Comparative Analysis of the Thought of Ibn Thaldun and Allama Iqbal

ابن خلدون کے افکار و نظریات اور فکر اقبال کا تقابلی مطالعہ

Dr. Urwa Waheed Sulemani *[1]
Editor-in-Chief, Sulemani Publications, Urdu Bazaar, Lahore
Dr. Talib Hussain Hashmi[*2]
Post Doctoral Fellowship,Islamic Research Institute
International Islamic University Islamabad, Pakistan/
Assistant Professor(Adjunct), Department of Urdu.
MY University Islamabad.Pakistan

☆ڈاکٹر عروہ وحید سلیمانی
ایڈیٹر ان چیف، سلیمانی پبلیکیشنز، اُردو بازار، لاہور
[2]☆ڈاکٹر طالب حسین ہاشمی
پوسٹ ڈاکٹورل فیلوشپ، اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ، انٹرنیشنل اسلامک یونیورسٹی، اسلام آباد، پاکستان
اسسٹنٹ پروفیسر (ایڈجنک)، شعبہ اُردو، مائی یونیورسٹی اسلام آباد۔ پاکستان

Correspondance:dr.talibhashmi@myu.edu.pk

eISSN:**3005-3757**
pISSN: **3005-3765**

Received: 05-02-2025
Accepted:26-03-2025
Online:28-03-2025

Copyright:© 2025 by the authors. This is an access-openarticle distributed under the terms and conditions of the Creative Common Attribution (CC BY) license

ABSTRACT: This study presents a comparative analysis of the intellectual thought and philosophies of Ibn Khaldun and Allama Muhammad Iqbal, two influential Muslim thinkers who analyzed human society, civilization and the rise and decline of nations from distinct yet complementary perspectives. Ibn Khaldun, through his seminal work Al-Muqaddimah, developed a systematic approach to human civilization, political authority and the cyclical trajectory of states, centered on his concept of Asabiyyah. In contrast, Allama Iqbal articulated a dynamic philosophy grounded in Khudi (selfhood), human agency, spiritual development and the reconstruction of Muslim thought in response to modernity. Adopting a qualitative comparative approach, this research critically examines their views on human nature, society, leadership, religion and civilizational renewal.The study argues that while Ibn Khaldun

explains historical processes through social cohesion, economic factors and political dynamics, Iqbal emphasizes spiritual vitality, self-realization and moral action. Ultimately, their synthesis offers valuable insights for contemporary civilizational renewal and collective development.

KEYWORDS:Ibn Khaldun, Allama Iqbal, Comparative Study, Al-Muqaddimah, Asabiyyah, Khudi, Islamic Thought, Philosophy of History, Civilization, Social Solidarity, Muslim Society, Civilizational Renewal

اسلامی تہذیب و فکر کی تاریخ میں ایسے مفکرین کی ایک روشن روایت موجود ہے جنہوں نے اپنے عہد کے علمی، سماجی، سیاسی اور تہذیبی مسائل کو محض سطحی انداز میں بیان کرنے کے بجائے ان کے اسباب، محرکات اور نتائج کو گہری بصیرت کے ساتھ سمجھنے کی کوشش کی۔ اس روایت میں ابن خلدون اور علامہ محمد اقبال دو ایسی ممتاز شخصیات ہیں جن کے افکار نے مسلم دنیا کے فکری منظر نامے پر گہرے اثرات مرتب کیے۔ اگرچہ دونوں مفکرین کا تعلق مختلف تاریخی ادوار، سیاسی حالات اور تہذیبی ماحول سے تھا، تاہم انسانی معاشرے، تاریخ، تہذیب، قوموں کے عروج و زوال اور اجتماعی زندگی کے بنیادی محرکات کے بارے میں ان کی آرا میں متعدد قابلِ توجہ مماثلتیں اور نمایاں اختلافات پائے جاتے ہیں۔ یہی امر ان کے افکار کے تقابلی مطالعے کو علمی و تحقیقی اعتبار سے اہم بناتا ہے۔ ابن خلدون (1332ء–1406ء) نے تاریخ نویسی کو محض واقعات کے بیان تک محدود رکھنے کے بجائے اس کے پس پشت کارفرما سماجی، سیاسی، معاشی اور نفسیاتی عوامل کا تجزیہ پیش کیا۔ ان کی شہرۂ آفاق تصنیف المقدمہ انسانی معاشرے، تمدن، ریاست، معیشت، علم، سیاست اور اقوام کے عروج و زوال کے مطالعے میں ایک اہم سنگِ میل کی حیثیت رکھتی ہے۔ ابن خلدون نے عصبیت کو اجتماعی تشکیل اور سیاسی اقتدار کے قیام کا ایک بنیادی عنصر قرار دیا۔ ان کے نزدیک مضبوط اجتماعی یکجہتی، سیاسی اقتدار کے استحکام اور ریاست کی بقا میں اہم کردار ادا کرتی ہے، جبکہ عیش و آسائش، کمزور ہوتی ہوئی اجتماعی وابستگی اور سیاسی و اخلاقی انحطاط ریاست کے زوال کا سبب بن سکتے ہیں۔ اس طرح ابن خلدون کا تصورِ تاریخ انسانی معاشرے کو اس کے داخلی محرکات اور اجتماعی عوامل کے تناظر میں سمجھنے کی ایک منظم کوشش پیش کرتا ہے۔

اس کے مقابلے میں علامہ محمد اقبال (1877ء–1938ء) نے جدید دور میں مسلم فکر کو ایک متحرک، تخلیقی اور روحانی بنیاد فراہم کرنے کی کوشش کی۔ اقبال کے ہاں انسان محض تاریخی اور معاشرتی قوتوں کا تابع نہیں بلکہ ارادۂ عمل، خود آگہی اور تخلیقی صلاحیت رکھنے والی فعال ہستی ہے۔ ان کے فلسفۂ خودی میں فرد کی شخصیت، خود شناسی، اخلاقی تربیت، حریتِ فکر اور مقصدِ حیات کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ اقبال کے نزدیک فرد کی تعمیر ہی صحت مند اجتماعی زندگی کی بنیاد

بنتی ہے۔ اسی لیے ان کے ہاں فرد اور ملت، خودی اور بے خودی، آزادی اور ذمہ داری، روحانیت اور عمل کے باہمی تعلق پر خاص توجہ ملتی ہے۔ ابن خلدون اور اقبال کے افکار کا تقابل یہ واضح کرنے میں مدد دیتا ہے کہ دونوں مفکرین نے انسانی اور اجتماعی زندگی کو جامد نہیں سمجھا بلکہ اسے مسلسل تغیر، حرکت اور تشکیل کے عمل سے وابستہ قرار دیا۔ ابن خلدون جہاں عصبیت، اجتماعی تنظیم، سیاسی اقتدار اور معاشی و تمدنی عوامل کے ذریعے اقوام کے عروج و زوال کی توضیح کرتے ہیں، وہاں اقبال خودی، ایمان، عشق، عمل، اخلاقی قوت اور روحانی بیداری کو فرد اور ملت کی ترقی کے لیے بنیادی عناصر قرار دیتے ہیں۔ دونوں کے یہاں انسانی ارادے اور اجتماعی قوت کی اہمیت نمایاں ہے، تاہم ان کے زاویۂ نظر اور توضیحی طریقۂ کار میں واضح فرق موجود ہے۔

دونوں مفکرین کے تصورِ تاریخ میں بھی ایک اہم تقابلی پہلو سامنے آتا ہے۔ ابن خلدون تاریخی واقعات کے ظاہری تسلسل کے بجائے ان کے اسباب و علل کو تلاش کرتے ہیں اور انسانی معاشرے کے ارتقائی و انحطاطی مراحل کی عقلی توضیح پیش کرتے ہیں۔ اقبال کے ہاں تاریخ محض ماضی کے واقعات کا مجموعہ نہیں بلکہ انسان کے تخلیقی عمل، جدوجہد اور مستقبل کی تعمیر سے وابستہ ہے۔ وہ مسلمان کو ماضی کی عظمت پر اکتفا کرنے کے بجائے اپنے اندر ایسی قوت پیدا کرنے کی دعوت دیتے ہیں جو نئے تاریخی امکانات کو جنم دے سکے۔ یوں ابن خلدون کا تاریخی شعور اور اقبال کا تخلیقی تاریخی شعور تقابلی مطالعے کے لیے ایک اہم علمی میدان فراہم کرتا ہے۔ اسی طرح ریاست، قیادت، معاشرت اور تہذیب کے حوالے سے بھی دونوں مفکرین کے افکار میں اہم نکات موجود ہیں۔ ابن خلدون ریاست کے قیام اور استحکام کو اجتماعی قوت، اقتدار اور سیاسی تنظیم کے ساتھ مربوط کرتے ہیں، جبکہ اقبال کی فکر میں ریاست اور اجتماعی نظم کی اہمیت اخلاقی، روحانی اور انسانی اقدار کے ساتھ وابستہ ہے۔ اقبال مغربی سیاسی و تہذیبی تصورات کا تنقیدی جائزہ لیتے ہوئے ایک ایسے اجتماعی نظام کے خواہاں نظر آتے ہیں جس میں آزادی، مساوات، اخوت، اخلاق اور روحانی اقدار کو بنیادی حیثیت حاصل ہو۔ زیرِ نظر مقالے میں ابن خلدون اور علامہ اقبال کے افکار کا تقابلی جائزہ لیتے ہوئے بالخصوص تصورِ انسان، فلسفۂ تاریخ، معاشرہ، عصبیت، خودی، تہذیب و تمدن، ریاست و سیاست، تعلیم و تربیت، قوموں کے عروج و زوال اور مسلم معاشرے کی تشکیلِ نو جیسے اہم موضوعات کو زیرِ بحث لایا جائے گا۔ اس مطالعے کا بنیادی مقصد دونوں مفکرین کو ایک دوسرے کا متبادل ثابت کرنا نہیں بلکہ ان کے فکری مناہج، تصورات اور نتائج کو ان کے اپنے تاریخی و فکری سیاق میں سمجھنا ہے۔ اس تقابلی مطالعے سے یہ امر واضح کرنے کی کوشش کی جائے گی کہ ابن خلدون کا سماجی و تاریخی تجزیہ اور اقبال کا روحانی و تخلیقی فلسفہ کس طرح انسانی معاشرے اور تہذیبی ارتقا کے مختلف پہلوؤں کو سمجھنے میں معاون ثابت ہوتے ہیں۔

ابن خلدون کا تصوّرِ تاریخ

''فیروز اللغات'' میں ''تاریخ'' کی تعریف اس طرح سے کی گئی ہے:

''(۱) ایک دن رات مہینے کا ایک دن (1) کسی چیز کے ظہور کا وقت (۳) وہ فن یا کتاب جس میں بادشاہوں اور مشہور آدمیوں کے حالات پیدائش و وفات درج

ہوں (۴) جملے، شعر یا فقرے جن کے عدد نکالنے سے مادہ تاریخ نکل آئے (۵) روایات، قصے، افسانے (۶) جنگ نامے۔ جمع: تواریخ۔''[1]

''اردو دائرہ معارف اسلامیہ'' میں تاریخ کی تعریف اس طرح سے کی گئی ہے:

''(۱) اس لفظ سے عام طور پر مراد ہے قوموں کے عام وقائع کا بیان، حولیات یعنی وقائع کا بیان بہ ترتیب سالیانہ annuals، شرح وقائع بترتیب تاریخی۔
(۲) کسی عصر خاص کی ابتداء کی تعیین (era)۔ حساب زمان، حوادث کے وقت کی دقیق تعیین (date)۔
(۳) لفظ تاریخ مادہ و۔ر۔خ سے مشتق ہے جو سامی زبانوں میں مشترک ہے؛ مثلاً عبرانی زبان کے لفظ یارے اح = ''چاند'' اور ییرح = مہینہ میں یہی مادہ موجود ہے۔ اس مشابہت کی بنا پر قیاس کریں تو تاریخ کے معنے ہونگے، ''مہینے کی تعیین کرنا''، چنانچہ ایک طرف تو تاریخ کے معنی ہوے کسی واقعے کا زمانہ معین کرنا اور روداد وقائع اور دوسری طرف وقائع کے وقتوں (dates)، اعصار (era) اور ترتیب زمانی کی تعیین (chronology)''(2)

تاہم اس سب کے باوجود تاریخ کو مختصر الفاظ میں بیان کرنا اور تعریف کرنا آسان نہیں ہے۔ اسی طرح ہر مورخ نے تاریخ کی الگ الگ تعریف کی ہے اور سب مورخ ایک دوسرے کے نظریۂ تاریخ سے متفق بھی نظر نہیں آتے۔ محمد حنیف ندوی تاریخ کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں۔ عمومی طور پر سمجھا جاتا ہے کہ تاریخ محض واقعات کے لکھ دینے کا نام ہے یعنی ایک تاریخ دان صرف یہی کام کرتا ہے کہ جو کچھ ماضی میں ہوا ہے اس کو اسی طرح سے دہرا دے اور اقوام اور بادشاہوں کہ واقعات کو دیانت داری سے بیان کر دے۔

دوسرا تصور اس کے مقابلہ میں یہ ہے کہ مورخ صرف واقعات ہی بیان نہ کرے بلکہ ان کے درمیان پائے جانے والے ربط کو بھی تلاش کرنے کی کوشش کرے اور یہ دریافت کرے کہ ان کے درمیان کیا سلسلہ پایا جاتا ہے اور وجوہات بیان کرے کہ وہ کیا اسباب ہیں جو اقوام کے عروج وزوال کا باعث بنتے ہیں۔ اگر مورخ میں یہ دوسرا وصف پایا جائے تو وہ نہ صرف صاحب فن ہو گا بلکہ آنے والی اقوام کے لیے ایک محسن کی حیثیت بھی رکھے گا کیونکہ اس کے بتائے ہوئے اسباب ان اقدار کا تعین کریں گے جو اقوام کے عروج زوال کا باعث بنتے ہیں اور کن اقدار کو اپنانے سے زندگی کا سفر آگے کو بڑھتا ہے اور کون سی ایسی اقدار اور اعمال ہیں جو قوموں کو زوال کی طرف لے کر جاتی ہیں۔[3]

ابن خلدون کی بے مثال شہرت کا باعث درحقیقت اس کا پیش کردہ فلسفہ تاریخ ہے، ابن خلدون کی کتاب ''کتاب العبر'' جو کہ تاریخ ابن خلدون کے نام سے مشہور ہے اور سب سے بڑھ کر اسی کتاب کا مقدمہ جو الگ سے ''مقدمہ ابن خلدون'' کے نام سے مشہور ہوا انتہائی اہمیت کا حامل ہے۔ یہ مقدمہ اس کی عظمت اس کے علم اس کی فکر کا زندہ ثبوت ہے۔ اس نے ثابت کر کے دکھایا کہ وہ پہلا فلسفی تھا جس نے تاریخ کو ایک نیا رخ دیا اور یہ بتایا کہ تاریخ نویسی محض چند واقعات لکھ دینا نہیں بلکہ مورخ کا یہ فرض ہوتا ہے کہ وہ ان اسباب اور واقعات کی نشاندہی کرے جو قوموں کے عروج و زوال کی وجہ بنتے ہیں۔ اس کے مطابق تاریخ دان یہ کام کر کے انسانیت کے محسن کا درجہ پا سکتا ہے، کیونکہ وہ تاریخ کے تجربات کو نہ صرف بے نقاب کرتا ہے بلکہ آئندہ آنے والے دور کے لیے رہنما خطوط بھی متعین کرتا ہے۔ آئندہ انے

والی نسلوں کو اس قابل بنا سکتا ہے کہ وہ ان اغلاط و عادات سے بچ سکیں جو ان سے سابقہ اقوام کرتی رہی ہیں۔ ابن خلدون کے تصوّر تعریف میں قرآنی اسلوب جابجا نظر آتے ہیں۔

ہم بجا طور پر کہہ سکتے ہیں کہ ابن خلدون کی عظمت کا باعث در حقیقت اس کی تاریخ نویسی نہیں بلکہ اس کا پیش کردہ فلسفہ تاریخ ہے اور بلاشبہ ابن خلدون اس فلسفہ تاریخ کے بانی کی حیثیت رکھتا ہے۔[4]

ڈاکٹر اسلم انصاری ابن خلدون کے نظریۂ تاریخ کے بارے میں کہتے ہیں کہ عمومی تصور یہی ہے کہ ابن خلدون نے اپنی کتاب میں تاریخ یا تاریخ کے علم کے بارے میں کوئی واضح تصور پیش نہیں کیا جو اس کے تصور تاریخ کو واضح کر سکے تاہم اپنے مقدمہ تاریخ میں اس کا علمی رویہ اس بات کی غمازی کرتا ہے کہ وہ تاریخ کو علم کے دوسرے شعبوں کی طرح مشاہدے اور تجربے کے ساتھ لازمی طور پر مشروط کرتا ہے ابن خلدون کے تصورات میں تاریخ کا ایک مکمل اور واضح تصور پایا جاتا ہے ممکن ہے کہ وہ منطق کے اعتبار سے تاریخ کی کوئی تفصیلی تعریف پیش نہ کر سکا ہو لیکن یہ کہنا بھی انصاف پر مبنی نہ ہو گا کہ اس نے تاریخ کا کوئی واضح تصور پیش ہی نہیں کیا اگر یہ بات سچ ہوتی تو وہ کبھی بھی جدید فلسفہ تاریخ اور عمرانیات کا بانی قرار نہ دیا جاتا۔[5]

ابن خلدون کے فلسفیانہ کام کا اہم ترین پہلو وہ آرا اور تنقیدیں ہیں جو انھوں نے یونانی عربی فلسفہ پر جامع طور پر کی ہیں اور اصل نظریاتی حوالہ سے اسلامی فلسفہ تاریخ کی تشکیل کی۔ ابن خلدون نے اسی وجہ سے ''مقدمہ ابن خلدون'' کے دیباچہ میں مورخین کو سخت تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔ ان میں سے بعض اسلامی مورخین بھی ہیں تاہم زیادہ تر اسلامی مورخین کو سراہتے ہیں کہ ان مورخین نے تاریخی واقعات کو انتہائی کمال سے مرتب کیا ہے یہی وجہ ہے کہ وہ مورخین کو دو گروہوں میں تقسیم کرتے ہیں ان کے مطابق ایک گروہ وہ ہے جو واقعات کے اسباب پر نظر نہیں رکھتے۔

> ''من گھڑت خرافات و بے بنیاد باتیں اس میں ملا دیں اور لغو اور کمزور بنیاد باتوں کو ادھر سے ادھر لے کر یا خود ساختہ اس میں شامل کر دیا۔ پھر بعد میں آنے والے بہت سے لکیر کے فقیر ہو کر ان ہی کے قدم بقدم چلے اور اپنی سنی سنائی باتوں کو ہم تک پہنچایا۔''[6]

جبکہ دوسرا گروہ عقلمند اور صاحب بصیرت مورخین کا ہے یہ وہ لوگ ہیں جو واقعات کے اسباب جاننے کی کوشش کرتے ہیں اور ان کی جانچ پرکھ کرتے ہیں۔ ابن خلدون کہتا ہے ایسے لوگوں کی تعداد بہت کم ہے جو نسل کو عقل کی کسوٹی پر پرکھ کر فیصلہ کرتے ہیں

> ''صاحب بصیرت ان کی نقل کردہ روایات کو خود اپنی میزان عقل میں تول کر فیصلہ کر سکتا ہے کہ ان میں کون سی روایات قابل رد و نظر انداز ہیں اور کون سی قابل قبول۔ کیونکہ حقیقت میں دنیاوی واقعات عمرانی حالات سے گہری وابستگی رکھتے ہیں اور روایات و اخبار کا ان ہی پر دارومدار ہے؟''(7)

ابن خلدون اپنی تصنیف، ''مقدمہ ابن خلدون'' کے مقدمہ میں تاریخ پر بات کرتے ہیں اور ابتدا ہی سے تاریخ کے فوائد پر بحث کا آغاز کرتے ہیں ان کے مطابق تاریخ قصے کہانیوں کا مجموعہ نہیں ہوتی بلکہ در حقیقت اس میں ماضی میں جھانک کر اس کے عیوب کو تلاش کیا جاتا ہے، تاریخ میں انبیاء، اولیاء، مشاہیر، سلاطین اور بہت سے دیگر لوگوں کے تذکرے ملتے ہیں۔

تاریخ ایک ایسا علم ہے جو انتہائی بلند مرتبہ ہے بہت سے فوائد کا حامل ہے اور اس کے نتائج حیرت انگیز ہوتے ہیں اس کے باعث ہمیں گزری ہوئی اقوام کے حالات انبیاء کرام کی سیرت اور بادشاہوں کے ادوار اور ان کی سیاستوں سے واقفیت ہوتی ہے تاکہ اگر کوئی شخص ان اصحاب کا اتباع کرنا چاہے تو وہ ان کا اتباع کر سکے اور اگر کسی غلطی اور کوتاہی سے اپنے اپ کو محفوظ رکھنا چاہے تو اپنے اپ کو ان سے بچا سکے اسی لیے ضرورت اس امر کی ہے کہ بہت سے ماخذوں کا پتہ لگا کر مختلف علوم سے شناسائی حاصل کی جائے۔[8]

''مقدمہ ابن خدون'' میں ابن خلدون تاریخی حقائق کو سامنے رکھتے ہوئے ان کے فوائد سے انکار نہیں کرتے اور ساتھ ہی ایک اچھے مورخ کی خصوصیات بتاتے ہیں:

مورخ کی نظر درست اور گہری ہونی چاہیے تاکہ وہ حق و صداقت کی راہ پر گامزن ہو سکے اور غلطیوں سے خود کو بچا سکے۔ کیونکہ خبر میں اگر محض نقل کرنے پر نظر رکھی جائے اور اگر عادت، سیاست، تہذیب کی نوعیت اور انسانی اجتماع کے تقاضوں کو سامنے نہ رکھا جائے اور موجودات غائب وغیرہ کو ملحوظ رکھا جائے تو مورخ سے غلطیاں ہوں گی۔ محض اس لیے کہ اس نے تقلید پر انحصار کیا... اور واقعات کی بنیاد اصول پر نہیں رکھی یا ان کی تشبیہات پر قیاس نہیں کیا۔ نہ ہی معیار، حکمت اور کائنات کی فطرت سے واقفیت کی بنیاد پر ان کی جانچ کی۔[9]

محمد حنیف ندوی ابن خلدون کے افکار اور اس کے فلسفہ تاریخ کو اس طرح سے پیش کرتے ہوئے نظر آتے ہیں کہ سابقہ اقوام کے حالات ان کے عادات اور اخلاق اور سیاست کا طریقہ کار کہ اس کرہ زمین پر کون کون سی اقوام کس کس اوقات میں اپنی حکمرانی کرتی رہی انبیاء اور علماء و فلاسفہ نے کون سی ہدایات اور احکامات دیے کون سی حکایات عبرت انگیز ہیں اور ان کے کیا نتائج سامنے آئے۔

تاریخ دان کے لیے یہ جاننا نہایت ضروری ہے کہ مورخ صرف نقال نہ ہو تاریخ کے تمام علوم کو اچھے طریقے سے جانتا ہو اسے معلوم ہو کہ سیاست اور حکمرانی کے بنیادی قواعد کیا ہیں موجودات کی طبیعت کس ڈھب پر ہونی چاہیے۔ مختلف اقوام کا مزاج کیا ہے زمان و مکان اخلاق و عادات پر کس طرح سے اثر انداز ہوتے ہیں۔ مختلف مذاہب اور فرقہ جات میں کیا اختلافات پائے جاتے ہیں اور کہاں یہ باہم ایک دوسرے سے ملتے ہیں۔ یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ حال ماضی اور مستقبل میں کیا چیزیں آپس میں ملتی ہیں اور کن میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ تاکہ ماضی کے اندھیروں سے مستقبل کی ایک تصویر پیش کی جا سکے۔ اور جو مورخ ان باریکیوں کو نہیں سمجھتا اسے تاریخ کا ہر واقعہ صرف ایک کہانی ہی معلوم ہوتا ہے جبکہ حقیقت میں ہر واقعہ اپنے اندر بہت سے پوشیدہ پہلو رکھتا ہے اور اس پر بہت سے زاویوں سے روشنی پڑھنی چاہیے جبکہ جو مورخ ان حقائق سے واقفیت نہیں رکھتا وہ صرف قصوں اور کہانیوں میں الجھ کر رہ جاتا ہے۔[10]

محمد امتیاز ظفر تاریخ نگار کی غلطیاں ابن خلدون کی نظر میں بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''تاریخ نگار میں بطور انسان کچھ ایسی فطری اور جبلی خصوصیات ہیں جو ان کی تحریروں میں شامل ہو کر تاریخ نگاری میں کمزوریوں اور غلطیوں کا سبب بنتی ہیں۔
>
> ان کے نزدیک یہ جبلی عناصر درج ذیل ہیں:
>
> (ا) مورخ میں طرف داری کا عنصر۔
>
> (ب) ذرائع (Sources)
>
> (ج) رپورٹوں کے مخفی منشا کو سمجھنے میں ناکامی۔

(د)بے وجہ خوش اعتقادی۔
(ہ)واقعات کو وسیع تناظر میں سمجھنے میں ناکامی۔
(و) حاکم وقت کی خوشنودی حاصل کرنے کی خواہش۔ لیکن سب سے بڑھ کر مورخ کی اس وقت کے اسلوب ثقافت سے لاعلمی اس کی تاریخ نگاری میں غلطیوں کا سبب بنتی ہے۔ ابن خلدون نے اپنی گفتگو میں واضح کیا ہے کہ تاریخ نگاری میں جن پہلوؤں کو مد نظر رکھنا ضروری ہے ان میں واقعات کے اسباب و علل اور ان کی متجانسیت اور غیر متجانسیت کے علاوہ اس تاریخی مواد میں واقعات کی منطقی اور سائنسی جانچ پڑتال کرنے کی صفت موجود ہونا بھی ضروری ہے۔"(11)

ابن خلدون کے مطابق قوموں کے کردار و عادات، اخلاقیات، انقلابی ادوار، تعلیم، اقدار، معیشت اور دیگر تمام پہلوؤں کو سامنے رکھتے ہوئے تاریخ کا مطالعہ کرنا چاہیے۔

"ایک اور پوشیدہ غلطی جو تاریخ میں سرزد ہوتی ہے یہ ہے کہ امتداد زمانہ اور مرور ایام سے قوموں اور قبائل کے جو حالات ردوبدل کا شکار ہوتے ہیں ان سے غفلت و بے اعتنائی برتی جاتی ہے اور یہ تبدیلی چونکہ عرصہ دراز کے بعد وقوع پذیر ہوتی ہے اس لیے یہ گویا ایسی بیماری ہے جس کو شاذ و نادر ہی لوگ جانتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ اہل عالم، اور قوموں کے حالات و عادات و مذاہب ایک نہج و وطیرہ پر نہیں چلتے بلکہ اختلافات ایام و زمانہ کے ساتھ ساتھ وہ بھی ایک حالت سے دوسری حالت میں بدلتے رہتے ہیں جس طرح لوگ اور آبادیاں ایک حالت پر برقرار نہیں رہتیں۔ اس طرح سطح زمین، زمانہ اور سلطنتوں کو بھی ثبات و قرار نہیں۔ اللہ کی یہی عادت بندوں میں جاری ہے"(12)

ابن خلدون کے خیال میں تاریخ میں صحیح اور غلط شامل ہونے کا امکان ہوتا ہے اسی لیے تاریخی واقعات کو تنقیدی نگاہ سے دیکھنا اور صداقت کے معیار پر جانچنے کے بعد قبول کرنا یا اس کا رد کر دینا ضروری ہوتا ہے ابن خلدون نے تاریخ میں غلطیوں کے کچھ اسباب بتائے ہیں ان کے بارے میں ڈاکٹر نصیر احمد ناصر لکھتے ہیں:

"اول: مذاہب یا مکاتب فکر اور آراء میں اختلاف
انسان کی عقل و فکر کی جہت صالحہ ہو تو وہ جو بات سنتا یا پڑھتا ہے تو اس کی تحقیق کرتا ہے۔ اگر ذہن عصبیت مذہبی یا خود پسندی کی بیماری میں مبتلا ہو تو اس خبر کو فوراً تسلیم کر لیتا ہے جو اس کی رائے یا مذہب کے موافق ہو۔ یہ ہماری اسے تحقیق کرنے سے باز رکھتی ہے، اور وہ جھوٹی خبر کو قبول کر کے غلطی کا شکار ہو جاتا ہے اور اُسے بلا تامل نقل کر لیتا ہے۔
دوم: راویوں اور تاریخ نویسوں پر کورانہ اعتماد
جب یہ پہلے سے تسلیم کر لیا جائے کہ راوی یا نقل کرنے والے ثقہ ہیں اور غلط بیانی اُن کے شایان شان نہیں تو پھر جرح و تعدیل پر اُن کے احوال و اخبار نہیں جانچے جاتے۔
سوم: مقاصد سے تغافل

اکثر راوی اپنی دیکھی یا سنی ہوئی خبروں یا واقعات کے اغراض و مقاصد سے آگاہ نہیں ہوتے اور اپنے گمان کی بناء پر روایت کر دیتے ہیں۔ اس لیے ان سے غلطی سرزد ہو جاتی ہے۔

چہارم: وہم صداقت

راویوں سے متعلق اس وہم کا شکار ہو جانا کہ مستند ہے ان کا فرمایا ہوا۔ یہ وہم کثیر الوقوع اور عام ہے۔ اس وہم کے متعدد عوامل و محرکات ہیں۔ مثال کے طور پر خبروں کا خارجی واقعات سے مقابلہ و موازنہ نہیں کیا جاتا تاکہ احوال و واقعات کی تطبیق ہو جائے۔ تطبیق کی اہمیت سے تعامل جہل ہے اور اس سے بھی جعلی اور من گھڑت باتیں فروغ پا جاتی ہیں اور صحیح و غلط میں امتیاز نہیں رہتا۔ اس کے نتیجے میں سننے والا خبر یا روایت کو جوں کا توں ہی نقل کر دیتا ہے، حالانکہ وہ خبر جعلی یا موضوع ہونے کے سبب صداقت سے کوسوں دور ہوتی ہے۔

پنجم: امراء و معزز کی تعریف و ستائش کر کے ان کی خوشنودی حاصل کرنا مقصود ہو

بے ضمیر خوشامدی لوگوں کا شیوہ یہ ہوتا ہے کہ وہ بڑے لوگوں کی بڑی باتوں کو مزین کر کے پیش کرتے ہیں۔ اس طرح جھوٹی خبریں دنیا میں پھیل جاتی ہیں۔ (ایسا دورِ آمریت میں ہوتا ہے۔ چنانچہ فرعونی، ہامانی، قارونی اور آزری ادارے اپنے متعلق مزین باتوں کی تشہیر کرانے میں بڑی دلچسپی رکھتے ہیں۔ وہ فضائل کے نہیں، جھوٹی شہرت کے طلب گار ہوتے ہیں۔

ششم: معاشرے کے طبعی احوال و ظروف سے ناواقفیت

یہ سبب مذکورہ بالا پانچوں اسباب سے اہم ترین ہے۔ وجہ یہ ہے کہ زمانے کے ہر حادثے کی ذات اور احوال کی وقوع پذیری کے اعتبار سے، ایک مخصوص طبیعت ہوتی ہے، جس سے آگہی روایت سننے والے کے لیے ناگزیر ہے، کیونکہ اس سے خبر کی تحقیق میں بڑی مدد ملتی رہتی ہے، ورنہ بصورت دیگر وہ غلط روایت نقل کر دے گا۔''(13)

اقبال وہ عظیم اسلامی مفکر ہیں جنھوں نے نہ صرف قران کو سمجھا بلکہ اس کے نظریات کو دیگر علوم پر منطبق کرنے کی کوشش بھی کی اسی سلسلہ میں انھوں نے قران کریم کے تصوّرِ تاریخ کو واضح کرنے کی کوشش کی اور اس کوشش میں انھوں نے ابن خلدون کے تصوّرِ تاریخ سے بھرپور استفادہ کیا اقبال نے ابن خلدون کے افکار میں ان اجزاء کو تلاش کرنے کی کوشش کی جنھیں فکر جدید، زندگی اور کائنات کے حرکی تصوّر کی بنیاد قرار دیا جاسکتا ہے۔ اقبال کے مطابق ابن خلدون کا تصوّرِ تاریخ اسلام اور قران کے تصوّرات کے مطابق ہے۔ بلاشبہ ابن خلدون ہی وہ پہلی شخصیت ہے جس نے تاریخ نگاری میں ایک نئے طریقہ کار کی بناڈالی۔ ابن خلدون نے تاریخ کو عمرانیت کے ساتھ منسلک و منظبط کر دیا۔ اس بات پر مشرق و مغرب کے تمام محققین و فلاسفہ کا اتفاق ہے کہ ابن خلدون ہی فلسفہ تاریخ اور علم عمرانیت کا بانی ہے۔ ابن خلدون نے تاریخ کے تصوّر کی تشکیل کرتے ہوئے اس میں حرکت و تغیر کو نہایت اہمیت کا حامل قرار دیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال نے اس کے خیالات کو نہایت قابل توجہ قرار دیا اور اس بات کا اظہار کیا کہ ابن خلدون کے نظریات تاریخ اسلامی فکر سے

ماخوذ ہیں۔ اقبال ابن خلدون سے جابجا نہایت متاثر نظر آتے ہیں اور اور اکثر مقامات پر تعریف و توصیف کرتے نظر آتے ہیں۔ "اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل نو" میں اقبال جابجا ابن خلدون کے لیے رطب اللسان نظر آتے ہیں۔ آخر کیا وجہ ہے کہ اقبال نے خلدون کی اتنی تعریف کرتے ہیں اس کی وضاحت اس طرح سے کی جاسکتی ہے کہ اقبال کے مطابق اسلامی فکر کائنات کے حرکی تصوّر کا راستہ دکھانے والوں میں ابن خلدون نہایت اہمیت کا حامل ہے۔ اقبال لکھتے ہیں:

> "Thus all lines of Muslim thought converge on a dynamic conception of the universe. This view is further reinforced by Ibn Maskawaih's theory of life as an evolutionary movement, and Ibn Khaldün's view of history."(14)

اس طرح اقبال اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل نو میں یہ بات واضح کر دینا چاہتے ہیں ابن خلدون کا تصوّرِ تاریخ درحقیقت قران سے ماخوذ ہے۔ اور قران کی روح کی مکمل طور پر عکاسی کرتا ہے۔ اس کی وجہ ان کے خیال کے مطابق یہ ہے کہ کائنات کا متحرک تصوّر درحقیقت قرانی روح کے عین مطابق ہے اور ابن خلدون اسی تصوّر کی طرف لے کر جاتا ہے۔ اقبال اپنی بات کو مزید واضح کرنے کے لیے قران کی آیات سے استدلال کرتے ہیں۔ قران کے مطابق تاریخ ایام الٰہی ہے اور انسانی علم کا ایک مکمل اور بڑا ذریعہ بھی۔ قران میں بہت سے مقامات پر انسانوں کو ان کے ماضی اور حال پر سوچنے اور سمجھنے کے لیے کہا گیا ہے۔ اقبال قرآنی آیات کا حوالہ دیتے ہوئے کہتے ہیں

وَلَقَدۡ اَرۡسَلۡنَا مُوۡسٰی بِاٰیٰتِنَاۤ اَنۡ اَخۡرِجۡ قَوۡمَکَ مِنَ الظُّلُمٰتِ اِلَی النُّوۡرِ ۙ وَ ذَکِّرۡہُمۡ بِاَیّٰىمِ اللّٰہِ ؕ اِنَّ فِیۡ ذٰلِکَ لَاٰیٰتٍ لِّکُلِّ صَبَّارٍ شَکُوۡرٍ ۰۰۵ (ابراہیم ۱۴:۵)

وَ مِمَّنۡ خَلَقۡنَاۤ اُمَّۃٌ یَّہۡدُوۡنَ بِالۡحَقِّ وَ بِہٖ یَعۡدِلُوۡنَ ۰۱۸۱ وَ الَّذِیۡنَ کَذَّبُوۡا بِاٰیٰتِنَا سَنَسۡتَدۡرِجُہُمۡ مِّنۡ حَیۡثُ لَا یَعۡلَمُوۡنَ ۙ ۰۱۸۲ وَ اُمۡلِیۡ لَہُمۡ ؕ اِنَّ کَیۡدِیۡ مَتِیۡنٌ ۰۱۸۳ (الاعراف ۷:۱۸۱تا۱۸۳)

قَدۡ خَلَتۡ مِنۡ قَبۡلِکُمۡ سُنَنٌ ۙ فَسِیۡرُوۡا فِی الۡاَرۡضِ فَانۡظُرُوۡا کَیۡفَ کَانَ عَاقِبَۃُ الۡمُکَذِّبِیۡنَ ۰۱۳۷ (آل عمران ۳:۱۳۷)

اِنۡ یَّمۡسَسۡکُمۡ قَرۡحٌ فَقَدۡ مَسَّ الۡقَوۡمَ قَرۡحٌ مِّثۡلُہٗ ؕ وَ تِلۡکَ الۡاَیَّامُ نُدَاوِلُہَا بَیۡنَ النَّاسِ ۚ (آل عمران ۳:۱۴۰)

وَ لِکُلِّ اُمَّۃٍ اَجَلٌ ۚ (الاعراف ۷:۳۴)

آخری آیت تاریخی تعمیم کی ایک بہت ہی واضح مثال ہے جس میں بڑے دل نشیں انداز میں اس امکان کا اشارہ ملتا ہے کہ زندگی کی علمی تعبیر میں انسانی معاشروں کو اجسام نامی قرار دیا جاسکتا ہے چنانچہ یہ فاش غلطی ہوگی اگر سوچا جائے کہ قرآن فلسفہ تاریخ کے بنیادی اصول کا امین نہیں ہے۔ سچی بات تو یہ ہے کہ مقدمہ ابن خلدون کا سارا مرکزی تصوّر بظاہر فیضان کا نتیجہ ہے جو مصنف کو قرآن سے حاصل ہوا ہے سیرتوں کے متعلق اپنا فیصلہ صادر کرنے میں بھی وہ کچھ کم قرآن کا مرہون منت نہیں ہے۔ قوم عرب کی سیرت نگاری میں جو ایک لمبی عبارت اس نے لکھی ہے اس کی مثال ہی لے لیجیے۔ پوری کی پوری عبارت مندرجہ ذیل آیات قرآنی کے اجمال کی تفصیل ہے اس کی وضاحت کے لیے:

اَلۡاَعۡرَابُ اَشَدُّ کُفۡرًا وَّ نِفَاقًا وَّ اَجۡدَرُ اَلَّا یَعۡلَمُوۡا حُدُوۡدَ مَاۤ اَنۡزَلَ اللّٰہُ عَلٰی رَسُوۡلِہٖ ؕ وَ اللّٰہُ عَلِیۡمٌ حَکِیۡمٌ ۰۰۹۷ وَ مِنَ الۡاَعۡرَابِ مَنۡ یَّتَّخِذُ مَا یُنۡفِقُ مَغۡرَمًا وَّ یَتَرَبَّصُ بِکُمُ الدَّوَآئِرَ ؕ عَلَیۡہِمۡ دَآئِرَۃُ السَّوۡءِ ؕ وَ اللّٰہُ سَمِیۡعٌ عَلِیۡمٌ ۰۰۹۸ (التوبہ ۹:۹۷،۹۸)[15]

اس آیت کا حوالہ دینے کے بعد اقبال مزید اپنی بات کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ:

''پھر اگر قرآن پاک کو تاریخ سے اس لیے دلچسپی ہے کہ وہ علم کا ایک سرچشمہ ہے تو صرف اس حد تک نہیں کہ اس کا سلسلہ تاریخی تعمیمات سے آگے نہ ہے۔ برعکس اس کے قرآن مجید نے تاریخی تنقید کا ایک بنیادی اصول قائم کیا۔ کیونکہ بطور ایک علم، تاریخ کا دار و مدار اس بات پر ہے کہ اس کا مواد جن واقعات سے تیار کیا جاتا ہے ہمیں ان کی صحت کا یقین ہو۔ لیکن واقعات کی صحت کا انحصار آخر الامر اس بات پر ہے کہ ان کے راوی کون ہیں۔ لہٰذا تاریخی تنقید کا اصول اولین یہ ہو گا کہ ہم ان کی سیرت اور کردار کا ٹھیک ٹھیک اندازہ کر سکیں۔ بغیر اس کے یہ کیسے پتہ چلے گا کہ انھوں نے جس امر کی شہادت دی ٹھیک تھا یا غلط۔ لہٰذا قرآن پاک کا ارشاد ہے:

یٰۤ اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْۤا اِنْ جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَاٍ فَتَبَیَّنُوْۤا (الحجرات ۴۹: ۶)''(16)

اپنے تصوّرِ تاریخ کی مزید وضاحت کرتے ہوئے اقبال دو تصوّرات کو قرانی تعلیمات کی بنیاد قرار دیتے ہیں:

1- وحدت مبداء حیات:

زندگی ایک ہی نفس سے پیدا ہوئی ہے۔

2- حقیقت زمان کا ایک گہرا احساس اور زمانے میں زندگی کی مستقل اور مسلسل حرکت پذیری کا تصوّر

اقبال اس اہم تصوّر کو ابن خلدون کے تصوّرِ تاریخ کی بنیادوں میں موجود پاتے ہیں۔ ایک بار اس بات کا اظہار اس طرح سے کرتے ہیں:

''یہی زندگی اور وقت کا تصوّر ہے جو تاریخ کے بارے میں ابن خلدون کے نقطہ نظر میں دلچسپی کا بنیادی نکتہ ہے، اور فلنٹ کی تعریف کا جواز بنتا ہے کہ ''افلاطون، ارسطو اور آگسٹین اس کے ہمسر نہیں تھے اور باقی سب تو اس لائق بھی نہیں تھے کہ اس کے ساتھ ان کا تذکرہ بھی کیا جائے۔''1 میں نے اوپر جو تبصرہ کیا ہے اس سے میرا مطلب یہ نہیں ہے کہ ابن خلدون کی علمیت پر شک کیا جائے۔ جس سمت میں اسلام کی ثقافت اپنے آپ کو ظہور پذیر کر چکی ہے، اس پر غور کرتے ہوئے صرف ایک مسلمان ہی تاریخ کو ایک مسلسل، اجتماعی تحریک، اور وقت کی ایک حقیقی ناگزیر ترقی کے طور پر دیکھ سکتا تھا۔ ابن خلدون کے نظریۂ تاریخ سے دلچسپی کا باعث یہ ہے کہ ابن خلدون حرکت کا تصوّر پیش کرتا ہے۔ اس کا تصوّر اس بات کی وجہ سے لامحدود اہمیت کا حامل ہے کہ تاریخ، وقت میں ایک مسلسل تحریک کے طور پر، ایک حقیقی تخلیقی تحریک ہے نہ کہ ایسی تحریک جس کا راستہ پہلے سے طے شدہ ہے۔ ابن خلدون کوئی فلسفی نہیں تھا۔ درحقیقت وہ مابعد الطبیعیات کا بھی مخالف تھا۔'' لیکن اس کے تصوّر زماں کی نوعیت کے پیش نظر اسے برگساں کا پیش خیمہ سمجھا جا سکتا ہے۔''(17)

اقبال کے لیے ابن خلدون کا تبدیلی کی جانب رویہ باعث کشش ہے اگرچہ ابن خلدون مابعد الطبیعات کی طرف مائل نہ تھے لیکن ان کے تصوّر

زمان کی بدولت اقبال اسے برگساں کا پیش رو قرار دیتے ہیں اقبال کے مطابق یہ بات نہایت اہمیت کے حامل ہے کہ ابن خلدون کی تاریخ کے تصوّرات کے مضمرات میں یہ شامل ہے کہ تاریخ وقت سے باہر نہیں بلکہ وقت کے اندر ایک مستقل اور مسلسل حرکت کا نام ہے اور یہ حرکت تخلیقی ہے نہ کہ پہلے سے طے شدہ۔ اس ضمن میں عطیہ سید لکھتی ہیں کہ:

"اقبال کے تجزیے کے مطابق ابن خلدون اس تصوّر زماں تک اپنے علمی و تہذیبی ورثے کی بنا پر پہنچا اس ورثے میں مندرجہ ذیل عناصر شامل تھے:

(1) قرآن کا یہ تصوّر کہ تغیر حقیقت کی علامتوں میں سے ہے۔

(۲) مسلم مابعد الطبیعیات کا وقت کو معروضی سمجھنے کا رجحان۔

(۳) ابن مسکویہ کا نظریۂ ارتقائے حیات جس کے مطابق زندگی ارتقائی حرکت ہے۔

(۴) البیرونی کا تصوّر فطرت جس کے مطابق فطرت تغیر کے عمل کا نام ہے۔ یہ سب تصوّرات ابن خلدون کے ورثے کا حصہ ہیں لیکن اقبال کے نزدیک وہ اس لیے قابل ستائش ہے کہ اس نے نہ صرف اپنی تہذیب کی روح کا واضح وقوف حاصل کیا بلکہ اس کا اظہار بھی باقاعدہ منظم و مربوط انداز میں کیا۔"(18)

اقبال تشکیل جدید میں اس بات کی وضاحت کرتے نظر آتے ہیں کہ ابن خلدون کی ذہانت اور سمجھداری کے باعث قرآن کی روح جو کلی طور پر یونانیت کے منافی ہے ہمیشہ کے لیے یونانی حکمت پر غالب آگئی۔ اگرچہ بعض افراد کی خواہش یہ تھی کہ قرآن کی ترجمانی بھی فلسفہ یونان کے مطابق ہی کی جائے۔

یہ قرآنی تصور کہ رات اور دن کے پے بہ پے تواتر ہیں، حقیقت مطلقہ کی نشانی ہے جو ہر لحہ نئی شان میں جلوہ گر ہوتی ہے اسلامی مابعد الطبیعیات کا یہ رجحان کہ زمانہ کی معروضی حیثیت ہے، ابن مسکویہ کا خیال کہ زندگی ارتقائی حرکت پذیری ہے اور اخیر میں البیرونی کا تصور فطرت سے متعلق یہ واضح خیال کہ یہ تکوینی تسلسل ہے، یہ ساری باتیں مل جل کر ابن خلدون کی علمی وراثت کی اجزائے ترکیبی بن گئیں۔ اس کی علمی فضلیت کا راز اس تمدن کی حرکت پذیری کی اصلیت کی بھرپور دانائی اور باقاعدہ اظہار میں پوشیدہ ہے جس کا وہ ایک بہت ہی نامور فرزند تھا۔ اس کے عالمانہ کارنامے کی وجہ سے یونانیت کے مخالف روح قرآنی کو یونانی افکار پر فتح حاصل ہوگئی۔(19)

اقبال اشپنگلر پر کھل کر تنقید کرتے ہیں اور اور کہتے ہیں کہ اشپینگلر کا یہ سمجھنا کہ تعلیمات نبوی کے بارے میں اس کا نظریۂ اسلام پر منطبق ہو سکتا ہے تو یہ صرف اس کی غلط فہمی ہے۔ اقبال کے مطابق اشپنگلر نے اس بات کو سمجھنے کی بالکل کوشش نہ کی کہ اسلام بطور ایک مذہبی تحریک کیا تعلیمات دیتا ہے اور ان تعلیمات سے تہذیب و تمدن کی دنیا میں کیا تبدیلیاں وقوع پذیر ہوتی ہیں اشپنگلر کا اصل مقصد یہ بات ثابت کرنا ہے کہ یونانیت کی مخالفت کرنا یورپی تہذیب کی اپنی ذہانت کا نتیجہ ہے نہ کہ یہ ان اثرات کی بدولت ہے جو اس نے اسلامی تہذیب سے اخذ کیے۔ اشپنگلر کا کہنا تھا اسلامی تہذیب خالصتاً مجوسی الاصل ہے، اقبال نے اس بات کو واضح کیا کہ اگر آج یورپی فکر بھی یونانی روش کے خلاف ہے تو اس کی ابتدا مسلم بغاوت سے ہی ہوئی جو انھوں نے یونانیت کے خلاف شروع کی تھی۔ تاہم اشپنگلر اس حقیقت کو تسلیم کرنے سے عاری ہے اس کی وجہ اس کا یہ خیال ہے کہ اس طرح سے اس کے تصوّر تہذیب کے بارے میں تمام دعوے باطل ثابت ہو جائیں گے۔ اشپنگلر نے یہ بات ثابت کرنے کی کوشش کی کہ اسلامی تہذیب درحقیقت مجوسی الاصل ہے۔ مجوسی مذاہب سے

مراد اشپنگلر کی یہودیت، مسیحیت، زرتشتیت اور اسلام پر مشتمل مجموعہ ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ اگرچہ گزشتہ کچھ صدیوں میں اسلام کو مجوسیت کے زیر اثر دکھانے کی کوشش کی گئی تاہم اس بات کا اظہار کرتے ہیں کہ ابن خلدون نے تاریخ کا جو تصوّر پیش کیا وہ سراسر اسلامی تصوّر تھا اور قران کے نظریات کا مکمل طور پر عکاس بھی اور ابن خلدون نے ثابت کر دیا کہ اسلام میں یونانی یا کسی قسم کے غیر اسلامی تصوّرات کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

ابن خلدون نے اپنے تصور تاریخ کی اصلیت کے مد نظر اس رویہ کی بھرپور تنقید کی ہے اور اسلام میں اس خیال کی الہامی حیثیت کے دعوی کی بنیاد ہی اس نے منہدم کر ڈالی تھی۔ اور اس طرح کے نظریات جو مجوسیوں کے زیر اثر مسلمانوں میں سر اٹھا رہے تھے ابن خلدون نے ثابت کیا کہ ان کی اسلام میں کوئی حیثیت نہیں۔[20]

اقبال ابن خلدون کی عظمت کا احساس دلاتے ہوئے بتاتے ہیں کہ ابن خلدون وہ پہلا شخص تھا جو جدید سائنسی تاریخ کا بانی ہے اور ابن خلدون ہی تھا جس نے تاریخ میں پہلی بار تاریخ کی علمی تعبیر پیش کی اور سب سے بڑھ کر اہم بات یہ ہے کہ ابن خلدون نے تاریخ کے عمل کو قرآن کے تابع کرنے میں میں نہایت اہم کردار ادا کیا اور کوشش کی کہ تاریخ کو قرآن کریم کے نظریات کی روشنی میں سمجھا جائے۔ اقبال ابن خلدون کی تعریف اس حوالے سے بھی کرتے ہیں کہ وہ پہلا شخص تھا جس نے تاریخ کو عمرانی اور نفسیاتی علوم کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کی اور اس کی اس کاوشوں کو مغربی مفکرین اور فلاسفہ نے بھی تسلیم کیا۔ اس کی عظمت کا مقابلہ آج تک کوئی نہیں کر سکا۔ اقبال اپنے پہلے خطبے میں پروفیسر میکڈونلڈ کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں

> Ibn Khaldun "had some most interesting psychological ideas, and that he would probably have been in close sympathy with Mr. William James's Varieties of Religious Experience."[21]

ابن خلدون کے کچھ نفسیاتی افکار انتہائی دلچسپ تھے، اور یہ کہ وہ اگر زندہ ہوتے تو شاید مسٹر ولیم جیمز کے مختلف قسم کے مذہبی تجربات کو اپنے خیالات کے مطابق سمجھتا۔

اقبال ابن خلدون کی عظمت کے دلی طور پر قائل تھے اور اس کا اظہار مختلف مواقع پر انھوں نے کیا۔ "تشکیل جدید" میں اس بارے میں کہتے ہیں کہ حقیقت زمان کا ایک گہرا شعور اور زمانے میں زندگی کی مسلسل حرکت پذیری کا تصور حیات و زمان کا یہی تصور ہے جو ابن خلدون کے نظریہ تاریخ کی دلچسپی کا مخصوص نقطہ ہے۔ اسی بناء پر اس کی تعریف میں فلنٹ کا یہ کہنا حق بجانب ہے کہ افلاطون، ارسطو اور آگسٹائن اس کے ہمسر نہیں تھے اور باقی دوسرے تو اس لائق بھی نہیں کہ ان کا نام اس کے نام کے ساتھ لیا جا سکے۔[22]

ابن خلدون کا نظریۂ عصبیت

> "عصبیت کا لفظ "عصب" اور "عصبہ" سے ماخوذ ہے۔ جس کے معنی "باندھنا" ہیں۔ اس وجہ سے عربی زبان میں کسی گروہ کو "عصابتوں"، "عصبتوں" اور "عصابتون" کہا جاتا ہے۔ لفظ کا قرآنی ماخذ "عصبہ" ہے اور اس کو گروہ بندی یا کسی گروہ کی نوعیت و فطرت کے لیے استعمال کیا جاتا رہا ہے۔"[23]

> "عمومی طور پر عصبیت سے مراد کسی شخص کا اپنے متعلقہ گروہ کی بلا سوچے سمجھے حمایت کرنا لیا جاتا ہے اور اس معنی میں اسلام میں عصبیت کی مذمت کی گئی ہے۔ جدید علماء معاشریات، تاریخ اور سیاسیات نے ابن خلدون کے نظریۂ عصبیت کی مختلف متضاد پیرائیوں میں تشریح کی ہے جو نہ صرف اس لفظ سے منسلک ایک وسیع اور ہمہ جہتی اخلاقی نظام کی نشاندہی کرتے ہیں بلکہ اس کی اہمیت کو بھی واضح کرتے ہیں۔"[24]

بہت سے مسلمان فلاسفہ نے بھی "عصبیت" کا لفظ استعمال کیا ہے، ان کے مطابق اس کی تعریف اس طرح سے ہے:

طبری نے عصبیت کو "قبائلی انتشار" کے لیے استعمال کیا ہے۔[25] ابن اثیر نے عصبیت کو کسی گروہ کی طرف سے "طالبان مدد کی امداد" کے معنی میں استعمال کیا ہے۔[26] ابن خلدون کے ہم عصر ابن خطیب نے لفظ عصبیت کو "حب الوطنی" کے معنی واضح کرنے کے لیے بیان کیا ہے۔[27] المبشر نے اپنی کتاب "مختار الحکم" اور یاقوت نے اپنی کتاب "ارشاد" میں اس کو حب الوطنی ہی کے مفہوم میں واضح کیا ہے۔[28] روز نتھل کے مطابق ابن خلون سے پہلے "الطہر" نے بھی عصبیت کا لفظ استعمال کیا تھا اور اس کو اس مفہوم میں بیان کیا تھا: "عصبیت کا معنی: کسی کی مدد کرنا جب وہ مدد کا طلبگار ہو۔"[29]

مختلف فلاسفہ اور حکماء کی عصبیت کی یہ تشریحات مختلف مفہوم واضح کرتی ہیں۔ تاہم یہ بات واضح ہے اور بنیادی طور پر سب مفاہیم میں موجود ہے کہ عصبیت بہر حال ایک انفرادی جذبہ نہیں ہے بلکہ ایک اجتماعی جذبہ ہے۔ اس میں ذاتی مفادات یا مفاد شخصی کی بجائے اجتماعی مفاد پر سب مفکرین متفق ہیں۔ اگرچہ کچھ مفکرین قبیلے کا مفاد، کچھ گروہ کا مفاد، کچھ قوم کا مفاد اور کچھ اس کو عمومی "عوامی فہم و فراست" سے تعبیر کرتے ہیں۔

ابن خلدون کا نظریۂ عصبیت

"اس لفظ کی شہرت ابن خلدون کی مرہون منت ہے، جس نے اسے ایک نئے معنی دیے اور ایک نیا تصوّر عصبیت قائم کر کے اس پر اپنے فلسفۂ تاریخ کی بنیاد رکھی اور اسی پر اپنا نظریۂ سلطنت قائم کیا۔ ابن خلدون کے نزدیک عصبیۃ اجتماع انسانی کا بنیادی رابطہ اور تاریخ کی بنیادی قوت محرکہ ہے۔ اسی وجہ سے de Slane نے اس کا ترجمہ esprit de corps اور کریمر Kreimer نے Gemeinsion بلکہ Nationalitatsidee بھی کیا ہے۔ مگر اس طرح یہ عصر حاضر کی اصطلاح کے بہت زیادہ قریب ہو جاتا ہے، جس کی کوئی وجہ جواز معلوم نہیں ہوتی۔ اس تصوّر کی پہلی بنیاد بلاشبہہ طبیعت یا فطرت پر ہے، اس لحاظ سے کہ عصبیۃ کا احساس اپنی سادہ ترین شکل میں قبیلے کی باہمی نسلی قرابت سے پیدا ہوتا ہے (نسب التحام) مگر اس نسلی تصوّر سے جو پیچیدگی پیدا ہوئی اس کا تدارک خود قدیم عرب میں ارتباط باہمی کے ایک اور دستور سے کر لیا گیا تھا، جسے ولاء کہتے ہیں اور اسی کو ابن خلدون نے ایک مؤثر عصبیۃ قائم کرنے کے سلسلے میں بڑی اہمیت دی ہے۔ عصبیۃ کی بنیاد خواہ خون کے رشتے پر ہو، یا معاشرے کے کسی اور تعلق پر، ابن خلدون کے نزدیک وہ ایک ایسی قوت ہے جو انسانی گروہوں کو اپنی ہستی منوانے، دوسروں سے سبقت لے جانے اور حکومتیں، شاہی خاندان اور سلطنتیں قائم کرنے پر ابھارتی ہے۔ اس اصول کی صحت اول تو خود عرب کی تاریخ، دور اسلام و قبل اسلام جانچی گئی ہے اور اس کے بعد بربر اور اسلام اختیار کرنے والی دوسری قوموں کی تاریخوں سے بھی۔ مثال کے طور پر عرب مملکت، قریش، بالخصوص بنو عبد مناف، کی عصبیت کی پیداوار ہے۔ بہر کیف ملک ہاتھ لگ جائے تو حکمران گروہ میں اپنے آپ کو طبعی عصبیت سے، جس پر اس کی بنیاد قائم ہوئی تھی علحدہ کرنے کا رجحان پیدا ہو جاتا ہے اور اس کی جگہ اور قوتیں لے لیتی ہیں، جو آگے چل کر اس گروہ کی مطلق العنانی کا ذریعہ بن جاتی ہیں۔ ابن خلدون کا اس طرح ایک غیر مذہبی قوت کو تاریخ کی محرکہ قوت کے طور پر تسلیم کر لینا ایک غیر معمولی بات ہے۔ اس کی وجہ سے ابن خلدون کو اسلامی تاریخ و تمدن کے روایتی نظریے سے مفاہمت کرنے کے نازک مسائل سے دوچار ہونا پڑا، جن کی وہ پورے عقیدے سے تائید و حمایت کرتا تھا۔ دونوں نظریوں میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی اسی کوشش نے، جو مقدمہ کے چند صفحات میں نمایاں ہے، اسے اپنے اس بے لاگ نظریے کا زیادہ گہرا مطالعہ کرنے اور مکمل طور پر مربوط و واضح کرنے سے باز رکھا۔"[30]

عصبیت در حقیقت ابن خلدون کے بنیادی نظریات میں سے ایک نظریہ ہے جس کی بنیاد پر اس نے اپنے فلسفہ کی بنیاد رکھی اس کے بارے میں محمد لطفی جمعہ اپنی کتاب "تاریخ فلاسفۃ الاسلام" میں لکھتے ہیں:

> "عصبیت ایک ایسی شے ہے جو قبیلے کو الفت و محبت پر مجبور کرتی ہے اور انھیں اتحاد اتفاق و مشترک مصالح کی مدافعت کا سبق سکھاتی ہے۔ دو امور عصبیت میں قوت پیدا کرتے ہیں ایک عزت و عادت کا احترام، دوسرے جنگ و مدافعت کی دائمی حاجت۔ اس کے بعد اس نے قبیلے اور اس کی تکوین سے بحث کی ہے۔ اور کہتا ہے کہ ہر قبیلہ چوتھی پشت میں اپنی اعلیٰ صفات کو مفقود کر دیتا ہے۔ قبائل اسی وقت تک قوی رہتے ہیں جب تک کہ وہ اپنی قوت و عصبیت کی مخالفت کرتے ہیں۔ آگے چل کہ وہ کہتا ہے کہ خون کی صفائی اور جنس کی پاکیزگی دو اصولی شرائط ہیں جن کے بغیر نہ کوئی قبیلہ قوت حاصل کر سکتا ہے اور نہ اپنے اندر عصبیت باقی رکھ سکتا ہے۔ مختصر یہ کہ عصبیت ہی پر قبیلے کی بنیاد ہے اور اسی کے ذریعے اس کی قوت بر قرار رہتی ہے۔ اس کے بغیر نہ وہ زندہ رہ سکتا ہے اور نہ دشمن کا مقابلہ کر سکتا ہے۔ صرف عصبیت رکھنے والے قبائل ہی فتح مندی و کامیابی حاصل کر سکتے ہیں۔"(31)

ابن خلدون کے مطابق عصبیت کا مطلب خاندان میں گروہ بندی ہے اور یہ بدوی قبائل کی خصوصیت ہے۔ ابن خلدون جب تہذیبوں کے عروج و زوال میں کردار ادا کرنے والے شخص پر عصبیت کی شرط عائد کرتا ہے اور انھیں اہل عصبیت کے طور پر مخاطب کرتا ہے تو واضح ہو جاتا ہے کہ اس کے نزدیک ایسے صاحب کردار شخص کی یہ خصوصیت ہو کہ وہ اجتماعی مفادات کو نہ صرف مد نظر رکھے بلکہ اجتماع کو اپنے عمل میں بھی شریک کرے۔ ذاتی مفاد کو مد نظر نہ رکھے اور گروہ قوم قبیلے اور معاشرے کی بہتری اور فلاح کے لیے کام کرنے اور انھی کی برتری کو اولیت دے۔

اگر کسی قبیلے پر کوئی ظلم کرے تو خود اس قبیلے کے نڈر اور بہادر اور اس کے قریبی رشتہ دار باہم مل کر حفاظت کرتے ہیں اور اس ظلم کو مٹا دیتے ہیں اور یہ سب اسی وقت تک ممکن ہے کہ وہ قبیلہ ایک عصبیت کی طاقت رکھتا ہو اور سب ایک ہی نسل کے افراد ہوں تا کہ قبیلہ کی قوت اور شان و شوکت میں اضافہ کر سکیں۔(32)

ابن خلدون کے مطابق خوف اور سماجی استحکام انسان کو اس قابل کرتا ہے کہ وہ اپنا اعزا و اقارب سے ہمدردی کرے اور مشکل وقت میں ان کی مدد کرے۔ ہر خاندان اور قبیلہ خاندانی بندشوں کا پابند ہوتا ہے۔ ابن خلدون کے مطابق بدوی قبائل جو صحراؤں میں رہتے ہیں اور نسلی عصبیت کی وجہ سے دشمنوں کا بھرپور مقابلہ کرتے ہیں۔ ہر قبیلہ میں ان کے نسب کی وجہ سے جو عصبیت پیدا ہوتی ہے وہ بہت مضبوط ہوتی ہے۔

> "عصبیت دو طرح کی ہوئی، ایک عام ایک خاص، خاص کے لحاظ سے وہ آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ ایک جان دو قالب ہوتے ہیں اور عام عصبیت کی رو سے وہ ساری قوم و قبیلہ سے جڑے ہوئے ہوتے ہیں اور ایسے ہی خیر خواہی و ہمدردی ہر دو عصبیتوں کا تقاضا ہے۔ مگر نسب خاص سے جو عصبیت پیدا ہو وہ رشتہ کے قریب ہونے کی وجہ سے زیادہ موثر ہوتی ہے۔"(33)

ڈاکٹر طٰہٰ حسین اپنی کتاب ''ابن خلدون'' میں عصبیت کے بارے میں اظہار رائے اس طرح سے کرتے ہیں:

''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 محسوس کرتی ہے۔ جیسا کہ ہر مجتمع اس کا احساس رکھتا ہو۔ اور قبیلہ کی اسی قائم کردہ حکومت میں ہم کو اُس کے خاصہ جوہری کی جستجو کرنی چاہیے۔ کیونکہ یہی خاصہ اس کی تائید کرتا ہے۔ اس کی جانب سے مدافعت کرتا ہے۔ اُس کو فتح کرنے پر آمادہ کرتا ہے اور اس کو ایک جدید شکل اختیار کرنے پر ابھارتا ہے۔ اسی خاصہ کا نام ''عصبیت'' ہے۔''(34)

اپنی کتاب مقدمہ میں ابن خلدون عصبیت کی مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں جب تہذیب کا ارتقا ہوتا ہے تو بدویانہ عصبیت کمزور پڑ جاتی ہے۔ لوگ آرام طلب ہو جاتے ہیں اور ان کی آرام طلبی کی وجہ سے ان کی عصبیت کی جگہ شہری عصبیت لے لیتی ہے۔

''عصبیت اور اس کے لوازم شجاعت و دلیری سے ہی حاصل ہو سکتے ہیں عموماً یہ سب خصائل بدویت کے ساتھ مخصوص ہیں۔ نتیجہ یہ نکلا کہ سلطنت کی ابتدا بدویت سے ہوتی ہے۔ پھر عنان حکومت جب ہاتھ میں آتی ہے تو خوشحالی کا دروازہ کھلتا ہے۔ فراخ حالی پیدا ہوتی ہے اور شہریت دراصل نام ہے خوشحالی کے طرح طرح کے طریقوں کا اور گوناگوں صنعتوں اور کاریگروں کا۔ جس سے کھانے پینے، لباس، پوشاک، مکانات اور رہائش گاہیں، فرش فروش اور عمارات و منازل وغیرہ کے طور طریقے نکالے اور ایجاد کیئے جاتے ہیں ..... جیسے جیسے لوگوں کی خواہشات ان کے مذاق، ان کے حالات تعیش بدلتے جاتے ہیں ان کی عادتیں رنگ پلٹتی جاتی ہیں، ویسے ہی ملک میں نئی صنعتوں کا چرچا اور رواج ہوتا ہے پس بدویت پر شہریت کا رنگ چڑھتا ہے۔''(35)

ابن خلدون کے مطابق عصبیت نہ صرف ایک مثبت پہلو ہے بلکہ یہ قوموں کی بقا کے لیے لازمی امر ہے:

''ملک و سلطنت عصبیت کا ایک طبعی نتیجہ ہے جس میں اختیار کو کوئی دخل نہیں۔ عصبیت کا خود وجود اس کا متقاضی ہے..... تو گویا عصبیت قوم کی بقا کے لیے لازمی امر ہے۔ اور اسی سے اللہ تعالیٰ کے حکم و احکام دنیا میں تکمیل کو پہنچتے ہیں۔''(36)

اینڈرسن لکھتا ہے کہ ابن خلدون کا نظریۂ عصبیت اجتماعی فکر اور مشترکہ مفادات سے بڑھ کر بہت آگے کی کوئی چیز ہے۔

''عصبیت کے ذریعے ابن خلدون نے سماجی ربط و اتصال کے فلسفہ کو تاریخی شواہد و دلائل کے ذریعہ واضح کیا ہے اس کا موضوع خاص یہ ہے کہ وہ کیا چیز ہے جو انسانوں کو ایک سماجی گروہ کی صورت میں مجتمع رکھتی ہے۔ وہ کیا شے ہے جو معاشرتی اقدار کو قبول کرنے اور اس سے بڑھ کر افراد کو ذاتی مفادات کو پس پشت ڈال کر ان اقدار اور رواج کا مطیع بناتی ہے۔ وہ کیا حقیقت ہے جو انھیں کسی خاص فرد کی قیادت میں اجتماعی فکر اور مشترکہ مفادات کے دھارے میں ڈالتی ہے اور

پھر اپنی اجتماعی مقاصد کو ہر شخص کا انفرادی مطمح نظر بھی بنا دیتی ہے۔ ابن خلدون کے پاس اس کا ایک ہی جواب ہے اور وہ ہے عصبیت، جو اسے گروہی نظم زندگی میں کار فرما نظر آتی ہے۔ لیکن اگر ہم اس نظریہ کا بنظر غائر مطالعہ کریں تو عقدہ کھلتا ہے کہ عصبیت اس اجتماع اور نظم حیات کی وجہ نہیں بلکہ اس سے بڑھ کر کچھ اور ہے۔"(37)

اقبال کا نظریۂ عصبیت

اقبال کی نثر کا مطالعہ کرنے سے ہمیں بیشتر مقامات پر عصبیت کے بارے میں اقبال کے نظریات کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے۔ اقبال عصبیت کے بارے میں ایک واضح تصوّر رکھتے ہیں اور اس کا اظہار کھل کر کرتے ہیں۔

"اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی کے تحفظ کے لیے حیات کی تمام صورتوں کو کم و بیش "عصبیت" اختیار کرنی پڑتی ہے۔ اور ایسا ہی کرنا چاہیے۔"(38)

اقبال کے مطابق ملت اسلامیہ کا انحصار قبیلہ، نسل، رنگ پر نہیں بلکہ مذہب پر ہے۔ اس کی اساس مختلف ہے علامہ اقبال کے نزدیک ملتِ اسلامیہ کی بنیاد دو ارکان پر ہے۔ ایک توحید اور دوسرا نبوت۔ یہی ارکان ملت اسلامیہ کی عصبیت کو مضبوط کرتے ہیں۔ شذرات فکر اقبال میں اقبال کہتے ہیں کہ دیگر اقوام اگر ہم پر عصبیت کا الزام لگاتی ہیں تو ہم اس عصبیت میں حق بجانب ہیں۔

ہم پر عصبیت کا الزام مختلف اقوام کی طرف سے لگایا جاتا ہے مجھے یہ الزام ماننے میں کوئی عار نہیں میں تو یہ کہتا ہوں کہ ہماری عصبیت میں ہم حق پر ہیں حیاتیات کی زبان میں اصول فردیت، فرد واحد کی بقا اور باہم مل جل کر رہنا کے علاوہ عصبیت کی اور کیا تعریف ہو سکتی ہے۔(39)

شذرات میں ہی ایک اور جگہ پر ارشاد فرماتے ہیں:

زندگی اور کائنات کے ایک خاص نظریہ کے بارے میں ایک قسم کا ذہنی سمجھوتا ہمارا ایک نقطہ نظر ہے۔ اب اگر مذہب پر تنقید ہماری عصبیت کو ہوا دیتی ہے تو میں سمجھتا ہوں۔ کہ اس معاملے میں ہم انگریزوں کی طرح درست ہیں جس کی تہذیب کو چیلنج کیا جائے۔ احساس کی نوعیت دونوں صورتوں میں ایک سی ہے، حالانکہ اس کا تعلق مختلف اشیاء سے ہے۔ عصبیت مذہبی حب الوطنی ہے اور حب الوطنی قومی عصبیت ہے۔(40)

محمد طارق غازی خودی اور عصبیت کا موازنہ کرتے ہیں اور موازنہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"ابن خلدون نے جن ابواب میں عصبیت کا تذکرہ کیا ہے وہاں ظاہر یہ ہوتا ہے کہ اس سے ان کی مراد خاندانی ربط ہے لیکن جب وہ اس کے وسیع تر سیاسی و عمرانی امور کو واضح کرتے ہیں تو یہ عصبیت آبائیت (AGNAISM) سے بلند ہو جاتی ہے اور یہی ابن خلدون کا منشاء بھی ہے جو اقبال کے یہاں بے خودی کے رموز کی صورت میں آتا ہے۔ پھر جس طرح اساسی طور پر ابن خلدون عصبیت کو ایک کلیہ کے طور پر پیش کرتے ہیں اقبال اسے خودی کا نام دیتے ہیں۔ گویا کہ دونوں کے نزدیک اس سے ایک ہی مراد ہے۔"(41)

اسی طرح ہم جب اقبال کے ہاں خودی اور اس کی بے خودی کا تصوّر دیکھتے ہیں تو وہ ہمیں ابن خلدون کے نظریۂ عصبیت سے مماثل نظر آتا ہے۔ محمد طارق غازی اس کے بارے میں لکھتے ہیں:

"ابن خلدون کا نظریۂ عصبیت اقبال کے نظریۂ خودی سے صرف معاشرہ اور فرد کی تعریف میں مختلف ہے۔ البتہ فلسفیانہ تعریف میں ایک ہی کائناتی انسانی تحریک کے اجتماعی اور انفرادی نقاط آغاز ہیں۔"(42)

اقبال خودی کی اہمیت کو واضح کرتے ہوئے دیباچہ سرار خودی میں لکھتے ہیں کہ خودی ایک پراسرار شے ہے جو فطرت انسانی کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بندی کرتی ہے:

"یہ وحدت وجدانی یا شعور کا روشن نقطہ جس سے تمام انسانی تخیلات و جذبات و تمنیات مستنیر ہوتے ہیں۔ یہ پراسرار شے جو فطرت انسانی کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بند ہے۔ یہ "خودی" یا "انا" یا میں۔ جو اپنے عمل کی رو سے ظاہر اور اپنی حقیقت کی رو سے مضمر ہے۔ جو تمام مشاہدات کی خالق ہے۔"(43)

ابن خلدون کے نظریۂ عصبیت کی طرح اقبال کے نظریۂ خودی کو "سوال" اور "نفی خودی" کمزور کرتے ہیں۔ علامہ اقبال کے نزدیک سوال خودی کو کمزور کرنے کا سبب بنتا ہے اور اس کے سبب وہ قوم جو شیروں سے خراج وصول کرتی تھی اب افلاس اور ناداری کی وجہ سے دوسروں کے آگے دست سوال دراز کرنے لگی ہے۔ اور اس سے ان کی عزتِ نفس اور اعتماد ذات کے احساسات تباہ ہو گئے ہیں اور خودی کا شیرازہ بکھر گیا ہے:

از سوال آشفتہ اجزائے خودی
بے تجلی نخل سینائے خودی
از سوال افلاس گردد خوار تر
از گرائی گریہ گردد نادار تر(44)

اقبال نے رموز بے خودی میں اجتماعی خودی کا ذکر کیا ہے ان کے نزدیک اگر افراد اپنی تمام صلاحتوں کو اجتماعی خیر و بہبود کے لیے وقف کر دیں تو اس سے جماعت یا ملت کو استحکام ہوتا ہے۔ اس اجتماعی خودی سے عصبیت کو سمجھنا زیادہ آسان ہے۔ علامہ اقبال بعض اوقات جماعت کو ملت یا وطن بھی کہتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ:

وطن صرف ایک جغرافیائی اصطلاح ہے اور اس لیے اسلام سے مختلف الرائے نہیں ہے..... لیکن عصری سیاسی ادب میں..... وطن کا معنی محض جغرافیائی نہیں بلکہ ایک اصول ہے۔ اجتماعی انسانیت کا ایک قانون ہے۔ اس لیے جب "وطن" کے لفظ کو سیاسی تصور کے طور پر سمجھنے کی کوشش کی جائے تو یہ اسلام سے متصادم نظر آتا ہے۔(45)

اقبال واضح طور پر پیغام دیتے ہیں کہ ملت اسلامیہ کو اپنی خودی سے روشناس ہونا چاہیے وہ مسلمانوں کو تلقین کرتے ہیں کہ رنگ و خون کے امتیاز کو ختم کر دیں اور ایک ملت بن جائیں:

بتان رنگ و خوں کو توڑ کر ملت میں گم ہو جا
نہ تورانی رہے باقی، نہ ایرانی نہ افغانی(46)

فرد قائم ربط ملت سے ہے، تنہا کچھ نہیں
موج ہے دریا میں، اور بیرون دریا کچھ نہیں(47)

فرد میگیرد ز ملت احترام

ملت از افراد می باید نظام
فرد تا اندر جماعت گم شود
قطرۂ وسعت طلب قلزم شود(48)

اس طرح اقبال ملت اسلامیہ کو اپنے اجتماعی خودی اور عصبیت بیدار کرنے کا راستہ دکھاتے ہیں ان کے مطابق اگر مسلمانوں کی خودی بیدار ہو جائے تو اج پھر سے وہ اپنا کھویا ہوا مقام حاصل کر لیں گے۔ اگرچہ خطبات اقبال میں ابن خلدون کے نظریۂ عصبیت کے بارے میں اقبال کی کوئی بحث نہیں ملتی۔ تاہم اقبال کے ہاں عصبیت کا ایک واضح تصوّر پایا جاتا ہے اور ان کی خودی دراصل عصبیت کا ہی دوسرا نام ہے۔ خودی کو استحکام پہنچانے والے اور کمزور کرنے والے عناصر تقریباوہی ہیں جو کہ ابن خلدون کے ہاں عصبیت کو تقویت دیتے ہیں اور کمزور کرتے ہیں۔ تاہم اقبال کے ہاں عصبیت کا تصور قبیلہ، رنگ، نسل، زبان، وطنیت جیسے تصورات سے بھی بڑھ کر توحید اور نبوت پر ہے۔ یہ ایک ایسی عصبیت ہے جس کی خاطر ہر مسلمان اپنی جان کی بازی لگانے سے بھی دریغ نہیں کرتا اور ان نظریات پر آنچ نہیں آنے دیتا۔ اور توحید اور نبوت ہی ملتِ اسلامیہ کی عصبیت میں مضبوطی پیدا کرتے ہیں۔ اقبال کے نظریات خودی اور بے خودی بھی عصبیت کے نظریہ کے بہترین عکاس ہیں۔ ابن خلدون کا نظریہ عصبیت اقبال کے نظریۂ خودی سے فرد اور معاشرہ کی تعریف میں تھوڑا مختلف نظر آتا ہے تاہم کُلی طور پر دونوں کا مطمح نظر ایک ہی ہے۔

ابن خلدون کے نظریۂ عصبیت کا مطالعہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ انہوں نے قوموں کے عروج و زوال میں اجتماعی اتحاد، باہمی وفاداری اور مشترکہ مقصد کو بنیادی قوت قرار دیا۔ ان کے نزدیک عصبیت محض قبائلی تعصب نہیں بلکہ وہ اجتماعی طاقت ہے جو افراد کو ایک نصب العین پر جمع کر کے ریاست اور تہذیب کی تعمیر کرتی ہے۔ جب یہ قوت کمزور پڑتی ہے تو قومیں زوال کا شکار ہو جاتی ہیں۔ علامہ اقبال نے اسی تصور کو زیادہ بلند اور روحانی سطح پر خودی اور ملت کے نظریے میں پیش کیا۔ اقبال کے نزدیک مسلمانوں کی اصل عصبیت نسل، زبان یا وطن نہیں بلکہ توحید، نبوت اور مشترکہ دینی شعور ہے۔ اس تقابلی مطالعے سے واضح ہوتا ہے کہ ابن خلدون نے اجتماعی نظم کی مادی و سماجی بنیاد بیان کی، جبکہ اقبال نے اسے فکری، اخلاقی اور روحانی طاقت میں تبدیل کیا۔ دونوں مفکرین اس امر پر متفق دکھائی دیتے ہیں کہ منتشر قومیں ترقی نہیں کر سکتیں۔ موجودہ دور میں یہ افکار یاد دلاتے ہیں کہ اتحاد، خود اعتمادی اور اجتماعی شعور ہی قوموں کی اصل قوت ہیں۔ یہی ان نظریات کی دائمی اہمیت ہے۔

ابن خلدون کا نظریۂ نبوت

''اردو دائرہ معارف اسلامیہ'' میں نبی کی تعریف اس طرح سے بیان کی گئی ہے:

> ''نبی: (جمع: انبیاء)؛ اللہ تعالیٰ کی طرف. بذریعہ وحی غیب کی خبریں دینے والا۔ نبی سے اشرف المخلوقات اور بلند مرتبہ انسان ہوتا ہے۔ ایسا برگزیدہ انسان جسے اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں سے منصب نبوت کے لیے منتخب فرما کر تبلیغ دین کے لیے کسی قوم یا آبادی کی طرف پیغمبر بنا کر بھیج دے اور اپنے اس برگزیدہ بندے کو ارسلناک الی قوم یا اِلَی النَّاسِ جَمِیعاً یا اسی قسم کے اور الفاظ سے مخاطب فرمائے جس سے یہ واضح ہو کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اس بندے کو منصب نبوت پر فائز فرمایا ہے۔ رسول اور نبی میں تھوڑا سا فرق ہے: والرسول أخص من النبی، یعنی رسول کو

نبی پر خصوصیت حاصل ہوتی ہے - ہر رسول نبی ہوتا ہے لیکن ہر نبی رسول نہیں ہوتا۔ نبی اللہ تعالیٰ سے احکام یا خبریں پاکر ان کو عوام الناس تک پہنچا دیتا ہے۔ نبی کا ایک مفہوم واضح اور روشن طریق اور راہ ہدایت بیان کیا جاتا ہے۔ اس لیے کہ نبی کے ذریعے لوگوں کو اللہ تعالیٰ تک رسائی حاصل ہوتی ہے۔ بہر حال نبی اللہ کے بندوں کی دنیوی و اخروی امور میں ہدایت و رہنمائی کے لیے اللہ تعالیٰ کی طرف سے مبعوث ہوا کرتے تھے۔ آدم علیہ السلام سے لے کر حضرت محمد مصطفی احمد مجتبیٰ ﷺ تک انبیائے کرام کا ایک سنہری سلسلہ ہے جو آنحضرت ﷺ پر ختم ہو گیا۔ ہر نبی اور ہر رسول اپنی اپنی قوم اور امت کے لیے مبعوث ہوا، لیکن آنحضرت ﷺ کو ساری دنیا کے لیے رحمۃ للعالمین بنا کر بھیجا گیا۔ آپ آخری نبی ہیں اور آپ کی شریعت آخری شریعت ہے۔ آپ کے بعد نہ کوئی نبی پیدا ہو گا اور نہ کوئی شریعت آئے گی۔"(49)

مولانا گوہر الرحمٰن نبوت کی چار بنیادی خصوصیات بیان کرتے ہیں:"پہلی یہ کہ منصب نبوت کسب و ریاضت سے حاصل نہیں کیا جاسکتا بلکہ یہ فضل خداوندی اور عطیہ الٰہیہ ہے دوسری یہ کہ نبوت نمائندگی ہے۔ نہ تو یہ الوہیت ہے، نہ انبیت ہے اور نہ ہی یہ کوئی فلسفیا علم ہے۔ تیسری یہ کہ تعلیمات نبوت ذی عقل بندوں کے لیے ہوتی ہیں۔ مجنون اور دیگر بے عقل مخلوق اس سے مستثنیٰ ہوتی ہے۔ چوتھی خصوصیت یہ ہے کہ نبوت کا اصل مقصد یہ ہے کہ لوگوں کی اُخردی اور دنیوی دونوں زندگیوں کو مشکلات و مصائب سے بچایا جائے۔ اور دونوں میں فلاح وصلاح حاصل کی جاسکے۔"(50)

اللہ تعالیٰ نے تمام مخلوقات کو پیدا کیا اور ہر ایک نوع کو اس کی خصوصیات اور تقاضوں کے مطابق فطری طور پہ اس کے فرائض و وظائف بتا دیے۔ تمام مخلوقات فطری تقاضوں کے مطابق ان پر عمل پیرا ہوتی ہیں۔ ہر نوع اپنے تقاضہ نوعی کے مطابق بعض مخصوص جبلتوں اور فطرتوں کی حامل ہیں۔ جب کہ انسان اللہ تعالیٰ کی طرف سے اشرف المخلوقات بنا کر بھیجا گیا ہے ا۔للہ تعالیٰ نے انسانوں کو پیدا کر کے زمین میں اپنا خلیفہ بنا کر بھیجا اور انسان کو بہت سی صلاحیتوں اور طاقتوں سے بہرہ ور فرمایا اللہ تعالیٰ نے یہ بات روز روشن کی طرح عیاں کر دی کہ در حقیقت اللہ تعالیٰ ہی خالق حقیقی ہے۔ صرف اللہ تعالیٰ ہی عبادت کے لائق ہے۔ اللہ رب الکریم نے تمام نسل انسانی سے نہ صرف اپنے مالک اور رب ہونے کا اقرار لیا پھر اس کے بعد ان سب کو یوں ہی نہ چھوڑ دیا بلکہ ان کی رہنمائی اور ان کے ہدایت کے لیے نبوت کا سلسلہ قائم کیا۔ تاکہ تمام انسان اپنی رہنمائی اور ہدایت انبیاء کرام سے حاصل کر کے فلاح اور کامرانی اور سرفرازی کے راستے پر چل پڑیں جو کہ سیدھا راستہ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انسان سے یہ بھی وعدہ کیا کہ جو کوئی میرے انبیاء اور رسولوں کی پیروی کرے گا وہ خوف اور غم سے ہمیشہ کے لیے دور رہے گا۔(51)

ابن خلدون کا نظریۂ نبوت

ابن خلدون آٹھویں صدی ہجری کے وہ فلسفی اور ماہر عمرانیات ہیں جنھوں نے اپنے فلسفے کو تعلیمات انبیاء کی روشنی میں مرقوم کیا ہے۔ انھوں نے اپنے مخصوص انداز میں نبوت کی حقیقت بہترین الفاظ اور دقیق اسلوب بیان میں واضح کی ہے۔ ان کے مطابق انبیاء کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ بشری اور جسمانی رکاوٹوں کی زنجیر کو توڑ کر عالم بالا کی جانب متوجہ ہونے کی استعداد، اخلاق طیبہ اور کمالات حقیقیہ اور شوق عبادت ان کے اندر فطری اور جبلی طور پر موجود ہوتا ہے اور اللہ

تعالیٰ اس کو کار نبوت کے لیے پسند کرتا ہے جو ان صفات کا حامل ہو نہ کہ کسی کو بھی جو سامنے آجائے نبی بنا دیا جائے۔ ابن خلدون کے مطابق نبوت کا تعلق عمرانی زندگی سے ہے اس لیے ابن خلدون نبوت اور وحی کی حقیقت کو تفصیل سے بیان کرتے ہیں اور اس پر اپنا ایک مکمل نظریہ رکھتے ہیں وہ نبوت کے متعلق لکھتے ہیں:

> ''اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے بنی آدم میں چند اشخاص کو چنا اور ان کو اپنے خطاب سے نوازا اور فطرت و خلقت ہی سے ان کو اپنی معرفت عطا فرمائی۔ پھر ان برگزیدہ ہستیوں کو اپنے اور اپنے بندوں کے درمیان واسطہ اور وسیلہ ٹھہرایا۔''(52)

> ''ابن خلدون کے نزدیک نبوت ایک وہبی استعداد ہے اللہ تعالیٰ کچھ افراد کو چن کر ان میں اپنی معرفت کا ذوق پیدا کرتا ہے۔ وہ بنی نوع انسان کی رہنمائی کرتے ہیں اور ایسی تعلیم دیتے ہیں جس سے منشائے ایزدی کا پتہ چل سکے۔ وہ لوگوں کو نیکیوں کی طرف بلاتے ہیں اور برائیوں سے روکتے ہیں اور اس راستے کی نشاندہی کرتے ہیں جو لوگوں کو نجات اور سعادت کی منزل کی جانب لے جاتا ہے۔''(53)

ابن خلدون کا کہنا ہے کہ انبیاء انسانوں اور خدا کے درمیان رابطے کا ذریعہ ہوتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے احکام انسانوں تک پہنچاتے ہیں:

> ''عام انسانوں کو ان مصلحتوں سے واقف کرتے ہیں، ان کو راہ ہدایت پر لگاتے ہیں ان کو نار و دوزخ سے بچا کر راہ نجات دکھاتے ہیں۔''(54)

ابن خلدون کے مطابق عام اشخاص اور انبیاء میں واضح فرق ہوتا ہے اللہ تعالیٰ انبیاء پر معجزات، خارق عادات باتیں، غیب کی خبریں اور بہت سی حقیقتیں آشکار کر دیتے ہیں جنھیں عام لوگ سمجھنے سے قاصر ہوتے ہیں ابن خلدون کے مطابق اللہ تعالیٰ انبیاء کو علامات کے ساتھ مبعوث فرماتے ہیں

> ''بوقت نزول وحی ان کو اپنے موجودہ ماحول سے کلی غفلت اور بے خبری پیدا ہو جائے اور گلے سے خرخراہٹ کی آواز نکلنی شروع ہو۔ گویا ظاہر میں ان پر غشی اور بے ہوشی کے آثار طاری ہو جائیں حالانکہ فی الواقع غشی اور بے ہوشی سے وہ پاک و بری ہوتے ہیں۔ بلکہ در حقیقت اپنے اس خاص ادراک کے ساتھ روحانی فرشتہ کی ملاقات میں متفرق و محو ہو جاتے ہیں جو انھیں کے لیے مناسب ہے۔ پھر روحانی ادراک سے اتر کر بشری ادراک تک آتے ہیں۔''(55)

ڈاکٹر عبد الخالق اپنی کتاب ''مسلم فلسفہ'' میں ابن خلدون کے نظریۂ نبوت کے بارے میں لکھتے ہیں کہ ابن خلدون کے مطابق وحی کے وقت، انبیاء کا رشتہ عارضی طور پر ماحول سے کٹ جاتا ہے اور استغراق کی ایک خاص کیفیت طاری ہو جاتی ہے:

> ''ان پر جب وحی نازل ہوتی ہے تو وقتی طور پر ماحول سے ان کا رشتہ منقطع ہو جاتا ہے۔ ان پر استغراق کی سی کیفیت طاری ہو جاتی ہے۔ اسی حالت کو دیکھ کر عام لوگ انبیاء کو کبھی مجنون کہتے ہیں کبھی شاعر اور کبھی جادو گر۔ مبداء ہستی سے انبیائے کرام کا براہ راست تعلق استوار ہوتا ہے۔ ان سے بعض ایسے افعال اور

واقعات سرزد ہوتے ہیں جو عام روش سے ہٹے ہوئے اور عام انسانوں کے فہم سے ماوراء ہوتے ہیں۔ ایسے فوق العادت واقعات کو معجزات کہا جاتا ہے۔ اور یہ نبوت کی خصوصیات میں سے ایک ہیں۔"(56)

"خارق عادات افعال ان سے سرزد ہوتے ہیں جو اُن کی صداقت پر شہادت پیش کرتے ہیں اور عام انسان اُن کے کرنے سے قطعاً عاجز ہوتے ہیں اس لیے ایسے افعال کو معجزے کہتے ہیں..... سب سے بڑا اور سب سے اشرف و دلالت میں واضح تر معجزہ قرآن کریم کا ہے، جو ہمارے پیغمبر ﷺ پر نازل ہوا ہے۔"(57)

ابن خلدون کے مطابق نبوت کا منصب عقل کے خلاف نہیں بلکہ عقل کی ہی ترقی یافتہ شکل ہے وہ کائنات میں پائے جانے والے ارتقا کے حوالے سے نبوت پر استدلال کرتا ہے، ڈاکٹر نصیر احمد ناصر ابن خلدون کے نظریۂ نبوت میں ارتقاء کے تصوّر کو اس طرح سے بیان کرتے ہیں:

"حقیقت نبوت کیا ہے؟ ابن خلدون کے نزدیک اس کی حقیقت فطرت کے قانون ارتقاء میں مضمر ہے، لہٰذا سب سے پہلے اس قانون ارتقاء کو سمجھنا چاہیے، اور اس کے لیے ہمیں پہلے نظام کائنات کا مطالعہ کرنا ہوگا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اس کائنات کی تمام اشیاء میں نظم و آہنگی پائی جاتی ہے اور اسباب مسببات سے مربوط ہیں، نیز ہر وجود دوسرے وجود سے متصل و وابستہ ہے۔ یہی نہیں، بلکہ بعض اشیاء دوسری اشیاء کی صورتیں اختیار کرتی جاتی ہیں اور یہ سلسلہ جاری ہے۔ علاوہ ازیں، کائنات کے مختلف طبقات میں ایک قسم کا تدریجی ارتقاء پایا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر سب سے پہلے طبقہ ارض کو لیتے ہیں۔ اس پر پانی کا غلبہ و تسلط ہے۔ پانی کے اوپر کرہ ہوا ہے، جس سے ملا ہوا کرہ نار ہے۔ ان سب کروں یا طبقوں کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ ہر طبقہ اپنے اوپر کے اور نیچے کے طبقے سے ملا ہوا ہے۔ اور سب میں اس بات کی صلاحیت ہے کہ اعلیٰ و اسفل کے خصائص کو اپنا لے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ معدنی چیزیں ارتقائی عمل میں اپنی ہیئت تبدیل کر کے نباتات بن جاتی ہیں، اور نباتات کا ارتقاء حیوانی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ حیوانات کی بے شمار انواع ہیں، جو ارتقاء کے سلسلے کی مربوط کڑیاں ہیں۔ چنانچہ ان کڑیوں میں سے کوئی ایک کڑی ارتقائی صورت میں اختیار کرتی ہوئی انسان کی صورت میں ظہور کرتی ہے۔ پھر ایک منزل اور آگے بڑھتی ہے تو اس میں حواس و قلب کی شمعیں روشن ہو جاتی ہیں۔ یہ یاد رہے کہ حیاتیاتی ارتقاء کا سلسلہ بشر پر آکر ختم ہو چکا ہے۔

انسان بھی معنوی ارتقاء کرتا ہوا عالم ملائکہ تک پہنچ جاتا ہے! جس کا ایک سرا تو نفس انسانی سے ملا ہوتا ہے اور دوسرا سرا اس سے جدا اور ماوراء ہوتا ہے۔ اس مقام پر پہنچنا بشریت کا منتہائے کمال ہے، جسے نبوت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ لیکن یہ بات ملحوظ رہنا چاہیے کہ نبوت کسب و ریاضت سے حاصل نہیں ہو سکتی۔ یہ بس موہبت الٰہی ہے، نیز یہ بھی یاد رہے کہ جس طرح جمادات کا ارتقائی سلسلہ انسان کی صورت میں آکر رک گیا ہے، اس طرح نبوت کا سلسلہ نبی آخر الزماں حضور اکرم محمد رسول اللہ ﷺ پہ آکر منقطع ہو چکا ہے۔"(58)

ابن خلدون کے مطابق انبیاء ہمیشہ اعلیٰ اخلاق کے علمبردار ہوتے ہیں، نیکی اور پاک بازی ان کی فطرت میں شامل ہوتی ہے۔ بلند سیرت کے مالک ہوتے ہیں اونچے حسب و نسب سے تعلق رکھتے ہیں۔ روحانی انوار و تجلیات کا ان پر نزول ہوتا ہے ان کی زندگیاں ان کی امت کے لیے نمونہ کی حیثیت رکھتی ہیں:

"وحی کا سلسلہ شروع ہونے سے پہلے ہی یہ اپنی طبیعت میں فطرتاً بھلائی و پاکیزگی رکھتے ہیں اور تمام نجس، نامناسب و قابل مذمت اشیاء سے نفرت ان کی سرشت پاک میں جاگزیں ہوتی ہے۔ اسی مادہ فطریہ کو ہم عصمت کے نام سے یاد کرتے

ہیں۔ گویا انبیاء علیہم السلام ابتدائے خلقت ہی سے مذمومات سے کنارہ کشی اور نازیبا امور سے متنفر ہوتے ہیں.....وہ دین و عبادت مثلاً نماز، صدقہ و خیر خیرات و پاک دامنی کی طرف دعوت دیتے ہیں.....انبیا علیہم السلام حسب و نسل میں اپنی قوم میں ممتاز ہوتے ہیں۔"(59)

اقبال کا نظریۂ نبوت

اقبال نبوت کے بارے میں اپنی ایک مکمل سوچ اور نظریہ رکھتے ہیں۔ اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل نو کے پانچویں خطبے میں نبوت پر تفصیل سے بحث کرتے ہیں:

"A prophet may be defined as a type of mystic consciousness in which "unitary experience" tends to overflow its boundaries, and seeks opportunities of redirecting or refashioning the forces of collective life. In his personality the finite centre of life sinks into his own infinite depths only to spring up again, with fresh vigour, to destroy the old, and to disclose the new directions of life. This contact with the root of his own being is by no means peculiar to man."(60)

نبوت کو صوفیانہ شعور کی ایک قسم کے طور پر بیان کیا جا سکتا ہے جس میں "وحدت کا تجربہ" اپنی حدود سے تجاوز کرتا ہے، اور اجتماعی زندگی کی قوتوں کو نئی ہدایات یا نئی شکل دینے کے مواقع تلاش کرتا ہے۔ اس کی شخصیت میں زندگی کا محدود مرکز صرف اس کی اپنی لامحدود گہرائیوں میں ڈوب جاتا ہے تاکہ وہ دوبارہ زندہ ہو، نئے جوش کے ساتھ، پرانے کو مٹانے اور زندگی کی نئی سمتوں کو ظاہر کرے۔ اپنے وجود کی اصل سے یہ رابطہ کسی بھی طرح انسان کے لیے کوئی مختص نہیں ہے۔

اقبال اس کے بعد ابن خلدون کی طرح نبوت اور ولایت دونوں موضوعات پر بحث کرتے ہیں اور نبوت کے اجزاء بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"دونوں اجزا موجود ہوں تو نبوت ہے۔ صرف پہلا جز موجود ہو تو تصوّف۔ اسلام میں اس کو نبوت نہیں کہتے اس کا نام ولایت ہے۔"(61)

نبوت اور ولایت

نبوت اور ولایت میں کیا فرق ہے اس کی مختصر سی تفصیل اس طرح سے ہے۔ مجدد الف ثانی نبوت اور ولایت میں فرق کرتے ہوئے بیان کرتے ہیں:

"نبوت ہر قسم کی ولایت سے افضل و اعلیٰ ہے، خواہ وہ ولایت نبوت ہی کیوں نہ ہو ۔ حضرت مجدد کے نزدیک نبوت اور ولایت میں کوئی قابل ذکر نسبت ہی نہیں، کیونکہ نبوت ایک سمندر ہے اور ولایت ایک قطرہ؛ نبوت غیر متناہی ہے اور

ولایت متناہی۔ وہ فرماتے ہیں کہ انبیائے کرام تمام موجودات سے افضل ہیں۔
نبوت کل ہے اور ولایت محض ایک جز۔"(62)

نبوت کی حقیقت کیا ہے اقبال بہت سے زاویوں سے اس کی تعریف کرتے ہیں اور ساتھ ہی ساتھ نبوت کا شعور ولایت سے فرق پیش کرتے ہیں تاکہ مسلمان معاشرتی طور پر اور آفاقی طور پر اس کی اہمیت اور قدر و منزلت جان سکیں اقبال نے نبوت اور شعور ولایت میں فرق کو واضح کیا بنیادی طور پر ان میں بھی وہی بنیاد تلاش کرتے ہیں جو نبوت میں کار فرما ہوتی ہے اور شعور ولایت میں اس کا ایک عکسی تجربہ ہوتا ہے یا ایک جھلک ہوتی ہے۔ اقبال نے نبوت اور شعور نبوت کو سمجھانے کے لیے شعور ولایت کی مثال اس وجہ سے دی ہے کہ اس کا تجربہ مختلف اوقات میں عام انسانوں کو ہر نبی کے دور میں ہوتا رہا ہے اور اسلام میں شعور ولایت ایک نہایت موثر اور بڑا تجربہ ہے۔

شعور نبوت

"دراصل نتیجہ ہے عقیدہ نبوت، خاتمیت نبوت اور تعلیمات نبوت کا، جو انسان کے حسی و نفسی قوا کا حصہ بن جاتا ہے۔ شعور کی اس تنویر سے وہ معاشرے میں اپنا کردار ادا کرتا ہے اور یوں ثقافتی رو میں شامل ہوتا ہے۔ عقیدہ نبوت و خاتمیت نے انسان کی آزادی فکر کو سلب نہیں کیا۔ تعلیمات نبوت پر غور و فکر کی تلقین کی بار بار دعوت انسان کو ہی دی گئی ہے۔ غور و فکر کی دعوت کا صاف مطلب یہ ہے کہ وہ عقل استعمال کرے، حواس خمسہ کے ذریعہ تجربہ کرے، دینی استعداد استعمال کرے تو اس راہ عمل سے اُسے جو فہم و فراست ملے گی، وہ اُس کی بصیرت کو اتنا با نور یا منور کر دے گی کہ انسان خود شناسی یا خود آگاہی یا شعور ذات کا ادراک پالے گا۔ یہی ادراک "شعور نبوت" ہے۔

"شعور نبوت" کے دو پہلو ہیں: ایک وہ جو خود نبی آخر محمد مصطفیٰ ﷺ کو حاصل ہوا اور جسے شعور ولایت سے علامہ نے ممیز کیا۔ جبکہ دوسرا وہ پہلو ہے جو انسان کے لیے چھوڑا گیا۔ اور جسے انسان اپنی بصیرت کے بل پر ثقافتی رو میں شامل کرتا جارہا ہے۔ اس بصیرت کے حاصل کرنے میں شعور ولایت ایک عامل ہے۔"(63)

شعور ولایت

"علامہ نے صوفی کی ایک دلیل کو عقل و فکر کی کسوٹی پر چڑھا کر "شعور نبوت" اور "شعور ولایت" کا فرق واضح کیا ہے۔ تمام خطبات میں علامہ موجودہ زمانے کے علمی رویے پر تنقید کرتے آرہے ہیں کہ عصر حاضر نے مذہب یا مذہبی دعویٰ جات کو علم کے دائرے سے باہر نکال دیا ہے اور محض عقل و حسی تجربہ کو ہی علم کا دائرہ قرار دے دیا ہے۔ عصر حاضر کا رویہ عقلی و تجربی ہے۔ یہ رویہ بتدریج ظہور پذیر ہوا ہے۔ یہ انسان کی صدیوں کا حاصل ہے کہ وہ اب تمام سہاروں کو خیر باد کہہ دے اور اپنے آپ پر بھروسہ کرے۔ خاتمیت نبوت کا بھی یہی مطلب ہے۔ علامہ نے اس کی تصریح کی۔ علامہ کا اصرار مغرب سے یہ ہے کہ مذاہب کے مشاہدات بھی علم کے ذرائع ہیں۔ دوسری طرف اسلامی ثقافت میں عقیدہ نبوت، خاتمیت نبوت، تعلیمات نبوت اور شعور ولایت کی ایک مضبوط اور توانا روش موجود ہے۔

علامہ اسے واردات نفسی یا "واردات باطن" بھی کہتے ہیں۔ علامہ اس واردات باطن یا شعور ولایت کو ایک علمی معیار قرار دیتے ہیں۔ تاکہ ایک علمی روش کے طور میں اسلامی ثقافت فائدہ اٹھا سکے۔"(64)

شعور نبوت درحقیقت ایک منصب ہے جو اللہ رب کریم چند مخصوص افراد کو عطا فرماتے ہیں اور جس کا کام "وصولی" ہے۔ جبکہ شعور ولایت ایک روحانی مرتبہ و مقام ہے جو "حصول" کا محتاج ہے۔ نبی کے روحانی مشاہدات تخلیقی عمل سے تعلق رکھتے ہیں، جبکہ ولی اگر ایک بار روحانی مشاہدے سے گزر جائے تو عمومی طور پر اس کی عملی زندگی میں واپسی بہت مشکل ہو جاتی ہے۔ نبی اپنے مشاہدات اور صوفیانہ واردات کو خود ترک سکتا ہے اور ان کی صحت کے بارے میں رائے قائم کر سکتا ہے جبکہ ولی صوفیانہ مشاہدے پر گرفت رکھنے سے قاصر ہے۔ اقبال نے شعور نبوت اور شعور ولایت کے فرق اور صوفیانہ مشاہدے پر خطبات میں تفصیل سے بحث کی ہے اور اس حوالے سے ابن خلدون کو ایک خاص اہمیت دی ہے۔ نبوت کے لیے اقبال کے نزدیک وحی ضروری عنصر ہے اور قران نے بھی وحی کا لفظ انھی معنوں میں استعمال کیا ہے کہ یہ ایک خاصہ حیات ہے اور جوں جوں اس کا گزر مختلف مراحل سے ہوتا ہے ویسے ہی اس کی ماہیت بھی تبدیل ہوتی رہتی ہے۔ وحی شعور نبوت کا بنیادی ذریعہ ہے۔ مذہبی فکر کی تشکیل نو میں لکھتے ہیں:

> "Indeed the way in which the word Wahy (inspiration) is used in the Qur'an shows that the Qur'an regards it as a universal property of life; though its nature and character are different at different stages of the evolution of life." (65)

"تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" میں اقبال وحی کے بارے میں لکھتے ہیں کہ وہی شعور نبوت کا ذریعہ ہے:

نوع انسانی کے ابتدائی دور میں یہ بھی ہوا کہ اس کی نفسیاتی توانائی نے شعور کی شکل اختیار کر لی جسے ہم نے شعورِ نبوت سے تعبیر کیا ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ اس شعور کی موجودگی میں نہ تو فرد کو خود کسی چیز کا حکم دینا پڑے گا اور نہ ہی ان سے یہ سوال ہو گا کہ وہ کیا پسند کرتے ہیں اور کیا ناپسند کرتے ہیں؟ ان کے لیے یہ سوچنا بھی ضروری نہیں ہو گا کہ وہ اپنے لیے کیا لائحہ عمل اختیار کریں۔ یہ سب چیزیں پہلے سے طے شدہ ہوں گی، یہ نہیں کہ انہیں غور و فکر سے خود اس کا انتخاب کرنا پڑے۔ شعور نبوت کو کفایت اور انتخاب سے تعبیر کیا جائے۔(66)

اقبال کے مطابق نبوت کے حقیقت روحانی مشاہدے پر ہے وہ لکھتے ہیں:

نبوت کی حقیقت اور اصلیت عقل اور دلائل پر بنا نہیں رکھتے بلکہ اس کا اصل دارومدار روحانی مشاہدے پر قائم ہے جو کسی نبی کو اللہ تعالی کی طرف سے عطا ہوتا ہے اور اس کے غیر معمولی قوا کی بدولت اسے ملتا ہے اور اسی کی وجہ سے اس میں ایک الٰہی طاقت اور قوت پیدا ہو جاتی ہے جس کے سامنے انسانی قوا کوئی حیثیت نہیں رکھتے۔(67)

اقبال کے مطابق کوئی بھی نظام زندگی جس کا عملی زندگی میں دخل ہو یا نہ ہو نبوت کی قوت اور طاقت کے بغیر اپنا وجود برقرار نہیں رکھ سکتا:

> "Looking at the matter from this point of view, then, the Prophet of Islam seems to stand between the ancient and the modern world. In so far as the source of his revelation is concerned he belongs to the ancient world; in so far as the spirit of his revelation is concerned he belongs to the modern world. In him life

discovers other sources of knowledge suitable to its new direction."(68)

معاملے کو اس طرح سے دیکھی تو پتا چلتا ہے کہ پیغمبر اسلام ماضی اور حال کی دنیا کے درمیان رابطہ ہیں۔ جہاں تک اس کے نزول کے ماخذ کا تعلق ہے تو اس کا تعلق ماضی کی دنیا سے ہے۔ جہاں تک اس کے وحی کی روح کا تعلق ہے اس کا تعلق جدید دنیا سے ہے۔ اس میں زندگی اپنی نئی سمت کے لیے موزوں علم کے دوسرے ذرائع دریافت کرتی ہے۔

ختم نبوت

اقبال کے مطابق نبوت کیوں کہ اب اپنے معراج کو پہنچ چکی تھی لہٰذا اب اس کا خاتمہ ضروری ہو گیا تھا۔ اسلام میں نبوت درجہ کمال کو پہنچ جاتی ہے اس سے ختم نبوت کا راز عیاں ہو جاتا ہے۔ اس میں یہ شدید احساس شامل ہے کہ حیات کو ہمیشہ کٹھ پتلیوں کا ناچ نہیں نچایا جاسکتا تاکہ آدمی اپنے ذاتی شعور کی بھرپور تکمیل کر سکے یہ ضروری ہی تھا کہ اسے خود اس کے وسائل کی طرف منتقل کیا جائے۔ اسلام میں مذہبی پیشوائی اور موروثی بادشاہت کا انسداد، قرآن میں غور و فکر اور جانچ پڑتال کی متواتر تلقین اور انسانی ذرائع تعلیم قرار دے کر فطرت اور تاریخ کے مطالعہ کی تاکید اسی ختم نبوت کے تصور کے مختلف پہلو ہیں۔ (69)

صوفیانہ مشاہدات

نبوت کا یہ سلسلہ اب ہمیشہ کے لیے ختم ہو چکا ہے اور وحی آنا بند ہو چکی ہے۔ تاہم صوفیانہ مشاہدات یا مشاہدات نفس ابھی بھی موجود ہیں۔ اب انسان کو اپنے وسائل سے کام لینا چاہیے اور اپنی عقل اور تجربے سے کام لیتے ہوئے اپنے اعمال کا خود ذمہ دار بننا چاہیے

> "حیات انسانی اب واردات باطن سے جو باعتبار نوعیت انبیاء کے احوال و واردات سے مختلف نہیں، ہمیشہ کے لیے محروم ہو چکی ہے۔"(70)

ابن خلدون نے ابن صیاد کا تذکرہ اپنی کتاب "مقدمہ" میں غیب جاننے والوں کی اقسام اور وہی اور خواب کے موضوعات کے تحت کیا ہے۔ ابن خلدون نے نبوت کی حقیقت اور تشریح اور توضیح کے علاوہ خواب، کہانت اور بعض دوسرے ادراک غیبیہ کی اپنے مخصوص انداز میں توضیح کی ہے اور بعد میں نبوت اور دوسرے اقتصادی ذرائع غیب میں فرق کو واضح کیا ہے۔ ابن خلدون نے یہ بھی کہا کے کاہن کو ادراک معلومات پر کوئی دسترس نہیں ہوتی اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی وحی شیطانی وحی ہے۔

اقبال بھی واضح انداز میں یہ بات کہتے ہیں کہ واردات باطن یا صوفیانہ مشاہدے کی کوئی بھی شکل ہو ہمیں عقل و فکر سے کام لیتے ہوئے اس پر تنقید کرنے کی آزادی حاصل ہے اس لیے اگر ہم نے ختم نبوت کو مان لیا ہے تو ہم نے اس عقیدے کو بھی مان لیا ہے کہ اب کوئی بھی شخص جو اس دعوے کا حقدار ہو ہمیں اس کی اطاعت لازم نہیں آتی، اس معاملے کو سمجھنے میں ابن خلدون کی علمی حیثیت کی تعریف کرتے ہیں کہ صرف ابن خلدون ہی تھا جس نے اس خاص علمی نہج پر قدم اٹھائے۔ اس بارے میں لکھتے ہیں:

> "صوفیانہ واردات خواہ کتنے ہی غیر معمولی اور خرق عادت کیوں نہ ہوں ایک مسلمان کو انھیں بالکل فطری واردات قرار دینا چاہیے کیونکہ انسانی تجربہ کے دوسرے گوشوں کی طرح ان کی تنقیدی چھان بین کی راہیں بھی کھلی ہوئی ہیں۔ یہ آنحضور ﷺ کے اپنے اس رویہ سے واضح ہے جو آپ ﷺ نے ابن صیاد کے وجدان نفسی کے واقعے میں

اختیار کیا تھا۔ اسلام میں تصوّف کا مقصد یہ تھا کہ باطنی واردات کو نظم و ترتیب دیا جائے اگر چہ یہ مسلمہ امر ہے کہ اس موضوع پر تنہا مسلمان ابن خلدون نے ہی مکمل بحث کی ہے۔''(71)

اقبال کے مطابق نبوت اور ولایت میں جہاں تک فرق اور امتیاز ہے وہ ویسا ہی ہے جیسے نبی اور امتی میں ہے۔ صوفی نبی نہیں بن سکتا اس کے علاوہ شعور ولایت کے ذریعے نبوت کی حقیقت لوگوں پر واضح کرنا چاہتے ہیں تا کہ دونوں کی علمی حیثیت کو عقل سے ماورا اور تجربہ جان کر رد نہ کیا جا سکے ان کا اشارہ اس علمی مواد یعنی انکشاف کی جانب ہے جو علمی تجربہ و مشاہدہ کی اساس ثابت ہوتا ہے۔ اقبال کے مطابق نبی اللہ تعالیٰ کے حکم کو عام کرتا ہے جبکہ ولی اس پر من و عن عمل کرتا ہے ایک انسان ولایت کا درجہ پالے تو اسے نبوت کی شان کا پتہ چلتا ہے اور انسانی سطح پر یہ نبوت کی تصدیق کا ایک بہت بڑا ذریعہ ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ اگر دنیا کے الہامی اور صوفیانہ ادب کا مطالعہ کیا جائے تو اس بات کی گواہی اسانی سے مل جائے گی کہ تاریخ عالم میں مذہبی مشاہدات کو بہت غلبہ اور پائداری حاصل رہی ہے لہٰذا یہ بات کہنا ٹھیک نہ ہو گا کہ اس قسم کے مشاہدات کی بنا چونکہ وہم اور التباس پر ہے اس لیے ان کو رد کر دینا چاہیے وہ ان مشاہدات کو علم کا ایک ذریعہ قرار دیتے ہیں اسی طرح اس اس بات کا کوئی جواز نہیں ہے کہ ہم اپنے محسوسات اور مدرکات کے طبعی مرتبے کو تو حقیقی لیکن باقی مراتب کو صوفیانہ سمجھ کر یا جذباتی سمجھ کر قابل اعتنانہ سمجھیں۔ اقبال کے مطابق ان صوفیانہ مشاہدات کی بہت اہمیت ہے اور ان کا کہنا ہے کہ اس قسم کے مشاہدات کی تحقیق کو تنقید کو بے ادبی پر محمول کرنا صحیح بات نہیں ہے اس معاملے میں حضور نبی کریم ﷺ کی مثال دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ نبی کریم ﷺ کی ہدایت تھی جنھوں نے نفسی مظاہر کا تحقیق و تنقید کی نگاہوں سے سب سے پہلے مطالعہ کیا اور یہ سارا واقعہ بیان کرنے کے بعد ابن خلدون کی عظمت کے بارے میں بتاتے ہیں کہ اس سارے معاملے کو صرف اور صرف ابن خلدون ہی ایسا شخص تھا جو سمجھ سکا اور حضور اکرم ﷺ کے اس طرز عمل کے معنی حقیقت میں کیا ہے اس کی قدر و قیمت کا اندازہ لگا سکا۔(72)

اقبال کہتے ہیں کہ جدید نفسیات نے آج اس بات کا اندازہ لگایا ہے کہ شعور ولایت کی کیا اہمیت ہے اور اس کا مطالعہ کتنا ضروری ہے کیونکہ ابھی تک کوئی اور ایسا علمی منہاج نہیں مل سکا جس کے تحت ہم ان مشمولات کا جائزہ لے سکیں جن کا تعلق شعور کے ورائے عقل تعینات سے ہے۔ اور ساتھ ہی پروفیسر میکڈونلڈ ابن خلدون کی تعریف کرتے نظر آتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ ابن خلدون کے بعض افکار نفسیاتی بہت زبردست ہیں۔ وہ اگر حیات ہوتا تو مسٹر ولیم جیمز کی کتاب مشاہدات مذہب کو تحسین آمیز نگاہ سے دیکھتا۔ جدید نفسیات نے حال ہی میں محسوس کیا ہے کہ شعور ولایت کی جزئیات کا مطالعہ بہت اہم ہے۔ اور ابھی تک کوئی ایسا علمی منہاج دریافت نہیں ہو سکا جس کے ماتحت ہم ان مشمولات و جزئیات کا تجزیہ کر سکیں جن کا تعلق شعور کے ورائے عقل تعینات سے ہے۔ خود میرے پاس بھی اتنا وقت نہیں کہ باعتبار وضوح اور تنوع شعور ولایت کی تاریخ اور مختلف درجات پر نظر ڈالوں۔(73)

اس طرح سے اقبال نبوت کے اثبات کے لیے صوفیانہ مشاہدات کی اہمیت واضح کرتے ہیں اور صوفیانہ مشاہدات کے مختلف پہلوؤں کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ اقبال کے مطابق صوفیانہ مشاہدات کا تعلق ایک ایسی دنیا سے ہے جو حقیقی بھی ہے اور معتبر بھی لہٰذا ان کو صرف اس بات کی وجہ سے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ ان مشاہدات کی ابتدا ادراک بالحس سے نہیں ہوتی۔

مذہبی مشاہدات نہ صرف یہ کہ طبعی ہوتے ہیں بلکہ فطری اور عقلی بھی ہوتے ہیں اور یہ معمول کی زندگی میں رونما ہوتے ہیں ہاں یہ بات ہے کہ مشاہدہ کرنے والا ایک مخصوص طریقہ کار اختیار کرتا ہے۔ تشکیل جدید میں یہ ایک اور مقام پر اسی بات کا اثبات کرتے ہوئے ابن خلدون کی عظمت پر پھر سے اسے داد دیتے نظر آتے ہیں۔

> "ہم لوگ جو اس قسم کے مشاہدات اور تجربات سے محروم ہیں ہمیں کسی ایسے منہاج تحقیق کی ضرورت ہے جس سے ان غیر معمولی تجربات اور مشاہدات کی حقیقی ماہیت اور کُنہ دریافت ہو سکے۔ مشہور عرب مورخ ابن خلدون جو تاریخ جدید کے علمی مطالعہ کا موسس ہے، پہلا شخص تھا جس نے نفسیات کے اس پہلو میں نہایت گہرے غور و فکر سے کام لیتے ہوئے وہ تصوّر قائم کیا جسے آج کل نفس تحت الشعور سے تعبیر کیا جاتا ہے۔"(74)

ابن خلدون کے نظریۂ نبوت کا مطالعہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ انہوں نے نبوت کو انسانی معاشرے کی رہنمائی، اخلاقی اصلاح اور الٰہی ہدایت کا بنیادی سرچشمہ قرار دیا۔ ان کے نزدیک نبی وہ برگزیدہ ہستیاں ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ انسانوں کی فلاح، عدل اور حق کی طرف رہنمائی کے لیے منتخب کرتا ہے۔ نبوت محض روحانی تجربہ نہیں بلکہ اجتماعی زندگی کی تعمیر و تنظیم کا عملی نظام بھی ہے۔ علامہ اقبال نے اسی تصور کو جدید فکری انداز میں پیش کرتے ہوئے نبوت کو انسانی شعور کی اعلیٰ ترین صورت اور ملت کی تخلیقی قوت قرار دیا۔ اقبال کے نزدیک پیغمبر انسانیت کو جمود سے نکال کر نئی زندگی، نئی سمت اور نئے اجتماعی شعور سے آشنا کرتا ہے۔ اس تقابلی مطالعے سے واضح ہوتا ہے کہ ابن خلدون نے نبوت کی سماجی و عمرانی اہمیت کو اجاگر کیا، جبکہ اقبال نے اس کی روحانی اور انقلابی جہت کو نمایاں کیا۔ دونوں مفکرین اس امر پر متفق دکھائی دیتے ہیں کہ نبوت انسانی تاریخ کی سب سے بڑی رہنما قوت ہے۔ موجودہ دور میں یہ افکار یاد دلاتے ہیں کہ حقیقی ترقی صرف مادی وسائل سے نہیں بلکہ اخلاقی قیادت اور الٰہی اصولوں سے ممکن ہے۔ یہی نظریۂ نبوت کی دائمی معنویت ہے۔ خطبات اقبال کا مطالعہ کرنے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ کس طرح اقبال صوفیانہ مشاہدہ یا ولایت کے ذریعے نبوت کو سمجھنے کی ترغیب دیتے ہیں اور ان کے مطابق نبوت کا انحصار اس روحانی مشاہدے پر ہے جو نبی کے غیر معمولی قویٰ کو حاصل ہوتی ہے۔ لیکن ابن خلدون اس بات کو واضح کر دیتے ہیں کہ نبوت ایک ایسی عطا ہے رب کریم کی طرف سے کہ جس کا مشاہدہ کوئی عام انسان نہیں کر سکتا ابن خلدون واضح طور پر اس بات کا اظہار کرتے ہیں کہ نبوت کسب و ریاضت سے حاصل نہیں کی جا سکتی بلکہ یہ صرف اور صرف اللہ تعالیٰ کی بخشش اور موہبت کا نتیجہ ہے۔ اور عام انسان چاہے جتنی بھی کوشش کر لیں اس درجے تک نہیں پہنچ سکتے۔ اقبال بھی اس بات سے مکمل اتفاق کرتے نظر آتے ہیں کہ اسلام میں چونکہ نبوت اپنے کمال پر پہنچ چکی ہے۔ لہٰذا اس کا خاتمہ ضروری ہو گیا ہے۔ اس طرح نبوت کے ضمن میں اقبال اور ابن خلدون کے نظریات میں ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔

ابن خلدون کا نظریۂ خلافت

> "خلافت: [(ع)؛ مادہ خ ل ف سے بمعنی جانشینی، نیابت خاص معنوں میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی نیابت۔ امام راغب کے نزدیک بہ نیابت کسی کی غیر حاضری کی وجہ سے بھی ہو سکتی ہے، موت کے سبب بھی ہو سکتی ہے اور عجز و

معذوری کے سبب بھی، محض نائب کو شرف بخشنے کی غرض سے بھی ہو سکتی ہے
لفظ خلیفہ نائب اور جانشین کے لیے استعمال ہوتا ہے۔"(75)

قرآن مجید اس مادے سے بہت سے الفاظ آئے ہیں، مثلاً خَلْفٌ، خَلِیْفَۃً، خُلَفَاء خَلَائِف استخلاف خلفۃ وغیرہ؛ لفظ خلافۃ قرآن مجید میں نہیں آیا، لیکن خلیفہ اور خلائف وغیرہ میں یہ مفہوم آگیا ہے. خلیفہ کے لغوی معنی ہیں پیچھے آنے والا نائب- قرآن مجید میں مذکورہ مفہوم کے ضمن میں ایک نیا مفہوم خلافت بمعنی نیابت الٰہی نکلا اور استخلاف کے معنی میں حکومت بطور نیابت الٰہی جس کے ساتھ تمکن فی الارض کے الفاظ بھی آئے ہیں جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ استخلاف (نیابت الٰہیہ) صرف روحانی نہیں بلکہ اس میں تمکن (عملی قبضہ واقتدار) برائے مصالح انسانی بھی شامل ہے۔

قرآن مجید کی رو سے انسان کو خلافت الٰہی یعنی زمین پر خدا کی نیابت بخشی گئی۔ سب پہلے حضرت آدم علیہ السلام کی تخلیق کے وقت فرشتوں کو مخاطب کر کے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَۃً ؕ ا(البقرۃ۲:۳۰)

"میں زمین میں اپنا ایک نائب بنانے والا ہوں۔"

یہ نیابت مختلف انبیا کے ذریعے مختلف اقوام میں قائم ہوتی رہی اور وہ مستفید ہوتی رہیں۔[76]

خلافت راشدہ

الخلافۃ الراشدۃ؛ ایک عربی ترکیب (مرکب توصیفی) ہے جس کے لفظی معنی ہیں: رشد سے بہرہ ور اور راہ حق پر چلنے والی نیابت اور جانشینی)؛ اسلامی تعلیمات کی اصطلاح میں اس سے مراد وہ خلافت علی منہاج النبوۃ ہے۔ یعنی نیک افراد کا وہ عہد حکومت جس پر امت کا مکمل اعتماد اور تعاون حاصل تھا اور اس حکومت نے دین کے اصول وضوابط اور شریعت کے تابع رہتے ہوئے تمام دینی اور دنیاوی تقاضہ شریعت پر مکمل عمل کیا۔ اہل السنت والجماعۃ کے نزدیک خلفائے راشدین سے رسول اللہ ﷺ کے خلفائے اربعہ حضرت ابو بکر، حضرت عمر، حضرت عثمان اور حضرت علی رضی اللہ عنہم مراد ہیں۔ جو رشد و ہدایت سے بہرہ مند اور عدل و انصاف کے پیکر تھے اور آپ کے خلیفہ ۔ ان خلفائے رسول نے شریعت اور اس کے احکامات پر مکمل طور پر عمل کر کے ایک مکمل فلاحی اسلامی حکومت قائم کی اور اپنے آپ کو ہمیشہ اسلام کی خدمت کے لیے وقف رکھا۔[77]

ابن خلدون کا نظریۂ خلافت

ابن خلدون حکومت کی تین صورتیں بتاتے ہیں۔ ملوکیت، سیاست عقلی اور خلافت۔

ابن خلدون کے مطابق ملوکیت جو عصبیت کی طاقتوں کے ذریعے زندہ ہو وہ غلط ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ ظلم و ستم کے مترادف ہے اس میں خواہشات انسانی کی روک تھام کے لیے کوئی اہتمام نہیں۔[78]

ابن خلدون کے مطابق سیاست عقلی میں یہ قباحت ہے، کہ اس میں وہ روشنی ہی مفقود ہے۔ جو دین فراہم کرتا ہے۔ اس لیے قدرتاً اس کے دائرہ اثر میں محدود دنیاہی کے مفادات آسکتے ہیں آخرت کے تقاضوں کو سمجھنا اس کے بس کا روگ نہیں۔[79]

ابن خلدون کہتے ہیں اس نظام میں اصلاح دنیا کے ساتھ ساتھ اصلاح آخرت کا اہتمام بھی ہے۔ اس نظام کو انبیاء علیہم السلام چلاتے ہیں۔ اور ان کے بعد ان کے خلفاء ان کی قائم مقامی کرتے ہیں۔ یہی خلافت ہے۔[80]

خلافت کی شرائط

ابن خلدون مقدمہ میں خلافت پر مزید بحث کرتے ہوئے خلافت کی شرائط بیان کرتے ہیں جو کہ اس طرح سے ہیں:

"منصب خلافت کی چار شرطیں ہیں:(۱)علم،(۲)عدالت،(۳)کفایت(۴)حواس واعضاء جو کی سلامتی۔
پانچویں شرط خلیفہ کا نسباً قریشی ہونا ہے لیکن اس میں اختلاف پایا جاتا ہے
خلیفہ کا علم ایسا علم ہونا چاہیے جس سے خلیفہ مختلف مسائل کا حل تلاش کر سکے اور کسی معاملہ کے متعلق اجتہادانہ رائے رکھ سکے۔ تقلید اس کے لیے عیب ہے اور تقلید سے اس کا دامن صاف ہونا چاہیے۔
خلافت کا منصب دینی ذمہ داری کا ہے اس لیے عدالت جیسی صفت کا ہونا ضروری ہے اور اس سے اعراض نہیں برتا جا سکتا۔ عدالت اس سے مجروح ہو گی کہ خلیفہ عمومی طور پہ محظورات کا کھلے بندوں استعمال کرے۔
اور اس سے بھی اس کو ٹھیس پہنچے گی کہ اس کے اعتقادات مبتدعانہ ہوں یعنی خلیفہ کے لیے یہ بات لازمی ہے کہ وہ فکر عمل دونوں اعتبار سے صحیح طور پر اسلامی روایات اور شریعت کا عکاس ہو۔ اقامت حدود پر قادر ہو جنگ و حرب میں حصہ لے سکے اور جنگوں کی باریکیوں سے واقف ہو۔ عصبیت اور اس کے احوال پر کڑی نظر رکھتا ہو، دشمنوں کی چالاکیوں اور ہتھکنڈوں سے واقف ہو۔ سیاست کا عملی تجربہ رکھتا ہو۔ اگر اس میں یہ خوبیاں نہ ہوں گی تو یہ اس قابل نہیں ہو گا کہ دین کی حمایت کے فریضہ سے مکمل طور پر دستبردار ہو سکے۔ جہاد کر سکے اور اقامت حدود اور تدبیر مصالح سے اچھے طریقے سے نمٹ سکے۔ اعضاء و حواس کی سلامتی سے مراد یہ ہے کہ خلیفہ میں کوئی ایسا عیب اور نقص نہیں ہونا چاہیے جو بالواسطہ یا بلاواسطہ طور پر اس کے اعمال پر اثر انداز ہو سکے، جیسے جنون، اندھا پن، بہرا اور گونگا ہونا وغیرہ یا اس طرح کے دیگر جزوی نقائص جس سے اس کے تاثیر عمل میں کمی واقع ہو جائے۔"[81]

ابن خلدون کا نظریۂ خلافت اور اقبال

اقبال جابجا طور پر ابن خلدون کی عظمت کے قائل نظر آتے ہیں اور مذہبی فکر کی تشکیل نو میں مختلف مقامات پر ابن خلدون کے مختلف نظریات کو پیش کر کے اس کی عظمت کا احساس دلاتے ہیں کہ مسلمانوں میں یہ ایسا مفکر اور فلسفی تھا جس نے مسلمانوں کے لیے نئے راستے کھولے۔ چھٹے خطبے میں ابن خلدون کے تصوّر خلافت پر گفتگو کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں:

"In order to understand the Turkish view let us seek the guidance of Ibn Khaldun- the first philosophical historian of Islam. Ibn Khaldun, in his famous Prolegomena, mentions three distinct views of the idea of Universal Caliphate in Islam
(1) That Universal Imamate is a Divine institution, and is consequently indispensable.
(2) That it is merely a matter of expediency.
(3) That there is no need of such an institution.

The last view was taken by the Khawarij."[82]

ترکی کے نقطہ نظر کو سمجھنے کے لیے ابن خلدون کی رہنمائی حاصل کریں۔ اسلام کا پہلا فلسفی مورخ۔ ابن خلدون نے اپنی مشہور کتاب "مقدمہ" میں اسلام میں عالمگیر خلافت کے تصوّر کے تین الگ الگ نظریات کا تذکرہ کیا ہے۔

(1) کہ عالمگیر خلافت ایک خدائی حکم ہے اور اس کے نتیجے میں ناگزیر ہے۔
(2) کہ یہ محض مصلحت کا معاملہ ہے۔
(3) کہ اس کی کوئی ضرورت نہیں۔

آخری قول خوارج نے لیا تھا۔

ڈاکٹر محمد عارف خان ابن خلدون کی پیش کردہ شرائط میں پہلی شرط کہ خلافت ایک خدائی حکم ہے اور لازمی ہے پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اسے دو جہتوں سے دیکھنا ضروری ہے:

> ''ا- خلافت کے قیام کو اپنی تاریخ کے واقعات کی روشنی میں دیکھیں تو اس کے قیام کی شرعی ضرورت بھی تھی کیوں کہ آپ ﷺ نے مدینہ منورہ میں ''میثاق مدینہ'' کے معاہدہ عمرانی کے ذریعے اس کی بنیاد رکھی تھی۔ جس ریاست کا قیام خود نبی کے ذریعے ہو تو اس کی شرعی حیثیت ثابت ہو جاتی ہے، جبکہ ضرورت اور مصلحت کی بات قیام ریاست کے ساتھ وابستہ ہے۔ الگ طور پر یہ رائے قرین قیاس نہیں لگتی۔ اور یہ کہ اس کی ضرورت ہی نہیں ہے۔ مبالغہ آمیزی ہے۔ البتہ خوارج نے ریاستی حکمرانی کی تبدیلی کو ہمیشہ نزاع سے دیکھا تو کہا کہ امر شرعی کے طور پر ضروری نہیں، طریقہ کار یہی ہو۔
>
> خلافت اور وہ بھی قریش میں، یہ طریقہ ایک مدت تک اپنایا گیا اور یہ ایک روایت کہ خلیفہ قریش سے ہو، نہ روایت کے معیار پر تسلیم کی گئی اور نہ تجربات کی روشنی میں اسے برقرار رکھا جاسکتا تھا۔
>
> ۲''خلافت'' کیا ہے؟ مقاصد کے حصول کے لیے مدنیت کی سطح پر لوگوں کی تنظیم ہے۔ اس تنظیم کا آغاز ریاست مدینہ سے ہوا ہے علامہ اسے جمہوری خلافت کا نام دے کر تطبیق بھی پیدا کر دیتے ہیں۔ امر شرعی کیا ہے؟ امر شرعی، حریت، مساوات اور تحفظ نوع انسانی یا جیسے امام غزالی نے جان، دین، عقل، نسل اور مال کو شامل کیا ہے، کو ریاستی لوگوں کے عزائم اور عمل کا حصہ بناتا ہے۔ ریاست کے لیے خلافت ہماری ایک اصطلاح ہے اور ہر آج کے اس جدید صورت کو جمہوریت یا عوامیت بھی کہا گیا ہے۔ امر شرعی ریاست اور اس کی حکومت کا قیام ہے۔ مسلم دنیا میں اس کی تاریخ کئی مراحل پر مشتمل ہے۔ ایک خلافت ایک سے زائد خلافتیں، آزاد خود مختار حکمران، اسلام کا دور دراز پھیل جانا، مسلمان حکومتوں کا آزادانہ قیام وخاتمہ شامل ہے۔''(83)

اقبال خلافت کے متعلق اپنے نظریات پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> اس مجلس ملیہ نے خلافت کے معاملہ میں اجتہاد کے اختیار کو اس طریقے سے استعمال کیا کہ سنی قانون کے مطابق امام یا خلیفہ کا تقرر لازمی ہے۔ اس ضمن پہلا سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ کیا خلافت کسی ایک شخص کے پاس ہونی چاہیے؟ ترکوں کے مطابق خلافت یا امامت کسی فرد یا منتخب اسمبلی کو دینا اسلام کی روح سے متصادم نہیں ہے۔ جہاں تک میں جانتا ہوں مصر اور ہندوستان میں اسلام کے علماء نے ابھی تک اس پر اپنی رائے پیش نہیں کی۔ میرے خیال میں ترکی کا نقطہ نظر بالکل درست ہے۔ اس پر بحث کرنے کی ضرورت ہی نہیں۔ اس لیے کہ جمہوریہ طرز حکومت نہ صرف اسلام کی روح سے پوری طرح مطابقت رکھتی ہے بلکہ عالم اسلام میں آزاد ہونے والی نئی قوتوں کے پیش نظر یہ ایک ضرورت بن گئی ہے۔(84)

ابن خلدون کا نظریۂ خلافت پیش کرنے کے بعد اقبال پھر سے ترکی کے خلافت کے رجحان کی طرف بات کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ترکی کا رجحان ابن خلدون کے دوسرے نظریے کہ خلافت کی بنیاد ضرورت اور مصلحت پر ہے کی طرف تھا، لکھتے ہیں:

> ''ایسا لگتا ہے کہ جدید ترکی پہلے سے دوسرے نقطہ نظر کی طرف منتقل ہو گیا ہے، یعنی معتزلہ کے نقطہ نظر کی طرف جو عالمگیر خلافت کو صرف ایک مصلحت سمجھتے تھے۔ ترکوں کا استدلال ہے کہ ہماری سیاسی سوچ میں ہمیں اپنے ماضی کے سیاسی تجربے سے رہنمائی حاصل کرنی چاہیے جو بلا شبہ اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ عالمگیر خلافت کا نظریہ عملی طور پر ناکام ہو چکا ہے۔ یہ ایک قابل عمل خیال تھا جب اسلام کی سلطنت برقرار تھی۔ اس سلطنت کے ٹوٹنے کے بعد سے آزاد خود مختار ریاستیں وجود میں آ گئی ہیں۔ یہ نظریہ اب قابل عمل نہیں ہے اور نہ ہی مسلمان اپنی تنظیم میں اس تصوّر سے کوئی فائدہ اٹھا سکے۔ کسی بھی مفید مقصد کی تکمیل کے برعکس یہ تصوّر آزاد مسلم ریاستوں کے دوبارہ اتحاد کی راہ میں حائل ہے۔''(85)

سید نذیر نیازی اس معاملے کی وضاحت حواشی میں اس طرح سے کرتے ہیں:

> ''مطلب یہ ہے کہ ایک کی بجائے متعدد خلافتیں قائم ہو سکتی ہیں۔ گویا خلافت سے فی الحقیقت مراد ہے ریاست، بشرطیکہ اس کی تاسیس اصول اسلام پر ہو۔ لہٰذا جہاں کہیں کوئی آزاد اسلامی ریاست قائم ہے وہاں خلافت بھی قائم ہے۔ یوں امر خلافت باعث نزاع نہیں رہتا۔ پھر شاید ان سب خلافتوں کا قدرتی تقاضا یہ ہو گا کہ باہم مل کر ایک دولت متحدہ کی شکل اختیار کر لیں۔''(86)

اقبال ایران، مراکش عرب اور دوسرے ممالک کے خلافت کے معاملے پر تصوّرات پر بات کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ عربوں کی ہمیشہ سے خواہش رہی کہ اس کھوئے ہوئے منصب کو دوبارہ سے پالیں:

> ''ایران ہمیشہ ترکی سے الگ رہا، محض اس لیے کہ مسئلہ خلافت میں اس کو عقیدتاً ترکوں سے اختلاف تھا۔ مراکش نے ہمیشہ اس سے بے رخی اختیار کی۔ رہے عرب، سو ان کی ہمیشہ یہ آرزو رہی کہ اس کھوئے ہوئے منصب کو پھر سے حاصل کریں اور پھر یہ سارا افتراق و شقاق ہے کس لیے؟ محض طاقت اور سطوت کے ایک خالی خولی نشان کی خاطر جس کا مدت ہوئی خاتمہ ہو چکا ہے۔''(87)

ابن خلدون قاضی ابو بکر باقلانی کی تعریف کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جب قاضی ابو بکر باقلانی نے زمانے کے احوال کو دیکھا تو اس نے خلیفہ کے لیے قرشی ہونے کی شرط ضروری نہیں ٹھہرائی اس کا کہنا تھا کہ قریش کے ہاتھ میں اب کوئی طاقت نہیں ہے لہٰذا جہاں کہیں جسے طاقت حاصل ہو اسی کو امام مان لیا جائے:

> ''کیا یہ صحیح نہیں کہ قاضی ابو بکر 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، لہٰذا بجز اس کے چارہ کار نہیں کہ جہاں کہیں جس کسی کو طاقت حاصل ہے وہاں اس کو امام تسلیم کر لیا جائے۔''(88)

اقبال ایک بار پھر ابن خلدون کی عظمت کو سلام کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ابن خلدون نے بھی واقعات کی منطق سے یہ سمجھ لیا تھا کہ ایک ایسا نظریہ پیش کیا جائے جو خلافت کے ایک بین الاقوامی اسلامی تصوّر کو سامنے لے کر آئے۔ اقبال مزید اظہار خیال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ میری اپنی رائے بھی یہی ہے:

> ''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 تصوّر ٹھہرانا چاہیے اور جو اب ایک حقیقت بنتا نظر آ رہا ہے۔ کچھ ایسی ہی روش ترکوں کی ہے جو انھوں نے اپنے تجربات کی بنا پر اختیار کی اور جس میں انھوں نے فقہا کے ان متکلمانہ استدلالات سے مطلق اعتنا نہیں کیا جن کی زندگی اور طرز فکر کا تعلق احوال و کیفیات کے ایک ایسے عالم سے تھا جو ہمارے زمانے سے یکسر مختلف ہے۔ میری اپنی رائے بھی یہی ہے کہ اگر ان دلائل کو ٹھیک ٹھیک سمجھ لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ ہمارا ذہن اب ایک ایسے بین الاقوامی نصب العین کی طرف حرکت کر رہا ہے جو گویا اسلام کا منتہائے نظر ہے، مگر جس کو شروع شروع کی عربی شہنشاہیت نے پس پردہ ہی نہیں، پس پشت ڈال رکھا تھا۔''(89)

ابن خلدون کے نظریۂ خلافت کا مطالعہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ انہوں نے خلافت کو محض سیاسی اقتدار نہیں بلکہ دین و دنیا کی منظم رہنمائی کا نظام قرار دیا۔ ان کے نزدیک خلافت کا مقصد شریعت کے اصولوں کے مطابق عدل، نظمِ اجتماعی اور انسانی فلاح کا قیام ہے۔ انہوں نے ملوکیت، عقلی سیاست اور خلافت میں فرق واضح کرتے ہوئے خلافت کو سب سے اعلیٰ طرزِ حکومت قرار دیا، کیونکہ اس میں اخلاقی ذمہ داری اور الٰہی رہنمائی دونوں شامل ہیں۔ علامہ اقبال نے اسی تصور کو جدید دور کے تقاضوں کے مطابق اجتہادی انداز میں سمجھا اور خلافت کو شخصی حکومت کے بجائے اجتماعی مشاورت اور جمہوری اصولوں سے جوڑا۔ اقبال کے نزدیک اسلام کی روح آمریت نہیں بلکہ شورائیت، آزادی اور اجتماعی ذمہ داری ہے۔ اس تقابلی مطالعے سے واضح ہوتا ہے کہ ابن خلدون نے خلافت کی تاریخی و عمرانی بنیاد بیان کی، جبکہ اقبال نے اس کی عصری اور سیاسی تعبیر پیش کی۔ دونوں مفکرین اس امر پر متفق دکھائی دیتے ہیں کہ اقتدار کا اصل مقصد خدمت، انصاف اور اجتماعی خیر ہے۔ موجودہ دور میں یہ افکار مسلم دنیا کو ذمہ دار قیادت اور عادلانہ نظام کی طرف رہنمائی دیتے ہیں۔ یہی نظریۂ خلافت کی دائمی معنویت ہے۔ اس طرح سے اقبال اپنا نظریہ پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اب سیاسی فکر کا تقاضا یہ ہے کہ ہم ماضی کے سیاسی تجربات سے سبق حاصل کریں اور نیا اجتہاد کرتے ہوئے ایک عالمگیر خلافت کا تصوّر نافذ کریں جو کہ اس وقت عملی طور پر ختم ہو چکا ہے۔ مسلمان روبہ زوال ہیں اور مسلمانوں کی طاقت بکھر گئی ہے۔ ایران اور مراکش اپنی بے رخی دکھا رہے ہیں اور عرب اپنے تعصب کے ضعم میں گھرے ہوئے ہیں۔ خلافت زوال کے بعد اب ایک تماشے سے زیادہ کچھ نہیں رہ گئی مسلمانوں کے پاس طاقت نہ ہونے کی وجہ سے خلافت اب کسی لحاظ سے بھی فعال نہیں رہی۔ ان حالات میں اقبال ابن خلدون کے نظریات کو روشنی کی ایک کرن قرار دیتے ہیں۔ اور ابن خلدون کے نظریات مسلمانانِ عالم کے لیے بہارِ تازہ ہیں۔ کہ اس کے نظریات کی بدولت نئے راستے کُھلے۔ اور مسلمانوں نے اجتہادی رویہ اختیار کیا۔

زیرِ نظر تحقیقی مطالعے میں ابن خلدون کے افکار و نظریات اور فکرِ اقبال کا تقابلی جائزہ لیا گیا۔ دونوں مفکرین کا تعلق اگرچہ مختلف تاریخی ادوار سے ہے، تاہم انسانی معاشرے، تاریخ، تہذیب، قوموں کے عروج و زوال اور اجتماعی زندگی کے بنیادی مسائل کے بارے میں ان کی فکر میں ایسی معنوی جہتیں موجود ہیں جو باہمی تقابل کی راہ ہموار کرتی ہیں۔ ابن خلدون

نے چودھویں صدی کے سیاسی و تمدنی انتشار کے پس منظر میں انسانی معاشرے اور تاریخی عمل کے قوانین کو سمجھنے کی کوشش کی، جبکہ اقبال نے جدید عہد میں مسلم معاشرے کو درپیش فکری، تہذیبی اور روحانی بحران کے تناظر میں ایک متحرک اور تخلیقی تصورِ حیات پیش کیا۔ ابن خلدون کے فکری نظام کا نمایاں پہلو ان کا فلسفۂ تاریخ اور علمِ عمران ہے۔ انہوں نے تاریخی واقعات کو محض نقل کرنے کے بجائے ان کے اسباب و علل کا تجزیہ کیا۔ ان کے نزدیک کسی معاشرے یا ریاست کی تشکیل، استحکام اور زوال کے پیچھے متعدد سماجی، سیاسی، معاشی اور نفسیاتی عوامل کارفرما ہوتے ہیں۔ بالخصوص عصبیت کا تصور ان کے نظریۂ اجتماعی زندگی میں مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ مضبوط اجتماعی وابستگی اقتدار کے قیام اور ریاست کے استحکام کا ذریعہ بنتی ہے، جب کہ عیش پرستی، اجتماعی وحدت کا کمزور ہونا اور اخلاقی و سیاسی انحطاط ریاست کے زوال کی راہ ہموار کرتے ہیں۔

علامہ اقبال کے ہاں بھی قوموں کے عروج و زوال کا مسئلہ بنیادی اہمیت رکھتا ہے، لیکن ان کی توضیح کا مرکز خودی، ایمان، عمل، عشق، اخلاقی قوت اور روحانی بیداری ہے۔ اقبال فرد کو تاریخ کا محض تابع عنصر نہیں سمجھتے بلکہ اسے تخلیقی قوت اور ارادۂ عمل سے متصف انسان کی حیثیت دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک ایک مضبوط فرد ہی ایک مضبوط ملت کی تشکیل میں کردار ادا کر سکتا ہے۔ اس اعتبار سے ابن خلدون کی اجتماعی عصبیت اور اقبال کی تعمیرِ خودی دو مختلف مگر باہم قابلِ مطالعہ تصورات کے طور پر سامنے آتے ہیں۔ تقابلی مطالعے سے یہ حقیقت بھی واضح ہوتی ہے کہ دونوں مفکرین انسان کو معاشرتی اور تاریخی عمل کا فعال حصہ سمجھتے ہیں۔ ابن خلدون انسانی معاشرے کے خارجی و داخلی عوامل، اجتماعی تعلقات اور سیاسی و معاشی حالات کو اہمیت دیتے ہیں، جب کہ اقبال انسانی شخصیت کے باطن، ارادے، اخلاق اور روحانی قوت کو زیادہ نمایاں کرتے ہیں۔ یوں ابن خلدون کا منہج زیادہ تر تشخیصی و تجزیاتی اور اقبال کا منہج اصلاحی، تعمیری اور تخلیقی نوعیت کا دکھائی دیتا ہے۔

تہذیب و تمدن کے حوالے سے بھی دونوں مفکرین کی فکر میں اہم مماثلت موجود ہے۔ ابن خلدون تہذیبی ترقی کو معاشرتی تنظیم، سیاسی استحکام، معاشی سرگرمی اور علمی و تمدنی ارتقا کے ساتھ مربوط کرتے ہیں، جبکہ اقبال تہذیب کی صحت و بقا کے لیے روحانی اور اخلاقی بنیادوں کو ناگزیر قرار دیتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک ایسی تہذیب جو محض مادی ترقی کو اپنا مقصد بنالے، انسانی شخصیت کی ہمہ گیر نشوونما کی ضمانت نہیں دے سکتی۔ اس طرح دونوں مفکرین کی فکر میں تمدنی زندگی کے ساتھ انسانی اور اخلاقی عناصر کا تعلق نمایاں ہوتا ہے۔ ریاست اور سیاست کے باب میں ابن خلدون اقتدار، اجتماعی قوت، قیادت اور ریاستی نظم کے باہمی تعلق کو واضح کرتے ہیں۔ اقبال کے سیاسی تصور میں آزادی، مساوات، اخوت، اخلاقی ذمہ داری اور اجتماعی خود آگہی کو اہم مقام حاصل ہے۔ دونوں کے یہاں اجتماعی نظم کی ضرورت تسلیم کی گئی ہے، تاہم اقبال اس نظم کو روحانی و اخلاقی مقاصد سے مربوط کرتے ہیں، جب کہ ابن خلدون اس کے تاریخی و سماجی اسباب اور عملی صورتِ حال کا تجزیہ کرتے ہیں۔

اس مطالعے سے یہ نتیجہ بھی سامنے آتا ہے کہ ابن خلدون اور اقبال کے درمیان مماثلتیں تلاش کرتے وقت ان کے تاریخی سیاق اور فکری منہج کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے۔ ابن خلدون کا بنیادی سوال یہ ہے کہ معاشرہ اور ریاست کس طرح وجود میں آتے، مستحکم ہوتے اور زوال پذیر ہوتے ہیں؟ اس کے برعکس اقبال کا بنیادی سوال یہ ہے کہ انسان اور ملت اپنی داخلی قوت کو بیدار کر کے ایک تخلیقی اور باوقار مستقبل کس طرح تشکیل دے سکتے ہیں؟ یہی فرق دونوں مفکرین کے

فکری نظام کو ایک دوسرے سے ممتاز کرتا ہے، جبکہ انسانی عمل، اجتماعی زندگی اور تہذیبی ارتقا سے ان کی مشترکہ دلچسپی انہیں تقابلی مطالعے کے لیے مربوط کرتی ہے۔

حاصلِ بحث یہ ہے کہ ابن خلدون اور علامہ اقبال کی فکر ایک دوسرے کی تکمیل کے امکانات رکھتی ہے۔ ابن خلدون ہمیں معاشرتی اور تاریخی تبدیلی کے اسباب، اجتماعی قوتوں اور تہذیبی عروج و زوال کو سمجھنے کا تجزیاتی فریم ورک فراہم کرتے ہیں، جبکہ اقبال فرد اور ملت کی داخلی تعمیر، اخلاقی قوت، خود آگہی اور تخلیقی عمل کی اہمیت اجاگر کرتے ہیں۔ موجودہ دور میں مسلم معاشروں کو درپیش فکری، تعلیمی، سماجی اور تہذیبی مسائل کے مطالعے میں ان دونوں مفکرین کے افکار کو ان کے اصل سیاق کے ساتھ پڑھنا ایک وسیع علمی زاویۂ نظر فراہم کرتا ہے۔ چنانچہ ابن خلدون کا علمِ عمران اور فلسفۂ تاریخ اور اقبال کا فلسفۂ خودی اور تصورِ ملت اسلامی فکر کے دو اہم فکری ابعاد کی نمائندگی کرتے ہیں، جن کا باہمی تقابلی مطالعہ نہ صرف اسلامی فکری روایت کو سمجھنے میں معاون ہے بلکہ انسانی معاشرے اور تہذیب کے ارتقائی عمل کے مطالعے کے لیے بھی اہم علمی امکانات رکھتا ہے۔

حوالہ جات

(1) فیروز الدین، مولوی، "فیروز اللغات"، (لاہور: فیروز سنز، س ن)، ص ۳۳۶

(2) "اردو دائرہ معارف اسلامیہ"، (لاہور: دانش گاہ پنجاب، طبع دوم، ۱۹۸۰ء)، ج ۶، ص ۳۶ تا ۳۹

(3) ندوی، حنیف، محمد، مولانا، "افکار ابن خلدون"، ص ۳۵، ۳۶

(4) عبد الخالق، ڈاکٹر + شیدائی، یوسف، "مسلم فلسفہ"، ص 271، 272

(5) انصاری، اسلم، "اقبال کا تصوّرِ تاریخ"، مشمولہ "اقبال شناسی اور نخلستان"، ص 56، 57

(6) ابن خلدون، "مقدمہ ابن خلدون"، (مترجم: مولانا سعد حسن خان یوسفی)، (کراچی: نور محمد اصح المطابع، س ن)، ص ۳۴

(7) ایضاً

(8) ایضاً، ص ۳۹

(9) ایضاً

(10) ندوی، حنیف، محمد، مولانا، "افکار ابن خلدون"، ص ۹۱

(11) ظفر، امتیاز، محمد، "ابن خلدون کا نظریۂ عصبیہ ایک تجزیہ"، مشمولہ سہ ماہی "تحقیقاتِ اسلامی"، اسلام آباد، اکتوبر ۱۹۹۲ء، ص 77، 78

(12) ابن خلدون، "مقدمہ ابن خلدون"، (مترجم: مولانا سعد حسن خان یوسفی)، (کراچی: نور محمد اصح المطابع، س ن)، ص ۵۸

(13) ناصر، احمد، نصیر، ڈاکٹر، "سرگزشت فلسفہ" (حصہ دوم)، ص ۵۵۶، ۵۵۷

(14) Iqbal, Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p. 110

(15) Ibid., p. 111

(16) اقبال، محمد، ڈاکٹر، "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ"، (مترجم: سید نذیر نیازی)، ص ۲۰۷

(17) Iqbal, Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p. 112, 113

(18) عطیہ سید، "اقبال: مسلم فکر کا ارتقاء"، (لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۱۹۹۴ء)، ص ۱۴۷

(19) اقبال، محمد، ڈاکٹر، "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ"، (مترجم: سید نذیر نیازی)، ص ۲۰۹، ۲۱۰

(20) ایضاً، ص ۲۱۳

(21) W.L.RESE, *Dictionary of Philosophy & Religion - Eastern & Western Thoughts*, p. 281.

(22) اقبال، محمد، ڈاکٹر، ''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ''، (مترجم: سید نذیر نیازی)، ص ۲۰۹
(23) بھٹی، شفیق، محمد، ''ابن خلدون کے نظریۂ عصبیت کی اخلاقیات''، مشمولہ ''تاریخ و ثقافت پاکستان''، اکتوبر ۱۹۹۷ء، ص 69، 70
(24) ایضاً، ص 69، 70
(25) ایضاً، ص ۶۹
(26) ایضاً، ص ۶۹
(27) ایضاً، ص ۶۹
(28) ایضاً، ص ۶۹، 70
(29) Ibn Khaldun, "*The Muqaddimah*" An Introduction to History Translated by Franz Rosenthal, Translators introduction, p. XXIX
(30) ''اردو دائرہ معارف اسلامیہ''، (لاہور: دانش گاہ پنجاب، طبع دوم، ۱۹۸۰ء)، ج ۱۳، ص ۳۶۰، ۳۶۱
(31) جمعہ، لطفی، محمد، ''تاریخ فلاسفۃ الاسلام''، (مترجم: ڈاکٹر میر ولی الدین)، ص ۲
(32) ابن خلدون، ''مقدمہ ابن خلدون''، (مترجم: مولانا سعد حسن خان یوسفی)، (کراچی: نور محمد اصح المطابع، س ن)، ص ۱۵۳
(33) ایضاً، ص ۱۵۷
(34) حسین، طٰہٰ، ''ابن خلدون''، (مترجم: عبد السلام ندوی)، ص ۱۱۶
(35) ابن خلدون، ''مقدمہ ابن خلدون''، (مترجم: مولانا سعد حسن خان یوسفی)، (کراچی: نور محمد اصح المطابع، س ن)، ص ۱۹۹
(36) ایضاً، ص ۲۳۱
(37) Jon W. Anderson, "Conjuring with ibn Khaldin; from an Anthropological point view", *Ibn Khaldun and Islamic Ideology* edited by Eruce B. Haurance, p. 119
(38) اقبال، محمد، ڈاکٹر، ''افکار اقبال''، (مترجم: ڈاکٹر محمد ریاض)، (لاہور: مکتبہ تعمیر انسانیت، طبع اول، ۱۹۹۰ء)، ص ۶۲
(39) اقبال، محمد، ڈاکٹر، ''شذرات فکر اقبال''، (مرتب: ڈاکٹر جسٹس جاوید اقبال، مترجم: ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی)، (لاہور: مجلس ترقی ادب، طبع دوم ۱۹۸۳ء)، ص ۸۱
(40) ایضاً، ص ۸۲
(41) غازی، طارق، ''ابن خلدون اور اقبال–عہد زوال کے عبقری''، مشمولہ سہ ماہی ''اقبال ریویو''، لاہور، نومبر ۱۹۹۲ء، ص ۳۷
(42) ایضاً، ص ۳۵
(43) اقبال، محمد، ڈاکٹر، ''مقالات اقبال''، (مرتب: سید عبد الواحد معینی)، ص ۱۹۳
(44) اقبال، محمد، ڈاکٹر، ''کلیاتِ اقبال'' (فارسی)، ص ۸۶
(45) اقبال، محمد، ڈاکٹر، ''مقالات اقبال''، (مرتب: سید عبد الواحد معینی)، ص 264
(46) اقبال، محمد، ڈاکٹر، ''کلیاتِ اقبال'' (اُردو)، ص ۳۰۰
(47) ایضاً، ص ۲۱۷
(48) اقبال، محمد، ڈاکٹر، ''کلیاتِ اقبال'' (فارسی)، ص ۸۶
(49) ''اردو دائرہ معارف اسلامیہ''، لاہور: دانش گاہ پنجاب، طبع دوم، ۱۹۸۰ء، ج ۲۲، ص ۹۷، ۹۸
(50) گوہر الرحمٰن، ''نبوت کی حقیقت اور اس کی ضرورت و اہمیت''، مشمولہ ماہنامہ ''ترجمان القرآن''، لاہور، جون ۱۹۷۸ء، ص ۱۷۲
(51) ''اردو دائرہ معارف اسلامیہ''، لاہور: دانش گاہ پنجاب، طبع دوم، ۱۹۸۰ء، ج ۲۲، ص ۹۶
(52) ابن خلدون، ''مقدمہ ابن خلدون''، (مترجم: مولانا سعد حسن خان یوسفی)، (کراچی: نور محمد اصح المطابع، س ن)، ص ۱۱۵

(53) عبد الخالق، ڈاکٹر + شیدائی، یوسف، ''مسلم فلسفہ''، ص۲۷۸
(54) ابن خلدون، ''مقدمہ ابن خلدون''، (مترجم: مولانا سعد حسن خان یوسفی)، ص۱۱۵
(55) ایضاً
(56) عبد الخالق، ڈاکٹر + شیدائی، یوسف، ''مسلم فلسفہ''، ص۲۷۹
(57) ابن خلدون، ''مقدمہ ابن خلدون''، (مترجم: مولانا سعد حسن خان یوسفی)، ص۱۱۷
(58) ناصر، احمد، نصیر، ڈاکٹر، ''سرگزشت فلسفہ'' (حصہ دوم)، ص۵۵۸، ۵۵۹
(59) ابن خلدون، ''مقدمہ ابن خلدون''، (مترجم: مولانا سعد حسن خان یوسفی)، ص۱۱۶، ۱۱۷
(60) Iqbal, Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p. 100.
(61) ڈار، احمد، بشیر، ''انوار اقبال''، (لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، طبع دوم، ۱۹۷۷ء)، ص۴۶
(62) ''اردو دائرہ معارف اسلامیہ''، (لاہور: دانش گاہ پنجاب، طبع دوم، ۱۹۸۰ء)، ج۲۲، ص۹۷
(63) خان، عارف، محمد، ڈاکٹر، ''مباحث خطبات اقبال''، ص۳۳۸
(64) ایضاً
(65) Iqbal, Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p. 100
(66) اقبال، محمد، ڈاکٹر، ''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ''، (مترجم: سید نذیر نیازی)، ص۱۹۲
(67) اقبال، محمد، ڈاکٹر، ''مقالات اقبال''، (مرتب: سید عبد الواحد معینی)، ص۸۰
(68) Iqbal, Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p. 100, 101.
(69) اقبال، محمد، ڈاکٹر، ''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ''، (مترجم: سید نذیر نیازی)، ص193
(70) ایضاً، ص۱۹۳
(71) Iqbal, Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p. 101
(72) اقبال، محمد، ڈاکٹر، ''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ''، (مترجم: سید نذیر نیازی)، ص۵۴، ۵۵
(73) ایضاً، ص۵۵
(74) ایضاً، ص۲۷۴
(75) ''اردو دائرہ معارف اسلامیہ''، لاہور: دانش گاہ پنجاب، طبع دوم، ۱۹۸۰ء، ج۸، ص۹۸۷
(76) ایضاً، طبع اول، ۱۹۷۳ء، ج۸، ص۹۸۸
(77) ایضاً، طبع اول، ۱۹۷۳ء، ج۸، ص989
(78) ابن خلدون، ''مقدمہ ابن خلدون''، (مترجم: مولانا راغب رحمانی)، (کراچی: نفیس اکیڈمی، طبع یازدھم، ۲۰۰۱ء)، ص۳۱۵
(79) ایضاً، ص۳۱۵، ۳۱۶
(80) ایضاً، ص۳۱۶، ۳۱۷
(81) ندوی، حنیف، محمد، مولانا، ''افکار ابن خلدون''، ص۱۴۵، ۱۴۶
(82) Iqbal, Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p. 125
(83) خان، عارف، محمد، ڈاکٹر، ''مباحث خطبات اقبال''، ص۴۶۲، ۴۶۳
(84) Iqbal, Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.124, 125
(85) Ibid., p. 125
(86) اقبال، محمد، ڈاکٹر، ''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ''، (مترجم: سید نذیر نیازی)، ص۲۵۸

(87) ایضاً، ص ۲۳۲

(88) ایضاً

(89) ایضاً، ص ۲۳۲، ۲۳۳

References:

1. Ferozuddin, Molvi, "Feroz-ul-Lughat," (Lahore: Feroz Sons, S.N.), p. 336.
2. "Urdu Daira-e-Maarif-e-Islamia," (Lahore: Danish Gah Punjab, Taba-e-Dom, 1980), Vol. 6, pp. 36–39.
3. Nadvi, Muhammad Hanif, Molana, "Afkar-e-Ibn Khaldun," pp. 35–36.
4. Abdul Khaliq, Dr. & Shaidai, Yousaf, "Muslim Falsafa," pp. 271–272.
5. Ansari, Aslam, "Iqbal ka Tasawwur-e-Tareekh," mashmoola "Iqbal Shanasi aur Nakhlistan," pp. 56–57.
6. Ibn Khaldun, "Muqaddama Ibn Khaldun," (Mutarjim: Molana Saad Hasan Khan Yousafi), (Karachi: Noor Muhammad Asah-ul-Matabi, S.N.), p. 34.
7. Ibid.
8. Ibid., p. 39.
9. Ibid.
10. Nadvi, Muhammad Hanif, Molana, "Afkar-e-Ibn Khaldun," p. 91.
11. Zafar, Muhammad Imtiaz, "Ibn Khaldun ka Nazariya-e-Asabiyyah: Aik Tajziya," mashmoola Sah Maahi "Tahqiqat-e-Islami," Islamabad, October 1992, pp. 77–78.
12. Ibn Khaldun, "Muqaddama Ibn Khaldun," (Mutarjim: Molana Saad Hasan Khan Yousafi), (Karachi: Noor Muhammad Asah-ul-Matabi, S.N.), p. 58.
13. Nasir, Ahmad Nasir, Dr., "Sarguzasht-e-Falsafa," (Hissa Dom), pp. 556–557.
14. Iqbal, Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 110.
15. Ibid., p. 111.
16. Iqbal, Muhammad, Dr., "Tashkeel-e-Jadeed Ilahiyat-e-Islamia," (Mutarjim: Syed Nazir Niazi), p. 207.
17. Iqbal, Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, pp. 112–113.

18. Atiya Syed, "Iqbal: Muslim Fikr ka Irtiqa," (Lahore: Sang-e-Meel Publications, 1994), p. 147.
19. Iqbal, Muhammad, Dr., "Tashkeel-e-Jadeed Ilahiyat-e-Islamia," (Mutarjim: Syed Nazir Niazi), pp. 209–210.
20. Ibid., p. 213.
21. W. L. Rese, Dictionary of Philosophy & Religion – Eastern & Western Thoughts, p. 281.
22. Iqbal, Muhammad, Dr., "Tashkeel-e-Jadeed Ilahiyat-e-Islamia," (Mutarjim: Syed Nazir Niazi), p. 209.
23. Bhatti, Muhammad Shafiq, "Ibn Khaldun ke Nazariya-e-Asabiyyat ki Akhlaqiyat," mashmoola "Tareekh-o-Saqafat Pakistan," October 1997, pp. 69–70.
24. Ibid., pp. 69–70.
25. Ibid., p. 69.
26. Ibid., p. 69.
27. Ibid., p. 69.
28. Ibid., pp. 69–70.
29. Ibn Khaldun, "The Muqaddimah: An Introduction to History," Translated from the Arabic by Franz Rosenthal, Translator's Introduction, p. XXIX.
30. "Urdu Daira-e-Maarif-e-Islamia," (Lahore: Danish Gah Punjab, Taba-e-Dom, 1980), Vol. 13, pp. 360–361.
31. Jum'ah, Muhammad Lutfi, "Tareekh-e-Falasifat-ul-Islam," (Mutarjim: Dr. Mir Waliuddin), p. 2.
32. Ibn Khaldun, "Muqaddama Ibn Khaldun," (Mutarjim: Molana Saad Hasan Khan Yousafi), (Karachi: Noor Muhammad Asah-ul-Matabi, S.N.), p. 153.
33. Ibid., p. 157.
34. Hussain, Taha, "Ibn Khaldun," (Mutarjim: Abdul Salam Nadvi), p. 116.
35. Ibn Khaldun, "Muqaddama Ibn Khaldun," (Mutarjim: Molana Saad Hasan Khan Yousafi), (Karachi: Noor Muhammad Asah-ul-Matabi, S.N.), p. 199.
36. Ibid., p. 231.

37. Jon W. Anderson, "Conjuring with Ibn Khaldun: From an Anthropological Point of View," Ibn Khaldun and Islamic Ideology, edited by Bruce B. Lawrence, p. 119.
38. Iqbal, Muhammad, Dr., "Afkar-e-Iqbal," (Mutarjim: Dr. Muhammad Riaz), (Lahore: Maktaba-e-Tameer-e-Insaniyat, Taba-e-Awwal, 1990), p. 62.
39. Iqbal, Muhammad, Dr., "Shuzarat-e-Fikr-e-Iqbal," (Murattib: Dr. Justice Javed Iqbal; Mutarjim: Dr. Iftikhar Ahmad Siddiqi), (Lahore: Majlis-e-Taraqqi-e-Adab, Taba-e-Dom, 1983), p. 81.
40. Ibid., p. 82.
41. Ghazi, Tariq, "Ibn Khaldun aur Iqbal – Ahd-e-Zawal ke Abqari," mashmoola Sah Maahi "Iqbal Review," Lahore, November 1992, p. 37.
42. Ibid., p. 35.
43. Iqbal, Muhammad, Dr., "Maqalat-e-Iqbal," (Murattib: Syed Abdul Wahid Muaini), p. 193.
44. Iqbal, Muhammad, Dr., "Kulliyat-e-Iqbal" (Farsi), p. 86.
45. Iqbal, Muhammad, Dr., "Maqalat-e-Iqbal," (Murattib: Syed Abdul Wahid Muaini), p. 264.
46. Iqbal, Muhammad, Dr., "Kulliyat-e-Iqbal" (Urdu), p. 300.
47. Ibid., p. 217.
48. Iqbal, Muhammad, Dr., "Kulliyat-e-Iqbal" (Farsi), p. 86.
49. "Urdu Daira-e-Maarif-e-Islamia," (Lahore: Danish Gah Punjab, Taba-e-Dom, 1980), Vol. 22, pp. 97–98.
50. Gohar-ul-Rahman, "Nabuwwat ki Haqeeqat aur Is ki Zaroorat-o-Ahmiyat," mashmoola Mahnama "Tarjuman-ul-Quran," Lahore, June 1978, p. 172.
51. "Urdu Daira-e-Maarif-e-Islamia," (Lahore: Danish Gah Punjab, Taba-e-Dom, 1980), Vol. 22, p. 96.
52. Ibn Khaldun, "Muqaddama Ibn Khaldun," (Mutarjim: Molana Saad Hasan Khan Yousafi), (Karachi: Noor Muhammad Asah-ul-Matabi, S.N.), p. 115.
53. Abdul Khaliq, Dr. & Shaidai, Yousaf, "Muslim Falsafa," p. 278.

54. Ibn Khaldun, "Muqaddama Ibn Khaldun," (Mutarjim: Molana Saad Hasan Khan Yousafi), p. 115.
55. Ibid.
56. Abdul Khaliq, Dr. & Shaidai, Yousaf, "Muslim Falsafa," p. 279.
57. Ibn Khaldun, "Muqaddama Ibn Khaldun," (Mutarjim: Molana Saad Hasan Khan Yousafi), p. 117.
58. Nasir, Ahmad Nasir, Dr., "Sarguzasht-e-Falsafa" (Hissa Dom), pp. 558–559.
59. Ibn Khaldun, "Muqaddama Ibn Khaldun," (Mutarjim: Molana Saad Hasan Khan Yousafi), pp. 116–117.
60. Iqbal, Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 100.
61. Dar, Ahmad Bashir, "Anwar-e-Iqbal," (Lahore: Iqbal Academy Pakistan, Taba-e-Dom, 1977), p. 46.
62. "Urdu Daira-e-Maarif-e-Islamia," (Lahore: Danish Gah Punjab, Taba-e-Dom, 1980), Vol. 22, p. 97.
63. Khan, Muhammad Arif, Dr., "Mabahis-e-Khutbat-e-Iqbal," p. 338.
64. Ibid.
65. Iqbal, Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 100.
66. Iqbal, Muhammad, Dr., "Tashkeel-e-Jadeed Ilahiyat-e-Islamia," (Mutarjim: Syed Nazir Niazi), p. 192.
67. Iqbal, Muhammad, Dr., "Maqalat-e-Iqbal," (Murattib: Syed Abdul Wahid Muaini), p. 80.
68. Iqbal, Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, pp. 100–101.
69. Iqbal, Muhammad, Dr., "Tashkeel-e-Jadeed Ilahiyat-e-Islamia," (Mutarjim: Syed Nazir Niazi), p. 193.
70. Ibid., p. 193.
71. Iqbal, Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 101.
72. Iqbal, Muhammad, Dr., "Tashkeel-e-Jadeed Ilahiyat-e-Islamia," (Mutarjim: Syed Nazir Niazi), pp. 54–55.
73. Ibid., p. 55.

74. Ibid., p. 274.
75. "Urdu Daira-e-Maarif-e-Islamia," (Lahore: Danish Gah Punjab, Taba-e-Dom, 1980), Vol. 8, p. 987.
76. Ibid., Taba-e-Awwal, 1973, Vol. 8, p. 988.
77. Ibid., Taba-e-Awwal, 1973, Vol. 8, p. 989.
78. Ibn Khaldun, "Muqaddama Ibn Khaldun," (Mutarjim: Molana Raghib Rahmani), (Karachi: Nafis Academy, Taba-e-Yazdahum, 2001), p. 315.
79. Ibid., pp. 315–316.
80. Ibid., pp. 316–317.
81. Nadvi, Muhammad Hanif, Molana, "Afkar-e-Ibn Khaldun," pp. 145–146.
82. Iqbal, Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 125.
83. Khan, Muhammad Arif, Dr., "Mabahis-e-Khutbat-e-Iqbal," pp. 462–463.
84. Iqbal, Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, pp. 124–125.
85. Ibid., p. 125.
86. Iqbal, Muhammad, Dr., "Tashkeel-e-Jadeed Ilahiyat-e-Islamia," (Mutarjim: Syed Nazir Niazi), p. 258.
87. Ibid., p. 232.
88. Ibid.
89. Ibid., pp. 232–233.