ابنِ خلدون کا نظریہ العَصْبِیَۃ

(تجزیاتی مطالعہ)

محمد امتیاز ظفر*

علامہ ابن خلدون (۱۳۳۲ء۔۱۴۰۶ء) کا شمار ان اساطین میں ہوتا ہے جنہوں نے فکر و فلسفہ کی تاریخ، تعلیم و تربیت، تہذیب وثقافت اور عمرانی علوم میں گہرے نقش چھوڑے۔ بالخصوص ان کی کتاب ''کتاب العبر'' کو انسانی علوم کا دائرۃ المعارف کہا جاسکتا ہے۔ ذیل میں مذکورہ کتاب کے حوالہ سے ان کے معروف سماجی نظریہ العصبیہ کا جائزہ لیا جاتا ہے۔ تاہم مناسب ہوگا کہ پہلے ان کے حالات پر ایک نظر ڈال لی جائے۔

سوانحی خاکہ:

ابوزید عبدالرحمٰن ابن محمد ابن خلدون ۱۳۳۲ عیسوی میں پیدا ہوئے۔ ابن خلدون عربی النسل (۱) تھے۔ ان کے آباء واجداد 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 آگئے تھے اور ۱۲۴۸ء میں وہاں سے شمالی افریقہ چلے آئے۔ ابن خلدون کی ولادت تیونس میں ہوئی۔ انہوں 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 ہوکر چل بسے۔ اس طرح کم عمری ہی میں انہیں حصولِ معاش کی خاطر سرگرم عمل ہونا پڑا۔ انہیں ابواسحاق کے دربار میں معمولی محرر کی نوکری ملی' لیکن یہ کام ان کے مزاج کے مطابق نہ تھا لہٰذا وہ جلد ہی یہ نوکری چھوڑ کر فاس چلے آئے' جہاں انہیں سلطان ابوعنان کے یہاں کاتبِ عدالت کا عہدہ مل گیا جو ابن خلدون کے نزدیک ان کے خاندانی وقار کے منافی تھا (۲)۔ اس اثناء میں ان کے تعلقات بجایہ کے سابق حاکم اور سلطان ابوعنان کے چچا زاد بھائی ابوعبداللہ محمد کے ساتھ قائم ہو گئے' جو اپنے اقتدار کی بحالی کے لیے خفیہ طور پر کوششیں کر رہا تھا۔ ابوعنان 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 ابوعبداللہ محمد بائیس ماہ بعد اپنے مقصد میں کامیاب ہوا' جس کے بعد ابوعبداللہ محمد کے دربار میں ابن خلدون کو خاص مرتبہ حاصل ہوگیا۔ لیکن ابن خلدون فاس میں بھرپور سیاسی زندگی گزارنے کے

* ایسوسی ایٹ پروفیسر' دعوۃ اکیڈمی' بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی' اسلام آباد، پاکستان

بعد۱۳۶۲ء میں خلیفہ محمد پنجم کے یہاں غرناطہ چلے گئے۔خلیفہ نے انہیں عزت بخشی اور سفیر امن بنا کر پیڈرو کے دربار میں بھیجا۔شہنشاہ پیڈروان کی صلاحیتوں کا معترف تھا(۳)۔ اس نے ان کی صلاحیتوں سے فائدہ اٹھانے کے لیے انہیں اپنے یہاں قیام کرنے کی دعوت دی اور انہیں ان کے آباء کی اشبیلیہ 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 (۴)۔ کچھ عرصہ بعد ابن خلدون کی اپنے دوست اور خلیفہ کے وزیر ابن الکاتب سے ان بن ہوگئی (۵) جس کی وجہ سے انہیں ۱۳۶۵ء میں واپس بجایۃ 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 چچا زاد ابوالعباس نے شکست دی تو ابن خلدون کو تلمسان کے حاکم عبدالوادی کے یہاں پناہ ملی۔ وہاں وہ مستقل طور پر نہ رُکے بلکہ مختلف امراء اور حکمرانوں کے یہاں تھوڑے تھوڑے وقفہ کے لیے قیام پذیر رہے(۶)۔۱۳۷۴ء میں وہ غرناطہ بھی گئے اور دوسرے سال ہی واپس آ کر اپنے آپ کو قلعات ابن سلامہ(۷) میں محبوس کر لیا اور تین سال بعد وہاں سے اس وقت نکلے جب انہوں نے اپنی شہرہ آفاق کتاب ''کتاب العبر'' کا معتدبہ کام کر لیا تھا۔ ۱۳۷۸ء میں وہ اپنے آبائی شہر تیونس میں آ گئے، وہاں ان کی خواب مدارات اور عزت افزائی ہوئی۔ انہوں نے تدریس کا سلسلہ بھی شروع کیا لیکن خطیب شہر سے اختلافات پیدا ہوگئے۔ ابن خلدون نے حج کرنے کا ارادہ کیا۔ وہ۱۳۸۲ء میں عازمِ سفر ہوئے۔ راستے میں مصر کا شہر قاہرہ پڑتا تھا۔ جس کی تہذیبی زندگی اور علمی سرگرمیوں نے ابن خلدون کو اپنا گرویدہ (۸) کر لیا اور ابن خلدون نے جامعۃ الازہر میں تدریس شروع کر دی۔ والیِ مصر کی طرف سے انہیں قاضی کے عہدہ کی پیشکش ہوئی جو انہوں نے قبول کی اور فقہ مالکی(۹) کے مطابق فرائض سرانجام دیتے رہے۔۱۳۸۴ء میں انہیں اپنے خاندان 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۔ ۱۳۹۹ء میں وہ حکومت مصر کے چیف جسٹس ہو گئے (۱۰)۔ ان دنوں میں امیر تیمور نے شام پر حملہ کر دیا۔ بادشاہ نے دفاعی مہم میں ابن خلدون کو اپنے ساتھ لیا اور دمشق میں قلعہ بند ہو گیا۔ 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 انہیں ملاقات کے لیے بلایا۔(۱۱) امیر تیمور نے، جو ان کی علمیت کا قائل تھا، ان مذاکرات کو طول دیا اور دونوں ۳۵ دن تک علمی وسیاسی معاملات پر گفتگو کرتے رہے(۱۲)۔ اس کے بعد ابن خلدون قاہرہ لوٹ آئے۔ جہاں وہ آخر عمر تک چیف جسٹس کے عہدہ پر فرائض سرانجام دیتے رہے۔ ۱۶ مارچ ۱۴۰۶ء 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 سال (۱۳) کے تھے کہ انہوں نے ۱۳۵۱ء میں فخر الدین رازی کی کتاب المحاصل پر ایک چھوٹا سا مقالہ لکھا جو انہوں نے اپنے استاد الابیلی کی خدمت میں پیش کیا۔ اس کے علاوہ انہوں نے ابوبصیر کے شہرۂ آفاق قصیدہ بردہ کی تشریح و توضیح لکھی۔ انہوں 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 تیں سالوں (۱۴) میں مکمل ہوئیں اور بعد میں انہوں 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 جب کہ آخری حصہ قیام مصر (۱۵) کے دوران مکمل کیا گیا۔

کتاب العبر کا تعارف:

مغرب و مشرق میں آج کتاب العبر کو علم العمران (Sociology) کی اولین تحریر تسلیم کیا جاتا ہے۔ کتاب العبر (۱۳۷۷ء-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 نمبر ا ہے۔ کتاب نمبر ۲ میں تاریخ العالمی ہے جو ابن خلدون کے زمانہ تک کے واقعات پر محیط ہے۔ کتاب نمبر ۳ 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۔ انہوں 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۔ (۱۶)

ا۔ مؤرخ 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 مؤرخ 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 اوران کی متجانسیت اور غیرمتجانسیت کے علاوہ اس تاریخی مواد میں واقعات کی منطقی اور سائنسی جانچ پڑتال کرنے کی صفت موجود ہونا 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 طرزِعمل کے نقطۂ نظر سے مطالعہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس طرح اس کے خیالات کا مرکزی نقطہ انسان اور اس کی ثقافت و تہذیب ٹھہرتی ہے۔ اس نے اپنی کتاب نمبر۱ کے پہلے باب میں انسانی ثقافت کا بطور مجموعی جائزہ لیتے ہوئے چھ اصول(۱۷) 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:

> Consequently social organization is necessary to human species, without it, the existance of human beings would be incomplete.(18)
>
> نتیجہ 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 وتہذیب 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 و ہوا اور موسم کے عنصر کو اہمیت دیتے ہوئے ثقافت وتہذیب انسانی میں اس کے مظاہر کو دیکھتا ہے۔ پانچویں اصول کے مطابق خوراک کی کمی بیشی کو انسان کی طبعی و ذہنی بالیدگی اور نشوونما 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 وممیّز 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 مظاہر فطرت کے بغور ادراک کا نتیجہ ہیں۔ انہوں نے کوئی بھی اصول محض مفروضے اور خیالی دنیا سے اخذ نہیں کیا بلکہ جو کچھ انہوں نے دیکھا اس کو بنیاد بنا کر یہ اصول اخذ کیے۔ اس کے تمام اصول مظاہر طبعی اور مادی (empirical) حقائق پر منتج ہوتے ہیں۔ انہوں نے کسی بھی مفروضہ کو ثقافت وتہذیب انسانی کے اصول و مبادی میں کوئی جگہ نہیں

دی۔ محسن مہدی (۱۹) لکھتے ہیں 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 کر دیا جو محض اندازوں، رایوں اور عمومی طور پر تسلیم کردہ مفروضوں کی حیثیت رکھتے تھے۔

کتاب اول کے پہلے باب میں اصول و مبادی ثقافت و تہذیب کے بیان کے بعد بقیہ پانچوں ابواب میں بھی ایک منطقی ترتیب کو ملحوظ رکھا گیا۔ دوسرے باب میں تہذیب و ثقافت 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 (۲۰) اٹھائے گئے ہیں۔ چوتھا باب ملکوں اور شہروں کے احوال کا جائزہ لیتے ہوئے وہاں کی تہذیبی و ثقافتی علامات کا مطالعہ ہے جبکہ پانچویں باب میں آرٹ و فنون 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 و مطالعہ 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 و ثقافت کو محور بناتے ہوئے تاریخ عالم کا پہلا مطالعہ تھا۔ اسی گرانقدر کارنامے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ٹائن بی (۲۱) نے لکھا کہ:

Unoubtedly 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 تہذیب اور ثقافتی رنگ میں اپنی زندگی کا نقشہ تیار کریں۔ان خصوصیات (۲۲) کومختصر الفاظ میں کچھ یوں بیان کیا جا سکتا 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 کو گروہی زندگی کی پہلی سیڑھی سے لے کر ایک منظّم 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 کیا ہے؟

گروہی زندگی طبعی طور پر واضح انداز سے دو الگ الگ صورتوں میں پروان چڑھتی ہے۔ایک اس کی بدوی حالت اور دوسری حضری (۲۳)۔ بدوی گروہ تین مختلف حالتوں میں پائے جاسکتے 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 ودق 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 طرزِ حیات بنیادی سے بڑھ کر دوسری آسائشوں کا خوگر (۲۴) ہوتا ہے اس طرح بدوی طرزِ زندگی کو حیات انسانی کی ابتدائی صورت کا درجہ دیا جا سکتا ہے اور حضری اور مدنی کیفیت اس کی ترقی یافتہ شکل ہے اور اس ارتقائی اندازِ حیات کا دلچسپ پہلو یہ ہے کہ کرۂ ارضی پر زندگی چاہے بدوی ہو یا حضری یہ کہیں بھی ایک جیسی نہیں۔ان میں چھوٹے بڑے خیل وقبائل، چھوٹے بڑے دیہہ وشہر اور ان میں آبادی کی کمی بیشی اس بدوی وحضری طرزِ حیات میں اختلافات کی بوقلمونی کا اظہار ہیں۔ ان کے علاوہ بدوی لوگوں میں اچھائی اور نیکی کے اختیار کرنے کی صلاحیت (۲۵) مقابلۃً 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 خبردار رہتے ہیں۔ ان کا اسلحہ ہمیشہ تیار اور تلواریں آبدار رہتی ہیں۔ وہ ہر دُور سے آنے والی آواز پر چوکنے ہو جاتے ہیں۔ ان 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 انہیں 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 (۲۶) 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 طرزِ حیات کے تسلسل کی ضامن ہے۔

العصبیۃ کا جذبہ چھوٹے چھوٹے گروہوں میں خونی رشتوں (۲۷) کی بنا پر پروان چڑھتا ہے۔ جب کسی کے نسبی تعلق دار کسی دشمن کے حملے کا شکار ہوتے ہیں تو 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 (۲۸) 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 تجزیے کے مطابق بدوی قبائل اور خاص طور پر عرب کے قبائل ہی وہ گروہ انسانی ہیں جن کی نسل مکمل طور پر خالص (۲۹) ہے اور ان کی نسل میں کسی دوسرے خون کی ملاوٹ کی قطعاً گنجائش نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ گروہ لق و دق 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 (۳۰) ہوسکتی ہیں ایک یہ کہ کوئی آدمی اختیاری طور پر نئے قبیلہ میں بودوباش اختیار کرتا ہے اور اس نئے گروہ انسانی میں ضم ہوکر اپنی سابقہ شناخت کھودیتا ہے۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ کوئی آدمی نوکر یا غلام کی صورت میں اپنے آقا کے قبیلہ میں رہنے پر مجبور ہواور 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 چارۂ کار نہیں پاتا۔

گروہی زندگی میں قیادت و سیادت کا منصب صرف اپنے نسلی اور نسبی فرد یا افراد تک محدود ہوتا ہے اور العصبیۃ ان کی شناخت ہوتی ہے اور یہی جذبہ افراد اور گروہوں کو خاص مقام و مرتبہ (۳۱) پر 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 و مرتبہ چھن جاتا ہے۔بعض اوقات مقام و مرتبہ قبائل میں ضم ہو جانے والے نوکروں اور غلاموں کو بھی مل جاتا ہے۔ (۳۲) 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 و مرتبہ کسی بھی گروہ انسانی میں صرف چار نسلوں (۳۳) تک باقی رہتا ہے بعد میں یہ گروہ مقام و مرتبہ کھودیتے ہیں۔ان میں پہلی نسل مقام و مرتبہ 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 انہیں شاہانہ اقتدار (۳۴) 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 انہیں 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 ورغبت مطیع و فرمان 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 (۳۵) کر سکے۔

اس شاہانہ اقتدار کے حصول اور تسلسل میں دو اسباب (۳۶) مزاحم ہوتے ہیں جو اس مقام سے تنزلی کا

سبب بھی بنتے ہیں' ایک ہے حضری طرزِ حیات کی آسائشیں جن میں پڑ کر گروہوں کی العصبیہ کمزور ہونا شروع ہو جاتی ہے اور وجہ زوال بنتی ہے اور دوسری وجہ سے 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 العصبیہ 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 (۳۷)۔

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 کو خاصا ہوتا ہے جن میں اچھے اطوار و عادات موجود (۳۸) 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 العصبیہ ان میں اپنا جادو جگائے رکھتی ہے وہ اس مقام خاص پر متمکن رہتی ہے۔ ایسے گروہ اور اقوام جو محکومی کی حالت میں زندہ رہتے ہیں ان میں نقالی کرنے کی عادات راسخ اور پختہ ہوتی رہتی ہیں (۳۹)۔ یہ محکوم گروہ اپنے حاکموں کے اطوار و عادات اور لباس و طرز 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 انہیں یہ باور کراتی ہے کہ شاید ان کے اقتدار و اختیار کی وجہ ان کے رسم و رواج ہیں۔ ان کج بینوں کی نظر ان کے جذبہ العصبیہ کو نہیں دیکھ پاتی' نتیجتاً یہی نقالی اور کوتاہ اندیشی انہیں نہ صرف ثقافتی طور پر ہلاک کر دیتی ہے بلکہ وہ عددی طور پر آہستہ آہستہ نیست و نابود ہو جاتی ہیں یا ان کی آبادی برائے نام رہ جاتی ہے۔ (۴۰)

بدوی قبائل کا ایک خاصا یہ بھی ہے کہ وہ شاہانہ اقتدار کے حصول کے لیے مذہب (۴۱) کا سہارا لیتے ہیں اور اپنی العصبیہ کو نبوت اور ولایت کے ذریعہ صیقل کر کے مقصد برآری کرتے ہیں۔

العصبیہ اور تاریخ اسلام

ابن خلدون ایک perb deductive socialogist ہے اور اس کا نظریہ العصبیہ اس کے مطالعہ اسلامی تاریخ کا حاصل ہے۔ اس پہلو سے خراج تحسین پیش کرتے ہوئے اینڈرسن (۴۲) کہتا ہے:

> Ibn Khaldun 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 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 مشاہد 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 بھی دکھاتا ہے۔

دورِ جدید کے ماہرین عمرانیات بالی اور واردی (۴۳) نے ابن خلدون کے نظریہ العصبیۃ کو انسانی زندگی کے دو حقیقی پہلوؤں Ideal اور Real کے علاوہ Might اور Right 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 دورِ 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 اس لیے انہوں 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 Ideal اور Real کی کشمکش کے بھیس میں انہیں 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 (۴۴)۔

ابن خلدون نے تاریخی واقعات کے مطالعہ میں Ideal اور Real کے تناظر میں Real کی وکالت کی ہے۔ اس کے نزدیک شاہانہ اقتدار ایک ایسی اچھائی اور خوبصورتی 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 حوالہ سے جس کی العصبیۃ مضبوط

ہو گی 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 (۴۵)۔

ابن خلدون کا مطالعہ انسانی زندگی کے Empirical 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 جمے جمائے طرزِ معاشرت میں الجھاؤ اور بے ترتیبی گردانتا ہے، (۴۶) اسی طرح وہ اسلام میں مہدی کے تصور کی بھی مخالفت کرتا ہے۔ اس کے نزدیک یہ Ideal کی 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 العصبیۃ کی بنیاد (۴۷) پر دین اسلام کا وہ معاشرہ قائم کرے جو حضرت عمرؓ بنانے میں کامیاب ہوئے تھے۔ یہاں بجا طور پر ابن خلدون سے اختلاف کیا جا سکتا ہے کہ 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۔

العصبیۃ ۔ تجزیہ و تنقید

۱: العصبیۃ کے ذریعے ابن خلدون نے سماجی ربط و اتصال کے فلسفہ کو تاریخی 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 رواجوں کا مطیع بناتی ہے، وہ کیا حقیقت ہے جو انہیں کسی خاص فرد کی قیادت میں اجتماعی فکر اور مشترکہ مفادات کے دھارے میں ڈالتی ہے اور پھر انہی اجتماعی مقاصد کو 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(۴۸)۔ جس کو ہم گروہی زندگی کی روح کہہ سکتے ہیں، یعنی یہ افراد اور گروہی زندگی کی سرشت ہے جو انہیں 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 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 ومحبت کا جذبہ پروان چڑھتا۔ پہلے وہ شکار کر کے صرف 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 اس کے سبب نسبی اور خونی تعلق داروں میں پھیل گیا، یعنی یہ جذبہ ایک ایسی نادیدہ قوت ہے جو فوقیت اور انسیت کے جوہر کے ساتھ ایک محدود گروہِ انسانی میں کارفرما رہتا ہے اور یہ جذبہ گروہِ انسانی کا عامل ہی نہیں بلکہ اس سے بڑھ کر ہے جسے اینڈرسن(۴۹) گروہ کی Vitalizing property کا نام دیتا ہے اور یہ ایک ایسی خصوصیت 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 سرشتی مقام تو نہیں دیا جا سکتا کیونکہ نسبی اور خونی انس و تعلق تو کبھی بھی ختم نہیں ہوتا جبکہ 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 ومحبت اور جذبہ فوقیت کی کمی نہیں ہوتی جبکہ ابن خلدون کے نزدیک مدنی زندگی العصبیۃ کا قبرستان ہے۔ میرا خیال ہے یہی وہ نقطہ نظر ہے جہاں سے فرانسیسی ماہر عمرانیات ''ایمائل ڈرخائم'' نے اپنے مطالعہ کو آگے بڑھایا ہے(۵۰)۔ 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 دارومدار 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 دارومدار 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(۵۱):

> Durkhiem, as is well known considered mechanical solidarity, examplified 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 ''ڈرخائم'' 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 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 رویہ 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 سرمستی کی زندگی میں پڑ کر اپنی العصبیۃ کو بتدریج کھو دیتے ہیں اور کسی بھی جارح گروہ کے لیے لقمہ 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 ہوسکتا ہے''۔ مبنی بر حقیقت نظر نہیں آتا۔ نہ صرف آج 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 حوالہ سے اپنے باصلاحیت اور سربرآوردہ آدمی کو اس منصب جلیلہ اور مقام و مرتبہ پر فائز کراتا ہے لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ اسلامی تاریخ

میں برسرِ 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 پود بن رہا تھا، اس وقت سلطان محمد غوری کے غلام ہندوستان میں اپنی بادشاہت اور سلطانی کا مزہ لوٹ 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 دورِ 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 اپنے 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 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 و استنباط بھی کیا اور بیانگ دہل یہ اعلان کیا کہ جو نظریات و معلومات تعلیمات اسلامی کی کسوٹی پر پورے اترتے ہیں وہی حقائق ہیں اور باقی مشکوک ہی نہیں نا قابل فکر و عمل بھی ہیں۔ اس کے مقابلے میں مسلمانوں میں ایسے مفکرین اور فلاسفہ بھی پیدا ہوئے جنہوں نے اسلامی تعلیمات و افکار کی مکمل رہنمائی کے بغیر علوم وفنون کے مختلف میدان سے کام کیا۔ ان کی ان کوششوں کو اسلامی کہنا اور ان 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 کہ انہیں مغربی طرزِ فکر اور عمرانیات کا باوا آدم تو کہا جا سکتا ہے لیکن اسلامی عمرانیات یا Islamic Anthropology میں راہنمائی کا مقام دینا مناسب نہ ہو گا اسی لیے اکبر احمد (۵۲) کا انہیں Scholar of Islam کہنا درست نہی ہے البتہ الیاس بایونس اور فرید احمد (۵۳) 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. This, much as one may idealize Ibn Khaldun's contribution as being Islamic, he was nothing more than a Muslim social scientist, alblet of great genius"

> ابن خلدون کی تصنیفی سرگرمیاں، ان کے پیش روؤں کی طرح، خدمتِ اسلام کی خاطر نہ تھیں، 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 وعمرانیات کی طرح وہ علم کی خدمت میں غیر جانبدارانہ نقطۂ نظر کی قدر و قیمت کو اُجاگر کرنے کے لیے کوشاں تھا۔ اس طرح ابن خلدون کی علمی عطیات کو اسلامی قرار دینا مثالیت پسندی ہی ہوسکتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ صرف 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 و زوال کا بنیادی سبب ہے، قرآن کے پیش کردہ حقائق کی نفی کی کوشش ہے اور واضح طور پر ابن خلدون کے نظریات کو غیر اسلامی گردانا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"Evidently, Ibn Khaldun'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 rules 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."(54)

یہ بات بالکل واضح ہے کہ ابن خلدون کا پیش کردہ ''نظریہ تاریخ انسانی'' قرآن مجید کے بیان کردہ نظریہ سے صریحاً متصادم ہے۔ قرآن یہ کہتا ہے کہ قوموں کا عروج و زوال ہمیشہ خدائی احکام کی بجا آوری یا ان کی نافرمانی سے وابستہ رہا ہے جبکہ ابن خلدون کے خیال میں قوموں کا عروج و زوال فطرت کے متعین ضابطوں کے اسیر ہیں۔ ان کا تحقق ایک دو یا تین نسلوں تک مؤخر تو ہوسکتا 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:

"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 recognizes, but ignores its metaphysical and transcedental side altoghether."(55)

ہمارے لیے یہ بات باعثِ 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 الطبعیاتی اور ماورائی پہلو کو نظر انداز کرتا ہے اور محض سیاسی عامل کی حیثیت سے اس کی اہمیت کا قائل ہے۔

حوالہ جات وحواشی

(۱) ایم اے عنان نے انجرم 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 انہیں عرب ہی مانا ہے۔

(2) Fuad Baali and Ali Wardi, *Ibn Khaldun and Islamic thought style,* 1981, A.K. Hall & Co. Baston, Massachusetts, P.1.

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

(4) Heinrich Seimon translated by Fuad Baalik *Ibn Khaldun's Science of human culture,* 1978, Sheikh M. Ashraf, Lahore, p. 30.

(۴) محمد حنیف ندوی ''افکار ابن خلدون'' لاہور، ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۸۴، صفحہ ۸

(5) Akbar S. Ahmad, *Discovering Islam*, 1988, Routledge and Kegan Paul, p. 102.

(۶) محمد حنیف ندوی ''افکار ابن خلدون'' لاہور، ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۸۴، صفحہ ۱۰

(7) Rozenthall, *The encyclopedia of Religion,* Vol. 6, P. 566.

(8) Rozenthall, *The Muqaddimah,* Vol. I, P.LIII.

(9) Nathaniel Schmidt, *Ibn Khaldun: Historian, Sociologist and Philosopher,* N.D. Universal Books, Lahore. p. 39.

(۱۰) اردو دائرہ معارف اسلامیہ' جلد نمبر ۱' ص 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) ڈاکٹر جے فشل، ابن خلدون اور امیر تیمور، ترجمہ ضیاء الدین برنی، کراچی، اردو اکیڈمی سندھ، ۱۹۶۷ء، صفحات ۵۳ تا۸۸۔

(13) Rozenthall, *The Muqaddimah*, Vol-I, P.XLV

(14) Ibid.

(15) M.A. Enan, *Ibn Khaldun, his life and work*, 1975, Sheikh M. Ashraf, Lahore. p. 165.

(16) Mohsin Mahdi, *International Encyclopedia of Social Science*, Vol. 7 & 8, p. 85.

(۱۷) روزن تھال نے ان اصولوں کو Prefactory Discussions کے نام سے موسوم کیا ہے۔

(18) N.J. Dawood, *The Muqadimah: an introduction to history* (edited and abridged), 1978. Routledge and Kagan Paul, p. 46.

(19) Mohsin Mahdi, *International Encyclopedia of Social Science,* Vol. 7 & 8, p. 56.

(20) N.J. Dawood, See page 154 to 184 and onwards of the abridged vol of the Muqaddimah by N.J. Dawood.

(21) A.J. Toynbee, *A Study of History*, Vol. 3, 1962, Oxford University Press, New York, p. 323.

(22) Syed Khuda Buksh, "Ibn Khaldun and his history of Islamic civilization" '*Islamic Cultre* Vol.1, 1927. p. 572.

(23) N.J. Dawood, *The Muqaddimah: an introduction of history* (edited and abridge), p. 92

(24) Ibid, p. 93

(25) Ibid, p. 94

(26) Ibid, p. 96

(27) Ibid, p. 98

(28) Ibid, p. 98

(۲۹) غاستون بوتول، ابن خلدون ''فلسفہ اجتماعیہ'' (ترجمہ عادل زعیتر) نابلوس: داراحیاء الکتب العربیۃ، عیسی البابی الحلبی وشرکاء، ۱۹۵۵، صفحہ ۸۱ تا ۸۸۔

(۳۰) ایضاً

(۳۱) مقام ومرتبہ کی اصطلاح روزن تھال کے ترجمہ House of Nobility سے اخذ کی گئی ہے جسے ابن خلدون نے بیت وشرف کا نام دیا ہے۔

(32) N.J. Dawood, *The Muqaddimah: an introduction of History* edited and abridged, p. 104

(۳۳) اسماعیل فاروقی نے ان چار نسلوں کو Traditional Keeper 'Follower Expancer اور Traditional Looser کا نام دیا ہے۔

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

(35) N.J. Dawood, *The Miqaddimah: an introduction of history* edited , p. 108.

(36) Ibid, p. 110

(37) Ibid, p. 112

(۳۸) محمد حنیف ندوی، افکار ابن خلدون، لاہور، ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۸۴، صفحہ ۱۱۱۔۱۱۲

(۳۹) ایضاً

(۴۰) ایضاً

(41) Earnest Gellner, *Muslim Society* , 1984, Cambridge University, p. 88

(42) Jon W. Anderson, "Conjuring with Ibn Khaldun; 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.

(43) Fuad Baali Ali Wardi, *Ibn Khaldun and Islamic thought styles*, 1981, G.K. Hali and Co. Boston, Massachusetts.

(۴۴) بالی اور واردی نے ابن خلدون کو تاریخ اسلام کے مطالعہ Absolutistic eternalistc - spiritualistic کے مقابلہ میں Relativistic-temporalistic - materialistic نظریہ کا حامی قرار دیا ہے۔

(45) Fuad Baali and Ali Wardi, *Ibn Khaldun and Islamic Thought Styles*, 1981,

G.K. Hall and Co. Boston, Massachusatts.

(46) Ibid., p. 119

(47) 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.

(48) Earnest Cellener, *Muslim Society*, 1984, Cambridge University Press, p.86.

(49) Anderson, J. W. p-119

(50) Durkheim, Emile, The Division of Labour in Society, New York, Free Press, 1947.

(51) Earnt Gellener, E., p, 86

(52) Akbar S. Ahmad *Discovery islam*, 1988, Routledge and Kegal Paul, p. 98.

(53) Ilyas ba Yunus and Farid Ahmad, *Islamic Sociology; an introduction,* 1985, Hodder and Stoughton, The Islamic Academy, Cambridge, p. 25.

(54) I.R. Farooqui and L.L. Farooqui, *The Cultural Atlas of Islam*, 1986, Macmillan publishing Co., New York, p. 313.

(55) Syed Khuda Bukhsh, "Ibn Khaldun and his history of Islamic civilization", *Islamic Culture*, Vol.I, p. 573.

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆