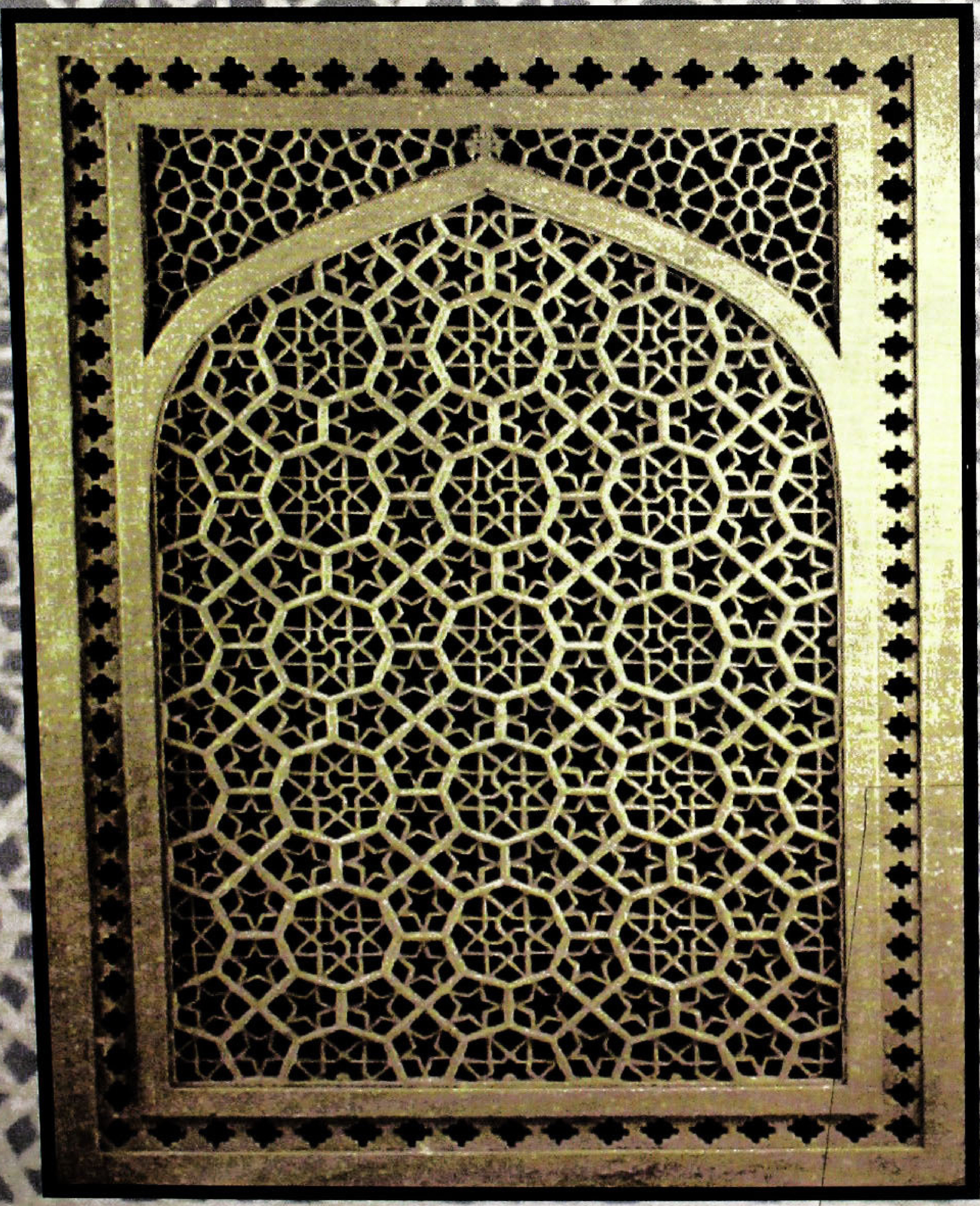
ابنِ خلدون

عظیم تاریخ دان کی سوانح، فلسفہ اور افکار پر مبنی ڈاکٹر طہٰ حسین کا پی۔ ایچ۔ ڈی مقالہ

مصنف: ڈاکٹر طہٰ حسین (سابق وزیرِ تعلیم مصر)



Marfat.com

ابنِ خلدون

عظیم تاریخ دان کی سوانح، فلسفہ اور افکار پر مبنی
ڈاکٹر طٰہٰ حسین کا پی۔ ایچ۔ ڈی مقالہ

مصنف

ڈاکٹر طٰہٰ حسین (سابق وزیرِ تعلیم مصر)

DAR - UL - SHAOR

۲۹۷۶ ۹۹۲ م
ط ۱۲۵۱
۲۳۰۳۹

جملہ حقوق محفوظ ہیں

کتاب	⇦	ابن خلدون
مصنف	⇦	ڈاکٹر طٰہٰ حسین
اشاعت	⇦	جنوری 2006ء
مطبع	⇦	علی فرید پرنٹرز لاہور
برائے	⇦	
دارالشعور		37۔مزنگ روڈ، بک سٹریٹ، لاہور
قیمت	⇦	-/160 روپے

اہتمام : محمد عباس شاد

E-mail: m_d7868@yahoo.com
Ph: 042-7239138,8460196
Mob:0300-9426395,0321-9426395

Marfat.com

فہرست

حرفِ اوّل ۵

دیباچہ ۹

پہلی فصل: سوانح زندگی ۱۱

اخلاق

تصنیفات

دوسری فصل: ابن خلدون کا تاریخ کو سمجھنا ۳۶

اس کی تاریخی روش

تیسری فصل: مقدمہ کی غرض کی توضیح ۵۷

ابن خلدون سے پہلے اجتماعی مباحث

ابن خلدون کا اجتماع کو سمجھنا اور اس کا مطالعہ کرنا

مقدمہ اور علم اجتماع

چوتھی فصل: اقلیم ۷۵

جغرافیانہ ماحول

مذہب

پانچویں فصل: حرکت اجتماعیہ کے تین دور ۹۳

قبیلہ کے خواص

عصبیت حکومت کی اوّلین شرط ہے، عصبیت کے تغیرات

فضیلت حکومت کی دوسری شرط ہے۔

تاریخ میں ابن خلدون کے اصول کی قدر و قیمت

ابن خلدون اور عرب

چھٹی فصل قیام سلطنت کے لیے ایک دینی یا سیاسی اصول کی ضرورت ۱۲۰

سیاسی اصولوں کی ضرورت

Marfat.com

نئی سلطنت کے قیام کے لیے اس سلطنت کے صنعت کی ضرورت جس پر حملہ کیا گیا ہو
امراء اور شخصی حکومت میں جنگ
زوالِ سلطنت کے مختلف اسباب
ساتویں فصل: حکومت کی شکلیں 146
دینی حکومت: خلافت
خلافت کی شرطیں
ایک وقت میں دو خلیفوں کی موجودگی
خلافت کی تبدیلی سلطنت کی صورت میں
ویھدی
سلطنت کے مناصب
آٹھویں فصل: شہروں کی بنیاد ڈالنا 159
تمدن اور حکومت کی ترقی کے درمیان تعلقات
تمدن کی ترقی اور باشندوں کی کثرت کے درمیان تعلقات
تمدن کی عمر، انحطاط کے اسباب
نویں فصل: قدرتی ذرائع آمدنی سے فائدہ حاصل کرنا 169
زراعت
تجارت
صنعت
دسویں فصل: علوم کا وجود ایک اجتماعی مظہر ہے 178
علوم کی ترتیب
عقلی تربیت
خاتمہ: ابن خلدون پر ایک جرمن رسالے کا ترجمہ 185

حرفِ اوّل

ابن خلدون اپنے فلسفہ تاریخ کے حوالہ سے پوری دنیا میں جانے جاتے ہیں۔ مشرق و مغرب میں ان پر خاصا کام بھی ہو چکا ہے۔ ان کی شہرہ آفاق کتاب ''مقدمہ ابن خلدون'' بقول سیّد سلمان ندوی ایک اوریجنل (original) کتاب ہے۔

یہ کتاب اپنے زمانۂ تصنیف تک کے علوم وفنون پر انسانی تجربات کے حوالہ سے تجزیہ وتبصرہ کی حامل ہے۔ انسانیت نے جب اپنے عہد طفولیت سے شباب کی طرف قدم بڑھایا، تو اسے اقتصادیات ومعاشیات سے تاریخ واجتماعیات تک کے بے شمار میدانوں میں بہت سے تجربات سے گزرنا پڑا۔ ابن خلدون نے اپنا موضوعِ تحریر انہیں تجربات اور سلطنت وحکومت کے عروج و زوال کو بنایا ہے۔

ڈاکٹر طٰہٰ حسین، ابن خلدون کے بارے میں ایک جگہ رقم طراز ہیں:

(ہمارے لیے ابن خلدون کی جو چیز خاص طور پر توجہ کے قابل ہے وہ اس کی ذہانت، بلند خیالی، علمی وسعت، پختگی، اس کی رائے کی جدت اور کتابوں کی نفاست ہے۔ دنیا میں بہت سے لوگ موجود ہیں جن کی روک ٹوک کرنے والی کوئی چیز نہیں۔ بہت سے لوگ سیاسی تدبر اور مہارت رکھنے والے بھی ہیں، لیکن نایاب اور شاداب قابلیت کے لوگ بہت کم ہیں۔ ابن خلدون انہی میں سے ایک ہے۔ عربی علوم وفنون اس کی بدولت یہ فخر کرسکتے ہیں کہ ابن خلدون پہلا شخص تھا جس نے فلسفہ اجتماعیات کو علمی قالب میں ڈھالا) (ابن خلدون، ص ۳۱)

(اگر ہم بنظر غائر ابن خلدون کے افکار کا مطالعہ کریں تو اس کی وجہ شہرت انسانی سوسائٹی سے متعلق اس کے وہ نادر خیالات ہیں جن سے دورِ جدید کا کوئی فلسفی بھی صرفِ نظر نہیں کر سکتا اور بعض خیالات میں وہ ہمیں دیگر نامور فلسفیوں سے بھی آگے کھڑا محسوس ہوتا ہے۔ مثلاً ابن خلدون اور ارسطو دونوں کے ہاں شہروں کے آباد کرنے کے لوازمات کا ذکر ملتا ہے۔ لیکن ابن خلدون اپنے وقیع اور بے نظیر خیالات کے باعث ارسطو سے بہت زیادہ ممتاز نظر آتا ہے۔ مثلاً ان دونوں فلسفیوں کے ہاں شہر آباد کرنے کے لیے پہلی شرط یہ ہے کہ جب شہر آباد کیا جائے تو دشمن کی

لوٹ مار سے اس کی حفاظت کی جائے تا کہ وہ ایک محفوظ قیام گاہ ہو، اس لیے اس شہر کو چار دیواری سے گھیر دینا چاہیے اور اس کی حفاظت کے لیے عمدہ اور محفوظ مقام کا انتخاب کرنا چاہیے۔ یعنی بلند ٹیلہ یا جزیرہ نما، جہاں دشمن مشکل سے پہنچ سکے۔)

پھر امن کے بعد باشندوں کی صحت کی حفاظت کا سامان کرنا بھی ضروری ہے اور اس غرض سے ہر انسان کے لیے صاف پانی اور ہوا کی ضرورت ہے۔ ارسطو ان چیزوں کے متعلق جو ہوا کے صاف ہونے سے تعلق رکھتی ہیں، صرف شہر کے رُخ متعین کرنے کی طرف اشارہ کر کے خاموش جاتا ہے۔ لیکن مضر بخارات کے نکلنے اور رُک جانے کی وجہ سے ہوا کی صفائی اور صحت پر جو اثر پڑتا ہے ابن خلدون اس سبب کو بھی تفصیل کے ساتھ نہایت پُر لطف انداز میں بیان کرتا ہے۔

اسی طرح ابن خلدون اور ارسطو دونوں انسان کو یہ حق دیتے ہیں کہ وہ قدرتی اشیاء سے فائدہ اٹھائے اور ان میں سے ہر ایک اس کی وہی دلیل پیش کرتا ہے۔ جس کو دوسرا پیش کرتا ہے، البتہ ایک فرق ہے اور وہ یہ کہ ارسطو کی دلیل خالص فلسفیانہ ہے اور ابن خلدون اپنی دلیل کا مدار دینی بنیاد پر رکھتا ہے۔ ارسطو کی نگاہ میں قدرت نے اور ابن خلدون کی نگاہ میں خدا نے زمین اور زمین کے تمام خزانوں کو انسان کے فائدے کے لیے پیدا کیا ہے ابن خلدون قرآن مجید، سورج، چاند اور ستاروں کا بھی اس پر اضافہ کرتا ہے۔

ارسطو کہتا ہے: ''ضروری غذا کے حاصل کرنے کا یہ ذریعہ بلاشبہ ہر مخلوق کے لیے قدرت کا عطیہ ہے، نہ صرف اس کی پیدائش کے پہلے لمحہ سے بلکہ اسی طرح اس وقت تک جب کہ وہ پورا طاقتور ہو جاتا ہے۔ اس لیے بلاشبہ ہمارے لیے یہ اعتقاد رکھنا درست ہے کہ نباتات، حیوانات کے لیے اور حیوانات انسان کے لیے پیدا کیے گئے ہیں۔

اور ابن خلدون کہتا ہے: ''خداوند تعالیٰ نے دنیا کی تمام اشیاء انسان کے لیے پیدا کی ہیں اور اپنی کتاب میں انسان پر اس کا احسان جتایا ہے۔ دنیا اور دنیا کی تمام اشیاء انسان کے قبضۂ اقتدار میں ہیں۔ کیونکہ خدا نے اس کو اپنا نائب بنایا ہے۔ جب تک انسان کا دنیا پر کنٹرول رہے گا وہ جس طرح چاہے اس سے فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ لیکن اس شرط کے ساتھ کہ اس کے ذاتی فائدے سے سوسائٹی کا اجتماعی مفاد متاثر نہ ہو کیونکہ اجتماعیت بہر صورت فرد پر مقدمہ ہے اور وہ اس مقصد کے حاصل کرنے کے لیے تمام ذرائع کو کسی فرد کو نقصان پہنچائے بغیر کام میں لا سکتا ہے۔

اگر چہ ارسطو اور ابن خلدون دونوں متفقہ طور پر انسان کو قدرت سے فائدہ اٹھانے کا

Marfat.com

حق دیتے ہیں تاہم اپنے بنیادی اصول کی تطبیق میں دونوں مختلف ہیں (ارسطو غلامی کو قائم رکھتا ہے اور اس کو جائز قرار دیتا ہے اور یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ کچھ لوگ آزاد زندگی بسر کرنے کے لیے اور کچھ لوگ غلام بننے کے لیے پیدا کیے گئے ہیں۔ اس بناء پر پہلی قسم کے لوگوں کو دوسری قسم کے لوگوں سے خدمت لینے کا پورا پورا حق حاصل ہے۔)

(لیکن ابن خلدون غلامی کو قائم نہیں رکھتا) اسی طرح جنگ کے مسئلہ میں بھی دونوں متفق نہیں ہیں۔ ارسطو جنگ کو کسب کے قدرتی ذرائع میں شمار کرتا ہے۔ لیکن ابن خلدون جنگ اور سپہ سالاری کا شمار ان ذرائع میں نہیں کرتا اور اس کا سبب بعینہٖ وہی ہے یعنی خداوند تعالیٰ نے کچھ لوگوں کو ریاست اور حکومت کے لیے اور دوسرے لوگوں کو فرمانبرداری اور اطاعت کے لیے پیدا نہیں کیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ انسانی اقدار کی نمائندگی اور اس کے حقوق کی پاسداری میں ابن خلدون ارسطو سے بہت زیادہ ترقی یافتہ سوچ کا حامل نظر آتا ہے۔ اسی طرح ابن خلدون کا تقابل اگر میکیاولی سے کیا جائے تو ہمیں پتہ چلتا ہے کہ ابن خلدون انسان دوست، اخلاقیات کو کامیاب سلطنت کی بنیاد قرار دیتا ہے۔ جبکہ میکیاولی جھوٹ اور فریب کو۔

ایسے ہی اگر ہم ابن خلدون کے تعلیمی نظریات کا تقابل دیگر مفکرین سے کریں تو وہ بہت بلند مقام پر نظر آتا ہے۔ مثلاً اس کے زمانہ میں مشرق و مغرب کے مسلمانوں میں تربیت کے جو مختلف طریقے جاری تھے، ابن خلدون ان کی شرح اس تفصیل اور ایسے تقابل کے ساتھ کرتا ہے جو مورخ کے لیے عمدہ معلومات کے سبب کا باعث ہیں۔

لیکن وہ ان طریقوں کو ناقص اور نامکمل خیال کرتا ہے اور ایک نیا طریقہ پیش کرتا ہے وہ افلاطون، ارسطو اور مونٹسکیو کی طرح تربیت کا یہ مقصد نہیں بتاتا کہ ایسے افراد تیار کیے جائیں جو حکومت کے بہتر کل پُرزے بن سکیں۔ بلکہ اس کے مقصد کے متعلق جدید تربیت کے اتھارٹی بالخصوص اسپنسر کا جو خیال ہے وہی خیال ابن خلدون کا بھی ہے یعنی یہ کہ تعلیم کے ذریعے ایسے اشخاص تیار کیے جائیں جو زندگی کو اچھی طرح بسر کر سکیں اور وہ سوسائٹی کے لیے مفید ہوں۔ یہی وجہ ہے کہ تربیت کے متعلق اس کا جو خیال ہے وہ اس میں اور نظامِ حکومت میں کوئی علاقہ پیدا کرنا نہیں چاہتا وہ اپنے معاصرین کے طریقوں پر تنقید کرتا ہے اور خصوصیت کے ساتھ اس سختی پر تنقید کرتا ہے جو بچوں کی تربیت میں روا رکھی جاتی ہے۔ اسی طرح وہ ابتدائی تعلیم کے نصاب پر بھی تنقید کرتا ہے۔ کیونکہ اس میں کتابیں بہت زیادہ ہیں لیکن وہ اچھے نتائج پیدا نہیں کرتیں۔

Marfat.com

وہ کہتا ہے کہ بہت زیادہ سختی خواہ ماں باپ کی طرف سے ہو یا استادوں کی طرف سے، بچے کے اخلاقی اور عقلی شرف کو صدمہ پہنچاتی ہے۔ چونکہ انسان فطرۃً مختلف قسم کی تربیت حاصل کرنے پر مائل ہے اس لیے ہم اس میلان سے کیوں نہ فائدہ اٹھائیں اور بچے کو مختلف علوم وفنون کی جس کا وہ محتاج ہے کیوں نہ تعلیم دیں؟ سختی اول تو اس کو اپنے باپ ماں، اساتذہ اور اپنے موضوعِ درس سے بغض رکھنے پر آمادہ کرتی ہے۔ پھر اس بات پر کہ وہ اس سختی سے بچنے کے لیے حیلہ ونفاق سے کام لیتا ہے، سختی بڑے، آزاد اور باعمل اشخاص پیدا نہیں کرتی بلکہ تنگ دل، جاہل، کند ذہن اور ذلیل وپست روحیں پیدا کرتی ہے۔

ابن خلدون جیسے مفکرین سے مشرق کا دامن مالا مال ہے۔ ضرورت اس اَمر کی ہے کہ ہمارا نوجوان اپنے فکری ورثے کو پہچان سکے۔ زیرِ نظر کتاب اسی مقصد کے تحت شائع کی جا رہی ہے۔ یاد رہے کہ یہ کتاب ڈاکٹر طٰہٰ حسین کا پی۔ ایچ۔ ڈی مقالہ ہے۔ آپ بے بصر لیکن صاحب بصیرت تھے۔ مصر کے وزیر تعلیم رہے اور دو پی ایچ ڈی مکمل کر کے دنیا بھر کے نابینا مصنفین میں نامور ہوئے۔ ان کی ایک پی ایچ ڈی ابوالعلا معری پر ہے جبکہ دوسری ابن خلدون پر۔ مؤخر الذکر پی ایچ ڈی انہوں نے ۱۹۱۷ء میں ''سربون یونیورسٹی'' فرانس سے کی اور فرنچ زبان ہی میں ابن خلدون پر مقالہ لکھا۔ اس پر ''دی فرانس کالج'' نے انہیں ''سنتور'' کا مشہور انعام دیا۔ اس مقالہ کو بعد ازاں ڈاکٹر طٰہٰ حسین کے ایماء پر ۱۹۲۵ء میں محمد عبداللہ عنان نے فرنچ سے عربی میں ترجمہ کیا۔ عربی سے برصغیر کے معروف سکالر مولانا عبدالسلام ندوی نے اسے اُردو کا جامہ پہنایا۔ ڈاکٹر طٰہٰ حسین نے بڑی جامعیت کے ساتھ ابن خلدون کے افکار کا احاطہ کیا ہے۔ یہ مختصر کتاب آپ کو مقدمہ ابن خلدون کے تمام مباحث سے بخوبی متعارف کروا سکتی ہے۔ ڈاکٹر طٰہٰ حسین نے ابن خلدون کے اجتماعی فلسفہ پر فرنچ زبان میں جو کچھ لکھا تھا اس کا عربی ترجمہ کا خاتمہ صفحہ ۱۸۷ پر ہو جاتا اس کے بعد صفحہ ۱۸۸ سے جرمن پروفیسر وان ویسنڈنک کے رسالے کا ترجمہ شروع ہوتا ہے۔ جو انہوں نے جرمن زبان میں ۱۹۲۳ء میں لکھ کر ایک رسالہ میں شائع کیا تھا۔

محمد عباس شاد

۱۰ جنوری ۲۰۰۶ء

Marfat.com

دیباچہ

دنیا میں لاکھوں کتابیں ہر زبان میں لکھی گئی ہوں گی' لیکن اگر یہ شرط لگا دی جائے کہ ان میں کتاب اسی کو کہا جائے گا جس میں بدیع (original) خیالات اور نئی تحقیقات ہوں' تو شاید اتنے بڑے ڈھیر میں ہر زبان میں چند ہی کتابیں کتاب کہلائے جانے کی مستحق ہوں گی' ان ہی میں سے عربی زبان کی یہ کتاب مقدمۂ ابن خلدون ہے۔

(مقدمۂ ابن خلدون درحقیقت اس کے زمانۂ تصنیف تک انسانی علوم اور خیالات پر سب سے پہلا تبصرہ اور تاریخ کے واقعات کو سائنس بنانے کی سب سے پہلی کوشش اور اقتصاد (Economy) اور اجتماع (Socialgy) پر ایک فن کی حیثیت سے سب سے پہلی انسانی نگاہ ہے۔)

ہمارا جی چاہتا تھا کہ موجودہ زمانہ میں جو اقتصادیات اور اجتماعیات کا عہدِ شباب ہے۔ اس کے بچپن کی باتوں کو یاد دلایا جائے اور دنیا کے اس سب سے پہلے اقتصادی واجتماعی عالم کے خیالات سے اپنی زبان کے لوگوں کو آشنا کیا جائے۔ اتفاق سے انھی دنوں ڈاکٹر طٰہٰ حسین کی یہ کتاب ہاتھ آئی' ڈاکٹر صاحب فلسفۂ تشکیک کے بڑے ماہر ہیں وہ دنیا کے ہر واقعہ پر پہلے شک کرتے ہیں پھر بمجبوری یقین' اس لیے وہ بہت سے یقینیات پر یقین کرنے کی دولت سے محروم ہیں' تاہم اُن کی یہ کتاب بہت غنیمت نظر آئی اور ابن خلدون کو اُردو میں روشناس کرنے کے لیے اس کتاب کا ترجمہ مفید معلوم ہوا' اس لیے میں نے یہ کتاب اپنے رفیق کار مولانا عبدالسلام صاحب ندوی کے سپرد کی کہ وہ اس کو اردو میں منتقل کریں' جس کو انہوں نے حسبِ دستور خوبی سے انجام دیا۔

اصل کتاب فرنچ زبان سے عربی میں ترجمہ ہوئی ہے' ڈاکٹر طٰہٰ حسین کو جب

Marfat.com

مصری یونیورسٹی نے تکمیل فن کے لیے فرانس بھیجا، تو انہوں نے ۱۹۱۷ء میں فرنچ زبان میں اس رسالہ کو لکھا اور اس کے ذریعہ سے ''سربون یونیورسٹی'' سے ڈاکٹری کی ڈگری حاصل کی اور پھر کالج ''دی فرانس'' نے بھی ان کو اس رسالہ پر ''سنتور'' کا مشہور انعام عطا کیا' اس کے بعد خود مؤلف کے ایماء سے ۱۹۲۵ء میں محمد عبداللہ عنان نے عربی میں اس کا ترجمہ کیا اور اسی عربی ترجمہ کا یہ ترجمہ ہے۔

ڈاکٹر طٰہٰ حسین کی عربی بھی فرنچ ہی ہوتی ہے اور فرنچ اسلوب عبارت نے تو ان کے رسالے میں اور بھی زیادہ پیچیدگیاں پیدا کر دی ہیں' اس لیے عربی ترجمہ میں بھی یہ پیچیدگیاں رہ گئیں' جن کے ترجمہ میں کہیں، کہیں بڑی دقت اٹھانی پڑی اور اس پر بھی دو چار مقام ایسے رہ گئے جن کی نسبت نہیں کہا جا سکتا کہ اُن کا مدعا ہمارے مترجم نے پا لیا ہے یا نہیں۔

اس کتاب کے ترجمہ سے امید ہے کہ ''اردو زبان'' میں اجتماعیات کے فن پر ایک نئی کتاب کا مفید اضافہ ہوگا۔

''سید سلیمان ندوی''
۱۷ جولائی ۱۹۴۰ء

Marfat.com

پہلی فصل

ابن خلدون

818

سوانح زندگی' اخلاق، تصنیفات

ابوزید ولی الدین عبدالرحمٰن بن محمد بن محمد بن الحسن بن محمد بن جابر بن محمد بن ابراہیم بن عبدالرحمٰن بن خلدون جو عام طور پر ابن خلدون کے سادہ اور مختصر نام سے مشہور ہے' ایک عربی خاندان کی طرف منسوب ہے' جو پہلی صدی ہجری کے اخیر میں (۱) جب مسلمانوں نے اندلس کو فتح کیا اسپین میں آیا۔

اس خاندان کا پہلا شخص ''خلدون'' جو اسپین میں آیا' خالد بن عثمان بن الخطاب بن کریب بن معدی کرب بن الحارث بن وائل بن حجر کے نام سے پکارا جاتا تھا۔ اور اگر یہ نسب نامہ صحیح ہے تو ابن خلدون کندہ کے مشہور قبیلہ کے ایک امیر کی اولاد سے ہے' یہ امیر یعنی وائل بن حجر رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر آپ ﷺ کے ہاتھ پر اسلام لایا اور روایت ہے کہ آپ نے اُس کے اور اُس کی اولاد کے لیے دعا فرمائی۔

لیکن خود ابن خلدون کو اس نسب نامہ کی صحت میں کسی قدر شک ہے' کیونکہ اُس کے اور اُس کے خاندان کے پہلے شخص خلدون کے درمیان دس پشتیں ہیں' حالانکہ اُس نے اپنے مقدمۂ تاریخ میں جو اصول قائم کیا ہے' اس کے مطابق ان دونوں کے درمیان بیس یا زیادہ موزوں طریقہ پر اکیس پشتیں ہونی چاہئیں' کیونکہ اس اصول کے موافق ہر صدی میں تین پشتوں کا ہونا ضروری ہے اور ابن خلدون اور اس خاندان کے پہلے شخص ''خلدون'' کے درمیان سات صدیوں کا فاصلہ ہے۔

چونکہ خود ابن خلدون کو اس نسب نامہ کی صحت میں شک ہے' اس لیے پہلے خلدون کے وائل کی طرف منسوب ہونے میں ہم اس سے زیادہ شک کرنے کا استحقاق

رکھتے ہیں' اس لیے کہ عہد رسالت سے فتح اسپین تک اہل عرب نے تحریر و کتابت سے بہت کم کام لیا ہے' اور ہمارے پاس کوئی ایسی سند نہیں ہے جس سے اس بات کی تائید ہوتی ہو کہ یہ نسب نامہ تحریری صورت میں خلدون کے خاندان یا ماہر نسب ابن حزم تک جس نے سب سے پہلے اس پر بحث کی ہے پہنچا ہو' علم الانساب کی کتابوں میں جو کچھ لکھا ہوا ہے ہم اُس کی تصدیق بھی نہیں کر سکتے' اولاً تو یہ کتابیں زمانہ مابعد میں لکھی گئی ہیں' دوسرے یہ کہ وہ کسی تاریخی بنیاد پر مبنی نہیں ہیں' سب سے اخیر بات یہ ہے کہ سیاسی اسباب یا بڑے بڑے دولت مندوں کے تملق و خوشامد کے لیے عربوں کے اور رسوم و عادات کی طرح ان کے نسب نامے بھی دوسری اور تیسری صدی ہجری میں لکھے گئے ہیں اور تاریخ میں سب سے پہلے ابن خلدون کے خاندان کا ذکر تیسری صدی میں ملتا ہے' اس وقت یہ خاندان اشبیلیہ میں رہتا تھا اور اس جذبہ عصبیت کی بنا پر جو یمنی قبائل کے سینوں میں قریش اور حکمران خاندان اُمویہ کے خلاف موجزن تھا، نہایت اقتدار و اثر رکھتا تھا' بیان کیا جاتا ہے کہ اس خاندان کے ایک شخص کریب نامی نے ۲۸۰ھ میں حاکم اشبیلیہ کے خلاف بغاوت کی اور شہر پر غلبہ حاصل کر کے اپنے زور قوت اور سیاسی چالوں سے ایک ریاست قائم کر لی، جو چوتھی صدی کے درمیان اور اُمویوں کی حکومت کے خاتمہ تک نہایت شان و شوکت سے قائم رہی اور اس کی اولاد بنو عباد کی سلطنت میں منصبِ وزارت پر ممتاز ہوئی' جو پانچویں صدی تک اشبیلہ کے فرمانروا تھے' لیکن جب ساتویں صدی میں عیسائیوں نے اس شہر پر اقتدار حاصل کرنا چاہا' تو خلدون کا خاندان افریقہ کی طرف ہجرت کر گیا اور تونس میں بنو حفص کے دامنِ دولت سے وابستہ ہو گیا اور وہاں بہت سے عہدوں پر کام کرتا رہا' لیکن اس خاندان کی تاریخ سے پتہ چلتا ہے کہ وہ ہمیشہ سلطنت کا خواب دیکھتا رہتا تھا' اس لیے اگر ہم اس خاندان کے اس نسب نامہ کو صحیح تسلیم کر لیں جو اس کو قبیلۂ کندہ سے ملا دیتا ہے تو ہمیں یہ مان لینے میں تامل نہ ہو گا کہ وراثت کو سیاسی معاملات میں بڑا دخل ہے اور اسی لیے ابن خلدون ہمیشہ اس دریا میں غوطے لگاتا رہا ہے۔

ابن خلدون یکم رمضان ۷۳۲ھ میں تونس میں پیدا ہوا اور اس نے خود اپنے

جو حالات لکھے ہیں' اس میں اپنی حقیقی تربیت کے متعلق ایک حرف بھی نہیں لکھا ہے بلکہ اپنے بچپن اور خانگی زندگی کے متعلق بالکل خاموشی اختیار کی ہے' البتہ اپنی تعلیم کا حال نہایت شرح و بسط کے ساتھ لکھا ہے اور اُس وقت تونس میں جو مختلف علوم پڑھائے جاتے تھے' ان کی جو کتابیں اس نے پڑھی تھیں اُن کے نام تفصیل کے ساتھ بتائے ہیں' اس کا باپ سیاسی زندگی سے الگ ہو کر عبادت' علم دین اور علم لغت کے درس و تدریس میں ہمہ تن مشغول ہو گیا تھا اور مشرق کے طرزِ قدیم کے مطابق وہی ابن خلدون کا پہلا استاد قرار پایا' لیکن ابن خلدون نے اپنے باپ سے جن علوم کی تحصیل کی ان کے متعلق خود اس نے کچھ نہیں لکھا ہے' البتہ جن علماء نے اپنے باپوں سے تعلیم حاصل کی ہے' ان پر قیاس کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ محمد بن خلدون نے اپنے لڑکے کو قرأت' کتابت' نحو کے اصول' ادب اور فقہ کی تعلیم دی ہوگی۔

ابن خلدون نے اپنے اساتذہ کے ذکر میں جب سے وہ مدرسہ میں جانے کے قابل ہوا کوتہ قلمی نہیں کی ہے' بلکہ ان کی زندگی' مشاغل اور ان علوم میں جن کی وہ تعلیم دیتے تھے' ان کے تبحر کا مختصر سا حال لکھا ہے اور اس میں کسی قدر تعلی کی شان پائی جاتی ہے' کیونکہ ابن خلدون ہمیں یہ بتانا چاہتا ہے کہ وہ جن لوگوں کا ساختہ و پرداختہ ہے' وہ قابلِ اعتماد قابلیت کے لوگ تھے' بالخصوص ایسی حالت میں جب کہ وہ نہایت اصرار کے ساتھ اپنے اندر ایک ایسے استاد کے اوصاف پیدا کرنا چاہتا ہے' جو علم و فن میں کامل دستگاہ رکھتا ہو۔

اس نے اپنے مقدمہ میں بیان کیا ہے کہ اس نے اپنے بچپن میں جو کتابیں پڑھیں وہ تونس میں نایاب تھیں' یہی وجہ ہے کہ اس نے تفصیل کے ساتھ ان کے نام گنوائے ہیں' اس کا ایک خاص سبب یہ بھی ہے کہ اس نے اپنے سوانحِ زندگی قاہرہ میں لکھے ہیں' جہاں اس کا یہ فرض تھا کہ اپنے حریف اساتذہ ازہر سے اپنے آپ کو پست درجہ ظاہر نہ ہونے دے' لیکن ہم ان تفصیلات میں کسی قدر شک ضرور کر سکتے ہیں اور اس شک کی وجہ خود ابن خلدون نے پیدا کر دی ہے' مثلاً وہ یہ بیان کرتا ہے کہ تونس میں اس نے جو کتابیں پڑھیں ان میں مختصر ابن حاجب بھی تھی اور اپنے سوانح زندگی میں اور

اپنے مقدمہ میں اس کا شمار فقہ مالکی کی کتابوں کے ضمن میں کرتا ہے' حالانکہ مختصر ابن حاجب فقہ کی کتاب نہیں ہے' بلکہ وہ اصولِ فقہ کی ایک کتاب (۲) ہے جو عام طور پر شائع و ذائع ہے' اور ازہر میں مدتوں سے آج تک پڑھائی جاتی ہے' اگرچہ اس کا مؤلف مذہباً مالکی تھا' لیکن اس نے صرف فقہ مالکی پر اقتصا نہیں کیا ہے' بلکہ تمام مذاہب کے اصولِ تشریع کی تفصیل کی ہے اور یہ ایک خاص علم ہے۔

ابن خلدون نے مشہور کتاب ''اغانی'' کے متعلق جو کچھ لکھا ہے' ہم اس میں بھی شک کر سکتے ہیں' کیونکہ اس نے اپنے سوانح میں تو یہ بیان کیا ہے کہ اس نے اس کی ایک جلد کو از بر یاد کر لیا تھا اور مقدمہ میں اس کے کسی نسخہ کے ناممکن الحصول ہونے پر ماتم کرتا ہے' اس بنا پر ہمارا اعتقاد ہے کہ ابن خلدون صرف اس کتاب کے نام ہی سے واقف تھا۔

بہر حال ابن خلدون نے بچپن میں جس قسم کی تربیت پائی وہ غیر معمولی اور مجموعی طور پر اس تربیت سے بہتر نہ تھی جو اس وقت ازہر کے طلبہ حاصل کر رہے ہیں' البتہ اس کے وطن میں تربیت کی جو سطح تھی اس کے لحاظ سے اس کی تربیت کا معیار بلند تھا۔

اس نے قرآن مجید حفظ کیا اور ساتوں قرأتوں کے موافق اس کی روایت کی' اس نے حدیث کی مشہور کتابوں موطائے امام مالک' صحیح مسلم اور صحیح بخاری کے بعض اجزاء کے ذریعہ سے علم حدیث کی تعلیم حاصل کی اور اپنے مقدمہ میں اس نے مہدی اور دنیا کے اختتام کے متعلق جو دو فصلیں لکھی ہیں' ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس نے علم حدیث کو نہایت عمدہ طریقہ پر پڑھا تھا' اس نے فقہ مالکی کی مشہور کتاب ''مدونہ'' کے متعدد مختصرات کے ذریعہ سے فقہ کی تعلیم حاصل کی تھی' نحو اور لغت کے متعلق اس کا بیان ہے کہ اس نے ان دونوں علوم میں نہایت مشہور کتاب ''تسہیل'' کو پڑھا تھا اور جاہلیت کے بہت سے اشعار' دیوان حماسہ اور دورِ عباسی کی بہت سی نظمیں از بر یاد کی تھیں' علوم کے متعلق اس نے اپنے سوانح میں کسی کتاب کا ذکر نہیں کیا ہے' صرف اس قدر لکھا ہے کہ اس نے علم منطق اور علم کلام کو پڑھا' لیکن ہمارے خیال میں اس کی فلسفیانہ معلومات زمانہ مابعد میں پختہ ہوئیں' بالخصوص اس بارہ سال کی مدت میں جس کو اس نے قاہرہ

Marfat.com

میں بسر کیا' مقدمہ ابن خلدون اور اس کی دوسری تاریخی تصنیفات کی شہادت سے جو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے علم میں جو وسعت و استحکام بعد کو پیدا ہوا وہ اس کی ابتدائی تحصیل میں پیدا نہیں ہوا تھا اور یہ اس کے سفر اور ان متعدد کتب خانوں کا فیض ہے جن کے لیے وہ مراکش' غرناطہ' قاہرہ اور دمشق کی خاک چھانتا رہا۔

ابن خلدون اپنے سوانحِ زندگی میں بیان کرتا ہے کہ اس نے اپنی تعلیم ۲۰ سال کی عمر میں پوری کر لی اور اپنے اکثر اساتذہ سے اجازت یعنی سند حاصل کر لی' جس کو استاد اپنے شاگرد کو اس وقت عطا کرتا ہے جب اس کو معلوم ہو جاتا ہے کہ جس علم کی اس نے تعلیم دی ہے' شاگرد اس کے درس و تدریس کے قابل ہو گیا ہے' اس سند میں استاد اس کے تمام اساتذہ کے ناموں اور ان اسناد کی جو اس نے حاصل کی ہیں' تفصیلی تعداد بتاتا ہے' یہاں تک کہ درجہ بدرجہ اس پہلے عالم تک پہنچ جاتا ہے جس نے اس خاص علم کی اس کو تعلیم دی ہے' پھر اپنے شاگرد کو اجازت دیتا ہے کہ وہ مدرسوں میں اپنی ذمہ داری پر تعلیم دے' ازہر میں قرآن و حدیث کی تعلیم کے متعلق اس سند کا ہمیشہ سے رواج ہے۔ ۷۴۹ھ کی وبائے عام میں جب اس کے باپ اور ماں کی وفات نے اس کو عملی دنیا میں آنے پر مجبور کیا تو اس نے بہت سے اجازت نامے حاصل کیے' جن کا مقصد یا تو کسب معاش یا اس منصب کا تحفظ تھا جس پر اس کا خاندان ہمیشہ سے دربارِ شاہی میں ممتاز تھا' اس طرح وہ علامت کا منشی مقرر ہوا' یعنی اس کا فرض منصبی یہ تھا کہ فرمانوں پر بادشاہ کا طغراء درج کرتا تھا اور اگر ہم یہ تسلیم کرلیں کہ اس کا خاندان یمن کے قبیلہ کندہ سے نسبی تعلق رکھتا تھا تو اسی زمانہ سے ابن خلدون کے دل میں اس مقاومت اور کشمکش کی ہوس پیدا ہوئی جس میں مدتوں سے اس کا خاندان مشہور تھا' وہ مدتوں اس منصب کے فرائض ادا کرتا رہا' یہاں تک کہ بادشاہ ایک فوجی حملہ کی وجہ سے شہر چھوڑنے پر مجبور ہوا اور ابن خلدون کو بھی ساتھ لیتا گیا اور ابن خلدون نے بھاگنے کے ارادہ سے اس کی رفاقت اختیار کی، کیونکہ خود اس کا بیان ہے کہ وہ مراکش کی حدود تک پہنچنے کے ساتھ ہی اس کو چھوڑ کر فاس چلا گیا۔ لیکن وہ خود یہ کہتا ہے کہ اس نے علمی ضرورت کے پورے کرنے کے لیے یہ سفر اختیار کیا کیونکہ تونس پر سلطان مراکش کے حملہ کے بعد علماء اور بڑے بڑے اساتذہ

Marfat.com

تونس کو چھوڑ کر فاس میں چلے آئے تھے۔ لیکن ہم اس توجیہ میں شک کر سکتے ہیں۔ بالکل صاف صاف بات تو یہ ہے کہ جب اس نے تونس کی حکومت کا ضعف اور سلطان مراکش کی طاقت کو دیکھا تو تونس کو چھوڑ کر فاس کی طرف جانے کا ارادہ کر لیا لیکن جب سلطان ابواسحاق کا حملہ ہوا تو حدودِ مراکش کے عبور کرنے کے لیے اس نے اس موقع سے فائدہ اٹھایا' کچھ دنوں کی گردشِ تقدیر کے بعد وہ سلطان ابوعنان کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس نے اس کو علماء کی سوسائٹی یا اس سوسائٹی میں شامل کر لیا جو سلطان کے سامنے دینی اور نحوی مسائل کے متعلق بحث کرتی تھی' اس کے بعد سلطان نے اس کو اپنا معتمد یعنی سیکرٹری مقرر کیا اور ابن خلدون نے اس منصب کو بادلِ ناخواستہ قبول کیا کیونکہ اس کے آباء و اجداد میں کسی نے اس عہدے کو قبول نہیں کیا تھا اور وہ جس وقت فاس کی طرف روانہ ہوا تھا باوجود اپنی کمسنی کے سلطنت کے کسی اعلیٰ ترین عہدہ کے حاصل کرنے کی توقع رکھتا تھا' اس عہدہ کی ناپسندیدگی اور اپنی ناکامی کی بنا پر اس نے امیر محمد مہدی حاکم بجایہ سے جو اس وقت فاس میں مقید (قید) تھا' خط و کتابت شروع کی اور دونوں نے مل کر شورش انگیزی کے اسباب پر غور کرنا شروع کیا' جس کا مقصد یہ تھا کہ امیر موصوف بادشاہ اور ابن خلدون اس کا وزیر ہو' لیکن اس سازش کا راز طشت از بام ہو گیا اور ابن خلدون جیل کی تاریک کوٹھری میں قید کر دیا گیا' جہاں اس نے تین سال کی قید کاٹی' لیکن یہ مدت سلطان کی وفات یعنی ۷۵۹ھ میں ختم ہو گئی اور حسن بن عمر نے جو اس کے بعد فرمانروا ہوا تھا اس کو رہا کر دیا اور اس کو عطیہ و مال دیا' لیکن ابن خلدون نے اپنے محسن کے اس احسان کی ناشکری کی اور اس کے کامیاب حریف منصور بن سلیمان کا بہت جلد معتمد ہو گیا۔ یہاں تک کہ اپنے جدید آقا کے ساتھ فاس میں اُس کا محاصرہ کر لیا' بلکہ ایک مدت کے بعد ایک مراکشی امیر کی حمایت میں اس نے خود منصور کے خلاف اکابر سلطنت کو شورش انگیزی پر آمادہ کیا' یہ امیر اندلس میں جلاوطن کر دیا گیا تھا' اس کے بعد تخت و تاج کا مدعی ہوا اور ابن خلدون کی حمایت بہت سا مال دے کر خریدی اور سلطنت کے ایک اعلیٰ ترین منصب کے دینے کا وعدہ کیا' جب اُس کا یہ مقصد حاصل ہو گیا اور ابن خلدون سلطان کا معتمد اور اس کے خزانے کا مہتمم مقرر ہو گیا تو ارکانِ سلطنت میں اس کے دوسرے حریفوں کو یہ

Marfat.com

ناگوار ہوا اور انہوں نے سلطان سے اس کی غمازی کی' ابن خلدون نے سلطان کی بے التفاتی دیکھی تو خود اس سے گفتگو نہیں کی' بلکہ عمر بن عبداللہ سے جو اس کا اور حاکم بجایہ کا مخلص دوست تھا ساز و باز کیا اور جب وہ تخت و تاج حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا تو اس پر بڑی بڑی مہربانیاں کیں' لیکن ابن خلدون کو اس سے تسکین نہیں ہوئی کیونکہ اس کا خیال تھا کہ عمر اس کے ساتھ وہی برتاؤ کرے گا جو ایک ہمسر دوسرے ہمسر کے ساتھ کرتا ہے۔

جب ابن خلدون نے دیکھا کہ فاس میں اس کے لیے کوئی میدان باقی نہیں رہا اور اس کے دل میں یہ خوف پیدا ہوا کہ اس کی سیاسی چالوں کا انجام برا ہوگا' تو اپنے وطن کو لوٹنے کی کوشش کی' لیکن ارادہ تلمسان کے سفر کو ظاہر کیا تاکہ وہاں پہنچ کر مراکش کی حکومت پر عمر کا اقتدار قائم کر سکے' لیکن عمر کو اُس کے معاملہ میں شک پیدا ہوا اور اس نے تلمسان کے سوا اس کو ہر جگہ سفر کرنے کی اجازت دی' اب وہ بحری راستے سے اندلس میں آیا۔ (۷۶۴ھ)

ابن خلدون جس زمانہ میں فاس کے دربارِ شاہی سے وابستہ ہوا تھا' اس زمانہ میں محمد خامس سلطان غرناطہ اور اس کے وزیر لسان الدین خطیب کی سرکار میں بڑی بڑی خدمات انجام دی تھیں اس لیے ان دونوں نے نہایت گرم جوشی اور اعزاز کے ساتھ اس کا خیر مقدم کیا اور اس پر سلطان کا اس قدر اعتماد قائم ہو گیا کہ اس کو قشتالہ کے بادشاہ بطرس (بیدرد) کی خدمت میں سفیر بنا کر اشبیلیہ میں بھیجا اور ابن خلدون نے اس شہر کو دیکھا جس میں اس کے خاندان کا اخترِ اقبال چمکا تھا' لیکن چونکہ وہ ایک باوقار شخص تھا اس لیے اس سے بہت زیادہ متاثر نہیں ہوا' بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ بادشاہ نے اُس کا خیر مقدم بہت اچھی طرح کیا اور اس معاملہ میں ایک یہودی طبیب نے جس نے اس کا خاندانی حال بتایا اس کی مساعدت کی بلکہ ابن خلدون کا بیان ہے کہ بادشاہ نے اس کے قیام کرنے کی خواہش کی اور اس سے یہ وعدہ کیا کہ خلدون کے خاندان کا ترکہ اس کو واپس دے دے گا' ہمیں اس کا یقین کرنا چاہیے کہ وہ اس سفارت میں کامیاب ہوا کیونکہ جب وہ غرناطہ کو واپس آیا تو سلطان نے اس کو بڑے بڑے صلے اور عطیے دیئے

Marfat.com

اور ایک جائداد اس کو جاگیر میں دی، اب اس نے اپنے اہل وعیال کو بھی بلا لیا اور دربارِ شاہی کے ساتھ وابستہ ہو گیا اور تقریبات کے زمانہ میں سلطان کے مدحیہ قصائد پڑھنے لگا، لیکن چند ہی دنوں کے بعد اس کے پرانے دوست وزیر ابن خطیب کے دل میں رشک وحسد پیدا ہوا اور وہ اس کی دشمنی پر آمادہ ہو گیا۔

اس زمانہ میں حاکم بجایہ کی جانب سے جس نے اپنا تخت وتاج دوبارہ واپس لیا تھا، اس کو ایک خط موصول ہوا جس میں اس نے اس سے اپنی ملازمت کی خواہش کی تھی، اس لیے ابن خلدون نے سلطان سے اجازت حاصل کی اور ۷۶۶ھ میں افریقہ میں واپس آیا۔

اس نے بجایہ میں حاجب یا رئیس الوزارت کا عہدہ حاصل کیا اور بعض اوقات تعلیم اور معاملاتِ سلطنت کی تنظیم کا کام بھی انجام دیا، لیکن سلطان بجایہ چند ہی دنوں میں ایک لڑائی میں جو اس کے اور اس کے بھائی شاہ قسطنطنیہ کے درمیان ہوئی تھی، مقتول ہوا اور اس کے دوست اور اس کے وزیر ابن خلدون نے اس سے بہتر کوئی صورت نہیں دیکھی کہ شہر کو فاتح کے سپرد کر دیا جائے، لیکن چند ہی دنوں کے بعد وہ اس سے ناراض ہو گیا اور اب وہ بسکرہ میں واپس آنے پر مجبور ہوا اور یہاں سے سلطان تلمسان اور سلطان تونس سے خط وکتابت شروع کر دی اور دونوں کو سلطان قسطنطنیہ کی جنگ پر آمادہ کرنے لگا۔ ابن خلدون نے بسکرہ میں جو سیاسی چالیں اختیار کیں وہ چونکہ سخت پیچیدہ اور طویل الذیل ہیں، اس لیے ہم ان کی تفصیل کرنا نہیں چاہتے۔ صرف یہ بیان کر دینا کافی ہوگا کہ سلطان تلمسان کے معتمد ملازم ہونے کے بعد جب سلطان مراکش نے اس پر حملہ کیا تو ابن خلدون نے سلطان تلمسان کے خلاف بغاوت کی اور متعدد حوادثات کے بعد فاس میں واپس آیا اور دربارِ شاہی میں دوبارہ اپنی جگہ لینی چاہی، لیکن وہ اس میں ناکامیاب رہا اور مراکش کے چھوڑنے اور اسپین کے سفر پر مجبور ہوا۔ (۷۷۶ھ)

لیکن اس مرتبہ سلطان غرناطہ کی متوقع اعانت اس کو حاصل نہ ہو سکی، کیونکہ سلطان اس سے اس لیے رنجیدہ تھا کہ جب وہ فاس میں تھا تو اس نے اس کے جلاوطن

وزیر کی حمایت میں کوشش کی تھی، اس کے علاوہ فاس کی حکومت نے بھی اس کو ابن خلدون کی سیاسی چالوں سے ہوشیار کر دیا تھا۔ اس لیے اس نے اس کو افریقہ واپس جانے پر مجبور کیا، ابن خلدون نے اپنے آپ کو سلطان تلمسان کے حوالے کر دیا۔ جس کے ساتھ اس نے پہلے دغا کی تھی، لیکن سلطان نے اس کے ایک دوست کی سفارش سے اس کو معاف کر دیا اور اس نے کچھ دنوں آرام حاصل کیا، اس کے بعد سلطان کو اس کی اعانت کی ضرورت پڑی اور اس کو ایک بدوی قبیلہ کی طرف ایک مہم پر بھیجا۔ لیکن ابن خلدون نے سیاسی زندگی کو ناپسند کیا اور اس مہم کو اوپری دل سے قبول کیا اور شہر سے نکلنے کے ساتھ ہی دوسری راہ اختیار کی اور عریف کی اولاد کے یہاں اترا، وہاں سے اس نے سلطان کی خدمت میں معذرت نامہ بھیج دیا اور اپنے خاندان کو بلا لیا اور ایک محل میں جو قلعہ ابن سلامہ کے نام سے موسوم تھا اقامت اختیار کی۔ (۷۷۶ھ)

ابن خلدون نے یہاں پورے چار سال بسر کئے، اور اس مدت میں مصروف رہا اور اس کا بیان ہے کہ اس نے مقدمہ کو یہیں لکھا، لیکن ہمارے خیال میں اس نے متعدد بار بالخصوص مشرق کے سفر اور اخیر میں مصر کے قیام کے بعد اس کی تہذیب و اصلاح کی۔ ابن خلدون فاس کی حکومت میں آخری ناکامیابی کے بعد سیاسی زندگی میں مستقل کامیابی نہ حاصل کر سکا، اس نے کوششیں تو بہت کیں، لیکن اس کا کوئی مقصد حاصل نہ ہو سکا اور درحقیقت ان سیاسی چالوں کے بعد جن کا ہم نے اجمالی تذکرہ کیا، شمالی افریقہ کے بادشاہوں کے لیے یہی مناسب تھا کہ ابن خلدون جیسے خطرناک اور خودغرض شخص کو مشکوک نگاہ سے دیکھیں، لیکن خود ابن خلدون کا بیان ہے کہ اپنی کتاب کی تکمیل کے لیے اس کو بہت سی کتابوں کے مطالعہ کی ضرورت تھی جو صرف بڑے بڑے شہروں کے کتب خانوں میں مل سکتی تھیں اور نیز اس نے ایک طویل مرض کے خیال سے اپنے جنم بھوم کی طرف واپس آنے کا خیال کیا۔ لیکن وسطی افریقہ، اسپین اور مراکش کے دروازے اس کے سامنے بند تھے اور وہ تونس کے سوا اور کسی شہر میں جا ہی نہیں سکتا تھا، اس لیے وہ تونس میں آیا اور وہاں کے بادشاہ نے اس کا خیر مقدم بہت اچھی طرح کیا اور ابن خلدون کے قول کے مطابق ملکی معاملات میں اس سے مشورہ لے کر اس کی

Marfat.com

عزت افزائی کی، لیکن اس زمانہ میں اس نے سیاسیات میں دخل نہیں دیا۔ یہ پتہ تو نہیں چلتا کہ اس نے سیاسیات میں خود علیحدگی اختیار کر لی یا سلطان کو اس کی خدمات کی ضرورت ہی نہیں ہوئی، لیکن بہرحال وہ بڑی بڑی مسجدوں میں درس دینے لگا اور اپنی تاریخ کی تصنیف میں مشغول ہو گیا، اگرچہ اس حالت میں بھی رشک وحسد کے مخفی جذبات فوراً ہی اُبھر آئے، لیکن وہ سیاسی نہ تھے، بلکہ علمی جنگ کی صورت میں ظاہر ہوئے تھے، اس کی ابتدا اس طرح ہوئی کہ ابن خلدون کی شہرت کی وجہ سے محمد بن عرفہ کے دل میں جو تونس کے مفتی اور مدرسہ میں ابن خلدون کے رفیق تھے، بغض وحسد پیدا ہوا۔ بالخصوص یہ غم وغصہ اس وقت اور زیادہ بڑھ گیا جب ان کے طلبہ ان کے حریف سے تعلیم حاصل کرنے کے لیے ان سے الگ ہو گئے۔ اس لیے انہوں نے اس کے خلاف حکومت کے دربار اور شہر دونوں میں ایک ساتھ پروپیگنڈا شروع کیا اور اس کو ایک خطرناک شخص کی صورت میں پیش کیا اور اس پر بہت سے اتہامات لگائے۔ وہ ابن خلدون کو جلاوطن کرانا چاہتے تھے لیکن سلطان نے اس کو مناسب نہیں خیال کیا، بلکہ اس کو صرف شہر سے الگ کر دینا چاہا، اس کے بعد اس کو ایک جنگ میں اپنے ساتھ لے گیا اور جب دوبارہ ایسا کرنے کا ارادہ کیا تو ابن خلدون نے خیال کیا کہ اب یہاں قیام کرنے کی کوئی توقع نہیں، اس لیے فریضہ حج ادا کرنے کے لیے سفر مکہ کے حیلہ سے مشرق کا سفر اختیار کیا اور ۷۸۴ھ میں اسکندریہ کے قصد سے جہاز پر سوار ہوا اور چالیس دن کے بعد ٹھیک اس وقت پہنچا جب ملک ظاہر (برقوق) کے ہاتھ میں وہاں کی حکومت آچکی تھی، اسکندریہ میں اس نے ایک مہینہ تک قیام کیا اور اس اثنا میں اپنا ارادہ بدل کر مکہ کے بجائے قاہرہ کا رخ کیا اور اس کے خیال کے مطابق حالات کا اقتضاء یہی تھا۔ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے پہنچنے سے پیشتر ہی مصر میں اس کی شہرت پہنچ گئی تھی کیونکہ وہاں پہنچنے کے ساتھ ہی ازہر کے طلبہ درس لینے کے لیے اس کی خدمت میں حاضر ہوئے اور اس نے ازہر میں درس دینا شروع کیا۔ لیکن ہمیں یہ معلوم نہیں ہوتا کہ وہاں اس نے کن کتابوں اور کن علوم کا درس دیا۔

وہ بادشاہ کے دربار میں حاضر ہوا اور اس نے جیسا کہ اس زمانہ میں علماء کے

Marfat.com

وظیفہ مقرر کرنے کا دستور تھا اس کا بھی وظیفہ مقرر کر دیا' پھر مدرسہ کاملیہ میں جس کو سلطان صلاح الدین نے قائم کیا تھا' اس کو فقہ مالکی کا مدرس مقرر کر دیا' ابن خلدون نے مصر کی حکومت میں کوئی سیاسی کھیل کھیلنا نہیں چاہا' کیونکہ یہ اس کی استطاعت سے باہر تھا' اس نے افریقہ میں بہت سے سال بسر کیے تھے اور ان سالوں میں متعدد نیم مہذب سلطنتوں میں بڑے بڑے سیاسی کام انجام دیئے تھے' لیکن اس نے قاہرہ میں ایک نیا عالم دیکھا اور جب وہاں داخل ہوا تو شہر کی عظمت و جلال سے مبہوت ہو گیا او وسچائی کے ساتھ پکار اٹھا کہ "قاہرہ اسلام کا دارالسلطنت ہے" اس کی وجہ یہ ہے کہ اس زمانہ میں بربر کے قبائل کی طرح مصری حکومت اور مصری دربار کی بنیاد تشدد اور سیاسی چالوں پر قائم نہ تھی' بلکہ دونوں مضبوط ستونوں پر قائم تھے اور ان کے جو قانون اور قاعدے تھے وہ اس کو ایک متحد اور منتظم راستہ پر لے جا رہے تھے۔ قومیت کے لحاظ سے دربار اور فوج ترکی اور تربیت اور خصائل کے لحاظ سے مصری تھے' باقی خالص مصری قومیت تو وہ تمدن اور مذہب دونوں پر حکمرانی کرتی تھی۔ ۷۸۶ھ میں ابن خلدون مالکیوں کا قاضی مقرر کیا گیا اور اس کا بیان ہے کہ اس نے یہ عہدہ صرف بادشاہ کی خوشنودی حاصل کرنے کے لیے قبول کیا۔ اگرچہ قاضی القضاۃ کا لقب جو اس عہدہ کے بعد حاصل ہوتا ہے' بہت بڑا لقب تھا' لیکن اس زمانہ میں مصر میں اس کی قدیم عظمت باقی نہیں رہی تھی اور خلافتِ راشدہ' خلافتِ امویہ اور خلافتِ عباسیہ کے زمانہ میں' مصر میں صرف ایک قاضی القضاۃ رہتا تھا جو تمام اطرافِ ملک کے دیوانی' فوجداری اور مذہبی مقدمات کا فیصلہ کرتا تھا اور اس کے لیے اپنے فیصلوں میں چار مشہور مذاہب میں سے کسی مذہب کی پابندی ضروری نہ تھی' بلکہ اپنی رائے کے مطابق جس مذہب کے احکام کو چاہتا تھا اختیار کر لیتا تھا' بلکہ اپنے شخصی اجتہاد کے موافق بھی فیصلہ کر سکتا تھا' وہ تمام ملک میں اپنے نمائندے بھیجتا تھا اور وہ وقف اور یتیموں کے کاموں کا انتظام کرتے تھے۔ فاطمین کے زمانہ میں بھی اس حالت میں کوئی تغیر نہیں ہوا اور چونکہ اس زمانہ میں خلیفہ کی طرح قضاۃ بھی شیعہ ہوتے تھے' اس لیے وہ شیعوں کے احکام کے موافق فیصلہ کرتے تھے۔ لیکن جب سلطان صلاح الدین نے اس خاندان کو مغلوب کر لیا تو شافعی قاضی مقرر کیا اور مصر

Marfat.com

میں شافعی مذہب کی حیثیت کو نمایاں کیا اور مصر و شام میں اس مذہب کے احکام اور اشعری عقائد کو جاری کیا جن کے وہ لوگ پابند ہو گئے' جو صرف ملکی طاقت سے کسی چیز کی حفاظت کرتے ہیں' ممالیک نے بھی انہی تعلیمات کے اقتدار کو قائم رکھا۔ لیکن وہ چاروں مذاہب کے احکام کو جاری کرتے تھے کیونکہ مصر و شام میں ان چاروں مذاہب کے پیرو موجود تھے۔ اس بنا پر قاضی القضاۃ کے چار عہدے پیدا ہو گئے۔ البتہ شافعیوں کے قاضی کی حیثیت زیادہ نمایاں رہی۔

ابن خلدون بھی اس وقت انہی چاروں قاضیوں میں سے ایک قاضی تھا لیکن اس نے شافعی قاضی کے اقتدار اور اہمیت کو ناپسند کیا اور اس کے مقابلہ پر آمادہ ہوا۔ لیکن اس کو اس مقصد میں ناکامی ہوئی کیونکہ وہ بے لاگ فیصلہ کرتا تھا اور جو اعیانِ سلطنت اس کے یہاں سفارش کرتے تھے' ان کی سفارشوں کو قبول نہیں کرتا تھا' یا تو اس لیے کہ وہ نہایت انصاف پسند تھا یا یہ کہ وہ اپنے آپ کو ایک انوکھے انداز میں نمایاں کرنا چاہتا تھا۔ اس کا خود بیان ہے کہ وہ محض خدا کی خوشنودی کا خواستگار تھا۔ بہرحال وہ چند ہی روز اس عہدہ پر رہ سکا اور اس کے دشمنوں نے قوم اور دربار میں اس کے خلاف جو پروپیگنڈا شروع کیا تھا اس کا خاتمہ اس کی معزولی پر ہوا۔ البتہ اس نے اپنا وظیفہ اور منصب ایک مدرس کی حیثیت میں قائم رکھا اور اب اس کو یقین ہو گیا کہ وہ مصری دربار میں کوئی سیاسی چال نہیں چل سکتا۔ اس لیے اس نے بادشاہ کے زیر سایہ اپنی علمی پوزیشن کے بھروسے پر امن و سکون کی زندگی بسر کرنے پر قناعت کر لی' اسی زمانہ میں اس پر ایک سخت مصیبت آئی یعنی اس کا جو خاندان اس کے ساتھ قیام کرنے کے لیے آ رہا تھا' سمندر میں ڈوب گیا اور اس واقعہ کی وجہ سے جیسا کہ وہ خود کہتا ہے "اس کے مال' اولاد اور خوش نصیبی" سب کچھ جاتے رہے اور بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس مصیبت کی وجہ سے اس کو حج کا خیال پیدا ہوا اور ۷۸۹ھ میں مکہ کا اور مکہ سے مدینہ کا سفر اختیار کیا۔ اس کے بعد وہ مصر میں واپس آیا اور سلطان کے یہاں آخری کوشش کی اور دورانِ ملاقات اس سے کہا کہ مقاماتِ مقدسہ میں اس نے اس کے لیے دعا کی ہے۔ جس سے اس کا مقصد یہ تھا کہ اس کی وہم پرستانہ ذہنیت پر اثر ڈالے' لیکن سلطان نے تھوڑا بہت

۹۳۰۳ ے

Marfat.com

صلہ دے کر اس کو واپس کر دیا۔ اب ابن خلدون نے اپنی کوشش کی ناکامی کو دیکھ کر گوشہ نشینی کی زندگی اختیار کر لی۔ جس میں درس و تدریس کے سوا اس کا کوئی دوسرا مشغلہ نہ تھا۔ (۷۹۷ھ۔۱۳۹۴ء)

اس کی سوانح زندگی کے تمام نسخے (التعریف) اسی سال تک پہنچ کر ختم ہو جاتے ہیں۔ (۷۹۷ھ) اور ''دہ سلان'' نے اس کی جو سوانح عمری لکھی ہے وہ بھی اس سے آگے نہیں بڑھتی، لیکن قاہرہ کے شاہی کتب خانہ میں ایک مکمل نسخہ پایا جاتا ہے۔ جو ابن خلدون کے نسخہ سے منقول ہے۔ اس میں ابن خلدون نے نئے سرے سے اپنے حالات لکھے ہیں اور مدتوں میں اس کو مکمل کیا ہے اور یہ نسخہ ۸۰۷ھ تک یعنی اس کی وفات سے ایک سال پیشتر تک کے حالات پر مشتمل ہے اور مسیو کازانوفا نے براہِ کرم مجھ کو اس نسخہ کے ایک فوٹوگرافی عکس کی اطلاع دی ہے جس کو میرے استاد اور معزز دوست احمد زکی پاشا نے ان کی خدمت میں بھیجا تھا۔ میں ان کا نہایت شکر گزار ہوں کہ انہوں نے مجھے ایک ایسے اہم اور مفید نسخہ کی اطلاع دی جس کے صحیح ثابت ہونے کے بعد وہ اس کی تنقید و اشاعت کا عزم رکھتے ہیں۔ لیکن مجھے بذاتِ خود اس تکملہ کی صحت میں کوئی شک نہیں ہے، کیونکہ اس کا طرزِ تحریر ابن خلدون کے اسلوب اور روح کا پتہ دیتا ہے۔ بالخصوص اس کے متفردانہ طریقہ کا جو تاریخ کے لکھنے میں اس کے ساتھ مخصوص ہے۔ کیونکہ اس نے ممالیک کی تاریخ لکھنی چاہی ہے تو سب سے پہلے مختصر طور پر اپنے اجتماعی مذہب کی توضیح کی ہے اور یہ ظاہر کرنا چاہا ہے کہ اس سلطنت کا وجود اجتماعی قوانین کے بالکل مناسب ہے اور قبل اس کے کہ شام پر تیمور لنگ کے حملہ پر بحث کرے، دنیا کی سیاسی تاریخ کا خلاصہ لکھا ہے اور حاشیہ میں عربی اور ترکی قوم کی قدیم کشمکش کا حال نہایت شد و مد سے لکھا ہے۔ لیکن مقریزی، ابن قاضی شہبہ اور ابن عرب شاہ نے ابن خلدون کی زندگی کے اخیر سالوں کے متعلق جو معلومات جمع کی ہیں اور جن کا ترجمہ ''دہ سلان'' نے کیا ہے، وہ بہت کم صحیح اور بہت زیادہ غیر مکمل ہیں۔

ابن خلدون نے اپنی زندگی کا جو درمیانی زمانہ مصر میں بسر کیا اس میں خاص طور پر مستعدی اور سرگرمی پائی جاتی ہے کیونکہ اپنی تصنیفات کی تنقیح و تہذیب اور متصل

Marfat.com

درس و تدریس کے علاوہ اس نے ایک اہم سیاسی دور میں حصہ لیا۔ چنانچہ اپنے سوانح زندگی کے اخیر میں جہاں اس نے ممالیک کی تاریخ کا مفصل تذکرہ کیا ہے وہاں سلطان مصر اور امرائے افریقہ کے سیاسی تعلقات کے متعلق ہمارے سامنے نہایت اہم معلومات پیش کیے ہیں' اس نے ایک طرف تو سلطانِ مصر کو نصیحتیں کر کے اور دوسری طرف سلاطین افریقہ سے خط و کتابت کر کے ان تعلقات کو مستحکم کرنے میں کامیابی حاصل کی اور ان سلاطین کو اس پر آمادہ کیا کہ مصر میں بہت سے ہدیئے بالخصوص عمدہ گھوڑے بھیجیں اور اس نے مصر کی دوستی کی اہمیت ظاہر کی جو مکہ کے مسافروں کا قدرتی راستہ تھا۔ اس لیے انہوں نے اس کی نصیحت کو سنا' اس نے ان ہدایا کا جو فریقین نے ایک دوسرے کو بھیجے کچھ ایسے عجیب طریقہ سے ذکر کیا ہے جس سے اس زمانہ کے تمدن کا حال نہایت واضح طور پر معلوم ہوتا ہے۔

۸۰۱ھ میں وہ فیوم سے جہاں وہ اپنی زراعت کے کاروبار میں مصروف تھا۔ اس غرض سے طلب کیا گیا کہ وہ منصب قضاء کو دوبارہ حاصل کرے۔ اس کے چند دنوں کے بعد سلطان برقوق نے وفات پائی اور اس کی وفات سے نظامِ حکومت کا شیرازہ درہم برہم ہو گیا اور اس کا بیٹا اور اس کا خلیفہ ملک ناصر فرج اس قدر کمزور تھا کہ ممالیک کے ہاتھ کا کھلونا بن گیا۔ ابن خلدون نے دوبارہ اپنا منصب حاصل ہی کیا تھا کہ نئے سرے سے رشک و حسد کا آغاز ہوا اور وہ تھوڑے ہی دنوں کے بعد معزول کر دیا گیا۔ لیکن ایک سیاسی واقعہ نے اس کے دل میں سیاسی چالوں کی پھر خواہش پیدا کی اور وہ یہ کہ اس زمانہ میں تیمور لنگ شام میں جنگ کر رہا تھا اور ۸۰۳ھ میں حلب پر فاتحانہ غلبہ حاصل کر چکا تھا۔ سلطان مصر بھی اس کے مقابلہ کو روانہ ہوا اور قضاۃ مصر اور اعیانِ مصر بھی اس کے ساتھ ہو گئے۔ اس نے اپنے ایک فوجی افسر کے نام حکم بھیجا کہ ابن خلدون کو ساتھ لے کر وہ بھی اس سے ملے۔ ابن خلدون نے پہلے تو مزاحمت کرنی چاہی' لیکن اخیر میں اس کی اطاعت کر لی۔ سلاطینِ تونس جس طرح ابن خلدون سے خائف تھے' سلطانِ مصر کو اس قسم کا خوف نہ تھا کیونکہ وہ مصر کے امن و امان میں خلل ڈالنے کی قدرت نہیں رکھتا تھا' اس معاملہ میں صرف دو چیزیں سلطان کے لیے محرک تھیں ایک تو

Marfat.com

غرور اور دوسرا وہم، کیونکہ سلاطین مصر اپنی تمام لڑائیوں میں علماء وصوفیہ کو ساتھ لے جاتے تھے تا کہ ایک طرف تو ان کے ذریعہ سے دشمن پر غالب ہوں اور دوسری طرف ان کی ذات سے توفیق الٰہی کو حاصل کریں۔

جب یہ لوگ دمشق میں پہنچے تو ابن خلدون کو مدرسہ کاملیہ میں ٹھہرا دیا اور تیمور لنگ کے مقابلہ کا انتظار کرنے لگے۔ روایت ہے کہ مصری فوج نے دو لڑائیوں میں تیمور لنگ سے مڈبھیڑ کی اور اگر مصر کی ایک سازش نے سلطان کو اس پر مجبور نہ کر دیا ہوتا کہ وہ دمشق کو دشمن کے محاصرہ میں نہتا چھوڑ کر فوراً واپس آئے تو تیمور کو بھاگنے کی فکر کرنی پڑتی۔ دمشق سے اس کے مصری حاکم کی مرضی کے خلاف علماء وقضاۃ کا ایک وفد نکل کر تیمور کی ملاقات کے لیے روانہ ہوا اور اس سے ایک بڑے فدیہ کے وعدہ کے مقابل میں صلحنامہ کے ذریعہ سے معافی مانگی۔ ابن خلدون اگرچہ اس کام کی تدبیر میں شریک تھا، تاہم چونکہ ہوشیار تھا اس لیے خود جنبش نہیں کی لیکن یہ وفد جو حاکم کی رائے کے خلاف اور باشندگانِ شہر کے مشورہ کے بغیر مرتب ہوا تھا، اپنے وعدہ کو پورا نہ کر سکا اور اہل دمشق نے شورش کی اور اس کے ادا کرنے سے انکار کر دیا۔ اب ابن خلدون کے دل میں خوف پیدا ہوا کہ مبادا کوئی بڑی مصیبت نہ آ جائے۔ اس لیے اس نے قاضیوں کے ساتھ اس پر اتفاق کیا کہ کتنی ہی زحمتیں برداشت کرنی پڑیں لیکن اس کو دمشق سے نکل جانا چاہیے۔ ان لوگوں نے اس کو قلعہ سے ایک پہاڑ پر اتار دیا اور شہر کے چھوڑنے کے ساتھ ہی وہ تیمور کے لشکر گاہ کی طرف روانہ ہوا اور دونوں میں جو گفتگو ہوئی اس میں سمرقند کے ایک فقیہ عبدالجبار بن نعمان نامی ترجمان تھے۔ ابن خلدون نے اپنی تاریخی اور جغرافیانہ وسعتِ علمی سے تیمور کے یہاں اہمیت حاصل کر لی اور چونکہ مغربی افریقہ سے اس نے اس کے چند سوالوں کا جو جواب بھیجا تھا وہ اس کو بہت پسند آئے تھے، اس لیے تیمور نے اس سے ان اطراف کے جغرافیانہ حالات لکھنے کی فرمائش کی اور ابن خلدون نے اس پر ایک رسالہ لکھا اور ایک مہینے پانچ دن تک اس کا مہمان رہا اور تیمور نے اس کے ترجمہ کرنے کا حکم دیا۔ لیکن ان متعدد گفتگوؤں سے جو ابن خلدون اور تیمور میں ہوئیں، وہ کیا توقع رکھتا تھا؟ کیا وہ مصر کی جنگ پر اس کو آمادہ کرنا

Marfat.com

چاہتا تھا؟ یا اس کے ساتھ اس کے ملک میں جانا اور صرف اپنے اور چند علماء مصر کے لیے جو گرفتار تھے معافی حاصل کرنا چاہتا تھا؟

ابن خلدون کا بیان ہے کہ تیمور جب دمشق میں داخل ہوا۔ اس کی فوجیں جب اس کو لوٹ چکیں' اس کو جلا دیا اور اس کے باشندوں کو ذبح کر چکیں تو ان سب کے بعد اس نے تیمور کی خدمت میں ایک بدیع الخط' قیمتی جلد کا قرآن' قصیدہ بردہ جو رسول اللہ ﷺ کی مدح میں کہا گیا تھا' ایک سجادہ اور مصری حلوا کی دو پٹاریاں ہدیۃً پیش کیں اور جب ان کو پیش کرنا چاہا تو اس کی خدمت میں گیا اور سلام کرنے کے بعد تھوڑی دیر کے لیے بیٹھ گیا' پھر کھڑے ہو کر تخت شاہی کی طرف بڑھا اور الگ الگ تمام تحفے پیش کیے' تیمور کو ان دونوں کتابوں کا حال معلوم نہ ہو سکا۔ اس لیے اس نے ان کے متعلق استفسار کیا اور جب اس کو معلوم ہوا کہ ان میں ایک قرآن ہے تو اس کی تعظیم کے اظہار کے لیے اس کو اٹھا کر سر پر رکھا اور قصیدہ بردہ کو بوسہ دیا' حلوا کے متعلق ابن خلدون کا بیان ہے کہ اس نے پہلے رسم کے موافق خود اس کو چکھا۔ اس کے بعد بادشاہ نے اس کو کھایا اور باقی کو اپنے گرد و پیش کے لوگوں پر تقسیم کر دیا اور ابن خلدون کا شکریہ ادا کرنے کے بعد اس کی خواہشیں دریافت کیں۔ ابن خلدون نے اپنی غربت کا واقعہ بیان کیا اور کہا کہ اس نے اپنے خاندان کو افریقہ میں چھوڑ (۳) دیا ہے اور وہ تنہا دمشق میں مقیم ہے اور وہ اور اس کے مصری رفقاء بادشاہ کی حمایت کرتے ہیں' تیمور نے اس کی یہ خواہش پوری کی۔

اس کے چند دنوں کے بعد ابن خلدون تیمور کے دربار میں حاضر ہوا تو تیمور نے کہا کہ "معلوم ہوتا ہے کہ تمہارے پاس ایک اصیل خچر ہے" ابن خلدون نے جواب دیا کہ "ہاں اے میرے آقا"۔ تیمور نے کہا کہ "اس کو میرے ہاتھ فروخت کرتے ہو؟" ابن خلدون نے جواب دیا کہ "اے میرے آقا میں بھاؤ تاؤ نہیں کرنا چاہتا' بلکہ آپ کو ہبۃً (تحفہ) دیتا ہوں"۔ تیمور نے کہا کہ "ہرگز نہیں' میں اس کو اس لیے خریدنا چاہتا ہوں کہ تمہارے ہدیہ کا صلہ دوں"۔ ابن خلدون نے اس کو اپنا خچر دے دیا اور اس نے اس کو قبول کر لیا۔

Marfat.com

اس نے تیمور سے جو آخری ملاقات کی اس میں اس نے دریافت کیا کہ تم مصر میں واپس جانا چاہتے ہو؟ ابن خلدون نے جواب دیا کہ میری سب سے بڑی آرزو یہ ہے کہ اپنے آقا کی خدمت کروں۔ لیکن تیمور نے اس کو منظور نہیں کیا۔ بلکہ اس کے اور اس کے تمام رفقا کے لیے واپسی کے اجازت نامہ دینے کا حکم دیا اور جب تیمور اور سلطانِ مصر میں مصالحت ہوگئی تو تیمور نے مصری سفراء کے ذریعہ سے ابن خلدون کے لیے اس کے آخری ہدیہ (خچر) کے صلہ میں کچھ روپے بھیجے' اس پر ابن خلدون نے خدا کا شکر ادا کیا کہ اس نے تیمور کے پنجے سے اس کو نجات اور اس کے خچر کی قیمت دلائی۔

جب ابن خلدون قاہرہ میں واپس آیا تو اس نے سلطان مراکش کی خدمت میں ایک طویل خط بھیجا' جس میں اپنی سرگزشت تفصیل کے ساتھ لکھی' تیمور کی نسبت یہ فقرہ لکھا کہ ''جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ وہ بڑا عالم ہے وہ غلطی کرتے ہیں' وہ ایک بڑا ذہین آدمی ہے اور معلوم اور غیر معلوم سب کے متعلق بحث کرنے کا شائق ہے''۔

۸۰۳ھ میں ابن خلدون اور دوسرے مالکی فقہاء میں دوبارہ جنگ چھڑ گئی اور اس میں اور ایک فقیہ بساطی نامی میں ایک بڑا معرکہ ہوا۔ یہاں تک کہ دونوں میں سے ہر ایک صرف چند مہینے قاضی کے فرائض انجام دیتا تھا' پھر دوسرے کے لیے اس کو چھوڑ دیتا تھا اور وہ بھی چند روز کے بعد اس عہدے سے دست بردار ہو جاتا تھا' اس طریقہ پر ابن خلدون چھ مرتبہ قاضی مقرر کیا گیا' لیکن سب سے آخری بار وہ اس منصب کو حاصل کرنا ہی چاہتا تھا کہ ۲۵ رمضان ۸۰۸ھ کو اس کا انتقال ہوگیا۔

(۲)

کرامر اور فریرو کا خیال ہے کہ ابن خلدون بہت زیادہ قنوطیت پسند تھا۔ کرامر اس کو ابوالعلاء معری کے مثل سمجھتا ہے اور یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ ابن خلدون کی قنوطیت ایک عالم کی قنوطیت اور ابوالعلاء معری کی قنوطیت ایک شاعر کی قنوطیت ہے اور دونوں کے نزدیک اس جذبہ کا سبب عربی سلطنت کا عام انحطاط ہے۔

فریرو ابن خلدون کو مکیاویلی کے مثل سمجھتا ہے اور اس کے خیال میں اس کی

Marfat.com

مضطربانہ سیاسی زندگی اس کی قنوطیت کا سبب ہے۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ ابن خلدون کی اخلاقی حالت نہ تو عربی سلطنت کے انحطاط سے متاثر ہوئی اور نہ اس پر اس اضطراب کا کچھ اثر ہوا' جو اس کی زندگی میں پیش آتا رہا' وہ ابتدائے عمر سے اخیر تک سرور اور خود اعتمادی کی زندگی بسر کرتا رہا اور باوجود اپنی ناکامیوں کے اس کو ہمیشہ یہ توقع رہی کہ اس کی کوششوں کے سر پر کامیابی کا تاج رکھا جائے گا۔ کیا ہمیں یہ نظر نہیں آتا کہ اپنی وفات سے پانچ سال پیشتر ٦٦ سال کی عمر میں وہ تیمور کے دربار میں کامیابی حاصل کرنے کا عزم رکھتا ہے؟ لیکن جب اس کو کامیابی نہیں ہوئی تو قاہرہ میں تیمور اور تمام تاتاریوں کی ہنسی اڑاتا ہوا واپس آیا۔

میرا خیال ہے کہ ابن خلدون ہر چیز سے پہلے ایک سیاست دان' حکیم اور ذہین شخص تھا۔ لیکن اس نے اپنی سیاسی ذہانت سے کسی سلطنت یا خاندان کی تائید میں ویسا کام نہیں لیا' جیسا کہ اپنی ذاتی منفعت میں لیا۔ اس پر ذاتی تفوق کا جذبہ غالب رہا اور یہ جس طرح اس کی تصنیفات میں نمایاں ہے اسی طرح اس کے سوانح زندگی میں بھی نمایاں ہے اور یہ بہت ممکن ہے کہ اس نے اپنی زندگی کے حالات صرف اس غرض سے لکھے ہوں کہ اس کا چرچا اور اس کی شہرت ہو۔ وہ پہلا عربی مصنف ہے جس نے اپنی ''تاریخِ زندگی'' پر ایک مستقل کتاب لکھی جس کا نام اس نے ''رحلۃ ابن خلدون'' رکھا ہے اور اس میں ان تمام سفروں کے حالات لکھے ہیں' جو اس نے افریقہ' سپین' مصر اور مغرب کے شہروں میں کیے ہیں۔ اس نام سے اس کے پہلے بھی متعدد مصنفوں بالخصوص افریقہ اور اندلس کے مصنفین نے کتابیں لکھی ہیں' مثلاً رحلۃ ابن بطوطہ مراکشی اور رحلۃ ابن جبیر وغیرہ۔ لیکن ان کتابوں کے مصنفین کی شخصیت ان میں ثانوی درجہ رکھتی ہے وہ اپنے سوانح زندگی لکھنا نہیں چاہتے تھے۔ ان کا مقصد صرف یہ تھا کہ جن شہروں کو انہوں نے دیکھا ہے' ان کے حالات لکھیں اور ان کے اخلاقی اور انتظامی حالات بیان کریں' اس لیے وہ بعض حیثیتوں سے جغرافیانہ کتابیں ہیں لیکن ''رحلۃ ابن خلدون'' کا حقیقی مقصد اُن واقعات کی تفصیل کرنا ہے جو ابن خلدون کی زندگی میں پیش آتے رہے' ہمیں اس کتاب میں جغرافیانہ بیان کا بالکل پتہ نہیں چلتا اور اگر وہ ان لڑائیوں کی تاریخ بیان

Marfat.com

کرتا ہے جو تونس، جزائر اور مراکش کے بادشاہوں کے درمیان ہوئیں، تو اس کا مقصد ان کے متعلق اپنے کارناموں کا بیان کرنا ہوتا ہے۔

اس بات کا لحاظ رکھنا چاہیے کہ ابن خلدون نے اپنے سوانح زندگی میں دوسرے مصنفین کی طرح اپنے عیوب کے چھپانے میں احتیاط سے کام نہیں لیا ہے کیونکہ اس نے کبھی یہ دعویٰ نہیں کیا کہ وہ پبلک مفاد کی خدمت کے لیے اقتدار حاصل کرنا چاہتا تھا اور شریفانہ محرکات کی بنا پر کسی غلط کام کا جواز ثابت کرنے کا بھی اس نے ارادہ نہیں کیا، بلکہ اس کے اشارات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کو یہ احساس ہی نہیں ہوا کہ اس نے کبھی کوئی غلطی کی ہے، ان دونوں اسباب یعنی شہرت طلبی کے ذوق اور اس ذوق کی علانیہ تصریح سے ہم یہ قیاس کر سکتے ہیں کہ اس کے سوانح زندگی قریب قریب اس کے اخلاق اور سیرت کی تصویر ہیں۔ ہم نے قریب قریب کا لفظ اس لیے استعمال کیا ہے کہ خود بینی اور خود نمائی نے بعض اوقات اس کو اندھا کر دیا ہے اور وہ اپنا صحیح اندازہ نہیں کر سکا ہے، اس لیے تمام چیزوں کے متعلق اس نے بے غل و غش فیصلہ نہیں کیا ہے۔

ابن خلدون نے ایک ایسے ماحول میں نشو و نما پائی، جس میں آٹھویں صدی تک بگڑے ہوئے محلاتِ شاہی سے لے کر شمالی افریقہ کے پراگندہ قبائل تک میں ایک ایسی سخت محدود انفرادیت قائم ہو گئی تھی جس نے ہر قسم کی دینی روح اور وطنی تخیل کو فنا کر دیا تھا اور ان میں وراثتاً اقتدار اور خود اعتمادی پیدا کر دی تھی۔ اس لیے ابن خلدون کے دل میں غیر محدود خواہشیں پیدا ہوئیں جن کے حاصل کرنے کے تمام ذرائع اس کی نگاہ میں جائز تھے۔ خواہ اخلاقاً وہ صحیح ہوں یا نہ ہوں، اس لیے اس نے متعدد بار کسی قسم کے روک ٹوک کے اپنے آقاؤں سے خیانت کی۔ فاس میں جہاں تک ہو سکا سازشوں کا جال بچھاتا رہا۔ ابو سالم کے ہاتھ اپنے آپ کو فروخت کر دیا اور اپنے دوست حاکم بجایہ کے ساتھ ناپسندیدہ سلوک کیا وغیرہ وغیرہ۔

پروفیسر ولنٹ کا یہ خیال سخت غلط ہے کہ ابن خلدون نہایت پرہیزگار آدمی تھا، کیونکہ اس کی نگاہ میں دین نام ہے اصولِ اسلام کے قبول کرنے اور فرائض کے بجا لانے کا، اس سے غرض نہیں کہ اس کے اعمال یا کم از کم اس کی سیاسی زندگی کو بھی اس

Marfat.com

سے متاثر ہونا چاہیے' اس لیے جب کبھی اس کو یہ نظر آیا کہ خیانت جس کو قرآن مجید نے حرام کر دیا ہے۔ اس کے لیے حصولِ اقتدار کا ذریعہ بن سکتی ہے تو اس نے بے دریغ اس کا ارتکاب کیا۔

ہم کہہ آئے ہیں کہ وہ نہایت خود بین واقع ہوا تھا اور اس خود بینی کے مظاہر اس کی کتابوں کے متعدد مقامات میں نہایت واضح طور پر نمایاں ہوتے ہیں' وہ اس لیے خود بینی کرتا ہے کہ اس کو یہ ناگوار تھا کہ اس کے معاصرین نے اس کے ساتھ کافی دلچسپی نہیں لی' اس کے علم و فضل کے متعلق جو کچھ کہا جا سکتا ہے وہ اس کی تفصیل کے بیان کرنے سے نہیں تھکتا۔ بہت سے بادشاہوں نے اس کا جو پُرتپاک خیر مقدم کیا ہے' اس کے ساتھ جو مہربانیاں اور فیاضیاں کی ہیں اور اس کو جو تملق آمیز خطوط لکھے ہیں' ان کا ذکر اس نے نہایت تفصیل سے کیا ہے۔ یہاں تک کہ اس نے بادشاہ کے خطوط کے جو جوابات دیئے ہیں اور ان کی شان میں جو قصائد لکھے ہیں' ان کے ذکر سے بھی نہیں چوکتا اور ان پر بہت زیادہ فخر کرتا ہے۔

چونکہ ابن خلدون اپنی ذات سے بہت محبت رکھتا تھا' اس لیے بظاہر وہ وطن اور خاندان کا قدر شناس نہ تھا' اس کی نگاہ میں وہی مقام وطن تھا' جہاں وہ عیش و عشرت کے ساتھ باعزت زندگی بسر کر سکے' وہ اپنے باپ دادا کے وطن اشبیلیہ میں جا کر بالکل متاثر نہ ہوا' اپنے جنم بھوم تونس میں وہ اپنے گوشۂ عزلت کو چھوڑ کر صرف اس لیے گیا تھا کہ وہاں کے کتب خانوں کو دیکھے' تونس کو چھوڑ کر وہ مصر میں آیا تو اس کو اس کا کچھ افسوس نہیں ہوا۔

اس نے شادی کی تھی لیکن بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اپنی زندگی میں اس نے بیوی اور اولاد کو بہت زیادہ اہمیت نہیں دی۔ اس کا بیان ہے کہ ان کی افسوسناک موت سے وہ بہت زیادہ متاثر ہوا لیکن اس نے کسی گہرے رنج کا اظہار نہیں کیا بلکہ پہلے اپنے مال کے ضائع ہونے کا ذکر کرتا ہے اور کہتا ہے کہ ''مجھ پر صرف ایک مصیبت آئی جس نے میرے مال و اولاد کو قیامت تک کے لیے ضائع کر دیا''۔

اگر ہم ابن خلدون کے مشہور ہم وطن وزیر ابوالقاسم مغربی کو جو ابن خلدون

Marfat.com

سے تین صدی پہلے گزرا ہے اور جس نے قاہرہ میں فاطمین کی سلطنت میں' بغداد میں عباسیوں کی حکومت میں اور شام وعراق کے دوسرے متعدد بادشاہوں کے دربار میں متصل سیاسی ریشہ دوانیاں کی ہیں' مستثنیٰ کرلیں تو اسلامی تاریخ میں ابن خلدون سے زیادہ اپنے آپ کو بڑا سمجھنے والا' اپنی قدر و قیمت کا احساس رکھنے والا' اپنی بڑی بڑی خواہشوں پر مذہب اور اخلاق کا قربان کرنے والا کوئی مصنف نہیں مل سکتا۔ لیکن ہمارے لیے اس کی جو چیز خاص طور پر قابل توجہ ہے وہ اس کی ذہانت' بلند خیالی اس کے علم کی وسعت' پختگی' اس کی رائے کی جدت اور اس کی کتابوں کی نفاست ہے' اس دنیا میں بہت سے لوگ موجود ہیں جن کی روک ٹوک کرنے والی کوئی چیز نہیں' بہت سے لوگ سیاسی تدبر اور مہارت رکھنے والے بھی ہیں' لیکن نایاب اور شاداب قابلیت کے لوگ بہت کم ہیں اور ابن خلدون انہی میں سے ایک ہے' عربی علوم وفنون اسی کی بدولت یہ فخر کرسکتے ہیں کہ وہ جیسا کہ آگے چل کر معلوم ہوگا پہلا شخص تھا جس نے فلسفۂ اجتماعیات کو علمی قالب میں ڈھالا' یہ ایک خفیف الحرکتی ہوگی کہ ہم انسانی کمزوری کی آڑ پکڑ کر ایک ایسی شخصیت کی تنقیص کریں جس کی بڑائی میں کوئی شبہ نہیں۔

(۳)

ابن خلدون نے مختلف موضوع پر کتابیں لکھی ہیں' اس نے منطق میں مزاولت پیدا کی اور ابن رشد کے فلسفہ کا اختصار کیا۔ فقہ' ریاضی اور ادب میں بھی اس نے کتابیں تصنیف کیں' لیکن ہمارے پاس بجز ان ناموں کے جن کا ذکر لسان الدین ابن الخطیب (۱۳۱۳-۱۳۷۴ء) نے اپنی کتاب "الاحاطه فی اخبار غرناطه" میں کیا ہے۔ ان کتابوں میں سے کوئی کتاب موجود نہیں ہے' جس کتاب سے زمانۂ مابعد میں ابن خلدون کی شہرت ہوئی وہ اس کی تاریخ عام ہے۔ جس میں اس نے آغاز آفرینش سے لے کر آٹھویں صدی کے اخیر تک دنیا کی تاریخ بیان کی ہے' اس کتاب میں دو جدتیں ہیں' ایک تو یہ کہ اس نے اپنے پیشروؤں کے طرز کے خلاف سن وار ترتیب کو کلیتاً چھوڑ دیا ہے اور اپنی تاریخ کو متعدد فصلوں میں تقسیم کر کے ہر فصل میں کسی

Marfat.com

سلطنت یا کسی خاندان کی پوری تاریخ بیان کر دی ہے' دوسرے یہ کہ بربر یعنی شمالی افریقہ کے باشندوں کے متعلق اس نے جو معلومات جمع کی ہیں بالخصوص اس زمانہ کے حالات جب عربوں سے ان کا تعلق قائم ہوا ہے' وہ موجودہ زمانہ تک سب سے زیادہ صحیح اور مستند ہیں کیونکہ ابن خلدون نے انہی قبائل میں زندگی بسر کی ہے' اس لیے کسی اور عربی مورخ سے زیادہ وہ ان کے حالات سے واقف ہے یہی وجہ ہے کہ اس کی تاریخ کے اس حصہ میں ہمیں وہ مبتذل خرافات نہیں ملتے جن کا ذکر مسعودی کی ''مروج الذہب'' اور ابن اثیر کی ''کامل'' وغیرہ کتابوں میں بکثرت کیا گیا ہے۔

لیکن دوسری قوموں کے متعلق ابن خلدون کی تاریخ دوسری تاریخی کتابوں کا بعینہ عکس ہے' اس بنا پر جو عیوب ان تاریخوں میں ہیں' وہی تاریخ ابن خلدون میں بھی ہیں' لیکن ابن خلدون کو خود اعتراف ہے کہ وہ مشرق کی تاریخ کا ماہر نہ تھا اور اس نے ابتدا میں صرف عرب اور بربر کی تاریخ لکھنے کا ارادہ کیا تھا' اور یہی دونوں قومیں تھیں جنہوں نے افریقہ میں حکومت کے لیے طویل لڑائیاں کی تھیں' لیکن مصر کے سفر اور مشرق کے میل جول کے بعد اس نے اپنی کتاب مکمل کی اور اس کا یہ عجیب و غریب نام رکھا۔

کتاب العبر و دیوان المبتداء و الخبر ومن عاصرھم من ذوی السلطان الاکبر

ابن خلدون کی کتاب تین حصوں میں منقسم ہے۔ پہلا حصہ مطالعہ' تاریخ کی ایک تمہید اور تمدن کے متعلق ایک مقدمہ پر مشتمل ہے' اور ہم اسی سے بحث کریں گے' دوسرا حصہ آغازِ آفرینش سے آٹھویں صدی تک عرب اور دوسری قوموں کی تاریخ پر مشتمل ہے' تیسرے حصہ میں بربر کی تاریخ ہے اور یہ حصہ معمولاً ابن خلدون کے سوانح زندگی پر ختم ہوتا ہے' جو ایک مستقل کتاب کی صورت میں ہے اور اس کا ایک نسخہ قاہرہ میں دارالکتب المصریہ میں موجود ہے' جس کا نام "رحلة ابن خلدون فی المغرب والمشرق" ہے۔

''دہ سلان'' کے ترجمہ میں اس کی تاریخ عام کے ساتوں حصوں کی مفصل

Marfat.com

تشریح ہے' اور ''جرابرج دی ہمسہ'' نے ان اجزاء کی تشریح کی ہے جو اس کو ملے ہیں' اور مقدمہ یعنی ابن خلدون کی تصنیفات کا وہ فلسفیانہ حصہ جیسا کہ ترجمہ میں مذکور ہے جو ہم تک پہنچا ہے' ان چار سالوں میں لکھا گیا ہے جن کو مصنف نے ۷۷۵۔۸۷ھ میں تونس میں واپس آنے سے پہلے گوشۂ تنہائی میں بسر کیے ہیں۔ لیکن کتاب کے اور حصوں کی طرح مختلف اوقات میں اس کی تہذیب واصلاح کی گئی ہے۔ یہ خود ابن خلدون کا بیان ہے' لیکن ہم اس کی بہت سی فصلوں کے متعلق یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ وہ مکمل طور پر مصر ہی میں لکھی گئی ہیں اور یہی وجہ ہے کہ مقدمہ کے نسخوں میں بعض اوقات اختلاف پایا جاتا ہے' کیونکہ اس کے بعض نسخوں میں چند ایسی فصلیں ہیں جو اور نسخوں میں نہیں ہیں' اگر ہم اس مقدمہ کی تہذیب واصلاح کی تاریخ بیان کر سکیں تو یہ ایک نہایت مفید بات ہوگی' کیونکہ اس سے ابن خلدون کے فلسفیانہ خیالات کے تغیرات کا حال معلوم ہو سکے گا' لیکن یہ ناممکن ہے' کیونکہ ہمارے پاس تمام اصلی نسخے موجود نہیں ہیں' بایں ہمہ مختلف نسخوں کے موازنہ سے اس تغیر کے چند لمحوں کا ضرور پتہ لگا سکتے ہیں' ہمیں یہ معلوم ہے کہ ابن خلدون نے پہلی عبارت میں مقدمہ کا ایک نسخہ دربار فاس میں اور تہذیب و اصلاح کے بعد ایک نسخہ دربار تونس میں بھیجا تھا' پھر جب ابن خلدون مصر میں آیا تو سلطان برقوق کی خدمت میں ایک نسخہ ہدیتاً پیش کیا' جو یقیناً تہذیب واصلاح کی آخری حد تک پہنچا ہوا تھا' اور اگر ''جرابرج دی ہمسہ'' کا قول صحیح ہے تو ابن خلدون کی اصلی عبارت کا نسخہ فاس کی ایک مسجد میں پایا جاتا ہے (۴) لیکن ہمیں اس طویل بحث میں پڑنے کی ضرورت نہیں ہے۔ ہمارا مقصود صرف ابن خلدون کی فلسفیانہ آراء ہیں' پروفیسر کازانوفا نے اس بحث کا مطالعہ کیا ہے' اور اس کے ساتھ ایک مستقل کتاب میں جواب تک چھپی نہیں ہے۔ ابن خلدون کی عبارت کے متعلق ایک لغوی بحث بھی کی ہے۔

طرزِ تحریر کے اعتبار سے ابن خلدون کا کوئی خاص انشا پردازانہ اسلوب نہیں

Marfat.com

ہے' جیسا کہ اخیر صدی میں مصر اور شام میں اس کی اس قدر شہرت ہوئی کہ "پروفیسر ہویار" نے اس کی تاریخ کو بہترین اسلوب کا نمونہ قرار دے دیا۔(۵) بلکہ اس کا اسلوب اس کے اور معاصرین کی طرح نہایت غیر شگفتہ ہے' مقفیٰ عبارتوں کی کثرت' استعارات' فقروں کا کثیر التکلف توازن' الفاظ کے استعمال میں غلطیاں' صحیح اور عامی الفاظ کی باہم آمیزش بلکہ کبھی کبھی نحوی غلطیاں تک اس کے اسلوب تحریر میں شامل ہیں۔ ابن خلدون میں قوتِ فکریہ کے مطابق قوتِ بیانیہ نہ تھی۔ اس نے ایک مکمل فلسفیانہ مذہب کے بیان کرنے میں تو کامیابی حاصل کر لی۔لیکن وہ اپنے فلسفہ کے لیے ایسی زبان نہ ایجاد کر سکا جو اس کے ساتھ مخصوص ہو' بلکہ ہمیں اس کی کتاب میں فقہاء' نحاۃ اور علمائے منطق کی زبان ملتی ہے' اس سے ایک ایسا اسلوب ضرور پیدا ہو گیا جس میں عجیب قسم کا تنوع پایا جاتا ہے' لیکن اس میں توازن و تناسب نہیں ہے' اکثر وہ ایک خیال کو تکلیف دہ طوالت کے ساتھ یا ایسے اختصار کے ساتھ جو پیچیدگی کی طرف مائل ہے' ظاہر کرتا ہے۔

اگر مصر و شام میں اس کا اسلوب تحریر ایک نمونہ خیال کیا جاتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جب اس کی کتاب چھپی ہے اس وقت عربی علوم نہایت انحطاط کی حالت میں تھے' اس کے مقدمہ کو ایک زمانہ تک ایک نمایاں ادبی کامیابی ضرور حاصل ہو گئی' کیونکہ اس میں نہایت جدید خیالات پائے جاتے تھے' جن کی تعبیر ایسی زبان میں کی گئی تھی جو اس زمانہ کی زبان کے بالکل مخالف تھی' لیکن اس حیثیت سے تقریباً ۲۰ سال سے مقدمہ کا وقار زائل ہونے لگا ہے' کیونکہ قدیم علوم کی اشاعت و ترقی اور فرنچ اور انگریزی علوم کے اثر نے ادبی ذوق کا رخ دوسری طرف پھیر دیا ہے' اس وقت اسلوبِ تحریر کی ایک ایسی اعلیٰ مثال کی تلاش کی جاتی ہے' جو قدیم علوم کے مکمل اور کسی قدر سادگی آمیز حسن اور جدید علوم کی شگفتگی اور خیال کی جامع ہو۔

اب ابن خلدون اس زمانہ کے انشاپردازوں کا استاد نہیں رہ گیا ہے کیونکہ

Marfat.com

اس کی اور اس کے معاصرین کی جگہ جاحظ (المتوفی ۸۷۹ء) اور چوتھی صدی ہجری کے انشاء پردازوں نے لی ہے' بایں ہمہ ایک دوسری حیثیت سے اس کی شہرت ہمیشہ قائم رہی کیونکہ اجتماع انسانی کے متعلق اس نے اپنے بہت سے نادر اور بیشتر صحیح خیالات کی بنا پر ایک ایسا شرف حاصل کیا جس کی بنیاد نہایت مضبوط ہے اور جدید دور کا مطالعہ کرنے والا اس کی قدر و قیمت کا اندازہ اس کے معاصرین سے جنہوں نے اس عظیم الشان روش کی اہمیت کا اندازہ نہیں کیا۔ جو اس نے فلسفہ کی ترقی کے متعلق قائم کی تھی' بہت زیادہ کرتا ہے۔ اس حیثیت سے مقدمہ ایک عمیق مطالعہ کا مستحق ہے اور اس کو یہ استحقاق حاصل ہے کہ دورِ جدید کے فلاسفہ اور علمائے اجتماع میں اس کو روشناسی حاصل ہو۔

Marfat.com

دوسری فصل

۱۔ ابن خلدون کا تاریخ کو سمجھنا
۲۔ اس کی تاریخی روش

(اس سیاسی فیلسوف کی عقلیت[ع] درحقیقت نہایت عجیب وغریب چیز ہے۔ ابن خلدون اپنے تمام اعمال کا نہایت باریک بینی کے ساتھ احاطہ کرتا تھا۔ ان تمام علوم کے طویل اور راسخ مطالعہ نے جن سے اس کے زمانہ تک اہل عرب واقف تھے اور ان سیاسی اضطرابات کی مستقل واقفیت نے جو آٹھویں صدی ہجری میں مکمل اسلامی تاریخ تھے‘ اس کو پیدا کیا تھا اور اس کے دائم الحرکۃ مرکز یعنی اس سیاسی مرکز نے جو ایک دربار سے دوسرے دربار کی طرف منتقل ہوتا رہتا تھا ناگزیر طور پر اس کو سخت چوکنا کر دیا تھا اور جو کچھ کہا اور کیا جاتا تھا اس کو وہ سخت اہمیت دیتا تھا اس لیے وہ مجبورانہ طریقہ پر ہر چیز میں غور وفکر کا مادہ اور جانچ پڑتال کی جگہ پاتا تھا)[۴]

ان تمام عناصر کا اس پر جو اثر پڑا ہم اس کو آسانی کے ساتھ معلوم کر سکتے ہیں‘ علم توحید اپنی تمام باریکیوں کے ساتھ یونانی‘ عربی مابعد الطبیعیات کے مباحث جو اپنی زود اشاعتی کے میلان میں مشہور ہیں اور عربی علوم ...... اور ذاتی تجربہ جو سالہا سال کی سیاسی زندگی کا نتیجہ تھا‘ ان سب نے مل کر اس کو ایک عمیق سانچے میں ڈھالا‘ اور اس شاداب ذہن نے اس کو ایک واضح شخصیت میں نمایاں کیا، جس کو ہم اس کی تمام کتاب میں محسوس کرتے ہیں اور اسی بنا پر اس کی جنس اور اس کے زمانے کے دوسرے انشا پردازوں کے ساتھ اس کا گڈمڈ کر دینا ناممکن ہے۔ (وہ اجتماع جو اس کی نگاہوں کے سامنے تھا اس پر اس نے غیر معمولی ذہانت اور توجہ سے غور کیا اور اس کو بہت جلد نظر آیا کہ چند ظاہری معین علامات متصل اور دائمی طور پر اجتماع کے لیے پیش آتی رہی ہیں

کیونکہ یہی علامات جو ہمیشہ ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتی رہتی ہیں۔ بعینہ اجتماع کی زندگی ہیں اور جب اس نے حیرت انگیز طریقہ پر ان کی اہمیت کا احساس کیا اور اس کو یہ نظر آیا کہ یہ علامتیں وقتی یا اس ماحول یا اس زمانہ کے ساتھ جس میں وہ ظاہر ہوتی ہیں مخصوص نہیں ہیں' نیز وہ اتفاقی انقلابات کا بھی نتیجہ نہیں تو اس کے دل میں یہ سوال پیدا ہوا کہ کیا یہاں ایک مخفی لیکن ایک مستقل اور ناممکن البیان سلسلہ موجود ہے' جو ماضی کو حال اور مستقبل کے ساتھ ربط دیتا ہے؟ اس نے تاریخ عالم کے پڑھنے سے اس خیال کی صحت کا یقین پیدا کیا' کیونکہ وہ تاریخ اس کے سامنے جن واقعات کو پیش کرتی تھی' ان میں اس کو وہی خواص نظر آئے جنہوں نے اس کی نگاہ کو ان واقعات میں جن کا اس نے مشاہدہ کیا تھا مسحور کر دیا تھا۔ اس نے ایک ثابت شدہ یقینی حالت تک پہنچا دیا۔ یہاں تک کہ اجتماع بشری کے متعلق اس کی رائے فلسفیانہ مذہب کی حیثیت نہیں رکھتی تھی بلکہ دینی عقیدہ کے مشابہ تھی' اس لیے وہ اس کو ایمان کی صورت میں پیش کرتا ہے یا اس کی طرف اشارہ کر دیتا ہے لیکن اسی کے ساتھ اس نے تاریخی قصوں میں ایسے واقعات پائے جو ان قوانین کے مخالف تھے جن کو اس نے ابدی اور یقینی خیال کیا تھا اس لیے اس نے بلا تامل ان کا انکار کر دیا اور ان کو مورخین کی غلطیوں میں شمار کیا) ور اس وقت اس کو یہ ضرورت محسوس ہوئی کہ تاریخ کے مطالعہ و تحریر کے طریقہ میں' ایک بہت بڑا تغیر پیدا کرنا چاہیے' اس لیے اس نے تاریخ کی صحت اور اس کو عمدہ طور پر سمجھنے کے لیے یہ ضروری خیال کیا کہ تاریخی واقعات کی تحقیق اور ان قوانین کے پیش کرنے کے لیے جن کے مطابق نظم اجتماعی واضح شکل میں عمل پذیر ہو سکے' ایک مضبوط طریقہ قائم کیا جائے۔

ابن خلدون کی تاریخی روش جیسا کہ اس نے خود اپنے دیباچہ اور اپنی کتاب کے مقدمہ میں بیان کیا ہے یہ ہے' وہ دیباچہ میں کہتا ہے(''تاریخ ظاہر میں تو زمانوں اور سلطنتوں کی روایتوں سے زیادہ کوئی حقیقت نہیں رکھتی' لیکن باطن میں وہ نام ہے نظر و تحقیق کا' مخلوقات اور اس کے اصول کی باریک تعلیل کا' اس گہرے علم کا جس کا تعلق واقعات کی کیفیات اور اسباب سے ہے' اس حیثیت سے اس کے رگ و ریشے فن حکمت سے وابستہ ہیں اور وہ اس کی مستحق ہے کہ اس کا شمار علوم حکمیہ میں کیا جائے'') (۶)

Marfat.com

متعدد علماء کا (جن میں مستشرقین وفلاسفہ دونوں شامل ہیں) جنہوں نے ابن خلدون پر تنقید کی ہے' اعتقاد یہ ہے کہ یہ مفکر جو قرونِ وسطیٰ میں پیدا ہوا تھا چودھویں صدی سے پہلے ان جدید مذاہب پر جو تاریخ کو بجائے ادیبانہ فن کے ایک علم سمجھتے تھے سبقت لے گیا ہے۔

سب سے پہلے یہ بتا دینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ جدید مورخین اور ابن خلدون وغیرہ فلسفیوں کے نزدیک لفظ تاریخ کے کیا معنی ہیں؟ جدید سکول صرف ان آثار کی طرف توجہ کرتے ہیں جن کو گزشتہ واقعات کی رفتار نے چھوڑ رکھا ہے' ان کے علمی مباحث کا جولان گاہ صرف یہی آثار ہیں اور مورخین کا فرض یہ ہے کہ ان کو دریافت کریں اور ان کا سراغ لگائیں' پھر ان واقعات کا مقابلہ کریں جن کی طرف وہ اشارہ کرتے ہیں اور یہ سب کچھ نہایت منظم اور مضبوط طریقہ پر کیا جائے' ان کا یہ کام نہیں ہے کہ خود واقعات پر غور وفکر کریں اور ان سے ایسے عام قوانین مستنبط کریں جو زمانے اور اجتماعی زندگی میں واقعات کی رفتار پر منطبق ہوں' لیکن ابن خلدون اور اس کے علاوہ دوسرے فلسفیوں مثلاً فیکو کا خیال اس کے بالکل مخالف ہے۔

غرض یہ لفظ دو مختلف خیالات پیدا کرتا ہے۔ ایک خیال سے تو ایک مرکب اور نہایت دقیق معنی پیدا ہوتا ہے اور اس معنی کے لحاظ سے تاریخ صرف واقعات کا بیان کرنے والا علم ہوسکتی ہے اور دوسرے خیال سے ایک مجرد اور نہایت پیچیدہ معنی پیدا ہوتا ہے اور اس معنی کے لحاظ سے تاریخ ایک فلسفیانہ بحث بن جاتی ہے۔

اب جدید مورخ کا مقصد صرف یہ ہے کہ تاریخی واقعات کو جہاں تک ہو سکے دقیق اور واضح طریقہ پر پیش کر دے' لیکن ابن خلدون کے نزدیک تحقیق وتفتیش کے قواعد کا مرجع صرف ایک اصول ہے اور وہ یہ کہ اگر ایک واقعہ فی ذاتی ممکن ہے تمدن کی فطرت کے مخالف نہیں ہے' جس زمانہ اور جس مقام میں پیدا ہوا ہے اس سے موافقت رکھتا ہے تو اس سے نظری طریقہ پر بحث کرنی چاہیے' رہا واقعات کے مادی نشان کا دریافت کرنا ان کو جانچنا' ان سے سوالات کا جواب چاہنا تو ابن خلدون اس کے متعلق غور وفکر نہیں کرتا' بلکہ بعض اوقات اس کو ناممکن خیال کرتا ہے (لیکن ابن خلدون) نے جو

Marfat.com

خاکہ قائم کیا ہے وہ خود تاریخ کا خلاصہ نہیں ہے' کیونکہ اس کی نگاہ میں تاریخ ہمیشہ ''کسی زمانہ یا نسل کے متعلق مخصوص روایات کے بیان کرنے'' کا نام ہے لیکن خالی خولی واقعات کا علم پوری مہارت کے ساتھ اس روایت کے لیے کافی نہیں ہے'' کیونکہ ملکوں' نسلوں اور زمانوں کے عام حالات کا بیان مورخ کے لیے ایک بنیاد ہے جس پر وہ اپنے اکثر مقاصد کو مبنی کرتا ہے اور اس سے اس کی روایات واضح ہوتی ہیں''۔ لیکن ''ملکوں' نسلوں اور زمانوں کے عام حالات'' علم تاریخ کا موضوع نہیں ہیں بلکہ وہ ایک ایسے علم کا موضوع ہیں جو تاریخ کے ملحقات میں ہے اور گو وہ تاریخ کے لیے ضروری ہے لیکن وہ بذاتِ خود ایک مستقل علم ہے اور ہماری تالیف کی کتاب اول کا مقصد وہی ہے اور چونکہ وہ بذاتِ خود ایک مستقل علم ہے اس لیے اس کا ایک موضوع ہے یعنی عمران بشری اور اجتماع انسانی اور اس کے بہت سے مسائل ہیں یعنی ان عوارض اور احوال کا بیان جو یکے بادیگرے اس کو لاحق ہوتے ہیں۔(۷)

لیکن یہ علم کیا ہے؟ کیا وہ علم الاجتماع ہے جیسا کہ جمیلو فنتش اور فریرو کا خیال ہے' اس مسئلہ پر تو ہم اس کے بعد کی فصل میں بحث کریں گے' لیکن جو کچھ بھی ہو' یہ علم تاریخ نہیں ہے اور اس کو خود ابن خلدون پوری وضاحت کے ساتھ کہتا ہے: ''تمہیں معلوم ہونا چاہیے کہ اس مقصد پر بحث بالکل نئی' اجنبی اور کثیر الفائدہ ہے''۔(۸)

غالباً یہ ایک نو پیدا علم ہے اور ابن خلدون کا خیال ہے کہ وہ اس پر عالمِ بالا سے وحی کیا گیا ہے اور نہایت سادہ طور پر اور اس کے شعور کے بغیر ایک خالص اسلامی اور اجنبی علم یعنی اصول فقہ سے پیدا ہوا ہے' جو قواعد تشریع کا نام ہے اور اس کا مقصد یہ ہے کہ فقہ کی ایسی تشریح کی جائے جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ قرآن وحدیث کے نصوص سے اس کا کیا تعلق ہے۔ لیکن ابن خلدون پہلا شخص نہیں ہے جس نے فقہائے اسلام کی تقلید کی ہے' اس سے پہلے بعض نحویوں نے قواعد نحو کے لیے ایک علم کا تخیل قائم کیا ہے جس کا نام اصول نحو ہے۔

ابن خلدون کا خیال ہے کہ اس نے جس علم کو پیدا کیا ہے وہ صرف دورِ گزشتہ کی جانچ پڑتال تک محدود نہیں ہے' بلکہ اس سے مستقبل کی نسبت بھی پیشین گوئی کی جا

Marfat.com

سکتی ہے اور اس کی بنا پر تاریخ کا مطالعہ کرنے والا ان قصوں پر جو اس کے سامنے پیش کیے جاتے ہیں' اندھا دھند یقین کرنے پر مجبور نہیں ہوتا' درآنحالیکہ گزشتہ زمانوں اور گزشتہ نسلوں کے حالات سے واقف ہونا اس کے لیے ممکن ہے' بلکہ ان واقعات پر بھی جو آئندہ پیش آنے والے ہیں' اس کے لیے پیشین گوئی کرنے کا امکان ہے' اسی طریقہ پر فقہاء کا بھی خیال ہے کہ جو شخص اصولِ فقہ سے بخوبی واقف ہے' وہ صرف احکامِ موضوعہ اور قرآن وحدیث کے ساتھ ان کے تعلقات ہی کو نہیں سمجھ سکتا' بلکہ آئندہ زمانہ کے لیے بھی احکام کا استنباط کر سکتا ہے۔

چونکہ ابن خلدون ان تعلقات سے واقف تھا جن کو مسلمانوں بالخصوص متکلمین نے منطق اور علم کلام کے درمیان ربط پیدا کرنے کے لیے مرتب کیا ہے' اس لیے اگر اس نے تاریخ کے لیے بھی اسی قسم کی چیز پیدا کرنی چاہی تو یہ کوئی ناممکن بات نہیں ہے' وہ دیکھ چکا تھا کہ متکلمین اور فلاسفۂ فلسفہ اور علم کلام میں منطق سے اور فقہاء شرعی مشکلات کے حل کرنے میں اصولِ فقہ سے کام لیتے ہیں' پھر وہ ایسا علم کیوں نہیں پیدا کر سکتا تھا' جس سے تاریخ کے مطالعہ میں کام لیا جائے؟ اس علم کا فائدہ جیسا کہ آپ نے دیکھا صرف روایتوں کی تحقیق ہے' اگرچہ اس کے مسائل بھی بذاتِ خود نہایت عمدہ ہیں لیکن اس کا فائدہ صرف ضعیف روایتوں کی تصحیح ہے۔(۹)

شولتس جس نے سب سے پہلے یہ خیال ظاہر کیا کہ ابن خلدون نے تاریخ کو ایک علم بنا دینا چاہا' یقیناً ایک عبارت سے جو مقدمہ میں ہے اور اس میں ابن خلدون نے تاریخ کو ''علم'' کہا ہے دھوکا کھایا۔ لیکن علم کا لفظ جس کا ترجمہ عام طور پر سائنس کے لفظ سے کیا جاتا ہے' ہمیشہ فرنچ لفظ کے معنی کو ادا نہیں کرتا' اس لیے وہ لیٹن لفظ (Scientia) کا حقیقی مقابل ہے اور اس کے معنی ''معرفت'' (Savoiy on connaissance) کے ہیں' اور اسی معنی میں اہل عرب ہر اس چیز کو علم کہتے ہیں جس کو پڑھ کر یاد کیا جا سکے' اس معنی کے لحاظ سے آداب بھی علم ہیں' حدیث بھی علم ہے اور قصہ بھی علم ہے۔ گو ان میں علمی صفت نہیں پائی جاتی۔

پروفیسر فلنت نے بھی ''دہ سلان'' کے فرنچ ترجمہ پر اعتماد کر کے لفظ ''علم''

Marfat.com

کا جو ترجمہ سائنس کے لفظ سے کیا ہے' بعینہٖ یہی غلطی کی ہے' ابن خلدون نے اسی عبارت مذکورہ میں ایک اور لفظ کا استعمال کیا ہے جو کچھ کم پیچیدہ نہیں ہے اور ''دہ سلان'' نے اس کا ایک برا ترجمہ کیا ہے' جس کی بنا پر پروفیسر التامیرا کا خیال ہے کہ ابن خلدون تاریخ و فلسفہ کی ایک شاخ قرار دیتا ہے اور اس نے اس کی جانچ پڑتال میں بڑی کوششیں کی ہیں' یہ ''حکمت'' کا لفظ ہے جس کو اہل عرب کبھی فلسفہ کے لیے اور اکثر اصابتِ رائے اور مطلق تعقل کے معنی میں استعمال کرتے ہیں اور وہ لیٹن لفظ Sapientia کا مقابل ہے' ابن خلدون کہتا ہے ''وہ یعنی تاریخ اسی لیے حکمت سے وابستہ و پیوستہ ہے اور اس بات کی مستحق ہے کہ اس کا شمار علومِ حکمیہ میں کیا جائے۔'' (۱۰) پھر اس خیال کی تشریح اس طریقہ سے کرتا ہے کہ سیرتِ انسانی کی تنظیم میں تاریخ کا فائدہ واضح ہو جائے اور اس سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ ابن خلدون نے علوم کی ترتیب میں تاریخ کا ذکر فلسفیانہ علوم میں کیوں نہیں کیا' بلکہ جیسا کہ پروفیسر التامیرا نے اشارہ کیا ہے' ابن خلدون نے مطلق علوم کے سلسلہ میں بھی اس کا ذکر نہیں کیا ہے' اس بنا پر اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ابن خلدون نے کبھی تاریخ کو علم کے اصلی معنی میں علم نہیں بنانا چاہا اور یہ اس کے دیباچہ اور دیباچہ سے زیادہ اس کے مقدمہ سے ظاہر ہوتا ہے۔

اس سے بڑھ کر یہ کہ خود اس کی تاریخ سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ اس نے علمی حیثیت سے اس مقصد کی تحقیق نہیں کرنی چاہی ہے جو اس کی طرف منسوب ہے' جب ہم اس کی تاریخ کا اس کے مقدمہ کے ساتھ موازنہ کرتے ہیں تو ہم پر سخت حیرت طاری ہو جاتی ہے' وہ اپنی تاریخ میں ایک سادہ عرب راوی معلوم ہوتا ہے' جو ہر چیز کو بغیر تنقید یا تحقیق کے بیان کر دیتا ہے' حالانکہ اگر آپ اس کے مقدمہ کو پڑھیں تو یہ یقین کرو گے کہ وہ تاریخی مباحث میں ایک حقیقی انقلاب پیدا کر دے گا' بے شبہ اس نے توقیتی طریقہ (سن وار طریقہ) اختیار نہیں کیا' لیکن اس سے پہلے بہت سے مورخین نے جن میں ایک مسعودی ہے جو اس سے چار صدی پہلے تھا اس نے سن وار روایت کے طریقہ کو چھوڑ دیا تھا' بلکہ خود ابن خلدون کبھی کبھی اس قسم کی بہت سی غلطیاں کر جاتا ہے جن کے متعلق اس نے اپنے پیشرووں پر زبانِ طعن دراز کی ہے اور اس قسم کی غلطیوں

Marfat.com

میں بعض وہ غلطیاں ہیں جن کو اس نے اپنے مقدمہ میں بیان کیا ہے' وہ دیباچہ میں یقینی طور پر اس واقعہ کی تکذیب کرتا ہے کہ اسلام سے پہلے یمن کے عربوں کی فتوحات مغرب میں مراکش تک اور مشرق میں ہندوستان تک پہنچ گئیں تھیں' کیونکہ یہ عقل کے خلاف ہے با ایں ہمہ وہ مقدمہ میں اس کو دو موقعوں پر ثابت کرتا ہے تا کہ اس کے ذکر سے دو مختلف نظریوں کی تائید کرے۔

لیکن خلیفہ مامون کی شادی کے متعلق وہ بغیر کسی تردّد کے ان تمام خرافات کو تسلیم کر لیتا ہے جو اس کی شان و شوکت سے تعلق رکھتے ہیں' جس کا اظہار خلیفہ اور اس کی ساس نے کیا تھا' حالانکہ وہ دیباچہ میں تاریخ کے مطالعہ کرنے والے کو اس مبالغہ سے بچنے کی ترغیب دیتا ہے جو مورخین اعداد کے متعلق کرتے ہیں مثلاً وہ کہتا ہے کہ سال بھر دن میں تین مرتبہ باورچی خانہ تک لکڑی لانے کے لیے ایک سو چالیس خچر مخصوص کر دیئے گئے تھے اور لکڑی کا یہ تمام انبار ایک ہی دن میں جلا دیا گیا۔

لیکن با ایں ہمہ تاریخی حیثیت سے ابن خلدون کی جدّت طرازی ایک حقیقی جدت طرازی ہے' کیونکہ نہ صرف عالمِ اسلامی میں بلکہ زمانۂ قدیم اور زمانۂ وسطی میں بھی نسبتاً وہ پہلا مورخ ہے جس نے تاریخ پر اس حیثیت سے نگاہ ڈالی کہ وہ ایک ایسا کل ہے جس کا تجزیہ نہیں کیا جا سکتا اور ان واقعات کی تحقیق کے لیے جنہوں نے تاریخ کو پیدا کیا ہے' ایک طریقہ قائم کیا' نیز ایک ضمنی علم بھی ایجاد کیا جو اس کے سمجھنے میں مددگار رہا' عالم اسلامی میں ایسے مورخ بہت کم ہیں جو واقعات تاریخ پر غور کریں اور تنقید کے سادہ اور آسان ترین طریقے بھی ان سے نہ چھوٹ جائیں۔ زمانۂ قدیم میں یونانی اور رومن مورخین میں یہ امتیازی شان پائی جاتی ہے کہ ان میں بعض مثلاً توکیدوس میں تنقیدی وصف پایا جاتا ہے' مثلاً ططیوس لیفیوس میں ادبی تفوق موجود ہے۔ بعض مثلاً تالیت واقعات کے سمجھنے کی بڑی مہارت رکھتے ہیں اور بعض مثلاً بولیب اور پلوٹارک اخلاقی حیثیت سے واقعات پر غور کرتے ہیں' لیکن ابن خلدون نے تاریخ کو بہت وسیع نگاہ سے دیکھا اور اس کی وجہ سے وہ اس قابل نظر آئی کہ اس کا مطالعہ خود اسی کے لیے کیا جائے اور ان تمام اعتبارات اور علمی نتائج سے قطع نظر کر لی جائے جن کو اس سے پہلے کسی نے تاریخ سے الگ نہیں کیا تھا۔

Marfat.com

(۲)

تاریخی مباحث کو ایک عمدہ روش پر لے چلنے اور ان غلطیوں سے بچنے کے لیے جن میں مورخین پڑ گئے ہیں' ابن خلدون نے سب سے پہلے ان اسباب سے بحث کرنا ضروری خیال کیا جن کی وجہ سے یہ غلطیاں واقع ہوئی ہیں' وہ اس کے سات سبب قرار دیتا ہے۔ جو تین اصولوں پر مبنی ہیں۔

(۱) ایک تو مصنفین کی جانبداری جو محض نفسیاتی اصول ہے اور ایسے اعتقاد سے پیدا ہوتی ہے جو مصنف کو فیصلہ کی آزادی سے روک دیتی ہے اور اس کو ہر ممکن ذریعہ سے اس اعتقاد کی تائید پر مجبور کر دیتی ہے' مثلاً اپنی موجودہ فطرت کی بنا پر ایک شیعہ کا ذاتی میلان یہ ہوتا ہے کہ وہ بنوامیہ کی تاریخ کو سخت سے سخت برائیوں سے بھر دے' ایک دوسرا مصنف ابن خلدون کے قول کے مطابق انسان کے قدرتی میلان کی بنا پر طاقتور لوگوں کی خوشامد کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ اسی طرح جو روایتیں کسی مصنف کے آقا کی تائید کرتی ہیں وہ ان کی اہمیت کو مبالغہ آمیز طریقہ پر بیان کرتا ہے' اور جن چیزوں سے اس کی عظمت پر بٹہ لگتا ہے' ان پر قصداً خاموشی اختیار کرتا ہے' اس لیے سب سے پہلی شرط جس کا مورخ کو لحاظ کرنا چاہیے یہ ہے کہ وہ جانبداری سے احتراز کرے۔

۲) غلطی کا دوسرا منشا یہ ہے کہ مورخ راویوں کی تمام روایتوں کی تصدیق کرے اور اس کی وجہ سے وہ راوی کی ہر روایت کو بغیر تحقیق کے قبول کر لینے پر مجبور ہو جاتا ہے' اس قسم کی غلطی سے بچنے کا سب سے کامیاب ذریعہ یہ ہے کہ نہایت توجہ اور غور و فکر کے ساتھ اس طریقہ سے کام لیا جائے' جس سے مسلمان اچھی طرح واقف ہیں یعنی جرح و تعدیل کا طریقہ (Improbatio etjusti ficatio) اس طریقہ کو حدیث کے راویوں نے ایجاد کیا ہے اور اس کا مقصد یہ ہے کہ محدث کی امانت اور سچائی کی تحقیق کے لیے نہایت دقیق بحث و تفتیش کی جائے اور اس بحث و تفتیش سے جو معلومات حاصل ہوں' ان کو جمع کر لیا جائے اور جب کسی حدیث کی صحت کی تحقیق مطلوب ہو تو یہ مخصوص معلومات اس محدث پر منطبق کی جائیں' جس نے اس حدیث کی روایت کی ہے' یہاں

Marfat.com

تک کہ ان معلومات سے معجم نما کتابیں مدون کر لی گئی ہیں‘ جن کی طرف ہر عالم رجوع کر کے بعض ایسے قواعد مستنبط کر سکتا ہے جو ہر حدیث کے درجہ کے اندازہ کرنے میں مدد دیتے ہیں‘ علمی حیثیت سے یہ قواعد ''مصطلح الحدیث'' کے نام سے جمع کیے گئے ہیں۔

جو تاریخی واقعات روایتاً بیان کیے جائیں ان پر بھی اس طریقہ کو منطبق کرنا ضروری ہے‘ اگر راوی امین‘ راستباز‘ سلیم الذہن ہے تو اس کی روایت کی تصدیق کی جا سکتی ہے‘ لیکن اگر اس میں یہ تمام اوصاف نہیں پائے جاتے تو ہمیں چاہیے کہ اس پر اعتماد کلی نہ کر لیں‘ بلکہ صرف اسی قدر اعتماد کریں جو ان اوصاف کے مناسب ہو جو اس میں پائے جاتے ہیں‘ اس لیے قدرتی طور پر ہمیں اعلان کر دینا چاہیے کہ ہم جن واقعات کی اس سے روایت کرتے ہیں‘ ان کی صحت میں شک ہے لیکن جن قصوں کی روایت ایک ایسا مورخ کرتا ہے جس میں یہ شرائط بالکل نہیں پائے جاتے‘ ہم ان کے قبول کرنے سے بداہتہً انکار کر دیں گے‘ ان مؤلفین کی تعداد کا بھی جو ایک مسئلہ کی روایت پر متفق ہوں ہمیں لحاظ کرنا چاہیے‘ جس واقعہ کی روایت پانچ یا چھ معتبر مورخین کرتے ہیں وہ اس واقعہ سے زیادہ سچا ہے جس کی روایت صرف ایک مؤلف کرتا ہے۔

خلاصہ یہ کہ ابن خلدون نہایت معقول احکام کا لحاظ رکھتا ہے لیکن وہ محدثین اسلام کے احکام سے جو رسول اللہ ﷺ کے اقوال وافعال کی روایت میں نہایت دقیق النظری سے کام لیتے ہیں‘ الگ نہیں ہیں۔

(۳) غلطی کا تیسرا منشا ''تمدن کے حالات کی حقیقت سے ناواقفیت ہے''۔ (۱۱)

کیونکہ جو مورخ اجتماع کی حقیقت پر نگاہ نہیں ڈالتا اور جو چیزیں اجتماع کی حقیقت سے موافقت اور ناموافقت رکھتی ہیں‘ ان میں فرق نہیں کر سکتا‘ وہ واقعات کی تحقیق کا ایک قیمتی ذریعہ کھو دیتا ہے۔ ابن خلدون اپنے پیشروؤں سے اس بات میں ممتاز ہے کہ اس کے ہاتھ یہی ذریعہ آ گیا اور اس نے مورخین کے لیے اس مقیاس کو ضروری قرار دے دیا‘ بلکہ وہ اپنے بعد کے ان مسلمان مصنفین سے بھی ممتاز ہے جنہوں نے پہلے دونوں قاعدوں کا صرف اس قدر لحاظ رکھا کہ اس میں عیب و ہنر دونوں یکساں طور پر پائے جاتے تھے‘ بلکہ عیب کا پلہ بھاری تھا۔ ابن خلدون تیسرے اصول کو بہت بڑی اہمیت دیتا

Marfat.com

ہے' کیونکہ تاریخی مسائل میں جب تک یہ ثابت نہ ہو جائے کہ ایک واقعہ اجتماع کی حقیقت کے موافق ہے' جرح و تعدیل سے کام نہیں لینا چاہیے' کیونکہ جب ایک واقعہ فی نفسہ ناممکن یا اُس زمانہ اُس جگہ اور اُن حالات کے مخالف ہے' جن میں وہ پیش آیا ہے تو اس کی اور اس کے راویوں کی ثقاہت کے متعلق بحث کرنا فضول اور سعی لا حاصل ہے۔ محدثین نے اپنے طریقہ کو صحیح طور پر پسند کیا ہے کیونکہ وہ لوگ تاریخی واقعات سے بحث نہیں کرتے۔ بلکہ صرف اس بات کی تحقیق کرتے ہیں کہ جو کلام رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ اس کو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے یا نہیں؟ لیکن ان واقعات پر جو حدیث کی روایت سے تعلق رکھتے ہیں' اجتماعی قوانین کا منطبق کرنا ضروری نہیں ہے کیونکہ وہ بلا واسطہ خداوند تعالیٰ کی ذات سے تعلق رکھتے ہیں اور نقد و بحث کے شکنجے سے آزاد ہیں' لیکن تاریخی واقعات پر تیسرے قاعدے کا منطبق کرنا ضروری ہے اور ان واقعات کی روایت کی صداقت اور صحت کے لیے اس مطابقت کا لحاظ رکھنا لازمی ہے' اس لیے یہ دیکھنا ضروری ہے کہ ان کا واقع ہونا ممکن ہے یا نہیں؟ جب یہ صورت ہے تو جو قانون روایتوں میں حق و باطل کا امتیاز امکان و استحالہ کے ذریعہ سے کر سکتا ہے وہ یہ ہے کہ ہم خود اجتماعِ انسانی پر غور کر کے یہ امتیاز کریں کہ کون سے حالات بذاتِ خود اور اس کی حقیقت کے مقتضاء کے موافق اس کو لاحق ہوتے ہیں' اور کون سے حالات محض عارضی اور نا قابل لحاظ ہیں اور کون سے حالات اس کو عارض ہو سکتے ہیں۔ اگر ہم ایسا کریں تو ان روایتوں میں حق و باطل اور صدق و کذب میں باہم امتیاز کرنے کا یہ ایک برہانی قانون ہوگا' جس میں شک و شبہ کی گنجائش نہ ہوگی اور اس وقت جب ہم کسی اجتماعی حالت کو سنیں گے تو ہمیں معلوم ہو جائے گا کہ کون سی حالت رد و قبول کے قابل ہے اور یہ ایک ایسا صحیح معیار ہوگا جس کے ذریعہ سے مورخین اپنی روایتوں کے لیے صحت و صداقت کا راستہ تلاش کر سکیں گے۔ (۱۲) لیکن تحقیقی طور پر یہ امکان کیا ہے؟ کیا وہ عقلی امکان ہے جس کو عقل سلیم پیدا کرتی ہے اور اس کو فلاسفہ الٰہیین اپنے نظریات میں استعمال کرتے ہیں؟ یا وہ امکان عادی ہے جس کا اندازہ ہر چیز کی فطرت سے لگایا جاتا ہے؟ ابن خلدون نے اس موضوع پر نہایت وضاحت سے بحث کی ہے' وہ کہتا ہے کہ

Marfat.com

انسان کو نہایت ہوشیاری کے ساتھ اپنی صریح عقل اور صحیح فطرت کے ذریعہ سے ممکن اور محال کی حقیقت میں امتیاز کرنا چاہیے اور جو چیز امکان کے دائرے میں آجائے اس کو قبول کرنا اور جو چیز اس کے دائرے سے باہر ہو اس کو چھوڑ دینا چاہیے' لیکن ہم اس سے مطلق امکان عقلی مراد نہیں لیتے' کیونکہ اس کا دائرہ نہایت وسیع ہے۔ اس لیے وہ واقعات کے درمیان حد فاصل نہیں۔ فرض کیا جا سکتا ہے' بلکہ وہ امکان مراد لیتے ہیں جو ہر چیز کے مادہ کے مطابق ہے' اس لیے ہم ہر چیز کی اصل' جنس' صنف اور اس کی عظمت کی مقدار پر غور کر کے اسی نسبت سے اس کے حالات پر حکم لگائیں گے اور جو چیز اس کے دائرے سے باہر ہوگی اس کو ناممکن قرار دے دیں گے۔ (۱۳) غرض اس سے وہ امکان مراد ہے جو متکلمین کے نزدیک امکان عادی کے نام سے مشہور ہے اور اس کی بنیاد عمدہ اندازہ کرنے پر قائم ہے' ایک عالم کے لیے چیزوں کا اندازہ کرنا ضروری ہے اور وہ اس کے زیر مطالعہ موضوع کے عمیق مطالعہ کا نتیجہ ہے اور وہ ساتھ ساتھ اس موضوع پر بحث کرنے میں اس کی مدد کرتا ہے' لیکن مورخ کے لیے یہ اندازہ کیا ہے؟ اور وہ کیونکر اس اندازہ کو کر سکتا ہے؟ ابن خلدون کی رائے میں وہ اجتماع اور ان چیزوں کے مطالعہ سے حاصل ہو سکتا ہے جو اجتماع کے وجود سے تعلق رکھتی ہیں' یا دوسرے الفاظ میں اس علم کے مطالعہ سے جس کو خود اس نے ایجاد کیا ہے' کیونکہ اس کے مطالعہ سے انسان کو یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ چند ضروری اور عام علامتیں ہیں جن سے ایسے قوانین پیدا ہوتے ہیں کہ جب کوئی مورخ تاریخ لکھنا چاہے تو ان کو پیش نظر رکھنا اس کے لیے لازمی ہو جاتا ہے۔

اب ہمیں اس علم سے جس کا مطالعہ ہمارے لیے ضروری ہے ان قوانین کے استنباط کرنے کی کوشش کرنی چاہیے' جو ایک خاص قسم کی تاریخ کے لیے نہایت اہم ہیں کیونکہ وہ ابن خلدون کی اس تاریخی روش کی بنیاد ہیں جس کی تشریح اس نے اپنے خطبہ میں کی ہے۔

۱) قانون العلیۃ (سبب اور مسبب کا تعلق)

ابن خلدون کہتا ہے: ''ہم دنیا اور دنیا کی تمام مخلوقات کو جس شکل میں دیکھتے

ہیں وہ یہ ہے کہ ان میں ایک خاص ترتیب و نظام پایا جاتا ہے' اسباب مسببات کے ساتھ ربط و تعلق رکھتے ہیں' ایک مخلوق دوسری مخلوق سے وابستہ ہے' بعض موجودات بعض دوسری موجودات کی شکل بدل لیتے ہیں' غرض نہ اس کی کوئی انتہا ہے نہ ان عجائبات کا سلسلہ ختم ہوتا ہے''۔(۱۴) اس حالت میں ہر عالم کا اصلی مقصد یہ ہونا چاہیے کہ ان علاقوں کو معلوم کرے جو ایک خاص مخلوق اور اس کے اسباب کے درمیان پائے جاتے ہیں' علمائے طبیعۃ اور فلاسفۂ الٰہیین کا موضوعِ بحث یہی ہے' پھر ہم تاریخ کے سمجھنے کے لیے یہی روش کیوں نہیں اختیار کرتے۔

مورخ کا فرض یہ نہیں ہے کہ اس قانون ''سبب اور مسبب کے تعلق'' کو ثابت کرے یا مظاہر اجتماعیہ میں اس کے مؤثرات کی تفسیر کرے' کیونکہ یہ علم الاجتماع کا موضوع ہے جس کو ابن خلدون وضع کرنا چاہتا ہے' البتہ مورخ کا یہ فرض ضرور ہے کہ وہ اس قانون کے وجود سے واقف ہو اور اجتماع انسانی سے جو چیزیں تعلق رکھتی ہیں ان پر اس کے جس قدر اثرات پڑتے ہوں ان پر نگاہ ڈالے اور قبل اس کے کہ وہ کسی واقعہ کو ثابت کرے' یہ یقینی طور پر معلوم کر لے کہ وہ قانون سبب و مسبب کے موافق ہے۔

ابن خلدون کی جدت یہ نہیں ہے کہ اس نے ایک ایسا قانون دریافت کر لیا جس سے تمام دنیا ناواقف تھی کیونکہ علت و معلول کا قانون ہمیشہ سے استنباط نتائج کا ایک اہم قاعدہ رہا ہے، بلکہ اس کی جدت یہ ہے کہ اس نے تاریخ پر اس کو منطبق کرنا چاہا اور یہ ثابت کیا کہ مظاہر اجتماعیہ کے درمیان ایک ضروری تعلق ہے جس کے بغیر اجتماع کا ثبات اور تغیر سمجھ میں نہیں آ سکتا۔ درحقیقت ابن خلدون اصولِ جبر تاریخی کا معتقد تھا اور ہم صحیح طور پر یہ قیاس کر سکتے ہیں کہ اس حیثیت سے اس کو مونٹسکیو پر تقدم حاصل ہے' ہم یہ یقین تو نہیں کر سکتے کہ مونٹسکیو نے ابن خلدون کو پڑھا تھا اور نہ ہمارا یہ دعویٰ ہے کہ ابن خلدون اس اصول تک اسی طریقہ سے پہنچا ہے جس کو مونٹسکیو نے اختیار کیا تھا یا یہ کہ اس نے اسی وضاحت بالخصوص اسی تعمق کے ساتھ اس کی تشریح کی ہے جن کے ساتھ مونٹسکیو نے اس کی تشریح کی تھی' دونوں کے ذہن میں بڑا فرق ہے' البتہ ابن خلدون اور مونٹسکیو دونوں اس پر متفق ہیں کہ اس نظریہ کو ہر اس بحث کی بنیاد قرار دینا

Marfat.com

چاہیے جس کا اجتماع سے تعلق ہو۔

لیکن جن مظاہر کو ہم دیکھتے ہیں ان کے تمام اسباب کا معلوم کر لینا ہماری طاقت سے باہر ہے' کیونکہ بعض اسباب ایسے ہیں جو عمیق سے عمیق بحث سے بھی معلوم نہیں ہو سکتے لیکن اگر ہم چند مظاہر کے اسباب نہ سمجھ سکیں اور اس بنا پر ان کو بخت و اتفاق کی طرف منسوب کر دیں تو یہ ایک جہالت ہوگی۔ اگرچہ ابن خلدون بھی ''بخت و اتفاق'' کا لفظ استعمال کرتا ہے لیکن یہ استعمال ''مخفی اسباب'' کے معنی میں ہوتا ہے اور ابن خلدون کی شان بھی یہی ہے کہ وہ اس سادہ تعلیل ''بخت و اتفاق کی تعلیل'' کے سامنے سر جھکائے اور یہ اعتراف کرے کہ ہمیشہ صحیح اور یقینی طریقہ پر قوانین عالم کے ادراک سے عقل بشری قاصر ہے اور جب کوئی ایسی چیز پیدا ہو جائے جس کے اسباب اس کو معلوم نہ ہوں تو اپنے اکثر پیشرووں کی طرح مبہوت نہ ہو جائے اور کورنو کی طرح یہ خیال نہ کرے کہ سبب بذاتِ خود بخت و اتفاق کا ایک اثر ہے یعنی اسباب کے دو مختلف سلسلے جب اتفاقاً باہم ملتے ہیں تو یہ اثر پیدا ہوتا ہے یہ ایک ایسا اصول ہے جو فلسفہ عقلیہ کا مخالف ہے۔

لیکن باوجود اس کے جس قانون پر ابن خلدون نہایت پختہ یقین رکھتا ہے اس میں بعض استثنائات بھی پائے جاتے ہیں وہ اگرچہ بخت و اتفاق کا قائل نہیں ہے لیکن وہ ایک دوسرے اصول کا قائل ہے جو بخت و اتفاق سے زیادہ قانون سبب کی بیخ کنی کرتا ہے یعنی ''خارق العادت تاثیر'' جس کو ابن خلدون خدا اور روح کی طرف منسوب کرتا ہے' چونکہ ابن خلدون ایک راسخ العقیدہ مسلمان ہے۔ اس لیے وہ معجزات اور کرامات پر خواہ وہ رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب ہوں یا اولیاء کی طرف' ایمان لاتا ہے اور ہر زمانہ اور ہر مقام پر اس کے ممکن الوجود ہونے کو تسلیم کرتا ہے اور متکلمین کی تعریف کے مطابق معجزہ یا کرامت ایک ایسی چیز ہے جو طبعی قوانین کو توڑ دیتی ہے اور اسی وجہ سے وہ انبیاء کی صداقت اور اولیاء کی ولایت کی قطعی دلیل ہے صرف یہی نہیں' بلکہ ابن خلدون جو ایک طرف تصوف سے اور دوسری طرف اسکندریہ سکول کے فلسفۂ الٰہیہ اشراقیہ سے متاثر ہے یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ بعض انسانی روحوں میں ایک ایسی خارق

Marfat.com

عادت قوت ہوتی ہے جس کے ذریعہ سے وہ نہ صرف آئندہ کے لیے پیشین گوئی کر سکتی ہے بلکہ واقعات کی رفتار پر بھی اثر انداز ہو سکتی ہیں۔

ابن خلدون اسی پر قناعت نہیں کرتا' بلکہ وہ سحر کا بھی معتقد ہے' ایک ماہر جادوگر "طلاسم" کی قوت یا بعض منتروں کی قوت سے جس کو وہ پڑھتا ہے' فطری قوانین کو بدل سکتا ہے' لیکن کیا اس سے بے راہ روی پر قانونِ سبب غالب آ سکتا ہے؟ ابن خلدون جادو اور اس کے متعلق تمام علوم سے بیزاری ظاہر کرتا ہے' لیکن صرف یہ بیزاری کافی نہیں ہے' ضرورت تو اس بات کی تھی کہ وہ اس کے نتائج پر ایمان نہ لاتا۔

ابن خلدونؒ کی رائے میں قانونِ سبب جو تاریخ پر حاوی ہے اس کا لحاظ صرف مورخ ہی تک محدود نہیں ہے بلکہ ہر اس شخص کے لیے اس کا جاننا ضروری ہے' جو حاکمانہ کام کرتا ہے وہ اس کو ایک تاریخی تقدیر سمجھتا ہے اور وہ ایک ایسی چیز ہے جو واقعات کی رفتار میں شخصی ارادہ اور بادشاہوں کے اثر کو بے کار کر دیتی ہے "جبکہ بڑھاپا سلطنت کے لیے ایک قدرتی چیز ہے تو وہ اس طرح واقع ہو گا جس طرح طبعی امور واقع ہوتے ہیں' جیسے کہ حیوانی مزاج میں بڑھاپا واقع ہوتا ہے' بڑھاپا ایک مزمن مرض ہے جس کی دوا اور جس کا ازالہ ناممکن ہے' کیونکہ وہ ایک طبعی چیز ہے اور طبعی امور میں تبدیلی نہیں واقع ہوتی۔" (۱۵) ایسی حالت میں اس قضائے مبرم کے سامنے سر جھکا دینا چاہیے اور شخصی ارادہ کو قوانین زندگی کا محکوم ہونا چاہیے' خود زندگی کو اس کا محکوم نہیں بنانا چاہیے۔

۲) قانون تشابہ:

ابن خلدون نے اجتماع انسانی میں دو قوانین کا انکشاف کیا ہے' جن میں ہمیشہ تعارض واقع ہوتا ہے' ان میں پہلے قانون کا نام ہم قانون تشابہ رکھ سکتے ہیں "اگر روایتوں میں غائب کو حاضر پر اور حاضر کو ماضی پر نہ قیاس کیا جائے تو بعض اوقات ان میں لغزش اور کج روی سے محفوظ نہیں رہا جا سکتا۔" (۱۶) ماضی مستقبل کے ساتھ اس سے زیادہ مشابہت رکھتا ہے۔ جس قدر پانی' پانی سے مشابہ ہے" (۱۷) اس لیے تمام مجتمعات انسانی (انسانی معاشرے) بعض وجوہ سے متشابہ ہیں لیکن ابن خلدون تمام

Marfat.com

اجتماعی مشابہات کو ''تارد'' کی طرح قانون تقلید کی طرف منسوب نہیں کرتا' کیونکہ اس کے اعتقادات میں اس سے زیادہ پیچیدگیاں پائی جاتی ہیں' بلکہ وہ اس کی تشریح مذہب' فلسفہ الٰہیہ اور تقلید کے ذریعہ سے کرتا ہے' مشابہات اجتماعیہ کا اصل سبب جنس انسانی کا اتحاد عقلی ہے اور یونانی و عرب کے فلاسفۂ الٰہیین نے نہایت عمدگی کے ساتھ اس کی تشریح کی ہے اور اسی پر ابن خلدون نے مقدمہ کے متعدد مقامات پر اعتماد کیا ہے۔ کوئی شخص ایسا نہیں ہے جو دو انسانی روحوں میں فرق کرتا ہو' اگر کبھی ایسا فرق پایا جاتا ہے تو اس کا سبب آسمانی امتیاز ہوتا ہے اور اسی وجہ سے رسول اللہ ﷺ اور اولیاء کی روحوں کو تفوق حاصل ہوا ہے۔

درحقیقت اس اتحاد کا پتہ اتحاد اصل سے چلتا ہے جس کا ذکر تورات اور قرآن دونوں میں موجود ہے۔ اگرچہ ابن خلدون قومیتوں کے اختلاف کے اثر کا معترف ہے' تاہم وہ اس مذہبی اصول کا منکر نہیں اور اس کے خیال میں قومیتوں کا اختلاف محض ایک امر عارضی ہے وہ ایک دوسرے قانون پر مبنی ہے جو مجتمع (معاشرہ) انسانی پر قانونِ تشابہ کے خلاف حکومت کرتا ہے' ہمارا یہ مقصد نہیں ہے کہ مسلمانوں نے کبھی اتحادِ اصل کا انکار نہیں کیا۔ بلکہ چوتھی صدی ہجری سے متعدد فلاسفہ بالخصوص ابوالعلاء معرّی نے اس کا انکار کیا۔ بلکہ ابوالعلاء معرّی نے ابن خلدون سے پہلے ہی قانون تشابہ کا اعتراف کیا ہے' چنانچہ کہتا ہے ''تاریخ ایک ایسا قصیدہ ہے جس کا قافیہ کبھی نہیں بدلتا۔'' (۱۸) لیکن وہ دنیا کے تشابہ کی برائی بیان کرتا ہے اور ابن خلدون اس قانون سے دنیا کے اچھی طرح سمجھنے کا کام لیتا ہے۔

ابن خلدون نے اپنے تجربہ سے تشابہ اجتماعی کا ایک تیسرا سبب معلوم کیا' یعنی تقلید اور اس کو تین قسموں میں منقسم کیا' پہلی قسم اس تقلید کی ہے جو رعایا حاکم کی کرتی ہے اس نے اپنے اس قول میں ''حالتوں اور عادتوں کے بدلنے کا ایک عام سبب یہ ہے کہ ہر نسل کی عادتیں اس کے بادشاہ کی عادتوں کے تابع ہوتی ہیں'' (۱۹)۔ یہی تقلید مراد لی ہے' دوسری قسم اس تقلید کی ہے جو غالب مغلوب کی کرتا ہے ''صاحب ملک اور صاحب اقتدار لوگ جب سلطنت پر غلبہ پاتے ہیں تو وہ لازمی طور پر ان لوگوں کی عادتیں اختیار

Marfat.com

کرتے ہیں جوان سے پہلے تھے اور اس کے بہت بڑے حصہ کے پابند ہو جاتے ہیں' لیکن اس کے ساتھ اپنی نسل کی عادتوں سے بھی بے اعتنائی نہیں کرتے''۔(۲۰) تیسری قسم کی تقلید اس کے بالکل برعکس ہے' یعنی وہ تقلید جو مغلوب غالب کی کرتا ہے۔تم دیکھتے ہو کہ مغلوب لباس' سواری اور ہتھیار میں اور ان کے بنانے اور ان کی شکلوں میں بلکہ تمام حالات میں ہمیشہ غالب کی مشابہت اختیار کرتا ہے۔''(۲۱)

لیکن تقلید ابتداءً تغیرات پیدا کرتی ہے' کیونکہ دوسری عادتوں کے اختیار کرنے کے لیے مقلد کو مجبوراً بعض عادتیں چھوڑنی پڑتی ہیں اور امتدادِ زمانہ سے یہی تغیرات مقلد اور مقلد بہ کے درمیان مشابہات بن جاتے ہیں تو کیا ابن خلدون کی اس بحث سے کہ مجتمع انسانی پر تقلید کا اثر پڑتا ہے' لازمی طور پر ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ ابن خلدون اور ''تارو'' میں کس قدر مشابہت ہے؟ اس کا جواب نفی میں ہے اور اس کی وجہ بھی صاف وسادہ ہے کیونکہ ابن خلدون نے نظریۂ تقلید کو وضع نہیں کیا' بلکہ اس کے قول کے مطابق اس نے اس کے سوا اور کچھ نہیں کیا کہ اس مشہور مثل ''الناس علي دين ملو كهم'' کی تفسیر میں وسعت پیدا کر دی اور درحقیقت ہم ایسے مشکل اور وسیع تخیل کا مقابلہ ایک ایسے عظیم الشان تخیل یعنی ایک منظم نظریہ کی ایجاد سے نہیں کر سکتے۔

(۳) قانون تباین:

تمام اجتماعی چیزیں ہر حیثیت سے متماثل نہیں ہیں بلکہ ان کے درمیان بہت سے فرق پائے جاتے ہیں جن کا لحاظ رکھنا مورخ کے لیے ضروری ہے' تاریخ میں ایک مخفی غلطی یہ ہوتی ہے کہ زمانوں کے بدلنے اور گزرنے سے قوموں اور نسلوں کے حالات میں جو تبدیلی پیدا ہوتی جاتی ہے' اس کو فراموش کر دیا جاتا ہے' یہ ایک نہایت سخت اور مخفی مرض ہے' کیونکہ وہ ایک طویل مدت کے بعد پیدا ہوتا ہے اس لیے اس کو صرف معدودے چند لوگ سمجھ سکتے ہیں کیونکہ دنیا اور قوموں کے حالات اور ان کی عادتیں اور ان کے طریقے ہمیشہ ایک ہی روش پر قائم نہیں رہتے بلکہ زمانہ کے ساتھ ساتھ ان میں اختلاف پیدا ہوتا ہے اور ایک حالت دوسری حالت سے بدلتی رہتی ہے۔''(۲۲)

Marfat.com

قانون تشابہ کی بنیاد تو کبھی عقلی اصول پر اور کبھی واقعات پر قائم ہوتی ہے' لیکن قانون تباین محض ایک تجربی قانون ہے اور ان اسباب میں نہیں ہے جو مذہب اور فلسفہ مابعد الطبیعہ کے حدود میں آتے ہیں۔ ابن خلدون اس کو جغرافیانہ' طبعی' اقتصادی اور سیاسی اسباب کی طرف منسوب کرتا ہے اور اتحاد روح و اتحاد اصل کے باوجود اجتماع انسانی ایسے مؤثرات سے متاثر ہوتا ہے جو اس میں اختلاف و تباین پیدا کرتے ہیں۔

غرض پہلی چیز تو اقلیمی اثر ہے جس کو ابن خلدون نے نہایت اہمیت دی ہے' اس کے بعد جغرافیانہ اثر ہے جس سے بدویوں اور شہریوں میں اور اس آبادی میں جو سمندر کے کنارے آباد ہے اور اس میں جو سمندر سے دور اندرونی مقامات میں رہتی ہے' اختلاف پیدا ہوتا ہے' اقتصادی اثر بھی اس اختلاف کا سبب ہوتا ہے' کیونکہ جو جماعت زراعت کا پیشہ اختیار کر کے آرام کے ساتھ زندگی بسر کرتی ہے اس کا ماحول بدویانہ زندگی کے ماحول سے مختلف ہوتا ہے' سب سے اخیر میں اجتماع طرزِ حکومت کے اثر سے بدلتا ہے۔

اجتماع ان تمام مؤثرات سے متاثر ہوتا ہے' اس لیے مورخین جن غلطیوں کے مرتکب ہوتے ہیں وہ زیادہ تر اس لیے واقع ہوتی ہیں کہ وہ یا تو ان مؤثرات سے واقف نہیں ہوتے یا ان کے نتائج کا اندازہ نہیں کرتے۔

جو مورخ ان تینوں قوانین کا جن کا ذکر ہم نے کیا اور ان کے مؤثرات کا لحاظ رکھتا ہے' اس کو ایک قسم کا صحیح اندازہ حاصل ہو جاتا ہے اور اس کے ذریعہ سے وہ تاریخی واقعات کا فیصلہ کر سکتا ہے' بالخصوص صحیح و غلط میں امتیاز کر سکتا ہے' خود ابن خلدون نے چند تنقیدی مثالیں بیان کی ہیں جو انہی قوانین پر مبنی ہیں اور ان میں زیادہ تر صحیح ہیں' مثلاً اسکندریہ کی تعمیر کے متعلق جو یہ خرافات بیان کی جاتی ہیں کہ ''اسکندر ایک شیشہ کے صندوق میں بیٹھ کر دریا میں اس لیے گھسا کہ ان شیطانوں کا چہرہ پہچان لے جو شہر کی تعمیر میں رکاوٹ پیدا کرتے ہیں اور جب دریا سے باہر نکلا تو حکم دیا کہ ان کی صورتیں بنائی جائیں' شیطان ان سے خوفزدہ ہو کر بھاگ گئے اور اطمینان کے ساتھ شہر تعمیر ہو گیا''۔ وہ عقلی اصول کے مطابق غلط ہے' اس موقع پر یہ لحاظ رکھنا چاہیے کہ وہ تکذیب کے اہم

Marfat.com

اسباب میں ایک سبب ایسا بیان کرتا ہے جو اس کے زمانہ کی ذہنیت کے ساتھ خصوصیت رکھتا ہے اور وہ یہ کہ شیطانوں کی صورت بنانا ناممکن ہے کیونکہ وہ مختلف شکلیں اختیار کرتے رہتے ہیں''۔(۲۴)

ابن خلدون قانون تشابہ کے مطابق یہ بھی بیان کرنا چاہتا ہے کہ زمانۂ قدیم اور زمانۂ جدید کے درمیان مورخین کے خیال میں جو اختلاف پایا جاتا ہے وہ صحیح نہیں ہے' بالخصوص دونوں زمانوں کے انسانوں کے جسم کی ضخامت میں' اسپنسر نے ''کتاب التربیۃ'' میں جو طریقہ اختیار کیا ہے اسی طریقہ سے ابن خلدون بھی اس خیال کی تشریح کرتا ہے یعنی قدماء کی زندگی کے جو آثار باقی رہ گئے ہیں اُنہی سے یہ استدلال کرتا ہے کہ وہ خلقت میں اس سے اور اس کے معاصرین سے کسی چیز میں مختلف نہ تھے' کیونکہ ان کے مکانات اور ان کے شہروں کے دروازے ہمارے مکانوں اور دروازوں کے مشابہ ہیں' اس لیے ہم یہ کیونکر سمجھ سکتے ہیں کہ وہ ہم سے بڑے اور طاقتور تھے۔ ابن خلدون نے اس غلط رائے کے اسباب کی تحقیقات کی تو اس کو معلوم ہوا کہ سیرت کے بہت سے راویوں نے خلقت کی رفتار کے اندازہ کرنے میں بے راہ روی اختیار کی ہے' کیونکہ ان کا خیال تھا کہ وہ دورِ انحطاط میں ہیں اور قدماء ان سے زیادہ قوی اور طویل العمر تھے' وہ اس غلطی میں آثارِ قدیمہ کی عظمت کو دیکھ کر پڑ گئے اور یہ بھول گئے کہ قوائے بشری نے ان کے قائم کرنے میں آلات سے مدد لی ہے اور ان کی تعمیر کئی نسلوں میں ہوئی ہے۔

دوسرے موقع پر ابن خلدون قانون تباین سے کام لیتا ہے اور اِن خرافات کی تکذیب کرتا ہے کہ حبشی حام کی نسل سے ہیں اور ان کا رنگ اس لیے سیاہ ہو گیا کہ حضرت نوح علیہ السلام جب حام سے خفا ہوئے تو خدا سے دعا کی کہ وہ اس کا اور اس کی اولاد کا جسم سیاہ کر دے اور ان کو اس کے دونوں بھائیوں کی اولاد کا غلام بنا دے۔ لیکن ابن خلدون کہتا ہے کہ حبشیوں کی سیاہی کا سبب ان کا ماحول ہے' لیکن مورخین نے گرم و سرد ملکوں کے درمیان تفریق و امتیاز نہیں کیا' بلکہ تورات میں یہ پڑھ کر کہ حام حبشیوں کے باپ ہیں یہ اعتقاد قائم کر لیا کہ ان کے جسم کی سیاہی کا سبب حضرت نوح علیہ السلا کی

Marfat.com

لعنت ہے، حالانکہ ہمیں تجربتاً معلوم ہے کہ اگر ایک گورا آدمی حبشیوں کے ملک میں سکونت اختیار کر لے تو اس کا رنگ پہلے گندمی ہو جائے گا اور بالآخر اس کی اولاد حبشی ہو جائے گی، اسی طرح حبشی لوگ جب معتدل ملکوں میں سکونت پذیر ہو جاتے ہیں تو ان کا رنگ چمک اٹھتا ہے اور بدلتے بدلتے سفید ہو جاتا ہے۔

لیکن ابن خلدون اپنے اصول کے منطبق کرنے میں ہمیشہ پوری دقت نظری سے کام نہیں لیتا یا دوسرے الفاظ میں ان موثرات کا مقابلہ نہیں کر سکتا جو اس پر بہت کچھ اثر ڈالتے ہیں، وہ کبھی تو مذہب سے متاثر ہو جاتا ہے جس کا اثر اس کی روح پر تربیت اور ماحول سے زیادہ پڑتا ہے کیونکہ اس زمانہ میں مذہب سخت سے سخت آزاد اور سخت سے سخت بے تعصب آدمی کو بھی اپنے زیر اقتدار کر لینا چاہتا تھا، مثلاً جن مورخین نے مصر اور افریقہ کے خلفائے فاطمین اور ادارسہ امرائے مراکش کے نسب پر نکتہ چینی کی ہے، ان پر وہ تنقید کرتا ہے کیونکہ ان دونوں خاندانوں کا نسب رسول اللہ ﷺ کے نسب سے ملتا ہے، لیکن اس نسب کی حقیقت میں جو تحریف واقع ہوئی ہے، اس کو ابن خلدون بغداد کے عباسی خلفاء کی غیرت کی طرف منسوب کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اگر ان دونوں خاندانوں کے بانی جھوٹے ہوتے تو نہ اپنے دشمنوں کو مغلوب کر سکتے اور نہ اپنی سلطنت قائم کر سکتے، جھوٹ کی عمر بہت کم ہوتی ہے، خدا نے جھوٹوں پر لعنت کی ہے اور ان کی خیانتوں کے راز فاش کرنے کا وعدہ لیا ہے۔ اس کے بعد فاطمین اور ادراسہ کی جانب سے اپنی مدافعت کو ان الفاظ میں ختم کرتا ہے ''میں نے دنیا میں ان کی جانب سے مدافعت کی ہے اور مجھے توقع ہے کہ وہ قیامت کے دن میری جانب سے مدافعت کریں گے''۔ (۲۴)

وہ کبھی ذاتی مصالحت کے اثر سے بھی متاثر ہو کر اپنے اصول اور اپنے طریقہ سے ہٹ جاتا ہے۔ اس نے موحدین کی سلطنت کے زیر سایہ زندگی بسر کی اور ان کی خوشنودی حاصل کرنے کے لیے یہ ثابت کرنا چاہا کہ اس خاندان کے بانی کا یہ خیال صحیح ہے کہ اس کا نسب رسول اللہ ﷺ سے ملتا ہے لیکن اس نے اس معاملہ میں کسی علمی بحث اور روایت سے استناد نہیں کیا، بلکہ اس کی بنیاد ایسے تخیلات پر قائم کی جو مبالغہ اور عجائب

Marfat.com

پرستی پر مبنی ہیں' مثلاً یہ کہ سلطنت ادراسہ کا بانی مراکش میں لاولد مرا' لیکن اس کے انتقال کے چند ہی مہینے کے بعد اس کی بی بی نے جو قوم بربر سے تعلق رکھتی تھی' فوج کے سامنے ایک بچے کو پیش کر کے کہا کہ وہ اس حکومت کے بانی ادریس کا لڑکا ہے۔ ابن خلدون اس خیال کی صحت کی تائید اس طرح کرتا ہے کہ نکاحی اولاد کے نسب کی صحت حدیث سے ثابت ہے اور ''ادریس اپنے باپ کے بستر پر پیدا ہوا (اور حدیث میں ہے کہ) الولد للفراش۔(۲۵)

ابن خلدون کو جب کسی ضعیف مسئلہ کی تنقید کا موقع ملتا ہے تو وہ قصداً یا سہواً اس سے غفلت برتتا ہے۔ مثلاً یہ روایت کہ ''جب دولت فاطمیہ کا بانی عبیداللہ المہدی افریقہ کو بھاگا تو خلیفہ عباسی (معتضد) نے حاکم برقہ کے پاس ایک خط بھیجا کہ اس کو گرفتار کر لے'' قابل تنقید تھی اور ابن خلدون اس خط کے متعلق بحث و تفتیش کر سکتا تھا' لیکن اس نے اس کی پرواہ نہیں کی بلکہ صرف اس قدر بیان کرنے پر قناعت کی کہ خلیفہ عباسی نے اس مفرور کی گرفتاری کا حکم اس لیے بھیجا تا کہ یہ ثابت ہو جائے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کی اولاد سے تھا اگر ایسا نہ ہوتا تو خلیفہ اس کے معاملہ کو اہمیت کیوں دیتا؟(۲۶) بلکہ ابن خلدون کبھی کبھی اپنی تنقید میں مضحکہ انگیز سادہ لوحی بھی شامل کر دیتا ہے مثلاً وہ خلیفہ ہارون رشید کی شراب خوری کی تکذیب اس لیے کرتا ہے کہ وہ نہایت پرہیز گار تھا' روزانہ سو رکعتیں نماز پڑھتا تھا اور ایک سال جہاد اور دوسرے سال حج کرتا تھا۔(۲۷)

اب ابن خلدون کی تاریخی روش کی قدر و قیمت کیا ہے؟ ہم اس فصل کی ابتدا میں کہہ چکے ہیں کہ تاریخ میں بنیادی مسئلہ کو اس نے چھوڑ دیا ہے کیونکہ نہ تو وہ ماخذوں کی بحث و تحقیق کرتا ہے' حالانکہ یہ مورخ کا پہلا فرض ہے اور نہ اس شکل کی پرواہ کرتا جس میں ایک مورخ واقعات کو پیش کرتا ہے حالانکہ اس کو بہت بڑی اہمیت حاصل ہے بلکہ وہ خاص طور پر ان واقعات پر غور و فکر کرتا ہے جن کا انکشاف ایک ایسے فلسفہ میں ہوتا ہے جس کا موضوع اجتماع بشری ہے۔ لیکن یہ فلسفہ تاریخ میں شامل نہیں ہے یا کم از کم اس کا تاریخ میں شامل ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ ہم کہہ چکے ہیں کہ تاریخ کا مقصد جیسا کہ ہم آج سمجھتے ہیں یہ ہے کہ ماخذوں کی سند و اعتماد سے گزشتہ واقعات کو ثابت کیا

Marfat.com

جائے اور یہ ایک ایضاحی علم ہے، لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ اب تک فلسفۂ تاریخ کا وجود نہیں ہوا ہے یا یہ کہ اس کے موجود ہونے کی گنجائش ہی نہیں۔ جیسا کہ بہت سے جدید مورخین کہتے ہیں بلکہ ہمارا مقصد صرف یہ ہے کہ اگر یہ فلسفہ موجود ہے یا کبھی موجود ہوسکتا ہے تو اس کا جزو تاریخ ہونا ضروری نہیں اور اگر وہ طبعاً تاریخ کا اس لیے محتاج ہے کہ وہ تاریخی واقعات پر مبنی ہے تو ہم یہ نہیں سمجھ سکتے کہ تاریخ کی تشریح میں اس سے کیونکر کام لیا جاسکتا ہے؟

اس بنا پر ابن خلدون کی تاریخی روش کی بنیاد ہی سرے سے غلط ہے، اس کا خیال ہے کہ تاریخ ایک اجتماعی بحث ہے اور تاریخ کے لکھنے اور سمجھنے کے لیے اجتماع بشری کا علم ضروری ہے لیکن اجتماع بشری کے مطالعہ کی کیا صورت ہے؟ کیا اس کا مطالعہ تاریخ کے ذریعہ ہوسکتا ہے جو واقعات کا ایک سطحی معائنہ ہے؟ یا دوسرے علم کے ذریعہ سے جو واقعاتِ تاریخی کے مطالعہ سے پیدا ہوتا ہے؟ ابن خلدون ان سوالات کا یہ جواب دیتا ہے کہ اس کا ذریعہ وہی پہلا طریقہ ہے لیکن اس دور (۲۷) سے بچنے کی کیا صورت ہے؟ وہ اس سے بحث نہیں کرتا اور اگر بحث کرے بھی تو کامیاب نہیں ہوسکتا، لیکن ابن خلدون اگرچہ کسی تاریخی طریقہ کے ثابت کرنے میں کامیاب نہ ہوسکا تاہم یہ واقعہ ہے کہ اس نے اس کو ایجاد کیا اور بہت سے موقعوں پر اس میں واضح اور صحیح خیالات کی تشریح کی، لیکن ہمارا مقصد یہ بیان کرنا نہیں ہے کہ ابن خلدون اپنے مقصد میں کامیاب ہوگیا، بلکہ ہم اس کے کارنامے کی تشریح کرنا اور اس کو سمجھنا چاہتے ہیں اور اس نے جو انکشاف کیا ہے اس پر نئے سرے سے گہرے طریقہ پر ان مسائل کے سلسلہ میں بحث کرنا چاہتے ہیں، جو اس کے زمانہ میں بھی سخت ناقص رہ چکے ہیں۔

تیسری فصل

(۱) مقدمہ کی غرض کی توضیح۔
(۲) ابن خلدون سے پہلے اجتماعی مباحث
(۳) ابن خلدون کا اجتماع کو سمجھنا اور اس کا مطالعہ کرنا۔
(۴) مقدمہ اور علم اجتماع

(۱)

چونکہ ابن خلدون کا خیال ہے کہ تاریخ کا مقصد اس کے سوا اور کچھ نہیں ہونا چاہیے کہ وہ قصوں کے ذریعہ سے اجتماع بشری کے مختلف ادوار واشکال کے انقلابات کی تشریح کرے' اس لیے یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہم سب سے پہلے ان قوانین کا مطالعہ کریں جن کے مطابق یہ انقلاب پیدا ہوتا ہے کیونکہ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں ابن خلدون یہ تسلیم نہیں کرتا کہ حوادث بغیر نظم و ترتیب کے محض بخت و اتفاق سے آتے رہتے ہیں بلکہ وہ یہ ثابت کرتا ہے کہ چند قوانین ہیں جو اجتماعی حرکت کے محرک ہوتے ہیں اور ان قوانین سے بحث کرنے کے لیے خود اجتماع کا مطالعہ ضروری ہے اور یہ مطالعہ ایک مستقل علم (Suegeneris) کا موضوع ہے جس کا نام ابن خلدون نے ''علم العمران'' رکھا ہے۔

جو حوادث اجتماع بشری میں رونما ہوتے ہیں ان میں سے ہر ایک پر ابن خلدون مستقلاً نگاہ نہیں ڈالتا اور ایک کو دوسرے سے الگ کر کے ان سے بحث نہیں کرتا' کیونکہ اس کے خیال میں وہ سب ایک ایسا مجموعہ ہوتے ہیں جن کے اجزاء باہم پیوستہ ہو کر ایک دوسرے پر اثر ڈالتے رہتے ہیں' اس کے ساتھ یہ مجموعہ ایسے مؤثرات کے زیر اقتدار ہوتا ہے جو اجتماع کی ذات سے تو الگ ہوتے ہیں' لیکن اس پر بہت زیادہ اثر کرتے ہیں۔

Marfat.com

اس بنا پر ہمارے سامنے قوانین کے ''مختلف مجموعے ہیں'' ایک کا تعلق تو اجتماعی حوادث سے اس معنی میں ہے کہ ان کا وجود خود اجتماع پر مترتب ہوتا ہے اگر خود اجتماع موجود نہ ہو تو ان کا وجود بھی نہیں ہو سکتا اور دوسرا اجتماع سے بالکل الگ ہے اور وہ صرف قدرتی حوادثات سے تعلق رکھتا ہے۔ مثلاً بدویانہ زندگی کا شہری اور تمدنی زندگی سے بدلنا' ایک ایسا واقعہ ہے جو اجتماع سے باہر نہیں پیدا ہو سکتا' اور جن قوانین کے ذریعہ سے اس واقعہ کے وجود کی تکمیل ہوئی ہے' ہم ان کو اجتماعی قوانین کہہ سکتے ہیں' لیکن حوادثات فضائیہ کا وجود اجتماع پر موقوف نہیں ہے' البتہ وہ ان مقررہ قوانین کے مطابق جن کا وجود اس پر مترتب نہیں ہوتا' اجتماع پر اثر انداز ہوتے ہیں۔

یہ دونوں مجموعے اجتماع پر مستقلاً ایک دوسرے سے الگ ہو کر اثر نہیں کرتے بلکہ صرف ایک ساتھ پائے ہی نہیں جاتے' بلکہ ان کے مؤثرات اس قدر مخلوط و متحد ہو جاتے ہیں کہ جب ہم ایک اجتماعی واقعہ کو دیکھتے ہیں تو وہ ہمیں اس قدر پیچیدہ نظر آتا ہے کہ جب تک ہم اس واقعہ کو تحلیل نہ کر لیں اور اس کے متعدد اور مختلف اسباب نہ پیدا کر لیں اس کو سمجھ ہی نہیں سکتے۔

پس مقدمۂ ابن خلدون کا مقصد انہی قوانین کی شرح اور ان طریقوں کا ثابت کرنا ہے' جن کے ذریعہ سے وہ اجتماع پر اثر ڈالتے ہیں تاکہ اس طریقہ سے تاریخ کا صحیح طور پر سمجھنا ممکن ہو۔

(۲)

ابن خلدون کو یقین کامل ہے کہ اس نے جس علم کو ایجاد کیا ہے وہ ایک مستقل علم (Suigeneris) ہے' کیونکہ عربی منطق کے مطابق اس میں مستقل علم کے خواص پائے جاتے ہیں' اس کا ایک خاص موضوع ہے' اس کے خاص مسائل ہیں اور اس کا خاص مقصد ہے اور ابن خلدون کی کوشش یہ ہے کہ اس کو ان علوم سے ممتاز کر دے جو اس سے پہلے عام طور پر مشہور تھے اور جو اس سے تعلق رکھتے ہیں یعنی منطق اور بلاغت اور سیاست۔ وہ کہتا ہے کہ بعض ان مسائل سے جن سے یہ علم بحث کرتا ہے

دوسرے علوم میں بھی بحث کی جا چکی ہے۔ لیکن اس بحث کا طریقہ اور اس کا مقصد اس سے مختلف تھا مثلاً اصولِ فقہ میں لغت سے بحث کی جاتی ہے لیکن اس لیے نہیں کہ وہ ایک اجتماعی چیز ہے یا یہ کہ اس کا مقصد تاریخ کی توضیح ہے بلکہ اس لیے کہ وہ ایک دینی مسئلہ ہے اور اس کے ذریعہ سے ان قواعد کی تشریح کی جا سکتی ہے۔ جن کے بموجب قرآن مجید کو سمجھنا چاہیے۔ علم کلام حکومت کے وجود کی ضرورت سے بحث کرتا ہے۔ لیکن یہ خلافت کے نظام دینی ہونے کا طبعی نتیجہ ہے۔ لیکن یہ کہ مسئلہ خلافت حکومت کی شکلوں میں سے ایک شکل ہے اور حکومت ایک اجتماعی چیز ہے اس سے متکلمین کو بحث نہیں' اس بنا پر ابن خلدون کا یہ عقیدہ بالکل صحیح ہے کہ اس نے سب سے پہلے اس علم کو ایجاد کیا اور سب سے پہلے اس کی شرح کی۔ اس کو اس پر بڑا ناز ہے کیونکہ اس کے نزدیک یہ علم تاریخ کے مطالعہ میں براہِ راست مفید ہے' بلکہ وہ یہ ثابت کرتا ہے کہ وہ اس مطالعہ کے لیے ضروری ہے۔

لیکن ابن خلدون یہ تسلیم کرتا ہے کہ عربی تمدن سے پہلے دوسرے تمدن مثلاً مصری' اشوری' ایرانی' یونانی' اور رومی تمدن موجود تھے اور گو ابن خلدون کو یہ یقین ہے کہ کسی عرب کے دل میں اس علم کا تخیل نہیں پیدا ہوا بلکہ وہ یہاں تک کہہ سکتا ہے کہ یہ تخیل کسی یونانی کے دل میں بھی نہیں پیدا ہوا کیونکہ اس کے قول کے مطابق عہد عباسی کے ترجموں کے ذریعہ سے اگرچہ یونانی علوم عام طور پر متداول ہو چکے تھے لیکن با ایں ہمہ یہ تحقیقی طور پر نہیں کہا جا سکتا کہ مصریوں یا اشوریوں یا ایرانوں میں دوسرے قدمائے مفکرین نے اس قسم کی بحث نہیں کی تھی' وہ کہتا ہے کہ ان تمدنوں کا کوئی حصہ عرب تک نہیں پہنچا اور بلا دلیل یہ خیال قائم کر لیتا ہے کہ ایران کے فتح ہونے کے ساتھ ہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ حکم دے دیا تھا کہ وہاں کے تمام کتب خانے برباد کر دیئے جائیں لیکن یہ کوئی تحقیقی واقعہ نہیں اور ہمارے اعتقاد میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حکم سے کتب خانہ اسکندریہ کے جلائے جانے کے واقعہ کی طرح جس کی پوری تردید مستشرقین نے کر دی ہے یہ واقعہ بھی خرافات میں شامل ہے۔

ابن خلدون کا یہ خیال بھی غلط ہے کہ اہل عرب نے تمام یونانی فلسفوں کا

Marfat.com

ترجمہ کرلیا تھا' وہ درحقیقت الٰہیات' منطق' ہیئت' حساب' ہندسہ' طبعیات اور کسی قدر فلسفۂ اخلاق کے مباحث کے سوا یونانی فلسفہ سے واقف نہ ہوسکے اور یہ واقفیت بھی سخت ناقص طریقہ پر حاصل کی۔ بالخصوص فلسفہ کی وہ قسم جو ابن خلدون کے فلسفہ سے مشابہت رکھتی ہے۔ ان سے وہ کلیتًا ناواقف رہے۔ ابن خلدون نے ایک کتاب سے جس کا نام ''سیاست'' ہے اور جو ارسطو کی طرف منسوب ہے دھوکا کھایا اور اس کی بنا پر اس علم میں ارسطو کے تبحر کا انکار کر دیا حالانکہ یہ کتاب سیاسی حکم و نصائح سے لبریز ہے اور مشرقی بالخصوص فارسی اور ہندی اسلوب پر لکھی گئی ہے۔ ابن خلدون نے اس کے ایک فقرہ کی تنقید کی ہے اور اس کی ہنسی اڑائی ہے حالانکہ نہ وہ ارسطو کی کتاب ہے اور نہ اس کی ذہانت کے ساتھ میل کھاتی۔ (۲۹) البتہ اس نے ایک دوسرے مقام پر یہ اعتراف کیا ہے کہ یہ کتاب ارسطو کی تصنیف نہیں کیونکہ اس میں بہت سی باتیں تحقیق و برہان سے دور ہیں۔ (۳۰) اہل عرب افلاطون کی جمہوریت اور ''قوانین'' اور ارسطو کی ''سیاست'' سے بھی بے خبر رہے' ان کو چند سیاسی حکمتوں کے سوا جو اِدھر اُدھر سے بے قاعدہ طور پر لے لی گئی تھیں اور کوئی چیز نہ مل سکی۔ غالبًا ان کو وہ چند رسالے بھی ملے جن کو ارسطو نے اسکندر کے لیے لکھا تھا۔ لیکن یونانی نظم حکومت درحقیقت اصول اور شکل دونوں میں عربی نظم حکومت سے بالکل مختلف تھا۔ اس لئے خلفائے عباسیہ نے اپنی رعایا میں ان کی اشاعت نہیں کی' جن سیاسی اور مذہبی اسباب نے یونانیوں کے بت پرستانہ آداب و اخلاق کے ترجمہ سے روکا تھا۔ انہی نے ان کو سیاسی کتابوں کے ترجمہ سے بھی باز رکھا۔ اس لیے انہوں نے فلسفہ یونانی کا ترجمہ صرف مذہبی اور علمی ضرورت کے پورا کرنے کے لیے کیا باقی مذہب' سیاست اور اخلاق کے متعلق اہل عرب کا خیال تھا کہ وہ خود ان کے یہاں مکمل طور پر موجود ہیں اور وہ اس میں کسی اجنبی اعانت کے محتاج نہیں۔

لیکن مشرق قدیم نے جو عقلی ترکہ وراثت میں چھوڑا تھا۔ ابن خلدون نے اس کی قدر و قیمت کے اندازہ کرنے میں دھوکا کھایا۔ اب ہم جیسا کہ یونانی اور رومن مورخین اور جدید علمائے آثار نے بیان کیا ہے اس وراثت کو جانتے ہیں اور اس معاملہ میں ابن خلدون کی تائید کر سکتے ہیں کہ کسی مشرقی آدمی نے اس پر سبقت نہیں کی۔ ابن

Marfat.com

خلدون کا یہ خیال بھی غلط ہے کہ اہل عرب کو مشرقی تمدن کا علم بالکل نہ تھا کیونکہ مشرقی قوموں بالخصوص ہندوستان اور ایران کا اثر نجوم وحساب میں عام طور پر مشہور ہے۔ اسی طرح عباسیوں کے دور میں سیاستِ اسلامیہ کا اکثر حصہ ساسانی حکومت کی سیاست کی عکسی تصویر تھا۔ خلفائے عباسیہ اگرچہ عرب تھے اور بہت سی قومی اور دینی باتوں کی خاص طور پر حفاظت کرتے تھے' لیکن سیاست میں اہل عرب کا دورِ ماضی روشن نہیں ہے۔ بلکہ وہ حکومت کے طور طریقہ سے بالکل ناواقف تھے۔ تیسری صدی میں تمام وزرائے عباسیہ ایرانی تھے اور انہوں نے اپنے رسوم وعادات کو اسلامی سلطنت میں منتقل کر دیا۔ اسی طرح بعض متعرب ایرانیوں نے ایرانی' مثال وحکم کا ترجمہ عربی زبان میں کیا اور وزراء کی حمایت میں ان کو دنیائے اسلام میں پھیلا دیا یہاں تک کہ وہ تمام سیاسی طریقوں کا اصول بن گئیں۔ (۳۱)

ان مترجمین میں سب سے مقدم اور سب سے اہم ابن المقفع (المتوفی ۷۵۷م) ہے جس نے بیدپا کے سیاسی اور اخلاقی قصہ کا جو کلیلہ ودمنہ کے نام سے مشہور ہے ترجمہ کیا' پھر چند رسالے لکھے جن میں بادشاہ اور ارکانِ سلطنت کو نصیحتیں کی تھیں' تیسری صدی ہجری کی ابتدا میں ایک اور فارسی کتاب کا ترجمہ کیا گیا جس کے مولف کا نام معلوم نہیں' اس کتاب کا نام ''تاج'' ہے اور وہ بھی سیاسی امثال کا مجموعہ ہے' جو سلاطین' وزراء اور ساسانی کاہنوں کے اخلاق سے تعلق رکھتا ہے۔ ابن قتیبہ (جو تیسری صدی کے اخیر میں تھا) کی کتاب ''عیون الاخبار'' میں ایک پوری کتاب ہے جس میں قدیم عربی سیاست کے اصول اور فارسی سیاست کے قاعدے باہم مخلوط طور پر پائے جاتے ہیں' اسی طرح ایک اور کتاب جس کا نام ''اخلاق الملوک'' ہے' یقیناً تیسری صدی کے نصف اول میں لکھی گئی ہے' گو ہم اس کے مولف کا نام ٹھیک طور پر نہیں جانتے۔ (۳۲) یہ کتاب سلطنت ساسانیہ' امویہ اور عباسیہ کی تاریخ ہے۔ اس ایرانی سیاست کی اشاعت صرف مشرق ہی تک محدود نہیں رہی' بلکہ تمام دنیائے اسلام یہاں تک کہ اسپین میں بھی پھیل گئی' کیونکہ عقد الفرید میں ایک طویل فصل ان اخلاق کے متعلق موجود ہے جو بادشاہ اور اس کے متوسلین کے لیے ضروری ہیں' یہ کتاب چوتھی

Marfat.com

صدی ہجری میں لکھی گئی ہے اور اس کا مؤلف ابن عبدر بہ (۸۶۰ـ۹۴۰ھ) ابن خلدون کے اجداد کی سلطنت میں تھا۔

لیکن ایرانی آراء کے علاوہ اہل عرب کو دوسری سیاسی آراء بھی معلوم تھیں بلکہ وہ بعض یونانی آراء سے بھی واقف تھے جو ان تک ان کتابوں کے ذریعہ سے پہنچی تھی، جو کسی حد تک ارسطو کے ساتھ صحیح علاقہ رکھتی ہیں، انہی میں سے وہ مشہور نصیحت نامہ ہے جس کی نسبت کہا جاتا ہے کہ ارسطو نے اس کو اسکندر کے پاس بھیجا تھا، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ رعایا کو مختلف اقسام میں تقسیم کرنا چاہیے اور بادشاہ کا فرض یہ ہے کہ طبقۂ اعلیٰ کا احترام کرے، بلکہ اس سے مشورہ بھی لے، اسی طرح اہل عرب نے محاصل کے مقرر کرنے کے طریقے، لڑائیوں کے طریقے اور دشمنوں کے ساتھ معاملہ کرنے کی شرح بھی کی تھی اور یہ سب کچھ اس حالت میں کیا تھا کہ انہوں نے سیاست کے اصلی معنی میں اس کو علم نہیں قرار دیا تھا۔

ابن خلدون کے زمانہ تک اہل عرب کے نزدیک سیاست تین مختلف قسموں میں منقسم تھی جن میں پہلی قسم کا نام ہم خلقی رکھ سکتے ہیں، اور اس کا موضوع یہ ہے کہ رعایا اور بادشاہ کے تعلقات کی تحدید کی جائے اور جن کتابوں کا ہم نے ذکر کیا ہے وہ اسی کی شرح پر مشتمل ہیں، دوسری عملی ہے جو اس تصرف کی تحدید کرتی ہے جو حکومت افراد پر عام مسائل کے متعلق کرتی ہے اور یہ فقہ کا ایک جزو ہے، تیسری نظری ہے اور وہ صرف نظامِ خلافت اور اس کی ضرورت کے ساتھ مخصوص ہے اور وہ مذہب عقل اور سلطنت کی وراثت، خلفاء کے خاندان اور دو خلیفوں کے وجود کے احتمال پر مبنی ہے اور یہ تمام مباحث علم کلام کا جزو ہیں، ابن خلدون صرف اس حیثیت سے پہلا شخص نہیں ہے کہ اس نے سیاست کو مذہبی اعتبارات سے الگ کر لیا، بلکہ اسی طرح وہ پہلا شخص تھا جو علمی حیثیت سے صحیح طور پر اس کی شرح کر سکا اور اس کا ایک ایسا مقصد قرار دیا جو کسی حیثیت سے عملی نہیں ہے۔

اگر ابن خلدون سیاست کو صرف ایک نظری علم کا موضوع بنا دیتا تو وہ ارسطو اور افلاطون سے بہت کم درجہ کا شخص ہوتا، کیونکہ ایک طرف تو اس کو ارسطو اور افلاطون

Marfat.com

کا رسوخ واثر حاصل نہ تھا اور دوسری طرف وہ حکومت کی صرف ایک شکل سے واقف تھا یعنی حکومتِ مطلقہ کی شکل جو یونانی نظمِ حکومت سے بہت زیادہ مختلف تھی اور جس کا تشابہ اور اطلاق صحیح ان عمیق مباحث پر نہیں ہو سکتا جن کو یونانی شہروں کے سیاسی نظام نے پیدا کیا تھا' اس کے علاوہ وہ یہ بیان کرنا نہیں چاہتا کہ شخصی حکومت کا انقلاب کیونکر بے اعتدالی کی طرف ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ ارسطو نے کیا ہے یا یہ کہ جمہوریت کا آئیڈیل کیا ہے۔ جیسا کہ افلاطون نے اس کی شرح کی ہے' بلکہ اس کا مقصد اس سے زیادہ وسیع ہے' (ابن خلدون صرف یہ چاہتا ہے کہ وہ انسانی تاریخ کی تشریح اس کے وسیع ترین معنوں میں کرے اور اس معاملہ میں اس کا اجتماعی خیال ارسطو اور افلاطون بلکہ زمانہ قدیم کے مورخین سے بہت زیادہ اعلیٰ ہے) بلکہ ایک خاص حیثیت سے اس کی جدت ہی اس پر مبنی ہے کہ وہ یونانی اور رومن سیاست بلکہ وہ ان دونوں قوموں اور ان کے شہروں کی تاریخ سے بالکل نابلد تھا' لیکن اس کے طریقہ میں اس لاعلمی کے آثار بہت زیادہ اس لیے پائے جاتے ہیں کہ وہ اپنے علم کو ایک معین دائرہ میں محدود رکھنے پر مجبور ہو جاتا ہے' یعنی دنیائے اسلام' ہم نے ان سیاسی مباحث کا جو ابن خلدون سے بیشتر موجود تھے اور وہ ان سے واقفیت حاصل کر سکتا تھا' اس لیے ذکر کیا کہ اس کی کتاب میں سیاست ہی ایک ایسا موضوع ہے جس پر اس سے پہلے بحث کی جا چکی ہے اور اس نے خود بھی نہایت اہتمام کے ساتھ اس پر گفتگو کی ہے کہ اس کے اسلاف اور اس کے زمانہ کے سیاسی مباحث میں کیا فرق تھا۔

لیکن ان تمام باتوں سے ہمیں یہ نتیجہ نہیں نکالنا چاہیے کہ ابن خلدون نے اپنی اجتماعی سیاست کو عدم سے پیدا کیا ہے یا یہ کہ مافوق الفطرت ذہانت نے اس پر اس کو وحی کیا ہے اور اگر قدماء نے اس وسعت کے ساتھ فلسفۂ اجتماعیہ کا احاطہ نہیں کیا ہے تو اس کا اصلی اور یقینی سبب یہ ہے کہ کائنات کے متعلق عام علوم کی ان میں کمی تھی کیونکہ مختلف علوم پر نظر ڈالنا اور قدماء سے زیادہ وسیع طریقہ پر اُن تاریخی اور جغرافیائی نظریات سے جو انسائیکلوپیڈیا کی شکل میں مرتب کی جائیں واقفیت حاصل کرنا ضروری ہے تاکہ اس قسم کے طویل غور و فکر کے مجموعہ سے اجتماعِ بشری کے متعلق ایک عام فلسفہ

Marfat.com

وضع کیا جائے۔

ابن خلدون کے زمانہ میں مصر میں اس قسم کی وسیع معلومات منضبط شکل میں رونما ہونے لگی تھیں اور درحقیقت ساتویں صدی ہجری سے مصر میں عمومی تعلیم کی طرف میلان پیدا ہوا اور تاریخ اسلام میں ہمیں پہلی مرتبہ ایک مؤلف جس کا نام نویری (المتوفی ۱۳۳۲ھ) تھا نظر آتا ہے جس نے ایک کتاب میں جو ۳۰ جلدوں میں ہے' اپنے عہد تک کے تمام ادبی' علمی' تاریخی' جغرافیائی بلکہ خرافی علوم تک کی بھی تشریح کی ہے' مصر میں اس میلان نے مستقل طور پر نہ صرف عام علوم کے متعلق بلکہ آٹھویں اور نویں صدی میں مخصوص علوم کے متعلق بھی ترقی کرنا شروع کی' چنانچہ ایک قسم کی ایک جغرافیانہ انسائیکلوپیڈیا ۳۲ جلدوں میں موجود ہے جس کو عمری (۱۳۰۱۔۱۳۴۸ء) نے جغرافیہ عامہ کے متعلق مرتب کیا ہے' قلقشندی نے عالم اسلام کے مختلف نظامہائے حکومت کے متعلق ایک کتاب لکھی ہے اور ان دونوں کتابوں کے علاوہ اور کتابوں میں بھی اس قسم کا مواد موجود ہے' اس قسم کی عام کتابوں کی طرف رجوع کرنے سے علماء کو بہت زیادہ عام اور بہت زیادہ وسیع غور وفکر کا موقع ملا' کیونکہ ان میں انہوں نے اس قسم کے مختلف مواد پائے جن سے ان کو قوموں اور ان مختلف شہروں کے متعلق جو ان کے زمانہ تک معلوم ہو چکے تھے' مطالعہ کا موقع ملا اور ظن غالب یہ ہے کہ ابن خلدون کے اصلی خیال کی توسیع و استحکام میں وہ معین ثابت ہوئی ہوں گی' کہا جاتا ہے کہ ابن خلدون نے اپنا مقدمہ مصر کے سفر سے پہلے افریقہ میں لکھا تھا' لیکن یہ بات ثابت شدہ ہے کہ جو مستقل تعلقات مصر اور افریقہ میں اور اسی طرح مصر اور اسلامی اسپین میں قائم تھے انہوں نے اس کو مصر کے عقلی دور ترقی سے واقفیت حاصل کرنے کا موقع دیا تھا اور اس کی دلیل یہ ہے کہ وہ اپنے مقدمہ کی ایک فصل میں جو نحو کے ذکر میں ہے ایک مصری نحوی کا ذکر کرتا ہے جو اس کے زمانہ میں موجود تھا اور کہتا ہے کہ اس نے اس موضوع پر ایک بہترین کتاب لکھی ہے' ایک طویل مدت تک مصر کے قیام نے اس کے مقدمہ اور اس کی تاریخ پر بہت زیادہ اثر ڈالا ہے اور وہ خود اپنے دیباچہ میں یہی کہتا ہے اور درحقیقت ان زمانوں میں جن میں وسائل علمیہ کے معدوم ہونے سے علوم کی تحصیل میں

دیر لگتی تھی‘ ایک ایسا شخص جو ذہانت میں ابن خلدون کے برابر اور مستعدی میں اس سے تفوق رکھتا ہو‘ علوم اسلامیہ کے تمام فروع کا مطالعہ اچھے طور پر نہیں کر سکتا تھا‘ یہی وجہ ہے کہ ساتویں صدی تک ہمیں تاریخ اسلام میں صرف علمائے خصوصی (اسپیشلسٹ) کے نام ملتے ہیں‘ اگر ہم پر جاحظ کے ذریعہ سے اعتراض کیا جائے اور غالباً وہ پہلا شخص ہے جو علوم عامہ کا ماہر ہے اور تیسری صدی تک ہر وہ چیز جو معلوم ہو چکی تھی اس کا ذکر کرتا ہے‘ تو ہم اس کا یہ جواب دیں گے کہ جاحظ بغداد میں رہتا تھا جو نہ صرف عالم اسلام میں بلکہ تمام دنیا میں عقلی ترقی کا مرکز تھا اور اس پر بھی جاحظ نے صرف ادب‘ توحید اور مذہب میں تبحر حاصل کیا تھا۔

(۳)

ابن خلدون پہلا فلسفی ہے جس نے اجتماع کو ایک مستقل علم (Suigeneris) کا موضوع بنایا‘ لیکن ہمیں کوشش کر کے اس علم کی حقیقت اور شکل کی تعیین و تحدید کرنی چاہیے تاکہ ہم اس حقیقی ترقی کا اندازہ کر سکیں جو اس نے اس موضوع میں حاصل کی۔ سب سے پہلے ہم یہ سوال کرتے ہیں کہ ابن خلدون اجتماع کو کس نگاہ سے دیکھتا ہے؟ مقدمہ کے پڑھنے سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ وہ صرف ایک ہی اجتماعی شکل کی طرف اشارہ کرتا ہے یعنی منظم سلطنت جس کا نام وہ کبھی قوم رکھتا ہے اور کبھی امّت اور وہ اسی کے مختلف تغیرات‘ منشاء اس کی ترقی کی کیفیت اس کے درجۂ کمال تک پہنچنے‘ پھر اس کے اس انحطاط کا جو اس کے بعد واقع ہوتا ہے۔ مطالعہ کرتا ہے وہ انہی متواتر تغیرات اور ان کے قوانین کی شرح کرنے پر قناعت نہیں کرتا بلکہ اس کے علاوہ ان عوارض اجتماعیہ کے درمیان فرق کرتا ہے جو ان کو لاحق ہوتے ہیں اور اسی سلسلہ میں ان کے مسببات اور نتائج کی بھی وضاحت کرتا ہے‘ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے اور کسی اجتماعی شکل کی اہمیت کا لحاظ نہیں کیا‘ مثلاً اس نے ان متعدد جماعتوں کے خواص ممیزہ سے بالکل بحث نہیں کی جو اس کے قریبی زمانہ میں موجود تھیں اور ان میں بعض کا تاریخی زمانہ نہایت شاندار تھا‘ ان میں بعض روحانی جماعتیں تھیں مثلاً صوفیہ جنہوں نے عبادت کے

اس تخیل کو بدل دیا جو عام مسلمانوں کے دماغ میں تھا اور وہ علمائے دین جنہوں نے اصولِ اسلام کو ایسے حدود میں محصور کر دیا جہاں رسائی ناممکن ہے۔ دوسری صدی ہجری سے اسلام کی عظیم الشان سلطنت کے قلب میں متعدد جماعتیں پیدا ہونے لگیں جن میں باہم سخت اختلاف تھا' ان میں بعض مذہبی جماعتیں تھیں اور بعض سیاسی اور بعض میں نہایت آزاد خیال لوگ شریک تھے۔

اگر ہم سلطنتِ اسلامیہ کی تاریخ یا عہد عباسی میں شمالی افریقہ کی تاریخ کو ٹھیک طور پر سمجھنا چاہتے ہیں تو اس کے لیے ان جماعتوں کی فطرت اور اثر کا اندازہ کرنا ضروری ہے' بلکہ خالص دینی حیثیت سے اسلام کے تغیر کے سمجھنے کے لیے ان چند مذہبی اور فقہی مذاہب کا مطالعہ بھی ضروری ہے جن میں ہر ایک' ایک مستقل جماعت تھا اور اس میں ایسے واضح خواص پائے جاتے تھے جن کی اہمیت کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا اور ابن خلدون کی بہت سی تاریخی غلطیاں اس پر مبنی ہیں کہ اس نے ان جماعتوں کے عمل سے بالکل چشم پوشی کر لی ہے' لیکن اس کا یہ سبب نہیں ہے کہ وہ ان کے وجود سے ناواقف ہے کیونکہ اس نے ان کا ذکر متعدد مقامات پر کیا ہے بلکہ اس کا سبب یہ ہے کہ اس کو یہ محسوس ہی نہیں ہوا کہ سیاسی تاریخ پر جس کو اس نے موضوعِ بحث بنایا ہے ان جماعتوں کا اثر پڑا ہے' اس کا اصلی مقصد جس کی وہ تحقیق کرنا چاہتا تھا یہ تھا کہ وہ صحیح طور پر تاریخ کا مطالعہ کرے' لیکن اس کی اور اس کے اسلاف کی رائے میں تاریخ صرف سیاسی واقعات کی تفصیل کا نام تھا' اسی لیے اس نے اجتماعِ سیاسی کی تاریخ کے لیے بطور ایک تمہیدی بحث کے موضوع بنایا' کیونکہ اس کو یہ معلوم تھا کہ یہی وہ حقیقی مقام ہے جہاں حوادث پیدا ہوتے ہیں اور نشو ونما پاتے ہیں اور اسی میں ان کے حقیقی مؤثرات پائے جاتے ہیں مثلاً وہ بدوی قبیلے کو بہت زیادہ اہمیت دیتا ہے کیونکہ اس کی رائے میں وہی ہر سلطنت کی اصل ہے۔ قناعت' خشونت اور عصبیت کی زندگی اس کو فتح پر آمادہ کرتی ہے اور ایک زمانہ تک کے لیے اس کو ایک ایسا اقتدار عطا کرتی ہے جس میں استبداد کی آمیزش نہیں ہوتی پھر وہ عیش وعشرت میں ڈوب کر عصبیت کو کھو دیتی ہے اور مائل بہ استبداد' پھر مائل بہ زوال ہو جاتی ہے۔ ابن خلدون کا رودِ عمل اگر یہ نام صحیح ہو تو

Marfat.com

یہی ہے اور جب ہم ان دوروں کو ٹھیک طور پر سمجھ لیں اور ان متحدہ اور دائمی اسباب کو معلوم کر لیں جن سے ہمیشہ ایک ہی قسم کے نتائج نکلتے ہیں کیونکہ تاریخ اسی طرح ہر جگہ اور ہر زمانہ میں اپنے آپ کو دہرایا کرتی ہے تو ہم تاریخ کے سمجھنے اور لکھنے کے قابل ہو جائیں گے۔

یہی وجہ ہے کہ یہ اجتماعی بحث مقصود بالذات نہیں ہے' اگرچہ ابن خلدون اس کو ایک مستقل علم (Suigemeris) خیال کرتا ہے' تاہم وہ اعتراف کرتا ہے کہ اس میں استقلال تام نہیں پایا جاتا اور اس کے وجود کا سبب صرف تاریخی واقعات کی وضاحت اور تحقیق ہے' اس لیے وہ ایک اضافی علم ہے اور اجتماع کا مطالعہ بذاتِ خود ایسے قیمتی نتائج نہیں پیدا کرتا جس پر وہ ذہن قانع ہو جائے جو اس کی طرف توجہ کرتا ہے' ہم اس سے پیشتر ابن خلدون کا یہ واضح فقرہ نقل کر چکے ہیں کہ ''اس علم کا فائدہ جیسا کہ تمہیں معلوم ہوا صرف روایتوں تک محدود ہے' اگرچہ اس کے مسائل بھی بذاتِ خود عمدہ ہیں لیکن اس کا فائدہ صرف یہ ہے کہ ضعیف روایتوں کی تصحیح کی جائے۔'' (۳۳)

(بظاہر اجتماع کے متعلق ابن خلدون کا کوئی ایسا واضح خیال نہ تھا جو خاص طور پر فرد کے متعلق اس کے خیال سے ممتاز ہو' اگرچہ وہ یہ ثابت کرتا ہے کہ ہر زمانہ اور ہر مقام میں اجتماع سیاسی کی متحدہ شکل نہیں ہوتی' لیکن اس نے اس طرف توجہ نہیں کی کہ یہ اجتماع افراد سے بالکل ممتاز و مختلف ہوتا ہے اور اس کا وجود اور اس کی حقیقت فرد کی حقیقت سے الگ ہے وہ اجتماع کے مطالعہ کے لیے فرد کے مطالعہ پر اعتماد کرتا ہے' بالخصوص ان نظریات کے مطالعہ پر جن کو علم الٰہی اور علم کلام کے مباحث نے روح انسانی کے متعلق پیدا کیا ہے' اس لیے اجتماع کے سمجھنے کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ ہم اس پر علم نفس فردی کے قوانین کو منطبق کریں' کیونکہ اس کے خیالات تمام تر انسان کے خیالات کا مجموعہ ہیں اور اس کے اعمال ان کوششوں کا نتیجہ ہیں جن کو ہر فرد ایک ہی مقصد تک پہنچنے کے لیے کرتا ہے) ہمارے خیال میں شخصی ذہانت ایک قابل لحاظ چیز ہے اور وہی حرکت اجتماعیہ کے ایک بہت بڑے حصہ پر حکومت کرتی ہے' بلکہ جس طریقہ سے سلطنت کو نشو و نما حاصل ہوتی ہے' وہ بعینہٖ اس طریقہ سے مشابہ ہے جس کے موافق فرد نشو و نما حاصل کرتا ہے یہاں تک کہ ابن خلدون اکثر سلطنت کو فرد کے ساتھ تشبیہ دیتا

Marfat.com

ہے۔ سلطنت بھی ایک انسان کی طرح پیدا ہوتی ہے' بڑھتی اور مر جاتی ہے اور اس کی زندگی کے لیے بھی انسان کی زندگی کی طرح حدود معین ہیں۔ ان کے علاوہ سلطنت کی زندگی کے تغیرات بھی بعینہٖ وہی ہیں جو شخصی زندگی کے ہیں' اس کے بچپن کا زمانہ وہ ہے جب اس میں سادگی پائی جاتی ہے اس کے اخلاق میں خشونت ہوتی ہے اور اس کی ضروریات بہت کم ہوتی ہیں' اس کے شباب کا زمانہ وہ ہوتا ہے جب اس کی ترقی یافتہ قوتیں اس میں فاتحانہ جذبہ پیدا کرتی ہیں اور جب اس کے تمام حالات میں تدبر کی شان پیدا ہو جاتی ہے اور اس کے دل میں نئے نئے حوصلے پیدا ہوتے ہیں تو اس میں پختگی آ جاتی ہے' پھر اس کے بعد اس کے زوال کا زمانہ شروع ہو جاتا ہے' ہر اجتماع کی بنیاد میں زندہ رہنے اور زندگی کے قائم رکھنے کی شخصی خواہش کا عنصر ضرور موجود رہتا ہے اور اجتماع کے پیدا ہونے کا حقیقی سبب یہی ہے۔

یہ قول کہ اجتماع افراد کے ایک ایسے گروہ کا نام ہے جس میں جماعت بندی کوئی ایسا خاصہ نہیں پیدا کرتی جو ان میں پہلے سے موجود نہ ہو' یقیناً نہایت سادہ اور غلط ہے' لیکن بااین ہمہ وہ مسلمانوں کی اس عقل کے بالکل موافق ہے جو الٰہیات سے متاثر تھی' اور ان کا خیال تھا کہ اجتماع کا کوئی ذاتی وجود نہیں اور وہ شمالی افریقہ کے ان قبائل کی سمجھ کے بھی بالکل موافق ہے جو ابن خلدون کے زمانہ میں انحطاط کے انتہائی درجہ کو پہنچ گئے تھے' اور انہوں نے اجتماع کے صحیح معنی میں کوئی مضبوط اجتماع نہیں پیدا کیا تھا۔ بلکہ ان کا اجتماع ناقص' غیر متحد اور غیر مستحکم نظر آتا تھا جس کو شخصی حرص و آز منتشر کرتے رہتے تھے' غرض اگر ہم ان منظم اجتماعات کا جو دولتِ اسلامیہ کے قلب میں موجود تھے مطالعہ نہ کریں اور صرف اجتماع سیاسی کو پیش نظر رکھیں' قرنِ اول ہجری کے استثناء کے ساتھ تو اجتماع اسلام ہمارے سامنے کسی اجتماعی قوت کو پیش نہیں کرتا' خلفاء' سلاطین' سپہ سالار ہمیشہ (اور بظاہر یقیناً) عالم اسلامی پر جس طرح چاہتے تھے' حکومت کرتے تھے اور اگر درحقیقت ہم آج اس درجہ کو پہنچ گئے ہیں کہ ہمیں اجتماع میں استقلال حقیقی نظر آتا ہے تو یہ اس عظیم الشان انقلاب کے بعد پیدا ہوا ہے جس کو موجودہ دور میں جمہوریت کی قوی ترین حرکت نے یورپین اجتماعات میں پیدا کیا ہے' لیکن یہ حرکت نہ

Marfat.com

مشرق میں کبھی پیدا ہوئی نہ آج ہمارے زمانہ میں اس کا وجود ہے' اس لیے اگر ابن خلدون کی نگاہ کو ان حقائق اجتماعیہ نے جن کی اعجوبگی اور اہمیت کو ہم دیکھ رہے ہیں' اپنی طرف متوجہ نہیں کیا تو یہ کوئی عجیب بات نہیں۔

ابن خلدون نے اپنی اجتماعی بحث میں جو طریقہ اختیار کیا ہے وہ فلسفہ الٰہی اور علم کلام سے بہت زیادہ متاثر ہے اور اس کے اسلاف کے فلسفیانہ طریقوں پر اس کو تفوق حاصل ہے۔ اس طریقہ میں استدلال کی بنیاد تجربہ پر قائم ہوتی ہے جیسا کہ ابن خلدون نے خطبہ اور کتاب اول کے متعدد مقامات میں بیان کیا ہے اور وہ کبھی کبھی اس سے نہایت کامیابی کے ساتھ کام لیتا ہے مثلاً جغرافیانہ ماحول کے اثر کے متعلق اس نے جو نتائج نکالے ہیں اور بدوی اور شہری زندگی کے جو فرق دکھلائے ہیں وہ یقیناً صحیح ہیں لیکن وہ بہت سی غلطیوں کا ارتکاب بھی کرتا ہے اور اس کی وجہ یا تو یہ ہے کہ اس کے تجربہ کا دائرہ نہایت محدود ہے یا یہ کہ وہ تعمیم سریع کی اس خواہش کا مقابلہ نہیں کر سکتا جو اس کے زمانہ کی عقلیت کا امتیازی خاصہ تھی۔

اس کے علاوہ ابن خلدون کبھی کبھی تجربی طریقہ کو چھوڑ کر الٰہیات اور علم کلام سے بھی کام لیتا ہے' بالخصوص ان مسائل میں جن کے متعلق اس کا یہ اعتقاد ہوتا ہے کہ وہ تجربہ کے دائرہ سے بالکل باہر ہیں' تجربہ سے تو اس کو یہ نظر آتا ہے کہ ایک نوخیز سلطنت کو زوال پذیر سلطنت کے فتح کرنے میں ہمیشہ ایک طویل زمانہ صرف کرنا پڑتا ہے' لیکن دوسری طرف وہ یہ ثابت کرتا ہے کہ نوخیز اسلامی سلطنت نے صرف ۳۰ سال میں ایران کی پوری سلطنت اور رومی سلطنت کے ایک بڑے حصہ کو فتح کر لیا اور اس وقت وہ علم کلام کے دامن میں پناہ لیتا ہے تاکہ وہ یہ دلیل پیش کر سکے کہ یہ واقعہ اس کے یقین کو زائل نہیں کر سکتا' کیونکہ وہ معجزہ کا نتیجہ تھا اور معجزہ قانونِ علت کے مطابق واقع نہیں ہوتا کیونکہ علم کلام نے واضح طور پر ثابت کر دیا ہے کہ جب کوئی پیغمبر دنیا میں مبعوث ہوتا ہے تو معجزہ اس کے لیے ضروری ہو جاتا ہے۔ ابن خلدون متعدد مواقع پر اپنے دلائل کو الٰہیات سے اخذ کرتا ہے۔ اس نے روح بشری اور اس کے طریقۂ ادراک کے متعلق جو کچھ بیان کیا ہے وہ صرف الٰہیات کا خلاصہ ہے' اس نظری ذہن کی جو صرف طبعیات

Marfat.com

کے مطالعہ پر قانع نہیں ہوتا بلکہ ماوراء الطبیعۃ کے مسائل بھی اس سے مستنبط کرنا چاہتا ہے' ایک خاص مثال اس فصل میں پائی جاتی ہے جس میں ابن خلدون انسان اور ملائکہ کے علوم کے فرق کو بیان کرنا چاہتا ہے۔

اس بنا پر اجتماع کی صرف ایک شکل اور اس کی زیادہ تر شکلیں سطحی ہیں اور وہ نہایت ہی سادہ طریقہ پر سمجھا جاتا ہے اور تاریخ کے لیے اس کا مطالعہ ایک ایسے طریقہ کے مطابق کیا جاتا ہے جو بعض مقامات پر سخت ناقص ہوتا ہے لیکن اسی کے ساتھ اس میں بڑی طباعی بھی پائی جاتی ہے' عام طور پر مقدمہ ابن خلدون جن مسائل پر مشتمل ہے' اس کا خلاصہ یہی ہے اور اس موضوع اور اس کے طریقہ بحث کے انکشاف میں ایسی باتیں ظاہر ہوتی ہیں جو ابن خلدون کی جدت پسندی کی شہادت دیتی ہیں اور فلسفۂ اجتماعیہ کی تاریخ میں اس کو عظیم الشان ترقی کی سند عطا کرتی ہیں اور ہم یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ ابن خلدون اگرچہ اپنے پیش نظر مقصد کو تمام تاریخی واقعات کی کنجی سے حاصل نہ کر سکا۔ اور در حقیقت یہ ایک ایسا مقصد ہے جو اب تک حاصل نہ ہو سکا تاہم وہی ایک ایسا شخص ہے جو اپنی ذہانت اور وسیع معلومات کے ذریعہ سے عالم اسلام کی تاریخ کے اکثر حصہ کی صحیح شرح کر سکا۔ ابن خلدون نے تاریخ کی تشریح کے متعلق اسلامی تاریخ کی بہترین معلومات کے موافق جو کوشش کی اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس نے ایسے متعدد اجتماعی واقعات ثابت کیے جو تاریخ اسلامی سے بہت زیادہ عام تھے اور ہر جگہ ان کا معائنہ کیا جا سکتا تھا اور اس طرح نہ صرف بخت واتفاق سے بلکہ دقیق بحث کے ذریعہ سے اس نے فلسفۂ اجتماعیہ کا پہلا سنگِ بنیاد رکھا۔ لیکن وہ بذاتِ خود یہ محسوس کرتا ہے کہ یہ فلسفہ مکمل نہیں ہو سکتا' اس لیے وہ علماء اور نقادوں سے یہ توقع کرتا ہے کہ اس کی غلطیوں کو چھپائیں کیونکہ علم ابتدائی حالت میں لغزشوں اور غلطیوں سے محفوظ نہیں رہ سکتا' نیز یہ کہ وہ لوگ خاص اس بحث میں لگے رہیں اور اس کو درجۂ کمال تک پہنچائیں۔

چودھویں صدی تک ہمیں فلسفہ کی تاریخ کا جہاں تک علم ہے اس کے لحاظ سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ ابن خلدون نے فلسفہ کے سامنے ایک نیا موضوع پیش کیا اس کو نظر آیا کہ حیاتِ انسانی کے کامل مظہر کو اس کے زمانہ تک یونان اور عرب کے فلاسفہ نے

Marfat.com

اخلاقی اور سیاسی مباحث کے ساتھ گڈمڈ کر دیا ہے حالانکہ وہ علیحدہ بحث و مطالعہ کا مستحق تھا اور اس نے اس کی تہہ تک پہنچنا چاہا' لیکن کیا یہ اس کے لیے کافی ہے کہ ہم اس کو اجتماعی (sociologue) کا لقب دے سکیں۔ جیسا کہ ''جمیلو فنتش'' اور ''فیریرو'' نے اس کو یہ لقب دیا ہے اور اس کی بحث کو اس علم کی تمہید سمجھیں جس کو ہم آج علم الاجتماع کہتے ہیں؟ لیکن ہمارے خیال میں یہ بہت بڑا مبالغہ ہوگا' اولاً تو ابن خلدون کا موضوع بحث یعنی سلطنت اس قدر محدود ہے کہ وہ اجتماع کے موضوع بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا' وہ اجتماع کا ایک جزو ضرور ہے لیکن یہ جزو اس کا کل نہیں ہو سکتا۔ (بے شبہ علم الاجتماع کا موضوع جو تمام مظاہر اجتماعیہ اور ان کی پیچیدگیوں پر مشتمل ہے' اس قدر وسیع ہے کہ اس کی مہارت صرف ایک عالم تک محدود نہیں رہ سکتی' جو اس کا پورا مطالعہ کر سکے' اس لیے عالمِ اجتماعی صرف وہ شخص ہے جو ایک معینہ طریقہ کے موافق ان مظاہر میں سے ایک مظہر یا چند مظاہر کا مطالعہ کرے اور اس کے ساتھ اس کو اچھی طرح معلوم ہو کہ وہ جس علم کا مطالعہ کر رہا ہے' یہ اس کے کامل اجزاء نہیں ہیں) لیکن ابن خلدون کی بحث عام طور پر کوئی خاص بحث نہیں سمجھی جا سکتی' کیونکہ جن مظاہر اجتماعیہ کا اس نے مطالعہ نہیں کیا وہ ان کی اہمیت کو محسوس نہیں کرتا' نیز جس مظہر اجتماعی پر اس نے اپنی بحث کو محدود رکھا ہے اس کو اجتماعی بحث کی ابتدا بھی نہیں کہہ سکتے' کیونکہ وہ نہایت پیچیدہ ہے' اس لیے وہ عالم اجتماعی کا ابتدائی نقطہ نہیں ہو سکتا' بلکہ جیسا کہ پروفیسر ''دورکایم'' کا خیال ہے وہ اس کا انتہائی نقطہ ہے' پروفیسر ''فیریرو'' نے یہ غلط نتیجہ نکالا ہے کہ ابن خلدون اس لیے عالم اجتماعی ہے کہ اس نے اجتماع کو اپنے مباحث کا موضوع قرار دیا ہے کیونکہ ابن خلدون اجتماع کو تاریخ کا موضوع بھی قرار دیتا ہے اور اس سے پہلے وہ اخلاق کا بھی موضوع تھا اور ہمارے زمانہ میں وہ بہت سے علوم کا موضوع ہے اگر کوئی شخص ایک خاص حیثیت سے اجتماع کا مطالعہ کرے تو یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ علم اجتماع کا مطالعہ کر رہا ہے' کیونکہ اس حالت میں اس علم کی مستقل حیثیت باقی نہیں رہتی اور صرف ایک مبہم نام رہ جاتا ہے جس کا اطلاق تمام اجتماعی علوم پر ہو سکتا ہے۔ اس میں شبہہ نہیں کہ ابن خلدون نے بہت سے مواقع پر نہایت صحیح اور نہایت اہم اجتماعی رائیں اس لفظ کے اصلی معنی میں

Marfat.com

ظاہر کی ہیں۔ لیکن تقریباً تمام علوم اجتماعیہ میں کیا ایسے خیالات نہیں پائے جاتے جن کی طرف علمائے اجتماع توجہ کر سکیں؟ ابن خلدون کی رائیں خاص طور پر عمیق اور نادر ہیں اور اپنے پیشروؤں میں سے بہت سے لوگوں پر وہ صحیح اور مؤثر فکر کے ساتھ اجتماعی مسائل کے مطالعہ میں غالب آیا ہے' لیکن اگر ہم یہ ثابت کریں کہ مقدمہ میں جو کچھ ہے وہ ''علم الاجتماع'' سے تعلق تو ضرور رکھتا ہے لیکن وہ بعینہٖ علم اجتماع نہیں ہے تو اس سے ابن خلدون کی تنقیص نہیں ہوگی۔

''جمیلو فنتش'' کے ساتھ بحث و مباحثہ کرنا آسان کام نہیں ہے' وہ علم الاجتماع کے موضوع کو اس قدر پیچیدہ سمجھتا ہے کہ ہم ارسطو اور افلاطون کو اس علم کا سب سے پہلا موجد خیال کر سکتے ہیں' کیونکہ ان دونوں نے سیاست کے متعلق ایسے انوکھے خیالات پیدا کیے ہیں جن کے رسوخ و متانت میں کوئی شبہ نہیں۔

چونکہ ''جمیلو فنتش'' کی رائے کے مطابق اجتماع کے مطالعہ کے لیے صرف انسانی جماعتوں کی باہمی تاثیر و تاثر کافی ہے' اس لیے جمہوریت اور شخصیت کے باہمی تاثیر و تاثر کے متعلق اسی تاثیر و تاثر سے حکومت کی مختلف شکلیں پیدا ہوتی ہیں۔ ارسطو اور افلاطون کے جو مباحث عام طور پر مشہور ہیں' وہ یقیناً اجتماع کی ایک قسم ہیں' خود ''جمیلو فنتش'' بھی اس کی تردید نہیں کرتا بلکہ وہ ابن خلدون کے مباحث سے اس کی تائید کرتا ہے اور اس سے پورے طور پر متفق ہے کیونکہ اس کے خیال میں اجتماع کا صرف ایک ہی مقصد ہے اور وہ یہ کہ اجتماع بشری کی تاریخ کی شرح کی جائے اور کسی قدر اس کے مستقبل کے متعلق پیشین گوئی کی جائے اور ابن خلدون کا مقصد بھی بعینہٖ یہی ہے' اب صرف یہ معلوم کرنا رہ گیا ہے کہ آیا ابن خلدون اپنے زمانہ کی وجہ سے بہت زیادہ آگے نکل گیا ہے یا یہ کہ ''جمیلو فنتش'' اس کے بعد کا ایک بحث کرنے والا ہے؟ اصلی بات تو یہ ہے کہ گو دونوں کا مقصد ایک ہے لیکن دونوں کے نظریے کی بنیاد میں بہت زیادہ اختلاف ہے۔

''جمیلو فنتش'' کا خیال ہے کہ سب سے پہلے جب تک ہم اجناس بشری کے اصول کا اختلاف تسلیم نہ کرلیں حرکت اجتماعیہ وضاحت کے ساتھ معلوم نہیں ہو سکتی لیکن

Marfat.com

ابن خلدون کے لیے ایسا فرض کرنا ضروری نہیں ہے' کیونکہ وہ مخلوقات کی اصل کی طرف توجہ نہیں کرتا اور دو مختلف قانونوں کے درمیان (تشابہ وتباین) فرق کرتا ہے جو اجتماع پر حکومت کرتے ہیں اور مجتمعاتِ بشریہ میں باہم محبت اور عداوت کے جذبات کی توضیح کرنے کے لیے کافی ہیں' اس معاملہ میں ابن خلدون یقیناً ایک منطقی شخص ہے' کیونکہ ''جمیلوفتش'' اگرچہ اپنے طریقہ کے موافق انسانی جنگ کی تشریح کرسکتا ہے لیکن ہم یہ نہیں معلوم کرسکتے کہ وہ اجناس کے اتحاد وتقارب کی تشریح کیونکر کرسکے گا۔

حقیقت یہ ہے کہ اجتماع کے متعلق ابن خلدون کی جو رائے ہے اور اس کے مطالعہ کا اس نے جو طریقہ اختیار کیا ہے۔ ان کی بنا پر وہ جدید دور کے علمائے اجتماع کی صف میں نہیں کھڑا ہوسکتا' بلکہ جو چیز اجتماع اور افراد میں امتیاز قائم کرتی ہے اس کے متعلق ابن خلدون کی کوئی واضح رائے نہیں ہے' حالانکہ حقیقت اجتماعیہ کی تمیز اجتماع کی ایک ضروری بنیاد ہے اور اگر یہ نہ ہو تو اجتماع صرف علم النفس کی ایک تعمیم کا نام ہوگا' بلکہ ابن خلدون کا طریقہ بحث چونکہ اس کے زمانہ کی عادات سے کافی طور پر آزاد نہیں ہوا ہے تاکہ وہ ایک علمی حقیقت ہوسکے اور اس کو ایک کافی درجہ تک واقعۂ اجتماعی کا موضوع بنایا جاسکے اس لیے وہ اس کے کارنامہ اور علم جدید کے درمیان ایک روک قائم کردیتا ہے سب سے اخیر میں ابن خلدون تاریخ کی تشریح کے لیے اجتماع سے بحث کرتا ہے اور اجتماع کو علم اسی وقت کہہ سکتے ہیں جب وہ مستقل ہو اس میں شبہ نہیں کہ بعض دوسرے اجتماعی علوم کی طرح تاریخ اجتماع کی محتاج ہے اور ان علوم کو تاریخ کی ضرورت ہے لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ باہم مخلوط نہ ہونے پائیں اور ایک دوسرے کا محکوم نہ ہو کیونکہ ایسی حالت میں دور لازم آجائے گا' اسی لیے یہ نہایت اہم ہے کہ ہم تاریخ اور اجتماع کے موضوع اور دونوں کے مقصد میں امتیاز کریں اور وہ درحقیقت باہم ممتاز ہیں بھی کیونکہ مورخ کا فرض یہ ہے کہ وہ گزشتہ واقعات کو دریافت کرکے اس کو وضاحت کے ساتھ پیش کرے اور ایک اجتماعی کا فرض اجتماع کو کسی زمانہ کے تعلق سے الگ کرکے دیکھنا اور سمجھنا ہے'' گرامر'' ابن خلدون کی بحث کا نام'' تاریخ تمدن'' رکھتا ہے۔ لیکن گزشتہ مباحث کی بنا پر ہمارا خیال ہے کہ ابن خلدون نے نہ تمدن

Marfat.com

کی تاریخ لکھنی چاہی اور نہ اس کو لکھا' اس نے اپنے مقدمہ میں بے شبہ بہت سے ایسے تاریخی مسائل لکھے ہیں جو تمدن سے تعلق رکھتے ہیں' لیکن اس نے ان کا ذکر صرف اپنے فلسفیانہ نظریات کی تائید کے لیے کیا ہے۔ اس کا موضوع اور اس کا مقصد اس سے زیادہ اہم ہے جو ''کرامر'' خیال کرتا ہے۔ اس نے محض تمدن کا مطالعہ کرنا نہیں چاہا بلکہ انسانی ترقی کے قوانین کا عام طور پر مطالعہ کرنا چاہا اور اسی لیے ہم نے اس کی بحث کا نام ''فلسفہ اجتماعیہ'' رکھا کیونکہ اس نے جن رایوں کی تشریح کی ہے' وہ اس درجہ موضوعیت سے تعلق نہیں رکھتیں کہ ہم ان کو علمی کہہ سکیں اور وہ جیسا کہ تاریخ کا طریقہ ہے' قصہ و حکایت کے طور پر بھی پیش نہیں کی گئی ہیں' تمدن پر وہ ایک قسم کا غور وفکر ہے جس کی تائید تاریخی دلائل یا اس کے علاوہ اور دلائل کرتے ہیں' مثلاً ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ''روح القوانین'' (Lespritdes lois) کوئی علمی یا تاریخی کتاب ہے' بلکہ وہ ایک فلسفیانہ تالیف ہے' اس لیے اگر ہم زمانہ' تمدن اور ذہن کے فرق کا لحاظ رکھیں تو اس تالیف اور ابن خلدون کی تالیف میں بہت زیادہ قرب واتصال پائیں گے۔

اب وہ کونسا پروگرام ہے جس پر ابن خلدون نے اپنے مقدمہ میں جس کی ہم شرح کرنا چاہتے ہیں عمل کیا ہے؟ اس کے بعد کی تقسیمات سے ہم اس کی توضیح کی کوشش کریں گے۔

Marfat.com

چوتھی فصل

وہ مظاہر جو اجتماع سے الگ ہیں

(۱) اقلیم (۲) جغرافیانہ ماحول (۳) مذہب

ابن خلدون نے اپنا پروگرام جس طرح پیش کیا ہے وہ بہت زیادہ منطقیانہ ہے' وہ اجتماعی ترقی کی ترتیب طبعی کا پیرو ہے۔ سب سے پہلے وہ انسان کے تمدن اور ان قوانین کی جو اجتماع کو منظم کرتے ہیں اور ان چیزوں کی جو اس سے الگ ہیں' شرح کرتا ہے اس کے بعد اجتماعی ترقی کے سلسلہ میں پہلے بدویانہ اجتماعی زندگی' پھر شہری اجتماعی زندگی' پھر اس کی مختلف قسم کی حکومتوں اس میں معاش کے ذرائع' پھر ان علوم وفنون کی جو اس میں پیدا ہو جاتے ہیں' شرح کرتا ہے اس نے جو پروگرام مرتب کیا ہے اس کو باریک بینی کے ساتھ پیش کرتا ہے اور جب وہ ان بہت سے اقسام کی تفاصیل کی شرح کرنے لگتا ہے تو تقریباً تمام پروگرام کو بھول جاتا ہے کیونکہ بہ کثرت چیزوں کو مکرر بیان کرتا ہے اور ابتدا ہی میں ان مسائل کی شرح کرنے لگتا ہے جن کو اخیر میں بیان کرنا چاہیے تھا' بہت سے مقامات پر کم از کم ظاہر میں اس کی آراء منطقیانہ طریقہ سے مناسبت اور موزونیت نہیں رکھتیں اور ہم بقدر استطاعت منظم طریقہ پر ان میں سے اہم راویوں کی تشریح کرنا چاہتے ہیں۔

ہم پہلی فصل کی ابتدا میں بیان کر آئے ہیں کہ جو مظاہر اجتماع میں واقع ہوتے ہیں ابن خلدون نے ان کے الگ الگ دو سلسلے قائم کر دیے ہیں' پہلا سلسلہ قدرتی ہے جو اجتماع سے بالکل علیحدہ ہے اور دوسرا اجتماعی ہے جو اجتماع ہی میں پیدا ہوتا ہے اور مستمراً اس پر اثر کرتا ہے' ابن خلدون نے اپنے مقدمہ کی پہلی قسم کو پہلے سلسلہ کی تعداد بتانے اور اس کی شرح کرنے کے لیے مخصوص کر دیا ہے۔

Marfat.com

سب سے پہلے وہ یہ بیان کرتا ہے کہ تمدن ایک ایسی چیز ہے جو انسان کے لیے ضروری ہے اور اس پر اس نے جو دلیل قائم کی ہے وہ بعینہٖ وہی قدیم دلیل ہے جو یونان اور عرب کے فلسفیوں نے قائم کی ہے، یعنی انسان ایک مدنی الطبع حیوان ہے اور زندہ رہنے اور زندگی کی حفاظت کرنے کے لیے جو قدرتی ضرورتیں ہیں تمدن ان سے متفق ہے اور درحقیقت انسان کی معمولی سے معمولی حاجت برآری کے لیے اس قدر کثیر مشقت برداشت کرنی پڑتی ہے کہ تنہا ایک انسان ان کے برداشت کرنے کی استطاعت نہیں رکھتا۔ ابن خلدون کا بیان ہے کہ خداوند تعالیٰ نے انسان کو پیدا کیا اور اس کی ترکیبی ساخت ایسی بنائی کہ وہ بغیر غذا کے زندہ نہیں رہ سکتا۔ لیکن انسان کے کسی فرد میں یہ قدرت نہیں ہے کہ وہ آسان سے آسان غذا مثلاً روٹی کو بھی تنہا حاصل کر سکے، تم یہ فرض کر سکتے ہو کہ وہ خام گیہوں کو بغیر پیسنے اور پکانے کے کھا سکتا ہے، لیکن وہ دوسرے کی اعانت کے بغیر کاشتکاری کے ضروری آلات کی مدد سے نہ کھیت کو جوت سکتا، نہ دانہ بو سکتا اور نہ اس کو کاٹ سکتا، انسان تنہا درندہ جانوروں کے حملہ سے اپنی حفاظت نہیں کر سکتا۔ کیونکہ وہ ہر قدرتی ہتھیار سے معرا ہے، اس لیے اس کو اپنے دوسرے ساتھیوں کی مدد کی ضرورت ہے تاکہ وہ ان مصنوعی ہتھیاروں کو حاصل کر سکے جن کے ذریعہ سے وہ مدافعت کے ان وسائل کی کمی کو پورا کر سکے جو اس کے پاس موجود نہیں ہیں اور بہت سے معرکوں میں جن میں شریک ہونا اس کے لیے ضروری ہے ان کے سامنے اعانت کے لیے فریاد کرنا اس کے لیے لازمی (۳۴) ہے۔ ابن خلدون نے یہ دلیل نہایت سادہ طور پر پیش کی ہے، حالانکہ ارسطو کی طرح اس کو اعتقاد قائم کرنا چاہیے تھا کہ اجتماع کی تنظیم و ترتیب خود اجتماع کے اجزاء ہی کی مصلحت کے لیے کی گئی ہے۔

لیکن اجتماع کی تنظیم و ترتیب کیونکر ہوئی؟ کیا یہ تنظیم کسی گزشتہ اتفاق کے موافق ہوئی؟ ابن خلدون کا خیال ہے کہ مدنیت انسان کا ایک مخفی جذبہ ہے اور خدا نے اس کو اسی طرح پیدا کیا ہے اور اس کو ایسے جذبات مرحمت فرمائے ہیں جو اس کی ضروریات کے موافق ہیں۔

لیکن اس مجتمع طبعی کی کوئی سیاسی شکل نہیں ہے، اس لیے جب وہ سیاسی شکل

اختیار کرتا ہے تو یہ محض فطرۃً ہی نہیں ہوتا' بلکہ غور وفکر کا عمل بھی اس میں شامل ہوتا ہے۔ (۳۵) اور یہی چیز مجتمع بشری کو ان اجتماعات سے جو بظاہر اس کے مشابہ معلوم ہوتے ہیں اور جن کو ہم بعض جانوروں میں دیکھتے ہیں ممتاز کرتی ہے۔ کیونکہ یہ اجتماعات صرف فطرت کا نتیجہ ہوتے ہیں اور اجتماع بشری عقل وفطرت دونوں کا نتیجہ ہوتا ہے اور انسان اپنے اجتماع میں ایک ایسی اعلیٰ ترین طاقت کی ضرورت محسوس کرتا ہے جو ایک کو دوسرے پر ظلم کرنے سے روک دے (۳۶) اور یہی احساس حکومت کی بنیاد ہے' لیکن یہ کس قسم کا سمجھوتہ ہے اور اس مجتمع میں جب کہ وہ سیاسی شکل میں بدل جاتا ہے' اس کا حقیقی حصہ کیا ہے؟ کیا وہ پورے مجتمع کا سمجھوتہ ہے یا وہ صرف فردی سمجھوتہ ہے؟ ہمیں ابن خلدون کا خیال یہ معلوم ہوتا ہے کہ مظاہر اجتماعیہ مظاہر فردیہ سے مختلف نہیں ہوتے اور وہ ہمیشہ مظاہر فردیہ کی طرف لوٹائے جاسکتے ہیں' لیکن وہ حصہ جو اجتماع میں فکر بشری پر مبنی ہے' ابن خلدون اس کی تحدید نہیں کرتا اور ہمارے خیال میں یہ تعلیل اور در حقیقت یہی تمام مسلمان فلاسفہ کی تعلیل ہے...... ارسطو کی اس تعلیل کی تحریف ہے جو عربوں کی طرف غیر صحیح طریقہ پر سریانی زبان کے ذریعہ سے نقل کی گئی ہے۔ اجتماع بشری اور اجتماع حیوانی کے باہمی امتیاز کے متعلق ارسطو کا جو خیال ہے اس کی حقیقت یہ نہیں ہے کہ تفاہم بشری نے اس اجتماع کو پیدا کیا ہے' بلکہ اس کی حقیقت یہ ہے کہ ہر مجتمع بشری اپنے اجتماع کو اور اپنی غایت مطلوبہ کو محسوس کرتا ہے' لیکن حیوانی جماعتیں فطرۃً بغیر اس احساس کے پیدا ہو جاتی ہیں۔ اس بنا پر انسانی جماعت کا یہ احساس اس میں اثر کر کے اس کو ایسی شکل میں بدل سکتا ہے جو اس کی مصلحت کے موافق ہو' اس حالت میں ارسطو کی رائے کے موافق سمجھوتہ کو مجتمع کے پیدا کرنے میں کوئی دخل نہیں ہے' بلکہ وہ صرف اس کی ترقی کا سبب ہے اور یہ ایک نہایت صحیح رائے ہے۔ (۳۷) ایک ترجمہ کی غلطی نے ''التامیرا'' کو اس پر آمادہ کیا کہ عقد اجتماعی کے متعلق چونکہ ابن خلدون کا کوئی خیال نہیں ہے۔ اس لیے اسکندر نے اپنے آپ کو جس خطرے میں ڈالا اور مسعودی نے اس کی روایت کی اور ابن خلدون نے اس روایت کی تردید کی اس کے متعلق سوال کرے۔ کیونکہ ابن خلدون اپنے دلائل کے ضمن میں کہتا ہے ''بادشاہ لوگ اپنے آپ کو اس قسم

Marfat.com

کے خطرے میں نہیں ڈالتے (یعنی سکندر کا سمندر کی گہرائی میں اترنا) اور جس شخص نے اس پر اعتماد کیا اس نے اپنے آپ کو خطرے میں ڈالا اور گرہ کو کھول دیا۔ (۳۸) دی سلان نے ''انتقاض العقدہ'' کا ترجمہ اس عبارت میں کیا ہے: (Le pacte social se briserait) حالانکہ اس کا صحیح ترجمہ یہ ہے: (Le rioeud de la so-ciele see aeleerait) اور اس کا مطلب یہ ہے کہ ملازم اور اہل فوج جب یہ یقین کر لیتے ہیں کہ ان کا کوئی سردار نہیں ہے تو اپنے اوپر دوسرا بادشاہ مقرر کر لیتے ہیں۔

اس جگہ عام طور پر وہ عقد مراد نہیں ہے جو قوم اور اس کے بادشاہ کے درمیان ہوتا ہے بلکہ وہ فوج مراد ہے جو اپنے رئیس کی ہلاکت کا یقین کر کے نہایت سادہ طور پر دوسرے رئیس کا انتخاب کر لیتی ہے۔

ابن خلدون اکثر فلاسفہ اور متکلمین اسلام سے اس بات میں ممتاز ہے کہ وہ حکومت کی بنیاد قائم کرنے کے لیے نبوت کو ضروری نہیں سمجھتا۔ حالانکہ اور تمام فلاسفہ اور متکلمین اسلام کے نزدیک کوئی سلطنت ارشادِ خداوندی کے بغیر نہیں قائم ہو سکتی' خدا ایک پیغمبر کے واسطہ سے جس کو وہ تمام لوگوں کے پاس بھیجتا ہے اپنا ارادہ ظاہر کرتا ہے اور یہی پیغمبر حکومتوں کی بنیاد ڈالتے ہیں اور قانون بناتے ہیں اور تاریخ بھی ابن خلدون کی تائید کرتی ہے کیونکہ نبوت تو صرف یہودیوں میں پائی جاتی تھی' لیکن بہت سی قوموں نے بغیر اس کے کہ ان کے قوانین پیغمبروں کے ذریعہ سے وضع کیے جائیں زندگی بسر کی ہے اور بسر کر رہی ہیں۔ ابن خلدون کہتا ہے کہ عالم کے بڑے حصہ میں بت پرست قومیں آباد ہیں' جن کے پاس آسمانی کتابیں نہیں ہیں' لیکن بایں ہمہ ان کے یہاں سلطنتیں بھی ہیں اور قوانین بھی ہیں' تاہم نبوت اگرچہ سلطنت کی بنیاد قائم کرنے کے لیے ضروری نہیں ہے لیکن وہ سلطنت کی مکمل ترین مثال کی بنیاد قائم کرنے کے لیے ضروری ہے کیونکہ وہ ایک ہی وقت میں دنیوی اور اخروی دونوں زندگیوں کی ضرورت کو پورا کرتی ہے۔

خلاصہ یہ کہ مجتمع (معاشرے) کی بنیاد حفاظتِ نفس کا فطری جذبہ ہے اور باہمی سمجھوتہ انسان کو تنظیم سلطنت میں مدد دیتا ہے انسان اس لیے اجتماعی زندگی بسر کرتا

ہے کہ ایک دوسرے کا محتاج ہے' اس بنا پر جنگ کی حالت جو کہ انسان کے خواص میں ہے۔ انسانوں کو باہم جمع نہیں کرتی۔ جیسا کہ ''ہوبز'' کا خیال ہے بلکہ اس کے برعکس سلامتی اور امن کی ضرورت ان کو جمع کرتی ہے۔ البتہ جب اجتماع کی بنیاد قائم ہو جاتی ہے تو افراد کے مصالح میں باہم تصادم ہوتا ہے اور ان میں دشمنی کے مخفی جذبات اُبھر آتے ہیں' اور یہیں سے قانون اور ایسی با اقتدار حکومت کی ضرورت پیدا ہوتی ہے جو ان تشدد آمیز خواہشوں کا قلع قمع کر سکے اور ''مونتسکیو'' بعینہٖ یہی وجہ بیان کرتا ہے (۳۹) البتہ یہ وجہ ابن خلدون کے یہاں بہت زیادہ سادہ اور غیر پختہ طریقہ پر پائی جاتی ہے اور اس نے اس کو نہایت اختصار کے ساتھ بیان کیا ہے کیونکہ ابن خلدون نے اصل مجتمع سے بحث کرنا ضروری نہیں سمجھا' اور عرب علمائے منطق کی رائے کے مطابق کسی علم کے موجد کے لیے اپنے علم کے موضوع کا وجود یا اس کی اصل کا ثابت کرنا ضروری نہیں ہے۔

تین چیزیں ہیں جو مجتمع سے تو الگ ہیں لیکن اس پر ہمیشہ بہت بڑا اثر کرتی رہتی ہیں' یعنی اقلیم' جغرافیانہ ماحول' اور مذہب' ابن خلدون کے نزدیک مذہب کوئی اجتماعی چیز نہیں ہے' بلکہ ایک خارقِ عادت چیز ہے کیونکہ وہ مجتمع میں تاثیر خداوندی ہے اور چونکہ ابن خلدون ایک راسخ العقیدہ مسلمان ہے' اس لیے وہ صرف آسمانی مذاہب کو قابل اعتنا سمجھتا ہے' ان کے علاوہ دوسرے مذاہب میں ایسی غلطیاں ہیں جو ذہن بشری کی ابتدائی حالت کو نمایاں کرتی ہیں' اس بنا پر مذہبی اثر تعمیم اور وسعت میں اقلیم اور جغرافیانہ ماحول کی ہمسری نہیں کر سکتا۔

(۱)

ابن خلدون نے ایک طویل فصل میں جغرافیہ عامہ سے بحث کی ہے جو یونانی جغرافیہ دان بطلیموس' جغرافیہ دانانِ عرب' بالخصوص ادریسی کی نقل ہے اور اس فصل میں دو فائدے ہیں' اولاً تو یہ کہ جغرافیہ کے علم کے بغیر ہم نہ تاریخ لکھ سکتے ہیں نہ اس کو سمجھ سکتے ہیں' دوسرے یہ کہ ابن خلدون مختلف اقالیم اور جغرافیانہ ماحولوں کی تشریح کرنا چاہتا ہے۔ لیکن ہمیں اس طویل فصل کی تحلیل و تجزیہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ

Marfat.com

اس کو ہماری بحث سے تعلق نہیں ہے اور ابن خلدون نے اس میں کوئی ایسی بات نہیں کہی ہے جو اس کے اسلاف نے نہ کہی ہو، وہ ان کی غلطیوں میں سے ایک غلطی سے بھی محفوظ نہیں ہے، بلکہ ہمیشہ ان کو صحیح طور پر سمجھ بھی نہیں سکتا۔ البتہ جغرافیہ دانانِ قدیم کے علم کے مطابق ہفت اقلیم کے موضوع سے اس نے جو نتائج نکالے ہیں وہ ہمارے لیے اہم ہیں، اقلیم اوّل یعنی کرۂ زمین کے آباد حصہ میں سے جنوب اقصیٰ میں سخت گرمی پائی جاتی ہے اور اقلیم سابع یعنی شمال میں اسی قدر سردی اور ان دونوں کے درمیان جو اقالیم واقع ہیں ان میں اس قسم کی حرارت پائی جاتی ہے جن کے درجۂ اعتدال میں اختلاف ہوتا ہے اور ابن خلدون اجسامِ بشری اور اخلاقِ انسانی میں حرارت کے مختلف درجوں کے اثر کو تسلیم کرتا ہے (۴۰) اور اس کے بعد اس کا اثر تمدن پر پڑتا ہے، باشندگانِ جنوب کے رنگ کی سیاسی حرارت کی شدت کا نتیجہ ہے، جہاں سورج ہمیشہ گرم رہتا ہے، کیونکہ سورج ان کے سروں کے بالکل مقابل رہتا ہے اور تمام فصلوں میں مقابلہ کی یہ مدت دراز ہوتی ہے، اس کی وجہ سے روشنی بہت زیادہ پیدا ہوتی ہے اور یہاں سخت گرمی پڑتی ہے اور گرمی کی شدت سے ان کے چمڑے سیاہ ہو جاتے ہیں (۴۱) لیکن باشندگانِ شمال کا رنگ بالکل اس کے مخالف سبب کی وجہ سے سفید ہوتا ہے اور وہ سبب یہ ہے کہ ''شمال میں ان کی ہوا میں سخت سردی کی آمیزش ہوتی ہے، کیونکہ سورج ان کے افق میں ہمیشہ منظر چشم کے دائرے کے سامنے یا اس کے قریب رہتا ہے اور سروں کے سامنے اور اس کے قریب نہیں آتا۔ اس لیے تمام فصلوں میں گرمی کم اور سردی زیادہ ہوتی ہے جس کی وجہ سے وہاں کے باشندوں کا رنگ سفید ہو جاتا ہے (۴۲) لیکن معتدل اقالیم کے باشندوں کے جسم بہت زیادہ قوی اور بہت زیادہ متناسب الاجزاء ہوتے ہیں دراں حالیکہ اقالیم منحرفہ کے باشندے تقریباً تمدن سے بالکل بے بہرہ ہوتے ہیں، اس لیے وہ وحشی ہیں جو نہ شریعت جانتے اور نہ حکومت و مذہب اور ان کے اخلاق نہایت پست ہوتے ہیں اور اسی کے ساتھ وہ ایسے وسط صالح سے دور ہوتے ہیں جو متمدن مجتمع کے لیے موزوں ہوتا ہے اور تاریخ ہمیں بتاتی ہے کہ تمدن خواہ ناقص ہو خواہ کامل صرف بلاد معتدلہ میں پایا جاتا ہے اور دونوں منحرف اقلیموں کے جس قدر قریب یا ان سے جس قدر دور اس

Marfat.com

کی نشو ونما ہوتی ہے' اسی نسبت سے اس کا درجۂ کمال مختلف ہوتا ہے۔

اسی لیے اقلیم رابع جو باقاعدگی کے ساتھ وسط سے تعلق رکھتا ہے اور جو معتدل حرارت سے مستفید ہوتا ہے وہ ہمیشہ تمدن کے اقسام میں سے کامل ترین تمدن سے بہرہ ور ہوتا ہے اور اسی میں انسانیت' منظم حکومت' شریعت آسمانی' مذاہب اور علوم وفنون سے آشنا ہوئی۔ ابن خلدون شام اور عراق کو اسی اقلیم میں شامل کرتا ہے اور ہمیں معلوم ہے کہ شام یہودیت اور نصرانیت کا گہوارہ تھا اور گزشتہ زمانہ میں عراق میں اشوری تمدن سرسبز وشاداب ہوا جس سے اہل عرب اگرچہ پوری طور پر واقف نہیں ہیں تاہم وہ اس کا احترام کرتے ہیں' لیکن ابن خلدون کو ایک مشکل پیش آتی ہے اور وہ یہ کہ بلاد عرب جو اسلام کا گہوارہ اور اس دولت مند اور لچکدار زبان کا وطن تھے' جس نے دنیائے قدیم پر غلبہ حاصل کر لیا تھا' ان اقالیم معتدلہ میں شامل نہیں ہیں' بلکہ وہ اقلیم اول اور اقلیم ثانی میں شامل ہیں لیکن تین طرف سے ان کو سمندر گھیرے ہوئے ہے' اس لیے اس کی رطوبت ہوا میں اثر کرتی ہے اور اس کی سخت گرمی سے لطیف ہو جاتی ہے۔ (۴۳)

ابن خلدون نے صرف انہی واقعات کے ثابت کرنے پر قناعت نہیں کی بلکہ علمی حیثیت سے ان کی تشریح کرنی چاہی۔ وہ کہتا ہے کہ اہل جنوب کے اخلاق میں خفت اور طیش پایا جاتا ہے اور وہ سکون سے ناآشنا ہیں اور اپنی زندگی کا اکثر حصہ ناچ رنگ میں صرف کرتے ہیں اور اس کا صحیح سبب یہ ہے کہ علم حکمت میں اپنے مقام پر ثابت ہو چکا ہے کہ سرور اور شادمانی کی حقیقت یہ ہے کہ روح حیوانی جسم میں پھیل جاتی ہے اور اس کے برعکس غم کی حقیقت روح حیوانی کا منقبض اور متکاثف ہونا ہے اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ حرارت ہوا اور بخار کو پھیلاتی ہے اور اس میں خلل پیدا کر کے اس کی مقدار کو بڑھا دیتی ہے۔ (۴۴)

اہل شمال اور اہل جنوب میں اقلیم کے ذریعہ سے جو اختلاف پیدا ہوا ہے اس کی شرح مونٹسکیو کے بیان کے مطابق حسب ذیل ہے: ''ٹھنڈی ہوا ہمارے جسم کے خارجی عضلات کے اطراف کو سکڑا دیتی ہے جس سے ان کا نشاط بڑھ جاتا ہے اور اطراف جسم سے دل کی طرف خون کے رجوع کرنے میں مدد ملتی ہے' وہ ان عضلات

Marfat.com

کے تمدد کو کم کر دیتی ہے اور اس طرح اُن کی قوت کو بڑھاتی ہے' لیکن اس کے برعکس گرم ہوا عضلات کے اطراف کو ڈھیلا کرتی ہے اور ان کو پھیلاتی ہے اور اس طریقہ سے ان کی قوت اور نشاط کو کم کرتی ہے اور اس بنا پر سرد فضاؤں کے باشندے زیادہ طاقتور اور زیادہ مضبوط ہوتے ہیں۔(۴۵)

جس نتیجہ پر ابن خلدون پہنچا ہے' بعینہٖ اسی نتیجہ پر وہ جس طرح پہنچتا ہے' اس کی تفصیل یہ ہے "گرم ملکوں میں جہاں جسم کے عضلات پھیل جاتے ہیں' اعصاب کے اطراف بیدار ہو جاتے ہیں اور ذرا سی بات ان کو سخت سے سخت کاموں پر آمادہ کر دیتی ہے' لیکن سرد ملکوں میں جسم کے عضلات بستہ ہو جاتے ہیں' حلمات سکڑ جاتے ہیں اور ایک حد تک اعصاب کے اطراف کی چھوٹی چھوٹی شاخیں شل ہو جاتی ہیں اس لیے احساس جب تک بہت زیادہ قوی اور تمام اعصاب سے صادر نہ ہو دماغ تک نہیں پہنچتا' لیکن خیال' ذوق' شعور اور نشاط چھوٹے چھوٹے غیر متناہی احساسات پر موقوف ہوتے ہیں۔(۴۶)

دونوں فلسفی اپنے خاص تجربہ سے اپنے نظریئے کی دلیل مستنبط کرنا چاہتے ہیں۔ ابن خلدون ان لوگوں کی مثال پیش کرتا ہے جو حمام کی گرمی سے مسرور ہو جاتے ہیں' کیونکہ وہ روح حیوانی کو گرم کر دیتی ہے اور اس کو پھیلاتی ہے(۴۷) اور مونٹسکیو اس شخص کی مثال پیش کرتا ہے جو دفعتہً سخت گرم مقام میں پہنچ جاتا ہے اور جسم کے خارجی عضلات کے ڈھیلے ہونے کی وجہ سے تنگی محسوس کرتا ہے۔

لیکن ان دونوں میں سے کسی نے اس نظریہ کو جو اقلیم کے ساتھ مخصوص ہے بذاتِ خود ایجاد نہیں کیا ہے' بلکہ ان دونوں کے یونانی اور ان دونوں کے اہل وطن اسلاف نے ان پر سبقت کی ہے۔ بقراط پہلا شخص ہے جس نے طبیعت انسانی میں اقلیم کے اثر کو اہمیت دی ہے اور ارسطو اس تاثیر کو شہروں کے سیاسی نظام اور ان کی سیاسی قابلیتوں میں لحاظ رکھتا ہے اور گرم ملک اور کالے حبشیوں کے رنگ کے درمیان جو تعلق پایا جاتا ہے اس پر ابن خلدون ابن سینا کے قول کی سند پیش کرتا ہے(۴۸) اور انسان کی طبعی اور اخلاقی ترکیب پر اقلیم کا جو اثر پڑتا ہے۔ اس پر ابن خلدون سے پہلے مشہور

Marfat.com

ادیب جاحظ نے تفصیل کے ساتھ بحث کی ہے لیکن اس نے یہ بحث محض ایک ادیب کی حیثیت سے کی ہے۔ اس لیے اس نے ابن خلدون کے نظریئے مرتب نہیں کیے اور یہ نہیں بیان کیا کہ اس سے تاریخ کی تشریح میں مدد ملتی ہے۔ فیلسوف کندی نے جو تیسری صدی ہجری میں تھا اور مورخ مسعودی نے جو چوتھی صدی میں تھا اس قسم کے نظریئے قائم کیے ہیں لیکن وہ نہایت پیچیدہ ہیں اور فرانس میں مونتسکیو سے پہلے جان بودوان نے نظریہ ماحول پر نہایت تفصیل سے بحث کی ہے۔

عام طور پر یہ مسئلہ کہ انسان کی فطرت اور اخلاق پر ماحول کا اثر پڑتا ہے اور پھر اس سے متعدی ہو کر تمدن تک پہنچتا ہے' ایسا مسئلہ ہے جس میں کوئی شبہ نہیں ہے لیکن کیا یہ ممکن ہے کہ ہم اس اثر کی ایسی تحدید کر سکیں جس سے ہمیں یہ معلوم ہو سکے کہ وہ مجتمع میں کس حد تک اثر کرتا ہے؟ یہ اب تک واضح نہیں ہو سکا ہے' بظاہر اُن تمام فلاسفہ اور مصنفین نے جنہوں نے مونتسکیو کے زمانہ تک اقلیم پر بحث کی ہے' ان کوششوں کا کافی اندازہ نہیں کیا ہے جو فرد اور مجتمع دونوں اس اثر کے مقابلہ کے لیے کرتے ہیں' لیکن بہرحال یہ مقابلہ فطری ہے' تمام لوگ سردی اور گرمی سے اپنا بچاؤ کرتے ہیں اور جس قدر تمدن کو ترقی ہوتی جاتی ہے یہ مقابلہ زیادہ منظم اور مؤثر ہوتا جاتا ہے' یہاں تک کہ آج ہماری یہ حالت ہو گئی ہے کہ ہم شمال کے باشندوں کو سخت گرم ملکوں میں خوش باش زندگی بسر کرتے ہوئے دیکھتے ہیں اور یہ بات ثابت شدہ ہے کہ یہ مقابلہ جو روز بروز نہ صرف گرمی اور سردی کے مادی اثر کے لحاظ سے بلکہ ان کے اخلاقی اثر کے لحاظ سے بھی بڑھتا جاتا ہے' وہ بھی اسی طرح مجتمع میں اثر کرتا ہے اور اگر ہم متعین طور پر اقلیم کی تاثیر کی تحدید کرنا چاہیں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ وہ آہستہ آہستہ کم ہو رہی ہے۔ اس بنا پر قانون تباین جس کی بنیاد ابن خلدون نے زیادہ تر اسی تاثیر کی نسبت پر قائم کی ہے عام نہ ہوگا اسی طرح مونتسکیو نے قانون (اور عام طور پر مظاہر اجتماعیہ) اور اقلیم کے تعلق کے متعلق جو قواعد وضع کیے ہیں ان میں بہت زیادہ مبالغہ پایا جاتا ہے۔

ایک قطعی دلیل ایسی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نظریہ اقلیم کی شرح جس

Marfat.com

طرح ارسطو' ابن خلدون اور مونٹسکیو نے کی ہے وہ لغزش سے محفوظ نہیں ہے اور وہ یہ کہ جب ان میں سے ہر ایک اپنے اصول کو زمانوں میں مجتمع کی ترقی پر منطبق کرتا ہے تو ہر ایک جن نتائج پر پہنچتا ہے' ان میں عظیم الشان اختلاف پیدا ہو جاتا ہے ارسطو کا خیال ہے کہ یونانی قوم نے اس ترقی کو دنیا کی اور قوموں تک پہنچایا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یورپ کے اور باشندے بہادر تو ضرور ہیں لیکن ذہین نہیں ہیں (۴۹) اور ایشیائی قومیں ذہین تو بہت ہیں لیکن ان میں بہادری کی کمی ہے' لیکن یونانی قوم ایشیا اور مغربی یورپ کے درمیان آباد ہے۔ اس لیے وہ ٹھیک توسط و اعتدال کی حالت میں ہے اور ابن خلدون کے نزدیک جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں شام اور عراق کے باشندے تمام قوموں سے زیادہ اس امتیازی خصوصیت میں کامیاب ہیں۔ لیکن مونٹسکیو شمال کی قوموں کو اعلیٰ ترین مثال سمجھتا ہے۔

معاملہ صرف نتائج کے باہمی اختلاف ہی تک محدود نہیں ہے بلکہ حرکت تاریخی کے اختلاف تک تجاوز کرتا ہے۔ بے شبہ ارسطو کے زمانہ میں یونانی ترقی کے امام تھے' لیکن یونانی قوم کی ترقی سے پہلے مشرق یقیناً ترقی یافتہ تھا اور شام و عراق کی قومیں شان و شوکت سے بہرہ ور تھیں' لیکن ہمیں یہ معلوم نہیں ہے کہ یہ شان و شوکت کب تک قائم رہی۔ شمالی یورپ نے جو جدید ترقی حاصل کی ہے اس سے مونٹسکیو متاثر ہوا ہے۔ لیکن زمانۂ قدیم اور زمانۂ متوسط میں ان شمالی قوموں کی کیا حالت تھی؟ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تمدن پر اقلیم کا بہت زیادہ اثر نہیں پڑتا' لیکن خود مجتمع پر اس مؤثر کا جو اثر پڑتا ہے اس سے بحث کرنا ضروری ہے اور اگر ہم ارسطو کو اس لیے مستثنیٰ کر دیں کہ اس نے نظریۂ اقلیم کو بہت کم اہمیت دی ہے تو ابن خلدون پر بھی اس معاملہ میں بہت زیادہ تنقید نہیں کر سکتے' کیونکہ مؤثراتِ اقلیمیہ کے ضبط و تحدید میں اس نے جو کوشش صرف کی ہے وہ مونٹسکیو کی کوشش سے بہت کم ہے' اسی طرح اس نے جو نتائج نکالے ہیں ان میں بہت کم طوالت اور مبالغہ پایا جاتا ہے۔

Marfat.com

(۲)

انسان کے جسم اور اخلاق پر جغرافیانہ ماحول کا جو اثر پڑتا ہے اس کی شرح کے لیے ابن خلدون نے ایک فصل مخصوص کر دی ہے (۵۰) لیکن اقلیم کے اثر کو اس نے جس قدر اہمیت دی ہے اس قدر اہمیت اس اثر کو نہیں دی ہے' جس سرسبز و شاداب ملک میں زمین کی پیداوار زیادہ ہوتی ہے' اس میں لوگ عیش و فارغ البالی کی زندگی بسر کرتے ہیں اور اپنی روزی حاصل کرنے کے لیے ان کو بہت زیادہ کوشش نہیں کرنی پڑتی کیونکہ ان کی آمدنیاں ان کی ضروریات سے زیادہ ہوتی ہیں اور اسی وجہ سے وہ عیش و طرب میں مصروف ہو جاتے ہیں۔ جس کا اثر ان کے جسمانی ضعف بلکہ ان کی عقل پر بھی پڑتا ہے ان پر امراض کے حملے ہوتے رہتے ہیں جدوجہد کی روح ان میں مفقود ہو جاتی ہے اور اکثر اوقات ان میں جنگی اوصاف نہیں پائے جاتے' اس لیے وہ حملہ اور مدافعت کی طاقت نہیں رکھتے۔ اس کے بالکل برعکس بنجر ملکوں کے باشندے بالخصوص صحرائی باشندے جن سے ابن خلدون نے بہت زیادہ تجربہ حاصل کیا ہے' اپنے فقر و فاقہ کی وجہ سے نہایت موٹی جھوٹی زندگی بسر کرتے ہیں اور ان کے جسم بہت زیادہ طاقتور' ان کے عزائم بہت زیادہ مؤثر اور ان کی عادتیں بہت زیادہ شائستہ ہوتی ہیں' ان کے اخلاق میں بہت کم بے اعتدالی پائی جاتی ہے اور عیش و تنعم کی زندگی بسر کرنے والوں کو جو قحط چور چور کر دیتا ہے' ان پر اس کا کچھ اثر نہیں ہوتا یا یہ کہ وہ ان پر بہت کم اثر کرتا ہے اور وہ ان لوگوں سے زیادہ پرہیزگار ہوتے ہیں۔ جو آہستہ آہستہ مسائل دینیہ میں بہت زیادہ سہل انکار ہو گئے ہیں۔

لیکن ابن خلدون بجائے اس کے کہ جغرافیانہ ماحول کا جو اثر تمدن پر پڑتا ہے اس کی ترقی پر مفصل بحث کرتا جیسا کہ مونٹسکیو نے کیا ہے' ایسے مباحث کے پیچھے پڑ جاتا ہے جو اس سے بہت کم مناسبت رکھتے ہیں یعنی یہ کہ جسم اور عقل پر بھوک کا کیا اثر پڑتا ہے اور وہ اس بحث میں صوفیہ کے حالات اور ان کی تعلیمات سے جو اس زمانہ میں بالخصوص شمال افریقہ میں بہت زیادہ پھیلی ہوئی تھیں یقیناً متاثر ہوا ہے' اور یہ صوفیاء

Marfat.com

ورع وعبادت میں ہمہ تن غرق رہتے ہیں اور ان کے نزدیک جسم جس قدر غذا سے بے نیاز ہوتا ہے، اسی قدر زیادہ منظم ہو جاتا ہے، ذہن کی صفائی بڑھ جاتی ہے اور روحِ عالم غیب کا بہت زیادہ ادراک کرنے لگتی ہے اور کہا جاتا ہے کہ ان میں بہت سے لوگ اس روحانی ریاضت کی مشق کرتے ہیں، لیکن بایں ہمہ اس پانچویں مقدمہ کو ہم حشو بھی نہیں فرض کر سکتے کیونکہ وہ مؤثر جغرافی کی جس مختصر اور بہت کم واضح شرح پر مشتمل ہے، وہ اس کے ساتھ اس اہم فرق کے سمجھنے میں مدد دیتی ہے، جس کو ابن خلدون اس کے بعد بدویانہ اور شہری زندگی کے درمیان ثابت کرنا چاہتا ہے۔

(۳)

اکثر علماء نے جنہوں نے پسندیدگی یا غیر پسندیدگی سے ابن خلدون پر تنقید کی ہے، اس فصل (مقدمات تمہیدیہ کی آخری اور وہ چھٹا مقدمہ ہے) سے چشم پوشی کر لی ہے، جس میں ابن خلدون نے روح بشری، نبوت، کہانت اور ادراکِ غیب کے مختلف وسائل پر بحث کی ہے، حالانکہ وہ نہایت اہم فصل ہے کیونکہ ابن خلدون کے فلسفیانہ مذہب سے تعلق رکھتی ہے اور اقلیم اور جغرافیانہ ماحول کی طرح ایک ایسی چیز کی شرح ہے جو مجتمع پر اثر کرتی ہے اور خود مجتمع پر موقوف نہیں ہے اگرچہ ''کرامر'' نے اس فصل کی طرف توجہ نہیں کی ہے۔ تاہم اس کا خیال ہے کہ ابن خلدون مذہب کو تمدن کے مؤثرات میں شمار نہیں کرتا یا کم از کم تمدن پر اس کے اثر کو بہت زیادہ اہمیت نہیں دیتا۔ لیکن حقیقت میں ایسا نہیں ہے کیونکہ ابن خلدون یہ ثابت کرتا ہے کہ کوئی مجتمع (معاشرہ) ایسا نہیں ہے جو کسی نہ کسی مذہب سے متاثر نہ ہوا ہو اور عجیب وغریب طریقہ سے مذہب کی تشریح کرتا ہے اور فلسفہ، مذہب اور خرافات کا بہت بڑا ذخیرہ جمع کر کے ان سب کو باہم مخلوط کرتا ہے اور ان سب سے ایک مذہب کا استخراج کرتا ہے جس کا نام مذہب ''ماوراء الطبیعۃ النفسی'' رکھ سکتے ہیں۔

ہمیں سب سے پہلے یہ نظر آتا ہے کہ ابن خلدون اس معاملہ میں ابن رشد کا خالص شاگرد ہے (۵۱) کہ فلسفہ اور مذہب میں تطبیق ضروری ہے اور واقع میں بھی ان

Marfat.com

دونوں میں کسی قسم کا اختلاف نہیں ہونا چاہیے۔ خود ابن رشد نے اسلام اور فلسفہ یونانیہ عربیہ کے اختلافی مسائل کی تطبیق ایک چھوٹی سی کتاب میں جو "فصل المقال فیما بین الشریعة والحکمة من الاتصال" کے نام سے مشہور ہے' دینا چاہی ہے اور ابن خلدون کا بھی یہی مقصد ہے۔

ابن خلدون کا خیال ہے کہ عام حسی اور غیر حسی کا اِتصال ہر دین کا سنگ بنیاد ہے اور انسان کو جو یہ فضیلت حاصل ہے کہ وہ خدا کے ارادہ اور اس کے فرائض' یا ماضی و مستقبل کے اسرار سے واقف ہے وہ اسی اتصال پر مبنی ہے غرض یہ ایک ایسی چیز ہے جس سے مذہب پیدا ہوتا ہے اور عالم حسی اور غیر حسی میں جو تعلقات پائے جاتے ہیں ان کی تفسیر ابن خلدون کو روح بشری میں ملتی ہے۔ اس لیے روح' خدا اور انسان کے درمیان ایک واسطہ ہے اور وہ بالطبع ایک ابدی اور غیر فانی چیز ہے اور اس کو ایک ایسی مخفی قدرت حاصل ہے جو اس کو عالم خیال میں پہنچا دیتی ہے اور وہ خود خدا کے ساتھ تخاطب کرتی ہے لیکن تمام روحوں کو یہ قدرت یکساں طور پر حاصل نہیں ہے۔ بلکہ ان میں اکثر کا تعلق اسی عالم حسی کے ساتھ ہے' اور اس وجہ سے تقریباً وہ اپنی مخفی قدرت کو کھو بیٹھتی ہے اور بعض اس قدرت کا ایک نہایت کم حصہ محفوظ رکھتی ہیں اور بعض پورے طور پر اس کی حفاظت کرتی ہیں اور یہ وہ ممتاز روحیں ہیں جن کو خداوند تعالیٰ نے برگزیدہ کیا ہے اور یہی لوگ پیغمبر ہوتے ہیں' اسی قدرت کی بدولت پیغمبروں کی روحیں کبھی کبھی عالم حسی کو اس لیے چھوڑ دیتی ہیں کہ خداوند تعالیٰ سے وحی اور ان اوامر کو اخذ کریں جن کی تبلیغ اور انسانوں کی طرف ضروری ہے۔ اس موقع پر ابن خلدون حدیث وسنت کی سند سے وحی کی حقیقت اور اس طریقہ پر جس کے ذریعہ سے وحی حاصل ہوتی ہے نہایت تفصیلی بحث کرتا ہے۔ لیکن ہم ان تفصیلات میں پڑنا نہیں چاہتے' ہمارے لیے صرف یہ کہنا کافی ہے کہ ابن خلدون کی رائے میں حقیقی مذاہب صرف وہی ہیں جو اس وحی سے پیدا ہوتے ہیں۔

دنیا میں بہت سے جھوٹے مذاہب بھی ہیں' لیکن اسی کے ساتھ ان میں تھوڑی سی حقیقت بھی شامل ہے' اور یہ وہ مذاہب ہیں جو کہانت سے ماخوذ ہیں اور پیشین گوئی

Marfat.com

اور مختلف صورتوں میں غیبی اطلاعات پر مبنی ہیں (مثلاً زجر طیر اور فحص احشاء وغیرہ) اور درحقیقت جو روحیں صفت ملکیہ جیسا کہ ابن خلدون یہی نام لیتا ہے کے حاصل کرنے کی پوری قدرت نہیں رکھتیں، وہ بھی اس قسم کے مختلف وسائل سے جو ان کو عالم مادی سے الگ کر لیں، کام لے کر عالم روحانی تک پہنچ سکتی ہیں مثلاً انسان کے لیے یہ ممکن ہے کہ اگر وہ ایک نہایت حقیر چیز پر ایک طویل مدت تک اپنی توجہ کو محدود رکھے تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ اپنے گردوپیش کی ہر چیز کو بھول جائے گا اور وہ عالم ملکی کی کوئی چیز نہایت سرعت کے ساتھ اور نہایت ناقص شکل میں دیکھ سکے گا' یہی بت پرستانہ مذاہب ہیں' لیکن ابن خلدون ان مسائل کی شرح پوری وضاحت اور روشن طریقہ سے نہیں کرتا' لیکن ہمیں معلوم ہے کہ وہ اس معاملہ میں اپنے متشدد معاصرین کے خوف سے تردد کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ کاہنوں کے علوم حقیقت مطلقہ یا زیادہ موزوں طور پر کسی مذہب کی بنیاد نہیں قرار پا سکتے۔ لیکن اس کا فرض یہ ہے کہ وہ دین کو حقیقت مطلقہ کے مثل ثابت کرے۔ ابن خلدون اس سے بھی آگے نکل جاتا ہے اور صوفیاء کے ساتھ یہ ثابت کرتا ہے کہ انسان مادی زندگی سے پورے طور پر نکل کر اور حواس کے تمام مدرکات سے اجتناب کر کے اگر اپنے حسن ایمان کو محفوظ رکھتا ہے اور کسی نئے مذہب کی بنیاد قائم کرنا نہیں چاہتا اور جھوٹے مذہب کی بھی، تو وہ ملکوتی زندگی کی لذت کو چکھ سکتا ہے اور یہ محسوس کر سکتا ہے کہ وہ ذاتِ الٰہی کے قریب پہنچ گیا ہے اور اس وقت وہ ان حقائق کا ادراک بھی کر سکتا ہے جن کو علما معمولی طریقوں سے معلوم کرتے ہیں' بلکہ یہ حقیقتیں نہایت واضح اور نہایت روشن صورتوں میں ظاہر ہوتی ہیں' لیکن انسان اگر ذاتی تفوق یا فائدہ حاصل کرنے کے لیے اس قسم کی ریاضت کرتا ہے تو اس کے سامنے راستہ بند ہو جاتا ہے اور گو وہ دوسرے عالم سے اتصال پیدا کر سکتا ہے' لیکن یہ اتصال خدا کے ساتھ نہ ہوگا' بلکہ شیطانوں کے ساتھ ہوگا' بت پرستانہ مذاہب کے کاہنوں اور ان کے قسیسوں کا جو عالم غیب کے حالات معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں کام یہ ہوتا ہے کہ شیطانوں اور شریر روحوں سے مل کر بندوں پر اقتدار قائم کریں۔

صرف اسی قدر نہیں بلکہ روح بشری خواب کے ذریعہ سے مستقبل کے بعض

Marfat.com

اسرار بھی معلوم کرسکتی ہے' لیکن ان معلومات کی صحت کے لیے یہ ضروری ہے کہ روح استقامت ورع اور طہارت میں کامل ہو ورنہ خواب یا تو شیطان کی وحی ہوگا یا روزانہ زندگی کی وہ صورتیں ہوں گی جو بار بار سامنے آتی ہیں۔ ایک عجیب بات یہ ہے کہ ابن خلدون کا دعویٰ یہ ہے کہ اس نے اس معاملہ کا خود ذاتی طور پر تجربہ کیا ہے اور اس نے سحر کی متعدد کتابوں میں پڑھا ہے کہ انسان روزہ اور نماز سے اپنے جسم کو مردہ اور پاک کرنے کے بعد سونے سے پہلے اپنے ارادہ کو اپنے مرغوب بھید کی طرف متوجہ کرسکتا ہے اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ نیند کے درمیان وہ خواب میں نمایاں ہوگی۔ ابن خلدون کا بیان ہے کہ اس نے اس ذریعہ کو خود استعمال کیا ہے اور اس کی بدولت نہایت عظیم الشان اسرار کا علم حاصل کیا ہے اور وحی ایک نہایت سچی چیز ہے۔ (۵۲) بلکہ بہت سے فلاسفہ جو صوفیاء اور متکلمینَ میں داخل نہیں ہیں یہ خیال رکھتے ہیں کہ انسان قوائے بدنیہ کے مردہ کرنے کے ذریعہ سے عالم حسی سے نجات حاصل کرسکتا ہے' نہ صرف بعض اسرار سے واقف ہونے کے لیے بلکہ اس کو ایک علمی طریقہ بنا سکتا ہے اور ابن مسکویہ جو چوتھی صدی کے علمائے اخلاق میں تھا' ہمیں یقین دلاتا ہے کہ اس نے کامیابی کے ساتھ اس طریقہ کا تجربہ کیا ہے۔

اب ہم ایک ایسے نظام کے سامنے ہیں جو اس طبقہ کے امتیازات کے متعلق تدریجی ترقی کرتا ہے' اس کے سرخیل تو انبیاء ہیں' ان کے بعد اولیاء یا دوسرے الفاظ میں صوفیاء کا درجہ ہے' پھر کاہنوں کی جماعت ہے اور ان میں کی ہر ایک جماعت متعدد درجوں میں منقسم ہوتی ہے' مثلاً بہت سے انبیاء رسول نہیں ہیں اور ان کے اس امتیاز کا مطلب یہ ہے کہ عالم غیب کا علم تو ان کو بھی حاصل ہوتا ہے' لیکن اپنے طریقہ سے جو رسولوں کے طریقہ سے کم درجہ کا ہوتا ہے۔ اس قسم کے بہت سے پیغمبر بنی اسرائیل میں پیدا ہوئے ہیں۔ لیکن جو رسول عالم روحانی کے ساتھ کامل ترین طریقہ کے موافق تعلق پیدا کرتے ہیں اور جن پر یہ واجب ہو جاتا ہے کہ لوگوں کے سامنے اپنی رسالت کا اعلان اور مشیتِ خداوندی کی تشریح کریں' درحقیقت وہی مذاہب کے بانی ہوتے ہیں۔

لیکن ان میں اور انبیاء بلکہ اولیاء' بلکہ ان فلاسفہ میں جو ان چیزوں کے علم

Marfat.com

حاصل کرنے کی قدرت رکھتے ہیں جو عوام کی دسترس سے باہر ہیں، ہم کیونکر تفریق و امتیاز کر سکتے ہیں؟ اس موقع پر ابن خلدون کے مذہب میں علم کلام داخل ہو جاتا ہے' اور رسول معجزہ کے ذریعہ سے ممتاز ہوتا ہے اور درحقیقت کسی رسول کی رسالت کے لیے ایک قطعی دلیل کی ضرورت ہے' تاکہ عام طور پر لوگ اس کا اقرار کریں اور وہ دلیل یہی معجزہ ہے اور چونکہ وہ ایک عام دلیل ہے۔ اس لیے اس کے لیے یہ ضروری ہے کہ بلا امتیاز تمام لوگ اس کو سمجھ سکیں اور تمام لوگوں کی سمجھ کے موافق خارقِ عادت چیز سے زیادہ اور کیا چیز ہو سکتی ہے جو ان قوانین فطری کے بالکل مخالف ہوتی ہے' جس کو تمام لوگ ہمیشہ دیکھتے رہتے ہیں؟ اور معجزہ کی بالذات تعریف یہی ہے' رہی یہ بات کہ معجزہ خود رسول کی قدرت سے پیدا ہوتا ہے' یا خدا اپنے رسول کی سچائی کی تائید کے لیے اس کو اپنی قدرت سے پیدا کرتا ہے۔ صرف ایک بحث طلب بات ہے اور ابن خلدون نے اس پر بڑی لمبی چوڑی بحث کی ہے' جو اس موقع پر ہمارے لیے کوئی اہمیت نہیں رکھتی' لیکن کیا یہ ممکن نہیں ہے کہ ہم دوسرے عالم کے تعلق کے مسئلہ اور امور غیبی کی پیشین گوئی کو جو رسول اور اولیاء کے درمیان ایک مشترک مسئلہ ہے' معجزہ فرض کر سکیں؟ بالخصوص ایسی حالت میں جبکہ اس پیشین گوئی کی صداقت ثابت ہو جائے؟ اس موقع پر بھی ابن خلدون کو ایک بحث کی ضرورت واقع ہوتی ہے۔ یعنی رسول کے معجزہ کی امتیازی شان یہ ہے کہ رسول اس معجزہ کے متعلق جو عنقریب واقع ہونے والا ہے اعلان کرتا ہے اور اپنی صداقت کے ہر منکر سے یہ مطالبہ کرتا ہے کہ وہ اسی کے مثل دوسرا معجزہ پیش کرے' متکلمین کے نزدیک اسی کا نام ''تحدی'' ہے اور ابن خلدون اس بحث میں اپنے آپ کو ایک راسخ الایمان شخص کی صورت میں نمایاں کرتا ہے' اور یہ چاہتا ہے کہ محمد ﷺ کے معجزہ یعنی قرآن کا تفوق اور تمام رسولوں کے معجزات پر ثابت کرے (۵۳) اور مختلف قسم کی شعبدہ بازیوں مثلاً نجوم اور احصاء یا ضرب الرمل کے ذریعہ سے مستقبل کے حالات کے معلوم کرنے کا سختی کے ساتھ انکار کرتا ہے' غرض ہر وہ پیشین گوئی جو روح کی معنوی قوت سے حاصل نہیں ہوتی اس کی نگاہ میں علمی اور مذہبی حیثیت سے کوئی قیمت نہیں رکھتی۔

اب ہم پھر اسی بحث کی طرف لوٹتے ہیں جس سے ہم نے ابتدا کی تھی' اس

کے سوا مذہب کا کوئی دوسرا قاعدہ نہیں ہوسکتا کہ بعض ممتاز لوگ روحانی عالم کے ساتھ تھوڑا یا بہت تعلق قائم کریں' لیکن اگر ہم اس نظریہ کے اصول کی چھان بین کرنا چاہیں تو اس کو سخت پیچیدہ پائیں گے' لیکن اسی پیچیدگی کی وجہ سے وہ ہمارے دل میں ابن خلدون کی مہارت کا تخیل پیدا کرتے ہیں' کیونکہ مسلمان فلسفیوں میں وہی ایک ایسا یگانہ شخص ہے جو ان متفرق مواد سے ایک ایسا مذہب قائم کر سکتا ہے جس میں فلسفیانہ رنگ پایا جاتا ہے اور اس مذہب میں ہم افلاطون کے نظریہ ''عالم مثال'' کی جھلک پاتے ہیں' کیونکہ عالم روحانی کا تعلق اور ماضی و مستقبل کے حالات سے واقفیت ایسی چیزیں ہیں جن میں سے ہر چیز کا ایک دائمی وجود ہونا چاہیے اور عالم حس محض اس کی ایک ناقص شکل ہے' ہمیں اس میں مدرسہ اسکندریہ کے نظریۂ اشراق کی جھلک بھی ملتی ہے' جس نے مختلف مذاہب سے اخذ وانتخاب کر کے اپنا فلسفہ بنایا ہے کیونکہ روح' غور و فکر اور نفس کی طرف رجوع کر کے نور عام کو قریب سے دیکھ سکتی ہے اور اگر ہم اسلامی تصوف کو اس کے سیاسی رنگ سے الگ کر لیں تو وہ بھی اسی مذہب میں شامل ہو جاتا ہے' کیونکہ اس رنگ سے علیحدہ ہونے کے بعد وہ اسکندریہ کے اشراقی تخیل کے سوا اور کچھ نہیں ہے' جس کو اسلام کے ساتھ تصوف نے منطبق کر دیا ہے۔ اسی طرح وہ توحید اسلامی بھی اس میں داخل ہے جس کے سیدھے سادھے الفاظ اور خیالات میں بڑی دقیق و عمیق بحثیں پیدا ہوگئی ہیں' سب سے اخیر میں ہم اس میں وہ سادہ خرافات بھی پاتے ہیں جو آداب جاہلی میں موجود ہیں اور یہ تمام سرمایہ نہایت دانشمندانہ طریقہ پر فلسفیانہ قالب میں ڈھالا گیا ہے۔ اس کے علاوہ اس فصل میں ابن خلدون نے ایک اور جدت کی ہے جو اور مسائل سے زیادہ لحاظ کے قابل ہے اور وہ یہ کہ اس نے اپنی اسلامی عقلیت کے ساتھ نبوت کو ایک انسانی وصف قرار دیا ہے اور وہ کوئی خارق العادت چیز نہیں ہے کیونکہ وہ خود روح انسانی سے ماخوذ ہے' لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ابن خلدون مذہب کو ایک اجتماعی چیز سمجھتا ہے' بلکہ اس کے برعکس اس کا خیال یہ ہے کہ وہ ہر صورت میں مجتمع (معاشرے) سے الگ ہے' لیکن کیا روح بشری کے مطالعہ سے مذہب کی تشریح کرنا اس جدید خیال کی طرف قدم اٹھانا نہیں ہے جو مذہب کو ایک اجتماعی چیز

Marfat.com

قرار دیتا ہے اور اگر ابن خلدون اس نظریہ کی شرح ایسے طریقہ سے کرتا ہے جو شخصی میلان سے الگ ہوتا اور ایک لحظہ کے لیے اپنے خاص ایمان سے چشم پوشی کر لیتا ہے جیسا کہ دورِ جدید کے لوگ کرتے ہیں اور اگر سادہ لوحی اس کو بعض مبالغوں پر مجبور کرتی تو اس میں اور ان جدید فلسفیوں میں کیا فرق رہ جاتا ہے جنھوں نے دینی خیالات کے اصول کی شرح کرنے کی کوشش کی ہے؟

بہر حال مجتمع (معاشرے) اور مختلف تمدنوں پر مذہب کا کیا اثر پڑتا ہے؟ ابن خلدون نے اس فصل میں اس موضوع پر اپنے خیالات ظاہر نہیں کیے ہیں' اور ہم اس پر دوسری قسموں کی شرح و تحلیل کے سلسلہ میں نظر ڈالیں گے۔

Marfat.com

پانچویں فصل

بدویانہ زندگی کے اجتماعی مظاہر

(۱) حرکت اجتماعیہ کے تین دور (۲) قبیلہ کے خواص (۳) عصبیت حکومت کی اولین شرط ہے' عصبیت کے تغیرات (۴) فضیلت حکومت کی دوسری شرط ہے
(۵) تاریخ میں ابن خلدون کے اصول کی قدر و قیمت
(۶) ابن خلدون اور عرب

(۱)

پہلی قسم میں اُن مظاہر سے بحث کرنے کے بعد جو اجتماع پر اثر تو کرتے ہیں لیکن اجتماع پر موقوف نہیں ہیں' ابن خلدون مظاہر اجتماعیہ کی تشریح کرتا ہے اور اس کی کتاب کی اس قسم میں ہمارے لیے اس کے حقیقی اجتماعی فلسفیانہ مذہب سے جو اس کی خاص ایجاد ہے' بحث کرنا ضروری ہے کیونکہ ابن خلدون ہی پہلا شخص نہیں ہے جس نے تاریخ کے سمجھنے میں اقلیم اور جغرافیانہ ماحول کے اثر اور اس کی اہمیت کا لحاظ کیا ہے' بلکہ اس نے اس سے زیادہ کچھ نہیں کیا کہ ان مسائل کی ترتیب دے دی اور ان کو دقیق طریقہ پر مرتب کر دیا' لیکن اب وہ خود اجتماع کی چھان بین کرتا ہے اور اسی کو اپنے دلائل کے لیے ایک حقیقی اور محدود موضوع قرار دیتا ہے اور یہ بیان کرتا ہے کہ موثرات طبعیہ سے الگ ہو کر خود اجتماع کی ترقی و منزل کے حقیقی اسباب موجود ہیں۔

ہر سیاسی اجتماع (معاشرہ) پر خواہ وہ کسی شکل کا ہو ایک قانون حکومت کرتا ہے اور ابن خلدون کے اجتماعی مذہب کا یہی بنیادی قانون ہے اور ہم اس کا نام ''قانونِ سہ دورہ'' رکھ سکتے ہیں' لیکن اس جگہ عقل کے تین دور یعنی دین' مابعد الطبیعہ

Marfat.com

اور وضع کے دور مقصود نہیں ہیں' بلکہ وہ دور مقصود ہیں جن سے ہر مجتمع (معاشرہ) متصل طور پر گزرتا ہے۔ پہلے دور میں مجتمع (معاشرہ) بدویانہ زندگی بسر کرتا ہے خواہ یہ زندگی میدانوں میں گزاری جائے جیسا کہ عرب اور بربر اسی قسم کی صحرائی زندگی بسر کرتے ہیں یا نرم اور ہموار زمین میں بسر کی جائے جیسا کہ تاتاری کرتے ہیں۔ اس حالت میں مجتمع (معاشرہ) کی تنظیم قبائلی ہوتی ہے اور وہ قانون سے نا آشنا ہوتا ہے اور اس پر صرف اس کی ضرورتیں اور عادتیں حکومت کرتی ہیں۔ دوسرے دور میں وہ فاتحانہ طور پر سلطنت کی بنیاد ڈالتا ہے۔ دوسرے مجتمعات (معاشروں) کو مغلوب کرتا ہے۔ قانون سے واقف ہوتا ہے اور اپنے لیے ایک نظام قائم کرتا ہے اور تیسرے دور میں جب وہ تمدنی حالت اختیار کرتا ہے تو مغلوب قوم کی عادتیں اختیار کر لیتا ہے۔ عیش وتنعم اور لہو ولعب میں منہمک ہو جاتا ہے اور علوم وفنون کی تحصیل کی طرف مائل ہوتا ہے یہاں تک کہ زوال پذیر اور مغلوب ہو جاتا ہے۔

اس بنا پر ابن خلدون کی رائے میں تاریخی حرکت کبھی ختم نہیں ہوتی اور انسانیت کسی جگہ نہیں ٹھہرتی۔ لیکن ایک ایسی حد ضرور پائی جاتی ہے جہاں پہنچ کر ہر مجتمع ٹھہر جاتا ہے اور وہاں سے لازمی طور پر ایک جدید مجتمع (معاشرہ) اپنی رفتار شروع کرتا ہے۔ لیکن اس جدید مجتمع (معاشرہ) کو جو ترقی حاصل ہوتی ہے وہ اس کے پہلے مجتمع (معاشرہ) سے تفوق رکھتی ہے یا نہیں؟ یا دوسرے الفاظ میں کیا انسانیت ہمیشہ ترقی کرتی رہتی ہے؟ ایک ایسا مسئلہ ہے جس پر ابن خلدون نے بحث نہیں کی' غالباً وہ اس کی دسترس سے باہر تھا یا یہ کہ اس کے نزدیک اس پر بحث کرنا ممکن نہ تھا' یہ تینوں دور پے در پے آتے ہیں اور اخیر دور اس دور کے خاتمہ کو معین کر دیتا ہے۔ جس سے لازمی طور پر کسی مجتمع (معاشرہ) کو گزرنا پڑتا ہے۔ اس لحاظ سے عام حالت کی بنا پر مجتمع (معاشرہ) کی تشبیہ ایک ایسی نہر سے دی جا سکتی ہے' جو کبھی خشک نہیں ہوتی اور سمندر میں برابر نیا پانی گراتی رہتی ہے' یہ سرچشمہ صحرا میں پھوٹے یا ہموار اور نرم زمین میں' لیکن وہ بہنے میں جس قدر ترقی کرتا ہے اس کے سامنے ایسی چٹانیں آتی ہیں' جن کا ہموار کرنا اس کے لیے ضروری ہو جاتا ہے اور جنگ وجدال کا دور یہی ہوتا ہے۔ لیکن جب وہ اس

Marfat.com

جنگ سے فاتحانہ نکل آتا ہے تو پھر آہستہ آہستہ لیکن قوت کے ساتھ اپنی رفتار کو شروع کرتا ہے اور اس وقت اس میں مختلف تمدنی کاموں کی موجیں اٹھنے لگتی ہیں۔ لیکن وہ اس وقت تمدن کے درجۂ کمال کو پہنچتا ہے' جب اس کی رفتار میں ضعف پیدا ہو جاتا ہے' پھر وہ فوراً رک جاتی ہے' اس طرح سمندر نہر کے پانی کو بالکل پی جاتا ہے لیکن ہمیشہ اس کے پیچھے پیچھے نئے نئے پانی آتے رہتے ہیں۔

ابن خلدون سے پہلے مجتمع (معاشرے) کی ابدی رفتار کے متعلق کسی نے اس قسم کا عام خیال ظاہر نہیں کیا اور اس کے زمانہ تک کسی کے خیال میں یہ بات نہیں آئی یا کسی نے ایسی بات ثابت نہیں کی جو اس قانون کے مشابہ ہو جس کا نام ہم ''قانون سہ دورہ'' رکھتے ہیں اور گو تمام مجتمعات بشریہ پر اس قانون کے منطبق کرنے اور تاریخ کے سمجھنے کے لیے اس سے کام لینے میں تمہیں بعض دشواریاں پیش آئیں' تاہم مشرقی قوموں بالخصوص عرب اور بربر کی تاریخی حرکت کی شرح میں اس سے یقیناً مدد ملتی ہے۔

ابن خلدون جو کچھ ثابت کرنا چاہتا ہے۔ اس کے لیے مباحثِ مابعد الطبیعہ یا علم کلام پر اعتماد کرتا ہے کیونکہ اس کی غیر معمولی ذہانت تاریخ کے اس حصہ سے استفادہ کر سکی جس کو وہ اچھی طرح جانتا تھا اور عنقریب ہم یہ ثابت کر دیں گے کہ قرآن مجید اس کے نظریہ کی تائید کرتا ہے۔

(۲)

ہر مجتمع (معاشرے) کی ترقی کے متعلق ابن خلدون کا جو نظریہ ہے اُس پر اس نے مقدمہ کی دوسری قسم میں بحث کی ہے اور تفصیل کے ساتھ ان خواص اور میلانات کی شرح کی ہے جو مجتمع بشری (انسانی معاشرے) اور بدویانہ زندگی کی پہلی حالت کو لاحق ہوتے ہیں اس کی کتاب کا تھوڑا سا حصہ اسی عام خیال کو مشتمل ہے کیونکہ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں' مقدمہ کسی واضح اور منظم بحث کا نمونہ نہیں ہے' بالخصوص دوسری قسم کی ترتیب میں سخت نقص پایا جاتا ہے۔ یا یہ کہ ابن خلدون نے اس قسم میں اپنے عام نظریہ کے متعلق جس کو اس نے بار بار بیان کیا ہے جو کچھ لکھا ہے اس پر بعد کی قسموں میں نکتہ

Marfat.com

چینی کی ہے یہی حال ان تطبیقات کا ہے جن کو اس نے مختلف مناسب موقعوں پر ان سے پہلے بیان کیا ہے' زندگی کی دو مختلف قسموں یعنی بدویانہ اور شہری زندگی کے وجود کے ثابت کرنے کے بعد ابن خلدون نے یہ بیان کیا ہے کہ یہ دونوں قسمیں فطرت کے مطابق ہیں (۵۴) اور اس میں شبہ نہیں کہ بدویانہ زندگی شہری زندگی پر مقدم ہے اور اس کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ بدویانہ جماعت سفر کیا کرتی ہے' لیکن انسان کی اقتصادی ضرورتوں کے موافق یہ سفر معمولی ہوتا ہے۔ ابن خلدون کہتا ہے کہ بدو درحقیقت اپنے گلوں پر بسر اوقات کرتے ہیں اور انہی سے اپنا کھانا اور کپڑا پیدا کرتے ہیں۔ اس بنا پر وہ اُن مقامات کی تلاش میں رہتے ہیں جہاں یہ گلے اپنی زندگی کے لیے ضروری چارہ پاسکیں۔ عرب اور بربر جو اپنی معاش خاص طور پر اونٹ کی پرورش سے پیدا کرتے ہیں۔ صحرا میں رہنے پر مجبور ہیں کیونکہ اونٹ جس کی زندگی کے لیے حرارت' ریگ' گھنے درخت اور کھاری پانی کی ضرورت ہے۔ اُس کے لیے یہی مناسب مقام ہے' لیکن جو قومیں بکری' گائے اور بیل پالتی ہیں وہ سرسبز اور شاداب چراگاہوں میں رہتی ہیں' اس لیے بدویانہ زندگی کے دورخ ہیں' ایک صحرا کی زندگی' دوسرا سرسبز شاداب چراگاہوں کی زندگی۔

چونکہ بدو لازمی طور پر اس لیے محتاج ہوتے ہیں کہ وہ کاشتکاری اور مفید پیشے نہیں کرتے' اس لیے ان کی ضرورتیں بہت محدود ہوتی ہیں ان کو صرف یہ فکر ہوتی ہے کہ روزی حاصل کریں۔ ہوا اور آندھی کی تکلیف اور اسی طرح دشمنوں کے حملے سے اپنے آپ کو محفوظ رکھیں' وہ علوم وفنون سے ناواقف ہوتے ہیں۔ اُن کے پاس قوانین نہیں ہوتے' اُن پر صرف عادت' معاوضہ کی محبت اور ان کے رؤسا کے احترام کی حکومت ہوتی ہے۔ چونکہ وہ ہر قسم کے عیش وتنعم سے محروم ہوتے ہیں اس لیے اُن کا ہر شخص اپنی ضروریات کے لیے انتظام کرنے پر مجبور ہوتا ہے اور اس قسم کی موٹی جھوٹی زندگی بسر کرنے سے بدوؤں میں اخلاقِ فاضلہ پیدا ہو جاتے ہیں اور معاش کے حاصل کرنے اور اپنی ذات کی مدافعت کے لیے ان کو جو دائی لڑائی لڑنی پڑتی ہے وہ اُن میں عزم کے اوصاف اور اپنی خودمختاری کے قائم رکھنے کے لیے خودداری کا جذبہ پیدا کر دیتی

Marfat.com

ہے۔ یہ وہ خواص ہیں جو بدوؤں کو شہروں اور سرسبز و شاداب مقامات کے رہنے والوں سے جہاں امن اور تن آسانی کے زیرِ سایہ اخلاق میں ضعف اور خصائل میں اضمحلال پیدا ہو جاتا ہے ممتاز کرتے ہیں۔ ابن خلدون جنگلی اور پالو جانوروں میں فرق بیان کرتا ہے تا کہ وہ یہ ثابت کر سکے کہ بدوؤں کا توحش اور اُن کی شدید خودمختاری اور شہری باشندوں کی ذلت پسندی قدرتی چیزیں ہیں۔

(۳)

لیکن قبیلہ اجتماعی شکل جو درحقیقت قدیم ترین شکل ہے اور جس کو ابن خلدون سلطنت کا منشا سمجھتا ہے' کیونکر اختیار کرتا ہے؟ ابن خلدون نے ہمارے لیے اس کی وضاحت نہیں کی۔ اسی طرح اُس نے خاندان کی طرف بھی اعتنا نہیں کیا اور اس موقع پر ہم محسوس کرتے ہیں کہ اس کا ذہن وضعی تھا کیونکہ وہ صرف اسی موقع پر تفصیلی بحث کرتا ہے' جہاں اپنے فلسفیانہ مباحث کے لیے مواد پاتا ہے۔ لیکن اس نے شمالی افریقہ اور عموماً تمام مشرق میں کوئی ایسا مجتمع (معاشرہ) نہیں پایا جو اپنی آفرینش کی ابتدائی حالت میں ہو اور مورخین نے کائنات کی اصل کے متعلق جن خرافات کی روایت کی ہے' اُن کی اس نے تصدیق نہیں کی۔ اس لیے وہ ان کو اپنے اجتماعی فلسفہ کی بنیاد نہیں قرار دے سکتا تھا۔ گو اپنی تاریخی کتاب میں اُس نے ان سے غفلت نہیں برتی۔ بہر حال کسی قبیلہ کا نظام کتنا ہی سادہ کیوں نہ ہو لیکن وہ ایک ایسی جماعت ضرور ہے' جو اپنے لیے ایک حکومت قائم کرنے کی قدرتی خواہش کو محسوس کرتی ہے۔ جیسا کہ ہر مجتمع (معاشرہ) اس کا احساس رکھتا ہے اور قبیلہ کی اسی قائم کردہ حکومت میں ہمیں اُس کے خاصۂ جوہری کی جستجو کرنی چاہیے کیونکہ یہی خاصہ اُس کی تائید کرتا ہے۔ اُس کی جانب سے مدافعت کرتا ہے۔ اس کو فتح پر آمادہ کرتا ہے اور اس کو ایک جدید شکل اختیار کرنے پر ابھارتا ہے۔ اسی خاصہ کا نام ''عصبیت'' ہے لیکن وہ عصبیت جس کو ابن خلدون بیان کرتا ہے کیا ہے؟ ہر شخص کا اپنے نسب اور عصبیت کے لیے جوش و خروش ظاہر کرنا اہم ہے اور خداوند تعالیٰ نے اپنے بندوں کے دلوں میں اپنے ذوی الارحام اور اقرباء کی شفقت اور غیرت کا جو

جذبہ پیدا کیا ہے وہ طبائع بشریہ میں موجود ہے اور اسی کے ذریعہ سے باہمی تعاون حاصل ہوتا ہے اور وہی ان کو دشمن کے خوف کو بڑا کر کے دکھاتا ہے۔(۵۵) عربی قبائل اور شمالی افریقہ میں بربر قبائل کی زندگی بالخصوص زمانۂ جاہلیت اور دورِ بنوامیہ میں عربی لٹریچر نے ابن خلدون کی نگاہ کے سامنے ایک وسیع میدان کھول دیا۔ جس سے عصبیت کے متعلق وہ اپنے خیال کی تائید کے لیے دلائل اخذ کر سکا اور درحقیقت تاریخ نے غالباً کسی ایسے قبیلہ کا ذکر نہیں کیا جو عربی قوم سے زیادہ عصبیت کا لحاظ رکھتی ہو اور رحمی تعلق کو اور تعلقات پر ترجیح دیتی ہو اور اگر ہم تاریخ اسلام کے پہلے چالیس سال کو مستثنیٰ کر دیں تو عربی قوم کی تاریخ' اسلام سے پہلے اور اسلام کے بعد صرف قبائل کی نزاعات کا ایک طویل سلسلہ ہے اور ان تمام نزاعوں کا حقیقی منشا یہی عصبیت ہے' جو تعصب کی حد تک پہنچ گئی تھی۔ ایک عربی مثل ہے کہ ''اپنے بھائی کی مدد کرو خواہ وہ ظالم ہو خواہ مظلوم' اس بنا پر اگر ابن خلدون عصبیت کو بہت زیادہ اہمیت دیتا ہے اور اس کو مجتمع سیاسی کی قوت کا اصلی موثر سمجھتا ہے تو یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ہے۔

لیکن اسی عصبیت کا جو نسبی تعلقات پر مبنی تھی مٹانا اسلام کے اہم ترین اصول میں تھا اور قرآن مجید کی بعض آیات نے ان لوگوں پر سخت سرزنش کی ہے' جو اپنے نسب پر فخر یا اس کا سہارا ڈھونڈتے تھے۔ اس لیے اسلام کا ایک بڑا مقصد یہ تھا کہ پہلے تمام عربی قبیلے اس کے بعد اور دوسری قومیں باہم مل کر ایک ایسی متحدہ قوم بن جائیں' جس کا شعار خدا اور اس کے رسول پر ایمان لانا ہو۔ یہی وجہ ہے کہ ابن خلدون یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ نسبی تعلقات کو چونکہ وہ بہت زیادہ اہمیت دے رہا ہے۔ اس لیے اس اہمیت کے ثابت کرنے میں وہ دینی حدود سے باہر نہیں جاتا اور اس آیت کو جس کے ذریعہ سے وہ خود قرآن مجید سے عصبیت کی اہمیت کی تائید کرنا چاہتا ہے۔ ایک نمایاں حیثیت دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ''اس کو اُس واقعہ سے سمجھو جس کا ذکر قرآن مجید نے حضرت یوسف علیہ السلام کے بھائیوں کے متعلق کیا ہے' جب انہوں نے اپنے باپ سے کہا:

قَالُوْا لَئِنْ اَكَلَهُ الذِّئْبُ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ اِنَّآ اِذًا لَّخٰسِرُوْنَ (سورۃ یوسف:۱۴)

Marfat.com

''اگر یوسف کو بھیڑیا کھا جائے درآنحالیکہ ہم ایک جماعت ہیں تو ہم سب سخت نقصان میں رہیں گے''۔

اس کے معنی یہ ہیں کہ جس شخص کے عصبہ موجود ہیں اُس پر ظلم وعدوان کا وہم بھی نہیں ہوسکتا۔(۵۶) لیکن ابن خلدون کی اس تفسیر میں جو فریب شامل ہے اس پر ہم اپنی مسکراہٹ کو ضبط نہیں کر سکتے۔ اولاً تو اس نے الفاظ کو ایک قسم کا طفلانہ کھیل بنالیا ہے تاکہ اس نے عصبیت کے جو معنی لیے ہیں اُس کے مطابق اس آیت کی تفسیر کرے کیونکہ عصبہ کا لفظ جو اسی مصدر سے مشتق ہے جس سے عصبیت یعنی باہمی کفالت مشتق ہے' وہ اس معنی پر دلالت نہیں کرتا' بلکہ صرف ایک جماعت یا ایک گروہ پر دلالت کرتا ہے۔ اور قرآن مجید کا مقصد اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ جب تک ہماری جماعت یوسفؑ کی حفاظت کرے گی بھیڑیا ان کو نہیں کھا سکتا۔ ثانیاً قرآن مجید اس موقع پر اُس حیلہ کو بیان کرنا چاہتا ہے' جس کو حضرت یوسف علیہ السلام کے بھائیوں نے اس لیے تراشا تھا کہ اس کے ذریعہ سے اپنے باپ کو حضرت یوسف علیہ السلام کو اُن کے ساتھ جانے کی اجازت دینے پر آمادہ کریں۔ حالانکہ ہمیں معلوم ہے کہ وہ لوگ اُن کے قتل کرنے کی نیت رکھتے تھے' لیکن باوجود اس کے ابن خلدون نے اس فریب سے اپنے زمانہ کے مذہبی لوگوں کو دھوکا دیا کیونکہ ہمیں یہ معلوم نہیں ہے کہ اس پر کبھی بدعت کا الزام لگایا گیا تھا۔ عصبیت کی تائید دو باتوں سے ہوتی ہے ایک تو رسم ورواج کا وہ احترام جس کو بدو ہمیشہ محسوس کرتے ہیں' دوسرے حملہ ومدافعت کی ضرورت جو ان کو ہمیشہ پیش آیا کرتی ہے۔ اس لحاظ سے ہم اس پر دو حیثیتوں سے بحث کر سکتے ہیں۔ ایک تو اندرونی حیثیت جو قبیلہ کے افراد کو اس صورت میں نمایاں کرتی ہے کہ وہ ایک طاقتور خاندان کے بلند ترین شخص کے گرد جمع ہیں اور ہر معاملہ میں اس کی اطاعت کرتے ہیں' دوسری حیثیت تمام قبیلہ کو اس شکل میں پیش کرتی ہے کہ وہ مسلح ہو کر اپنے اہل وعیال اور مال واسباب بالخصوص اپنے عزوشرف کی جانب سے مدافعت کرتا ہے۔ عصبیت کے یہ دونوں مظہر باہم متحد ومتفق ہیں اور ان میں باہم سخت تعاون ہونا چاہیے کیونکہ اگر قبیلہ کی اندرونی عصبیت زائل ہو جائے تو وہ خود اندرونی جنگ کا شکار ہو جائے اور اگر قبیلہ کے باہر اس

Marfat.com

میں ضعف پیدا ہو جائے تو اس کے بہت سے دشمن، جو ہمیشہ اس پر حملہ کرنے کے لیے تیار رہتے ہیں۔ اس پر حملہ کر دیں اور وہ ان کی زد میں آ جائے۔

لیکن با ایں ہمہ اندرونی عصبیت اور بیرونی عصبیت دونوں تغیر کے قبول کرنے کی صلاحیت رکھتی ہیں اور ابن خلدون نے چند فصلوں میں جن میں اس نے قبیلہ کی اجتماعی زندگی پر تفصیلی بحث کی ہے۔ اس تغیر کی تائید کی ہے۔ قبیلہ کے تمام افراد ایک ہی اوصاف کے ساتھ متصف نہیں ہوتے اور اس بنا پر ایک ہی حیثیت سے مستفید نہیں ہوتے۔ کیونکہ صحرا کی سخت زندگی اکثر افراد کو تفوق حاصل کرنے کا موقع دیتی ہے۔ خواہ یہ تفوق لڑائیوں میں شجاعت کے اظہار سے، قحط کے زمانہ میں فیاضی کرنے سے یا قبیلہ کے شرف کی مدح سرائی میں فصاحت کے ذریعہ سے یا جو لوگ قبیلہ کی جانب سے مدافعت کرتے ہیں ان کے دلوں میں شجاعانہ جذبات کے پیدا کرنے سے یا مصالحت کرنے کے وقت قبیلہ کی مصلحتوں کی طرف سے مدافعت کرنے سے حاصل ہو لیکن بہر حال ایک بدو بالخصوص عرب کا بدو زیادہ تر انہی شریفانہ اوصاف پر فخر کرتا ہے۔ اکثر ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک ہی خاندان میں یہ تمام اوصاف جمع ہو جاتے ہیں، پھر چند نسلوں کے بعد اُس کی اولاد میں وہ موروثی بن جاتے ہیں اور جس قبیلہ میں یہ اوصاف سب سے زیادہ پائے جاتے ہیں وہ اور قبیلوں کے خاندانوں پر تفوق اور غیر معمولی اقتدار رکھتا ہے۔ لیکن یہ اقتدار خود مختارانہ اور مستبدانہ نہیں ہو سکتا اور یہ خود اس کی فطرت کا نتیجہ ہے، کیونکہ حاکم خاندان اسی تفوق کے ذریعہ سے اپنی ممتاز مرکزی حیثیت کی حفاظت کرتا ہے اور یہ جانتا ہے کہ وہ کیونکر اپنے تمام دشمنوں کو دبا سکتا ہے۔ ایک طرف تو وہ کبھی اس کی ذمہ داریوں میں بے پروائی کرتا ہے اور دوسری طرف بعض خاندان اس پر رشک و حسد کرنے لگتے ہیں اور کبھی کبھی ان خاندانوں میں ایسے خاندان بھی پیدا ہو جاتے ہیں جو اس قبیلہ پر تفوق حاصل کرنے کی قدرت رکھتے ہیں۔ اس لیے اندرونی طور پر عصبیت کے زائل ہو جانے کے سبب پیدا ہو جاتے ہیں۔ اس کے بعد اقتدار اس قوی ترین خاندان کی طرف منتقل ہو جاتا ہے جو زوال پذیر خاندان کے بعد پیدا ہوتا ہے۔ تاہم جب تک قبیلہ کی قوت محفوظ ہے وہ اقتدار اس سے الگ نہیں ہوتا۔

اس سے ابن خلدون دو اور قانون پیدا کرتا ہے۔ ایک یہ کہ ہر شریف قبیلہ چار نسلوں کے بعد اپنے خاندانی شرف کو کھو دیتا ہے اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس کا اقتدار بھی زائل ہو جاتا ہے (۵۷) اور اس کا سبب یہ ہے کہ ''خاندان کے شرف کا قائم کرنے والا اُن چیزوں سے واقف ہوتا ہے جن سے اس کو اس شرف کے قائم کرنے میں کام لینا پڑا ہے اور اُن خصائل کا تحفظ کرتا ہے جو اس شرف کے پیدا ہونے اور قائم رہنے کا سبب تھے' لیکن اس کے بعد اس کا بیٹا اپنے باپ ہی جیسا کام کرتا ہے۔ اس نے اپنے باپ سے اس کو سنا اور حاصل کیا ہے' پھر جب تیسرا شخص پیدا ہوتا ہے تو وہ صرف اتباع وتقلید کرتا ہے' اس لیے دوسرے کے درجہ کو نہیں پہنچتا جس طرح مقلد مجتہد کے درجہ کو نہیں پہنچتا' پھر جب چوتھا شخص پیدا ہوتا ہے تو وہ ان سب سے کم درجہ کا ہوتا ہے اور جو خصائل ان کے شرف کی بنیاد کے محافظ تھے ان کو ضائع کر دیتا ہے اور ان کو حقیر سمجھنے لگتا ہے اور یہ خیال کرتا ہے کہ یہ عمارت بغیر رنج وتکلیف برداشت کیے ہوئے قائم ہو گئی ہے اور یہ ایک ایسی چیز ہے کہ یومِ پیدائش سے محض خاندانی نسب کی بنا پر ان کے لیے لازمی ہوئی ہے۔ اس میں عصبیت اور خصائل حمیدہ کو کوئی دخل نہیں ہے۔ اس لیے اپنے اہل عصبیت سے اپنے آپ کو بلند سمجھنے لگتا ہے اور ان کو حقیر خیال کرتا ہے اب وہ لوگ اس سے برہم ہو جاتے ہیں۔ اس کی تحقیر کرنے لگتے ہیں اور اسی خاندان کے دوسرے شخص کو اور اس نسل کے سوا اس کی کسی دوسری شاخ کے آدمی کو اس کا قائم مقام بنا دیتے ہیں۔ (۵۸)

ابن خلدون اس کو تسلیم کرتا ہے کہ یہ قاعدہ استثناء سے خالی نہیں ہے کیونکہ بہت سے ایسے خاندان موجود ہیں جو چوتھی پشت سے پہلے ہی زوال پذیر ہو گئے اور بہت سے خاندانوں نے پانچویں یا چھٹی پشت تک اپنی حیثیت کو محفوظ رکھا' البتہ دوسرے اسباب ایسے موجود ہیں جو اس لازمی تنزل کو مقدم یا مؤخر کر دیتے ہیں' شعر اور حدیث نے خاص طور پر ابن خلدون کو اس پر آمادہ کیا ہے کہ وہ خاندانی شرف کی بقا کے لیے چار پشتوں کو مقیاسِ عام قرار دے' لیکن رسول اللہ ﷺ کے خاندان کو اس سے مستثنیٰ کر دینا چاہیے کیونکہ اس نے صرف چار پشتوں تک اپنے خاندانی شرف کو محفوظ

نہیں رکھا۔ بلکہ ابتدائے آفرینش ہی سے اس کی حفاظت کی اور قیامت تک اس کو محفوظ رکھے گا۔ یہ ایک عطیۂ الٰہی ہے لیکن ابن خلدون نے اس کی طرف محض مخلصانہ اشارہ کیا ہے' یا یہ کہ وہ صرف متکلمین کے سخت اعتراضات سے بچنا چاہتا ہے۔

دوسرا قانون یہ ہے کہ جب تک قبیلہ اپنی قوت اور عصبیت کو محفوظ رکھتا ہے' ملک (اقتدار) اُس سے الگ نہیں ہوتا' بلکہ ایک شاخ سے دوسری شاخ کی طرف اور ایک خاندان سے دوسرے خاندان کی طرف منتقل ہو جاتا ہے لیکن رہتا ہمیشہ اسی قبیلہ میں ہے۔ اگرچہ ابن خلدون اس قانون کو قبیلہ مضر پر جس نے اسلام کے بعد ایک طویل زمانہ تک ملک کو محفوظ رکھا' اسی طرح عربی قبائل اور شمالی افریقہ میں بربری قبائل پر منطبق کرسکتا ہے لیکن وہ رسول اللہ ﷺ کے خاندان پر اس کو منطبق نہیں کرسکتا۔ کیونکہ ہمیں معلوم ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد ہی آپ ﷺ کا خاندان ملک سے علیحدہ کر دیا گیا اور ایرانیوں اور دوسری اجنبی قوموں کی وساطت کے بغیر عنانِ حکومت اُس کے ہاتھ میں نہیں آئی۔ عباسیوں نے جو آپ کے چچازاد بھائی تھے' آپ کی اولاد نہ تھے مشرق میں ایرانیوں کی مدد سے حکومت کی اور فاطمیوں نے جو خاص آپ کی اولاد ہونے کے مدعی تھے' شمالی افریقہ اور مصر میں بربروں کی اعانت سے حکومت کی اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ عصبیت نے ان دونوں خاندانوں کی تائید کی لیکن یہ عصبیت نسبی تعلقات سے پیدا نہیں ہوئی تھی بلکہ ان دونوں خاندانوں کی عصبیت' وطنی جذبہ اور خودمختاری کی خواہش' بلکہ جذبۂ انتقام پر مبنی تھی کیونکہ ہمیں یہ معلوم ہے کہ ایرانیوں نے عباسیوں کی تائید صرف اس توقع پر کی تھی کہ اُن کی قومی خودمختاری جس کو عربوں نے اپنی فتوحات کے زمانہ میں ان سے چھین لیا تھا۔ دوبارہ واپس مل جائے گی' یہ عصبیت مذہبی جذبہ پر بھی مبنی تھی کیونکہ بربروں نے افریقہ میں ایک طرف تو رسول اللہ ﷺ کے خوف سے اور دوسری طرف اقتدار حاصل کرنے کی امید پر فاطمیوں کی مدد کی تھی۔

ابن خلدون نے ان دونوں قانونوں کو صرف بدوی قبائل ہی پر منطبق نہیں کیا' بلکہ بڑی بڑی متمدن قوموں پر بھی منطبق کیا ہے۔ کیونکہ اس کی رائے میں وہ مختلف قومیں جو ایک جنس سے تعلق رکھتی ہیں ایک قبیلہ کے مختلف خاندانوں سے بہت زیادہ

Marfat.com

مشابہ ہیں' اس لیے مثلاً جب ایک قوم اپنی عصبیت کو کھو کر ملک کو بھی ہاتھ سے کھو بیٹھتی ہے' تو دوسری قوم جو اُس سے خون کا تعلق رکھتی ہے اس کی قائم مقام ہو جاتی ہے۔ چنانچہ یونانیوں کے قائم مقام ان کے بھائی رومن ہو گئے۔(۵۹) کیونکہ مورخین عرب کا بیان ہے کہ یونانی اور رومن دو بھائیوں یعنی یافث کے بیٹے یونان اور رومان کی اولاد سے ہیں اور ساسانی کیانیوں کے قائم مقام ہوئے اور یہ دونوں ایرانی قوم کی طرف منسوب ہیں وغیرہ وغیرہ۔ لیکن ان دونوں قانونوں کے آثار اُس وقت بالکل معدوم ہو جاتے ہیں' جب ایک ایسی فتح ہوتی ہے جو قوم کی قوت کو بالکل متزلزل اور حکومت کو اُس کی تمام صلاحیتوں سے بالکل معرا کر دیتی ہے' ایرانی قوم کو عربی فتح کے بعد اسی قسم کی ٹھوکر لگی' لیکن ایرانیوں نے خلفائے عرب پر جو سیاسی اثر ڈالا۔ ابن خلدون فطرۃً اس کو کوئی اہمیت نہیں دیتا اور اُس کو یہ معلوم نہیں ہے کہ ان مغلوبوں نے جس وقت وہ اپنا مقدمہ لکھ رہا تھا اپنے اقتدار اور اپنے وطنی استقلال کو واپس لے لیا۔ لیکن جب ایک ضروری شرط پائی جاتی ہے' اُس وقت عصبیت ملک کے حاصل کرنے کا خواہ وہ قبیلہ کے اندر ہو خواہ باہر' ذریعہ بنتی ہے' یعنی نسب کا خالص اور بے میل ہونا اور چونکہ صحرائی بدو اور (دوسرے) لوگوں سے الگ تھلگ رہتے ہیں اور اپنے آباء واجداد کی روش کی سختی سے پابندی کرتے ہیں اس لیے اُن میں نسب کی پاکیزگی دیگر لوگوں سے زیادہ پائی جاتی ہے لیکن جو قبائل شہروں میں یا شہروں کے قریب رہتے ہیں وہ باہمی اتحاد کی بنا پر دوسرے قبائل سے مدغم ہو جاتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اُن میں نسب کی پاکیزگی کم ہو جاتی ہے' لیکن ایک سبب ایسا بھی موجود ہے جس سے بدوؤں میں بھی نسب کی پاکیزگی میں نقص پیدا ہو جاتا ہے' یہ سبب ''موالات'' ہے کیونکہ بدو بالخصوص عرب اپنی طبعی فیاضی کی بنا پر اُن لوگوں کی حمایت کرتے ہیں جو اُن سے حمایت کے خواستگار ہوتے ہیں' اس لیے وہ ان کی عزت کرتے ہیں' ان کو اپنے گھروں میں لاتے ہیں اور بوقتِ ضرورت ان کی حفاظت کرتے ہیں بلکہ یہ بھی منظور کر لیتے ہیں کہ وہ ان کے اعمال کے ذمہ دار ہوں گے۔ یہ عربوں کے نزدیک موالات کی قدیم اور مشہور قسم ہے اور اُن کے نزدیک اس کا نام ''جوار'' ہے اس کے بعد آزاد شدہ غلاموں نے بھی اسی کے مشابہ حق

Marfat.com

حاصل کرلیا اور اسلامی فتح نے ایک تیسری قسم کی موالات بھی پیدا کر دی، جس نے ایک حد تک قانون کی شکل اختیار کر لی۔ یعنی مغلوب قوموں نے جب یہ چاہا کہ اُن کے ساتھ خود اہل عرب کا سا سلوک کیا جائے تو چونکہ یہ آسان کام نہ تھا اس لیے ہر فرد نے غالب کے ساتھ ایک قسم کے اتحاد کا معاہدہ کرلیا جس کے ذریعہ سے آقا اور غلام ایک دوسرے کے مددگار بن گئے اور غلام نے آقا کا نام رکھ لیا اور آقا نے اپنے غلام کے اعمال کی ذمہ داری قبول کر لی۔ اور نیز یہ کہ جب ان میں سے کوئی مر جائے اور اس کے اعزہ و اقارب میں سے کوئی وارث نہ ہو تو ہر ایک دوسرے کا وارث ہوگا۔ غرض حمایت کی یہ تمام قسمیں باہمی میل جول کا سبب بن گئیں۔ یہاں تک کہ امتدادِ زمانہ کے بعد غلام قبیلہ کا اصلی ممبر بن گیا اور خود قبیلہ کی طرف منسوب ہونے میں غلاموں کا فطرۃً فائدہ تھا، یہاں تک کہ تیسری صدی ہجری میں یہ نوبت پہنچ گئی کہ موالی اور اُن کے حامیوں میں فرق کرنا ناممکن ہو گیا اور نسب کے راویوں میں سپہ سالاروں، عالموں اور شریفوں کے ایک گروہ کی اصل کی نسبت سخت اشتباہ پیدا ہو گیا، موالی اپنے قبیلہ کی عصبیت کا پورا احساس رکھتے تھے، حالانکہ اُن کے ساتھ ان کو خون کا تعلق نہ تھا، ہمیں یاد آتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قریش کے ایک مولیٰ (غلام) کی موت پر جو امانت اور کریکٹر کی مضبوطی میں مشہور تھا، نہایت افسوس کیا، یہاں تک کہ اُس کی نسبت فرمایا کہ ''اگر ابو حذیفہ کے مولیٰ ابو سالم زندہ ہوتے تو میں اپنے بعد اُن کے لیے خلافت کی وصیت کرتا''۔ اور ہمیں معلوم ہے کہ خلافت کا خصوصاً حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی رائے میں قریش میں ہونا لازمی ہے اور ابو سالم ایک قریشی قبیلہ کے مولیٰ تھے، اس لیے وہ بھی قریشی سمجھے جاتے تھے۔ لیکن یہ ایک عجیب بات ہے کہ ابن خلدون اگرچہ یہ تسلیم کرتا ہے کہ موالات کا اثر تحفظ نسل اور صحت پر پڑتا ہے تاہم وہ اُن اعتراضات کو تسلیم کرنا نہیں چاہتا، جو فاطمین اور ادارسہ کے نسب پر کیے گئے ہیں یا کم از کم اس کو بھی نظر انداز کر دیتا ہے کہ ان اعتراضات سے سخت مشکلات پیدا ہوتی ہیں جن کو حل کرنا چاہیے۔ (۶۰)

عصبیت فطرۃً قبیلہ کو اُس کے دشمنوں پر حملہ کرنے، اُن کے مال و اسباب پر قبضہ کرنے اور ان کے بال بچوں کے گرفتار کرنے پر آمادہ کرتی ہے لیکن بدویانہ زندگی

ہمیشہ ملک پر قبضہ کرنے کی فکر میں نہیں رہتی۔ کیونکہ اُس کے لیے صرف وہ اموال منقولہ جو اُس کی زندگی کے لیے موزوں ہیں اہمیت رکھتے ہیں، تاہم وہ اپنی قوت کو محسوس کرتی ہے اور اپنے اندر سرسبز اور دولت مند ملکوں پر حملہ کرنے کی طاقت پاتی ہے خواہ یہ حملہ اُن ملکوں پر قبضہ کرنے کے لیے ہو یا اس کا مقصد اُس کی پیداوار کو لوٹنا ہو۔ لیکن اس کا انجام اس سلطنت کے مرکز پر پہنچ کر ٹھہر جاتا ہے جس پر وہ حملہ کرتی ہے، اگر وہ سلطنت قوی ہوئی اور اُس کے حملہ کی مدافعت کر سکی تو یا تو شکست اس کو اس حملہ سے باز رکھے گی یا وہ اُن ملکوں کے بادشاہ کی خدمت پر آمادہ ہو کر اُس کی فوج میں شامل ہو جائے گی یا یہ کہ بادشاہ جو کچھ زمین اس کو دے دے گا، اس پر قناعت کر لے گی اور کھیتی باڑی کر کے تمدنی زندگی بسر کرنا چاہے گی اور ابن خلدون ان تمام دعوؤں کو اُن تعلقات سے ثابت کرتا ہے جو اہل عرب اور صحرا کے بربروں کے درمیان اور ایک طرف شمالی افریقہ کے ممالک اور دوسری طرف بلادِ عرب کے قبائل اور مشرقی سلطنتوں کے درمیان قائم تھے۔ بالخصوص ترک بدو اور خلفائے عباسیہ کے درمیان جو تعلقات قائم ہوئے وہ اخیر میں اسی نتیجہ تک پہنچے، ترک خلفاء کی فوج میں شامل ہو گئے، یہاں تک کہ امتدادِ زمانہ کے ساتھ فوج کے بہت بڑے حصہ کی ترکیب اُنہی سے تھی اور بربروں نے رومن امپائر سے جو لڑائیاں لڑیں اگر ان کے تاریخی حالات معلوم ہوتے تو ان سے بھی ابن خلدون کے نظریہ کی صحت ظاہر ہوتی۔

لیکن اگر وہ سلطنت اس کے حملہ کی مدافعت کرنے پر قادر نہ ہوئی تو وہ عنان حکومت ان جنگ جوؤں کے ہاتھ میں دے دیتی ہے اور اس وقت سے قبیلہ اپنی حالت کو بدلنے لگتا ہے اور دوسری روش جس کی تشریح ابن خلدون نے بعد کے حصہ میں کی ہے اختیار کرنے لگتا ہے۔

اس طریقہ پر عصبیت میں تغیرات پیدا ہوتے ہیں اور وہ اُن حالات میں سے جن کو ہم نے بیان کیا ہے کسی ایک حالت کی طرف پہنچ جاتی ہے یعنی یا تو قبیلہ متمدن ہو جاتا ہے اور زرعی مقامات میں سکونت اختیار کر لیتا ہے یا یہ کہ اپنے دشمن کی فوج میں شامل ہو جاتا ہے یا یہ کہ اس دشمن کا قائم مقام بن جاتا ہے۔ لیکن ایک چوتھی حالت بھی

پائی جاتی ہے جس کی طرف عصبیت قبیلہ کو لے جاتی ہے لیکن ابن خلدون اس کی تشریح وضاحت کے ساتھ نہیں کرتا۔ وہ حالت یہ ہے کہ قبیلہ اپنے فاتحانہ جوش کی حالت میں جب ایسی سرسبز و شاداب زمینوں میں پہنچ جاتا ہے' جہاں کوئی اس کی مدافعت کرنے والا نہیں ہوتا تو وہ اُن پر قبضہ کر لیتا ہے اور اس جگہ زرعی زندگی بسر کرنے لگتا ہے اور اس حالت میں اُس کے اس تغیر کا ایک خاص انداز ہو جاتا ہے' چنانچہ وہ چند دنوں میں دولت مند ہو جاتا ہے اور مال جمع کر لیتا ہے اور زیادہ فارغ البالی اور زیادہ شاندار زندگی بسر کرنے کی ضرورت محسوس کرتا ہے' اب شہر آباد کیے جاتے ہیں اور تمدن کا ستارہ چمکنے لگتا ہے اور سلطنت کا تغیر اس قبیلہ میں اُس تغیر کے مشابہ ہو جاتا ہے جو دوسرے حالات میں پیدا ہوتا ہے اور جس کی تشریح ابن خلدون نہایت وضاحت کے ساتھ کرتا ہے۔

لیکن قبل اس کے کہ قبیلہ ایک نیا نظام قائم کرے عصبیت میں زوال آ جاتا ہے اور ابن خلدون اس زوال کے تین اسباب بتاتا ہے۔

(۱) قبیلہ کا خاصہ یہ ہے کہ وہ ٹیکس ادا کرنے سے انکار کرتا ہے وہ کبھی اپنے پڑوس کی سلطنت کے اقتدار کو تسلیم کر لیتا ہے بلکہ کبھی اُس کا ایک جزو ہو جاتا ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ ٹیکس ادا کرنے کی ذلت برداشت نہ کرے گا اور ابن خلدون نے یہ ثابت کیا ہے کہ یہ خصوصیت شمالی افریقہ اور بلادِ عرب کے عربوں میں پائی جاتی ہے۔ اور جہاں کہیں بھی عرب کے بدو قبائل میں غیر معمولی شجاعت اور قوت پائی جاتی ہے ہم اس خصوصیت کے وجود کو ثابت کر سکتے ہیں۔ کیونکہ ٹیکس ان کی نگاہ میں ایک ذلت ہے جس کو وہ قبول نہیں کر سکتے' ممکن ہے کہ بذاتِ خود ابن خلدون کا یہ نظریہ صحیح ہو لیکن وہ بدوؤں کے انکار کے جواز اُس کی ایک امتیازی خصوصیت اور قوت کی دلیل اور جذبۂ فخر کے سمجھنے اور اُس کی تائید اور ہمت افزائی کرنے میں غلطی کرتا ہے کیونکہ یہ انکار درحقیقت اُن بدو قبائل کا خاصہ ہے جو تمدن کے سخت مخالف ہوتے ہیں اور ابن خلدون نے جس ماحول میں زندگی بسر کی ہے اس معاملہ میں اُس سے متاثر ہوا ہے کیونکہ وہ تمدنی زندگی سے زیادہ بدویانہ زندگی سے مناسبت رکھتا ہے اور ایک عجیب بات یہ ہے کہ اس

حالت میں اس کی بدویانہ زندگی اس کی اسلامی ذہنیت پر غالب آ گئی ہے۔ کیونکہ مسلمانوں نے اپنی فقہی کتابوں اور اپنی عملی زندگی میں ٹیکس کو کبھی ذلت انگیز فرض نہیں خیال کیا' بلکہ جیسا کہ فرانسیسیوں نے انقلاب کے بعد یہ سمجھا تھا کہ وہ رفاہِ عام کے کاموں میں ایک قسم کی شرکت ہے۔ اسی طرح مسلمان ہمیشہ بالخصوص قرونِ ثلاثہ کے مسلمان بھی اس کو پبلک کاموں میں ایک شرکت سمجھتے رہے' نہ تو کوئی سلطنت بغیر ٹیکس کے زندہ رہ سکتی نہ فوج اس کے بغیر مدافعت کر سکتی اور نہ فرائض اس کے بغیر انجام پا سکتے' اس کے علاوہ یہ ضروری ہے کہ ہر مسلمان عام مصارف میں اپنا حصہ لے جیسا کہ وطنی آسائش اور داخلی اور خارجی امن میں وہ اپنے حصہ سے مستفید ہوتا ہے۔ لفظ (زکوٰۃ) میں جس سے قرآن وحدیث اور کتب فقہ میں اس ٹیکس کی تعبیر کی جاتی ہے (جیسا کہ فرنچ زبان میں (Contribution) کا لفظ Impot کے لفظ کی جگہ بولا جاتا ہے) کوئی اہانت آمیز اور دل آزار مفہوم نہیں ہے بلکہ یہ لفظ اس لیے اختیار کیا گیا کہ اہانت آمیز لفظ (اتاوہ) کا جو اُن عربی سلطنتوں میں جو شام وعراق میں رومیوں اور ایرانیوں کی محکوم تھیں مستعمل تھا نعم البدل ہو' کیونکہ زکوٰۃ کے معنی پاک کرنے کے ہیں اور اس لیے ''ٹیکس'' سے اُس صدقہ کی تعبیر کی جاتی ہے جو صدقہ دینے والے کو پاک کرتا ہے اور ''اتاوہ'' کے معنی جزیہ کے ہیں۔ ابن خلدون سے تین صدی پہلے ایک فلسفی ابوالعلاء معری نے اچھی طرح یہ سمجھ لیا تھا کہ مصارفِ عامہ میں افراد کی شرکت کے کیا معنی ہیں' چنانچہ وہ کہتا ہے کہ بادشاہ اور اُن کے اعوان درحقیقت صرف ملازم ہیں۔ جن کو ٹیکس دینے والوں نے نوکر رکھا ہے۔

ابن خلدون اُس زمانہ سے دور تھا جس میں اسلام نے خلفائے عرب کے عہد میں حقیقی اور آزاد ترقی کی تھی اور اپنی پیداواروں سے فائدہ اٹھانے میں صرف اُن واقعات کو پیشِ نظر رکھتا تھا جن کی محافظت اُس کی استطاعت میں تھی اور اپنے قاعدہ کی تطبیق کے لیے اُس نے حال کو پیشِ نظر رکھ کر ماضی پر حکم لگا دیا' اس نے ظلم واستبداد کے زمانہ میں زندگی بسر کی تھی اس لیے اگر وہ ٹیکس کو ایک ذلت انگیز چیز سمجھتا تھا تو یہ کوئی تعجب انگیز بات نہیں۔ وہ کہتا ہے کہ جب قبیلہ ٹیکس ادا کرنے پر راضی ہو جاتا ہے تو اس

Marfat.com

کی عصبیت میں ضعف پیدا ہونے لگتا ہے۔ اس کے افراد اپنی خودمختاری کا جذبہ کھونے لگتے ہیں' آہستہ آہستہ قبیلہ کی قوت کا احساس فنا ہونے لگتا ہے' اس کا آخری نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ ضعیف ہوکر اس سلطنت میں مدغم ہو جاتا ہے جو اس پر غالب آجاتی ہے۔ لیکن کیا یہ صحیح ہے کہ انہی اسباب سے مشرق اور اندلس کے متعدد عربی قبائل نے جیسا کہ ابن خلدون کا بیان ہے اپنی عصبیت کھودی؟ یہ ایک سخت قابل بحث مسئلہ ہے کیونکہ ہمیں مشرق میں بہت سے عربی قبائل نظر آتے ہیں جنہوں نے اپنی پوری قوت اور استقلال کو چوتھی صدی تک قائم رکھا اور اگر ان قبائل کا اقتدار زائل ہو گیا تو ٹیکس کے علاوہ اس کے دوسرے اسباب تھے' بالخصوص بعض ان اجنبی قوموں کا اثر جن کو خلفائے بغداد نے انتخاب کیا تھا اور جو سلطنت کے تمام شعبوں پر قابض تھیں۔

(۲) جن اسباب کا ہم نے ذکر کیا اُن میں ایک سبب کی وجہ سے قبیلہ شہر یا زرعی رقبوں میں سکونت اختیار کر لیتا ہے اور یہیں سے وہ ایک منظم اجنبی حکومت کی فرمانبرداری کرتا ہے اور جب یہ فرمانبرداری برابر قائم رہتی ہے اور قبیلہ نہ اس کا مقابلہ کر سکتا اور نہ اس سے نجات حاصل کر سکتا تو یہ غلامی اُس کی عصبیت کی بنیاد کو ڈھا دیتی ہے اور اس میں مدافعت کی قابلیت باقی نہیں رہتی اور حملہ آور ہونے اور سلطنت قائم کرنے کی قدرت تو بطریق اولیٰ زائل ہو جاتی ہے۔ اس معاملہ میں ہمارے سامنے ابن خلدون ایک مفید مثال پیش کرتا ہے جس سے اس وقت بھی قرآن مجید کی تفسیر اور اپنے مقاصد کے موافق نصوص کی تاویل میں اُس کی مہارت اور نہایت سرعت کے ساتھ کلیہ قائم کرنے میں اس کی رغبت ظاہر ہوتی ہے۔ ابن خلدون کہتا ہے کہ ارضِ مقدسہ کی فتح کے لیے بنی اسرائیل حضرت موسیٰ علیہ السلام کی دعوت کو قبول نہ کر سکے اور اس کے متعلق اس آیت کا ذکر کرتا ہے:

قَالُوا يٰمُوسٰى إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَنْ نَدْخُلَهَا حَتّٰى يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنَّا دٰخِلُونَ (سورۃ المائدہ:۲۲)

''اُن لوگوں نے کہا کہ اے موسیٰ اس سرزمین میں ایک ظالم قوم موجود ہے اور جب تک وہ اس سے نکل نہ جائے ہم اس میں داخل نہ ہوں گے' اگر وہ اُس سے

نکل جائے تو ہم اس میں داخل ہوں"۔

ابن خلدون کے قول کے موافق اس کی وجہ یہ تھی کہ بنی اسرائیل نے محسوس کیا کہ وہ اپنی عصبیت کو کھو چکے ہیں اور وہ عصبیت کے بغیر فتح کرنے سے عاجز ہیں۔ اس بنا پر چالیس سال تک "سینا" کے میدان تیہہ میں خدا نے ان کو سزا دی۔ پھر کہتا ہے کہ "بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس سے مقصود یہ تھا کہ وہ نسل فنا ہو جائے جو ذلت، ظلم اور قوت کے پنجے سے نکلی تھی، اسی قسم کے اخلاق سے متصف تھی اور اپنی عصبیت کو کھو چکی تھی، یہاں تک کہ تیہہ میں ایک دوسری معزز نسل پیدا ہوئی جو حکومت اور ظلم سے ناواقف تھی اور جس نے ذلت برداشت نہیں کی تھی۔ اس طریقہ سے اس میں ایک نئی عصبیت پیدا ہوئی جس کے ذریعہ سے وہ مطالبہ اور غلبہ پر قادر ہو سکی اور اس سے یہ بات بھی ظاہر ہو گئی کہ چالیس سال کی مدت کم از کم ایسی مدت ہے جس میں ایک نسل فنا ہوتی ہے اور دوسری پیدا ہو جاتی ہے۔ (۶۱) لیکن یہ بات کہ خدا نے تیہہ میں اسرائیلیوں کو اس لیے عذاب دیا کہ ان سے ایک نئی نسل پیدا کرے۔ قرآن مجید میں مطلقاً مذکور نہیں بلکہ ہم اس عقیدہ کی طرف مائل ہیں کہ درحقیقت نئی نسل پیدا ہی نہیں ہوئی، اسی طرح اس قانون کے اثبات کے لیے یہ کافی نہیں ہے کہ خدا نے چالیس سال تک صحرا میں اسرائیلیوں کو بھٹکائے رکھا۔ تاہم یہ ثابت شدہ ہے کہ جو قبیلہ ایک مدت دراز تک غلامی کے بوجھ سے دبا رہتا ہے اس کی عصبیت زائل ہو جاتی ہے۔

(۳) جو قبیلہ سرسبز و شاداب مقامات میں آباد ہو کر کھیتی باڑی کرنے لگتا ہے امتدادِ زمانہ سے اپنی عصبیت کو کھو دیتا ہے اور اس کی وجہ عیش و عشرت کی متنعمانہ زندگی ہے، اس کے علاوہ ایک کاشتکار ہمیشہ اُس زمین میں رہنا چاہتا ہے جو اس کے زیر کاشت ہوتی ہے اور اگر اس کی زمین اور جائداد محفوظ رہے تو وہ ہر ذلت کو برداشت کر لیتا ہے۔ ابناط نے جو اصل میں نام و نسب دونوں حیثیتوں سے ایک عربی قبیلہ ہے اپنی عصبیت اس لئے کھو دی کہ عراق میں وہ جس زمین کی کاشت کرتے تھے اُس سے الگ نہ ہو سکے۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے مفتوحہ زمینوں کو کبھی فوج کے درمیان تقسیم کرنا نہیں چاہا تا کہ فوج اپنی جنگی خصوصیت کو ہمیشہ محفوظ رکھے اور ابن خلدون کہتا

Marfat.com

ہے کہ ''رسول اللہ ﷺ نے خدا سے دعا کی کہ وہ آپ کی قوم کو کھیتی باڑی سے الگ رکھے'(۶۲) لیکن یہ اس کا یہ مقصد نہیں ہے کہ ابن خلدون کاشتکاری کو ذلیل سمجھتا ہے' یا یہ خیال کرتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ اور خلفاء اس کو ذلیل سمجھتے تھے۔ وہ صرف اتنی بات ثابت کرنا چاہتا ہے کہ کاشتکاری عصبیت اور جنگی طاقت کو جو کہ سلطنت کی مضبوط بنیاد ہیں ضعیف کر دیتی ہے' اس کے علاوہ کاشتکار کو ٹیکس دینے کی ذلت بھی برداشت کرنی پڑتی ہے۔(۶۳)

(۴)

یہاں تک تو ہم نے یہ بحث کی کہ عصبیت بدو قبیلہ کا خاصۂ جوہری ہے اور اس وقت بھی وہ اُس کے نظام کی بنیاد اور اس کی ترقی کا ذریعہ ہے۔ تاہم صرف وہی قبیلہ کو اپنے آخری تغیر طبعی پر آمادہ نہیں کر سکتی' کیونکہ قبیلہ کو سلطنت تک پہنچنے کے لیے ایک دوسرے وصف کی بھی ضرورت ہے جو اگرچہ ثانوی شرط ہے' لیکن وہ ضروری ہے اور اس شرط کے بغیر عصبیت ابن خلدون کے قول کے مطابق ''ایک عضو بریدہ شخص کے مثل ہو جاتی ہے'(۶۴) یہ وصف کریکٹر یا اخلاق ہے جو ابن خلدون کی رائے میں اس شخص کے لیے ضروری ہے جس کا مطمح نظر سلطنت ہے اور یہ کریکٹر یا اخلاق صرف رئیس ہی کے لیے ضروری نہیں بلکہ ابن خلدون بدوؤں کے مختلف اخلاق سے نہ محض واقعات کی طرح بلکہ قبیلہ کے بقاء و ترقی کے ضروری شرائط کی طرح بحث کرتا ہے' لیکن وہ مونتسکیو کی طرح سیاسی اخلاق اور عام اخلاق میں فرق نہیں کرتا اور جن اخلاق کو وہ سلطنت کی شرط قرار دیتا ہے' وہ وہی ہیں جو فلسفۂ اخلاق کی کتابوں میں مذکور ہیں' غرض جس شخص کا مطمح نظر سلطنت ہے اُس کو عادل' فیاض اور علماء اور پیشوایانِ مذہبی کی عزت کرنے والا ہونا چاہیے۔ ابن خلدون اکثر ان اوصاف کی ضرورت پر زور دیتا ہے اور غالباً ہم نے اس کی اخلاقی خصوصیات جو یہ بیان کی ہے کہ ''وہ کبھی راضی نہیں رہتا تھا'' اُس میں اور ان اوصاف کی ضرورت میں کوئی تعلق تھا۔

ابن خلدون صرف دو سیاسی شکلوں کو پیش نظر رکھ سکا ہے۔ ایک تو قبیلہ کا نظام

Marfat.com

اور دوسری شخص سلطنت کا نظام اور مونٹسکیو کی طرح اُن مختلف اوصاف میں امتیاز نہیں کر سکا ہے جو مختلف قسم کی حکومتوں کے لیے لازمی ہیں اور اُس نے صرف اس پر قناعت نہیں کی ہے کہ تجربہ کے ذریعہ سے رئیس کے لیے اخلاق سے متصف ہونا ضروری قرار دے' بلکہ اس پر عقلی دلائل بھی قائم کرتا ہے' جو قرآن یا فلسفہ سے ماخوذ ہیں' چنانچہ وہ کہتا ہے کہ سلطنت مجتمعاتِ بشری کا خاصۂ ممیزہ ہے اور وہ اس چیز سے پیدا ہوتا ہے جو آدمی کو حیوان سے ممتاز کرتی ہے اور وہ چیز اُس کی روح ہے جس کی حقیقت اس کو نیکی پر آمادہ کرتی ہے' اس بنا پر یہ ضروری ہے کہ بادشاہ ایک ایسا بے زنگ آئینہ ہو جس میں انسان کی فاضل ترین روح کا عکس جلوہ گر ہو۔

اسی طرح وہ کہتا ہے کہ بادشاہ خدا کی زمین میں اس کا خلیفہ ہے اور خدا نے اس کا انتخاب اس غرض سے کیا ہے کہ اس کے احکام کو نافذ کرے' اس کے دین کی تائید کرے اور لوگوں کو اپنے انصاف کے ذریعہ سے ایک ایسی زندگی کی طرف لے جائے جس سے وہ سعادتِ اخروی کے مستحق ہوں' اس لیے اس شخص کا اُن تمام اوصاف سے متصف ہونا ضروری ہے جو اس اہم فرض کے ادا کرنے کے لیے لازمی ہیں۔

اگر ہم اس اخیر رائے کی لفظی تفسیر کریں تو ہمیں یہ ماننا پڑتا ہے کہ ابن خلدون ''حق الٰہی'' پر ایمان رکھتا تھا (Droit Divin) لیکن اسی کے ساتھ نہ تو ابن خلدون اور نہ ابن خلدون کے سوا دوسرے مسلمان فلاسفہ ''حق الٰہی'' کے اس طریقہ پر معتقد ہیں' جیسا کہ مثلاً بوسویہ نے سمجھا ہے' قرآن مجید تصریح کرتا ہے کہ خدا کی زمین میں تمام لوگ اس کے خلیفہ ہیں اور چند خاص خاندان اور چند مخصوص اشخاص کو خدا نے منتخب نہیں کیا ہے اور مسلمانوں کا دائمی فرض یہ ہے کہ جو احکام آسمان سے اترے ہیں' اُن کی پابندی کریں اور یہی احکام ان کو اپنے بادشاہ کے منتخب کرنے پر مجبور کرتے ہیں اور جب انہوں نے اس کا انتخاب کر لیا تو جب تک وہ نیکی کے راستہ پر چلے اس کی اطاعت ان پر فرض ہے اور جب وہ اس سے بھٹک جائے تو مسلمانوں پر اس کا معزول کرنا اور اس کے سوا دوسرے بادشاہ کا انتخاب کرنا ضروری ہے' یہی اسلامی نظریہ ہے اور ابن خلدون نے کبھی اس کی تردید یا اس سے انحراف کرنے کا

Marfat.com

قصد نہیں کیا ہے' اس بنا پر انسان صرف اس لیے خدا کا خلیفہ بنایا گیا ہے کہ اس کا فرض یہ ہے کہ قوانین کو نافذ کرے اور انسانیت کو اس سعادت کی طرف لے جائے جس کا خدا نے وعدہ کیا ہے۔

(۵)

تفصیلاتِ بالا سے منطقیانہ طور پر یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ بدو قومیں جنہوں نے اپنی عصبیت اور تمام بدویانہ فضائل کو محفوظ رکھا ہے وہ فتوحات اور بڑی بڑی فتوحات کی سب سے زیادہ قدرت رکھتی ہیں' یہی نتیجہ ہے جس پر ابن خلدون پہنچتا ہے۔ بالخصوص جب ہم نے یہ بیان کر دیا ہے کہ اس کا اصلی مقصود تاریخ اسلامی کا سمجھنا ہے اور درحقیقت اس عصبیت کے بغیر جس کی ایک طرف تو صحرائی فضائل اخلاق اور مذہب دونوں تائید کرتے ہیں اور دوسری طرف اُس ضعف کے بغیر جو رومی اور ایرانی تمدن کو لاحق ہو گیا تھا۔ ہم یہ سمجھ ہی نہیں سکتے کہ مضر کے عربوں نے صرف ۴۰ سال میں رومن دنیا کے اکثر حصے کو کیونکر فتح کر لیا' مونٹسکیو نے جہاں بازنطینی سلطنت پر عرب کے اقتدار کی تشریح کی ہے وہاں بعینہٖ یہی دلیل پیش کی ہے یعنی جب تمدن بازنطینی اور ایرانی اقتدار کی بنیادیں ہلا رہا تھا اور ان میں سیاسی اور مذہبی اختلافات پیدا کر رہا تھا اس وقت اہل عرب نے جو محتاج لیکن سخت طاقتور تھا یہ محسوس کیا کہ ان کو صحرا کی موٹی جھوٹی محدود زندگی کے چھوڑنے کی سخت ضرورت ہے اور اس مقصد کے پورا کرنے کے لیے اُن میں صرف ایک ایسے رہنما کی ضرورت تھی جو ایک بلند اور مقدس مقصد اور متحدہ غرض کو سامنے رکھ کر اُن کی رہنمائی کرے اور اسلام نے اُن کو یہ رہنما دے دیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا خطبہ جس میں انہوں نے عرب کو فارس اور عراق کی لڑائی پر آمادہ کیا ہے اور جس کی روایت ابن خلدون نے کی ہے یہ ظاہر کرتا ہے کہ خلفاء نے فتح عالم پر اہل عرب کو آمادہ کرنے کے لیے کیونکر دینی حمیت کی آگ کو مشتعل کیا ہے۔ حجاز تمہارے لیے صرف گھاس اور چارے کے تلاش کرنے کا مقام ہے اور حجاز کے باشندے صرف اسی سے طاقت حاصل کر سکتے ہیں' کیا قراء مہاجرین کو خدا کا وعدہ یاد

Marfat.com

نہیں کہ اس زمین میں پھر وجس کا خدا نے تم کو وارث بنانے کا کتاب میں وعدہ کیا ہے اور کہا ہے:

لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ (سورۃ صف:۹)

تا کہ خدا اس کو (اسلام کو) تمام دینوں پر غالب کر دے، گو مشرکین اس کو ناپسند کریں"۔

اور جب قیامِ سلطنت تک ابن خلدون نے قبیلہ کے تغیر کی شرح کی ہے تو اس پر یہ بھی فرض تھا کہ خود اس سلطنت کے تغیر کی شرح کرے اور مقدمہ کی تیسری قسم کا یہی موضوع ہے۔

جب ایک شخص مقدمہ کی دوسری قسم کے پڑھنے سے فارغ ہوگا تو یہ محسوس کرے گا کہ ابن خلدون نے عربی قبیلہ اور بربری قبیلہ کے سوا اور کسی قبیلہ کا مطالعہ نہیں کیا ہے، حالانکہ اس کا دعویٰ یہ ہے کہ وہ تمام سلطنتوں کے اصول کا مطالعہ کر چکا ہے، کیونکہ زیادہ تر اس کے اصول صرف عربی سلطنت اور شمالی افریقہ کی بربری سلطنتوں پر منطبق ہوتے ہیں۔ انہی مقامات پر اس عصبیت کا اثر واضح طریقوں سے ثابت کیا جا سکتا ہے جو نسبی تعلقات پر مبنی ہے اور جس کی اہمیت کے اندازہ کرنے میں ابن خلدون مبالغہ کرتا ہے اور بار بار اس کا ذکر کرتا ہے لیکن متعدد قومیں ایسی گزری ہیں جن کی سلطنت عربوں کی سلطنت سے زیادہ زمانہ تک قائم رہی ہے۔ ایسی قومیں گزری ہیں جنہوں نے ہر قسم کی شورشوں اور دشمنوں کی لڑائیوں کا مقابلہ خون کے تعلقات کے بل پر نہیں بلکہ اس سے زیادہ ہمہ گیر جذبہ یعنی وطنی روح کے بل پر کیا ہے لیکن ان قوموں کے شاندار مقابلے نے ابن خلدون کی توجہ کو اپنی طرف مائل نہیں کیا۔ وہ جو کچھ بیان کرتا ہے اس کا تعلق صرف حکمران خاندانوں سے ہے، خود قوم سے نہیں ہے جو باوجود خارجی انقلابات کے قائم رہتی ہے اور اسی وطنی روح کی برکت سے بہت سے مادی اور اخلاقی ترکے گزشتہ زمانوں میں متوارث ہوتے چلے آئے ہیں، مثلاً فتح اسلامی کے زمانہ سے ابن خلدون کے زمانہ تک مصر کے تخت حکومت پر اگرچہ آٹھ خاندان متمکن ہو چکے تھے، لیکن مصری قوم جیسی تھی، اسی طرح بلا تغیر ہمیشہ باقی رہی اور متواتر

Marfat.com

حکومتوں کے تغیر کے باوجود اس نے اپنی اس اصل کو محفوظ رکھا جو اس کی حفاظت کا ذریعہ تھی اور ایران جس کی بنیاد کو سکندر کی فتح اور اس کے جانشینوں کے اقتدار اور اسی طرح فتوحاتِ عرب اور تاتاریوں کی لڑائیوں نے متزلزل کر دیا ہمیشہ ایک غیر متغیر ایران باقی رہا اور بعض قوموں کے لیے خاندانوں یا بادشاہوں کا تغیر جیسا کہ عربی شاعر ابوالعلاء معری کا بیان ہے صرف سطحی تغیر ہے جو اس جھاگ کے مشابہ ہے' جو سمندر کے پانی کے اوپر نظر آتا ہے۔

ان تصریحات کے بعد کیا یہ صحیح ہے کہ ہم پر ہر سلطنت کی اصل میں بدو قبیلہ کی عصبیت کا سراغ لگانا ضروری ہے؟ کیا دنیا میں دوسرے مؤثرات نہیں ہیں جو ایک قوم یا ایک سلطنت کو پیدا کر سکیں؟ کیا یونانی اور لاطینی شہر اسی طریقہ پر قائم ہوئے جس طریقہ پر عربی اور بربری سلطنتیں قائم ہوئی تھیں؟ تاریخ ہمیں اس کا جواب نفی میں دیتی ہے اور کیا درحقیقت کسی سلطنت کے قائم ہونے کے اجتماعی اسباب ہر زمانہ میں اور ہر مقام پر ایک ہی ہیں اور ہر زمانہ میں ایک ہی رہیں گے یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جو تاریخ اور اجتماع کی ترقی سے کسی نہ کسی دن حل ہو جائے گا۔

ایک عجیب بات یہ ہے کہ کرامر ابن خلدون کے اس مذہب کی تنقید نہیں کرتا' بلکہ عام طور پر اس کو قائم رکھتا ہے اور اس سے بڑھ کر یورپ کے مختلف مجتمعات پر اس کو منطبق کرنا چاہتا ہے اور اس فقرے سے جس میں وہ اس مذہب کو جرمنی اور فرانس (٦٦) کی تاریخ پر منطبق کرتا ہے وہ جرمن ذہنیت ظاہر ہوتی ہے' جو ہمیشہ ہر اس چیز سے فائدہ اٹھانا چاہتی ہے جو اس کی قومی عزت کی بنیاد کو مضبوط کرے۔ کرامر کہتا ہے کہ فرانس جس کو رومن قوم نے غلام بنا لیا اپنی عزت اور عصبیت کو کھو چکا تھا' لیکن جرمنی جو کبھی مغلوب نہیں ہوا۔ اس نے اس کو محفوظ رکھا۔ یہی وجہ ہے کہ فرانسیسیوں میں حقیقی آزادی نہیں پائی جاتی اور اس سے صرف جرمن فائدہ اٹھاتے ہیں' ہم پر اس رائے کا ضعف ظاہر کرنا ضروری نہیں ہے' بشرطیکہ اس جگہ اس کے ظاہر کرنے کی ضرورت بھی ہو۔ با ایں ہمہ جس طریقہ پر ابن خلدون نے سمجھا ہے اس کی مثال اس کے بہت سے ناقدین پیش کرتے ہیں کیونکہ اس کی جدت طرازی نے ان کو اس قدر مبہوت کر دیا ہے

کہ وہ یہ خیال کرتے ہیں کہ وہ اس کی شخصیت کے پردہ میں ایک جدید فلاسفر پر تنقید کرتے ہیں۔

(۶)

بدو قبیلہ اور اس کے اعمال کے متعلق ابن خلدون نے جو دقیق بحث کی ہے اس سے آگے بڑھ کر وہ اپنی روش کے مطابق عربی قوم کے خلاف فیصلہ صادر کرتا ہے۔ یہاں تک کہ اس نے خود عرب کے خلاف اپنا فیصلہ صادر کر دیا اور اگر وہ عرب کی بعض فضیلتوں کو تسلیم کرتا ہے تو اس کی وجہ مذہب کے سوا اور کچھ نہیں' کیونکہ اسلام بذاتِ خود عربی ہے۔

ابن خلدون کے زمانہ سے بہت پیشتر متعدد فلسفیوں نے اہل عرب پر اعتراضات کیے ہیں اور ان کی حق پوشی کی ہے۔ لیکن ابن خلدون نے عربوں پر جو اعتراضات کیے ہیں ان کو ایک خاص سانچے میں ڈھال دیا ہے۔ عرب کے حق میں جو ظلم کیا گیا ہے اگر ہم اس کے منشاء کو معلوم کرنا چاہیں تو ہمیں ہجرت کے قرن اول کی طرف رجوع کرنا چاہیے اور اس کا سراغ ایرانی قوم کے اندر لگانا چاہیے جس کو عربوں نے اپنا محکوم بنا لیا تھا' اس قوم نے اس حملہ کے انتقام لینے میں کوئی کسر اٹھا نہیں رکھی۔ خواہ اس انتقام کی یہ صورت ہو کہ اسلام کے سیاسی اور مذہبی اصول کو بدنما کر کے دکھایا جائے یا اخلاق اور سنت کے بے وقعت کرنے کی دعوت دی جائے (لیکن بہر حال ہر طریقہ سے اس نے انتقام لیا) یہاں تک کہ اس قوم نے دوسری صدی میں ایک عربی دان ایرانی کو خلیفہ ہشام بن عبدالملک کے سامنے ایک قصیدہ پڑھنے پر آمادہ کیا جس میں اس نے یہ ظاہر کیا تھا کہ ایرانیوں کو عربوں پر تفوق حاصل ہے اور روایت ہے کہ خلیفہ اس پر بہت برہم ہوا اور حکم دیا کہ اس کو پاس کے حوض میں ڈال دیا جائے اور ہمیں معلوم ہے کہ بنو عباس کی اٹھان ایرانی جھگڑے کا انتہائی انتقام تھی اور عرب آہستہ آہستہ ذلیل ہونے لگے' یہاں تک کہ خود خلفا تمدنی اور جنگی اقتدار سے الگ کر دیے گئے یہاں تک کہ خلیفہ مامون رشید کے زمانہ میں فوج میں ایک عربی بھی نہ تھا' اس خاندان

(عباسیہ) کے زمانہ میں ایک نیا سکول قائم ہوا جو ''شعوبیہ'' کے نام سے مشہور ہے اور جو علانیہ رسول اللہ ﷺ کی امت اور آپ ﷺ کے خلفا کے ذلیل کرنے کی دعوت دیتا تھا اور قصائد میں جو عربی زبان میں نظم کیے جاتے تھے' ایرانیوں کی عظمت کا ترانہ گاتا تھا۔ ان قصائد کا لہجہ اس قدر سخت تھا کہ خلیفہ ہارون رشید نے ان کے ایک ناظم یعنی ابونواس (المتوفی ۸۱۰م) کو قید کرنے کا حکم دیا اور ابوعبیدہ فارسی (۷۲۸ھ ۸۲۵ھ) نے جس نے اپنی زندگی نحو عربی کے مطالعہ میں صرف کر دی یہاں تک کہ اس کا ایک بانی قرار پایا۔ ایک کتاب لکھی جس میں اہل عرب کے وہ عیوب گنائے جو ان میں اسلام سے پہلے اور اسلام کے بعد پائے جاتے تھے۔

اس کے بعد عباسیوں کے زمانہ میں یونانی فلسفہ کا ترجمہ کیا گیا اور اس نے بعض لوگوں کے خیالات کو عربی قوم سے جو اسلام سے پہلے سخت جہالت کی زندگی بسر کر رہی تھی برگشتہ کر دیا۔ چنانچہ مامون رشید جو ایک ایرانی کنیز کا لڑکا تھا علانیہ ایرانیوں کی حمایت کرتا تھا اور اگر بنو فاطمین نے خلافت کو خاندانِ عباسیہ سے علویوں میں منتقل کرنا چاہا تو یہ مذہبی جذبہ کا اثر نہ تھا بلکہ اس ایرانی قومیت کا اثر تھا جو علویوں کو ان کے سوا اور لوگوں پر ترجیح دیتی تھی' مامون اور اس کے بھائی امین کے درمیان جو خانہ جنگی ہوئی وہ بھی ایرانیوں اور عربوں کی جنگ کی تاریخ کا ایک باب تھی۔ مامون کے بھائی معتصم نے اپنے بھائی کی وفات کے بعد ترکوں سے جو اعانت حاصل کی تا کہ ان دونوں قوموں کی دائمی جنگ کے درمیان ایک حد فاصل قائم ہو وہ بھی عربوں کی تحقیر وتذلیل کا ایک محرک ثابت ہوئی اور ہر قسم کی ہیبت اور شہرت سے وہ بالکل معرا ہو گئے اور اس کے بعد کے خلفا اور خود عرب نے اپنے رعب وداب کے دوبارہ قائم کرنے کی جو کوشش کی وہ رائیگاں گئی۔ فیصلہ ہو چکا اور عرب پہلے عراق سے نکل کر شام میں اور پھر وہاں سے بلادِ عرب میں آئے اور وہاں اپنی گزشتہ بدویانہ زندگی دوبارہ اختیار کر لی۔ چوتھی صدی سے ترکوں کی جنگ' صلیبی جنگ اور اس کے بعد تاتاریوں کی جنگ نے عرب کی عظمت کا خاتمہ کر دیا۔ یہاں تک کہ ابن خلدون کے زمانہ تک وہ مسلمانوں کے سیاسی معاملات میں بہت کم دخیل تھے۔ اس وقت وہ اسپین میں' وہاں کے عیسائیوں کے مظالم

سے آہ و بکا کر رہے تھے۔ ان حالات میں اگر ابن خلدون عربوں کی تحقیر کرتا ہے تو یہ کوئی عجیب بات نہیں بالخصوص ایسی حالت میں جبکہ اس نے بربری خاندانوں کے ظل عاطفت میں زندگی بسر کی ہے جو علانیہ ان عربوں پر حملہ کرتے تھے جنہوں نے پانچویں صدی میں شمالی افریقہ کو ویران کر دیا تھا۔ ابن خلدون سب سے پہلے تو عرب پر یہ الزام لگاتا ہے کہ وہ بجز معمولی چیزوں کے دوسری بڑی بڑی چیزوں پر غلبہ حاصل کرنے سے بالکل عاجز ہیں۔ (۶۷) اور شام' عراق اور مصر کی سرزمین اور شمالی افریقہ کے ساحل پر اہل عرب نے جو غلبہ حاصل کر لیا تھا اس سے قدرتی طور پر استدلال کرتا ہے لیکن وہ یہ بھول جاتا ہے کہ اہل عرب نے ایران کو بھی فتح کر لیا تھا اور وہاں پوری دو صدیوں تک جمے رہے تھے۔ اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ اہل عرب جس حصۂ ملک پر غلبہ حاصل کر لیتے ہیں' اس میں بالکل ویرانی پھیل جاتی ہے (۶۸) وہ بلند میناروں کو ڈھا کر ان کے پتھروں کو اپنی ضرورت میں صرف کرتے ہیں اور قدرتی طور پر اس قسم کے مینارے تعمیر نہیں کرتے اور مغلوبوں کی جائیدادیں زبردستی سے غصب کر لیتے ہیں' اس لیے وہ سنگدل اور لٹیری قوم ہیں لیکن ابن خلدون نے اس رائے کی تائید میں پانچویں صدی میں شمالی افریقہ کی ویرانی کے سوا اور کوئی مثال پیش نہیں کی۔ لیکن یہ ایک نہایت حیرت انگیز بات ہے کہ وہ اس تاریخی واقعہ کی حقیقت کے سمجھنے کی کوشش نہیں کرتا۔ اگر اہل عرب نے افریقہ کو ویران کر دیا تو اس کی وجہ یہ تھی کہ انہوں نے فاطمی خلیفہ مصر کے حکم کی تعمیل کی تھی' جس نے ایک بربری خاندان سے جو پہلے اس کا فرمانبردار تھا پھر اس کا دشمن ہو گیا انتقام لینا چاہا تھا۔ پھر جن عربوں نے ایسا کیا وہ کون تھے؟ وہ بدو تھے' جنہوں نے کوئی تربیت نہیں حاصل کی تھی اور کسی نظام کے پابند نہ تھے۔ ایک عجیب بات یہ ہے کہ ابن خلدون یہ بھول جاتا ہے کہ ایران' شام' اسپین بلکہ خود افریقہ میں بھی اہل عرب نے جو فتوحات حاصل کیں ان سے یہ ملک ویران نہیں ہوئے' اگر وہ انصاف پسند ہوتا تو ان احکام کی تلاش کرتا جو خلفا فاتح فوجوں کی طرف بھیجتے تھے' کیونکہ ان احکام کا اقتضاء یہ تھا کہ مفتوحین کے ساتھ شریفانہ اور بہترین سلوک کیا جائے' ابن خلدون کا یہ فرض تھا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خود بیت المقدس کے لوگوں کے ساتھ جو معاہدہ کیا تھا اس کو

Marfat.com

فراموش نہ کرتا۔

اس کے بعد ابن خلدون کہتا ہے کہ اہل عرب صرف ایک قوی دینی اثر سے سلطنت کی بنیاد قائم کرنے کی قابلیت رکھتے ہیں (۶۹) اور درحقیقت ایک دینی تخیل یا دینی مقصد اہل عرب میں جوش و ولولہ کی روح ضرور پھونکتا تھا اور ان کو نہایت خوش اسلوبی کے ساتھ تمدن کی طرف لے چلتا تھا' لیکن اس موقع پر ابن خلدون قدیم یمنی عربوں کے تمدن پر بحث نہیں کرتا جس کا ذکر اکثر اس نے دلچسپی سے کیا ہے۔

اخیر میں ابن خلدون کہتا ہے کہ اہل عرب ملکی سیاست سے نا آشنا ہیں' (۷۰) لیکن اس قسم کی رائے پر نکتہ چینی کرنا ہمارے لیے مشکل ہے کیونکہ ہمیں یہ معلوم نہیں ہے کہ "ملکی سیاست" سے ابن خلدون کی کیا مراد ہے؟ ہم اُن عظیم الشان اصلاحات کی تفصیل میں جانا نہیں چاہتے جو خلفائے راشدین' بنوامیہ اور بنوعباسیہ کی حکومتوں نے کیں' لیکن یہ بات ثابت شدہ ہے کہ جدید زمانوں میں جو قومیں اسلامی سلطنتوں کی فرمانروا ہوئیں ان میں اہل عرب سب سے زیادہ طاقتور اور عادل تھے اور اپنی قوم کے لیے عقلی اور مادی ترقی کے اسباب کے مہیا کرنے کی ان کو سب سے زیادہ مہارت حاصل تھی' ہمارے لیے ان نتائج کا موازنہ کرنا ضروری ہے جو مشرقی ممالک میں ترکوں اور عربوں کی حکومت سے نکلے۔ یہاں تک کہ یہ بات ثابت شدہ ہے کہ عربوں نے تعمیر کے سوا اور ترکوں نے تخریب کے سوا اور کچھ نہیں کیا۔ صرف یہی نہیں بلکہ ابن خلدون کا خیال ہے کہ اہل عرب علوم وفنون کو نہایت حقیر سمجھتے ہیں اور اس نے مقدمہ کی چھٹی قسم میں جہاں تمدن کی سب سے زیادہ ترقی یافتہ شکلوں پر بحث کی ہے یہ فیصلہ کیا ہے۔ اسی طرح وہ کہتا ہے کہ اکثر علما فارسی النسل ہیں (۷۱) لیکن جیسا کہ پروفیسر کازنوافا (۷۲) کا خیال ہے مسلمان علماء وفلاسفہ کی خاندانی اصل کا پتہ لگانا مشکل ہے کیونکہ "موالات" سے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اسی طرح باہمی رشتہ داریوں سے ان کی قومیتیں باہم گڈمڈ ہوگئیں۔ لیکن پروفیسر کازانوفا نے اس عظیم الشان دور کو نہایت واضح طور پر بیان کیا ہے جس کو خالص عربوں نے قائم کیا اور اسی دور میں ترقی یافتہ اسلامی تمدن میں عربی ذہانت نمایاں ہوئی' پھر ان سب کے بعد کیا ابن خلدون کے لیے یہ کافی نہیں ہے کہ وہ بدو قبیلے جو صحرا سے نکلے اور جو نکلنے کے وقت تک تمام متمدن مجتمعات

(معاشروں) سے الگ تھے اس درجہ کو پہنچ گئے کہ رومن اور قدیم ایرانی دنیا کے ایک بہت بڑے حصہ کو اپنے مذہب اور زبان کا پابند بنا دیا اور ان پر اس سے زیادہ عادلانہ حکومت کی جتنا خود انہوں نے عربوں پر کی تھی۔ بلکہ اس میں ان کے احسان کے شکریہ کی بھی کسی قدر آمیزش تھی۔ اگر ابن خلدون نے اس کو اچھی طرح نہیں سمجھا کہ وہ جس تمدن سے مستفید ہوا وہ عربوں ہی کا ساختہ و پرداختہ تھا تو اس کی یہ وجہ ہے کہ وہ جس طریقہ سے تاریخ کا مطالعہ کرتا ہے وہ نہایت محدود ہے' اس نے اس قبیلہ کے متعلق جو درحقیقت عصبیت کو اپنا اصلی سنگ بنیاد سمجھتا ہے جو کچھ ثابت کیا ہے اگر وہ صحیح ہے تو کم از کم اس زبردستی سے اس کی جو تعمیم کی ہے وہ غلط ہے اور شاہنشاہی عہد میں رومن تمدن کی شرح کرنے کے لیے اگر خاص طور پر ہم اس سادگی اور خشونت سے جو قدیم جمہوری حکومت کے زمانہ میں رومن اخلاق کا جزو ہوگئی تھی مدد لیں تو ہم بھی اسی غلطی کے مرتکب ہوں گے اور درحقیقت رومن اور عرب میں بہت بڑی مشابہت پائی جاتی ہے کیونکہ دونوں کو سادگی اور مستعدی نے اسباب فتح مہیا کرنے اور عظیم الشان سلطنتوں کے قائم کرنے میں مدد دی۔ لیکن خود اس فتح نے ان دونوں کے تمدنوں میں جدید عناصر کو پیدا کر کے ان کے طبائع کو بدل دیا اور رومنوں پر یونان و مشرق کے باشندوں نے جو اثر ڈالا تھا' تمدنی دائرے میں ایرانی اور سریانی مفتوح قوموں نے وہی اثر اہلِ عرب پر بھی ڈالا اور ابن خلدون کی اور اسی طرح اس کے سوا اور فلسفیوں کی جنہوں نے اہل عرب کی حق تلفی کی ہے' سب سے بڑی غلطی یہ ہے کہ انہوں نے ان اثرات کا اندازہ نہیں کیا جو مختلف قوموں کے باہمی تعلقات سے پیدا ہو جاتے ہیں' خواہ یہ اثر فاتح پر پڑا ہو یا مفتوح پر اور اگر اہل عرب ایرانی اور ترکی وغیرہ مفتوح قوموں کی ترکیب سے ایک متحدہ قوم نہ بنا سکے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان قوموں نے بہت بڑے اقتدار اور بہت بڑی شخصیت کو محفوظ رکھا تھا۔ اسی طرح رومن بھی یونانیوں اور مصریوں کی ترکیب سے کوئی متحدہ قوم تیار نہ کر سکے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اسلامی تاریخ کے ایک حصہ کی شرح میں اگرچہ ابن خلدون کا طریقہ بالکل صحیح ہے' تاہم وہ اس پوری تاریخ کے شرح کرنے سے قاصر ہے لیکن کون شخص یہ فخر کر سکتا ہے کہ اس کو ایک ایسا ذریعہ ہاتھ آ گیا ہے جس سے وہ پوری تاریخ کی شرح کر سکتا ہے؟

Marfat.com

چھٹی فصل

تمدنی زندگی کے اجتماعی مظاہر سیاست

(۱) قیامِ سلطنت کے لیے ایک دینی یا سیاسی اصول کی ضرورت

(۲) نئی سلطنت کے قیام کے لیے اس سلطنت کے ضعف کی ضرورت جس پر حملہ کیا گیا ہو

(۳) ارسٹا کریٹک یعنی امراء کی حکومت اور آٹو کریٹک یعنی شخصی حکومت میں جنگ۔

(۴) زوال سلطنت کے مختلف اسباب۔

تیسری فصل میں ہم کہہ چکے ہیں کہ ابن خلدون جب سیاسی مسائل پر بحث کرتا ہے تو اس کی جدت طرازی بہت زیادہ بڑھ جاتی ہے اور ہمارے خیال میں اس کو یہ شرف حاصل ہے کہ اس نے سیاست کو اخلاق' کلام اور فقہ سے جو اس کے زمانہ تک باہم مخلوط تھے۔ بالکل الگ کر دیا اور اس کو ایک ایسا معین موضوع بنا دیا جو ایک علم بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ لیکن ابن خلدون نے ان مسائل کا مطالعہ اس لیے نہیں کیا کہ ان کو ایک مستقل بحث قرار دے، بلکہ اس لیے کہ ان سے اجتماعی بحث کا ایک حصہ مرتب ہوتا ہے جس پر وہ بحث کرنا چاہتا ہے' لیکن اس نیت اور اس بات کے خلاف کہ یہ سیاسی بحث درحقیقت اس کے فلسفۂ اجتماعیہ کے مجموعہ سے نہایت گہرا تعلق رکھتی ہے' اس نے اس میں نہایت وسعت پیدا کی ہے اور اس کی ایسی شرح کی ہے کہ اس کے مقدمہ کے تیسرے حصہ کو ایک مستقل کتاب قرار دیا جا سکتا ہے، کیونکہ وہ اس حصہ میں ان تمام اجتماعی مظاہر سے جو حکومت سے تعلق رکھتے ہیں بحث کرتا ہے اور اس کے قائم ہونے کے اسباب اور اس کی ترقی کی مدت اور اس کے زوال کے اسباب بتاتا ہے اور یہ

Marfat.com

نسبت دوسرے حصہ کے ابن خلدون کو اس حصہ میں خود اپنے اوپر تفوق حاصل ہے کہ اس میں اس نے اس تجربہ سے کام لیا ہے جس کو آٹھ صدیوں کی تاریخ نے اس کے سامنے پیش کیا ہے اور اگر اس کی توجیہات میں بعض کلامی مباحث شامل ہو گئے ہیں تو اس کی یہ وجہ نہیں ہے کہ وہ سیاست کو علم کلام بنا دینا چاہتا ہے بلکہ وہ سیاست اور متکلمین کی آراء میں تطبیق دینا چاہتا ہے یا یہ کہ مسلمانوں کے نزدیک سیاست علم نظری کی ایک قسم تھی اگرچہ ابن خلدون کا ذہن خالص مشرقی ہے لیکن اسی کے ساتھ ہمیں یہ بات حیرت انگیز معلوم ہوتی ہے کہ ہمیں اس کی صائب اور عمیق آراء کے اندر ایسی مشابہتیں نظر آتی ہیں کہ ان کی وجہ سے اس کے ذہن کو ہم کسی قدر گزشتہ اور موجودہ زمانوں کے بڑے بڑے ذہنوں سے قریب کر سکتے ہیں مثلاً اس کے بعض خیالات ہمیں ارسطو میکیاولی اور مونٹسکیو کے خیالات کو یاد دلا دیتے ہیں۔

اگرچہ خود ابن خلدون نے ایسا نہیں کیا ہے تاہم اس فصل کی تشریح کے لیے یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہم اس کو دو قسموں میں منقسم کر دیں پہلی قسم ان عام نظریات پر شامل ہو جو ہر حکومت پر منطبق ہوتے ہیں اور دوسری قسم ان نظریات پر مشتمل ہو جو صرف اسلامی سلطنتوں کے ساتھ مخصوص ہیں۔

(۱)

عصبیت اور اخلاق قبیلہ کی قوت کو محفوظ رکھتے ہیں اور اس کو فتح کرنے کے قابل بنا دیتے ہیں لیکن فتح کی اس قابلیت کی قوت سے فعل میں آنے کے لیے جیسا کہ ابن خلدون کا بیان ہے ایک تیسرے مؤثر کی مداخلت ضروری ہے اور یہ موثر دینی یا سیاسی اصول ہے جس کا کام یہ ہے کہ قبیلہ کی قوت جس رخ پر چلتی ہے وہ اس کی تحدید کر دیتا ہے اور اسی طرح اس قوت کو تیز کر دیتا ہے اور اگر قبیلہ کو وہ کسی دوسرے راستہ پر لے چلے تو وہ اس حاصل شدہ قوت کو خود قبیلہ کی طرف لوٹنے نہیں دیتا۔

اسلام سے پہلے بدو قبائل نے بہت بڑی قوت حاصل نہیں کی تھی لیکن باایں ہمہ ان میں بغض و عناد اس قدر بڑھا ہوا تھا کہ ایک دوسرے کو چیر پھاڑ ڈالتا تھا

Marfat.com

اور اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ ہر بلند دینی مثال اور ہر سیاسی مقصد سے خالی الذہن تھے اس لیے سرگرمی کی زبردست خواہش جب کسی قبیلہ کو برانگیختہ کرتی تھی تو وہ خود اپنے ہمسایہ قبیلوں پر حملہ کرتا تھا۔ خداوند تعالیٰ فرماتا ہے:

وَاذْكُرُوْا نِعْمَتَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ اِذْ كُنْتُمْ اَعْدَآءً فَاَلَّفَ بَيْنَ قُلُوْبِكُمْ فَاَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهٖۤ اِخْوَانًا (سورۃ آل عمران:۱۰۳)

''اپنے اوپر خدا کے اس احسان کو یاد کرو جب تم باہم ایک دوسرے کے دشمن تھے لیکن خدا نے تمہارے دلوں میں محبت والفت پیدا کر دی اور اس کے فضل سے تم لوگ بھائی بھائی ہو گئے''۔

رسول اللہ ﷺ نے ان قبائل کے درمیان اتفاق پیدا کرنے اور ان کو ایک ایسی جماعت بنا دینے میں جو باہم ایک دوسرے کی معاون ہو اپنی پوری زندگی صرف کر دی' اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آپ کی وفات کے چند ہی دنوں کے بعد یہ قبیلے ہمسایہ قوموں پر ٹوٹ پڑے اور ایک عظیم الشان سلطنت قائم کر لی۔

ہر اس مقام پر جہاں لڑائی کی آگ مشتعل ہو جائے یا ایسی شورش پیدا ہو جائے جو ایک خاندان کو معزول کر کے دوسرے خاندان کو اس کا جانشین بنا دے ایک دینی یا سیاسی اصول ایسا ضرور پایا جاتا ہے جو اس تحریک کا محرک تھا' قریش نے دوبارہ جو ارسٹا کریٹک اقتدار حاصل کیا تھا وہ اس خانہ جنگی کا سبب ہوا جس نے بنو امیہ (یہ قبیلہ اسلام سے پہلے شخصی اقتدار سے فائدہ اٹھا رہا تھا) کو پہلی صدی ہجری میں فرمانروا بنا دیا اور اس خانہ جنگی کا جس سے اس سلطنت کا زوال ہوا یہ نتیجہ نکلا کہ ایرانیوں کے جس اقتدار کو عربوں نے چھین لیا تھا وہ دوبارہ ان کی طرف واپس آیا اور حکومت رسول اللہ ﷺ کے خاندان یعنی بنو ہاشم کو مل گئی' جو زمانۂ جاہلیت ہی سے امویوں کے حریف اور مقابل تھا لیکن ان شورشوں کے قائم ہونے میں دین کا کوئی اثر نہ تھا بلکہ ان کے اسباب محض سیاسی تھے۔ انسانوں کو آمادۂ جنگ کرنے کے لیے اگرچہ یہ دینی اور سیاسی مؤثر ضروری نہیں ہے' لیکن جو لڑائیاں وہ لڑتے ہیں ان میں وہ ان کی تائید ضرور کرتا ہے اور ان لڑائیوں کو عمدہ مقصد کی طرف لے چلنے میں ان کا معاون ہوتا ہے ابن

خلدون کا خیال ہے کہ لیڈروں‘ ان کے پیرو سپاہیوں کی قوتِ ایمانیہ اور ان کی تجویزوں کے نتائج کے درمیان مضبوط علاقہ پایا جاتا ہے اور بہت سے ہوس پرستوں کو جو شکستیں نصیب ہوئیں ان کا سبب یا تو یہ تھا کہ ان کے قبائل کے ایمان میں فتور تھا یا یہ کہ اگر ان کی فوج تنخواہ دار تھی تو اس میں عصبیت موجود نہ تھی۔

(۲)

تاہم ابن خلدون نے کامیابی کی جو شرطیں بیان کی ہیں وہ صرف فاتح قوم سے تعلق رکھتی ہیں‘ لیکن یہ بیان ایک ایسی جدید سلطنت کے قیام کی توضیح کے لیے جس کے لیے اور بھی بہت سی شرطیں جو قبیلے پر موقوف نہیں اور جو مفتوح قوموں کے سوا اور کہیں نہیں پائی جاتیں ضروری ہیں کافی نہیں ہے‘ کیونکہ ابن خلدون کے خیال میں ایک ابھرنے والی سلطنت صرف دوسری زوال پذیر سلطنت کے کھنڈر پر قائم ہوسکتی ہے۔ اس لیے زوال پذیر سلطنت کو مغلوب ہونے کے قابل ہونا چاہیے اور اس میں ایک ایسا ضعف پیدا ہو جانا چاہیے جو ہر سلطنت کو لازمی طور پر لاحق ہو جاتا ہے اور اس کے بعد ہم اس ضعف کے ممیزات پر بحث کریں گے۔ سب سے پہلے ابن خلدون کا خیال ہے کہ جس سلطنت پر حملہ کیا جاتا ہے اگر وہ مختلف قوموں سے مرکب ہے تو فتح کے ذریعہ سے بآسانی نئی سلطنت کی بنیاد نہیں قائم کی جاسکتی‘ مثلاً اہل عرب نے شام‘ عراق‘ ایران اور مصر کو بہ نسبت شمالی افریقہ کے (جس میں نہایت قدیم زمانہ سے ایسے بربری قبیلے آباد تھے جن میں سخت اختلاف پایا جاتا تھا اور جو چھوٹی چھوٹی جماعتوں میں جن میں ہر ایک جماعت سخت عصبیت رکھتی تھی منقسم تھے) آسانی کے ساتھ فتح کرلیا اور اس عصبیت کی وجہ سے ان کا محکوم بنانا دشوار ہوگیا‘ چنانچہ مسلمانوں نے ان ملکوں میں صحیح طور پر اتحاد پیدا کرنے کے لیے ایک صدی سے زیادہ زمانہ صرف کیا۔ اس پر بھی خلفاء کی حکومت ان پر عام اقتدار قائم کرنے میں کامیاب نہیں ہوئی۔

ابن خلدون کا یہ نظریہ بالکل صحیح ہے کیونکہ رومن باوجود اپنی جنگی اور استعماری مہارت کے شمالی افریقہ کی قوموں کے ساتھ ہمیشہ مصروف پیکار رہے۔ جہاں آتشِ

فساد برابر بھڑکتی رہتی تھی اور عثمانی ترک بھی جنہوں نے ساحل بحرابیض کے ایک بڑے حصہ پر قبضہ کرلیا اس ملک کے اندرونی حصہ میں صرف برائے نام اقتدار قائم کر سکے۔ بلکہ خود فرانسیسی بھی مراکش میں اپنے تمدن کی اشاعت میں سخت مشقتیں برداشت کرتے رہے۔(۷۳) روم اور اسلام دونوں ان قبائل کے اخلاق میں لطافت نہ پیدا کر سکے اور ان کو متمدن قوموں کی منظّم زندگی کا خوگر نہ بنا سکے۔ البتہ جدید تمدن اپنے قوی اور مؤثر ذرائع سے کسی نہ کسی دن اس مقصد کو حاصل کرلے گا اور دوسری بات یہ ہے کہ جب کسی سلطنت کی بنیاد مضبوط ہوتی ہے تو فاتح قوم کو اس کے محکوم بنانے میں سخت دشواریوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور اس کو بڑی محنت صرف کرنی پڑتی ہے جس کے دو سبب ہیں' پہلا سبب تو یہ ہے کہ وہ سلطنت جس پر حملہ کیا گیا ہے اس کے پاس قوتوں کا ایک ایسا ذخیرہ موجود ہوتا ہے جو اس کی حمایت کرسکتا ہے اور پہلے ہی حملہ میں ان قوتوں کو محکوم بنانا آسان نہیں مثلاً عباسیوں نے ایک طویل جنگ کے بعد امویوں کو مغلوب کیا اور فاطمیوں نے شمالی افریقہ اور مصر میں عباسیوں پر پورا غلبہ حاصل کرنے میں تقریباً پچاس برس صرف کیے اس کے علاوہ اگر یہ فرض کرلیا جائے کہ ایک سلطنت کو ضعف لاحق ہو گیا ہے تب بھی وہ اپنی رعایا پر ایک ایسا روحانی اور اخلاقی اقتدار قائم کرچکی ہوتی ہے جس کی وجہ سے اُس کی تائید اور مدافعت اس پر فرض ہو جاتی ہے اور کبھی کبھی یہ اقتدار حملہ آوروں کے شدید مقابلہ کے لیے کافی ہوتا ہے اس لیے اس حالت میں پے در پے حملوں کے ساتھ اندرونی اسباب کو بھی شامل کر لینا چاہیے تاکہ یقینی طور پر سلطنت کو شکست حاصل ہو جائے۔ اور یہ نظریہ گزشتہ نظریہ سے کچھ کم صحیح نہیں ہے اور ہم اس کو اسلامی تاریخ بلکہ رومن تاریخ پر بھی منطبق کر سکتے ہیں۔ بربروں نے رومن سلطنت کے فتح کرنے میں کتنا زمانہ صرف کیا؟ بربر قبائل آگسٹس ہی کے زمانہ سے اس فتح کے متمنی تھے لیکن کئی بار شکست بھی کھا چکے تھے۔ کیونکہ قدیم زمانہ میں یہ سلطنت اس قدر طاقتور تھی کہ اپنی اور اپنے حملہ آوروں کی اچھی طرح مدافعت کر سکتی تھی اور رومن روح کا سلطنت کی رعایا کے قلوب پر اس قدر شدید اثر تھا کہ وہ اس کے معاملات کی تائید کے لئے متفقہ طور پر والنٹیر بن جاتی تھی' اور باوجود اس کھلے ہوئے ضعف کے جو قیاصرہ اور

Marfat.com

ان کی فوجوں کو لاحق ہو گیا تھا۔ رومن رعایا نے بہت دنوں تک رومن سلطنت کی کامیاب حمایت کی اور اگر آخیر میں اس سلطنت نے محکومی قبول کر لی تو اس کی وجہ یہ تھی کہ آہستہ آہستہ ایک برا اثر اس رعایا پر پڑنے لگا جو رفتہ رفتہ سلطنت کے مظالم کو قابلِ اعتراض سمجھنے لگی تھی۔ اس لیے وہ اس کے معاملات و مدافعت سے بالکل الگ تھلگ ہوگئی اور اسی وجہ سے باوجود خانہ جنگیوں کی تباہیوں اور بربادیوں کے مسلمان صلیبیوں کا مقابلہ کر سکے، لیکن مرورِ زمانہ کے ساتھ ہر مقابلہ ناممکن ہو گیا اور تاتاری آسانی کے ساتھ خلفا کے اقتدار کی بنیاد کو ڈھا سکے اور ان کی سلطنت کے اکثر حصہ پر غلبہ حاصل کر لیا۔

ابن خلدون یہ بھی کہتا ہے کہ جب تک دارالسلطنت فتح نہ ہو جائے سلطنت اپنی قوت کے تناسب کے مطابق مدافعت کر سکتی ہے، لیکن جب دارالسلطنت فتح ہو جاتا ہے تو شکست مکمل ہو جاتی ہے مثلاً دولت عباسیہ نے متعدد لڑائیوں کے پیش آنے کے باوجود کئی صدیوں تک اپنے اقتدار کو محفوظ رکھا۔ یہاں تک کہ ساتویں صدی ہجری میں بغداد تاتاریوں کے ہاتھوں فتح ہوا اور اسی وقت سے خلافت کے آثار مٹ گئے اور اسی طریقہ پر متصل آٹھ صدیوں تک مسلمانوں اور قسطنطنیہ کے قیصروں کے درمیان جنگ جاری رہی کیونکہ بازنطینی سلطنت کا پایۂ تخت ہمیشہ مقابلہ کرتا رہا، حالانکہ عربوں نے ایرانیوں کے پایۂ تخت مدائن پر جس وقت قبضہ کیا اسی وقت تمام ایران فتح ہو گیا۔

اور درحقیقت زمانۂ قدیم اور عہد وسطیٰ میں پایۂ تخت تمام سلطنت کی زندگی کا مرکز تھا اور ابن خلدون ان الفاظ میں اس کی تعبیر کرتا ہے: ''کیونکہ مرکز (سلطنت کا مرکز) کی مثال دل کی ہے جس سے روح کا انتشار ہوتا ہے، اس لیے جب وہ مغلوب ہو جاتا ہے تو ملک کے تمام حصے مغلوب ہو جاتے ہیں'' (۷۴) لیکن یہ نظریہ اس قدر عام نہیں ہے جتنا ابن خلدون خیال کرتا ہے، کیونکہ کسی سلطنت میں جب وطنیت کا احساس قوی ہوتا ہے تو پایۂ تخت کے مفتوح ہونے سے گو سلطنت کی بنیاد ہل جاتی ہے لیکن پوری سلطنت کا خاتمہ نہیں ہو جاتا'' (۷۵) بلکہ مفتوح قوم فوراً یا کچھ دنوں کے بعد موقع کو تلاش کرتی ہے اور مفتوح شہر کو دوبارہ واپس لے لیتی ہے۔ مثلاً ہمیں معلوم ہے کہ لیٹن صلیبیوں کے ہاتھ سے قسطنطنیہ کی فتح نے بازنطینی قوم کو جنگ سے باز نہیں رکھا یہاں تک

کہ اس نے اپنے پایۂ تخت کو دوبارہ واپس لے لیا۔ اس کے علاوہ یہ نظریہ موجودہ زمانہ پر منطبق نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ صحیح نہیں ہے کہ پایۂ تخت سلطنت کے مختلف اطراف میں زندگی کی روح پھونک دیتا ہے بلکہ یوں کہا جا سکتا ہے کہ پایۂ تخت میں زندگی کی لہر انہی مختلف اطراف سے دوڑتی ہے اور اس میں پورے ملک کی قوتیں مجتمع و مدغم ہو جاتی ہیں۔ دورِ جدید میں پایۂ تخت کو اس کی گزشتہ اہمیت میں سے صرف ریاستی اور اخلاقی تفوق حاصل ہے اور وہ سلطنت کی اجتماعی زندگی میں بلاشبہ مؤثر ہے' لیکن سلطنت کا سیاسی وجود اب صرف پایۂ تخت پر موقوف نہیں ہے۔

(۳)

جب قبیلہ نے تمام دشوار گزار مراحل طے کر لیے اور اپنی قوت مضبوط کر لی تو گویا سلطنت کے مکمل کرنے میں اس کا عملی دور ختم ہو گیا۔ اجتماعی حرکت کبھی نہیں رکتی۔ بلکہ وہ ہمیشہ جاری رہتی ہے لیکن قبیلہ جب سلطنت کی شکل اختیار کر لیتا ہے تو اس کے لیے اس کے سوا کوئی دوسرا چارۂ کار باقی نہیں رہتا کہ کسی نہ کسی طریقہ سے اس حرکت کے سامنے سرِ تسلیم خم کر دے۔ اس وقت تک تو وہ آہستہ آہستہ اونچا ہوتا چلا جاتا ہے' یہاں تک کہ انتہائی عروج کے دور تک پہنچ جاتا ہے' پھر وہ آہستہ آہستہ پستی کی طرف مائل ہوتا ہے اور یہ بلاشبہ ان اندرونی اسباب کا نتیجہ ہے جن کی وجہ سے اس کو سلطنت حاصل ہوئی ہے لیکن اس وقت یہ ضروری نہیں کہ ہم صرف قبیلہ کے اندر اس انحطاط کے اصلی اسباب کی تلاش کریں بلکہ اُن کی تلاش قبیلہ اور ان تعلقات کے اندر کرنی چاہیے جو اس قبیلہ اور اس قوم میں پیدا ہوئے جس کو اس نے مغلوب کیا۔ اس نئی زندگی کی ابتدا میں عصبیت ہمیشہ نہایت شدت حاصل کر لیتی ہے اور بدوی قبیلہ کی حکومت ایک شکل میں ارسٹا کریٹک ہو جاتی ہے' اس لیے رئیس کے لیے قبیلہ کے مشہور افراد کی تائید و اعانت سے بے نیاز ہو جانا جائز نہیں اور یہ افراد قیامِ سلطنت کے ابتدائی زمانہ میں اُس کے اقتدار میں شریک ہوتے ہیں لیکن آہستہ آہستہ رئیس کے ہاتھ میں سمٹتا چلا آتا ہے اور اُس کی خودداری اس کو اس پر آمادہ کرتی ہے کہ وہ تنہا اس کا مالک ہو جائے اور

اس میں اوراس گروہ میں جواس کا رفیق تھا رشک ورقابت پیدا کر دیتا ہے اوراس جنگ کا خاتمہ ہمیشہ شخصی حکومت کی فتح اوران لوگوں کی اطاعت پر ہوتا ہے جنہوں نے سلطنت کو مضبوط بنایا تھا۔

یہی نظریہ ہے جس کو بہت سے جدید مورخین بالخصوص ''فوستل دی کولانج'' نے نہایت تفصیل سے بیان کیا ہے۔ ہر تمدن کی ترقی کی ابتدا میں امراء کی حکومت کا دور دورہ ہوتا ہے۔ پھراس کے بعد اس حکومت اور سب سے زیادہ طاقت ور سردار میں جنگ کا سلسلہ شروع ہو جاتا ہے۔ لیکن ابن خلدون کے تجربات کا دائرہ نہایت محدود ہے' اُس نے صرف مشرق کی تاریخ بالخصوص مسلمانوں کی تاریخ سے کام لیا ہے اوران دونوں میں شخصی حکومت کو ہمیشہ غلبہ حاصل رہا ہے اور اس کے مقابل میں امراء کی شکست خوردہ حکومت نے اپنی قوت کو بالکل کھو دیا تھا اور استبداد کا ہاتھ طاقتور ہو گیا تھا' یہاں تک کہ وہ طاقت کی معراجِ کمال تک پہنچ گیا تھا۔ پھراس کے بعد سے اُس کے قلعے گر گئے۔ لیکن مغرب میں جو کچھ ہوا وہ اس کے بالکل برعکس تھا۔ چنانچہ یونانی اور لاطینی شہروں میں جن کی تاریخ ہمیں اچھی طرح معلوم ہے۔ فتح امراء کی حکومت کی رفیق رہی۔ اس کے بعد اس کو ان تغیرات کا سامنا کرنا پڑا جو افلاطون اور ارسطو کے مباحث کا موضوع بنے۔ لیکن جب یہ حال چھوٹے چھوٹے شہروں کا تھا تو کیا شخصی حکومت نے امرائے رومن کی حکومت پر شاہنشاہیت کی بنیاد رکھ کر کامل فتح نہیں پائی؟ ابن خلدون کو ان چھوٹے چھوٹے شہروں کا جن میں مخصوص تغیرات ہوئے بالکل حال معلوم نہ تھا لیکن فوستل دی کولانج کا خیال ہے کہ وہ ایک ایسے اجتماعی واقعہ کی تصویر نگاہوں کے سامنے پیش کر دیتے ہیں جو یونانی اور لاطینی قوموں کے ساتھ مخصوص ہیں۔

ایک حیثیت سے قرونِ وسطیٰ میں یورپین ممالک پر بھی ہم ابن خلدون کے نظریہ کو منطبق کر سکتے ہیں کیونکہ وہ درحقیقت امراء پر استبدادیت کے تفوق کا ایک ایسا مظہر ہیں جن کے حاصل کرنے کے لیے انہوں نے بہ نسبت مشرق کے بہت زیادہ جدوجہد کی ہے اوراُس کی وجہ یہ ہے کہ جو گروہ دونوں حالتوں میں جدوجہد کر رہے تھے ان کی قوتوں میں اختلاف تھا۔

Marfat.com

باایں ہمہ یہ نظریہ اس قدر عام نہیں ہے کہ ہم اُس سے مجتمع کے لیے کوئی قانون بنا سکیں۔

استبدادیت کی فتح اپنے ساتھ انتہائی ضعف کا پہلا جرثومہ لاتی ہے کیونکہ جو خلیج ایک مستبد بادشاہ اور امراء کے گروہ میں افتراق پیدا کرتی ہے وہ اس کو ایک ایسی قوت کے دامن میں پناہ لینے پر مجبور کرتی ہے جو ایک ہی ساتھ سلطنت کو خارجی دشمنوں کے حملہ سے بھی محفوظ رکھے اور اندرونی شورشوں کو بھی دبائے لیکن یہ وہ قوت نہیں ہے جس کو خون کا علاقہ پیدا کرتا ہے بلکہ وہ اس تنخواہ دار فوج کی قوت ہے جس کے افراد اکثر بغاوت کرنے والے کے موالی اور آزاد شدہ غلام ہوتے ہیں' لیکن ان لوگوں میں اس خود اعتمادی کی کمی ہوتی ہے۔ جس کی بدولت قبیلہ اس درجہ کو پہنچا ہے' اس لیے یہ لوگ بادشاہ کی حمایت صرف تنخواہ' اقتدار اور شان وشوکت کے حاصل کرنے کے لیے کرتے ہیں اور بادشاہ ان پر مال ودولت کی بارش کرنے کے لیے مجبور ہوتا ہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ٹیکسوں میں غیر معمولی اضافہ ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ بادشاہ اور اس کا خاندان حکومت کی فطرت کے مطابق آہستہ آہستہ بدویانہ زندگی کی سادگی سے علیحدگی اختیار کرنے کی طرف مائل ہوتا ہے اور ایک ایسی زندگی بسر کرنے لگتا ہے جس میں عیش ونشاط کا عنصر غالب ہوتا ہے۔ اس لیے اس سے سلطنت میں دوہرا ضعف پیدا ہو جاتا ہے۔ ایک طرف تو وہ حکمران گروہ یعنی بادشاہ اور اس کے اعوان وانصار کے اعصاب میں تموج پیدا کرتا ہے اور ان کو کاہلی اور عیش پسندی کا خوگر بناتا ہے۔ دوسری طرف مصارف میں غیر معمولی اضافہ کا خواستگار ہوتا ہے جس سے ٹیکسوں میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ غرض اس حالت میں تین سبب سلطنت میں ضعف پیدا کر دیتے ہیں: (۱) امرا کے گروہ کا ضعف (۲) اجنبی فوج کے مطالبات (اور یہ پہلے سبب کا نتیجہ ہے) (۳) ان سب کے بعد عیش پرستی میں انہماک جس دن سے بنو عباس کا خاندان حکمران ہوا اس گروہ کی کشمکش شروع ہوگئی جس کے ذریعہ سے اس کو سلطنت حاصل ہوئی تھی یعنی ایرانی منصور جو اس خاندان کا دوسرا خلیفہ تھا اپنے خاندان اور ایرانی گروہ کے ذی اثر لوگوں سے نجات حاصل کرنے کی کوئی صورت نہ پیدا کر سکا۔ اس لیے اس نے مشہور ابو

Marfat.com

مسلم کو جس کو اس سلطنت کی بنیاد ڈالنے کا شرف حاصل تھا حیلہ سے اپنے محل میں بلایا اور وہ وہاں ہلاک کر دیا گیا۔ منصور کی تاریخ میں اس کے چچا عبداللہ بن علی اور اس کے چچازاد بھائی علویوں کی خانہ جنگی کے واقعات سے لبریز ہے۔ لیکن ان لوگوں سے تو اس نے نجات حاصل کر لی۔ تاہم وہ ایرانی گروہ کو پورے طور پر مغلوب نہ کر سکا اور اس گروہ کے ساتھ برابر کشمکش جاری رہی۔ یہاں تک کہ خلیفہ معتصم کی فتح پر اس کا خاتمہ ہوا لیکن اس فتح سے خلفاء کو کوئی فائدہ نہیں ہوا، کیونکہ وہ معتصم کے موالی ترکوں سے مدد حاصل کرنے پر مجبور ہوئے اور ان ترکوں نے اپنی جہالت' اسلام کے ساتھ اپنے اندھا دھند بغض اور مال و اقتدار کے ساتھ اپنی حرص کی بنا پر خلفاء کے اقتدار کو بالکل ضائع کر دیا۔

یہ تاریخ ان مثالوں میں سے جن کو ابن خلدون نے اپنی رائے کی تائید کے لیے پیش کیا ہے ایک مثال ہے اور یہ ایک صحیح دلیل ہے اور یہی حال ان دلائل کا بھی ہے جن کو وہ ہمیشہ اسلامی تاریخ سے اخذ کرتا ہے اور اگر وہ زمانہ شہنشاہیت کی رومن تاریخ کی تفصیلات سے واقف ہوتا تو ان سے بھی اپنی رائے کے لیے دلیل اخذ کرتا لیکن اس موقع پر ہمارا خیال یہ ہے کہ یہ رائے ہمیشہ تمام حالات میں صحیح نہیں ہے اور وہ صرف مشرق میں استبدادی ممالک اور رومن شاہنشاہیت کی تاریخ کی تشریح کرتی ہے جو آخیر میں ایک قسم کی مشرقی بادشاہت ہو گئی تھی؛ لیکن دورِ جدید میں اس کو مغربی ممالک سے کوئی تعلق نہیں۔

(۴)

زوالِ سلطنت کے ان تینوں اسباب کی بنیاد پر ابن خلدون بعض ایسے عام قواعد مرتب کرتا ہے جن کے ذریعہ سے ہم ہر سلطنت کے زوال کی تشریح کر سکتے ہیں۔

(۱) سلطنت کے رقبہ اور اس گروہ کی قوت میں جس نے اس کو قائم کیا ہے ایک قسم کا تعلق ہوتا ہے اس لیے جب حرص کی وجہ سے یہ گروہ اس حد سے آگے بڑھ کر جو اس کی استطاعت میں ہے جنگ کے لیے آمادہ ہوتا ہے یا جب عیش پسندی اور خانہ جنگی کی وجہ سے یہ گروہ ضعیف ہو جاتا ہے تو مفتوحہ ملک کی حفاظت سے عاجز

ہو جاتا ہے اور اس وقت دور دست صوبوں کے حکام اپنے استقلال کے اعلان کی طرف مائل ہو جاتے ہیں اور اس طریقہ سے مرکزی حکومت کو نقصان پہنچانا چاہتے ہیں' لیکن مرکزی حکومت کی راہ میں خانہ جنگیاں رکاوٹ پیدا کرتی ہیں یا مرکزی حکومت اور باغیوں کے درمیان بعد مسافت حائل ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے وہ کلیتاً یا سخت مشقت کے بغیر شورش کا انسداد نہیں کر سکتی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ امراء کی حکومت جب دارالسلطنت میں شکست کھا جاتی ہے تو سلطنت کے انتہائی حدود کی طرف بھاگ جاتی ہے۔ جہاں وہ ایسی سلطنت کی بنیاد ڈالتی ہے جس کے ذریعہ سے قدیم دارالسلطنت کا مقابلہ کر سکے۔

اس ذریعہ سے عربی سلطنت کے زوال کی تشریح کی جا سکتی ہے کیونکہ وہ اس قدر وسیع تھی کہ بنو عباس کا حکمران اس کو اپنے زیر اقتدار نہیں رکھ سکتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اس سلطنت کے ابتدائی قیام کے زمانہ میں بنو امیہ مشرق میں شکست کھا کر اسپین کی طرف بھاگ کھڑے ہوئے اور وہاں ایک ایسی سلطنت قائم کر لی جو ہمیشہ خلفائے عباسیہ کا مقابلہ کرتی رہی' جب وہ مشرقی حدود پر اپنا اقتدار قائم نہ رکھ سکے تو سامانی خاندان نے ماوراء النہر (ترکستان) پر اپنا قبضہ جما لیا اور عیش پسندی اور فوج کے مطالبات سے جس قدر حکومت بغداد کی کمزوری بڑھتی گئی۔ صوبوں کے حکام اپنے صوبوں کے خودمختار حکمران ہوتے گئے۔ یہاں تک کہ چوتھی صدی کے اخیر میں خلفاء کے قبضہ میں صرف بغداد اور بغداد کے اطراف رہ گئے۔

۲) حکومت اور رعایا کی خوشحالی میں ہمیشہ ایک علاقہ پایا جاتا ہے کیونکہ سلطنت کی خوشحالی کا سبب اس کی آمدنی ہے اور اس آمدنی میں رعایا کے ذرائع آمدنی سے اختلاف پیدا ہوتا رہتا ہے۔ جب تک ٹیکس ہلکے ہوتے ہیں اور انصاف کے ساتھ تشخیص کیے جاتے ہیں' رعایا اپنے کاروبار میں لطف محسوس کرتی ہے' اس لیے ملک کی دولت میں اضافہ ہوتا ہے اور اس سے حکومت کی آمدنی بھی بڑھتی ہے۔ لیکن جب دارالسلطنت' حکمران خاندان اور فوج میں غیر معمولی عیش

پسندی پھیل جاتی ہے تو آمدنی کے اضافہ کا نتیجہ مصارف کے اضافہ کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا۔ اب آہستہ آہستہ مال کی ضرورت بڑھتی جاتی ہے اور اس کے پورا کرنے کے لیے حکومت نئے نئے ٹیکس لگاتی ہے۔ ابن خلدون کا خیال ہے کہ مسلمانوں کے یہاں ٹیکسوں کی ایک حد مقرر ہے جس سے شرعاً تجاوز نہیں کیا جا سکتا اور درحقیقت حدیث اور قرآن اس نقد دولت اور جائداد وغیرہ پر جس پر ٹیکس لگایا جا سکتا ہے ٹیکسوں کی نسبت کی تحدید کرتے ہیں۔ اس لیے حکومت ٹیکس کی رقم کی تحدید نہیں کر سکتی اور اس معاملہ میں جو نئی بات پیدا کی جائے گی وہ ظلم خیال کی جائے گی۔ رعایا جہاں تک اس کی استطاعت میں ہے ناگواری کے ساتھ مصارف کی زیادتی کو برداشت کرتی ہے لیکن مال کی ضرورت برابر بڑھتی جاتی ہے اور ٹیکسوں میں متصل اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ جس کا آخری نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ رعایا تو بغاوت کر دیتی ہے یا اپنا کاروبار بادلِ ناخواستہ کرتی ہے اور زراعت اور تجارت کو چھوڑ بیٹھتی ہے۔ اس حالت میں سب سے پہلے بادشاہ پر مصیبت آتی ہے اور جب وہ نئے نئے ٹیکس لگاتا ہے تو حالت اور بھی زیادہ بدتر ہو جاتی ہے اور اگر وہ یا اس کا خاندان اور اس کی فوج کفایت شعاری اختیار کرے تو اس کو اس سے نجات نہیں مل سکتی۔ کیونکہ اس طریقہ سے وہ اپنی رعایا کی نگاہ میں ذلیل ہو جائے گا۔ اس کے علاوہ خود رعایا بھی اس جزرسی سے تباہ ہو جائے گی۔ واقعہ یہ ہے کہ عیش پسندی جب کسی سلطنت میں بار پا لیتی ہے تو وہ بادشاہ اور حکومت کے رعب و داب اور عام دولت کے لیے لازمی ہو جاتی ہے اور اس حالت میں کفایت شعاری سے تجارت کو نقصان پہنچتا ہے۔

اب بادشاہ دوسرے وسیلے تلاش کرتا ہے اور خود اپنے لیے تجارت کرتا ہے اور ابن خلدون کہتا ہے کہ اس کی ناکامیابی ناممکن ہے۔ تاجروں کو محسوس ہوتا ہے کہ وہ حکومت کے مقابلہ کے قابل نہیں کیونکہ حکومت کو جو اقتدار اور مال حاصل ہے وہ ان کو حاصل نہیں اس لیے وہ بادشاہ کے مقابلہ میں شکست کھا جاتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ عام تباہی پھیل جاتی ہے اور آمدنی میں ایک نئی کمی پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کے علاوہ

عام ناراضی رعایا کو بادشاہ سے برگشتہ کر دیتی ہے۔

یہ نظریے اکثر اسلامی سلطنتوں کی تاریخ کی صحیح اور واضح شرح ہیں۔ ابن اخیر پوائنٹ میں بھی ابن خلدون مونٹسکیو کے ساتھ متفق ہے۔ تو فیل نے ایک جہاز جو اس کی بی بی تیودورا کے تجارتی مال سے بھرا ہوا تھا' دیکھا تو اس نے یہ کہہ کر اس کے جلانے کا حکم دیا: ''میں بادشاہ ہوں اور تو مجھے جہاز کا کپتان بناتی ہے جب ہم غریبوں کے پیشے میں ان کا مقابلہ کرنے لگیں گے تو وہ اپنی روزی کس طرح پیدا کریں گے؟ وہ اس پر اس قدر اور بھی اضافہ کر سکتا تھا اگر ہم تمام کاروباری تجاویز کو اپنے ہی لئے مخصوص کر لیں تو ہمیں کون روک سکتا ہے؟ ہمارے اوپر ہماری ذمہ داریوں کو کون فرض کرے گا؟ یہ تجارت جس کو تو کر رہی ہے وہی دکاندار لوگ بھی کرنے لگیں گے اور وہ ہم سے زیادہ حریص اور ظالم ثابت ہوں گے' (۱ ے) رعایا کو ہمارے انصاف پر بھروسہ ملنا چاہیے ہماری دولت پر بھروسا نہیں ہے۔ جس قدر ٹیکس رعایا کے افلاس کا سبب ہوں گے۔ وہ ہمارے افلاس کی قطعی دلیل ہوں گے۔(۲ ے) اس لیے بادشاہ کے سامنے اس وقت صرف ایک ظالمانہ ذریعہ رہ جاتا ہے' اور وہ یہ کہ سرکاری ملازموں اور دولت مندوں کی جائدادوں کو ضبط کرے' جس سے اس کی بدبختی میں رعایا کی ناراضگی کا اور اضافہ ہو جاتا ہے اور وہ اس برائی کو دور نہیں کر سکتا۔ اسی طرح وہ اپنے آپ کو شورشوں کا یا اپنے دشمن کا شکار بنا لیتا ہے جو سب سے پہلے اس پر حملہ کرتا ہے۔ ابن خلدون نے جس فصل میں جائدادوں کی ضبطی پر بحث کی ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مشرقی بادشاہوں کے اخلاق کس قدر خراب اور پست ہو گئے تھے۔ بہت سے دولت مند ملازمین سرکاری یا خواص اپنی جائدادوں کی ضبطی کے خوف سے ہجرت کر جانا چاہتے تھے' لیکن ابن خلدون ان کو نہایت سختی کے ساتھ نصیحت کرتا ہے کہ وہ اس کا خیال بھی نہ کریں کیونکہ بادشاہ اپنی رعایا بالخصوص ان دولت مندوں پر جن کی دولت پر وہ حریصانہ نگاہ ڈالتا ہے اپنی آنکھ کو ہمیشہ کھلی رکھتا ہے اس لیے ہجرت کی کوئی تحریک اس سے مخفی نہیں رہ سکتی۔ ان کے علاوہ وہ اپنی رعایا کی تجویزوں سے پہلے ہی ان کی جائدادوں کی ضبطی کا حکم دے دیتا ہے اور اس معاملہ میں ان کے لیے شرعی حیلوں کی کمی نہیں ہو سکتی' کیونکہ ان کے ملازمین میں ہمیشہ

فقہاء رہتے ہیں جو خوشامدانہ اس قسم کے حیلے ایجاد کر سکتے ہیں اگر دولت مند لوگ بھاگ کر اپنی دولت کے بچانے میں کامیاب بھی ہو جائیں تو وہ اس بادشاہ کی حرص کا شکار بنیں گے جس کے ملک میں انہوں نے قیام کیا ہے۔ ابن خلدون اس کے ثبوت میں دو نہایت عجیب وغریب مثالیں پیش کرتا ہے' پہلی مثال یہ ہے کہ اس کے کوہستان میں ایک قاضی نے سلطان طرابلس کے خلاف بغاوت کی اور بغداد کی طرف بھاگا۔ سلطان کا وزیر اس کی ملاقات کو آیا اور جب اس کو معلوم ہوا کہ یہ دولت مند ہے تو اس کی دولت کو قرض اور چوری دونوں طریقوں سے بہت جلد حاصل کر لیا۔ دوسری مثال یہ ہے کہ بنو حفص کے ایک بادشاہ (یعنی ابو یحییٰ زکریا بن احمد اللحیانی جو افریقہ میں شاہانِ بنی حفص کا نواں یا دسواں بادشاہ تھا) کو اپنی سلطنت کے نکل جانے کا خوف پیدا ہوا' اس بنا پر وہ حکومت کے تمام مال و دولت کو لے کر اور تمام پبلک عمارتوں یہاں تک کہ کتب خانوں کو بیچ کر اپنے ملک سے مصر کی طرف چلا گیا۔ شاہ مصر نے اس کا خیر مقدم کیا اور آہستہ آہستہ ترغیب و ترہیب کے پردے میں اس کا تمام مال و دولت کھینچنے لگا۔ یہاں تک کہ اس کے کل مال و دولت پر قبضہ کر لیا اور اسی حفصی بادشاہ کی معاش کا دارومدار صرف اس وظیفہ پر رہ گیا جس کو مصری حکومت نے اس کے لیے مقرر کر دیا تھا۔(۷۸)

ابن خلدون کا بیان ہے کہ اس زمانہ کے بادشاہوں کا ظلم انتہائی درجہ کو پہنچ گیا تھا۔ یہاں تک کہ ایک انسان یہ سوال کر سکتا ہے کہ مشرق کے بڑے بڑے شہران تمام مظالم پر کیونکر صبر کر سکے اور کس طرح عام تباہی سے محفوظ رہے؟ ابن خلدون اس اعتراض کو پیش کرتا ہے' پھر ایک عام قاعدہ بنا کر اس کا جواب دینا چاہتا ہے اور کہتا ہے ''یہ نہ دیکھو کہ بڑے بڑے شہروں پر وہ سلطنتیں ظلم کرتی ہیں جو ان پر حکمران ہیں۔ بااین ہمہ ان پر تباہی نہیں آتی' جاننا چاہیے کہ اس معاملہ میں ظلم اور اہل شہر کے حالات میں ایک مناسبت ہوتی ہے' اس لیے جب شہر بڑا ہوتا ہے اس کی آبادی زیادہ ہوتی ہے اور اس کے حالات غیر محدود وسعت رکھتے ہیں تو ان میں ظلم و عدوان سے بہت کم نقص پیدا ہوتا ہے کیونکہ نقص آہستہ آہستہ واقع ہوتا ہے۔ اس لیے جب شہر کے حالات کی

Marfat.com

کثرت اور شہر کے کاروبار کی وسعت سے وہ چھپ جاتا ہے تو اس کا اثر ایک مدت کے بعد ظاہر ہوتا ہے۔(۷۹)

(۳) حکومت اور اس کے انصاف اور باشندوں کی کثرت میں ہمیشہ ایک علاقہ پایا جاتا ہے' ایک ایسی حکومت کے زیر سایہ جو تجارت اور زراعت کی حوصلہ افزائی کرتی ہے اور بیگار اور ٹیکسوں کے ذریعہ سے رعایا کو اس کے کاروبار کے فوائد سے محروم نہیں کرتی' رعایا خوشحالی اور فارغ البالی کی زندگی بسر کرتی ہے اور بچے زیادہ پیدا ہوتے ہیں اور شہر اور گاؤں باشندوں کی زیادتی سے معمور ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح غیر ملکی لوگوں کے ذریعہ سے بھی جن کو خوشحالی کے ساتھ زندگی بسر کرنے کی ترغیب اپنی طرف کھینچ بلاتی ہے آبادی میں اضافہ ہو جاتا ہے۔

لیکن عین اسی حالت میں مالی مشکلات بھی پیش آ جاتی ہیں' اس لیے حکومت اپنی روش کو بدلنا شروع کر دیتی ہے' لیکن چونکہ حکمران خاندان کا زوال اور حکومت کا اختلال ہمیشہ آبادی کے گھٹنے سے پہلے شروع ہو جاتا ہے' اس لیے جب کسی سلطنت کو زوال آتا ہے تو ابن خلدون کے قول کے مطابق قحط پڑنے لگتے ہیں اور وبائیں آنے لگتی ہیں جو سخت مصیبتوں کا سبب بن جاتی ہیں۔ کاشتکار تاجر اور مزدور جو خوشحالی کی زندگی بسر کرنے کے خوگر ہو چکے تھے۔ ٹیکسوں کی غیر معمولی زیادتی سے کام چھوڑ دیتے ہیں اور اپنے آپ کو محروم کر دیتے ہیں یا تھوڑی سی مضر صحت غذا پر زندگی بسر کرنے لگتے ہیں' اس کے بعد فاقہ زدگی سے موت یا وباء آتی ہے۔ ابن خلدون نے اس قاعدہ کو مشرق بالخصوص بڑے بڑے شہروں کی حالت کے ذریعہ سے ثابت کیا ہے' کیونکہ چوتھی صدی سے بغداد اور قاہرہ پر کوئی زمانہ ایسا نہیں گزرا جس میں اس کو قحط اور وبا کا مقابلہ نہ کرنا پڑا ہو۔ پانچویں صدی میں مصر میں ایک عظیم الشان قحط جو مدتوں مین قائم رہا پڑا' یہاں تک کہ خلیفہ مستنصر نے غالباً پہلی مرتبہ خلیفہ بغداد کے خلاف قسطنطنیہ کے قیصر کا اس شرط پر حلیف بننا چاہا کہ وہ مصر کو کھانے پینے کا سامان روانہ کرے اور ہم اس کتاب کو جو ایک بغدادی سیاح نے جس نے چھٹی صدی

کے اخیر میں جبکہ مصر کو حکام کے ظلم نے کمزور کر دیا تھا اور صلیبی لڑائیوں نے اس پر سخت تاوان ڈالے تھے لکھی ہے' بغیر حقیقی رنج کے نہیں پڑھ سکتے یہ مصنف (یعنی عبداللطیف بغدادی) گہرے رنج کے ساتھ بہت سی خوفناک باتیں بیان کرتا ہے جن میں ایک بات یہ ہے کہ اس نے کئی بار ایسے اشخاص کو دیکھا جن کو حاکم اس بنا پر سزا دے رہا تھا کہ وہ بچوں اور بوڑھوں کو ان کے گوشت کھانے کے لیے اغوا کرلائے تھے۔

۴) آثار کی عظمت اور ملک کی شان وشوکت کو ایک حیثیت سے حکومت کی دولت اور قوت سے اور دوسری حیثیت سے اس کے تمدنی درجہ سے تعلق ہے۔ یہ ایک خالص منطقیانہ قاعدہ ہے' جس کی تشریح ابن خلدون اس لیے کرتا ہے کہ اس کے ذریعہ سے ہم کسی ملک کے تمدن اور دولت کا اندازہ ان آثار سے کرسکیں جن کو اس نے اپنی یادگار میں چھوڑا ہے اور ان قصوں سے اس کا پتہ چلائیں جو اس کے متعلق بیان کئے جاتے ہیں کیونکہ جب تک سلطنت بدویانہ زندگی کی سادگی کو نہیں چھوڑتی اس وقت تک وہ عظیم الشان عمارتیں نہیں بنا سکتی۔ شاندار مجلسیں نہیں منعقد کرسکتی اور بڑے بڑے عطیے نہیں دے سکتی' وہ اس حالت میں بھی ایسا نہیں کرسکتی جب اس کو ضعف لاحق ہو جاتا ہے' ایسی حالت میں جب تک وہ اپنی قوت کے اٹھان میں اپنی آمدنی کے تمام ذرائع اور اپنی پوری عظمت سے بہرہ اندوز نہ ہو آثار کے قائم کرنے اور شان وشوکت کے مظہر میں نمایاں ہونے میں اپنی ہمسایہ سلطنتوں کا مقابلہ نہیں کرسکتی۔ یہ حکومت کی عیش پسندی کا قدرتی نتیجہ ہے اور وہ یہ سب کچھ اس لیے کرتی ہے تاکہ رعایا کو مرعوب کرے اور اس کی ہیبت میں اضافہ ہو۔ جب شخصیت امراء کی حکومت پر غلبہ حاصل کر لیتی ہے اس وقت خصوصیت کے ساتھ یہ نتیجہ انتہائی شاندار صورت میں نمایاں ہوتا ہے۔

عباسیوں نے جس قدر شاندار عمارتیں تعمیر کروائیں' امویوں نے اس قدر شاندار عمارتیں تعمیر نہیں کروائیں' ان کی یادگار عمارتوں میں دمشق' مدینہ اور شام کے چند محل ہیں۔ ان کے خلفاء شہروں کے قیام کو ناپسند کرتے تھے کیونکہ وہ ہمیشہ موٹی جھوٹی

Marfat.com

بدویانہ زندگی بسر کرنے کے عادی تھے۔ ان کے عطیے اونٹوں اور تھوڑی سی نقدی سے آگے نہیں بڑھے۔ روایت ہے کہ حجاج نے جو بنوامیہ کے زمانہ میں عراق کا حاکم تھا ایک دعوت ولیمہ کرنی چاہی اور اس غرض سے ایک ایرانی کو طلب کیا کہ وہ یہ بتائے کہ اس کے ملک میں بڑی بڑی تقریبات میں عادۃً کیا کیا سامان کیے جاتے ہیں۔ لیکن جب ایرانی نے ان تقریبات کے تکلفات بتائے تو حجاج حیرت زدہ ہوگیا اور حکم دیا کہ عرب کے سادہ رسومات کے مطابق دعوت ولیمہ کے لیے اونٹ ذبح کیے جائیں لیکن بغداد میں عباسیوں کی اور قاہرہ میں فاطمیوں کی حالت اس سے بالکل مختلف تھی۔ خلفاء نے اپنے محلوں اور دارالسلطنتوں میں جو شان وعظمت پیدا کی تھی ہمیں ان میں سے بہتوں کا حال معلوم ہے اس لیے ابن خلدون نے اس کے متعلق جو کچھ بیان کیا ہے ہمیں اس کی طرف متوجہ ہونے کی ضرورت نہیں ہے۔ ہم صرف یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ یہ قاعدہ گزشتہ قاعدوں سے کچھ کم صحیح نہیں ہے اور وہ تمام اسلامی اور غیر اسلامی سلطنتوں پر صادق آتا ہے۔ ہمیں وہ انشاپردازانہ فقرہ معلوم ہوتا ہے جس کو اگسٹس نے کہا تھا ''میں نے اینٹ کا ایک شہر پایا اور عنقریب سنگ مرمر کا ایک شہر چھوڑوں گا''۔ ایتھنز نے اپنی نادر یادگاریں پانچویں صدی میں مکمل کیں۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ وہ اس وقت جمہوری سلطنت سے بہرہ اندوز تھا تو ہم اس کا یہ جواب دیں گے کہ قدیم یونانی جمہوریت بغیر ایک ممتاز شخص کے اثر کے جو کسی نہ کسی طریقہ سے اس کے تمام کاروبار کا مالک ہوتا تھا کوئی کام نہیں کرسکتی تھی۔ مورخین نے اس زمانہ (پانچویں صدی) کو یوں ہی برکلیز کے زمانہ کا خطاب نہیں دیا ہے۔

مشرقی خلفاء وسلاطین کی شان وشوکت اور ان کے غیر معمولی عطیوں کے متعلق جو بعض اوقات خیالی قصوں سے مشابہت رکھتے ہیں جو روایتیں بیان کی جاتی ہیں ابن خلدون نہایت اصرار کے ساتھ ناظرین کو ڈراتا ہے کہ وہ ان کو جھوٹ پر محمول نہ کریں اور کہتا ہے کہ اپنے زمانہ کے حالات کو دیکھ کر ہمیں ان عطیوں کے غیر معمولی ہونے کا فیصلہ نہیں کرنا چاہیے بلکہ خود اس زمانہ کے بادشاہ جس قدر عظمت اور دولت رکھتے تھے اس کا اندازہ کرنا چاہیے۔ ابن بطوطہ جب ہندوستان کی سیاحت کر کے

Marfat.com

مراکش واپس آیا تو ایسی عجیب وغریب خبروں کی روایت شروع کر دی جو کبھی نہیں سنی گئی تھیں۔ یہاں تک کہ اس پر ان روایتوں کے گڑھنے کا الزام لگایا گیا۔ ابن خلدون کا بیان ہے کہ ''میں نے اس سیاح کی روایتوں کا انکار کیا اور سلطان کے وزیر فارس بن دردار سے اس معاملہ کے متعلق گفتگو کی تو اس نے کہا کہ سلطنتوں کے اس قسم کے حالات کے انکار کرنے سے احتراز کرو ورنہ تمہارا حال بھی وہی ہوگا جو اس وزیر کے لڑکے کا ہوا جس نے قید خانہ میں نشو ونما پائی تھی ایک وزیر کو اس کے بادشاہ نے قید کر دیا اور اس نے قید خانہ میں بہت سے سال گزارے اور اسی میں اپنے بچہ کی پرورش کی' جب وہ بچہ ہوشیار ہوا تو اس نے اس گوشت کی نسبت سوال کیا جس کو وہ کھاتا تھا۔ اس کے باپ نے جواب دیا کہ یہ بکری کا گوشت ہے' اس نے پوچھا بکری کیا ہے؟ باپ نے اس کا وصف بیان کیا تو اس نے کہا کہ ہم اس کو چوہے جیسا سمجھیں' باپ نے انکار کیا اور کہا کہ بکری کو چوہے سے کیا مناسبت؟ یہی واقعہ اونٹ اور گائے کے گوشت کے متعلق بھی پیش آیا کیونکہ اس نے اپنے قید خانہ میں چوہے کے سوا کوئی جانور نہیں دیکھا تھا' اس لیے تمام جانوروں کو چوہا سمجھتا تھا۔ یہ حالت روایتوں کے متعلق اکثر لوگوں کو پیش آجاتی ہے جیسا کہ تعجب اور حیرانگی پیدا کرنے کے ارادہ سے لوگ روایتوں میں مبالغہ کرنے کے وسوسے میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ (۸۰)

ابن خلدون کا بیان ہے کہ اس نے ٹیکسوں کی بعض فہرستوں سے جو بغداد' قاہرہ اور اسی طرح شمالی افریقہ میں مرتب کی گئی تھیں ان میں سے بعض قصوں کی تصدیق کی اور ان کو بالکل واقعہ کے مطابق پایا لیکن رقموں کی جو تعداد وہ بیان کرتا ہے وہ ہمارے دل میں یہ شک پیدا کرتی ہیں کہ اس نے دھوکا کھایا اور ایسی فہرستوں پر اعتماد کیا جو جعلی تھیں' لیکن ابن خلدون نے ان کو سرکاری فہرست سمجھ لیا۔

۵) فاتح اور مفتوح دونوں گروہوں پر ہمیشہ ایک دوسرے کا اثر پڑتا ہے اور اس اثر اندازی کا سبب جیسا کہ ہم گزشتہ فصل میں بیان کر چکے ہیں تقلید ہے۔ اشیاء کی فطرت کا اقتضا تو یہ ہے کہ مفتوح گروہ اپنے آقاؤں کی مشابہت اختیار کرے اور ان کی بہت سی عادتوں کو اختیار کرلے' لیکن خود فاتح گروہ بھی مفتوح گروہ کی

Marfat.com

تقلید کرتا ہے کیونکہ اس کو اس کے یہاں ایسی رسمیں اور عادتیں نظر آتی ہیں جو ان عادتوں سے زیادہ ترقی یافتہ ہوتی ہیں جن کا وہ خوگر تھا۔ ایسا بھی ہوتا ہے کہ جب کسی جدید سلطنت کی بنیاد ڈالی جاتی ہے تو مفتوح قوم میں جب وہ اپنے مستعد اور طاقتور فاتح کی عادتیں اختیار کرتی ہے ایک قسم کی تجدید و احیاء کی تحریک پیدا ہو جاتی ہے' اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ تمام جدوجہد میں ایک ایسی جدت پیدا ہو جاتی ہے جس سے سلطنت پر ایک رونق آ جاتی ہے جس نے اس کی عظمت کا زمانہ ممتاز ہو جاتا ہے۔

لیکن جب کہ مفتوح قوم پر فاتح قوم کا اثر عام طور پر عمدہ اور نشاط انگیز ہوتا ہے فاتح قوم پر مفتوح قوم کا اثر بالکل اس کے برعکس نتیجہ پیدا کرتا ہے' کیونکہ فاتح قوم مفتوح قوم کی جو عادتیں اختیار کرتی ہے وہ وہی ہوتی ہیں جنہوں نے اس کی پیشرو سلطنت کو فنا کر دیا تھا اور وہ لازمی طور پر اس کے برباد کرنے والے اثر کی تقلید کرتی ہے' اس لیے جلد یا بدیر ان کا بھی یہی انجام ہوتا ہے۔

اس نظریہ میں صداقت کا بہت سا حصہ ضرور پایا جاتا ہے' لیکن ابن خلدون اس کی اہمیت میں بہت زیادہ مبالغہ کرتا ہے کیونکہ یہ ثابت نہیں ہے کہ فاتح قوم ہمیشہ مفتوح قوم کو عمدہ اور جدیدہ کام کے لیے تیار کر دیتی ہے' یہ بھی ثابت نہیں ہے کہ مفتوح قوم کے تمام مؤثرات برے اور مضر ہوتے ہیں۔ البتہ اہل عرب نے ایشیا اور افریقہ میں جو عربوں سے پہلے ایک استبدادی اقتدار کے بوجھ سے دبے ہوئے تھے ایک قسم کی زندگی ضرور پیدا کر دی تھی' اسی طرح قدمائے عرب نے ان سے برے مؤثرات کا اثر قبول کیا اور انہوں نے خود اپنا تمدن ایجاد نہیں کیا بلکہ ایرانی اور رومن تمدن کے ذریعہ سے اس کے اکثر حصہ کے وارث ہوئے۔ اور مفتوح قوموں کے واسطہ سے انہوں نے ان دونوں تمدنوں سے واقفیت حاصل کی۔ اگر ابن خلدون صرف ان موثرات پر قناعت نہ کرتا جو دونوں مجتمعات (معاشروں) میں جن میں فتح اختلاط و امتزاج پیدا کر دیتی ہے ہمیشہ پیدا ہو جاتے ہیں تو اس کی جدت طرازی بہت بڑھ جاتی ہے' خود اس نے

Marfat.com

تاریخ تمدن بلکہ تاریخ افکار میں ان موثرات کی اہمیت کو تسلیم کیا ہے۔

۶) امراء کا گروہ جب اقتدار کو کھو دیتا ہے اور اس کی جگہ ایک اجنبی فوج سلطنت اور بادشاہ کی طرف سے مدافعت کرنے لگتی ہے تو شاہی خاندان فوج کے مظالم کی آماجگاہ بن جاتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ کلیتاً تمام اقتدار کو کھو دیتا ہے اور فوج کے سردار کے ہاتھ کا ایک آلہ بن جاتا ہے۔ اس اجنبی فوج میں نہ عصبیت ہوتی' نہ وہ اصول ہوتے جو بادشاہ کے لیے تھے۔ اس لیے بادشاہ ان کی طرف اپنی احتیاج سے مجبور ہو کر ان کو جو کچھ انعام و اکرام دیتا ہے اس پر وہ گھمنڈ کرنے لگتی ہے اور پہلے رعایا کی پھر خاندانِ شاہی کی اور اس کے بعد خود بادشاہ کی تحقیر کرنے لگتی ہے۔ زمانہ جس قدر گزرتا جاتا ہے اس کا اقتدار بھی بڑھتا جاتا ہے' اور وہ رفتہ رفتہ یہ یقین کرنے لگتی ہے کہ سلطنت کی حقیقی فرمانروا وہی ہے اس لیے بادشاہ کا سر اپنے ارادہ کے سامنے جھکانا چاہتی ہے اور اگر وہ اس کی مخالفت کرتا ہے تو قتل یا معزولی کے ذریعہ سے اس سے نجات حاصل کرنا چاہتی ہے اس کے بعد اس سردار کو بادشاہ بناتی ہے جس کو اس کے قتل یا تھوڑی سی مدت میں اس کی معزولی کے لیے اس نے انتخاب کیا تھا۔ غرض بادشاہ امراء کی حکومت کو برباد کر کے اور تنخواہ دار فوج سے اس کو بدل کر سلطنت کو عصبیت سے محروم کر دیتا ہے اور اس کو فوجی خود مختاری کے پنجے میں گرفتار کرا دیتا ہے۔

اس طریقہ سے اموی سلطنت کے استثناء کے بعد ہم ان تمام اسلامی سلطنتوں کے زوال کی تشریح کر سکتے ہیں۔ جنہوں نے عراق' شام' مصر بلکہ افریقہ میں حکومت کی ہے۔ اس نظریہ کو ہم رومن سلطنت پر بھی منطبق کر سکتے ہیں بشرطیکہ ان حالات وخواص کا لحاظ رکھیں جو دونوں سلطنتوں میں باہم فرق پیدا کرتے ہیں کیونکہ جس وقت فوج نے اس شہنشاہ کے انتخاب میں شرکت کی جو فوجی جنرلوں میں سے انتخاب کیا جاتا تھا۔ اسی وقت سے رومن دنیا میں آہستہ آہستہ فوجی خود مختاری پیدا ہونے لگی' مسلمانوں کے یہاں بھی فوج خلفاء وسلاطین کے انتخاب میں شرکت کرتی تھی' لیکن کسی فوجی افسر کو شاہی القاب ورسوم کے دینے سے ہمیشہ محترز رہتی تھی' بلکہ اسی اقتدار کو شاہی خاندان

کے لیے قائم رکھتی تھی' خلافت ایک قسم کی مذہبی ہیبت پھیلاتی تھی۔ جو کم از کم اس کو فوج کے دندانِ آز سے محفوظ رکھتی تھی۔ بغداد اور مصر میں اسی طرح پے در پے سلطنتیں قائم ہوتی رہیں اور انہوں نے کسی خاندان کو خلافت سے محروم نہیں کیا اور اسلامی مشرق اسلام کی گزشتہ نو صدیوں میں تین خاندانوں کے سوا جو خلافت سے سرفراز ہوئے اور کسی خاندان کے نام سے ناواقف رہا یعنی پہلی صدی میں اموی اس کے بعد عباسی اور پھر فاطمین۔

۷) ابن خلدون گزشتہ نظریہ سے ایک قاعدہ اور مستنبط کرتا ہے اور وہ یہ کہ جو لوگ بادشاہ پر فتح حاصل کر لیتے ہیں وہ اس بادشاہ کے خاص لقب میں شریک نہیں ہوتے بلکہ صرف عنانِ حکومت کو ہاتھ میں لینے پر قناعت کرتے ہیں۔ (۸۱) لیکن ہمارے نزدیک یہ قاعدہ تاریخ اسلامی پر ہمیشہ منطبق نہیں ہوتا اگر خلفاء کے اوصیاء یا ان کے وزراء اپنے مذہبی آقاؤں کے القاب خود اپنے لیے اختیار نہیں کرتے تھے تو اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ وہ شاہی خاندان کی عصبیت سے ڈرتے تھے کیونکہ شاہی خاندان نے تو اپنی عصبیت چوتھی ہی صدی سے کھو دی تھی بلکہ اس لیے کہ وہ صرف دین کا احترام کرتے تھے' یہ لوگ زیادہ تر نہایت ایماندار اور راسخ العقیدہ تھے اور یہ اوصیاء اور وزراء مشرق میں یا تو ترک یا ایرانی اور مصر میں بربر تھے۔ اور اس وقت یہ قومیں پابند مذہب ہونے کے علاوہ ایک روحانی وہم میں خاص طور پر مشہور تھیں اور یہ وہم ان کو شاہی اعزازات سے کسی قسم کا تعرض نہیں کرنے دیتا تھا۔ اگر ہم یہ یاد رکھیں کہ اس زمانہ میں مسلمانوں کا سوادِ اعظم اس اعتقاد کو کہ ''خلافت خالص قریش کا حق ہے'' جزو ایمان سمجھتا تھا تو یہ حقیقت ہماری سمجھ میں آ جائے گی کہ اوصیاء اور وزراء کیوں خلافت کی علامت اختیار کرنے سے احتراز کرتے تھے۔ لیکن ان تمام حالات میں جب کوئی اپاہج بادشاہ حکومت کرتا تھا اور کسی خلیفہ کی حکومت نہ تھی تو ان اوصیاء اور وزراء پر حرص غالب آ جاتی تھی۔ اس لیے جب موقع ملتا تھا تو وہ ملک کے غصب کرنے سے احتراز نہیں کرتے تھے۔ مصر میں ممالیک کی تاریخ اسی طرح ان کے علاوہ اور

Marfat.com

خاندانوں کی تاریخ میں اس کی کافی مثالیں ملتی ہیں۔ چنانچہ اس کے بعد جب خلافت نے عوام کی نگاہ میں اپنی دینی اہمیتیں کھو دیں تو ترکوں کے بادشاہ سلیم نے بغیر کسی خوف کے مصر میں خلافت عباسیہ کے غصب کرنے اور خلیفہ کا لقب اختیار کرنے کی جرأت کی۔

۸) جب سلطنت کا زوال شروع ہوتا ہے تو اس کو کوئی چیز روک نہیں سکتی (۸۲) اور بادشاہ کتنی ہی احتیاطی تدبیریں اختیار کرے اور خلل کی اصلاح میں کتنی ہی کوششیں کرے خدا کے ارادے کو بدل نہیں سکتا۔ وہ ظاہری چیزوں کو بدل سکتا ہے اور سلطنت کی شان کو نئے انداز سے قائم کر سکتا ہے لیکن یہ چیزیں صرف چند منٹ کی مہمان ہوتی ہیں کیونکہ جو مرض سلطنت کو لاحق ہو جاتا ہے وہ مہلک ہوتا ہے۔ ابن خلدون اس جھوٹی شان و شوکت کو بجھنے والے چراغ کی آخری لو سے تشبیہ دیتا ہے جو پہلے تو خوب بھڑکتی ہے لیکن اسی کے بعد فوراً بجھ جاتی ہے ۔(۸۳) ابن خلدون اس طریقہ پر جبر تاریخی کی شرح اور اس کی روک تھام میں کسی آخری حد تک پہنچ کر نہیں رکتا...... اور یہ ایک ایسی چیز ہے کہ ابو العلاء معری کے سوا اس کے زمانہ تک کوئی مورخ اور کوئی مسلمان فلسفی اس سے واقف نہ تھا...... بلکہ اپنے خیال میں وہ سلطنت کی طبعی عمر کی تعیین بھی کر سکتا ہے (۸۴) اور وہ اس میں امکانِ علمی کے حدود سے کلیتاً تجاوز کر جاتا ہے اور اس پر کسی جزئی کے عام کرنے کی وہ عادت غالب آ جاتی ہے جو اس کے تمام معاصرین میں پائی جاتی ہے اور انہی کی طرح وہ اپنے نظریہ کی تائید قرآن اور حدیث کے نصوص میں ڈھونڈھتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ تین نسل سے زیادہ سلطنت زندہ نہیں رہ سکتی اور سلطنت کی ایک محدود عمر ہے اور اس کی زندگی کے دور بچپن اور جوانی وغیرہ میں انسانی زندگی کے دور سے مشابہت رکھتے ہیں۔ ابن خلدون صرف اسی پر قناعت نہیں کرتا بلکہ یہ بھی ثابت کرتا ہے کہ سلطنت کی عمر اشخاص کی عمر کے برابر ہوتی ہے اور چونکہ اطباء اور منجمین نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ انسان کی طبعی عمر قرآناتِ سماویہ اور عناصر اربعہ کے توازن کے لحاظ سے ۱۲۰ سال کے قریب ہوتی

Marfat.com

ہے۔اس لیے سلطنت کی طبعی عمر بھی اس سے آگے نہیں بڑھتی۔ابن خلدون اس عمر کی تقسیم تین دوروں میں کرتا ہے۔جن میں ہر دور ایک نسل کے برابر ہوتا ہے۔لیکن ہر نسل کی عمر چالیس سال سے زیادہ کیوں نہیں ہوتی؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن مجید کی ایک آیت میں بیان کیا گیا ہے کہ انسان کا متوسط سن چالیس سال کا ہوتا ہے۔

حَتّٰٓى اِذَا بَلَغَ اَشُدَّهٗ وَبَلَغَ اَرْبَعِيْنَ سَنَةً (سورۃ احقاف:۱۵)

''یہاں تک کہ جب (آدمی) اپنی پوری قوت کو پہنچتا ہے یعنی چالیس برس (کی عمر) کو پہنچتا ہے''۔

اور چونکہ صحرائے تیہ میں خداوند تعالیٰ نے بنی اسرائیل کو چالیس سال تک سزا دی تھی تا کہ ان کی دوسری نسل پیدا کر سکے۔اس سے معلوم ہوا کہ اس عدد اور سلطنت کی محدود عمر کے دور میں ایک قسم کا تعلق ہے۔ابن خلدون کی اس دلیل سے یہ نتیجہ بھی نکلتا ہے کہ کسی خاندان کا شرف اس کی تین نسلوں سے آگے نہیں بڑھتا۔یہاں تک کہ وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ سلطنت کا اقتدار تین نسلوں کے بعد گھٹنے لگتا ہے۔پہلی نسل فتح حاصل کرتی ہے اور اقتدار کی بنیاد قائم کرتی ہے' دوسری نسل پہلی نسل کے عروج کی وارث ہوتی ہے اور اس کے نقشِ قدم پر چلتی ہے' لیکن وہ انتہائی زوال کے عوارض سے محفوظ نہیں رہتی۔تیسری نسل کو یہ عوارض بالکل متزلزل کر دیتے ہیں اور اسی پر سلطنت ختم ہو جاتی ہے۔

ابن خلدون یہ بھی تسلیم کرتا ہے کہ اس نے سلطنت کی جو عمر معین کی ہے اس سے پہلے یا اس کے بعد بھی اس پر زوال آ جاتا ہے لیکن یہ ایک استثنائی صورت ہے کیونکہ افراد کی عمروں میں بھی استثنائی صورتیں پائی جاتی ہیں' مثلاً حضرت نوح علیہ السلام ہزار سال تک زندہ رہے۔

ابن خلدون نے سلطنتوں کی عمروں کے متعلق جو کچھ لکھا ہے۔اسلامی تاریخ کے لحاظ سے اس میں بہت کچھ صداقت پائی جاتی ہے کیونکہ افریقہ اور ایشیا میں جن

Marfat.com

خاندانوں نے حکومت کی ان میں اکثر کی حکومتیں معمولاً ایک صدی سے زیادہ قائم نہ رہیں بلکہ بہت سی سلطنتیں اس عمر کو بھی نہیں پہنچیں لیکن ان میں بعض دو صدیوں سے زیادہ زمانہ تک قائم رہیں۔ بااین ہمہ ہمیں یہ اعتراف کرنا چاہیے کہ ابن خلدون کی یہ رائے صرف واقعات کا اثبات ہے ہم اس پر کسی علمی قانون کی بنیاد نہیں رکھ سکتے۔

یہ تمام نظریے ایک پُر لطف بحث ہیں جن میں جدت طرازی کی کوئی کمی نہیں پائی جاتی بلکہ ان میں بہت سے نظریے صرف تاریخ اسلامی کی شرح تک محدود نہیں ہیں بلکہ اس سے آگے بڑھتے ہیں اور اپنی صداقت کی تائید رومن تاریخ اور دوسری قوموں کی تاریخوں میں بھی پاتے ہیں۔ ہمیں یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ ابن خلدون نے دورِ انحطاط میں زندگی بسر کی لیکن وہ ایسے احکام ثابت کرتا ہے جو اس قدر صحیح ہوتے ہیں بلکہ ہم یہ سوال کر سکتے ہیں کہ وہ کیونکر ان عمیق مباحث تک پہنچ سکا جن کو اگر مستبد ملکوں پر منطبق کیا جائے تو وہ ارسطو کے نظریات سے جو یونان کی حکومتوں پر منطبق ہوتے ہیں کچھ کم صحیح نہیں ہیں۔ اگرچہ ابن خلدون نے مسلمان بادشاہوں کے اخلاق و عادات کے متعلق جو دقیق نظریہ قائم کیا ہے اس کی بنا پر ہم کو مکیا فیللی یاد آ جاتا ہے تاہم ہمیں اعتراف کرنا چاہیے کہ دو وجہوں سے اس کو اس پر بہت بڑا تفوق حاصل ہے' ایک تو یہ کہ ابن خلدون اپنے نظریہ میں مکیا فیللی پر غالب آتا ہے اور اس کی رائیں بہت زیادہ وسیع اور عام ہوتی ہیں جن میں اکثر اپنی قیمت اور صداقت کو محفوظ رکھتی ہیں۔ دوسرے یہ کہ ابن خلدون محض بادشاہوں کو فن حکومت کی ہدایت کرنے یا مجتمع (معاشرے) کی کسی حالت کے ثابت کرنے پر قناعت نہیں کرتا اگر وہ کبھی نصیحت بھی کرتا ہے...... اور ایسا بہت کم کرتا ہے...... تو یہ ایک سرسری اور ضمنی چیز ہوتی ہے اور اگر مجتمع کی کسی حالت کو ثابت کرتا ہے تو اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس سے فائدہ اٹھائے اور کسی خالص اور عظیم الشان علمی مقصد میں اس سے کام لے۔

ہم بغیر کسی مبالغہ کے بعض وجوہ سے ابن خلدون کا مقابلہ ''کورنو'' سے کر سکتے ہیں' کیونکہ ہم اس کے مقدمہ کی دوسری اور تیسری قسم کو بغیر اس کے نہیں پڑھ سکتے کہ ہمیں ان میں چودھویں صدی کے عربی فلسفی اور انیسویں صدی کے فرانسیسی مصنف میں

بہت بڑی مشابہت نظر آتی ہے۔ مثلاً ابن خلدون یہ ثابت کرتا ہے کہ ہر نظام حکومت کی اصل تلاش اس قوم کی نوعیت زندگی میں کرنا چاہیے جس نے اس حکومت کی بنیاد قائم کی ہے اور کورنو کہتا ہے کہ "زندگی کی نوعیت خواہ وہ بدویانہ ہو یا تمدنی' دیہاتی ہو یا شہری ایسی چیز ہے جو خاص طور پر اس کو ممتاز کرتی ہے (سیاسی نظاموں کی طرف اشارہ ہے) لیکن زندگی کی ایک نوعیت سے دوسری نوعیت کی طرف انتقال ان انقلابات کا نہایت موثر سبب ہے جو اس کو پیش آتے ہیں۔

اگرچہ پروفیسر بوجلیہ نے اپنے مضمون "کورنو کی نظر میں تاریخ اور اجتماع کے تعلقات" (۸۵) میں صداقت کے ساتھ یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ کورنو اس مسئلہ میں زومرینیہ سے سبقت لے گیا ہے۔ کہ جب قبیلہ اجتماعی حالت کی طرف منتقل ہوتا ہے تو اس کو نہایت اہمیت حاصل ہوتی ہے تو ہم بھی نہایت صداقت کے ساتھ یہ خیال ظاہر کر سکتے ہیں کہ ابن خلدون اس مسئلہ میں کورنو پر بھی سبقت لے گیا ہے کیونکہ کورنو نے جو یہ فلسفیانہ شرح کی ہے کہ سلطنت کی ترقی کا نتیجہ یقینی طور پر اس کا زوال ہوتا ہے۔ وہ ابن خلدون کی تشریح کے ساتھ پوری مطابقت رکھتی ہے' کورنو نے جو کچھ بیان کیا ہے وہ یہ ہے "اقتدار کے برے استعمال میں جو یقینی مبالغہ کیا جاتا ہے وہ لوگوں کو حریت طلبی پر آمادہ کرتا ہے اور امراء کی حکومت سمٹتی جاتی ہے یہاں تک کہ وہ آباء واجداد کی خدمات کو بھول جاتی ہے۔ اس کے بعد ہم صرف آنے والی نسل کے رذائل اور ان کے غرور کی داستان سنتے ہیں اور اب امراء کی حکومت رعایا کی ناراضگی کے اثر یا کسی مستبد حاکم کے ظلم سے برباد ہو جاتی ہے۔ نامور لوگ سلطنتیں قائم کرتے ہیں لیکن ان کے جانشین جن کو خوشامد نے خراب کر دیا ہے اور شان و اقتدار نے جو لذتیں پیدا کر دی ہیں ان میں وہ ڈوب گئے ہیں انحطاط اور تباہی کے اسباب فراہم کرتے ہیں' روسا کی طرح رعایا بھی تقدیر کے اس اٹل فیصلہ سے محفوظ نہیں رہتی' لوگ اپنی شجاعت اور سادگی سے فتوحات حاصل کرتے ہیں پھر اس فتح کے نتائج ان کو عیش پسندی اور راحت طلبی کی طرف مائل کرتے ہیں اور وہ قوت جو اس وقت برانگیختہ ہوتی ہے جب ایک مشترک دشمن کے خلاف اتحادِ مساعی کی ضرورت پڑتی ہے ان فتوحات اور اس کے پیدا کیے ہوئے

Marfat.com

اقتدار کے اثر سے خود ایک مشترک دشمن ہو جاتی ہے۔ جس کے خلاف تمام کوششیں جمع ہو گئی تھیں۔ اس شجاعت کی جگہ جس کے ذریعہ سے کوئی قوم ممکن تجاویز کے طوفان میں گھس جاتی ہے ضعف لے لیتا ہے اور وہ ایسے جدید حالات کے زیر اثر ہو جاتی ہے جن کے سامنے وہ تجویزیں خیالی اور وہمی ہو جاتی ہیں' بڑی بڑی سلطنتیں یکے بعد دیگرے اپنے آس پاس کی چھوٹی چھوٹی سلطنتوں کو لقمۂ تر بنا لیتی ہیں۔ یہ ظلم جب مکمل ہو جاتا ہے تو دوسرا مؤثر پیدا ہو جاتا ہے اور اس کے خلاف اثر کرنے لگتا ہے یعنی مرکزیت سے ناراضگی پھیل جاتی ہے اور چھوٹی چھوٹی متصل و متواتر اور روز روز کی پیدا ہونے والی لڑائیوں کے بعد اس ناراضی کا بادل برسنے لگتا ہے جو ظلم' حکومت کے استبداد یا ظالمانہ ٹیکسوں کے لگانے سے پیدا ہو جاتی ہے۔ وطنی جوش اور جنگی روح مردہ ہو جاتی ہے اور بادشاہ بیرونی حملوں اور اندرونی شورشوں کے روکنے سے عاجز ہو جاتا ہے اور سلطنت بڑے ٹیلہ کی طرح آہستہ آہستہ گھلتی جاتی ہے' یہاں تک کہ یہ تقسیم اپنے انتہائی درجہ کو پہنچ جاتی ہے۔ اس کے بعد ایک جدید نشو و نما کا دور شروع ہو جاتا ہے''۔ (۸٦)

لیکن کورنو یا ابن خلدون پہلے شخص نہیں ہیں جنہوں نے سلطنت کے انقلابات اور ان کے آخری انجام کی شرح کی ہے بلکہ فکر انسانی کی گزشتہ صدیوں میں افلاطون اور ارسطو نے بھی ایسا ہی کہا ہے۔ لیکن ہم ایک بار اور یہ خیال ظاہر کرتے ہیں کہ مجتمع بشری (انسانی سوسائٹی) کے متعلق افلاطون اور ارسطو نے جو رائیں ظاہر کی ہیں ان میں وہ دوررس اثر' وسعت' تعیم اور علمی وصف نہیں پایا جاتا جو ابن خلدون کی رائیوں میں پایا جاتا ہے۔

ساتویں فصل

خلافت

(۱) حکومت کی شکلیں (۲) دینی حکومت: خلافت (۳) خلافت کی شرطیں (۴) ایک وقت میں دو خلیفوں کی موجودگی (۵) خلافت کی تبدیلی سلطنت کی صورت میں (۶) ولی عہدی (۷) سلطنت کے مناصب

مقدمۂ ابن خلدون کے جس حصہ میں خلافت اور اس کے مہمات سلطنت اور اس کے رسوماتِ سے بحث کی گئی ہے۔ وہ انیسویں صدی کے آغاز میں ان مستشرقین کا نہایت اہم موضوع تھا جو اسلامی نظاموں کی تاریخ کا مطالعہ کرتے تھے اور غالباً صرف ایک ابن خلدون ہی کی کتاب تھی جس میں منظم طور پر نہایت تفصیل و وضاحت کے ساتھ بالخصوص اس حالت میں جب اس کا مقابلہ ان کتابوں کے ساتھ کیا جائے جن کو دوسرے مورخین نے لکھا ہے ان نظاموں کی تشریح کی گئی ہے۔ لیکن آج اس حصہ کی یہ تاریخی اہمیت باقی نہیں ہے کیونکہ یورپ اور مصر میں بہت سے تاریخی ماخذوں کی اشاعت کا جو اہتمام کیا گیا ہے اس نے اس حیثیت سے مقدمہ ابن خلدون کی شان کو گھٹا دیا ہے اور اس وقت ہمارے پاس وہ تمام ماخذ موجود ہیں جن سے ابن خلدون نے فائدہ اٹھایا ہے۔ اس کے علاوہ تاریخی دائرۃ المعارف یعنی قلقشندی (المتوفی ۱۴۱۸ء) کی کتاب (صبح الاعشیٰ) کی اشاعت نے جس کو دارالکتب المصریہ نے شائع کیا ہے' بحث کرنے والوں کے سامنے ایک ایسا مواد رکھ دیا ہے جو کثرت اور وقت دونوں میں ابن خلدون کے فراہم کردہ مواد سے بڑھا ہوا ہے' اس لیے تاریخی حیثیت سے ہمارے فلسفی کی جدت طرازی کا مرتبہ بالکل کم ہو جاتا ہے کیونکہ اس نے اپنی معلومات کا بہت بڑا حصہ ماوردی سے نقل کیا ہے۔ (۸۷)

لیکن نظاموں کی تاریخ کے ماخذ ہونے کے لحاظ سے اگرچہ ان فصلوں کی بہت زیادہ اہمیت باقی نہیں رہتی تاہم لوگوں کے لحاظ سے جو صرف ابن خلدون کی رایوں پر بحث کرتے ہیں انہوں نے اپنی قدر و قیمت کو محفوظ رکھا ہے۔ ابن خلدون پہلا مسلمان ہے جس نے ایک ایسے مسئلہ کی نسبت جو اس کے زمانہ تک خالص دینی مسئلہ سمجھا جاتا تھا' شخصی' بے لاگ تمدنی رائیں...... اگر یہ تعبیر صحیح ہو...... ظاہر کرنے کی جرأت کی اور درحقیقت وہ ہر ممکن تدبیر سے فقہاء کی سرزنش سے بچنا چاہتا ہے' لیکن اگر ہم اس کے غور و فکر کے طریقہ کو سمجھ لیں تو ہم پر یہ نہایت آسانی سے ظاہر ہو جائے گا کہ اس نے خلافت کے متعلق جو کچھ لکھا ہے وہ اس پر اس کے اجتماعی مذہب کی تطبیق ہے۔

(۱)

ہم بیان کر چکے ہیں کہ حکومت مجتمع (معاشرہ) کا ایک قدرتی مظہر ہے اور فطرۃً آہستہ آہستہ اس کی قوت ایک رئیس کی ذات میں جمع ہو جاتی ہے۔ جو ایک مستبد شخص ہو جاتا ہے۔ ابن خلدون کی رائے میں یہ حکومت کی پہلی شکل ہے اور وہ اس کا نام (طبعی حکومت) رکھتا ہے اس حکومت کا خاصہ یہ ہے کہ وہ صرف انسانی جذبات کا نتیجہ ہے' فلسفہ انسانی اور حکمتِ الٰہی کی اس میں آمیزش نہیں ہے۔ لیکن جن جذبات نے مجتمع (معاشرے) کی قوت کا مجسمہ صرف ایک شخص کو بنا دیا ہے وہی اس مجتمع کے افراد کو اس مستبد شخص کے خلاف بغاوت کرنے پر بھی آمادہ کرتے ہیں۔ اولاً تو اس لیے کہ پوری رعایا اس کے پنجہ سے نجات حاصل کرنا چاہتی ہے' دوسرے یہ کہ اس کی رعایا میں ایسے افراد پائے جاتے ہیں جو اس کا مقابلہ کر سکتے ہیں۔

اس بنا پر بادشاہ اخیر میں مجبور ہو کر ایک ایسے نظام کی پیروی کرنے پر آمادہ ہو جاتا ہے جس کو اس کی سلطنت کے فلاسفہ و اکابر نے بنایا ہو یا خداوند تعالیٰ نے پیغمبروں کے ذریعہ سے اس کی وحی کی ہو یا یہ کہ اس نظام کے سامنے وہ سرِ تسلیم خم کر دے' اب حالات کے لحاظ سے حکومت جمہوریہ عقلیہ یا مدنیہ یا دینیہ ہو جاتی ہے۔

اس موقع پر ہمیں ابن خلدون کی ذات میں مشرقی مجتمع (معاشرے) کا اثر

Marfat.com

محسوس ہوتا ہے کیونکہ وہ صرف اسی مجتمع (معاشرے) سے واقف تھا اور اس مجتمع (معاشرے) پر یونانی اور لیٹن مجتمعات کی طرح جمہوری حکومتوں کا وہ سیلاب نہیں آیا تھا جو قائم شدہ حکومت کو ایسے طریقہ سے بدل دیتا تھا جو اس طریقہ سے بہت زیادہ مختلف تھا جس پر ابن خلدون نے غور کیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ وہ حکومت جمہوریہ سے خواہ وہ عوام کی حکومت ہو یا امراء کی واقف نہیں ہے البتہ ہم اس سے اس حکومت کی شکل کو مستثنیٰ کر سکتے ہیں جو متعدد وقتوں میں افریقہ اور اسپین کے مختلف شہروں میں قائم کی گئی اور اس کو ابن خلدون احتیاطی حکومت یا ایک قسم کی وقتی حکومت خیال کرتا ہے۔ یہ حکومت اس شہر میں قائم ہوتی ہے جہاں مرکزی حکومت کی سخت کمزوری سے سلطنت کا اقتدار بالکل کم ہو جاتا ہے۔ اس لیے اس حالت میں شہر کے بڑے بڑے خاندانوں کے اکابر شہر کے انتظام کے لیے باہم سمجھوتہ کر لیتے ہیں' اس بنا پر یہ امراء کی ایک حکومت ہے لیکن چونکہ اس کا حقیقی مقصد صرف شہر کی حفاظت کرنا ہے اس لیے وہ بہت دنوں تک قائم نہیں رہتی' بلکہ یا تو کسی فاتح کے ہاتھ میں چلی جاتی ہے یا اس مجلس کا کوئی رکن طاقتور عصبیت کی مدد سے اس پر غالب آ کر اقتدار کو صرف اپنے ہاتھ میں لے لیتا ہے اور اس وقت یہ نئی سلطنت ان قوانین کی متبع ہو جاتی ہے جن کو ابن خلدون نے ثابت کیا ہے۔ (۸۸)

(۲)

ابن خلدون کے خیال میں صرف دینی حکومت بہترین حکومت ہے کیونکہ کسی حکومت کا طبعی مقصد کیا ہے؟ کیا یہ مقصد مصلحتِ عامہ یا مجتمع کا نفع نہیں ہے؟ اس مصلحت سے واقفیت ضروری ہے تاکہ مؤثر طریقہ پر بیدار مغزی کے ساتھ اس کی حفاظت کی جا سکے لیکن انسان بجز ان مصلحتوں کے جو اس دنیوی زندگی سے تعلق رکھتی ہیں' اس کی حقیقت سے کماحقہ واقف نہیں ہو سکتا۔ لیکن دنیوی زندگی کو اخروی زندگی کے حاصل کرنے کا ذریعہ بنانا چاہیے اور اخروی زندگی کا علم خدا اور پیغمبروں کے سوا اور کسی کو نہیں ہو سکتا اس بنا پر جو قوانین خدا کی جانب سے جاری کئے جاتے ہیں وہ دنیا اور

Marfat.com

آخرت دونوں میں انسانی سعادت کے بہترین ذمہ دار ہوتے ہیں۔ خداوند تعالیٰ فرماتا ہے:

يَعْلَمُوْنَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا ۖ وَهُمْ عَنِ الْاٰخِرَةِ هُمْ غٰفِلُوْنَ

(سورۃ روم:۷)

''(یہ لوگ بس) زندگی دنیا کے ظاہر (حال) کو سمجھتے ہیں اور آخرت سے تو یہ لوگ بالکل ہی بے خبر ہیں''۔

لیکن ان مختلف شکلوں سے قطع نظر کر کے جن کو حکومت بعد کو اختیار کرتی ہے' خود حکومت بحیثیت ایک اجتماعی مظہر کے کیونکر قائم ہوئی؟ متکلمین کے درمیان یہ ایک مختلف فیہ مسئلہ ہے' فلاسفہ اور معتزلہ کہتے ہیں کہ حکومت غور و فکر اور عقل بشری کا نتیجہ ہے اور سنی کہتے ہیں کہ وہ امر الٰہی کا نتیجہ ہے لیکن ابن خلدون ان دونوں رائیوں میں سے کسی کو نہیں مانتا' اسی طرح وہ ان خوارج کی رائے کو بھی نہیں مانتا جن کا جیسا کہ کہا جاتا ہے (۸۹) یہ عقیدہ ہے کہ اگر مجتمع (معاشرے) میں ایسے اوصاف موجود ہوں جو باہمی مظالم کا انسداد کر سکیں تو وہ حکومت سے بے نیاز ہو سکتا ہے۔ ابن خلدون کا ذاتی خیال یہ ہے کہ حکومت خود اجتماع کا قدرتی نتیجہ ہے اور انسان کی اقتصادی مدافعت اور حمایت کی ضرورتوں سے اس کی تشریحی تائید کرتا ہے اور اگر انسان کو اس عقل سے معرا کر لیا جائے جو تمام امور میں مداخلت کرتی ہے تو حکومت ایک فطری چیز ہو گی' البتہ عقل اور دین حکومت کو پیدا تو نہیں کرتے تاہم وہ اس میں اصلاح و تغیر کرتے ہیں اور اس کو مجتمع (معاشرے) کی بھلائی کے قابل بنا دیتے ہیں لیکن اگر حکومت دین کی بنائی ہوئی چیز نہیں ہے تو اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ وہ خدا کی بنائی ہوئی بھی نہیں ہے۔ کیونکہ انسان خود خدا کا بنایا ہوا ہے' اس لیے انسان کے تمام فطری جذبات' خیالات اور اعمال کا مرجع خدا ہی کی ذات ہے۔

قرآن و حدیث نے...... اگر ہم شیعوں کی رائے کو مستثنیٰ کر لیں...... موضوع خلافت کی طرف واضح اشارات نہیں کیے ہیں' بلکہ یہ روایت بیان کی جاتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے مرض الموت میں حضرت عمرؓ سے کاغذ اور قلم طلب کیا تاکہ ان کو ایسی

Marfat.com

وصیت لکھوا دیں جس سے مسلمان ہر ڈبدھے سے محفوظ رہیں، لیکن حضرت عمرؓ نے اس سے اس خیال سے انکار کیا کہ رسول اللہ ﷺ بخار سے متاثر تھے اور قرآن پورے طور پر مسلمانوں کی ہدایت کے لیے کافی ہے، ہم اس حدیث کی قدر و قیمت کے متعلق بحث کرنا نہیں چاہتے، بعض علماء نے اس کی تکذیب کی ہے، لیکن اکثر علماء اس کی تصدیق کرتے ہیں اور ابن خلدون بھی انہی تصدیق کرنے والوں میں ہے کیونکہ بخاری (۸۱۰۔ ۸۷۹م) نے اس کی روایت کی ہے۔

سب سے ہم بات جو ہمیں ثابت کرنی ہے وہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد مسلمانوں نے اپنے آپ کو ایسی حالت میں پایا کہ ان کے پاس کوئی دستوری قانون نہ تھا اور قدرتی طور پر وہ اپنی طرف سے ایک رئیس کے انتخاب کرنے پر مجبور ہوئے۔ اس وقت ایسا شدید اختلافِ رائے پیدا ہوا جس کا نتیجہ خانہ جنگی کی صورت میں نکلا، جس کا اثر ہم کو عالم اسلام میں اچھی طرح محسوس ہوتا ہے۔

چونکہ اس موقع پر ایسے واضح نصوص موجود نہ تھے جس کا اقرار تمام مسلمان کریں اس لئے ہر انسان خلافت کے متعلق ایسی رائے ظاہر کرسکتا تھا جس کو اس نے خود دین سے اخذ کیا ہو اور اگر مجتمع (معاشرے) کی اکثریت نے دوسری رائے قبول نہ کی ہو تو وہ اس کا اعلان کرسکتا تھا بلکہ اس کی تائید میں جنگ کرسکتا تھا، کیونکہ اس حالت میں کوئی شخص اپنی رائے کی تائید میں جنگ نہیں کرسکتا بلکہ صرف اس کا تحفظ کرسکتا ہے اور اس کی دعوت دے سکتا ہے، مثلاً مہاجرینِ قریش اور انصار مدینہ میں خلیفہ کے انتخاب کے متعلق جب اختلاف پیدا ہوا تو حضرت سعد بن عبادہؓ نے پہلے دونوں خلیفوں کی بیعت اور عام نماز اور حج عام میں شرکت سے انکار کیا اور کسی نے ان پر کفر کا الزام نہیں لگایا۔(۹۰)

اگر ابن خلدون تمام سنیوں کی طرح یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ باوجود اختلاف رائے کے اصحابِ رسول اللہ ﷺ کے سامنے شریفانہ مقاصد تھے تو یہ کوئی حیرت انگیز بات نہیں، کیونکہ یہ عقیدہ نہایت وضاحت کے ساتھ ثابت ہو چکا ہے اور اس میں کوئی شبہ نہیں لیکن شیعہ اور معتزلہ جو تمام صحابہ یا بعض صحابہ پر بدنیتی کا الزام لگاتے ہیں، وہ

Marfat.com

جیسا کہ ابن خلدون کا بیان ہے دینی مسائل پر وہ حکم لگاتے ہیں جو غیر دینی مسائل پر لگایا جاتا ہے لیکن ابن خلدون خلفائے راشدین اور تمام صحابہ پر حکم لگانے میں راسخ العقیدہ ہے۔

(۳)

تمام متکلمین کی طرح ہمارے مؤلف (ابن خلدون) کی رائے یہ ہے کہ خلافت ایک وکالت ہے۔ اس لیے خلیفہ ان معاملات میں جو سیاسی اور دینی اقتدار سے تعلق رکھتے ہیں ہمیشہ پیغمبر کی عکسی تصویر ہوتا ہے' لیکن اس کو اور تمام مسلمانوں پر کسی قسم کا امتیاز حاصل نہیں ہوتا' نہ اس کو عالم غیب سے کسی قسم کا تعلق ہے' نہ اس کو خداوند تعالیٰ منتخب کرتا اور اسی طرح نہ اس کو پیغمبر مقرر کرتا ہے بلکہ اس کا انتخاب معین شرائط کے مطابق جن کی مخالفت نہیں کی جا سکتی مسلمانوں کا فرض ہے۔

اس لیے سب سے پہلے خلیفہ کو عادل ہونا چاہیے کیونکہ سلطنت کو انصاف کے ساتھ چلانا اس کا فرض ہے' اس کو عالم یعنی دینی علوم' فیصلہ کرنے اور اعلان جنگ کے متعلق تمام مسائل کا ماہر بھی ہونا چاہیے' تیسرے اس میں ایک اور چیز کی بہتات بھی ہونی چاہیے جس کا نام ابن خلدون نے ''کفایت'' رکھا ہے یعنی روحانی اور مادی طاقت جو تمام امت کو اس کے احترام پر آمادہ کرے اور احکامِ شریعت کے نافذ کرنے پر اس کو قادر بنائے۔

خلیفہ مقرر ہونے کے بعد اگر کسی خلیفہ میں ان شرائط میں سے کوئی شرط نہ پائی جائے تو کیا مسلمانوں کو اس کے معزول کرنے کا حق حاصل ہے؟ اس مسئلہ میں رائیں مختلف ہیں اور ابن خلدون بھی اس موضوع میں کچھ گول مول سا ہے لیکن اپنے خیال میں ہم اس کے متعلق یہ سمجھ سکتے ہیں کہ وہ ہمیشہ یہ چاہتا ہے کہ ہم اس کے ان نظریات کو یاد رکھیں جو عصبیت کے ساتھ مخصوص ہیں۔ اگر خلیفہ کی اس کوتاہی کے باوجود ایک قوی عصبیت جو اس کی جگہ کے لیے اس کی تائید کرنے کے لیے کافی ہے اس کی تائید کرتی ہے تو سختی کا استعمال کرنا اور حکمران خاندان کے استبداد کو چھیڑنا حکمت کے خلاف ہے بلکہ اس حالت میں صبر بہتر ہے ورنہ امت اپنی آزادی کو کھو دے گی۔

Marfat.com

اس موقع پر ہمیں ابن خلدون کی اصطلاحی اور عملی ذہنیت نظر آتی ہے اس کے بعد کیا خلیفہ کا قریشی ہونا لازمی ہے' خلفائے راشدین کے عہد میں مسلمانوں نے اس شرط پر اجماع کیا ہے' لیکن خوارج نے اس کے خلاف ہنگامہ آرائی کی ہے اور یہ اعلان کیا ہے کہ خلافت صرف اس شخص کو ملنی چاہیے جو اس کا اہل ہو اور جب مسلمانوں نے اس کا انتخاب کر لیا تو اس سے بحث نہیں کہ وہ کون ہے؟ خوارج کے خلفاء عربی اور ایرانی دونوں تھے' لیکن وہ نہایت اقلیت میں تھے' اس لیے خلفائے بنوامیہ اور خلفائے بنوعباس اس اقلیت کی دینی شجاعت اور اس کے سخت مقابلہ کے باوجود اس استیصال کے قابل ہو سکے' چونکہ خلفائے راشدین کے بعد بنوامیہ نے اپنا اقتدار قائم کر لیا تھا' اس کے بعد اسپین میں عباسیوں اور امویوں نے اور مشرق اور مصر میں علویوں نے باہم تقسیم کر لیا اس لیے مسلمانوں کی ہمیشہ یہ رائے رہی کہ خلافت کو قریش کے ہاتھ سے کبھی نہیں نکلنا چاہیے۔

لیکن اس کے ساتھ ایک ایسا وقت بھی آیا جس میں قریش نے اجنبی قوموں کے اثر سے اپنی عصبیت کو بالکل کھو دیا اور بعض متکلمین...... جن میں باقلانی ہیں جو چوتھی صدی میں موجود تھے...... نے یہ اعلان کیا کہ خلیفہ ایک ایسا شخص بھی ہو سکتا ہے جو قریشی بلکہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ عربی نہ ہو' لیکن اس کی دلیل کیا ہے؟ اس مسئلہ کے متعلق ان کے مباحث ہم تک نہیں پہنچے۔

ابن خلدون کی بھی یہی رائے ہے اور عصبیت کے متعلق اس کا جو مذہب ہے اس کی تائید کرتا ہے' اس کے قول کے مطابق اس کا خلاصہ یہ ہے کہ خلافت صرف احکام خداوندی کے نافذ کرنے اور جمہور کے مصالح کی حفاظت کرنے کے لیے فرض کی گئی ہے۔(۹۱) اور اس فرض کے ادا کرنے کے لیے خلیفہ کو ایسے مددگاروں کی ضرورت ہے جو اس کی تائید اور اس کی اطاعت کریں' اگر قدیم مسلمانوں نے خلافت کو قریش کے لیے مخصوص کر دیا تھا تو اس کی وجہ یہ تھی کہ یہ قبیلہ تمام قبائل سے زیادہ طاقتور تھا اور اس کی طاقت رکھتا تھا کہ عرب اور مفتوح قوموں کا سر اپنے اقتدار کے سامنے جھکائے' ورنہ خود خدا اور خدا کے رسول کا انصاف اس سے بالاتر ہے کہ وہ خلافت کو ایک امتیازی شرف

Marfat.com

قرار دے کر اس کو ایک خاندان یا ایک قبیلہ میں محدود کر دے۔ قرآن مجید میں بھی آیا ہے اور رسول اللہ ﷺ اور خلفائے راشدین نے بھی متعدد موقعوں پر اس کی تصریح کر دی ہے کہ اسلام تمام قوموں اور گروہوں کے درمیان مساوات کامل پیدا کرتا ہے اور اگر بعض اشخاص کو آخرت میں امتیاز حاصل ہوتا ہے تو اس کا استحقاق تقویٰ اور عبادت کا نتیجہ ہے اور جب قریشی دین کی حمایت اور نیکی کی راہ میں امت اسلامیہ کی قیادت سے عاجز ہو جائیں تو امت کو یہ اختیار حاصل ہونا چاہیے کہ اس ذمہ داری کو ایک ایسے شخص کے سپرد کر دے جو اس کو پورا کر سکتا ہو۔

(۴)

ابن خلدون اسی مذہب سے دوسرے دو مسئلوں کی تشریح میں کام لیتا ہے جنہوں نے ہر زمانہ میں عوام اور اسی طرح متکلمین اور فقہاء کے ذہن کو مشغول رکھا ہے۔

پہلا مسئلہ اس بات کا معلوم کرنا ہے کہ جب ایک ہی وقت میں دو خلیفوں کا وجود ممکن ہو تو کیا ان میں ہر ایک دوسرے کے اقتدار کو تسلیم کرے گا؟ یہ مقصد نہیں ہے کہ دونوں خلیفہ ایک ہی شہر میں حکمران ہوں کیونکہ اس وقت یہ مسئلہ صرف ایک بحث طلب کلامی مسئلہ ہو جائے گا' بلکہ ایسے دو خلیفہ مقصود ہیں جن میں ہر ایک مستقل ملک کا حکمران ہو' ہمیں یہ معلوم ہے کہ اسلامی سلطنت کی وحدت ایک صدی سے زیادہ قائم نہیں رہی بلکہ وہ اس مدت میں بھی شورشوں اور خانہ جنگیوں سے محفوظ نہیں رہی' دوسری صدی کے نصف اخیر میں دو مسلمان سلطنتیں جو باہم ایک دوسرے کی حریف تھیں ایک ہی وقت میں قائم ہو گئیں' ان میں ایک مشرق میں اور دوسری اسپین میں تھی اور تیسری صدی شروع بھی نہیں ہوئی تھی کہ مشرق میں الگ الگ متعدد حکومتیں قائم ہو گئیں اور علوی خاندانوں کے زیر حکومت اپنے استقلال کا اعلان کر دیا۔ تو کیا یہ تمام بادشاہ جنہوں نے خلافت کا لقب اختیار کر لیا تھا اپنی حکومتوں کو شرعی طریقہ پر چلا رہے تھے؟ اور کیا آئندہ بھی اسی قسم کی تقسیم کا پیدا ہونا ممکن ہے؟ اصل نقطۂ بحث یہی ہے اور سنی...... یا کم از کم ان کا اکثر حصہ...... اس کا جواب نفی میں دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ

Marfat.com

اسلام کو صرف ایک ملک ہونا چاہیے جو صرف ایک خلیفہ کا فرمانبردار ہو اور جو شخص اسلام کی وحدت میں تفریق پیدا کرے اس کو باغی سمجھنا چاہیے اور رعایا کا فرض ہے کہ اس بغاوت کے انسداد میں خلیفہ کی مدد کرے۔(۹۲)

لیکن ابن خلدون نے اس کا جواب اثبات میں دینا پسند کیا' وہ کہتا ہے کہ سلطنت کی طاقت اور اس کے مقبوضات کی وسعت میں ایک علاقہ پایا جاتا ہے' بعض اوقات سلطنت اس قدر وسیع ہو جاتی ہے کہ بادشاہ اس کی حفاظت اور اس میں نظام قائم کرنے سے عاجز ہو جاتا ہے اور ہر صوبہ کی ضرورت کا اقتضا یہ ہوتا ہے کہ وہ خود ہی اپنی جانب سے مدافعت کرے اور خود ہی اپنے انتظامات کو چلائے اور اسلام نے دنیا کے لیے ایسے اصول نہیں قائم کیے ہیں جو باہم منطبق نہ ہوسکیں' چونکہ عباسیوں کا ملک نہایت وسیع تھا اور خلفائے بغداد اس کی حفاظت سے قاصر تھے' اس لیے ضرورت کا اقتضاء یہ تھا کہ اسپین میں ایک ایسی سلطنت قائم ہو جو اس کی جانب سے فرنگیوں کے حملہ کی مدافعت کرے' اسی طرح شام کی عربی اور رومی حدود کی مدافعت سے بعد کو سلطنت عباسیہ عاجز ہو گئی تو ضرورت نے سلطنت حمدانیہ کے قیام پر مجبور کیا' اس کے بعد ایک ایسا وقت آیا کہ مصر اور افریقہ دونوں کی حکومتیں ان دونوں ملکوں میں عباسیوں کے اقتدار کی تائید سے عاجز ہو گئیں اور دونوں طوائف الملوکی کے خطرات اور بحری جانب سے فرنگیوں کے حملہ کا آماجگاہ بن گئیں۔ اس لیے سلطنت فاطمیہ اس ضرورت کے پورا کرنے کے لئے قائم ہوگئی' اس بنا پر مسلمانوں کا فرض ہے کہ جیسے حالات ہوں ویسی ہی روش اختیار کریں ورنہ ایسی اندرونی لڑائیوں میں مبتلا ہو جائیں گے جن کا سلسلہ کہیں ختم نہ ہوگا۔

(۵)

دوسرا مسئلہ خلافت کا دنیاوی حکومت کی صورت میں بدلنا ہے' (۹۳) ابن خلدون ہمیشہ اپنے اصول سے جواب دیتا ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے کہ خلافت فطرۃً ایک نظام دینی ہے اور اس کی تائید کے لیے اس بات کی ضرورت ہے کہ لوگوں کے دلوں پر

Marfat.com

دین کا اس قدر کافی اثر ہو جو تمام مسلمانوں کو خلیفہ کے زیر اقتدار رکھ سکے لیکن یہ یقینی ہے کہ دین کا یہ اثر ہمیشہ قائم نہیں رہتا کیونکہ جب رسالت کا زمانہ ختم ہو جاتا ہے اور تمدنی عادتوں کے اثر سے بدویانہ زندگی کی سادگی میں تغیر پیدا ہو جاتا ہے تو لوگوں کے دلوں میں فطرتی جذبات دوبارہ عود کر آتے ہیں اور دنیوی زندگی کے فوائد کی حرص نے جو کچھ کھویا تھا اس کو دوبارہ حاصل کرنا چاہتی ہے اس وقت ایک ایسے بادشاہ کے وجود کی ضرورت ہوتی ہے جو برائی کا انسداد ایسی سزاؤں سے کر سکے جو اس کے درجوں کے مناسب ہو۔ ابن خلدون کے بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ تمام خانہ جنگیاں جن کا خاتمہ امویوں اور عباسیوں کی سلطنت کے قیام پر ہوا۔ صرف دین اور دین کے پھیلائے ہوئے پاکیزہ اور خالص جذبات اور ان سخت اور جاہلانہ جذبات کے درمیان ایک کشمکش تھی جو ان لوگوں کی امتیازی خصوصیات ہیں جو طبعی خواہشوں کے غلام ہیں اور اس میں شبہ نہیں کہ خلافت کو جس طرح حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ نے قائم رکھا وہ ایک اعلیٰ مثال ہے اور ابن خلدون نے روسو (۹۴) کی طرح ایک فلسفیانہ طریقہ پر اس کی تشریح کی ہے لیکن امویہ اور عباسیہ سلطنتوں کا وجود ایک خود ساختہ چیز ہے اس لیے ہم امور کو اس طرح قبول کریں جیسا کہ وہ ہیں اس کے وجود کے حق کا اعتراف کریں بغیر اس کے کہ اعلیٰ مثال کی محبت اور اس کے قائم کرنے کے شوق کو قربان کر دیں اور جب تک بادشاہ عادل اور نرم مزاج ہو اس کے اقتدار کو تسلیم کریں اور اس پر دین کے خلاف بغاوت کرنے کا الزام نہ لگائیں۔

(۶)

اس میں شبہ نہیں کہ ابن خلدون یہ تسلیم کرتا ہے کہ خلافت اور بادشاہت میں حکومت کا منتقل کرنا بادشاہ کے حقوق میں داخل ہے اور قرآن و حدیث نے حکومت کے موروثی ہونے کے متعلق کوئی تصریح نہیں ہے لیکن عام طور پر متفقہ رائے یہ ہے کہ جمہور کے دستور اور رسول اللہ ﷺ کے صحابہ کے اجماع کو قانون کی طاقت حاصل ہے۔

حضرت ابوبکرؓ نے حضرت عمرؓ کے لیے حکومت کی وصیت اس شرط پر کی کہ تمام

Marfat.com

مسلمان ان کے انتخاب کی تصدیق کر دیں' جب حضرت عمرؓ کی وفات کا وقت آیا تو ان سے یہ مطالبہ کیا گیا کہ اپنا جانشین مقرر کر دیں' انہوں نے اس کا یہ جواب دیا کہ اگر میں اپنا جانشین مقرر کر دوں تو کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ اس شخص نے اپنا جانشین مقرر کیا تھا جو مجھ سے بہتر تھا (یعنی حضرت ابوبکرؓ) نے اور اگر نہ مقرر کروں تب بھی کوئی ہرج نہیں کیونکہ اس شخص نے اپنا جانشین مقرر نہیں کیا جو مجھ سے بہتر تھا (یعنی رسول اللہ ﷺ نے) ان کا مقصد یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنا جانشین تو مقرر نہیں کیا لیکن حضرت ابوبکرؓ نے اپنا جانشین مقرر کیا' اس لیے وہ بذاتِ خود اس معاملہ میں آزاد ہیں لیکن انہوں نے ایک وصیت لکھی جس میں اپنے خاندان کو حکومت سے بالکل الگ کر دیا اور اکابر صحابہ میں سے چھ شخصوں کو وصیت کی کہ وہ اپنے میں سے ایک شخص کو خلیفہ منتخب کر لیں۔ جب ان سے سوال کیا گیا کہ اپنے بیٹے عبداللہ کو کیوں اس سے الگ رکھا؟ تو جواب دیا کہ ''آل خطاب کے لیے یہ کافی ہے کہ ان میں سے ایک آدمی نے خلافت کا بوجھ اٹھا لیا خود اس کو اس معاملہ میں کوئی اختیار نہیں''۔

کیا ہمیں اس سے یہ نتیجہ نکالنا چاہیے کہ حضرت عمرؓ حکومت میں وراثت جاری ہونے کے منکر تھے؟ ابن خلدون اور متکلمین نے اس کے متعلق کچھ نہیں بیان کیا ہے' لیکن اس زمانہ کے آداب سے اشارۃً سمجھا جاتا ہے کہ صحابہ وراثت کے ذریعہ سے انتقالِ حکومت کے منکر تھے اور اس کو کسریٰ اور قسطنطنیہ کے قیصروں کے طریقہ کے مشابہ سمجھتے تھے' ابن خلدون اخلاص کے ساتھ بذریعہ وراثت کے انتقال حکومت کا قائل ہے اور اس کے اقرار کو ہمیشہ ضروری سمجھتا ہے بشرطیکہ بادشاہ نے حکومت کا استعمال جمہور کی بھلائی کے لیے کیا ہو لیکن ہمیں معلوم ہے کہ وراثت نے مسلمانوں میں سخت ہنگامہ خیز بحث پیدا کر دی تو کیا رسول اللہ ﷺ نے اپنے خاندان کے لیے خلافت کی وصیت کی تھی؟ شیعہ اس کے مقر اور سنی اس کے منکر ہیں' ابن خلدون اس کا اثبات تو کرنا نہیں چاہتا' البتہ اپنے مذہب کو ہر حکومت پر منطبق کرنا کافی سمجھتا ہے' بنو امیہ نے اس لیے حکومت کی کہ ان کے پاس کافی عصبیت تھی اور اسی بنا پر رسول اللہ ﷺ کے خاندان نے بھی غلبہ حاصل کیا۔ ابن خلدون کا مقصد صرف یہ ہے کہ حکومت ایک اجتماعی ضرورت کو

پورا کرتی ہے اور جمہور کے مصالح کی نگرانی کرتی ہے۔

اس اصول کے رو سے ابن خلدون اپنے خیال کے مطابق فاطمی منتظر (مہدی) کا عقیدہ نہیں رکھتا لیکن چونکہ شیعہ' صوفیہ بلکہ بعض سنیوں نے بھی رسول اللہ ﷺ سے متعدد ایسی حدیثیں روایت کی تھیں جن سے دنیا کے اخیر دور میں ظہور مہدی کی پیشین گوئی ثابت ہوتی تھی' اس لیے ابن خلدون نے ایک طویل فصل میں یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ یہ حدیثیں صحیح نہیں ہیں پھر اس سے یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ ظہور فاطمی کا احتمال ہی نہیں پیدا ہو سکتا کیونکہ حکومت کرنے اور انصاف اور دین کی مدد کرنے کے لیے اس کو طاقتور عصبیت کی ضرورت ہے اور آٹھویں صدی میں قریش کا قبیلہ ذرہ برابر بھی طاقت نہیں رکھتا تھا۔

(۷)

جس طرح ارسطو نے سلطنت کے مناصب' ان مناصب کی حقیقت اور اس طریقہ سے بحث کی ہے جس کے مطابق مختلف حکومتوں کی شکلوں کے ماتحت ان کی تنظیم کی ہے' اسی طرح ابن خلدون نے خلافت اور بادشاہت کے ماتحت سلطنت کے مناصب سے متعدد فصلوں میں بحث کی ہے جو اس لیے نہایت پُر لطف ہیں کہ وہ ایک ہی ساتھ تاریخی اور کلامی دونوں ہیں اور نیز اس لیے بھی کہ ان سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ابن خلدون کو محلاتِ شاہی کے نظم اور ان کی عادتوں سے پوری واقفیت حاصل تھی۔

اس کا نظریہ یہ ہے کہ حکومت کے چند مناصب تو خلافت کے ساتھ مخصوص ہیں مثلاً قاضی' مفتی اور عام نماز کے لیے امام کا منصب' دوسرے مناصب بادشاہت کے لیے مخصوص ہیں مثلاً وزارتِ جنگ' مالیات اور مراسلات وغیرہ کے انتظامات' اس کے بعد اسلام کے آغاز سے آٹھویں صدی تک اور تقریباً تمام خاندانوں میں ان نظاموں کے متعلق جو تغیرات ہوئے ہیں ان کی تفصیل بیان کرتا ہے۔ اس معاملہ میں اس کو زیادہ ترصحیح بات کہنے کی توفیق نصیب ہوئی ہے لیکن ہم یہ کہنا ضروری سمجھتے ہیں کہ اس نے زبردستی بھی کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ حکومت کے وہ تمام مناصب جو خلفائے

Marfat.com

راشدین کے عہد میں پیدا ہوئے خلافت کے ساتھ اوران کے علاوہ جو مناصب ہیں وہ بادشاہت کے ساتھ مخصوص ہیں' لیکن اس نے یہ خیال نہیں کیا کہ حقیقی معنی میں خلافت عروج ترقی تک پہنچنے سے پیشتر ہی بجھ کر رہ گئی ورنہ اگر وہ برابر ترقی کرتی چلی جاتی تو یقیناً وہ تمام مناصب پیدا کر دیتی جن کو وہ بادشاہت تک محدود رکھتا ہے چند حکام پر مناصب عامہ کی تقسیم ہر متمدن حکومت کا قدرتی مظہر ہے' ضرورت جیسا کہ عربی مثل ہے ایجاد کی ماں ہے اور خلفاء کی حکومت میں بہت سے امور کی ضرورت ہی نہیں پڑی۔ بعض اوقات صرف اضافی ناموں سے بھی ابن خلدون نے دھوکا کھایا' مثلاً اس کا خیال ہے کہ وزارت مسلمانوں کے ہاں بنوامیہ کے عہد میں مشرق میں پیدا ہوئی' حالانکہ واقعہ ایسا نہیں ہے کیونکہ بنوامیہ کی سلطنت خلفاء کی حکومت کی طرح اس قدر بدویانہ تھی کہ وہ اس قسم کا منصب پیدا ہی نہیں کر سکتی تھی' موجودہ طرز پر وزارت بعد کو عباسیوں کے زمانہ میں اور ایرانیوں کے اثر سے جو مدتوں سے متمدن ہو چکے تھے پیدا ہوئی۔

غرض ابن خلدون نے مقدمہ کے حصہ ثانی کے شروع میں جو نظریات قائم کیے ہیں یہ تمام فصلیں ان کے تطبیق دینے کی کوشش' اسی طرح ان کی توضیح اور نظری تشریح کے بعد ان کی تجربی شرح ہیں۔

ہم خیال کر سکتے ہیں کہ جیسا کہ ابن خلدون نے اور مقامات پر کیا ہے' اس موقع پر بھی وہ تاریخی قصے نہایت تفصیل سے بیان کرتا ہے اور اسی سے کرامر نے یہ عقیدہ قائم کر لیا ہے کہ مقدمہ تمدن کی تاریخ ہے۔ لیکن جب ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ معلومات کی جدت نے اس کو تفصیل پر مجبور کیا ہے...... جیسا کہ اس نے مونٹسکیو اور روسو...... کو مجبور کیا تھا تو ہمیں تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ تاریخی حصہ خواہ مقدمہ میں ہو یا ''روح القوانین'' اور ''عقد الاجتماعی'' میں ہو وہ صرف ثانوی درجہ کی چیز ہے۔

ابن خلدون قدرتی طور پر سیاسی مظاہر اور ان کے تغیرات کی تفصیلی شرح کے بعد خود تمدن یعنی اس کے خالص اجتماعی مظاہر کا مطالعہ کرتا ہے اور اس کی کتاب کے آخری تین حصوں کا یہی موضوع ہے۔

Marfat.com

آٹھویں فصل

شہری زندگی کے عام خواص

(۱) شہروں کی بنیاد ڈالنا (۲) تمدن اور حکومت کی ترقی کے درمیان تعلقات
(۳) تمدن کی ترقی اور باشندوں کی کثرت کے درمیان تعلقات
(۴) تمدن کی عمر' انحطاط کے اسباب

(۱)

جو اجتماعی ضرورت قبیلہ کو پہلے اپنی مدافعت کے لیے اس کے بعد جنگ کرنے کے لیے مسلح ہونے پر آمادہ کرتی ہے وہی اس کو اس بات پر بھی آمادہ کرتی ہے کہ پہلے زندگی بسر کرنے کے لیے کچھ کام کرے' پھر اس زندگی کے ذرائع کو بہتر بنائے۔ اسی بنا پر اس کی سیاسی زندگی کی ترقی اور تمدنی زندگی کی ترقی میں ایک مضبوط تعلق پایا جاتا ہے۔ جس قدر عصبیت مضبوط ہوتی جاتی ہے اور قبیلہ اپنی قوت کو محسوس کرنے لگتا ہے اسی قدر اس میں بادیہ گردی اور موٹی جھوٹی زندگی کو دوسری عیش پرستانہ زندگی سے بدلنے کی طاقتور خواہش پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ دونوں قسم کی ترقیاں دو متوازی راستوں میں ساتھ ساتھ چلتی ہیں' ایک ہی نقطہ سے ان کی رفتار شروع ہوتی ہے اور ایک ہی منزل پر پہنچ کر رک جاتی ہے اور وہ تینوں حالات جو قبیلہ کے سیاسی انقلاب کو ممتاز کرتے ہیں ان کا مرجع اس کے اخلاقی انقلاب کی طرف ہو جاتا ہے۔

قبیلہ ٹھیک اسی وقت جب وہ فتح حاصل کرنے کے لیے لڑتا ہے اپنے لیے ایک مضبوط قیام گاہ بنانے کی بھی کوشش کرتا ہے اور اوّل اوّل جب وہ ایک ایک سلطنت کو زیر نگین کر لیتا ہے تو شہروں میں قیام کرنا چاہتا ہے۔ اسی بنا پر ابن خلدون کا خیال ہے کہ سلطنت کی بنیاد درحقیقت شہروں کی بنیاد پر مقدم ہے کیونکہ سلطنت کی بنیاد شہروں کی

Marfat.com

بنیاد کا ذریعہ ہے۔ اس نے اس کی دو وجہیں بتائی ہیں' ایک تو یہ کہ سلطنت کی بنیاد طویل جنگ کا آخری نتیجہ ہے اور اس وقت قدرتی طور پر قبیلہ اطمینان اور آرام کی ضرورت محسوس کرتا ہے' دوسرے یہ کہ شہر کی بنیاد بہت سی کوششوں کی خواستگار ہوتی ہے' مثلاً مزدوروں کی ایک بہت بڑی تعداد کا تعاون' مال اور اسباب کی بہت بڑی مقدار' اس لیے ایک یا متعدد اشخاص جب تک سلطنت کے احکام کے فرمانبردار نہ ہو جائیں شہر کے قائم کرنے کی طاقت نہیں رکھتے اور ابن خلدون کے قول کے مطابق صرف ایک بادشاہ ہی ان ضروری سامانوں کے مہیا کرنے کی قدرت رکھتا ہے۔ اس بنا پر قبیلہ منظم سلطنت کی شکل اختیار کرنے اور اپنی قوت کو حکومت کی شکل میں مجتمع کرنے سے پہلے شہر کی بنیاد قائم کرنے کی استطاعت نہیں رکھتا۔

اسلامی تاریخ ابن خلدون کے نظریہ کی پوری تائید کرتی ہے' مسلمانوں نے جس قدر شہر آباد کیے سب کے سب بلاواسطہ یا بالواسطہ ان بادشاہوں کے ذریعہ سے آباد کیے گئے جنہوں نے حکومت کی۔ بغداد خلیفہ منصور کے حکم اور اس کی نگرانی میں آباد کیا گیا۔ مصر (فسطاط) کوفہ اور بصرہ حضرت عمرؓ کے حکم سے آباد کیے گئے جو مدینہ میں رہتے تھے۔ قائد جوہر نے شہر قاہرہ کو خلیفہ فاطمی کے حکم سے آباد کیا جو شمالی افریقہ میں رہتا تھا۔ لیکن اسلامی سلطنت کے علاوہ جو شہر آباد کیے گئے کیا ان سب کا حال بھی یہی تھا؟ اگر ہم ان تمام خرافات کو سچ مان لیں جو کسی شہر کے آباد کرنے کے متعلق روایت کیے جاتے ہیں تو جواب اثبات میں ہے اور ہم ان کو غالباً براہِ راست اس سلطنت کا نتیجہ سمجھتے ہیں جس کی بنیاد قائم کی گئی مثلاً یہ روایت کی جاتی ہے کہ تیزیہ نے ایتھنز کو اور روموس نے رومہ کو آباد کیا' اسی پر اور شہروں کو بھی قیاس کر لینا چاہیے لیکن ہم ان خرافات کو کس حد تک حقیقت کا بیان کرنے والا مان سکتے ہیں؟

ارسطو کی طرح ابن خلدون نے بھی شہروں کے آباد کرنے کی لازمی شرطیں گنائی ہیں۔ دونوں کی فہرستیں تو تقریباً ایک ہی ہیں' لیکن ان شرطوں کے وجوہات کی تفصیل کے لحاظ سے ابن خلدون ارسطو پر بہت زیادہ فوقیت رکھتا ہے۔

پہلی شرط یہ ہے کہ جب تک شہر آباد کیا جائے دشمن کی لوٹ مار سے اس کی

Marfat.com

حفاظت کی جائے تاکہ وہ ایک محفوظ قیام گاہ ہو۔ اس کے لیے اس کو چار دیواریوں سے گھیر دینا چاہیے اور اس کی حفاظت کے لیے عمدہ اور محفوظ مقام انتخاب کرنا چاہیے مثلاً بلند ٹیلہ یا جزیرہ نما جہاں دشمن مشکل سے پہنچ سکے۔

پھر امن کے بعد باشندوں کی صحت کی حفاظت کا سامان کرنا چاہیے اور اس غرض سے ہر انسان کے لیے صاف ہوا اور پانی کی کثرت ہونی چاہیے۔ ارسطو ان چیزوں کے متعلق جو ہوا کے صاف ہونے سے تعلق رکھتی ہیں صرف شہر کے رُخ متعین کرنے کی طرف اشارہ کر کے رہ جاتا ہے لیکن مضر بخارات کے نکلنے اور رک جانے کی وجہ سے ہوا کی صفائی اور روانی پر جو اثر پڑتا ہے ابن خلدون اس سب کو تفصیل کے ساتھ نہایت پُر لطیف طریقہ پر بیان کرتا ہے۔ (۹۵) اور یہ قدرتی بات ہے کہ ان بخارات کے ابھارنے کے لئے ہوا کے تموج یعنی اس کے چلنے کی ضرورت ہے۔ لیکن اگر ہوا نہ بھی موجود ہو تب بھی آبادی کی بھیڑ بھاڑ دائمی حرکت سے بخارات کو رکنے نہیں دے سکتی۔ مثلاً قدیم صدیوں میں تونس نہایت آباد تھا اور اس میں کوئی وبا نہیں آئی، لیکن ساتویں صدی میں جب وہ ویران ہو کر باشندوں سے خالی ہو گیا تو اس میں نہایت کثرت سے وبائیں آنے لگیں۔

ان سب کے بعد شہر کے باشندوں کی خوشحالی کی فکر کرنی چاہیے' اگر شہر کے بیرونی حصہ میں سرسبز چراگاہیں ہوں تو بھیڑ بکری کے گلوں کی پرورش ممکن ہوگی' اس کے ساتھ اگر اس میں زراعت کے لیے زمینوں کے وسیع رقبے بھی ہوں تو اس سے شہر کی روزی بھی چل سکتی ہے بلکہ وہ خوشحالی کی زندگی بسر کر سکتا ہے اور اگر شہر کے قریب جنگل موجود ہوں تو ان سے ایندھن اور عمارت کے لیے لکڑیوں کے فراہم کرنے میں بھی مدد مل سکتی ہے۔ اسی طرح سمندر سے اس کا قرب باہر سے خوشحالی کے سامان لانے میں بھی اس کی اعانت کر سکتا ہے۔ لیکن باشندوں کی زندگی کے حالات اور ان کی زندگی کی نوعیت کے تغیرات کے ساتھ یہ شرطیں بھی بدلتی رہتی ہیں۔ ابن خلدون کہتا ہے کہ عربوں نے اپنے شہروں کے لیے عمدہ مقامات انتخاب نہیں کیے۔ ان کے نزدیک سب سے زیادہ اہم بات یہ تھی کہ ان کو ایسی زمین میسر آ جائے جو صحرا کے مشابہ ہو' جہاں اونٹوں

کی چراگاہیں ہوں۔ وہ اس سے ناواقف تھے کہ ہوا کے خاص خاص اوصاف بھی ہوتے ہیں جن کا لحاظ رکھنا چاہیے کیونکہ وہ نہایت قدیم زمانہ سے بادیہ گردی کی زندگی کے عادی تھے‘(۹۶) اسی لیے ابتدائے اسلام میں اہل عرب نے عراق اور افریقہ میں جو شہر آباد کیے وہ پائیدار تمدن کے پیدا کرنے اور حوادثاتِ زمانہ کے مقابلہ کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتے تھے۔ چنانچہ ان شہروں کی سلطنتوں پر جب زوال آیا تو ساتھ ساتھ یہ شہر بھی زوال پذیر ہو گئے۔(۹۷)

ان شہروں کے لحاظ سے جن کو اہل عرب نے پہلی صدی میں آباد کیا اس نظریہ میں کسی حد تک صداقت ضرور ہے لیکن یہ یقینی ہے کہ ابن خلدون جس وقت ان شہروں کے بہت جلد زوال پذیر ہو جانے کا صرف یہ سبب بتاتا ہے کہ ان کا موقع اچھا نہیں انتخاب کیا گیا تھا‘ اس کی تنقید مبالغہ آمیز ہو جاتی ہے‘ مثلاً ابن خلدون کہتا ہے کہ کوفہ اور بصرہ اس کے زمانہ میں کھنڈر تھے‘ لیکن اس کے برخلاف تمام دنیا جانتی ہے کہ وہ ہمیشہ موجود رہے‘ اسلام کی گزشتہ تین صدیوں میں متعدد وجوہ سے ان کو جو اہمیت حاصل تھی اس کو انہوں نے بے شبہ کھو دیا تھا۔ لیکن یہ محض عربی سلطنت کے زوال کا قدرتی نتیجہ تھا۔

(۲)

جب شہر آباد کیا جاتا ہے تو اس میں تمدن کو کیونکر ترقی ہوتی ہے؟ اور اس تمدن کے کیا خواص ہیں؟ ابن خلدون ان کو جس طریقہ سے بیان کرتا ہے کیا درحقیقت اس میں سخت نقص اور اضطراب پایا جاتا ہے یا وہ کبھی صحیح بھی ہو جاتا ہے؟

تمدن کی ترقی حقیقی طور پر تین چیزوں پر موقوف ہے یعنی زمین کی فضیلت‘ حکومت کی برتری اور باشندوں کی کثرت‘ زمین کی فضیلت پر اس لیے کہ تمدن درحقیقت منظم اور متصل عمل کا نتیجہ ہے اور عمل کے لیے یہ ضروری ہے کہ انسانی نشاط اپنے مشغول رہنے کا موقع پائے‘ لیکن زمین ہی سے انسان تمام ابتدائی سامان پیدا کرتا ہے۔

حکومت پر تین وجوہ سے موقوف ہے‘ حکومت کو طاقتور ہونا چاہیے تاکہ وہ باشندوں کی حفاظت کر سکے اور ان کے عمل کے نتائج پر ان کو اطمینان دلا سکے۔ عادل

Marfat.com

ہونا چاہیے تا کہ ان کی حوصلہ افزائی کر سکے اور ان نتائج سے متمتع ہونے کا ان کو موقع دے سکے۔ فیاض ہونا چاہیے تا کہ روپیہ کے لین دین کی اجازت دے سکے اور تجارت کی اعانت کر سکے کیونکہ حکومت جو ٹیکس مقرر کرتی ہے وہ درحقیقت ملازمین سرکاری اور فوج کو دیا جاتا ہے اور یہ ملازمین سرکاری اور اہل فوج جس قدر عیش پرستی کی زندگی میں اسراف کریں گے اسی قدر ان کے مصارف میں اضافہ ہوگا اور تجارت اور صناعی کی گرم بازاری ہوگی۔ اسی بنا پر ہم تمدن کی ترقی سے حکومت کی دولت مندی اور حکومت کی دولت مندی سے تمدن کی ترقی پر دلیل لا سکتے ہیں۔

جس قدر فرمانروا سلطنت کی عمر زیادہ ہوگی اسی قدر تمدن کی رونق اور استحکام میں اضافہ ہوگا۔ ابن خلدون تمدن کی عمر کی تعیین سلطنت کی عمر سے کرتا ہے کیونکہ سلطنت کے زوال سے لازمی طور پر دارالسلطنت کا زوال ہو جاتا ہے اور اس وقت تمدن کو سخت دھکا لگتا ہے۔

لیکن ابن خلدون یہ تسلیم کرتا ہے کہ بعض دارالسلطنت ان سلطنتوں کے زوال کے بعد بھی زندہ رہ سکتے ہیں جنہوں نے ان کو قائم کیا ہے' اگر دارالسلطنت کے پڑوس میں ایک ایسا ملک ہو جو دولت مند اور خوب آباد ہو تو ممکن ہے کہ شہر پر زوال نہ آئے کیونکہ وہ اُس ملک سے ایسے آدمی اور ایسے سامان فراہم کر لے گا جن سے وہ اپنی بقا میں مدد لے گا' کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک فاتح حکمران خاندان پر غلبہ حاصل کر لیتا ہے' اس لیے جب معزول بادشاہ کی جگہ یہ فاتح بادشاہ پیدا ہوتا ہے تو جنگ آور اس خلفشار سے جو ہمیشہ نئے عناصر کے داخل کرنے سے پیدا ہو جاتا ہے وقتی طور پر تمام کام رُک جاتے ہیں۔

لیکن نئی حکومت اگر دور اندیش اور طاقتور ہے تو وہ فوراً دارالسلطنت کی خوشحالی کو دوبارہ واپس لا سکتی ہے۔

(۴)

حکومت تمدن کی اعانت اور تائید کرتی ہے لیکن اگر یہ تعبیر صحیح ہو تو باشندوں کی

کثرت اس کو پیدا کرتی ہے' ابن خلدون اس کو ایک نہایت قدیم دلیل سے ثابت کرتا ہے یعنی ان فوائد سے جن کو انسان اجتماعی زندگی بسر کرنے سے حاصل کرتا ہے۔

لیکن یہ دلیل اس کو نہایت دور پہنچا دیتی ہے اور اس کے ذریعہ سے وہ ایک ایسے نظریہ تک پہنچ جاتا ہے جو بہت زیادہ صحیح اور بہت زیادہ گہرا ہے' وہ کہتا ہے کہ ایک فرد اپنی ضروری حاجتوں کو پورا نہیں کر سکتا۔ البتہ جب آدمیوں کا ایک گروہ اپنی کوششوں کو مجتمع کر لیتا ہے خواہ یہ لوگ ایک نظام کے ماتحت باہم کام کو تقسیم کر لیں یا سب کے سب اس میں شریک ہو جائیں تو ان کی کوششوں کا نتیجہ ان کی ضرورتوں سے بہت زیادہ بڑھ جاتا ہے۔ اس لیے وہ صرف اس کا ایک حصہ خرچ کرتے ہیں اور باقی ان کی ضرورتوں سے بڑھ جاتا ہے' اسی باقی کا استعمال عیش پرستی کی ضرورتوں کو پورا کرتا ہے اس بنا پر شہر کی دولت اور اس کے باشندوں کی تعداد میں ایک مستحکم تعلق ہے۔ جس قدر باشندوں کی تعداد میں اضافہ ہوگا شہر بڑا ہوگا اور اس کی دولت بڑھے گی اور عیش پرستی کے نتائج حاصل کرنے کے لیے میدان وسیع ہوگا۔ (۹۸) کیا یہ خیال نہایت غیر محدود اور تنگ بھی نہیں ہے لیکن تقسیم عمل جس نتیجہ تک پہنچاتی ہے اس کے لحاظ سے صحیح ہے؟

اگر باشندوں کی کثرت کا مال و دولت کی پیداوار پر بہت زیادہ اثر پڑتا ہے تو وہ مصارفِ زندگی پر بھی کچھ کم اثر نہیں ڈالتی' کیونکہ دولت کا اضافہ عیش پرستی کی بہت سی ضرورتیں پیدا کر دیتا ہے اور ان کے دائرے کو وسیع کر دیتا ہے' ہر انسان عیش پرستی کی کوشش اور خواہش کرتا ہے اس وقت بعض چیزوں کے خریدنے کی طرف بہت زیادہ توجہ بڑھ جاتی ہے اور مانگ میں پیداوار سے زیادہ اضافہ ہو جاتا ہے' اب عیش پرستی کے تمام سامان گراں ہو جاتے ہیں اور کام کرنے والا دولت مند ہو جاتا ہے' اس کے بعد جب تک بہت زیادہ فائدہ حاصل نہ ہو کام کرنے سے انکار کرتا ہے' اس سے ضروریات کی قیمتیں بھی بڑھ جاتی ہیں۔

اس کے برعکس حالت میں ضروری چیزوں کی کثرت ہو جاتی ہے اور اس وقت ہر انسان اس کو آسانی سے حاصل کر سکتا ہے' کیونکہ اس حالت میں پیداوار اور مانگ میں تناسب ہوتا ہے بلکہ پیداوار مانگ سے بڑھ جاتی ہے' اس سے ان چیزوں کی

Marfat.com

قیمتوں میں بہت زیادہ کمی ہو جاتی ہے۔ ابن خلدون کہتا ہے کہ اسی بنا پر بڑے بڑے شہروں کے گداگر بہ نسبت چھوٹے شہروں کے گداگروں کے کم تکلیف میں رہتے ہیں مثلاً یہ لوگ فاس میں لوگوں سے بہت زیادہ لپٹتے ہیں۔ تم ان کو بقرعید کے دن دیکھو گے کہ صرف قربانی کی قیمت لینے پر قناعت نہیں کرتے بلکہ نقد' مکھن اور ہر وہ چیز مانگتے ہیں جس کی ضرورت عمدہ کھانا پکانے کے لیے ہوتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اگر وہ تلمسان میں ایسا کریں تو ان کو نکال دیا جائے اور سزا دی جائے۔(۹۹) لیکن چھوٹے شہروں میں تھوڑے سے باشندوں کے پاس ذرائع آمدنی محدود ہوتے ہیں اور وہ سب سے پہلے ضروری سامانوں کے حاصل کرنے کے لیے کوشش کرتے ہیں' حالانکہ جس وقت ضروری سامانوں کی قیمتیں گراں ہوتی ہیں اس وقت سامانِ تعیش کی قیمتیں ارزاں ہوتی ہیں لیکن بایں ہمہ وہ عیش پرستی کے سامان کی طرف مائل نہیں ہوتے۔

بایں ہمہ اور چھوٹے شہروں کے مختلف طبقات کے حالات میں بہت زیادہ فرق نہیں ہوتا' کیونکہ بڑے شہروں میں ضروری سامانوں کی قیمتوں کی ارزانی سے ہم جو کچھ حاصل کرتے ہیں' عیش پرستی کے سامانوں کی قیمتوں کی سخت گرانی سے اس کو ضائع کر دیتے ہیں اور چھوٹے شہروں میں اس کے برعکس نتیجہ پیدا ہوتا ہے۔ ابن خلدون کہتا ہے کہ فاس کا قاضی جو تنخواہ پاتا ہے وہ تلمسان کے قاضی کی تنخواہ سے بہت زیادہ ہے لیکن دونوں کی تنخواہیں ان کے مصارف کے متناسب ہوتی ہیں اور ہم اسی نظریہ کو باشندوں کے تمام طبقات پر منطبق کر سکتے ہیں۔(۱۰۰)

افریقہ میں عیش پرستی کے سامانوں اور ان کے علاوہ دوسرے سامانوں کی قیمت میں ابن خلدون کے زمانہ میں یہ نسبت صحیح تھی اور ان سے ہم اس زمانہ میں ان ملکوں کی اقتصادی زندگی کے متعلق بھی عمدہ معلومات حاصل کر سکتے ہیں لیکن ابن خلدون اس طریقہ سے جو نظریہ پیش کرتا ہے اس کی صحیح علمی قیمت کیا ہے؟ اقتصادیات کا علم رکھنے والے لوگ اس کا پورا اندازہ کر سکتے ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہم پر ظاہر ہوتا ہے کہ معاملات آج...... بلکہ مشرق میں سات صدیوں سے...... اس طریقہ پر ہمیشہ نہ چلتے رہے اور نہ چلیں گے' کیونکہ ضروری سامان دیہاتوں سے آتے ہیں اور یہ بات

Marfat.com

عقل میں آنے والی ہے کہ ان کے آنے کے بعد ان کی قیمت میں ان کے لانے وغیرہ کا صرف بھی شامل ہو جائے گا۔ ایک عجیب بات یہ ہے کہ ابن خلدون ایک دوسرے موقع پر...... جہاں وہ تجارت پر بحث کرتا ہے...... خود یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ کسی تجارتی سامان کی قیمت کی مقدار ان مشکلات کی وجہ سے مختلف ہو جاتی ہے جو اس کے حاصل کرنے کی راہ میں پیش آتی ہیں۔

(۴)

ابن خلدون نے جو قوانین بنائے ہیں ان کو صرف شہروں ہی پر منطبق نہیں کرتا بلکہ ان کی تطبیق میں اس قدر تعمیم پیدا کرتا ہے کہ وہ سلطنتوں کو بھی شامل ہو جاتے ہیں کیونکہ جس سلطنت میں باشندوں کی کثرت ہوتی ہے اور اس میں صرف ایک خاندان طویل زمانہ تک حکومت کرتا ہے وہ اس سلطنت سے جس کے باشندوں کی تعداد کم ہوتی ہے اور اس میں مختلف خاندان حکومت کرتے ہیں زیادہ دولت مند اور اس وجہ سے زیادہ متمدن ہوتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مصر اور فارس بلاد عرب اور شمالی افریقہ سے زیادہ متمدن ہیں اور ان دونوں کے تمدن ان کی رعایا میں عرب اور بربر کے لوگوں سے زیادہ استحکام رکھتے ہیں۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ مصر اور فارس کے حکمران خاندانوں نے ہزاروں برس تک حکومت کی اور ان کی جگہ کوئی اجنبی شخص بادشاہ نہ ہوا' اجنبی خاندانوں نے ان کو مغلوب بھی کیا تو نئے بادشاہ نے اس کے سوا اور کچھ نہیں کیا کہ اصلی تمدن کی بنیاد کو اور مضبوط کر دیا۔ اس کے برعکس حجاز کے عرب اور بربر نے ہمیشہ بدویانہ زندگی بسر کی اور مختلف آنے والے خاندانوں کے سوا جو اس سے پہلے کہ اس کو کسی مضبوط سانچے میں ڈھالیں خود فنا ہو جاتے تھے' ان کی رسم و راہ اور کسی سے نہیں رہی۔ ابن خلدون اس پر اس قدر اور اضافہ کرتا ہے کہ اسی وجہ سے فارس اور فرنگی قوموں کا تمدن ان کے ساتھ مخصوص ہے۔ نہایت قدیم ہے' نہایت نمایاں ہے اور اس کے آثار نہیں مٹ سکتے۔

لیکن شمالی افریقہ کا کوئی مخصوص تمدن نہ تھا اور اگر وہ تمدنی زندگی سے آشنا ہوا

Marfat.com

اور اس کی بعض فضیلتوں سے فائدہ اٹھایا تو یہ مصر اور سپین کے اجنبی اثر کا نتیجہ تھا۔

لیکن تمدن کی ترقی قبیلہ کے درجۂ ترقی کی دلیل ہونے کے ساتھ ہی اپنے ہمراہ سیاسی ترقی کی طرح زوال کے اسباب بھی لاتی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ تمدن فطرۃً جسم' عقل بلکہ انسانوں کے اخلاق پر بھی برا اثر ڈالتا ہے' کیونکہ وہ عیش پرستی کی طرف لے جاتا ہے' شہروں کے باشندوں میں ضعف پیدا کرتا ہے اور جن جنگی فضائل نے ان کو اوجِ حکومت تک پہنچایا تھا' ان کے تحفظ سے ان کو عاجز بنا دیتا ہے۔ اسی طرح ان کو خود کوشش کرنے اور خود اس عملی غیرت کے اظہار سے بھی درماندہ کر دیتا ہے۔ جس کے ذریعہ سے وہ عیش و تنعم کی لذت بخش زندگی تک پہنچے تھے۔ جب لوگ عیش پرستی کی زندگی کے عادی ہو جاتے ہیں تو وہ فطرۃً سستی اور کاہلی کی طرف مائل ہو جاتے ہیں اور جو کام ان پر فرض تھے ان کو دوسروں کے حوالے کر دیتے ہیں۔ زمانہ کے گزرنے کے ساتھ ساتھ شہر کے تمام باشندے از کار رفتہ اور حکومت کے لیے بیکار ہو جاتے ہیں اور حکومت شہر کی حفاظت اور باشندوں کی معاش کی کفالت کے لیے اجنبیوں کو ملازم رکھنے پر مجبور ہو جاتی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ سلطنت پر زوال آ جاتا ہے اور تمدن ختم ہو جاتا ہے۔(۱۰۱)

ابن خلدون دوسرے اسباب کا بھی پتہ لگاتا ہے جو عیش پرستی کے ساتھ انتہائی زوال تک پہنچانے میں مؤثر ہوتے ہیں' تمدنی زندگی یہ چاہتی ہے کہ جن مصنوعی قواعد کو اکثر ایک مستبد بادشاہ بناتا ہے ان کے سامنے رعایا سرِ تسلیم خم کرے لیکن رعایا ان کے سامنے صرف خوف سے سرِ تسلیم خم کرتی ہے' ان کو اپنا فرض نہیں سمجھتی' اس موقع پر ابن خلدون پھر خلافت کے زوال پر افسوس ظاہر کرتا ہے جو حکومت کی اعلیٰ مثال اور ایک ایسا منفردانہ نظام تھی جو سلطنت پر انصاف کے منطبق کرنے کا کفیل تھا۔

ایک طرف سے خوف' دوسری طرف سے حرص لوگوں کے دلوں میں بہت سے رذائلِ اخلاق مثلاً فریب' جھوٹ اور تلون وغیرہ پیدا کر دیتی ہے اور ان میں ہر بداخلاقی حکومت کی حفاظت کے شکنجے سے نکلنے اور غیر کے ملک پر اقتدار و تسلط حاصل کرنے میں مدد دیتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اخلاقی حیثیت سے بدویانہ زندگی تمدنی زندگی

Marfat.com

سے بہت زیادہ ترقی یافتہ ہوتی ہے۔

جب تمدن انتہائی درجہ کو پہنچ جاتا ہے اور زوال کے مختلف اسباب اپنا کام کرنے لگتے ہیں تو افراد کی خودغرضی انتہائی درجہ تک پہنچ جاتی ہے' اب ایک طرف حکومت اور رعایا میں' دوسری طرف خود رعایا کے افراد میں باہم عام بے اعتمادی پیدا ہو جاتی ہے اور مجتمع (معاشرہ) اپنی مستحکم وحدت کو ضائع کر دیتا ہے۔ اس لیے اگر یہ تعبیر صحیح ہو تو وہ گھل جاتا ہے اور ایک فاتح کے غلبہ کا آسان نشانہ بن جاتا ہے' یا آہستہ آہستہ فنا ہو جاتا ہے۔ (۱۰۲)

ابن خلدون اپنے مقدمہ کے دونوں آخری حصوں میں تمدنی زندگی کے متعلق ان عام رائیوں کے بیان کرنے کے بعد فنون' پھر علوم پر جو تمدن کے نتائج ہیں بحث کر کے اس زندگی کے اجزاء کی تحلیل کرنا چاہتا ہے۔

Marfat.com

نویں فصل

وسائل کسب
''معاش کے طریقے''

(۱) قدرتی ذرائع آمدنی سے فائدہ حاصل کرنا (۲) زراعت
(۳) تجارت (۴) صنعت

تمدنی اور بدویانہ زندگی میں جو چیز مابہ الامتیاز اور مابہ الافتراق ہے وہ یہ ہے کہ تمدنی زندگی کا اکثر حصہ...... گو کل نہیں...... انسان کے عمل کا نتیجہ ہے۔ بدوؤں کے لیے جو قدرتی چیزیں ضروری ہیں وہ اسی کو صرف کرتے ہیں اور اس میں بہت زیادہ محنت صرف نہیں کرتے' اسی لیے ارسطو ان کی یہ تعریف کرتا ہے کہ وہ ''کاہل قوم'' ہیں یا وہ یہ کہتا ہے کہ وہ لوگ شکار اور لوٹ مار کی زندگی بسر کرتے ہیں اور ایسا متواتر کام نہیں کرتے جو ان کی زندگی کا کفیل ہو' حالانکہ متمدن گروہ پہلے پیداوار کے قدرتی ذرائع سے فائدہ اٹھانے پر مجبور ہوتا ہے پھر ان سے جو کچھ پیدا کرتا ہے ان کو ایسی شکلوں میں ڈھالتا ہے جو ان کی ضروریات کے مناسب ہوں۔ (۱۰۳) اس لیے یہ ضروری ہے کہ ہم کسب کے ان مختلف ذرائع کی تشریح کریں جو تمدنی زندگی میں استعمال کیے جاتے ہیں' اس موضوع پر ابن خلدون بھی ارسطو ہی کی طرح بحث کرتا ہے لیکن یونانی فلسفی جس چیز کی شرح بہت زیادہ اختصار' تدبر اور ترتیب کے ساتھ کرتا ہے۔ اس کی شرح ابن خلدون نہایت طوالت اور غیر ضروری تفصیلات کے ساتھ کرتا ہے اور یہ ایک حیثیت سے تو دونوں کے ذہنوں کے اختلاف کا نتیجہ ہے۔ پہلا تو ہر چیز سے پہلے منطقی ہے اور دوسرا ایک ہی وقت میں غیر محدود چیزوں پر نظر ڈالتا ہے جو اکثر صحیح ہوتی ہیں لیکن وہ ان کو مرتب اور منظم نہیں کر سکتا اور دوسری حیثیت سے اس بات کا نتیجہ ہے کہ اہل عرب

Marfat.com

نے کبھی اقتصاد سیاسی یا اقتصاد منزلی کا گہرا مطالعہ نہیں کیا۔

لیکن ابن خلدون نے اپنے موضوع پر ترتیب کے ساتھ بحث نہیں کی اور اس میں اس وقت نظری اور تعمق کو ظاہر نہیں کیا جس کو اپنے مقدمہ کے پہلے حصہ میں ظاہر کیا تھا اس لیے وہ درحقیقت ہمارے لیے بہت زیادہ اہمیت نہیں رکھتا' البتہ ہماری بحث میں جو چیز اہم ہے وہ یہ ہے کہ ابن خلدون نے ان مظاہر اجتماعیہ کی جن کو صنعت اور علوم و فنون کی پیدائش اور ترقی پیدا کرتی ہے ایسی شرح کرنے کی ضرورت کا پورا احساس کیا جس سے ہم اجتماعی زندگی کو سمجھ سکتے ہیں۔ ابن خلدون کی یہ لذیذ محنت اس بات کی مستحق ہے کہ ہم اس پر توجہ کریں کیونکہ ہم ابن خلدون پر اس حیثیت سے بحث نہیں کرتے کہ وہ علوم وفنون کا مورخ ہے' بلکہ اس فلسفی سے بحث کرتے ہیں جو مجتمع (معاشرے) کے کل مظاہر اور کل نتائج پر بحث کرتا ہے۔

(۱)

ارسطو اور ابن خلدون دونوں انسان کو یہ حق دیتے ہیں کہ وہ قدرتی چیزوں سے فائدہ اٹھائے اور ان میں ہر ایک اس کی وہی دلیل پیش کرتا ہے جس کو دوسرا پیش کرتا ہے' البتہ ایک فرق ہے اور وہ یہ کہ پہلے کی دلیل خالص فلسفیانہ ہے اور دوسرا اپنی دلیل کا مدار دینی بنیاد پر رکھتا ہے۔ ارسطو کی نگاہ میں قدرت نے اور ابن خلدون کی نگاہ میں خدا نے زمین اور زمین کے تمام خزانوں کو انسان کے فائدے کے لیے پیدا کیا ہے اور قرآن مجید' سورج' چاندستاروں کا بھی اس پر اضافہ کرتا ہے۔

ارسطو کہتا ہے: ''ضروری غذا کے حاصل کرنے کا یہ ذریعہ بلاشبہ ہر مخلوق کے لیے قدرت کا عطیہ ہے' نہ صرف اس کی پیدائش کے پہلے لحظہ سے بلکہ اسی طرح اس وقت تک کے لیے جب وہ پورا طاقتور ہو جاتا ہے...... اس لیے بلاشبہ ہمارے لیے یہ اعتقاد رکھنا جائز ہے کہ نباتات' حیوانات کے لئے اور حیوانات انسان کے لیے پیدا کیے گئے ہیں۔ ان حیوانات میں جن کو پال سکتے ہیں وہ اس کی خدمت اور غذا کے لیے مخصوص ہیں' لیکن ان کا زیادہ تر حصہ (گو کل نہیں) جو جنگلی ہے اس کی غذا وغیرہ جیسے

لباس اور بہت سی مفید چیزوں میں اس کے کام آتا ہے' اس لیے اگر قدرت نے کوئی چیز بے کار اور بلا مقصد نہیں پیدا کی ہے تو لامحالہ اس نے ان تمام چیزوں کو نوعِ بشری کے فائدے کے لیے پیدا کیا ہے۔ (۱۰۴)

اور ابن خلدون کہتا ہے: ''خداوند تعالیٰ نے دنیا کی تمام چیزوں کو انسان کے لیے پیدا کیا گیا ہے اور اپنی کتاب کی بہت سی آیتوں میں اس پر اس کا احسان جتایا ہے...... دنیا اور دنیا کی کل چیزیں انسان کے اقتدار میں ہیں' کیونکہ خدا نے اس کو اپنا خلیفہ بنایا ہے''۔ (۱۰۵) مسلمانوں میں صرف ابوالعلا معری نے انسان کے خلاف حیوانات اور نباتات کی جانب سے مدافعت کی ہے' وہ انسان کی طرف مخاطب ہو کر کہتا ہے ''جس چیز کی نسبت تمہارا اعتقاد ہے کہ وہ تمہاری حلال ملک ہے' وہ درحقیقت تمہاری نہیں ہے' تم حیوان پر صرف ظلم و جور سے اپنی حکومت قائم کرتے ہو۔ کیا تمہارا یہ اعتقاد ہے کہ شہد کی مکھی اپنا شہد اس لیے بناتی ہے کہ تم اس کو ہدیۃً بھیجو' وہ خود اپنے لیے یہ مشقت برداشت کرتی ہے''۔ (۱۰۶) جب تک انسان دنیا کا آقا رہے گا وہ جس طرح اس سے فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ بشرطیکہ اپنے بھائیوں کے فوائد کو صدمہ نہ پہنچائے اور وہ اس مقصد کے حاصل کرنے کے تمام ذرائع کو کام میں لاسکتا ہے' لیکن ان ذرائع کی دو قسمیں ہیں قدرتی اور اصطلاحی۔ پہلے ذرائع سے جنگلی آدمی کام لیتے ہیں اور وہ تمدن سے پیدا نہیں ہوتے۔ ان کی ایجاد اور ترقی تو تمدن کے ظلِ عاطفت میں ہوتی ہے' لیکن وہ تمدن کے بنائے ہوئے نہیں ہوتے۔

اگرچہ ارسطو اور ابن خلدون دونوں متفقہ طور پر انسان کو قدرت سے فائدہ اٹھانے کا حق دیتے ہیں تاہم اپنے بنیادی اصول کی تطبیق میں دونوں مختلف ہیں ارسطو غلامی کو قائم رکھتا ہے اور اس کو جائز قرار دیتا ہے اور یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ کچھ لوگ آزاد زندگی بسر کرنے کے لیے اور کچھ لوگ غلام بننے کے لیے پیدا کیے گئے ہیں۔ اس بنا پر پہلی قسم کے لوگوں کو دوسری قسم کے لوگوں سے خدمت لینے کا حق حاصل ہے۔

لیکن ابن خلدون غلامی کو قائم نہیں رکھتا البتہ مذہب نے اس کی اجازت دی ہے۔ اپنی دلیل کی بنا پر اس نے یہ ثابت کیا ہے کہ انسان کی غلامی کسب کا قدرتی ذریعہ

Marfat.com

نہیں ہے، بلکہ وہ صرف عارضی ذریعہ ہے، وہ کہتا ہے کہ انسان فطرۃً آزاد ہے(۱۰۷) اور مجتمع (معاشرے) میں انصاف کے پھیلنے اور ترقی کے لیے یہ ضروری ہے کہ اجتماع کا پہلا مقصد اس آزادی کی ضمانت اور شرفِ بشری کا احترام ہو۔ یہ وہ شرف ہے جس کو انسان نے اس خدا سے حاصل کیا ہے جس نے اس کو اپنی زمین کا خلیفہ بنایا ہے۔ بااین ہمہ ابن خلدون غلامی پر صراحت کے ساتھ اعتراض نہیں کرتا تا کہ مسلمان برہم نہ ہو جائیں بلکہ صرف اس قدر کہنے پر قناعت کرتا ہے کہ آقا کی خدمت کرنا ایک ذلت ہے اور جس بہادر کے دل میں ذرہ برابر بھی خودداری ہوگی وہ اس ذریعہ سے اپنی معاش حاصل کرنے پر کبھی راضی نہ ہوگا۔

اسی طرح جنگ کے مسئلہ میں بھی دونوں متفق نہیں ہیں۔ ارسطو جنگ کو کسب کے قدرتی ذرائع میں شمار کرتا ہے۔ لیکن ابن خلدون جنگ اور سپہ سالاری کا شمار ان ذرائع میں نہیں کرتا اور اس کا سبب بھی بعینہٖ وہی ہے یعنی خداوند تعالیٰ نے کچھ لوگوں کو ریاست اور حکومت کے لیے اور دوسرے لوگوں کو فرمانبرداری اور اطاعت کے لیے نہیں پیدا کیا ہے اور سچ بات تو یہ ہے کہ انسانیت اور اس کے حقوق کا خیال ابن خلدون کے یہاں ارسطو کے خیال سے بہت زیادہ ترقی یافتہ ہے۔

کسب کے ذرائع اور انسان کی بدویانہ شہری زندگی کے درمیان ایک مضبوط تعلق ہے یہ ذرائع بدویانہ زندگی میں زیادہ تر محدود ہو جاتے ہیں لیکن شہری زندگی میں پیچیدہ اور زیادہ ہو جاتے ہیں، ان کی پیچیدگی اس قدر بڑھ جاتی ہے کہ وہ حقیقی فن بن جاتے ہیں جن کی تعلیم و مشق کے لیے ایک طویل مدت تک اساتذہ کی نگرانی کی ضرورت ہوتی ہے، اس معاملہ میں شہری زندگی کی ایک مصنوعی خصوصیت ہے یعنی خود انسان اس کو پیدا کرتا ہے، خود اس سے کام لیتا ہے اور خود اس کو ترقی دیتا ہے۔

(۲)

ابن خلدون کے خیال میں کسب کا پہلا قدرتی ذریعہ صرف زراعت ہے اور یہ ایک ایسا پیشہ ہے جس میں قبیلہ اس وقت مشغول ہوتا ہے جب وہ ایک جگہ قیام کرتا

Marfat.com

ہے۔ وہ انسان کا قدیم ترین پیشہ بھی ہے کیونکہ وہ فطرت سے بہت زیادہ قریب ہے۔ اسی لیے عوام کا اعتقاد ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام نے زراعت کے پیشہ کو پیدا کیا۔

ابن خلدون کہتا ہے کہ وہ نہایت سادہ ذریعہ ہے کیونکہ اس کے لیے علم اور تعلیم کی ضرورت نہیں ہوتی البتہ وہ ترتیب علوم ہی کے درمیان زراعت کا بھی ذکر کرتا ہے' لیکن جو کتابیں زراعت سے تعلق رکھتی ہیں وہ صرف علماء کے نزدیک اہمیت رکھتی ہیں' حالانکہ وہ زراعت کا کام بالکل نہیں کرتے اور کھیتی کرنے والے خواہ ابن خلدون کے زمانہ میں ہوں خواہ ہمارے زمانہ میں ہوں' قواعد علمیہ کی پابندی نہیں کرتے' بلکہ وہ صرف ان تجربوں کے مطابق زمین کی کاشت کرتے ہیں جو عام طور پر معلوم ہیں اور سالہا سال سے ان کی روایت ہوتی چلی آئی ہے۔ مجتمع (معاشرہ) زراعت کے بغیر زندگی نہیں بسر کر سکتا۔ کیونکہ ہر چیز سے پہلے وہ انسان اور حیوان کی ضروری غذاؤں کی پیداوار کا ذریعہ ہے۔ اس کے ساتھ اور تمام ذرائع آمدنی سے اس کی پیداوار سب سے زیادہ ہوتی ہے اور اس میں سب سے کم تکلیف برداشت کرنی پڑتی ہے(۱۰۸) اور جس طرح وہ کاشتکاروں کا ذریعۂ آمدنی ہے اسی طرح حکومت کا ذریعۂ آمدنی بھی ہے' کیونکہ ٹیکس کا زیادہ حصہ مزروعہ زمینوں اور ان کی پیداواروں پر لگایا جاتا ہے اس لیے جو حکومت اپنی اور اپنی رعایا کی فوز و فلاح کی ذمہ دار ہونا چاہتی ہے اس کا فرض ہے کہ کاشتکاروں کی حوصلہ افزائی کرے۔

لیکن زراعت' زراعت کرنے والوں کی ذلت کا بھی سبب ہوتی ہے اور جنگی قابلیت کو نقصان پہنچاتی ہے۔ ابن خلدون نے یہ روایت نقل کی ہے کہ ایک دن جب رسول اللہ ﷺ نے اہل مدینہ میں سے ایک شخص کے پاس ہل دیکھا تو فرمایا: ''یہ جس قوم کے گھر میں آیا اس میں لازمی طور پر ذلت آئی''۔ (۱۰۹) اس نے اس کی یہ تفسیر کی ہے کہ کاشتکار ٹیکس دینے پر مجبور کیا جاتا ہے' لیکن اس حدیث کی صحت پر ہم کس قدر اعتقاد رکھ سکتے ہیں؟ ابن خلدون نے اس کے متعلق کچھ نہیں لکھا' لیکن بخاری جنہوں نے یہ حدیث روایت کی ہے...... کے تمام نقاد متفق ہیں کہ وہ بعض غلطیوں سے محفوظ نہیں ہے' اس کے علاوہ صرف کاشتکار ہی ٹیکس نہیں ادا کرتا' کیونکہ تاجر بلکہ ایک معمولی آدمی

Marfat.com

بھی جو دولت رکھتا ہے ٹیکس ادا کرتا ہے۔

لیکن زراعت کی پیداوار اس سے بہت زیادہ ہوتی ہے جتنا کاشتکار صرف کرتے ہیں، اس کے علاوہ کاشتکاروں کی بہت سی ضرورتیں ایسی ہوتی ہیں جن کو زراعت پورا نہیں کرسکتی اس لیے وہ اپنی فاضل پیداوار کے بدلہ میں بعض دوسری چیزیں لیتے ہیں اور یہیں سے تجارت پیدا ہوتی ہے جو ابن خلدون کی رائے میں کسب کا ایک قدرتی ذریعہ ہے۔

(۳)

ابن خلدون تجارت پر عمیق بحث نہیں کرتا اور اس کی تاریخ اس ذہانت اور تفصیل کے ساتھ بیان نہیں کرتا جیسا کہ مونٹسکیو نے بیان کیا ہے اور اس کا سبب معمولی ہے اور وہ یہ کہ وہ اس تاریخ سے ناواقف تھا اور نیز اس لیے کہ تجارت اس کے زمانہ میں اور اس کے شہر میں وہی پرانی شکل پر قائم تھی اور دور جدید میں اس نے جو وسعت اور پیچیدگی حاصل کر لی ہے اس وقت تک وہ اس درجہ تک نہیں پہنچی تھی۔ یا یہ کہ رومن دنیا میں اس نے جس درجہ تک پہنچنا شروع کیا تھا وہ اس سے بھی محروم تھی۔ ابن خلدون تجارتی کمپنی سے بھی ناواقف تھا۔ کیونکہ جیسا کہ تاریخ بتاتی ہے یہ یقینی طور پر ظاہر ہوتا ہے کہ عالم اسلامی میں تجارتی جماعتیں کبھی نہیں پائی گئیں بلکہ وہ آج بھی اپنے دور پیدائش میں ہیں۔

لیکن اس کے ساتھ ابن خلدون نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ تجارت کی پہلی شکل ضروری سامانوں کا باہمی تبادلہ تھا اور نقد کے ساتھ ان سامانوں کی خرید وفروخت اس کے بعد ہوئی اور وہ اس مناسبت سے مسلمانوں کے یہاں سکے کی تاریخ تفصیل کے ساتھ بیان کرتا ہے اور سچائی کے ساتھ یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ مسلمانوں نے سکے کا نظام ایرانیوں اور یونانیوں کے یہاں سے اپنے یہاں منتقل کیا اور انہوں نے پہلی صدی ہجری کے آخر میں جب وہ یونانی اور ایرانی تمدن سے واقف ہوئے سکہ ڈھالنا شروع کیا۔ اور جب نقدی کاروبار کا دستور شروع ہوتا ہے تو انسان صرف اسی پر قناعت نہیں

کرتا کہ وہ اسی قدر نقدی حاصل کر لے جو صرف اس چیز کی قیمت کے برابر ہو جو بیچی جاتی ہے' بلکہ وہ اس چیز میں تصرف کر کے اس سے فائدہ بھی حاصل کرنا چاہتا ہے اور تجارت میں یہ ایک عظیم الشان انقلاب ہے' کیونکہ تجارت درحقیقت صرف یہ ضرورت پوری نہیں کرتی کہ وہ چیز حاصل کی جائے جو زندگی کے لیے ضروری ہے بلکہ وہ دولت حاصل کرنے کی خواہش کو بھی پورا کرتی ہے۔

اس وقت تجارت ایک فن بن جاتی ہے اور ابن خلدون ماہرین تجارت سے اس کی یہ تعریف نقل کرتا ہے ''فن تجارت کے معنی یہ ہیں کہ تھوڑی سی قیمت پر خریدا جائے اور زیادہ قیمت پر فروخت کیا جائے''۔ ایسی حالت میں جو تاجر اپنے فوائد کا حریص ہے اس کو چاہیے کہ شہر میں صرف وہی سامان لائے جو عام طور پر تمام باشندوں کے لیے مفید ہو اور چھوٹے شہروں میں جہاں عیش پرستی کی ضرورتیں محدود ہوتی ہیں' تاجر کو خاص طور پر ضروری سامان فروخت کرنا چاہیے' اسی طرح دور اندیش تاجر کو بازار کو دیکھتے رہنا چاہیے تاکہ وہ بیچنے کا بہترین وقت انتخاب کر سکے ورنہ وہ اپنے آپ کو تباہ کر دے گا۔

ابن خلدون یہ خیال بھی ظاہر کرتا ہے کہ تجارت کی دو قسمیں ہیں ایک تو وہ تجارت جس کو تاجر ملک کے اندر کرتے ہیں اور دوسری وہ جو ملک کے باہر کرتے ہیں۔ اس مناسبت سے وہ اس طرف اشارہ کرتا ہے کہ جو چیزیں دور دراز ملکوں سے لائی جاتی ہیں۔ ان کی قیمتیں لازمی طور پر اس شہر کی چیزوں کی قیمتوں سے جہاں یہ چیزیں لائی جاتی ہیں گراں ہوتی ہیں کیونکہ تاجر ان سامانوں کی اصلی قیمت پر اپنے سفروں کے مصارف اور اپنی محنت کے معاوضہ کا بھی اضافہ کر لیتے ہیں۔ وہ اس کی مثال میں ان سامانوں کو پیش کرتا ہے جو سوڈان سے مراکش میں لائے جاتے ہیں یا مراکش سے سوڈان میں لے جائے جاتے ہیں اور ان کا مقابلہ ان سامانوں کی قیمتوں سے کرتا ہے جو ان کی پیداوار کے مقامات پر ہوتی ہیں۔

اسی طرح جو شخص اس کے زمانہ کی سیاست اور اخلاق کی تاریخ سے واقف ہونا چاہتا ہے اس کے لیے ابن خلدون صحیح نظریئے پیش کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ تاجر کے لیے فائدہ سے بہرہ اندوز ہونا مطلقاً ممکن نہیں ہے بلکہ اس کو یہ فائدہ حکومت کی قوی ضمانت

Marfat.com

سے حاصل کرنا چاہیے کیونکہ دو خطرے اُن کو ہمیشہ دھمکی دیتے رہتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ اکثر خریدار متدین نہیں ہوتے اور جب تاجران کے ہاتھ ادھار فروخت کرتا ہے تو اپنا حق ایک طویل زمانہ کے بعد اور تقاضا کرنے پر پاتا ہے۔ اس کے لیے خود قاضیوں یا بڑے بڑے عہدہ داروں کی خدمت میں ہدایا پیش کر کے یا خوشامد کر کے ان سے دوستی کرنی پڑتی ہے۔ دوسرے یہ کہ خود حکومت تاجروں کی دولت کی حریص ہوتی ہے اور کسی دلیل سے اس کے لوٹنے سے باز نہیں آتی۔ اس مصیبت سے بچنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ پایۂ تخت کے ایک ہوشیار آدمی یا کسی بڑے عہدے دار کے اثر کا اعتماد حاصل کیا جائے۔

یہ ان اسباب میں سے جن سے ابن خلدون نے بعینہٖ وہی نتیجہ نکالا ہے جو مونٹسکیو نے نکالا ہے۔ ایک سبب ہے' یعنی یہ کہ تجارت اخلاق کو خراب کر دیتی ہے'(۱۱۰) ایک دوسرا سبب اور بھی ہے اور وہ یہ کہ تجارت حرص کے مادہ کو بہت زیادہ برانگیختہ کر دیتی ہے اور تاجر کو اس پر آمادہ کرتی ہے کہ وہ چالبازی اور ان ذرائع سے فائدہ حاصل کرے جن میں اکثر کی اخلاق اور مذہب مخالفت کرتے ہیں۔ بایں ہمہ مونٹسکیو کی طرح ابن خلدون کا بھی یہ خیال ہے کہ سخت اخلاق کے نرم کرنے میں تجارت کا عمدہ اثر پڑتا ہے۔

لیکن ابن خلدون کا یہ فیصلہ عام نہیں ہے' وہ کہتا ہے کہ بہت سے تاجر ایسے بھی ہوتے ہیں کہ اپنی دولت کی کثرت اور اپنی وجاہت کی وجہ سے خود تجارت نہیں کرتے بلکہ اس کو آزاد شدہ غلاموں اور نوکروں کے سپرد کر دیتے ہیں اور اس طریقہ سے اس خرابی سے بچ جاتے ہیں جو اس پیشہ کو لاحق ہو جاتی ہے۔(۱۱۱)

ابن خلدون احتکار (۱۱۲) (یعنی گراں فروشی کے وقت کے انتظار میں غلہ وغیرہ کو روک رکھنا) کی مزمت کرتا ہے کیونکہ وہ خریداروں اور خود تاجروں کے فوائد کے لیے مضر ہے۔ وہ تجار سے متعلق ایک لذیذ توضیح پیش کرتا ہے جس سے اس کی ذہنیت معلوم ہوتی ہے' وہ کہتا ہے کہ ان خریداروں کی روحیں جو معمولی چیز کی قیمت بہت زیادہ دیتے ہیں ان قیمتوں سے لگاؤ رکھتی ہیں اس لیے تاجر کو بھی اس کے فائدے سے برکت نہیں ہوتی۔ (۱۱۳) اور یہ بھی مادی زندگی میں روح کی مخفی تاثیرات میں سے ایک تاثیر ہے۔

Marfat.com

(۴)

کسب معاش کا تیسرا ذریعہ صنعت ہے اور اس سے چند فن اور چند پیشے مراد ہیں جن میں بعض بدویانہ زندگی میں بھی پائے جاتے ہیں کیونکہ وہ ضروری حاجتوں کو پورا کرتے ہیں مثلاً کپڑا بننے کا پیشہ' لیکن بعض دوسرے پیشے صرف تمدنی زندگی میں پائے جاتے ہیں جو اسی زندگی کا نتیجہ ہیں مثلاً گرمی اور سردی سے بچنے کی ضرورت ایک بدکو بھی ہے اس لیے وہ ان کا محتاج ہے لیکن اس کی موٹی جھوٹی زندگی اور دائگی بادیہ گردی اس کو امراض سے محفوظ رکھتی ہیں۔اس لیے برخلاف اہل شہر کے اس کو اطباء کی ضرورت نہیں ہوتی۔ تمدن ایسے نئے پیشے بھی پیدا کر دیتا ہے جو افراد میں ایک ایسی خواہش پیدا کر دیتے ہیں جس سے روزی کمانے کے علاوہ اور چیزوں کے متعلق بھی وہ غور وفکر کرنے لگتے ہیں۔اس خیال سے وہ ان پیشوں کی ترقی دینے کے لیے عمل کرنے لگتے ہیں۔غرض جس قدر تمدن ترقی کرتا ہے' نئی نئی ضرورتیں پیدا کرتا ہے اور ان کے پورا کرنے کے لیے پیشے بھی پیدا کرتا ہے۔ جو مختلف پیشے شہروں میں مشہور ہیں ابن خلدون ان کی تعداد تفصیل کے ساتھ گناتا ہے اور مفصل طور پر ہر ایک کی شرح کرتا ہے لیکن اس معاملہ میں اس نے جو کچھ بیان کیا ہے وہ اگرچہ بعض اوقات ایسی دلچسپ تفصیلات پر مشتمل ہوتا ہے جو مورخین کے لیے مفید ہوتی ہیں تاہم ان میں ہر ایک کی تحلیل کرنا تکلیف دہ ہے۔

دسویں فصل

علوم

(۱) یہ بحث کہ علوم کا وجود ایک اجتماعی مظہر ہے (۲) علوم کی ترتیب (۳) عقلی تربیت

ابن خلدون کے نقادوں میں پروفیسر فلنٹ وغیرہ نے مقدمہ کے چھٹے حصہ پر اس وجہ سے بحث نہیں کرنی چاہی کہ اس حصہ کا فائدہ جو کچھ بھی ہو لیکن وہ خاص طور پر اس شخص کے لیے اہمیت رکھتا ہے جو اہل عرب کے علوم و آداب کی تاریخ پر بحث کرنا چاہتا ہے۔

اور واقعہ بھی یہی ہے کہ یہ آخری فصلیں ابتدائے اسلام سے لے کر آٹھویں صدی تک اہل عرب کے علوم و آداب کی مکمل تاریخ پر مشتمل ہیں اور اس حیثیت سے یہ ابن خلدون کی ایک نئی جدت طرازی ہے کیونکہ وہ پہلا مسلمان ہے جس نے مسلمانوں کی ادبی اور عقلی تحریک کی تاریخ تقریباً جدید طریقہ پر لکھی ہے' اس سے پہلے کے مصنف صرف ایسی جامع کتابوں کے لکھنے پر قناعت کرتے تھے جن میں علوم میں سے کسی علم کی شاخ کے مشہور علماء کا یا عام طور پر تمام علماء اور تمام آداب کا ذکر ہوتا تھا' ان فہرستوں میں سب سے زیادہ مشہور فہرست ابن ندیم ہے جو چوتھی صدی میں لکھی گئی' ان مصنفین نے ایک خاص علم کی بھی تاریخ لکھی ہے بالخصوص خیالات اور مذاہب فلسفیہ کلامیہ کی تاریخ۔

لیکن ان میں کسی نے متداول علوم پر اس حیثیت سے نگاہ نہیں ڈالی کہ ہر ایک بذاتِ خود بحث کے قابل ہے اور اس حیثیت سے ابن خلدون جدید زمانہ کے مورخین آداب سے بہت زیادہ مشابہت رکھتا ہے' بلکہ ان سے اس قدر مشابہ ہے کہ اس زمانہ میں مصر میں تاریخ آداب کے جو سکول ہیں وہ اس کو ہمیشہ ایک نمونہ بناتے ہیں اور اس کو سب سے زیادہ قابل اعتماد ماخذ جس کی طرف رجوع کیا جا سکتا ہے سمجھتے ہیں۔

Marfat.com

اگرچہ اس بات پر افسوس ہے کہ ابن خلدون کے اجتماعی فلسفہ میں اس کے شاگرد نہیں ہیں، تاہم مسلمانوں کے آداب کی تاریخ کے انقلاب بلکہ اس کے وجود پر بھی مقدمہ کے آخری حصہ کا بہت بڑا اثر پڑا ہے اور اگر وہ نہ ہوتا تو ترکی مورخ حاجی خلیفہ (المتوفی ۱۶۵۸ھ) اپنی جامع کتاب نہ لکھ سکتا (۱۱۴) جو مشرق اور مغرب دونوں جگہ برابر صحیح طور پر ایک بڑی فہرست خیال کی جاتی ہے۔

(۱)

لیکن اگر یہ صحیح ہے کہ مقدمہ کا چھٹا حصہ مجموعی طور پر فلسفہ اجتماعیہ اس لفظ کے معنی میں نہیں ہے، تاہم وہ اس کے ساتھ ایسی رائیوں پر مشتمل ہے جو فلسفہ اجتماعیہ کے ساتھ تعلق رکھتی ہیں اور ابن خلدون کا کوئی نقاد جو اس حیثیت سے اس پر تنقید کرنا چاہتا ہے جو ہمارے پیش نظر ہے اس کو نظر انداز نہیں کر سکتا۔ ابن خلدون زیادہ تر اسلامی گروہ کی ادبی اور علمی تاریخ کی تفصیل اسی اثر سے متاثر ہو کر کرتا ہے، جس سے مونٹسکیو نے ''روح القوانین'' کی اخیر دو کتابوں میں اہل فرنگ کے یہاں جاگیروں کی تاریخ پر تفصیل کے ساتھ بحث کی ہے اور دونوں نے اس بحث پر...... جو اضافی سمجھا جاتا ہے اس لیے بحث کی ہے کہ وہ حقیقت میں اس موضوع کا جزو ہے جو ان کے پیش نظر ہے اس لیے ابن خلدون کو علم میں ایک ایسا اجتماعی مظہر نظر آتا ہے جس پر اس کو اسی طرح بحث کرنی چاہیے جس طرح اس نے دوسرے اجتماعی مظاہر پر بحث کی ہے۔

ابن خلدون اس خیال تک کیونکر پہنچا؟ وہ کہتا ہے کہ علم ''فکر کی حرکت'' (۱۱۵) کا نتیجہ ہے اور باوجودیکہ فکر اصل میں انسان کے لیے خدا کا ایک عطیہ ہے تاکہ وہ حیوان سے ممتاز ہو جائے۔ تاہم وہ اپنی انتہائی حدود تک صرف مجتمع میں وسعت حاصل کر سکتی ہے کیونکہ اس کی وسعت کا اصلی سبب صرف مشق ہے اور جیسا کہ ہر ملکہ کی حالت ہے، یہ ضروری ہے کہ متعدد موضوعوں میں متعدد بار فکر کی مشق کرائی جائے تاکہ وہ اپنی عمل کرنے والی شکل اختیار کر لے۔ لیکن فکر اپنی مشق کا میدان مجتمع ہی میں پاتی ہے اور جس طرح فکر اجتماعی زندگی پر موقوف ہے اسی طرح وہ صرف شہری زندگی میں پورے

Marfat.com

طور پر پختہ ہوتی ہے جہاں تمدن پیچیدگی کے اعلیٰ درجہ تک پہنچ جاتا ہے۔ ابن خلدون کہتا ہے کہ انسان میں تین قسم کی سمجھ ہے: ممیز جس سے وہ خاص خاص مسائل کی تمیز کرتا ہے، تجزیہ جس کو وہ زندگی کے معمولی طریقوں پر منطبق کرتا ہے، مثلاً وہ عادتیں جو افراد کے باہمی معاملہ سے تعلق رکھتی ہیں، یہ دونوں قسم کی سمجھ نہایت آسانی سے حاصل کی جاسکتی ہیں اور بدوؤں کی زندگی میں بھی پائی جاتی ہے لیکن وہ شہری زندگی میں ترقی یافتہ اور منظم ہو جاتی ہیں، تیسری نظری سمجھ جو افکار عامہ کے درمیان کے تعلقات کو مرتب کرتی ہے اور انہی تعلقات سے وہ افکار عامہ پیدا کیے جاتے ہیں جو مختلف علوم کو مرتب کرتے ہیں لیکن سمجھ کی یہ قسم صرف شہری زندگی میں پائی جاتی ہے، کیونکہ وہ بعض وجوہ سے ان بعض مظاہر کا نتیجہ ہے جو شہری زندگی میں پیدا ہوتے ہیں۔ غرض عمل کیلئے مجبور ہونا تمدن کی پیچیدگی اور وہ فراغت جو بعض لوگوں کو شہری زندگی میں غور وفکر کے لیے مل جاتی ہے یہ سب ایسے مظاہر ہیں جو اس ملکہ کو ''قوت سے فعل میں لاتے ہیں'' یہی وجہ ہے کہ ہم کسی خالص بدوی قبیلہ میں کسی پختہ علم کو کبھی نہیں پاتے۔

(۲)

ابن خلدون ان علوم کو دو قسموں میں مرتب اور منقسم کرتا ہے، ایک تو علوم دینیہ (نقلیہ) جن کا مقصد عقیدہ کی شرح اور نظام فرائض وغیرہ کا قائم کرنا ہوتا ہے، دوسرے علوم فلسفیہ (طبیعیہ) جو طبیعہ اور مابعد الطبیعہ میں انسانی غور وفکر کا نتیجہ ہیں۔

بحث ومطالعہ کی دونوں قسمیں ہر قوم کے لیے ضروری ہیں اور کوئی قوم دین اور کسی قدر فلسفۂ انسانیت سے بے نیاز نہیں ہو سکتی لیکن خاص خاص حالات سے علوم دینیہ نے مسلمانوں کے یہاں ایسی عظیم الشان اہمیت حاصل کر لی جس کو وہ دوسری قوموں میں نہ حاصل کر سکے۔ قرآن و حدیث عربی زبان میں ہیں جن کا ترجمہ بالخصوص قرآن کا ممکن نہیں اور ہر مسلمان کا یہ فرض ہے کہ ان دونوں کو انہی کے الفاظ میں پڑھے۔ اس کے سوا اسلام پوری انسانی زندگی کو خواہ روحانی ہو یا مادہ، مشتمل ہے اور اسی سے قوانین کا اخذ کرنا ضروری ہے، حالانکہ دوسری قوموں کے دین صرف

روحانی زندگی سے غرض رکھتے ہیں۔ ابن خلدون کا یہ بھی خیال ہے کہ غیر عربی اسلامی گروہوں نے قرآن مجید کا ترجمہ نہیں کیا۔ لیکن رومان اور یونان نے جب نصرانیت کو قبول کیا تو اپنی زبانوں میں عہد قدیم اور عہد جدید کا ترجمہ کرلیا۔

علوم دینیہ اور فلسفہ کو علوم اضافیہ کی مثلاً علوم دینیہ کے لیے نحو' لغت اور آداب کی اور فلسفہ کے لیے منطق کی ضرورت ہے' اس بنا پر علوم کی چار قسمیں ہیں' علوم دینیہ اور فلسفیہ کا تو ایک درجہ ہے کیونکہ وہ مستقل بالذات ہیں لیکن علوم دینیہ کا درجہ اول ہے کیونکہ وہ محفوظ ہے اور انسان کی حقیقی ضرورتیں پورا کرتا ہے اور ان دونوں قسموں کے علاوہ علوم اضافیہ کی قسمیں ہیں اور قدرتی طور پر علوم اضافیہ دینیہ دوسرے علوم پر ترجیح رکھتے ہیں۔ ابن خلدون فلسفہ کے ساتھ وہی بیگانہ وشی کا معاملہ کرتا ہے جو اس کے مختلف آقاؤں نے کیا ہے۔ ہمیں یہ معلوم ہے کہ ان کی مہربانی سے بہرہ اندوز اور ان کی خدمت سے فائدہ اٹھانے کے بعد اس نے ان کے چھوڑنے' ان کے ساتھ خیانت اور مدارات کرنے کا کس قدر دلیرانہ اقدام کیا۔ اسی طرح ہم اس کو دیکھتے ہیں کہ مقدمہ کی ابتدا میں وہ فلسفیانہ اصول بالخصوص فلسفۂ مابعد الطبیعہ کے اصول سے استدلال کرتا ہے تاکہ اپنے اکثر نظریات کو ثابت کرے' لیکن مقدمہ کے آخر میں وہ فلسفہ پر شدید نکتہ چینی کرتا ہے اور یہ اعلان کرتا ہے کہ اس سے کوئی فائدہ نہیں۔ اور کہتا ہے کہ دین ہماری تمام ضروریات کو پورا کرتا ہے اور ہماری صحیح سعادت کا ضامن ہے۔ اس کے برخلاف فلسفہ ایک بے کار چیز ہے اور یہ خوف ہے کہ ہمیں سیدھے راستہ سے منحرف نہ کردے۔ پھر کہتا ہے کہ وہ صرف تشحیذ ذہن کے لیے مفید ہے لیکن یہ ضروری ہے کہ ہم دین کے مطالعہ سے تبحر حاصل کرنے اور اس کے ذریعہ سے فلسفہ کے خطرات سے محفوظ رہنے سے پہلے اس کو نہ پڑھیں تو کیا ابن خلدون نے فلسفہ کا صحیح اندازہ کیا ہے؟ ہمارا یہ اعتقاد نہیں ہے کیونکہ صرف دین نے روح بشری کے متعلق اس کے تمام نظریات میں اس کو مدد نہیں دی ہے حالانکہ وہ نظریات ہیں جن سے اس نے ایک صحیح مذہب نکالا ہے' لیکن سحر اور کیمیا پر وہ بے خطا کی نکتہ چینی کرتا ہے وہ صحیح ہے۔ اس کا اعتقاد ہے کہ سحر حقیقی علم ہے کیونکہ وہ انسان کی روحانی طاقت کا نتیجہ ہے جس کی شرح اس نے مقدمہ کے متعدد

Marfat.com

مقامات میں کی ہے لیکن کیمیا کو وہ بالکل باطل خیال کرتا ہے کیونکہ اس کو اس روحانی طاقت سے کوئی تعلق نہیں۔

(۳)

چونکہ تمدن انسان کے عمل کا نتیجہ ہے اور انسان جب تک اس مجتمع (معاشرے) کی عادتوں کا خوگر نہ ہو جائے جس میں وہ پیدا ہوا ہے اور جب تک تمام علوم وفنون یا کم از کم ان میں سے بعض سے واقف نہ ہو جائے وہ اس تمدن میں زندگی بسر کرنے سے عاجز ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ انسان بچپن ہی سے اس پیچدار زندگی کی تعلیم حاصل کرے اور بچہ کے لیے ایک منظم تربیت کا وجود ایک اجتماعی مظہر ہے جو تمدنی زندگی کے لیے مناسب ہے۔

اس کے زمانہ میں مشرق و مغرب کے مسلمانوں میں تربیت کے جو مختلف طریقے جاری تھے ابن خلدون ان کی شرح ایسی تفصیل اور ایسے مقابلوں کے ساتھ کرتا ہے جو مورخ کے لئے عمدہ معلومات بہم پہنچاتی ہیں۔

لیکن وہ ان طریقوں کو ناکافی خیال کرتا ہے اور ایک نیا طریقہ پیش کرتا ہے وہ افلاطون' ارسطو اور مونٹسکیو کی طرح تربیت کا یہ مقصد نہیں خیال کرتا کہ ایسے افراد تیار کیے جائیں جو بہترین حکومت کو مرتب کر سکیں بلکہ اس کے مقصد کے متعلق جدید تربیت کے اٹھارٹی بالخصوص اسپنسر کا جو خیال ہے وہی خیال ابن خلدون کا بھی ہے یعنی یہ کہ ایسے اشخاص تیار کیے جائیں جو زندگی کو اچھی طرح بسر کر سکیں۔ یہی وجہ ہے کہ تربیت کے متعلق اس کا جو خیال ہے وہ اس میں اور نظام حکومت میں کوئی علاقہ پیدا نہیں کرنا چاہتا وہ اپنے معاصرین کے طریقوں پر نکتہ چینی کرتا ہے اور خصوصیت کے ساتھ اس سختی پر حملہ کرتا ہے جو بچوں کی تربیت میں برتی جاتی ہے اسی طرح وہ ابتدائی تعلیم کے نصاب پر بھی حملہ کرتا ہے کیونکہ اس میں کتابیں بہت ہیں اور وہ برا خیال پیدا کرتی ہیں۔

وہ کہتا ہے کہ بہت زیادہ سختی خواہ باپ ماں کی طرف سے ہو خواہ استادوں کی طرف سے' بچے کے اخلاقی اور عقلی شرف کو صدمہ پہنچاتی ہے اور چونکہ انسان فطرۃ مختلف قسم کی تربیت حاصل کرنے پر مائل ہے اس لیے ہم اس میلان سے کیوں نہ فائدہ

Marfat.com

اٹھائیں اور بچے کو مختلف علوم وفنون کی جس کا وہ محتاج ہے کیوں نہ تعلیم دیں؟ سختی اول تو اس کو اپنے باپ ماں' اساتذہ اور اپنے موضوعِ درس سے بغض رکھنے پر آمادہ کرتی ہے پھر اس بات پر کہ وہ اس سختی سے بچنے کے لیے حیلہ ونفاق سے کام لے' سختی بڑے' آزاد اور باعمل اشخاص نہیں پیدا کرتی بلکہ تنگ اور جاہل ذہن اور ذلیل و پست روحیں پیدا کرتی ہے۔ کیا حکومت کی سختی کی برائی کافی نہیں ہے؟ پھر ہم کیوں اس پر ایسی برائی کا اضافہ کریں جو مقصود ہو اور انتظام کے ساتھ جاری کی جائے؟ لیکن ان موضوعوں کی کثرت جو بچوں کو پڑھائے جاتے ہیں اور ان کا نظام اور ان کا طریقہ تو وہ عقلی ترقی کو صدمہ پہنچاتے ہیں کیونکہ اولاً تو وہ بچے کی قوت پر ظلم کرتے ہیں۔ ثانیاً اس لیے کہ وہ اس کے عزم کو روک دیتے ہیں۔ ابن خلدون کہتا ہے کہ لغت کے درس کو ہر علم کی بنیاد ہونا چاہیے لیکن یہ مقصد نہیں ہے کہ نحو اور بلاغت کا درس نظری طور پر دیا جائے بلکہ وہ درس مقصود ہے جس کا مقصد یہ ہو کہ بچے کو اس کی مشق ہو جائے کہ وہ اپنے مافی الضمیر کو بیان کر سکے اور جو کچھ مقصود ہو اور جو کچھ پڑھایا جائے اس کو سمجھ سکے۔

نحو اور بلاغت ابن خلدون کی نگاہ میں اسپنسر کی نگاہ کی طرح ایک قسم کا فلسفۂ لغت ہیں۔ اسی لیے ان کو بچہ کو اس وقت پڑھانا چاہیے جب وہ سن رشد کو پہنچ جائے۔

ابن خلدون یہ نصیحت اس لیے کرتا ہے کہ اس نے بعض لغویوں کو جو اس علم میں مہارت حاصل کر چکے ہیں دیکھا کہ وہ صحیح طریقہ پر اپنے مافی الضمیر کو ظاہر نہیں کر سکتے تھے' لیکن بیان کی کوتاہی خیال کی کوتاہی نہیں ہے۔ ابن خلدون یہ بھی کہتا ہے کہ بچوں کو صحیح طور پر غور وفکر کرنے کا خوگر بنانے کے لیے ہمیں منطق کا پڑھانا بھی بیکار ہے کیونکہ منطق ملکہ مفکرہ (حرکت فکر) اور اس کے تعلیل کے طریقوں کا ایک وصف ہے اور وہ اس ملکہ کی ایک قسم کی طبعی تاریخ ہے' اس لیے جب فکر اپنی پختگی کے درجہ کو پہنچ جائے تو بہتر یہ ہے کہ اس وقت یہ تاریخ پڑھائی جائے۔ تمام اسلامی ممالک میں جو یہ رواج ہے کہ ہر تعلیم کی ابتدا میں قرآن مجید حفظ کرایا جاتا ہے اس کے جواز کی کوئی وجہ نہیں' جو لوگ اس طریقہ کے قائل ہیں ان کا خیال ہے کہ بچپن سے قرآن مجید کا حفظ شاگرد کو اس بات کا خوگر بنا دیتا ہے کہ وہ فصیح زبان میں لکھ سکے اور اس کو تمام بداخلاقیوں سے محفوظ رکھتا ہے۔

Marfat.com

حالانکہ واقعہ ایسا نہیں ہے' ہر شخص جانتا ہے کہ قرآن خدا کا کلام ہے اور ہم کو اس کی تقلید نہیں کرنی چاہیے' اس لیے لغت پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑ سکتا۔ رہا اس کا روحانی اثر تو وہ اس وقت زیادہ پڑ سکتا ہے جب بچہ جو کچھ پڑھے اس کو سمجھ سکے۔ اس لیے وہ خود بچہ کے فائدہ اور قران مجید کی جلالت شان کے لیے اس کو ترجیح دیتا ہے کہ جب تک بچہ غور وفکر کے ایک درجہ معینہ تک نہ پہنچ جائے وہ اس درس کو شروع نہ کرے۔ ابن خلدون پہلا شخص نہیں ہے جس نے اس رسم پر نکتہ چینی کی ہے بلکہ وہ قاضی ابوبکر بن عربی کی رائے کا ذکر کرتا ہے اور اس سے اتفاق کرتا ہے لیکن وہ یہ کہتا ہے کہ "یہ دونوں اس رسم کے بدلنے میں ناکامیاب رہے' کیونکہ رسم ایک مستبد بادشاہ ہے"۔

جن علوم کی تعلیم ضروری ہے ان کے متعلق ابن خلدون کی رائے یہ ہے کہ ان کو سب سے پہلے اصلی زبان میں پڑھانا چاہیے کیونکہ اجنبی زبان کی تعلیم صرف نصف تعلیم ہے' اجنبی علماء جو عربی کی تعلیم دیتے ہیں وہ مطلب کو اچھی طرح نہ اپنی اصلی زبان میں بیان کر سکتے ہیں نہ عربی زبان میں۔ اس نے جس فصل میں فنون پر بحث کی ہے اس کی ابتدا میں یہ بیان کیا ہے کہ ایک ساتھ دو فنون میں مہارت نہیں پیدا کی جا سکتی اسی کے مطابق وہ کہتا ہے کہ دو زبانوں میں بھی کافی مہارت نہیں پیدا کی جا سکتی۔

استاد کا یہ فرض ہے کہ علوم اضافیہ اور ان علوم میں جو بذاتِ خود مقصود ہوتے ہیں تفریق کرے اس لیے اس کا فرض ہے کہ علوم اضافیہ میں مہارت حاصل کرنے کے لیے وہ اپنے شاگردوں کو مجبور نہ کرے کیونکہ جو شاگرد مثلاً نحو میں مہارت حاصل کرنا چاہتا ہے وہ اپنی زندگی کو ختم کر دیتا ہے اور اپنے مقصد تک نہیں پہنچتا' البتہ اس کو ایک حد تک بعض دوسرے علوم سے بھی واقفیت حاصل کرنا چاہیے۔ ہمارا مولف کہتا ہے کہ اپنے شاگردوں کو علوم اضافیہ کے عام اور ضروری مبادی کی تعلیم دو۔ لیکن اگر ان میں کوئی ان موضوعوں میں سے کسی موضوع کا عالم خصوصی بننا چاہتا ہے تو اس کو بالکل چھوڑ دو کیونکہ تمہارا فرض علمائے خصوصی کا تیار کرنا نہیں ہے' بلکہ تمہارا فرض ایسے تلامذہ کا پیدا کرنا ہے جو عالم خصوصی ہو سکیں۔

کامیابی کے ساتھ اس مہم کے جاری رکھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم فکر

Marfat.com

بشری کی حقیقت اور بچپن سے جوانی تک اس کے تغیر کا مطالعہ کریں اور اسی طریقہ سے ہم اس کے ساتھ چل سکتے ہیں اور ہماری رائے میں بچوں کی تعلیم کی ابتدا نہایت عام اور آسان ترین قواعد سے کرنی چاہیے تا کہ اس ذریعہ سے وہ نہایت مشکل اور زیادہ پیچیدہ مسائل تک پہنچ سکیں۔

کیا یہ آخری خیال ہمیں اس معاملہ میں پستالوزی کے خیال کی یاد نہیں دلاتا؟ اس میں شبہ نہیں کہ ابن خلدون نے مسئلہ تربیت کی بحث میں تعمق سے کام نہیں لیا اور اس پر اس نے ضمنی بحث کی تاہم اس مختصر بحث سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس بات کے سمجھنے میں کہ تربیت کو کیا ہونا چاہیے اور نوجوانوں کے ذہن کی اصلاح کی تنظیم میں وہ حیرت انگیز قابلیت رکھتا تھا۔ اس کے بعد ابن خلدون عربی لغت اور عربی آداب کی تاریخ پر بحث کرتا ہے اور اس بحث میں ایسے نتائج نکالتا ہے جو ان مستشرقین کی توجہ کے بہت زیادہ مستحق ہیں جو اس موضوع پر بحث کرتے ہیں۔ وہ جو خیالات عرب کے ان لہجوں کے تعلقات کے متعلق جو شہروں اور جنگلوں میں عام طور پر متداول ہیں اور لغت قدیمہ کے درمیان اور مشرق و مغرب میں...... عربی شعر کے درمیان بہت زیادہ صحیح اور پختہ موازنہ اور اس کا یہ نظریہ کہ لغت عامہ کے لیے ایک خاص نحو' ایک خاص بلاغت اور ہر وہ چیز جس سے ادبی حسن کی زینت ہوتی ہے موجود ہے یا کم از کم اس کے لیے موجود ہونا چاہیے اور عامیانہ زبانیں قدیم زبان کے قدرتی تغیر کا نتیجہ ہیں۔ یہ تمام خیالات ابن خلدون کو جدید دور کے علماء کی صف میں کھڑا کر دیتے ہیں لیکن ان فصول پر بحث کرنا اور ان کی تحلیل کرنا ہمارے دائرۂ بحث سے خارج ہے۔

خاتمہ

ابن خلدون کہتا ہے ''قریب ہے کہ ہم مقصد سے نکل جائیں اور ہم نے یہ عزم کر لیا ہے کہ اس پہلی کتاب میں جو آبادی کی حقیقت اور اس کے عوارض پر ہے گفتگو کی باگ کو روک لیں' ہم نے اس کے مسائل جس قدر کافی سمجھے پورے طور پر بیان

کیے۔ غالباً ہمارے بعد کوئی ایسا شخص جس کو تائید الٰہی سے فکر صحیح اور علم ملا ہو پیدا ہوگا اور وہ اس کے مسائل اس سے زیادہ نکالے گا جتنا ہم نے لکھا ہے' کیونکہ کسی فن کے موجد کا فرض اس کے تمام مسائل کا جمع کرنا نہیں ہے' اس کا صرف یہ فرض ہے کہ علم کے درجہ کی تعیین کر دے۔ اس کی فصلوں اور ان کے مباحث کی نوعیت بیان کر دے۔ اس کے بعد متاخرین آہستہ آہستہ مسائل کو ملاتے جائیں گے یہاں تک کہ وہ مکمل ہو جائے گا' خدا جانتا ہے اور تم لوگ نہیں جانتے''۔

اس عبارت کے ساتھ ابن خلدون اپنے مقدمہ کو ختم کرتا ہے لیکن اس نے جس طریقہ کی بنیاد ڈالی اہل مشرق نے جیسا کہ دی بویئر کا خیال ہے اس کی پیروی نہیں کی۔ ترک قوم کے اقتدار کو...... جس نے ابن خلدون کے زمانہ میں عالم اسلامی میں اپنی بنیاد مضبوط کرنا شروع کی...... اس سے ایک صدی پہلے مصر کی فتح سے انتہائی قوت حاصل ہوگئی اور ان فاتحین نے علوم وفنون کو اپنے راستہ میں پامال کر دیا اور ان کا قدم جہاں پہنچا گوناگوں جدت رکھنے والے تمدن اسلام کے نتائج زائل ہو گئے اور میرے خیال میں عربی سلطنت کے زوال بالخصوص عربی علوم وآداب کے تنزل کا اصلی سبب یقیناً ترکی قوم کا غلبہ تھا۔

اس غلبہ کے زمانہ میں آداب اور علوم اس کے مظالم سے بھاگ کر مصر میں پناہ گزیں ہوئے اور آٹھویں اور نویں صدی ہجری میں مصر کے آداب کی تاریخ اس کو نہایت روشن طور پر واضح کرتی ہے' ہم پر یہ اعتراض نہیں کیا جا سکتا کہ اس زمانہ میں مصر کے بادشاہ ترک تھے کیونکہ وہ جیسا کہ ہم نے پہلی فصل میں بیان کیا ہے قومیت میں تو ترک تھے لیکن تربیت وتہذیب میں مصری تھے۔ اس کے علاوہ مصری قوم اور اس کی صحیح ذہانت کے کاموں پر بادشاہوں کا اثر بہت کم پڑا تھا' بالخصوص ایسی حالت میں جب ہم اس کا موازنہ اس عظیم الشان اثر سے کریں جو مصری قوم نے اپنے فاتحوں اور بادشاہوں پر ڈالا تھا اور یہ ایک ایسا اثر ہے جو دو بڑی زندگی اور شخصیت کو نمایاں کرتا ہے۔ اس کی دلیل پہلے تو مصر کی تاریخ میں موجود ہے۔ دوسری اس بات میں کہ مصر نے جب کسی علم' کسی فلسفہ' بلکہ کسی مذہب...... بالخصوص عیسائیت کو...... حاصل کیا تو اس کو اپنے سانچہ میں ڈھال لیا یا اگر یہ تعبیر صحیح ہو تو اس کو مصری بنا لیا۔(۱۱۶)

Marfat.com

میرا اعتقاد ہے کہ یہ بات یقینی ہے کہ اگر عثمانی ترکوں نے مصر میں عقلی حرکت کو ایک مدت دراز تک نہ روک دیا ہوتا (۱۱۷) تو مصری ذہن بجائے خود جدید دور میں یورپین ذہنوں کے مشابہ و مناسب ہوتا اور تمدن کی عام ترقی میں اپنا حصہ حاصل کر لیتا بلکہ اس کو خود پیش کرتا۔

لیکن ترکوں کا اقتدار اس ترقی کی راہ میں نہایت سخت سنگِ راہ تھا' اس لیے مصر سو گیا حالانکہ اس درمیان میں یورپ نے بڑے بڑے قدم آگے بڑھائے اور وہ صرف بونا پارٹ کے مبارک حملوں سے بیدار ہوا۔ پھر وہ اٹھا اور ان یورپینوں سے کشمکش پیدا کی جو اس کے استاد ہو گئے تھے۔ میں پورے یقین کے ساتھ اعتقاد رکھتا ہوں کہ یورپ کا اثر جن میں سب سے آگے فرانس ہے مصری ذہن کی طرف اس کی پوری گزشتہ قوت اور تروتازگی کو واپس لائے گا۔

ایسی حالت میں یہ کوئی حیرت انگیز بات نہیں ہے کہ ابن خلدون کے اہم کام کو اس کے بعد کے لوگوں میں ایسے اشخاص نہیں ملے جو اس میں جدت اور تغیر پیدا کرتے یا اس کو مکمل کرتے اور نیز یہ کہ عالم اسلامی بجز اس بنیاد کے جس کو اس روشن ذہن نے رکھا تھا فلسفۂ اجتماعیہ سے بالکل واقف نہیں ہوا اور مباحثِ اجتماعیہ نے صرف یورپ میں ترقی کی جہاں وہ آج ترقی کے انتہائی درجہ کو پہنچ گیا ہے۔

ہمارا ارادہ یہ نہیں ہے کہ ہم ابن خلدون کو مباحث اجتماعیہ کی تاریخ میں اس سے زیادہ بلند درجہ دیں جس کا وہ مستحق ہے بلکہ ہم نے یہ کوشش کی ہے کہ جو باتیں اس نے خود ایجاد کی ہیں ان کا اندازہ کریں اور جن چیزوں میں وہ دوسروں کا مقروض ہے اور اس سے پہلے دوسروں نے اس کے موضوع کے متعلق جو باتیں پیدا کی ہیں۔ ہم نے اس کا پتہ نہایت دقت نظری سے لگایا ہے' ہمارا اصلی مقصد یہ تھا کہ جو لوگ اجتماعی مباحث کے ساتھ اعتناء کرتے ہیں خواہ وہ یورپ میں ہوں یا مصر میں ان کو ایسے مفکر سے روشناس کرائیں جس کو مستشرقین کے سوا کوئی اچھی طرح نہیں جانتا حالانکہ وہ اس کا مستحق ہے کہ اس کو وہ علما بھی جانیں جو آج ان مباحث سے اعتنا کرتے ہیں جن کی اہمیت اور فائدہ پر اس نے بہت کچھ غور و فکر کیا ہے۔

Marfat.com

(۱)

چودھویں (۱۱۸) صدی میں اسلام میں ایک عظیم الشان انقلاب پیدا ہوا۔ جنگ صلیبی کا خاتمہ نہایت نا کامیابی کے ساتھ ہوا اور اسی زمانہ میں مغلوں کے پاؤں کے نیچے بغداد میں خلافت کے ستون گر گئے۔ اب ایوبیوں کا کردی خاندان ابھرا جو عالم اسلامی کی قیادت کے لیے مصر کے تخت پر بیٹھا۔ اس کے بعد ممالیکِ ترک کا خاندان اس کا جانشین ہوا جس نے صلیبی فوجوں کو مقدس مقامات سے بالکل نکال دیا اور مغلوں کے حملوں کا رخ مغرب کی طرف پھیر دیا۔

چنگیز خان کے جانشینوں نے نہایت تیزی کے ساتھ اسلام قبول کرلیا اور مغل سلطنت کے بہت سے کھنڈروں کے درمیان سے تاتاریوں کی روسی سلطنت نمایاں ہوئی جس کا قیام صولتِ اسلام کا اسارہ تھا۔

اسی طرح مغلوں کے بعد اسلام نے مشرق وسطیٰ میں بھی جست و خیز کی۔ اس کے بعد تیمور دنیا کی فتح کے لیے اٹھا اور اس کے ساتھ سلطنت عثمانیہ کا ظہور ہوا جس نے چودھویں صدی میں اپنے حدود کو اورنہ تک ممتد کیا اور بہ مقام اضرل سلطنت سرویا کا خاتمہ کر دیا اور وہیں سے سلطنت بلغار کو بھی پامال کیا۔ تیمور کے جانشینوں نے سولہویں صدی میں ہندوستان میں مغلوں کی عظیم الشان سلطنت قائم کی۔ جس کے سایہ میں گمنام قوموں نے نہایت عروج حاصل کیا۔ یہاں تک کہ فرانس اور انگلستان نے ہندوستان کے غصب کرنے کی کوشش میں اس کے کنگرے گرادیئے' جب ممالیکِ مصر خلافت کے نگران تھے اس وقت بھی اسلام کو شان وشوکت حاصل کی تھی بلکہ اس اسلام نے انیسویں صدی میں چین اور افریقہ کے اطراف میں بھی نمایاں کامیابی حاصل کی۔

مغرب میں اسلامی اثر کا مرکز قرطبہ کی خلافت تھی جس کو عباسیوں کے پہلے خلیفہ ابوالعباس سفاح کے مروان ثانی پر غلبہ پانے کے بعد امیر عبدالرحمن اموی نے قائم کیا تھا۔ ملوک طوائف مثلاً سلطنت مرابطیہ جو صحرا میں اور موحدین کی سلطنت جو بلاد شوش میں قائم ہوئی تھی' بربری سلطنت کی مدد سے جس کا قیام سخت گیری کے اصول

پر ہوا تھا ایک زمانہ تک اسپین کا مقابلہ کرنے کے قابل ہو گئے لیکن چودھویں صدی سے قبل یہ سلطنتیں مٹ گئیں اور اسپین کی سرزمین میں صرف نصرین کی ایک شاخ رہ گئی جو غرناطہ میں علوم وفنون اور آداب کے ایک گہوارے کی نگرانی کرتی تھی۔ اسی طرح سلاطین مراکش اور بنو مرین کے ہاتھ میں جنوب کے چند حقیر شہروں مثلاً رندہ کے سوا اور کچھ نہ رہ گیا۔ مرابطین اور موحدین کی شاندار سلطنتوں کا شیرازہ درہم برہم ہو گیا اور بنو مرین کے کھنڈر پر شاہانِ فاس کی بنیاد قائم ہوئی۔ تونس کے امرائے بنو حفص، تلمسان کے امرائے بنو عبدالواد اور چھوٹے چھوٹے چند امراء بڑی بڑی بربری سلطنتوں کے مالک ہوئے۔ یہاں تک کہ ہر مقام اور ہر اہم شہر کا ایک خاص امیر تھا جو اپنے پڑوسی یا اس کے رئیس سے لڑتا تھا۔ لیکن اسلامی افریقہ کو اس انحطاط کے عوارض میں جس کی تاریکیوں میں اس وقت مغرب بھٹک رہا تھا کوئی عارض لاحق نہیں ہوا کیونکہ وہ اپنے تنزل کے بجائے تمدن، غور وفکر اور تربیت میں ڈوبا ہوا تھا۔ اسی زمانہ میں جس میں اسلام کا اقتدار زائل ہو رہا تھا تونس میں ایک مورخ پیدا ہوا جو ان غور وفکر کرنے والے دماغوں میں ایک تھا جنہوں نے عربی کی دماغی تاریخ میں ایجادات کی ہیں۔ ۱۳۳۲ء میں ابو زید عبدالرحمٰن بن خلدون کی آنکھوں نے تونس میں دنیا کی روشنی دیکھی۔ مشہور سپہ سالار عقبہ کے زمانہ سے جس کی مسجد کو سب سے پہلے فرانسیسیوں نے نجس کیا افریقہ (یہ تونس کا عربی نام ہے) علوم ومعارف کا گہوارہ تھا اور اخیر زمانہ تک اس نے اس فخر کی حفاظت نہایت سختی کے ساتھ کی لیکن اس کا سیاسی اقتدار ایک طویل زمانہ سے نہایت سرعت کے ساتھ زائل ہو گیا۔ چنانچہ اغالبہ نے تونس کی حکومت کو ۸۰۰م میں غصب کر لیا اور اپنی سلطنت کو سختی اور قوت کی بنیادوں پر قائم کیا۔ اسی طرح ابن طولون نے جس کو عباسیوں نے ۸۶۸م میں مصر کا حاکم مقرر کیا تھا حکومت مصر پر قبضہ کر لیا اور وادی نیل میں ایک مستقل حکومت کی بنیاد ڈالی اور ان دونوں سلطنتوں سے بحر ابیض کے دائروں میں وسعت اور فتح کا میلان پیدا ہوا اور اغالبہ نے اسلام کے اقتدار کو صقلیہ اور سردانیا تک پھیلایا۔ روما کو دھمکی دی، اٹلی اور بروفانس کے سواحل میں تاخت وتاراج کی اور شمال میں وادی رون تک پہنچ گئے۔ یہاں تک کہ جنیورا فورا

Marfat.com

ان کے ہاتھ میں آ گیا۔ غالباً اغالبہ اپنی جنگ میں عرب اندلس کی اس شکست کا انتقام لے سکے جو کارل مارٹل کے ہاتھوں ان کو نصیب ہوئی تھی۔ اسی طرح افریقہ میں فاطمیوں کی شیعی سلطنت قائم ہوئی جس کا قیام عبیداللہ الاسماعیلی المہدی کے ہاتھوں ہوا جو تاریخی واقعات میں ایک حیرت انگیز اور نادر واقعہ تھا۔ لیکن وہ زمانہ جس میں اسلام فرنگستان کے اطراف میں پھیلتا جاتا تھا اور جس میں عبیداللہ جیسا شخص خلافتِ بغداد سے خطرناک مقابلہ کر سکا نہایت تیزی کے ساتھ گزر گیا اور امرائے بنوحفص موحدین کی سلطنت کے کھنڈروں پر پیدا ہوئے جس نے مغرب کے مختلف مرکزوں پر کچھ زمانہ تک حکومت کی تھی اور تونس میں ان کی سلطنت کی بنیاد قائم ہوئی۔ ان کا سردار شیخ ہنستانہ ابوحفص تھا جس کو موحدین نے اشبیلیہ اور مغربی اندلس کا حاکم مقرر کیا تھا اور نیز اس کا چچا ابوزکریا افریقہ کا حاکم جو ۱۲۸۸ میں اپنی ولایت کا مستقل حاکم ہوا تھا۔ لیکن ان ملکوں کے علاوہ جن کو ترکوں نے فتح کیا تھا' ابن خلدون کی پیدائش کے وقت بادشاہ کا لقب صرف ایک نمائشی حیثیت رکھتا تھا اور حقیقی اقتدار چند وزراء و حکام کے ہاتھوں میں تھا جو زیادہ تر اپنے بادشاہوں کے خلاف بغاوت کیا کرتے تھے۔ بنوحفص ہی کے زمانہ میں لوئس نہم شاہ فرانس نے ساتویں صلیبی جنگ میں شکست کھائی۔

ہمارا مورخ حضرموت کے ایک خاندان کی طرف منسوب ہے جو بلادِ عرب کے جنوب میں آباد تھا۔ اس کے دادا نے پہلے شہر قرمونہ میں قیام کیا تھا' پھر اس کا خاندان اشبیلیہ کی طرف منتقل ہو گیا جہاں اس کی امیدوں اور آرزوؤں نے بلندی حاصل کی اور اس کے افراد نے حکومت اور فوج کے محکموں میں اہم عہدے حاصل کیے اور وہاں سلطنت کے بدلنے والے انجام میں حصہ لینے لگے۔ جب موحدین کی سلطنت پر زوال آیا تو یہ خاندان سبتہ کی طرف ہجرت کر گیا اور جب ابوحفص کا ستارہ چمکا تو تونس کی طرف رحلت کر گیا اور اس کو اپنی قیام گاہ بنا لیا تا کہ اپنی جلاوطنی میں اس کی حمایت کے سایہ میں پناہ لے۔ مورخ کے دادا نے امیر ابوحفص کے حاجب (رئیس الوزراء) کا عہدہ قبول کیا' پھر اس کے جانشین مستنصر کا وزیر ہو گیا لیکن مورخ کا باپ ابوبکر محمد پہلے تو فوج میں داخل ہوا' لیکن تھوڑے ہی دنوں کے بعد علوم کے درس میں

Marfat.com

مشغول ہو گیا اور خاص طور پر شریعت کا درس ایسے زمانہ میں دینے لگا جس میں شریعت کے درس کو نہایت فروغ حاصل تھا۔ یہاں تک کہ اس کا شمار شریعت کے اکابر فقہاء اور علماء میں ہونے لگا۔

اسی ماحول اور انہی عہدوں کے گہوارے میں عبدالرحمٰن پیدا ہوا اور شروع شروع میں یہ ظاہر ہوتا تھا کہ وہ حکومت کی زندگی اختیار کرے گا' لیکن فوجی زندگی اس کو پسند نہیں آئی' اس لیے وہ طلب علم کی طرف اس شوق کے ساتھ مائل ہوا جس کو اس کے اندر اس کے باپ نے پیدا کیا تھا اور تونس اس کے مشہور کتب خانوں اور وہاں کے بڑے بڑے علماء کی خدمت میں اس نے علمی مہارت حاصل کرنے کا عمدہ ترین موقع پایا' اس وقت علوم اسلامیہ کے انسٹی ٹیوشن اپنے طالب علموں پر اپنے شیریں پانی کی خوب بوچھاڑ کر رہے تھے اور اس وقت اسلامی تربیت نے بھی مکمل مدرسہ کا رنگ اختیار کر لیا تھا۔ لیکن تعلیم و تعلم کا میدان مغرب کی طرح باوجود میلانات محافظہ کے اقتدار اور ان کی کشمکش کے نہایت وسیع رہا اور اس نے بیچدار عقلی نقائص پیدا کر دیے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ''اجماع'' یعنی مختلف علمی رائیوں کے درمیان تطبیق نے خاص اہمیت حاصل کر لی اور عقائد ثابتہ میں متعدد تغیرات لاحق ہو گئے اور چونکہ شریعتِ اسلامیہ کا ربط دین کے ساتھ سخت تھا اس لیے قانون علوم مدرسی دینی غور و فکر کے حدود سے آگے نہ بڑھ سکے' لیکن یہ اجنبی تمدنوں کے اثر کو نہ روک سکا جو اس وقت بڑھتا جاتا تھا۔ جب جدید قومیں مدرسہ محافظہ کے حملوں کی شدت کے سامنے سر تسلیم خم کر رہی تھیں اور سلطنت عباسیہ کے زیر سایہ وہ تمدن پیدا ہو رہا تھا جو تمدن اسلام کے نام سے مشہور ہے۔ قدیم تمدنوں کے بچے کھچے حصوں بالخصوص اس تمدن سے جو شام کے شہر حران سے نمودار ہوا۔ اسلامی تمدن کی آمیزش کو خاص اہمیت حاصل ہوئی اور اسی سے یونانی تمدن کے عجائبات نے نویں صدی کی نظم میں اثر کیا۔ اسی طرح جندیسا پور کے شاندار مدرسہ کا اثر فارس میں تھا اور یہ وہی مدرسہ تھا جس کی طرف بوستینان کے زمانہ سے افلاطون کے تلامذہ کو جو ایتھنز سے جلاوطن کر دیے گئے تھے نوشیروان بلا رہا تھا اور جیسا کہ میں جانتا ہوں مامون عباسی کے زمانہ میں کوئی مفکر کوئی ایسی جدید چیز نہ پیدا کر سکا جس کا اضافہ وہ

قدیم تمدنوں کے نتائج پر کرتا بلکہ متعصب مرابطین کی شورش سے پہلے ابن حزم جیسا کوئی آزاد خیال مفکر نہیں پیدا ہوا۔ گو سلطنت بربریہ کے زمانہ میں متعدد فلاسفہ مثلاً ابن رشد' موسیٰ بن میمون اور ابن طفیل پیدا ہو چکے تھے اور ان خیالات کی اشاعت کی تھی جن سے یورپ قرونِ وسطیٰ میں بہت زیادہ متاثر ہوا۔ ابن خلدون نے علوم و معارف کی تعلیم میں ایسی مستعدی ظاہر کی جس کے ساتھ اس کے اساتذہ نے شیفتگی کا اظہار کیا اور اندلسی رسم و رواج کے مطابق شریعت اور اس کے مشکلات کی تعلیم حاصل کی۔ قرطبہ کے علوم دینیہ کے درس کا طریقہ دسویں صدی تک بہترین اور پسندیدہ طریقہ سمجھا جاتا تھا' اسپینی مسلمان نظریات مجردہ کے درس پر قناعت نہیں کرتا تھا اور اس کو تطبیق عملی کے بغیر تسکین نہیں ہوتی تھی اور ابن خلدون بھی اسی راستہ پر چلا اور اپنی سرگرم اور وسیع تعلیم کو جس میں اس نے حفظ قرآن' کتب معتبرہ اور امہاتِ رسائل کے درس کو شامل کر لیا تھا ابھی ختم بھی نہیں کیا تھا کہ وہ علمی زندگی کے میدان میں جب کہ وہ ۲۰ برس کی عمر سے زیادہ کا جوان نہ تھا داخل ہوا اور سلطان ابو اسحٰق کا جو امیر ابوالحسن مرینی کو قیروان میں ۱۳۴۸ء میں شکست دینے کے بعد تونس کے تخت پر بیٹھا تھا' امین (سیکرٹری) مقرر کیا گیا۔ لیکن بنو حفص کے معاملات کے اضطراب اور ان کے ملک کے ہمسایہ اطراف کے متغلبین کے خلاف ان کی متصل جنگ نے ابن خلدونؒ کو اس پر آمادہ کیا کہ وہ کسی دوسرے شہر میں کام تلاش کرنے پر غور و فکر کرے۔ اس لیے اس نے فاس کا سفر کیا اور سلطان ابو عنان مرینی کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس نے اس کو اپنے کاموں کے لیے امین مقرر کیا اور فاس جو اب تک بنو مرین کے زمانہ کے اسلوب محافظہ کے مطابق درس شریعت کی دعوت کا گہوارہ تھا...... علوم و معارف کی اشاعت کا ایک ممتاز مرکز تھا اور ابن خلدون نے جو اپنی ذہانت سے اس زمانہ کے سیاسی معرکوں کی تہ تک پہنچ گیا تھا یہ موقع پایا کہ اہم علمی تعلقات قائم کرے۔ لیکن فوراً ہی اس کو اسلامی پایہ تخت کے انقلابات اور سیاسی ناگہانی حادثات برداشت کرنے پڑے کیونکہ امیر بجایہ حفصی کے تعلقات کی وجہ سے وہ مشتبہ قرار دیا گیا۔ اس لیے اس کو گرفتار کر کے قید کر دیا گیا' لیکن جب سلطان ابو عنان کا انتقال ہوا تو جو شخص سلطنت کا نگران تھا اس نے اس کو رہا کر دیا اور اس کو اس کا

عہدہ دوبارہ دے دیا۔ پھر نئے بادشاہ ابو سالم نے اس کو ترقی دے کر اپنے دیوان کا امین اور اپنی مجلس شوریٰ کا صدر مقرر کر دیا۔ لیکن اس میں اور وزیر عمر میں جو اس کی دشمنی پر بالکل آمادہ تھا اختلاف پیدا ہوا اور جب نزاع اور کشمکش نے اس کو بے بس کر دیا تو اس نے فاس کو چھوڑنے کا ارادہ کر لیا اور غرناطہ کی طرف روانہ ہوا جس کا بادشاہ محمد خامس تھا جس کو مرینیوں نے ابن خلدون کے توسط سے اپنے ایک صوبہ رندہ کا حاکم مقرر کیا تھا تاکہ وہ اپنے ملک کے واپس لینے کی کارروائی کو اس کا مرکز بنائے۔ وہاں ابن خلدون نے بڑے بڑے عہدوں تک ترقی کی اور اشبیلیہ میں سفیر بنا کر بھیجا گیا تھا کہ اس معاہدۂ صلح کی تصدیق کرے جو بطرس قاسی شاہ قشتالہ (الیہ اور قلاع) کے ساتھ کیا گیا تھا' لیکن فوراً ہی اس میں اور وزیر خطیب میں جو ایک دور اندیش پالیٹیشن اور قابل مورخ تھا جس کی تصنیفات اب تک سلطنت نصریہ کی تاریخ کا صحیح ترین ماخذ ہیں اختلاف پیدا ہوا' اب ابن خلدون غرناطہ کے چھوڑنے پر بھی مجبور ہوا جس کے علوم و فنون نے باوجود اس کے سیاسی انقلابات کے اس کو مبہوت کر دیا تھا اور افریقہ واپس آیا اور امیر عبداللہ الحفصی حاکم بجایہ کے سلسلۂ ملازمت میں داخل ہوا' لیکن جب عبداللہ کو اس کے چچازاد بھائی امیر ابوالعباس حاکم قسطنطنیہ نے قتل کر دیا اور بجایہ پر قبضہ کر لیا تو ابن خلدون سلطان ابی حموم حاکم تلمسان کے ملازمین میں شامل ہو گیا جو امرائے بنو عبدالواد میں سے ایک امیر تھا اور اس کے یہاں رہ کر ابوالعباس کے ہاتھ سے بجایہ کے نکالنے کی کوشش کی اور متعدد قبائل کی حمایت بھی اس کے لیے مضبوط طریقہ پر حاصل کی اور اس میں اور ابو اسحاق امیر تونس کے درمیان ایک حملہ آورانہ معاہدہ کرایا لیکن یہ تجویز عمل میں نہ آ سکی' کیونکہ امیر تلمسان عبدالعزیز مرینی سلطان فاس کی مخالفت میں مشغول ہو گیا' اس لیے ابن خلدون نے اس کو چھوڑنے کی کوشش کی اور اس سے غرناطہ کے سفر کی اجازت طلب کی' اثنائے سفر میں سلطان مراکش کے حکم سے اس کو گرفتار کر لیا گیا' پھر ابو حموم کی سفارش سے اس کو رہا کیا گیا' اس نے فاس میں قیام کیا یہاں تک کہ عبدالعزیز کا انتقال ہو گیا اور اس کے تخت کے امیدواروں میں جنگ چھڑ گئی۔ پھر غرناطہ کو واپس ہوا۔

Marfat.com

اب ابن خلدون کی زندگی کا ایک نیا دور شروع ہوتا ہے جس میں تعلیم اور علمی بحث کو سیاست اور سلطنت کے مہمات پر غلبہ حاصل ہوتا ہے۔ اس نے غرناطہ میں چند ہی دن قیام کیا تھا کہ اس کے دشمن ابن خطیب کے خلاف سازش میں شریک ہونے کا اس پر الزام لگایا گیا۔ اس لیے وہ تلمسان میں واپس آیا اور وہاں کے امیر کی خدمت ذلت اور رنج کے ساتھ قبول کی' پھر امیر نے اس کے متعلق یہ خدمت ک لگائی کہ وہ بعض طاقتور عربی قبائل کے مائل کرنے کی کوشش کرے' اب اس نے بھاگنے کا موقع پایا اور چار سال تک ایک محل میں جو بالکل الگ تھلگ تھا اور مقدس اطمینان اس کا احاطہ کیے ہوئے تھا قیام کیا اور اسی جگہ اس نے اپنی عظیم الشان تاریخی کتاب لکھنا شروع کی۔

چونکہ اس کتاب کی تالیف کے لیے ایک عظیم الشان کتب خانہ کی طرف مراجعت کرنے کی ضرورت تھی اس لیے ابن خلدون نے تونس کا سفر کیا' جہاں سلطان ابوالعباس نے اس کا خیر مقدم کیا اس کو اعزاز کے ساتھ ٹھہرایا اور پایہ تخت اور حکام کی ریشہ دوانیوں کے باوجود اس کے علمی کام کی قدر کی۔ لیکن ایک متعین شبہ نے سلطان کو اس پر آمادہ کیا کہ وہ اپنے پاس سے اس کو الگ کر دے اور اس کو متصل مہموں اور سفروں میں بھیج دے۔ یہاں تک کہ یہ مورخ جس آزادی کو اپنے علمی کام کی تکمیل کے لیے ڈھونڈ رہا تھا اس کو بالکل نہ پا سکا۔ اس لیے سفر حج کے بہانے سے ایک جہاز میں سوار ہو کر ۱۳۸۲ء میں مصر کو روانہ ہوا اور وہاں کے طلبۂ علم نے اس کا خیر مقدم کیا اور اس نے جامع ازہر میں جو اس وقت بہت مشہور یونیورسٹی تھی لیکچر دینا شروع کیا۔ پھر اسی درسگاہ میں پروفیسر تعلیم مقرر کر دیا گیا اور اخیر میں اس کو مالکی مذہب کے قاضی القضاۃ کا عہدہ بھی تفویض کیا گیا' اسی عہدہ کی حالت میں وہ دینی بدعات اور فرائض کے خلاف بغاوت کرنے کی جنگ کے لیے ہمہ تن آمادہ ہوا' اس لیے متعصبین کی ایک جماعت نے جس کے شخصی فوائد پر اس کے تشدد کا اثر پڑا تھا اس کے خلاف شورش کی اور دل میں اس کے کینہ کو جگہ دی اور مصری قوم نے...... یعنی وہ عیاش اور لہو ولعب کی فریفتہ قوم جس کی صورتوں اور جذبوں کو ممالیک کے عہد میں الف لیلہ کے قصوں نے بہت کچھ بیان کیا ہے...... اجنبی مغربی سے نجات حاصل کرنی چاہی۔ اس لیے ابن خلدون نے اپنے

Marfat.com

عہدے سے استعفاء دیا اور دوسری مرتبہ تعلیم میں مصرف ہوا اور صوبہ فیوم کے ایک گاؤں میں چلا گیا تا کہ اپنی زندگی کے بقیہ دن ایسے اطمینان کے ساتھ بسر کرے جس میں فریضہ حج کے سفر کے سوا کوئی چیز خلل انداز نہ ہو۔ ۱۳۹۹ء میں ابن خلدون دوسری مرتبہ قاضی القضاۃ مقرر کیا گیا اور اصلاح کی پہلی کوششیں پھر کرنے لگا۔ یہاں تک کہ ۱۴۰۰ء میں اس کا حامی اور دوست سلطان برقوق مر گیا اور دوسری بار ابن خلدون نے اپنے ہاتھ سے اس عہدے کو کھو دیا۔

جب سے مظفر کوتوس نے ۱۲۶۰ء میں شام میں بہ مقام عین جاموت ہلاکو خان پر غلبہ حاصل کیا تھا ممالیک مصر مغلوں کے خلاف اپنے آپ کو حامی اسلام سمجھنے لگے تھے اور ان کے مشہور سپہ سالار بیبرس نے جس نے ۱۲۶۸ء میں انطاکیہ کو صلیبیوں کے ہاتھ سے نکالا تھا ایک شخص کی جو اپنے آپ کو عباسیوں کے خاندان سے کہتا تھا اور اس کا نام ابوالقاسم احمد تھا' پیروی کی اور اس کو مذہبی رئیس تسلیم کر لیا' جب مغلوں نے اسلام قبول کیا تو ان میں اور مصریوں میں جو عباسیوں کی وراثت اور حمایت کو ترجیح دیتے تھے رشک و رقابت پیدا ہوئی اور تیمور لنگ پر اس رشک و رقابت کا اثر پڑا۔ اس لیے ۱۴۰۰ء میں اپنی تاتاری فوجوں کو لے کر شام میں سلطنت تیموجن کی جنگ کے لیے روانہ ہوا۔ سلطان فرج نہایت تیزی کے ساتھ اس کے مقابلہ کے لیے روانہ ہوا اور اپنے ساتھ ابن خلدون کو بھی لے لیا۔ لیکن تاتاریوں اور مصریوں میں لڑائی نہیں ہوئی کیونکہ سلطان کو یہ اطلاع دی گئی کہ اطراف مصر میں شورشیں پھیل گئی ہیں۔ اس لیے وہ شامیوں کو ان کی تقدیر پر چھوڑ کر قاہرہ کو واپس آیا اور مصری فوج نے دمشق میں جس کا محاصرہ تیمور لنگ نے کر رکھا تھا اس کے حوالہ کر دینے سے انکار کر دیا۔ اس لیے ابن خلدون مخفی طور پر تاتاری لشکر گاہ میں آیا اور اس کے سامنے پیش کیا۔ اس کے بعد فاتح (یعنی تیمور لنگ) نے اس کو چند علماء کے ساتھ قاہرہ میں بلایا اور جب تیمور کرج اور اناضول کی طرف جہاں اس نے انگورہ میں بایزید عثمانی کو ۲۰ جولائی ۱۴۰۲ء میں بری طرح شکست دی اور اس کو قید کیا روانہ ہوا تو اس حالت میں ابن خلدون نے قاہرہ میں ایک بڑے عالم اور فقیہ کی طرح زندگی بسر کی اور متعدد بار قاضی القضاۃ مقرر کیا گیا۔ یہاں تک کہ ۷۴ سال کی عمر میں ۱۵ مارچ ۱۴۰۶ء میں وفات پائی۔

Marfat.com

(۲)

جو شخص ابن خلدون کی کتاب کو سمجھنا اور اس کی ذہانت اور جدت واختراع کا راز معلوم کرنا چاہتا ہے۔ اس کو اس راز کی جستجو اس کی زندگی اور اس کے ان اقوال میں کرنی چاہیے جو اس کی زندگی کے حوادث' انقلابات' اس کے عروج کے زمانوں اور اس کی آزمائش کے ساتھ جا ملے ہوئے ہیں کیونکہ یہ ثابت شدہ قاعدہ ہے کہ عمل کو نظریات پر منطبق کیا جائے اور یہ روزانہ زندگی کے حالات ومواقع سے تعلق رکھتا ہے' لیکن ابن خلدون نے اس تطبیق میں بہت زیادہ محنت نہیں برداشت کی ہے کیونکہ اس نے لوگوں کے سامنے جس بات کو پیش کیا ہے اس میں بعض تو اس کے پختہ علم اور غیر معمولی طور پر تہ تک پہنچنے والی ذہانت سے اور بعض اس کے ان مؤثرات کے مشاہدہ سے جن سے قوموں کے اخلاق وعادات متاثر ہوتے ہیں' ماخوذ ہیں اور ان میں بعض نے اس کے دل کی گہرائیوں میں اضطراب پیدا کیا اس لیے اس نے ہر چیز کو دیکھا اور اس کا مطالعہ کیا لیکن اس کے مشتعل دل کی آگ اس وقت تک نہیں بجھی یا اس کی زندگی جو مختلف حوادث سے لبریز تھی' شورش اس وقت تک نہ رکی جب تک وہ مشرق کے سرچشموں سے سیراب نہ ہوا' اس کے علوم کو حاصل نہ کیا اور مصر ومغرب نے اس پر اپنے خزانوں کو نثار نہ کیا' علم ومعرفت کی خواہش اور پیاس اس کو تمام چیزوں کی آزمائش اور حقائق کی تحقیقات پر آمادہ کرتی تھی اس نے سیاسی زندگی کی کشمکش سے اس لیے علیحدگی اختیار کی تاکہ تعلیم کے دریا میں غوطہ لگائے اور مختلف قسم کی تالیفات کرے' وہ آرام کی سانس اس وقت تک نہ لے سکا جب تک اختیار اور تحصیل عملی کے میدان میں نہ آیا' ان اخیر سالوں کو جن کو ابن خلدون نے مصر میں بسر کیا خاص شرف حاصل ہے' وہاں وہ متعدد بار دشمنوں کی پیدا کردہ تکلیفوں اور دشواریوں سے بے پروا ہو کر قاضی القضاۃ کے منصب پر ممتاز ہوا۔ دشمنوں کی ریشہ دوانیوں نے اس کی راہ میں کوئی رکاوٹ نہیں پیدا کی یا ان کی جنگ نے اس کو خوف زدہ نہیں کیا بلکہ بہت جلد بادشاہ کو اس کے علم وفضل کا حال معلوم ہو گیا یہاں تک کہ اس نے قضاءت کے لیے اس کو طلب کیا اور اس نے اس

Marfat.com

دعوت کو قبول کر لیا۔ اس جاہ و اقتدار کے منصب کے قبول کرنے پر اس کو مادی موثرات نے آمادہ نہیں کیا تھا بلکہ اس کا محرک حقائق وحشیہ کے عالم میں معارفِ نظریہ کی تحقیق کا شوق اور حسی تجارب ہے۔ اس کا اثبات تھا اور علم اور حقیقت عملیہ کی اس ترکیب کا اثر ابن خلدون کی کتاب میں نمایاں ہے بلکہ وہ اس قابلیت کا منشاء ہے جس کے ساتھ وہ افریقہ اور اندلس میں اپنے زمانہ کے تمام بادشاہوں کی خدمت کے بعد ممتاز ہوا۔ لیکن ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اس نے اس جگہ ایسا میدان نہیں پایا جس میں اپنے مافی الضمیر کے صحیح اظہار کی گنجائش پاتا۔ ابن خلدون جب کسی سیاسی مسئلہ کی طرف متوجہ ہوتا تھا تو اس کے دل میں یہ حرص پیدا ہوتی تھی کہ اس کی کامیابی میں تھوڑا سا تاوان بھی نہ برداشت کرے۔ وہ اثر اور استمالت کا آماجگاہ ہوتا تھا اور ریشہ دوانیوں سے الگ رہتا تھا اخلاص اور اصول پر قائم رہنا اس کا اہم ترین وصف تھا اور جب وہ اپنے عمل کے نتائج سے فائدہ اٹھاتا تھا تو ایسی غیر معمولی مہارت سے اٹھاتا تھا جو اس کے معاصرین میں کسی شخص میں اس کثرت سے نہیں پائی جاتی تھی۔ اس نے اپنی کتاب کے لیے ان علوم و معارف کا جن کو وہ تمام ماخذوں یعنی متعدد کتابوں' ہر ماخذ یا ہر اس شخص سے جس کا اس کو عملی تجربہ ہوا۔ ہر مسافر یا تاجر یا سرکاری ملازم سے حاصل کرتا تھا۔ ایک ایسا سرچشمہ تیار کیا جو خشک نہیں ہو سکتا۔ یہ ماخذ اس کو ہر طرف سے ملتے تھے اور وہ ان کو اپنے حافظہ میں جمع کر لیتا تھا اور ان کو ایک فصیح فنی قالب میں ڈھال دیتا تھا' وہ لغت کا امام تھا اور اپنی حضرمی عبارت کے جلا دینے کا کوئی موقع نہیں چھوڑتا تھا۔ وہ اپنی صاف عربی عبارت پر فخر کرتا تھا۔ اس راہ میں اس کی کوششوں کو نمایاں کامیابی ہوئی اور اپنی کتاب کو باوجود بہت جلد تصنیف کرنے کے ایک نادر اسلوب اور سحر انگیز بیان میں لکھ سکا۔

انہی تجربوں سے ابن خلدون نے پختہ علم اور پسندیدہ جدت و اختراع کا ایک بلند قلعہ تعمیر کیا۔ اس مغربی مورخ نے عام اور متداول علم سے روگردانی کی اور اپنے لیے صرف ایک ایسا نیا راستہ پیدا کیا جس پر واقعات اور تاریخی نتائج میں اس سے پہلے کوئی نہیں چلا تھا اس کو ایک نادر اسلوب کے ساتھ جو اس کے ساتھ مخصوص ہے مرتب کیا اور اس کی مایوسی کے لہجہ میں جو اس کے اسلوب اور طریقۂ استدلال میں عام طور پر پایا

Marfat.com

جاتا ہے اس بات کی قطعی دلیل موجود ہے کہ جس زمانہ میں اس نے زندگی بسر کی اس کے عملی مواقع نے اس کو شخصی زندگی اور سلطنت کی زندگی کے انحطاط و زوال کا یقین دلا دیا تھا' مغربی محلوں کا بیرونی منظر تو نہایت شاندار اور نظر فریب تھا جس میں فنون' علوم اور آداب رونق حاصل کر رہے تھے لیکن مغرب میں اسلام کا اقتدار پراگندگی اور زوال کی طرف ایک تیز اور مستقل حرکت کر رہا تھا اور بربر جنہوں نے عرب کی جگہ مغرب میں ریاست حاصل کی تھی اس وقت اپنی عظمت کے ذروۂ کمال تک پہنچ گئے تھے اور وہ قوت قاہرہ جس کو کبھی مرابطین اور موحدین نے حاصل کیا تھا اپنے انتہائی درجہ کو پہنچ گئی تھی اور ابن خلدون نے اس زوال کو جس کو وہ روشن آنکھ سے دیکھ رہا تھا۔ گزشتہ حکومت کے کھنڈروں سے گھرا ہوا پایا' اس لیے وہ عربی اقتدار کے میناروں کے گرنے سے سخت رنجیدہ تھا اور قومی جذبہ سے اس کو یہ اچھا نہیں معلوم ہوتا تھا کہ ترکی قومیں اسلام کی ریاست کو حاصل کر لیں کیونکہ تحصیل علمی اور تاثیر نفسی کے نتائج میں ابن خلدون کی عربیت بہت زیادہ سخت تھی۔ اس پر یہ اعتراض نہیں کیا جا سکتا کہ وہ ایک ایسے عربی خاندان کی طرف منسوب ہے جو اندلس میں چلا آیا تھا کیونکہ عربی خون مغرب کی رگوں میں دوڑ رہا تھا اور ابن خلدون ایک خالص اندلسی عرب تھا۔

اس کے علاوہ وہ آداب عربیہ میں ایک جدت آفرین دماغ اور ایک مثل اعلیٰ ہے اور یہ بہت صحیح خیال قائم کیا گیا ہے کہ وہ میکیا فللی اور فیکو کے اسکولوں کا امام ہے اگر ابن خلدون روماں' یونان اور قوط کی تاریخ لکھتا اور فرنگ کا ذکر اور ان کی نفسیت کی تحلیل کرتا تو مغربی دنیا اس کے نظریات کی ان کے سوا جو عالم اسلام میں متداول تھے بہت زیادہ احترام کرتی کیونکہ اس نے اس کے خرافات کا حصہ چھوڑ دیا اور سلطنت اور انتظامی صیغوں وغیرہ کی بحث میں اسلامی تقلیدوں کی زنجیروں سے آزادی حاصل کر لی۔

اسی طرح ابن خلدون نے اپنے ذہن کو ان قیود فکریہ سے بھی آزاد کر لیا جنہوں نے اس کے زمانہ میں عربی صحیح عقیدہ کو جکڑ رکھا تھا اور وہ آخری ستارہ تھا جو آزاد خیالی کے آسمان پر طلوع ہوا' لیکن ہمیں اس غلطی میں نہیں پڑنا چاہیے جس کا مرتکب ابن خلدون ہوا ہے اور وہ غلطی قومی میلان کے اندازہ کرنے میں مبالغہ کرنا

ہے۔علوم عربیہ کے اکابر علماء میں ایسے لوگ ہیں جو مختلف قوموں کی طرف منسوب ہیں اور عربی زبان کے اقتدار کا اثر بہت زیادہ ہے۔ یہاں تک کہ خود خالص عربی قوم پر اس کا اثر ہے اور یہ کوئی عجیب بات نہیں کیونکہ وہ ایک عالمگیر مذہب یعنی اسلام کی اصل ہے بلکہ وہ اس معاملہ میں اس سے زیادہ راسخ ہے جس قدر لاطینی زبان بہ نسبت عیسائیت کے تھی کیونکہ روحانی معاملات اور زہد وتقشّف کی زندگی کے ساتھ عربی زبان کا تعلق زیادہ معتدل ہے اور اسی لیے اس کے مؤثرات زیادہ دوررس اور زیادہ پُر تاثیر ہیں۔ ہر متوسط تربیت کا مسلمان کم ازکم اس لغت کے اصول کو جانتا تھا جس میں قرآن نازل ہوا اور جو شخص اس کو پڑھنا چاہتا تھا اس کا ارادہ یہ ہوتا تھا کہ وہ اس پر پورا قابو حاصل کرے اور اس میں لکھ سکے اور شعر کہہ سکے اور مشرق میں متوسط تربیت کا آدمی قرونِ وسطیٰ میں یورپ کے متوسط التربیت شخص سے بہت زیادہ ترقی یافتہ ہوتا تھا اور گو یہ کہا جائے کہ مغلوں نے تربیت کے نظام اور معارف عامہ کو بالکل پامال نہیں کیا تاہم مغلوں کی عہد کی آندھیوں اور تباہیوں کے آثار نہایت عمیق تھے۔

ان تند وتیز حوادث نے جن کو ابن خلدون نے دیکھا ان میں شرکت کی۔اس کو اس پر آمادہ کیا کہ ان کے درمیان سلطنتوں کے عروج یا زوال کے اسباب کا سراغ لگائے۔ابن خلدون کا خیال ہے کہ تاریخی واقعات ایک ثابت حالت کو پیش کرتے ہیں اگر چہ نظری حیثیت سے وہ ان کے انحراف کے امکان کا اعتراف کرتا ہے لیکن ایسا فرض کرنا حوادث سیاسیہ کے ثبوت کے مخالف نہیں ہے۔ یہ ایک ایسی حالت ہے جو اس کی نگاہ کے سامنے نہیں آئی۔اس کے ملاحظات ومشاہدات نے اس کو اس نتیجہ پر پہنچایا کہ وہ سیاسی حالت کے ثبوت کی صراحت کا انکار کرے اور اپنے سامنے عروج وزوال کا ایک ثابت پیمانہ دیکھے' اس کی رائے میں کسی خاص خاندان کا اقتدار اکثر تھوڑی مدت تک قائم رہتا ہے۔اس کے بعد اس طاقتور سلطنت کا دورِ زوال آتا ہے اور اس مدت کی مقدار ۱۵۰ سال ہے۔ مرابطیہ' مہدیہ (موحدین) اور مرینین کی سلطنتوں کی ترقی کے مطالعہ سے اس نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ ترکی سلطنتیں جن کا عروج اس کے زمانہ میں ہوا۔اس سے زیادہ زندہ نہ رہ سکیں۔جس قدر یہ اسلامی سلطنتیں زندہ رہیں' اسی طرح

ابن خلدون کی رائے ہے کہ ہر چیز اپنے ابدی راستہ پر چلتی ہے' بدویت اور صحرانوردی سے جماعتیں قیام کی طرف منتقل ہوتی ہیں اس کے بعد تمدن اور عیش پرستی کا دور شروع ہوتا ہے اور اس کے بعد زوال آتا ہے اور سچ بات یہ ہے کہ ابن خلدون کے فلسفیانہ قواعد نہایت عمدہ ہیں وہ مدرسہ اسلامیہ کا سچا فرزند ہے جس نے ان علوم کو جو آزمائش و تجربہ سے حاصل ہوئے ہیں مرتب کر دیا ہے کیونکہ اس میں شبہ نہیں ہے کہ حوادث نے اس کو اس کے اسلوب اور طریقہ کا املا کیا ہے۔ یہ اصول صرف اسلامی سلطنتوں کے لحاظ سے صحیح اور طبعی ہیں کیونکہ ابن خلدون اگرچہ شخصی طور پر قشتالہ کے لوگوں سے ملا تھا اور ان سے اہل فرنگ کی تاریخ اور حالات کے متعلق گفتگو کی تھی تاہم غیر اسلامی دنیا کے متعلق اس کی معلومات ناقص رہ گئیں۔

لیکن وہ عربی اور بربری سلطنتوں کے واقعات کو قطعی خیال کرتا ہے اور اس کا اعتقاد ہے کہ اجتماع کا جذبہ پہلا موثر ہے جو انسانوں کو باہم ایک دوسرے سے قریب کرتا ہے اور اسی سے پہلے خاندان' پھر جماعت' پھر قوم پیدا ہوتی ہے اور یہیں سے ابن خلدون ''وطنیت'' کے خیال تک پہنچا جو اس کی رائے میں سلطنت کا ستون ہے اور بحیثیت عربی ہونے کے اس نے ان عربی سلطنتوں کی مشکلات کا مطالعہ کیا جو دفعتہً ترقی کرتی تھیں۔ پھر اسی طرح دفعتہً زوال پذیر ہو جاتی تھیں۔ اور اس خیال تک پہنچا کہ بربر اور ترک صحرا کے رہنے والوں سے مشابہت رکھتے ہیں جنہوں نے دنیا کو مغلوب کر لیا۔ اس نے اخلاق کی نہایت دقیق تصویر کھینچی ہے' اس لیے ہمارے لیے عرب کی نہایت صحیح مثال دی ہے جنہوں نے محمد رسول اللہ ﷺ کے بعد بدویانہ اور موٹی جھوٹی زندگی پر قائم رہ کر ترقی کی' پھر اس کے بعد زوال پذیر ہو گئے تاکہ یہ ظاہر کرے کہ جو قوم تمام دنیا پر اقتدار حاصل کرنا چاہتی ہے اس کو کیونکر قومیت کے رشتہ کو مضبوط پکڑنا چاہیے۔ اس کا خیال ہے کہ عرب کی سلطنت صرف ایک پیغمبر کی رہنمائی یا دینی خیال کے مؤثرات سے قائم ہو سکتی ہے اور تاریخی واقعات اس نظریہ کی صداقت کی تائید کرتے ہیں۔ لیکن اس وقت یہ ایک حیرت انگیز بات ہے کہ آدمی حجاز اور جزیرہ وغیرہ میں وطنیتِ عربیہ کے خیال کی بنیاد پر نئی نئی سلطنتوں کو قائم ہوتے ہوئے دیکھتا ہے۔ پھر

Marfat.com

اس خیال کے باطل ہونے میں کوئی شک نہیں ہے اور اس کے اثر کو شام کے معاملہ اور ان کوششوں نے مٹا دیا ہے جو اس لیے کی جا رہی ہیں کہ فلسطین کی حکمرانی عربی اکثریت کے بجائے یہودیوں کی اقلیت ہو اور اس کی وہ لوگ حق و عدالت کے نظریات سے تائید کرتے ہیں۔ لیکن ابن خلدون نے عرب کی نفسیت کا جو اندازہ کیا ہے وہ تمام حالات میں حقیقت اور صداقت سے خالی نہیں ہے۔

جس طرح ابن خلدون عرب اور ان کی ترقی کے متعلق دین کی اہمیت کا اندازہ کرتا ہے' اسی طرح وہ عام سلطنتوں کو بھی اس اہمیت سے معرا نہیں رکھتا اور ایک مسلمان مصنف سے اسی کی توقع کی جا سکتی ہے۔ لیکن اگر اس نے بعض صورتیں ایسی پائیں جن سے وہ دین کی اہمیت کا اظہار کرتا ہے تو وہ صورتیں اس سے زیادہ طبیعت کا اظہار کرتی ہیں اور اس نے بدوؤں اور شہریوں کے باہمی مقابلہ پر جو کچھ لکھا ہے جب تم اس کو پڑھو گے تو تمہیں اس کا احساس ہو گا۔ اس نے بیان کیا ہے کہ بدو شہریوں کی بہ نسبت نیکی اور شجاعت سے زیادہ قریب ہیں اور علوم و فنون میں بدوؤں کے کمال حاصل کرنے کی استعداد پر شیفتگی ظاہر کی ہے اور یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ عربیت قدیمہ کے اوصاف کو تمدن کی ان نشانیوں میں سے جو غرناطہ اور قاہرہ میں چمکیں کسی نشانی نے نقصان نہیں پہنچایا اور یہ فلسفہ ابن خلدون کی نظر میں ایک سرحد ہے۔

ابن خلدون نے خاندانوں کے عروج و زوال کے لیے ایک مستقل قاعدہ مقرر کیا ہے۔ کیونکہ تعلیم اسلامی کے مطابق سلطنت اور ملک اس کی نگاہ میں دونوں ایسی اصلیں ہیں جو ایک دوسرے سے جدا نہیں ہوتیں۔ (۱۱۹) اور اسی وجہ سے اس نے خلافت دینیہ اور دنیاوی اقتدار (سیاسی) میں باہم تفریق کی ہے اور بظاہر وہ اس کی اعلیٰ مثال سلطنت امویہ کو خیال کرتا ہے کیونکہ وہ بعض وجوہ سے محمد (رسول اللہ ﷺ) کی تعلیمات کے مخالف قائم ہوئی اور عباسیوں کی حمایت ایک دینی میلان نے کی جس کی وجہ سے انہوں نے امویوں پر ان کے زوال کے بعد ہر جرم اور ہر عیب کے الزام لگانے کو جائز سمجھ لیا اور عبدالرحمٰن اموی سپین کو چلا گیا۔ اس لیے وہاں قدیم عربیت کی رسمیں زندہ باقی رہ گئیں لیکن جب اسپینی مسلمان کی عقل پر ان آزاد خیالات کا اثر ہوا جو کبھی اموی سلطنت

Marfat.com

پر اقتدار رکھتے تھے تو اندلس نے اپنے جسم سے مشرق کا کپڑا اتار پھینکا اور بدویت کے آثار مٹ گئے۔ ابن خلدون نے عربی بادشاہ کے اوصاف میں جس کو رعایا بعض دینی خواص سے گھرا ہوا سمجھتی ہے خاصۂ استبداد کی مذمت کی ہے اور یہ بیان کیا ہے کہ وہ سلطنت کے زوال کی علامت ہے......اور یہ رائے استبداد کے متعلق ارسطو کے نظریہ سے مشابہت رکھتی ہے اور ابن خلدون اس کے فلسفہ سے پوری طرح واقف تھا۔

انسانوں کے اخلاق اور ان کے جسم کے پیدا کرنے میں ماحول اور زندگی کے مواقع و حالات کا جو اثر پڑتا ہے ان کے متعلق ابن خلدون کے نظریات جالبِ نظر اور پسندیدگی کے مستحق ہیں۔ اس نے بیان کیا ہے کہ بربری صحرا میں عربی زندگی بسر کرتا ہے۔ لیکن وہ جبال اطلس کی بلندیوں پر مخصوص اوصاف اختیار کر لیتا ہے اور عربی سے بالکل مختلف ہو جاتا ہے اور اس نے زنگیوں اور مصریوں وغیرہ کے ممیزات کا مقابلہ کیا ہے۔ اس کی جغرافیانہ فصلیں اس سے مختلف نہیں ہیں جس کو اہل عرب نے قرونِ وسطیٰ میں لکھا ہے۔ لیکن اس نے انتظامِ سلطنت کے متعلق بہت سی فصلیں لکھی ہیں جو اس کی بہت بڑی عملی قابلیت پر شہادت دیتی ہیں۔ اسی طرح اس نے سلطنت کی داخلی قوتوں میں مال کی اہمیت اور اس کے وسعتِ اثر کی توضیح کی ہے اور یہ بیان کیا ہے کہ مالی بدانتظامیہ اور فضول خرچی کیونکر سلطنت کا خاتمہ کر دیتی ہے اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب فوجی اور مالی قوتیں متزلزل ہو جاتی ہیں۔ باشندوں کی بہت زیادہ کثرت ہو جاتی ہے اور جدید وحشی قوموں پر غالب آنے کا جذبہ غائب ہو جاتا ہے۔ اسی طرح یہ بیان کیا ہے کہ بداوت سے تمدن کے اعلیٰ درجوں تک پہنچنے کا پھر اس سے زوال کی طرف انقلاب کا عمل ایک ابدی عمل ہے اور وہ اس کی نگاہ میں سلطنت کے متعلق تین یا چار سال سے زیادہ قائم نہیں رہتا۔ موجودہ وقت میں ایک جرمن کے لیے ظاہر ہوتا ہے کہ اس قسم کے اصول جو مایوسی سے لبریز ہیں بالکل ایک اجنبی مفکر کی ایجادات سے نہیں ہیں کیونکہ جرمن شاہنشاہی بھی تھوڑی سی مدت کے لیے زندہ رہی، پھر اس کی شاخ چمڑے کی طرح سوکھ کر غیر معمولی سرعت کے ساتھ عالم فنا میں پہنچ گئی تو کیا ہم اس افسوسناک واقعہ کے لیے ایسے اسباب تلاش کریں جو ان اسباب کے علاوہ ہوں جن کا ذکر

Marfat.com

عربی مصنف (ابن خلدون) نے مرابطین اور موحدین کے زوال کے متعلق کیا ہے۔

ابن خلدون کے اصول غور کرنے والے کے سامنے ایک عمدہ موقع پیش کرتے ہیں، تمدن اسلامی کا یہ بڑا مورخ مشرق میں یگانہ ہے۔ اس کے بعد کوئی اس کا جانشین نہیں ہوا اور اس کے طرز پر کسی نے نہیں لکھا، وہ جو کچھ محسوس کرتا تھا یا اس کی دعوت دیتا تھا وہ انیسویں صدی میں یورپ پر بالکل صحیح اور مکمل طور پر منطبق ہوتا ہے۔ اور مفکر اور افریقی سیاسی (ابن خلدون) کے میلانات حوادث کے معرکہ میں جن کا رخ کسی طرف بھی ہو ایسی صدا بلند کرتے ہیں جن کی آواز بازگشت ہمارے زمانہ کے خیالات کے عالم میں گونجتی ہے اور بظاہر انسان کے لیے یہ توقع نہیں ہے کہ وہ اس تکرار کی انتہا کو پائے لیکن اس کی ضرورت نہیں ہے کہ آدمی اس موقع کے ان نتائج کا جو تباہی سے لبریز ہیں مطیع ہو جائے حالانکہ وہ اس کی کتاب کے باغ سے اس کی یہ مقدس آواز چن سکتا ہے "قومیت اور وطنیتِ صحیحہ کا جذبہ اور عزمِ راسخ اس قوم کی رہنمائی کر سکتے ہیں جو ظالم کی تقدیر کی ظلمات میں گر پڑی ہے"۔

Marfat.com

حواشی و حوالہ جات

۱۔ موسیو ہویلر نے اپنی کتاب ''عربک لٹریچر'' کے صفحہ ۳۴۵ میں لکھا ہے کہ ''اس کے دادا خالد اسپین میں ایک فوج کے ساتھ تیسری صدی ہجری میں آئے''۔ لیکن میرے علم میں کسی تاریخی ماخذ سے اس کی تائید نہیں ہوتی۔

۲۔ لیکن یہ صرف مسامحت ہے، غلطی نہیں ہے۔ (مترجم)

۳۔ ہم اوپر لکھ آئے ہیں کہ ابن خلدون کی بیوی اور اس کی اولاد اس سے چند سال پہلے دریا میں ڈوب کر مر چکی تھی۔

۴۔ بعد کو معلوم ہوا کہ یہ نسخہ فاس میں موجود ہے اور وہ اس وقت چھپ رہا ہے۔

۵۔ الآداب العربیہ ص ۲۴۲۔

۶۔ مقدمہ ابن خلدون طبع امیریہ ص ۳

۷۔ مقدمہ صفحہ ۳۱

۸۔ مقدمہ صفحہ ۳۱۔

۹۔ المقدمہ ص ۳۶۔

۱۰۔ المقدمہ ص ۳۔

۱۱۔ مقدمہ ص ۲۹۔

۱۲۔ المقدمہ ص ۳۱۔

۱۳۔ مقدمہ ص ۱۵۲۔

۱۴۔ المقدمہ ص ۸۰۔

۱۵۔ المقدمہ ص ۲۴۵۔

۱۶۔ المقدمہ ص ۷۔

۱۷۔ المقدمہ ص ۸۔

۱۸۔ مترجم نے اس موقع پر اس کے بعض عربی اشعار سے استدلال کیا ہے۔

۱۹۔ المقدمہ ص ۲۴۔

۲۰۔ ایضاً۔

۲۱۔ ایضاً ص ۱۲۳۔

۲۲۔ مقدمہ ص ۲۴۔

۲۳۔ مقدمہ ص ۳۰۔

۲۴۔ مقدمہ ص ۲۰۔

۲۵۔ مقدمہ ص ۲۱۔

۲۶۔ مقدمہ ص ۱۸۔

۲۷۔ ایضاً۔

۲۸۔ منطق و فلسفہ کی ایک اصطلاح ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ زید عمرو پر اور عمرو زید پر موقوف ہو یعنی دو چیزیں باہم ایک دوسرے پر موقوف ہوں، اہل منطق اس کو محال سمجھتے ہیں۔

۲۹۔ المقدمہ ص ۳۳۔

۳۰۔ مقدمہ ص ۹۱۔

۳۱۔ اغانی میں ہے کہ وزیر جعفر برمکی نے ابان بن عبدالحمید کاتب کو دس ہزار دینار اس لیے دیے کہ اس نے بیدپا کے قصہ کو نظم کیا تھا۔

۳۲۔ احمد زکی پاشا اخیر میں قاہرہ میں اس کتاب کا ایک نسخہ لائے تھے جو بہت سے قلمی نسخوں سے جوان کو قسطنطنیہ

Marfat.com

میں ملے تھے منقول تھا اور ان میں یہ کتاب جاحظ کی طرف منسوب تھی۔ لیکن میرے خیال میں صحیح یہ ہے کہ وہ جاحظ کے معاصر محمد بن حارث تغلبی کی طرف منسوب ہے کیونکہ مسعودی نے مروج الذہب کے مقدمہ میں اس کتاب کا ذکر کیا ہے اور اس کو اسی مؤلف کی طرف منسوب کیا ہے اور یہ کہ اس نے وزیر فتح بن خاقان کی خدمت میں اس کو ہدیۃً بھیجا تھا۔ اس تھدیہ کا ذکر زکی پاشا کے مخطوطات میں موجود ہے۔ اس کے علاوہ کتاب کا اسلوب جاحظ کے اسلوب سے مختلف ہے۔

۳۳۔ المقدمہ ص ۳۲۔ ۳۴۔ المقدمہ ص ۳۵۔

۳۵۔ مقدمہ ص ۳۶۔ ۳۶۔ مقدمہ ص ۳۶۔

۳۷۔ ارسطو کی سیاست، پہلی کتاب، پہلی فصل۔ ۳۸۔ مقدمہ ص ۳۰۔

۳۹۔ روح القوانین (Espritdeslois) الکتاب الاول، الفصل الثالث۔

۴۰۔ مقدمہ صفحہ ۷۰ و ۷۱ ۴۱۔ مقدمہ صفحہ ۷۰ و ۷۱۔

۴۲۔ مقدمہ صفحہ ۷۰ و ۷۱۔ ۴۳۔ مقدمہ صفحہ ۷۰ و ۷۱۔

۴۴۔ مقدمہ صفحہ ۷۲۔

۴۵۔ مونٹسکیو روح القوانین چودھویں کتاب، دوسری فصل۔

۴۶۔ مونٹسکیو روح القوانین چودھویں کتاب، دوسری فصل۔

۴۷۔ مقدمہ صفحہ ۸۳۔

۴۸۔ ابن سینا اپنے طبی رجز میں کہتا ہے ۔

یا زنج حر غیر الاجساد حتٰی کساجلودھا سوادا

والصقلب اکتسبت البیاضا حتی غدت جلودھا بضاضا

(۱۰۔ ابن خلدون)

۴۹۔ السیاست۔ الکتاب الرابع، الفصل السادس۔

۵۰۔ المقدمہ، المقدمۃ الخامسۃ ص ۴۳ و مابعدہا۔

۵۱۔ مشہور یہ ہے کہ ابن خلدون نے فلسفہ ابن رشد کی شرح لکھی تھی جو اگرچہ ہم تک نہیں پہنچی لیکن اس کا ذکر ابن خطیب کی کتاب میں ہے۔

۵۲۔ المقدمہ ص ۸۳ و مابعدہا۔ ۵۳۔ المقدمہ ص ۸۰۔

۵۴۔ المقدمہ ص ۱۰۱۔ ۵۵۔ المقدمہ ص ۱۰۸۔

۵۶۔ المقدمہ ص ۱۰۸۔ ۵۷۔ المقدمہ ص ۱۱۴۔

۵۸۔ المقدمہ ص ۱۱۵۔ ۵۹۔ المقدمہ ص ۱۲۲۔

۶۰۔ المقدمہ ص ۱۹۔۲۱۔ ۶۱۔ المقدمہ ص ۱۱۹۔

۶۲۔ ایضاً۔ ۶۳۔ المقدمہ ص ۱۱۹۔
۶۴۔ مقدمہ ص ۱۲۰۔ ۶۵۔ مقدمہ ص ۱۲۲۔
۶۶۔ کرامر۔ ابن خلدون وتاریخہ فی حضارۃ الدول الاسلامیہ ص ۲۵۔
۶۷۔ مقدمہ ص ۱۲۵۔ ۶۸۔ مقدمہ ص ۱۲۵۔
۶۹۔ مقدمہ ص ۱۲۶۔ ۷۰۔ مقدمہ ص ۱۲۷۔
۷۱۔ ایضاً ص ۲۷۷۔
۷۲۔ کالج دی فرانس کا مقرر ۲۶ اپریل ۱۹۰۹ کا درس افتتاحی۔
۷۳۔ اسپینوں نے حدود ریف میں جو متصل شکستیں کھائیں اور داخلی حدود میں اپنے اقتدار کی تائید میں فرانسیسی جن مشکلات کو محسوس کر رہے ہیں جیسا کہ مارشل لیوتی نے اخیر میں فرانسیسی نمائندوں کی مجلس میں ایک سرگرم مباحثہ کے دوران میں بیان کیا۔ اس کا ذکر بھی ہم اس موقع پر کر سکتے ہیں۔
۷۴۔ مقدمہ ص ۱۳۵۔ ۷۵۔ ایضاً ص ۲۵۰ اور اس کے بعد۔
۷۶۔ شیخ سعدی نے کس قدر صحیح فرمایا ہے:

بہ نیم بیضہ چوں سلطان ستم روادارد زنند لشکر یانش ہزار مرغ بہ سیخ

۷۷۔ مونٹسکیو ''روح القوانین'' Espritdeslois پندرہویں کتاب' انیسویں فصل۔
۷۸۔ مقدمہ ص ۲۳۸۔ ۷۹۔ ایضاً ص ۲۴۰۔
۸۰۔ مقدمہ ص ۱۵۲۔ ۸۱۔ مقدمہ ص ۱۵۵۔
۸۲۔ مقدمہ ص ۲۴۵۔ ۸۳۔ ایضاً ص ۲۴۶۔
۸۴۔ ایضاً ص ۱۴۲۔
۸۵۔ رسالہ ماوراء الطبیعہ والاخلاص نمبر مئی ۱۹۰۵ء۔ ۸۶۔ کورنو۔ Traitell
۸۷۔ احکام سلطانیہ سے۔ ۸۸۔ مقدمہ ص ۱۲۸۔۱۲۹۔
۸۹۔ میرا اعتقاد یہ ہے کہ مسلمان متکلمین نے خوارج کے نظریہ کو اچھی طرح نہیں سمجھا کیونکہ ہم کو یہ معلوم ہے کہ خوارج کا مجتمع (معاشرہ) جہاں بھی موجود تھا' وہاں ہمیشہ خلافت کا وجود تھا۔
۹۰۔ مہاجرین قریش کا اعتقاد یہ تھا کہ خلافت صرف قریش میں رہنی چاہئے اور انصار نے ایک قسم ''دیمفرا'' (وہ حکومت جس میں دو شخص حکمرانی کریں) کے قائم کرنے کا مطالبہ کیا' چونکہ قریشیوں نے اپنی رائے کی تائید میں رسول اللہ ﷺ کی ایک حدیث روایت کر دی اس لیے وہ کامیاب ہو گئے اور تمام انصار نے بھی اس کو تسلیم کر لیا۔ صرف ان کے ایک سردار حضرت سعد بن عبادہؓ اپنی رائے کی دعوت دیتے رہے اور ان کا ارادہ تھا کہ اس کی تائید کے لئے ایک فوج تیار کریں' وہ مدینہ چھوڑ کر شام کو چلے گئے تھے جس کو مسلمانوں نے فتح کیا تھا اور وہیں اچانک قتل کر دیئے گئے۔ قصص میں مروی ہے کہ ان کو جنوں نے قتل کیا تھا۔

Marfat.com

۹۱۔ مقدمہ ص ۱۶۳۔

۹۲۔ ابن حزم نے اپنی کتاب "الملل والنحل" میں جس کو انہوں نے پانچویں صدی میں قرطبہ میں لکھا ہے اس مسئلہ کے متعلق متکلمین کی رائے اور ان کے مباحث کو بہ تفصیل بیان کیا ہے۔

۹۳۔ مقدمہ ص ۱۶۸۔

۹۴۔ العقد الاجتماعی۔ چوتھی کتاب۔ آٹھویں فصل۔ محمد کی رائیں انتہا درجہ کی حکیمانہ تھیں اور انہوں نے اپنے سیاسی مذہب کے کناروں کو مضبوط کر دیا۔ آپ کے بعد آپ کے خلفاء کے عہد میں حکومت متحد اور مضبوط بنیادوں پر قائم رہی' جب تک اس نے اس شکل کو محفوظ رکھا جو محمد ﷺ نے قائم کی تھی' الخ۔

۹۵۔ مقدمہ ص ۲۹۰' ۲۹۱۔

۹۶۔ مقدمہ ص ۲۹۲۔

۹۷۔ مقدمہ ص ۳۰۰۔

۹۸۔ مقدمہ ص ۳۰۱۔

۹۹۔ مقدمہ ص ۳۰۲۔

۱۰۰۔ ایضاً۔

۱۰۱۔ مقدمہ ص ۳۱۰ اور اس کے بعد۔

۱۰۲۔ مقدمہ ص ۳۱۰ اور اس کے بعد۔

۱۰۳۔ السیاسۃ' پہلی کتاب' تیسری فصل۔

۱۰۴۔ السیاسۃ' پہلی کتاب' تیسری فصل۔

۱۰۵۔ مقدمہ ص ۳۱۸۔

۱۰۶۔ مترجم نے حاشیہ میں اس کے چند اشعار سے استدلال کیا ہے جن کو ہم نے حذف کر دیا ہے۔

۱۰۷۔ ہمیں ابن خلدون کی اس تصریح سے بہت زیادہ متحیر نہیں ہونا چاہیے کیونکہ یہ خلافت کی اسلامی سیاست کا اصول ہے۔ حضرت عمرؓ نے اپنے ایک عامل کے استبداد کو تسلیم نہیں کیا اور فرمایا "تم نے لوگوں کو کب سے غلام بنالیا' حالانکہ ان کی ماؤں نے ان کو آزاد جنا تھا"۔

۱۰۸۔ ابن خلدون کی رائے میں زراعت' کھیتی باڑی' اسی طرح پالتو جانوروں کی پرورش اور جنگلوں سے فائدہ اٹھانے پر مشتمل ہے۔ (مقدمہ ص ۳۲۰)

۱۰۹۔ مقدمہ ص ۳۳۹۔

۱۱۰۔ روح القوانین بیسویں کتاب۔ پہلی فصل: ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ تجارت کے قوانین خود اس وجہ سے جس سے وہ اخلاق کو خراب کرتے ہیں اخلاق کو بہتر بھی بناتے ہیں' اس لیے تجارت پاکیزہ اخلاق کی اصلاح کرتی ہے...... الخ" دوسری فصل میں ہے: جن شہروں کے لوگ صرف تجارت کی روح سے متاثر ہیں ان میں ہم نے دیکھا کہ تبادلہ تمام انسانی اعمال اور تمام اخلاقی فضائل کو شامل ہو جاتا ہے اور معمولی سے معمولی مسائل جن کی انسانیت خواستگار ہوتی ہے مال کے بدلہ پورے کیے جاتے ہیں۔

۱۱۱۔ مقدمہ ص ۳۳۱۔

۱۱۲۔ ایضاً ص ۳۳۲۔

۱۱۳۔ ایضاً ص ۳۳۲۔

۱۱۴۔ یعنی کشف الظنون فی اسماء الکتب والفنون۔

۱۱۵۔ مقدمہ ص ۳۵۸۔

Marfat.com

۱۱۶۔ ہمیں مدرسہ اشرافیہ کندریہ کی جدت معلوم ہے۔

۱۱۷۔ ہمیں ان ناسزا حرکات کو یاد رکھنا چاہیے جن کا ارتکاب سلیم نے اپنے آنے کے وقت کیا۔

۱۱۸۔ ڈاکٹر طہٰ حسین نے ابن خلدون کے اجتماعی فلسفہ پر فرنچ زبان میں جو کچھ لکھا تھا اس کے عربی ترجمہ کا ''خاتمہ'' ہو چکا' یہاں سے اس رسالہ کا ترجمہ شروع ہوتا ہے جس کو ایک جرمن پروفیسر وان ویسنڈنک نے جرمن زبان میں ابن خلدون پر لکھ کر جرمنی کے ایک رسالہ میں جنوری ۱۹۲۳ء میں شائع کیا تھا۔

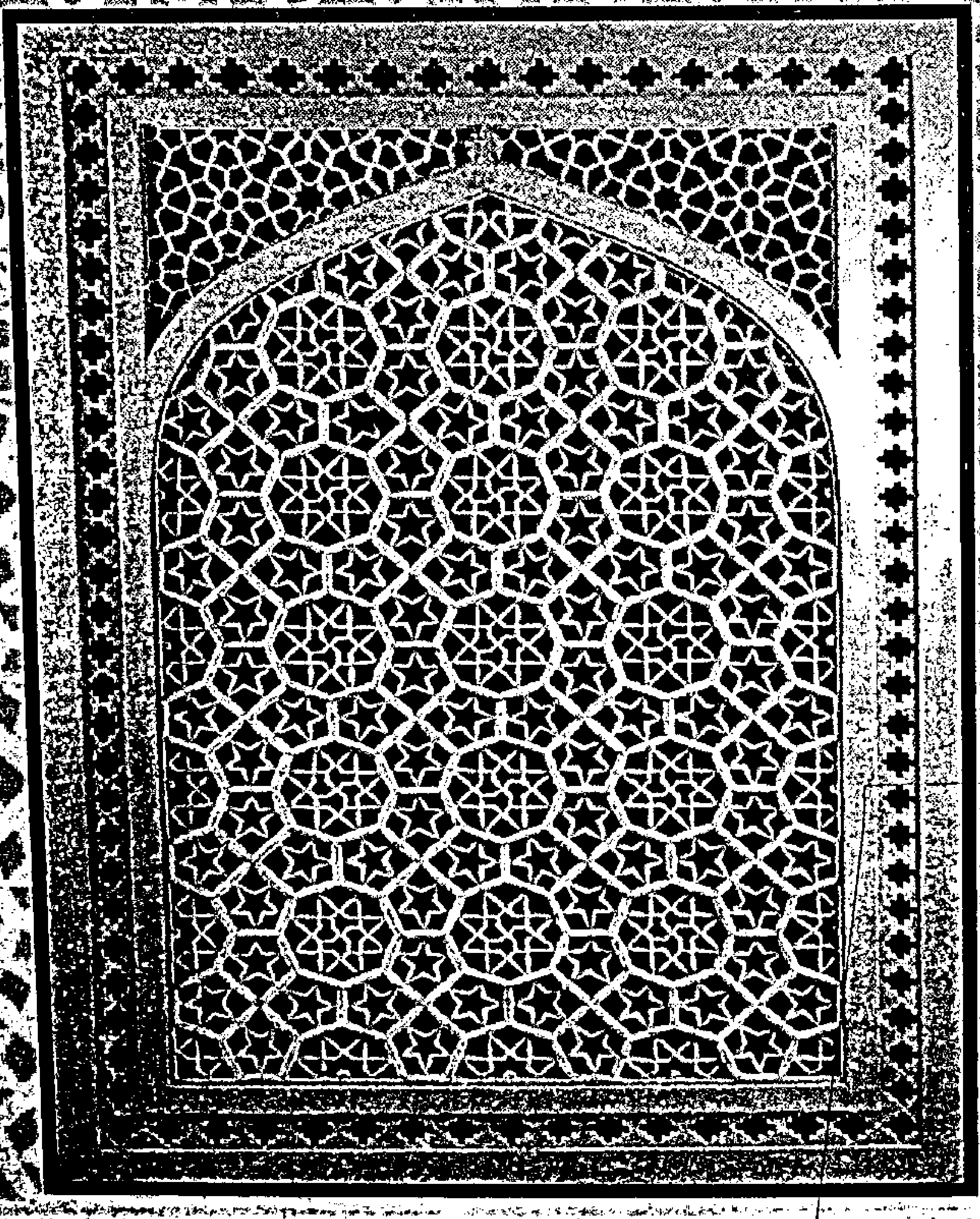
۱۱۹۔ لیکن اندلس میں اشبیلیہ اور قرطبہ میں تھوڑی سی مدت کے لیے امراء کی چھوٹی چھوٹی جمہوریتیں قائم ہوئیں۔

Marfat.com

ابنِ خلدون

عظیم تاریخ دان کی سوانح، فلسفہ اور افکار پر مبنی ڈاکٹر طٰہٰ حسین کا پی۔ ایچ۔ ڈی مقالہ

مصنف: ڈاکٹر طٰہٰ حسین (سابق وزیرِ تعلیم مصر)



Marfat.com