ابن خلدون

www.KitaboSunnat.com

مولانا عبدالسلام ندویؒ

دارالمصنّفین شبلی اکیڈمی
پوسٹ بکس نمبر: ۱۹، شبلی روڈ، اعظم گڑھ۔ ۲۷۶۰۰۱
یوپی (انڈیا)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ

مجلس التحقیق الاسلامی کے زیر اہتمام

محدث لائبریری

کتاب وسنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

معزز قارئین توجہ فرمائیں

- کتاب وسنت ڈاٹ کام پر دستیاب تمام الیکٹرانک کتب... عام قاری کے مطالعے کیلئے ہیں۔
- مجلس التحقیق الاسلامی کے علمائے کرام کی باقاعدہ تصدیق واجازت کے بعد (Upload) کی جاتی ہیں۔
- دعوتی مقاصد کیلئے ان کتب کو ڈاؤن لوڈ (Download) کرنے کی اجازت ہے۔

تنبیہ

ان کتب کو تجارتی یا دیگر مادی مقاصد کیلئے استعمال کرنے کی ممانعت ہے کیونکہ یہ شرعی، اخلاقی اور قانونی جرم ہے۔

اسلامی تعلیمات پر مشتمل کتب متعلقہ ناشرین سے خرید کر تبلیغ دین کی کاوشوں میں بھرپور شرکت اختیار کریں

PDF کتب کی ڈاؤن لوڈنگ، آن لائن مطالعہ اور دیگر شکایات کے لیے درج ذیل ای میل ایڈریس پر رابطہ فرمائیں۔

KitaboSunnat@gmail.com

www.KitaboSunnat.com

www.KitaboSunnat.com

سلسلۂ دارالمصنّفین
نمبر ۲۶

ابن خلدون

یعنی

مصری یونیورسٹی کے مشہور پروفیسر ڈاکٹر طٰہٰ حسین کے فرنچ رسالہ کے عربی ترجمے کا ترجمہ جس میں ابن خلدون کے سوانح زندگی اور اس کے فلسفۂ اجتماعی کی تشریح و تنقید ہے۔

از

☆

مولانا عبدالسلام ندوی

www.KitaboSunnat.com

دارالمصنّفین شبلی اکیڈمی اعظم گڑھ (ہند) ۲۷۶۰۰۱

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جملہ حقوق بہ حق دارالمصنّفین محفوظ ہیں

سلسلۂ دارالمصنّفین: ٦٢

نام کتاب	:	ابن خلدون
مصنف	:	مولانا عبدالسلام ندویؒ
صفحات	:	۲۵۰ + ۴ = ۲۵۴
سن طباعت	:	۲۰۱۳ء
مطبع	:	معارف پریس، شبلی اکیڈمی اعظم گڑھ
ناشر	:	دارالمصنّفین شبلی اکیڈمی اعظم گڑھ
قیمت	:	۲۰۰ / روپے

ISBN : 978-81-905979-1-3

باہتمام

عبدالمنان ہلالی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فہرست مضامین

مضمون	صفحہ
دیباچہ	۱
پہلی فصل	
۳۔۳۳	۳
ابن خلدون	۳
۱۔سوانح زندگی	۲۳
۲۔اخلاق	۲۸
۳۔تصنیفات	
دوسری فصل	
۳۴۔۶۰	۳۴
۱۔ابن خلدون کا تاریخ کو سمجھنا	۴۳
۲۔اس کی تاریخی روش	
تیسری فصل	
۶۱۔۸۲	۶۱
۱۔مقدمہ کی غرض کی توضیح	۶۳
۲۔ابن خلدون سے پہلے اجتماعی مباحث	
۳۔ ابن خلدون کا اجتماع کو	۷۱
سمجھنا اور اس کا مطالعہ کرنا	۷۸
۴۔مقدمہ اور علم اجتماع	
چوتھی فصل	
۸۳۔۱۰۴	۸۳
وہ مظاہر جو اجتماع سے الگ ہیں	

مضمون	صفحہ
۱۔ اقلیم	۸۸
۲۔ جغرافیانہ ماحول	۹۵
۳۔ مذہب	۹۷
پانچویں فصل	
۱۰۵۔۱۳۷	
بدویانہ زندگی کے اجتماعی مظاہر	۱۰۵
۱۔حرکت اجتماعیہ کے تین دور	//
۲۔قبیلہ کے خواص	۱۰۸
۳۔ عصبیت حکومت کی اولین	
شرط ہے، عصبیت کے تغیرات	۱۰۹
۴۔فضیلت حکومت کی دوسری شرط	
ہے	۱۲۵
۵۔ تاریخ میں ابن خلدون کے	
اصول کی قدر و قیمت	۱۲۸
۶۔ابن خلدون اور عرب	۱۳۱
چھٹی فصل	
۱۳۸۔۱۶۷	
تمدنی زندگی کے اجتماعی مظاہر	۱۳۸
۱۔قیام سلطنت کے لئے ایک دینی	
یا سیاسی اصول کی ضرورت	۱۳۹

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مضمون	صفحہ
۲۔نئی سلطنت کے قیام کے لئے اس سلطنت کے صنعت کی ضرورت جس پر حملہ کیا گیا ہو۔	۱۴۱
۳۔ ارسٹاکریٹک یعنی امراء کی حکومت اور آٹوکریٹک یعنی شخص حکومت میں جنگ	۱۴۵
۴۔ زوال سلطنت کے مختلف اسباب	۱۴۹
ساتویں فصل ۱۶۸۔۱۸۳	
خلافت	۱۶۸
۱۔حکومت کی شکلیں	۱۶۹
۲۔دینی حکومت: خلافت	۱۷۱
۳۔خلافت کی شرطیں	۱۷۴
۴۔ایک وقت میں دو خلیفوں کی موجودگی	۱۷۶
۵۔خلافت کی تبدیلی سلطنت کی صورت میں	۱۷۸
۶۔ولی عہدی	۱۷۹
۷۔سلطنت کے مناصب	۱۸۱
آٹھویں فصل ۱۸۴۔۱۹۴	
شہری زندگی کے عام خواص	۱۸۴
۱۔شہروں کی بنیاد ڈالنا	//
۲۔تمدن اور حکومت کی ترقی کے درمیان تعلقات	۱۸۸
۳۔تمدن کی ترقی اور باشندوں کی کثرت کے درمیان تعلقات	۱۸۹
۴۔تمدن کی عمر انحطاط کے اسباب	۱۹۲
نویں فصل ۱۹۵۔۲۰۵	
وسائل کسب "معاش کے طریقے"	۱۹۵
۱۔قدرتی ذرائع آمدنی سے فائدہ حاصل کرنا	۱۹۶
۲۔زراعت	۱۹۹
۳۔تجارت	۲۰۱
۴۔صنعت	۲۰۴
دسویں فصل ۲۰۶۔۲۱۴	
علوم	۲۰۶
۱۔علوم کا وجود ایک اجتماعی مظہر ہے	۲۰۷
۲۔علوم کی ترتیب	۲۰۹
۳۔عقلی تربیت	۲۱۰
خاتمہ ۲۱۵۔۲۳۵	
۱۔ ابن خلدون پر ایک جرمن رسالے کا ترجمہ	۲۱۷
اشاریہ ۲۳۷۔۲۵۰	

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمدهٗ ونُصَلی عَلیٰ رَسُولِهِ الکَرِیْم

دیباچہ

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

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

ہمارا جی چاہتا تھا کہ موجودہ زمانہ میں جو اقتصادیات اور اجتماعیات کا عہدِ شباب ہے، اس کے بچپن کی باتوں کو یاد دلایا جائے اور دنیا کے اس سب سے پہلے اقتصادی اور اجتماعی عالم کے خیالات سے اپنی زبان کے لوگوں کو آشنا کیا جائے، اتفاق سے ان ہی دنوں ڈاکٹر طٰہٰ حسین کی یہ کتاب ہاتھ آئی، ڈاکٹر صاحب فلسفۂ تشکیک کے بڑے ماہر ہیں، وہ دنیا کے ہر واقعہ پر سب سے پہلے شک کرتے ہیں پھر بہ مجبوری یقین، اس لیے وہ بہت سے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

یقینیات پر یقین کرنے کی دولت سے محروم ہیں، تاہم ان کی یہ کتاب بہت غنیمت نظر آئی اور ابن خلدون کو اردو میں روشناس کرنے کے لئے اس کتاب کا ترجمہ مفید معلوم ہوا، اس لیے میں نے یہ کتاب اپنے رفیقِ کار مولانا عبدالسلام صاحب ندوی کے سپرد کی کہ وہ اس کو اردو میں منتقل کریں، جس کو انھوں نے حسب دستور خوبی سے انجام دیا۔

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

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

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

''سید سلیمان''

(۱۷ر جولائی ۱۹۴۰ء)

☆☆☆☆

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پہلی فصل

ابن خلدون

سوانح زندگی، اخلاق، تصنیفات

ابوزید ولی الدین عبدالرحمٰن بن محمد بن محمد بن الحسن بن محمد ابن جابر بن محمد بن ابراہیم بن عبدالرحمٰن بن خلدون جو عام طور پر ابن خلدون کے سادہ اور مختصر نام سے مشہور ہے، ایک عربی خاندان کی طرف منسوب ہے، جو پہلی صدی ہجری کے اخیر میں [1] جب مسلمانوں نے اندلس کو فتح کیا اسپین میں آیا۔

اس خاندان کا پہلا شخص ''خلدون'' جو اسپین میں آیا، خالد بن عثمان

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

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

بن الخطاب ابن کریب بن معدی کرب بن الحارث بن وائل بن حجر کے نام سے پکارا جاتا تھا اور اگر یہ نسب نامہ صحیح ہے تو ابن خلدون کندہ کے مشہور قبیلہ کے ایک امیر کی اولاد سے ہے، یہ امیر یعنی وائل بن حجر رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر آپؐ کے ہاتھ پر اسلام لایا اور روایت ہے کہ آپؐ نے اس کے اور اس کی اولاد کے لیے دعا فرمائی۔

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

چوں کہ خود ابن خلدون کو اس نسب نامہ کی صحت میں شک ہے، اس لیے پہلے خلدون کے وائل کی طرف منسوب ہونے میں ہم اس سے زیادہ شک کرنے کا استحقاق رکھتے ہیں، اس لیے کہ عہد رسالت سے فتح اسپین کے زمانہ تک اہل عرب نے تحریر و کتابت سے بہت کم کام لیا ہے اور ہمارے پاس کوئی ایسی سند نہیں ہے جس سے اس بات کی تائید ہوتی ہو کہ یہ نسب نامہ تحریری صورت میں خلدون کے خاندان یا ماہر نسب ابن حزم تک جس نے سب سے پہلے اس پر بحث کی ہے پہنچا ہو، علم الانساب کی کتابوں میں جو کچھ لکھا ہوا ہے ہم اُس کی تصدیق بھی نہیں کر سکتے، اولاً تو یہ کتابیں زمانۂ مابعد میں لکھی گئی ہیں، دوسرے یہ کہ وہ کسی تاریخی بنیاد پر مبنی نہیں ہیں، سب سے اخیر بات یہ ہے کہ سیاسی اسباب یا بڑے بڑے دولت مندوں کے تملق و خوشامد کے لیے عربوں کے اور رسوم و عادات کی طرح ان کے نسب نامے بھی دوسری اور تیسری

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

صدی ہجری میں میں لکھے گئے ہیں اور تاریخ میں سب سے پہلے ابن خلدون کے خاندان کا ذکر تیسری صدی میں ملتا ہے، اس وقت یہ خاندان اشبیلیہ میں رہتا تھا اور اس جذبۂ عصبیت کی بنا پر جو یمنی قبائل کے سینوں میں قریش اور حکمراں خاندان امویہ کے خلاف موجزن تھا نہایت اقتدار و اثر رکھتا تھا، بیان کیا جاتا ہے کہ اس خاندان کے ایک شخص کریب نامی نے ۲۸۰ھ میں حاکمِ اشبیلیہ کے خلاف بغاوت کی اور شہر پر غلبہ حاصل کر کے اپنے زور و قوت اور سیاسی چالوں سے ایک ریاست قائم کر لی جو چوتھی صدی کے درمیان اور امویوں کی حکومت کے خاتمہ تک نہایت شان و شوکت سے قائم رہی اور اس کی اولاد بنو عباد کی سلطنت میں منصبِ وزارت پر ممتاز ہوئی جو پانچویں صدی تک اشبیلیہ کے فرماں روا تھے لیکن جب ساتویں صدی میں عیسائیوں نے اس شہر پر اقتدار حاصل کرنا چاہا، تو خلدون کا خاندان افریقہ کی طرف ہجرت کر گیا اور تونس میں بنوحفص کے دامنِ دولت سے وابستہ ہو گیا اور وہاں بہت سے عہدوں پر کام کرتا رہا لیکن اس خاندان کی تاریخ سے پتہ چلتا ہے کہ وہ ہمیشہ سلطنت کا خواب دیکھتا رہتا تھا، اس لیے اگر ہم اس خاندان کے اس نسب نامہ کو صحیح تسلیم کر لیں جو اس کو قبیلۂ کندہ سے ملا دیتا ہے تو ہم کو یہ مان لینے میں تامل نہ ہوگا کہ وراثت کو سیاسی معاملات میں بڑا دخل ہے اور اسی لیے ابن خلدون ہمیشہ اس دریا میں غوطے لگاتا رہا ہے۔

ابن خلدون یکم رمضان ۷۳۲ھ میں تونس میں پیدا ہوا اور اس نے خود اپنے جو حالات لکھے ہیں، اس میں اپنی حقیقی تربیت کے متعلق ایک حرف بھی نہیں لکھا ہے بلکہ اپنے بچپن اور خانگی زندگی کے متعلق بالکل خاموشی اختیار کی ہے، البتہ اپنی تعلیم کا حال نہایت شرح و بسط کے ساتھ لکھا ہے اور اُس وقت تونس میں جو مختلف علوم پڑھائے جاتے تھے، اُن کی جو کتابیں اس نے پڑھی تھیں اُن کے نام تفصیل کے ساتھ بتائے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہیں، اس کا باپ سیاسی زندگی سے الگ ہو کر عبادت، علم دین اور علم لغت کے درس وتدریس میں ہمہ تن مشغول ہو گیا تھا اور مشرق کے طرزِ قدیم کے مطابق وہی ابن خلدون کا پہلا استاد قرار پایا لیکن ابن خلدون نے اپنے باپ سے جن علوم کی تحصیل کی ان کے متعلق خود اس نے کچھ نہیں لکھا ہے، البتہ جن علما نے اپنے باپوں سے تعلیم حاصل کی ہے، ان پر قیاس کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ محمد بن خلدون نے اپنے لڑکے کو قرأت، کتابت، نحو کے اصول، ادب اور فقہ کی تعلیم دی ہوگی۔

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

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

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اور اپنے مقدمہ میں اس کا شمار فقہ مالکی کی کتابوں کے ضمن میں کرتا ہے، حالاں کہ مختصر ابن حاجب فقہ کی کتاب نہیں ہے، بلکہ وہ اصولِ فقہ کی ایک کتاب [1] ہے، جو عام طور پر شائع و ذائع ہے اور ازہر میں مدتوں سے آج تک پڑھائی جاتی ہے، اگر چہ اس کا مؤلف مذہباً مالکی تھا لیکن اس نے صرف فقہ مالکی پر اقتصار نہیں کیا ہے، بلکہ تمام مذاہب کے اصولِ تشریع کی تفصیل کی ہے اور یہ ایک خاص علم ہے۔

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

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

اس نے قرآن مجید حفظ کیا اور ساتوں قرأتوں کے موافق اس کی روایت کی، اس نے حدیث کی دو مشہور کتابوں موطائے امام مالک، صحیح مسلم اور صحیح بخاری کے بعض اجزا کے ذریعہ سے علم حدیث کی تعلیم حاصل کی اور اپنے مقدمہ میں اس نے مہدی اور دنیا کے اختتام کے متعلق جو دو فصلیں لکھی ہیں، ان سے ظاہر ہوتا کہ اس نے علم حدیث کو نہایت عمدہ طریقہ پر پڑھا تھا، اس نے فقہ مالکی کی مشہور کتاب ''مدونہ'' کے متعدد مختصرات کے ذریعہ سے فقہ کی تعلیم حاصل کی تھی، نحو اور لغت کے متعلق اس کا بیان ہے کہ اس نے ان دونوں علوم میں نہایت مشہور کتاب ''تسہیل'' کو پڑھا تھا اور

---

[1] لیکن یہ صرف مسامحت ہے، غلطی نہیں ہے۔ (مترجم)

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جاہلیت کے بہت سے اشعار، دیوان حماسہ اور دور عباسی کی بہت سی نظمیں از بر یاد کی تھیں، علوم کے متعلق اس نے اپنے سوانح میں کسی کتاب کا ذکر نہیں کیا ہے صرف اس قدر لکھا ہے کہ اس نے علم منطق اور علم کلام کو پڑھا لیکن ہمارے خیال میں اس کی فلسفیانہ معلومات زمانہ مابعد میں پختہ ہوئیں، بالخصوص اس بارہ سال کی مدت میں جس کو اس نے قاہرہ میں بسر کیا، مقدمہ ابن خلدون اور اس کی دوسری تاریخی تصنیفات کی شہادت سے جو یہ معلوم ہوتا ہے کی اس کے علم میں جو وسعت و استحکام بعد کو پیدا ہوا وہ اس کی ابتدائی تحصیل میں پیدا نہیں ہوا تھا اور یہ اس کے سفر اور ان متعدد کتب خانوں کا فیض ہے، جن کے لیے وہ مراکش، غرناطہ، قاہرہ اور دمشق کی خاک چھانتا رہا۔

ابن خلدون اپنے سوانحِ زندگی میں بیان کرتا ہے کہ اس نے اپنی تعلیم ۲۰ ر سال کی عمر میں پوری کر لی اور اپنے اکثر اساتذہ سے اجازت یعنی سند حاصل کر لی، جس کو استاد اپنے شاگرد کو اس وقت عطا کرتا ہے، جب اس کو معلوم ہو جاتا ہے کہ جس علم کی اس نے تعلیم دی ہے، شاگرد اس کے درس و تدریس کے قابل ہو گیا ہے، اس سند میں استاد اس کے تمام اساتذہ کے ناموں اور ان اسناد کی جو اس نے حاصل کی ہیں، تفصیلی تعداد بتاتا ہے، یہاں تک کہ درجہ بدرجہ اس پہلے عالم تک پہنچ جاتا ہے جس نے اس خاص علم کی اس کو تعلیم دی ہے، پھر اپنے شاگرد کو اجازت دیتا ہے کہ وہ مدرسوں میں اپنی ذمہ داری پر تعلیم دے، ازہر میں حدیث و قرآن کی تعلیم کے متعلق اس سند کا ہمیشہ سے رواج ہے، ۷۴۹ھ کی وبائے عام میں جب اس کے باپ ماں کی وفات نے اس کو عملی دنیا میں آنے پر مجبور کیا تو اس نے بہت سے اجازت نامے حاصل کیے، جس کا مقصد یا تو کسبِ معاش یا اس منصب کا تحفظ تھا، جس پر اس کا خاندان ہمیشہ سے دربار شاہی میں ممتاز تھا، اس طرح وہ علامت کا منشی مقرر ہوا،

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

یعنی اس کا فرض منصبی یہ تھا کہ فرمانوں پر بادشاہ کا طغرا درج کرتا تھا اور اگر ہم یہ تسلیم کر لیں کہ اس کا خاندان یمن کے قبیلہ کندہ سے نسبی تعلق رکھتا تھا تو اسی زمانہ سے ابن خلدون کے دل میں اس مقاومت اور کشمکش کی ہوس پیدا ہوئی، جس میں مدتوں سے اس کا خاندان مشہور تھا، وہ مدتوں اس منصب کے فرائض ادا کرتا رہا، یہاں تک کہ بادشاہ ایک فوجی حملہ کی وجہ سے شہر چھوڑنے پر مجبور ہوا اور ابن خلدون کو بھی ساتھ لیتا گیا اور ابن خلدون نے بھاگنے کے ارادہ سے اس کی رفاقت اختیار کی کیوں کہ خود اس کا بیان ہے کہ وہ مراکش کے حدود تک پہنچنے کے ساتھ ہی اس کو چھوڑ کر فاس چلا گیا لیکن وہ خود یہ کہتا ہے کہ اس نے علمی ضرورت کے پورے کرنے کے لیے یہ سفر اختیار کیا کیوں کہ تونس پر سلطان مراکش کے حملہ کے بعد علما اور بڑے بڑے اساتذہ تونس کو چھوڑ کر فاس میں چلے آئے تھے لیکن ہم اس توجیہ میں شک کر سکتے ہیں، بالکل صاف صاف بات تو یہ ہے کہ جب اس نے تونس کی حکومت کا ضعف اور سلطان مراکش کی طاقت کو دیکھا تو تونس کو چھوڑ کر فاس کی طرف جانے کا ارادہ کر لیا لیکن جب سلطان ابواسحاق کا حملہ ہوا تو حدودِ مراکش کے عبور کرنے کے لیے اس نے اس موقع سے فائدہ اٹھایا، کچھ دنوں کی گردشِ تقدیر کے بعد وہ سلطان ابوعنان کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس نے اس کو علما کی سوسائٹی یا اس سوسائٹی میں شامل کر لیا جو سلطان کے سامنے دینی اور نحوی مسائل کے متعلق بحث کرتی تھی، اس کے بعد سلطان نے اس کو اپنا معتمد یعنی سکریٹری مقرر کیا اور ابن خلدون نے اس منصب کو بادل ناخواستہ قبول کیا، کیوں کہ اس کے آبا و اجداد میں کسی نے اس عہدے کو قبول نہیں کیا تھا اور وہ جس وقت فاس کی طرف روانہ ہوا تھا باوجود اپنی کم سنی کے سلطنت کے کسی اعلاترین عہدہ کے حاصل کرنے کی توقع رکھتا تھا، اس عہدہ کی ناپسندیدگی اور اپنی ناکامیابی کی بنا پر

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اس نے امیر محمد مہدی حاکم بجایہ سے جو اس وقت فاس میں مقیّد تھا خط و کتابت شروع کی اور دونوں نے مل کر شورش انگیزی کے اسباب پر غور کرنا شروع کیا، جس کا مقصد یہ تھا کہ امیر موصوف بادشاہ اور ابن خلدون اس کا وزیر ہو لیکن اس سازش کا راز طشت از بام ہو گیا اور ابن خلدون جیل خانے کی تاریک کوٹھری میں قید کر دیا گیا، جہاں اس نے تین سال کی قید کاٹی لیکن یہ مدت سلطان کی وفات یعنی ۷۵۹ھ میں ختم ہو گئی اور حسن بن عمر نے جو اس کے بعد فرماں روا ہوا تھا اس کو رہا کر دیا اور اس کو عطیہ و مال دیا لیکن ابن خلدون نے اپنے محسن کے اس احسان کی ناشکری کی اور اس کے کامیاب حریف منصور بن سلیمان کا بہت جلد معتمد ہو گیا، یہاں تک کہ اپنے جدید آقا کے ساتھ فاس میں اس کا محاصرہ کر لیا، بلکہ ایک مدت کے بعد ایک مراکشی امیر کی حمایت میں اس نے خود منصور کے خلاف اکابر سلطنت کو شورش انگیزی پر آمادہ کیا، یہ امیر اندلس میں جلاوطن کر دیا گیا تھا، اس کے بعد تخت و تاج کا مدعی ہوا اور ابن خلدون کی حمایت بہت سا مال دے کر خریدی اور سلطنت کے ایک اعلاترین منصب کے دینے کا وعدہ کیا، جب اس کا یہ مقصد حاصل ہو گیا اور ابن خلدون سلطنت کا معتمد اور اس کے خزانے کا مہتمم مقرر ہو گیا تو ارکانِ سلطنت میں اس کے دوسرے حریفوں کو یہ ناگوار ہوا اور انہوں نے سلطان سے اس کی غمازی کی، ابن خلدون نے سلطان کی بے التفاتی دیکھی تو خود اس سے گفتگو نہیں کی، بلکہ عمر بن عبداللہ سے جو اس کا اور حاکم بجایہ کا مخلص دوست تھا ساز و باز کیا اور جب وہ تخت و تاج کے حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا تو اس پر بڑی بڑی مہربانیاں کیں لیکن ابن خلدون کو اس سے تسکین نہیں ہوئی، کیوں کہ اس کا خیال تھا کہ عمر اس کے ساتھ وہی برتاؤ کرے گا جو ایک ہم سر دوسرے ہم سر کے ساتھ کرتا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

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

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

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مدحیہ قصائد پڑھنے لگا لیکن چند ہی دنوں کے بعد اس کے پرانے دوست وزیر ابن خطیب کے دل میں رشک وحسد پیدا ہوا اور وہ اس کی دشمنی پر آمادہ ہو گیا۔

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

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

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

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

ابن خلدون نے یہاں پورے چار سال بسر کیے اور اس مدت میں صرف درس و مطالعہ میں مصروف رہا اور اس کا بیان ہے کہ اس نے مقدمہ کو یہیں لکھا لیکن ہمارے خیال میں اس نے متعدد بار بالخصوص مشرق کے سفر اور اخیر میں مصر کے قیام کے بعد اس کی تہذیب و اصلاح کی، ابن خلدون فاس کی حکومت میں آخری ناکامیابی کے بعد سیاسی زندگی میں مستقل کامیابی نہ حاصل کر سکا، اس نے کوششیں تو بہت کیں لیکن اس کا کوئی مقصد حاصل نہ ہو سکا اور درحقیقت ان سیاسی چالوں کے بعد جن کا ہم نے اجمالی تذکرہ کیا، شمالی افریقہ کے بادشاہوں کے لیے یہی مناسب تھا کہ ابن خلدون

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جیسے خطرناک اور خود غرض شخص کو مشکوک نگاہ سے دیکھیں لیکن خود ابن خلدون کا بیان ہے کہ اپنی کتاب کی تکمیل کے لیے اس کو بہت سی کتابوں کے مطالعہ کی ضرورت تھی جو صرف بڑے بڑے شہرں کے کتب خانوں میں مل سکتی تھیں اور نیز اس نے ایک طویل مرض کے خیال سے اپنے جنم بھوم کی طرف واپس آنے کا خیال کیا لیکن افریقہ وسطی، اسپین اور مراکش کے دروازے اس کے سامنے بند تھے اور وہ تونس کے سوا اور کسی شہر میں جا ہی نہیں سکتا تھا، اس لیے وہ تونس میں آیا اور وہاں کے بادشاہ نے اس کا خیر مقدم بہت اچھی طرح کیا اور ابن خلدون کے قول کے مطابق ملکی معاملات میں اس سے مشورہ لے کر اس کی عزت افزائی کی، لیکن اس زمانہ میں اس نے سیاسیات مین دخل نہیں دیا، یہ پتہ تو نہیں چلتا کہ اس نے سیاسیات سے خود علاحدگی اختیار کر لی یا سلطان کو اس کی خدمات کی ضرورت ہی نہیں ہوئی لیکن بہر حال وہ بڑی بڑی مسجدوں میں درس دینے لگا اور اپنی تاریخ کی تصنیف میں مشغول ہو گیا، اگر چہ اس حالت میں بھی رشک وحسد کے مخفی جذبات فوراً ہی ابھر آئے لیکن وہ سیاسی نہ تھے، بلکہ علمی جنگ کی صورت میں ظاہر ہوئے تھے، اس کی ابتدا اس طرح ہوئی کہ ابن خلدون کی شہرت کی وجہ سے محمد بن عرفہ کے دل میں جو تونس کے مفتی اور مدرسہ میں ابن خلدون کے رفیق تھے، بغض وحسد پیدا ہوا، بالخصوص یہ غم وغصہ اس وقت اور زیادہ بڑھ گیا، جب ان کے طلبہ ان کے حریف سے تعلیم حاصل کرنے کے لیے ان سے الگ ہو گئے، اس لیے انھوں نے اس کے خلاف حکومت کے دربار اور شہر دونوں میں ایک ساتھ پروپیگنڈا شروع کیا اور اس کو ایک خطرناک شخص کی صورت میں پیش کیا اور اس پر بہت سے اتہامات لگائے، وہ ابن خلدون کو جلا وطن کرانا چاہتے تھے لیکن سلطان نے اس کو مناسب نہیں خیال کیا، بلکہ اس کو صرف شہر سے الگ کر دینا چاہا، اس کے بعد اس کو ایک جنگ میں اپنے ساتھ لے گیا

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اور جب دوبارہ ایسا کرنے کا ارادہ کیا تو ابن خلدون نے خیال کیا اب یہاں قیام کرنے کی کوئی توقع نہیں، اس لیے فریضۂ حج کے ادا کرنے کے لیے سفر مکہ کے حیلہ سے مشرق کا سفر اختیار کیا اور ۷۸۴ھ میں اسکندریہ کے قصد سے جہاز پر سوار ہوا اور چالیس دن کے بعد ٹھیک اس وقت پہنچا جب ملک ظاہر (برقوق) کے ہاتھ میں وہاں کی حکومت آچکی تھی، اسکندریہ میں اس نے ایک مہینہ تک قیام کیا اور اس اثنا میں اپنا ارادہ بدل کر مکہ کے بجائے قاہرہ کا رخ کیا اور اس کے خیال کے مطابق حالات کا اقتضا یہی تھا، بہ ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے پہنچنے سے پیشتر ہی مصر میں اس کی شہرت پہنچ گئی تھی، کیوں کہ وہاں پہنچنے کے ساتھ ہی ازہر کے طلبہ درس لینے کے لیے اس کی خدمت میں حاضر ہوئے اور اس نے ازہر میں درس دینا شروع کیا لیکن ہم کو یہ معلوم نہیں ہوتا کہ وہاں اس نے کن کتابوں اور کن علوم کا درس دیا۔

وہ بادشاہ کے دربار میں حاضر ہوا اور اس نے جیسا کہ اس زمانہ میں علما کے وظیفہ مقرر کرنے کا دستور تھا اس کا بھی وظیفہ مقرر کر دیا، پھر مدرسہ کاملیہ میں جس کو سلطان صلاح الدین نے قائم کیا تھا، اس کو فقہ مالکی کا مدرس مقرر کر دیا، ابن خلدون نے مصر کی حکومت میں کوئی سیاسی کھیل کھیلنا نہیں چاہا، کیوں کہ یہ اس کی استطاعت سے باہر تھا، اس نے افریقہ میں بہت سے سال بسر کیے تھے اور ان سالوں میں متعدد نیم مہذب سلطنتوں میں بڑے بڑے سیاسی کام انجام دیے تھے لیکن اس نے قاہرہ میں ایک نیا عالم دیکھا اور جب وہاں داخل ہوا تو شہر کی عظمت وجلال سے مبہوت ہو گیا اور سچائی کے ساتھ پکار اٹھا کہ ''قاہرہ اسلام کا دارالسلطنت ہے'' اس کی وجہ یہ ہے کہ اس زمانہ میں بربر کے قبائل کی طرح مصری حکومت اور مصری دربار کی بنیاد تشدد اور سیاسی چالوں پر قائم نہ تھی، بلکہ دونوں مضبوط ستونوں پر قائم تھے اور ان کے جو قانون اور قاعدے تھے وہ اس

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کو ایک متحد اور منتظم راستہ پر لے جا رہے تھے، قومیت کے لحاظ سے دربار اور فوج ترکی اور تربیت اور خصائل کے لحاظ سے مصری تھے، باقی خالص مصری قومیّت تو وہ تمدن اور مذہب دونوں پر حکمرانی کرتی تھی، ۷۸۶ھ میں ابن خلدون مالکیوں کا قاضی مقرر کیا گیا اور اس کا بیان ہے کہ اس نے یہ عہدہ صرف بادشاہ کی خوشنودی حاصل کرنے کے لیے قبول کیا، اگرچہ قاضی القضاۃ کا لقب جو اس عہدہ کے بعد حاصل ہوتا ہے، بہت بڑا لقب تھا لیکن اس زمانہ میں مصر میں اس کی قدیم عظمت باقی نہیں رہی تھی اور خلافت راشدہ، خلافت امویہ اور خلافت عباسیہ کے زمانہ میں مصر میں صرف ایک قاضی القضاۃ رہتا تھا جو تمام اطرافِ ملک کے دیوانی، فوجداری اور مذہبی مقدمات کا فیصلہ کرتا تھا اور اس کے لیے اپنے فیصلوں میں چاروں مشہور مذاہب میں سے کسی مذہب کی پابندی ضروری نہ تھی، بلکہ اپنی رائے کے مطابق جس مذہب کے احکام کو چاہتا تھا اختیار کر لیتا تھا، بلکہ اپنے شخصی اجتہاد کے موافق بھی فیصلہ کر سکتا تھا، وہ تمام ملک میں اپنے نمایندے بھیجتا تھا اور وہ وقف اور یتیموں کے کاموں کا انتظام کرتے تھے، فاطمئین کے زمانہ میں بھی اس حالت میں کوئی تغیر نہیں ہوا اور چوں کہ اس زمانہ میں خلیفہ کی طرح قضاۃ بھی شیعہ ہوتے تھے، اس لیے وہ شیعوں کے احکام کے موافق فیصلہ کرتے تھے لیکن جب سلطان صلاح الدین نے اس خاندان کو مغلوب کر لیا تو شافعی قاضی مقرر کیا اور مصر میں شافعی مذہب کی حیثیت کو نمایاں کیا اور مصر و شام میں اس مذہب کے احکام اور اشعری عقائد کو جاری کیا جن کے وہ لوگ پابند ہو گئے، جو صرف ملکی طاقت سے کسی چیز کی حفاظت کرتے ہیں، ممالیک نے بھی ان ہی تعلیمات کے اقتدار کو قائم رکھا لیکن وہ چاروں مذاہب کے احکام کو جاری کرتے تھے، کیوں کہ مصر و شام میں ان چاروں مذاہب کے پیرو موجود تھے، اس بنا پر قاضی القضاۃ کے چار عہدے پیدا ہو گئے، البتہ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

شافعیوں کے قاضی کی حیثیت زیادہ نمایاں رہی۔

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

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

میں درس وتدریس کے سوا اس کا کوئی دوسرا مشغلہ نہ تھا۔ (۷۹۷ھ/۱۳۹۴ء)

اس کی سوانح زندگی کے تمام نسخے (التعریف) ۸۰ رسال تک پہنچ کر ختم ہو جاتے ہیں، (۷۹۷ھ) اوردہ سلان نے اس کی جو سوانح عمری لکھی ہے وہ بھی اس کے آگے نہیں بڑھتی لیکن قاہرہ کے شاہی کتب خانہ میں ایک مکمل نسخہ پایا جاتا ہے، جو ابن خلدون کے نسخہ سے منقول ہے، اس میں ابن خلدون نے نئے سرے سے اپنے حالات لکھے ہیں اور مدتوں میں اس کو مکمل کیا ہے اور یہ نسخہ ۸۰۷ھ تک یعنی اس کی وفات سے ایک سال پیش تر تک کے حالات پر مشتمل ہے اور مسیو کازانوفا نے براہِ کرم مجھ کو اس نسخہ کے ایک فوٹو گرافی عکس کی اطلاع دی ہے، جس کو میرے استاد اور معزز دوست احمد زکی پاشا نے ان کی خدمت میں بھیجا تھا، میں ان کا نہایت شکر گزار ہوں کہ انھوں نے مجھے ایک ایسے اہم اور مفید نسخہ کی اطلاع دی جس کے صحیح ثابت ہونے کے بعد وہ اس کی تنقید و اشاعت کا عزم رکھتے ہیں لیکن مجھے بذاتِ خود اس تکملہ کی صحت میں کوئی شک نہیں ہے، کیوں کہ اس کا طرزِ تحریر ابن خلدون کے اسلوب اور روح کا پتہ دیتا ہے، بالخصوص اس کے اس متفرقانہ طریقہ کا جو تاریخ کے لکھنے میں اس کے ساتھ مخصوص ہے، کیوں کہ اس نے ممالیک کی تاریخ لکھنی چاہی ہے تو سب سے پہلے مختصر طور پر اپنے اجتماعی مذہب کی توضیح کی ہے اور یہ ظاہر کرنا چاہا ہے کہ اس سلطنت کا وجود اجتماعی قوانین کے بالکل مناسب ہے اور قبل اس کے کہ شام پر تیمور لنگ کے حملہ پر بحث کرے دنیا کی سیاسی تاریخ کا خلاصہ لکھا ہے اور حاشیہ میں عربی اور ترکی قوم کی قدیم کشمکش کا حال نہایت شدو مد سے لکھا ہے لیکن مقریزی، ابن قاضی شہبہ اور ابن عرب شاہ نے ابن خلدون کی زندگی کے اخیر سالوں کے متعلق جو معلومات جمع کیے ہیں اور جن کا ترجمہ دہ سلان نے کیا ہے، وہ بہت کم صحیح اور بہت زیادہ غیر مکمل ہیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ابن خلدون نے اپنی زندگی کا جو درمیانی زمانہ مصر میں بسر کیا اس میں خاص طور پر مستعدی اور سرگرمی پائی جاتی ہے، کیوں کہ اپنی تصنیفات کی تنقیح وتہذیب اور متصل درس وتدریس کے علاوہ اس نے ایک اہم سیاسی دور میں حصہ لیا، چنانچہ اپنے سوانح زندگی کے اخیر میں جہاں اس نے ممالیک کی تاریخ کا مفصل تذکرہ کیا ہے، وہاں سلطان مصر اور امرائے افریقہ کے سیاسی تعلقات کے متعلق ہمارے سامنے نہایت اہم معلومات پیش کیے ہیں، اس نے ایک طرف تو سلطانِ مصر کو نصیحتیں کر کے اور دوسری طرف سلاطینِ افریقہ سے خط وکتابت کر کے ان تعلقات کے مستحکم کرنے میں کامیابی حاصل کی اور ان سلاطین کو اس پر آمادہ کیا کہ مصر میں بہت سے ہدیے بالخصوص عمدہ گھوڑے بھیجیں اور اس نے مصر کی دوستی کی اہمیت ظاہر کی جو مکہ کے مسافروں کا قدرتی راستہ تھا، اس لیے انھوں نے اس کی نصیحت کو سنا، اس نے ان ہدایا کا جو فریقین نے ایک دوسرے کو بھیجے، کچھ ایسے عجیب طریقہ سے ذکر کیا ہے، جس سے اس زمانہ کے تمدن کا حال نہایت واضح طور پر معلوم ہوتا ہے۔

۸۰۱ھ میں وہ فیوم سے جہاں وہ اپنی زراعت کے کاروبار میں مصروف تھا، اس غرض سے طلب کیا گیا کہ وہ منصب قضا کو دوبارہ حاصل کرے، اس کے چند دنوں کے بعد سلطان برقوق نے وفات پائی اور اس کی وفات سے نظامِ حکومت کا شیرازہ درہم برہم ہوگیا اور اس کا بیٹا اور اس کا خلیفہ ملک ناصر فرج اس قدر کمزور تھا کہ ممالیک کے ہاتھ کا کھلونا بن گیا، ابن خلدون نے دوبارہ اپنا منصب حاصل ہی کیا تھا کہ نئے سرے سے رشک وحسد کا آغاز ہوا اور وہ تھوڑے ہی دنوں کے بعد معزول کر دیا گیا لیکن ایک سیاسی واقعہ نے اس کے دل میں سیاسی چالوں کی پھر خواہش پیدا کی اور وہ یہ کہ اس زمانہ میں تیمور لنگ شام میں جنگ کر رہا تھا اور ۸۰۳ھ میں حلب پر فاتحانہ غلبہ حاصل کر چکا

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تھا، سلطان مصر بھی اس کے مقابلہ کو روانہ ہوا اور قضاۃ مصر اور اعیانِ مصر بھی اس کے ساتھ ہو گئے، اس نے اپنے ایک فوجی افسر کے نام حکم بھیجا کہ ابن خلدون کو ساتھ لے کر وہ بھی اس سے ملے ابن خلدون نے پہلے تو مزاحمت کرنی چاہی لیکن اخیر میں اس کی اطاعت کر لی، سلاطینِ تونس جس طرح ابن خلدون سے خائف تھے، سلطانِ مصر کو اس قسم کا خوف نہ تھا، کیوں کہ وہ مصر کے امن وامان میں خلل ڈالنے کی قدرت نہیں رکھتا تھا، اس معاملہ میں صرف دو چیزیں سلطان کے لیے محرک تھیں، ایک تو غرور اور دوسرا وہم، کیوں کہ سلاطینِ مصر اپنی تمام لڑائیوں میں علما وصوفیہ کو ساتھ لے جاتے تھے، تاکہ ایک طرف تو ان کے ذریعہ سے دشمن پر غالب ہوں اور دوسری طرف ان کی ذات سے توفیقِ الٰہی کو حاصل کریں۔

جب یہ لوگ دمشق میں پہنچے تو ابن خلدون کو مدرسہ کاملیہ میں ٹھہرادیا اور تیمور لنگ کے مقابلہ کا انتظار کرنے لگے، روایت ہے کہ مصری فوج نے دو لڑائیوں میں تیمور لنگ سے مڈبھیڑ کی اور اگر مصر کی ایک سازش نے سلطان کو اس پر مجبور نہ کر دیا ہوتا کہ وہ دمشق کو دشمن کے محاصرہ میں نہتا چھوڑ کر فوراً واپس آئے، تو تیمور کو بھاگنے کی فکر کرنی پڑتی، دمشق سے اس کے مصری حاکم کی مرضی کے خلاف علما وقضاۃ کا ایک وفد نکل کر تیمور کی ملاقات کے لیے روانہ ہوا اور اس سے ایک بڑے فدیہ کے وعدہ کے مقابل میں صلح نامہ کے ذریعہ سے معافی مانگی، ابن خلدون اگرچہ اس کام کی تدبیر میں شریک تھا، تاہم چوں کہ ہوشیار تھا اس لیے خود جنبش نہیں کی لیکن یہ وفد جو حاکم کی رائے کے خلاف اور باشندگانِ شہر کے مشورہ کے بغیر مرتب ہوا تھا، اپنے وعدہ کو پورا نہ کر سکا اور اہلِ دمشق نے شورش کی اور اس کے ادا کرنے سے انکار کر دیا، اب ابن خلدون کے دل میں خوف پیدا ہوا کہ مبادا کوئی بڑی مصیبت نہ آ جائے، اس لیے اس نے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

قاضیوں کے ساتھ اس پر اتفاق کیا کی کتنی ہی زحمتیں برداشت کرنی پڑیں لیکن اس کو دمشق سے نکل جانا چاہیے، ان لوگوں نے اس کو قلعہ سے ایک پہاڑ پر اتار دیا اور شہر کے چھوڑنے کے ساتھ ہی وہ تیمور کے لشکر گاہ کی طرف روانہ ہوا اور دونوں میں جو گفتگو ہوئی اس میں سمرقند کے ایک فقیہ عبدالجبار بن نعمان نامی ترجمان تھے، ابن خلدون نے اپنی تاریخی اور جغرافیانہ وسعتِ علمی سے تیمور کے یہاں اہمیت حاصل کر لی اور چوں کہ مغربی افریقہ سے اس نے اس کے چند سوالوں کا جو جواب بھیجا تھا، وہ اس کو بہت پسند آئے تھے اس لیے تیمور نے اس سے ان اطراف کے جغرافیانہ حالات لکھنے کی فرمایش کی اور ابن خلدون نے اس پر ایک رسالہ لکھا اور ایک مہینے پانچ دن تک اس کا مہمان رہا اور تیمور نے اس کے ترجمہ کرنے کا حکم دیا لیکن ان متعدد گفتگوؤں سے جو ابن خلدون اور تیمور میں ہوئیں، وہ کیا توقع رکھتا تھا؟ کیا وہ مصر کی جنگ پر اس کو آمادہ کرنا چاہتا تھا؟ یا اس کے ساتھ اس کے ملک میں جانا اور صرف اپنے اور چند علمائے مصر کے لیے جو گرفتار تھے معافی حاصل کرنا چاہتا تھا؟

ابن خلدون کا بیان ہے کہ تیمور جب دمشق میں داخل ہوا، اس کی فوجیں جب اس کو لوٹ چکیں، اس کو جلا دیا اور اس کے باشندوں کو ذبح کر چکیں تو ان سب کے بعد اس نے تیمور کی خدمت میں ایک بدیع الخط قیمتی جلد کا قرآن، قصیدہ بردہ جو رسول اللہ ﷺ کی مدح میں کہا گیا تھا، ایک سجادہ اور مصری حلوا کی دو پٹاریاں ہدیۃً پیش کیں اور جب ان کو پیش کرنا چاہا تو اس کی خدمت میں گیا اور سلام کرنے کے بعد تھوڑی دیر کے لیے بیٹھ گیا، پھر کھڑے ہو کر تخت شاہی کی طرف بڑھا اور الگ الگ تمام تحفے پیش کیے، تیمور کو ان دونوں کتابوں کا حال معلوم نہ ہو سکا، اس لیے اس نے ان کے متعلق استفسار کیا اور جب اس کو معلوم ہوا کہ ان میں ایک قرآن ہے تو اس کی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تعظیم کے اظہار کے لیے اس کو اٹھا کر سر پر رکھا اور قصیدہ بردہ کو بوسہ دیا، حلوا کے متعلق ابن خلدون کا بیان ہے کہ اس نے پہلے رسم کے موافق خود اس کو چکھا، اس کے بعد بادشاہ نے اس کو کھایا اور باقی کو اپنے گرد و پیش کے لوگوں پر تقسیم کر دیا اور ابن خلدون کا شکریہ ادا کرنے کے بعد اس کی خواہشیں دریافت کیں، ابن خلدون نے اپنی غربت کا واقعہ بیان کیا اور کہا کہ اس نے اپنے خاندان کو افریقہ میں چھوڑ دیا ہے[1] اور وہ تنہا دمشق میں مقیم ہے اور وہ اور اس کے مصری رفقا بادشاہ کی حمایت کے محتاج ہیں، تیمور نے اس کی یہ خواہش پوری کی۔

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

اس نے تیمور سے جو آخری ملاقات کی اس میں اس نے دریافت کیا کہ تم مصر میں واپس جانا چاہتے ہو؟ ابن خلدون نے جواب دیا کہ "میری سب سے بڑی آرزو یہ ہے کہ اپنے آقا کی خدمت کروں" لیکن تیمور نے اس کو منظور نہیں کیا، بلکہ اس کے اور اس کے تمام رفقا کے لیے واپسی کے اجازت نامہ دینے کا حکم دیا اور جب

---

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

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تیمور اور سلطانِ مصر میں مصالحت ہوگئی تو تیمور نے مصری سفرا کے ذریعہ سے ابن خلدون کے لیے اس کے آخری ہدیہ (خچر) کے صلہ میں کچھ روپیے بھیجے، اس پر ابن خلدون نے خدا کا شکر ادا کیا کہ اس نے تیمور کے پنجے سے اس کو نجات اور اس کے خچر کی قیمت دلائی۔

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

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

(۲)

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

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

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مضطربانہ سیاسی زندگی اس کی قنوطیت کا سبب ہے۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ ابن خلدون کی اخلاقی حالت نہ تو عربی سلطنت کے انحطاط سے متاثر ہوئی اور نہ اس پر اس اضطراب کا کچھ اثر ہوا، جو اس کی زندگی میں پیش آتا رہا، وہ ابتدائے عمر سے اخیر تک سرور اور خود اعتمادی کی زندگی بسر کرتا رہا اور باوجود اپنی ناکامیوں کے اس کو ہمیشہ یہ توقع رہی کہ اس کی کوششوں کے سر پر کامیابی کا تاج رکھا جائے گا، کیا ہم کو یہ نظر نہیں آتا کی اپنی وفات سے پانچ سال پیش تر ۶۶ سال کی عمر میں وہ تیمور کے دربار میں کامیابی حاصل کرنے کا عزم رکھتا ہے؟ لیکن جب اس کو کامیابی نہیں ہوئی تو قاہرہ میں تیمور اور تمام تاتاریوں کی ہنسی اڑاتا ہوا واپس آیا۔

میرا خیال ہے کہ ابن خلدون ہر چیز سے پہلے ایک سیاسی، حکیم اور ذہین شخص تھا لیکن اس نے اپنی سیاسی ذہانت سے کسی سلطنت یا خاندان کی تائید میں ویسا کام نہیں لیا، جیسا کہ اپنی ذاتی منفعت میں اس سے کام لیا، اس پر ذاتی تفوق کا جذبہ غالب رہا اور یہ جس طرح اس کی تصنیفات میں نمایاں ہے، اسی طرح اس کے سوانحِ زندگی میں بھی نمایاں ہے اور یہ بہت ممکن ہے کہ اس نے اپنی زندگی کے حالات صرف اس غرض سے لکھے ہیں کہ اس کا چرچا اور اس کی شہرت ہو، وہ پہلا عربی مصنف ہے، جس نے اپنی تاریخِ زندگی پر ایک مستقل کتاب لکھی جس کا نام اس نے ''رحلۃ ابن خلدون'' رکھا ہے اور اس میں ان تمام سفروں کے حالات لکھے ہیں، جو اس نے افریقہ، اسپین، مصر اور مغرب کے شہروں میں کیے ہیں، اس نام سے اس کے پہلے بھی متعدد مصنفوں بالخصوص افریقہ اور اندلس کے مصنفین نے کتابیں لکھی ہیں، مثلاً رحلۃ ابن بطوطہ مراکشی اور رحلۃ ابن جبیر وغیرہ لیکن ان کتابوں کے مصنفین کی شخصیت ان میں ثانوی درجہ رکھتی ہے، وہ اپنے سوانحِ زندگی لکھنا نہیں چاہتے تھے، ان کا مقصد صرف یہ تھا کہ جن شہروں کو

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

انھوں نے دیکھا ہے ان کے حالات لکھیں اور ان کے اخلاقی اور انتظامی حالات بیان کریں، اس لیے وہ بعض حیثیتوں سے جغرافیانہ کتابیں ہیں لیکن رحلۃ ابن خلدون کا حقیقی مقصد ان واقعات کی تفصیل کرتا ہے، جو ابن خلدون کی زندگی میں پیش آتے رہے، ہم کو اس کتاب میں جغرافیانہ بیان کا بالکل پتہ نہیں چلتا اور اگر وہ ان لڑائیوں کی تاریخ بیان کرتا ہے، جو تونس، جزائر اور مراکش کے بادشاہوں کے درمیان ہوئیں، تو اس کا مقصد ان کے متعلق اپنے کارناموں کا بیان کرنا ہوتا ہے۔

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

ابن خلدون نے ایک ایسے ماحول میں نشو ونما پائی، جس میں آٹھویں صدی تک بگڑے ہوئے محلاتِ شاہی سے لے کر شمالی افریقہ کے پراگندہ قبائل تک میں ایک ایسی سخت محدود انفرادیت قائم ہوگئی تھی جس نے ہر قسم کی دینی روح اور وطنی تخیل کو فنا کر دیا تھا اور ان میں وراثۂ اقتدار اور خود اعتمادی پیدا کر دی تھی، اس لیے ابن خلدون

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کے دل میں غیر محدود خواہشیں پیدا ہوئیں، جن کے حاصل کرنے کے تمام ذرائع اس کی نگاہ میں جائز تھے، خواہ اخلاقاً وہ صحیح ہوں یا نہ ہوں، اس لیے اس نے متعدد بار بغیر کسی قسم کے روک ٹوک کے اپنے آقاؤں کی خیانت کی، فاس میں جہاں تک ہو سکا سازشوں کا جال بچھاتا رہا، ابو سالم کے ہاتھ اپنے آپ کو فروخت کر دیا اور اپنے دوست حاکمِ بجایہ کے ساتھ ناپسندیدہ سلوک کیا وغیرہ وغیرہ۔

پروفیسر ولنٹ کا یہ خیال سخت غلط ہے کہ ابن خلدون نہایت پرہیزگار آدمی تھا، کیوں کہ اس کی نگاہ میں دین نام ہے اصول اسلام کے قبول کرنے اور فرائض کے بجالانے کا، اس سے غرض نہیں کہ اس کے اعمال یا کم از کم اس کی سیاسی زندگی کو بھی اس سے متاثر ہونا چاہیے، اس لیے جب کبھی اس کو یہ نظر آیا کہ خیانت جس کو قرآن مجید نے حرام کر دیا ہے، اس کے لیے حصولِ اقتدار کا ذریعہ بن سکتی ہے تو اس نے بے دریغ اس کا ارتکاب کیا۔

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

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

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

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

اگر ہم ابن خلدون کے مشہور ہم وطن وزیر ابو القاسم مغربی کو جو ابن خلدون سے تین صدی پہلے گزرا ہے اور جس نے قاہرہ میں فاطمئین کی سلطنت میں بغداد میں عباسیوں کی حکومت میں اور شام و عراق کے دوسرے متعدد بادشاہوں کے دربار میں متصل سیاسی ریشہ دوانیاں کی ہیں، مستثنٰی کر لیں، تو اسلامی تاریخ میں ابن خلدون سے زیادہ اپنے آپ کو بڑا سمجھنے والا، اپنی قدر و قیمت کا احساس رکھنے والا، اپنی بڑی بڑی خواہشوں پر مذہب اور اخلاق کا قربان کرنے والا کوئی مصنف نہیں مل سکتا لیکن ہمارے لیے اس کی جو چیز خاص طور پر قابلِ توجہ ہے وہ اس کی ذہانت بلند خیالی اس کی علم کی وسعت، پختگی، اس کی رائے کی جدّت اور اس کی کتابوں کی نفاست ہے، اس دنیا میں بہت سے لوگ موجود ہیں جن کی روک ٹوک کرنے والی کوئی چیز نہیں، بہت

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

سے لوگ سیاسی تدبر اور مہارت رکھنے والے بھی ہیں لیکن نایاب اور شاداب قابلیت کے لوگ بہت کم ہیں اور ابن خلدون ان ہی میں سے ایک ہے، عربی علوم وفنون اسی کی بدولت یہ فخر کر سکتے ہیں کہ وہ جیسا کہ آگے چل کر معلوم ہوگا، پہلا شخص تھا جس نے فلسفۂ اجتماعیہ کو علمی قالب میں ڈھالا، یہ ایک خفیف الحرکتی ہوگی کہ ہم انسانی کمزوری کی آڑ پکڑ کر ایک ایسی شخصیت کی تنقیص کریں جس کی بڑائی میں کوئی شبہ نہیں۔

(۳)

ابن خلدون نے مختلف موضوع پر کتابیں لکھی ہیں اس نے منطق میں مزاولت پیدا کی اور ابن رشد کے فلسفہ کا اختصار کیا، فقہ، ریاضی اور ادب میں بھی اس نے کتابیں تصنیف کیں لیکن ہمارے پاس بہ جز ان ناموں کے جن کا ذکر لسان الدین ابن الخطیب (۱۳۱۳-۱۳۷۴ء) نے اپنی کتاب ''الاحاطہ فی اخبار غرناطہ'' میں کیا ہے، ان کتابوں میں سے کوئی کتاب موجود نہیں ہے، جس کتاب سے زمانۂ مابعد میں ابن خلدون کی شہرت ہوئی وہ اس کی تاریخ عام ہے، جس میں اس نے آغاز آفرینش سے لے کر آٹھویں صدی کے اخیر تک دنیا کی تاریخ بیان کی ہے، اس کتاب میں دو جدتیں ہیں، ایک تو یہ کہ اس نے اپنے پیش رؤں کے طرز کے خلاف سن وار ترتیب کو کلیۃً چھوڑ دیا ہے اور اپنی تاریخ کو متعدد فصول میں تقسیم کر کے ہر فصل میں کسی سلطنت یا کسی خاندان کی پوری تاریخ بیان کر دی ہے، دوسرے یہ کہ بربر یعنی شمالی افریقہ کے باشندوں کے متعلق اس نے جو معلومات جمع کیے ہیں بالخصوص اس زمانہ کے حالات جب عربوں سے ان کا تعلق قائم ہوا ہے، وہ موجودہ زمانہ تک سب سے زیادہ صحیح اور مستند ہیں، کیوں کہ ابن خلدون نے ان ہی قبائل میں زندگی بسر کی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہے، اس لیے کسی اور عربی مورخ سے زیادہ وہ ان کے حالات سے واقف ہے، یہی وجہ کہ اس کی تاریخ کے اس حصہ میں ہم کو وہ مبتذل خرافات نہیں ملتے جن کا ذکر مسعودی کی مروج الذہب اور ابن اثیر کی کامل وغیرہ کتابوں میں بہ کثرت کیا گیا ہے۔

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

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کتاب العبر
و دیوان المبتدأ و الخبر
و من عاصرهم من ذوی السلطان الاکبر

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

ده سلان کے ترجمہ میں اس کی تاریخ عام کے ساتوں حصوں کی مفصل تشریح ہے اور جرابرج دی ہمسہ نے ان اجزا کی تشریح کی ہے جو اس کو ملے ہیں اور مقدمہ یعنی ابن خلدون کی تصنیفات کا وہ فلسفیانہ حصہ جیسا کہ ترجمہ میں مذکور ہے جو ہم تک پہنچا ہے، ان چار سالوں میں لکھا گیا ہے، جن کو مصنف نے ۷۷۵-۷۸ء میں تونس واپس آنے سے پہلے گوشۂ تنہائی میں بسر کیے ہیں لیکن کتاب کے اور حصوں کی طرح مختلف اوقات میں اس کی تہذیب واصلاح کی گئی ہے، یہ خود ابن خلدون کا بیان ہے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

لیکن ہم اس کی بہت سی فصلوں کے متعلق یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ وہ مکمل طور پر مصر ہی میں لکھی گئی ہیں اور یہی وجہ ہے کہ مقدمہ کے نسخوں میں بعض اوقات اختلاف پایا جاتا ہے، کیوں کہ اس کے بعض نسخوں میں چند ایسی فصلیں ہیں جو اور نسخوں میں نہیں ہیں، اگر ہم اس مقدمہ کی تہذیب و اصلاح کی تاریخ بیان کر سکیں تو یہ ایک نہایت مفید بات ہوگی، کیوں کہ اس سے ابن خلدون کے فلسفیانہ خیالات کے تغیرات کا حال معلوم ہو سکے گا لیکن یہ ناممکن ہے، کیوں کہ ہمارے پاس تمام اصلی نسخے موجود نہیں ہیں، بایں ہمہ مختلف نسخوں کے موازنہ سے اس تغیر کے چند لمحوں کا ضرور پتہ لگا سکتے ہیں، ہم کو یہ معلوم ہے کہ ابن خلدون نے پہلی عبارت میں مقدمہ کا ایک نسخہ دربار فاس میں اور تہذیب و اصلاح کے بعد ایک نسخہ دربار تونس میں بھیجا تھا، پھر جب مصر میں آیا تو سلطان برقوق کی خدمت میں ایک نسخہ ہدیۂ پیش کیا، جو یقیناً تہذیب و اصلاح کی آخری حد تک پہنچا ہوا تھا اور اگر جرابرج دی ہمسہ کا قول صحیح ہے، تو ابن خلدون کی اصلی عبارت کا نسخہ فاس کی ایک مسجد میں پایا جاتا ہے[1] لیکن ہم کو اس طویل بحث میں پڑنے کی ضرورت نہیں، ہمارا مقصود صرف ابن خلدون کی فلسفیانہ رائیں ہیں، پروفیسر کازانوفا نے اس بحث کا مطالعہ کیا ہے اور اس کے ساتھ ایک مستقل کتاب میں جو اب تک چھپی نہیں ہے، ابن خلدون کی عبارت کے متعلق ایک لغوی بحث بھی کی ہے۔

طرز تحریر کے اعتبار سے ابن خلدون کا کوئی خاص انشا پردازانہ اسلوب نہیں ہے، جیسا کہ اخیر صدی میں مصر اور شام میں اس کی اس قدر شہرت ہوئی کہ پروفیسر ہویار نے اس کی تاریخ کو بہترین اسلوب کا نمونہ قرار دے دیا[2]، بلکہ اس کا اسلوب اس کے اور معاصرین کی طرح نہایت غیر شگفتہ ہے، مقفیٰ عبارتوں کی کثرت، استعارات، فقروں کا

[1] بعد کو معلوم ہوا کہ یہ نسخہ فاس میں موجود ہے اور وہ اس وقت چھپ رہا ہے۔ [2] الآداب العربیہ ص ۲۴۲

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کثیر التکلف، توازن، الفاظ کے استعمال میں غلطیاں، صحیح اور عامی الفاظ کی باہم آمیزش بلکہ کبھی کبھی نحوی غلطیاں تک اس کے اسلوب تحریر میں شامل ہیں، اس میں قوتِ فکریہ کے مطابق قوتِ بیانیہ نہ تھی، اس نے ایک مکمل فلسفیانہ مذہب کے بیان کرنے میں تو کامیابی حاصل کر لی لیکن وہ اپنے فلسفہ کے لیے ایسی زبان نہ ایجاد کر سکا جو اس کے ساتھ مخصوص ہو بلکہ ہم کو اس کی کتاب میں فقہا، نحاۃ اور علمائے منطق کی زبان ملتی ہے اس سے ایک ایسا اسلوب ضرور پیدا ہو گیا، جس میں عجیب قسم کا تنوع پایا جاتا ہے لیکن اس میں توازن و تناسب نہیں ہے، اکثر وہ ایک خیال کو تکلیف دہ طوالت کے ساتھ یا ایسے اختصار کے ساتھ جو پیچیدگی کی طرف مائل ہے ظاہر کرتا ہے۔

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

اب ابن خلدون اس زمانہ کے انشا پردازوں کا استاد نہیں رہ گیا ہے، کیوں کہ اس کی اور اس کے معاصرین کی جگہ جاحظ (المتوفی ۸۷۹ء) اور چوتھی صدی ہجری کے انشا پردازوں سے لی ہے، بایں ہمہ ایک دوسری حیثیت سے اس کی شہرت ہمیشہ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

قائم رہی، کیوں کہ اجتماع انسانی کے متعلق اس نے اپنے بہت سے نادر اور بیش ترصحیح خیالات کی بنا پر ایک ایسا شرف حاصل کیا جس کی بنیاد نہایت مضبوط ہے اور جدید دور کا مطالعہ کرنے والا اس کی قدر و قیمت کا اندازہ اس کے معاصرین سے جنھوں نے اس عظیم الشان روش کی اہمیت کا اندازہ نہیں کیا، جو اس نے فلسفہ کی ترقی کے متعلق قائم کی تھی، بہت زیادہ کرتا ہے، اس حیثیت سے مقدمہ ایک عمیق مطالعہ کا مستحق ہے اور اس کو یہ استحقاق حاصل ہے کہ دور جدید کے فلاسفہ اور علمائے اجتماع میں اس کو روشناسی حاصل ہو۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

دوسری فصل

(۱) ابن خلدون کا تاریخ کو سمجھنا، (۲) اس کی تاریخی روش

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

ان تمام عناصر کا اس پر جو اثر پڑا ہم اس کو آسانی کے ساتھ معلوم کر سکتے ہیں، علم توحید اپنی تمام باریکیوں کے ساتھ یونانی، عربی مابعد الطبیعیات کے مباحث جو اپنی زود اشاعتی کے میلان میں مشہور ہیں اور عربی علوم .... اور ذاتی تجربہ جو سال ہا سال کی سیاسی زندگی کا نتیجہ تھا، ان سب نے مل کر اس کو ایک عمیق سانچے میں ڈھالا اور اس شاداب ذہن نے اس کو ایک واضح شخصیت میں نمایاں کیا جس کو ہم اس کی تمام کتاب

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

میں محسوس کرتے ہیں اور اسی بنا پر اس کی جنس اور اس کے زمانہ کے دوسرے انشا پردازوں کے ساتھ اس کا گڈمڈ کردینا ناممکن ہے، وہ اجتماع جو اس کی نگاہوں کے سامنے تھا، اس پر اس نے غیر معمولی ذہانت اور توجہ سے غور کیا اور اس کو بہت جلد نظر آیا کہ چند ظاہری معین علامات متصل اور دائمی طور پر اجتماع کے لیے پیش آتی رہی ہیں کیوں کہ یہی علامات جو ہمیشہ ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتی رہتی ہیں، بعینہٖ اجتماع کی زندگی ہیں اور جب اس نے حیرت انگیز طریقہ پر ان کی اہمیت کا احساس کیا اور اس کو یہ نظر آیا کہ یہ علامتیں وقتی یا اس ماحول یا اس زمانہ کے ساتھ جس میں وہ ظاہر ہوتی ہیں مخصوص نہیں ہیں، نیز وہ اتفاقی انقلابات کا بھی نتیجہ نہیں تو اس کے دل میں یہ سوال پیدا ہوا کہ کیا یہاں ایک مخفی لیکن ایک مستقل اور ناممکن البیان سلسلہ موجود ہے، جو ماضی کو حال اور مستقبل کے ساتھ ربط دیتا ہے۔ اس نے تاریخِ عالم کے پڑھنے سے اس خیال کی صحت کا یقین پیدا کیا، کیوں کہ وہ تاریخ اس کے سامنے جن واقعات کو پیش کرتی تھی، ان میں اس کو وہی خواص نظر آئے جنھوں نے اس کی نگاہ کو ان واقعات میں جن کا اس نے مشاہدہ کیا تھا مسحور کردیا تھا، اس نے اس کو ایک ثابت شدہ یقینی حالت تک پہنچا دیا، یہاں تک کہ اجتماعِ بشری کے متعلق اس کی رائے فلسفیانہ مذہب کی حیثیت نہیں رکھتی تھی بلکہ دینی عقیدہ کے مشابہ تھی، اس لیے وہ اس کو ایمان کی صورت میں پیش کرتا ہے، یا اس کی طرف اشارہ کردیتا ہے لیکن اسی کے ساتھ اس نے تاریخی قصوں میں ایسے واقعات پائے جو ان قوانین کے مخالف تھے جن کو اس نے ابدی اور یقینی خیال کیا تھا، اس لیے اس نے بلا تامل ان کا انکار کردیا اور ان کو مورخین کی غلطیوں میں شمار کیا اور اس وقت اس کو یہ ضرورت محسوس ہوئی کہ تاریخ کے مطالعہ وتحریر کے طریقہ میں ایک بہت بڑا تغیر پیدا کرنا چاہیے، اس لیے اس نے تاریخ کی صحت اور

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اس کو عمدہ طور پر سمجھنے کے لیے یہ ضروری خیال کیا کہ تاریخی واقعات کی تحقیق اور ان قوانین کے پیش کرنے کے لیے جن کے مطابق نظم اجتماعی واضح شکل میں عمل پذیر ہو سکے، ایک مضبوط طریقہ قائم کیا جائے۔

ابن خلدون کی تاریخی روش جیسا کہ اس نے خود اپنے دیباچہ اور اپنی کتاب کے مقدمہ میں بیان کیا ہے یہ ہے، وہ دیباچہ میں کہتا ہے ''تاریخ ظاہر میں تو زمانوں اور سلطنتوں کی روایتوں سے زیادہ کوئی حقیقت نہیں رکھتی لیکن باطن میں وہ نام ہے نظر و تحقیق کا، مخلوقات اور اس کے اصول کی باریک تعلیل کا، اس گہرے علم کا جس کا تعلق واقعات کی کیفیات اور اسباب سے ہے، اس حیثیت سے اس کے رگ و ریشے فن حکمت سے وابستہ ہیں اور وہ اس کی مستحق ہے کہ اس کا شمار علومِ حکمیہ میں کیا جائے''۔[1] متعدد علما کا (جن میں مستشرقین وفلاسفہ دونوں شامل ہیں) جنھوں نے ابن خلدون پر تنقید کی ہے، اعتقاد یہ ہے کہ یہ مفکر جو قرونِ وسطیٰ میں پیدا ہوا تھا چودھویں صدی سے پہلے ان جدید مذاہب پر جو تاریخ کو بجائے ادیبانہ فن کے ایک علم سمجھتے ہیں سبقت لے گیا ہے۔

سب سے پہلے یہ بتا دینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ جدید مورخین اور ابن خلدون وغیرہ فلسفیوں کے نزدیک لفظ تاریخ کے کیا معنی ہیں؟ جدید اسکول صرف ان آثار کی طرف توجہ کرتے ہیں، جن کو گذشتہ واقعات کی رفتار نے چھوڑ رکھا ہے، ان کے علمی مباحث کا جولان گاہ صرف یہی آثار ہیں اور مورخین کا فرض یہ ہے کہ ان کو دریافت کریں اور ان کا سراغ لگائیں، پھر ان واقعات کا مقابلہ کریں جن کی طرف وہ اشارہ کرتے ہیں اور یہ سب کچھ نہایت منظّم اور مضبوط طریقہ پر کیا جائے، ان کا یہ کام نہیں ہے کہ خود واقعات پر غور و فکر کریں اور ان سے ایسے عام قوانین مستنبط کریں جو

---

[1] مقدمہ ابن خلدون طبع امیریہ صفحہ ۳

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

زمانے اور اجتماعی زندگی میں واقعات کی رفتار پر منطبق ہوں لیکن ابن خلدون اور اس کے علاوہ دوسرے فلسفیوں مثلاً فیکو کا خیال اس کے بالکل مخالف ہے۔

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

اب جدید مورخ کا مقصد صرف یہ ہے کہ تاریخی واقعات کو جہاں تک ہو سکے دقیق اور واضح طریقہ پر پیش کردے لیکن ابن خلدون کے نزدیک تحقیق و تفتیش کے قواعد کا مرجع صرف ایک اصول ہے اور وہ یہ کہ اگر ایک واقعہ فی ذاتہ ممکن ہے تمدن کی فطرت کے مخالف نہیں ہے، جس زمانہ اور جس مقام میں پیدا ہوا ہے اس سے موافقت رکھتا ہے، تو اس سے نظری طریقہ پر بحث کرنی چاہیے، رہا واقعات کے مادی نشان کا دریافت کرنا، ان کو جانچنا، ان سے سوالات کا جواب چاہنا تو ابن خلدون اس کے متعلق غور وفکر نہیں کرتا ہے، بلکہ بعض اوقات اس کو ناممکن خیال کرتا ہے لیکن ابن خلدون نے جو خاکہ قائم کیا ہے وہ خود تاریخ کا خلاصہ نہیں ہے، کیوں کہ اس کی نگاہ میں تاریخ ہمیشہ ''کسی زمانہ یا نسل کے متعلق مخصوص روایات کے بیان کرنے'' کا نام ہے لیکن خالی خولی واقعات کا علم پوری مہارت کے ساتھ اس روایت کے لیے کافی نہیں ہے، ''کیوں کی ملکوں، نسلوں اور زمانوں کے عام حالات کا بیان مورخ کے لیے ایک بنیاد ہے، جس پر وہ اپنے اکثر مقاصد کو مبنی کرتا ہے اور اس سے اس کی روایات واضح ہوتی ہیں'' لیکن ''ملکوں، نسلوں اور زمانوں کے عام حالات'' علم تاریخ کا موضوع نہیں ہیں، بلکہ وہ ایک ایسے علم کا موضوع ہیں جو تاریخ کے ملحقات میں ہیں اور گو وہ تاریخ کے لیے ضروری ہے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

لیکن وہ بذات خود ایک مستقل علم ہے اور ہماری تالیف کی کتاب اول کا مقصود وہی ہے اور چوں کہ وہ بذاتِ خود ایک مستقل علم ہے اس لیے اس کا ایک موضوع ہے یعنی عمران بشری اور اجتماع انسانی اور اس کے بہت سے مسائل ہیں، یعنی ان عوارض اور احوال کا بیان جو یکے بعد دیگرے اس کو لاحق ہوتے ہیں"۔ [۱]

لیکن یہ علم کیا ہے؟ کیا وہ علم الاجتماع ہے جیسا کہ جمیلوفتش اور فریرو کا خیال ہے، اس مسئلہ پر تو ہم اس کے بعد کی فصل میں بحث کریں گے لیکن جو کچھ بھی ہو، یہ علم تاریخ نہیں ہے اور اس کو خود ابن خلدون پوری وضاحت کے ساتھ کہتا ہے، "تم کو معلوم ہونا چاہیے کہ اس مقصد پر بحث بالکل نئی، اجنبی اور کثیر الفائدہ ہے"۔ [۲]

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

ابن خلدون کا خیال ہے کہ اس نے جس علم کو پیدا کیا ہے وہ صرف دور گذشتہ کی جانچ پڑتال تک محدود نہیں ہے، بلکہ اس سے مستقبل کی نسبت بھی پیشین گوئی کی جا سکتی ہے اور اس کی بنا پر تاریخ کا مطالعہ کرنے والا ان قصوں پر جو اس کے سامنے پیش کیے جاتے ہیں، اندھا دھند یقین کرنے پر مجبور نہیں ہوتا، در آں حالیکہ

---

[۱] و [۲] مقدمہ صفحہ ۳۱۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

گذشتہ زمانوں اور گذشتہ نسلوں کے حالات سے واقف ہونا اس کے لیے ممکن ہے، بلکہ ان واقعات پر بھی جو آیندہ پیش آنے والے ہیں، اس کے لیے پیشین گوئی کرنے کا امکان ہے، اسی طریقہ پر فقہا کا بھی خیال ہے کہ جو شخص اصولِ فقہ سے بخوبی واقف ہے، وہ صرف احکامِ موضوعہ اور قرآن و حدیث کے ساتھ ان کے تعلقات ہی کو نہیں سمجھ سکتا، بلکہ آیندہ زمانہ کے لیے بھی احکام کا استنباط کر سکتا ہے۔

چوں کہ ابن خلدون ان تعلقات سے واقف تھا جن کو مسلمانوں بالخصوص متکلمین نے منطق اور علم کلام کے درمیان ربط پیدا کرنے کے لیے مرتب کیا ہے، اس لیے اگر اس نے تاریخ کے لیے بھی اسی قسم کی چیز پیدا کرنی چاہی تو یہ کوئی ناممکن بات نہیں ہے، وہ دیکھ چکا تھا کہ متکلمین اور فلاسفہ فلسفہ اور علم کلام میں منطق سے اور فقہا شرعی مشکلات کے حل کرنے میں اصولِ فقہ سے کام لیتے ہیں، پھر وہ ایسا علم کیوں نہیں پیدا کر سکتا تھا، جس سے تاریخ کے مطالعہ میں کام لیا جائے؟ اس علم کا فائدہ جیسا کہ تم نے دیکھا صرف روایتوں کی تحقیق ہے، اگر چہ اس کے مسائل بھی بذاتِ خود نہایت عمدہ ہیں لیکن اس کا فائدہ صرف ضعیف روایتوں کی تصحیح ہے''۔ [1]

شولتس جس نے سب سے پہلے یہ خیال ظاہر کیا کہ ابن خلدون نے تاریخ کو ایک علم بنا دینا چاہا، یقیناً ایک عبارت سے جو مقدمہ میں ہے اور اس میں ابن خلدون نے تاریخ کو ''علم'' کہا ہے دھوکا کھایا لیکن علم کا لفظ جس کا ترجمہ عام طور پر سائنس کے لفظ سے کیا جاتا ہے، ہمیشہ فرنچ لفظ کے معنی کو ادا نہیں کرتا، اس لیے وہ لیٹن لفظ scientia کا حقیقی مقابل ہے اور اس کے معنی ''معرفت'' (savoiyonconnaissance) کے ہیں اور اسی معنی میں اہل عرب ہر اس چیز کو

[1] المقدمہ ص ۳۲۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

علم کہتے ہیں جس کو پڑھ کر یاد کیا جا سکے، اس معنی کے لحاظ سے آداب بھی علم ہیں، حدیث بھی علم ہے اور قصہ بھی علم ہے، گو ان میں علمی صفت نہیں پائی جاتی۔

پروفیسر فلنت نے بھی دہ سلان کے فرنچ ترجمہ پر اعتماد کر کے لفظ ''علم'' کا جو ترجمہ سائنس کے لفظ سے کیا ہے، بعینہٖ یہی غلطی کی ہے، ابن خلدون نے اسی عبارت مذکورہ میں ایک اور لفظ استعمال کیا ہے، جو کچھ کم پیچیدہ نہیں ہے اور دہ سلان نے اس کا ایک برا ترجمہ کیا ہے، جس کی بنا پر پروفیسر التامیرا کا خیال ہے کہ ابن خلدون تاریخ و فلسفہ کی ایک شاخ قرار دیتا ہے اور اس نے اس کی جانچ پڑتال میں بڑی کوششیں کی ہیں، یہ ''حکمت'' کا لفظ ہے، جس کو اہلِ عرب کبھی فلسفہ کے لیے اور اکثر اصابتِ رائے اور مطلق تعقل کے معنی میں استعمال کرتے ہیں اور وہ لیٹن لفظ sapientia کا مقابل ہے، ابن خلدون کہتا ہے ''وہ یعنی تاریخ اسی لیے حکمت سے وابستہ و پیوستہ ہے اور اس بات کی مستحق ہے کہ اس کا شمار علومِ حکمیہ میں کیا جائے''[1] پھر اس خیال کی تشریح اس طریقہ سے کرتا ہے کہ سیرتِ انسانی کی تنظیم میں تاریخ کا فائدہ واضح ہو جائے اور اس سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ ابن خلدون نے علوم کی ترتیب میں تاریخ کا ذکر فلسفیانہ علوم میں کیوں نہیں کیا، بلکہ جیسا کہ پروفیسر التامیرا نے اشارہ کیا ہے، ابن خلدون نے مطلق علوم کے سلسلہ میں بھی اس کا ذکر نہیں کیا ہے، اس بنا پر اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ ابن خلدون نے کبھی تاریخ کو علم کے اصلی معنی میں علم نہیں بنانا چاہا اور یہ اس کے دیباچہ اور دیباچہ سے زیادہ اس کے مقدمہ سے ظاہر ہوتا ہے۔

اس سے بڑھ کر یہ کہ خود اس کی تاریخ سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ اس نے علمی حیثیت سے اس مقصد کی تحقیق نہیں کرنی چاہی ہے جو اس کی طرف منسوب

[1] المقدمہ ص ۳۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہے، جب ہم اس کی تاریخ کا اس کے مقدمہ کے ساتھ موازنہ کرتے ہیں تو ہم پر سخت حیرت طاری ہو جاتی ہے، وہ اپنی تاریخ میں ایک سادہ عرب راوی معلوم ہوتا ہے، جو ہر چیز کو بغیر تنقید یا تحقیق کے بیان کر دیتا ہے، حالاں کہ اگر تم اس کے مقدمہ کو پڑھو تو یہ یقین کرو گے کہ وہ تاریخی مباحث میں ایک حقیقی انقلاب پیدا کر دے گا، بے شبہہ اس نے توقیتی طریقہ (سن وار طریقہ) اختیار نہیں کیا لیکن اس سے پہلے بہت سے مورخین نے جن میں ایک مسعودی ہے جو اس سے چار صدی پہلے تھا سن وار روایت کے طریقہ کو چھوڑ دیا تھا، بلکہ خود ابن خلدون کبھی کبھی اس قسم کی بہت سی غلطیاں کر جاتا ہے، جن کے متعلق اس نے اپنے پیشرووں پر زبانِ طعن دراز کی ہے اور اس قسم کی غلطیوں میں بعض وہ غلطیاں ہیں جن کو اس نے اپنے مقدمہ میں بیان کیا ہے، وہ دیباچہ میں یقینی طور پر اس واقعہ کی تکذیب کرتا ہے کہ اسلام سے پہلے یمن کے عربوں کی فتوحات مغرب میں مراکش تک اور مشرق میں ہندوستان تک پہنچ گئی تھی، کیوں کہ یہ عقل کے خلاف ہے، بایں ہمہ وہ مقدمہ میں اس کو دو موقعوں پر ثابت کرتا ہے، تا کہ اس کے ذکر سے دو مختلف نظریوں کی تائید کرے۔

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

لیکن بایں ہمہ تاریخی حیثیت سے ابن خلدون کے جدّت طرازی ایک

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

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

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

(۲)

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

(۱) ایک تو مصنّفین کی جانب داری جو محض نفسیاتی اصول ہے اور ایسے اعتقاد سے پیدا ہوتی ہے جو مصنف کو فیصلہ کی آزادی سے روک دیتی ہے اور اس کو ہر ممکن ذریعہ سے اس اعتقاد کی تائید پر مجبور کر دیتی ہے، مثلاً اپنی موجودہ فطرت کی بنا پر ایک شیعی کا ذاتی میلان یہ ہوتا ہے کہ وہ بنوامیہ کی تاریخ کو سخت سے سخت برائیوں سے بھر دے، ایک دوسرا مصنف ابن خلدون کے قول کے مطابق انسان کے قدرتی میلان کی بنا پر طاقت ور لوگوں کی خوشامد کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے، اسی طرح جو روایتیں کسی مصنف کے آقا کی تائید کرتی ہیں وہ ان کی اہمیت کو مبالغہ آمیز طریقہ پر بیان کرتا ہے اور جن چیزوں سے اس کی عظمت پر بٹہ لگتا ہے، ان سے قصداً خاموشی اختیار کرتا ہے، اس لیے سب سے پہلی شرط جس کا مورخ کو لحاظ کرنا چاہیے یہ ہے کہ وہ جانب داری سے احتراز کرے، غلطی کا دوسرا منشا یہ ہے کہ مورخ راویوں کی تمام روایتوں کی تصدیق کرے اور اس کی وجہ سے وہ راوی کی ہر روایت کو بغیر تحقیق کے قبول کر لینے پر مجبور ہو جاتا ہے، اس قسم کی غلطی سے بچنے کا سب سے کامیاب ذریعہ یہ ہے کہ نہایت توجہ اور غور و فکر کے ساتھ اس طریقہ سے کام لیا جائے، جس سے مسلمان اچھی طرح واقف ہیں، یعنی جرح و تعدیل کا طریقہ (IMPROBATIO ETJUSTIFICATIO)

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اس طریقہ کو حدیث کے راویوں نے ایجاد کیا ہے اور اس کا مقصد یہ ہے کہ محدث کی امانت اور سچائی کی تحقیق کے لیے نہایت دقیق بحث وتفتیش کی جائے اور اس بحث و تفتیش سے جو معلومات حاصل ہوں، ان کو جمع کرلیا جائے اور جب کسی حدیث کی صحت کی تحقیق مطلوب ہو تو یہ مخصوص معلومات اس محدث پر منطبق کی جائیں، جس نے اس حدیث کی روایت کی ہے، یہاں تک کہ ان معلومات سے معجم نما کتابیں مدون کر لی گئی ہیں، جن کی طرف ہر عالم رجوع کر کے بعض ایسے قواعد مستنبط کرسکتا ہے جو ہر حدیث کے درجہ کے اندازہ کرنے میں مدد دیتے ہیں، علمی حیثیت سے یہ قواعد ''مصطلح الحدیث'' کے نام سے جمع کیے گئے ہیں۔

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

خلاصہ یہ کہ ابن خلدون نہایت معقول احکام کا لحاظ رکھتا ہے لیکن وہ محدثین اسلام کے احکام سے جو رسول اللہ ﷺ کے اقوال وافعال کی روایت میں نہایت

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

دقیق النظری سے کام لیتے ہیں، الگ نہیں ہیں۔

غلطی کا تیسرا منشا ''تمدن کے حالات کی حقیقت سے ناواقفیت ہے''[1] کیوں کہ جو مورخ اجتماع کی حقیقت پر نگاہ نہیں ڈالتا اور جو چیزیں اجتماع کی حقیقت سے موافقت اور ناموافقت رکھتی ہیں، ان میں فرق نہیں کرسکتا، وہ واقعات کی تحقیق کا ایک قیمتی ذریعہ کھو دیتا ہے، ابن خلدون اپنے پیش رووں سے اس بات میں ممتاز ہے کہ اس کے ہاتھ یہی ذریعہ آ گیا اور اس نے مورخین کے لیے اس مقیاس کو ضروری قرار دے دیا، بلکہ وہ اپنے بعد کے ان مسلمان مصنفین سے بھی ممتاز ہے جنھوں نے پہلے دونوں قاعدوں کا صرف اس قدر لحاظ رکھا کہ اس میں عیب و ہنر دونوں یکساں طور پر پائے جاتے تھے، بلکہ عیب کا پلہ بھاری تھا، ابن خلدون تیسرے اصول کو بہت بڑی اہمیت دیتا ہے، کیوں کہ تاریخی مسائل میں جب تک یہ نہ ثابت ہو جائے کہ ایک واقعہ اجتماع کی حقیقت کے موافق ہے، جرح و تعدیل سے کام نہیں لینا چاہیے، کیوں کہ جب ایک واقعہ فی نفسہ ناممکن یا اس زمانہ یا اس جگہ اور ان حالات کے مخالف ہے، جن میں وہ پیش آیا ہے تو اس کی اور اس کے راویوں کی ثقاہت کے متعلق بحث کرنا فضول اور سعی لاحاصل ہے، محدثین نے اپنے طریقہ کو صحیح طور پر پسند کیا ہے، کیوں کہ وہ لوگ تاریخی واقعات سے بحث نہیں کرتے، بلکہ صرف اس بات کی تحقیق کرتے ہیں کہ جو کلام رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، اس کو آپؐ نے ارشاد فرمایا ہے یا نہیں؟ لیکن ان واقعات پر جو حدیث کی روایت سے تعلق رکھتے ہیں، اجتماعی قوانین کا منطبق کرنا ضروری نہیں ہے، کیوں کہ وہ بلاواسطہ خداوند تعالیٰ کی ذات سے تعلق رکھتے ہیں اور نقد و بحث کے شکنجے سے آزاد ہیں لیکن تاریخی واقعات پر تیسرے قاعدے کا منطبق

---

[1] مقدمہ ص ۲۹۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کرنا ضروری ہے اور ان واقعات کی روایت کی صداقت اور صحت کے لیے اس مطابقت کا لحاظ رکھنا لازمی ہے، اس لیے یہ دیکھنا ضروری ہے کہ ان کا واقع ہونا ممکن ہے یا نہیں؟ جب یہ صورت ہے، تو جو قانون روایتوں میں حق و باطل کا امتیاز امکان و استحالہ کے ذریعہ سے کر سکتا ہے، وہ یہ ہے ہم خود اجتماعِ انسانی پر غور کر کے یہ امتیاز کریں کہ کون سے حالات بذاتِ خود اور اس کی حقیقت کے مقتضا کے موافق اس کو لاحق ہوتے ہیں اور کون سے حالات محض عارضی اور نا قابلِ لحاظ ہیں اور کون سے حالات اس کو عارض ہو سکتے ہیں، اگر ہم ایسا کریں تو روایتوں میں حق و باطل اور صدق و کذب میں باہم امتیاز کرنے کا یہ ایک برہانی قانون ہوگا، جس میں شک و شبہہ کی گنجایش نہ ہوگی اور اس وقت جب ہم کسی اجتماعی حالت کو سنیں گے تو ہم کو معلوم ہو جائے گا کہ کون سی حالت ردو قبول کے قابل ہے اور یہ ایک ایسا صحیح معیار ہوگا، جس کے ذریعہ سے مورخین اپنی روایتوں کے لیے صحت و صداقت کا راستہ تلاش کر سکیں گے[1] لیکن تحقیقی طور پر یہ امکان کیا ہے؟ کیا وہ عقلی امکان ہے، جس کو عقلِ سلیم پیدا کرتی ہے اور اس کو فلاسفہ الٰہئین اپنے نظریات میں استعمال کرتے ہیں؟ یا وہ امکان عادی ہے جس کا اندازہ ہر چیز کی فطرت سے لگایا جاتا ہے؟ ابن خلدون نے اس موضوع پر نہایت وضاحت سے بحث کی ہے، وہ کہتا ہے کہ انسان کو نہایت ہوشیاری کے ساتھ اپنی صریح عقل اور صحیح فطرت کے ذریعہ سے ممکن اور محال کی حقیقت میں امتیاز کرنا چاہیے اور جو چیز امکان کے دائرے میں آ جائے اس کو قبول کرنا اور جو چیز اس کے دائرے سے باہر ہو اس کو چھوڑ دینا چاہیے لیکن ہم اس سے مطلق امکان عقلی مراد نہیں لیتے، کیوں کہ اس کا دائرہ نہایت وسیع ہے، اس لیے وہ واقعات کے درمیان حدِ فاصل نہیں فرض کیا

---

[1] المقدمہ صفحہ ۳۱۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جا سکتا، بلکہ وہ امکان مراد لیتے ہیں جو ہر چیز کے مادہ کے مطابق ہے، اس لیے ہم ہر چیز کی اصل جنس، صنف اور اس کی عظمت کی مقدار پر غور کر کے اسی نسبت سے اس کے حالات پر حکم لگائیں گے اور جو چیز اس کے دائرے سے باہر ہوگی اس کو ناممکن قرار دیں گے [۱] غرض اس سے وہ امکان مراد ہے جو متکلمین کے نزدیک امکان عادی کے نام سے مشہور ہے اور اس کی بنیاد عمدہ اندازکرنے پر قائم ہے، ایک عالم کے لیے چیزوں کا اندازہ کرنا ضروری ہے اور وہ اس کے زیرِ مطالعہ موضوع کے عمیق مطالعہ کا نتیجہ ہے اور وہ ساتھ ساتھ اس موضوع پر بحث کرنے میں اس کی مدد کرتا ہے لیکن مورخ کے لیے یہ اندازہ کیا ہے؟ اور وہ کیوں کر اس اندازہ کو کر سکتا ہے؟ ابن خلدون کی رائے میں وہ اجتماع اور ان چیزوں کے مطالعہ سے حاصل ہو سکتا ہے جو اجتماع کے وجود سے تعلق رکھتی ہیں، یا دوسرے الفاظ میں اس علم کے مطالعہ سے جس کو خود اس نے ایجاد کیا ہے، کیوں کہ اس کے مطالعہ سے انسان کو یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ چند ضروری اور عام علامتیں ہیں جن سے ایسے قوانین پیدا ہوتے ہیں کہ جب کوئی مورخ تاریخ لکھنا چاہے تو ان کو پیشِ نظر رکھنا اس کے لیے لازمی ہو جاتا ہے۔

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

(۱) **قانون العلیۃ**: (سبب اور مسبب کا تعلق) ابن خلدون کہتا ہے ''ہم دنیا اور دنیا کی تمام مخلوقات کو جس شکل میں دیکھتے ہیں وہ یہ کہ ان میں ایک خاص ترتیب و

---

[۱] مقدمہ صفحہ ۱۵۲۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

نظام پایا جاتا ہے، اسباب مسببات کے ساتھ ربط و تعلق رکھتے ہیں، ایک مخلوق دوسری مخلوق سے وابستہ ہے، بعض موجودات بعض دوسری موجودات کی شکل بدل لیتے ہیں، غرض نہ اس کی کوئی انتہا ہے، نہ ان عجائبات کا سلسلہ ختم ہوتا'' [1] اس حالت میں ہر عالم کا اصلی مقصد یہ ہونا چاہیے کہ ان علاقوں کو معلوم کرے جو ایک خاص مخلوق اور اس کے اسباب کے درمیان پائے جاتے ہیں۔ علمائے طبعیۃ اور فلاسفہ الٰہئین کا موضوعِ بحث یہی ہے، پھر ہم تاریخ کے سمجھنے کے لیے یہی روش کیوں نہیں اختیار کرتے؟

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

ابن خلدون کی جدت یہ نہیں ہے کہ اس نے ایک ایسا قانون دریافت کر لیا، جس سے تمام دنیا واقف تھی، کیوں کہ علت و معلول کا قانون ہمیشہ سے استنباط نتائج کا ایک اہم قاعدہ رہا ہے، بلکہ اس کی جدت یہ ہے کہ اس نے تاریخ پر اس کو منطبق کرنا چاہا اور یہ ثابت کیا کہ مظاہر اجتماعیہ کے درمیان ایک ضروری تعلق ہے جس کے بغیر اجتماع کا ثبات اور تغیر سمجھ میں نہیں آ سکتا، درحقیقت ابن خلدون اصول جبر تاریخی کا

---

[1] المقدمہ صفحہ ۸۰۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

معتقد تھا اور ہم صحیح طور پر یہ قیاس کر سکتے ہیں کہ اس حیثیت سے اس کو مونتسکیو پر تقدم حاصل ہے، ہم یہ یقین تو نہیں کر سکتے کہ مونتسکیو نے ابن خلدون کو پڑھا تھا اور نہ ہمارا یہ دعویٰ ہے کہ ابن خلدون اس اصول تک اسی طریقہ سے پہنچا ہے جس کو مونتسکیو نے اختیار کیا تھا، یا یہ کہ اس نے اسی وضاحت بالخصوص اسی تعمق کے ساتھ اس کی تشریح کی ہے، جن کے ساتھ مونتسکیو نے اس کی تشریح کی تھی، دونوں کے ذہن میں بڑا فرق ہے، البتہ ابن خلدون اور مونتسکیو دونوں اس پر متفق ہیں کہ اس نظریہ کو ہر اس بحث کی بنیاد قرار دینا چاہیے جس کا اجتماع سے تعلق ہو۔

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

لیکن باوجود اس کے جس قانون پر ابن خلدون نہایت پختہ یقین رکھتا ہے.

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اس میں بعض استثناءات بھی پائے جاتے ہیں، وہ اگر چہ بخت واتفاق کا قائل نہیں ہے لیکن وہ ایک دوسرے اصول کا قائل ہے، جو بخت واتفاق سے زیادہ قانون سبب کی بیخ کنی کرتا ہے، یعنی ''خارق العادت تاثیر'' جس کو ابن خلدون خدا اور روح کی طرف منسوب کرتا ہے، چوں کہ ابن خلدون ایک راسخ العقیدہ مسلمان ہے، اس لیے وہ معجزات اور کرامات پر خواہ وہ رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب ہوں یا اولیا کی طرف ایمان لاتا ہے اور ہر زمانہ اور ہر مقام پر اس کے ممکن الوجود ہونے کو تسلیم کرتا ہے اور متکلمین کی تعریف کے مطابق معجزہ یا کرامت ایک ایسی چیز ہے جو طبعی قوانین کو توڑ دیتی ہے اور اسی وجہ سے وہ انبیا کی صداقت اور اولیا کی ولایت کی قطعی دلیل ہے، صرف یہی نہیں بلکہ ابن خلدون جو ایک طرف تصوف سے اور دوسری طرف اسکندریہ اسکول کے فلسفہ الٰہیہ اشراقیہ سے متاثر ہے یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ بعض انسانی روحوں میں ایک ایسی خارق عادت قوت ہوتی ہے، جس کے ذریعہ سے وہ نہ صرف آیندہ کے لیے پیشین گوئی کرسکتی ہیں، بلکہ واقعات کی رفتار پر بھی اثر انداز ہوسکتی ہیں۔

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

ابن خلدون کی رائے میں قانون سبب جو تاریخ پر حاوی ہے اس کا لحاظ صرف مورخ ہی تک محدود نہیں ہے، بلکہ ہر اس شخص کے لیے اس کا جاننا ضروری ہے، جو حاکمانہ کام کرتا ہے وہ اس کو ایک تاریخی تقدیر سمجھتا ہے اور وہ ایک ایسی چیز ہے جو

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

واقعات کی رفتار میں شخصی ارادہ اور بادشاہوں کے اثر کو بے کار کر دیتی ہے" جب کہ بڑھاپا سلطنت کے لیے ایک قدرتی چیز ہے تو وہ اسی طرح واقع ہوگا جس طرح طبعی امور واقع ہوتے ہیں، جیسے کہ حیوانی مزاج میں بڑھاپا واقع ہوتا ہے، بڑھاپا ایک مزمن مرض ہے جس کی دوا اور جس کا ازالہ ناممکن ہے، کیوں کہ وہ ایک طبعی چیز ہے اور طبعی امور میں تبدیلی نہیں واقع ہوتی"[1] ایسی حالت میں اس قضائے مبرم کے سامنے سر جھکا دینا چاہیے اور شخصی ارادہ کو قوانینِ زندگی کا محکوم ہونا چاہیے، خود زندگی کو اس کا محکوم نہیں بنانا چاہیے۔

(۲) قانون تشابہ: ابن خلدون نے اجتماع انسانی میں دو قوانین کا انکشاف کیا ہے، جن میں ہمیشہ تعارض واقع ہوتا ہے، ان میں پہلے قانون کا نام ہم قانون تشابہ رکھ سکتے ہیں "اگر روایتوں میں غائب کو حاضر پر اور حاضر کو ماضی پر نہ قیاس کیا جائے تو بعض اوقات ان میں لغزش اور کجروی سے محفوظ نہیں رہا جا سکتا"[2] "ماضی مستقبل کے ساتھ اس سے زیادہ مشابہت رکھتا ہے، جس قدر پانی، پانی سے مشابہ ہے"[3] اس لیے تمام مجتمعات انسانی بعض وجوہ سے متشابہ ہیں لیکن ابن خلدون تمام اجتماعی مشابہات کو تارو کی طرح قانون تقلید کی طرف منسوب نہیں کرتا، کیوں کہ اس کے اعتقاد میں اس میں اس سے زیادہ پیچیدگیاں پائی جاتی ہیں، بلکہ وہ اس کی تشریح مذہب، فلسفہ الٰہیہ اور تقلید کے ذریعہ سے کرتا ہے، مشابہاتِ اجتماعیہ کا اصلی سبب جنس انسانی کا اتحاد عقلی ہے اور یونان و عرب کے فلاسفہ الٰہیئین نے نہایت عمدگی کے ساتھ اس کی تشریح کی ہے اور اسی پر ابن خلدون نے مقدمہ کے متعدد مقامات پر اعتماد کیا ہے، کوئی شخص ایسا نہیں ہے جو دو انسانی روحوں میں فرق کرتا ہو،

---

[1] المقدمہ ص ۲۴۵۔ [2] المقدمہ ص ۷۔ [3] المقدمہ ص ۸۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اگر کبھی ایسا فرق پایا جاتا ہے تو اس کا سبب آسمانی امتیاز ہوتا ہے اور اسی وجہ سے رسول اللہ ﷺ اور اولیا کی روحوں کو تفوق حاصل ہوا ہے۔

درحقیقت اس اتحاد کا پتہ اتحاد اصل سے چلتا ہے، جس کا ذکر تورات اور قرآن دونوں میں موجود ہے، اگر چہ ابن خلدون قومیتوں کے اختلاف کے اثر کا معترف ہے تاہم وہ اس مذہبی اصول کا منکر نہیں اور اس کے خیال میں قومیتوں کا اختلاف محض ایک امر عارضی ہے اور وہ ایک دوسرے قانون پر مبنی ہے جو مجتمع انسانی پر قانونِ تشابہ کے خلاف حکومت کرتا ہے، ہمارا یہ مقصد نہیں ہے کہ مسلمانوں نے کبھی اتحادِ اصل کا انکار نہیں کیا، بلکہ چوتھی صدی ہجری سے متعدد فلاسفہ بالخصوص ابو العلامعری نے اس کا انکار کیا، بلکہ ابوالعلامعری نے ابن خلدون سے پہلے ہی قانون تشابہ کا اعتراف کیا ہے، چنانچہ کہتا ہے ''تاریخ ایک ایسا قصیدہ ہے جس کا قافیہ کبھی نہیں بدلتا''[1] لیکن وہ دنیا کے تشابہ کی برائی بیان کرتا ہے اور ابن خلدون اس قانون سے دنیا کے اچھی طرح سمجھنے کا کام لیتا ہے۔

ابن خلدون نے اپنے تجربہ سے تشابہ اجتماعی کا ایک تیسرا سبب معلوم کیا، یعنی تقلید اور اس کو تین قسموں میں منقسم کیا، پہلی قسم اس تقلید کی ہے جو رعایا حاکم کی کرتی ہے، اس نے اپنے اس قول میں ''حالتوں اور عادتوں کے بدلنے کا ایک عام سبب یہ ہے کہ ہر نسل کی عادتیں اس کے بادشاہ کی عادتوں کے تابع ہوتی ہیں''[2] یہی تقلید مراد لی ہے، دوسری قسم اس تقلید کی ہے، جو غالب مغلوب کی کرتا ہے ''صاحبِ ملک اور صاحبِ اقتدار لوگ جب سلطنت پر غلبہ پاتے ہیں تو وہ لازمی طور پر ان لوگوں کی عادتیں اختیار کرتے ہیں جو ان سے پہلے تھے اور اس کے

---

[1] مترجم نے اس موقع پر اس کے بعض عربی اشعار سے استدلال کیا ہے۔ [2] المقدمہ صفحہ ۲۴۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

بہت بڑے حصہ کے پابند ہو جاتے ہیں لیکن اس کے ساتھ اپنی نسل کی عادتوں سے بھی بے اعتنائی نہیں کرتے''۔[۱] تیسری قسم کی تقلید اس کے بالکل برعکس ہے، یعنی وہ تقلید جو مغلوب غالب کی کرتا ہے ''تم دیکھتے ہو کہ مغلوب، لباس سواری اور ہتھیار میں اور ان کے بنانے اور ان کی شکلوں میں بلکہ تمام حالات میں ہمیشہ غالب کی مشابہت اختیار کرتا ہے''۔[۲]

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

(۳) قانون تباین: تمام اجتماعی چیزیں ہر حیثیت سے متماثل نہیں ہیں بلکہ ان کے درمیان بہت سے فروق پائے جاتے ہیں جن کا لحاظ رکھنا مورخ کے لیے ضروری ہے، تاریخ میں ایک مخفی غلطی یہ ہوتی ہے کہ زمانوں کے بدلنے اور گزرنے سے قوموں اور نسلوں کے حالات میں جو تبدیلی پیدا ہوتی جاتی ہے، اس کو فراموش کر

---

[۱] المقدمہ ص ۲۴۔ [۲] ایضاً ص ۱۲۳۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

دیا جاتا ہے، یہ ایک نہایت سخت اور مخفی مرض ہے، کیوں کہ وہ ایک طویل مدت کے بعد پیدا ہوتا ہے، اس لیے اس کو صرف معدودے چند لوگ سمجھ سکتے ہیں، کیوں کہ دنیا اور قوموں کے حالات اور ان کی عادتیں اور ان کے طریقے ہمیشہ ایک ہی روش پر قائم نہیں رہتے ہیں، بلکہ زمانہ کے ساتھ ساتھ ان میں اختلافات پیدا ہوتے رہتے ہیں اور ایک حالت دوسری حالت سے بدلتی رہتی ہے۔[۱]

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

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

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

---

[۱] المقدمہ ص ۲۴۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جو مورخ ان تینوں قوانین کا جن کا ذکر ہم نے کیا اور ان کے مؤثرات کا لحاظ رکھتا ہے، اس کو ایک قسم کا صحیح اندازہ حاصل ہو جاتا ہے اور اس کے ذریعہ سے وہ تاریخی واقعات کا فیصلہ کر سکتا ہے، بالخصوص صحیح و غلط میں امتیاز کر سکتا ہے، خود ابن خلدون نے چند تنقیدی مثالیں بیان کی ہیں جو ان ہی قوانین پر مبنی ہیں اور ان میں زیادہ تر صحیح ہیں، مثلاً اسکندریہ کی تعمیر کے متعلق جو یہ خرافات بیان کی جاتی ہے کہ "اسکندر ایک شیشہ کے صندوق میں بیٹھ کر دریا میں اس لیے گھسا کہ ان شیطانوں کا چہرہ پہچان لے جو شہر کی تعمیر میں رکاوٹ پیدا کرتے ہیں اور جب دریا سے باہر نکلا تو حکم دیا کہ ان کی صورتیں بنائی جائیں، شیطان ان سے خوف زدہ ہو کر بھاگ گئے اور اطمینان کے ساتھ شہر تعمیر ہو گیا" وہ عقلی اصول کے مطابق غلط ہے، اس موقع پر یہ لحاظ رکھنا چاہیے کہ وہ تکذیب کے اہم اسباب میں ایک سبب ایسا بیان کرتا ہے جو اس کے زمانہ کی ذہنیت کے ساتھ خصوصیت رکھتا ہے اور وہ یہ کہ شیطانوں کی صورت بنانا ناممکن ہے، کیوں کہ وہ مختلف شکلیں اختیار کرتے رہتے ہیں۔[1]

ابن خلدون قانون تشابہ کے مطابق یہ بھی بیان کرنا چاہتا ہے کہ زمانۂ قدیم اور زمانۂ جدید کے درمیان مورخین کے خیال میں جو اختلاف پایا جاتا ہے وہ صحیح نہیں ہے، بالخصوص دونوں زمانوں کے انسانوں کے جسم کی ضخامت میں، اسپنسر نے کتاب التربیۃ میں جو طریقہ اختیار کیا ہے اسی طریقہ سے ابن خلدون بھی اس خیال کی تشریح کرتا ہے، یعنی قدما کی زندگی کے جو آثار باقی رہ گئے ہیں ان ہی سے یہ استدلال کرتا ہے کہ وہ خلقت میں اس سے اور اس کے معاصرین سے کسی چیز میں مختلف نہ تھے، کیوں کہ ان کے مکانات اور ان کے شہروں کے دروازے ہمارے مکانوں اور دروازوں کے

---

[1] المقدمہ صفحہ ۳۰۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مشابہ ہیں، اس لیے ہم یہ کیوں کر سمجھ سکتے ہیں کہ وہ ہم سے بڑے اور طاقتور تھے، ابن خلدون نے اس غلط رائے کے اسباب کی تحقیقات کی تو اس کو معلوم ہوا کہ سیرت کے بہت سے راویوں نے خلقت کی رفتار کے اندازہ کرنے میں بے راہ روی اختیار کی ہے، کیوں کہ ان کا خیال تھا کہ وہ دورِ انحطاط میں ہیں اور قدما ان سے زیادہ قوی اور طویل العمر تھے، وہ اس غلطی میں آثارِ قدیمہ کی عظمت کو دیکھ کر پڑ گئے اور یہ بھول گئے کہ قوائے بشری نے ان کے قائم کرنے میں آلات سے مدد لی ہے اور ان کی تعمیر کئی نسلوں میں ہوئی ہے۔

دوسرے موقع پر ابن خلدون قانون تباین سے کام لیتا ہے اور اس خرافات کی تکذیب کرتا ہے کہ حبشی حام کی نسل سے ہیں اور ان کا رنگ اس لیے سیاہ ہو گیا ہے کہ حضرت نوح علیہ السلام جب حام سے خفا ہوئے تو خدا سے دعا کی وہ اس کا اور اس کی اولاد کا جسم سیاہ کر دے اور ان کو اس کے دونوں بھائیوں کی اولاد کا غلام بنا دے لیکن ابن خلدون کہتا ہے کہ حبشیوں کی سیاہی کا سبب ان کا ماحول ہے لیکن مورخین نے گرم و سرد ملکوں کے درمیان تفریق و امتیاز نہیں کیا، بلکہ تورات میں یہ پڑھ کر کہ حام حبشیوں کے باپ ہیں یہ اعتقاد قائم کر لیا کہ ان کے جسم کی سیاہی کا سبب حضرت نوح علیہ السلام کی لعنت ہے، حالاں کہ ہم کو تجربۃً معلوم ہے کہ اگر ایک گورا آدمی حبشیوں کے ملک میں سکونت اختیار کر لے تو اس کا رنگ پہلے گندمی ہو جائے گا اور بالآخر اس کی اولاد حبشی ہو جائے گی، اسی طرح حبشی لوگ جب معتدل ملکوں میں سکونت پذیر ہو جاتے ہیں تو ان کا رنگ چمک اٹھتا ہے اور بدلتے بدلتے سفید ہو جاتا ہے۔

لیکن ابن خلدون اپنے اصول کے منطبق کرنے میں ہمیشہ پوری دقت نظری سے کام نہیں لیتا یا دوسرے الفاظ میں ان مؤثرات کا مقابلہ نہیں کر سکتا جو اس پر بہت

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کچھ اثر ڈالتے ہیں، وہ کبھی تو مذہب سے متاثر ہو جاتا ہے، جس کا اثر اس کی روح پر تربیت اور ماحول سے زیادہ پڑتا ہے، کیوں کہ اس زمانہ میں مذہب سخت سے سخت آزاد اور سخت سے سخت بے تعصب آدمی کو بھی اپنے زیر اقتدار کر لیتا تھا، مثلاً جن مورخین نے مصر اور شمالی افریقہ کے خلفائے فاطمین اور ادارسہ امرائے مراکش کے نسب پر نکتہ چینی کی ہے، ان پر وہ تنقید کرتا ہے، کیوں کہ ان دونوں خاندانوں کا نسب رسول اللہ ﷺ کے نسب سے ملتا ہے لیکن اس نسب کی حقیقت میں جو تحریف واقع ہوئی ہے، اس کو ابن خلدون بغداد کے عباسی خلفا کی غیرت کی طرف منسوب کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اگر ان دونوں خاندانوں کے بانی جھوٹے ہوتے تو نہ اپنے دشمنوں کو مغلوب کر سکتے اور نہ اپنی سلطنت قائم کر سکتے، جھوٹ کی عمر بہت کم ہوتی ہے، خدا نے جھوٹوں پر لعنت کی ہے اور ان کی خیانتوں کے راز کے فاش کرنے کا وعدہ لیا ہے، اس کے بعد فاطمئین اور ادارسہ کی جانب سے اپنی مدافعت کو ان الفاظ میں ختم کرتا ہے ''میں نے دنیا میں ان کی جانب سے مدافعت کی ہے اور مجھے توقع ہے کہ وہ قیامت کے دن میری جانب سے مدافعت کریں گے''[1]

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

---

[1] مقدمہ صفحہ ۲۰۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

لیکن اس کے انتقال کے چند ہی مہینے کے بعد اس کی بی بی نے جو قوم بربر سے تعلق رکھتی تھی، فوج کے سامنے ایک بچے کو پیش کر کے کہا کہ وہ اس حکومت کے بانی ادریس کا لڑکا ہے، ابن خلدون اس خیال کی صحت کی تائید اس طرح کرتا ہے کہ نکاحی اولاد کے نسب کی صحت حدیث سے ثابت ہے "اور ادریس اپنے باپ کے بستر پر پیدا ہوا اور حدیث میں ہے کہ (الولد للفراش) [1]

ابن خلدون کو جب کسی ضعیف مسئلہ کی تنقید کا موقع ملتا ہے تو وہ قصداً یا سہواً اس سے غفلت برتتا ہے، مثلاً یہ روایت کہ جب دولت فاطمیہ کا بانی عبید اللہ المہدی افریقہ کو بھاگا تو خلیفہ عباسی (معتضد) نے حاکم برقہ کے پاس ایک خط بھیجا کہ اس کو گرفتار کر لے، قابل تنقید تھی اور ابن خلدون اس خط کے متعلق بحث و تفتیش کر سکتا تھا لیکن اس نے اس کی پروا نہیں کی، بلکہ صرف اس قدر بیان کرنے پر قناعت کی کہ خلیفہ عباسی نے اس مفرور کی گرفتاری کا حکم اس لیے بھیجا تا کہ یہ ثابت ہو جائے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کی اولاد سے تھا، اگر ایسا نہ ہوتا تو خلیفہ اس کے معاملہ کو اہمیت کیوں دیتا؟ [2] بلکہ ابن خلدون کبھی کبھی اپنی تنقید میں مضحکہ انگیز سادہ لوحی بھی شامل کر دیتا ہے، مثلاً وہ خلیفہ ہارون رشید کی شراب خواری کی تکذیب اس لیے کرتا ہے کہ وہ نہایت پرہیز گار تھا، روزانہ سو رکعتیں نماز پڑھتا تھا اور ایک سال جہاد اور دوسرے سال حج کرتا تھا۔ [3]

اب ابن خلدون کی تاریخی روش کی قدر و قیمت کیا ہے؟ ہم اس فصل کی ابتدا میں کہہ چکے ہیں کہ تاریخ میں بنیادی مسئلہ کو اس نے چھوڑ دیا ہے، کیوں کہ نہ تو وہ ماخذوں کی بحث و تحقیق کرتا، حالاں کہ یہ مورخ کا پہلا فرض ہے اور نہ اس شکل کی پروا کرتا جس میں ایک مورخ واقعات کو پیش کرتا ہے، حالاں کہ اس کو بہت بڑی اہمیت

---

[1] المقدمہ صفحہ ۲۱۔ [2] ایضاً صفحہ ۱۸۔ [3] ایضاً۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

حاصل ہے، بلکہ وہ خاص طور پر ان واقعات پر غور وفکر کرتا ہے، جن کا انکشاف ایک ایسے فلسفہ میں ہوتا ہے جس کا موضوع اجتماع بشری ہے لیکن یہ فلسفۂ تاریخ میں شامل نہیں ہے یا کم از کم اس کا تاریخ میں شامل ہونا ضروری نہیں ہے، کیوں کہ ہم کہہ چکے ہیں کہ تاریخ کا مقصد جیسا کہ ہم آج سمجھتے ہیں، یہ ہے کہ ماخذوں کی سند و اعتماد سے گذشتہ واقعات کو ثابت کیا جائے اور یہ ایک ایضاحی علم ہے لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ اب تک فلسفۂ تاریخ کا وجود نہیں ہوا ہے یا یہ کہ اس کے موجود ہونے کی گنجایش ہی نہیں، جیسا کہ بہت سے جدید مورخین کہتے ہیں، بلکہ ہمارا مقصد صرف یہ ہے کہ اگر یہ فلسفہ موجود ہے یا کبھی موجود ہو سکتا ہے تو اس کا جزو تاریخ ہونا ضروری نہیں اور اگر وہ طبعاً تاریخ کا اس لیے محتاج ہے کہ وہ تاریخی واقعات پر مبنی ہے تو ہم یہ نہیں سمجھ سکتے کہ تاریخ کی تشریح میں اس سے کیوں کر کام لیا جا سکتا ہے؟

اس بنا پر ابن خلدون کی تاریخی روش کی بنیاد ہی سرے سے غلط ہے، اس کا خیال ہے کہ تاریخ ایک اجتماعی بحث ہے اور تاریخ کے لکھنے اور سمجھنے کے لیے اجتماعِ بشری کا علم ضروری ہے لیکن اجتماع بشری کے مطالعہ کی کیا صورت ہے؟ کیا اس کا مطالعہ تاریخ کے ذریعہ سے ہو سکتا ہے جو واقعات کا ایک سطحی معائنہ ہے؟ یا دوسرے علم کے ذریعہ سے جو واقعاتِ تاریخی کے مطالعہ سے پیدا ہوتا ہے؟ ابن خلدون ان سوالات کا یہ جواب دیتا ہے کہ اس کا ذریعہ وہی پہلا طریقہ ہے لیکن اس دور سے [1] بچنے کی کیا صورت ہے؟ وہ اس سے بحث نہیں کرتا اور اگر بحث کرے بھی تو کامیاب نہیں ہو سکتا لیکن ابن خلدون اگرچہ کسی تاریخی طریقہ کے ثابت کرنے میں کامیاب نہ

---

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

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہو سکا تاہم یہ واقعہ ہے کہ اس نے اس کو ایجاد کیا اور بہت سے موقعوں پر اس میں واضح اور صحیح خیالات کی تشریح کی لیکن ہمارا مقصد یہ بیان کرنا نہیں ہے کہ ابن خلدون اپنے مقصد میں کامیاب ہو گیا، بلکہ ہم اس کے کارنامے کی تشریح کرنا اور اس کو سمجھنا چاہتے ہیں اور اس نے جو انکشاف کیا ہے اس پر نئے سرے سے گہرے طریقہ پر ان مسائل کے سلسلہ میں بحث کرنا چاہتے ہیں جو اس کے زمانہ میں بھی سخت ناقص رہ چکے ہیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تیسری فصل

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

(۱)

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

جو حوادث اجتماع بشری میں رونما ہوتے ہیں ان میں سے ہر ایک پر ابن خلدون مستقلاً نگاہ نہیں ڈالتا اور ایک کو دوسرے سے الگ کر کے ان سے بحث نہیں کرتا،

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کیوں کہ اس کے خیال میں وہ سب ایک ایسا مجموعہ ہوتے ہیں، جس کے اجزا باہم پیوستہ ہوکر ایک دوسرے پر اثر ڈالتے رہتے ہیں، اس کے ساتھ یہ مجموعہ ایسے مؤثرات کے زیر اقتدار ہوتا ہے جو اجتماع کی ذات سے تو الگ ہوتے ہیں لیکن اس پر بہت زیادہ اثر کرتے ہیں۔

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

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

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

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

(۲)

ابن خلدون کو یقین کامل ہے کہ اس نے جس علم کو ایجاد کیا ہے وہ ایک مستقل (Suigeneris) علم ہے، کیوں کہ عربی منطق کے مطابق اس میں مستقل علم کے خواص پائے جاتے ہیں، اس کا ایک خاص موضوع ہے، اس کے خاص مسائل ہیں اور اس کا خاص مقصد ہے اور ابن خلدون کی کوشش یہ ہے کہ اس کو ان علوم سے ممتاز کر دے جو اس سے پہلے عام طور پر مشہور تھے اور جو اس سے تعلق رکھتے ہیں یعنی منطق اور بلاغت اور سیاست، وہ کہتا ہے کہ بعض ان مسائل سے جن سے یہ علم بحث کرتا ہے دوسرے علوم میں بھی بحث کی جا چکی ہے لیکن اس بحث کا طریقہ اور اس کا مقصد اس سے مختلف تھا، مثلاً اصولِ فقہ میں لغت سے بحث کی جاتی ہے لیکن اس لیے نہیں کہ وہ ایک اجتماعی چیز ہے، یا یہ کہ اس کا مقصد تاریخ کی توضیح ہے بلکہ اس لیے کہ وہ ایک دینی مسئلہ ہے اور اس کے ذریعہ سے ان قواعد کی تشریح کی جا سکتی، جن کے بموجب قرآن مجید کو سمجھنا چاہیے، علم کلام حکومت کے وجود کی ضرورت سے بحث کرتا ہے لیکن یہ خلافت کے نظام دینی ہونے کا طبعی نتیجہ ہے لیکن یہ مسئلہ کہ خلافت حکومت کی شکلوں میں سے ایک شکل ہے اور حکومت ایک اجتماعی چیز ہے، اس سے متکلمین کو بحث نہیں، اس بنا پر ابن خلدون کا یہ عقیدہ بالکل صحیح ہے کہ اس نے سب سے پہلے اس علم کو ایجاد کیا اور سب سے پہلے اس کی شرح کی، اس کو اس پر بڑا ناز ہے، کیوں کہ اس کے نزدیک یہ علم تاریخ کے مطالعہ میں براہِ راست مفید ہے، بلکہ وہ یہ ثابت کرتا ہے کہ وہ اس مطالعہ کے لیے ضروری ہے۔

لیکن ابن خلدون یہ تسلیم کرتا ہے کہ عربی تمدن سے پہلے دوسرے تمدن مثلاً

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

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

ابن خلدون کا یہ خیال بھی غلط ہے کہ اہلِ عرب نے تمام یونانی فلسفوں کا ترجمہ کر لیا تھا، وہ درحقیقت الٰہیات، منطق، ہیئت، حساب، ہندسہ، طبیعیات اور کسی قدر فلسفۂ اخلاق کے مباحث کے سوا یونانی فلسفہ سے واقف نہ ہو سکے اور یہ واقفیت بھی سخت ناقص طریقہ پر حاصل کی، بالخصوص فلسفہ کی وہ قسم جو ابن خلدون کے فلسفہ سے مشابہت رکھتی ہے، ان سے وہ کلیۃً ناواقف رہے، ابن خلدون نے ایک کتاب سے جس کا نام سیاست ہے اور جو ارسطو کی طرف منسوب ہے، دھوکا کھایا اور اس کی بنا پر اس علم میں ارسطو کے تبحر کا انکار کر دیا، حالاں کہ یہ کتاب سیاسی حکم و نصائح سے لبریز ہے اور مشرقی بالخصوص فارسی اور ہندی اسلوب پر لکھی گئی ہے، ابن خلدون نے اس کے ایک فقرہ کی تنقید کی ہے اور اس کی ہنسی اڑائی ہے، حالاں کہ نہ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

وہ ارسطو کی کتاب ہے اور نہ اس کی ذہانت کے ساتھ میل کھاتی [1] البتہ اس نے ایک دوسرے مقام پر یہ اعتراف کیا ہے کہ یہ کتاب ارسطو کی تصنیف نہیں، کیوں کہ اس میں بہت سی باتیں تحقیق و برہان سے دور ہیں [2] اہلِ عرب افلاطون کی ''جمہوریت'' اور ''قوانین'' اور ارسطو کی ''سیاست'' سے بھی بے خبر رہے، ان کو چند سیاسی حکمتوں کے سوا جو اِدھر اُدھر سے بے قاعدہ طور پر لے لی گئی تھیں اور کوئی چیز نہ مل سکی، غالبًا ان کو وہ چند رسالے بھی ملے جن کو ارسطو نے اسکندر کے لیے لکھا تھا لیکن یونانی نظم حکومت درحقیقت اصول اور شکل دونوں میں عربی نظمِ حکومت سے بالکل مختلف تھا، اس لیے خلفائے عباسیہ نے اپنی رعایا میں ان کی اشاعت نہیں کی، جن سیاسی اور مذہبی اسباب نے یونانیوں کے بت پرستانہ آداب واخلاق کے ترجمہ سے روکا تھا، ان ہی نے ان کو سیاسی کتابوں کے ترجمہ سے بھی باز رکھا، اس لیے انھوں نے فلسفہ یونانی کا ترجمہ صرف مذہبی اور علمی ضرورت کے پورا کرنے کے لیے کیا، باقی مذہب، سیاست اور اخلاق کے متعلق اہلِ عرب کا خیال تھا کہ وہ خود ان کے یہاں مکمل طور پر موجود ہیں اور وہ اس میں کسی اجنبی اعانت کے محتاج نہیں۔

لیکن مشرق قدیم نے جو عقلی ترکہ وراثت میں چھوڑا تھا، ابن خلدون نے اس کی قدر و قیمت کے اندازہ کرنے میں دھوکا کھایا، اب ہم جیسا کہ یونانی اور رومن مورخین اور جدید علمائے آثار نے بیان کیا ہے، اس وراثت کو جانتے ہیں اور اس معاملہ میں ابن خلدون کی تائید کر سکتے ہیں کہ کسی مشرقی آدمی نے اس پر سبقت نہیں کی، ابن خلدون کا یہ خیال بھی غلط ہے کہ اہلِ عرب کو مشرقی تمدن کا علم بالکل نہ تھا، کیوں کہ مشرقی قوموں بالخصوص ہندوستان اور ایران کا اثر نجوم وحساب میں عام طور پر مشہور ہے، اسی طرح عباسیوں کے دور میں سیاست اسلامیہ کا اکثر حصہ ساسانی حکومت کی سیاست کی عکسی تصویر تھا، خلفائے عباسیہ اگرچہ عرب تھے اور بہت سی قومی

---

[1] المقدمہ صفحہ ۴۳۳۔ [2] المقدمہ صفحہ ۹۱۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اور دینی باتوں کی خاص طور پر حفاظت کرتے تھے لیکن سیاست میں اہلِ عرب کا دور ماضی روشن نہیں ہے، بلکہ وہ حکومت کے طور طریقہ سے بالکل ناواقف تھے، تیسری صدی میں تمام وزرائے عباسیہ ایرانی تھے اور انہوں نے اپنے رسوم وعادات کو اسلامی سلطنت میں منتقل کر دیا، اسی طرح بعض مستعرب ایرانیوں نے ایرانی امثال وحکم کا ترجمہ عربی زبان میں کیا اور وزرا کی حمایت میں ان کو دنیائے اسلام میں پھیلا دیا، یہاں تک کہ وہ تمام سیاسی طریقوں کا اصول بن گئیں [1]

ان مترجمین میں سب سے مقدم اور سب سے اہم ابن المقفع (المتوفی ۷۵۷) ہے، جس نے بیدپا کے سیاسی اور اخلاقی قصہ کا جو کلیلہ ودمنہ کے نام سے مشہور ہے، ترجمہ کیا، پھر چند رسالے لکھے جن میں بادشاہ اور ارکانِ سلطنت کو نصیحتیں کی تھیں، تیسری صدی ہجری کی ابتدا میں ایک اور فارسی کتاب کا ترجمہ کیا گیا، جس کے مؤلف کا نام معلوم نہیں، اس کتاب کا نام ''تاج'' ہے اور وہ بھی سیاسی امثال کا مجموعہ ہے، جو سلاطین، وزرا اور ساسانی کاہنوں کے اخلاق سے تعلق رکھتا ہے، ابن قتیبہ (جو تیسری صدی کے اخیر میں تھا) کی کتاب ''عیون الاخبار'' میں ایک پوری کتاب ہے جس میں قدیم عربی سیاست کے اصول اور فارسی سیاست کے قاعدے باہم مخلوط طور پر پائے جاتے ہیں، اسی طرح ایک اور کتاب جس کا نام ''اخلاق الملوک'' ہے، یقیناً تیسری صدی کے نصف اول میں لکھی گئی ہے گو ہم اس کے مؤلف کا نام ٹھیک طور پر نہیں جانتے [2]، یہ کتاب سلطنت ساسانیہ امویہ اور عباسیہ کی تاریخ ہے، اسا ایرانی سیاست کی اشاعت

---

[1] اغانی میں ہے کہ وزیر جعفر برمکی نے ابان بن عبد الحمید کاتب کو دس ہزار دینار اس لیے دیے کہ اس نے بیدپا کے قصہ کو نظم کیا تھا۔ [2] احمد زکی پاشا اخیر میں قاہرہ میں اس (بقیہ ص ۶۷ پر)

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ایرانی سیاست کی اشاعت صرف مشرق ہی تک محدود نہیں رہی، بلکہ تمام دنیائے اسلام یہاں تک کہ اسپین میں بھی پھیل گئی، کیوں کہ "عقد الفرید" میں ایک طویل فصل ان اخلاق کے متعلق موجود ہے جو بادشاہ اور اس کے متوسلین کے لیے ضروری ہیں، یہ کتاب چوتھی صدی ہجری میں لکھی گئی ہے اور اس کا مؤلف ابن عبدربہ (۸۶۰-۹۴۰ م) ابن خلدون کے اجداد کی سلطنت میں تھا۔

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

(بقیہ حاشیہ ص ۶۶) کتاب کا ایک نسخہ لائے تھے جو بہت سے قلمی نسخوں سے جو ان کو قسطنطنیہ میں ملے تھے منقول تھا اور ان میں یہ کتاب جاحظ کی طرف منسوب تھی لیکن میرے خیال میں صحیح یہ ہے کہ وہ جاحظ کے معاصر محمد بن حارث ثعلبی کی طرف منسوب ہے، کیوں کہ مسعودی نے مروج الذہب کے مقدمہ میں اس کتاب کا ذکر کیا ہے اور اس کو اسی مؤلف کی طرف منسوب کیا ہے اور یہ کہ اس نے وزیر فتح بن خاقان کی خدمت میں اس کو ہدیۃً بھیجا تھا، اس تہدیہ کا ذکر زکی پاشا کے مخطوطات میں موجود ہے، اس کے علاوہ کتاب کا اسلوب جاحظ کے اسلوب سے مختلف ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

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

اگر ابن خلدون سیاست کو صرف ایک نظری علم کا موضوع بنا دیتا تو وہ ارسطو اور افلاطون سے بہت کم درجہ کا شخص ہوتا، کیوں کہ ایک طرف تو اس کو ارسطو اور افلاطون کا رسوخ واثر حاصل نہ تھا اور دوسری طرف وہ حکومت کی صرف ایک شکل سے واقف تھا، یعنی حکومتِ مطلقہ کی شکل جو یونانی نظمِ حکومت سے بہت زیادہ مختلف تھی اور جس کا تشابہ اور اطلاق صحیح ان عمیق مباحث پر نہیں ہوسکتا، جن کو یونانی شہروں کے سیاسی نظام نے پیدا کیا تھا، اس کے علاوہ وہ یہ بیان کرنا نہیں چاہتا کہ شخصی حکومت کا انقلاب کیوں کر بے اعتدالی کی طرف ہو جاتا ہے، جیسا کہ ارسطو نے کیا ہے، یا یہ کہ جمہوریت کا آئڈیل کیا ہے، جیسا کہ افلاطون نے اس کی شرح کی ہے، بلکہ اس کا مقصد اس سے زیادہ وسیع ہے، ابن خلدون صرف یہ چاہتا ہے کہ وہ انسانی تاریخ کی تشریح اس

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کے وسیع ترین معنوں میں کرے اور اس معاملہ میں اس کا اجتماعی خیال ارسطو اور افلاطون بلکہ زمانۂ قدیم کے مورخین سے بہت زیادہ اعلا ہے، بلکہ ایک خاص حیثیت سے اس کی جدت ہی اس پر مبنی ہے، کہ وہ یونانی اور رومن سیاست بلکہ وہ ان دونوں قوموں اور ان کے شہروں کی تاریخ سے بالکل نابلد تھا لیکن اس کے طریقہ میں اس لاعلمی کے آثار بہت زیادہ اس لیے پائے جاتے ہیں کہ وہ اپنے علم کو ایک معین دائرہ میں محدود رکھنے پر مجبور ہو جاتا ہے، یعنی دنیائے اسلام، ہم نے سیاسی مباحث کا جو ابن خلدون سے پیش تر موجود تھے اور وہ ان سے واقفیت حاصل کر سکتا تھا، اس لیے ذکر کیا کہ اس کی کتاب میں سیاست ہی ایک ایسا موضوع ہے جس پر اس سے پہلے بحث کی جا چکی ہے اور اس نے خود بھی نہایت اہتمام کے ساتھ اس پر گفتگو کی ہے کہ اس کے اسلاف اور اس کے زمانہ کے سیاسی مباحث میں کیا فرق تھا۔

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

ابن خلدون کے زمانہ میں مصر میں اس قسم کی وسیع معلومات منضبط شکل میں رونما ہونے لگی تھیں اور درحقیقت ساتویں صدی ہجری سے مصر میں تعلیم عام کی طرف

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

میلان پیدا ہوا اور تاریخ اسلام میں ہم کو پہلی مرتبہ ایک مؤلف جس کا نام نویری (المتوفی ۱۳۳۲ء) تھا نظر آتا ہے جس نے ایک کتاب میں ۳۰ جلدوں میں ہے اپنے عہد تک کے تمام ادبی، علمی، تاریخی، جغرافی بلکہ خرافی علوم تک کی بھی تشریح کی ہے، مصر میں اس میلان نے مستقل طور پر نہ صرف عام علوم کے متعلق بلکہ آٹھویں اور نویں صدی میں مخصوص علوم کے متعلق بھی ترقی کرنا شروع کی، چنانچہ ایک قسم کی ایک جغرافیانہ انسائیکلوپیڈیا ۳۲ جلدوں میں موجود ہے، جس کو عمری (۱۳۰۱-۱۳۴۸ء) نے جغرافیہ عامہ کے متعلق مرتب کیا ہے، قلقشندی نے عالم اسلامی کے مختلف نظام ہائے حکومت کے متعلق ایک کتاب لکھی ہے اور ان دونوں کتابوں کے علاوہ اور کتابوں میں بھی اس قسم کا مواد موجود ہے، اس قسم کی عام کتابوں کی طرف رجوع کرنے سے علما کو بہت زیادہ عام اور بہت زیادہ وسیع غور وفکر کا موقع ملا، کیوں کہ ان میں انھوں نے اس قسم کے مختلف مواد پائے جن سے ان کو قوموں اور ان مختلف شہروں کے متعلق جو ان کے زمانہ تک معلوم ہو چکے تھے، مطالعہ کا موقع ملا اور ظن غالب یہ ہے کہ ابن خلدون کے اصلی خیال کی توسیع واستحکام میں وہ معین ثابت ہوئی ہوں گی، کہا جاتا ہے کہ ابن خلدون نے اپنا مقدمہ مصر کے سفر سے پہلے افریقہ میں لکھا تھا لیکن یہ بات ثابت شدہ ہے کہ جو مستقل تعلقات مصر اور افریقہ میں، اسی طرح مصر اور اسلامی اسپین میں قائم تھے انھوں نے اس کو مصر کے عقلی دور ترقی سے واقفیت حاصل کرنے کا موقع دیا تھا اور اس کی دلیل یہ ہے کہ وہ اپنے مقدمہ کی ایک فصل میں جو نحو کے ذکر میں ہے ایک مصری نحوی کا ذکر کرتا ہے جو اس کے زمانہ میں موجود تھا اور کہتا ہے کہ اس نے اس موضوع پر ایک بہترین کتاب لکھی ہے، ایک طویل مدت تک مصر کے قیام نے اس کے مقدمہ اور

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اس کی تاریخ پر بہت زیادہ اثر ڈالا ہے اور وہ خود اپنے دیباچہ میں یہی کہتا ہے اور درحقیقت ان زمانوں میں جن میں وسائل علمیہ کے معدوم ہونے سے علوم کی تحصیل میں دیر لگتی تھی، ایک ایسا شخص جو ذہانت میں ابن خلدون کے برابر اور مستعدی میں اس سے تفوق رکھتا ہو، علوم اسلامیہ کے تمام فروع کا مطالعہ اچھے طور پر نہیں کرسکتا تھا، یہی وجہ ہے کہ ساتویں صدی تک ہم کو تاریخ اسلام میں صرف علمائے خصوصی (اسپشلسٹ) کے نام ملتے ہیں، اگر ہم پر جاحظ کے ذریعہ سے اعتراض کیا جائے اور غالباً وہ پہلا شخص ہے جو علوم عامہ کا ماہر ہے اور تیسری صدی تک ہر وہ چیز جو معلوم ہو چکی تھی اس کا ذکر کرتا ہے، تو ہم اس کا یہ جواب دیں گے کہ جاحظ بغداد میں رہتا تھا جو نہ صرف عالم اسلامی میں بلکہ تمام دنیا میں عقلی ترقی کا مرکز تھا اور اس پر بھی جاحظ نے صرف ادب، توحید اور مذہب میں تبحر حاصل کیا۔

(۳)

ابن خلدون پہلا فلسفی ہے جس نے اجتماع کو ایک مستقل علم (Suigeneris) کا موضوع بنایا لیکن ہم کو کوشش کر کے اس علم کی حقیقت اور شکل کی تعیین وتحدید کرنی چاہیے تا کہ ہم اس حقیقی ترقی کا اندازہ کرسکیں جو اس نے اس موضوع میں حاصل کی، سب سے پہلے ہم یہ سوال کرتے ہیں کہ ابن خلدون اجتماع کو کس نگاہ سے دیکھتا ہے؟ مقدمہ کے پڑھنے سے ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ وہ صرف ایک ہی اجتماعی شکل کی طرف اشارہ کرتا ہے، یعنی منظّم سلطنت جس کا نام وہ کبھی قوم رکھتا ہے اور کبھی امت اور وہ اسی کے مختلف تغیرات، منشا، اس کی ترقی کی کیفیت، اس کے درجۂ کمال تک پہنچنے، پھر اس کے اس انحطاط کا جو اس کے بعد واقع ہوتا ہے مطالعہ کرتا ہے، وہ ان ہی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

متواتر تغیرات اور ان کے قوانین کی شرح کرنے پر قناعت نہیں کرتا، بلکہ اس کے علاوہ ان عوارض اجتماعیہ کے درمیان فرق کرتا ہے جو ان کو لاحق ہوتے ہیں اور اسی سلسلہ میں ان کے مسببات اور نتائج کی بھی وضاحت کرتا ہے، بہ ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے اور کسی اجتماعی شکل کی اہمیت کا لحاظ نہیں کیا، مثلاً اس نے ان متعدد جماعتوں کے خواص ممیزہ سے بالکل بحث نہیں کی جو اس کے قریبی زمانہ میں موجود تھیں اور ان میں بعض کا تاریخی زمانہ نہایت شان دار تھا، ان میں بعض روحانی جماعتیں ہیں، مثلاً صوفیہ جنہوں نے عبادت کے اس تخیل کو بدل دیا، جو عام مسلمانوں کے دماغ میں تھا اور وہ علمائے دین جنھوں نے اصولِ اسلام کو ایسے حدود میں محصور کر دیا جہاں رسائی ناممکن ہے، دوسری صدی ہجری سے اسلام کی عظیم الشان سلطنت کے قلب میں متعدد جماعتیں پیدا ہونے لگیں جن میں باہم سخت اختلاف تھا، ان میں بعض مذہبی جماعتیں تھیں اور بعض سیاسی اور بعض میں نہایت آزاد خیال لوگ شریک تھے۔

اگر ہم سلطنت اسلامیہ کی تاریخ یا عہد عباسی میں شمالی افریقہ کی تاریخ کو ٹھیک طور پر سمجھنا چاہتے ہیں، تو اس کے لیے ان جماعتوں کی فطرت اور اثر کا اندازہ کرنا ضروری ہے، بلکہ خالص دینی حیثیت سے اسلام کے تغیر کے سمجھنے کے لیے ان چند مذہبی اور فقہی مذاہب کا مطالعہ بھی ضروری ہے جن میں ہر ایک، ایک مستقل جماعت تھا اور اس میں ایسے واضح خواص پائے جاتے تھے، جن کی اہمیت کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا اور ابن خلدون کی بہت سی تاریخی غلطیاں اس پر مبنی ہیں کہ اس نے ان جماعتوں کے عمل سے بالکل چشم پوشی کر لی ہے لیکن اس کا یہ سبب نہیں ہے کہ وہ ان کے وجود سے ناواقف ہے، کیوں کہ اس نے ان کا ذکر متعدد مقامات پر کیا ہے، بلکہ اس کا سبب یہ ہے کہ اس کو یہ محسوس ہی نہیں ہوا کہ سیاسی تاریخ پر جس کو اس نے موضوعِ بحث

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

بنایا ہے ان جماعتوں کا اثر پڑا ہے، اس کا اصلی مقصد جس کی وہ تحقیق کرنا چاہتا تھا یہ تھا کہ وہ صحیح طور پر تاریخ کا مطالعہ کرے لیکن اس کی اور اس کے اسلاف کی رائے میں تاریخ صرف سیاسی واقعات کی تفصیل کا نام تھا، اسی لیے اس نے اجتماع سیاسی کو تاریخ کے لیے بہ طور ایک تمہیدی بحث کے موضوع بنایا، کیوں کہ اس کو یہ معلوم تھا کہ یہی وہ حقیقی مقام ہے جہاں حوادث پیدا ہوتے ہیں اور نشو ونما پاتے ہیں اور اسی میں ان کے حقیقی مؤثرات پائے جاتے ہیں، مثلاً وہ بدوی قبیلے کو بہت زیادہ اہمیت دیتا ہے، کیوں کہ اس کی رائے میں وہی ہر سلطنت کی اصل ہے، قناعت، خشونت اور عصبیت کی زندگی اس کو فتح پر آمادہ کرتی ہے اور ایک زمانہ تک کے لیے اس کو ایک ایسا اقتدار عطا کرتی ہے، جس میں استبداد کی آمیزش نہیں ہوتی، پھر وہ عیش وعشرت میں ڈوب کر عصبیت کو کھو دیتی ہے اور مائل بہ استبداد، پھر مائل بہ زوال ہو جاتی ہے، ابن خلدون کا ذروۂ عمل اگر یہ نام صحیح ہوتو یہی ہے اور جب ہم ان دوروں کو ٹھیک طور پر سمجھ لیں اور ان متحدہ اور دائمی اسباب کو معلوم کر لیں جن سے ہمیشہ ایک ہی قسم کے نتائج نکلتے ہیں، کیوں کہ تاریخ اسی طرح ہر جگہ اور ہر زمانہ میں اپنے آپ کو دہرایا کرتی ہے تو ہم تاریخ کے سمجھنے اور لکھنے کے قابل ہو جائیں گے۔

یہی وجہ ہے کہ یہ اجتماعی بحث مقصود بالذات نہیں ہے، اگر چہ ابن خلدون اس کو ایک مستقل علم (Suigemeris) خیال کرتا ہے، تاہم وہ اعتراف کرتا ہے کہ اس میں استقلال تام نہیں پایا جاتا اور اس کے وجود کا سبب صرف تاریخی واقعات کی وضاحت اور تحقیق ہے، اس لیے وہ ایک اضافی علم ہے اور اجتماع کا مطالعہ بذاتِ خود ایسے قیمتی نتائج نہیں پیدا کرتا جس پر وہ ذہن قانع ہو جائے جو اس کی طرف توجہ کرتا ہے، ہم اس سے پیشتر ابن خلدون کا یہ واضح فقرہ نقل کر چکے ہیں کہ ”اس علم کا فائدہ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جیسا کہ تم کو معلوم ہوا صرف روایتوں تک محدود ہے، اگرچہ اس کے مسائل بھی بذاتِ خود عمدہ ہیں لیکن اس کا فائدہ صرف یہ ہے کہ ضعیف روایتوں کی تصحیح کی جائے۔[1]

بہ ظاہر اجتماع کے متعلق ابن خلدون کا کوئی ایسا واضح خیال نہ تھا جو خاص طور پر فرد کے متعلق اس کے خیال سے ممتاز ہو، اگرچہ وہ یہ ثابت کرتا ہے کہ ہر زمانہ اور ہر مقام میں اجتماع سیاسی کی متحدہ شکل نہیں ہوتی لیکن اس نے اس طرف توجہ نہیں کی کہ یہ اجتماع فرد سے بالکل ممتاز و مختلف ہوتا ہے اور اس کا وجود اور اس کی حقیقت فرد کی حقیقت سے الگ ہے، وہ اجتماع کے مطالعہ کے لیے فرد کے مطالعہ پر اعتماد کرتا ہے، بالخصوص ان نظریات کے مطالعہ پر جن کو علم الٰہی اور علم کلام کے مباحث نے روح انسانی کے متعلق پیدا کیا ہے، اس لیے اجتماع کے سمجھنے کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ ہم اس پر علم نفس فردی کے قوانین کو منطبق کریں، کیوں کہ اس کے خیالات تمام تر ہر انسان کے خیالات کا مجموعہ ہیں اور اس کے اعمال ان کوششوں کا نتیجہ ہیں، جن کو ہر فرد ایک ہی مقصد تک پہنچنے کے لیے کرتا ہے، ہمارے خیال میں شخصی ذہانت ایک قابلِ لحاظ چیز ہے اور وہی حرکت اجتماعیہ کے ایک بہت بڑے حصہ پر حکومت کرتی ہے، بلکہ جس طریقہ سے سلطنت کو نشو ونما حاصل ہوتی ہے، وہ بعینہ اس طریقہ سے مشابہ ہے جس کے موافق فرد نشو ونما حاصل کرتا ہے یہاں تک کہ ابن خلدون اکثر سلطنت کو فرد کے ساتھ تشبیہ دیتا ہے، سلطنت بھی ایک انسان کی طرح پیدا ہوتی ہے، بڑھتی اور مر جاتی ہے اور اس کی زندگی کے لیے بھی انسان کی زندگی کی طرح حدود معین ہیں، ان کے علاوہ سلطنت کی زندگی کے تغیرات بھی بعینہ وہی ہیں جو شخصی زندگی کے ہیں، اس کے بچپن کا زمانہ وہ ہے جب اس میں سادگی پائی جاتی ہے، اس کے اخلاق میں خشونت ہوتی ہے

[1] المقدمہ صفحہ ۳۲۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اوراس کی ضروریات کم ہوتی ہیں، اس کے شباب کا زمانہ وہ ہوتا ہے، جب اس کی ترقی یافتہ قوتیں اس میں فاتحانہ جذبہ پیدا کرتی ہیں اور جب اس کے تمام حالات میں تدبر کی شان پیدا ہو جاتی ہے اور اس کے دل میں نئے نئے حوصلے پیدا ہوتے ہیں تو اس میں پختگی آجاتی ہے، پھر اس کے بعد اس کے زوال کا زمانہ شروع ہو جاتا ہے، ہر اجتماع کی بنیاد میں زندہ رہنے اور زندگی کے قائم رکھنے کی شخصی خواہش کا عنصر ضرور موجود رہتا ہے اور اجتماع کے پیدا ہونے کا حقیقی سبب یہی ہے۔

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

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

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

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

اس کے علاوہ ابن خلدون کبھی کبھی تجربی طریقہ کو چھوڑ کر الٰہیات اور علم کلام سے بھی کام لیتا ہے، بالخصوص ان مسائل میں جن کے متعلق اس کا یہ اعتقاد ہوتا ہے کہ وہ تجربہ کے دائرہ سے بالکل باہر ہیں، تجربہ سے تو اس کو یہ نظر آتا ہے کہ ایک نوخیز سلطنت کو زوال پذیر سلطنت کے فتح کرنے میں ہمیشہ ایک طویل زمانہ صرف کرنا پڑتا ہے لیکن دوسری طرف وہ یہ ثابت کرتا ہے کہ نوخیز اسلامی سلطنت نے صرف ۳۰ر سال میں ایران کی پوری سلطنت اور رومی سلطنت کے ایک بڑے حصہ کو فتح کر لیا اور اس وقت وہ علم کلام کے دامن میں پناہ لیتا ہے تاکہ وہ یہ دلیل پیش کر سکے کہ یہ واقعہ اس کے یقین کو زائل نہیں کر سکتا، کیوں کہ وہ معجزہ کا نتیجہ تھا اور معجزہ قانونِ علیت کے مطابق

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

واقع نہیں ہوتا کیوں کہ علم کلام نے واضح طور پر ثابت کر دیا ہے کہ جب کوئی پیغمبر دنیا میں مبعوث ہوتا ہے تو معجزہ اس کے لیے ضروری ہو جاتا ہے، ابن خلدون متعدد مواقع پر اپنے دلائل کو الٰہیات سے اخذ کرتا ہے، اس نے روح بشری اور اس کے طریقۂ ادراک کے متعلق جو کچھ بیان کیا ہے وہ صرف الٰہیات کا خلاصہ ہے، اس نظری ذہن کی جو صرف طبیعیات کے مطالعہ پر قانع نہیں ہوتا بلکہ ماوراء الطبیعۃ کے مسائل بھی اس سے مستنبط کرنا چاہتا ہے، ایک خاص مثال اس فصل میں پائی جاتی ہے، جس میں ابن خلدون انسان اور ملائکہ کے علوم کے فرق کو بیان کرنا چاہتا ہے۔

اس بنا پر اجتماع کی صرف ایک شکل اور اس کی زیادہ تر شکلیں سطحی ہیں اور وہ نہایت ہی سادہ طریقہ پر سمجھا جاتا ہے اور تاریخ کے لیے اس کا مطالعہ ایک ایسے طریقہ کے مطابق کیا جاتا ہے جو بعض مقامات پر سخت ناقص ہوتا ہے لیکن اسی کے ساتھ اس میں بڑی طباعی بھی پائی جاتی ہے، عام طور پر مقدمہ ابن خلدون جن مسائل پر مشتمل ہے، اس کا خلاصہ یہی ہے اور اس موضوع اور اس کے طریقۂ بحث کے انکشاف میں ایسی باتیں ظاہر ہوتی ہیں جو ابن خلدون کی جدت پسندی کی شہادت دیتی ہیں اور فلسفۂ اجتماعیہ کی تاریخ میں اس کو عظیم الشان ترقی کی سند عطا کرتی ہیں اور ہم یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ ابن خلدون اگرچہ اپنے پیش نظر مقصد کو تمام تاریخی واقعات کی کنجی سے حاصل نہ کر سکا اور درحقیقت یہ ایک ایسا مقصد ہے جو اب تک حاصل نہ ہو سکا، تاہم وہی ایک ایسا شخص ہے جو اپنی ذہانت اور وسیع معلومات کے ذریعہ سے عالم اسلامی کی تاریخ کے اکثر حصہ کی صحیح شرح کر سکا، ابن خلدون نے تاریخ کی تشریح کے متعلق اسلامی تاریخ کی بہترین معلومات کے موافق جو کوشش کی اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس نے ایسے متعدد اجتماعی واقعات ثابت کیے جو تاریخ اسلامی سے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

بہت زیادہ عام تھے اور ہر جگہ ان کا معائنہ کیا جا سکتا تھا اور اس طرح نہ صرف بخت و اتفاق سے بلکہ دقیق بحث کے ذریعہ سے اس نے فلسفۂ اجتماعیہ کا پہلا سنگِ بنیاد رکھا لیکن وہ بذاتِ خود یہ محسوس کرتا ہے کہ یہ فلسفہ مکمل نہیں ہوسکتا، اس لیے وہ علما اور نقادانِ فن سے یہ توقع کرتا ہے کہ اس کی غلطیوں کو چھپائیں، کیوں کہ علم ابتدائی حالت میں لغزشوں اور غلطیوں سے محفوظ نہیں رہ سکتا، نیز یہ کہ وہ لوگ خاص اس بحث میں لگے رہیں اور اس کو درجۂ کمال تک پہنچائیں۔

چودھویں صدی تک ہم کو فلسفہ کی تاریخ کا جہاں تک علم ہے، اس کے لحاظ سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ ابن خلدون نے فلسفہ کے سامنے ایک نیا موضوع پیش کیا، اس کو نظر آیا کہ حیاتِ انسانی کے کامل مظہر کو اس کے زمانہ تک یونان اور عرب کے فلاسفہ نے اخلاقی اور سیاسی مباحث کے ساتھ گڈمڈ کر دیا ہے، حالاں کہ وہ علاحدہ بحث و مطالعہ کا مستحق تھا اور اس نے اس کی تہہ تک پہنچنا چاہا لیکن کیا یہ اس کے لیے کافی ہے کہ ہم اس کو اجتماعی (Sociologue) کا لقب دے سکیں، جیسا کہ جمیلوفتش اور فیریرو نے اس کو یہ لقب دیا ہے اور اس کی بحث کو اس علم کی تمہید سمجھیں جس کو ہم آج علم الاجتماع کہتے ہیں، لیکن ہمارے خیال میں یہ بہت بڑا مبالغہ ہوگا، اوّلاً تو ابن خلدون کا موضوع بحث یعنی سلطنت اس قدر محدود ہے کہ وہ اجتماع کے موضوع بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا، وہ اجتماع کا ایک جز وضرور ہے لیکن یہ جز واس کا کل نہیں ہو سکتا، بے شبہہ علم الاجتماع کا موضوع جو تمام مظاہر اجتماعیہ اور ان کی پیچیدگیوں پر مشتمل ہے، اس قدر وسیع ہے کہ اس کی مہارت صرف ایک عالم تک محدود نہیں رہ سکتی جو اس کا پورا مطالعہ کر سکے، اس لیے عالمِ اجتماعی صرف وہ شخص ہے جو ایک معینہ طریقہ کے موافق ان مظاہر میں سے ایک مظہر یا چند مظاہر کا مطالعہ کرے اور اس کے ساتھ اس کو اچھی طرح معلوم

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہو کہ وہ جس علم کا مطالعہ کر رہا ہے، یہ اس کے کامل اجزا نہیں ہیں لیکن ابن خلدون کی بحث عام طور پر کوئی خاص بحث نہیں سمجھی جاسکتی، کیوں کہ جن مظاہر اجتماعیہ کا اس نے مطالعہ نہیں کیا وہ ان کی اہمیت کو محسوس نہیں کرتا، نیز جس مظہر اجتماعی پر اس نے اپنی بحث کو محدود رکھا ہے اس کو اجتماعی بحث کی ابتدا بھی نہیں کہہ سکتے، کیوں کہ وہ نہایت پیچیدہ ہے، اس لیے وہ عالم اجتماعی کا ابتدائی نقطہ نہیں ہوسکتا، بلکہ جیسا کہ پروفیسر دورکایم کا خیال ہے وہ اس کا انتہائی نقطہ ہے، پروفیسر فیریرو نے یہ غلط نتیجہ نکالا ہے کہ ابن خلدون اس لیے عالمِ اجتماعی ہے کہ اس نے اجتماع کو اپنے مباحث کا موضوع قرار دیا ہے، کیوں کہ ابن خلدون اجتماع کو تاریخ کا موضوع بھی قرار دیتا ہے اور اس سے پہلے وہ اخلاق کا بھی موضوع تھا اور ہمارے زمانہ میں وہ بہت سے علوم کا موضوع ہے اگر کوئی شخص ایک خاص حیثیت سے اجتماع کا مطالعہ کرے تو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ علم اجتماع کا مطالعہ کر رہا ہے، کیوں کہ اس حالت میں اس علم کی مستقل حیثیت باقی نہیں رہتی اور صرف ایک مبہم نام رہ جاتا ہے جس کا اطلاق تمام اجتماعی علوم پر ہوسکتا ہے، اس میں شبہہ نہیں کہ ابن خلدون نے بہت سے مواقع پر نہایت صحیح اور نہایت اہم اجتماعی رائیں اس لفظ کے اصلی معنی میں ظاہر کی ہیں لیکن تقریباً تمام علوم اجتماعیہ میں کیا ایسے خیالات نہیں پائے جاتے جن کی طرف علمائے اجتماع توجہ کرسکیں؟ ابن خلدون کی رائیں خاص طور پر عمیق اور نادر ہیں اور اپنے پیش روؤں میں بہت سے لوگوں پر وہ صحیح اور مؤثر فکر کے ساتھ اجتماعی مسائل کے مطالعہ میں غالب آیا ہے لیکن اگر ہم یہ ثابت کریں کہ مقدمہ میں جو کچھ ہے وہ علم الاجتماع سے تعلق تو ضرور رکھتا ہے لیکن وہ بعینہٖ علم اجتماع نہیں ہے تو اس سے ابن خلدون کی تنقیص نہیں ہوگی۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

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

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

جمیلو فنتش کا خیال ہے کہ سب سے پہلے جب تک ہم اجناس بشری کے اصول کا اختلاف تسلیم نہ کر لیں حرکت اجتماعیہ وضاحت کے ساتھ معلوم نہیں ہو سکتی لیکن ابن خلدون کے لیے ایسا فرض کرنا ضروری نہیں ہے، کیوں کہ وہ مخلوقات کی اصل کی طرف توجہ نہیں کرتا اور دو مختلف قانونوں کے درمیان (تشابہ و تباین) فرق کرتا ہے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جو اجتماع پر حکومت کرتے ہیں اور مجتمعاتِ بشریہ میں باہم محبت اور عداوت کے جذبات کی توضیح کرنے کے لیے کافی ہیں، اس معاملہ میں ابن خلدون یقیناً ایک منطقی شخص ہے، کیوں کہ جمیلو فنتش اگر چہ اپنے طریقہ کے موافق انسانی جنگ کی تشریح کر سکتا ہے لیکن ہم یہ نہیں معلوم کر سکتے کہ وہ اجناس کے اتحاد و تقارب کی تشریح کیوں کر کر سکے گا۔

حقیقت یہ ہے کہ اجتماع کے متعلق ابن خلدون کی جو رائے ہے اور اس کے مطالعہ کا اس نے جو طریقہ اختیار کیا ہے، ان کی بنا پر وہ جدید دور کے علمائے اجتماع کی صف میں نہیں کھڑا ہو سکتا، بلکہ جو چیز اجتماع اور افراد میں امتیاز قائم کرتی ہے اس کے متعلق ابن خلدون کی کوئی واضح رائے نہیں ہے، حالاں کہ حقیقت اجتماعیہ کی تمیز اجتماع کی ایک ضروری بنیاد ہے اور اگر یہ نہ ہو تو اجتماع صرف علم النفس کی ایک تعمیم کا نام ہوگا، بلکہ ابن خلدون کا طریقۂ بحث چوں کہ اس کے زمانہ کی عادات سے کافی طور پر آزاد نہیں ہوا ہے، تا کہ وہ ایک علمی حقیقت ہو سکے اور اس کو ایک کافی درجہ تک واقعۂ اجتماعی کا موضوع بنایا جا سکے، اس لیے وہ اس کے کارنامہ اور علم جدید کے درمیان ایک روک قائم کر دیتا ہے، سب سے اخیر میں ابن خلدون تاریخ کی تشریح کے لیے اجتماع سے بحث کرتا ہے اور اجتماع کو علم اسی وقت کہہ سکتے ہیں جب وہ مستقل ہو، اس میں شبہہ نہیں کہ بعض دوسرے اجتماعی علوم کی طرح تاریخ اجتماع کی محتاج ہے اور ان علوم کو تاریخ کی ضرورت ہے لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ باہم مخلوط نہ ہونے پائیں اور ایک دوسرے کا محکوم نہ ہو، کیوں کہ ایسی حالت میں دور لازم آجائے گا، اسی لیے یہ نہایت اہم ہے کہ ہم تاریخ اور اجتماع کے موضوع اور دونوں کے مقصد میں امتیاز کریں اور وہ درحقیقت باہم ممتاز ہیں بھی، کیوں کہ مورخ کا فرض یہ ہے کہ وہ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

گذشتہ واقعات کو دریافت کر کے اس کو وضاحت کے ساتھ پیش کرے اور ایک اجتماعی کا فرض اجتماع کو کسی زمانہ کے تعلق سے الگ کر کے دیکھنا اور سمجھنا ہے، کرامر ابن خلدون کی بحث کا نام ''تاریخ تمدن'' رکھتا ہے لیکن گذشتہ مباحث کی بنا پر ہمارا خیال ہے کہ ابن خلدون نے نہ تمدن کی تاریخ لکھنی چاہی اور نہ اس کو لکھا، اس نے اپنے مقدمہ میں بے شبہہ بہت سے ایسے تاریخی مسائل لکھے ہیں جو تمدن سے تعلق رکھتے ہیں لیکن اس نے ان کا ذکر صرف اپنے فلسفیانہ نظریات کی تائید کے لیے کیا ہے، اس کا موضوع اور اس کا مقصد اس سے زیادہ اہم ہے جو کرامر خیال کرتا ہے، اس نے محض تمدن کا مطالعہ کرنا نہیں چاہا، بلکہ انسانی ترقی کے قوانین کا عام طور پر مطالعہ کرنا چاہا اور اسی لیے ہم نے اس کی بحث کا نام ''فلسفہ اجتماعیہ'' رکھا، کیوں کہ اس نے جن رایوں کی تشریح کی ہے، وہ اس درجہ موضوعیت سے تعلق نہیں رکھتیں، کہ ہم ان کو علمی کہہ سکیں اور وہ جیسا کہ تاریخ کا طریقہ ہے، قصہ و حکایت کے طور پر بھی پیش نہیں کی گئی ہیں، تمدن پر وہ ایک قسم کا غور و فکر ہے جس کی تائید تاریخی دلائل یا اس کے علاوہ اور دلائل کرتے ہیں، مثلاً ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ''روح القوانین'' (Lespritdes Lois) کوئی علمی یا تاریخی کتاب ہے، بلکہ وہ ایک فلسفیانہ تالیف ہے، اس لیے اگر ہم زمانہ، تمدن اور ذہن کے فرق کا لحاظ رکھیں تو اس تالیف اور ابن خلدون کی تالیف میں بہت زیادہ قرب و اتصال پائیں گے۔

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

ΩΩΩ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

چوتھی فصل

وہ مظاہر جو اجتماع سے الگ ہیں
(۱) اقلیم (۲) جغرافیانہ ماحول (۳) مذہب۔

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

ہم پہلی فصل کی ابتدا میں بیان کر آئے ہیں کہ جو مظاہر اجتماع میں واقع

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

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

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

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

سامنے اعانت کے لیے فریاد کرنا اس کے لیے لازمی ہے[1] ابن خلدون نے یہ دلیل نہایت سادہ طور پر پیش کی ہے، حالاں کہ ارسطو کی طرح اس کو اعتقاد قائم کرنا چاہیے تھا کہ اجتماع کی تنظیم و ترتیب خود اجتماع کے اجزا ہی کی مصلحت کے لیے کی گئی ہے۔

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

لیکن اس مجتمع طبعی کی کوئی سیاسی شکل نہیں ہے، اس لیے جب وہ سیاسی شکل اختیار کرتا ہے، تو یہ محض فطرۃً ہی نہیں ہوتا، بلکہ غور و فکر کا عمل بھی اس میں شامل ہوتا ہے[2] اور یہی چیز مجتمع بشری کو ان اجتماعات سے جو بہ ظاہر اس کے مشابہ معلوم ہوتے ہیں اور جن کو ہم بعض جانوروں میں دیکھتے ہیں ممتاز کرتی ہے، کیوں کہ یہ اجتماعات صرف فطرت کا نتیجہ ہوتے ہیں اور اجتماع بشری عقل و فطرت دونوں کا نتیجہ ہوتا ہے اور انسان اپنے اجتماع میں ایک ایسی اعلا ترین طاقت کی ضرورت محسوس کرتا ہے جو ایک کو دوسرے پر ظلم کرنے سے روک دے[3] اور یہی احساس حکومت کی بنیاد ہے لیکن یہ کس قسم کا سمجھوتہ ہے اور اس مجتمع میں جب کہ وہ سیاسی شکل میں بدل جاتا ہے، اس کا حقیقی حصہ کیا ہے؟ کیا وہ پورے مجتمع کا سمجھوتہ ہے یا وہ صرف فردی سمجھوتہ ہے؟ ہم کو ابن خلدون کا خیال یہ معلوم ہوتا ہے کہ مظاہر اجتماعیہ مظاہر فردیہ سے مختلف نہیں ہوتے اور وہ ہمیشہ مظاہر فردیہ کی طرف لوٹائے جا سکتے ہیں لیکن وہ حصہ جو اجتماع میں فکر بشری پر مبنی ہے ابن خلدون اس کی تحدید نہیں کرتا اور ہمارے خیال میں یہ تعلیل اور در حقیقت

---

[1] المقدمہ صفحہ ۳۵۔ [2] المقدمہ صفحہ ۳۶۔ [3] المقدمہ صفحہ ۳۶۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

یہی تمام مسلمان فلاسفہ کی تعلیل ہے، ارسطو کی اس تعلیل کی تحریف ہے جو عربوں کی طرف غیر صحیح طریقہ پر سریانی زبان کے ذریعہ سے نقل کی گئی ہے، اجتماع بشری اور اجتماع حیوانی کے باہمی امتیاز کے متعلق ارسطو کا جو خیال ہے اس کی حقیقت یہ نہیں ہے کہ تفاہم بشری نے اس اجتماع کو پیدا کیا ہے، بلکہ اس کی حقیقت یہ ہے کہ ہر مجتمع بشری اپنے اجتماع کو اور اپنی غایت مطلوبہ کو محسوس کرتا ہے لیکن حیوانی جماعتیں فطرۃً بغیر اس احساس کے پیدا ہو جاتی ہیں، اس بنا پر انسانی جماعت کا یہ احساس اس میں اثر کر کے اس کو ایسی شکل میں بدل سکتا ہے جو اس کی مصلحت کے موافق ہو، اس حالت میں ارسطو کی رائے کے موافق سمجھوتہ کو مجتمع کے پیدا کرنے میں کوئی دخل نہیں ہے، بلکہ وہ صرف اس کی ترقی کا سبب ہے اور یہ ایک نہایت صحیح رائے ہے[1] ایک ترجمہ کی غلطی نے التامیرا کو اس پر آمادہ کیا کہ عقد اجتماعی کے متعلق چوں کہ ابن خلدون کا کوئی خیال نہیں ہے، اس لیے اسکندر نے اپنے آپ کو جس خطرے میں ڈالا اور مسعودی نے اس کی روایت کی اور ابن خلدون نے اس روایت کی تردید کی اس کے متعلق سوال کرے، کیوں کہ ابن خلدون اپنے دلائل کے ضمن میں کہتا ہے ''بادشاہ لوگ اپنے آپ کو اس قسم کے خطرے میں نہیں ڈالتے (یعنی سکندر کا سمندر کی گہرائی میں اترنا) اور جس شخص نے اس پر اعتماد کیا اس نے اپنے آپ کو خطرے میں ڈالا اور گرہ کو کھول دیا[2]، دی سلان نے ''انتقاض العقدہ'' کا ترجمہ اس عبارت میں کیا ہے، (Le pacte social se briserait)

حالاں کہ اس کا صحیح ترجمہ یہ ہے (Le noeud de la so-ciebe see aelierait)

اور اس کا مطلب یہ ہے کہ ملازم اور اہلِ فوج جب یہ یقین کر لیتے ہیں کہ ان کا کوئی سردار نہیں ہے، تو اپنے اوپر دوسرا بادشاہ مقرر کر لیتے ہیں۔

---

[1] ارسطو کی سیاست، پہلی کتاب، پہلی فصل۔ [2] المقدمہ ص ۳۰۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

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

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

خلاصہ یہ کہ مجتمع کی بنیاد حفاظتِ نفس کا فطری جذبہ ہے اور باہمی جھوتہ انسان کو تنظیم سلطنت میں مدد دیتا ہے، انسان اس لیے اجتماعی زندگی بسر کرتا ہے کہ ایک دوسرے کا محتاج ہے، اس بنا پر جنگ کی حالت جو کہ انسان کے خواص میں ہے، انسانوں کو باہم جمع نہیں کرتی، جیسا کہ ہوبز کا خیال ہے، بلکہ اس کے برعکس سلامتی اور

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

امن کی ضرورت ان کو جمع کرتی ہے، البتہ جب اجتماع کی بنیاد قائم ہو جاتی ہے تو افراد کے مصالح میں باہم تصادم ہوتا ہے اور ان میں دشمنی کے مخفی جذبات ابھر آتے ہیں اور یہیں سے قانون اور ایسی بااقتدار حکومت کی ضرورت پیدا ہوتی ہے جو ان تشدد آمیز خواہشوں کا قلع قمع کر سکے اور مونتسکیو بعینہ یہی وجہ بیان کرتا ہے[1] البتہ یہ وجہ ابن خلدون کے یہاں بہت زیادہ سادہ اور غیر پختہ طریقہ پر پائی جاتی ہے اور اس نے اس کو نہایت اختصار کے ساتھ بیان کیا ہے، کیوں کہ ابن خلدون نے اصل مجتمع سے بحث کرنا ضروری نہیں سمجھا اور عرب علمائے منطق کی رائے کے مطابق کسی علم کے موجد کے لیے اپنے علم کے موضوع کا وجود یا اس کی اصل کا ثابت کرنا ضروری نہیں ہے۔

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

(۱)

ابن خلدون نے ایک طویل فصل میں جغرافیہ عامہ سے بحث کی ہے جو یونانی جغرافیہ داں بطلیموس، جغرافیہ دانانِ عرب بالخصوص ادریسی کی نقل کی ہے اور اس فصل میں دو فائدے ہیں، اولاً تو یہ کہ جغرافیہ کے علم کے بغیر ہم نہ تاریخ لکھ سکتے ہیں نہ اس کو سمجھ سکتے ہیں،

---

[1] روح القوانین (Espritdeslois) الکتاب الاول الفصل الثالث۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

دوسرے یہ کہ ابن خلدون مختلف اقالیم اور جغرافیانہ ماحولوں کی تشریح کرنا چاہتا ہے لیکن ہم کو اس طویل فصل کی تحلیل و تجزیہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے، کیوں کہ اس کو ہماری بحث سے تعلق نہیں ہے اور ابن خلدون نے اس میں کوئی ایسی بات نہیں کہی ہے جو اس کے اسلاف نے نہ کہی ہو، وہ ان کی غلطیوں میں سے ایک غلطی سے بھی محفوظ نہیں ہے، بلکہ ہمیشہ ان کو صحیح طور پر سمجھ بھی نہیں سکتا، البتہ جغرافیہ دانانِ قدیم کے علم کے مطابق ہفت اقلیم کے موضوع سے اس نے جو نتائج نکالے ہیں وہ ہمارے لیے اہم ہیں، اقلیم اوّل یعنی کرۂ زمین کے آباد حصہ میں سے جنوب اقصیٰ میں سخت گرمی پائی جاتی ہے اور اقلیم سابع یعنی شمال میں اسی قدر سردی اور ان دونوں کے درمیان جو اقالیم واقع ہیں ان میں اس قسم کی حرارت پائی جاتی ہے، جن کے درجۂ اعتدال میں اختلاف ہوتا ہے اور ابن خلدون اجسامِ بشری اور اخلاقِ انسانی میں حرارت کے مختلف درجوں کے اثر کو تسلیم کرتا ہے[1] اور اس کے بعد اس کا اثر تمدن پر پڑتا ہے، باشندگانِ جنوب کے رنگ کی سیاہی حرارت کی شدت کا نتیجہ ہے، جہاں سورج ہمیشہ گرم رہتا ہے'' کیوں کہ سورج ان کے سرون کے بالکل مقابل رہتا ہے اور تمام فصلوں میں مقابلہ کی یہ مدت دراز ہوتی ہے، اس کی وجہ سے روشنی بہت زیادہ پیدا ہوتی ہے اور ان کے یہاں سخت گرمی پڑتی ہے اور گرمی کی شدت سے ان کے چہرے سیاہ ہو جاتے ہیں[2] لیکن باشندگانِ شمال کا رنگ بالکل اس کے مخالف سبب کی وجہ سے سفید ہوتا ہے اور وہ سبب یہ ہے کہ'' شمال میں ان کی ہوا میں سخت سردی کی آمیزش ہوتی ہے، کیوں کہ سورج ان کے افق میں ہمیشہ منظر چشم کے دائرے کے سامنے یا اس کے قریب رہتا ہے، اور دوسروں کے سامنے اور اس کے

---

[1] و [2] المقدمہ صفحہ ۷۰ و ۷۱

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

قریب نہیں آتا، اس لیے تمام فصلوں میں گرمی کم اور سردی زیادہ ہوتی ہے، جس کی وجہ سے وہاں کے باشندوں کا رنگ سفید ہو جاتا ہے[1] لیکن معتدل اقالیم کے باشندوں کے جسم بہت زیادہ قوی اور بہت زیادہ متناسب الاجزا ہوتے ہیں درآں حالیکہ اقالیم منحرفہ کے باشندے تقریباً تمدن سے بالکل بے بہرہ ہوتے ہیں، اس لیے وہ وحشی ہیں جو نہ شریعت جانتے اور نہ حکومت و مذہب اور ان کے اخلاق نہایت پست ہوتے ہیں اور اسی کے ساتھ وہ ایسے وسط صالح سے دور ہوتے ہیں جو متمدن مجتمع کے لیے موزوں ہوتا ہے اور تاریخ ہم کو بتاتی ہے کہ تمدن خواہ ناقص ہو خواہ کامل صرف بلاد معتدلہ میں پایا جاتا ہے اور دونوں منحرف اقلیموں کے جس قدر قریب یا ان سے جس قدر دور اس کی نشو ونما ہوتی ہے، اسی نسبت سے اس کا درجۂ کمال مختلف ہوتا ہے۔

اسی لیے اقلیم رابع جو باقاعدگی کے ساتھ وسط سے تعلق رکھتا ہے اور جو معتدل حرارت سے مستفید ہوتا ہے، وہ ہمیشہ تمدن کے اقسام میں سے کامل ترین تمدن سے بہرہ ور ہوتا ہے اور اسی میں انسانیت، منظم حکومت، شریعت آسمانی، مذاہب اور علوم و فنون سے آشنا ہوئی، ابن خلدون شام اور عراق کو اسی اقلیم میں شامل کرتا ہے اور ہم کو معلوم ہے کہ شام یہودیت اور نصرانیت کا گہوارہ تھا اور گذشتہ زمانہ میں عراق میں اشوری تمدن سرسبز و شاداب ہوا جس سے اہلِ عرب اگرچہ پوری طور پر واقف نہیں ہیں، تاہم وہ اس کا احترام کرتے ہیں لیکن ابن خلدون کو ایک مشکل پیش آتی ہے اور وہ یہ کہ بلاد عرب جو اسلام کا گہوارہ اور اس دولت مند اور لچکدار زبان کا وطن تھے، جس نے دنیائے قدیم پر غلبہ حاصل کر لیا تھا، ان اقالیم معتدلہ میں شامل نہیں ہیں، بلکہ وہ

[1] مقدمہ صفحہ ۷۰ و ۷۱۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اقلیم اوّل اور اقلیم ثانی میں شامل ہیں لیکن تین طرف سے ان کو سمندر گھیرے ہوئے ہے، اس لیے اس کی رطوبت ہوا میں اثر کرتی ہے اور اس کی سخت گرمی سے لطیف ہو جاتی ہے۔[1]

ابن خلدون نے صرف ان ہی واقعات کے ثابت کرنے پر قناعت نہیں کی بلکہ علمی حیثیت سے ان کی تشریح کرنی چاہی، وہ کہتا ہے کہ اہلِ جنوب کے اخلاق میں خفت اور طیش پایا جاتا ہے اور وہ سکون سے نا آشنا ہیں اور اپنی زندگی کا اکثر حصہ ناچ رنگ میں صرف کرتے ہیں اور اس کا صحیح سبب یہ ہے کہ علم حکمت میں اپنے مقام پر ثابت ہو چکا ہے کہ سرور اور شادمانی کی حقیقت یہ ہے کہ روح حیوانی جسم میں پھیل جاتی ہے اور اس کے برعکس غم کی حقیقت روح حیوانی کا منقبض اور متکاثف ہونا ہے اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ حرارت ہوا اور بخار کو پھیلاتی ہے اور اس میں تخلخل پیدا کر کے اس کی مقدار کو بڑھا دیتی ہے۔[2]

اہلِ شمال اور اہلِ جنوب میں اقلیم کے ذریعہ جو اختلاف پیدا ہوا ہے اس کی شرح مونتسکیو کے بیان کے مطابق حسب ذیل ہے "ٹھنڈی ہوا ہمارے جسم کے خارجی عضلات کے اطراف کو سکڑا دیتی ہے جس سے ان کا نشاط بڑھ جاتا ہے اور اطراف جسم سے دل کی طرف خون کے رجوع کرنے میں مدد ملتی ہے، وہ ان عضلات کے تمدد کو کم کر دیتی ہے اور اس طرح ان کی قوت کو بڑھاتی ہے لیکن اس کے برعکس گرم ہوا عضلات کے اطراف کو ڈھیلا کرتی ہے اور ان کو پھیلاتی ہے اور اس طریقہ سے ان کی قوت اور نشاط کو کم کرتی ہے اور اس بنا پر سرد فضاؤں کے باشندے زیادہ طاقت ور اور زیادہ مضبوط ہوتے ہیں۔[3]

---

[1] المقدمہ صفحہ ۷۰و۷۱۔ [2] المقدمہ صفحہ ۷۲۔ [3] مونتسکیو، روح القوانین، چودھویں کتاب، دوسری فصل۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جس نتیجہ پر ابن خلدون پہنچا ہے، بعینہ اسی نتیجہ پر وہ جس طرح پہنچتا ہے اس کی تفصیل یہ ہے "گرم ملکوں میں جہاں جسم کے عضلات پھیل جاتے ہیں، اعصاب کے اطراف بیدار ہو جاتے ہیں اور ذرا سی بات ان کو سخت سے سخت کاموں پر آمادہ کر دیتی ہے لیکن سرد ملکوں میں جسم کے عضلات بستہ ہو جاتے ہیں، حلمات سکڑ جاتے ہیں اور ایک حد تک اعصاب کے اطراف کی چھوٹی چھوٹی شاخیں شل ہو جاتی ہیں، اس لیے احساس جب تک بہت زیادہ قوی اور تمام اعصاب سے صادر نہ ہو دماغ تک نہیں پہنچتا لیکن خیال، ذوق، شعور اور نشاط چھوٹے چھوٹے غیر متناہی احساسات پر موقوف ہوتے ہیں[1]

دونوں فلسفی اپنے خاص تجربہ سے اپنے نظریے کی دلیل مستنبط کرنا چاہتے ہیں، ابن خلدون ان لوگوں کی مثال پیش کرتا ہے جو حمام کی گرمی سے مسرور ہو جاتے ہیں، کیوں کہ وہ روح حیوانی کو گرم کر دیتی ہے اور اس کو پھیلاتی ہے،[2] اور مونتسکیو اس شخص کی مثال پیش کرتا ہے جو دفعۃً سخت گرم مقام میں پہنچ جاتا ہے اور جسم کے خارجی عضلات کے ڈھیلے ہونے کی وجہ سے تنگی محسوس کرتا ہے۔

لیکن ان دونوں میں سے کسی نے اس نظریہ کو جو اقلیم کے ساتھ مخصوص ہے بذاتِ خود ایجاد نہیں کیا ہے، بلکہ ان دونوں کے یونانی اور ان دونوں کے اہلِ وطن اسلاف نے ان پر سبقت کی ہے، بقراط پہلا شخص ہے جس نے طبیعت انسانی میں اقلیم کے اثر کو اہمیت دی ہے اور ارسطو اس تاثیر کو شہروں کے سیاسی نظام اور ان کی سیاسی قابلیتوں میں لحاظ رکھتا ہے اور گرم ملک اور کالے حبشیوں کے رنگ کے درمیان جو تعلق پایا جاتا ہے اس پر ابن خلدون ابن سینا کے قول کی سند

---

[1] مونتسکیو، روح القوانین، چودھویں کتاب، دوسری فصل۔ [2] المقدمہ صفحہ ۸۳۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

پیش کرتا ہے[۱] اور انسان کی طبعی اور اخلاقی ترکیب پر اقلیم کا جو اثر پڑتا ہے اس پر ابن خلدون سے پہلے مشہور ادیب جاحظ نے تفصیل کے ساتھ بحث کی ہے لیکن اس نے یہ بحث محض ایک ادیب کی حیثیت سے کی ہے، اس لیے اس نے ابن خلدون کے نظریے مرتب نہیں کیے اور یہ نہیں بیان کیا کہ اس سے تاریخ کی تشریح میں مدد ملتی ہے، فیلسوف کندی نے جو تیسری صدی ہجری میں تھا اور مورخ مسعودی نے جو چوتھی صدی میں تھا اسی قسم کے نظریے قائم کیے ہیں لیکن وہ نہایت پیچیدہ ہیں اور فرانس میں مونٹسکیو سے پہلے جان بودوان نے نظریۂ ماحول پر نہایت تفصیل سے بحث کی ہے۔

عام طور پر یہ مسئلہ کہ انسان کی فطرت اور اخلاق پر ماحول کا اثر پڑتا ہے اور پھر اس سے متعدی ہو کر تمدن تک پہنچتا ہے، ایسا مسئلہ ہے جس میں کوئی شبہہ نہیں ہے لیکن کیا یہ ممکن ہے کہ ہم اس اثر کی ایسی تحدید کر سکیں جس سے ہم کو یہ معلوم ہو سکے کہ وہ مجتمع میں کس حد تک اثر کرتا ہے؟ یہ اب تک واضح نہیں ہو سکا ہے، بہ ظاہر ان تمام فلاسفہ اور مصنّفین نے جنھوں نے مونٹسکیو کے زمانہ تک اقلیم پر بحث کی ہے، ان کوششوں کا کافی اندازہ نہیں کیا ہے، جو فرد اور مجتمع دونوں اس اثر کے مقابلہ کے لیے کرتے ہیں لیکن بہر حال یہ مقابلہ فطری ہے، تمام لوگ سردی اور گرمی سے اپنا بچاؤ کرتے ہیں اور جس قدر تمدن کو ترقی ہوتی جاتی ہے یہ مقابلہ زیادہ منظّم اور موٴثر ہوتا جاتا ہے، یہاں تک کہ آج ہماری یہ حالت ہوگئی ہے کہ ہم شمال کے باشندوں کو سخت گرم ملکوں میں خوش باش زندگی بسر کرتے ہوئے دیکھتے ہیں اور یہ بات ثابت

---

[۱] ابن سینا اپنے طبی رجز میں کہتا ہے:

یا زنج حر غیر الا جسادا — حتی کسا جلو دھا سوادا
والصقلب اکتسبت البیاضا — حتی غدت جلو دھا یضاضا

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

شدہ ہے کہ یہ مقابلہ جو روز بروز نہ صرف گرمی اور سردی کے مادی اثر کے لحاظ سے بلکہ ان کے اخلاقی اثر کے لحاظ سے بھی بڑھتا جاتا ہے، وہ بھی اسی طرح مجتمع میں اثر کرتا ہے اور اگر ہم متعین طور پر اقلیم کی تاثیر کی تحدید کرنا چاہیں تو ہم کو معلوم ہوگا کہ وہ آہستہ آہستہ کم ہو رہی ہے، اس بنا پر قانون تباین جس کی بنیاد ابن خلدون نے زیادہ تر اسی تاثیر کی نسبت پر قائم کی ہے عام نہ ہوگا، اسی طرح مونتسکیو نے قانون (اور عام طور پر مظاہرہ اجتماعیہ) اور اقلیم کے تعلق کے متعلق جو قواعد وضع کیے ہیں ان میں بہت زیادہ مبالغہ پایا جاتا ہے۔

ایک قطعی دلیل ایسی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نظریہ اقلیم کی شرح جس طرح ارسطو، ابن خلدون اور مونتسکیو نے کی ہے وہ لغزش سے محفوظ نہیں ہے اور وہ یہ کہ جب ان میں سے ہر ایک اپنے اصول کو زمانوں میں مجتمع کی ترقی پر منطبق کرتا ہے تو ہر ایک جن نتائج پر پہنچتا ہے، ان میں عظیم الشان اختلاف پیدا ہو جاتا ہے، ارسطو کا خیال ہے کہ یونانی قوم نے اس ترقی کو دنیا کی اور قوموں تک پہنچایا ہے، وہ کہتا ہے کہ یورپ کے اور باشندے بہادر تو ضرور ہیں لیکن ذہین نہیں ہیں[1] اور ایشیائی قومیں ذہین تو بہت ہیں لیکن ان میں بہادری کی کمی ہے لیکن یونانی قوم ایشیا اور مغربی یورپ کے درمیان آباد ہے، اس لیے وہ ٹھیک توسط و اعتدال کی حالت میں ہے اور ابن خلدون کے نزدیک جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں شام اور عراق کے باشندے تمام قوموں سے زیادہ اس امتیازی خصوصیت میں کامیاب ہیں لیکن مونتسکیو شمال کی قوموں کو اعلاترین مثال سمجھتا ہے۔

معاملہ صرف نتائج کے باہمی اختلاف ہی تک محدود نہیں ہے بلکہ حرکت

---

[1] السیاسۃ، الکتاب الرابع، الفصل السادس۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

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

(۲)

انسان کے جسم اور اخلاق پر جغرافیانہ ماحول کا جو اثر پڑتا ہے اس کی شرح کے لیے ابن خلدون نے ایک فصل مخصوص کر دی ہے[۱] لیکن اقلیم کے اثر کو اس نے جس قدر اہمیت دی ہے اس قدر اہمیت اس اثر کو نہیں دی ہے، جس سرسبز وشاداب ملک میں زمین کی پیداوار زیادہ ہوتی ہے، اس میں لوگ عیش وفارغ البالی کی زندگی بسر کرتے ہیں اور اپنی روزی حاصل کرنے کے لیے ان کو بہت زیادہ کوشش نہیں کرنی پڑتی کیوں کہ ان کی آمدنیاں ان کی ضروریات سے زیادہ ہوتی ہیں اور اسی وجہ سے وہ عیش وطرب میں مصروف ہو جاتے ہیں، جس کا اثر ان کے جسمانی ضعف بلکہ ان کی

---

[۱] المقدمہ، المقدمہ الخامسہ صفحہ ۷۳ وما بعدہا۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

عقل پر بھی پڑتا ہے، ان پر امراض کے حملے ہوتے رہتے ہیں، جدوجہد کی روح ان میں مفقود ہوتی ہے اور اکثر اوقات ان میں جنگی اوصاف نہیں پائے جاتے، اس لیے وہ حملہ اور مدافعت کی طاقت نہیں رکھتے، اس کے بالکل برعکس بنجر ملکوں کے باشندے بالخصوص صحرائی باشندے جن سے ابن خلدون نے بہت زیادہ تجربہ حاصل کیا ہے، اپنے فقر وفاقہ کی وجہ سے نہایت موٹی جھوٹی زندگی بسر کرتے ہیں اور ان کے جسم بہت زیادہ طاقت ور، ان کے عزائم بہت زیادہ مؤثر اور ان کی عادتیں بہت زیادہ شایستہ ہوتی ہیں، ان کے اخلاق میں بہت کم بے اعتدالی پائی جاتی ہے اور عیش وتنعم کی زندگی بسر کرنے والوں کو جو قحط چور چور کر دیتا ہے، ان پر اس کا کچھ اثر نہیں ہوتا یا یہ کہ وہ ان پر بہت کم اثر کرتا ہے اور وہ ان لوگوں سے زیادہ پرہیز گار ہوتے ہیں، جو آہستہ آہستہ مسائلِ دینیہ میں بہت زیادہ سہل انکار ہو گئے ہیں۔

لیکن ابن خلدون بجائے اس کے کہ جغرافیانہ ماحول کا جو اثر تمدن پر پڑتا ہے اس کی ترقی پر مفصل بحث کرتا جیسا کہ مونتسکیو نے کیا ہے، ایسے مباحث کے پیچھے پڑ جاتا ہے جو اس سے بہت کم مناسبت رکھتے ہیں، یعنی یہ کہ جسم اور عقل پر بھوک کا کیا اثر پڑتا ہے اور وہ اس بحث میں صوفیہ کے حالات اور ان کی تعلیمات سے جو اس زمانہ میں بالخصوص شمال افریقہ میں بہت زیادہ پھیلی ہوئی تھیں یقیناً متاثر ہوا ہے اور یہ صوفیہ ورع وعبادت میں ہمہ تن غرق رہتے ہیں اور ان کے نزدیک جسم جس قدر غذا سے بے نیاز ہوتا ہے اسی قدر زیادہ منظّم ہو جاتا ہے، ذہن کی صفائی بڑھ جاتی ہے اور روح عالمِ غیب کا بہت زیادہ ادراک کرنے لگتی ہے اور کہا جاتا ہے کہ ان میں بہت سے لوگ اس روحانی ریاضت کی مشق کرتے ہیں لیکن بایں ہمہ اس پانچویں مقدمہ کو ہم حشو بھی نہیں فرض کر سکتے، کیوں کہ وہ مؤثر جغرافی کی جس مختصر اور بہت کم واضح شرح پر

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مشتمل ہے وہ اس کے ساتھ اہم فرق کے سمجھنے میں مدد دیتی ہے، جس کو ابن خلدون اس کے بعد بدویانہ اور شہری زندگی کے درمیان ثابت کرنا چاہتا ہے۔

(۳)

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

ہم کو سب سے پہلے یہ نظر آتا ہے کہ ابن خلدون اس معاملہ میں ابن رشد کا خاص شاگرد ہے[1] کہ فلسفہ اور مذہب میں تطبیق ضروری ہے اور واقع میں بھی ان دونوں

---

[1] مشہور یہ ہے کہ ابن خلدون نے فلسفہ ابن رشد کی شرح لکھی تھی جو اگر چہ ہم تک نہیں پہنچی لیکن اس کا ذکر ابن خطیب کی کتاب میں ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

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

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

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

چاہتے، ہمارے لیے صرف یہ کہنا کافی ہے کہ ابن خلدون کی رائے میں حقیقی مذاہب صرف وہی ہیں جو اس وحی سے پیدا ہوتے ہیں۔

دنیا میں بہت سے جھوٹے مذاہب بھی ہیں لیکن اسی کے ساتھ ان میں تھوڑی سی حقیقت بھی شامل ہے اور یہ وہ مذاہب ہیں جو کہانت سے ماخوذ ہیں اور پیشین گوئی اور مختلف صورتوں میں غیبی اطلاعات پر مبنی ہیں (مثلاً زجر طیر اور فحصا حشا وغیرہ) اور در حقیقت جو روحیں صفت ملکیہ جیسا کہ ابن خلدون یہی نام لیتا ہے کے حاصل کرنے کی پوری قدرت نہیں رکھتیں، وہ بھی اس قسم کے مختلف وسائل سے جو ان کو عالمِ مادی سے الگ کرلیں، کام لے کر عالمِ روحانی تک پہنچ سکتی ہیں، مثلاً انسان کے لیے یہ ممکن ہے کہ اگر وہ ایک نہایت حقیر چیز پر ایک طویل مدّت تک اپنی توجہ کو محدود رکھے تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ اپنے گردو پیش کی ہر چیز کو بھول جائے گا اور وہ عالمِ ملکی کی کوئی چیز نہایت سرعت کے ساتھ اور نہایت ناقص شکل میں دیکھ سکے گا، یہی بت پرستانہ مذاہب ہیں لیکن ابن خلدون ان مسائل کی شرح پوری وضاحت اور روشن طریقہ سے نہیں کرتا لیکن ہم کو معلوم ہے کہ وہ اس معاملہ میں اپنے متشدد معاصرین کے خوف سے تردد کرتا ہے، وہ کہتا ہے کہ کاہنوں کے علوم حقیقتِ مطلقہ یا زیادہ موزوں طور پر کسی مذہب کی بنیاد نہیں قرار پا سکتے لیکن اس کا فرض یہ ہے کہ وہ دین کو حقیقتِ مطلقہ کے مثل ثابت کرے، ابن خلدون اس سے بھی آگے نکل جاتا ہے اور صوفیہ کے ساتھ یہ ثابت کرتا ہے کہ انسان مادی زندگی سے پوری طور پر نکل کر اور حواس کے تمام مدرکات سے اجتناب کر کے اگر اپنے حسن ایمان کو محفوظ رکھتا ہے اور کسی نئے مذہب کی بنیاد قائم کرنا نہیں چاہتا ہے اور جھوٹے مذہب کی بھی، تو وہ ملکوتی زندگی کی لذت کو چکھ سکتا ہے اور یہ محسوس کرسکتا ہے کہ وہ ذاتِ الٰہی کے قریب پہنچ گیا

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہے اور اس وقت وہ ان حقائق کا ادراک بھی کر سکتا ہے جن کو علما معمولی طریقوں سے معلوم کرتے ہیں، بلکہ یہ حقیقتیں نہایت واضح اور نہایت روشن صورتوں میں ظاہر ہوتی ہیں لیکن انسان اگر ذاتی تفوق یا فائدہ حاصل کرنے کے لیے اس قسم کی ریاضت کرتا ہے تو اس کے سامنے راستہ بند ہو جاتا ہے اور گو وہ دوسرے عالم سے اتصال پیدا کر سکتا ہے لیکن یہ اتصال خدا کے ساتھ نہ ہوگا، بلکہ شیطانوں کے ساتھ ہوگا، بت پرستانہ مذاہب کاہنوں اور ان کے قسیسوں کا جو عالمِ غیب کے حالات معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں کام یہ ہوتا ہے کہ شیطانوں اور شریر روحوں سے مل کر بندوں پر اقتدار قائم کریں۔

صرف اسی قدر نہیں بلکہ روح بشری خواب کے ذریعہ سے مستقبل کے بعض اسرار بھی معلوم کر سکتی ہے لیکن ان معلومات کی صحت کے لیے یہ ضروری ہے کہ روح استقامت ورع اور طہارت میں کامل ہو، ورنہ خواب یا تو شیطان کی وحی ہوگا یا روزانہ زندگی کی وہ صورتیں ہونگی جو بار بار سامنے آتی ہیں، ایک عجیب بات یہ ہے کہ ابن خلدون کا دعویٰ یہ ہے کہ اس نے اس معاملہ کا خود ذاتی طور پر تجربہ کیا ہے اور اس نے سحر کی متعدد کتابوں میں پڑھا ہے کہ انسان روزہ اور نماز سے اپنے جسم کو مردہ اور پاک کرنے کے بعد سونے سے پہلے اپنے ارادہ کو اپنے مرغوب بھید کی طرف متوجہ کر سکتا ہے اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ نیند کے درمیان وہ خواب میں نمایاں ہوگی، ابن خلدون کا بیان ہے کہ اس نے اس ذریعہ کو خود استعمال کیا ہے اور اس کی بدولت نہایت عظیم الشان اسرار کا علم حاصل کیا ہے اور وحی ایک نہایت سچی چیز ہے [1]، بلکہ بہت سے فلاسفہ جو صوفیہ اور متکلمین میں داخل نہیں ہیں یہ خیال رکھتے ہیں کہ انسان قوائے بدنیہ کے مردہ کرنے کے ذریعہ سے عالمِ حسی سے نجات حاصل کر سکتا ہے، نہ صرف بعض

---

[1] المقدمہ ص ۸۳ و مابعد ہا۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اسرار سے واقف ہونے کے لیے بلکہ اس کو ایک علمی طریقہ بنا سکتا ہے اور ابن مسکویہ جو چوتھی صدی کے علمائے اخلاق میں تھا، ہم کو یقین دلاتا ہے کہ اس نے کامیابی کے ساتھ اس طریقہ کا تجربہ کیا ہے۔

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

لیکن ان میں اور انبیا، بلکہ اولیا بلکہ ان فلاسفہ میں جو ان چیزوں کے علم حاصل کرنے کی قدرت رکھتے ہیں جو عوام کی دست رس سے باہر ہیں، ہم کیوں کر تفریق و امتیاز کر سکتے ہیں؟ اس موقع پر ابن خلدون کے مذہب میں علم کلام داخل ہو جاتا ہے اور رسول معجزہ کے ذریعہ سے ممتاز ہوتا ہے اور درحقیقت کسی رسول کی رسالت کے لیے ایک قطعی دلیل کی ضرورت ہے تا کہ عام طور پر لوگ اس کا اقرار کریں اور وہ دلیل یہی معجزہ ہے اور چوں کہ وہ ایک عام دلیل ہے، اس لیے اس کے لیے یہ ضروری ہے کہ بلا امتیاز تمام لوگ اس کو سمجھ سکیں اور تمام لوگوں کی سمجھ کے موافق خارقِ عادت

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

چیز سے زیادہ اور کیا چیز ہو سکتی ہے جو ان قوانین فطری کے بالکل مخالف ہوتی ہے، جس کو تمام لوگ ہمیشہ دیکھتے رہتے ہیں؟ اور معجزہ کی بالذات تعریف یہی ہے، رہی یہ بات کہ معجزہ خود رسول کی قدرت سے پیدا ہوتا ہے، یا خدا اپنے رسول کی سچائی کی تائید کے لیے اس کو اپنی قدرت سے پیدا کرتا ہے، صرف ایک بحث طلب بات ہے اور ابن خلدون نے اس پر بڑی لمبی چوڑی بحث کی ہے، جو اس موقع پر ہمارے لیے کوئی اہمیت نہیں رکھتی لیکن کیا یہ ممکن نہیں ہے کہ ہم دوسرے عالم کے تعلق کے مسئلہ اور امور غیبی کی پیشین گوئی کو جو رسول اور اولیا کے درمیان ایک مشترک مسئلہ ہے، معجزہ فرض کر سکیں؟ بالخصوص ایسی حالت میں جب کہ اس پیشین گوئی کی صداقت ثابت ہو جائے؟ اس موقع پر بھی ابن خلدون کو ایک بحث کی ضرورت واقع ہوتی ہے، یعنی رسول کے معجزہ کی امتیازی شان یہ ہے کہ رسول اس معجزہ کے متعلق جو عنقریب واقع ہونے والا ہے اعلان کرتا ہے اور اپنی صداقت کے ہر منکر سے یہ مطالبہ کرتا ہے کہ وہ اسی کے مثل دوسرا معجزہ پیش کریں، متکلمین کے نزدیک اسی کا نام "تحدی" ہے اور ابن خلدون اس بحث میں اپنے آپ کو ایک راسخ الایمان شخص کی صورت میں نمایاں کرتا ہے اور یہ چاہتا ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزہ یعنی قرآن کا تفوق اور تمام رسولوں کے معجزات پر ثابت کرے[۱] اور مختلف قسم کی شعبدہ بازیوں مثلاً نجوم اور احصا یا ضرب الرمل کے ذریعہ سے مستقبل کے حالات کے معلوم کرنے کا سختی کے ساتھ انکار کرتا ہے، غرض ہر وہ پیشین گوئی جو روح کی معنوی قوت سے حاصل نہیں ہوتی اس کی نگاہ میں علمی اور مذہبی حیثیت سے کوئی قیمت نہیں رکھتی۔

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

---

[۱] المقدمہ صفحہ ۸۰۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کے سوا مذہب کا کوئی دوسرا قاعدہ نہیں ہوسکتا کہ بعض ممتاز لوگ روحانی عالم کے ساتھ تھوڑا یا بہت تعلق قائم کریں لیکن اگر ہم اس نظریہ کے اصول کی چھان بین کرنا چاہیں تو اس کو سخت پیچیدہ پائیں گے لیکن اسی پیچیدگی کی وجہ سے وہ ہمارے دل میں ابن خلدون کی مہارت کا تخیل پیدا کرتے ہیں، کیوں کہ مسلمان فلسفیوں میں وہی ایک ایسا یگانہ شخص ہے جو ان متفرق مواد سے ایک ایسا مذہب قائم کرسکا ہے جس میں فلسفیانہ رنگ پایا جاتا ہے اور اس مذہب میں ہم افلاطون کے نظریۂ ''عالمِ مثال'' کی جھلک پاتے ہیں، کیوں کہ عالمِ روحانی کا تعلق اور ماضی و مستقبل کے حالات سے واقفیت ایسی چیزیں ہیں جن میں سے ہر چیز کا ایک دائمی وجود ہونا چاہیے اور عالمِ حس محض اس کی ایک ناقص شکل ہے، ہم کو اس میں مدرسہ اسکندریہ کے نظریۂ اشراق کی جھلک بھی ملتی ہے، جس نے مختلف مذاہب سے اخذ وانتخاب کرکے اپنا فلسفہ بنایا ہے، کیوں کہ روح غور وفکر اور نفس کی طرف رجوع کرکے نورِ عام کو قریب سے دیکھ سکتی ہے اور اگر ہم اسلامی تصوف کو اس کے سیاسی رنگ سے الگ کرلیں تو وہ بھی اسی مذہب میں شامل ہو جاتا ہے، کیوں کہ اس رنگ سے علاحدہ ہونے کے بعد وہ اسکندریہ کے اشراقی تخیل کے سوا اور کچھ نہیں ہے، جس کو اسلام کے ساتھ تصوف نے منطبق کردیا ہے، اسی طرح وہ توحید اسلامی بھی اس میں داخل ہے جس کے سیدھے سادھے الفاظ اور خیالات میں بڑی دقیق وعمیق بحثیں پیدا ہوگئی ہیں، سب سے اخیر میں ہم اس میں وہ سادہ خرافات بھی پاتے ہیں جو آداب جاہلی میں موجود ہیں اور یہ تمام سرمایہ نہایت دانش مندانہ طریقہ پر فلسفیانہ قالب میں ڈھالا گیا ہے، اس کے علاوہ اس فصل میں ابن خلدون نے ایک اور جدت کی ہے جو اور مسائل سے زیادہ لحاظ کے قابل ہے اور وہ یہ کہ اس نے اپنی اسلامی عقلیت کے ساتھ نبوت کو ایک انسانی وصف قرار دیا ہے اور وہ کوئی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

خارق العادت چیز نہیں ہے کیوں کہ وہ خود روح انسانی سے ماخوذ ہے لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ابن خلدون مذہب کو ایک اجتماعی چیز سمجھتا ہے، بلکہ اس کے برعکس اس کا خیال ہے کہ وہ ہر صورت میں مجتمع سے الگ ہے لیکن کیا روح بشری کے مطالعہ سے مذہب کی تشریح کرنا اس جدید خیال کی طرف قدم اٹھانا نہیں ہے، جو مذہب کو ایک اجتماعی چیز قرار دیتا ہے اور اگر ابن خلدون اس نظریہ کی شرح ایسے طریقہ سے کرتا جو شخصی میلان سے الگ ہوتا اور ایک لحظہ کے لیے اپنے خاص ایمان سے چشم پوشی کر لیتا جیسا کہ دور جدید کے لوگ کرتے ہیں اور اگر سادہ لوحی اس کو بعض مبالغوں پر مجبور کرتی تو اس میں اور ان جدید فلسفیوں میں کیا فرق رہ جاتا جنھوں نے دینی خیالات کے اصول کی شرح کرنے کی کوشش کی ہے؟

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

☆☆☆

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

پانچویں فصل

بدویانہ زندگی کے اجتماعی مظاہر

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

(۱)

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

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہر سیاسی اجتماع پر خواہ وہ کسی شکل کا ہو ایک قانون حکومت کرتا ہے اور ابن خلدون کے اجتماعی مذہب کا یہی بنیادی قانون ہے اور ہم اس کا نام ''قانونِ سہ دورہ'' رکھ سکتے ہیں لیکن اس جگہ عقل کے تین دور یعنی دین، مابعد الطبیعۃ اور وضع کے دور مقصود نہیں ہیں، بلکہ وہ دور مقصود ہیں جن سے ہر مجتمع متصل طور پر گزرتا ہے، پہلے دور میں مجتمع بدویانہ زندگی بسر کرتا ہے، خواہ یہ زندگی میدانوں میں گزاری جائے، جیسا کہ عرب اور بربر اسی قسم کی صحرائی زندگی بسر کرتے ہیں، یا نرم اور ہموار زمین میں بسر کی جائے جیسا کہ تاتاری کرتے ہیں، اس حالت میں مجتمع کی تنظیم قبائلی ہوتی ہے اور وہ قانون سے ناآشنا ہوتا ہے اور اس پر صرف اس کی ضرورتیں اور عادتیں حکومت کرتی ہیں، دوسرے دور میں وہ فاتحانہ طور پر سلطنت کی بنیاد ڈالتا ہے، دوسرے مجتمعات کو مغلوب کرتا ہے، قانون سے واقف ہوتا ہے اور اپنے لیے ایک نظام قائم کرتا ہے اور تیسرے دور میں جب وہ تمدنی حالت اختیار کرتا ہے تو مغلوب قوم کی عادتیں اختیار کر لیتا ہے، عیش و تنعم اور لہو و لعب میں منہمک ہو جاتا ہے اور علوم و فنون کی تحصیل کی طرف مائل ہوتا ہے، یہاں تک کہ زوال پذیر اور مغلوب ہو جاتا ہے۔

اس بنا پر ابن خلدون کی رائے میں تاریخی حرکت کبھی ختم نہیں ہوتی اور انسانیت کسی جگہ نہیں ٹھہرتی لیکن ایک ایسی حد ضرور پائی جاتی ہے جہاں پہنچ کر ہر مجتمع ٹھہر جاتا ہے اور وہاں سے لازمی طور پر ایک جدید مجتمع اپنی رفتار شروع کرتا ہے لیکن اس جدید مجتمع کو جو ترقی حاصل ہوتی ہے وہ اس کے پہلے مجتمع سے تفوق رکھتی ہے یا نہیں؟ یا دوسرے الفاظ میں کیا انسانیت ہمیشہ ترقی کرتی رہتی ہے؟ ایک ایسا مسئلہ ہے جس پر ابن خلدون نے بحث نہیں کی، غالباً وہ اس کی دسترس سے باہر تھا یا یہ کہ اس کے نزدیک اس پر بحث کرنا ممکن نہ تھا، یہ تینوں دور پے در پے آتے ہیں اور اخیر دور

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اس دور کے خاتمہ کو معین کر دیتا ہے، جس سے لازمی طور پر کسی مجتمع کو گزرنا پڑتا ہے، اس لحاظ سے عام حالت کی بنا پر مجتمع کی تشبیہ ایک ایسی نہر سے دی جا سکتی ہے، جو کبھی خشک نہیں ہوتی اور سمندر میں برابر نیا پانی گراتی رہتی ہے، یہ سرچشمہ صحرا میں پھوٹے یا ہموار اور نرم زمین میں لیکن وہ بہنے میں جس قدر ترقی کرتا ہے، اس کے سامنے ایسی چٹانیں آتی ہیں جن کا ہموار کرنا اس کے لیے ضروری ہو جاتا ہے اور جنگ وجدال کا دور یہی ہوتا ہے لیکن جب وہ اس جنگ سے فاتحانہ نکل آتا ہے تو پھر آہستہ آہستہ لیکن قوت کے ساتھ اپنی رفتار کو شروع کرتا ہے اور اس وقت اس میں مختلف تمدنی کاموں کی موجیں اٹھنے لگتی ہیں لیکن وہ اس وقت تمدن کے درجۂ کمال کو پہنچتا ہے، جب اس کی رفتار میں ضعف پیدا ہو جاتا ہے، پھر وہ فوراً رک جاتی ہے، اس طرح سمندر نہر کے پانی کو بالکل پی جاتا ہے لیکن ہمیشہ اس کے پیچھے پیچھے نئے نئے پانی آتے رہتے ہیں۔

ابن خلدون سے پہلے مجتمع کی ابدی رفتار کے متعلق کسی نے اس قسم کا عام خیال ظاہر نہیں کیا اور اس کے زمانہ تک کسی کے خیال میں یہ بات نہیں آئی یا کسی نے ایسی بات ثابت نہیں کی جو اس قانون کے مشابہ ہو جس کا نام ہم ''قانون سہ دورہ'' رکھتے ہیں اور گو تمام مجتمعاتِ بشریہ پر اس قانون کے منطبق کرنے اور تاریخ کے سمجھنے کے لیے اس سے کام لینے میں ہم کو بعض دشواریاں پیش آئیں، تاہم مشرقی قوموں بالخصوص عرب اور بربر کی تاریخی حرکت کی شرح میں اس سے یقیناً مدد ملتی ہے، ابن خلدون جو کچھ ثابت کرنا چاہتا ہے، اس کے لیے مباحثِ مابعد الطبیعۃ یا علم کلام پر اعتماد کرنا ہے کیوں کہ اس کی غیر معمولی ذہانت تاریخ کے اس حصہ سے استفادہ کر سکی جس کو وہ اچھی طرح جانتا تھا اور عنقریب ہم یہ ثابت کر دیں گے کہ قرآن مجید اس کے نظریہ کی تائید کرتا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

(۲)

ہر مجتمع کی ترقی کے متعلق ابن خلدون کا جو نظریہ ہے اس پر اس نے مقدمہ کی دوسری قسم میں بحث کی ہے اور تفصیل کے ساتھ ان خواص اور میلانات کی شرح کی ہے، جو مجتمع بشری اور بدویانہ زندگی کی پہلی حالت کو لاحق ہوتے ہیں، اقل درجہ اس کی کتاب کی یہ قسم اسی عام خیال کو مشتمل ہے، کیوں کہ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، مقدمہ کسی واضح اور منظّم بحث کا نمونہ نہیں ہے، بالخصوص دوسری قسم کی ترتیب میں سخت نقص پایا جاتا ہے، یا یہ کہ ابن خلدون نے اس قسم میں اپنے عام نظریہ کے متعلق جس کو اس نے بار بار بیان کیا ہے جو کچھ لکھا ہے اس پر بعد کی قسموں میں نکتہ چینی کی ہے، یہی حال ان تطبیقات کا ہے، جن کو اس نے مختلف مناسب موقعوں پر ان سے پہلے بیان کیا ہے، زندگی کی دو مختلف قسموں یعنی بدویانہ اور شہری زندگی کے وجود کے ثابت کرنے کے بعد ابن خلدون نے یہ بیان کیا ہے کہ یہ دونوں قسمیں فطرت کے مطابق ہیں[۱] اور اس میں شبہہ نہیں کہ بدویانہ زندگی شہری زندگی پر مقدم ہے اور اس کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ بدویانہ جماعت ہمیشہ سفر کیا کرتی ہے لیکن انسان کی اقتصادی ضرورتوں کے موافق یہ سفر معمولی ہوتا ہے، ابن خلدون کہتا ہے کہ بدو درحقیقت اپنے گلوں پر بسر اوقات کرتے ہیں اور ان ہی سے اپنا کھانا کپڑا پیدا کرتے ہیں، اس بنا پر وہ ان مقامات کی تلاش میں رہتے ہیں، جہاں یہ گلے اپنی زندگی کے لیے ضروری چارہ پاسکیں، عرب اور بربر جو اپنی معاش خاص طور پر اونٹ کی پرورش سے پیدا کرتے ہیں، صحرا میں رہنے پر مجبور ہیں، کیوں کہ اونٹ جس کی زندگی کے لیے حرارت، ریگ، گھنے درخت اور کھاری پانی کی ضرورت ہے، اس کے لیے یہی مناسب مقام ہے لیکن جو قومیں بکری، گائے اور بیل پالتی ہیں، وہ سرسبز اور شاداب چراگاہوں میں رہتی ہیں، اس لیے بدویانہ زندگی کے

---

[۱] المقدمہ صفحہ ۱۰۱۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

دورخ ہیں، ایک صحرا کی زندگی، دوسرا سرسبز وشاداب چراگاہوں کی زندگی۔

چوں کہ بدو لازمی طور پر اس لیے محتاج ہوتے ہیں کہ وہ کاشت کاری اور مفید پیشے نہیں کرتے، اس لیے ان کی ضرورتیں بہت محدود ہوتی ہیں، ان کو صرف یہ فکر ہوتی ہے کہ روزی حاصل کریں اور ہوا اور آندھی کی تکلیف اور اسی طرح دشمنوں کے حملے سے اپنے آپ کو محفوظ رکھیں، وہ علوم وفنون سے ناواقف ہوتے ہیں، ان کے پاس قوانین نہیں ہوتے، ان پر صرف عادت، معاوضہ کی محبت اور ان کے رؤسا کے احترام کی حکومت ہوتی ہے، چوں کہ وہ ہر قسم کے عیش وتنعم سے محروم ہوتے ہیں، اس لیے ان کا ہر شخص اپنی ضروریات کے لیے انتظام کرنے پر مجبور ہوتا ہے اور اس قسم کی موٹی جھوٹی زندگی بسر کرنے سے بدوؤں میں اخلاقِ فاضلہ پیدا ہوجاتے ہیں اور معاش کے حاصل کرنے اور اپنی ذات کی مدافعت کے لیے ان کو جو دائمی لڑائی لڑنی پڑتی ہے وہ ان میں عزم کے اوصاف اور اپنی خودمختاری کے قائم رکھنے کے لیے خودداری کا جذبہ پیدا کر دیتی ہے، یہ وہ خواص ہیں جو بدوؤں کو شہروں اور سرسبز وشاداب مقامات کے رہنے والوں سے جہاں امن اور تن آسانی کے زیر سایہ اخلاق میں ضعف اور خصائل میں اضمحلال پیدا ہوجاتا ہے، ممتاز کرتے ہیں، ابن خلدون جنگلی اور پالتو جانوروں میں فرق بیان کرتا ہے تاکہ وہ یہ ثابت کرسکے کہ بدوؤں کا توحش اور ان کی شدید خودمختاری اور شہری باشندوں کی ذلت پسندی قدرتی چیزیں ہیں۔

(۳)

لیکن قبیلہ اجماعی شکل جو درحقیقت قدیم ترین شکل ہے اور جس کو ابن خلدون سلطنت کا منشا سمجھتا ہے، کیوں کر اختیار کرتا ہے؟ ابن خلدون نے ہمارے لیے اس کی وضاحت نہیں کی، اسی طرح اس نے خاندان کی طرف بھی اعتنا نہیں کیا ہے اور اس موقع پر ہم محسوس کرتے ہیں کہ اس کا ذہن وضعی تھا، کیوں کہ وہ صرف اسی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

موقع پر تفصیلی بحث کرتا ہے جہاں اپنے فلسفیانہ مباحث کے لیے مواد پاتا ہے لیکن اس نے شمالی افریقہ اور عموماً تمام مشرق میں کوئی ایسا مجتمع نہیں پایا جو اپنی آفرینش کی ابتدائی حالت میں ہو اور مورخین نے کائنات کی اصل کے متعلق جن خرافات کی روایت کی ہے، ان کی اس نے تصدیق نہیں کی، اس لیے وہ ان کو اپنے اجتماعی فلسفہ کی بنیاد نہیں قرار دے سکتا تھا، گو اپنی تاریخی کتاب میں اس نے ان سے غفلت نہیں برتی، بہر حال کسی قبیلہ کا نظام کتنا ہی سادہ کیوں نہ ہو لیکن وہ ایک ایسی جماعت ضرور ہے جو اپنے لیے ایک حکومت قائم کرنے کی قدرتی خواہش کو محسوس کرتی ہے، جیسا کہ ہر مجتمع اس کا احساس رکھتا ہے اور قبیلہ کی اسی قائم کردہ حکومت میں ہم کو اس کے خاصۂ جوہری کی جستجو کرنی چاہیے، کیوں کہ یہی خاصہ اس کی تائید کرتا ہے، اس کی جانب سے مدافعت کرتا ہے، اس کو فتح پر آمادہ کرتا ہے اور اس کو ایک جدید شکل اختیار کرنے پر ابھارتا ہے، اسی خاصہ کا نام ''عصبیت'' ہے لیکن وہ عصبیت جس کو ابن خلدون بیان کرتا ہے، کیا ہے؟ ہر شخص کا اپنے نسب اور عصبیت کے لیے جوش و خروش ظاہر کرنا اہم ہے اور خداوند تعالیٰ نے اپنے بندوں کے دلوں میں اپنے ذوی الارحام اور اقربا کی شفقت اور غیرت کا جو جذبہ پیدا کیا ہے وہ طبائعِ بشریہ میں موجود ہے اور اسی کے ذریعہ سے باہمی تعاون حاصل ہوتا ہے اور وہی ان کو دشمن کے خوف کو بڑا کر کے دکھاتا ہے[1]

عربی قبائل اور شمالی افریقہ میں بربر قبائل کی زندگی بالخصوص زمانۂ جاہلیت اور دورِ بنوامیہ میں عربی لٹریچر نے ابن خلدون کی نگاہ کے سامنے ایک وسیع میدان کھول دیا جس سے عصبیت کے متعلق وہ اپنے خیال کی تائید کے لیے دلائل اخذ کر سکا اور درحقیقت تاریخ نے غالباً کسی ایسے قبیلہ کا ذکر نہیں کیا جو عربی قوم سے زیادہ عصبیت کا لحاظ رکھتی ہو اور

---

[1] المقدمہ ص ۱۰۸۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

رحمی تعلق کو اور تعلقات پر ترجیح دیتی ہو اور اگر ہم تاریخِ اسلام کے پہلے چالیس سال کو مستثنٰی کر دیں تو عربی قوم کی تاریخ اسلام سے پہلے اور اسلام کے بعد صرف قبائل کی نزاعات کا ایک طویل سلسلہ ہے اور ان تمام نزاعوں کا حقیقی منشا یہی عصبیت ہے جو تعصب کی حد تک پہنچ گئی تھی، ایک عربی مثل ہے کہ ''اپنے بھائی کی مدد کرو خواہ وہ ظالم ہو خواہ مظلوم'' اس بنا پر اگر ابن خلدون عصبیت کو بہت زیادہ اہمیت دیتا ہے اور اس کو مجتمع سیاسی کی قوت کا اصلی مؤثر سمجھتا ہے تو یہ کوئی عجیب بات نہیں۔

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

لَئِنْ اَكَلَهُ الذِّئْبُ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ اِنَّآ اِذًا لَّخٰسِرُوْنَ (یوسف-۱۴)	اگر یوسف کو بھیڑیا کھا جائے درآں حالیکہ ہم ایک جماعت ہیں تو ہم سب سخت نقصان میں رہیں گے۔

اس کے معنی یہ ہیں کہ جس شخص کے عصبہ موجود ہیں اس پر ظلم و عدوان کا

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

وہم بھی نہیں ہو سکتا[1] لیکن ابن خلدون کی اس تفسیر میں جو فریب شامل ہے اس پر ہم اپنی مسکراہٹ کو ضبط نہیں کر سکتے، اولاً تو اس نے الفاظ کو ایک قسم کا طفلانہ کھیل بنالیا ہے تاکہ اس نے عصبیت کے جو معنی لیے ہیں اس کے مطابق اس آیت کی تفسیر کرے کیوں کہ عصبہ کا لفظ جو اسی مصدر سے مشتق ہے جس سے عصبیت یعنی باہمی کفالت مشتق ہے، وہ اس معنی پر دلالت نہیں کرتا، بلکہ صرف ایک جماعت یا ایک گروہ پر دلالت کرتا ہے اور قرآن مجید کا مقصد اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ جب تک ہماری جماعت یوسف کی حفاظت کرے گی بھیڑیا ان کو نہیں کھا سکتا، ثانیاً قرآن اس موقع پر اس حیلہ کو بیان کرنا چاہتا ہے جس کو حضرت یوسف علیہ السلام کے بھائیوں نے اس لیے تراشا تھا کہ اس کے ذریعہ سے اپنے باپ کو حضرت یوسف علیہ السلام کو ان کے ساتھ جانے کی اجازت دینے پر آمادہ کریں، حالاں کہ ہم کو معلوم ہے کہ وہ لوگ ان کے قتل کرنے کی نیت رکھتے تھے لیکن باوجود اس کے ابن خلدون نے اس فریب سے اپنے زمانہ کے مذہبی لوگوں کو دھوکا دیا، کیوں کہ ہم کو یہ معلوم نہیں ہے کہ اس پر کبھی بدعت کا الزام لگایا گیا تھا، عصبیت کی تائید دو باتوں سے ہوتی ہے، ایک تو رسم و رواج کا وہ احترام جس کو بدو ہمیشہ محسوس کرتے ہیں، دوسرے حملہ و مدافعت کی ضرورت جو ان کو ہمیشہ پیش آیا کرتی ہے، اس لحاظ سے ہم اس پر دو حیثیتوں سے بحث کر سکتے ہیں، ایک تو اندرونی حیثیت جو قبیلہ کے افراد کو اس صورت میں نمایاں کرتی ہے کہ وہ ایک طاقت ور خاندان کے بلند ترین شخص کے گرد جمع ہیں اور ہر معاملہ میں اس کی اطاعت کرتے ہیں، دوسری حیثیت تمام قبیلہ کو اس شکل میں پیش کرتی ہے کہ وہ مسلح ہو کر اپنے اہل و عیال اور مال و اسباب بالخصوص اپنے عز و شرف کی جانب سے مدافعت کرتا ہے،

---

[1] المقدمہ صفحہ ۱۰۸۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

عصبیت کے یہ دونوں مظہر باہم متحد و متفق ہیں اور ان میں باہم سخت تعاون ہونا چاہیے، کیوں کہ اگر قبیلہ کی اندرونی عصبیت زائل ہو جائے تو وہ خود اندرونی جنگ کا شکار ہو جائے اور اگر قبیلہ کے باہر اس میں ضعف پیدا ہو جائے تو اس کے بہت سے دشمن جو ہمیشہ اس پر حملہ کرنے کے لیے تیار رہتے ہیں، اس پر حملہ کر بیٹھیں اور وہ ان کی زد میں آ جائے۔

لیکن بایں ہمہ اندرونی عصبیت اور بیرونی عصبیت دونوں تغیر کے قبول کرنے کی صلاحیت رکھتی ہیں اور ابن خلدون نے چند فصلوں میں جن میں اس نے قبیلہ کی اجتماعی زندگی پر مفصل بحث کی ہے، اس تغیر کی تائید کی ہے، قبیلہ کے تمام افراد ایک ہی اوصاف کے ساتھ متصف نہیں ہوتے اور اس بنا پر ایک ہی حیثیت سے مستفید نہیں ہوتے، کیوں کہ صحرا کی سخت زندگی اکثر افراد کو تفوق حاصل کرنے کا موقع دیتی ہے، خواہ یہ تفوق لڑائیوں میں شجاعت کے اظہار سے قحط کے زمانہ میں فیاضی کرنے سے یا قبیلہ کے شرف کی مدح سرائی میں فصاحت کے ذریعہ سے یا جو لوگ قبیلہ کی جانب سے مدافعت کرتے ہیں، ان کے دلوں میں شجاعانہ جذبات کے پیدا کرنے سے یا مصالحت کرنے کے وقت قبیلہ کی مصلحتوں کی طرف سے مدافعت کرنے سے حاصل ہو لیکن بہر حال ایک بدو بالخصوص عرب کا بدو زیادہ تر ان ہی شریفانہ اوصاف پر فخر کرتا ہے، اکثر ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک ہی خاندان میں یہ تمام اوصاف جمع ہو جاتے ہیں، پھر چند نسلوں کے بعد اس کی اولاد میں وہ موروثی بن جاتے ہیں اور جس قبیلہ میں یہ اوصاف سب سے زیادہ پائے جاتے ہیں وہ اور قبیلوں کے خاندانوں پر تفوق اور غیر معمولی اقتدار رکھتا ہے لیکن یہ اقتدار خود مختارانہ اور مستبدانہ نہیں ہو سکتا اور یہ خود اس کی فطرت کا نتیجہ ہے، کیوں کہ حاکم خاندان اسی تفوق کے ذریعہ سے اپنی ممتاز مرکزی حیثیت کی حفاظت کرتا ہے اور یہ جانتا ہے کہ وہ کیوں کر

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اپنے تمام دشمنوں کو شکست دے سکتا ہے لیکن ایک طرف تو وہ کبھی اس کی ذمہ داریوں میں بے پروائی کرتا ہے اور دوسری طرف بعض خاندان اس پر رشک وحسد کرنے لگتے ہیں اور کبھی کبھی ان خاندانوں میں ایسے خاندان بھی پیدا ہو جاتے ہیں جو اس قبیلہ پر تفوق حاصل کرنے کی قدرت رکھتے ہیں، اس لیے اندرونی طور پر عصبیت کے زائل ہو جانے کے دو سبب پیدا ہو جاتے ہیں، اس کے بعد اقتدار اس قوی ترین خاندان کی طرف منتقل ہو جاتا ہے جو زوال پذیر خاندان کے بعد پیدا ہوتا ہے، تاہم جب تک قبیلہ کی قوت محفوظ ہے، وہ اقتدار اس سے الگ نہیں ہوتا۔

اس سے ابن خلدون دو قانون اور پیدا کرتا ہے، ایک یہ کہ ہر شریف قبیلہ چار نسلوں کے بعد اپنے خاندانی شرف کو کھو دیتا ہے اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس کا اقتدار بھی زائل ہو جاتا ہے[1] اور اس کا سبب یہ کہ ”خاندان کے شرف کا قائم کرنے والا ان چیزوں سے واقف ہوتا ہے جن سے اس کو اس شرف کے قائم کرنے میں کام لینا پڑا ہے اور ان خصائل کا تحفظ کرتا ہے جو اس شرف کے پیدا ہونے اور قائم رہنے کا سبب تھے لیکن اس کے بعد اس کا بیٹا اپنے باپ ہی جیسا کام کرتا ہے، اس نے اپنے باپ سے اس کو سنا اور حاصل کیا ہے، پھر جب تیسرا شخص پیدا ہوتا ہے تو وہ صرف اتباع وتقلید کرتا ہے، اس لیے دوسرے کے درجہ کو نہیں پہنچتا جس طرح مقلد مجتہد کے درجہ کو نہیں پہنچتا، پھر جب چوتھا شخص پیدا ہوتا ہے تو وہ ان سب سے کم درجہ کا ہوتا ہے اور جو خصائل ان کے شرف کی بنیاد کے محافظ تھے ان کو ضائع کر دیتا ہے اور ان کو حقیر سمجھنے لگتا ہے اور یہ خیال کرتا ہے کہ یہ عمارت بغیر رنج وتکلیف برداشت کیے ہوئے قائم ہو گئی ہے اور یہ ایک ایسی چیز ہے کہ یوم پیدائش سے محض خاندانی نسب کی بنا پر ان کے

[1] المقدمہ ص ۱۱۴۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

لیے لازمی ہوئی ہے، اس میں عصبیت اور خصائل حمیدہ کو کوئی دخل نہیں ہے، اس لیے اپنے اہل عصبیت سے اپنے آپ کو بلند سمجھنے لگتا ہے اور ان کو حقیر خیال کرتا ہے، اب وہ لوگ اس سے برہم ہو جاتے ہیں، اس کی تحقیر کرنے لگتے ہیں اور اسی خاندان کے دوسرے شخص کو اور اس نسل کے سوا اس کی کسی دوسری شاخ کے آدمی کو اس کا قائم مقام بنا دیتے ہیں [1]

ابن خلدون اس کو تسلیم کرتا ہے کہ یہ قاعدہ استثنا سے خالی نہیں ہے، کیوں کہ بہت سے ایسے خاندان موجود ہیں جو چوتھی پشت سے پہلے ہی زوال پذیر ہو گئے اور بہت سے خاندانوں نے پانچویں یا چھٹی پشت تک اپنی حیثیت کو محفوظ رکھا، البتہ دوسرے اسباب ایسے موجود ہیں جو اس لازمی تنزل کو مقدم یا مؤخر کر دیتے ہیں، شعر اور حدیث نے خاص طور پر ابن خلدون کو اس پر آمادہ کیا ہے کہ وہ خاندانی شرف کی بقا کے لیے چار پشتوں کو مقیاسِ عام قرار دے لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خاندان کو اس سے مستثنٰی کر دینا چاہیے، کیوں کہ اس نے صرف چار پشتوں تک اپنے خاندانی شرف کو محفوظ نہیں رکھا، بلکہ ابتدائے آفرینش ہی سے اس کی حفاظت کی اور قیامت تک اس کو محفوظ رکھے گا، یہ ایک عطیۂ الٰہی ہے لیکن ابن خلدون نے اس کی طرف محض مخلصانہ اشارہ کیا ہے، یا یہ کہ وہ صرف متکلمین کے سخت اعتراضات سے بچنا چاہتا ہے۔

دوسرا قانون یہ ہے کہ جب تک قبیلہ اپنی قوت اور عصبیت کو محفوظ رکھتا ہے، ملک (اقتدار) اس کے الگ نہیں ہوتا، بلکہ ایک شاخ سے دوسرے شاخ کی طرف اور ایک خاندان سے دوسرے خاندان کی طرف منتقل ہو جاتا ہے لیکن رہتا ہمیشہ اسی قبیلہ میں ہے، اگر چہ ابن خلدون اس قانون کو قبیلہ مضر پر جس نے اسلام کے بعد ایک طویل زمانہ

---

[1] المقدمہ ص ۱۱۵۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تک ملک کو محفوظ رکھا، اسی طرح عربی قبائل اور شمالی افریقہ میں بربری قبائل پر منطبق کر سکتا ہے لیکن وہ رسول اللہ ﷺ کے خاندان پر اس کو منطبق نہیں کر سکتا، کیوں کہ ہم کو معلوم ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد ہی آپ کا خاندان ملک سے علاحدہ کر دیا گیا اور ایرانیوں اور دوسری اجنبی قوموں کی وساطت کے بغیر عنانِ حکومت اس کے ہاتھ میں نہیں آئی، عباسیوں نے جو آپ کے چچازاد بھائی تھے، آپ کی اولاد نہ تھے مشرق میں ایرانیوں کی مدد سے حکومت کی اور فاطمیوں نے جو خاص آپ کی اولاد ہونے کے مدعی تھے شمالی افریقہ اور مصر میں بربروں کی اعانت سے حکومت کی اور اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ عصبیت نے ان دونوں خاندانوں کی تائید کی لیکن یہ عصبیت نسبی تعلقات سے پیدا نہیں ہوئی تھی، بلکہ ان دونوں خاندانوں کی عصبیت، وطنی جذبہ اور خود مختاری کی خواہش، بلکہ جذبۂ انتقام پر مبنی تھی، کیوں کہ ہم کو یہ معلوم ہے کہ ایرانیوں نے عباسیوں کی تائید صرف اس توقع پر کی تھی کہ ان کی قومی خود مختاری جس کو عربوں نے اپنی فتوحات کے زمانہ میں ان سے چھین لیا تھا، دوبارہ واپس مل جائے گی، یہ عصبیت مذہبی جذبہ پر بھی مبنی تھی، کیوں کہ بربروں نے افریقہ میں ایک طرف تو رسول اللہ ﷺ کے خوف سے اور دوسری طرف اقتدار حاصل کرنے کی امید پر فاطمیوں کی مدد کی تھی۔

ابن خلدون نے ان دونوں قانونوں کو صرف بدوی قبائل ہی پر منطبق نہیں کیا، بلکہ بڑی بڑی متمدن قوموں پر بھی منطبق کیا، کیوں کہ اس کی رائے میں وہ مختلف قومیں جو ایک جنس سے تعلق رکھتی ہیں ایک قبیلہ کے مختلف خاندانوں سے بہت زیادہ مشابہ ہیں، اس لیے مثلاً جب ایک قوم اپنی عصبیت کو کھو کر ملک کو بھی ہاتھ سے کھو بیٹھتی ہے تو دوسری قوم جو اس سے خون کا تعلق رکھتی ہے اس کی قائم مقام ہو جاتی ہے، چنانچہ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

یونانیوں کے قائم مقام ان کے بھائی رومن ہو گئے[1] کیوں کہ مورخینِ عرب کا بیان ہے کہ یونانی اور رومن دو بھائیوں یعنی یافث کے بیٹے یونان اور رومان کی اولاد سے ہیں اور ساسانی کیانیوں کے قائم مقام ہوئے اور یہ دونوں ایرانی قوم کی طرف منسوب ہیں وغیرہ وغیرہ لیکن ان دونوں قانونوں کے آثار اس وقت بالکل معدوم ہو جاتے ہیں، جب ایک ایسی فتح ہوتی ہے جو قوم کی قوت کو بالکل متزلزل اور حکومت کو اس کی تمام صلاحیتوں سے بالکل معرا کر دیتی ہے، ایرانی قوم کو عربی فتح کے بعد اسی قسم کی ٹھوکر لگی لیکن ایرانیوں نے خلفائے عرب پر جو سیاسی اثر ڈالا ابن خلدون فطرۃً اس کو کوئی اہمیت نہیں دیتا اور اس کو یہ معلوم نہیں ہے کہ ان مغلوبوں نے جس وقت وہ اپنا مقدمہ لکھ رہا تھا اپنے اقتدار اور اپنے وطنی استقلال کو واپس لے لیا لیکن جب ایک ضروری شرط پائی جاتی ہے، اس وقت عصبیت ملک کے حاصل کرنے کا خواہ وہ قبیلہ کے اندر ہو خواہ باہر ذریعہ بنتی ہے، یعنی نسب کا خالص اور بے میل ہونا اور چوں کہ صحرائی بدو اور لوگوں سے الگ تھلگ رہتے ہیں اور اپنے آبا و اجداد کی روش کی سختی سے پابندی کرتے ہیں، اس لیے ان میں نسب کی پاکیزگی اور لوگوں سے زیادہ پائی جاتی ہے لیکن جو قبائل شہروں میں یا شہروں کے قریب رہتے ہیں وہ باہمی اتحاد کی بنا پر دوسرے قبائل سے مدغم ہو جاتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ ان میں نسب کی پاکیزگی کم ہو جاتی ہے لیکن ایک سبب ایسا بھی موجود ہے جس سے بدوؤں میں بھی نسب کی پاکیزگی میں نقص پیدا ہو جاتا ہے، یہ سبب ''موالات'' ہے کیوں کہ بدو بالخصوص عرب اپنی طبعی فیاضی کی بنا پر ان لوگوں کی حمایت کرتے ہیں جو ان سے حمایت کے خواستگار ہوتے ہیں، اس لیے وہ ان کی عزت کرتے ہیں، ان کو اپنے گھروں میں لاتے ہیں اور

[1] المقدمہ صفحہ ۱۲۲۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

بوقتِ ضرورت ان کی حفاظت کرتے ہیں، بلکہ یہ بھی منظور کر لیتے ہیں کہ وہ ان کے اعمال کے ذمہ دار ہوں گے، یہ عرب کے نزدیک موالات کی قدیم اور مشہور قسم ہے اور ان کے نزدیک اس کا نام ''جوار'' ہے اس کے بعد آزاد شدہ غلاموں نے بھی اسی کے مشابہ حق حاصل کر لیا اور اسلامی فتح نے ایک تیسری قسم کی موالات بھی پیدا کر دی جس نے ایک حد تک قانون کی شکل اختیار کر لی، یعنی مغلوب قوموں نے جب یہ چاہا کہ ان کے ساتھ خود اہلِ عرب کا سلوک کیا جائے تو چوں کہ یہ آسان کام نہ تھا اس لیے ہر فرد نے غالب کے ساتھ ایک قسم کے اتحاد کا معاہدہ کر لیا جس کے ذریعہ سے آقا اور غلام ایک دوسرے کے مددگار بن گئے اور غلام نے آقا کا نام رکھ لیا اور آقا نے اپنے غلام کے اعمال کی ذمہ داری قبول کر لی اور نیز یہ کہ جب ان میں سے کوئی مر جائے اور اس کے اعزہ و اقارب میں سے کوئی وارث نہ ہو تو ہر ایک دوسرے کا وارث ہوگا، غرض حمایت کی یہ تمام قسمیں باہمی میل جول کا سبب بن گئیں، یہاں تک کہ امتدادِ زمانہ کے بعد غلام قبیلہ کا اصلی ممبر بن گیا اور خود قبیلہ کی طرف منسوب ہونے میں غلاموں کا فطرۃً فائدہ تھا، یہاں تک کہ تیسری صدی ہجری میں یہ نوبت پہنچ گئی کہ موالی اور ان کے حامیوں میں فرق کرنا ناممکن ہو گیا اور نسب کے راویوں پر سپہ سالاروں، عالموں اور شریفوں کے ایک گروہ کی اصل کی نسبت سخت اشتباہ پیدا ہو گیا، موالی اپنے قبیلہ کی عصبیت کا پورا احساس رکھتے تھے، حالاں کہ ان کے ساتھ ان کو خون کا تعلق نہ تھا، ہم کو یاد آتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قریش کے ایک مولیٰ کی موت پر جو امانت اور کیرکٹر کی مضبوطی میں مشہور تھا نہایت افسوس کیا یہاں تک کہ اس کی نسبت فرمایا کہ ''اگر ابو حذیفہ کے مولیٰ ابو سالم زندہ ہوتے تو میں اپنے بعد ان کے لیے خلافت کی وصیت کرتا'' اور ہم کو معلوم ہے کہ خلافت کا خصوصاً حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی رائے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

میں قریش میں ہونا لازمی ہے اور ابو سالم ایک قریشی قبیلہ کے مولیٰ تھے، اس لیے وہ بھی قریشی سمجھے جاتے تھے لیکن یہ ایک عجیب بات ہے کہ ابن خلدون اگر چہ یہ تسلیم کرتا ہے کہ موالات کا اثر تحفظ نسل اور صحت پر پڑتا ہے تاہم وہ ان اعتراضات کو تسلیم کرنا نہیں چاہتا جو فاطمین اور ادارِسہ کے نسب پر کیے گئے ہیں یا کم از کم اس کو بھی نظر انداز کر دیتا ہے کہ ان اعتراضات سے سخت مشکلات پیدا ہوتی ہیں جن کو حل کرنا چاہیے۔[1]

عصبیت فطرۃً قبیلہ کو اس کے دشمنوں پر حملہ کرنے، ان کے مال و اسباب پر قبضہ حاصل کرنے اور ان کے بال بچوں کے گرفتار کرنے پر آمادہ کرتی ہے لیکن بدویانہ زندگی ہمیشہ ملک پر قبضہ کرنے کی فکر میں نہیں رہتی، کیوں کہ اس کے لیے صرف وہ اموال منقولہ جو اس کی زندگی کے لیے موزوں ہیں اہمیت رکھتے ہیں، تاہم وہ اپنی قوت کو محسوس کرتی ہے اور اپنے اندر سرسبز اور دولت مند ملکوں پر حملہ کرنے کی طاقت پاتی ہے خواہ یہ حملہ ان ملکوں پر قبضہ حاصل کرنے کے لیے ہو یا اس کا مقصد اس کی پیداوار کو لوٹنا ہو لیکن اس کا انجام اس سلطنت کے مرکز پر پہنچ کر ٹھہر جاتا ہے جس پر وہ حملہ کرتی ہے، اگر وہ سلطنت قوی ہوئی اور اس کے حملہ کی مدافعت کر سکی تو یا تو شکست اس کو اس حملہ سے باز رکھے گی، یا وہ ان ملکوں کے بادشاہ کی خدمت پر آمادہ ہو کر اس کی فوج میں شامل ہو جائے گی یا یہ کہ بادشاہ جو کچھ زمین اس کو دے دے گا، اس پر قناعت کر لے گی اور کھیتی باڑی کر کے تمدنی زندگی بسر کرنا چاہے گی اور ابن خلدون ان تمام دعووں کو ان تعلقات سے ثابت کرتا ہے جو اہلِ عرب اور صحرا کے بربروں کے درمیان اور ایک طرف شمالی افریقہ کے ممالک اور دوسری طرف بلادِ عرب کے قبائل اور مشرقی سلطنتوں

---

[1] المقدمہ صفحہ ۱۹-۲۱۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کے درمیان قائم تھے، بالخصوص ترک بدو اور خلفائے عباسیہ کے درمیان جو تعلقات قائم ہوئے وہ اخیر میں اسی نتیجہ تک پہنچے، ترک خلفا کی فوج میں شامل ہو گئے یہاں تک کہ امتدادِ زمانہ کے ساتھ فوج کے بہت بڑے حصہ کی ترکیب ان ہی سے تھی اور بربروں نے رومن امپائر سے جو لڑائیاں کیں اگر ان کے تاریخی حالات معلوم ہوتے تو ان سے بھی ابن خلدون کے نظریہ کی صحت ظاہر ہوتی۔

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

اس طریقہ پر عصبیت میں تغیرات پیدا ہوتے ہیں اور وہ ان حالات میں سے جن کو ہم نے بیان کیا ہے کسی ایک حالت کی طرف پہنچ جاتی ہے یعنی یا تو قبیلہ متمدن ہو جاتا ہے اور زرعی مقامات میں سکونت اختیار کر لیتا ہے یا یہ کہ اپنے دشمن کی فوج میں شامل ہو جاتا ہے، یا یہ کہ اس دشمن کا قائم مقام بن جاتا ہے لیکن ایک چوتھی حالت بھی پائی جاتی ہے جس کی طرف عصبیت قبیلہ کو لے جاتی ہے لیکن ابن خلدون اس کی تشریح وضاحت کے ساتھ نہیں کرتا وہ حالت یہ ہے کہ قبیلہ اپنے فاتحانہ جوش کی حالت میں جب ایسی سرسبز و شاداب زمینوں میں پہنچ جاتا ہے، جہاں کوئی اس کی مدافعت کرنے والا نہیں ہوتا تو وہ ان پر قبضہ کر لیتا ہے اور اس جگہ زرعی زندگی بسر کرنے لگتا ہے اور اس حالت میں اس کے اس تغیر کا ایک خاص انداز ہو جاتا ہے، چنانچہ وہ چند دنوں میں دولتمند ہو جاتا ہے اور مال جمع کر لیتا ہے اور زیادہ فارغ البالی اور زیادہ شان دار زندگی بسر کرنے کی ضرورت محسوس کرتا ہے، اب شہر آباد کیے جاتے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہیں اور تمدن کا ستارہ چمکنے لگتا ہے اور سلطنت کا تغیر اس قبیلہ میں اس تغیر کے مشابہ ہو جاتا ہے، جو دوسرے حالات میں پیدا ہوتا ہے اور جس کی تشریح ابن خلدون نہایت وضاحت کے ساتھ کرتا ہے۔

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

(۱) قبیلہ کا خاصہ یہ ہے کہ وہ ٹیکس ادا کرنے سے انکار کرتا ہے، وہ کبھی اپنے پڑوس کی سلطنت کے اقتدار کو تسلیم کر لیتا ہے، بلکہ کبھی اس کا ایک جزو ہو جاتا ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ ٹیکس ادا کرنے کی ذلت برداشت نہ کرے گا اور ابن خلدون نے یہ ثابت کیا ہے، یہ خصوصیت شمالی افریقہ اور بلاد عرب کے عربوں میں پائی جاتی ہے اور جہاں کہیں بھی عرب کے بدو قبائل میں غیر معمولی شجاعت اور قوت پائی جاتی ہے ہم اس خصوصیت کے وجود کو ثابت کر سکتے ہیں، کیوں کی ٹیکس ان کی نگاہ میں ایک ذلت ہے جس کو وہ قبول نہیں کر سکتے ممکن ہے کہ بذاتِ خود ابن خلدون کا یہ نظریہ صحیح ہو لیکن وہ بدوؤں کے انکار کے جواز، اس کی ایک امتیازی خصوصیت، اور قوت کی دلیل اور جذبۂ فخر کے سمجھنے اور اس کی تائید اور ہمت افزائی کرنے میں غلطی کرتا ہے، کیوں کہ یہ انکار درحقیقت ان بدو قبائل کا خاصہ ہے جو تمدن کے سخت مخالف ہوتے ہیں اور ابن خلدون نے جس ماحول میں زندگی بسر کی ہے اس معاملہ میں اس سے متاثر ہوا ہے، کیوں کہ وہ تمدنی زندگی سے زیادہ بدویانہ زندگی سے مناسبت رکھتا تھا اور ایک عجیب بات یہ ہے کہ اس حالت میں اس کی بدویانہ زندگی اس کی اسلامی ذہنیت پر غالب آگئی ہے، کیوں کہ مسلمانوں نے اپنی فقہی کتابوں اور اپنی عملی زندگی میں ٹیکس کو کبھی ذلت انگیز فرض نہیں خیال کیا بلکہ جیسا کہ فرانسیسیوں نے انقلاب کے بعد یہ سمجھا تھا کہ وہ رفاہِ عام

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کے کاموں میں ایک قسم کی شرکت ہے اسی طرح مسلمان ہمیشہ بالخصوص قرونِ ثلاثہ کے مسلمان بھی اس کو پبلک کاموں میں ایک شرکت سمجھتے رہے نہ تو کوئی سلطنت بغیر ٹیکس کے زندہ رہ سکتی نہ فوج اس کے بغیر مدافعت کر سکتی اور نہ فرائض اس کے بغیر انجام پا سکتے، اس کے علاوہ یہ ضروری ہے کہ ہر مسلمان عام مصارف میں اپنا حصہ لے جیسا کہ وطنی آسایش اور داخلی اور خارجی امن میں وہ اپنے حصہ سے مستفید ہوتا ہے، لفظ (زکوٰۃ) میں جس سے قرآن، حدیث اور کتب فقہ میں اس ٹیکس کی تعبیر کی جاتی ہے (جیسا کہ فرنچ زبان میں contribution کا لفظ impot کی جگہ بولا جاتا ہے) کوئی اہانت آمیز اور دل آزار مفہوم نہیں ہے، بلکہ یہ لفظ اس لیے اختیار کیا گیا کہ اہانت آمیز لفظ (اتاوہ) کا جوان عربی سلطنتوں میں جو شام و عراق میں رومیوں اور ایرانیوں کی محکوم تھیں مستعمل تھا نعم البدل ہو، کیوں کہ زکوٰۃ کے معنی پاک کرنے کے ہیں اور اس لئے ''ٹیکس'' سے اس صدقہ کی تعبیر کی جاتی ہے جو صدقہ دینے والے کو پاک کرتا ہے اور اتاوہ کے معنی جزیہ کے ہیں، ابن خلدون سے تین صدی پہلے ایک فلسفی ابوالعلا معری نے اچھی طرح یہ سمجھ لیا تھا کہ مصارفِ عامہ میں افراد کی شرکت کے کیا معنی ہیں، چنانچہ وہ کہتا ہے کہ بادشاہ اوران کے اعوان درحقیقت صرف ملازم ہیں، جن کو ٹیکس دینے والوں نے نوکر رکھا ہے۔

ابن خلدون اس زمانہ سے دور تھا جس میں اسلام نے خلفائے عرب کے عہد میں حقیقی اور آزاد ترقی کی تھی اور اپنی پیداواروں سے فائدہ اٹھانے میں صرف ان واقعات کو پیش نظر رکھتا تھا جن کی محافظت اس کی استطاعت میں تھی اور اپنے قاعدہ کی تطبیق کے لیے اس نے حال کو پیش نظر رکھ کر ماضی پر حکم لگا دیا، اس نے ظلم و استبداد کے زمانہ میں زندگی بسر کی تھی اس لیے اگر وہ ٹیکس کو ایک ذلت انگیز چیز سمجھتا تھا تو یہ کوئی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تعجب انگیز بات نہیں، وہ کہتا ہے کہ جب قبیلہ ٹیکس ادا کرنے پر راضی ہو جاتا ہے تو اس کی عصبیت میں ضعف پیدا ہونے لگتا ہے، اس کے افراد اپنی خود مختاری کا جذبہ کھونے لگتے ہیں، آہستہ آہستہ قبیلہ کی قوت کا احساس فنا ہونے لگتا ہے، اس کا آخری نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ ضعیف ہو کر اس سلطنت میں مدغم ہو جاتا ہے جو اس پر غالب آ جاتی ہے لیکن کیا یہ صحیح ہے کہ ان ہی اسباب سے مشرق اور اندلس کے متعدد عربی قبائل نے جیسا کہ ابن خلدون کا بیان ہے اپنی عصبیت کھو دی؟ یہ ایک سخت قابلِ بحث مسئلہ ہے کیوں کہ ہم کو مشرق میں بہت سے عربی قبائل نظر آتے ہیں جنہوں نے اپنی قوت اور استقلال کو چوتھی صدی تک قائم رکھا اور اگر ان قبائل کا اقتدار زائل ہو گیا تو ٹیکس کے علاوہ اس کے دوسرے اسباب تھے، بالخصوص بعض ان اجنبی قوموں کا اثر جن کو خلفائے بغداد نے انتخاب کیا تھا اور جو سلطنت کے تمام شعبوں پر قابض تھیں۔

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

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

قبول نہ کرسکے اور اس کے متعلق اس آیت کا ذکر کرتا ہے:

قَالُوْا یٰمُوْسٰٓی اِنَّ فِیْهَا قَوْمًا جَبَّارِیْنَ	ان لوگوں نے کہا کہ اے موسیٰ اس سرزمین میں
وَاِنَّا لَنْ نَّدْخُلَهَا حَتّٰی یَخْرُجُوْا مِنْهَا	ایک ظالم قوم موجود ہے اور جب تک وہ اس سے
فَاِنْ یَّخْرُجُوْا مِنْهَا فَاِنَّا دٰخِلُوْنَ	نکل نہ جائے ہم اس میں داخل نہ ہوں گے، اگر وہ
(مائدہ-۴:۲۲)	اس سے نکل جائے تو ہم اس میں داخل ہوں۔

ابن خلدون کے قول کے موافق اس کی وجہ یہ تھی کہ بنو اسرائیل نے محسوس کیا کہ وہ اپنی عصبیت کو کھو چکے ہیں اور وہ عصبیت کے بغیر فتح کرنے سے عاجز ہیں، اس بنا پر چالیس سال تک سینا کے میدان تیہ میں خدا نے ان کو سزا دی، پھر کہتا ہے کہ بہ ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس سے مقصود یہ تھا کہ وہ نسل فنا ہو جائے جو ذلت، ظلم اور قوت کے پنجے سے نکلی تھی، اسی قسم کے اخلاق سے متصف تھی اور اپنی عصبیت کو کھو چکی تھی، یہاں تک کہ تیہ میں ایک دوسری معزز نسل پیدا ہوئی جو حکومت اور ظلم سے ناواقف تھی اور ذلت برداشت نہیں کرسکتی تھی اس طریقہ سے اس میں ایک نئی عصبیت پیدا ہوئی جس کے ذریعہ سے وہ مطالبہ اور غلبہ پر قادر ہوسکی اور اس سے یہ بات بھی ظاہر ہوگئی کہ چالیس سال کی مدت کم از کم ایسی مدت ہے جس میں ایک نسل فنا ہوتی ہے اور دوسری پیدا ہوتی ہے [۱] لیکن یہ بات کہ خدا نے تیہ میں اسرائیلیوں کو اس لیے عذاب دیا کہ ان سے ایک نئی نسل پیدا کرے، قرآن مجید میں مطلقاً مذکور نہیں بلکہ ہم اس عقیدہ کی طرف مائل ہیں کہ درحقیقت نئی نسل پیدا ہی نہیں ہوئی، اسی طرح اس قانون کے اثبات کے لیے یہ کافی نہیں ہے کہ خدا نے چالیس سال تک صحرا میں اسرائیلیوں کو بھٹکائے رکھا، تاہم یہ ثابت شدہ ہے کہ جو قبیلہ ایک مدت دراز تک غلامی کے بوجھ سے

---

[۱] المقدمہ صفحہ ۱۱۹۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

دیار ہتا ہے اس کی عصبیت زائل ہو جاتی ہے۔

(۳) جو قبیلہ سرسبز و شاداب مقامات میں آباد ہو کر کھیتی باڑی کرنے لگتا ہے امتدادِ زمانہ سے اپنی عصبیت کو کھو دیتا ہے اور اس کی وجہ عیش و عشرت کی متنعمانہ زندگی ہے، اس کے علاوہ ایک کاشت کار ہمیشہ اس زمین میں رہنا چاہتا ہے، جو اس کے زیر کاشت ہوتی ہے اور اگر اس کی زمین اور جائداد محفوظ رہے تو وہ ہر ذلت کو برداشت کر لیتا ہے، ابناط جو اصل میں نام و نسب دونوں حیثیتوں سے ایک عربی قبیلہ ہیں اپنی عصبیت اس لیے کھو دی کہ عراق میں وہ جس زمین کی کاشت کرتے تھے اس سے الگ نہ ہو سکے، یہی وجہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے مفتوحہ زمینوں کو کبھی فوج کے درمیان تقسیم کرنا نہیں چاہا، تاکہ فوج اپنی جنگی خصوصیات کو ہمیشہ محفوظ رکھے اور ابن خلدون کہتا کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خدا سے دعا کی کہ وہ آپ کی قوم کو کھیتی باڑی سے الگ رکھے''[1] لیکن اس کا یہ مقصد نہیں ہے کہ ابن خلدون کاشت کاری کو ذلیل سمجھتا ہے، یا یہ خیال کرتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفا اس کو ذلیل سمجھتے تھے، وہ صرف اتنی بات ثابت کرنا چاہتا ہے، کہ کاشت کاری عصبیت اور جنگی طاقت کو جو کہ سلطنت کی مضبوط بنیادیں ہیں ضعیف کر دیتی ہے، اس کے علاوہ کاشت کار کو ٹیکس دینے کی ذلت بھی برداشت کرنی پڑتی ہے۔[2]

(۴)

یہاں تک تو ہم نے یہ بحث کی کہ عصبیت بدو قبیلہ کا خاصۂ جوہری ہے اور اس وقت بھی وہ اس کے نظام کی بنیاد اور اس کی ترقی کا ذریعہ ہے، تاہم صرف وہی قبیلہ کو اپنے آخری تغیرِ طبعی پر آمادہ نہیں کر سکتی، کیوں کہ قبیلہ کو سلطنت تک پہنچنے کے لیے

---

[1] المقدمہ صفحہ ۱۱۹۔ [2] ایضاً۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ایک دوسرے وصف کی بھی ضرورت ہے جو اگرچہ ثانوی شرط ہے لیکن وہ ضروری ہے اور اس شرط کے بغیر عصبیت ابن خلدون کے قول کے مطابق ''ایک عضو بریدہ شخص کے مثل'' ہو جاتی ہے[۱]، یہ وصف کیریکٹر یا اخلاق ہے جو ابن خلدون کی رائے میں اس شخص کے لیے ضروری ہے جس کا مطمح نظر سلطنت ہے اور یہ کیریکٹر یا اخلاق صرف رئیس ہی کے لیے ضروری نہیں بلکہ ابن خلدون بدوؤں کے مختلف اخلاق سے نہ محض واقعات کی طرح بلکہ قبیلہ کے بقا و ترقی کے ضروری شرائط کی طرح بحث کرتا ہے لیکن وہ مونتسکیوں کی طرح سیاسی اخلاق اور عام اخلاق میں فرق نہیں کرتا اور جن اخلاق کو وہ سلطنت کی شرط قرار دیتا ہے وہ وہی ہیں جو فلسفۂ اخلاق کی کتابوں میں مذکور ہیں، غرض جس شخص کا مطمح نظر سلطنت ہے اس کو عادل فیاض اور علما اور پیشوایانِ مذہبی کی عزت کرنے والا ہونا چاہیے، ابن خلدون اکثر ان اوصاف کی ضرورت پر زور دیتا ہے اور غالباً ہم نے اس کی اخلاقی خصوصیت جو یہ بیان کی ہے کہ ''وہ کبھی راضی نہیں رہتا تھا'' اس میں اور ان اوصاف کی ضرورت میں کوئی تعلق تھا۔

ابن خلدون صرف دو سیاسی شکلوں کو پیشِ نظر رکھ سکا ہے ایک تو قبیلہ کا نظام اور دوسری شخصی سلطنت کا نظام اور مونتسکیو کی طرح ان مختلف اوصاف میں امتیاز نہیں کر سکا ہے جو مختلف قسم کی حکومتوں کے لیے لازمی ہیں اور اس نے صرف اس پر قناعت نہیں کی ہے کہ تجربہ کے ذریعہ سے رئیس کے لیے اخلاق سے متصف ہونا ضروری قرار دے، بلکہ اس پر عقلی دلائل بھی قائم کرتا ہے، جو قرآن یا فلسفہ سے ماخوذ ہیں، چنانچہ وہ کہتا ہے کہ سلطنت مجتمعاتِ بشری کا خاصۂ ممیّزہ ہے اور وہ اس چیز سے پیدا ہوتا ہے جو آدمی کو حیوان سے ممتاز کرتی ہے اور وہ چیز اس کی روح ہے جس کی حقیقت اس کو نیکی پر آمادہ

---

[۱] المقدمہ ص ۱۲۰۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کرتی ہے، اس بنا پر یہ ضروری ہے کہ بادشاہ ایک ایسا بے زنگ آئینہ ہو جس میں انسان کی فاضل ترین روح کا عکس جلوہ گر ہو۔

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

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

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

(۵)

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

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

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

لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّيْنِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُوْنَ [1] (صف-۱)

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

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

جب ایک شخص مقدمہ کی دوسری قسم کے پڑھنے سے فارغ ہوگا تو یہ محسوس کرے گا کہ ابن خلدون نے عربی قبیلہ اور بربری قبیلہ کے سوا اور کسی قبیلہ کا مطالعہ نہیں کیا ہے، حالاں کہ اس کا دعویٰ یہ ہے کہ وہ تمام سلطنتوں کے اصول کا مطالعہ کر چکا ہے، کیوں کہ زیادہ تر اس کے اصول صرف عربی سلطنت اور شمالی افریقہ کی بربری سلطنتوں پر منطبق ہوتے ہیں، ان ہی مقامات پر اس عصبیت کا اثر واضح طریقوں سے ثابت کیا جا سکتا ہے جو نسبی تعلقات پر مبنی ہے اور جس کی اہمیت کے اندازہ کرنے میں ابن خلدون مبالغہ کرتا ہے اور بار بار اس کا ذکر کرتا ہے لیکن متعدد قومیں ایسی گزری ہیں جن کی سلطنت عربوں کی سلطنت سے زیادہ زمانہ تک قائم رہی ہے، ایسی قومیں گزری ہیں جنھوں نے ہر قسم کی شورشوں اور دشمنوں کی لڑائیوں کا مقابلہ خون کے تعلقات کے بل پر نہیں بلکہ اس سے زیادہ ہمہ گیر جذبہ یعنی وطنی روح کے بل پر کیا ہے لیکن ان قوموں کے شان دار مقابلے نے ابن خلدون کی توجہ کو اپنی طرف مائل نہیں کیا، وہ جو کچھ بیان کرتا ہے اس کا تعلق صرف حکمراں خان دانوں سے ہے، خود قوم سے نہیں

[1] المقدمہ صفحہ ۱۲۲۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہے، جو باوجود خارجی انقلابات کے قائم رہتی ہے اور اسی وطنی روح کی برکت سے بہت سے مادی اور اخلاقی تر کے گذشتہ زمانوں میں متوارث ہوتے چلے آئے ہیں، مثلاً فتح اسلامی کے زمانہ سے ابن خلدون کے زمانہ تک مصر کے تخت حکومت پر اگرچہ آٹھ خاندان متمکن ہو چکے تھے لیکن مصری قوم جیسی تھی اسی طرح بلا تغیر ہمیشہ باقی رہی اور متواتر حکومتوں کے تغیر کے باوجود اس نے اپنی اس اصل کو محفوظ رکھا جو اس کی حفاظت کا ذریعہ تھی اور ایران جس کی بنیاد کو سکندر کی فتح اور اس کے جانشینوں کے اقتدار اور اسی طرح فتوحاتِ عرب اور تاتاریوں کی لڑائیوں نے متزلزل کر دیا ہمیشہ ایک غیر متغیر ایران باقی رہا اور بعض قوموں کے لیے خاندانوں یا بادشاہوں کا تغیر جیسا کہ عربی شاعر ابوالعلا معری کا بیان ہے صرف سطحی تغیر ہے جو اس جھاگ کے مشابہ ہے، جو سمندر کے پانی کے اوپر نظر آتا ہے۔

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

ایک عجیب بات یہ ہے کہ کرامر ابن خلدون کے اس مذہب کی تنقید نہیں کرتا، بلکہ عام طور پر اس کو قائم رکھتا ہے اور اس سے بڑھ کر یورپ کے مختلف مجتمعات پر اس کو منطبق کرنا چاہتا ہے اور اس فقرے سے جس میں وہ اس مذہب کو

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جرمنی اور فرانس [1] کی تاریخ پر منطبق کرتا ہے وہ جرمن ذہنیت ظاہر ہوتی ہے، جو ہمیشہ ہر اس چیز سے فائدہ اٹھانا چاہتی ہے جو اس کی قومی عزت کی بنیاد کو مضبوط کرے، کرامر کہتا ہے کہ فرانس جس کو رومن قوم نے غلام بنالیا اپنی عزت اور عصبیت کو کھو چکا تھا لیکن جرمنی جو کبھی مغلوب نہیں ہوا، اس نے اس کو محفوظ رکھا، یہی وجہ ہے کہ فرانسیسیوں میں حقیقی آزادی نہیں پائی جاتی اور اس سے صرف جرمن فائدہ اٹھاتے ہیں، ہم پر اس رائے کا ضعف ظاہر کرنا ضروری نہیں ہے، بشرطیکہ اس جگہ اس کے ظاہر کرنے کی ضرورت بھی ہو، بایں ہمہ جس طریقہ پر ابن خلدون نے سمجھا ہے اس کی مثال اس کے بہت سے ناقدین پیش کرتے ہیں، کیوں کہ اس کی جدت طرازی نے ان کو اس قدر مبہوت کر دیا ہے کہ وہ یہ خیال کرتے ہیں کہ وہ اس کی شخصیت کے پردہ میں ایک جدید فلاسفر پر تنقید کرتے ہیں۔

(۶)

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

ابن خلدون کے زمانہ سے بہت پیش تر متعدد فلسفیوں نے اہلِ عرب پر اعتراضات کیے ہیں اور ان کی حق پوشی کی ہے لیکن ابن خلدون نے عربوں پر جو

---

[1] کرامر – ابن خلدون و تاریخه فی حضارة الدول الاسلامیه صفحہ ۲۵۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اعتراضات کیے ہیں ان کو ایک خاص سانچے میں ڈھال دیا ہے، عرب کے حق میں جو ظلم کیا گیا ہے اگر ہم اس کے منشا کو معلوم کرنا چاہیں تو ہم کو ہجرت کے قرن اول کی طرف رجوع کرنا چاہیے اور اس کا سراغ ایرانی قوم کے اندر لگانا چاہیے، جس کو عربوں نے اپنا محکوم بنا لیا تھا، اس قوم نے اس حملہ کے انتقام لینے میں کوئی کسر اٹھا نہیں رکھی، خواہ اس انتقام کی یہ صورت ہو کہ اسلام کے سیاسی اور مذہبی اصول کو بدنما کر کے دکھایا جائے یا اخلاق اور سنت کے بے وقعت کرنے کی دعوت دی جائے (لیکن بہر حال ہر طریقہ سے اس نے انتقام لیا) یہاں تک کہ اس قوم نے دوسرے صدی میں ایک عربی داں ایرانی کو خلیفہ ہشام بن عبدالملک کے سامنے ایک قصیدہ پڑھنے پر آمادہ کیا جس میں اس نے یہ ظاہر کیا تھا کہ ایرانیوں کو عربوں پر تفوق حاصل ہے اور روایت ہے کہ خلیفہ اس پر بہت برہم ہوا اور حکم دیا کہ اس کو پاس کے حوض میں ڈال دیا جائے اور ہم کو معلوم ہے کہ بنو عباس کی اٹھان ایرانی جھگڑے کا انتہائی انتقام تھی اور عرب آہستہ آہستہ ذلیل ہونے لگے، یہاں تک کہ خود خلفا، تمدنی اور جنگی اقتدار سے الگ کر دیے گئے یہاں تک کہ خلیفہ مامون رشید کے زمانہ میں فوج میں ایک عربی بھی نہ تھا، اس خاندان (عباسیہ) کے زمانہ میں ایک نیا اسکول قائم ہوا جو ''شعوبیہ'' کے نام سے مشہور ہے اور جو علانیہ رسول اللہ ﷺ کی امت اور آپ کے خلفا کے ذلیل کرنے کے دعوت دیتا تھا اور قصائد میں جو عربی زبان میں نظم کیے جاتے تھے، ایرانیوں کی عظمت کا ترانہ گاتا تھا، ان قصائد کا لہجہ اس قدر سخت تھا کہ خلیفہ ہارون رشید نے ان کے ایک ناظم یعنی ابونواس (المتوفی ۸۱۰ء) کو قید کرنے کا حکم دیا اور ابو عبیدہ فارسی (۷۲۸ء-۸۲۵ء) نے جس نے اپنی زندگی نحو عربی کے مطالعہ میں صرف کر دی یہاں تک کہ اس کا ایک بانی قرار پایا، ایک کتاب لکھی جس میں اہلِ عرب کے وہ عیوب گنائے جو ان میں

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اسلام سے پہلے اور اسلام کے بعد پائے جاتے تھے۔

اس کے بعد عباسیوں کے زمانہ میں یونانی فلسفہ کا ترجمہ کیا گیا اور اس نے بعض لوگوں کے خیالات کو عربی قوم سے جو اسلام سے پہلے سخت جہالت کی زندگی بسر کر رہی تھی برگشتہ کر دیا، چنانچہ مامون رشید جو ایک ایرانی کنیز کا لڑکا تھا علانیہ ایرانیوں کی حمایت کرتا تھا اور اگر بنو فاطمہ نے خلافت کو خاندان عباسیہ سے علویوں میں منتقل کرنا چاہا تو یہ مذہبی جذبہ کا اثر نہ تھا بلکہ اس ایرانی قومیت کا اثر تھا جو علویوں کو ان کے سوا اور لوگوں پر ترجیح دیتی تھی، مامون اور اس کے بھائی امین کے درمیان جو خانہ جنگی ہوئی وہ بھی ایرانیوں اور عربوں کی جنگ کی تاریخ کا ایک صفحہ تھی مامون کے بھائی معتصم نے اپنے بھائی کی وفات کے بعد ترکوں سے جو اعانت حاصل کی تاکہ ان دونوں قوموں کی دائمی جنگ کے درمیان ایک حد فاصل قائم ہو وہ بھی عربوں کی تحقیر و تذلیل کا ایک محرک ثابت ہوئی اور ہر قسم کی ہیبت اور شہرت سے وہ بالکل معرا ہو گئے اور اس کے بعد کے خلفا اور خود عرب نے اپنے رعب وداب کے دوبارہ قائم کرنے کی جو کوشش کی وہ رائگاں گئی، فیصلہ ہو چکا اور عرب پہلے عراق سے نکل کر شام میں اور پھر وہاں سے بلادِ عرب میں آئے اور وہاں اپنی گذشتہ بدویانہ زندگی دوبارہ اختیار کر لی، چوتھی صدی سے ترکوں کی جنگ، صلیبی جنگ اور اس کے بعد تاتاریوں کی جنگ نے عرب کی عظمت کا خاتمہ کر دیا، یہاں تک کہ ابن خلدون کے زمانہ تک وہ مسلمانوں کے سیاسی معاملات میں بہت کم دخیل تھے، اس وقت وہ اسپین میں، وہاں کے عیسائیوں کے مظالم سے آہ و بکا کر رہے تھے، ان حالات میں اگر ابن خلدون عربوں کی تحقیر کرتا ہے تو یہ کوئی عجیب بات نہیں بالخصوص ایسی حالت میں جب کہ اس نے بربری خاندانوں کے ظلِ عاطفت میں زندگی بسر کی ہے جو علانیہ ان عربوں پر حملہ کرتے تھے جنہوں نے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

پانچویں صدی میں شمالی افریقہ کو ویران کر دیا تھا، ابن خلدون سب سے پہلے تو عرب پر یہ الزام لگاتا ہے کہ وہ بجز معمولی چیزوں کے دوسری بڑی بڑی چیزوں پر غلبہ حاصل کرنے سے بالکل عاجز ہیں[۱] اور شام، عراق اور مصر کی سرزمین اور شمالی افریقہ کے ساحل پر اہلِ عرب نے جو غلبہ حاصل کر لیا تھا اس سے قدرتی طور پر استدلال کرتا ہے لیکن وہ یہ بھول جاتا ہے کہ اہلِ عرب نے ایران کو بھی فتح کر لیا تھا اور وہاں پوری دو صدیوں تک جمے رہے تھے، اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ اہلِ عرب جس حصۂ ملک پر غلبہ حاصل کر لیتے ہیں اس میں بالکل ویرانی پھیل جاتی ہے[۲]، وہ بلند میناروں کو ڈھا کر ان کے پتھروں کو اپنی ضرورت میں صرف کرتے ہیں اور قدرتی طور پر اس قسم کے مینارے تعمیر نہیں کرتے اور مغلوبوں کی جائدادیں زبردستی سے غصب کر لیتے ہیں، اس لیے وہ سنگ دل اور لٹیری قوم ہیں لیکن ابن خلدون نے اس رائے کی تائید میں پانچویں صدی میں شمالی افریقہ کی ویرانی کے سوا اور کوئی مثال پیش نہیں کی لیکن یہ ایک نہایت حیرت انگیز بات ہے کہ وہ اس تاریخی واقعہ کے حقیقت کے سمجھنے کی کوشش نہیں کرتا، اگر اہلِ عرب نے افریقہ کو ویران کر دیا تو اس کی وجہ یہ تھی کہ انھوں نے فاطمی خلیفہ مصر کے حکم کی تعمیل کی تھی، جس نے ایک بربری خان دان سے جو پہلے اس کا فرماں بردار تھا پھر اس کا دشمن ہو گیا انتقام لینا چاہا تھا، پھر جن عربوں نے ایسا کیا وہ کون تھے؟ وہ بدو تھے، جنھوں نے کوئی تربیت نہیں حاصل کی تھی اور کسی نظام کے پابند نہ تھے، ایک عجیب بات یہ ہے کہ ابن خلدون یہ بھول جاتا ہے کہ ایران، شام، اسپین بلکہ خود افریقہ میں بھی اہلِ عرب نے جو فتوحات حاصل کیں ان سے یہ ملک ویران نہیں ہوئے، اگر وہ انصاف پسند ہوتا تو ان احکام کی تلاش کرتا جو خلفا فاتح

---

[۱] و [۲] المقدمہ صفحہ ۱۲۵۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فوجوں کی طرف بھیجتے تھے، کیوں کہ ان احکام کا اقتضا یہ تھا کہ مفتوحین کے ساتھ شریفانہ اور بہترین سلوک کیا جائے، ابن خلدون کا فرض یہ تھا کہ حضرت عمرؓ نے خود بیت المقدس کے لوگوں کے ساتھ جو معاہدہ کیا تھا اس کو فراموش نہ کرتا۔

اس کے بعد ابن خلدون کہتا ہے کہ اہلِ عرب صرف ایک قوی دینی اثر سے سلطنت کی بنیاد قائم کرنے کی قابلیت رکھتے ہیں[۱] اور درحقیقت ایک دینی تخیل یا دینی مقصد اہلِ عرب میں جوش وولولہ کی روح ضرور پھونکتا تھا اور ان کو نہایت خوش اسلوبی کے ساتھ تمدن کی طرف لے چلتا تھا لیکن اس موقع پر ابن خلدون قدیم یمنی عربوں کے تمدن پر بحث نہیں کرتا جس کا ذکر اکثر اس نے دل چسپی سے کیا ہے۔

اخیر میں ابن خلدون کہتا ہے کہ اہلِ عرب ملکی سیاست سے ناآشنا ہیں [۲] لیکن اس قسم کے رائے پر نکتہ چینی کرنا ہمارے لیے مشکل ہے، کیوں کہ ہم کو یہ معلوم نہیں کہ "ملکی سیاست" سے ابن خلدون کی کیا مراد ہے، ہم ان عظیم الشان اصلاحات کی تفصیل میں پڑنا نہیں چاہتے جو خلفائے راشدین، بنوامیہ اور بنوعباسیہ کی حکومتوں نے کیں لیکن یہ بات ثابت شدہ ہے کہ جدید زمانوں میں جو قومیں اسلامی سلطنتوں کی فرماں روا ہوئیں ان میں اہلِ عرب سب سے زیادہ طاقت ور اور عادل تھے اور اپنی قوم کے لیے عقلی اور مادی ترقی کے اسباب کے مہیا کرنے کی ان کو سب سے زیادہ مہارت حاصل تھی، ہمارے لیے ان نتائج کا مقابلہ کرنا ضروری ہے جو مشرقی ممالک میں ترکوں اور عربوں کی حکومت سے نکلے، یہاں تک کہ یہ بات ثابت شدہ ہے کہ عربوں نے تعمیر کے سوا اور ترکوں نے تخریب کے سوا اور کچھ نہیں کیا، صرف یہی نہیں، بلکہ ابن خلدون کا خیال ہے کہ اہلِ عرب علوم وفنون کو نہایت حقیر سمجھتے ہیں

---

[۱] المقدمہ صفحہ ۱۲۶۔ [۲] المقدمہ صفحہ ۱۲۷۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اور اس نے مقدمہ کی چھٹی قسم میں جہاں تمدن کی سب سے زیادہ ترقی یافتہ شکلوں پر بحث کی ہے یہ فیصلہ کیا ہے، اسی طرح وہ کہتا ہے کہ اکثر علما فارسی النسل ہیں[1] لیکن جیسا کہ پروفیسر کازانوفا کا[2] خیال ہے، مسلمان علما و فلاسفہ کی خاندانی اصل کا پتہ لگانا مشکل ہے کیوں کہ ''موالات'' سے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ہے، اسی طرح باہمی رشتہ داریوں سے ان کی قومیتیں باہم گڈمڈ ہوگئیں لیکن پروفیسر کازانوفا نے اس عظیم الشان دور کو نہایت واضح طور پر بیان کیا ہے جس کو خالص عربوں نے قائم کیا اور اسی دور میں ترقی یافتہ اسلامی تمدن میں عربی ذہانت نمایاں ہوئی، پھر ان سب کے بعد کیا ابن خلدون کے لیے یہ کافی نہیں ہے کہ وہ بدو قبیلے جو صحرا سے نکلے اور جو نکلنے کے وقت تک تمام متمدن مجتمعات سے الگ تھے اس درجہ کو پہنچ گئے کہ رومن اور قدیم ایرانی دنیا کے ایک بہت بڑے حصہ کو اپنے مذہب اور زبان کا پابند بنا دیا اور ان پر اس سے زیادہ عادلانہ حکومت کی جتنا خود انہوں نے عربوں پر کی تھی، بلکہ اس میں ان کے احسان کے شکریہ کی بھی کسی قدر آمیزش تھی، اگر ابن خلدون نے اس کو اچھی طرح نہیں سمجھا کہ وہ جس تمدن سے مستفید ہوا وہ عربوں ہی کا ساختہ و پرداختہ تھا تو اس کی یہ وجہ ہے کہ وہ جس طریقہ سے تاریخ کا مطالعہ کرتا ہے وہ نہایت محدود ہے، اس نے اس قبیلہ کے متعلق جو درحقیقت عصبیت کو اپنا اصلی سنگِ بنیاد سمجھتا ہے جو کچھ ثابت کیا ہے اگر وہ صحیح ہے تو کم از کم اس زبردستی سے اس کی جو تعمیم کی ہے وہ غلط ہے اور شاہنشاہی عہد میں رومن تمدن کی شرح کرنے کے لیے اگر خاص طور پر ہم اس سادگی اور خشونت سے جو قدیم جمہوری حکومت کے زمانہ میں رومن اخلاق کا جزو ہوگئی تھی مدد لیں تو ہم بھی اسی غلطی کے مرتکب ہوں گے اور درحقیقت رومن اور عرب میں بہت بڑی مشابہت پائی جاتی ہے کیوں کہ

---

[1] المقدمہ صفحہ ۴۷۷۔ [2] کالج دی فرانس کا مقرر ۲۶ر اپریل ۱۹۰۹ء کا درس افتتاحی۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

دونوں کو سادگی اور مستعدی نے اسباب فتح کے مہیا کرنے اور عظیم الشان سلطنتوں کے قائم کرنے میں مدد دی لیکن خود اس فتح نے ان دونوں کے تمدنوں میں جدید عناصر کو پیدا کر کے ان کے طبائع کو بدل دیا اور رومنوں پر یونان و مشرق کے باشندوں نے جو اثر ڈالا تھا، تمدنی دائرے میں ایرانی اور سریانی مفتوح قوموں نے وہی اثر اہلِ عرب پر بھی ڈالا اور ابن خلدون کی اور اسی طرح اس کے سوا اور فلسفیوں کی جنہوں نے اہلِ عرب کی حق تلفی کی ہے سب سے بڑی غلطی یہ ہے کہ انھوں نے ان اثرات کا اندازہ نہیں کیا جو مختلف قوموں کے باہمی تعلقات سے پیدا ہو جاتے ہیں، خواہ یہ اثر فاتح پر پڑا ہو یا مفتوح پر اور اگر اہلِ عرب ایرانی اور ترکی وغیرہ مفتوح قوموں کی ترکیب سے ایک متحدہ قوم نہ بنا سکے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان قوموں نے بہت بڑے اقتدار اور بہت بڑی شخصیت کو محفوظ رکھا تھا، اسی طرح رومن بھی یونانیوں اور مصریوں کی ترکیب سے کوئی متحدہ قوم تیار نہ کر سکے۔

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

☆☆☆

www.KitaboSunnat.com

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

چھٹی فصل

تمدنی زندگی کے اجتماعی مظاہر

سیاست

(۱) قیامِ سلطنت کے لیے ایک دینی یا سیاسی اصول کی ضرورت (۲) نئی سلطنت کے قیام کے لیے اس سلطنت کے ضعف کی ضرورت جس پر حملہ کیا گیا ہو (۳) ارسٹا کریٹک یعنی امرا کی حکومت اور آٹو کریٹک یعنی شخصی حکومت میں جنگ (۴) زوال سلطنت کے مختلف اسباب۔

تیسری فصل میں ہم کہہ چکے ہیں کہ ابن خلدون جب سیاسی مسائل پر بحث کرتا ہے تو اس کی جدت طرازی بہت زیادہ بڑھ جاتی ہے اور ہمارے خیال میں اس کو یہ شرف حاصل ہے کہ اس نے سیاست کو اخلاق، کلام اور فقہ سے جو اس کے زمانہ تک باہم مخلوط تھے، بالکل الگ کر دیا اور اس کو ایک ایسا معین موضوع بنا دیا جو ایک علم بننے کی صلاحیت رکھتا ہے لیکن ابن خلدون نے ان مسائل کا مطالعہ اس لیے نہیں کیا کہ ان کو ایک مستقل بحث قرار دے بلکہ اس لیے کہ ان سے اجتماعی بحث کا ایک حصہ مرتب ہوتا ہے جس پر وہ بحث کرنا چاہتا ہے لیکن اس نیت اور اس بات کے خلاف کہ یہ سیاسی بحث درحقیقت اس کے فلسفۂ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اجتماعیہ کے مجموعہ سے نہایت گہرا تعلق رکھتی ہے، اس نے اس میں نہایت وسعت پیدا کی ہے اور اس کی ایسی شرح کی ہے کہ اس کے مقدمہ کے تیسرے حصہ کو ایک مستقل کتاب قرار دیا جا سکتا ہے، کیوں کہ وہ اس حصہ میں ان تمام اجتماعی مظاہر سے جو حکومت سے تعلق رکھتے ہیں بحث کرتا ہے اور اس کے قائم ہونے کے اسباب، اس کی ترقی کی مدت اور اس کے زوال کے اسباب بتاتا ہے اور بہ نسبت دوسرے حصہ کے ابن خلدون کو اس حصہ میں خود اپنے اوپر تفوق حاصل ہے کہ اس میں اس نے اس تجربہ سے کام لیا ہے جس کو آٹھ صدیوں کی تاریخ نے اس کے سامنے پیش کیا ہے اور اگر اس کی توجیہات میں بعض کلامی مباحث شامل ہو گئے ہیں تو اس کی یہ وجہ نہیں ہے کہ وہ سیاست کو علم کلام بنا دینا چاہتا ہے، بلکہ وہ سیاست اور متکلمین کی رایوں میں تطبیق دینا چاہتا ہے، یا یہ کہ مسلمانوں کے نزدیک سیاست، علم نظری کی ایک قسم تھی، اگر چہ ابن خلدون کا ذہن خالص مشرقی ہے لیکن اسی کے ساتھ ہم کو یہ بات حیرت انگیز معلوم ہوتی ہے کہ ہم کو اس کی صائب اور عمیق رایوں کے اندر ایسی مشابہتیں نظر آتی ہیں کہ ان کی وجہ سے اس کے ذہن کو ہم کسی قدر گذشتہ اور موجودہ زمانوں کے بڑے بڑے ذہنوں سے قریب کر سکتے ہیں، مثلاً اس کے بعض خیالات ہم کو ارسطو، مکیا فلی اور مونتسکیو کے خیالات کو یاد دلا دیتے ہیں۔

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

(۱)

عصبیت اور اخلاق قبیلہ کی قوت کو محفوظ رکھتے ہیں اور اس کو فتح کرنے کے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

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

اسلام سے پہلے بدو قبائل نے بہت بڑی قوت نہیں حاصل کی تھی لیکن بایں ہمہ ان میں بغض وعناد اس قدر بڑھا ہوا تھا کہ ایک دوسرے کو چیرے پھاڑے ڈالتا تھا اور اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ ہر بلند دینی مثال اور ہر سیاسی مقصد سے خالی الذہن تھے اس لیے سرگرمی کی زبردست خواہش جب کسی قبیلہ کو برانگیختہ کرتی تھی تو وہ خود اپنے ہم سایہ قبیلوں پر حملہ کرتا تھا، خداوند تعالیٰ فرماتا ہے:

وَاذْكُرُوْا نِعْمَتَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ	اپنے اوپر خدا کے اس احسان کو یاد کرو جب تم
اِذْ كُنْتُمْ اَعْدَآءً فَاَلَّفَ بَيْنَ قُلُوْبِكُمْ	باہم ایک دوسرے کے دشمن تھے لیکن خدا نے
فَاَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهٖٓ اِخْوَانًا ج	تمہارے دلوں میں محبت والفت پیدا کر دی اور
(آل عمران-۱۰۳)	اس کے فضل سے تم لوگ بھائی بھائی ہو گئے۔

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

ہر اس مقام پر جہاں لڑائی کی آگ مشتعل ہو جائے یا ایسی شورش پیدا ہو جائے جو ایک خاندان کو معزول کر کے دوسرے خاندان کو اس کا جانشین بنا دے ایک دینی یا سیاسی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اصول ایسا ضرور پایا جاتا ہے جو اس تحریک کا محرک تھا، قریش نے دوبارہ جو ارسٹا کریٹک اقتدار حاصل کیا وہ اس خانہ جنگی کا سبب ہوا جس نے بنو امیہ (یہ قبیلہ اسلام سے پہلے شخصی اقتدار سے فائدہ اٹھا رہا تھا) کو پہلی صدی ہجری میں فرماں روا بنا دیا اور اس خانہ جنگی کا جس سے اس سلطنت کا زوال ہوا یہ نتیجہ نکلا کہ ایرانیوں کے جس اقتدار کو عربوں نے چھین لیا تھا وہ دوبارہ ان کی طرف واپس آیا اور حکومت رسول اللہ ﷺ کے خاندان یعنی بنو ہاشم کو مل گئی، جو زمانہ جاہلیت ہی سے امویوں کا حریفِ مقابل تھا لیکن ان شورشوں کے قائم ہونے میں دین کا کوئی اثر نہ تھا، بلکہ ان کے اسباب محض سیاسی تھے، انسانوں کو آمادۂ جنگ کرنے کے لیے اگرچہ یہ دینی اور سیاسی مؤثر ضروری نہیں ہے لیکن جو لڑائیاں وہ لڑتے ہیں ان میں وہ ان کی تائید ضرور کرتا ہے اور ان لڑائیوں کو عمدہ مقصد کی طرف لے چلنے میں ان کا معاون ہوتا ہے، ابن خلدون کا خیال ہے کہ لیڈروں، ان کے پیرو سپاہیوں کی قوتِ ایمانیہ اور ان کی تجویزوں کے نتائج کے درمیان مضبوط علاقہ پایا جاتا ہے اور بہت سے ہوس پرستوں کو جو شکستیں نصیب ہوئیں ان کا سبب یا تو یہ تھا کہ ان کے قبائل کے ایمان میں فتور تھا یا یہ کہ اگر ان کی فوج تنخواہ دار تھی تو اس میں عصبیت موجود نہ تھی۔

(۲)

تاہم ابن خلدون نے کامیابی کی جو شرطیں بیان کی ہیں وہ صرف فاتح قوم سے تعلق رکھتی ہیں لیکن یہ بیان ایک ایسی جدید سلطنت کے قیام کی توضیح کے لیے جس کے لیے اور بھی بہت سی شرطیں جو قبیلے پر موقوف نہیں اور جو مفتوح قوموں کے سوا اور کہیں نہیں پائی جاتیں ضروری ہیں کافی نہیں ہے، کیوں کہ ابن خلدون کے خیال میں ایک ابھرنے والی سلطنت صرف دوسری زوال پذیر سلطنت ہی کے کھنڈر پر قائم ہو سکتی ہے، اس لیے زوال پذیر سلطنت کو مغلوب ہونے کے قابل ہونا چاہیے اور اس میں ایک ایسا ضعف پیدا ہو جانا

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

چاہیے جو ہر سلطنت کو لازمی طور پر لاحق ہو جاتا ہے اور اس کے بعد ہم اس ضعف کے ممیزات پر بحث کریں گے، سب سے پہلے ابن خلدون کا خیال ہے کہ جس سلطنت پر حملہ کیا جاتا ہے، اگر وہ مختلف قوموں سے مرکب ہے تو فتح کے ذریعہ سے بہ آسانی نئی سلطنت کی بنیاد نہیں قائم کی جاسکتی، مثلاً اہلِ عرب نے شام، عراق، ایران اور مصر کو بہ نسبت شمالی افریقہ کے جس میں نہایت قدیم زمانہ سے ایسے بربری قبیلے آباد تھے جن میں سخت اختلاف پایا جاتا تھا اور جو چھوٹی چھوٹی جماعتوں میں جن میں ہر ایک جماعت سخت عصبیت رکھتی تھی منقسم تھے آسانی کے ساتھ فتح کر لیا اور اس عصبیت کی وجہ سے ان کا محکوم بنانا دشوار ہو گیا، چنانچہ مسلمانوں نے ان ملکوں میں صحیح طور پر اتحاد پیدا کرنے کے لیے ایک صدی سے زیادہ زمانہ صرف کیا، اس پر بھی خلفا کی حکومت ان پر عام اقتدار قائم کرنے میں کامیاب نہیں ہوئی۔

ابن خلدون کا یہ نظریہ بالکل صحیح ہے، کیوں کہ رومن باوجود اپنی جنگی اور استعماری مہارت کے شمالی افریقہ کی قوموں کے ساتھ ہمیشہ مصروفِ پیکار رہے جہاں آتشِ فساد برابر بھڑکتی رہتی تھی اور عثمانی ترک بھی جنھوں نے ساحل بحر ابیض کے ایک بڑے حصہ پر قبضہ کر لیا اس ملک کے اندرونی حصہ میں صرف برائے نام اقتدار قائم کر سکے، بلکہ خود فرانسیسی بھی مراکش میں اپنے تمدن کی اشاعت میں سخت مشقتیں برداشت کرتے رہے [1]، روم اور اسلام دونوں ان قبائل کے اخلاق میں لطافت نہ پیدا کر سکے اور ان کو متمدن قوموں کی منظم زندگی کا خوگر نہ بنا سکے، البتہ جدید تمدن اپنے قوی اور مؤثر ذرائع سے کسی نہ کسی دن اس مقصد کو حاصل کر لے گا اور دوسری بات یہ ہے کہ جب کسی سلطنت کی بنیاد

---

[1] اسپینیوں نے حدود ریف میں جو متصل شکستیں کھائیں اور داخلی حدود میں اپنے اقتدار کی تائید میں فرانسیسی جن مشکلات کو محسوس کر رہے ہیں جیسا کہ مارشل لیوتی نے اخیر میں فرانسیسی نمائندوں کی مجلس میں ایک سرگرم مباحثہ کے دوران میں بیان کیا، اس کا ذکر بھی ہم اس موقع پر کر سکتے ہیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مضبوط ہوتی ہے تو فاتح قوم کو اس کے محکوم بنانے میں سخت دشواریوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور اس کو بڑی محنت صرف کرنی پڑتی ہے، جس کے دو سبب ہیں، پہلا سبب تو یہ ہے کہ وہ سلطنت جس پر حملہ کیا گیا ہے اس کے پاس قوتوں کا ایک ایسا ذخیرہ موجود ہوتا ہے جو اس کی حمایت کر سکتا ہے اور پہلے ہی حملہ میں ان قوتوں کا محکوم بنانا آسان نہیں، مثلاً عباسیوں نے ایک طویل جنگ کے بعد امویوں کو مغلوب کیا اور فاطمیوں نے شمالی افریقہ اور مصر میں عباسیوں پر پورا غلبہ حاصل کرنے میں تقریباً پچاس برس صرف کیے اس کے علاوہ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ ایک سلطنت کو ضعف لاحق ہو گیا ہے تب بھی وہ اپنی رعایا پر ایک ایسا روحانی اور اخلاقی اقتدار قائم کر چکی ہوتی ہے جس کی وجہ سے اس کی تائید اور مدافعت اس پر فرض ہو جاتی ہے اور کبھی کبھی یہ اقتدار حملہ آوروں کے شدید مقابلہ کے لیے کافی ہوتا ہے اس لیے اس حالت میں پے در پے حملوں کے ساتھ اندرونی اسباب کو بھی شامل کر لینا چاہیے، تا کہ یقینی طور پر سلطنت کو شکست حاصل ہو جائے اور یہ نظریہ گذشتہ نظریہ سے کچھ کم صحیح نہیں ہے اور ہم اس کو اسلامی تاریخ بلکہ رومن تاریخ پر بھی منطبق کر سکتے ہیں، بربروں نے رومن سلطنت کے فتح کرنے میں کتنا زمانہ صرف کیا؟ بربر قبائل آگسٹس ہی کے زمانہ سے اس فتح کے متمنی تھے لیکن کئی بار شکست بھی کھا چکے تھے، کیوں کہ قدیم زمانہ میں یہ سلطنت اس قدر طاقت ور تھی کہ اپنی اور اپنے حملہ آوروں کی اچھی طرح مدافعت کر سکتی تھی اور رومن روح کا سلطنت کی رعایا کے قلوب پر اس قدر شدید اثر تھا کہ وہ اس کے معاملات کی تائید کے لیے متفقہ طور پر والنٹیر بن جاتی تھی اور باوجود اس کھلے ہوئے ضعف کے جو قیاصرہ اور ان کی فوجوں کو لاحق ہو گیا تھا، رومن رعایا نے بہت دنوں تک رومن سلطنت کی کامیاب حمایت کی اور اگر اخیر میں اس سلطنت نے محکومی قبول کر لی تو اس کی وجہ یہ تھی کہ آہستہ آہستہ ایک برا اثر اس رعایا پر پڑنے لگا جو رفتہ رفتہ سلطنت کے مظالم کو قابلِ اعتراض سمجھنے لگی تھی،

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اس لیے وہ اس کے معاملت و مدافعت سے بالکل الگ تھلگ ہوگئی اور اسی وجہ سے باوجود خانہ جنگیوں کی تباہیوں اور بربادیوں کے مسلمان صلیبیوں کا مقابلہ کر سکے لیکن مرور زمانہ کے ساتھ ہر مقابلہ ناممکن ہوگیا اور تاتاری آسانی کے ساتھ خلفا کے اقتدار کی بنیاد کو ڈھا سکے اور ان کی سلطنت کے اکثر حصہ پر غلبہ حاصل کر لیا۔

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

اور در حقیقت زمانۂ قدیم اور عہد وسطیٰ میں پایۂ تخت تمام سلطنت کی زندگی کا مرکز تھا اور ابن خلدون ان الفاظ میں اس کی تعبیر کرتا ہے، "کیوں کہ مرکز (سلطنت کا مرکز) کی مثال دل کی ہے جس سے روح کا انتشار ہوتا ہے، اس لیے جب وہ مغلوب ہو جاتا ہے تو ملک کے تمام حصے مغلوب ہو جاتے ہیں"[۱] لیکن یہ نظریہ اس قدر عام نہیں ہے جتنا ابن خلدون خیال کرتا ہے، کیوں کہ کسی سلطنت میں جب وطنیت کا احساس قوی ہوتا ہے تو پایۂ تخت کے مفتوح ہونے سے گو سلطنت کی بنیاد ہل جاتی ہے لیکن پوری سلطنت کا خاتمہ نہیں ہو جاتا[۲] بلکہ مفتوح قوم فوراً یا کچھ دنوں کے بعد موقع کو تلاش کرتی ہے اور مفتوح شہر کو دوبارہ واپس لے

۱۔ المقدمہ صفحہ ۵۳۱۔ ۲۔ ایضاً صفحہ ۱۲۵۰ور اس کے بعد۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

لیتی ہے، مثلاً ہم کو معلوم ہے کہ لیٹن صلیبیوں کے ہاتھ سے قسطنطفیہ کی فتح نے بیزنطینی قوم کو جنگ سے باز نہیں رکھا، یہاں تک کہ اس نے اپنے پایۂ تخت کو دوبارہ واپس لے لیا، اس کے علاوہ یہ نظریہ موجودہ زمانہ پر منطبق نہیں ہوسکتا، کیوں کہ یہ صحیح نہیں ہے کہ پایۂ تخت سلطنت کے مختلف اطراف میں زندگی کی روح پھونک دیتا ہے، بلکہ یوں کہا جاسکتا ہے کہ پایۂ تخت میں زندگی کی لہران ہی مختلف اطراف سے دوڑتی ہے اور اس میں پورے ملک کی قوتیں مجتمع و مدغم ہو جاتی ہیں، دور جدید میں پایۂ تخت کو اس کی گذشتہ اہمیت میں سے صرف ریاستی اور اخلاقی تفوق حاصل ہے اور وہ سلطنت کی اجتماعی زندگی میں بلاشبہہ مؤثر ہے لیکن سلطنت کا سیاسی وجود اب صرف پایۂ تخت پر موقوف نہیں ہے۔

(۳)

جب قبیلہ نے تمام دشوار گذار مراحل طے کر لیے اور اپنی قوت مضبوط کر لی تو گویا سلطنت کے مکمل کرنے میں اس کا عملی دور ختم ہو گیا، اجتماعی حرکت کبھی نہیں رکتی، بلکہ وہ ہمیشہ جاری رہتی ہے لیکن قبیلہ جب سلطنت کی شکل اختیار کر لیتا ہے، تو اس کے لیے اس کے سوا کوئی دوسرا چارۂ کار باقی نہیں رہتا کہ کسی نہ کسی طریقہ سے اس حرکت کے سامنے سرِ تسلیم خم کر دے، اس وقت تک تو وہ آہستہ آہستہ اونچا ہوتا چلا جاتا ہے، یہاں تک کہ انتہائی عروج کے درجہ تک پہنچ جاتا ہے، پھر وہ آہستہ آہستہ پستی کی طرف مائل ہوتا ہے اور یہ بلاشبہہ ان اندرونی اسباب کا نتیجہ ہے جن کی وجہ سے اس کو سلطنت حاصل ہوئی ہے لیکن اس وقت یہ ضروری نہیں کہ ہم صرف قبیلہ کے اندر اس انحطاط کے اصلی اسباب کی تلاش کریں بلکہ ان کی تلاش قبیلہ اور ان تعلقات کے اندر کرنی چاہیے جو اس قبیلہ اور اس قوم میں پیدا ہوئے، جس نے اس کو مغلوب کیا، اس نئی زندگی کی ابتدا میں عصبیت ہمیشہ نہایت شدت حاصل کر لیتی ہے اور بدوی قبیلہ کی حکومت ایک شکل میں ارسٹا کریٹک ہو جاتی ہے، اس لیے رئیس

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کے لیے قبیلہ کے مشہور افراد کی تائید و اعانت سے بے نیاز ہو جانا جائز نہیں اور یہ افراد قیامِ سلطنت کے ابتدائی زمانہ میں اس کے اقتدار میں شریک ہوتے ہیں لیکن آہستہ آہستہ اقتدار رئیس کے ہاتھ میں سمٹتا چلا آتا ہے اور اس کی خودداری اس کو اس پر آمادہ کرتی ہے کہ وہ تنہا اس کا مالک ہو جائے اور یہ اس میں اور اس گروہ میں جو اس کا رفیق تھا رشک و رقابت پیدا کر دیتا ہے اور اس جنگ کا خاتمہ ہمیشہ شخصی حکومت کی فتح اور ان لوگوں کی اطاعت پر ہوتا ہے جنہوں نے سلطنت کو مضبوط بنایا تھا۔

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

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

پیش کر دیتے ہیں جو یونانی اور لاطینی قوموں کے ساتھ مخصوص ہیں۔

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

بایں ہمہ یہ نظریہ اس قدر عام نہیں ہے کہ ہم اس سے مجتمع کے لیے کوئی قانون بنا سکیں۔ استبدادیت کی فتح اپنے ساتھ انتہائی ضعف کا پہلا جرثوم لاتی ہے کیوں کہ جو خلیج ایک متبد بادشاہ اور امرا کے گروہ میں افتراق پیدا کرتی ہے، وہ اس کو ایک ایسی قوت کے دامن میں پناہ لینے پر مجبور کرتی ہے، جو ایک ہی ساتھ سلطنت کو خارجی دشمنوں کے حملہ سے بھی محفوظ رکھے اور اندرونی شورشوں کو بھی دبائے لیکن یہ وہ قوت نہیں ہے جس کو خون کا علاقہ پیدا کرتا ہے، بلکہ وہ اس تنخواہ دار فوج کی قوت ہے جس کے افراد اکثر بغاوت کرنے والے کے موالی اور آزاد شدہ غلام ہوتے ہیں لیکن ان لوگوں میں اس خود اعتمادی کی کمی ہوتی ہے جس کی بدولت قبیلہ اس درجہ کو پہنچا ہے، اس لیے یہ لوگ بادشاہ کی حمایت صرف تنخواہ، اقتدار اور شان وشوکت کے حاصل کرنے کے لیے کرتے ہیں اور بادشاہ ان پر مال و دولت کی بارش کرنے کے لیے مجبور ہوتا ہے، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ٹیکسوں میں غیر معمولی اضافہ ہو جاتا ہے، اس کے علاوہ بادشاہ اور اس کا خاندان حکومت کی فطرت کے مطابق آہستہ آہستہ بدویانہ زندگی کی سادگی سے علاحدگی اختیار کرنے کی طرف مائل ہوتا ہے اور ایک ایسی زندگی بسر کرنے لگتا ہے جس میں عیش ونشاط کا عنصر غالب ہوتا ہے، اس لیے اس سے سلطنت میں دہرا ضعف پیدا ہو جاتا ہے، ایک طرف تو وہ حکمراں گروہ یعنی بادشاہ اور اس کے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اعوان وانصار کے اعصاب میں تموج پیدا کرتا ہے اور ان کو کاہلی اور عیش پسندی کا خوگر بناتا ہے دوسری طرف مصارف میں غیر معمولی اضافہ کا خواستگار ہوتا ہے جس سے ٹیکسوں میں اضافہ ہو جاتا ہے، غرض اس حالت میں تین سبب سلطنت میں ضعف پیدا کر دیتے ہیں، (۱) امرا کے گروہ کا ضعف (۲) اجنبی فوج کے مطالبات (اور یہ پہلے سبب کا نتیجہ ہے) (۳) ان سب کے بعد عیش پرستی میں انہماک، جس دن سے بنو عباس کا خاندان حکمراں ہوا اس گروہ کی کشمکش شروع ہوگئی جس کے ذریعہ سے اس کو سلطنت حاصل ہوئی تھی یعنی ایرانی منصور جو اس خاندان کا دوسرا خلیفہ تھا اپنے خاندان اور ایرانی گروہ کے ذی اثر لوگوں سے نجات حاصل کرنے کی کوئی صورت نہ پیدا کر سکا، اس لیے اس نے مشہور ابو مسلم کو جس کو اس سلطنت کی بنیاد ڈالنے کا شرف حاصل تھا حیلہ سے اپنے محل میں بلایا اور وہ وہاں ہلاک کر دیا گیا، منصور کی تاریخ اس کے عباسی چچا عبداللہ بن علی اور اس کے چچا زاد بھائی علویوں کی خانہ جنگی کے واقعات سے لبریز ہے لیکن ان لوگوں سے تو اس نے نجات حاصل کر لی، تاہم وہ ایرانی گروہ کو پورے طور پر مغلوب نہ کر سکا اور اس گروہ کے ساتھ برابر کشمکش جاری رہی، یہاں تک کہ خلیفہ معتصم کی فتح پر اس کا خاتمہ ہوا لیکن اس فتح سے خلفا کو کوئی فائدہ نہیں ہوا، کیوں کہ وہ معتصم کے موالی ترکوں سے مدد حاصل کرنے پر مجبور ہوئے اور ان ترکوں نے اپنی جہالت، اسلام کے ساتھ اپنے اندھا دھند بغض اور مال واقتدار کے ساتھ اپنی حرص کی بنا پر خلفا کے اقتدار کو بالکل ضائع کر دیا۔

یہ تاریخ ان مثالوں میں سے جن کو ابن خلدون نے اپنی رائے کی تائید کے لیے پیش کیا ہے، ایک مثال ہے اور یہ ایک صحیح دلیل ہے اور یہی حال ان دلائل کا بھی ہے جن کو وہ ہمیشہ اسلامی تاریخ سے اخذ کرتا ہے اور اگر وہ زمانہ شہنشاہیت کی رومن تاریخ کی تفصیلات سے واقف ہوتا تو ان سے بھی اپنی رائے کے لیے دلیل اخذ کرتا لیکن اس موقع پر ہمارا خیال

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

یہ ہے کہ یہ رائے ہمیشہ تمام حالات میں صحیح نہیں ہے اور وہ صرف مشرق میں استبدادی ممالک اور رومن میں شہنشاہیت کی تاریخ کی تشریح کرتی ہے جو اخیر میں ایک قسم کی مشرقی بادشاہت ہوگئی تھی لیکن دورِ جدید میں اس کو مغربی ممالک سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

(۴)

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

(۱) سلطنت کے رقبہ اور اس گروہ کی قوت میں جس نے اس کو قائم کیا ہے ایک قسم کا تعلق ہوتا ہے، اس لیے جب حرص کی وجہ سے یہ گروہ اس حد سے آگے بڑھ کر جو اس کی استطاعت میں ہے جنگ کے لیے آمادہ ہوتا ہے یا جب عیش پسندی اور خانہ جنگی کی وجہ سے یہ گروہ ضعیف ہو جاتا ہے تو مفتوحہ ملک کی حفاظت سے عاجز ہو جاتا ہے اور اس وقت دور دست صوبوں کے حکام اپنے استقلال کے اعلان کی طرف مائل ہو جاتے ہیں اور اس طریقہ سے مرکزی حکومت کو نقصان پہنچانا چاہتے ہیں لیکن مرکزی حکومت کی راہ میں خانہ جنگیاں رکاوٹ پیدا کرتی ہیں یا مرکزی حکومت اور باغیوں کے درمیان بعد مسافت حائل ہو جاتا ہے، جس کی وجہ سے وہ کلیۃً یا سخت مشقت کے بغیر شورش کا انسداد نہیں کر سکتی، کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ امرا کی حکومت جب دار السطنت میں شکست کھا جاتی ہے تو سلطنت کے انتہائی حدود کی طرف بھاگ جاتی ہے، جہاں وہ ایسی سلطنت کی بنیاد ڈالتی ہے جس کے ذریعہ سے قدیم دار السطنت کا مقابلہ کر سکے۔

اس ذریعہ سے عربی سلطنت کے زوال کی تشریح کی جا سکتی ہے، کیوں کہ وہ اس قدر وسیع تھی کہ بنو عباس کا حکمراں خاندان اس کو اپنے زیر اقتدار نہیں رکھ سکتا تھا، یہی وجہ ہے کہ اس سلطنت کے ابتدائی قیام کے زمانہ میں بنو امیہ مشرق میں شکست کھا کر اسپین کی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

طرف بھاگ کھڑے ہوئے اور وہاں ایک ایسی سلطنت قائم کر لی جو ہمیشہ خلفائے عباسیہ کا مقابلہ کرتی رہی جب وہ مشرقی حدود پر اپنا اقتدار قائم نہ رکھ سکے تو ساسانی خاندان نے ماوراء النہر (ترکستان) پر اپنا قبضہ جما لیا اور عیش پسندی اور فوج کے مطالبات سے جس قدر حکومت بغداد کی کمزوری بڑھتی گئی، صوبوں کے حکام اپنے صوبوں کے خود مختار حکمراں ہوتے گئے، یہاں تک کہ چوتھی صدی کے اخیر میں خلفا کے قبضہ میں صرف بغداد اور بغداد کے اطراف رہ گئے۔

(۲) حکومت اور رعایا کی خوش حالی میں ہمیشہ ایک علاقہ پایا جاتا ہے کیوں کہ سلطنت کی خوش حالی کا سبب اس کی آمدنی ہے اور اس آمدنی میں رعایا کے ذرائع آمدنی سے اختلاف پیدا ہوتا رہتا ہے، جب تک ٹیکس ہلکے ہوتے ہیں اور انصاف کے ساتھ تشخیص کیے جاتے ہیں، رعایا اپنے کاروبار میں لطف محسوس کرتی ہے، اس لیے ملک کی دولت میں اضافہ ہوتا ہے اور اس سے حکومت کی آمدنی بھی بڑھتی ہے۔

لیکن جب دارالسلطنت، حکمراں خاندان اور فوج میں غیر معمولی عیش پسندی پھیل جاتی ہے تو آمدنی کے اضافہ کا نتیجہ مصارف کے اضافہ کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا، اب آہستہ آہستہ مال کی ضرورت بڑھتی جاتی ہے اور اس کے پورا کرنے کے لیے حکومت نئے نئے ٹیکس لگاتی ہے، ابن خلدون کا خیال ہے کہ مسلمانوں کے یہاں ٹیکسوں کی ایک حد مقرر ہے جس سے شرعاً تجاوز نہیں کیا جا سکتا اور در حقیقت حدیث اور قرآن اس نقد دولت اور جائداد وغیرہ پر جس پر ٹیکس لگایا جا سکتا ہے ٹیکسوں کی نسبت کی تحدید کرتے ہیں اس لیے حکومت ٹیکس کی رقم کی تحدید نہیں کر سکتی اور اس معاملہ میں جو نئی بات پیدا کی جائے گی وہ ظلم خیال کی جائے گی، رعایا جہاں تک اس کی استطاعت میں ہے ناگواری کے ساتھ مصارف کی زیادتی کو برداشت کرتی ہے لیکن مال کی ضرورت برابر بڑھتی جاتی ہے اور ٹیکسوں میں

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

متصل اضافہ ہوتا رہتا ہے، جس کا آخری نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ رعایا یا تو بغاوت کر دیتی ہے یا اپنا کاروبار بادلِ ناخواستہ کرتی ہے اور زراعت اور تجارت کو چھوڑ بیٹھتی ہے، اس حالت میں سب سے پہلے بادشاہ پر مصیبت آتی ہے اور جب وہ نئے نئے ٹیکس لگاتا ہے تو حالت اور بھی زیادہ بدتر ہو جاتی ہے اور اگر وہ یا اس کا خاندان اور اس کی فوج کفایت شعاری اختیار کرے تو اس کو اس سے نجات نہیں مل سکتی، کیوں کہ اس طریقہ سے وہ اپنی رعایا کی نگاہ میں ذلیل ہو جائے گا، اس کے علاوہ خود رعایا بھی اس جزرسی سے تباہ ہو جائے گی، واقعہ یہ ہے کہ عیش پسندی جب کسی سلطنت میں بار پالیتی ہے تو وہ بادشاہ اور حکومت کے رعب وداب اور عام دولت کے لیے لازمی ہو جاتی ہے اور اس حالت میں کفایت شعاری سے تجارت کو نقصان پہنچتا ہے۔

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

یہ نظریے اکثر اسلامی سلطنتوں کی تاریخ کی صحیح اور واضح شرح ہیں، اس اخیر پوائنٹ میں بھی ابن خلدون مونتسکیو کے ساتھ متفق ہے، تیوفیل نے ایک جہاز جو اس کی بی بی تیودورا کے تجارتی مال سے بھرا ہوا تھا، دیکھا تو اس سے یہ کہہ کر اس کے جلانے کا حکم دیا ''میں بادشاہ ہوں اور تو مجھ کو جہاز کا کپتان بناتی ہے، جب ہم غریبوں کے پیشے میں ان کا مقابلہ کرنے لگیں گے تو وہ اپنی روزی کیوں کر پیدا کریں گے؟ وہ اس پر اس قدر اور بھی اضافہ کر سکتا تھا، اگر ہم تمام کاروباری تجاویز کو اپنے ہی لیے مخصوص کر لیں تو ہم کو کون روک

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

سکتا ہے؟ ہمارے اوپر ہماری ذمہ داریوں کو کون فرض کرے گا؟ یہ تجارت جس کو تو کر رہی ہے، وہی درباری لوگ بھی کرنے لگیں گے اور وہ ہم سے زیادہ حریص اور ظالم ثابت ہوں گے[۱] رعایا کو ہمارے انصاف پر بھروسہ ہے، ہماری دولت پر بھروسہ نہیں ہے، جس قدر ٹیکس رعایا کے افلاس کا سبب ہوں گے وہ ہمارے افلاس کی قطعی دلیل ہوں گے''۔[۲]

اس لیے بادشاہ کے سامنے اس وقت صرف ایک ظالمانہ ذریعہ رہ جاتا ہے اور وہ یہ کہ سرکاری ملازموں اور دولت مندوں کی جائدادوں کو ضبط کرے، جس سے اس کی بدبختی میں رعایا کی ناراضی کا اور اضافہ ہو جاتا ہے اور وہ اس برائی کو دور نہیں کر سکتا، اسی طرح وہ اپنے آپ کو شورشوں کا یا اس دشمن کا شکار بنالیتا ہے جو سب سے پہلے اس پر حملہ کرتا ہے، ابن خلدون نے جس فصل میں جائدادوں کی ضبطی پر بحث کی ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مشرقی بادشاہوں کے اخلاق کس قدر خراب اور پست ہو گئے تھے، بہت سے دولت مند، ملازمین سرکاری یا خواص اپنی جائدادوں کی ضبطی کے خوف سے ہجرت کر جانا چاہتے تھے لیکن ابن خلدون ان کو نہایت سختی کے ساتھ نصیحت کرتا ہے کہ وہ اس سے باز آئیں، کیوں کہ بادشاہ اپنی رعایا بالخصوص ان دولت مندوں پر جن کی دولت پر وہ حریصانہ نگاہ ڈالتا ہے، اپنی آنکھ کو ہمیشہ کھلی رکھتا ہے اس لیے ہجرت کی کوئی تحریک اس سے مخفی نہیں رہ سکتی، اس کے علاوہ وہ اپنی رعایا کی تجویزوں سے پہلے ہی ان کی جائدادوں کی ضبطی کا حکم دے دیتا ہے اور اس معاملہ میں اس کے لیے شرعی حیلوں کی کمی نہیں ہو سکتی، کیوں کہ اس کے ملازمین میں ہمیشہ فقہا رہتے ہیں جو خوشامدانہ اس قسم کے حیلے ایجاد کر سکتے ہیں اگر دولت مند لوگ بھاگ کر اپنی دولت

---

۱ شیخ سعدی نے کس قدر صحیح فرمایا ہے:

بہ نیم بیضہ چوں سلطان ستم روادارد — زنند لشکریانش ہزار مرغ بہ سیخ

۲ مونٹسکیو ''روح القوانین'' Espritdes Lais پندرہویں کتاب، انیسویں فصل۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کے بچانے میں کامیاب بھی ہو جائیں تو وہ اس بادشاہ کی حرص کا شکار بنیں گے، جس کے ملک میں انہوں نے قیام کیا ہے، ابن خلدون اس کے ثبوت میں دو نہایت عجیب وغریب مثالیں پیش کرتا ہے، پہلی مثال یہ ہے کہ اس کے کوہستان میں ایک قاضی نے سلطان طرابلس کے خلاف بغاوت کی اور بغداد کی طرف بھاگا، سلطان کا وزیر اس کی ملاقات کو آیا اور جب اس کو معلوم ہوا کہ یہ دولت مند ہے تو اس کی دولت کو قرض اور چوری دونوں طریقوں سے بہت جلد حاصل کر لیا، دوسری مثال یہ ہے کہ بنو حفص کے ایک بادشاہ (یعنی ابو یحییٰ زکریا بن احمد اللحیانی جو افریقہ میں شاہانِ بنی حفص کا نواں یا دسواں بادشاہ تھا) کو اپنی سلطنت کے نکل جانے کا خوف پیدا ہوا، اس بنا پر وہ حکومت کے تمام مال و دولت کو لے کر اور تمام پبلک عمارتوں یہاں تک کہ کتب خانوں کو بیچ کر اپنے ملک سے مصر کی طرف چلا گیا، شاہ مصر نے اس کا خیر مقدم کیا اور آہستہ آہستہ ترغیب وترھیب کے پردے میں اس کا تمام مال و دولت کھینچنے لگا، یہاں تک کہ اس کے کل مال و دولت پر قبضہ کر لیا اور اس حفصی بادشاہ کی معاش کا دارومدار صرف اس وظیفہ پر رہ گیا جس کو مصری حکومت نے اس کے لیے مقرر کر دیا تھا۔[1]

ابن خلدون کا بیان ہے کہ اس زمانہ کے بادشاہوں کا ظلم انتہائی درجہ کو پہنچ گیا تھا، یہاں تک کہ ایک انسان یہ سوال کر سکتا ہے کہ مشرق کے بڑے بڑے شہران تمام مظالم پر کیوں صبر کر سکے اور کس طرح عام تباہی سے محفوظ رہے؟ ابن خلدون اس اعتراض کو پیش کرتا ہے، پھر ایک عام قاعدہ بنا کر اس کا جواب دینا چاہتا ہے اور کہتا ہے "یہ نہ دیکھو کہ بڑے بڑے شہروں پر وہ سلطنتیں ظلم کرتی ہیں جو ان پر حکمراں ہیں، بایں ہمہ ان پر تباہی نہیں آتی، جاننا چاہیے کہ اس معاملہ میں ظلم اور اہلِ شہر کے حالات میں ایک مناسبت ہوتی ہے،

---

[1] المقدمہ صفحہ ۲۳۸۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اس لیے جب شہر بڑا ہوتا ہے، اس کی آبادی زیادہ ہوتی ہے اور اس کے حالات غیر محدود وسعت رکھتے ہیں تو اس میں ظلم وعدوان سے بہت کم نقص پیدا ہوتا ہے، کیوں کہ نقص آہستہ آہستہ واقع ہوتا ہے، اس لیے جب شہر کے حالات کی کثرت اور شہر کے کاروبار کی وسعت سے وہ چھپ جاتا ہے تو اس کا اثر ایک مدت کے بعد ظاہر ہوتا ہے۔[۱]

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

لیکن عین اسی حالت میں مالی مشکلات بھی پیش آجاتی ہیں، اس لیے حکومت اپنی روش کو بدلنا شروع کر دیتی ہے لیکن چوں کہ حکمراں خاندان کا زوال اور حکومت کا اختلال ہمیشہ آبادی کے گھٹنے سے پہلے شروع ہو جاتا ہے، اس لیے جب کسی سلطنت کو زوال آتا ہے تو ابن خلدون کے قول کے مطابق قحط پڑنے لگتے ہیں اور وبائیں آنے لگتی ہیں جو سخت مصیبتوں کا سبب بن جاتی ہیں، کاشت کار تاجر اور مزدور جو خوش حالی کی زندگی بسر کرنے کے خوگر ہو چکے تھے، ٹیکسوں کی غیر معمولی زیادتی سے کام چھوڑ دیتے ہیں اور اپنے آپ کو محروم کر دیتے ہیں یا تھوڑی سی مضر صحت غذا پر زندگی بسر کرنے لگتے ہیں، اس کے بعد فاقہ زدگی سے موت یا وبا آتی ہے، ابن خلدون نے اس قاعدہ کو مشرق بالخصوص بڑے بڑے

---

[۱] المقدمہ صفحہ ۲۴۰۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

شہروں کی حالت کے ذریعہ سے ثابت کیا ہے، کیوں کہ چوتھی صدی سے بغداد اور قاہرہ پر کوئی زمانہ ایسا نہیں گزرا جس میں اس کو قحط اور وبا کا مقابلہ نہ کرنا پڑا ہو، پانچویں صدی میں مصر میں ایک عظیم الشان قحط جو مدتوں قائم رہا پڑا، یہاں تک کہ خلیفہ مستنصر نے غالبًا پہلی مرتبہ خلیفہ بغداد کے خلاف قسطنطنیہ کے قیصر کا اس شرط پر حلیف بننا چاہا کہ وہ مصر کو کھانے پینے کا سامان روانہ کرے اور ہم اس کتاب کو جو ایک بغدادی سیاح نے جس نے چھٹی صدی کے اخیر میں جب کہ مصر کو حکام کے ظلم نے کمزور کر دیا تھا اور صلیبی لڑائیوں نے اس پر سخت تاوان ڈالے تھے لکھی ہے، بغیر حقیقی رنج کے نہیں پڑھ سکتے یہ مصنف (یعنی عبد اللطیف بغدادی) گہرے رنج کے ساتھ بہت سی خوفناک باتیں بیان کرتا ہے جن میں ایک بات یہ ہے کہ اس نے کئی بار ایسے اشخاص کو دیکھا جن کو حاکم اس بنا پر سزا دے رہا تھا کہ وہ بچوں اور بوڑھوں کو ان کے گوشت کھانے کے لیے اغوا کر لائے تھے۔

(۴) آثار کی عظمت اور ملک کی شان و شوکت کو ایک حیثیت سے حکومت کی دولت اور قوت سے اور دوسری حیثیت سے اس کے تمدنی درجہ سے تعلق ہے، یہ ایک خالص منطقیانہ قاعدہ ہے جس کی تشریح ابن خلدون اس لیے کرتا ہے کہ اس کے ذریعہ سے ہم کسی ملک کے تمدن اور دولت کا اندازہ ان آثار سے کر سکیں جن کو اس نے اپنی یادگار میں چھوڑا ہے اور ان قصوں سے اس کا پتہ چلائیں جو اس کے متعلق بیان کیے جاتے ہیں، کیوں کہ جب تک سلطنت بدویانہ زندگی کی سادگی کو نہیں چھوڑتی اس وقت تک وہ عظیم الشان عمارتیں نہیں بنا سکتی، شاندار مجلسیں نہیں منعقد کر سکتی اور بڑے بڑے عطیے نہیں دے سکتی، وہ اس حالت میں بھی ایسا نہیں کر سکتی جب اس کو ضعف لاحق ہو جاتا ہے، ایسی حالت میں جب تک وہ اپنی قوت کے اٹھان میں اپنی آمدنی کے تمام ذرائع اور اپنی پوری عظمت سے بہرہ اندوز نہ ہو آثار کے قائم کرنے اور شان و شوکت کے مظہر میں نمایاں ہونے میں اپنی ہم سایہ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

سلطنتوں کا مقابلہ نہیں کر سکتی، یہ حکومت کی عیش پسندی کا قدرتی نتیجہ ہے اور وہ یہ سب کچھ اس لیے کرتی ہے تاکہ رعایا کو مرعوب کرے اور اس کی ہیبت میں اضافہ ہو، جب شخصیت امرا کی حکومت پر غلبہ حاصل کر لیتی ہے اس وقت خصوصیت کے ساتھ یہ نتیجہ انتہائی شاندار صورت میں نمایاں ہوتا ہے۔

عباسیوں نے جس قدر شاندار عمارتیں تعمیر کروائیں، امویوں نے اس قدر شاندار عمارتیں تعمیر نہیں کروائیں، ان کی یادگار عمارتوں میں دمشق، مدینہ اور بیت المقدس کی صرف تین مسجدیں اور شام کے چند محل ہیں، ان کے خلفا شہروں کے قیام کو ناپسند کرتے تھے کیوں کہ وہ ہمیشہ موٹی جھوٹی بدویانہ زندگی بسر کرنے کے عادی تھے، ان کے عطیے اونٹوں اور تھوڑی سی نقدی کے آگے نہیں بڑھے، روایت ہے کہ حجاج نے جو بنو امیہ کے زمانہ میں عراق کا حاکم تھا ایک دعوت ولیمہ کرنی چاہی اور اس غرض سے ایک ایرانی کو طلب کیا کہ وہ یہ بتائے کہ اس کے ملک میں بڑی بڑی تقریبات میں عادۃً کیا کیا سامان کیے جاتے ہیں لیکن جب ایرانی نے ان تقریبات کے تکلفات بتائے تو حجاج حیرت زدہ ہو گیا اور حکم دیا کہ عرب کے سادہ رسومات کے مطابق دعوتِ ولیمہ کے لیے اونٹ ذبح کیے جائیں لیکن بغداد میں عباسیوں کی اور قاہرہ میں فاطمیوں کی حالت اس سے بالکل مختلف تھی، خلفا نے اپنے محلوں اور دارالسلطنتوں میں جو شان وعظمت پیدا کی تھی ہم کو ان میں سے بہتوں کا حال معلوم ہے اس لیے ابن خلدون نے اس کے متعلق جو کچھ بیان کیا ہے ہم کو اس کی طرف متوجہ ہونے کی ضرورت نہیں ہے، ہم صرف یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ یہ قاعدہ گذشتہ قاعدوں سے کچھ کم صحیح نہیں ہے اور وہ تمام اسلامی اور غیر اسلامی سلطنتوں پر صادق آتا ہے ہم کو وہ انشا پردازانہ فقرہ معلوم ہے جس کو اگسٹس نے کہا تھا ”میں نے اینٹ کا ایک شہر پایا اور عنقریب سنگ مرمر کا ایک شہر چھوڑوں گا“ ایتھنز نے اپنی نادر یادگاریں پانچویں صدی میں مکمل کیں، اگر یہ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اعتراض کیا جائے کہ وہ اس وقت جمہوری سلطنت سے بہرہ اندوز تھا تو ہم اس کا یہ جواب دیں گے کہ قدیم یونانی جمہوریت بغیر ایک ممتاز شخص کے اثر کے جو کسی نہ کسی طریقہ سے اس کے تمام کاروبار کا مالک ہوتا تھا، کوئی کام نہیں کر سکتی تھی، مورخین نے اس زمانہ (پانچویں صدی) کو یوں ہی برکلیز کے زمانہ کا خطاب نہیں دیا ہے۔

مشرقی خلفا و سلاطین کی شان و شوکت اور ان کے غیر معمولی عطیوں کے متعلق جو بعض اوقات خیالی قصوں سے مشابہت رکھتے ہیں جو روایتیں بیان کی جاتی ہیں ابن خلدون نہایت اصرار کے ساتھ ناظرین کو ڈراتا ہے کہ وہ ان کو جھوٹ پر محمول نہ کریں اور کہتا ہے کہ اپنے زمانہ کے حالات کو دیکھ کر ہم کو ان عطیوں کے غیر معمولی ہونے کا فیصلہ نہیں کرنا چاہیے، بلکہ خود اس زمانہ کے بادشاہ جس قدر عظمت اور دولت رکھتے تھے اس کا اندازہ کرنا چاہیے، ابن بطوطہ جب ہندوستان کی سیاحت کر کے مراکش واپس آیا تو ایسی عجیب وغریب خبروں کی روایت شروع کر دی جو کبھی نہیں سنی گئی تھیں، یہاں تک کہ اس پر ان روایتوں کے گڑھنے کا الزام لگایا گیا، ابن خلدون کا بیان ہے کہ ''میں نے اس سیاح کی روایتوں کا انکار کیا اور سلطان کے وزیر فارس بن دردار سے اس معاملہ کے متعلق گفتگو کی تو اس نے کہا کہ سلطنتوں کے اس قسم کے حالات کے انکار کرنے سے احتراز کرو ورنہ تمہارا حال بھی وہی ہوگا جو اس وزیر کے لڑکے کا ہوا جس نے قید خانہ میں نشو ونما پائی تھی، ایک وزیر کو اس کے بادشاہ نے قید کر دیا اور اس نے قید خانہ میں بہت سے سال گزارے اور اسی میں اپنے بچہ کی پرورش کی، جب وہ بچہ ہوشیار ہوا تو اس نے اس گوشت کی نسبت سوال کیا جس کو وہ کھاتا تھا، اس کے باپ نے جواب دیا کہ یہ بکری کا گوشت ہے، اس نے پوچھا بکری کیا ہے؟ باپ نے اس کا وصف بیان کیا تو اس نے کہا کہ ہم اس کو چوہے جیسا سمجھیں، باپ نے انکار کیا اور کہا کہ بکری کو چوہے سے کیا مناسبت؟ یہی واقعہ اونٹ اور گائے کے گوشت کے متعلق بھی پیش

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

آیا، کیوں کہ اس نے اپنے قید خانہ میں چوہے کے سوا کوئی جانور نہیں دیکھا تھا، اس لیے تمام جانوروں کو چوہا سمجھتا تھا، یہ حالت روایتوں کے متعلق اکثر لوگوں کو پیش آجاتی ہے جیسا کہ اعجوبگی پیدا کرنے کے قصد سے لوگ روایتوں میں مبالغہ کرنے کے وسوسے میں مبتلا ہو جاتے ہیں[1]۔

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

(۵) فاتح اور مفتوح دونوں گروہوں پر ہمیشہ ایک دوسرے کا اثر پڑتا ہے اور اس اثر اندازی کا سبب جیسا کہ ہم گذشتہ فصل میں بیان کر چکے ہیں تقلید ہے، اشیا کی فطرت کا اقتضا تو یہ ہے کہ مفتوح گروہ اپنے آقاؤں کی مشابہت اختیار کرے اور ان کی بہت سی عادتوں کو اختیار کر لے لیکن خود فاتح گروہ بھی مفتوح گروہ کی تقلید کرتا ہے، کیوں کہ اس کو اس کے یہاں ایسی رسمیں اور عادتیں نظر آتی ہیں جو ان عادتوں سے زیادہ ترقی یافتہ ہوتی ہیں جن کا وہ خوگر تھا، ایسا بھی ہوتا ہے کہ جب کسی جدید سلطنت کی بنیاد ڈالی جاتی ہے تو مفتوح قومیں جب وہ اپنے مستعد اور طاقت ور فاتح کی عادتیں اختیار کرتی ہے ایک قسم کی تجدید و احیا کی تحریک پیدا ہو جاتی ہے، اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ تمام جدوجہد میں ایک ایسی جدت پیدا ہو جاتی ہے جس سے سلطنت پر ایک ایسی رونق آجاتی ہے جس سے اس کی عظمت کا زمانہ ممتاز ہو جاتا ہے۔

---

[1] المقدمہ صفحہ ۱۵۲۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

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

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

(٦) امرا کا گروہ جب اقتدار کو کھو دیتا ہے اور اس کی جگہ ایک اجنبی فوج سلطنت اور بادشاہ کی طرف سے مدافعت کرنے لگتی ہے تو شاہی خاندان فوج کے مظالم کا آماج گاہ بن جاتا ہے، یہاں تک کہ وہ کلیۃً تمام اقتدار کو کھو دیتا ہے اور فوج کے سردار کے ہاتھ کا ایک آلہ بن جاتا ہے، اس اجنبی فوج میں نہ عصبیت ہوتی، نہ وہ اصول ہوتے جو

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

بادشاہ کے لیے تھے، اس لیے بادشاہ ان کی طرف اپنی احتیاج سے مجبور ہو کر ان کو جو کچھ انعام واکرام دیتا ہے، اس پر وہ گھمنڈ کرنے لگتی ہے اور پہلے رعایا کی پھر خاندانِ شاہی کی اور اس کے بعد خود بادشاہ کی تحقیر کرنے لگتی ہے، زمانہ جس قدر گزرتا جاتا ہے اس کا اقتدار بھی بڑھتا جاتا ہے اور وہ رفتہ رفتہ یہ یقین کرنے لگتی ہے کہ سلطنت کی حقیقی فرماں روا وہی ہے اس لیے بادشاہ کا سر اپنے ارادہ کے سامنے جھکانا چاہتی ہے اور اگر وہ اس کی مخالفت کرتا ہے تو قتل یا معزولی کے ذریعہ سے اس سے نجات حاصل کرنا چاہتی ہے، اس کے بعد اس سردار کو بادشاہ بناتی ہے جس کو اس کے قتل یا تھوڑی سی مدت میں اس کی معزولی کے لیے اس نے انتخاب کیا تھا، غرض بادشاہ امرا کی حکومت کو برباد کر کے اور تنخواہ دار فوج سے اس کو بدل کر سلطنت کو عصبیت سے محروم کر دیتا ہے اور اس کو فوجی خود مختاری کے پنجے میں گرفتار کرا دیتا ہے۔

اس طریقہ سے اموی سلطنت کے استثنا کے بعد ہم ان تمام اسلامی سلطنتوں کے زوال کی تشریح کر سکتے ہیں، جنہوں نے عراق، شام، مصر بلکہ افریقہ میں حکومت کی ہے، اس نظریہ کو ہم رومن سلطنت پر بھی منطبق کر سکتے ہیں بشرطیکہ ان حالات وخواص کا لحاظ رکھیں جو دونوں سلطنتوں میں باہم فرق پیدا کرتے ہیں، کیوں کہ جس وقت فوج نے اس شہنشاہ کے انتخاب میں شرکت کی جو فوجی جنرلوں میں سے انتخاب کیا جاتا تھا، اسی وقت سے رومن دنیا میں آہستہ آہستہ فوجی خود مختاری پیدا ہونے لگی، مسلمانوں کے یہاں بھی فوج خلفا وسلاطین کے انتخاب میں شرکت کرتی تھی لیکن کسی فوجی افسر کو شاہی القاب ورسوم کے دینے سے ہمیشہ محترز رہتی تھی، بلکہ اسی اقتدار کو شاہی خاندان کے لیے قائم رکھتی تھی، خلافت ایک قسم کی مذہبی ہیبت پھیلاتی تھی جو کم از کم اس کو فوج کے دندانِ آز سے محفوظ رکھتی تھی، بغداد اور مصر میں اسی طرح پے در پے سلطنتیں قائم ہوتی رہیں اور انہوں نے کسی خاندان کو خلافت سے محروم نہیں کیا اور اسلامی مشرق اسلام کی گذشتہ نو صدیوں میں تین خاندانوں کے سوا جو

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

خلافت سے سرفراز ہوئے اور کسی خاندان کے نام سے ناواقف رہا، یعنی پہلی صدی میں اموی اس کے بعد عباسی اور پھر فاطمئین۔

(۷) ابن خلدون گذشتہ نظریہ سے ایک قاعدہ اور مستنبط کرتا ہے اور وہ یہ کہ جو لوگ بادشاہ پر فتح حاصل کر لیتے ہیں وہ اس بادشاہ کے خاص لقب میں شریک نہیں ہوتے بلکہ صرف عنانِ حکومت کو ہاتھ میں لینے پر قناعت کرتے ہیں [1] لیکن ہمارے نزدیک یہ قاعدہ تاریخ اسلامی پر ہمیشہ منطبق نہیں ہوتا، اگر خلفا کے اوصیا یا ان کے وزرا اپنے مذہبی آقاؤں کے القاب خود اپنے لیے اختیار نہیں کرتے تھے تو اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ وہ شاہی خاندان کی عصبیت سے ڈرتے تھے، کیوں کہ شاہی خاندان نے تو اپنی عصبیت چوتھی ہی صدی سے کھودی تھی بلکہ اس لیے کہ وہ صرف دین کا احترام کرتے تھے، یہ لوگ زیادہ تر نہایت ایمان دار اور راسخ العقیدہ تھے اور یہ اوصیا اور وزرا مشرق میں یا تو ترک یا ایرانی اور مصر میں بربر تھے اور اس وقت یہ قومیں پابندِ مذہب ہونے کے علاوہ ایک روحانی وہم میں خاص طور پر مشہور تھیں اور یہ وہم ان کو شاہی اعزازات سے کسی قسم کا تعرض نہیں کرنے دیتا تھا، اگر ہم یہ یاد رکھیں کہ اس زمانہ میں مسلمانوں کا سوادِ اعظم اس اعتقاد کو کہ "خلافت خالص قریش کا حق ہے" جز وایمان سمجھتا تھا تو یہ حقیقت ہماری سمجھ میں آجائے گی کہ اوصیا اور وزرا کیوں خلافت کی علامت اختیار کرنے سے احتراز کرتے تھے لیکن ان تمام حالات میں جب کوئی اپاہج بادشاہ حکومت کرتا تھا اور کسی خلیفہ کی حکومت نہ تھی تو ان اوصیا اور وزرا پر حرص غالب آجاتی تھی اس لیے جب موقع ملتا تھا تو وہ ملک کے غصب کرنے سے احتراز نہیں کرتے تھے، مصر میں مما لک کی تاریخ اسی طرح ان کے علاوہ اور خاندانوں کی تاریخ میں اس کی کافی مثالیں ملتی ہیں، چنانچہ اس کے بعد جب خلافت نے عوام کی نگاہ میں اپنی تمام دینی، اہمیتیں کھودیں تو

---

[1] المقدمہ صفحہ ۱۵۵۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ترکوں کے بادشاہ سلیم نے بغیر کسی خوف کے مصر میں خلافت عباسیہ کے غصب کرنے اور خلیفہ کا لقب اختیار کرنے کی جرأت کی۔

(۸) جب سلطنت کا زوال شروع ہوتا ہے تو اس کو کوئی چیز روک نہیں سکتی[۱] اور بادشاہ کتنی ہی احتیاطی تدبیریں اختیار کرے اور خلل کی اصلاح میں کتنی ہی کوششیں کرے خدا کے ارادے کو بدل نہیں سکتا، وہ ظاہری چیزوں کو بدل سکتا ہے اور سلطنت کی شان کو نئے انداز سے قائم کرسکتا ہے لیکن یہ چیزیں صرف چند منٹ کی مہمان ہوتی ہیں، کیوں کہ جو مرض سلطنت کو لاحق ہو جاتا ہے وہ مہلک ہوتا ہے، ابن خلدون اس جھوٹی شان وشوکت کو بجھنے والے چراغ کی آخری لو سے تشبیہ دیتا ہے جو پہلے تو خوب بھڑکتی ہے لیکن اسی کے بعد فوراً بجھ جاتی ہے[۲]، ابن خلدون اس طریقہ پر جبر تاریخی کی شرح اور اس کی روک تھام میں کسی آخری حد تک پہنچ کر نہیں رکتا....اور یہ ایک ایسی چیز ہے کہ ابوالعلا معری کے سوا اس کے زمانہ تک کوئی مورخ اور کوئی مسلمان فلسفی اس سے واقف نہ تھا.... بلکہ اپنے خیال میں وہ سلطنت کی طبعی عمر کی تعیین بھی کرسکتا ہے[۳] اور وہ اس میں امکان علمی کے حدود سے کلیۃً تجاوز کر جاتا ہے اور اس پر کسی جزئی کے عام کرنے کی وہ عادت غالب آجاتی ہے جو اس کے تمام معاصرین میں پائی جاتی ہے اور ان ہی کی طرح وہ اپنے نظریہ کی تائید قرآن اور حدیث کے نصوص میں ڈھونڈتا ہے، اس کا خیال ہے کہ تین نسل سے زیادہ سلطنت زندہ نہیں رہ سکتی اور سلطنت کی ایک محدود عمر ہے اور اس کی زندگی کے دور بچپن اور جوانی وغیرہ میں انسانی زندگی کے دور سے مشابہت رکھتے ہیں، ابن خلدون صرف اسی پر قناعت نہیں کرتا بلکہ یہ بھی ثابت کرتا ہے کہ سلطنت کی عمر اشخاص کی عمر کے برابر ہوتی ہے اور چوں کہ اطبا اور منجمین نے

---

[۱] المقدمہ صفحہ ۲۴۵ [۲] ایضاً صفحہ ۲۴۶ [۳] ایضاً صفحہ ۱۴۲۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

یہ ثابت کر دیا ہے کہ انسان کی طبعی عمر قرانات سماویہ اور عناصر اربعہ کے توازن کے لحاظ سے ۱۲۰ سال کے قریب ہوتی ہے اس لیے سلطنت کی طبعی عمر بھی اس سے آگے نہیں بڑھتی، ابن خلدون اس عمر کی تقسیم تین دوروں میں کرتا ہے جن میں ہر دور ایک نسل کے برابر ہوتا ہے لیکن ہر نسل کی عمر چالیس سال سے زیادہ کیوں نہیں ہوتی؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن مجید کی ایک آیت میں بیان کیا گیا ہے کہ انسان کا متوسط سن چالیس سال کا ہوتا ہے:

حَتّٰیٓ اِذَا بَلَغَ اَشُدَّهٗ وَبَلَغَ اَرْبَعِیْنَ سَنَةً ۙ (احقاف-۱۵)	یہاں تک کہ جب (آدمی) اپنی پوری قوت کو پہنچتا ہے یعنی چالیس برس (کی عمر) کو پہنچتا ہے،

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

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

ابن خلدون نے سلطنتوں کی عمروں کے متعلق جو کچھ لکھا ہے اسلامی تاریخ کے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

لحاظ سے اس میں بہت کچھ صداقت پائی جاتی ہے کیوں کہ افریقہ اور ایشیا میں جن خاندانوں نے حکومت کی ان میں اکثر کی حکومتیں معمولاً ایک صدی سے زیادہ قائم نہ رہیں بلکہ بہت سی سلطنتیں اس عمر کو بھی نہیں پہنچیں لیکن ان میں بعض دو صدیوں سے زیادہ زمانہ تک قائم رہیں، بایں ہمہ ہم کو یہ اعتراف کرنا چاہیے کہ ابن خلدون کی یہ رائے صرف واقعات کا اثبات ہے، ہم اس پر کسی علمی قانون کی بنیاد نہیں رکھ سکتے۔

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

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مقصد میں اس سے کام لے۔

ہم بغیر کسی مبالغہ کے بعض وجوہ سے ابن خلدون کا مقابلہ کورنو سے کر سکتے ہیں، کیوں کہ ہم اس کے مقدمہ کی دوسری اور تیسری قسم کو بغیر اس کے نہیں پڑھ سکتے کہ ہم کو ان میں چودہویں صدی کے عربی فلسفی اور انیسویں صدی کے فرانسیسی مصنف میں بہت بڑی مشابہت نظر آتی ہے، مثلاً ابن خلدون یہ ثابت کرتا ہے کہ ہر نظامِ حکومت کی اصل کی تلاش اس قوم کی نوعیتِ زندگی میں کرنا چاہیے، جس نے اس حکومت کی بنیاد قائم کی ہے اور کورنو کہتا ہے کہ ''زندگی کی نوعیت خواہ وہ بدویانہ ہو یا تمدنی، دیہاتی ہو یا شہری ایسی چیز ہے جو خاص طور پر اس کو ممتاز کرتی ہے (سیاسی نظاموں کی طرف اشارہ ہے) لیکن زندگی کی ایک نوعیت سے دوسری نوعیت کی طرف انتقال ان انقلابات کا نہایت مؤثر سبب ہے جو اس کو پیش آتے ہیں''۔

اگر پروفیسر بوجلیہ نے اپنے مضمون ''کورنو کی نظر میں تاریخ اور اجتماع کے تعلقات''[1] میں صداقت کے ساتھ یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ کورنو اس مسئلہ میں زومرمنیہ سے سبقت لے گیا ہے کہ جب قبیلہ اجتماعی حالت کی طرف منتقل ہوتا ہے تو اس کو نہایت اہمیت حاصل ہوتی ہے تو ہم بھی نہایت صداقت کے ساتھ یہ خیال ظاہر کر سکتے ہیں کہ ابن خلدون اس مسئلہ میں کورنو پر بھی سبقت لے گیا ہے کیوں کہ کورنو نے جو یہ فلسفیانہ شرح کی ہے کہ سلطنت کی ترقی کا نتیجہ یقینی طور پر اس کا زوال ہوتا ہے وہ ابن خلدون کی تشریح کے ساتھ پوری مطابقت رکھتی ہے، کورنو نے جو کچھ بیان کیا ہے وہ یہ ہے ''اقتدار کے برے استعمال میں جو یقینی مبالغہ کیا جاتا ہے وہ لوگوں کو حریت طلبی پر آمادہ کرتا ہے اور امرا کی حکومت سمٹتی جاتی ہے، یہاں تک کہ وہ آبا و اجداد کی خدمات کو بھول جاتی ہے، اس کے بعد ہم صرف آنے

[1] رسالہ ماوراء الطبعیہ والاخلاق نمبر مئی ۱۹۰۵ء۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

والی نسل کے رذائل اور ان کے غرور کی داستان سنتے ہیں اور اب امرا کی حکومت رعایا کی ناراضی کے اثر یا کسی مستبد حاکم کے ظلم سے برباد ہو جاتی ہے، نامور لوگ سلطنتیں قائم کرتے ہیں لیکن ان کے جانشین جن کو خوشامد نے خراب کر دیا ہے اور شان و اقتدار نے جو لذتیں پیدا کر دی ہیں ان میں وہ ڈوب گئے ہیں انحطاط اور تباہی کے اسباب فراہم کرتے ہیں، رؤسا کی طرح رعایا بھی تقدیر کے اس اٹل فیصلہ سے محفوظ نہیں رہتی، لوگ اپنی شجاعت اور سادگی سے فتوحات حاصل کرتے ہیں، پھر اس فتح کے نتائج ان کو عیش پسندی اور راحت طلبی کی طرف مائل کرتے ہیں اور وہ قوت جو اس وقت برانگیختہ ہوتی ہے جب ایک مشترک دشمن کے خلاف اتحاد مساعی کی ضرورت پڑتی ہے ان فتوحات اور اس کے پیدا کئے ہوئے اقتدار کے اثر سے خود ایک مشترک دشمن ہو جاتی ہے جس کے خلاف تمام کوششیں جمع ہو گئی تھیں، اس شجاعت کی جگہ جس کے ذریعہ سے کوئی قوم ممکن تجاویز کے طوفان میں گھس جاتی ہے ضعف لے لیتا ہے اور وہ ایسے جدید حالات کے زیر اثر ہو جاتی ہے جن کے سامنے وہ تجویزیں خیالی اور وہمی ہو جاتی ہیں، بڑی بڑی سلطنتیں یکے بعد دیگرے اپنے آس پاس کی چھوٹی چھوٹی سلطنتوں کو لقمۂ تر بنا لیتی ہیں، یہ ظلم جب مکمل ہو جاتا ہے تو دوسرا مؤثر پیدا ہو جاتا ہے اور اس کے خلاف اثر کرنے لگتا ہے، یعنی مرکزیت سے ناراضی پھیل جاتی ہے اور چھوٹی چھوٹی متصل و متواتر اور روز روز کی پیدا ہونے والی لڑائیوں کے بعد اس ناراضی کا بادل برسنے لگتا ہے جو ظلم، حکومت کے استبداد یا ظالمانہ ٹیکسوں کے لگانے سے پیدا ہو جاتی ہے، وطنی جوش اور جنگی روح مردہ ہو جاتی ہے اور بادشاہ بیرونی حملوں اور اندرونی شورشوں کے روکنے سے عاجز ہو جاتا ہے اور سلطنت بڑے ٹیلہ کی طرح آہستہ آہستہ گھلتی جاتی ہے، یہاں تک کہ یہ تقسیم اپنے انتہائی درجہ کو پہنچ جاتی ہے، اس

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کے بعد ایک جدید نشو ونما کا دور شروع ہو جاتا ہے"۔[1]

لیکن کورنو یا ابن خلدون پہلے شخص نہیں ہیں جنھوں نے سلطنت کے انقلابات اور ان کے آخری انجام کی شرح کی ہے بلکہ فکر انسانی کی گذشتہ صدیوں میں افلاطون اور ارسطو نے بھی ایسا ہی کیا ہے لیکن ہم ایک بار اور یہ خیال ظاہر کرتے ہیں کہ مجتمع بشری کے متعلق افلاطون اور ارسطو نے جو رائیں ظاہر کی ہیں ان میں وہ دوررس اثر، وسعت، تعمیم اور علمی وصف نہیں پایا جاتا جو ابن خلدون کی رایوں میں پایا جاتا ہے۔

☆☆☆

---

[1] کورنو-Traite11

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ساتویں فصل

خلافت

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

مقدمۂ ابن خلدون کے جس حصہ میں خلافت اور اس کے مہماتِ سلطنت اور اس کے رسومات سے بحث کی گئی ہے، وہ انیسویں صدی کے آغاز میں ان مستشرقین کا نہایت اہم موضوع تھا جو اسلامی نظاموں کی تاریخ کا مطالعہ کرتے تھے اور غالباً صرف ایک ابن خلدون ہی کی کتاب تھی جس میں منظم طور پر نہایت تفصیل و وضاحت کے ساتھ بالخصوص اس حالت میں جب اس کا مقابلہ ان کتابوں کے ساتھ کیا جائے جن کو دوسرے مورخین نے لکھا ہے ان نظاموں کی تشریح کی گئی ہے لیکن آج اس حصہ کی یہ تاریخی اہمیت باقی نہیں ہے کیوں کہ یورپ اور مصر میں بہت سے تاریخی ماخذوں کی اشاعت کا جو اہتمام کیا گیا ہے اس نے اس حیثیت سے مقدمہ ابن خلدون کی شان کو گھٹا دیا ہے اور اس وقت

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہمارے پاس وہ تمام ماخذ موجود ہیں جن سے ابن خلدون نے فائدہ اٹھایا ہے، اس کے علاوہ تاریخی دائرۃ المعارف یعنی قلقشندی (المتوفی ۱۴۱۸ء) کی کتاب (صبح الاعشیٰ) کی اشاعت نے جس کو دارالکتب المصریہ نے شائع کیا ہے، بحث کرنے والوں کے سامنے ایک ایسا مواد رکھ دیا ہے جو کثرت اور دقت دونوں میں ابن خلدون کے فراہم کردہ مواد سے بڑھا ہوا ہے، اس لیے تاریخی حیثیت سے ہمارے فلسفی کی جدت طرازی کا مرتبہ بالکل کم ہو جاتا ہے، کیوں کہ اس نے اپنی معلومات کا بہت بڑا حصہ ماوردی سے نقل کیا ہے [1]

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

(۱)

ہم بیان کر چکے ہیں کہ حکومت مجتمع کا ایک قدرتی مظہر ہے اور فطرۃً آہستہ آہستہ اس کی قوت ایک رئیس کی ذات میں جمع ہو جاتی ہے جو ایک مستبد شخص ہو جاتا ہے، ابن خلدون کی رائے میں یہ حکومت کی پہلی شکل ہے اور وہ اس کا نام (طبعی حکومت) رکھتا ہے، اس حکومت کا خاصہ یہ ہے کہ وہ صرف انسانی جذبات کا نتیجہ ہے، فلسفہ انسانی اور

---

[1] احکام سلطانیہ سے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

حکمت الٰہی کی اس میں آمیزش نہیں ہے لیکن جن جذبات نے مجتمع کی قوت کا مجسمہ صرف ایک شخص کو بنا دیا ہے وہی اس مجتمع کے افراد کو اس مستبد شخص کے خلاف بغاوت کرنے پر بھی آمادہ کرتے ہیں، اولاً تو اس لیے کہ پوری رعایا اس کے پنجہ سے نجات حاصل کرنا چاہتی ہے، دوسرے یہ کہ اس کی رعایا میں ایسے افراد پائے جاتے ہیں جو اس کا مقابلہ کر سکتے ہیں۔

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

اس موقع پر ہم کو ابن خلدون کی ذات میں مشرقی مجتمع کا اثر محسوس ہوتا ہے، کیوں کہ وہ صرف اسی مجتمع سے واقف تھا اور اس مجتمع پر یونانی اور لیٹن مجتمعات کی طرح جمہوری حرکتوں کا وہ سیلاب نہیں آیا تھا جو قائم شدہ حکومت کو ایسے طریقہ سے بدل دیتا تھا جو اس طریقہ سے بہت زیادہ مختلف تھا جس پر ابن خلدون نے غور کیا تھا، یہی وجہ ہے کہ وہ حکومت جمہوریہ سے خواہ وہ عوام کی حکومت ہو یا امرا کی واقف نہیں ہے البتہ ہم اس سے اس حکومت کی شکل کو مستثنیٰ کر سکتے ہیں جو متعدد وقتوں میں افریقہ اور اسپین کے مختلف شہروں میں قائم کی گئی اور اس کو ابن خلدون احتیاطی حکومت یا ایک قسم کی وقتی حکومت خیال کرتا ہے، یہ حکومت اس شہر میں قائم ہوتی ہے جہاں مرکزی حکومت کی سخت کمزوری سے سلطنت کا اقتدار بالکل کم ہو جاتا ہے، اس لیے اس حالت میں شہر کے بڑے بڑے خاندانوں کے اکابر شہر کے انتظام کے لیے باہم سمجھوتہ کر لیتے ہیں، اس بنا پر یہ امرا کی ایک حکومت ہے لیکن چوں کہ اس کا حقیقی مقصد صرف شہر کی حفاظت کرنا ہے اس لیے وہ بہت دنوں تک قائم نہیں رہتی، بلکہ یا تو کسی فاتح کے ہاتھ میں چلی جاتی ہے یا اس مجلس کا کوئی رکن طاقت ور

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

عصبیت کی مدد سے اس پر غالب آ کر اقتدار کو صرف اپنے ہاتھ میں لے لیتا ہے اور اس وقت یہ نئی سلطنت ان قوانین کی متبع ہو جاتی ہے جن کو ابن خلدون نے ثابت کیا ہے۔[1]

(۲)

ابن خلدون کے خیال میں صرف دینی حکومت بہترین حکومت ہے، کیوں کہ کسی حکومت کا طبعی مقصد کیا ہے؟ کیا یہ مقصد مصلحتِ عامہ یا مجتمع کا نفع نہیں ہے؟ اس مصلحت سے واقفیت ضروری ہے تاکہ مؤثر طریقہ پر بیدار مغزی کے ساتھ اس کی حفاظت کی جا سکے لیکن انسان بہ جز ان مصلحتوں کے جو اس دنیوی زندگی سے تعلق رکھتی ہیں، اس کی حقیقت سے کما حقہ واقف نہیں ہو سکتا لیکن دنیوی زندگی کو اخروی زندگی کے حاصل کرنے کا ذریعہ بنانا چاہیے اور اخروی زندگی کا علم خدا اور پیغمبروں کے سوا اور کسی کو نہیں ہو سکتا اس بنا پر جو قوانین خدا کی جانب سے جاری کیے جاتے ہیں وہ دنیا اور آخرت دونوں میں انسانی سعادت کے بہترین ذمہ دار ہوتے ہیں، خداوند تعالیٰ فرماتا ہے:

يَعْلَمُوْنَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا (یہ لوگ بس) زندگیِ دنیا کے ظاہر (حال) کو سمجھتے
وَهُمْ عَنِ الْاٰخِرَةِ هُمْ غٰفِلُوْنَ (روم-۱) ہیں اور آخرت سے تو یہ لوگ بالکل ہی بے خبر ہیں۔

لیکن ان مختلف شکلوں سے قطع نظر کر کے جن کو حکومت بعد کو اختیار کرتی ہے، خود حکومت بحیثیت ایک اجتماعی مظہر کے کیوں کر قائم ہوئی؟ متکلمین کے درمیان یہ ایک مختلف فیہ مسئلہ ہے، فلاسفہ اور معتزلہ کہتے ہیں کہ حکومت غور و فکر اور عقل بشری کا نتیجہ ہے اور سنی کہتے ہیں کہ وہ امر الٰہی کا نتیجہ ہے لیکن ابن خلدون ان دونوں رایوں میں سے کسی کو نہیں مانتا، اسی طرح وہ ان خوارج کی رائے کو بھی نہیں مانتا جن کا جیسا کہ کہا جاتا ہے[2] یہ عقیدہ ہے کہ

---

[1] المقدمہ صفحہ ۱۲۸-۱۲۹۔ [2] میرا اعتقاد یہ ہے کہ مسلمان متکلمین نے خوارج کے نظریہ کو اچھی طرح نہیں سمجھا کیوں کہ ہم کو یہ معلوم ہے کہ خوارج کا مجتمع جہاں بھی موجود تھا، وہاں ہمیشہ خلافت کا وجود تھا۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اگر مجتمع میں ایسے اوصاف موجود ہوں جو باہمی مظالم کا انسداد کرسکیں تو وہ حکومت سے بے نیاز ہوسکتا ہے، ابن خلدون کا ذاتی خیال یہ ہے کہ حکومت خود اجتماع کا قدرتی نتیجہ ہے اور انسان کی اقتصادی مدافعت اور حمایت کی ضرورتوں سے اس کی تشریحی تائید کرتا ہے اور اگر انسان کو اس عقل سے معرا کرلیا جائے جو تمام امور میں مداخلت کرتی ہے تو حکومت ایک فطری چیز ہوگی، البتہ عقل اور دین حکومت کو پیدا تو نہیں کرتے تاہم وہ اس میں اصلاح وتغیر کرتے ہیں اور اس کو مجتمع کی بھلائی کے قابل بنا دیتے ہیں لیکن اگر حکومت دین کی بنائی ہوئی چیز نہیں ہے تو اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ وہ خدا کی بنائی ہوئی بھی نہیں ہے، کیوں کہ انسان خود خدا کا بنایا ہوا ہے، اس لیے انسان کے تمام فطری جذبات، خیالات اور اعمال کا مرجع خدا ہی کی ذات ہے۔

قرآن وحدیث سے اگر ہم شیعوں کی رائے کو مستثنٰی کرلیں موضوع خلافت کی طرف واضح اشارات نہیں کیے ہیں بلکہ یہ روایت بیان کی جاتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے مرض الموت میں حضرت عمرؓ سے کاغذ اور قلم طلب کیا تاکہ ان کو ایسی وصیت لکھوا دیں جس سے مسلمان ہر بدھے سے محفوظ رہیں لیکن حضرت عمرؓ نے اس سے اس خیال سے انکار کیا کہ رسول اللہ ﷺ بخار سے متاثر تھے اور قرآن پورے طور پر مسلمانوں کی ہدایت کے لیے کافی ہے، ہم اس حدیث کی قدر و قیمت کے متعلق بحث کرنا نہیں چاہتے، بعض علما نے اس کی تکذیب کی ہے لیکن اکثر علما اس کی تصدیق کرتے ہیں اور ابن خلدون بھی ان ہی تصدیق کرنے والوں میں ہے کیوں کہ بخاری (۸۱۰م-۸۷۹م) نے اس کی روایت کی ہے۔

سب سے اہم بات جو ہم کو ثابت کرنی ہے وہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد مسلمانوں نے اپنے آپ کو ایسی حالت میں پایا کہ ان کے پاس کوئی دستوری

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

قانون نہ تھا اور قدرتی طور پر وہ اپنی طرف سے ایک رئیس کے انتخاب کرنے پر مجبور ہوئے، اس وقت ایسا شدید اختلافِ رائے پیدا ہوا جس کا نتیجہ خانہ جنگی کی صورت میں نکلا جس کا اثر ہم کو عالمِ اسلامی میں اچھی طرح محسوس ہوتا ہے۔

چوں کہ اس موقع پر ایسے واضح نصوص موجود نہ تھے جس کا اقرار تمام مسلمان کریں اس لیے ہر انسان خلافت کے متعلق ایسی رائے ظاہر کرسکتا تھا جس کو اس نے خود دین سے اخذ کیا ہو اور اگر مجتمع کی اکثریت نے دوسری رائے قبول نہ کی ہو تو وہ اس کا اعلان کرسکتا تھا بلکہ اس کی تائید میں جنگ کرسکتا تھا، کیوں کہ اس حالت میں کوئی شخص اپنی رائے کی تائید میں جنگ نہیں کرسکتا بلکہ صرف اس کا تحفظ کرسکتا ہے اور اس کی دعوت دے سکتا ہے، مثلاً مہاجرین قریش اور انصار مدینہ میں خلیفہ کے انتخاب کے متعلق جب اختلاف پیدا ہوا تو حضرت سعد بن عبادہؓ نے پہلے دونوں خلیفوں کی بیعت اور عام نماز اور حج عام میں شرکت سے انکار کیا اور کسی نے ان پر کفر کا الزام نہیں لگایا[1]

اگر ابن خلدون تمام سنیوں کی طرح یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ باوجود اختلاف رائے کے اصحابِ رسول اللہؐ کے سامنے شریفانہ مقاصد تھے تو یہ کوئی حیرت انگیز بات نہیں، کیوں

[1] مہاجرین قریش کا اعتقاد یہ تھا کہ خلافت صرف قریش میں رہنی چاہیے اور انصار نے ایک قسم کے ''دیمفرا'' (وہ حکومت جس میں دو شخص حکمرانی کریں) کے قائم کرنے کا مطالبہ کیا، چوں کہ قریشیوں نے اپنی رائے کی تائید میں رسول اللہ ﷺ سے ایک حدیث روایت کردی اس لیے وہ کامیاب ہو گئے اور تمام انصار نے بھی اس کو تسلیم کرلیا، صرف ان کے ایک سردار حضرت سعد بن عبادہؓ اپنی رائے کی دعوت دیتے رہے اور ان کا ارادہ تھا کہ اس کی تائید کے لیے ایک فوج تیار کریں، وہ مدینہ چھوڑ کر شام کو چلے گئے تھے جس کو مسلمانوں نے فتح کیا تھا اور وہیں اچانک قتل کر دیے گئے، قصص میں مروی ہے کہ ان کو جنوں نے قتل کیا تھا۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کہ یہ عقیدہ نہایت وضاحت کے ساتھ ثابت ہو چکا ہے اور اس میں کوئی شبہہ نہیں لیکن شیعہ اور معتزلہ جو تمام صحابہ یا بعض صحابہ پر بدنیتی کا الزام لگاتے ہیں وہ جیسا کہ ابن خلدون کا بیان ہے دینی مسائل پر وہ حکم لگاتے ہیں جو غیر دینی مسائل پر لگایا جاتا ہے لیکن ابن خلدون خلفائے راشدین اور تمام صحابہ پر حکم لگانے میں راسخ العقیدہ ہے۔

(۳)

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

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

خلیفہ مقرر ہونے کے بعد اگر کسی خلیفہ میں ان شرائط میں سے کوئی شرط نہ پائی جائے تو کیا مسلمانوں کو اس کے معزول کرنے کا حق حاصل ہے؟ اس مسئلہ میں رائیں مختلف ہیں اور ابن خلدون بھی اس موضوع میں کچھ گول مول سا ہے لیکن اپنے خیال میں ہم اس کے متعلق یہ سمجھ سکتے ہیں کہ وہ ہمیشہ یہ چاہتا ہے کہ ہم اس کے ان نظریات کو یاد رکھیں جو

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

عصبیت کے ساتھ مخصوص ہیں، اگر خلیفہ کی اس کوتاہی کے باوجود ایک قوی عصبیت جو اس کی جگہ کے لیے اس کی تائید کرنے کے لیے کافی ہے اس کی تائید کرتی ہے تو سختی کا استعمال کرنا اور حکمراں خاندان کے استبداد کو چھیڑنا حکمت کے خلاف ہے بلکہ اس حالت میں صبر بہتر ہے ورنہ امت اپنی آزادی کو کھودے گی۔

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

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

ابن خلدون کی بھی یہی رائے ہے اور عصبیت کے متعلق اس کا جو مذہب ہے اس

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

سے اس کی تائید کرتا ہے، اس کے قول کے مطابق اس کا خلاصہ یہ ہے کہ خلافت صرف احکام خداوندی کے نافذ کرنے اور جمہور کے مصالح کی حفاظت کرنے کے لیے فرض کی گئی ہے[1] اور اس فرض کے ادا کرنے کے لیے خلیفہ کو ایسے مددگاروں کی ضرورت ہے جو اس کی تائید اور اس کی اطاعت کریں، اگر قدیم مسلمانوں نے خلافت کو قریش کے لیے مخصوص کر دیا تھا تو اس کی وجہ یہ تھی کہ یہ قبیلہ تمام قبائل سے زیادہ طاقت ور تھا اور اس کی طاقت رکھتا تھا کہ عرب اور مفتوحہ قوموں کا سر اپنے اقتدار کے سامنے جھکائے، ورنہ خود خدا اور خدا کے رسول کا انصاف اس سے بالاتر ہے کہ وہ خلافت کو ایک امتیازی شرف قرار دے کر اس کو ایک خاندان یا ایک قبیلہ میں محدود کر دے، قرآن مجید میں بھی آیا ہے اور رسول اللہ ﷺ اور خلفائے راشدین نے بھی متعدد موقعوں پر اس کی تصریح کر دی ہے کہ اسلام تمام قوموں اور گروہوں کے درمیان مساوات کامل پیدا کرتا ہے اور اگر بعض اشخاص کو آخرت میں امتیاز خاص حاصل ہوتا ہے تو اس کا استحقاق تقویٰ اور عبادت کا نتیجہ ہے اور جب قریشی دین کی حمایت اور ان کی راہ میں امت اسلامیہ کی قیادت سے عاجز ہو جائیں تو امت کو یہ اختیار حاصل ہونا چاہیے کہ اس ذمہ داری کو ایک ایسے شخص کے سپرد کر دے جو اس کو پورا کر سکتا ہو۔

(۴)

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

پہلا مسئلہ اس بات کا معلوم کرنا ہے کہ جب ایک ہی وقت میں دو خلیفوں کا وجود ممکن ہو تو کیا ان میں ہر ایک دوسرے کے اقتدار کو تسلیم کرے گا؟ یہ مقصد نہیں ہے کہ دونوں خلیفہ ایک ہی شہر میں حکمراں ہوں کیوں کہ اس وقت یہ مسئلہ صرف ایک بحث طلب کلامی مسئلہ

[1] المقدمہ صفحہ ۱۶۳۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہو جائے گا، بلکہ ایسے دو خلیفہ مقصود ہیں جن میں ہر ایک مستقل ملک کا حکمراں ہو، ہم کو یہ معلوم ہے کہ اسلامی سلطنت کی وحدت ایک صدی سے زیادہ قائم نہیں رہی بلکہ وہ اس مدت میں بھی شورشوں اور خانہ جنگیوں سے محفوظ نہیں رہی، دوسری صدی کے نصف اخیر میں دو مسلمان سلطنتیں جو باہم ایک دوسرے کی حریف تھیں ایک ہی وقت میں قائم ہوگئیں، ان میں ایک مشرق میں اور دوسری اسپین میں تھی اور تیسری صدی شروع بھی نہیں ہوئی تھی کہ مشرق میں الگ الگ متعدد حکومتیں قائم ہوگئیں اور علوی خاندان کے زیرِ حکومت اپنے استقلال کا اعلان کر دیا تو یہ تمام بادشاہ جنھوں نے خلافت کا لقب اختیار کر لیا تھا اپنی حکومتوں کو شرعی طریقہ پر چلا رہے تھے؟ اور کیا آیندہ بھی اس قسم کی تقسیم کا پیدا ہونا ممکن ہے؟ اصل نقطۂ بحث یہی ہے اور سنی --- یا کم از کم ان کا اکثر حصہ --- اس کا جواب نفی میں دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اسلام کو صرف ایک ملک ہونا چاہیے جو صرف ایک خلیفہ کا فرماں بردار ہو اور جو شخص اسلام کی وحدت میں تفریق پیدا کرے اس کو باغی سمجھنا چاہیے اور رعایا کا فرض ہے کہ اس بغاوت کے انسداد میں خلیفہ کی مدد کرے[1]

لیکن ابن خلدون نے اس کا جواب اثبات میں دینا پسند کیا، وہ کہتا ہے کہ سلطنت کی طاقت اور اس کے مقبوضات کی وسعت میں ایک علاقہ پایا جاتا ہے، بعض اوقات سلطنت اس قدر وسیع ہوتی ہے کہ بادشاہ اس کی حفاظت اور اس میں نظام قائم کرنے سے عاجز ہو جاتا ہے اور ہر صوبہ کی ضرورت کا اقتضا یہ ہوتا ہے کہ وہ خود ہی اپنی جانب سے مدافعت کرے اور خود ہی اپنے انتظامات کو چلائے اور اسلام نے دنیا کے لیے ایسے اصول نہیں قائم کیے ہیں جو باہم منطبق نہ ہوسکیں، چوں کہ عباسیوں کا ملک نہایت وسیع تھا اور

---

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

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

خلفائے بغداد اس کی حفاظت سے قاصر تھے، اس لیے ضرورت کا اقتضا یہ تھا کہ اسپین میں ایک ایسی سلطنت قائم ہو جو اس کی جانب سے فرنگیوں کے حملہ کی مدافعت کرے، اسی طرح شام کی عربی اور رومی حدود کی مدافعت سے بعد کو سلطنت عباسیہ عاجز ہوگئی تو ضرورت نے سلطنت حمدانیہ کے قیام پر مجبور کیا، اس کے بعد ایک ایسا وقت آیا کہ مصر اور افریقہ دونوں کی حکومتیں ان دونوں ملکوں میں عباسیوں کے اقتدار کی تائید سے عاجز ہوگئیں اور دونوں طوائف الملوکی کے خطرات اور بحری جانب سے فرنگیوں کے حملہ کا آماج گاہ بن گئیں، اس لیے سلطنت فاطمیہ اس ضرورت کے پورا کرنے کے لیے قائم ہوگئی، اس بنا پر مسلمانوں کا فرض ہے کہ جیسے حالات ہوں ویسی ہی روش اختیار کریں ورنہ ایسی اندرونی لڑائیوں میں مبتلا ہو جائیں گے جن کا سلسلہ کہیں ختم نہ ہوگا۔

(۵)

دوسرا مسئلہ خلافت کا دنیوی حکومت کی صورت میں بدلنا ہے[1] ابن خلدون ہمیشہ اپنے اصول سے جواب دیتا ہے، چنانچہ وہ کہتا ہے کہ خلافت فطرۃً ایک نظام دینی ہے اور اس کی تائید کے لیے اس بات کی ضرورت ہے کہ لوگوں کے دلوں پر دین کا اس قدر کافی اثر ہو جو تمام مسلمانوں کو خلیفہ کے زیر اقتدار رکھ سکے لیکن یہ یقینی ہے کہ دین کا یہ اثر ہمیشہ قائم نہیں رہتا، کیوں کہ جب رسالت کا زمانہ ختم ہو جاتا ہے اور تمدنی عادتوں کے اثر سے بدویانہ زندگی کی سادگی میں تغیر پیدا ہو جاتا ہے تو لوگوں کے دلوں میں فطرتی جذبات دوبارہ عود کر آتے ہیں اور دنیوی زندگی کے فوائد کی حرص نے جو کچھ کھویا تھا اس کو دوبارہ حاصل کرنا چاہتی ہے، اس وقت ایک ایسے بادشاہ کے وجود کی ضرورت ہوتی ہے جو برائی کا انسداد ایسی سزاؤں سے کر سکے جو اس کے درجوں کے مناسب ہو، ابن خلدون کے بیان کا خلاصہ یہ

---

[1] المقدمہ صفحہ ۱۶۸۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہے کہ وہ تمام خانہ جنگیاں جن کا خاتمہ امویوں اور عباسیوں کی سلطنت کے قیام پر ہوا صرف دین اور دین کے پھیلائے ہوئے پاکیزہ اور خالص جذبات اور ان سخت اور جاہلانہ جذبات کے درمیان ایک کشمکش تھیں جو ان لوگوں کی امتیازی خصوصیت ہیں جو طبعی خواہشوں کے غلام ہیں اور اس میں شبہہ نہیں کہ خلافت کو جس طرح حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ نے قائم رکھا وہ ایک اعلا مثال ہے اور ابن خلدون نے روسو[1] کی طرح فلسفیانہ طریقہ پر اس کی تشریح کی ہے لیکن امویہ اور عباسیہ سلطنتوں کا وجود ایک خود ساختہ چیز ہے، اس لیے ہم امور کو اسی طرح قبول کریں جیسا کہ وہ ہیں اور اس کے وجود کے حق کا اعتراف کریں، بغیر اس کے کہ اعلا مثال کی محبت اور اس کے قائم کرنے کے شوق کو قربان کر دیں اور جب تک بادشاہ عادل اور نرم مزاج ہو اس کے اقتدار کو تسلیم کریں اور اس پر دین کے خلاف بغاوت کرنے کا الزام نہ لگائیں۔

(۶)

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

حضرت ابوبکرؓ نے حضرت عمرؓ کے لیے حکومت کی وصیت اس شرط پر کی کہ تمام مسلمان ان کے انتخاب کی تصدیق کر دیں، جب حضرت عمرؓ کی وفات کا وقت آیا تو ان سے یہ مطالبہ کیا گیا کہ اپنا جانشین مقرر کر دیں، انہوں نے اس کا یہ جواب دیا کہ اگر میں اپنا

---

[1] العقد الاجتماعی - چوتھی کتاب - آٹھویں فصل ''محمدؐ کی رائیں انتہا درجہ کی حکیمانہ تھیں اور انہوں نے اپنے سیاسی مذہب کے کناروں کو مضبوط کر دیا، آپؐ کے بعد آپؐ کے خلفاء کے عہد میں حکومت متحد اور مضبوط بنیادوں پر قائم رہی، جب تک اس نے اس شکل کو محفوظ رکھا جو محمدؐ نے قائم کی تھی، الخ''

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

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

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

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

حکومت ایک اجتماعی ضرورت کو پورا کرتی ہے اور جمہور کے مصالح کی نگرانی کرتی ہے۔

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

(۷)

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

اس کا نظریہ یہ ہے کہ حکومت کے چند مناصب تو خلافت کے ساتھ مخصوص ہیں، مثلاً قاضی، مفتی اور عام نماز کے امام کا منصب، دوسرے مناصب بادشاہت کے لیے مخصوص ہیں، مثلاً وزارتِ جنگ، مالیات اور مراسلات وغیرہ کے انتظامات، اس کے بعد اسلام کے آغاز سے آٹھویں صدی تک اور تقریباً تمام خاندانوں میں ان نظاموں کے متعلق جو تغیرات ہوئے ہیں ان کی تفصیل کرتا ہے، اس معاملہ میں اس کو زیادہ ترصحیح بات کہنے کی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

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

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

ہم خیال کر سکتے ہیں کہ جیسا کہ ابن خلدون نے اور مقامات پر کیا ہے، اس موقع پر بھی وہ تاریخی قصّے نہایت تفصیل سے بیان کرتا ہے اور اسی سے کرامر نے یہ عقیدہ قائم کر لیا ہے کہ مقدمہ تمدن کی تاریخ ہے لیکن جب ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ معلومات کی جدّت نے اس کو اس تفصیل پر مجبور کیا ہے --- جیسا کہ اس مونتسکیو اور روسو --- کو مجبور کیا تھا تو ہم کو

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ تاریخی حصہ خواہ مقدمہ میں ہو یا ''روح القوانین'' اور ''عقد الاجتماعی'' میں ہو وہ صرف ثانوی درجہ کی چیز ہے۔

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

(☆☆☆)

www.KitaboSunnat.com

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

آٹھویں فصل

شہری زندگی کے عام خواص

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

(۱)

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

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

طرف ہو جاتا ہے۔

قبیلہ ٹھیک اسی وقت جب وہ فتح حاصل کرنے کے لیے لڑتا ہے اپنے لیے ایک مضبوط قیام گاہ بنانے کی بھی کوشش کرتا ہے اور اول اول جب وہ ایک ایک سلطنت کو زیر نگیں کر لیتا ہے، شہروں میں قیام کرنا چاہتا ہے، اسی بنا پر ابن خلدون کا خیال ہے کہ سلطنت کی بنیاد درحقیقت شہروں کی بنیاد پر مقدم ہے کیوں کہ سلطنت کی بنیاد شہروں کی بنیاد کا ذریعہ ہے، اس نے اس کی دو وجہیں بتائیں ہیں، ایک تو یہ کہ سلطنت کی بنیاد طویل جنگ کا آخری نتیجہ ہے اور اس وقت قدرتی طور پر قبیلہ اطمینان اور آرام کی ضرورت محسوس کرتا ہے، دوسرے یہ کہ شہر کی بنیاد بہت سی کوششوں کی خواستگار ہوتی ہے، مثلاً مزدوروں کی ایک بہت بڑی تعداد کا تعاون، مال اور اسباب کی بہت بڑی مقدار اس لیے ایک یا متعدد اشخاص جب تک سلطنت کے احکام کے فرماں بردار نہ ہو جائیں شہر کے قائم کرنے کی طاقت نہیں رکھتے اور ابن خلدون کے قول کے مطابق صرف ایک بادشاہ ہی ان ضروری سامانوں کے مہیا کرنے کی قدرت رکھتا ہے اس بنا پر قبیلہ منظّم سلطنت کی شکل اختیار کرنے اور اپنی قوت کو حکومت کی شکل میں مجتمع کرنے سے پہلے شہر کی بنیاد قائم کرنے کی استطاعت نہیں رکھتا۔

اسلامی تاریخ ابن خلدون کے نظریہ کی پوری تائید کرتی ہے، مسلمانوں نے جس قدر شہر آباد کیے سب کے سب بلا واسطہ یا بالواسطہ ان بادشاہوں کے ذریعہ سے آباد کیے گئے جنھوں نے حکومت کی، بغداد خلیفہ منصور کے حکم اور اس کی نگرانی میں آباد کیا گیا، مصر (فسطاط) کوفہ اور بصرہ حضرت عمرؓ کے حکم سے آباد کیے گئے جو مدینہ میں رہتے تھے، قائد جوہر نے شہر قاہرہ کو خلیفہ فاطمی کے حکم سے آباد کیا جو شمالی افریقہ میں رہتا تھا لیکن اسلامی سلطنت کے علاوہ جو شہر آباد کیے گئے، کیا ان سب کا حال بھی یہی تھا؟ اگر ہم ان تمام خرافات کو سچ مان لیں جو کسی شہر کے آباد کرنے کے متعلق روایت کیے جاتے ہیں، تو جواب

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اثبات میں ہے اور ہم ان کو غالباً براہِ راست اس سلطنت کا نتیجہ سمجھتے ہیں جن کی بنیاد قائم کی گئی، مثلاً یہ روایت کی جاتی ہے کہ تیز یہ نے ایتھنز کو اور روموسوس نے رومہ کو آباد کیا، اسی پر اور شہروں کو بھی قیاس کر لینا چاہیے لیکن ہم ان خرافات کو کس حد تک حقیقت کا بیان کرنے والا مان سکتے ہیں؟

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

پہلی شرط یہ ہے کہ جب تک شہر آباد کیا جائے دشمن کی لوٹ مار سے اس کی حفاظت کی جائے تاکہ وہ ایک محفوظ قیام گاہ ہو اس لیے اس کو چار دیواریوں سے گھیر دینا چاہیے اور اس کی حفاظت کے لیے عمدہ اور محفوظ مقام انتخاب کرنا چاہیے، مثلاً بلند ٹیلہ یا جزیرہ نما جہاں دشمن مشکل سے پہنچ سکے۔

پھر امن کے بعد باشندوں کی صحت کی حفاظت کا سامان کرنا چاہیے اور اس غرض سے ہر انسان کے لیے صاف ہوا اور پانی کی کثرت ہونی چاہیے، ارسطو ان چیزوں کے متعلق جو ہوا کے صاف ہونے سے تعلق رکھتی ہیں صرف شہر کے رخ متعین کرنے کی طرف اشارہ کر کے رہ جاتا ہے لیکن مضر ابخرات کے نکلنے اور رک جانے کی وجہ سے ہوا کی صفائی اور رداءت پر جو اثر پڑتا ہے ابن خلدون اس سبب کو تفصیل کے ساتھ نہایت پر لطف طریقہ پر بیان کرتا ہے[1] اور یہ قدرتی بات ہے کہ ان ابخرات کے ابھارنے کے لیے ہوا کے تموج یعنی اس کے چلنے کی ضرورت ہے لیکن اگر ہوا نہ بھی موجود ہو تب بھی آبادی کی بھیڑ بھاڑ دائمی حرکت سے ابخرات کو رکنے نہیں دے سکتی، مثلاً قدیم صدیوں میں تونس نہایت آباد تھا

---

[1] المقدمہ صفحہ ۲۹۰ و ۲۹۱۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اوراس میں کوئی وبا نہیں آئی لیکن ساتویں صدی میں جب وہ ویران ہو کر باشندوں سے خالی ہو گیا تو اس میں نہایت کثرت سے وبائیں آنے لگیں۔

ان سب کے بعد شہر کے باشندوں کی خوش حالی کی فکر کرنی چاہیے، اگر شہر کے بیرونی حصہ میں سرسبز چراگاہیں ہوں تو بھیڑ بکری کے گلوں کی پرورش ممکن ہوگی، اس کے ساتھ اگر اس میں زراعت کے لیے زمینوں کے وسیع رقبے بھی ہوں تو اس سے شہر کی روزی بھی چل سکتی ہے بلکہ وہ خوش حالی کی زندگی بسر کر سکتا ہے اور اگر شہر کے قریب جنگل موجود ہوں تو ان سے ایندھن اور عمارت کے لیے لکڑیوں کے فراہم کرنے میں بھی مدد مل سکتی ہے، اسی طرح سمندر سے اس کا قرب باہر سے خوش حالی کے سامان لانے میں بھی اس کی اعانت کر سکتا ہے لیکن باشندوں کی زندگی کے حالات اور ان کی زندگی کی نوعیت کے تغیرات کے ساتھ یہ شرطیں بھی بدلتی رہتی ہیں، ابن خلدون کہتا ہے کہ عربوں نے اپنے شہروں کے لیے عمدہ مقامات انتخاب نہیں کیے، ان کے نزدیک سب سے زیادہ اہم بات یہ تھی کہ ان کو ایسی زمین میسر آجائے جو صحرا کے مشابہ ہو جہاں اونٹوں کی چراگاہیں ہوں، وہ اس سے ناواقف تھے کہ ہوا کے خاص خاص اوصاف ہیں جن کا لحاظ رکھنا چاہیے، کیوں کہ وہ نہایت قدیم زمانہ سے یہ بادیہ گردی کی زندگی کے عادی تھے[1] اسی لیے ابتدائے اسلام میں اہلِ عرب نے عراق اور افریقہ میں جو شہر آباد کیے وہ پائیدار تمدن کے پیدا کرنے اور حوادثاتِ زمانہ کے مقابلہ کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتے تھے، چنانچہ ان شہروں کی سلطنتوں پر جب زوال آیا تو ساتھ ساتھ یہ شہر بھی زوال پذیر ہو گئے[2]

ان شہروں کے لحاظ سے جن کو اہلِ عرب نے پہلی صدی میں آباد کیا اس نظریہ میں کسی قدر صداقت ضرور ہے لیکن یہ یقینی ہے کہ ابن خلدون جس وقت ان شہروں کے بہت

۱؎ المقدمہ صفحہ ۲۹۲۔ ۲؎ ایضاً صفحہ ۳۰۰۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جلد زوال پذیر ہو جانے کا صرف یہ سبب بتاتا ہے کہ ان کا موقع اچھا نہیں انتخاب کیا گیا تھا، اس کی تنقید مبالغہ آمیز ہو جاتی ہے، مثلاً ابن خلدون کہتا ہے کہ کوفہ اور بصرہ اس کے زمانہ میں کھنڈر تھے لیکن اس کے برخلاف تمام دنیا جانتی ہے کہ وہ ہمیشہ موجود رہے، اسلام کی گذشتہ تین صدیوں میں متعدد وجوہ سے ان کو جو اہمیت حاصل تھی اس کو انہوں نے بے شبہ کھو دیا تھا لیکن یہ محض عربی سلطنت کے زوال کا قدرتی نتیجہ تھا۔

(۲)

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

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

حکومت تین وجوہ پر موقوف ہے، حکومت کو طاقت ور ہونا چاہیے تا کہ وہ باشندوں کی حفاظت کر سکے اور ان کے عمل کے نتائج پر ان کو اطمینان دلا سکے، عادل ہونا چاہیے تا کہ ان کی حوصلہ افزائی کر سکے اور ان نتائج سے متمتع ہونے کا ان کو موقع دے سکے، فیاض ہونا چاہیے تا کہ روپیہ کے لین دین کی اجازت دے سکے اور تجارت کی اعانت کر سکے، کیوں کہ حکومت جو ٹیکس مقرر کرتی ہے وہ درحقیقت ملازمین سرکاری اور فوج کو دیا جاتا ہے اور یہ ملازمین سرکاری اور اہلِ فوج جس قدر عیش پرستی کی زندگی میں اسراف کریں گے اس قدر ان کے مصارف میں اضافہ ہوگا اور تجارت اور صناعی کی گرم بازاری ہوگی، اسی بنا پر

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہم تمدن کی ترقی سے حکومت کی دولت مندی پر اور حکومت کی دولت مندی سے تمدن کی ترقی پر دلیل لا سکتے ہیں۔

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

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

لیکن نئی حکومت اگر دور اندیش اور طاقت ور ہے تو وہ فوراً دارالسلطنت کی خوش حالی کو دوبارہ واپس لا سکتی ہے۔

(۳)

حکومت تمدن کی اعانت اور تائید کرتی ہے لیکن اگر یہ تعبیر صحیح ہو تو باشندوں کی کثرت اس کو پیدا کرتی ہے، ابن خلدون اس کو ایک نہایت قدیم دلیل سے ثابت کرتا ہے، یعنی ان فوائد سے جن کو انسان اجتماعی زندگی بسر کرنے سے حاصل کرتا ہے۔

لیکن یہ دلیل اس کو نہایت دور پہنچا دیتی ہے اور اس کے ذریعہ سے وہ ایک ایسے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

نظریہ تک پہنچ جاتا ہے جو بہت زیادہ صحیح اور بہت زیادہ گہرا ہے، وہ کہتا ہے کہ ایک فرد اپنی ضروری حاجتوں کو پورا نہیں کر سکتا، البتہ جب آدمیوں کا ایک گروہ اپنی کوششوں کو مجتمع کر لیتا ہے، خواہ یہ لوگ ایک نظام کے ماتحت باہم کام کو تقسیم کر لیں، یا سب کے سب اس میں شریک ہو جائیں تو ان کی کوششوں کا نتیجہ ان کی ضرورتوں سے بہت زیادہ بڑھ جاتا ہے، اس لیے وہ صرف اس کا ایک حصہ خرچ کرتے ہیں اور باقی ان کی ضرورتوں سے بڑھ جاتا ہے، اسی باقی کا استعمال عیش پرستی کی ضرورتوں کو پورا کرتا ہے، اس بنا پر شہر کی دولت اور اس کے باشندوں کی تعداد میں ایک مستحکم تعلق ہے، جس قدر باشندوں کی تعداد میں اضافہ ہوگا شہر بڑا ہوگا اور اس کی دولت بڑھے گی اور عیش پرستی کے نتائج حاصل کرنے کے لیے میدان وسیع ہوگا[1]، کیا یہ خیال نہایت غیر محدود اور تنگ بھی نہیں ہے لیکن تقسیمِ عمل جس نتیجہ تک پہنچاتی ہے اس کے لحاظ سے صحیح ہے؟

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

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

---

[1] المقدمہ ص ۳۰۱۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

بہت زیادہ کمی ہو جاتی ہے، ابن خلدون کہتا ہے کہ اسی بنا پر بڑے بڑے شہروں کے گداگر بہ نسبت چھوٹے چھوٹے شہروں کے گداگروں کے کم تکلیف میں رہتے ہیں، مثلاً یہ لوگ فاس میں لوگوں سے بہت زیادہ لپٹتے ہیں، تم ان کو بقرعید کے دن دیکھو گے کہ صرف قربانی کی قیمت لینے پر قناعت نہیں کرتے بلکہ نقد، مکھن اور ہر وہ چیز مانگتے ہیں جس کی ضرورت عمدہ کھانا پکانے کے لیے ہوتی ہے، وہ کہتا ہے کہ اگر وہ تلمسان میں ایسا کریں تو ان کو نکال دیا جائے اور سزا دی جائے[۱] لیکن چھوٹے شہروں میں تھوڑے سے باشندوں کے پاس ذرائع آمدنی محدود ہوتے ہیں اور وہ سب سے پہلے ضروری سامانوں کے حاصل کرنے کے لیے کوشش کرتے ہیں، حالاں کہ جس وقت ضروری سامانوں کی قیمتیں گراں ہوتی ہیں، اس وقت سامانِ تعیش کی قیمتیں ارزاں ہوتی ہیں لیکن بایں ہمہ وہ عیش پرستی کے سامان کی طرف مائل نہیں ہوتے۔

بایں ہمہ بڑے اور چھوٹے شہروں کے مختلف طبقات کے حالات میں بہت زیادہ فرق نہیں ہوتا، کیوں کہ بڑے شہروں میں ضروری سامانوں کی قیمتوں کی ارزانی سے ہم جو کچھ حاصل کرتے ہیں، عیش پرستی کے سامانوں کی قیمتوں کی سخت گرانی سے اس کو ضائع کر دیتے ہیں اور چھوٹے شہروں میں اس کے برعکس نتیجہ پیدا ہوتا ہے، ابن خلدون کہتا ہے کہ فاس کا قاضی جو تنخواہ پاتا ہے وہ تلمسان کے قاضی کی تنخواہ سے بہت زیادہ ہوتی ہے لیکن دونوں کی تنخواہیں ان کے مصارف کے متناسب ہوتی ہیں اور ہم اسی نظریہ کو باشندوں کے تمام طبقات پر منطبق کر سکتے ہیں[۲]

افریقہ میں عیش پرستی کے سامانوں اور ان کے علاوہ دوسرے سامانوں کی قیمت میں ابن خلدون کے زمانہ میں یہ نسبت صحیح تھی اور ان سے ہم اس زمانہ میں ان ملکوں کی

۱۔ مقدمہ صفحہ ۳۰۲۔ ۲۔ ایضاً۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اقتصادی زندگی کے متعلق بھی عمدہ معلومات حاصل کر سکتے ہیں لیکن ابن خلدون اس طریقہ سے جو نظریہ پیش کرتا ہے اس کی صحیح علمی قیمت کیا ہے؟ اقتصادی ہی لوگ اس کا پورا اندازہ کر سکتے ہیں لیکن اس کے ساتھ ہم پر ظاہر ہوتا کہ معاملات آج --- بلکہ مشرق میں سات صدیوں سے --- اس طریقہ پر ہمیشہ نہ چلتے رہے اور نہ چلیں گے کیوں کہ ضروری سامان، دیہاتوں سے آتے ہیں اور یہ بات عقل میں آنے والی ہے کہ ان کے آنے کے بعد ان کی قیمت میں ان کے لانے وغیرہ کا صرف بھی شامل ہو جائے گا، ایک عجیب بات یہ ہے کہ ابن خلدون ایک دوسرے موقع پر --- جہاں وہ تجارت پر بحث کرتا ہے --- خود یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ کسی تجارتی سامان کی قیمت کی مقدار ان مشکلات کی وجہ سے مختلف ہو جاتی ہے جو اس کے حاصل کرنے کی راہ میں پیش آتی ہیں۔

(۴)

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

اس کی وجہ یہ ہے کہ مصر اور فارس کے حکمراں خاندانوں نے ہزاروں برس تک حکومت کی اور ان کی جگہ کوئی اجنبی شخص بادشاہ نہ ہوا، اجنبی خاندانوں نے ان کو مغلوب بھی کیا تو نئے بادشاہ نے اس کے سوا اور کچھ نہیں کیا کہ اصلی تمدن کی بنیاد کو اور مضبوط کر دیا، اس

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کے برعکس حجاز کے عرب اور بربر نے ہمیشہ بدویانہ زندگی بسر کی اور مختلف آنے والے خاندانوں کے سوا جو اس سے پہلے کہ اس کو کسی مضبوط سانچے میں ڈھالیں خود فنا ہو جاتے تھے، ان کی رسم و راہ اور کسی سے نہیں رہی، ابن خلدون اس پر اس قدر اور اضافہ کرتا ہے کہ اسی وجہ سے فارس اور فرنگی قوموں کا تمدن ان کے ساتھ مخصوص ہے، نہایت قدیم ہے، نہایت نمایاں ہے اور اس کے آثار نہیں مٹ سکتے۔

لیکن شمالی افریقہ کا کوئی مخصوص تمدن نہ تھا اور اگر وہ تمدنی زندگی سے آشنا ہوا اور اس کی بعض فضیلتوں سے فائدہ اٹھایا تو یہ مصر اور اسپین کے اجنبی اثر کا نتیجہ تھا۔

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

حقیقت یہ ہے کہ تمدن فطرۃً جسم، عقل بلکہ انسانوں کے اخلاق پر بھی برا اثر ڈالتا ہے، کیوں کہ وہ عیش پرستی کی طرف لے جاتا ہے، شہروں کے باشندوں میں ضعف پیدا کرتا ہے اور جن جنگی فضائل نے ان کو اوجِ حکومت تک پہنچایا تھا، ان کے تحفظ سے ان کو عاجز بنا دیتا ہے، اسی طرح ان کو خود کوشش کرنے اور خود اس عملی غیرت کے اظہار سے بھی درماندہ کر دیتا ہے جس کے ذریعہ سے وہ عیش و تنعم کی لذت بخش زندگی تک پہنچے تھے، جب لوگ عیش پرستی کی زندگی کے عادی ہو جاتے ہیں تو وہ فطرۃً سستی اور کاہلی کی طرف مائل ہو جاتے ہیں اور جو کام ان پر فرض تھے ان کو دوسروں کے حوالے کر دیتے ہیں، زمانہ کے گزرنے کے ساتھ ساتھ شہر کے تمام باشندے از کار رفتہ اور حکومت کے لیے بے کار ہو جاتے ہیں اور حکومت شہر کی حفاظت اور باشندوں کی معاش کی کفالت کے لیے اجنبیوں کو ملازم رکھنے پر مجبور ہو جاتی ہے، اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ سلطنت پر زوال آ جاتا ہے اور تمدن ختم ہو جاتا ہے[1]

ابن خلدون دوسرے اسباب کا بھی پتہ لگاتا ہے جو عیش پرستی کے ساتھ انتہائی

---

[1] المقدمہ صفحہ ۳۱۰ اور اس کے بعد۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

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

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

جب تمدن انتہائی درجہ کو پہنچ جاتا ہے اور زوال کے مختلف اسباب اپنا کام کرنے لگتے ہیں تو افراد کی خودغرضی انتہائی درجہ تک پہنچ جاتی ہے، اب ایک طرف حکومت اور رعایا میں، دوسری طرف خود رعایا کے افراد میں باہم عام بے اعتمادی پیدا ہو جاتی ہے اور مجتمع اپنی مستحکم وحدت کو ضائع کردیتا ہے، اس لیے اگر یہ تعبیر صحیح ہو تو وہ گھل جاتا ہے اور ایک فاتح کے غلبہ کا آسان نشانہ بن جاتا ہے، یا آہستہ آہستہ فنا ہو جاتا ہے۔[1]

ابن خلدون اپنے مقدمہ کے دونوں اخیر حصوں میں تمدنی زندگی کے متعلق ان عام رایوں کے بیان کرنے کے بعد، فنون پر، پھر علوم پر جو تمدن کے نتائج ہیں بحث کرکے اس زندگی کے اجزا کی تحلیل کرنا چاہتا ہے۔

---

[1] المقدمہ صفحہ ۳۱۰ اور اس کے بعد۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

نویں فصل

وسائلِ کسب

”معاش کے طریقے“

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

تمدنی اور بدویانہ زندگی میں جو چیز مابہ الامتیاز اور مابہ الافتراق ہے وہ یہ ہے کہ تمدنی زندگی کا اکثر حصہ --- گو کل نہیں --- انسان کے عمل کا نتیجہ ہے، بدوؤں کے لیے جو قدرتی چیزیں ضروری ہیں وہ اسی کو صرف کرتے ہیں اور اس میں بہت زیادہ محنت صرف نہیں کرتے، اسی لیے ارسطو ان کی یہ تعریف کرتا ہے کہ وہ ”کاہل قوم“ ہیں یا وہ یہ کہتا ہے کو وہ لوگ شکار اور لوٹ مار پر زندگی بسر کرتے ہیں اور ایسا متواتر کام نہیں کرتے جو ان کی زندگی کا کفیل ہو، حالاں کہ متمدن گروہ پہلے پیداوار کے قدرتی ذرائع سے فائدہ اٹھانے پر مجبور ہوتا ہے، پھر ان سے جو کچھ پیدا کرتا ہے ان کو ایسی شکلوں میں ڈھالتا ہے جو ان کی ضروریات کے مناسب ہوں[۱] اس لیے یہ ضروری ہے کہ ہم کسب کے ان مختلف ذرائع کی تشریح کریں جو تمدنی زندگی میں استعمال کیے جاتے ہیں، اس موضوع پر ابن خلدون بھی

[۱] السیاستہ پہلی کتاب، تیسری فصل۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ارسطو ہی کی طرح بحث کرتا ہے لیکن یونانی فلسفی جس چیز کی شرح بہت زیادہ اختصار، تدبر اور ترتیب کے ساتھ کرتا ہے، اس کی شرح ابن خلدون نہایت طوالت اور غیر ضروری تفصیلات کے ساتھ کرتا ہے اور یہ ایک حیثیت سے تو دونوں کے ذہنوں کے اختلاف کا نتیجہ ہے، پہلا تو ہر چیز سے پہلے منطقی ہے اور دوسرا ایک ہی وقت میں غیر محدود چیزوں پر نظر ڈالتا ہے، جو اکثر صحیح ہوتی ہیں لیکن وہ ان کو مرتب اور منظم نہیں کر سکتا اور دوسری حیثیت سے اس بات کا نتیجہ ہے کہ اہلِ عرب نے کبھی اقتصاد سیاسی یا اقتصاد منزلی کا گہرا مطالعہ نہیں کیا۔

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

(۱)

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

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

چانداور ستاروں کا بھی اس پر اضافہ کرتا ہے۔

ارسطو کہتا ہے" ضروری غذا کے حاصل کرنے کا یہ ذریعہ بلاشبہہ ہر مخلوق کے لیے قدرت کا عطیہ ہے، نہ صرف اس کی پیدائش کے پہلے لحظہ سے بلکہ اسی طرح اس وقت تک کے لیے جب وہ پورا طاقت ور ہو جاتا ہے..... اس لیے بلاشبہہ ہمارے لیے یہ اعتقاد رکھنا جائز ہے کہ نباتات، حیوانات کے لیے اور حیوانات انسان کے لیے پیدا کیے گئے ہیں، ان حیوانات میں جن کو پال سکتے ہیں وہ اس کی خدمت اور غذا کے لیے مخصوص ہیں لیکن ان کا زیادہ تر حصہ (گو کل نہیں) جو جنگلی ہے، اس کی غذا وغیرہ جیسے لباس اور بہت سی مفید چیزوں میں اس کے کام آتا ہے، اس لیے اگر قدرت نے کوئی چیز بے کار اور بلا مقصد نہیں پیدا کی ہے تو لامحالہ اس نے ان تمام چیزوں کو نوع بشری کے فائدے کے لیے پیدا کیا ہے" [1]

اور ابن خلدون کہتا ہے" خداوند تعالیٰ نے دنیا کی تمام چیزوں کو انسان کے لیے پیدا کیا ہے اور اپنی کتاب کی بہت سی آیتوں میں اس پر اس کا احسان جتایا ہے،..... دنیا اور دنیا کی کل چیزیں انسان کے اقتدار میں ہیں، کیوں کہ خدا نے اس کو اپنا خلیفہ بنایا ہے" [2]
مسلمانوں میں صرف ابو العلا معری نے انسان کے خلاف حیوانات اور نباتات کی جانب سے مدافعت کی ہے، وہ انسان کی طرف مخاطب ہو کر کہتا ہے" جس چیز کی نسبت تمہارا اعتقاد ہے کہ وہ تمہاری حلال ملک ہے، وہ درحقیقت تمہاری نہیں ہے، تم حیوان پر صرف ظلم و جور سے اپنی حکومت قائم کرتے ہو، کیا تمہارا یہ اعتقاد ہے کہ شہد کی مکھی اپنا شہد اس لیے بناتی ہے کہ تم اس کو ہدیۂ بھیجو، وہ خود اپنے لیے یہ مشقت برداشت کرتی ہے" [3] جب تک انسان دنیا کا آقا رہے گا وہ جس طرح چاہے اس سے فائدہ اٹھا سکتا ہے، بشرطیکہ

---

[1] السیاسۃ - پہلی کتاب - تیسری فصل۔ [2] المقدمہ صفحہ ۳۱۸۔ [3] مترجم نے حاشیہ میں اس کے چند اشعار سے استدلال کیا ہے جن کو ہم نے حذف کر دیا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اپنے بھائیوں کے فوائد کو صدمہ نہ پہنچائے اور وہ اس مقصد کے حاصل کرنے کے تمام ذرائع کو کام میں لا سکتا ہے لیکن ان ذرائع کی دو قسمیں ہیں، قدرتی اور اصطلاحی، پہلے ذرائع سے جنگلی آدمی کام لیتے ہیں اور وہ تمدن سے پیدا نہیں ہوتے، ان کی ایجاد اور ترقی تو تمدن کے ظلِ عاطفت میں ہوتی ہے لیکن وہ تمدن کے بنائے ہوئے نہیں ہوتے۔

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

لیکن ابن خلدون غلامی کو قائم نہیں رکھتا، البتہ مذہب نے اس کی اجازت دی ہے، اپنی دلیل کی بنا پر اس نے یہ ثابت کیا ہے کہ انسان کی غلامی کسب کا قدرتی ذریعہ نہیں ہے، بلکہ وہ صرف عارضی ذریعہ ہے، وہ کہتا ہے کہ انسان فطرۃً آزاد ہے[1] اور مجتمع میں انصاف کے پھیلنے اور ترقی کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ اجتماع کا پہلا مقصد اس آزادی کی ضمانت اور شرف بشری کا احترام ہو، یہ وہ شرف ہے جس کو انسان نے اس خدا سے حاصل کیا ہے جس نے اس کو اپنی زمین کا خلیفہ بنایا ہے بایں ہمہ ابن خلدون غلامی پر صراحت کے ساتھ اعتراض نہیں کرتا تاکہ مسلمان برہم نہ ہو جائیں بلکہ صرف اس قدر کہنے پر قناعت کرتا ہے کہ آقا کی خدمت کرنا ایک ذلت ہے اور جس بہادر کے دل میں ذرہ برابر

---

[1] ہم کو ابن خلدون کی اس تصریح سے بہت زیادہ متحیر نہیں ہونا چاہیے، کیوں کہ یہ خلافت کی اسلامی سیاست کا اصول ہے، حضرت عمرؓ نے اپنے ایک عامل کے استبداد کو تسلیم نہیں کیا اور فرمایا ''تم نے لوگوں کو کب غلام بنا لیا، حالاں کہ ان کی ماؤں نے ان کو آزاد جنا تھا''۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

بھی خودداری ہوگی وہ اس ذریعہ سے اپنی معاش حاصل کرنے پر کبھی راضی نہ ہوگا۔

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

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

(۲)

ابن خلدون کے خیال میں کسب کا پہلا قدرتی ذریعہ صرف زراعت ہے اور یہ ایک ایسا پیشہ ہے جس میں قبیلہ اس وقت مشغول ہوتا ہے، جب وہ ایک جگہ قیام کرتا ہے، وہ انسان کا قدیم ترین پیشہ بھی ہے کیوں کہ وہ فطرت سے بہت زیادہ قریب ہے، اسی لیے عوام کا اعتقاد ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام نے زراعت کے پیشہ کو پیدا کیا۔

ابن خلدون کہتا ہے کہ وہ نہایت سادہ ذریعہ ہے کیوں کہ اس کے لیے علم اور تعلیم کی ضرورت نہیں ہوتی البتہ وہ ترتیب علوم ہی کے درمیان زراعت کا بھی ذکر کرتا ہے لیکن جو

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کتابیں زراعت سے تعلق رکھتی ہیں وہ صرف علما کے نزدیک اہمیت رکھتی ہیں، حالاں کہ وہ زراعت کا کام بالکل نہیں کرتے اور کھیتی کرنے والے خواہ ابن خلدون کے زمانہ میں ہوں خواہ ہمارے زمانہ میں ہوں، قواعد علمیہ کی پابندی نہیں کرتے، بلکہ وہ صرف ان تجربوں کے مطابق زمین کی کاشت کرتے ہیں جو عام طور پر معلوم ہیں اور سال ہا سال سے ان کی روایت ہوتی چلی آئی ہے، مجتمع زراعت کے بغیر زندگی نہیں بسر کرسکتا، کیوں کہ ہر چیز سے پہلے وہ انسان اور حیوان کی ضروری غذاؤں کی پیداوار کا ذریعہ ہے اس کے ساتھ اور تمام ذرائع آمدنی سے اس کی پیداوار سب سے زیادہ ہوتی ہے اور اس میں سب سے کم تکلیف برداشت کرنی پڑتی ہے[1] اور جس طرح وہ کاشت کاروں کا ذریعۂ آمدنی ہے اسی طرح حکومت کا ذریعۂ آمدنی بھی ہے، کیوں کہ ٹیکس کا زیادہ تر حصہ مزروعہ زمینوں اور ان کی پیداواروں پر لگایا جاتا ہے اس لیے جو حکومت اپنی اور اپنی رعایا کی فوز و فلاح کی ذمہ دار ہونا چاہتی ہے اس کا فرض ہے کہ کاشت کاروں کی حوصلہ افزائی کرے۔

لیکن زراعت، زراعت کرنے والوں کی ذلت کا بھی سبب ہوتی ہے اور جنگی قابلیت کو نقصان پہنچاتی ہے، ابن خلدون نے یہ روایت نقل کی ہے کہ ایک دن جب رسول اللہ ﷺ نے اہلِ مدینہ میں سے ایک شخص کے پاس ہل دیکھا تو فرمایا "یہ جس قوم کے گھر میں آیا اس میں لازمی طور پر ذلت آئی"[2] اس نے اس کی یہ تفسیر کی ہے کہ کاشت کار ٹیکس دینے پر مجبور کیا جاتا ہے لیکن اس حدیث کی صحت پر ہم کس قدر اعتقاد رکھ سکتے ہیں، ابن خلدون نے اس کے متعلق کچھ نہیں لکھا لیکن بخاری جنہوں نے یہ حدیث روایت کی ہے، کے تمام نقاد متفق ہیں کہ وہ بعض غلطیوں سے محفوظ نہیں ہے، اس کے علاوہ صرف کاشت کار ہی ٹیکس نہیں ادا کرتا،

---

[1] ابن خلدون کی رائے میں زراعت، کھیتی باڑی، اسی طرح پالتو جانوروں کی پرورش اور جنگلوں سے فائدہ اٹھانے پر مشتمل ہے (مقدمہ صفحہ ۳۲۰)۔ [2] المقدمہ ص ۳۳۹۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کیوں کہ تاجر بلکہ ایک معمولی آدمی بھی جو کچھ دولت رکھتا ہے ٹیکس ادا کرتا ہے۔

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

(۳)

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

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

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کاروبار کا دستور شروع ہوتا ہے تو انسان صرف اسی پر قناعت نہیں کرتا کہ وہ اسی قدر نقدی حاصل کرلے جو صرف اس چیز کی قیمت کے برابر ہو جو بیچی جاتی ہے، بلکہ وہ اس چیز میں تصرف کر کے اس سے فائدہ بھی حاصل کرنا چاہتا ہے اور تجارت میں یہ ایک عظیم الشان انقلاب ہے، کیوں کہ تجارت درحقیقت صرف یہ ضرورت پوری نہیں کرتی کہ وہ چیز حاصل کی جائے جو زندگی کے لیے ضروری ہے بلکہ وہ دولت حاصل کرنے کی خواہش کو بھی پورا کرتی ہے۔

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

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

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اوران کا مقابلہ ان سامانوں کی قیمتوں سے کرتا ہے جو ان کی پیداوار کے مقامات پر ہوتی ہیں۔

اسی طرح جو شخص اس کے زمانہ کی سیاست اور اخلاق کی تاریخ سے واقف ہونا چاہتا ہے اس کے لیے ابن خلدون صحیح نظریے پیش کرتا ہے، وہ کہتا ہے کہ تاجر کے لیے فائدہ سے بہرہ اندوز ہونا مطلقاً ممکن نہیں بلکہ اس کو یہ فائدہ حکومت کی قوی ضمانت سے حاصل کرنا چاہیے، کیوں کہ دو خطرے اس کو ہمیشہ دھمکی دیتے رہتے ہیں، ایک تو یہ کہ اکثر خریدار متدین نہیں ہوتے اور جب تاجران کے ہاتھ ادھار فروخت کرتا ہے تو اپنا حق ایک طویل زمانہ کے بعد اور تقاضا کرنے پر پاتا ہے، اس کے لیے خود قاضیوں یا بڑے بڑے عہدہ داروں کی خدمت میں ہدایا پیش کر کے یا خوشامد کر کے ان سے دوستی کرنی پڑتی ہے، دوسرے یہ کہ خود حکومت تاجروں کی دولت کی حریص ہوتی ہے اور کسی دلیل سے اس کے لوٹنے سے باز نہیں آتی، اس مصیبت سے بچنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ پایۂ تخت کے ایک ہوشیار آدمی یا کسی بڑے عہدہ دار کے اثر کا اعتماد حاصل کیا جائے۔

یہ ان اسباب میں سے جن سے ابن خلدون نے بعینہٖ وہی نتیجہ نکالا ہے جو مونتسکیو نے نکالا ہے، ایک سبب ہے، یعنی یہ کہ تجارت اخلاق کو خراب کر دیتی ہے[1] ایک دوسرا سبب اور بھی ہے اور وہ یہ کہ تجارت حرص کے مادہ کو بہت زیادہ برانگیختہ کر دیتی ہے اور تاجر کو

---

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

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اس پر آمادہ کرتی ہے کہ وہ چال بازی اور ان ذرائع سے فائدہ حاصل کرے جن میں اکثر کی اخلاق اور مذہب مخالفت کرتے ہیں، بایں ہمہ مونٹسکیو کی طرح ابن خلدون کا بھی یہ خیال ہے کہ سخت اخلاق کے نرم کرنے میں تجارت کا عمدہ اثر پڑتا ہے۔

لیکن ابن خلدون کا یہ فیصلہ عام نہیں ہے، وہ کہتا ہے کہ بہت سے تاجر ایسے بھی ہوتے ہیں کہ اپنی دولت کی کثرت اور اپنی وجاہت کی وجہ سے خود تجارت نہیں کرتے بلکہ اس کو آزاد شدہ غلاموں اور نوکروں کے سپرد کر دیتے ہیں اور اس طریقہ سے اس خرابی سے بچ جاتے ہیں جو اس پیشہ کو لاحق ہو جاتی ہے[1]

ابن خلدون احتکار[2] (یعنی گراں فروشی کے وقت کے انتظار میں غلہ وغیرہ کو روک رکھنا) کی مذمت کرتا ہے کیوں کہ وہ خریداروں اور خود تاجروں کے فوائد کے لیے مضر ہے، وہ تجارت سے متعلق ایک لذیذ توضیح پیش کرتا ہے جس سے اس کی ذہنیت معلوم ہوتی ہے، وہ کہتا ہے کہ ان خریداروں کی روحیں جو معمولی چیز کی قیمت بہت زیادہ دیتے ہیں ان قیمتوں سے لگاؤ رکھتی ہیں اس لیے تاجر کو بھی اس کے فائدے سے برکت نہیں ہوتی[3] اور یہ بھی مادی زندگی میں روح کی مخفی تاثیرات میں سے ایک تاثیر ہے۔

(۴)

کسب معاش کا تیسرا ذریعہ صنعت ہے اور اس سے چند فن اور چند پیشے مراد ہیں، جن میں بعض بدویانہ زندگی میں بھی پائے جاتے ہیں، کیوں کہ وہ ضروری حاجتوں کو پورا کرتے ہیں، مثلاً کپڑا بننے کا پیشہ، لیکن بعض دوسرے پیشے صرف تمدنی زندگی میں پائے جاتے ہیں جو اسی زندگی کا نتیجہ ہیں، مثلاً گرمی اور سردی سے بچنے کی ضرورت ایک بدو کو بھی ہے اس

[1] المقدمہ صفحہ ۳۳۱۔ [2] و [3] ایضاً ص ۳۳۲۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

لیے وہ ان کا محتاج ہے لیکن اس کی موٹی جھوٹی زندگی اور دائمی بادیہ گردی اس کو امراض سے محفوظ رکھتی ہیں، اس لیے برخلاف اہلِ شہر کے اس کو اطبا کی ضرورت نہیں ہوتی، تمدن ایسے نئے پیشے بھی پیدا کر دیتا ہے جو افراد میں ایک ایسی خواہش پیدا کر دیتے ہیں جس سے روزی کمانے کے علاوہ اور چیزوں کے متعلق بھی وہ غور و فکر کرنے لگتے ہیں، اس خیال سے وہ ان پیشوں کی ترقی دینے کے لیے عمل کرنے لگتے ہیں، غرض جس قدر تمدن ترقی کرتا ہے، نئی نئی ضرورتیں پیدا کرتا ہے اور ان کے پورا کرنے کے لیے پیشے بھی پیدا کرتا ہے، جو مختلف پیشے شہروں میں مشہور ہیں، ابن خلدون ان کی تعداد تفصیل کے ساتھ گنا تا ہے اور مفصل طور پر ہر ایک کی شرح کرتا ہے لیکن اس معاملہ میں اس نے جو کچھ بیان کیا ہے وہ اگر چہ بعض اوقات ایسی لذیذ تفصیلات پر مشتمل ہوتا ہے جو مورخین کے لیے مفید ہوتی ہیں تاہم ان میں ہر ایک کی تحلیل کرنا تکلیف دہ ہے۔

www.KitaboSunnat.com

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

دسویں فصل

علوم

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

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

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

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

لیکن ان میں کسی نے متداول علوم پر اس حیثیت سے نگاہ نہیں ڈالی کہ ہر ایک بذاتِ خود بحث کی قابل ہے اور اس حیثیت سے ابن خلدون جدید زمانہ کے مورخین آداب سے بہت زیادہ مشابہت رکھتا ہے، بلکہ ان سے اس قدر مشابہ ہے کہ اس زمانہ میں مصر میں تاریخ آداب کے جو اسکول ہیں وہ اس کو ہمیشہ ایک نمونہ بناتے ہیں اور اس کو سب سے زیادہ قابلِ اعتماد ماخذ جس کی طرف رجوع کیا جا سکتا ہے سمجھتے ہیں، اگر چہ یہ افسوس ہے کہ ابن خلدون کے اجتماعی فلسفہ میں اس کے شاگرد نہیں ہیں، تاہم مسلمانوں کے آداب کی تاریخ کے انقلاب بلکہ اس کے وجود پر بھی مقدمہ کے اخیر حصہ کا بہت بڑا اثر پڑا ہے اور اگر وہ نہ ہوتا تو ترکی مورخ حاجی خلیفہ (المتوفی ۱۶۵۸ رم) اپنی جامع کتاب نہ لکھ سکتا [1] جو مشرق اور مغرب دونوں جگہ برابر صحیح طور پر ایک بڑی فہرست خیال کی جاتی ہے۔

(۱)

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

---

[1] یعنی کشف الظنون فی اسماء الکتب والفنون۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

دوسرے اجتماعی مظاہر پر بحث کی ہے۔

ابن خلدون اس خیال تک کیوں کر پہنچا؟ وہ کہتا ہے کہ علم ''فکر کی حرکت''[۱] کا نتیجہ ہے اور باوجودیکہ فکر اصل میں انسان کے لیے خدا کا ایک عطیہ ہے تاکہ وہ حیوان سے ممتاز ہو جائے، تاہم وہ اپنی انتہائی حدود تک صرف مجتمع میں وسعت حاصل کر سکتی ہے، کیوں کہ اس کی وسعت کا اصلی سبب صرف مشق ہے اور جیسا کہ ہر ملکہ کی حالت ہے، یہ ضروری ہے کہ متعدد موضوعوں میں متعدد بار فکر کی مشق کرائی جائے تاکہ وہ اپنی عمل کرنے والی شکل اختیار کر لے، لیکن فکر اپنی مشق کا میدان مجتمع ہی میں پاتی ہے اور جس طرح فکر اجتماعی زندگی پر موقوف ہے اسی طرح وہ صرف شہری زندگی میں پورے طور پر پختہ ہوتی ہے جہاں تمدن پیچیدگی کے اعلا درجہ تک پہنچ جاتا ہے، ابن خلدون کہتا ہے کہ انسان میں تین قسم کی سمجھ ہے ممیّز جس سے وہ خاص خاص مسائل کی تمیز کرتا ہے، تجزی، جس کو وہ زندگی کے معمولی طریقوں پر منطبق کرتا ہے، مثلاً وہ عادتیں جو افراد کے باہمی معاملہ سے تعلق رکھتی ہیں، یہ دونوں قسم کی سمجھ نہایت آسانی سے حاصل کی جاسکتی ہیں اور بدوؤں کی زندگی میں بھی پائی جاتی ہیں لیکن وہ شہری زندگی میں ترقی یافتہ اور منظم ہو جاتی ہیں، تیسری نظری سمجھ جو افکار عامہ کے درمیان کے تعلقات کو مرتب کرتی ہے اور ان ہی تعلقات سے وہ افکار عامہ پیدا کیے جاتے ہیں جو مختلف علوم کو مرتب کرتے ہیں لیکن سمجھ کی یہ قسم صرف شہری زندگی میں پائی جاتی ہے، کیوں کہ وہ بعض وجوہ سے ان بعض مظاہر کا نتیجہ ہے جو شہری زندگی میں پیدا ہوتے ہیں، غرض عمل کے لیے مجبور ہونا، تمدن کی پیچیدگی اور وہ فراغت جو بعض لوگوں کو شہری زندگی میں غور و فکر کے لیے مل جاتی ہے، یہ سب ایسے مظاہر ہیں جو اس ملکہ کو ''قوت سے فعل میں لاتے ہیں''، یہی وجہ ہے کہ ہم کسی خالص بدوی قبیلہ میں کسی پختہ علم کو کبھی نہیں پاتے۔

---

[۱] المقدمہ صفحہ ۳۵۸۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

(۲)

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

بحث ومطالعہ کی دونوں قسمیں ہر قوم کے لیے ضروری ہیں اور کوئی قوم دین اور کسی قدر فلسفۂ انسانیت سے بے نیاز نہیں ہوسکتی لیکن خاص خاص حالات سے علوم دینیہ نے مسلمانوں کے یہاں ایسی عظیم الشان اہمیت حاصل کر لی جس کو وہ دوسری قوموں میں نہ حاصل کر سکے، قرآن وحدیث عربی زبان میں ہیں جن کا ترجمہ بالخصوص قرآن کا ممکن نہیں اور ہر مسلمان کا یہ فرض ہے کہ ان دونوں کو ان ہی کے الفاظ میں پڑھے، اس کے سوا اسلام پوری انسانی زندگی کو خواہ روحانی ہو یا مادی مشتمل ہے اور اسی سے قوانین کا اخذ کرنا ضروری ہے، حالاں کہ دوسری قوموں کے دین صرف روحانی زندگی سے غرض رکھتے ہیں، ابن خلدون کا یہ بھی خیال ہے کہ غیر عربی اسلامی گروہوں نے قرآن مجید کا ترجمہ نہیں کیا لیکن رومان اور یونان نے جب نصرانیت کو قبول کیا تو اپنی زبانوں میں عہد قدیم اور عہد جدید کا ترجمہ کرلیا۔

علوم دینیہ اور فلسفہ کو علوم اضافیہ کی مثلاً علوم دینیہ کے لیے نحو، لغت اور آداب کی اور فلسفہ کے لیے منطق کی ضرورت ہے، اس بنا پر علوم کی چار قسمیں ہیں، علوم دینیہ اور فلسفیہ کا تو ایک درجہ ہے، کیوں کہ وہ مستقل بالذات ہیں لیکن علومِ دینیہ کا درجہ اول ہے، کیوں کہ وہ محفوظ ہے اور انسان کی حقیقی ضرورتیں پورا کرتا ہے اور ان دونوں قسموں کے علاوہ علوم اضافیہ کی قسمیں ہیں اور قدرتی طور پر علومِ اضافیہ دینیہ دوسرے علوم پر ترجیح رکھتے ہیں، ابن خلدون فلسفہ کے ساتھ وہی بیگانا وشی کا معاملہ کرتا ہے جو اس کے مختلف آقاؤں نے کیا ہے،

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہم کو یہ معلوم ہے کہ ان کی مہربانی سے بہرا اندوز اور ان کی خدمت سے فائدہ اٹھانے کے بعد اس نے ان کے چھوڑنے ان کے ساتھ خیانت اور مدارات کرنے کا کس قدر دلیرانہ اقدام کیا، اسی طرح ہم اس کو دیکھتے ہیں کہ مقدمہ کی ابتدا میں وہ فلسفیانہ اصول بالخصوص فلسفہ مابعد الطبیعۃ کے اصول سے استدلال کرتا ہے تاکہ اپنے اکثر نظریات کو ثابت کرے لیکن مقدمہ کے آخر میں وہ فلسفہ پر شدید نکتہ چینی کرتا ہے اور یہ اعلان کرتا ہے کہ اس سے کوئی فائدہ نہیں اور کہتا ہے کہ دین ہماری تمام ضروریات کو پورا کرتا ہے اور ہماری صحیح سعادت کا ضامن ہے، اس کے برخلاف فلسفہ ایک بے کار چیز ہے اور یہ خوف ہے کہ ہم کو سیدھے راستہ سے منحرف نہ کردے، پھر کہتا ہے کہ وہ صرف تشحیذ ذہن کے لیے مفید ہے لیکن یہ ضروری ہے کہ ہم دین کے مطالعہ سے تبحر حاصل کرنے اور اس کے ذریعہ سے فلسفہ کے خطرات سے محفوظ رہنے سے پہلے اس کو نہ پڑھیں تو کیا ابن خلدون نے فلسفہ کا صحیح اندازہ کیا ہے؟ ہمارا یہ اعتقاد نہیں ہے کیوں کہ صرف دین نے روح بشری کے متعلق اس کے تمام نظریات میں اس کو مدد نہیں دی ہے، حالاں کہ یہ وہ نظریات ہیں جن سے اس نے ایک صحیح مذہب نکالا ہے لیکن سحر اور کیمیا پر وہ جو بے خطا نکتہ چینی کرتا ہے وہ صحیح ہے، اس کا اعتقاد ہے کہ سحر حقیقی علم ہے کیوں کہ وہ انسان کی روحانی طاقت کا نتیجہ ہے جس کی شرح اس نے مقدمہ کے متعدد مقامات میں کی ہے لیکن کیمیا کو وہ بالکل باطل خیال کرتا ہے کیوں کہ اس کو اس روحانی طاقت سے کوئی تعلق نہیں۔

(۳)

چوں کہ تمدن انسان کے عمل کا نتیجہ ہے اور انسان جب تک اس مجتمع کی عادتوں کا خوگر نہ ہو جائے جس میں وہ پیدا ہوا ہے اور جب تک تمام علوم وفنون یا کم از کم ان میں بعض

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

سے واقف نہ ہو جائے وہ اس تمدن میں زندگی بسر کرنے سے عاجز ہے، اس لیے یہ ضروری ہے کہ انسان بچپن ہی سے اس پیچ دار زندگی کی تعلیم حاصل کرے اور بچہ کے لیے ایک منظم تربیت کا وجود ایک اجتماعی مظہر ہے جو تمدنی زندگی کے لیے مناسب ہے۔

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

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

وہ کہتا ہے کہ بہت زیادہ سختی خواہ باپ ماں کی طرف سے ہو خواہ استادوں کی طرف سے، بچے کے اخلاقی اور عقلی شرف کو صدمہ پہنچاتی ہے اور چوں کہ انسان فطرۃً مختلف قسم کی تربیت حاصل کرنے پر مائل ہے اس لیے ہم اس میلان سے کیوں نہ فائدہ اٹھائیں اور بچے کو مختلف علوم و فنون کی جس کا وہ محتاج ہے کیوں نہ تعلیم دیں؟ سختی اول تو اس کو اپنے باپ ماں، اساتذہ اور اپنے موضوعِ درس سے بغض رکھنے پر آمادہ کرتی ہے، پھر اس بات پر

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

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

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

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

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

میں لکھ سکے اور اس کو تمام بداخلاقیوں سے محفوظ رکھتا ہے۔

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

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

استاد کا یہ فرض ہے کہ علوم اضافیہ اور ان علوم میں جو بذاتِ خود مقصود ہوتے ہیں تفریق کرے اس لیے اس کا فرض ہے کہ علوم اضافیہ میں مہارت حاصل کرنے کے لیے وہ اپنے شاگردوں کو مجبور نہ کرے، کیوں کہ جو شاگرد مثلاً نحو میں مہارت حاصل کرنا چاہتا ہے وہ اپنی زندگی کو ختم کر دیتا ہے اور اپنے مقصد تک نہیں پہنچتا، البتہ اس کو ایک حد تک بعض دوسرے علوم سے بھی واقفیت حاصل کرنا چاہیے، ہمارا مؤلف کہتا ہے کہ اپنے شاگردوں کو

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

علوم اضافیہ کے عام اور ضروری مبادی کی تعلیم دو لیکن اگر ان میں کوئی ان موضوعوں میں کسی موضوع کا عالمِ خصوصی بننا چاہتا ہے تو اس کو بالکل چھوڑ دو کیوں کہ تمہارا فرض علمائے خصوصی کا تیار کرنا نہیں ہے، بلکہ تمہارا فرض ایسے تلامذہ کا پیدا کرنا ہے جو عالم خصوصی ہو سکیں۔

کامیابی کے ساتھ اس مہم کے جاری رکھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم فکر بشری کی حقیقت اور بچپن سے جوانی تک اس کے تغیر کا مطالعہ کریں اور اسی طریقہ سے ہم اس کے ساتھ چل سکتے ہیں اور ہماری رائے میں بچوں کی تعلیم کی ابتدا نہایت عام اور آسان ترین قواعد سے کرنی چاہیے، تاکہ اس ذریعہ سے وہ نہایت مشکل اور زیادہ پیچیدہ مسائل تک پہنچ سکیں۔

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

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

خاتمہ

ابن خلدون کہتا ہے ’’قریب ہے کہ ہم مقصد سے نکل جائیں اور ہم نے یہ عزم کر لیا ہے کہ اس پہلی کتاب میں جو آبادی کی حقیقت اور اس کے عوارض پر ہے گفتگو کی باگ کو روک لیں، ہم نے اس کے مسائل جس قدر کافی سمجھے پورے طور پر بیان کیے، غالباً ہمارے بعد کوئی ایسا شخص جس کو تائید الٰہی سے فکر صحیح اور علم ملا ہو پیدا ہوگا اور وہ اس کے مسائل اس سے زیادہ نکالے گا جتنا ہم نے لکھا ہے، کیوں کہ کسی فن کے موجد کا فرض اس کے تمام مسائل کا جمع کرنا نہیں ہے، اس کا صرف یہ فرض ہے کہ علم کے درجہ کی تعیین کر دے، اس کی فصلوں اور ان کے مباحث کی نوعیت بیان کر دے، اس کے بعد متاخرین آہستہ آہستہ مسائل کو ملاتے جائیں گے یہاں تک کہ وہ مکمل ہو جائے گا، خدا جانتا ہے اور تم لوگ نہیں جانتے‘‘۔

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

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اس غلبہ کے زمانہ میں آداب اور علوم اس کے مظالم سے بھاگ کر مصر میں پناہ گزین ہوئے اور آٹھویں اور نویں صدی ہجری میں مصر کے آداب کی تاریخ اس کو نہایت روشن طور پر واضح کرتی ہے، ہم پر یہ اعتراض نہیں کیا جا سکتا کہ اس زمانہ میں مصر کے بادشاہ ترک تھے، کیوں کہ وہ جیسا کہ ہم نے پہلی فصل میں بیان کیا ہے قومیت میں تو ترک تھے لیکن تربیت و تہذیب میں مصری تھے، اس کے علاوہ مصری قوم اور اس کی صحیح ذہانت کے کاموں پر بادشاہوں کا اثر بہت کم پڑا تھا، بالخصوص ایسی حالت میں جب ہم اس کا موازنہ اس عظیم الشان اثر سے کریں جو مصری قوم نے اپنے فاتحوں اور بادشاہوں پر ڈالا تھا اور یہ ایک ایسا اثر ہے جو دو بڑی زندگی اور شخصیت کو نمایاں کرتا ہے، اس کی دلیل پہلے تو مصر کی تاریخ میں موجود ہے، دوسری اس بات میں کہ مصر نے جب کسی علم، کسی فلسفہ، بلکہ کسی مذہب بالخصوص عیسائیت کو حاصل کیا تو اس کو اپنے سانچہ میں ڈھال لیا یا اگر یہ تعبیر صحیح ہو تو اس کو مصری بنا لیا ہے[1]

میرا اعتقاد ہے کہ یہ بات یقینی ہے کہ اگر عثمانی ترکوں نے مصر میں عقلی حرکت کو ایک مدت دراز تک نہ روک دیا ہوتا[2] تو مصری ذہن بجائے خود جدید دور میں یوروپین ذہنوں کے مشابہ و مناسب ہوتا اور تمدن کی عام ترقی میں اپنا حصہ حاصل کر لیتا بلکہ اس کو خود پیش کرتا۔

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

---

[1] ہم کو مدرسہ اشرافیہ کندریہ کی جدت معلوم ہے۔ [2] ہم کو ان ناسزا حرکات کو یاد رکھنا چاہیے، جن کا ارتکاب سلیم نے اپنے آنے کے وقت کیا۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

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

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

(۱)

چودھویں صدی [۱] میں اسلام میں ایک عظیم الشان انقلاب پیدا ہوا، جنگ صلیبی کا خاتمہ نہایت ناکامیابی کے ساتھ ہوا اور اسی زمانہ میں مغلوں کے پاؤں کے نیچے بغداد

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

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

میں خلافت کے ستون گر گئے، اب ایوبیوں کا کردی خاندان ابھرا جو عالم اسلامی کی قیادت کے لیے مصر کے تخت پر بیٹھا، اس کے بعد ممالکِ ترک کا خاندان اس کا جانشین ہوا جس نے صلیبی فوجوں کو مقدس مقامات سے بالکل نکال دیا اور مغلوں کے حملوں کا رخ مغرب کی طرف پھیر دیا۔

چنگیز خاں کے جانشینوں نے نہایت تیزی کے ساتھ اسلام قبول کر لیا اور مغل سلطنت کے بہت سے کھنڈروں کے درمیان سے تاتاریوں کی روسی سلطنت نمایاں ہوئی جس کا قیام صولتِ اسلام کا اشارہ تھا۔

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

مغرب میں اسلامی اثر کا مرکز قرطبہ کی خلافت تھی جس کو عباسیوں کے پہلے خلیفہ ابو العباس سفاح کے مروان ثانی پر غلبہ پانے کے بعد امیر عبدالرحمٰن اموی نے قائم کیا تھا، ملوک طوائف مثلاً سلطنت مرابطیہ جو صحرا میں اور موحدین کی سلطنت جو بلاد شوس میں قائم ہوئی تھی، بربری سلطنت کی مدد سے جس کا قیام سخت گیری کے اصول پر ہوا تھا ایک زمانہ تک اسپین کا مقابلہ کرنے کے قابل ہو گئے لیکن چودھویں صدی کے قبل یہ سلطنتیں مٹ گئیں اور اسپین کی سرزمین میں صرف نصریین کی ایک شاخ رہ گئی جو غرناطہ میں علوم و فنون اور آداب کے ایک گھوارے کی نگرانی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کرتی تھی، اسی طرح سلاطینِ مراکش اور بنومرین کے ہاتھ میں جنوب کے چند حقیر شہروں مثلاً رندہ کے سوا اور کچھ نہ رہ گیا، مرابطین اور موحدین کی شان دار سلطنتوں کا شیرازہ درہم برہم ہوگیا اور بنومرین کے کھنڈر پر شاہانِ فاس کی بنیاد قائم ہوئی، تونس کے امرائے بنوحفص، تلمسان کے امرا بنوعبدالواد اور چھوٹے چھوٹے چند امرا بڑی بڑی بربری سلطنتوں کے مالک ہوئے، یہاں تک کہ ہر مقام اور ہر اہم شہر کا ایک خاص امیر تھا جو اپنے پڑوسی یا اس کے رئیس سے لڑتا تھا لیکن اسلامی افریقہ کو اس انحطاط کے عوارض میں سے جس کی تاریکیوں میں اس وقت مغرب بھٹک رہا تھا، کوئی عارض لاحق نہیں ہوا کیوں کہ وہ اپنے تنزل کے بجائے تمدن، غور و فکر اور تربیت میں ڈوبا ہوا تھا، اسی زمانہ میں جس میں اسلام کا اقتدار زائل ہو رہا تھا تونس میں ایک مورخ پیدا ہوا جو ان غور و فکر کرنے والے دماغوں میں ایک تھا جنہوں نے عربی کی دماغی تاریخ میں ایجادات کی ہیں، ۱۳۳۲ء میں ابوزید عبدالرحمٰن بن خلدون کی آنکھوں نے تونس میں دنیا کی روشنی دیکھی، مشہور سپہ سالار عقبہ کے زمانہ سے جس کی مسجد کو سب سے پہلے فرانسیسیوں نے نجس کیا افریقہ (یہ تونس کا عربی نام ہے) علوم و معارف کا گہوارہ تھا اور اخیر زمانہ تک اس نے اس فخر کی حفاظت نہایت سختی کے ساتھ کی لیکن اس کا سیاسی اقتدار ایک طویل زمانہ سے نہایت سرعت کے ساتھ زائل ہوگیا، چنانچہ اغالبہ نے تونس کی حکومت کو ۸۰۰ء میں غصب کرلیا اور اپنی سلطنت کو سختی اور قوت کی بنیادوں پر قائم کیا، اسی طرح ابن طولون نے جس کو عباسیوں نے ۸۶۸ء میں مصر کا حاکم مقرر کیا تھا، حکومتِ مصر پر قبضہ کرلیا اور وادی نیل میں ایک مستقل حکومت کی بنیاد ڈالی اور ان دونوں سلطنتوں سے بحرابیض کے دائروں میں وسعت اور فتح کا میلان پیدا ہوا اور اغالبہ نے اسلام کے اقتدار کو صقلیہ اور سردانیا تک پھیلایا، روما کو دھمکی دی، اٹلی اور بروفانس کے سواحل میں تاخت و تاراج کی اور شمال میں وادی رون تک پہنچ گئے، یہاں تک کہ جنیوا فوراً

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ان کے ہاتھ میں آ گیا، غالباً اغالبہ اپنی جنگ میں عرب اندلس کی اس شکست کا انتقام لے سکے جو کارل مارٹل کے ہاتھوں ان کو نصیب ہوئی تھی، اسی طرح افریقہ میں فاطمیوں کی شیعی سلطنت قائم ہوئی جس کا قیام عبیداللہ الاسماعیلی المہدی کے ہاتھوں تاریخی واقعات میں ایک حیرت انگیز اور نادر واقعہ تھا لیکن وہ زمانہ جس میں اسلام فرنگستان کے اطراف میں پھیلتا جاتا تھا اور جس میں عبیداللہ جیسا کینہ پرور شخص خلافتِ بغداد سے خطرناک مقابلہ کر سکا نہایت تیزی کے ساتھ گزر گیا اور امرائے بنوحفص موحدین کی سلطنت کے کھنڈروں پر پیدا ہوئے جس نے مغرب کے مختلف مرکزوں پر کچھ زمانہ تک حکومت کی تھی اور تونس میں ان کی سلطنت کی بنیاد قائم ہوئی، ان کا سردار شیخ ہنتانہ ابوحفص تھا جس کو موحدین نے اشبیلیہ اور مغربی اندلس کا حاکم مقرر کیا تھا اور نیز اس کا چچا ابوزکریا افریقہ کا حاکم جو ۱۲۲۸ء میں اپنی ولایت کا مستقل حاکم ہوا تھا لیکن ان ملکوں کے علاوہ جن کو ترکوں نے فتح کیا تھا ابن خلدون کی پیدائش کے وقت بادشاہ کا لقب صرف ایک نمائشی حیثیت رکھتا تھا اور حقیقی اقتدار چند وزرا اور حکام کے ہاتھوں میں تھا جو زیادہ تر اپنے بادشاہوں کے خلاف بغاوت کیا کرتے تھے، بنوحفص ہی کے زمانہ میں لوئس نہم شاہ فرانس نے ساتویں صلیبی جنگ میں شکست کھائی۔

ہمارا مورخ حضر موت کے ایک خاندان کی طرف منسوب ہے جو بلادِ عرب کے جنوب میں آباد تھا، اس کے دادا نے پہلے شہر قرمونہ میں قیام کیا تھا، پھر اس کا خاندان اشبیلیہ کی طرف منتقل ہو گیا جہاں اس کی امیدوں اور آرزوؤں نے بلندی حاصل کی اور اس کے افراد نے حکومت اور فوج کے محکموں میں اہم عہدے حاصل کیے اور وہاں سلطنت کے بدلنے والے انجام میں حصہ لینے لگے، جب موحدین کی سلطنت پر زوال آیا تو یہ خاندان سبتہ کی طرف ہجرت کر گیا اور جب ابوحفص کا ستارہ چمکا تو تونس کی طرف رحلت کر گیا اور اس کو اپنی قیام گاہ بنا لیا تاکہ اپنی جلاوطنی میں اس کی حمایت کے سایہ میں پناہ لے، مورخ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کے دادا نے امیر ابوحفص کے حاجب (رئیس الوزرا) کا عہدہ قبول کیا، پھر اس کے جانشین مستنصر کا وزیر ہو گیا لیکن مورخ کا باپ ابوبکر محمد پہلے تو فوج میں داخل ہوا لیکن تھوڑے ہی دنوں کے بعد علوم کے درس میں مشغول ہو گیا اور خاص طور پر شریعت کا درس ایسے زمانہ میں دینے لگا جس میں شریعت کے درس کو نہایت فروغ حاصل تھا، یہاں تک کہ اس کا شمار شریعت کے اکابر فقہا اور علما میں ہونے لگا۔

اسی ماحول اور ان ہی عہدوں کے گہوارے میں عبد الرحمٰن پیدا ہوا اور شروع شروع میں یہ ظاہر ہوتا تھا کہ وہ حکومت کی زندگی اختیار کرے گا لیکن فوجی زندگی اس کو پسند نہیں آئی، اس لیے وہ طلبِ علم کی طرف اس شوق کے ساتھ مائل ہوا جس کو اس کے اندر اس کے باپ نے پیدا کیا تھا اور تونس اس کے مشہور کتب خانوں اور وہاں کے بڑے بڑے علما کی خدمت میں اس نے علمی مہارت حاصل کرنے کا عمدہ ترین موقع پایا، اس وقت علومِ اسلامیہ کے انسٹیٹیوشن اپنے طالب العلموں پر اپنے شیریں پانی کی خوب بوچھار کر رہے تھے اور اس وقت اسلامی تربیت نے بھی مکمل مدرسہ کا رنگ اختیار کر لیا تھا لیکن تعلیم و تعلم کا میدان مغرب کی طرح باوجود میلانات محافظہ کے اقتدار اور ان کی کشمکش کے نہایت وسیع رہا اور اس نے پیچ دار عقلی نقائص پیدا کر دیے اس کا نتیجہ یہ ہو کہ ''اجماع''، یعنی مختلف علمی رایوں کے درمیان تطبیق نے خاص اہمیت حاصل کر لی اور عقائد ثابتہ میں متعدد تغیرات لاحق ہو گئے اور چوں کہ شریعت اسلامیہ کا ربط دین کے ساتھ سخت تھا اس لیے قانونی علوم مدرسی دینی غور و فکر کے حدود سے آگے نہ بڑھ سکے لیکن یہ اجنبی تمدنوں کے اثر کو نہ روک سکا جو اس وقت بڑھتا جاتا تھا، جب جدید قومیں مدرسہ محافظہ کے حملوں کی شدت کے سامنے سرِ تسلیم خم کر رہی تھیں اور سلطنت عباسیہ کے زیر سایہ وہ تمدن پیدا ہو رہا تھا جو تمدنِ اسلام کے نام سے مشہور ہے، قدیم تمدنوں کے بچے کھچے حصوں بالخصوص اس تمدن سے جو شام کے شہر حران سے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

نمودار ہوا اسلامی تمدن کی آمیزش کو خاص اہمیت حاصل ہوئی اور اسی سے یونانی تمدن کے عجائبات نے نویں صدی کی نظم میں اثر کیا، اسی طرح جندیسا پور کے شاندار مدرسہ کا اثر فارس میں تھا اور یہ وہی مدرسہ تھا جس کی طرف بوستینان کے زمانہ سے افلاطون کے تلامذہ کو جو ایتھنز سے جلاوطن کر دیے تھے نوشیرواں بلا رہا تھا اور جیسا کہ میں جانتا ہوں مامون عباسی کے زمانہ سے کوئی مفکر کوئی ایسی جدید چیز نہ پیدا کر سکا جس کا اضافہ وہ قدیم تمدنوں کے نتائج پر کرتا بلکہ متعصب مرابطین کی شورش سے پہلے ابن حزم جیسا کوئی آزاد خیال مفکر نہیں پیدا ہوا، گو سلطنت بربریہ کے زمانہ میں متعدد فلاسفہ مثلاً ابن رشد، موسیٰ بن میمون اور ابن طفیل پیدا ہو چکے تھے اور ان خیالات کی اشاعت کی تھی جن سے یورپ قرونِ وسطیٰ میں بہت زیادہ متاثر ہوا، ابن خلدون نے علوم و معارف کی تعلیم میں ایسی مستعدی ظاہر کی جس کے ساتھ اس کے اساتذہ نے شیفتگی کا اظہار کیا اور اندلسی رسم و رواج کے مطابق شریعت اور اس کے مشکلات کی تعلیم حاصل کی، قرطبہ کے علومِ دینیہ کے درس کا طریقہ دسویں صدی تک بہترین اور پسندیدہ طریقہ سمجھا جاتا تھا، اسپینی مسلمان نظریات مجردہ کے درس پر قناعت نہیں کرتا تھا اور اس کو تطبیق عملی کے بغیر تسکین نہیں ہوتی تھی اور ابن خلدون بھی اسی راستہ پر چلا اور اپنی سرگرم اور وسیع تعلیم کو جس میں اس نے حفظ قرآن، کتبِ معتبرہ اور امہاتِ رسائل کے درس کو شامل کر لیا تھا ابھی ختم بھی نہیں کیا تھا کہ وہ علمی زندگی کے میدان میں جب کہ وہ ۲۰ برس کی عمر سے زیادہ کا جوان نہ تھا داخل ہوا اور سلطان ابو اسحاق کا جو امیر ابوالحسن مرینی کو قیروان میں ۷۴۸ھ میں شکست دینے کے بعد تونس کے تخت پر بیٹھا تھا، امین (سکریٹری) مقرر کیا گیا لیکن بنو حفص کے معاملات کے اضطراب اور ان کے ملک کے ہم سایہ اطراف کے متغلبین کے خلاف ان کی متصل جنگ نے ابن خلدون کو اس پر آمادہ کیا کہ وہ کسی دوسرے شہر میں کام تلاش کرنے پر غور و فکر کرے، اس لیے اس نے فاس کا سفر کیا اور سلطان ابو عنان مرینی کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس نے اس کو اپنے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کاموں کے لیے امین مقرر کیا اور فاس جواب تک بنو مرین کے زمانہ کے اسلوب محافظہ کے مطابق درس شریعت کی دعوت کا گہوارہ تھا علوم و معارف کی اشاعت کا ایک ممتاز مرکز تھا اور ابن خلدون نے جو اپنی ذہانت سے اس زمانہ کے سیاسی معرکوں کی تہہ تک پہنچ گیا تھا یہ موقع پایا کہ اہم علمی تعلقات قائم کرے لیکن فوراً ہی اس کو اسلامی پایۂ تخت کے انقلابات اور سیاسی ناگہانی حادثات برداشت کرنے پڑے کیوں کہ امیر بجایہ حفصی کے تعلقات کی وجہ سے وہ مشتبہ قرار دیا گیا، اس لیے اس کو گرفتار کر کے قید کر دیا گیا لیکن جب سلطان ابوعنان کا انتقال ہوا تو جو شخص سلطنت کا نگراں تھا اس نے اس کو رہا کر دیا اور اس کو اس کا عہدہ دوبارہ دے دیا، پھر نئے بادشاہ ابو سالم نے اس کو ترقی دے کر اپنے دیوان کا امین اور اپنی مجلسِ شوریٰ کا صدر مقرر کر دیا لیکن اس میں اور وزیر عمر میں جو اس کی دشمنی پر بالکل آمادہ تھا اختلاف پیدا ہوا اور جب نزاع اور کشمکش نے اس کو بے بس کر دیا تو اس نے فاس کے چھوڑنے کا ارادہ کر لیا اور غرناطہ کی طرف روانہ ہوا جس کا بادشاہ محمد خامس تھا جس کو مرینیوں نے ابن خلدون کے توسط سے اپنے ایک صوبہ رندہ کا حاکم مقرر کیا تھا، تاکہ وہ اپنے ملک کے واپس لینے کی کارروائی کا اس کو مرکز بنائے، وہاں ابن خلدون نے بڑے بڑے عہدوں تک ترقی کی اور اشبیلیہ میں سفیر بنا کر بھیجا گیا تاکہ اس معاہدۂ صلح کی تصدیق کرے جو بطرس قاسی شاہ قشتالہ (الیہ اور قلاع) کے ساتھ کیا گیا تھا لیکن فوراً ہی اس میں اور وزیر خطیب میں جو ایک دور اندیش پالیٹیشن اور قابل مورخ تھا جس کی تصنیفات اب تک سلطنت نصریہ کی تاریخ کا صحیح ترین ماخذ ہیں اختلاف پیدا ہوا، اب ابن خلدون اس غرناطہ کے چھوڑنے پر بھی مجبور ہوا جس کے علوم و فنون نے باوجود اس کے سیاسی انقلابات کے اس کو مبہوت کر دیا تھا اور افریقہ واپس آیا اور امیر عبداللہ الحفصی حاکم بجایہ کے سلسلۂ ملازمت میں داخل ہوا لیکن جب عبداللہ کو اس کے چچازاد بھائی امیر ابوالعباس حاکمِ قسطنطنیہ نے قتل

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کر دیا اور بجایہ پر قبضہ کرلیا تو ابن خلدون سلطان ابی حموم حاکمِ تلمسان کے ملازمین میں شامل ہو گیا جو امرائے بنوعبدالواد میں سے ایک امیر تھا اور اس کے یہاں رہ کر ابوالعباس کے ہاتھ سے بجایہ کے نکالنے کی کوشش کی اور متعدد قبائل کی حمایت بھی اس کے لیے مضبوط طریقہ پر حاصل کی اور اس میں اور ابواسحاق امیر تونس کے درمیان ایک حملہ آوارانہ معاہدہ کرایا لیکن یہ تجویز عمل میں نہ آسکی، کیوں کہ امیر تلمسان عبدالعزیز مرینی سلطان فاس کی مخالفت میں مشغول ہو گیا، اس لیے ابن خلدون نے اس کے چھوڑنے کی کوشش کی اور اس سے غرناطہ کے سفر کی اجازت طلب کی، اثنائے سفر میں سلطان مراکش کے حکم سے اس کو گرفتار کر لیا گیا، پھر ابوحموم کی سفارش سے اس کو رہا کیا گیا، اس نے فاس میں قیام کیا یہاں تک کہ عبدالعزیز نے انتقال کیا اور اس کے تخت کے امیدواروں میں جنگ چھڑ گئی، پھر غرناطہ کو واپس ہوا۔

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

چوں کہ اس کتاب کی تالیف کے لیے ایک عظیم الشان کتب خانہ کی طرف مراجعت کرنے کی ضرورت تھی اس لیے ابن خلدون نے تونس کا سفر کیا، جہاں سلطان ابوالعباس نے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اس کا خیر مقدم کیا، اس کو اعزاز کے ساتھ ٹھہرایا اور پایہ تخت اور حکام کی ریشہ دوانیوں کے باوجود اس کے علمی کام کی قدر کی لیکن ایک متعین شبہہ نے سلطان کو اس پر آمادہ کیا کہ وہ اپنے پاس سے اس کو الگ کر دے اور اس کو متصل مہموں اور سفروں میں بھیج دے، یہاں تک کہ یہ مورخ جس آزادی کو اپنے علمی کام کی تکمیل کے لیے ڈھونڈھ رہا تھا اس کو بالکل نہ پاسکا، اس لیے سفر حج کے بہانے سے ایک جہاز میں سوار ہو کر ۱۳۸۲ء میں مصر کو روانہ ہوا اور وہاں کے طلبۂ علم نے اس کا خیر مقدم کیا اور اس نے جامع ازہر میں جو اس وقت بہت مشہور یونیورسٹی تھی لکچر دینا شروع کیا، پھر اسی درسگاہ میں پروفیسر تعلیم مقرر کر دیا گیا اور اخیر میں اس کو مالکی مذہب کے قاضی القضاۃ کا عہدہ بھی تفویض کیا گیا، اسی عہدہ کی حالت میں وہ دینی بدعات اور فرائض کے خلاف بغاوت کرنے کی جنگ کے لیے ہمہ تن آمادہ ہوا، اس لیے متعصبین کی ایک جماعت نے جس کے شخصی فوائد پر اس کے تشدد کا اثر پڑا تھا اس کے خلاف شورش کی اور دل میں اس کے کینہ کو جگہ دی اور مصری قوم نے یعنی وہ عیاش اور لہو ولعب کی فریفتہ قوم جس کی صورتوں اور جذبوں کو ممالیک کے عہد میں الف لیلہ کے قصوں نے بہت کچھ بیان کیا ہے اجنبی مغربی سے نجات حاصل کرنی چاہی، اس لیے ابن خلدون نے اپنے عہدے سے استعفا دیا اور دوسری مرتبہ تعلیم میں مصروف ہوا اور صوبہ فیوم کے ایک گاؤں میں چلا گیا تا کہ اپنی زندگی کے بقیہ دن ایسے اطمینان کے ساتھ بسر کرے جس میں فریضہ حج کے سفر کے سوا کوئی چیز خلل انداز نہ ہو، ۱۳۹۹ء میں ابن خلدون دوسری مرتبہ قاضی القضاۃ مقرر کیا گیا اور اصلاح کی پہلی کوششیں پھر کرنے لگا، یہاں تک کہ ۱۴۰۰ء میں اس کا حامی اور دوست سلطان برقوق مر گیا اور دوسری بار ابن خلدون نے اپنے ہاتھ سے اس عہدے کو کھو دیا۔

جب سے مظفر کوتوس نے ۱۲۶۰ء میں شام میں بہ مقام عین جاموت ہلاکو خان پر غلبہ حاصل کیا تھا ممالیکِ مصر مغلوں کے خلاف اپنے آپ کو حامیِ اسلام سمجھنے لگے تھے اور ان

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

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

(۲)

جو شخص ابن خلدون کی کتاب کو سمجھنا اور اس کی ذہانت اور جدت و اختراع کا راز معلوم کرنا چاہتا ہے، اس کو اس راز کی جستجو اس کی زندگی اور اس کے ان اقوال میں کرنی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

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

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

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

ان ہی تجربوں سے ابن خلدون نے پختہ علم اور پسندیدہ جدت و اختراع کا ایک بلند قلعہ تعمیر کیا، اس مغربی مورخ نے عام اور متداول علم سے روگردانی کی اور اپنے لیے صرف ایک ایسا نیا راستہ پیدا کیا جس پر واقعات اور تاریخی نتائج میں اس سے پہلے کوئی نہیں

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

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

اس کے علاوہ وہ آداب عربیہ میں ایک جدت آفریں دماغ اور ایک مثل اعلا ہے اور یہ بہت صحیح خیال قائم کیا گیا ہے کہ وہ میکیا فیللی اور فیکو کے اسکولوں کا امام ہے، اگر ابن خلدون رومان، یونان اور قوط کی تاریخ لکھتا اور فرنگ کا ذکر اور ان کی نفسیت کی تحلیل کرتا تو مغربی دنیا اس کے نظریات کی ان کے سوا جو عالم اسلامی میں متداول تھے بہت زیادہ احترام کرتی کیوں کہ اس نے اس کے خرافات کا حصہ چھوڑ دیا اور سلطنت اور انتظامی صیغوں وغیرہ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کی بحث میں اسلامی تقلیدوں کی زنجیروں سے آزادی حاصل کر لی۔

اسی طرح ابن خلدون نے اپنے ذہن کو ان قیود فکریہ سے بھی آزاد کر لیا جنھوں نے اس کے زمانہ میں عربی صحیح عقیدہ کو جکڑ رکھا تھا اور وہ آخری ستارہ تھا جو آزاد خیالی کے آسمان پر طلوع ہوا لیکن ہم کو اس غلطی میں نہیں پڑنا چاہیے جس کا مرتکب ابن خلدون ہوا ہے اور وہ غلطی قومی میلان کے اندازہ کرنے میں مبالغہ کرتا ہے، علوم عربیہ کے اکابر علما میں ایسے لوگ ہیں جو مختلف قوموں کی طرف منسوب ہیں اور عربی زبان کے اقتدار کا اثر بہت زیادہ ہے، یہاں تک کہ خود خالص عربی قوم پر اس کا اثر ہے اور یہ کوئی عجیب بات نہیں ہے کیوں کہ وہ ایک عالم گیر مذہب یعنی اسلام کی اصل ہے بلکہ وہ اس معاملہ میں اس سے زیادہ راسخ ہے جس قدر لاطینی زبان بہ نسبت عیسائیت کے تھی، کیوں کہ روحانی معاملات اور زہد وتقشّف کی زندگی کے ساتھ عربی زبان کا تعلق زیادہ معتدل ہے اور اسی لیے اس کے مؤثرات زیادہ دوررس اور زیادہ پُر تاثیر ہیں، ہر متوسط تربیت کا مسلمان کم از کم اس لغت کے اصول کو جانتا تھا جس میں قرآن مجید نازل ہوا اور جو شخص اس کو پڑھنا چاہتا تھا اس کا قصد یہ ہوتا تھا کہ وہ اس پر پورا قابو حاصل کرے اور اس میں لکھ سکے اور شعر کہہ سکے اور مشرق میں متوسط تربیت کا آدمی قرونِ وسطیٰ میں یورپ کے متوسط التربیۃ شخص سے بہت زیادہ ترقی یافتہ ہوتا تھا اور گو یہ کہا جائے کہ مغلوں نے تربیت کے نظام اور معارفِ عامہ کو بالکل پامال نہیں کیا تاہم مغلوں کی عہد کی آندھیوں کے اور تباہیوں کے آثار نہایت عمیق تھے۔

ان تند و تیز حوادث نے جن کو ابن خلدون نے دیکھا ان میں شرکت کی، اس کو اس پر آمادہ کیا کہ ان کے درمیان سلطنتوں کے عروج یا زوال کے اسباب کا سراغ لگائے، ابن خلدون کا خیال ہے کہ تاریخی واقعات ایک ثابت حالت کو پیش کرتے ہیں، اگرچہ نظری حیثیت سے وہ ان کے انحراف کے امکان کا اعتراف کرتا ہے لیکن ایسا فرض کرنا حوادثِ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

سیاسیہ کے ثبوت کے مخالف نہیں ہے، یہ ایک ایسی حالت ہے جو اس کی نگاہ کے سامنے نہیں آئی، اس کے ملاحظات و مشاہدات نے اس کو نتیجہ پر پہنچایا کہ وہ سیاسی حالت کے ثبوت کی صراحت کا انکار کرے اور اپنے سامنے عروج و زوال کا ایک ثابت پیمانہ دیکھے، اس کی رائے میں کسی خاص خاندان کا اقتدار اکثر تھوڑی مدت تک قائم رہتا ہے، اس کے بعد اس طاقت ور سلطنت کا دورِ زوال آتا ہے اور اس مدت کی مقدار ۱۵۰ سال ہے، مرابطیہ، مہدیہ (موحدین) اور مرینین کی سلطنتوں کی ترقی کے مطالعہ سے اس نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ ترکی سلطنتیں جن کا عروج اس کے زمانہ میں ہوا، اس سے زیادہ زندہ نہ رہ سکیں جس قدر یہ اسلامی سلطنتیں زندہ رہیں، اسی طرح ابن خلدون کی رائے ہے کہ ہر چیز اپنے ابدی راستہ پر چلتی ہے، بدویت اور صحرانوردی سے جماعتیں قیام کی طرف منتقل ہوتی ہیں، اس کے بعد تمدن اور عیش پرستی کا دور شروع ہوتا ہے اور اس کے بعد زوال آتا ہے اور سچ بات یہ ہے کہ ابن خلدون کے فلسفیانہ قواعد نہایت عمدہ ہیں، وہ مدرسہ اسلامیہ کا سچا فرزند ہے جس نے ان علوم کو جو آزمائش و تجربہ سے حاصل ہوئے ہیں مرتب کر دیا ہے، کیوں کہ اس میں شبہ نہیں ہے کہ حوادث نے اس کو اس کے اسلوب اور طریقہ کا املا کیا ہے، یہ اصول صرف اسلامی سلطنتوں کے لحاظ سے صحیح اور طبعی ہیں کیوں کہ ابن خلدون اگرچہ شخصی طور پر قشتالہ کے لوگوں سے ملا تھا اور ان سے اہلِ فرنگ کی تاریخ اور حالات کے متعلق گفتگو کی تھی تاہم غیر اسلامی دنیا کے متعلق اس کی معلومات ناقص رہ گئیں۔

لیکن وہ عربی اور بربری سلطنتوں کے واقعات کو قطعی خیال کرتا ہے اور اس کا اعتقاد ہے کہ اجتماع کا جذبہ پہلا مؤثر ہے جو انسانوں کو باہم ایک دوسرے سے قریب کرتا ہے اور اسی سے پہلے خاندان، پھر جماعت، پھر قوم پیدا ہوتی ہے اور یہیں سے ابن خلدون ''وطنیت'' کے خیال تک پہنچا جو اس کی رائے میں سلطنت کا ستون ہے اور بحیثیت عربی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہونے کے اس نے ان عربی سلطنتوں کی مشکلات کا مطالعہ کیا جو دفعۃً ترقی کرتی تھیں، پھر اسی طرح دفعۃً زوال پذیر ہو جاتی تھیں اور اس خیال تک پہنچا کہ بربر اور ترک صحرا کے رہنے والوں سے مشابہت رکھتے ہیں جنہوں نے دنیا کو مغلوب کر لیا، اس نے اخلاق کی نہایت دقیق تصویر کھینچی ہے، اس نے ہمارے لیے عرب کی نہایت صحیح مثال دی ہے جنہوں نے محمد (رسول اللہ ﷺ) کے بعد بدویانہ اور موٹی جھوٹی زندگی پر قائم رہ کر ترقی کی، پھر اس کے بعد زوال پذیر ہو گئے، تاکہ یہ ظاہر کرے کہ جو قوم تمام دنیا پر اقتدار حاصل کرنا چاہتی ہے اس کو کیوں کر قومیت کے رشتہ کو مضبوط پکڑنا چاہیے، اس کا خیال ہے کہ عرب کی سلطنت صرف ایک پیغمبر کی رہنمائی یا دینی خیال کے مؤثرات سے قائم ہو سکتی ہے اور تاریخی واقعات اس نظریہ کی صداقت کی تائید کرتے ہیں لیکن اس وقت یہ ایک حیرت انگیز بات ہے کہ آدمی حجاز اور جزیرہ وغیرہ میں وطنیتِ عربیہ کے خیال کی بنیاد پر نئی نئی سلطنتوں کو قائم ہوتے ہوئے دیکھتا ہے، پھر اس خیال کے باطل ہونے میں کوئی شک نہیں ہے اور اس کے اثر کو شام کے معاملہ اور ان کوششوں نے مٹا دیا ہے جو اس لیے کی جا رہی ہیں کہ فلسطین کی حکمراں عربی اکثریت کے بجائے یہودیوں کی اقلیت ہو اور اس کی وہ لوگ حق و عدالت کے نظریات سے تائید کرتے ہیں لیکن ابن خلدون نے عرب کی نفسیت کا جو اندازہ کیا ہے وہ تمام حالات میں حقیقت اور صداقت سے خالی نہیں ہے۔

جس طرح ابن خلدون عرب اور ان کی ترقی کے متعلق دین کی اہمیت کا اندازہ کرتا ہے، اسی طرح وہ عام سلطنتوں کو بھی اس اہمیت سے معرا نہیں رکھتا اور ایک مسلمان مصنف سے اسی کی توقع کی جا سکتی ہے لیکن اگر اس نے بعض صورتیں ایسی پائیں جن سے وہ دین کی اہمیت کا اظہار کرتا ہے تو وہ صورتیں اس سے زیادہ طبیعت کا اظہار کرتی ہیں اور اس نے بدوؤں اور شہریوں کے باہمی مقابلہ پر جو کچھ لکھا ہے جب تم اس کو پڑھو گے تو تم کو اس کا

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

احساس ہوگا، اس نے بیان کیا ہے کہ بدو شہریوں کی بہ نسبت نیکی اور شجاعت سے زیادہ قریب ہیں اور علوم وفنون میں بدوؤں کے کمال حاصل کرنے کی استعداد پر شیفتگی ظاہر کی ہے اور یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ عربیت قدیمہ کے اوصاف کو تمدن کی ان نشانیوں میں سے جو غرناطہ اور قاہرہ میں چمکیں کسی نشانی نے نقصان نہیں پہنچایا اور یہ فلسفہ ابن خلدون کی نظر اور تطبیق میں ایک سرحد ہے۔

ابن خلدون نے خاندانوں کے عروج وزوال کے لیے ایک مستقل قاعدہ مقرر کیا ہے، کیوں کہ تعلیم اسلامی کے مطابق سلطنت اور ملک اس کی نگاہ میں دونوں ایسی اصلیں ہیں جو ایک دوسرے سے جدا نہیں ہوتیں [1] اور اسی وجہ سے اس نے خلافت دینیہ اور دنیوی اقتدار (سیاسی) میں باہم تفریق کی ہے اور بہ ظاہر وہ اس کی اس کی اعلا مثال سلطنت امویہ کو خیال کرتا ہے، کیوں کہ وہ بعض وجوہ سے محمد رسول اللہ ﷺ کی تعلیمات کے مخالف قائم ہوئی اور عباسیوں کی حمایت ایک دینی میلان نے کی جس کی وجہ سے انھوں نے امویوں پر ان کے زوال کے بعد ہر جرم اور ہر عیب کے الزام لگانے کو جائز سمجھ لیا اور عبدالرحمٰن اموی اسپین کو چلا گیا، اس لیے وہاں قدیم عربیت کی رسمیں زندہ باقی رہ گئیں لیکن جب اسپینی مسلمان کی عقل پر ان آزاد خیالات کا اثر ہوا جو کبھی اموی سلطنت پر اقتدار رکھتے تھے تو اندلس نے اپنے جسم سے مشرق کا کپڑا اتار پھینکا اور بدویت کے آثار مٹ گئے، ابن خلدون نے عربی بادشاہ کے اوصاف میں جس کو رعایا بعض دینی خواص سے گھرا ہوا سمجھتی ہے خاصۂ استبداد کی مذمت کی ہے اور یہ بیان کیا ہے کہ وہ سلطنت کے زوال کی علامت ہے اور یہ رائے استبداد کے متعلق ارسطو کے نظریہ سے مشابہت رکھتی ہے اور ابن خلدون اس کے فلسفہ

---

[1] لیکن اندلس میں اشبیلیہ اور قرطبہ میں تھوڑی سی مدت کے لیے امرا کی چھوٹی چھوٹی جمہوریتیں قائم ہوئیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

سے پوری طور پر واقف تھا۔

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

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

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

☆☆☆☆

www.KitaboSunnat.com

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اشاریہ

ابن خلدون

مرتبہ

محمد صادق اصلاحی، ندوی

دارالمصنّفین شبلی اکیڈمی، اعظم گڑھ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اشخاص (آ)

آدمؑ (حضرت): ۱۹۹

آگسٹس: ۱۴۳، ۱۵۶

آنحضرت محمد ﷺ: ۴، ۲۱، ۴۴، ۴۵، ۵۰، ۵۲، ۵۷، ۵۸، ۱۰۲، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۲۵، ۱۳۲، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۶، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۲۰۰، ۲۳۲، ۲۳۳

(الف)

ابان بن عبدالحمید: ۶۶

ابراہیم بن عبدالرحمٰن: ۳

ابن اثیر: ۲۹

ابن الحارث: ۴

ابن الخطاب: ۴

ابن المقفع: ۶۶

ابن بطوطہ: ۱۵۷

ابن حجر: ۴

ابن حزم: ۴، ۱۷۷، ۲۲۲

ابن خطیب: ۱۲، ۹۷، ۲۲۴

ابن خلدون: ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۴، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸،

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۱۹،
۲۲۰، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸،
۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵،
ابن رشد: ۲۸، ۹۷، ۹۸، ۲۲۲
ابن سینا: ۹۲، ۹۳
ابن طفیل: ۲۲۲
ابن طولون: ۲۱۹
ابن عبد ربہ: ۶۷
ابن عرب شاہ: ۱۸
ابن قاضی شہبہ: ۱۸
ابن قتیبہ: ۶۶
ابن کریب: ۴
ابن مسکویہ: ۱۰۱
ابن معدی کرب: ۴
ابن وائل: ۴
ابو اسحاق: ۹، ۲۲۲، ۲۲۴
ابوالحسن مرینی: ۲۲۲
ابوالعباس سفاح: ۲۱۸، ۲۲۳، ۲۲۴
ابوالعلا معری: ۲۳، ۵۲، ۱۲۲، ۱۳۰، ۱۶۲، ۱۹۷
ابوالقاسم: ۲۷
ابوالقاسم احمد: ۲۲۶
ابوبکرؓ (حضرت): ۱۷۹، ۱۸۰
ابوبکر بن عربی (قاضی): ۲۱۳
ابوبکر محمد: ۲۲۱
ابوحذیفہ: ۱۱۸
ابوزکریا: ۲۲۰
ابوسالم: ۲۶، ۲۲۳
ابوسالم (مولیٰ ابوحذیفہؓ): ۱۱۸، ۱۱۹
ابوعبید فارسی: ۱۳۲
ابوعنان: ۹
ابوعنان مرینی: ۲۲۲، ۲۲۳
ابومسلم: ۱۴۸
ابونواس: ۱۳۲
ابویحییٰ زکریا بن احمد اللحیانی: ۱۵۳
ابی حموم: ۲۲۴
احمد زکی پاشا: ۱۸، ۶۶، ۶۷
ادریس: ۵۸
ادریسی: ۸۸
ارسطو: ۶۴، ۶۵، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۸۰، ۸۵،
۸۶، ۹۲، ۹۴، ۹۵، ۱۳۹، ۱۴۶، ۱۶۴، ۱۶۷، ۱۸۱،
۱۸۶، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۱۱، ۲۳۳
اسپنسر: ۵۵، ۲۱۱، ۲۱۲

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ابن خلدون

اسکندر: ۵۵، ۶۵، ۶۷، ۸۶

افلاطون: ۶۵، ۶۸، ۶۹، ۸۰، ۱۰۳، ۱۴۶، ۱۶۷، ۲۱۱، ۲۲۲

التامیرا (پروفیسر): ۴۰، ۸۶

امین: ۱۳۳

(ب)

باقلانی: ۱۷۵

بایزید عثمانی: ۲۲۶

بخاریؒ (امام): ۱۷۲، ۲۰۰

برقوق (سلطان): ۱۹، ۳۱، ۲۲۵

برکلیز: ۱۵۷

بساطی: ۲۳

بطرس (قاسی): ۲۲۳

بطلیموس: ۸۸

بقراط: ۹۲

بوجلیہ (پروفیسر): ۱۶۵

بوستینان: ۲۲۲

بوسویہ: ۱۲۷

بولیب: ۴۲

بوناپارٹ: ۲۱۶

بیبرس: ۲۲۶

بیدپا: ۶۶

(پ)

پستالوجی: ۲۱۴

پلوٹارک: ۴۲

(ت)

تارو: ۵۱، ۵۳

تالیت: ۴۲

توکوتیدوس: ۴۲

تیزیہ: ۱۸۶

تیمور لنگ: ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۱۸، ۲۲۶

تیودورا: ۱۵۱

تیوفیل: ۱۵۱

(ج)

جابر ابن محمد: ۳

جاحظ: ۳۲، ۶۷، ۷۱، ۹۳

جان بوددان: ۹۳

جرابرج دی ہمہ: ۳۰، ۳۱

جعفر برمکی: ۶۶

جمیلوفتش: ۳۸، ۷۸، ۸۰، ۸۱

(چ)

چنگیز خاں: ۲۱۸

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

(ح)

حاجی خلیفہ: ۲۰۷

حام: ۵۶

حجاج: ۱۵۶

حسن بن عمر: ۱۰

حفصی: ۲۲۳

(خ)

خالد: ۳

خالد بن عثمان: ۳

خطاب: ۱۸۰

خطیب: ۲۲۳

خلدون: ۳، ۴، ۵، ۱۱

خلیفہ فاطمی: ۱۸۵

(د)

دورکایم (پروفیسر): ۷۹

دھسلان: ۱۸، ۳۰، ۴۰، ۸۶

دی بوئیر: ۲۱۵

(ر)

رسول اللہ ﷺ: دیکھئے آنحضرت محمد ﷺ

روسو: ۱۷۹، ۱۸۲

رومان: (یافث کے بیٹے): ۱۱۷

روموسوس: ۱۸۶

(ز)

زومرمنیہ: ۱۶۵

زید: ۱۵۹

(س)

سعد بن عبادہؓ: (حضرت): ۱۷۳

سعدی (شیخ): ۱۵۲

سکندر: ۱۳۰

سلیم: ۱۶۲، ۲۱۶

سید سلیمان ندوی (مولانا): ۲

(ش)

شولتس: ۳۹

(ص)

صلاح الدین (سلطان): ۱۵، ۱۶

(ط)

ططیوس لیفیوس: ۴۲

طٰہٰ حسین (ڈاکٹر): ۱، ۲، ۲۱۷

(ع)

عبدالجبار بن نعمان: ۲۱

عبدالرحمٰن: ۲۲۱

عبدالرحمٰن اموی (امیر): ۲۱۸، ۲۲۳

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

عبدالرحمٰن بن خلدون:۳
عبدالسلام ندوی (مولانا):۲
عبدالعزیز مرینی:۲۲۴
عبداللطیف بغدادی:۱۵۵
عبداللہ:۱۸۰
عبداللہ الحفصی:۲۲۳
عبداللہ بن علی:۱۴۸
عبیداللہ المہدی:۵۸،۲۲۰
عریف:۱۳
عقبہ:۲۱۹
عمرؓ (حضرت):۶۴، ۱۱۸، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۳۵، ۱۷۲،۱۷۹،۱۸۰،۱۸۵،۱۹۸
عمر:۱۰،۱۱،۲۲۳
عمر بن عبداللہ:۱۰
عمرو:۵۹
عمری:۷۰

(ف)

فارس بن دردار:۱۵۷
فتح بن خاقان:۶۷
فرخ (سلطان):۲۲۶
فریرو:۲۳،۳۸،۷۸،۷۹
فلنت: دیکھئے ولنٹ (پروفیسر)
فوستل دی کولانج:۱۴۶
فیکو:۳۷،۲۲۹

(ق)

قائد جوہر:۱۸۵
قلقشندی:۷۰،۱۶۹

(ک)

کارل مارٹل:۲۲۰
کازانوفا (پروفیسر):۳۱،۱۳۶
کرامر:۲۳،۸۲،۹۷،۱۳۰،۱۳۱،۱۸۲
کریب: ۵
کندی: (فیلسوف):۹۳
کورنو:۴۹،۱۶۵،۱۶۷

(ل)

لسان الدین خطیب:۱۱،۲۸
لوییس نہم:۲۲۰

(م)

مارشل لیوتی:۱۴۲
مامون (خلیفہ):۴۱،۱۳۲،۱۳۳،۲۲۲
ماوردی:۱۶۹
محمد بن ابراہیم:۳

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

محمد بن الحسن: ۳
محمد بن جابر: ۳
محمد بن حارث ثعلبی: ۶۷
محمد بن خلدون: ۶
محمد بن عرفہ: ۱۴
محمد بن محمد: ۳
محمد خامس: ۱۱، ۲۲۳
محمد عبداللہ عنان: ۲
محمد مہدی (امیر): ۱۰
مروان ثانی: ۲۱۸
مستنصر: ۱۵۵، ۲۲۱
مسعودی: ۲۹، ۴۱، ۶۷، ۸۶، ۹۳
مسیو کازانوفا: ۱۸
مظفر کوتوس: ۲۲۵
معتصم: ۱۳۳، ۱۴۸
معتضد: ۵۸
مقریزی: ۱۸
مکیا فیللی: ۱۶۴، ۲۲۹
مکیاویلی: ۲۳، ۱۳۹، ۱۶۴
ملک ظاہر (برقوق): ۱۵
ملک ناصر فرج (خلیفہ): ۱۹
منصور: ۱۴۸، ۱۸۵
منصور بن سلیمان: ۱۰
موتنسکیو: ۴۹، ۸۸، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۹، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۸۲، ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۷، ۲۱۱
موسیٰ (حضرت): ۱۲۳، ۱۲۴
موسیٰ بن میمون: ۲۲۲
موسیو ہویلر: ۳
مہدی: ۷، ۱۸۱

(ن)

نوح (حضرت): ۵۶، ۱۶۳
نوشیرواں: ۲۲۲
نوری (امام): ۷۰

(ہ)

ہارون الرشید: ۵۸، ۱۳۲
ہشام بن عبدالملک: ۱۳۲
ہلاکو خان: ۲۲۵
ہنتانہ ابوحفص: ۲۲۰، ۲۲۱
ہوبز: ۸۷
ہویار (پروفیسر): ۳۱

(و)

وان ویسنڈنک (پروفیسر): ۲۱۷

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

وائل بن حجر:۴

ولنٹ (پروفیسر):۲۶،۴۰،۲۰۶

(ی)

یافث:۱۱۷

یوسفؑ (حضرت):۱۱۱،۱۱۲

یونان (یافث کے بیٹے):۱۱۷

کتب

(الف)

آغانی:۷،۶۶

ابن خلدون و تاریخه فی حضارة الدول الاسلامية : ۱۳۱

احکام سلطانیہ:۱۶۹

اخلاق الملوک:۶۶

الآداب العربیہ:۳۱

الاحاطہ فی اخبار غرناطہ:۲۸

العقد الاجتماعی:۱۷۹،۱۸۳

الکامل:۳۹

الملل والنحل:۱۷۷

انتقاض العقدہ:۸۶

(ت)

تاج:۶۶

تاریخ ابن خلدون:۲۹

تسہیل:۷

تورات:۵۲،۵۶

(ج)

جمہوریت:۶۵

(د)

دیوان حماسہ:۸

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

(ر)

رحلۃ ابن بطوطہ: ۲۴

رحلۃ ابن جبیر: ۲۴

رحلۃ ابن خلدون: ۲۴، ۲۵، ۳۰

رسالہ ماوراء الطبعیۃ والاخلاق: ۱۶۵

روح القوانین: ۸۲، ۸۸، ۹۱، ۹۲، ۱۵۲، ۱۸۳،
۲۰۳، ۲۰۷

(س)

سیاست (السیاسۃ): ۶۴، ۶۵، ۹۴، ۱۹۵، ۱۹۷

(ص)

صبح الاعشیٰ: ۱۶۹

صحیح بخاری: ۷

صحیح مسلم: ۷

(ع)

عربک لٹریچر: ۳

عقد الفرید: ۶۷

عیون الاخبار: ۶۶

(ف)

فصل المقال فیما بین الشریعۃ والحکمۃ من الاتصال: ۹۸

فہرست ابن ندیم: ۲۰۶

(ق)

قرآن مجید: ۷، ۸، ۲۱، ۲۶، ۳۸، ۳۹، ۵۲،
۶۳، ۱۰۲، ۱۰۷، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۶،
۱۲۷، ۱۵۰، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۷۲، ۱۷۶، ۱۷۹، ۱۹۶،
۲۰۹، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۳۰

قوانین: ۶۵

(ک)

کتاب التربیۃ: ۵۵

کتاب العبر ...... : ۳۰

کشف الظنون فی اسماء الکتب والفنون: ۲۰۷

کلیہ ودمنہ: ۶۶

(م)

مختصر ابن حاجب: ۶، ۷

مدونہ: ۷

مروج الذہب: ۲۹، ۶۷

مقدمہ: دیکھئے مقدمہ ابن خلدون

مقدمہ ابن خلدون: ۱، ۴، ۶، ۷، ۸، ۱۳، ۳۰،
۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۶، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۵،
۴۶، ۴۷، ۴۸، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۷،
۵۸، ۶۱، ۶۲، ۶۵، ۷۰، ۷۱، ۷۴، ۷۷، ۷۹،
۸۲، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۵،

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۹، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۹، ۱۴۴، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۸، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۸، ۱۷۱، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۰۰، ۲۰۴، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۱۵

مؤطا امام مالک: ۷

مقامات

(الف)

اٹلی: ۲۱۹

ادرنہ: ۲۱۸

ازہر (مشہور مصری یونیورسٹی): ۷، ۸، ۱۵

اسپین: ۳، ۴، ۱۲، ۱۴، ۲۴، ۶۷، ۷۰، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۴۹، ۱۷۰، ۱۷۵، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۹۳، ۲۱۸، ۲۳۳

اسکندریہ: ۱۵، ۵۰، ۵۵، ۶۴، ۱۰۳

اشبیلیہ: ۵، ۱۱، ۲۷، ۲۲۰، ۲۲۳، ۲۳۳

اشرافیہ کندیہ (مدرسہ): ۲۱۶

اضرل: ۲۱۸

افریقہ: ۵، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۹، ۲۲، ۲۴، ۲۹، ۵۸، ۷۰، ۹۶، ۱۱۶، ۱۳۴، ۱۵۳، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۴، ۱۷۰، ۱۷۸، ۱۸۷، ۱۹۱، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۳، ۲۲۸

اناضول: ۲۲۶

اندلس: ۳، ۱۰، ۱۱، ۲۴، ۱۲۳، ۲۲۰، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۳

انطاکیہ: ۲۲۶

انگلستان: ۲۱۸

انگورہ: ۲۲۶

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اتھینز: ۱۵۶، ۱۸۶، ۲۲۲

ایران: ۶۵، ۷۶، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۴، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۹۲، ۱۹۳، ۲۲۲

ایشیا: ۹۴، ۱۵۹، ۱۶۴

(ب)

بجایہ: ۱۰، ۱۲، ۲۶، ۲۲۳، ۲۲۴

برقہ: ۵۸

بروفانس: ۲۱۹

بسکرہ: ۱۲

بصرہ: ۱۸۵، ۱۸۸

بطرس (بیدرو): ۱۱

بغداد: ۵۷، ۷۱، ۱۲۳، ۱۴۴، ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۷۸، ۱۸۵

بیت المقدس: ۱۵۶

(ت)

ترکستان: ۱۵۰

تلمسان: ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۹۱، ۲۱۹، ۲۲۴

تونس: ۵، ۶، ۹، ۱۲، ۱۴، ۲۰، ۲۵، ۲۷، ۳۰، ۳۱، ۱۸۶، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۴

تیہ: ۱۲۴، ۱۶۳

(ج)

جبال اطلس: ۲۳۴

جرمنی: ۱۳۱

جزائر: ۲۵

جندیساپور: ۲۲۲

جنیوا: ۲۱۹

(چ)

چین: ۲۱۸

(ح)

حجاز: ۱۲۸، ۱۹۳، ۲۳۲

حران: ۲۲۱

حضرموت: ۲۲۰

حلب: ۱۹

(د)

دارالکتب المصریہ: ۳۰، ۱۶۹

دمشق: ۸، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۱۵۶، ۲۲۶

(ر)

رندہ: ۲۱۹، ۲۲۳

روم: ۱۴۲

رومان: ۲۰۹، ۲۲۹

رومہ: ۱۸۶، ۱۴۲۲۲۹

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

رون: (وادی): ۲۱۹

ریف: ۱۴۲

(س)

سربون یونیورسٹی: ۲

سردانیا: ۲۱۹

سمرقند: ۲۱

سنتور: ۲

سودان: ۲۰۲

سینا: ۱۲۴

(ش)

شام: ۱۶، ۱۸، ۱۹، ۲۷، ۳۱، ۳۲، ۹۰، ۹۴، ۹۵، ۱۲۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۴۲، ۱۵۶، ۱۶۰، ۱۷۳، ۲۲۱، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۳۲

شعوبیہ (اسکول): ۱۳۲

شمالی افریقہ: ۱۳، ۲۵، ۲۸، ۵۷، ۷۲، ۷۵، ۱۱۰، ۱۱۶، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۹، ۱۳۴، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۵۸، ۱۸۵، ۱۹۲، ۱۹۳

شوس: ۲۱۸

(ص)

صقلیہ: ۲۱۹

(ط)

طرابلس: ۱۵۳

(ع)

عراق: ۲۷، ۹۰، ۹۴، ۹۵، ۱۲۲، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۴۲، ۱۵۶، ۱۶۰، ۱۸۷

عرب: ۴، ۲۹، ۳۰، ۳۴، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۵۱، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۷۸، ۸۴، ۸۸، ۹۰، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۳، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۲، ۱۵۶، ۱۵۹، ۱۸۷، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۶، ۲۰۶، ۲۱۴، ۲۲۰، ۲۲۹، ۲۳۲، ۲۳۴

(غ)

غرناطہ: ۸، ۱۱، ۱۳، ۲۱۸، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۳۳

(ف)

فاس: ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۲۶، ۳۱، ۱۹۱، ۲۱۹، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴

فارس: دیکھئے ایران

فرانس: ۲، ۹۳، ۱۳۱، ۲۱۶، ۲۱۸، ۲۲۰

فرنگ: ۲۲۹، ۲۳۱

فرنگستان: ۲۲۰

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فسطاط: ۱۸۵
فیوم: ۱۹، ۲۲۵

(ق)

قاہرہ: ۶، ۸، ۱۵، ۱۸، ۲۳، ۲۴، ۲۷، ۳۰، ۶۶، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۸۵، ۲۲۳، ۲۲۶
قرطبہ: ۱۷۷، ۲۱۸، ۲۲۲، ۲۳۳
قرمونہ: ۲۲۰
قریش: ۵، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۸۱
قسطنطنیہ: ۱۲، ۶۷، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۵۵، ۱۸۰، ۲۲۳
قشتالہ: ۱۱، ۲۲۳، ۲۳۱
قلعہ ابن سلامہ: ۱۳
قوط: ۲۲۹
قیروان: ۲۲۲

(ک)

کالج دی فرانس: ۲، ۱۳۶
کرج: ۲۲۶
کندہ: ۴، ۵، ۹
کوفہ: ۱۸۵، ۱۸۸

(م)

ماوراء النہر: ۱۵۰
مدائن: ۱۴۴
مدرسہ اسکندریہ: ۱۰۳
مدرسہ کاملیہ: ۱۵، ۲۰
مدینہ: ۱۷، ۱۵۶، ۱۷۳، ۱۸۵، ۲۰۰
مراکش: ۸، ۹، ۱۱، ۱۲، ۱۴، ۲۳، ۲۵، ۴۱، ۵۷، ۱۴۲، ۱۵۷، ۲۰۲، ۲۱۹، ۲۲۴
مصر: ۱۳، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۷، ۲۹، ۳۱، ۳۲، ۵۷، ۶۹، ۷۰، ۱۱۶، ۱۳۰، ۱۳۴، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۸، ۱۷۵، ۱۷۸، ۱۸۵، ۱۹۲، ۱۹۳، ۲۰۷، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷
مضر: ۱۱۵، ۱۲۸
مغربی افریقہ: ۲۱
مغربی یورپ: ۹۴
مکہ: ۱۵، ۱۷، ۱۹

(ن)

نیل (وادی): ۲۱۹

(ہ)

ہندوستان: ۴۱، ۶۵، ۱۵۷، ۲۱۸،

(ی)

یمن: ۹، ۴۱
یورپ: ۹۴، ۱۳۰، ۱۶۸، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۲۲، ۲۳۰، ۲۳۵
یونان: ۵۱، ۷۸، ۸۴، ۱۳۷، ۱۶۴، ۲۰۹، ۲۲۹

☆☆☆

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

978-81-905979-1-3