اقبال اور ابن خلدون

حسن اختر

ابن خلدون کا شمار دنیا کی اہم ترین شخصیتوں میں ہوتا ہے۔ وہ ایک عظیم مورخ ہی نہیں بلکہ اپنے زمانے کے متداولہ علوم کے ماہر بھی تھے۔ مقدمہ ابن خلدون ان کی ضخیم تاریخ کا مقدمہ ہی نہیں بلکہ ایسے تمام علوم کا مقدمہ کہا جا سکتا ہے۔ انہوں نے اس مقدمے میں ایک زندہ معاشرے کا تجزیہ کیا ہے اور اس کے کسی پہلو کو نظر انداز نہیں کیا۔ وہ بقول اقبال ''تاریخ جدید کے علمی مطالعہ کا موسس ہے وہ پہلا شخص تھا جس نے نفسیات کے اس پہلو میں نہایت گہرے غور و فکر سے کام لیتے ہوئے وہ تصور قائم کیا ہے جسے آج کل نفس تحت الشعور سے تعبیر کیا جاتا ہے۔''[1]

ابن خلدون کا نام عبدالرحمن تھا۔ والد اور دادا کا نام محمد تھا۔ ان کے پڑدادا کا نام خلدون تھا۔ ابن خلدون تونس میں ۷۳۲ھ میں پیدا ہوئے۔ وہیں پرورش پائی اور علوم مروجہ کی تعلیم حاصل کی۔ اس کے بعد ابن بطوطہ کی طرح مختلف ممالک کی سیر کی۔ حکام نے ان کی قدردانی کی اور انہیں اعلیٰ عہدوں پر فائز کیا مگر ایسا بھی ہوا کہ بادشاہوں نے ناراض ہو کر ان کو قید کر دیا۔ ۷۷۶ھ میں ابن خلدون تلمستان میں بنی سلامہ کے قلعے میں اقامت پذیر ہوئے اور یہیں اپنا مشہور مقدمہ مکمل کیا اور تاریخ لکھنا شروع کی۔ چار سال یہاں قیام کرنے کے بعد وہ اپنے وطن پہنچے اور تاریخ کی تکمیل میں مصروف ہو گئے مگر دربار میں ان کی شکائتیں ہونے لگیں تو وہ مصر چلے گئے۔ وہاں سلطان مصر

۱۔ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ ترجمہ سید نذیر نیازی ۱۹۸۳ء ص ۲۹۵۔

نے ان کو ۷۸۶ھ میں قاضی مقرر کر دیا ۔ یہیں انہوں نے اپنی تاریخ ۷۹۷ء میں مکمل کی ۔ ابن خلدون نے مصر میں ۸۰۸ھ میں وفات پائی ۔

علامہ اقبال ابن خلدون کو ایک عظیم مورخ اور نفسیات انسانی کا ماہر خیال کرتے ہیں ۔ انہوں نے اپنے خطبات میں جا بجا ان کی تعریف کی ہے اور ان کے خیالات سے استفادہ کیا ہے ۔ وہ کہتے ہیں کہ ابن خلدون نے قرآن کی روح کو سمجھتے ہوئے تاریخ کا ایک ایسا نظریہ پیش کیا جو آئندہ قوموں کے لئے مشعل راہ ثابت ہوا ۔ وہ اپنے خطبے اسلامی ثقافت کی روح میں رقم طراز ہیں ۔

"بہ نگاہ حقیقت دیکھا جائے تو ابن خلدون کا مقدمہ سر تا سر اس روح سے معمور ہے جو قرآن مجید کی بدولت اس میں پیدا ہوئی ۔ وہ اقوام و امم کے عادات و خصائل پر حکم لگاتا ہے تو اس میں بھی زیادہ تر قرآن پاک ہی سے استفادہ کرتا ہے ۔ چنانچہ اس نے بہ حیثیت قوم عربوں کی سیرت اور کردار کی بحث میں جو لکھا ہے قرآن پاک ہی کی اس آیت کی تفصیل مزید ہے ۔

"اور وہ عرب سخت منکر ہیں اور منافق اور اسی لائق کہ نہ سیکھیں قاعدے جو اللہ نے نازل کئے اپنے رسول پر اور اللہ سب جانتا ہے اور بعضے عرب وہ ہیں کہ ٹھہراتے ہیں اپنا خرچ کرنا جرمانہ اور تاکتے ہیں تم پر زمانے کی گردشیں انہیں پر آوے زمانے کی گردش بری اللہ سب سنتا اور جانتا ہے (۹ : ۹۷ ، ۹۸)"[۱]

اس آیت میں عربوں کی خودسری کی طرف اشارہ ہے اور ابن خلدون نے بھی عربوں کی فطرت سے بحث کرتے ہوئے کچھ ایسی ہی باتیں لکھی ہیں وہ لکھتا ہے ۔

"عرب ایک وحشی قوم ہے جس میں وحشیانہ عادات و خصائل ایسی جڑ پکڑ گئے ہیں کہ ان کے جبلی و فطری عادات و خصائل شمار ہونے لگے ہیں اور یہ وحشت عربوں کی اس لیے ہے چوں کہ اس میں ان کو دوسروں

۱۔ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ ترجمہ سید نذیر نیازی ۱۹۵۸ء ص ۲۱۳ ۔ علامہ اقبال نے قرآن کی عربی عبارت نقل کی ہے ہم نے اس کی بجائے ترجمہ لکھ دیا ہے ۔

کی تابعداری سے چھٹکارا ملتا ہے اور کسی کی سیاست کے سامنے وہ سر نہیں جھکاتے ۔ ان کا یہ رجحان طبع ظاہر ہے کہ آبادی اور تمدن کے سخت خلاف ہے پھر یہ بھی ہے کہ ادھر ادھر چلتے پھرنے اور لوٹ مار کے عادی ہیں ۔ بہت دفعہ لوگوں پر جرمانے عائد کرتے ہیں صرف لالچ سے کہ اس راستہ سے ان کو مالی فائدہ پہنچے ، آمدنی کی ایک شکل ہو اور بکثرت دولت جمع ہو سکے کیونکہ یہ زر طلبی کے دلدادہ تو پہلے ہی سے ہیں چنانچہ ان کے طرز عمل سے بجائے اس کے کہ فساد رکے ، ظالم کا ہاتھ روکا جائے ، فساد کی آگ اور بھڑکتی ہے ۔ ۔ ۔ ان میں خودسری پرلے درجے کی ہے یہ دوسروں کی حکومت کو برداشت نہیں کر سکتے اگرچہ وہ دوسرا باپ بھائی یا قبیلہ کا مکھیا کیوں نہ ہو ۔ ہاں کبھی وہ شرم و حیا سے بالکل نخواستہ دب جاتے ہیں ۔ اسی لئے ان میں سے ہر ایک رعایا کو خوب نچوڑتا ہے اور ان پر حکومت کے ارمان نکالتا ہے'' [۱]

علامہ اقبال نے دو سورتیں نقل کی ہیں ۔ ان سے اگلی سورت میں ان عربوں کا ذکر بھی آیا ہے جو اللہ پر ایمان لے آتے ہیں ۔ ان کی خصلت بہتر ہو جاتی ہے اور وہ نیک انسان بن جاتے ہیں ۔ اس سورت کا ترجمہ درج ذیل ہے :

''اور وہ عرب جو اللہ پر اور یوم آخرت پر ایمان لاتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ ان کا خرچ کرنا اور رسولؐ کی دعا لینا انہیں اللہ کے قریب لاتا ہے تو یقیناً وہ انہیں اللہ کے قریب لاتے ہیں ۔ اللہ ان پر اپنی رحمت نازل کرے گا ۔ یقیناً اللہ غفورالرحیم ہے ۔'' (۹ : ۹۹)

ابن خلدون نے اپنے مقدمے میں عربوں کے اس دوسرے طبقے کا بھی ذکر کیا ہے ۔

''ہاں دین و مذہب کی جلا سے جب عرب طبائع کا رنگ پلٹتا ہے تو پھر سیاست ملکی کی قابلیت ان میں پیدا ہوتی ہے ۔ مذہب ان میں ظلم و تشدد کی جڑ کاٹ کر محبت و پیار پیدا کرتا ہے اور ایک دوسرے

---

۱ ۔ مقدمہ ابن جلدون ترجمہ مولانا سعد اللہ خان یوسفی ص ۱۵۶ ـ ۱۵۷

کی طرف دست درازیوں سے روکتا ہے چنانچہ جب عرب قوم میں حکومت کی بنیاد پڑی اور دین نے شرعی قوانین کے ماتحت سیاسی امور کو پختگی سے ملک میں رائج کیا اور وہ احکام بھی رائج و نافذ کئے جو آبادی کی ظاہری اور باطنی مصالح کی رو سے از بس ضروری تھے اور اسی نہج پر خلافتوں کا سلسلہ چلا تو عربوں کی حکومت نے زور پکڑ لیا اور ان کی سلطنت میں ایک شان پیدا ہو گئی۔ چنانچہ رستم ایرانی فوج کا سپہ سالار جب مسلمانوں کو جماعت کی صف بندی میں اکٹھا دیکھتا تو کہتا عمرؓ واقعی کرشمہ ساز انسان ہے کہ عرب کے کتوں کو کیسے آداب سکھا رہا ہے پھر جب مسلمان قبائل نے دین کو چھوڑا تو سلطنت بھی ان کے ہاتھ سے نکلی اور سیاست کو بھی انہوں نے بھلا دیا اور پھر ریگستانوں کی طرف چل دیئے۔''[1]

قرآن حکیم میں کسی روایت کو پرکھنے کا یہ ذریعہ بتایا گیا ہے کہ اس کے راوی کے متعلق معلوم کرو کہ اس کا کردار کیسا ہے۔ چنانچہ قرآن مجید میں آیا ہے۔

''اے ایمان والو اگر کوئی فاسق تمہارے پاس خبر لے کر آوے تو تحقیق کرو۔'' (۴۹ : ۶)

علامہ اقبال نے سورۂ حجرات کی اس آیت کو غلط اور صحیح کے پرکھنے کا معیار قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اسی کو سامنے رکھ کر مسلمانوں نے قانون شہادت کو وضع کیا اور احادیث کے متعلق چھان پھٹک کی۔ اسی اصول کے پیش نظر علامہ ابن خلدون نے امام مہدی کے متعلق کہی گئی احادیث کو پرکھا اور ان میں سے ہر ایک کو ناقص پایا۔

''پس یہی وہ سب احادیث ہیں جن کو آئمہ حدیث مہدی آخر الزمان کے بارے میں لائے ہیں۔ آپ دیکھ چکے کہ ان روایات میں مشکل ہی سے کوئی روایت سقم سے خالی ہے۔''[2]

۱۔ مقدمہ ابن خلدون ص ۱۵۹

۲۔ ایضاً ص ۳۱۸-۳۱۹

علامہ اقبال بھی اس سلسلے میں ابن خلدون سے متفق ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ مسلسل انتظار کا یہ نظریہ مجوسیت کا پیدا کردہ ہے۔ وہ اپنے خطبے اسلامی ثقافت کی روح میں لکھتے ہیں۔

''اس میں کوئی شک نہیں کہ امید اور توقع مجوسی تہذیب و ثقافت کی ایک مستقل روش ہے یعنی زرتشت کے نوزائیدہ بیٹوں کے ظہور کا انتظار، خواہ کوئی مسیح ہو یا انجیل چہارم کا فارقلیط۔ لیکن جو طالب علم یہ سمجھنا چاہتا ہے کہ اسلام کے اصول خاتمیت کے معنی تہذیب و ثقافت کے لئے کیا ہیں تو اس کو چاہیے اس سمت کا رخ کرے جس کی طرف ہم اس سے پہلے اشارہ کر آئے ہیں۔ اس لئے کہ یہ اصول مسلسل انتظار کی اس مجوسی روشن کے خلاف جس سے تاریخ کا ایک غلط نظریہ قائم ہو جاتا ہے ایک نفسیاتی روک بھی ہے۔ دراصل ابن خلدون نے تاریخ کا جو نظریہ قائم کیا وہ اس کی حقیقی روح کو خوب سمجھ گیا تھا اور یہی وجہ ہے کہ اس نے اس نوع کے ایک اسلامی عقیدے کی تنقید سے جس نے مسلمانوں میں گویا مجوسی خیالات کے زیر اثر سر اٹھایا تھا ہمیشہ کے لئے ثابت کر دیا کہ اور نہیں تو کم از کم ان نتائج ہی کے اعتبار سے جو بلحاظ نفسیات اس سے مرتب ہوتے ہیں اسلام میں اس کی کوئی جگہ نہیں۔''[1]

مہدویت کے انتظار میں ایک نفسیاتی خطرہ پوشیدہ ہے کہ اس سے عمل کی راہیں مسدود ہو جاتی ہیں اور لوگ اس بات پر تکیہ کر کے بیٹھے رہتے ہیں کہ آخر کار ان کی مشکلات کا مداوا ہو جائے گا اور ایک شخص آ کر انہیں مصائب سے نجات دلائے گا اور اسلام کا بول بالا کرے گا۔ ظاہر ہے کہ وہ خود جب تک ہاتھ پاؤں نہیں ماریں گے ان کی تقدیر نہیں بدل سکتی اور یوں مہدویت کا تصور عمل کی راہ میں بڑی رکاوٹ ثابت ہوتا ہے جو اسلامی تہذیب کے لئے ایک بہت بڑا خطرہ ہے۔ علامہ اقبال اور ابن خلدون دونوں نے اس خطرہ کو محسوس کر لیا تھا اور اس کے سدباب کی کوشش کی تھی۔ وہ دونوں زمانہ کو ایک مسلسل حرکت سے تعبیر کرتے ہیں اور ان کے نزدیک عمل اور قوت ہی کسی قوم کو عروج کی

۱۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ص ۲۲۱—۲۲۲

منازل سے آشنا کر سکتے ہیں۔ علامہ اقبال اپنے اسی خطبہ میں ابن خلدون کے نظریہ تاریخ کی تعریف کرتے ہوئے رقم طراز ہیں۔

''اس امر کا ایک نہایت گہرا احساس کہ زمانہ ایک حقیقت ہے اور زندگی کا یہ تصور کہ وہ عبارت ہے ایک مسلسل اور مستقل حرکت سے زمانے کا یہی تصور ہے جو ابن خلدون کے نظریہ تاریخ میں ہماری دلچسپی کا خاص مرکز بن جاتا ہے اور اس لئے فلنٹ بجا طور پر اس کی تعریف میں رطب اللسان ہے۔ وہ کہتا ہے افلاطون ہو یا ارسطو یا آئن سٹائن، ان میں کوئی بھی اس قابل نہیں کہ اس کی ہمسری کا دعویٰ کر سکے۔ رہے دوسرے تو ان کا ذکر ہی کیا ہے، ان کا تو اس کے ساتھ نام بھی نہیں لیا جا سکتا لیکن یہاں یہ غلط فہمی نہ ہو کہ ہمیں ابن خلدون کی بداعت فکر سے انکار ہے۔ ہمیں صرف یہ کہنا ہے کہ اسلامی تہذیب و تمدن نے اپنے اظہار کے لئے جو راستہ اختیار کیا اس پر نظر رکھیے تو یہ کسی مسلمان ہی کا کام ہو سکتا تھا کہ تاریخ کا تصور بطور ایک مسلسل اور مجموعی حرکت کے کرتا یعنی زماناً ایک ایسے نشو و نما کی حیثیت سے جس کا ظہور ناگزیر ہے۔ گویا ہمیں ابن خلدون کے نظریۂ تاریخ سے دلچسپی ہے تو اس کی وجہ بھی ابن خلدون کا وہ تصور ہے جو اس نے تعبیر کے باب میں قائم کیا۔ یہ تصور بڑا اہم ہے۔ کیونکہ اس کے معنی یہ نہیں کہ تاریخ چونکہ ایک مسلسل حرکت ہے زمانے کے اندر، لہذا یہ ماننا لازم آتا ہے کہ اس کی نوعیت فی الواقع تخلیقی ہے۔ بہ الفاظ دیگر یہ وہ حرکت نہیں جس کا راستہ پہلے سے متعین ہو۔ اب اگرچہ ابن خلدون کو مابعدالطبیعات سے مطلق دلچسپی نہیں تھی بلکہ وہ در حقیقت اس کا مخالف تھا۔ با ایں ہم اس نے زمانے کا تصور جس رنگ میں پیش کیا ہم اس کے پیش نظر اس کا شمار برگساں کے پیشروؤں میں کریں گے۔ اسلامی تہذیب و ثقافت کی تاریخ میں اس تصور کے ذہنی سوابق کی طرف ہم اس سے پہلے اشارہ کر آئے ہیں۔ قرآن مجید کا یہ اشارہ کہ اختلاف لیل و نہار کو حقیقت مطلقہ کی جس کی ہر لحظہ ایک نئی شان ہے ایک آیت تصور کرنا چاہیے، اسلامی مابعدالطبیعات کا یہ رحجان کہ زمانہ خارجی حقیقت ہے، ابن مسکویہ کا یہ نظریہ کہ زندگی عبارت ہے ایک ارتقائی حرکت سے، آخرالامر بیرونی کا یہ صاف و صریح اور واضح اقدام کہ کائنات کا تصور بطور ایک تکوین

کے کرے ، یہ سب باتیں ابن خلدون کو ذہناً ورثے میں ملیں ۔ لہذا اس کا سب سے بڑا کارنامہ بھی یہ ہے کہ وہ اس تہذیب و تمدن کی روح کو خوب سمجھ گیا تھا جس کا وہ خود سب سے زیادہ روشن اور تاب ناک مظہر ہے اور یہی وجہ ہے کہ اس نے اس کی ترجمانی بھی بڑی باقاعدہ اور مرتب شکل میں کی چنانچہ یہ اسی کی ذہانت اور فطانت تھی کہ قرآن مجید کی روح جو سر تا سر یونانیت کے منافی ہے حکمت یونان پر ہمیشہ کے لئے غالب آ گئی ۔''۱

علامہ اقبال نے اپنے اس بیان میں لکھا ہے کہ ابن خلدون مابعدالطبیعات کا مخالف تھا ۔ مقدمہ کا چھٹا باب علم کے متعلق ہے ۔ اس کی اکیسویں فصل کا عنوان الٰہیات ہے اسی کا دوسرا نام ابن خلدون نے مابعدالطبیعات یا ماورالطبیہ رکھا ہے ۔ ابن خلدون کے خیالات کی وضاحت کے لئے ہم وہاں سے ایک عبارت نقل کرتے ہیں ۔

''علم الٰہی میں وجود مطلق سے بحث ہوتی ہے اور جسمانیات اور روحانیات کے امور عامہ مثلاً ماہیات ، وحدت ، کثرت ، وجوب ، امکان وغیرہ پر تفصیلی کام کیا جاتا ہے ۔ مبادی موجودات روحانیات اور ان سے صدور موجودات کی کیفیت بھی زیر بیان آتی ہے ۔ ہر نفس کے وہ حالات بھی بحث میں آتے ہیں جو اس کو بعد مفارقت جسم پیش آتے ہیں ۔ فلاسفہ کی نظر میں اس علم کی بہت وقعت ہے اور وہ خیال کرتے ہیں کہ یہ موجودات کا صحیح اور نفس الامری علم بخشتا ہے اور اس کا حصول عین سعادت اور نیک بختی ہے اس خیال کی ہم تردید کریں گے علوم کی ترتیب میں علم الٰہی کا مرتبہ طبیعات میں دوسرا ہے اسی لئے اس کا نام ماورالطبیہ رکھتے ہیں ۔''۲

دراصل علامہ ابن خلدون کو فلسفہ سے بیر ہے جیسا کہ آگے چل کر انہوں نے اسی فصل میں ظاہر کیا ہے اور باب ششم کی فصل ۲۵ کا تو عنوان ہی یہ رکھا ہے ''علم فلسفہ کی خرابیاں اور ان کا بطلان'' مگر علامہ ابن خلدون فلسفہ کو بُرا سمجھنے کے باوجود اس کو بالکل

۱۔ مقدمہ ابن خلدون ص ۲۱۶—۲۱۷

۲۔ ایضاً ص ۳۶۷

ہی رد نہیں کرتے ۔ ان کے خیال میں اگر کوئی شخص شرعی امور پر عبور حاصل کر لے تو پھر اس کا فلسفیانہ امور کی طرف رجوع جائز ہے کیونکہ اس صورت میں وہ فلسفہ کے نقصانات سے اپنے دامن کو بچا سکتا ہے چنانچہ علامہ اقبال ان کے نظریہ پر پورے اترتے ہیں کہ انہوں نے فلسفہ کو دین کی حفاظت کے لئے استعمال کیا ۔ ابن خلدون لکھتے ہیں ۔

" ۔ ۔ ۔ لیکن علوم فلسفہ کا مطالعہ کرنے والا ان کے نقصانات اور مضار سے اپنا دامن ضرور بالضرور بچائے رکھے بلکہ ہمارا تو ہمدردانہ مشورہ یہ ہے کہ فلسفہ کو اسی وقت چھوئے کہ وہ علوم شرعیہ کا ماہر ہو چکا ہو اور تفسیر و فقہ پر اس کو پورا پورا عبور ہو ورنہ اگر کوئی علوم دینیہ سے کورا ہو کر فلسفہ میں لگ پڑے تو وہ اس کے خطرہ سے مشکل سے اپنا دامن بچا سکتا ہے ۔"[1]

علامہ ابن خلدون علامہ اقبال کی طرح عقل کی اہمیت کے قائل ہونے کے باوجود اس کو سب کچھ سمجھ لینے کو درست نہیں سمجھتے ۔ ان کے خیال میں "عقل اول ہی کو منزل آخر بنا کر ٹھہر جانا سرا سر کوتاہ فہمی ہے ۔"[2]

کیونکہ عقل ایک حد تک ہی ہماری مددگار ہوتی ہے مگر اس کے بعد وہ ہمارا ساتھ نہیں دے سکتی ۔ علامہ ابن خلدون نے عقل کو ایک ترازو قرار دیا ہے جو بعض چیزوں کو تول سکتا ہے مگر بعض اشیا جسامت میں بڑی ہونے کے سبب اس کے اندر رکھی ہی نہیں جا سکتیں وہ فرماتے ہیں ۔

"پھر عقل کی طاقت کی کوتاہی عقل کی ذات پر حرف نہیں لاتی ۔ عقل تو بمنزلہ ایک ٹھیک ترازو کے سمجھ لیجیے جو اپنا کام صحیح صحیح انجام دیتی ہے لیکن اگر آپ چاہیں کہ اسی عقل کے ترازو سے امور توحید و آخرت ، حقیقت نبوت اور حقائق صفات الٰہی تولنے اور جانچنے لگیں تو یہ ایک محال طمع ہے اور خیال خام ۔ اس کی بالکل مثال ایسی ہے کہ ایک شخص نے کانٹے سے سونا تلتے دیکھا تو لگا اس خیال میں کہ چلو اس سے پہاڑ بھی تولیں تو کیا اس کا یہ خیال عقل کے دائرہ میں ہے ۔ کانٹا

۱۔ مقدمہ ابن خلدون ص ۵۰۴ ۲۔ ایضاً ص ۵۰۱

تو بہر حال اپنا کام کر سکتا ہے مگر اپنی طاقت کے اندر اندر اسی طرح عقل بھی اپنی قوت کے دائرہ کے اندر ٹھیک کام دیتی ہے ۔"[۱]

یہی خیال علامہ اقبال کا بھی ہے ۔ وہ کہتے ہیں کہ عقل چراغ راہ تو ہے مگر منزل نہیں ہے ۔ وہ ایک حد تک ہی ہماری رہنمائی کا فریضہ انجام دے سکتی ہے ۔ ان کے اس خیال کی وضاحت کے لئے یہ شعر ملاحظہ ہوں ۔

گزر جا عقل سے آگے کہ یہ نور چراغ راہ ہے ، منزل نہیں ہے ![۲]

خرد سے راہرو روشن بصر ہے خرد کیا ہے ؟ چراغ رہگزر ہے[۳]
درون خانہ ہنگامے ہیں کیا کیا چراغ رہگزر کو کیا خبر ہے !

مگر عقل سے آگے کی منزل علامہ اقبال نے عشق کو قرار دیا ہے تو ابن خلدون اسے کشف کہتے ہیں ۔ ابن خلدون کے ہاں عشق کا ذکر نہیں ملتا جبکہ علامہ اقبال نے عشق کے متعلق بہت کچھ لکھا ہے بلکہ ان کی ساری شاعری اسی کے گرد گھومتی ہے ۔ اس کے باوجود دونوں کا نقطۂ نظر ایک ہے ۔ دونوں نے کشف اور عشق کو اسلاف کے ہاں پایا ہے ۔ ابن خلدون بھی علامہ کے اس شعر کے ہم خیال ہیں ۔

عطا اسلاف کا جذب دروں کر ! شریک زمرۂ ، لا یحزنون کر

خرد کی گتھیاں سلجھا چکا میں مرے مولا مجھے صاحب جنوں کر ![۴]

ابن خلدون شاید جنوں کے لفظ کو پسند نہ کرتے لیکن علامہ نے یہاں جنون سے مراد عشق لیا ہے اور عشق کی وہ تعریف جو علامہ اقبال نے کی ہے وہ ابن خلدون کو بھی یقیناً پسند آتی ۔

کبھی آوارہ و بے خانماں عشق کبھی شاہ شہاں نوشیرواں عشق[۵]

۱- مقدمہ ابن خلدون ص ۴۴۰
۲- کلیات اقبال (اردو) ص ۳۷۶
۳- ایضاً ص ۳۷۷ ۴ ، ۵- ایضاً ص ۳۷۹

کبھی میداں میں آتا ہے زرہ پوش　　کبھی عریان و بے تیغ وسناں عشق!
کبھی تنہائی کوہ و دمن عشق　　کبھی سوز و سرور انجمن عشق!
کبھی سرمایۂ محراب و منبر　　کبھی مولا علی خیبر شکن عشق!۱

علامہ اقبال عشق کے ذریعے خودی کی تعمیر کرتے ہیں اور خودی کو بلند کر کے انسان خدا کا نائب بن جاتا ہے جو عناصر پر حکمرانی کرتا ہے اور اس کا ہاتھ خدا کے ہاتھ کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ علامہ ابن خلدون بھی صاحب کشف لوگوں میں ایسی ہی صفات دیکھتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں۔

''اس کشف کا راز دراصل یہ ہے کہ روح جب حس ظاہر کو چھوڑ کر حس باطن کی طرف رجوع کرتی ہے تو ظاہر حس کمزور پڑ جاتی اور روح قوت پکڑ جاتی ہے اور روح میں جان سی پڑ کر اس کی قوت دوبالا ہو جاتی ہے۔ جب اس میں بیداری آتی ہے تو وہ ذکر و شغل میں مدد دیتی ہے کیونکہ پھر بھی ذکر اس کے لیے غذا کا کام دیتا ہے جس سے اس کا نشو و نما ہوتا ہے اور وہ روز بڑھتی اور پلتی رہتی ہے تا آنکہ وہ درجہ نصیب ہوتا ہے کہ علم شہود کے درجہ میں آ جاتا ہے جو کچھ پہلے جانا جاتا تھا وہ اب نظر آنے لگتا ہے جس سے پردہ اٹھ جاتا ہے اور نفس مکمل ہو کر عین ادراک بن جاتا ہے۔ مذاہب ربانیہ اور علوم الدینیہ اور مدنت الٰہی کے دروازے کھل جاتے ہیں۔ اس وقت نفس عالم بالا و عالم ملائک میں پہنچ کر ذات الٰہی کی طرف قدم بڑھانے لگتا ہے چنانچہ اس طرح کا کشف صوفیا کو مجاہدہ اور مراقبہ سے اکثر و بیشتر حاصل ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے وہ عالم وجود کے ان حقائق تک رسائی پا لیتے ہیں جن کا پتہ دوسروں کو نہیں لگ سکتا اور قبل از وقوع واقعات کا پتہ چلا لیتے ہیں اور اپنے نفوس کی طاقت اور ہمت کے مطابق موجودات سفلیہ میں تصرف کرنے لگتے ہیں مگر اولیائے کرام اس قسم کے کشف کو کوئی اہمیت نہیں دیتے اور وہ تصرف فی الموجودات

۱۔ کلیات اقبال (اردو) ص ۳۷۹

سے بھی دشت کش رہتے ہیں اور جب تک ذات باری تعالیٰ کی طرف سے ان کو اشارہ نہ مل جائے کسی چیز کی حقیقت کے بارے میں زبان نہیں کھولتے ۔''[1]

علامہ ابن خلدون نے کشف کو تنقید کا موضوع بنایا ہے اور اس کو پرکھنے اور جانچنے کی کوشش کی ہے ۔ وہ یہ نفسیاتی نکتہ سمجھتے ہیں کہ انسان ریاضت اور مشاہدہ سے اپنے اندر بڑی قوت پیدا کر لیتا ہے ۔ یہ قوت ہر شخص حاصل کر سکتا ہے ۔مگر مرد مومن وہ ہے جو اس کو اچھائی اور نیکی کے لئے استعمال میں لائے چنانچہ وہ سحر اور معجزہ کا فرق بیان کرتے ہوئے رقم طرز ہیں ۔

''یہ بھی واضح رہے کہ کشف اسی وقت صحیح اور کامل متصور ہوتا ہے کہ وہ استقامت سے پیدا ہو ورنہ یوں تو بھوک اور خلوت سے بھی کشف ہو جاتا ہے جیسے کہ ساحر اور نصاریٰ مرتاض کہ اس کو کوئی اہمیت حاصل نہیں ۔''[2]

آگے چل کر وہ اس کی مزید وضاحت کرتے ہیں ۔

''معجزہ ایسے مقدس اشخاص سے صادر ہوتا ہے جن کے نفوس خیرو بھلائی سے متصف ہوں ، جو صاحب خیر و نفع اور جن کے مقاصد خیر سگالی اور خیر اندیشی پر مبنی ہوتے ہیں اور دعویٰ نبوت کے ثبوت میں وہ معجزہ کو کام میں لاتے ہیں ۔ سحر اس کے برخلاف ہوتا ہے کہ وہ بد انسان سے سرزد ہوتا ہے اور اکثر بدی کے کاموں میں کام آتا ہے''[3]

علامہ اقبال نے ابن خلدون کو اس بات پر خراج تحسین پیش کیا ہے کہ انہوں نے صوفیانہ واردات کو تحلیل و تجزیہ کا موضوع بنایا ہے ۔ وہ اپنے پانچویں خطبے میں کہتے ہیں ۔

''لہذا مسلمانوں کو چاہیے کہ صوفیانہ واردات کی خواہ ان کی حیثیت کیسی بھی غیر معمولی اور غیر طبعی کیوں نہ ہو ایسا ہی فطری اور طبعی سمجھیں جیسے اپنی دوسری واردات اور اس لئے ان کا مطالعہ بھی

۱۔ مقدمہ ابن خلدون ص ۴۴۸

۲۔ ایضاً ص ۴۴۹

۳۔ ایضاً ص ۴۷۲

تنقید و تحقیق کی نگاہوں سے کریں ۔ آنحضرت صلعم کا طرز عمل بھی یہی تھا چنانچہ ابن صیاد کے احوال نفسی کو دیکھتے ہوئے آپ نے جو روش اختیار کی وہ اس کا بین ثبوت ہے ۔ اسلامی تصوف بھی دراصل صوفیانہ مشاہدات کے نظم و ارتباط کی ایک کوشش ہے گو یہ صرف ابن خلدون تھا جس نے اس سلسلے میں علمی نہج پر قدم اٹھایا''[۱]

علامہ اقبال پہلے خطبے میں بھی ابن صیاد کا ذکر کرتے ہوئے ابن خلدون کو یوں داد دیتے ہیں ۔

''یہ ابن خلدون تھا جس نے عالم اسلام میں سب سے پہلے یہ سمجھا کہ حضور صلعم کے اس طرز عمل کے معنی فی الحقیقت کیا ہیں اور پھر اس کی قدر و قیمت کا اندازہ کرتے ہوئے بڑی حد تک وہ مفروضہ قائم کر لیا جس کو آج کل نفوس تحت الشعور سے منسوب کیا جاتا ہے ۔ پروفیسر میکڈانلڈ لکھتے ہیں ابن خلدون کے بعض نفسیاتی افکار بڑے دلچسپ ہیں ۔ وہ اگر آج زندہ ہوتا تو مسٹر ولیم جیمز کی کتاب ''مشاہدات مذہب''[۲] کی گونا گونی کو بہ نظر استحسان دیکھتا ۔ جدید نفسیات نے حال ہی میں محسوس کیا ہے کہ شعور ولایت کے مشمولات کا بغور جائزہ نہایت ضروری ہے ۔ بایں ہمہ ایسا کوئی موثر علمی منہاج ابھی تک دریافت نہیں ہو سکا جس کے تحت ہم ان مشمولات کا تجزیہ کر سکیں جن کا تعلق شعور کے ورائے عقل تعینات سے ہے''[۳]

اور حسین بن منصور حلاج کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں ۔

''حلاج کا گزر جن احوال سے ہوا ان میں ابتداً تو اگرچہ کوئی بات ایسی نظر نہیں آتی جسے غیر طبعی کہا جائے لیکن جب یہی احوال پختگی کو پہنچ جائیں تو خیال ہونے لگتا ہے کہ ہمارے شعور کے بعض مراتب ایسے بھی ہیں جن سے ہم قطعی بے خبر ہیں ۔ ابن خلدون نے مدت ہوئی محسوس کر لیا تھا کہ ان مراتب کی تحقیق کے لئے کسی ایسے منہاج علم کی ضرورت ہے جو فی الواقع موثر ہو ۔ جدید نفسیات کو بھی اگرچہ اس قسم

۱- تشکیل جدید الہیات اسلامیہ ص ۱۹۵—۱۹۶

۲- Variety of Religious Experiences ـ

۳- تشکیل جدید الہیات اسلامیہ ص ۲۵—۲۶

IqbalCyberLibrary.net All rights reserved 2002-2006

کے منہاج کی ضرورت کا اعتراف ہے لیکن اس کا قدم بھی اس اکتشاف سے آگے نہیں بڑھا کہ صوفیانہ مراتب شعور کی خصوصیات کیا ہیں ۔ حاصل کلام یہ کہ ہمارے پاس کوئی ایسا ذریعہ نہیں جس سے اس قسم کے احوال اور مشاہدات کی تحقیق عملی پہنچ پر کی جائے''۱

علامہ ابن خلدون نے حلاج کے اناالحق کو ابتدا کی حالت کہا ہے ان کے نزدیک صوفیا پر ایک حالت جمع طاری ہوتی ہے جب وہ ہر چیز کو خدا کے مقابلے میں غائب سمجھتے ہیں اور اس سے آگے بڑھ کر وہ حالت تفریق پر آتے ہیں جب سب چیزیں اپنا وجود الگ الگ برقرار رکھتی ہوئی نظر آتی ہیں ۔ اس طرح انہوں نے حضرت مجددالف ثانی کی طرح وحدت الشہود کا نظریہ پیش کیا ہے مگر انہوں نے وحدت الشہود کی اصطلاح استعمال نہیں کی لیکن ستاروں والی مثال سے اپنی بات کی وضاحت امام ربانی ہی کی طرح کی ہے ۔

''اس کی مثال نائم سونے والے سے دیتے ہیں کہ جب وہ سو جاتا ہے تو اس کے حواس معطل ہو جاتے ہیں ۔ ان کے تعطل سے سارے محسوسات مع تفصیل اس کے سامنے سے ہٹ جاتے ہیں ۔ ہاں جب خیال بروئے کار آتا ہے تو محسوسات میں پھر تفصیل پیدا کر لیتا ہے اب جاگنے پر مدرکات پھر بحال ہو جاتے ہیں تو محسوسات مع تفصیل پھر لوٹ آتے ہیں یہی معنی صوفیا کے اس قول کے ہیں کہ موجودات وہمیہ اور موہوم ہیں ۔ غرض ابن دہقان کے کلام کا جو کچھ خلاصہ ہے وہ یہی ہے لیکن ہمارے نزدیک ابن دہقان کا تخیل عقل و قیاس سے گرا ہوا ہے اس لئے کہ ہم سفر میں ایک شہر کو چھوڑ جاتے ہیں اور وہ ہماری نظروں سے اوجھل ہو جاتا ہے مگر پھر بھی ہم کو اس کے وجود پر یقین کامل ہوتا ہے اس طرح آسمان یا ستارے یا اشیا جو ہم سے غائب ہیں ہم کو ان کے وجود کا یقین ہے تو پھر اس کا نظریہ کہاں صحیح رہا ۔ قطع نظر اس کے متاخرین صوفیا میں سے محققین اس کے قائل ہیں کہ سالک اپنے مقامات سے ایک مقام جمع پر بھی پہنچتا ہے وہاں پہنچ کر اس کو وحدت مطلقہ کا خیال پیدا ہوتا ہے پھر یہاں سے ترقی کر کے آگے بڑھتا ہے تو مقام فرق

۱۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ص ۱۴۴—۱۴۵

پر پہنچتا ہے جہاں وہ موجودات میں تمیز کرتا ہے اور عارف محقق کا یہی مقام ہے پھر ہر مرید کو مقام جمع پر ضرور پہنچنا ہوتا ہے اور یہ اس کے لئے سخت گھاٹی ہے کیونکہ اکثر و بیشتر تو وہیں ٹھٹک کر رہ جاتے ہیں اور آگے بڑھنے کی ان میں توفیق نہیں ہوتی کہ عرفان حقیقی کا درجہ پائیں اور یہ اس مقام میں وحدت مطلقہ کے سمندر میں غواصی کرتے رہتے ہیں ۔۱"

ابن خلدون کی عظمت کا اندازہ اس بات سے لگائیں کہ وہ بات جو شیخ احمد سرہندی حضرت مجددالف ثانی کے فلسفہ کی بنیاد ہے انہوں نے اسے ان سے بہت پہلے بیان کر دیا تھا ۔ بعد میں حضرت مجددالف ثانی نے انہیں خیالات کو زیادہ تفصیل اور شرح سے بیان کیا ہے ۔ علامہ اقبال اس سلسلے میں ابن خلدون اور امام ربانی سے متفق ہیں اور حالت جمع کی بجائے حالت تفویق کے قائل ہیں ۔

علامہ ابن خلدون کے نزدیک حکمران کو خلیفہ یا امام کہا جا سکتا ہے اس کے لئے انہوں نے چار شرطیں ضروری قرار دی ہیں یعنی علم عدالت ، کفایت اور سلامتی حواس و اعضا ۔ وہ امام کے لئے قریشی النسب ہونا ضروری خیال نہیں کرتے "۲

اس طرح مختلف ممالک میں خلافتیں قائم ہو سکتی ہیں مگر ان سب کا ایک ہی مرکز کی طرف رحجان ہو گا کیونکہ سب کی بنیاد اسلام ہی ہو گا ۔ ترکوں نے ابن خلدون کے اسی نظریہ کے تحت مرکزی خلافت سے انکار کیا تھا ۔ علامہ اقبال نے ابن خلدون کے اس نظریہ کو اپنے خطبے الاجتہاد فی الاسلام میں موضوع بحث بنایا ہے وہ لکھتے ہیں ۔

"بہر حال ترکی نقطہ نظر کو زیادہ اچھی طرح سے سمجھنے کے لئے ہمیں ابن خلدون یعنی عالم اسلام کے سب سے پہلے فلسفی مورخ سے رجوع کرنا چاہیے ۔ ابن خلدون نے اپنی شہرۂ آفاق تصنیف "مقدمہ" میں خلافت اسلامیہ کے تین نظریے قائم کئے ہیں :

۱۔ مقدمہ ابن خلدون ص ۶۵۰

۲۔ ایضاً ص ۱۹۸

(الف) یہ کہ خلافت ایک امر شرعی ہے لہذا اس کا قیام واجب ہے۔

(ب) یہ کہ اس کا تعلق ضرورت اور مصلحت سے ہے۔

(ج) یہ کہ اس کی سرے سے ضرورت ہی نہیں۔

آخری نظریہ خوارج کا ہے لیکن معلوم ہوتا ہے کہ جدید ترکی کا رجحان دوسرے نظریے کی طرف ہے یعنی وہ اس معاملے میں معتزلہ کے ہم خیال ہیں جن کی رائے یہ تھی کہ عالمگیر خلافت کا تعلق صرف ضرورت اور مصلحت وقت سے ہے۔۔۔ کیا یہ صحیح نہیں ہے کہ قاضی ابوبکر باقلانی نے جب اپنے زمانے کے احوال و ظروف کو دیکھا تو خلیفہ کے لیے قرشیت کی شرط ضروری نہیں ٹھہرائی؟ باقلانی کہتا ہے قریش کے ہاتھ میں اب کوئی طاقت نہیں لہذا بجز اس کے چارہ کار نہیں کہ جہاں کہیں جس کسی کو طاقت حاصل ہے وہاں اسی کو امام تسلیم کر لیا جائے۔ بعینہ ابن خلدون نے بھی واقعات کی منطق سے لاجواب ہو کر کچھ ایسا ہی نظریہ قائم کیا جسے بین الاقوامی اسلام کا گو ایک دھندلا سا مگر پہلا تصور ٹھہرانا چاہیے اور جواب ایک حقیقت بنتا نظر آ رہا ہے"

باقلانی کے حوالے سے علامہ اقبال نے جو کچھ کہا ہے وہ ابن خلدون سے ہی لیا ہے۔ ابن خلدون نے خلیفہ کے لئے یہ بھی ضروری قرار دیا ہے کہ اسے عوام کی حمایت حاصل ہو لہذا اس نے جمہوریت کے لئے بھی سنگ بنیاد رکھ دیا تھا۔ علامہ اقبال بھی اس نظریہ سے اتفاق کرتے ہیں۔ ابن خلدون نے خلیفہ کے لئے جو دوسری شرائط بیان کی ہیں علامہ اقبال کو ان سے بھی اتفاق ہے اور یہ تمام خصوصیات ان کے مرد مومن میں بھی پائی جاتی ہیں۔ ابن خلدون نے حکمران کے لئے شجاع اور بہادر ہونا بھی لازمی قرار دیا ہے۔ ظاہر ہے کہ ہمت اور دلیری کے بغیر کاروبار خسروی چلایا ہی نہیں جا سکتا۔ علامہ اقبال نے اس شعر میں ان خصوصیات کا ذکر بطور خاص کیا ہے:

سبق پھر پڑھ صداقت کا، عدالت کا، شجاعت کا
لیا جائے گا تجھ سے کام دنیا کی امامت کا[1]

۱- کلیات اقبال (اردو) ص ۲۷۰

بہادری اور سخت کوشی قوموں کی ترقی کا باعث ہے جہاں ان میں عیاشی اور آرام پسندی پیدا ہوئی وہ زوال کا شکار ہو گئیں:

میں تجھ کو بتاتا ہوں تقدیر امم کیا ہے
شمشیر و سناں اول، طاؤس و رباب آخر[۱]

یہ شعر ابن خلدون کے افکار کا عکاس ہے۔ ابن خلدون کے مقدمہ سے یہ اقتباس ملاحظہ ہو۔

''بدویت شجاعت کا سبب ہے۔ اس حقیقت کے بموجب وحشی اقوام شجاعت و بہادری کی دہنی ہوتی ہیں اور ان میں زبردست غلبہ کی طاقت ہوتی ہے جس کے ذریعے جب چاہتی ہیں غیر اقوام سے اقتدار کی باگ چھین لیتی ہیں بلکہ ان میں بھی مرور و ایام سے فرق آتا رہتا ہے۔ جب کبھی یہ سرسبز و شاداب مقامات میں جا بستے ہیں اور ناز و نعمت میں دن گزارنے لگتے ہیں تو تبدیلی مقام سے جس قدر ان کی وحشت میں کمی آتی ہے اسی قدر ان کی شجاعت گھٹتی ہے اور بدویت میں کمی آتی ہے۔ ۔ ۔ ۔ یہی حال عرب کے تمام قبائل کا رہا ہے کہ وہ جس قدر ناز و نعمت اور عیش و عشرت سے قریب تر ہوگئے اسی قدر دوسروں سے ہٹتے چلے گئے''[۲]

ابن خلدون نے یہ بھی بتایا ہے کہ عیش و عشرت کے لوازمات میں گانا یعنی طاؤس و رباب بھی شامل ہے جب کوئی ملک انتہائی ترقی کے بعد تنزل کی طرف رخ کرتا ہے تو اس وقت اس کو فروغ حاصل ہوتا ہے[۳] اس طرح عیش پرستی کا ایک ذریعہ یہ بھی ہے کہ ہاتھ سے کام نہ کیا جائے اور کام کرنے کے لئے ملازم رکھ لئے جائیں یوں اپنا بوجھ دوسروں پر ڈال کر انسان عاجز اور کمزور ہو جاتا ہے[۴] اور کمزوری اس کو دوسروں کا دست نگر ہی نہیں بناتی بلکہ ایک دن آتا ہے کہ غلامی کا طوق اس کے گلے میں ڈال دیتی ہے۔ غلامی میں قوموں کی ہمت پست ہو جاتی ہے۔ ابن خلدون نے ایک عجیب بات یہ لکھی ہے

۱- کلیات اقبال (اردو) ص ۴۴۴
۲- مقدمہ ابن خلدون ص ۱۳۵-۱۳۶
۳- ایضاً ص ۳۱۴
۴- ایضاً ص ۲۷۶

کہ جب لوگوں کی ہمتیں پست ہو جاتی ہیں تو توالد و تناسل کا سلسلہ بھی کم ہو جاتا ہے اور یہ بھی غلامی کی نشانیوں میں سے ہے[1]۔ غلامی کو پیدا کرنے میں شخصی حکومت کا بھی بڑا دخل ہے۔ جب تک سب مل کر حکومت کو قائم رکھنے میں کوشش کرتے ہیں وہ قائم رہتی ہے مگر جب کوئی آمر ظلم کرنے لگتا ہے تو لوگ اس کا ساتھ چھوڑ جاتے ہیں اور یوں وہ قوم غلامی کے گڑھے میں جا گرتی ہے[2]۔ غلامی کو علامہ اقبال بھی پسند نہیں کرتے اور ان تمام چیزوں سے بھی نفرت کرتے ہیں جو غلامی کو پیدا کرتی ہیں یا غلامی کی پیدا کردہ ہیں۔

اے کہ غلامی سے ہے روح تری مضمحل
سینۂ بے سوز میں ڈھونڈ خودی کا مقام[3]

نے نصیب مارو کژدم نے نصیب دام و دو
ہے فقط محکوم قوموں کے لئے مرگ ابد![4]

بدن غلام کا سوز عمل سے ہے محروم
کہ ہے مرور غلاموں کے روز و شب پہ حرام![5]

فیض فطرت نے تجھے دیدۂ شاہیں بخشا
جس میں رکھ دی ہے غلامی نے نگاہ خفاش[6]

میسر آتی ہے فرصت فقط غلاموں کو
نہیں ہے بندۂ حر کے لئے جہاں میں فراغ![7]

۱۔ مقدمہ ابن خلدون ص ۱۵۵
۲۔ ایضاً ص ۱۷۳
۳۔ کلیات اقبال (اردو) ص ۶۷۷
۴۔ ایضاً ص ۶۶۲
۵۔ ایضاً ص ۶۲۱
۶۔ ایضاً ص ۵۳۵
۷۔ ایضاً ص ۵۳۷

تھا جو ناخوب بتدریج وہی خوب ہوا
کہ غلامی میں بدل جاتا ہے قوموں کا ضمیر[۱]

غلامی کیا ہے؟ ذوق حسن و زیبائی سے محرومی
جسے زیبا کہیں آزاد بندے ہے وہی زیبا![۲]

بھروسا کر نہیں سکتے غلاموں کی بصیرت پر
کہ دنیا میں فقط مردان حر کو آنکھ ہے بینا![۳]

چنانچہ یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اسلام کے دو عظیم سپوت ایک دوسرے سے کتنی مماثلت رکھتے ہیں مگر ایک دوسرے کا چربہ نہیں ہے۔

۱۔ کلیات اقبال (اردو) ص ۴۷۸
۲۔ ایضاً ص ۳۱۶
۳۔ ایضاً ص ۳۱۶