1918

تصنیف:
آیت ا... العظمیٰ سید محمد باقر الصدر الشہیدؒ

اقتصادنا

اسلام کا فلسفۂ اقتصاد

ترجمہ: سید سجاد رضوی

حصہ اول

[illegible]
(شعبہ کتب)
بیت السجاد - [illegible] نشتر پارک
سولجر بازار — کراچی

اسلام کا فلسفۂ اقتصاد

(اقتصادنا)

(حصّہ اوّل)

NAJAFI BOOK LIBRARY
D.D. Class..........
Section.......... Status..........
ACC No.......... Date..........

تصنیف :
آیت اللہ العظمیٰ سیّد محمد باقر الصدر الشہید اعلی اللہ مقامہ

ACC No.......... Date..........
Section I-3/6 .... Status..........
D.D. Class..........
NAJAFI BOOK LIBRARY

ترجمہ :
پروفیسر سیّد سجّاد رضوی

ناشر
امامیہ پبلیکیشنز (پاکستان)
فون
۳۲۵۱۵۳
۱۷- نور چیمبرز ○ گنپت روڈ ○ لاہور نمبر ۲

نام کتاب : اسلام کا فلسفۂ اقتصاد
مصنف : آیت اللہ العظمیٰ شہید سید محمد باقر الصدر
مترجم : پروفیسر سید سجاد رضوی
کاتب : دار الکتابت حضرت کیلیانوالہ
سرورق : مجتبیٰ جعفری
تعداد : ایک ہزار
مطبع : FISCO PRESS (PVT) LTD.
ناشر : امامیہ پبلیکیشنز
تاریخِ اشاعت : شعبان المعظم ۱۴۰۹ھ
قیمت : -/۱۲۰ روپے

فہرست

صفحہ نمبر	باب
الف	پیش لفظ از مترجم
ج	مقدمہ طباعتِ اوّل از مصنف
	باب اوّل
ا	تمہید
	باب دوم
۱۱	مارکسی نظریات فلسفیانہ اصول کی روشنی میں
	باب سوم
۲۳	تاریخی مادیت کا ایک عام جائزہ
	باب چہارم
۹۰	مارکسی نظریئے کی تفصیلات
	باب پنجم
۱۴۵	مارکسی مسلک
	باب ششم
۱۴۷	سرمایہ داری
	باب ہفتم
۱۹۸	ہمارے اقتصادی نظام کی نمایاں خصوصیات

بسمہ تعالیٰ

حرفِ اوّل

امامیہ پبلیکیشنز ایک نظریاتی، تعلیمی، تربیتی و اشاعتی ادارہ ہے۔ جس کا نصب العین ایسے اسلامی معاشرے کی تشکیل میں ممد و معاون ثابت ہونا ہے۔ جس کی بنیاد تعلیمات محمد و آل محمدؐ علیہم السلام پر ہو۔ ان ذواتؑ ہائے مقدسہ نے اسلامی علوم کے جن چشمہ ہائے فیوض کو مدینے سے لے کر نجف اور نجف سے لے کر حلّہ تک انتہائی نامساعد حالات کے باوجود جاری کیا۔ ہمارے علماء اسی آب و تاب کے ساتھ ان علوم کو عام کرنے میں اپنی تمام تر توانائیاں صرف کرتے رہے۔ عالمِ انسانیت کو اِن علوم سے روشناس کروانا ایک مقدس ترین فریضہ ہے۔ ادارہ ہٰذا نے بھی مقدور بھر ان علوم پر مبنی کتب کی تالیف، ترجمہ و طباعت کے کام کو بے شمار مشکلات کے باوجود جاری رکھا ہوا ہے۔

زیرِ نظر کتاب اس ادارہ کی کاوشوں کا ایک ادنیٰ ثمر ہے۔ اسلام کے فلسفۂ اقتصاد کے موضوع پر سرزمینِ کربلا و نجف کے عظیم المرتبت مرجع کی عظیم ترین کاوش دشمنانِ اسلام یعنی سرمایہ داری و اشتراکیت دونوں کے منہ پر ایک ایسا بھرپور طمانچہ ثابت ہوئی کہ دونوں بوکھلا اُٹھیں اور ان ہر دو نے اس منبعِ علم کو بند کرنے کی ٹھان لی۔ یوں آیت اللہ العظمیٰ سید باقر الصدر شہید کو علومِ محمد و آلِ محمد علیہم السلام عام کرنے کی قیمت اپنے خون سے ادا کرنا پڑی۔

ہمیں اُمید ہے کہ ملّت اسلامیہ اپنے دینی اور ملی اثاثے کی حفاظت اور اپنے مکتب و نظریہ کی ترویج و اشاعت کی اہمیّت کا پوری طرح احساس کرے گی اور دورِ جدید میں مادیت کے سیلاب کی زد میں آئی ہوئی نسلِ انسانی کی نجات کو اپنا اوّلین فرض سمجھتے ہوئے ادارے کے ساتھ تعاون کرتی رہے گی۔

اس عظیم مقصد میں کامیابی تب ہی ممکن ہوگی۔ جب ہم مل کر "**تعاونوا علی البر و التقوٰی**" (القرآن) کے تحت اداروں کو مضبوط کرنے میں ایک دوسرے کا ہاتھ بٹائیں اور یہی ہماری آپ سے توقعات ہیں۔

خداوندِ متعال ہم سب کو دینِ اسلام کی خدمت کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ (آمین)

والسلام علیکم و رحمت اللہ و برکاتہٗ

ناظم

شعبۂ نشر و اشاعت

امامیہ آرگنائزیشن

(پاکستان)

باسمہٗ تعالیٰ

پیش لفظ

جنوبی لبنان میں ایک خاندان بستا تھا اور زمانہ ترکوں کی حکومت کا تھا، حکومت کے اہل کاروں نے مذہبی تعصب کے نشے میں اس خاندان کے افراد پر ظلم ڈھانا شروع کیا۔ اس ظلم کے شکنجے سے بچنے کے لیے اس خاندان کی ایک شاخ ایران کی طرف ہجرت کر گئی اور دوسری شاخ نے اپنے وطن مالوف چھوڑنے کے مقابلے میں اہل اقتدار کے ظلم وستم کو سہنا پسند کیا اور ترکِ وطن نہ کیا۔ اس خاندان کی دونوں شاخوں نے ایسے افراد کو دنیا کے سامنے پیش کیا جنھوں نے ہر قسم کے مصائب کی آندھیوں میں علم وفضل کے چراغ روشن رکھے اور دُنیا کو راہِ ہدایت دکھائی۔ جو شاخ لبنان میں رہ گئی تھی اُس نے دُنیائے اسلام کو سید عبدالحسین شرف الدین کا تحفہ بخشا جنھوں نے نہ صرف علمی کارنامے سرانجام دیئے بلکہ فرانسیسی حکومت کے خلاف نبرد آزمائی کو بھی اپنا شعار بنایا۔ جو افراد ایران اور عراق کی طرف ہجرت کر گئے تھے ان کے سربراہ سید صدرالدین جن کی اولاد نے ایران اور عراق میں اپنا علمی اور عملی جہاد جاری رکھا۔ اور اسلام کی مجاہد صفوں میں سید حسن الصدر، سید صادق الصدر، سید اسماعیل الصدر، سید باقر الصدر اور سید موسیٰ الصدر جیسے افراد کا اضافہ کیا۔

ان میں سید باقر الصدر ان کی ہمشیرہ گرامی بنت الہدیٰ عراق کی بعثی حکومت کے ظلم وتشدّد کا نشانہ بنے۔ اور سید موسیٰ الصدر کو لبنان کے مارونی غنڈوں اور اسرائیلی توسیع پرستوں نے ہماری آنکھوں سے اوجھل کر دیا۔

یہ کتاب جو آپ کے سامنے ہے اسی خاندانِ الصدر کے ایک ذی قدر فرد سید محمد باقر الصدر کی علمی کاوشوں کا ایک نمونہ ہے۔ سید باقر الصدر مجتہد تھے۔ سیاسی شعور کے مالک مجتہد جن کے ذہنی افق میں عصرِ جدید کے تقاضوں کا شعور موجود تھا اور جنھوں نے کلاسیکی عربی علوم کے ساتھ دورِ جدید کی دانش کی آمیزش کی۔ اور دنیائے اسلام کو اپنی عظیم کتاب "فلسفتنا" کا تحفہ دیا۔ اسی کتاب "فلسفتنا" سے ان کی کتاب "اقتصادنا" کا چراغ روشن ہوا جس کے جزوِ اوّل کا ترجمہ قارئین کے سامنے ہے یہ کتاب عربی میں لکھی گئی تھی۔ اور اب تک اس کے کم از کم چھ ایڈیشن بک چکے ہیں (یاد رہے عربی کتاب کا ایک ایڈیشن پاکستانی کتابوں کے ایڈیشنوں کی طرح ایک ہزار نہیں چھپتا بلکہ اس کی تعداد پانچ اور دس ہزار کے درمیان ہوتی ہے)۔ اس کا فارسی ترجمہ ہو چکا ہے۔ اُردو ترجمہ کی ایک کاوش مولانا ذیشان حیدر جوادی کی کوششوں کا نتیجہ ہے۔ اور یہ ایک دوسری کاوش ہے۔ جس میں ترجمے کے علاوہ یہ کوشش کی گئی ہے کہ قارئین کو سید باقر الصدر کے ذہنی افق کی وسعتوں کا اندازہ بھی کرایا جائے۔

اس کتاب کے بارے میں ایک عام غلط فہمی یہ ہے کہ لوگ اسے اقتصادیات یا Economics کی

کتاب سمجھتے ہیں حالانکہ خود سید باقر الصدر نے اپنی کتاب کی ابتداء ہی میں اس کی تردید کی ہے۔ یہ کتاب فلسفۂ اقتصاد پر ہے اور اس میں دورِ جدید کے تین اقتصادی فلسفوں کا تحلیلی اور تقابلی جائزہ پیش کیا گیا ہے۔ جزوِ زیرِ نظر میں مارکسیت اور سرمایہ دارانہ نظام کا تفصیلی جائزہ ہے اور ان دونوں نظاموں کے حسن و قبح سے بحث کی گئی ہے۔ اسے پڑھنے کے بعد ہی قاری اس قابل ہو سکتا ہے کہ وہ اسلام کے فلسفۂ اقتصاد کو ان دونوں نظاموں کے مقابلے میں رکھ کر یہ فیصلہ کر سکے کہ ان میں سے بہتر کون ہے۔ ترجمے میں دو باتیں ملحوظ خاطر رکھی گئی ہیں۔ ایک تو یہ کہ اردو اصطلاحات حتی الوسع وہ استعمال ہوں جو اردو میں رائج ہیں اور عربی اصطلاحات کے لفظی ترجمے سے گریز کیا گیا ہے۔ ہاں بعض مقامات پر قدرے تبدیلی کی گئی ہے۔ کیونکہ مترجم کی نگاہ میں اردو اصطلاحات گھڑنے والوں نے عربی زبان سے نابلد ہونے کی بنا پر لفظوں کی صحیح وضع کاری نہیں کی۔ اس کے ساتھ یہ اہتمام بھی ہے کہ ان اصطلاحات کا انگریزی متقابل بھی دے دیا جائے دوسری کاوش یہ ہے کہ جہاں کہیں مختلف اصطلاحات اور اسماء کا ذکر ہے وہاں حاشیے میں ان کی وضاحت کر دی جائے تاکہ قاری کو سمجھنے میں سہولت ہو اس کام کے لیے مختلف علوم مثلاً سیاسیات، اقتصادیات، حیاتیات، فلسفہ اور اس کی مختلف شاخوں اور دیگر جدید شعبہ ہائے علم و دانش کی مستند ڈکشنریوں سے مدد لی گئی ہے۔ ان حاشیوں کے تحریر کرنے کا ایک مقصد یہ بھی ہے کہ قاری کو یہ معلوم ہو سکے کہ ہمارے مجتہدین بیسویں صدی میں بستے ہیں اور ان کے ذہنی افق کسی نئی بات کو اپنے احاطے میں لینے سے تعصب نہیں برتتے چونکہ دانائی مومن کا گمشدہ مال ہوتا ہے۔

توقع کی جاتی ہے کہ اس کا دوسرا حصہ بھی جلد ہی قارئین کی خدمت میں پیش کر دیا جائے گا تاکہ سید باقر الصدر کے روشن کیے ہوئے چراغ سے کچھ کرنیں ہمارے اہلِ وطن کے دلوں کو روشن کر سکیں۔ اور اس روشنی میں وہ اپنی راہ معین کر سکیں۔

مترجم نے اپنی دانست میں خلوصِ نیت سے اس کتاب کے مندرجات کو عربی سے اردو میں منتقل کرنے کی کوشش کی ہے اور اس عمل کے دوران میں اس کے ذہن میں وہ باتیں بھی موجود رہی ہیں جو قیامِ لبنان کے دوران میں سید باقر الصدر کے فیضِ صحبت سے حاصل ہوئیں۔ لیکن انسان کمال کا دعویٰ نہیں کر سکتا اغلاط کا احتمال بہر حال رہتا ہے۔ اگر قارئین کو کہیں کوئی کوتاہی نظر پڑے تو اُن کی کرم فرمائی ہو گی اگر وہ مترجم یا ناشر کو اس کوتاہی یا کوتاہیوں سے آشنا کر سکیں تاکہ اگلی اشاعت میں اُن کو دور کیا جا سکے۔

سیّد سجّاد رضوی

مقدّمہ

طباعتِ اوّل از مصنف

قارئین کرام کو یاد ہوگا کہ جب ہم اپنی کتاب 'فلسفتنا' کے اختتام پر جدا ہوئے تھے تو میں نے کہا تھا کہ ہماری یہ کتاب یعنی فلسفتنا ہمارے اسلامی مطالعہ کی پہلی کڑی ہے۔ اسلام کا یہ مطالعہ اسلامی فکر کی عظیم الشان عمارت کہ جس کی اساس توحید پر ہے کی مکمل سیر ہے۔ اس وقت میں نے یہ بھی کہا تھا کہ اس پہلی کڑی کے بعد اس عمارت کے بالائی طبقوں کا جائزہ لینے کے لیے فکری سفر کی دوسری کڑیاں پیش کی جائیں گی تاکہ اس کے اختتام پر ہمارے ذہن میں اسلام کی مکمل تصویر اُبھرے۔ جو صمیم قلب میں جاگزین زندۂ جاوید کی حیثیت بھی رکھتا ہے، زندگی کے لیے کامل نظام بھی ہے اور تعلیم و تربیت اور فکر انگیزی کے لیے ایک مخصوص روش بھی۔

یہ بات ہم نے اپنی کتاب "فلسفتنا" میں کہی تھی۔ اس وقت ہمارا اندازہ یہ تھا کہ اس سلسلے کی دوسری کڑی "مجتمعنا" ہوگی جس میں ہم انسان اُس کی اجتماعی زندگی اور اس زندگی کے تجزیہ کے بارے میں فکر اسلامی کا جائزہ لیں گے اور خیال یہ تھا کہ اس سلسلے کی تیسری کڑی زندگی کے بارے میں اسلام کے عمومی اداروں سے تعلق رکھتی ہوگی۔ اور اُس میں اسلام کے اجتماعی فکر سے بحث ہوگی جس کی اساس ناقابلِ تغیر عقائد پر ہے۔ لیکن قارئین کرام کے پُرزور اصرار اور رغبت نے ہمیں آمادہ کیا کہ ہم "مجتمعنا" کی تحریر ملتوی کردیں اور اسلام کے فلسفۂ اقتصاد کو جلد شائع کریں۔ جس میں اسلام کے اقتصادی نظام (Islamic Economy) اس کے فلسفے اس کی اساس اس کے خدوخال اور تعلیمات کے بارے میں مفصل بحث ہو۔ اور بات یونہی ہوئی اور ہم اس قابل ہوئے کہ اپنی کتاب 'اسلام کا فلسفۂ اقتصاد' مکمل کریں جس میں ہماری کوشش یہ ہے کہ اس میں ہم اسلام کے اقتصادی نظام کے بارے میں ایک ایسی تصویر پیش کریں جسے اسلام کے اساسی مصادر اور سرچشموں سے رنگ لے کر تیار کیا گیا ہو۔

میری خواہش تھی کہ اس کتاب کے ذریعہ ہماری ملاقات جلد ہو لیکن حالات کچھ ایسے پیدا ہوئے کہ تاخیر میں پڑنا ہماری مجبوری بن گئیں۔ باوجود اس کے کہ اس مطالعہ کو مکمل کرنے اور قارئین کرام کے سامنے پیش کرنے میں میں نے اپنے دستِ بازو علامہ جلیل السید محمد باقر الحکیم کی معاونت سے پوری کوشش کی کہ یہ کام جلد از جلد مکمل ہو۔

میری خواہش ہے کہ میں مقدمے کے طور پر چند باتیں اقتصادِ اسلامی کے الفاظ کے بارے میں کہوں جو اس کتاب

کے اندر موجود بحث کا مرکز ہیں۔ اور یہ بتاؤں کہ جب میں یہ الفاظ استعمال کرتا ہوں تو اس سے میری مراد کیا ہے؟ اس کا سبب یہ ہے کہ فکرِ انسانی کی طویل تاریخ میں اقتصاد کے لفظ نے اپنے اردگرد ابہام کا ایک ہالہ سا بنا دیا ہے۔ علم اقتصاد کے پہلو سے اور مسلک کے اعتبار سے اقتصاد کے لفظ میں معنی کی دورُخی پیدا ہوگئی ہے۔ لہٰذا اگر ہم یہ چاہیں کہ اقتصادِ اسلامی کے مفہوم سے تعارف حاصل کریں۔ تو ہم پر واجب ہو جاتا ہے کہ ہم علم اقتصاد (Economics) اور اقتصادی مسلک (Economic Theory) کے مابین فرق کریں اور سائنسی فکر اور مسلکی فکر کے مابین عمل و ردِّعمل کا ادراک کریں: تاکہ یوں ہم اقتصادِ اسلامی کی ترکیب کے اس مفہوم کو معین کر سکیں جس کے بارے میں اس کتاب میں بحث کی گئی ہے۔

علمِ اقتصاد (Economics) وہ علم ہے جو اقتصادی زندگی کی توجیہہ وتفسیر کرتا ہے۔ اس کے مظاہر اور اس میں رونما ہونے والے واقعات سے بحث کرتا ہے۔ اور پھر ان مظاہر و واقعات کو اُن اسباب و عوامل سے مربوط کرتا ہے جن کی بنا پر یہ مظاہر اور یہ واقعات رونما ہوتے ہیں۔

یہ علم نسبتاً نومولود ہے۔ اس کا آغاز صحیح معنوں میں تقریباً چار صدیاں قبل اس وقت ہوا جب سرمایہ داری کا دور شروع ہوا اگرچہ اس کے ابتدائی خدوخال تاریخ میں بہت دور تک نظر آتے ہیں۔ چونکہ ہر تہذیب نے اقتصادی افکار میں اپنی اپنی کوششوں کا اضافہ کیا ہے کہ جہاں تک ممکن تھا۔ تاہم وہ سائنسی نتائج جو آج کل ہم اس علم میں دیکھتے ہیں وہ پہلی مرتبہ گزشتہ چند صدیوں ہی میں ہمارے سامنے آئے ہیں۔

اب جہاں تک کسی معاشرے کے اقتصادی مسلک کا تعلق ہے تو وہ اس روش سے عبارت ہے جس کو کوئی معاشرہ اپنی اقتصادی زندگی کو رواں کرنے میں اور اس کی عملی مشکلات کو حل کرنے میں ترجیحی طور پر اختیار کرتا ہے۔

اس بنا پر ہمارے لیے یہ ممکن نہیں کہ ہم کسی ایسے معاشرے کا تصور کریں۔ جس کا کوئی اقتصادی مسلک نہ ہو۔ کیونکہ ہر وہ معاشرہ جو دولت پیدا کرتا ہے اور اس کی تقسیم کرتا ہے۔ اس کے لیے لازم ہے کہ وہ کسی ایسے طریقۂ کار پر اتفاق کرے جس کے مطابق اقتصادی کاروبار منظم ہو سکے اور یہی طریقۂ کار اس معاشرے کی اقتصادی زندگی کے مسلک کو معین کرتا ہے۔

اس بات میں کوئی شک نہیں کہ معاشرے کی اقتصادی زندگی کو منظم کرنے کے لیے کوئی معین طریقۂ کار اختیار کرنا بغیر کسی منطقی اساس کے نہیں ہوتا۔ بلکہ اس کی بنیاد ہر حالت میں معیّن افکار اور مفاہیم پر ہوتی ہے۔ جن میں کبھی تو اخلاقی رنگ جھلکتا ہے۔ کبھی مذہبی اور مسلکی اور کبھی کوئی اور۔ یہ افکار و مفاہیم اس اقتصادی مسلک کی فکری بنیاد بنتے ہیں جس پر اس مسلک کی عمارت کھڑی ہوتی ہے۔ لہٰذا جب کسی اقتصادی مسلک کا مطالعہ کیا جائے تو واجب ہو جاتا ہے کہ ایک پہلو سے ہم یہ دیکھیں کہ اس معاشرے میں اقتصادی زندگی کو منظم کیسے کیا جاتا ہے اور پھر یہ بھی دیکھیں کہ وہ افکار و

تصورات کیا ہیں جن سے وہ مسلک مربوط ہے۔ مثال کے طور پر اگر ہم سرمایہ دارانہ مسلک کا مطالعہ کریں جو اقتصادی آزادی کا قائل ہے۔ تو ہمارے لیے ضروری ہوجاتا ہے کہ ہم اُن اساسی افکار و مفاہیم کا جائزہ لیں جن کی بنا پر سرمایہ داری آزادی کے گن گاتی ہے۔ اور اس پر ایمان لاتی ہے۔ یہی کیفیت ہر مسلک کا جائزہ لینے میں موجود ہے۔

جب سے علم اقتصاد (Economics) نے اقتصادی فکر کے میدان میں اپنا راستہ بنایا ہے۔ اسوقت سے اقتصاد کے بعض سائنسی نظریات مسلکی فکر کا جزو بن گئے ہیں۔ مثال کے طور پر تاجروں نے جو جدید اقتصادی فکر کا ہراول دستہ ہیں، جب یہ گمان کیا کہ کسی قوم کی دولت کی سائنسی توجیہہ کرنے کے لیے یہ دیکھنا چاہیئے کہ اس کے پاس مال کتنا ہے تو اس وقت انھوں نے اس خیال کو اپنے تجارتی مسلک میں شامل کیا اور اس بات کی دعوتِ عام دی کہ بیرونی تجارتی سرگرمیوں کو بڑھایا جائے۔ چونکہ یہی وہ واحد وسیلہ ہے جس کے ذریعہ سے بیرون ملک سے مال حاصل کیا جا سکتا ہے۔ اس وقت انھوں نے اُن سیاسی اقتصادی افکار کے خدوخال کو معین کیا جن کی بنا پر برآمدات کی قیمت درآمدات سے زیادہ ہونا لازم ہے۔ تاکہ اس طریقے سے جس قدر برآمدات زیادہ ہوں گے اسی قدر ملک میں مال زیادہ آئے گا۔

پھر جب نیچرلوں (Naturalists) نے دولت کی نئی توجیہہ کی جس کی اساس اس عقیدے پر ہے کہ زرعی پیداوار ہی دولت کو بڑھانے اور نئی اقدار کو پیدا کرنے کا ذریعہ ہے اور اس میں تجارت اور صنعت کو کوئی دخل نہیں تو اس وقت انھوں نے اس نام نہاد علمی توجیہہ کی روشنی میں ایک ایسی مسلکی سیاست کی بنیاد رکھی جس کا ہدف یہ تھا کہ زراعت کو ترقی دی جائے۔ چونکہ وہی اقتصادی زندگی کی ریڑھ کی ہڈی ہے۔

جب مالتھیوز (Malthuse) نے اپنے سائنسی اعداد و شمار کی روشنی میں اپنا مشہور نظریہ پیش کیا کہ انسانی آبادی زرعی پیداوار کے مقابلے میں زیادہ تیزی سے بڑھتی ہے اور مستقبل میں لازماً ایک ہولناک قحط کا سبب بن جائے گی کیونکہ لوگ زیادہ ہوں گے اور خوراک کم تو اس نظریئے نے ضبطِ تولید (Birth Control) کی دعوت دی اور اس کے لیے سیاسی اقتصادی اور اخلاقی اسالیب کو معین کیا۔ جب اشتراکیوں نے پیداوار کی قیمت کو اس محنت کے مترادف قرار دیا جو اس پر صرف ہوتی ہے تو انھوں نے سرمایہ دارانہ منافع کی مذمت کی اور تقسیم پیداوار کے لیے اشتراکی مسلک (Socialism) کی بنیاد رکھی جس کے مطابق پیداوار پر صرف اس کا حق ہے جو اس پر اپنی محنت صرف کرتا ہے چونکہ اس کی محنت پیداوار کی قیمت معین کرتی ہے۔

اس طریقے پر جتنے بھی سائنسی نظریے ہیں انھوں نے مسلکی افکار پر اثر ڈالا ہے اور مسلکی مفکرین کے لیے راہیں روشن کیں ہیں۔[۱]

---

[۱] یہاں ایک بات کا خیال رکھنا لازم ہے کہ سیاسی اقتصاد (Political Economy) کے اکثر علمی تصورات مسلک یا مذہب کے بارے میں سلبی یا منفی رویہ رکھتے ہیں۔ مثال کے طور پر وہ نظریات جو اقتصادی زندگی کے اُن نقاط سے بحث

(بقیہ حاشیہ برصفحہ آئندہ)

اس کے بعد مارکس (Marx) کا دور آیا اس نے فلسفۂ اقتصاد (Economic Philosophy) کی فکر میں ایک نئی چیز کا اضافہ کیا اور وہ ہے علم تاریخ جسے وہ تاریخی مادیت (Historical Materialism) کہتا ہے اس کے بارے میں اس کا خیال ہے کہ اُسنے ان فطری قوانین کا انکشاف کیا ہے جن کے مطابق تاریخ کا سفر جاری رہتا ہے اور پھر اس نے مسلک کو بھی انہیں قوانین کا نتیجہ قرار دیا ہے۔ اس لیے اگر ہم چاہیں کہ تاریخ کے کسی دور کے اقتصادی مسلک کا تعارف حاصل کریں۔ تو ہمارے لیے ضروری ہو جاتا ہے کہ ہم اُن حتمی قوانین کی جانب رجوع کریں جو تاریخ کی اساس ہیں اور پھر اُن تقاضوں کو اجاگر کریں جو اس مرحلے پر لازم آتے ہیں۔

اس بنا پر مارکس (Marx) کا عقیدہ یہ ہے کہ اشتراکی یا اشتمالی مسلک اُن غیر متغیّر تاریخی قوانین کا لازمی نتیجہ ہے جو انسانی زندگی کے موجودہ مرحلے پر کارفرما ہیں۔ اور یوں اقتصادی مسلک کا تاریخی مادیت (Historical Materialism) کے مطالعے سے ربط قائم کر دیا گیا۔ جیسا کہ اس سے قبل اقتصادِ سیاسی (Political Economy) میں بعض دوسرے افکار کو مربوط کیا گیا تھا۔

اس بنا پر جب ہم اسلامی اقتصاد کے کلمات زبان پر لاتے ہیں تو اس سے ہماری مراد علم اقتصاد (Economics) نہیں ہوتا کیونکہ یہ علم تو نسبتاً نومولود ہے۔ اور اسلام ایک ایسا دین ہے جو پوری زندگی کی راہیں معین کرتا ہے۔ اور اس کا کام یہ نہیں کہ وہ علمی تحقیقات میں مشغول ہو جائے۔

ہم اسلامی اقتصاد سے صرف یہی مراد لیتے ہیں کہ یہ اسلام کا اقتصادی مسلک ہے۔ جس کے مطابق اقتصادی زندگی کی تنظیم کے لیے اسلام کے اس طریقۂ کار کا سُراغ ملتا ہے۔ جو اس کی فکری پونجی کا اہم جزو ہے۔ یہ طریقۂ کار اسلام کے اخلاقی افکار اور اقتصادونِ تاریخ کے بارے میں علمی تصورات پر مبنی ہے۔ جن کا تعلق سیاسی اقتصاد (Political Economy) اور انسانی معاشروں کی تاریخ کے تجزیہ سے ہے۔

یوں کہہ لیجئے کہ اسلامی اقتصاد (Islamic Economics) سے مراد وہ اقتصادی فلسفہ ہے۔ جس کو اسلام کے عمومی احاطے میں رکھ کر دیکھا جاتا ہے۔ اور اس کے ربط کو اسلام کی فکری پونجی کے ساتھ پرکھا جاتا ہے۔ اور اسی کے نقطۂ نظر سے اس بات کی توجیہ کی جاتی ہے کہ اسلام مختلف مشاکل کا حل کس طرح پیش کرتا ہے۔

(بقیہ حاشیہ از صفحہ سابقہ) کرتے ہیں جو مسلک کے دائرے میں موجود ہوں۔ اس صورت میں مسلکی تصورات براہِ راست اُن نظریات سے متاثر ہوتے ہیں جو اُن امور سے بحث کریں۔ جن کا تعلق اقتصادی میدان سے ہو۔ البتہ وہ امور ان سے متاثر نہیں ہوتے جن کا تعلق خالصاً مسلکی یا فلسفی یا فلسفیانہ میدان سے ہو۔

یہ فکری پونجی ان بیانات پر مبنی ہے جو اسلام نے براہِ راست پیش کئے ہیں یا اُس روشنی سے محدود ہوتے ہیں جو اسلام اقتصادی اور تاریخی مسائل (کے بارے) پر ڈالتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اقتصادِ سیاسی یا فلسفۂ تاریخ میں تاریخی مادیت (Historical Materialism) کی تحقیقات کے دوران میں اسلام کے علمی مزاج کا سُراغ اُس مسلک ہی کی روشنی میں مل سکتا ہے جس کی طرف اسلام دعوت دیتا ہے: مثال کے طور پر اگر ہم یہ جاننا چاہیں کہ پیداوار کی قیمت سے مراد کیا ہے؟ اُس قیمت کو کون معیّن کرتا ہے؟ یا اُس قیمت کا مصدر کیا ہے؟ یا یہ کہ یہ قیمت صرف محنت معیّن کرتی ہے یا کوئی اور چیز بھی؟ تو ہم پر واجب ہو جاتا ہے کہ ان سوالوں کا جواب حاصل کرنے کے لیے ہم یہ دیکھیں کہ سرمایہ پر منافع حاصل کرنے اور اس منافع کے قرینِ انصاف ہونے کے بارے میں اسلام کے اس مسلک کا نقطۂ نظر کیا ہے؟

اسی طرح اگر ہم یہ جاننا چاہئیں کہ سرمایہ وسائلِ پیداوار اور محنت اِن تینوں کا پیداواری عمل (Production) میں کیا حصہ ہے؟ اور اس کے بارے میں اسلام کی رائے کیا ہے۔ تو ہمیں ان سوالوں کا جواب ان حقوق کی روشنی میں تلاش کرنا ہوگا جو اسلام نے ان تینوں عناصر کو عملِ تقسیم (Distribution of Wealth) کے دوران میں عطا کیے ہیں اور ان کا ذکر اجارہ (Renting) مضاربہ (Muzarba) مساقات (Irrigation) مضارعت (Tenancy) خرید و فروخت اور قرض کے احکام میں موجود ہے۔

اور پھر اگر ہم یہ چاہیں کہ مالتھیوز (Malthuse) کے اس نظریے کے بارے میں اسلام کی رائے کیا ہے؟ جو اس نے آبادی کے بڑھنے کے سلسلے میں پیش کیا ہے تو اس کو ہم اسلام کے اس موقف کی روشنی ہی میں دیکھ سکتے ہیں جو ضبط تولید (Birth Control) کے بارے میں عمومی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے۔ اسی طرح تاریخی مادیت (Historical Materialism) اور تاریخی تغیرات (Historical Phenomena) کے بارے میں اسلام کا نقطۂ نظر جاننے کے لیے ہمیں اسلام کے اقتصادی مسلک کے غیر متغیر مزاج کی روشنی ہی میں اس کا سُراغ لگانا ہوگا۔ اور یہ دیکھنا ہوگا کہ ظہورِ اسلام سے اب تک انسان تاریخ کے جن مرحلوں سے گزرا ہے اُن میں اس مسلک کے اطلاق کے بارے میں اسلام کا یقین کیسا ہے؟

اب جبکہ ہم نے اقتصادِ اسلامی (Islamic Economics) کے مفہوم کو اس نقطۂ نظر سے معیّن کر دیا ہے کہ آئندہ صفحات میں موجود امور کو سمجھنے میں آسانی ہو تو ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہم اس کتاب کے مختلف ابواب کا مختصر جائزہ لیں۔ کتاب کے پہلے حصے میں مارکسی مسلک (Marxist Theory) سے بحث کی گئی ہے۔ اور یہ دیکھا گیا ہے کہ تاریخی مادیت (Historical Materialism) کی شکل میں جو فکر اُس نے پیش کی ہے اس کی حیثیت کیا ہے ہم نے پہلے تو اس فکر کا مطالعہ کیا ہے اور اس کے بعد اس مسلک پر براہِ راست ایک ناقدانہ نظر ڈالی ہے۔ اور پھر یہ بتایا ہے کہ مارکسی مسلک (Marxist Theory) جن علمی بنیادوں پر استوار کیا گیا ہے۔ اُن کا بودا پن کیسا ہے؟

کتاب کے دوسرے حصّے کا تعلق سرمایہ دارانہ نظام کے تنقیدی جائزے سے ہے جس میں ان بنیادوں سے بحث کی گئی ہے جن پر یہ نظام کھڑا ہے اور علمِ اقتصادِ سیاسی (Political Economics) سے اُس کے ربط پر نظر ڈالی گئی ہے۔

اسلامی اقتصاد کا براہِ راست مطالعہ تیسرے حصّے میں شروع ہوا ہے۔ اس حصّے میں ہم نے اس اقتصادی مسلک کے بنیادی افکار سے بحث کی ہے اور پھر ہم اس کی تفصیلات میں گئے ہیں تاکہ یہ بات واضح کرسکیں کہ اسلام میں پیداوار اور تقسیم کے نظام کیسے ہیں؟ اور ان میں قدرتی دولت، نجی ملکیت، توازن کے بنیادی اصول عام کفالت اور بیمہ مالی پالیسی اقتصادی زندگی میں حکومت کی صلاحیت، محنت، سرمایہ اور وسائلِ پیداوار کا پیداواری عمل میں حصہ اور حاصل شدہ پیداوار میں ہر ایک کا حق وغیرہ وغیرہ سے تفصیلی بحث کی گئی ہے۔ اور یہ سب کچھ مجموعی طور پر اقتصادِ اسلامی کی مکمل شکل کو پیش کرتے ہیں۔

آخر کار یہ کہ کتاب میں جن چیزوں پر بحث کی گئی ہے ان میں سے چند نکات باقی رہ گئے ہیں خصوصاً جن کا تعلق اقتصادِ اسلامی کے بارے میں اُن تفصیلات سے ہے جنہیں آخری حصّے میں پیش کیا گیا ہے۔ ہم ضروری سمجھتے ہیں کہ اُن کا ذکر ابتداء ہی میں کردیں۔

۱۔ اقتصادِ اسلامی کے بارے میں فقہی پہلوؤں سے تعلق رکھنے والی اسلامی آراء جو اس کتاب میں پیش کی گئیں ہیں انہیں اُن استدلالی اسالیب اور عملی بحث کے طریقوں سے الگ رکھا گیا ہے جو مفصل فقہی مطالعے میں موجود ہوتے ہیں۔ جہاں تک ان آراء کا تعلق آیاتِ قرآنیہ و روایات سے ہے، اُن کو پیش کرنے کا مقصد شرعی حکم کے بارے میں کوئی علمی استدلال نہیں کیونکہ کسی حکم کے بارے میں کسی آیت یا روایت کے ذریعے سے استدلال رواروی میں نہیں ہوسکتا بلکہ اُس کے لیے بڑی دقتِ نظر اور گہرائی کی ضرورت ہے۔ اور ان دونوں کا تعلق اس کتاب کی غرض وغایت سے نہیں۔ ہمارا مقصد ان آیات و روایات کو گکھے گا ہے پیش کرنے سے یہ ہے کہ کتاب پڑھنے والے کو اسلامی مصادر کے بارے میں تھوڑا بہت علم ہوجائے۔

۲۔ کتاب میں جو فقہی رائیں پیش کی گئیں ہیں۔ وہ ضروری نہیں کہ مصنف کے اپنے استنباط کا نتیجہ ہو۔ بلکہ ممکن ہے کہ کتاب میں پیش کردہ کوئی رائے فقہی لحاظ سے مصنف کے اپنے اجتہاد کے مخالف ہو۔ ان آراء کو بحیثیتِ عمومی اس لحاظ سے پیش کیا گیا ہے کہ وہ کسی نہ کسی مجتہد کی اجتہادی کاوش کا نتیجہ ہیں اور اس سلسلے میں یہ نہیں دیکھا گیا کہ کتنے لوگوں نے اس رائے کو اپنایا ہے اور اکثریت کی رائے اس کے بارے میں کیا ہے؟

۳۔ کتاب میں بعض شرعی احکام یوں پیش کیے گئے ہیں کہ اُن کی تفصیلات نہیں دی گئیں اور ان پہلوؤں سے بحث نہیں کی گئی جو غیر متعلق ہیں۔ یہ اس لیے کہ کتاب میں اتنی وسعت نہیں کہ تمام کی تمام تفصیلات بیان کی جائیں۔

۴۔ اس کتاب میں ہمیشہ یہ کوشش کی گئی ہے کہ اسلامی احکام کے درمیان باہمی رابطے پر زور دیا جائے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ یہ سب احکام اصولی طور پر ایک دوسرے سے مربوط ہیں۔ کہ اگر ایک حکم معطل ہوجائے تو باقی سارے احکام کا ساقط

ہونا لازم آئے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ ان احکام کے پیچھے جو پالیسی کارفرما ہے۔ وہ اس وقت تک عملی شکل اختیار نہیں کر سکتی جب تک اسلام کی مکمل طور پر تطبیق نہ ہو۔ یہ اور بات ہے کہ موجودہ صورتِ حالات میں ہر حکم پر عمل کرنا واجب ہو۔ اور اس بات سے قطعِ نظر کر لی جائے کہ دیگر احکام پر عمل کیا جائے یا نہ کیا جائے۔

۵۔ کتاب میں کچھ ایسے حصے بھی ہیں جن میں اسلامی اقتصاد کے ان پہلوؤں کا ذکر ہے جن کے لیے نصِ شرعی (Juristical Text) میں کوئی تشریح نہیں ہے۔ بلکہ انہیں کسی مسئلے میں موجود شرعی احکام سے بحیثیت مجموعی اخذ کیا گیا ہے۔ اس لحاظ سے یہ حصے ایسے ہیں جن میں ہم نے اسی قدر تفصیل سے کام لیا ہے جس قدر ان شرعی احکام کے اطلاق کی وسعت کا تعلق ہے جن پر ان کی بنیاد رکھی گئی ہے۔

۶۔ کتاب میں بعض ایسے الفاظ بھی آئے ہیں جن کا مفہوم غلط لیا جا سکتا ہے۔ اس لیے ہم نے ان کے مفہوم کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے تاکہ کسی قسم کی غلط فہمی پیدا نہ ہو۔ مثال کے طور پر ریاست کی ملکیت (State property) سے ہمارا مفہوم وہ مال ہے جو ریاست میں خداوندِ عالم کے مقرر کردہ منصب کی ملکیت ہو۔ اور جو شخص اس منصب پر فائز ہو اسے اسلام کے احکام کے مطابق اصالتاً یا وکالتاً اس میں تصرف کا حق ہو۔

یہ کتاب اسلامی اقتصاد کی ظاہری شکل ہی سے بحث نہیں کرتی اور نہ اس کا مقصد یہ ہے کہ اسے ادبی رنگ میں مسجع اور مرصع عبارتوں میں پیش کیا جائے یا ایسی کھوکھلی ترمیمات (Generalisations) پیش کی جائیں جن کا کتاب کے مقصد سے کوئی ربط نہیں۔ یہ کتاب تو ایک ابتدائی کوشش ہے۔ چاہے اس میں کتنی ہی کامیابی حاصل ہو اور کتنی ہی نادر باتیں موجود ہوں۔ یہ تو اس لیے لکھی گئی ہے کہ اسلام کے اقتصادی نظریے کی گہرائیوں کا سراغ لیا جائے اور ایسا فکری ڈھانچہ تیار کیا جائے جس کی بنیاد پر اقتصادِ اسلامی کی وہ عالیشان عمارت تعمیر ہو سکے جس پر فلسفے کا گہرا رنگ ہو اساسی افکار کی رونق ہو اپنے خدوخال میں واضح ہو دوسرے اقتصادی مسالک سے اس کا ربط واضح اور معین ہو اور اسلام کے مجموعی نظام سے رگا کھاتی ہو۔

لہٰذا واجب ہے کہ ہم اس کتاب کا مطالعہ اس نقطۂ نظر سے کریں کہ یہ اسلام کے مجموعی نظام کا سنگِ بنیاد ہے اس کا ابتدائی خاکہ ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ اقتصادی زندگی اور بشری تاریخ کے بارے میں اسلام کے نقطۂ نظر سے اقتصادی فلسفے کا سراغ ملے اور اس اقتصادی نظام کی فکری اساس کا پتہ چلے۔

وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ۔

سید محمد باقر الصدر

باب اوّل

تمہید

تاریخی مادیّت کا نظریہ

جب ہم مارکسیت کے اقتصادی پہلو سے بحث کریں تو ہمارے لیے یہ ممکن نہیں کہ ہم اُس کے فکری اور مسلکی رخ کو اُس کے سائنسی رُخ سے جُدا کریں۔ مارکسیت کے فکری اور مسلکی رخ کا اظہار اشتراکیت اور مارکسی اشتمالیت یا کمیونزم کی صورت میں ہوتا ہے اور سائنسی رُخ تاریخی مادیت کی شکل اختیار کرتا ہے جس کا مطلب تاریخ کی مادی تعبیر ہے اور جس کے مطابق مارکسیت کا گمان ہے کہ اس نے اس نظریے کے ذریعے سے ان عام سائنسی قوانین کو متعین کر دیا ہے جو انسانی تاریخ کا دھارا موڑتے ہیں مارکسیت کا یہ دعوٰی ہے کہ اس نے ان قوانین کی صورت میں اس حتمی نظام کا انکشاف کر دیا ہے جو انسانی زندگی کے ہر تاریخی مرحلے پر موجود اور کار فرما ہوتا ہے اور اس نے ان اقتصادی حقیقتوں کو دریافت کر لیا ہے جو زمانے کے ساتھ ساتھ ترقی پذیر ہوتی ہیں۔

مارکسی مسلک اور تاریخی مادیت (Historical Materialism) میں جو ربطِ باہم ہے وہ آنے والی بحثوں سے ظاہر ہو گا جن کے ذریعے سے یہ بات بالکل واضح ہو جائے گی کہ مارکسی مسلک انسانی تاریخ کا محض ایک معین مرحلہ ہے اور کچھ نہیں، اور وہ تاریخ کی مطلق مادی تعبیر کا نسبتہً ایک محدود اظہار ہے۔ یہ ممکن نہیں کہ مارکسی مسلک کے بارے میں، جس کے اپنے مخصوص رجحانات ہیں اور معین روش ہے، اس وقت تک کوئی فیصلہ سنائیں جب تک ہم تاریخی مادیت کی اساس کو نہ سمجھ لیں اور اس کے بارے میں اپنا نقطۂ نظر متعین نہ کر لیں کیونکہ یہ تاریخی مادیت اس مسلک کی بنیاد ہے اور اس کے ان اقتصادی اور تاریخی قوانین کے تار و پود کی اساس جو مارکسیت کے گمان میں معاشرے پر اس کے اقتصادی مسلک کی چھاپ لگاتے ہیں اور زندگی کا ایسا نظام وضع کرتے ہیں جو اس کے تاریخی دور اور مادی ضروریات کے مطابق ہوتا ہے۔

اب اگر تاریخی مادیت سائنسی معیاروں پر پوری اترے تو یہ لازم آئے گا کہ انسانی زندگی کی تاریخ کے ہر مرحلے میں اقتصادی مسلک اور اجتماعی نظام کے خدوخال کو سمجھنے کے لیے اسی کی طرف رجوع کیا جائے۔ پھر یہ بھی ضروری ہو گا کہ ہر اقتصادی مسلک اور اجتماعی نظام کا تجزیہ اِسی کے اصولوں کے مطابق کیا جائے۔ نیز یہ بات بھی لازم آئے گی کہ ہر اس اقتصادی اور اجتماعی نظام کو

رد کر دیا جائے جو یہ دعویٰ کرے کہ اس میں مختلف تاریخی ادوار میں کارفرما ہونے کی قدرت ہے۔ اس کی ایک مثال اسلام ہے جس کو یقین ہے کہ وہ ایک معاشرے کی تشکیل پر قادر ہے اور اس کی اساس پر اس معاشرے کے اقتصادی اور سیاسی روابط استوار ہو سکتے ہیں قطع نظر اس کے کہ چودہ سو سال کے دوران میں اس معاشرے کی تہذیبی اور مادی حالتوں میں کیا فرق آ گیا۔

اس بنا پر اینگلز (Engels) تاریخی مادیت کی اساس کے بارے میں صاف صاف لکھتا ہے :

بے شک وہ حالات جن میں رہ کر انسان پیداوار پر قادر ہوتا ہے ہر ملک میں مختلف ہوتے ہیں اور ایک ہی ملک میں بھی ایک نسل دوسری نسل کے مقابلے میں مختلف حالات سے دوچار ہوتی ہے۔ اس لیے یہ ممکن نہیں کہ تمام ممالک کے لیے اور تمام تاریخی ادوار کے لیے ایک ہی سیاسی اور اقتصادی نظام وضع ہو سکے۔[1]

لیکن اگر تاریخی مادیت اس مفروضہ مہم کو سر کرنے میں ناکام رہے اور تجزیہ کرنے پر یہ ثابت ہو کہ وہ انسانی معاشروں کے لیے ایسے قوانین اور اصول پیش نہیں کرتی جو ابدی اور ناقابلِ شکست ہوں تو پھر قدرتی امر ہے کہ اس صورت میں اس کی اساس پر استوار ہوتے والا مارکسی مسلک بھی ڈھے جائے۔ اس وقت علمی طور پر یہ ممکن ہو گا کہ انسان ایک ایسے مسلک کو اپنائے جسے تاریخی مادیت کے قوانین تشکیل نہ دیتے ہوں، مثلاً 'اسلامی نظام' اور پھر وہ اوروں کو اس مسلک کے اختیار کرنے کی دعوت دے بلکہ اسے اس میں مسائل کے حل کرنے کی ایسی قدرت دکھائی دے جو تاریخ کے بارے میں مارکسی منطق سے اتفاق نہ رکھتی ہو۔

لہٰذا ہمارے نزدیک ہر اس شخص کے لیے جو اقتصادی مسلک اور نظریات کی تلاش میں ہو، ضروری ہے کہ وہ تاریخی مادیت پر گہری نظر ڈالے تاکہ اپنے مسلک اور نقطۂ نظر کے لیے وجہ جواز پیش کر سکے اور اس قابل ہو پائے کہ مارکسی مسلک کے بارے کوئی بنیادی اور ہمہ گیر فیصلہ صادر کر پائے۔

اسی بنا پر ہم مارکسیت کے بارے میں اپنی بحث کا آغاز تاریخی مادیت سے کرتے ہیں اور اس کے بعد ہم مارکسی مسلک اور نظام کے بارے میں، جو تاریخی مادیت کی اساس پر مبنی ہے، بحث کریں گے۔ دوسرے لفظوں میں ہم پہلے علم اقتصاد اور تاریخ کے بارے میں مارکسی نقطۂ نظر کا مطالعہ کریں گے اور پھر اقتصادیات کے بارے مارکسی مسلک پر بحث۔

یکتا عامل (Single Factor) کے نظریات

تاریخی مادیت ایک خاص طریقے سے تاریخ کی تفسیر کرتی ہے اور اس تفسیر میں وہ یکتا عامل کا سہارا لیتی ہے۔ یہ رجحان صرف تاریخی مادیت ہی کا خاصہ نہیں بلکہ بے شمار مصنفین اور مفکرین کا میلان یہی رہا ہے کہ وہ انسانی معاشرے اور تاریخ کی تفسیر انسانی زندگی

---

[1] (Engels., F., Anti-Duhring,(Herr Eugen Duhring Revolution in Science Vol : II)

پر اثر انداز ہونے والے عوامل میں سے ایک ہی عامل کے وسیلے سے کریں۔ گویا وہ اس عامل کو جادو کی کنجی گردانتے ہیں جس کے استعمال سے تمام اسرار کے بند دروازے کھل جاتے ہیں۔ دوسرے عوامل کو وہ ثانوی اثرات کا حامل قرار دیتے ہیں جو اصل اور بڑے عامل کی پیروی میں وجود میں آتے، ترقی حاصل کرتے، تغیرات میں سے گزرتے اور برقراری پاتے ہیں۔

تاریخ کو حرکت میں لانے والے مؤثرات کو ایک ہی عامل کے روپ میں دیکھنے کے رجحان کے مختلف رنگوں میں سے ایک رنگ اس قول سے عبارت ہے کہ اجتماعی سرگرمیوں کو وجود میں لانے والا سب سے بڑا عامل نسل ہے۔ اس رائے کے مطابق انسانی تہذیبیں اور اجتماعی تمدن نسل میں مضمر امکانات کی فراوانی کے مطابق ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں اور اسی کی بنا پر ان میں حرکت میں آنے اور آگے بڑھنے کی قوتیں اور ایجاد و تعمیر کے امکانات ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ اس لحاظ سے خالص اور قوی نسل ہی ابتدائے زمان سے آج تک انسانی معاشروں میں مظاہرِ زندگی کا مصدر رہی ہے، اسی سے انسان کی جسمانی ساخت اور نفسیاتی کوائف تشکیل پذیر ہوتے ہیں اور تاریخ ایک ایسے مربوط سلسلۂ واقعات کے سوا اور کچھ نہیں جس میں مختلف نسلیں معرکۂ زندگی میں بقا اور سلامتی کے لیے ایک دوسرے کے خلاف نبرد آزما ہوتی ہیں۔ اس نبرد آزمائی میں فتحیاب وہ نسل ہوتی ہے جس کا خون صاف اور صحت مند ہوتا ہے اور چھوٹی اقوام اس بنا پر فنا ہو جاتی ہیں یا دوسروں میں گم ہو جاتی ہیں کہ ان کی نسل میں امکانات کا فقدان ہوتا ہے اور وہ اس قوت مزاحمت سے محروم ہوتی ہیں جو صاف اور اچھے خون سے نمو حاصل کرتی ہے۔

اس قسم کی توجیہات میں سے جن میں تاریخ کو ایک عامل کے وسیلے سے سمجھنے کی کوشش کی گئی ہے، تاریخ کا جغرافیائی مفہوم ہے، جس کی رو سے تمام اقوامِ عالم کی تاریخ کی اساس جغرافیائی اور طبیعی عوامل کا مرہونِ منت ہے جن میں وہ گروہ زندگی بسر کرتے ہیں کیونکہ یہی عامل ان کے لیے تہذیبی ترقی کی راہیں کھولتا ہے، ان کے لیے تمدن کے اسباب فراہم کرتا ہے اور ان کے ذہنوں میں بعض اوقات تعمیری افکار پیدا کرتا ہے۔ یوں جغرافیائی عامل ہی معاشروں کو ان کے طبیعی ماحول اور اس کے تقاضوں سے ہم آہنگ کرتا ہے۔

یکتا عامل والی ایک تیسری توجیہہ وہ علمائے علم النفس پیش کرتے ہیں جن کے نزدیک جنسی جبلت ہی وہ بھید ہے جو ان مختلف انسانی سرگرمیوں کے پردے میں پنہاں ہے جس سے تاریخ کے خدوخال بنتے اور معاشرے تشکیل پاتے ہیں۔ اس اعتبار سے انسانی زندگی۔ اسی جنسی جبلت کے شعوری یا لاشعوری ابالوں کے سوا اور کچھ نہیں۔

ان کوششوں میں سے آخری کوشش جس کے ذریعے تاریخ اور انسان کی توجیہہ ایک ہی عامل کے وسیلے سے کی گئی

ہے، تاریخی مادیت ہے۔ جس کو کارل مارکس نے پیش کیا ہے اور جس کے ذریعے اُس نے اس بات پر زور دیا کہ اقتصادی عامل (Economic Factor) ہی بنیادی عامل اور رہنما ہے جس نے انسانی معاشروں کو ارتقاء اور نشوونما کی راہ دکھائی۔ یہی ان معاشروں کے فکری اور مادی دولتوں کی تخلیق کا باعث ہے۔ دیگر عوامل کی حیثیت تاریخ کے اجتماعی ڈھانچے کے سطحی خدوخال کے سوا اور کچھ نہیں کیونکہ وہ بنیادی عامل کے مطابق ڈھلتے رہتے ہیں اور اس قوت محرکہ کے مطابق بدلتے رہتے ہیں جس کے رحم وکرم پر تاریخ اور انسانی معاشرے کی ترقی ہوتی ہے۔

یہ تمام کاوشیں امر واقعی سے لگا نہیں کھاتیں اور اسلام ان کو تسلیم نہیں کرتا کیونکہ ان میں سے ہر ایک نے یہ جتن کیا ہے کہ وہ ایک ہی عامل کا سہارا لے کر پوری انسانی زندگی کی توجیہہ کرے اور اس ایک عامل کو تاریخ اور معاشرے میں وہ کردار عطا کرے جس کا دقتِ نظر سے مطالعہ کرنے پر وہ اس کا مستحق نہیں ٹھہرتا۔

ہماری اس بحث کا بنیادی مقصد یہ ہے کہ ہم تاریخی مادیت کا ان مساعی کے اعتبار سے مطالعہ کریں اور ہم نے یہ بات واضح کردی ہے کہ تاریخی مادیت، عام فکری رجحان کے لحاظ سے، ان سب کے ساتھ اس کوشش میں شریک ہے کہ متمدن انسانیت کی توجیہہ و تفسیر ایک ہی عامل کے وسیلے سے کی جائے۔

اقتصادی عامل یا تاریخی مادیت

آیئے اب تاریخ کے مارکسی مفہوم کے بارے ایک عام جائزہ لیں۔ اس مفہوم نے اقتصادی عامل کو ہر میدان میں کاروانِ انسانیت کا اصلی محرک گردانا ہے۔ مارکسیت کا اعتقاد ہے کہ کسی معاشرے کے اجتماعی، سیاسی، دینی اور فکری حالات کو اور ان تمام خصائص کو جو اس کے اجتماعی وجود کی نشان دہی کرتے ہیں، اس کی اقتصادی حالت ہی متعین کرتی ہے۔ اور جہاں تک اقتصادی حالت کا تعلق ہے دنیا کی باقی اشیاء کے مانند، اس کے ظاہر ہونے کا اپنا مخصوص سبب ہوتا ہے۔ اور یہ سبب ـــــ جو تمام اجتماعی نشوونما کا بنیادی سبب اور اسی کی بنا پر انسانی زندگی کی تاریخ کی تشکیل کا بھی بنیادی سبب ہے ـــــ اس معاشرے میں پیداواری قوت اور پیداواری وسائل کی حالت ہے۔ یوں کہیئے کہ وسائل پیداوار ہی وہ عظیم قوت ہے جو انسانی تاریخ کی تشکیل کرتی ہے، انسانوں کی نشوونما اور ترقی کو وجود میں لاتی ہے اور انھیں منظم کرتی ہے۔ اس طریقے سے مارکسیت تاریخی تار و پود کے ایک سرے کو پکڑتی ہے اور پھر بتدریج اس اولین سبب تک جا پہنچتی ہے جو اس کے نزدیک تمام تاریخ کی تشکیل کی بنیاد ہے۔

اب یہاں دو سوال پیدا ہوتے ہیں: پہلا یہ ہے کہ وسائل پیداوار کیا ہیں؟ اور دوسرا یہ ہے کہ ان وسائل پیداوار سے تاریخ کیونکر حرکت میں آتی ہے اور تمام اجتماعی زندگی کیونکر ظہور پذیر ہوتی ہے؟

پہلے سوال کے جواب میں مارکسیت کہتی ہے کہ وسائل پیداوار وہ آلات اور اوزار ہیں جو انسان اپنی مادی ضروریات

کو پورا کرنے کے لیے چیزیں بنانے میں استعمال کرتا ہے کیونکہ انسان اپنے وجود کو برقرار رکھنے کے لیے اضطراری طور پر فطرت سے جنگ آزما ہوتا ہے اور اس جنگ کا تقاضا ہے کہ اس کے پاس معین قوتیں اور اوزار ہوں جن کے ذریعے سے وہ فطرت کی تسخیر کر پائے اور اس کی دولت سے بہرہ یاب ہو۔ اولین اوزار جو انسان نے اس مقصد کے لیے استعمال کیے وہ اس کے دست و بازو ہیں۔ اس کے بعد اس کی زندگی میں مختلف اوزاروں نے آہستہ آہستہ ظاہر ہونا شروع کیا۔ اس نے پتھر سے استفادہ کیا کیونکہ وہ ایک مادی ٹکڑا تھا جس میں ایک معین وزن اور ثقالت تھی۔ اس پتھر کو اس نے کاٹنے، توڑنے، پیسنے اور پھوڑنے کے لیے استعمال کیا۔ تاریخ کا ایک طویل مرحلہ گزرنے کے بعد انسان اس قابل ہوا کہ وہ پتھر کے اس ٹکڑے پر دستہ لگا سکے اور یوں ہتھوڑا وجود میں آیا۔ اب ہاتھ کو پیداواری اوزاروں کے بنانے کے لیے استعمال کیا جانے لگا نہ کہ براہ راست پیداوار کے لیے اور پیداوار کا انحصار ان اوزاروں پر ہوا۔ جوں جوں انسان نے فطرت کو مسخر کیا، یہ اوزار ترقی کرتے گئے۔ آہستہ آہستہ پتھر سے کلہاڑے، بڑے تیز دھار کے چاقو اور چھریاں بننا شروع ہو گئے۔ اس کے بعد انسان اس بات پر قادر ہوا کہ وہ تیر کمان ایجاد کرے اور جانوروں کا شکار کرنے کے لیے اسے استعمال کرے۔ یوں پیداواری قوتیں نہایت سست رفتاری سے ہزاروں سال کے دوران میں بڑھتی چلی گئیں یہاں تک کہ عصر حاضر کے مرحلۂ تاریخ تک آ پہنچیں جس میں بھاپ، بجلی اور ایٹم وہ طاقتیں اور قوتیں ٹھہریں جن پر جدید پیداوار کا انحصار ہے۔ اور یہی وہ پیداواری قوتیں ہیں جو انسان کے لیے اس کی مادی ضروریات مہیا کرتی ہیں۔

دوسرے سوال کا جواب مارکسیت یوں دیتی ہے کہ پیداواری وسائل، اپنی اپنی ترقی اور نقائص کے مطابق تاریخ کو حرکت میں لاتے ہیں۔ اس قول کی تشریح مارکسیت کے نزدیک یہ ہے کہ پیداواری قوتیں مسلسل ترقی اور نشوونما کی راہ پر گامزن ہیں اور ان قوتوں کی نشوونما کے ہر درجے میں پیداوار کی ایک خاص شکل ظاہر ہوتی ہے۔ پس وہ پیداوار جو معمولی قسم کے پتھر کے اوزاروں پر انحصار رکھتی ہے پیداوار کی اس شکل سے مختلف ہے جس کے لیے تیر کمان وغیرہ ایسے شکار کرنے کے اوزاروں کی ضرورت ہو اَب شکاری کی حاصل کردہ پیداوار گڈریے یا کسان کی حاصل کردہ پیداوار سے مختلف ہے۔ یوں انسانی معاشرے کی تاریخ کے ہر مرحلے پر، اس کے ہاں پیداوار کا ایک مخصوص انداز ظاہر ہوتا ہے جو پیداواری قوتوں کی نوعیت اور ان کی نشوونما اور ترقی کے درجے پر منحصر ہے۔

اپنی مادی ضروریات کو پورا کرنے کے لیے فطرت کو زیر نگین کرنے کی جدوجہد میں انسان فرداً فرداً کام نہیں کرتے بلکہ گروہوں کی صورت میں پیداوار حاصل کرتے ہیں چونکہ افراد ایک معاشرے کے مربوط اجزاء ہیں اس لیے حالات چاہے کچھ ہی کیوں نہ ہوں، پیداوار ہمیشہ گروہی اور اجتماعی حیثیت رکھتی ہے۔ اس صورت میں یہ بات بالکل فطری ہے کہ پیداواری عمل میں شریک و ہمکار افراد کے مجموعے کے طور پر انسانوں کے مابین مخصوص روابط اور تعلقات پیدا ہوں۔ یہ روابط، یعنی پیداواری روابط جو انسانوں کے مابین اس بنا پر پیدا ہوتے ہیں کہ وہ فطرت کی تسخیر کی مہم میں یکساں طور پر حصہ لیتے ہیں، درحقیقت

ملکیت سے تعلق رکھتے ہیں جو اقتصادی حالت اور معاشرے میں پیداوار سے حاصل شدہ دولت کو تقسیم کرنے کے طریقے کو متعین کرتے ہیں۔ بالفاظِ دیگر یہ روابط اور تعلقات ملکیت کی قسم متعین کرتے ہیں یعنی ملکیت مشترکہ، غلامی، جاگیرداری، سرمایہ داری یا اشتراکیت اسی طرح یہ روابط مالک کی نوعیت بھی طے کرتے ہیں اور یہ بھی کہ اس اجتماعی پیداوار کے ثمرات سے ہر فرد کو کیا کچھ ملے گا۔

مارکسی نقطۂ نظر سے یہ روابط (یعنی پیداوار کے روابط یا ملکیت کے روابط) وہ اصل بنیاد ہے جس پر پورے معاشرے کی عمارت استوار ہوتی ہے۔ ہر قسم کے روابط و تعلقات ـــــ سیاسی یا قانونی، اور فکری یا دینی ـــــ بظاہر سب کے سب پیداواری روابط (یا ملکیتی روابط) پر مبنی ہوتے ہیں کیونکہ یہ پیداواری روابط ہی ملکیت کی اس شکل کو متعین کرتے ہیں جو معاشرے میں رائج ہوتی ہے اور اس طریقے کو وضع کرتے ہیں جس کے مطابق افراد میں حاصل شدہ دولت کی تقسیم عمل میں آتی ہے اور یہ بات یعنی تقسیم دولت، سیاسی، قانونی، فکری اور دینی صورت حال کا بحیثیت مجموعی تعین کرتی ہے۔

لیکن اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ تمام معاشرتی اور اجتماعی صورت حال، اقتصادی صورت حال کے مطابق نشوونما پاتی ہے، یا دوسرے الفاظ میں، ملکیتی یا پیداواری روابط کے مطابق تشکیل پاتی ہے، تو پھر ضروری ہو جائے گا کہ ہم پیداواری روابط کے بارے میں دریافت کریں کہ یہ کیونکر نشوونما حاصل کرتے ہیں اور وہ کون سا سبب ہے جو معاشرے کی اقتصادی صورت حال کو جنم دیتا اور برقرار رکھتا ہے۔

تاریخی مادیت اس سوال کے جواب میں یہ کہتی ہے کہ معاشرے میں پیداواری یا ملکیتی روابط لازمی طور پر پیداوار کی شکل اور سطح کے مطابق پیدا ہوتے ہیں جس پر پیداواری قوتیں ہوتی ہیں کیونکہ ان قوتوں کے ترقی کے ہر درجے پر پیدا ہونے والے ملکیتی روابط اور اقتصادی حالات اس سطح کے مطابق ہوا کرتے ہیں۔ اس لیے پیداواری قوتیں انہی اقتصادی صورت حالات کو جنم دیتی ہیں جو ان کا تقاضا ہوتی ہے اور جو وہ اس معاشرے پر عائد کر دیتی ہیں۔ اسی اقتصادی صورت حالات سے ملکیتی روابط پیدا ہوتے ہیں جو جملہ اجتماعی صورت حالات کے مانند اقتصادی وضع سے مطابقت رکھتے ہیں۔

اجتماعی اور معاشرتی صورت یوں ہی برقرار رہتی ہے یہاں تک کہ پیداواری قوتیں ترقی کی ایک نئی منزل پر وارد ہو جاتی ہیں اور پھر ان کے اور موجود اقتصادی صورت حالات کے مابین ایک تناقض (Contradiction) پیدا ہو جاتا ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ موجود اقتصادی صورت حالات ترقی کے اس درجے کی پیداوار ہے جس سے چل کر پیداواری قوتیں نئے مرحلے اور نئی سطح تک پہنچی ہیں اور اب وہ نئے اقتصادی صورت حالات اور نئے انداز کے ملکیتی روابط کا تقاضا کرتی ہیں کیونکہ قدیم اقتصادی وضع اب نشوونما پانے کے قابل نہیں رہی۔ اس طرح سے وہ تصادم (Conflict) رونما ہوتا ہے جس میں ایک طرف تو جدید درجۂ ترقی پر پہنچی ہوئی وسائل پیداوار کو جنم دینے والی قوتیں ہوتی ہیں اور دوسری طرف وہ اقتصادی صورت حالات اور ملکیتی روابط جو پیداواری قوتوں کی ترقی کے گزشتہ مرحلے میں رونما ہوئے تھے۔

یہاں سے تاریخی مادیت میں طبقات کا کردار ظاہر ہوتا ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ ترقی پذیر پیداواری قوتوں اور موجود

ملکیتی روابط کے درمیان واقع ہوتے والا تصادم ہمیشہ اجتماعی اور معاشری سطح پر ظاہر ہوتا ہے جو طبقاتی تصادم (Class conflict) کا روپ دھار لیتا ہے۔ یہ متصادم طبقات دو ہوتے ہیں۔ ایک وہ معاشری طبقہ جس کا مفاد پیداواری قوتوں کے نمو پذیر ہونے سے اور اس کے اجتماعی اثرات و نتائج سے وابستہ ہوتا ہے اور دوسرا وہ طبقہ جس کی مصلحت اس میں ہوتی ہے کہ موجودہ ملکیتی روابط برقرار رہیں کیونکہ پیداواری قوتوں کے ترقی کرنے سے ان کی منفعتیں زد میں آتی ہیں۔ مثال کے طور پر جدید دورِ تاریخ میں پیداواری قوتوں کے ترقی پانے میں اور معاشرے میں موجودہ سرمایہ دارانہ (راسمالی) روابط (Capitalistic-Relations) میں تناقض پیدا ہوا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ کارکن طبقے (مزدور، کاریگر) ہیں، جو ترقی پذیر پیداواری قوتوں کی صف میں ہے اور پورے طبقاتی شعور (Class Consciousness) سے سرمایہ دارانہ روابط ملکیت کو رد کرتا ہے، اور مالک طبقے ہیں، جو معاشرے میں سرمایہ دارانہ روابطِ ملکیت کا حامی ہے اور اس کی مدافعت میں جان لڑا رہا ہے، ایک تصادم رونما ہوا ہے۔

یوں پیداواری قوتوں اور موجودہ روابطِ ملکیت کے مابین پیدا ہو پانے والا تناقض ہمیشہ معاشری اور اجتماعی سطح پر طبقاتی تصادم میں ڈھل جاتا ہے۔

اس اعتبار سے، اجتماعی ڈھانچے میں دو تناقض موجود ہوتے ہیں۔ ایک تناقض پیداواری قوتوں کی ترقی اور موجودہ روابط ملکیت میں ظاہر ہوتا ہے جو مزید نشوونما حاصل کرنے سے عاری ہوتے ہیں، اور دوسرا تناقض طبقاتی ہوتا ہے۔ ایک طبقہ وہ ہے جو پیداواری قوتوں کی طرف میں میدان میں اترتا ہے اور دوسرا طبقہ معاشرے میں رائج روابط ملکیت کی مدافعت اختیار کرتا ہے۔ یہ دوسرا تناقض دراصل پہلے تناقض کا براہ راست اثر اور اس کی اجتماعی تفسیر و تعبیر ہے۔

اب چونکہ وسائل پیداوار ہی تاریخ کے میدان کی سب سے بڑی قوت ہیں اس لیے قدرتی بات ہے کہ گذشتہ مرحلے میں پیدا ہوتے والے روابط ملکیت کے مقابلے میں یہ کامیاب ہوں اور اس رائج اقتصادی صورت حالات کا جو ان سے تناقض ہے، خاتمہ کر دیں اور اس اقتصادی صورت حالات نیز روابط و تعلقات کو جنم دیں جو اس کے ترقی کے مرحلے سے ہم آہنگ ہوں اور اس کے شانہ بشانہ ترقی کی راہ پر چل سکیں۔

اجتماعی تعبیر کے مطابق اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ طبقہ جو اس جنگ میں پیداواری قوتوں کا ساتھ دیتا ہے اس طبقے کے مقابلے میں فتحیاب ہو جو اس کے مدِمقابل ہو اور رائج روابط ملکیت کو برقرار رکھنے کی کوشش کرتا ہو۔

جب پیداواری قوتیں رائج روابط ملکیت پر فتح حاصل کر لیتی ہیں یا دوسرے لفظوں میں وسائل پیداوار کا ساتھ دینے والا طبقہ اپنے مدِمقابل پر فتحیاب ہو جاتا ہے تو پھر قدیم روابط ملکیت برباد ہو جاتے ہیں اور معاشرے کی اقتصادی وضع بدل جاتی ہے اقتصادی صورت حالات کی یہ تبدیلی معاشرے کے اس سارے تار و پود کو ہلا کر رکھ دیتی ہے جس کا تعلق سیاست، افکار، دین اور اخلاق سے ہوتا ہے۔ کیونکہ ان سب کی اساس اقتصادی صورت حالات پر ہوتی ہے پس جب اقتصادی صورت حالات بدل

جائے تو معاشرے کا پورا نقشہ ہی بدل جاتا ہے۔

اب بات یہیں پر ختم نہیں ہو جاتی۔ پیداواری قوتوں اور روابطِ ملکیت کے مابین تناقض و تصادم یا ان طبقات کے مابین تصادم جو ان کے نمائندے ہیں، اگر معاشرے کی تمام صورتِ حالات کو بدل بھی دے اور اس تناقض و تصادم کا حل پیدا بھی ہو جائے تو بھی یہ حل وقتی ہوگا کیونکہ پیداواری قوتیں اپنی ترقی کی منزلیں طے کرتی رہیں گی اور بالآخر ایک بار پھر روابطِ ملکیت اور جدید اقتصادی وضع میں تناقض رونما ہوگا یہ نیا تناقض ایک نئے معاشری طبقے کو جنم دے گا جس کا مفاد، پیداواری قوتوں میں ترقی کے نئے مرحلے کے پیدا ہونے اور اس کے اجتماعی تقاضوں سے ہوگا۔ یہ نیا طبقہ اس طبقے کا مدمقابل بن جائے گا جو پہلے پیداواری قوتوں کا ساتھی تھا اور اسی آن یہ تصادم رونما ہو جائے گا جب پیداواری وسائل مؤخر الذکر طبقے کے مفاد سے ٹکرانا شروع کریں گے اور یہ طبقہ اپنے رائج روابطِ ملکیت کو برقرار رکھنے کی کوشش کرنا شروع کرے گا۔ اس طرح یہ دونوں طبقے ایک نئے معرکے کا آغاز کریں گے جو پیداواری قوتوں اور روابطِ ملکیت کے مابین تناقض کا نتیجہ ہوگا پھر یہ تصادم بھی اسی نتیجہ تک پہنچے گا جو پہلے تصادم سے ظاہر ہوا تھا۔ پھر پیداواری قوتیں روابطِ ملکیت پر فتح پائیں گی اور وہ طبقہ جو ان کا حلیف ہوگا فتحیاب ہوگا۔ اس کے نتیجے میں ایک اقتصادی صورتِ حالات اور اس کے ساتھ پوری اجتماعی وضع بدل جائے گی۔

اس طریقے سے روابطِ ملکیت اور اقتصادی صورتِ حالات اس وقت تک اپنے معاشری وجود کو محفوظ رکھنے کے قابل رہتے ہیں جب تک پیداواری قوتیں ان کے سائے تلے پروان چڑھتی رہیں۔ لیکن جب اقتصادی صورتِ حالات اور روابطِ ملکیت پیداواری قوتوں سے پیچھے رہ جائیں تو پھر تناقض بہ تناقض رونما ہونا شروع ہوتے ہیں اور بالآخر ان کا نتیجہ انقلابی معرکے کی صورت میں نکلتا ہے جس میں پیداواری وسائل کامیاب ہو جاتے ہیں۔ وہ اپنے سامنے کی تمام رکاوٹیں دور کر دیتے ہیں اور نئی اقتصادی وضع کی تشکیل کرتے ہیں جو کچھ دیر نشو و نما پانے کے بعد ایک بار پھر جدلیاتی اصول (Dialectic Principle) کے تحت، ایک نئے معرکے میں داخل ہو جاتی ہے۔ اس طریقے سے تاریخ ایک نئی منزل کی جانب قدم بڑھاتی ہے۔

تاریخی مادیت اور واقعیت

مارکسیت کے ماننے والے اس بات پر زور دیتے ہیں کہ امر واقع کا جس نے انسانی تاریخ میں جملہ بشری علوم کو جنم دیا ہے درست ادراک حاصل کرنے کا ایک ہی علمی طریقہ ہے اور وہ ہے تاریخی مادیت۔ اسی طرح بعض مارکسیوں نے بڑے شد و مد سے ان لوگوں کو علمِ تاریخ اور واقعیت کا دشمن قرار دیا ہے جو تاریخی مادیت کے مخالف ہیں اور معاشری انسان کے افعال و اعمال کی اس توجیہ و تفسیر کو قبول نہیں کرتے جو تاریخی مادیت کا طریقۂ کار ہے۔ یہ حضرات اپنی الزام تراشی کے جواز میں کہتے ہیں کہ تاریخی مادیت کی اساس دو باتوں پر ہے؛ ایک تو اس کا واقعیت پر ایمان ہے اور دوسری یہ کہ تاریخی واقعات اتفاقی حادثات نہیں بلکہ ان کا ظہور ایسے عام کلیات و قوانین کے مطابق ہوتا ہے جن کا مطالعہ کرنا اور جن کو سمجھنا ممکن ہے۔ اس لحاظ سے تاریخی مادیت کی ہر

مخالفت بالآخر انھیں دو باتوں کو زیر بحث لاتی ہے۔ اسی بنا پر بعض مارکسی حضرات نے یہ بات سپرد قلم کی :

"تاریخی مادیت کے دشمن اور علم تاریخ کے اعداء اس بات پر زور دیتے ہیں کہ تاریخی واقعات کے تجزیے کے دوران میں جو اختلافات نظر آتے ہیں وہ اس امر کی دلیل ہیں کہ امور واقعہ مستقل اور ناقابل تغیر نہیں۔ وہ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ ہم اس واقعے کے بیان میں تو اختلافات دیکھتے ہیں جو ابھی کل رونما ہوا ہو تو پھر ان واقعات کے بارے میں ہماری رائے کیا ہو سکتی ہے جو صدیوں قبل ظہور پذیر ہوئے[1]"

اس بیان میں لکھنے والے کا مقصد یہ ہے کہ تاریخی مادیت کی مخالفت کو تاریخ کی معروضی حیثیت (Objective Reality) کو مشکوک قرار دینے کی کوشش کے طور پر پیش کرے۔ لہٰذا ان سطور کا لکھنے والا معروضی حقیقت کو خالص تاریخی مفہوم کے طور پر دیکھتا ہے لیکن یہاں ہمیں یہ سوال کرنے کا حق پہنچتا ہے کہ کیا تاریخی مادیت کی مخالفت واقعی اس معروضی حقیقت کے وجود کے بارے میں شک پیدا کرنے کے مترادف ہے جو تحقیق کرنے والے کے شعور و ادراک سے باہر واقع ہے یا اس کے برعکس ہے۔

سچی بات تو یہ ہے کہ جہاں تک تاریخ کا تعلق ہے اس قسم کے دعوے کوئی نئی بات نہیں کیونکہ ہم اسی انداز کے دعاوی سے فلسفے کے میدان میں بھی اس سے قبل دوچار ہو چکے ہیں جب ہم نے اپنی کتاب "فلسفتنا" میں کائنات کے فلسفیانہ مفہوم سے بحث کی تھی۔ مارکسی مفکرین اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ فلسفیانہ بحث میں ایک ہی واقعی رجحان ملتا ہے اور وہ مادیت یا کائنات کے مادی مفہوم کا رجحان ہے۔ اور جب فلسفہ اس مادی رجحان سے انحراف کرے تو پھر فلسفیانہ مسائل کا جواب سوائے عینیت (Idealism) کے اور کسی کے پاس نہیں ملتا اور عینیت کائنات کی معروضی حیثیت سے انکار کرتی ہے اور مادے کے وجود کو سرے سے مانتی ہی نہیں۔ اس اعتبار سے کائنات کی تفسیر و توجیہ یا تو عینیت کے نقطۂ نظر سے ہو سکتی ہے جس میں انسانی فکر و شعور سے الگ معروضی حقیقت یا امر واقعہ کا کوئی مقام نہیں اور یا پھر سائنسی طریقے سے جس کی بنیاد جدلی مادیت (Dialectical - Materialism) پر ہو۔ ہم اس سے قبل اپنی کتاب "فلسفتنا" میں کہہ چکے ہیں کہ اس طرح فلسفیانہ بحث کو ان دو حصوں میں تقسیم کر دینا دراصل ایک مغالطہ پیدا کر دینے کے مترادف ہے اور اس کا مقصد جدلی مادیت کے مخالفوں پر یہ الزام تراشنا ہے کہ وہ تو تصوری اور عین پرست ہیں، خواب دیکھتے ہیں اور کائنات کی معروضی حیثیت سے انکاری ہیں، حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ کائنات کی معروضی حیثیت اور واقعیت کو ماننا صرف جدلی مادیت ہی پر منحصر نہیں کہ نہ اس کے انکار سے یہ بات لازم آتی ہے کہ ہم اس کی حقیقت میں شک کر رہے ہیں یا اس کے انکاری ہیں۔

---

[1] (I. Modern Culture Vol. 7 No: II P: 10)

اور یہی بات ہم اس وقت کہتے ہیں کہ انسانی معاشرے اور تاریخی واقعات کی معروضی حیثیت یا واقعیت کو تسلیم کر لینے کا لازمی نتیجہ یہ نہیں کہ ہم اس کے مادی مفہوم کو قبول کر لیں۔ تاریخ کے حوادث ہمارے شعور کے دائرے سے باہر مستقل طور پر واقع ہوتے ہیں اور ہر واقعہ، چاہے ماضی سے تعلق رکھتا ہو یا حال سے، ایک معین شکل میں رونما ہوتا ہے۔ جس کا ہمارے شعور و ادراک پر انحصار نہیں۔ اس بات کو ہم سب تسلیم کرتے ہیں اور یہ بات صرف تاریخی مادیت ہی کی خصوصی صفت نہیں بلکہ ہر وہ شخص جو تاریخ کی تفسیر و توجیہہ کرتا ہے اس امر کو تسلیم کرتا ہے چاہے اس کے نزدیک واقعاتِ تاریخ کے رونما ہونے کے اسباب و عوامل فکری ہوں یا فطری، جنسی ہوں یا کسی اور نوعیت کے، بالکل اسی طرح جس طرح مارکسیت انسانی تاریخ کو پیداواری قوتوں کے حوالے سے بیان کرتی ہے پس واقعات تاریخ کی معروضی حیثیت کو تسلیم کرنا تاریخ کے ہر مفہوم اور اس کی ہر تفسیر کا نقطۂ آغاز ہے۔ اور یہ ایسی بدیہی یا بنیادی بات ہے جس کی اساس پر تاریخ کی مختلف توجیہات و تفسیرات کی عمارتیں بلند ہوتی ہیں۔

اب ایک بات اور بھی ہے۔ چونکہ تاریخی حوادث کائناتی حوادث کے مجموعے کا ایک حصہ ہیں لہٰذا وہ ان کلیات و قوانین کے تابع ہیں جن پر تمام کائنات کا دار و مدار ہے۔ ان قوانین میں علت و معلول کا اصول (Law of cause & Effect) بھی ہے جس کے مطابق یہ ناممکن ہے کہ کوئی واقعہ اور کوئی حادثہ، چاہے وہ تاریخی ہو یا طبیعی یا کوئی اور، اتفاقی طور پر رونما ہو، وہ کسی نہ کسی سبب اور کسی نہ کسی علت کا محتاج ہوتا ہے۔ لہٰذا ہر نتیجہ اپنے اسباب و علل سے مربوط ہوتا ہے اور ہر حادثے کی بنیاد اس سے قبل رونما ہونے والے حادثات پر ہوا کرتی ہے۔ تاریخ کے میدان میں اس قانون کے اطلاق کے بغیر تاریخی بحث بے معنی ہو کر رہ جائے گی۔

اس اعتبار سے تاریخ کی علمی توجیہ و تفسیر کے سلسلے میں تاریخی حوادث کی معروضی حیثیت یا واقعیت کو ماننا اور یہ تسلیم کرنا کہ حوادثِ تاریخ قانونِ علت و معلول کے مطابق رونما ہوتے ہیں۔ دو ایسی بنیادی باتیں ہیں جن کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں۔ ہاں اختلاف پیدا ہوتا ہے تو تاریخ کے مطالعے میں، مختلف توجیہات اور مختلف رجحانات و انداز ہائے فکر کے مطابق ان اساسی علل و اسباب کے بارے میں جو انسانی معاشرے پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا یہ بنیادی عوامل اور اسباب پیداواری قوتوں سے عبارت ہیں یا فکری میلانات سے؟ ان کا تعلق نسل اور خون سے ہے یا طبیعی حالات سے؟ یا کیا یہ تمام اسباب مل جل کر انسانی معاشرے کو متاثر کرتے ہیں؟ ان سوالوں کا جواب، چاہے انداز فکر کچھ ہی ہو، بہر حال تاریخ کی تفسیر کی صورت اختیار کرتا ہے جس کی بنیاد مذکورہ بالا دو باتوں پر ہوتی ہے: یعنی تاریخی حوادث کی معروضی حیثیت پر اور ان کے قانون علت و معلول کے مطابق رونما ہونے پر۔

آیندہ باب میں ہم تاریخی مادیت کو تاریخ کی تفسیر و تفہیم کے ایک طریقے کے طور پر زیر بحث لائیں گے اور اس کا مطالعہ کرنے کے لیے؛

(۱) پہلے تو کائنات کے بارے میں مارکسی نقطۂ نظر کو فلسفیانہ افکار کی روشنی میں دیکھیں گے،

(۲) پھر اس بات کا سراغ لگائیں گے کہ انسانی تاریخ کے مفہوم کا ادراک کرنے میں مارکسیت کا عمومی نظریہ کیا ہے،

(۳) اور آخر میں ان تفاصیل کا جائزہ لیں گے جو انسانی تاریخ کے مختلف مراحل کو ممیز کرتی ہیں اور ہر مرحلے کی ابتداء اجتماعی ترقیوں کی نشاندہی کرتی ہے۔

باب دوم

مارکسی نظریات فلسفیانہ اُصول کی روشنی میں

مارکسیت کا اعتقاد ہے کہ تاریخ کی مادی تفسیر (Materialistic Interpretation) جدید مادیت کی ممیز خصوصیات میں سے ہے کیونکہ اس کے بغیر اس بات کا امکان نہیں کہ تاریخ کی ایسے درست طریقے پر تفسیر کی جا سکے جو مادیت کے فلسفے سے ہم آہنگ ہو اور زندگی اور کائنات کے مادی مفہوم کا ساتھ دے سکے۔ مارکسیت کی رائے میں چونکہ مادی تفسیر کا اطلاق بحیثیت عمومی تمام موجودات پر ہوتا ہے اس لیے لازم ہے کہ وہ تاریخ پر بھی صادق آئے کیونکہ تاریخ موجودات کے مختلف پہلوؤں میں سے ایک پہلو ہی تو ہے۔

اسی بنا پر مارکسیت اٹھارویں صدی کی مادیت اور تاریخ کی تفسیر کے بارے میں اس کے رویے کو ناپسند کرتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اٹھارویں صدی کی مادیت میکانکی (Mechanistic) فلسفہ ہے اور وہ تاریخ کے میدان میں مادیت کی اہمیت دریافت نہ کر سکی بلکہ عام کائنات کے بارے میں مادی نقطہ نظر کو اپنانے کے باوجود تاریخ کے حوالے سے اس کے تمام مفہوم عینیت پرستانہ (Idealistic) ہیں۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اٹھارویں صدی کی مادیت اپنے تاریخ کے نظریے کے اعتبار سے عینیت پرست کیونکر ہوئی؟ مارکسیت کی رائے میں اس کا جواب یہ ہے کہ اس مادیت نے انسان کے بارے میں ایسے افکار و خیالات کو اپنا لیا جو روحانی تھے اور یوں اس مادیت نے ان روحانی افکار کو تاریخ کی تشکیل میں بڑی اہمیت دی۔ وہ اس قابل نہ ہوئی کہ ان اجتماعی روابط میں، جن میں سے یہ مادیت ابھری، ان عینی عوامل کو کسی اور گہرے سبب تک لے جائے اور ان کارشتہ مادی قوتوں سے جوڑے جو وسائل پیداوار میں پوشیدہ ہوتے ہیں۔ اس اعتبار سے اٹھارویں صدی کی مادیت تاریخ کے مادی سبب تک نہ پہنچ سکی اسے اس بات میں بھی کامیابی حاصل نہ ہوئی کہ وہ تاریخی مادیت کے لیے کوئی سائنسی اساس مہیا کر سکے جو کائناتی مادیت کے ساتھ ہم آہنگ ہو۔ وہ تاریخ کی عینی اور سطحی تفسیروں کو گلے سے لگائے رہی جو تاریخ کا سطحی مطالعہ تو کرتی ہیں لیکن اس کی گہرائیوں تک ان کی رسائی نہیں۔ اینگلز کا قول ہے:

> جہاں تک ہمارا تعلق ہے ہمیں تاریخ کے میدان میں اس بات کا سراغ ملتا ہے کہ قدیم مادیت خود اپنے آپ کی تصدیق نہیں کرتی کیونکہ وہ عینیت پرستانہ (Idealistic) قوتوں کو تاریخ کی محرک اور آخری سبب یا علت نمائی (Final cause) کے طور پر تسلیم کرتی ہے بجائے اس کے کہ وہ ان قوتوں کے پس پردہ اسباب کو دریافت کرے

یعنی ان محرک طاقتوں کا سراغ لگائے جو دراصل ان عینی قوتوں کے پس پردہ کارفرما ہیں ۔ نہ صرف یہ کہ ان عینی قوتوں کو تسلیم کرنا تناقض (Contradiction) کا باعث ہے بلکہ یہ بات بھی تناقض پیدا کرتی ہے کہ ان قوتوں کے پس پردہ مخفی محرکات کے سراغ لگانے سے ہاتھ روک لیا جائے جن کے معلوم ہو جانے سے ان اسباب کا پتا چل سکتا ہے جو دراصل تحریک کا باعث ہیں[1]

مجھے اپنی اس بحث کے دوران میں فلسفیانہ مادیت (Philosophical Materialism) کے بارے کچھ نہیں کہنا کیونکہ یہ بات میں نے اپنی کتاب "فلسفتنا" میں کھل کر کی ہے میں تو صرف یہ چاہتا ہوں کہ اس ربط کو زیر بحث لاؤں جو مارکسیت اور بعض مارکسی مصنفین کے دعوے کے مطابق فلسفیانہ مادیت اور تاریخی مادیت کے مابین موجود ہے ۔ اس سلسلے میں سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا فلسفیانہ مادیت کی بنیاد پر تاریخ کی تفسیر اسی طرح کرنا ضروری ہے جس طرح مارکسیت کرتی ہے اور کیا یہ لازم ہے کہ ابتدائے زندگی سے ابد تک تاریخ کا پہیہ وسائل پیداوار کے زور پر چلایا جائے ؟

اس سوال کا جواب دیتے ہوئے ہم پر یہ بات لازم آتی ہے کہ ہم مادیت کے فلسفیانہ مفہوم اور مارکسی تاریخی مفہوم کے مابین خط امتیاز کھینچیں ۔ کیونکہ ان دونوں مفہوموں کے خلط ملط ہونے ہی سے وہ شبہ پیدا ہوا جس کا مذکورہ بالا دعوے میں ذکر ہو چکا ہے یعنی تاریخی مادیت اور فلسفیانہ مادیت کے مابین ربط ، اور یہ کہ ہر قسم کی وہ مادیت جو تاریخ کے بارے مارکس کے افکار کو نہیں اپناتی وہ تاریخی بحث و تحقیق کے میدان میں اپنے قدموں پر کھڑی نہیں ہو سکتی اور نہ اپنے تاریخی مفاہیم میں عینیت پرستی (Idealism) سے پوری آزادی حاصل کر سکتی ہے ۔

حقیقت یہ ہے کہ فلسفیانہ مادیت کے نزدیک مادہ اور اس کے مختلف ظواہر (Phenomena) ہی وہ اصل اساس ہے جس پر تمام عالم کے مظاہر کی عمارت استوار ہوئی ہے اور وہ رنگارنگی پیدا ہوئی جس سے عالم وجود سجا ہے ۔ تمام روحانی امور اور اس عنوان کے تحت آنے والے دیگر مظاہر مثلاً افکار ، احساسات ، جذبات مجرد تصورات وغیرہ سب کے سب مادے ہی کی کارفرمائی کا نتیجہ ہیں اور مادے کی ترقی اور نشوونما کے مختلف مراحل پر نمودار ہوتے ہیں ۔ مثال کے طور پر فکر انسانی چاہے مادی سطح سے کس قدر بلند ہی کیوں نہ ہو ، فلسفیانہ مادیت کے زاویۂ نظر سے دماغ کے افعال و اعمال کے نتیجے کے سوا کچھ نہیں ۔ یہ افکار مادی حدود سے باہر نہیں اور انھیں کسی غیر مادی مفہوم کی ضرورت بھی نہیں ۔ اس لحاظ سے انسانی افکار ، ان کے روحانی مافیہ (Contento) اور وہ مزاج جو اس فلسفیانہ مفہوم کے مطابق ان سے رونما ہوتا ہے وہ مادے ہی کے مختلف انداز ، مختلف اسالیب اور اس کی ترقی و نمو کے مختلف رنگ ہیں ۔

یہ ہے فلسفیانہ مادیت اور اس کا انسان اور کائنات کے بارے میں عام نقطۂ نظر ۔ اور اس نقطۂ نظر سے اس بارے میں کوئی

---

[1] التفسیر الاشتراکی للتاریخ ص : ۵۷

اختلاف نہیں کہ انسان مادی صورت حال کی پیداوار ہے یا پیداواری قوتوں کا ثمرہ ہو اور یا خود پیداواری قوتیں اور پیداواری صورتِ حالات انسان کا کرشمہ ہیں۔ کیونکہ جب انسان، اس کے افکار اس کا مزاج اور اس کی پیداواری قوتیں سب کے سب مادی حدود میں واقع ہیں (جیسا کہ فلسفیانہ مادیت کا دعویٰ ہے)، تو پھر فلسفے کے زاویۂ نگاہ سے یہ بالکل جائز ہے کہ تاریخ کی تفسیر ان کڑیوں میں سے کسی بھی کڑی سے شروع کی جائے اور اس کڑی کو معاشرتی نمو کی پہلی منزل گردانا جائے۔ اسی طرح یہ بات بھی فلسفیانہ مادیت کے لحاظ سے درست ہوگی کہ ہم ابتداء آلاتِ پیداوار سے کریں اور تاریخ کے لیے انھیں خالق کا درجہ دیں اور ان کو وہ علت اعلیٰ تصور کریں جو تمام تاریخی واقعات و ادوار کا باعث ہے۔ اسی فلسفیانہ مادیت کی رو سے یہ امر بھی ممکن ہے کہ ہم انسانیت ہی کو تاریخ کی تفسیر کا نقطۂ آغاز قرار دیں کیونکہ فلسفیانہ مادیت کے اعتبار سے دونوں میں کوئی فرق نہیں۔

اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ فلسفہ میں مادی رجحان جو انسان اور فطرت کی تفسیر مادی نقطۂ نظر سے کرتا ہے وہ تاریخ کے مارکسی مفہوم کو لازم قرار نہیں دیتا اور نہ یہ بات فرض کرتا ہے کہ تاریخ میں انسان کو ثانوی حیثیت دی جائے اور اسے وسائل پیداوار کے ہاتھوں میں کٹھ پتلی بنا دیا جائے۔ اس لیے ضروری ہے کہ مسئلہ تاریخ کو نیات (Cosmology) کے فلسفے سے الگ کر کے زیر بحث لایا جائے۔

جدلی اصول (Dialectics) کی روشنی میں

جدلی قوانین وہ اصول ہیں جو ہر ترقی اور نشو و نما کو اشیاء کے اندر موجود اضداد کے مابین تصادم کے نتیجے کے طور پر بیان کرتے ہیں۔ ہر شے اپنے اندر اپنا نقیض (Antithesis) رکھتی ہے اور اس نقیض کے ساتھ نبرد آزما ہوتی ہے اور یوں اس تصادم کی صورت حال کے مطابق ارتقاء پذیر ہوتی ہے۔

مارکسیت اپنے مفہوم خاص میں، اسی جدلی اصول کو اجتماعی سطح پر لاگو کرتی ہے اور تاریخی واقعات کا تجزیہ کرنے میں جدلی طریقۂ کار استعمال کرتی ہے۔ وہ اس بات کو پیش نظر رکھتی ہے کہ معاشرے کے وجود میں طبقاتی تناقض (Class contradictions) موجود ہے اور وہ جدلی اصول کی روشنی میں قانون تناقضات (Law of contradiction) کی مثیل ہے۔ اس قانون کے مطابق ہر شے میں تناقضات و اضداد موجود ہوتے ہیں۔ مارکسیت معاشرتی ارتقاء کو حرکی (Dynamic) سفر گردانتی ہے جو جدلی حرکت کے عام قانون کے مطابق، داخلی تناقضات (Inherent contradictions) سے وجود میں آتا ہے۔ اس قانون کی رو سے کائنات کی ہر شے کسی میکانکی حرکت یا کسی ایسی بیرونی قوت کے بل پر ارتقاء پذیر نہیں ہوتی جو اسے پیچھے سے دھکیل رہی ہو بلکہ ارتقائی سفر کا ان تناقضات کی بنا پر آغاز ہوتا ہے جو اس شے کے اندر موجود ہوتے ہیں اور بالآخر پھوٹ پڑتے ہیں۔ مارکسیت کا خیال ہے کہ یہ طبقاتی تناقضات آہستہ آہستہ بڑھتے رہتے ہیں یہاں تک کہ وہ مناسب لمحہ آن پہنچتا ہے جب ان میں انفجار واقع ہوتا ہے اور وہ اس جدلی قانون کے مطابق پورے معاشرے

کی بنیاد اور اس پر استوار ہونے والے نظام کو مکمل طور پر بدل کر رکھ دیتا ہے؛ اس قانون کی رو سے تدریجی کمیاتی تبدیلیاں (Gradual Quantitative changes) فوری کیفیتی تغیر (Spontaneous Qualitative change) کی صورت اختیار کر لیتی ہیں۔ اسی طرح مارکسیت یہ کوشش کرتی ہے کہ وہ اپنے تاریخی مادیت کی راہ سے تاریخ کے میدان کو عام جدلی قوانین کے سرسبز کھیت میں منتقل کر دے۔

اب ذرا اس بات پر غور کر لیا جائے کہ مارکسیت اپنی تاریخی جدلیات (Historical dialetics) میں کس حد تک کامیاب ہوئی ہے۔ اس بات میں کوئی شک نہیں کہ تاریخ کے تجزیے کے طریقے کو مارکسیت نے ایک حد تک جدلی طریقہ بنا دیا ہے، لیکن جہاں تک اس کے نتائج کا تعلق ہے وہ جدلیات کے مزاج سے متناقض ہو گئی ہے۔ یوں مارکسیت اپنے طریقۂ کار کے امتیاز سے تو جدلی قرار دی جا سکتی ہے لیکن ان نتائج کے اعتبار سے اسے جدلی نہیں کہا جا سکتا ہے جو بے حد اہم ہیں اور جن تک مارکسیت اپنے تجزیے کے بعد وارد ہوتی ہے۔ یہ بات آگے چل کر واضح ہو گی۔

۱۔ طریقۂ کار کی جدلیت

مارکسیت نے جدلی طریقے کو تاریخ کے تجزیے ہی کے لیے استعمال نہیں کیا بلکہ اس نے کائنات اور زندگی کے تمام میدانوں میں اس طریقے کو اپنا شعار بنا لیا ہے (جیسا کہ ہم "فلسفتنا" میں بیان کر چکے ہیں) لیکن بالآخر وہ اس نتیجے پر وارد نہیں ہوتی اور وہ جدلی تناقضات اور قانون تعلیل (Law of causation) کے مابین مذبذب دکھائی دیتی ہے۔ اب جدلی ہونے کی حیثیت میں مارکسیت اس بات پر زور دیتی ہے کہ ہر قسم کی نشوونما اور ارتقاء باطنی تناقضات کی بنا پر پیدا ہوتے ہیں اس لیے باطنی تناقض ہی تمام مظاہرِ وجود کی تفسیر کرنے کے لیے کافی ہیں اور اس کے لیے کسی بیرونی قوت یا علت و سبب سے بحث کرنے کی ضرورت نہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہی مارکسیت علت و معلول کے ربط باہمی کو تسلیم کرتی ہے اور مختلف ظواہر (Phenomena) کو ان کے اندر موجود تناقضات کے بجائے علت و معلول (Cause & Effect) کے حوالے سے بیان کرتی ہے۔ یہی تذبذب اس کے تاریخی تجزیے میں پایا جاتا ہے۔ جہاں ایک طرف وہ اس بات پر مصر ہے کہ ہر اجتماعی اور معاشرتی منظر میں بنیادی تناقضات موجود ہیں جو اس کی نشوونما اور ارتقاء کے ضامن ہوتے ہیں، دوسری جانب وہ اس بات کا اقرار کرتی ہے کہ معاشرے کا تمام کا تمام ہیکل ایک ہی اساس پر استوار ہوتا ہے اور وہ اساس پیداواری قوتیں اور ان کا اپنا خاص طریقہ کار ہے۔ پھر مارکسیت کا یہ بھی دعویٰ ہے کہ سیاسی، اقتصادی، فکری صورتِ حالات اسی بنیادی عمارت ہی سے ابھرتے ہیں یا یا پیداواری طریقے ہی کے انعکاسات ہوتے ہیں جن پر اصل عمارت یعنی معاشرہ قائم ہے۔ اس جہت سے اس مختلف اندازِ تعبیر کی جھلک دکھانے والی عمارت اور پیداواری طریقے میں جو تعلق ہے وہ وہی تعلق ہے جو معلول کو علت سے ہوتا ہے۔ اس بات کا مطلب یہ ہوا کہ وہ اجتماعی اور معاشرتی مظاہر جو اصل کی بنیاد پر استوار ہوئے ہیں وہ جدلی طریقے پر نمودار نہیں ہوئے اور ان تناقضات

کے ذریعے سے ظہور پذیر نہیں ہوئے جو ان کے باطن میں موجود تھے بلکہ ان کا قیام و ظہور تو ان بیرونی عوامل کا مرہونِ منت ہے جو ان کے داخلی عوامل پر اثر انداز ہوئے ہیں اور جن میں ان کے اصلی اساس کا بھی عمل دخل ہے۔ صرف یہی نہیں بلکہ اس سے بڑھ کر ایک اور بات کا سراغ ملتا ہے: اور وہ یہ کہ جو تناقض مارکسیت کی رائے میں معاشرے کی نشوونما کا باعث ہوتا ہے وہ طبقاتی تناقض نہیں جو کسی نہ کسی طور پر معاشرے کے باطن میں موجود ہو بلکہ وہ تناقض تو جدید پیداواری قوتوں اور ملکیت کے قدیم رشتوں کے مابین کا تناقض ہے۔ اس لحاظ سے جن دو عوامل میں یہ تناقض واقع ہوتا ہے وہ اپنے اپنے مقام پر الگ تھلگ اور مستقل موجودات ہیں، نہ کہ ایک ہی چیز کے داخل میں موجود اضداد سے پیدا ہونے والی اشیاء۔

یوں معلوم ہوتا ہے کہ مارکسیت کو اس بات کا احساس ہے کہ وہ باطنی تناقضات اور قانونِ علت و معلول (Law of-cause & Effect) کے درمیان جھول رہی ہے اس لیے اس نے کوشش کی ہے کہ ان دونوں میں کوئی ہم آہنگی پیدا کرے یہی وجہ ہے کہ اس نے علت و معلول کو جدلی مفہوم دیا اور اس کے میکانکی مفہوم کو رد کر دیا۔ یوں اس نے اپنے آپ کو اس قابل بنایا کہ وہ اس اساس پر اپنے تجزیے میں علت و معلول کا طریقہ ان کے جدلی مفہوم میں استعمال کرے۔

پس مارکسیت اس تعلیل (Causality) کو جو خطِ مستقیم میں کارفرما ہوتی ہے۔ اور جس میں خارجی اور بیرونی علتیں اور اسباب اپنے اثرات و معلولات کی نسبت سے اور معلول اپنی علت کی نسبت سے منفی شکل اختیار کرتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس قسم کی تعلیل اور سببیت جدلیت کے ساتھ متصادم ہوتی ہے اور فطرت میں عملِ نشوونما اور ارتقائے ذات کی مخالف ہے۔ اس سببیت اور تعلیل کی بنا پر یہ بات ناممکن ہے کہ معلول اور نتیجہ اپنے سبب یا علت سے زیادہ ترقی یافتہ اور زیادہ نمو یافتہ ہو کیونکہ یوں ترقی اور نمو میں زیادتی اور اضافہ کا کوئی سبب دریافت نہیں ہوتا۔ مگر وہ معلول یا وہ نتیجہ جو اپنی ضد یا نقیض کی بنا پر وجود میں آئے وہ اپنی داخلی حرکت کی بنا پر اور اپنے باطنی تناقضات کے لحاظ سے ارتقاء پذیر ہوتا ہے تاکہ وہ لوٹ کر اپنے اس نقیض یا اپنی اس ضد کے مقابل آئے جس نے اس کو جنم دیا ہو اور اس کے ساتھ اس کا ردِ عمل واقع ہو اور یوں تالیف و اندماج (Synthesis) کے طریقے سے ایک نیا مرکب پیدا کرے جو علت اور معلول دونوں سے زیادہ ترقی یافتہ ہو۔ یہ ہے وہ مفہوم جو مارکسیت کے نزدیک علت و معلول کے سلسلے میں پوشیدہ ہے اور جدلی طریقے سے ہم آہنگ ہے۔ اور جو جدلی تثلیث یعنی قضیہ (Thesis) ضدِ قضیہ (Anti-thesis) اور تالیف (Synthesis) کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے[1]۔ اس لحاظ سے قضیہ علت بنتا ہے اور ضدِ قضیہ معلول ہے اور ان دونوں کے باہمی عمل اور ردِ عمل کا نتیجہ تالیف کی شکل اختیار کرتا ہے یہاں علت نشوونما اور ارتقاء کا عمل ہے کیونکہ اسی کی بنا پر علت سے معلول جنم لیتا ہے یعنی قضیہ سے ضد قضیہ کا ظہور ہوتا ہے۔ اس عمل میں معلول منفی طریقے پر پیدا نہیں ہوتا بلکہ اپنے اندر داخلی تناقضات (Contradictions) لیے ہوئے

---

[1] دیکھیے فلسفتنا ص ۱۷۶، ۱۷۷

ظاہر ہوتا ہے اور یہی داخلی تناقضات اس کے ارتقاء کا سبب بنتے ہیں اور اسے اس قابل بناتے ہیں کہ وہ ایک ایسے مرکب کو تالیف کرے جو اس سے زیادہ ترقی یافتہ اور کامل تر ہو۔

مارکسیت نے علت و معلول کے اس رشتے کو اس کے جدلی مفہوم میں تاریخ کے میدان میں بھی استعمال کیا ہے۔ بحیثیت عمومی اس کے جدلی طریقے کا دامن ہاتھ سے چھوٹنے نہیں دیا بلکہ معاشرے کی توجیہہ و تفسیر یوں کی ہے کہ اس کا ایک قاعدہ (Base) ہوتا ہے جس پر مظاہر اجتماعی کھڑے ہوتے ہیں اور اسی قاعدے یا اساس سے جنم لیتے ہیں، اس کے ساتھ عمل اور ردعمل میں شریک ہوتے ہیں اور یوں ارتقاء پذیر ہوتے ہیں۔ اسی عمل اور ردعمل کی بنیاد پر معاشرتی یا اجتماعی ترقی کے مختلف مراحل وجود میں آتے ہیں۔ ان کا طریقہ کار وہی جدلی تثلیث یعنی قضیہ، ضد قضیہ اور تالیف کے رشتہ سے عبارت ہے۔ اس میں قضیہ (Thesis) اثبات (Positive) ہے، ضد قضیہ (Anti-thesis) نفی (Negative) اور تالیف (Synthesis) نفی، نفی (Negative - Negative) ہے (اور یہ ظاہر ہے کہ نفی × نفی = اثبات، یعنی خود تالیف قضیے یا اثبات کا روپ دھار لیتی ہے)

یہ خصوصیت بالعموم مارکسیت میں موجود ہے ماسوا ان صورتوں کے جن میں مارکسیت تاریخی واقعات کے تجزیے میں جدلی طریقہ استعمال کرنے میں ناکام رہی ہے۔ ان صورتوں میں مارکسیت نے مجبور ہو کر معاشرتی ارتقاء اور تاریخی واقعات کی میکانکی توجیہہ کی ہے۔ یہ اور بات ہے کہ اس نے اس سلسلے میں اپنی ناکامی کا اعتراف نہیں کیا۔ اس بارے میں اینگلز کا قول ہے:

> ان قدیم اور ابتدائی معاشروں کے لیے، جن کا ہم ذکر کر چکے ہیں، یہ ممکن تھا کہ ہزارہا سال تک اپنی وضع پر برقرار رہیں ان کی مثال ہندوستان میں ملتی ہے یا پھر سلافی نسل میں، ان کے بیرونی ممالک سے میل جول سے قبل یہ صورت حالات ملتی تھی لیکن جب ان کا میل جول بیرونی معاشروں سے ہوا تو ان کے مابین ملکیت کے مسئلے پر عدم مساوات وجود میں آئی اور پھر ان میں انتشار رونما ہوا[1]

ب۔ تاریخی جدلیات کی مصنوعی شکل

اس سلسلے میں ضروری ہے کہ ہم جدلی طریقۂ کار اور تعلیل (Causality) کے جدلی مفہوم کے بارے میں اپنی رائے کا اظہار کریں: اور وہ یہ ہے کہ یہ تعلیل یا سببیت جو تناقض (یعنی قضیہ، ضد قضیہ اور تالیف) کی اساس پر قائم ہے اس کی نہ تو سائنسی سند ہے اور نہ اس میں فلسفیانہ تجزیے کی بو باس ہے۔ سائنسی میدان میں کوئی ایک تجربہ بھی ایسا نہیں ملتا جو سببیت کے اس رنگ کو ثابت کر سکے اور فلسفیانہ فکر بھی اس کو پوری طرح رد کرتی ہے۔ ہم اس نکتہ پر بحث کو بڑھانا نہیں چاہتے کیونکہ ہم نے اپنی

---

[1] اینگلز، (Anti-Duhring) جلد دوم ص ۸

کتاب 'فلسفتنا' میں جدلی طریقے پر تنقید کرتے ہوئے اس سے تفصیلی بحث کی ہے۔ لیکن تاریخ کے حوالے سے ہم یہ چاہتے ہیں کہ ہم تاریخی جدلیات (Historical Dialectics) کا ایک نمونہ پیش کریں تاکہ یہ ثابت ہو سکے کہ تاریخ کے میدان میں یہ طریقہ عاجز ہے۔ جیسا کہ ہم نے اپنی مذکورہ کتاب میں یہ واضح کیا تھا کہ کونیات (Cosmology) کے سلسلے میں اس طریقۂ کار کو استعمال کرنے میں ناکامی ہوتی ہے۔ ہم یہ نمونہ تاریخی جدلیات کے سرخیل کارل مارکس کے ہاں سے لیتے ہیں۔ اس نے یہ کوشش کی تھی کہ معاشرے کے ارتقاء کے سفر کو پہلے راسمالی (سرمایہ داری) اور اشتراکیت کے مرحلے تک بیان کرنے کے لیے ایک جدلی طریقہ ایجاد کرے۔ وہ پیداواری وسائل پر صانع (کاریگر) کی نجی ملکیت کے بارے میں بیان کرتا ہے:۔

سرمایہ دارانہ استملاک (Ownership) جو سرمایہ دارانہ پیداوار کی ترقی کے مطابق ہے، اس نجی ملکیت کی نفی کرتا ہے جو فرد کے مستقل عمل کے تابع ہونے کے سوا کچھ نہیں۔ لیکن سرمایہ دارانہ پیداوار خود اپنی حتمیت (Finality) کی نفی کرتی ہے جو فطری تغیرات کے تابع ہے۔ یہ نفیٔ نفی کاریگر کی نجی ملکیت کو نہیں لوٹاتی بلکہ انفرادی ملکیت کو، جو سرمایہ داری کے مرحلے سے حاصل ہونے والے نتائج، تعاون اور مشترک ملکیت پر مبنی ہے اور زمین سمیت پیداواری ذرائع پر عاید کرتی ہے[1]

اب آپ معلوم کر سکتے ہیں کہ معلول یا نتیجہ کیونکر ترقی کرتا ہے اور اپنی علت کے ساتھ یکجان ہو کر ایک ایسی تالیف (Synthesis) کی شکل اختیار کرتا ہے جو زیادہ ترقی یافتہ اور زیادہ کامل ہے۔ چھوٹے صنعت کار یا کاریگر کا ذرائع پیداوار پر ملکیت کا حق قضیہ (Thesis) اور سبب ہے اور سرمایہ دار کا ان ذرائع پیداوار پر قبضہ کر لینا اور اپنی ملکیت میں لے آنا ضدِ قضیہ (Anti-thesis) اور معلول ہے۔ اب چونکہ معلول ترقی کرتا ہے اور علت کے ساتھ اپنے ردعمل کے دوران میں ایک کامل تر اور زیادہ ترقی یافتہ تالیف (Synthesis) کی شکل اختیار کر لیتا ہے، اس لحاظ سے سرمایہ دارانہ ملکیت اشتراکی ملکیت کو جنم دیتی ہے جو کاریگر کو اپنے ذرائع پیداوار کا حقِ ملکیت بہتر طریقے سے عطا کرتی ہے۔

حسنِ اتفاق ہے کہ تاریخی واقعات اور کائناتی حوادث کے سلسلے میں یہی بات کافی نہیں کہ انسان جدلی تثلیث (یعنی قضیہ، ضد قضیہ اور تالیف) کو فرض کرے تاکہ تاریخ اور کائنات جدلی صورت اختیار کر سکیں کیونکہ جس جدلی طریقے کو مارکس نے فرض کر لیا ہے وہ اس کے ذہن کے ایک مجرد تصور سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔ اور تاریخ میں جدلی طریقہ کارفرما نہیں، ورنہ یہ کب ہوا ہے کہ کاریگر کا اپنے ذرائع پیداوار پر ملکیت کا حق سرمایہ دار کی ملکیت کی علت بنا ہو؟ کیا یہ کہا جائے کہ نقیض اپنے ہی نقیض سے ابھرا ہے یا یہ کہ ضد قضیہ نے قضیہ کو وجود بخشا ہے؟

حقیقت یہ کہ وسائل پیداوار پر کاریگروں کی نجی ملکیت سرمایہ دارانہ پیداوار کے سبب اور علت نہیں تھے بلکہ سرمایہ دارانہ پیداوار

---

[1] کارل مارکس سرمایہ جلد سوم

کا سبب تاجروں کے طبقے کا مخصوص حالات میں اور ان کے ہاں دولت کے جمع ہو جانے کی بنا پر ان کا سرمایہ دار اور صنعت کار بن جانا ہے۔ کاریگروں کا اپنے وسائلِ پیداوار پر ملکیت کا حق ان تاجروں کی راہ میں رکاوٹ تھا جو سرمایہ دارانہ پیداوار کے درپے تھے اور اس طمع میں مبتلا تھے کہ مزید وسائلِ پیداوار پر تسلط حاصل کرلیں۔ ان تاجروں اور سرمایہ داروں نے اپنے اثر و نفوذ کو کام میں لاکر یہ قدرت حاصل کرلی کہ وہ اپنے راستے سے اس پتھر کو ہٹا دیں اور کاریگروں سے ان کے وسائلِ پیداوار کو چھین لیں اور یوں سرمایہ دارانہ پیداوار کے قدم جمائیں اور اس کے دائرہ کار میں وسعت پیدا کریں۔ ہر چند کہ اس سرمایہ دارانہ پیداوار نے انفرادی پیداوار کی جگہ سنبھال لی ہے جو اس بنیاد پر قائم تھی کہ کاریگر اپنے وسائلِ پیداوار کا مالک ہو، تاہم یہ کہنا درست نہیں کہ وہ کاریگر کے اپنے وسائلِ پیداوار پر ملکیت کے حق سے اس طرح پیدا ہوئی ہے جس طرح ضدِ قضیہ (Anti-thesis) اپنے قضیے (Thesis) سے جنم لیتا ہے اس کی نشو و نما تو ان تجارتی طبقاتی حالات کی بنا پر ہوئی ہے جن میں ان تاجروں کے پاس اتنا سرمایہ جمع ہو گیا کہ وہ سرمایہ دارانہ پیداوار کے مرحلے میں داخل ہو سکیں اور اس کے نتیجے میں کاریگروں کے طبقے کی ملکیتوں پر تسلط حاصل کریں۔ دوسرے لفظوں میں اگر بیرونی حالات (مثلاً تجارت، نو آبادیوں کا استحصال، کانوں کی دریافت وغیرہ) ان تاجروں کو امیر نہ بناتے، انہیں سرمایہ دارانہ پیداوار پر قدرت نہ دیتے اور بالآخر کاریگروں کو ان کے حقِ ملکیت سے محروم کرنے کے قابل نہ بناتے، یا وہ حالات پیدا نہ ہوتے جن میں یہ امکانات موجود ہوں تو سرمایہ دارانہ نظامِ پیداوار عالمِ وجود میں نہ آ سکتا۔ اسی طرح کاریگروں کا اپنے وسائلِ پیداوار پر حقِ ملکیت اپنا نقیض یا ضد پیدا نہ کرتا اور سرمایہ دارانہ نظامِ پیداوار کی بنیاد نہ پڑتی۔ اور نہ ہی وہ نظام اپنے طور پر بالآخر اشتراکی ملکیت کی شکل اختیار کرتا۔

یوں ہم تاریخ کے میدان میں ایک بھی مثال ایسی نہیں پاتے جس پر جدلی قوانین اور تعلیل کے جدلی مفہوم کا اطلاق ہوتا ہے بالکل اسی طرح جیسے کونیات (Cosmology) میں بھی اس قسم کی کوئی مثال نہیں ملتی۔ آگے چل کر ہم تاریخی مادیت اور اس کی تفاصیل کا ذکر کرتے ہوئے اسی بات کو مزید وضاحت سے بیان کریں گے۔

ج۔ نتیجہ طریقہ کار کے متناقض ہے

جدلی طریقے کے راستے میں مارکسیت کے لیے سب سے بڑی مشکل یہ ہے کہ اس نے اس طریقے کو یوں استعمال کیا ہے کہ اس کے نتائج بالکل غیر جدلی ظاہر ہوئے ہیں۔ اسی بنا پر ہم نے ابتداء ہی میں یہ کہا تھا کہ تاریخ کے تجزیے کا مارکسی طریقہ ہے تو جدلی لیکن اس کا انجام جدلیت کی رد کرتا ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ ایک طرف تو مارکسیت اس بات پر زور دیتی ہے کہ طبقاتی تناقض (Class contradictions) جس کا اظہار وسائلِ پیداوار اور مالکانہ رشتوں یا ملکیتی تعلقات کے تناقضات کی صورت میں ہوتا ہے، وہ معاشرے کے اندر تصادم اور کشمکش کی اصل اساس ہے اور دیگر تناقضات محض ثانوی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی وہ اس امر کو بھی تسلیم کرتی ہے کہ تمام کا تمام قافلۂ بشریت انسانی معاشرے سے طبقاتی رنگ کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ختم کرنے پر تلا ہوا

ہے اور جب یہ طبقاتیت ختم ہوجائے گی اس وقت کارکن طبقے کی فتح کے شادیانے بجیں گے اور ایک غیر طبقاتی معاشرہ جنم لے گا اور اس وقت انسانیت اشتراکیت اور اشتمالیت کے مرحلے میں داخل ہوگی۔ اگر معاشرتی زندگی کے مرحلے میں طبقات اور ان کی باہمی آویزشیں اور باہمی تناقضات مٹ جائیں گے تو پھر اس کی ترقی کی راہ بند ہوجائے گی اور معاشرتی حرکت کا شعلہ بجھ جائے گا یوں وہ صورت پیدا ہوگی جو جدلی قوانین کو شل کرکے رکھ دے گی۔ اگر یہ بات نہیں تو پھر مارکسیت غیر طبقاتی معاشرے میں جدلی حرکت کی وضاحت کیسے کرسکتی ہے کیونکہ جب طبقاتی تناقض ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ختم ہوجائے تو جدلی حرکت کیونکر باقی رہ سکتی ہے کہ اس کی اساس ہی تناقض پر ہے؟

ابھی تک ہمارے سامنے مارکس کا مذکورہ بالا قول موجود ہے جس میں اس نے کاریگر کی نجی ملکیت کو قضیہ قرار دیا تھا اور کہا تھا کہ سرمایہ داری اس کا ضدِ قضیہ اور نفی ہے اور اس کی نفی نفی یعنی تالیف اشتراکیت کی صورت اختیار کرتی ہے۔ اس قول کی روشنی میں ہم مارکس سے یہ پوچھ سکتے ہیں کہ کیا جدلی قوانین کے باوجود قضیہ، ضدِ قضیہ اور تالیف (Thesis, Anti thesis & synthesis) کی داستان ختم ہوجائے گی؟ یا پھر کوئی اور تثلیث جنم لے گی؟ اگر جدلی تثلیث اپنا کام جاری رکھے گی تو لازم آتا ہے کہ اشتراکیت خود قضیہ بنے۔ اگر ایسا ہو تو پھر وہ کونسا ضدِ قضیہ ہوگا جسے اشتراکیت جنم دے گی اور پھر اس کے ساتھ ردِ عمل کے وسیلے سے نشو و نما کی منزلیں طے کرے گی؟ ہمارے لیے یہ فرض کرنا ممکن ہو سکتا ہے کہ اشتمالی ملکیت ضدِ قضیہ بنے یا دوسرے لفظوں میں اشتراکیت کی نفی ہو۔ پھر اس صورت میں نفئ نفی یا تالیف کیا چیز ہوگی؟ اس حالت میں جدلی قوانین مارکسیت کے اس اصرار پر حیران و سرگرداں نظر آئیں گے کہ انسانی نشو و نما اور ارتقاء کا اعلیٰ ترین درجہ اشتمالیت کی شکل میں نمودار ہوگا۔

مارکسی نظریہ: تاریخی مادیت کی روشنی میں

آئیے اب ہم تاریخی مادیت کا ایک دوسرے زاویے سے مطالعہ کریں۔ یہ زاویہ خود تاریخی مادیت کا زاویہ ہے۔ اول اول تو یہ بات کچھ عجیب سی معلوم ہوگی کہ کوئی نظریہ خود اپنے آپ پر فیصلہ دینے کا وسیلہ بنے۔ لیکن سطور ذیل سے ہمیں معلوم ہوگا کہ سائنسی اور علمی تحقیق کی سطح پر تاریخی مادیت بذاتِ خود اپنے بارے میں فیصلہ دینے کے لیے کافی ہے۔

تاریخی مادیت معاشرے کے ارتقاء اور تشکیل کے بارے میں ایک عام فلسفیانہ نظریہ ہے یہ انسانی افکار اور انسانی معلومات سے اس لیے بحث کرتی ہے کہ وہ انسانی معاشرے کا جزو ہیں۔ وہ انسانی علم کی تشکیل اور اس کی نشو و نما کے بارے میں رائے دیتی ہے اور تمام دینی اور سیاسی صورت حالات کے پیدا ہونے کے بارے میں اپنا نقطۂ نظر بیان کرتی ہے۔ چونکہ تاریخی مادیت کی رائے میں اقتصادی صورتِ حالات ہی ہر اعتبار سے معاشرے کی اصل اساس ہے اس لیے قدرتی طور پر وہ انسانی افکار و علوم کو اسی نقطۂ نظر سے زیرِ بحث لاتی ہے۔ اسی لیے ہم یہ کہتے ہیں کہ تاریخی مادیت اس بات پر زور دیتی ہے کہ نہ صرف انسانی علم اس کے دماغ کے وظائف کا نتیجہ ہے بلکہ اس کا اصل سبب اقتصادی صورتِ حالات میں پنہاں ہے۔ اس لحاظ سے انسانی افکار و علوم

اقتصادی صورت حالات اور ان معاشرتی تعلقات کا عقلی پرتو ہیں جن میں رہ کر انسان ترقی کی منزلیں، اس اقتصادی صورتِ حالات اور ان تعلقات کی نوعیت کے اعتبار سے طے کرتا ہے۔

اسی بنیاد پر مارکسیت نے اپنے نظریہ معرفت (Epistemological theory) کی عمارت تعمیر کی ہے۔ اور اس کے بارے میں ارتقائی اضافیت کا اظہار کیا ہے۔ چونکہ علم و معرفت اقتصادی اور معاشرتی حالات کی پیداوار ہیں اس لیے ان کی قدر و قیمت ان حالات کی نسبت سے معین ہوتی ہے اور وہ انھیں کے مطابق ترقی کے درجے پر وارد ہوتے ہیں۔ پس حقیقت مطلق (Absolute Reality) کوئی شئے نہیں بلکہ حقیقت نسبی اضافی شکل میں معاشرتی رشتوں کے ذریعے سے ظاہر ہوتی ہے اور اسی حد تک ظاہر ہوتی ہے جس کی یہ رشتے اور تعلقات اجازت دیتے ہیں۔

یہ ہے وہ نتیجہ جس پر تاریخی مادیت انسانی معاشروں کے تجزیے کے بعد پہنچتی ہے اور یہی وہ نتیجہ ہے جس پر اسے تاریخ اور انسانی معاشرے کے بارے میں اپنے تصور کے مطابق پہنچنا لازم آتا ہے۔

معاشرتی اور اجتماعی تجزیے میں مارکسیت اس نتیجے پر پہنچنے کے باوصف اس بات سے انکاری ہے کہ وہ اسے تاریخی مادیت پر منطبق کرے۔ یہاں مارکسیت حقیقت مطلق کا ذکر چھیڑتی ہے اور اس کے ان قوانین کا راگ الاپتی ہے جو حتمی اور ابدی ہیں، جن میں کسی قسم کا تغیر و تبدل واقع نہیں ہو سکتا اور جو انسانیت کے طویل تاریخی سفر میں نہ تو کسی خلل سے دوچار ہوتے ہیں اور نہ ان میں کسی قسم کی تعطل اور بے چارگی کا اظہار ہوتا ہے۔ تاریخ کے بارے میں مارکسی مفہوم انسانی معرفت کا نقطہ انتہاء قرار دیا گیا لیکن مارکسیت نے اپنے آپ سے یہ پوچھنے کی زحمت نہیں کی کہ آخر تاریخ کا یہ مارکسی تصور کہاں سے پیدا ہوا۔ نہ اس نے اس تصور کو اپنے نظریۂ معرفت کی کسوٹی پر پرکھا۔ اگر مارکسیت اس سلسلے میں ذرا بھی زحمت کرتی، جیسا کہ علمی سطح پر ہونا چاہیئے، تو پھر اسے مجبور ہو کر یہ کہنا پڑتا کہ ایک معین نظریہ ہونے کی جہت سے تاریخی مادیت بھی اقتصادی اور اجتماعی صورت حالات سے ابھری ہے اور دوسرے نظریات کے مانند یہ بھی ان معروضی اور خارجی حالات کے تابع ہے جن میں سے اس نے جنم لیا ہے۔

یوں ہم اس بات کو دریافت کرتے ہیں کہ تاریخی مادیت کس انداز میں اپنے بارے میں فیصلہ صادر کرتی ہے۔ ایک طرف تو وہ ہر نظریے کو اس واقعی صورتِ حالات کا محدود انعکاس قرار دیتی ہے جس میں وہ نظریہ پیدا ہوا ہو اور اس کے ساتھ ہی وہ اس بات کو در خورِ اعتناء نہیں گردانتی کہ وہ نظریہ کسی انسانی ذہن میں پیدا ہوا ہو۔ جو مخصوص اجتماعی اور اقتصادی صورت حالات میں زندگی بسر کرتا ہو اور یوں اس نظریے میں ان حالات کا ایک محدود عکس نظر آتا ہو، انھیں حالات کے زیر اثر اس نے ترقی کی ہو اور اس طرح یہ ممکن نہ ہو کہ وہ نظریہ تاریخ کے لیے ابدی حقیقت کی حیثیت رکھے۔

اگر ہم اس بات کو تسلیم نہ بھی کریں کہ نظریات و افکار کے پیدا ہونے کا واحد سبب اجتماعی اور اقتصادی تعلقات ہیں تو بھی ہم اس امر سے انکار نہیں کرتے کہ بے شمار افکار و نظریات کی تشکیل میں ان تعلقات کا بڑا ہاتھ ہے۔ اس سلسلے میں ہم تاریخی مادیت کی مثال سامنے رکھتے ہیں جو تاریخ کے بارے میں مارکس کا انقلابی مفہوم ہے۔ مارکس کا گمان یہ ہے کہ سرمایہ دارانہ معاشرے یا کسی اور

معاشرے کا خاتمہ سوائے اس کے ہو ہی نہیں سکتا کہ دو بنیادی یعنی بورژوا اور پرولتاری طبقوں کے مابین انقلابی کشمکش واقع ہو۔ اسی بنا پر اس نے یہ قرار دیا کہ انقلاب ہی وہ عام قانون اور قاعدہ کلیہ ہے جو تمام انسانی تاریخ پر حاوی ہے۔ مارکس کے بعد جو مارکسی آئے انھوں نے ان اجتماعی حالات کو دریافت کرنے کی بجائے، جو مارکس کے نزدیک انقلاب کے ضروری اور حتمی ہونے کا باعث ہیں، اس بات کو اپنا ایمان بنا لیا کہ انقلاب تاریخ کا ابدی اور اٹل قانون اور اصول ہے۔ حالانکہ درحقیقت یہ خیال مارکس نے ان حالات سے اخذ کیا تھا جن میں اس نے زندگی گزاری اور وہاں سے ایک منطقی زقند لگا کر اس خیال کو پوری تاریخ کے اساسی اصولوں میں شامل کر دیا۔

مارکس نے انیسویں صدی کے سرمایہ داری کے دور میں زندگی گزاری۔ اس سرمایہ داری کو وجود میں لانے والے مخصوص اقتصادی اور سیاسی حالات تھے اور انھی نے اس سرمایہ داری کو اس کی امتیازی خصوصیات بخشی تھیں۔ اس بنا پر مارکس کو محسوس ہوا کہ انقلابی جدوجہد جلد ہی ظہور پذیر ہونے والی ہے اور ضرورت سے زیادہ واضح ہے۔ کیونکہ اس بے قید و بند سرمایہ داری کے سائے تلے فقر و غنا، غربت و امارت اور عسرت و محرومی میں بغیر کسی روک ٹوک کے برابر اضافہ ہو رہا تھا اور سیاسی حالات بہت بڑی حد تک یاس پرور و ظلمت آفریں تھے۔ اس صورتِ حالات نے مارکس کے ذہن کو یہ بات سجھائی کہ طبقاتی کشمکش روز بروز بڑھ رہی ہے، تناقضات واضح ہو رہے ہیں اور آخر ایک دن یہ آتش فشاں پھٹ پڑے گا اور اس کشمکش اور تناقضات کا حل انقلاب کی صورت میں سامنے آئے گا۔ اس سے وہ اس بات پر ایمان لے آیا کہ انقلاب تاریخ کے عام اور بنیادی قوانین میں سے ایک ہے۔

اب جبکہ مارکس اس دنیا سے جا چکا ہے، مغربی یورپ کے معاشرتی حالات میں تبدیلیاں واقع ہو چکی ہیں اور سیاسی اور اقتصادی حالات نے وہ رخ اختیار کر لیا جس کا مارکس کو اندازہ ہو گیا تھا۔ لیکن اس کے باوجود نہ تو تناقض میں اضافہ ہوا ہے نہ غربت و مسکنت میں وسعت پیدا ہوئی ہے بلکہ دونوں میں نسبتہً کمی واقع ہوئی ہے اور سیاسی تجربات سے یہ بات واضح ہوئی ہے کہ محروم طبقات کے لیے اہم مقاصد کا حصول سیاسی معرکہ آرائی کے ذریعے سے حاصل کرنا ممکن ہے اور یہ ضروری نہیں کہ اس کے خون کی ندیاں بہائی جائیں۔

مارکسی اشتراکی حضرات نے دو مختلف راستے اختیار کئے ہیں، ایک راستہ جمہوری اصلاحی راستہ ہے اور دوسرا راستہ انقلاب کا ہے۔ مغربی یورپ کے مختلف ممالک کے اشتراکیوں نے پہلا راستہ اختیار کیا ہے کیونکہ انھیں اس بات کا احساس ہوا کہ سیاسی اور اقتصادی ترقی کی روشنی میں اب انقلاب غیر ضروری ہو گیا ہے، جہاں تک دوسرے رجحان کا تعلق ہے تو وہ مشرقی یورپ میں موجود ہے جہاں کے فکری، سیاسی اور اقتصادی حالات مغربی یورپ کے مانند نہ تھے۔ ان دونوں مارکسی نقطہ ہائے نظر میں اپنے اپنے راستے کی حمایت کے لیے مارکسیت کی تفسیر کے بارے میں کشمکش رونما ہوئی۔ انقلابی رجحان کے نصیب میں لکھا تھا کہ مشرقی یورپ میں کامیاب ہو۔ اس پر انقلاب کے حامی اشتراکیوں نے نعرہ ہائے تحسین بلند کیے اور اسے اس امر کی دلیل گردانا کہ انقلابی رجحان ہی دراصل مارکسیت کا نمائندہ ہے۔

ان سب کو مارکس کے مانند، یہ بات نہ سوجھی کہ وہ کسی ابدی اور مطلق حقیقت کے سامنے نہیں بلکہ اس نظریے سے دوچار ہیں جو مارکس نے ان حالات اور اس فکری اور سیاسی فضا سے اخذ کیا تھا جس میں اس نے اپنی زندگی گزاری تھی۔ اس نظریے پر اس نے علمی رنگ چڑھایا اور اسے قانونِ مطلق کے نام سے پیش کیا جس میں نہ تو کوئی استثناء کی صورت ہے اور نہ تخصیص کی۔

اس بات پر اس سے قوی تر دلیل کوئی اور نہیں کہ مارکس کے بعد مارکسی اشتراکیت میں تناقض پیدا ہوا، جس کا ہم بیان کر چکے ہیں، اور مشرقی یورپ میں اس نے انقلابی رنگ اختیار کیا لیکن مغربی یورپ میں جمہوری اصلاحی اسلوب کو اپنایا۔ اس تناقض سے درحقیقت مارکسیت کے مفہوم کے بارے میں اختلافات کے سراغ سے کہیں زیادہ اس بات کا پتا چلتا ہے کہ مارکسیت کا مفہوم ان معاشرتی حالات کے لحاظ سے کس قدر محدود ہے جنہوں نے اس کے تصور کو جنم دیا ہے۔ اس سے ہم یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ مارکسی انقلابیت تاریخ کے ان حقائقِ مطلق (Absolute realities) میں سے نہیں جنہوں نے مارکس پر اپنا انکشاف کیا، اور ایک خاص دور میں کیا، بلکہ یہ تو ان حالات کی عکاسی کرتی ہے جن میں مارکس نے اپنی زندگی گزاری۔ جب مغربی یورپ میں حالات بدلے اور نئی باتیں سامنے آئیں تو یہ نظریہ اور یہ تصور بے معنی ہو گیا۔ یہ اور بات ہے کہ مشرقی یورپ میں اس کو برقرار رکھا گیا کیونکہ وہاں وہ صورتِ حالات پیدا ہی نہیں ہوئی جو مغربی یورپ میں رونما ہوئی تھی۔

اس بیان سے مراد یہ نہیں کہ ہم یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ہر نظریہ لازمی طور پر سیاسی اور معاشرتی حالات کی بنا پر وجود میں آتا ہے بلکہ ہمارا مقصد تو یہ بتانا ہے کہ :

——— اولاً، بعض نظریات اور افکار معاشرے کے معروضی حالات سے متأثر ہوتے ہیں اور یوں دکھائی دیتے ہیں گویا وہ حقائقِ مطلق ہوں۔ حالانکہ وہ صرف اس امرِ واقع کی عکاسی کرتے ہیں جو مخصوص صورتِ حالات میں محدود ہو۔ ان افکار و نظریات میں تاریخ کے بارے میں مارکس کے بعض خیالات شامل ہیں۔

——— ثانیاً، لازم ہے کہ تاریخ کے بارے میں مارکس کے جملہ افکار، تاریخی مادیت اور مارکسی نظریۂ معرفت کی رو سے اضافی نوعیت کے ہوں اور ان معاشرتی اور اقتصادی تعلقات سے پیدا ہوئے ہوں جن میں وہ پروان چڑھے اور جن کی نشوونما کے مطابق انہوں نے ترقی کی۔ یہ بات غیر ممکن ہے کہ تاریخی مادیت کو تاریخ کی ابدی حقیقت کے طور پر قبولا جائے۔ کیونکہ مارکسیت کے دعوے کے مطابق تمام نظریات سیاسی اور سماجی صورتِ حالات سے ابھرتے ہیں جو اضافی ہوتے ہیں اور تبدیل ہوتے رہتے ہیں۔

باب سوم

تاریخی مادیت کا ایک عام جائزہ

مارکسیت کی فکری بنیادوں، فلسفیانہ مادیت، جدلیات اور خود تاریخی مادیت کے اصولوں کی روشنی میں تاریخی مادیت کے مطالعے کے بعد، یا بالفاظ دیگر علم و معرفت کے بارے میں تاریخی مادیت کے نقطۂ نظر کا جائزہ لینے اور اس کے ان فکری بنیادوں کے ساتھ ربط کا ذکر کرنے کے بعد، اب تاریخی مادیت کے مطالعے کا دوسرا مرحلہ آن پہنچا ہے۔ اس مرحلے میں ہمیں اس نظریے کا ایک عام جائزہ لینا ہے اور یہ دیکھنا ہے کہ انسانی زندگی اور اس کی معاشرتی تاریخ کے بارے میں مارکسیت نقطۂ نظر کیا ہے۔ ہم اس وقت اس کی تفصیلات اور اس کے مختلف مراحل میں اس کی خصوصیات سے قطع نظر کر کے اس پر ایک طائرانہ نظر ہی ڈالیں گے۔ اس جائزے کے دوران میں ہمارے سامنے چند ایک سوالات آتے ہیں جن کا جواب لازم ہے۔

پہلا سوال تو یہ ہے کہ تاریخی مادیت کے اس بنیادی تصور کو ثابت کرنے کے لیے کہ پیداواری قوتوں کی معروضی اور واقعی حیثیت ہی تاریخ کی اصل قوت محرکہ اور انسانی زندگی کا بنیادی عامل ہے ہمارے پاس کیا دلیل ہے؟

دوسرا سوال یہ ہے کہ کیا کوئی ایسا پیمانہ موجود ہے جس کے مطابق علمی اور سائنسی نظریات کو پرکھا جا سکے اور نیز یہ کہ تاریخی مادیت کے تاریخ کے بارے میں جو نظریات ہیں وہ اس پیمانے پر کیونکر پورے اترتے ہیں؟

تیسرا سوال یہ ہے کہ آیا تاریخی مادیت اپنی مفروضہ تفسیر کے وسیلے سے اس قابل ہوئی ہے کہ تاریخ انسانی کے خالی گوشوں کو پر کر سکے یا انسانی زندگی کے بعض ایسے پہلو بھی ہیں جو تاریخ کی مادی تفسیر کے دائرے سے باہر رہ گئے ہیں؟

پہلے ہم ان تینوں سوالوں کے جواب سے بحث کریں گے اور اس سے فارغ ہو کر تاریخی مادیت کے مطالعے کے تیسرے مرحلے میں داخل ہوں گے جس کے دوران میں ہم اس کی تفاصیل اور اس کے مراحل متتالیہ کا مطالعہ کریں گے۔

پہلا سوال: تاریخی مادیت کے دلائل کی نوعیت

مارکسیت تاریخ کے مادی مفہوم کو ثابت کرنے کے لیے جو طریقے استعمال کرتی ہے ان کو جاننے کے لیے ہمارے واسطے لازم ہے کہ ہم تاریخی مادیت کے نظریات و افکار کے وسیع ذخیرے اور اس کے بارے میں لکھی گئی کتابوں کو زیر مطالعہ

لائیں کیونکہ یہ طریقے اور اسالیب مارکسیت کی مختلف کتابوں میں بکھرے پڑے ہیں۔

تاریخی مادیت جن دلائل و براہین پر اعتماد کرتی ہے ان کو مختصراً تین حصوں میں بانٹا جاسکتا ہے۔

(ا) فلسفیانہ دلیل

(ب) نفسیاتی دلیل

(ج) علمی اور سائنسی دلیل

ا۔ فلسفیانہ دلیل : اس سے ہماری مراد وہ دلیل ہے جو مسئلے کے حل کرنے کے لیے فلسفیانہ تجزیے کا سہارا لیتی ہے نہ یہ کہ تاریخ کے مختلف ادوار کے دوران میں ہونے والے تجربات اور ان سے ماخوذ نتائج پر اعتماد کرے۔ اس کے مطابق تاریخی واقعات کو اصولِ تعلیل (علت ومعلول) جو عام طور پر دنیا میں جاری وساری ہے، کے تحت کرنے سے ہم پر لازم آتا ہے کہ تاریخ میں رونما ہونے والے ان تغیرات کا سبب اور ان کی علت دریافت کریں جو یکے بعد دیگرے ظہور پذیر ہونے والے واقعات کے دوران میں ظاہر ہوتے ہیں اور مختلف معاشرتی، فکری اور سیاسی رویوں میں نظر آتے ہیں۔ یہ بات بڑی آسانی سے ملاحظہ کی جاسکتی ہے کہ جدید یورپی معاشرہ اپنے اجتماعی اسلوب اور اس کے متنوع مظاہر کے لحاظ سے ان یورپی معاشروں سے مختلف ہے جو صدیوں پہلے موجود تھے اس لیے لازم ہے کہ ان اجتماعی اور معاشرتی اختلافات کا کوئی سبب ہو اور معاشرتی زندگی کے ہر تغیر کو ہم ان اسباب وعلل کی روشنی میں بیان کریں جو اس معاشرتی زندگی کو وجود میں لاتے ہیں اور ان میں تبدیلیاں پیدا کرتے ہیں۔ یہ بھی لازم ہے کہ ہم یہ تجزیہ بالکل اسی انداز میں کریں جس طرح ایک سائنسداں، طبیعیات (Physics) کے میدان میں ہر مظہر کو اس کے اسباب وعلل کے اعتبار سے بیان کرتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کائنات میں رونما ہونے والے تمام واقعات ومظاہر، چاہے وہ طبیعی ہوں یا انسانی، اسی علت ومعلول کے قاعدے کے ماتحت ہوتے ہیں۔ لہٰذا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان تمام اجتماعی تغیرات کا سبب جو پردۂ تاریخ پر ظاہر ہوتے ہیں کیا ہے۔

اس سوال کا جواب یوں دیا جاسکتا ہے کہ اس کا سبب معاشرے میں موجودہ فکر (Thought) اور آراء ہیں جو کسی دور میں زیادہ کارفرما ہوں۔ جدید یورپی معاشرے کا قدیم یورپی معاشروں سے جو اختلاف ہے وہ ان افکار وآراء کی بنا پر ہے جو قدیم اور جدید معاشروں میں اثر ونفوذ رکھتی تھیں اور رکھتی ہیں۔

لیکن کیا یہ ممکن ہے کہ ہم تاریخ اور معاشرے کی تفسیر کرتے ہوئے اسی مقام پر رک جائیں؟ اگر ہم اپنے تاریخی تجزیے میں ایک قدم اور آگے بڑھیں تو ہم اس سوال کا سامنا کرنے پر مجبور ہوں گے کہ کیا انسانوں کے افکار وآراء محض اتفاق یا حادثے (Accident) کی بنا پر ہیں؟ قدرتی امر یہ ہے کہ علت ومعلول کے قاعدے کے مطابق اس سوال کا جواب نفی میں ہو کیونکہ انسانوں کے افکار وآراء اتفاقی اور حادثاتی نہیں، اور اسی طرح وہ فطری اور جبلی بھی نہیں کیونکہ نہ تو وہ انسانوں کے ساتھ پیدا ہوتے ہیں اور نہ ان کی موت پر ان کا خاتمہ ہوجاتا ہے۔ بلکہ یہ آراء وافکار تو انسان اکتساب کرتا ہے، ان میں تبدیلیاں پیدا ہوتی

ہیں، تغیرات واقع ہوتے ہیں اور وہ اپنی نشوونما اور ارتقاء میں مخصوص اسباب وعلل پر انحصار رکھتے ہیں۔ للٰہذا یہ ممکن نہیں کہ تاریخی اور معاشرتی حوادث کے لیے انھیں آخری سبب (Final cause) قرار دیا جائے تو وہ اپنے طور پر خود مخصوص قواعد وقوانین کے تحت کسی اور علت کے معلول ہیں۔ اس لیے ضروری ہے کہ ہم ان عوامل کی تلاش کریں جو انسانی آراء وافکار کے ظہور پذیر ہونے اور ان کے نمو پانے پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر یہ کیونکر ہوا کہ عہد جدید میں تو سیاسی آزادی کا اس قدر چرچا ہے لیکن قرونِ وسطیٰ میں کوئی اس کے نام ہی سے آشنا نہ تھا؛ اسی طرح دورِ جدید میں نجی ملکیت کے مخالف افکار کیونکر زور پکڑ گئے ہیں جبکہ اس سے پہلے ادوار میں ان کی یہ کیفیت نہ تھی؟

یہاں پر ممکن ہے، بلکہ یوں کہیے لازم ہے، کہ ہم ان آراء وافکار کی نشوونما کو بالعموم معاشرتی صورت حالات کے وسیلے سے اور بالخصوص بعض مخصوص حالات (مثلاً اقتصادی وضع کے وسیلے سے) واضح کریں۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ ہم نے فلسفیانہ مسئلے کے حل کرنے میں کسی قسم کا کوئی قدم بڑھایا ہے، کیونکہ ہم نے اس کے سوا کچھ حاصل نہیں کیا کہ ہم ان آراء وافکار کی تشکیل وترقی کو معاشرتی صورتِ حالات کی تشکیل وترقی کے حوالے سے بیان کریں۔ اس اعتبار سے ہم وہیں آپہنچتے ہیں جہاں سے چلے تھے؛ یعنی ہم بالآخر معاشرتی صورت حالات پر آن کر رک گئے اور یہیں سے ہم نے آغاز سفر کیا تھا اور چاہا تھا کہ معاشرتی صورت حالات کے وقوع پذیر ہونے کے اسباب کو دریافت کریں۔ پس اگر افکار وآراء معاشرتی صورتِ حالات کی پیداوار ہیں تو پھر وہ کون سے اسباب ہیں جو معاشرتی صورتِ حالات کو جنم دیتے ہیں؟ بالفاظِ دیگر یوں کہئے کہ تاریخ اور معاشرے کا سببِ اصلی اور علت اولیٰ کیا ہے؟

معاشرتی صورت حالات کے اسباب کو دریافت کرنے کے لیے ہمارے سامنے اس کے سوا کوئی چارۂ کار نہیں کہ دو راستوں میں سے ایک اختیار کریں:

پہلا راستہ تو یہ ہے کہ ہم ایک مرتبہ پھر پیچھے کی طرف لوٹیں اور اسی رائے کو دہرائیں جس کے مطابق ہر قسم کی اجتماعی صورتِ حالات خواہ وہ سیاسی ہو یا اقتصادی، کا سبب افکار وآراء ہیں۔ اس صورت میں ہم ایک استدلالِ دَوری (Vicious circle) میں گھر جاتے ہیں: کہ پہلے ہم نے یہ کہا کہ افکار وآراء معاشرتی صورتِ حالات کی پیداوار ہیں اور اب ہم یہ کہتے ہیں کہ معاشرتی صورتِ حالات افکار وآراء سے پیدا ہوتی ہے۔ یوں ہم چکر لگا کر وہیں آپہنچتے ہیں جہاں سے چلے تھے۔ یہی وہ راستہ ہے جسے عینیت پرست مفکرین نے تاریخ کا تجزیہ کرنے کے لیے اختیار کیا تھا۔ پلیخانوف[1] (Plekhanove) تحریر کرتا ہے۔

---

[1] (Georgi Valentinovich Plekhonove) (۱۸۵۶–۱۹۱۸) روسی انقلابی اور مارکسی مفکر جس نے روس میں اشتراکی جمہوریت (Social Democracy) کی تحریک کی بنیاد رکھی۔ مصنف نے اس کی کتاب کے عربی ترجمے کا حوالہ دیا ہے جس کا نام فلسفۃ التاریخ (ص۴۲) ہے جو انگریزی میں (The Development of the Monistic view of History (1895) کے نام سے مشہور ہے۔ (مترجم)

ہیگل بھی اُسی استدلالِ دَوری میں گھرا ہے جس میں دیگر فرانسیسی مؤرخ اور علماءِ اجتماعیات (Socialogists) پھنسے ہیں۔ وہ معاشرتی صورتِ حالات کو افکار کے حوالے سے بیان کرتے ہیں اور افکار کو معاشرتی صورتِ حالات کا نتیجہ قرار دیتے ہیں۔ ابھی تک یہ مسئلہ حل نہیں ہوا اور علم ابھی تک اسی استدلالِ دوری کا چکر لگا رہا ہے کہ ب کا سبب ا ہے اور پھر یہ کہ ا کا سبب ب ہے۔

اب دوسرا راستہ وہ ہے جو مارکسیت نے اختیار کیا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ قاعدۂ علت و معلول کو استعمال میں لائیں، تاریخ کی تفسیر و توجیہ کرتے چلے جائیں اور انسانی افکار و آراء اور اس کے اجتماعی تعلقات کی مختلف شکلوں سے قطع نظر کرلیں کیونکہ یہ تمام اجتماعی مظاہر ہیں، وقوع پذیر ہوتے ہیں اور ترقی کرتے ہیں اور سب کے سب اس بات کے محتاج ہیں کہ ان کی علت دریافت کی جائے اور ان کے سبب کی توجیہ کی جائے۔ بحث کا تسلسل قائم رکھنے کے لیے اب ہمارے لیے اور کوئی چارہ نہیں کہ ہم ان مظاہر کے دائرے سے نکل کر تاریخ کا بھید تلاش کریں۔ اور اس دائرے سے باہر اگر کوئی شے موجود ہے تو وہ وسائلِ پیداوار ہیں۔ یا دوسرے لفظوں میں، وہ فطرت ہے جسے انسان قدیم ترین زمانے سے استعمال میں لا رہا ہے۔ یہ پیداواری قوتیں ہی اس قابل ہیں کہ وہ سوال کا جواب دے سکیں جس سے ہم بحث کر رہے ہیں اور وہ سوال یہ ہے: تاریخی حوادث کیوں اور کیونکر رونما ہوتے ہیں؟ اور کیونکر وہ اس فلسفیانہ قانون کے ماتحت ارتقاء پذیر ہوتے ہیں جس کی رو سے حوادث کسی اتفاق کا نتیجہ نہیں بلکہ ان میں ہر ایک کا کوئی خاص سبب ہوتا ہے؟ (اسی کو اصولِ علت و معلول کہا جاتا ہے)۔

اور یوں تاریخ کے تجزیے اور اس کی تفسیر کے لیے اس وقت تک بے ثمر دورِ حرکتِ بحث (Circular argument) سے نجات حاصل کرنا ممکن نہیں جب تک وسائلِ پیداوار کو تاریخ اور معاشرے کا اولین سبب نہ قرار دیا جائے۔ یہ ہے تاریخی مادیت کے حق میں فلسفیانہ دلیل کا خلاصہ۔ ہم نے کوشش کی ہے کہ اس دلیل کو ہر ممکن طور بہترین صورت میں پیش کیا جائے۔ ہم نے یہ دلیل مختصر صورت میں مشہور مارکسی مصنف پلیخانوف کی کتاب (Development of the Monistic view of History) سے حاصل کی ہے جس میں اس اسلوب کی دلیل کو تمام بحث کی اساس قرار دیا گیا ہے۔ اب جبکہ ہم اس نظریے کی فلسفیانہ دلیل سے اچھی طرح روشناس ہو چکے ہیں، ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہم دلیل کا تجزیہ اور مطالعہ کریں اور اس کے لیے اس کلیے کو سامنے رکھیں کہ حوادث اتفاقی طور پر رونما نہیں ہوتے (قانونِ علت و معلول)۔

سوال یہ ہے کہ کیا فلسفیانہ دلیل درست ہے؟ کیا یہ درست ہے کہ تاریخ کی تفسیر و توجیہ کے سلسلے میں جو مشکلات پیدا ہوتی ہیں ان کا واحد حل یہ ہے کہ وسائلِ پیداوار کی اساس پر تاریخ کے ارتقاء کی توجیہ کی جائے؟

اس کے جواب کی تمہید کے طور پر ہم ایک نقطے کا تجزیہ کرتے ہیں جس کا تعلق وسائلِ پیداوار سے ہے اور جنھیں مارکسیت نے تاریخ کے ارتقاء کا اصلی سبب قرار دیا ہے۔ اور وہ نقطہ یہ ہے کہ وسائلِ پیداوار کوئی جامد و ثابت چیز نہیں کہ تبدیل نہ ہوں بلکہ یہ تمام کے تمام اپنے طور پر مرورِ ایام کے ساتھ ساتھ بدلتے رہتے ہیں اور ارتقاء کی منزلیں طے کرتے ہیں، بالکل اسی طرح جیسے انسان

نئے خیالات و افکار اور اس کے معاشرتی حالات بدلتے اور ترقی کرتے رہتے ہیں۔ ایک وسیلۂ پیداوار مٹ جاتا ہے اور اس کی جگہ ایک دوسرا وسیلۂ پیداوار آجاتا ہے۔ اس لیے ہمیں یہ پوچھنے کا حق پہنچتا ہے کہ جس طرح ہم نے ان اسباب و عوامل کے بارے سوال اٹھایا تھا جو افکار کو جنم دیتے ہیں یا اجتماعی و معاشرتی صورتِ حالات کو وجود میں لاتے ہیں، اسی طرح یہ پوچھیں کہ پیداواری قوتوں یا وسائلِ پیداوار کو ترقی کی راہ پر لگانے کے پس پردہ کون سے عوامل کارفرما ہیں۔

جب ہم یہ سوال پلیخانوف کے سامنے پیش کرتے ہیں، جو اس دلیل کا پیش کرنے والا اور چند اہم مارکسی مصنفوں میں سے ہے، تو ہم اس سے یہ توقع نہیں رکھتے کہ وہ تاریخ کے ارتقاء کے پس پردہ کسی گہرے سبب کے وجود کا اعتراف کرے کیونکہ یہ بات تاریخی مادیت کے بنیادی نظریے کے مخالف ہے، کیونکہ اس کے مطابق تاریخ کی تمام حرکت کا مصدرِ اعلیٰ وسائل پیداوار ہی ہیں۔

اس لیے جب مارکسی مصنف ہمارے سوال کا جواب دیتے ہیں تو ان کی کوشش یہ ہوتی ہے کہ وہ پیداواری قوتوں اور ان کے ارتقاء کی تاریخ بیان کریں اور یوں پیداواری قوتوں کے اسباب کی توجیہ کریں۔ ان کا قول یہ ہے کہ پیداواری قوتیں خود اپنے آپ کو ترقی پذیر کرتی ہیں اور ان کے زیرِ اثر تمام معاشرہ ترقی کرتا ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ ایسا ہوتا کیونکر ہے؟ اور وہ سبب کون سا ہے جس کی بنا پر پیداواری قوتیں اپنے آپ کو ترقی دیتی ہیں؟ اس سوال کا جواب بھی مارکسیت کے پاس موجود ہے اور وہ یہ ہے کہ جب انسان پیداواری قوتوں کو استعمال کرتا ہے تو وہ اس کے ذہن میں خیالات و تأملات[1] کو جنم دیتی ہیں۔

افکارِ تأملی یا تأملات اور معلوماتِ علمی تمام تر اس تجربے کی پیداوار ہیں جو انسان پیداواری قوتوں کو استعمال کرنے کے دوران میں حاصل کرتا ہے۔ جس دوران میں انسان فطری پیداواری قوتوں کے استعمال کے ذریعے سے، ان افکار و معلومات کا اکتساب کرتا ہے، اسی دوران میں تأملات و معلومات انسان کے معاون بنتے ہیں اور وہ ان کی مدد سے نئے وسائلِ پیداوار ایجاد کرتا ہے اور پیداواری قوتوں کو جدت و ترقی دینے پر قادر ہوتا ہے۔

---

[1] انسان کے خیالات و افکار دو قسموں میں بٹتے ہیں: ایک قسم کو تأملات (Reflective thoughts) کہا جاتا ہے جن سے ہماری مراد انسان کی وہ معلومات ہیں جو اس عالم سے تعلق رکھتی ہیں جس میں وہ زندگی بسر کرتا ہے، یا جن کا تعلق زندگی کے مختلف اظہارات سے ہوتا ہے یا ان قوانین سے جن کے تحت زندگی رواں دواں ہے۔ ان کی مثال زمین کا گول ہونا، یا حیوانات کو تربیت دینا، یا حرارت کو حرکت میں اور مادے کو طاقت میں تبدیل کرنا ہے یا یہ کہ ہر حادثے کا کوئی نہ کوئی سبب ہوتا ہے۔ اس قسم کی تمام معلومات تأملی افکار قرار پاتے ہیں اور ان میں فطرت و کائنات کے حدود کا تعیین اور ان قوانین کا شعور بھی ہوتا ہے جن کے تحت کارخانۂ کائنات چل رہا ہے۔ انسانی افکار کی دوسری قسم عملی آراء ہیں: ان میں انسانی کردار و روش کے بارے میں آراء بھی شامل ہیں جن کے مطابق سیاسی، اقتصادی اور نجی سطح پر فرد اور معاشرے کو چلنا لازم ہے۔ مثلاً سرمایہ دارانہ معاشرے کی رائے جس کا تعلق سرمایہ دار اور مزدور کے باہمی تعلقات سے ہے۔ اور جیسے اشتراکی معاشرے کی رائے رد کر دیتی ہے۔ اسی طرح ان آراء میں ہر معاشرے کے وہ قوانین شامل ہیں جن کے مطابق میاں بیوی کو زندگی بسر کرنا چاہیئے یا وہ پالیسی جس پر کسی حکومت کو کاربند ہونا لازم ہے۔ پس افکارِ تأملی وہ ادراکات ہیں جن کا تعلق موجودات سے ہے اور عملی افکار وہ آراء ہیں جن کے تحت یہ کہا جاتا ہے کہ فلاں کام ہونا چاہیئے یا نہیں ہونا چاہیئے۔ (مصنف)

اس کا مطلب یہ ہوا کہ پیداواری قوتوں کی ترقی اور نشوونما کی تاریخ علمی اور فکری ارتقاء کی تاریخ سے منطبق ہے اور انھیں سے ان کی نشوونما ہوتی ہے۔ علمی و فکری ارتقاء بھی قواتِ پیداوار کے وسیلے سے اور ان تجربات کے دوران میں ہوا ہے جو انسان نے حاصل کئے ہیں۔ اس استدلال کے ذریعے سے مارکسیت اس بات پر قادر ہوئی ہے کہ وسائل پیداوار کو تاریخ سازی میں اوّلین اہمیت کا مالک بنائے اور ان کے ارتقاء کو افکارِ تأملی اور معلومات کے ذریعے سے واضح کرے جو اپنے طور پر پیداواری قوتوں کے وسیلے سے روز بروز بڑھتے اور ترقی حاصل کرتے ہیں۔ یہ سب کچھ مارکسیت نے ان وسائل پیداوار کے سب سے بڑے سبب کا اعتراف کئے بغیر کیا ہے۔

اینگلز نے بھی اسی قسم کی توجیہ و تفسیر کے امکان پر اصرار کیا ہے، یعنی یہ کہا ہے کہ پیداواری قوتیں اور تأملی افکار ایک دوسرے کو ارتقاء پذیر کرتے ہیں۔ اس نے بڑے شدومد سے کہا ہے کہ جدلی اصول علت و معلول کے مابین وہ تعلق نہیں جو دو طبقوں کے درمیان ہوتا ہے اور جو ایک دوسرے کی ضد ہوتے ہیں جیسا کہ غیر جدلی مفکرین نے سمجھا ہے۔ وہ لوگ ہمیشہ علت اور معلول کو دو الگ الگ حیثیتوں کا مالک گردانتے ہیں لیکن جدلی فکر علت و معلول کو پیداواری قوتوں کے عمل اور ردعمل کی حیثیت دیتا ہے۔

یہی وہ بات ہے جو ہم نے فلسفیانہ دلیل کی تمہید باندھتے ہوئے کہی تھی اور اس پر تنقید کرتے ہوئے بیان کی تھی تاکہ ہم یہ کہ سکیں کہ اگر فلسفے کے نقطۂ نظر سے یہ امر ممکن ہو اور جیسا مارکسیت نے پیداواری قوتوں کے حوالے سے یہ بات کہی ہے، یہ بات جائز ہو کہ تاریخ کی تفسیر استدلالِ دوری کا چکر کاٹتی رہے تو پھر فلسفے کے نقطۂ نظر سے یہ کیونکر ممکن نہیں کہ ہم اجتماعی صورتِ حالات کا بیان بھی اسی اسلوب کے ذریعے سے کریں؟ اس لیے ہم یہ کہتے ہیں کہ اجتماعی صورتِ حالات درحقیقت اس اجتماعی تجربے سے عبارت ہے جو انسان دوسرے افراد کے ساتھ تعلقات کے دوران میں حاصل کرتا ہے، بالکل اسی طرح جیسے پیداواری اعمال کے دوران میں پیداواری قوتوں کے ساتھ تعلقات استوار کرکے وہ فطرت کے ساتھ تجربات حاصل کرتا ہے۔

پھر جس طرح انسان کے تأملی افکار فطرت کے ساتھ تجربات کے دوران میں نمو پذیر ہوتے ہیں اور بعد ازاں اپنی باری آنے پر وہ اس تجربے کو نشوونما اور اس کے وسائل کو ترقی دیتے ہیں، بالکل اسی طرح معاشرے کے عملی افکار اجتماعی تجربات کے دوران میں نمو پذیر ہوتے ہیں اور پھر اجتماعی تجربات پر اثر انداز ہو کر ان کو ترقی دیتے ہیں۔

پس کائنات کے بارے میں انسان کا علمی ادراک و شعور فطرت کے ساتھ اس کے تجربات کے دوران میں نشوونما حاصل کرتا ہے اور پھر اس کے سبب سے فطرت کے ساتھ انسانی تجربہ اور اس کی پیداواری قوتیں ترقی پذیر ہوتی ہیں۔ اسی طرح اجتماعی تعلقات کے بارے میں انسان کا عملی شعور اس کے اجتماعی تجربے کے ساتھ ساتھ ترقی کرتا ہے اور پھر اجتماعی تجربہ اس شعور اور اس کے پسِ پردہ کارفرما اجتماعی تعلقات کی بنا پر نشوونما کی منزلیں طے کرتا ہے۔

اس بنا پر فلسفے کے نقطۂ نظر سے کوئی امر مانع نہیں کہ مارکسیت اجتماعی صورتِ حالات کو عملی آراء کے حوالے سے واضح کرے اور پھر عملی آراء میں پیدا ہونے والے تغیرات اور نشوونما کو اس اجتماعی تجربے کے حوالے سے بیان کرے جس کا اظہار

سیاسی، اقتصادی اور اسی طرح کی دوسری صورتِ حالات کی شکل میں ہوتا ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اجتماعی صورتِ حالات اور عملی شعور کو متبادل طور پر ایک دوسرے کے حوالے سے بیان کرنا مارکسیت کی اس تفسیر سے ملتا جلتا ہے جو وہ پیداواری قوتوں اور اور علمی شعور کی تاریخ بیان کرتے میں پیش کرتی ہے۔

اس تمام بحث کے بعد سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر تاریخ اور معاشرے کی تفسیر و توجیہہ کے کھاتے میں وسائلِ پیداوار کو کیوں داخل کیا جائے؟ اور یہ کہ آخر اجتماعی صورتِ حالات اور افکار کو ایک دوسرے کے وسیلے سے بیان کرنے اور ان کی تفسیر کرنے کو کیوں نہ کافی گردانا جائے؟

علت و معلول کے وہ مفاہیم جن پر اینگلز نے اصرار کیا ہے اور فلسفیانہ ضرورت ہمیں اس امر کی اجازت دیتے ہیں کہ ہم اس قسم کی تفسیر کو قبول کرلیں۔ ہاں اگر کوئی بات انھیں قبول کرتے پر مانع آتی ہے تو وہ تاریخ کے تجربات و مشاہدات ہیں جن کا ذکر ہم علمی اور سائنسی دلیل کے تحت کریں گے۔

ب۔ نفسیاتی دلیل: اس دلیل کا نقطۂ آغاز یہ ہے کہ حیاتِ انسانی میں فکر کی نمو مخصوص اجتماعی صورتِ حالات اور اجتماعی مظاہر کا نتیجہ ہے۔ اس سے یہ بات نکلتی ہے کہ اجتماعی ڈھانچے کا تاریخی وجود اس کے فکری وجود سے بعد کی چیز ہے۔ اس لیے یہ بات ممکن نہیں کہ ہم اجتماعی مظاہر کی تکوین اور ان کی نشوونما کو انسانی افکار ایسے عامل کے ذریعے سے واضح کریں۔ یہ افکار تاریخِ بشر میں بہت دیر کے بعد ظاہر ہوئے، یعنی اس وقت جب لوگوں کی زندگیوں میں مخصوص اجتماعی مظاہر وجود میں آئے۔ اس لیے انسانی معاشرے کے وجود میں آنے کی تفسیر و توجیہہ کا علمی طریقہ سوائے مادی طریقے کے اور کوئی نہیں۔ یہ طریقہ اور رجحان فکری عوامل سے قطع نظر کر کے معاشرے کی تفسیر و توجیہہ مادی عامل کے وسیلے سے کرتا ہے اور وہ عامل وسائلِ پیداوار ہیں۔

اس لیے اس دلیل کا اساسی نقطہ یہ ہے کہ ہم یہ ثابت کریں کہ افکار کی پیدائش ان سے پہلے وجود میں آنے والے اجتماعی مظاہر کی کارفرمائی کا نتیجہ ہے اور اس کے سوا کچھ نہیں۔ اس کا مقصد یہ نتیجہ حاصل کرنا ہے کہ تاریخی اعتبار سے انسانی معاشرہ انسانی فکر سے قدیم تر ہے اور اس کو وجود میں لانے والے مادی عوامل ہیں یعنی وہ افکار و آراء کے سبب سے وجود میں نہیں آیا۔

اب یہ دیکھنا ہے کہ مارکسیت نے اس نقطے کو کیونکر پیش کیا ہے اور کس طریقے سے اسے ثابت کیا؟ اس بات کی وضاحت مارکسیت کے اس اصرار سے ہوتی ہے کہ افکار و خیالات زبان کے وسیلے سے وجود میں آتے ہیں اور زبان بھی مظاہرِ اجتماعی میں سے ایک مظہر ہے۔ اس سلسلے میں سٹالین تحریر کرتا ہے:

> کہا جاتا ہے کہ افکار و خیالات وسیلۂ کلام کے ذریعے سے قالبِ اظہار میں آنے سے قبل روحِ انسانی میں وارد ہوتے ہیں اور ان کے پیدا ہونے میں لسانی وسیلوں کا کوئی عمل دخل نہیں یعنی وہ زبان کے حدود میں نہیں آتے۔ دوسرے الفاظ میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ افکار و خیالات پیدائش کے وقت لباسِ زبان سے عاری ہوتے ہیں، مگر یہ بات غلط ہے کیونکہ افکار و خیالات جو نفسِ انسانی میں وارد ہوتے ہیں ان کی نوعیت کچھ ہی کیوں نہ ہو یہ ممکن نہیں کہ زبان

کے وسیلے کے بغیر عالم وجود میں آئیں، یعنی ان کی پیدائش کلمات اور جملوں کی مرہون منت ہوتی ہے۔ ایسے افکار و خیالات کا پیدا ہونا ناممکن ہے جو قیدِ زبان سے آزاد ہوں یا مادی فطرت کے حدود سے، جو زبان میں اظہار پذیر ہوتی ہے، باہر ہوں۔ زبان ہی افکار کو وجود میں لاتی ہے، سوائے عینیت پرستوں (Idealists) کے اور کسی کے لیے ممکن نہیں کہ افکار کو زبان سے الگ کرکے زیر بحث لائے[۱]

یوں سٹالین نے افکار و زبان میں ربط دیکھا اور زبان کو افکار کی اساس قرار دیا۔ اس لیے یہ بات ممکن نہیں کہ ہم افکار کو زبان سے الگ کرکے زیر بحث لائیں۔

اس بیان کے بعد عظیم مارکسی "جورج پولٹزیر" اس مفروضے کو بعض نفسیاتی انکشافات کی رو سے ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے، یا یوں کہیے کہ نفسیات کے اس نقطۂ نظر کی روشنی میں اس کا اثبات کرتا ہے جس میں انسانی نفسیات کی اساس اعضاءِ جسم پر ہے اور جسے مشہور سائنسدان پافلوف[۲] (Povlov) نے متعدد تجربات کی بنیاد پر استوار کیا۔

سٹالین کے مذکورہ بالا بیان پر تبصرہ کرتے ہوئے پولٹزیر رقمطراز ہے:

جدلی مادیت (Dialectical Materialism) کے اصولوں کو ان تحقیقات کی بدولت جو عظیم سائنسدان پافلوف نے علم الاعضاء (Physiology) کے میدان میں سرانجام دیں، طبعی علوم کی جانب سے بڑا سہارا ملا ہے۔

پافلوف نے انکشاف کیا کہ دماغی حرکات کی بنیاد ان اعمال پر ہے جو مشروط ردِعمل[۳] کہلاتے ہیں۔ یہ مشروط ردِعمل خاص شرائط کے تحت خاص حالات میں رونما ہوتے ہیں اور انہیں خارجی یا داخلی احساسات وجود میں لاتے ہیں۔ پافلوف نے یہ ثابت کیا کہ زندہ جاندار کی ہر سرگرمی میں یہ احساسات ایسے اشارات کا حکم رکھتے ہیں جنھیں کسی مخصوص سمت کی جانب دیا گیا ہو۔ دوسری جانب یہ بات بھی معلوم ہوئی ہے کہ کلمات، اپنے معانی اور مفاہیم سمیت، ان احساسات کی جگہ لے سکتے ہیں جنھیں وہ اشیاء وجود میں لاتی ہیں

---

[۱] جورج پولٹزیر (Goeorg Politzihar)

[۲] ایوان پترووچ پافلاف (Ivan Petrovich povlov) ۱۸۴۹ - ۱۹۳۶ روسی سائنسدان جس نے نفسیات میں مشروط ردِعمل (Conditional Reflex) کی اساس پر تجرباتی علم النفس اور کرداریت (Behaviourism) کی بنیاد رکھی اور دماغی افعال کو جسمانی اعضاء کے افعال سے مربوط کیا۔

[۳] مشروط ردِعمل سے مراد وہ ردِعمل ہے جو کسی بیرونی اثر کے تحت خاص حالات میں ظاہر ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر کھانا دیکھ کر منہ کے غدودوں سے لعاب جاری ہونا ایک ردِعمل ہے لیکن اگر پافلوف کے تجربے کے مانند، کھانے کے آنے پر گھنٹی بجادی جائے اور یہ عمل ایک مدت تک دہرایا جائے تو ایک وقت ایسا آجائے گا کہ گھنٹی بجتے ہی منہ میں لعاب پیدا ہونا شروع ہو جائے گا چاہے کھانا موجود ہی کیوں نہ ہو۔ اس قسم کے ردِعمل کو مشروط ردِعمل کہتے ہیں (مترجم)

جن سے ان کا سراغ ملتا ہے۔ اس صورت میں کلمات گویا اشارات کی طرف اشارہ کرتے ہیں یعنی عمل اشارہ کا ایک دوسرا نظام ہیں جو پہلے نظام کی اساس پر مبنی ہے اور یہ انسان کا امتیازی نشان ہے۔ اس لحاظ سے زبان انسان کی ترقی یافتہ سرگرمی، اس کی اجتماعی سرگرمیوں کی بنیادی شرط اور مجرد فکر کی بنیاد ہے جو وقتی احساسات سے پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرح یہ اس کی عقلی ترقی کی بھی علامت ہے۔ یہ زبان ہی ہے جو انسان کو یہ موقع دیتی ہے کہ نہایت تفصیل کے ساتھ واقعی صورتِ حالات کا نقشہ کھینچ دے۔ اس طرح پافلوف نے ثابت کیا کہ انسانی شعور کو معین کرتے والی چیز اس کا جسم نہیں اور نہ اس کی حیاتیاتی صورتِ حالات بلکہ اس کے برعکس وہ معاشرہ ہے جس میں انسان زندگی بسر کرتا ہے[1]

اب ہم اس کوشش کی توضیح کرتے ہیں جس کے وسیلے سے پافلوف کی تحقیقات کو مارکسیت کی دلیل کے طور پر استعمال کیا گیا ہے۔

پولٹزر کے نزدیک، پافلوف کی رائے میں دماغ کے بنیادی افعال تمام کے تمام مؤثرات اور معین اشارات کا ردعمل ہیں۔ یہ مؤثرات اور اشارات اساسی طور پر احساسات (Sensations) ہیں۔ یہ بات بالکل واضح ہے کہ ان مؤثرات اور احساسات کے وسیلے سے جو ردعمل ظاہر ہوتا ہے وہ اس شئے سے الگ کوئی مجرد خیال نہیں ہوتا کیونکہ جب تک کسی معین چیز کا احساس نہ ہو اس وقت تک یہ خیال پیدا نہیں ہوتا۔ یہ انسان کو اس چیز کے بارے میں سوچنے کے قابل نہیں بناتا جو اس کے دائرہ احساس میں نہ ہو۔ اس کے بعد زبان اور الفاظ کی باری آتی ہے کہ وہ اشارات اور مؤثرات کی جگہ لیں۔ ہر لفظ ایک مخصوص احساس سے بندھا ہوا ہے۔ اس لحاظ سے وہ ثانوی طور پر شرطی مؤثر (Conditioning stimulus) بن جاتا ہے۔ یوں الفاظ انسان کو موقع دیتے ہیں کہ ان لسانی مؤثرات (Linguistic stimulus) کے وسیلے سے وجود میں آنے والے ردعمل کے ذریعے سے سوچ سکے۔ اس طرح زبان ہی فکر کی اساس ہے، اور چونکہ زبان بذاتِ خود اجتماعی اور معاشرتی مظہر ہے اس لیے انسانی فکر بھی اجتماعی زندگی کا ثانوی مظہر (Secondary Phenomena) ہے۔

یہ ہے وہ نقطۂ نظر جو پولٹزر نے پیش کیا۔

اب ہم یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ کیا زبان حقیقی معنوں میں فکرِ انسانی کی اساس ہے؟ اور جیسا کہ سٹالین نے کہا ہے کہ واقعی ایسے افکار کا وجود نہیں جو لسانی بندھنوں سے آزاد ہوں؟ وضاحت کی خاطر ہم اس مسئلے کو ایک اور طرح پیش کرتے ہیں، کیا جیسا کہ پولٹزر نے کہا ہے، زبان ہی نے اجتماعی مظہر ہونے کی حیثیت سے انسان کو سوچنے والا جاندار بنایا ہے یا وہ سوچنے والے انسان میں ان افکار کی بدولت پیدا ہوئی جو قالبِ اظہار میں آنا چاہتے تھے اور انسان نے انھیں دوسرے تک پہنچایا؟ ہم اس وقت

---

[1] مصدرِ سابق ص ۴۸

تک اول الذکر رائے پر بات نہیں کر سکتے، جس پر لوپولٹر نے زور دینے کی کوشش کی ہے، جب تک پافلوف کے تجربوں اور اس اصول سے بحث نہ کرلیں جو اس نے عادی ردِعمل اور مشروط ردِعمل کے بارے میں وضع کیا ہے۔

زیادہ وضاحت کے پیشِ نظر یہ بات لازم آتی ہے کہ ہم پافلوف کی آراء کا مختصر سا بیان پیش کریں اور اس طریقے کا تعارف کرائیں جو اس نے افکار کے تجزیے کے لیے اختیار کیا اور جسے طریقۂ علم الاجسام (Physiological) کہتے ہیں۔ اس مشہور سائنسدان نے تجربات کے ذریعے سے یہ نتیجہ نکالا کہ اگر کسی مادی یا فطری محرک (Stimulus) کے ساتھ کسی اور شے کو مربوط کر دیا جائے تو کچھ دیر کے بعد وہ شے بذاتِ خود وہی ردِعمل پیدا کرنا شروع کر دیتی ہے جو اصل محرک کی بنا پر ظاہر ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر کتے کو کھانا دیا جائے، تو یہ ایک فطری یا مادی محرک کے طور پر اس میں ایک ردِعمل پیدا کرتا ہے یعنی کھانے کا برتن دیکھتے ہی اس کی رال ٹپکنا شروع کر دیتی ہے۔ پافلوف نے مشاہدہ کیا کہ اگر کتّے کو کھانا دیتے وقت ایک گھنٹی بجا دی جائے اور کچھ دن یونہی کیا جائے تو پھر کھانا دیئے بغیر گھنٹی بجانے پر بھی رال ٹپکنا شروع کر دے گی۔ اس نے اس تجربے سے یہ نتیجہ نکالا کہ گھنٹی کا بجنا اسی ردِعمل کا باعث بنتا ہے جو طبعی یا فطری محرک یعنی کھانا دینے سے ظاہر ہوتا تھا۔ اس لیے اب گھنٹی کے بجنے نے کھانے کی جگہ لے لی ہے کیونکہ متعدد بار کھانے کے ساتھ گھنٹی کا بجنا مربوط ہو گیا ہے۔ اس نے گھنٹی کے بجنے کو شرطی محرک (Conditioning stimulus) کہا اور رال ٹپکنے کے عمل کو جو گھنٹی بجنے سے پیدا ہوتا ہے، مشروط ردعمل (Conditioned Reflex) کا نام دیا۔

اس تجربے کی اساس پر ایک گروہ نے کوشش کی کہ فکرِ انسانی کی تفسیر بھی علم الاجسام کے طریقے پر اسی طرح کی جائے جس طرح کتے کے رال ٹپکنے کی توجیہ کی گئی ہے۔ اس لحاظ سے انسان کے تمام افکار مختلف قسموں کے محرکات کا ردِعمل ہیں۔ جس طرح کتے کو کھانا پیش کرنا ایک فطری محرک ہے جو ایک فطری ردِعمل رال ٹپکنے کی صورت میں پیدا کرتا ہے، اسی طرح انسان کے لیے بعض فطری محرکات ہیں جن سے مخصوص ردِعمل ظاہر ہوتے ہیں جن کو ہم شعور کی مختلف شکلیں گردانتے ہیں۔ یہ محرکات داخلی یا خارجی احساسات ہیں جس طرح گھنٹی بجنے کی آواز نے وہی ردِعمل پیدا کیا تھا جو کھانا دینے سے حاصل ہوتا ہے اور چونکہ یہ دونوں چیزیں باہم مربوط ہوگئی تھیں، اسی طرح بہت سی ایسی باتیں ہیں جو انسان کے فطری محرکات سے مربوط ہو جاتی ہیں اور یوں وہ انسان کی نسبت سے شرطی محرکات کا روپ دھار لیتی ہیں۔ ان شرطی محرکات میں سے زبان ایک محرک ہے۔ مثلاً پانی کا لفظ چونکہ پانی سے مربوط ہو چکا ہے۔ اس لیے اس سے وہی ردِعمل حاصل ہوتا ہے جو پانی کے احساس سے۔ دوسرے لفظوں میں محسوس پانی فطری محرک ہے اور پانی کا لفظ شرطی محرک۔ ان دونوں کے ذریعے سے ایک ہی قسم کا مخصوص ردِعمل ذہنِ انسانی میں پیدا ہوتا ہے۔

اس بنا پر پافلوف نے دو قسم کے اشاری نظاموں (Signal systems) کو فرض کیا۔ ایک نظام وہ ہے جو فطری محرکات اور ایسے شرطی محرکات پر مشتمل ہے جن میں الفاظ کا کوئی عمل دخل نہیں۔ اور دوسرا نظام وہ ہے جو الفاظ و کلمات و فقرات پر مشتمل ہے جن کی حیثیت ثانوی شرطی محرکات کی ہوتی ہے۔ یہ ثانوی محرکات پہلے قسم کے نظام سے متعلق محرکات سے مربوط ہو جاتے ہیں

اور یوں مشروط ردِ عمل پیدا کرنے پر قادر ہو جاتے ہیں۔

پاؤلوف کی آراء جس آخری نتیجے پر وارد ہوتی ہیں وہ یہ ہے کہ انسان کسی محرک کے بغیر سوچ نہیں سکتا کیونکہ انسانی فکر خاص قسم کے محرکات کے ردِ عمل کے سوا اور کچھ بھی نہیں۔ اسی طرح وہ مجرد عقلی فکر کا بھی قائل نہیں تاوقتیکہ اس کا دامن کسی ایسے خاص شرطی محرک سے نہ بندھا ہو جس نے کسی نوع کے احساسات سے مربوط ہو کر یہ قدرت حاصل نہ کر لی ہو کہ اس سے وہی ردِ عمل پیدا ہو سکے جو اِن احساسات کی بنا پر ظاہر ہوتا ہے۔ اب اگر انسان اپنے احساس ہی کا غلام ہے تو پھر وہ مجرد فکر (Abstract thinking) پر قادر نہیں ہو سکتا، یعنی کسی ایسی شے کے بارے میں نہیں سوچ سکتا جو اس کے دائرۂ احساس سے باہر ہو۔ اب اگر انسان کو مفکر مخلوق کی حیثیت حاصل کرنا ہو تو لازم ہے کہ اسے اپنے دائرۂ احساسات یعنی فطری محرکات کی حدود سے باہر کے محرکات دستیاب ہوں۔

ہم فرض کر لیتے ہیں کہ یہ سب کچھ درست ہے۔ تو پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا زبان ہی انسانی زندگی میں اس کی سوچ کی اساس بنتی ہے؟ ہرگز نہیں، کیونکہ کسی فطری محرک کے ساتھ کسی چیز کو مربوط کرنے سے، تاکہ وہ شرطی محرک بن سکے، بعض اوقات ہمارا مقصد حاصل ہو جاتا ہے اور وہ چیز شرطی محرک بن جاتی ہے اور یہ بات عین فطرت کے مطابق ہوتی ہے۔ پھر یہ بھی ہے کہ پانی دیکھنے کے ساتھ کوئی معین آواز یا معین نفسیاتی کیفیت متعلق ہو جائے اور وہ شرطی محرک بن جائے تو اس سے وہی ردِ عمل وجود میں آئے جو پانی کے احساس سے پیدا ہوتا ہے۔ اس قسم کا اشراط (Conditioning) بالکل قدرتی ہے، لیکن بعض اوقات یہ اشراط باقاعدہ اور معین مقصد کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے مثلاً بچے کے ساتھ ہمارا رویہ۔ جب ہم اسے کوئی چیز، مثلاً دودھ، دیتے ہیں تو ساتھ ہی اس کا نام بھی بتاتے ہیں تاکہ بچہ اس چیز اور اس کے نام کے مابین ربط سے آگاہ ہو جائے۔ اس صورت میں وہ نام بچے کے لیے شرطی محرک بن جاتا ہے۔

اس بات میں کوئی شک نہیں کہ انسانی زندگی کے دوران میں بہت سی آوازیں اور واقعات فطری محرکات (Natural stimulus) کے ساتھ وابستہ ہو جاتے ہیں اور اس بنا پر ان کا اشراط قدرتی اور فطری ہو جاتا ہے۔ اس بنا پر وہ انسانی ذہن میں معین ردِ عمل پیدا کرتے ہیں۔ البتہ جہاں تک زبان اور اس کے الفاظ و فقرات کا تعلق ہے ان کا اشراط اجتماعی عمل کے ذریعے سے وجود میں آتا ہے۔ زبان اور اس کے الفاظ و اصوات وغیرہ اس لیے اشراط یا وابستگی کے عمل سے گزرتے ہیں کہ انسان کو اپنے افکار و خیالات دوسروں تک منتقل کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں، وہ اس لیے انسانی زندگی میں دخیل ہو جاتے ہیں کیونکہ انسان ایک سوچنے والا جاندار ہے اور وہ اپنے افکار و خیالات کو ظاہر کرنا چاہتا ہے، نہ یہ کہ انسان اس لیے سوچنے والا جاندار بن گیا کہ اس کی زندگی میں زبان رونما و کارفرما ہوئی۔ ورنہ یہ کیا بات ہے کہ صرف انسان کی زندگی میں زبان کا عمل دخل ہو اور باقی حیوانات کے ہاں یہ بات موجود نہ ہو؟ زبان سوچ اور فکر کی بنیاد نہیں بلکہ یہ تو اس فکر کو ادا کرنے اور قالب اظہار میں لانے کا ایک ذریعہ ہے جو انسان نے زمانۂ ماقبلِ تاریخ میں اختیار کر لیا جب دوسرے افراد کے ہمراہ معرکۂ زندگی میں

36 شرکت کے وقت اس کو اس بات کی شدید ضرورت محسوس ہوئی کہ وہ اپنے خیالات دوسروں تک پہنچائے اور دوسروں کی بات خود سمجھے تاکہ وہ کام آسان ہو پائیں جنہیں وہ مل جل کر انجام دے رہے ہیں اور فطرت اور انسان دشمن طاقتوں کے سامنے ایک مشترک موقف اختیار کر سکیں ۔

زبان کو اپنے خیالات کا ذریعۂ اظہار بنانے کی ترکیب انسان نے فطرت کے اعمال سے سیکھی یا اتفاق سے کہ بعض آوازیں بعض محرکات سے وابستہ ہوگئیں کیونکہ ان دونوں کے ظاہر ہونے کا لمحہ ایک ہی تھا۔ اس امر سے انسان نے فائدہ اٹھایا اور اسے وسعت بخش کر اپنی زندگی میں زبان کی بنیاد رکھی۔

یوں ہمیں معلوم ہوا کہ زبان ایک اجتماعی مظہر ہونے کی حیثیت سے انسان کے اس احساس کی پیداوار ہے جو اجتماعی اور مشترک عمل کے دوران میں پیدا ہوا اور جس نے انسان کو اس ضرورت کی طرف متوجہ کیا کہ وہ اپنے افکار و خیالات کو دوسروں تک پہنچائے اور ان کو عام کرے نہ یہ کہ زبان نے انسان کو ایک سوچنے والا جاندار بنا لیا ہے۔

اس بنیاد پر ہم یہ جان سکتے ہیں اور اس کا سراغ لگا سکتے ہیں کہ زبان صرف انسان کی زندگی میں کیوں نمودار ہوئی دوسرے جانداروں کے ہاں کیوں اس کا ظہور نہیں ہوا، جیسا کہ ہم پہلے بھی اس طرف اشارہ کر چکے ہیں۔ بلکہ یہ بھی ممکن ہے کہ زبان کے ظہور پذیر ہونے کے علم کے علاوہ اس امر کا علم بھی حاصل کریں کہ انسانی معاشرہ کیوں وجود میں آیا اور دیگر جانداروں کی دنیا میں اس قسم کا معاشرہ کیوں تشکیل پذیر نہ ہوا۔ چونکہ انسان سوچنے پر قادر تھا اس لیے صرف اس کو یہ قدرت حاصل ہوئی کہ وہ احساسات کی حدود کو پار کرے اور اس واقعی صورتِ حالات کو بدل ڈالے جسے وہ محسوس کرتا ہو اور پھر محسوس کردہ واقعی صورتِ حالات کے بدل جانے سے اپنے احساسات کو بھی بدل دے۔ یہ خصوصیت کسی اور جاندار کو جو سوچنے پر قادر نہیں نہیں بخشی گئی۔ چونکہ دوسرے جاندار احساسات کے دائرے میں مقید واقعی صورتِ حالات کے علاوہ کسی اور بات کا ادراک کرنے اور اس کے بارے میں سوچنے پر قادر نہیں اس لیے یہ بات ان کے بس میں نہیں کہ وہ امرِ واقع کو کسی اور شے میں بدل سکیں۔ یوں یہ سوچنے کی قابلیت ہی ہے جس نے انسان کو یہ قدرت دی کہ وہ واقعی اور محسوس صورتِ حالات کو بدل دے۔

چونکہ واقعی صورتِ حالات کو بدلنے کا عمل اکثر اوقات مختلف اور متعدد قسم کی کوششوں کا تقاضا کرتا ہے اس لیے یہ اجتماعی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ جب بہت سے افراد کام کی نوعیت اور کوششوں کے تقاضے کے مطابق سرگرمِ عمل ہوتے ہیں تو ان کے مابین ایک اجتماعی یا معاشرتی رشتہ پیدا ہو جاتا ہے۔ اس قسم کا رشتہ اور تعلق دوسرے حیوانات کے ہاں پیدا ہونا یوں ممکن نہ ہوا کہ وہ سوچنے والی مخلوق نہیں ہیں اور اس بات سے عاجز ہیں کہ محسوس ہونے والی واقعی صورتِ حالات کو بدل دینے کے لیے کچھ کر سکیں۔ یہی سبب ہے کہ ان کے مابین اس قسم کا اجتماعی تعلق رونما نہیں ہوتا جو انسانوں کے مابین موجود ہوتا ہے۔

جب لوگ محسوس ہونے والی واقعی صورتِ حالات کو بدلنے کے مشترکہ عمل میں داخل ہوتے ہیں تو انھیں زبان کی ضرورت محسوس ہوتی ہے کیونکہ حسی اشارے (Sensory signals) محسوس ہونے والی واقعی صورتِ حالات کا اظہار کر سکتے ہیں

لیکن نہ اس میں تبدیلی لانے کے خیال کو قالبِ اظہار دے سکتے ہیں اور نہ ان مخصوص تعلقات کا اظہار کر سکتے ہیں جو محسوس اشیاء کے مابین موجود ہوتے ہیں اور جنھیں جزوی یا کلی طور پر بدلنا مقصود ہوتا ہے۔ انسانی زندگی میں زبان اس ضرورت کو پورا کرتی ہے اور صرف انسانی زندگی میں اس کی نمود اسی لیے ہوئی ہے کہ دیگر حیوانات نے اس ضرورت کا ادراک و شعور ہی حاصل نہیں کیا جو عملِ اجتماعی کا نتیجہ ہے اور فکر کی بنیاد پر قائم ہے تاکہ واقعی صورت کو بدل دیا جائے یا اس میں اہم اور فیصلہ کن تغیرات پیدا کیے جائیں۔

ج۔ علمی دلیل: کائنات کے مختلف مظاہر کی علمی تفسیر نے اپنے مراحل بتدریج طے کیے ہیں۔ اس کی ابتداء کائنات کے بارے میں مفروضے قائم کرنے سے ہوئی ہے۔ دوسرے لفظوں میں امرِ واقعی کی توجیہ کے لیے ایک مفروضہ قائم کیا گیا، اس کی بنیاد پر تمام عمارت کھڑی کی گئی اور کوشش کی گئی کہ کائنات کے اسرار و رموز کو منکشف کیا جائے۔ مفروضے پر مبنی یہ تفسیر اس وقت تک علمی سطح پر نہیں پہنچ سکتی جب تک علمی دلیل سے یہ ثابت نہ کر دیا جائے کہ اس تفسیر کے علاوہ زیرِ نظر مظہر کی کوئی اور تفسیر یا توجیہ کا امکان ہی نہیں۔ چونکہ علمی دلائل کے ذریعے سے یہ بات ثابت نہیں ہو سکی اس لیے اس مفروضے پر مبنی تفسیر و توجیہ کو علمی درجہ نہیں دیا جا سکتا اور اس کے لیے کوئی وجہِ جواز نہیں کہ دوسرے مفروضات اور دوسری توجیہات کے مقابلے میں اسے اپنا لیں۔

مثال کے طور پر، ایک خاص شخص ایک خاص وقت میں سڑک عبور کرنے کو اپنے لیے لازم بنا لیتا ہے چلیے اس امر کی تفسیر کے لیے ہم یہ فرض کر لیں کہ یہ شخص اس خاص وقت میں اس سڑک کو اس لیے عبور کرتا ہے کہ وہ اس کے آخر میں واقع کارخانے میں کام کرنے کے لیے جائے۔ یہ مفروضہ ممکن ہے اس شخص کے طرزِ عمل کی درست تفسیر کرتا ہو لیکن ضروری نہیں کہ ہم اس مفروضے کو حتماً قبول کر لیں باوجودیکہ اس کے طرزِ عمل کی کوئی اور تفسیر ممکن بھی ہو جیسے ہم یہ فرض کر لیں کہ وہ اپنے کسی دوست سے ملنے کے لیے جاتا ہے، یا یہ کہ اس کا مکان اسی سڑک پر واقع ہے، یا یہ کہ وہ اس علاقے میں کسی ڈاکٹر سے اپنی صحت کے بارے میں مشورہ لینے کے لیے جاتا ہے، یا یہ کہ وہ وہاں کسی کالج میں لیکچر دینے کے لیے جاتا ہے۔

یہی کیفیت تاریخ کی مارکسی تفسیر یعنی تاریخی مادیت کی ہے۔ کیونکہ اگر ہم یہ فرض بھی کر لیں کہ تاریخی مادیت تاریخ کی تسلی بخش تفسیر کرتی ہے، پھر بھی اس وقت تک اسے علمی درجہ اور قطعی وثوق حاصل نہیں ہو سکتا۔ جب یہ مفروضے کی سطح سے بلند نہ ہو اور ایسی علمی دلیل نہ پیش کرے جو تاریخ کی تفسیر کے ہر مفروضے کو اس کے مقابل میں باطل ثابت کر دے۔

مثال کے طور پر، ریاست (State) کے بارے میں تاریخی مادیت کا نقطۂ نظر لیجیے۔ تاریخی مادیت انسانی زندگی میں ریاست کے نمودار ہونے کی تفسیر اقتصادی عوامل اور طبقاتی تناقض کی اساس پر کرتی ہے۔ معاشرہ طبقاتی اعتبار سے تناقض کا حامل ہوتا ہے۔ اس بنا پر طاقتور طبقے، جس کے پاس تمام وسائلِ پیداوار ہوتے ہیں، اور کمزور طبقے جس کے پاس کچھ نہیں ہوتا، کے مابین تصادم و کشمکش کی آگ بھڑک اٹھتی ہے۔ طاقتور طبقہ اپنے اقتصادی مفاد کی حمایت اور اس کی مرکزیت کو قائم رکھنے کے لیے ایک سیاسی ہتھیار بناتا ہے اور یہ سیاسی ہتھیار، اپنی مختلف تاریخی صورتوں میں، حکومت کہلاتا ہے۔

حکومت یا ریاست کے بارے میں یہ مارکسی تفسیر اس وقت علمی اور یقینی حیثیت اختیار نہیں کر سکتی جب تک وہ تمام تفاسیر، جو حکومت یا ریاست کو طبقاتی استحصال کے آلے کی حیثیت دینے کے علاوہ کسی اور اساس پر ریاست یا حکومت کی نشو و نما کی توجیہ کرتی ہوں، بالکل بے معنی اور لوپوچ ثابت نہ ہو جائیں۔ اگر ہم اس قابل ہوں کہ اس اجتماعی مظہر یعنی ریاست یا حکومت کی توجیہ کسی اور اساس پر کر پائیں اور علمی دلیل اس تفسیر کو باطل نہ قرار دے تو پھر مارکسی تفسیر متعدد مفروضات میں سے ایک مفروضے کے سوا اور کچھ نہ ہوگی۔ مارکسی تفسیر اس وقت علمی تفسیر نہ رہے گی۔ مثلاً یہ ممکن ہے کہ ہم ریاست کی نشو و نما کی توجیہ تمدنی زندگی کے زیادہ پیچدار ہونے کی اساس پر کر پائیں اور اسی اساس پر ہم مختلف معاشروں میں ریاست یا حکومت کے نمودار ہونے کی وجہ جواز پیش کر سکیں۔ مثال کے طور پر قدیم مصر لیجیئے۔ اس میں نہایت پیچدار اور عظیم کوششوں کے بغیر اجتماعی زندگی کا برقرار ہونا ممکن نہ تھا۔ ان کوششوں میں سیلاب کے پانیوں کا استعمال، بڑے بڑے دریاؤں پر بند باندھنا اور ذرائع آبپاشی کی تنظیم شامل تھے۔ اس مرحلے پر ریاست نمودار ہوتی ہے تاکہ تمدنی زندگی کو آسان اور ممکن بنائے، ان کاموں کی نگرانی کرے جن پر عوام کی زندگی کا انحصار ہے۔ اس لیے ہم یہ دیکھتے ہیں کہ اس دور میں مصر کے پروہتوں اور پجاریوں کو سیاسی زندگی میں بڑی اہمیت حاصل تھی اور انھیں یہ اہمیت طبقاتی اساس پر حاصل نہ تھی بلکہ اس اہم کردار کی بنا پر جو ان کی علمی حیثیت انھیں ملک کے زرعی نظام میں ادا کرواتی تھی۔

اسی طرح ہمیں معلوم ہے کہ رومن سلطنت میں پادریوں کو بڑا اقتدار حاصل تھا۔ جب جرمنی کے وحشی قبائل سلطنت روما پر حملہ آور ہوئے اور ان کے حملوں نے تعلیمی اور ثقافتی بنیادوں کو ہلا دیا اس وقت اہل کلیسا ہی ملک میں فکری زندگی میں نمایاں حیثیت کے مالک تھے۔ اس زمانے میں کلیسا سے متعلق پادری ہی وہ اشخاص تھے جو پڑھنا لکھنا جانتے تھے اور لاطینی زبان بولتے تھے۔ انھیں کو ماہ و سال کا حساب آتا تھا اور وہی اس قابل تھے کہ امورِ مملکت کے کاروبار کو کسی ڈھب سے چلا سکیں۔ ان کے مقابلے میں حملہ آور جرمن قبائل کے رہنما اور بادشاہ خنزیروں، ہرنوں اور بارہ سنگھوں کا شکار کھیلتے یا انسانی آبادیوں کی غارتگری اور باہمی جنگ و جدال میں مصروف تھے۔ اس حالت میں قدرتی طور پر پادری ملک میں کاروبارِ حکومت پر چھا گئے اور انھیں ملک کے سیاسی نظام میں زبردست عمل دخل حاصل ہو گیا۔ اس بات نے انھیں لوٹ کھسوٹ کی ترغیب دی اور وہ، مارکسی نقطۂ نظر سے، ایک ایسا طبقہ بن گئے جس کے مخصوص اقتصادی مفادات تھے۔ اس لحاظ سے اقتصادی اثر و رسوخ اور اقتصادی مفادات کا حصول سیاسی اثر کی بنا پر حاصل ہوا لیکن جہاں تک سیاسی نظام میں ان کے عمل دخل کا تعلق ہے۔ وہ اس اقتصادی تفوق کی بنا پر قائم نہ تھا جو انھوں نے سیاسی اہمیت حاصل کرنے کے بعد کمایا بلکہ ان کی سیاسی اہمیت کی اساس ان کی علمی اور فکری حیثیت اور انتظامی قابلیت تھی۔

اسی طرح ریاست کی مارکسی تفسیر علمی حیثیت اختیار نہ کر پائے گی۔ اگر ہم یہ فرض کریں کہ بہت سی سلطنتوں اور سیاسی اقتداروں کی تشکیل میں دینی عقائد کا بڑا ہاتھ تھا کہ ایسی سلطنتیں دینی اساس پر قائم تھیں اور ان میں ایسے گروہ شامل تھے جن میں قدرِ مشترک طبقاتی مفادات اور طبقاتی مصلحتیں نہ تھیں بلکہ ایک ہی دین میں ان کی شرکت انھیں یکجا کرتی تھی۔

پھر اگر ہمارے لیے یہ فرض کرنا ممکن ہو کہ انسانی معاشرے میں ریاست کا ظہور انسانی جبلت کے تقاضوں کی پکار تھا جن کے

زیرِ اثر انسانی نفوس میں یہ خفیہ رجحان پیدا ہوتا ہے کہ دوسروں پر فوقیت اور تسلط حاصل کیا جائے۔ اس اعتبار سے حکومت اسی رجحان کی پیداوار اور اس کا عملی اظہار تھی۔

میں یہ نہیں چاہتا کہ اس قسم کے ان تمام مفروضات کا ذکر کروں جن کی اساس پر ریاست یا حکومت کے قیام کی توجیہ و تعلیل کی جا سکتی ہو، میں تو اس بیان سے صرف اس طرف اشارہ کرنا چاہتا ہوں کہ ریاست یا حکومت کی مارکسی تفسیر و توجیہ اس وقت تک علمی حیثیت اختیار نہیں کر سکتی جب تک وہ اس قسم کے تمام مفروضوں کو باطل نہ کرے اور ان کے باطل ہونے پر کوئی قطعی دلیل نہ لائے۔

ہم نے ریاست کے بارے میں مارکسی نقطۂ نظر کو اس کے تمام تاریخی مفاہیم اور مفروضات کے نمونے کے طور پر پیش کیا ہے جن کے وسیلے سے اور جن کی اساس پر مارکسیت انسانی معاشرے کی تفسیر کرتی ہے۔ اس کے یہ تمام مفروضات مارکسیت سے اس بات کا تقاضا کرتے ہیں کہ وہ باقی تمام مفروضات کو جھٹلانے کے لیے کوئی دلیل پیش کرے تاکہ وہ ایسے علمی نظریات بن سکیں جنھیں قبول کیا جا سکے۔ ان کے قابل قبول ہونے کا مرحلہ اس وقت تک نہیں آسکتا جب تک ان کے علاوہ دیگر مفروضات بھی موجود ہوں جن کی اساس پر امرِ واقع کی توجیہ اور تفسیر کی جا سکے۔

دیکھنا یہ ہے کہ مارکسیت اس سلسلے میں جو علمی دلیل پیش کرتی ہے وہ ہے کیا؟ اس سلسلے میں مارکسیت کی راہ میں جو پہلی رکاوٹ نمودار ہوتی ہے وہ تاریخ کے میدان میں تحقیق کی نوعیت اور مزاج سے پیش آتی ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ تاریخ کے میدان میں جو تحقیق ہوتی ہے (مثلاً معاشرے کی نشو و نما، اس کا ارتقاء اور اس کے پس پردہ کارفرما عوامل وغیرہ) وہ ان تحقیقات سے کہیں مختلف ہوتی ہے جو سائنس کے میدان میں ہوا کرتی ہیں جیسے مثلاً طبیعیات کا عالم اپنی لیبارٹری میں عملی تجربات کے وسیلے سے کرتا ہے۔

اب تاریخ کا محقق اور طبیعیات کا عالم اگر کہیں ایک دوسرے سے ملتے ہیں تو وہ ایک نقطہ ہے: اور وہ یہ ہے کہ دونوں کا تعلق علمی مظاہر سے ہے کہیں انسانی معاشرے کے مظاہر مثلاً ریاست، افکار اور ملکیت، اور کہیں مظاہرِ فطرت مثلاً حرارت، آواز، روشنی وغیرہ زیرِ بحث آتے ہیں یہ دونوں قسم کے محققین ان مظاہر میں ایک ربط تلاش کرتے ہیں، انھیں زیرِ بحث لاتے ہیں، ان کے اسباب دریافت کرتے ہیں اور ان کے پس پردہ کارفرما عوامل کا سراغ لگاتے ہیں۔ لیکن یہاں سے ان کی راہیں جدا ہو جاتی ہیں اور ان مظاہر کے بارے میں ان کا موقف بدل جاتا ہے۔ ان اختلافات کے دو سبب ہیں: تاریخ کا محقق جو انسانی معاشرے اس کی تشکیل، نشو و نما، ارتقاء اور اس کے مختلف مراحل کی توجیہ و تفسیر کرنا چاہتا ہو، اس بات پر قادر نہیں کہ براہِ راست ان مظاہر کو اس طور پر واضح کر سکے جیسا کہ علمِ طبیعیات کا ماہر مظاہرِ طبیعیات کو اپنی لیبارٹری میں تجربوں کے ذریعے سے زیرِ بحث لاتا ہے: تاریخ کا ماہر اس بات پر مجبور ہے کہ مظاہرِ اجتماعی کے بارے میں اپنے نظریے کا انحصار روایات اور دوسروں کے بیانات پر کرے اور ان عمرانی اور معاشرتی حقائق سے مدد لے جن کی دلالت و معنویت ناقص ہوتی ہے اس لیے کہ ان مظاہرِ فطرت میں جن پر طبیعی علوم میں سائنسی تحقیق کا انحصار ہے اور مظاہرِ تاریخ میں جن پر تاریخ تحقیق کا دار و مدار ہے بڑا فرق ہے۔ سائنسی علوم کے بنیادی مواد وہ

مظاہرِ فطرت ہیں جو لیبارٹری میں موجود ہوتے ہیں، جنھیں زیرِ مشاہدہ لایا جا سکتا ہے، جن پر علمی کلیات کا اطلاق ہو سکتا ہے اور اس لحاظ سے ان کی تفسیر مکمل طور پر ہو سکتی ہے۔ اس کے بالکل برعکس محقق تاریخ کے پاس جو مواد ہوتا ہے وہ ان مظاہرِ تاریخ اور معاشرے کے ماضی سے تعلق رکھتا ہے جن کو یہ محقق سوائے روایات و بیانات کے یا تاریخی آثار کے، اور کسی طریقے سے اپنے مشاہدے میں نہیں لا سکتا۔ انسانی معاشرے کے اساسی عوامل کو دریافت کرنے کی کوشش میں اور اس بات کا سراغ لگانے میں کہ ان کی نشو و نما کیونکر ہوئی، مورخ کو اپنی کاوشیں اسی تاریخی مواد تک محدود رکھنا پڑتی ہیں۔ مثال کے طور پر اینگلز نے ایک مؤرخ کی حیثیت میں اپنی کتاب "خاندان کی اصل"[۱] میں کوشش کی کہ ان اجتماعی مظاہر کا سائنسی تجزیہ پیش کرے لیکن وہ مجبور ہو گیا کہ اپنے نتائج کے استنباط میں ایک مؤرخ یا سیاح مورگن (Morgan) کی کتاب "قدیم معاشرہ" (Ancient society) پر اعتماد کرے۔

یوں تاریخی تحقیق، سائنسی تحقیق سے اس مواد کے اعتبار سے مختلف ہو جاتی ہے جو محقق کے پاس ہوتا ہے اور جس کی اساس پر وہ اپنے بیانات وضع کرتا ہے اور نتائج تک پہنچتا ہے۔ ان کا یہ باہمی اختلاف صرف اسی حد تک نہیں رہتا۔ جس طرح دونوں کے ہاں مواد کا اختلاف ہے اسی طرح وہ دلائل اور اشارات جو یہ محقق کام میں لاتے ہیں اور جن کو اپنے نتائج کی سند کے طور پر استعمال کرتے ہیں، ایک دوسرے سے کہیں مختلف ہوتے ہیں۔ مؤرخ جب تاریخی واقعات و مظاہر کا ایک مجموعہ اپنی دسترس میں پاتا ہے تو اسے ان کے بارے وہ امکانات نصیب نہیں جو طبعیات کے عالم کو ایٹم، اس کے مرکزے (Nucleus) اس کے برقیوں (Electrons) اور اس کی اشعاع (Radiation) کے بارے میں حاصل ہوتے ہیں کیونکہ مؤرخ اس بات پر مجبور ہوتا ہے کہ وہ تاریخی واقعات و مظاہر کو جوں کا توں قبول کرے۔ اس کے پاس بات کا امکان نہیں ہوتا کہ وہ ان واقعات کو تجربے کے ذریعے سے کسی حد تک بدل دے یا بہتر بنا دے۔ لیکن سائنسدان اس بات پر قادر ہوتا ہے کہ جس مادے سے اسے واسطہ ہوتا ہے اس پر تجربات کرے، جو چیز وہ چاہے اس مادے سے الگ کر دے اور جو چاہے وہ اس میں ملا دے یہاں تک کہ وہ میدان جن میں زیرِ مطالعہ مادے میں تبدیلی نہیں لائی جا سکتی، مثلاً فلکیات وہاں بھی علم الفلک کا ماہر یہ ضرور کر سکتا ہے کہ اس کے موقع اور رخ سے اپنے رشتوں کو دوربین کے وسیلے سے بدل دے۔

مؤرخ کا تاریخی اور اجتماعی مظاہر پر تجربے نہ کر سکنا اس بات کا سراغ دیتا ہے کہ وہ ان نظریات کے بارے میں، جن کے ذریعے سے وہ تاریخ کی تفسیر کرتا ہے یا اس کے اسرار و رموز پر روشنی ڈالتا ہے، کوئی تجربی دلیل (Empirical Evidence) پیش کرنے سے قاصر ہے۔ مثال کے طور پر کسی مخصوص تاریخی واقعے کے پسِ پردہ کارفرما اساسی عامل کو دریافت کرنے کی کوشش میں وہ ایسے بنیادی سائنسی اسلوب اور طریقۂ کار سے کام نہیں لے سکتا جن کی تجربی منطق متقاضی ہے اور جنہیں سائنس دان استعمال

---

[۱] اینگلز۔ (The origin of the family, Private property & State)

کرتے ہیں۔ اس کی مثال اختلاف اور موافقت کے دو طریقے ہیں جو تجربی استدلال میں استعمال ہوتے ہیں کیونکہ ان دونوں طریقوں کا دارومدار اس بات پر ہے کہ زیرِ تجربہ مواد میں کسی عامل (Factor) کا اضافہ کریں یا کسی کو اس سے خارج کر دیں تاکہ اس بات کا مشاہدہ کر سکیں کہ اس کا اس عامل سے کیا ربط ہے۔ ماہرِ علم فلکیات ثابت کرتا ہے کہ ا کا سبب ب ہے اور وہ ان دونوں کو مختلف حالات میں اکٹھا کرتا ہے۔ اسے موافقت کہا جاتا ہے۔ اس کے بعد وہ عامل ب کو خارج کر دیتا ہے تاکہ یہ دیکھ پائے کہ اس کے دور ہو جانے سے ا پر کیا اثر پڑتا ہے۔ اس طریقے کو اختلاف (Disjunction) کہتے ہیں۔ اب ظاہر ہے کہ تاریخ کا ماہر تاریخی حوادث میں تبدیلیاں پیدا کرنے سے قاصر ہے اور وہ ان مذکورہ دونوں طریقوں میں سے کسی ایک کو بھی استعمال نہیں کر سکتا۔

ریاست کو لیجئے جو ایک تاریخی مظہر ہے اور اس کے مقابل میں حرارت کو لیجئے جو طبیعی مظہر (Physical Phenomenon) ہے ماہر طبعیات کے لیے یہ ممکن ہے کہ حرارت کی سائنسی تفسیر کرنے اور اس کی اساسی علت دریافت کرنے کے لیے یہ فرض کرے کہ حرارت کا سبب حرکت ہے کہ اس نے ان دونوں کو کئی صورتوں میں یکجا دیکھا ہے، اب اس مفروضے کے درست ہونے کا یقین حاصل کرنے کے لیے وہ طریقۂ موافقت استعمال کرتا ہے، مختلف تجربوں کو عمل میں لاتا ہے اور ایسی چیزیں دور کر دیتا ہے جن میں حرکت کے نتیجے میں حرارت پیدا ہوتی ہے۔ یہ اس لیے کہ وہ ثابت کر سکے کہ حرارت حرکت کے بغیر بھی وجود میں آ سکتی ہے اور لہٰذا حرکت، حرارت کا سبب نہیں۔ اسی طرح وہ طریقۂ اختلاف بھی استعمال کر سکتا ہے اور ایسے تجربات کرتا ہے جن میں حرارت کو حرکت سے الگ کر دیتا ہے تاکہ یہ تحقیق کر سکے کہ آیا اس بات کا امکان ہے کہ حرکت کے بغیر حرارت وجود میں آئے۔ اب اگر ان تجربوں سے اس بات کا سراغ ملے کہ حرارت اس وقت ظاہر ہوتی ہے جب حرکت موجود ہو چاہے دوسرے عوامل مقامات اور اوقات بدل ہی کیوں نہ جائیں اور ان حالات میں حرارت پیدا نہیں ہوتی جب حرکت موجود نہ ہو تو سائنسی طور پر اس بات کا ثبوت مل جائے گا کہ حرکت ہی حرارت کا سبب ہے۔

اس کے مقابلے میں جب محققِ تاریخ ریاست پر اس لحاظ سے نظر ڈالتا ہے کہ وہ انسانی زندگی میں ایک تاریخی مظہر (Historical Phenomenon) ہے تو اس وقت وہ یہ فرض تو کر سکتا ہے کہ وہ انسانی معاشرے کے ایک مخصوص طبقے کے اقتصادی مفادات اور مصلحتوں کی پیداوار ہے لیکن یہ اس کے امکان میں نہیں کہ تجربوں کے ذریعے سے دیگر مفروضوں کو باطل قرار دے۔ مثال کے طور پر مورخ تجربوں کے ذریعے سے ثابت نہیں کر سکتا کہ ریاست نفسِ انسانی کے سیاسی میلانات کا نتیجہ ہے یا وہ تمدنی اور اجتماعی زندگی میں ایک مخصوص قسم کی تعقید (Complexity) کی پیداوار ہے کیونکہ اس کی بساط اسی حد تک ہے کہ وہ ان تاریخی حالات کی نشان دہی کرے جن میں ریاست مخصوص اقتصادی مصلحتوں کی بنا پر وجود میں آئی اور پھر ایسی مثالیں جمع کرے جن میں ریاست اور اقتصادی مصلحتیں یکجا موجود ہوں۔ اس کو تجربی منطق اور سائنسی منطق کی زبان میں تعدادِ بسیط کا طریقہ (Induction by simple Enumeration) کہتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ یہ طریقہ سائنسی طور پر اس بات کو ثابت نہیں کرتا کہ بعض طبقوں کی اقتصادی مصلحتیں ہی ریاست کے وجود میں آنے کا واحد سبب ہیں کیونکہ ممکن ہے ریاست کے تشکیل پذیر ہونے میں دوسرے عوامل کا ہاتھ بھی ہو۔ چونکہ مؤرخ سائنسدان کی طرح تاریخ کے واقعات میں تجربوں کے ذریعے سے ویسے ردوبدل نہیں کرسکتا جیسے مثلاً طبیعیات کا ماہر طبیعی مظاہر میں کرتا ہے، اس لیے یہ بات اس کے بس میں نہیں کہ وہ اجتماعی صورتِ حالات میں سے باقی تمام عوامل کو خارج کردے تاکہ اس کا نتیجہ اسے معلوم ہوسکے اور وہ یہ بات واضح کرسکے کہ آیا ریاست، ایک اجتماعی مظہر کی حیثیت میں، ان عوامل کے الگ ہوجانے سے باقی رہتی ہے یا نہیں۔

مذکورہ بالا بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ تاریخی تحقیق سائنسی تحقیق سے مختلف ہے۔ اولاً تو یہ اختلاف اس مواد کی بنا پر ہے جس کی بنیاد پر نتائج حاصل کیے جاتے ہیں اور ثانیاً اس کا سبب وہ دلیل و شواہد ہیں جن کے ذریعے ان نتائج کی تائید اور ان کا اثبات ہوتا ہے۔

اگر تاریخی تحقیق کے دائرے سے تجربی دلیل کو خارج کردیں تو پھر مفسرینِ تاریخ کے پاس اس کے سوا اور کوئی چارہ نہیں کہ وہ ایسا مشاہدہ کریں جس میں زیادہ سے زیادہ تاریخی واقعات و مظاہر شامل ہوں، جنھیں محقق تاریخ جوں کا توں قبول کرلے اور پھر کوشش کرے کہ ان کی تفسیر ہو اور ان کے لیے عمومی مفہوم وضع کیے جائیں اور اس کی بنیاد تعداد بسیط (Induction by - simple Enumeration) - کا طریقہ استعمال میں لایا جائے۔

اس بنیاد پر ہم جانتے ہیں کہ جب مارکسیت نے تاریخ کا ایک نقطۂ نظر وضع کیا تو اس کے لیے اُس کے پاس کوئی سائنسی دلیل نہ تھی بلکہ صرف مشاہدات تھے جس کو اُس نے تاریخ کے بارے میں اپنے نقطۂ نظر کی سند کے طور اختیار کرنا کافی گردانا۔ اِس سے بڑھ کر اُس نے یہ گمان کیا کہ تاریخ کے تنگ دائرے میں محدود قسم کا مشاہدہ اکیلا ہی کافی ہے کہ اس کے وسیلے سے تاریخ کے تمام کلیات و قوانین اخذ کیے جائیں اور انھیں سائنسی یقین کا مستحق گردانا جائے۔ اس سلسلے میں اینگلز کا قول ہے:

> لیکن یہ بات محال ہے کہ تاریخ کے تمام سابقہ ادوار میں ان اسباب کو تلاش کیا جائے جو تاریخی حرکت کو وجود میں لاتے ہیں۔ اس کا سبب یہ ہے کہ ان اسباب و علل کے باہمی رشتوں کا سراغ لگانا مشکل ہے اور ان کے نتیجے میں ظاہر ہونے والے ردِعمل ہماری نگاہوں سے اوجھل ہیں۔ لیکن ہمارے دَور نے ان باہمی رشتوں اور تعلقات کو خاصہ سادہ بنا دیا جس کی بنا پر یہ ممکن ہے کہ اس پہیلی کا حل تلاش کیا جاسکے۔ بڑی بڑی صنعتوں کی کامیابی کے بعد انگلستان میں یہ بات اب کسی پر مخفی نہیں کہ تمام سیاسی جدوجہد دو طبقوں کی طرف سے اقتدار حاصل کرنے کی خواہش تک محدود ہے۔ یہ طبقے زمیندار اور بورژوا طبقات ہیں[1]

---

[1] لڈوگ فیورباخ (Ludwig Feuer Bach) ص ۹۹۰

اس بیان کا مقصد یہ ہوا کہ یورپ اور خاص طور پر انگلستان میں کسی خاص زمانی وقفے میں اجتماعی حالت کا مشاہدہ عظیم مارکسی مفکر اینگلز کے نزدیک ایسا علمی تیقن حاصل کرنے کے لیے کافی ہے جس کی رُو سے اقتصادی عوامل اور طبقاتی تناقض ہی تاریخ انسانی کے اساسی عوامل ہیں۔ یہ اور بات ہے کہ تاریخ کے دیگر ادوار اس بات کا سراغ نہ دیتے ہوں کیونکہ خود اینگلز کے قول کے مطابق ان ادوار کی تاریخ پر اندھیرا چھایا ہوا ہے۔ تو گویا اٹھارویں یا انیسویں صدی کی تاریخ کے صرف ایک منظر کے مشاہدے سے مارکسیت کو یہ یقین حاصل ہو گیا کہ گذشتہ ہزار ہا سال کے دوران میں تاریخ کو حرکت میں لانے والی اساسی قوتیں، اقتصادی عامل (Economic Factor) ہی کی قوتیں ہیں۔ اس امر کا یقین مارکسیت کو اس بات کے سوا کسی اور چیز سے حاصل نہیں ہوا کہ یہ اقتصادی عامل تاریخ کے ایک مخصوص منظر پر چھایا رہا ہے یعنی تاریخ کے اس محدود وقفے کے دوران میں جب انگلستان کا منظر اقتصادی عامل کے زیر اثر تھا۔ حالانکہ کسی مخصوص عامل کا کسی ایک خاص وقفے میں معاشرے پر چھا جانا اس امر کی کافی و شافی دلیل نہیں کہ یہ عامل تاریخ کے ہر دَور میں اور ہر معاشرے میں تسلط حاصل کیے ہوئے تھا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس عامل کا کسی خاص وقفے میں معاشرے پر چھا جانا بذاتِ خود مخصوص اسباب اور معین عوامل کی کارکردگی کا نتیجہ ہو سکتا ہے۔ لہٰذا ہم پر واجب ہے کہ تاریخ کے حق میں آخری فیصلہ سنانے سے قبل اس معاشرے کا جس میں اقتصادی عامل کا تسلط ہو دیگر معاشروں سے مقابلہ کریں تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ آیا اقتصادی عامل کے اس تسلط کے اپنے خاص اسباب اور خاص حالات تو نہیں؟

ہمارے لیے اس مقام پر مناسب ہے کہ ہم اینگلز کے ایک اور قول پر غور کریں جو اس نے کسی اور موقع پر تحریر کیا اور اس میں اس غلطی کی معذرت کی ہے جو اس سے معاشرے کے علاوہ کائنات اور زندگی کے دیگر میدانوں پر جدلیات کا اطلاق کرنے میں رونما ہوئی۔ وہ لکھتا ہے:

> یہ بیان کرنے کی ضرورت نہیں کہ میں نے ریاضیات اور دیگر سائنسوں میں ان موضوعات کو مختصراً اور جلدی سے دیکھا اور اس خیال سے کہ ان باتوں کے بارے میں پوری طرح سے اطمینان حاصل کر لوں جن کے بارے میں عام طور پر مجھے شک نہ تھا یعنی یہ بات کہ تاریخ کے حوادث کو ظہور میں لانے والے جدلی قوانین طبیعی دنیا میں بھی کارفرما ہیں۔[1]

اگر ہم اینگلز کے اس قول کو اُس کے پہلے قول کے ساتھ رکھ کر دیکھیں تو معلوم ہو سکتا ہے کہ اینگلز ایسا مارکسی مفکر کس انداز سے تاریخ کے بارے میں اپنا نظریہ تشکیل دیتا ہے اور بعد ازاں کائنات اور زندگی کے دیگر مظاہر کے بارے میں کس طرح ایک نقطۂ نظر پیدا کرتا ہے۔ یہ سب کچھ انسانی معاشروں میں سے ایک معاشرے کے اس ایک تاریخی منظر کی روشنی میں حاصل کیا گیا ہے جو ایک مخصوص وقت میں برپا ہوا۔ یہ سب نظریہ سازی کس قدر آسانی سے ہوتی ہے پھر اس

---

[1] اینگلز۔ (Anti-Duhring) جلد دوم ص ۱۹۳

استدلال کے مطابق جب ایک مخصوص تاریخی حالت معاشرے کے دو طبقوں کے مابین تصادم اور کشمکش کا سراغ دیتی ہے تو پھر لازم ہے کہ پوری تاریخ تناقضات (Contradictions) کے مابین تصادم اور کشمکش کا دوسرا نام ہو۔ یہ بات اینگلز کو اس کا یقین دلاتے کیلیے کافی ہے کہ یہی قانونِ تناقض عالمِ فطرت میں کارفرما ہے، اور اس کے اپنے قول کے مطابق، تمام کی تمام کائنات باطنی تناقضات کے مابین کشمکش ہی کا نام ہے۔

۲۔ کیا اعلیٰ قدر موجود ہے؟

مارکسیت کی رائے میں ہر نظریہ کے درست یا غلط ہونے کا سب سے بڑا معیار یہ ہے کہ تطبیق (Application) کے وقت وہ کامیاب ہوتا ہے یا نہیں۔ اس اعتبار سے مارکسیوں کے نزدیک نظریے کو اس کی تطبیق سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔ یہی وہ بات ہے جس کو جدلیات (Dialectics) میں نظریے اور اس کی تطبیق کی وحدت کہا جاتا ہے۔ اس سلسلے میں ماؤتسی تونگ کا قول ہے:

> جدلی مادیت میں نظریۂ معرفت (Theory of cognition) تطبیق کو اولین حیثیت دیتا ہے۔ اس کے مطابق لوگوں کے ہاں اکتساب علم کو کسی بھی طور پر تطبیق سے جدا نہیں ہونا چاہیے۔ یہ نظریہ ان تمام غلط نظریات کے خلاف جنگ آزما ہے جو تطبیق کی اہمیت سے انکار کرتے ہیں یا اس امر کی اجازت دیتے ہیں کہ علم و معرفت کو تطبیق سے الگ کیا جا سکے [۱]

اور اس بارے میں جورج پولٹزیر کا قول ہے:

> تو اہم بات یہ ہے کہ ہم نظریے اور اس کی تطبیق کی وحدت کا مفہوم سمجھیں۔ اور اس کے معنی یہ ہیں کہ جو شخص نظریے سے بے اعتنائی برتتا ہے وہ گویا مشق اور مہارت کے فلسفے میں پھنس جاتا ہے اور یوں راہ طے کرتا ہے جیسا کوئی اندھا اندھیرے میں ٹامک ٹوئیاں مار رہا ہو۔ اور وہ شخص جو نظریے کی تطبیق سے بے اعتنائی برتتا ہے وہ جمود کا مسلک اختیار کر لیتا ہے [۲]

ہم چاہتے ہیں کہ تاریخی مادیت کا مطالعہ اسی بنیاد پر کریں۔ یا بالفاظِ دیگر، ہم تاریخ کے بارے میں مارکسیت کا عمومی نظریہ زیرِ مطالعہ لائیں اور دیکھیں کہ انقلابی تطبیق کے میدان میں، جو مارکسیوں نے حاصل کرنا چاہی ہے، اس نظریے کو کہاں تک کامیابی حاصل ہوئی ہے۔

---

[۱] تطبیق کے بارے میں ص۱

[۲] فلسفے میں مادیت اور عینیت (Materialism & Idealism in Philosophy)

یہ بات تو بالکل واضح ہے کہ مارکسیوں کو اپنے نظریے کی تطبیق کا موقع صرف اسی حد تک ملا ہے جس حد تک اس کے اس جزو کا تعلق ہے جس میں سرمایہ دارانہ معاشرے کو اشتراکی معاشرے میں بدلتے ہوئے دکھایا گیا ہے۔ جہاں تک اس نظریے کے دوسرے پہلوؤں کا تعلق ہے وہ سب کے سب تاریخی معاشروں کے بارے میں ہیں جو انسانی زندگی میں ابھرے اور پھر معدوم ہو گئے۔ نہ تو مارکسیت ان معاشروں کی ہم عصر رہی اور نہ ان کو تشکیل دینے میں اس کا کوئی حصہ ہے۔

پس ہم اس نظریے کے اس مخصوص جزو کو لیتے ہیں جس کا تعلق سرمایہ دارانہ معاشرے کے ارتقاء اور اشتراکی معاشرے کی ابتداء سے ہے اور جسے مارکسیت نے عملی طور پر تطبیق کی راہ دکھائی۔ اور یہ اس لیے کہ نظریے اور تطبیق کی وحدت کو یا ان کے باہمی تناقض کو واضح کر سکیں اور پھر مارکسی نظریے کے بارے میں یہ فیصلہ کر سکیں کہ تطبیق کے میدان میں اسے کامیابی حاصل ہوئی ہے یا ناکامی کیونکہ مارکسیت کی رائے میں نظریات کو جانچنے کا اساسی معیار تطبیق ہی ہے اور یہی صحیح علمی اور سائنسی نظریے کا ضروری عنصر ہے۔

اس سلسلے میں ہم اشتراکی ممالک کو، جنہوں نے جزوی یا کلی طور پر مارکسی نظریے کی تطبیق کرنا چاہی ہے، دو قسموں میں بانٹ سکتے ہیں۔ ان دونوں قسموں میں تطبیق کا عمل نظریے اور اس کی سائنسی پیشگوئیوں، اور ان اصولوں سے بالکل جدا رہا ہے جو اصول مارکسیت نے تاریخ کی روش اور اجتماعی حرکات کے لیے وضع کیے ہیں۔

پہلی قسم ان اشتراکی ممالک پر مشتمل ہے جن پر اشتراکی نظام سرخ فوج کی مدد سے زبردستی عائد کر دیا گیا۔ ان میں مشرقی یورپ کے بہت سے ممالک ہیں مثلاً پولینڈ، چیکوسلاواکیہ، ہنگری وغیرہ۔ ان ممالک میں اشتراکی تبدیلیاں نظریے میں معین کردہ ضروریات میں یہ کسی ضرورت کے تحت واقع نہیں ہوئیں اور انقلاب معاشرے کے باطن میں موجود تناقضات کے سبب سے وقوع پذیر نہیں ہوا بلکہ یہ تبدیلیاں فوجی حملوں اور جنگوں کے ذریعے سے بیرون ملک سے ان پر تھوپی گئی ہیں۔ اگر یوں نہیں تو پھر قوانین و اصولِ تاریخ میں سے وہ کون سا اصول ہے جس کی رو سے جرمنی کے دو حصے کر دیئے گئے جن میں سے مشرقی حصہ اشتراکی بلاک میں شامل ہوا اور مغربی حصہ سرمایہ دارانہ نظام کا جزو بنا۔ کیا یہ قانون پیداواری قوتوں کا قانون ہے یا فتحمند فوج کا قانون ہے جس نے مفتوحہ علاقے پر اپنا نظام عاید کر دیا اور وہاں اپنے خیالات و افکار کو ترویج دی ؟

جہاں تک دوسری قسم کے ممالک کا تعلق ہے، ان میں اشتراکی نظام داخلی انقلابات کے بل بوتے پر قائم ہوئے لیکن ان انقلابات میں مارکسی قوانین کی جھلک نظر نہیں آتی اور نہ یہ انقلاب اس نظریے کے مطابق ظہور پذیر ہوئے جس کے وسیلے سے مارکسی مفکرین تاریخ کی تمام گتھیاں سلجھاتے ہیں۔

سب سے پہلا ملک جہاں داخلی انقلاب و بغاوت کے ذریعے سے اشتراکی نظام کو تسلط ہوا، روس ہے۔ یہ ملک صنعتی اعتبار سے یورپ کے ممالک میں بے حد پسماندہ تھا۔ نیز اس میں پیداواری قوتیں اس حد تک نمو پذیر نہ ہو چکی تھیں جو اس نظریے نے مقرر کی تھی کہ وہاں تک پہنچنے پر تبدیلیاں ممکن ہوں اور اشتراکی انقلاب برپا ہو سکے۔ لہٰذا پیداواری قوتوں میں اضافے نے

اس نظام کے قیام میں کوئی بڑا کام نہیں کر دکھایا جیساکہ نظریے کے مطابق ہونا چاہیے تھا اور نہ ان قوتوں نے اس معاشرے کی روح کی تشکیل میں کوئی حصہ لیا۔ بلکہ اس کے برعکس ہوا۔ فرانس، برطانیہ اور جرمنی جیسے ممالک میں پیداواری قوتوں میں بے تحاشا اضافہ ہوا اور یہ ممالک صنعتی طور عروج پر پہنچ گئے ۔ اس ترقی کی نسبت سے یہ ممالک انقلاب سے دور ہو گئے اور اس اشتمالی انقلاب کے دھماکے سے بچ نکلے جو تاریخی مادیت کے مفہوم کے مطابق ہونا لازم تھا۔

جہاں تک روس کا تعلق ہے وہاں صنعت کا معیار بے حد پست تھا اور مقامی سرمایہ دار سیاسی اور اجتماعی حالات کے سائے میں اس بات سے عاجز تھا کہ تیز رفتار صنعت کاری کے مسائل کو حل کر سکے ۔ اس غیر ترقی یافتہ ملک کے صنعتی سرمائے کا مغربی یورپ کے صنعتی سرمائے کی ضخامت سے مقابلہ کرنا ممکن نہ تھا۔ لیکن اس کے باوجود روس میں انقلابی رجحان سرسبز ہوا اور بالآخر پھوٹ پڑا۔ وہاں صنعتی انقلاب سیاسی انقلاب کے نتیجے کے طور پر پیدا ہوا۔ ریاستی انقلابی ڈھانچہ ملک میں صنعتی ترقی اور پیداواری قوتوں کی پرورش کا سبب ہوا اور صنعتی ترقی اور پیداواری قوتوں کا ارتقاء انقلابی نظم و نسق کا سبب نہ بنے۔

اگر یہ امر ضروری ہو کہ ایک طرف سے انقلاب اور دوسری جانب سے صنعتی ترقی اور پیداواری قوتوں کی نشو و نما میں کوئی ربط (Co-relation) پیدا کیا جائے تو پھر معقول بات یہ ہوگی کہ مارکسیت نے جو تعلق انقلاب اور صنعت کاری میں فرض کیا ہے اسے ہم الٹا دیں اور یہ قرار دیں کہ صنعت کاری اور پیداوار کی سطح کا غیر ترقی یافتہ ہونا ان اہم عوامل میں سے ہے جنہوں نے روس ایسے ملک میں انقلاب کا ڈنکا بجایا۔ یہ مارکسی نظریے کے مفروضے کے بالکل برعکس ہے جس کے مطابق اور تاریخ کے مادی قوانین کی روشنی میں اشتراکی انقلاب اس وقت تک برپا نہیں ہوتا جب تک صنعتی سرمایہ ترقی نہ کر لے اور اپنے عروج پر نہ پہنچ جائے۔ مثال کے طور پر روس کو پیداواری قوتوں نے انقلاب کی راہ نہیں دکھائی، اس کے مقابلے میں ان قوتوں کا کم ترقی یافتہ ہونا اور دوسری صنعتی اقوام کے مقابلے میں جو صنعت اور پیداوار کے میدان میں اس سے کہیں آگے بڑھی ہوئی تھیں، اس کا پسماندہ ہونا اس امر کا باعث تھا کہ روس اپنے وجود کی بقا کے لیے اور بین الاقوامی سطح پر اپنے مقام کو محفوظ رکھنے کے لیے ایک ایسے سیاسی اور اجتماعی نظام کی بنیاد رکھے جو صنعت کاری کے میدان میں اس کی مشکلات کو حل کر کے اسے ترقی کی راہ پر گامزن کر سکے اور صنعتی ترقی کی بین الاقوامی دوڑ میں اسے سبقت لے جانے پر قادر کر سکے۔ اس نظام کے قیام کے بغیر جو ان مشکلات کو حل کر سکے روس ہمیشہ ہمیشہ کے لیے بین الاقوامی استحصال اور احتکار (Hoarding) کا شکار ہو جاتا جو ترقی یافتہ اقوام عمل میں لاتی ہیں اور یوں تاریخ کے سٹیج پر سے ایک آزاد ملک کی حیثیت سے غائب ہو جاتا۔

جب ہم روس پر، پیداواری قوتوں اور صنعتی حالت کے زاویہ نگاہ سے نظر ڈالیں جو مارکسیت کا وطیرہ ہے تو ہمیں معلوم ہوگا کہ اصل مشکل کا تعلق ایک ایسی صنعتکاری کو وجود میں لانا ہے جس میں صنعتی ترقی معاشرے کے سیاسی اور اقتصادی ڈھانچوں سے متناقض نہ ہو۔

اشتراکی انقلاب نے زمام اقتدار اپنے ہاتھ میں لی اور اپنے سیاسی ڈھانچے کے بدولت، جو لا محدود اقتدار کی اساس پر

قائم تھا، اور اقتصادی نظام کے بدولت جس میں تمام پیداواری سرگرمیاں ریاست کے ہاتھوں میں تھیں، یہ انقلاب اس قابل ہوا کہ ملک میں صنعتی ترقی کی راہ میں حیرت انگیز اقدامات کرے۔ اس اعتبار سے اشتراکی حکومت نے خود اپنے لیے اپنے وجود کے اسباب تخلیق کیے اور اپنی ترقی کے لیے مارکسی وجہِ جواز نکالی۔ اس نے وہ طبقہ تخلیق کیا جس کی وہ اپنے گمان میں نمائندہ تھی اور پیداواری قوتوں کو اس مرحلے پر لا کھڑا کیا جو مارکس نے اپنی سائنسی اشتراکیت (Scientific Socialism) کے لیے وضع کیا تھا۔

اب ہمیں یہ حق حاصل ہے کہ ہم یہ پوچھ سکیں کہ اگر دوسری بڑی بڑی صنعتی طاقتوں کے مقابلے میں روس صنعتی، سیاسی اور فکری اعتبار سے پسماندہ نہ ہوتا تو کیا یہ ممکن تھا کہ وہاں انقلابی حکومت قائم ہونے کے اشتراکی اندازِ سیاست اور اسلوب اقتصاد اپنا سکتی۔

اور پھر چین میں بھی، جو روس کے بعد دوسرا ملک ہے جہاں اشتراکی انقلاب کامیابی سے ہمکنار ہوا ہے، روس کے مانند اہم نظریے اور اس کی تطبیق میں واضح تناقض پاتے ہیں۔ نئے چین کی تشکیل میں اساسی عامل صنعتی انقلاب نہ تھا اور نہ ہی وہ وہاں موجود نظامِ حکومت کو الٹ دینے کا سبب تھا۔ اس طرح وہاں کے سیاسی معرکے میں وسائلِ پیداوار، قدرِ فاضل (Surplus Value) اور سرمائے کے تناقضات کا، جن کو تاریخی مادیت کے قوانین بنیادی حیثیت دیتے ہیں، زیادہ عمل دخل تھا۔

ایک اور قابلِ غور بات یہ ہے کہ داخلی بغاوتیں، جو اشتراکی مارکسیت کو بروئے کار لانے کے لیے برپا کی گئیں، اس بنیاد پر رونما نہیں ہوئیں کہ وہ طبقاتی کشمکش پر فتح یاب ہوں اور حاکم طبقہ اپنے داخلی طبقاتی تناقضات (Contradictions) کی بنا پر محکوم طبقے کے سامنے ہتھیار ڈال دے۔ بلکہ ان بغاوتوں اور انقلاب کا بھروسہ اس بات پر تھا کہ حکومت کا نظام فوجی اعتبار سے ڈھے جائے اور نہایت کڑے جنگی حالات اسے فرار پر آمادہ کریں۔ اس کی مثال روس میں زار کی حکومت کی شکست ہے جو پہلی جنگ عظیم کے پیدا کردہ حالات کی بنا پر واقع ہوئی اور حکومت کی مخالف طاقتوں کو، جن میں کمیونسٹ پارٹی سرفہرست تھی، یہ موقع ملا کہ وہ انقلاب کی شکل میں سیاسی فتح حاصل کر لیں۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ کمیونسٹ پارٹی نے زمامِ اقتدار سنبھال لی کیونکہ وہ تنظیم کے اعتبار سے دوسروں کے مقابلے میں زیادہ قابلیت کی مالک تھی اور فکری قیادت کے اعتبار سے زیادہ طاقتور۔ یہی کیفیت چین میں کمیونسٹ انقلاب کی ہے۔ ہر چند کہ اس کی ابتداء جاپان کے حملے سے قبل ہو چکی تھی، تاہم وہ کم و بیش دس سال تک پھیلتا رہا اور بالآخر جنگ کے اختتام پر کامیاب و کامران ہوا۔ مارکسیت ابھی اس قابل نہیں ہوئی کہ اپنے نظریات کی تطبیق ایک ہی مرتبہ کر سکے یا داخلی تناقضات کی بنا پر فتح حاصل کرے یا جس نظامِ حکومت کو جنگ اور بیرونی اثرات تباہ نہ کر سکے ہوں اسے برباد کرے۔

اس نظریے کے عام خصائص، تطبیق کے مرحلے میں ظاہر نہیں ہوئے بلکہ تطبیق کے دوران میں جو کچھ ظاہر ہوا وہ یہ تھا کہ ایک معاشرے میں انقلاب آیا جس نے اس کے نظام کو الٹا دیا اور فوجی اور غیر ملکی حالات سے ٹکرا کر اس کا انتظامی ڈھانچہ تباہ ہو گیا۔ اس کے بعد لوگوں میں اس بات کا قوی شعور پیدا ہوا کہ انھیں ایک نئے رنگ کی سیاسی اور اجتماعی زندگی کی ضرورت ہے۔

تقریباً وہی عوامل جنھوں نے روس میں انقلاب کی راہ ہموار کی اور اسے کامیاب بنایا بعض دوسرے ممالک میں بھی کلی یا جزوی طور پر موجود تھے۔ ان پر بھی حالاتِ جنگ نے وہی اثرات ڈالے تھے جن سے روس کو سابقہ پڑا تھا۔ عالمی جنگ کے نتیجے میں

ان کے ہاں بھی انقلابات کی آندھیاں اٹھیں، ان میں موجود حکمرانوں کی مخالفت نے رنگ دکھایا اور ان میں بھی اس بات کا قوی شعور ظہور پذیر ہوا کہ موجودہ حکومتیں نااہل ہیں، انھیں بھی اس احساس نے جھنجھوڑا کہ دنیا میں آگے بڑھنے کے لیے تیز تر ترقی کی ضرورت ہے ان باتوں نے اپنا اپنا رنگ دکھایا لیکن وہ صرف ایک ہی انقلاب تھا جس نے اشتراکی رنگ اپنایا اور وہ روس کا انقلاب تھا۔ یہ بات ہمارے لیے ممکن نہیں کہ ہم اس اختلاف کا سبب یہ قرار دیں کہ ان ممالک میں پیداواری قوتیں مختلف انداز کی تھیں کیونکہ پیداواری قوتیں ان تمام ممالک میں کسی حد تک ایک دوسرے کے مشابہ تھیں۔ اگر کوئی سبب ہو سکتا ہے تو وہ ان فکری حالات کا اختلاف ہے جن سے یہ ممالک گذر رہے تھے اور ان متضاد و متناقض رویوں کا اختلاف ہے جو سیاسی اور انقلابی سطحوں پر ظاہر ہو رہے تھے۔

اگر نظریے اور اس کی تطبیق کے بارے میں مارکسیت کی جدلی منطق کا یہ گمان درست ہے کہ کسی نظریے کو سہارا دینے کی ایک ہی بنیاد ہے اور وہ تطبیق ہے، تو پھر یہ بات بھی ماننا پڑے گی کہ ابھی تک تاریخی مادیت میں اس دلیل کا فقدان ہے۔ کیونکہ مارکسیت نے جس انداز کی تطبیق حاصل کی ہے اس میں نہ تو اس کے نظریے کے خصائص ملتے ہیں اور نہ اس کے خدوخال کا عکس ہی پایا جاتا ہے، حتیٰ کہ درجہ اول کا انقلابی لینن جس نے تطبیق کی جدوجہد کی رہنمائی کی اور اس کے لیے جنگ آزما ہوا وہ بھی اس وقت تک انقلاب کی پیش گوئی نہ کر پایا جب تک وہ انقلاب روس کے دروازے پر دستک نہ دینے لگا۔ اس کا سبب اس کے سوا کوئی اور نہ تھا کہ معاشرے کے خصائص اور اندازان خصائص و اندازِ معاشرہ سے منطبق نہیں ہوتے تھے جن کی بنا پر یہ نظریہ معاشرے کی ان خصوصیات کی تعیین کرتا ہے جن سے اشتراکی انقلابی عمل وجود میں آتا ہے۔ لینن نے فروری کے انقلاب سے ایک ماہ قبل اور اکتوبر کے اشتمالی انقلاب سے اس ماہ قبل سوئٹزرلینڈ کے اشتراکیت پسند نوجوانوں کے اجتماع سے خطاب کیا اور کہا:

> شاید ہماری نسل جو عمر میں تم سے بڑی ہے اس اشتراکی انقلاب کی فیصلہ کن جنگ دیکھنے کے لیے زندہ نہ رہے جو برپا ہونے والا ہے۔ لیکن مجھے یوں لگتا ہے کہ میں یہ بات پورے وثوق سے کہہ سکتا ہوں کہ سوئٹزرلینڈ اور دیگر ممالک میں اشتراکی تحریک میں کام کرنے والے عظیم ساتھیوں کی قسمت میں کامیابی لکھی ہے۔ نہ صرف اس بات میں کامیابی کہ وہ آنے والے پرولتاری انقلاب کے دوران میں شریکِ نبرد ہوں گے بلکہ یہ بھی کہ وہ اس میں فتح مند ثابت ہوں گے۔

لینن نے بات تو یوں کہی لیکن اس کے صرف دس ماہ بعد ہی اس نے اس اشتراکی انقلاب کی سربراہی کی جو روس میں رونما ہوا اور جس نے لینن کو اقتدارِ حکومت بخشا لیکن اس کے قول کے برعکس سوئٹزرلینڈ میں اشتراکی تحریک کے عظیم کارکنوں کو ابھی تک وہ خوش نصیبی حاصل نہیں ہوئی جس کی لینن نے تمنا کی تھی۔ نہ تو انھیں پرولتاری انقلاب میں شریک نبرد ہونے کا موقع ملا اور نہ وہ اس میں کامیاب و کامران ہوئے۔

۳۔ کیا مارکسیت تاریخ کا ادراک کر سکی ہے؟

جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا ہے تاریخی مادیت (مارکسیت) ان سائنسی اور علمی مفروضات کا ایک مجموعہ ہے جن میں سے ہر ایک کا تاریخ کے معین مرحلے سے تعلق ہے۔ ان تمام مفروضات کو جمع کرنے سے تاریخ کی تفسیر و توجیہ کے بارے میں ایک عام مفروضہ تشکیل پذیر ہوا جس کے مطابق معاشرے ہمیشہ اس اقتصادی صورتِ حالات سے پیدا ہوتے ہیں جسے پیداواری قوتیں معین کرتی ہیں۔

امر واقع یہ ہے کہ مارکسیت کی خصوصیتوں میں سے بہترین خصوصیت اور اس کی تجزیاتی قابلیتوں میں سے جاذب ترین قابلیت ادراکِ کل اور استیعاب کی قابلیت ہے، اسی کی بنا پر یہ اجتماعی یا اقتصادی اعمال کی تفسیر و توجیہ کے ان دیگر نظریات سے ممیز ہو جاتی ہے جن میں انسانی تاریخ کی توجیہ و تفسیر پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے، اور اسی کے وسیلے سے مارکسیت ان تمام عملیات کے، اقتصادی ہوں یا اجتماعی، مابین ایک معین اور مضبوط رابطے کا سراغ دیتی ہے۔ اس لحاظ سے مارکسیت صرف ایک محدود نظریہ نہیں اور نہ صرف اقتصادی یا اجتماعی تجزیہ ہے بلکہ یہ تمام اجتماعی، اقتصادی اور سیاسی اعمال کی جو ہزار ہا سال سے تاریخ کے میدان میں وقوع پذیر ہیں، ایک جامع اور تجزیاتی تفسیر و توجیہ ہے جس کے مطابق تاریخ کے ہر اہم دَور میں ایک معین صورتِ حالات پیدا ہوتی ہے جو جدلیاتی اصولوں کے تحت آنے والے دور میں پیدا ہونے والی صورتِ حالات کی تعیین کرتی ہے اور یہ صورتیں، تاریخ کے یہ مختلف ادوار، ایک ہی سلسلے کی کڑیاں بنتے چلے جاتے ہیں۔

قدرتی بات ہے کہ اس قسم کا نظریہ لوگوں کو پسند آئے اور دوسرے نظریات کے مقابلے میں زیادہ پرکشش محسوس ہو جب تک وہ انہیں اس بات کا یقین دلاتا رہے کہ اس کے ذریعے سے انسانیت کے تمام اسرار اور تاریخ کی سب پہیلیوں کے حل ان کے ہاتھ آگئے ہیں اور جب تک وہ تمام سائنسی نظریات پر جن کا تعلق معاشرے یا اقتصاد سے ہو، ایک ایسے نکتہ کی بنا پر تفوق حاصل کر لیں جس میں عوام کے لیے بڑا وزن ہو اور وہ نکتہ یہ ہے کہ مارکسیت نے عوام کی امیدوں کو سائنسی تجزیے سے ہم آہنگ کر دیا ہے اور یہ فلسفہ اس قابل ہے کہ ان روایتی امنگوں کو تجزیے کی ان حدود میں لے آئے جو ایسی مادی اور منطقی بنیادوں پر قائم ہوں جن تک مارکس نے رسائی حاصل کی ہے۔ اس کے مقابلے میں معاشرے اور اقتصاد کے بارے میں دوسرے نظریات صرف اہلِ علم اور مخصوص مفکرین کے لیے ہی جاذب نظر ہو پائے۔

تاریخی مادیت، اس اعتبار سے کہ یہ جامع مفروضہ ہے، یہ قرار دیتی ہے کہ تمام معاشری حالتیں اقتصادی صورتِ حالات کی پیداوار ہوتی ہیں اور یہ اقتصادی صورتِ حالات اپنے طور پیداواری طاقتوں کی حالت اور کیفیت کو متعین کرتی ہے۔ گویا اقتصادی صورتِ حالات بڑی بڑی پیداواری قوتوں اور تمام اجتماعی اور معاشری حالتوں کے درمیان ایک رابطہ کا کام دیتی ہے۔ اس سلسلے میں پلیخانوف کا قول ہے۔

عوام کی اقتصادی حالت ہی ان کی اجتماعی اور معاشرتی صورتِ حالات کو متعین کرتی ہے اور عوام کی معاشرتی حالت ان کی دینی اور سیاسی صورتِ حالات کو جنم دیتی ہے۔ اور یہ سلسلہ جاری رہتا ہے .... لیکن آپ یہ سوال اٹھائیں گے کہ اقتصادی صورتِ حالات کے پیدا ہونے کا بھی کوئی سبب ہے یا نہیں۔ ظاہر ہے کہ بلاشک اس اقتصادی صورتِ حالات کے پیدا ہونے کا بھی ایک سبب ہے جیسا کہ اس دنیا کی ہر چیز کا ایک سبب ہوتا ہے۔ اور یہ سبب وہ تصادم اور کشمکش ہے جو انسان اور فطرت کے مابین جاری ہے[1]

بے شک پیداواری رشتے ہی باقی ان تمام قسم کے تعلقات کی تشکیل کرتے ہیں جو افراد کو ان کی معاشرتی اور اجتماعی زندگی میں یکجا کرتے ہیں۔ جہاں تک پیداواری رشتوں کا تعلق ہے ان کی تعیین پیداواری قوتوں کی حالت پر منحصر ہے[2]

اس کا مطلب یہ ہوا کہ پیداواری قوتیں ہی اقتصادی صورتِ حالات پیدا کرتی ہیں اور اقتصادی صورتِ حالات کا ارتقاء پیداواری قوتوں کے ارتقاء سے مربوط ہے۔ یہ اقتصادی صورتِ حالات ہی اجتماعی ڈھانچے کی بنیاد بنتی ہے، اور اسی سے یہ اجتماعی تانا بانا جنم لیتا ہے۔

یہ ہے تاریخی مادیت کی اساسی حیثیت۔

جو مصنفین مارکسی افکار کے مخالف ہیں ان کے ہاں مارکسیت کے نظریۂ تاریخ پر دو اعتراضات ملتے ہیں:

اولاً یہ کہ اگر تاریخ اقتصادی عامل، پیداواری قوتوں اور ان قوانینِ فطرت کے تابع ہے جو اسے جاگیرداری سے سرمایہ داری اور سرمایہ داری سے اشتراکیت کے مرحلے تک لے جاتے ہیں تو پھر مارکسی حضرات سرمایہ داری کے خلاف انقلاب برپا کرنے کے لیے اس قدر زبردست جدوجہد کیوں کرتے ہیں؟ وہ تاریخ کو اپنا کام کیوں نہیں کرنے دیتے تاکہ انھیں خواہ مخواہ کی مشقت برداشت نہ کرنا پڑے۔

ثانیاً یہ کہ ہر انسان فطری طور پر اس بات کو محسوس کرتا ہے کہ اس کے ہاں بعض ایسے محرکات ہوتے ہیں جن کا اقتصادی پہلو سے کوئی تعلق نہیں ہوتا، بلکہ بعض اوقات وہ ان محرکات کے زیرِ اثر اپنے اقتصادی مفاد کو قربان کر دیتا ہے یہاں تک کہ بعض صورتوں میں اپنی زندگی ہی سے ہاتھ دھو بیٹھتا ہے۔ اس بنا پر اقتصادی عامل کے بارے میں کیونکر کہا جا سکتا ہے کہ وہ تاریخ کو حرکت میں لاتا ہے۔

معروضی اور علمی بحث کا تقاضا یہ ہے کہ ہم ان دونوں نکاتِ اعتراض پر وضاحت سے رائے کا اظہار کریں کیونکہ ان سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ ان اعتراضات کے کرنے والوں نے تاریخ کے مارکسی مفہوم کے غلط پہلوؤں کو اجاگر کرنے کے مقابلے

---

[1] تاریخ کا مادی مفہوم [2] نفس المصدر

میں اس مفہوم ہی کو نہیں سمجھا۔

جہاں تک پہلے اعتراض کا تعلق ہے، لازم آتا ہے کہ ہم انقلاب کے بارے مارکسی نقطۂ نظر کو جانیں جو انقلاب اور اس کے برپا کرنے کی کوششوں کو قوانین تاریخ سے جدا نہیں گردانتا بلکہ انہیں ان قوانین کا جزو قرار دیتا ہے۔ تاریخ کے ایک مرحلے سے دوسرے مرحلے تک منتقل ہونے کے لیے انقلابی عمل ضروری ہے۔ جب انقلابی اپنی جدوجہد میں یکجا ہوتے ہیں تو وہ گویا تاریخ کے قوانین کی حتمی حیثیت کو ظاہر کرتے ہیں۔

جب ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ مارکسیت بذاتِ خود بھی بعض اوقات تاریخ کے بارے میں اپنے علمی نظریے اور اس سے پیدا ہونے والے نتائج کو واضح انداز میں سمجھنے سے قاصر ہے۔ یہاں تک کہ سٹالین کا قول ہے:

> معاشرہ ان قوانین کے مقابلے میں بے دست و پا نہیں ہوتا بلکہ یہ بات اس کے بس میں ہے کہ وہ ان اقتصادی اصولوں کو جان لے اور ان کے دائرۂ کار کو محدود کر دے اور پھر انھیں اپنے مفاد کے لیے استعمال کرے اور ان کو اس انداز میں برتے جس طرح فطرت اور قوانینِ فطرت کو برتتا ہے [1]

اسی طرح پولٹزیر (Politzihar) ..لوں رقمطراز ہے:

> جدلی مادیت، اجتماعی قوانین کی معروضی حیثیت پر زور دیتے ہوئے اس بات پر بھی زور دیتی ہے کہ انسانی فکر بھی ان قوانین پر اثر انداز ہونے میں معروضی حیثیت کی حامل ہے، یعنی باشعور علمی اور فکری سرگرمیاں عوام کو اس قابل بناتی ہیں کہ وہ ترقی کریں یا پسماندہ ہو جائیں۔ یا دوسرے الفاظ میں وہ معاشری قوانین کی اثر پذیری میں مددگار ہوں یا اس کے راستے کا پتھر نہیں [2]

یہ بات واضح ہے کہ مارکسیت کا یہ اعتراف کہ انسان اپنے افکار اور شعوری کوششوں سے معاشرے کے قوانین کو متاثر کرتا ہے اور اس کی ترقی یا تنزل کا سبب بنتا ہے، تاریخ کے سائنسی اور علمی تصور سے ہم آہنگ نہیں کیونکہ اگر تاریخ ایک ایسی روانی ہے جو فطری قوانین کے تحت ہے تو پھر انسانی شعور اور قوانینِ تاریخ کے بارے میں اس کا علم ان قوانین کے تحت کام کرنے والے مظاہر کے ایک حصے پر مشتمل ہے۔ یہ انسانی شعور اور انسانی سرگرمیاں انہی قوانین کی ایک تعبیر ہے اور ان کی حتمی تاثیر کا بیان جسے یہ نہ تو ترقی دے سکتے ہیں اور نہ تنزل کی طرف لے جا سکتے ہیں۔ اس لیے جب مارکسی اضطرابات پھیلانے میں منہمک ہوتے ہیں تاکہ تناقضات اور ان کے نتیجے میں رونما ہونے والے حالات پیدا ہوں تو وہ دراصل انہی قوانینِ تاریخ کا نفاذ کر رہے ہوتے ہیں، اور وہ یوں کہ ان کی تمام شعوری سرگرمیاں تاریخ کی اکائی کا ایک حصہ ہیں، یہ نہیں کہ وہ ان قوانین کو جلد عمل پیرا ہونے میں مدد دیتے ہیں۔ وہ لوگ جو سیاسی عمل میں مصروف ہوتے ہیں ان کی حیثیت قوانینِ تاریخ کی نسبت سے وہ نہیں ہوتی جو ایک سائنسدان کی قوانینِ فطرت

---

[1] معاشرے کے ارتقاء میں ترقی پسند افکار کا حصہ [2] فلسفہ اور علمی مادیت از پولٹزیر

کی نسبت سے ہوتی ہے جن کے مطابق وہ تجربہ گاہ میں کام کرتا ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ جن قوانینِ فطرت کے مطابق وہ تجربے کرتا ہے وہ اس کے کام کی حدود متعین نہیں کرتے بلکہ وہ اس قابل ہوتا ہے کہ وہ ان کی اثر اندازی پر کنٹرول کرے جو تجربے کے لیے لازمی شرط ہے۔ لیکن سیاسی میدان میں کام کرنے والے اپنے آپ کو قوانینِ تاریخ کی قیود سے آزاد نہیں کر سکتے اور ان قوانین کے نتائج پر کنٹرول نہیں کر سکتے کیونکہ وہ تو ہر حالت میں تاریخی عمل کے ایک جزو کا اظہار کر رہے ہوتے ہیں جس پر ان قوانین کا تسلط ہوتا ہے۔

اس لحاظ سے مارکسیت کے بارے میں یہ کہنا غلط ہوگا کہ وہ قوانینِ معاشرہ پر تسلط حاصل کر سکتی ہے۔ اسی طرح اس پر وہ اعتراض کرنا بھی غلط ہوگا جو اس کے مخالفین اس پر وارد کرتے ہیں اور جس کے مطابق عملی سرگرمیاں بیکار قرار پاتی ہیں کیوں کہ ہم یہ معلوم کر چکے ہیں کہ عملی سرگرمیاں، جن میں انقلاب بھی شامل ہے، ان قوانینِ تاریخ کا ایک حصہ ہیں۔

اب آیئے دوسرے اعتراض کی بات کریں۔ اس اعتراض کا تعلق ان محرکات سے ہے جن کا اقتصاد سے کوئی تعلق نہیں اور جن کی بنا پر اقتصادی عامل کو اساسی عامل قرار دینے کو رد کیا جاتا ہے۔

یہ اعتراض پہلے اعتراض سے بھی بودا ہے۔ کیونکہ مارکسیت کا مطلب یہ نہیں کہ اقتصادی عامل تمام تاریخی ادوار میں انسانی اعمال کا شعوری محرک ہے، بلکہ وہ تو اس بات پر زور دیتی ہے کہ اقتصادی عامل ایک ایسی قوت ہے جو مختلف انداز میں عوام کے شعور میں ظاہر ہوتی ہے۔ انسان کا شعوری کردار ان مقاصد اور ان محرکات کی بنا پر وجود میں آتا ہے جن کا اقتصاد سے براہِ راست شاید کوئی تعلق نہ ہو لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ مقاصد اور یہ محرکات کہیں زیادہ گہری قوت کی تعبیریں ہیں اور یہ سب اقتصادی عامل کی آلۂ کار ہیں جنہیں وہ استعمال میں لا کر عوام کو تحریک دیتا ہے کہ وہ تاریخ کے ایک حتمی رخ پر چلیں۔

لازم ہے کہ اس مقام پر ہم بعض مارکسی اقتباسات پیش کریں جن میں اسی بات پر اکتفا نہیں کی گئی بلکہ یہ ظلم بھی کیا گیا ہے کہ اقتصادی عامل کو ایک محرک کے بجائے تمام معاشرتی اور اجتماعی سرگرمیوں کی غرض و غایت قرار دے دیا گیا ہے۔ اینگلز کا قول ہے[1]:

"قوت وسیلے کے سوا کچھ اور نہیں اور غرض و غایت تو اقتصادی منفعت ہی ہے اور چونکہ غرض و غایت اس وسیلے کے مقابلے میں زیادہ بنیادی حیثیت کی حامل ہوتی ہے جسے وہ بطور آلۂ کار استعمال کرتی ہے اس لیے اس مسئلے کا اقتصادی پہلو تاریخ میں سیاسی پہلو کے مقابلے میں زیادہ بنیادی حیثیت کا مالک ہے۔ تسلط و غلبہ حاصل کرنے کے تمام معاملات کا تعلق پیٹ بھرنے ہی سے تو ہے۔" (یہاں پیٹ بھرنے کا مفہوم وسیع تر معنوں میں لیا گیا ہے)۔

ہمیں اس بات میں کوئی شک نہیں کہ اینگلز نے یہ کلمات جلدی میں سپردِ قلم کیے ہیں اور اس میں اس نے ذرا بے پروائی

---

[1] اینگلز (Anti-Duhring)

سے کام بھی لیا ہے۔ اس لئے مارکسیت کو محض اقتصادی عامل گردانا ہے اور اس امر واقع کی تکذیب کی ہے جسے ہم ہر آن دیکھ سکتے ہیں۔ ہم اکثر یہ دیکھتے ہیں کہ معدہ بھر جاتا ہے (اور ان معنوں میں بھرتا جو اینگلز کے ذہن میں ہیں) لیکن ان لوگوں کو جن کے پیٹ بھرے ہوئے ہوتے ہیں کوئی بات آڑے نہیں آتی کہ وہ اجتماعی اور معاشرتی میدان میں گراں قدر سرگرمیوں میں مصروف ہوں تاکہ وہ اپنے ذاتی معاملات کی تسکین یا مُثلِ اعلیٰ (Ideals) کے حصول میں کامیاب ہوں۔

ہم اس بات کو یہاں ترک کرتے ہیں تاکہ ان حقیقی مسائل و مشاکل کا مطالعہ کرسکیں جن کو تاریخی مادیت پیش کرتی ہے اور حل کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ اگر ان کا حل پیش کرنا مارکسیت کے بس کا روگ نہیں کیونکہ اس کے لیے یہ امر ممکن نہیں کہ وہ تاریخی مادیت کی روشنی میں تاریخ کے بعض اساسی نکات کی توجیہ و تفسیر کرسکے۔ تو ان امور کا تفصیلی جائزہ لینا لازم آتا ہے۔

ا۔ پیداواری قوتوں کی نشوونما اور مارکسیت

سب سے پہلی بات تو پیداواری قوتوں سے تعلق رکھتی ہے جن کو تاریخ پروان چڑھاتی ہے اور پھر ان کے سہارے خود پھلتی پھولتی ہے۔ یہ پیداواری قوتیں کیونکر پھلتی پھولتی ہیں؟ وہ کون سے عوامل ہیں جو ان قوتوں کی ترقی اور نشوونما پر اثر انداز ہوتے ہیں؟ پھر یہ سوال بھی ہے کہ تاریخ اپنی نشوونما اور ترقی میں پیداواری قوتوں پر اثر انداز ہونے کے بجائے ان عوامل پر کیوں غلبہ حاصل نہیں کرتی جو پیداواری قوتوں کی نشوونما کے ضامن ہیں؟

مارکسیت کے ماننے والوں کو یہ عادت سی پڑگئی ہے کہ اس سوال کے جواب میں یہ کہیں کہ وہی افکار جن سے انسان طبیعی و فطری قوتوں سے نبرد آزما ہونے کے دوران میں آشنا ہوتا ہے اور جو ان قوتوں ہی سے فروغ حاصل کرتے ہیں۔ پیداواری قوتوں کی نشوونما پر اثر انداز ہوتے ہیں اور ان کو ترقی کی راہ پر لگاتے ہیں۔ اس لیے وہ عوامل و اسباب جو پیداواری قوتوں کو فروغ دیتے ہیں ان سے علیحدہ حیثیت نہیں رکھتے بلکہ انھیں سے پھوٹتے ہیں۔ مارکسیت کا اعتقاد ہے کہ پیداواری قوتوں اور ان سے جنم لینے والے افکار و خیالات کے مابین باہمی اور متبادل اثر پذیری کا تصور پیش کرکے وہ پیداوار کے عمل کی جدلی شکل پیش کرتی ہے ان پیداواری قوتوں کے جدلی تکامل و ارتقاء کی وضاحت کرتی ہے، اور اس حیثیت سے نئے نئے افکار پیدا ہوتے ہیں۔ جن کے سائے میں تکامل و ارتقاء کا کارواں آگے بڑھتا ہے۔

پیداواری قوتوں کے ارتقاء و تکامل کی یہ جدلی تعبیر تجربے کے ایک مفہوم پر مبنی ہے جس کے وسیلے سے انسان کے آراء اور افکار کے لیے ایک بنیادی سہارا اور اساسی سبب ملتا ہے۔ یوں ان فطری پیداواری قوتوں، جن کا تجربہ انسان کو حاصل ہوتا ہے، اور کائنات کے بارے میں اس کے افکار و خیالات میں ایک علاقہ پیدا ہوتا ہے۔ یہ علاقہ اور رشتہ اس رشتے کے مانند ہوتا ہے جو علت اور معلول کے درمیان ہوتا ہے۔ معلول اپنی علت اور سبب کی کوکھ سے

جنم لیتا ہے اور پھر اسی علت کے ساتھ اس کا باہمی ردِ عمل شروع ہوتا ہے اور یوں اس علت کو فراوانی اور نمو بخشتا ہے [1] لیکن یہاں بھی ان نتائج کو فراموش نہیں کرنا چاہیئے جو ہم نے اپنی کتاب "فلسفتنا" میں نظریہ معرفت سے بحث کرتے ہوئے اخذ کیے تھے۔ان نتائج سے یہ بات ثابت ہوگئی تھی کہ عالمِ فطرت میں انسان جو تجربے حاصل کرتا ہے وہ اس تک خام مواد کی صورت ہی میں پہنچتے ہیں اور تجربے کے مافیہ میں صرف حسی تصورات کی صورت ہی میں شامل ہوتے ہیں۔یہ مواد اور یہ تصورات انسان کے ذہن میں صرف معنوی صورت ہی میں باقی رہتے ہیں تاوقتیکہ کسی خاص ذہن میں انھیں مخصوص نفسیاتی اور طبیعی شرائط نصیب نہ ہوں۔اور یہ ذہن صرف انسانی ذہن ہی ہوسکتا ہے جس کے پاس دوسرے حیوانات کے ذہنوں کے برعکس تصور اور احساس۔ (Sensation & Perception) کے علاوہ نتائج تک رسائی حاصل کرنے، ان کا تجزیہ کرنے اور ایسی معلومات تک پہنچنے کی عقلی قوت بھی ہوتی ہے جو تجربے کے تابع نہیں ہوتیں۔ انسان جس خام مواد کو تجربات کے وسیلے سے حاصل کرتا ہے، اس کو عقلی عمل کی کسوٹی پر کستا ہے اور پھر ان سے نئے نتائج حاصل کرتا ہے۔ نتائج حاصل کرنے اور ان کو میزانِ عقل میں تولنے کا عمل جوں جوں بڑھتا ہے توں توں انسانی ذہن کے خزانے میں اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے۔اس اعتبار سے صرف فطری پیداواری قوتیں اکیلے ہی ارتقاء اور نشوونما کی راہ طے نہیں کرتیں یا، دوسرے الفاظ میں اپنی ارتقاء اور نشوونما کے عوامل واسباب پیدا نہیں کرتیں بلکہ یہ تو صرف احساسات وتصورات کو جنم دیتی ہیں۔اس لحاظ سے ان کی ارتقاء اور نشوونما، جدلی نقطہ نظر سے، ان کی ذات سے وجود میں نہیں آتی اور وہ مثبت قوت جو انھیں ارتقاء کی راہ پر لے جاتی ہے وہ ان کی ذات میں مضمر اور پوشیدہ نہیں ہوتی اور نہ اس کے ذریعے سے وجود میں آتی ہے۔یوں تمام پیداواری قوتیں، ایک ایسے عامل کے ماتحت ہو جاتی ہیں جو تاریخی تسلسل سے ان سے اعلیٰ درجے پر فائز ہے۔

ابھی تک ہم اس بات سے بحث کر رہے تھے کہ وہ کون سے عوامل ہیں جو وقت کے ساتھ پیداواری قوتوں کو نشوونما دیتے ہیں اور اسے ارتقاء کی راہ پر ڈالتے ہیں۔اس سلسلے میں ہم ایک نتیجے پر وارد ہوئے ہیں جو مارکسیت کے لیے خوش کن نہیں۔مزید برآں یہ بات ممکن ہے۔بلکہ اسے واجب ہی گردانا چاہیئے۔کہ ہم اس مسئلے پر ایک ایسے نقطۂ نظر سے بحث کریں جس میں زیادہ گہرائی ہو اور جو تاریخی مادیت کے لیے زیادہ پریشان کن ہو۔اس لیے ہم یہ سوال اس شکل میں اٹھاتے ہیں" انسان نے پیداواری عمل کو کیونکر اختیار کیا اور یہ عمل اس کی زندگی میں کیونکر پھلا پھولا در آنحالیکہ کسی اور جاندار کی زندگی میں اس عمل نے یوں ارتقاء کی راہ طے نہیں کی ہے [2]"

---

[1] اس کی مثال بیج اور درخت کی ہوسکتی ہے۔ بیج سبب ہے اور درخت اس کا نتیجہ پھر بیج اور درخت کے مابین باہمی عمل ردعمل سے مزید بیج اور پھل پھول پیدا ہوتے ہیں (مترجم)

[2] جہاں تک پیداواری عمل کا تعلق ہے اسے ہم بعض دوسرے جانداروں کے ہاں بھی دیکھتے ہیں مثال کے طور پر شہد کی مکھی یا ریشم کے کیڑے میں لیکن انسان کے ہاں پیداواری عمل میں نشوونما اور ارتقاء کا ظہور بھی ہوا ہے جبکہ دوسرے جانداروں میں سے بعض کے ہاں پیداواری عمل تو ہے لیکن اس میں ارتقاء کے مراحل نظر نہیں آتے۔شہد کی مکھی اپنی جبلت کے باعث شہد پیدا کرتی ہے لیکن اب بھی اسی انداز میں پیدا کرتی ہے جیسے لاکھوں سال پہلے کیا کرتی تھی یہاں تک کہ اس نے اس بارے میں بھی کوئی احتیاطی تدابیر اختیار نہیں کیں کہ انسان اس کی محنت کا پھل اڑا لے جاتا اور اسے اس سے محروم کر دیتا ہے (مترجم)

مارکسیت پیداواری عمل کو معاشرے کی اصل اساس گردانتی ہے، اسی کی بنیاد پر اقتصادی صورتِ حالات کی عمارت کھڑی ہوتی ہے اور باقی تمام قسم کی صورتیں اور وضعیں اسی اقتصادی صورتِ حالات سے جنم لیتی ہیں۔ لیکن مارکسیت نے یہ زحمت گوارا نہیں کی کہ چند لمحوں کے لیے خود پیداوار پر غور کرے اور اس امر کی وضاحت کرے کہ اس پیداوار نے انسانی زندگی میں کیوں کر عمل دخل حاصل کیا۔ اگر پیداوار کے ذریعے سے معاشرے کی نشوونما اور اس کے تمام رشتوں کی توجیہ پیش کی جاسکتی ہے تو کیا پھر خود پیداواری عمل کے لیے کوئی ایسی شروط عوامل نہیں جو اس کے وجود اور نشوونما کی تفسیر کرسکیں؟

اس سوال کا جواب اس وقت ممکن ہے جب ہم یہ جان لیں کہ یہ پیداوار ہے کیا۔ مارکسیت پیداوار کی تعریف میں یہ بیان کرتی ہے کہ پیداواری عمل فطرت اور طبعی قوتوں کے خلاف جدوجہد کا نام ہے، اس جدوجہد میں انسانوں کا ایک گروہ شریک ہوتا ہے جو اپنی مادی ضروریات کے لیے پیداواری عمل کا آغاز کرتا ہے اور اسی کی بنیاد پر باقی تمام رشتے اور تعلقات ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ اس اعتبار سے پیداواری عمل وہ کام ہے جس میں کچھ لوگ شریک ہوتے ہیں جو فطرت کو تبدیل کرتے ہیں اور اسے وہ شکل دے دیتے ہیں جو ان کی ضروریات کو پورا کرے اور ان کی خواہشات کی تکمیل کرے۔

فطرت کو تغیر و تبدل سے آشنا کرنے میں چند لوگ شریک ہوتے ہیں۔ اس عمل کا تاریخی طور پر اس وقت تک وجود میں آنا ممکن نہیں جب تک بعض مخصوص شرائط اس عمل سے پہلے موجود نہ ہوں۔ ان شرائط کو مختصر طور پر دو بنیادی باتوں میں بیان کیا جاسکتا ہے۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ کسی بھی جاندار میں یہ قدرت موجود نہیں کہ اپنی ضروریات کو پورا کرنے کے لیے فطرت کو تبدیل کرسکے، مثلاً گندم کو آٹے کی شکل دے اور آٹے سے روٹیاں بنائے، جب تک پہلے اسے یہ معلوم نہ ہو کہ وہ کون سی صورت ہے جو فطرت میں موجود اشیاء کو دینے سے اس کی ضروریات پوری ہوسکتی ہیں۔ اس لحاظ سے فطرت کو متغیر کرنے کا عمل، اس سوچ سے الگ نہیں کیا جاسکتا جس کے مطابق اس عمل کے دوران میں فطرت میں موجود اشیاء کو نئی نئی شکلیں دی جاتی ہیں[۱]۔ ان اشکال کا وجود پیداواری عمل کے آغاز سے پہلے غائب نہیں ہوتا ہے اس لیے کسی جاندار کے لیے یہ بات ممکن ہی نہیں کہ وہ پیداواری عمل کا آغاز کرسکے یعنی فطرت میں پائی جانے والی اشیاء میں اساسی تبدیلیاں کرسکے۔

دوسری بات یہ ہے کہ سوچ اور فکر کا مادی اظہار زبان کی صورت میں ہوتا ہے یہ زبان پیداواری عمل میں شریک لوگوں کو اس قابل بناتی ہے کہ وہ ایک دوسرے کا مفہوم سمجھ پائیں اور اس عمل کے دوران میں یکساں کام کرسکیں[۲]

۱ے مثال کے طور پر فطرت میں گندم پیدا ہوئی اور انسان گندم کو آٹے اور روٹی کی شکل دے کر اپنی ضروریات پوری کرتا ہے۔ گندم کو روٹی کی شکل میں تبدیل کرنے کا عمل اسی وقت ممکن ہے جب انسان کو معلوم ہو کہ وہ گندم کو تبدیل کرکے آٹا اور آٹے کو گوندھ کر اور پھر پکا کر روٹی بنا سکتا ہے اور یہ روٹی اس کی ضرورت کو پورا کرسکتی ہے یعنی اس کی بھوک کو مٹا سکتی ہے۔ لہٰذا اس عمل کے آغاز سے پہلے اس کا تصور ذہنِ انسانی میں موجود ہونا لازم آتا ہے (مترجم)

۲ے یہاں زبان سے مراد مربوط آوازوں سے پیدا ہونے والی زبان نہیں بلکہ اس کا وسیع تر مفہوم ہے۔ جس میں اشارے اور بے ربط آوازیں مثلاً چیخیں وغیرہ بھی شامل ہیں (مترجم)

جب تک پیداواری عمل میں شریک ہونے والا ہر شخص اپنی سوچ کو اظہار کی شکل دینے اور دوسرے شرکائے کار کے خیالات کو سمجھنے کی قدرت نہ رکھتا ہو اس وقت تک وہ پیداواری عمل سرانجام ہی نہیں دے سکتا۔

یوں بھی واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ سوچ یا فکر، چاہے کسی قسم کی ہو، لازم ہے کہ پیداواری عمل سے پہلے موجود ہو اور پھر یہ کہ زبان پیداواری عمل کے تابع نہیں اور اس عمل سے وجود میں نہیں آتی جیسا کہ مارکسیت کے خیال میں دوسرے اجتماعی مظاہر اور تعلقات اس پیداواری عمل کی اساس پر جنم لیتے ہیں بلکہ زبان کے جنم لینے کا سبب انسان کی یہ ضرورت ہے کہ وہ دوسروں تک اپنے خیالات وافکار پہنچائے اور ان کے خیالات وافکار تک خود پہنچ سکے، کیونکہ زبان ہی ہمارے افکار و خیالات کی مادی شکل ہے۔ اس لحاظ سے کم از کم زبان اس مفروضہ اساس کی بنا پر وجود میں نہیں آئی یعنی پیداواری عمل کا نتیجہ نہیں حالانکہ یہ بہت بڑا اور بے حد اہم اجتماعی مظہر ہے۔ صحیح بات تو یہ ہے کہ تاریخی طور پر یہ زبان اس مفروضہ اساس یعنی پیداواری عمل کو وجود میں لانے کی ایک لازمی شرط ہے۔

ہمارے لیے ممکن ہے کہ اس بات کو ثابت کرنے کے لیے اس سے بھی بڑی دلیل پیش کریں اور وہ یہ ہے کہ اپنی نشوونما اور ارتقاء کے لحاظ سے زبان پیداواری عمل اور پیداواری قوتوں سے بالکل الگ تھلگ اور آزاد رہی ہے۔ کیونکہ اگر زبان پیداواری عمل کا نتیجہ ہوتی، یعنی اس کا وجود اس مفروضہ اساس پر مبنی ہوتا، تو اس میں جو نشوونما اور ارتقاء کی صورتیں پیدا ہوئی ہیں وہ اسی طرح براہ راست پیداواری عمل کی نشوونما اور اس میں ظاہر ہونے والے تغیرات سے وابستہ ہوتیں جس طرح مارکسی نقطۂ نظر سے تمام اجتماعی مظاہر اور اجتماعی تعلقات کے تغیرات پیداواری عمل سے ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ لیکن کوئی مارکسی ایسا نہیں ملتا، اور ان میں سٹالین بھی شامل ہے، جو یہ کہنے کی جرأت کرے کہ مثلاً روسی زبان اشتراکی انقلاب کے بعد بدل گئی اور ایک نئی زبان کی شکل اختیار کر گئی یا پھر یہ کہ بھاپ سے چلنے والے انجن نے، جس نے معاشرے میں اساسی تبدیلیاں پیدا کر دیں اور جس نے پیداواری طریقوں میں ایک عظیم انقلاب برپا کر دیا، ایک نئی زبان کو جنم دیا جو اس زبان سے کہیں مختلف ہے جسے انگریز اس صنعتی انقلاب سے قبل بولتے تھے۔ پس تاریخ اس بات کو ثابت کرتی ہے کہ زبان اپنی بقا اور اپنی نشوونما کے لحاظ سے پیداواری عمل کے دائرے سے باہر اور آزاد ہے۔ یہ بات صرف اسی لیے ہے کہ زبان نے اپنے ارتقاء کے مراحل میں پیداواری عمل کی کسی شکل سے وجود حاصل نہیں کیا بلکہ اس کے وجود کا سرچشمہ وہ فکر ہے اور اس فکر کو قالب اظہار دینے کی وہ ضرورت ہے جو اجتماعی پیداوار کے ہر قسم کے اعمال سے کہیں زیادہ گہری اور قدیم ہے۔

۲۔ مارکسیت اور فکر

ہمارے لیے یہ ممکن ہے کہ ہم مارکسیت کے نزدیک تاریخ کے مادی مفہوم کا سب سے اہم اور جوہری نقطہ اس رشتے کو قرار دیں جو انسان کی فکری زندگی کی مختلف شکلوں اور اقتصادی صورتِ حالات کے مابین موجود ہے اور جس پر مارکسیت بہت زور دیتی ہے اقتصادی صورتِ حالات سے بعد پیداواری قوتوں کی صورتِ حالات کا ذکر ہوتا جو مارکسی نقطۂ نظر سے، انسانی تاریخ کو بناتی، سنوارتی اور

بگاڑتی ہے۔ مارکسیت کے نزدیک انسانی فکر چاہے کتنی ارفع و اعلیٰ شکل کیوں نہ اختیار کرلے، اپنی اجتماعی حیثیت میں اساسی قوت یعنی پیداواری قوت سے کسی قدر دور ہی کیوں نہ ہو جائے اور تاریخ کے پرپیچ راستوں میں سے کوئی سی راہ کیوں نہ اختیار کرلے، لیکن جب اس کا تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ وہ کسی نہ کسی صورت میں اقتصادی عامل ہی کا نتیجہ ہی نکلے گی۔ یہ وہ اساس ہے جس کی بنا پر مارکسیت انسانی فکر کی تاریخ کی تفسیر کرتی ہے، اس میں ظہور پذیر ہونے والے انقلابات اور تغیرات کو مادی حالات کا نتیجہ قرار دیتی ہے، اور معاشرے کی اقتصادی صورتِ حالات اور پیداواری قوتوں کی تشکیل کی توجیہ کرتی ہے۔

یہ اقتصادی حلقہ جس میں مارکسیت ہر قسم کے انسانی افکار و خیالات کو لے آتی ہے، اس قابل ہے کہ اس کے بارے میں سائنسی اور فلسفیانہ بحث کی جائے۔ اور یہ بات تاریخ کے بارے میں مارکسی نظریے پر بحث سے کہیں زیادہ اہم ہے کیونکہ یہ نظریہ معرفت و علم کے بارے میں اور اس کی قدر و قیمت طے کرنے اور منطقی پیمانے وضع کرنے کے سلسلے میں بڑے اہم نتائج تک لے جاتی ہے۔ اس لیے اس رائے اور اس نظریے سے بحث کرنا، نظریۂ معرفت کے بارے میں فلسفیانہ بحث کے دوران میں بہت ضروری ہو گیا تھا اور ہم نے اپنی کتاب "فلسفتنا" میں اس پر ایک چھچلتی ہوئی نگاہ ڈالی تھی۔ اب ہم اسی نقطۂ نظر کو ذرا تفصیل سے بیان کرسکتے ہیں۔ ہم نے اپنی کتاب "فلسفتنا" کی دوسری اشاعت میں اس رائے سے مفصل بحث کی ہے۔ اس بنا پر اس مفصل بحث کو اسی کتاب کے لیے اٹھا رکھتے ہیں لیکن اس کے باوجود ہمیں کوئی امر مانع نہیں کہ ہم فکرِ انسانی کے بارے میں مارکسی نقطۂ نظر سے موجودہ کتاب کے دائرے میں رہ کر بحث کریں اور اس کے بارے میں اپنی تنقیدی رائے پیش کریں۔

اس مقصد کے پیشِ نظر کہ مارکسی نقطۂ نظر کو واضح طور پر پیش کیا جائے ہم اپنی گفتگو انسان کی عقلی زندگی کے بڑے بڑے مظاہر پر مرکوز کرتے ہیں اور وہ مظاہر یہ ہیں: دینی فکر، فلسفیانہ فکر، سائنسی فکر اور اجتماعی فکر۔ قبل اس کے کہ ہم تفاصیل میں جائیں ہماری خواہش ہے کہ اینگلز کے الفاظ نقل کریں جو اس نے مارکسیت کے اس نقطۂ نظر کے بارے میں تحریر کیے ہیں جو اس وقت ہمارے زیرِ مطالعہ ہے۔ اس نے فرانز مہرنگ[1] کو ایک خط میں یوں لکھا ہے:

> آئیڈیالوجی ایک ایسا عمل ہے جو کوئی مفکر شعور کے بارے میں اپنی طرف سے پیش کرتا ہے لیکن اس کا شعور باطل ہے کیونکہ وہ حقیقی عوامل جو اسے اس طرف لے جاتے ہیں ان سے وہ ناواقف ہی رہتا ہے۔ ورنہ وہ عمل آئیڈیولوجیکل نہ ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ ہم اسے ان اسباب و محرکات میں مگن دیکھتے ہیں جو یا تو باطل ہیں اور یا ظاہری۔ اور وہ ان کو بغیر غور و خوض کیے اور بغیر کسی اور پسِ پردہ کارفرما عمل پر غور کرنے کے جو اس کی فکر سے بالکل الگ تھلگ ہو، قبول کرلیتا ہے[2]۔

---

[1] فرانز مہرنگ (Franz Mehring) ۱۸۴۶-۱۹۱۹ جرمنی میں مزدور تحریک کا لیڈر جس نے ۱۹۱۸ میں جرمن کمیونسٹ پارٹی کی بنیاد رکھنے میں حصہ لیا۔ اس نے مارکسیت کے دفاع میں اور شوپنہاور، نطشے اور ہارٹمن ایسے جرمن فلسفیوں پر مارکسی نقطۂ نظر سے تنقید کی۔ وہ ادبی نقاد کی حیثیت سے بھی مشہور ہوا۔ [2] تاریخ کی اشتراکی تفسیر (عربی) ص ۱۲۲

ان کلمات کے ذریعے سے اینگلز تمام مفکرین کی اس جہالت کے لیے وجہ جواز تلاش کرنا چاہتا ہے جو انھیں ان حقیقی اسباب کے بارے میں ہے جنھوں نے ان کے افکار کو جنم دیا اور یہ کہ ان حقیقی اسباب وعوامل کو صرف تاریخی مادیت ہی نے دریافت کیا لیکن ان مفکرین کی جہالت ان اسباب کی بنا پر نہ تھی جن کا سراغ تاریخی مادیت نے انسانی فکر کے دھارے میں لگایا۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ اصلی اسباب ہی نہ تھے اور اس معاملے میں تاریخی مادیت سے غلطی کا ارتکاب ہوا۔ یہ بات بھی ضروری تھی کہ تاریخی مادیت کے حامیوں کی آنکھوں کے سامنے ان اسباب وعوامل کی حقیقت روشن نہ ہو ورنہ آئیڈیولوجیکل عمل کا وجود ہی ثابت نہ ہوتا۔

ہمیں یہ حق پہنچتا ہے کہ اپنے طور پر اینگلز سے یہ کہیں کہ اگر یہ امر ضروری ہے کہ ہر آئیڈیولوجی کے اصل محرکات اس کے ماننے والوں سے پوشیدہ ہی رہیں تا کہ یوں آئیڈیولوجیکل عمل کی وضاحت ہو سکے تو پھر اینگلز کے لیے یہ بات کیونکر جائز ہو گئی کہ وہ اس ضرورت کو ختم کر دے، یوں ایک معجزہ تخلیق کرے اور انسانیت کے لیے ایک نئی آئیڈیولوجی پیش کرے جو فکری بھی ہو اور اس کے باوجود اینگلز اس کے حقیقی اسباب وعوامل سے آشنا بھی ہو۔

۳۔ دین

فکری سطح پر دین بہت اہم مقام کا حامل ہے۔ اس نے انسانی عقلیت کی تشکیل اور اس کی تہذیب میں بڑا فعال حصہ لیا ہے مرورِ ایام کے ساتھ ساتھ دین نے مختلف شکلیں اختیار کیں اور متنوع صورتوں میں اپنا اظہار کیا اس لیے مارکسیت پر یہ بات لازم آتی تھی کہ وہ دین اور اس کی نشوونما کی کوئی مادی تفسیر پیش کرتی جبکہ مارکسیت کے مسلک کی تشکیل میں دین کے معروضی حقائق مثلاً وحی نبوت اور خالق کے تصورات کا کوئی عمل دخل نہیں۔ مادیت کے ماننے والوں کے ہاں یہ بات رائج رہی ہے کہ دین کی پیدائش قدیم انسان کے ضعف اور عجز کے احساس کی بنا پر ہوئی جو اسے فطرت اور مرعوب کرنے والی طاقتوں کے مقابلے میں ہوتا تھا اور جن کے اسرار و قوانین سے وہ ناواقف تھا۔ لیکن مارکسیت اس تفسیر و توجیہ پر راضی نہیں کیونکہ یہ تفسیر اس کے مرکزی اور اساسی تصور سے خارج ہو جاتی ہے اور چونکہ یوں دین کا تعلق اقتصادی صورت حالات سے پیدا نہیں ہوتا جو پیداوار کی بنیاد پر قائم ہے اس لیے لازم ہے کہ ہر چیز کی تفسیر و توجیہ کے لیے پیداوار ہی کا سہارا لیا جائے۔ اس سلسلے میں کونسٹنٹینون کا قول ہے:

> لیکن لیننی مارکسیت نے تاریخی مادیت کو یوں مسخ کرنے کی کوششوں کے خلاف ہمیشہ جنگ کی ہے اور اس بات پر زور دیا ہے کہ ہر قسم کے افکار کا سرچشمہ وہ اجتماعی ہوں یا سیاسی، قانونی ہوں یا دینی، اقتصادی صورتِ حالات ہی میں تلاش کرنا لازم ہے[۱]

اس بنا پر مارکسیت نے دین کی نشوونما کا اصل سبب تلاش کرنا شروع کیا اور یہ تلاش معاشرے کی اقتصادی صورت حالات

---

[۱] معاشرے کی نشوونما میں ترقی پسند افکار کا حصہ (عربی)

میں جاری رکھی، یہاں تک کہ اس نے اس مفروضہ سبب کو معاشرے کی طبقاتی تشکیل کی شکل میں دریافت کرلیا۔ اور یہ نظریہ پیش کیا کہ طبقاتی معاشرے میں مظلوم و مستضعف طبقے جس بری حالت میں زندگی بسر کرتے ہیں اس کی بنا پر ان کی یاس زدہ ذہنیتوں میں دینی افکار جنم لیتے ہیں تاکہ ان کے وسیلے سے وہ اطمینان و سکون اور تسلی حاصل کرپائیں۔ مارکس کا قول ہے :

دین کی حاجت دراصل واقعی حاجتمندی کی تعبیر بھی ہے اور اس کے خلاف احتجاج بھی۔ دین عالمِ وجود کا کوڑا کباڑ ہے جسے آلام و مصائب نے بوجھل بنادیا ہے۔ اس میں رہ کر اہلِ علم کی روح، روح نہیں رہتی اور اہلِ فکر کی فکر پنپ نہیں سکتی۔ یہ عوام کے لیے افیون کا کام کرتا ہے اس لیے اولین قدم اس کی تنقید و تنقیص ہے کیونکہ اسی طور پر آنسوؤں میں ڈوبی ہوئی اس وادی پر تنقید کرنا ممکن ہے۔[1]

اس سلسلے میں تمام مارکسی کوششیں ایک نقطے پر مرکوز ہیں اور وہ یہ ہے کہ دین معاشرے میں طبقاتی تناقض اور تضاد کا نتیجہ ہے لیکن مارکسیوں میں اختلاف اس مسئلے پر پیدا ہوتا ہے کہ اس معاشرتی تضاد سے دین کی نشوونما کیسے ہوئی۔ کبھی تو مارکسیت اس قول کی جانب مائل نظر آتی ہے کہ دین وہ افیون ہے جو حکومت کرنے والا استحصالی طبقہ پسے ہوئے محروم و محکوم طبقے کو پلاتا ہے تاکہ وہ اپنے سیاسی مطالب کو بھول جائے اور واقعی اور بری صورتِ حالات کے سامنے ہتھیار ڈال دے۔ یہ وہ جال ہے جو حاکم طبقہ محتاج اور پسے ہوئے مظلوم طبقے کو پھانسنے کے لیے استعمال کرتا ہے۔

مارکسیت یہ بیان دیتے ہوئے ایک اہم تاریخی حقیقت سے آنکھیں پھیر لیتی ہے جو پوری وضاحت و صراحت سے اس امر کو ثابت کرتی ہے کہ دین ہمیشہ غریب اور محتاج طبقوں میں پروان چڑھا اور پورے معاشرے کو اپنی نورانیت میں ڈھانپنے سے قبل اس نے غریبوں اور محتاجوں کے دلوں کو منور کیا ہے۔ ذرا عیسائیت پر نگاہ ڈالیے۔ پوری دنیا میں اور خاص طور پر رومن سلطنت میں اس کا علم بلند کرنے والے غریب و مفلوک الحال مبلغین ہی تھے جن کے پاس سوائے دلی جذبے کے اور ایک روحانی آگ کے اور کچھ نہ تھا جو ان کے اندر بھڑک رہی تھی۔ اسی طرح وہ پہلا گروہ جس نے دعوتِ اسلام کو قبول کیا اور یوں اُمتِ مسلمہ کا مرکز بنا، مکے کے فقیر و محتاج یا نیم محتاج لوگوں پر مشتمل تھا۔ اس بات کے پیشِ نظر دین کی توجیہ یہ کہ کر کیسے کی جاسکتی ہے کہ یہ حاکم طبقات کا پروردہ و آفریدہ ہے جسے انھوں نے اس لیے پیدا کیا کہ وہ پسماندہ اور مظلوم طبقوں کے احساس کو سُن کر دے اور ان کے مفادات کی حمایت کرے۔

اگر مارکسیت کو یہ ماننا پسند ہے کہ حاکم طبقہ ہی اپنے مفادات کی حمایت کے لیے دین کی تخلیق کرتا ہے تو پھر ہمیں بھی حق حاصل ہے کہ اس سے پوچھیں کہ کیا یہ بات حاکم طبقے کے مفاد میں تھی کہ وہ اس دین کو سودی سرمایہ داری کا نظام برباد کرنے کا آلہ بنائے جو مکی معاشرے میں بے اندازہ نفع کا منبع تھا اور جسے اسلام نے مطلقاً حرام قرار دے دیا۔ اور پھر کیا یہ حاکم طبقے کی مصلحت میں تھا

---

[1] کارل مارکس ....

کہ اپنے اشرافی مفروضات سے ہاتھ اٹھائے اور دین کو لوگوں میں مساوات کی تبلیغ کے لیے استعمال کرے، اسے انسان کرامت کے اثبات کا آلہ بنائے بلکہ اسے امیروں کی مذمت و توہین اور ان کے بڑے پن کی تنقیص کا ذریعہ بنائے۔ یہاں تک کہ حضرت عیسیٰؑ نے فرمایا "جو تم میں بڑا بننا چاہے اسے چاہیئے کہ وہ تمہارا خادم بنے یہ بات کہیں آسان ہے کہ اونٹ سوئی کے ناکے سے گزر جائے بہ نسبت اس کے کہ کوئی امیر اللہ کی حکومت میں داخل ہو۔"

پھر ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ مارکسیت بعض اوقات ایک اور طریقے سے دین کی طبقاتی تفسیر کرتی ہے اور یہ زعم کرتی ہے کہ دین یاس، ناامیدی اور محتاجی سے پیدا ہوتا ہے جو مظلوم طبقوں کے دلوں میں گھر کیے ہوتے ہیں۔ یہ مظلوم طبقے اپنے لیے دین کا تار و پود بنتے ہیں جس کے وسیلے سے وہ تسلی حاصل کرتے ہیں اور امید کے سائے میں سستاتے ہیں۔ اس لحاظ سے دین محتاجوں اور مظلوموں کی آئیڈیولوجی اور مسلک ہوا نہ کہ حاکم طبقے کا پیدا کردہ۔

حسن اتفاق ہے کہ ہمیں ابتدائی معاشروں کی تاریخ سے اس بات کا علم حاصل ہوتا ہے، کہ دین صرف طبقاتی معاشروں کے فکری مظاہر میں سے نہیں بلکہ بالکل ابتدائی اور غیر مہذب معاشروں میں بھی، جن کے بارے میں مارکسیت یہ تصور کرتی ہے کہ وہ طبقاتی نظام سے آزاد اشتمالی زندگی گزارتے تھے، یہ اندازِ فکر موجود رہا ہے اور ان میں دینی عقائد نے مختلف صورتوں میں ظہور کیا ہے۔ اس لحاظ سے یہ بھی ممکن نہیں کہ دین کی طبقاتی توجیہ پیش کی جا سکے اور نہ یہ بات ممکن ہے کہ دین کو جبر و تشدد کے اس ماحول کا عقلی ردِ عمل قرار دیا جائے جس میں استحصال کا ہدف بننے والے طبقات زندگی بسر کرتے ہیں جب کہ یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچی ہوئی ہو کہ انسانی معاشرے میں طبقات کے پیدا ہونے سے قبل انسان کی عقلی زندگی میں دین کا تصور موجود تھا اور قبل اس کے کہ انسانی معاشرہ محتاج و فقیر طبقات کے آنسوؤں میں وادی بن جائے دین معرضِ وجود میں آچکا تھا۔ پس اس بات کے پیشِ نظر مارکسیت دین کی تفسیر کی اساس اقتصادی صورتِ حالات کو کیونکر قرار دے سکتی ہے؟

پھر ایک بات اور بھی ہے۔ وہ یہ کہ اگر مارکسیت کے خیال میں دین مظلوم طبقوں کی آئیڈیولوجی ہے اور ان کے ظلم و ستم سے بھرپور ماحول کی پیداوار (جیسا کہ دین کی تفسیر کے دوسرے طریقے میں مارکسی مفکرین بیان کرتے ہیں) تو پھر کیونکر ممکن ہے کہ ہم دین کو اس اقتصادی حالات سے جدا تصور کر سکیں جن میں جبر و ظلم کا راج ہے۔ پھر یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ غیر مظلوم طبقوں کے لیے کیونکر ممکن ہوا کہ وہ مظلوم طبقوں کی اس آئیڈیولوجی کو قبول کر لیں جو ان کی اقتصادی زبوں حالی کی پیداوار تھی اور اس دین کو اپنا لیں جو ان حالات کی بنا پر وجود میں آیا؟

سچی بات تو یہ ہے کہ مارکسیت اس بات سے انکار نہیں کر سکتی کہ ان لوگوں کے ہاں بھی اپنے عقائد کا وجود ملتا ہے جنھیں اقتصادی زبوں حالی اور معاشی ظلم و ستم کا ہدف بننے سے کوئی تعلق نہیں لیکن اس کے باوجود ان میں اس قدر راسخ دینی عقیدہ پایا جاتا ہے جو ان کو دین کی راہ میں اپنی جانیں قربان کر دینے پر بھی آمادہ کر دیتا ہے۔

اس سے یہ بات واضح طور پر ثابت ہو جاتی ہے کہ مفکروں کو آئیڈیالوجی یا دین کا تصور ہمیشہ اقتصادی صورتِ حالات ہی

سے نہیں سوجھتا کیونکہ ان لوگوں کے ہاں یہ خیالات وافکار ان کی زبوں حالی کا اظہار نہیں ہوتے اور نہ ان کی بدبختی و بدنصیبی کا ردعمل۔ یا دوسرے الفاظ میں ان کے ہاں تصورِ دین اقتصادی صورتِ حالات کی پیداوار نہیں ہوتا بلکہ ان کے ہاں یہ عقائد ان کے نفسیاتی اور عقلی تقاضوں کا نتیجہ ہوتے ہیں اور وہ ان عقائد کو فکری اساس پر قبول کرتے ہیں۔

مارکسیت اسی پر اکتفا نہیں کرتی کہ دین کی توجیہ و تفسیر طبقاتی اور اقتصادی بنیادوں پر کرے بلکہ اس سے بھی آگے بڑھتی ہے اور دین کے تصور کی ارتقاء کی تفسیر بھی اسی طرح کرتی ہے جس طرح معاشرے کے اقتصادی ارتقاء کا بیان کرتی ہے۔ مارکسی نقطۂ نظر سے جب کسی قوم کے اقتصادی حالات بہتر اور ترقی پذیر ہوتے ہیں اور اسے موقع ملتا ہے کہ وہ ایک مستقل قومی معاشرے کی تشکیل کر پائے تو پھر وہ دیوتا جن کی وہ قوم پرستش کرتی ہو قومی دیوتا بن جاتے ہیں جن کی حکومت اور جن کا اقتدار اس قوم کے ملکی حدود سے آگے نہیں بڑھتا جو ان دیوتاؤں کو مانتی ہو۔ جب ان مختلف اقوام کی مستقل قومی حیثیتیں ختم ہوگئیں اور وہ ایک بین الاقوامی سلطنت یا شہنشاہیت کا جزو بن گئیں، مثلاً رومن شہنشاہیت، تو پھر ایک بین الاقوامی اور عالمی دین کی ضرورت پیدا ہوئی۔ یہ عالمی دین عیسائیت تھا جو رومن سلطنت کا رسمی اور سرکاری دین قرار پایا اور یہ واقعہ عیسائیت کی ابتداء کے ۲۵۰ برس بعد ہوا۔ پھر اس عیسائیت نے خود کو جاگیر دارانہ نظام کے رنگ میں رنگ لیا۔ جب اس دین کی کیتھولک شکل کا ترقی پذیر بورژوائیت سے تصادم ہوا تو پھر اصلاح مذہب کی پروٹسٹنٹ تحریک آغاز پذیر ہوئی۔[۱]

اس سلسلے میں ہم یہ دیکھ سکتے ہیں کہ اگر عیسائیت یا پروٹسٹنٹ تحریک مادی ضروریات کی تعبیر ہوتی، جیسا کہ مارکسیت بیان کرتی ہے، تو پھر لازم تھا کہ عیسائیت رومن شہنشاہیت میں پیدا ہوتی اور پروان چڑھتی اور عالمی قیادت کی باگ ڈور سنبھال لیتی اور پھر اصلاح دین کی تحریک بھی ان یورپی معاشروں میں نمو پذیر ہوتی جو بورژوازی کے زاویہ سے زیادہ ترقی یافتہ ہوتے۔ لیکن تاریخی حقائق اس سے بالکل مختلف ہیں۔

عیسائیت ان علاقوں میں نمودار نہ ہوئی جو سیاسی اہمیت رکھتے تھے اور نہ رومنوں کے درمیان پیدا ہوئی جنھوں نے ایک عالمی ریاست قائم کی اور جن کی تمام سرگرمیاں اسی کے لیے وقف تھیں بلکہ ایک ایسے منطقے سے اٹھی جو ان سب باتوں سے الگ تھا اور رومنوں کی شرقی نوآبادیوں میں سے ایک تھا۔ عیسائیت یہودیوں میں آغاز پذیر ہوئی جو اس وقت ایک پسی ہوئی قوم تھے جب سے رومن کمانڈر پومپی نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی پیدائش سے ۶۰ سال قبل ان لوگوں کو اپنی رعیت بنا لیا تھا۔ اس وقت سے ان کے ذہن میں اور خوابوں میں اور کوئی بات ہی نہ تھی سوائے اس کے کہ وہ قومی آزادی حاصل کرلیں اور ان زنجیروں کو توڑ دیں

---

[۱] یہاں مصنف نے لوڈویگ انڈریز فیورباخ (Ludwig Andreas Feuer Bach) کی کتاب The Essance of Christianity کے عربی ترجمے کا حوالہ دیا ہے۔ فیورباخ (۱۸۰۴-۱۸۷۲ء) جرمن فلسفی تھا جس نے ہیگل سے بہت اثر قبول کیا اور مارکس کو متاثر کیا۔

جو استعمار نے انھیں پہنادی تھیں۔ اسی بنا پر بے شمار بغاوتیں رونما ہوئیں جن میں ہزاروں اشخاص نے اپنی جانیں قربان کیں۔ کیا ان ساٹھ برسوں میں اس قوم کے مادی، سیاسی اور اقتصادی حالات ایسے تھے کہ وہ ایک عالمی دین کو وجود میں لاسکتی جو اس شہنشاہیت کی ضروریات کو پورا کرسکتا؟

اور پھر اصلاحِ دین کی تحریک، جو یورپ میں فکری آزادی کا حاصل تھی، ایک اور تحریک ہے جو بورژوا قوتوں نے تخلیق نہیں کی۔ یہ اور بات ہے کہ بورژوا قوتوں نے اس تحریک سے فائدہ اٹھایا لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ مجرد آئیڈیالوجی کی حیثیت سے یہ بورژوا اقتصاد کی ترقی کا نتیجہ تھی ورنہ انگلستان دوسرے ممالک سے کہیں زیادہ اس تحریک کے مناسب حال تھا کیونکہ وہاں بورژوا قوتیں کسی بھی دیگر یورپی ملک کے مقابلے میں کہیں زیادہ طاقتور تھیں[۱]۔ ۱۲۱۵ء سے انگلستان میں جو بغاوتیں اور انقلابات رونما ہوئے تھے ان کی بنا پر ظاہر ہوتے والی اقتصادی اور سیاسی ترقی نے انگلستان کو دوسرے ممالک سے کہیں زیادہ اونچی سطح پر لا کھڑا کیا تھا۔ ان تمام باتوں کے باوصف مارٹن لوتھر انگلستان میں ظاہر نہ ہوا کہ بورژوا شعور کے تقاضوں کا جواب دیتا بلکہ اس سے کہیں دور ظاہر ہوا اور اس نے اپنی تبلیغ جرمنی میں جاری رکھی۔ اسی طرح فرانس میں اسی تحریک کا دوسرا اہم لیڈر کالون Calvin کی صورت میں ابھرا جو اپنے پروٹسٹنٹ خیالات میں بے حد کٹرپن کا حامل تھا۔ اس کے افکار کی بنا پر فرانس میں کیتھولک اور پروٹسٹنٹ عیسائیوں میں بے شمار تصادم ہوئے اور ان کے نتیجے میں بے شمار قتلِ عام ہوئے اور بالآخر جرمنی شہزادے ولیم آف اورنج نے ایک لشکرِ جرار کے وسیلے سے اس نئی تحریک کی مدد کی۔

یہ درست ہے کہ انگلستان نے بعد میں پروٹسٹنٹ عیسائیت کو اپنا لیا لیکن یہ بورژوا شعور کا نتیجہ نہ تھا بلکہ جاگیردارانہ ممالک میں جاری وساری شعور کی پیداوار تھا۔

اب اگر ہم ادیان کے ارتقاء اور نشو و نما کے بارے میں مارکسی نظریے کا اسلام پر اطلاق کریں تو ہمیں اس نظریے اور امرِ واقع کے درمیان بیّن تناقض کا سراغ مل جائے گا۔ کیونکہ مارکسی نظریے کے مطابق اگر یورپ ایک بین الاقوامی شہنشاہیت ہونے کی بنا پر ایک بین الاقوامی دین کا متقاضی تھا تو اس کے مقابلے میں جزیرۂ عرب میں تو کوئی بین الاقوامی ریاست نہ تھی، بلکہ یوں کہیے کہ کوئی قومی ریاست بھی نہ تھی جس میں تمام عرب قبائل شامل ہوتے۔ بلکہ عرب تو مختلف گروہوں میں بٹے ہوئے تھے، ہر قبیلے کا اپنا دیوتا تھا جس کی وہ پرستش کرتے اور اس کے سامنے سر جھکاتے تھے، پہلے پتھروں سے بت تراشتے پھر ان

---

[۱] اس کا سبب یہ ہے کہ ٹیوڈر دور میں انگلستان کا متوسط طبقہ موروثی جاگیرداروں سے کہیں زیادہ طاقتور ہو چکا تھا ہنری ہفتم (سولھویں صدی کا آغاز) کی پالیسیوں کی بنا پر جاگیردار خاصے کمزور ہو چکے تھے۔ پھر ایسٹ انڈیا کمپنی کی ترقی اور امریکی مناطق میں انگلستان کی کامیابیوں نے جاگیرداروں کے مقابلے میں تاجروں اور نوکر شاہی کو زیادہ طاقتور بنا دیا تھا۔ یہ صورتِ حالات یورپ میں اور کہیں موجود نہ تھی۔ (مترجم)

کی عبادت کرتے۔ اب کیا یہ صورتِ حالات مادی اور سیاسی طور پر اس بات کا تقاضا کرتی تھی کہ اس ٹکڑوں میں بٹے ہوئے جزیرے میں سے ایک عالمی دین ابھرے؟ ابھی تو اس منطقے میں اس بات کا شعور بھی نہ تھا کہ ایک قوم کی حیثیت سے اپنا تشخص کیونکر حاصل کرے چہ جائیکہ وحدت کے اس ترقی یافتہ شعور کا اظہار کرے جو ایسے دین کو وجود میں لائے جس نے تمام دنیا کو دعوتِ توحید دی۔ اور پھر اگر دیوتا بھی جادۂ ارتقاء کی منزلیں طے کرتے ہیں اور مادی ضروریات نیز سیاسی اوضاع کی بنا پر قومی خداؤں سے ترقی کر کے عالمی اور بین الاقوامی دیوتا بن جاتے ہیں تو عرب کیونکر اس قابل ہو گئے کہ اپنے ہاتھوں سے بنائے ہوئے قبائلی خداؤں کے بجائے ایک ایسے خدا تک رسائی حاصل کریں جس میں انھوں نے تجرید کے اعلیٰ درجات کا تصور کیا؟[1]

ب۔ فلسفہ

مارکسیت کے مطابق فلسفہ بھی انسان کی مادی زندگی اور ان اقتصادی حالات کا عقلی اظہار ہے جس میں افراد معاشرہ زندگی بسر کرتے ہیں۔ کونستنتینوف (Konstantinov) کا قول ہے:

> ان قوانین میں سے جو تمام اجتماعی تشکیلات میں مشترک اور کارآمد ہیں، خصوصاً اشتراکی معاشرے میں، ان میں اس قانون کا ذکر کر سکتے ہیں جس کے مطابق اجتماعی وجود اجتماعی ادراک کی حدیں متعین کرتا ہے۔ ہر قسم کے اجتماعی، سیاسی، قانونی، فنی اور فلسفیانہ افکار دراصل اجتماعی زندگی میں موجود مادی شرائط ہی کو منعکس کرتے ہیں۔[2]

اس بیان کے بارے میں ہمارے نقطۂ نظر کا خلاصہ چند کلمات میں پیش کیا جا سکتا ہے۔ ہم اس تعلق سے انکار نہیں کرتے جو فکر اور ان مادی و اقتصادی حالات کے مابین ہوتا ہے جس میں مفکر زندگی بسر کرتے ہیں۔ اسی طرح ہم اس بات کے منکر بھی نہیں کہ فکر کے بھی اپنے قانون اور نظام ہوتے ہیں۔ مظاہرِ کائنات میں سے ایک مظہر ہونے کی جہت سے یہ بھی ان قوانین کے ماتحت ہوتی ہے اور اس کا دھارا بھی ان اصولوں کے مطابق رواں دواں ہوتا ہے۔ ہر آئیڈیولوجیکل عمل کے کچھ اسباب ہوتے ہیں اور کچھ شرائط اور ان کے مابین وہی علاقہ ہوتا ہے جو ہر مظہر کو اپنے اسباب و شرائط سے ہوا کرتا ہے۔ لیکن وہ بات جس میں ہمیں مارکسیت سے اختلاف ہے وہ ان اسباب و شرائط کی حد بندی ہے۔ مارکسیت کے نقطۂ نظر سے ہر آئیڈیولوجیکل عمل کا اصلی سبب مادی اور اقتصادی حالات میں پوشیدہ ہوتا ہے، اس لیے مارکسیت کے نزدیک یہ ممکن نہیں کہ ہم کسی نظریے یا فلسفیانہ فکر کی تفسیر

---

[1] مارکسی نظریے کے مطابق چاہیے تو یہ تھا کہ اسلام لات وہبل و منات کو دیوتاؤں کے طور پر تمام دنیا پر ٹھونس دیتا لیکن ہوا یہ کہ اسلام نے ان انسان کے تخلیق کردہ خداؤں کی خدائی ختم کر کے اس اللہ کا تصور پیش کیا جس میں تجرید اپنے مثالی درجے پر پہنچی ہوئی ہے اور تنزیہ اپنے کمال پر نظر آتی ہے (مترجم)

[2] معاشرے کی ارتقاء میں ترقی پسند افکار کا حصہ (عربی ترجمہ)

کرتے وقت ان رشتوں پر نگاہ رکھیں جو اسے دوسرے افکار کے ساتھ ہیں اور جو ردِ عمل و عمل کا سلسلہ ان کے مابین موجود ہے یا اس کی تفسیر و توجیہ نفسیاتی یا عقلی اساس پر کریں۔ بلکہ اس کی تفسیر و توجیہ صرف اور صرف اقتصادی عوامل کے حوالے ہی سے کرنا ممکن ہے۔ اس لحاظ سے فلسفے کی نہ کوئی اپنی تاریخ ہے اور نہ اس کی کوئی اپنی ارتقاء بلکہ اس کی تاریخ ان حتمی انعکاسات کی تاریخ ہے جو معاشرے کے مادی اور اقتصادی حالات ذہنِ انسانی میں پیدا کرتے ہیں۔ ان انعکاسات کی حثیت کو جاننے کے لیے ہمیں لازم ہے کہ ہم اس نظریے اور ان حوادث کا مقابلہ کریں جو انسان کی عقلی اور اجتماعی زندگی میں رونما ہوتے ہیں۔

اس نظریے کی وضاحت اور فلسفے کے میدان میں اس کی تطبیق کے بارے میں بہت سے مارکسی اقوال موجود ہیں ایک قول کے مطابق مارکسیت فلسفے کی تفسیر پیداواری قوتوں کی حالت کے حوالے سے کرتی ہے۔ ایک اور قول میں طبیعی علوم کو حوالے کے طور پر استعمال کیا گیا ہے۔ ایک قول میں اسے طبقاتی مظہر قرار دیا گیا ہے جسے معاشرے میں طبقاتی تقسیم متعین کرتی ہے۔ ان اقوال کا بیان حسبِ ذیل سطور میں ہے۔

برطانیہ کے ایک کمیونسٹ فلسفی مورس کنفورٹ کا بیان ہے :

ایک اور بات جسے پیش نظر رکھنا ہمارے لیے لازم ہے وہ ٹیکنیکی ایجادات اور علمی انکشافات کا فلسفیانہ افکار کے ظہور پر اثر ہے[۱]

اس سے کنفورٹ کی مراد یہ ہے کہ وسائلِ پیداوار اور فلسفیانہ فکر کے مابین رابطہ پیدا کیا جائے۔ اس بات کو ایک اور مقام پر واضح کرنے کے لیے وہ ارتقاء کے بارے میں چند نمونے پیش کرتا ہے جس نے فلسفیانہ سوچ پر گہرا اثر ڈالا اور اس کا سبب پیداواری قوتوں میں انقلابی تبدیلی ہے۔ وہ لکھتا ہے :

سائنس کے میدان میں ارتقائی مفاہیم کی طرف پیش قدمی، جس نے فطرت میں ارتقائے حقیقی کا اظہار کیا ہے، اٹھارویں صدی کے اواخر میں صنعتی سرمایہ داری کے ارتقاء سے مطابقت رکھتی ہے۔ البتہ یہ مطابقت محض مطابقت ہی نہ تھی بلکہ علت و معلول کا رشتہ بھی تھی۔ بورژوازی اس وقت تک زندہ نہیں رہ سکتی جب تک پیداواری وسائل میں مسلسل تغیرات پیدا نہ کرتی رہے۔ یہی وہ صورتِ حالات تھی جس نے فطرت اور معاشرے دونوں میں ارتقاء کے مفہوم عام کو ظاہر کیا اس لیے تغیر اور ارتقاء کے قوانین کو عام شکل دینے کے سلسلے میں فلسفے کا کام یہی نہیں کہ وہ سائنسی ایجادات سے نتائج اخذ کرے بلکہ یہ بھی ہے کہ وہ جدید معاشرے کی پوری حرکت کو سامنے رکھے[۲]

وسائلِ پیداوار میں تبدیلیاں پیدا ہوتی تھیں اور یہ ارتقائی تبدیلیاں فلسفیوں کے ذہنوں میں ارتقاء کے مفاہیم ابھارتی تھیں اس امر نے کائنات کے بارے میں فلسفے کے جامد نقطۂ نظر کا خاتمہ کرکے اسے ایک انقلابی نقطہ نظر سے آشنا کیا اور وہ وسائل

---

[۱] [۲] ۵۲ جدلی مادیت از موریس کنفورٹ

پیداوار میں متواتر ارتقائی تبدیلیوں سے مطابقت کا تصور ہے۔

ہم یہاں صرف یہی کہ دینا کافی سمجھتے ہیں کہ وسائل پیداوار میں انقلابی تبدیلیاں اٹھارویں صدی کے اواخر میں شروع ہوئیں جن کی طرف خود کنفورسٹ نے بھی اشارہ کیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ تبدیلیاں ۱۷۶۴ء میں سٹیم انجن کی اختراع کے بعد آغاز ہوئیں سٹیم انجن کی اختراع وسائل پیداوار میں پہلا حقیقی طور پر انقلابی قدم تھا۔ اب جہاں تک مادی اساس پر ارتقاء کے مفہوم کا تعلق ہے اس کا بیان اس تاریخ سے بہت پہلے مادیت کے ایک بہت بڑے علمبردار دیدرو (Diderot) کے قلم سے نکلا[۱] جو اٹھارویں صدی کے نصف اوّل میں مادی فلسفے کے میدان میں مشہور ہوا۔ اس نے کہا کہ مادہ خود بخود ارتقاء کی منزلیں طے کرتا ہے۔ پھر اس نے پوری زندگی کی تفسیر و توجیہ اسی ارتقاء کے تصور کی رو سے کی۔ زندہ چیزیں اس کے خیال میں ارتقاء پذیر ہوتی ہیں اس کی ابتداء ایک خلیے (Cell) سے ہوتی ہے جسے زندہ مادہ (Living Matter) تخلیق کرتا ہے۔ پھر اسی خلیے سے اعضاء بنتے ہیں جن کی اپنی ضروریات ہوتی ہیں اور پھر یہ ضرورتیں اعضاء تخلیق کرتی ہیں۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا دیدرو نے ارتقاء کا یہ فلسفیانہ مفہوم وسائل پیداوار میں ان انقلابی ترقی کی بنا پر اخذ کیا جو ابھی تک معرض وجود میں ہی نہ آئی تھیں؟

یہ درست ہے کہ پیداواری سطح پر بنیادی تبدیلیاں کسی حد تک ذہنوں کو اس امر کے لیے تیار کرتی ہیں کہ وہ ارتقاء کا فلسفیانہ تصور یا فلسفیانہ ارتقاء کا تصور قبول کرلیں۔ اور اس کا اطلاق کائنات کے مختلف مظاہر پر کریں۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ ان میں لازمی طور پر علت و معلول کا رشتہ ہوتا ہے اور یہ کہ فلسفیانہ ارتقاء پیداواری ارتقاء سے حتمی طور پر مربوط ہے اور اس میں کسی قسم کی تقدیم و تاخیر نہیں ہوتی۔ اگر یہ بات یوں نہیں تو پھر اس حتمی اصول نے دیدرو کو یہ مجال کیسے دی کہ وہ پیداواری ارتقاء سے پہلے فلسفیانہ ارتقاء کا تصور پیش کرے؟ اور وہ فلسفی جو اس سے دو ہزار سال پہلے ہو گزرے ہیں انھیں کیونکر یہ بات سوجھی کہ ارتقاء کے تصور کو اپنے فلسفے کی اساس بناتے؟

یونانی فلسفی انکسیمنڈر[۲] (Anaximander) ہی کو لیجئے جو چھٹی صدی قبل مسیح میں ہوا ہے۔ اس نے ارتقاء کا فلسفیانہ

---

[۱] ڈینیس دیدرو (Denis Diderot) (۱۷۸۴ـ۱۷۱۳) فرانسیسی ادیب، ڈراما نگار فلسفی جو پیرس میں روسو (Rousseau) سے متعارف ہوا اور دونوں نے انگریز فلسفیوں لوک (Locke) اور شیفٹسبری (Shaftesbury) کے تراجم کیے۔ اپنے مضمون Lettra Sur Les Avengle میں اس نے فطرت کی مادی تعبیر کا پرچار کیا اور اس بات کی حمایت کی کہ افکار کا حصول حواس کے وسیلے سے ہوتا ہے۔ اپنے دہریہ خیالات کی بنا پر اسے قید بھی کاٹنا پڑی۔ اس کی مشہور فلسفیانہ تحریروں میں (Le Reved Alembert Pensees Sur pinterprétation de La Nature) کا مقام بلند ہے۔ اس کے مادی خیالات ڈارون اور فرائیڈ کے پیش خیمہ تھے۔

[۲] انکسیمنڈر (Anaximander) (۶۱۱ ق م ـ ۵۴۷ ق م) ملاطیا (Miletas) کا یونانی فلسفی جس نے ملاطیا کے تھیلیز (Thales) کے مانند فطرت پر بحیثیت کل نظر ڈالی۔ اس نے کہا کہ اصل اول (مخلوق اول) کے لئے لازم ہے کہ وہ غیر معین ہو اور پانی یا ہوا کے مانند معین و مخصوص نہ ہو۔

مفہوم پیش کیا جو اساسی طور پر ارتقاء کے ان مفاہیم سے مختلف نہیں جو سرمایہ دارانہ پیداوار کے دور میں پیش کیے گئے، اس کا بیان ہے کہ کائنات ابتدائے کار میں بے حس وحرکت تھی اور بالکل گری پڑی، پھر اس میں ارتقاء کا ظہور ہوا اور اس نے اعلیٰ سے اعلیٰ درجات حاصل کرنا شروع کر دیئے اس کا سبب کائنات کے اندر جبلّی اور غریزی قوت تھی جو اسے اپنے آپ کو خارجی ماحول سے ہم آہنگ ہونے میں مدد دیتی تھی، مثال کے طور پر انسان ایک حیوان تھا جو پانی میں رہتا تھا لیکن جب پانی کم ہو گیا تو پانی کے اس جاندار کو مجبوراً اپنے ماحول سے ہم آہنگ ہونا پڑا اور مرورِ ایام کے ساتھ ساتھ اس نے ایسے اعضاء حاصل کر لیے جو اسے خشک زمین پر چلنے میں مدد دے سکیں۔ یوں وہ ترقی کرتے کرتے بالآخر انسان بن گیا۔

اسی طرح ایک اور فلسفی ہے جس کا فلسفیانہ ارتقاء کے مفاہیم کے پیش کرنے میں بڑا حصہ ہے یہاں تک کہ مارکسیت نے بھی اسے جدلی اصول کا عظیم مفسر اور ارتقاء کے تصور کا شارح قرار دیا ہے۔ یہ فلسفی ہراقلیطس[1] تھا جو پانچویں صدی قبل مسیح میں ہو گزرا ہے۔ اس نے بھی فلسفے کو ارتقاء کے مفہوم سے آشنا کرایا جس کی اساس تناقض و تضاد اور جدلیت پر ہے۔ وہ یہ کہتا ہے کہ کائنات ہمیشہ ایک شکل پر نہیں رہتی بلکہ ہر دم بدلتی رہتی ہے۔ یہی بدلتے رہنا اور ایک شکل سے دوسری شکل اختیار کرنا ہی حقیقتِ کون ہے۔ اشیاء دائماً بدلتی رہتی ہیں۔ وہ اس تبدیلی اور تغیر کا سبب تناقض و تضاد کو گردانتا ہے کیونکہ متحرک شے ایک ہی وقت میں ثابت بھی ہوتی ہے اور متغیر بھی یعنی ایک ہی وقت میں موجود بھی ہوتی ہے اور غیر موجود بھی۔ موجود اور غیر موجود میں یہ ایک آن کا اتحاد حرکت کہلاتا ہے اور یہ حرکت ہی کائنات کا جوہر اور اس کی حقیقت ہے[2]

ہراقلیطس کا یہ فلسفہ اگر کسی بات کو واضح کرتا ہے تو اپنے تاریخی وجود کی بنا پر مارکسیت کی اس غلطی کو جو اس نے فلسفے کی تعبیر و توجیہ کے بارے میں کی ہے اور اس بات پر اصرار کیا ہے کہ فلسفہ وسائل پیداوار اور ٹیکنیکل ایجادات کے ساتھ ساتھ چلتا ہے۔ یہ بات اور بھی روشن ہو جاتی ہے جب ہمیں معلوم ہو کہ یہ ہراقلیطس اپنے دور میں بھی کاروانِ علم میں بہت پیچھے تھا اور طبیعی نیز فلکی معلومات اس کے پاس بے حد کم تھیں جدید دَور کی ایجادات و اکتشافات کا تو ذکر ہی کیا۔ یہاں تک کہ اس کا اعتقاد تھا کہ سورج کا قطر ایک فٹ ہے جیسا کہ آنکھوں کو نظر آتا ہے۔ وہ غروب آفتاب کی توجیہ یہ بیان کرتا ہے کہ وہ پانی میں ڈوب

---

[1] ہراقلیطس (Heraclitus) افسیوس (Ephesus) کا رہنے والا تھا۔ اس کا انتقال ۴۸۰ ق م کے بعد ہوا۔ اس کے فلسفے کا بنیادی نقطہ یہ تھا کہ تمام اشیاء ایک دائمی تغیر کی حالت میں ہیں یہاں تک کہ بظاہر نہ بدلنے والے پہاڑ بھی بدلتے رہتے ہیں اس کے نزدیک کائنات کا مادہ اولیٰ آگ ہے۔ اس کے تصورات کو ہیگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱ء) نے استعمال کیا اور جدلی فلسفے کو رسمی شکل دی۔ (مترجم)

[2] اس نظریے کی صدائے بازگشت اقبال کے کلام میں بھی ملتی ہے۔

سکوں محال ہے قدرت کے کارخانے میں
ثبات ایک تغیر کو ہے زمانے میں

لز کچھ جاتا ہے۔

ہم دور کیوں جائیں ہمارے سامنے عظیم مسلمان فلسفی صدرالدین شیرازی (ملا صدرا) ہیں جنھوں نے اسلامی فلسفے میں ایک انقلاب برپا کر دیا۔ انھوں نے سترھویں صدی کے اوائل میں ایسا عمیق فلسفہ پیش کیا جسے تاریخِ فکر نے پہلے کبھی نہیں پایا تھا انھوں نے اپنے فلسفے میں فطرت میں جوہری حرکت اور کائنات میں مسلسل ارتقاء کے مسائل کو تجریدی اصولوں کے مطابق حل کیا اور وہ بھی اس زمانے میں جب ابھی وسائل پیداوار اپنے روایتی انداز میں تھے اور ان میں کوئی تبدیلی پیدا نہیں ہو رہی تھی، علاوہ بریں اجتماعی زندگی میں ہر شے ساکن و ثابت تھی۔ اس کے باوصف فلسفیانہ دلائل نے ہمارے فلسفی صدرالدین شیرازی کو اس بات پر اکسایا کہ وہ فطرت میں اصولِ ارتقاء پر اصرار کریں۔

اس لحاظ سے یہ ثابت ہوا کہ فلسفیانہ مفاہیم اور پیداواری قوتوں کی اقتصادی صورتِ حالات میں کوئی حتمی رشتہ نہیں ہے۔

ایک اور بات ہے جو اس سلسلے میں بڑی اہم ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر پیداواری قوتوں کی اقتصادی حالت ہی وہ حقیقی اور واحد بنیاد و اساس ہوتی جس کے حوالے سے معاشرے عقلی زندگی کی جس میں فلسفیانہ افکار بھی شامل ہیں، تفسیر و توجیہ کی جاسکتی تو اس کا قدرتی نتیجہ یہ ہوتا کہ فلسفے کی ترقی پذیری اقتصادی صورتِ حالات کے مطابق ہوتی اور اس کی ترقی پیداواری رشتوں اور پیداواری قوتوں کی ارتقاء پر منحصر ہوتی۔ پھر ضروری ہو جاتا کہ فلسفے میں ترقی پسندی کے رجحانات اور عظیم فلسفیانہ انقلابات ان معاشروں میں وجود میں آئے جو اقتصادی اعتبار سے زیادہ ترقی یافتہ ہوتے۔ یوں ہر معاشرے کے حصے میں ترقی پسندانہ افکار اور انقلابی فلسفہ اس نسبت سے آتا جس نسبت سے اس نے اقتصادی ترقی کی ہوتی اور پیداوار اور اس سے متعلق میدانوں میں اس نے قدم بڑھائے ہوتے۔ کیا یہ نتیجہ تاریخِ فلسفہ سے ہم آہنگ ہے؟ اب ہم اس سوال کا جواب جاننا چاہتے ہیں۔

جب یورپ کے افق پر جدید فکری انقلاب کے آثار پیدا ہوئے، ہم اب اُس وقت کے یورپ کی صورتِ حال کا جائزہ لیتے ہیں۔ اُس وقت انگلستان اقتصادی ترقی کے اعتبار سے نسبتاً اعلیٰ درجے پر تھا اور اس کی ہمسری کا دعویٰ جرمنی اور فرانس بھی نہیں کر سکتے تھے۔ انگریز عوام نے بہت اہم سیاسی فائدے حاصل کیے جو فرانس اور جرمنی کے باشندوں کو میسر نہ ہوئے انگلستان میں اقتصادی اور فنی قوتیں مسلسل ترقی کی راہ پر گامزن تھیں اور کسی دوسرے ملک کے اوضاع انگلستان کی حالت کے مشابہ نہ تھے۔ مختصر الفاظ میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس زمانے میں انگلستان کی اجتماعی صورتِ حالات اور سیاسی نیز اقتصادی کیفیتیں، تاریخی ارتقاء کے حوالے سے جس پر مارکسیت کا ایمان ہے، جرمنی اور فرانس کے مقابلے میں بہت اعلیٰ تھیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ انگلستان میں آزادی کی تحریک ۱۲۱۵ء میں شروع ہوئی اور سترھویں صدی کے وسط میں (۱۶۴۸ء) انگلستان نے کرامویل کی قیادت میں بہت بڑے انقلاب کی شکل دیکھی جبکہ فرانس میں حالات نے فیصلہ کن رخ ۱۷۸۹ء تک اختیار نہ کیا تھا اور جرمنی میں یہ انقلابی صورتِ حالات ۱۸۴۸ء میں پیدا ہوئی۔ یہ تمام انقلابات، ہرچند کہ وہ بورژوا انقلابات تھے، مارکسی نقطۂ نظر سے اقتصادی ترقی کے درجے سے متعلق تھے اور اس سے وہ زمانی تفاوت ظاہر ہوتا ہے جو اقتصادی ترقی کے لحاظ سے انگلستان اور دوسرے ممالک

کے درمیان تھا۔

اگر انگلستان ایک ایسا ملک تھا جو اقتصادی طور پر دوسروں سے زیادہ ترقی یافتہ تھا تو پھر مارکسی نظریے کی بنیاد پر قدرتی بات یہ ہونا چاہیے تھی کہ فلسفے کے میدان میں بھی وہ دوسرے ممالک سے آگے ہوتا اور اپنے فلسفیانہ میلانات کے اعتبار سے زیادہ ترقی پسند نکلتا۔ فلسفے میں ترقی پسند میلانات، مارکسی نقطہ نظر سے، مادی میلانات ہوتے ہیں اور جب ارتقاء وحرکت کی بنا پر میلانات پیدا ہوں تو وہ مادی میلانات زیادہ ترقی پسندانہ ہوتے ہیں۔ اب ہم یہاں ایک سوال اٹھاتے ہیں، کہ مادیت کہاں نمودار ہوئی اور کہاں پروان چڑھی؟ کس معاشرے میں اس کے آثار ظاہر ہوئے اور کہاں پر اس کی آندھیاں اٹھیں؟ ہمیں یوں لگتا ہے کہ اس مقام پر مارکسیت کے لیے پریشانی کے اسباب ہیں کیونکہ فلسفے کی تفسیر کے بارے میں اس کا نظریہ، جس کی اساس اقتصادی عامل پر ہے اس امر کا تقاضا کرتا ہے کہ انگلستان کی اقتصادی ترقی کا لازمی نتیجہ یہ ہونا چاہیے کہ وہ فلسفے کے میدان میں بھی سبقت لے جائے اور اس میں ترقی پسند میلانات یا دوسرے الفاظ میں مادی رجحانات موجود ہوں۔ اسی بنا پر مارکس نے یہ کہنے کی کوشش کی کہ مادیت انگلستان میں پیدا ہوئی اور اس کا آغاز کرنے والا فرانسس بیکن[1] تھا اور اسمیین[2] (Nominalists) کے ہاتھوں اسے تقویت پہنچی۔

لیکن ہم سب جانتے ہیں کہ فرانسس بیکن مادی فلسفی نہ تھا بلکہ عینیت (Idealism) کا دلدادہ تھا، البتہ اس نے تجربے کی اہمیت پر زور دیا اور تحقیق میں تجربی طریقے کی حوصلہ افزائی کی۔ جہاں تک انگریز اسمیین (Nominalists) کا تعلق ہے تو اگر اسمیت (Nominalism) کو مادیت کی پہلی سیڑھی قرار دیا جائے تو پھر اس فلسفیانہ روش کا وجود دو فرانسیسی فلسفیوں کے ہاں چودھویں صدی عیسوی کے اوائل میں ملتا ہے۔ ان میں سے ایک دوراں روساں بورساں ہے اور دوسرا پیئر اور لویل اگر ہم نظر عمیق سے دیکھنا چاہیں کہ وہ کون سے فلسفیانہ مقدمات تھے جنھوں نے مادیت کے لیے زمین ہموار کی تو پھر اسمیت (Nominalism) سے بہت پہلے ہمیں لاطینی رشدیت کا سراغ ملتا ہے جو ابن رشد کی تقلید میں تیرھویں صدی میں فرانس میں ابھری اور جس میں پیرس کے اکثر اساتذہ شامل تھے۔ انہی کی مساعی سے فلسفہ دین سے الگ ہوا اور بعد ازاں فلسفے نے دینی مسلمات کا انکار کیا۔

---

[1] فرانسس بیکن (Francis Bacon 1561-1726) لندن میں پیدا ہوا۔ جیمز اول نے اسے لارڈ چانسلر مقرر کیا۔ بیکن فلسفے، منطق اور ادب کے میدان میں بے پناہ شہرت کا مالک ہوا۔ اس کے انشایے انگریزی میں تھے لیکن اس نے بہت سی کتابیں لاطینی میں لکھیں۔ ان میں (Novum Organism) بہت مشہور ہوئی۔ اسے استقرائی منطق کے مؤسس کی حیثیت بھی حاصل ہے۔

[2] اسمیین (Nominalists) فلسفیوں کے ایک گروہ کا نام جن کے نزدیک، جدید دور میں، اشیاء کے نام ان کے استعمال کی بنا پر ہوتے ہیں، "سرخ"، اس لیے بامعنی ہے کہ تمام سرخ اشیاء کی مشترک خصوصیت ہے۔ دور قدیم میں ولیم آف اکہم (William of Ockham) اسمی فلسفی کی حیثیت سے مشہور ہوا اور دور جدید میں ہوبز (Hobbes) اس مکتب فکر کا نمائندہ ہے۔

ہر چند کہ واضح شکل میں مادی فلسفہ انگلستان میں ہوبز (Hobbes) ایسے اشخاص کے ہاں موجود ہے تاہم اس رجحان کو انگلستان میں فلسفیانہ میلانات پر تسلط حاصل نہ ہو سکا اور وہ عینیت (Idealism) کی جگہ نہ لے سکا۔ ہاں فرانس میں مادی فلسفے نے بہت زور پکڑا یہاں تک کہ پورا فرانس مادی رجحانات میں غرق ہو گیا۔ جہاں اٹھارویں صدی میں فرانس میں مادیت کے علمبرداروں مثلاً وولٹیر (Voltaire) اور دیدرو (Diderat) کا ڈنکا بجتا تھا وہاں انگلستان میں ہمیں برکلے (Berkley) [1] اور ہیوم [2] (Hume) کا راج دکھائی دیتا ہے جو جدید فلسفے کی تاریخ میں عینیت کے اساسی مبلغین میں شمار ہوتے ہیں۔

یوں جو نتائج سامنے آتے ہیں وہ مارکسیت کی توقعات کے برعکس ہیں کیونکہ بے حد ترقی یافتہ معاشرے میں جو اقتصادی اور فنی اعتبار سے بھی بہت آگے تھا۔ جو مارکسی نقطۂ نظر سے تمام فلسفیانہ روشوں میں شدید ترین رجعت پسندانہ روش ہے۔ اس کے ساتھ ہی مادیت فرانس ایسے ممالک میں طوفان برپا کرتی ہے جو اقتصادی اور اجتماعی طور پر پسماندہ یا کم ترقی یافتہ تھے بلکہ ارتقائی مادیت اور جدلیت نے اگر کہیں جنم لیا تو جرمنی میں جو مادی لحاظ سے ترقی کے میدان میں انگلستان سے کہیں پیچھے تھا۔

اس کے باوجود مارکسیت ہم سے یہ تقاضا کرتی ہے کہ ہم اس کی اس تفسیر کو مان لیں جو اس نے فلسفیانہ فکر اور اس کے ارتقاء کے بارے میں پیش کی ہے اور جس کی اساس اقتصادی صورتِ حالات اور اقتصادی ترقی پر ہے۔

اور اگر مارکسیت یہ کوشش کرے کہ وہ اپنی تفسیر و تعبیر کے لیے وجہ جواز قانون سے استثناء کی شکل میں حاصل کرے پھر اس کے پاس اس قانون کی صحت کے بارے میں کون سی دلیل باقی رہ جاتی ہے کہ وہ ان اختلافات کو استثنائی شکلیں قرار دے؟ پھر یہ کیوں نہ کہا جائے کہ یہ بات قانون کے غلط ہونے کی دلیل ہے بجائے اس کے کہ اس کے لیے ہم اعتراضات تلاش کرتے پھریں۔

یوں ہم اس نتیجے پر وارد ہوتے ہیں کہ معاشرے میں موجود فلسفیانہ مفاہیم اور اس میں پیداواری قوتوں کی اقتصادی صورت حال کے مابین کوئی حتمی اور قطعی تعلق نہیں۔

جہاں تک فلسفے اور طبیعی علوم (سائنس) کے مابین تعلق کا سوال ہے تو اس کے لیے ہم تفصیل سے بحث کرنا چاہتے ہیں کہ فلسفے کا مفہوم کیا ہے، علم (سائنس) کا مفہوم کیا ہے اور وہ بنیادیں کیا ہیں جن پر فلسفیانہ فکر اور سائنسی فکر کی عمارتیں بلند ہوتی ہیں۔ یہ

---

[1] برکلے (George Berkley) (۱۶۸۵-۱۷۵۳ء) انگریز نسل کا آئرش فلسفی جو اپنے اس نظریے کے لئے بے حد مشہور ہے۔ کہ کوئی مادی شے ہے ہی نہیں اور یہ کہ اشیاء مثلاً پتھر، میز، کرسی وغیرہ صرف تصوّراتِ اعیان (Ideas) یا احساسات کا مجموعہ ہیں جو صرف ذہن میں موجود ہوتے ہیں اور ان کے وجود کی اساس ہمارا ادراک ہے۔

[2] ہیوم (David Hume) (۱۷۱۱-۱۷۷۶ء) سکاٹ لینڈ کا رہنے والا تھا۔ فلسفی۔ ادیب۔ مؤرخ کی حیثیت سے مشہور ہوا۔ اس کی کتاب "تاریخ انگلستان" تقریباً ایک سو سال تک حرفِ آخر کی حیثیت رکھتی تھی۔ فلسفے میں ہیوم کو اس کی کتاب "An Enquiry in to Human under-standing" "A Treatise on Human Nature" کی وجہ سے شہرت حاصل ہوئی (مترجم)

اس لیے کہ ہم ان دونوں کے درمیان ربط اور باہمی عمل و ردِعمل کو جان پائیں۔ اس بحث کو ہم اپنی کتاب 'فلسفتنا' کے لیے اٹھا رکھتے ہیں لیکن ہم اس موقع پر اجمالی طور پر یہ اشارہ کیے بغیر نہیں رہ سکتے کہ ہمیں فلسفہ پر طبیعی علوم کی مفروضہ پیروی کے بارے میں شکوک ہیں کیونکہ اس بات کا امکان ہے کہ کائنات کی تفسیر کے بعض رجحانات میں فلسفہ علومِ طبیعی یعنی سائنس پر سبقت لے جائے اور اس کے بعد سائنس اپنے مخصوص طریقۂ کار کے مطابق اس سمت میں گامزن ہو۔ اس کی سب سے واضح مثال کائنات کی جوہری (Atomic) تفسیر میں ملتی ہے جو سب سے پہلے یونانی فلسفی ویموقراطیس (Democraties)[1] نے پیش کی اور اس کی بنیاد پر مرورِ ایام کے ساتھ ساتھ بہت سے فلسفیانہ مکاتبِ فکر وجود میں آ گئے۔ یہ سب کچھ بہت پہلے ہو چکا تھا تب جا کر سائنس اس قابل ہوئی کہ وہ تفسیر کی سائنسی دلیل پیش کر سکے۔ کائنات کی جوہری تفسیر پر فلسفے کا رنگ اس وقت تک غالب رہا جب ۱۸۰۵ میں ڈالٹن Dalton[2] نے اپنے جوہری مفروضے (Dalton Hypothesis) کے ذریعے سے کیمسٹری میں عناصر کی ترکیبی سرگرمیوں کی تفسیر کی اور جوہری وزن کا تصور پیش کیا۔

اس کے بعد ہمارے لیے صرف یہی بات رہ گئی ہے کہ ہم فلسفے کی طبقاتی حیثیت کا جائزہ لیں کیونکہ مارکسیت مصر ہے کہ فلسفہ طبقاتی رنگ لیے بغیر نہیں رہ سکتا بلکہ یہ ہمیشہ ایک متعین طبقے کے مفادات کی عقلی تعبیر ہوتا ہے۔ موریس کنفرٹ نے کہا ہے:

> فلسفہ ہمیشہ طبقاتی نقطۂ نظر کا اظہار کرتا رہا ہے اور اس کے سوا اس کے پاس کوئی چارہ بھی نہیں کیونکہ ہر فلسفہ کسی نہ کسی طبقے کے نقطۂ نظر کی تعبیر کرتا ہے جس سے اس کے تاریخی اہداف اور اس کی تاریخی حیثیت کا اظہار ہوتا ہے اس لیے فلسفے کے جتنے مکاتب ہیں وہ یا تو اس طبقے کے نقطۂ نظر کو بیان کرتے ہیں جن کے اپنے مراعات ہوتے ہیں یا پھر اس طبقے کے نقطۂ نظر کو پیش کرتے ہیں جو مراعات یافتہ بننے کی تگ و دو میں مصروف ہوتا ہے[3]

لیکن مارکسیت صرف اسی بات پر اکتفا نہیں کرتی بلکہ مزید تفصیلات میں جاتی ہے اور اس بات پر اصرار کرتی ہے کہ عینیت (اور اس سے مراد ہر وہ فلسفہ ہے جو کائنات کی مادی تفسیر کو رد کرتا ہے) حاکم طبقوں کا فلسفہ ہے۔ یہ ان اقلیتوں کا مکتبِ فکر ہے

۱؎ دیموقراطیس (Democrities 370-460 B.C.) ایک یونانی فلسفی تھا جس نے جوہریت (Atomism) کی بنیاد رکھی جس کے مطابق کائنات جوہروں پر مشتمل ہے۔ کلاسیکی فلسفیوں کے نزدیک ان جوہروں میں مکانیت، شکل، صلابت اور شاید وزن تو ہے لیکن خواص مثلاً رنگ، حرارت، بو وغیرہ نہیں۔ اس اعتبار سے یہ لوک (Locke) پر تقدم رکھتے ہیں۔ یہ بات دلچسپی سے خالی نہ ہوگی کہ مارکس نے اپنا پی ایچ ڈی کا مقالہ دیموقراطیس ہی پر لکھا۔

۲؎ ڈالٹن (Dalton 1766-1844) ایک انگریز ماہر کیمیا و طبیعیات تھا جس نے پہلی بار کائنات کی جوہری تفسیر کے سلسلے میں فلسفے اور سائنس میں تعلق پیدا کیا۔ اس کے نزدیک تمام عناصر جوہروں پر مشتمل ہیں ان جوہروں کا اپنا وزن ہوتا ہے۔ اس نے بہت سے جوہروں کا وزن بھی متعین کیا۔ اس مفروضے پر کیمسٹری جدید راہوں پر چل نکلی۔ ۳؎ جدلی مادیت (انگریزی)، از موریس کنفرٹ۔

جو استحصال کرتی ہیں اور انھوں نے مرورِ ایام کے ساتھ ساتھ اس فلسفے کو اس لیے اپنا یا ہے کہ اس کے وسیلے سے صورت حالات کو جوں کا توں رکھ سکیں۔ جہاں تک مادیت کا تعلق ہے وہ اس کا الٹ ہے کیونکہ یہ ہمیشہ ان طبقات کے فلسفیانہ مفہوم کا اظہار کرتی رہی ہے جو ظلم و تشدد کا شکار ہوتے رہے ہیں اور ان کی جد وجہد میں ان کا ساتھ دیتی رہی ہے اور جمہوری طرز حکومت کو سہارا اور عوامی اقدار کو مدد دیتی رہی ہے۔

ان دونوں فلسفوں کے متضاد و متناقض موقعوں کی وضاحت مارکسیت ان اختلافات کی بنا پر کرتی ہے جو عینیت اور مادیت کے نظریۂ معرفت میں موجود ہیں۔ اس جگہ مارکسیت معاملے کو مخلوط کر دیتی ہے اور کائنات کے بارے میں نظریۂ معرفت اور اخلاقیات میں نظریۂ معرفت کو گڈمڈ کر دیتی ہے۔ وہ اس بات پر اصرار کرتی ہے کہ جب عینیت ایسے حقائق پر ایمان رکھتی ہے جو وجودِ مطلق کے مالک ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اجتماعی صورتِ حال میں بھی مطلق اقدار کی قائل ہے جب عینیت یا مابعد الطبیعیات یہ کہتی ہے کہ حقیقتِ علیا یا خدا مطلق و ثابت ہے تو اس کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ معاشرے میں بھی حکومت اور سیاسی نیز اقتصادی صورت حالات میں ایسے حقائق موجود ہیں جو مطلق و ثابت ہیں اور انھیں بدلنا یا ان کی جگہ کوئی اور حقائق لانا جائز نہیں۔

لیکن سچی بات یہ ہے کہ مابعد الطبیعیات کے نظریۂ معرفت میں حقیقتِ مطلق کا ذکر اور اس میں وجود کا مفہوم اس بات کا اعتراف نہیں کہ اس کی نظیر و مثال اجتماعی اور سیاسی سطح پر بھی موجود ہے۔ اس لیے ہم دیکھتے ہیں کہ ارسطو، جو مابعد الطبیعیات کا ستون ہے، سیاسی سطح پر نسبیت کا قائل ہے اور کہتا ہے کہ حکومتِ صالح صورتِ احوال کے مطابق مختلف ہوتی رہتی ہے۔ مابعدالطبیعیاتی فلسفہ کے میدان میں حقائق مطلقہ کو ماننا ارسطو کو اس بات سے نہیں روکتا کہ اجتماعی اور سیاسی سطح پر وہ نسبی صلاحیت کا قائل ہو۔

اس بحث کی تفصیلات ہم نے اپنی کتاب 'فلسفتنا' کے بیسے اٹھارکھی ہیں۔ یہاں پر ہم کچھ دیر کے لیے اس بات پر غور کرتے ہیں کہ آیا تاریخ مادیت کے اس زعم کی تصدیق کرتی ہے جو اسے مادیت اور عینیت کے طبقاتی تصور کے بارے میں ہے؟

ہمارے لیے ممکن ہے کہ ہم تاریخ سے دو مثالیں لیں خصوصاً مادیت کی تاریخ سے پہلی مثال ہراقلیطس (Heraclitus) کی ہے جو زمانۂ قدیم میں مادیت کا سب سے بڑا علمبردار ہے۔ اور دوسری مثال ہوبز[۱] (Hobbes) کی ہے جو جدید فلسفے میں مادیت کے بڑے علمبرداروں میں سے ہے۔

جہاں تک ہراقلیطس کا تعلق ہے اس کا عوامی جذبے سے دور کا بھی واسطہ نہیں جو مارکسیت کے نزدیک مادیت کے فلسفے کی جان ہے۔ وہ ایک ایسے خاندان کا فرد تھا جس کا شمار اپنے دور کے اشرافوں (Aristocrates) میں ہوتا تھا

---

[۱] ہوبز (Thomas Hobbes 1586-1679) انگریز فلسفی اور عالم سیاسیات جس کی کتاب Leviatham بہت مشہور ہے اور علم سیاسیات کی بہت اہم دستاویز۔ اس نے میکانکی مادیت کا نظریہ پیش کیا جس کے مطابق کائنات کی ہر شے میکانکی ہے سوائے حکومت اور انسان کے۔ وہ نفسیاتی زندگی کو بھی میکانکی قوانین کا تابع قرار دے دیتا ہے۔ اس نے قدیم فلسفے کے نظریۂ معرفت کو بھی رد کیا ہے۔

اسے اپنے شہر میں بڑا مرتبہ حاصل تھا اور قسمت نے اسے بڑے بڑے عہدوں پر فائز کروایا یہاں تک وہ گورنر بن گیا۔ اس کی ہر بات اور ہر عمل سے اشرافی میلانات کا اظہار ہوتا تھا اور اس امر کا سراغ ملتا تھا کہ وہ اپنے آپ کو عوام الناس سے ارفع و اعلیٰ تصور کرتا تھا اور ان کو حقارت سے دیکھتا تھا۔ کبھی یہ کہتا کہ یہ عوام تو ڈھور ڈنگر ہیں جو چارے کو سونے پر ترجیح دیتے ہیں اور کبھی ان کے بارے یہ کہتا کہ لوگ تو کتوں کے مانند ہوتے ہیں جو ہر اس شخص پر بھونکنا شروع کر دیتے جسے وہ جانتے نہ ہوں۔

یوں زمانۂ قدیم میں جدلی مادیت نے ایک ایسے شخص کے روپ میں ظہور کیا جس میں اور صفات چاہے سب کی سب ہوں لیکن جمہوری روح اور عوامی حکومت کی حمایت کا جذبہ قطعی طور پر نہیں ملتا، اس کے مقابلہ میں یونان میں عینیت کا باوا اور خالق اعیان افلاطون انقلابی تصورات کا پرچار کرتا ہے۔ وہ مطلق اشتراکی نظام کی طرف دعوت دیتا ہے اور ہر قسم کی نجی ملکیت کی مذمت کرتا ہے۔ تو پھر مارکسیت کی رائے میں ان دونوں فلسفیوں میں سے کون انقلابیت کے اور اقدارِ حریت کے قریب تھا؟

اب ہوبز (Hobbes) کو لیجئے جس نے نشأۃ ثانیہ کے زمانے میں خالص مادیت کا علم بلند کیا اور ڈیکارٹ[1] کی مابعد الطبیعیات کے خلاف صف آرا ہوا۔ اس کی حالت بھی ہراقلیطس سے کچھ بہتر نہ تھی۔ وہ شاہی خاندان کے ایک شہزادے کا استاد تھا۔ (جو بعد میں ۱۶۶۰ء میں چارلس ثانی کے نام سے انگلستان کے تخت پر بیٹھا) اور اس تعلق کی بنا پر اس عوامی انقلاب کی مخالفت کی جو کرامویل (Cromwell) کی قیادت میں برپا ہوا۔ جب اس انقلاب نے انگلستان میں شاہی کا تختہ الٹ دیا اور کرامویل کی سربراہی میں انگلستان میں جمہوریت قائم ہوئی تو ہمارے مادیت کے پرستار فلسفی کو بھاگ کر فرانس میں پناہ لینا پڑی جو اس زمانے میں تمام شاہ پسندوں کا ملجا و ماویٰ تھا، وہاں اس نے مطلق العنان بادشاہت کی حمایت میں جہاد جاری رکھا۔ وہیں پر اس نے اپنی مشہور کتاب (Leviatham) تحریر کی جس میں اس نے اپنا فلسفۂ سیاسیات پیش کیا اور اس بات کا پرچار کیا کہ عوام کے تمام افراد کی آزادیاں سلب کر لینا چاہئیں اور مطلق العنان بادشاہت قائم ہونا چاہیے۔ جس وقت مادیت ہوبز کے ذریعے اس سیاسی نقطۂ نظر کا پرچار کر رہی تھی اس وقت فلسفہ (مابعد الطبیعیات) اس رویے کے خلاف جنگ آزما تھا۔ ہوبز کے ہم عصر بہت سے مفکرین نے عینیت کی نمائندگی میں اس رویہ کی حمایت کی۔ مثال کے طور ایک بڑا صوفی فیلسوف باروح سپینوزا (Baruch Benedictus Spinoza) عوام کے اس حق کا

---

[1] ڈیکارٹ (Reme Descartes 1591-1650) یورپ میں جدید فلسفے اور مابعد الطبیعیات کا امام مانا جاتا ہے جس نے جسم و ذہن کی ثنویت کا پرچار کیا اور کہا کہ اصل حقیقت تو عقل یا ذہن ہے۔ اس کی ایک کتاب کا جس کا تعلق سائنس سے تھا، مقدمہ (Discourse Le La Methode) بے حد مشہور ہوا۔ ۱۶۴۱ء میں اس نے اپنی کتاب (زندگی کا حاصل) Meditations de Prima Philosphical کے نام سے شائع کیا۔ ڈیکارٹ کو جدید مغربی فلسفے کا بانی اور مابعد الطبیعیات کا مرشد قرار دیا جاتا ہے اور اس کے نام سے ایک فلسفیانہ تحریک (Cartainism) مشہور ہوئی۔ مادیت کے علمبردار فلسفی ڈیکارٹ کی عقلیت کے بے حد مخالف ہیں۔

[2] سپینوزا (1626-1632 Benedictus Baruch Le Spinoza) ڈیکارٹ کی روایت عقلیت کا دلدادہ فلسفی جو یہودی خاندان سے تھا ہالینڈ کے شہر ایمسٹرڈم میں پیدا ہوا جہاں اس کا خاندان پرتگال سے اپنی جان بچانے کے لیے آباد ہو گیا تھا یہاں بھی عیسائی پادری سپینوزا کے خیالات کی بنا پر اس (بقیہ بر صفحہ آئندہ)

قائل تھا کہ وہ حکومت پر تنقید کر سکیں بلکہ اس بات کا بھی کہ وہ اس کے خلاف علمِ بغاوت بلند کریں۔ اس نے جمہوری نظامِ حکومت کا پرچار کیا اور کہا "جس قدر حکومت میں عوام کی شرکت بڑھتی ہے اسی قدر ان میں اتحاد و اتفاق بڑھتا ہے۔" تو پھر ان دونوں فلسفوں میں سے کون اشرافیت اور استبداد کا ہمرکاب تھا؟ ہراقلیطس کا فلسفہ یا "جمہوریہ"[1] کے خالق افلاطون کا؟ ہوبز کا فلسفہ یا سپینوزا کا جو عوام کو حکومت میں اشتراک کا حق دیتا ہے؟

ایک اور بات رہ گئی ہے جس پر ہمیں غور کرنا ہے۔ چونکہ مارکسیت کی رائے میں فلسفیانہ فکر طبقاتی ہوتی ہے لہٰذا اسے ذاتی حزبی اور جماعتی ہونا چاہیے اس لیے فلسفے کے میدان میں کسی محقق کے لیے یہ ممکن ہی نہیں کہ وہ انسانی فکر کے مسائل کا معروضی اور غیر جانبدارانہ مطالعہ کر سکے بلکہ جتنی فکری بحثیں ہوں گی وہ جماعتی اور حزبی رنگ لیے ہوئے ہوں گی۔ اس بنا پر مارکسیت اس بات سے نہیں چوکتی کہ اپنے فلسفے اور اپنی فکر کو جماعتی رنگ میں رنگے اور اس بات کا اعتراف کرے کہ معروضی بحث ممکن ہی نہیں۔ وہ بار بار اس بات کی تکرار کرتی ہے کہ بحث میں بالکل غیر جانبداری اور معروضیت (Objectivity) ایک داستان ہے جو بورژوازی نے تخلیق کی ہے اس لیے اس معروضیت کو ختم کرنا لازم ہے۔ ایک بہت بڑا مارکسی مصنف شوگین[2] (Chugine) لکھتا ہے:

> لینن نے نظریات میں معروضیت، غیر جانبداری اور غیر حزبی اندازِ نظر کے خلاف، جو بورژوا مفکرین کی تخلیق ہے، ہمیشہ جنگ کی ہے۔ ۱۸۹۰ء ہی میں لینن نے قانون پسند مارکسیوں کے اس اصرار کو رد کر دیا تھا کہ ہمیں بورژوا انداز کی معروضیت اختیار کرنا چاہیے۔ یہ لوگ نظریات کے سلسلے میں جماعتی موقف پر تنقید کرتے تھے اور اس میدان میں آزادی کے طالب تھے قانون پسند مارکسیت اور رجعت پسندوں کے خلاف لینن کے اس جہاد سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مارکسی نظریات کے لیے واجب ہے کہ وہ بہانگِ دہل اس بات کا اعلان کریں کہ ان میں پرولتاری اور جماعتی روح جاری و ساری

(بقیہ از صفحۂ سابقہ) کی شدید مخالفت کرتے تھے۔ اس مخالفت نے اس وقت شدت اختیار کر لی جب سپینوزا کی کتاب Tractius Theologico Politicus - شائع ہوئی۔ ڈیکارٹ کے مانند یہ بھی عقل کی برتری کا قائل تھا۔ اس کا تصورِ اللہ بھی دوسروں سے مختلف تھا اور اس کے نزدیک خدا کائنات سے جدا نہیں اس اعتبار سے یہ وحدت الوجود کے تصور سے بہت قریب ہو جاتا ہے۔ اخلاقیات میں اس نے حریت کے مسئلے پر بہت زور دیا اور اس کے نزدیک عاقل انسان (ناطق کے معنوں میں) لازمی طور پر حریت پسند ہوتا ہے۔

[1] یہاں جمہوریہ سے مراد Democracy نہیں بلکہ افلاطون کا مکالمہ Republic ہے۔ اس میں افلاطون نے ایک مثالی حکومت کا ڈھانچہ پیش کیا ہے اور جس میں جدید جمہوری نظام کے ابتدائی خطوط ملتے ہیں۔

[2] فلسفے اور سائنس میں حزبی روح از شوگین؛ ص ۹۰-۹۷ (عربی ایڈیشن)

ہے۔ ہمیں یہ بات لازم ہے کہ ہم ہر واقعہ پر عامل اور کارکن طبقے کے مفادات اور اس طبقے کے تاریخی ارتقاء کے زاویہ سے نظر ڈالیں تاکہ ہم اس واقعے کی صحیح قدر و قیمت کا اندازہ لگا سکیں۔ کیونکہ یہ حزبی اور جماعتی روح ہی ہے جو عامل طبقے کو اس قابل بنا سکتی ہے کہ وہ پرولتاری آمریت (Dictatorship of the Proletariat) کے قیام کی تاریخی ضرورت کے لیے علمی جواز پیش کر سکے[1]

خود لینن نے کہا ہے:

مادیت حزبی موقف اختیار کرنے کو فرض قرار دیتی ہے کیونکہ ہر واقعہ کی قدر و قیمت معلوم کرنے کے لیے وہ کھُلم کھلا جانبداری پر مجبور کرتی ہے اور بغیر کسی شک کے اس بات پر زور دیتی ہے کہ ایسی صورت میں ایک معین اجتماعی گروہ کے نقطۂ نظر سے واقعات کو جانچا جائے[2]

اسی بنا پر جدانوف نے ایلکسندروف کی کتاب "تاریخ فلسفہ مغرب" کو شدید تنقید کا ہدف بنایا جس میں کتاب کے مؤلف نے تحقیق میں معروضیت اور نرمی کے استعمال کا تقاضا کیا تھا۔ جدانوف نے بڑے شدید لہجے میں لکھا:

میری نظر میں اہم بات یہ ہے کہ مؤلف نے چرنچوفسکی کا سہارا لیا ہے تاکہ وہ یہ ثابت کرے کہ مختلف فلسفیانہ مکاتب کے لیے، چاہے ان میں تناقض ہی کیوں نہ ہو، یہ واجب ہے کہ ایک دوسرے کے لیے زیادہ رواداری ظاہر کریں چونکہ مصنف نے چرنچوفسکی کے بیان کا سہارا لیا ہے اور اس پر اپنی رائے نہیں دی اس لیے یہ بات واضح ہے کہ اس کا اپنا نقطۂ نظر بھی یہی ہے۔ اگر یہ بات یوں ہے تو صاف ثابت ہو جاتا ہے کہ مصنف پارٹی کے اس مؤقف سے انکار کی راہ پر جا رہا ہے جو فلسفہ سے تعلق رکھتا ہے اور یہ مؤقف مارکسی نسبیت میں اساسی حیثیت رکھتا ہے[3]

ہم اپنے طور پر ان بیانات کی روشنی میں اب یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ فلسفے میں جماعتی موقف پر زور دینے سے مارکسیت کا مطلب کیا ہے اور وہ ہر فکری سطح پر اُس طبقے کے نقطۂ نظر کی طرف مائل ہونے سے کیا حاصل کرنا چاہتی ہے جس کے مفادات کی حمایت کا اسے دعویٰ ہے۔ اگر اس کا مطلب یہ ہے کہ تمام مارکسی فلسفیوں کے لیے یہ بات لازم ہے کہ کسی امر کو قبول کرنے یا رد کرنے کے معیار کے طور پر عامل طبقے کے مفادات کو پیشِ نظر رکھیں تو پھر وہ اپنے آپ کو اس بات کی اجازت نہیں دیتے کہ کسی ایسے خیال کو قبول کریں جو اس طبقے کے مفادات کے خلاف ہو، چاہے اس خیال کے اثبات پر دلائل و براہین کی افراط ہو۔

---

[1] فلسفے اور سائنس میں حزبی روح از شوگین، ص ۸۷-۹۰ (عربی ایڈیشن)

[2] فلسفے کے ارتقاء کی تاریخ (عربی)، ص ۲۱

[3] فلسفے کے ارتقاء کی تاریخ کے بارے میں (عربی)، ص ۱۸

اگر ایسا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ مارکسیت ہمارے دلوں سے اپنے بیانات پر اعتماد کو نکال لیتی ہے اور ہمیں ہر اس رائے کے بارے میں جو وہ ظاہر کرتی ہے اور ہر اس خیال کے بارے میں جس میں وہ سرگرمی کا اظہار کرتی ہے مشکوک و شبہات میں مبتلا کر دیتی ہے۔ اور پھر یہ بات بھی جائز ہو جاتی ہے کہ ہم مارکس کے بارے میں یہ کہیں کہ وہ لوگوں کو اپنی غلطیوں سے آشنا کرا رہا تھا جو اس نے اس راہ میں کیں جسے ہموار کرنے کے لیے وہ کوشش کر رہا تھا کیونکہ یہ امور جدید انداز فکر سے محروم ہیں۔

لیکن اگر حزبی موقف سے مارکسیت یہ مراد لیتی ہو کہ ہر وہ شخص جو اس طبقے سے تعلق رکھتا ہو اور اس کے مفادات کا دفاع کرتا ہو اسے ان امور کی جانب کھینچ بلایا جائے جو اس طبقے کے مفادات کے حق میں ہوں، چاہے اس کی مرضی ہو یا نہ ہو، اور وہ تحقیق کے دوران میں اپنے طبقاتی انداز سے الگ نہ ہو پائے، چاہے وہ اس میں مصنوعی طور پر معروضی رنگ ہی کیوں نہ پیدا کرے تو پھر اس کا مطلب یہ نکلا کہ مارکسیت ذاتی نسبیت کی طرف لے جاتی ہے حالانکہ وہ ہمیشہ اس کے خلاف جنگ آزما رہتی ہے۔

شاید قاری کے ذہن میں ذاتی نسبیت کا تصور موجود ہو جو ہم نے اپنی کتاب "فلسفتنا" میں نظریۂ معرفت کے بارے میں مختلف مکاتب فکر کے سلسلے میں پیش کیا تھا۔ ذاتی نسبیت کے نقطۂ نظر سے حقیقت معروضی امور کے بارے میں تصور سے وابستہ نہیں بلکہ ان کیفیات کے تصور سے وابستہ ہے جن میں وہ امر واقع ہو۔ جو کسی فرد کے ہاں جسمانی اور نفسیاتی طور پر موجود ہوں اس بنا پر ہر شخص کی نسبت سے حقیقت وہ ہو گی جو اس کی ذات اور اس کے جسم کی ترکیب کے مطابق ہو اس لیے وہ اس کی ذات سے باہر کی صورت حالات کے مطابق نہ ہو گی۔ یوں وہ حقیقت نسبت ذاتی ہو گی جس کا مطلب یہ ہے کہ حقیقت ہر شخص کے اعتبار سے مختلف ہو گی۔ جو بات ایک شخص کی نسبت سے حقیقت ہو وہ ضروری نہیں کہ دوسرے کی نسبت سے بھی حقیقت ہی ہو۔

مارکسیت اس نسبت ذاتی کے خلاف بڑی شدت سے برسر پیکار ہے اور اس کے نزدیک حقیقت انسانی فکر اور معروضی امر واقع کے مابین مطابقت کا نام ہے۔ اگر معروضی امر واقع ترقی یافتہ ہو تو پھر جس حقیقت کا وہ اظہار کرے گا وہ بھی ترقی یافتہ ہو گی۔ یہاں یہ حقیقت ہے تو نسبتی لیکن یہ نسبت بھی معروضی ہے جو معروضی امر واقع کی ترقی یا فتگی کے تابع ہے، نسبت ذاتی کے مانند، فرد کی جسمانی ترکیب اور نفسیاتی کیفیات کے تابع نہیں۔ یہ وہ بات ہے جو مارکسیت اپنے نظریۂ معرفت میں بیان کرتی ہے لیکن اس کے ساتھ ہی اس بات پر زور دیتی ہے کہ تفکر کے عمل پر طبقاتی اور حزبی رنگ چڑھا ہونا چاہیئے اور جس طبقے سے مفکر کا تعلق ہو اس کے مفادات کی خاطر اسے غیر جانبداری سے گریز کرنا چاہیئے۔ یہ بات ہمیں ایک نئی قسم کی ذاتی نسبیت تک لے جاتی ہے کیونکہ اس طرح حقیقت کا مطلب مفکر کے افکار کا طبقاتی مصلحتوں اور مفادات کے مطابق ہونا ہوا اس لیے کسی مفکر کے لیے یہ ممکن نہیں کہ وہ ان مفادات کے حدود کے اندر رہے بغیر امر واقع کا ادراک کر سکے۔ اس بنا پر مارکسیت جب ہمارے سامنے کائنات اور معاشرے کے بارے میں اپنا مفہوم پیش کرے تو اس کے لیے اس زعم کا اظہار

ممکن نہیں کہ وہ مفہوم امرِ واقع کی درست عکاسی کرتا ہے۔ زیادہ سے زیادہ وہ یہ کہ سکتی ہے کہ وہ امر واقع کی وہ صورت پیش کرتی ہے جو عامل طبقہ کے مفادات سے ہم آہنگ ہے۔ اس کی رائے میں ہر مکتبِ فکر کے نزدیک معیارِ حقیقت یہ ہے کہ افکار کس حد تک اس طبقے کی مصلحتوں سے ہم آہنگ ہیں جس کی حمایت وہ کر رہا ہے۔ اس لیے حقیقت تو نسبی ہوئی اور ہر مفکر کے اعتبار سے بدل جاتی ہے۔ یوں حقیقت کا انحصار صرف مفکر کی جسمانی ساخت اور نفسیاتی کیفیت ہی پر نہیں بلکہ اس طبقے کی تشکیل و ترکیب اور اس کے مفادات پر بھی ہوا جس سے مفکر کا تعلق ہو۔ یوں حقیقت طبقات کے اعتبار سے نسبی ہوگی اور ہر طبقے کے اختلاف اور اس کے مفادات کے اعتبار سے بدل جائے گی۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ حقیقت معروضی نہیں۔ جب تک مارکسیت انسانی تفکر کو طبقاتی مفادات کی حدود سے تجاوز کی اجازت نہیں دیتی۔ تب تک طبقاتی مصلحتیں افکار پر اپنا اثر ڈالے ہوئے ہیں چاہے وہ درست ہوں یا غلط اس وقت تک اس بات کو یقین کی حد تک معلوم کرنا ممکن نہیں کہ حقیقت معروضی کہاں تک ہے اور اس کی معروضیت کی حدود کیا ہیں۔ اس تمام بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ تمام فلسفیانہ حقائق مطلق شک کا شکار ہیں۔

ج۔ سائنس

میں یہ نہیں چاہتا کہ بعض اسباب کی بنا پر سائنسی فکر کے بارے میں زیادہ بحث کروں۔ لیکن یہاں بھی ہم وہ راگنی سنتے ہیں اور سنیں گے جو فلسفے کے بارے میں مارکسیت الاپتی ہے۔ اور وجود کی ہر شکل کے بارے میں اسے دہراتی ہے۔ اس کی رائے میں سائنس یا طبیعی علوم ان مادی ضروریات کی بنا پر پھلتے پھولتے ہیں جن کو اقتصادی صورت حالات جنم دیتے ہیں اور پھر آہستہ آہستہ اقتصادی وضع کے ارتقاء پذیر ہونے کی بنا پر یہ بھی ترقی کی راہ پر گامزن ہو جاتے ہیں۔ چونکہ یہ اقتصادی وضع پیداواری قوتوں کی صورتِ حالات اور پیداواری وسائل کی تبدیلی کا تاریخی نتیجہ ہے اس لیے کوئی عجیب بات نہیں اگر مارکسیت سائنسی ترقی کی توجیہ و تفسیر بھی پیداوار کے حوالے سے کرے بالکل اسی طرح جیسے وہ تاریخی حرکت کے ہر مرحلے کے تجزیے کے آخر میں اور اس کے اعمال کی ہر صورت کے اختتام پر کیا کرتی ہے۔ تاریخ کا ہر مرحلہ اقتصادی طور پر پیداوار کے ساتھ مشروط ہوتا ہے اور سائنسی سرگرمیوں میں اس حد تک ممد و معاون ہوتا ہے جو اقتصادی صورتِ حالات اور اس سے ابھرنے والی مادی ضروریات متعین کرتی ہیں۔ مثال کے طور پر اٹھارویں صدی کے اواخر میں سائنس نے بھاپ کی اس طاقت کو دریافت کر لیا جو حرکت پیدا کرتی ہے۔ یہ امر اقتصادی صورتِ حالات کا پیدا کردہ اور سرمایہ دارانہ پیداوار کی اس ضرورت کا نتیجہ تھا جو اسے ان بڑی بڑی مشینوں کو حرکت میں لانے کے لیے پیش آئی تھی جن پر پیداوار کا انحصار تھا۔ یوں تمام بڑی بڑی ایجادات اور انکشافات جن سے سائنس کی تاریخ بھری پڑی ہے اسی طرح ظہور پذیر ہوئے۔

زوجیہ غارودی' نے سائنس کے پیداواری قوتوں اور اقتصادی صورت حالات کے تابع ہونے کا ذکر کرتے ہوئے کہا ہے!!

وہ ٹیکنیکل معیار جس پر پیداواری قوتیں پہنچ پاتی ہیں وہی معیار سائنس کے سامنے مسائل پیش کرتا ہے اور اس کے لیے یہ بات حتمی قرار دیتا

ہے کہ وہ مسائل کو حل کرے اور ان کے بارے میں تحقیق کرے۔ یوں سائنس ان مسائل کا حل تلاش کرتے ہوئے ترقی کرتی ہے جو پیداواری قوتوں کے ارتقاء اور ان کی فنی اور ٹیکنیکل صورتِ حالات سے پیدا ہوتے ہیں" اس بنیاد پر غارودی وضاحت پیش کرتے ہوئے بتاتا ہے کہ کیونکر بہت سے سائنس دان ایک ہی وقت میں ایک ہی انکشاف پر وارد ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر حرارت اور عمل (Heat & Work) کے درمیان رشتہ ایک ہی وقت میں تین سائنسدانوں نے دریافت کیا۔ کارنو نے فرانس میں، جُول نے انگلستان میں اور مایر نے جرمنی میں اس رشتے کو دریافت کیا[1]۔ جس طرح پیداواری قوتوں کی ترقی سائنس کے ذریعے ہو پاتی ہے جو حل طلب مسائل کا حل تلاش کرتی ہے اسی طرح، غارودی، سائنس اور پیداواری قوتوں کے باہمی تعلق کا ایک اور سبب بیان کرتا ہے وہ یہ کہ پیداواری قوتوں کی ترقی کی بنا پر سائنس کو وہ آلات حاصل ہوتے ہیں جن کو سائنس دان اپنی تحقیقات میں استعمال کرتے ہیں۔ یوں پیداواری قوتیں سائنس کو تحقیقات و تجربات کے لیے ضروری چیزیں فراہم کرتی ہیں۔

سطورِ ذیل میں ہم سائنس کے بارے میں مارکسیت کے موقف کے بارے میں اپنے خیالات کا خلاصہ پیش کرتے ہیں:

ا۔ دورِ جدید سے قطع نظر کرلیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اس دور سے قبل جو معاشرے ہوگزرے ہیں ان سب میں وسائل پیداوار اور اس کے اسالیب بڑی حد تک یکساں تھے اور اساسی طور پر ان میں کوئی فرق نہ تھا۔ قدیم ادوار میں ہر معاشرے میں زراعت اور دستکاریاں پیداوار کی دو بڑی بڑی صورتیں تھیں۔ اس بات کا مطلب مارکسی نقطۂ نظر سے یہ ہوا کہ یہ تمام معاشرے جس اساس پر قائم تھے وہ ایک ہی تھی۔ لیکن اس بات کے باوصف ان مختلف معاشروں میں علمی اور سائنسی معیاروں کی سطحیں بے حد مختلف تھیں۔ اب اگر پیداوار کی مختلف صورتیں اور ان کے زیرِ استعمال آلات ہی وہ بنیادی عامل ہوتے جو ہر معاشرے میں سائنس اور علوم کے وجود کے ضامن ہوتے ہیں اور تاریخی مرحلے کے مطابق علمی سرگرمیوں کو پیدا کرتے ہیں تو پھر ان مختلف معاشروں میں علمی اور سائنسی ترقی کے معیاروں میں یہ فرق نہ ہوتے اور اس کا کوئی سبب اور کوئی وجہ جواز نظر نہیں آتی کہ ہر معاشرے میں اساسی طور پر تاریخ ساز قوت یعنی پیداوار اور اس کے اسالیب کے ایک ہوتے ہوئے بھی ایک معاشرے میں تو علمی ترقی ہو اور دوسروں میں نہ ہو۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ قرونِ وسطیٰ میں یورپ کا معاشرہ اندلس، عراق اور مصر کے مسلمان معاشروں سے مختلف کیوں تھا جب کہ ان سب کی اساس ایک ہی تھی؟ پھر کیا سبب تھا کہ مسلمان معاشروں میں مختلف میدانوں میں علمی سرگرمیاں بڑے زوروں میں تھیں مگر مغربی یورپ کے ممالک میں ان کے کوئی آثار نظر نہیں آتے تھے؟ اور اس بات نے یورپ کو صلیبی جنگوں کے دوران میں حیران و پریشان کردیا جب ان حملہ آوروں نے مسلمانوں کی علمی ترقی اور ان کی تہذیب کا مشاہدہ کیا۔

پھر یہ کیونکر ممکن ہوا کہ قدیم چین ہی اس قابل ہوا کہ طباعت کا طریقہ ایجاد کرے جب کہ دوسرے تمام معاشروں نے چین ہی کے وسیلے سے طباعت کا طریقہ سیکھا؟ مسلمانوں نے یہ صنعت چینیوں سے آٹھویں صدی عیسوی میں سیکھی اور یورپ نے تیرھویں صدی

---

[1] حرارت اور عمل (Heat & Work)

عیسوی میں مسلمانوں سے حاصل کی۔ تو کیا اس کا مطلب یہ کہ قدیم چین کا معاشرہ جس اساس پر قائم تھا وہ اصل میں دوسرے معاشروں کی بنیادوں سے مختلف تھی ؟

ب ۔ بے شک یہ بات درست ہے کہ بعض اوقات سائنسی مساعی ان مادی ضروریات کا اظہار کرتی ہیں جو ایجادات واختراعات کا تقاضا کرتی ہیں کیونکہ یہ احتیاج اور یہ ضرورت تاریخ علوم اور ارتقائے علوم کی تفسیر اکیلے ہی نہیں کرتیں۔ بہت سی ضروریات ایسی تھیں جو صدیوں تک اس بات کا انتظار کرتی رہیں کہ سائنس ان کے بارے میں کچھ خوش خبری سنائے۔ لوگوں کی مادی زندگی میں ان ضروریات کا صرف وجود ہی اس قابل نہ ہوا کہ وہ سائنس سے اپنا مطلب نکال سکتیں یہاں تک کہ سائنس ترقی کرتے کرتے اس سطح پر جا پہنچی جہاں پر اس کے لیے ممکن ہوا کہ ان ضروریات کو پورا کر سکے۔ آئیے ہم اس قسم کے ایک علمی انکشاف کی مثال لیتے ہیں جو اس زمانے میں تو شاید بے حد معمولی دکھائی دے لیکن اپنے وقت میں وہ بہت بڑی علمی اختراع تھا۔ اور وہ اختراع ہے عینک ہے۔ اس عینک کے لیے انسان کی ضرورت اور محتاجی بے حد قدیم ہے اتنی قدیم جتنا خود انسان۔ لیکن یہ مادی ضرورت انتظار کرتی رہی یہاں تک کہ تیرھویں صدی عیسوی کا زمانہ آن پہنچا جب یورپ اس قابل ہوا کہ مسلمانوں سے انعطاف[1] وانعکاس[2] نور اور اس کے انتشار[3] کے بارے میں معلومات حاصل کرے۔ ان معلومات کی بنا پر سائنس دان اس قابل ہوئے کہ وہ عینک بنا پائیں۔ تو کیا علمی اختراع کسی ایسی نئی ضرورت کی بنا پر وجود میں آئی تھی جو ان معاشروں کی اقتصادی صورتِ حالات اور ان کی مادی وضع کا نتیجہ تھی ؟ یا یہ کہ وہ محض فکری عوامل کا نتیجہ تھی اور جب وہ عوامل ایک خاص درجۂ ارتقاء پر پہنچ گئے تو اس قابل ہوئے کہ عینک کی اختراع کر سکیں ؟

اگر اقتصادی صورتِ حالات سے ابھرنے والی ضروریات ہی سائنسی ترقی اور سائنسی انکشافات واختراعات کی تفسیر و توجیہ کرتی ہیں تو پھر ہم اس بات کو کیونکر سمجھیں یورپ نے تیرھویں صدی میں مقناطیس کی اس قوت کو دریافت کیا جس سے سمت کا تعین ہو سکے اور پھر قطب نما تیار ہوا تاکہ بحری جہاز اس سے راستہ تلاش کر پائیں حالانکہ ان ادوار میں زیادہ تر بری راستے ہی تجارت کے لیے استعمال ہوتے تھے۔ رومن تو تجارت کرتے ہی سمندری راستوں سے تھے لیکن وہ اس قابل نہ ہو پائے کہ جہازوں کو راستہ متعین کرنے میں مقناطیس کی قوت کا پتا چلا سکتے۔ ان کی اقتصادی صورتِ حالات سے پیدا ہونے والی ضروریات نے ان کی اس

۱۔ انعطاف نور سے مراد یہ ہے کہ روشنی ایک واسطے سے دوسرے واسطے میں داخل ہوتے ہوئے یا خارج ہوتے ہوئے اپنی اصلی راہ سے ہٹ جاتی ہے مثلاً ہوا سے پانی میں روشنی کی شعاعیں داخل ہوں تو اپنی اصلی راہ سے نیچے کی جانب مائل ہو جاتی ہیں۔

۲۔ انعکاس نور سے مراد یہ ہے کہ جب روشنی کی شعاعیں کسی چمکدار سطح سے ٹکراتی ہیں تو واپس آجاتی ہیں۔

۳۔ انتشار نور سے مراد یہ ہے کہ روشنی کی شعاعیں بعض حالات میں ایک واسطے سے گزر کر پھٹ جاتی ہیں اور سات مختلف رنگوں میں بٹ جاتی ہیں یہ رنگ بنفشی، نیلا، آسمانی، سبز، زرد، نارنجی اور سرخ ہیں۔ قوس قزح کے بننے کا یہی سبب ہے۔

سلسلے میں کوئی مدد نہ کی۔ اس کے برعکس تاریخی شواہد یہ بتاتے ہیں کہ چین تقریباً دو ہزار سال پہلے اس انکشاف پر قادر ہو چکا تھا۔

یہ بھی ہوا کرتا ہے کہ اگر فکری شرائط پوری ہوں تو سائنس اجتماعی ضروریات سے پہلے ہی نئی دریافتیں کرے۔ مارکسیت کی رائے میں بھاپ کی طاقت سرمایہ دارانہ معاشرے کی حاجت تھی لیکن سائنس نے اس قوت کا انکشاف تیسری صدی عیسوی ہی میں کر لیا تھا یعنی سرمایہ دارانہ صنعتی نظام کے آثار پیدا ہونے سے تقریباً ایک ہزار سال پہلے بھاپ کی اس طاقت کا سراغ لگ چکا تھا۔ یہ درست ہے کہ قدیم معاشروں نے بھاپ کی اس قوت سے فائدہ حاصل نہ کیا لیکن ہم اس بات سے بحث نہیں کر رہے کہ معاشرہ کس حد تک سائنس سے استفادہ کر سکتا ہے بلکہ ہم تو محض علمی سرگرمیوں اور سائنسی تحریکوں کے بارے میں گفتگو کر رہے ہیں اور یہ دریافت کرنے کی کوشش کر رہے ہیں کہ آیا سائنسی سرگرمیاں اجتماعی ضروریات کی عقلی و فکری تعبیر ہیں یا وہ مستقل سرگرمیاں ہیں جن کی اپنی تاریخ ہے اور اپنی نفسیاتی شرائط۔

ج۔ جب مارکسیت یہ کوشش کرتی ہے کہ علم یا سائنس کے دائرے کو پیداواری وسائل کے پیش کردہ قضیوں اور مسئلوں اور ان کے ٹیکنیکل اوضاع تک محدود کر دے تو وہ دراصل نظری علوم طبیعی اور عملی فنون (Theoritical & Applied Sciences) کے درمیان خلط ملط پیدا کر دیتی ہے۔ عملی اور صنعتی فنون جو ان تجربوں کی بنا پر نشوونما حاصل کرتے ہیں جن سے صنعت کار گزرتے ہیں، ہمیشہ پیداواری قوتوں کے لیے مسخر ہوتے ہیں اور اس وقت پروان چڑھتے ہیں جب یہ پیداواری قوتیں ان کے سامنے اپنے مسائل اور مشاکل پیش کریں، ان سے جواب طلب کریں اور یہ تقاضا کریں کہ ان مشکلات پر قابو پایا جائے۔ لیکن جہاں تک نظری علوم کا تعلق ہے تو وہ ان مشکلات و مسائل کے دست نگر نہیں ہوتے۔ بلکہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ نظری سائنسیں اور عملی فنون کی نشوونما ایک مدت تک دو مختلف اور ایک دوسرے سے الگ راستوں پر رہی ہے۔ یہ بات سولھویں صدی عیسوی سے اٹھارویں صدی عیسوی تک دیکھنے میں آتی ہے۔ سولھویں صدی میں یورپ میں سائنس نے سر اٹھایا اور عملی فنون نے دو سو سال بعد جا کر اپنے آپ کو ان سائنسوں سے استفادہ کرنے کے لیے تیار کیا۔ یہ صورتِ حالات ۱۸۰۰ تک برقرار رہی یہاں تک بجلی کی صنعت قائم ہوئی۔ اس سلسلے میں یہاں یہ بات جاننا بھی مفید ہوگی کہ کیمیا میں علمی انقلاب جو لاوآزیہ[۱] نے (Lavoisier) برپا کیا اسے عوام نے اٹھارویں صدی کے آخر میں جا کر کہیں قبول کیا۔ اس دوران میں لوہے اور فولاد کی صنعت میں بڑی پیش رفت ہوئی اور اس کے بعد جا کر ان صنعتکاروں

۱۔ (Lavoisier) لاوآزیہ (۱۷۴۳-۱۷۹۴) مشہور فرانسیسی کیمیا دان جس نے آکسیجن دریافت کی، اسے تیار کیا اور ثابت کیا کہ ہوا عنصر نہیں بلکہ بہت سے عناصر کا آمیزہ ہے۔ لطف کی بات یہ ہے کہ اس سے بہت پہلے امام جعفر صادق علیہ السلام نے اشارہ فرمادیا تھا کہ ہوا عنصر نہیں بلکہ بہت سی ہواؤں کا مجموعہ ہے ان میں سے بعض ہوائیں جلنے میں مدد دیتی ہیں، بعض خود جلتی ہیں اور بعض بجھاتی ہیں اس پر آسٹرین (جرمن) مستشرق روسکا (Ruska) نے طویل بحث کی اور ساتھ افسوس کا اظہار بھی کیا کہ لوگوں نے اس بات پر غور کیا ہوتا تو سائنسی ترقی ہزار سال آگے ہوتی۔ تفصیلی معلومات کے لیے دیکھئے۔

الامام الصادق ملہم الکیمیاء از یحییٰ ہاشمی المؤسسۃ السوریۃ العراقیۃ القاہرہ۔ حلب۔ بغداد

کو لوہے کی مختلف قسموں کے درمیان فرق کا پتا چلا جو کاربن کی نسبت کی بنا پر پیدا ہوتے ہیں۔

سائنسی فکر اور عملی فنون میں تجربے کے درمیان خط انفصال خاصی مدت تک برقرار رہا۔ یعنی سائنس کی اپنی تاریخ ہے اور وہ نئی نئی پیداواری حاجات اور فنی تقاضوں کا جواب دینے کی ضروریات کی مرہون منت نہیں۔

اب وہ بات جو غارودی نے کہی ہے کہ ایک ہی وقت میں بہت سے سائنسدان ایک ہی سائنسی انکشاف پر وارد ہوں تو یہ امر اس بات کی دلیل نہیں کہ علمی اور سائنسی انکشافات ہمیشہ پیداواری وسائل کی ٹیکنیکل صورتِ حالات کا نتیجہ ہوتے ہیں جیسا کہ مارکسیت نے اس بات سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کی ہے اور کہا ہے کہ جب اقتصادی اور مادی صورتِ حالات پیداواری قوتوں کو اس امر کی اجازت دیتی ہے کہ وہ سائنسدانوں کے سامنے کوئی مسئلہ پیش کریں تو وہ ان سائنسدانوں کو اس مسئلے کے حل کے لیے تفکر پر آمادہ کرتی ہیں اور پھر یہ سائنسدان تقریباً ایک ہی وقت میں مطلوبہ انکشاف پر قادر ہو جاتے ہیں کیونکہ پیداوار کی نشوونما کے دوران میں تفکر پر آمادہ کرنے والی قوت نے ان سائنسدانوں کو بیک وقت پا لیا۔ لیکن یہ اس بات کی واحد تفسیر نہیں، بلکہ اس امر کا امکان ہے کہ اس بات کی توجیہ یوں کی جائے کہ ان مختلف سائنسدانوں کے تجربہ/تجربہ فکری حالت، نفسیاتی کیفیات اور عام علمی سطح میں مشابہت تھی اس لیے وہ ایک جیسے نتیجے پر وارد ہو گئے۔

اس تفسیر کے امکان پر دلیل تو خود وہ مظہر ہے جس کا ہم پیداوار اور اس کی نشوونما کے تمام مشکلات سے دور نظری سائنس کے میدانوں میں کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر سیاسی اقتصاد کے تین علماء ایک ہی وقت میں قدر کی وضاحت و تفسیر کرتے ہوئے نظریہ محدودیتِ قدر (Marginal Utility Theory) پر وارد ہوئے۔ ان میں سے ایک انگریز جیونز (Gevons 1871) دوسرا والرس (Walras 1874) سوئیس ۱۸۷۴ء) اور تیسرا کارل منجر (آسٹرین ۱۸۷۱ء) تھا۔ اب یہ بات واضح ہے کہ یہ نظریہ سوائے اس کے کچھ نہیں کہ وہ انسانی معاشرے کے ایک قدیم اقتصادی مظہر کی نظری تفسیر ہے وہ مظہر قیمت مبادلہ ہے۔ اس علمی نظریئے میں جو کچھ ہے اس کا پیداواری مشکلات اور قدرتی پیداواری قوتوں کی نمو سے کوئی تعلق نہیں اور نہ اس نے اپنے ظہور کے لیے اس کا سہارا لیا ہے۔ پھر ان تین علماء اقتصاد کا تقریباً ایک ہی وقت میں، قیمت کی وضاحت کرتے ہوئے ایک ہی نقطۂ نظر پر وارد ہونا کیا معنی رکھتا ہے سوائے اس کے کہ وہ اپنی فکری کیفیات اور تجزیاتی قدرت کے لحاظ سے ایک دوسرے کے قریب تھے۔

د۔ اب رہا یہ مسئلہ کہ سائنس پیداواری قوتوں کے ارتقاء کی مرہونِ منت ہے کیونکہ یہ پیداواری قوتیں ہی سائنس کو وہ ضروری آلات اور سامان فراہم کرتی ہیں جو تحقیقات میں استعمال ہوتے ہیں۔ اس سلسلے میں پہلی بات تو یہ ہے کہ سائنس اور پیداواری قوتوں کے مابین جو رشتہ بتایا گیا وہ الٹا ہے یعنی گاڑی کو گھوڑے کے آگے جوتنا ہے۔ اگر سائنس ان آلات کے ذریعے کامیابی حاصل کرتی ہے جو تجربوں اور آزمائشوں میں کام آتے ہیں مثلاً ریکارڈر، دُوربین، خوردبین وغیرہ تو ٹھیک ہے لیکن یہ آلات اور سامان خود بھی تو سائنس ہی کی کاوشوں کا حاصل ہے جو ان آلات کو سائنسدانوں کے حوالے کرتی ہے تاکہ وہ ان سے کام لے کر مزید نظریات تک پہنچ پائیں اور مزید غیر معروف رازوں کا انکشاف کریں۔ سترھویں صدی میں خوردبین کی اختراع وسائل پیداوار میں ایک انقلاب کے مانند تھی کیونکہ اس نے اس دنیا سے

پردہ ہٹا دیا جو ابھی انسان کی نگاہوں سے اوجھل تھی۔ لیکن یہ خوردبین تھی کیا؟ کیا وہ علمی انکشافات کا حاصل نہ تھی جن کا تعلق روشنی کے قوانین اور عدسوں میں روشنی کی شعاعوں کے گزرنے کے اصولوں سے تھا؟

یہاں ہمیں یہ جان لینا لازم ہے کہ سائنس کی داستان صرف آلات اور مشینوں پر انحصار کا قصہ نہیں۔ کتنے ایسے حقائق ہیں جن کو دریافت کرنے کے آلات موجود تھے لیکن ان کی موجودگی کے باوصف وہ حقائق مدتوں انسان کی نگاہوں سے اوجھل رہے یہاں تک سائنسی افکار میں ترقی ہوئی اور ان کی سطح بلند ہوئی اور پھر ان حقائق کا انکشاف ممکن ہوا[1]۔ یہاں ہم بڑی سادہ سی مثال پیش کرتے ہیں۔ وہ ہوا کے دباؤ کا تصور ہے جس کی دریافت سائنسی میدان میں عظیم کامیابیوں میں شمار کی جاتی ہے جو سترھویں صدی میں حاصل ہوئیں۔ آپ کو معلوم ہے کہ یہ کامیابی کیونکر نصیب ہوئی؟ یہ کامیابی اس خیال کی مرہونِ منت ہے جو تورّیچیلی (Torriceli)[2] کے ذہن میں پیدا ہوا جب اس نے اس بات کا مشاہدہ کیا کہ پانی کا پمپ ۳۲ فٹ سے زاید اونچائی پر پانی نہیں لے جاتا۔ اس بات کو ہزاروں اور لاکھوں افراد نے دیکھا ہوگا جن میں عظیم سائنسدان گلیلیو (Galilio 1564-1642) بھی شامل تھا لیکن وہ عظیم بات جو توریچیلی نے دنیائے سائنس کو پیش کی وہ اس مظہر کی تفسیر و توجیہہ تھی جو صدیوں سے اس انتظار میں تھا۔ اس نے اس کی توجیہہ کرتے ہوئے کہا کہ یہ حدِ اعلیٰ جس تک پمپ پانی لے جا سکتا ہے ممکن ہے ہوا کے دباؤ کا پیمانہ ہو، یعنی ہوا کا دباؤ اس قابل ہے کہ پانی کو اوپر ۳۲ فٹ تک لے جائے اس نے پارے کا ایک کالم اس دباؤ کو معلوم کرنے کے لیے استعمال کیا کیونکہ پارہ پانی سے بہت زیادہ وزنی ہے اور یوں اس نے اس نتیجے کی تصدیق کر لی جس پر وہ وارد ہوا تھا اور ہوا کے دباؤ کے بارے میں سائنسی دلیل پیش کر دی۔ اس دریافت کی بنیاد پر اور بہت سے انکشافات اور اختراعات وجود میں آئے۔

ہمیں حق حاصل ہے کہ ہم اس علمی دریافت پر اس لحاظ سے غور کریں کہ یہ ایک تاریخی واقعہ ہے اور سوال اٹھائیں کہ یہ سائنسی انکشاف سترھویں صدی کے ایک مخصوص حصے میں کیوں حاصل ہوا اور اس سے قبل کیوں نہ ہو پایا؟ کیا اس سے قبل انسان کو اس امر کی ضرورت نہ تھی کہ وہ ہوا کے دباؤ کی قوت اور اس کی تسخیر سے اپنی مختلف ضروریات کو پورا کرنے میں استفادہ کرتا؟ کیا وہ قدرتی مظہر جس کی روشنی میں توریچیلی نے اپنا نظریہ وضع کیا زمانہ قدیم میں اس وقت سے معلوم نہ تھا جب سے پانی کے پمپ استعمال ہو رہے تھے؟ کیا وہ تجربہ جسے توریچیلی نے سائنسی اساس پر اپنا نظریہ ثابت کرنے کے لیے استعمال کیا، اس کے علاوہ دوسروں کے لیے ممکن نہ تھا جنھوں نے مظہر کو دیکھا لیکن اس کی تفسیر و توجیہہ کرنے کی کوشش نہ کی؟

---

[1] مصنف کتاب نے جو مثالیں پیش کی ہیں ان سے کہیں سادہ مثال خود قانونِ کششِ ثقل (Law of Gravitation) کی دریافت ہے جو نیوٹن کی زندگی سے پہلے انسانی عقل میں نہ آیا حالانکہ اس کی دریافت کے لیے جو آلات ضروری تھے وہ صدیوں سے موجود تھے۔ جب سے سیب پیدا ہونا شروع ہوئے ہیں وہ زمین پر گرتے ہی رہے ہیں اور انسان انھیں گرتے ہوئے دیکھتے ہی رہے ہیں لیکن کسی نے اس طرف توجہ نہ کی۔

[2] (Evangelista Torricelli 1608-1647) ایونجیلستا توریچیلی (۱۶۰۸ء-۱۶۴۷ء) اطالوی سائنسدان جس نے ہوا کے دباؤ کا تصور پیش کیا اور بعد میں بیرومیٹر (Barometre) ایجاد کیا۔

اگر ہم سائنسی حرکت کی اصالت اور اس کے ارتقاء کو تسلیم نہ کریں جو افکار کے جمع ہونے اور نفسیاتی نیز فکری شروط کے میسر ہونے کی بنا پر وجود میں آتا ہے تو پھر ہمارے لیے یہ بھی ممکن نہیں کہ ہم اس سائنسی انکشاف بلکہ پوری سائنس کی مکمل تفسیر پیداواری قوتوں اور اقتصادی صورتِ حالات کے حوالے سے کر پائیں۔

ہم یہاں اجتماعی افکار اور ان کے اقتصادی عامل سے تعلق پر بحث نہیں کریں گے کیونکہ یہ نقطہ اس کتاب کی آیندہ بحث میں آئے گا۔

۳۔ مارکسی طبقاتیت :

مارکسیت کے اساسی نقاط میں اس کا وہ خاص مفہوم ہے جو وہ طبقاتیت کو دیتی ہے اور یہ مفہوم اس کے عام طریقۂ کار یعنی اجتماعی اور اقتصادی فکر کو یکجا کرنے کے مطابق ہے جس میں نظر ہمیشہ اجتماعی مفاہیم کو اقتصادی دائرے کے اندر رکھتی ہے۔ مارکسیت یہ دیکھتی ہے کہ طبقات کا ظہور ایک اجتماعی مظہر کی حیثیت سے اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ ان اقتصادی اقدار کی اجتماعی تعبیر ہے جو معاشرے میں موجود ہوں اور ان اقدار میں فائدہ، نقصان، اجرت اور نفع حاصل کرنے کے مختلف طریقے شامل ہیں۔ اس لیے وہ اس بات پر زور دیتی ہے کہ اقتصادی عامل ہی وہ اصلی بنیاد ہے جس پر طبقات کی تشکیل استوار ہوتی ہے اور کسی بھی معاشرے میں کوئی طبقہ ظہور پذیر ہوتا ہے کیونکہ معاشرے میں طبقات کے پیدا ہونے کا تاریخی سبب یہ ہے کہ لوگ دو گروہوں میں بٹ جاتے ہیں، ایک گروہ تمام ذرائع پیداوار کا مالک بن جاتا ہے اور دوسرے گروہ کے پاس کچھ نہیں ہوتا۔ پھر ان دونوں طبقوں کی شکلیں نمودار ہوتی ہیں اور ان کا انحصار اس بات پر ہوتا ہے کہ حاکم طبقہ محکوم طبقے پر کس قسم کا استحصال ٹھونستا ہے۔ غلامی کا جوا ڈالتا ہے یا بغیر تنخواہ کے اجیر بنا لیتا ہے یا تنخواہ دار ملازمت میں مبتلا کرتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ جب مارکسیت نے طبقے کو اپنا خاص اقتصادی مفہوم دیا جس میں یا تو ذرائع پیداوار کی ملکیت سامنے آتی ہے یا عدمِ ملکیت تو اس کا قدرتی نتیجہ یہ ہے کہ وہ معاشرے میں طبقاتی تشکیل کی اساس اقتصادی عامل کو قرار دے جب تک یہ بات اسے طبقاتیت سے دور نہ لے جائے۔ شاید یہی نقطہ مارکسیت کے تجزیہ میں واضح ترین ہے اور اس پر مارکسیت نے بڑا زور دیا ہے۔ اس نے بڑی چابکدستی سے تمام اجتماعی مفاہیم اقتصادی اصطلاحات میں بیان کیے ہیں اور ان پر اقتصادی اقدار کا رنگ چڑھایا ہے۔

یہ اور بات ہے کہ تجزیے میں چابکدستی کا یہ استعمال، نظری زاویے سے، مارکسیت کو تاریخ کی اصل منطق سے کہیں دور لے گیا اور اس کے ساتھ ہی طبیعتِ اشیاء سے بھی، اس انداز میں نہیں جس میں مارکسی علماء بیان کرتے ہیں بلکہ جس طرح وہ امرِ واقع میں ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ مارکسی تجزیہ یہ فرض کرتا ہے کہ اقتصادی وضع، یعنی ذرائع پیداوار کا مالک ہونا یا نہ ہونا ہی وہ واقعی اور تاریخی اساس ہے جس پر معاشرے میں طبقات کی تشکیل ہوئی ہے اور معاشرہ دو گروہوں میں بٹتا ہے، ایک گروہ ان لوگوں کا جن کے پاس ذرائع پیداوار ہیں اور دوسرا گروہ ان کا جو ذرائع پیداوار نہیں رکھتا۔ لیکن تاریخی امرِ واقع اور حادثات کی منطق سے بعض اوقات اس سے بالکل الٹ نتیجہ بھی سامنے آتا ہے اور ہمیں پتا چلتا ہے کہ طبقاتی صورتِ حالات ہی اس اقتصادی صورتِ حالات کا سبب ہوتی ہے جس سے طبقات کی شناخت ہوتی ہے۔ کسی طبقہ کی اقتصادی حیثیت اس کی طبقاتی حیثیت کے مطابق متعین ہوتی ہے نہ کہ اس کی طبقاتی حیثیت

اس کی اقتصادی حیثیت کی بنا پر۔

گمان غالب یہ ہے کہ جب مارکسیت اس نتیجے پر وارد ہوئی کہ طبقاتی تشکیل اقتصادی وضع کی بنا پر وجود میں آتی ہے اور اس نے اس پر زور دیا ہے کہ طبقہ ملکیت کے ہونے یا نہ ہونے کی بنا پر بنتا ہے تو اسے اس کے منطقی نتیجے کا ادراک نہ ہوا تھا۔ اور وہ یہ ہے کہ میدانِ عمل میں کارگزاری ہی وہ اسلوب ہے جس کی بنا پر کوئی شخص اعلیٰ اجتماعی حیثیت حاصل کر سکتا ہے۔ اسی طرح معاشرے میں اعلیٰ طبقہ تشکیل پاتا ہے کیونکہ اگر اعلیٰ طبقہ کی تشکیل مارکسی نقطہ نظر سے، ملکیت کے ہونے، یا دوسرے الفاظ میں اقتصادی وضع کی بنا پر ہوتی ہے، تو پھر یہ بات لازم ہو جاتی ہے کہ یہ ملکیت حاصل کی جائے تاکہ وہ طبقہ اعلیٰ بن سکے اور حاکم ہو سکے اور اس ملکیت کے حصول کا کوئی طریقہ نہیں سوائے اس کے کہ میدانِ عمل میں بہتر کارگزاری دکھائی جائے۔ یہ نتیجہ سب سے زیادہ عجیب و غریب نتائج میں سے ہے جو مارکسی تجزیہ میں سامنے آتا ہے اور امرِ واقع سے کہیں دور ہے۔ کیونکہ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کس دَور میں بہتر کارگزاری حاکم طبقے کی تشکیل کی اساس رہی ہے؟ اگر مارکسی تجزیے کا یہ منطقی نتیجہ کسی صورت تاریخ کی صورتِ حالات پر منطبق ہوتا ہو تو وہ صرف سرمایہ دارانہ معاشرے کی تشکیل اور ارتقاء کی صورتِ حالات ہے کیونکہ یہ کہنا ممکن ہے کہ سرمایہ دارانہ طبقے کی تشکیل ملکیت کی اساس پر ہوتی ہے اور یہ ملکیت اس طبقے کے افراد نے مختلف میدانِ عمل میں اور پیداوار کے دائرے میں سرگرمی دکھانے سے حاصل کی ہے۔ لیکن دوسرے تاریخی اوضاع و حالات میں سرگرمی کار طبقات کی تکوینی اور تشکیل کی اساس نہیں رہی اور نہ یہ بات ہے کہ مختلف زمانوں میں حاکم طبقہ اسی کام اور عمل کے سہارے تشکیل پذیر ہوا بلکہ معاملہ اس کے برعکس ہے۔ ملکیت و امارت طبقاتی حیثیت کا نتیجہ ہے نہ کہ اس کی اساس۔

اگر یہ بات درست نہیں تو پھر ان معاشرتی فاصلوں کی تفسیر کیونکر ہو پائے گی جو رومن تہذیب و معاشرے میں طبقۂ اشراف اور عامۃ الناس کے مابین موجود تھے؟ ان عامۃ الناس میں تاجر اور صنعت کار وغیرہ بھی شامل تھے جو اشراف کے مقابلے میں بعض اوقات زیادہ دولتمند ہوا کرتے تھے اور ان کی ملکیت اشراف کی ملکیت سے کسی صورت بھی کم نہ تھی لیکن اس کے باوصف ان دونوں کے معاشرتی اور اجتماعی مرتبہ میں بے حد فرق تھا خصوصاً سیاسی اقتدار کے حوالے سے جس میں طبقۂ اشراف کو تاجروں اور دیگر گروہوں کے مقابلے میں امتیازی حیثیت حاصل تھی۔

اسی طرح جاپانی معاشرے میں سامورائی (Samurai) طبقہ کے وجود کی توجیہ کیونکر ہو پائے گی جو اپنے اثر و رسوخ کے اعتبار سے جاگیرداروں کے بعد آتا تھا؟ اس طبقے کی تشکیل کی اساس ملکیت، دولت اور اقتصادی حالت نہ تھی بلکہ اس کے افراد کا فنونِ حرب کا تجربہ اور شجاعت تھی۔ اور پھر اسی طرح ہندو معاشرے میں ذات پات کے نظام کی توضیح و توجیہ کیونکر ہو گی جسے جدید دور تاریخ سے دو ہزار سال قبل آریا فاتحین نے ہندوستان پر تسلط حاصل کرنے کے بعد رائج کیا؟ اس نظام کی اساس رنگ اور خون تھا لیکن بعد میں طبقاتی نظام ارتقاء پذیر ہوا اور فاتح طبقہ دو گروہوں میں بٹ گیا، ایک کشتری کہلایا جس کی امتیازی خصوصیت میدانِ جنگ میں مہارت دکھانا تھی اور دوسرا گروہ براہمنوں کا تھا جس کی اساس نسل کے علاوہ مذہب پر بھی تھی۔ باقی

تمام گروہ ان دونوں گروہوں کے محکوم رہے۔ اوّل الذکر گروہوں میں (محکوم طبقات) تاجر اور اہلِ حرفہ بھی تھے جو پیداواری وسائل کے مالک تھے۔ ان کے علاوہ ہندوستان کے اصلی باشندے جو مغلوب ہو گئے تھے اور جنھوں نے اپنے آبائی مذہب کو ترک نہ کیا تھا اجتماعی درجات میں سب سے زیریں درجے میں رکھے گئے اور انھیں اچھوت کہا گیا۔ یہ ساری طبقاتی تقسیم ملکیت کی بنا پر نہ ہوئی تھی اس تقسیم نے اور اس نظام نے ہندوستان میں سینکڑوں سال تک اپنے اجتماعی فرائض ادا کیے اور اس کی اساس مذہب، نسل اور جنگی مہارت پر تھی، تاجروں اور اہلِ حرفہ کو ان کی ملکیت اور وسائل پیداوار پر ان کے قبضے نے انھیں حاکم طبقات کی صف میں شامل ہونے کی جرأت نہ دلائی اور نہ انھیں ہمت دی کہ وہ سیاسی اور دینی اقتدار کے معاملے میں برہمنوں اور کھشتریوں کے مقابل آ کھڑے ہوں۔

اور پھر مغربی یورپ میں جاگیردار طبقوں کے قیام کی تفسیر کیسے کی جائے گی جو جرمانی قبائل کی فتح کے نتیجے میں پیدا ہوئے سوائے اس کے کہ ان کی تشکیل سیاسی اور عسکری بنیادوں پر ہوئی تھی؟ ہمیں اس بات کا علم ہے، حتّٰی کہ اینگلز بھی اس بات کا اعتراف کرتا ہے کہ فاتح جرنیلوں کا، جن سے یہ طبقہ وجود میں آیا، اجتماعی مقام اور حیثیت ان کی جاگیروں کی بنا پر نہ تھے بلکہ ان کی جاگیردارانہ حیثیت ان کے اجتماعی اور معاشرتی مرتبے کی بنا پر وجود میں آئی تھی اور ان کی ملکیتیں ان کی عسکری اور سیاسی خصوصیات کی بنا پر انھیں حاصل ہوئیں۔ وہ مغربی یورپ میں فاتحین کی حیثیت میں داخل ہوئے تھے جہاں انھوں نے ان علاقوں کو آپس میں بانٹ لیا، لہٰذا ان کی جاگیریں اور ملکیتیں ان کی فتوحات کا نتیجہ تھیں اور ان کی معاشرتی حیثیت بنانے میں ان جاگیروں کا کوئی عمل دخل تھا ــــ (یعنی پہلے معاشرتی حیثیت حاصل ہوئی پھر جاگیریں پیدا ہوئیں)۔

یوں ہمیں اس بات کا سراغ ملتا ہے کہ غیر مارکسی عناصر بھی موجود ہیں اور بہت سے انسانی معاشروں کا تجزیہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں طبقاتی تشکیلات غیر مارکسی اصولوں کے مطابق ہوتی ہیں۔ اس سلسلے میں مارکسیت نے کوشش کی ہے کہ اپنے طبقاتیت کے مفہوم کی مدافعت یہ کہہ کر کرے کہ اقتصادی عوامل اور دیگر اجتماعی عوامل میں باہمی تبادل ہوا کرتا ہے۔ جس کی بنا پر اقتصادی عامل دیگر عوامل سے متاثر ہوتا ہے اور ان سے ہم آہنگ ہوتا ہے، اور اس کے ساتھ ساتھ ان عوامل کو متاثر کرتا ہے اور انھیں تشکیل پذیر ہونے میں مدد دیتا ہے۔ لیکن یہ کوشش بذاتِ خود تاریخی مادیت کے بطلان اور مارکسیت کی دنیا میں اس کی علمی سربلندی کو ختم کرنے کا سبب بن جاتی ہے، کیونکہ یوں تاریخ کی مادی تفسیر میں اور دوسری توجیہات میں کوئی فرق نہیں رہتا سوائے اس کے کہ مادی تفسیر میں اقتصادی عامل کی اہمیت پر نسبتاً زیادہ زور دیا جاتا ہے اور اس کے ساتھ دیگر اصلی عوامل کے وجود کا اعتراف بھی کیا جاتا ہے جنھوں نے تاریخ سازی میں شرکت کی ہے۔

اگر طبقاتی تشکیل کی توجیہ صرف اقتصادی صورت حالات کی بنا پر پیش کرنے میں مارکسیت سے غلطی ہوئی ہے تو اس کے ساتھ ہمیں اس بات کا سراغ بھی ملتا ہے کہ مارکسیت نے طبقے کی تعریف کرتے ہوئے اسے خالص اقتصادی مفہوم دینے میں بھی غلطی سے کام لیا ہے، کیونکہ اگر طبقات کی تشکیل ہمیشہ اقتصادی اساس پر نہیں ہوتی تو پھر یہ بات درست نہ ہو گی کہ ہم طبقاتیت کو، جیسا کہ

مارکسیت کا گمان کیا ہے محض ایک متعین اقتصادی قدر کی تعبیر گردانیں۔ اس بات نے مارکسیت کو طبقات کی تشکیل کے اسباب گنوانے اور اس سے نتائج اخذ کرنے میں عجیب وغریب نتائج تک پہنچایا ہے۔ جس طرح ہم نے ابھی ابھی یہ دیکھا ہے کہ مارکسیت کے اس عقیدے نے، کہ طبقات ہمیشہ اقتصادی وضع اور ملکیت کی بنا پر تشکیل پاتے ہیں، اسے یہ کہنے پر مجبور کیا ہے کہ اجتماعی منزلت حاصل کرنے کا ایک ہی طریقہ ہے اور وہ میدانِ عمل میں کارگزاری ہے، اسی طرح ہم یہ دیکھتے ہیں کہ اگر ہم طبقے کی تعریف مارکسی مفہوم میں کریں، خصوصاً اس کے اقتصادی مفہوم میں جس کے مطابق لوگوں کا وہ گروہ جو اپنے کام کی بنا پر زندگی گزارتا ہے ایک طبقہ ہے اور وہ گروہ جو وسائل پیداوار کا مالک ہونے کی بنا پر اس کے منافع پر جیتا ہے دوسرا طبقہ ہے، تو پھر ہمارے طبقے کا کوئی اور مفہوم نہیں رہ جاتا سوائے ان اقتصادی اقدار کی بنا پر تشکیل پانے کا تصور جو مارکسیت پیش کرتی ہے۔ تو اس کے یہ معنیٰ ہوں گے کہ ہم بڑے بڑے ڈاکٹروں، انجینئروں، تجارتی اداروں اور کمپنیوں کے مینیجروں وغیرہ کو اسی طبقے میں شمار کریں جس میں کان کن، زراعتی مزدور اور صنعتی کارکن شامل ہیں کیونکہ ان سب کا ذریعۂ معاش تنخواہیں ہیں۔ اس کے ساتھ ہی ہم پر یہ لازم ہے کہ ان تنخواہ دار لوگوں اور وسائل پیداوار کے مالکوں کے مابین طبقاتی حد قائم کریں چاہے ان کی تنخواہ کچھ ہی کیوں نہ ہو اور چاہے دوسروں کے پاس وسائل پیداوار کی موجودگی کی نوعیت کتنی مختلف ہی کیوں نہ ہو۔ یعنی کم وسائل والے اور زیادہ وسائل والے سبھی ایک جیسے۔ پھر یہ بھی ہے کہ مارکسیت کے نقطۂ نظر سے طبقاتی کشمکش اور تصادم کا وجود میں آنا امر لازم ہے تو پھر ان باتوں کے پیشِ نظر ہم اس نقطہ پر آن پہنچیں گے کہ وسائل پیداوار کے چھوٹے چھوٹے مالک اس طبقاتی کشمکش میں بڑے بڑے مالکوں کے ساتھ ہوں گے (یعنی معمولی موچی باٹا کے شانہ بشانہ کھڑا ہوگا) جب کہ بڑے بڑے تنخواہ دار انجینئر، ڈاکٹر اور اس قسم کے لوگ محنت کش مزدوروں کی صف میں ہوں۔ اس طرح ایک بہت بڑے کارخانے کا جنرل مینیجر محنت کش مزدور کی حیثیت اختیار کرے گا اور یوں ان کے ساتھ مل کر منافع خور مالکوں کے خلاف شامل معرکہ ہوگا۔ یہ سب کچھ اس بنا پر ماننا پڑے گا کہ اجتماعی حقائق اور اقتصادی اقدار کو گڈمڈ کر دیا گیا ہے اور اقتصادی نظام کو اجتماعی طبقات میں آمدنی کی تقسیم میں اساسی حیثیت دے دی گئی ہے۔

طبقاتیت کے مارکسی تجزیے کے اس مطالعے سے ہم دو اہم نتائج پر وارد ہوتے ہیں۔ ایک تو یہ ہے کہ معاشرے میں طبقات کی تشکیل اس وقت بھی ممکن ہے جب ہم قانونی طور پر نجی ملکیت کو ختم کر دیں کیونکہ جیسا کہ ہم ابھی ابھی بیان کر چکے ہیں، طبقات کی تشکیل میں صرف ملکیت ہی کارفرما نہیں۔ یہی وہ نتیجہ ہے جس سے مارکسیت کو خدشہ تھا جب اس نے ملکیت کو طبقات کے وجود کا سبب قرار دیا تھا تاکہ وہ یوں اس ضرورت کو ثابت کر سکے کہ اشتراکی معاشرے میں جو نجی ملکیت کو ختم کر دیتا ہے طبقاتیت کو بھی ختم ہونا چاہیے۔ اب جبکہ ہم نے یہ بات واضح کر دی ہے کہ نجی ملکیت ہی وہ اکیلا عامل نہیں جو طبقاتی معاشرے کی تشکیل کا سبب ہے تو پھر لازمی اور قدرتی امر ہے کہ مارکسیت کی یہ دلیل بھی ساقط ہو جائے (کہ نجی ملکیت کے خاتمے سے طبقاتیت ختم ہو جائے گی) اور یہ بات امکان کے دائرے میں آ جائے گی کہ اشتراکی معاشرے میں طبقاتیت کسی نہ کسی صورت میں ظاہر ہو جیسے کہ وہ دوسرے معاشروں میں ہوتی ہے۔ یہ وہ نقطہ ہے جس کا مطالعہ ہم اس وقت ذرا تفصیل سے کریں گے جب ہم تاریخی مادیت سے

اشتراکی مرحلے کو زیر بحث لائیں گے۔

۴۔ طبیعی اور مارکسی عوامل

مارکسی مفروضے میں سب سے بڑی علامت نقص یہ ہے کہ اس میں جسمانی (Physical) نفسیاتی اور طبیعی (Physiological) عوامل کو فراموش کر دیا جاتا ہے اور تاریخ کی تکوین میں ان کے اثرات کو درخور اعتنا نہیں گردانا جاتا، حالانکہ بعض اوقات یہ عوامل اجتماعی زندگی کے تار و پود میں بڑے اہم اثرات کے حامل ہوتے ہیں کیونکہ انہی کی بنا پر افراد کی عملی سمتیں، ان کے جذبات اور ان کی صلاحیتیں معین ہوتی ہیں اور اس میں ان کی جسمانی ساخت کا خاصہ عمل دخل ہوتا ہے۔ ان رجحانات جذبات اور صلاحیتوں میں افراد انھی عوامل کے زیر اثر مختلف ہوتے ہیں یوں تاریخ سازی میں شریک ہوتے ہیں اور معاشرتی زندگی میں مثبت اور متنوع حصہ لیتے ہیں۔

ہم سب اس بات سے واقف ہیں کہ نپولین کی عسکری صلاحیتوں، اور اس کی بے مثال شجاعت نے یورپ کی زندگی پر کیا اثرات مترتب کیے۔ اسی طرح ہم لوئیس[1] پانزدہم کی تلون مزاجی سے خوب واقف ہیں اور ان اثرات کا ہمیں علم ہے جو اس کی بنا پر سات سالہ جنگ پر پڑے جو فرانس نے آسٹریا کے ساتھ مل کر لڑی۔ ہمیں علم ہے کہ ایک عورت امدام[2] پومپادور کس طرح بادشاہ کے ارادے پر مسلط تھی اور اس نے فرانس کو آسٹریا کی طرف سے جنگ میں جھونک دیا اور اس کے نتیجے میں فرانس کو بے حد نقصان اٹھانا پڑا۔ پھر ہم اس تاریخی واقعہ سے بھی واقف ہیں جس میں انگلستان کے بادشاہ ہنری ہشتم نے اپنے عشق میں کامیابی حاصل کرنے اور

---

[1] لوئیس (Louis XV 1710 - 1774) فرانس کا بادشاہ۔ اس نے ۱۷۵۶-۶۳ تک انگلستان کے ساتھ جنگ لڑی اور شکست کھائی جس کے نتیجے میں انگریزوں اور امریکہ کو بہت فوائد حاصل ہوئے۔

[2] پومپادور (Geume Outoinette Poissan de Pampadov 1491-1547) فرانس کے بادشاہ لوئیس پانزدہم کی معشوقہ

دوسری شادی کرنے کی غرض سے کیتھولک عیسائیت کو ترک کیا اور اس کے نتیجے میں شاہی خاندان اور پورا انگلستان کیتھولک دنیا سے کٹ گیا[1] پھر ہم اس امر سے بھی واقف ہیں کہ باپ کی محبت نے تاریخ میں کیا گل کھلایا اور کس طرح معاویہ بن ابی سفیان کو مجبور کیا کہ یزید کے لیے بیعت حاصل کرنے کے لیے ہر ممکن طریقہ استعمال کرے اور اس بات نے عام سیاسی اور تاریخی حالات پر کیا اثر ڈالا۔

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر نپولین جنگجویانہ خصائل کا مالک نہ ہوتا، اگر لوئیس پانزدہم اپنی عیش پسندی کے چنگل میں گرفتار نہ ہوتا، اگر ہنری ہشتم این بولین کے عشق میں گرفتار نہ ہو جاتا اور اگر معاویہ بن ابی سفیان کے سر پر بیٹے کی محبت سوار نہ ہوتی تو کیا تاریخ وہ صورت اختیار کرتی جو ہم دیکھتے ہیں؟ کوئی نہیں جانتا کہ کیا ہوتا اگر طبیعی حالات پوری رومن سلطنت میں طاعون پھیلنے کا باعث نہ بنتے اور ہزاروں اشخاص لقمۂ اجل نہ بن جاتے جس کی بنا پر رومن سلطنت کی عمارت میں رخنے پڑ گئے اور تاریخ کا رخ بدل گیا کوئی بھی اس بات سے واقف نہیں کہ اگر ایک مقدونی سپاہی عین وقت پر سکندر کی جان نہ بچاتا اور اس شخص کو قتل نہ کر دیتا جس نے سکندر پر پشت کی طرف سے حملہ کرنا چاہا تھا جب وہ ایک تاریخی فتح کی منزل کی جانب گامزن تھا تو اس کے اثرات صدیوں تک کیونکر مترتب ہوتے۔

اگر یہ صفات ۔ شجاعت، عشق، جذبات وغیرہ ۔ تاریخ پر اور اجتماعی حوادث پر یوں اثر انداز ہو سکتے ہیں تو پھر کیا یہ بات ممکن ہے کہ ہم ان صفات کی توجیہ پیداواری قوتوں اور سیاسی حالات کی بنا پر کریں اور بالآخر اقتصادی عامل تک جا پہنچیں جس پر مارکسیت کا ایمان ہے؟

سچی بات تو یہ ہے کہ ہم ان صفات کی تفسیر و توجیہ اقتصادی عامل اور پیداواری قوتوں کے حوالے سے نہیں کر سکتے کیونکہ پیداواری وسائل اور اقتصادی حالات اس خاص مزاج کو نہیں بناتے جو مثلاً بادشاہ لوئیس پانزدہم کا تھا۔ اس کے برعکس یہ بات ممکن ہے کہ اگر طبیعی و نفسیاتی شروط مددگار ہوتیں تو لوئیس پانزدہم بہادر اور ارادے کا ویسا ہی پختہ ہوتا جیسے لوئیس چہاردہم یا نپولین تھے۔ اس کا اپنا مزاج ان جسمانی، طبیعی اور نفسیاتی عوامل نے تشکیل دیا تھا جو اس کے وجود میں کارفرما تھے اور اس کی شخصیت کو تشکیل دینے والے تھے۔

یہاں ممکن ہے کہ مارکسیت فوراً جواب دے کہ کیا ان اجتماعی تعلقات نے جن کو فرانسیسی معاشرے میں اقتصادی عامل نے

---

[1] انگلستان کا بادشاہ ہنری ہشتم (۱۴۹۱ ـ ۱۵۴۷) پہلے پوپ کا حامی اور تحریک اصلاح دین کا سخت مخالف تھا اس نے اس سلسلے میں جو خدمات انجام دیں اس کی بنا پر پوپ نے اسے حامی دین (Defender of Faith) کا خطاب دیا لیکن جب ہنری ہشتم نے این بولین سے شادی کرنا چاہی اور پوپ نے اجازت نہ دی تو ہنری ہشتم نے پوپ سے قطع تعلق کر کے کلیسائے انگلستان (Church of England) کی بنیاد رکھ دی اور انگلستان کو پوپ کے تسلط سے نکال لیا۔ اس واقعے نے نہ صرف انگلستان ہی نہیں بلکہ پورے یورپ اور یورپی نوآبادیوں کی تاریخ پر گہرا اثر ڈالا۔

پیدا کیا تھا، لوئیس پانزدہم کو یہ موقع فراہم نہیں کیا کہ وہ تاریخ پر یوں اثر انداز ہو اور اس کی ذاتی اپج نے، جس کو موروثی نظامِ حکومت اور بادشاہی نے جنم دیا تھا، ان عسکری اور سیاسی حالات پر اثر نہیں ڈالا؟ کیونکہ اس بادشاہ نے تاریخ میں جو کردار ادا کیا ہے وہ اس نظام کا نتیجہ تھا جس نے اسے بادشاہ بنایا تھا اور وہ نظام بذاتِ خود اقتصادی حالات اور پیداواری قوتوں کا نتیجہ تھا۔ ورنہ یہ کیونکر اور کون کہ سکتا ہے کہ اگر لوئیس پانزدہم بادشاہ نہ ہوتا تو وہ یوں تاریخ پر اثر انداز ہو سکتا اور اگر فرانس موروثی بادشاہت کے نظام کو تسلیم نہ کرتا تو تاریخ یوں متاثر ہو سکتی؟

یہ بات درست ہے کہ اگر لوئیس بادشاہ نہ ہوتا تو تاریخ کے حساب میں اس کی حیثیت اکیلے صفر کی سی ہوتی، لیکن ایک دوسرے پہلو سے ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ اگر وہ ایسا بادشاہ ہوتا جس کی شخصیت مضبوط ہوتی اور ارادہ پختہ ہوتا تو تاریخ پر اس کا اثر کسی اور انداز سے پڑتا اور فرانس کے سیاسی اور عسکری حالات کا رنگ کچھ اور ہوتا۔ تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس کی شخصیت کو کس بات نے مضبوطی سے اور اس کے ارادے کو کس چیز نے قوتِ فیصلہ اور پختگی سے محروم کیا؟ کیا وہ بادشاہت کا نظام تھا یا وہ طبیعی عوامل تھے جس نے اس کی جسمانی ساخت اور اس کے مزاج کی تشکیل کی؟

بالفاظ دیگر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ فرانس میں نظامِ حکومت کی تین صورتیں ممکن تھیں۔ سیاسی جمہوریت، بادشاہت جس کا سربراہ متلون مزاج شخص ہو یا بادشاہت جس کا سربراہ لوہے جیسے ارادے کا مالک ہو۔ ان تینوں صورتوں میں سے ہر ایک کا اپنا اپنا اثر ہوتا اور اس کے نتیجے میں ایک خاص دور میں فرانس کی صورتِ حالات مختلف ہوتی۔ اس لیے اب ہم ان قوانینِ تاریخ کا جائزہ لیتے ہیں جن کو مارکسیت نے دریافت کیا اور جن کی روشنی میں اس نے تاریخ کی تفسیر اقتصادی عامل کے حوالے سے کی ہے۔

یہ قوانین اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ اس وقت کی اقتصادی حالت اس بات کی اجازت نہیں دیتی تھی کہ فرانس میں جمہوریت قائم ہو بلکہ اس کا تقاضا شاہی نظام تھا۔ ہم فرض کر لیتے ہیں کہ یہ بات درست ہے لیکن یہ صرف ایک رخ کی بات ہے کیونکہ اس کی بنا پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ پہلی صورتِ حالات یعنی جمہوریت کا قیام، ناممکن تھا لیکن باقی دونوں صورتیں ممکن تھیں یعنی بادشاہ کمزور ہو یا مضبوط ہو۔ تو کیا کوئی ایسا سائنسی اصول ہے جس کی بنا پر یہ بات لازمی ہو کہ اس دور کے فرانس میں بادشاہ کمزور شخصیت کا مالک ہو یا مضبوط؟ ہاں اگر یہ اصول اور قوانین ہیں تو وہی طبیعی، نفسیاتی اور جسمانی ساخت کے اصول جن کی بنا پر لوئیس کی شخصیت اور اس کے خاص مزاج کی توجیہ کی جا سکتی ہے۔

یوں ہمیں معلوم ہوا کہ افراد کا تاریخ سازی میں حصہ ہوتا ہے اور اس کی تعیین و تحدید طبیعی اور نفسیاتی عوامل کرتے ہیں نہ کہ معاشرے میں موجود پیداواری قوتیں اور پھر یہ بھی ضروری نہیں کہ مارکسی مفکر پلیخانوف (Plakhanov) کے اس قول کے مطابق، وہ افراد جو اپنی شخصیت کی تکوین کے مطابق تاریخ سازی میں حصہ لیتے ہیں ان کا کردار ہمیشہ ثانوی حیثیت رکھتا ہو:

> بے شک انفرادی خصوصیتیں جو بڑے بڑے انسانوں میں موجود ہوتی ہیں وہ تاریخی حوادث کو ایک خاص سمت بخشتی ہیں اور اتفاقات کے عامل کی تعیین کرتی ہیں۔۔۔۔ وہ تاریخی واقعات میں جزوی کردار ادا کرتی ہیں، جن کو آخری سمت اور

جہت وہ اسباب دیتے ہیں جن کو عوامی اسباب یعنی پیداواری قوتوں کا ارتقاء کہتے ہیں اور جو ان رشتوں کے وسیلے میں وجود میں آتے ہیں جن کو پیداواری قوتیں عوام کے مابین استوار کرتی ہیں[1]

ہم یہ نہیں چاہتے کہ پلیخانوف کی اس رائے پر تبصرہ کریں لیکن ایک مثال ضرور پیش کریں گے تاکہ اس پر اس بیان کا اطلاق کرسکیں یہ کیونکر ممکن ہے کہ ایک فرد تاریخ کے دھارے کو فیصلہ کن طریقے پر موڑ سکے ؟ اگر کوئی ایٹمی سائنسدان نازی جرمنی میں چند ماہ پہلے ایٹم بم کا راز دریافت کرلیتا تو پھر بین الاقوامی تاریخ کی صورت کیسی ہوتی ؟ کیا ہٹلر کے پاس اس راز کا ہونا تاریخ کی صورت بدلنے کیلیے کافی نہ ہوتا اور کیا وہ اس کے وسیلے سے یورپ میں سرمایہ دارانہ جمہوریت اور مارکسی اشتراکیت کا خاتمہ نہ کردیتا ؟ لیکن ہٹلر اس راز کا مالک کیوں نہ بن سکا ؟ اب ظاہر ہے کہ اس کا سبب اقتصادی صورت حالات اور پیداواری قوتوں کی نوعیت نہ تھی بلکہ یہ کہ سائنسی فکر اس وقت تک راز کو دریافت نہ کرپائی تھی جو اس نے چند ماہ بعد معلوم کرلیا اور اس کا سبب جسمی اور نفسیاتی عوامل کے سوا اور کچھ نہ تھا۔

پھر یہ بات بھی غور طلب ہے کہ اگر اس وقت روسی سائنسدان ایٹم کے راز کو دریافت نہ کرچکے ہوتے تو کیا ہوتا ؟ کیا یہ ممکن نہ تھا کہ اس وقت سرمایہ دارانہ حکومتیں ایٹمی طاقت سے فائدہ اٹھا کر اشتراکی حکومتوں کو ختم کردیتیں ؟ تو پھر یہ بات کیسے واضح کی جائے کہ روسی سائنسدانوں نے ایٹم کا راز کیونکر دریافت کرلیا جس نے اشتراکی دنیا کو تباہی سے بچا لیا ؟ یہ کہنا ممکن نہیں کہ پیداواری قوتوں نے اس راز کو فاش کیا ورنہ اتنے زیادہ روسی سائنسدانوں میں سے جو ایٹمی طاقت پر تجربے کررہے تھے ایک خاص شخص نے کیوں نہ اس راز تک رسائی حاصل کرلی ؟ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ایٹمی راز کا انکشاف خاص طور پر خاص قسم کی جسمانی ساخت اور ذہنی حالت کا مرہون منت ہے۔ اگر یہ دونوں باتیں کسی ایک یا ایک سے زیادہ روسی سائنسدانوں میں موجود نہ ہوتیں اور وہ خاص سائنسی عبقریت موجود نہ ہوتی جو اس جسمانی ساخت اور ذہنی حالت کی پیداوار ہوتی ہے تو پھر تاریخی مادیت کے تمام اصولوں کے باوجود اشتراکیت کو بہت بڑی شکست اور بربادی کا سامنا کرنا پڑتا۔

اگر یہ امر ممکن ہے کہ انسانی زندگی میں ایسے لمحات پائے جائیں جو تاریخ کا رخ بدل دیں اور اجتماعی حالات میں تبدیلی پیدا کردیں تو پھر یہ بات کیونکر ممکن ہے کہ پیداواری قوتوں کے اصول وقوانین ہی تاریخ کے اصلی اور حتمی قوانین قرار دیے جائیں ؟

۵۔ ذوقِ جمال اور مارکسیت

ذوقِ جمال یا فنونِ لطیفہ سے شغف اجتماعی حقائق کا ایک اور رنگ ہے۔ یہ ایک اجتماعی مظہر ہے جس میں سب معاشرے شریک رہے ہیں چاہے ان کا نظامِ حکومت ان کے تعلقات اور ان کے وسائلِ پیداوار کتنے ہی مختلف کیوں نہ ہوں۔ یہی وہ بات جو مارکسیت کے لیے خاصی پریشانی کا باعث رہی ہے۔ اس کا مطالعہ ہم آئندہ سطور میں کریں گے۔

---

[1] تاریخ سازی میں فرد کا حصہ۔ از پلیخانوف (Role of Individual in History) (عربی) ص ۹۳

ذوقِ فن کے بارے میں گفتگو کے کئی پہلو ہیں۔ جب کوئی مصور کسی سیاسی لیڈر یا کسی لڑائی کے منظر کی کوئی عمدہ تصویر بنائے تو ہمارے ذہن میں مختلف قسم کے سوالات ابھرتے ہیں۔ کبھی تو یہ سوال سامنے آتا ہے کہ اس فنکار نے تصویر کی تخلیق میں کون سا طریقہ استعمال کیا ہے۔ یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ تصویر بناتے میں اس کا ہدف و مقصد کیا تھا۔ اور پھر یہ سوال بھی کہ ہمیں وہ تصویر اچھی کیوں لگتی ہے، ہمارا احساس اس کے حسن کا گرویدہ کیوں ہو جاتا ہے اور اس پر نظر ڈالنے میں ہمیں حظ اور لطف کیوں حاصل ہوتا ہے۔

۱۔ ممکن ہے کہ مارکسیت پہلے سوال کا جواب یوں دے کہ فنکار نے جو طریقۂ عمل تخلیق میں استعمال کیا ہے وہ وہی طریقہ ہے جو آلاتِ پیداوار اور پیداواری قوتوں کے درجۂ ارتقاء کا تقاضا ہے۔ یہ اس لیے کہ قدرتی وسائل ہی اس بات کو متعین کرتے ہیں کہ تصویر بنانے کا طریقہ کیا ہو۔

یہ بھی ممکن ہے کہ مارکسیت دوسرے سوال کا جواب دیتے ہوئے اس گمان پر تکیہ کرے کہ فن نے ہمیشہ حاکم طبقے کی خدمت کی ہے اس لیے وہ مقصد اور ہدف جو فنکار کو تخلیقِ فن پر اکساتے ہیں وہ اس حاکم طبقے کو مضبوط بنانا اور اس کے مفادات کو مستحکم کرنا ہیں۔ چونکہ یہ حاکم طبقہ پیداواری قوتوں کا پروردہ ہوتا ہے اس لیے اس سوال کا آخری جواب وسائلِ پیداوار ہی ہے۔

یہ بات تو ہوئی، لیکن تیسرے سوال کے بارے میں، یعنی ہمیں تصویر کیوں اچھی لگتی ہے، اور ہم اس سے لطف کیوں اٹھاتے ہیں، مارکسیت ہمیں کیا بتائے گی؟ کیا ہمارے دلوں میں یہ جذبۂ استحسان پیداواری قوتیں پیدا کرتی ہیں یا طبقاتی مصلحتیں ہمیں تصویر سے لطف اٹھانا سکھاتی ہیں اور یہ اس ذوقِ جمال سے آشنا کرتی ہیں؟ یا پھر ایسا ہے کہ یہ جذبہ وجدانی طور پر ابھرتا ہے اور یہ ذوق ہمارے دلوں سے پیدا ہوتا ہے نہ کہ اسے باہر سے، پیداواری وسائل یا طبقاتی صورتِ حالات سے حاصل کیا جاتا ہے؟

تاریخی مادیت یہ بات مارکسیت پر فرض قرار دیتی ہے کہ ذوقِ فن یا ذوقِ جمال کی تفسیر پیداواری قوتوں اور طبقاتی مصلحتوں کے حوالے سے کرے کیونکہ اقتصادی عامل ہی، تاریخی مادیت کے نقطۂ نظر سے، تمام اجتماعی مظہر کی توجیہ کرتا ہے۔ لیکن مارکسیت ایسا کرنے پر قادر نہیں ہو پاتی اگرچہ اس نے کوشش بہت کی ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اگر پیداواری قوتیں یا طبقاتی مصلحتیں اس ذوقِ فن یا ذوقِ جمال کو پیدا کرتی ہیں تو پھر ان قوتوں کے زوال سے ذوقِ فن کا زوال لازم ہو جاتا۔ اور پھر یہ بھی ضروری ہو جاتا ہے کہ دوسرے اجتماعی مظاہر اور اجتماعی تعلقات کے مانند ذوقِ فن بھی وسائل پیداوار کی ترقی کے ساتھ ساتھ ترقی کرے۔ حقیقت یہ ہے کہ فنِ قدیم (کلاسیکی فن) کے نمونے آج بھی انسانیت کی نظروں میں لذتِ جمال کا منبع ہیں اور انسان آج کے ایٹمی دور میں رہتے ہوئے بھی ان نمونوں میں وہی جادو اور وہی کیفیت پاتا ہے جو ہزاروں سال قبل کے لوگ محسوس کرتے تھے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ نفسیاتی لذت اتنی دیر تک کیسے برقرار رہی یہاں تک کہ آج کے اشتراکی اور سرمایہ دارانہ دونوں قسم کے معاشروں میں بسنے والے، اور غلامی میں تخلیق ہونے والے ان فن پاروں سے ویسے ہی لطف اندوز ہوتے ہیں جیسے پہلے ادوار میں آقا اور غلام ہوا کرتے تھے۔ یہ ذوقِ جمال، یہ ذوقِ فن کہاں سے یہ قدرت حاصل کر بیٹھا کہ تاریخی مادیت کے اصولوں کی قید سے آزاد ہو کر انسانی شعور میں بقائے دوام کے تخت پر جلوہ گر ہو؟ کہیں ایسا تو نہیں کہ اکیلا انسانی عنصر ہی ان سوالوں کا جواب ہو؟

یہاں مارکس کوشش کرتا ہے کہ تاریخی مادیت کے اصولوں اور فن سے لطف اندوز ہونے کے قدیم انسانی جذبے کے مابین کوئی رشتہ تلاش کرے۔ وہ یہ خیال کرتا ہے کہ دورِ جدید کا انسان فنِ قدیم سے اس لیے لطف اندوز ہوتا ہے کہ اس فن میں اسے بنی نوع انسان کے بچپن کی تصویر نظر آتی ہے اور یہ بات ویسے ہی ہے جیسے ہر انسان اپنے بچپن کے حالات کو دیکھ کر لطف اٹھاتا ہے کیونکہ وہ تمام الجھنوں سے پاک ہوتے ہیں۔ لیکن مارکس ہمیں اس بات کا سراغ نہیں دیتا کہ انسان اپنے بچپن کے حالات سے حظ کیوں اٹھاتا ہے۔ کیا یہ بات انسانی جبلت میں شامل ہے یا یہ اقتصادی عامل کے زیر اثر ہے اور اس کے بدلنے کے ساتھ ساتھ یہ بھی بدل جاتی ہے؟

پھر یہ سوال بھی ابھرتا ہے کہ جدید انسان یونانِ قدیم کے فن پاروں میں یہ کشش، یہ جاذبیت اور یہ لطف کیوں پاتا ہے جب کہ یہی لطف اور یہی جادو اسے یونانِ قدیم کی زندگی کے باقی مظاہر میں، ان افکار و عادات میں، ان کے سادہ خیالات میں کیوں نہیں ملتا حالانکہ یہ سب کچھ انسانیت کے بچپن ہی سے تعلق رکھتے ہیں۔

اور پھر مارکس ان مناظرِ فطرت کے بارے میں کیا کہے گا جو زمانۂ قبل تاریخ سے انسان کے ذوقِ جمال کی تسکین کا سامان فراہم کرتے رہے ہیں اور اُسے کیف و سرور سے ہمکنار کرتے رہے ہیں۔ ہم ان مناظر سے کیونکر اسی طرح لطف حاصل کرتے ہیں جیسے قدیم زمانے میں آقا اور غلام، امیر اور غریب، جاگیردار اور مزارعین سبھی حاصل کیا کرتے تھے حالانکہ یہ تو مظاہرِ فطرت ہیں اور کسی صورت بھی انسان کے بچپن کی نمائندگی نہیں کرتے جو بات مارکس کی رائے میں کلاسیکی اور قدیم فن سے ہمارے لگاؤ کی اساس ہے؟

کیا اس بات سے ہم اس نتیجے پر وارد نہیں ہوتے کہ مسئلہ یہ نہیں کہ ہم اپنے بچپن کی تصویر دیکھ کر خوش ہوتے ہیں بلکہ اس کا تعلق ہمارے داخلی ذوقِ فن و ذوقِ جمال سے ہے جو ہر انسان کو، چاہے وہ دورِ غلامی میں رہتا ہو یا دورِ آزادی میں، یکساں طور پر وجدان و شعورِ جمال سے ہمکنار کرتا ہے؟

مارکسی نظریے کے سرسری جائزے سے کیا ہم یہ محسوس نہیں کرتے کہ اینگلز، جو تاریخی مادیت کا دوسرا مؤسس ہے، شاید اس مبالغے پر نادم ہو جو اقتصادی عامل کے تاریخ پر اثر کے بارے میں کیا گیا ہے اور اس بات کا اعتراف کرے کہ وہ اور اس کا دوست مارکس دونوں تاریخ کے مادی مفہوم کے بارے میں مذہبی جوش سے کام لیتے رہے ہیں اور یہ بات غلط تھی؟ اس سلسلے میں اینگلز نے اپنے دوست جوزف بلوخ کو ۱۸۹۰ء میں تحریر کیا:

نئے لکھنے والوں کو اقتصادی پہلو کی جانب ضرورت سے زیادہ توجہ دینے کا الزام مجھ پر اور مارکس پر ہے۔ ہمارے لیے ضروری تھا کہ ہم اس بنیادی اصول پر زور دیں تاکہ ہم اپنے مخالفین کا منہ بند کر سکتے جو اس سے انکاری تھے۔ ہمارے پاس نہ وقت تھا، نہ جگہ اور نہ موقع کہ ہم دیگر عناصر کو، جو اس سلسلے میں عمل دخل رکھتے تھے، ان کی صحیح جگہ دے سکتے۔[1]

---

[1] تاریخ کی اشتراکی توجیہہ (عربی)، ص۱۱۶

باب چہارم

مارکسی نظریے کی تفصیلات

مارکسی نظریے کے تفصیلی مطالعے اور اس پر غور و خوض کے لیے لازم ہے کہ ہم مارکسی رائے کے مطابق تاریخ کے اولین مرحلے یعنی ابتدائی اشتمالیت (Primitive Communism) کے دور سے اپنے سفر کا آغاز کریں، کیونکہ مارکسیوں کے عقیدے کے مطابق انسانیت اپنی اجتماعی زندگی کے ابتدائی دور میں اس مرحلے سے ہو گزری ہے۔ جدلی قوانین کی رو سے اس دور میں تضادات موجود تھے اور ایک طویل کشمکش کے بعد ان تضادات میں شدت پیدا ہوئی یہاں تک کہ اشتمالی معاشرے کا تار و پود بکھر گیا پھر یہ اندرونی تضادات کامیاب ہو کر ایک نئے روپ میں سامنے آئے اور غلامی کے نظام یا غلامانہ معاشرے نے اس معاشرے کی جگہ لے لی جس میں اشتمالیت اور مساوات کا دور دورہ تھا۔

کیا اشتمالی معاشرہ واقعی موجود تھا؟

اس مرحلے کی پوری تفصیلات سمجھنے سے قبل ہمارے سامنے یہ بنیادی سوال ابھرتا ہے کہ اس امر کی کیا سائنسی دلیل ہے کہ انسانیت ابتدائی اشتمالیت کے دور سے واقعی گزری ہے؟ اور پھر یہ کہ جب ہم ماقبل تاریخ کے دَور کی انسانیت سے بحث کر رہے ہیں تو اس کے اشتمالی ہونے کے بارے میں سائنسی دلیل آئے گی کہاں سے؟ مارکسیت نے کوشش کی ہے کہ اس مشکل پر قابو پالے اور اس گمنام دور کے بارے میں اپنے فہم کے مطابق کوئی سائنسی دلیل پیش کرے۔ چند ہم عصر معاشروں پر نظر ڈال کر مارکسیت نے حکم یہ لگایا کہ وہ اشتمالی تھے اور اس بات کو بحث و تمحیص کے لیے اسے علمی سہارا قرار دیا۔ جب تک ماقبلِ تاریخ ادوار کا تعلق ہے، جو اجتماعی زندگی کا بچپن قرار دیئے جا سکتے ہیں اور جو اس ابتدائی اور غیر متمدن حالت کی نمائندگی کرتے ہیں جس سے انسانی معاشرے بالعموم گزرے ہیں، ان کے بارے میں مارکسیت کی معلومات ان غیر متمدن معاشروں کے وسیلے سے حاصل ہوئی ہیں جو ہمارے ہم عصر ہیں[1]۔ اس بنا پر یہ لازم قرار پایا کہ تاریخ کے اندھیروں میں چھپے ہوئے ابتدائی معاشروں کا ابتدائی دور ایسا ہی

---

[1] ان ہم عصر غیر متمدن معاشروں کا وجود مارکس کے زمانے میں افریقہ، جزائر ہوائی و پولی نیزیا اور اسکیمو لینڈ میں ملتا تھا۔ انہی معاشروں کے مطالعے سے مارکس اور دیگر حضرات نے اپنے نتائج اخذ کیے۔ ان کی معلومات کی اساس ان سیاحوں کے بیانات ہیں جو ان معاشروں تک رسائی حاصل کر سکے۔

ہوگا۔اسی لیے مارکیسیت کو یہ خیال ہوا کہ اس نے ایک ٹھوس دلیل پر ہاتھ ڈال لیا ہے۔

سب سے پہلے ہمیں یہ جاننا لازم ہے کہ مارکیسیت کو ان ہم عصر غیر متمدن معاشروں کے بارے میں جو معلومات حاصل ہوئیں وہ براہِ راست نہیں ملیں بلکہ یہ ان لوگوں کے وسیلے سے حاصل ہوئیں جنھیں ان معاشروں میں جانے کا اتفاق ہوا اور یوں انھوں نے ان کے خصائص کے بارے میں معلومات حاصل کیں۔بات یہیں ختم نہیں ہو جاتی بلکہ ان معلومات میں سے بھی مارکیسیت نے ان باتوں پر اعتبار کیا جو اس کے عام نظریے سے لگا کھاتی تھیں اور ان تمام باتوں کو جھوٹ کا پلندہ اور تحریف کی پیداوار قرار دیا جو اس کے نظریے کے خلاف تھیں۔اس بنا پر مارکسی تحقیقات میں یہ انداز ملتا ہے کہ وہ اپنے نظریے کے لیے کارآمد باتوں سے فائدہ اٹھاتی ہے اور ان معلومات کی قدر و قیمت متعین کرنے کے لیے اپنے نظریے ہی کو حکم بناتی ہے حالانکہ چاہیے تو یہ کہ نظریے کو پرکھنے کے لیے ان معلومات کو حکم قرار دیا جائے اور ان کی روشنی میں اس نظریے کو جانچا جائے۔اس سلسلے میں ہم ایک بڑے مارکسی مصنّف کی رائے سنتے ہیں :

> جس قدر ہم ماضی کی گہرائیوں میں جائیں معلوم ہوتا ہے کہ انسان معاشروں میں زندگی بسر کیا کرتا تھا۔جو بات ہمیں ان قدیم ابتدائی معاشروں کے مطالعے میں سہولت دیتی ہے وہ یہ ہے کہ ہمارے اپنے زمانے میں بھی بہت سی اقوام ایسی ہیں جہاں یہ ابتدائی اجتماعی صورتِ حالات موجود ہے۔مثال کے طور پر افریقہ، پولینیزیا، مالیشیا، آسٹریلیا کے سیاہ فام اور امریکہ کے دریافت ہونے سے قبل کے سُرخ فام باشندوں اور اسکیمو وغیرہ اسی حالت میں ملتے ہیں۔ان ابتدائی یا غیر متمدن معاشروں کے بارے میں جو معلومات ہمیں ملی ہیں ان کے پیش کرنے والے عیسائی مشنری ہیں جنھوں نے جان بوجھ کر یا بغیر جانے بوجھے حقائق میں تحریف سے کام لیا ہے[1]۔

ہم یہ تسلیم کیے لیتے ہیں کہ ان ہم عصر غیر متمدن معاشروں کے بارے میں مارکیسیت نے جن حقائق پر اعتماد کیا صرف وہی درست حقائق ہیں۔اب ہمیں یہ حق پہنچتا ہے کہ ہم ان معاشروں کے بارے میں سوال اٹھائیں کہ آیا یہی معاشرے وہ غیر متمدن ابتدائی معاشرے ہیں جن پر غیر متمدن ابتدائی معاشرت کی تصویر کھینچنے میں اعتماد کیا جا سکتا ہے؟ اس سوال کے جواب میں مارکیسیت کے پاس کوئی بھی دلیل نہیں کہ وہ یہ کہہ سکے کہ یہ ہم عصر معاشرے واقعتاً ابتدائی حالت میں ہیں جیسا کہ ابتدائی حالت کا مفہوم ہے، بلکہ تاریخ کے اصول ارتقاء جن پر مارکیسیت کا ایمان ہے، کا تقاضا یہ ہے کہ ان معاشروں پر بھی اجتماعی ارتقاء کا اثر ہو۔اس لحاظ سے جب مارکیسیت یہ گمان کرتی ہے کہ یہ ہم عصر ابتدائی معاشرے اسی حالت پر ہیں جس حالت پر ابتدائے انسانیت کے دور میں تھے تو گویا یہ اپنے ہی قوانین ارتقاء کا بطلان کرتی ہے اور ہزاروں سال کی مدت پر پھیلے ہوئے جمود کا اقرار کر لیتی ہے۔

---

[1] سرمایہ دارانہ اقتصادی نظام کے اساسی قوانین (عربی)، ص۱

ابتدائی اشتمالیت کی تفسیر

اس بات کو ہم یہیں چھوڑے دیتے ہیں اور یہ دیکھتے ہیں کہ مارکسیت اشتمالیت کے اس مفروضہ مرحلے کی تاریخی مادیت کے اصولوں کی روشنی میں کیا تفسیر کرتی ہے۔

مارکسیت، ابتدائی انسانی معاشروں میں اشتمالی ملکیت کی تفسیر اس ابتدائی حالتِ ارتقاء کے حوالے سے جس پر پیداواری قوتیں اس وقت تھیں اور ان حالات کے حوالے سے جو پیداوار پر محیط تھے، کرتی ہے کیونکہ اس وقت لوگ مجبور تھے کہ اجتماعی طور پر پیداوار کے عمل میں شریک ہوں اور فطرت کے مقابلے میں یکجا ہوں اس کا سبب یہ تھا کہ انسان اس وقت بہت کمزور تھا اور اس کے پاس وسائل بھی کم تھے۔ پیداوار میں شراکت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ ملکیت مشترک ہو اور نجی یا انفرادی ملکیت کے تصور کی اجازت نہیں دیتی۔ ملکیت اس لیے مشترک تھی کہ پیداواری عمل اشتراک کی بنا پر تھا۔ پیداوار کی تقسیم بھی افرادِ معاشرہ میں مساوات کی بنیادوں پر تھی۔ اس کا سبب بھی وہ حالات تھے جن میں پیداواری عمل جاری ہوتا تھا کیونکہ پیداواری قوتوں کا یے حد نچا معیار اس بات کو فرض قرار دیتا تھا کہ تھوڑی سی خوراک اور پیداواری عمل کا حاصل برابر برابر تقسیم ہو۔ اس کے علاوہ کوئی اور طریقۂ تقسیم ناممکن تھا کیونکہ ایک شخص کا دوسروں کے حصوں کے مقابلے میں زیادہ حاصل کرنے کا مطلب یہی تھا کہ کوئی اور شخص بھوکا مرے۔[1]

اس طریقے پر مارکسیت ابتدائی انسانی معاشروں کی اشتمالیت کو بیان کرتی ہے اور مساوات کے ان اسباب کی شرح کرتی ہے جو اس وقت رائج تھی۔ اس حالت کی تفصیل مورگن (Morgan) نے ان غیر متمدن قبائل کے حالات بیان کرتے ہوئے پیش کی ہے جن کو اس نے شمالی امریکہ کے میدانوں میں زندگی بسر کرتے ہوئے دیکھا اور یہ دریافت کیا کہ وہ لوگ حیوانات کا گوشت برابر برابر حصوں میں تمام افرادِ قبیلہ میں تقسیم کیا کرتے تھے۔

مارکسیت کہتی تو یہ ہے لیکن ساتھ ہی اس کے بالکل برعکس بیان بھی دیتی ہے جب وہ اشتمالی معاشرے کے اخلاق سے بحث کرتی ہے اور اس کے فضائل کو بڑھا چڑھا کر پیش کرتی ہے۔ اس سلسلے میں مارکسیت جیمز آدیرز (James) کا بیان نقل کرتی ہے جس نے پچھلی صدی میں امریکہ کے اصلی باشندوں کے عادات واطوار کا مشاہدہ کیا تھا۔ وہ لکھتا ہے کہ "یہ نیم وحشی قبائل اس بات کو بہت بڑا جرم تصور کرتے تھے کہ حاجتمند کو خوراک نہ دی جائے۔ ایسا کرنے والے کو حقارت کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا"۔ اسی طرح کاٹلین نامی ایک سیاح کا بیان نقل کیا جاتا ہے جس کا قول ہے کہ "ان ہندیوں (امریکہ کے سرخ فام باشندوں) کے گاؤں

---

[1] انفرادی ملکیت کا تصور (عربی) صا۱۴

مارکیسیت نے یہ بات بہت بعد میں کہی لیکن امیرالمومنین علی علیہ السلام نے بہت پہلے ارشاد فرمایا کہ ماجاع فقیر الا بما متع بہ غنی یعنی کوئی شخص بھوکا نہیں مرتا سوائے اس کے کہ اس کے حصے کو کوئی غیر محتاج اور غنی ہڑپ نہ کرلے (مترجم)

کے ہر فرد کو یہ حق حاصل تھا کہ وہ جس گھر میں چاہے چلا جائے اور اگر بھوکا ہو تو پیٹ بھرے۔ یہاں تک کہ وہ لوگ بھی جو کام نہیں کر سکتے یا محض سستی کے مارے شکار پر نہیں جاتے وہ بھی کسی بھی گھر میں جا سکتے تھے اور وہاں کے رہنے والوں کے ساتھ کھانے میں شریک ہو سکتے ہیں۔ یوں ان معاشروں میں رہنے والے افراد کو کھانا مل جایا کرتا ہے چاہے وہ اس کھانے کے حصول کے لیے اپنے فرائض سے بھاگ ہی کیوں نہ جائیں اور کام سے اس گریز کا کوئی اثر نہ لیا جاتا سوائے اس کے کہ ایسے افراد کے وقار کو دھچکا پہنچتا تھا۔[1]

یہ وہ معلومات ہیں جو مارکسیت ان ابتدائی اشتمالی معاشروں کے اخلاق اور ان کی معاشری روایات کے بارے میں ہم پہنچاتی ہے اور یہ واضح کر دیتی ہے کہ پیداواری قوت کی صلاحیتیں اتنی کم بھی نہیں تھیں کہ ایک شخص کے حصے کے بڑھ جانے کا مطلب کسی اور کی موت ہو بلکہ ان بیانات سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ خوراک وغیرہ بافراط موجود تھی کہ کمزور اور اپاہج بھی اس میں سے حصہ لے سکتے تھے۔ اس بات کے پیشِ نظر یہ بات کیونکر کہی جا سکتی ہے کہ ان ابتدائی معاشروں میں تقسیم پیداوار کا ایک ہی طریقہ ممکن تھا اور وہ تھا مساوات کا طریقہ۔ اور یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ جب پیداوار وافر تھی جس کو اپنے مقصد کے لیے حاصل کیا جا سکتا تھا تو پھر تقسیم کے وقت کسی کے ذہن میں استحصال یا ہیرا پھیری کا خیال کیوں نہ پیدا ہوا؟ اور اگر پیداواری قوتیں اس امر کی اجازت دیتی تھیں کہ ان معاشروں میں استحصال ہو پائے تو پھر یہ جاننا لازم آئے گا کہ ان میں ابتدائی انسان کے شعور کے درجے اور اس کی عملی سوچ کے پیشِ نظر، یہ استحصال ظاہر کیوں نہ ہوا؟ استحصال کا تصور اس ابتدائی انسان کے شعور اور اس کی عملی سوچ کے مقابلے میں دیر کے بعد پیدا ہوا اور اس کا سبب اس کی نشوونما اور زندگی کے بارے میں زیادہ تجربے کا حصول ہے۔

اگر مارکسیت کے لیے یہ بات ممکن ہو — یا ہمارے لیے اپنے نقطۂ نظر کے اعتبار سے — کہ تقسیم میں برابری اور مساوات کا طریقہ ابتدائے امر میں اس لیے اختیار کیا گیا کہ پیداوار کم تھی اور بعد میں یہ عادت بن گئی تو کیا اس مقام پر ہمیں اس بات کی کوئی معقول تفسیر مل سکتی ہے کہ یہ غیر متمدن قدیم معاشرے کسلمند اور کم کوش افراد کے بارے میں، جو جان بوجھ کر کام نہیں کرتے تھے لیکن دوسروں کی کمائی میں سے اپنی حاجت کے مطابق خوراک حاصل کر لیتے تھے بغیر اس کے کہ انھیں بھوک کا یا محرومی کا خیال ستائے، ایسا رویہ کیوں اختیار کرتے تھے؟ کیا اجتماعی طور پر پیداواری عمل میں اشتراک اس بات کو فرض کرتا ہے کہ پیداوار ان لوگوں میں بھی تقسیم ہو جو کام میں شریک نہ تھے؟ اگر ابتدائی ادوار میں بسنے والے انسانوں نے تقسیم میں مساوات کا طریقہ اس لیے اختیار کیا تھا کہ کوئی شخص بھوکا نہ مرے اور یوں وہ اجتماعی پیداواری اعمال میں ایک شخص کی مدد سے محروم ہو جائیں تو پھر انھوں نے ان مفت خوروں اور کم کوش لوگوں کی پرورش کو اپنا وطیرہ کیوں بنا لیا جن کے نہ ہونے سے انھیں کوئی نقصان نہ پہنچ سکتا تھا؟

---

[1] انفرادی ملکیت کا ارتقاء (عربی) ص۱۸

اشتمالی معاشرے کا تضاد:

مارکسی رائے کے مطابق، ابتدائی اشتمالی معاشرہ اپنی پیدائش کے وقت ہی سے اپنے اندر ایک تضاد یا تضادات لیے بیٹھا تھا جو آہستہ آہستہ بڑھتا رہا، قوی ہوتا رہا اور بالآخر اس نے اس معاشرے ہی کو ختم کر دیا۔ یہ تضاد طبقاتی نہیں ہو سکتا کیونکہ اشتمالی معاشرے میں طبقات ہوتے ہی نہیں جن میں باہمی تضاد ہو۔ یہ تضاد دراصل ملکیت کے اشتمالی رشتے اور پیداواری قوتوں کے مابین تھا جنھوں نے پھلنا پھولنا شروع کیا اور اپنی ترقی کے راستے وہ اس منزل پر پہنچ گئیں جہاں اشتمالی رشتہ ان کی ترقی کی راہ میں حائل تھا۔ ان پیداواری قوتوں یا پیداوار کو اب نئے قسم کے رشتوں اور تعلقات کی ضرورت تھی جن کے سائے میں وہ ترقی کی راہ پر گامزن رہ سکیں۔

لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اشتمالی تعلقات کیوں اور کیسے پیداواری قوتوں کی ترقی کی راہ میں رکاوٹ بنے؟ اس بات کی تشریح مارکسیت یوں کرتی ہے "پیداواری قوتوں کے ارتقاء نے یہ بات فرد کے لیے ممکن بنا دی کہ وہ زندگی گزارنے کے لیے مویشی پال کر، یا کھیتی باڑی کر کے اتنا کچھ پیدا کرے جو اس کی ضروریات سے زاید ہو۔ اس بنا پر فرد اس قابل ہو گیا کہ وہ زندہ رہنے کے لیے پورے وقت کی بجائے نسبتاً تھوڑے وقت کے لیے کام کرے اور اپنی ساری طاقت کا خرچ نہ کرے۔ اس لیے یہ بات ضروری ہو گئی کہ پیداوار کے مفاد کی خاطر تمام طاقاتِ عمل کو یکجا کرنے کے لیے، جو ارتقاء کے راستے میں پیداواری قوتوں کا تقاضا ہے، ایک نئی اجتماعی قوت پیدا ہو جو پیداواری کام کرنے والوں کو مجبور کر سکے کہ اپنی تمام صلاحیتیں اور طاقتیں اس راہ میں خرچ کریں۔ چونکہ اشتمالی تعلقات میں ایسی قوت کا فقدان ہے اس لیے ضروری ہو گیا کہ اشتمالی تعلقات کی بجائے نظامِ غلامی پیدا ہو جس میں آقا اپنے غلاموں کو لگاتار کام کرنے پر مجبور کر سکتا ہے۔ یوں غلامی کا نظام رواج پا گیا۔

اس غلامی کے نظام کی ابتداء یوں ہوئی کہ اسیرانِ جنگ کو غلام بنا لیا گیا۔ یہ وہ لوگ تھے جن کو طاقتور قبیلہ حملہ کر کے قابو میں لے آتا تھا۔ پہلے ان لوگوں کو مار دیا جاتا تھا کیونکہ ان کو زندہ رکھنا اور ان کو خوراک مہیا کرنا قرینِ مصلحت نہ تھا۔ لیکن جب پیداواری عمل نے ترقی کر لی تو یہ بات قبیلہ کے مفاد میں ہو گئی کہ ان اسیرانِ جنگ کو زندہ رکھا جائے اور ان پر غلامی کا جوا ڈال دیا جائے کیونکہ وہ اپنی خوراک کی ضروریات سے کہیں زیادہ پیداوار حاصل کرتے تھے۔ یوں اسیرانِ جنگ کو غلام بنانے کا رواج پڑا۔ پھر ان دولت مند لوگوں نے اپنے قبیلے کے افراد کو بھی غلام بنانا شروع کر دیا اور اس طریقے سے سارا معاشرہ آقاؤں اور غلاموں میں بٹ گیا۔ قبیلے کے یوں منقسم ہو جانے سے اور غلامی کے اس نئے نظام کے بدولت پیداوار ارتقاء پذیر رہی۔

اگر ہم اس بیان کی چھان پھٹک کریں تو یہ بات ہم خود مارکسی تشریح سے واضح کر سکتے ہیں کہ مسئلہ وسائلِ پیداوار سے زیادہ انسانی مسئلہ ہے کیونکہ پیداواری قوتوں کی نشوونما زیادہ سے زیادہ بشری عمل کے علاوہ اور کسی شئے کی طالب نہ تھی۔ جہاں تک عمل کے اجتماعی انداز کا تعلق ہے اسے نشوونما اور ترقی سے کوئی علاقہ نہیں۔ جس طرح غلاموں کا زیادہ کام پیداوار میں اضافہ کرتا

ہے اسی طرح آزاد لوگوں کا بھی۔ اگر افرادِ معاشرہ اس بات پر تل جاتے کہ وہ اپنی پیداواری کوششوں کو بڑھا دیں اور پھر حاصلِ عمل کو برابر برابر تقسیم کر لیں تو وہ اس طریقے سے پیداواری قوتوں کی نشوونما اور ترقی کے ضامن بن جاتے جس کو غلامی کے معاشرہ نے حاصل کیا۔ صرف یہی نہیں بلکہ آزاد لوگوں کے کام کرنے سے پیداوار اپنی کیفیت اور کمیت دونوں کے اعتبار سے اس پیداوار سے کہیں بہتر ہوتی جو غلاموں کے کام کرنے سے حاصل ہوئی۔ اس کا سبب یہ ہے کہ غلام تو بندھا ہوا اور بے دلی سے کام کرتا ہے اور یہ کوشش نہیں کرتا کہ اس کام میں دل و جان سے لگ جائے یا پیداوار کو بہتر بنانے کے لیے تجربہ حاصل کرے۔ یہ بات ان آزاد کارکنوں کے رویے کے برعکس ہے جو کام میں رضامندی سے شریک ہوں۔

پیداواری قوتوں کی اس نشوونما کا انحصار کام میں غلاموں کی شرکت پر نہ تھا بلکہ کام زیادہ کرنے پر تھا۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ معاشرے میں بسنے والے انسان نے کام کو زیادہ کرنے کے لیے آزاد لوگوں کے باہمی اتفاق کے بجائے نصف معاشرے کو غلاموں میں کیوں بدل دیا؟ اس سوال کا جواب ہمیں خود انسان اور اس کے فطری میلانات کے سوا اور کہیں نہیں مل سکتا۔ فطری طور پر انسان یہ چاہتا ہے کہ کام زیادہ نہ کرے اور وہ راہ اختیار کرے جو اسے بآسانی اس کے مقصد تک پہنچا دے جب کبھی اس کے سامنے کسی منزل تک پہنچنے کے لیے اور راستے آئیں تو وہ اس راستے کو اختیار کرتا جس پر چلنے میں محنت کم کرنا پڑے۔ یہ اصلی میلان وسائلِ پیداوار کی تخلیق نہیں بلکہ انسان کی خاص طبیعت اور فطرت کا نتیجہ ہے۔ اور ہزاروں برس تک پیداوار کی ارتقاء کے باوصف یہ میلان برقرار رہا ہے۔ پھر یہ بھی حقیقت ہے کہ یہ میلان معاشرے کی پیداوار نہیں بلکہ خود معاشرے کی تشکیل انسان کے اس فطری میلان کا نتیجہ ہے کیونکہ اس نے یہ جان لیا کہ فطرت کا مقابلہ کرنے اور اس سے فائدہ اٹھانے کے لیے گروہ بندی کا طریقہ کم محنت چاہتا ہے۔

یہی فطری میلان تھا جس نے انسان کے دل میں یہ بات ڈالی کہ وہ دوسروں کو اپنا غلام بنائے کیونکہ یوں اس کو آرام کی ضمانت بھی حاصل ہو جاتی ہے اور محنت بھی کم کرنا پڑتی ہے۔

اس بات کے پیشِ نظر یہ پیداواری قوتیں نہیں تھیں جنھوں نے اجتماع پسند انسان کے لیے غلامی کا نظام وضع کیا یا اسے اس طرف دھکیلا۔ البتہ ان قوتوں نے اس کے لیے مناسب صورتِ حالات فراہم کی کہ وہ اپنے فطری میلان کے مطابق کارفرما ہو اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص کسی کو تلوار دے اور تلوار لینے والا اپنے بغض و نفرت کے اظہار کا موقع پا کر اس تلوار سے اپنے دشمن کو قتل کر دے۔ اب اس حادثۂ قتل کا سبب صرف تلوار ہی کو قرار نہیں دیا جائے گا بلکہ اس کے اسباب کی تلاش سب سے پہلے ان مخصوص جذبات میں کی جائے گی جو قاتل کے دل میں خلجان پیدا کر رہے تھے۔ اگر یہ جذبات اس کے ہاں موجود نہ ہوتے تو محض تلوار کا حصول اسے ارتکابِ جرم کی راہ نہ دکھاتا۔

اس سلسلے میں ہم یہ دیکھتے ہیں کہ مارکسیت ایک اور سبب کے بارے میں خاموشی کو اپنا شعار بناتی ہے کیونکہ فطری بات یہ ہے کہ اس سبب کی بنا پر اشتمالیت پر ضرب کاری پڑتی ہے۔ معاشرے کا نشوونما پا کر آقاؤں اور غلاموں میں منقسم ہو جانے کا سبب

جو اشتمالیت کا پیش خیمہ بنتا ہے، دراصل افرادِ معاشرہ کی ایک بہت بڑی تعداد کا کم کوشی و کسلمندی اختیار کرنا، پیداوار کے عمل کو جاری نہ رکھنا اور اسے پروان نہ چڑھانا ہے۔ نوسکیل (Noskale) نے بعض ریڈ انڈین قبائل کے بارے میں لکھا ہے:

وہ بے حد کم کوش ہیں یہاں تک کہ خود کچھ نہیں بوتے بلکہ اس اتفاق و احتمال پر بھروسہ کرتے ہیں کہ دوسرے ان کو پیداوار کا حصہ دینے سے گریز نہیں کریں گے۔ اب چونکہ زیادہ محنت کرنے والے زمین سے پیدا ہونے والی اشیاء میں سے کاہلوں اور کسلمندوں سے زاید حصہ نہیں لے پلتے، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ان کی پیداوار ہر سال پہلے کے مقابلے میں کم ہوتی جا رہی ہے۔

مارکسیت اس بات کا ذکر نہیں کرتی کہ ابتدائی اشتمالیت سے پیدا ہونے والے ان نتائج کی بنا ہی پر وہ ناکام ہوئی اور محفل تاریخ سے اٹھ گئی اور محنتی اور فعال لوگوں نے زبردستی ان لوگوں کو غلام بنا کر پیداواری عمل میں جھونک دیا جو کاہلی، کسلمندی اور سستی سے کام لیتے تھے۔ مارکسیت کا یہ موقف سمجھ میں آنے والی بات ہے۔ وہ اشتمالیت کی بنا پر کاہلی اور سستی کے نمودار ہونے کا اعتراف نہیں کرتی کیونکہ ایسا کرنے سے ہمیں اشتمالیت یا کمیونزم کے اصل مرض کا پتا چل جاتا ہے جس کی بنا پر وہ اس قابل نہیں ٹھہرتی کہ انسان کی اس نفسیاتی اور جسمانی ترکیب کا ساتھ دے جس میں وہ زندگی کے ابتدائی لمحوں سے جی رہا ہے۔ پس یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ وہ انسانی فطرت کے مناسب حال نہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ روس میں جدید انقلاب کے دوران میں اشتمالیت کی کامل تطبیق کے سلسلے میں جو نتائج سامنے آئے وہ مارکسیوں کے ان خیالات کی پیداوار نہ تھے جن میں طبقاتی انداز رچا لیسا تھا یا روسی معاشرے پر مسلط سرمایہ دارانہ ذہنیت اس کا سبب نہ تھی، بلکہ وہ تو انسان کے امر واقع کا اظہار اور اس کے ان انفرادی جذبات و احساسات اور محرکات کی تعبیر تھے جو اس کے ساتھ ہی پیدا ہوئے تھے۔ اور اس سے کہیں پہلے جب طبقاتیت اپنے تضادات و افکار کو اپنے جلو میں لیے ظاہر ہوئی تھی۔

غلامی کا معاشرہ

معاشرے کے ابتدائی اشتمالیت کی حالت سے غلامانہ صورت اختیار کر لینے سے تاریخ مادیت کا دوسرا مرحلہ شروع ہوتا ہے۔ اور اس کے ساتھ ہی طبقاتیت ابھرتی ہے۔ یہاں سے آقاؤں اور غلاموں کے مابین طبقاتی تضادات نمودار ہوتے ہیں۔ اس بات نے معاشرے کو تاریخ میں پہلی بار طبقاتی کشمکش و تصادم کی بھٹی میں جھونک دیا۔ یہ کشمکش آج تک مختلف شکلوں میں موجود رہی ہے اور اس کا انحصار پیداواری قوتوں کی نوعیت اور ان کے تقاضوں پر ہے۔

یہاں ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ ہم مارکسیت کو ایک سوال سے دوچار کریں جس کا تعلق انسانی زندگی میں اس انقسام سے ہے جس نے معاشرے کو دو طبقوں میں بانٹ دیا: آقاؤں کا طبقہ اور غلاموں کا طبقہ اور وہ سوال یہ ہے کہ یہ کیسے ہوا کہ کچھ لوگ آقا بن گئے اور کچھ کے حصے میں غلامی آئی؟ ایسا کیوں نہ ہوا کہ آقا غلام بن جاتے اور غلام آقا؟

مارکسیت کے پاس اس سوال کا جواب تیار ہے۔ وہ یہ کہتی ہے کہ آقاؤں اور غلاموں نے وہ کردار ادا کیے جو اقتصادی عامل اور پیداواری منطق کا حتمی تقاضا تھا۔ وہ گروہ جس نے معاشرے میں آقاؤں کا روپ دھار لیا ان کے پاس نسبتاً زیادہ ثروت تھی اور اس لیے ان کے پاس یہ قدرت تھی کہ دوسروں کو غلامی کی زنجیروں میں باندھ دیتے۔ لیکن اس جواب کے باوجود پہلی اپنی جگہ باقی رہتی ہے کیونکہ ہم یہ جانتے ہیں کہ یہ زیادہ ثروت و دولت ان آقاؤں پر آسمان سے تو نازل نہیں ہوئی تھی۔ لہٰذا یہ سوال اپنی جگہ باقی رہ جاتا ہے کہ ان لوگوں نے یہ دولت، یہ ثروت، یہ قدرت حاصل کیسے کی اور اس قابل کیسے ہوئے کہ وہ دوسروں پر اپنی دھونس جما سکے جب کہ سب کے سب ایک ہی اشتمالی معاشرے میں زندگی بسر کر رہے تھے؟

اس نئے سوال کے جواب میں مارکسیت دو باتیں پیش کرتی ہے۔ پہلی تو یہ ہے کہ وہ لوگ جو ابتدائی اشتمالی معاشرے میں فوجی جرنیل، لیڈر اور دینی رہنما بنے ہوئے تھے انھوں نے اپنی حیثیتوں سے فائدہ اٹھایا تاکہ وہ زیادہ ثروتمند ہو پائیں۔ یوں انھوں نے مشترک ملکیت کا ایک حصّہ اپنی ذاتی ملکیت میں لے لیا اور یوں وہ آہستہ آہستہ اپنے گروہوں سے الگ تھلگ ہوتے گئے اور اشرافیت یا ارسٹوکریسی وجود میں آئی۔ باقی لوگ بتدریج نیچے گرتے گئے اور اوّل الذکر کی اقتصادی سربراہی اور فوقیت کے ماتحت ہو گئے۔[1] دوسری بات جو مارکسیت کہتی ہے وہ یہ ہے کہ وہ امور جنھوں نے معاشرے کے افراد کے مابین پیداوار کے معیار اور سطح نیز دولت و ثروت کے اعتبار سے تفاوت اور تناقض و تضاد پیدا کیا ان میں سے ایک یہ تھا کہ ایک گروہ نے اسیرانِ جنگ کو غلام بنا لیا اور یوں اپنی ضرورت سے کہیں زیادہ پیداوار حاصل کرتے لگے، یہاں تک کہ وہ بہت ثروتمند ہو گئے اور اس قابل بن گئے کہ اپنی دولت کے سہارے اپنے ہی قبیلے کے ان لوگوں کو غلام بنا لیں جو اپنے اموال گنوا بیٹھے تھے اور ان کے مقروض ہو گئے تھے۔[2]

یہ دونوں باتیں تاریخی مادیت کے نقطۂ نظر سے لگا نہیں کھاتیں۔ جہاں تک پہلی بات کا تعلق ہے (یعنی لوگوں نے اپنی معاشرتی حیثیت سے فائدہ اٹھا کر مشترک ملکیت کا کچھ حصّہ ذاتی ملکیت میں تبدیل کر دیا) تو اس کا مطلب سیاسی عامل کی کارفرمائی کا اعتراف ہے اور یہ کہ سیاسی عامل اساسی اور اوّلین حیثیت رکھتا ہے اور اقتصادی عامل جو سیاسی عامل کی پیداوار ہے، ثانوی حیثیت رکھتا ہے کیونکہ اس بات میں یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ سیاسی حیثیت نے، جو فوجی جرنیل اور دینی رہنما اپنے غیر طبقاتی اور اشتمالی معاشرے رکھتے تھے، ان کے لیے دولت مندی کی راہ پیدا کی اور ان کے لیے نجی اور ذاتی ملکیتوں کا حصول ممکن بنایا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ طبقاتیت سیاسی نظام کی پیداوار ہے نہ کہ سیاسی نظام طبقاتیت کا نتیجہ ہے جیسا کہ تاریخی مادیت کا موقف ہے۔ جہاں تک دوسرے سبب کا تعلق ہے، جس کی بنا پر مارکسیت نے دولت کی کمی بیشی کی توجیہ کی ہے، تو وہ اس مشکل کا حل کچھ

---

[1] نجی ملکیت کا ارتقاء (عربی) ص۳۲

[2] نفس المصدر (عربی) ص۳۳

زیادہ بہتر نہیں کرتا کیونکہ یہاں اس امر پر اعتبار کیا گیا ہے کہ آقاؤں نے اپنے اہلِ قبیلہ کو غلام بنانے سے کہیں پہلے اسیرانِ جنگ کو غلام بنایا اور ان کی بنا پر امیر بن گئے۔ لیکن یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان آقاؤں کو کیوں کر موقع ملا کہ وہ اسیرانِ جنگ کو غلام بنا لیں اور ان کے دوسرے اہلِ قبیلہ کو یہ موقع کیوں نہ ملا۔ یہ وہ بات ہے جس کی تشریح و تاویل مارکسیت نہیں کرتی کیونکہ اس کی تفسیر و توجیہ پیداواری قوتوں کے حوالے سے نہیں ملتی۔ ہاں اس کی تاویل و توجیہ انسانی عوامل کی اساس پر ہو سکتی یعنی مختلف افراد کے مابین صلاحیتوں اور طاقتوں کے فرق کے حوالے سے۔ یہ اختلافات اور فرق جسمانی بھی ہوتے ہیں فکری بھی اور عسکری بھی۔ انسان پیدا ہوتے ہی ان اختلافات کو لیے ہوئے ہوتے ہیں جن کا تعلق ان کی فطری، جسمانی اور نفسیاتی صورتِ حالات اور شروط سے ہوتا ہے۔

جاگیردارانہ معاشرہ :

جاگیردارانہ معاشرہ اس کے بعد پیدا ہوا۔ اور اس کی بنیاد ان تضادات و تناقضات پر تھی جو غلامی کے معاشرے میں کارفرما تھے ان تناقضات کا سبب غلامی کے نظام اور پیداواری قوتوں کی نشوونما میں مناقشت و مقابلہ تھا۔ کیونکہ کافی مدت گزرنے پر غلامی کے معاشرے میں موجود تعلقات پیداوار کی ترقی کی راہ میں رکاوٹ بن گئے تھے۔ اس کے دو رخ ہیں :

پہلا یہ کہ ان تعلقات کے سبب آقاؤں کو موقع ملا کہ وہ غلاموں کا، جو پیداواری قوت تھے، بے رحمانہ استحصال کریں۔ اس بنا پر ہزاروں غلام کام کرتے ہوئے ہلاک ہوئے۔ اس بات نے پیداواری قوتوں کو بہت نقصان پہنچایا جو اس وقت غلاموں پر منحصر تھیں۔ دوسرا رخ ان تعلقات کا یہ ہے کہ بہت سے آزاد کسان اور دستکار بتدریج غلامی کے دائرے میں شامل ہو گئے۔ اس بنا پر معاشرہ اس فوج سے اور آزاد سپاہیوں سے محروم ہو گیا جن کی مسلسل و متواتر رزم آرائیوں کی وجہ سے اس کو پیداوار کو بڑھانے کے لیے غلاموں کا ایک سیلِ بے پناہ دستیاب ہوتا رہتا تھا۔ یوں غلامی کے نظام نے داخلی پیداواری قوتوں (آزاد کسان اور اہلِ حرفہ) کو کھو دیا اور اس کے ساتھ وہ جنگوں کے وسیلے سے ملنے والے غلاموں کے حصول سے محروم ہو گیا۔ معاشرے اور پیداواری قوتوں کے مابین اس شدید تناقض کی بنا پر غلامی کے معاشرے پر سخت زد پڑی اور اسی تناقض کی بنا پر جاگیردارانہ معاشرہ وجود میں آیا۔ جاگیردارانہ معاشرے کے نمودار ہونے کے بارے میں مارکسیت کا یہ بیان بعض بنیادی باتوں کو فراموش کیے ہوئے ہے۔

پہلی بات تو غلامی کے نظام کا جاگیردارانہ نظام میں تبدیل ہونا ہے۔ مثلاً رومن معاشرے میں یہ تبدیلی کوئی انقلابی تبدیلی نہ تھی جو حاکم و محکوم طبقوں کی کشمکش اور محکوموں کی جدوجہد سے پیدا ہوئی ہو جیسا کہ تاریخی مادیت کی جدلیاتی منطق کا مفروضہ ہے دوسری بات یہ ہے کہ اس اجتماعی اور اقتصادی تبدیلی سے پہلے پیداواری قوتوں میں کوئی ترقی نہ ہوئی تھی۔ یہ بات بھی مارکسیت فرض کرتی ہے اور اس کی اساس یہ ہے کہ وسائلِ پیداوار ہی تاریخ کو حرکت میں لانے والی سب سے بڑی قوت ہے تیسری بات جو مارکسی بیان میں فراموش کی گئی ہے یہ ہے کہ اقتصادی صورتِ حالات، جو مارکسیت کے نزدیک اجتماعی صورتِ حالات کی بنیاد ہے، اپنی اس تبدیلی سے اپنی تاریخ کے کسی ارتقائی مرحلہ کی آئینہ دار نہیں بلکہ، تاریخی مادیت کے مفاہیم کے برعکس، یہ

زوال کی علامت بنتی ہے حالانکہ تاریخی مادیت اس بات پر اصرار کرتی ہے کہ تاریخ کا سفر ہمیشہ آگے کی جانب ہوتا ہے اور اقتصادی صورتِ حالات اس سفر میں اس کا ہراول دستہ ہوتا ہے۔

اب ہم ان تینوں باتوں سے تفصیلی طور پر بحث کرتے ہیں۔

۱۔ یہ تبدیلی انقلابی نہ تھی: رومن معاشرے کا غلامی کے دور سے جاگیرداری کے دور میں داخل ہونا تاریخ کے کسی فیصلہ کن لمحے میں، طبقاتی انقلاب کا نتیجہ نہ تھا۔ یہ بات تاریخی مادیت کے اس اصول کے برعکس ہے کہ جدلی قانون کے مطابق تمام اجتماعی تبدیلیاں حتمی طور پر انقلاب ہی کے وسیلے سے وجود میں آتی ہیں۔ تاریخی مادیت یہ کہتی ہے کہ "کمیت میں واقع ہونے والی تدریجی تبدیلیاں بالآخر ایسے تغیرات کی صورت اختیار کر لیتی ہیں جو کیفیت (Quality) سے تعلق رکھتے ہیں اور آگے کی جانب بڑھاتے ہیں"۔ یوں دیکھا جائے تو غلامی کے معاشرے کا جاگیردارانہ معاشرے میں بدل جانا اس جدلی قانون کی خلاف ورزی بن جاتا ہے کیونکہ غلامی کا معاشرہ انقلابی طور پر جاگیردارانہ معاشرے میں نہیں بدلا بلکہ خود مارکسی وضاحتوں کے مطابق، آقاؤں کے ذریعے سے یہ تبدیلی واقع ہوئی۔ اور یہ اس صورت میں ہوا جب انھوں نے اپنے بے شمار غلاموں کو آزاد کرایا اور اپنی بڑی بڑی جائیدادوں کے ٹکڑے ٹکڑے کرکے ان کو آزاد کردہ غلاموں میں بانٹ دیا کیونکہ انھوں نے یہ بات محسوس کر لی تھی کہ غلامی کا نظام ان کے مفادات ومصالح کے خلاف ہے[۱]۔

اس کا مطلب ہوا کہ مالک طبقے نے معاشرے کو بتدریج جاگیردارانہ نظام میں بدل ڈالا اور اس کے لیے طبقاتی انقلابات کے قانون یا ارتقائی چھلانگوں کی ضرورت محسوس نہ ہوئی۔ باہر سے جرمن قبائل کا حملہ، مارکسیت کے مطابق، جاگیرداری کی تکوین میں ایک اور عامل تھا اور یہ بات بھی جدلی قوانین سے بہت دور ہے۔

مزے کی بات یہ ہے کہ تاریخی مادیت کے مطابق جن بغاوتوں کو تغیر کے فیصلہ کن لمحے میں برپا ہونا چاہیے تھا وہ غلامی کے نظام کے زوال سے بہت پہلے، صدیوں پہلے، وقوع پذیر ہوئیں مثلاً سپارٹا[۲] میں غلاموں کی بغاوت ولادتِ حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے چار سو سال قبل برپا ہوئی۔ اس میں ہزارہا غلام شہر کے باہر جمع ہو گئے تھے اور انھوں نے کوشش کی تھی کہ شہر کو تسخیر کر لیں۔ اس کے نتیجے میں سپارٹا والوں کو اپنے ہمسایوں سے مدد طلب کرنا پڑی اور کئی برسوں کی کوششوں کے بعد یہ بغاوت فرو ہوئی۔ پھر رومن سلطنت میں "سپارٹکیس" کی سربراہی میں ہونے والی بغاوت ۰۷ ق م میں رونما ہوئی اس میں ہزارہا غلاموں نے حکومت کے خلاف علمِ بغاوت بلند کیا اور قریب تھا کہ رومن سلطنت کو لے بیٹھیں۔ یہ بغاوت بھی جاگیردارانہ معاشرے کے قیام سے کئی سو سال پہلے واقع ہوئی اور اس نے یہ انتظار نہ کیا کہ اجتماعی تعلقات اور پیداواری قوتوں کے مابین تناقض کو فروغ ہو۔ اس

---

[۱] انفرادی ملکیت کا ارتقاء (عربی)، ص۵۳

[۲] یونان قدیم، ایک شہر جو لیکونیا (Laconia) کی ریاست کا دارالخلافہ اور اپنے سخت گیرانہ مادہ نظام کے لیے مشہور تھا۔

بغاوت کا سبب تو تشدد کے خلاف بڑھتا ہوا شعور، گروہ بندی کی طاقت اور عسکری اور قائدانہ صلاحیتیں تھا۔ اس شعور نے وسائلِ پیداوار کے غلامانہ نظام سے ہم آہنگ ہونے کے باوجود بغاوت کی آگ بھڑکا دی۔ اس بنا پر یہ غلط بات ہے کہ ہر بغاوت یا انقلابی کوشش کا سبب پیداوار کے ایک مخصوص ارتقاء میں تلاش کیا جائے یا اسے پیداواری قوتوں کی ضرورت کی اجتماعی تعبیر گردانا جائے۔

اس کے بعد ہم ان بغاوتوں کا، جو غلاموں نے نظامِ غلامی کے برخلاف جاگیردارانہ نظام کے وجود میں آنے سے صدیوں پہلے برپا کیں، اینگلز کے بیان سے مقابلہ کرتے ہیں:

جب تک کوئی پیداواری اسلوب ارتقاء کے زینے پر اوپر جا رہا ہو۔ اس وقت تک اس کا گرم جوشی سے استقبال کیا جائے گا، بشرطیکہ اس میں تقسیم کا طریقہ پیداوار کے متناسب ہو، یہاں تک کہ ان لوگوں کی طرف سے بھی جن کی حالت بد سے بدتر ہو رہی ہو۔[1]

اگر اینگلز کا یہ بیان درست ہے تو پھر اس تنگ نظریے کے دائرے میں رہ کر ہم غلاموں کی ان بغاوت کی تفسیر کیونکر کریں جو نظامِ غلامی کے جاگیردارانہ نظام میں تبدیل ہونے سے چھ سو سال قبل برپا ہوئیں۔ اگر مظلوم طبقے کی دلتنگی اور احتجاج ہمیشہ اسلوبِ پیداوار کی خرابی کی بنا پر ظاہر ہوتے ہیں اور ان کا نفسیاتی کیفیت یا حالتِ واقعی سے کوئی تعلق نہیں ہوتا تو پھر سوال یہ ہے کہ ان غلاموں نے اپنی دلتنگی کا اظہار بغاوت کی شکل میں کیوں کیا جو قریب تھا کہ رومن سلطنت کا تختہ الٹ دے اور وہ بھی اس وقت سے کہیں پہلے جب غلامی کی اساس پر قائم پیداواری اسلوب میں کوتاہیاں پیدا ہوں اور اس کی ترقی و تبدیلی کی تاریخی ضرورت پیدا ہو۔

ب۔ اجتماعی تغییر پیداوار قوتوں کی نشو و نما کا نتیجہ نہ تھا: مارکسیت کا یہ اعتقاد بالکل واضح ہے کہ اجتماعی تعلقات کی مختلف شکلیں پیداواری شکلوں کے تابع ہوتی ہیں۔ اس لحاظ سے پیداوار کی ہر شکل ملکیت کے ایک مخصوص اجتماعی رشتے کی طالب ہوتی ہے اور ان رشتوں میں اس وقت تک تبدیلی نہیں ہوتی جب تک پیداوار کی شکل نہ بدلے اور پیداواری قوتیں ارتقاء کا ایک اور مرحلہ طے نہ کرلیں۔ مارکس کے قول کے مطابق ”کوئی اجتماعی تشکیل پیداواری قوتوں کی ترقی سے پہلے ناپید نہیں ہوتی اور یہی پیداواری قوتیں اس کی بقا اور فنا کی ضامن ہوتی ہیں۔“[2] مارکسیت اس بات پر زور دیتی ہے اور اس کے مقابلے میں ہم یہ دیکھتے ہیں کہ غلامی اور جاگیرداری کے مراحل میں پیداوار کی صورت حال ایک ہی جیسی تھی اور غلامی کا دور جاگیرداری کے دور میں اس لیے تبدیل نہیں ہوا کہ اس وقت کی پیداواری قوتوں میں ارتقاء کا کوئی نیا مرحلہ ظاہر ہوا تھا بلکہ ان پیداواری قوتوں کا دائرہ تو کھیتی باڑی اور ہاتھ کے کاموں تک محدود تھا۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ پیداواری قوتوں کے ارتقاء سے اجتماعی تشکیل اور غلامی کا نظام دونوں ختم ہو چکے تھے۔

---

[1] (Anti-B W.H. Ving) (عربی) جلد ۲ ص ۹

[2] فلسفہ تاریخ (عربی) ص ۴۷

یہ بات مارکس کے مذکورہ بالا بیان کے خلاف ہے۔

اس صورتِ حالات کے مقابلے میں ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ پیداواری قوتوں نے ہزارہا سال کے دوران میں ترقی کی مختلف منزلیں طے کیں اور پیداوار نے مختلف شکلیں اختیار کیں اور متعدد مراحلِ نشوونما طے کیے لیکن اس کے باوجود، خود مارکسیت کے اعتراف کے مطابق، اجتماعی ڈھانچے میں کوئی تبدیلی واقع نہ ہوئی۔ ابتدائی ادوار میں انسان پیداوار کے حصول کے لیے پتھروں سے کام لیتا تھا پھر اس نے انھی پتھروں کے اوزار بنا لیے۔ اس کے بعد اس نے آگ سے کام لینا دریافت کیا اور اس قابل ہوا کہ کلہاڑیاں اور نیزے وغیرہ بنائے۔ پھر ان پیداواری قوتوں نے مزید ترقی کی اور دھاتوں سے بنے ہوئے اوزار، تیر کمان وغیرہ ایجاد ہوئے۔ پھر انسانی زندگی زراعت سے آشنا ہوئی اور اس کے بعد حیواناتی پیداوار (بھیڑ بکری پالنا وغیرہ) ظاہر ہوئی۔ یوں پیداوار کی تشکلوں میں بڑی بڑی تبدیلیاں رونما ہوئیں اور ابتدائی معاشرے میں اس کا ارتقاء اس تسلسل سے جاری رہا جیسا ہم نے بیان کیا ہے یا کسی اور تسلسل سے ارتقاء کی یہ منزلیں طے ہوتی رہیں لیکن مارکسی اعتراف کے مطابق نہ تو اجتماعی تبدیلیاں واقع ہوئیں اور نہ ہی معاشرتی تعلقات میں تغیرات رونما ہوئے۔ اس اعتراف میں مارکسیت یہ اصرار کرتی ہے کہ ابتدائی معاشرے میں رائج نظام اشتمالیت ہی رہا جس کے دوران میں یہ ساری تبدیلیاں واقع ہوئیں۔

تو اگر یہ بات ممکن ہے کہ پیداوار کی صورت حالات میں ترقی واقع ہو مگر اجتماعی صورتِ حالات ویسی ہی رہے جیسا کہ ابتدائی معاشرے میں ہوا ہے تو پھر یہ بھی اجتماعی صورتِ حالات بدلے لیکن پیداوار کا انداز برقرار رہے جیسا کہ ہم نے غلامی کے معاشرے اور جاگیردارانہ معاشرے میں دیکھا ہے، تو پھر اس بات پر اصرار کرتے کی کیا ضرورت باقی رہتی ہے کہ ہر اجتماعی تشکیل پیداوار کی ایک معین صورتِ حالات اور اس کے درجے سے مربوط ہے۔ اور مارکسیت یہ کیوں نہیں کہتی کہ اجتماعی نظام ان عملی افکار کا نتیجہ ہے جو انسان اجتماعی تجربے کے دوران میں حاصل کرتا ہے اور ان تعلقات کے بارے میں حاصل کرتا ہے جن کے مطابق وہ دوسروں کے ساتھ شریک کار ہوتا ہے؟ پھر یہ بھی کہ پیداوار کی شکلیں اس فکر اور علم کا نتیجہ ہیں جو انسان فطرت کے ساتھ معاملے میں حاصل کرتا ہے اور جو تجربہ پیداواری قوتوں نیز دیگر قوتوں سے متعلق ہے؟ اب چونکہ فطری اور طبیعی تجربات نسبتاً تھوڑی مدت میں حاصل ہو جاتے ہیں اس لیے ممکن ہے کہ ان تجربات کا ذخیرہ جلد جمع ہو جائے اور اس کے نتیجے میں پیداوار کی تشکلوں میں جلد جلد ارتقائی تبدیلیاں واقع ہوں جبکہ اجتماعی تجربے کی نوعیت اس کے برعکس ہے۔ اجتماعی تجربے کا مطلب معاشرہ کی پوری تاریخ ہے۔ اس سست رفتار تجربے کے دوران میں تأمل اور علمی فکر اس تیزی سے پروان نہیں چڑھتی جس تیزی سے وہ فطرت کے ساتھ تجربے میں ترقی حاصل کرتی ہے۔ اس کا قدرتی نتیجہ یہ ہے کہ ابتداء میں اجتماعی نظام کی شکلیں اتنی تیزی سے ارتقاء پذیر نہ ہوں جتنی تیزی سے پیداوار کی شکلیں ترقی کرتی ہیں۔

ج۔ اقتصادی صورتِ حالات میں ارتقاء واقع نہیں ہوئی: ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ مارکسیت غلامی کے اجتماعی دور سے کے زوال کی توجیہ کرتے ہوئے یہ کہتی ہے کہ وہ نظام پیداوار کی نشوونما کی راہ میں رکاوٹ ڈال رہا تھا اور اس کے متناقض ہو گیا تھا اس لیے ضروری ہو گیا تھا کہ پیداواری قوتیں اسے اپنی راہ سے ہٹا دیں اور ایک ایسی اقتصادی صورتِ حالات پیدا کریں جو

نشوونما میں ان کا ساتھ دینا اور ان کے متناقض نہ ہونا۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ تاریخی واقعات پر یہ قول صادق آتا ہے۔

کیا جاگیرداری کے دور میں معاشرے کی حالت اور اس کی شرائط پہلے دور کے مقابلے میں پیداوار کی نشوونما کے لیے زیادہ مناسب حال تھے؟ اور کیا اس دور میں اقتصادی صورتِ حالات اور اس کے جلو میں انسانیت کا پورا کاروان ترقی کی راہ پر گامزن ہو گیا تھا، جیسا کہ مارکسی نقطۂ نظر سے سفرِ تاریخ کا خاصہ ہے اور جس کے مطابق تاریخ میں اول سے آخر تک عمومی ارتقاء کا عمل ہمیشہ اقتصادی صورت حالات کی ارتقاء کے تابع ہوتا ہے؟

مارکسی مفروضے کے مطابق کوئی بات بھی تو واقع نہیں ہوئی۔ اس بات کو جاننے کے لیے یہی کافی ہے کہ ہم اس اقتصادی زندگی پر ایک نظر ڈالیں جو رومن سلطنت میں موجود تھی۔ یہ اقتصادی زندگی بہت اونچی سطح پر جا پہنچی بالخصوص بعض معین حصوں میں اور اس میں تجارتی سرمایہ داری کو بڑا فروغ حاصل ہوا تھا۔ یہ بات بالکل واضح ہے کہ تجارتی سرمایہ داری بڑی ترقی یافتہ اقتصادی صورتوں میں سے ہے۔ اگر تاریخ کی شہادت کے مطابق رومن سلطنت میں اقتصاد کی یہ صورت پیدا ہوگئی تھی تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس دور کا اقتصادی نظام نسبتاً بہت اعلیٰ درجے کا تھا اور اس نے ابتدائی دور کے بند اقتصاد (Closed Economy)[1] یا گھریلو اقتصاد کی مختلف شکلوں کے مقابلے میں ترقی کی بڑی منزلیں طے کر لی تھیں۔ اسی کا اثر تھا کہ روس سلطنت کے ہمسایہ ممالک سے تجارتی روابط بہت بڑھ گئے۔ اس کا سبب یہ تھا کہ سڑکیں پختہ ہوگئی تھیں اور ان پر محفوظ سفر ممکن ہوگیا تھا۔ اسی طرح بحری سفر بھی محفوظ اور آرام دہ ہو گئے تھے۔ اس کے علاوہ داخلی تجارت پوری سلطنت میں بڑی ترقی پر تھی۔ اٹلی اور سلطنت کے دوسرے علاقوں کے مابین تجارتی لین دین زوروں پر تھا یہاں تک کہ اٹلی کے بنے ہوئے مٹی کے برتن عالمی منڈیوں پر چھا گئے تھے، شمال میں جزائر برطانیہ اور مشرق میں بحیرہ اسود کے ساحل تک ان برتنوں کی مانگ تھی۔ اوکیسا کی بنی ہوئی سیفٹی پنیں (Safety pins) تجارت کے وسیلے سے تمام علاقوں میں پھیل چکی تھیں۔ اٹلی کی فیکٹریوں میں بننے والے چراغ ہزاروں کی تعداد میں سلطنت کے ہر منطقے میں پائے جاتے تھے۔

ان حقائق کی روشنی میں ہمیں جس سوال سے دوچار ہونا پڑتا ہے وہ یہ ہے کہ جب اقتصادی اور پیداواری صورت حالات کے لیے یہ بات حتمی ہے کہ وہ اپنا ارتقائی سفر جاری رکھے تو پھر اس دور میں اقتصادی اور تجارتی سرمایہ داری نے اپنی نشوونما اور ارتقاء کی حرکت کو برقرار کیوں نہ رکھا اور تجارتی سرمایہ داری نے ترقی کر کے صنعتی سرمایہ داری کی شکل کیوں نہ اختیار کی جیسا کہ اٹھارویں صدی کے وسط میں ہوا؟ اس وقت کے تاجروں کے پاس سرمایہ وافر تھا اور عوام، جن کی ضروریات روز بروز بڑھتی جا رہی تھیں، صنعتی سرمایہ داری کے تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے تیار تھے۔ یہ بات اس امر کی آئینہ دار ہے کہ بلند تر اجتماعی شکل کے لیے مادی شرطیں

---

[1] بند اقتصاد (Closed Economy) سے وہ اقتصادی نظام مراد ہے جس میں بین الاقوامی سطح پر درآمدات و برآمدات کا کاروبار نہ ہوتا ہو۔ اسے بعض اوقات گھریلو اقتصاد بھی کہا جاتا ہے۔

سب کی سب موجود تھیں ۔ اگر مادی شرائط اکیلے ہی اس بات کے لیے کافی تھیں کہ اجتماعی صورتِ حالات ترقی کرے اور اگر پیداواری قوتیں ہمیشہ ایسی صورتیں اور ایسے اوضاع پیدا کرتی ہیں جن کی بنا پر وہ ترقی کریں تو پھر یہ امر واجب تھا کہ تاریخ قدیم میں سرمایہ داری ترقی کرتی اور پیداوار کے تقاضوں کو پورا کرتی ۔ اس کا منطقی نتیجہ یہ تھا کہ صنعتی سرمایہ داری وجود میں آتی اور ان نتائج کو حاصل کرتی جو اس نے جاگیرداری کے دور کے اختتام پر حاصل کیے مثلاً تقسیم کار جس کی بنا پر صنعت میں مشینوں کا ظہور ہوا ۔

تاریخی حقائق صرف یہی ثابت نہیں کرتے کہ رومن عہد میں صنعتی سرمایہ داری وجود میں نہیں آئی اور سرمایہ داری نے ارتقاء کی منزلیں طے نہیں کیں بلکہ یہ بات بھی بڑی وضاحت سے سامنے آتی ہے کہ جاگیرداری نے تجارتی سرمایہ داری کو ختم کر دیا اور ہمیشہ ہمیشہ کے لیے اسے مار دیا کیونکہ ہر جاگیر کے اپنے اپنے حدود بن گئے اور اس کا اپنا بند اقتصادی نظام ابھرا جس کی اساس زرعی اور دستکاری کی پیداوار میں خود کفالتی پر تھی ۔ اس کا قدرتی نتیجہ تھا کہ تجارتی سرگرمیاں ختم ہو جائیں، تجارتی سرمایہ داری زوال پذیر ہو جائے اور پھر معاشرہ از سر نو گھریلو اقتصادی نظام کا پابند ہو جائے جو اقتصادِ قدیم سے ملتا جلتا ہو ۔

تو کیا پھر یہ اقتصادی صورتِ حالات جو جرمن قبائل کے حملے کے بعد رومن سلطنت میں ابھری تاریخی ارتقاء کا نمونہ تھی اور پیداواری ضروریات کے تقاضوں کو پورا کرتی تھی یا اس کے برعکس زوال یا رجعتِ قہقری کی علامت تھی جو تاریخی روایت کے قوانین کی حدود سے باہر اور مادی نشو و نما اور زندگی کے اقتصادی فراغ کی راہ میں رکاوٹ تھی ؟

سرمایہ دارانہ معاشرے کی نمود

پھر آخر کار جاگیردارانہ نظام نزع کی حالت میں آگیا ۔ وہ اس وقت کے لیے ایک تاریخی مشکل اور پیداوار کی راہ میں ایک بہت بڑا پتھر بن گیا تھا اور یوں اس بات کا تقاضا کرتا تھا کہ اس مشکل کا حل تلاش کیا جائے ۔ تاریخی حالات نے سرمایہ دارانہ نظام کی شکل میں یہ حل پیش کر دیا جو جاگیردارانہ نظام کے مقابلے میں اجتماعی اور معاشرتی میدان میں اترا ۔ یہ سرمایہ دارانہ نظام جاگیردارانہ نظام کا تاریخی نقیض تھا اور اسی کے سائے میں جوان ہوا تھا ۔ اور جب اس کی نشو و نما مکمل ہو گئی تو اس نے جاگیردارانہ نظام کے خلاف معرکہ مار لیا اور اسے ختم کر دیا ۔ اس سرمایہ دارانہ معاشرے کی نشو و نما کو مارکس نے یوں بیان کیا ہے :

> اقتصاد کا سرمایہ دارانہ نظام خود جاگیردارانہ نظام کے اندر پلا تھا اور اس کے زوال کے نتیجے میں اس کے اجزائے ترکیبی بنے تھے[1]

جب مارکس سرمایہ داری کا تاریخی تجزیہ کرتا ہے تو اس سلسلے میں وہ اس امر کے تجزیے کو بڑی اہمیت دیتا اور اسے سرمایہ داری کی پہلی تہ کا نام دیتا ہے ۔ یہی وہ نقطہ ہے جو سرمایہ داری کے تاریخی وجود کے تجزیے کے لیے اساس گردانا گیا ہے ۔ کیونکہ اگر ہم یہ

---

[1] سرمایہ از کارل مارکس (عربی)، جلد ۳ ص ۱۰۵۳

فرض کریں کہ جاگیرداری کے ملبے سے ایک نیا نظام ابھرا جو سرمایہ کا مالک تھا اور اجیروں اور تنخواہ داروں کی محنت نے اسے پروان چڑھایا تو پھر ہمیں یہ فرض کرنا لازم آئے گا کہ مخصوص طبقوں میں اس سرمائے کے جمع ہونے کے اسباب بھی تھے۔ پھر یہ فرض کرنا بھی ضروری ہوگا کہ وہاں ایک مزدور اور کارکن طبقہ بھی بنا ہوا تھا جس نے اپنی دولت کو سرمایہ کی شکل میں تبدیل ہونے دیا۔ نیز یہ فرض کرنا بھی لازم آئے گا کہ کارکنوں کا یہ طبقہ تنخواہ داروں کی صورت اختیار کر گیا تھا جو سرمایہ دارانہ پیداوار کو وجود میں لانے کے لیے اجرت پر کام کرتا تھا۔ اور ان سب امور کے کچھ عوامل بھی تھے جو سرمایہ دار طبقے، مزدور طبقے، اور ان کی اجیرانہ حیثیت وغیرہ کو وجود میں لائے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وہ عوامل کیا تھے جس نے اس طبقے کو یہ سنہری موقع دیا اور خاص طور پر سرمایہ داری کی پہلی تہ کیونکر پیدا ہوئی جس کی بنیاد پر سرمایہ دار طبقہ بلند ہوا اور اس کے مقابلے میں تنخواہ داروں کا طبقہ ابھرا؟

مارکس نے اس نقطے کا تجزیہ کرتے ہوئے سیاسی اقتصاد کا روایتی نقطۂ نظر پیش کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ "وہ سبب جس نے معاشرے کے ایک مخصوص طبقے کو اس قابل بنا دیا کہ سرمایہ دارانہ پیداوار کے لیے اقتصادی شرائط کا مالک اور اس کے لیے لازمی ثروت کے حصول پر قادر ہو سکے وہ اس طبقے کی ذہانت، میانہ روی اور حسنِ تدبیر تھے۔ اس نے ان لوگوں کو اس قابل بنایا کہ اپنے حصہ میں سے کچھ پس انداز کر کے بتدریج سرمایہ دار بن سکے"

مارکس نے اس کلاسیکی نظریے کو پیش کرتے ہوئے اپنا وہ خاص انداز استعمال کیا ہے جو وہ ان آراء کے اظہار کے لیے کرتا ہے جو اس کے مخالف ہوں۔ اس اندازِ بیان میں شدید قسم کا طنز اور تحقیر شامل ہیں اور آخر میں یہ کہا گیا ہے کہ صرف پس انداز کرنا ہی سرمایہ دار طبقے کے وجود کا راز نہیں ہو سکتا۔ اس طبقے کی اساس کو معلوم کرنے کے لیے لازم ہے کہ ہم اس نظام کا گہرا جائزہ لیں اور اس کی گہرائیوں میں جا کر اس راز کو دریافت کریں۔

یہاں مارکس اپنی بے مثال قوتِ اظہار اور قدرتِ بیان نیز الفاظ پر تصرف کا استعمال کرتا ہے اور اپنے نقطۂ نظر کے بارے میں دلائل پیش کرتا ہے اور کہتا ہے:

> سرمایہ دارانہ نظام ہمارے سامنے نئے قسم کے تعلقات لاتا ہے۔ یہ تعلقات سرمایہ دار کے، جو تمام وسائل پیداوار کا مالک ہوتا ہے، اور اجیروں کے مابین ہوتے ہیں جو اس تعلق کی بنا پر اپنی پیداوار کے نتائج کی ملکیت سے دستبردار ہو جاتے ہیں اور صرف اس بنا پر کہ ان کے پاس ان کی کام کرنے کی محدود طاقت کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا جبکہ سرمایہ دار کے پاس تمام مادی اور خارجی شرائط کی ملکیت ہوتی ہے جن میں مواد خام، اوزار اور نان و نفقہ کے وسائل ہوتے ہیں جو اس کی طاقت کی تجسیم کرتے ہیں۔ اس لیے سرمایہ داری نظام میں اجیر کی حیثیت کا سبب یہ ہوتا ہے کہ وہ ان وسائل پیداوار کا مالک نہیں ہوتا جن کی بنا پر سرمایہ دار مزے کرتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ سرمایہ دارانہ رشتے کی اساس اجیر اور وسائل پیداوار کے مابین اصل جدائی پر ہے ہر چند کہ وہ پیداوار کا حاصل کرنے والا ہوتا ہے اور ان وسائل کو استعمال کرتا ہے۔ لہٰذا اجیر اور وسائل پیداوار کے مابین یہ جدائی اور یہ فاصلہ تاریخی اعتبار سے وہ ضروری شرط ہے جو سرمایہ دارانہ

نظام میں تعلقات کی بنیاد بنتی ہے۔ اس بنا پر سرمایہ دارانہ نظام کے وجود میں آنے کے لیے یہ بات لازم ہوئی کہ ان پیداوار کے حاصل کرنے والوں سے وسائلِ پیداوار چھین لیے جائیں جو ان کو استعمال کر کے اپنا کام کرتے تھے اور پھر یہ بھی لازم ہوا کہ یہ وسائلِ پیداوار سرمایہ دار تاجروں کے ہاتھوں میں محدود ہو جائیں۔ اس بات کو ذہن میں رکھیں تو یہ واضح ہوگا کہ سرمایہ داری کی تہہ میں جمنے کا راز اس تاریخی عمل میں ہے جس کی بنا پر پیداوار حاصل کرنے والے اور وسائلِ پیداوار میں انفصال پیدا ہوا اور جس کی بنا پر یہ وسائل چند تاجروں کی ملکیت بن گئے۔ یہ تاریخی عمل مختلف طریقوں سے وجود میں آیا ان طریقوں میں غلام سازی، ڈاکہ، لوٹ مار اور مختلف انداز کا ظلم و تشدد شامل ہیں۔ اس عمل میں، جیسا کہ روایتی علم اقتصاد سیاسی خیال کرتا ہے، حسنِ تدبیر، پس اندازی، ذہانت، دور اندیشی وغیرہ کا کوئی دخل نہ تھا۔[۱]

ہمیں یہ حق پہنچتا ہے کہ پوچھیں کہ کیا مارکس سرمایہ داری نظام کی خشتِ اول کے اسباب بیان کرنے میں کامیاب ہوا؟ اس سوال کا جواب دینے سے قبل ہمیں یہ جاننا لازم ہے کہ جب مارکس نے سرمایہ دارانہ نظام کی ابتداء کی یہ توجیہ پیش کی اس وقت اس کا مقصد یہ نہ تھا کہ سرمایہ داری کی اخلاقی اعتبار سے گراوٹ کو بیان کرے۔ کیونکہ اس کی بنیاد لوٹ مار اور حقوق غصب کرنے پر تھی (اگرچہ وہ بعض اوقات اس قسم کی کوشش کرتا ہے) کیونکہ مارکسی سرمایہ داری اپنی ابتداء کے حالات میں آگے کی جانب ایک قدم تھا جس نے انسان کو اس تاریخی سفر میں مدد دی جس سے وہ انسانی ارتقاء کے اعلیٰ ترین مرحلے تک پہنچ پائے۔ اس اعتبار سے وہ، مارکس کی رائے میں، اخلاقی اقدار سے ہم آہنگ ہے کیونکہ اخلاقی اقدار بھی اقتصادی حالات کی پیداوار ہی تو ہیں اور وسائلِ پیداوار کا تقاضا ہیں۔ اس لیے اگر پیداواری قوتیں سرمایہ دارانہ نظام کے قیام کی طلبگار ہوں تو پھر قدرتی بات ہے کہ اخلاقی انداز بھی اس مرحلۂ تاریخ کے تقاضوں سے ہم آہنگ ہوں۔[۲]

اس لیے مارکس کا مقصد یہ نہیں کہ اخلاقی نقطۂ نظر سے سرمایہ داری کو ملزم گردانے اور اسے یہ حق بھی نہیں پہنچتا کہ اپنے مخصوص افکار کے پیشِ نظر اسے ملزم قرار دے بلکہ وہ تو چاہتا ہے کہ سرمایہ داری سے بحث کر کے تاریخی مادیت کے اصولوں کا تاریخی ارتقاء کے سفر پر اطلاق کرے اور ان کی روشنی میں تاریخی حوادث کا تجزیہ کرے۔ تو کیا وہ اس زاویے سے اپنے مقصد میں کامیاب ہوا؟

اس سلسلے میں سب سے پہلے ہم یہ بات دیکھ سکتے کہ مارکس کو کامیابی کہاں تک حاصل ہوئی اور اس نے اپنی ذہانت و فراست سے الفاظ کو کس مہارت سے استعمال کیا۔ یہ اس لیے کہ اس نے سرمایہ دارانہ نظام کا تجزیہ کرتے ہوئے یہ بات ملاحظہ

---

[۱] سرمایہ از کارل مارکس جلد ۳ صفحہ ۱۰۵۰-۱۰۵۵

[۲] اینگلز کا قول ہے: "اگر مارکس سرمایہ دارانہ پیداوار کے بُرے پہلوؤں کو آشکار کرتا ہے تو اس کے ساتھ ہی وہ اس بات کو بھی ویسی ہی وضاحت سے بیان کرتا ہے کہ یہ اجتماعی شکل ضروری تھی تاکہ پیداواری قوتوں کا معاشرہ بتدریج ایسی سطح پر جا پہنچے جس پر تمام افرادِ معاشرہ اپنی انسانی اقدار کو پروان چڑھانے میں برابر کے شریک ہوں۔ ضمیمہ سرمایہ صفحہ ۱۱۶۸ (عربی)

کی کہ اس نظام میں سرمایہ دار میں جو وسائل پیداوار کا مالک ہے اور اجیر میں جو اِن میں سے کسی کا مالک نہیں ایک مخصوص رشتہ ہے اور اسی لیے موخر الذکر اپنی کمائی سے سرمایہ دار کے حق میں دستبردار ہو جاتا ہے۔ اس بات سے مارکس نے یہ نتیجہ نکالا کہ سرمایہ دارانہ نظام کا دارو مدار اس امر پر ہے کہ پیداواری قوتیں اور وسائل ان کام کرنے والوں کے پاس نہ ہوں جو پیداوار حاصل کرتے ہوں بلکہ صرف سرمایہ دار تاجروں کے پاس ہوں تاکہ کاریگر اور عامل گروہ مجبور ہو جائیں کہ اجرت پر کام کریں۔ یہ بات روزِ روشن کے مانند واضح ہے لیکن مارکس کو اس بات تک رسائی حاصل کرنے کے لیے بڑے بڑے لفظی کھیل کھیلنے کی ضرورت پڑی تاکہ اپنی بات رکھ سکے۔ اس لیے اس نے اپنے طریقۂ اظہار کو بدل ڈالا اور اس بات پر زور دیا کہ سرمایہ کی داغ بیل پڑنے کا راز وسائلِ پیداوار کو کام کرنے والوں سے زبردستی چھین لیے جانے اور تاجروں کے ہاتھوں میں محصور کر دیئے جانے میں مضمر ہے۔ یوں اس عظیم مفکر نے اپنے استدلال کا آغاز کیا۔ گویا اسے مقدماتِ استدلال اور اخذ کردہ نتائج جن پر وہ زور دیتا دونوں سے واقفیت نہیں اب جہاں تک ان مقدماتِ استدلال کا تعلق ہے ان کے معنی یہ ہیں کہ سرمایہ داری کے وجود کے لیے بنیادی شرط یہ ہے کہ جو لوگ کام کرنے پر قادر ہوں ان کے پاس پیداواری وسائل نہ ہوں بلکہ وہ تاجروں کے پاس ہوں۔ یہ بات اس نتیجے سے کہیں مختلف ہے جس پر وہ آخر میں وارد ہوا ہے اور جس کی بنا پر اس نے کام کرنے والوں کے پاس وسائل کی عدم موجودگی کا سبب یہ بیان کیا کہ یہ وسائل ان سے زبردستی چھین لیے گئے تھے۔ اور انھیں نہتا کر دیا گیا تھا۔ قوت کے استعمال سے وسائل کا چھن جانا ایک نئی بات ہے جو مقدماتِ استدلال میں موجود نہ تھی اس لیے ان کی بنا پر سرمایہ دارانہ نظام کی اساس اور مالک و آجر کے مابین تعلقات کے بارے نتیجہ[1] اخذ نہیں کیا جا سکتا۔

مارکسیت ہماری بات کے جواب میں یہ کہہ سکتی ہے کہ یہ بات درست سہی کہ سرمایہ داری کا دارو مدار ہی اس بات پر ہے کہ کام کرنے والوں کے پاس وسائلِ پیداوار نہ ہوں اور تاجروں کے پاس ہوں۔ لیکن مسئلہ یہ ہے کہ اس کا سبب کیا ہے؟ اگر کام کرنے والوں کو وسائلِ پیداوار سے محروم کرنے اور ان وسائل کو تاجروں کے لیے غصب کرنے کا سلسلہ جاری نہ ہوتا تو کام کرنے والوں کے پاس وسائل کیوں نہ ہوتے اور تاجروں کے پاس کیوں ہوتے؟ اس سلسلے میں ہمارے جواب کا خلاصہ چند باتوں میں ہے:

پہلی بات تو یہ ہے کہ یہ بیان (مارکسی بیان) ان معاشروں پر صادق نہیں آتا جن میں جاگیردارانہ نظام کی جگہ سرمایہ داری نے لے لی مثلاً جرمنی میں، جہاں بہت سے جاگیرداروں نے کارخانے قائم کیے، ان کا انتظام کرنے لگ گئے اور ان میں وہ مال صرف کرنے لگے جو جاگیروں کی آمدنی سے حاصل ہوتا تھا۔ اس لیے یہ ضروری نہیں کہ جاگیرداری سے سرمایہ داری تک پہنچنے کے لیے نئے سرے سے لوٹ مار اور چھینا جھپٹی کرنا پڑے جبکہ جاگیرداروں کے لیے اپنی ان جاگیروں کی آمدنی کے سہارے سرمایہ دارانہ پیداوار کا آغاز کرنا ممکن ہو جو ان کی ملکیت میں جاگیرداری کے مرحلے کی ابتداء ہی میں آ گئی تھیں۔

---

[1] منطقی طور پر جن امور کا ذکر مقدمات میں نہ ہو ان کا نتائج میں شامل کرنا ممکن نہیں مثلاً مقدمہ کبریٰ ذہین لڑکے پاس ہو جاتے ہیں اور صغریٰ 'جاوید ذہین لڑکا ہے' کی بنا پر یہ نتیجہ نکالنا غلط ہوگا کہ جاوید امتحان میں اول آئے گا (مترجم)

اسی طرح مارکسی بیان اسی صنعتی سرمایہ داری پر بھی منطبق نہیں ہوتا جو جاگیرداروں کی مدد سے پھلی پھولی اور نہ ہی صنعتی سرمایہ داری پر جو تجارتی منافع کی رقوم کے سہارے قائم ہوئی جیسا کہ اٹلی کی تجارتی جمہوریتوں وینس، جینوا اور فلورنس میں ہوا۔ ان مناطق میں تاجروں کے طبقے نے اس وقت صنعتیں قائم کیں جب ابھی صنعتی اجیروں کا طبقہ وجود ہی میں نہ آیا تھا اور ابھی وہ سرمایہ دارانہ نظام (صنعتی مفہوم میں) موجود ہی نہ تھا جس کی اساس کی تلاش میں مارکس سرگرداں ہے۔ اس دور میں دستکار لوگ اور اہل حرفہ نجی طور پر اشیاء بناتے تھے اور تاجر لوگ ان سے یہ اشیاء خرید کر تجارت کرتے تھے۔ مشرقی ممالک (ترکی، مصر، شام اور پھر برصغیر کے ممالک اور مشرق بعید) کے ساتھ تجارت کرتے تھے جس سے ہوشربا منافع حاصل کرتے تھے اور یہ تجارت صلیبی جنگوں کے زمانے خوب پھلی پھولی۔ ان کی تجارتی حیثیت میں اتنا اضافہ ہوا کہ انھوں نے مصر و شام کے ممالیک[1] کے حکمرانوں کے ساتھ معاہدے کر کے ان ملکوں کے ساتھ تجارت پر مکمل طور پر قبضہ کر لیا اور یوں ان کے منافع میں کئی گنا اضافہ ہوا۔ یوں وہ اس قابل ہوئے کہ جاگیرداروں کے تسلط سے خلاصی پائیں اور پھر بڑے بڑے کارخانے قائم کریں جنھوں نے چھوٹے چھوٹے دستکاروں کو مقابلہ میں کچل ڈالا۔ یوں سرمایہ دارانہ پیداوار یا صنعتی سرمایہ داری کی بنیاد پڑی۔

دوسری بات یہ ہے کہ مارکسی نقطۂ نظر اس مشکل کے حل کے لیے کافی نہیں کیونکہ بات اس سے آگے نہیں بڑھتی کہ جس تاریخی عمل نے کاریگروں کو وسائل پیداوار سے محروم کر دیا اور ان وسائل کو تاجروں کے ہاتھوں میں دے دیا وہی تاریخی عمل سرمایہ دارانہ نظام کی بنیاد بنتا ہے۔ لیکن مارکسیت ہمارے لیے اس بات کو واضح نہیں کرتی کہ ایک مخصوص گروہ کیونکر اس قابل ہوا کہ اس کو دوسروں پر دباؤ ڈالنے کی قدرت حاصل ہو اور زبردستی کر کے کام کرنے والوں کو ان کے وسائل کار سے محروم کر دے۔

تیسری بات یہ ہے کہ مانا دوسروں پر دباؤ اور تسلط حاصل کرنے کے لیے کوئی وضاحت درکار نہیں لیکن یہ بات سرمایہ داری کی بنیاد اور پورے نظام کے مارکسی اصولوں کے منافی ہے کیونکہ یہ وضاحت اور یہ وجہ جواز اقتصادی نہیں اور یوں تاریخی مادیت کی روح سے ہم آہنگ نہیں۔ یہ کیسے ہوا کہ مارکس نے اپنے آپ کو اس بات کی اجازت دی اور تاریخ کے بارے اس کے فہم نے اسے اس بات پر آمادہ کیا کہ وہ سرمایہ داری کی بنیاد پڑنے کا سبب اور تاریخی طور پر سرمایہ دار طبقے کے وجود میں آنے کی علت قوت کے استعمال سے دوسروں کو نیچا دکھانے اور ان سے وسائل کو چھین لینے کو قرار دے، حالانکہ یہ سبب اور یہ علت اپنی اصل میں اقتصادی نہیں۔ سچی بات تو یہ ہے کہ مارکس اس تجزیے کی بنا پر بذاتِ خود اپنی تاریخی مادیت کے منطق کو منہدم کر دیتا ہے اور ضمنی طور پر اس بات کا اعتراف کر لیتا ہے کہ طبقات کا قیام صرف اور صرف اقتصادی اسباب کی بنا پر نہیں ہوا کرتا۔ اس کے لیے یہ بات انسب تھی کہ وہ تاریخی مادیت کے اصولوں کے مطابق، سرمایہ داری کی نمود کے بارے میں اس روایتی نقطۂ نظر کو اپناتا[2] جس کا اس نے مذاق اڑایا حالانکہ یہ نقطۂ نظر سرمایہ دارانہ

---

[1] ممالیک ؟ ؟

[2] دیکھئے صفحہ ۱۲۴ جہاں اس نقطۂ نظر کا بیان ہے۔

نظام کے قیام اور نشوونما کے بارے میں جو وضاحت پیش کرتا ہے وہ مارکسی وضاحت کے مقابلے میں کہیں زیادہ اقتصادی نوعیت کی ہے۔

آخری بات یہ ہے کہ مارکس نے اپنی کتاب[1] میں اس کے بعد لوٹ کھسوٹ کی جو تفصیلات بیان کی ہیں اور جن کی اساس پر وہ سرمایہ داری کی بنیاد کی وضاحت کرتا ہے، وہ تفصیلات اس نے صرف انگلستان کی تاریخ سے اخذ کی ہیں جن میں وہاں کے جاگیرداروں کے ظلم وستم اور لوٹ کھسوٹ کا بیان ہے۔ انھوں نے کسانوں سے ان کی زمینیں چھین کر چراگاہوں اور فارموں میں تبدیل کر دیں اور انھیں بورژوا راہوں میں دھکیل دیا۔[2] لیکن دیکھا جائے تو ظلم وستم، تشدد اور لوٹ کھسوٹ کی یہ کارروائیاں اسی لیے عمل میں آئیں کہ کسانوں سے زمین چھین کر جاگیرداروں کے تصرف میں لائی جائے ان کارروائیوں کا مقصد یہ نہ تھا کہ دستکار اور اہلِ حرفہ سے وسائلِ پیداوار چھین کر تاجروں کو دے دیئے جائیں۔

اس مقام سے آگے بڑھنے سے قبل ہم یہ چاہتے ہیں کہ ایک چھلکتی ہوئی نظر ان صفحات پر ڈالیں جو مارکس نے اپنی کتاب "سرمایہ" میں ظلم وستم کی ان کارروائیوں کے بیان میں صرف کیئے ہیں جن میں جاگیرداروں نے کسانوں سے ان کی زمینیں چھین لیں اور یوں سرمایہ دارانہ نظام کے قیام کی تمہید باندھی۔ مارکس نے اپنے اثر انگیز بیان کو انگلستان میں رونما ہونے والے واقعات تک محدود رکھا ہے اور ان کی تفصیل بیان کرتے ہوئے وہ یہ وضاحت کرتا ہے کہ اصل سبب جس نے جاگیرداروں کو اس بات پر آمادہ کیا کہ وہ کسانوں پر ظلم وستم و تشدد کر کے انھیں اپنی زمینوں سے نکال باہر کریں یہ تھا کہ وہ اپنے فارموں اور اپنی زرعی اراضی کو چراگاہوں میں تبدیل کرنا چاہتے تھے اس لیے اب انھیں ان کسانوں کی ضرورت نہ رہی تھی۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ عام رجحان یک لخت پیدا کیسے ہو گیا کہ کھیتوں کو چراگاہوں میں تبدیل کر دیا جائے۔ اس سوال کا جواب دیتے ہوئے مارکس کہتا ہے:

> وہ بات جس نے انگلستان میں خاص طور پر اس تشدد کی کارروائیوں کو ہوا دی وہ فلانڈرز[3] میں اونی کپڑے کے کارخانوں کا فروغ تھا جس کی بنا پر اون کی قیمتوں میں اضافہ ہو گیا۔[4]

اس جواب میں ایک مخصوص تاریخی مفہوم پنہاں ہے۔ اگرچہ مارکس نے اسے زیادہ توجہ کے قابل نہیں گردانا کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جس بات نے انگلستان کے جاگیرداروں کو اپنے کھیتوں کو چراگاہوں میں تبدیل کرنے پر اکسایا وہ یہ تھی کہ بلجیم کے جنوبی حصے، فلانڈرز میں خاص طور پر اور باقی ملحقہ مناطق میں عام طور پر صنعتی پیداوار کو فروغ حاصل ہو گیا تھا اور اونی اشیاء کی تجارت کے عام ہونے کی بنا پر بڑی بڑی تجارتی منڈیاں بن گئی تھیں۔ اس بنا پر انگریز جاگیرداروں نے ان صنعتی شہروں کو اون کی برآمد اور تجارتی منڈیوں

---

[1] یہاں کتاب سے مراد مارکس کی تصنیف (The Capital) (سرمایہ) ہے جس کا اردو ترجمہ روزنامہ جنگ کے سابق مدیر اعلیٰ سید محمد تقی نے کیا ہے۔

[2] اس کیفیت کا بہت عمدہ منظر انگریز شاعر (Gold Smith) (گولڈ سمتھ) کی نظم (Deserted Village) میں ملتا ہے۔

[3] فلانڈرز (Flanders) مغربی بلجیم اور شمالی فرانس کا سرحدی علاقہ جو بحیرہ شمالی کے ساحل پر واقع ہے۔

[4] سرمایہ از مارکس (عربی) جلد ۳ ص ۱۰۵۹

پر قبضہ کرنے کی ٹھانی۔ کیونکہ انگریزی اون میں بعض ایسی خصوصیات تھیں جو اعلیٰ درجے کا اونی کپڑا بننے کے لیے ضروری ہیں۔[1]

ان واقعات کے سیاق و سباق سے واضح ہوتا ہے کہ وہ سبب جس کو مارکس نے انگلستان میں سرمایہ دار طبقہ کی تشکیل کا تاریخی سبب قرار دیا ہے (یعنی کسانوں کا کھیتوں سے نکالا جانا اور زمین سے ان کی بے دخلی) وہ بذاتِ خود جاگیر دارانہ نظام سے نہیں ابھرا تھا۔ اس لحاظ سے، تاریخی مادیت کے جدلی منطق کے مطابق، جاگیرداری کے نظام نے اس تضاد کو پیدا نہیں کیا جس نے بالآخر اسے ختم کر دیا اور نہ جاگیر دارانہ رشتوں ہی نے اس علت و سبب کو جنم دیا جو مارکس کے ذہن میں ہے۔ بلکہ اس کا سبب تو انگلستان سے باہر اونی کپڑوں کے کارخانوں کا فروغ اور اونی کپڑے کی سرمایہ دارانہ تجارت تھے۔ اس لحاظ سے تجارتی سرمایہ داری نے انگریز جاگیر داروں کو اس بات پر اکسایا کہ وہ اپنے کسانوں کو بے دخل کر کے شہروں کی جانب دھکیل دیں؛ جاگیرداری نظام کے تعلقات کا اس سے کوئی علاقہ نہ تھا۔ یوں ہم دیکھتے ہیں کہ مارکس کی پیش کردہ صورت کے مطابق بھی، اجتماعی تعلقات کے تضاد کے اسباب و حالات ان کے حدود سے باہر پیدا ہوئے اور ان تعلقات سے نہیں ابھرے۔ اگر بیرونی عوامل سے ان کو الگ کر دیا جاتا تو اجتماعی تعلقات میں اس تضاد کی پیدائش نہ ہو پاتی۔[2]

مارکس کا اعتراف

اس کے بعد مارکس نے اس بات کا ادراک کیا کہ جاگیرداروں کی لوٹ کھسوٹ کی کارروائیوں کو صنعتی سرمایہ داری کی خشتِ اول قرار دینا درست نہیں، ان کارروائیوں سے صرف اس بات کا سراغ ملتا ہے کہ سرمایہ دارانہ منڈیوں نے اپنی زمینوں سے بے دخل ہو کر شہروں میں آ جانے والے کسانوں کی شکل میں ایسے کارکن اور مزدور کیونکر حاصل کیے جو اجرت پر کام کرنے کی استطاعت رکھتے ہوں۔ لہٰذا اس بات کے پیشِ نظر مارکس نے کوشش کی کہ اس مسئلے کو اپنی کتاب سرمایہ کے اکتیسویں باب میں از سرِ نو حل کرے۔ اب اس نے اس بات پر اکتفا نہ کی کہ سرمایہ دارانہ نظام کی ابتداء کی وضاحت صرف تجارتی یا سودی سرمایہ داری تک محدود کر دے جس کی بنا پر تاجروں اور سود خوروں کے پاس بے انتہا دولت جمع ہو گئی تھی، لیکن وہ اس بات پر مصر رہا کہ سرمایہ دارانہ نظام کا آغاز اسی بنا پر ہوا کہ کام کرنے والوں سے وسائلِ پیداوار چھین لیے گئے اور انھیں وہ مادی سہولتیں ملنا بند ہو گئیں جو پیداوار کے لیے ضروری تھیں۔ اس لیے اس نے سرمایہ داری کے آغاز کی توجیہ کرتے ہوئے یہ کہا:

---

[1] یعنی اگر بلجیم اور فرانس میں اونی کپڑے کے کارخانے نہ بنتے تو یہ اسباب اور ان کی بنا پر یہ تضاد رونما نہ ہوتے اور انگلستان میں جاگیر دار اس اقدام پر آمادہ نہ ہوتے (مترجم)؛

[2] تاریخ انگلستان (عربی) ص ۵۶؛

امریکہ میں سونے اور چاندی کی کانوں کے مناطق کا انکشاف، وہاں کے اصلی باشندوں کو غلامی کی زندگی گذارنے پر مجبور کرنا یا ان کو بالکل نیست ونابود کر دینا، فتوحات کی ابتداء، مشرقی ہند کے جزائر کی لوٹ مار غلاموں کو پکڑنے کے لیے افریقہ کو تجارتی منڈی کی شکل دینا وغیرہ وغیرہ ہی وہ "معصوم اور عاشقانہ" طریقے ہیں جن کے ذریعے سے بارش کا وہ پہلا قطرہ گرا جس نے سرمایہ دارانہ نظام کی صبح کی خوشخبری دی[۱]

ایک بار پھر ہم مارکس کو سرمایہ دارانہ معاشرے کے ظہور کی توجیہہ میں قوت کے عوامل کا ذکر کرتے ہوئے پاتے ہیں اور لوٹ کھسوٹ، استعمار اور جنگجوئی کا سہارا لیے ہوئے دیکھتے ہیں حالانکہ یہ تمام عوامل اپنی ذات میں مارکسی نہیں کیونکہ یہ اقتصادی اقدار کے آئینہ دار نہیں بلکہ سیاسی اور عسکری قوتوں کے مظہر ہیں۔

مزے کی بات یہ ہے کہ اس مقام پر مارکسیت تناقض کا شکار ہو جاتی ہے اور اس کا سبب یہ ہے کہ وہ اس مخمصے سے نجات پانے کے لیے وہ اسلوب اختیار کرتی ہے جس سے اس کا ذہن ہم آہنگ ہو۔ لہٰذا ہم دیکھتے ہیں کہ مارکسیت کا سربراہ اول جب سرمایہ دارانہ نظام کے نشوونما کی توجیہہ قوت کے سبب سے کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے تو کہتا ہے:

> درحقیقت قوت ہی ہر قدیم معاشرے کی پیدائش کا سبب ہوتی ہے جو بروئے کار آتا ہے۔ بے شک یہ قوت ہی اقتصادی عامل ہے[۲]

اس سے مارکس کا مطلب یہ ہے کہ وہ صورتِ حالات کے مفہوم کو وسعت دے اور اقتصادی عامل کی ترکیب کو ایسے معانی پہنائے جو ہر قسم کے ان عوامل پر محیط ہوں جن کی مدد سے اپنے تجزیے میں درکار ہو۔

اب ہم عامل قوت کے بارے میں، ایک اور نقطۂ نظر کا حامل اقتباس پڑھتے ہیں جو پہلے بیان کا الٹ ہے اور اسے مارکسیت کے سربراہِ دوم اینگلز نے سرمایہ داری کے ارتقاء کے بارے تحریر کیا ہے:

> ممکن ہے کہ ہم اس تمام کارروائی کی تفسیر و توجیہہ خالص اقتصادی عوامل کے حوالے سے کریں۔ اس توجیہہ کے لیے کہ لوٹ کھسوٹ (یعنی قوت یا حکومت اور اہلِ سیاست کی دخل اندازی) چاہے اس کی نوعیت کوئی ہی کچھ ہو) یہ مقولہ کہ ملکیت کی بنیاد قوت پر ہے اس سلسلے میں کچھ ثابت نہیں کرتا سوائے اس کے کہ یہ اس مغرور اور بزعمِ خود غلط شخص کا بیان ہے جو امورِ واقعی کے بارے میں اپنی ناسمجھی اور جہالت پر پردہ ڈال رہا ہو[۳]

جب ہم انگلستان کی سرمایہ داری کی صورتِ حالات اور اس کے تاریخی پس منظر کے بارے میں مارکس کا اثر انگیز تجزیہ پڑھتے

---

[۱] سرمایہ (عربی) صفحہ ۱۱۱۶

[۲] سرمایہ (عربی) صفحہ ۱۱۱۹

[۳] ضد دوہرنگ (عربی) (Anti-Duhring) از اینگلز جلد ۲ صفحہ ۳۲

ہیں تو ہمارے پاس اسے رد کرنے یا اس پر اعتراض کرنے کے لیے کوئی وجہ جواز نہیں رہتی کیونکہ ہمارا ارادہ یہ نہیں کہ ہم یورپ کی تاریخ کے واقعات کی جو ان سیاہ اوراق میں مذکور ہیں کی حمایت کریں۔ یہ واقعات اس کی طاغوتی مادیت کے ظہور کے ابتدائی دور میں برپا ہوئے اور ان کے سائے میں سرمایہ داری پروان چڑھی۔ لیکن جب ہم اس کے اس تجزیے کو پڑھتے ہیں جو مارکس نے سرمایہ داری اور اس کے نشوونما کے بارے میں پیش کیا ہے کہ وہ تاریخی ضرورت تھی تو معاملہ مختلف ہو جاتا ہے کیونکہ علمی طور پر اس کا اطلاق صنعتی سرمایہ داری پر نہیں ہوتا اور ہم اس کی تعریف و توصیف نہیں کر سکتے۔ جب مارکس سرمایہ دارانہ صورت حالات کا بیان کرتا ہے جو انگلستان میں پیدا ہوئی تو اسے پورا حق حاصل ہے کہ دورِ جدید کی تاریخ کے آغاز میں اس کی ترقی پذیر سرمایہ دارانہ دولت و ثروت کی توجیہ ان جنوبی سرمایہ دارانہ سرگرمیوں کے حوالے سے کرے جن کی بنا پر دنیا کے مختلف خطوں میں طرح طرح کے جرائم کا ارتکاب ہوا اور دستکاروں اور صنعتکاروں کو ان کے وسائل پیداوار سے محروم کر دیا گیا[1]۔ تاہم یہ سب باتیں علمی طور پر اس امر کی دلیل نہیں کہ سرمایہ دارانہ نظام اس قسم کی سرگرمیوں کے بغیر وجود میں آ ہی نہیں سکتا یعنی اس کا مطلب یہ نہیں کہ اگر انگلستان کسی اور فکری ماحول میں ہوتا تو اس میں سرمایہ داری کے فروغ کے لیے وہ حرکتیں اور سرگرمیاں لازم ہوتیں جو وہاں اس نظام کے آغاز میں برپا ہوتیں بلکہ تاریخ تو اس کے بالکل الٹ بات ثابت کرتی ہے۔ فلانڈرز اور اٹلی میں تیرھویں صدی عیسوی میں سرمایہ دارانہ پیداوار کو نشوونما حاصل ہوئی اور وہاں سرمایہ دارانہ ادارے قائم ہوئے جن میں ہزاروں تنخواہ دار ملازم سرمایہ دار مالکوں کے لیے اشیاء تیار کرتے تھے تاکہ عالمی منڈیوں پر حملہ آور ہوں۔ لیکن اس تمام مدت میں وہ باتیں ظاہر نہ ہوئیں جو انگلستان میں پندرھویں اور سولھویں صدیوں میں دیکھی گئیں اور جن کو مارکس سرمایہ داری کے تاریخی تجزیے میں زیر بحث لایا ہے۔

اب ہم ایک مثال لیتے ہیں۔ یہ مثال جاپان میں سرمایہ دارانہ پیداوار کی ہے جس نے انیسویں صدی میں جاگیردارانہ صورت حالات کو صنعتی سرمایہ داری میں بدلنا شروع کیا۔ ہم نے یہ مثال اس لیے چنی ہے کہ مارکس نے اپنے بیان میں اس کا سرسری طور پر ذکر کیا ہے وہ کہتا ہے:

> "جاپان اپنی خالص جاگیردارانہ تنظیم کی بنا پر جس میں چھوٹی چھوٹی زرعی اور جائیداد کی صورت میں ملکیتیں موجود ہیں، ہمارے سامنے مختلف انداز میں ایسی تصویر پیش کرتا ہے جس میں زمانۂ وسطیٰ کے یورپ کا عکس اس سے کہیں سچا دکھائی دیتا ہے جو کتبِ تاریخ نے ہمارے ہاں پیش کیا ہے اور جن پر بورژوا خیالات اور تعصبات کا رنگ چڑھا ہوا ہے[2]۔"

پس ہم جاگیرداری کی سچی تصویر کا جائزہ لیتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ یہ جاگیردارانہ نظام صنعتی سرمایہ داری میں کیونکر تبدیل ہوا

---

[1] ارتکاب جرائم کی یہ داستان بڑی طویل ہے اور یورپ کے لیے باعث شرم۔ ڈھاکے کے باشندوں کو انگریز تاجروں کے ہاتھوں جو عذاب برداشت کرنا پڑا وہ ان کی ادنیٰ سی مثال ہے آج بھی انسانی حقوق کی راگنی الاپنے والوں کی یہ سرگرمیاں جاری ہیں اور نہایت ڈھٹائی سے جاری ہیں (مترجم)

[2] سرمایہ از مارکس (عربی) جلد ۳ صفحہ ۱۰۵۸

اور کیا اس کی یہ تبدیلی تاریخی مادیت کے مفاہیم اور مارکس کی ان توضیحات و توجیہات کے مطابق ہے جو اس نے صنعتی سرمایہ داری کی نشو و نما کے بارے میں پیش کی ہیں۔

جس وقت جاپان بیرونی خطرے کی گھنٹیوں کو سن کر ہڑبڑا کر جاگا تو اس وقت وہ جاگیردارانہ تعلقات میں بندھا ہوا تھا۔ یہ واقعہ ۱۸۵۳ء کا ہے جب امریکی بحری بیڑا خلیج ایدو (Edo Bay) میں داخل ہوا[1] اور وہاں کے ملٹری گورنر نے شہنشاہِ جاپان کی طرف سے معاہدے کی بات چیت کی۔ جاپان پر یہ بات روشن ہوگئی کہ امریکی بیڑے کی آمد اقتصادی حملے کا آغاز ہے جس سے ملک کی بربادی اور اس کا ہدفِ استعمار بننا ہے۔ وہاں کے اہلِ فکر اس بات کے قائل ہو گئے کہ جاپان کو بچانے کا ایک ہی راستہ ہے اور وہ اس کی صنعتی ترقی اور اسے سرمایہ دارانہ پیداوار کی راہ پر چلانا ہے جو یورپ میں اس سے رواج پا چکی تھی۔ ان اہلِ فکر نے اپنے خواب کی تعبیر کے لیے خود جاگیرداروں ہی کو استعمال کیا۔ انھوں نے ملٹری گورنر کو اقتدار سے محروم کرکے ۱۸۶۸ء میں تمام اختیارات شہنشاہ کو لوٹا دیئے شہنشاہ نے اپنے تمام امکانات اس بات پر صرف کیے کہ ملک میں صنعتی انقلاب برپا ہو اور وہ دنیا کی بڑی بڑی سرمایہ دار حکومتوں کے برابر جگہ حاصل کر سکے۔ جاگیرداروں میں سے اشرافیہ نے برضا و رغبت اپنی تمام خدمات حکومت کے سپرد کر دیں اور اسے بہت جلد اس قابل بنا دیا کہ جاپان کو ایک صنعتی ملک میں تبدیل کر دے۔ اس اثنا میں تاجروں اور صنعتکاروں کا طبقہ بھی بڑی تیزی سے پھلا پھولا۔ یہ طبقہ اجتماعی طور پر نہایت حقیر گردانا جاتا تھا اس لیے اس کے افراد نے نہایت امن و سکون سے جو کچھ مال و ثروت انھیں ملا جاگیردارانہ نظام کو ختم کرنے میں استعمال کرنا شروع کر دیا۔ یہاں تک کہ ۱۸۷۱ء میں اشراف جاگیردار اپنے قدیم مراعات و حقوق سے بھی دستبردار ہو گئے۔ اس کے معاوضے میں حکومت نے زمینوں کی سندات دیں جو اس نے اسی مقصد سے جاری کی تھیں۔ یوں ہر کام امن و امان سے ہو گیا اور صنعتی جاپان وجود میں آیا اور اس نے تاریخ میں اپنا مقام حاصل کر لیا۔

کیا یہ بیان اور یہ حوادث و واقعات تاریخی مادیت کے مفاہیم اور مارکس کی توضیحات کے مطابق ہیں؟

مارکسیت اس بات پر مصر ہے کہ تاریخ کے ایک مرحلے سے دوسرے مرحلے میں جانے کے لیے انقلاب کے بغیر کوئی چارۂ کار نہیں کیونکہ کمیت میں بتدریج تبدیلیاں فوری تغیر پر منتج ہوا کرتی ہیں لیکن اس کے باوجود جاپان جاگیرداری کے مرحلے سرمایہ داری کے مرحلے میں نہایت امن و امان سے داخل ہوا۔ جاگیردار رضاکارانہ طور پر اپنے حقوق سے دستبردار ہو گئے اور جاپانیوں کو جو سرمایہ داری کی جانب گامزن تھے، ۱۷۸۹ء کے انقلاب فرانس کے مانند کسی انقلاب کی ضرورت نہ پڑی۔

اسی طرح مارکسیت اس بات کی بھی قائل ہے کہ کسی قسم کا ارتقا طبقاتی کشمکش کے بغیر ممکن نہیں ایک طبقہ ترقی کی جانب ہوتا

---

[1] ۸ جولائی ۱۸۵۳ء کو موڈور میتھیو پیری Matthew Perry کی سرکردگی میں یہ بیڑا خلیج ایدو میں لنگر انداز ہوا اور جاپان کے شہنشاہ کو پریذیڈنٹ فیلمور (Fillmore) کا خط دیا جس میں بعض مراعات کا مطالبہ کیا گیا تھا۔ یوں جاپان پہلی بار مغربی استعمارگروں اور ان کی ڈھٹائی سے آشنا ہوا۔

ہے اور دوسرا ترقی کی راہ میں رکاوٹ پیدا کرتا ہے (ترقی پسند یا متقدم اور رجعت پسند یا متأخر)۔ لیکن ہم نے یہ بات مشاہدہ کی ہے کہ پورے کا پورا جاپانی معاشرہ صنعتی اور سرمایہ دارانہ ترقی کی تحریک کے ساتھ تھا اور کسی نے اپنے آپ کو اس سے الگ نہیں کیا حتیٰ کہ بڑے بڑے جاگیردار بھی اس تحریک میں شامل تھے کیونکہ سب کا اس بات پر ایمان تھا کہ ملک کی زندگی اور بقا کا دارومدار ترقی کی اس تحریک اور اس کی نشوونما پر ہے۔

جیسا کہ ہم نے سرمایہ کے اقتباسات میں پڑھا ہے، مارکسیت کی رائے یہ ہے کہ سرمایہ دارانہ نظام کی پہلی تہ جس پر صنعتی سرمایہ داری کی عمارت اٹھتی ہے اس کی توجیہ اور اسباب کے لیے نرم و نازک طریقوں کی تلاش ممکن نہیں بلکہ اس کے اسباب کو تشدد پسندانہ اعمال، دنگا فساد، لوٹ کھسوٹ اور دہشت پسندانہ کارروائیوں میں ڈھونڈنا چاہیے۔ لیکن ہم نے ابھی ابھی دیکھا کہ جاپان کی تاریخ اس کے برعکس شہادت دیتی ہے۔ جاپان میں سرمایہ دارانہ نظام کی ابتداء اور صنعتی سرمایہ داری کا فروغ نہ تو استعمار اور جنگ کی بنا پر ہوا اور نہ اس میں اہلِ حرفہ کو وسائلِ پیداوار سے محروم کرنے کی کارروائیاں دیکھنے میں آئیں۔ بلکہ ترقی کی اس تحریک میں پورے کا پورا جاپان شریک تھا۔ حکومت نے اپنا پورا سیاسی اثر ورسوخ اس راہ میں لگا دیا۔ ان سیاسی و فکری اور دیگر سرگرمیوں کے نتیجے میں بورژوازی[1] اجتماعی میدان میں وارد ہوئی نہ کہ اس بورژوازی نے اپنے مناسب حال سیاسی اور فکری فضا تخلیق کی۔[2]

سرمایہ دارانہ معاشرے کے قوانین :

جب ہم تاریخی مادیت کے نقطہ نظر سے سرمایہ دارانہ معاشرے کے قوانین کا جائزہ لیں تو ہمارے لیے ضروری ہو جاتا ہے کہ ہم مارکسیت کا اقتصادی نقطہ نظر واضح کریں کیونکہ تاریخ کے کسی مرحلے کا مارکسی تجزیہ، اور ان مراحل میں سرمایہ داری کا مرحلہ بھی شامل ہے مارکسیت نے سرمایہ دارانہ معاشرے کا تجزیہ کیا ہے اور اس کی اقتصادی خصوصیات بھی گنوائی ہیں۔ مزید براں اس نے تاریخی مادیت کی اساس پر اس کے عام قوانین کا جائزہ بھی لیا آخر میں مارکسیت اس نتیجے پر پہنچی ہے کہ سرمایہ داری میں جو تضادات و تناقضات مضمر ہیں وہ تاریخی مادیت کے قوانین کے مطابق آہستہ آہستہ اکٹھے ہوتے رہتے ہیں یہاں تک کہ وہ آخر کار سرمایہ دارانہ نظام کو تاریخ کے ایک فیصلہ کن لمحے میں اس کی قبر میں دفن کر دیتے ہیں۔

---

[1] بورژوازی (Bourgeoisie) فرانسیسی کا لفظ ہے جو ایک خاص مفہوم میں استعمال ہوتا ہے اسی لیے عربی، فارسی اور اردو ایسی زبانوں میں یونہی استعمال ہوتا ہے اس سے مراد ایسا اجتماعی یا معاشری نظام ہے جس پر بورژوا (Bourgeoisie) طبقہ چھایا ہو۔ بورژوا سے مراد متوسط درجے کا شہری ہے جس کی خصوصیات مادی اشیاء پر جان دینا، دکھاوا، رکھ رکھاؤ اور درمیانہ رویہ ہے۔ عام مفہوم میں ہم شہروں کا متوسط طبقہ مراد لے سکتے ہیں۔ (مترجم)

[2] تاریخی مادیت کے مطابق کسی معاشرے کی فکری اور سیاسی فضا بورژوازی کی تخلیق ہوتی ہے اور اس کے مناسب حال تاکہ وہ زیادہ دیر تک پنپ سکے (مترجم)

محنت کی اساس — قدر:

مارکس نے سرمایہ دارانہ معاشرے کے مطالعے اور بورژوا سیاسی اقتصاد کے جائزہ کا آغاز تبادلی قدر کے تجزیے سے کیا ہے کیونکہ سرمایہ دارانہ معاشرے کی جان یہی ہے۔ یہ بات اس نے اور ہم عصر علماء اقتصاد نے بھی محسوس کی اور اس سے پہلے ہو گزرنے والے عالموں نے بھی۔ اس نے قدر کے بارے میں اپنے تجزیاتی نظریے کو اپنے عمومی نظریے کی عمارت کی بنیاد بنایا۔

قدر مبادلہ کے تجزیے کے سلسلے میں مارکس نے کوئی نئی اور بنیادی بات پیش نہیں کی بلکہ اس نے روایتی نظریے کو اپنایا جو اس سے پہلے ریکارڈو[1] نے پیش کیا تھا۔ اس نظریے کے مطابق قدر مبادلہ یا تبادلی قیمت (Exchange Value) کی اساس انسانی محنت پر ہے۔ انسان کی تیار کردہ ہر شے کی تبادلی قیمت کا تعین کرتے وقت دیکھنا یہ ہوتا ہے کہ اس کی تیاری میں کام کتنا کرنا پڑا ہے۔ اشیاء کی قیمتوں کے فرق کا انحصار اس محنت کی مقدار پر ہے۔ وہ چیز جس کی تیاری میں ایک گھنٹہ کام ہوا ہو اس چیز کی قیمت دو گھنٹے میں تیار ہونے والی شے کی قیمت کا نصف ہوگی۔ یہ بات ریکارڈو اور مارکس دونوں کے ہاں سرمایہ دارانہ نظام کے اقتصادی تار و پود کے تجزیے کا نقطۂ آغاز گردانی جاتی ہے۔ دونوں نے اپنی علمی عمارت کی بنیاد کے طور پر اسی بات کو استعمال کیا ہے۔ اگر ریکارڈو کو اس نظریے کے وضع کرنے میں مارکس پر سبقت حاصل ہے تو وہاں دونوں پر اور بہت سے اقتصاد اور فلسفے کے علماء کو سبقت ہے جنھوں نے اس نظریے کی طرف اشارہ کیا ہے۔ مثال کے طور پر انگریز فلسفی جان لوک (John Locke) نے اپنی تحقیقات میں اس کا ذکر کیا ہے۔ اس کے بعد مشہور کلاسیکی ماہر اقتصادیات ایڈم سمتھ[2] (Adam Smith) نے محدود طور پر اس سے بحث کی اور کہا کہ نیم متمدن ابتدائی معاشروں میں قیمت مبادلہ کا دارومدار محنت کی مقدار پر تھا۔ مگر سچی بات یہ ہے کہ وہ ریکارڈو ہی تھا جس نے اس نظریے کو گہرائی اور گیرائی بخشی۔ اس کا اعتقاد تھا کہ محنت ہی وہ معیار ہے جس کی بنا پر چیزوں کی قیمتِ مبادلہ متعین ہوتی ہے۔ اس کے بعد مارکس نے اپنے مخصوص انداز میں اس کی راہ اختیار کی۔

---

[1] ڈیوڈ ریکارڈو (David Recardo) (۱۷۷۲-۱۸۲۳) یہودی ماں باپ کا بیٹا تھا جن کا صرافہ بازار میں کاروبار تھا۔ وہ پہلے ہالینڈ میں اور پھر لندن میں رہا۔ اس کی تعلیم واجبی سی تھی کہ ۱۴ برس کی عمر ہی میں اس نے صرافہ بازار میں کام شروع کر دیا۔ ۴۲ برس کی عمر میں اس نے کام سے فراغت حاصل کر لی۔ اور جیمز مل (جان سٹوارٹ مل کے والد) کے کہنے پر صرافہ مارکیٹ کے اقتصادیات پر کتابیں لکھیں اس کی مشہور کتاب - Principles of) Political Economy) - شائع ہوئی۔ ریکارڈو کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ قیمتوں کے تعین کا اساس اس محنت کی مقدار پر ہے جو کسی شے کی تیاری میں صرف ہوئی ہے۔

[2] ایڈم سمتھ (Adam Smith 1723 -1790) سکاٹلینڈ کا رہنے والا جس نے گلاسگو اور آکسفورڈ میں تعلیم حاصل کی اور پھر ایڈنبرا یونیورسٹی میں لیکچرار ہو گیا۔ ۱۷۵۱ء میں وہ گلاسگو یونیورسٹی میں منطق اور بعد میں اخلاقیات کا استاد مقرر ہوا اور ۱۷۶۴ء تک اس حیثیت میں کام کرتا رہا۔ اس کی مشہور کتاب -Wealth of) Nations) - دولت اقوام کے نام سے اردو میں ترجمہ ہو چکی ہے۔ کلاسیکی علم اقتصاد میں ایڈم سمتھ بہت اہم مرتبے کا مالک ہے اور اسے علم الاقتصاد کے بانیوں میں شمار کیا جاتا ہے۔

مگر اس کا مطلب یہ نہیں کہ اس نظریے کے سلسلے میں مارکس نے کچھ نہیں کیا اور اس کے ہاں ریکارڈو کے افکار کی صدائے بازگشت ملتی ہے۔ بلکہ سچی بات تو یہ ہے کہ مارکس نے ریکارڈو کے نظریے کو اپنے مخصوص فکری قالب میں ڈھالا۔ اس نے اس کے بعض پہلوؤں کے بارے میں نئی توضیحات کا اضافہ کیا اور ان میں مارکسی عناصر کو شامل کیا۔ اس نے اس نظریے کے بعض حصوں کو جوں کا توں لے لیا اور بعض پہلوؤں کو ترک کر دیا۔

جب ریکارڈو نے یہ نظریہ اپنے اعتقاد کا جزو بنایا کہ قدر کی اساس محنت پر ہے تو اس نے اس بات کو محسوس کیا کہ بعض حالات میں محنت قیمت کے تعین کی بنیاد نہیں بنتی۔ مثلاً اجارہ داری (Monopoly) کی صورت میں جب ایک شخص واحد کے ہی کوئی مخصوص چیز ہوتی ہے اور اس کے ساتھ کسی اور کی مسابقت نہیں ہوتی ایسی صورت میں ممکن ہے کہ اس کی چیز کی قیمت قوانین طلب ورسد (Law of supply and Demand) کے مطابق متعین ہونے والی قیمت سے کئی گنا بڑھ جائے۔ بغیر اس کے کہ اس کی تیاری میں صرف ہونے والی محنت کی مقدار میں اضافہ ہو۔ اس بنا پر اس نے یہ کہا کہ قیمتِ مبادلہ کو محنت کی اساس پر متعین کرنے کے لیے بنیادی شرط کامل اور بے روک مسابقت (Competition) ہونا چاہیے۔ یہی مارکس نے کہا ہے اور اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ احتکار (Monopoly) کی صورت میں اس نظریے کو اپنانا ممکن نہیں۔

پھر ریکارڈو نے یہ بات بھی ملاحظہ کی کہ انسانی محنت میں بھی مقداری تفاوت ہوتا ہے۔ ایک ذہین اور سرگرم کاریگر ایک گھنٹے میں جو کام کرتا ہے وہ ایک کند ذہن اور کم کوش و سست رفتار کاریگر کے ایک گھنٹے کے کام کے برابر نہیں ہو سکتا۔ اس نے اس کا حل تلاش کرنے میں ایک مفروضے پر بھروسہ کیا کہ ہر معاشرے میں پیداواری کفایت کا ایک مخصوص معیار ہوتا ہے۔ اگر کسی کام کی مقدار اس عمومی معیار پر پوری اترتی ہو تو پھر اس کے ذریعے سے تیار شدہ شے کی قیمت اس کے متناسب ہوگی۔ اسی معیار کا ذکر مارکس نے کیا ہے اور کہا ہے کہ مقدارِ کار (Quota of Work) ایک اجتماعی ضرورت ہے۔ اس کا قول ہے کہ ہر پیداواری عمل اگر اجتماعی طور پر معروف طریقے پر ہو تو اپنے متناسب قیمت کی اشیاء تخلیق کرتا ہے۔

اس نظریے کو قائم کرنے کے بعد خود ریکارڈو اس بات پر مجبور ہو گیا کہ پیداواری عناصر میں سے محنت کے علاوہ دیگر امور مثلاً زمین۔ سرمایہ وغیرہ کو نکال دے اور پھر قیمت کا تعین کرے کیونکہ قیمت کی اساس محنت ہی پر تو ہے۔ اس کے لیے اس نے ایک نیا نظریہ پیش کیا جس کا تعلق عقاری آمدنی (Real Estate Income) یعنی جائیداد غیر منقولہ کی توجیہ سے ہے اس نظریے کے ذریعے سے اس نے حاصل شدہ آمدنی کے بارے میں رائج اقتصادی مفہوم ہی کو بدل دیا۔ اس نے یہ بات اس امر کو ثابت کرنے کے لیے کی کہ قیمتِ مبادلہ کے تعین میں زمین کا کوئی عمل دخل نہیں بشرطیکہ مقابلہ کھلا ہو۔ ریکارڈو سے پہلے علماءِ اقتصاد کی عادت تھی کہ زمین سے حاصل ہونے والی آمدنی کی توجیہ کرتے ہوئے اسے فطرت کا عطیہ قرار دیتے تھے جو زمین انسانی کوششوں کے اشتراک سے زرعی پیداوار دیتی ہے اور اس کے نتیجے میں وہ پیداوار کی قیمت مبادلہ کے تعین میں شریک ہوتی ہے۔ اس کا ضمنی مطلب یہ ہوا کہ صرف محنت ہی تعین قیمت کی اساس نہیں۔ پس ریکارڈو کے لیے

ضروری ہو گیا کہ وہ زرعی آمدنی کی اس توجیہ کو رد کر دے جو اس کے نظریے سے ہم آہنگ نہیں اور ایک ایسی توضیح پیش کرے جو اس سے ہم آہنگ ہو۔ اور اس نے یہ قدم اٹھایا کہ یہ آمدنی کھلے مقابلے کی حالت میں نہیں ہوتی بلکہ اجارہ داری (Monopoly) کا نتیجہ ہے، اس لیے وہ افراد جنھوں نے زیادہ زرخیز زمین پر قبضہ کر لیا وہ اس اجارہ داری کی بدولت زیادہ آمدنی حاصل کرتے ہیں اور دوسرے مجبور ہو جاتے ہیں کہ اس زمین کو استعمال میں لائیں جو کم زرخیز ہے۔

جہاں تک سرمائے کا تعلق ہے تو ریکارڈو کی رائے ہے کہ یہ سرمایہ جمع شدہ محنت کے سوا اور کچھ نہیں جسے اوزاروں یا خام مواد کی شکل دے دی گئی ہے تاکہ اسے دوبارہ حصولِ پیداوار کے لیے استعمال کیا جائے۔ اس لیے اس بات کی کوئی وجہِ جواز نہیں کہ قیمتِ مبادلہ کے تعین کے سلسلے میں اسے ایک مستقل عامل (Independent Factor) گردانا جائے۔ پس وہ موادِ خام جسے تیار کرنے میں ایک گھنٹہ بھر کام درکار ہوا اور پھر اسے نئے پیداواری عمل میں صرف کر دیا گیا دراصل ایک گھنٹہ کام یا محنت کا آئینہ دار ہے جسے کام کی نئی مقدار میں اضافہ کر دیا گیا جو نئی پیداوار کے لیے لازم ہے۔ یوں ریکارڈو اس نتیجے پر وارد ہوتا ہے کہ قیمت کی اساس صرف محنت ہی پر ہے۔

اس بات کی توقع تھی کہ ریکارڈو سرمایہ دارانہ منافع کی مذمت کرے گا کیونکہ سرمایہ کسی نئی قیمتِ مبادلہ کی تخلیق نہیں کرتا اور تیار شدہ اشیاء کی قیمت کا دار و مدار محض کام کرنے والے کے عمل پر ہے۔ لیکن ریکارڈو نے ایسا نہیں کیا اور اس امر کو منطقی گردانا کہ تیار شدہ اشیاء اس قیمت پر بیچی جائیں جس سے حاصل ہونے والا منافع اس شخص کو ملے جس نے سرمایہ لگایا ہو۔ اس بات کی توضیح کرتے ہوئے اس نے اس وقت کا ذکر کیا ہے جو سرمایہ لگانے اور تیار شدہ اشیاء کے بکنے کے درمیان گزر جاتا ہے یوں اس نے وقت کو قیمتِ مبادلہ کے تعین کے سلسلے میں ایک عامل کی حیثیت سے مانا ہے۔ یہ بات واضح ہے کہ اس کے اعتراف سے کہ وقت بھی قیمتِ مبادلہ کے تعین میں دخل انداز ہوتا ہے، ریکارڈو خود اپنے اس نظریے سے پیچھے رہ جاتا ہے کہ قیمت کے تعین کا دار و مدار صرف اور صرف محنت پر ہے اور یوں وہ اپنے نظریے کو آخر تک محفوظ رکھنے میں کمزوری کا اظہار کرتا ہے۔

جہاں تک مارکس کا تعلق ہے اس نے عناصرِ پیداوار سے جو پیداواری کارروائی میں شریکِ عمل ہوتے ہیں اور جن سے ریکارڈو نے بھی بحث کی ہے، بحث کرتے ہوئے اپنے سے پہلے مفکر یعنی ریکارڈو کے افکار میں کچھ تو تبدیلیاں کی ہیں اور اس کے ساتھ بعض نئی اور بنیادی باتیں بھی شامل کی ہیں۔ ایک طرف تو اس نے اراضی سے حاصل ہونے والی آمدنی کا جائزہ لیا اور ریکارڈو کی پیش کردہ توضیحات کو مان لیا اور اس قابل ہوا کہ ریکارڈو کی بیان کردہ نسبتاً زاید آمدنی اور مطلق آمدنی میں فرق کرے جس کے بارے اس نے کہا ہے کہ زمین ایک ثابت آمدنی بھی ہوتی ہے۔ جس کا انحصار رقبے اور طبیعی اجارہ داری پر ہے[1]۔ دوسری طرف اس نے ریکارڈو کو ہدفِ تنقید بنایا کہ اس نے سرمایہ دارانہ منافع کو جائز تسلیم کر لیا ہے۔

---

[1] سرمایہ از مارکس ص ۱۱۸۶

اس نے قدرِ فاضل کے نظریئے[1] (Theory of Surplus Value) کی روشنی میں ریکارڈو پر شدید اعتراضات کیے ہیں۔ یہ قدرِ فاضل کا نظریہ اس فکری نظام کا لازمی جزو شمار ہوتا ہے جو مارکس نے تشکیل دیا۔

مارکس کے نظامِ اقتصاد کی اساس:

مارکس اپنے استدلال کا آغاز قیمت یا قدر کی اصل سے بحث کے ساتھ کرتا ہے یہاں وہ استعمالی قدر اور تبادلی قدر یا قدرِ مبادلہ (Value in Exchange) میں فرق بیان کرتا ہے۔ پس پلنگ یا چمچہ یا روٹی جیسے مالِ تجارت میں ہر ایک کی ایک معین استعمالی قدر ہے جس کا دارومدار اس منفعت پر جو ان اشیاء سے ہمیں حاصل ہوتی ہے اور اسی بنا پر ان کی اقدار مختلف ہوتی ہیں۔ پھر ان اشیاء میں ہر ایک کی ایک قدر دوسری اشیاء کے تناسب سے ہوتی ہے مثلاً لکڑی کا تخت جو بڑھئی تیار کرتا ہے وہ اس کے سونے کے کام بھی آتا ہے یہ بات اس کی استعمالی قدر (Value in Use) متعین کرتی ہے۔ اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ بنانے والا اس تخت کو لباس کے بدلے میں دے یہ بات اس کی قدرِ مبادلہ (Value in-Exchange) کی آئینہ دار ہے۔ اس لحاظ سے ہر چند کہ تخت اور لباس اپنے فائدے اور اپنی استعمالی قدر کے لحاظ سے بالکل جدا ہیں تاہم وہ ایک قدرِ مبادلہ کے اعتبار سے ایک دوسرے کے مماثل ہیں یعنی بازار میں ان میں ہر ایک کے عوض دوسری شے حاصل کی جا سکتی ہے کیونکہ لکڑی کا بنا ہوا ایک تخت ایک مخصوص لباس کے برابر گردانا گیا ہے۔

یہ رشتۂ مساوات ظاہر کرتا ہے کہ "مختلف اشیاء یعنی تخت اور لباس با وصفِ اختلافِ استفادہ و موادِ اساسی، باہم ایک شے میں مشترک ہیں اور دونوں مل کر تیسری چیز کے برابر ہو سکتے ہیں جو ضروری نہیں کہ تخت یا لباس ہو۔ اس تیسری شے میں یہ امکان نہیں کہ وہ اشیاء کی قدرتی یا بناوٹ کی خصوصیات میں سے ہو کیونکہ قدرتی خصوصیتیں حساب میں نہیں آتیں اور اگر آئیں بھی تو صرف اسی قدر جتنا ان کا استعمالی فائدہ ہو۔ اب چونکہ تخت اور لباس کی قدریں اور ان کے فوائد مختلف ہیں اسلیے لازم ہے کہ جو شے ان کے درمیان مشترک ہو وہ استعمالی قدر کے علاوہ کوئی اور چیز ہو۔ اب اگر ہم ان اقدار کو الگ کر دیں اور تخت و لباس کی قدرتی خصوصیات کو نکال دیں تو ہمارے پاس صرف ایک ہی چیز باقی رہ جاتی ہے جو ان دونوں میں مشترک

---

[1] نظریہ قدرِ فاضل (Theory of Surplus Value) کے مطابق مزدور کی قیمت جسے سرمایہ دار استعمال کرتا ہے اس قیمتِ مبادلہ سے زیادہ ہوتی ہے جو سرمایہ دار ادا کرتا ہے۔ ان دونوں کا فرق قدرِ فاضل کہلاتا ہے جو دراصل ہے مزدور کا حق لیکن سرمایہ دار اسے ہڑپ کر جاتا ہے۔ مثلاً ایک سرمایہ دار اپنے کاریگر کو پانچ سو روپے مزدوری دیتا ہے لیکن کاریگر کی تیار کردہ اشیاء ہزار روپے کی قیمت رکھتی ہیں۔ کاریگر کی تنخواہ یعنی پانچ سو روپے اور صرف شدہ سرمایہ مثلاً دو سو روپے نکال کر سرمایہ دار کو تین سو روپے بچتے ہیں جو سرمایہ دار کا منافع ٹھہرتے ہیں یہ قدرِ فاضل مارکسی فکر میں قابلِ مذمت ہے۔

ہے اور وہ ہے انسانی محنت (Human Labour) اس لحاظ سے ان میں سے ہر ایک محنت کی ایک مخصوص مقدار کی جسمی صورت ہے۔ جب تخت اور لباس پر صرف ہونے والی محنت کی مقداریں مساوی ہوں تو اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ ان کی قدرِ مبادلہ بھی برابر ہوگی۔

یوں مبادلے کی کارروائی کا تجزیہ اس نتیجے پر لاتا ہے کہ محنت ہی قدرِ مبادلہ کا جوہر اور اس کی اساس ہے۔

منڈی میں مالِ تجارت کی قیمت اساسی طور پر قدرِ مبادلہ کے اصول کے مطابق طے پاتی ہے یعنی یہ کہ اس کے تیار کرنے میں انسانی محنت کی کیا مقدار صرف ہوئی ہے۔ یہ اور بات ہے کہ بازار کا بھاؤ قدرتی قدرِ مبادلہ کے مطابق نہیں ہوتا جو مذکورالصدر قانون بیان کرتا ہے سوائے اس صورت کے کہ رسد (Supply) اور طلب (Demand) برابر ہوں۔ اس بنا پر ممکن ہے کہ رسد[1] اور طلب کے باہمی تناسب کے لحاظ سے مالِ تجارت کا بھاؤ اس کی قدرِ مبادلہ سے بڑھ جائے کیونکہ طلب و رسد کے قوانین قیمتوں میں اتار چڑھاؤ پیدا کیا کرتے ہیں یعنی ان کو اشیاء کی طبیعی اقدار (قدرِ مبادلہ) سے جدا کر دیتے ہیں۔ لیکن اشیائے تجارت کی قدرتی قدریں یا اقدارِ مبادلہ اپنے طور پر قوانینِ رسد و طلب کے عمل پر اثر انداز ہوتی ہیں۔ اگر طلب کے بڑھ جانے اور رسد کے کم ہو جانے کی بنا پر اشیائے تجارت کی قیمتیں قدرِ مبادلہ یا تبادلی قیمتوں سے بڑھ بھی جائیں تو بھی وہ ایک حد تک بڑھ سکتی ہیں۔ اسی لیے ہم یہ دیکھتے ہیں کہ مثلاً رومال کی قیمت قوانین طلب و رسد کے ماتحت کتنی ہی کیوں نہ بڑھ جائے[2] وہ ایک کار کی قیمت کے برابر نہیں ہو سکتی۔ یہ مخفی طاقت جو رومال میں موجود ہے اور جو اس کی قیمت لگنے دیتی ہے لیکن ایک حد سے زیادہ بڑھنے نہیں دیتی وہ اس کی قدرِ مبادلہ یا تبادلی قیمت ہے۔

یوں یہ قدرتی اور طبعی قیمت اشیاء ان کی بازاری قیمت کے پس پردہ قائم و دائم رہتی ہے جو مالِ تجارت کی تیاری میں صرف ہونے والی محنت کی مقدار متعین کرتی ہے۔ اشیاء کی بازاری قیمت کو ان کی طبیعی قیمت یا قدرِ مبادلہ ہی مقرر کرتی ہے یہاں قوانینِ طلب و رسد بازار کے بھاؤ میں اتار چڑھاؤ کا باعث بنتے ہیں جن کا انحصار مقابلے کی حالت پر طلب و رسد کی باہمی نسبت[2] پر اور بازار میں احتکار (Manopoly) کی کیفیت پر ہے۔

مارکس نے یہ بات جان لی تھی اور اس سے پہلے ریکارڈو نے بھی کہ یہ قانونِ قدر احتکار یا اجارہ داری (Manopoly) کی صورت حالات میں کام نہیں کرتا کیونکہ اس وقت قیمتوں کا تعین قوانین طلب و رسد کے مطابق ہوتا ہے جن پر اجارہ داروں کا

---

[1] رسد سے مراد مالِ تجارت کی وہ مقدار ہے جو بیچنے والا بیچنے کے لیے بازار میں پیش کرتا ہے۔ قانونِ رسد (Law of Supply) کے مطابق جس قدر بھاؤ اونچا ہوگا رسد میں بھی اسی قدر اضافہ ہوگا۔ طلب (Demand) سے مراد کسی شخص کی آمادگی یا استطاعت ہے جو وہ ایک مخصوص چیز کو ایک خاص رقم کے بدلے میں حاصل کرنے کے لیے رکھتا ہے۔ قانون طلب (Law of Demand) کے مطابق جس قدر کسی چیز کی قیمت کم ہوگی اسی قدر اس کی طلب میں اضافہ ہوگا۔ [2] اگر طلب رسد سے بڑھ جائے تو قیمتوں میں لازماً اضافہ ہوگا۔ اسی طرح اگر رسد طلب سے بڑھ جائے تو قیمتوں میں کمی واقع ہو جائے گی اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ طلب و رسد کا باہمی تناسب قیمتوں کے اتار چڑھاؤ کا باعث ہوتا ہے۔

راج ہوتا ہے۔ اسی طرح ان کا اطلاق بعض فنونِ لطیفہ کے شہ پاروں یا تاریخی نوادرات پر بھی نہیں ہوتا مثلاً ایک تصویر جسے کسی مشہور اور ماہر مصور نے بنایا ہو یا وہ مخطوطہ جو کئی سو سال پہلے لکھا گیا ہو ان کی قیمت ان کی فنی یا تاریخی حیثیت کے مطابق ہوگی چاہے ان پر صرف ہونے والی مقدارِ عمل (Quantity of Labour) کتنی ہی کم کیوں نہ ہو۔

اس بنا پر مارکسیت نے یہ اعلان کیا کہ محنت کی اساس پر قیمت یا قدر کے تعین کے قانون کا اطلاق اس بات پر منحصر ہے کہ ایک تو کھلے مقابلے کی صورت حالات ہو اس لیے کہ اجارہ داری کی صورت یہ قانون نہیں چلتا، دوسرے یہ کہ مالِ تجارت کی تیاری اجتماعی طور پر ہوئی ہو اور ہمیشہ اسے اجتماعی طور پر تیار کیا جا سکے اس لیے اس قانون کا اطلاق اس چیز پر نہیں ہوتا جو انفرادی کاوش کا نتیجہ ہو مثلاً کوئی بے مثال تصویر یا کوئی مخطوطہ۔

ہم یہ چاہتے ہیں کہ سب سے پہلے ایک اہم بات کی طرف اشارہ کردیں جو اصلیت قدر کے مارکسی تجزیے میں موجود ہے اور وہ یہ ہے کہ مارکس نے قدر کے تجزیے اور قانونِ قدر کی دریافت میں جو طریقہ اختیار کیا وہ خالص تجریدی (Abstract) طریقہ ہے جس کا گردوپیش کے امرِ واقع سے کوئی تعلق نہیں اور نہ اس کا ماحول کے اقتصادی تجربوں سے کوئی واسطہ ہے۔ یوں اس نے یک لخت ارسطو کا روپ دھار کر استدلال و تجزیے میں مابعد الطبیعیاتی (Metaphysical) انداز اختیار کر لیا۔ اس بات کا ایک سبب ہے جس نے مارکس کو یہ موقف اختیار کرنے پر مجبور کر دیا۔ اور وہ سبب یہ ہے کہ اقتصادی زندگی کے حقائق ہمیشہ ان نتائج کے خلاف دکھائی دیتے جن تک مارکسی نظریہ پہنچنا چاہتا ہے۔ مثلاً مارکسی نظریے کا ایک نتیجہ یہ ہے کہ جو منافع کمایا جاتا ہے وہ مختلف کاموں اور منصوبوں کے لیے مختلف ہوتا ہے اور اس کا دارومدار اس بات پر ہوتا ہے کہ پیداوار کے دوران میں اجرت پر حاصل کی ہوئی محنت کی مقدار کیا ہے اور اس میں اوزاروں اور مشینوں کا کوئی دخل نہیں کیونکہ یہ اوزار اور یہ مشینیں ان تیار شدہ اشیاء کی قدرِ مبادلہ یا تبادلی قیمت میں کوئی اضافہ نہیں کرتیں ماسوا اس کے جو تیاری میں صرف کرتی ہیں لیکن حالت یہ ہے کہ ہماری اقتصادی زندگی میں جو منافع حاصل ہوتا ہے وہ منصوبے یا کام میں آنے والی مشینوں یا اوزاروں کے اضافے کی نسبت سے بڑھتا چلا جاتا ہے۔ اس لیے مارکس اس قابل نہ ہو پایا کہ اپنے نظریے کے لیے دلائل پیش کرتے وقت واقعی اقتصادی زندگی سے نظیریں بطور سند پیش کرتا۔ اس لیے اس نے کوشش کی ہے کہ اس نظریے کو تجریدی طور پر ثابت کرے اور جب اس نے اپنا کام ختم کر لیا اس وقت اس نے اس نظریے کے برعکس نتائج کو واقعی اقتصادی زندگی میں تلاش کیا تاکہ یہ کہہ سکے کہ یہ نتائج معکوس اس لیے نہیں ہیں کہ اس کے نظریے میں کوئی غلطی ہے بلکہ یہ کہ ایسے نتائج سرمایہ دارانہ معاشرے کے مظاہر میں سے ہیں جو معاشرے کو فطری اور قدرتی قانونِ قدر سے انحراف کرنے پر مجبور کرتے ہیں اور قوانینِ طلب و رسد کا ساتھ دینے پر آمادہ کرتے ہیں۔

مارکسی نظامِ اقتصاد کی اساس کا تنقیدی جائزہ:

آیئے اب ہم مارکس کے قانونِ قدر کا جائزہ اس دلیل کی روشنی میں لیں جو اس نے اس کے ثبوت کے لیے قائم کی

ہے۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں مارکس اپنی دلیل کی ابتداء مبادلے کی کارروائی کے تجزیے سے کرتا ہے (تخت اور لباس کا باہمی ادل بدل) اس بنا پر وہ یہ محسوس کرتا ہے کہ اس کارروائی سے تخت اور لباس کی قدرِ مبادلہ میں برابری کا سراغ ملتا ہے۔ پھر وہ خود ہی سوال اٹھاتا ہے کہ تخت اور لباس تبادلی قیمت میں برابر کیوں ہیں؟ جواب میں وہ یہ کہتا ہے کہ یہ برابر اس لیے ہیں کہ ایک چیز ان دونوں میں ایک ہی درجے کی شامل ہے۔ تخت اور لباس میں یہ مشترک چیز اس محنت کے سوا اور کچھ نہیں جو ان کی شکل میں ڈھل گئی ہے اگرچہ تخت اور لباس کے فائدے اور ان کے قدرتی خصائص مختلف ہیں۔ پس اس کی رائے میں قیمت یا قدر کا اصلی جوہر محنت ہے لیکن اس وقت مارکسیت کا موقف کیا ہوگا جب ہم طریقۂ تجزیہ اجتماعی پیداوار اور انفرادی پیداوار کے باہمی تبادل کے لیے اختیار کریں؟ کیا مخطوطے کی، جو مارکس کی رائے میں انفرادی پیداوار ہے، کوئی قدرِ مبادلہ یا تبادلی قیمت نہیں؟ کیا یہ ممکن نہیں کہ ہم اس مخطوطے کو بازار میں لے جائیں اور اس کے عوض نقد روپیہ یا کتاب یا کوئی اور شے حاصل کرلیں؟ اب اگر ہم اس مخطوطے کو کسی اجتماعی پیداوار کے عوض میں دے دیں، مثلاً اس کے بدلے "تاریخ الکامل"[۱] لے لیں تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس قدیم تاریخی مخطوطے کی تبادلی قیمت "تاریخ الکامل" کی تبادلی قیمت کے برابر ہے۔ آیئے ہم اس مشترک بات کا سراغ لگائیں جس نے ان دونوں کی یکساں تبادلی قیمت مقرر کردی اور یہ تلاش ہم اسی طرح کریں جیسے مارکسیت نے تخت اور لباس کے مابین مشترک بات کی تلاش کی تھی۔ جس طرح یہ بات لازم تھی کہ تخت اور لباس کی یکساں تبادلی قیمت اس صفت کی بنا پر ہو جو دونوں میں مشترک ہے (اور جو مارکسیت کی رائے میں ان کی تیاری میں صرف ہونے والے عمل یا محنت کی مقدار ہے) تو اسی طرح اس مخطوطے اور "تاریخ الکامل" کی تمام جلدوں کی یکساں تبادلی قیمت بھی کسی مشترک بات کی بنا پر متعین ہونا لازم ہے تو پھر کیا یہ ممکن ہے کہ ان دونوں میں مشترک بات محنت کی مقدار جو ان کی تیاری میں لگی؟ ظاہر ہے کہ ایسا ممکن نہیں کیونکہ ہم یہ بات جانتے ہیں کہ وہ محنت جو مخطوطے کی تیاری میں لازم آئی وہ اس عمل اور محنت سے کہیں کم ہے جو "تاریخ الکامل" مطبوعہ جلدوں پر صرف ہوئی۔ اسی لیے یہ فنی اور تاریخی نوادرات "قانونِ قدر کے مستثنیات" میں شمار ہوئے۔

ہم اس استثنائی صورت کے لیے مارکسیت پر اعتراض نہیں کرتے کیونکہ قوانینِ فطرت میں سے ہر قانون کی اپنی خاص شرائط اور استثنائی صورتیں ہیں لیکن ہم اسی اساس پر مارکسیت سے مطالبہ کرتے ہیں کہ وہ مذکورۃ الصدر مخطوطے اور "تاریخ الکامل" کے مابین مشترک بات کی توضیح کردے جن کا باہمی استبدال ہوا ہے بالکل ویسے ہی جیسے تخت اور لباس کا ادل بدل ہوا تھا۔ اگر یہ لازم تھا کہ اس تبادل کی کارروائی میں برابری کے پس پردہ ان دونوں مختلف چیزوں میں جو مساوی قیمت رکھتی ہیں، کوئی مشترک بات ہو تو پھر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس مخطوطے اور "تاریخ الکامل" میں جو دو مختلف چیزیں ہیں وہ مشترک بات کیا ہے؟ کیا اس محنت کی مقدار برابر ہے جو دونوں پر صرف ہوئی ہے یا ان سے حاصل ہونے والا فائدہ یکساں ہے یا کوئی اور خصوصیت ایسی ہے

---

[۱] تاریخ الکامل ابن الاثیر کی مشہور و معروف کتاب ہے جو کئی جلدوں پر پھیلی ہوئی ہے۔

جو ان دونوں میں مشترک ہے ؟ کیا یہ بات اس امر کی دلیل نہیں کہ وہ مشترک بات جو بازار میں متبادل طور پر بکنے والی دو مختلف چیزوں میں موجود ہے وہ اس محنت سے کہیں مختلف بات ہے اور جو اجتماعی طور پر بننے والی اشیاء میں بھی موجود ہوتی ہے اور انفرادی کاوش کے نتیجے میں تیار ہونے والی چیزوں میں بھی ؟ اگر یہ بات درست ہے کہ بازار میں آنے والے ہر قسم کے مال تجارت میں کوئی مشترک بات ہوتی ہے جو ان کی تبادلی قیمت کو طے کرتی ہے چاہے ان پر لگنے والی محنت کی مقدار میں کتنا ہی فرق کیوں نہ ہو، چاہے وہ اجتماعی محنت کا نتیجہ ہوں یا انفرادی اور چاہے ان کے فوائد اور ان کی خصوصیات، فطری یا صوری، ایک دوسرے سے کتنی ہی مختلف کیوں نہ ہوں۔ اگر یہ بات واقعی درست ہے تو پھر یہ مشترک بات ہی کیوں نہ تبادلی قیمت کی اساس اور اس کی اصل قرار دی جائے ؟

یوں ہم دیکھتے ہیں کہ وہ تجزیاتی طریقہ جو مارکس نے اختیار کیا وہ آدھے راستے ہی میں اسے لے بیٹھتا ہے اور اس بات کی اجازت نہیں دیتا کہ وہ اپنے نتائج کو اخذ کرتا چلا جائے۔ کیونکہ اگر مختلف اشیاء میں ظاہر ہونے والی محنت کی مقداروں میں آپس میں بے حد اختلاف کے باوجود ان اشیاء میں سے چند ایک چند دوسری اشیاء سے تبادلی قیمت کے اعتبار سے برابر ہو سکتی ہیں تو پھر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ تبادلے کی کارروائیوں میں برابری کے پس پردہ صرف ہونے والی محنت کی برابر مقداریں کارفرما ہیں۔ اگر یوں ہے تو پھر وہ رازِ مخفی کیا جو اس تبادلی قیمت کی بنیاد بنتا ہے ؟ تخت اور لباس میں وہ مشترک بات کونسی ہے اور اسی طرح مخطوطے اور "تاریخ الکامل" کے مطبوعہ نسخے میں جو ان اشیاء کی تبادلی قیمت اپنی نسبت سے طے کرتی ہے ؟

ہماری رائے میں ایک اور مشکل ہے جو مارکس کے قانون قدر کو درپیش ہے جس پر غلبہ پانا اس کے لیے ممکن نہیں کہ اس میں اور اس قدرتی ماحول میں ایک تناقض کا سراغ ملتا ہے جس میں لوگ اپنی زندگی گزارتے ہیں چاہے اس کا مذہبی یا سیاسی نظام کچھ ہی کیوں نہ ہو۔ اس لیے یہ بات ممکن نہیں کہ یہ قانون اس ماحول اور ان حالات کی علمی توجیہہ پیش کرے جس کے ساتھ اس کا تناقض ہو۔

اس قانون اور ماحول میں تناقض کی مثال کے طور پر زمین ہی کو لیجئے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ زمین بہت سی زرعی پیداوار کے کام آتی ہے یعنی اس کے متبادل استعمالات کئی ہیں۔ مثلاً زمین گندم اگانے کے لیے استعمال ہو سکتی ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ اسے کپاس یا چاول کی کاشت کے لیے استعمال کیا جائے۔ اب یہ بات بھی واضح ہے کہ سب زمینیں اپنی صلاحیت کے اعتبار سے یکساں نہیں۔ بعض زمینیں زرعی پیداوار کی ایک خاص قسم کے لیے مناسب ہوتی ہیں مثلاً چاولوں کے لیے اور بعض زمینیں کپاس یا گندم کی کاشت کے مناسب حال ہوتی ہیں۔ یوں ہر زمین ایک فطری صلاحیت کی بنا پر ایک خاص زرعی پیداوار کے لیے مخصوص کر دی جاتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر زمین کو اس کے مناسب زرعی پیداوار کے لیے چنا جائے اور اس پر محنت کی ایک معین مقدار صرف کی جائے تو اس سے اس زرعی پیداوار مثلاً چاول یا گندم یا کپاس کی خاصی بڑی مقدار حاصل ہو سکتی ہے لیکن اگر اجتماعی محنت کی وہی مقدار ایسی زمین پر صرف کی جائے جو کسی مخصوص پیداوار کیلئے مناسب نہیں اور یوں زمین کا ہر ٹکڑا ایسی فصلوں کے لیے چنا جائے

جو اس کے مناسب نہ ہو تو پھر معیّن مقدار سے بہت کم پیداوار حاصل ہو سکتی ہے تو کیا ہم یہ تصور کر سکتے ہیں کہ غیر مناسب زمین میں بوئی ہوئی گندم کی وہ کم مقدار مناسب زمین سے حاصل ہونے والی اس سے کئی گنا زیادہ مقدار کے برابر ہے اور تبادلی قیمت کے اعتبار سے یکساں ہے اور صرف اس لیے کہ دونوں زمینوں سے حاصل ہونے والی پیداوار پر اجتماعی محنت کی یکساں مقدار صرف ہوئی تھی؟ اور کیا سوویٹ یونین جو مارکسیت کی اساس پر قائم ہے، اس امر کی اجازت دے گی کہ گندم کی ان دونوں مقداروں، ایک کم اور ایک زیادہ، کو مبادلے میں مساوی قرار دے کیونکہ ان دونوں پر اجتماعی محنت کی یکساں مقدار صرف ہوئی ہے؟ بے شک سوویٹ یونین ہو یا دنیا کی کوئی اور حکومت، وہ عملی طور پر اس نقصان کا اندازہ کر سکتی ہے جو ہر زمین کو اس فصل کے لیے استعمال نہ کرنے کی بنا پر حاصل ہوگا جس کے وہ مناسب حال نہ ہو۔

یوں ہم جان لیتے ہیں کہ زرعی محنت کی ایک جیسی مقدار دو مختلف قیمتوں کی پیداوار کا باعث بن سکتی ہے جس کا انحصار زمین کو مختلف فصلوں کے لیے مخصوص کرنے کے طریقے پر ہے۔

اس بات کی روشنی میں یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ زمین کو مناسب فصل کے لیے استعمال کرنے سے زیادہ قیمت کا حاصل ہونا، اس محنت پر منحصر نہیں جو اس پر لگائی گئی ہے کیونکہ محنت تو محنت ہی رہتی ہے اس میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی چاہے اسے مناسب فصل کے لیے استعمال کیا جائے یا غیر مناسب کے لیے حقیقت یہ ہے کہ زمین سے زیادہ قیمت کی پیداوار کا حصول زمین کے اس مثبت رویے کا مرہونِ منت ہے جو وہ ایک خاص پیداوار کی نشوونما اور بہتری کے لیے ظاہر کرتی ہے۔[1]

۱؎ ممکن ہے کہ مارکسیت اپنے نقطۂ نظر کے دفاع کے لیے یہ کہنے کہ اگر ایک کیلو کپاس کی پیداوار بعض زمینوں میں ایک گھنٹے کی محنت کی طالب ہو اور بعض دوسری زمینوں میں اس کے لیے دو گھنٹے کی محنت درکار ہو تو ہمیں اوسط نکال لینا لازم ہے تاکہ معلوم ہو سکے کہ ایک کیلو کپاس پیدا کرنے کے لیے اجتماعی محنت کی اوسط کیا ہے یہ اوسط ہماری مثال کی صورت میں ڈیڑھ گھنٹہ محنت بنتی ہے۔ یوں ایک کیلو کپاس کی پیداوار ڈیڑھ گھنٹہ اوسط اجتماعی محنت کی تعبیر ہوگی اور اسی بنیاد پر اس کی تبادلی قیمت مقرر ہوگی۔ اس طرح زیادہ صلاحیت والی زمین میں ایک گھنٹہ کام کرنا، دوسری زمین میں ایک گھنٹے کے کام سے کہیں زیادہ پیداوار دے گا۔ اس کا سبب یہ ہے کہ ہر چند دونوں زمینوں پر صرف کی گئی محنت انفرادی طور پر یکساں ہے تاہم اوسط اجتماعی محنت کی مقدار ایک زمین پر زیادہ صرف ہوئی ہے اور دوسری پر کم۔ زرخیز زمین پر صرف کی گئی ایک گھنٹہ کی محنت، اوسط اجتماعی محنت کے ڈیڑھ گھنٹے کے برابر ہوگی۔ اسی طرح کم زرخیز زمین پر صرف کی گئی محنت اوسط اجتماعی محنت کے پون گھنٹے کے برابر ہوگی۔ اس لحاظ سے دونوں قسم کی زمینوں سے حاصل ہونے والی پیداوار کی تبادلی قیمتوں کے فرق کا باعث دونوں قسم کی محنت کا فرق ہے جن میں اوسط اجتماعی محنت کی مقداریں ایک جیسی نہیں۔

لیکن ہم یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ کپاس کی کاشت کے لیے زیادہ مناسب زمین پر ایک گھنٹے کی محنت خود بخود ایک گھنٹے سے زائد کیسے ہوگئی؟ اور کس شخص کی طاقت و قدرت نے اس میں آدھے گھنٹے کا اضافہ کر دیا اور یوں وہ ڈیڑھ گھنٹے کی محنت بن گئی۔ یہ نصف گھنٹہ جو کسی جادو کے زیر اثر ایک گھنٹے کی محنت میں داخل ہو گیا اور اسے ڈیڑھ گھنٹے کی محنت بنا دیا، وہ انسانی کاوش کا نتیجہ نہ تھا اور نہ اس محنت کا آئینہ دار جو اس راہ میں

(بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

اب ہم اپنا پہلے والا سوال ایک بار پھر دہراتے ہیں کہ تبادلی قیمت کی اصل حقیقت کیا ہے جس کے تعین میں فطرت بھی اسی طرح کارفرما ہے جیسے پیداواری عمل ؟

ایک اور بات ایسی ہے جسے مارکسیت، قیمت یا قدر کے بارے میں اپنے خاص قانون کی روشنی میں واضح نہیں کر سکتی حالانکہ ہر معاشرے میں وہ موجود ہے۔ وہ بات یہ کہ مال تجارت کی تبادلی قیمت (Value in Exchange) اجتماعی رغبت (طلب) کے کم ہونے سے کم کیوں ہو جاتی ہے۔ ہر قسم کا تجارتی مال اس وقت اپنی تبادلی قیمت کا کچھ حصہ گنوا بیٹھتا ہے جب اس کی طلب و خواہش کم ہو جاتی ہے اور معاشرے میں اس کی اہمیت و ضرورت کا احساس کم ہو جاتا ہے چاہے اس کے اسباب یعنی معاشرے میں طلب کی کمی کے اسباب سیاسی ہوں یا دینی یا فکری یا کسی اور نوعیت کے۔ یوں مالِ تجارت کی قیمت میں کمی واقع ہو جاتی ہے حالانکہ اس پر صرف ہونے والی اجتماعی محنت ویسی کی ویسی رہتی ہے اور وہ حالات بھی جوں کے توں رہتے ہیں جن میں وہ تیار ہوا۔ یہ بات بڑے واضح انداز میں ثابت کرتی ہے کہ کسی چیز کی تبادلی قیمت کے تعین پر یہ بات اثر ڈالتی ہے کہ اس سے کتنا فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے اور خواہشات کی تکمیل کس حد تک ہو سکتی ہے۔ اس لیے یہ خیال کرنا غلط ہو گا کہ مارکسیت کی رائے کے مطابق، کسی شے کی استعمالی قدر (Value in Use) اور فائدہ مندی ایک ایسی مقدار ہے جسے فراموش کیا جا سکتا ہے۔

جب مارکسیت اس امر واقعی سے آنکھیں چرا لیتی ہے اور اس کی وضاحت طلب و رسد کے قوانین کے حوالے سے کرتی

(بقیہ حاشیہ از صفحہ سابقہ)

صرف ہوئی کیونکہ انسان نے زیادہ زرخیز اور مناسب حال زمین پر ایک ذرہ برابر محنت بھی اس محنت سے زائد صرف نہیں جو اس نے کم زرخیز اور کم مناسب حال زمین پر لگائی۔ یہ سب کچھ زمین کی زرخیزی کی بنا پر ہوا ہے۔ اسی زرخیزی نے جادو کا کام کیا اور کام کرنے والوں کو اجتماعی محنت کا آدھ گھنٹہ مفت میں دے دیا۔

اب اگر اس نصف گھنٹے کو پیداوار کی تبادلی قیمت طے کرنے میں شمار کریں تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ زمین میں یہ قدرت تھی کہ وہ ایک گھنٹے کی محنت کو ڈیڑھ گھنٹے کی محنت بنا دے اور یوں اس زمین نے تبادلی قیمت کے تعین میں مثبت طور پر حصہ لیا ہے۔ پس کام کرنے والوں کی پیداواری محنت و عمل اکیلے ہی قدر کی اساس اور قیمت کی بنیاد نہیں لیکن اگر اس موہوم آدھ گھنٹے کو قیمت کا تعین کرتے وقت حساب میں نہ لائیں تو اس کا تعین صرف اس محنت کی بنا پر کیا جائے گا جو انسان نے صرف کی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ مناسب زمین میں ایک گھنٹے کی محنت سے پیدا ہونے والی کپاس، غیر مناسب زمین میں ایک گھنٹے کی محنت سے پیدا ہونے والی کپاس کے برابر ہے اور اس کے بالآخر یہ معنی ہوئے کہ ایک کیلو کپاس اس کے نصف کیلو کے برابر ہے۔ (مصنف)

شاید اسی بنا پر شام کے اموی گورنر نے صدقۂ فطر کی مقدار یہ کہ کر نصف کر دی تھی کہ حجاز کی گندم کا ایک کیلو شام کی گندم کے آدھے کیلو کے برابر ہے۔ شاید مارکسی منطق کا کوئی رشتہ اس سے بھی ہو !! (مترجم)

ہے تو اس وقت وہ ایک اور بات پر بھی زور دیتی ہے جو قدر کے بارے میں مارکسی نقطۂ نظر کی آئینہ دار ہے۔ وہ بات یہ ہے کہ تبادلی قیمت یا قدرِ مبادلہ اس محنت کی مقدار کے براہِ راست متناسب ہے جو کسی شے میں ڈھل گئی ہو۔ اگر حالاتِ پیداوار اچھے نہ رہیں اور کسی شے کی پیداوار کے لیے زیادہ محنت کے طالب ہوں تو اس پیداوار کی تبادلی قیمت میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ اور اگر اس کے برعکس صورت پیدا ہو جائے اور پیداواری حالات اچھے ہو جائیں اور یہ ممکن ہو جائے کہ پہلے کے مقابلے میں اجتماعی محنت کی نصف مقدار کافی ہو تو اس صورت میں اس پیداوار کی قیمت بھی خود بخود آدھی ہو جاتی ہے۔

ہر چند کہ یہ بات یعنی تبادلی قیمتوں میں کمی بیشی ہماری اقتصادی زندگی کی ایک واضح حقیقت ہے تاہم یہ مارکسی قانونِ قدر کے درست ہونے کو ثابت نہیں کرتی۔ اور اس قانونِ قدر (قیمت) کے لیے یہ ممکن نہیں کہ قیمت اور مقدارِ محنت کے مابین تناسب کی توضیح کر پائے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اس قانون کی توضیح و تفسیر ایک اور روشنی میں بھی کی جا سکے۔ مثال کے طور اگر کاغذ کی پیداوار کی صورتِ حالات بگڑ جائے اور دگنی محنت اس کی پیداوار کے لیے درکار ہو تو اجتماعی طور پر تیار ہونے والے کاغذ کی کمیت و مقدار اس صورت میں آدھی رہ جائے گی خواہ اس پر صرف ہونے والی محنت کی مقدار پہلے جیسی رہے۔ اب اگر تیار ہونے والے کاغذ کی کمیت میں کمی واقع ہو جائے تو وہ زیادہ کمیاب ہو جائے گا۔ یوں اس کی طلب بڑھ جائے گی اور حدی منفعت (Marginal Utility)[1] میں اضافہ ہو جائے گا۔ اور اگر اس کے الٹ صورتِ حالات پیدا ہو جائے اور کاغذ کی تیاری میں درکار محنت نصف رہ جائے تو تیار ہونے والے کاغذ کی کمیت دگنی ہو جائے گی بشرطیکہ اس پر صرف ہونے والی محنت کی مقدار وہی رہے۔ اس صورت میں چونکہ کاغذ وافر مقدار میں موجود ہو گا اس لیے اس کی حدی منفعت یا افادیت میں کمی واقع ہو جائے گی اور یوں قلت کے کم ہو جانے سے اس کی تقابلی قیمت گر جائے گی۔

جب تک یہ ممکن ہے کہ ہم قیمتوں کی کمی بیشی کی توجیہ حدی منفعت یا موجود مقدار کی قلت کے حوالے سے اسی طرح کر سکیں جیسے مارکسی قانونِ قدر (قیمت) کی رو سے کرتے ہیں تو پھر ہم یہ نہیں قرار دے سکتے کہ یہ امر اس قانون کی صحت کے بارے میں ایک علمی دلیل ہے جسے زندگی کے امورِ واقعہ سے حاصل کیا گیا ہے۔ یہ محض ایک مفروضہ ہو سکتا ہے۔

---

[1] حدی منفعت (Marginal Utility) کے تصور سے یہ مراد ہے کہ جب کسی شے کے استہلاک (Consumption) کی مقدار برابر بڑھتی رہتی ہے تو آہستہ آہستہ اس کی افادیت یا منفعت بھی کم ہو جاتی ہے۔ مثلاً ایک بچہ آئس کریم کی طلب رکھتا ہے لیکن اگر اسے بار بار آئس کریم ملتی جائے تو اس کی رغبت بتدریج کم ہوتی جائے گی اور یوں آئس کریم کی افادیت یا منفعت میں کمی واقع ہوتی چلی جائے گی۔ اس تصور پر جدید علم اقتصادیات پر شدید اعتراض اس بنا پر ہوتا ہے کہ حدی منفعت کے قانون کا تقاضا یہ ہے کہ منفعت کو ناپا تولا جا سکے لیکن منفعت یا افادیت تو نفسیاتی کیفیت ہے جو کسی شے میں کسی شخص کی رغبت یا خواہش سے پیدا ہوتی ہے۔

جہاں تک کام یا محنت کا تعلق ہے اس تمام بحث کے بعد، ہم یہ کہہ سکتے ہیں، کہ محنت ایک ایسا عنصر ہے غیر متجانس (Hetrogenius) ہے اور اس میں ایسی کاوشیں شامل ہیں جو اپنی اہمیت، قدر اور درجے کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہیں۔ ایک کام یا محنت فنی نوعیت کی ہوتی ہے جس کا دارومدار مخصوص تجربے پر ہوتا ہے اور ایک سادہ کام ہوتا ہے جس کے لیے کوئی علمی یا فنی مہارت درکار نہیں۔ ایک قلی کا ایک گھنٹے کا کام بھی محنت ہے لیکن ایک انجینئر کے ایک گھنٹے کے کام اور محنت سے کہیں مختلف ہے۔ اسی طرح کاریگر جو بجلی کی موٹریں تیار کرتا ہے اس کی ایک دن کی محنت یا کام اس شخص کے ایک دن کے کام سے مختلف ہے جو باغ میں پانی دینے کے لیے چھوٹی چھوٹی نالیاں کھودتا ہے۔ پھر کچھ ذاتی عوامل بھی ہوتے ہیں جو محنت یا کام پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ یہ عوامل انسانی صفات ہونے کی جہت سے صلاحیت کے درجے اور اہمیت کو محدود کرتے ہیں اور اس کے ساتھ اس نفسیاتی اور جسمانی کاوش کو بھی، جو اس کام اور محنت کو درکار ہوتی ہے، کام کرنے والے کی جسمانی اور ذہنی آمادگی، دوسروں پر فوقیت حاصل کرنے اور اپج دکھانے کی خواہش اور کام کے ساتھ وابستگی یہ سب باتیں کام کرنے والے کو اس بات پر اکساتی ہیں کہ وہ ہر قسم کی مشقت برداشت کرے یا اس سے گریز کرے چاہے اس کا بوجھ کتنا ہی کم کیوں نہ ہو جائے یا یہ کہ کام نہ کر سکنے پر اسے محرومی کا احساس پریشان کرے یا اس کے دل میں اختراع و ایجاد کا شوق اسے مہمیز کرے۔ نیز وہ ماحول بھی اس پر اثر انداز ہوتا ہے جس میں اس کے لیے اکتاہٹ اور بوریت کے سوا کچھ نہ ہو یا جو اس کے دل میں امید اور ولولہ پیدا کرے۔ یہ سب باتیں وہ عوامل ہیں جو کام اور محنت کی نوعیت اور اس کی قدر و قیمت کی حدود متعین کرتی ہیں۔

یہ بات غلط ہوگی کہ ان کاموں کی کمیت اور تعداد کا اندازہ لگایا جائے جن پر کمیت اور تعداد کا اطلاق نہ ہوتا ہو۔ ایسے اعمال کی جانچ تو نوعی اور وصفی انداز (Qualitatively) ہی میں ہو سکتی ہے۔ اس انداز میں کسی خاص کام کی نوعیت اور ان مذکورہ عوامل سے اس کا متاثر ہونے کا اندازہ لگایا جاتا ہے مناسب نفسیاتی حالات میں کیا ہوا گھنٹہ بھر کا کام اس ایک گھنٹے کے کام سے کہیں سودمند ثابت ہوتا ہے جو غیر مناسب حالات میں کیا گیا ہو جس طرح ہمیں کام اور محنت کی کمیت اور مقدار کو، جو معروضی شے ہے، دیکھنا چاہیئے اسی طرح کام کی نوعیت اور اس کے خصائص پر نظر رکھنا بھی لازم ہے کیونکہ یہ بھی ان مختلف نفسیاتی عوامل کے پیش نظر کام پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ یہ بات اس جانچ میں ذاتی اور داخلی عنصر کی حیثیت رکھتی ہے۔

اب یہ بات بالکل واضح ہے کہ معروضی عنصر کو جانچنے کے لیے اور اس کی کمیت اور تعداد کو معلوم کرنے کے لیے تو معیار موجود ہیں لیکن اس داخلی عنصر کی جانچ کے لیے، جو کام پر اثر انداز ہوتا ہے اور اس کی نوعیت اور خصائص کو اپنے زیر اثر متعین کرتا ہے، ہمارے پاس کوئی ذریعہ نہیں۔

دیکھنا یہ ہے کہ مارکسیت ان دونوں مشکلوں سے نجات کیسے حاصل کرتی ہے۔ ایک مشکل تو یہ ہے کہ فنی اور غیر فنی کاموں کی کمیتوں کو کیسے جانچا جائے اور دوسری مشکل یہ ہے کہ نفسیاتی، جسمانی اور ذہنی اثرات کے تحت ہونے والے کام کی نوعیت اور خوبی کو کیونکر ناپا جائے اور مؤخر الذکر بات ہر کام کرنے والے کے لیے جداگانہ حیثیت کی مالک ہے۔

جہاں تک پہلی مشکل کا تعلق ہے (یعنی فنی اور غیر فنی کاموں کی کمیت کیسے معلوم ہو) تو مارکسیت نے اس کے حل کے لیے کوشش یہ کی ہے کہ کام یا محنت کی دو قسمیں کر دی ہیں۔ ایک قسم بسیط (Simple) ہے اور دوسری مرکب (Compound) بسیط عمل سے اس کوشش و کاوش کا اظہار ہے جس میں جسمانی قوت صرف ہوتی ہے اور ہر صحت مند انسان میں موجود ہوتی ہے اور اس کوشش و کاوش میں اس کے جسم یا ذہن کی کسی مخصوص نشو و نما کا عمل دخل نہیں ہوتا، مثال کے طور پر قلی کا کام۔ عمل مرکب سے وہ کام یا محنت مراد ہے جس میں مختلف جسمانی اور ذہنی امکانات اور تجربات شریک ہوں جو پہلے سے حاصل کیے گئے ہوں، مثلاً انجینئر یا ڈاکٹر کا کام۔ تبادلی قیمت کو متعین کرنے کے لیے عام معیار عمل بسیط یا عام محنت (Simple Labour) ہے۔ اگر عمل مرکب سادہ محنت یا کام سے دوگنا ہو تو اس کی بنا پر تبادلی قیمت، سادہ محنت والے کام کی تبادلی قیمت سے زیادہ ہو جاتی ہے۔ ایک الیکٹریکل انجینئر بجلی کی کوئی شے بنانے کے لیے ہفتہ بھر میں جو کام کرتا ہے وہ مزدور کی ہفتہ بھر کی محنت سے زیادہ قیمتی ہے جو وہ بوجھ اٹھانے پر صرف کرتا ہے۔ کیونکہ اس میں ہمیں اس بات پر نگاہ رکھنا ہوگی کہ اس انجینئر نے انجینئرنگ کا تجربہ اور مہارت حاصل کرنے کے پہلے سے کتنی محنت اور کد و کاوش کر رکھی ہے۔

لیکن کیا یہ ممکن ہے کہ فنی کام اور غیر فنی کام میں جو فرق ہے اس کی توجیہ اسی اساس پر کر سکیں؟

الیکٹریکل انجینئر اور ایک عام مزدور کے کام میں فرق کی مارکسی توجیہ کا مطلب یہ ہے کہ اس انجینئر نے بیس سال انجینئرنگ کی تعلیم و تربیت حاصل کرنے میں صرف کیے اور پھر بیس سال تک اپنے پیشے میں گذارے۔ وہ انجینئر اپنے بیس سالہ تجربے میں جو پیداواری نتائج دیتا ہے اس کی قیمت ایک عام مزدور کے چالیس سال کے کام کے برابر ہے۔ دوسرے الفاظ میں مزدور کے کام کے دو دن الیکٹریکل انجینئر کے کام کے ایک دن کے برابر ہوئے کیونکہ اس کے اس دن کے کام میں اس کی وہ محنت بھی شامل ہے جو اس نے پڑھائی پر صرف کی۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا ہم اپنی اقتصادی زندگی کے میدان میں یہی کچھ دیکھتے ہیں یا کیا کسی تجارتی منڈی یا کسی حکومت کے لیے یہ بات ممکن ہے کہ وہ ایک مزدور کے دو دن کے کام کو ایک الیکٹریکل انجینئر کے ایک دن کے کام کے برابر قرار دے؟

اس میں کوئی شک نہیں کہ سوویٹ یونین کی خوش قسمتی ہے کہ اس نے عمل بسیط اور عمل مرکب کے اس مارکسی نظریے کو نہیں اپنایا۔ ورنہ اگر وہ یہ اعلان کر دیتی کہ وہ ایک انجینئر کو دو مزدوروں کے بدلے میں دینے کے لیے تیار ہے تو تباہی و بربادی اس کا نصیب ہوتی۔ پھر ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ ٹیکنیکل کارکن کی تنخواہ سوویٹ یونین میں ایک عام مزدور کی تنخواہ سے دس گنا بلکہ اس سے بھی زیادہ ہے حالانکہ وہ ایک عام مزدور کے مقابلے میں نو گنا زیادہ عمر تعلیم و تربیت حاصل کرنے میں نہیں گزارتا۔ اور یہ بات اس کے باوجود ہے کہ روس میں فنی صلاحیتیں رکھنے والے لوگ بھی اسی طرح وافر تعداد میں ہیں جس طرح عام مزدور۔ لہٰذا فرق کی اساس قانونِ قدر ہے، طلب و رسد کی صورت حالات نہیں۔ اور یہ فرق اتنا بڑا ہے کہ سابق محنت اور کام کے حوالے سے قیمت کا تعین کرنے میں اس کی وجہ جواز کا سراغ نہیں ملتا۔

اب رہی دوسری مشکل (یعنی کام کے نوعی معیار کو ان نفسیاتی، جسمانی اور ذہنی مؤثرات کی روشنی میں مقرر کرنے کی جو ہر کارکن میں مختلف ہوتے ہیں) تو اس سلسلے میں مارکسیت نے محنت کی اجتماعی اوسط کو قدر یا قیمت کا معیار بنا کر خلاصی حاصل کرنے کی سعی کی ہے۔ اس سلسلے میں مارکس نے لکھا ہے:

> وہ وقت جو اجتماعی طور کسی شے کے تیار کرنے میں درکار ہوتا ہے، وہی وقت ہر اس کام کے لیے ضروری ہوتا ہے جس کی بجاآوری میں اوسط درجے کی مہارت، طاقت اور قدرتی شرائط ایک معین معاشرے اور اجتماعی ماحول کے حوالے سے لازم ہوں۔ لہٰذا کسی بھی معاشرے میں کسی چیز کی تیاری کے لیے صرف کام یا محنت کی مقدار یا دوسرے لفظوں میں کام کے لیے ضروری وقت ہی قیمت کی حدود طے کرتا ہے۔ اور نجی مالِ تجارت عام طور پر اپنی نوعیت میں اوسط درجے کا ہوتا ہے[1]

اس بنا پر اگر کاریگر ایسے حالات میں ہو اور اس میں وہ شرطیں پائی جائیں جو اسے اجتماعی طور پر اوسط سے بلند کر دیں تو اس کے امکان میں ہو گا کہ ایک گھنٹے کی محنت سے جو چیز تیار کرے وہ اس چیز سے زیادہ قیمت رکھتی ہو جو ایک اوسط درجے کا مزدور ایک گھنٹے کی محنت سے تیار کرے کیونکہ اول الذکر کا ایک گھنٹے کا کام یا محنت، کام کی اجتماعی اوسط سے بلند ہے۔ لہٰذا قدر یا قیمت کے تعین کا عام پیمانہ محنت کی اجتماعی اوسط اور اس پر اثر انداز ہونے والے عناصر سے عبارت ہے۔

اس سلسلے میں مارکسیت کی غلطی یہ ہے کہ وہ ہر مسئلے پر کمیت (Quantity) کے حوالے سے غور کرتی ہے۔ اس طرح مارکسیت کی نظر میں کام کرنے میں اعلیٰ خصوصیات اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ عامل کی مدد کرنے والے عوامل ہیں جو اسے کم وقت میں زیادہ پیداوار حاصل کرنے پر قادر بناتے ہیں۔ اس لیے وہ ایک گھنٹے کے کام میں جو پیداوار حاصل کرتا ہے وہ اجتماعی اوسط سے زیادہ ہوتی ہے اور یوں اس کی قیمت زیادہ لگتی ہے جہاں اول الذکر ایک گھنٹے میں دو میٹر کپڑا تیار کرتا ہے وہاں ایک اوسط درجے کا کاریگر ایک گھنٹے میں صرف ایک میٹر کپڑا بنتا ہے۔ دو میٹر کپڑے کی قیمت اس ایک میٹر کپڑے کی قیمت سے دگنی ہو گی کیونکہ دو گھنٹے کی اجتماعی محنت کی تعبیر ہیں اگرچہ ان کی تیاری میں بہتر محنت کا صرف ایک گھنٹہ لگا تھا۔ لیکن جو بات قابلِ غور ہے وہ یہ ہے کہ ایک اوسط درجے کے عامل میں ذہنی، جسمانی یا نفسیاتی شرائط کے نہ ہونے کا مطلب یہ نہیں کہ جس کاریگر میں وہ شرائط موجود ہوں وہ ہمیشہ زیادہ مقدار میں چیزیں تیار کرتا ہے۔ بلکہ اس کا مطلب بعض اوقات یہ بھی ہو سکتا ہے کہ مؤخر الذکر کی تیار کردہ شے اپنی نوعیت کے اعتبار سے بہتر ہو۔ مثلاً دو مصور ایک گھنٹے تک تصویر بناتے ہیں لیکن ان میں سے ایک اپنی فطری استعداد کی بنا پر دوسرے سے بہتر تصویر تیار کر لیتا ہے۔ لہٰذا یہاں مسئلہ یہ نہیں کہ کم وقت میں زیادہ مقدار میں چیزیں تیار ہوں۔ بلکہ یہ کہ جس مصور میں فطری استعداد اور صلاحیت موجود نہیں وہ دوسرے کی بنائی ہوئی تصویر جیسی تصویر بنا ہی نہیں سکتا چاہے اسے دگنا وقت دے دیا جائے۔ لہٰذا ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ بہتر بنی ہوئی تصویر عام اجتماعی محنت کے دو گھنٹوں کی آئینہ دار ہے کیونکہ

---

[1] سرمایہ از مارکس (عربی)، ص ۴۹-۵۰

عام اجتماعی محنت کے دو گھنٹے بھی اس تصویر میں وہ جاذبیت اور حسن پیدا نہیں کر سکتے جو اس مصور کی بنائی ہوئی تصویر میں ہے جس کی فطری صلاحیت بہتر ہے۔

یہاں ہم ان دونوں تصویروں کے سلسلے میں ایک اساسی بات تک پہنچتے ہیں۔ وہ یہ کہ بازار میں ان دونوں تصویروں کی قیمتیں مختلف ہوں گی چاہے اس بازار کی سیاست کیسی ہی کیوں نہ ہو اور رسد و طلب کی حالت بھی کیسی ہی کیوں نہ ہو۔ کوئی شخص بھی اس بات پر تیار نہ ہوگا کہ بہتر تصویر کے بدلے میں کمتر تصویر لے لے چاہے رسد و طلب برابر ہی کیوں نہ ہوں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ بہتر تصویر اپنی زیادہ قیمت اس عنصر کی بنا پر حاصل کرتی ہے جو دوسری تصویر میں موجود نہیں اور یہ عنصر صرف ہونے والی محنت کی مقدار نہیں کیونکہ بہتر تصویر سے کام یا محنت کی زیادہ مقدار عبارت نہیں بلکہ وہ اس محنت یا کام کی بہتر نوعیت کی آئینہ دار ہے جو اس کے بنانے میں صرف ہوا۔ اس بنا پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ محنت یا کام کو جانچنے کے لیے مقداری پیمانہ (Quantitative Measure) ہی کافی نہیں جس کی بنا پر قیمت مقرر ہو۔ اس لیے یہ ممکن نہیں کہ ہم انفرادی یا اجتماعی محنت سے تیار شدہ اشیاء کی تبادلی قیمتوں میں تفاوت کی وضاحت محنت یا کام کی کمیت و مقدار کے حوالے سے کریں۔ کیونکہ اس تفاوت کا اصل سبب بعض اوقات کیفیت (Quality) ہوتی ہے کمیت (Quantity) نہیں یا دوسرے الفاظ میں محنت کی نوعیت اور خصوصیت ہوتی ہے محنت میں صرف کئے گئے گھنٹے نہیں۔

یہ ہیں وہ چند ایک علمی مشکلات جو مارکس کے راستے میں حائل ہیں اور یہ بات ثابت کرتی ہیں کہ تبادلی قیمت (Value in exchange) کی توجیہ و توضیح کے لیے مارکسی اصول کافی نہیں۔ لیکن ان تمام مشکلات کے باوجود مارکس مجبور تھا کہ اس قانون کو پیش کرے جیسا کہ قدر (قیمت) کے بارے میں اس کے نظری تجزیے کی بحث سے بخوبی ظاہر ہے جو ہم نے اس بحث کے آغاز میں پیش کیا ہے۔ کیونکہ جب اس نے یہ کوشش کی کہ دو مختلف اشیاء تجارت مثلاً تخت اور لباس کے مابین کوئی مشترک بات تلاش کرے تو اس نے ان اشیاء کی استعمالی منفعت کو فراموش کر دیا اور اسی طرح ان کی خصوصیات کو مدنظر نہ رکھا کیونکہ تخت اپنی منفعت کے لحاظ سے لباس سے مختلف ہے اور اس کی طبعی اور ہندسی خصوصیات بھی مختلف ہیں۔ اس وقت اسے یہی بات سوجھی کہ ان دونوں اشیاء کے مابین مشترک بات انسانی محنت ہی ہے جو ان اشیاء کی تیاری میں صرف ہوئی ہے۔ اسی میں اس کے تجزیے کی اساسی غلطی مخفی ہے کیونکہ اگر یہ دونوں اشیاء اپنی منفعت اور اپنی طبعی، کیمیاوی اور ہندسی خصوصیات کے اعتبار سے مختلف ہونے کے باوجود بازار میں یکساں تبادلی قیمت رکھتی ہیں تو اس کا سبب وہ نفسیاتی خصوصیت بھی ہے جو ان دونوں میں یکساں طور پر موجود ہے اور وہ خصوصیت ان کے حصول کے لیے انسانی رغبت ہے۔ تخت کے حصول کے لیے بھی ایک اجتماعی رغبت موجود ہے اور لباس کے حصول کے لیے بھی اور اس رغبت کی اساس وہ استعمالی منفعت ہے جو ان دونوں میں موجود ہے۔ ہر چند اپنی منفعت کے اعتبار سے ان میں اختلاف ہے تاہم ان کا نتیجہ یکساں ہے اور وہ انسانی رغبت کو پورا کرنا ہے۔ اس مشترک عنصر کے ہوتے ہوئے یہ ضروری نہیں کہ ہم محنت کو قدر (قیمت) کی اساس قرار دیں کیونکہ وہ دونوں متبادل اشیاء میں مشترک ہے۔ جیسا کہ مارکس نے گمان کیا ہے، جب کہ

ہمارے سامنے اس محنت کے علاوہ ایک اور مشترک بات موجود ہے۔

اس بنا پر مارکس نے اپنے قانون کے بارے میں جو بڑا استدلال پیش کیا ہے وہ ٹوٹ پھوٹ جاتا ہے۔ اور یہ بات ممکن ہو جاتی ہے کہ محنت یا کام کے بجائے مشترک نفسیاتی خصوصیت قدر (قیمت) کا پیمانہ بنے اور اس کی اساس۔ اسی صورت میں ہمارے لیے ممکن ہے کہ ہم ان مشکلات سے نجات حاصل کر پائیں جو مارکس کو درپیش تھیں اور اس نئے مشترک عنصر کے حوالے سے ان امور کی توضیح کر پائیں جس سے مارکسی قانون عاجز رہا ہے۔ اس لیے اس قدیم مخطوطے اور تاریخ الکامل کے مطبوعہ نسخے، جن میں موجود مشترک خصوصیت کی ہمیں تلاش تھی اور اسے ہم محنت یا کام میں ڈھونڈ نہ پائے کیونکہ ان میں صرف ہونے والی محنت کی مقدار میں بڑا تفاوت تھا، ان دونوں میں مشترک بات ہمیں اسی نئے نفسیاتی پیمانے کے ذریعے سے دستیاب ہو جاتی ہے جو ان کی تبادلی قیمت کی وضاحت کر دیتی ہے۔ اس قدیم مخطوطے اور تاریخ الکامل کے مطبوعہ نسخے کی تبادلی قیمت اس لیے برابر ہے کہ ان کے حاصل کرنے کے لیے اجتماعی رغبت یکساں درجے کی ہے۔

یوں اس نئے پیمانے اور معیار کے سہارے وہ تمام مشکلات حل ہو جاتی ہیں جن کا ہم نے ذکر کیا ہے۔

جب اشیاء کے حصول کی رغبت ان کی استعمالی منفعت کی بنا پر پیدا ہوتی ہے تو پھر یہ بات ممکن نہیں کہ ہم استعمالی منفعت کو حساب میں نہ لائیں۔ اس بنا پر ہم یہ دیکھتے ہیں کہ جن اشیاء میں استعمالی منفعت نہیں ہوتی ان کی تبادلی قیمت بھی نہیں چاہے ان پر کتنی ہی محنت کیوں نہ صرف ہوئی ہو۔ مارکس نے خود اس حقیقت کا اعتراف کیا ہے لیکن اس نے ہمارے استعمالی منفعت اور تبادلی قیمت کے مابین باہمی ربط کی وضاحت نہیں کی اور ایسا کرنا اس کے لیے ممکن بھی نہ تھا۔ اس نے یہ بھی بیان نہیں کیا کہ تبادلی قیمت کے تعین میں استعمالی منفعت کیسے شامل ہوگئی جبکہ اس نے بحث کے آغاز میں اسے خارج قرار دے دیا تھا کیونکہ وہ دوسری اشیاء میں مختلف ہے۔ لیکن نفسیاتی معیار کے مطابق استعمالی منفعت اور تبادلی قیمت کے مابین باہمی ربط بالکل واضح ہے جب تک استعمالی منفعت رغبت کی اساس ہے اور رغبت ہی قدر کا معیار اور مصدر ہے۔

استعمالی منفعت رغبت کی اصل اساس ہونے کے باوجود وہ اکیلی کسی شے میں رغبت کی حدود متعین نہیں کرتی کیونکہ کسی شے میں رغبت اس شے کی استعمالی منفعت کی اہمیت سے براہِ راست متناسب (Direct Proportional) ہوا کرتی ہے۔ جس قدر کسی شے میں منفعت زیادہ ہوگی اسی قدر اس میں رغبت زیادہ ہوگی۔ اسی طرح کسی شے میں رغبت کا درجہ، اس شے کے حصول کے امکان کے بالعکس متناسب ہوتا ہے، یعنی جس قدر کسی شے کے حصول کا امکان بڑھے گا اسی قدر اس کے حصول کی رغبت کا درجہ گر جائے گا اور اس کے نتیجے میں اس کی قیمت گر جائے گی۔ یہ بات واضح ہے کہ کسی شے کے حصول کا دارومدار اس کی کثرت وقلت پر ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ کوئی شے قدرتی طور پر اس حد تک بکثرت دستیاب ہو کہ اس کے حصول کے لیے کسی تگ ودو کی ضرورت ہی نہ ہو، مثال کے طور پر ہوا۔ اس صورت میں اس کی تبادلی قیمت صفر درجے پر ہوگی کیونکہ اس کے لیے رغبت[1] ہے ہی نہیں۔ اسی

---

[1] یہاں یہ بات ذہن میں رکھنا چاہیے کہ رغبت، ضرورت اور منفعت میں بڑا فرق ہے۔ منفعت سے مراد کسی شے کی وہ خصوصیت ہے جو انسان کی

(بقیہ بر صفحہ آئندہ)

طرح جس شے کے حصول کا امکان اس کی قلت یا اس کی پیداوار میں پیش آنے والی مشکلات کی بنا پر کم ہوگا اسی قدر اس کے لیے رغبت بڑھے گی اور نتیجتاً اس کی قیمت میں اضافہ ہوگا۔[۱]

سرمایہ دارانہ معاشرے پر مارکسی تنقید:

بعض ذہنوں میں یہ خیال گزر سکتا ہے کہ سرمایہ داری کے بارے میں مارکسی آراء کا مطالعہ کرنے میں ہمارا مقصد یہ ہے کہ ہم ان آراء کو توڑ مروڑ کر بیان کریں اور سرمایہ داری کے لیے وجہ جواز پیش کریں کیونکہ یہ وہ نظام ہے جو مسلمان معاشرے میں تسلیم

(بقیہ از صفحہ سابقہ)

کسی خواہش یا ضرورت کو پورا کر کے اسے مسرت یا تسکین دیتی ہو۔ ضرورت سے مراد کسی شے کی وہ خصوصیت ہے جو اسے انسان کے لیے لازم بنا دے۔ اس کے مقابلے میں رغبت انسان کی وہ کیفیت ہے جو اسے کسی ایسی شے کے حصول پر اکسائے جس میں منفعت ہو۔ ہوا کی مثال سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی ضرورت تو سب کو ہے لیکن چونکہ وہ وافر مقدار میں قابل حصول ہے اس لیے اس میں رغبت درجہ صفر پر ہوتی ہے۔ ہم بعض اوقات بغیر ضرورت کے بھی اشیاء خرید لیتے ہیں کیونکہ ان کی کوئی خصوصیت ہمیں اس کے حصول پر اکساتی ہے (مترجم)

[۱] یہ بیان حدی منفعت (Marginal Utility) کے نظریے کے مقابلے کہیں زیادہ امر واقع کے قریب ہے۔ یہ نظریہ قانون تقلیل منفعت (Law of Diminishing Marginal Utility) پر مبنی ہے۔ اس کے مطابق اشیاء کی قیمت کا دارومدار اس بات پر ہے کہ ان اشیاء کی آخری اکائی کس حد تک رغبت کو پورا کرتی ہے کیونکہ آخری اکائی رغبت کو سب سے کم پورا کرتی ہے۔ تدریجی طور رغبت کی تسکین کی بنا پر اس میں کمی پیدا ہو جاتی ہے (یعنی ابتدائے حصول میں رغبت زیادہ ہوتی ہے اور جوں جوں وہ شے حاصل ہوتی جاتی ہے اس رغبت میں کمی واقع ہوتی جاتی ہے)۔ اس قیمت کے تعین کا دارومدار اس بات پر ہے کہ اس شے کی آخری قسط یا اکائی تسکین رغبت کس حد تک کر پاتی ہے۔ اسی بنا پر کسی شے کی کثرت حدی منفعت میں کمی کا سبب بن جاتی ہے اور یوں اس کی قیمت میں بھی کمی پیدا ہو جاتی ہے۔

حدی منفعت کا یہ نظریہ امر واقع کی مکمل وضاحت نہیں کر پاتا۔ کیونکہ اس کا تمام حالات پر انطباق نہیں۔ عین ممکن ہے کہ کسی شے کی اولین اکائی یا قسط یا اولین اکائیوں کا حصول رغبت کو بڑھائے اور مزید اکائیوں کے حصول کی خواہش یا ضرورت شدید تر ہو جائے مثال کے طور ایسی اشیاء جن کے استعمال کی عادت تیزی سے بڑھتی ہے (مثال کے طور پر منشیات)۔ اب اگر حدی منفعت کا نظریہ درست ہو تو پھر اس کا نتیجہ یہ ہونا چاہیے کہ اس صورت میں اس شے کے زیادہ ہونے کے ساتھ ساتھ اس کی تبادلی قیمت بھی بڑھے کیونکہ پہلی بار کے مقابلے میں دوسری بار اس شے کی رغبت زیادہ ہوگی۔ لیکن امر واقع اس کے برعکس ہے یہ بات واضح کرتی ہے کہ قیمت کا عام پیمانہ یہ نہیں کہ انسان کو اس شے کی آخری اکائی لیتے وقت رغبت کی تسکین کی ضرورت کس قدر ہے، بلکہ اس کے مقابلے میں اشیاء کی قیمت کا دارومدار اشیاء کی منفعت اور ان کی اہمیت نیز ان کے حصول کے امکان کے درجے پر ہے۔

کیا جاتا ہے اور یہ معاشرہ وسائلِ پیداوار کے لیے سرمایہ دارانہ ملکیت کا قائل ہے اور ملکیت کے اشتراکی اصول کو رد کرتا ہے۔ اس لیے خیال پیدا ہو سکتا ہے کہ جب تک اسلام سرمایہ داری کو گلے لگائے ہوئے ہے اس وقت تک مسلمانوں پر واجب ہے کہ وہ اپنی عہدِ جدید کی تاریخ کی واقعی اقتصادی صورت حالات کے بارے میں مارکسی تصورات کو رد کریں اور مارکسی تجزیے کی ان غلطیوں کی نشان دہی کریں جو اس واقعی صورتِ حالات اور اس کے تناقضات و تضادات اور ان سے پیدا ہونے والے نتائج کے بارے مارکسی بیانات واضح کرتے ہیں اور یہ گمان کرتے ہیں کہ یہ تناقضات بڑھتے بڑھتے ایک دن اس صورتِ حالات کو ختم کر دیں گے۔

یہ بدگمانی ذہنوں میں پیدا ہو سکتی ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اسلامی موقف بحث کرنے والے کے لیے یہ بات فرض نہیں کہ وہ نظامِ زندگی کے معاش کی سرمایہ دارانہ صورتِ حالات اور اس کے اجتماعی اداروں کا دفاع کرے۔ اس کا کام تو صرف یہ ہے کہ وہ اسلامی اور سرمایہ دارانہ معاشروں کے مابین مشترک اجزاء کی نشان دہی کرے اور پھر مارکسی تجزیے کا مطالعہ کر کے یہ واضح کرے کہ اس کا مشترک جزو سے کیا تعلق ہے۔

اس بنا پر بعض اسلامی ممالک کا وہ رویہ غلط ہے جس کی وجہ سے وہ مغربی سرمایہ داری کا دفاع کرتے ہیں، اس کے برے پہلوؤں سے چشم پوشی کرتے ہیں اور یہ خیال کرتے ہیں کہ اقتصادِ اسلامی کی وجہ جواز پیش کرنے کا جو ذاتی اور انفرادی ملکیت کو تسلیم کرتا ہے یہی ایک راستہ ہے۔ پھر اس کے ساتھ وہ طریقہ بھی غلط ہے جو مارکس نے سرمایہ دارانہ معاشرے کے تجزیے اور اس میں موجود بربادی کے عوامل کی نشان دہی کے لیے اختیار کیا ہے کیونکہ یہ بات تو ہم جان ہی چکے ہیں کہ معاشرے میں اقتصادی عامل ہی اساسی عامل نہیں جبکہ مارکسیت نے سرمایہ دارانہ معاشرے کے تمام نتائج کو اسی ایک اساسی تصور کی پیداوار گردانا جو انفرادی یا ذاتی ملکیت کا تصور ہے۔ ہر وہ معاشرہ جو انفرادی یا ذاتی ملکیت کو مانتا ہو اس کے لیے لازم ہے کہ وہ اسی تاریخی سمت میں سفر کرے جس کو سرمایہ دارانہ معاشرے نے اختیار کیا اور پھر انہی نتائج اور انہی تناقضات سے دوچار ہو جن سے سرمایہ داری کو واسطہ پڑا ہے۔

اس لیے میں یہ بات ضروری سمجھتا ہوں کہ سرمایہ دارانہ معاشرے کے بارے میں مارکسی موقف سے بحث کر لی جائے تاکہ ان دو اہم حقیقتوں کو واضح کر دوں :-

پہلی بات تو یہ ہے کہ اقتصاد کے بارے مسلمان محققین کا مسلکی ہدف ان کے لیے یہ امر فرض نہیں گردانتا کہ وہ سرمایہ دارانہ معاشرے کے حالات کو درست کریں اور ان تلخ حقائق پر پردے ڈالیں جن سے سرمایہ دارانہ معاشرہ بھرا پڑا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ تاریخی طور پر جدید سرمایہ دارانہ معاشرے کو ہر اس معاشرے کی تصویر نہیں گردانا جا سکتا جو وسائل پیداوار کی ذاتی ملکیت کی اجازت دیتا ہو۔ مزید برآں یہ بھی درست نہیں کہ دورِ جدید کے سرمایہ دارانہ معاشرے کے مطالعے کے نتائج کا ہر اس معاشرے پر عمومی طور پر اطلاق کر دیا جائے جو انفرادی ملکیت کے تصور سے اتفاق رکھتا ہو چاہے وہ اس کے دائرہ کار اور اس کے حدود کے بارے میں مختلف رائے ہی کیوں نہ رکھتا ہو۔

امرِ واقعی یہ ہے کہ مارکسیت نے انفرادی ملکیت کی مذمت ان نتائج کی بنا پر کی جو جدید سرمایہ دارانہ معاشرہ بھگت رہا ہے۔

اس مذمت کا تعلق تاریخ کی تفسیر کے بارے میں اس کے بنیادی خیال سے ہے۔ مارکسیت کہتی ہے کہ اقتصادی عامل، جس سے کسی معاشرے میں رائج ملکیت کی نوعیت کا تعین ہوتا ہے، وہ اجتماعی ڈھانچے کی اصل اساس ہے۔ سرمایہ دارانہ معاشرے میں جو کچھ ہوتا ہے اس کی جڑیں وسائلِ پیداوار کی انفرادی یا ذاتی ملکیت میں ہیں جو اس کے اقتصادی نظام کی بنیاد ہے۔ اس معاشرے میں احتیاج میں اضافہ، اجارہ داری کے جال، استعمار کے ہتھکنڈے، بیکار لوگوں کی فوج ظفر موج اور تناقضات کا پھیلاؤ یہ سبھی کچھ تاریخی تسلسل کے حلقوں میں سے ہے اور وہ اس کے نتائج ہیں جو ہر اس معاشرے کو برداشت کرنا پڑیں گے جہاں ذاتی ملکیت کا دور دورہ ہے۔

مارکسیت کی ان آراء کے بارے میں جو اس نے سرمایہ داری کے بارے میں دی، ہمارے نقطۂ نظر کا خلاصہ ان دو باتوں میں ہے:

۱۔ اولاً یہ کہ مارکسیت وسائلِ پیداوار کی ذاتی ملکیت میں اور اس کے سرمایہ دارانہ ماحول میں غلط مبحث کرتی ہے۔ جس ماحول کا اپنا معین اقتصادی، سیاسی اور فکری مزاج ہے، مارکسیت اس فاسد ماحول سے پیدا ہونے والے نتائج کو ہر اس معاشرے کے لیے حتمی قرار دے دیتی ہے جو ذاتی یا انفرادی ملکیت کی اجازت دیتا ہو۔

۲۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ جن مزعومہ علمی اور اقتصادی بنیادوں پر مارکسیت اپنا علمی ڈھانچہ استوار کرتی ہے ان کے بارے میں وہ غلطی پر ہے اور اسی بنا پر سرمایہ دارانہ معاشرے کے تناقضات اور اس کی تاریخی ارتقاء کے بارے میں تجزیہ پیش کرتے ہوئے اس نے ٹھوکر کھائی ہے۔

سرمایہ داری کے تناقضات:

آیئے اب مارکسیت کی رائے میں سرمایہ دارانہ معاشرے کے تناقضات میں اہم ترین تناقض کا جائزہ لیں یا دوسرے الفاظ میں تناقض کے محور پر ایک نظر ڈالیں۔ یہ محور وہ منافع ہے جو سرمایہ داروں میں سے ان لوگوں کو ملتا ہے جو وسائلِ پیداوار کے مالک ہیں اور اجرت پر کام کروانے کے ذریعے سے نفع کماتے ہیں اس مزعومہ یا مفروضہ تناقض کا راز اسی منافع میں پوشیدہ ہے اور پورے سرمایہ دارانہ نظام کی پہیلی کا حل یہیں سے ملتا ہے۔ اسی کو دریافت کرنے کے لیے مارکس نے قدرِ فاضل (Surplus Value) کا تصور پیش کیا۔ اس کا خیال ہے کہ پیداوار یا تیار شدہ اشیاء اپنی قیمت کے لیے اجیر یا تنخواہ دار کارندے کی محنت کی مرہونِ منت ہیں جو ان پر صرف ہوئی ہے۔ سرمایہ دار ایک دینار کی عمارتی لکڑی خرید کر ایک کارندے یا کاریگر کو دیتا ہے کہ وہ اس سے ایک چارپائی یا تخت بنائے اور پھر اس تخت کو دو دینار میں بیچ دیتا ہے۔ یوں ایک دینار میں خریدی ہوئی لکڑی کو ایک نئی قیمت دوسرے دینار کی صورت میں ملی جو خام لکڑی کی قیمت میں شامل ہوگئی اس فالتو دینار یا زائد قیمت کا مصدر، قدر کے بارے میں مارکسی قانون کے مطابق، وہ محنت ہے جو اسے تخت کی شکل دینے میں صرف ہوئی۔ اس لیے اگر لکڑی اور اوزاروں کے مالک کو کوئی نفع کمانا ہو تو اس کے لیے لازم ہے کہ وہ اس کاریگر کو اس قدرِ فاضل یا زائد قیمت (یعنی موجودہ مثال میں فالتو ایک دینار) میں سے کچھ حصے سے زائد نہ دے، جو دراصل اس کاریگر نے اپنی محنت سے کمائی ہے، اور باقی حصے اپنی جیب میں ڈال لے جو اس کا خالص منافع

ہوگا۔اس بنا پر یہ بات ہمیشہ ضروری ہوتی ہے کہ کاریگر یا مزدور اپنی اجرت سے زاید کمائے۔اسی زائد کمائی کو مارکس نے قدرِ فاضل (Theory of Surplus Value) کا نام دیا اور اسی قدرِ فاضل کو وہ سرمایہ دار طبقے کے منافع کا منبع و مصدر قرار دیتا ہے۔

اس طرح منافع کی توضیح کرتے ہوئے مارکس یہ گمان کرتا ہے کہ سرمایہ دارانہ نظام کی تفسیر صرف یہی ہے۔ لیکن جب ہم سرمایہ دارانہ نظامِ پیداوار کا تجزیہ کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ مالک یا سرمایہ دار نے پہلے کسی تاجر سے خام مال اور اوزار خریدے اور پھر کاریگر سے بشری طاقت کی شکل میں وہ شے خریدی جس کی پیداوار کو ضرورت ہوا کرتی ہے جب ہم ان دو متبادل اشیاء کے مابین تبادل کا جائزہ لیتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ استعمالی منفعت کے لحاظ سے ممکن ہے دونوں اشخاص فائدہ اٹھائیں کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک کوئی شے دوسری شے سے بدل لیتا ہے جس کی استعمالی منفعت ہو اور جس کی اس کو ضرورت نہ ہو جبکہ دوسری شے اسے درکار ہو لیکن اس بات کا اطلاق تبادلی قیمت پر نہیں ہوتا کیونکہ اشیاء کا قدرتی صورت میں تبادل برابری کی اساس پر ہوتا ہے اور جہاں دونوں اشیاء برابر قیمت کی ہوں تو پھر وہاں منافع کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کیونکہ ہر شخص ایک چیز دے کر دوسری حاصل کرتا ہے اور ان دونوں کی تبادلی قیمت برابر ہے۔اس صورت یہ قدرِ فاضل یا منافع کہاں سے حاصل ہوگا؟

مارکس اپنے اس تجزیے کو جاری رکھتے ہوئے اس بات پر زور دیتا ہے کہ یہ بات امرِ محال ہے کہ بیچنے والے یا خریدنے والے پر کوئی قیمت یونہی ٹھونس دی جائے کیونکہ بیچنے والے کو کھلی چھٹی ہے کہ اپنے سودے کو اس کی قیمت خرید سے مہنگے داموں بیچے اور خریدنے والے کو بھی اجازت ہے کہ وہ کوئی چیز اس کی اصل قیمت سے سستے داموں خریدے۔کیونکہ دوسری صورت میں جو کچھ اس نے کمایا ہوگا وہ ہاتھ سے کھو بیٹھے گا۔جب خریدنے والا بیچنے والے اور بیچنے والا خریدنے والے کی حیثیت اختیار کرے تو اگر اس نے چیز مہنگی خریدی ہوگی تو اسے بیچتے ہوئے نقصان ہوگا۔لہٰذا یہ بات ممکن نہیں کہ قدرِ فاضل حاصل ہو جائے چاہے بیچنے والوں کی حیثیت میں جو چیز مہنگے داموں بیچ رہے ہوں اور خریدنے والوں کی صورت میں اسے سستے داموں خریدیں۔

پھر یہ بات کہنا بھی ممکن نہیں کہ اشیاء تیار کرنے والے قدرِ فاضل حاصل کرتے ہیں کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ صارفین چیزیں مہنگے داموں خریدتے ہیں اور بیچنے والوں کو یہ لائسنس مل گیا کہ وہ اشیاء کو مہنگے داموں بیچیں۔اس پہیلی کا حل نہیں ملتا کیونکہ ہر پیداوار کرنے والا ایک دوسرے پہلو سے صارف بھی ہوتا ہے اس لحاظ سے جو منافع وہ پیداوار کی صورت میں حاصل کرتا ہے وہ صارف کی حیثیت میں کھو بیٹھتا ہے۔

مارکس اپنے تجزیے میں اس نقطے پر وارد ہوتا ہے کہ سرمایہ دار جو قدرِ فاضل بطور منافع حاصل کرتا ہے وہ اس قیمت کا ایک جزو ہوتا جو کاریگر خام مال کو دیتا ہے۔مالک اس حصے پر ایک سادہ سے سبب کی بنا پر قابض ہو جاتا ہے کہ اس نے کاریگر سے جس سے اس نے دس گھنٹے کام لیا، اس کا کام یا محنت نہیں خریدی تھی تاکہ وہ اس کا پورا معاوضہ دینے کا پابند ہوتا یا بالفاظِ دیگر کاریگر کو وہ تمام قیمت ادا کر دیتا جو اس نے کمائی تھی۔اس کی وجہ یہ ہے کہ محنت یا عمل کوئی مالِ تجارت نہیں کہ کوئی سرمایہ دار اسے کسی معین تبادلی قیمت پر اسے خریدے۔محنت یا کام تو خود قیمت کی اصل اساس ہے اور تمام اشیاء کی قیمتیں اس محنت (کام) کی بنا پر

مقرر ہوتی ہیں جو ان پر صرف ہوئی ہو لیکن خود محنت کسی اور شے سے قیمت حاصل نہیں کرتی۔ اس اعتبار سے محنت یا کام مالِ تجارت نہیں۔ وہ شے جو مالک نے کاریگر یا عامل سے خریدی تھی وہ طاقتِ کار یا محنت کی طاقت تھی، خود محنت نہ تھی۔ یہ طاقتِ کار وہ مالِ تجارت ہے جس کی قیمت لازم کام یا عمل کی بنا پر معین ہوتی تاکہ وہ قوت برقرار رہے یعنی عامل یا کاریگر کو جینے کے پیسے اور اس کو اس قوت کو برقرار رکھنے کے لیے لوازماتِ زندگی فراہم کرسکے۔ مالک نے اس کاریگر سے اس کی قوت کار قیمتاً خریدی تاکہ عامل یا کاریگر اس قوت کو دائم و قائم رکھنے پر قادر رہے۔ یہ قیمت اس کی مزدوری یا تنخواہ ہے۔ اب اگر اس گھنٹہ کا کام، اس مقدارِ عمل سے زائد ہے جو کاریگر کی قوت کی برقراری اور اسے لوازم زندگی کی فراہمی کے لیے لازم ہے تو پھر سرمایہ دار کے پاس عامل کی طاقتِ کار کی قیمت اور اسی کاریگر کی تخلیق کردہ قیمت کے (یعنی ان اشیاء کی تبادلی قیمت جو کاریگر اس مقررہ وقت میں بناتا ہے) مابین فرق باقی رہ جاتا ہے یہ فرق قدرِ فاضل ہے جو سرمایہ دار منافع میں حاصل کر لیتا ہے[1]

ان امور کی روشنی میں مارکس کا خیال تھا کہ اس نے سرمایہ داری کے نظام میں موجود سب سے بڑے تناقض کو بے نقاب کر دیا ہے اور وہ تناقض یہ ہے کہ مالک کاریگر سے اس کی طاقتِ کار خریدتا ہے لیکن جو اس سے حاصل کرتا ہے وہ اس کی محنت یا کام بذاتِ خود ہے۔ تبادلی قیمت کی تخلیق کاریگر ہی کرتا ہے لیکن مالک اسے مجبور کرتا ہے کہ وہ اس تخلیق کردہ قیمت[2] کا صرف ایک حصّہ ہی لینے پر اکتفا کرے اور باقی کا حصّہ قدرِ فاضل کی صورت میں ہڑپ کر جاتا ہے۔ یہ وہ بنیاد ہے جس پر مالک طبقے اور مزدور طبقے میں کشمکش کی عمارت بلند ہوتی ہے۔

قدرِ فاضل کا یہ نظریہ سب باتوں سے پہلے اس امر پر تکیہ کرتا ہے کہ تیار شدہ اشیاءِ تجارت کی قیمت کی اساس صرف اس محنت (یا کام) پر ہے جو اس پر صرف ہوئی۔ اب اگر کاریگر اس ساری قیمت کو حاصل کرے جو اس نے تخلیق کی ہے تو پھر کسی اور کے لیے منافع کی کوئی گنجائش نہیں رہتی اس لیے وہ ان اشیاء کی قیمت میں سے اپنا حصّہ نکال لیتا ہے جو کاریگر نے تیار کی تھیں۔ یہ بات ظاہر ہے کہ قدرِ فاضل کا نظریہ اساسی طور پر مارکس کے قانونِ قدر پر مبنی ہے۔ قانونِ قدر اور نظریۂ قدرِ فاضل کے درمیان یہ ارتباط دونوں کی تقدیر متعین کرتا ہے۔ اب اگر قانونِ قدر علمی طور پر ناکام ثابت ہو تو اس پر مبنی نظریۂ قدرِ فاضل خود بخود باطل ہو جائے گا اور صرف یہ نظریہ ہی نہیں بلکہ وہ تمام نظریات بھی جو مارکس کے قانونِ قدر پر مبنی ہیں۔

---

[1] مثال کے طور پر سرمایہ دار ایک کاریگر کو ایک دن کے کام کے عوض ۵ روپے دے اور مفروض یہ ہو کہ وہ اس وقت کے دوران میں مثلاً ایک کرسی تیار کرے گا لیکن اس کاریگر میں یہ استعداد ہے کہ وہ دو کرسیاں تیار کرے۔ اب یہ فالتو کرسی جو اس نے تیار کی ہے اس کی قیمت سرمایہ دار کی جیب میں جائے گی اور کاریگر کو کچھ حاصل نہ ہوگا۔

[2] تخلیق کردہ قیمت سے مراد ان اشیاء کی تبادلی قیمت ہے جو کاریگر ایک معین وقت تیار کرتا ہو اور اس وقت کے حساب سے اسے مزدوری ملتی ہو۔

اب ہم اس قابل ہوئے ہیں کہ اپنے مطالعہ سے یہ جان پائیں کہ مارکس کے نزدیک قانونِ قدر مارکسی اقتصاد کی ریڑھ کی ہڈی کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کے ساتھ ہم یہ بھی معلوم کر چکے ہیں کہ تبادلی قیمت کے تعین کے لیے محنت ہی اس کی اصل اساس نہیں بلکہ قیمت کا تعین ایک انفرادی اور نفسیاتی معیار کے مطابق ہوتا ہے اور وہ معیار اجتماعی رغبت ہے۔ اگر یہ رغبت ہی تبادلی قیمت کی بنیاد اور اس کا مصدر ہو تو پھر ہم اس بات پر مجبور نہ ہوں گے کہ منافع کی تفسیر کرتے وقت اسے ہمیشہ کاریگر کی تخلیق کردہ قیمت کا ایک حصہ شمار کریں جیسا کہ مارکس نے کیا ہے۔ یہ بھی ممکن نہیں کہ ہم اشیاء کی قیمت کا تعین کرتے وقت اس خام مال کی قیمت کو فراموش کر دیں جو نسبتاً کم یاب ہو۔ مثال کے طور پر لکڑی قدرتی ذرائع سے حاصل ہونے والا خام مال ہے جو نسبتاً کم یاب ہے یعنی ہوا کے مانند نہیں جس کی تبادلی قیمت اس کے عام دستیاب ہونے کی بنا پر کچھ بھی نہیں۔ اس لکڑی کی کوئی تبادلی قیمت ہے اور نفسیاتی معیار کی روشنی میں لکڑی کے تخت کی قیمت لگاتے وقت ہمیں تخت میں استعمال شدہ لکڑی کی تبادلی قیمت کو بھی حساب میں شامل کرنا ہوگا ہر چند کہ اس لکڑی کے تیار کرنے میں انسانی محنت صرف نہیں ہوتی۔ اسی طرح قدرتی طور پر دستیاب ہونے والے اس تمام خام مواد کو حساب میں لانا ہوگا جس سے اشیاء تیار ہوتی ہیں لیکن مارکس نے اس بات کو درخورِ اعتناء نہ سمجھا اور اس امر کو تسلیم نہ کیا کہ قدرتی طور پر دستیاب ہونے والے خام مواد کا بھی تیار شدہ اشیاء کی تبادلی قیمت کے تعین میں کچھ حصہ ہے۔ مارکسیت نے گمان کیا کہ جب تک کسی خام مواد کے حاصل کرنے میں محنت صرف نہ ہو، اس کی کوئی تبادلی قیمت نہیں ہوتی۔

یہ درست ہے کہ خام مواد جو زمین کے اندر یا باہر ہے اور جس کی تیاری میں بشری محنت کا کوئی عمل دخل نہیں، بظاہر حقیر اور کم قیمت نظر آتا اور اسے اس وقت تک اہمیت حاصل نہیں جب تک اس میں بشری محنت کا امتزاج نہ ہو۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس خام مواد کی کوئی تبادلی قیمت ہی نہیں اور جیسا کہ مارکسیت کی رائے ہے، تبادلی قیمت صرف محنت ہی سے وجود میں آتی ہے۔ یہ بات جہاں زمین میں مخفی معدنی مواد کے متعلق درست ہے وہاں اس کا اطلاق اس محنت پر بھی ہوتا ہے جو اس مواد کو زمین سے نکالنے اور اسے صاف کرنے پر صرف ہوتی ہے۔ اگر اس بشری محنت کو اس معدنی مواد سے الگ کر لیا جائے تو پھر اس مواد کی کوئی قیمت ہی نہیں رہتی۔ یہ بات آسان ہے کہ اس بشری محنت کی بے بضاعتی کا تصور کر لیا جائے جو زمین سے معدنی مواد مثلاً سونے کو نکالنے پر صرف ہوتی ہے۔ اگر یہی بیکار کی کھدائی میں لگتی یا پتھر نکالنے پر صرف ہوتی تو اس کا کچھ فائدہ نہ ہوتا۔ اس لیے ان دونوں عناصر یعنی مواد خام اور اس پر صرف کی گئی محنت میں بڑا قریبی تعلق ہے اور دونوں مل کر زمین سے نکالی گئی معدنیات کی تبادلی قیمت کا تعین کرتے ہیں۔ ان دونوں کا سونے کی تبادلی قیمت مقرر کرنے میں مثبت حصہ ہے جس کی، نفسیاتی معیار کے مطابق، ایک مخصوص تبادلی قیمت ہے۔

جس طرح نفسیاتی معیار اشیاء کی قیمتوں کے تعین میں خام مواد کا حصہ بنتا ہے اسی طرح دیگر عناصر پیداوار کو درخورِ اعتناء گردانا چاہیے۔ زرعی پیداوار کی تبادلی قیمت صرف اس محنت کے حساب سے نہیں بنتی جو اس میں لگی ہو بلکہ اس میں زمین کا بھی عمل دخل ہے۔ اس کی دلیل، جیسا کہ بیان ہو چکا ہے، یہ ہے کہ اگر وہی مقدار محنت ایسی زمین پر صرف ہو جو کم صلاحیت رکھتی ہو

تو اس سے حاصل ہونے والی پیداوار وہ تبادلی قیمت نہ پلٹے گی جو زیادہ صلاحیت والی زمین کی پیداوار کو حاصل ہوگی کیونکہ پیداوار کی مقدار زیادہ ہوگی۔ اب اگر خام مواد اور دیگر عناصرِ پیداوار کا تیار شدہ مال کی تبادلی قیمت کے تعین میں عمل دخل ہے تو پھر یہ بات واضح ہے کہ قیمت کا مصدر اور اس کی اساس صرف محنت ہی نہیں اور صرف محنتکار (مزدور یا عامل) اکیلا ہی قیمت کا باعث نہیں۔ پھر یہ ماننا پڑے گا کہ قدرِ فاضل (منافع) اس قیمت کا صرف ایک حصہ ہے جو عامل یا مزدور تخلیق کرتا ہے کیونکہ ہم یہ تسلیم کر چکے ہیں کہ پیداوار میں استعمال ہونے والے قدرتی خام مواد کو بھی تیار شدہ مال کی تبادلی قیمت کے تعین میں دخل حاصل ہے۔

اس کے بعد اب ایک سوال باقی رہ جاتا ہے جس کا تعلق اس قیمت سے ہے جو تیار شدہ مال قدرتی طور پر ملنے والے خام مواد کی بنا پر حاصل کرتا ہے۔ یہ قیمت کس کی ہوگی اور کون اس کا مالک ہوگا؟ کیا اس کا مالک یا حق دار عامل ہے یا اس کے سوا کوئی اور شخص؟ یہ ایک اور نقطہ ہے جو ہماری بحث کے دائرے سے باہر ہے۔ جس بات سے ہم بحث کر رہے تھے وہ قدرِ فاضل کا محنت سے تعلق ہے۔ کیا یہ امر ضروری ہے کہ قدرِ فاضل اس قیمت کا ایک حصہ ہو جو محنت کی بنا پر وجود میں آتی ہے اس کا مصدر کوئی اور ہے؟ مارکس نے جب محنت کو تبادلی قیمت کی اصل اساس قرار دیا تو پھر اس کے پاس کوئی اور چارہ نہ رہا سوائے اس کے کہ وہ قدرِ فاضل (منافع) کو عامل یا مزدور کی کمائی ہوئی قیمت کا ایک جزو قرار دے۔ البتہ قیمت کے کسی اور معیار، مثلاً نفسیاتی معیار کے مطابق قدرِ فاضل کی توجیہ ممکن ہے اور اس کے لیے ہمیں یہ مجبوری نہ ہوگی کہ عامل یا مزدور کی محنت کو تخلیق کردہ قیمت کا جزو قرار دیں۔ معاشرے میں موجود تبادلی قیمتیں بڑھتی رہتی ہیں اور اس کی ثروت و دولت بھی باستمرار زیادہ ہوتی جاتی ہے۔ اس کا وسیلہ یہ ہوتا ہے کہ قدرتی خام مواد کے ساتھ محنت کی نئی مقداروں کا امتزاج ہوتا رہتا ہے اور یوں تیار شدہ مال کی قیمتیں متعین ہوتی ہیں جو دو عناصر یعنی مواد خام اور محنت کے امتزاج سے وجود میں آتی ہیں۔ یہ دونوں، یعنی خام مواد اور بشری محنت، باہم شیر و شکر ہو کر اس قابل ہوتے ہیں کہ نئی تبادلی قیمت کو جنم دیں جو ان دونوں میں الگ الگ طور موجود نہ تھی۔

ایک بات اور ہے جسے مارکسیت نے منافع کا راز دریافت کرنے کی کوشش کرتے ہوئے فراموش کر دیا ہے گو ایسا کرنے کے لیے اس کے پاس کوئی وجہ جواز نہیں تھا حتیٰ کہ خود مارکس کے قانونِ قدر کے مطابق بھی اسے فراموش کرنا ممکن نہ تھا یہ وہ قدر (قیمت) ہے، جو مالک یا سرمایہ دار اپنی تنظیمی اور انتظامی صلاحیت کو صنعتی یا زرعی منصوبہ کو عملی شکل میں لا کر تخلیق کرتا ہے۔
تجزیے نے یہ بات واضح طور پر ثابت کر دی ہے کہ وہ منصوبے (Projects) جن کے سرمائے یکساں اور کارندوں کی تعداد برابر ہو محض تنظیمی صلاحیتوں کی موجودگی یا عدم موجودگی کی بنا پر نفع و نقصان میں مختلف ہوا کرتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ پیداواری کارروائی کو برقرار رکھنے اور اسے کامیاب بنانے میں انتظامی عنصر کا بڑا ہاتھ ہوا کرتا ہے۔ پیداواری کارروائی کی کامیابی کا دار و مدار صرف اسی بات پر نہیں کہ اس کے لیے ضروری تعداد میں کارکن اور عامل فراہم کر دیئے جائیں اور خام مواد کے ساتھ ساتھ اوزار اور مشینیں مہیا کی جائیں بلکہ اس کے لیے ایک رہنما بھی درکار ہوا کرتا ہے جو یہ طے کرے کہ کارکنوں کی لازم تعداد کیا ہو، خام مال اور ضروری اوزار نیز مشینیں کس حد تک حاصل کی جائیں۔ پھر یہ بھی کہ وہ رہنما ان مختلف عناصر کا باہمی تناسب بھی مقرر کرے، مختلف کارکنوں اور

عاملوں کے درمیان ان کے فرائض تقسیم کرے، پیداواری کارروائی سے متعلق جملہ امور کی نگرانی کرے اور پھر تیار شدہ مال کو صارفین تک پہنچانے کے لیے اس کی کھپت کی راہ تلاش کرے۔ اگر قدر (قیمت) کی اصل اساس محنت (کام) ہے تو پھر ضروری ہے کہ تنظیمی اور قیادتی عمل کا بھی مال کی قیمت کے تعین میں حصہ ہو۔ قدرِ فاضل کے نظریے کی روشنی میں مارکس کے لیے یہ ممکن نہیں کہ منافع کی وضاحت و تفسیر کر پائے سوائے اس کے کہ منافع کو اس قدر سے منسوب کرے جو سود خوار سرمایہ دار حاصل کرتا ہے یا وہ سرمایہ دارانہ منصوبے کماتے ہیں جن کے چلانے میں اور انتظام کرنے میں مالک بالکل حصہ نہیں لیتا۔

اگر مارکسیت کے قدرِ فاضل کی علمی اساس کے منہدم ہو جانے سے قدرِ فاضل کا نظریہ بھی باطل ٹھہرے تو پھر یہ قدرتی بات ہے ہم ان طبقاتی تناقضات کو بھی رد کر دیں جنھیں مارکسیت قدرِ فاضل کی بنا پر واضح کرتی ہے مثلاً مزدور اور مالک کے مابین تناقض کہ مالک چور کی حیثیت میں قدرِ فاضل کو ہڑپ کر جاتا ہے جو مزدور تخلیق کرتا ہے۔ پھر اس امر سے بھی تناقض کی بو آتی ہے کہ مالک مزدور سے خریدتا کچھ ہے اور لیتا کچھ اور ہے کیونکہ مارکسیت یہ گمان کرتی ہے کہ مالک مزدور سے اس کی طاقتِ کار خریدتا ہے لیکن لیتا اس سے محنت یا عمل ہے۔

پہلا تناقض تو منافع کی تفسیر پر جو قدرِ فاضل کی روشنی میں کی جاتی ہے، منحصر ہے۔ لیکن اگر کسی اور طرح اس کی تشریح کریں تو پھر ضروری نہیں ٹھہرتا کہ اگر قیمت کی اساس صرف محنت پر نہیں تو منافع کو اس قیمت کا حصہ گردانا جائے جو عامل خود تخلیق کرتا ہے اس کے ساتھ ہی یہ بات بھی ضروری نہیں کہ اجرت پر کام لینے کے نظام میں مالک اس قیمت کا کچھ حصہ چرائے جو مزدور تخلیق کرتا ہو تاکہ یوں مالک اور مزدور کے مابین طبقاتی کشمکش حتمی بات بن جائے۔ یہ درست ہے کہ نوکر رکھنے والوں کا مفاد اسی میں ہے کہ اجرتیں کم ہوں اور مزدوروں کا مفاد اجرتوں کے زیادہ ہونے سے وابستہ ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بات بھی اہم ہے کہ ان کے مفادات آپس میں جدا جدا ہیں۔ مالکوں کے مفادات مختلف ہو سکتے ہیں اور یہی حال مزدوروں کے مفادات کا ہے۔ اور پھر یہ بات بھی درست ہے کہ اجرتوں کا کم ہونا یا بڑھنا ایک کو فائدہ پہنچاتا ہے اور دوسرے کو نقصان۔ لیکن یہ ساری باتیں طبقاتی تناقض کے اس مفہوم سے مختلف ہیں جو مارکس کے ہاں پایا جاتا ہے اور جس کے مطابق مالک اور مزدور کے مابین جو رشتہ ہے، چاہے اس کی شکل کیسی ہی کیوں نہ ہو، اس میں یہ تناقض مضمر ہے۔ پس وہ طبقاتی تناقض جو مارکسی نظام اقتصاد کی اساس پر قائم ہے اور اس پر معروضی اور علمی رنگ چڑھایا گیا وہ تناقض ان بنیادوں کے منہدم ہو جانے سے خود ڈھیر ہو جاتا ہے جن پر وہ قائم تھا، البتہ وہ تناقض جس سے مراد مفادات کا ٹکراؤ ہے اور جو ایک گروہ کو اجرتوں میں اضافے کے لیے جدوجہد کرنے پر آمادہ کرتا ہے اور دوسرے گروہ کو اس بات پر تیار کرتا ہے کہ اجرتوں کی سطح برقرار رکھنے کی کوشش کرے وہ تو ہر حال میں ثابت و قائم ہے مگر اس کا مارکسی نظام اقتصاد کی علمی بنیادوں سے کوئی تعلق نہیں بلکہ اس کی مثال خریدنے والوں اور بیچنے والوں کے مفادات کے ٹکراؤ ایسی ہے کہ خریدنے والوں کی کوشش یہ ہوتی ہے کہ قیمتوں کو نیچے لائیں اور بیچنے والے کوشش کرتے ہیں کہ قیمتیں بڑھیں۔ اسی طرح ٹیکنیکل کارکنوں اور عام مزدوروں کے مفادات کا ٹکراؤ ہے۔ ٹیکنیکل کارکنوں کی خواہش یہ

ہوتی ہے کہ وہ اپنے کاموں یا اپنی آسامیوں کی تنخواہیں دوسروں سے زائد حاصل کریں اور دوسرے مزدوروں کا مفاد اس میں پنہاں ہوتا ہے کہ سب کی اجرتوں میں یکسانیت ہو۔

اب رہا دوسرا تناقض کہ مالک مزدور سے خریدتا کچھ ہے اور حاصل کچھ اور کرتا ہے۔ اس کی بنیاد مارکسی رائے پر جو بیان ہو چکی ہے یہ ہے کہ جن معاشروں میں مزدوری یا اجرت پر کام کرنے کی اجازت ہے ان میں مالک مزدور سے اس کی طاقت کار خریدتا ہے نہ کہ اس کا کام یا محنت جیسا کہ مارکسی تعبیر کے مطابق "گھٹیا" سرمایہ دارانہ نظام میں ہوتا ہے کیونکہ مارکس کے نزدیک محنت ہی قدر کی اساس ہے اور یہ ممکن نہیں کہ اس کی اپنی کوئی قدر یا قیمت ہو جس کا اندازہ لگایا جاسکے یا جسے ماپا جاسکے تاکہ اس قیمت پر اسے خریدا یا بیچا جاسکے۔ طاقتِ کار (قوتِ عمل) کا معاملہ اس کے برعکس ہے۔ یہ اس مقدارِ محنت کی آئینہ دار ہوتی ہے جو کسی چیز میں لگے دوسرے الفاظ میں اس سے مراد مزدور کی ضروریاتِ زندگی کی فراہمی ہے۔ اس لیے طاقت کار کی قیمت کا اندازہ اس محنت سے لگایا جاتا ہے جو اس کے حصول میں صرف ہوئی ہو۔ اس بنا پر طاقت کار بذاتِ خود مالِ تجارت بن جاتی ہے اور اس کا امکان ہو جاتا ہے کہ اسے اس کے مالک سے اس کی مقررہ قیمت پر خریدا جاسکے۔

اس کے مقابلے میں اسلام کا اقتصادی نظام یہ بات طے کرتا ہے کہ سرمائے کا مالک مزدور یا عامل سے اس کا عمل یا محنت نہیں خریدتا اور یوں اس کا مالک نہیں بنتا، جیسا کہ مارکسی بیان کے مطابق سرمایہ دارانہ نظام میں ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ اسلامی نظام یہ بھی بتاتا ہے کہ مالک مزدور سے اس کی طاقتِ کار بھی نہیں خریدتا، جیسا کہ مارکسی نظام کا خیال ہے، کیونکہ محنت (عمل) یا قوتِ کار دونوں ایسی چیزیں نہیں جن کو مالکِ سرمایہ مزدور یا عامل سے خرید سکے اور بدلے میں اسے اجرت دے۔ بلکہ مالک مزدور سے اس کی محنت کی منفعت خریدتا ہے جس کا مطلب وہ مادی اثرات ہیں جو قدرتی خام مواد میں محنت کے نتیجے میں حاصل ہوتے ہیں جب لکڑی، ضروری آلات اور مشینری کا مالک کوئی کاریگر حاصل کرتا ہے جو اس لکڑی سے اس کے لیے تخت بنائے تو جو اجرت وہ ادا کرتا ہے وہ کاریگر کی محنت کی بنا پر لکڑی میں پیدا ہونے والی ان تبدیلیوں کا بدل یا معاوضہ ہوتی ہے جو لکڑی کو تخت کی صورت دیتی ہیں۔ یہ تبدیلیاں جو لکڑی کو تخت کی شکل دیتی ہیں محنت کا مادی اثر ہوتی ہیں یا دوسرے الفاظ میں اس محنت کی منفعت ہوتی ہیں جو مالک کاریگر یا عامل سے اجرت پر حاصل کرتا ہے۔ محنت (کام) کی منفعت خود محنت یا طاقتِ کار سے مختلف چیز ہے۔ یہ منفعت انسانی ہستی کا جزو نہیں ہوتی بلکہ یہ بھی مالِ تجارت کے مانند ہوتی ہے اور اس کی قیمت اس کی اہمیت کے لحاظ سے ہوا کرتی ہے جس کا معیارِ قدر کا نفسیاتی پہلو (اجتماعی رغبت کا پیمانہ) ہے۔ اس لحاظ سے مالک کاریگر یا مزدور اس کی منفعتِ عمل (محنت) خریدتا ہے اور، جیسا کہ ہماری پیش کردہ مثال میں بیان ہوا، اس منفعتِ عمل کو اس لکڑی کی صورت میں حاصل کرتا ہے جو اب تخت بن چکی ہے۔ یوں خریدکردہ شے اور حاصل کردہ شے میں کوئی تناقض باقی نہیں رہتا۔[1]

---

[1] اس سلسلے میں المکاسب کے حاشیے میں منیۃ الطالب سے رجوع کیا جائے۔ المکاسب شیخ مرتضیٰ الانصاری اعلی اللہ مقامہ کی مشہور و معروف کتاب ہے جس کا موضوع امورِ تجارت ہے۔ شیخ مرتضیٰ الانصاری اعلی اللہ مقامہ حضرت جابر بن عبداللہ الانصاری رضی اللہ عنہ کی اولاد سے ہیں ۱۲۱۴ہجری میں ایران کے شہر دزفول میں پیدا ہوئے اور انہوں نے اپنی خاندانی روایات کے مطابق علم و فضل میں نام پیدا کیا اور اپنے زمانے میں مرجع یا مجتہد اعظم کی حیثیت کے مالک ہوئے۔

ہمیں لازماً اس فرق کو پیش نظر رکھنا چاہیے جو منفعتِ محنت (عمل) اور نسبتاً کم یاب قدرتی خام مواد مثلاً عمارتی لکڑی اور معدنیات میں ہے اور جو سب کی سب قیمت کے عام معیار کے مطابق تبادلی قیمت رکھتی ہیں۔ منفعتِ عمل یا محنت، جس سے وہ تبدیلی مراد ہے جو قدرتی خام مواد میں محنت کے صرف کرنے پر حاصل ہوتی ہے، جیسے لکڑی کا تخت بن جانا، چونکہ انسانی عمل کا نتیجہ ہوتی ہے اس لیے اس میں انسانی ارادے اور تجربے کا عمل دخل بھی ہوتا ہے۔ اس بنا پر اس بات کا امکان ہے کہ انسانی ارادہ اس قدرتی خام مواد پر عمل کرکے اسے نادر شے کی صورت دے دے اور یوں اس کی قیمت بڑھا دے۔ یہ وہ موقف ہے جو سرمایہ دار ممالک میں مزدوروں کی انجمنیں (ٹریڈ یونینز) اختیار کرتی ہیں۔ پہلی نظر میں یوں لگتا ہے کہ اس منفعت محنت کی قیمت، مزدور انجمنوں کی سیاسی طاقت کے لحاظ سے بغیر کسی منطقی طریقے کے یونہی مقرر کر دی جاتی ہے۔ لیکن امر واقع ہے کہ یہ منفعتِ محنت بھی قیمت (قدر) کے عام پیمانے سے ناپی جاتی ہے البتہ یہ اور بات ہے کہ انسانی ارادے کے امکان میں بعض اوقات دخل دینا موجود ہوتا ہے اور یوں وہ اس معیار کو بلند کرکے اجرتوں میں اضافہ کروا دیتا ہے۔

اب ہم قدرِ فاضل کے نظریے (Theory of Surplus Value) کے بارے میں اپنی بحث جاری رکھتے ہیں اور سرمایہ دارانہ معاشرے کے مارکسی تجزیے کے دیگر مراحل کو پیش کرتے ہیں۔ اب تک ہمیں یہ معلوم ہو چکا ہے کہ مارکس نے اپنے نظریۂ قدرِ فاضل کی بنیاد اپنے قانونِ قدر پر رکھی اور اُسی کی روشنی میں اس نے سرمایہ دارانہ منافع کی توجیہ و تفسیر پیش کی۔ پھر وہ اس نتیجے پر وارد ہوا کہ سرمایہ دارانہ نظام کا بنیادی تناقض سرمایہ دارانہ منافع میں پوشیدہ ہے۔ اور اس کی حیثیت چوری کی سی ہے کہ سرمایہ دار اپنے تنخواہ دار عامل کی تخلیق کردہ قیمت میں سے ایک حصہ اڑا لیتا ہے۔

جب مارکس اپنے دونوں اساسی اور ایک دوسرے سے ملے ہوئے نظریوں، یعنی قانونِ قدر اور نظریۂ قدرِ فاضل، کو تشکیل دے چکا تو اس نے خیال کیا کہ ان دونوں کی دریافت سے اس نے سرمایہ دارانہ نظام کے بنیادی تناقض کا سراغ لگا لیا ہے۔ اب اس نے ان دونوں نظریات کی روشنی میں اس تناقض کے قوانین وضع کرنا شروع کیے جن کے مطابق سرمایہ دارانہ نظام اپنی طبعی موت سے ہم آغوش ہوتا ہے۔ ان قوانین میں اولین قانون، طبقاتی کشمکش اور تصادم کا قانون (Class Conflict) ہے۔ یہ تصادم اور کشمکش مزدوروں اور سرمایہ دار طبقے کے مابین وقوع پذیر ہوتے ہیں اور اس قانون کا دار و مدار اس اساسی تناقض پر ہے جو نظریۂ قدرِ فاضل نے ظاہر کیا یعنی سرمایہ دار کی طرف سے مزدور کو ادا کردہ اجرتوں اور اس سے حاصل شدہ پیداوار کی قیمت کے مابین جو فرق ہے۔ چونکہ سرمایہ دار مزدور کی تخلیق کردہ قدر (قیمت) کا ایک حصہ اپنے پاس رکھ لیتا ہے اور اسے اس کا صرف ایک جزو ہی ادا کرتا ہے اس لیے مزدور کے نزدیک اس کی حیثیت ایک چور یا ڈاکو ہی کی ہے۔ قدرتی طور پر یہ بات لوٹنے والے اور لٹنے والے طبقوں کے مابین شدید تصادم اور کشمکش کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔

اس کے بعد ایک اور قانون اپنا کام کرتا ہے اور اس تصادم و کشمکش میں شدت پیدا کرکے اسے مزید بڑھاتا ہے۔ اس

قانون کو منافع کی تقلیل یا تناقص کا قانون کہتے ہیں یا دوسرے الفاظ میں اس قانون کے مطابق منافع کی اوسط شرح ہمیشہ گرتی رہتی ہے۔ اس قانون کی بنیاد اس اعتقاد پر ہے کہ پیداواری منصوبوں کے مابین مسابقت (Competition) جو سرمایہ داری کے اولین مراحل پر چھائی ہوتی ہے، بالآخر خود سرمایہ داروں کے مابین مقابلے اور ایک دوسرے پر سبقت لے جانے کی کوششوں کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے۔ اس مسابقت کا قدرتی نتیجہ پیداوار میں ترقی کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے اور ہر سرمایہ دار میں یہ حرص پیدا کرتا ہے کہ وہ اپنے منصوبے کو پروان چڑھائے اور اس کی بہتر سے بہتر شکل نکالے تاکہ زیادہ منافع حاصل کرے۔ اس بنا پر سرمایہ دار طبقے کا ہر فرد اس کے سوا کوئی چارہ نہیں پاتا کہ اپنے منافع کے ایک حصے کو سرمایہ کی شکل دے، اور سائنسی نیز ٹیکنیکل ترقی سے استفادہ کرکے اپنے آلات اور اپنی مشینوں کو بہتر سے بہتر بنائے یا ان کے بجائے ایسی مشینیں اور آلات حاصل کرے جو زیادہ پیداوار حاصل کرنے میں مددد یں: تاکہ سرمایہ دارانہ پیداوار کی دوڑ میں وہ اپنے حریفوں کے شانہ بشانہ بڑھے اور اپنے آپ کو آدھے راستے میں ڈھیر ہوجانے سے بچائے۔ یہیں سے پتا چلتا ہے کہ سرمایہ دار معاشرے میں ایک ایسی قوت بھی موجود ہے جو سرمایہ دار کو مجبور کردیتی ہے کہ وہ اپنی پونجی میں سے اپنے سرمائے میں اضافہ کرتا چلا جائے تاکہ اس سے اپنی مشینوں اور اپنے کارخانوں کو ترقی دے سکے یہ قوت خود سرمایہ داروں کے مابین ایک دوسرے پر سبقت لے جانے کا جذبہ ہے۔

تجارتی یا صنعتی سرمائے میں اس اضافے کی بنا پر اوسط منافع میں کمی کا رجحان قانون کی شکل اختیار لیتا ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ سرمایہ دارانہ پیداوار اپنی نشوونما کے لیے ان مشینوں اور آلات پر زیادہ سے زیادہ تکیہ کرنا شروع کردیتی ہے جو علمی اور سائنسی ترقی کا ساتھ دیتی ہوں۔ یوں اس مقدارِ محنت میں کمی واقع ہوجاتی ہے جس کی اسے ضرورت ہو۔ یہ کمی مشینوں کی ترقی اور نشوونما کے متناسب (Proportional) ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ پیداوار کی تخلیق کردہ نئی قیمت (قدر) میں اور کمی واقع ہوجاتی ہے اور یوں منافع میں کمی آجاتی ہے جو نئی قیمت کا ایک حصہ ہوتی ہے۔

منافع کی اس کمی کا سرمایہ داروں کے پاس کوئی مداوا نہیں سوائے اس کے کہ وہ مزدوروں اور کاریگروں سے یہ مطالبہ کریں کہ پرانی اجرتوں ہی پر زیادہ کام (محنت) کریں۔ یا پھر اس نئی تخلیق کردہ قدر (قیمت) میں سے اپنے حصے میں کمی کریں، یعنی کم اجرتیں لیں۔ یوں ان دونوں طبقوں کے مابین کشمکش بڑھ جاتی ہے۔ مزدوروں میں احتیاج اور فقر کا اضافہ ہوجاتا ہے اور یہ بات سرمایہ دار معاشرے کا حتمی قانون ہے۔

قدرتی بات یہ ہے کہ اس بنا پر شدید بحران رونما ہوں کیونکہ عوام میں قوتِ خرید کی کمی کے باعث سرمایہ دار اپنی پیداوار بیچ نہیں پاتے اس لیے یہ بات ضروری ہوجاتی ہے کہ بیرونی ممالک میں منڈیاں تلاش کی جائیں۔ یوں سرمایہ داری استعمار اور اجارہ داری کے مرحلے میں داخل ہوجاتی ہے تاکہ حاکم طبقے کے منافع کو یقینی بنایا جاسکے۔ اس اجارہ داری کا نشانہ بورژوا طبقے کے کمزور لوگ نسبتاً زیادہ بنتے ہیں۔ آہستہ آہستہ اس غریب بورژوا کا دائرہ تنگ ہونا شروع ہوجاتا ہے جبکہ جدوجہد کرنے والے طبقے کے حدود میں وسعت پیدا ہوجاتی ہے کیونکہ یہ طبقہ ان غریب بورژوا لوگوں کا پوری گرمجوشی سے استقبال کرتا ہے جو

سرمایہ دارانہ اجارہ داری کا ہدف بن جاتے ہیں اور اس کشمکش میں کام آتے ہیں۔ ایک دوسرے پہلو سے دیکھیں تو معلوم ہوگا کہ بورژوازی آہستہ آہستہ اپنی نوآبادیات اوران کی منڈیوں سے ہاتھ دھونا شروع کر دیتی ہے کیونکہ ان نوآبادیات میں آزادی کی تحریکیں زور پکڑ جاتی ہیں اور بحرانوں میں اضافے پہ اضافہ ہونا شروع ہو جاتا ہے یہاں تک کہ تاریخ کا سفر ایک فیصلہ کن منزل پر پہنچ جاتا ہے اور ایک انقلابی لمحے میں، مزدوروں اور جدوجہد میں شریک لوگوں کی بھڑکائی ہوئی آگ میں سرمایہ داری کا سارا ڈھانچہ جل کر خاک ہو جاتا ہے۔

یہ ہے وہ خلاصہ اس مارکسی تجزیے کا جو اس نے سرمایہ دارانہ نظام کے بارے میں پیش کیا ہے۔ اب ہمارے لیے ممکن ہے کہ اس تجزیے کا جائزہ اپنے سابقہ مطالعے اور نتائج کی روشنی میں لیں۔

یہ بات بڑی واضح ہے کہ طبقاتی کشمکش کا قانون منافع میں پوشیدہ تناقض پر مبنی ہے اور اس کی قسمت نظریۂ قدرِ فاضل سے وابستہ ہے۔ اب اگر نظریۂ قدرِ فاضل، باطل ٹھہرے، جیساکہ ہم دیکھ چکے ہیں، تو پھر یہ نظری اور مفروض تناقض بھی ہوا ہو جائے گا اور اس تناقض سے ابھرنے والی طبقاتی کشمکش کا خواب پریشان ہو جائے گا۔

جہاں تک تقلیل منافع (Diminishing Profits) کے قانون کا تعلق ہے تو وہ مارکسی اقتصادی نظام کی اساس یعنی قانونِ قدر پر قائم ہے۔ کیونکہ مارکس کا خیال یہ ہے کہ مشینوں کے بہتر ہونے اور ان کی کثرت کی بنا پر پیداواری عمل میں صرف شدہ محنت کی کمی تیار شدہ اشیاء کی قیمتوں کے گرنے اور اوسط منافع میں کمی کا باعث ہوتی ہے۔ کیونکہ قیمت (قدر) تو محنت ہی کی تخلیق ہے اب اگر مشینوں کی کثرت کے باعث محنت میں کمی واقع ہو جائے تو قیمتیں گریں گی اور منافع کم ہو جائے گا جو تخلیق شدہ قیمت کا ایک حصّہ ہی ہوتا ہے۔ اگر قانونِ تقلیل منافع اس اساس پر قائم ہے کہ محنت (کام) ہی قیمت کا اصلی جوہر ہے تو پھر اس اساس کے گر جانے سے، جیساکہ ہم گذشتہ صفحات میں بیان کر چکے ہیں، یہ قانون بھی ختم ہو جاتا ہے اور پھر یہ بات ممکن ہو جاتی ہے کہ جب صرف محنت ہی قیمت کی اصل نہیں تو پھر مشینوں اور خام مواد کی کثرت اور محنت کی مقدار میں کمی کی بنا پر اوسط منافع کم ہو جائے۔

آیئے اب بڑھتی ہوئی احتیاجات اور فقر کے قانون کا جائزہ لیں۔ یہ قانون بیروزگاری کی اساس پر قائم ہے۔ بیروزگاری مزدوروں کی جگہ مشینوں اور دیگر جدید وسائلِ پیداوار کے استعمال سے پیدا ہوتی ہے۔ جب کبھی نئی مشینیں لگائی جاتی ہیں یا انھیں بہتر بنایا جاتا ہے تو اس کے نتیجے میں کاریگروں اور مزدوروں کی ایک تعداد بیروزگار ہو جاتی ہے۔ جب پیداوار کی کارروائی مسلسل ترقی کرے تو بیروزگاروں کی فوج پھلتی پھولتی ہے جسے مارکس سرمایہ داروں کی ریزرو فوج کہتا ہے۔ اس بنا پر فقر و فاقہ اور محتاجی بڑھتی ہے اور کہیں کہیں بھوک کی بنا پر موتیں بھی واقع ہو جاتی ہیں۔

امر واقعی یہ ہے کہ مارکس نے یہ قانون یا مفروضہ ریکارڈو (Ricordo) کے اس تجزیے سے اخذ کیا ہے جو اس نے کاریگروں و مزدوروں کی زندگی پر مشینوں کے اثرات کے بارے میں پیش کیا تھا۔ ریکارڈو نے مارکس سے کہیں پہلے بیروزگاری

کا جائزہ لیا تھا جو زیادہ کارکردگی کی حامل مشینوں کی مطلوبہ تعداد کے فراہم ہونے سے مزدوروں کی ضرورت میں کمی کی بنا پر پیدا ہوتی ہے مارکس نے اس میں ایک اور بات کا اضافہ کیا اور وہ یہ کہ انسانی محنت کی جگہ مشینوں کے آجانے کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ کسی بھی صحت مند انسان کو مشینی پیداوار میں لگایا جا سکتا ہے، حتیٰ کہ عورتوں اور بچوں کو بھی، اور اس کے لیے انھیں سابق تجربے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ماہر مزدوروں اور کاریگروں (Skilled Worker) کی جگہ دوسرے ایسے لوگ لے لیتے ہیں جو کم اجرتوں پر کام کرتے ہیں۔ یوں عاملوں اور مزدوروں میں اجرتوں کے سودے بازی کی طاقت کم ہو جاتی ہے اور فقر و فاقہ اور محتاجی و ضرورت مندی میں اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے۔

جب مارکسیوں نے، مارکس کے بعد، یہ دریافت کیا کہ یورپ اور امریکہ کے سرمایہ دار معاشروں میں، فقر و فاقہ مارکس کے نظریہ کے مطابق نہیں پھلتا پھولتا تو انہیں اس نظریے کی تاویل پر مجبور ہونا پڑا۔ انھوں نے یہ گمان کیا کہ ہر چند کہ کام کرنے والوں اور مزدوروں کی حالت، اگر اسے سرمایہ داروں کی حالت سے جدا کر کے دیکھا جائے، مرورِ ایام کے ساتھ ساتھ بعض عوامل کی بنا پر بہتر ہوتی جاتی ہے تاہم نسبتی فقر و فاقہ (Relative Poverty) بڑھتا رہتا ہے۔ اس بات میں ہمیں بہت سی مثالوں میں ایک مثال ملتی ہے اور ان کا بیان ہم پہلے بھی کر چکے ہیں، جہاں مارکسیت نے اقتصادی قوانین اور اجتماعی حقائق کو خلط ملط کر دیا اور ان باتوں کو آپس میں ملا کر غلط نتائج اخذ کیے ہیں کیونکہ مارکسیت پورے معاشرے کی تفسیر و توجیہ کے لیے اقتصادی عوامل و مظاہر کا سہارا لیتی ہے۔ یہ لیجئے ہم فرض کیے لیتے ہیں کہ مرورِ ایام کے ساتھ ساتھ مزدوروں اور کاریگروں کی حالت نسبتاً بد سے بدتر ہوتی چلی جاتی ہے یعنی سرمایہ داروں کی حالت کے مقابلے میں انکی حالت بگڑتی رہتی ہے۔ لیکن اگر مزدوروں کی حالت کو الگ طور پر دیکھا جائے تو اس میں بہتری اور خوشحالی میں اضافے کے آثار پائے جاتے ہیں۔ اگر یہ بات درست ہے تو مارکسیت کو حق پہنچتا ہے کہ وہ اس کو ایک معین دائرے میں ایک اقتصادی مظہر گردانے لیکن یہ حق اسے ہرگز حاصل نہیں کہ اس کو پورے معاشرے کے پس منظر میں دیکھے اور اسے ایک اجتماعی مظہر قرار دے کر یہ کہے کہ پورے معاشرے میں حاجتمندی، ضرورتمندی اور فقر کا اضافہ لازمی ہے۔ جب مزدوروں کی حالت اپنے طور پر بہتر سے بہتر ہو رہی ہو تو نسبتی حالت کے بد سے بدتر ہونے کا (یعنی جب مزدوروں کی حالت کا سرمایہ داروں کی حالت سے موازنہ کیا جائے) یہ مطلب نہیں لیا جا سکتا کہ پورے معاشرے پر ضرورتمندی اور فقر کا سایہ پڑ جاتا ہے۔ لیکن مارکسیت مجبور تھی کہ اس تفسیر و تشریح کو پیش کرے تاکہ اس کے وسیلے سے وہ اس قوت کا سراغ لگا سکے جو معاشرے کو حتمی طور پر انقلاب کی راہ دکھا دیتی ہے اور وہ قوت مارکسیت کے خیال میں باستمرار بڑھتی ہوئی حاجتمندی ہے۔ مارکسیت اس دریافت تک رسائی حاصل نہ کر سکتی اگر وہ اقتصادی مظاہر پر اجتماعی نام نہ چپکا دیتی اور اگر نسبتاً خراب تر ہونے والی صورتِ حالات کو عمومی حاجتمندی اور فقر قرار نہ دے دیتی۔

اور آخر میں سوال یہ اٹھتا ہے کہ اس احتیاج اور فقر و فاقہ کے اسباب کیا ہیں جو مارکس کے نزدیک سرمایہ دارانہ معاشرے پر سایہ کیے ہوئے ہیں؟

اصلی بات یہ ہے کہ یہ احتیاج، یہ فقر و فاقہ کے مختلف رنگ اور یہ ضرورتمندی اس بنا پر پیدا نہیں ہوئی کہ وسائل پیداوار کی انفرادی ملکیت کی اجازت دے دی گئی ہے بلکہ اس کا سبب یہ ہے کہ اس ملکیت کو سرمایہ دارانہ حدود کے اندر رکھا گیا ہے، اس انفرادی ملکیت کا ہر قسم کے وسائل پیداوار پر اطلاق کر دیا گیا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ نہ تو عمومی ملکیت (Public Ownership) کا اعتراف کیا گیا ہے اور نہ ذاتی اموال میں اجتماعی کفالت و ضمانت (Social Security) کے لیے مستقل حقوق تسلیم کیے گئے ہیں۔ اسی طرح مالکوں کے اپنے اموال کے تصرف کے بارے میں کوئی حدود متعین نہیں کی گئیں لیکن اگر معاشرہ کسی وسیلۂ پیداوار کی ذاتی اور انفرادی ملکیت کو تسلیم کرے اور اس کے ساتھ ساتھ وسائل پیداوار کے بہت بڑے اور اہم حصے کے لیے عمومی ملکیت کا اصول مان لیا جائے، اجتماعی کفالت کا نفاذ ہو، اقتصادی آزادی کو مصلحت عام کے حدود میں پابند کر دیا جائے تو پھر ایسا نہ ہو کہ تمام دولت و ثروت ایک اقلیت کے پاس جمع ہو جائے۔ اگر کسی معاشرے میں ان باتوں پر عمل کیا جائے تو پھر ان اصولوں پر عمل پیرا معاشرے پر نہ تو احتیاج اور فقر و فاقہ کا سایہ ہوگا اور نہ اس میں اس ضرورت مندی اور بدبختی کا وجود ملے گا جو یورپ اور امریکہ کے سرمایہ دارانہ نظام کی پیداوار ہے۔

جہاں تک استعمار[1] (نوآبادیات کار) کا تعلق ہے تو ہم یہ بات معلوم کر چکے ہیں کہ مارکسیت نے اس کی توجیہ بھی خالصتاً اقتصادی بنیادوں پر کی ہے اور یوں اسے سرمایہ داری کے اعلیٰ مرحلے کا حتمی نتیجہ گردانا ہے۔ یعنی جب ملکی منڈیاں سرمایہ دار طبقے کے مفادات کو پورا کرنے کے لیے کافی نہیں رہتیں تو پھر وہ استعمار کے وسیلے سے غیر ممالک کی منڈیوں اور ان کے ذرائع پر قبضہ کر لینے کی ٹھان لیتا ہے۔ لیکن امر واقع یہ ہے کہ استعمار، سرمایہ دارانہ نظام کے ترقی یافتہ مرحلے کا اقتصادی پہلو نہیں بلکہ یہ دراصل مادہ پرست ذہنیت کی بڑی گہری اور عملی تعبیر ہے جس میں اس کے اخلاقی معیار، اس کا مفہوم حیات، اس کی اغراض و غایات سبھی کچھ اظہار پاتے ہیں۔ اسی ذہنیت نے زیادہ سے زیادہ مادی منافع کا حصول ممکن بنایا جو وسائل پیداوار کی نوعیت، اس کے اخلاقی پہلوؤں اور اس کے دوررس نتائج سے قطع نظر، اس مادہ پرست ذہنیت کا اعلیٰ ترین ہدف ہے۔

اس امر واقع کی دلیل یہ ہے کہ استعمار کی ابتدا اسی وقت سے ہوئی ہے جب یورپی معاشروں میں تاریخی طور پر سرمایہ داری نے سر اٹھایا اور اپنی ذہنیت اور اپنے معیاروں کو فروغ دیا۔ اس استعمار نے اس امر کا انتظار نہیں کیا کہ سرمایہ داری

---

[1] یہاں لفظ استعمار (Colonization) یا نوآبادیات کاری کے مفہوم میں استعمال ہوا جس کی اساس یورپی طاقتوں کی اس کوشش میں ملتی ہے کہ اپنے تیار شدہ مال کو فروخت کرنے کے لیے زیادہ سے زیادہ منڈیاں حاصل کی جائیں۔ منڈیوں کے حصول کا نتیجہ اکثر اوقات ان اقوام کی سیاسی سربراہی اور سیادت کی صورت میں نکلتا رہا ہے مثلاً برصغیر میں ایسٹ انڈیا کمپنی کا تجارت کرتے کرتے حاکم بن جانا۔

اپنے اعلیٰ ترین مرحلے میں داخل ہو۔ پھر اس کی اقتصادی ضروریات کے اظہار و تعبیر کے لیے وہ خود (یعنی استعمار) سر اٹھائے یورپ کے مختلف ممالک نے کمزور ممالک کو آپس میں نہایت بے شرمی اور ڈھٹائی سے اس وقت بانٹ لیا جب سرمایہ داری کا آغاز ہی ہوا تھا۔ برطانیہ کے حصے میں برصغیر ہندو پاکستان، برما، جنوبی افریقہ، مصر، سوڈان وغیرہ آئے اور فرانس کے ہاتھ ہند چینی (موجودہ تھائی لینڈ، ویت نام، کمپوچیا وغیرہ)، الجزائر، مراکش، تیونس اور مڈغاسکر وغیرہ لگے، جرمنی نے مغربی افریقہ کے کچھ حصے اور بحرالکاہل کے جزائر پر اور اٹلی نے لیبیا اور صومالیہ پر قبضہ کر لیا۔ بلجیم نے کانگو کا علاقہ ہتھیا لیا، روس نے وسطی ایشیا کے ممالک ہڑپ کر لیے اور ہالینڈ نے موجودہ انڈونیشیا اور نواحی جزائر پر تسلط جما لیا۔ اس لیے استعمار کا اصلی اور زیادہ قدیم سبب ان معاشروں کے روحانی اور خلقی مزاجوں میں پوشیدہ ہے، محض انفرادی ملکیت کی اجازت دینے میں نہیں۔ اگر اس انفرادی ملکیت کی اجازت کسی ایسے معاشرے میں دی جائے جو روحانی، خلقی اور سیاسی صورتِ حالات کے اعتبار سے سرمایہ دارانہ صورتِ حالات سے مختلف ہو تو پھر سرمایہ دارانہ مفہوم کے مطابق استعمار اس کے لیے حتمی قانون نہ بن سکے گا۔

اب رہی اجارہ داری (Monopoly) تو وہ بھی وسائلِ پیداوار کی انفرادی ملکیت کی اجازت کا نتیجہ نہیں بلکہ ان شتر بے مہار قسم کی آزادیوں کے سبب پیدا ہوئی ہے جو سرمایہ دارانہ نظام نے دے رکھی ہیں۔ سرمایہ دارانہ نظام نے اس اصول کو وضع کیا ہے کہ لوگوں کی اقتصادی زندگی میں کسی قسم کی دخل اندازی نہ کی جائے[۱]۔ لیکن جب انفرادی ملکیت پر پابندیاں عائد کر دی جائیں اور اقتصادی سرگرمیوں کی کڑی نگرانی ہو جس سے اجارہ داری کا سدِّباب ہو اور ایک مختصر سا گروہ تجارت کے میدان دندناتا نہ پھرے تو پھر اجارہ داری کو اس شکل میں سر اٹھانے کا موقع ہی نہ ملے جو سرمایہ دارانہ نظام کا طرۂ امتیاز ہے اور اس کی تباہی و بربادی کا سبب بھی۔

---

[۱] لوگوں کی انفرادی اور اقتصادی سرگرمیوں میں دخل اندازی نہ ہونے کے اصول کو (فرانسیسی) میں (Laishez Faire) کہا جاتا ہے۔ یہ الفاظ پہلی بار لوئیس چہاردہم کے وزیر خزانہ کولبرٹ (Colbert) کی زبان پر جاری ہوئے اور بعد میں سیاستدانوں اور ماہرینِ اقتصادیات کی زبانوں پر نعرے کے طور پر چڑھے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ حکومت کو صرف لوگوں کے غیر اقتصادی امور کی نگرانی کرنا چاہیئے۔ یہ نعرہ یا یہ اصول مغربی سرمایہ داری کے لیے وجہِ جواز پیش کرتا ہے۔ اسی نعرے نے اس انسان کش انفرادیت کو جنم دیا ہے جو یورپ کے ممالک میں بالعموم اور شمالی امریکہ میں بالخصوص موجود ہیں اور جن کی بنا پر انسان کو دورِ جدید کی بیشتر مشکلات کا سامنا کرنا پڑا ہے۔

باب پنجم

مارکسی مسلک

تمہید

ہم نے اس کتاب کے آغاز میں بیان کیا تھا کہ کوئی اقتصادی مسلک اس اندازِ زیست اور فلسفۂ حیات سے عبارت ہوتا ہے جس کے مطابق اس کے ماننے والے اور پیروکار اپنے اجتماعی وجود (معاشرہ) کی تنظیم کرنا چاہتے ہوں۔ کیونکہ وہ اصلی منصوبہ اور نقشہ ہوتا ہے جس کے مطابق انسانیت اقتصادی بہبود و مسرت کو حاصل کر لیتی ہے۔ جہاں تک اقتصادی علوم (Economics) کا تعلق ہے وہ ان معروضی (Objective) قوانین کا مربوط و منظم مطالعہ ہے جو معاشرے کی اقتصادی زندگی کی سرگرمیوں کے بارے میں حکم لگاتے ہیں۔ اس لحاظ سے مسلک سے مراد کام کی منصوبہ بندی اور اس منصوبہ بندی کو اپنانے کی دعوت ہے اور علمِ اقتصادیات، ان قوانین کا سراغ لگانا یا سراغ لگانے کی کوشش کرنا ہے جن کا اقتصادی حقائق سے تعلق ہے۔ اسی بنا پر مسلک وہ فعال عنصر اور عامل رہا ہے جو تخلیق و تجدید کے عوامل میں شامل ہے۔ لیکن علمِ اقتصاد، ان واقعات و حوادث کو ریکارڈ کرتا ہے جو اقتصادی زندگی میں رونما ہوتے ہیں اور انھیں بے کم و کاست بیان کرتا ہے۔

اس بنا پر ہم نے اپنی گذشتہ بحث کے دوران میں تاریخی مادیت اور مارکسی مسلک کے مابین فرق کیا تھا۔ تاریخی مادیت، جو ہماری بحث کا پہلا حصہ ہے، پیداوار اور اس کی نشو و نما کا علم ہے جو ان اجتماعی نتائج کو بیان کرتا ہے جن کا تعلق اقتصادی، سیاسی اور فکری میدانوں سے ہے۔ بالفاظِ دیگر یہ مارکسی اقتصادیات کا علم ہے جو تاریخ کی توجیہ و تشریح صرف اقتصادی پہلو سے اور پیداواری قوتوں کے حوالے سے کرتا ہے۔ اب رہا مارکسی مسلک، تو وہ اس اجتماعی اور معاشری نظام کا بیان ہے جس کی طرف دعوت دینے والوں کی سربراہی مارکسیت کرتی ہے اور انسانیت کو اس کے حصول کے لیے قیادت فراہم کرتی ہے۔ اس لحاظ سے مارکسیت کو تاریخی مادیت سے وہی علاقہ ہے جو سائنس دان کو طبیعی علوم سے ہوتا ہے۔ وہ ایک مسلک و مذہب کی صورت میں ہے اور تاریخی مادیت کی تبلیغ اور اس کی طرف لوگوں کو دعوت دینا اس کا کام ہے۔

مارکسی علمِ اقتصاد اور مارکسی مسلک کے ان دو مختلف چہروں کے باوجود تاریخی مادیت اور مارکسی مسلک میں بڑا گہرا رشتہ ہے کیونکہ وہ مسلک جس کی طرف مارکسیت دعوت دیتی ہے وہ دراصل تاریخی مادیت کے مراحل میں سے ایک مرحلے کی قانونی تعبیر و تصویر ہے اور تاریخ کے سفر کا ایک محدود جزو ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ پیداوار بڑھتی رہے اور جو پیداوار کے قوانین نشوونما اور اس کے تناقضات کو عملی شکل دیتا ہے۔ پس جب مارکسیت مذہبی داعیوں اور مشنریوں کا روپ دھارلیتی ہے تو وہ گویا ان قوانین کی تاریخی حقیقت کی تعبیر پیش کرتی ہے۔ وہ اس تبلیغ کو تاریخ کے ارادے کے نفاذ کے سوا اور کچھ نہیں گردانتی۔ اور اس کو صرف یہ حیثیت دیتی ہے کہ وہ تبلیغ اقتصادی عامل کے تقاضوں کو پورا کر رہی ہے جو انسانیت کے قافلے کو ہر روز ایک نئے مرحلے کی جانب لیے جا رہا ہے اور اسی مرحلے کے لیے مارکسی مسلک کی ساری منصوبہ بندی ہوتی ہے۔

اسی بنا پر مارکس نے اپنے مسلک کو سائنسی اشتراکیت (Scientific Socialism) کا نام دیا تاکہ وہ دیگر اقسامِ اشتراکیت سے ممیز ہو سکے جن میں ان کے پیروکاروں نے اپنی تجاویز اور اپنے نفسیاتی مشاعر کا اظہار کیا ہے[1]۔ انھوں نے تاریخی ضرورت اور اس کے اصول و قوانین سے بحث نہیں کی۔ نیز انھوں نے اپنے اپنے مسالک سائنسی مطالعے اور پیداواری قوتوں کی نوعیت اور نشوونما کے مطالعے سے کہیں دور ہٹ کر وضع کیے ہیں۔

---

[1] ہمارے ہاں اشتراکیت یا سوشلزم کا مفہوم خاصہ گڈ مڈ ہے اور مقررین و خطباء اپنے سامعین کو جو تصور پیش کرتے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اشتراکیت بھی گویا ایک مذہب ہے یا دین اور اس میں وہی یک رخی ہے جو مثلاً اسلام میں ہے۔ اس طرح اشتراکیت کو لازمی طور پر روسی نظام ہی سے متعلق گردانا جاتا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اشتراکیت کی کئی اقسام ہیں اور روسی نظام ان میں سے صرف ایک قسم یعنی سائنسی اشتراکیت کی تعبیر ہے۔ جبکہ بہت سے اشتراکی گروہ روسی نظام کے شدید مخالفین میں سے ہیں۔ ہٹلر جو نازی پارٹی کا سربراہ تھا وہ بھی اپنے آپ کو سوشلسٹ یا اشتراکی کہلواتا تھا۔ اس کی پارٹی کا نام ہی قومی اشتراکی پارٹی جو (National Socialism) کی داعی تھی۔ اس کا پورا نام National Socialist German Workers Party تھا۔ اس کے جرمن نام کے مختلف الفاظ کے پہلے حروف کو ملا کر لفظ NAZI بنا تھا۔

روسی اشتراکیت میں ان کا موجودہ نظام ایک عبوری مرحلہ ہے جو بالآخر کامل اشتمالیت (Communism) تک لے جائے گا لیکن باقی اقسام کے اشتراکی اشتراکیت کے نظام کو عبوری نہیں گردانتے بلکہ مستقل قرار دیتے۔ ان تمام اقسام کی اشتراکیتوں میں مشترک نکات حسبِ ذیل ہیں:

(۱) مساوات (۲) ریاست (State) بحیثیت منتظم جس کا فرض حقوق الناس کی نگہداشت اور ان کی روشنی میں مفادات کی تقسیم ہے ریاست کو مذہبی یا آئیڈیالوجی کے پراپیگنڈے سے کوئی تعلق نہیں ہونا چاہیے۔ قانون نظم و ضبط کے قیام کے لیے ہے مقصود بالذات نہیں۔ (۳) ہر قسم کے جبر و تشدد اور کنٹرول کا خاتمہ

اشتراکیت کی مختلف اقسام میں Social Democracy (اشتراکی جمہوریت)، فابئن اشتراکیت (Fabian Socialism) یوٹوپیائی اشتراکیت (Utopian Socialism)، مسیحی اشتراکیت (Christian Socialism) وغیرہ وغیرہ شامل ہیں (مترجم)

مارکسی مسلک کے مطابق دو مرحلے ایسے ہیں جن کے نفاذ و تطبیق کے لیے مارکسیت تاریخی مادیت کی اساس پر ان کی تاریخی ضرورت پر زور دیتی ہے۔ ان مراحل کے نام اشتراکیت (Socialism) اور اشتمالیت (Communism) ہیں۔ تاریخی مادیت کے نقطۂ نظر سے اشتمالیت یا کمیونزم انسانی ارتقاء کے مراحل میں بلند ترین مرحلہ ہے کیونکہ اس مرحلے پر تاریخ اپنا سب سے بڑا معجزہ دکھائے گی اور پیداواری وسائل اپنا آخری حکم سنائیں گے جہاں تک اشتراکیت کے مرحلے کا تعلق ہے، جو سرمایہ دارانہ معاشرے کے ملبے پر قائم ہوتی ہے اور براہِ راست سرمایہ دارانہ نظام کی جگہ لے لیتی ہے، تو وہ ایک طرف سے اس انقلاب تاریخی کی تعبیر ہے جو سرمایہ داری کے مقدر میں ہے اور دوسری جانب سے اشتمالی معاشرے (Communistic Society) کے قیام کے لیے ایک ضروری شرط ہے جو معاشرے کی کشتی کو تاریخ کے ساحل تک لے جائے گا۔

اشتراکیت اور اشتمالیت میں فرق[1]:

ان دونوں مراحل، یعنی اشتراکیت اور اشتمالیت، کی اپنی اپنی امتیازی خصوصیات ہیں جو انھیں ایک دوسرے سے جدا کرتی ہیں۔ اشتراکیت کے مرحلے کی امتیازی خصوصیات اور لازمی ارکان کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

ا۔ طبقاتیت کا خاتمہ اور اس کی جگہ لاطبقاتیت (Class Lesness) کا قیام۔

ب۔ پرولتاریہ[2] (Proletariat) سیاسی اقتدار کو حاصل کر کے ایک آمرانہ حکومت قائم کرتی ہے تاکہ وہ اشتراکی معاشرے کے تاریخی مشن کو پورا کرے۔

ج۔ ملک میں ان تمام سرمایہ دارانہ وسائلِ پیداوار اور مصادرِ ثروت کو قومیا دیا جاتا ہے (Nationalization of all cause of production)

---

[1] اس بحث میں مصنف جب اشتراکیت کا لفظ استعمال کرتے ہیں تو ان کی مراد سائنسی اشتراکیت یا روسی انداز کی اشتراکیت ہے۔ (مترجم)

[2] پرولتاریت (Proletariat) اس لاطینی لفظ کے معنی اس شخص کے ہیں جو بچے پیدا کرتا ہو۔ چھٹی صدی قبل مسیح کے سروین دستور کے مطابق جو لوگ ٹیکس ادا نہیں کر سکتے تھے انھیں اپنے بچوں کو فوجی خدمات کے لیے پیش کرنا ہوتا تھا۔ بعد میں اس لفظ کا اطلاق ان لوگوں پر ہوا جن کو زمینوں سے محروم ہو کر بیگار میں کام کرنا ہوتا تھا۔ جدید مفہوم میں اس کا استعمال پہلی بار سوئٹزرلینڈ کے ماہر اقتصادیات سیسمونڈی (Sismandil) نے کیا۔ وہاں سے یہ لفظ فرانسیسی انقلابیوں کے وسیلے سے مارکس تک پہنچا۔ اس کے نزدیک پرولتاریہ سے مراد اجرت پر کام کرنے والوں کا وہ گروہ ہے جو سرمایہ دارانہ صنعتی پیداواری نظام میں جکڑے ہوتے ہیں اور چونکہ ان کے پاس اور کچھ نہیں ہوتا اس لیے وہ اپنی محنت کی طاقت یا منفعت محنت بیچ ڈالتے ہیں ان کا کسی خاص منطقے یا علاقے سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ ان کا آپس میں باہمی رشتہ پیداوار کے حوالے سے ہوتا ہے۔ (مترجم)

جن کی بنا پر سرمایہ دار اجرت پر کام کرواکے منافع کماتا ہے۔ ان تمام وسائلِ پیداوار کو ملک کے تمام باشندوں کی اجتماعی ملکیت قرار دے دیا جاتا ہے۔

د۔ تقسیمِ پیداوار کے لیے یہ اصول برتا جاتا ہے کہ ہر شخص سے اس کے حسبِ طاقت کام لیا جائے اور اسی کام کے مطابق اسے حصہ دیا جائے۔

جب انسانیت کا قافلہ ہرمِ تاریخ (Pyramid of History) کی چوٹی یا حقیقی اشتمالیت پر پہنچ جائے گا۔ تو پھر ان خصوصیات کی اکثریت میں تغیرات رونما ہوتے ہیں۔ اشتمالیت پہلے رکن یا خصوصیت، یعنی لاطبقاتیت کو رکھے گی اور باقی ارکان یا خصوصیات میں مناسب تبدیلیاں کرے گی۔ جہاں تک دوسری خصوصیات، یعنی پرولتاری آمریت کے قیام کا تعلق ہے تو اس سلسلے میں اشتمالیت حکومت اور سیاست کا قصہ تاریخ کی سٹیج پر سے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ختم کردے گی۔ وہ پرولتاری آمریت کا خاتمہ کر کے معاشرے کو حکومت کے جوئے اور اس کی پابندیوں سے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے آزاد کرا دے گی۔ اسی طرح وہ اشتراکیت کے مانند صرف اسی بات پر اکتفا نہ کرے گی کہ وسائلِ پیداوار کی تامیم (Nationalization) کردے یعنی قومی ملکیت میں لے لے بلکہ اس سے بھی آگے بڑھے گی اور انفرادی طور استعمال ہونے والے وسائلِ پیداوار کی ذاتی ملکیت (Private Ownership) کا بھی خاتمہ کردے گی (یعنی وہ طریقہ جس میں وسائلِ پیداوار کا مالک خود کام کرتا ہے، اجرت پر نہیں کرواتا) اشتمالیت اشیائے صرف کی ذاتی ملکیت اور ان کی قیمتوں کا بھی خاتمہ کردے گی۔ مختصر یہ کہ وہ پیداوار اور استہلاک (صَرف) (Consumption) دونوں میدانوں میں ذاتی ملکیت کو کالعدم قرار دیدے گی۔ نیز وہ تقسیمِ پیداوار کے اصول میں بھی اساسی تبدیلی کرے گی یعنی ہر شخص سے اس کی طاقت کے حساب سے کام لیا جائے گا اور ہر شخص کو اس کی ضرورت اور احتیاج کے مطابق حصہ دیا جائے گا۔

یہ ہے اشتراکیت اور اشتمالیت کے مراحل پر مارکسی مسلک کا مختصر بیان۔ اب یہ بات واضح ہے کہ کسی بھی مسلک کا مطالعہ کرنے کے تین اسلوب ہیں:

اولاً یہ کہ ان اصولوں اور فکری بنیادوں پر ناقدانہ نظر ڈالی جائے جن پر اس مسلک کی اساس ہے۔

ثانیاً یہ کہ ان اصولوں کے نفاذ کی حدود کا جائزہ لیا جن پر اس مسلک کی عمارت کھڑی ہو۔

ثالثاً یہ کہ اس مسلک کے اساسی نظریے کے بارے میں یہ دیکھا جائے کہ اس کی تطبیق کہاں تک ممکن ہے اور یہ کہ اس نظریے کو امرِ واقع سے کتنا ربط ہے، اس کے اور امکانات کیا ہیں اور اس میں کیا کیا تغیرات پیدا ہو سکتے ہیں۔

اب ہم ان تینوں اسالیب کی اساس پر مارکسی مسلک کا جائزہ لیتے ہیں۔

٭

مارکسی مسلک پر عمومی تنقید :

مارکسی مسلک کے مطالعے کے آغاز میں، مندرجہ بالا اسالیب کی روشنی میں، ہمارے سامنے ایک نہایت اہم سوال سر اٹھاتا ہے۔ وہ سوال یہ ہے کہ مارکسی مسلک کس اساسی دلیل کی بنیاد پر قائم ہے اور منطقی طور پر لوگوں کو اپنی طرف بلاتا ہے اور اسے اختیار کرنے کی دعوت دیتا ہے کہ وہ اس کے مطابق طرزِ عمل اختیار کریں اور اس کی اساس پر اپنی زندگیاں استوار کریں۔

مارکس، اشتراکیت اور اشتمالیت کے لیے وجہِ جواز کی خاطر ان مخصوص اخلاقی اقدار کا سہارا نہیں لیتا جن کا تعلق مساوات سے ہے جیسا کہ دیگر اشتراکی مفکرین کرتے ہیں جنھیں مارکس خیال پرست کہتا ہے۔ یہ صورت یوں پیدا ہوتی ہے کہ مارکس کے نزدیک اخلاقی اقدار و مفاہیم اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ اقتصادی عامل کی کارفرمائی اور پیداواری قوتوں کی اجتماعی صورت حالات کی پروردہ ہیں۔ اس لیے محض اخلاقی اساس پر کسی اجتماعی وضع کی طرف بلانا بے معنی بات ہے۔

مارکس جس بات کا سہارا لیتا ہے وہ تاریخی مادیت کے قوانین ہیں جو پیداواری قوتوں کی ارتقاء اور ان کی مختلف صورتوں کی روشنی میں تاریخ کی حرکت کی تفسیر و تشریح کرتے ہیں۔ اس لیے وہ ان قوانین کو تاریخ کی علمی یا سائنسی بنیاد قرار دیتا ہے اور اس قوت کی اساس گردانتا ہے جو تاریخ کو معین زمانی وقفوں میں یکے بعد دیگرے مختلف مراحل سے گزارتی ہے اور اسے ایک مخصوص اجتماعی صورت دیتی ہے۔

اس بات کی روشنی میں ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اشتراکیت ان قوانین کی کارفرمائی کا حتمی نتیجہ ہے۔ جو طبقاتیت کے آخری مرحلے یعنی سرمایہ دارانہ نظام کو تبدیل کرنے کے لیے پورا زور صرف کرتی ہے اور اسے غیر طبقاتی معاشرے میں بدل ڈالتی ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ تاریخی مادیت کے مارکسی قوانین سرمایہ داری کے سلسلے پر کیونکر عمل کرتے ہیں۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، مارکس اس بات کی تشریح اپنے اس تجزیاتی مطالعے میں پیش کرتا ہے جو اس نے سرمایہ دارانہ نظام کے بارے میں کیا ہے اور جس میں اس نے کوشش کی ہے کہ ان بنیادی تناقضات کو دریافت کرے جو تاریخی مادیت کے قوانین کے مطابق سرمایہ داری کو اس کی قبر تک پہنچاتے ہیں اور انسانیت کے کارواں کو اشتراکیت کی منزل تک لے آتے ہیں۔ مختصر الفاظ میں ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ تاریخی مادیت کے قوانین ہی، مارکس کی رائے کے مطابق، تاریخ کے ہر مرحلے کی اساس ہیں۔ اسی طرح سرمایہ داری اور مسلکی اشتراکیت کے مراحل پر ان قوانین کی تطبیق کی کوشش کے لیے مارکسی اقتصادی نظام کے بنیادی اصول یعنی قانونِ قدر اور نظریۂ قدرِ فاضل اس تطبیق کے لیے امرِ لازم کی حیثیت رکھتے ہیں اور سرمایہ داری کے مقدر میں لکھے تاریخی سفر کی مسلکی تعبیر ہیں۔ بالکل ویسے ہی جیسے ہم تاریخ کے عمومی قوانین مفروض گردانتے ہیں۔

تاریخی مادیت، اس کے قوانین اور اس کے مراحل کے بارے میں بحث کے دوران میں ہم آخر کار جن نتائج پر وارد ہوئے تھے وہ بالکل غیر مارکسی تھے۔ ہم نے یہ بات دریافت کی تھی کہ انسانیت کی تاریخ کا سفر تاریخی مادیت کے اصولوں کے

مطابق طے نہیں ہوتا اور یہ بھی کہ اس کے اجتماعی حالات، پیداواری قوتوں کی وضع، ان کے تناقضات اور قوانین کے سہارے رونما نہیں ہوتے۔ اسی طرح ہم نے مارکسی اقتصادیات کے قوانین کا مطالعہ کرتے ہوئے مارکسیت کی اس غلطی کو بھی واضح کیا تھا جو اس نے ان تجزیاتی بنیادوں کے بارے میں کی تھی جن کی روشنی میں مارکس نے مختلف پہلوؤں سے سرمایہ داری کے تناقض کی شرح کی تھی اور یہ بتایا تھا کہ وہ، یعنی سرمایہ داری، اپنی اس آخری منزل کی جانب رواں ہے جس تک پہنچنا اس کے مقدر میں ہے۔ یہ تناقضات تمام کے تمام مارکس کے قانونِ قدر اور نظریۂ قدرِ فاضل پر مبنی ہیں اور اگر یہ دونوں بنیادی اصول غلط ثابت ہو جائیں تو ان کی اساس پر اٹھنے والی ساری عمارت منہدم ہو کر رہ جائے گی۔

اگر ہم یہ فرض بھی کر لیں کہ مارکسیت سرمایہ دارانہ اقتصادی نظام کے تجزیاتی مطالعے میں درست تھی تو بھی یہ امور سرمایہ داری کی قوت اور اس کے ان تناقضات کا پتا دیتے ہیں جو اسے تدریجی اور سست موت کی منزل کی طرف لیے جا رہے ہیں، جہاں پہنچ کر وہ دم توڑ جائے گی۔ لیکن اس سے یہ بات تو ثابت نہیں ہوتی کہ مارکسیت ہی وہ اکیلا نظام ہے جو تاریخی ارتقاء کی راہ میں سرمایہ داری کی جگہ لے سکتا ہے، بلکہ اس سے تو بہت سے مختلف قسم کے اقتصادی نظاموں کو یہ موقع ملتا ہے کہ وہ سرمایہ داری کی جگہ لے لیں چاہے وہ مارکسی اشتراکیت ہو یا ریاستی اشتراکیت (State Socilism)[1] یا ملکیت کی مختلف شکلوں میں اقتصادِ مزدوج (Dual Economy) ہو یا ذاتی ملکیت کے دائرے میں دولت کی تقسیم نو۔ یہ اور اس قسم کی اور مختلف صورتیں بھی ہیں جو سرمایہ داری کے بحران کو، مارکسی اشتراکیت کو مجبوراً اختیار کرنے کے بجائے، حل کرنے کی کوششیں ہیں۔

یوں مارکسی مسلک یا مسلکی مارکسیت اپنی سائنسی دلیل کھو بیٹھتی ہے اور اس میں تاریخی ضرورت کی صفت کا فقدان عمل میں آتا ہے جس کے سہارے تاریخی مادیت کے قوانین اور تاریخ و اقتصاد کے مارکسی اصول چلتے ہیں۔ اور جب اس مسلک کے چہرے سے سائنسی اور علمی نقاب اتر جائے تو پھر اس میں اور ان تمام تجاویز میں جن کی اساس کسی مسلک یا مذہب پر ہو، کچھ فرق نہیں رہتا۔

اشتراکیت (سوشلزم)

اب آیئے ذرا اشتراکیت کے ارکان اور بڑی بڑی خصوصیات کا قدرے تفصیل سے جائزہ لیں۔

اشتراکیت کا پہلا رکن طبقاتیت کا خاتمہ ہے۔ یہ طبقاتیت تاریخ انسانیت کے مختلف مراحل میں ہونے والی

---

[1] ریاستی اشتراکیت (State Socilism) یہ اصطلاح بعض اوقات نظام اقتصاد میں ریاست کی کھلے پیمانے پر دخل اندازی کیلئے استعمال ہوتی ہے۔ اس قسم کی اشتراکیت میں ریاست کی وہی حیثیت ہو جاتی ہے جو سرمایہ دارانہ نظام میں ایجنٹوں کی۔

کشمکش کی مختلف شکلوں کی اساس ہے، کیونکہ کشمکش کی ان تمام اشکال کا سبب وہ طبقاتی تناقض ہے جس نے انسانی معاشرے کو مالکوں اور محروموں میں بانٹ دیا ہے۔ پس اگر اشتراکیت قائم ہو جائے اور وہ تمام معاشرے کو ایک ہی طبقے میں تبدیل کر دے تو طبقاتی تناقض خود بخود ختم ہو جائے گا اور کشمکش کی ساری شکلیں ناپید ہو جائیں گی جس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ ابدالآباد تک امن و امان اور اتفاق و اتحاد کا دور دورہ ہو جائے گا۔

اس خیال کی بنیاد تاریخی مادیت کی اس رائے پر ہے کہ معاشری زندگی میں ایک ہی عامل (Factor) کارفرما ہوتا ہے اور وہ عامل اقتصادی ہے۔ اس رائے نے مارکسیت سے یہ کہلوایا کہ ذاتی ملکیت، جس نے معاشرے کو مالکوں اور محروموں میں بانٹ دیا ہے، وہی معاشرے میں طبقات کی تشکیل کی اساس ہے۔ یہ طبقاتی صورتِ حالات تناقض اور کشمکش کا باعث ہوتی ہے۔ اشتراکیت چونکہ ذاتی ملکیت کا خاتمہ کر کے تمام وسائل پیداوار کو قومی ملکیت میں لے لیتی ہے اس لحاظ سے وہ طبقاتیت کی تاریخی بنیاد ہی کو اڑا دیتی ہے۔ اس لیے ان اقتصادی شروط و حالات کے ختم ہونے کے بعد جن پر طبقاتیت کا انحصار ہوتا ہے، یہ امر ممکن نہیں رہتا کہ معاشرہ کی طبقاتی تشکیلات برقرار رہیں۔

ہم نے تاریخی مادیت کے مطالعے کے دوران میں یہ معلوم کیا تھا کہ دراصل صرف اقتصادی عامل اور ذاتی ملکیت کی صورتِ حالات ہی معاشرے کی طبقاتی تشکیلات کا باعث نہیں۔ کئی طبقاتی تشکیلات ایسی ہیں جو عسکری یا سیاسی یا دینی بنیادوں پر ابھرتی ہیں اور یہ بات بھی ہم گزشتہ صفحات میں دیکھ چکے ہیں۔ اس لیے تاریخی اعتبار سے یہ ضروری نہیں کہ ذاتی ملکیت کے ختم ہو جانے سے طبقات بھی ختم ہو جائیں بلکہ اس بات کا قوی امکان ہے کہ اشتراکی معاشرے میں کسی اور اساس پر طبقاتیت کو فروغ حاصل ہو جائے۔

اب اگر ہم ارتقائے معاشرہ کے اشتراکی مرحلے کا تجزیہ کریں تو معلوم ہو گا کہ اشتراکیت اپنے اقتصادی اور سیاسی مزاج کی بنا پر طبقاتی تناقض کی سابقہ اشکال کو ختم کر کے ایک نئے انداز کے طبقاتی تناقض تک پہنچاتی ہے۔

اشتراکی نظام کے مرحلے کا اقتصادی مزاج تقسیمِ پیداوار کے اصول سے عبارت ہے جس کے مطابق ہر شخص اپنی طاقت کے مطابق کام کرے اور اپنے کام کی نسبت سے حصہ لے۔ اس اصول کے مطالعے کے بعد ہم اس نتیجے پر پہنچیں گے کہ یہ اصول از سرِ نو تفاوت کو جنم دیتا ہے۔ سرِدست ہم اشتراکیت کے مرحلے کے سیاسی مزاج سے بحث کرتے ہیں۔

اشتراکیت کے انقلابی تجربے کی بنیادی شرط یہ ہے کہ یہ انقلابی تجربہ پیشہ ور انقلابیوں کے وسیلے سے عمل میں آئے جو اس کی سربراہی کر رہے ہوں، کیونکہ یہ بات ماننے میں نہیں آتی کہ پرولتاریہ (مزدور طبقہ) اپنی مختلف شکلوں میں انقلاب کی قیادت کرے اور اس تجربے کو کامیاب کرے۔ اس طبقے یعنی پرولتاریہ کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنی انقلابی سرگرمیاں کسی کی قیادت اور توجیہ کے سائے میں جاری رکھے۔ یہی وجہ ہے کہ ۱۹۰۵ء کے انقلاب کی ناکامی کے بعد لینن نے اس بات پر زور دیا کہ پیشہ ور انقلابی ہی اس قابل ہو سکتے

ہیں کہ وہ بولشویک[1] انداز کی ایک جماعت قائم کرسکیں۔ یوں ہمیں پتا چلتا ہے کہ مزدور طبقے کی قیادت قدرتی طور پر ان لوگوں کی ملکیت تھی جو اپنے آپ کو پیشہ ور انقلابی کہلواتے ہیں بالکل اسی طرح جیسے اس سے پہلے کے انقلابات میں کسانوں اور مزدوروں کی انقلابی قیادت ان لوگوں کے ہاتھ میں تھی جو خود کسان یا مزدور نہیں تھے۔ پس ان دونوں صورتوں میں ایک فرق ہے اور وہ یہ کہ اشتراکی مرحلے میں قیادت کا امتیاز اقتصادی نفوذ کی بنا پر نہ ہوگا بلکہ فکری، انقلابی اور مخصوص حزبی خصوصیات کی بنا پر۔ یہ حزبی اور انقلابی رنگ روپ اس اشتراکی تجربے پر پڑا ہوا پردہ تھا جس سے مشرقی یورپ کو سابقہ پڑا ہے۔ اس پردے نے حقیقت کو لوگوں کی نظروں سے اوجھل کر رکھا تھا اور وہ اس قابل نہ ہوئے کہ ابتدائے کار میں اشتراکی تجربے کی انقلابی قیادت میں اس طبقاتیت کے بیج دیکھ پائیں جو مارکسیت کی بیان کردہ تاریخ کی مہیب ترین طبقاتیت سے بھی زیادہ خوفناک ہو۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اس انقلابی قیادت کے لیے لازم ہے کہ اس اشتراکی مرحلے میں مطلق اختیارات (Absolute Authority) کی حامل ہو جو مارکسیت کی رائے میں پرولتاری آمریت (Dictatorship of the Proletariat) اور با اختیار کامل مرکزی حکومت کے قیام کے لیے ضروری ہے تاکہ وہ سرمایہ داری کا تیا پانچا کر پائے۔ لینن نے حزبی صفوف میں مرکزی قیادت کے مزاج کے بارے میں جسے انقلاب کے دوران میں اصل اختیارات کی ملکیت حاصل ہوتی ہے، یہ کہا ہے:

> اس شدید خانہ جنگی کے موجودہ مرحلے میں کمیونسٹ پارٹی کے لیے اس وقت یہ ممکن نہیں کہ اپنے فرائض کما حقہٗ ادا کرسکے جب تک کہ اس میں نہایت کڑی مرکزی تنظیم نہ ہو اور جب تک اس پر شدید فولادی نظام مسلط نہ ہو جو فوجی نظام کے مانند ہو اور پھر یہ بھی کہ پارٹی کے مرکز میں نہایت طاقتور نظام ہو جو وسیع اختیارات اور صلاحیتیں رکھتا ہو اور جس پر پارٹی کے ارکان کو پورا اعتماد ہو۔

سٹالین نے اس میں یہ اضافہ کیا:

> یہ ہے وہ صورتِ حالات جو پارٹی کے نظام میں اس جدوجہد کے دوران میں پائی جانا چاہیے جو آمریت (یعنی پرولتاری آمریت) کے قیام سے قبل ضروری ہے۔ بلکہ یہ بات بھی بدرجۂ اعلیٰ لازم ہے کہ پارٹی کے نظام کے بارے میں کوئی بھی رائے اس وقت دی جائے جب آمریت کا قیام پایۂ تحقیق کو پہنچ جائے۔

اس لحاظ سے دوسرے انقلابی تجربات کے مقابلے میں اشتراکی تجربے کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ وہ اپنے

---

[1] بولشویک (Balshevik) کے لفظی معنی اکثریتی پارٹی کے ارکان ہیں لیکن یہ نام سرکاری طور پر روسی اشتراکی جمہوری پارٹی (Russian Social Democratic Party) کے انقلابی بازو کیلئے استعمال ہوتا ہے۔ پہلی بار یہ لفظ ۱۹۰۳ء میں پارٹی کی دوسری کانگریس میں استعمال ہوا جو لندن میں منعقد ہوئی۔ ان بولشویکوں کا لیڈر لینن تھا۔ آج کل بولشوزم اور لینن ازم مترادف اصطلاحات شمار ہوتی ہیں۔ یہ پارٹی خونیں انقلاب کی داعی ہے اور بتدریج آنے والے انقلاب کی قائل نہیں۔

لیڈروں کی رائے کے مطابق، جو پارٹی کے اندر اور باہر حکومت سے مطلق اختیارات رکھتے ہوں، اپنی انقلابی روش کو برقرار رکھے تاکہ ایک نیا اشتراکی انسان پیدا ہو سکے جو طبقاتی معاشروں کے تمام امراض سے بری ہو اور ان استحصالی میلانات سے پاک جن میں انسانیت ہزار ہا سال سے جی رہی ہے۔ یوں یہ بات لازم ہو جاتی ہے کہ انقلابی رہنما اور ان کے تابع پارٹی کے ارکان غیر محدود اختیارات رکھتے ہوں تاکہ وہ ایک معجزہ برپا کر سکیں اور ایک نئے انسان کو وجود میں لا سکیں۔

جب ہم اشتراکی تجربے کے تسلسل کے اس مرحلے پر وارد ہوتے ہیں تو ہمیں یہ پتا چلتا ہے کہ حزبی اور سیاسی تنظیموں کے ان لیڈروں اور ان کے ساتھیوں اور حمائتیوں کے پاس جو امکانات و اختیارات ہیں وہ تاریخ میں اکثر و بیشتر طبقات کو حاصل نہیں رہے اور ان لیڈروں میں طبقاتی خصوصیات میں سے کسی چیز کی کمی نہیں۔ انھیں تمام ملک کے ان ممتلکات پر اور وسائل پیداوار پر پورا تسلط حاصل ہے جنھیں قومی ملکیت میں لے لیا گیا ہے۔ انھیں سیاسی طور پر وہ حیثیت ملی ہوئی ہے کہ وہ ان تمام جائیدادوں سے اپنے ذاتی مفادات کے نقطۂ نظر سے فائدہ حاصل کر سکتے ہیں اور اس ایمان و یقین کے ساتھ کہ اُن کا اِن پر مکمل تسلط تمام لوگوں کی خوش بختی اور بہبود کا ضامن ہے۔ یہ سب ویسے ہی ہے جیسے ان سے قبل وہ طبقات خیال کیا کرتے تھے جنھوں نے جاگیرداری اور سرمایہ داری کے ادوار میں حکومت کی تھی۔

ان انقلابی حکمرانوں کے طبقے اور ان دیگر طبقات کے مابین، جن کے بارے میں مارکسیت نے بحث کی ہے، صرف ایک ہی فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ مارکسیوں کی رائے میں وہ طبقات (جاگیرداری اور سرمایہ داری کے ادوار میں حکمران طبقے) ان تعلقات کی بنا پر پھلتے پھولتے تھے جو لوگوں کے درمیان قائم تھے اور ان تعلقات کی خرابیِ نوعیت کی بنا پر ہی یہ بات طے ہوا کرتی تھی کہ کون شخص کس طبقے میں شمار ہو گا لیکن اشتراکی مرحلے میں یہ نئے مالک حکمران طبقے میں ملکیت کی نوعیت کی بنا پر شامل نہیں ہوتے یعنی کسی شخص کو حکمران طبقے میں اس لیے شمار نہیں کیا جاتا کہ اس کے پاس معاشرے میں اس مخصوص و معین درجے کی ملکیت ہے جیسے مارکسیت قدیم معاشروں کے طبقات کے بارے میں فرض کرتی ہے بلکہ اشتراکی مارکسی معاشرے پر اس کا اُلٹ صادق ہے، یعنی اس شخص یا اُس شخص کے پاس بعض مخصوص مراعات یا با لفاظ دیگر ملکیت کی اساس اس لیے موجود ہے کہ وہ حکمران طبقے میں شامل ہے۔

اشتراکی معاشرے کے طبقے اور دیگر معاشروں کے طبقات کے اس فرق کی توجیہہ بالکل واضح ہے۔ اشتراکی معاشرے کا حکمران طبقہ اقتصادی سطح پر نمودار نہیں ہوا جیسے کہ مارکسیت کے زعم میں دوسرے طبقات وجود میں آئے ہیں۔ بلکہ یہ حکمران طبقہ سیاسی سطح پر ظاہر ہوا ہے اور اس کا وجود ایک مخصوص قسم کی تنظیم کا مرہونِ منت ہے جو معین فلسفیانہ، عقائدی اور فکری بنیادوں پر قائم ہوئی ہے۔ یعنی یہ طبقہ اس انقلابی جماعت کے اندر سے ابھرا ہے جو اس تجربے کی کرتا دھرتا ہے۔ یہ حزب یا پارٹی، اس کا مخصوص نظام اور حدود ہی وہ کارخانہ ہیں جس سے یہ حکمران طبقہ بن کر نکلتا ہے۔

اس حزبی یا جماعتی طبقے کے مظاہر کا سراغ ان لامحدود انتظامی اختیارات سے ملتا ہے جو اس طبقے کے افراد کے

پاس ہیں۔ یہ اختیارات اور مراعات انتظامِ ریاست (حکومت) سے لے کر صنعتی اداروں اور پیداواری منصوبوں کے انتظام و انصرام سے لے کر زندگی کے ہر شعبے کی سربراہی میں موجود ہیں اور ان کا اظہار ان شدید تناقضات و تضادات سے بھی ہوتا ہے جو مزدوروں کی اجرتوں اور پارٹی کے رکن ملازموں اور افسروں کی تنخواہوں میں ہے۔

اس طبقاتی صورتِ حالات کی روشنی میں جن تک اشتراکی مارکسی مرحلہ لے جاتا ہے ہم اشتراکی دنیا میں سیاسی سطح پر موجود تناقضات اور کشمکش کی تفسیر کر سکتے ہیں جو بعض اوقات شدید نوعیت کی تطہیر و پاک سازی (purges) کی شکل میں ظاہر ہوتے ہیں۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اشتراکی تجربے کے سائے تلے ابھرنے والا یہ امتیازی خصوصیات کا مالک طبقہ، اگرچہ پارٹی کے اندر ہی سے ابھرتا ہے، تاہم یہ ایک طرف تو پوری پارٹی پر مشتمل نہیں ہوتا اور دوسری طرف اس کے لیے یہ ممکن نہیں کہ پارٹی لیڈرشپ جن حالات کو پروان چڑھاتی ہے اور جو اس کے تقاضے ہیں، ان کے پیشِ نظر یہ اپنے آپ کو پارٹی کے دائرے سے باہر بھی پھیلائے۔ اس بنا پر یہ لازم تھا کہ اس امتیازی شان کے مالک طبقے کی پارٹی کے اندر شدید مخالفت پیدا ہو جائے اور وہ لوگ ان کے مخالف بن جائیں جن کو پارٹی میں ہوتے ہوئے اس مخصوص طبقے میں شامل نہیں کیا جاتا یا انھیں اس کی حدود سے نکال باہر کیا جاتا ہے اور نتیجۃً وہ اس طبقاتی تشکیل کو ان اصولوں سے خیانت قرار دیں جن کو لے کر انھوں نے پارٹی قائم کی تھی[1]۔

اسی طرح پارٹی سے باہر بھی اس صاحبِ امتیازات طبقے کی شدید مخالفت ہوتی ہے جس کو سیاسی حالات اس قابل بنا دیتے ہیں کہ وہ ان سے اپنے مفادات حاصل کریں۔ ان کو مخصوص مراعات حاصل ہوں، حقوق ملیں اور ملک کے مختلف اداروں اور اہم محکموں کی سربراہی پر ان کی اجارہ داری ہو۔ اس لیے یہ بات بالکل منطقی لگتی ہے کہ معاشروں میں وسیع پیمانے پر تطہیر کی وہ کارروائیاں عمل میں آئیں (تو دکمیونسٹ اس نام کو استعمال کرتے ہیں) جو ان سیاسی حالات اور طبقاتی تناقضات کی عکاسی کرتی ہیں۔ پھر یہ بات بھی قدرتی ہے کہ تطہیر کی یہ تمام کارروائیاں اپنی شدت اور وسعت کے اعتبار سے، اس مرکزی طبقاتی قوت کے مطابق ہوں جو پارٹی اور ملک پر حاکم طبقے کے پاس ہوتی ہے۔

یہ جاننے کے لیے کہ تطہیر کی یہ کارروائیاں کس قدر شدید اور کس قدر ہمہ گیر ہوتی ہیں۔ ہمارے لیے یہی معلوم کر لینا کافی ہے کہ یہ تطہیر جہاں پارٹی کے اعلیٰ عہدیداروں کو اپنی لپیٹ میں لیتی ہے وہاں ابتدائی ارکان بھی اس کی زد میں آتے ہیں اور ان

---

[1] اس کشمکش کا سراغ روس اور چین کے حالات سے بڑے واضح طور پر ملتا ہے۔ چین میں ماؤ کے انتقال کے بعد ماؤ کے مخصوص حلقۂ احباب کی جن میں اس کی بیوی بھی شامل ہے، جو شامت آئی وہ کوئی مخفی بات نہیں۔ روس میں ٹراٹسکی کے ساتھ جو ہوا یا پھر سٹالین کے بعد اس کے ساتھیوں کے ساتھ جو سلوک ہوا وہ بھی سب کو معلوم ہے جن لوگوں کو سٹالین نے معتوب گردانا تھا ان کو خروشچیف نے سر آنکھوں پر بٹھایا۔ سٹالین کی موت کے بعد اس کا نام بھی روسی لغات فلسفہ (Dictionery of Philosophy) سے نکال دیا گیا۔

کارروائیوں میں اس قدر تواتر اور تشدد ہوتا ہے کہ تاریخ میں طبقاتی تناقضات کی بنا پر پیدا ہونے والا تشدد، جسے مارکسیت طبقاتی تناقض کی عام خصوصیت کے طور پر پیش کیا کرتی ہے، ان کے سامنے ماند پڑ جاتا ہے۔ ایک مرتبہ ان کارروائیوں کی لپیٹ میں گیارہ میں سے نو وزیر آ گئے تھے جو اس وقت (۱۹۳۶ء) کاروبار حکومت سنبھالے ہوئے تھے۔ اسی طرح مرکزی کمیٹی کے سات ارکان میں سے پانچ پر تطہیر کا یہ کلہاڑا چلا اور یہ وہ لوگ تھے جنھوں نے ۱۹۳۶ء کا دستور تیار کیا تھا۔ ان کارروائیوں نے پارٹی کے ۵۳ سیکرٹریوں میں ۴۳ کو، جنگی کونسل کے ۸۰ ارکان میں سے ۷۰ کو اور سوویت فوج کے پانچ فیلڈ مارشلوں میں سے تین کو ہڑپ کر لیا۔ اسی طرح سوویت فوج کے جرنیلوں کی ساٹھ فیصد تعداد اس تطہیر کا شکار ہوئی اور اس کے ساتھ ساتھ اس سیاسی مرکزی دفتر کے تمام ارکان، ماسوا سٹالین کے، تطہیر کی زد میں آئے جسے لینن نے انقلاب کے بعد قائم کیا تھا۔ ان کارروائیوں کی بنا پر پارٹی کے بیس لاکھ ارکان کو رکنیت سے ہاتھ دھونا پڑے اور ۱۹۳۹ء میں صورت یہ تھی کہ پارٹی کے ارکان کی سرکاری تعداد ۲۵ لاکھ تھی اور جن کو پارٹی سے نکالا گیا تھا وہ بیس لاکھ تھے؛ گویا پارٹی سے نکالے جانے والوں کی تعداد کم و بیش پارٹی کے ارکان کے برابر تھی۔

ان باتوں کے بیان کرنے سے ہمارا مقصد یہ نہیں کہ ہم اشتراکی معاشرے میں موجود نظامِ حکومت کو بدنام کریں۔ اس کتاب کا مقصد کسی کو مطعون یا بدنام کرنا ہے ہی نہیں، ہم تو صرف اشتراکی مرحلے کا علمی تجزیہ کر کے یہ دیکھنا چاہتے ہیں کہ مادی آمریت اپنے مزاج کے اعتبار سے کس طرح طبقاتی صورتِ حالات پیدا کرتی ہے جو کشمکش و تصادم کے خوفناک انداز وجود میں لاتی ہے۔ اس لحاظ سے وہ تجربہ جو طبقاتیت کو ختم کرنے کے لیے کیا گیا تھا، ایک نئے انداز کی طبقاتیت کو جنم دینے کا باعث ہوا ہے۔

آمرانہ حکومت جو اشتراکی مرحلے کی دوسری اہم خصوصیت ہے، وہ سرمایہ داری کا خاتمہ کرنے کے لیے ضروری نہیں جیسا کہ مارکسیت کو گمان ہے کیونکہ مارکسیت سرمایہ داری کے خاتمے کو وقتی ضرورت گردانتی ہے تاکہ وہ اس کی فکری روحانی اور اجتماعی خصائص کو ختم کر سکے۔ یوں اس سے مارکسی اشتراکیت کی ایک نہایت اہم ضرورت کا اظہار ہوتا ہے جو زندگی کی اقتصادی سرگرمیوں کے ہر شعبے میں ایسی اقتصادی منصوبہ بندی کی قائل ہے جسے ایک مخصوص سمت دے دی گئی ہو۔ اس قسم کی منصوبہ بندی اور اس کی تطبیق کے لیے ایک طاقتور حکومت درکار ہوتی ہے جس پر کوئی نگران نہ ہو اور جس کے پاس بے پناہ اختیارات ہوں جو آہنی ہاتھوں سے ملک کے تمام وسائل کو قبضے میں لا سکے اور اسے بڑی ہمہ گیر اور مفصل منصوبہ بندی کے تحت لا سکے اس لحاظ سے مرکزی طور پر ہونے والی اقتصادی منصوبہ بندی ایسی سیاسی حکومت کی طالب ہوتی ہے جو انتہائی درجے کی آمرانہ ہو۔ اس کے سامنے سرمایہ داری کے اثرات سے ملکی فضا کو پاک کرنے کا مقصد نہیں۔ ایسی حکومت کی ضرورت ہی سیاسی نظام کو یہ رنگ دیتی ہے۔

اس کے بعد ہم تاٴمیم (قومی ملکیت میں لینے یا قومیانے) کے مسٔلے کو لیتے ہیں جو اشتراکی مرحلے کا تیسرا اہم رکن ہے۔

قومیانے کا سائنسی یا علمی نظریہ قدرِ فاضل (Surplus Value) کے ان تناقضات پر قائم ہے جو مارکس کی رائے میں وسائلِ پیداوار کے ذاتی ملکیت میں ہونے کی بنا پر حاصل ہوتی ہے۔ یہ تناقضات آہستہ آہستہ جمع ہوتے رہتے یہاں تک وسائل پیداوار کی تامیم (Nationalization) ایسی تاریخی ضرورت بن جاتی ہے جس سے کوئی مفر نہ ہو۔

ہم ان مفروضہ تناقضات سے پہلے بحث کر چکے ہیں اور یہ ثابت کر چکے ہیں کہ یہ تناقضات ایسی تجزیاتی اساس پر مبنی ہیں جو بذاتِ خود غلط ہے اور یہ قدرتی بات ہے کہ اگر تجزیے کی اساس ہی غیر صحیح اور گمراہ کن ہو تو اس سے پیدا ہونے والے نتائج بھی ویسے ہی ہوں گے۔ جہاں تک مارکسی مسلک کے نقطۂ نظر سے تاٴمیم کے مطلب کا تعلق ہے تو اس کا خلاصہ ذاتی ملکیت کے خاتمے اور سب لوگوں کو وسائل پیداوار کا مالک بنانے میں نکلتا ہے تاکہ یوں پوری قوم کے افراد ملک کی دولت و ثروت کی ملکیت میں برابر کے شریک ہوں۔

لیکن تاٴمیم کا یہ تصور اشتراکی مرحلے کی واقعی اور سیاسی صورتِ حالات سے متصادم ہے جو ایک مخصوص طبقے کی صورت میں وجود میں آتی ہے اور جو پارٹی اور ریاست دونوں میں مطلق آمریت کے اختیارات لیے ہوتے ہے۔ اس صورت میں یہی بات کافی نہیں کہ قانونی اور رسمی طور پر ذاتی ملکیت کو کالعدم قرار دے دیا جائے اور تمام افرادِ معاشرہ کے ملکی دولت کے مالک ہونے کا اعلان کر دیا جائے تاوقتیکہ یہ سب لوگ واقعتاً اس ملکیت سے بہرہ یاب نہ ہوں اور اس کے ثمرات ان کی زندگی میں ظاہر ہوں۔ موجودہ صورتِ حالات میں سیاسی موقف کا قدرتی نتیجہ یہ نکلے گا کہ رسمی اور قانونی طور پر تو سب ملکیت پر فائز ہوں گے لیکن وہ حقیقتاً اس حکمران طبقے کو اس قابل بنا دیں گے کہ وہ اس عمومی ملکیت یا تاٴمیم کے ثمرات سے حظ اٹھائیں جو ملک کے وسائل اور اس کی دولت پر مطلق تسلط رکھتا ہو۔ یوں یہ حکمران طبقہ وہی موقع حاصل کر لیتا ہے جو سرمایہ دارانہ معاشرے میں اجارہ داروں اور سرمایہ داروں کو ملا کرتا ہے کیونکہ ریاست کے تمام اعمال اور تمام سرگرمیوں کو یہی حکمران طبقہ اپنی نگرانی میں بجا لاتا ہے اور اپنے آپ کو غیر طبقاتی معاشرے کی نمائندگی کا اجارہ دار سمجھ کر اس کی تمام دولت اور سرمائے پر متصرف ہو جاتا ہے۔ اس وقت یہ طبقہ کسی بھی سرمایہ دار کے مقابلے میں کہیں بڑھ چڑھ کر قدرِ فاضل کو چرانے پر قادر ہو جاتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس چوری کی روک تھام کی سائنسی اور علمی ضمانت کیا ہے؟

اگر ہم مارکسیت کی اپنی زبان میں بات کریں تو یہ کہ سکتے ہیں کہ مارکسی اشتراکی معاشرے میں تاٴمیم کا عمل سب افراد کے لیے عمومی ملکیت کے تصور اور اس حقیقی ملکیت کے مابین تناقض کو ظاہر کرتا ہے جو اس مارکسی اشتراکی معاشرے میں حکمران طبقے کو حاصل ہے۔ کیونکہ ملکیت اپنے حقیقی مفہوم میں دولت پر تسلط اور مختلف انداز میں اس دولت سے بہرہ یابی کے سوا اور کچھ نہیں۔ اس مفہوم میں وہ سیاسی قوتیں ہی قومی دولت سے بہرہ یاب ہوتی ہیں۔ جو معاشرے کے ہر حصے پر متسلط ہوں۔ قانونی سطح پر اس کو حقوق اور مراعات کی صورت دی جاتی ہے لیکن یہ حقوق تو صرف ایک جھوٹ موٹ کا پردہ ہیں اور حقیقی ملکیت

کے مفہوم کا قانونی ترجمہ۔ ورنہ مارکسی اشتراکی معاشرے میں یہ نیا مالک کسی بھی اور سابقہ مالک سے صرف ایک ہی بات میں مختلف ہے اور وہ یہ کہ یہ نیا مالک اپنی ملکیت کا قانونی طور پر اعتراف نہیں کرتا کیونکہ یہ بات اس کے سیاسی موقف کی خلاف ورزی کرتی ہے۔ اصل میں اشتراکیت اپنے سیاسی مزاج کے اعتبار سے اپنے اندر اس نئی قسم کے مالک کے جراثیم لیے ہوئے ہے اور وہ ان جراثیم کو اپنے تجربے کے دوران میں پروان چڑھاتی ہے اور ساتھ ہی اس نئے مالک کے لیے یہ بات بھی فرض قرار دیتی ہے وہ اقتصادی زندگی میں اپنے صحیح کردار کو نہ جانے اور اسے اس سرمایہ دار کے مقابلے میں زیادہ شرمیلا اور منکسر المزاج بنا دے جو بڑی ڈھٹائی اور بے حیائی سے اپنی ذاتی ملکیت کا کھلم کھلا اعلان کرتا ہے۔

مارکسی اشتراکیت میں تامیم (Nationalization) کا عمل تاریخ کا پہلا اور اکلوتا حادثہ نہیں بلکہ تاریخ میں اس سے پہلے بھی تامیم کے تجربے ہوئے ہیں۔ بعض قدیم ممالک میں تمام وسائلِ پیداوار کی تامیم کر دی گئی تھی اور اس سے وہی فوائد و نتائج برآمد ہوئے تھے جو اشتراکی مارکسیت یا مارکسی اشتراکیت نے اپنے تجربے میں حاصل کیے ہیں۔ بعض ہیلنتسی[1] ممالک خاص طور پر مصرِ قدیم میں حکومتِ وقت نے قومی ملکیت کے اصول پر عمل کیا اور تمام پیداوار اور تجارتی تبادل کو اپنے اشراف (Aristocrates) کے لیے مختص کر دیا تھا اور خود حکومت نے تمام قسم کی پیداوار کا انتظام سنبھال لیا تھا! اس سے ریاست کو بہت سے فوائد حاصل ہوئے لیکن یہ نظام چونکہ فرعونیت کے اختیاراتِ مطلقہ کے دائرے میں نافذ ہوتا

---

[1] ہیلنتسی ممالک (Hellinistic Countries) سے مراد وہ ممالک ہیں جو قدیم یونانی تہذیب و ثقافت سے متاثر ہو کر اس کا اتباع کرتے تھے ہیلنت (Hellnilsm) کا عام مفہوم تو یونان قدیم کے فضائل و اقدار کی تعریف و تمجید اور تقلید ہے لیکن سیاسی مفہوم میں اس سے مراد عوامی زندگی (Public life) کے اس تصور کو برقرار رکھنا ہے جو تھیوسیڈیڈز (Thucydides) نے پیریکلیز (Pericles) کی زبان سے بیان کیا ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں،

"ہمارے دستورِ حکومت کو جمہوریت اس لیے کہا جاتا ہے کہ اقتدار چند گنتی کے لوگوں کے ہاتھ میں نہیں بلکہ تمام افراد کے پاس ہے جب ذاتی جھگڑوں کے نپٹانے کا موقع آتا ہے تو قانون کے سامنے سب برابر حیثیت رکھتے ہیں جب کسی شخص کو حکومت میں کوئی ذمہ داری سونپنے اور منصب دینے کے لیے دوسروں پر ترجیح دی جاتی ہے تو یہ بات اہم نہیں گردانی جاتی کہ وہ کس طبقے سے تعلق رکھتا ہے بلکہ اس کی ذاتی قابلیت کو مدِ نظر رکھا جاتا ہے۔ جس طرح ہماری سیاسی زندگی آزادانہ ہے اسی طرح ہمارا ایک دوسرے سے میل جول۔ نجی زندگی میں ہم آزاد اور متحمل مزاج ہیں اور ملکی معاملات میں ہم قانون کے سامنے سرِ تسلیم خم کرتے ہیں (Peloponnesian War 1,2,37)

آرنلڈ کے الفاظ میں ہیلینت ایک معاشری اور سیاسی آئیڈیل ہے اور عبرانیت (Hebraian) کے برعکس ہے جس میں خدا کی آمریت و مشیئت پر بھروسہ کیا جاتا ہے۔

تھا اس لیے یہ اپنی اصلیت کو زیادہ دیر تک نہ چھپا سکا۔ حقیقت یہ ہے کہ مطلق العنان حکومت کے سائے میں ہونے والی تمام پیداوار میں توسیع کے لیے گروہی یا اجتماعی ملکیت کو پروان چڑھاتی ہے اور یہ ممکن نہیں کہ وہ خود اختیارات پر قابض نہ ہو اور قومیائی ہوئی ممتلکات میں تصرف نہ کرے۔ اس لیے اس قدیم تجربے میں اہلکاروں کی خیانت بھی ظاہر ہوئی اور مرکزی اتھارٹی کا استبداد بھی جو بادشاہ کی ذات میں محدود تھی یہاں تک بادشاہ دیوتا کے درجے تک جا پہنچا، تمام طاقتیں اس حاکم دیوتا کے اشاروں پر ناچنے لگیں اور اس کی خواہشات کو پورا کرنے کے لیے مندر، مقبرے اور محل تعمیر کرنے میں مصروف ہو گئیں۔

یہ محض اتفاق کی بات نہیں کہ زمانۂ قدیم کے فرعونی ادوار میں قومیانے کا تجربہ انھیں مظاہر کا آئینہ دار ہوا جو ہمارے دور میں مارکسیت کے قومیانے (Nationalization) کے تجربے سے وجود میں آئے۔ ان مظاہر میں پیداوار کی رفتار میں بڑی تیز ترقی، حکومت کے پاس وسیع اختیارات کا ارتکاز جو روز بروز وسیع سے وسیع تر ہوتے چلے جائیں، اور پھر حکومت کا قومیائی ہوئی دولت کی بنا پر اپنی پالیسی سے انحراف اور استبداد کا ظہور سبھی کچھ شامل ہیں۔ قومیانے کے جدید تجربے کے سائے میں پیداواری عمل میں ویسی ہی ترقی ہوئی جیسی فراعنہ کے زمانے میں ہوئی تھی۔ اس کا سبب یہ ہے کہ پیداوار میں غیر آزادانہ طور پر وسائل کا استعمال ہمیشہ پیداواری عمل میں وقتی طور پر بڑی تیز رفتار ترقی کا باعث ہوتا ہے۔ دونوں تجربوں (یعنی فرعونی اور مارکسی اشتراکی) میں قومیانے کا عمل حکومت کے زیرِ سایہ ہوا۔ یہ حکومت ہر قسم کی حدود و قیود سے آزاد تھی کیونکہ قومیانے کا عمل جب پیداواری ترقی کو اپنا ہدف بنائے تو پھر اس کا تقاضا ایسی حکومت ہوا کرتا ہے جو فولادی طاقت سے کام لے۔

پھر دونوں تجربوں کا یہ نتیجہ بھی برآمد ہوا کہ حکومت کو مزید قوت ملی اور وہ ملکیت کی حقیقت سے بہرہ ور ہوئی کیونکہ قومیانے کے عمل کی اساس نہ تو روحانی تھی اور نہ اخلاقی۔ اس کی بنیاد خالص مادی تھی اور اس کا مقصد یہ تھا کہ زیادہ سے زیادہ پیداوار حاصل ہو۔ قدرتی بات ہے کہ حکومتِ وقت کو اس مادی مقصد میں اور ان اختیارات و مراعات میں کسی قسم کا کوئی تصادم دکھائی نہ دے۔ اور پھر یہ بھی بالکل قدرتی بات ہے کہ حکومت قومی ملکیت کی عملی طور پر قائل نہ ہو بلکہ صرف ان مادی محرکات و مقاصد کے حدود ہی کی قائل ہو جن کا ہدف صرف پیداوار کو بڑھانا ہو۔

اس کے بعد یہ بات کچھ عجیب نہیں لگتی کہ پرانے تجربے میں حکومت کی انتظامیہ میں ایسے عہدے داروں کی کثرت ہو جو خیانتوں کا ارتکاب کریں اور قومی پونجی کے سہارے خود دولت مند بن جائیں، اور جدید دور کے تجربے میں ہم سٹالین کو مجبوراً یہ اعتراف کرتے ہوئے دیکھیں کہ گزشتہ جنگ میں حکومت کی مصروفیت سے فائدہ اٹھا کر بڑے بڑے افسروں اور پارٹی کے عہدے داروں نے اپنے لیے دولت جمع کر لی۔ اس بات کو سٹالین نے اس منشور میں شامل کیا جو جنگ کے بعد عوام تک پہنچایا گیا تھا۔

ان دونوں تجربوں میں جو مشابہت ہے وہ بالکل واضح ہے، اپنے مظاہر کے اعتبار سے بھی اور نتائج کے لحاظ سے بھی، ہر چند کہ ان دونوں کے تہذیبی پس منظر، ماحول اور پیداوار کی شکلوں میں بڑا فرق تھا۔ یہ بات ان دونوں تجربوں کے بارے اس حقیقت کو ظاہر کرتی ہے کہ ان کا جوہر ایک ہی ہے ہر چند کہ اس کے رنگ مختلف ہیں اور ان کے حدود میں اختلافات ہیں۔

یوں ہم یہ جان پاتے ہیں کہ تامیم یا قومیانے کا ہر تجربہ انھی نتائج کا حامل ہوگا خواہ وہ مارکسی تجربے کے سیاسی ماحول یعنی مطلق العنان حکومت کے ہاتھوں عمل میں آئے اور اس تجربے کے رہنماؤں کی رائے میں اس کی معروضی وجہ جواز (Objective- Rational) وہی ہو جو مارکسی قائدین کے نزدیک تھی یعنی پیداوار کو ترقی دی جائے جو تاریخ کو، تاریخی مادیت کے مفہوم میں، آگے بڑھاتی ہے۔

اشتراکی مرحلہ ارتقاء کا آخری رکن، جیسا کہ بیان ہو چکا ہے، تقسیم کا اصول ہے جس کے مطابق ہر شخص سے اس کی طاقت کے مطابق کام لیا جائے اور اس کے کام کے مطابق اسے حصہ ملے۔

علمی یا سائنسی لحاظ سے اس اصول نے تاریخی مادیت کے قوانین سے جنم لیا ہے۔ کیونکہ جب جدید اشتراکی قانون کے مطابق معاشرے میں ایک ہی طبقہ ہو اور اس کے علاوہ کوئی اور طبقہ ملکیت نہ رکھتا ہو تو پھر بات ضروری ہو جاتی ہے کہ ہر فرد زندہ رہنے کے لیے کام کرے۔ اسی طرح قدر (قیمت) کا مارکسی قانون یہ بتاتا ہے کہ قدر کی بنیاد محنت (کام) پر ہے اس لحاظ سے ہر کام کرنے والے کو اس کی محنت کی نسبت سے پیداوار میں سے حصہ ملتا ہے۔ یوں تقسیم اس اصول کے مطابق عمل میں آتی ہے کہ ہر شخص اپنی طاقت کے مطابق کام کرے اور کام کے مطابق پیداوار میں سے حصہ لے۔

یہ اصول اپنے نفاذ کے وقت اشتراکی مرحلۂ ارتقاء کے غیر طبقاتی مزاج سے متناقض ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ افراد اپنی صلاحیتوں کے لحاظ مختلف ہیں اور اس بنا پر اپنے کام میں بھی اختلاف رکھتے ہیں۔ ان کے کاموں کی نوعیت بھی مختلف ہوتی ہے اور ان میں آسان اور مشکل کام کا فرق بھی ہوا کرتا ہے۔ ایک کاریگر چھ گھنٹے سے زیادہ کام نہیں کر سکتا اور اس کے مقابلے میں ایک دوسرا اس سے کہیں زیادہ طاقتور ہے اور اس قابل ہوتا ہے کہ وہ دن میں دس گھنٹے کام کرے۔ ایک کاریگر ایسا ہے جس میں فطری صلاحیت زیادہ ہے اور وہ اس قابل ہے کہ اپنی ذاتی اپج کی بنا پر پیداواری طریقے کو بہتر بنا سکے اور یوں دوسروں کے مقابلے دوگنی پیداوار کی قدرت رکھتا ہے۔ اس کے مقابلے میں ایک اور کاریگر ہے جس میں یہ فطری صلاحیت نہیں، وہ تقلید کرنے کے لیے بنا ہے اس میں تخلیقی قابلیت نہیں۔ پھر ایک کارکن تربیت یافتہ ہے اور بجلی کے نہایت دقیق آلات پر کام کرتا ہے، اس کے مقابلے میں ایک عام مزدور ہے جو صرف بوجھ ہی اٹھا سکتا ہے۔ ان دونوں سے کہیں مختلف وہ شخص ہے جو سیاسی میدان میں کام کرتا ہے اور جس کے کام پر سارے ملک کے مستقبل کا دار و مدار ہے۔

کاموں کا یہ اختلاف ان اقدار (قیمتوں) میں اختلاف کا باعث ہے جو کاموں کی بنا پر حاصل ہوتی ہیں۔ مختلف قسم کے کاموں میں یہ واضح اختلافات اور ان کی پیدا کردہ اقدار (قیمتوں) کے مابین اختلافات کسی معین اجتماعی صورتِ حالات کی بنا پر نہیں ہوتے۔ خود مارکسیت اس کا اعتراف کام یا محنت کو بسیط یا سادہ اور مرکب یا مشکل کہہ کے کرتی ہے، اور یہ لحاظ رکھتی ہے کہ مرکب یا مشکل کام کے ایک گھنٹے کی قیمت (قدر) سادہ کام کے ایک گھنٹے کی قیمت سے دوگنی ہو۔

جب اشتراکی معاشرہ اس مشکل سے دو چار ہوتا ہے تو اس کے سامنے اس مشکل کو دور کرنے کے دو ہی راستے رہ جاتے ہیں۔ ایک راستہ یہ ہے کہ تقسیم کے اس اصول پر کاربند رہے کہ ہر شخص کو کام اور محنت کے مطابق صلہ ملے اور یوں پیداوار کو مختلف افراد کے مابین ان کے کام کے درجوں کے مطابق تقسیم کرے۔ اگر ایسا ہو تو پھر طبقاتی فرق از سرِ نو پیدا ہو جائیں گے اور غیر طبقاتی اشتراکی معاشرہ از سرِ نو طبقاتیت کا شکار ہو جائے گا۔ دوسرا راستہ یہ ہے کہ اشتراکی معاشرہ قدرِ فاضل کو اپنے پاس رکھ لینے کا طریقہ سرمایہ دارانہ نظام سے لے لے اور تمام افراد کے مابین یکساں اجرتیں نافذ کرے۔

اس مشکل کے حل کرتے ہیں نظریے اور اس کی تطبیق (Application) کے دو الگ الگ رخ ہیں۔

اشتراکی نظریے کی تطبیق یعنی اشتراکی معاشرے کی موجودہ صورتِ حالات اس مشکل کے حل کرنے کے لیے پہلا راستہ اختیار کیے ہوئے ہے جس کی بنا پر اشتراکی معاشرہ از سرِ نو طبقاتی تناقض میں پھنستا چلا جا رہا ہے۔ روس میں کم سے کم اور زیادہ سے زیادہ تنخواہ کے مابین ۵ فی صد اور ۱۰۵ فی صد کی نسبت ہے۔ اشتراکی رہنماؤں نے یہ جان لیا ہے کہ مطلق مساوات کے اصول کا نفاذ عملی طور پر محال ہے اور یہ ممکن نہیں کہ سائنسدانوں سیاستدانوں اور فوجی افسروں کے کاموں کو ایک عام مزدور کے کام کے برابر قرار دیا جائے۔ کیونکہ اس کے سبب سے فکری نشوونما رک جائے گی اور فنی نیز عقلی زندگی میں تعطل واقع ہو جائے گا۔ جب اجرتوں میں یکسانیت ہوگی، چاہے کاموں میں نوعیت کے اعتبار سے کتنا ہی اختلاف کیوں نہ ہو تو پھر ہر فرد یہ کوشش کریگا کہ بالکل معمولی اور آسان کام اختیار کرلے۔ اس بنا پر اشتراکی معاشرے میں اشتراکی تجربے کے سائے میں تناقضات اور فرق پیدا ہو گئے [1]

---

[1] یہ صورتِ حالات ابتدائی اسلامی معاشرے میں بھی پیدا ہوئی تھی۔ حضور سرور کائنات صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے میں مالِ غنیمت اور خراج برابر برابر حصوں میں تقسیم ہوا کرتے تھے۔ حضرت ابوبکرؓ کے دورِ حکومت میں یہ طریقہ جاری رہا۔ حضرت عمرؓ نے اپنے ابتدائی دورِ حکومت میں اسی طریقے کو اپنایا لیکن بعد ازاں انھوں نے صحابہ کے مختلف گروہوں میں حصوں کی تقسیم میں فرق کیا۔ جو لوگ بدر میں شریک ہوئے ان کو احد میں شریک ہونے والوں سے زیادہ حصہ ملنا شروع ہوا اور اسی طرح احد والوں کو خندق کے شرکا سے زیادہ۔ اس تقسیم کے طریقے نے بدر میں شریک صحابہ کو دوسروں کے مقابلے زیادہ دولت مند بنا دیا اور اس سے خراب نتائج پیدا ہونا شروع ہوئے یہاں تک کہ حضرت عمرؓ نے اپنے دورِ حکومت کے آخری سال یہ اعلان کیا کہ اگر میں زندہ رہا تو سال آئندہ سے برابری کا اصول برتوں گا لیکن انھیں یہ موقع نہ ملا اور انھیں قتل کر دیا گیا۔ اس بنا پر یہ شبہہ کیا جاتا ہے کہ حضرت عمرؓ کا قتل ان افراد کی سازش کا نتیجہ تھا جن کو تقسیم میں برابری کے اصول سے نقصان پہنچنے کا احتمال تھا۔ اس کی تفصیل ڈاکٹر طٰہٰ حسین کی کتاب الفتنۃ الکبریٰ میں ملتی ہے جس کا اردو ترجمہ "حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کا دورِ حکومت" کے نام سے دستیاب ہے۔

اس کے بعد حکمران گروہ نے ان تناقضات اور اختلافات کو اپنے سیاسی مزاج کے مطابق مزید وسعت دی خفیہ پولیس کا طبقہ ابھرا اور جاسوسی کے کاموں کو بڑے بڑے امتیازات سے نوازا گیا اور اسے آمرانہ نظام کو مضبوط بنانے کے لیے وقف کر دیا گیا۔ جب یہ معاشرہ بیدار ہوا تو اس نے دیکھا جس صورتِ حالات سے اشتراکیت نجات حاصل کرنے کے خواب دیکھا کرتی تھی وہ پہلے سے کہیں زیادہ شدت کے ساتھ موجود ہے۔

اب جہاں تک نظریے کا تعلق ہے کہ وہ اس مشکل سے کیسے چھٹکارا حاصل کرے تو اس کا ذکر اینگلز نے اپنی کتاب Anti-Duhring میں کیا ہے اس مشکل اور اس کے حل سے بحث کرتے ہوئے وہ لکھتا ہے:

"ہم مرکب کام کے لیے اجرتیں کیونکر ادا کریں اور اس مسئلے کو کیسے حل کریں کیونکہ یہ بڑا اہم مسئلہ ہے۔ ایک باصلاحیت اور قابل کاریگر کی تربیت کا بوجھ اور خرچ مخصوص کام کرنے والوں کا معاشرہ برداشت کرتا ہے۔ اس لحاظ سے ایک باصلاحیت پیداواری قوت (کاریگر) کی تخلیق کردہ قیمت دراصل افراد معاشرہ کی بدولت وجود میں آتی ہے[1]۔ ایک ماہر اور تجربہ کار غلام زیادہ قیمت پر بکتا ہے اور ماہر کاریگر کو زیادہ اجرت دی جاتی ہے جب معاشرہ اشتراکی نظام کے مطابق منظم ہو تو وہی معاشرہ اس تربیت کے اخراجات برداشت کرتا ہے اس لیے اس تربیت سے حاصل ہونے والے فوائد کا حق اسی کو حاصل ہے۔ یہ فوائد وہ اعلیٰ قیمتیں (قدریں) ہیں جو مرکب یا مشکل کام سے وجود میں آتی ہیں اس لیے کاریگر کو اجرت میں اضافے سے کوئی سروکار نہیں ہونا چاہیے۔"[2]

اینگلز نے اس مشکل کا جو نظری حل (Theoratical Solution) پیش کیا ہے وہ یہ فرض کرتا ہے کہ مشکل یا مرکب کام میں اور سادہ کام میں جو قیمت کا فرق ہے وہ باصلاحیت کاریگر کی تربیت پر اٹھنے والے اخراجات کے برابر ہوتا ہے۔ اس بات کے پیشِ نظر کہ سرمایہ دارانہ معاشرے میں فرد خود اپنی تربیت پر اٹھنے والے اخراجات کو برداشت کرتا ہے، اسے حق پہنچتا ہے کہ اپنی تربیت کی بنا پر اضافہ شدہ قیمت کو خود حاصل کرے لیکن اشتراکی معاشرے میں ریاست ہی تربیت افراد پر روپیہ خرچ کرتی ہے لہٰذا اسی کو حق پہنچتا ہے کہ وہ مرکب کام یا سخت محنت کے عوض میں حاصل ہونے والی گراں قیمت (قدر) کی مالک ہو۔ اس بنا پر تربیت یافتہ فنی کاریگر کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ عام مزدور سے زیادہ اجرت طلب کرے۔

لیکن اینگلز کا یہ مفروضہ امرِ واقع کے خلاف ہے۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، سرمایہ دارانہ معاشرے میں ایک سیاسی عسکری

---

[1] یعنی اگر معاشرے کے افراد اس کاریگر کی تربیت کا خرچ برداشت نہ کرتے تو وہ اس کام کے قابل نہ ہوتا جس کا نتیجہ زیادہ قابل قدر اور قیمتی ہے۔

[2] Anti-Duhring جلد ۲ صفحہ ۹۶ (عربی ترجمہ)

کارکن جو اعلیٰ قیمت (تنخواہ) حاصل کرتا ہے وہ اس رقم سے کہیں زیادہ ہوتی ہے جو اس نے اپنی سیاسی اور عسکری تعلیم و تربیت پر صرف کی ہوتی ہے۔ علاوہ بریں اینگلز نے اس مشکل کا حل تلاش کرنے میں اس وقت نظر سے کام نہیں لیا جو مارکسی اقتصاد کی مفروضہ علمی بنیادوں سے مناسبت رکھتی ہو۔ مثلاً اینگلز کو اس بات کا خیال نہیں رہا کہ تربیت یافتہ کاریگر جو مال تیار کرتا ہے اس کی قیمت میں، جو کاریگر کی محنت کا نتیجہ ہوتی ہے، اس کاریگر کی تعلیم و تربیت کا خرچ شامل نہیں ہوتا بلکہ، مارکسی اصولوں کے مطابق، جو بات اس مال کی قیمت کا تعین کرتی ہے وہ مقدارِ کار یا محنت کی کمیت ہے جو اس کی تیاری میں صرف ہوئی اور اس کے ساتھ وہ کمیتِ محنت (Quantity Labour) ہے جو اس کاریگر نے اپنی تعلیم و تربیت حاصل کرنے میں صرف کی وہ اس لیے کہ یہ ممکن ہے کہ کاریگر حصولِ تربیت میں دس سال کی محنت لگائے اور اس کے اخراجات مثلاً تیس ہزار روپے ہوں۔ اس لحاظ سے اس تربیت کی قیمت تیس ہزار روپے ہوئی۔ یہ قیمت اس مقدارِ کار کی مظہر ہے جو اس دس سالہ تربیت میں صرف ہوئی۔ یہ مقدارِ کار دس سال کے کام میں صرف ہونے والی محنت کی مقدار سے کم ہوگی۔ اب اس مفروضہ صورتِ حالات میں تربیت کا خرچ اس قیمت یا قدر سے کم ہوگا جو اس کاریگر نے اپنے دس سال کی تربیت کے دوران میں کرنے والے کام کے ذریعے سے کمائی۔ اس کی نظیر قوتِ کار کی تحدید ہے جس کی قیمت، مارکسی نظریۂ قدرِ فاضل کے مطابق، اس قیمت سے کم ہوتی ہے جو محنت یا کام خود کماتا ہے۔

اب اگر کاریگر کی تربیت پر اٹھنے والے خرچ کے برابر مقدارِ کار اس محنت کی مقدار سے کم ہو جو کاریگر اپنی تربیت کے دوران میں صرف کرتا ہے تو پھر اینگلز کے سامنے کون سا راستہ ہے؟ کیا اس صورت میں، مارکسی اقتصاد کی اساس، ریاست کو یہ حق حاصل نہیں کہ اس تربیت کا ثمرہ حاصل کرے اور کاریگر سے وہ قدر (قیمت) چھین لے جو اس نے اپنے اس عمل سے، اپنی محنت سے کمائی ہو اور مال کی صورت میں ڈھالی ہو جو محنت اس نے تربیت کے دوران میں صرف کی، کیونکہ ریاست نے تربیت کا خرچ برداشت کیا ہے؟ ایک فنی کاریگر جو قدرِ فاضل کماتا ہے وہ صرف اس کی تربیت پر اٹھنے والے خرچ ہی کی آئینہ دار و ترجمان نہیں بلکہ اس میں وہ محنت بھی تو شامل ہے جو کاریگر نے کام سیکھنے میں لگائی۔ اب اگر کاریگر کی طرف سے اس مدتِ تربیت میں صرف کی گئی محنت، اس مقدارِ کار سے بڑھ جائے جو تربیت کے خرچ کے برابر ہو تو پھر کاریگر کو حق حاصل ہوگا کہ وہ اپنے فنی اور ٹیکنیکل کام کی زیادہ اجرت حاصل کرے۔

اینگلز سے ایک چوک اور ہوئی ہے۔ کام یا محنت کی نوعیت۔ یعنی سادہ یا بسیا، مشکل یا مرکب۔ صرف تربیت ہی کی بنا پر متعین نہیں ہوتی بلکہ امکان اس کا ہے کہ تربیت حاصل کرنے والے میں موجود قدرتی صلاحیت کا عمل دخل بھی اس کام کی نوعیت کا تعین کرے۔ یہ صلاحیت اس

ل یہاں مصنف نے دو باتوں میں امتیاز کرنا چاہا ہے۔ ایک وہ خرچ ہے جو تربیت پر اٹھتا ہے اور ایک وہ کام یا محنت ہے جو کاریگر دس سال کی تربیت کے دوران میں صرف کرتا ہے۔ اب اگر کام کے ایک گھنٹہ (Work Hour) کی قیمت متعین کردی جائے اور کاریگر نے دس سال تک مثلاً ۸ گھنٹے روز کام کیا ہو تو ظاہر ہے اس صرف شدہ محنت کی قیمت اس تربیت پر اٹھنے والے خرچ سے کہیں زیادہ ہوگی۔ (مترجم)

ے خرچ تو ہر تربیت حاصل کرنے والے پر یکساں ہی اٹھے گا لیکن اس تربیت کے اچھے برے یا بہت اچھے نتائج کا انحصار صرف خرچ ہی پر نہیں بلکہ دراصل اس کام یا محنت پر بھی ہے جو تربیت حاصل کرنے والا اپنی طرف سے شامل کرتا ہے۔ یہی سبب ہے کہ ایک ہی مدت میں تربیت حاصل کرنے والوں کے مابین اہلیت کے بے انتہا فرق ہوا کرتے ہیں۔

سے ایک گھنٹے میں اتنا کام کروالیتی ہے جو اجتماعی اوسط کے دو گھنٹوں میں ہوتا ہو بالفاظِ دیگر وہ کاریگر ایک گھنٹے میں اتنی قدر (قیمت) کما لیتا ہے جو دوسرے دو گھنٹوں میں کماتے ہوں۔ یہ فرق اس کی فطری صلاحیت کی بنا پر پیدا ہوتا ہے جس کا تعلیم و تربیت سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ تو گویا اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ باصلاحیت کاریگر دوسروں سے دگنی اجرت حاصل کرے اور یوں اشتراکی معاشرے کو تناقضات کا شکار بنالے ؟ یا اسے بھی اتنی ہی اجرت دی جائے جو دوسروں کو ملتی ہے اور اس طرح اسے اس قیمت (قدر) کا نصف حصّہ ملے جو اس نے پیدا کی ہے اور یوں اشتراکی معاشرہ قدرِ فاضل کو چرانے کا ارتکاب کرے ؟

اس ساری بحث کا خلاصہ یہ نکلتا ہے کہ اشتراکی مارکسی مرحلے میں حکومت کو دو میں سے ایک راہ اختیار کرنا ہی پڑتی ہے۔ یا تو وہ اس نظریے کی تطبیق امرِ واقع پر کرے جو مارکسی قانونِ قدر لازم قرار دیتا ہے اور ہر فرد کو پیداوار کا حصّہ اس کے کام اور محنت کے تناسب سے دے اور یوں طبقاتی تناقض کو از سرِ نو جنم دے یا تطبیق کے مرحلے پر اس نظریے کو بالائے طاق رکھ دے اور سادہ اور مرکب کاموں کو ایک جیسا قرار دے اور ایک باصلاحیت کاریگر کو بھی وہی اجرت دے جو ایک عام مزدور یا کاریگر کو ملتی ہو اور یوں اس قابل کاریگر کی تخلیق کردہ قدرِ فاضل کا ایک حصّہ اس سے لے لے جس کی بنا پر اسے عام کاریگر پر فوقیت حاصل ہوتی ہو اور تاریخی مادیت کے نامۂ اعمال میں بھی وہی کام لکھوائے جو سرمایہ دار کیا کرتا ہے یعنی قدرِ فاضل کو چرالے۔

اشتمالیت (کمیونزم)

اشتراکی مرحلے کے اس مطالعے کے بعد ہم آخری مرحلے پر وارد ہوتے ہیں جس میں اشتمالیت (کمیونزم) نمود حاصل کرتی ہے اور انسان ایک ایسی جنتِ ارضی میں داخل ہوجاتا ہے جس کے بارے میں تاریخی مادیت نے بہت سی پیشگوئیاں کر رکھی ہیں۔

اشتمالیت دو ارکان پر مشتمل ہے: ایک یہ کہ ذاتی ملکیت کو ہر مفہوم میں ختم کردیا جائے گا اور صرف سرمایہ دارانہ پیداوار کی حد تک ہی نہیں بلکہ عام پیداوار اور صرف (Consumption) کی سطح پر بھی ذاتی ملکیت ختم کردی جائے گی اور تمام وسائلِ پیداوار کو نیز تمام اشیائے صرف (Consumer's goods) کو بھی قومی ملکیت میں لے لیا جائے گا۔ دوسرے یہ کہ اشتمالیت کے مرحلے میں سیاسی اقتدار کو ختم کرکے معاشرے کو حکومت سے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے نجات دلادی جائے گی۔

جہاں تک ہر سطح پر ذاتی ملکیت (Private-Property) کا تعلق ہے تو وہ مارکسی مسلک میں قانونِ قدر کی علمی اساس پر استوار نہیں جیسا کہ سرمایہ دارانہ وسائلِ پیداوار کو قومی ملکیت میں لینا یعنی تامیم مارکسی قانونِ قدر اور قدرِ فاضل کے نظریے پر مبنی ہے۔ ذاتی ملکیت کو محو کرنے کا تصور ہر شے کو قومی تحویل میں لے لینے پر مبنی ہے اس کی اساس اس مفروضے پر ہے کہ اشتراکی نظام کی بدولت معاشرہ دولتمندی کے نہایت اعلیٰ درجے پر جا پہنچے گا اسی طرح پیداواری قوتوں میں بھی بے تحاشا اضافہ ہوگا اس لیے یوں اشیائے صرف کی ذاتی ملکیت کا موقع ہی باقی نہ رہے گا اور صرف وسائلِ پیداوار کی ملکیت ہی رہ جائے گی۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اشتمالی معاشرے میں ہر فرد کو ہر وہ شے دستیاب ہوگی جس کی اسے ضرورت ہوگی

اور وہ جب چاہے اسے صرف کر سکے گا۔ اس صورتِ حالات میں ذاتی ملکیت کی ضرورت ہی کیا ہے۔

اس اساس پر اشتمالی معاشرے میں اصولِ تقسیم کا قاعدہ یہ ہوگا کہ ہر فرد کو اس کی محنت کے حساب سے نہیں بلکہ اس کی ضرورت کے حساب سے پیداوار میں سے حصّہ ملے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہر فرد کو کھلی چھٹی ہوگی کہ وہ جس قدر چاہے کام کرے لیکن اپنی تمام ضروریات اور خواہشات کو پورا کر سکے کیونکہ معاشرے کے پاس اتنا کچھ ہوگا کہ سب کی ترغیبات و خواہشات کی تکمیل کر سکے۔

ہم اس مفروضے سے زیادہ خیالی اور دور کی کوڑی کا تصور نہیں کر سکتے جو یہ کہے کہ اشتمالی معاشرے میں ہر انسان اس بات پر قادر ہوگا کہ اپنی تمام خواہشات کو اس طرح کلی طور پر پورا کر سکے جس طرح وہ ہوا یا پانی کے لیے اپنی ضروریات حاصل کرتا ہے۔ کوئی شے نادر نہ ہوگی کمیاب نہ ہوگی، کسی شے کے حصول کے لیے بھاگ دوڑ نہ کرنا پڑے گی اور اسی بنا پر ضرورت نہ رہے گی کہ انسان کسی بھی چیز کو صرف اپنی ذات کے لیے مخصوص کر سکے۔

اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جس طرح اشتمالیت انسانی شخصیت میں معجزے برپا کرے گی اور انسانوں کو پیداوار کے میدان میں جنّ بنا ڈالے گی کہ اپنی ذاتی خواہشات و محرکات اور انانیت کے باوصف قومی ملکیت کے سائے میں وہ اتنا کچھ حاصل کر لیں اسی طرح فطرت کے ساتھ بھی معجزانہ معاملہ کرے گی اور اس سے کمی اور ندرت و بخل کے عناصر چھین کر اسے جود و سخا کی ایسی روح سے سرفراز کر دے گی کہ وہ خام مواد، معدنیات، دریا وغیرہ کے لیے پیداواری ضروریات کو اس لامحدود انداز میں انسان کے قدموں میں ڈال دے۔

بد قسمتی سے مارکسی تجربے کے قائدین نے اس زمین پر جنتِ موعود تخلیق کرنے کی کوشش کی لیکن ناکام رہے یہ تجربہ اشتراکیت اور اشتمالیت کے مابین ڈولتا رہا اور آخر کار اس نے اشتمالیت کے مرحلے کی تخلیق کے بارے میں اپنے عجز کا اظہار کر دیا۔ یہ اظہارِ عجز ویسا ہی تھا جیسا ہر اس تجربے سے ظاہر ہوتا ہے جو خیالی روش پر چل کر انسانی فطرت کے خلاف عمل پیرا ہونے کی کوشش کرے۔ اشتراکی انقلاب نے ابتدائے کار میں اس وقت خالص اشتمالیت کی راہ اختیار کی تھی جب لینن نے یہ کوشش کی کہ ہر شے سب کے لیے ہو۔ اس نے زمین کے مالکوں سے ان کی زمینیں چھین لیں اور کسانوں سے ان کے ذاتی وسائل پیداوار لے لیے۔ اس پر کسانوں نے بغاوت کر دی اور کام کرنے اور پیداوار سے ہڑتال کر دی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ملک میں شدید قحط رونما ہوا جس نے پورے نظام کو ہلا کر رکھ دیا۔ اس بات نے اربابِ اقتدار کو مجبور کر دیا کہ اپنے منصوبوں کو بدل ڈالیں اور کسانوں کو حقِ ملکیت دے دیں۔ اس پر ملک میں حالات معمول پر آ گئے، یہاں تک کہ ۱۹۲۸ء اور ۱۹۳۰ء کے درمیان ایک اور انقلاب رونما ہوا جس میں از سرِ نو ملکیت کو خلافِ قانون قرار دے دیا گیا۔ کسانوں نے از سرِ نو ہڑتال کر دی۔ حکومت نے ہڑتالیوں کو قتل بھی کیا، ان کو گھروں سے بے گھر بھی کیا اور جیلوں کو قیدیوں سے بھر دیا۔ خود کمیونسٹ رپورٹوں کے مطابق اس گڑبڑ اور تشدد کا شکار ہونے والوں کی تعداد کوئی ایک لاکھ تھی۔ کمیونزم کے دشمنوں کے اندازے کے مطابق اصل تعداد

اس سے کئی گنا زیادہ تھی۔ ۱۹۳۲ء کی کسانوں کی ہڑتال اور قحط کا نشانہ بننے والوں کی تعداد، خود سوویت حکومت کے اعتراف کے مطابق، ساٹھ لاکھ تھی۔ آخرِ کار حکومت لپسا ہوگئی اور اس نے فیصلہ کیا کہ کسانوں کو زمین، مکان اور بعض مویشیوں کی ملکیت کا حق دے دیا جائے جن سے وہ استفادہ کر سکیں بشرطیکہ اساسی حقِ ملکیت ریاست ہی کا رہے اور کسان زرعی اشتراکی تعاونیوں (Socialist Agricultural Cooperatives) یا کلخوز کے رکن بن جائیں۔ ان تعاونیوں کو حکومت کے چارٹر سے قائم کیا جاتا تھا اور حکومت کسی وقت بھی کسی رکن کو اس سے خارج کر سکتی تھی۔

اب رہا اشتمالیت کا دوسرا رکن یعنی حکومت کا خاتمہ تو وہ اشتمالیت کے لطائف میں سے ہے۔ حکومت کے خاتمے کا تصور تاریخی مادیت کی اس رائے پر قائم ہے جو اس نے حکومت کی تشریح کرتے ہوئے دی ہے۔ تاریخی مادیت کا بیان یہ ہے کہ حکومت طبقاتی تناقض کی پیداوار ہے کیونکہ یہ وہ ادارہ ہے جسے مالک طبقہ کارکن طبقے کو اپنا حاشیہ بردار بنانے کے لیے قائم کرتا ہے اس بیان کی روشنی میں، غیر طبقاتی معاشرے میں حکومت کے وجود کی کوئی وجہِ جواز نظر نہیں آتی۔ جب طبقاتیت کے تمام آثار ختم کر دیئے جائیں تو پھر لازمی بات ہے کہ اپنی تاریخی اساس کے ختم ہو جانے کے بعد (یعنی طبقاتیت کے خاتمے پر) حکومت بھی عدم کی راہ لے۔

ہمیں حق پہنچتا ہے کہ اس تغیر کے بارے میں سوال اٹھائیں جس میں تاریخ حکومت والے معاشرے سے نکل کر بے حکومت معاشرے میں داخل ہوتی ہے اور اشتراکیت کا مرحلہ اشتمالیت کے مرحلے میں منتقل ہو جاتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ یہ اجتماعی تغیر رونما کیسے ہوتا ہے؟ کیا یہ تبدیلی انقلابی طریقے سے عمل میں آتی ہے اور معاشرہ ایک فیصلہ کن لمحے میں اشتراکیت سے اشتمالیت کے مرحلے میں اسی طرح منتقل ہوتا ہے جیسے مارکسی نظریے کے مطابق سرمایہ دارانہ نظام سے اشتراکی نظام میں داخل ہوا؟ یا پھر یہ کہ یہ تبدیلی تدریجی طریقے سے حاصل ہوتی ہے اور حکومت کا ڈھانچہ آہستہ آہستہ سکڑتا اور بالآخر ختم ہو جاتا ہے؟

اگر یہ تبدیلی فوری طور پر ظہور میں آئے گی اور پرولتاری حکومت کو ایک انقلاب ٹھکانے لگائے گا تو پھر وہ کون سا طبقہ ہوگا جو یہ انقلاب برپا کرے گا اور حکومت کا خاتمہ کر کے یہ تبدیلی عمل میں لائے گا؟ ہم نے مارکسیت سے یہ جانا ہے کہ حکومت کے خلاف عوامی اور اجتماعی انقلاب ہمیشہ وہ طبقہ برپا کرتا ہے جسے اس حکومت میں نمائندگی حاصل نہ ہو۔ اس اصول کی رو سے یہ لازم ہے کہ اشتمالیت کے قیام کے لیے تبدیلی اس طبقے کے ہاتھوں عمل میں آئے جو اشتراکی حکومت میں نمائندگی نہ رکھتا ہو۔ اور ظاہر ہے کہ یہ پرولتاری طبقہ ہی ہو سکتا ہے۔ یا پھر مارکسیت ہمیں یہ بتانا چاہتی ہے کہ اشتمالی انقلاب برپا کرنے والے اور لوگ، مثلاً سرمایہ دار، ہوں گے؟

اگر یہ فرض کریں کہ اشتراکیت سے اشتمالیت میں منتقلی اور حکومت کا خاتمہ تدریجی عمل ہوگا تو یہ بات سب سے پہلے تو ان جدلی قوانین کی خلاف ورزی ہے جن پر مارکسیت کا دارومدار ہے۔ کیونکہ جدلیات میں قانونِ کمیت و کیفیت —

(Principle of Quantity and Quality) اس بات پر زور دیتا ہے کہ کیفی تغیرات (Change In-Quality) - تدریجی نہیں ہوتے بلکہ ہنگامی اور فوری طور پر رونما ہوتے ہیں اور ایک حالت سے دوسری حالت میں تبدیلی چھلانگ کی صورت میں ہوتی ہے۔ اس اصول کی بنا پر مارکسیت اس بات پر ایمان لائی کہ ہر تاریخی مرحلے کی ابتداء کے لیے انقلاب لازم ہے کیونکہ یہ تبدیلی فوری اور آن واحد میں ہوتی ہے۔ اس لیے سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر اشتراکیت سے اشتمالیت کے مرحلے میں تبدیلی تدریجی ہوگی تو پھر اس صورت میں یہ جدلی قانون باطل کیونکر ہو جائے گا؟

اسی طرح اشتراکیت سے اشتمالیت میں تدریجی اور پرامن تبدیلی اور تحول جہاں جدلی قوانین کی خلاف ورزی ہے وہاں فطرت الشیاء کے بھی متناقض ہے۔ یہ تصور کرنا کیونکر ممکن ہے کہ اشتراکی معاشرے میں حکومت آہستہ آہستہ اپنے اختیارات سے دستبردار ہوتی جائے گی اور یوں اپنے دائرۂ اقتدار کو تنگ کرتے کرتے بالآخر اپنے آپ ہی کو ختم کر ڈالے گی جب کہ اس ذہن کی ہر حکومت اقتدار کا دامن تھامے رکھتی ہے اور آخر وقت تک اپنے سیاسی وجود کا دفاع کرتی ہے؟ کیا کوئی بات اس سے بھی زیادہ عجیب وغریب ہو سکتی ہے کہ کوئی حکومت اپنا دائرۂ اختیار تدریجی طور پر کم کرتی جائے تاآنکہ اپنے آپ کو ختم کر دے تاکہ معاشرہ ترقی کی منزل پر پہنچ پائے؟ پھر یہ سوال بھی اٹھتا ہے کہ اشتراکی مرحلے اور آج کی دنیا میں اس کے واقعی تجربے کے مقابلے میں کیا اس تصور سے کوئی بعید تر تصور ہو سکتا ہے کہ یہ اشتراکی حکومت اقتدار کی قربانی دے؟ ہمیں یہ معلوم ہو چکا ہے کہ اشتراکی مرحلے کی ضروریات میں سے ایک ضرورت مطلق العنان پرولتاری آمریت کا قیام ہے۔ پھر یہ کیونکر ہو سکتا ہے کہ یہ مطلق العنان پرولتاری آمریت خود ہی حکومت کے زوال اور خاتمے کا پیش خیمہ ہو؟ اقتدار کا عروج اور اس کی آمرانہ کیفیت کیونکر اسی کے زوال اور خاتمے کا باعث بن سکتی ہے۔

اور آخر میں، ہم مارکسیت کی اس خیالی دنیا کو تسلیم کیے لیتے ہیں اور یہ فرض کر لیتے ہیں کہ یہ معجزہ برپا ہو گیا اور اشتمالی معاشرہ وجود میں آ گیا اور پھر یہ بھی کہ ہر شخص اپنی طاقت کے مطابق کام کرے گا اور اپنی ضروریات کے مطابق حصہ لے گا۔ تو کیا اس صورت میں معاشرے کو کسی ایسے ادارے کی ضرورت نہ ہوگی جو ان ضروریات کا تعین کرے اور اگر سب لوگ ایک ہی چیز کو حاصل کرنے پر تل جائیں تو وہ ان متصادم ضروریات میں کوئی سمجھوتا کروا سکے، کام کی تنظیم کر سکے اور پیداوار کے مختلف شعبوں میں محنت کو تقسیم کر سکے؟

باب ششم

سرمایہ داری[6]

جس طرح مارکسی اقتصاد کے دو پہلو ہیں۔ ایک علمی اور دوسرا مسلکی۔ اسی طرح سرمایہ دارانہ اقتصادی نظام کے بھی دو پہلو ہیں، ایک کا تعلق علم اور فکر سے ہے جو سرمایہ دارانہ نقطۂ نظر سے اقتصادی زندگی کی تشریح و تفسیر کرتا ہے اور اس میں رونما ہونے والے واقعات و حوادث کی معروضی توجیہ پیش کرتا ہے جس کی اساس تجزیے اور استحکام پر ہے۔ دوسرے پہلو کا تعلق مسلک

---

[6] سرمایہ داری کا ایک مفہوم تو وہ اقتصادی نظام ہے جس میں سرمایہ اور اجرت حاصل کرنے والے مزدوروں کی موجودگی ہو۔ سرمایہ چند افراد کے ہاتھوں میں جمع ہوتا ہے جن میں کمپنیاں اور کارپوریشنیں بھی شامل ہیں۔ اجرت پر کام کرنے والے مزدور اپنی محنت کے گھنٹے اجرت کے عوض میں دے دیتے ہیں (یا مارکسی نظریے کے مطابق اپنی محنت کی طاقت کا تبادلہ کرتے ہیں) یہ اجرتیں سرمائے میں سے ادا کی جاتی ہیں۔ سرمایہ دار تیار شدہ مال کو منڈیوں میں بیچ کر منافع حاصل کرتا ہے۔ سرمایہ داری کے مستلزمات میں وسائل پیداوار کی ذاتی ملکیت، منڈیاں اور تقسیم کار شامل ہیں۔

مارکسی نظریے کے مطابق سرمایہ داری تاریخ کا ایک عبوری مرحلۂ ترقی ہے اور اس میں سرمایہ دار اور محنت کش طبقوں کی نمود لازمی امر ہے۔ سرمایہ دار یا بورژوا قدر فاضل (Surplus Value) جمع کرتا ہے اور محنت کش طبقہ خالی ہاتھ رہتا ہے۔

دونوں مفاہیم میں سرمایہ داری ایک نظریاتی تصور کی آئینہ دار ہے جو ایک اجتماعی نظام کی تشریح و توضیح کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ سرمایہ داری کی کئی اقسام ہیں مثلاً تجارتی سرمایہ داری (Commercial Capitalism) جس میں بڑے بڑے تاجر تبادل کو اپنے ہاتھوں میں لیے ہوتے ہیں، صنعتی سرمایہ داری (Industrial Capitalism) جس میں وسیع پیمانے پر انفرادی پیداوار شامل ہے، مالیاتی سرمایہ داری (Financial Capitalism) جس پر بنکوں اور قرض دینے والوں کا کنٹرول ہوتا ہے ریاستی سرمایہ داری (State Capitalism) اور فلاحی سرمایہ داری (Welfare Capitalism) جن میں ریاست اقتصادی سرگرمیوں میں مداخلت کرتی ہے۔ اس اصطلاح کو بعض اوقات آئیڈیالوجی کے مفہوم میں برتا جاتا ہے جس کا ہدف اس نظام کے لیے وجہ جواز پیش کرنا ہوتا ہے سرمایہ داری کا دفاع ایک تو اس بنا پر کیا جاتا ہے کہ یہ ذاتی ملکیت کا لازمہ ہے جو ہیگل (Hegal) کے نزدیک اجتماعی ضرورت ہے اور جون لوک (John Locke) کے نزدیک فطری حق ہے۔ سرمایہ داری کے دفاع کا دوسرا راستہ یہ کہہ کر اختیار کیا جاتا ہے کہ یہ منڈیوں کے اقتصاد کا لازمی جزو ہے۔

سے جو سرمایہ دارانہ نظام کی تطبیق کرتا ہے اور اسے اختیار کرنے کی دعوت دیتا ہے۔

بہت سی بحثوں میں اور افکار میں سرمایہ داری کے یہ دونوں پہلو آپس میں خلط ملط ہو گئے ہیں حالانکہ یہ دونوں جداگانہ حیثیت رکھتے ہیں۔ ان دونوں کا اپنا اپنا رنگ ہے، معیار ہیں اور بنیادیں ہیں۔ اب اگر ہم ایک پہلو پر دوسرے کا رنگ دے دیں تو پھر علمی قوانین کو مسلک سمجھ بیٹھیں گے، اسی طرح اگر ہم نے مسلک کو علمی رنگ دینے کی کوشش کی تو بھی ہم بڑی شدید غلطی کا ارتکاب کر بیٹھیں گے۔ آئندہ صفحات میں یہ بات واضح ہوگی۔

ہر چند کہ علمی اور مسلکی شعبوں میں منقسم ہونے کی جہت سے سرمایہ داری اور مارکسیت میں مشابہت ہے تاہم مارکسی علم اقتصاد اور سرمایہ دارانہ مسلک اقتصاد (Capitalistic Economics) کے مابین جو تعلق ہے وہ اس تعلق سے کہیں مختلف ہے جو مارکسیت کے علم اور مسلکی پہلوؤں میں، یعنی تاریخی مادیت اور اشتراکیت و اشتمالیت کے مابین ہے۔ اسی بنا پر سرمایہ داری سے بحث کے لیے جو طریقہ ہم اختیار کر رہے ہیں وہ اس طریقے سے کہیں مختلف ہے جو مارکسیت کی بحث میں اختیار کیا گیا تھا۔ یہ بات موجودہ باب میں روشن ہو جائے گی۔

اس باب میں ہم سرمایہ دارانہ اقتصادی نظام کی اساسی خصوصیات پیش کریں گے اور اس تعلق سے بحث کریں گے جو سرمایہ دارانہ نظام کے علمی اور مسلکی پہلوؤں میں ہے۔ آخر میں ہم سرمایہ دارانہ نظام کا جائزہ اس کے ان مسلکی افکار کی روشنی میں لیں گے جن پر اس کی اساس ہے۔

۱۔ سرمایہ داری کے مسلک کی بنیادی خصوصیات:

سرمایہ داری نظام کے مسلک کی اساس تینوں ارکان پر ہے جن سے اس کی تشکیل ہوئی ہے اور جن کی بنا پر وہ دیگر مسالک سے ممیز ہوتا ہے۔

ان میں سے پہلا رکن غیر محدود ذاتی ملکیت (Unlimited Private Ownership) ہے۔ جس طرح مارکسی مسلک کی اصل اساس یہ ہے کہ اشتراکی ملکیت کو صرف استثنائی صورتوں کے سوا، ترک کرنا جائز نہیں اسی طرح سرمایہ دارانہ مسلک کی اصل اساس اس کا الٹ ہے۔ اس مسلک میں اصل اساس ذاتی ملکیت ہے جو تمام شعبوں اور دولت کے مختلف میدانوں پر محیط ہے اور جس سے صرف استثنائی حالات ہی میں الگ ہوا جا سکتا ہے۔ مثلاً بعض اوقات سرمایہ دارانہ نظام باہر مجبوری کسی ایک آدھ منصوبے کو قومیا کر اسے ریاست کی ملکیت (State Property) قرار دے دیتا ہے، جب تک کوئی اجتماعی اور معاشری تجربہ کسی منصوبے کے قومیائے جانے کی ضرورت کا احساس نہ دلائے اس وقت تک ذاتی ملکیت ہی اس مسلک کی اصل اصول ہے جس پر عمل کیا جاتا ہے۔

اس بنا پر سرمایہ داری آزادئ تملک (Freednm of Holding Property) کی قائل ہے اور ذاتی ملکیت کی اجازت دیتی

ہے کہ وہ پیداوار کے تمام عناصر پر چھا جائے جن میں زمین، مشینیں، عمارتیں، معدنیات وغیرہ دولت کی مختلف اقسام شامل ہیں۔
سرمایہ دارانہ معاشرے میں قانون ذاتی ملکیت کی حفاظت کی ضمانت دیتا ہے اور مالک کو یہ قدرت دیتا ہے کہ وہ اپنی مملوکات یا جائیداد اپنے قبضے میں رکھ سکے۔

سرمایہ دارانہ مسلک کا دوسرا رکن ہر فرد کو یہ موقع دیتا ہے کہ وہ جائیداد اور اس کے امکانات کو جس طرح چاہے کام میں لائے اور اپنی دولت کو مختلف طریقوں سے جو اس کے لیے ممکن ہوں۔ مثلاً اگر وہ زرعی اراضی کا مالک ہو تو اسے حق ہے کہ وہ اسے خود کام میں لائے جیسے اس کا دل چاہے یا وہ اس زمین کو کسی اور شخص کو کرائے پر دے دے اور اس پر وہ شرطیں عاید کرے جو اس کو پسند ہوں۔ پھر اسے اس بات کا حق بھی حاصل ہے کہ اس زمین کو کام میں لائے بغیر ویسے ہی پڑا رہنے دے۔
سرمایہ دارانہ مسلک کسی شئے کے مالک کو جو اس قسم کی آزادی دیتا ہے اس کا مقصد یہ ہے کہ اقتصادی عمل میں فرد ہی سب کچھ ہو کیونکہ کوئی شخص اس مالک سے زیادہ اس بات سے واقف نہیں ہو سکتا کہ اس کے حقیقی مفادات کیا ہیں اور نہ کوئی اور شخص اس مالک سے بڑھ کر ان مفادات کے حصول پر قادر ہے۔ فرد کے لیے یہ امر ممکن نہیں ہو سکتا جب تک اسے اپنے مال کو کام میں لانے اور کمانے کی کھلی آزادی نہ ہو اور ریاست یا کسی اور جانب سے بیرونی تدخل اس سے دور نہ رہے۔ اس آزادی کی بنا پر ہر فرد کو اس بات کا پورا موقع ملتا ہے کہ وہ یہ فیصلہ کر پائے کہ اسے اپنے مال سے کس طرح استفادہ کرنا چاہیئے، کونسا پیشہ اختیار کرنا چاہیے اور زیادہ سے زیادہ دولت حاصل کرنے کے لیے کونسے طریقے استعمال کرنا چاہییں۔
سرمایہ دارانہ مسلک کا تیسرا رکن آزادئ صَرف (Freedom of consumption) ہے جو آزادئ استفادہ سے حاصل ہوتی ہے۔ ہر شخص کو اس بات کی آزادی ہے کہ وہ اپنا مال جیسے چاہے اپنی خواہشات کی تکمیل کے لیے صرف کرے۔ فرد ہی وہ اشیاء انتخاب کرتا ہے جو اسے استعمال کرنا چاہییں لیکن ریاست کو بعض خاص اشیاء کے استعمال پر پابندی لگانے سے روکا نہیں جا سکتا جن کا عمومی مفادات اور مصلحتوں سے تعلق ہو مثلاً منشیات کا استعمال۔
یوں سرمایہ دارانہ مسلک کے یہ تین اساسی ارکان اور بنیادی خصوصیات ہیں جن کی تلخیص تین قسم کی آزادیوں میں کی جاسکتی ہے یعنی آزادئ ملکیت، آزادئ استفادہ اور آزادئ صَرف۔
پہلی نظر ہی میں مارکسی اور سرمایہ دارانہ مسلک میں بیّن تناقض و تضاد کا سراغ مل جاتا ہے۔ مارکسی مسلک انفرادی یا ذاتی ملکیت کی بجائے اشتراکی ملکیت کے اصول کا قائل ہے اور ان آزادیوں کا خاتمہ کر دیتا ہے جو سرمایہ داری کی اساس ہیں اور اقتصادی زندگی کے تمام شعبوں میں ان پر ریاست کا کنٹرول ٹھونس دیتا ہے۔
عام طور پر کہا جاتا ہے کہ مارکسی اور سرمایہ دارانہ مسالک کا فرق ان کے اس اختلاف کا آئینہ دار ہے جو فرد اور معاشرے کے بارے میں ان کے نقطہ ہائے نظر میں ہے۔ سرمایہ دارانہ مسلک فردی مسلک ہے جو ذاتی اور شخصی میلانات اور خواہشات کو مقدس گردانتا ہے اور فرد کو ایک محور قرار دیتا ہے جس کے گرد اسے گھومنا لازم ہے اور اس کے خاص مفادات کا خیال رکھنا ضروری

ہے۔ اس کے مقابلے میں مارکسی مسلک اجتماعی اور معاشری نوعیت کا ہے اور ذاتی محرکات اور انانیت کو رد کرتا ہے۔ وہ فرد کو معاشرے میں فنا کر کے معاشرے کو اپنا محور قرار دیتا ہے اس لیے وہ انفرادی آزادیوں کو تسلیم نہیں کرتا بلکہ اساسی مسئلے یعنی پورے معاشرے کے لیے ان کا گلا گھونٹ دیتا ہے۔

لیکن اصل حقیقت یہ ہے کہ دونوں مسالک فردیت (Individualism) کے قائل ہیں اور ذاتی محرکات اور انانیت پر اعتماد کرتے ہیں۔ سرمایہ داری خوش نصیب انسانی فرد کی انانیت کا احترام کرتی ہے اور مختلف میدانوں میں اسے آزادی استفادہ دیتی ہے کہ وہ سرگرم کار رہو اور اس بات کو خاطر میں نہ لائے کہ اس فرد کو دی گئی آزادی سے پیدا ہونے والے ظلم وستم کی بنا پر دوسروں پر کیا بیتے گی بشرطیکہ دوسروں کو بھی اصولی طور پر وہی آزادی حاصل ہو جو اس استحصال واستفادہ کرنے والے کو حاصل ہے۔ جہاں سرمایہ داری خوش نصیب افراد کو موقع دیتی ہے کہ وہ اپنے ذاتی محرکات اور فردی میلانات کو تسکین دے پائیں وہاں مارکسیت کی توجہ ان لوگوں پر ہے جن کو یہ مواقع نہیں مل سکے۔ مارکسیت اپنے پراپیگنڈے کی بنیاد ان محروم اشخاص کو ذاتی محرکات اور انانیت کی تسکین کے مواقع حاصل کرنے کے جذبے کو بھڑکانے پر رکھتی ہے۔ اور اس بات پر زور دیتی ہے کہ ان محرکات وخواہشات کی تسکین ضروری ہے۔ وہ مختلف طریقوں سے ان محرکات کو تقویت دینے کی کوشش کرتی رہتی ہے کیونکہ یہ وہ قوت ہے جو تاریخ ارتقاء کی منزلیں طے کرنے میں استعمال کرتی ہے یہاں تک کہ وہ موقع آجاتا ہے کہ وہ ان سلگتے ہوئے جذبات سے انقلاب کی آگ بھڑکا دیتی ہے جو لوگ اس سے رابطہ پیدا کرتے ہیں ان کو مارکسیت یہ بتاتی ہے کہ دوسرے لوگ ان کی کوششیں اور دولت چرا رہے ہیں اس لیے ان کے لیے یہ ممکن نہیں کہ وہ اس لوٹ کھسوٹ کو برداشت کریں کیونکہ یہ ان کی ذات پر ان کے وجود پر کھلی زیادتی ہے۔

یوں ہمیں معلوم ہو جاتا ہے کہ جس ایندھن پر مارکسی مسلک اعتماد کرتا ہے وہ وہی ذاتی محرکات اور فردی خواہشات ہیں جن کو سرمایہ داری بھی اپنے سایۂ عاطفت میں لیے ہوئے ہے۔ دونوں مسالک ذاتی محرکات، اغراض اور خواہشات کی تسکین اور ان کو بڑھانے کی سرپرستی کرتے ہیں۔ فرق صرف ان افراد سے پیدا ہوتا ہے جن کے ذاتی محرکات واغراض سے ان مسالک کا تعلق پیدا ہو جاتا ہے (یعنی امراء اور خوش نصیبوں کے ذاتی محرکات اور انانیت کی تسکین سرمایہ داری کے زیر سایہ ہوتی ہے اور محروم طبقوں کے ذاتی اغراض ومحرکات کو مارکسیت ہوا دیتی ہے)۔

البتہ وہ مسلک جسے ہم صحیح معنوں میں اجتماعی مسلک کہہ سکتے ہیں، وہ مسلک ہے جو انسانوں کو اپنے جھنڈے تلے جمع کرنے کے لیے کوئی اور وسیلہ ڈھونڈے اور ان طاقتوں پر بھروسہ کرے جن کا انانیت اور ذاتی اغراض ومحرکات سے کوئی تعلق نہ ہو۔ اجتماعی مسلک تو وہ ہے جو ہر فرد کے اندر اس گہرے شعور کو پروان چڑھائے جس کا تعلق معاشرے کے لیے فرد کی ذمہ داری سے اور اجتماعی مفادات کے حصول کے لیے فرد کی مساعی سے ہو۔ یہ مسلک اسی بناء پر فرد کے لیے یہ بات فرض قرار دیتا ہو کہ وہ معاشرے اور دیگر افراد کے لیے اپنی محنتوں کے پھل اور اپنے ذاتی اموال کے کچھ حصوں سے دستبردار ہو جائے اس لیے نہیں کہ اس نے دوسروں کا حق مارا تھا اور اب وہ اپنے حقوق کو دوبارہ حاصل کرنے کے لیے اس کے خلاف اٹھ کھڑے ہیں بلکہ محض اس

لیے کہ اسے احساس ہے کہ ایسا کرنا اس کے واجبات کا حصہ ہے اور ان اقدار کا ترجمان ہے جن پر اس کا ایمان ہے۔

بے شک اجتماعی مسلک وہی ہو سکتا ہے جو دوسروں کے حقوق اور ان کی خوشیوں کو محفوظ بنا دے اور اس کے لیے ذاتی اغراض و محرکات کو بھڑکانے کے بجائے ان اجتماعی مقاصد اور محرکات کا سہارا لے جو سب کے لیے یکساں ہوں اور ان کے دلوں میں نیکیوں کے سرچشموں کو کھول دے۔ آئندہ آنے والی بحثوں میں ہم اسی مسلک کی نشان دہی کریں گے۔

ب۔ سرمایہ داری کی اساس علمی قوانین پر نہیں:

علم اقتصاد کی تاریخ کے آغاز کے وقت جب کلاسیکی فطری اقتصاد کے ماہرین اس علم کی بنیادیں رکھ رہے تھے فلسفۂ اقتصاد پر دو طرح کے نظریات چھائے ہوئے تھے۔

ایک نظریہ یہ تھا کہ اقتصادی زندگی، معین فطری قوتوں کے مطابق رواں دواں ہوا کرتی ہے۔ یہ فطری (طبعی) قوتیں معاشرے کے اقتصادی تاروپود پر اسی طرح حکمراں ہیں جس طرح کائنات کا گوشہ گوشہ متنوع انداز کی طبعی قوتوں کے تسلط میں ہے اس لیے ان قوتوں کے، جو اقتصادی زندگی پر حکمراں ہیں، عام قوانین اور اساسی قواعد کا سراغ لگانا علمی فریضہ ہے کیونکہ انھیں قوانین و قواعد کے ذریعے سے اقتصادی مظاہر و واقعات کی توجیہ و تفسیر کی جا سکتی ہے۔ دوسرا نظریہ یہ تھا کہ یہ قوانینِ فطرت جن کا سراغ لگانا علم اقتصاد پر واجب ہے، اس وقت انسانی خوش بختی و مسرت کے ضامن ہو سکتے ہیں جب انھیں آزاد فضا میں کام کرنے کا موقع ملے اور تمام افرادِ معاشرہ سرمایہ دارانہ آزادیوں سے متمتع ہوں یعنی انھیں آزادئ ملکیت، آزادئ استفادہ اور آزادئ صرف حاصل ہو۔

پہلے نظریے نے سرمایہ دارانہ اقتصاد کے لیے علمی اساس مہیا کی اور دوسرے نظریے نے اس مسلک کی داغ بیل ڈالی۔ یہ اور بات ہے کہ ان دونوں نظریوں میں بظاہر ایسا گہرا ربط رہا ہے کہ بعض اقتصادی مفکرین نے اس وقت یہ خیال کیا کہ افراد کی آزادی پر پابندیاں عائد کرنا اور ریاست کی جانب سے اقتصادی معاملات میں دخل اندازی ان فطری قوتوں اور ان کے قوانین کی راہ میں روڑے اٹکانا ہے جو انسانیت کی بہبود کی کفیل ہیں اور ان کے تمام مسائل و مشکلات کا حل ہیں۔ اس لیے سرمایہ دارانہ آزادیوں میں کسی قسم کی کمی فطری قوانین کے حق میں جرم قرار دی گئی یہاں تک کہ انھوں نے یہ کہہ دیا کہ یہ قوانینِ فطرت، جو علیم خبیر ہیں، بذاتِ خود سرمایہ دارانہ مسلک کو فرض قرار دیتے ہیں اور معاشرے کے لیے یہ بات حتمی گردانتے ہیں کہ سرمایہ دارانہ آزادیوں کا ضامن ہو۔

یہ اندازِ فکر بڑی حد تک مضحکہ خیز اور طفلانہ لگتا ہے کیونکہ کسی قانونِ فطرت کی خلاف ورزی کے یہ معنی نہیں کہ اس قانون کے حق میں کوئی جرم کیا گیا ہے بلکہ یہ امر اس بات کو واضح کرتا ہے کہ خود اس قانون میں کوئی نقص ہے۔ اور یوں اس سے علمی اور معروضی صفات چھین لیتا ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ قوانینِ فطرت لازمی ماحول اور شرائط کے ہونے سے پیچھے نہیں رہ جاتے بلکہ وہ ماحول و شرائط کو بھی ممکن طور پر بدل ڈالتے ہیں۔ اس لیے سرمایہ دارانہ آزادیوں کو قوانین فطرت کی تعبیر گردانا غلط ہوگا اور اسی طرح ان قوانین کی خلاف ورزی کو جرم قرار دینا بھی درست نہ ہوگا۔ فطری اقتصاد کے قوانین اپنا کام جاری رکھتے ہیں اور کسی حالت میں

بھی معطل نہیں ہوتے چاہے ملکیت، استفادہ اور صرف (Ownership, Exploitation and consumption) کے سلسلے میں ان کی آزادیاں کسی بھی درجے کی کیوں نہ ہوں۔ ہاں اس بات کا امکان ہے کہ جس ماحول یا حالات میں یہ قوانین کارفرما ہوں، ان کے لحاظ سے ان کے عمل اور اثر میں اختلاف نمایاں ہو[۱] جیسے کہ علوم طبیعات ماحول اور حالات کے اختلافات کی بنا پر مختلف آثار و نتائج کے حامل ہوتے ہیں۔

اس لیے لازم یہ ہے کہ سرمایہ دارانہ آزادیوں کا مطالعہ اس نقطۂ نظر سے نہ کیا جائے کہ وہ علمی ضرورت ہیں اور فطری قوانین، سرمایہ داری کے حامیوں کے زاویۂ نگاہ سے، ان کو حتمی قرار دیا جاتا ہے اور یوں ان آزادیوں کی حیثیت علمی یا سائنٹیفک ہو جاتی ہے۔ چاہیے یہ کہ ان کا مطالعہ اس نقطۂ نظر سے کیا جائے کہ یہ آزادیاں انسان کو عزت و آبرو اور خوش بختی و مسرت کس حد تک دیتی ہیں اور ان سے معاشرے کی کس قسم کی اقدار اور آئیڈیل حاصل ہوتے ہیں۔ یہ وہ اساس ہے جس پر بعد میں آنے والے سرمایہ دارانہ اقتصاد کے ماہرین نے سرمایہ دارانہ مسلک کے مطالعے کی عمارت اٹھائی۔

اس بات کے پیشِ نظر ہم مارکسیت اور سرمایہ داری میں ایک جوہری اور اصلی فرق کا سراغ لگا سکتے ہیں جس کی طرف ہم نے اس باب کے آغاز میں اشارہ کیا تھا جب ہم نے یہ بیان کیا تھا کہ مارکسیت کے علمی اور مسلکی پہلوؤں میں جو تعلق ہے وہ سرمایہ داری کے علمی اور مسلکی پہلوؤں کے باہمی تعلق سے بنیادی طور پر مختلف ہے۔ مارکسی مسلک جو اشتراکیت اور اشتمالیت کی صورت میں اظہار پاتا ہے، تاریخی مادیت کے قوانین کو حتمی طور پر ان فطری قوانین کا آئینہ دار گردانتا ہے جو تاریخ سازی کے عمل میں کارفرما ہوتے ہیں اب اگر تاریخی مادیت تاریخ کی توجیہ و تفسیر میں راہِ صواب پر ہو تو وہ مارکسیت کے مسلکی پہلو کو واضح کرتی ہے۔ لہٰذا مارکسیت کا علمی مطالعہ اس کے مسلکی پہلو کے مطالعے کی اساس بنتا ہے اور مارکسیت کے حق میں اس کے خلاف حکم لگانے کے لیے ضروری شرط کی حیثیت رکھتا ہے۔ کسی بھی اہل علم کے لیے ممکن نہیں کہ وہ اشتراکیت اور اشتمالیت کو ان کی علمی اساس یعنی تاریخی مادیت سے جدا کر کے زیرِ بحث لائے اور ان پر تنقید کرے۔

جہاں تک سرمایہ دارانہ مسلک کا تعلق ہے تو یہ مسلک اس علم اقتصاد کا نتیجہ نہیں جس کی داغ بیل سرمایہ داری کے حامی اہل علم نے ڈالی ہے۔ اسی طرح سرمایہ داری کی قدر اس امر سے وابستہ نہیں کہ اس کے علمی پہلو نے معروضی امر واقع کی توجیہ و تفسیر میں کس حد تک کامیابی حاصل کی ہے۔ سرمایہ دارانہ مسلک بالفعل جن عملی اور اخلاقی اقدار و افکار پر مرکوز ہے انھیں اقدار و افکار کو سرمایہ داری کے مسلک کے بارے میں حکم لگانے کے لیے پیمانے کے طور پر گردانا لازم ہے۔

---

[۱] اس کی مثال یہ ہے کہ قانونِ فطرت کے مطابق پانی گرم ہوتے ہوتے پر ایک درجے پر کھولنا شروع کر دیتا ہے لیکن اگر ہوا کا دباؤ کم ہو جائے تو کم مقدارِ حرارت بھی اسے کھولا دیتی ہے اور کھولنے پر پانی بھاپ میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ اب یہ تو ممکن ہے کہ ہوا کے دباؤ میں کمی کے باعث پانی ۱۰۰ درجے سنٹی گریڈ کے بجائے ۹۵ پر کھولنا شروع کر دے (جیسا کہ پہاڑوں پر ہوا کرتا ہے) لیکن یہ ناممکن ہے کہ وہ کبھی کھولے ہی نہیں یا بھاپ میں تبدیل ہی نہ ہو۔

ہم ایک ایسے مسلک پر اعتقاد رکھتے ہیں جو مارکسیت اور سرمایہ داری دونوں سے ممیز و مختلف ہے اس بنا پر مارکسیت کے بارے میں ہمارا موقف سرمایہ داری کے بارے میں ہمارے موقف سے مختلف ہے۔ جب ہم مارکسیت کے سامنے ہوتے ہیں اور اس کے اقتصادی مسلک پر نظر ڈالتے ہیں جو یہ گمان کرتا ہے کہ اس کی اساس علمِ تاریخ کے قوانین یعنی تاریخی مادیت پر ہے تو ہمارے لیے لازم ہو جاتا ہے کہ اس مسلک پر تنقید کرنے کے لیے ان علمی قوانین کا بھی مطالعہ کریں جنھیں مارکسیت اپنی اساس قرار دیتی ہے اسی لیے ہم نے مارکسی مسلک کے بارے میں اپنی رائے کا اظہار کرنے سے قبل ہم نے تاریخی مادیت کے مفاہیم اور اس کے مراحل سے بحث کی تھی۔ جہاں تک سرمایہ داری کے مسلک کے بارے میں ہمارے موقف کا تعلق ہے، یعنی سرمایہ دارانہ آزادیوں کے بارے، تو ہم ایک ایسے مسلک کے سامنے ہیں جس کی تشکیل علمی قوانین کی اساس پر نہیں ہوئی اس لیے ہمارے واسطے ان قوانین سے بحث کرنا اور ان کا جائزہ لینا ضروری نہیں۔ بلکہ ہم تو ایک مسلک کے مقابل ہیں جس کا ڈھانچہ اور تار و پود معین اخلاقی اور عملی اقدار نے تیار کیا ہے۔ اسی بنا پر ہم سرمایہ دارانہ نظام کے علمی پہلو سے بحث نہیں کریں گے لیکن اس حد تک ضرور بات کریں گے جس سے یہ واضح ہو جائے کہ سرمایہ داری کا مسلک اس کے علمی پہلو کا حتمی نتیجہ نہیں اور نہ ہی اس پر علمی انداز غالب ہے اس کے بعد ہم اس مسلک کا مطالعہ ان عملی افکار اور اخلاقی اقدار کی روشنی میں کریں گے جن پر اس نظام کا دار و مدار ہے کیونکہ اس کتاب کی تمام بحثیں مسلکی اور فلسفیانہ نوعیت کی ہیں اور اس میں علمی یا سائنٹیفک پہلوؤں کا ذکر اسی حد تک ہو سکتا ہے جس حد تک مسلکی یا فلسفیانہ موقف کا تقاضا ہو۔

اس بنیاد پر سرمایہ دارانہ نظام کا مطالعہ، ہر چند کہ اس میں علم اقتصاد کی چند ایک بحثیں بھی لازماً آ بیٹھیں گی۔ یوں اس مطالعے سے اور اس میں علمی بحثوں کے اعتبار سے کہیں مختلف ہے جو مارکسی مسلک یا فلسفے کے سلسلے میں پیش کیا گیا ہے کیونکہ تاریخی مادیت کے قوانین سے متعلق علمی اور فلسفیانہ بحثیں ہی مارکسیت کے مسلک کے بارے آخری فیصلہ دینے میں مدد دے سکتی ہیں اور یہ بات پہلے بیان ہو چکی ہے۔ لیکن سرمایہ دارانہ مسلک کے جائزے اور تنقید کے سلسلے میں کوئی فیصلہ دینے یا حکم لگانے میں یہ علمی بحثیں اساسی حیثیت کی حامل نہیں اور وہ اس لیے کہ سرمایہ دارانہ نظام کوئی فلسفیانہ سائنٹیفک انداز رکھنے کا دعویٰ بھی نہیں کرتا۔

یہ نظام صرف اس حد تک علمی اور فلسفیانہ بحثوں سے مدد لیتا ہے کہ ان معروضی نتائج کے بارے میں کوئی تصور قائم ہو سکے جن سے اجتماعی سطح پر سرمایہ داری کو فروغ ملتا ہے اور ان رویوں کی نوعیت کا پتا چلتا ہے جو سرمایہ داری کے سائے تلے اقتصادی حرکت سے ظاہر ہوتے ہیں تاکہ ان نتائج اور رویوں کی اساس پر ان اخلاقی معیاروں اور عملی افکار کا اندازہ لگایا جا سکے جن سے بحث کرنے والے کو غرض ہے اور جو اس مسلک کی تطبیق کی بنا پر حاصل ہوتے ہیں۔ اس لیے سرمایہ داری کے مسلک کی علمی بحث کا تقاضا یہ ہے کہ سرمایہ دارانہ معاشرے کی مکمل تصویر پیش کی جائے تاکہ اس کو مخصوص عملی معیاروں کے لحاظ سے جانچا جا سکے۔ یہ نہیں کہ اس بحث کا مقصد سرمایہ دارانہ مسلک کی کمزوریوں اور خامیوں اور اس کی حتمیت کے بارے میں دلیلیں پیش کی جائیں۔ اس بنیاد کے پیش نظر بحث کرنے والا اور حقیقت کو تلاش کرنے والا کس قدر غلطی کرے گا اگر وہ سرمایہ دارانہ مسلک کو سرمایہ دارانہ علم کے ماہرین سے

سیکھے اور یہ سمجھ کر کہ وہ سائنٹیفک اور علمی حقیقت ہے یا علم اقتصادِ سیاسی (Political Economy) کا حصہ ہے اور ان ماہرینِ اقتصادیات کی علمی اور مسلکی خصوصیات میں تمیز نہ کرے۔ مثال کے طور پر وہ یہ خیال کر سکتا ہے کہ جب یہ ماہرینِ اقتصادیات یہ کہتے ہیں کہ سرمایہ دارانہ آزادیاں سب کے لیے خیر و برکت اور خوشی و مسرت فراہم کرتی ہیں، تو یہ بیان کوئی سائنسی یا علمی رائے نہیں ہے اور اس کی بنیاد کسی ایسی علمی حقیقت پر نہیں ہے جو اقتصادیات کے اس قانون کے مشابہ ہو کہ جب رسد بڑھ جاتی ہے تو قیمت گر جاتی ہے یہ قانون مارکیٹ میں قیمتوں کے اتار چڑھاؤ کے بارے ایک علمی توجیہ پیش کرتا ہے لیکن پہلے والا بیان، کہ سرمایہ دارانہ آزادیاں سب کے لیے خیر و برکت اور خوشی و مسرت فراہم کرتی ہیں، ایک مسلکی بیان ہے جو سرمایہ دارانہ نظام کے حامی اپنے مسلک کی حمایت میں پیش کرتے ہیں اور اس کی بنیاد ان اخلاقی اور عملی اقدار پر رکھتے ہیں جن پر ان کا اعتقاد ہے قیمتوں کے بارے میں اس قانون کی صحت یا ایسے دیگر قوانین کی صحت کا یہ مطلب نہیں کہ وہ مسلکی اور اقتصادی بیان بھی درست ہے جو سرمایہ دارانہ آزادیوں کے بارے میں ہم پیش کر چکے ہیں۔ اس بیان کا انحصار تو ان اقدار اور افکار کی درستی پر ہے جن کی بنیاد پر یہ مسلک قائم ہے۔

ج۔ سرمایہ دارانہ اقتصادیات میں علمی قوانین کا اعتقادی رنگ :

گزشتہ صفحات میں ہم یہ کہہ چکے ہیں کہ سرمایہ داری کے مسلک کی کوئی علمی یا سائنسی اساس نہیں اور وہ علم اقتصاد کے اصول و قوانین سے اپنے وجود اور اپنی وجہِ جواز کے لیے کوئی مدد حاصل نہیں کرتی۔ اب ہم یہ چاہتے ہیں کہ ہم سرمایہ دارانہ نظام کے مسلکی اور علمی پہلوؤں کے مابین تعلق کے تجزیے میں ذرا گہرائی میں جائیں تاکہ یہ دیکھ سکیں کہ سرمایہ دارانہ مسلک اپنے اقتصادی نظام کے علمی اصول و قوانین کے حدود کیونکر متعین کرتا ہے اور کیونکر ان قوانین کی تطبیق کی راہ پر اثر انداز ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ سرمایہ دارانہ اقتصاد کے علمی قوانین پر ایک مخصوص مسلکی اور اعتقادی رنگ چڑھا ہوا ہے۔ یہ قوانین مطلق حیثیت نہیں رکھتے کہ طبیعیات اور کیمیاء کے قوانین کے مانند ہر معاشرے میں، ہر زمانے میں اور ہر جغرافیائی حدود میں قابلِ تطبیق ہوں۔ البتہ ان قوانین کی اکثریت ایسی ہے جو اس اجتماعی ماحول میں درست ہوں جس پر اقتصادی اعتبار سے، فکری حیثیت سے اور معاشرتی مفاہیم کے لحاظ سے سرمایہ دارانہ نظام چھایا ہوا ہو لیکن اس معاشرے پر منطبق نہیں ہوتے جس پر سرمایہ داری اور اس کے افکار کا سایہ نہ پڑا ہو۔

اس بات کی وضاحت کے لیے لازم ہے کہ ہم ان اقتصادی قوانین پر روشنی ڈالیں جو سرمایہ دارانہ اقتصاد کے مطالعے میں آتے ہیں تاکہ یہ جان پائیں کہ ان قوانین کو کس حد تک اور کیونکر علمی اور سائنسی حیثیت دی جا سکتی ہے۔

علمِ اقتصاد کے اصول و قوانین کو دو گروہوں میں بانٹا جا سکتا ہے۔ ایک گروہ ان قوانین پر مشتمل ہے جو فطری ہیں اور فطرت ہی سے ان کی ضرورت کا سراغ ملتا ہے۔ ان میں انسانی ارادے کا کوئی عمل دخل نہیں۔ ان میں سے ایک قانون کا تعلق کلی تحدید سے ہے جس کے مطابق ہر قسم کی پیداوار کا انحصار زمین اور اس میں موجود خام مال پر ہے جو زمین کی حدود میں مقید ہے۔ یہی صورت تکثیرِ حاصل (Increasing Returns) کے قانون کی ہے جس کے مطابق پیداوار میں (Out-put) اضافہ پیداوار

کرنے والے کو جو معاوضہ دیتا ہے وہ اس کی خرچ کردہ مقدارِ محنت (In-put) سے زیادہ ہوتا ہے یہاں تک کہ یہ اضافہ اس حد تک بڑھ جاتا ہے کہ پھر اس کے الٹ قانون یعنی قانونِ تقلیلِ حاصل کے تحت اس میں کمی واقع ہو جاتی ہے۔ اس قانون کے مطابق ایک درجے پر پہنچ کر پیداوار کے اضافے میں نسبتاً کمی واقع ہونا شروع ہو جاتی ہے۔

یہ قوانین اپنے خراج اور معروضی حیثیت سے ان کائناتی قوانین کے مانند ہیں جن کو سائنس دریافت کرتی ہے۔ لیکن ان قوانین پر اعتقادی یا مسلکی رنگ نہیں ہوتا۔ اسی طرح ان کا انحصار اجتماعی حالات اور مخصوص افکار پر بھی نہیں ہوتا بلکہ زمان و مکان کے اختلاف سے ان کے فعل پر کوئی اثر نہیں ہوتا تاوقتیکہ پیداوار سے متعلق فطری قوانین ہر زمانی اور مکانی حالت میں یکساں رہیں۔

قوانینِ اقتصاد کا دوسرا گروہ اقتصادِ سیاسی کے علمی قوانین پر مشتمل ہے۔ ان سے مراد اقتصادی زندگی کے بارے میں وہ قوانین ہیں جن کو انسانی ارادے سے بھی تعلق ہوتا ہے کیونکہ انسان کی اقتصادی زندگی اس کی عمومی زندگی ہی کا ایک مظہر ہے جس میں اس کا ارادہ مختلف شعبوں میں مثبت طور پر حصہ لیتا ہے۔ مثال کے طور پر قانونِ رسد و طلب (Law of Supply and Demand) ہی کو لیجئے۔ اس کے مطابق اگر کسی شے کی مانگ یا طلب بڑھ جائے اور اس شے کی موجودہ تعداد یا مقدار اور اس میں اضافہ، اس کی طلب میں اضافے کو پورا نہ کر سکے تو اس شے کی قیمت میں اضافہ لازم ہے۔ یہ قانون کوئی ایسا معروضی قانون نہیں جو طبیعیات یا فلکیات (Astromomy) کے قوانین کے مانند، انسانی شعور سے الگ تھلگ کارفرما ہو یا ان فطری قوانین کے مانند ہو جن کا ہم پہلے گروہ میں ذکر کر چکے ہیں۔ قانونِ طلب و رسد انسان کی شعوری زندگی کا مظہر ہے اور اس بات کو واضح کرتا ہے کہ خریدار اس صورتِ حالات میں جس کا ابھی ابھی ذکر ہوا ہے کسی شے کو خریدنے کے لیے آئے گا اور اس کی قیمت اس سے زائد ادا کرے گا جو طلب و رسد کی برابری کی حالت میں تھی اور بیچنے والا اسے زائد قیمت سے کم پر بیچنے کے لیے تیار نہ ہوگا۔

اقتصادی زندگی میں انسانی ارادے کے دخل انداز ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ اقتصادی زندگی علمی اور سائنسی قوانین کے عمل دخل سے بے نیاز اور ان کے دائرہ کار سے باہر ہے اور، جیسا کہ علم اقتصادِ سیاسی کے آغاز میں بعض مفکرین کو وہم ہوا تھا، اس کو علمی بحث کا موضوع بنانا ممکن نہیں بلکہ محال ہے۔ ان مفکرین کا اعتقاد تھا کہ سائنسی اور علمی قوانین کی جبریت و حتمیت (Finality) اس آزادئ مزاج کی نفی کرتی ہے جو انسانی ارادے کا خاصہ ہے۔ اگر انسانی زندگی کو ان کڑے قوانین کا پابند کر دیا جائے تو پھر یہ بات اس آزادی کے خلاف ہوگی جس سے انسان متمتع ہوتا ہے کیونکہ ان قوانین کی پابندی کی بنا پر وہ ایک مشین بن کر رہ جائے گا جو میکانکی طریقے پر کام کرتی ہے اور انہی فطری قوانین کے مطابق چلتی ہے جو انسان کی اقتصادی زندگی کو چلاتے ہیں۔

اس گمان و وہم کی اساس انسانی آزادی کے بارے میں غلط مفہوم اور انسانی ارادے اور اس کی آزادی کے مابین تعلق کے بارے میں منفی ادراک پر ہے۔ انسان کی اقتصادی زندگی میں فطری قوانین کی موجودگی کا مطلب یہ نہیں کہ انسان اپنی آزادی اور اپنا ارادہ ہی کھو بیٹھتا ہو۔ ان کے ذریعے سے تو انسانی ارادہ کے بارے میں اس بات کا سراغ ملتا ہے کہ اقتصادی دائرہ عمل میں انسان اپنی آزادی کیونکر استعمال کرے اس لیے اس بات کا امکان نہیں کہ ان کی بنا پر انسانی ارادہ اور آزادی ہی کالعدم گردانے جائیں۔

لیکن یہ اقتصادی قوانین ایک بات میں ان علمی قوانین سے جو کائنات کے دوسرے حصوں میں کارفرما ہیں، مختلف ہیں اور وہ بات یہ ہے کہ انسانی ارادے سے متعلق ہونے کی جہت سے، یہ قوانین بھی ان تمام مؤثرات (Stimulii) کے زیرِ اثر آتے ہیں جو انسانی ارادے کو متاثر کرتے ہیں اور ان تمام عوامل سے متاثر ہوتے ہیں جو انسانی ارادے اور اس کے میلانات میں دخل انداز ہوں۔ یہ بات بدیہی ہے کہ انسانی ارادہ، جس سے ان قوانین کا تعلق ہے، انسان کے خیالات وافکار کے مطابق تغیر و تبدل ظاہر کرتا ہے اور ان خیالات وافکار کو وہ مسلک متعین کرتا ہے جو اس وقت کے معاشرے پر چھایا ہوا ہو۔ اسی طرح قانون سازی کے وہ انداز بھی انسان کے خیالات کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں جو انسانی افراد کے طرز وروش کو پابند کرتے۔ یہ وہ عوامل ہیں جو انسان کے ارادے اور عملی موقف پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ جب یہ عوامل بدل جائیں تو انسانی ارادہ اور اس کی روش کی سمت بھی بدل جاتی ہے۔ اور پھر وہ عام علمی اقتصادی قوانین بھی تبدیل ہو جاتے ہیں جن کے ذریعے سے اقتصادی زندگی کی جبلت کی توضیح وتشریح کی جاتی ہے۔ اس بنا پر اکثر اوقات اس بات کا امکان نہیں ہوتا کہ انسان کی اقتصادی زندگی کے بارے میں ایک عمومی قانون (General Law) پیش کیا جائے جو اس کے مختلف فکری، مسلکی اور روحانی پہلوؤں سے الگ ہو۔ پھر علمی طور پر یہ بات بھی درست نہیں کہ انسانی ارادے کو ہر معاشرے کی اقتصادی زندگی ویسے ہی کارفرما دیکھنا چاہے جیسے وہ اس سرمایہ دارانہ معاشرے میں سرگرم کار ہوتا ہے اور جس کے بعد سرمایہ دارانہ اقتصاد کے ماہروں نے اس کی روش میں قوانین اقتصاد بنائے۔ جب تک معاشروں کے فکری، مسلکی اور روحانی خصائص میں اختلاف موجود ہے اس وقت تک ہمارا فرض یہ بنتا ہے کہ علمی اور سائنسی تحقیقات کے سلسلے میں ان کو یعنی فکری، مسلکی اور روحانی خصائص کو مدلولات ثابتہ (Constant Factor) کے طور پر لیا جائے۔ پھر قدرتی بات ہے کہ جب ان خصائص کے حوالے سے جاری قوانین پر بحث کی جائے تو پھر نتائج برآمد ہوں۔

مثال کے طور پر ہم اس بنیادی قاعدے کا ذکر کرتے ہیں جس کی روشنی میں کلاسیکی علم اقتصاد[1] کے بہت سے قوانین وضع کیے گئے ہیں اس قاعدے کے تحت اجتماعی انسان سے اقتصادی انسان الگ کر لیا گیا تھا۔ یہ اقتصادی انسان اقتصادی سرگرمیوں کے ہر میدان میں ذاتی مصلحت کو اپنا ہدف اعلیٰ (Highest Good) قرار دیتا ہے۔ اس لحاظ سے ماہرینِ اقتصادیات نے ابتداء ہی سے یہ بات فرض کر لی تھی کہ معاشرے کا ہر فرد اپنی اقتصادی سرگرمیوں میں عملی سمت کا تعین خالص مادی مصلحتوں کے لحاظ ہی سے کرتا ہے۔ پھر انھوں نے ان سائنسی اور علمی قوانین کو دریافت کرنا شروع کیا جو اس معاشرے پر عمل کر رہے ہوں۔ ان کے مفروضے ہیں اس سرمایہ دارانہ معاشرے کی نسبت سے جو یورپ میں تھا یا ہے اور اس کی فکری، روحانی، اخلاقی اور دیگر

---

[1] کلاسیکی علم اقتصاد (Classical Economics) کا زمانہ "دولت اقوام" (۱۷۷۶ء) (Wealth of Nations) کے مصنف ایڈم سمتھ (Adam Smith) سے شروع ہوتا ہے اور سٹوارٹ مل (John Stuart Mill) تک چلتا ہے جس کی کتاب اصولِ اقتصادِ سیاسی (Principles of Political Economy) ۱۸۴۸ء میں شائع ہوئی۔ اس دوران میں ڈیوڈ ریکارڈو (Davido Ricardo) کا اثر غالب تھا۔

معیاروں کے لحاظ سے خاصی واقفیت موجود ہے۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ اس اساس (یعنی ذاتی اور مادی مصلحتوں کا لحاظ کرنا) کے بدل جانے سے اس معاشرے کی زندگی کے اقتصادی قوانین میں ایک بنیادی تبدیلی واقع ہو جائے یا پھر ایسے معاشرے کے سامنے آجانے سے یہ تبدیلی پیدا ہو جو سرمایہ دارانہ معاشرے، اس کے افراد کے طرز روش کے عام اصولوں اور ان افکار و اقدار کے اعتبار سے جس پر سرمایہ دارانہ معاشرے کے افراد ایمان رکھتے ہوں، ان سب کے اعتبار سے مختلف ہو۔ یہ صرف مفروضہ ہی نہیں بلکہ امر واقع ہے جس کی ہم بات کر رہے ہیں۔ اس کا سبب یہ ہے کہ زندگی میں عملی اقدار اور طرز روش کو حرکت میں لانے والی طاقتوں کا تعین کرنے والے عوامل کے اعتبار سے معاشرے ایک دوسرے سے مختلف ہو جاتے ہیں۔

اس سلسلے میں ہم سرمایہ دارانہ معاشرے اور اس معاشرے کی مثال لیتے ہیں جس کے قیام کی اسلام نے دعوت دی تھی اور اسے وجود میں لایا تھا۔ انسانی معاشرہ اسلام کے سانچے میں جیا بسا۔ اس کی طرز روش کا اصول، اس کے عمل کے معیار اور فکری و روحانی اقدار سب کی سب سرمایہ دارانہ معاشرہ سے بالکل مختلف تھے۔ اسلام ایک دین کے لحاظ سے اور زندگی کے ایک خاص رویّے کے اعتبار سے اقتصادی معاملات کے بارے میں علمی تجزیے تو پیش نہیں کرتا لیکن ان معاملات پر اور ان کے دھارے پر بہت بڑا اجتماعی اثر ضرور ڈالتا ہے کیونکہ وہ ان واقعات کے محور سے اپنی غرض رکھتا ہے۔ یہ محور انسان اور اس کی زندگی، محرکاتِ زندگی نیز اہداف کا نام ہے۔ اسلام اس انسان کو اپنے مخصوص قالب میں ڈھالتا ہے، اس کو ایک مخصوص روحانی اور فکری دائرے میں لاتا ہے۔ ہر چند کہ وہ تجربہ جو اسلام نے اس انسان کو وجود میں لانے کے لیے کیا خاصی مختصر مدت کے لیے تھا تاہم اس سے پیدا ہونے والے نتائج جو انسانیت نے دیکھے اپنی مثال آپ تھے۔ ان نتائج نے اس بات کو روشن کر دیا کہ انسان کے بس میں ہے کہ وہ ان آفاق کی خبر لائے جن کی جانب سرمایہ دارانہ معاشرے کے افراد توجہ ہی نہیں کر پاتے کیونکہ وہ مادی ضروریات کے سیل بلا میں غرق ہیں۔ تاریخ جو اس اسلامی تجربے کے عظیم نتائج کی چند ایک معمولی سی مثالیں پیش کرتی ہے ان سے بھی نفسِ انسانی میں مخفی خزانہ ہائے خیر پر روشنی پڑتی ہے اور اسلام کے مشن کی طاقت کا سراغ ملتا ہے جس کی بنا پر اسلام اس قابل ہوا کہ وہ ان انسانی امکانات کو استعمال میں لائے اور انھیں وسیع تر انسانی مسئلے کے مفاد کے لیے برت سکے۔ تاریخ اس سنہرے تجربے کے بارے میں یوں بیان کرتی ہے کہ چند غریب اور مفلوک الحال لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کی: "یا رسول اللہؐ! یہ اغنیاء و امراء تو سارے اجر لے جاتے ہیں۔ ہماری طرح نماز پڑھتے ہیں۔ ہمارے مانند روزے رکھتے ہیں اور پھر اپنے فالتو مال میں سے صدقے دیتے ہیں[1]"۔ حضور سرور کائناتؐ نے جواب میں ارشاد فرمایا "کیا اللہ جل جلالہ نے تمہیں وہ چیزیں ودیعت نہیں فرمائیں جن کو تم صدقے میں دیتے ہو؟ تمہاری ہر تسبیح صدقہ ہے، ہر تکبیر صدقہ ہے، امر بالمعروف صدقہ

---

[1] ان کے کہنے کا مطلب یہ تھا کہ صدقہ دینے کے معاملے میں وہ ہم پر سبقت لے گئے ہیں کیونکہ ان کے پاس مال ہے اور ہمارے پاس کچھ نہیں کہ صدقہ دے سکیں

ہے، نہی عن المنکر صدقہ ہے۔" یہ مسلمان جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پاس احتجاج کرتے ہوئے پہنچے وہ مال و دولت کے طلب گار نہ تھے جو طاقت کا راز اور ذاتی خواہشات کی تکمیل و تسکین کا وسیلہ ہے بلکہ جو بات ان پر گراں گزری تھی وہ یہ تھی کہ امراء اپنے مال کے سہارے ان پر معنوی معیاروں کے حساب سے سبقت لے جائیں اور مختلف رنگوں میں خیراتی کاموں میں شریک ہو کر اجتماعی سطح پر مفاد عامہ کے کاموں میں شریک ہوں۔ اس واقعے سے ایک مسلمان کے ذہن میں دولت و ثروت کے مفہوم کا سراغ ملتا ہے۔

اسلامی معاشرے میں کرائے پر چیزیں دینے اور تجارت کے بیان میں الشاطبی[1] نے لکھا ہے:

تم کرائے پر اٹھانے اور تجارت کرنے کے معاملات میں انھیں اس عالم میں پاؤ گے کہ وہ تجارت میں منافع کے طور پر یا چیزوں کے کرائے کے طور پر کم سے کم کماتے ہیں۔ یہاں تک کہ یوں معلوم ہوتا ہے کہ جو کچھ انھوں نے کمایا ہے وہ دوسروں کے لیے ہے اپنے لیے نہیں گویا وہ عوام کی وکالت کرتے ہیں اپنی نہیں۔ بلکہ وہ تو اپنے آپ سے رو رعایت کرنے کو، ہر چند کہ وہ جائز بھی ہو، دوسروں کے ساتھ فریب کاری کا درجہ دیتے تھے۔

اسی طرح محمد بن زیاد نے اسلامی معاشرے میں تعاون کے سلسلے میں یوں لکھا ہے: "یہ بھی ممکن ہے کہ کسی کے ہاں کوئی مہمان ٹھہرے اور کسی دوسرے کا دیگچہ آگ پر ہو (یعنی کھانا پک رہا ہو) تو میزبان اس دیگچے یعنی کھانے کو اپنے مہمان کے لیے لائے جب دیگچے کا مالک آئے اور دریافت کرے کہ دیگچہ کون لے گیا تو لے جانے والا اسے یہ کہے کہ ہم اپنے مہمان کے لیے لے گئے۔ اس پر دیگچہ کا مالک یہ کہہ اٹھے گا اللہ تمہیں اس میں برکت دے۔"

یوں ہم اقتصادی زندگی اور اس کے فطری قوانین کو بدلنے میں اسلام کے مثبت اثر کو دیکھتے ہیں کہ وہ اس معاشرے میں رہنے والے فرد ہی کو بدل ڈالتا ہے اور اس کی روحانی سرشت اور فکری ذہنیت کو بالکل نیا رنگ دے دیتا ہے۔ یہاں ہم اس غلطی کو بھی پکڑ لیتے ہیں جس کا ارتکاب اس قسم کے خصائص و اقدار رکھنے والے معاشرے کو ان قوانین کے ماتحت کر دیا جائے جو سرمایہ دارانہ معاشرے میں نافذ ہوں جس پر انانیت کا رنگ اور مادی مفاہیم کا روپ چڑھا ہو۔

ہم مثال کے طور پر آمدنی کی تقسیم اور طلب و رسد کے قوانین کو لیتے ہیں۔ ریکارڈو (Ricardo) کے بیان کے مطابق، جو کلاسیکی علم اقتصاد کے ماہرین کا پیر و مرشد ہے، سرمایہ دارانہ معاشرے میں آمدنی کی تقسیم یوں ہوتی ہے کہ اس کا ایک حصہ کاریگر یا مزدور کو اجرت کے طور پر ملتا ہے جس کی مقدار اس خوراک کی قیمت کے لحاظ سے مقرر ہوتی ہے جو مزدور کو زندہ رکھ سکے اور اس کی طاقت کو محفوظ۔ باقی رقم بطور منافع کے رکھ لی جاتی ہے۔ سرمایہ دارانہ اقتصادی نظام نے اس بات سے یہ نتیجہ اخذ کیا: "اجرتوں کا ایک بڑا سخت قانون ہے۔ اس قانون کی رو سے اجرتوں میں زیادتی یا کمی نہیں ہو سکتی۔ کاریگر کو اجرت کے طور پر ادا ہونے والی نقدی

---

[1] الشاطبی

کی مقدار زیادہ یا کم غذائی مواد کی قیمتوں میں زیادتی یا کمی کی بنا ہی پر کی جا سکتی ہے۔ اس کڑے قانون کا خلاصہ یوں نکلتا ہے کہ اگر مزدوروں اور کاریگروں کی اجرتیں کسی سبب سے بڑھا دی گئیں تو ان کی اقتصادی اور معاشی حالت بہتر ہو جائے گی اور پھر وہ شادیاں کرنے اور بچے پیدا کرنے پر زور دیں گے۔ اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ کام کرنے والوں کی تعداد میں اضافے کی بنا پر رسد (Supply) میں اضافہ ہو جائے گا اور یوں اجرتیں پھر عام سطح تک گر جائیں گی۔ اور اگر اس کے الٹ بات ہوئی تو اجرتیں اپنی قدرتی سطح سے نیچے آجائیں گی۔ اس بنا پر مزدوروں میں فلاکت، تنگدستی اور بیماری بڑھے گی اور ان کی تعداد کم ہو جائے گی۔ یوں رسد میں کمی ہونے کی بنا پر اجرتیں بڑھ جائیں گی۔"

کلاسیکی علم اقتصاد کے ماہرین اس بات کو یوں پیش کرتے ہیں گویا یہ امر واقع کی سائنسی یا علمی اور اقتصادی زندگی کا فطری قانون ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس قانون کا اطلاق صرف خاص دائرے میں اور اس سرمایہ دارانہ معاشرے پر ہو سکتا ہے جہاں عام معاشرتی تحفظ (Social Security) نہ ہو اور جس میں قیمتوں کی تعیین کے لیے مارکیٹ کے تار و پود پر اعتماد کرنا پڑے۔ لیکن ایسے معاشرے میں جہاں آبرومندانہ زندگی بسر کرنے کے لیے عام معاشرتی تحفظ موجود ہو، مثلاً اسلامی معاشرے میں یا ایسے معاشرے میں جہاں مارکیٹ کا نظام ہی ختم کر دیا گیا ہو اور طلب و رسد کے مطابق قیمتیں متعین کرنا بازار کا فریضہ نہ رہے مثلاً اشتراکی معاشرہ ہے، یہ قانون اس طریقے پر اپنی کارگزاری نہیں دکھاتے جیسے سرمایہ دارانہ معاشرے میں دکھاتے رہے ہیں اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ سرمایہ دارانہ اقتصاد کی عام علمی اساس مسلکی رنگ لیے ہوئے ہے اور اس میں ان قوانین کی پاکیزگی نہیں جو علمی ہوں اور جن کا اطلاق عام ہو۔

د۔ سرمایہ دارانہ مسلک اپنے افکار و اقدار اساسی کی روشنی میں:

جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، سرمایہ دارانہ مسلک کی اساسی اقدار اس امر کا اظہار کرتی ہیں کہ اس مسلک کا سنگ بنیاد اقتصادی میدان میں انسانی آزادی ہے جس کی مختلف شکلیں، آزادیٔ ملکیت، آزادیٔ استفادہ اور آزادیٔ صرف ہی وہ نقاط ہیں جن سے سرمایہ دارانہ نظام کے تمام ایسے حقوق اور اصول ابھرتے ہیں جن کا نام لے لے کر سرمایہ داری دنیا بھر کو سناتی رہتی ہے۔ صرف یہی نہیں بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ سرمایہ دارانہ اقتصاد کے علمی اور سائنسی قوانین بھی اس معروضی امر واقع اور صورت حالات کی تفسیر و تشریح کے سوا کچھ نہیں جو ان آزادیوں کے دائرے میں ملتی ہے۔

اگر تصور آزادی سرمایہ دارانہ مسلک کا جوہر اصلی ہے تو ہم پر لازم آتا ہے کہ اس مسلک کا مطالعہ کرتے وقت اس تصور کا جائزہ لیں اور اس کے ان فکری مصادر کا سراغ لگائیں، جن سے یہ اپنی اقدار اور اپنے افکار اخذ کرتی ہے۔

اس سلسلے میں پہلا سوال یہ اٹھتا ہے کہ آخر کیا سبب ہے کہ معاشرہ اقتصادی آزادی کی اساس ہی پر تشکیل پذیر ہو۔ اور پھر یہ بھی، کہ انسان کو یہ حق حاصل کیسے ہوا جس پر سرمایہ دارانہ مسلک اس قدر زور دیتا ہے اور اس کے مقابلے میں کسی اور بات کو قبول

کرنے سے انکار کرتا ہے؟

اس سوال پر بحث کرتے ہوئے ہمیں یہ جاننا لازم ہے کہ سرمایہ دارانہ نظامِ فکر میں آزادی کا تصور بہت سے افکار و اقدار سے وابستہ ہے انھیں سے وہ اپنے مرکزی وجود کو حاصل کرتا ہے اور انھیں کی بنا پر وہ اپنے لیے انسانی یا اجتماعی ضرورت کا لقب اختیار کرتا ہے۔

بعض اوقات اس کا رابطہ اس خیال سے ہوتا ہے جس کے مطابق فرد کی مصلحتوں میں، جن کے حصول کے لیے اس کے ذاتی محرکات اسے اکساتے ہیں اور معاشرے کے مفادات میں، جن کی اساس پر اجتماعی ڈھانچا کھڑا ہوتا ہے، توافق (Compromise) ہونا چاہیے کیونکہ فرد کی مصلحتوں اور معاشرے کے مفادات کے مابین اگر توافق موجود ہو تو پھر اجتماعی مسلک کے لیے، جو معاشرے کی بھلائی اور مفاد کو اپنا ہدف بنائے ہوئے ہے، باقی یہی بات رہ جاتی ہے کہ وہ فرد کے لیے آزادی فراہم کرے اور اس کے ذاتی محرکات کو یہ موقع دے کہ وہ اسے اپنے ذاتی مفادات کے حصول پر اکسائے جو بات خود بخود معاشرے کے عام مفادات کے حصول کا ذریعہ بن جاتی ہے۔ اس تصور کے مطابق آزادی اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ معاشرے کے عمومی مفادات کے حصول کا وسیلہ ہے اور اس بہبود کی ضامن ہے جس کی معاشرے کو طلب ہوتی ہے۔ چونکہ یہ آزادی اس بہبود کے حصول کا وسیلہ ہے اس لئے اس بات کی مستحق ہے کہ اسے مسلک کے قاعدے (Base) میں اور اساس میں اہم حیثیت حاصل ہو۔

پھر بعض اوقات یہ آزادی کا خیال پیداوار کی افزائش سے مربوط ہوتا ہے اور اس رائے پر مبنی کہ اقتصادی آزادی ہی پیداواری قوتوں کو بروئے کار لانے کا بہترین ذریعہ ہے۔ یہ بہترین و کارآمد ترین وسیلہ ہے جو تمام امکانات اور پوشیدہ طاقتوں کو حرکت میں لاکر عام پیداوار میں اضافے کی راہ پر لگا دیتا ہے اور یوں ملک کی اجتماعی دولت و ثروت میں اضافے کا باعث بنتا ہے۔ اس بات کا تعلق بھی دراصل مذکورہ بالا خیال سے ہے کیونکہ اس کا بھی معاشرے کے عمومی مفادات کے حصول سے ربط ہے جس کا مقصد یہ ہے کہ آزادی کی راہ سے اجتماعی پیداوار میں اضافے کی منزل تک پہنچا جائے۔

سرمایہ دارانہ آزادی کا ایک تیسرے تصور سے بھی ربط ہے اور یہ تصور ایک مخصوص اخلاقی رنگ لیے ہوئے ہے۔ سرمایہ داری کے قائل اکثر اوقات اس تصور کو غیر واضح اور مبہم بیانات کی توضیح کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ وہ بار بار اس قول کی تکرار کرتے ہیں کہ آزادی انسان کا پیدائشی حق ہے اور انسانی کرامت اور اس کے بارے میں انسانی شعور کا عملی اظہار۔ یہ آزادی صرف اجتماعی بہبود اور پیداوار میں اضافے کا ذریعہ ہی نہیں بلکہ انسان کے انسانی خصائص اور اس کے صحیح فطری وجود کا حصول بھی ہے۔

یہ بات ظاہر ہے کہ اقتصادی آزادی کی مسلکی قدر و قیمت پہلے دو تصورات کے مطابق معروضی (Objective) حیثیت رکھتی ہے اور اس کا مصدر وہ نتائج ہیں جو اس کے وسیلے سے اصل زندگی میں حاصل ہوتے ہیں۔ البتہ تیسرے تصور یعنی انسان کے پیدائشی حق کے طور پر عمومی آزادی جس میں اقتصادی آزادی بھی شامل ہے اس کی ایک ذاتی قیمت ہے جو انسان کو اس کی کرامت اور انسانیت کا شعور عطا کرتی ہے۔

یہ ہیں وہ تصورات جن کو سرمایہ داری اپنے مفہوم آزادی کی وجہِ جواز پیش کرنے میں استعمال کرتی ہے۔ اور انہیں اس اجتماعی منصوبہ بندی کے قاعدے کے طور پر گردانے کی ضرورت قرار دیتی ہے جس کی طرف اس مسلک کے ماننے والے بلاتے ہیں :

یہ آزادی عام مفادات کے حصول کا ذریعہ ہے۔

یہ آزادی پیداوار کو بڑھانے اور اجتماعی دولت میں اضافے کا سبب ہے۔

یہ آزادی انسان کی کرامت کا اظہار ہے اور زندگی میں اس کا حق ہے۔

اقتصادی آزادی کی فکری بنیادوں کا ذکر کرنے کے بعد لازم ہے کہ ان سے یکے بعد دیگرے بحث کی جائے۔

۱۔ آزادی، مفاداتِ عامہ کے حصول کے وسیلے کے طور پر

اس تصور کی بنیاد اس اعتقاد پر ہے کہ ذاتی محرکات ہمیشہ مفاداتِ عامہ اور اجتماعی بہبود سے ہم آہنگ ہوا کرتے ہیں۔ اگر تمام افراد کو کام کرنے کی آزادی ملے تو پھر انسان آزاد معاشرے میں اپنے خاص ذاتی مفادات کے حصول کے لیے کوشاں ہو جاتا ہے اور یہ بات بالآخر معاشرے کے عمومی مفادات کے خواب کو شرمندۂ تعبیر کیا کرتی ہے۔

اس تصور کی بنا پر سرمایہ دارانہ اقتصادیات کے ماہرین کے ذہنوں میں ابتدائے کار میں یہ خیال پیدا ہوا کہ معاشرے کے لیے مسرت و خوش بختی اور اس کے مفادات کے حصول کے لیے کسی قسم کی روحانی اور اخلاقی اقدار کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ ضروری یہ ہوتا ہے کہ انسانوں کو اس اقدار کے رنگ میں رنگا جائے کیونکہ سب انسان، یہاں تک کہ وہ بھی جو اقدار کے بارے میں کچھ نہیں جانتے، اپنے خاص ذاتی مفادات کے مطابق ہی کام کرتے ہیں بشرطیکہ انہیں کام کرنے کی آزادی حاصل ہو۔ اسی ذاتی مفاد کی راہ سے معاشرے کا مفاد حاصل ہوتا ہے اور اپنے نتائج کے اعتبار سے دونوں میں موافقت ہوتی ہے، ہر چند کہ افراد ان نتائج کے حصول کے اپنے ذاتی اغراض کی بنا پر کوشاں ہوتے ہیں۔ یوں اس بات کا امکان ہے کہ معاشرہ اخلاقی اور روحانی سے بے نیاز ہو کر سرمایہ داری کے ذریعے سے اپنے مفادات حاصل کرے یا جو تمام افراد کو آزادی دیتی ہے اور انہیں موقع فراہم کرتی ہے کہ اپنے ذاتی مفادات کے نقطۂ نظر سے اپنے موقف کو جانچیں جو آخر کار مفادات عامہ سے ہم آہنگ ہو جاتا ہے۔

اسی بنا پر وہ آزادی، جس کا نعرہ سرمایہ داری بلند کرتی ہے، ہر قسم کی اخلاقی اور روحانی اقدار کے عمل دخل سے الگ تھلگ ہے۔ کیونکہ ان اقدار سے بے نیاز ہونے کی آزادی بھی اس عام آزادی کا حصہ ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ سرمایہ دارانہ معاشرے میں اخلاقی اور روحانی اقدار موجود ہی نہیں ہوتیں، اس سے مراد یہ ہے کہ سرمایہ داری معاشرے کے مفادات کو یقینی بنانے میں ان اقدار کی ضرورت کا اعتراف نہیں کرتی اور یہ گمان کرتی ہے کہ لوگوں کو آزادی فراہم کرکے وہ ان اقدار کی محتاجی سے آزاد ہو جاتی ہے۔ اگرچہ جہاں تک لوگوں کا تعلق ہے انھیں اس بات کی آزادی ہے کہ وہ ان اقدار کی پابندی کریں یا انھیں رد کر دیں۔

سرمایہ داری کے حمائتی اس مسئلے پر استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اقتصادی آزادی مختلف پیداواری منصوبوں کے مابین آزاد مسابقت اور مقابلے کے لیے راہ ہموار کرتی ہے۔ اقتصادی زندگی میں جاری وساری یہ آزاد مسابقت (Free competition) پیداواری منصوبے کے مالک کو ہمیشہ اس خوف میں جکڑے رکھتی ہے کہ کہیں کسی دوسرے منصوبے کا مالک اس پر بازی نہ لے جائے اور اسے کچل کر نہ رکھ دے۔ اس لیے وہ اپنی ذاتی مصلحت کے پیشِ نظر یہ کوشش کرتا ہے کہ اپنے منصوبے کو بہتر بنائے۔ اور اس کی کارکردگی میں اضافہ کرے تاکہ وہ اس طریقے سے دوسرے منصوبوں پر بازی لے جائے اور اس ابدی کشمکش کی بھٹی سے زندہ سلامت نکل آئے۔ اس سلسلے میں سب سے اہم وسیلہ جو وہ اختیار کرتا ہے منصوبے کو فنی طور پر بہتر بنانا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ آزاد سرمایہ دارانہ معاشرے میں ہر ایک منصوبے کا مالک ہمیشہ اس فکر میں رہتا ہے کہ وہ کوئی نہ کوئی ایسا طریقہ استعمال کرے جس سے پیداوار بہتر ہو جائے یا کوئی اور ایسی صورت پیدا ہو جس سے کم سے کم خرچ پر پیداواری عمل جاری رہے۔ جب وہ اپنے منصوبے کو بہتر بناتا ہے تو اس کے ساتھ ہی فوراً اسے یہ احساس ہوتا ہے کہ باقی منصوبے بھی اسی کے ساتھ آملے ہیں۔ اس بنا پر وہ از سرِ نو کوئی نئی ترکیب شروع کر دیتا ہے تاکہ دوسرے منصوبوں پر اس کی فوقیت برقرار رہے۔ اور اگر کوئی مالک اس دوڑ میں پیچھے رہ جائے تو وہ اپنے منصوبے کے دیوالیے پن کی سزا بھگتتا ہے، کیونکہ سرمایہ دارانہ نظام میں آزاد مسابقت ایک ایسی تلوار ہے جو منتظمین کی گردنوں پر لٹکتی رہتی ہے، کمزوروں، سست کوشوں اور بے اعتناؤں کا تیا پانچا کر دیتی ہے اور بقائے اصلح کی جیتی جاگتی تصویر پیش کرتی ہے۔ یہ بات واضح ہے کہ یہ مسابقت اور یہ مقابلہ معاشرے کے مفاد میں ہے کیونکہ یہ عقل کے علمی اور فنی کارناموں سے مسلسل استفادے پر اکساتا رہتا ہے اور ممکن طور پر اور کم سے کم خرچ پر انسانی ضروریات کو پورا کرنے کی سبیل تلاش کرنے پر آمادہ کرتا رہتا ہے۔

اس کے بعد اس امر کی ضرورت نہیں رہتی کہ کسی منصوبے کے مالک کو کوئی اخلاقی تربیت دی جائے یا اسے روحانی اقتدار کے زیرِ اثر لایا جائے یا اس کے کانوں کو وعظ ونصیحت سے بھرا جائے تاکہ وہ انسانی ضروریات کو ممکن طور پر کم سے کم خرچ پر پورا کرے اور اپنے تیار کردہ مال کو بہتر سے بہتر بنا سکے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ ذاتی مفاد اسے ہمیشہ ان کاموں پر اس وقت تک اکساتا رہے گا جب تک وہ ایسے آزاد معاشرے میں زندگی بسر کر رہا ہو جہاں آزاد مسابقت کا راج ہو۔

اسی طرح اسے ایسے مواعظ کی حاجت بھی نہیں جو اسے خیراتی اور فلاحی کاموں میں شریک ہونے پر آمادہ کریں۔ اور معاشرے کے عمومی مفادات میں دلچسپی لینے کے لیے تیار کریں۔ کیونکہ وہ اس معاشرے کا جزو ہونے کی بنا پر خود بخود اپنے ذاتی مفاد کے پیشِ نظر ان کاموں میں شریک ہوتا رہے گا۔

آج کل عمومی مفادات اور ذاتی مصلحتوں کے مابین توافق کی باتیں سرمایہ دارانہ آزادیوں کے سائے میں عام ہو چکی ہیں۔ تقدیر کی ستم ظریفی نے سرمایہ دارانہ معاشرے کو ان شرمناک حادثات اور المیوں کے بعد جن کی تاریخ میں نظیر نہیں، مفاداتِ عامہ اور ذاتی مصلحتوں کے مابین ہولناک تصادم کے بعد اور معاشرے میں روح فرسا روحانی اور اخلاقی خلاء کے پیدا ہونے کے بعد، اس امر

کو قبول کرنے پر آمادہ کر دیا ہے کہ وہ مفاداتِ عامہ اور خود غرضانہ ذاتی مصلحتوں کے مابین توافق کی باتیں کرے۔ کیونکہ اخلاقی اور روحانی اقدار کے بجائے اس معاشرے میں رنگ رنگ کے ظلم و ستم نئے طمع نے اور خود غرضی نے اپنی جگہ بنالی ہے۔

ہم سرمایہ داری کی تطبیق کی تاریخ کے ذریعے سے یہ بات نہایت آسانی سے واضح کر سکتے ہیں کہ سرمایہ داری نے کیسے ہولناک جرائم کا ارتکاب کیا ہے اور کس طرح اخلاقی و روحانی اقدار کی للکار کو درخورِ اعتناء نہیں گردانا۔ اس کے خوفناک اثرات پہلے تو اقتصادی زندگی کی سطح پر نمایاں ہوئے اور پھر معاشرے کی روحانی زندگی میں۔ مزید برآں ان اثرات کو ہم سرمایہ دارانہ معاشروں اور دیگر معاشروں کے مابین تعلقات میں بھی دیکھتے ہیں، یہاں تک کہ خود سرمایہ داری کے حامی اس بات پر ایمان لے آئے ہیں کہ سرمایہ داری کے نظام میں تبدیلیوں اور پابندیوں کی ضرورت ہے۔ اب وہ کوششیں کر رہے ہیں کہ اس نظام میں ترمیم کریں اور کوئی ایسے پیوند لگائیں جن کے ذریعے سے ان اثرات سے خلاصی حاصل کی جا سکے اور انھیں لوگوں کی نگاہوں سے چھپایا جا سکے مسلک کے اعتبار سے سرمایہ داری اب ایک زندہ مسلک سے کہیں زیادہ تاریخی حیثیت اختیار کر چکی ہے۔[1]

جہاں تک سرمایہ دارانہ معاشرے کی اقتصادی زندگی کے دھارے کا تعلق ہے تو یہ سرمایہ دارانہ آزادی اس سے سوا اور کچھ نہیں کہ وہ طاقتوروں کے ہاتھوں میں ایک ہتھیار ہے جو انھیں اپنا راستہ پیدا کرنے میں مدد دیتا ہے۔ یہ ایک ایسی مشین ہے جو ان کے لیے دولت و آبرومندی کی راہ دوسروں کی کھوپڑیوں سے پکی کرتی ہے۔ کیونکہ جب تک لوگوں میں فکری صلاحیتوں، جسمانی طاقتوں اور قدرتی مواقع کے اعتبار سے اختلافات موجود ہیں اس وقت تک یہ بات ضروری ہو جاتی ہے کہ ان میں سے ہر ایک اس مکمل اقتصادی آزادی سے، جو سرمایہ دارانہ مسلک فراہم کرتا ہے، مختلف طریقوں پر اور مختلف درجات پر استفادہ کرے۔ طاقتور اور کمزور کے مابین یہ حتمی اختلاف اس بات پر منتج ہوتا ہے کہ قانونی آزادیٔ اظہار ہر شعبے میں طاقتور کا حق بن جائے اور کمزوروں کے لیے بالکل ایک بے معنی بات۔ جب تک سرمایہ دارانہ آزادی ہر قسم کے کنٹرول اور نگرانی کے خلاف ہے اس وقت تک دوسرے درجے کے لوگ معرکۂ حیات میں اپنا سب کچھ لٹا بیٹھیں گے اور ان طاقتوروں کے رحم و کرم پر رہیں گے جو اپنی آزادیوں پر کسی قسم کی اخلاقی یا روحانی پابندیوں کے قائل نہیں اور اپنی ذاتی مصلحت کے سوا کسی چیز کو خاطر میں نہیں لاتے۔

اس سرمایہ دارانہ آزادی کے نتیجے میں، انسانی کرامت کا خون اس بے دریغی سے بہایا گیا کہ خود انسان مالِ تجارت بن گیا اور قانونِ طلب و رسد کی زد میں آگیا۔ خود انسانی زندگی ان قوانین کے زیر اثر ہونے کی بنا پر اجرتوں کے فولادی قانون کے شکنجے میں

---

[1] اگر قارئین نے امریکی ناولسٹ سٹین بک (Stien Buck) کے ناولوں بالخصوص (Grapes Wrath) یا سیاہ امریکنوں کی تحریروں کا مطالعہ کیا ہو تو انھیں اس نظام کی شرمناک خامیوں کا سراغ مل سکتا ہے کہ کس طرح امریکہ جیسے ملک میں انسان کتوں سے بدتر زندگی بسر کرتا ہے اور کس طرح انسانیت و زندگی کی سطح پر اتر آتی ہے۔

آگئی۔ اب اگر لیبری طاقت میں اضافہ ہوا اور سرمایہ دارانہ پیداوار کی سٹیج پر کارکنوں کی تعداد بڑھ جائے تو ان کی قیمت گر جاتی ہے کیونکہ سرمایہ دار اس کو اچھا موقع گردانتے ہوئے دوسروں کی بدبختی کے ذریعے سے اپنے لیے مسرت وخوش بختی حاصل کرتا ہے اور ان لوگوں، یعنی مزدوروں اور کارکنوں کی اجرتیں اس سطح تک گر جاتی ہیں کہ انھیں دو وقت کی روٹی بھی نہیں مل سکتی، ان کی بنیادی ضروریات بھی پوری نہیں ہو سکتیں اور جسم و روح کا رشتہ برقرار رکھنا مشکل ہو جاتا ہے۔ پھر یہ بھی ہوتا ہے کہ ان مزدوروں کی ایک کثیر تعداد بیکاری کے چنگل میں گرفتار ہو کر بھوک کا شکار ہو جاتی ہے اور یہ سب کچھ اس بنا پر کہ سرمایہ دار کو غیر محدود آزادی حاصل ہے۔ باقی رہا دوسروں کا برباد ہونا اور بھوکوں مرنا تو وہ کوئی ایسی اہم بات نہیں جب تک سرمایہ دارانہ اقتصادی نظام ان کو امید کے سبز باغ دکھاتا رہے اور اندھیرے میں روشنی کی ایک جھلک کا انتظار کرواتا رہے۔ لیکن یہ کونسی امید ہے جو یہ نظام ان محروموں کے دلوں میں جگاتا رہتا ہے؟ یہ ان کی تعداد میں کمی کی، چھانٹی کی امید ہے اور اس کا سبب ان کی محتاجی اور بیماری ہے۔ جی ہاں، بخدا یہی وہ امید ہے جو اجرتوں کا فولادی اور غیر انسانی قانون مزدوروں اور محنت کشوں کو دلاتا ہے اور ان سے کہتا رہتا ہے کہ صبر کرو! صبر کرو! یہاں تک کہ بھوک اور بیماری کے باعث اور موت کے ہاتھوں تمہاری تعداد کم ہو جائے اور یوں طلب و رسد برابر ہونے پر تمہاری اجرتیں بڑھ جائیں اور تمہاری حالت بہتر ہو جائے۔ یہ ہے وہ مذموم افسانوی اور اسطوری توافق جو سرمایہ دارانہ آزادی کے زیر سایہ، ذاتی اغراض و محرکات اور مفاداتِ عامہ کے مابین موجود گردانا جاتا ہے۔ یہ توافق ایسا ہے کہ خود سرمایہ داری کے حامی مجبور ہو گئے ہیں کہ اس پر ایمان لانے سے ہٹ جائیں اور اس آزادی پر اقدار کی پابندیاں عاید کرنے کے بارے میں سوچ رہے ہیں۔

اگر سرمایہ دارانہ معاشرے میں اقتصادی زندگی کو سرمایہ دارانہ آزادی اور اس کے آثار سے یہ کچھ حاصل ہوا ہے تو اس معاشرے میں بسنے والی قوم کی روح میں اس نام نہاد آزادی کی چنگاری سے جو شعلے بھڑکتے ہیں وہ کہیں زیادہ ظلم وستم اور فسادات کی آئینہ داری کرتے ہیں۔ ان سے حاصل ہونے والا تجربہ کہیں زیادہ تلخ ہے کیونکہ اس شتر بے مہار قسم کی آزادی کی بنا پر افرادِ قوم کے دل نیکی اور ہمدردی کے جذبات سے عاری ہو جاتے ہیں اور ان کی جگہ انانیت اور خود غرضی جڑ پکڑ لیتی ہیں اور معاشرے میں باہمی تعاون وہمکاری کے بجائے ذاتی بقا کے لیے کشمکش رونما ہو جاتی ہے۔ آپ اس فرد کے بارے میں کیا تصور کر سکتے ہیں جو سرمایہ دارانہ آزادی کے مفہوم سے کاملاً ہم آہنگ ہوا اور اس سے اخلاقی اقدار اور اجتماعی صورتِ حالات نے یہ تقاضا کیا ہو کہ اپنے ذاتی مفادات کی تھوڑی سی قربانی دے، یہاں تک کہ اس وقت بھی جب کبھی کبھار اس کے ذاتی مفادات اسے مفاداتِ عامہ کے حصول پر راغب کریں کیونکہ اس میں اسی کا فائدہ ہے؟[۱] اگرچہ اس صورت میں بھی نتیجہ وہی نکلتا ہے جو اخلاقی اور روحانی اقدار کا ہدف ہوتا ہے لیکن اس

---

[۱] اس کی مثال ہمارے ہاں خیراتی اداروں کو مالدار لوگوں کی طرف سے چندہ ملنا ہے۔ اگر وہ ادارے انکم ٹیکس کے محکمے کی طرف سے تسلیم شدہ نہ ہوں اور ان چندوں کی بنا پر انکم ٹیکس میں چھوٹ نہ ملتی ہو تو شاید ان مالدار لوگوں کو دنیا کی کوئی طاقت اس کارِ خیر پر نہ اکسا سکے۔ کیا آپ نے یہ مشاہدہ نہیں کیا کہ کسی بڑے افسر کو خوش کرنے کے لیے کسی فنڈ میں روپیہ دیا جاتا ہے لیکن ایسے لوگوں کی مدد کرنا کفر سمجھا جاتا ہے جن کا مستحق ہونا ہر قسم کے شک وشبہہ سے بالاتر ہو۔

قسم کے کارہائے خیر سے فرد میں ان اخلاقی اور روحانی اقدار کا اثر نہیں پیدا ہوتا اور وہ انسان تخلیق نہیں ہو پاتا جس کے جذبات و احساسات اور محرکات واغراض ان اقدار کے رنگ میں رنگے ہوں۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اخلاق کی صرف معروضی قیمت ہی نہیں بلکہ ان میں داخلی اور موضوعی پہلو بھی ہوتا ہے اور یہ پہلو انسانی زندگی کی تکمیل میں اخلاق کی معروضی قدر و قیمت سے کم اہمیت نہیں رکھتا اسی طرح انسان میں احساسِ مسرت اور سکونِ قلب پیدا کرنے میں اخلاق کا یہ داخلی پہلو کچھ کم قیمت نہیں رکھتا۔ ہم آئندہ باب میں ذاتی اغراض ومحرکات اور مفادات عامہ سے ان کے تعلق کے بارے میں ذرا زیادہ تفصیل سے بات کریں گے۔

اب ہم سرمایہ دارانہ معاشرے میں سرمایہ دارانہ آزادی کے داخلی اثرات سے بحث چھوڑ کر سرمایہ داری کے اسطورہ (Myth) کے مطابق یہ فرض کیے لیتے ہیں کہ ذاتی اغراض بذاتِ خود مفاداتِ عامہ کے حصول کی ضامن ہیں۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا ہم یہ بات دوسرے معاشروں کے مفادات کے بارے میں کہہ سکتے ہیں؟ کیا یہ گمان کرنا ممکن ہے کہ سرمایہ دارانہ معاشرے کے ذاتی اغراض ومفادات اور دوسرے انسانی معاشروں کے مفادات میں بھی کوئی توافق پیدا ہو پائے؟ اگر سرمایہ دارانہ معاشرہ ہر قسم کی روحانی اور اخلاقی پابندیوں سے بے نیاز سرمایہ دارانہ آزادی پر ایمان رکھتا ہو تو پھر کونسی طاقت اسے اس بات سے روک سکتی ہے کہ تمام انسانی گروہوں کو اپنے فائدے کے لیے زیرِ نگیں کرے اور انھیں اپنے مقاصد کے حصول کے لیے غلام بنالے؟

اس سوال کا جواب سرمایہ داری کی تاریخ ہی دے سکتی ہے۔ سرمایہ دارانہ معاشروں کے روحانی خلا، اخلاقی دیوالیہ پن اور زندگی کی مخصوص وضع کے ہاتھوں انسانیت نے روح فرسا اور صبر آزما حالات کا سامنا کیا ہے اور اب تک دورِ جدید کی تاریخ میں ان کی ہولناکیاں اپنا رنگ دکھاتی رہی ہیں۔ یہ حقیقت اس بات کو روشن کرتی ہے کہ اقتصادی آزادی کسی قسم کی معنوی حدود سے آشنا نہیں۔ انسان کے لیے انسان سے بڑھ کر خوفناک اور تباہ کن اسلحہ کون سا ہو سکتا ہے اور اس سے بڑھ کر تباہی و بربادی کا سامان کون فراہم کر سکتا ہے؟ یہ اس آزادی ہی کا نتیجہ تھا کہ یورپی ملکوں نے پُرامن انسانوں کو غلام بنانے کے لیے جنونی انداز میں ایک دوسرے پر بازی لے جانا چاہی اور ان غلاموں کو سرمایہ دارانہ پیداوار میں اضافے کی راہ میں قربان کر دیا۔ اس اندھی دوڑ کے صفحات میں افریقہ کی تاریخ صرف ایک صفحہ ہے براعظم افریقہ نے بدبختی اور بدنصیبی کے طوفان کا سامنا اس وقت کیا جب انگلستان، فرانس اور ہالینڈ جیسے بہت سے ممالک نے اس کے پُرامن باشندوں کو وہاں سے درآمد کیا اور انھیں غلاموں کی منڈیوں میں بیچ دیا اور یوں سرمایہ داری کے دیوتا کو قربانیاں پیش کیں۔ ان ممالک کے تاجر افریقہ کی بستیوں کی بستیاں جلا دیا کرتے تھے تاکہ وہاں کے باشندے خوفزدہ ہو کر نکل بھاگیں اور تاجران کو گھیر گھار کر تجارتی جہازوں میں لاد دیں۔ یہ تجارتی جہاز ان انسانوں کو سفید آقاؤں کے ملکوں پہنچا دیا کرتے۔ یہ شرمناک صورتِ حالات انیسویں صدی تک برقرار رہی جب برطانیہ نے اس تجارت کے خلاف وسیع کارروائیاں کیں اور کافی تگ و دو کے بعد بین الاقوامی معاہدے کروائے جن کی رو سے غلاموں کی تجارت کی مذمت کی گئی۔ لیکن یہ کوشش بذاتِ خود سرمایہ دارانہ اسلوب کی حامل تھی۔ اس کا منبع اخلاقی اور معنوی اقدار پر ایمان نہ تھا۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ جہاں برطانیہ نے اس بحری قزاقی کی کسی حد تک روک تھام کی وہاں اس نے جو اسلوب اختیار کیا وہ غلام سازی کا چھپا ہوا انداز لیے ہوئے تھا۔ برطانیہ نے اپنا بحری بیڑا

افریقہ کے ساحلوں کی جانب روانہ کیا تاکہ وہ غلاموں کی تجارت کا قلع قمع کر سکے۔ جی ہاں برطانیہ کو زعم یہی تھا کہ وہ اس تجارت کا قلع و قمع کر رہا ہے، لیکن اس کارروائی کے ذریعے سے اس نے افریقہ کے مغربی ساحلوں پر وسیع و عریض علاقوں پر قبضہ کر لیا اور یوں اب براعظم افریقہ کے اندر غلام سازی کا عمل جاری ہوا جبکہ پہلے یہ کام یورپ اور امریکہ کی منڈیوں میں ہوا کرتا تھا۔ اب اس کارروائی کا نام استعمار (Colonisation) رکھا گیا۔

کیا ان حالات و واقعات کو جاننے کے بعد ہم سرمایہ داری کے حامیوں کی ہم نوائی میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ سرمایہ دارانہ آزادی ایک جادو کا آلہ اور الہ دین کا چراغ ہے جو روحانی اور اخلاقی اعتبارات کے بغیر اور فوری طور پر ذاتی مفادات کے حصول کے لیے انسانوں کی کوششوں کو ایک ایسی مشین کی صورت میں بدل ڈالتا ہے جس کے ذریعے سے معاشرتی فلاح و بہبود اور مفاداتِ عامہ کا حصول یقینی ہو جاتا ہے۔

۲۔ آزادی، پیداواری نشوونما کے سبب کے طور پر:

جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، ان بنیادی تصورات میں سے جن پر سرمایہ دارانہ آزادی کا انحصار ہے دوسرا تصور یہ ہے کہ آزادی پیداوار میں اضافے اور نشوونما کا سبب ہے۔ اس تصور کی اساس بھی دو غلطیوں پر قائم ہے۔ ایک تو سرمایہ دارانہ آزادی کے نتائج کو سمجھنے کی غلطی اور دوسرے پیداوار کی قیمت کا اندازہ لگانے کی غلطی۔

سرمایہ دارانہ معاشرے میں پیداواری منصوبے چھوٹی چھوٹی اکائیاں اور وحدتیں (Units) نہیں ہوتے جو اپنے امکانات اور کارکردگی کے لحاظ سے برابر ہوں اور مسابقت اور مقابلے میں شریک ہوں تاکہ ہر منصوبہ دوسرے منصوبوں سے مقابلے میں برابر کی چوٹ ہو یعنی وہ تصور جو آزاد مقابلے اور مسابقت کی بقا کی حفاظت کرتا ہے اور اسے پیداوار کی نشوونما اور اس کی تحسین کا ذریعہ بتاتا ہے اس کے برعکس سرمایہ دارانہ معاشرے میں پیداواری منصوبے اپنے حجم، اپنی کارکردگی اور ایک دوسرے میں ضم ہو جانے کی صلاحیت کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں۔ اس صورتِ حالات میں سرمایہ دارانہ آزادی جس مقابلے اور مسابقت کا موقع فراہم کرتی ہے اس سے بہت جلد ایک شدید کشمکش کا آغاز ہو جاتا ہے جس میں طاقتور منصوبے دوسروں کو ملیا میٹ کر دیتے ہیں اور آہستہ آہستہ پیداوار کی اجارہ داری شروع ہو جاتی ہے، یہاں تک مسابقت اور مقابلے کے تمام رنگ اڑ جاتے ہیں اور پیداوار کی صورت میں اس سے حاصل ہونے والے تمام ثمرے غائب۔ وہ آزاد مقابلہ اور مسابقت جو پیداوار میں اضافے کا باعث ہو، سرمایہ دارانہ آزادی کے ساتھ ایک دو قدم ہی چل پاتا ہے اور پھر جب تک سرمایہ دارانہ آزادی ہی اقتصادی صورتِ حالات پر مسلط ہو یہ اجارہ داری کے لیے میدان خالی کر دیتا ہے۔

اس تصور کی دوسری بنیادی غلطی، جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں، پیداوار کی قیمت کے اندازے سے تعلق رکھتی ہے۔ ہم نے یہ مانا کہ سرمایہ دارانہ آزادی پیداوار بڑھاتی ہے اور اس میں نوعیت اور کمیت دونوں کے اعتبار سے اضافہ کرتی ہے۔ یہ بھی فرض کر

لیجئے کہ آزاد مسابقت سرمایہ داری کے سائے تلے جاری رہے اور ممکن طور پر کم سے کم اخراجات کے ساتھ مال تیار کر سکے تو بھی اس سے یہ بات کہیں ثابت نہیں ہوتی کہ سرمایہ داری میں یہ قدرت ہے کہ معاشرے کو مسرت و سعادت دے پائے۔ اس سے تو صرف اس بات کا اشارہ ملتا ہے کہ سرمایہ داری کے زیرِ سایہ پیداوار بہتر ہو جاتی ہے اور اس کے ساتھ مال اور خدمات (Services) کی امکانی طور پر زیادہ سے زیادہ مقدار حاصل ہوتی ہے۔ اب جہاں تک معاشری بہبود کا تعلق ہے یہ قدرت ہی سب کچھ نہیں جسے یقینی بنانے کا یہ مسلک ضامن گردانا جائے۔ بلکہ ممکن ہے کہ یہ یا تو قدرت یا طاقت ایسی شکل میں ظاہر ہو جو معاشرے کی بہبود و مسرت کی کفیل ہو اور یا پھر اس کے الٹ نتائج پیدا کرے۔ اب وہ شے جو پیداوار کی اجتماعی طاقت کی شکل کو متعین کرتی ہے، وہ اس پیداوار کو افرادِ معاشرہ میں تقسیم کرنے کا اسلوب ہے۔ اس لیے معاشری بہبود کا تعلق عام پیداوار کی مقدار سے اتنا نہیں جتنا اس پیداوار کو افرادِ معاشرہ میں تقسیم کرنے سے ہے۔

سرمایہ دارانہ مسلک اس تقسیم کی صلاحیت کے مالک ہونے کے اعتبار سے عاجز ہے جو معاشری بہبود اور سب افراد کی مسرت کی ضامن ہو۔ اس کا سبب یہ ہے کہ مسلکی سرمایہ داری تقسیم پیداوار کے لیے نظامِ اسعار (Price System) پر بھروسہ کرتی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ شخص جس کے پاس مال کی قیمت نہ ہو اسے زندہ رہنے کا حق ہی نہیں۔ اس لحاظ سے یہ مسلک اس شخص کو موت یا محرومی کی سزا دیتا ہے جو اس قیمت کو کمانے سے عاجز ہو کیونکہ وہ مال پیدا کرنے یا تیار کرنے اور متعلقہ خدمات میں شریک ہونے سے قاصر ہے یا پھر یہ کہ اسے اس شرکت کا موقع ہی نہیں ملا یا پھر یہ کہ وہ اپنے مقابلے میں زیادہ طاقتور لوگوں کا شکار ہو گیا ہو جنھوں نے اس کے لیے تمام راستے بند کر دیئے ہوں۔ اسی لئے سرمایہ دارانہ معاشروں میں محنت کشوں کا بیکار ہونا شدید ترین انسانی المیوں میں سے ہے۔ کیونکہ جب سرمایہ دار کسی بنا پر مزدور کو فارغ کر دے تو وہ اس رقم کے حصول کے قابل نہیں رہتا جس کے ذریعے سے وہ اپنی ضروریاتِ زندگی خرید سکے۔ یوں وہ بھوکوں مرنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ کیونکہ قیمت ہی تقسیم کی اساس ہے، اس لیے جب تک کوئی اس قابل نہ ہو کہ اس قیمت کو کما سکے اس وقت تک اسے تیار شدہ مال میں سے کچھ نہیں مل سکتا چاہے وہ کتنا ہی بافراط کیوں نہ ہو۔

سرمایہ دارانہ مسلک کی کارکردگی اور پیداوار کو بڑھانے کے لیے اس کی قدرت میں کوئی کلام نہیں۔ البتہ یہ بات ضرور ہے کہ یہ کارکردگی اور پیداوار میں اضافے کی قدرت دراصل اس کے تاریک پہلوؤں پر پڑا ہوا ایک پردہ ہے جس کے مطابق ہر اس شخص کے لیے جو خفیہ الفاظ نہ جانتا ہو اور جس کے پاس جادو کا وہ چراغ نہ ہو جسے نقدی کہتے ہیں، حکمِ موت ہے یا محرومی کی سزا۔ اور اس فیصلے میں کسی قسم کی رو رعایت نہیں کی جاتی۔

ان باتوں کے پیشِ نظر عملی اور اخلاقی نقطۂ نظر سے ہمارے لیے یہ بات ممکن نہیں کہ محض پیداوار کو ان مختلف وسائل کے لیے وجہ جواز قرار دیں جو پیداواری اعمال میں وسعت اور طاقت پیدا کرتے ہیں کیونکہ، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، اشیاء کی افراط ہی معاشری بہبود کی سچی تفسیر نہیں۔

آزادی ۔ کرامتِ انسان کی تعبیر :

اب آزادی کے بارے میں تیسرا نقطہ نظر باقی رہ جاتا ہے جو آزادی کو داخلی معیار کے مطابق پرکھتا ہے اور اسے معنوی قیمت اور اخلاقی اصلیت بخشتا ہے کیونکہ آزادی انسان کی ذات کے اظہار اور کرامت کی آئینہ دار ہے جن کے بغیر زندگی بے معنی ہو جاتی ہے۔

اس سلسلے میں سب سے پہلے لازم امر اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ آزادی کی دو قسمیں ہیں : فطری آزادی اور اجتماعی آزادی فطری آزادی خود فطرت کی ودیعت ہے ۔ اجتماعی آزادی وہ ہے جو معاشری نظام دیتی ہے ۔ اور معاشرہ اپنے افراد کے لیے اس آزادی کی ضمانت مہیا کرتا ہے ۔ ان دونوں قسموں کی آزادیوں کا اپنا اپنا خاص رنگ ہے اس لیے آزادی کے بارے میں سرمایہ دارانہ نظام کے نقطۂ نظر کا مطالعہ کرتے ہوئے ہمارے لیے لازم ہے کہ ہم ان دونوں قسموں کی آزادیوں میں تمیز کریں تاکہ ایسا نہ ہو کہ ایک کی خصوصیات دوسری کو دے دی جائیں ۔

فطری آزادی انسان کے مزاج کا بنیادی عنصر ہے اور ایسا بنیادی مظہر ہے جس میں تمام جاندار اپنی زندگی کے درجات کی مناسبت سے کسی نہ کسی حد تک شریک ہیں ۔ اس لیے انسان کو دوسرے جانداروں کے مقابلے میں اس آزادی کا زیادہ حصہ ملا ہے ۔ یوں جیسے جیسے موجودات میں زندگی کا درجہ بلند ہوتا جاتا ہے ویسے ویسے فطری آزادی میں اس کا حصہ زیادہ ہوتا چلا جاتا ہے ۔

اس فطری آزادی کے جوہر کو پہچاننے کے لیے ہم غیر جاندار موجودات کے طرزِ زیست کو دیکھتے ہیں ۔ فطرت ان موجودات کے لیے مخصوص و معین سمتیں مقرر کرتی ہے ۔ اور ہر موجود شے کے لیے وہ کام فرض کرتی ہے جس سے ہٹنا اس کے لیے ممکن ہی نہ ہو ۔ مثال کے طور پر پتھر کے لیے فطرت نے کائناتی قوانین کے تحت ایک مخصوص روش متعین کی ہے ۔ اس لیے ہم اس سے یہ توقع نہیں رکھتے کہ وہ ہلائے بغیر خود بخود حرکت کرے اور نہ پتھر سے یہ امید کی جا سکتی ہے کہ اگر ہم اسے حرکت دیں تو وہ اس سمت کے برخلاف متحرک ہو جس میں ہم نے اسے حرکت دی ہو ۔ پھر اس سے یہ توقع بھی نہیں ہو سکتی کہ وہ اپنے راستے میں کھڑی دیوار سے ٹکرا کر لوٹ آئے ۔ یوں ہم کہہ سکتے ہیں کہ پتھر میں مثبت قوت کا مکمل فقدان ہے اور اس میں یہ قدرت بھی نہیں کہ اپنے آپ کو نئے حالات کے مطابق ڈھال لے ۔ اس لحاظ سے پتھر کو فطری آزادی کا کوئی حصہ ملا ہی نہیں ۔ جہاں تک زندہ موجودات کا تعلق ہے ، ان کا رویہ اپنے ماحول اور اپنی صورتِ حالات کے بارے میں منفی نہیں ہوتا بلکہ ان میں ایک مثبت طاقت موجود ہوتی ہے کہ وہ اپنے آپ کو صورتِ حالات کے مطابق بدل لیں اور اگر عام روش ماحول کے مناسب نہ ہو تو کوئی نئی روش اختیار کر لیں ۔ یہ وہ مثبت قوت ہے جس سے ہمیں فطری آزادی کے مفہوم کا سراغ ملتا ہے یا کہ فطرت نے ہر جاندار کے سامنے متعدد متبادل رستے رکھے ہوئے ہیں اور اسے یہ طاقت دی ہے کہ اپنے حالات کے موافق ترین راہ اختیار کرے ۔ نباتات کو جاندار موجودات میں بہت نیچے کا درجہ دیا گیا ہے ۔ ہم ان نباتات میں یہ طاقت یا یہ آزادی بہت ادنیٰ اور ابتدائی درجے کی پاتے ہیں ۔ ان نباتات میں سے بعض ایسی ہیں کہ

اپنا رخ بدلنے پر قادر ہیں۔ اگر ان کے راستے میں کوئی رکاوٹ آکھڑی ہو جو ان کو آگے بڑھنے سے روک دے تو وہ اپنے آپ کو نئے حالات کے مطابق بدل کر نئی سمت اختیار کر لیتی ہیں۔ اب حیوانات کو لیجئے، جو معیارِ زندگی میں دوسرے درجے پر ہیں ان میں یہ آزادی اور بہ طاقت وسیع تر اور اعلیٰ تر سطح پر ہے۔ فطرت نے ان کو بہت سے متبادل راستے دے رکھے ہیں اور وہ ان میں سے وہ راستہ اختیار کر لیتے ہیں جو ان کے اغراض و میلانات سے زیادہ مناسبت رکھتا ہو جبکہ پتھر کی یہ کیفیت ہے کہ جب ہم اسے اٹھا کر پھینکیں تو وہ اپنا رخ بدلنے پر قادر نہیں اور نباتات صرف معین حدود ہی میں رخ بدل سکتی ہیں۔ ان کے مقابلے میں حیوانات اس پر قادر ہیں کہ ہر آن مختلف سمتیں اختیار کر لیں۔ اس لحاظ سے فطرت نے جو میدان انہیں اپنی زندگی کی سرگرمیوں کے اظہار کے لیے دے رکھا ہے وہ نباتات کے مقابلے میں وسیع تر ہے اور اس میں متبادل راہیں بہت سی ہیں۔

یہ فطری آزادی اپنے کمال تک انسان میں پہنچتی ہے، کیونکہ فطرت نے جو میدانِ عملی اسے دے رکھا ہے وہ وسیع ترین ہے حیوانات کی تجویزی خواہشیں اور میلانات اپنے اپنے میدان میں معین حدود ہی میں کارفرما ہوتے ہیں۔ حیوان ان حدود ہی میں پابند رہتا ہے لیکن انسان کی سرگرمیوں کی کوئی حدود نہیں۔ انسان کی نفسیاتی اور جسمانی تشکیل اس انداز کی ہے کہ اگر وہ چاہے تو اپنی جبلی خواہشات کو زیر کرے اور چاہے تو ان پر پابندیاں لگا دے۔ اس لحاظ سے وہ ان جبلی خواہشات و میلانات کی تکمیل کے سلسلے میں پوری آزادی رکھتا ہے۔

یہ وہ فطری آزادی ہے جو انسان کو حاصل ہے اور اسے درست طور پر انسانیت کے بنیادی عناصرِ ترکیبی میں شمار کیا جاتا ہے کیونکہ یہ انسان میں موجود قوتِ حیات کی تعبیر ہے۔ اس کے بغیر انسانیت ایک ایسا لفظ ہے جس کے معنی ہی نہ ہوں۔

ظاہر ہے کہ اگر آزادی کو ان معنوں میں لیا جائے تو وہ مسلکی بحث کے دائرے سے باہر ہے کیونکہ اسے اللہ نے بخشا ہے اس کا مسلک سے کوئی تعلق نہیں۔ ہم اسے مسلک کے لحاظ سے زیرِ بحث نہیں لا سکتے کیونکہ ایسا نہیں کہ اس فطری آزادی کو ایک مسلک نے دیا اور دوسرے نے نہ دیا ہو۔ وہ آزادی جس پر مسلک کا رنگ چڑھا ہوتا ہے اور جو سرمایہ دارانہ مسلک کا طرۂ امتیاز اور اس کی عمارت کی اساس ہے وہ اجتماعی آزادی ہے یعنی وہ آزادی جو فرد اپنے معاشرے سے حاصل کرتا ہے فطرت سے نہیں۔ یہی وہ آزادی ہے جو انسان کے اجتماعی وجود سے متعلق ہے اور مسلکی یا اجتماعی بحثوں کے دائرے میں آتی ہے۔

اگر ہم فطری آزادی اور اجتماعی آزادی کے مابین واضح طور پر تمیز کر سکیں تو پھر ہم اس غلطی کا ادراک کر پائیں گے جو اجتماعی آزادی کو فطری آزادی کی خصوصیات بخشنے سے ہوتی ہے اور یہ کہا جاتا ہے کہ وہ انفرادی آزادی جو سرمایہ داری کا مسلک انسان کو دیتا ہے وہ انسانیت کے عناصرِ ترکیبی کا اساسی جزو اور اس کے وجود کا ایک اہم عنصر۔ اس قول میں اس امر کا سہارا لیا گیا ہے کہ فطری آزادی ہی جو انسان کی ترکیب کا لازمی جزو ہے اور اجتماعی آزادی میں جو معاشرتی مسئلہ ہے کوئی فرق نہیں۔ لازم امر یہ ہے کہ ہم اجتماعی آزادی کا مطالعہ اس نقطۂ نظر سے کریں کہ وہ معاشرے کو مسرت سے کس حد تک ہم کنار کر سکتی ہے اور اس کا ان اخلاقی اقدار سے کس حد تک تعلق ہے جن پر ہم یقین رکھتے ہیں۔

اب جبکہ ہم نے فطری آزادی کو مسلکی بحث کے دائرے سے نکال کر دونوں قسم کی آزادیوں میں فرق کو پہچان لیا ہے تو ہم اجتماعی آزادی کو اس نقطۂ نظر سے دیکھتے ہیں تاکہ ہم اس کے بارے میں سرمایہ دارانہ مسلک کے موقف کو جان پائیں۔ اجتماعی آزادی کے مفہوم کا تجزیہ کرنے پر ہمیں پتہ چلتا ہے کہ اس کی ایک تو ظاہری شکل یا ہیئت (Form) ہے اور ایک اس کے مافیہ یا محتوی (Contents) ہیں۔ اس لحاظ سے اجتماعی آزادی کے دو پہلو ہیں: اول اصل آزادی یا جوہر آزادی اور دوم شکلی آزادی۔

جہاں تک اجتماعی آزادی کے جوہر کا تعلق ہے تو اس سے مراد وہ طاقت و قدرت ہے جو انسان کسی عمل کو کرنے کے لیے معاشرے سے حاصل کرتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ معاشرہ فرد کو وہ تمام وسائل اور شروط مہیا کرتا ہے جو اسے کام کرنے کیلئے درکار ہوتے ہیں۔ اب اگر معاشرے نے آپ کی کفالت کی اور آپ کو کسی شے کی قیمت فراہم کی اور پھر یہ شے بازار میں بافراط مہیا بھی کی نیز اس بات کا انتظام بھی کیا کہ کوئی شخص اس شے کی ذخیرہ اندوزی اور اجارہ داری پر قادر نہ ہو تو پھر آپ اس شے کی خرید کے سلسلے میں آزاد ہیں کیونکہ آپ میں وہ تمام شرطیں جمع ہوگئی ہیں جو اس شے کے خریدنے کے لیے ضروری ہیں۔ لیکن اگر معاشرہ آپ کو اس شے کے خریدنے کے لیے قیمت فراہم نہ کرے[1] یا بازار میں اس شے کی رسد ہی نہ ہو یا پھر کسی کو اس شے کی خریداری کے لیے اجارہ داری دے تو پھر آپ کے پاس اصلی یا جوہری آزادی یا اس شے کو خریدنے کی حقیقی قدرت نہیں ہے۔

اب رہی شکلی آزادی تو اس کے لیے یہ شرطیں لازم نہیں بلکہ امکان اس کا ہے کہ فرد کے لیے اس کا حصول ہی محال ہو۔ بالکل اسی طرح جیسے کوئی شخص بازار سے کوئی شے خریدنا چاہے اور اس کے پاس خریدنے کے لیے دام نہ ہوں۔ لیکن اس کے باوجود وہ معاشری طور پر شکلی اعتبار سے آزاد ہے اگرچہ اس کی یہ شکلی آزادی بالکل خالی ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ خریدنے کی شکلی آزادی کا مطلب یہ نہیں کہ فعلی طور خریدنے کی طاقت حاصل ہو بلکہ اس سے مراد اس کا معاشری مفہوم ہے یعنی معاشرہ فرد کو اس بات کی اجازت دیتا ہے کہ وہ ان امکانات اور مواقع کی حدود میں، جو اسے دوسروں کے ساتھ مسابقت کے میدان میں حاصل ہوں، کوئی بھی طریقہ اس شے کو خریدنے کیلئے استعمال کر سکے۔ اس لیے ایک عام انسان شکلی طور پر آزاد ہے کہ وہ مثلاً قلم خرید سکے یا وہ ایسی سرمایہ دارانہ کمپنی خرید سکے جس کا سرمایہ کروڑوں روپے ہو، جب تک کہ معاشری نظام اسے اس بات کی اجازت دیتا ہے کہ وہ اس قلم یا کمپنی کو خریدنے کے لیے ہر قسم کی کارروائی عمل میں لائے یا کوئی طریقہ استعمال کرے۔ البتہ یہ بات کہ معاشرہ اس کو کمپنی کے خریدنے کے لیے مواقع کم فراہم کرتا ہے یا باقی شرطیں پوری نہیں یا مسابقت کے میدان میں اسے بالکل موقع ہی نہیں ملتا کہ وہ اس کمپنی کو خریدنے کی شرطیں پوری کر سکے اور معاشرہ اس کے لیے یہ مواقع اور شرطیں ہی مہیا نہیں کرتا۔ یہ سب باتیں شکلی آزادی کے ظاہری اور عام مفہوم کے متناقض نہیں۔

لیکن یہ بات درست نہیں کہ یہ شکلی آزادی ہمیشہ یونہی خالی خول ہوا کرتی ہے۔ بعض اوقات اس کی مثبت صورت بھی پیدا ہو

---

[1] قیمت فراہم کرنے کا مطلب یہ ہے کہ معاشرہ آپ کو کام کر کے اس قیمت کو کمانے کا موقع دے۔

جایا کرتی ہے۔ مثال کے طور پر ایک کاروباری شخص نہایت کامیابی سے تجارت کرتا ہے۔ وہ اگرچہ سردست اس کمپنی کو خریدنے کی سکت نہیں رکھتا ہے لیکن جب تک اس کے پاس شکلی آزادی موجود ہے اس وقت تک وہ اور ایسے کام کرنے پر قادر ہے جو اسے زود یا بدیر اس کمپنی کے خریدنے کے قابل بنا سکیں۔ اس بنا پر، اس کمپنی کی خرید میں اس شکلی آزادی کا ایک مثبت حصّہ ہے کیونکہ ہر چند کہ اس نے وہ کمپنی اس کاروباری شخص کے حوالے نہیں کی تاہم اس نے اسے موقع فراہم کیا کہ وہ اپنی صلاحیتوں کو بروئے کار لائے اور ان سرگرمیوں میں حصّہ لے سکے جنہوں نے بالآخر اسے اس کمپنی کو خرید لینے میں کامیاب بنایا۔ جس بات کا اس شکلی آزادی میں فقدان ہے وہ یہ ہے کہ یہ آزادی اس شخص کو کمپنی خرید سکنے کی یا اس کی قیمت کے حصول کی ضمانت نہیں دیتی۔ یہ ضمانت جوہری آزادی یا اصل آزادی کا صحیح مفہوم ہے۔ شکلی آزادی افراد کو یہ ضمانت نہیں دے سکتی۔

اس لحاظ سے شکلی آزادی، جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے، ہمیشہ اندر سے خالی نہیں ہوتی بلکہ یہ افراد کی مخفی طاقات و قوات کو بروئے کار لانے کا ایک وسیلہ ہے جو ان کو اعلیٰ درجات تک پہنچنے میں مدد دیتا ہے، یہ اور بات ہے کہ یہ آزادی افراد کو کامیابی و کامرانی کی ضمانت نہیں دیتی۔

یوں ہم جان پاتے ہیں کہ شکلی آزادی ہر چند کہ وہ فعلی طور پر قدرت سے عبارت نہیں تاہم وہ اس قدرت کے حصول کے لیے ضروری شرط ہے۔ جس کاروباری اور کامیاب شخص کا ہم نے ابھی ذکر کیا ہے وہ اگر اس شکلی آزادی سے بہرہ یاب نہ ہوتا اور معاشرہ اسے مسابقت کے میدان میں تجربہ اور قسمت آزمانے کی اجازت نہ دیتا تو اس میں نہ تو اس کمپنی کا مالک بننے کے خواب دیکھنے کی سکت ہی ہوتی اور نہ اس کمپنی کا مالک بننے کے لیے مسلسل جدوجہد کرنے کی تاب ہی۔ اس لحاظ سے یہ شکلی آزادی گویا اس کے لیے لازمی شرط اور عمدہ ہتھیار کی حیثیت رکھتی ہے تاکہ وہ اس کے ذریعے سے اصلی آزادی اور اس کمپنی کو خریدنے کی حقیقی قدرت حاصل کر پائے جب کہ باقی تمام لوگوں کی آزادی، جن میں ناکام ہونے والے بھی شامل ہیں، شکلی ہی رہتی ہے، یعنی صرف نام ہی کی آزادی بغیر شمہ بھر اصلیت کے۔

یہ مسلک یعنی سرمایہ داری شکلی اجتماعی آزادی ہی کا راگ الاپتی ہے اور اس کے اعتقاد میں شکلی آزادی ہی حریت کے مفہوم کی تجسیم ہے۔ لیکن جہاں تک ہمارے مفہوم کے مطابق جوہری یا اصلی حریت و آزادی کا تعلق ہے، وہ سرمایہ داری کی رائے میں آزادی کے استعارے کا نام ہے آزادی نہیں۔ اس لیے وہ اس بات سے سروکار نہیں رکھتی کہ افراد کو یہ قدرت حاصل ہوتی ہے یا نہیں اور انھیں اصلی آزادی نصیب ہوتی ہے یا نہیں۔ وہ اس امر کو ان مواقع اور امکانات پر چھوڑ دیتی ہے جن کے ذریعے سے وہ کامیاب ہوتا ہے اور صرف اس بات پر اکتفا کر لیتی ہے کہ اس نے افرادِ معاشرہ کو شکلی آزادی دے رکھی ہے کہ وہ ان مقاصد کے حصول کے لیے جو ان کی غایت ہوں، مختلف انداز کی اقتصادی سرگرمیوں میں شریک ہو۔ پھر یہ کہ وہ ہر اس اجتماعی اقتدار کو رد کرتی ہے جو زندگی کے کسی شعبے میں اکراہ و تشدد سے کام لے۔

اس لیے اصلی آزادی کے بارے میں سرمایہ داری کا موقف منفی ہے لیکن وہ شکلی آزادی کے بارے میں مثبت موقف رکھتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اسے پہلی قسم کی آزادی فراہم کرنے سے کوئی غرض نہیں بلکہ افراد کو صرف شکلی آزادی مہیا کرتی ہے۔ اصلی آزادی کے بارے میں اس منفی موقف کے لیے سرمایہ داری جو وجہِ جواز پیش کرتی ہے اس کا ملخص دو باتوں میں آجاتا ہے۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ کوئی بھی اجتماعی مسلک اس بات سے قاصر ہوتا ہے کہ وہ معاشرے کے ہر شخص کو اصلی یا جوہری آزادی فراہم کرسکے اور اسے اس بات کی ضمانت دے کہ اس کو اپنی غرض وغایت کو پورا کرنے کی قدرت بھی نصیب ہوگی۔ اس کا سبب یہ ہے کہ بہت سے افراد صلاحیتوں اور قابلیتوں سے عاری ہوتے ہیں جو ان کو اپنی غرض وغایت کے حصول کے لیے لازم ہوتے ہیں۔ اب کسی بھی مسلک میں یہ طاقت نہیں کہ وہ کند ذہن کو ذہین وطباع بنا سکے یا غیر قابل کو قابل بنادے۔ پھر یہ بھی ہے کہ بہت سے مقاصد واہداف ایسے ہوتے ہیں کہ ہر شخص کو ان کے حصول کی ضمانت نہیں دی جاسکتی۔ مثلاً یہ بات عقل میں نہیں آتی کہ ہر شخص صدرِ ریاست بن جائے اور ہر شخص کو یہ قدرت حاصل ہوجائے کہ صدرِ ریاست کے منصب کی ذمہ داریاں سنبھال سکے۔ البتہ جو بات معقول ہے وہ یہ ہے کہ اسے سیاسی یا اقتصادی میدان میں اپنی صلاحیتوں کو آزمانے اور دوسروں پر سبقت لے جانے کا موقع دیا جائے۔ یا تو یہ ہوگا کہ وہ کامیاب ہوکر چوٹی پر پہنچ جائے گا، یا آدھے راستے میں رک جائے گا اور یا ناکام ہوکر مقابلے سے ہٹ جائے گا۔ بہرصورت وہ خود ہی اس مقابلے میں اپنی حالت کا، اپنی کامیابی یا ناکامی کا ذمہ دار ہوگا۔

دوسری بات جو سرمایہ داری جوہری یا اصلی آزادی کے قطع تعلق کے لیے وجہِ جواز کے طور پر پیش کرتی ہے وہ یہ ہے کہ افرادِ معاشرہ کو یہ آزادی دینا اور ان کو اپنی اختیار کردہ راہ میں کامیابی کی ضمانت دینا ان افراد میں احساسِ ذمہ داری کو بہت بڑی حد تک کمزور کردے گا اور اس جوش کو ٹھنڈا کردے گا جو ان کو آمادۂ کار کرتا ہے اور تقاضا کرتا ہے کہ وہ ہوشمندی اور حزم و احتیاط سے کام لیں۔ اگر کسی بھی مسلک نے افراد کو کامیابی کی ضمانت دے دی تو پھر اسے اپنے آپ پر اعتماد کرنے اور اپنی صلاحیتوں سے استفادہ کرنے کی ضرورت ہی نہ رہے گی اور وہ اس انداز میں کام نہ کریں گے جو مسلک کی جانب سے وہ اصلی آزادی اور لازمی ضمانتوں کی فراہمی کے بغیر کرسکتے ہیں۔

یہ دونوں باتیں کسی حد تک درست ہیں لیکن اس صورت میں نہیں جو سرمایہ داری کے پیشِ نظر ہے اور جس بنا پر وہ جوہری یا اصلی آزادی کے اور ضمانت فراہم کرنے کے تصورات کو رد کردیتی ہے۔ یہ درست ہے کہ کسی شے کے حصول کی ضمانت کے لیے فرد اقتصادی سرگرمیوں میں کوشاں ہوتا ہے چاہے وہ خواب وخیال ہی کی بات کیوں نہ ہو اور ناممکن الحصول ہی کیوں نہ ہو۔ اگر وہ ایسی شے کے حصول کی کوشش کرے تو اجتماعی مسلک کے لیے یہ بات حد سے بڑھ کر ہوگی۔ لیکن اگر اقتصادی میدان میں اصلی یا جوہری آزادی کی کم سے کم مقدار فراہم کردی جائے اور معیشت کے ایک معین معیار کی ضمانت دے دی جائے، چاہے انسان کو مواقع اور حالات کیسے ہی کیوں نہ ملیں، تو یہ امر ایسا نہیں جو ممکن الحصول نہ ہو اور وہ فرد کی صلاحیتوں اور اس کی طاقتوں کو مسخ کردے، بشرطیکہ آزاد مقابلے ومسابقت کے دائرے میں اعلیٰ تر مدارج ومعیارات موجود ہوں اور وہ افراد سے زیادہ کوشش اور سرگرمی کا مطالبہ کریں،

توپھران میں اپنے آپ پر اعتماد ترقی کرے گا۔

بہر حال، اصلی آزادی اور ضمانات کے فراہم کرنے کے بارے میں اپنے منفی موقف کے لیے سرمایہ داری اس بات کا سہارا نہیں لے سکتی۔ ایسی ضمانات اور یقین دہانیاں انسانی سرگرمیوں کے حرارت اور جوش کو ٹھنڈا کر دیتی ہیں جب کہ مسلک اس قابل ہو سکتا ہو کہ وہ ان ضمانات اور یقین دہانیوں کو ایک مناسب اور معقول حد تک فراہم کرے اور اس حد سے آگے کھلے مقابلے اور مسابقت کی راہیں کھول دے جو قابلیتوں اور صلاحیتوں کو بروئے کار لائیں اور انھیں پروان چڑھائیں۔

سچی بات یہ ہے کہ جوہری آزادی اور ضمانات کی فراہمی کے بارے میں سرمایہ داری کا منفی رویہ دراصل اس مثبت رویے کا حتمی نتیجہ ہے جو سرمایہ داری نے شکلی آزادی کے لیے اختیار کر رکھا ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ جب سرمایہ داری نے شکلی آزادی کو گلے لگایا اور اس کی اساس پر اپنے مسلک کی عمارت بلند کی تو اس وقت اس کے لیے ضروری تھا کہ وہ ضمانات (Guarantees) کے تصور کو رد کر دے اور اصلی یا جوہری آزادی کے بارے میں منفی موقف اختیار کرے کیونکہ دونوں قسموں کی آزادیاں ایک دوسرے کے مخالف ہیں۔ اس معاشرے میں جو شکلی آزادی کے اصول پر ایمان رکھتے ہوں اور مختلف میدانوں میں اسے اپنے افراد کو مہیا کرنے پر مصر ہوں جوہری آزادی فراہم کرنا ممکن نہیں۔ کیونکہ کاروباری لوگوں کو یہ آزادی دینا کہ وہ جس کاریگر کو چاہیں ملازم رکھ لیں اور جسے چاہیں برخواست کر دیں یا دولت مند لوگوں کو یہ اجازت دینا کہ وہ اپنی دولت کو جس طرح چاہیں اپنے ذاتی مفادات کو فروغ دینے کے لیے استعمال کریں (اور یہی بات شکلی آزادی کا بنیادی اصول ہے) بذاتِ خود اس امر کے امکان کو ختم کر دیتا ہے کہ کاریگر کو کام کے حصول کی ضمانت ملے اور ان لوگوں کو گزر اوقات کے اسباب کی فراہمی کی ضمانت ملے جو کام کرنے سے معذور ہیں کیونکہ ان ضمانات کی فراہمی اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کاروباری اور دولت مند لوگوں کی آزادیوں پر پابندیاں نہ لگائی جائیں۔ لیکن اگر تاجروں، کارخانہ داروں اور سرمایہ داروں کو کھلی چھٹی دے دی جائے کہ اپنی من مانی کا کام کریں اور یوں انھیں شکلی آزادی فراہم کی جائے تو پھر افرادِ معاشرہ کو کام کے حصول یا گزر اوقات کے وسائل کی فراہمی ناممکن ہو جاتی ہے۔ اگر یہ ضمانات دینا مطلوب ہو تو پھر سرمایہ داروں کو اس بات کی اجازت نہیں دی جاسکتی کہ وہ جو چاہیں کریں۔ لیکن ایسی صورت میں شکلی آزادی کے اصول کی خلاف ورزی ہوتی ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ اقتصادی میدان میں ہر شخص کو اپنی مرضی کے مطابق کام کرنے کی اجازت ہونا چاہیے۔ جب سرمایہ داری نے اس اصول کو اپنا لیا تو پھر وہ مجبور ہے کہ ضمانات دے اور اصلی آزادی کی فراہمی کے تصورات کو رد کر دے اور سب افراد کو برابر شکلی آزادی فراہم کرنے کی راہ پر گامزن رہے۔

جہاں سرمایہ دارانہ معاشرے نے اصلی آزادی اور ضمانات کی فراہمی کو بالائے طاق رکھ کر شکلی آزادی کے تصور کو اپنایا ہے وہاں اشتراکی معاشرے نے بالکل الٹ موقف اختیار کیا ہے: یعنی اس نے شکلی آزادی کو بالکل ختم کر دیا ہے اور ایسا آمرانہ نظام وضع کیا ہے جس کو ملک میں مطلق العنانی اور کامل تسلط حاصل ہے۔ اسے اب یہ گمان ہے کہ اس نے اپنے افراد کو شکلی آزادی کی بجائے جوہری آزادی دلائی ہے یعنی ان افراد کو کام کے حصول اور زندگی بسر کرنے کے وسائل کی ضمانت دی ہے۔

یوں ان دونوں مسلکوں میں ہر ایک نے آزادی کے ایک پہلو کو اختیار کر لیا اور دوسرے کو ترک کر دیا۔ شکلی اور جوہری آزادی کے ان دو قطبوں میں جو تناقض ہے ان کو اسلام کے سوا کسی نے حل نہیں کیا جس نے اس بات کو تسلیم کیا کہ معاشرے کو آزادی کی دونوں قسموں کی ضرورت ہے۔ اس نے معاشرے کو جوہری آزادی یوں فراہم کی کہ ان ضمانات کی ایک معقول حد مقرر کی جو اسلامی معاشرے کے تمام افراد کو عزت و آبرو کی زندگی کی ضمانت دیتی ہیں۔ مزید برآں اسلام ان ضروریات کے حصول کے لیے سعی و کوشش کرنے کا موقع بھی فراہم کرتا ہے۔ جن کے بارے ضمانت نہیں دی گئی۔ اس کے ساتھ اس نے ان ضمانات کو شکلی آزادی کے ختم کرنے کے لیے وجہ جواز نہیں بنایا اور نہ انھیں شکلی آزادی کی اپنی ذاتی اور معروضی قدر و قیمت کو ملیامیٹ کرنے کا وسیلہ بنایا ہے۔ بلکہ ضمانات کے دائرے سے باہر ہر فرد کیلیے راہیں کھول دی ہیں اور اسے وہ آزادیٔ عمل دی ہے جو کائنات اور زندگی کے بارے میں اس کے مفاہیم سے ہم آہنگ ہے۔ اس لحاظ سے ہر شخص کو ایک خاص درجے اور خاص حدود میں ضمانت ملی ہوئی ہے اور ان حدود سے باہر وہ بالکل آزاد ہے۔ یوں اسلامی منصوبہ بندی میں ان دونوں طرح کی آزادیوں، یعنی جوہری اور شکلی آزادیوں، کا بڑا حسین امتزاج موجود ہے۔ اس امتزاج کے بارے میں اسلام کے سوا اور کہیں بھی کسی نے نہ سوچا اور نہ اس سوچ کو عملی جامہ پہنانے کی کوشش کی۔ ہاں اس صدی کے دوران میں جب ضمانات کے اصول کو منوانے کی کوششیں شروع ہوئیں تو مفکرین کی توجہ اس جانب منعطف ہوئی اور یہ سعی کی گئی کہ ان ضمانات اور شکلی آزادی کے مابین موافقت پیدا کی جائے۔ اور یہ سوچ اس وقت پیدا ہوئی جب سرمایہ دارانہ آزادی کا تجربہ بری طرح ناکام ہو گیا۔

بہر حال سرمایہ داری نے جوہری آزادی اور ضمانات کو شکلی آزادی کی راہ میں قربان کر دیا ہے۔

اس مقام پر ہم اپنے مطالعے کے ایک بنیادی نقطے پر وارد ہوتے ہیں اور یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ وہ کونسی اقدار ہیں جن پر سرمایہ دارانہ مسلک میں شکلی آزادی مرکوز ہے اور جنھوں نے سرمایہ داری کو یہ موقع دیا ہے کہ وہ آزادی کے جوہر اور اس کی ضمانات کو شکلی آزادی کے حصول کے لیے بے دریغ لٹا دے؟

لازم ہے کہ ہم ان تمام کوششوں کو زیر بحث نہ لائیں جن کا مقصد مختلف معروضی اور اجتماعی حیلوں سے شکلی آزادی کے لیے وجہ جواز تلاش کرنا ہے کہ وہ عام پیداوار کو وافر بنانے کا ذریعہ ہے یا وہ اجتماعی بہبود کے حصول کا وسیلہ ہے کیونکہ ہم ان کوششوں کا ذکر کر چکے ہیں اور ان وجوہات جواز کا جائزہ بھی لے چکے ہیں ہم نے دیکھا ہے کہ یہ اس کسوٹی پر پوری نہیں اترتیں۔ اب ہماری مراد سرمایہ داری کی اس کوشش سے ہے جس کا مقصد آزادی کی ذاتی قدر و قیمت کی تفسیر و توضیح پیش کرنا ہے۔

اس سلسلے میں کہا جا سکتا ہے کہ آزادی فطرتِ انسانی کا جزو ہے۔ جب انسان اپنی آزادی کھو بیٹھتا ہے تو اپنی عزت و آبرو بھی گنوا لیتا ہے۔ اسی طرح اس کی انسانیت کا مفہوم بھی اس کے ہاتھوں سے جاتا رہتا ہے جس کی بنا پر وہ کائنات کی دوسری موجودات سے ممیز ہوتا ہے۔ یہ بیان کہ تارِ عنکبوت کے مانند نازک ہے، آزادی کی ذاتی قدر و قیمت کے علمی تجزیے کے سامنے نہیں ٹھہرتا۔

یہ صرف ان لوگوں کے لیے جاذبِ توجہ ہو سکتا ہے جو لفظی بازیگری کے شائق ہوں۔ کیونکہ انسان باقی تمام کائنات سے اپنی فطری آزادی کی بنا پر ممتاز ہے کیونکہ یہ موجود فطری ہے۔ اس کی امتیازی خصوصیت یہ نہیں کہ وہ موجودِ اجتماعی ہونے کی بنا پر اجتماعی آزادی سے بہرہ یاب ہے کیونکہ وہ آزادی جو فطرتِ انسانی کا جزو شمار کی جا سکتی ہے وہ اس کی فطری آزادی ہے، اجتماعی نہیں جو رائج اجتماعی مسلک کے مطابق مل بھی سکتی ہے اور چھن بھی سکتی ہے۔

پھر یہ بھی کہا جاتا ہے کہ آزادی کا اجتماعی مفہوم، نفسِ انسانی کے اساسی میلان اور اس کی اصلی ضروریات پر دلالت کرتا ہے۔ انسان چونکہ فطری آزادی کا مالک ہے اس لیے اس کا طبعی میلان یہ ہے کہ آزاد ہو[1] اور اس معاشرے کے اعتبار سے جس میں وہ زندگی بسر کر رہا ہے دوسروں کے ساتھ اپنے تعلقات اور رویے میں اسے اسی قسم کی آزادی حاصل ہو جیسی اس کی طبیعت میں ہے۔ اجتماعی مسلک کا کام یہ ہے کہ انسان کے فطری میلانات و رجحانات کا اعتراف کرے اور ان کی تسکین کا انتظام کرے تاکہ اس طرح وہ ایسا مسلک بن سکے جو اس انسانی فطرت سے ہم آہنگ ہو جس سے اس کا واسطہ ہے اور جس کے لیے وہ قانون وضع کرتا ہے۔ اس لیے اس مسلک کے لیے یہ ممکن نہیں کہ وہ انسانی فطرت اور اس کی آزاد منشی کو دبائے۔

یہ بات ایک حد تک درست ہے لیکن ہم ایک اور زاویے سے کہتے ہیں کہ اجتماعی مسلک جو ان اصولوں پر اپنی بنیاد رکھتا ہو جو نفسِ انسانی کی اساس ہیں، اس کے لیے یہ بات لازم ہے کہ وہ انسان میں موجود مختلف قسم کے فطری میلانات اور اس کی اصلی ضروریات کا اعتراف کرے اور پھر ان کے مابین ہم آہنگی اور مناسبت پیدا کرے۔ لیکن یہ بات ہضم نہیں ہوتی کہ وہ مسلک واقعی اور انسانی بننے کے لیے بعض فطری میلانات کا اعتراف کرے اور کسی حد تک ان کی تسکین کرے لیکن دوسرے میلانات کو نقصان پہنچا کر اور ان کا خون کر کے مثال کے طور پر آزادی واقعی انسان کا ایک میلان فطری ہے کیونکہ وہ ہر قسم کے جبر و اکراہ کو رد کرتا ہے لیکن اس کی اور بھی اساسی اور اصلِ ضروریات و میلانات اس آزادی کے علاوہ بھی ہیں۔ مثلاً وہ اپنی زندگی میں سکون و اطمینان کا حاجت مند بھی ہوتا ہے کیونکہ قلق و پریشانی بھی اسے اسی طرح ناگوار ہیں جس طرح جبر و اکراہ۔ اب اگر وہ ان ضمانات کو کھو بیٹھے جو معاشرہ اس کی زندگی اور معیشت کو سکون و اطمینان دلانے میں امکانی طور پر پیش کر سکتا ہو تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس نے اپنی اصلی اور لازمی ضروریات میں سے ایک کو کھو دیا اور اپنے ایک فطری میلان کو تسکین نہ دے سکنے پر اعتماد اور ثابت قدمی سے محروم ہو گیا۔ مزید برآں اس نے اپنی ایک اور بنیادی ضرورت کو حاصل نہ کیا اور یہ ضرورت اس کو آزادی سے ملتی ہے جو اس کے فطری میلان کی آئینہ دار ہے۔ اس لحاظ سے انسان کی اساسی ضرورت آزادی اور اعتماد و ثقہ کی لازمی ضرورت و دیگر اساسی ضروریات کے مابین حکیمانہ ہم آہنگی کرنا ہی وہ

---

[1] یہاں جناب امیر علیہ السلام کا قول یاد آتا ہے کہ لا تکن عبد غیرك وانت ولدت حرًا یعنی کسی اور کا غلام نہ بن کیونکہ تو آزاد پیدا ہوا ہے۔ اس قول پر غور فرمایئے تو معانی کا ایک دریا ٹھاٹھیں مارتا ہوا دکھائی دے گا "کسی اور" کے لفظ میں صرف انسان ہی نہیں بلکہ افکار و تصورات، میلانات و خواہشات وغیرہ سبھی کچھ شامل ہیں۔ (مترجم)

کارروائی ہے جس کو انسانیت کے لیے عمل میں لانا کسی مسلک کا فریضہ ہے بشرطیکہ وہ واقعیت پسند ہو اور انسانی صورتِ حالات کی راسخ بنیادوں پر استوار ہو۔ لیکن اگر وہ ایک اصلی ضرورت کو پورا کرنے کے لیے باقی ضروریات و میلانات کو فراموش کر دے تاکہ اس ایک ضرورت کو آخری حد تک پورا کرے، جیساکہ سرمایہ داری کے مسلک نے کیا ہے، تو وہ مسلک، سادہ ترین فرائض مسلکی کی خلاف ورزی کر رہا ہے۔

آخر میں ہمیں یہ کہنا ہے کہ ہر چند آزادی اور ضمانات کے بارے میں سرمایہ داری کا موقف غلط ہے تاہم وہ عام سرمایہ دارانہ فکر سے پوری طرح ہم آہنگ ہے۔ یہ اس لیے کہ ضمانات و تحفظات فراہم کرنے کی اساس افراد کی آزادی کو محدود کرنے اور ان پر زور ڈالنے سے تعلق رکھتی ہے اور یہ سرمایہ داری کے بس کا روگ نہیں کہ اس قسم کی پابندیوں کو کائنات اور انسان کے بارے میں اپنے عام تصورات کی اساس کے پیشِ نظر سنجیدگی سے زیرِ غور لا سکے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ ہر قسم کی پابندیاں اپنے لیے وجہِ جواز تاریخی ضرورت سے حاصل کرتی ہیں۔ مارکسیت بھی تاریخی مادیت کی روشنی میں اسی بات کی قائل ہے۔ کیونکہ وہ پرولتاری آمریت (Dictator-ship of the Proletariat) کو، جو اشتراکی معاشرے میں آزادیوں پر پابندیاں اور جبر و اکراہ کی سیاست پر کاربند ہے، ایک حتمی تاریخی ضرورت گردانتی ہے جس کا سرچشمہ اصولِ تاریخ ہیں۔ لیکن سرمایہ داری نہ تو تاریخی مادیت کو مانتی ہے اور نہ اس کے اس تسلسل کو جسے مارکسیت بیان کرتی ہے۔

ممکن ہے کہ جبر و اکراہ اپنے لیے وجہِ جواز اس اقتدارِ اعلیٰ پر ایمان سے حاصل کرے جو دین کے مطابق انسانیت کی تنظیم کا حق رکھتا ہو، زندگی میں اسے معین راستہ دکھاتا ہو اور افراد کی آزادیوں پر معین ضمانات و تحفظات مقرر کرتا ہو کیونکہ دین یہ بتاتا ہے کہ انسان کا ایک خالق ہے جو صاحبِ حکمت ہے اور اس کا حق ہے کہ انسان کے لیے ایک اجتماعی وجود بنائے اور زندگی میں اس کا طریقہ متعین کرے۔

یہ بات ماننا بھی سرمایہ داری کے لیے ممکن نہیں کیونکہ اس کا بنیادی مفہوم ہی یہ بتاتا ہے کہ دین زندگی کی صورتِ حالات سے الگ تھلگ اور تمام عمومی اجتماعی میدانوں سے اسے بے تعلق ہونا چاہیے۔

یہ بھی ممکن ہے کہ جبر و اکراہ اور پابندیاں عاید کرنے کی وجہِ جواز انسان کے داخل سے ابھرنے والی قوت میں تلاش کی جائے جو اس کی ضمیر کی طرف سے اس پر عاید ہوتی ہے اور جو ضمیر دوسروں کے ساتھ ملنے جلنے اور معاشرے کے ساتھ موقف اختیار کرنے میں اس کے لیے حدود متعین کرتا ہے۔ لیکن ضمیر، سرمایہ دارانہ فلسفۂ اخلاق کی رو سے، عادات اور رسم و رواج کے سوا اور کچھ نہیں جس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ بھی فرد پر خارج کی طرف سے عائد ہونے والی پابندی ہے اور اس لیے انسان کے اندر سے ابھرنے والی قوت نہیں۔

یوں سرمایہ داری آزادیوں پر پابندیاں اور جبر عائد کرنے کی کوئی ایسی توضیح و توجیہ پیش کرنے سے معذور نظر آتی ہے جو تاریخی ضرورت، دین یا اخلاق سے ان کی وجہِ جواز تلاش کر سکے۔ اسی طرح سرمایہ داری، اپنی فکری بنیادوں اور کائنات اور انسان کے بارے

میں اپنے تصورات کے حوالے سے تاریخ، دین اور اخلاق کے ساتھ اپنے موقف کا ربط پیدا کرتی ہے۔

اسی اساس پر سرمایہ داری نے حکومت اور دیگر با اقتدار اجتماعی اداروں کے بارے میں اپنا فلسفہ تشکیل دیا ہے۔ اس کے نزدیک ان با اقتدار اداروں کے پاس اس کی کوئی وجہ جواز نہیں کہ وہ افراد کی آزادیوں میں اس حد سے زیادہ دخل انداز ہوں جو ان آزادیوں کو برقرار رکھنے اور اسے لڑائی جھگڑے اور ابتری سے بچانے کے لیے ضروری ہو، کیونکہ افراد اسی حد تک دخل اندازی کی اجازت دیتے ہیں۔ جہاں تک اس حد سے بڑھ کر دخل اندازی کا تعلق ہے، تو وہ اسے قابل قبول نہیں چاہے اس کی اساس تاریخ کی حتمی ضرورت پر ہو یا دین یا اقدار یا اخلاق پر۔ قدرتی بات یہ ہے کہ سرمایہ داری کا فکری تسلسل اس نتیجے پر وارد ہو کہ اقتصادی میدان میں آزادی پر زور دیا جائے اور ایسے با اقتدار ادارے کے قیام کی مخالفت کی جائے جو اس آزادی پر ضمانات دینے اور حدود مقرر کرنے کی پابندیاں عائد کرے۔

یہ ہیں سرمایہ داری کے عام مفاہیم اور اس کا عمومی نقطۂ نظر جو اس کی عام فکری بنیادوں تک پہنچاتا ہے۔ اور یہی وہ نقطۂ نظر ہے جس سے اس کے تصورات پر بحث ہونا چاہیئے اور جس کی اساس پر سرمایہ داری کا رد پیش کیا جانا چاہیے۔

باب ہفتم

ہمارے اقتصادی نظام کی نمایاں خصوصیات

۱۔ اسلامی اقتصاد کا عمومی ہیکل :

اسلامی اقتصاد کا عمومی ہیکل تین بڑے بڑے ارکان سے تشکیل پاتا ہے جو اس کے مسلک کے مطابق متعین ہوتے اور انہی کی بنا پر اسلامی اقتصاد دیگر تمام اقتصادی مسالک سے ممیز ہوتا ہے۔ یہ ارکان حسب ذیل ہیں :

ا۔ مزدوج ملکیت (Dual Ownership) کا اصول

ب۔ معین دائرے میں اقتصادی آزادی کا اصول

ج۔ اجتماعی عدل کا اصول۔

ہم ان ارکان کی شرح و تفسیر کر کے اسلام کے اقتصادی نظام کے بارے میں ایک عمومی تصور پیش کریں گے تاکہ اس قابل ہو پائیں کہ اس کی تفصیلات اور مسلکی خصوصیات سے بحث کر سکیں۔

ا۔ مزدوج ملکیت کا اصول :

اسلام ملکیت کی نوعیت طے کرنے کے اعتبار سے اشتراکیت اور سرمایہ داری دونوں سے اساسی طور پر مختلف ہے۔ سرمایہ دارانہ معاشرہ ملکیت کی ایک خاص انفرادی شکل کو، یعنی ذاتی ملکیت کو، اپنے نظام کی اساس قرار دیتا ہے۔ وہ افراد کو ملک کی مختلف دولتوں کو ذاتی ملکیت میں لینے کی اجازت دیتا ہے جو ان کے حالات اور اعمال کے مطابق ہوں۔ سرمایہ دارانہ معاشرہ قومی ملکیت کا حامی نہیں سوائے اس کے کہ اجتماعی ضرورت اسے لازم قرار دے اور تجربہ ثابت کرے کہ کسی چیز کو قومیانے کا عمل (تا میم) ضروری ہو چکا ہے۔ یہ استثنائی صورتِ حالات ہے جسے اختیار کرنے پر سرمایہ دارانہ معاشرہ مجبور ہو جاتا ہے اور ذاتی ملکیت کے اصول کی خلاف ورزی کر کے کسی مخصوص منصوبے یا دولت کو قومی ملکیت میں لے لیتا ہے۔

اشتراکی معاشرہ اس کے برعکس ہے۔ اس میں قومی ملکیت ہی وہ بنیادی اصول ہے جو ملک کی ہر قسم کی دولت و ثروت پر عائد ہوتا ہے۔ بعض اشیاء کی ذاتی ملکیت اشتراکی معاشرے کی نگاہ میں استثناء اور انحراف کے سوا اور کچھ نہیں۔ اس کا اعتراف بعض

اوقات نہایت شدید اجتماعی ضرورت کے تحت ہو سکتا ہے۔

ان دو مخالف نظریوں، یعنی اشتراکیت اور سرمایہ داری کی اساس پر ہر اس معاشرے کو سرمایہ دارانہ معاشرہ کہا جاتا ہے جو ذاتی ملکیت کو اپنا بنیادی اصول قرار دے اور کسی چیز کو قومیانے کے عمل کو استثنائی طور پر اجتماعی ضرورت کے تقاضوں کے ماتحت قبول کرے۔ اسی طرح اشتراکی معاشرہ ہر اس معاشرے کو قرار دیا جاتا ہے جو اشتراکی ملکیت ہی کو اپنا بنیادی اصول قرار دے اور ذاتی ملکیت کا اعتراف صرف استثنائی حالات میں کرے۔

اب رہا اسلامی معاشرہ تو اس پر ان دونوں مذکورہ بالا معاشروں کی بنیادی خصوصیت کا اطلاق نہیں ہوتا کیونکہ اسلام سرمایہ دارانہ نظام کے اس اصول سے اتفاق نہیں کرتا کہ ذاتی ملکیت ہی اساسی اصول ہے۔ اسی طرح وہ اشتراکیت کے ساتھ بھی اس امر میں اختلاف رکھتا ہے کہ اشتراکی ملکیت ہی اصولِ عام ہے۔ ان کے مقابلے میں اسلام ایک ہی وقت میں ملکیت کی مختلف شکلوں کو تسلیم کرتا ہے۔ وہ ملکیت کی ایک ہی شکل کے بدلے جو اشتراکیت یا سرمایہ داری کے ہاں موجود ہے مزدوج ملکیت یعنی مختلف اشکال کی ملکیت کے تصور کو پیش کرتا ہے۔ وہ اس بات پر یقین رکھتا ہے کہ ملکیت تین اقسام کی ممکن ہے: شخصی یا ذاتی ملکیت (Private Ownership) قومی ملکیت (Public Ownership) اور سرکاری ملکیت (State Ownership) ان تینوں اقسام میں ہر ایک کے لیے اس نے مخصوص دائرۂ کار وضع کیا ہے۔ وہ نہ کسی استثنائی صورت کا اعتبار کرتا ہے اور نہ ضرورت کے تحت وقتی علاج کا قائل ہے۔

اسلامی معاشرے کو اس بنا پر سرمایہ دارانہ کہنا کہ وہ بہت سی اشیاء، مثلاً سرمایہ یا وسائل پیداوار کی ذاتی یا شخصی ملکیت کی اجازت دیتا ہے، غلط ہوگا کیونکہ ذاتی ملکیت اس کے ہاں اصول عام کے طور پر نہیں۔ اسی طرح یہ بات بھی غلط ہوگی کہ اسلامی معاشرے کو اشتراکی کہا جائے کیونکہ وہ قومی ملکیت کے اصول کا قائل ہے اور بعض اقسام کے سرمایوں اور دولتوں کو سرکاری ملکیت قرار دیتا ہے۔ پھر یہ بات بھی غلط ہوگی کہ اسلامی اقتصاد کو اشتراکیت اور سرمایہ داری کا آمیزہ قرار دیا جائے کیونکہ اسلامی معاشرے میں ملکیت کی شکلوں کا تنوع یہ معنی نہیں رکھتا کہ اسلام نے اشتراکیت اور سرمایہ داری دونوں مسالک کی خصوصیات کو یکجا کر دیا ہے۔ ملکیت کی شکلوں کا تنوع دراصل اس اصلی منصوبہ بندی کا آئینہ دار ہے جو معین فکری بنیادوں پر تیار ہوئی ہے اور اسے ان اقدار و مفاہیم کے ایک دائرے میں رکھا گیا ہے جو مارکسی اشتراکیت اور آزاد سرمایہ دارانہ نظام میں ایک دوسرے کے متناقض ہیں۔

اسلامی موقف کی درستی پر تصورِ ملکیت سے بڑھ کر کوئی دلیل نہیں جو مزدوج ملکیت کے اصول پر مبنی ہے۔ اس میں اشتراکیت اور سرمایہ داری دونوں کے تجربات کا نچوڑ ہے، کیونکہ یہ دونوں تجربے مجبور ہو گئے ہیں کہ ملکیت کی اس شکل کا اعتراف کریں جو ان کے عام اصول کے خلاف ہے کیونکہ واقعات نے یہ ثابت کر دیا کہ ملکیت کی ایک ہی شکل کا نظریہ غلط ہے۔ سرمایہ دارانہ معاشرے نے کافی مدت سے تامیم یا قومیانے کے طریقے کو اپنا رکھا ہے اور بہت سے منصوبوں کو شخصی یا ذاتی ملکیت کے دائرے سے باہر نکال لیا ہے۔ تامیم کی یہ تحریک سرمایہ دارانہ معاشروں کی طرف سے اس اعتراف کے سوا اور کچھ نہیں کہ ملکیت کا سرمایہ دارانہ

تصور پوری طرح قابلِ عمل نہیں اس لیے اس تصور سے اور اس اصول سے جو تناقضات اور نتائج پیدا ہوئے ہیں ان کے علاج کی کوشش ہونا چاہیے۔

اسی طرح دوسری جانب سے اشتراکی معاشرے نے اپنی کم عمری کے باوجود اپنے آپ کو وہ شخصی ملکیت کا اعتراف کرنے پر مجبور پایا۔ بعض اوقات قانونی طور پر اور بعض اوقات غیر قانونی شکل میں۔ اس سلسلے میں اس کے قانونی اعتراف کی مثال سوویٹ دستور کے ساتویں آرٹیکل میں ملتی ہے جس کے مطابق تعاونی فارموں (Cooperative Form) کے تمام خاندانوں کو اس آمدنی کے علاوہ جو انھیں تعاونی فارموں سے حاصل ہوتی ہے، ایک مخصوص قطعۂ اراضی رکھنے کا حق ہوگا جو ان کے مکانوں کے ساتھ ہوگا۔ اور جس کی آمدنی ان کی اپنی ہوگی۔ مزید برآں انھیں اپنے سکونتی مکانات، مویشیوں، پرندوں اور عام زرعی آلات کی ذاتی ملکیت کا حق بھی حاصل ہوگا۔ یوں آرٹیکل نمبر، نے کسانوں اور اہلِ حرفہ کو چھوٹے چھوٹے اقتصادی منصوبوں کی ملکیت کا حق ملک میں عام طور پر رائج اشتراکی نظام کے ساتھ ساتھ دیا ہے۔

ب۔ محدود معین دائرے میں اقتصادی آزادی کا اصول:

اقتصادِ اسلامی کا دوسرا رکن اقتصادی سطح پر افرادِ معاشرہ کے لیے محدود آزادی ہے اور یہ حدود ان معنوی اور اخلاقی اقدار کی بنا پر مقرر ہوتی ہیں جن پر اسلام یقین رکھتا ہے۔

اس رکن کے لحاظ سے بھی ہم اسلام اور دوسرے اقتصادی مسالک یعنی اشتراکیت اور سرمایہ داری کے مابین بڑا واضح فرق دیکھتے ہیں یہاں سرمایہ دارانہ اقتصاد میں لوگ لامحدود آزادی رکھتے ہیں وہاں اشتراکی معاشرے میں سب کی آزادیاں ضبط ہو جاتی ہیں۔ اسلام کا اس سلسلے میں جو موقف ہے وہ اس کے عام مزاج سے ہم آہنگ ہے۔ وہ افراد کو اقدار کے دائرے میں رہ کر آزادی استعمال کرنے کا حق دیتا ہے۔ یہ اقدار ان کی آزادی کی تہذیب کرتی ہیں، اسے چمکاتی ہیں اور اسے ساری انسانیت کے لیے وسیلہ خیر و برکت بناتی ہیں۔

اسلام اقتصادی میدان میں اجتماعی آزادی پر جو پابندیاں عاید کرتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں: پہلی قسم میں وہ پابندیاں شامل ہیں جو نفسِ انسانی کی گہرائیوں سے ابھرتی ہیں اور اپنی قوت اسلامی شخصیت کے روحانی اور فکری محتویات (Contents) سے حاصل کرتی ہیں۔ دوسری قسم معروضی پابندیوں پر مشتمل ہے۔ ان پابندیوں کو بیرونی طاقت عائد کرتی ہے جو اجتماعی طرز وروش کو حدود میں لاتی اور اس پر کنٹرول کرتی ہے۔

جہاں تک پہلی قسم کی پابندیوں کا تعلق ہے جو داخلِ انسان سے ابھرتی ہیں، تو وہ اپنے وجود کے لیے مخصوص تربیت کی مرہونِ منت ہیں جس کے مطابق اسلام اپنے افراد کو پروان چڑھاتا ہے تاکہ وہ اس معاشرے میں رہ سکیں جس کے ہر شعبے پر اسلام کا حکم چلتا ہو (یعنی اسلامی معاشرہ)۔ لہٰذا اس فکری اور روحانی پہلو میں، جو اسلام ایک مسلمان کو زندگی میں عمل پیرا ہونے اور تاریخ کی

صورت بنانے کا براہِ راست موقع دے کر اس کی شخصیت میں پیدا کرتا ہے، بڑی زبردست معنوی قوت ہوتی ہے اور وہ اس آزادی پر ذاتی اور داخلی پابندیاں عائد کرنے میں بڑی تاثیر رکھتی ہے جو اسلامی معاشرے کے افراد کو ملی ہوتی ہے۔ لیکن اس کی توجیہ اتنی اچھی اساس پر ہوتی ہے کہ افراد کو یہ احساس ہی نہیں ہوتا کہ اس کی آزادی کو محدود کر دیا گیا ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ یہ پابندیاں اور حدود سازی افراد کی روحانی اور فکری صورتِ حالات سے جنم لیتی ہے اس لیے وہ انھیں اپنی آزادی پر پابندیاں گردانتے ہی نہیں۔ اس لحاظ سے اپنی ذات کی طرف سے عاید کردہ پابندیاں دراصل آزادی کو محدود کرنے کے مترادف نہیں کیونکہ یہ ایک ایسی کارروائی ہے جو آزاد انسان کے اندر سے جنم لیتی ہے اور خالص معنوی حیثیت رکھتی ہے جس کے سائے میں آزادی اپنے مشن کو پورا کرتی ہے۔

ان خود عاید کردہ پابندیوں[۵] کے بڑے شاندار نتائج حاصل ہوتے رہے ہیں اور اسلامی معاشرے کے عام مزاج اور اس کی طبیعت کی تشکیل میں ان کا بہت زیادہ حصہ ہے۔ اس امر کے باوجود کہ کامل اسلامی تجربے کی عمر بڑی تھوڑی تھی اس نے اپنے ثمرات دکھلائے ہیں، نفسِ انسانی میں اس کی بنا پر اعلیٰ پائے کے مثالی امکانات کے سوتے پھوٹے ہیں اور اس کا نتیجہ روحانیت، عدل وانصاف، نیکی، احسان وغیرہ کے احسانات کی صورت میں نکلا ہے۔

اگر یہ تجربہ انسانیت کی عمر میں اس تاریخی مدت سے زیادہ جاری رہتا تو اسلام اس بات کو ثابت کر سکتا تھا کہ انسان خلافتِ ارضی کا اہل ہے اور ایک نئی دنیا پیدا کرتا جس میں عدل وانصاف اور رحمت وشفقت کے احساسات کی حکمرانی ہوتی۔ اس کے ساتھ نفسِ انسانی سے ہر ممکن حد تک شر کے عناصر اور ظلم وفساد کے محرکات کی بیخ کنی کر سکتا۔

ان خود عاید کردہ، پابندیوں کے نتائج ہی اس بات کو ثابت کرنے کیلیے کافی ہیں کہ جب اسلام نے زندگی کا تجربہ کھو دیا اور سیاسی قیادت نیز اجتماعی سربراہی اس کے ہاتھوں سے جاتی رہی اس وقت بھی یہی پابندیاں مسلمانوں کے معاشرے میں خیر وبرکت ونیکی واحسان کے اعمال کی ضامن رہی ہیں مسلمان اس تجربے کی روح سے ایک طویل عرصے تک بیگانہ رہے جو مدتِ زمانی کے اعتبار سے صدیوں پر محیط ہے اور روحانی بُعد کے لحاظ سے جس کا سراغ مسلمانوں

---

۵ ان داخلی پابندیوں کی مثال جو انسان خود اپنے آپ پر عاید کرتا ہے مختلف معاشروں میں رشتوں کے باہمی تعلق میں ملتی ہے۔ مثلاً ہمارے معاشرے میں ماں اپنی اولاد کی خاطر بے شمار قربانیاں رضا کارانہ طور پر دیتی ہے لیکن زمانے کے بدلنے کے ساتھ ساتھ ماؤں کا رویہ بھی بدلتا جا رہا ہے۔ اب وہ اپنی خوشی کو اولاد کی خاطر قربان کرنے کے لیے کم تیار ہوتی ہیں۔ اس امر کا تجزیہ کیا جائے تو ہم اس نتیجے پر وارد ہو سکتے ہیں کہ اس تبدیلی میں تربیت کی تبدیلی کا ہاتھ ہے۔ اگر ماں کو یہ تربیت ہی نہیں ملی کہ وہ اپنی انا کو اپنی اولاد یا بہن بھائی کے لیے قربان کرے تو اس سے ایسی توقع ہی نہیں کی جا سکتی۔ بھائی کی خاطر بھائی کی قربانیاں کسی قانون میں نہیں لیکن ہمارے ہاں اب بھی بھائی اپنے بھائی کی خاطر تڑپ اٹھتا ہے۔ یہ روش مغربی معاشروں میں تقریباً ناپید ہو چکی ہے

کی فکری اور نفسیاتی سطح کے گر جانے اور اجتماعی و سیاسی زندگی میں دوسرے اطوار کے عادی ہو جانے سے ملتا ہے۔ ان تمام باتوں کے باوجود یہ خود عائد کردہ پابندیاں ہی تھیں، جن کی داغ بیل اسلام نے زندگی کے کامل تجربے کے دوران میں ڈالی تھی، جن کے فعال کردار نے مسلمانوں کو نیکی اور احسان کے کام کرنے پر ثابت قدم رکھا۔ ثبوت اس کا یہ ہے کہ لاکھوں مسلمان اپنی مرضی سے اور رضا و رغبت سے، جن کی اساس میں یہی خود عائد کردہ پابندیاں ہیں، اس بات پر ثابت قدم ہیں کہ وہ حقوقِ خدا میں سے زکوٰۃ وغیرہ ادا کریں اور اسلام کے اجتماعی عدل کے مفہوموں کو عملی جامہ پہنائیں۔ ان نتائج کی روشنی میں آپ کیا اندازہ لگاتے ہیں کہ اگر یہ مسلمان کامل اسلامی تجربے میں زندگی گزار رہے ہوتے، ان کا معاشرہ اسلام کا مکمل آئینہ ہوتا اور اپنے افکار، اپنی اقدار، اپنی سیاست کے اعتبار سے اسلامی مفاہیم کی تعبیر ہوتا تو یہ مسلمان کیا کچھ ہوتے؟

اب رہیں آزادی پر عائد ہونے والی بیرونی پابندیاں، تو ان سے ہماری مراد وہ پابندیاں ہیں جو اسلامی معاشرے کے افراد پر باہر سے لاگو ہوتی ہیں اور ان کو عائد کرنے والی قوت شرع ہے۔ اسلام میں آزادی پر یہ معروضی پابندیاں اس اصول پر مبنی ہیں کہ شریعت کے احکامِ قطعی کی روشنی میں اس قسم کی سرگرمیوں کی آزادی نہیں جو ان مقاصد و اہداف کے خلاف ہوں جن کی ضرورت پر اسلام کو یقین ہے۔

اسلام میں اس اصول کا نفاذ حسب ذیل طریقے پر ہوا:

اولاً شریعت نے اپنے عام مصادر میں ایسی اقتصادی اور اجتماعی سرگرمیوں کی قطعی ممانعت کر دی ہے جو ان اقدار اور ان مثالی اہداف کو عملی شکل دینے میں حائل ہوں جن کو اسلام نے اپنایا ہے مثلاً سود، اجارہ داری، ذخیرہ اندوزی وغیرہ۔

ثانیاً یہ کہ شریعت نے یہ اصول وضع کیا کہ سربراہِ معاشرہ یا اولی الامر کو عام سرگرمیوں کی نگرانی کا حق ہے اور ریاست کو حق حاصل ہے کہ وہ مفاداتِ عامہ کی حفاظت اور ان کے دفاع کے لیے دخل اندازی کرے اور ان افراد کی آزادی پر پابندیاں لگائے جو کسی میدان میں سرگرمِ کار ہوں۔ اسلام نے اس ضروری اصول کو اس لیے وضع کیا کہ مرورِ ایام کے ساتھ ساتھ اجتماعی عدل کے بارے میں اس کے افکار و تصورات کو عملی جامہ پہنایا جا سکے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اجتماعی عدل کے وہ تقاضے جن کی طرف اسلام بلاتا ہے معاشرے کے اقتصادی حالات اور مادی اوضاع کے لحاظ سے بدلتے رہتے ہیں۔ اس بات کا امکان ہے کہ ایک کام ایک وقت میں معاشرے کے لیے ضرر رساں ہو اور کسی دوسرے دور میں وہ لازم ہو جائے۔ اس لیے ان امور کی تفصیل دستور میں پیش نہیں کی جاتی اور اس کا ایک ہی طریقہ ہے۔ اور وہ یہ کہ اولی الامر یا سربراہِ معاشرہ کو موقع دیا جائے کہ وہ ایک نگران، ہدایات صادر کرنے والے اور افراد کی آزادیوں کو اس سلسلے میں محدود کرنے والے بااختیار شخص کی حیثیت سے کام کر سکے اور دیکھے کہ لوگ معاشرے میں اسلامی آئیڈیل کے نقطۂ نظر سے شرعی مباح کاموں کو بجا لاتے ہیں یا انھیں ترک کرتے ہیں۔

نگرانی اور دخل اندازی کے اس اصول کی شرعی نص قرآن مجید ہے کہ ارشاد باری عز اسمہ ہے اَطِیْعُوا اللّٰهَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِی الْاَمْرِ مِنْكُمْ یعنی اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی نیز اولی الامر کی جو تم میں سے ہوں اطاعت کرو۔ یہ آیۂ قرآنیہ اس امر کی واضح دلیل ہے اور اس بارے میں مسلمانوں میں کوئی اختلاف نہیں کہ اسلامی معاشرے میں شرعی اختیارات کے مالک اولی الامر ہی ہوتے ہیں گو مسلمانوں میں اس بارے میں اختلافات ضرور ہیں کہ اولی الامر کا تعین کیونکر ہو، ان کی صفات کیا ہوں اور ان میں شرائط کیا کیا ہوں۔

لہٰذا اعلیٰ ترین اختیارات کا مالک اسلامی معاشرے میں یہ حق رکھتا ہے کہ اس کی اطاعت کی جائے اور وہ یہ حق بھی رکھتا ہے کہ معاشرے میں اسلامی توازن برقرار رکھے اور اس کی حمایت کے لیے دخل اندازی کر سکے۔ بشرطیکہ یہ تدخل شریعتِ اسلامیہ کے دائرے کے اندر ہو۔ مثلاً اولی الامر میں سے کسی کو یا خود ریاست کو یہ حق حاصل نہیں کہ سود کو حلال قرار دے دے یا ملاوٹ کو جائز کر دے یا قانونِ وراثت کو معطل کر دے یا اسلامی اصولوں کے مطابق ثابت ملکیت کو معاشرے میں ممنوع قرار دے دے۔ اولی الامر کو البتہ اس بات کی اجازت ضرور ہے کہ ان اعمال و تصرفات کے سلسلے میں جو شریعتِ اسلامی نے مباح قرار دیئے ہیں، دخل انداز ہو، ان کی ممانعت کر دے یا حکم دے کہ انھیں معاشرے کی اسلامی اقدار کے مطابق بجالایا جائے۔ مثال کے طور غیر آباد زمینوں کو آباد کرنا اور زیرِ کاشت لانا، معدنیات نکالنا، نہریں نکالنا وغیرہ سرگرمیوں کی مختلف شکلیں ایسی ہیں کہ شریعت نے انھیں مباح گردانا ہے، ان کی اجازت دی ہے اور ان میں سے ہر ایک عمل کے شرعی نتائج کو معین کر رکھا ہے۔ اب ان امور کے بارے میں اگر اولی الامر کوئی حکم دے تو ان کو بجالایا جائے یا ان کی ممانعت کر دی جائے تو یہ اس کا حق ہے بشرطیکہ اس کے پیشِ نظر وہی اصول رہے جو اوپر بیان ہو چکا ہے۔

جناب سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ و آلہٖ وسلم تدخل کے اس اصول پر اس وقت عمل پیرا ہوا کرتے تھے، جب کبھی ضرورت پڑتی اور صورتِ حالات تقاضا کرتی کہ دخل دیا جائے اور ہدایت دی جائے۔ احادیث میں اس قسم کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں۔ مثلاً حدیثِ صحیح میں وارد ہے کہ آپ نے شہر والوں (اہلِ مدینہ) کے درمیان یہ فیصلہ دیا کہ کھجوروں کے باغوں میں آبپاشی کی نالیوں کو روکا نہ جائے تاکہ عمومی فائدہ والی شے سے کوئی محروم نہ ہو۔ اسی طرح اہلِ بادیہ کو یہ حکم دیا کہ اگر کسی کے پاس فالتو پانی ہو تو وہ دوسروں کو اس خیال کے تحت اس سے استفادہ کرنے سے نہ روکے کہ ان کے پاس زیادہ گھاس ہو جائے گی اور فرمایا کہ لاضرر ولا ضرار[1] (یعنی نہ باہمی نقصان اور نہ تنگ حال)۔ فقہاء کے نزدیک یہ بات بالکل واضح ہے کہ کسی شے سے فائدہ حاصل کرنے یا فالتو پانی کے استعمال سے روکنے میں عام طور پر شرعی ممانعت نہیں۔ یوں ہم یہ جان پاتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہٖ وسلم نے اہلِ مدینہ کو نفع بخش شے سے روکنے یا فالتو پانی سے استفادہ کرنے کی اجازت نہ دینے سے اس لیے منع نہیں کیا کہ وہ بحیثیت رسول شریعت کے عام احکام دے رہے تھے بلکہ اس لیے کہ وہ اولی الامر تھے اور ان کی ذمہ داری تھی کہ وہ معاشرے کی اقتصادی زندگی کو منظم کریں اور ایسی ہدایات جاری فرمائیں کہ مفادِ عام کو نقصان نہ پہنچے۔ شاید یہی سبب ہے کہ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ و آلہٖ وسلم نے یہ ممانعت بطورِ فیصلہ ارشاد فرمائی بطورِ نہی نہیں اور یہ جانتے ہوئے کہ فیصلہ بھی حکم ہی کی ایک شکل ہے[2]

---

[1] وسائل الشیعہ جلد ۳ کتاب احیاء الموات

[2] بعض فقہاء کا خیال ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے فیصلے میں فالتو پانی یا نفع بخش شے کے حصول سے روکا نہیں بلکہ یہ نہیٔ کراہت

(حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

ہم آئندہ بحثوں میں اس اصول یعنی نگرانی اور مداخلت کے اصول کے بارے میں زیادہ تفصیل و وضاحت سے بیان کریں گے۔

ج۔ عدلِ اجتماعی کا اصول :

اسلامی اقتصاد کا تیسرا رکن عدلِ اجتماعی کا اصول ہے جسے اسلام نے عملی شکل دی اور جس کے ذریعے سے اسلام نے اسلامی معاشرے میں دولت کی تقسیم کو ایسی ضمانتات اور ایسے عناصر سے روشناس کرایا کہ اس کے حوالے سے اسلامی عدل کو عملی جامہ پہنایا جائے اور اسے ان اقدار سے ہم آہنگ کیا جائے جن پر اسلام مرکوز ہے۔ جب اسلام عدلِ اجتماعی کو، جس پر اس کے اقتصادی مسلک کا دارومدار ہے، اپنے بنیادی اصولوں میں شامل کرتا ہے تو وہ اس عدلِ اجتماعی کو عام تجریدی (Abstract) مفہوم میں نہیں لیتا اور اسے ایسی شکل میں پیش نہیں کرتا کہ جو چاہے اس کی تفسیر اپنے منشا کے مطابق کرے۔ اسی طرح وہ اس تصور کو انسانی معاشروں کے رحم و کرم پر نہیں چھوڑتا جن کے نقطہ ہائے نظر عدلِ اجتماعی کے بارے میں مختلف ہیں اور جن کے ثقافتی و تہذیبی افکار اور زندگی کے مفاہیم ایک دوسرے سے جُدا جُدا ہیں۔ اسلام نے اس تصور و اصول کے مفہوم کو متعین و واضح کر دیا ہے اور معین اجتماعی دائرے میں اسے متعین کرکے دکھایا ہے اور تب وہ اس قابل ہوا کہ اس تصور کو ایک جیتے جاگتے معاشرے میں جس کی رگ رگ میں خونِ حیات گردش کر رہا تھا، واقعی اور عملی قالب میں ڈھال کر دکھا دیا اور عدل کے بارے میں اپنے مفہوم کو اس معاشرے میں رچا بسا دیا۔

یہی بات کافی نہیں کہ عدلِ اجتماعی کے بارے میں اسلام کی ندا کو سنیں اور جانیں بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ ہم عدل کے بارے میں اس کے تفصیلی تصورات اور اس کے اپنے مفہوم خاص سے بھی آشنا ہوں۔

عدلِ اجتماعی کی جو تصویر اسلام نے پیش کی ہے اس میں دو عام اصول اساسی طور پر ظاہر ہیں جن کے اپنے نمایاں رنگ

(حاشیہ صفحہ سابقہ) ہے نئی تحریم نہیں (یعنی حرام قرار نہیں دیا بلکہ مکروہ گردانا ہے)۔ یہ حضرات اس بنا پر یہ تاویل کرتے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے فیصلے سے حتمی اور وجوبی رنگ الگ کرتے پر یوں مجبور ہوئے کہ ان کے اعتقاد میں اس حدیث کے دو ہی معانی ہیں: یا تو یہ کہ نبی اکرمؐ نے حرام ہونے کی بنا پر نہی فرمائی ہے اور اس لحاظ سے فالتو پانی یا فالتو گھاس کے استعمال سے منع کرنا شرعی طور پر ایسے ہی حرام ہو جاتا ہے جیسے شراب وغیرہ ہے اور یا پھر یہ کہ حضورؐ نے بنظرِ استحسان و ترجیح اس بات سے منع فرمایا ہے تاکہ مالک اپنے مال کو سخاوت کی راہ میں دے (یعنی نہ روکنا بہتر ہے)۔ پہلے معانی سے فقہاء کے ذہن آشنا نہیں ہو سکتے لہٰذا دوسرے معانی ہی پر انحصار کرنا پڑے گا۔ لیکن یہاں کوئی وجہِ جواز نظر نہیں آتی کہ نبی اکرمؐ کے فیصلے کی تاویل کی جائے اور اسے ترجیح و استحسان قرار دیا جائے جبکہ ہمارے لیے یہ ممکن ہو کہ حضور رسالتمآبؐ کے الفاظ کو حتمی قرار دیں اور اسے ایسا حکم گردانیں جو حضورؐ نے اولی الامر کی حیثیت سے ان حالات کے پیش نظر صادر فرمایا جن میں مسلمان زندگیاں بسر کر رہے تھے اور جو اس قسم کا عمومی شرعی حکم نہ تھا جیسے شراب یا جوئے کی حرمت کا۔ (مؤلف)

ہیں۔ ایک اصول تکافلِ عام (General Guarantees) کا ہے اور دوسرا اجتماعی توازن (Social Balance) کا۔ اسلامی مفہوم کے مطابق تکافل و توازن کے وسیلے سے عدل پر مبنی اجتماعی اقدار شرمندۂ تعبیر ہوتی ہیں اور اسلامی عدلِ اجتماعی کا آئیڈیل وجود میں آتا ہے جیسا کہ ہم آئندہ حصے میں ملاحظہ کریں گے۔

نیز انسانی معاشرے کو وجود میں لانے کے لیے اسلام نے اپنے روشن تاریخی تجربے میں جو قدم اٹھائے ہیں ان سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ اسلام نے اپنے اقتصادی نظام کے اس اہم رکن کے بارے کس اہتمام سے کام کیا ہے۔

یہ اہتمام حضور سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اس خطبے میں پوری طرح منعکس ہے جو انھوں نے مدینے میں ایک نئی ریاست کے قیام کے وقت پہلے سیاسی عمل کے طور پر ارشاد فرمایا۔ حضورؐ کے ان ترجیحی ارشادات کی ابتدا اس خطبے سے ہوتی ہے جو روایات میں یوں موجود ہے:

"اَمَّا بَعْدُ اَیُّهَا النَّاسُ! فَقَدِّمُوا لِاَنْفُسِکُمْ تَعْلَمُنَّ وَاللّٰهِ لَیُصْعَقَنَّ اَحَدُکُمْ ثُمَّ لَیَدَعَنَّ غَنَمَهٗ لَیْسَ لَهَا رَاعٍ ثُمَّ لَیَقُوْلَنَّ رَبُّهٗ اَلَمْ یَاْتِكَ رَسُوْلِیْ فَبَلَّغَكَ وَاٰتَیْتُكَ مَالًا وَّاَفْضَلْتُ عَلَیْكَ؟ فَمَا قَدَّمْتَ لِنَفْسِكَ؟ فَلَیَنْظُرَنَّ یَمِیْنًا وَّشِمَالًا فَلَا یَرٰی شَیْئًا ثُمَّ لَیَنْظُرَنَّ قُدَّامَهٗ فَلَا یَرٰی غَیْرَ جَهَنَّمَ۔ فَمَنِ اسْتَطَاعَ اَنْ یَّقِیَ وَجْهَهٗ مِنَ النَّارِ۔ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ فَلْیَفْعَلْ وَمَنْ لَّمْ یَجِدْ فَبِکَلِمَةٍ طَیِّبَةٍ فَاِنَّهَا تُجْزٰی الْحَسَنَةُ عَشْرَةَ اَمْثَالِهَا اِلٰی سَبْعِمِائَةِ ضِعْفٍ وَالسَّلَامُ عَلَیْکُمْ وَرَحْمَةُ اللّٰهِ وَبَرَکَاتُهٗ"

"اور پھر اے لوگو! اپنے آپ کے لیے کچھ آگے بھیجو یاد رکھو خدا کی قسم تم میں سے کوئی ہوگا جو بھونچکا کھڑا رہ جائے گا اور اپنی بھیڑوں کو یوں چھوڑ دے گا گویا ان کا رکھوالا کوئی ہے ہی نہیں۔ پھر اس کا رب اسے کہے گا "کیا میرا رسول تیرے پاس نہیں پہنچا اور میں نے تجھے مال نہیں دیا اور تو نے اسے اپنے آپ سے بہتر گردانا؟ تو نے اپنے آپ کے لیے آگے کیا بھیجا ہے۔ اس پر وہ دائیں بائیں دیکھے گا لیکن اسے کچھ بھی دکھائی نہ دے گا پھر وہ اپنے سامنے نظر ڈالے گا تو اسے جہنم کے سوا کچھ دکھائی نہ دے گا۔ پس جو شخص اپنے چہرے کو جہنم کی آگ سے بچا سکتا ہو ۔ چاہے وہ نصف کھجور کے آدھے دانے ہی کے ذریعے ہی سے کیوں نہ ہو ۔ اسے چاہیے کہ وہ اپنے آپ کو بچائے۔ اور جس کے پاس کچھ نہ ہو تو پھر ایک اچھی بات ہی کے ذریعے سے یہ حاصل کرے کیونکہ ایک نیکی کا بدلہ دس سے لے کر سات سو گنا تک دیا جاتا ہے۔ والسلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ"۔

حضور سید المرسلین صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سیاسی عمل کا آغاز مہاجرین وانصار میں مواخات یعنی بھائی چارے کے رشتے کے قیام سے ہوا اور یوں ان کے مابین تکافل (ایک دوسرے کی کفالت کرنا) کے اصول کی تطبیق ہوئی تاکہ اس اجتماعی عدل کو عملی

شکل دی جائے جس کا اسلام علمبردار ہے۔

تو معلوم ہوا کہ اسلامی اقتصاد کے تین اساسی ارکان حسب ذیل ہیں؛

۱۔ ملکیت کی متعدد شکلیں جن کی اساس پر تقسیم پیداوار عمل میں آتی ہے۔

۲۔ اسلامی اقدار کے حدود میں رہ کر پیداوار، تبادل (Exchange) اور صرف (Consumption) کی آزادی

۳۔ اجتماعی عدل جو تمام معاشرے کی بہبود و مسرت کا کفیل ہے اور جس کی اساس تکافل اور توازن پر ہے۔

اسلام میں اقتصادی مسلک کی دو بنیادی صفات ہیں جو اس کے مختلف پہلوؤں سے اجاگر ہوتی ہیں۔ ایک صفت حقیقت پسندی (Realism) ہے اور دوسری اخلاقیت (Moralism) اس لحاظ سے اسلام کا اقتصاد، اپنی غایات و اہداف اور اپنے طریقۂ کار دونوں کے اعتبار سے بیک وقت اخلاقی بھی ہے اور حقیقت پسند بھی۔

اسلامی اقتصاد اپنی غایت (End) کے اعتبار سے حقیقت پسندانہ مسلک ہے کیونکہ وہ اپنے قوانین اور قواعد وضوابط میں ان غایات کو حاصل کرنا چاہتا ہے جو انسانی صورتِ حالات سے اپنے مزاج، اپنے میلانات اور اپنی عام خصوصیات کے اعتبار سے ہم آہنگ ہوں۔ اس کی کوشش ہمیشہ یہی ہوتی ہے کہ اس کے قوانین وضوابط ایسے نہ ہوں کہ انسان کو مشکل میں ڈال دیں وہ اور ان کی بنا پر اپنی طاقت اور امکانات سے کہیں زیادہ بلند خیال فضاؤں میں گردش کرتا رہے۔ اسلام اپنی اقتصادی منصوبہ بندی اس حقیقت پسندانہ نقطۂ نظر سے کرتا ہے اور ان غایات کو حاصل کرنا اور اپنانا چاہتا ہے جو اس نقطۂ نظر سے لگا کھاتی ہوں مثلاً ایک اقتصاد جیسے اشتمالیت یا کمیونزم کو زیب دیتا ہے کہ وہ ایسی انسانیت کو وجود میں لانے کو اپنا ہدف بنائے جو ہر قسم کے انسانی اغراض و میلانات سے مبرّا ہو اور اس قابل بھی کہ آپس میں کاموں اور ان سے حاصل ہونے والی پیداوار کو خود تقسیم کر سکے اور اس کے لیے کسی حکومت کی محتاج نہ ہو اور نہ اس میں کسی قسم کے اختلافات و تناقضات کا نشان ملے۔ لیکن یہ بات اسلامی قانون سازی کے مزاج کے خلاف ہے اور اس کی اس حقیقت پسندی کے مطابق نہیں جس کے لحاظ سے وہ اپنی منزلیں متعین کرتی ہے اور اپنے اہداف کا انتخاب کرتی ہے۔

اسی طرح اسلام اپنے طریقۂ کار کے اعتبار سے بھی حقیقت پسند ہے۔ جس طرح وہ ایسے حقیقی اور ممکن الحصول مقاصد کو اپنا ہدف قرار دیتا ہے اسی طرح ان مقاصد کے حصول کے لیے حقیقی اور مادی وسائل کی ضمانت بھی دیتا ہے اور صرف پند و نصائح کو کافی نہیں سمجھتا جیسا کہ واعظین و ناصحین کیا کرتے ہیں کیونکہ وہ چاہتا ہے کہ وہ مقاصد حاصل ہو جائیں اور صرف اتفاقات اور تقدیر پر ان کے حصول کو نہیں چھوڑتا۔ مثلاً جب اسلام معاشرے میں عمومی تکافل کو اپنا مقصد قرار دیتا ہے تو اس کے حصول کے لیے صرف توجیہ و ارشاد، پند و نصائح اور جذبات کو بھڑکانے سے کام نہیں لیتا بلکہ اس کے لیے قانونی ضمانات کا سہارا لیتا ہے اور اسے حاصل کرنا ضروری قرار دیتا ہے۔

اقتصادِ اسلامی کی دوسری صفت اس کا اخلاقی پہلو ہے۔ یعنی اسلام اپنے اہداف و غایات کو، جنھیں وہ معاشرے کی اجتماعی اور اقتصادی زندگی میں حاصل کرنا چاہتا ہے، ان مادی حالات اور قدرتی شرائط پر مبنی نہیں گردانتا جو انسان سے الگ تھلگ ہوں جیسا کہ مارکسیت اپنے غایات و اہداف کو پیداواری قوتوں اور ان کی وضع کے لحاظ سے متعین کرتی ہے۔ بلکہ اس کے مقابلے میں وہ ان اہداف و غایات کو ان عملی اقدار کی تعبیر گردانتا ہے جن کا حصول اخلاقی نقطۂ نظر سے ضروری ہے۔ مثلاً جب اسلام کاریگر یا محنت کش کو جینے کی ضمانت دیتا ہے تو اس وقت وہ اس اجتماعی تحفظ کو پیداوار کی مادی صورت حالات کا نتیجہ نہیں گردانتا بلکہ اسے ایک عملی قدر (Practical Value) قرار دیتا جسے حاصل کرنا واجب ہے۔ اس نقطے پر ہم آگے چل کر تفصیل سے بات کریں گے۔

اس اقتصادی نظام کی اخلاقی صفت، طریقۂ کار کے نقطۂ نظر سے اس بات کی آئینہ دار ہے کہ اسلام اپنے غایات و اہداف کی تکمیل کے لیے جو طریقۂ کار وضع کرتا ہے اس میں نفسیاتی عامل (Psychological Factor) کو خاص اہمیت دیتا ہے اس کا وضع کردہ طریقۂ کار صرف معروضی پہلو ہی نہیں رکھتا بلکہ وہ اس طریقے کو نفسیاتی اور ذاتی عوامل کے ساتھ منسلک کرتا ہے۔ مثال کے طور پر وہ فقیر کا پیٹ بھرنے کے لیے امیر سے مال لیتا ہے اور یوں اس فقیر کو وہ موقع فراہم کرتا ہے کہ وہ اپنی حاجات پوری کر سکے اس طریقے سے وہ معروضی غایت جو اسلامی اقتصاد کے پیشِ نظر ہے اس اصولِ تکافل کے وسیلے سے حاصل ہو جاتی ہے۔ لیکن اسلام کے نزدیک یہی امر سب کچھ نہیں بلکہ وہ طریقہ بھی اہم ہے جس کے ذریعے سے یہ عمومی تکافل حاصل ہوتا ہے۔ اس طریقے کے استعمال کا واضح مطلب یہ ہے کہ امراء سے بطور ٹیکس روپے وصول کر کے فقراء کی کفالت کرنے کے لیے قوت استعمال ہو۔ یہ بات معروضی پہلو کے حصول یعنی فقراء کی کفالت کے لیے کافی ہے لیکن اسلام اس کا قائل نہیں۔ جب تک تکافل کے حصول کا یہ طریقہ اخلاقی محرک سے اور امراء کے دل میں عاملِ خیر سے الگ ہے اس وقت تک اسلام اسے نہیں اپناتا[1] اسی بات کے پیشِ نظر، اسلام نے یہاں دخل دیا ہے اور مالی فرائض مقرر کیے ہیں اور انھیں عبادات کا درجہ دیا ہے، جن کے وسیلے سے تکافل حاصل ہوتا ہے۔ یہ عبادات لازم ہے کہ ان نفسیاتی محرکات کے نتیجے میں ادا ہوں جو انسان اسلامی اقتصاد کے غایات کے حصول میں حصہ لینے پر اکساتے ہیں اور اس میں اس کا شعور کارفرما ہوتا ہے اور غرض یہ ہوتی ہے کہ خداوندِ عالم کی رضا اور قربت

---

[1] بینکوں میں سے قانونی طور پر زکوٰۃ وصول کر کے غرباء و مساکین کو دے دینے سے صرف معروضی غایت حاصل ہوتی ہے لیکن اس طریقے سے اخلاقی مقصد حاصل نہیں ہوتا۔ اسی لیے اسلام میں زکوٰۃ دینے والے کے لیے یہ بھی لازم ہے کہ وہ نیت بھی کرے۔ دوسرے الفاظ میں جب عاملِ خیر نفسِ انسانی کو تحریک نہ دے اور اسے زکوٰۃ (کم از کم) ادا کرنے کی ترغیب نہ دے اس وقت تک اسلامی غایت حاصل نہیں ہوتی۔ آخر حاجتمند کی ضرورت چوری کے مال سے بھی تو پوری ہو سکتی ہے لیکن چوری کرنے والا ثواب سے تو محروم ہوگا ہی، اسے الٹا عذاب بھی برداشت کرنا پڑے گا (مترجم)

حاصل ہو۔

یہ بات کوئی تعجب کی نہیں کہ اسلام اس نفسیاتی عامل کو اس قدر اہمیت دے اور اس کی روحانی اور اخلاقی تشکیل کے بارے میں اس قدر حریص ہو کیونکہ یہ بات اس کی غایات و مقاصد اور مفاہیم کے عین مطابق ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ انسان کی شخصیت کی تشکیل اور اس کے روحانی محتوٰی (Contents) کے تعین میں ان ذاتی عوامل کے مزاج کا بڑا دخل ہے۔ اسی طرح ان ذاتی عوامل کا اجتماعی زندگی، اس کی مشکلات اور ان کے حل میں بڑا اثر ہے۔ آج سب لوگوں پر یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ نفسیاتی عوامل اقتصادی سطح پر بھی بہت زیادہ اثر انداز ہوتے ہیں۔ وقتی بحرانوں کے، جن کی بنا پر یورپ کی اقتصادی زندگی میں مصیبتیں سر اٹھاتی ہیں، پیدا ہونے میں ان عوامل کا بہت بڑا حصّہ ہے۔ پھر طلب و رسد کی ترسیم (Supply Demand Curve) کاریگر کی پیداواری صلاحیت اور اسی قسم کے دیگر اقتصادی عناصر پر بھی یہ عوامل بہت زیادہ اثر ڈالتے ہیں۔

اس لحاظ سے اسلام، اپنے مسلک اور اپنی تعلیمات کی جہت سے، معاشرے کی ظاہری اور مادی صورتِ حالات ہی کی تنظیم پر اکتفا نہیں کرتا بلکہ وہ اس کی روحانی اور فکری گہرائیوں میں اترتا ہے تاکہ وہ داخلی محتوٰی اور اقتصادی و اجتماعی مظاہر میں موافقت اور ہم آہنگی پیدا کر سکے۔ اس لیے وہ اس بات کو کافی نہیں گردانتا کہ صرف ایک طریقے کو اپنے مقاصد و غایات کے حصول کے لیے استعمال کرے بلکہ وہ نفسیاتی عامل اور ذاتی اغراض کو اس طریقے سے ملا کر کام کرتا ہے جو اس کی غایات و مفاہیم کے ساتھ ہم آہنگ ہو۔

۲- اسلامی اقتصاد ایک کل کا جزو ہے۔

اسلامی اقتصاد کے بارے میں ہمارے علم کا تقاضا ہے کہ اس کو ٹکڑے ٹکڑے کر کے نہ دیکھیں مثلاً سود کے حرام ہونے کے بارے یا ذاتی ملکیت کی اجازت کے بارے اسلام کے احکام کو پورے نظام سے الگ کر کے نہ دیکھیں۔ اسی طرح یہ بھی جائز نہیں کہ پورے اسلامی اقتصاد کو اس نقطۂ نظر سے نہ دیکھیں گویا وہ دیگر مسلکی اداروں یعنی سیاسی اجتماعی وغیرہ سے بالکل جدا اور مستقل نظام ہے اور اس کا ان اداروں کے مابین رشتوں اور علاقوں سے اور ان کی نوعیت سے بالکل کوئی تعلق نہیں۔ اس سلسلے میں واجب ہے کہ ہم اسلامی اقتصاد کو پورے اسلامی نظام کے سیاق و سباق میں رکھ کر دیکھیں جو معاشرے کی زندگی کے مختلف پہلوؤں کو منظم کرتا ہے۔ جب ہم کسی محسوس شئے کو ان دوسری مختلف اشیاء کے ساتھ رکھ کر دیکھیں جن سے مل کر وہ ایک کل کی تشکیل کرتی ہو تو وہ اس حالت سے کہیں مختلف نظر آئے گی جب وہ اکیلی ہو یا کسی اور تناظر میں ہو۔ ایک خط چند دوسرے خطوط کی ایک مخصوص ترتیب میں چھوٹا نظر آتا ہے اور اگر اس ترتیب کو بدل دیا جائے تو وہ بڑا نظر آتا ہے۔ بالکل یہی کیفیت اقتصادی تنظیمات کی ہے جن کی جانچ ان مسالک کے عمومی نظریاتی دائرے ہی کے حوالے سے ہو سکتی ہے۔ اس لیے یہ بات غلط ہوگی کہ ہم اسلام کے عمومی نظام کو وہ اہمیت نہ دیں جس کا وہ مستحق ہے اور اس کے اقتصادی پہلو کے دیگر پہلوؤں سے باہمی تعلق کو حساب میں نہ لائیں اور نیز یہ نہ دیکھیں کہ ان مختلف پہلوؤں کا اور ان اجزاء کا ایک دوسرے پر جو اثر پڑتا ہے۔ اس کا پورے نظام کی کلیت

سے کیا تعلق ہے۔

اسی طرح یہ بھی لازم ہے کہ ہم اسلام کے عمومی نظام اور اس کی مخصوص اساس میں تفریق پیدا نہ کریں جن پر اس کی قوت و بقا کا دارومدار ہے۔ جس طرح ہم مختلف زمینوں کے اپنے اپنے مزاج کو محسوس کرتے ہیں کہ ایک زمین ایک مخصوص فصل کے لیے مناسب ہے اور دوسری فصل کے لیے غیر مناسب، اسی طرح ہر مذہب و مسلک کو ایک مخصوص سرزمین اور اساس کی ضرورت ہوتی ہے جس سے اس کے مزاج کی مناسبت ہو، جس سے اس کے اصول و مفاہیم کو تقویت حاصل ہو اور جس سے وہ جذبات و عواطف جنم لیں جو اس کے مناسب حال ہوں۔ لہٰذا ہمارے لیے اس کے سوا کوئی چارۂ کار نہیں کہ کسی مسلک کے عمومی استحسان کے لیے اس کا مطالعہ اس فضا اور اس زمین کے حوالے سے کریں جو اس کے لیے مخصوص ہو، یا دوسرے الفاظ میں ہمیں چاہیے کہ اس کے مکمل کل (Whole) پر نگاہ ڈالیں۔

یہ بات واضح ہے کہ اسلامی اقتصاد اپنی تمام تر تفصیلات کے ساتھ زندگی کے عمومی دائرے کا ایک حصہ ہے اور اس کی ایک اپنی مخصوص فضا ہے جس سے اسے اپنی نشوونما کے تمام عناصر حاصل ہوتے ہیں۔ جب یہ فضا اور یہ سرزمین یکجا ہو جاتے ہیں اور نشوونما کے تمام عناصر جمع ہو جاتے ہیں تو پھر کہیں جاکر اسلامی معاشرہ وجود میں آتا ہے۔ اسلامی اقتصاد کے بارے میں بحث کا راستہ اس وقت ہموار ہوتا ہے جب ہم اسلامی اقتصاد کے تمام اصول و قواعد اور اس کے خدوخال کا جائزہ اس نقطۂ نظر سے لیتے ہیں کہ وہ زندگی کے بارے میں اسلامی نظریے کا ایک حصہ ہے جو بذاتِ خود اس فضا اور اس مٹی کا مرہونِ منت ہے جو اسلام نے اس کے لیے اور صحیح اسلامی معاشرے کے لیے تیار کی۔

اسلامی معاشرے اور اس کے اجتماعی مسلک کی تشکیل مندرجہ ذیل عناصر سے ہوتی ہے:

۱۔ عقیدہ جو اسلامی اندازِ فکر کی اساس ہے اور کائنات کے بارے میں مسلمان کے عمومی نقطۂ نظر کو متعین کرتا ہے۔

۲۔ وہ مفاہیم جو اشیاء اور مظاہر کی تفسیر کے بارے میں اسلامی نقطۂ نظر کی آئینہ داری کرتے ہیں اور اس تفسیر کی تشکیل اس عمومی نظریے کی بنیاد پر ہوتی ہے جسے عقیدہ روشن اور واضح کرتا ہے۔

۳۔ وہ جذبات و احساسات جن کو فروغ دینے اور پروان چڑھانے کے لیے اسلام اپناتا ہے اور انھیں مذکورہ بالا مفاہیم سے شیروشکر کر دیتا ہے کیونکہ مفہوم، جس سے مراد امرِ واقع کے بارے میں اسلامی فکر ہے، ایک مسلمان کے دل میں اس امرِ واقع کے بارے میں ایک مخصوص تصور کو جنم دیتا ہے اور اس کے جذباتی رویے کو متعین کرتا ہے۔ اس لحاظ سے اسلامی جذبات اسلامی مفاہیم کی پیداوار ہیں۔ اور ہر اسلامی مفہوم بذاتِ خود اسلام کے اساسی عقیدے سے جنم لیتا ہے۔ اس بات کی وضاحت کے لیے ہم تقویٰ کی مثال لیتے ہیں۔ تقویٰ کا اسلامی مفہوم توحید کے عقیدے کی بنیاد پر استوار ہے۔ اس کے مطابق انسانی افراد کے مابین فضیلت کا معیار یہی تقویٰ ہے۔ اس تقویٰ کے مفہوم سے متقیوں کے بارے میں اسلامی

جذبے کی نشوونما ہوتی ہے جو ان کی عزت و احترام کا آئینہ دار ہے۔

یہ تین عناصر یعنی عقیدہ، مفاہیم اور جذبات ہی اسلامی معاشرے کی بنیاد بنتے ہیں

اس کے بعد زمین کی باری آتی ہے۔ اس سے مراد زندگی کے بارے میں اسلام کا عمومی نظریہ ہے جس کو ٹکڑے ٹکڑے کر کے نہیں دیکھا جا سکتا۔ وہ زندگی کے مختلف شعبوں میں رچا بسا ہوا ہے۔ جب اسلامی معاشرے کی فضا اور اس کا عمومی نظریہ حیات مکمل حاصل کر لیں تو ہم یہ توقع کر سکتے ہیں کہ وہ اقتصادی زندگی میں اپنا جوہر نمایاں کر سکے گا اور اپنے مشن کو پورا کر سکے گا۔ یعنی تمام افرادِ معاشرہ کے لیے بہبود و خوش بختی کے اسباب فراہم کرے گا اور ہم اس کے نتائج حاصل کر پائیں گے۔ لیکن اگر اس بات کا انتظار کریں کہ اسلام کا مشن زندگی کے کسی مخصوص شعبے میں اپنے مقاصد حاصل کرے اور ہم اس شعبے کو زندگی کے باقی شعبوں سے بالکل الگ کر لیں تو یہ بات غلط ہوگی۔ اس کا سبب یہ ہے کہ معاشرے کے لیے اسلامی منصوبہ بندی کے مختلف شعبوں میں جو باہمی ربط ہے اس کی بنا پر اس کی حیثیت وہی ہے جو ایک عظیم الشان عمارت کی تعمیر کے لیے نہایت ماہر انجینئر کے بنائے ہوئے نقشے کی ہے یہ ممکن نہیں کہ اس پورے نقشے کو عملی جامہ پہنائے بغیر اس عمارت کا اصلی رنگ روپ سامنے آ سکے جو اس انجینئر کا ہدف تھا یہی صورت اسلامی منصوبہ بندی کی ہے۔ اس سلسلے میں اسلام نے اپنا مخصوص طریقہ اختیار کیا ہے اور اسے پوری انسانیت کی فلاح و بہبود کے حصول کا ذریعہ بنایا ہے تاکہ اسے اسلامی ماحول میں دائرہ تطبیق میں لایا جائے جس کے وجود، جس کے افکار اور جس کی ہیئت پر اسلامی رنگ چڑھا ہو اور اس تطبیق میں کسی حصے کو چھوڑا نہ گیا ہو کیونکہ اس منصوبہ بندی کے مختلف اجزاء ایک دوسرے کو سہارا دیتے ہیں۔ اسلامی منصوبہ بندی کے اس اسلوب کے مختلف اجزاء میں سے کسی ایک جزو کو اس کے ماحول اور اس کی فضا سے جدا کر لینے کا مطلب یہ ہوگا کہ اس منصوبہ بندی کی تکمیل کے لیے جو شرائط وضع کی گئی تھیں وہ پوری نہیں ہوئیں۔ اس صورت میں اگر اس منصوبہ بندی سے مطلوبہ نتائج برآمد نہ ہوں تو یہ اسلام کا قصور نہیں یا معاشرے کی قیادت کے لیے اس کی اہلیت کا نقص نہیں کیونکہ اس کی حیثیت تو سائنسی اصولوں کی ہے جو اسی وقت اپنے نتائج بر لاتے ہیں جب ان اصولوں کو کارفرما ہونے کے لیے لازمی شرائط فراہم ہوں۔

ہمارے لیے یہ ممکن نہیں کہ اپنی بحث کے دوران میں اسلامی اقتصاد کے تمام عناصر کے مابین ارتباط کا بیان کریں یا اسلامی اقتصاد اور دوسرے اسلامی عناصر کے درمیان ارتباط اور باہمی عمل ردِ عمل کا ذکر کریں۔ البتہ بطورِ نمونہ چند ایک کا ذکر کرتے ہیں جو حسب ذیل ہے:

۱۔ اسلامی اقتصاد کا عقیدے سے گہرا ربط ہے جو مسلک و مذہب کو روحانی غذا فراہم کرنے کا ذریعہ ہے۔ یہ عقیدہ مسلمان کو اس امر کی ترغیب دیتا ہے کہ وہ اپنے مذہب کے مطابق اپنے آپ میں تبدیلیاں پیدا کرے کیونکہ وہ مذہب اسی عقیدے سے جنم لیے ہوئے ہے۔ یہ عقیدہ اس مذہب و مسلک کو ایمانی رنگ دیتا ہے اور ذاتی قدر سے متصف کرتا ہے خواہ عملی تطبیق کے میدان میں حاصل ہونے والے معروضی نتائج کتنے ہی متنوع کیوں نہ ہو۔ یوں مسلمان کے دل میں اس مذہب کے

سا ئے میں اطمینان پیدا ہو جاتا ہے جو اسی عقیدے کی پیداوار ہے جس کا وہ حامل ہو۔ اس لحاظ سے نفاذ کی ضمانت کی طاقت، ایمانی اور روحانی رنگ اور اطمینانِ قلب وہ صفات ہیں جو اسلامی اقتصاد کا طرۂ امتیاز ہیں۔ یہ صفات اس اساسی عقیدے سے پیدا ہوتی ہیں جس پر اس کا دارومدار ہے اور جس کے عمومی دائرۂ کار میں وہ جنم لیتی ہیں۔ اس لیے جب تک اسلامی اقتصاد کا اس عقیدے اور اس کے اثرات کی روشنی میں مطالعہ نہ کیا جائے اس وقت تک ان صفات کا سراغ نہیں لگ سکتا۔

۲۔ اسلامی اقتصاد کا کائنات اور زندگی کے بارے میں اسلام کے مفاہیم سے اور اشیاء و مظاہر کی تشریح کے لیے اس کے مخصوص طریقۂ کار سے ایک خاص ربط ہے۔ مثال کے طور ذاتی ملکیت اور منافع کے خاص اسلامی مفاہیم ہیں۔ اسلام کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ ملکیت افراد کا رعایتی حق ہے جو ان پر ایک خاص ذمہ داری عائد کرتا ہے۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ اس کی بنا پر انھیں کھلی چھٹی مل جاتی ہے کہ جو چاہیں سو کریں۔ اسی طرح منافع کے بارے اسلام کا مفہوم، مادی نقطۂ نظر کے مقابلے میں زیادہ وسیع اور خوش آئند ہے اس لیے کہ وہ بہت سی باتیں جو غیر اسلامی زاویۂ نگاہ سے خسارہ شمار ہوتی ہیں وہ اسلامی مفہوم کے مطابق منافع میں داخل ہیں۔

یہ قدرتی بات ہے کہ اسلام کے مفہوم ملکیت کا اثر اس حقِ ملکیت سے استفادے اور اسلام کے اصول کے مطابق اس کی تحدید پر پڑے۔ پھر یہ بات بھی قدرتی ہی ہے کہ اسلام کے مفہومِ منافع کا اثر اقتصادی میدان میں اس درجے تک ظاہر ہو جو اس مفہوم کے مطابق متعین ہوتا ہے اور جس کے نتیجے میں، اس مفہوم کی تطبیق کرتے ہوئے اسلامی اقتصاد کے دھارے پر اس کا اثر پڑے۔ اس لیے لازم ہو جاتا ہے کہ اسلامی اقتصاد کے مطالعے کے دوران میں اس مفہوم پر بھی نظر رکھی جائے اور اس بات کو جائز نہ قرار دیا جائے کہ اسلامی اقتصاد کو مختلف اسلامی مفاہیم کی تطبیق کے اثرات سے الگ کر کے دیکھا جائے۔

۳۔ اسلامی اقتصاد کا اسلامی ماحول میں جاری وساری جذبات وعواطف سے بھی گہرا تعلق ہے جو اسلام اپنے مخصوص مفاہیم اور تصورات کے ذریعے سے ابھارتا ہے۔ اس کی ایک مثال عمومی اخوت کا جذبہ ہے جو ہر مسلمان کے سینے میں موجزن ہے اور اسے دوسروں سے محبت کرنے اور ان کی نیکی وبدی، غمی اور خوشی میں شریک ہونے پر آمادہ کرتا ہے۔ یہ جذبہ، اخوت کے اس احساس کے درجے کے مطابق پھلتا پھولتا ہے اور انسان کے روحانی وجود میں ان اسلامی عواطف واحساسات کے رچ بس جانے اور اسلامی معاشرے میں لازمی طور پر ملنے والی تربیت کی بنا پر فروغ حاصل کرتا ہے۔ یہ احساسات، یہ جذبات اقتصادی زندگی میں تبدیلیاں پیدا کرنے میں بہت اہم حصہ لیتے ہیں اور جن غایات کو یہ مسلک حاصل کرنا چاہتا ہے ان کے حصول میں اس کی مدد کرتے ہیں۔

۴۔ اسلام کے اقتصادی مسلک اور حکومت کی مالیاتی حکمتِ عملی کے مابین بھی گہرا رشتہ ہے۔ وہ یوں کہ مالیاتی حکمت عملی اسلام کے اقتصادی پروگرام کا ایک حصہ ہے، کیونکہ اس حکمتِ عملی کا تعیّن عمومی اقتصادی پالیسی کی روشنی میں ہوتا ہے جو اسلامی

اقتصاد کے اہداف و مقاصد کے حصول میں مدد کرتی ہے۔ اسلام میں مالیاتی حکمتِ عملی اسی بات پر اکتفا نہیں کرتی کہ حکومت کو ضروری اخراجات کے لیے پیسہ فراہم کرے بلکہ اس کا ہدف یہ بھی ہوتا ہے کہ معاشرے میں توازن اور عام تکافل کو برقرار رکھے۔ اس لیے یہ ضروری نظر آتا ہے کہ مالیاتی حکمتِ عملی کو عمومی اقتصادی پالیسی کا جزو گردانا جائے اور ریاست میں مالیاتی تنظیم کے سلسلے میں تمام احکام کو عام اقتصادی زندگی کے بارے میں بننے والے قوانین کے ماتحت رکھا جائے۔ اس بات کو ہم آئندہ بحثوں میں وضاحت سے بیان کریں گے۔

۵۔ اسلام کے سیاسی نظام اور اقتصادی نظام میں جو ربط ہے اس کی بنا پر اگر ان دونوں کو الگ الگ کر دیا جائے تو ان کے مطالعے میں غلطی واقع ہونا لازم ہے۔ ادارۂ حاکمہ کو وسیع اقتصادی اختیار ہوتے ہیں اور ساتھ ہی وسیع مالی وسائل اور ممتلکات بھی جن کو وہ اپنے اجتہاد کے مطابق صرف کرتا ہے۔ اسلام میں اقتدار کی صورتِ حالات اور اولی الامر یا حاکم کی استقامت اور استقامت اور پاک بازی کے بارے میں جو احتیاطی شرائط اور ضمانتیں وضع کی گئی ہیں ان پر نظر رکھنا ان صلاحیتوں اور مالکانہ اختیارات کا مطالعہ کرنے کے لیے بے حد لازم ہے۔ یاد رہے کہ اسلام میں اولی الامر کے لیے عصمت یا شوریٰ (اختلاف آراء کے مطابق) اور عدالت لازمی شرائط ہیں۔ ان شرائط اور ضمانات کی روشنی میں ہم اقتصادی مسلک میں حکومت کے مقام کا مطالعہ کر سکتے ہیں جس سے ہمیں یقین حاصل ہوتا ہے کہ اسلام میں حکومت کو جو صلاحیتیں اور اختیارات دیئے گئے ہیں وہ بالکل درست ہیں۔

۶۔ اسلام نے مضاربہ[۱]، تکافلِ عام اور اجتماعی توازن کے بارے میں جو احکام دیئے ہیں ان میں اور سودی سرمائے کو کالعدم قرار دینے میں گہرا ربط ہے۔ اگر سود کی حرمت کا مطالعہ الگ سے کیا جائے تو اس کی بنا پر اقتصادی زندگی میں بہت سی مشکلات کے پیدا ہونے کا خیال ابھرتا ہے۔ لیکن اگر سود کی حرمت کو ایک ہی عمل کا جزو اور ایک ہی سلسلے کی کڑی گردانا جائے تو پھر ہمیں معلوم ہو جائے گا کہ اسلام نے ان مشکلات اور ان مسائل کا حل بھی پیش کیا ہے جو شریعتِ اسلامیہ کے مزاج اور اس کے مقاصد و غایات سے ہم آہنگ ہے۔ یہ حل مضاربہ، توازن، تکافل وغیرہ کے احکام کے تحت موجود ہیں۔ (آگے چل کر ان کا ذکر آئے گا)

۷۔ اقتصادِ اسلامی میں ذاتی ملکیتوں کے بارے میں جو احکام ہیں ان میں اور جہاد کے احکام میں، جو حالتِ جنگ میں مسلمانوں

---

[۱] مضاربہ قرض کی ایک شکل ہے جس میں ایک شخص مال دیتا ہے اور دوسرا اس مال سے کوئی کام کرتا ہے اور نفع میں دونوں شریک ہوتے ہیں لیکن نقصان کی صورت میں کام کرنے والے پر کچھ عائد نہیں ہوتا بلکہ وہ نقصان صاحبِ مال ہی کو برداشت کرنا ہوتا ہے۔ حضرت آیۃ اللہ العظمیٰ سید روح اللہ الموسوی الخمینی کی کتاب تحریر الوسیلہ کے صفحہ ۶۱۱ (جلد اول) میں اس سے بڑی واضح بحث کی گئی ہے۔ اس کی مخصوص شرائط ہیں جن کی عدم موجودگی میں مضاربہ مکمل نہیں ہوتا (دیکھئے شرائع الاسلام اور المکاسب۔

اور غیر مسلموں کے تعلقات کو منظم کرتے ہیں، گہرا رشتہ ہے۔ مثلاً اسلام نے اولی الامر کو اس بات کی اجازت دی ہے کہ وہ اسیرانِ جنگ کو غلام قرار دے کیونکہ وہ مالِ غنیمت کا حصہ ہیں اور یوں انھیں دوسرے اموالِ غنیمت کے مانند جہاد کرنے والوں میں تقسیم کردے۔ اسلام کے دشمن صلیبیوں اور مغربی مفکروں کی عادت ہے کہ وہ شریعتِ اسلامیہ کے اس حکم کو اس کی شرائط اور اس کے مخصوص حالات سے جدا کر کے پیش کریں اور یوں ثابت کریں کہ اسلامی شریعت غلامی کو جائز قرار دیتی ہے جس میں انسانیت زمانۂ ماقبل تاریخ سے گرفتار رہی ہے اور صرف دورِ جدید کی یورپی تہذیب نے اسے اس سے نجات دلائی ہے اور یوں انسانیت کو پہلی بار آزادی کا سبق پڑھا کر اسے اس گندگی سے خلاصی دلائی ہے۔

لیکن اسلام اور مالِ غنیمت کے بارے میں اس کے احکام کا مخلصانہ مطالعہ کرنے کے لیے ہم پر سب سے پہلے یہ جاننا لازم ہے کہ اسلام میں کسی شئے کو مالِ غنیمت کب شمار کیا جاتا ہے۔ تبھی ہمیں پتا چل سکے گا کہ کن پابندیوں اور کن حدود میں اسلام نے اولی الامر کو یہ اجازت دی ہے کہ وہ اسیرانِ جنگ کو مالِ غنیمت شمار کر کے غلام قرار دے۔؟ اور پھر یہ کہ جس حاکم کو یہ اختیار ہے کہ وہ اسیرانِ جنگ کو غلام قرار دے وہ ہے کون اور کیسا ہے۔ جب ان تمام پہلوؤں سے آگاہ ہو جائیں تو ہم اس قابل ہو سکتے ہیں کہ اموالِ غنیمت کے بارے میں اسلام کے احکام کو درست زاویۂ نگاہ سے دیکھ سکیں۔

اسلام کی نگاہ میں غنیمت کا جو مفہوم ہے اس کی بنیادی شرط یہ ہے کہ وہ مال ایسی جنگ میں حاصل ہوا ہو جو شرعی جہاد کی اور عقائدی معرکے کی حیثیت رکھتی ہو۔ جب تک کوئی جنگ جہاد کہلائے جانے کی مستحق نہ ہو اس میں حاصل ہونے والا مال غنیمت قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اس بات کا انحصار دو باتوں پر ہے:

پہلی بات تو یہ ہے کہ جنگ اولی الامر کی اجازت سے اور دعوتِ اسلام کو آگے بڑھانے کے لیے ہو۔ اس لیے وہ جنگیں جو جاہلی دور کی لڑائیوں کے مانند لوٹ مار کے لیے ہوں یا جن کا مقصد سرمایہ دارانہ لڑائیوں کی طرح دوسرے ممالک کی دولت اور ان کی منڈیوں کو ہتھیانا ہو، جہاد نہیں کہلائی جاسکتیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ اسلام کی دعوت دینے والے سب سے پہلے اپنے اسلامی پیغام کا واضح طور پر اعلان کریں اور استدلال و براہین کے ذریعے سے اس کے بنیادی خصائص کی تشریح کریں تاکہ اسلام کی طرف سے اتمامِ حجت ہو جائے اور دوسروں کیلیے پر امن اور منطقی بحث و تمحیص کی کوئی گنجائش نہ رہے لیکن اس کے باوجود وہ اس روشنی کو قبول نہ کرنے پر مصر ہوں اس وقت دعوتِ اسلام کے سامنے، ایک عالمی فکری دعوت کی حیثیت سے جو پوری انسانیت کی مصلحتوں کو پیش نظر رکھتی ہے، اور کوئی چارۂ کار نہیں رہتا کہ وہ مادی قوتوں کے وسیلے سے اپنی راہ ہموار کرے اور مسلح جہاد کا طریقہ اختیار کرے۔ صرف اسی صورت میں اسلام جنگ میں حاصل ہونے والے اموال کو غنیمت قرار دیتا ہے۔

اب رہا غنیمت میں شامل اسیروں کا معاملہ تو اس کے لیے تین متبادل حل ہیں: ایک تو یہ کہ ان کو معاف کر دیا جائے، دوسرے یہ کہ ان کو فدیہ لے کر چھوڑ دیا جائے، اور تیسرے یہ کہ ان کو غلام بنا لیا جائے۔ اس لحاظ سے غلام بنانا تین طریقوں میں سے ایک

طریقہ ہے اور اولی الامر پر واجب ہے کہ وہ اسیرانِ جنگ سے ان تینوں میں سے کسی ایک طریقے پر سلوک کرے۔ اس سلسلے میں ہمیں یہ جان لینا چاہیے کہ اولی الامر اس بات کا ذمہ دار ہے کہ اسیرانِ جنگ کے ساتھ ان تینوں طریقوں میں سے کسی ایک ایسے طریق پر سلوک کرے جو اس مخصوص صورتِ حالات میں بہترین ہو اور عمومی مصلحت کے اعتبار سے نرم ترین ہو، جیسا کہ شہید ثانی رحمۃ اللہ علیہ اور دوسرے فقہاء نے بتایا ہے، اور پھر اس میں اس امر کو شامل کر لینا چاہیے کہ بلاد کفر میں دعوتِ اسلام کے لیے جنگ کی اسلام نے کھلی چھٹی نہیں دے رکھی بلکہ صرف معین اور مخصوص حالات میں اس کی اجازت دی ہے کہ قائدِ معصوم جنگ کا سربراہ ہو اور جہاد میں شامل ہونے والوں کو اسلامی اصولوں کے مطابق فرمائے۔ ان امور کے پیشِ نظر ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ اسلام اسیرانِ جنگ کو غلام بنانے کی اجازت اس وقت تک نہیں دیتا جب تک یہ طریقہ معاف کر دینے یا فدیہ لے کر رہا کر دینے کے مقابلے میں زیادہ سود مند نہ ہو اور اس کی اجازت بھی ایسے اولی الامر کو دیتا ہے جو معصوم[1] ہو اور بہترین طریقہ کا اختیار کرنے میں غلطی نہ کر سکے۔

یہ حکم کوئی ایسا نہیں جس کی بنا پر اسلام کو مطعون کیا جائے بلکہ تمام اجتماعی مسلکوں میں، چاہے ان کے مابین کتنے ہی اختلافات کیوں نہ ہوں اور ان کے تصورات و مفاہیم کتنے ہی مختلف کیوں نہ ہوں، اس معاملے میں متفق ہیں۔ یہ بات ممکن ہے کہ بعض حالات میں غلام قرار دے دینا، معاف کر دینے یا فدیہ لے کر رہا کر دینے سے بہتر ٹھہرے۔ یہ اس حالت میں ممکن ہے جب دشمن اپنے اسیرانِ جنگ کو غلام قرار دے دیتا ہو تو پھر اس صورت میں لازم ہو جاتا ہے کہ اس کے ساتھ وہی سلوک کیا جائے۔ اب اگر ایسی صورتِ حالات موجود ہو جس میں غلام قرار دے دینا فدیہ لے کر رہا کر دینے یا معاف کر دینے سے بہتر ہو تو پھر اسلام اس امر کی اجازت کیوں نہ دے؟ یہ درست ہے کہ اسلام نے ان حالات کی نشاندہی نہیں کی جن میں غلام قرار دینا دوسرے طریقوں سے زیادہ اچھا ہو لیکن وہ اس معاملے کو اس اولی الامر کی صوابدید پر چھوڑ کر اس نشاندہی کی ضرورت سے بے نیاز ہو گیا ہے جو خطا و نسیان و خواہشات سے معصوم ہو اور سیاسی جہاد کے معرکے کی قیادت کر رہا ہو۔ اب اسی کی ذمہ داری ہے کہ ان حالات میں تمیز کرے اور اپنی رائے کے مطابق عمل کرے۔

اگر ہم اسیرانِ جنگ کے بارے میں اسلام کے حکم کو اسلامی ریاست کی سیاسی زندگی میں دیکھیں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ

---

[1] یاد رہے کہ فاضل مصنف اصل اسلامی ریاست کا ذکر کر رہے ہیں اور ان کی مراد ہر وہ ریاست نہیں جس کا سربراہ اچھا یا برا مسلمان تھا۔ مسلمانوں نے اسلام کے اس حکم سے اسی طرح سوءِ استفادہ کیا جس طرح ہر ریاست میں مفاد پرست طبقات قانون کا استحصال کرتے ہیں۔ لیکن ان کی اس حرکت سے قانون پر کوئی حرف نہیں آتا۔ جب سربراہِ ریاست غیر معصوم ہو تو پھر اس کا ہر عمل خطا سے بری نہیں ہو سکتا بلکہ بعض اوقات نہایت نیک سربراہ بھی پورے خلوص اور نیک نیتی سے غلط فیصلہ صادر کر سکتا ہے۔

غلام قرار دینے کا یہ عمل صرف اسی صورت میں اختیار کیا گیا جب یہ بہترین طریقۂ کار تھا کیونکہ اسلامی ریاست جس دشمن سے نبرد آزما تھی وہ اپنے اسیرانِ جنگ سے یہی سلوک کرتا تھا۔ پس غلام قرار دینے کے جواز کے حکم پر تنقید یا اعتراض کی کوئی گنجائش نہیں رہتی کیونکہ اسلام نے اس عمل کو صرف اس حالت میں جائز قرار دیا ہے جب معصوم اولی الامر کی رائے میں یہ مصلحتِ عام کے لیے مفید ترین ہو۔ اسی طرح اس حکم کی تطبیق و نفاذ پر اعتراض کی گنجائش نہیں رہتی کیونکہ اس کا اطلاق صرف ان حالات اور ان حدود میں کیا گیا جن کے مطابق غلام قرار دینا تینوں متبادل طریقوں میں سے بہترین تھا۔

۸۔ اسلام میں اقتصادی زندگی اور جنائی قانون سازی (Penal Legislation) میں بھی ارتباط موجود ہے۔ اسلامی اقتصاد میں تکافلِ عام اور اجتماعی بہبود کی ضمانت ان سزاؤں پر روشنی ڈالتے ہیں جو بعض جرائم کی صورت میں دی جاتی ہیں۔ مثلاً سرمایہ دارانہ ماحول میں چوری کرنے پر ہاتھ کاٹنے کی سزا شاید بڑی سخت لگے کیونکہ اس معاشرے میں افراد کی اکثریت کو تقدیر کے بھروسے پر زحمتِ کشمکش اٹھانے کے لیے چھوڑ دیا جاتا ہے۔ لیکن جب ماحول اسلامی ہو، اسلامی اقتصاد کو پھلنے پھولنے کے لیے مناسب زمین میسر ہو، اور پورا معاشرہ اسلام کے سائے میں زندگی بسر کر رہا ہو تو وہاں یہ بات سنگدلی کی دلیل نہیں کہ چور کے ساتھ اس قدر سخت برتاؤ کیا جائے کیونکہ جب اسلامی اقتصاد نے اسے باعزت روزی کمانے اور آبرومندانہ زندگی بسر کرنے کے اسباب مہیا کر دیئے اور ان تمام محرکات کو اس کی زندگی سے خارج کر دیا جو انسان کو چوری کرنے پر مجبور کرتے ہیں تو پھر اس چور کو ایسی سزا دینا لازم ہو جاتا ہے۔

۳۔ اسلامی اقتصاد کا عمومی دائرہ:

دوسرے اقتصادی مسالک سے، جن کا ہم نے مطالعہ کیا، اسلام کا اقتصادی مسلک اس اعتبار سے ممیز و ممتاز ہے کہ وہ دینی دائرے میں ہے کیونکہ اسلام میں زندگی کے تمام ادارے دین کی حدود میں آتے ہیں اسلام زندگی کے تمام شعبوں سے جو معاملہ کرتا ہے اس میں دین کی آمیزش ہوتی ہے اور وہ زندگی کو ایک ایسے دائرے میں لے آتا ہے جہاں انسان کا اپنے خالق اور اپنی آخرت سے ایک دینی رابطہ ہوتا ہے۔ یہی دائرۂ کار اسلامی نظام کو کامیابی سے ہمکنار کرتا ہے اور انسان کے لیے اس کے عام اجتماعی مفادات کے حصول کی ضمانت دیتا ہے کیونکہ ان مفادات کے حصول کی ضمانت دین ہی دے سکتا ہے۔

اس بات کی وضاحت کے لیے ہم پر لازم ہے کہ انسان کی زندگی میں اس کے مفادات اور مصلحتوں پر ایک نظر ڈالیں اور اس امر کا جائزہ لیں کہ ان مفادات کی فراہمی اور ان کے حصول کی ضمانت کیونکر ممکن ہے تاکہ ہم اس نتیجے پر وارد ہو سکیں جو ہم نے سطورِ بالا میں بیان کیا ہے یعنی صرف صحیح دینی دائرۂ کار ہی میں ان مفادات کا حصول اور حصول کی ضمانت ممکن ہے۔

جب ہم انسانی زندگی میں مصلحتوں اور مفادات کا مطالعہ کریں تو ہم ان کو دو گروہوں میں تقسیم کر سکتے ہیں:

پہلا گروہ ان مفادات پر مشتمل ہے جو قدرت اسے فراہم کرتی ہے مثلاً جڑی بوٹیاں جن کو حاصل کرنا انسان کے مفاد

میں ہے لیکن اس کا تعلق اجتماعی رشتوں کے اعتبار سے دوسروں کے ساتھ نہیں بلکہ انسان اس بنا پر ان جڑی بوٹیوں کا محتاج ہے کہ وہ اپنے وجود کے لحاظ سے ضرر رساں جراثیم کا شکار ہو جاتا ہے چاہے وہ الگ تھلگ زندگی گزار رہا ہو یا کسی معاشرے میں رہ رہا ہو۔

ان مفادات کا دوسرا گروہ وہ ہے جن کی کفالت اجتماعی نظام کرتا ہے کیونکہ اجتماعی مخلوق ہونے کی بنا پر ایک انسان کا دوسرے انسانوں سے رابطہ ہے۔ مثال کے طور پر وہ مفاد جو اجتماعی نظام اسے اس وقت فراہم کرتا ہے جب وہ اپنی تیار کردہ اشیاء کا دوسروں کی تیار کی ہوئی چیزوں سے تبادلہ کرتا ہے یا جب معاشرہ اسے بیماری یا بیکاری کے زمانے میں جینے کے وسائل فراہم ہونے کی ضمانت دیتا ہے۔

ہم پہلی قسم کے مفادات کو طبیعی مفادات کا نام دیں گے اور دوسری قسم کو اجتماعی مفادات کہیں گے۔ ان طبیعی اور اجتماعی مفادات کے حصول پر قادر ہونے کے لیے لازم ہے کہ انسان ان مفادات کو پہچانے اور انھیں حاصل کرنے کے طریقوں کو جانے۔ یہ قدرت اسے اس داخلی محرک کے وسیلے سے حاصل ہوتی ہے جو اسے ان کے حاصل کرنے پر اکساتا ہے۔ مثلاً وہ جڑی بوٹیاں جو تپ دق کے علاج کے کام آتی ہیں وہ انسان اس وقت حاصل کرتا ہے جب اسے یہ پتا ہو کہ تپ دق کا علاج ہو سکتا ہے اور پھر وہ ان جڑی بوٹیوں کو حاصل کرنے کی راہ تلاش کرے۔ انسان کے اندر وہ قوتِ محرکہ موجود ہے جو اسے ان جڑی بوٹیوں کو پہچاننے اور حاصل کرنے میں مدد دیتی ہے۔ اسی طرح بیماری کی حالت گزر اوقات کے وسائل کی ضمانت، اجتماعی مفاد کے طور پر، اس بات پر منحصر ہے کہ انسان اس کے فوائد سے آگاہ ہو اور اس کے لیے قانون وضع کرنے کے طور طریقے جانتا ہو۔ یہ بات بھی اس کی ذات میں موجود قوتِ محرکہ کے عمل سے حاصل ہوتی ہے جو انسان کو ایسے قوانین وضع کرنے اور انھیں نافذ کرنے پر آمادہ کرتی ہے۔

لہٰذا یہاں دو بنیادی شرطیں ہیں جن کے بغیر نوعِ انسانی کے لیے یہ ممکن نہیں کہ وہ ایسی زندگی گزار سکے جس میں یہ طبیعی اور اجتماعی مفادات فراہم ہوں ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ انسان ان مفادات کو پہچانتا ہو اور ان کے حصول کے طریقوں سے واقف ہو اور دوسری یہ کہ اس میں امنگ یا باطنی قوتِ محرکہ ہو جو اسے ان مفادات کے حصول کے طریقے جاننے پر اکسائے۔

اگر ہم انسان کے طبیعی مفادات (مثلاً علاج کے لیے جڑی بوٹیاں حاصل کرنا) پر نظر ڈالیں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ انسان کو ان مفادات کے حصول کے امکانات سے نوازا گیا ہے۔ انسان میں فکری طاقت موجود ہے جس کی بنا پر وہ مظاہرِ فطرت کا مشاہدہ کر سکتا ہے اور ان میں پوشیدہ فوائد کو دریافت کر سکتا ہے ہر چند کہ یہ طاقت وقت کے گزرنے کے ساتھ ساتھ بڑھتی ہے تاہم وہ تجربات کے سہارے ارتقائی خط پر چلتی رہتی ہے۔ جس قدر یہ طاقت کمال حاصل کرتی ہے اسی قدر انسان اپنے مفادات اور اپنی مصلحتوں کے ادراک اور اس بات کا علم حاصل کرنے پر قادر ہو جاتا ہے کہ وہ مظاہرِ فطرت سے اپنے مفادات اور

منفعتیں کیونکر اخذ کر سکتا ہے۔

اس فکری طاقت کے ساتھ ساتھ انسان میں ایک باطنی قوت بھی ہے جو اسے کام کرنے پر آمادہ کرتی ہے اور اس بات کی ترغیب دیتی ہے کہ وہ اپنے طبیعی مفادات حاصل کرے۔ یہ طبیعی مفادات ہر شخص کے اندر موجود اسی ذاتی قوتِ محرکہ یا امنگ سے حاصل ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر دوا کے لیے جڑی بوٹیوں کا حصول صرف ایک ہی فرد کا مفاد نہیں اور صرف اسی کی منفعت نہیں۔ اسی لیے انسانی معاشرہ ہمیشہ اسی کوشش میں لگا رہتا ہے کہ افراد کی باطنی اور شخصی طاقتوں کے وسیلے سے ان طبیعی مفادات کو حاصل کرے جب کہ یہ انفرادی طاقتیں بھی ان منافع اور ان مفادات کے حصول میں کوشاں رہتی ہیں کیونکہ ان سے سب کو فائدہ حاصل ہوتا ہے۔

یوں ہمیں معلوم ہوا کہ انسان ایک مخصوص فکری اور نفسیاتی وضع کا مالک ہے جو اسے طبیعی مفادات کے حصول پر قادر بناتی ہے اور وہ اپنی زندگی کے اس پہلو کو مظاہرِ فطرت اور مظاہرِ حیات کے اپنے تجربات کے ذریعے سے مکمل کرتا ہے۔

اب رہا اجتماعی مفادات کا معاملہ، تو ان کا دار و مدار بھی، جیسے کہ ہمیں معلوم ہو چکا ہے، ایسی اجتماعی تنظیم کے لیے انسان کے ادراک پر ہے جو اس کے مناسب حال ہو، پھر اس کا انحصار اس ذاتی قوتِ محرکہ پر بھی ہے جو ایسی تنظیم کو وجود میں لانے اور اسے برقرار رکھنے میں مدد کرتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ ان اجتماعی مفادات کے حصول کے لیے ان شرطوں میں انسان کا حصہ کس قدر ہے؟ کیا انسان اپنی فکری قدرت کے لحاظ سے اس قابل ہے کہ وہ ان اجتماعی مفادات کا ادراک کر سکے یعنی اس میں کوئی ایسی باطنی قوتِ محرکہ ہے جو اسے اجتماعی مفادات کے حصول کے لیے اسی طرح اکساتی ہے جس طرح طبیعی مفادات کے حصول کے لیے ترغیب دیتی ہے؟

اس سلسلے میں ہم پہلی شرط کا جائزہ لیتے ہیں۔ عام طور پر کہا جاتا ہے کہ انسان اس قابل نہیں کہ وہ اجتماعی تنظیم کا ادراک کر سکے جس کے وسیلے سے اس کے تمام اجتماعی مفادات حاصل ہو پائیں اور جو اس کے مزاج اور فطرت سے ہم آہنگ ہو۔ اس کا سبب یہ ہے کہ وہ اجتماعی صورتِ حالات اور اس کے خصائص نیز فطرتِ انسانی اور اس کے عناصر کو درست طور پر سمجھنے کے قابل نہیں۔ اس قول پر یقین رکھنے والے حضرات اس نتیجے پر وارد ہوتے ہیں کہ اجتماعی نظامِ انسانیت کے لیے وضع ہونا لازم ہے اور یہ بات درست نہیں کہ انسانیت سے کہا جائے کہ وہ اپنے لیے اجتماعی نظام بنائے۔ جب تک اس کا علم محدود ہے اور فکری صلاحیتیں اجتماعی مسئلے کے اسرار و رموز سمجھنے پر قادر نہیں اس وقت تک اس سے اس کام کی توقع نہیں کی جاسکتی۔

اسی اساس پر انسانی زندگی میں دین کی ضرورت پر دلیل پیش کی جاتی ہے اور یہ کہا جاتا ہے کہ انسانیت کو انبیاء و رسل کی احتیاج ہے جو نبی و رسول ہونے کی جہت سے وحی کے سہارے اس قابل ہیں کہ وہ اجتماعی زندگی میں انسان کے حقیقی مفادات کا تعین کریں اور لوگوں کو ان سے آشنا کریں۔

لیکن ہماری رائے میں یہ مسئلہ اس وقت زیادہ واضح ہو جاتا ہے جب ہم دوسری شرط کو دیکھیں کیونکہ اس مسئلے کا بنیادی نقطہ یہ نہیں کہ انسان اپنے اجتماعی مفادات کا ادراک کیونکر کرتا ہے[1]۔ بلکہ اساسی شکل یہ سوال پیدا کرتا ہے کہ انسان ان اجتماعی مفادات کے حصول پر کیونکر آمادہ ہوتا ہے اور معاشرے کو اس شکل میں تنظیم دیتا ہے جس میں وہ مفادات موجود ہوتے ہیں۔ یہ مشکل اس لیے پیدا ہوتی ہے کہ اجتماعی مفاد اکثر اوقات ذاتی اغراض اور شخصی محرکات سے ہم آہنگ نہیں ہوتے کیونکہ افراد کی ذاتی مصلحتیں اجتماعی مصلحتوں سے متصادم ہوتی ہیں۔ وہ ذاتی محرک جو انسان کو اپنے طبیعی مفادات کے حصول پر اکساتا ہے اس کا اجتماعی مفادات کے سلسلے میں موقف بدل جاتا ہے۔ جہاں ذاتی محرک انسان کو دوا بنانے کے لیے جڑی بوٹیاں تلاش کرنے کی طرف راغب کرتا ہے کیونکہ اس دوا میں تمام افراد کا مفاد ہے وہاں ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ یہی ذاتی محرک بہت سے اجتماعی مفادات کے حصول میں رکاوٹ بھی پیدا کرتا ہے اور یوں اس نظام کی تشکیل کے مانع ہوتا ہے جو ان مفادات کے حصول کا ضامن ہو۔ بے کاری کے زمانے میں مزدور کو گزر اوقات کا تحفظ ان امراء کے مفاد کے خلاف ہے جن کو اس بنا پر بہت زیادہ خرچ برداشت کرنا ہوگا۔ اسی طرح زمین کی تامیم قومیایا جانا (Nationalization) ان لوگوں کی مصلحتوں کے خلاف ہے جو زمین پر اپنی اجارہ داری قائم رکھنا چاہتے ہیں۔ یوں ہر اجتماعی مفاد اُن افراد کے ذاتی اغراض و محرکات کے مخالف ہو جاتا ہے جن کی اپنی ذاتی مصلحتیں اس عمومی اجتماعی مفاد کے حوالے سے مختلف ہوتی ہیں۔

اس بات کی روشنی میں ہمیں طبیعی مفادات اور اجتماعی مفادات کا فرق معلوم ہو جاتا ہے۔ اور وہ یہ کہ افراد کے ذاتی اغراض ان کے طبیعی مفادات سے متصادم نہیں ہوتے بلکہ یہ اغراض افراد کو ان مفادات کے حصول پر راغب کرتی ہیں اور وہ اپنی عقل کو ان مفادات کے حصول کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ اسی بنا پر انسان میں وہ امکانات موجود ہیں جو اسے تمام طبیعی مفادات کے حصول پر تدریجی طور پر قادر بنا دیتے ہیں جس کا انحصار اس بات پر ہوتا ہے کہ ان امکانات نے تجربے کے دوران میں اس سے کس قدر نشو و نما حاصل کی ہے۔ اجتماعی مفادات کا معاملہ اس کے برعکس ہے۔ وہ ذاتی اغراض جن کی اساس انسان کی حُبِ ذات ہوتی ہے اسے اس بات پر آمادہ کرتے ہیں کہ وہ اپنے مفادات کو دوسروں کے مفادات پر مقدم گردانے۔ یہی ذاتی اغراض انسان کو اجتماعی مفادات کے حصول میں اپنی عملی سوجھ بوجھ سے فائدہ اٹھانے سے روکتی ہیں اور اس اجتماعی نظام کے وجود میں آنے کے مانع ہوتی ہیں جو ان اجتماعی مفادات کا ضامن ہو اور اس ضمانت کو عملی صورت دے سکے۔

یوں اس اجتماعی شکل کا سراغ ملتا ہے جو انسان کی اجتماعی ارتقاء کی راہ میں حائل ہوتی ہے۔ یہ شکل اس تناقض سے عبارت

---

[1] ہم نے انسان کے ان امکانات کا مفصل جائزہ اپنی کتاب الانسان المعاصر و المشکلة الاجتماعیة (انسانِ جدید اور اجتماعی مسئلہ) میں لیا ہے کہ انسان فکری طور پر بہترین و مناسب ترین اجتماعی تنظیم تک رسائی حاصل کر سکتا ہے یا نہیں۔ اس کتاب میں ہم نے اجتماعی اور علمی تجربوں سے بحث کی ہے اور ان کے مقام کا جائزہ لیا ہے (مصنف)

ہے جو ذاتی اور انفرادی اغراض اور اجتماعی مفادات کے مابین موجود ہے۔ جب تک انسانیت کے پاس وہ امکانات نہیں جو اجتماعی مفادات اور ذاتی اغراض کے مابین، جو افراد پر حاوی ہیں، توافق و ہم آہنگی پیدا کر سکیں اس وقت تک یہ ممکن نہیں کہ انسانی معاشرہ اپنے اجتماعی کمال تک پہنچ پائے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ امکانات ہیں کیا؟

انسانیت کو ایک ایسی غرض کی ضرورت ہے جو اجتماعی مفادات سے اسی طرح ہم آہنگ ہو جس طرح ذاتی اغراض اس کے طبیعی مفادات کے حلیف بنے ہیں۔

کیا سائنس کے لیے اس مشکل کا حل ممکن ہے؟

بعض لوگوں کی زبانوں پر یہ بات بار بار آتی ہے کہ سائنس، جس نے حیرتناک ترقی کر لی ہے، اس بات کی کفالت کر سکتی ہے کہ وہ اس اجتماعی مشکل کو حل کر سکے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ یہ انسان جو محیر العقول کارنامے سرانجام دیتا ہے، جس کے بس میں ہے کہ جنوں کو مات دے، فکر و حیات و فطرت کے میدانوں میں منزلیں مارے، اور ان کے اسرار و رموز کا سراغ لگائے، ان کی گتھیاں سلجھائے، یہاں تک کہ وہ دل ذرّہ کو چیر کر اس کی بے پناہ قوت کو آزاد کر دے، آسمانوں کی خبر لے اور اپنے میزائل چھوڑے، راکٹوں میں سفر کرے اور فطرت کو مسخر کرے تاکہ لاکھوں میلوں کے فاصلے پر ہونے والے واقعات کو آواز اور تصویر کے وسیلے سے منتقل کرے، یہ انسان جس نے اس مختصر سے تاریخی وقفے میں یہ سائنسی فتوحات حاصل کیں اور فطرت کے ساتھ تمام معرکوں میں کامیابیاں حاصل کیں وہ اس بات پر بھی قادر ہے کہ اپنے علم و بصیرت کی بنا پر ایک ایسے معاشرے کی تشکیل سرانجام دے جو خوشی و مسرت اور یکجہتی و یگانگت کا گہوارہ ہو اور ایسا اجتماعی نظام وجود میں لائے جو انسانیت کے تمام اجتماعی مفادات کا ضامن ہو۔ اس لحاظ سے انسان کے لیے اپنے موقف کے تصور کے حصول کی خاطر سائنس کے سوا اور کوئی منبع نہیں کہ اسی سائنس نے اسے مختلف میدانوں میں کامیابی سے ہمکنار کیا ہے۔

یہ گمان درحقیقت انسانی زندگی میں سائنس کے عمل دخل سے جہالت پر مبنی ہے۔ سائنس کتنی ہی ترقی کیوں نہ کر جائے وہ اس کے سوا کچھ نہیں کہ مختلف میدانوں میں معروضی حقائق دریافت کرنے کا ذریعہ بنے اور امورِ واقعی کی نہایت مفصل اور دقیق تفسیر و تشریح کرے۔ مثال کے طور پر وہ اجتماعی میدان میں ہمیں یہ بتاتی ہے کہ سرمایہ داری اجرتوں کے بارے میں نہایت کڑے قانون کی پابندی پر منتج ہوتی ہے اور وہ ان اجرتوں کو اتنا کم کر دیتی ہے کہ صرف ضروریاتِ زندگی اور قوت لایموت فراہم کر سکیں۔ اسی طبیعی میدان میں وہ ہمیں یہ سکھاتی ہے کہ ایک مخصوص کیمیائی مواد کسی نہایت خطرناک مرض کا باعث بن سکتا ہے۔ سائنس یہ فریضہ سرانجام دیتی ہے اور ہمیں ان حقائق سے آگاہ کرتی ہے لیکن مرض کا خطرہ یا اجرتوں کے کالے قانون کے ظالمانہ نتائج محض اس بات سے دور نہیں ہو جاتے کہ سائنس نے ہمیں کسی مرض اور ایک مخصوص کیمیائی مادے کے مابین یا سرمایہ داری اور اجرتوں کے قانون کے مابین تعلق سے آگاہ کر دیا ہے۔ بلکہ انسان اس مرض سے نجات اس کے اسباب کو ختم کر کے حاصل کرتا ہے اور اجرتوں کے

فولادی قانون سے خلاصی پاتے کے لیے معاشرے کو سرمایہ داری کے واڑے سے باہر نکالتا ہے۔ یہاں ہم یہ سوال اُٹھا سکتے ہیں کہ وہ کون سی چیز ہے جو اس مرض سے انسان کی نجات کی ضامن ہے یا سرمایہ داری کے چکر سے خلاصی کا باعث ہے؛ جہاں تک مرض کا تعلق ہے اس کا جواب بالکل واضح ہے۔ انسان کی ذاتی غرض اکیلی ہی اس بات کے لیے کافی ہے کہ انسان اس کیمیائی مواد سے دور رہے جس کے خطرناک نتائج سائنس نے ظاہر کیے ہیں کیونکہ یہ مواد انسان کے مفاد کے خلاف ہے۔ البتہ جہاں تک اجرتوں کے قانون اور سرمایہ داری کے چکر کا تعلق ہے، تو اس سلسلے میں سائنس نے جس حقیقت کا انکشاف کیا ہے اور اس قانون اور اس نظام کے مابین جس تعلق کو ظاہر کیا ہے وہ انسان کو عمل کی ترغیب دینے اور اس نظام کو بدلنے کی کوشش کی تحریک نہیں دیتا اس تحریک کے لیے عمل کی ضرورت ہے اور انسانوں کی اغراض ہمیشہ ایک دوسرے سے ہم آہنگ نہیں ہوتیں بلکہ ذاتی مفادات کے لحاظ سے ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں۔

یوں ہم پر لازم ہے کہ سائنسی حقیقت کے انکشاف اور معاشرے کی بہبود کے لیے اس کی روشنی میں عمل کے مابین فرق کریں۔ سائنس تو صرف حقیقت کو بے نقاب کرتی ہے اس کی نشوونما نہیں کرتی۔

تاریخی مادیت اور اجتماعی مسئلہ:

اس سلسلے میں مارکسیت، تاریخی مادیت کی اساس پر، یہ کہتی ہے کہ اس مسئلے کو یونہی چھوڑ دو کیونکہ تاریخی قوانین ہی اس بات کے ضامن ہیں کہ اس مسئلے کو کسی نہ کسی دن حل کر دیں۔ کیا مسئلہ یہی نہیں کہ ذاتی اغراض اس قابل نہیں کہ اجتماعی مفادات اور اجتماعی خوشی کی ضامن ہوں کیونکہ ان کا سرچشمہ ذاتی مفادات ہیں جو اکثر اوقات عمومی اجتماعی مفادات کے مخالف ہوتے ہیں؟ یہ کوئی مسئلہ نہیں نہ کوئی مشکل ہے بلکہ یہ تو ابتدائے ایام سے انسانی معاشروں کا ایک حقیقی پہلو ہے۔ ہر وہ بات جو ذاتی اغراض کی بنا پر قائم ہو معاشرے میں طبقاتی شکل میں منعکس ہوتی ہے اور اس سے مختلف طبقات کے مابین ذاتی اغراض کی بنا پر کشمکش کا آغاز ہو جاتا ہے۔ اس کشمکش میں غلبہ اس طبقے کی ذاتی اغراض کو حاصل ہوتا ہے جس کے قبضے میں وسائل پیداوار ہوں۔ یوں ذاتی اغراض حتمی طور پر اپنا عمل دکھاتے ہیں یہاں تک کہ تاریخ کے قوانین اس مشکل کا اساسی حل غیر طبقاتی معاشرے کے قیام کے ذریعے سے پیش کرتے ہیں جس میں ذاتی اغراض کا خاتمہ ہو جاتا ہے اور ان کی جگہ اجتماعی ملکیت کے مطابق اجتماعی اغراض لے لیتی ہیں۔

ہم نے تاریخی مادیت کے مطالعے کے دوران میں یہ بات معلوم کر لی تھی کہ تاریخی مادیت جو اس قسم کی پیشگوئیاں کیا کرتی ہے ان کی کوئی سائنسی اساس نہیں ہوتی اور اس لیے ہم تاریخی مادیت کی پیشگوئی کے مطابق اس مشکل اور اس مسئلے کے قطعی حل کے انتظار میں نہیں بیٹھ سکتے۔

اس طرح اس معاشرے کی مشکل برقرار رہتی ہے جس میں ذاتی اغراض کی حکمرانی ہو۔ جب ذاتی غرض کا حکم چلتا ہے جو ہر فرد کو اپنی شخصی مصلحتوں اور ذاتی مفادات کے حصول پر آمادہ کرتی رہتی ہے اس وقت تک اسی مصلحت کو تسلط حاصل رہے گا جس کے قبضے میں نفاذ کرنے کی طاقت ہوگی۔ تو ان متناقض انانیتوں کے ہجوم میں وہ کون ہوگا جو اجتماعی مصلحت کا کفیل بنے اور ایسے قوانین بنائے جو انسانیت کے اجتماعی مفادات کے مطابق و موافق ہوں جب تک کہ یہ قوانین معاشرے میں برسر اقتدار طاقت کے مفادات کے آئینہ دار ہوں؟

ہمارے لیے یہ ممکن نہیں کہ کسی اجتماعی ادارے یا تنظیم مثلاً حکومت سے یہ توقع کریں کہ وہ اس مشکل کو قوت کے بل بوتے پر حل کرے اور ذاتی اغراض کو ان کی اپنی حدود میں پابند کر دے کیونکہ یہ ادارہ بذاتِ خود اسی معاشرے کا حصہ ہے جس کی مشکل کو وہ حل کرنا چاہتا ہے۔ اور یہ مشکل پورے معاشرے سے تعلق رکھتی ہے کیونکہ اس میں ذاتی اغراض ہی کا حکم چلتا ہے۔

مختصر یہ کہ ذاتی غرض ہی اجتماعی مسئلہ پیدا کرتی ہے اور یہ ذاتی غرض انسان کی حبِ ذات کی پیداوار ہے۔ تو کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان کی قسمت میں لکھا ہے کہ وہ ہمیشہ ذاتی اغراض کی پیدا کردہ اس مشکل کے سائے تلے زندگی گزارے اور اپنی فطرت کی شقاوت کا شکار رہے؟ اور کیا انسانیت نظامِ کائنات سے مستثنیٰ ہے جس کے ہر حصے میں امکاناتِ ارتقاء موجود ہیں اور اسے ایسی فطرت دی گئی ہے جو اوجِ کمال تک لے جاتی ہے جیسا کہ فلسفیانہ دلائل کے علاوہ سائنسی تجارب نے بھی ثابت کیا ہے؟

یہاں سے دین کا عمل دخل شروع ہوتا ہے جو اس مشکل کا اکلوتا حل ہے، کیونکہ دین ہی وہ دائرۂ عمل ہے جس کے اندر رہ کر اس مشکل کا صحیح حل تلاش کیا جا سکتا ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اس مشکل کے حل کا دارومدار اس بات پر ہے کہ ذاتی اغراض اور عمومی اجتماعی مصلحتوں میں موافقت پیدا ہو۔ اس موافقت کو صرف دین ہی پیش کر سکتا ہے کیونکہ دین ہی وہ روحانی طاقت ہے جو انسان کو ان لذتوں کا معاوضہ دے سکتی ہے جو وہ اس زندگی میں اس لیے ترک کرتا ہے کہ آخرت میں اسے ابدی نعمتیں حاصل ہوں۔ دین ہی اسے اپنے وجود کی قربانی دینے پر آمادہ کر سکتا ہے اور وہ اس ایمان کی بنا پر کہ اس کی یہ محدود زندگی، جس کی وہ قربانی دے رہا ہے، دراصل ایک ابدی اور دائمی زندگی کی تمہید کے سوا اور کچھ نہیں۔ اس بنا پر وہ اپنی فکری سطح پر اپنے مفادات کے لیے ایک نیا زاویۂ نگاہ پیدا کر سکتا ہے نیز فائدے اور نقصان کے بارے وہ مفہوم تخلیق کر سکتا ہے جو مادی اور تجارتی مفاہیم سے کہیں ارفع و اعلیٰ ہو۔ اس کے لیے محنت و مشقت لذت پیدا کرتی ہے اور معاشرے کے لیے نقصان کو برداشت کرنا فائدہ بن جاتا ہے۔ اسی طرح دوسروں کے مفادات کی حمایت ضمنی طور پر ایک ارفع زندگی میں فرد کے ذاتی مفادات کی حمایت بن جاتی ہے۔ یوں عمومی اجتماعی مفادات اور مصلحتیں ذاتی مفادات سے مربوط ہو جاتی ہیں کیونکہ وہ فرد کے دین کے اعتبار سے اس کی ذاتی مصلحتوں کا روپ دھار لیتی ہیں۔

قرآن مجید میں متعدد مقامات پر اس مفہوم کے بارے میں نہایت شدید تاکیدیں ملتی ہیں اور ان سب کا ہدف یہی ہے کہ فرد کو اپنے مفادات اور فوائد کے بارے میں ایک نیا نقطۂ نظر دیا جائے۔ قرآن مجید میں ارشاد رب العزت ہے:

"وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَاُولٰٓئِكَ يَدْخُلُوْنَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُوْنَ فِيْهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ" (۴۰ : ۴۰)

(اور جو نیک کام کرے گا، مرد ہو یا عورت، اور وہ ہو ایمان دار تو ایسے لوگ جنت میں داخل ہوں گے اور انھیں بے حساب رزق ملے گا۔)

وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهٖ وَمَنْ اَسَآءَ فَعَلَيْهَا (۴۶ : ۴۱)

(جو اچھا کام کرے تو وہ اس کے نفع کے لیے ہے اور جو برا کام کرے اس کا وبال بھی اسی پر ہے)

يَوْمَئِذٍ يَّصْدُرُ النَّاسُ اَشْتَاتًا لِّيُرَوْا اَعْمَالَهُمْ فَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَّرَهٗ وَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَّرَهٗ (۹۹ : ۷)

(اس روز لوگ گروہ در گروہ نکلیں گے تاکہ اپنے اعمال کو دیکھیں تو جس نے ذرہ بھر نیکی کی وہ اسے دیکھ لے گا اور جس نے ذرہ برابر بدی کی وہ اسے دیکھ لے گا)

وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ قُتِلُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اَمْوَاتًا بَلْ اَحْيَآءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُوْنَ۔ (۳ : ۱۶۹)

(اور جو لوگ خدا کی راہ میں قتل کیے گئے انھیں مردہ ہرگز نہ سمجھو بلکہ وہ تو جیتے جاگتے ہیں اور اپنے پروردگار کے ہاں سے رزق پاتے ہیں۔

مَا كَانَ لِاَهْلِ الْمَدِيْنَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِّنَ الْاَعْرَابِ اَنْ يَّتَخَلَّفُوْا عَنْ رَّسُوْلِ اللّٰهِ وَلَا يَرْغَبُوْا بِاَنْفُسِهِمْ عَنْ نَّفْسِهٖ ۭ ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ لَا يُصِيْبُهُمْ ظَمَاٌ وَّلَا نَصَبٌ وَّلَا مَخْمَصَةٌ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَلَا يَطَئُوْنَ مَوْطِئًا يَّغِيْظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُوْنَ مِنْ عَدُوٍّ نَّيْلًا اِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهٖ عَمَلٌ صَالِحٌ اِنَّ اللّٰهَ لَا يُضِيْعُ اَجْرَ الْمُحْسِنِيْنَ ۝ وَلَا يُنْفِقُوْنَ نَفَقَةً صَغِيْرَةً وَّلَا كَبِيْرَةً وَّلَا يَقْطَعُوْنَ وَادِيًا اِلَّا كُتِبَ لَهُمْ لِيَجْزِيَهُمُ اللّٰهُ اَحْسَنَ مَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ ۝ (۹ : ۱۲)

(مدینے کے رہنے والوں اور گرد و نواح کے بدوؤں کے لیے یہ جائز نہیں تھا کہ رسولؐ خدا کا ساتھ چھوڑ دیں اور نہ یہ جائز تھا کہ رسولؐ کی جان سے بے پروا ہو کر اپنی جانیں بچانے میں لگ جائیں۔ اس کا سبب یہ ہے کہ خدا کی راہ میں پیاس کی جو تکلیف یا محنت یا بھوک کی جو شدت انھیں پہنچتی ہے۔ یا وہ ایسی راہ چلتے ہیں جو کفار کے غیظ و غضب کا باعث ہو یا کسی دشمن سے کچھ یہ لوگ حاصل کرتے ہیں یعنی اس پر غلبہ پاتے ہیں تو بس اس کے عوض میں ایک نیک کام لکھ دیا جاتا ہے۔ بے شک خدا نیکی کرنے والوں کا اجر برباد نہیں کرتا۔ اسی طرح وہ خدا کی راہ تھوڑا یا بہت مال خرچ نہیں کرتے

یا کسی میدان کو قطع نہیں کرتے مگر تو ان کے نام لکھ دیا جاتا ہے تاکہ خدا ان کی کارگزاریوں کا اچھے سے اچھا بدلہ دیوے)

یہ ہے وہ جاذب نظر تصویر جو دین نے قرآن مجید میں پیش کی ہے جس میں ذاتی اغراض اور زندگی میں نیکی کے اسالیب کے مابین رابطہ دکھایا گیا ہے اور جن کے ذریعے فرد کی ذاتی مصلحت اور شخصی مفاد ارتقاء کے راستے پر چل کر اسی منزل پر وارد ہو جاتے ہیں جہاں پر فرد کو یقین حاصل ہو جاتا ہے کہ اس کے ذاتی مفادات اور انسانیت کے عام مفادات جن کی اسلام تعیین کرتا ہے اور آپس میں مربوط ہیں۔

لہٰذا دین کو اجتماعی مشکل کے حل کرنے میں بے حد اہم عمل دخل ہے اور یہ کام وہ ذاتی اغراض و مفادات کو مصلحت عام کے لیے تج دینے کے ذریعے سے کرتا ہے۔

یوں ہمیں پتا چلتا ہے کہ دین انسان کی فطری ضرورت ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ جب تک فطرت ذاتی اغراض کی اساس ہے جن کی بنا پر یہ مشکل پیدا ہوئی ہے تو اس وقت تک لازم ہے کہ اسی فطرت نے اس مشکل کے حل کے لیے بھی کوئی راہ رکھ چھوڑی ہوگی تاکہ انسان دوسرے موجودات کے مقابلے میں استثنائی حیثیت اختیار نہ کرے جن کو فطرت نے وہ تمام امکانات عطا کیے ہیں جن کے وسیلے سے وہ اپنے کمال کی آخری حدود تک پہنچ پاتے ہیں۔ فطرتِ انسانی میں وہ امکانات جو اس مشکل کو حل کرنے کے لیے موجود ہیں اس کے سوا کچھ نہیں کہ انسان میں دین اختیار کرنے کی جبلی روش موجود ہے اور فطری استعداد ہے کہ وہ زندگی کو دین سے مربوط کرے اور اسے دین کے عمومی حدود میں لے آئے۔

اس لحاظ سے انسانی فطرت کے دو جنبے ہیں۔ ایک طرف سے وہ انسان میں ذاتی اغراض پیدا کرتی ہے جن کی بنا پر انسانی زندگی میں یہ عظیم اجتماعی مشکل رونما ہوتی ہے یعنی انسانی معاشرے میں اجتماعی مصلحتوں اور افراد کے ذاتی اغراض کے مابین تناقض پیدا ہوتا ہے۔ دوسری جانب سے یہی فطرت انسان کو اس امکان سے ہم کنار کرتی ہے کہ وہ اس مشکل کو دین کے اختیار کرنے کے فطری میلان کے ذریعے سے حل کر سکے اور دین کو زندگی پر یوں حکم چلانے دے کہ عمومی مصلحتوں اور ذاتی اغراض میں موافقت پیدا ہو سکے۔ اس طرح فطرت نے انسان کو اپنے کمال تک پہنچانے کے لیے اپنا فریضہ ادا کر دیا ہے۔ اب اگر یہ مشکل باقی رہے اور انسان اس کو حل نہ کر پائے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ انسانیت اس مشکل کو حل کرنے میں ناکام رہی ہے اور اپنی فطرت کے مطابق اس مشکل سے پیدا ہونے والے نتائج بد سے دوچار ہے۔ اس بات کو اسلام نے بڑی وضاحت سے پیش کیا ہے۔ اس سلسلے میں ارشاد خداوندی ہے:

فَاَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّيْنِ حَنِيْفًا فِطْرَةَ اللّٰهِ الَّتِىْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيْلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ ذٰلِكَ الدِّيْنُ الْقَيِّمُ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُوْنَ. (۳۰ : ۳۰)

(تم اپنا رخ (باطل سے موڑ کر) دین کی طرف کیے رکھو۔ یہی فطرتِ الٰہی ہے جس کے مطابق اس نے لوگوں کو پیدا کیا ہے خدا کی خلق کی ہوئی چیز میں کوئی تبدیلی نہیں۔ یہی مضبوط دین ہے مگر بہت سے لوگ اس سے واقف نہیں۔)

اس آیۂ کریمہ کے مطابق جو باتیں بیان ہوئی ہیں وہ یہ ہیں:

اولاً دین فطرتِ انسانی کی پیداوار ہے۔ تمام انسان اسی فطرت پر پیدا ہوئے ہیں اور خلق الٰہی میں کوئی تبدیلی نہیں ہوا کرتی۔

ثانیاً وہ دین جو انسانی فطرت کا تقاضا ہے۔ وہ صرف دینِ حنیف[1] ہی ہے یعنی توحیدِ خالص کا دین۔ کیونکہ دینِ توحید ہی کے لیے یہ ممکن ہے کہ وہ دین کے سب سے اہم فریضے کو ادا کر سکے اور انسانیت کو اس عملی اور اجتماعی تنظیم سے ہمکنار کر سکے جس میں اس کے اجتماعی مفادات محفوظ رہیں۔ لیکن شرک پر مبنی مختلف ادیان، یا قرآنی الفاظ میں اربابِ متفرقہ، دراصل اس اجتماعی مشکل (یعنی ذاتی اغراض اور اجتماعی مفادات میں تصادم) کا نتیجہ ہیں اس لیے وہ اس کو حل کرنے سے قاصر ہیں۔ ان کے پاس اس کا علاج نہیں کیونکہ یہ ادیان، جیسا کہ حضرت یوسف علیہ السلام نے اپنے قید خانے کے ساتھی سے کہا،

مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ ۔ (تم عبادت نہیں کرتے مگر صرف ناموں کی جن کو تم نے اور تمہارے آباء و اجداد نے گھڑ رکھا ہے اور خدا نے ان کے بارے میں کوئی دلیل یا سند نازل نہیں کی[2]، ذاتی اغراض ہی کی پیداوار ہیں جنہوں نے شخصی مصلحتوں کے لیے ادیانِ شرک کو لوگوں پر ٹھونس دیا تاکہ یوں ان کی فطرت میں موجود دینی میلانات سے غلط فائدہ اٹھایا جائے اور انھیں دینِ صحیح کے لیے اپنے فطری میلان سے دور رکھا جائے۔

ثالثاً دینِ حنیف کا، جس کے مطابق انسانی فطرت کی تخلیق ہوئی ہے، مابہ الامتیاز یہ ہے کہ وہ دین زندگی پر قیم اور ولی کی حیثیت رکھتا ہے (ذٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ) اور اس قابل ہے کہ اس پر حکم چلا سکے اور اسے اپنے احاطے میں لا سکے۔ اس کے مقابلے میں وہ دین جو زندگی کو آگے نہیں بڑھاتا، اس کی رہبری نہیں کرتا اور کوئی ہدایت نہیں دیتا وہ اس قابل نہیں کہ فطرتِ انسانی کے ان تمام تقاضوں اور تمام ضرورتوں کو پورا کر سکے جو دین سے وابستہ ہیں اور یوں وہ انسانی زندگی کی اساسی مشکل کا حل پیش کر سکے۔

اس بحث سے ہم دین اور زندگی کے بارے میں اسلام کے بہت سے مفاہیم و تصورات کا پتا چلا لیتے ہیں جن کا خلاصہ حسبِ ذیل ہے:

۱۔ انسانی زندگی کی اساسی مشکل اس کی فطرت ہی سے ابھرتی ہے کیونکہ اس کا سبب ذاتی اور انفرادی اغراض کا مفاداتِ عامہ سے اختلاف، تصادم اور تناقض ہے۔

۲۔ اس کے ساتھ ہی فطرتِ انسانی اسے اس مشکل کے علاج کے لیے بھی مدد فراہم کرتی ہے۔

۳۔ یہ علاج اس دین کے سوا کسی اور طریقے سے ممکن نہیں جو اللہ کے علاوہ دوسرے خداؤں کی نفی کرے اور زندگی کا محافظ اور قیم ہو کیونکہ یہی دین ذاتی اغراض اور اجتماعی مفادات میں موافقت و مفاہمت پیدا کر سکتا ہے اور ان کے عملی معیاروں میں یگانگت

---

[1] عربی میں حنیف کے معنی اس شخص کے ہیں جو تمام غلط راہوں کو ترک کر کے صحیح راستہ اختیار کرے۔ حَنَفَ يَحْنِفُ (اس نے منہ موڑ لیا۔ وہ منہ موڑ لیتا ہے)

[2] قرآن مجید ۱۲: ۴۰

ابھار سکتا ہے۔

للٰہذا اجتماعی زندگی کے لیے دینِ حنیف کے سوا اور کوئی چارہ نہیں۔

پھر یہ امر بھی ضروری ہے کہ زندگی کے مختلف شعبوں میں اجتماعی نظام اس دین کی حدود میں رہے جو فطرت کے ساتھ ہم آہنگ ہو اور انسانی زندگی کی اساسی مشکل کا علاج کر سکے۔

اس بحث کی روشنی میں ہم اسلامی اقتصاد کو زندگی کی اجتماعی تنظیم کے ایک جزو کے طور پر دیکھتے ہیں۔ پھر یہ بھی واجب ہے کہ اس تنظیم کے لیے حدود معین ہوں اور وہ حدود دین ہی معین کر سکتا ہے۔ اس لیے ہمارے اقتصاد کے مسلک میں دین ہی وہ عمومی حصار ہے جس میں ہمارا اقتصاد وجود میں آتا ہے۔

اجتماعی تنظیم اور اقتصادی نظام کے عمومی حصار کی حیثیت سے اسلام میں دین کا فریضہ ہے کہ وہ ذاتی اغراض اور نجی مفادات کی حقیقی مفادات عامہ سے، جو اسلام کے نقطۂ نظر سے انسانی معاشرے کے لیے لازم ہیں، مفاہمت اور موافقت کرائے۔

۴۔ اسلامی اقتصاد سائنس نہیں:

جتنے اقتصادی مسالک کا ہم نے ذکر کیا ہے ان میں سے ہر ایک وسیع تر اور جامع مسلک کا جزو ہے جس کا تعلق زندگی کے تمام شعبوں سے ہے۔ اسی طرح اسلامی اقتصاد بھی ایک ایسی جامع تہذیب کا جزو ہے جو زندگی کے مختلف پہلوؤں اور حصوں پر محیط ہے۔ سرمایہ دارانہ اقتصاد، سرمایہ دارانہ جمہوریت کا ایک حصہ ہے جو پورے معاشرے پر تنظیمی نظر ڈالتا ہے۔ اسی طرح مارکسی اقتصاد بھی مارکسی مسلک کا ایک حصہ ہے جس کے دائرے میں اجتماعی زندگی صورت اختیار کرتی ہے۔

یہ تمام مسالک اپنی فکری بنیادوں کے اعتبار سے بنیادی طور پر مختلف ہیں۔ اسی طرح ان کے وہ سرچشمے بھی مختلف ہیں جن سے یہ اپنی روح اور اپنی ہیئت حاصل کرتے ہیں۔ اسی بنا پر ان سب کی اپنی اپنی امتیازی خصوصیات ہیں اور اپنا اپنا مزاج۔

مارکسیت کی رائے میں مارکسی اقتصاد ایک سائنس ہے کیونکہ مارکسیت کے حامی اس اقتصاد کو ان فطری قوانین کا حتمی نتیجہ گردانتے ہیں جو تاریخ پر مسلط ہیں اور اس کی حرکت کو متعین کرتے ہیں۔ اس کے برعکس سرمایہ داری کے مسلک کو ماننے والوں نے، جیسا کہ ہم اپنی سابقہ بحث میں کہہ چکے ہیں، اپنے مسلک کو تاریخ کے قوانین کا لازمی نتیجہ نہیں گردانا۔ بلکہ اسے اجتماعی صورتِ حالات کی تعبیر قرار دیا ہے جو عملی اقدار (Pragmatic Value) اور آئیڈیل سے ہم آہنگ ہے جن پر ان کا ایمان ہے۔

اب رہا اسلامی مذہب تو وہ اپنے آپ پر سائنس ہونے کا گمان نہیں کرتا جیسا کہ مارکسی مسلک کرتا ہے۔ اسی طرح وہ سرمایہ داری[1] کے

---

[1] اسلامی مذہب اور سرمایہ دارانہ مسلک کے مابین فرق کے لیے ہماری کتاب 'فلسفتنا' کی تمہید کا مطالعہ فرمایئے (مصنف)

مانند عقائدی اساس اور زندگی اور کائنات کے بارے میں ایک مخصوص نقطۂ نظر سے عاری نہیں۔

جب ہم یہ کہتے ہیں کہ اقتصادِ اسلامی سائنس نہیں تو ہماری مراد یہ ہے کہ اسلام ایک دین ہونے کی جہت سے اقتصادی زندگی کی تنظیم کا اسی طرح کفیل ہے جس طرح وہ زندگی کے دیگر شعبوں کو منظم کرتا ہے اس لیے وہ اس قسم کی اقتصادی سائنس نہیں جس طرح علمِ اقتصادِ سیاسی (Political Economy) ہے۔ دوسرے مفہوم کے مطابق وہ فاسد صورتِ حالات میں ایک انقلاب برپا کر کے اسے صحتمند شکل دیتا ہے۔ سرمایہ داری کے مانند وہ محض معروضی صورتِ حالات کی تفسیر نہیں۔ مثلاً جب وہ مزدوج یا دہری ملکیت کا اصول پیش کرتا ہے تو یہ گمان نہیں کرتا کہ وہ انسانی زندگی کے ایک مخصوص مرحلے کے بارے میں تاریخی حقیقت کو واضح کر رہا ہے یا تاریخ کے فطری قوانین کی تفسیر کر رہا ہے، جیسا کہ مارکسیت اشتراکی ملکیت کے تصور کی خوشخبری دیتے ہوئے گمان کرتی ہے کہ وہ تاریخ کے ایک معین مرحلے کی حتمی حالت اور اس کی واحد تفسیر ہے۔

اس لحاظ سے اسلامی اقتصاد، سرمایہ دارانہ اقتصادی مسلک کے مشابہ ہے کہ وہ صورتِ حالات کی تفسیر نہیں بلکہ اسے تبدیل کرنے کا عمل ہے۔ اس لیے اقتصادِ اسلامی کے لیے مذہبی فریضہ یہ ہے کہ وہ اسلامی شریعت کے حوالے سے اقتصادی زندگی کی تفصیلات کی مکمل تصویر کشی کرے اور ان افکار، تصورات اور مفاہیم کا مطالعہ کرے جو اس صورت حالات کے پس منظر میں کارفرما ہیں مثلاً پیداوار کی نوعیت کو تقسیم پیداوار سے الگ کر کے دیکھنا وغیرہ وغیرہ۔

اب رہا اقتصادِ اسلامی کے لیے علمی فریضہ تو اس کی باری بعد میں آتی ہے تاکہ وہ اس واقعی زندگی کے دھارے اور اس کے قوانین کا انکشاف کر سکے جو اس اسلامی معاشرے میں موجود ہو جس میں اسلامی قوانین کی مکمل طور پر تطبیق ہو رہی ہو۔ اس لحاظ سے ایک علمی محقق اسلام میں مذہبی اقتصاد کو معاشرے کی اساس کے طور پر دیکھتا ہے اور یوں اس کی شرح کرتا ہے اور اس میں رونما ہونے والے واقعات و حوادث کا ایک دوسرے سے ربط معلوم کرتا ہے۔ اس اعتبار سے یہ مطالعہ، سرمایہ دار اقتصاد کے ماہرین کے سیاسی اقتصاد کی نظیر ہے، جنہوں نے پہلے اپنے مسلک کے مطابق خاکہ تیار کیا اور پھر اس کے مطابق امرِ واقع کی تفسیر شروع کی جس میں وہ ان قوانین سے بحث کرتے ہیں جو اس معاشرے میں کارفرما ہوتے ہیں جو ان کی تطبیق کرتا ہے۔ یوں اس مطالعہ کا نتیجہ علمِ اقتصادِ سیاسی (Political Economy) کی صورت میں برآمد ہوا۔

اس طریقے پر علمِ اقتصادِ اسلامی کی تشکیل بھی ممکن ہے۔ لیکن اقتصادی مسلک کے جامع مطالعے کے بعد ہی ایسا ہو سکتا ہے۔

اس سلسلے میں جو سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ کب اور کیسے ممکن ہے کہ علمِ اقتصادِ اسلامی کی تشکیل اس طور پر ہو پائے جس طرح سرمایہ داری نظام کے حامیوں نے علمِ اقتصادِ سیاسی وضع کیا۔ یا دوسرے الفاظ میں وہ علمِ اقتصاد تشکیل دیا جو سرمایہ دارانہ معاشرے کے واقعات و حوادث کی تفسیر کرتا ہے۔

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ اقتصادی زندگی کے واقعات و حوادث کی علمی تفسیر و تشریح کا دارومدار دو باتوں پر ہے: پہلی بات تو یہ ہے کہ زندگی کے واقعی تجربے کے بعد اقتصادی حوادث کو جمع کیا جائے اور انھیں سائنسی طریقے پر منظم کیا جائے جس کے

ذریعے سے ان قوانین کا سراغ مل سکے جو اس اقتصادی زندگی اور اس کی مخصوص شرائط پر حکم چلاتے ہیں۔ دوسری یہ کہ فرض کردہ معین مسلمات کی اساس پر سائنسی تحقیق کا آغاز ہو اور ان کی روشنی میں اقتصادی رجحانات اور واقعات کے رخ کا سراغ لگایا جائے۔

یہاں تک پہلی بات کی اساس پر علمی تفسیر (Scientific Explanation) کا تعلق ہے تو اس کا انحصار اس بات پر ہے کہ واقعی صورتِ حالات میں مسلک کا عمل دخل کتنا ہے تاکہ تحقیق کرنے والے کو یہ موقع مل سکے کہ اس صورتِ حالات میں رونما ہونے والے واقعات کو ریکارڈ کرے اور پھر اس کے آثار اور عام قوانین کو معلوم کرے۔ یہ وہ بات ہے جس میں سرمایہ دارانہ اقتصاد کے ماہرین کامیاب ہوئے چونکہ وہ اس معاشرے میں رہتے تھے۔ جو سرمایہ داری کو مانتا تھا اور اس کے قوانین کی تطبیق کرتا تھا اس لیے انھیں یہ موقع مل گیا کہ وہ اس معاشرے میں ہونے والے تجربات کی اساس پر اپنے نظریات وضع کرسکیں جس میں وہ جی رہے تھے۔ لیکن اس قسم کا موقع اسلامی اقتصاد کے ماہرین کو اس وقت تک نصیب نہیں ہو سکتا جب تک اسلامی اقتصاد زندگی میں جاری و ساری نہیں ہو جاتا کیونکہ ان ماہرین کو اپنی روزمرہ زندگی میں وہ تجربات میسر نہیں جن کا تعلق اسلامی اقتصاد کی تطبیق سے ہو تاکہ وہ ان کی روشنی میں ان قوانین کی نوعیت کا ادراک کرسکیں جو اسلام کی اساس پر قائم ہونے والی اجتماعی زندگی میں کارفرما ہیں۔

دوسری بات کی اساس پر ہونے والی علمی تشریح و تفسیر کو بعض حقائق کی وضاحت کرنے کے لیے استعمال کیا جا سکتا ہے جو اسلامی معاشرے کی اقتصادی زندگی کا مابہ الامتیاز ہیں۔ اس سلسلے میں معین مسلکی نقاط سے ابتداء کر کے فرض شدہ تطبیق کی سطح پر ظاہر ہونے والے آثار کے بارے میں نتائج اخذ کیے جا سکتے ہیں۔ اور پھر ان کی روشنی میں، یعنی ان معین مسلکی نقاط کی روشنی میں، اسلامی معاشرے کے اقتصادی پہلو کے بارے میں عام قوانین وضع کیے جا سکتے ہیں۔

مثال کے طور پر اسلامی محقق کے لیے یہ کہنا ممکن ہے کہ اسلامی معاشرے میں تجارتی مصلحتیں اور مفادات بینکوں اور مال داروں کی مصلحتوں سے ہم آہنگ نہیں کیونکہ اسلامی معاشرے میں بینک سود کی بنیاد پر قائم نہیں ہوتے بلکہ ان کی اساس مضاربہ ہے۔ یہ بینک اپنے موکلوں اور کھاتے داروں کے مال سے تجارت کرتے ہیں اور اس سے حاصل ہونے والے منافع کو اپنے اور کھاتہ داروں کے مابین ایک معین فی صد نسبت سے تقسیم کر لیتے ہیں۔ ان کی مالی تقدیر کا دارومدار اس تجارتی منافع پر ہوتا ہے جو وہ کاروبار میں کماتے ہیں نہ کہ اس سود پر جو وہ قرضوں پر وصول کرتے ہیں۔ یہ بات، یعنی بینکوں اور تجارت کے مفادات کی ہم آہنگی، ایک معروضی امر ہے۔ اس سلسلے میں محقق جس نقطے سے ابتداء کرتا ہے وہ اسلامی معاشرے میں سودی نظام کا خاتمہ ہے۔ تحقیق کرنے والے کے لیے اس قسم کے ایک نقطے سے یوں ابتداء کرنا بھی ممکن ہے کہ وہ کوئی معروضی مظہر کو معین کرے مثلاً یہ کہ سرمایہ دارانہ معاشرے میں اقتصادی زندگی جن بڑے بڑے بحرانوں کا شکار ہوتی ہے ان کے بارے میں اسلامی معاشرے کی روش کیا ہے۔ سرمایہ دارانہ معاشرے میں پیداوار اور صرف (Production & Consumption) کے چکر سود پر قائم ہیں۔ ان کے راستے میں ملکی دولت کا ایک بڑا حصہ رکاوٹ پیدا کرتا ہے جو سود حاصل کرنے کی طمع میں جمع رکھا جاتا ہے اور یوں صرف اور پیداوار کے میدانوں سے یہ روپیہ نکال لیا جاتا ہے جس سے سرمایہ دارانہ مال اور صرف کے اموال کی اجتماعی پیداوار میں خامی کی واقع ہو جاتی ہے لیکن جب معاشرہ اسلامی اقتصاد کی بنیادوں پر قائم ہو اور اس میں سود قطعی طور پر حرام قرار دے دیا جائے اور اس کے ساتھ روپیہ جمع رکھ چھوڑنا

عالم اسلام کے اس دنیا میں آنے کے صدیوں بعد کہی گئی اور اسلام، حدیث کے مطابق، صدیوں پہلے اجتماعی کفالت اور تحفظ کی ضمانت کے اصول کا اعلان کرتا ہے۔ ارشاد نبوی ہے :

مَنْ تَرَكَ ضِيَاعاً فَعَلَيَّ ضِيَاعَهُ وَمَنْ تَرَكَ دَيْناً دَيْنَهُ ۔

(جس نے لاوارث بچے چھوڑے تو وہ بچے میرے ذمے ہیں اور جس نے قرض چھوڑا تو وہ مجھ پر ہے)

اسلامی اقتصاد بڑی وضاحت سے اعلان کرتا ہے کہ فقر اور محرومی فطری نہیں بلکہ وہ دولت کی غلط تقسیم اور ان صحتمند تعلقات سے انحراف کی بنا پر پیدا ہوتے ہیں، جو اغنیاء اور فقراء کے مابین ہونا چاہییں۔ حدیث کے الفاظ میں مَا جَاعَ فَقِيرٌ إِلَّا بِمَا مَتَّعَ غَنِيٌّ (کوئی فقیر بھوکا نہیں مرتا مگر اس چیز سے جو غنی مزے سے اڑا لیتا ہے[1]) یہ ممکن نہیں کہ تقسیمِ دولت میں عدلِ اجتماعی کے تقاضوں کو ملحوظ رکھنے کا یہ شعور، جس کی مثال ان معاشروں میں بھی نہیں ملتی جو مادی اعتبار سے اسلامی معاشرے سے زیادہ ترقی یافتہ ہیں، ہل، ابتدائی درجے کی تجارت اور دستکاروں نے پیدا کیا ہو یا ان وسائلِ زندگی کا نتیجہ ہو جن سے تمام معاشرے آشنا تھے۔

کہنے والے کہتے ہیں کہ یہ شعور یا یہ اجتماعی انقلاب بلکہ اسلامی روح جس کا اثر تمام دنیا کی تاریخ پر پڑا وہ اس تجارتی ترقی یا تجارتی حالات کا نتیجہ تھے جو مکے میں موجود تھے اور جن کا تقاضا یہ تھا ایک مستقل ریاست قائم ہو اور وہ ان تمام اجتماعی اور فکری مطالبات کو سہارا دے جو اس رائج تجارتی حالات کے مناسب ہوں۔

سچی بات تو یہ ہے کہ اس قسم کا بیان بڑا مزے کا ہے کہ تمام انسانیت میں پیدا ہونے والے اس تاریخی تغیر کی توجیہ و تفسیر جزیرہ نمائے عرب کے ایک شہر کے تجارتی حالات کے حوالے سے کی جائے۔ میں یہ نہیں سمجھ سکتا کہ تجارتی حالات نے مکے کو کیونکر اس عظیم کردار کا حامل بنا ڈالا اور عرب یا دوسرے ممالک کے کسی شہر کے حصے میں یہ منزلت کیوں نہ آئی، جن کے ہاں تہذیبی اور مادی ترقی کہیں زیادہ تھی اور وہ سیاسی اور اقتصادی اعتبار سے مکے سے کہیں بڑھ چڑھ کر تھے؟ کیا تاریخ کی مادی

(بقیہ از صفحہ سابقہ) ٹامس روبرٹ مالتھیوز (Thomas Robert Malthus) تھا۔ اس نے کیمبرج میں تعلیم حاصل کی۔ پہلے پادری بنا بعد میں ایسٹ انڈیا کمپنی کے ہیلی بری (Hailey Bury) کالج میں تاریخ اور اقتصادِ سیاسی کا پروفیسر ہوگیا۔ اس کی شہرت اس کے مشہور مقالے کی بنا پر جس کا موضوع آبادی ہے اور پورا عنوان (Essay on the Principles of Papulation as it affect the future improvement of Society) ہے جس میں اس نے آبادی میں اضافہ اور وسائل میں اضافہ کا مقابلہ کیا ہے اور بتایا ہے کہ وسائل (خوراک) میں اضافہ، آبادی میں اضافے کے مقابلے میں بہت کم رفتار سے ہوتا ہے۔

(حاشیہ صفحہ ہذا) [1] یہ قول نہج البلاغۃ میں بھی موجود ہے۔ اس بارے میں امیر المؤمنین علیہ السلام کے بے شمار اقوال ہیں۔

اسلام نے اس تصور کو حقیقت کا روپ دینے کے لیے تاریخی طور پر بے حد اہم کردار ادا کیا اور اس کے لیے اپنی تمام تر کوششیں صرف کر دیں لیکن اس کی مثال یمن، حیرہ اور شام کے زیادہ ترقی یافتہ مناطق میں نہ پائی جا سکی۔

اسلام نے تاریخی مادیت کو ایک اور چیلنج دیا اور ایک عالمی معاشرے کی بشارت دی جس میں ساری کی ساری انسانیت ایک ہی سطح پر شامل ہو۔ اس امر کے حصول کے لیے اسلام نے پوری کوشش کی اور وہ بھی اس معاشرے میں جو قبائلی جھگڑوں سے پٹا پڑا تھا اور جس میں ہزاروں کی تعداد میں چھوٹے چھوٹے قبائلی معاشرے موجود تھے جو ایک دوسرے کا توڑ تھے۔ اسلام نے ان چھوٹی چھوٹی وحدتوں کو بے کر ایک وسیع انسانی وحدت کی شکل دی۔ اس نے مسلمانوں کو قبائلی معاشرے کے تصور سے جس میں نسل، خون، رشتہ داری اور ہمسائگی اس کی حدود معین کرتی تھیں، بلند کر کے "ایک ایسے معاشرے سے آشنا کرایا جس میں اس قسم کی تمیز رنگ و بو کا نام و نشان تک نہ تھا۔ اس کی حدود تو اسلام کے فکری اصول تھے۔ لہٰذا سوال پیدا ہوتا ہے کہ مارکسی نقطۂ نظر کے مطابق وہ کونسے ترقی یافتہ وسائل پیداوار تھے جنہوں نے ان لوگوں کو، جن کی عقلوں کو محدود قبائلی اور قومی معاشرے کے تصور نے پابند کر رکھا تھا، نہایت مختصر مدت میں عالمی معاشرے کے قائد اور اس کے داعی بنا ڈالا؟

ایک اور نقطہ ہے جس پر اسلام نے مارکسیت کی فرض کردہ تاریخی منطق کو للکارا ہے۔ اسلام نے معاشرے میں تقسیم پیداوار کے وہ تعلقات پیدا کیے جو اشتراکی اقتصاد کے لیے اس وقت تک استوار کرنا ممکن نہ تھے جب تک وہ معاشرہ پیداوار میں صنعتی اور مشینی ترقی کے اعلیٰ درجے پر نہ پہنچ جاتا۔ اسلام نے ذاتی اور انفرادی ملکیت کے حدود متعین کیے، ان کا دائرہ تنگ کیا اور ان کے مفاہیم کی تراش خراش کی۔ اس نے فرد پر فرض قرار دیا کہ وہ ضرورت مندوں کی کفالت کرے۔ اس کے ساتھ ہی کافی تحفظات اور ضمانتیں وضع کیں تاکہ تقسیم پیداوار (دولت) میں توازن اور عدل برقرار رہے۔ اس لحاظ سے اب ہم نے یہ کام اس وقت کر دکھایا جب ابھی اس کے لیے مارکسی رائے کے مطابق، مادی شرائط اور حالات پیدا ہی نہ ہوئے تھے۔ اٹھارویں صدی عیسوی کا یورپ یہ صدا لگاتا ہے کہ "بے وقوفوں کے سوا اس بات سے کوئی شخص ناواقف نہیں کہ ادنیٰ طبقات کو محتاج رہنا لازم ہے ورنہ وہ محنت نہ کریں گے"۔[1]

اسی طرح انیسویں صدی میں یہ صدا ہمارے کانوں تک پہنچتی ہے کہ "ہر وہ شخص جو اس دنیا میں پیدا ہوا ہے جس میں ملکیت طے ہو چکی ہو تو وہ یہ حق نہیں رکھتا کہ اسے کھانا ملے اگر وہ اسے اپنے کام اور اپنے قریبیوں کے وسیلے سے حاصل نہ کر پائے۔ وہ شخص طفیلی (Parasite) ہے اور اس کے وجود کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ دستر خوانِ فطرت پر اس کے لیے کوئی جگہ نہیں۔ اسے فطرت یہ کہتی ہے کہ 'چلا جا' اور پھر وہ اپنے حکم کو منوانے میں سستی نہیں دکھاتی"۔[2] یہ بات

---

[1] اٹھارویں صدی کے ایک مصنف آرتھر یونگ (Arthur Young) کا قول ہے۔ افسوس ہے کہ مترجم کو کوشش کے باوجود اس مصنف کا سراغ نہ مل سکا کہ وہ کون اور کہاں کا ہے۔ عربی میں اس کا نام جس انداز سے تحریر ہوا ہے اس سے گمان ہوتا ہے کہ یہ (Young) ہے یا (Jung)

[2] یہ قول مالتھوز (Malthus) کا ہے جس کا پورا نام (بقیہ بر صفحہ آئندہ)

جب اسلام اس تعلق کو یعنی پیداوار کی شکل اور اسلوب اور اجتماعی نظام کے مابین تعلق، قبول نہیں کرتا تو وہ یہ بات صرف نظری طور پر بیان نہیں کرتا بلکہ اس کے لیے اپنی تاریخ میں عملی دلیل بھی پیش کرتا ہے۔ اسلام نے زندگی میں اپنے واقعی تجربے کے ذریعے سے فکری فتح اور زندۂ جاوید برہان حاصل کی ہے تاکہ اجتماعی نظام اور اشکالِ پیداوار کے مابین اس مفروضہ تعلق کو غلط قرار دے سکے اور یہ استدلال کیا ہے کہ انسانیت کے لیے یہ ممکن ہے کہ وہ اپنے اجتماعی وجود میں انقلابی تبدیلیاں پیدا کرے اور اس کے باوجود پیداوار کے میدان میں اس کا اسلوب ویسے کا ویسا رہے۔

حقیقت یہ ہے کہ تاریخِ اسلام کی وہ مختصر سی مدت جو انسانیت نے بسر کی اور اس میں وہ حیرت انگیز ترقی واقع ہوئی جو انسانیت نے اس سے قبل نہ دیکھی تھی، یہ مدت جس نے ایک اُمت کو منظم کیا، ایک تہذیب کی داغ بیل ڈالی اور تاریخ کے دھارے کا رُخ موڑ دیا پیداواری اسالیب میں تبدیلیوں اور ترقیوں کی بنا پر حاصل نہ ہوئی تھی اور نہ پیداوار کی شکل اور اس کی قوتوں میں تغیر کی بنا پر وجود میں آئی تھی۔ اشتراکی تفسیر کی منطق کے مطابق، جو نظامِ اجتماعی کو وسائل پیداوار سے مربوط گردانتا ہے، اس انقلاب کا برپا ہونا ممکن ہی نہ تھا جس نے زندگی کے تمام پہلوؤں کو اپنے احاطے میں لے لیا بغیر اس کے کہ اس سے پہلے پیداواری صورتِ حالات میں کوئی اساسی تبدیلی واقع ہوئی ہو۔

پس اسلامی تاریخ مارکسیت کی تاریخی منطق کو ہر معاملے میں چیلنج پیش کرتی ہے۔ اسلام نے تصورِ مساوات کے بارے میں مارکسیت کو چیلنج دیا کیونکہ مارکسیت کا خیال یہ ہے کہ مساوات کا تصور صنعتی معاشرے کا پیدا کردہ ہے جس کو بورژوا طبقے نے، جو مساوات کے تصور کا علمبردار ہے، پروان چڑھایا۔ اس کی رائے ہے کہ تاریخی ارتقاء کے اس صنعتی مرحلے پر وارد ہونے سے مساوات کا علم لہرانا ممکن نہ تھا۔ اسلام اس منطق کے بارے استہزاء کا موقف اختیار کرتا ہے کیونکہ وہ اس قابل ہوا کہ مساوات کا علم لہرائے، انسان میں درست شعور کو بیدار کرے، اسے ادراک کی قوت دے، اور بورژوازی سے کہیں بڑھ چڑھ کر اجتماعی تعلقات میں مساوات کا رنگ دکھائے، یہ سب کچھ اسلام نے اس وقت کر دکھایا جب خداوندِ عالم نے ابھی بورژوازی کو ظہور کی اجازت ہی نہ دی تھی اور اس تاریخی مرحلے کی مادی شرائط کے وجود میں آنے میں ابھی دس صدیاں باقی تھیں۔ اسلام نے اس وقت مساوات کا نعرہ لگایا جب ابھی مشین بنی ہی نہ تھی اور یہ سبق دیا کہ كُلُّكُمْ لِآدَمَ وَآدَمُ مِنْ تُرَابٍ (تم سب آدم سے ہو اور آدم مٹی سے تھے) پھر کہا کہ النَّاسُ سَوَاسِيَةٌ كَأَسْنَانِ الْمُشْطِ (سب انسان کنگھی کے دندانوں کے مانند برابر ہیں) اور اس بات کا اعلان بھی کیا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى أَعْجَمِيٍّ إِلَّا بِالتَّقْوٰى (کسی عرب کو عجمی پر فضیلت نہیں مگر تقویٰ کی بنا پر)۔

تو کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ اسلام نے مساوات کا یہ تصور بورژوا وسائل پیداوار سے حاصل کیا تھا جو ظہورِ اسلام کے ایک ہزار سال بعد وجود میں آئے؟ یا یہ کہ اسلام نے یہ تصور زراعت و تجارت کے ان وسائل سے حاصل کیا جو اس وقت کے ابتدائی حجازی معاشرے میں موجود تھے جب کہ یہ وسائل جزیرہ نمائے عرب کے دیگر معاشروں اور دنیا کے اور علاقوں میں کہیں زیادہ ترقی یافتہ شکلوں میں پائے جاتے تھے۔؟ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حجازی معاشرے میں مساوات کا یہ تصور کیوں پیدا ہوا اور کیسے ہوا؟

قواعد قانونی شکل میں وضع کیے گئے ہیں البتہ ان کی تطبیق کے وقت موجود صورتِ حالات اور ماحول کو سامنے رکھا جاتا ہے اور اس طریقے سے ان مستقل ضروریات کے پورا کرنے کے لیے اسالیب معین کیے جاتے ہیں جن کو پورا کرنے کے لیے اسالیب ان کے مستقل ہونے کے باوصف متنوع ہوتے ہیں۔ اس کی مثال اسلام میں نفیٔ ضرر اور دین میں نفیٔ حرج کے اصول ہیں۔

یوں مارکسیت کے اس قول کے برعکس کہ تقسیم کے تعلقات اور پورا اجتماعی نظام پیداواری اسالیب کے تابع ہیں، ہم یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ تعلقاتِ تقسیم کا پیداواری اسالیب سے کوئی تعلق نہیں۔ اس لیے یہ ممکن ہے کہ ایک ہی اجتماعی نظام انسانی معاشرے کو مختلف حالات کے باوجود ایسے تقسیمی تعلقات پیش کر سکے جو اس کے لیے مناسب ہوں۔ پھر یہ بھی ممکن ہے کہ تقسیمی تعلقات کی ہر قسم پیداواری اسلوب کی ایک معین شکل کی مرہون نہ ہو جو مارکسی نظریے کے مطابق، نہ اس سے پہلے ہو اور نہ بعد میں۔

اس بنا پر اسلام اور مارکسیت تقسیم کے قواعد کے بارے میں اختلافِ نظر رکھتے ہیں جو تاریخ کے ادوار میں رائج رہے ہیں۔ اسی طرح ان قواعد کے بارے میں ان کے فیصلے بھی مختلف ہیں۔ مارکسیت تقسیم کے طریقۂ کار کو معاشرے میں رائج پیداواری حالات کی روشنی میں دیکھتی ہے اور یہ فیصلہ دیتی ہے کہ اگر اجتماعی نظام پیداواری قوتوں کی نشوونما کا ساتھ دے رہا ہے تو وہ صالح اور مناسب ہے لیکن اگر وہ پیداواری قوتوں کی ترقی کی راہ میں رکاوٹ پیدا کرتا ہے تو وہ فاسد ہے اور اس لیے لازم ہے کہ اس کے خلاف انقلاب برپا کیا جائے۔ لہٰذا ہم یہ دیکھتے ہیں کہ مارکسیت اس معاشرے میں پرلے درجے کی غلامی کی سرپرستی کرتی ہے جو دستکاریوں پر جی رہا ہو کیونکہ اس قسم کے معاشرے میں اس وقت تک یہ ممکن نہیں کہ پیداواری فعالیتوں کو بڑھایا جائے جب تک کارکن افراد کی اکثریت کوڑوں کا نشانہ نہ بنے اور انھیں کوڑوں کا خوف دلا کر اور سزاؤں کی دھمکی دے کر کام کرنے پر آمادہ نہ کیا جائے۔ اس لیے وہ شخص جو دہشت گردی سے کام لے اور کوڑے کا سہارا لے وہ ترقی پسند ہے اور اس معاشرے میں انقلابی ہراول دستے کا رکن ہے کیونکہ وہ لاشعوری طور پر تاریخ کے ارادے کو عملی جامہ پہنا رہا ہے۔ اس کے مقابلے میں وہ شخص جسے غلام کاری سے نفرت ہو اور وہ اس موقع سے فائدہ نہ اٹھائے وہ ان تمام القابات کا مستحق ہے جو اشتراکی ذہن کے مالک سرمایہ داروں کیلئے مخصوص کرتے ہیں کیونکہ یہ شخص ان کے نزدیک انسانی ترقی کی راہ میں رکاوٹ ڈال رہا ہے۔

اب رہا اسلام تو وہ ہر نظام کے بارے میں فیصلے دیتے وقت یہ دیکھتا ہے کہ اس نظام کا انسان کی ان متنوع ضروریات سے تعلق کیا ہے جن کو پورا کرنے کے لیے نظام کا فرض ہے کہ وہ زندگی کو مناسب طریقے پر ڈھالے کیونکہ یہی بات اجتماعی زندگی کی نشوونما کی اساس ہے۔ اسلام، پیداوار کی کسی مخصوص شکل کو کسی خاص اجتماعی نظام کے قیام یا ایسے تقسیمی تعلقات کے استوار کرنے کے لیے وجہِ جواز نہیں گردانتا جو ان ضروریات کو پورا نہ کر سکیں کیونکہ وہ پیداوار کی شکل اور اجتماعی نظام کے مابین ایک فرضی اور حتمی رشتے کو قبول نہیں کرتا۔

رہتا ہے اور بعض پہلو ایسے ہیں جو صورتِ حالات اور ماحول کے مطابق بدلتے رہتے ہیں اور ارتقاء پذیر ہوتے ہیں۔ اب انسان کی جسمانی ساخت اور اس کی قوتوں میں جو ثبات ہے اور نظام ہضم و تولید وغیرہ نیز اس کے ادراک اور احساس میں جو استقرار ہے ان سب باتوں کی بنا پر ساری انسانیت عمومی صفات، خصائص اور ضروریات میں اشتراک رکھتی ہے۔ اس بات کو خداوندِ عالم نے انبیاء علیہم السلام سے خطاب کرتے ہوئے "اُمت واحدۃ" کے الفاظ سے تعبیر کیا ہے۔

إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ[۱]

(بے شک یہ تمہاری اُمت، اُمتِ واحدہ ہے اور میں تمہارا پالنے والا ہوں۔ پس میری ہی عبادت کرو)

دوسری جانب سے ہمیں یہ پتا چلتا ہے کہ ہماری بہت سی ضروریات ایسی ہیں جو انسانی زندگی کے دائرے میں تدریجی طور پر داخل ہوتی ہیں۔ زندگی کے تجربوں کے دوران ہی ان میں اضافہ ہوتا جاتا ہے اور زندگی کے خصائص اور اس کے تقاضوں کے پیشِ نظر ان میں وسعت پیدا ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے بڑی بڑی اور بنیادی ضروریات میں تبدیلی واقع نہیں ہوتی لیکن ثانوی ضروریات، زندگی کے تجربے کی وسعت اور پھیلاؤ کے ساتھ نمو پذیر ہوتی جاتی ہیں۔

اگر اس پہلو کے مطابق یہ جان لیں کہ اجتماعی زندگی انسانی ضروریات سے وجود میں آتی ہے اور اجتماعی نظام وہ شکل ہے جو اجتماعی زندگی ان ضروریات کے مطابق اختیار کرتی ہے، تو ہم ایک نتیجے پر وارد ہوتے ہیں۔ اور وہ یہ ہے کہ وہ اجتماعی نظام جو انسانیت کے مناسب حال ہو اس کے لیے یہ بات ضروری نہیں کہ وہ اجتماعی زندگی کی نشوونما کا ساتھ دے اور اس کے ساتھ ساتھ تغیر و تبدل کا اظہار کرے۔ اسی طرح یہ بات بھی معقول نہیں کہ زندگی کے نظریات اور ان کی تفاصیل جامد ہوں بلکہ یہ بات ضروری ہے کہ اجتماعی نظام کا ایک پہلو غیر تغیّر پذیر اور جامد ہو اور دیگر پہلو قابلِ تغیر ہوں۔ چونکہ اجتماعی زندگی کی اساس یعنی انسانی ضروریات ایک پہلو سے تو مستقل اور غیر تغیّر پذیر ہوتی ہیں اور ان کے بعض پہلو تغیر پذیر ہوتے ہیں اس لیے لازم ہے کہ ایک صالح اور مناسب اجتماعی نظام تغیّر پذیر اور غیر قابلِ تغیر دونوں پہلوؤں کی آئینہ داری کرے۔

اسلام کا اجتماعی نظام بعینہٖ اسی طرح کا ہے۔ اس کا ایک بڑا پہلو دائم و قائم اور غیر متغیر ہے جو انسان کی مستقل ضروریات کا بندوبست کرتا ہے۔ گزر اوقات کے وسائل، امن اور اس قسم کی ضروریات جن کے بارے میں تقسیمِ دولت، احکام ازواج و طلاق، حدود اور قصاص کے احکام وغیرہ کے ذریعے سے جو قرآن و سنّت میں معین ہیں، ان ضروریات کا بندوبست کیا گیا ہے۔ اسلام کے اجتماعی نظام کے کچھ پہلو ایسے بھی ہیں جو بدلتے ہوئے حالات اور تغیر پذیر ضروریات کے پیشِ نظر، کھلے اور لچک رکھنے والے ہیں۔ یہی وہ پہلو ہیں جن کے بارے میں اسلام نے اولی الامر کو اجازت دے رکھی ہے کہ وہ وقتی مفادات، ضروریات اور مصلحتوں کے لحاظ سے اجتہاد سے کام لے اور اس میں نظام کے ثابت و مستقل پہلو کو مدِنظر رکھے۔ اسی طرح اس غیر متغیر پہلو کے لیے مستقل شرعی

۱۔ قرآن مجید ۲۱ : ۹۲

ادوار میں اسالیب پیداوار میں تبدیلی اور ترقی کے باوجود، اپنے آپ کو اور اپنی صلاحیتوں کو برقرار رکھ سکتا ہے۔

اس اصول، یعنی اجتماعی نظام اور پیداواری اسالیب کے بین الانفصال کی اساس پر اسلام اپنے اجتماعی نظام کو پیش کرتا ہے جس میں اس کا اقتصادی مسلک بھی شامل ہے جو ایک ایسا اجتماعی نظام ہے کہ مختلف پیداواری مراحل میں امتِ مسلمہ کے لیے کارآمد ہے اور اس قابل کہ اسے اس وقت بھی اسی طرح فلاح و بہبود سے ہمکنار کرے جب اس کے پاس ایٹمی راز موجود ہوں جیسے اس دور میں اس نے اسے خوش بختی سے آشنا کیا تھا جب ہاتھوں سے زمین میں کھیتی باڑی ہوا کرتی تھی۔

اسلام اور مارکسیت کے مابین اس بنیادی اختلاف کی اساس اجتماعی نظام کے بارے میں ان کے نقطۂ ہائے نظر کے اختلاف پر ہے۔ وہ اس اجتماعی زندگی کی تفسیر میں فرق کرتے ہیں جو اجتماعی نظام پیدا کرتا ہے اور جس کا وہ کفیل ہوتا ہے۔ مارکسیت کی رائے میں انسان کی اجتماعی زندگی پیداواری قوتوں سے جنم لیتی ہے کیونکہ انسانی تاریخ میں بنیادی اور اولین عامل (Prime Factor) یہی پیداواری قوتیں ہیں۔ اب اگر پیداواری قوتوں میں تبدیلی واقع ہو تو اس کے زیرِ اثر اجتماعی زندگی میں تغیر رونما ہوکر رہتا ہے۔ جس کا اظہار رائج اجتماعی نظام میں تبدیلی اور اس کے بجائے نئے اجتماعی نظام کے وجود میں آنے سے ہوتا ہے جو پیداوار کے نئے اسالیب اور نئی اشکال کا ساتھ دیتا ہے۔

تاریخی مادیت سے بحث کرتے وقت ہم نے اس کے تصورِ تاریخ سے مفصل بحث کی ہے اس لیے اس کے بارے میں اس وقت کچھ کہنے کی ضرورت نہیں۔ ہم نے گزشتہ بحث میں بڑی وضاحت سے یہ بات ثابت کی ہے کہ پیداواری قوتیں تاریخ کا دھارا چلانے اور اس کا رخ موڑنے میں اساسی عامل کی حیثیت نہیں رکھتیں۔

اسلامی نقطۂ نظر کی روشنی میں، اجتماعی زندگی پیداوار کی بدلتی ہوئی اور متنوع شکلوں اور اس کے اسالیب سے وجود میں نہیں آتی بلکہ اسے انسان کی ضروریات وجود میں لاتی ہیں کیونکہ تاریخ کو حرکت میں لانے والی قوت وسائلِ پیداوار نہیں بلکہ انسان ہے۔ اور اسی میں اجتماعی زندگی کے سرچشمے ہیں۔ انسان پیدائشی طور پر حبِ ذات لے کر آیا ہے اور اس کی جبلت میں یہ بات شامل ہے کہ اپنی ضروریات کو پورا کرنے کے لیے دوڑ دھوپ سے کام لے اور اس کے لیے اپنے اردگرد میں دستیاب ہونے والی ہر شے کو استعمال کرے۔ یہ بات بالکل فطری ہے کہ انسان اپنے آپ کو اس بات پر مجبور پائے کہ اپنی ضروریات کو پورا کرنے کے لیے دوسرے انسانوں سے کام لے کیونکہ وہ اپنی حاجتوں کو پورا کرنے کے لیے دوسروں سے تعاون حاصل کیے بغیر نہیں رہ سکتا۔ اس لیے اجتماعی تعلقات انہی حاجتوں اور ضرورتوں کی بنا پر پیدا ہوئے۔ انسان کے طویل تجربۂ حیات کے دوران میں ان ضروریات میں وسعت پیدا ہونے کی بنا پر اجتماعی تعلقات میں بھی وسعت پیدا ہوگئی اس لیے اجتماعی زندگی کے بارے میں ہم یہ کہ سکتے ہیں کہ انسانی ضروریات نے اسے جنم دیا ہے اور اجتماعی نظام انسانی ضروریات کے مطابق اجتماعی زندگی کو منظم کرتا ہے۔

اگر ہم انسانی ضروریات کا مطالعہ کریں تو ہمیں پتا چلے گا کہ ان کا ایک پہلو تو ایسا ہے جو مرورِ ایام کے باوجود ثابت و برقرار

نشوونما اور اس کی گہرائی و گیرائی سے ہوتا ہے۔ ماضی میں انسان ہل استعمال کر کے پیداوار حاصل کرتا تھا اور آج کل وہ بجلی اور جوہری توانائی سے کام لیتا ہے۔ اسی طرح اجتماعی نظام، جو بین الافراد تعلقات کی تعیین کرتا ہے جن میں تقسیم کے تعلقات بھی شامل ہیں تاریخِ انسانیت میں کبھی جامد و ساکن نہیں رہا بلکہ بدلتی ہوئی صورت حالات اور ماحول کے تغیرات کے ساتھ ساتھ مختلف رنگ بدلتا رہتا ہے۔

اس سلسلے میں بنیادی سوال یہ ہے کہ پیداوار کی شکلوں کے ارتقاء اور اجتماعی تعلقات سے، جن میں تقسیم کے تعلقات بھی شامل ہیں، ارتقاء کے مابین کیا رشتہ ہے؟

یہ بات مارکسی اقتصاد اور اسلامی اقتصاد کے مابین سب سے اہم اختلاف کا باعث ہے، اور اسلام و مارکسیت کے مابین عمومی اختلافات کی اساس ہے۔ مارکسی اقتصاد کے نزدیک پیداواری اعمال اور ان کے مختلف اسالیب کی نشوونما کے ساتھ ساتھ اجتماعی تعلقات بالعموم اور تقسیمی تعلقات بالخصوص نمو پذیر ہوا کرتے ہیں۔ یہ ناممکن ہے کہ پیداوار کا اسلوب اور شکل بدل جائے لیکن اجتماعی تعلقات ویسے کے ویسے اپنے پرانے انداز میں رہیں۔ اسی طرح یہ بات بھی ممکن نہیں کہ اجتماعی تعلقات کی نشوونما اور ارتقاء پیداواری شکلوں میں ترقی سے پہلے ہو۔ اس امر سے مارکسیت یہ نتیجہ اخذ کرتی ہے کہ ایک ہی اجتماعی نظام مرورِ ایام کے ساتھ برقرار نہیں رہ سکتا یا یوں کہیے کہ وہ مختلف پیداواری مراحل میں انسانی زندگی کے لیے یکساں طور پر مناسب حال نہیں ہوتا۔ اس کا سبب یہ ہے کہ پیداواری اسالیب انسانی تجربے کے ساتھ بدلتے اور ترقی کرتے رہتے ہیں اور ان تبدیلیوں کی مناسبت سے اجتماعی تعلقات نمو پذیر اور تبدیل ہوتے رہتے ہیں۔ اس لیے وہ اجتماعی نظام جو بجلی اور ایٹم سے کام لینے والے معاشرے کے مناسب حال ہے وہ اس اجتماعی نظام سے مختلف ہوگا جو دستکاریوں کے دور کے معاشرے کے مناسب تھا کیونکہ دونوں معاشروں کے پیداواری اسالیب اور اشکال میں اختلاف ہے۔ اس اساس پر مارکسیت، اشتراکی مسلک کو پیش کرتی ہے کیونکہ یہ نظام تاریخ کے ایک معین مرحلے میں اجتماعی مشکل کا حل پیش کرتا ہے۔ جو اس مرحلے میں پیداوار کے نئے اسلوب کے تقاضوں سے ہم آہنگ ہوتا ہے۔

لیکن اسلام اس مفروضہ طور پر حتمی رشتے سے انکاری ہے جو مارکسیت کے نزدیک پیداواری ارتقاء اور نظام اجتماعی کی نشوونما کے مابین ہے۔ اسلام کے نزدیک دو میدان ہیں جن میں انسان کارفرما ہوتا ہے۔ ایک میدان میں وہ فطرت کے ساتھ تعامل کرتا ہے اور مختلف وسائل سے کوشش کرتا ہے کہ اس سے فائدہ اٹھائے اور اسے اپنی ضروریات کے لیے مسخر کرے دوسرے میدان میں وہ مختلف اجتماعی سطحوں پر دوسرے افراد سے اپنے تعلقات استوار کرتا ہے۔ پیداواری حاصل پہلے میدان میں کام کرنے کا نتیجہ ہے اور اجتماعی ادارے اور اصول و قوانین دوسرے میدان میں کارفرمائی کا پھل ہیں۔ یہ دونوں میدان، تاریخی طور پر، پیداواری اسالیب یا اجتماعی نظام میں تبدیلیوں اور نمو پذیریوں کی زد میں آتے ہیں لیکن اسلام پیداواری اسالیب کی نشوونما اور اجتماعی اداروں کی نمو پذیری میں کوئی حتمی ربط نہیں قرار دیتا۔ اس بنا پر اس کا اعتقاد ہے کہ ایک ہی اجتماعی نظام، بدلتے ہوئے

منع کر دیا جائے یا اس پر ٹیکس لگا دیا جائے تو پھر سب لوگ اپنے روپے کو خرچ کرنے پر آمادہ ہو جائیں گے۔

ان تفسیرات میں ہم ایسے اجتماعی اور اقتصادی حالات کو فرض کرتے ہیں جو مخصوص بنیادوں پر قائم ہوں پھر ان فرض کردہ حالات کی تفسیر و تشریح کرتے ہیں اور ان بنیادوں کو سامنے رکھ کر اس کے عام خصائص دریافت کرتے ہیں۔

لیکن یہ تمام تفسیریں اور تشریحیں ہمارے لیے صحیح معنوں میں علمی اور سائنسی حیثیت نہیں رکھتیں اور اسلامی معاشرے کی اقتصادی زندگی کے بارے میں سائنسی تصورات پیش نہیں کرتیں۔ یہ اسی صورت میں ممکن ہے جب ہم اصل اور جیتے جاگتے معاشرے میں ہونے والے تجربوں کو سامنے رکھ کر علمی مطالعے کے لیے مواد جمع کریں۔ اکثر اوقات کسی نظام کی واقعی صورتِ حالات اور مفروضی صورتِ حالات کی تفسیروں میں بڑا فرق ہوتا ہے۔ جس طرح سرمایہ دارانہ اقتصاد کے ماہرین کے ساتھ ہوا ہے کہ انھوں نے اپنے بہت سے تجزیاتی نظریات فرضی بنیادوں پر قائم کیے اور یوں ایسے نتائج پر وارد ہوئے جو اس واقعی صورتِ حالات سے متناقض تھے جن میں وہ زندگی بسر کرتے تھے۔ کیونکہ بہت سے عوامل ایسے نکل آئے جو زندگی کی واقعی صورتِ حالات میں تو موجود تھے لیکن مفروضہ صورت میں انھیں شمار نہ کیا گیا تھا۔

اس میں روحانی اور فکری عناصر کا اضافہ بھی لازم ہے۔ یا دوسرے الفاظ میں اسلامی معاشرے کے نفسیاتی مزاج کو دیکھنا بھی لازم ہے جو اقتصادی زندگی پر بہت زیادہ اثر انداز ہوتا ہے۔ اس مزاج کا کوئی معین درجہ نہیں نہ کوئی مخصوص شکل ہے جس کو پہلے سے فرض کیا جا سکے اور پھر اس کی بنیاد پر نظریات قائم کیے جائیں۔ یہ علمِ اقتصادِ اسلامی (Islamic Economics) اس وقت تک صحیح معنوں میں جنم نہیں لے سکتا جب تک اس کا اقتصادی نظام معاشرے میں کامل طور پر رچ بس نہ جائے اور پھر ان واقعات و تجربات کا مطالعہ اس طور پر کیا جائے جو باقاعدہ سائنسی مطالعے کا خاصہ ہے۔

۵۔ پیداوار کے اسالیب اور اس کی تقسیم کے تعلّقات کے مابین انفصال:

انسان اپنی اجتماعی زندگی میں دو مختلف قسم کے اعمال بجا لاتا ہے۔ ایک پیداواری عمل ہے اور دوسرا تقسیم کا عمل۔ ایک طرف تو وہ فطرت کے ساتھ نبرد آزما ہوتا ہے تاکہ اس کو اپنی خواہشات کے ماتحت کرے۔ اس معرکے میں اس کا ہتھیار پیداواری وسائل کے بارے میں تجربہ ہوتا ہے۔ دوسری جانب سے سب لوگ اپنے مابین معین تعلقات استوار کرتے ہیں۔ ان رشتوں کو وہ تعلق استوار کرتا ہے جو ان لوگوں کو زندگی کے مختلف امور میں آپس میں ہوتا ہے۔ ان تعلقات کو ہم اجتماعی نظام کا نام دیتے ہیں جس میں وہ تعلقات بھی شامل ہیں جن کی اساس پر اس دولت اور پیداوار کو تقسیم کیا جاتا ہے۔ جو معاشرہ حاصل کرتا ہے۔ پیداواری عمل میں افراد اپنے فوائد و مکاسب فطرت کے وسائل سے حاصل کرتے ہیں اور اجتماعی نظام میں جو ان کے مابین تعلقات معین کرتا ہے، یہ لوگ فطرت سے حاصل شدہ فوائد و مکاسب کو آپس میں بانٹتے ہیں۔

یہ بات بالکل بدیہی ہے کہ پیداواری عمل مسلسل طور پر تبدیل ہوتا رہتا ہے اور ارتقاء پذیر ہوتا ہے۔ جس کا تعلق علم کی

منطق کا حتمی تقاضا یہ نہ تھا کہ یہ جدید اجتماعی ترقی اور تبدیلی مکے کے بجائے ان شہروں میں رونما ہوتی ؟ تو پھر سوال یہ ہے کہ مکے جیسے شہر کے تجارتی اوضاع اس قابل کیونکر ہوئے کہ وہ تاریخ انسانیت میں ایک نئے باب کا اضافہ کریں اور ان کے مقابلے میں اسی قسم کے حالات یا ان سے زیادہ ترقی یافتہ اوضاع ایسا کرنے سے قاصر رہیں ؟

اگر مکہ تجارتی اعتبار سے اس اہمیت کا مالک تھا کہ یمن اور شام کے درمیان تجارتی قافلے یہاں سے ہوکر گزریں تو نبطیوں[۱] کے اوضاع تو کہیں بہتر تھے اور تجارتی اعتبار سے وہ کہیں زیادہ ترقی یافتہ تھے انھوں نے البطراء (Petra) کا شہر تعمیر کیا جو بہت بڑا تجارتی مرکز تھا اور اپنے وقت کا نہایت متمدن شہر تھا۔ ان کا اثر و نفوذ ہمسایہ ممالک پر بھی ہوا۔ انھوں نے تجارتی قافلوں کی حفاظت کے لیے فوجی اڈے بنائے اور کان کنی کے مراکز کھولے۔ یوں ان کا یہ شہر کچھ مدت گزرنے پر قافلوں کا سب سے بڑا اڈا اور اہم تجارتی مرکز بن گیا ان نبطیوں کی تجارتی سرگرمیاں دُور دُور تک پھیل گئیں، یہاں تک کہ اس کا اثر سلوقیہ، شام کی بندرگاہوں اور سکندریہ تک جا پہنچا۔ یہ لوگ یمن سے خوشبوئیں، چین سے ریشم، عسقلان سے منہدی، صیدا (Sidon) اور صور (Tyre) سے شیشہ اور رنگ خلیج فارس سے موتی، روم سے مٹی کے برتن وغیرہ کی تجارت کرتے اور اپنے ہاں سونا، چاندی، نارکول، تلوں کا تیل وغیرہ تیار کرتے۔ تاہم اتنی زیادہ مادی ترقیوں کے باوصف وہ مکہ کی سطح پر نہ آسکے۔ نبط میں اجتماعی تعلقات ویسے کے ویسے ہی رہے اور انتظار کرتے رہے کہ تاریخ کو ترقی دینے کے لیے مکہ اپنے روحانی کردار کا اظہار کرے۔

اور پھر یہ حیرہ[۲] دیکھیے جس نے مناذرہ[۳] کے دور میں صنعت و تجارت میں بڑی ترقی کی۔ اس میں کپڑا بننے، اسلحہ سازی، برتن سازی وغیرہ کو بڑا فروغ حاصل ہوا۔ حیرہ کے بادشاہ اس قابل ہوئے کہ پورے جزیرہ نمائے عرب پر اپنی تجارت کا سکہ جمائیں اور بڑی بڑی منڈیوں کو اپنے تجارتی قافلے بھیجیں اور ان کے ذریعے اپنے علاقے کی پیداوار اور مصنوعات وہاں تک بھجوائیں۔

اسی طرح تدمر[۴] کی تہذیب کئی صدیوں تک اپنا پرچم لہراتی رہی اور اس کے سائے میں تجارت پھلی پھولی۔ یوں اس کے تجارتی روابط چین، ہندوستان، بابل فنیقیا[۵] اور جزیرہ نمائے عرب کے مختلف شہروں وغیرہ سے استوار ہوئے۔

علاوہ بریں وہ تہذیبیں بھی تھیں جن کا ذکر یمن کی تاریخ میں بہت قدیم زمانے سے ہو رہا تھا۔

ان تہذیبوں اور تمدنوں اور ان کی تجارتی اور اقتصادی صورتِ حالات کا مقابلہ مکے کی قبلِ اسلام کی تہذیبی اور تمدنی حالت سے

---

[۱] Nabataeans

[۲] حیرہ عراقِ عرب کا ایک مشہور شہر ہے۔

[۳] حیرہ پر عرب حکمرانوں کا ایک خاندان۔

[۴] (Palmyra) شوریہ کے علاقے میں پھلنے پھولنے والی ایک تہذیب کا مرکز۔

[۵] موجودہ لبنان اور شمالی فلسطین کا علاقہ۔

کیا جائے تو اس بات کا روشن ثبوت مل جائے گا کہ اجتماعی روابط اور فکری زندگی میں اسلام نے جو انقلاب برپا کیا تھا وہ مادی شرائط اور تجارتی و اقتصادی صورتِ حالات کا مسئلہ نہ تھا۔ ساتھ ہی اس بات کا سراغ بھی ملتا ہے کہ تقسیمی تعلقات سمیت جو اجتماعی روابط ہیں وہ پیداواری شکل اور اسلوب اور پیداواری قوتوں کی اقتصادی وضع سے بالکل الگ ہوتے ہیں۔

اب اس کے بعد کیا اسلام کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ پورے اطمینان اور ثقہ کے ساتھ اس تاریخی حتمیت وجبریت (Determinism) کو باطل قرار دے جو ہر اسلوبِ تقسیم کو اسلوبِ پیداوار سے مربوط قرار دیتی ہے اور پھر مادی دلیل کی بنا پر یہ اعلان کرے کہ اجتماعی نظام زندگی کی ضرورت کو حاصل کرنے کے مادی طریقے پر مبنی نہیں ہوتا بلکہ فکری اور روحانی بنیادوں پر استوار ہوتا ہے ؛

۶۔ اسلام کی نظر میں اقتصادی مشکل اور اس کے حل :

اقتصادی میدان سے تعلق رکھنے والی تمام فکری روشوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ انسان کی اقتصادی زندگی میں ایک مشکل موجود ہے جس کا علاج کرنا واجب ہے۔ اس اساسی نقطے پر اتفاق کے بعد ان کے نقطۂ ہائے نظر میں اختلاف اس مشکل کی نشاندہی، اس کی نوعیت اور اس کے علاج کے طریقے کے بارے میں پیدا ہو جاتا ہے۔

سرمایہ داری کا اعتقاد ہے کہ اساسی اقتصادی مشکل یہ ہے کہ فطرت کے محدود ہونے کی بنا پر اس سے حاصل ہونے والا مواد بھی محدود ہے۔ یہ ممکن نہیں کہ اس زمین کا رقبہ بڑھایا جا سکے جس پر انسان زندگی بسر کر رہا ہے اور اسی طرح اس میں مخفی قدرتی مواد میں اضافہ ہو۔ اس کے مقابلے میں انسانی ضروریات مسلسل بڑھتی رہتی ہیں جس کا انحصار تمدن کی ترقی اور نشوونما پر ہے۔ یہ بات فطرت کو تمام افراد کی ضروریات فراہم کرنے سے قاصر بنا دیتی ہے۔ اس بنا پر اپنی ضروریات پورا کرنے کے لیے افراد کے مابین کھینچا تانی ہوتی ہے اور اسی سے اقتصادی مشکل پیدا ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے سرمایہ داری کی رائے میں اقتصادی مشکل یہ ہے کہ دولت کے فطری مواد و مصادر انسانی تمدن کی بڑھتی ہوئی ضروریات کا ساتھ نہیں دے سکتے اور اس قابل نہیں کہ تمدنی ترقی کے دوران میں تمام افراد کی ضروریات اور خواہشات کو پورا کرنے کی ضمانت دیں۔

مارکسیت کا خیال ہے کہ اقتصادی مشکل ہمیشہ یہی رہی ہے کہ پیداواری اسلوب اور تقسیمِ دولت کے تعلقات میں تناقض ہوتا ہے۔ جب ان دونوں میں ہم آہنگی پیدا ہو جائے تو اقتصادی زندگی میں توازن اور استقرار پیدا ہو جاتا ہے چاہے اس سے جنم لینے والا اجتماعی نظام کسی بھی قسم کا کیوں نہ ہو۔

اب رہا اسلام تو وہ سرمایہ داری کی اس رائے کو تسلیم نہیں کرتا کہ اقتصادی مشکل کی اصل فطری اور قدرتی مواد کی قلت ہے۔ اسلام کا اعتقاد ہے کہ فطرت اس بات پر قادر ہے کہ تمام ضروریاتِ زندگی کی ضامن ہو جن کے پورا نہ ہونے کی بنا پر انسانی زندگی میں حقیقی مشکل پیدا ہوتی ہے۔ اسی طرح اسلام مارکسیت کی اس رائے کا بھی قائل نہیں کہ اس اقتصادی مشکل کی اساس پیداواری اسلوب اور تقسیم کے تعلقات میں تناقض پر ہے۔ اسلام کے نزدیک اس مشکل کی جڑ سب سے پہلے خود انسان ہے اس کا تعلق نہ

فطرت سے ہے اور نہ اسالیب پیداوار سے۔ قرآن مجید کی ان آیات سے اسلام کا نقطۂ نظر سامنے آجاتا ہے:

اَللّٰهُ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَاَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَاَخْرَجَ بِهٖ مِنَ الثَّمَرٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِیَ فِی الْبَحْرِ بِاَمْرِهٖ ۚ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْاَنْهٰرَ ۚ وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَآئِبَیْنِ ۚ وَسَخَّرَ لَكُمُ الَّیْلَ وَالنَّهَارَ ۚ وَاٰتٰىكُمْ مِّنْ كُلِّ مَا سَاَلْتُمُوْهُ ؕ وَاِنْ تَعُدُّوْا نِعْمَتَ اللّٰهِ لَا تُحْصُوْهَا ؕ اِنَّ الْاِنْسَانَ لَظَلُوْمٌ كَفَّارٌ ۔ (۱۴: ۳۲-۳۴)

(اللہ ہی وہ ہے جس نے زمین و آسمان پیدا کیے اور بلندیوں سے پانی برسایا پھر اس کے ذریعے سے تمہاری روزی کے لیے طرح طرح کے پھل پیدا کیے اور تمہارے واسطے کشتیاں تمہارے بس میں کر دیں کہ حکم خدا سے سمندروں اور دریاؤں میں چلیں اور تمہارے واسطے دریاؤں کو تمہارے اختیار میں دے دیا اور سورج اور چاند کو تمہارے بس میں کر دیا کہ سدا پھیرے کیا کرتے ہیں اور دن رات کو تمہارے لیے مسخر کر دیا اور جو کچھ تم نے طلب کیا اس نے تمہیں دے دیا۔ اور اگر اللہ کی نعمتوں کو گننے لگو تو ان کا شمار نہ کر سکو۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ انسان بڑا بے انصاف اور ناشکرا ہے۔)

ان آیات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ خداوند دو جہاں نے انسان کی خاطر اس وسیع و عریض کائنات میں اس کے تمام مفادات اور مصلحتیں جمع کر دیے ہیں اور اس کی گزر اوقات اور مادی ضروریات کے لیے کافی مواد اکٹھا کر دیا ہے لیکن انسان نے خود اس موقع کو اپنی ناانصافی اور کفران نعمت کے ذریعے سے اپنے ہاتھ سے گنوا دیا جو خدا نے اسے عطا کیا تھا (اِنَّ الْاِنْسَانَ لَظَلُوْمٌ كَفَّارٌ) یوں انسان نے اپنی عملی زندگی میں ظلم کیا اور خداوند عالم کی عطا کردہ نعمتوں کو ٹھکرایا۔ یہی وہ دو اساسی سبب ہیں جو انسانی زندگی میں اقتصادی مشاکل پیدا کرتے ہیں۔

اقتصادی سطح پر انسان کا ظلم تقسیم دولت میں غلط طریق کا اختیار کرنا ہے اور اس کا کفرانِ نعمت کرنا اس بات سے عبارت ہے کہ وہ فطری مواد سے استفادے میں منفی رویہ اختیار کرتا ہے اور اس کی پروا نہیں کرتا۔ جب تقسیم دولت کے سلسلے میں اجتماعی تعلقات ظلم سے پاک ہو جائیں اور تمام بشری طاقتوں کو فطرت کی عطا کردہ نعمتوں سے استفادہ کرنے کے لیے یکجا کر لیا جائے تو اقتصادی سطح پر یہ حقیقی مشکل دور ہو جائے گی۔

اسلام نے ظلم کو ختم کرنے کی ضمانت دی ہے اور اس کے لیے تقسیم دولت اور روپے کے مبادلے کے سلسلے میں حل پیش کیے ہیں۔ اسی طرح کفرانِ نعمت کا علاج پیداوار کے بارے میں تصورات و مفاہیم اور احکام پیش کر کے کیا ہے۔ اس بات کی تشریح ہم آگے چل کر پہلے سبب کے حوالے سے کریں گے کہ اسلام کی نگاہ میں اس اجتماعی مشکل کا اس سے یعنی تقسیم دولت اور مبادلۂ دولت سے کیا تعلق ہے۔ اب رہا دوسرا سبب یعنی کفرانِ نعمت تو اس کا ذکر ہم آئندہ بحثوں میں کریں گے جن میں ہم پیداوار، اس کے مفاہیم اور احکام کے بارے میں اسلام کے موقف کی وضاحت کریں گے۔

تقسیم کا طریقۂ کار اور نظام :

پیداوار کی تقسیم کے مختلف شعبوں میں انسانیت کو تاریخ کے سفر میں مختلف قسم کے ظلم وستم برداشت کرنا پڑے ہیں کبھی محض فردی اساس پر اور کبھی خالص غیر فردی بنیادوں پر۔ پہلی اساس پر ہونے والے ظلم جماعت کے حقوق کو غصب کرتے رہے اور دوسری قسم کے ظلموں میں افراد کے حقوق ہڑپ ہوتے رہے۔

اسلام نے اسلامی معاشرے کے لیے نظامِ تقسیم اس انداز میں وضع کیا کہ اس میں افراد اور جماعت دونوں کے حقوق میں ہم آہنگی پیدا ہو۔ یہ نظام افراد کے حقوق اور ان کے جبلی وفطری میلانات کے تقاضوں کی راہ میں حائل نہ ہوا اور اس کے نظامِ تقسیم کے دو بنیادی رکن ہیں ایک عمل اور دوسرے ضرورت۔ ان دونوں ارکان کو اجتماعی دولت کے میدان میں بڑا عمل دخل ہے۔

آئندہ سطور میں ہم ان دونوں کا مطالعہ کریں گے تاکہ یہ جان پائیں کہ ان کا تقسیم کے سلسلے میں کیا حصہ ہے اور پھر اسلامی نظامِ تقسیم میں عمل اور ضرورت کی اہمیت کا دوسرے نظاموں میں اور ان کی منصوبہ بندی میں ان کی حیثیت کا تقابل کریں گے۔

تقسیمِ دولت میں عمل کی حیثیت :

تقسیمِ دولت کے سلسلے میں عمل (Labour) یا محنت کے عمل دخل کو جاننے کے لیے لازم ہے کہ ہم عمل اور اس دولت میں رشتے کا مطالعہ کریں جو اس عمل سے حاصل ہوتی ہے۔ عمل مختلف قسم کے قدرتی مواد پر استعمال ہوتا ہے۔ زمین سے دھاتیں نکالی جاتی ہیں، درختوں سے لکڑی حاصل کی جاتی ہے، سمندر سے موتی تلاش کیے جاتے ہیں، ہوا میں پرندوں کا شکار کیا جاتا ہے وغیرہ وغیرہ۔ یہ دولت حاصل کرنے کے وہ طریقے ہیں جن میں عمل کے ذریعے سے قدرتی مواد سے استفادہ کیا جاتا ہے۔ اس سلسلے میں ہمیں جس سوال سے بحث کرنا ہے وہ یہ ہے کہ قدرتی مواد پر عمل کی کارفرمائی سے کیا اجتماعی رنگ چڑھتا ہے اور اس دولت سے عامل یا کارکن کا کیا رشتہ ہے جسے وہ اپنے عمل کے ذریعے سے پیدا کرتا ہے؟

اس سلسلے میں ایک رائے یہ ہے کہ عمل اور عامل کے مابین کوئی اجتماعی تعلق نہیں اس لیے عامل یا کاریگر کو اس کے سوا کوئی حق نہیں کہ وہ اپنی ضروریات کو پورا کر سکے چاہے اس کے کار کی نوعیت کیسی ہی کیوں نہ ہو کیونکہ عمل یا محنت ایک اجتماعی فریضہ ہے جسے فرد اپنے معاشرے کے لیے ادا کرتا ہے اور معاشرہ اس کے بدلے میں اس کی ضروریات کو پورا کر کے اپنا فرض ادا کرتا ہے۔

یہ رائے اشتمالی اقتصاد کے نقطۂ نظر سے ہم آہنگ ہے کیونکہ اشتمالی اقتصاد (Communistic Economy) معاشرے کو ایک بہت بڑا وجود تصور کرتا ہے جس میں تمام افراد گھل مل جاتے ہیں اور ہر فرد کی حیثیت ایک عضوی جسم (Organism) میں ایک خلیے کی سی ہو جاتی ہے۔ اس نظریے کے مطابق جو تمام افراد کو اجتماعی وجود میں ضم کر دیتا ہے اور انھیں گھلا ملا کر ایک جسم کبیر میں یکجا کر دیتا ہے، وہ اعمال جو افراد معاشرہ سر انجام دیتے ہیں انفرادی اعمال نہیں بنتے کیونکہ افراد تو معاشرے میں اپنی حیثیت کو کھو

بیٹھتے ہیں۔ اس طرح عامل کا اپنے عمل کے نتائج سے کوئی تعلق نہیں رہتا۔ افراد صرف اپنی ضروریات پوری کر سکتے ہیں اور بس یہ بات اس نظریے کے مطابق ہے جو ہم نے تاریخی مادیت کی بحث میں اشتمالی نقطۂ نظر کی بحث میں پیش کیا ہے۔ یعنی ہر شخص اپنی بساط کے مطابق کام کرے اور اپنی ضروریات کے مطابق حاصل کرے۔ اس اعتبار سے اشتمالی معاشرے کے افراد ایک مشین کے پرزوں کے مانند ہوتے ہیں اور ہر پرزے کو یہ حق حاصل ہے کہ اپنی ضرورت کے مطابق تیل یا ایندھن حاصل کرے اور اپنا خاص کام ادا کرتا جائے یوں تمام پرزے تیل یا ایندھن کا ایک جیسا حصہ حاصل کرتے ہیں چاہے ان کے کام کی نوعیت اور اہمیت کتنی ہی مختلف کیوں نہ ہو۔ اسی طرح اشتمالی نظامِ تقسیم میں ہر فرد کو اس کی ضرورت کے مطابق حصہ ملتا ہے چاہے دولت و ثروت پیدا کرنے میں ان کی مشارکت کتنی ہی مختلف کیوں نہ ہو۔ یوں ہر فرد عمل سرانجام دیتا ہے لیکن اس کے ثمرے پر اسے حقِ ملکیت حاصل نہیں اور نہ اس سے اس کا کوئی تعلق ہوتا ہے۔ اسے یہ حق ضرور حاصل ہوتا ہے کہ وہ اپنی ضروریات کو پورا کر سکے چاہے یہ مقدار اس کے کام سے زیادہ ہو یا کم۔[1]

اس بنا پر تقسیم کے بارے میں عمل یا محنت کا موقف منفی ہو جاتا ہے کیونکہ وہ اشتمالی مفہوم میں محنت یا عمل پیداوار کا ذریعہ ہے تقسیم کی اساس نہیں۔ جو چیز افرادِ معاشرہ میں طریقۂ تقسیمِ پیداوار کو متعین کرتی ہے وہ ضرورت اور صرف ضرورت ہے۔ اس لحاظ سے معاشرے کے افراد کو تقسیمِ پیداوار میں جو حصہ ملتا ہے وہ مختلف ہوتا ہے اور یہ اختلاف ان کی ضروریات کے مختلف ہونے کی بنا پر ہوتا ہے، کام یا عمل کی نوعیت کے فرق کی بنا پر نہیں۔

جہاں تک مارکسی اشتراکی اقتصاد کا تعلق ہے وہ عامل کا اس کی محنت یا عمل کے ساتھ تعلق اس کی محنت یا عمل کے نتیجے کی اساس پر قائم کرتا ہے اور اس تعلق کو قائم کرنے میں عمل کے نتیجے کی قیمت یا قدر کو اپنے خاص مفہوم میں سامنے رکھتا ہے۔ مارکسی اقتصاد کی رائے میں عامل ہی اس قدرتی مواد کو تبادلی قدر دیتا ہے جسے وہ استعمال کرتا ہے کیونکہ اس قدرتی مواد پر لگنے والی انسانی محنت کے بغیر اس کی کوئی قیمت یا قدر نہیں۔ اب جبکہ عمل یا محنت ہی قدر کا سرچشمہ ہے تو واجب ہے کہ دولت و ثروت کے مختلف شعبوں میں حاصل شدہ قیمتوں یا قدروں کو عمل یا محنت کی اساس ہی پر تقسیم کیا جائے اس لیے ہر عامل یا کارکن اپنے عمل یا محنت اور استعمال ہونے والے قدرتی مواد سے حاصل ہونے والے نتیجے کا مالک ہوتا ہے کیونکہ اس قدرتی مواد نے اس کی محنت ہی کے سبب قیمت حاصل کی ہے۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ ہر شخص کو اس کی محنت اور عمل کی نسبت سے حصہ ملے نہ کہ اس کی ضرورت کے مطابق کیونکہ ہر کارکن اور عامل کا حق بنتا ہے کہ وہ اس قدر کو حاصل کرے جو اس نے پیدا کی ہے۔ اب جب عمل یا محنت ہی کی بنا پر قدریں یا قیمتیں پیدا ہوتی ہیں تو وہی تقسیمِ پیداوار کا واحد ذریعہ ہے۔ جہاں اشتمالی معاشرے میں

---

[1] یہ ان اشتمالی نظریات کے مطابق ہے جو مارکسی نہیں۔ جہاں تک مارکسیت کا تعلق ہے تو اس کی وجہ جواز پیش کرنے کے لیے اس کا اپنا خاص طریقہ ہے جو اشتمالی مرحلے کے تاریخی مفہوم سے تعلق رکھتا ہے۔ اس سلسلے میں اس کتاب کا صفحہ ۲۲۰ - ۲۲۱ ملاحظہ فرمایئے۔

تقسیم کا دارومدار ضرورت پر گردانا جاتا ہے وہاں اشتراکی معاشرے میں تقسیم کی اساس عمل یا محنت کو قرار دیا جاتا ہے۔

رہا اسلام تو وہ اس سلسلے میں اشتمالی اور اشتراکی دونوں قسم کے اقتصادی نظاموں سے اختلاف کرتا ہے۔ اسلام اشتمالیت کی اس رائے سے اختلاف رکھتا ہے کہ افراد کی محنت اور اس محنت کے نتائج میں کوئی رشتہ نہیں اور یہ کہ معاشرہ ہی تمام افراد کی محنتوں کے نتائج کا اکیلا مالک ہے۔

معاشرے کے بارے میں اسلام کا تصور یہ نہیں کہ وہ ایک بہت بڑا وجود ہے جس میں تمام افراد جذب ہو جاتے ہیں ان کی انفرادی حیثیت ختم ہو جاتی ہے اور معاشرہ انھیں جس طرف لے جانا چاہے لے جاتا ہے۔ بلکہ اسلامی تصور کے مطابق معاشرہ بے شمار افراد کا مجموعہ ہے جس میں ان کی اپنی حیثیت برقرار رہتی ہے۔ حقیقتِ حال یہ ہے کہ اسلام افرادِ معاشرہ کو انسان کے طور پر دیکھتا ہے جو خود حرکت کرتے ہیں اور اعمال بجا لاتے ہیں۔ اس لیے کسی صورت بھی یہ بات ممکن نہیں کہ کارکن یا عامل کا رشتہ اس کے عمل کے نتیجے سے منقطع ہو جائے۔

اسی طرح اسلام اشتراکی نظامِ اقتصاد کے اس بیان کا بھی قائل نہیں کہ صرف فرد ہی قدرتی مواد کو تبادلی قدر عطا کرتا ہے۔ قدرتی مواد مثلاً لکڑی یا دھاتیں، اسلام کی رائے میں، اپنی قدر ان پر صرف ہونے والی محنت کی بنا پر حاصل نہیں کرتے بلکہ ان کی قدر و قیمت کا انحصار ان کو حاصل کرنے کی اجتماعی رغبت پر ہے۔ یہ بات ہم تاریخی مادیت سے بحث کرتے ہوئے واضح کر چکے ہیں۔

اسلام کی نگاہ میں محنت وہ سبب ہے جو عامل کو اپنے نتیجۂ عمل کا مالک بناتا ہے۔ یہ ذاتی ملکیت عمل یا محنت کی اساس پر قائم ہوتی ہے اور انسان کے اس طبعی میلان کی تعبیر ہے کہ وہ اپنی محنت کے پھل کا مالک بننا چاہتا ہے۔ اس میلان کی بنیاد ہر فرد کا یہ شعور ہے کہ وہ اپنے عمل پر حاوی ہے۔ اس شعور کی بنا پر قدرتی طور پر یہ میلان پیدا ہوتا ہے کہ فرد اپنے عمل کے نتائج پر اپنی ملکیت حاصل کرے اور اس کے فوائد کا مالک ہو۔ اس اعتبار سے وہ ملکیت جس کی اساس عمل پر ہو وہ انسان کا حق ہے اور اس کا انسان کے بنیادی جذبات و احساسات سے تعلق ہے۔ یہاں تک کہ ان معاشروں میں جن کے بارے میں اشتمالیت یہ بتاتی ہے کہ ان میں ذاتی ملکیت ناپید تھی، ان میں بھی محنت کی اساس پر قائم حقِ ملکیت کو ختم نہیں کیا جاتا کیونکہ یہ انسان کا جبلی تقاضا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ان معاشروں میں عمل یا محنت اشتراکی انداز کی ہوا کرتی تھی۔ اس بنا پر ملکیت بھی مشترک ہوتی تھی۔ بہر حال حقیقت یہی ہے کہ عمل کی اساس پر قائم ہونے والا حقِ ملکیت ایک ثابت شدہ بات ہے اگرچہ عمل یا محنت کے اسلوب کے مطابق ملکیت کی نوعیت کبھی فردی ہوتی ہے کبھی اجتماعی۔

پس معلوم ہوا کہ اسلام کی نگاہ میں عمل یا محنت ہی اساسِ ملکیت ہے۔ اس اعتبار سے وہ اسلامی نظامِ تقسیم کا سب سے اہم معیار ہے۔ ہر عامل یا کارکن ان قدرتی ثروتوں کا مالک ہوتا ہے جنہیں وہ اپنی محنت سے حاصل کرے اور اس کا اصول یہ ہے کہ عمل ملکیت کا سبب ہے۔

یوں ہم آخرِ کار مختلف مسلکوں میں فردِ عامل اور اس کے عمل کے نتائج کے مابین تعلق کے بارے میں مختصراً یہ کہہ سکتے ہیں کہ:
اشتمالیت میں اصول یہ ہے کہ عمل اجتماعی ملکیت کا باعث ہے انفرادی ملکیت کا نہیں۔
اشتراکیت کے اصول کے مطابق تیار شدہ اشیاء (مادے) کی قیمت کا سبب عمل (محنت) ہے اور اس لیے عمل ہی عامل کے قیمت کے مالک ہونے کی اساس ہے۔

اسلام کے نزدیک عمل یا محنت اس بات کا سبب ہے کہ عامل تیار شدہ اشیاء کا مالک ہو لیکن یہ نہیں کہ وہ ان اشیاء کی قیمت (قدر) کا سبب ہے۔ مثلاً جب غوطہ خور سمندر سے موتی نکالتا ہے تو اس کا عمل موتی کی قیمت کا باعث نہیں۔ ہاں وہ اپنی محنت یا عمل کی بنا پر اس موتی کا مالک ہو جاتا ہے۔

تقسیم کے نظام میں ضرورت کا عمل دخل:

نظامِ تقسیم کو چلانے میں عمل یا محنت کا بنیادی عمل دخل ہے کیونکہ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں ملکیت کی اساس ہی یہ عمل یا محنت ہے۔ اس نظام کا دوسرا اہم رکن ضرورت یا احتیاج ہے۔ اس سلسلے میں جو عمل اور ضرورت دونوں مل کر جو کام سرانجام دیتے ہیں وہ اسلامی معاشرے میں نظامِ تقسیمِ دولت کی اولین عمومی شکل متعین کرتے ہیں۔

اس مشترکہ کام میں ضرورت کے حصے کی وضاحت کے لیے ہم افرادِ معاشرہ کو تین گروہوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ معاشرے میں ایک گروہ تو ان لوگوں پر مشتمل ہوتا ہے جو اپنی عملی اور فکری طاقتوں اور صلاحیتوں کی بنا پر اس قابل ہوتا ہے کہ اپنی گزر اوقات کے لیے نہایت اعلیٰ درجے کے وسائل پیدا کرے۔ دوسرا گروہ ان لوگوں کا ہوتا ہے جو کام تو کر سکتے ہیں لیکن اس کام سے اتنا کچھ حاصل نہیں کر پاتے کہ اپنی ضروریات پوری کر سکیں اور وہ اشیاء حاصل کر پائیں جو ان کی زندگی کے لیے اساسی حیثیت رکھتی ہوں۔ تیسرا گروہ وہ ہوتا ہے جو جسمانی یا عقلی کمزوری کی بنا پر کام کرنے کے قابل نہیں ہوتا یا کسی سبب کی بنا پر وہ سرگرم کار نہیں ہو سکتا اور یوں عمل اور پیداوار کے دائرے سے باہر ہو جاتا ہے۔

اسلامی اقتصاد کی اساس پر پہلا طبقہ تقسیم میں سے اپنا حصہ حاصل کرنے کے لیے عمل پر تکیہ کرتا ہے کیونکہ عمل ملکیت کی اساس اور نظامِ تقسیم کا اہم ترین رکن ہے۔ اس طبقے کا ہر فرد اپنے ذاتی امکانات کے مطابق تقسیمِ دولت میں اپنا حصہ حاصل کرتا ہے، تاوقتیکہ وہ اپنے امکانات کو اقتصادی سرگرمیوں کے لیے ان حدود میں استعمال کرتا رہے جو اسلامی اقتصاد نے متعین کی ہیں، چاہے وہ حصہ اس کی ضروریات سے زیادہ ہو۔ لہٰذا جہاں تک اس طبقے کا تعلق ہے، ضرورت اس سلسلے میں کوئی حصہ نہیں لیتی بلکہ صرف عمل یا محنت کی اساس پر اسے تقسیمِ دولت میں حصہ ملتا ہے۔

جہاں پہلا گروہ فقط عمل یا محنت پر تکیہ کرتا ہے وہاں اسلام میں تیسرے طبقے کی آمدنی اور اس کی اقتصادی حالت فقط ضرورت پر منحصر ہوتی ہے کیونکہ یہ طبقہ کام کرنے کے قابل نہیں ہوتا اس لیے یہ طبقہ تقسیمِ دولت میں اپنی گزر اوقات کے لیے

جو کچھ حاصل کرتا ہے اس کا انحصار صرف ضروریات پر ہوتا ہے اور اس کا تعلق اسلامی معاشرے میں اجتماعی تضامن اور کفالت کے اصولوں سے ہوتا ہے۔

اب رہا دوسرا طبقہ جو کام تو کرتا ہے لیکن اس کام سے اسے اپنی گزر اوقات کے لیے نہایت کم حصّہ نصیب ہوتا ہے۔ یہ طبقہ اپنی آمدنی کے لیے عمل اور ضرورت دونوں پر انحصار کرتا ہے۔ کام کے ذریعے سے اسے بالکل اساسی ضروریات زندگی نصیب ہوتی ہیں اور تضامن و تکافل کے اصولوں کے مطابق اس کی ضروریات اس سے زیادہ آمدنی کا تقاضا کرتی ہیں اور یہ اضافی آمدنی اسے اسلامی اقتصاد میں معین اسالیب کے مطابق حاصل ہوتی ہے (جس کا ذکر آئندہ سطور میں ہوگا) تاکہ اس طبقے کے افراد کو بہبود کے عام معیار کے مطابق زندگی بسر کرنے کا موقع میسّر ہو۔

اس بات کو پیشِ نظر رکھ کر ہم ان اختلافی پہلوؤں کا ادراک کر سکتے ہیں جو اقتصادِ اسلامی اور دیگر مسالکِ اقتصادی میں موجود ہیں اور جن کا تعلق نظامِ تقسیم میں ضرورت کی اہمیت سے ہے۔

اسلام اور اشتمالیت کی نگاہ میں ضرورت کی حیثیت :

اشتمالیت اس بات کی قائل ہے کہ ہر شخص اپنی طاقت اور امکانات کے مطابق کام کرے اور اسے اس کی ضرورت کے مطابق حصّہ ملے۔ اس لحاظ سے پیداوار کو کارکن افراد میں تقسیم کرنے کا اکیلا معیار ضرورت ہے۔ اشتمالیت کسی کو اس امر کی اجازت نہیں دیتی کہ وہ عمل یا محنت کے ذریعے سے اپنی ضرورت سے زائد کا مالک ہو سکے۔ اس کے مقابلے میں اسلام عمل اور ضرورت دونوں کو تقسیم دولت کی اساس گردانتا ہے اور اسے اس سلسلے میں ایک مثبت حیثیت دیتا ہے۔ اس طرح اسلام اقتصادی زندگی میں ہر قسم کے امکانات اور ذاتی صلاحیتوں کو تنافس (Competition) کی بنیاد پر پھلنے پھولنے کا موقع فراہم کرتا ہے اور باصلاحیت لوگوں کو اس بات پر اکساتا ہے کہ وہ تمدن اور اقتصاد کے میدانوں میں اپنے تمام امکانات کو بروئے کار لائیں۔ یہ بات اشتمالیت کے بالکل برعکس ہے جو نظامِ تقسیم کو کارکن کی ضرورت کی اساس پر تشکیل دیتی ہے۔ اور اس سلسلے میں اس کے کام، محنت اور فعالیت کو خاطر میں نہیں لاتی۔ اس طرح اشتمالیت انسان کے ان جبلی اغراض و محرکات کو جامد بنا ڈالتی ہے جو اس کے ہاں فعالیت کو مہمیز کرتے ہیں اور اسے سرگرم کار کرتے ہیں۔ کیونکہ سچی بات تو یہ ہے کہ انسان کو کام کرنے پر اکسانے والے اس کے ذاتی اغراض ہی تو ہوتے ہیں۔ اگر نظامِ تقسیم سے عمل یا محنت کو الگ کر دیا جائے اور صرف ضرورت ہی کو تقسیمِ دولت کا پیمانہ گردانا جائے، جیسا کہ اشتمالیت میں ہوتا ہے، تو پھر اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اقتصادی نظام کو ترقی کی راہ پر گامزن کرنے والی سب سے اہم قوت کو بیکار کر دیا جائے گا اور اسے آگے لے جانے والے سب سے اہم محرک کو معطل۔

اسلام اور مارکسی اشتراکیت کی نگاہ میں ضرورت کی حیثیت :

اشتراکیت اس بات کی قائل ہے کہ ہر فرد سے اس کی طاقت کے مطابق کام لیا جائے اور اسے اس کے کام کے مطابق حصہ ملے۔ یوں اشتراکیت کے نزدیک تقسیم پیداوار کی اساس عمل یا محنت ہے۔ ہر کارکن کو اپنی محنت کا پھل حاصل کرنے کا حق ہے چاہے وہ زیادہ ہو یا کم۔ اس طرح نظامِ تقسیم میں ضرورت کا عمل دخل ختم ہو جاتا ہے۔ اب اگر کام کرنے والا اپنی ضرورت سے زائد مقدار پیدا کرتا ہے تو اس پیداوار میں اس کا حصہ ضرورت کے پورا ہو جانے پر ختم نہیں ہوتا۔ اسی طرح اگر عامل کا کام اس پیداواری مقدار سے کم ہو جو اس کی ضروریات پوری کرے تو پھر اس کے نصیب میں یہ نہیں کہ اس کی تمام ضروریات پوری ہوں۔ اس لحاظ سے ہر فرد اپنے عمل (محنت) کی قیمت حاصل کرتا ہے چاہے اس کی ضرورت کیسی ہی کیوں نہ ہو اور اس کے عمل کی قیمت کم ہو یا زیادہ۔

یہ بات ضرورت کے بارے میں اسلامی نقطۂ نظر کے مخالف ہے۔ اسلام کے نزدیک اس ضرورت کی بڑی مثبت اور اہم حیثیت ہے۔ کیونکہ اس کا مطلب اس کے سوا کچھ نہیں کہ ایک باصلاحیت کارکن اس وقت اپنی محنت کے پھل سے محروم ہو جائے گا جب وہ اس کی ضرورت سے زائد ہو۔ البتہ یہ بات ہے کہ معاشرے کے جن طبقات کا ہم نے ابھی ذکر کیا ہے ان میں سے دوسرے طبقے کو تقسیم پیداوار میں حصہ دیتے وقت یہ ضرورت بڑا فعال سبب بن جاتی ہے۔ یہ طبقہ وہ ہے جس کے پاس فکری اور جسمانی صلاحیت صرف اس حد تک ہوتی ہے کہ وہ اپنی ضروریاتِ زندگی کی کم سے کم مقدار حاصل کر پائے۔ اقتصاد کے مارکسی اشتراکی اصولوں کے مطابق اس طبقے کو اپنی محنت کے اس کم مقدار پھل پر قانع ہو جانا چاہیئے اور اس فرق کو خاموشی سے قبول کر لینا چاہیئے جو اس کے معیارِ زندگی اور پہلے طبقے کے معیار کے درمیان موجود ہے جو بہتر اور باآسائش زندگی بسر کرنے پر قادر ہے کیونکہ اشتراکی نظام میں صرف عمل یا محنت ہی تقسیم دولت کی اساس ہے۔ اس نقطۂ نظر کے مطابق ایک عامل یا کاریگر کے لیے یہ ممکن نہیں کہ وہ اس زندگی سے بہتر زندگی بسر کرنے کا خواب دیکھے جو اس کا عمل اس کے لیے فراہم کرتا ہے۔ اس کے مقابلے میں اسلامی اقتصاد کے سائے میں بات مختلف ہے کیونکہ کام کرنے والوں کے مابین تقسیم کے نظام میں اسلام نے صرف عمل یا محنت پر اکتفا نہیں کی بلکہ ضرورت کو بھی اپنا مقام دیا ہے۔ اس نے دوسرے طبقے کے اعلیٰ درجے کے بہبودی معیار کو حاصل نہ کر سکنے کو ضرورت قرار دیا ہے اور اس ضرورت کو پورا کرنے کے لیے اسلوب وضع کیے ہیں۔ اس نظام میں باصلاحیت اور خوش نصیب عامل یا کارکن اپنے کام کے نتیجے سے کہیں زیادہ حاصل کرتا ہے۔

اسلام اور اشتراکی مارکسیت میں ایک اور نقطے پر بھی فکری اختلاف ملتا ہے اس کا تعلق معاشرے کے مذکورہ بالا طبقات میں سے تیسرے طبقے سے ہے جو اپنی فکری اور جسمانی ساخت کی بنا پر کام کر سکنے سے محروم ہے۔ اسلام اور اشتراکی مارکسیت کے مابین اس محروم طبقے کے بارے میں اختلاف کا سرچشمہ ان دونوں کے نزدیک تعلقاتِ تقسیم کے مفہوموں کا تناقض ہے۔

میں اس سلسلے میں اس تیسرے طبقے کے بارے میں اشتراکی دنیا کے موقف سے بحث نہیں کرنا چاہتا اور اس لیے ان کے اس زعم کی تکرار بھی نہیں کرنا چاہتا کہ اشتراکی معاشرے میں جو شخص کام کرنے کے قابل نہیں اس کے لیے بھوکوں مرنا مقدر ہو چکا ہے کیونکہ میں اس مسئلے کا نظریاتی نقطۂ نظر سے مطالعہ کرنا چاہتا ہوں اور اس سلسلے میں اشتراکیت کے دشمن جو کچھ کہتے رہتے ہیں ان کی ذمہ داری نہیں اٹھانا چاہتا۔

نظریاتی طور پر اشتراکی مارکسی نظامِ اقتصاد کے لیے یہ ممکن نہیں کہ وہ اس تیسرے طبقے یعنی کام کرنے سے عاجز گروہ کے حق زندگی کی تفسیر کرے اور اس بات کے لیے کوئی وجہِ جواز پیش کرے کہ انھیں عام ملکی پیداوار کی تقسیم کے وقت کچھ حصہ مل سکے کیونکہ مارکسیت کی رائے میں تقسیمِ پیداوار کی اساس مستقل پیدائشی خصائص پر نہیں بلکہ اس کا انحصار معاشرے میں موجود اس طبقاتی کشمکش پر ہے جو پیداوار کے مروجہ طریقوں کا تقاضا ہو۔ اس بنا پر مارکسیت اس بات کو مانتی ہے کہ غلامی اور غلاموں کا کوڑے کھا کھا کر مرنا نیز ان کا اپنے محنت کے پھل سے محروم ہونا آقاؤں اور غلاموں کے طبقاتی کشمکش کے ماحول میں لازمی چیز تھی۔ اس مارکسی اصول کے پیشِ نظر لازم ہے کہ تقسیمِ پیداوار میں جب تک افراد کا حصہ معاشرے میں ان کی طبقاتی حیثیت کے مطابق طے ہو اس وقت تک اس تیسرے گروہ کے نصیب کا مطالعہ بھی اس کی طبقاتی حیثیت کی روشنی میں کیا جائے۔

چونکہ یہ تیسرا طبقہ نہ وسائلِ پیداوار کا مالک ہے اور نہ اس میں پیداواری عمل میں شریک ہونے کی سکت ہے اس لیے یہ طبقہ دو متصادم طبقات میں شامل نہیں یعنی اس کا شمار نہ سرمایہ داروں میں ہے اور نہ محنت کش طبقے میں۔ اس لیے جب محنت کش طبقے کو اس کشمکش میں کامیابی حاصل ہو اور وہ اشتراکی معاشرہ قائم کرے تو یہ تیسرا طبقہ اس میں شمار نہ ہوگا۔

اگر یہ افراد جو اپنی طبیعت کے اعتبار سے کام کرنے کے قابل نہیں، سرمایہ داروں اور محنت کشوں کے مابین طبقاتی کشمکش سے الگ تھلگ رہیں اور اس کے نتیجے میں اس محنت کش طبقے میں شامل نہ ہوں جو اشتراکی مرحلے میں وسائلِ پیداوار پر تسلط حاصل کرے تو پھر مارکسی طریقے کے مطابق کوئی علمی وجہِ جواز ایسی نہیں جو پیداوار کی تقسیم میں اس محروم طبقے کے افراد کو حصہ دلا سکے، یوں انھیں جینے کا حق دلائے اور اس دولت میں شریک کرے جو محنت کش اور کارکن طبقہ کے تصرف میں آچکی ہو کیونکہ وہ تو طبقاتی جنگ میں شریک ہی نہیں ہوئے۔ اس بنا پر مارکسیت اس تیسرے طبقے کو زندگی گزارنے کے لیے اور اشتراکی مرحلے میں جینے کے لیے کسی قسم کی ضمانت دینے کے واسطے اپنے طریقے پر کوئی وجہِ جواز تلاش نہیں کر سکتی۔

اب رہا، اسلام تو وہ تقسیمِ پیداوار کے عمل کا دار و مدار معاشرے میں طبقاتی جنگ کو قرار نہیں دیتا بلکہ اس کا تعین ایک خوشحال اور رفاہی معاشرے کی مُثلِ اعلیٰ (Ideals) کی روشنی میں کرتا ہے۔ اور تقسیمِ پیداوار کا نظام ان مستقل اخلاقی اقدار کی بنا پر استوار کرتا ہے جو یہ فرض قرار دیتا ہے کہ دولت کی تقسیم ان اقدار کے تقاضوں کے مطابق ہو، ان مُثلِ اعلیٰ (Ideals) کو حاصل کرے اور محرومی کی شدت اور تکلیف کو ہر ممکن حد تک کم کرے۔

تقسیمِ دولت کا طریقہ جو ان تصورات پر مبنی ہو، تیسرے طبقے کے لیے بھی اپنے اندر وسعت رکھتا ہے کیونکہ یہ طبقہ انسا

معاشرے کا حصہ ہے اور اس بنا پر اس کو بھی تقسیم پیداوار میں حصہ ملنا چاہیے تاکہ اس کے آلام و مصائب کو ہر ممکن حد تک کم کیا جاسکے اور ایک رفاہی معاشرے کی مثالی صورت وجود میں آسکے۔ اسی طرح ان اخلاقی اقدار کو بھی، جن کی اساس پر اسلام اجتماعی تعلقات استوار کرتا ہے، حقیقت کا روپ دیا جاسکے۔ اس وقت یہ بات قدرتی ہوجائے گی کہ اس محروم طبقے کی ضروریات کو ان کے حقِ زیست کا کافی سبب اور تقسیم کے اسباب میں سے ایک سبب گردانا جائے۔ اور اس قول پر عمل ہوگا کہ ان کے اموال میں سے سوال کرنے والے اور محروم اشخاص کا معین حق ہے[1]

اسلام اور سرمایہ دارانہ نظام میں ضرورت کی حیثیت:

ضرورت کے مسئلہ پر سرمایہ دارانہ نظام کا موقف اسلام سے بالکل متناقض ہے۔ سرمایہ دارانہ معاشرے میں ضرورت کو تقسیم کے مثبت طریقوں میں شمار نہیں کیا جاتا۔ اسلامی معاشرے کے مقابلے میں یہاں ضرورت کی حیثیت اسلامی تصور کے بالکل الٹ اور متضاد ہے۔ سرمایہ دارانہ معاشرے میں جوں جوں ضرورت شدت پکڑتی جاتی ہے توں توں ان افراد کا تقسیم پیداوار میں حصہ کم ہوتا جاتا ہے یہاں تک کہ ان کے حصے میں یہ کمی آخر کار کام کے میدان اور تقسیم کے عمل سے نکال باہر کرتی ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ ضرورتمندی میں شدت پیدا ہونے کی بنا پر سرمایہ دارانہ منڈیوں میں پیش ہونے والے عاملوں اور کارکنوں کی کثرت ہوجاتی ہے اور ان کی تعداد تاجروں اور کارخانہ داروں کی مطلوبہ تعداد سے کہیں بڑھ جاتی ہے۔ چونکہ سرمایہ دارانہ نظام میں بشری طاقت بھی بکاؤ مال قرار دی جاتی ہے اس لیے اس پر بھی قانون رسد و طلب (Law of Supply and Demand) کا اطلاق اسی طرح ہوتا ہے جس طرح منڈیوں میں بکنے والے دوسری اشیاء پر۔ لہٰذا قدرتی بات ہے کہ رسد کے بڑھ جانے کی بنا پر محنت کی اجرت میں کمی واقع ہو۔ یہ کمی رسد میں اضافے کے ساتھ ساتھ بڑھتی رہتی ہے۔ جب سرمایہ داری کا بازار تمام کام کرنے والوں کو قبول کرنے سے انکار کردے تو اس کے نتیجے میں حاجتمندوں کی بہت بڑی تعداد بے کاری کا شکار ہوجاتی ہے۔ ان کے لیے یہ بات حتمی ہوجاتی ہے کہ وہ زندہ رہنے کی خاطر ناممکن باتوں کو بھی قبول کرلیں ورنہ محرومی کے درد کو برداشت اور بھوکوں مرنا گوارا کریں۔

یوں سرمایہ دارانہ معاشرے میں تقسیم کے طریقہ ہائے کار میں ضرورت کوئی مثبت حیثیت نہیں رکھتی بلکہ اس کا مطلب تو صرف یہ نکلتا ہے کہ کام کرنے کے خواہشمند افراد کی تعداد بڑھ جائے۔ جب کسی مال کی رسد اس کی طلب سے بڑھ جاتی ہے تو اس کی قیمت میں کمی کا واقع ہونا لازم ہوجاتا ہے۔ اسی طرح اس کی بنا پر پیداوار بھی رک جاتی ہے یہاں تک تمام موجود مال صرف

---

[1] وَفِيْ اَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُوْمٌ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُوْمِ اس قول کے مماثل اور بہت سے اقوال "نہج البلاغۃ" میں ملتے ہیں جن میں جناب امیر علیہ السلام نے واضح طور پر یہ بات سمجھائی کہ اغنیاء کے مال میں فقراء کا حق ہے اور اگر وہ حق ادا نہ ہوا تو اس کے لیے انہیں جوابدہ ہونا اور سزا پانا لازم ہے (مترجم)

ہو جائے اور رسد و طلب کے مابین نسبت درست ہو جائے۔

تو پھر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ سرمایہ دارانہ معاشرے میں ضرورت کے معنی یہ ہیں کہ فرد تقسیم پیداوار کے دائرے سے خارج ہو جائے۔ یہاں ضرورت تقسیم کی بنیادوں میں شمار نہیں ہوتی۔

ذاتی ملکیت:

جب اسلام نے یہ قرار دیا کہ عمل ملکیت کا سبب ہے کیونکہ یہ بات انسان کے اس فطری میلان سے ہم آہنگ ہے کہ وہ اپنی محنت کے نتیجے کا مالک ہو۔ اس بنا پر اسلام نے عمل یا محنت کو تقسیم کے اساسی رکن کی حیثیت دی تو اس کے دو نتیجے ظاہر ہوئے۔ ایک نتیجہ تو یہ نکلا کہ اسلام میں اقتصادی سطح پر انفرادی یا ذاتی ملکیت (Private Ownership) کی اجازت ہوئی کیونکہ اگر عمل یا محنت ملکیت کی اساس ہے تو پھر قدرتی بات ہے کہ عامل اس مال کو اپنی ذاتی ملکیت میں شمار کرے جو وہ پیدا کرتا ہے اور جس کو اس نے قابلِ قدر بنایا ہے، مثال کے طور پر زرعی پیداوار یا کپڑا وغیرہ۔

جب ہم قرار دیتے ہیں کہ انسانی فطرت کے میلانات کا تقاضا یہ ہے کہ انسان ان اشیاء کا مالک ہو جنھیں وہ بناتا ہے، تو اس سے ہماری مراد ہے کہ انسان میں یہ فطری میلان ہے کہ اپنی محنت سے پیدا کردہ اشیاء کو اپنے لیے مختص کرے۔ اس بات کو اجتماعی مفہوم میں تملک یا ملکیت میں لیتا کہتے ہیں۔ البتہ وہ حقوق جو اس تملک کی بنا پر پیدا ہوتے ہیں انھیں اس فطری میلان کے مطابق متعین نہیں کیا جاتا بلکہ انھیں اجتماعی نظام مقرر کرتا ہے اور اس تقرر میں اس کے پیشِ نظر وہ تصورات اور مفادات ہوتے ہیں جن کو اس نظام نے اپنایا ہو۔ مثال کے طور پر یہ مسئلہ کہ کیا عامل یا کارکن کو یہ حق حاصل ہے کہ اپنی محنت سے پیدا کردہ اشیاء کو ذاتی ملکیت قرار دے کر، اسے فضول خرچی کے انداز میں صرف کرے؟ یا کیا اسے یہ حق حاصل ہے کہ اپنی تیار کردہ اشیاء کو دوسری تیار شدہ یا غیر تیار شدہ چیزوں سے بدل لے یا ان کی تجارت کرے یا ان کو اپنا تجارتی یا سودی سرمایہ بنا کر اپنی دولت میں اضافہ کرے؟ ان سوالوں اور اسی نوعیت کے دیگر سوالوں کے جوابات کو اجتماعی نظام متعین کرتا ہے جو ذاتی ملکیت کے حقوق کا تعین کرتا ہے جن کا فطرت یا جبلت سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔

اس مقصد کے پیشِ نظر اسلام نے اس اختصاص یا ذاتی ملکیت کی حدود کے تعین کے لیے دخل دیا ہے۔ اس نے بعض حقوق کا اعتراف کیا ہے اور بعض کو رد کر دیا ہے اور اس سلسلے میں اپنی اختیار کردہ اقدار اور آئیڈیل کو مدِنظر رکھا ہے۔ مثلاً اس نے مالک کو یہ حق نہیں دیا کہ وہ اپنے مال کو بے مقصد صرف کرے یا اس میں فضول خرچی سے کام لے۔ اس کے مقابلے میں اسلام نے مالک کے اس حق کو تسلیم کیا ہے کہ فضول خرچی اور اسراف کے بغیر اپنے مال کو خرچ کرے۔ اسی طرح اسلام نے مالک کے اس حق کو ماننے سے انکار کیا ہے کہ وہ اپنی ملکیت میں لائے ہوئے مال کو سود کے ذریعے سے بڑھائے لیکن اس بات کی اجازت دی ہے کہ وہ مخصوص حدود اور شرائط کے ساتھ تجارت کے ذریعے سے اپنی دولت میں اضافہ کرے اور اس میں بھی اس نے تقسیم کے

بارے میں اپنے عام نظریات کو پیش نظر رکھا جس کا مطالعہ ہم آئندہ حصوں میں کریں گے۔

دوسری بات جو اس اصول کی بنا پر کہ عمل ملکیت کا سبب ہے سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ ذاتی ملکیت کے دائرے کو محدود کر دیا گیا ہے اور ان حدود کو بھی اس اصول کے مطابق وضع کیا گیا ہے جو زیر بحث ہے۔ اب اگر عمل یا محنت کو ذاتی ملکیت کی اساس گردانا جائے تو لازم ہے کہ ذاتی ملکیت کے دائرے میں صرف وہ اموال شامل ہوں جن کو عمل یا محنت کے ذریعے سے حاصل کیا جا سکے اور وہ اموال اس میں شامل نہ ہوں جن کے حصول میں عمل یا محنت درکار نہ ہو۔

اس اساس پر اموال کو، ان کی نوعیت اور ان کے حصول کے طریقے کے لحاظ سے دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے ایک اموالِ خاص یا ذاتی اموال ہیں اور دوسرے اموال عام ہیں۔

ذاتی اموال یا دولت کا اطلاق ان اموال پر ہوتا ہے جن کے حصول میں منفرد بشری محنت لگی ہو مثلاً زرعی پیداوار یا مختلف قسم کا کپڑا یا وہ دولت یا اموال جن کو سمندر یا زمین یا فضا سے حاصل کیا گیا ہو اور اس کے لیے انسانی عمل درکار ہو۔ کسان کا زرعی پیداوار حاصل کرنا انسانی عمل کا محتاج ہے۔ بعض اوقات قدرتی طور پر حاصل ہونے والی کچھ اشیاء میں تغیر و تبدل کے لیے بھی انسانی عمل اور بشری محنت لازم آتی ہے تاکہ ان سے استفادہ کیا جا سکے۔ مثلاً قدرتی ذرائع سے بجلی حاصل کرنا یا زمین سے پیٹرول یا پانی نکالنا۔ بجلی اور پانی یا پیٹرول انسانی عمل پیدا نہیں کرتا لیکن ان کو قابلِ استعمال حالت میں لاتے کیلئے انسانی عمل ضرور لازم آتا ہے۔

اسلام نے ذاتی ملکیت کی حدود میں صرف وہی اموال رکھے ہیں جن کے پیدا کرنے یا جنہیں قابلِ استعمال بنانے میں انسانی عمل یا محنت درکار ہو۔ یہی وہ دائرہ ہے جس میں اسلام ذاتی ملکیت کی اجازت دیتا ہے کیونکہ عمل یا محنت ہی ملکیت کی اساس ہے۔ جب تک یہ اموال انسانی عمل کے مرہون ہیں اس وقت تک عامل کو ان کے مالک ہونے کا حق ہے۔ نیز وہ اس حقِ ملکیت کو تجارت میں استعمال کر سکتا ہے اور اس سے فائدہ حاصل کر سکتا ہے۔

جہاں تک اموالِ عام کا تعلق ہے ان سے مراد وہ اموال ہیں جن کی تشکیل میں انسانی عمل کا کوئی دخل نہیں مثلاً زمین کیونکہ اس کو کسی انسانی ہاتھ نے نہیں بنایا۔ ہر چند کہ انسان بعض اوقات زمین میں تبدیلیاں پیدا کرنے کے لیے دخل دیتا ہے کہ وہ زراعت کے قابل ہو سکے اور اس سے فائدہ اٹھایا جا سکے تاہم اس عمل کی مدت بے حد مختصر ہوتی ہے اور زمین کی عمر اس سے کہیں زیادہ طویل۔ انسان جو تغیرات اس میں پیدا کرتا ہے وہ زمین کی عمر کی نسبت سے بہت محدود مدت کے لیے ہوتے ہیں۔

اس سلسلے میں زمین کو کانوں اور دیگر قدرتی دولتوں سے مشابہت ہے جو اس میں پوشیدہ ہوتی ہیں۔ ان کانوں میں جو دھاتیں اور دیگر اشیاء پنہاں ہوتی ہیں وہ اپنی تخلیق و تشکیل میں انسانی عمل کی مرہون نہیں ہوتیں۔ انسانی عمل ان کو زمین سے باہر نکالنے کے لیے ضروری ہوتا ہے۔ زمین سے نکالی جانے والی ان اشیاء کو حاصل کرنے اور ان کو دیگر اشیاء سے الگ کرنے کے لیے انسانی عمل درکار ہوتا ہے۔

یہ اموالِ عام، اپنی نوعیت کے اعتبار سے، یا فقہاء کی اصطلاح میں اپنے عنوانِ اوّلی کے لحاظ سے، کسی ایک فرد کی ذاتی ملکیت نہیں ہو سکتے کیونکہ ملکیت کی اساس عمل ہے۔ لہٰذا جن اموال کی تخلیق میں انسانی عمل کارفرما نہ ہو وہ ذاتی ملکیت کی حدود میں نہیں آتے۔ ان کی ملکیت عمومی حیثیت رکھتی ہے اور وہ سب کے لیے مباح ہیں۔

مثال کے طور پر زمین کو لیجئے۔ اس زمین کو وجود میں لانے کے لیے انسانی عمل کا کوئی دخل نہیں لہٰذا یہ زمین ذاتی ملکیت میں نہیں آ سکتی۔ اس زمین کو آباد کرنے اور قابلِ زراعت بنانے میں جو انسانی عمل استعمال ہوتا ہے اس کی مدت زمین کی عمر کے مقابلے میں بہت کم ہوتی ہے۔ لہٰذا اس عمل کی بنا پر وہ زمین کسی کی ذاتی ملکیت نہیں بن سکتی۔ البتہ عامل یا کارکن کو یہ حق حاصل ہے کہ اس زمین سے فائدہ حاصل کرے اور دوسروں کو دخل اندازی کا حق نہیں کیونکہ یہ عامل (کسان) دوسروں پر یہ امتیاز رکھتا ہے کہ وہ اس زمین کو قابلِ زراعت بنانے میں اپنی طاقت صرف کرتا ہے۔ لہٰذا یہ ظلم کی بات ہے کہ کام کرنے والے اور محنت کرنے والے ہاتھوں کو ان ہاتھوں کے ہم پلہ قرار دیا جائے جنھوں نے اس زمین پر کوئی محنت نہیں کی اور نہ اسے فائدہ مند بنانے میں زحمت ہی برداشت کی۔ اس اعتبار سے عامل (کسان) کو اس زمین پر حقِ تصرف حاصل ہے لیکن اسے اس کا مالک قرار نہیں دیا جا سکتا[1]۔ عامل (کسان) کا یہ حقِ تصرف اس وقت تک برقرار رہتا ہے جب تک وہ زمین اس کے عمل اور محنت سے بہرہ ور ہوتی رہے۔ لیکن جب وہ اس پر محنت صرف کرنا چھوڑ دے تو اس کا ذاتی حق ساقط ہو جاتا ہے۔

اس بات سے یہ عام اصول واضح ہو جاتا ہے کہ ذاتی ملکیت کا اطلاق صرف ان اموال پر ہو گا جن کی پیداوار اور تغیر و تبدل میں انسانی عمل کارفرما ہو اور ان اموال اور قدرتی مواد پر ذاتی ملکیت کی مہر نہیں لگ سکتی جن میں انسانی عمل کی کارفرمائی نہ ہو کیونکہ ذاتی ملکیت کا سبب ہی یہ عمل یا محنت ہے۔ جب تک کوئی دولت یا مال انسانی عمل کا مرہون نہ ہو اس وقت تک وہ ذاتی ملکیت کے دائرے میں نہیں آ سکتا۔

اس کے باوجود اس اصول میں مستثنیٰ صورتیں بھی ہیں جن کا تعلق اسلامی دعوت کی مصلحتوں اور مفادات سے ہے۔ ان کا ذکر آگے چل کر آئے گا۔

ملکیت: تقسیم کی ثانوی اساس:

عمل (محنت) اور ضرورت کے بعد تقسیم کی اساس کے طور پر ملکیت کی باری آتی ہے۔ اور یہ اس لیے کہ اسلام نے جب

---

[1] قانون کی زبان میں تصرف (Possession) اور ملکیت (Ownership) میں فرق ہے۔ لیکن جدید قانون تصرف کو ملکیت کی اساس بنا دیتا ہے۔ قبضہ مخالفانہ (Adverse Possession) کا قانون خالص مغربی تصور کی پیداوار ہے اور اس کی بنا پر طاقتور اپنی طاقت کے زور پر زمین یا مکان پر قابض ہو کر مالک بن بیٹھتے ہیں۔ (مترجم)

ذاتی ملکیت کو عمل (محنت) کی اساس پر جائز قرار دیا تو اس وقت اس نے سرمایہ داری اور مارکسیت دونوں کے مخالف موقف اختیار کیا۔ اس کا تعلق ان حقوق سے ہے جو اسلام نے مالک کو دیے ہیں اور ان اجازتوں سے ہے جن کی حدود میں وہ کارفرما ہو سکتا ہے اس مالک کو اس امر کی اجازت نہیں کہ وہ اپنی دولت کو بغیر کسی حد کے بڑھاتا چلا جائے جیسے سرمایہ دارانہ نظام میں ہوتا ہے جہاں ہر قسم کے منافع کی اجازت ہے۔ اسلام نے یہ بھی نہیں کیا کہ منافع حاصل کرنے کی تمام راہیں بند کردے جیسے مارکسیت کرتی ہے جس میں فرد کو اس بات سے محروم کر دیا گیا ہے کہ وہ انفرادی طور پر کسی بھی شکل میں کوئی منافع حاصل کر سکے۔ اسلام نے درمیانی راہ اختیار کی ہے اس نے منافع کی بعض اقسام کو حرام قرار دیا ہے مثلاً سودی منافع اور اس کی بعض شکلوں کی اجازت دی ہے مثلاً تجارتی منافع۔

منافع کی بعض شکلوں کو حرام قرار دینے میں اسلام اپنے اس اختلاف کا اظہار کرتا ہے جو اسے سرمایہ داری کے ہاں کی اقتصادی آزادی سے ہے (جس کا ہم نے سرمایہ دارانہ نظام کی بحث میں ذکر کیا تھا) کیونکہ یہ اقتصادی آزادی سرمایہ دارانہ نظام کی فکری اور مسلکی اساس ہے۔

آئندہ بحثوں میں ہم منافع کی ان شکلوں کا ذکر کریں گے جن کو اسلام نے حرام قرار دیا ہے، مثال کے طور پر سودی منافع، اور یہ بتائیں گے کہ اسے کالعدم قرار دینے میں اسلام کا نقطۂ نظر کیا ہے۔

اسی طرح تجارتی منافع کو جائز قرار دے کر اسلام مارکسیت کے ساتھ اپنے بنیادی اختلاف کا اظہار بھی کرتا ہے۔ اس سلسلے میں اسلام نے قدر (قیمت) اور قدرِ فاضل کے بارے میں اپنا خاص مفہوم پیش کیا ہے اور سرمایے سے حاصل ہونے والے منافع کی توجیہ و تفسیر اپنے طریقے پر کی ہے۔ ان امور کا ذکر ہم تاریخی مادیت کی بحث میں کر چکے ہیں۔

اسلام نے تجارتی منافع کو جائز تسلیم کر کے اس بات کا اعتراف بھی کیا ہے کہ ملکیت بذاتِ خود مال میں اضافے کا ذریعہ ہے اور یہ اضافہ شرعی حدود و شرائط کے ساتھ تجارت کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے۔ یوں ملکیت تقسیم دولت کی ثانوی اساس بھی بن جاتی ہے لیکن اس پر ان معنوی اقدار اور ان اجتماعی مفادات اور مصلحتوں کی حدود بھی عاید ہیں جن کو اسلام نے اپنایا ہوا ہے۔

اسلام میں تقسیمِ دولت یا پیداوار کی جو صورت ہے اس کا ملخص ہم سطورِ ذیل میں پیش کرتے ہیں:

ملکیت کی اساس ہونے کی بنا پر عمل (محنت) تقسیمِ پیداوار کی اولین بنا ہے۔ اس لیے جو شخص قدرتی مواد پر کام کرتا ہے وہ اپنی محنت کا پھل حاصل کرتا ہے اور اس کا مالک ہے۔

ضرورت بھی تقسیمِ دولت یا پیداوار کی بنیاد ہے کیونکہ یہ انسان کے اس حق کا اظہار کرتی ہے جو اسے آبرومندانہ زندگی گزارنے کے سلسلے میں حاصل ہے۔ اس کے ذریعے سے اسلامی معاشرے میں ضروریات پوری ہوتی ہیں اور ان کے پورا ہونے کی ضمانت ملتی ہے۔

ملکیت تقسیمِ پیداوار کے لیے ثانوی اساس کی حیثیت رکھتی ہے اور اس کے لیے ان تجارتی اعمال کا طریقہ اختیار کیا جاتا ہے جن کی اسلام نے اجازت دی ہے اور جن کے لیے مخصوص شرطیں رکھی ہیں تاکہ یہ اعمال عدلِ اجتماعی کے ان اصولوں سے نہ ٹکرائیں

جن کے نفاذ کی اسلام نے ضمانت دی ہے۔ اس کی تفصیل آگے چل کر بیان ہو گی۔

مبادلہ:

مبادلہ (Exchange) اقتصادی زندگی کے اساسی ارکان میں سے ہے۔ اس کی اہمیت پیداوار اور تقسیم سے کم نہیں اگرچہ تاریخی طور پر وہ ان کے مقابلے میں کم عمر ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ پیداوار اور تقسیم کی تاریخ انسان کے اجتماعی وجود کی تاریخ کے ساتھ ساتھ چلتی ہے۔ جب انسانی معاشرہ وجود میں آیا تو اسے اپنی بقا اور کسبِ معاش کے لیے لازم ہوا کہ کسی نہ کسی شکل میں پیداوار کے عمل کو جاری رکھے اور پھر پیداوار سے حاصل ہونے والی اشیاء کو افراد میں اس اصول کے مطابق تقسیم کرے جس پر اتفاق ہو چکا ہو۔ یوں کہا جا سکتا ہے کہ پیداوار اور تقسیم کے اعمال کے بغیر انسان کی اجتماعی زندگی ممکن ہی نہیں ہے [1]۔ البتہ مبادلے کے لیے ضروری نہیں کہ انسانی معاشرے کی ابتداء ہی سے موجود ہو کیونکہ اپنی تشکیل کے ابتدائی ایام میں انسانی معاشرے غیر ترقی یافتہ اور بند اقتصادی زندگی بسر کرتے رہے ہیں، یعنی معاشرے میں ہر خاندان یا گروہ اپنی تمام ضروریات خود پیدا کرتا تھا اور اسے دوسروں کی پیدا کردہ اشیاء کی ضرورت نہیں پڑتی تھی۔ اس قسم کے بند اقتصاد (Closed Economy) میں مبادلے کے لیے کوئی گنجائش نہ تھی کیونکہ پیداواری عمل میں شریک گروہ اپنی ضروریات ساری کی ساری خود ہی تیار کر لیتا تھا۔ اقتصادی سطح پر مبادلے کا عمل اس وقت کارفرما ہوتا ہے جب انسانی ضروریات بڑھ جاتی ہیں اور ان میں تنوع پیدا ہو جاتا ہے۔ اس بنا پر انسان کو جن اشیاء کی ضرورت پڑتی ہے ان کی تعداد بڑھ جاتی ہے اور ایک فرد اپنی تمام ضروریات اپنے ہاتھوں تیار کرنے سے قاصر ہو جاتا ہے۔ اس لیے معاشرہ

---

[1] اس بات کی اساس پر ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ تقسیم اور پیداوار کے اعمال خود وجودِ انسان کے ساتھ ظاہر ہوئے ہیں کیونکہ انسانی فرد کیلئے یہ ممکن ہی نہیں کہ وہ معاشرے بغیر پل بھر کے لیے بھی زندہ رہ سکے چہ جائیکہ وہ پھلے پھولے اور ترقی کرے۔ انسانی بچہ دیگر حیوانات کے بچوں کے مقابلے میں کہیں زیادہ کمزور اور کہیں زیادہ دوسروں کا محتاج ہوتا ہے۔ اکا دکا واقعات ریکارڈ پر موجود ہیں کہ کسی انسانی بچے کو بھیڑیوں نے پالا لیکن ان واقعات سے جو نتائج سامنے آئے ہیں وہ یہ بتاتے ہیں کہ وہ بچے صرف جسمانی اعتبار سے انسان تھے لیکن باقی حیثیتوں سے ان کا انسان سے کوئی تعلق نہ تھا۔ حال ہی میں ہندوستان میں اس قسم کا بچہ مر گیا ہے جس کو بھیڑیوں کے بھٹ سے حاصل کیا گیا تھا اور بھرپور کوشش کی گئی تھی کہ اُسے انسانی عادات سے آشنا کرایا جائے لیکن ان کوششوں کو بہت کم کامیابی حاصل ہوئی۔ اس لیے یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ انسانی وجود اور انسانی معاشرے کا وجود تقریباً ہم عمر ہیں اور اسی بنیاد پر یہ نتیجہ نکالنا ممکن ہے کہ پیداوار اور تقسیم کے اعمال انسانی وجود کے ساتھ ساتھ ظاہر ہوئے ہیں۔

(مترجم)

مجبور ہو جاتا ہے کہ افراد کے مابین اعمال کی تقسیم ہو اور ہر کارکن یا کارکنوں کا گروہ اس شے کی تیاری کو اپنے لیے مخصوص کرے جس کو وہ بہتر طریقے سے تیار کر سکتا ہو۔ اس کے پاس جو اشیاء ضرورت سے زائد تیار ہوں وہ دوسروں کی ضروریات پورا کرنے کے لیے ان اشیاء سے بدل لیتا ہے جو دوسروں نے تیار کی ہوں اور ان کی ضروریات سے زائد ہوں۔ یوں مبادلہ انسان کی اقتصادی زندگی میں ظاہر ہوتا ہے اور اس کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ پیداواری عمل میں شریک کارکنوں کی ضروریات پوری ہوتی رہیں اور انھیں اس بات کی ضرورت نہ ہو کہ وہ اپنی تمام ضروریات براہِ راست خود تیار کریں۔

یوں زندگی کو آسان بنانے کے لیے مبادلے کا طریقہ رائج ہوا تاکہ بڑھتی ہوئی ضروریات کے تقاضے پورے ہوں اور پیداواری اعمال میں ترقی اور تخصص (Specialization) کا ظہور ہو پائے۔

اس اساس پر ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ مبادلہ درحقیقت پیداوار اور صرف (Consumption) کے مابین ایک واسطہ بنتا ہے۔ یا دوسرے الفاظ میں پیدا کرنے والوں (تیار کرنے والوں) اور صرف کرنے والوں کے درمیان ایک واسطہ ہے۔ اس لحاظ سے تیار کرنے والا، مبادلہ کے وسیلے سے، اس شخص کو دریافت کر لیتا ہے جسے اس کی تیار کردہ اشیائے صرف کی ضرورت ہو۔ اور ان اشیائے صرف کا طلبگار اپنے طور پر وہ اشیائے صرف تیار کرتا ہے جن کو وہ مبادلے میں دوسرے شخص کو، جو ان کی ضرورت رکھتا ہو، دے دیتا ہے۔

لیکن، قرآنِ مجید کے الفاظ میں، انسانی ظلم نے انسانیت کو زندگی کی برکتوں اور اچھائیوں سے محروم کر دیا اور تقسیم کی سطح پر کبھی اس کا حق مارا کبھی اُس کا۔ اس ظالمانہ انداز نے مبادلے کے عمل کو بھی متاثر کیا اور اسے ضروریات کو پورا کرنے اور زندگی کو آسان بنانے کے طریقے کے بجائے استحصال اور لوٹ کھسوٹ کا ذریعہ بنا ڈالا۔ وہ پیداوار اور صرف کے مابین واسطے کے بجائے پیداوار اور ذخیرہ اندوزی کے مابین واسطہ بن گیا۔ یوں مبادلے کی ان ظالمانہ صورتوں نے استحصال کی ان شکلوں اور ان سے پیدا ہونے والے المیوں کو جنم دیا جن کو غلامی اور جاگیرداری کے ادوار میں یا پھر اشتراکی اور سرمایہ دارانہ معاشروں میں تقسیم پیداوار کی سطح پر دیکھا جا سکتا ہے۔

مبادلے کے بارے میں اسلامی نقطۂ نظر کی وضاحت کے لیے لازم ہے کہ ہم اس بنیادی سبب کے بارے میں اسلام کی رائے دریافت کریں جس نے مبادلے کو ظالمانہ استحصال کا ذریعہ بنا ڈالا اور یہ دیکھیں کہ اس سے کیا نتائج پیدا ہوئے۔ اس کے بعد یہ دیکھیں کہ اسلام نے اس مسئلے کو حل کرنے کے کیا طریقے سجھائے ہیں اور کس طرح مبادلے کو عادلانہ انداز دے کر وہ قوانین وضع کیے جو زندگی کی جائز اغراض کا ساتھ دیتے ہیں۔

سب سے پہلے تو یہ جاننا ضروری ہے کہ مبادلے کی دو صورتیں ہیں۔ ایک شکل چیز کے بدلے چیز دینا یا مقایضہ (Barter) ہے۔ دوسری شکل نقدی (Money) کی بنیاد پر مبادلہ ہے۔

پہلی صورت میں ایک چیز دے کر اس کے بدلے میں دوسری شے حاصل کر لی جاتی ہے۔ تاریخی طور پر یہ مبادلے کی قدیم ترین صورت ہے۔ ان معاشروں میں جہاں تقسیم کار (Division of Labour) کا اصول کارفرما ہو چکا تھا ہر کارکن یا کاریگر اپنی تیار کردہ زائد اشیاء کے بدلے میں وہ اشیاء حاصل کرتا تھا جو وہ تیار نہیں کرتا تھا۔ مثلاً جو شخص ... اکیلو گندم پیدا کرتا تھا وہ اس میں سے نصف یا اس سے کم یا زیادہ اپنی ضروریات کے لیے رکھ لیتا اور باقی گندم کے عوض کوئی اور شے مثلاً کپاس حاصل کر لیتا جو کوئی دوسرا اگاتا تھا۔

لیکن مبادلہ کی یہ شکل، یعنی چیز کے بدلے چیز، اقتصادی زندگی میں زیادہ دیر تک قائم نہ رہ سکی۔ مرورِ ایام کے ساتھ جب جب ضروریات متنوع ہوئیں اور کام میں تخصص پیدا ہوا تو اس میں الجھاؤ پیدا ہوتا چلا گیا اور مسائل کھڑے ہوتے رہے کیونکہ مبادلہ کی اس صورت میں گندم پیدا کرنے والا اس بات پر مجبور ہے کہ اپنی کپاس کی ضرورت پوری کرنے کے لیے اس شخص کے پاس جائے جو گندم لینے کے لیے تیار ہو لیکن اگر کپاس والے کو گندم کی ضرورت نہیں بلکہ پھل کی ضرورت ہے اور گندم والے کے پاس پھل نہیں تو پھر گندم رکھنے والے کے لیے یہ بات مشکل ہوگی کہ وہ اپنی ضرورت کے لیے کپاس حاصل کر سکے۔ یوں بیچنے والے اور خریدنے والے کی ضروریات میں یکسانیت وہم آہنگی نہ ہونے کی بنا پر مشکلات پیدا ہوتی ہیں۔

مزید براں یہ بات بھی مدِنظر رکھنا چاہیئے کہ ادل بدل کے لیے موجود اشیاء کی قیمتوں میں بھی فرق ہو سکتا ہے اور یوں مشکل پیدا ہو سکتی ہے۔ مثلاً اگر کسی شخص کے پاس گھوڑا ہے تو وہ اس کے عوض مرغی حاصل نہیں کر سکتا کیونکہ مرغی کی قیمت گھوڑے کی قیمت سے کہیں کم ہے اور گھوڑے والا قدرتی طور پر اس بات کے لیے تیار نہ ہوگا کہ وہ گھوڑے کے بدلے ایک مرغی لینے پر راضی ہو جائے اور یہ بات بھی ممکن نہیں کہ گھوڑے کے حصّے کر لیے جائیں اور اس کے ایک حصّے کے بدلے میں مرغی لے لی جائے۔

اسی طرح اس قسم کے مبادلے میں ایک اور مشکل بھی درپیش ہوتی تھی اور وہ یہ کہ مبادلے کے لیے اشیاء کی قیمتیں کیونکر مقرر کی جائیں۔ کیونکہ کسی شے کی قیمت مقرر کرنے کے لیے اس کا دیگر اشیاء سے تقابل ضروری ہے تاکہ پتا چل سکے کہ ان کی نسبت سے اس کی قیمت کیا ہو۔

ان وجوہات کی بنا پر وہ معاشرے جو لین دین میں اس قسم کے مبادلے سے کام لیتے تھے، یہ سوچنے لگے کہ اس کی شکل بدلی جائے تاکہ یہ مشکلات حل ہو سکیں۔ یوں مبادلے کے لیے اشیاء کے بجائے نقدی کو اساس بنانے کا خیال ابھرا اور مبادلے کی دوسری شکل وجود میں آئی۔ اب نقدی یا روپیہ پیسہ مبادلے کی اساس بنا۔ اس صورت میں نقدی اس شے کی نمائندہ ٹھہری جو بیچنے والا خریدنے والے کو ضرورت کی چیز کے بدلے میں پیش کرتا تھا۔ مثلاً ہماری دی ہوئی مثال میں گندم کے مالک کو کپاس خریدنے کے لیے اس کے مالک کو پھل لا کر دینے کی زحمت کے بجائے یہ امکان پیدا ہو گیا کہ وہ گندم نقدی کے عوض بیچ ڈالے اور پھر اس نقدی سے اپنی ضرورت کی کپاس خرید لے۔ اسی طرح کپاس کے مالک کے لیے یہ بات ممکن ہو گئی کہ کپاس بیچ کر حاصل ہونے والی نقدی سے پھل خرید لے۔

لین دین کے معاملات میں نقدی کو اشیاء کا نمائندہ قرار دینے سے وہ مشکلات حل ہو گئیں جو اشیاء کے ادل بدل سے پیدا ہوئی تھیں۔ اس صورت میں وہ مشکل دور ہوئی کہ خریدنے والے اور بیچنے والے کی ضروریات میں ہم آہنگی ہو کیونکہ اب یہ بات ضروری نہ رہی کہ خریدنے والا بیچنے والے کو وہ اشیاء پیش کرے جن کی اسے ضرورت ہو۔ اب یہی بات کافی ہو گئی کہ وہ اسے نقدی پیش کر دے جس سے وہ اپنی ضرورت کی چیز ان لوگوں سے خریدے جو اسے تیار کرتے ہوں۔ اس شکل میں اشیاء کی قیمتوں میں ہم آہنگی کی مشکل بھی زائل ہو گئی کیونکہ اب ہر شے کی قیمت اس نقدی کے مطابق طے ہو گی اور یہ نقدی تقسیم کے قابل بھی ہے۔

اس طریق مبادلہ میں یہ بات بھی آسان ہو گئی کہ اشیاء کی قیمتیں بسہولت مقرر کی جا سکیں کیونکہ اب قیمتیں ایک ہی شے کے حوالے سے مقرر ہوتے لگیں اور یہ شے نقدی ہے جو قیمتوں کے تعین کا عمومی پیمانہ ہے۔ یہ تمام سہولتیں لین دین کے معاملات میں نقدی کو اشیاء کا نمائندہ قرار دینے سے حاصل ہوئیں۔ اشیاء کی نمائندگی نقدی کو قرار دینے کے یہ روشن پہلو ہیں جن سے پتا چلتا ہے کہ اس نمائندگی کے وسیلے سے وہ اجتماعی فریضہ کیونکر ادا ہوتا ہے جس کے لیے اسے بنایا گیا اور یہ فریضہ لین دین کے معاملات کو آسان بناتا ہے۔

لیکن مرورِ ایام کے ساتھ نقدی کی یہ حیثیت اسی حد تک نہ رہی بلکہ اس نے اقتصادی زندگی میں بے حد اہم کردار ادا کرنا شروع کر دیا، یہاں تک اس نے جو مشکلیں پیدا کیں اور مسائل کھڑے کیے وہ ان مشکلات اور مسائل سے کہیں زیادہ تھے جو ادل بدل کی اساس پر مبادلے میں ظاہر ہوتے تھے۔ یہ اور بات ہے کہ ادل بدل کے لین دین میں جو مشکلیں پیدا ہوتی تھیں وہ قدرتی اسباب کی بنا پر تھیں لیکن یہ نئی مشکلات خود انسان کی پیدا کردہ ہیں اور ظلم و استحصال کی ان صورتوں کی آئینہ دار ہیں جن کو لین دین کے معاملات میں نقدی کو اشیاء کا نمائندہ کر دینے نے پیدا کیا۔

اس بات کو جاننے کے لیے لازم ہے کہ ہم ان تبدیلیوں پر نظر ڈالیں جو مبادلے کی شکل میں اس تغیر سے واقع ہوئیں اور جن میں ادل بدل کے بجائے نقدی کو مبادلے کی اساس بنایا گیا۔

ادل بدل کی اساس پر لین دین میں خریدنے والے اور بیچنے والے کے مابین کوئی حدِ فاصل نہ تھی کیونکہ دونوں بیک وقت خریدنے والے بھی تھے اور بیچنے والے بھی۔ ایک شخص ایک شے دوسرے کو پیش کرتا اور اس کے عوض میں کوئی دوسری شے حاصل کر لیتا۔ اس لین دین میں دونوں فریقوں کی ضرورت براہِ راست پوری ہو جاتی تھی۔ دونوں فریق معاملہ طے کرنے کے بعد اپنی اپنی ضرورت کی چیز حاصل کر لیتے تھے چاہے ان کا تعلق استعمال و صرف سے ہو یا پیداوار سے مثلاً گندم اور ہل۔ اس بات کے پیشِ نظر ہمیں معلوم ہو جاتا ہے کہ مبادلے کے اس دور میں کوئی شخص بیچنے والا نہیں بن سکتا تھا جب تک کہ وہ اسی وقت خریدنے والا بھی نہ ہو اس طرح خرید یا بیچنے کے بغیر ممکن ہی نہ تھا۔ بیچنے والا ایک ہاتھ سے دیتا تھا اور دوسرے ہاتھ سے لیتا تھا۔ گویا خرید و فروخت ایک ہی عمل میں شامل تھے۔

البتہ وہ مبادلہ جس کی اساس نقدی پر ہو، اس کی حیثیت بہت زیادہ مختلف ہے۔ کیونکہ خریدنے والے اور بیچنے والے

کے مابین نقدی حدِ فاصل بن جاتی ہے۔ بیچنے والا وہ ہوتا ہے جس کے پاس قابلِ فروخت مال ہو اور خریدنے والا وہ جو اس مال کو حاصل کرنے کے لیے نقدی خرچ کرتا ہے۔ وہ بیچنے والا جو کپاس خریدنے کے لیے گندم بیچتا ہے وہ ادل بدل کی اساس پر ہونے والے مبادلے میں ایک ہی وقت میں گندم بیچ کر اپنی ضرورت کے لیے دو بار معاملہ کرے: ایک بار وہ بیچنے والا ہوتا ہے اور ایک معین رقم کے عوض گندم بیچتا ہے اور دوسری بار وہ خریدار ہوتا ہے اور اس نقدی کے عوض کپاس خریدتا ہے۔ یوں خرید کو فروخت کے عمل سے جدا کر دیا جاتا ہے حالانکہ چیز کے بدلے میں چیز کے معاملات میں خرید و فروخت لازم و ملزوم باتیں ہیں۔

نقدی کی اساس پر ہونے والے مبادلے میں خرید کو فروخت سے جدا کر دینے کا نتیجہ یہ نکلا کہ خرید کا عمل فروخت سے متاخر ہو گیا۔ اب بیچنے والا اس بات پر مجبور نہیں کہ گندم بیچے اور دوسرے سے کپاس خریدے بلکہ اب یہ ممکن ہو گیا کہ گندم کو نقدی کے عوض بیچ دے اور وہ نقدی اپنے پاس محفوظ رکھ کر کپاس خریدنے کو کسی اور وقت پر ملتوی کر دے۔

خرید کے التواء نے بیچنے والوں کو ایک نیا موقع فراہم کیا جس سے وہ فائدہ اٹھا سکیں۔ اس بات نے فروخت کے عمل اور مبادلے دونوں کا انداز بدل دیا۔ ادل بدل کی بنیاد پر لین دین کے زمانے میں فروخت کا مقصد یہ ہوا کرتا تھا کہ بیچنے والا اس چیز کو خریدے جس کی اسے ضرورت ہو لیکن دورِ جدید میں نقدی کی اساس پر فروخت کو ایک نیا ہدف مل گیا۔ اب فروخت کرنے والا اپنا مال اس لیے نہیں بیچتا کہ اس کے بدلے میں کوئی اور مال خریدے بلکہ اس لیے کہ وہ مزید نقدی حاصل کرے جو اشیاء کی خرید کا وسیلہ ہے۔ یوں اب یہ بات اس کے لیے ممکن ہو گئی کہ اس نقدی سے جو چاہے اور جب چاہے خریدے۔ اس طرح خرید کی خاطر بیچنے کے عمل نے نقدی کے حصول کے لیے فروخت کی صورت اختیار کر لی۔ اس سے دولت جمع کرنے کا وطیرہ پیدا ہوا جو نقدی کی صورت میں اکٹھی کی جاتی۔ نقدی کو، جس سے ہماری مراد سکے اور نوٹ ہیں، دوسرے مالِ تجارت کے مقابلے میں ایک امتیازی خصوصیت حاصل ہے۔ دوسرے ہر قسم کے مالِ تجارت کو ذخیرہ کرنا ممکن نہیں کیونکہ اکثر اموال کی قیمت وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ کم ہوتی جاتی ہے اور اسے محفوظ کرنے کے لیے مزید اخراجات بھی برداشت کرنا پڑتے ہیں۔ پھر یہ بات بھی ہے کہ ذخیرہ کردہ مال کے مالک کو ممکن ہے وہ موقع نہ ملے کہ ضرورت کے وقت اسے دوسری اشیاء مل سکیں۔ اس لیے مالِ تجارت جمع کرنے میں اس بات کی کوئی ضمانت نہیں کہ بوقتِ ضرورت مطلوبہ اشیاء حاصل ہو پائیں۔ نقدی کی صورتِ حالات اس کے الٹ ہے۔ نقدی کو ذخیرہ کیا جا سکتا ہے، اس کے خراب ہونے کا بھی کوئی خدشہ نہیں، پھر اسے جمع کرنے اور رکھ چھوڑنے پر کوئی خرچ بھی نہیں اٹھتا۔ چونکہ نقدی اشیائے تجارت کی نمائندہ ہے اس لیے جمع کرنے والے کو اس بات کی ضمانت بھی حاصل ہے کہ اس کے وسیلے سے جب چاہے اور جو چاہے خریدلے۔

اس بنا پر ان معاشروں میں جنھوں نے نقدی کی اساس پر مبادلے کا نظام قبول کر لیا، اور خاص طور پر جن میں سونے اور چاندی کو نقدی کے طور پر استعمال کیا گیا، روپیہ پیسہ ذخیرہ کرنے کا رجحان پیدا ہو گیا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ اقتصادی زندگی میں مبادلے نے پیداوار اور صرف کے مابین واسطے کا فریضہ ترک کر دیا اور اب وہ پیداوار اور دولت جمع کرنے کے مابین واسطہ بن گیا۔ اب پیداوار کا مالک

اپنا مال بیچ کر نقدی حاصل کر لیتا ہے تاکہ اسے جمع کرے اور اپنی دولت میں اضافہ کرے۔ اسی طرح خریدنے والا نقدی کے عوض بیچنے والے سے مال خریدتا ہے لیکن وہ اس قابل نہیں کہ اپنا تیار کردہ مال اس کے ہاتھ بیچے کیونکہ بیچنے والے نے نقدی حاصل کرکے ذخیرہ کر لی اور اسے گردش (Circulation) سے نکال لیا۔

اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ رسد اور طلب کی مقداروں کے مابین توازن بگڑ گیا۔ ادل بدل کی اساس پر خرید و فروخت کے دور میں رسد طلب میں یکساں ہونے کا رجحان موجود تھا کیونکہ ہر عامل اور کارکن اس لیے مال تیار کرتا تھا کہ اپنی ضروریات پوری کرے اور زائد مال کے بدلے میں وہ اشیاء حاصل کرے جن کی اسے ضرورت ہو اور وہ خود انھیں تیار نہ کرتا ہو۔ یوں تیار شدہ مال ہمیشہ اس کی ضروریات کے برابر ہوا کرتا تھا جس کا مطلب یہ ہے کہ رسد کو ہمیشہ برابر کی طلب حاصل ہوا کرتی تھی۔ اس طرح سے بازار کے بھاؤ میں قدرتی میلان موجود ہوتا تھا جو تیار شدہ مال کی حقیقی قیمتوں کا آئینہ دار ہوتا تھا اور صارفین کی زندگی میں اپنی اصلی اہمیت کی عکاسی کرتا تھا۔ لیکن جب نقدی کا دور آیا اور اس نے تجارت پر تسلط حاصل کر لیا تو پیداوار اور اس کی فروخت نے ایک نیا رخ اختیار کر لیا۔ پیداوار نیز فروخت کا مقصد پیسہ جمع کرنا ٹھہرا تاکہ ملکیت میں اضافہ ہو نہ یہ کہ ضروریات پوری ہوں۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں رسد و طلب کے مابین توازن بگڑے گا اور ذخیرہ اندوزی اور اجارہ داری کی خواہش رسد و طلب کے مابین اس تناقض کو اور گہرا کرے گی یہاں تک کہ ذخیرہ اندوز اور اجارہ دار مصنوعی طلب پیدا کرکے بازار میں موجود کوئی مخصوص مال خرید لے گا جس کا مقصد اپنی ضرورت کو پورا کرنا نہیں بلکہ اس مال کی قیمت میں اضافہ کرنا ہوگا۔ یا پھر وہ مالِ تجارت کو اس کی قیمت سے کم نرخوں پر بیچ دے گا اور مقصد یہ ہوگا کہ دوسرے تاجر اور مال تیار کرنے والے اس کے مقابلے میں میدان سے ہٹ جائیں اور ان کا دیوالیہ نکل جائے۔ یوں بازار کے بھاؤ میں غیر فطری صورت پیدا ہو جاتی ہے اور منڈی اجارہ داری اور ذخیرہ اندوزی کے تسلط میں آجاتی ہے نتیجۃً ہزاروں مال تیار کرنے والے اور بیچنے والے ان بڑے بڑے اجارہ داروں اور ذخیرہ اندوزوں کے ہاتھوں پس جاتے ہیں جن کا بازار پر حکم چلتا ہو۔

اس کے بعد پھر کیا ہوگا؟ کیا اس کے بعد ہم اس کے سوا کچھ اور دیکھ سکتے ہیں کہ اقتصادی میدان میں طاقتور اور با اثر لوگ ان مواقع کو غنیمت شمار کریں جن میں ان کو روپیہ مل سکے؟ اس لیے وہ ساری طاقت اس بات پر صرف کر دیتے ہیں کہ جس قدر ہو سکے روپیہ جمع کریں۔ مال اس لیے بیچیں کہ مزید روپیہ اکٹھا کر سکیں۔ وہ اس لیے مال تیار کرتے اور بیچتے ہیں کہ معاشرے میں گردش کرتا ہوا روپیہ آہستہ آہستہ اپنی تجوریوں میں محفوظ کر لیں اور یوں مبادلے اور لین دین کو پیداوار اور صرف کے مابین واسطہ نہ بننے دیں۔ وہ بے شمار لوگوں کو محتاجی اور افلاس کے منہ میں دھکیل دیتے ہیں۔ اس طرح صرف میں کمی واقع ہو جاتی ہے بلکہ بعض اوقات صرف کا عمل بالکل رک جاتا ہے کیونکہ عوام کا اقتصادی معیار گر جاتا ہے اور وہ خرید پر قادر ہی نہیں رہتے۔ اسی طرح پیداوار کا عمل بھی معطل ہو جاتا ہے کیونکہ صارفین کی قوتِ خرید ختم ہو جاتی ہے یا اس قدر کم ہو جاتی ہے کہ انہیں پیداوار سے منافع نہیں مل سکتا۔ یوں اقتصادی زندگی کے تمام شعبوں میں کساد بازاری کا دور دورہ ہو جاتا ہے۔

نقدی کی پیدا کردہ مشکلات صرف اسی حد تک نہیں بلکہ اس نے ایک اور مشکل کو جنم دیا ہے جو ان سب مشکلات سے زیادہ کڑی ہے جن کا ہم نے ذکر کیا ہے۔ نقدی صرف دولت جمع کرنے کا ذریعہ ہی نہیں بنی بلکہ اس دولت کو بڑھانے کا وسیلہ بھی بنی ہے اور وہ سود کی شکل ہے جو قرض دینے والے قرضدار سے وصول کرتے ہیں یا مالدار لوگ ان بنکوں سے وصول کرتے ہیں جن میں وہ اپنا پیسہ جمع کرواتے ہیں۔ اس طریقے پر سرمایہ دارانہ ماحول میں روپیہ جمع کرنا، پیداوار کے بجائے دولت میں اضافے کا ذریعہ بنا اور بے شمار سرمایہ پیداوار کی راہ میں استعمال ہونے کے بجائے بنکوں میں بچت کے کھاتوں میں چلا گیا۔ اس بنا پر اب تاجر کسی پیداواری یا تجارتی منصوبے میں روپیہ لگانے کے لیے اس وقت تک تیار نہیں ہوتا جب تک اسے اس بات کا اطمینان نہ ہو جائے کہ اس منصوبے سے حاصل ہونے والا منافع اس سود کی رقم سے زائد ہوگا جو روپیہ قرض دے کر یا بنک میں جمع کروانے سے حاصل ہو سکتا ہو۔

سرمایہ داری کے دور کے آغاز ہی سے سرمایۂ سود کے حصول کی غرض سے بنکوں میں جانا شروع ہو گیا۔ بنکوں کے مالکوں نے مختلف لوگوں کے پاس جمع شدہ روپیہ یہ لالچ دلا کر حاصل کرنا شروع کیا کہ ان کو ان کی رقوم پر سالانہ سود ملے گا جو بنک اپنے کھاتے داروں کو ان کے روپیہ پر ادا کرتے ہیں۔ یوں یہ اموال بنکوں کی تجوریوں میں جمع ہو گئے بجائے اس کے کہ وہ باثمر پیداوار کی راہ میں خرچ ہوں۔ اس بنیاد پر بنک اور مالیاتی کمپنیاں قائم ہوئیں جنہوں نے ملک کی دولت کو سمیٹ لیا اور اقتصادی زندگی میں توازن کی ہر شکل کو بگاڑ دیا۔

مبادلہ، لین دین کی راہ میں پیدا ہونے والی مشکلات کا یہ مختصر سا بیان ہے۔ اس سے یہ بات پوری طرح واضح ہو جاتی ہے کہ یہ تمام تر مشکلات نقدی اور لین دین کے میدان میں اس کے غلط استعمال سے پیدا ہوئی ہیں کیونکہ یہ مال جمع کرنے اور ملکیت و دولت میں اضافے کا ذریعہ بن گئی ہے۔

اس امر سے اس حدیثِ نبویؐ کے معانی بھی روشن ہو جاتے ہیں جس میں سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ اَلدَّنَانِیْرُ الصُّفْرُ وَالدَّرَاهِمُ الْبِیْضُ مُهْلِکَاکُمْ کَمَا اَهْلَکَا مَنْ کَانَ قَبْلَکُمْ۔ یعنی یہ زرد دینار (سونے کے) اور سفید درہم (چاندی کے) دونوں تمہیں اسی طرح ہلاک کرنے والے ہیں جس طرح انہوں نے تم سے پہلے لوگوں کو ہلاک کیا ہے۔

بہر حال اسلام نے نقدی کی بنا پر پیدا ہونے والی ان مشکلات کا علاج پیش کیا ہے اور وہ اس قابل ہے کہ گردشِ زر کو اپنے قدرتی راستے پر لے آئے اور اسے پیداوار اور صرف کے مابین واسطے کے طور پر اپنے فرائض دینے دے۔

مبادلے کے سلسلے میں پیدا ہونے والی مشکلات کے سلسلے میں اسلام کے موقف کے بڑے بڑے نقاط حسب ذیل ہیں:

۱- اسلام نے نقدی کو جمع کرنے سے منع کر دیا ہے۔ اس ممانعت کے لیے زکوٰۃ کی راہ اختیار کی گئی ہے جو اس مال پر فرض ہے جو جامد ہو یعنی گردش میں نہ آئے۔ یہ زکوٰۃ ہر سال عائد ہوتی ہے یہاں تک کہ اگر روپیہ ایک طویل مدت تک جمع رہے تو سارا روپیہ زکوٰۃ ہی کی صورت میں ختم ہو جائے گا۔ اس لیے قرآن سونا چاندی جمع کرنے کو جرم قرار دیتا ہے جس کی سزا دوزخ کی آگ ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ سونا اور چاندی جمع کرنے کا مطلب یہ ہے کہ شرع کی طرف سے واجب کردہ ٹیکس ادا نہیں کیا گیا کیونکہ اگر یہ ٹیکس صحیح طور پر ادا کیا جائے تو پھر مال کے جمع ہونے کی کوئی گنجائش ہی نہیں رہتی۔ اس لیے کوئی تعجب کی بات نہیں کہ قرآن مجید نے ان لوگوں کو ڈرایا ہے جو سونا اور چاندی جمع کرتے ہیں اور انھیں دوزخ کی خبر دی ہے قرآن کے الفاظ ہیں وَالَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُوْنَهَا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ ۙ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِيْمٍ يَّوْمَ يُحْمٰى عَلَيْهَا فِيْ نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوٰى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوْبُهُمْ وَظُهُوْرُهُمْ هٰذَا مَا كَنَزْتُمْ لِاَنْفُسِكُمْ فَذُوْقُوْا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُوْنَ[1] (اور جو لوگ سونا اور چاندی جمع کرتے جاتے ہیں اور اسے خدا کی راہ میں خرچ نہیں کرتے تو اے رسولؐ) ان کو دردناک عذاب کی سنا دو جس دن وہ سونا اور چاندی جہنم کی آگ میں گرم کیا جائے گا اور پھر اس سے ان کی پیشانیاں ان کے پہلو اور ان کی پیٹھیں داغی جائیں گی (اور ان سے کہا جائے گا) یہ ہے وہ جسے تم نے اپنے لیے جمع کر رکھا تھا تو اب اپنے جمع کیے ہوئے کا مزا چکھو) اس طریقے سے اسلام نے اس بات کی ضمانت دی کہ مال صرف پیداوار، صرف اور مبادلے کے لیے ہوگا اور اس بات کا سدِّ باب کیا کہ وہ تجوریوں اور خزانوں میں جمع ہو۔

۲- اسلام نے سود کو قطعی طور پر حرام قرار دیا۔ اس حکم میں کسی قسم کی تاویل اور حیلے بازی کی گنجائش نہیں۔ یوں اس نے تقسیم کی سطح پر روپے سے فائدہ حاصل کرنے اور اس کے خطرناک نتائج کا قلع قمع کیا اور عام اقتصادی توازن میں پیدا ہونے والی خرابیوں کی روک تھام کی۔ ساتھ ہی اس اقدام کے ذریعے سے اسلام نے روپے پیسے کو مستقل حیثیت سے امیر اور دولت مند بننے کا ذریعہ بننے سے روکا اور اسے اپنے قدرتی کردار کی طرف لوٹا دیا تاکہ وہ اشیائے تجارت کی نمائندگی کرے، ان کی قیمت کا معیار بنے اور لین دین میں آسانی پیدا کرے۔ وہ لوگ جنہوں نے سرمایہ داری کے نظام کا مزا چکھا ہے اور اس کے مختلف رنگ دیکھے ہیں انھیں یہ گمان ہو سکتا ہے کہ سود کے خاتمے کا مطلب یہ ہوگا کہ تمام بنک اور مالیاتی کمپنیاں بند ہو جائیں، اقتصادی زندگی کے تمام ادارے معطل ہو جائیں اور وہ تمام راہیں مسدود ہو جائیں جو بنکوں کو باقی رکھتی ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس قسم کا گمان اقتصادی زندگی میں بنکوں کے درست کردار و اعمال کے نہ جاننے کی بنا پر پیدا ہوتا ہے اور اس اسلامی صورتِ حالات سے ناواقفیت کا نتیجہ ہے جس کے مطابق اسلام ایسا اقتصادی نظام قائم

---

[1] ۹:۳۴

کرتا ہے اور جو اس قابل ہے کہ ان تمام مشکلات کو دور کر سکے جو سود کے خاتمے سے پیدا ہو سکتی ہیں۔ اس بات سے ہم آئندہ ابواب میں بحث کریں گے۔

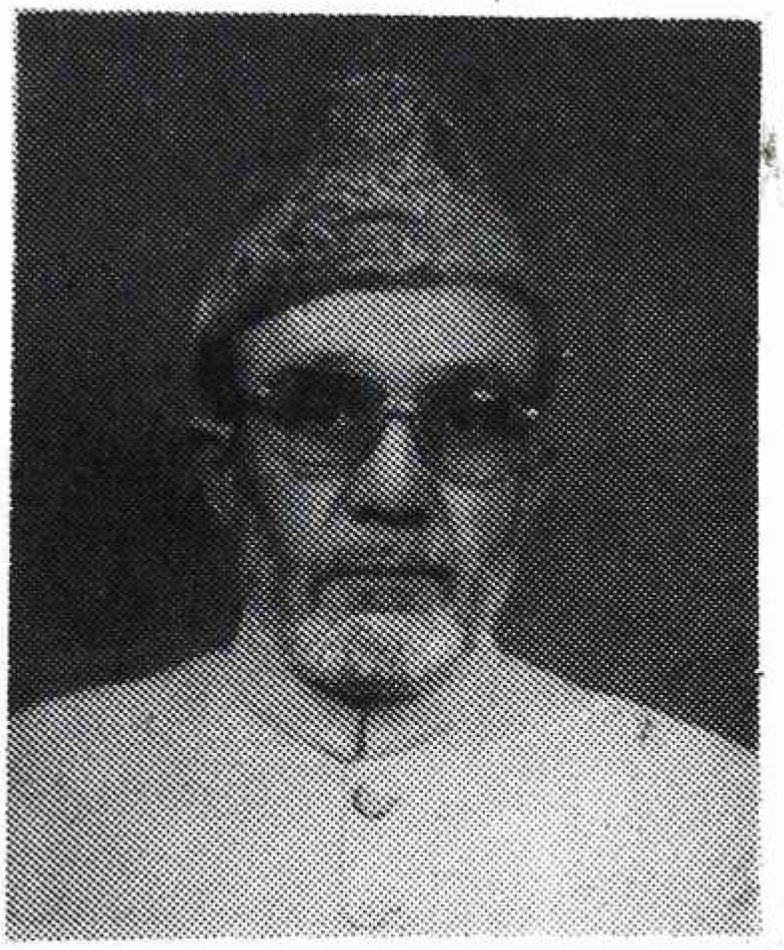
۳۔ اسلام نے اولی الامر کو وہ اختیارات دیئے ہیں جن کی بنا پر اسے مکمل حق حاصل ہے کہ وہ مبادلے کی حالت اور بازار کی رفتار کی کامل نگرانی کر سکے تاکہ ان تمام حرکات کو ناکام کر دے جو اقتصادی زندگی میں خلل پیدا کر سکتی ہوں یا منڈیوں پر انفرادی تسلّط یا اجارہ داری کے قیام کے ساتھ ساتھ مبادلے پر اثر ڈالتی ہوں۔

ان تمام باتوں کو ہم اس کتاب کے آئندہ ابواب میں تفصیل سے بیان کریں گے جن میں ہم نے اسلامی اقتصاد کے ساتھ کھل کر بحث کی ہے۔

کرتا ہے اور جو اس قابل ہے کہ ان تمام مشکلات کو دور کر سکے جو سود کے خاتمے سے پیدا ہو سکتی ہیں۔ اس بات سے ہم آئندہ ابواب میں بحث کریں گے۔

۳۔ اسلام نے اولی الامر کو وہ اختیارات دیے ہیں جن کی بنا پر اسے مکمل حق حاصل ہے کہ وہ مبادلے کی حالت اور بازار کی رفتار کی کامل نگرانی کر سکے تاکہ ان تمام حرکات کو ناکام کر دے جو اقتصادی زندگی میں خلل پیدا کر سکتی ہوں یا منڈیوں پر انفرادی تسلط یا اجارہ داری کے قیام کے ساتھ ساتھ مبادلے پر اثر ڈالتی ہوں۔

ان تمام باتوں کو ہم اس کتاب کے آئندہ ابواب میں تفصیل سے بیان کریں گے جن میں ہم نے اسلامی اقتصاد کے ساتھ کھل کر بحث کی ہے۔



کچھ مترجم کے بارے میں

نام : سید محمد سجاد رضوی تاریخ پیدائش : ۱۵ر فروری ۱۹۲۹ء

مقام پیدائش : امرتسر پیشہ وارانہ مصروفیت : ایڈیٹر انچیف انسانیات۔ پنجاب ٹیکسٹ بک بورڈ، لاہور

سجاد رضوی نے اُردو، عربی، علم التعلیم اور قانون میں ماسٹر ڈگریاں اعلیٰ اعزاز کے ساتھ حاصل کیں۔ وہ وہ اب تک مؤقر علمی و ادبی جرائد میں سینکڑوں مضامین لکھ چکے ہیں اور مختلف روزناموں میں متنوع موضوعات پر باقاعدہ کالم نگاری اور تبصرہ نویسی کرتے رہے ہیں۔ ان کا شمار ریڈیو اور ٹیلیویژن کے مقبول مقررین میں ہوتا ہے۔ وہ ابلاغ کے ان ذرائع سے دوسری اسلامی سربراہی کانفرنس سمیت متعدد اہم قومی مواقع پر اُردو اور عربی زبانوں میں انتہائی معیاری دستاویزی پروگرام پیش کر چکے ہیں۔

بیروت یونیورسٹی میں حصول علم اور تدریس کے سلسلے میں طویل قیام کے دوران میں قدیم اور جدید عربی زبان میں کامل دسترس حاصل ہوگئی۔ اس عرصے کے دوران وہ لبنان۔ عراق۔ شام۔ مصر اور ایران کے دینی چشموں سے بھی خوب سیراب ہوئے۔ آیت اللہ باقر الصدر شہید اور حجۃ الاسلام امام موسیٰ الصدر شہید کے ساتھ آپ کے خصوصی روابط رہے۔ وہ السید موسیٰ الصدر کے قائم کردہ دینی مدرسے "معہد الدراسات الاسلامیہ" میں تین چار سال پڑھاتے رہے۔ ان علمی صحبتوں نے سید سجاد رضوی کو جہاں علم کی وسیع و عمیق وادیوں کی سیر کرائی۔ وہاں انہیں اُمت مسلمہ خصوصاً شیعی دُنیا کو درپیش گوناگوں مسائل سے روشناس کرایا۔ جس سے ان میں مسلم دُنیا کے مسائل کو سمجھنے کا جذبہ اور ان کے حل کے لئے ٹھوس کام کرنے کی تڑپ پیدا ہوئی۔ زیرِ نظر کتاب کا ترجمہ ان کے اسی جذبے اور تڑپ کا ایک پرتو ہے۔ سنجیدہ علمی موضوعات میں ان کے گہرے شغف کی ایک جھلک مجالس عزا میں خطاب کے دوران بھی نمایاں ہوتی ہے جس سے باشعور طبقہ فیض یاب ہوتا ہے۔

ان کی تصانیف کا دائرہ اردو، فارسی، عربی، انگریزی زبان و ادب کے علاوہ فلسفہ، تعلیم اور دینیات تک پھیلا ہوا ہے جو متعلقہ حلقوں میں خراج تحسین وصول کر چکی ہیں۔ امامیہ پبلی کیشنز اس سے قبل آپ کی تین کتب (۱) لُبنان ...روس نہج البلاغہ اور (۳) اردو ترجمہ دستور اسلامی جمہوریۂ ایران شائع کرنے کی سعادت حاصل کر چکا ہے۔

نجف کیسٹ لائبریری

احمد پبلیکیشنز
پاکستان
۱۷۔ نور چیمبرز، گنپت روڈ، لاہور۔ فون ۳۲۵۱۵۳