پروفیسر رشید احمد

ابنِ خلدون کے سیاسی افکار

عرب فاتحین پہلی صدی ہجری کے اواخر میں ایشیاء اور افریقہ سے نکل کر یورپ میں داخل ہو گئے۔ اور اسپین پر انہوں نے اسلامی پرچم لہرا دیا۔ اسپین کے فتح ہو جانے کے بعد لاتعداد عرب خاندان وہاں آکر آباد ہو گئے۔ ان میں جنوبی عرب کے مشہور قبیلہ کندہ کا ایک شخص خالد بن عثمان بھی تھا جس نے اپنے آبائی وطن کو خیر باد کہہ کر اسپینی شہر اشبیلیہ میں سکونت اختیار کر لی۔ یہی وہ خالد ہے جو آگے چل کر خلدون یعنی خالدِ اعظم کہلایا۔ خلدون کا گھرانہ اشبیلیہ میں بڑے بڑے عہدوں پر فائز رہا۔ حتیٰ کہ کچھ دنوں کے لیے اس شہر کی فرمانروائی بھی بنو خلدون کے ہاتھ آگئی تھی۔ قلمدانِ وزارت پر بھی ایک عرصہ تک یہ لوگ متصرف رہے۔ لیکن ساتویں صدی ہجری میں عیسائیوں کے بڑھتے ہوئے سیلاب سے انہیں افریقہ میں پناہ ڈھونڈھنی پڑی اور طیونس کو انہوں نے اپنا مسکن قرار دیا۔

حالاتِ زندگی

طیونس میں خلدون کی اولاد میں ولی الدین عبدالرحمٰن نامی ایک بچہ پیدا ہوا جو اپنے جدِ امجد خالد یا خلدون کی وجہ سے ابن خلدون کے نام سے مشہور ہوا۔ آگے چل کر اس کی کنیت ابوزید پڑی۔ ابن خلدون اور خالد اعظم کے درمیان دس پشتوں کے نام اوراقِ تاریخ میں محفوظ ہیں۔ لیکن دونوں کے درمیان سات سو سال کا وقفہ ہے اس لیے کم از کم بیس پشتیں ہونی چاہیئے۔

ابن خلدون کی تاریخ ولادت یکم رمضان ۷۳۲ھ مطابق ۲۷ مئی ۱۳۳۲ء ہے۔ ابتدائی تعلیم دستور کے مطابق اپنے والد محمد سے حاصل کی پھر قرآن مجید حفظ کیا اور قراء سبعہ کی قراتوں کے مطابق روایت کی۔ حدیث و فقہ کے علاوہ عربی زبان وادب میں مہارتِ تامہ حاصل کی۔ سترہ سال کی عمر میں والدین اس طاعون میں فوت ہو گئے جس نے افریقہ کے اکثر ممالک کو ویران کر کے رکھ دیا۔ اس کے بعد بھی ابن خلدون نے تین سال تک اپنی تعلیم جاری رکھی اور بیس سال کی عمر میں وہ فارغ التحصیل ہو گیا۔ اس زمانہ میں طیونس پر حفصی خاندان حکمران تھا۔ ابن خلدون نے سلطان ابواسحٰق دوم کی ملازمت اختیار کر لی۔ شاہی فرامین و احکامات پر طغرا درج کرنے کا کام اس کے سپرد ہوا یہ عہدہ کتابت علامت کہلاتا تھا۔ ابن خلدون بھلا کب اس عہدے پر قناعت کر سکتا تھا اس کی جاہ طلبی اسے طیونس سے مراکش لے گئی۔ جہاں وہ سیکریٹری کے عہدے پر فائز ہوا۔ وہ بلا کا ذہین و عاقل تھا لیکن شروع میں

اس نے اپنی ذہانت وفطانت حصولِ اقتدار ہی کے لیے صرف کی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بارہا اس نے اپنے محسنوں کے خلاف سازشیں کیں حتیٰ کہ اسے تین سال جیل کی ہوا بھی کھانی پڑی اور مراکش سے بھاگ کر اندلس بھی جانا پڑا۔ غرناطہ کے سلطان محمد خامس نے ابن خلدون کا شایانِ شان استقبال کیا اور جلد ہی وہ بادشاہ کا معتمد علیہ بن گیا۔ سلطان نے اس کی آمد کے دوسرے سال ہی پیڈرو شاہ قشتالہ کے ساتھ صلح اور دوستی قائم کرنے کی غرض سے ابن خلدون کو تحفہ و تحائف دے کر اشبیلیہ روانہ کیا۔ ابن خلدون کی جادو بیانی نے پیڈرو جیسے ظالم و خونخوار کو بھی متاثر کیا۔ پیڈرو نے اس سے اپنے آبائی وطن اشبیلیہ میں مستقل سکونت اختیار کر لینے کی درخواست کی اور آبائی جائداد کے واگذاشت کرنے کا وعدہ بھی کیا۔ لیکن ابن خلدون راضی نہ ہوا۔ ابن خلدون کی اس مشن میں کامیابی کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ اس کو غرناطہ واپس آنے پر سلطان نے انعام واکرام سے نوازا۔

ابن خلدون کا قیام اسپین میں دو سال رہا۔ وزیر ابن الخطیب کی مخالفت اور افریقہ کے حالات کی سازگاری اسے ایک مرتبہ پھر افریقہ لے آئی۔ اس مرتبہ وہ بجایہ میں حاجب یا رئیس الوزارت کے عہدے پر فائز ہوا۔ اس دس سالہ دور میں بھی وہ حسبِ معمول جوڑ توڑ اور سیاسی چالوں میں مصروف رہا۔ اس میں ناکامی ایک بار پھر اسے اسپین لے گئی۔ لیکن سلطان نے اب کی بار اس کی طرف کوئی توجہ نہ کی اور وہ ناکام و نامراد پھر افریقہ واپس آیا۔ اور بنو عریف کے علاقہ میں ایک محل میں جو قلعہ ابن سلامہ کے نام سے موسوم تھا قیام پذیر ہو گیا۔ وہیں چار سال رہ کر اس نے شہرۂ آفاق "مقدمہ" لکھا۔ اس اہم تصنیف کی تکمیل کے لیے ضروری حوالے درکار تھے جو اس ویران جگہ دستیاب نہ ہو سکتے تھے اس لیے اسے ۲۵ سال کے بعد اپنے وطن طیونس جانا پڑا۔ طیونس کے بادشاہ نے اس کی خاطر مدارات میں کوئی دقیقہ اٹھا نہ رکھا۔ اس زمانہ میں ابن خلدون نے سیاست سے بالکل کنارہ کشی اختیار کر لی تھی۔ درس و تدریس اور تصنیف و تالیف میں ہمہ تن مشغول تھا۔ بایں ہمہ طیونسی علماء نے ابن خلدون کی موجودگی کو اپنے لیے خطرہ سمجھا اس لیے اس کو جلا وطن کرنے کی غرض سے سازشیں شروع کر دیں اور اس کے خلاف بادشاہ کے کان بھرنے لگے۔ نوبت یہاں تک پہنچی کہ ابن خلدون کو طیونس چھوڑ دینے ہی میں اپنی خیر دکھلائی دی۔ اور وہ بادشاہ سے حج کے بہانے اجازت لے کر قاہرہ جا پہنچا۔ اس وقت اس کی عمر ۵۲ سال تھی۔ مصر میں بھی ابن خلدون کے حریفوں کی بڑی تعداد پیدا ہو گئی جس نے اسے کبھی چین سے بیٹھنے نہ دیا۔ وہ سات آٹھ مرتبہ قضا کے عہدے پر فائز ہوا لیکن ہر بار حاسدوں کی ریشہ دوانی اس کے عزل کا باعث بنی۔

قیامِ مصر کے دوران ابن خلدون کو شاہ مصر کی ہم رکابی میں تیمور کے مقابلہ پر بھی جانے کا اتفاق ہوا۔ تیمور نے شام کے اکثر شہروں پر قبضہ کر کے دمشق کا رُخ کیا تھا۔ لیکن مصر میں بغاوت ہو جانے کی وجہ سے شاہِ مصر تیمور کا مقابلہ کیے بغیر ہی قاہرہ واپس آ گیا۔ ابن خلدون دمشق ہی میں رہ گیا۔ اس نے دمشق کو قتلِ عام سے

بچانے کے لیے تیمور سے بھی ملاقات کی۔ پیڈرو کی طرح تیمور بھی ابن خلدون کی دانائی و فراست سے بہت زیادہ متاثر ہوا۔ حتیٰ کہ اس نے ابن خلدون سے شمالی افریقہ کے حالات پر ایک کتاب لکھنے کی فرمائش کی جس کی اس نے جلد تعمیل کر دی۔

تیموری دربار سے رخصت ہو کر ابن خلدون مصر واپس آیا۔ قیام مصر کے دوران اس نے تاریخ عرب و بربر لکھی۔ آخر کار قاہرہ میں ۲۳ سال گزار کر ۲۱ رمضان ۸۰۸ھ مطابق ۱۶ مارچ ۱۴۰۶ء کو اس کا انتقال ہو گیا۔ اس نے ۷۸ سال کی نسبتاً طویل عمر پائی جس میں یورپ، افریقہ اور ایشیا کے بہت سے ممالک کی سیر کی اور ان کی سیاست میں عملاً حصہ لیا۔

تصانیف

ابن خلدون کی تصانیف کا دائرہ نہایت وسیع ہے۔ فلسفہ و منطق، فقہ و ادب حتیٰ کہ ریاضی پر بھی اس نے کتابیں لکھیں۔ منطق پر ایک رسالہ لکھا۔ ابن رشد کی کتابوں کی تلخیص کی۔ قصیدہ بردہ کی شرح لکھی۔ لیکن ان کتابوں کے نام ہی ہم تک پہنچے ہیں کیونکہ یہ کتابیں زمانہ کے ہاتھوں ضائع ہو گئیں۔ البتہ اس کی شہرۂ آفاق تاریخ، تاریخ العبر موجود ہے یہی کتاب ہے جس پر ابن خلدون کی شہرت کا انحصار ہے۔ اس میں آفرینش عالم سے لے کر آٹھویں صدی کے اختتام تک عرب، بربر اور دیگر عجمی اقوام کی تاریخ بیان ہوئی ہے۔ تاریخ العبر سے پہلے ایک حصہ بطور مقدمہ لکھا گیا ہے جو "مقدمۂ ابن خلدون" کے نام سے چار دانگ عالم میں مشہور ہوا۔ اس مقدمہ میں مطالعۂ تاریخ کے اصول بتلائے گئے ہیں اور تمدن و معاشرت کی ترقی اور زوال کے اسباب سے بحث کی گئی ہے۔ مقدمہ ابن خلدون کے سیاسی افکار کا بہترین ذخیرہ ہے۔ اس کی ابتدا ان اصولوں کے بیان سے ہوئی ہے جن کے ذریعہ سے تاریخی واقعات پر صحت و عدم صحت کا حکم لگایا جا سکتا ہے۔ اس کے بعد آبادی کی دو قسمیں حضری و بدوی بیان کی ہیں۔ شہروں کے وجود میں آنے کے اسباب اور ان کے اثرات پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے۔ پھر مملکت کی ابتدا اور حکومتوں کے عروج و زوال کی وجوہات بھی زیر بحث آئی ہیں۔ حکومت کے مختلف طرز جن میں ملوکیت اور خلافت بھی شامل ہیں بیان ہوئے ہیں۔ آخر میں علوم کی اہمیت، افادیت اور اقسام سے بحث کی گئی ہے اور یہ علوم جن ارتقائی مراحل سے گزرے ہیں ان کا بھی ذکر ہوا ہے۔

طرزِ بیان و استدلال

ابن خلدون کے اسلوب بیان اور طرزِ استدلال کے متعلق مختصراً کچھ کہہ دینا ضروری ہے۔ مصری ادیب ڈاکٹر طٰہٰ حسین نے ابن خلدون کے اسلوب کے انشاپردازانہ ہونے سے انکار کیا ہے حتیٰ کہ الفاظ کے بے موقع اور غلط استعمال کے علاوہ نحوی غلطیاں بھی انہیں دکھلائی دی ہیں۔ بایں ہمہ انہیں یہ اعتراف کرنا ہی پڑا کہ ابن خلدون

کا طرزِ بیان مصر و شام میں ایک نمونہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ بعد میں آنے والے ادیبوں نے اس کی اتباع کرنے کی بڑی کوشش کی۔ خیالات کی جدت و تنوع کے ساتھ ساتھ ابن خلدون نے مروجہ طرز سے ہٹ کر ایک نرالا اور اچھوتا طرز تحریر اپنایا۔ اس میں شک نہیں کہ ابن خلدون کی زبان میں بہت حد تک توازن کا فقدان ہے۔ کہیں کہیں غیر ضروری مسائل پر بہت زیادہ زور بیان صرف کیا گیا ہے اور بے کار طوالت و تفصیل سے کام لیا گیا ہے۔ اور ایسی بھی مثالوں کی کمی نہیں جہاں ناقابل فہم اختصار و ایجاز استعمال کیا گیا ہے جس سے زبان ایک چیستان بن کر رہ گئی ہے۔ پھر مروجہ زبانِ تاریخ کو ترک کر کے کبھی ابن خلدون نحویین کا طرزِ بیان اپنا لیتا ہے۔ اور کبھی فقہاء کے مانند دلائل پیش کرتا ہے اور کبھی منطقیوں کی طرح بحث کرتا ہے جس کی وجہ سے زبان گنجلک اور مفہوم پیچیدہ ہو کر رہ گیا ہے۔ اپنے خیالات و تصورات کی وضاحت کے لیے اس نے تکرار کی کثرت سے کام لیا ہے تاہم پڑھنے والا ابن خلدون کے ایک ایک جملے سے اس کی ذہانت اور واقعات کی گہرائیوں تک پہنچنے کی صلاحیت کو محسوس کئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ سب سے زیادہ جو چیز قاری کو متاثر کرتی ہے وہ ابنِ خلدون کی قوتِ تعمیم (GENERALIZATION) ہے۔

ابن خلدون اپنے نظریات کے سلسلہ میں تجربہ و مشاہدہ سے بہت زیادہ کام لیتا ہے۔ تجربات میں قرآنی آیات نیز احادیث نبوی کو بہت زیادہ اہم سمجھتا ہے۔ ان کے بعد تاریخی حقائق کا درجہ ہے۔ مثلاً عصبیت کی اہمیت ذہن نشین کرانے کے لیے سورۂ یوسف کی وہ مشہور آیت پیش کرتا ہے لئن اکل الذئب ونحن عصبة انا اذا الخٰسرون (ہماری اس تعداد کے باوجود حضرت یوسفؑ کو بھیڑیا کھا جائے تو یقیناً ہم خسارہ پانے والوں میں سے ہیں) ایک نسل یا پشت کو چالیس سال ثابت کرنے کے لیے وہ یہ بتلاتا ہے کہ قرآن کریم میں بھی چالیس سال کو قوائے انسانی کے نقطۂ عروج پر ہونے کی طرف اشارہ کیا گیا ہے حتی اذا بلغ اشدہ وبلغ اربعین سنة (یہاں تک کہ وہ جوانی کی انتہا کو پہنچ گیا اور چالیس سال کا ہو گیا)۔ قرآنی آیات کے علاوہ ابن خلدون احادیث نبوی اور آثار صحابہ سے بھی استدلال کرتا ہے مثلاً اس دعوی کی وضاحت کے لیے کہ مقتدر اعلیٰ کو غیر معمولی ذہانت کا مالک نہ ہونا چاہیئے وہ رسول اللہ صلعم کے اس قول کو پیش کرتا ہے کہ سیروا علی سیر اضعفکم (یعنی تم اپنے میں سے کمزور کی چال کے مطابق چلو) اور اسی سلسلے میں وہ زیاد بن ابیہ کی معزولی کا واقعہ بیان کرتا ہے جب حضرت فاروقؓ نے اسے امارت سے برطرف کر دیا تو اس نے دربارِ خلافت میں حاضر ہو کر اپنی معزولی کی وجہ دریافت کی تو خلیفہ نے بتلایا کہ کرھت ان احمل فضل عقلك علی الناس (میں تمہاری ذہانت کا بوجھ لوگوں پر ڈالنا پسند نہیں کرتا)۔

قرآن و احادیث کے علاوہ ابن خلدون زیادہ تر تاریخی واقعات سے استدلال کرتا ہے۔ یہ واقعات

اگرچہ تاریخ عالم سے ہوتے ہیں لیکن ان میں غالب اکثریت تاریخ عرب اور بربر کی ہوتی ہے۔ مثلاً قوموں کے عروج و زوال پر مذہبی عقائد بہت زیادہ اثر انداز ہوتے ہیں اس طرح کہ جو قومیں راسخ العقیدہ ہوتی ہیں وہ ہمیشہ بڑی سے بڑی اقوام پر غالب آجاتی ہیں۔ اس نظریہ کو ثابت کرنے کے لیے تاریخ عرب سے اس نے قادسیہ اور یرموک کے معرکے پیش کئے ہیں جن میں چند ہزار مسلمانوں نے ایک لاکھ سے بھی زیادہ فوجوں کو شکست دی۔ یا وہ مغرب کے موحدین کی مثال دیتا ہے جن میں مہدی کی اطاعت کے باعث ایک قسم کا دینی عقیدہ پیدا ہو گیا تھا اور وہ اس قدر قوت کے مالک ہو گئے کہ انہوں نے وحشی اور بدوی قبائل کو بھی زیر نگین کر لیا۔ اور ان مفتوحین کو نہ تو ان کی بداوت و شجاعت ہی شکست سے بچا سکی اور نہ ہی ان کی وحشت و بربریت ان کے کام آسکی لیکن جوں ہی موحدین میں دینی جوش ٹھنڈا پڑ گیا تو ان ہی مغلوب و شکست خوردہ قبائل نے انہیں تہ تیغ کر ڈالا۔

ان نقلی دلائل کے علاوہ ابن خلدون کبھی کبھی اپنے نظریات کی بنیاد عقلی دلائل پر بھی رکھتا ہے۔ اس کے تاریخی اصول میں جا بجا منطقی اور عقلی دلائل کی جھلک پائی جاتی ہے۔ اگرچہ ان اصولوں کے وضع کرنے میں آٹھ سو سال کے تاریخی واقعات و تجربات سے استفادہ کیا گیا ہے، لیکن ان کی توجیہہ میں بہت حد تک علم الکلام سے مدد لی گئی ہے۔ اس طرح ابن خلدون کو سیاسیات اور علم الکلام میں مطابقت پیدا کرنے کا شرف حاصل ہے اور یونانی حکماء کی طرح وہ اپنے دلائل کو عقل ہی تک محدود نہیں کرتا ہے۔

سیاسی نظریات

اجتماعی معاشرہ

ابن خلدون دیگر مسلم مفکرین کی طرح (بجز فارابی کے) انسانی معاشرہ کو اقتضائے فطرت انسانی کا نتیجہ قرار دیتا ہے۔ اور اسے "مجتمع" کے لفظ سے یاد کرتا ہے۔ وہ ہابس کے برخلاف سلامتی اور امن کی ضرورت پر مجتمع کی بنیاد رکھتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ انسان فطرتاً مدنی الطبع واقع ہوا ہے۔ اس کی ضروریات زندگی کی نوعیت ہی کچھ اس طرح کی ہے کہ تنہا ان کے حصول کے لیے لاکھ ہاتھ پاؤں مارے پوری نہیں کر سکتا ہے۔ وہ الگ تھلگ رہنے کے لیے لاکھ جتن کرے لیکن اس میں اسے کامیابی ممکن نہیں۔ ابن خلدون انسانی بنیادی حوائج کی مثالیں دے کر اس نظریہ کی مزید توضیح کرتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ غذا جس کے بغیر انسان کسی طرح زندہ نہیں رہ سکتا اس کے حصول کے لیے بھی متعدد افراد کی مشترکہ کوشش ضروری ہے۔ مثلاً کسان جو غلہ کو بوئے اور کاٹے لیکن کسان بھی آلات زراعت کی فراہمی کے لیے لوہار و بڑھئی کا دست نگر ہے۔ پھر غلہ کی فراہمی ناکافی ہے اسے پیسنے اور پکانے والے کی بھی ضرورت پڑتی ہے۔ اتنے آدمی جمع ہوں تو جا کر ایک لقمہ حلق کے نیچے اترتا ہے

اسی لیے انسانی ضروریات کا تقاضا ہے کہ انسان مل جل کر رہے۔

انسانی ضروریات کے علاوہ اجتماع انسانی کا محرک ابن خلدون کے نزدیک دفاع بھی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ حیوانات اپنی مدافعت آپ کر سکتے ہیں۔ قدرت نے ان کی جسمانی ساخت کچھ اس قسم کی رکھی ہے کہ حملوں سے اپنی حفاظت کر سکتے ہیں۔ وہ اپنی موٹی موٹی کھالوں کے بل بوتے پر بڑے سے بڑے حملے کا مقابلہ کرنے کے لیے تیار رہتے ہیں۔ پھر ان کی سینگیں، پنجے اور ناخن آلاتِ حرب کا کام دیتے ہیں۔ لیکن انسان ان تمام چیزوں سے محروم ہے۔ اسے ان کے بدلے میں دو چیزیں عطا ہوئی ہیں ایک ہاتھ اور دوسری عقل۔ ان دونوں کی مدد سے وہ نت نئے آلات بناتا رہتا ہے اور ان کے ذریعہ سے خود کو دشمن کے حملوں سے محفوظ رکھتا ہے۔ لیکن محض آلات اسے حملوں سے محفوظ نہیں رکھ سکتے۔ اس لیے وہ ایک گروہ کا محتاج ہے جس کے ساتھ مل کر وہ اپنی مدافعت کر سکے۔

ابن خلدون کا یہ بھی کہنا ہے کہ انسانی اجتماع ضروری ہے کیونکہ اس کے بغیر انسان کا وجود نامکمل رہتا ہے نیز خداوند تعالیٰ کی یہ مشیت کہ روئے زمین کو بنی نوع انسان کے ذریعہ آباد کرے پایۂ تکمیل تک نہیں پہنچ سکتی۔

ابن خلدون صرف مجتمع کی ضرورت اور اس کے وجود کے اسباب سے بحث نہیں کرتا بلکہ ان عوامل کا بھی ذکر کرتا ہے جو مجتمع پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ اس کے نزدیک جغرافیائی حالات سب سے زیادہ انسانی معاشرہ کو متاثر کرتے ہیں۔ ابن خلدون قدیم جغرافیہ دانوں کی طرح کرۂ ارض کو سات اقالیم میں منقسم کرتا ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ اقلیم اول و ہفتم بہت زیادہ سرد اور بیحد گرم ہونے کے باعث غیر آباد ہیں۔ اسی طرح اقلیم دوم و ششم بھی اعتدال سے ہٹے ہوئے ہیں اس لیے انسانی آبادی اور تمدن کا گہوارہ نہیں بن سکتے۔ البتہ اقلیم سوم و پنجم نسبتاً معتدل ہیں اور سب سے زیادہ معتدل اقلیم چہارم ہے اسی لیے یہ اقلیم سب سے زیادہ آباد ہے اور علوم و فنون، تمدن و ثقافت، صنعت و حرفت کا یہی گہوارہ ہے۔ ایک طرف قدرت نباتات کی فراوانی میں بیحد فیاض ہے تو دوسری طرف انبیائے کرام کا مہبط بھی یہی خطہ رہا ہے۔ ابن خلدون کا دعویٰ ہے کہ جنوب کے بیحد گرم اور شمال کے بے حد سرد خطوں میں ایک بھی پیغمبر مبعوث نہیں ہوا۔ یہ خطے تمدنی لحاظ سے بے حد پسماندہ اور اخلاقی اعتبار سے نہایت گھٹیا ہیں۔

ابن خلدون کا کہنا ہے کہ مالی وسائل کی کمی و زیادتی بھی معاشرہ پر بہت اثر انداز ہوتی ہے۔ معتدل خطے میں بعض زمینیں زرخیز ہیں اور بعض سنگلاخ۔ جہاں زرخیز زمینیں ہیں وہاں اشیائے خورد و نوش کی بہتات ہے۔ وسائل زندگی کی کثرت انسانی جسم و دماغ پر برا اثر ڈالتی ہے۔ اس خطے کے باشندے جسم کی لطافت سے محروم

اور دماغی قوتوں سے بے بہرہ ہوتے ہیں۔ ذہن کی صفائی اور اخلاق میں نفاست ان لوگوں میں نہیں پائی جاتی۔ لیکن جن مقامات میں زمین سنگلاخ ہوتی ہے وہاں کے باشندوں کو چوٹی اور ایڑی کا پسینہ ایک کر دینا ہوتا ہے تب کہیں جاکر قوت لایموت نصیب ہوتی ہے۔ اسی لیے وہ محنتی اور جفاکش ہوتے ہیں۔ اسی محنت اور جفاکشی کے باعث ان کے جسم میں پھرتی اور لطافت پیدا ہو جاتی ہے۔ ذہن میں نکھار اور اخلاق میں پاکیزگی آ جاتی ہے۔ ابن خلدون اس اختلاف کی توجیہہ یہ بیان کرتا ہے کہ کھانے پینے کی زیادتی فاسد رطوبت پیدا کرتی ہے جو جسم کے ظاہر و باطن دونوں پر برا اثر ڈالتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اس کا اثر صرف انسانوں ہی پر نہیں پڑتا بلکہ دیگر حیوانات پر بھی اسی طرح متاثر ہوتے ہیں۔ وہ مثال کے طور پر ہرن، شتر مرغ اور نیل گائے وغیرہ کو پیش کرتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ جانور انہیں علاقوں میں پائے جاتے ہیں جہاں غذا کی قلت ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ وہ اس قدر سڈول، چوکنے، پھرتیلے چست اور چالاک ہوتے ہیں۔ برخلاف اس کے انہیں جانوروں کو جب غذا کثرت سے ملتی ہے تو نہایت بھدے، سست، کاہل اور احمق بن جاتے ہیں۔ یہی حال اقوام عالم کا ہے۔

مملکت کی ابتداء

اجتماع کے وجود میں آجانے کے ساتھ ہی انسان میں حیوانی فطرت، جس میں خصومت اور تشدد غالب ہے، اسے دوسروں سے جنگ کرنے پر آمادہ کرتی ہے۔ اگر یہ باہمی جنگ اور خونریزی جاری رہے تو نوعِ انسانی کا خاتمہ ہی ہو جائے۔ حالانکہ حفظِ نوعی از روئے مشیت ضروری ہے۔ اس کشت و خون کے سدباب کے لیے کسی ایسے نظام یا حکم دہندہ کی ضرورت پیش آتی ہے جو ظلم و تعدی سے روکے۔ اس طرح مملکت وجود میں آجاتی ہے۔ ابن خلدون کا دعویٰ ہے کہ حکمِ حاکم کے ماننے کا جذبہ بھی فطرتِ انسانی میں داخل ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ٹڈیاں اور مکھیاں اپنے سرداروں کی اطاعت کرتی ہیں۔ انسان جبلّی طور پر نہیں بلکہ سیاسی اور فکری طور پر حکمِ حاکم کی پیروی کرنے پر مجبور ہے۔

عصبیت

ابن خلدون کہتا ہے کہ نظام کے اعتبار سے کوئی قبیلہ کتنا ہی سادہ کیوں نہ ہو لیکن اس میں بھی حکومت کے حصول کی قدرتی خواہش ہوتی ہے۔ اسی خواہش پر حکومتیں قائم ہوتی ہیں اور مجتمع وجود میں آتا ہے۔ یہی خواہش قبیلہ کا دفاع کرتی ہے اور اسے فتح اور جنگ پر آمادہ کرتی ہے۔ ابن خلدون قبائل کی اسی خواہش یا خاصہ کو "عصبیت" کا نام دیتا ہے۔ تاریخ عرب و بربر نے ابن خلدون پر عصبیت کی اہمیت کو واضح کر دیا۔ اور ان کے مطالعہ سے وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ مجتمع سیاسی کی قوت کا اصلی ذریعہ عصبیت ہی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کی فطرت

میں اعزاء واقربا کی محبت ودیعت کی ہے۔ اسی محبت و شفقت کے ذریعہ باہمی تعاون حاصل ہوتا ہے۔ ابن خلدون نے قرآن مجید سے عصبیت کی اہمیت ثابت کرنے کی کوشش کی ہے وہ ونحن عصبۃ کے معنی یہ لیتا ہے کہ جس شخص کے عصبہ موجود ہوں ان پر کوئی ظلم و زیادتی نہیں کر سکتا ہے۔

ابن خلدون کا دعویٰ ہے کہ اہل بادیہ میں عصبیت زیادہ پائی جاتی ہے کیونکہ اسی کے ذریعہ سے بدوی قبائل بیرونی حملوں سے اپنی مدافعت کرتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ شہری آبادی میں فتنہ و فساد روکنے کے لیے حکام ہوتے ہیں جو داخلی بدامنی سے مجتمع کو محفوظ رکھتے ہیں اور بیرونی حملوں کے لیے فوج، شہرپناہ و فصیل ہوتی ہے۔ البتہ اہل بادیہ کے لیے داخلی فسادات کی روک تمام قبیلے کے سربرآوردہ افراد کرتے ہیں۔ لیکن بیرونی حملوں کا مقابلہ اس قبیلے کے سرفروش نوجوان ہی کرتے ہیں۔ اور کامیاب مقابلہ کے لیے ان نوجوانوں میں عصبیت کی موجودگی لازمی ہے۔

ابن خلدون کے نزدیک عصبیت نسب و رشتہ کے علاوہ دین کے ذریعہ بھی حاصل ہوتی ہے۔ لیکن دینی عصبیت قبائلی اور نسبی عصبیت کے مقابلہ میں زیادہ موثر ثابت ہوتی ہے۔ ابن خلدون تاریخ عالم سے مثالیں دے کر واضح کرتا ہے کہ جو اقوام لادینیت میں مبتلا ہوتی ہیں وہ ان قوموں کے مقابلے میں میدان سے بھاگ نکلتی ہیں جن میں مذہبی جوش پایا جاتا ہے۔ قرون اولیٰ میں اسلامی فتوحات کا سب سے بڑا سبب یہ تھا کہ مسلمانوں میں دونوں قسم کی عصبیتیں جمع ہو گئی تھیں۔ جن کی وجہ سے قیصر و کسریٰ کی حکومتیں خس و خاشاک کی طرح بہہ گئیں۔

شہر کا قیام

سیاست و تمدن میں زبردست تعلق ہے۔ جس قدر عصبیت قوی ہوتی ہے عیش پرستانہ زندگی بسر کرنے کی خواہش بھی اتنی ہی شدید ہوتی ہے۔ جب انسانی بنیادی ضروریات پوری ہو جاتی ہیں تو انسان کے دل میں سامان تعیش کی فراہمی کی خواہش موجزن ہو جاتی ہے۔ اس طرح انسان محض کھیتی باڑی کرنے یا مویشیوں کے پالنے سے ایک قدم اور آگے بڑھتا ہے۔ وہ صنعت و حرفت کو اپنا ذریعہ معاش بناتا ہے جس کے ذریعے سے عمدہ کھانا، آرام دہ اور خوش نما مکانات، بھڑکیلے اور خوبصورت لباس اسے میسر آجاتے ہیں۔ اور اس طرح شہر وجود میں آتے ہیں۔ ابن خلدون کے نزدیک سلطنت کا وجود شہروں کے قیام سے مقدم ہے۔ وہ اس کے دو سبب بتلاتا ہے۔ اول اس لیے کہ سلطنت کا قیام ایک طویل جنگ کا نتیجہ ہوتا ہے جس کے ذریعہ ایک قوم دوسری کو زیر کرلیتی ہے چنانچہ فاتح قوم صبر آزما جنگ کے بعد آرام کرنے کی ضرورت محسوس کرتی ہے اور اس طرح بدوی زندگی کی جگہ حضری زندگی لے لیتی ہے۔ سلطنت کے بعد شہر کے معرض وجود میں آنے کا دوسرا سبب یہ ہے کہ شہر آباد کرنے کے لیے بہت سامان اور بے شمار مزدوروں کی ضرورت ہوتی ہے جنہیں صرف بادشاہ ہی حاصل کر سکتا ہے۔

اسی لیے سلطنت کے قیام سے پہلے شہر کا وجود ممکن نہیں۔

شہروں کے آباد ہونے کی شرائط سے بھی ابن خلدون بحث کرتا ہے۔ اس کے نزدیک سب سے پہلی شرط یہ ہے کہ شہر کے دفاع کا خاص خیال رکھا جائے بلکہ جگہ کے انتخاب ہی میں اس کی دفاعی حیثیت مدِ نظر ہو۔ اور پھر شہر کے لیے بیرونی حملوں سے بچاؤ کے لیے فصیل ضروری ہے۔ دوسری شرط وہ صحت کو قرار دیتا ہے۔ اس کے نزدیک صحت کے لیے صاف ہوا اور صاف پانی ضروری چیزیں ہیں۔ باشندوں کی خوش حالی کا خیال رکھنے پر بھی وہ بہت زور دیتا ہے اور اس کے نزدیک یہ تیسری شرط ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ چراگاہیں اور زرعی زمین شہر کے چاروں طرف ہونی چاہیئے۔ پھر شہر کے قریب جنگل بھی ہو تاکہ ایندھن وغیرہ بآسانی دستیاب ہو سکے۔ اور سمندر بھی نزدیک ہو تاکہ تجارتی مال بحری راستہ سے آجا سکے۔

ابن خلدون کی رائے میں عمرانی ارتقار کے لیے جس قدر حضری زندگی اہم ہے اتنی ہی بدوی زندگی بھی اہمیت رکھتی ہے کیونکہ بداوت حضارت کی ابتدائی شکل ہے۔ عیش و آرام کی زندگی کی خواہش اور اقتصادی بالادستی کی تمنا دوسروں کو مغلوب کرنے پر آمادہ کرتی ہے جو بغیر عصبیت کے حاصل نہیں ہو سکتی۔ ظاہر ہے کہ عصبیت بدویانہ طرز بود و باش میں شدید ہوتی ہے۔

ابن خلدون تمدّن اور سیاست کے باہمی تعلق کی مزید وضاحت کرتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ سیاست تمدّن کو متاثر کرتی ہے اور تمدّن سیاست پر اثر انداز ہوتا ہے۔ تمدنی ترقی کا انحصار حکومت کی برتری پر ہے حکومت میں رعایا کے تحفظ کی قوت ہو اور انہیں یہ یقین دلا سکے کہ ان کی محنت کا معاوضہ انہیں ضرور ملے گا۔ حکومت کو عادل بھی ہونا چاہیئے تاکہ عوام حوصلہ افزائی کے علاوہ اپنی محنت کے ثمرہ سے بھی متمتع ہو سکیں۔ حکومت کا فیاض و سخی ہونا بھی ضروری ہے تاکہ لین دین اور تجارت کو فروغ حاصل ہو۔ جس کے ذریعہ صنعت و حرفت ترقی حاصل کر سکے۔ ابن خلدون کا کہنا ہے کہ تمدنی ترقی سے حکومت کی دولت میں اضافہ ہوتا ہے اور پھر یہ دولت تمدن کی رفتارِ ترقی کو تیز تر کر دیتی ہے۔ اس کے علاوہ سلطنت کی عمر پر تمدّنی ترقی کا انحصار ہے وہ کہتا ہے کہ حکومت کی عمر جس قدر زیادہ ہو گی اتنا ہی تمدّن بڑھے گا کیونکہ سلطنت کے زوال کا اثر تمدن پر بہت خراب ہوتا ہے۔

حکومت کی قسمیں

بادشاہ کی قوت کا دار و مدار عصبیت پر ہوتا ہے۔ عصبیت ہی کے ذریعے وہ بیرونی حملوں کی روک تھام اور سرحدات کی حفاظت کرتا ہے۔ اسی لیے ابن خلدون کے نزدیک بادشاہ میں عصبیتِ کاملہ کا ہونا اشد ضروری ہے۔ وہ عصبیت کاملہ سے ایسی عصبیت مراد لیتا ہے جو کسی سے مغلوب نہ ہو۔ لیکن کبھی ایسا بھی ہوتا

ہے کہ بادشاہ کی عصبیت سے بھی زیادہ عصبیت کا مالک پیدا ہو جاتا ہے جس کا لازمی نتیجہ فتنہ و فساوات کی صورت میں رونما ہوتا ہے۔ اور چونکہ بادشاہ کی عصبیت ان فتنہ و فسادات پر غالب نہیں آسکتی اس لیے دو طرح کے نظام ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ ایک نظام تو خالص دنیادی اصول پر قائم ہوتا ہے اور دوسرے کی بنیاد شرع اور دین پر رکھی جاتی ہے۔ اوّل الذکر نظام ایسے قوانین پر قائم ہوتا ہے جو مسلّم ہوتے ہیں ان کے وضع کرنے والے قوم کے سربرآوردہ افراد ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ایسے قوانین صرف اسی وقت تک واجب التعمیل ہوتے ہیں جب تک ان کے وضع کرنے والے کا احترام عوام کے دلوں میں موجود رہتا ہے۔ لیکن جونہی واضعین قانون احترام کھو بیٹھتے ہیں نظم و نسق درہم برہم ہو جاتا ہے۔ اس طرزِ حکومت کو ابن خلدون سیاستِ عقلی کا نام دیتا ہے جسے ہم ملوکیت کہہ سکتے ہیں۔ ابن خلدون کے نزدیک سیاست عقلی ہی طبعی حکومت ہے کیونکہ یہ حکومت کی پہلی شکل ہے۔ اس طرزِ حکومت میں سب سے بڑا نقص یہ ہے کہ سربراہِ مملکت یا سلطان رعایا کو دوسروں کے مظالم سے محفوظ رکھتا ہے لیکن بادشاہ کے مظالم سے انہیں کوئی بچانے والا نہیں ہوتا۔ اس طرزِ حکومت میں دستورِ مملکت چونکہ انسان ہی کا وضع کردہ ہوتا ہے اس لیے اس میں حکمراں طبقہ آئے دن من مانی تبدیلیاں کرتا رہتا ہے۔ تاہم بادشاہ کے لیے عدل و انصاف، فیاضی اور رحم و شفقت ضروری اوصاف ہیں۔ اگر یہ نہ ہوں تو ایک طرف نظامِ حکومت درہم برہم ہو جائے اور دوسری طرف تمدّنی ترقی رک کر رہ جائے۔ اس سلسلے میں ابن خلدون ایک جدید نظریہ پیش کرتا ہے اس کا کہنا ہے کہ جو لوگ ذہین اور چالاک ہوتے ہیں اور ان میں دور اندیشی اور دور بینی کی صفات کی زیادتی ہوتی ہے ان میں رحم و شفقت کا فقدان ہوتا ہے۔ ایسے لوگ اگر بادشاہ ہو جاتے ہیں تو بربنائے احتیاط اور تدبیرِ مملکت عوام کی وفا شعاری کو بھی مشکوک نگاہوں سے دیکھنے لگتے ہیں۔ اور خیالی بغاوت کی پیش بندی کے طور پر وفا کیش افراد کو بھی مظالم کا شکار بنا ڈالتے ہیں۔ ان کی غیر معمولی احتیاط رعایا کے ساتھ نرمی اور رحمدلی کا سلوک کرنے کی بجائے ظلم و ستم پر آمادہ کر دیتی ہے۔ اس نظریہ کو ثابت کرنے کے لیے ابن خلدون حدیث اور آثار صحابہ سے استدلال کرتا ہے۔ غرضیکہ اس کا کہنا ہے کہ بادشاہ کی غباوت جتنی خطرناک و مضر ہے اتنی ہی اس کی ضرورت سے زیادہ ذہانت بھی نقصان رساں ہے۔

خلافت

دوسرا نظام بجائے دنیوی اور سیاسی بنیادوں پر استوار ہونے کے دینی اوامر و نواہی پر قائم ہوتا ہے اس لیے زیادہ سود مند ہے کیونکہ ایسے نظام میں دنیادی اور مادی مفادات کے ساتھ ساتھ اُخروی سعادت بھی مطلوب و مقصود ہوتی ہے۔ بلکہ اُخروی مصالح پر نسبتاً زیادہ زور دیا جاتا ہے۔ اس طرزِ حکومت کو وہ سیاستِ دینی یا خلافت کہتا ہے۔

خلافت کے سلسلے میں ابن خلدون خلیفہ اور خلافت کے مرادی معنی سے بحث کرتا ہے۔ خلیفہ نائب ہوتا ہے لیکن سوال ہے کہ کس کا نائب۔ ایک طبقہ انی جاعلٌ فی الارض خلیفۃ اور اسی مضمون کی دوسری آیاتِ قرآنی سے ثابت کرتا ہے کہ خلیفہ زمین پر اللہ کا نائب ہوتا ہے۔ لیکن ابن خلدون اس نظریہ کے تسلیم کرنے پر آمادہ نہیں۔ اس کا کہنا ہے کہ خلیفہ، اللہ کا نہیں بلکہ اس کے رسول کا نائب ہوا کرتا ہے وہ دلیل یہ پیش کرتا ہے کہ عنانِ خلافت کو سنبھالنے کے ساتھ ہی کچھ لوگوں نے حضرت ابوبکرؓ کو خلیفۃ اللہ کہنا شروع کر دیا۔ آپ نے انہیں ایسا کہنے سے منع کرتے ہوئے فرمایا کہ میں خلیفۃ اللہ نہیں ہوں بلکہ خلیفۃ الرسول ہوں۔ اس نقلی دلیل پر ابن خلدون نے عقلی دلیل کا بھی اضافہ کیا ہے کہ نیابت ہمیشہ ایسے شخص کی جاتی ہے جو حاضر و موجود نہ ہو اور خداوند تعالےٰ کے موجود ہونے سے کون انکار کر سکتا ہے۔

اس کے بعد ابن خلدون وجوبِ خلافت سے بحث کرتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ جہاں تک نفسِ وجوب کا تعلق ہے معتزلہ کے ایک طبقے اور چند خوارج کو چھوڑ کر اُمتِ مسلمہ کا اس پر اجماع ہے یہی وجہ ہے کہ وصال النبی صلعم کے بعد انتخابِ جانشین کو آپؐ کی تجہیز و تکفین پر بھی ترجیح دی گئی۔ یہی رویہ تابعین اور تبع تابعین کا رہا کہ انہوں نے کبھی خلافت کی طرف سے غفلت نہیں برتی۔ علمائے اُمت البتہ اس امر میں مختلف الخیال ہیں کہ وجوبِ خلافت کس طرح ثابت ہوتا ہے۔ آیا قیاس وعقل سے یا شرع و نص سے۔ علمار کا ایک طبقہ اس امر کا مدعی ہے کہ وجوبِ خلافت عقلی دلائل سے ثابت ہے کیونکہ خلیفہ نہ ہو تو انسانی خواہشات اختلافات کا سبب بنیں اور نوعِ انسانی کی ہلاکت کا باعث ہوں۔ لیکن ابن خلدون اس نظریہ کا حامی نہیں ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ انسانی خواہشات کی وجہ سے جو فسادات رونما ہوتے ہیں ان پر قابو پانے کے لیے ملوکیت بھی اتنی ہی موثر ہے جتنی خلافت ہے۔ قیامِ امن کے لیے ضروری نہیں کہ شرع ہی کی رو سے کوئی حاکم مقرر کیا جائے یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ظلم و تعدی سے باز رکھنے کے لیے سرے ہی سے کسی حکمراں کی ضرورت نہ پڑے بلکہ لوگ اپنے تجربات سے یہ محسوس کر لیں کہ دوسرے پر ظلم کرنا اپنی ہلاکت کو دعوت دینا ہے، اور ظلم سے باز رہیں۔ اس بنا پر ابن خلدون کا دعویٰ ہے کہ خلافت عقلاً واجب نہیں بلکہ اس کا وجوب شرعاً ثابت ہے۔

ابن خلدون ان لوگوں سے بھی اختلاف کرتا ہے جو خلافت کو مطلوب بالذات نہیں کہتے بلکہ اسے قیامِ عدل اور نفاذِ احکاماتِ شرعیہ کا ذریعہ خیال کرتے ہیں۔ ایسے لوگوں کا دعویٰ ہے کہ اگر لوگ عدل و انصاف کے پابند ہوں اور شرعی احکامات کی خلاف ورزی نہ کریں تو خلافت کی قطعاً ضرورت نہیں۔ اس نظریہ کے حامی وہ معتزلہ اور خوارج ہیں جو وجوبِ خلافت کے قائل نہیں ہیں۔ ابن خلدون کہتا ہے کہ خلافت مقصود بالذات ہے۔ عہدِ صحابہ اور قرونِ اولیٰ سے بڑھ کر عدل و انصاف کا چرچا اور شرعی امور کی پابندی اور کسی

زمانہ میں نہیں ہوسکتی اس کے باوجود خلافت کی ضرورت کو انہوں نے محسوس کیا اور اس کے قائم کرنے میں کبھی تغافل نہیں برتا۔

انتخابِ خلیفہ کے طریقہ پر بھی ابن خلدون نے اظہار خیال کیا ہے۔ وہ اس انتخاب میں عوام کو رائے دینے کا حق نہیں دیتا۔ اس کا کہنا ہے کہ خلیفہ کے انتخاب میں صرف اربابِ حل وعقد ہی حصّہ لے سکتے ہیں عوام پر خلیفہ کے احکام کی پیروی فرض ہے انہیں خلیفہ کے تقرر سے کوئی سروکار نہ ہونا چاہیئے۔

ولی عہدی کے متعلق ابن خلدون واضح خیالات رکھتا ہے۔ وہ امام و خلیفہ کو امت کا ولی اور امین کہتا ہے اس لیے وہ جس طرح اپنی زندگی میں معتمد علیہ ہے بعینہ مرنے کے بعد بھی اس پر اعتماد باقی رہتا ہے۔ اس لیے وہ خلیفہ کو اپنا جانشین نامزد کرنے کا حق دیتا ہے اور حضرت ابوبکرؓ نے حضرت عمرؓ کو اور حضرت عمرؓ نے عشرہ مبشرہ میں سے چھ صحابہؓ کی ایک جماعت کو اپنا جانشین بنایا تھا وہ بطور دلیل پیش کرتا ہے اور کہتا ہے کہ دونوں موقعوں پر بڑے بڑے صحابہؓ موجود تھے انہوں نے ان نامزدگیوں پر نہ صرف کوئی اعتراض نہیں کیا بلکہ ان کے نامزد کردہ لوگوں کی اتباع کی۔ پھر جب خلفاء نے اپنے بھائی بیٹوں کو نامزد کرنا شروع کر دیا تو لوگوں نے یہ اعتراض نہیں کیا کہ ایسا کر کے خلفائے اربعہ کی سُنّت کی خلاف ورزی کی گئی ہے۔ ابن خلدون کہتا ہے کہ خلفائے راشدینؓ کے مبارک عہد میں وازع اصل دین تھا اس لیے ولیعہد میں دینی تجربہ کافی سمجھا جاتا تھا۔ جس شخص میں خلیفہ دینی صلاحیت پاتا اسے اپنا جانشین نامزد کر دیتا تھا خواہ وہ کسی بھی قبیلے سے تعلق رکھتا ہو۔ لیکن امیر معاویہؓ کے عہد میں دینی حالت میں ضعف پیدا ہوگیا اور دین کی جگہ قبائلی عصبیت نے لے لی۔ اس لیے ولیعہد میں اس کی دینی لیاقت کی طرف کم اور اس کی عصبیت کی طرف زیادہ توجہ دی جانے لگی۔ اگر ایسا نہ کیا جاتا تو وحدتِ اسلامی پارہ پارہ ہوجاتی۔ اپنے اس دعویٰ کی دلیل میں ابن خلدون مامون الرشید کا واقعہ بیان کرتا ہے کہ اس نے امام علی رضا کو اپنا جانشین نامزد کر دیا تھا اس کے نتیجہ میں عباسیوں نے مامون کی بیعت فسخ کردی اور اس کے چچا ابراہیم کے ہاتھ پر بیعت کرلی۔ اگر مامون تدبر سے کام نہ لیتا تو خلافتِ عباسیہ ختم ہوگئی ہوتی۔

ابن خلدون کے سوا دیگر مسلم مفکرین اس بات پر متفق نظر آتے ہیں کہ خلیفہ اپنا جانشین نامزد کرسکتا ہے بشرطیکہ نامزد کردہ شخص اس کا قریبی عزیز نہ ہو لیکن ابن خلدون کہتا ہے کہ اگر مصلحت وقت کا تقاضا ہو کہ بیٹے ہی کو ولیعہد بنایا جائے تو اس میں مضائقہ نہیں ہے۔ اگر ایسا نہ کیا جائے تو ملت کا شیرازہ منتشر ہو جائے۔ ابن خلدون امیر معاویہؓ کے یزید کو اپنا جانشین نامزد کردینے پر بھی جواز ثابت کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ معاویہؓ ایسا نہ کرتے تو انہیں اپنے قبیلے بنی امیہ کی مخالفت مول لینی پڑتی۔ بیٹے یا بھائی کو نامزد کرنے کا طریقہ خلفائے اُمیّہ و

عباسیہ میں عام تھا اور اپنے خلفاء نے بھی یہی رویہ اختیار کیا جن کی عدالت میں شک وشبہ کی گنجائش نہیں ہے۔

حکمراں کے اوصاف

خلیفہ کے اوصاف سے بھی ابن خلدون سیر حاصل بحث کرتا ہے۔ اس کے نزدیک خلیفہ میں چار صفتوں کا پایا جانا اشد ضروری ہے (۱) علم (۲) عدالت (۳) کفایت (۴) اعضاء و حواس کی سلامتی۔

علم کے سلسلے میں وہ ماوردی کا ہمنوا ہے۔ ابن خلدون نے بھی خلیفہ کے علم کا معیار اجتہاد و استنباط قرار دیا ہے۔ وہ امام غزالی سے اس امر میں اختلاف کرتا ہے جو خلیفہ میں مجتہدانہ صلاحیت کو ضروری نہیں سمجھتے۔ ابن خلدون خلیفہ کے دامن کو تقلید کے داغ سے پاک دیکھنا چاہتا ہے۔ اس کے نزدیک تقلید ایک بڑا عیب ہے۔

عدالت سے مراد خلیفہ کی عملی اور نظری زندگی کا اسلامی اصول کے مطابق ہونا ہے۔ ابن خلدون نہ تو خلیفہ کو غیر شرعی کاموں میں مشغول رہنے کی اجازت دیتا ہے اور نہ ہی اس کے خیالات واعتقادات میں بدعت کے راہ پالینے کو برداشت کرنے کے لیے تیار نظر آتا ہے۔

کفایت سے ابن خلدون کی مراد خلیفہ کا ایسی مادی اور روحانی قوتوں کا مالک ہونا ہے جو عوام کو اس کی عزت کرنے پر آمادہ کریں۔ خلیفہ کا شجاع اور دلیر ہونا ضروری ہے تاکہ سرحدات کی حفاظت کے ساتھ ساتھ اقامت حدود پر قدرت رکھے۔ جنگ میں وہ نہ صرف حصہ لے سکے بلکہ فنون جنگ میں مہارت تامہ بھی رکھتا ہو۔ سیاست کا ماہر ہو۔ سیاست دانوں کی بڑی سے بڑی چال کو بھانپ لے اور اس کی کاٹ کر سکے۔ ابن خلدون نے کفایت کی اہمیت پر بہت زیادہ خود بیان صرف کیا ہے۔ وہ خلیفہ کے فرائض میں تین چیزوں کو بہت اہم سمجھتا ہے اوّل حمایتِ دین، دوم اقامتِ حدود اور سوم تدبیر مصالح۔ اس کا کہنا ہے کہ اگر کفایت کے لحاظ سے خلیفہ میں خامی ہے تو وہ اپنے فرائض کی انجام دہی نہیں کر سکتا۔

خلیفہ کے سلامتی حواس واعضاء کو بھی ابن خلدون ایک ضروری وصف قرار دیتا ہے۔ اگر اس قسم کا کوئی نقص خلیفہ میں ہوگا تو وہ اپنے فرائض منصبی سے عہدہ برآ نہیں ہو سکتا۔

ماوردی اور دیگر مسلم مفکرین نے امام کے اوصاف کی فہرست میں ایک وصف کا اور اضافہ کیا ہے وہ ہے خلیفہ کا قبیلۂ قریش سے ہونا۔ رسول اللہ صلعم کے وصال کے فوراً بعد ثقیفہ بنو ساعدہ میں آپؐ کے جانشین کا مسئلہ زیر بحث آیا۔ حضرت ابوبکرؓ نے مدنی دعویداروں کو رسول اللہ صلعم کا یہ ارشاد یاد دلا کر خاموش کر دیا کہ الائمۃ من قریش (امام قریش کے قبیلہ سے ہوا کریں گے)۔ ابن خلدون کہتا ہے کہ خلیفہ کے ذمہ دہری خدمات ہیں ایک دینی احکامات کا نفاذ اور دوسری مصالح عامہ کا تحفظ۔ ظاہر ہے خلیفہ یکا و تنہا ان دونوں مہتم بالشان

فرائض سے عہدہ برآ نہیں ہو سکتا۔ اس لیے اسے ان فرائض کی انجام دہی کے لیے دوسروں کی مدد درکار ہوتی ہے، اس طرح دوسروں کی امداد حاصل کرنے کے لیے عصبیت ضروری ہے۔ قرونِ اولیٰ میں قریشی قبائل ہی عصبیتِ کاملہ کے مالک تھے اور اسی عصبیت کے بل بوتے پر وہ عرب اور غیر عرب دونوں کو اپنا مطیع و منقاد بنا سکتے تھے۔ ابن خلدون کہتا ہے کہ قرآنِ کریم اور احادیث نبوی میں بارہا اس امر کی وضاحت کی گئی ہے کہ اسلام تمام قوموں میں مساوات قائم کرنے کے آیا ہے۔ ظاہر ہے کہ خلافت کو کسی ایک خاندان کے ساتھ مخصوص کر دینا مساوات کے منافی ہے۔

ابن خلدون نے اس امر کی طرف کوئی واضح اشارہ نہیں کیا کہ خلیفہ میں اگر ان اوصاف میں سے کوئی وصف نہ پایا جائے تو کیا اُمت اسے معزول کر سکتی ہے۔ غالباً ڈاکٹر طٰہٰ حسین کا قیاس صحیح ہے کہ ابن خلدون کی رائے اس مسئلہ میں یہ ہوگی کہ اگر خلیفہ عصبیت کے ذریعہ دوسروں کی حمایت اور تائید حاصل کر سکتا ہے تو عوام کا خلیفہ کی برطرفی کے لیے تشدد کا اختیار کرنا قرینِ مصلحت نہیں ہے کیونکہ اگر ایسا کیا گیا تو مہلک نتائج برآمد ہوں گے۔

ابن خلدون غالباً پہلا مفکر ہے جس نے ایک ہی وقت میں دو یا دو سے زائد خلفاء کے وجود کو جائز قرار دیا ہے۔ اس سے پہلے تمام مفکرین اس بات کے معتقد تھے کہ پوری مملکتِ اسلامیہ ایک ہی خلیفہ کے زیر فرمان ہونی چاہیئے۔ اور جو شخص خلیفہ کے خلاف علمِ بغاوت بلند کر کے کسی حصہ میں خود مختاری کا اعلان کرے اسے باغی سمجھنا چاہیئے۔ لیکن ابن خلدون کہتا ہے کہ حکومت کی فوجی طاقت اور رقبۂ مملکت میں خاص تعلق ہے۔ سلطنت وسیع ہو اور حکومت کمزور تو ظاہر ہے کہ قیامِ امن ناممکن ہوگا۔ اس لیے ہر علاقہ اپنی مدافعت کرنے اور نظام قائم رکھنے کا ذمہ دار ہو جاتا ہے۔ وہ مثال کے طور پر خلفائے عباسیہ کو پیش کرتا ہے کہ ان کی حکومت کا رقبہ ان کی فوجی طاقت کے مقابلہ میں زیادہ وسیع تھا اسی لیے اسپین میں ایک ایسی قومی حکومت کا قیام ضروری ہو گیا جو فرنگیوں کے حملوں کو روک سکے۔

ابن خلدون کہتا ہے کہ خلافت جلد ہی ملوکیت کی طرف عود کر آتی ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ خلافت اسی وقت تک قائم رہ سکتی ہے جب تک لوگوں کے دلوں میں دین کا احترام باقی رہے لیکن یہ احترام ہمیشہ نہیں رہتا۔ تمدن بدویانہ سادگی میں تغیر پیدا کر دیتا ہے اور فطری جذبات دوبارہ بیدار ہو جاتے ہیں۔ ایسی صورت میں ضرورت ایسے بادشاہ کی لاحق ہوتی ہے جو برائی کا انسداد جرائم کے مطابق سزائیں دے کر کر سکے۔ اس طرح خلافت کی جگہ ملوکیت پھر جگہ حاصل کر لیتی ہے۔

ابن خلدون اگرچہ خلافت کے فوائد بیان کرنے میں رطب اللسان ہے۔ وہ انسان کی دینی اور اُخروی فوز و فلاح خلافت ہی میں دیکھتا ہے لیکن اس حقیقت سے ناآشنا نہیں ہے کہ رسول اللہ صلعم کی وفات کے بعد خلافت

ایک چوتھائی صدی سے کچھ ہی زائد چل سکی تھی اسی لیے وہ ملوکیت کے تسلیم کرنے کی حمایت کرتا ہے اس کے باوجود مثالی حکومت یعنی خلافت کے لیے کوشاں رہنے کا مشورہ بھی دیتا ہے اور تاکید کرتا ہے کہ خلافت کی محبت ہرگز دل سے نہ نکلنے پائے۔ ملوکیت کو حق و انصاف کی راہ پر چلانے کے لیے اس نے شرعی قوانین کے بالمقابل قوانینِ سیاست بھی بیان کیے ہیں۔ یعنی ایسے قوانین جو سلطان اور رعایا کے باہمی تعلقات کی نوعیت کو متعین کرتے ہیں، نظم و نسق کے قواعد کی وضاحت کرتے ہیں نیز سلطان کو خود غرضی اور مفاد پرستی سے باز رکھتے ہیں۔ اس کا کہنا ہے کہ اگر ایسے قوانین موجود نہ ہوں تو سلطان رعایا پر ایسے بار ڈال سکتا ہے جو اس کی قوتِ برداشت سے باہر ہوں اور بالآخر رعایا بغاوت کرنے پر آمادہ ہو جائے۔ قوانین سیاست کے بغیر ابن خلدون کی رائے میں حکومت کے معاملات منظم اور اس کے اختیارات مکمل نہیں ہوتے۔ وہ عوام کو بھی مشورہ دیتا ہے کہ جب تک بادشاہ عادل و منصف، مہربان و نرم خو ہو ان کو چاہیئے کہ اس کے اقتدار کو تسلیم کریں اور اس پر دین کے خلاف بغاوت کا الزام نہ دھریں۔

راعی اور رعایا کے تعلقات

ابن خلدون نے بادشاہ اور رعایا کے تعلقات سے بھی مفصل بحث کی ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ ظلم عمرانی ترقی کے لیے سب سے بڑا روڑا ہے اور مملکت کی بہبودی کا انحصار راعی اور رعایا کے عمدہ تعلقات پر ہے۔ اس کے نزدیک بادشاہ کے بنیادی فرائض میں سے ایک فرض یہ ہے کہ رعایا کے مفاد کو مدنظر رکھے کیونکہ عادلانہ نظم و نسق رعایا کے لیے نہایت مفید ثابت ہوتا ہے۔ انتظامات کی بنیاد ظلم و ستم پر رکھی گئی ہو تو رعایا کی تباہی یقینی ہو جاتی ہے۔ رعایا کے ساتھ نرمی کا سلوک اور اسے حملوں سے بچانا عمدہ حکومت کی نشانیاں ہیں۔ وہ حکومت پر رعایا کے خورد و نوش اور دیگر بنیادی ضروریات کی فراہمی کا فرض بھی عائد کرتا ہے۔ نیز سعی و کوشش کے دروازے ہر ایک کے لیے مساوی طور پر کھلے رکھنے کی تاکید کرتا ہے۔

ابن خلدون کے نزدیک ظلم کا دائرہ نہایت وسیع ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ ظلم صرف یہ نہیں ہے کہ کسی کا مال بغیر معاوضہ کے چھین لیا جائے بلکہ یہ بھی ظلم ہے کہ کسی سے بغیر استحقاق کسی کام کے کرنے کا مطالبہ کیا جائے یا اس سے ایسی خدمت لی جائے جو شرع کی رو سے اس پر فرض نہ ہو۔ اگر بادشاہ ایسے حالات پیدا کر دے جن کے تحت لوگ اپنی چیزیں اونے پونے بیچنے پر مجبور ہو جائیں تو یہ بھی ظلم ہے۔ اور حاکم اگر خدمات کا پورا معاوضہ نہ دے یا بیگار لے تو بھی وہ ظالم ہے۔

ابن خلدون یہ بھی کہتا ہے کہ تمدنی زندگی میں مستبد بادشاہ کے وضع کردہ قوانین کی پابندی حتمی ہوتی ہے رعایا ان قوانین کو محض خوف کی وجہ سے قبول کر لیتی ہے فی الحقیقت اپنا فرض سمجھ کر قبول نہیں کرتی جس کا

لازمی نتیجہ حکومت اور رعایا میں بداعتمادی کی شکل میں نمودار ہوتا ہے۔

حکومت کے مدارج

ابن خلدون کے نزدیک افراد کی طرح حکومتوں کی بھی طبعی عمریں ہوتی ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ حکومتیں بالعموم تین پشت سے تجاوز نہیں کرتیں۔ وہ ہر پشت کو جیل کے لفظ سے تعبیر کرتا ہے جو چالیس سال کا ہوتا ہے۔ پہلی پشت میں بدویانہ خصوصیات کا غلبہ ہوتا ہے قوت اور جفاکشی ان میں اہم خصوصیات ہیں۔ عصبیت کی شہرت ہوتی ہے جس کے آگے لوگ سر تسلیم خم کر دیتے ہیں۔ اس دور میں کاروبار حکومت باہمی رائے اور مشورے سے انجام پاتا ہے۔ جدید اصطلاح میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ جمہوریت کے اصول کی پابندی کی جاتی ہے جسے ابن خلدون "اشتراک فی المجد" کہتا ہے۔ دوسری نسل میں حالات بدل جاتے ہیں۔ بدوی طرز زندگی کی جگہ حضری طریقہ حیات لے لیتی ہے۔ لوگ جفاکشی سے کنارہ کشی اختیار کرنے لگتے ہیں اور محنت پر آرام و آسائش کو ترجیح دینا شروع کر دیتے ہیں۔ اس دور میں عصبیت کو بھی ٹھیس پہنچ جاتی ہے۔ تیسری نسل میں بدویانہ زندگی بھولی بسری بات بن جاتی ہے اور آرام کوشی اور سہل انگاری عروج پر جا پہنچتی ہے عصبیت کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ دفاع کی طرف کوئی توجہ نہیں دی جاتی۔ چوتھی پشت میں کوئی دوسری قوم اس کا ٹمٹماتا ہوا چراغ ہمیشہ کے لیے گل کر دیتی ہے۔

یہ چار پشتیں اقتدار اور غلبہ کے لحاظ سے پانچ مدارج سے گزرتی ہیں۔ پہلا دور فتح و کامرانی کا دور ہوتا ہے جس میں کمزور حکومت پر فتح حاصل کی جاتی ہے اور ملک اس سے چھین لیا جاتا ہے۔ اس دور میں حاکم نہایت قوت و اقتدار کا مالک ہوتا ہے۔ مفتوحہ علاقہ پر تسلط جمانے کی قوت اس میں ہوتی ہے تاہم وہ خود کو دوسروں سے بلند و بالا نہیں سمجھتا اور باہمی مشورہ سے امور سلطنت کو انجام دیتا ہے۔ دوسرے دور میں خود مختاری کا آغاز ہو جاتا ہے۔ جمہوریت کی جگہ شخصی حکومت قائم ہو جاتی ہے جسے ابن خلدون "انفراد فی المجد" کہتا ہے۔ حاکم خود مختار بن جاتا ہے اور دوسروں کو انتظامی امور میں دخل نہیں دینے دیتا۔ اس کے خاندان والے حکومت میں حصہ لینے کی کوشش کرتے ہیں تو وہ ان کی کوشش کو ناکام بنا دیتا ہے۔ عصبیت میں کمی واقع ہو جاتی ہے۔ اس کمی کو پورا کرنے کے لیے بادشاہ روپیہ پانی کی طرح بہاتا ہے اور موالی کی حمایت حاصل کرتا ہے۔ اس طرح تنخواہ دار فوج وجود میں آجاتی ہے۔ اور حکومت موروثی بن جاتی ہے۔ تیسرا دور سامان تعیش کی کثرت کا دور ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ بادشاہ کی تمام تر کوشش یہ ہوتی ہے کہ کوئی ایسی چیز تعمیر کرے جو بطور یادگار باقی رہے اور مرنے کے بعد بھی دنیا میں اس کا نام چلے۔ تعمیرات کے باوجود اس دور میں اخراجات میں معتدبہ زیادتی نہیں ہوتی۔ فوجیوں کو ان کی تنخواہیں نہایت پابندی سے دی جاتی ہیں تاکہ دوست مطمئن ہو جائیں اور دشمن

مرعوب۔ چوتھے دور میں حکمران خود یادگاری عمارات نہیں بنواتا بلکہ اپنے پیشرو کے کارناموں ہی کو کافی سمجھتا ہے اور سکون و آرام کے ساتھ زندگی بسر کرنے کا خواہشمند ہوتا ہے۔ پانچویں اور آخری دَور میں اسراف اور فضول خرچی عام ہوجاتی ہے حکمران نااہلوں پر زر پاشی کر کے شاہی خزانہ خالی کر دیتا ہے اور اس کا ایک بڑا حصہ عیاشی میں لٹا دیتا ہے۔ نااہلوں کی قدر کے باعث نظم و نسق درہم برہم ہوجاتا ہے اور لائق اور قابل لوگ جنھوں نے پچھلے زمانے میں نمایاں خدمات انجام دی ہوتی ہیں بادشاہ کے اس رویہ سے بیزار ہوجاتے ہیں اور اسے چھوڑ کر چلے جاتے ہیں۔ فوج کا ایک بڑا حصہ بادشاہ کی فضول خرچی کے باعث تنخواہ نہ ملنے کی وجہ سے بددل ہوکر ملازمت ترک کر دیتا ہے۔ اس دور میں حکومت کمزور ہوجاتی ہے اور مختلف ناقابلِ علاج امراض میں مبتلا ہوکر دم توڑ دیتی ہے۔

اس طرح حکومت ابن خلدون کے نزدیک ایک ذی روح جسم کے مانند ہے جس میں قوتِ نامیہ ہے اور بڑھتے بڑھتے عروج پر پہنچ جاتی ہے اور پھر مائل بہ زوال ہوکر صفحۂ ہستی سے مٹ جاتی ہے۔ ابن خلدون نے یہ نظریہ افریقی موحدین اور دیگر حکومتوں کے عروج و زوال کی تاریخ کے عمیق مطالعہ کے بعد قائم کیا ہے۔

معاشیات سے تعلق

ابن خلدون پہلا مسلم مفکر ہے جس نے سیاسیات میں معاشی مسائل کو اہمیت دی ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ بادشاہ خودمختاری قبائلی عصبیت کو کمزور کر کے حاصل کرتا ہے جس کے ذریعہ سے اس نے حکومت حاصل کی ہوتی ہے۔ اس عصبیت کی کمی پوری کرنے کے لیے اسے فوج رکھنی پڑتی ہے جو اندرونی امن و امان قائم کرے اور بیرونی حملوں سے حکومت کو محفوظ رکھے۔ اس فوج کے مصارف کو پورا کرنے کے لیے اسے رعایا پر ٹیکس عائد کرنے پڑتے ہیں۔

ابن خلدون کا مقولہ ہے کہ سلطان اور مملکت دنیا کے سب سے بڑے بازار ہیں۔ اگر بادشاہ دولت جمع رکھتا ہے اور اسے خرچ نہیں کرتا یا اس کے پاس دولت کی قلت ہے تو اس کے دوستوں اور حامیوں کی تعداد بہت کم ہوگی۔ بادشاہ کے مصاحبین و ندماہی فی الحقیقت بازار کے سب سے بڑے خریدار ہوتے ہیں اس لیے اگر بادشاہ کے مصاحبین کی تعداد کم ہوگی تو بازار بری طرح سے متاثر ہوگا۔ بلکہ ویران ہوجائے گا اور تیار شدہ سامان پر منافع بھی بہت کم ہوگا جس کا نتیجہ ٹیکس کی کمی کی صورت میں برآمد ہوگا۔ اور حکومت بہت جلد مفلس و قلاش ہوجائے گی۔ اس لیے ابن خلدون کی رائے ہے کہ دولت رعایا سے بادشاہ اور بادشاہ سے رعایا کے درمیان گردش کرتی رہنی چاہیئے۔ اگر بادشاہ دولت کو روکے رکھے اور اسے گردش نہ کرنے دے تو اس سے رعایا اور بادشاہ دونوں کو نقصان پہنچے گا۔ گویا کہ ابن خلدون کے نزدیک سلطنت اور رعایا کی خوشحالی کے لیے متوازن بجٹ ایک لازمی چیز ہے۔

ابتداء میں حکومت دینی ہو یا عقلی اس کے محاصل زیادہ نہیں ہوتے۔ اسلامی محاصل خراج، زکوٰۃ اور جزیہ

وغیرہ تک محدود ہیں۔ اور عقلی حکومت شروع میں نہایت سادہ طرز کی ہوتی ہے اس لیے اسے زیادہ محاصل وصول کرنے کی ضرورت لاحق نہیں ہوتی اور کم محاصل ہونے کی ایک وجہ مصلحت وقت کا تقاضا بھی ہے کیونکہ ابتدائی مراحل میں نرمی، عفو و کرم مفادِ عامہ کا خیال لازمی چیزیں ہوتی ہیں۔ اگر ٹیکس کا بار زیادہ ڈال دیا جائے تو ظاہر ہے عوام کی ناخوشنودی مول لینی پڑے۔ جب بدوی زندگی کی جگہ بتکلف شہری زندگی لے لیتی ہے تو مصارف میں زبردست اضافہ ہوجاتا ہے جو اسی نسبت سے محاصل میں اضافہ کر دیتا ہے۔ جس قدر محصولات بڑھتے ہیں رعایا کی ہمتیں اتنی ہی پست ہوتی جاتی ہیں اور اس کے برعکس جب محصولات کم ہوتے ہیں تو لوگ اپنے کاموں میں دلچسپی لیتے ہیں۔ اس طرح سیاست اور اقتصادیات میں بہت گہرا تعلق ہے۔

معاشیات کے سلسلے میں ابن خلدون انسانوں کو یہ حق دیتا ہے کہ وہ قدرت کی پیدا کردہ چیزوں سے فائدہ اٹھائیں۔ اس کا کہنا ہے کہ زمین اور زمین کے اوپر او رأند۔ کی چیزوں کو انسان کے فائدے کے لیے پیدا کیا گیا ہے وہ کسبِ معاش کے ذرائع سے بھی بحث کرتا ہے۔ بدویانہ زندگی میں یہ ذرائع بہت محدود ہوتے لیکن شہری زندگی ان ذرائع میں ایک طرف وسعت کے ساتھ ساتھ پیچیدگی بھی پیدا کر دیتی ہے۔ کیونکہ یہ ذرائع قدرتی ہونے کی بجائے مصنوعی بن جاتے ہیں۔ کسبِ معاش کا سب سے اہم اور اولیں ذریعہ زراعت ہے۔ ابن خلدون کا کہنا ہے کہ یہ پیشہ اس قدر قدیم ہے کہ اس کا وجود حضرت آدمؑ کے زمانے میں بھی ملتا ہے۔ کیونکہ اس کے سیکھنے کی ضرورت نہیں پڑتی اور تکلیف بھی کم برداشت کرنی پڑتی ہے تاہم غذاؤں کی فراہمی کے علاوہ حکومت کی آمدنی کا سب سے بڑا ذریعہ زراعت ہی ہے کیونکہ ٹیکس کا زیادہ تر حصہ زرعی زمینوں اور ان کی پیداواروں سے حاصل ہوتا ہے۔ ان فوائد کو گنوانے کے بعد ابن خلدون نے زراعت کے نقصانات بھی بیان کیے ہیں۔ ان میں سب سے بڑا نقصان ذلت اور جنگی صلاحیتوں کا خاتمہ ہے۔ وہ اس سلسلے میں اس قول سے استدلال کرتا ہے جو رسول اللہ صلعم کی طرف منسوب ہے کہ "یہ دہل (ہل) جس قوم کے گھر میں آیا اس میں لازمی طور پر ذلت آئی۔"

کسبِ معاش کا دوسرا ذریعہ تجارت ہے۔ کاشتکار جو غلہ پیدا کرتے ہیں ان کی نجی ضروریات سے بچ رہتا ہے اور وہ اپنی فاضل پیداوار کے بدلے ایسی چیزیں لیتے ہیں جو انہیں زراعت کے ذریعہ میسر نہیں آتیں۔ یہیں سے تجارت کا آغاز ہوتا ہے۔ تجارت کی پہلی شکل چیز کے بدلے چیز ہے اس کے بعد نقدی تجارت نے جنم لیا اور سکے ڈھالے گئے۔ اسلامی سکوں کی تاریخ ابن خلدون شرح و بسط کے ساتھ بیان کرتا ہے۔ تجارت نے آگے چل کر ایک اور کروٹ لی اور اس نے ایک مستقل فن کا درجہ حاصل کر لیا۔ ابن خلدون ملکی اور غیر ملکی تجارتوں سے واقف معلوم ہوتا ہے اور برآمد و درآمد پر نہ صرف اظہار خیال کرتا ہے بلکہ اس کے اصول بھی بیان کرتا ہے۔ تجارت کا فروغ حکومت کی سرپرستی کے بغیر ناممکن الحصول ہے۔ حکومت کو اس امر کی ضمانت دینی چاہیئے کہ قرضدار تاجر کی رقم ادا کر دیں گے اور حکومت

بھی ناجائز طور پر ان کے مال پر قبضہ نہیں کرے گی۔ ابن خلدون تجارت کی وجہ سے پیدا ہونے والے نقصانات کا بھی ذکر کرتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ تجارت اخلاق پر بُرا اثر ڈالتی ہے۔ تاجر حریص اور چالباز بن جاتا ہے۔ تاہم درشت مزاج تجارت کی وجہ سے نرمی کے عادی ضرور ہو جاتے ہیں۔ ابن خلدون ایجنٹ اور ایجنسی کے طریقے سے نہ صرف واقف ہے بلکہ اس نے اس طریقے کو سراہا ہے۔ کیونکہ اس کی وجہ سے تاجر کا کردار محفوظ رہتا ہے اور اس میں کج خلقی سرایت کرنے نہیں پاتی۔ وہ ذخیرہ اندوزی اور چور بازاری کی بھی بہت مخالفت کرتا ہے اس کا دعویٰ ہے کہ ان کی وجہ سے برکت ختم ہو جاتی ہے۔

کسب معاش کا تیسرا ذریعہ صنعت ہے۔ اگرچہ بنیادی صنعتیں بدویانہ زندگی میں بھی ہوتی ہیں لیکن تمدن نئی نئی صنعتیں پیدا کر دیتا ہے۔ اور لوگ بھی روزی کمانے کے لیے نئے نئے پیشے سوچتے ہیں۔ جن کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ نت نئی صنعتیں وجود میں آتی ہیں۔

ابن خلدون نہ تو غلامی کو اور نہ ہی جنگ کو وسائل کسب معاش میں شمار کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسان فطرتاً آزاد پیدا ہوا ہے اور جب تک اس کی آزادی قائم نہیں رہتی اس وقت تک مجتمع صحیح معنوں میں ترقی نہیں کر سکتا۔ وہ غلامی کے ذریعہ پیٹ پالنے کو خودداری کے منافی کہتا ہے۔

ابن خلدون کے سیاسی نظریات ہی سے اس کی عظمت کا اندازہ بآسانی لگایا جا سکتا ہے۔ وہ اپنے مسلم اور غیر مسلم پیشرو مفکرین سے گوئے سبقت لے گیا ہے۔ اس کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے سیاسیات کو اخلاق، کلام اور فقہ سے جو اس زمانہ تک باہم مخلوط تھے بالکل الگ کر دیا اور اس کو ایک مستقل علم کی حیثیت دی۔ ماوردی کے سیاسی افکار پر تمام تر فقہ کا رنگ غالب ہے۔ فارابی کے نزدیک سیاسیات فلسفہ کی ایک شاخ سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی۔ غزالی اس میں اور اخلاق میں کوئی فرق محسوس نہیں کرتے۔ ابن خلدون ہی پہلا مفکر ہے جس نے سیاسیات پر کسی اور علم کو غالب نہیں ہونے دیا۔

افکارِ ابن خلدون

مصنفہ محمد حنیف ندوی

عمرانیات اور فلسفۂ تاریخ کے امام اوّل ابن خلدون کے تنقیدی عمرانی اور دینی و علمی خیالات و افکار کا ایک تجزیہ

صفحات ۲۳۲ - قیمت ۴/۴

ملنے کا پتہ:- ادارہ ثقافتِ اسلامیہ - کلب روڈ - لاہور