ابن خلدون کا نظریہ العصبیہ
ایک تجزیہ

جناب محمد امتیاز ظفر

ابو زید عبد الرحمن ابن محمد ابن خلدون ۱۳۳۲ عیسوی میں پیدا ہوئے۔ ابن خلدون عربی النسل[1] تھے ان کے آبا و اجداد جزیرہ نمائے عرب میں حضر موت کے رہنے والے تھے جو کچھ عرصہ قبل وہاں سے نقل مکانی کر کے اسپین کے علاقہ سیوائیل میں آ گئے تھے اور ۱۲۴۸ء میں وہاں سے شمالی افریقہ چلے آئے۔ ابن خلدون کی ولادت تیونس میں ہوئی۔ انھوں نے مذہبی علوم کے علاوہ شاعری، منطق اور فلسفہ کی تعلیم بھی حاصل کی۔ سترہ برس کی عمر میں ابن خلدون کے والدین طاعون کا شکار ہو کر چل بسے۔ اس طرح کم عمری ہی میں انھیں حصول معاش کی خاطر سرگرم عمل ہونا پڑا۔ انھیں ابو اسحاق کے دربار میں معمولی محرر کی نوکری ملی، لیکن یہ کام ان کے مذاق کے مطابق نہ تھا لہٰذا وہ جلد ہی یہ نوکری چھوڑ کر فاس چلے آئے۔ جہاں انھیں سلطان ابو عنان کے یہاں کاتب عدالت کا عہدہ مل گیا۔ جو ابن خلدون کے نزدیک ان کے خاندانی وقار کے منافی تھا[2]۔ اس اثنا میں ان کے تعلقات بجایہ کے سابق حاکم اور سلطان ابو عنان کے چچا زاد بھائی ابو عبد اللہ محمد کے ساتھ قائم ہو گئے، جو اپنے اقتدار کی بحالی کے لیے خفیہ طور پر کوششیں کر رہا تھا۔ ابو عنان کو ان تعلقات کی بھنک پڑی تو اس نے ابن خلدون کو جیل میں ڈال دیا ابن خلدون کو اس وقت رہائی نصیب ہوئی جب ابو عبد اللہ محمد بائیس ماہ بعد اپنے مقصد میں کامیاب ہوا، جس کے بعد ابو عبد اللہ محمد کے دربار میں ابن خلدون کو خاص مرتبہ حاصل ہو گیا۔ لیکن ابن خلدون فاس میں بھرپور سیاسی زندگی گزارنے کے بعد ۱۳۶۲ میں خلیفہ محمد پنجم کے یہاں غرناطہ چلے گئے۔ خلیفہ نے انھیں عزت بخشی اور سفیر امن بنا کر پیڈرو کے دربار میں بھیجا۔ شہنشاہ پیڈرو ان کی صلاحیتوں کا معترف تھا۔ اس نے ان کی صلاحیتوں سے فائدہ اٹھانے کے لیے انھیں اپنے یہاں قیام کرنے کی دعوت دی اور

انھیں ان کے آبا کی سیوائیل میں موجود جاگیروں اور جائیدادوں کی واپسی کی پیشکش بھی کی، لیکن وہ یہ سب کچھ چھوڑ کر واپس خلیفہ محمد کے یہاں غرناطہ چلے آئے۔ کچھ عرصہ بعد ابن خلدون کی اپنے دوست اور خلیفہ کے وزیر ابن الکاتب سے ان بن ہوگئی جس کی وجہ سے انھیں ۱۳۶۵ء میں واپس بجایہ میں ابوعبداللہ محمد کے یہاں لوٹنا پڑا۔ وہاں وہ حاجب کے قابل تکریم عہدہ پر متمکن ہوئے۔ ۱۳۶۸ء میں جب ابوعبداللہ محمد کو اس کے ایک چچازاد ابوالعباس نے شکست دی تو ابن خلدون کو تلمسان کے حاکم عبدالوادی کے یہاں پناہ ملی۔ وہاں وہ مستقل طور پر نہ رکے بلکہ مختلف امرا اور حکمرانوں کے یہاں تھوڑے تھوڑے وقفہ کے لیے قیام پذیر رہے۔ ۱۳۷۴ میں وہ غرناطہ بھی گئے اور دوسرے سال ہی واپس آکر اپنے آپ کو قلعات ابن سلامہ میں محبوس کرلیا اور تین سال بعد وہاں سے اس وقت نکلے جب انھوں نے اپنی شہرہ آفاق کتاب "کتاب العبر" کا معتدبہ کام کرلیا تھا ۱۳۷۸ میں وہ اپنے آبائی شہر تیونس میں آگئے وہاں ان کی خوب مدارات اور عزت افزائی ہوئی۔ انھوں نے تدریس کا سلسلہ بھی شروع کیا لیکن خطیب شہر سے اختلافات پیدا ہوگئے۔ ابن خلدون نے حج کرنے کا ارادہ کیا وہ ۱۳۸۲ میں عازم سفر ہوئے راستے میں مصر کا شہر قاہرہ پڑتا تھا۔ جس کی تہذیبی اور علمی سرگرمیاں اور زندگی نے ابن خلدون کو اپنا گرویدہ کرلیا۔ اور ابن خلدون نے جامعۃ الازہر میں تدریس شروع کردی۔ والیٔ مصر کی طرف سے انھیں قاضی کے عہدہ کی پیشکش ہوئی جو انھوں نے قبول کی اور فقہ مالکی کے مطابق فرائض سرانجام دیتے رہے۔ ۱۳۸۴ء میں انھیں اپنے خاندان کو تیونس سے لانے والے جہاز کی غرقابی کی اندوہناک خبر ملی۔ اگلے سال وہ اپنے عہدہ سے استعفیٰ دے کر حج کو روانہ ہوئے وہاں سے واپسی ۱۳۸۸ء میں ہوئی اور دوبارہ اپنا کام شروع کیا ۱۳۹۹ء میں وہ حکومت مصر کے چیف جسٹس ہوگئے۔ ان دنوں میں امیر تیمور نے شام پر حملہ کردیا بادشاہ نے دفاعی مہم میں ابن خلدون کو اپنے ساتھ لیا اور دمشق میں قلعہ بند ہوگیا۔ لیکن قاہرہ میں بغاوت کی وجہ سے اسے ابن خلدون کو وہیں چھوڑ کر واپس آنا پڑا۔ امیر تیمور کو ابن خلدون کی شہر میں موجودگی کا علم ہوا تو انھیں ملاقات کے لیے بلایا۔ امیر تیمور نے، جو ان کی علمیت کا قائل تھا، ان مذاکرات کو طول دیا اور دونوں ۳۵ دن تک علمی و سیاسی معاملات پر گفتگو کرتے رہے۔ اس کے بعد ابن خلدون قاہرہ لوٹ آئے۔ جہاں وہ آخر عمر تک چیف جسٹس

کے عہدہ پر فرائض سرانجام دیتے رہے۔ ۱۶ مارچ ۱۴۰۶ کو ابن خلدون اس جہانِ فانی سے کوچ کر گئے۔

ابن خلدون کی تصانیف

ابن خلدون کی تصانیف کا سلسلہ ہمیں ان کی کم عمری ہی سے ملتا ہے۔ ابھی وہ سترہ[12] سال کے تھے کہ انھوں نے ۱۳۵۱ء میں فخرالدین رازی کی کتاب المحاصل پر ایک چھوٹا سا مقالہ لکھا جو انھوں نے اپنے استاد الابلی کی خدمت میں پیش کیا اس کے علاوہ انھوں نے ابوبصیر کے شہرۂ آفاق قصیدہ بردہ کی تشریح و توضیح لکھی۔ انھوں نے ابن رشد کی کتب کا خلاصہ لکھا۔ سلطان محمد پنجم کے لیے منطق پر ایک مفید رسالہ لکھا اور ایک کتاب ابتدائی ریاضی پر لکھی۔ لیکن یہ بات ابن خلدون جیسے نابغہ کا ہی حصہ ہو سکتا ہے کہ یہ سب تصانیف ان کی زندگی کے پہلے تیس[13] سالوں میں مکمل ہوئیں اور بعد میں انھوں نے اپنی زندہ جاوید کتاب "کتاب العبر" پر کام کیا۔ اس کتاب کا نام "کتاب العبر و دیوان المبتدا والخبر فی ایام العرب والعجم والبربر" ہے۔ یہ کتاب زیادہ تر قلعات ابن سلامہ میں قیام کے دوران لکھی گئی جبکہ آخری حصہ قیام مصر[14] کے دوران مکمل کیا گیا۔

کتاب العبر

کتاب العبر (۱۳۷۷ – ۱۳۸۲ء) درج ذیل حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلی جلد جو مقدمہ تاریخ ابن خلدون کے نام سے موسوم ہے اس میں مقدمہ تعارف اور کتاب نمبرا ہے۔ کتاب نمبر۲ میں تاریخ العالمی ہے جو ابن خلدون کے زمانہ تک کے واقعات پر محیط ہے۔ کتاب نمبر۳ میں ممالک مغربیہ میں تاریخ اسلام و مسلمانان کا تذکرہ ہے جو مصر میں مکمل ہوئی۔

ابن خلدون نے پہلی کتاب میں تاریخ نگاری کے اصولوں اور قوانین پر بحث کی ہے انھوں نے اپنے وقت تک کی تاریخی کتب کا تنقیدی انداز میں مطالعہ کیا اور ان میں پائی جانے والی کمزوریوں کی نشاندہی کی۔ وہ کہتے ہیں کہ تاریخ نگار میں بطور انسان کچھ ایسی فطری اور جبلی خصوصیات ہیں جو ان کی تحریروں میں شامل ہو کر تاریخ نگاری میں کمزوریوں اور غلطیوں کا سبب بنتی ہیں۔ ان کے نزدیک یہ جبلی عناصر درج ذیل ہیں[15]:

(ا) مورخ میں طرف داری کا عنصر۔
(ب) ذرائع (Sources)
(ج) رپورٹوں کے مخفی منشا کو سمجھنے میں ناکامی۔
(د) بے وجہ خوش اعتقادی۔
(ہ) واقعات کو وسیع تناظر میں سمجھنے میں ناکامی۔
(و) حاکم وقت کی خوشنودی حاصل کرنے کی خواہش۔

لیکن سب سے بڑھ کر مورخ کی اس وقت کے اسلوب ثقافت سے لاعلمی اس کی تاریخ نگاری میں غلطیوں کا سبب بنتی ہے۔ ابن خلدون نے اپنی گفتگو میں واضح کیا ہے کہ تاریخ نگاری میں جن پہلوؤں کو مدنظر رکھنا ضروری ہے ان میں واقعات کے اسباب وعلل اور ان کی متجانسیت اور غیر متجانسیت کے علاوہ اس تاریخی مواد میں واقعات کی منطقی اور سائنسی جانچ پڑتال کرنے کی صفت موجود ہونا بھی ضروری ہے۔

ابن خلدون نے اپنے نقطۂ نظر کو تاریخی حوالوں سے واضح کرتے ہوئے اس بات پر زور دیا ہے کہ ایک ایسا علم ضروری ہے جو کہ انسانی تاریخ کا انسانی طبائع کے حوالے سے مطالعہ کرے اور انسان کے مدنی الطبع ہونے کے ناطہ سے اس کے ماحول اور وراثتی حوالے پر محیط ہو۔ ابن خلدون نے انسانی تاریخ کو انسان کے مجموعی طرز عمل کے نقطۂ نظر سے مطالعہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس طرح اس کے خیالات کا مرکزی نقطۂ انسان اور اس کی ثقافت وتہذیب ٹھہرتی ہے۔ اس نے اپنی کتاب نمبر ا کے پہلے باب میں انسانی ثقافت کا بطور مجموعی جائزہ لیتے ہوئے چھ اصول پیش کیے ہیں۔ پہلے اصول کے مطابق انسان ضرورتاً اجتماعی زندگی گزارنے پر مجبور ہے۔ اس حوالہ سے انسانی اور حیوانی زندگی کے فطری ترویج کے اصولوں کو اخذ کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ:[۱۵]

Consequently social organization is necessary to human species, without it, the existance of human beings would be incomplete.

"نتیجے کے طور پر انسانی نسل کے لیے سماجی تنظیم کی ضرورت ناگزیر ہو جاتی ہے اس کے بغیر انسانی وجود کی تکمیل ممکن نہیں ہے۔"

دوسرے نمبر پر وہ زمین کو سات اقلام میں تقسیم کرتے ہوئے انسانی ثقافت و تہذیب کو مزید دس دس جغرافیائی حصوں میں شمار کرتا ہے۔ تیسرے اصول کے مطابق وہ انسانی تہذیب و ثقافت میں طبعی و جغرافیائی اثر پذیری کو تسلیم کرتا ہے۔ چوتھے اصول کے تحت وہ انسانی طبائع پر آب وہوا اور موسم کے عنصر کو اہمیت دیتے ہوئے ثقافت و تہذیب انسانی میں اس کے مظاہر کو دیکھتا ہے پانچویں اصول کے مطابق خوراک کی کمی بیشی کو انسان کی طبعی و ذہنی بالیدگی اور نشو ونما کے نتائج کو اس کی تہذیب و ثقافت پر منتج ہوتا دیکھتا ہے اور آخری اصول میں وہ انسان کی وہبی اور اکتسابی خصوصیات کو جو اس کو روحانی طور پر ممتاز و ممیز کرتی ہیں دوسری مخلوقات سے وجہ تفریق مانتا ہے۔

ابن خلدون کے پیش کردہ درج بالا اصول واضح کرتے ہیں کہ یہ ان کے گہرے مطالعہ، ذوقِ تجسس اور مظاہرِ فطرت کے بغور ادراک کا نتیجہ ہیں۔ انھوں نے کوئی بھی اصول محض مفروضے اور خیالی دنیا سے اخذ نہیں کیے بلکہ جو کچھ اس نے دیکھا اس کو بنیاد بنا کر یہ اصول اخذ کیے اس کے تمام اصول مظاہر طبعی اور مادی (Visible) حقائق پر منتج ہوتے ہیں اس نے کسی بھی مفروضہ کو ثقافت و تہذیب انسانی کے اصول و مبادی میں کوئی جگہ نہیں دی۔ محسن مہدی لکھتے ہیں[۳۸] کہ:

"All of the principles of Ibn Khaldun's science of culture are derived from traditional natural philosophy. His claim that conclusions of the new science were natural, demonstrative and necessary was to a large measure based on the fact that he considered all the principles of new science to have these characteristics. He conclusively avoided principles that were mere guesses, opinions, or generally accepted notions".

"ابن خلدون کے تمام ثقافتی اصول و مبادی، قدیم فطری فلسفہ (نیچرل فلاسفی) سے ماخوذ ہیں۔ اس کا یہ دعویٰ کہ نئی سائنس کے تمام نتائج فطری، قطعی اور ناگزیر ہیں، بڑی حد تک اس حقیقت پر مبنی ہے کہ اس نے نئی سائنس کے تمام اصول و مبادی کو اُن اوصاف کا حامل تسلیم کرلیا ہے۔ اس نے قطعیت کے ساتھ ان اصولوں کو نظر انداز کردیا جو محض اندازوں، رایوں اور عمومی طور پر تسلیم کردہ مفروضوں کی حیثیت رکھتے تھے۔"

کتاب اول کے پہلے باب میں اصول ومبادی ثقافت وتہذیب کے بیان کے بعد بقیہ پانچوں ابواب میں بھی ایک منطقی ترتیب کو ملحوظ رکھا گیا۔ دوسرے باب میں تہذیب وثقافت کی سادہ اور ابتدائی شکل سے لے کر جدید اور ترقی یافتہ ثقافت تک کا بیان ہے تو تیسرے باب میں ادوار حکومت اور حاکمیت کے تصور کا بیان ہے جس میں خلافت اسلامیہ کے نظریہ کو بالتفصیل واضح کرتے ہوئے چند تنقیدی سوالات[۱] اٹھائے گئے ہیں چوتھا باب ملکوں اور شہروں کے احوال کا جائزہ لیتے ہوئے وہاں کی تہذیبی وثقافتی علامات کا مطالعہ ہے جبکہ پانچویں باب میں آرٹ وفنون کے ساتھ ساتھ انسانی ہنرمندی کے مسائل زیر بحث لائے گئے ہیں۔ چھٹا باب انسانی تاریخ میں علوم کی اہمیت اور ان کی نشوونما کی شرائط اور اصولوں کا جائزہ پیش کرتا ہے۔

یہ انداز فکر ومطالعہ اس نابغہ روزگار کا اپنا خاصا ہے جس میں اس وقت تک کسی دوسرے حکیم یا دانشور نے ابھی تک کوئی قابل ذکر کوشش نہیں کی تھی۔ یہ انسان اور انسانی تہذیب وثقافت کو محور بناتے ہوئے تاریخ عالم کا پہلا مطالعہ تھا۔ اسی گرانقدر کارنامے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ٹائن بی[۲] نے لکھا کہ:

> Undoubtedly the greatest work of its kind that has ever yet been created by any mind in any time or place.

"بلاشبہ اپنی نوعیت کا یہ سب سے بڑا کارنامہ ہے جو کسی ذہن نے کسی عہد میں اور کسی مقام پر اب تک انجام دیا ہے۔"

ابن خلدون کے نزدیک انسان میں چند ایسی طبعی خصوصیات ہیں جو اسے دوسری مخلوقات سے ممتاز کرتی ہیں اور یہی وہ خصوصیات وعلامات ہیں جو اسے مجبور کرتی ہیں کہ وہ تہذیبی اور ثقافتی رنگ میں اپنی زندگی کا نقشہ تیار کریں ان خصوصیات[۳] کو مختصر الفاظ میں کچھ یوں بیان کیا جاسکتا ہے:۔

الف۔ انسان میں علوم وفنون کے اکتساب اور اس کی ترویج وتعمیر کا وصف
ب۔ انسان میں اقتدار کی احتیاج جو شہد کی مکھی کے اندر تنظیم زندگی کی طرح جبلی نہیں بلکہ خلقی ہے۔

ج۔ انسان کے اندر عملی واکتسابی ملکہ جو اسے تسلسل ہستی میں معاونت فراہم کرتا ہے۔
(د) اور گروہی زندگی کا رجحان جو اس کی مدنیت کی جانب رہنمائی کرتا ہے۔

انہی اوصافِ انسانی کو مدنظر رکھتے ہوئے ابن خلدون نے استدلالی ارتقاء کے ذریعے اپنا مطالعہ انسانی زندگی کے ثقافتی نقطۂ آغاز سے کیا ہے اور ان کا "نظریہ العصبیۃ" اس سارے مطالعہ میں کارفرما نظر آتا ہے اور یہی انسانی جذبہ انسان کی گروہی زندگی کی پہلی سیڑھی سے لے کر ایک منظم سیاسی نظام کی منزل تک پہنچا دیتا ہے۔ العصبیۃ کیا ہے؟ اس بارے میں ابن خلدون کے نظریہ کا خلاصہ درج ذیل سطروں میں مختصر طور پر پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

العصبیۃ

گروہی زندگی طبعی طور پر واضح انداز سے دو الگ الگ صورتوں میں پروان چڑھتی ہے۔ ایک اس کی بدوی حالت اور دوسری حضری[۲۲]۔ بدوی گروہ تین مختلف حالتوں میں مقیم و مستحکم ہوتے ہیں ایک صورت تو یہ ہے کہ وہ زراعت پیشہ ہوں اور چھوٹے دیہاتوں اور دامن کوہ میں میسر چھوٹے چھوٹے ہموار قطعات اراضی میں رہیں۔ دوسری صورت میں وہ بھیڑ بکریاں پالتے ہیں اور کھلے بیابانوں اور صحراؤں سے دور شہری آبادیوں کے قریب اپنے مسکن بناتے ہیں اور تیسرے گروہ وہ ہوتے ہیں جو اونٹ پالتے ہیں اور لق و دق صحراؤں میں اپنے مسکن بناتے ہیں۔

ابن خلدون کے خیال میں بدوی گروہ زندگی کی بالکل بنیادی ضروریات پر ہی خوش رہتے ہیں جب کہ حضری طرز حیات بنیادی سے بڑھ کر دوسری آسائشوں کا خوگر[۲۳] ہوتا ہے اس طرح بدوی طرز زندگی حیات انسانی کی ابتدائی صورت کا درجہ دیا جاسکتا ہے اور حضری اور مدنی کیفیت اس کی ترقی یافتہ شکل ہے اور اس ارتقائی اندازِ حیات کا دلچسپ پہلو یہ ہے کہ کرہ ارضی پر زندگی چاہے بدوی ہو یا حضری یہ کہیں بھی ایک جیسی نہیں۔ ان میں چھوٹے بڑے خیل و قبائل چھوٹے بڑے دیہہ و شہر اور ان میں آبادی کی کمی بیشی اس بدوی و حضری طرز حیات میں اختلافات کی بوقلمونی کا اظہار ہیں۔ ان کے علاوہ بدوی لوگوں میں اچھائی اور نیکی کے اختیار کرنے کی صلاحیت[۲۴] مقابلتہً زیادہ

ہوتی ہے جبکہ حضری لوگ اپنی دنیوی آلائشوں کی وجہ سے اپنے ذہن وعمل کو پراگندہ کر لیتے ہیں اور ان کے ہاں اچھائی اور برائی کا معیار ذاتی مفادات کے آئینہ میں پرکھا جاتا ہے۔ بدوی لوگ زیادہ بہادر اور حوصلہ مند ہوتے ہیں کیونکہ وہ کھلے میدانوں میں اپنے شب و روز بسر کرتے ہیں تو ہر وقت کسی ناگہانی آفت اور دشمن سے بچاؤ کے احساس میں ہوشیار و خبر دار رہتے ہیں ان کا اسلحہ ہمیشہ تیار اور تلواریں آبدار رہتی ہیں وہ ہر دور سے آنے والی آواز پر چوکنے ہو جاتے ہیں۔ اس کے مقابلہ میں حضری زندگی میں لوگ اپنے گھروں کی دیواروں اور شہر کی فصیلوں میں اپنے آپ کو مطمئن اور حصار یافتہ سمجھ کر مامون زندگی گزارنے کے خوگر ہوتے ہیں کوئی دور و نزدیک کا شور و غلغلہ انھیں بے چین نہیں کرتا اور مثل خواتین و اطفال رہتے ہیں۔ بدوی لوگوں کی حوصلہ مندی کی واضح دلیل یہ بھی ہے کہ دورانِ سفر حضری لوگ ان کی راستہ شناسی کی صفت کے علاوہ ان کی بہادری پر اعتماد کر کے اپنا سفر جاری رکھتے ہیں۔

حضریوں میں حوصلہ مندی اور بہادری کی صفات میں مقابلتاً کمی کی وجہ ایک تو مکانات و شہروں میں قیام ہے اور دوسرا قوانین و ضابطوں کی پابندی[۲۵] کی عادت ہے۔ تعذیبی قوانین ان میں تذلیل و اہانت کا سبب بنتے ہیں تو تعلیمی و تربیتی قوانین ان میں انتہائی درجہ کی اطاعت و فرماں برداری کا جوہر پیدا کرتے ہیں اور یہ سب عادات جو قوانین کی پابندیوں کی وجہ سے ان میں پختہ ہوتی رہتی ہیں ان میں ضبط و برداشت کے فقدان کا سبب بنتی ہیں۔ جس طرح قوانین کی پابندی حضری زندگی کے قیام و استحکام کا سبب ہے اسی طرح بدوی زندگی ایک دن بھی قائم نہیں رہ سکتی اگر ان میں "العصبیۃ" ختم ہو جائے جو کہ بدوی زندگی کی روح اور اس طرز حیات کے تسلسل کی ضامن ہے۔

العصبیۃ کا جذبہ چھوٹے گروہوں میں خونی رشتوں[۲۶] کی بنا پر پروان چڑھتا ہے۔ جب کسی کے نسبی تعلق دار کسی دشمن کے حملے کا شکار ہوتے ہیں تو وہ ان کی مظلومیت پر شرم محسوس کرتا ہے اور اس کی نسبی حمیت جوش مارتی ہے اور اس طرح العصبیۃ کا جذبہ ترقی پاتا ہے ابن خلدون کے مطابق حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مسلمانوں کو شجرہ نسب یاد رکھنے کی ہدایت کی وجہ بھی یہی تھی کہ ایک تو پہچان کی ضرورت ہے اور دوسرے یہ نسبی اور خونی رشتہ داروں میں باہمی محبت اور ہمدردی و حمایت کے لیے مددگار ہے۔ یہ جذبہ

نسبی رشتوں کے علاوہ غلاموں اور اتحادیوں میں اس وقت پنپ سکتا ہے[27]۔ جب وہ ایک عرصہ ان کے ساتھ رہنے کے بعد اپنا پرانا تعلق (خونی) بھول جائیں اور اس نئے قبیلہ کی العصبیۃ کے ساتھ اپنے آپ کو پوری طرح جذب کر دیں۔

ابن خلدون کے تجزیئے کے مطابق بدوی قبائل اور خاص طور پر عرب کے قبائل ہی وہ گروہ انسانی ہیں جن کی نسل مکمل طور پر خالص[28] ہے اور ان کی نسل میں کسی دوسرے خون کی ملاوٹ کی قطعاً گنجائش نہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ گروہ لق ودق بیابانوں اور صحراؤں میں اونٹوں کے ساتھ زندگی کی تمام تر درشتیوں کے ساتھ زندہ ہیں اور کوئی دوسری قوم ان کے حالات میں گزر بسر کا سوچ بھی نہیں سکتی اس لیے عربی بدوی قبائل اپنی نسل کے خالص جوہر کے ساتھ زندہ ہیں۔ شجرہ نسب میں ملاوٹ کی کئی وجوہات[29] ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ کوئی آدمی اختیاری طور پر نئے قبیلہ میں بودوباش اختیار کرتا ہے اور اس نئے گروہ انسانی میں ضم ہو کر اپنی سابقہ شناخت کھو دیتا ہے۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ کوئی آدمی نوکر یا غلام کی صورت میں اپنے آقا کے قبیلہ میں رہنے پر مجبور ہو اور ایک لمبے قیام کے بعد اپنی نسبی خصوصیات بھول جائے اور تیسری صورت یہ ہوتی ہے کہ جب ایک آدمی اپنے قبیلہ میں جرم کر کے راہِ فرار اختیار کرتا ہے تو نئے قبیلہ سے اپنی شناخت جوڑنے کے علاوہ اور کوئی چارہ نہیں پاتا۔

گروہی زندگی میں قیادت وسیادت کا منصب صرف اپنے نسلی اور نسبی فرد یا افراد تک محدود[30] ہوتا ہے اور العصبیۃ ان کی شناخت ہوتی ہے اور یہی جذبہ افراد اور گروہوں کو خاص مقام ومرتبہ پر[31] فائز کراتا ہے یعنی گروہی زندگی میں مقام ومرتبہ کے حصول کا راز ان کے اندر العصبیۃ کے موجزن ہونے میں پوشیدہ ہے کیونکہ جب بدوی لوگ اپنے آپ کو حضری اور مدنی طرزِ حیات میں ڈھال دیتے ہیں تو العصبیۃ کے کمزور پڑ جانے کی وجہ سے ان سے مقام ومرتبہ چھن جاتا ہے بعض اوقات مقام ومرتبہ قبائل میں ضم ہو جانے والے نوکروں اور غلاموں کو بھی مل جاتا ہے[32] لیکن یہ صرف اسی صورت میں ملتا ہے جب وہ اپنے آپ کو قبیلہ حاضر کی العصبیۃ میں ضم کر چکے ہوتے ہیں۔

ابن خلدون کا کہنا ہے کہ یہ مقام ومرتبہ کسی بھی گروہ انسانی میں صرف چار نسلوں[33] تک باقی رہتا ہے بعد میں یہ گروہ مقام ومرتبہ کھو دیتے ہیں ان میں پہلی نسل مقام ومرتبہ

بنانے والی، دوسری نسل اس سے متعلق بلحاظ نطفہ ہوتی ہے، تیسری نسل وہ جس کا تعلق دوسری نسل سے ہوتا ہے اور وہ پہلے سے آنے والی روایات کی امین بن کر زندہ رہتی ہے اور چوتھی نسل اس مقام و مرتبہ کو اپنے ہاتھوں سے گنوا دیتی ہے۔

بدوی اقوام جو صحراؤں میں اپنی زندگی کا تار و پود بنتی ہیں ان میں برتری اور اصابت حاصل کرنے کی صلاحیت دوسری اقوام کی نسبت بدرجہ اتم موجود ہوتی ہے اور یہی خصوصیت جو ان کی کٹھن شرائط زندگی اور ان میں موجود العصبیۃ کی کارفرمائی کا منطقی نتیجہ ہے انھیں شاہانہ اقتدار[34] کی منزل کے حصول تک لے آتی ہے۔ ایسی اقوام و گروہ جن میں العصبیۃ سرگرم عمل ہوتی ہے ان میں باہمی اعتماد اور دفاع کا عنصر کوٹ کوٹ کر بھرا ہوتا ہے اور پھر یہی باہمی اعتماد اور دفاعی صلاحیت انھیں برتر و ممتاز ہونے کا احساس بھی دلاتی ہے اور پھر ایسے گروہ کی قیادت صرف ایسی سربرآوردگی پر اکتفا نہیں کرتی جس میں لوگ برضا و رغبت مطیع و فرماں بردار ہوں بلکہ وہ قیادت اس شاہانہ اقتدار کی متمنی ہوتی ہے جو بوقت ضرورت اپنے حکم امری کے ذریعہ بھی لوگوں کو اطاعت پر مجبور[35] کر سکے۔

اس شاہانہ اقتدار کے حصول اور تسلسل میں دو اسباب[36] مزاحم ہوتے ہیں جو اس مقام سے تنزلی کا سبب بھی بنتے ہیں، ایک ہے حضری طرز حیات کی آسائشیں جن میں پڑ کر گروہوں کی العصبیۃ کمزور ہونا شروع ہو جاتی ہے اور وجہ زوال بنتی ہے اور دوسری وجہ ہے قبائلی گروہوں میں اطاعت پذیری انکساری اور نرم دلی کی عادت، جس کا اظہار وہ دوسری اقوام کے ساتھ تعلقات کی استواری کے لیے کرتے ہیں اور پھر انہی عادات کے عوض میں ان میں موجود العصبیۃ مفقود ہوتی جاتی ہے اور ان کی انفرادیت ختم ہو جاتی ہے اور آخرکار یہ شاہانہ اقتدار، ہاتھ سے چلے جانے کا سبب بنتی ہے۔

بدوی قبائل میں شاہانہ اقتدار کے حصول کی خواہش اور پھر اس کے لیے تگ و دو اس حقیقت کی دلیل ہے کہ ان میں قابل رشک و قابل تعریف خصوصیات موجود ہیں کیونکہ یہ مقام ان لوگوں کا خاصا ہوتا ہے جن میں اچھے اطوار و عادات موجود[37] ہوں۔ کیونکہ خدا تعالیٰ کی سنت یہی ہے کہ وہ ایسی اقوام و گروہوں کو اس مقام سے محروم کر دیتا ہے جن میں ایسی خصوصیات مفقود ہوتی جا رہی ہوں۔ اس کے مقابلہ میں جن گروہوں میں بدویانہ خصوصیات و عادات بدرجہ اتم موجود ہوتی ہیں ان میں شاہانہ اقتدار قائم و دائم رہتا ہے بلکہ اس کی حدود

وسیع سے وسیع تر ہوتی جاتی ہیں اور جب تک العصبیۃ ان میں اپنا جادو جگائے رکھتی ہے وہ اس مقام خاص پر متمکن رہتی ہیں۔ ایسے گروہ اور اقوام جو محکومی کی حالت میں زندہ رہتے ہیں ان میں نقالی کرنے کی عادات راسخ اور پختہ ہوتی رہتی ہیں[۳۱]۔ یہ محکوم گروہ اپنے حاکموں کے اطوار وعادات اور لباس وطرز بود و باش کو اپناتے ہیں اس کی دو وجوہات ہوتی ہیں ایک تو حاکم ان سے زیادہ محکم اور بھرپور زندگیوں کے امین ہوتے ہیں اور دوسرے ان بے وقوفوں کی نظر سطحی ہوتی ہے جو انھیں یہ باور کراتی ہے کہ شاید ان کے اقتدار واختیار کی وجہ ان کے رسم ورواج ہیں ان کج بینوں کی نظر ان کے جذبہ العصبیۃ کو نہیں دیکھ پاتی نتیجتاً یہی نقالیت اور کوتاہ اندیشی انھیں صرف ثقافتی طور پر ہلاک کر دیتی ہے بلکہ وہ عددی طور پر بھی آہستہ آہستہ نیست ونابود ہو جاتی ہیں یا ان کی آبادی برائے نام رہ جاتی ہے[۳۲]۔

بدوی قبائل کا ایک خاصا یہ بھی ہے کہ وہ شاہانہ اقتدار کے حصول کے لیے مذہب[۳۳] کا سہارا لیتے ہیں اور اپنی العصبیۃ کو نبوت اور ولایت کے ذریعہ صیقل کر کے مقصد برآری کرتے ہیں۔

العصبیۃ اور تاریخ اسلام

ابن خلدون ایک Superb deductive sociologist ہے اور اس کا نظریہ العصبیۃ اس کے مطالعہ اسلامی تاریخ کا حاصل ہے۔ اس پہلو سے خراج تحسین پیش کرتے ہوئے اینڈرسن[۳۴] کہتا ہے

"Ibn Khaldum emerges not in terms of what he only approximates by some other standard but as he more properly can be regarded, in a native capacity, and one which bears some similarities to that of a participant observer. That is not as a neutral medium providing a window on his world, but rather as a spectator in and from that world".

ابن خلدون کی شخصیت اس کے ان منفرد قیاسات ہی سے نمایاں نہیں ہوتی جو اس نے کچھ دوسرے معیاروں کی بنیاد پر قائم کیے ہیں، بلکہ زیادہ بہتر طور پر اس کی شناخت اس کی ذاتی حیثیت سے متعین ہوتی ہے کہ وہ ایک ایسے شخص کی مانند ہے جو واقعات میں شریک مشاہدے سے مماثلت

رکھتا ہے۔ وہ ایک لاتعلق واسطہ کی حیثیت نہیں رکھتا جو اپنی دنیا کی تفہیم کے لیے محض ایک دریچہ واکر دیتا ہو بلکہ وہ اس دنیا کا خود مشاہد بھی ہے اور وہیں سے اس کی تصویر دوسروں کو دکھاتا ہے۔

دور جدید کے ماہرین عمرانیات بالی اور واردی[۴۳] نے ابن خلدون کے نظریہ العصبیہ کو انسانی زندگی کے دو حقیقی پہلوؤں Real, اور Ideal, کے علاوہ Might, اور Right,[۴۴] کی تفریق میں مطالعہ کیا ہے اور اسے تاریخ اسلام میں مسلمانوں کی حربی تاریخ، چاہے وہ خارجی جنگیں ہوں یا اندرونی کشمکش میں العصبیۃ کا جذبہ کارفرما نظر آتا ہے اور یہ کہانی ہمیں حضرت عثمانؓ کے دور خلافت میں پیدا شدہ حالات کے نتیجہ میں حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کے درمیان واقع کشمکش کی صورت میں نظر آتی ہے جس نے یزید و حسین کی صورت میں شدت اختیار کر لی اور حسین جو Ideal, کے علمبردار تھے یزید کی Real, سے شکست کھا گئے یہ ایک منطقی نتیجہ تھا کیوں کہ Ideal, ہمیشہ Ideal, ہی رہتا ہے اور Real, کی حیثیت کبھی سوالیہ نہیں بنتی۔ حسین کا ideal, وہ معاشرہ تھا جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قائم فرمایا اور باقی دو خلفاء نے بزور جاری رکھا لیکن یزید اپنی قبائلی العصبیۃ کی بنیاد پر Real, کو Ideal گردان کر مدمقابل ہوا۔ ابن خلدون کہتا ہے کہ کیونکہ حضرت عمرؓ کو عرب کے قبائل کی العصبیۃ کا احساس تھا اسی لیے انھوں نے عربوں کو غیر عرب اقوام سے جنگ جاری رکھ کر ان کی العصبیۃ کو Mobilize, کیے رکھا اور پھر بعد کے واقعات ہمیں بتاتے ہیں کہ جب ان بیرونی جنگوں کا شور کم پڑا تو عرب قبائل میں العصبیۃ نے Real, اور Ideal, کی کشمکش کے بھیس میں انھیں آپس میں ٹکرانا شروع کر دیا۔ حالانکہ ساری کی ساری عرب سوسائٹی اس Ideal, کے معیار پر کبھی پوری نہیں اتری اور ایسے عناصر بھی ہمیشہ موجود رہے جو جنگ یمامہ جیسے واقعات کا باعث بنے۔

ابن خلدون نے تاریخی واقعات کے مطالعہ میں Real اور Ideal کے تناظر میں Real, کی وکالت کی ہے اس کے نزدیک شاہانہ اقتدار ایک ایسی اچھائی اور خوبی ہے جو صرف باہمت اور باصلاحیت لوگوں کا حصہ بن سکتی ہے اور خدا کی سنت بھی یہی ہے کہ وہ بے صلاحیت لوگوں کو اس مقام و مرتبہ پر متمکن نہیں رکھتا۔ اس کے نزدیک جو کامیاب

ہو وہی نیک ٹھہرا اور تمام اچھائیاں اس کی صفت بن گئیں۔ اس حوالے سے جس کی العصبیۃ مضبوط ہوگی وہ کمزور العصبیۃ والے پر قابو پالے گا تو شاہانہ اقتدار اسی کا انعام ہے نہ کہ کمزور والے کا۔ اسی لیے ابن خلدون اس گروہ کو ناپسند کرتا ہے جو اپنی کمزور العصبیۃ کے باوجود مضبوط العصبیۃ سے ٹکرا کر معاشرے میں بدنظمی کا باعث بنتا ہے جس طرح حسینؓ نے یزید سے ٹکرا کر مسلم معاشرہ کو ایک مستقلاً بہتا ہوا ناسور دیا۔

ابن خلدون کا مطالعہ انسانی زندگی کے Emperical, حقائق کا مطالعہ ہے اس کے اخذ کردہ تمام قوانین مادی مظاہر پر منحصر ہیں نہ کہ تصوراتی اور فرضی خیالات پر۔ یہی وجہ ہے کہ وہ جس طرح Ideal طرزِ حیات کے لیے کی گئی تگ و دو کو ایک بے جا سعی جانتے طرزِ معاشرت میں الجھاؤ اور بے ترتیبی گردانتا ہے اسی طرح وہ اسلام میں مہدیؑ کے تصور کی بھی مخالفت کرتا ہے۔ اس کے نزدیک یہ Ideal, کے تلاش کی ایک دوسری شکل ہے وہ صرف اس صورت میں کسی مہدی کے آنے یا اس کی حقیقت کو تسلیم کرتا ہے جو کہ مسلمان گروہوں میں العصبیہ کی بنیاد پر دین اسلام کا وہ معاشرہ قائم کرے جو حضرت عمرؓ بنانے میں کامیاب ہوئے تھے۔ ؏

العصبیہ۔ تجزیہ وتنقید

۱۔ العصبیۃ کے ذریعے ابن خلدون نے سماجی ربط واتصال کے فلسفہ کو تاریخی

؏ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب تک بھرپور 'عصبیت' حاصل نہ ہو آدمی Ideal. کی طرف آگے بڑھنے کی کوشش نہ کرے۔ اس تصور کو اگر مان لیا جائے تو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ انبیاءؑ کی دعوت اور کشمکش ہی سرے سے غلط تھی اس لیے کہ ان کے مخالفین کے پاس جو اندھی عصبیت تھی وہ ان کے پاس نہ تھی۔ اسی وجہ سے بیشتر انبیاء ان سے اقتدار نہ حاصل کر سکے۔

دوسری بات یہ کہ Ideal ہی وہ چیز ہے جو انسان کا نصب العین بنتا ہے۔ اسے حاصل کرنے کا جذبہ اس کے اندر ابھرتا ہے اور وہ اس کے لیے ہر طرح کی قربانیاں دینے کے لیے تیار ہوتا ہے۔ یہ جذبہ خاندانی اور قبائلی عصبیت سے زیادہ طاقت ور ہر زمانہ میں رہا ہے۔ آج بھی ہے۔ اسی سے بڑے بڑے انقلابات کی تاریخ بنی ہے۔

شواہد و دلائل کے ذریعہ واضح کیا ہے اس کا موضوع خاص یہ ہے کہ وہ کیا چیز ہے جو انسانوں کو ایک سماجی گروہ کی صورت میں مجتمع رکھتی ہے۔ وہ کیا شے ہے جو معاشرتی اقدار کو قبول کرنے اور اس سے بڑھ کر افراد کو ذاتی مفادات کو پس پشت ڈال کر ان اقدار اور رواج کا مطیع بناتی ہے۔ وہ کیا حقیقت ہے جو انھیں کسی خاص فرد کی قیادت میں اجتماعی فکر اور مشترکہ مفادات کے دھارے میں ڈالتی ہے اور پھر انہی اجتماعی مقاصد کو ہر ہر شخص کا انفرادی مطمح نظر بھی بنا دیتی ہے۔ ابن خلدون کے پاس اس کا ایک ہی جواب ہے اور وہ ہے العصبیۃ۔ جو اسے گروہی نظم زندگی میں کارفرما نظر آتی ہے۔ لیکن اگر ہم اس نظریہ کا بنظر غائر مطالعہ کریں تو عقدہ کھلتا ہے کہ العصبیۃ اس اجتماع اور نظم حیات کی وجہ نہیں بلکہ اس سے بڑھ کر کچھ اور ہے[۴۵]۔ جس کو ہم گروہی زندگی کی روح کہہ سکتے ہیں یعنی یہ افراد اور گروہی زندگی کی سرشت ہے جو انھیں عمل کی راہ دکھاتی ہے۔ جس طرح انسان طبعی اور جبلی طور پر اپنی ہم جنس مخلوق کے ساتھ رہنے پر مجبور ہے اسی طرح العصبیۃ بھی اس کی طبعی و جبلی ضرورت ہے یعنی یہ ایک ایسی حقیقت ہے جس کا ایک انسان کو دوسرے انسان سے واسطہ پڑنے کے دوسرے لمحے ہی ادراک حاصل ہو جاتا ہے۔

اگر ہم تصور کریں کہ حیات انسانی کے بالکل ابتدائی مرحلہ میں جب انسان نے اپنی بقائے حیات کے لیے پیٹ بھر لیا تو اس کی دوسری جبلی خواہش Libido, یعنی جنس پیدا ہوئی جس نے اس کا رابطہ جنس مخالف سے کرایا اور وہ صاحب اولاد ہو گیا اور اس عمل میں اس کے ہاں انس و محبت کا جذبہ پروان چڑھتا۔ پہلے وہ شکار کر کے اپنے پیٹ کی آگ بجھاتا تھا اب اس کے نومولود بچے بھی اس کی ذمہ داری بن گئے اور صرف یہی نہیں بلکہ اس نے اپنے بچوں کو کسی دوسرے کی اولاد پر فوقیت و اہمیت دی اور پھر اس کی آل میں وسعت کے ساتھ ساتھ اس کے جذبہ انس کا دائرہ وسیع ہوتا چلا گیا اور یہ جذبہ انس یا ابن خلدون کی زبان میں العصبیۃ اپنے نسبی اور خونی تعلقداروں میں پھیل گیا یعنی یہ جذبہ ایک ایسی نادیدہ قوت ہے جو فوقیت اور انسیت کے جوہر کے ساتھ ایک محدود گروہ انسانی میں کارفرما رہتا ہے اور یہ جذبہ گروہ انسانی کا عامل ہی نہیں بلکہ اس سے بڑھ کر ہے جیسے اینڈرسن[۴۶] گروہ کی Vitalizing property, کا نام دیتا ہے اور یہ ایک ایسی خاصیت ہے جو افراد اور گروہوں کو روبہ عمل رکھتی ہے

لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر ابن خلدون کے مطابق یہ جذبہ ماند پڑتا یا ختم ہو جاتا ہے اور گروہوں میں برتری اور شاہانہ اقتدار کے چھن جانے کا سبب بنتا ہے تو اس کو جبلی اور شرتی مقام تو نہیں دیا جا سکتا کیونکہ نسبی اور خونی انس و تعلق تو کبھی بھی ختم نہیں ہوتا کیونکہ اس کے بغیر نہ تو خاندان بن سکتے ہیں اور نہ ہی قائم رہ سکتے ہیں اور ابن خلدون کا نظریہ جو خونی رشتوں کی تمہید پر قائم ہے باطل ہوتا نظر آتا ہے کیونکہ مدنی اور شہری زندگی میں بھی خاندانوں اور افراد میں انس و محبت اور جذبہ فوقیت کی کمی نہیں ہوتی جبکہ ابن خلدون کے نزدیک مدنی زندگی العصبیۃ کا قبرستان ہے۔ میرا خیال ہے یہی وہ نقطہ ہے جہاں سے فرانسیسی ماہر عمرانیات "ایمائل ڈرخائم" نے اپنے مطالعہ کو آگے بڑھایا تھا۔ اس کا نظریہ Mechanical Solidarity, ابن خلدون کی العصبیۃ کی طرح انسانی معاشرہ میں موجود جذب و پیوستگی کا نام ہے جو اس میں موجود افراد اور گروہوں میں یکسانیت و مماثلت کے خمیر سے اٹھ کر بنتی ہے اور اس کا دوسرا تصور Organic Solidarity, اس سے ایک اعلیٰ شکل ہے جو معاشرے کے افراد اور گروہوں میں کارفرما باہمی انحصار اور دار و مدار کا منطقی نتیجہ ہے اس کو ہم اس طرح سمجھ سکتے ہیں کہ افراد اور گروہوں کی مماثلت دراصل ان کی نسبی رشتہ داری ہے اور ان میں موجود باہمی انحصار اور دار و مدار کا عمل اس مماثلت کا شعور و ادراک ہے جو Mechanical solidarity, سے بڑھ کر Organic Solidarity. کی صورت میں عمل پذیر ہے۔ گلز اس مدارج بندی کو یوں بیان کرتا ہے:

"Durkhiem, as is well known, considered mechanical solidarity, exemplified by segmentary societies and based on similarity (of social sub-units and indeed of individuals) to be a form of cohesion, but an inferior and less effective one than Organic solidarity, which is based not on similarity but on complementarity on mutual inter-dependence, and is exemplified by more complex non segmentary societies".

یہ بہت معروف بات ہے کہ "درخائم" میکانیکی عصبیت کو، جس کا مظہر منقسم معاشرے ہیں اور جن کی بنیاد افراد کے مابین یکسانیت پر ہوتی ہے اور اس سے ایک اتصال پیدا ہوتا ہے، عضوی عصبیت سے کم تر اور نسبتاً کم موثر تسلیم کرتا ہے۔ یہ عصبیت یکسانیت کی بجائے باہمی انحصار اور

۴۴۹

تکمیل کے ذریعہ پیدا ہوتی ہے اور غیر منقسم معاشروں میں پائی جاتی ہے۔

یعنی افراد اور گروہوں میں العصبیۃ کا موجود ہونا ہی کافی نہیں بلکہ اس کا شعور و ادراک ہونے کے ساتھ ساتھ اس کا روبہ عمل ہونا بھی ضروری ہے تاکہ معاشرتی استحکام قائم رہے اور جب ابن خلدون یہ کہتا ہے کہ شہری اور حضری زندگیوں میں افراد اور گروہ عیش و مستی کی زندگی میں پڑ کر اپنی العصبیۃ کو بتدریج کھو دیتے ہیں اور کسی بھی جارح گروہ کے لیے لقمۂ تر ثابت ہوتے ہیں تو اس کا مطلب بھی اسی العصبیۃ کی Mobilization, کے عمل کا سست پڑ کر آخری مرحلہ میں ختم ہو جانا ہے۔ لیکن ابن خلدون نے ڈرخائم کی طرح واضح الفاظ میں ان دونوں الگ الگ حقیقتوں کی درجہ بندی کرنے کی بجائے صرف اس کی موجودگی اور واقعیت کی اہمیت ہی بیان کی ہے۔

۲۔ ابن خلدون نے تاریخی عوامل کے مطالعہ کے بعد جس مہارت اور عرق ریزی سے زمانے کے مختلف ادوار میں عرب معاشرے میں رواں دواں العصبیۃ کو شناخت دی اس کا اعتراف مشرق و مغرب کے علمی حلقوں میں آج بھی ہو رہا ہے اور آئندہ بھی ہوتا رہے گا لیکن جب ہم اس کے نظریہ کا تنقیدی انداز میں مطالعہ کرتے ہیں تو ہمیں اس کا یہ دعویٰ کہ "معاشرتی زندگی کا قیام و استحکام صرف العصبیۃ کے ذریعہ ہی ہو سکتی ہے"۔ مبنی بر حقیقت نظر نہیں آتا۔ نہ صرف آج کے دور کے معاشرہ میں خواہ وہ مغربی ہو یا مشرقی، بلکہ اس کے اپنے زمانے میں بھی دوسری غیر عرب اقوام مثلاً ہندوستانی معاشرہ میں العصبیۃ کا یہ نظریہ کام کرتا نظر نہیں آتا۔ ابن خلدون کہتا ہے کہ گروہوں اور قبائل کو شاہانہ اقتدار کی طرف لے جانے والا عنصر العصبیۃ ہے اور یہ جذبہ قبائل میں نسبی اور خونی رشتوں کے حوالے سے اپنے باصلاحیت اور سربرآوردہ آدمی کو اس منصب جلیلہ اور مقام و مرتبہ پر فائز کرتا ہے لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ اسلامی تاریخ میں برسر اقتدار قبائل نے اپنے غلاموں اور مملوکوں کو بھی اعلیٰ مقام و مرتبہ پر لے جانے میں قباحت محسوس نہیں کی۔ غلاموں اور مملوکوں کے خاندانی اقتدار میں ابن خلدون کے نظریہ کی نفی نظر آتی ہے۔ حالانکہ جب ابن خلدون مغرب میں بیٹھا اپنے نظریہ کے تار و پود بن رہا تھا اس وقت سلطان محمد غوری کے غلام ہندوستان میں اپنی بادشاہت اور سلطانی کا مزہ لوٹ

۵۰۔

رہے تھے۔

اس کے علاوہ ہمیں قبل از اسلام کے ہندوستانی معاشرہ میں ذات پات، کا نظام کارفرما نظر آتا ہے اور یہی نظام نہ صرف اس معاشرہ کے قیام کا سبب بنا بلکہ اشوک کے دور حکمرانی میں جسے معاشرتی استحکام کا مثالی دور سمجھا جاتا ہے یہ نظام کارفرما رہا ہے۔

اس سے بڑھ کر جدید صنعتی معاشرہ ہے جہاں لوگوں کو اپنی خاندانی اور نسبی تعلقات کو نبھانے کی فرصت ہی نہیں۔ وہاں کے معاشرے بھی اپنی جگہ قائم ہیں۔ بلکہ مادی مظاہر کو احوال عالم کی حقیقت سمجھنے والے ابن خلدون جیسے افراد اس کے استحکام اور ترقی کو دنیا کے ہر خطے پر دیکھ سکتے ہیں اور ان کے آداب و اطوار کو ترقی اور انسانیت کی تکمیل و معراج پر محمول کیا جا سکتا ہے۔ لیکن وہاں ابن خلدون کا نظریہ کام کرتا نظر نہیں آتا اور العصبیۃ کی بجائے معاشرتی استحکام دولت کی فراوانی کی حقیقت پر قیام پذیر ہے۔ وہاں ہر آدمی کو دولت اور زندگی کی آسانیوں کی فراہمی نے ایک مستحکم معاشرے[۵۰] کی شکل میں زندہ رکھا ہے اور ان کی سماجی اور معاشی خوشحالی ہی ان کے معاشرتی تسلسل کی ضامن نظر آتی ہے۔

درج بالا تمام حقائق بتاتے ہیں کہ ابن خلدون کا نظریہ ہمیں زیادہ دور تک کامیابی سے چلتا نظر نہیں آتا البتہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ابن خلدون نے اپنے ذاتی تجربہ اور تاریخ کے مطالعہ میں اس مخصوص وقت میں قبائلی زندگی کا تجزیہ کر کے ایک ایسے عنصر کی نشاندہی کی ہے جو اس وقت تک کسی دوسرے عالم اور فلسفی نے نہ کی تھی اور اس طرح ہم ان کے نظریہ کو اس وقت کے مطالعہ کا ایک کامیاب تجزیہ قرار دے سکتے ہیں اور بس۔

اسلام مخصوص اقدار اور روایات کا مذہب ہے اور یہ اقدار ہی اس کی وجہ امتیاز ہیں۔ اس کی تعلیمات اسے دوسرے انسانی افکار سے بہت بلند مقام عطا کرتی ہیں اور اسے سب سے زیادہ پسندیدہ اور محبوب طریق زندگی بنا دیتی ہیں اور پھر ان تعلیمات کے مطابق ڈھل جانے والے لوگ اپنی ایک علیحدہ شناخت قائم کرا لیتے ہیں۔ اسلام کی تعلیمات انسان کو چند بنیادی اصولوں کا پابند بنا کر اسے دنیا کے تمام علوم و افکار میں غور و تفکر کے لیے کھلا میدان فراہم کرتی ہیں۔ غزالی، ابن تیمیہ، شاہ ولی اللہ، اقبال اور سید قطب جیسے مفکرین نے مختلف علوم میں اسلامی فکر کو نمایاں کرنے کی کامیاب کوشش کی ہے ان حضرات نے اسلامی تعلیمات کی روشنی میں مختلف افکار و خیالات کا جائزہ بھی لیا اور

استخراج واستنباط بھی کیا اور ببانگ دہل یہ اعلان کیا کہ جو نظریات ومعلومات تعلیمات اسلامی کی کسوٹی پر پورے اترتے ہیں۔ وہی حقائق ہیں اور باقی مشکوک ہی نہیں ناقابل فکر وعمل بھی ہیں۔اس کے مقابلے میں مسلمانوں میں ایسے مفکرین اور فلاسفہ بھی پیدا ہوئے جنھوں نے اسلامی تعلیمات وافکار کی مکمل رہنمائی کے بغیر علوم وفنون کے مختلف میدان سے کام لیا۔ان کی ان کوششوں کو اسلامی کہنا اوران مفکرین کو اسلامی مفکرین کا درجہ دینا مشکل ہے ابن خلدون بھی ان ہی مفکرین میں شمار ہوتے ہیں۔ان کے پیش کردہ نظریات کو پورے طور پر "اسلامی" قرار دینا ممکن نہیں ہے۔صحیح بات یہ ہے انھیں مغربی طرز فکر اور عمرانیات کا باوا آدم تو کہا جاسکتا ہے لیکن اسلامی عمرانیات یا Islamic Anthropology میں راہنمائی کا مقام دینا مناسب نہ ہوگا اسی لیے اکبر احمدؒ کا انھیں Scholar of Islam. کہنا درست نہیں ہے البتہ الیاس بایونس اور فرید احمدؒ بجا طور پر ان کے مقام کو پہچانتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

> "Like his predecessors, Ibn Khaldun was not necessarily writing in order to serve Islam. Much as he must have lamented his misfortunes at the hands of petty kings of the Maghrib, he did not conceive of his new science in terms of finding out the new behaviour principles which could be ultimately utilized for the emergence of a just Islamic order. Very much like Sociologist and Anthropologists of today, but long before them, he was striving for value-neutrality in the service of knowledge. Thus, much as one may idealize Ibn Khaldun's contribution as being Islamic, he was nothing more than a Muslim social scientist, albiet of great genius"

ابن خلدون کی تصنیفی سرگرمیاں،ان کے پیش رووں کی طرح، خدمت اسلام کی خاطر نہ تھی،اس نے مغرب کے حقیر بادشاہوں کے سامنے اپنی بدنصیبیوں کا ماتم کیا ہے۔اس نے اپنی جدید سائنس کی تشکیل اس طور پر نہیں کی کہ اس سے ایسے اصول اخلاق وضع کیے جاتے جو اسلامی نظام کے ظہور میں ممد ومعاون ثابت ہوتے۔آج کے ماہرین

انسانیات و عمرانیات کی طرح وہ علم کی خدمت میں غیر جانبدارانہ نقطۂ نظر کی قدر وقیمت کو اجاگر کرنے کے لیے کوشاں تھا۔ اس طرح ابن خلدون کی علمی عطیات کو اسلامی قرار دینا مثالیت پسندی ہی ہو سکتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ غیر معمولی قابلیت کا حامل ایک مسلمان عالم عمرانیات تھا۔

اور اس سے بڑھ کر اسماعیل فاروقی نے ابن خلدون کو قرآنی تعلیمات کے خلاف قرار دیا وہ کہتے ہیں کہ العصبیۃ جو ابن خلدون کے نزدیک قوموں کے عروج وزوال کا بنیادی سبب ہے قرآن میں پیش حقائق کی نفی کی کوشش ہے اور واضح طور پر ابن خلدون کے نظریات کو غیر اسلامی گردانا ہے وہ لکھتے ہیں[۵۵]:۔

"Evidently, Ibn Khuldun's view of human history runs counter to the Quranic philosophy that the rise and fall of nations are conditional upon fulfilment or violation of the divine imperatives, either of which is always possible. Under Ibn Khaldun's terms, the rise and fall of nations are ruled by a necessary law of nature; their actualization may be delayed for one or two or three generations, but it is inevitable. Ibn Khaldun thought the moral law to be irrelavant to the unfolding of history. The only relevant factor was the cultivation of ASIBIYYAH or the will to use it to advantage."

یہ بات بالکل واضح ہے کہ ابن خلدون کا پیش کردہ "نظریہ تاریخ انسانی" قرآن مجید کے بیان کردہ نظریہ سے صریحًا متصادم ہے۔ قرآن یہ کہتا ہے کہ قوموں کا عروج وزوال ہمیشہ خدائی احکام کی بجا آوری یا ان کی نافرمانی سے وابستہ رہا ہے جبکہ ابن خلدون کے خیال میں قوموں کا عروج وزوال فطرت کے متعین ضابطوں کے اسیر ہیں۔ ان کا تحقق ایک دو یا تین نسلوں تک مؤخر تو ہو سکتا ہے لیکن وہ ناگزیر ہیں۔ ابن خلدون کے نزدیک اخلاقی قانون تاریخ کی عقدہ کشائی کے سلسلہ میں غیر موزوں ہے۔ اس سلسلہ میں واحد برمحل عامل عصبیت کی پرورش ہے یا اسے مفید بنانے کے لیے استعمال کرنے کی قوت وصلاحیت ہے۔

سید خدا بخش بھی ابن خلدون کے نظریات میں مذہب کو کم اہمیت دینے پر شاکی دکھائی

دیتے ہیں ان کا کہنا ہے:۔[56]

"And if there is anything which astonishes us, it is the fact that, though a Muslim, he does not assign to religion a place of importance as a formative element in the history of civilization. Its importance as a political factor be fully recognises, but ignores its metaphysical and transcedental side altogether".

ہمارے لیے یہ بات باعث حیرت ہے کہ مسلمان ہوتے ہوئے بھی وہ اسلام کو تاریخ تہذیب وثقافت کی تشکیل میں کوئی اہم عنصر تسلیم نہیں کرتا، اس کے مابعد الطبیعیاتی اور ماورائی پہلو کو نظر انداز کرتا ہے اور محض سیاسی عامل کی حیثیت سے اس کی اہمیت کا قائل ہے۔

حواشی وحوالے

۱۔ ایم اے عنان نے ابن حزم کے حوالے سے اور ابن خلدون نے بربروں کی جو تعریف اور عربوں کی جو تنقیح کی ہے اس کی بنا پر یہ تاثر دیا ہے کہ ابن خلدون بربر تھے جبکہ باقی سب مورخین نے انھیں عرب ہی مانا ہے۔

۲۔ Fuad Baali and Ali Wardi, Ibn Khaldun and Islamic thought style, 1981, A.K. Hall & Co. Boston, Massachusetts, P.1.

۳۔ Pedro-I, the Cruel, King of Castile and Leon (1350-69).

۴۔ Heinrich Seimon translated by Fuad Baali, Ibn Khaldun's Science of human culture, 1978, Sheikh M. Ashraf, Lahore, P.30.

۵۔ Akbar S. Shmad, Discovering Islam, 1988, Routledge and Kegan Paul, P.102.

۶۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ جلد نمبر ۱ صفحہ ۵۰۲

۷۔ Rozenthall, The encyclopedia of Religion, Vol.6, p.566.

۸۔ Rozenthall, The Muqaddimah, Vol.I, P.LIII.

۹۔ Nathaniel Schmidt, Ibn Khaldun: Historian, Sociologist and Philosopher, N.D. Universal books, Lahore, P.39.

۱۰۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ جلد ۱ صفحہ ۵۰۵

۱۱۔ روزن تھال لکھتا ہے کہ دمشق شہر کے دروازے فوجی حکام کے کنٹرول میں تھے اس لیے ابن خلدون کو امیر تیمور سے ملاقات کے لیے خفیہ طور پر فصیل شہر سے رسوں کے ذریعہ نیچے اتر کر جانا پڑا۔

۱۲۔ Rozenth[illegible], The Muqaddimah, Vol-I, P.XLV ۱۳۔ Ibid.

۱۴ھ
M.A. Enan, Ibn Khaldun, his life and work, 1975, Sheikh M. Ashraf, Lahore, P.165.

۱۵ھ
Mohsin Mahdi, International Encylopedia of Social Science, Vol. 7 & 8, P.85.

۱۶ھ روزن تھال نے ان اصولوں کو Prefactory Discussions کے نام سے موسوم کیا ہے۔

۱۷ھ
N.J. Dawood, The Muqaddimah: an Introduction to history (edited and abridged), 1978. Routledge and Kagan Paul, P.46.

۱۸ھ
Mohsin Mahdi, International Encyclopedia of social Science, Vol.7 & 8, P.56.

۱۹ھ
N.J. Dawood, See PAGE 154 to 184 and on wards of the abridged vol of the Muqaddimah by N.J. Dawood.

۲۰ھ
A.J. Toynbee, A study of history, Vol.3, 1962, Oxford University Press, New York, P.323.

۲۱ھ
Syed Khuda Bukhsh, "Ibn Khaldun and his history of Islamic civilication" Islamic Culture Vol.I, 1927, P.572.

۲۲ھ
N.J. Dawood, The Muqaddimah: an introduction of history (edited and abridge) P. 92.

۲۳ھ Ibid, P.93.

۲۴ھ Ibid, P. 94.

۲۵ھ Ibid, P. 96.

۲۶ھ Ibid, P. 98

۲۷ھ Ibid, P. 98.

۲۸ھ Ibid, P. 99.

۲۹ھ Ibid, P. 100.

۳۰ھ Ibid, P.101.

۳۱ھ مقام و مرتبہ کی اصطلاح روزن تھال کے ترجمہ House and nobility سے اخذ کی گئی ہے جسے ابن خلدون نے بیت و شرف کا نام دیا ہے۔

۳۲ھ
N.J. Dawood, The Muqaddimah: an introduction of History edited and abridge) P. 104.

۳۳ھ اسماعیل فاروقی نے ان چار نسلوں کو Expancer Follower Tradition Keeper اور Tradition looser کا نام دیا ہے۔

۳۴ھ شاہانہ اقتدار کی اصطلاح روزن تھال کے ترجمہ Royal Authority سے اخذ کی گئی ہے جسے ابن خلدون نے "الملک" کا نام دیا ہے۔

۳۵ھ
N.J. Dawood, The Muqaddimah: an introduction of history, edited, P. 108.

۳۶ھ Ibid, P. 110.

۳۷ھ Ibid, P. 112.

۳۸ھ Ibid, P. 116.

۳۹ھ Ibid, P. 117.

۴۰ھ Ibid, P. 120.

۴۱ھ
Earnest Gellner, Muslim Society, 1984, Cambridge University, P. 88.

۴۲ھ
Jon W. Anderson, "Conjuring with Ibn Khaldin; from an Anthropological point of view", Ibn Khaldun and Islamic Ideology edited by Eruce B. Haurance, 1984, Leiden E.J. Brill, Netherland, P. 117-118.

۴۳ھ
Fuad Baali Ali Wardi, Ibn Khaldun and Islamic thaught styles, 1981, G.K. Hall and Co. Beston, Massachusetts.

۴۴ھ Ibid, P. 11 to 61.

۴۵ھ بالی اور واردی نے ابن خلدون کو تاریخ اسلام کے مطالعہ میں Absolutistic - eternalistic - spiritualistic کے مقابلہ میں Relativistic - tempo-ralistic - materialistic نظریہ کا حامی قرار دیا ہے۔

۴۶ھ
Fuad balli and Ali Wardi, Ibn Khaldun and Islamic thaught styles, 1981, G.K. Hall and co. Boston, Massachusatts.

۴۷ھ Ibid, P. 119.

۴۸ھ
Jon W. Anderson, "Conjuring with Ibn Khaldun, from an Anthropological point of view, Ibn Khaldun and Islamic Ideology, edited Bruce B. Lawerence. 1981, G.K. Hall and Co. Boston, Massachusetts, P. 119.

۴۹ھ Ibid, P.

۵۰ھ
Earnest Cellener, Muslim Society, 1984, Cambridge University, Press, P. 86.

۵۱ھ Ibid, P. 86. ۵۲ھ Ibid, P. 93.

۵۳ھ
Akbar S. Ahmad, Discovery Islam, 1988, Routledge and Kagal Paul, P. 98.

۵۴ھ
Ilyas ba Yunus and Farid Ahmad, Islamic Sociology; an introduction, 1985, Hodder and Stoughton, The Islamic Academy Cambridge, P. 25.

۵۵ھ
I.R. Farooqui and L.L. Farooqui, The Cultural Atlas of Islam, 1986, Macmillan publishing Co. New York, P. 313.

۵۶ھ
Syed Khuda Bukhsh, "ibn Khaldun and his history of Islamic civilization", Islamic Culture, Vol.I, P. 573.

ایک ضروری اعلان

کاغذ اور طباعت کے اخراجات میں مسلسل اضافہ ہو رہا ہے۔ اس بنا پر تحقیقاتِ اسلامی کی زرِ اعانت میں اضافہ ناگزیر ہوگیا ہے۔ لہٰذا آئندہ شمارے سے ایک شمارہ کی قیمت بارہ ۱۲ کی بجائے پندرہ ۱۵ روپے ہوگی اور سالانہ زرِ اعانت کی رقم ساٹھ روپے ہوگی۔

آپ کی توجہ مطلوب ہے

ادارہ تحقیق و تصنیف کو ۱۹۸۲ء سے ۱۹۸۸ء تک کے پرانے شماروں کی ضرورت ہے، اسی طرح ۱۹۹۱ء کے شمارے بھی مطلوب ہیں۔ ادارہ اپنے دفتری ریکارڈ کی خاطر اور دوسری ضرورتوں کے سبب قارئین سے درخواست کرتا ہے کہ وہ ان شماروں کی فراہمی میں تعاون فرمائیں۔

ادارہ کے پاس ۱۹۸۹ء، ۱۹۹۰ء کے شمارے وافر مقدار میں موجود ہیں اس لیے اگر کوئی خواہش مندان کے تبادلہ میں سابقہ شمارے دینا چاہیں تو اس کی بھی گنجائش ہے ورنہ انھیں ۱۹۹۲ء کے شمارے بھی اس کے بدلے میں دئے جاسکتے ہیں۔