ابن خلدون کے نظریۂ عصبیت کی اخلاقیات

محمد شفیق بھٹی

انسانی معاشرہ افراد سے عبارت ہے اور معاشرہ کے فطری و ایجابی ارتقاء کی بنیاد افراد کے باہمی تعلق اور طرز عمل پر ہے۔ معاشرہ میں افراد کے مل جل کر رہنے سے بہت سے پیچیدہ رویے رجحانات اور اعمال و عادات عمل پذیر ہوتے ہیں جو کہ معاشرتی ضابطہ اخلاق (Code of Social Conduct) کی تشکیل کرتے ہیں اور اخلاقی اقدار (Moral Values) کا تعین کرتے ہیں اس طرح انسانی معاشرہ اور اخلاقیات لازم و ملزوم حیثیت رکھتے ہیں۔[۱]

اخلاقیات ایک منظم معاشرہ کی بنیاد ہے اور افراد کے باہمی تعلقات سے پیدا ہونے والے مسائل حل کر کے معاشرے میں شائستگی و تہذیب کو فروغ دیتی ہے۔ اس کی بنیاد پر معاشرتی ارتقاء اور قومی ترقی کی عمارت تعمیر ہوتی ہے۔ اخلاقیات کی بنیاد انفرادی کردار ہے، فرد کے کردار کی تعمیر سے قومی کردار تشکیل پاتا ہے اور شخصی و قومی اخلاقیات وجود میں آتی ہے۔ اس بنیاد پر اخلاقیات قومی ترقی اور تہذیبی ارتقاء کی اساس مرتب کرتی ہے۔[۲]

دور جدید کے مفکرین وفلاسفہ اس بات پر متفق ہیں کہ انسان جس طرح ایک معاشرتی حیوان ہے اسی طرح ایک اخلاقی وجود بھی رکھتا ہے البتہ اس امر پر ضرور اختلاف ہے کہ اخلاقیات کی بنیاد مذہب پر ہے یا تاریخی عمل اور انسانی نفسیات پر۔ روایتی طرز فکر کے علمبردار مفکرین، اخلاقیات کی بنیاد مذہب اور خدا اور انسان کے تعلق پر ٹھہراتے ہیں۔[۳] لیکن فرائڈی (Freudian)اور مارکسی (Marxist) نظریات کے علمبردار مفکرین مذہب کی بنیاد پر اخلاقیات کی تشکیل کو انتہائی نقصان دہ سمجھتے ہیں اور انسانی نفسیات اور تاریخی مادی ارتقاء کو انسانی اخلاقیات کی بنیاد ٹھہراتے ہیں۔ اس مکتبہ فکر کے علمبرار وقت اور مقام (Time and Space) کے اختلاف کے ساتھ انسانی اخلاقیات میں تنوع کا نظریہ پیش کرتے ہیں۔[۴] چنانچہ دور جدید میں جہاں اسلامی اور عیسائی اخلاقیات کی اصطلاحات موجود ہیں وہاں مارکسی اخلاقیات (Marxist Ethics) اور فرائڈی اخلاقیات (Freudian Ethics) کی اصطلاحات بھی مستعمل ہیں اور اخلاقیات کے ہمہ

گیر تصور کو راسخ کرتی ہیں۔

افادیت موضوع:

ابن خلدون کے نظریہ عصبیت کی اخلاقیات کا استخراج کئی حوالوں سے اہم ہو سکتا ہے۔ عصبیت ابن خلدون کے نظریات میں بنیادی مقام رکھتی ہے اور اس کے ذریعے ابن خلدون کے نظریہ معاشرتی ضابطہ اخلاق کا مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔ ابن خلدون مسلم ایجابی فکر (Muslim Positive Theory) کا بانی سمجھا جاتا ہے۔[۵] اس نے اپنے نظریات روایتی تصورات کے بجائے مشاہدہ (Speculation) سے اخذ کئے ہیں اس پس منظر میں روایتی مذہبی طرز فکر کے علمبردار مفکرین ابن خلدون کے نظریہ عصبیت کو مذہبی اخلاقیات سے انحراف، ایک غیر اخلاقی نظریہ اور نسل انسانی کے مجموعی ارتقاء میں رکاوٹ سمجھتے ہیں۔[۶] چنانچہ موضوع بحث سے نہ صرف اس طرز فکر کا تجزیہ کیا جا سکتا ہے بلکہ مذہبی نظریات سے اس کا تقابل بھی کیا جا سکتا ہے۔

اٹھارویں صدی میں ایجابی فکر کے عروج کے بعد ابن خلدون کے نظریات کا پوری دنیا میں نہایت وسیع بنیادوں پر مطالعہ کیا گیا ہے۔ مختلف زبانوں میں ابن خلدون کے نظریات پر کتابیں لکھی گئیں اور اس کی کتابوں کے تراجم کئے گئے ہیں لیکن ابن خلدون کے نظریہ عصبیت کی تشریح میں اختلافات ہیں۔ پوری دنیا میں علماء و مفکرین اپنے مخصوص سیاسی و سماجی پس منظر میں عصبیت کو سمجھنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ چنانچہ موضوع بحث نہ صرف ابن خلدون کے نظریہ عصبیت کی وضاحت کی کوشش ہے بلکہ اس کا مقصد مسلم ایجابی فکر کے بانی کی حیثیت سے ابن خلدون کے نظریہ اخلاقیات کا استخراج بھی ہے اور اس حوالے سے ابن خلدون کے نظریہ عصبیت میں مذہبی اخلاقیات کی حیثیت و مقام کا بھی جائزہ لیا جا سکتا ہے۔ دائرہ کار کی حیثیت سے موضوع فرد اور معاشرہ کے باہمی تعلقات کا بھی کئی پہلوؤں سے احاطہ کرتا ہے۔

استخراج موضوع:

اخلاقیات کا جائزہ لیتے ہوئے فرد کی زندگی کے کئی پہلوؤں رویوں اور رجحانات سے بحث کی جاتی ہے جو کہ فرد اور معاشرہ کے تعلق کی وضاحت کرتے ہیں۔ عمومی طور پر اس بات سے بحث کی جاتی

ہے کہ ایک معاشرہ میں فرد کی کون کون سی اخلاقی صفات ہیں اور معاشرہ میں کونسی اخلاقی اقدار ہیں۔ فرد کس قسم کا طرز عمل اختیار کرتا ہے اور کس طرز عمل سے اجتناب کرتا ہے۔ معاشرہ میں ذاتی مفاد کو کیا اہمیت دی جاتی ہے اور اجتماعی مفاد کا کیا مقام ہے۔ ان مسائل پر بحث کے ذریعے اخلاقیات کے اس کردار کا بھی جائزہ لیا جاتا ہے جو وہ معاشرتی ارتقاء میں ادا کرتی ہے۔

اخلاقیات کے مندرجہ بالا مسائل کا ابن خلدون کے نظریہ عصبیت کے کئی پہلوؤں سے ادراک کیا گیا ہے۔ ابن خلدون کے نظریات کے سب سے اہم ماخذ کی حیثیت سے مقدمہ کتاب العبر[۷] کا موضوع معاشرہ ہے اس میں ابن خلدون نے اس بات سے بحث کی ہے کہ تاریخ کو صحیح طریقہ سمجھنے کے لئے کن کن امور اور احوال کا ادراک ضروری ہے۔ مجموعی طور پر مقدمہ ابن خلدون ان عوارض و لواحق سے بحث کرتا ہے جو کہ ایک معاشرہ کو عروج و زوال کی منازل سے روشناس کرتے ہیں۔ اخلاقیات معاشرہ کے لئے بدی ہے اس لئے ابن خلدون نے جا بجا عروج و زوال سے متعلق انفرادی و اجتماعی خصوصیات سے بھی بحث کی ہے۔ ابن خلدون کے نظریات میں مرکزی مقام کی وجہ سے یہ تمام بحث عصبیت سے منسلک ہے۔ اس لئے ساتھ ساتھ اس بات سے بھی بحث کی گئی ہے کہ عصبیت کے ذریعے حصول طاقت کے معاشرتی مقاصد کیا ہوتے ہیں۔ نظریہ عصبیت سے منسلک ان اخلاقی صفات سے بھی بحث کی گئی ہے جو عصبیت کی تکمیل کرتی ہیں اور جن کی بنیاد پر اہل عصبیت معاشرہ میں ایک غالب کردار ادا کرتے ہیں۔

ابن خلدون کے عمومی نظریات:

عمل تاریخ میں تہذیبی ارتقاء کے مراحل اور عوارض و لواحق سے ابن خلدون کی بحث میں بنیادی اکائی ریاست (State) ہے اور ابن خلدون تہذیبی عمل کے ارتقاء کا مطالعہ ریاستوں کے عروج و زوال کی صورت میں کرتا ہے[۸]۔ ابن خلدون اس بات پر یقین رکھتا ہے کہ ریاست تہذیبی ڈھانچہ کی حیثیت سے ایک شہری ادارہ ہے اور تقاضائے بشری بھی۔ سیاست، سلطنت، تہذیب اور انسانی تعلقات باہم مربوط ہیں[۹]۔ ابن خلدون کے مطابق معاشرہ میں تغیر و تبدل کی بنیاد ریاستوں کے بننے اور ٹوٹنے پر ہے۔ ہر ریاست اپنی اقدار کو فروغ دیتی ہے جس سے تہذیبی عمل جاری رہتا ہے۔ اس کے نزدیک تہذیب اپنا نقشہ اس وقت جماتی ہے جب بدویت اور اس کے تمام تقاضے و لوازم اپنا دور ختم کر لیتے

ہیں، شہریت اس کی جگہ لے لیتی ہے اور ایک طاقتور سلطنت معرض وجود میں آتی ہے۔[۱۰] اس طرح تہذیب کے سفر کو بدویت سے حضریت کی طرف سفر سے تشبیہ دیتا ہے جس کی بنیاد ریاست کا سلطنت کی طرف ارتقاء ہوتا ہے۔ اس کے مطابق حضریت میں بدویت کی خصوصیات ختم ہو جاتی ہیں جس کی وجہ سے ریاست سلطنت اور تہذیب زوال کا شکار ہو جاتی ہے۔ ابن خلدون ریاست اور حکومت میں تفریق نہیں کرتا بلکہ حکومت کو ریاست سے تشبیہ دیتا ہے چنانچہ مقدمہ میں تاریخ اور تاریخ بیان میں ریاست کو تاریخ کا ایجنٹ (Historical Agent)[۱۱] قرار دیتے ہوئے وہ خاندانی سلسلوں کی حکومت سے بحث کرتا ہے اور سیاسی تنظیم کو خاندانوں کی حکومت (Ruleofdynasties) سمجھتا ہے[۱۲]۔

نظریہ عصبیت:

ابن خلدون کے اس مطالعاتی ڈھانچہ میں مرکزی مقام عصبیت کو حاصل ہے۔ ابن خلدون کے مطابق ریاست کی تشکیل اور حصول طاقت میں محرک عنصر عصبیت ہوتی ہے اور چونکہ تہذیبوں کا عروج و زوال ریاستوں کے عروج و زوال سے منسلک ہے تو اس طرح ابن خلدون تہذیبوں کے ارتقاء کے پس پشت بھی عصبیت کا عنصر ہی واضح کرتا ہے۔

ابن خلدون کے مطابق عصبیت کی بنیاد بداوہ ہے۔ بدوی قبائل میں سخت ماحول اور مسائل، عصبیت کو فروغ دیتے ہیں اور اسے ایک قوت کی حیثیت دے دیتے ہیں۔ ابن خلدون کے مطابق صرف اہل عصبیت ہی بدوی زندگی بسر کر سکتے ہیں۔[۱۳] رئیسست (قیادت) اہل عصبیت کی تربیت کرتی ہے اور ان کا مقصد ریاست اور سلطنت کا حصول متعین کرتا ہوتا ہے۔[۱۴] قبیلہ میں جو خاندان عصبیت میں قوی ہوتا ہے وہی ریاست کا مالک ہوتا ہے۔[۱۵] ابن خلدون کے مطابق شرافت اصالتاً" اہل عصبیت کا خاصہ ہے [۱۶] اور اہل عصبیت پر غیر قوم کا آدمی حکمران نہیں ہو سکتا[۱۷]۔ ابن خلدون کی رائے میں مذہب عصبیت کو قوت عطا کرتا ہے چنانچہ معمول سے بڑی ریاستیں اور سلطنتیں مذہبی عصبیت رکھنے والی اقوام قائم کرتی ہیں اس کے ساتھ ساتھ مذہب بھی عصبیت کے بغیر فروغ نہیں پاتا۔[۱۸]

ابن خلدون ریاستوں کے عروج و زوال کو عصبیت کی مضبوطی اور کمزوری سے منسلک کرتا ہے۔ اس کے نزدیک عصبیت رکھنے والی قوم کا اقتدار ختم نہیں ہوتا [۱۹]۔ جس ریاست میں زیادہ اہل عصبیت اقوام بستی ہوں وہاں مسائل ختم نہیں ہوتے اور سلطنت کو استحکام نصیب نہیں ہوتا[۲۰]۔ ابن خلدون

کے مطابق ایک خاندان میں عزت چار نسلوں تک چلتی ہے [۲۱] اور سلطنت کے استقرار کے پانچ ادوار ہوتے ہیں[۲۲]۔ پہلے دور میں عصبیت بہت مضبوط ہوتی ہے تو ریاست و سلطنت قائم ہوتی ہے دوسرے دور میں ریاست کی مضبوطی کے بعد عصبیت کو بنیادی حیثیت نہیں دی جاتی۔ انفراد فی المجد شروع ہو جاتا ہے اور عصبیت کا زور ٹوٹ جاتا ہے لیکن لوگ احیاء کی امید پر سلطنت کے وفادار رہتے ہیں۔ تیسرے دور میں عصبیت ختم ہونے سے سلطنت کا زور اور عظمت ختم ہو جاتی ہے اور وہ زوال کا شکار ہونے لگتی ہے اور اس زوال کی تکمیل میں دو نسلوں کا عرصہ لگ سکتا ہے [۲۳]۔ چنانچہ اس طرح عصبیت کی مضبوطی اور کمزوری سے ریاستیں اور تہذیبیں عروج و زوال کا شکار ہوتی ہیں۔ ابن خلدون کے مطابق بدویت اپنی سختی کی وجہ سے عصبیت کو فروغ دیتی ہے لیکن جوں جوں یہ سفر حضریت کی منازل طے کرتا ہے، عصبیت کم ہونے لگتی ہے، کمزور ریاست بالآخر ختم ہو جاتی ہے جس کا نتیجہ تہذیب و تمدن کے زوال کی صورت نکلتا ہے۔[۲۴] اس طرح ابن خلدون اپنے تمام نظریات کا مرکزی نقطہ عصبیت کو بناتا ہے اور اس کی بنیاد پر تاریخی عمل میں ارتقاء کی نوعیت کا جائزہ لیتا ہے۔

عصبیت کا عمومی ادراک:

عصبیت کا لفظ "عصب" اور "عصبہ" سے ماخوذ ہے جس کے معنی "باندھنا" ہیں۔ اس وجہ سے عربی زبان میں کسی گروہ کو "عصابتوں"، "عصبتوں" اور "عصابجوں" کہا جاتا ہے۔ لفظ کا قرآنی ماخذ "عصبہ" ہے اور اس کو گروہ بندی یا کسی گروہ کی نوعیت و فطرت کے لئے استعمال کیا جاتا رہا ہے[۲۵]۔ عمومی طور پر عصبیت سے مراد "کسی شخص کا اپنے متعلقہ گروہ کی بلا سوچے سمجھے حمایت کرنا" لیا جاتا ہے اور اس معنی میں اسلام میں عصبیت کی مذمت کی گئی ہے۔ جدید علماء معاشریات، تاریخ اور سیاسیات نے ابن خلدون کے نظریہ عصبیت کی مختلف متضاد پیرائیوں میں تشریح کی ہے جو نہ صرف اس لفظ سے منسلک ایک وسیع اور ہمہ جہتی اخلاقی نظام کی نشاندہی کرتے ہیں بلکہ اس کی اہمیت کو بھی واضح کرتے ہیں۔

مسلمان مفکرین میں سے کئی ایک نے عصبیت کا لفظ استعمال کیا ہے، ان میں سے امام طبری نے اسے "قبائلی انتشار"[۲۶] کے لئے اور ابن اثیر نے اسے کسی گروہ کی طرف سے "طالبان مدد کی امداد" کے معنی میں استعمال کیا ہے۔[۲۷] ابن خلدون کے ہم عصر ابن خطیب نے لفظ عصبیت کو "حب الوطنی"

کے معنی واضح کرنے کے لئے بیان کیا ہے[۲۸] اور یہی مفہوم المبشر نے اپنی کتاب "مختار الحکم" اور یاقوت نے اپنی کتاب "ارشاد" میں واضح کیا ہے[۲۹]۔

دور جدید کے مفکرین اور شارحین ابن خلدون میں سے مصری مفکر و عالم عبداللہ عنان عصبیت کی تشریح کسی خاندان یا حکومت کی قوت حیات (Vitality of State or Danasty)[۳۰] عزیزالعزمی اسے "مقتدرہ گروہ کا خود" (Armour of a Sovereign Group)[۳۱] اور مقدمہ کے فرانسیسی مترجم ڈی سلان (De Salane) "فوجی نظم" (Esprit De Corps) اور خاندان گروہ یا قوت قرار دے کر کرتے ہیں۔ ہنرک سائن اسے گروہی بندشیں (Group ties) قرار دیتا ہے[۳۲]۔ کریمر (Kremer) اسے "قومی بیداری" اور "قومیتی نظریہ" (Nationality Idea) خمیری (Khemiri) اسے "جنگوں سے قبل کی سادہ قومیت" (Constitution of the more simple pre-warkind) لیون (Lewin) اسے قبائلی شعور[۳۳] (Conciousness Tribe) کامل ایاز (Ayad M.Kamil)[۳۴] اور رائٹر (Ritter)[۳۵] پبلک اور گروہی یک جہتی کے معنی میں استعمال کرتے ہیں۔

اروِن رونتھال عصبیت کو (Motor of the development of state) قرار دیتے ہیں[۳۶]۔ انسائیکلوپیڈیا آف اسلام میں اسے حب الوطنی کا جذبہ (Patriotism)[۳۷] ڈی سکے (De Sacy) اسے "عوامی روح" (Public Spirit) چالس عساوی (Issavic) سماجی یک جہتی (Social Solidarity) قرار دیتے ہیں۔ اس کے علاوہ کچھ مفکرین اسے خونی رشتوں کا بندھن (Blood ties) بھی قرار دیتے ہیں[۳۸]۔

عصبیت پر مختلف مفکرین اور علماء کے یہ مندرجہ بالا بیانات اور تشریحات عصبیت کے مختلف مفاہیم کی نشاندہی کرتے ہیں۔ اس کے باوجود کہ مندرجہ بالا بیانات واضح کرتے ہیں کہ عصبیت کے کسی ایک مفہوم پر محققین متفق نہیں ہیں' یہ بات واضح ہے اور بنیادی طور پر سب مفاہم میں موجود ہے کہ عصبیت بہرحال ایک "انفرادی جذبہ" نہیں ہے بلکہ ایک اجتماعی جذبہ ہے۔ اس میں ذاتی مفادات یا مفاد شخصی کی بجائے اجتماعی مفاد پر سب مفکرین متفق ہیں اگرچہ کچھ مفکرین یہ قبیلے کا مفاد کچھ گروہ کا مفاد۔ کچھ قوم کا مفاد اور کچھ اس کو "عومی پبلک فہم و فراست" سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس طرح ابن خلدون جب تہذیبوں کے عروج و زوال میں کردار ادا کرنے والے شخص پر عصبیت کی شرط عائد کرتا ہے اور انہیں اہل عصبیت سے مخاطب کرتا ہے تو واضح ہو جاتا ہے کہ اس کے نزدیک ایسے صاحب کردار شخص

کی یہ خصوصیت ہو کہ وہ اجتماعی مفادات کو نہ صرف مدنظر رکھے بلکہ اجتماع کو اپنے عمل میں بھی شریک کرے۔ ذاتی مفاد کو مدنظر نہ رکھے اور گروہ' قوم' قبیلے اور معاشرے کی بہتری اور فلاح کے لئے کام کرے اور انہی کی برتری کو اولیت دے۔ اس طرح ابن خلدون عصبیت کے ذریعے دراصل "اجتماعیت" کی شرط عائد کرتا ہے اور عصبیت سے اس کی مراد اجتماعی سوچ ہے۔ اس کی باقاعدہ وضاحت "اشتراک فی المجد" کے استعمال سے کرتا ہے۔

عصبیت کی وجہ سے فرد کے اجتماعی فکر و عمل کے ساتھ ساتھ ابن خلدون نے عصبیت کی ذاتی خصوصیات کو بھی بذات خود واضح کیا ہے۔ ابن خلدون کے مطابق عصبیت والی قوم پر غیر قوم کا فرد حکمران نہیں ہو سکتا[۳۹]۔ ابن خلدون کا یہ بیان عربوں میں پائی جانے والی روایتی قبائلی غیرت کا علمبردار نظر آتا ہے۔ جس قوم میں عصبیت ہو وہ ہر دم مقابلے کے لئے تیار رہتی ہے۔ اس کی غیرت کسی دم یہ گوارا نہیں کرتی کہ کوئی دوسرا قبیلہ یا قوم ان پر حکمران ہو۔ جب ابن خلدون یہ بات کسی گروہ کے حوالے سے کہتا ہے تو عرب قبائل کی روایتی غیرت کی نشاندہی کرتا ہے جو کہ قبائل میں بعض اوقات سو سو سال جاری رہنے والی لڑائیوں کی شکل میں سامنے آتی ہے[۴۰]۔

ابن خلدون کے مطابق شرافت اصالتاً اور حقیقتاً اہل عصبیت کا حق ہے[۴۱]۔ ابن خلدون کے مطابق اہل عصبیت ہی اپنی غیرت کی وجہ سے اپنے بزرگوں اور اجداد کی شرافت کو قائم رکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ان کی غیرت یہ گوارا نہیں کرتی کہ ان کے خاندان کی نیک نامی پر کوئی حرف آئے۔ ابن خلدون کے مطابق دوسروں کے لئے یہ شرافت مجازی حیثیت رکھتی ہے لیکن اہل عصبیت اس کو بنیادی حیثیت دیتے ہیں تاکہ ان کا وقار و عزت اور ان کے آبا و اجداد کا نام برقرار رہے۔

ابن خلدون کے مطابق یہ عصبیت ہی ہوتی ہے جو کہ ارتقاء مثبت کے لئے ضروری عوامل کی طرف لے جاتی ہے۔ اس کے مطابق "عصبیت کی ہی بناء پر قوت' حمایت' مدافعت اور حق طلبی کا جذبہ پیدا ہوتا ہے"[۴۲]۔ ابن خلدون کے اس عصبیت کے فارمولے کو جب ہم اہل عصبیت پر لاگو کریں تو واضح ہوتا ہے کہ اس سے مراد اہل عصبیت کا حق کی حمایت کرنا' جارحیت و ظلم کو قوت سے روکنا جارحیت سے گروہ قوم یا قبیلے کی مدافعت کرنا اور حقوق کو حقدار تک پہنچانا ہے اور یہ مفہوم ابن خلدون مختلف حوالوں سے ادا کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ مثلاً" جب وہ یہ بات کہتا ہے کہ "عصبیت ظلم

سے باز رکھتی ہے"[۴۳] تو دراصل وہ ان ہی درج بالا خصوصیات عصبیت یعنی حمایت، قوت، مدافعت اور حق طلبی کو دہراتا ہے۔

عصبیت کی تکمیلی خصوصیات:

ابن خلدون صرف عصبیت کو معاشرے میں کسی خاص کردار کے قابل نہیں سمجھتا بلکہ کچھ ایسی اخلاقی شرائط عائد کرتا ہے جو عصبیت کی خصوصیات کی تکمیل کرتی ہیں۔ بنیادی طور پر یہ شرائط کردار یا اخلاق سے متعلق ہیں۔ ابن خلدون کے مطابق اس کے بغیر عصبیت "ایک عضو بریدہ شخص کی مثل" ہو جاتی ہے۔ چنانچہ ابن خلدون عصبیت کے ساتھ اخلاق سے بھی قبیلہ کے بقاء و ترقی کے لئے ضروری شرائط کی طرح بحث کرتا ہے[۴۴]۔

ابن خلدون اس عمومی عصبیت کے ساتھ ساتھ اہل عصبیت کی قیادت کرنے والوں کے لئے کسی خاص عصبیت کی شرط بھی عائد کرتا ہے تاکہ وہ دوسرے بہت سے اہل عصبیت سے ممتاز ہو اور اس برتری کی بناء پر غیر عصبیتی گروہ کے ساتھ ساتھ عام اہل عصبیت بھی اس کی اطاعت و تقلید کریں۔ ایک عام عصبیت سے بڑھ کر ان کے خاندان کو قبیلے میں کوئی خاص مقام حاصل ہو۔ وہ قوت میں دیگر اہل قبیلہ سے برتر یا بزرگی میں اعلیٰ یا پھر تقویٰ میں کوئی اس کے خاندان کا ثانی نہ ہو۔ ان خصوصیات سے ہی وہ اہل عصبیت خاص حیثیت حاصل کر کے اہل عصبیت کی قیادت کر سکیں گے۔

ابن خلدون "خلق حمیدہ" کے بغیر عصبیت کو نامکمل سمجھتا ہے۔ اس کے نزدیک "اخلاق حمیدہ" منزل کے حصول کے لئے لازمی حیثیت رکھتے ہیں۔ یہ انسان کی فطرت میں شامل ہے کہ انسان بعض اوقات شر کے زیر اثر آنے کے باوجود ہمیشہ خیر اور بھلائی کی طرف آتا ہے[۴۵]۔ اس کے نزدیک ایسے انسان کو جو کوئی تعمیری کردار ادا کرنا چاہتا ہے خیر اور بھلائی کے قریب ہونا چاہئے۔

ابن خلدون کے مطابق عصبیت کی بنا پر مجد و بزرگی وجود میں آتی ہے۔ "مجد" سے اس کی مراد "خاندانی شرافت" ہے اور "بزرگی" سے مراد نیک اطواری اخلاق حمیدہ، فطرت خیر و بھلائی اور حمیت ہے[۴۶]۔

ابن خلدون عصبیت اور مجد و بزرگی کو خلق ستودہ کے بغیر نامکمل سمجھتا ہے۔ خلق اخلاق سے ہے اور اس سے مراد مخلوق خدا سے طرز عمل لیا جاتا ہے۔ جبکہ "ستودہ" استادہ ہے جو کہ مضبوط و

مستحکم کے معنی میں مستعمل ہے۔ اس طرح "خلق ستودہ" سے مراد "مخلوق خدا سے اچھا طرز عمل" ہے۔ اس کو ہم اخلاق حسنہ سے بھی تعبیر کر سکتے ہیں۔ ابن خلدون کے مطابق خلق ستودہ یا اخلاق حسنہ "مجد" کو مکمل کرتا ہے۔ اس کے بغیر مجد ایسا ہے جیسا کہ ہاتھ پیر کٹا یا بالکل برہنہ انسان[۴۷]۔ ابن خلدون وضاحت کرتا ہے کہ خلق ستودہ کے بغیر ایک خاندان اور گھر کی عصبیت بھی مکمل نہیں ہوتی تو اس کے بغیر ملک حاصل کرنے کے لئے قدم بڑھانے والوں اور تہذیبی عروج کے لئے کام کرنے والوں کی عصبیت مجد اور بزرگی کسی طرح تکمیل تک پہنچ سکتی ہے[۴۸]۔ اہل عصبیت کا کام سیاست ہے اور یہ درحقیقت مخلوق خدا کی کفالت، بندگان خدا میں خلافت الٰہی کا نفاذ ہے۔ لہٰذا وہ واضح کرتا ہے کہ جن لوگوں میں عصبیت کے ساتھ ساتھ مجد و بزرگی اور خلق ستودہ یا اخلاق حسنہ یعنی نیک اطواری بھی ہو وہی خلافت الٰہی قائم کرنے اور بندگان خدا کی کفالت کے اہل ہو سکتے ہیں[۴۹]۔

خلق ستودہ میں ابن خلدون جن خصوصیات کو شامل کرتا ہے ان میں نیک اطواری و نیک خصائل کرم گستری، لوگوں کی لغزش سے درگذر، بے کسوں کی باتوں کو برداشت کرنا، مہمان نوازی، محنت، مشقت، صبر، ایفائے عہد، عزت و آبرو کی حفاظت، شریعت کی تنظیم، علماء کا احترام، خوش اعتقادی، بزرگوں کی عزت، اہل دین پر اعتقاد، حق پرستی، انصاف، مسکینوں کی دیکھ بھال اور داد خواہوں کی داد رسی شامل ہیں[۵۰]۔ ابن خلدون کے مطابق "خلق ستودہ" کے حامل افراد ریا، مکر فریب، عہد شکنی، دھوکہ دہی اور دوسرے اخلاقی رذائل سے دور رہتے ہیں[۵۱]۔

اس طرح ابن خلدون اہل عصبیت سے متعلق خصوصیات کی مکمل تفصیل فراہم کرتا ہے اور جزئیات کی بھی نشاندہی کرتا ہے۔ اس بحث سے واضح ہوتا ہے کہ ابن خلدون تہذیبوں کے عروج میں کردار ادا کرنے والے اور ملک و سلطنت کی تعمیر میں حصہ لینے والے اہل عصبیت کے لئے اجتماعی فکر و عمل، اجتماعی مفاد کو مدنظر رکھنے، ذاتی مفادات کو پس پشت ڈالنے، غیرت مندی، شرافت جدی، حق کی حمایت، ظلم کی روک تھام، جارحیت کا مقابلہ، حقوق کی ادائیگی، خاندانی مجد و بزرگی اور خلق ستودہ یعنی اخلاق حسنہ و حمیدہ کی شرائط عائد کرتا ہے اور خصوصیات واضح کرتا ہے۔

عصبیت کا دائرہ کار اور اخلاقیات

ابن خلدون کے نظریہ عصبیت کی اخلاقیات کا جائزہ کئی دوسرے متعلقہ پہلوؤں سے بھی لیا جا

سکتا ہے۔ ابن خلدون کے مطابق عصبیت کی بنیاد بدویت ہے اور اس کی قوت میں غیر معمولی اضافہ کرنے والا عنصر مذہب ہے جبکہ اس کا مقصد قوت کا حصول اور منزل ریاست کا قیام ہے چنانچہ ان حوالوں سے نظریہ عصبیت کی مزید کئی خصوصیات سامنے آتی ہیں۔

ابن خلدون انسانی اخلاق پر ماحول اور آب و ہوا کے اثرات سے کماحقہ آگاہی رکھتے ہوئے ماحول سے فروغ پذیر ہونے والی اخلاقیات کو عصبیت کی بنیادی شرط قرار دیتا ہے[۵۲]۔ اس کے مطابق ابتدائی معاشرہ "بدوی" ہوتا ہے۔ محسن مہدی اس کا ترجمہ ابتدائی تہذیب کرتا ہے[۵۳]۔ اس کے مطابق تہذیبیں بدویت سے حضریت کی طرف سفر کرتی ہیں۔ ابتدائی معاشرہ کی حیثیت سے ابن خلدون بدویت اور عصبیت میں کئی پہلوؤں سے تعلق کی وضاحت اور کئی صفات کی نشاندہی کرتا ہے۔ ابن خلدون بنیادی طور پر بدویت کی دو اقسام واضح کرتا ہے۔ ایک فلاحی اور دوسری گلہ بان (خانہ بدوش)۔ اس کے مطابق بدویت کو شہریت پر تقدم حاصل ہے۔ بدوی زندگی کی مشکلات اور مسائل عصبیت کو فروغ دیتے ہیں۔ وہ مزید وضاحت کرتا ہے کہ بدویت کی زندگی بغیر عصبیت کے ممکن نہیں ہے[۵۴]۔

مقدمہ کے باب دوم کی پہلی، دوسری اور تیسری فصول میں ابن خلدون نے بدویت اور شہریت کا موازنہ کیا ہے اور وہ بدویت کی تعریف کرتے ہوئے اس کی صفات کو عصبیت اور اخلاق فاضلہ کے فروغ میں مدد گار تصور کرتا ہے[۵۵]۔ اس کے مطابق بدویت کی سخت کوش زندگی باہمی تعاون و تعلق کو فروغ دیتی ہے۔ بدوی زندگی کی مشکلات اجتماعی کوششوں سے آسان ہوتی ہیں۔ ابن خلدون وضاحت کرتا ہے کہ بدوی زندگی سخت ہوتی ہے۔ لوگ محنت کے عادی ہوتے ہیں، سخت مزاج، عیش و عشرت سے دور سادہ زندگی بسر کرتے ہیں اور فواحش سے دور ہوتے ہیں۔ قوانین کی عدم موجودگی میں باہمی احترام اور ادب کی بنیاد پر حکومت کی تشکیل ہوتی ہے۔ بدو لوگوں میں عزم کے اوصاف ہوتے ہیں، اپنی خود مختاری کو قائم رکھتے ہیں، ان میں خودداری کا جذبہ ہوتا ہے، بہادر ہوتے ہیں اور اپنی عزت کو قائم رکھتے ہیں ان کے نسب خالص ہوتے ہیں۔ ان کی ضروریات محدود ہوتی ہیں زندگی گزارنے اور حفاظت کیلئے انہیں سخت محنت کرنا پڑتی ہے[۵۶]۔ اس طرح ابن خلدون بدویت میں سختی، محنت، سادگی، عزت اور غیرت جیسی صفات اور باہمی تعاون کی ضرورت کی وضاحت کرتا ہے جو کہ عصبیت کے بغیر حاصل نہیں

ہوتیں اور جن کے حصول کے لئے عصبیت کو فروغ دیا جاتا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ ابن خلدون اس بات کی بھی وضاحت کرتا ہے کہ بدوی لوگ اخلاق فاضلہ کے زیادہ قریب ہوتے ہیں[۵۷] اور اس اخلاق فاضلہ و کاملہ میں ابن خلدون خلق ستودہ کی صفات کو شامل کرتا ہے[۵۸]۔ اس طرح ابن خلدون بدویت کی خصوصیات کو عصبیت کی بنیاد سمجھتا ہے۔

ابن خلدون مذہب اور عصبیت کے درمیان دو طرفہ تعلق کی وضاحت کرتا ہے۔ اس کے مطابق مذہب عصبیت کی طاقت کو بہت بڑھا دیتا ہے[۵۹] اور مذہب بھی اپنے فروغ کیلئے عصبیت کا محتاج ہوتا ہے۔[۶۰] ابن خلدون مذہب کے معاملے میں ابن رشد کے طریقہ پر چلتے ہوئے مذہب اور فلسفہ کی تطبیق کی کوشش کرتا ہے۔[۶۱] ابن خلدون مذہب سے مراد اجتماعی کی بجائے الہامی نظریات لیتا ہے اور اس کا تعلق "مابعدالطبیعات" سے جوڑتا ہے[۶۲]۔ یہ مذہب ابن خلدون کے نزدیک عصبیت کو مضبوط بناتا ہے۔ ہر مابعد الطبیعاتی نظام کا تعلق انسانی اخلاق سے ہے۔ تمام الہامی مذاہب اخلاق فاضلہ اور اخلاق کاملہ کے فروغ کے مقاصد رکھتے ہیں[۶۳] اور ابن خلدون اس تعلق کی وضاحت کر کے عصبیت کو مذہبی اخلاقیات سے منسلک کر دیتا ہے۔

ابن خلدون الہامی مذاہب کے پیغمبر کے نائب کے طور پر خلیفہ کے لئے جو شرائط عائد کرتا ہے ان میں علم، عدالت اور کفایت کے ساتھ ساتھ عصبیت کی شرط بھی عائد کرتا ہے[۶۴] اور علامہ باقلانی کی طرح قریشی النسب ہونے کی شرط کو چھوڑ دیتا ہے۔[۶۵] عصبیت سے تو بحث ہو چکی ہے دیگر تین شرائط عصبیت کے استحکام کے عوامل کی حیثیت رکھتی ہیں اور اس سے مراد یہ ہے کہ انصاف سلطنت کے لئے ضروری ہے اور سلطنت چلانے کے لئے ضروری علوم کا علم بھی لازمی ہے جبکہ کفایت، احترام شریعت اور نفاذ شریعت کے معنی میں استعمال کرتا ہے۔

ابن خلدون کے مطابق عصبیت، بدویت، اخلاق حمیدہ و ستودہ، مذہب کے ساتھ ایک بہت طاقتور قوت بن جاتی ہے جس کا مقصد سلطنت کا قیام ہوتا ہے لیکن ابن خلدون عصبیت کے قوت بننے اور سلطنت کے حصول کو بذات خود مقصد نہیں سمجھتا بلکہ اس کے نزدیک ایک عصبیت کی بناء پر ہی قوت اور حق طلبی کا جذبہ پیدا ہوتا ہے[۶۶] اور سلطنت کا مقصد قوت حاصل کر کے ان جذبات کی عملی تکمیل ہوتا ہے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ ابن خلدون کے مطابق اس سے مراد حق کی حمایت، جارحیت و

ظلم کو قوت سے روکنا اور اس سے قوم و قبیلے کی مدافعت کرنا اور حقوق کو حقدار تک پہچانا ہے۔

حقوق سے مراد در اصل وہ آزادیاں ہیں جنہیں قانونی تحفظ حاصل ہو۔ حق ایک دعویٰ یا مطالبہ ہے اور آزادی ایک حالت ہے جو مطالبہ کے پورا ہونے کی صورت میں وجود میں آتی ہے۔ ابن خلدون آزادی کا لفظ استعمال نہیں کرتا اس کے پاس آزادی کا تسلیم شدہ تصور حقوق کی صورت موجود تھا چنانچہ وہ عدم ادائیگی حقوق اور بندش حقوق کو ظلم کی اضافی اصطلاح سے واضح کرتا ہے اور یہ کہ عصبیت کی ایک لازی خصوصیت اور شرط ظلم کی روک تھام ہے جس پر ابن خلدون نے مقدمہ میں جا بجا بحث کی ہے۔

تجزیہ بحث

ابن خلدون عصبیت کو ایک ہمہ جہتی نظام کی حیثیت دیتا ہے اور اسے اخلاق، بدویت، مذہب اور قوت و سلطنت سے مربوط کرتا ہے۔ عموی تنقیدی نظریات کے برعکس ابن خلدون عصبیت کی اصطلاح مثبت معنی میں استعمال کرتا ہے اور ایک نظام اخلاقی اقدار دیتا ہے۔ ان معنوں میں عصبیت اشتراک فی المجد، اخلاق فاضلہ اور حقوق کے تحفظ اور مدافعت کا محض تقلیدی عنصر نہیں ہے بلکہ یہ ایک تمدن اور سلطنت کے لئے ضروری شرط کی حیثیت رکھتا ہے۔ عصبیت کی کوئی عملی حیثیت ہے تو ان شرائط کے ساتھ، ان خصوصیات کے بغیر ابن خلدون اپنے نظریات میں عصبیت کو کوئی اہمیت و حیثیت نہیں دیتا۔ ابن خلدون کا یہ تمام تر فلسفہ بحث اور خصوصیات و شرائط اسلام کے اخلاقی فلسفہ کی تصویر کشی کرتے ہیں۔ ابن خلدون نے اسلامی علوم کا گہرا مطالعہ کیا اور منصب قضا پر اس کا تقرر اس امر کا اعتراف ہے۔ اس کے نظریہ پر اسلامی فلسفہ، نظریہ اخلاقی اور قرآن کے بیان کردہ شرائط مومنین کے واضح اثرات نظر آتے ہیں لیکن اس کے باوجود اس کا تمام استدلال عملی ہے اور نظریہ عصبیت میں قبائلی طرز کی عملی اخلاقیات مثبت خصوصیات کے ساتھ واضح ہوتی ہے۔ یہ اخلاقیات مذہبی اخلاقیات سے کسی طور بھی متصادم محسوس نہیں ہوتی البتہ عصبیت کو کمزور کرنے والے عوامل سے بحث کرتے ہوئے ابن خلدون واضح طور پر مذہبی اخلاقیات سے متصادم امور و عادات کی مذمت کرتا ہے۔ اس کا عصبیت کا نظریہ، اخلاقیات کے ایک عملی نظام کا عکس نظر آتا ہے نہ کہ ایک غیر عملی تصوراتی یا غیر اخلاقی ڈھانچہ۔ اسطرح ابن خلدون عصبیتی اخلاقیات کو ایجابی فکر سے ہم آہنگ کرتا نظر آتا ہے۔ دور

جدید کے مفکرین کے برعکس ابن خلدون عصبیت کو اجتماعیت سے منسلک کر کے اور مذہب کو اخلاق فاضلہ اور اخلاق کاملہ کے مابعد الطبیعاتی اصولوں کے ساتھ عصبیت کا راہنما بنا کر اسلامی نظریہ و عمل میں وحدت پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے اور مسلم ایجابی فکر کی بنیادیں مذہب کے اندر سے تلاش کرتا ہے۔ اس طرح ابن خلدون مادی قوتوں کے ساتھ ساتھ عملی طور پر کار فرما اخلاقی و روحانی قوتوں کی وضاحت کرتا ہے[۶۷]۔ قرآن کے تصور فرد اور قرآنی عمرانیات کی روشنی میں عصبیت کا فلسفہ ایک مذہبی اخلاقی نظام کا عملی عکس نظر آتا ہے[۶۸]۔

حواشی و حوالہ جات

۱۔ مذہب انسانی فلاح کے لئے اخلاقی معیار کی حیثیت رکھتا ہے اور تمام مذاہب عالم اخلاقی معیار کے تحت ہی ارتقائے عالم کا نظریہ پیش کرتے ہیں۔ انسانی فکر کا محور معاشرہ اخلاقیات کی نمائندگی کرتا ہے۔ دور جدید میں اس فکر کو نمایاں کرنے والوں میں مسلمان مفکرین میں علامہ اقبال کا نام نمایاں نظر آتا ہے جبکہ یورپ میں میکس ویبر نے اس فکر کو فروغ دیا۔

۲۔ دیکھئے دائرہ معارف مذاہب (انگریزی) اخلاقی نظریہ

۳۔ اس فکر کی نمائندگی تمام مذاہب کرتے ہیں' دیکھئے شاہ ولی اللہ کی کتاب تاویل الاحادیث۔

۴۔ دیکھئے Alburey Casteel کی کتاب An Introduction to Modern Philosophy

۵۔ اس فکر کے علمبردار ابن خلدون کو ایک ماہر عمرانیات کے طور پر پیش کرتے ہیں' ان میں جرمن مفکر شمٹ خاص طور پر اہم ہے۔ کراچی یونیورسٹی کے پروفیسر بشارت احمد اس فکر کو فروغ دینے کے لئے نمایاں کوشش کر رہے ہیں' اس سلسلے میں انہوں نے نفیس اکیڈمی کے مطبوعہ ترجمہ مقدمہ میں مضامین شامل کئے ہیں۔

۶۔ مذہبی اداروں اور مذہبی علماء کی طرف سے ابن خلدون کے نظریات کو نظر انداز کرنے کی ایک وجہ یہ کہی جا سکتی ہے اور غالباً" اسی لئے شاہ ولی اللہ نے بھی اپنی تصانیف میں

کہیں بھی ابن خلدون کا حوالہ نہیں دیا اگرچہ ان کے سیاسی اور عمرانی نظریات ابن خلدون سے انتہائی مماثلت رکھتے ہیں۔ اس حوالے سے تحقیق کی ضرورت موجود ہے۔

۷۔ مقدمہ دراصل "کتاب العبر و دیوان المبتدا" کا مقدمہ ہے اصل کتاب اسلامی اور عالمی تاریخ کا احاطہ کرتی ہے۔

۸۔ دیکھئے عزیز العزمی کی کتاب "ابن خلدون" (انگریزی) باب اول، ۲۸

۹۔ مقدمہ ابن خلدون مترجم مولانا سعد حسن خان، کراچی، ۱۹۷۶ء، ۶۲

۱۰۔ ایضاً، ۱۴۶

۱۱۔ عزیز العزمی، بحوالہ سابقہ

۱۲۔ ایضاً

۱۳۔ دیکھئے ابن خلدون کے "بداوہ" پر مباحث

۱۴۔ مقدمہ، ۱۷۸

۱۵۔ ایضاً

۱۶۔ ایضاً، ۱۴۱

۱۷۔ ایضاً، ۱۳۹

۱۸۔ ایضاً، ۱۴۶

۱۹۔ ایضاً، ۱۴۱

۲۰۔ ایضاً

۲۱۔ ایضاً، ۱۵۱

۲۲۔ ایضاً

۲۳۔ ایضاً

۲۴۔ ایضاً

۲۵۔ فواد بالی، مترجم، لاہور، ۱۹۷۰ء، ۶۸

۲۶۔ ایضاً، ۱۶۷

۲۷۔ ایضاً

۲۸۔ ایضاً

۲۹۔ ایضاً

۳۰۔ عبداللہ عنان، "ابن خلدون" (انگریزی)، لاہور، ۱۹۷۱ء، ۱۱۶

۳۱۔ عزیز العزمی، ۳۴

۳۲۔ فواد بالی مترجم، ۷۰

۳۳۔ ایضاً

۳۴۔ کامل ایاز، ابن خلدون (انگریزی) برلن، ۱۹۳۰ء

۳۵۔ رائٹر، انٹرنیشنل سولیڈیریٹی گروپس، بحوالہ فواد بالی

۳۶۔ اروِن روزنتھال، "پولیٹیکل تھاٹ ان میڈیویل اسلام"

۳۷۔ فواد بالی، مترجم، ۱۰۰

۳۸۔ ایضاً، ۱۰۱

۳۹۔ مقدمہ، ۱۴۱

۴۰۔ تاریخ ابن خلدون میں ایسے بے شمار واقعات مذکور ہیں۔

۴۱۔ مقدمہ، ۱۴۱

۴۲۔ مقدمہ، ۱۴۶

۴۳۔ مقدمہ، ۳۴۵

۴۴۔ مقدمہ، ۱۴۹

۴۵۔ ایضاً

۴۶۔ ایضاً

۴۷۔ ایضاً

۴۸۔ ایضاً

۴۹۔ مقدمہ، ۱۵۰

۵۰۔ ایضاً"

۵۱۔ دیکھئے، حوالہ ۴۵

۵۲۔ محسن مہدی، ابن خلدون کا فلسفہ تاریخ (انگریزی)

۵۳۔ مقدمہ، ۱۵۱، ۱۴۱

۵۴۔ مقدمہ، باب دوم

۵۵۔ مقدمہ، ۹۔۱۳۵

۵۶۔ مقدمہ، ۱۴۹

۵۷۔ مقدمہ، ۱۴۸

۵۸۔ ایضاً"

۵۹۔ دیکھئے ابن رشد کے مباحث

۶۰۔ دیکھئے ابن خلدون کے مذاہب پر مباحث اور وحی کا تصور

۶۱۔ دیکھئے تقابل ادیان اور نظام اخلاق

۶۲۔ ابن خلدون کی بحث خلافت دیکھئے

۶۳۔ ایس۔ایم۔اے امام some aspects of Ibn Khalduns، ۱۸

۶۴۔ دیکھئے حوالہ، ۴۵

۶۵۔ عبدالوحید صدیقی، ارتقائے معاشرہ کا فلسفہ، الرحیم، مئی ۱۹۶۴ء، ۵۹

۶۶۔ ڈاکٹر سعداللہ قاضی، RJIC Sociology of Quran، دسمبر ۱۹۹۳ء