اجتہاد

اسلام میں اجتہاد کا کیا مقام ہے۔ اس کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ پہلے دو باتیں واضح طور پر ہماری نگاہ میں رہیں۔

اوّل یہ کہ اسلام میں حاکمیت خالصاً اللہ تعالیٰ کی تسلیم کی گئی ہے۔ قرآن عقیدۂ توحید کی جو تشریح کرتا ہے اس کی رُو سے خدائے وحدہٗ لاشریک صرف مذہبی معنوں میں معبود ہی نہیں ہے بلکہ سیاسی اور قانونی مفہوم کے لحاظ سے حاکم، مطاع، امر و نہی کا مختار اور واضح قانون ساز ہے۔ خدا کی اس قانونی حاکمیت کو قرآن اتنی ہی وضاحت اور اتنے ہی زور سے پیش کرتا ہے جس کے ساتھ اس نے خدا کی مذہبی معبودیت کا عقیدہ پیش کیا ہے۔ اس کے نزدیک خدا کی یہ دونوں حیثیتیں اس کی الوہیت کے لازمی تقاضے ہیں۔ جن کو ایک دوسرے منفک کیا جا سکتا ہے اور ان میں سے جس کا بھی انکار کیا جائے وہ لازماً خدا کی الوہیت کا انکار ہے۔ پھر وہ اس شے کے لیے بھی کوئی گنجائش نہیں چھوڑتا کہ شاید قانونِ خداوندی سے مراد قانونِ فطرت ہو۔ اس کے برعکس وہ اپنی ساری دعوت ہی اس بنیاد پر اٹھاتا ہے کہ انسان کو اپنی اخلاقی اور اجتماعی زندگی میں خدا کے اس قانون شرعی کو تسلیم کرنا چاہیئے جو اس نے اپنے انبیاء کے ذریعے سے بھیجا ہے۔ اسی قانون شرعی کو ماننے اور اس کے مقابلے میں اپنی خود مختاری سے دست بردار ہو جانے کا نام وہ "اسلام" (SURRENDER) رکھتا ہے اور صاف صاف الفاظ میں انسان کے حق کا انکار کرتا ہے کہ جن معاملات کا فیصلہ خدا اور اس کے رسول نے کر دیا ہو۔ ان میں وہ خود اپنی رائے سے کوئی فیصلہ کرے۔

دوسری بات جو اسلام میں اتنی ہی بنیادی اہمیت رکھتی ہے جتنی کہ توحیدِ الٰہیہ، یہ ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے آخری نبی ہیں۔ درحقیقت یہی وہ چیز ہے جس کی بدولت توحیدِ الٰہیہ کا عقیدہ مجرد تخیل سے ایک عملی نظام کی شکل اختیار کرتا ہے اور اسی پر اسلام کے پورے نظامِ زندگی کی عمارت تعمیر ہوتی ہے۔ اس عقیدے کی رُو سے اللہ تعالیٰ کے تمام سابق

انبیاء کی لائی ہوئی تعلیمات، بہت سے اہم اضافوں کے ساتھ اس تعلیم میں جمع ہو گئی ہیں، جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے دی ہے، اس لیے خدا کی ہدایت اور تشریع کا مستند ماخذ اب صرف یہی ایک ہے اور آیندہ کوئی مزید ہدایت اور تشریع آنے والی نہیں ہے جس کی طرف انسان کو رجوع کرنے کی ضرورت ہو۔ یہی محمدی تعلیم وہ بالا قانون ہے جو حاکم اعلیٰ کی مرضی کی نمائندگی کرتا ہے۔

یہ قانون محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے ہم کو دو شکلوں میں ملا ہے۔ ایک قرآن جو لفظاً بلفظ خداوند کریم کے احکام و ہدایت پر مشتمل ہے، دوسرے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا اسوۂ حسنہ، یا آپ کی سنّت، جو قرآن کے منشاء کی توضیح و تشریح کرتی ہے۔ محمد صلی اللہ علیہ وسلم خدا کے محض نامہ بر نہ تھے کہ اس کی کتاب پہنچا دینے کے سوا ان کا کوئی کام نہ ہوتا۔ وہ اس کے مقرر کیے ہوئے رہنما، حاکم اور معلّم بھی تھے۔ ان کا کام یہ تھا کہ اپنے قول اور عمل سے قانون الٰہی کی تشریح کریں۔ اس کا صحیح منشاء سمجھائیں، اس کے منشاء کے مطابق افراد کی تربیت کریں پھر تربیت یافتہ افراد کو ایک منظم جماعت کی شکل دے کر معاشرے کی اصلاح کے لیے جدّ و جہد کریں پھر اس اصلاح شدہ معاشرے کو ایک صالح و مصلح ریاست کی صورت دے کر یہ دکھلا دیں کہ اسلام کے اصولوں پر ایک مکمّل تہذیب کا نظام کس طرح قائم ہوتا ہے۔ آنحضرتؐ کا یہ پورا کام جو ۲۳ سال کی پیغمبرانہ زندگی میں آپؐ نے انجام دیا۔ وہ سنّت ہے جو قرآن کے ساتھ مل کر حاکم اعلیٰ کے قانون برتر کی تشکیل و تکمیل کرتی ہے اور اسی قانون برتر کا نام اسلامی اصطلاح میں "شریعت" ہے۔

قانون سازی کا دائرہ عمل

بادی النظر میں ایک آدمی ان بنیادی حقیقتوں کو سُن کر یہ گمان کر سکتا ہے کہ اس صورت میں تو ایک اسلامی ریاست میں اسلامی قانون سازی کی سرے سے کوئی گنجائش ہی نہیں ہے کیونکہ یہاں تو قانون ساز صرف خدا ہے اور مسلمانوں کا کام اس کے سوا کچھ نہیں کہ بس پیغمبر کے دیئے ہوئے قانون خداوندی کی پیروی کریں لیکن امر واقعہ یہ ہے کہ اسلام قانون سازی کی نفی نہیں کرتا بلکہ اسے خدائی قانون کی بالاتری سے محدود کرتا ہے۔ اس بالاتری قانون کے تحت، اور اس کے قائم کیے ہوئے حدود کے اندر انسانی قانون سازی کا

دائرہ عمل کیا ہے، اس کو میں بیان مختصر الفاظ میں بیان کروں گا۔

تعبیر احکام انسانی زندگی کے معاملات میں سے ایک قسم کے معاملات وہ ہیں جن میں قرآن و سنت نے کوئی واضح اور قطعی حکم دیا ہے، یا کوئی خاص قاعدہ مقرر کر دیا ہے۔ اس طرح کے معاملات میں کوئی فقیہ، کوئی قاضی، کوئی قانون ساز ادارہ، شریعت کے دیئے ہوئے قاعدے کو نہیں بدل سکتا۔ لیکن اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ ان میں قانون سازی کے لیے کوئی مجال کار ہے ہی نہیں۔ انسانی قانون

عمل ان معاملات میں یہ ہے کہ سب سے پہلے ٹھیک ٹھیک معلوم کیا جائے کہ حکم فی الواقع ہے کیا۔ پھر اس کا منشا اور مفہوم متعین کیا جائے اور یہ تحقیق کیا جائے کہ یہ حکم کن حالات اور واقعات کے لیے ہے۔ پھر عملاً پیش آنے والے مسائل پر ان کے انطباق کی صورتیں مجمل احکام کی جزئی تفصیلات طے کی جائیں اور ان سب کے ساتھ یہ بھی مشخص کیا جائے کہ استثنائی حالات و واقعات میں ان احکام و قواعد سے ہٹ کر کام کرنے کی گنجائش کہاں کس حد تک ہے۔

قیاس دوسری قسم کے معاملات وہ ہیں جن کے بارے میں شریعت نے کوئی حکم نہیں دیا ہے، مگر ان سے ملتے جلتے معاملات کے متعلق وہ ایک حکم دیتی ہے۔ اس دائرے میں قانون سازی کا عمل اس طرح ہوگا کہ احکام کی علتوں کو ٹھیک ٹھیک سمجھ کر ان تمام معاملات میں ان کو جاری کیا جائے گا۔ جن میں وہ علتیں فی الواقع پائی جاتی ہوں اور ان تمام معاملات کو ان سے مستثنیٰ ٹھہرایا جائے گا۔ جن میں درحقیقت وہ علتیں نہ پائی جاتی ہوں۔

استنباط ایک اور قسم ان معاملات کی ہے جن میں شریعت نے متعین احکام نہیں بلکہ کچھ جامع اصول دیئے ہیں، یا شارع کا یہ منشا ظاہر کیا ہے کہ کیا چیز پسندیدہ ہے۔ جسے فروغ دینا مطلوب ہے، اور کیا چیز ناپسندیدہ ہے جسے مٹانا مطلوب ہے ایسے معاملات میں قانون سازی کا کام یہ ہے کہ شریعت کے ان اصولوں کو اور شارع کی اس منشا کو سمجھا جائے۔ اور عملی مسائل میں ایسے قوانین بنائے جائیں جو ان اصولوں پر مبنی ہوں اور شارع کے منشا کو پورا کرتے ہوں۔

آزادانہ قانون سازی کا ادارہ ان کے علاوہ ایک بہت بڑی قسم ان معاملات کی ہے جن کے بارے میں شریعت بالکل خاموش ہے

نہ براہِ راست ان کے متعلق کوئی حکم دیتی ہے اور نہ ان سے ملتے جلتے معاملات ہی کے متعلق کوئی ہدایت اس میں ملتی ہے کہ ان کو اس پر قیاس کیا جائے۔ یہ خاموشی خود اس بات کی دلیل ہے کہ حاکم اعلیٰ ان میں انسان کو خود اپنی رائے سے فیصلہ کرنے کا حق دے رہا ہے۔ اس لیے ان میں آزادانہ قانون سازی کی جا سکتی ہے۔ مگر یہ قانون سازی ایسی ہونی چاہیئے جو اسلام کی روح اور اس کے اصولِ عامہ سے مطابقت رکھتی ہو جس کا مزاج اسلام کے مجموعی مزاج سے مختلف نہ ہو جو اسلامی زندگی کے نظام میں ٹھیک ٹھیک تصب ہو سکتی ہو۔

اجتہاد کا مفہوم

قانون سازی کا یہ سارا عمل جو اسلام کے قانونی نظام کو متحرک بناتا اور زمانے کے بدلتے ہوئے حالات کے ساتھ ساتھ اس کو نشوونما دیتا چلا جاتا ہے۔ ایک خالص علمی تحقیق اور عقلی کاوش ہی کے ذریعے سے انجام پا سکتا ہے اور اسی کا نام اسلامی اصطلاح میں اجتہاد ہے۔ اس لفظ کے لغوی معنی تو ہیں "کسی کام کی انجام دہی میں انتہائی کوشش کرنا" مگر اصطلاحاً اس سے مراد ہے "یہ معلوم کرنے کی انتہائی کوشش کہ ایک مسئلہ زیرِ بحث میں اسلام کا حکم یا اس کا منشا کیا ہے"۔ بعض لوگ غلطی سے اجتہاد کو بالکل آزادانہ استعمالِ رائے کے معنی میں لے لیتے ہیں لیکن کوئی ایسا شخص جو اسلامی قانون کی نوعیت سے واقف ہے، اس غلط فہمی میں نہیں پڑ سکتا کہ اس طرح کے ایک قانونی نظام میں کسی آزاد اجتہاد کی بھی کوئی گنجائش ہو سکتی ہے۔ یہاں تو اصل قانون قرآن و سنت ہے۔ انسان جو قانون سازی کرتے ہیں وہ لازماً یا تو اس اصل قانون سے ماخذ ہونی چاہیئے، یا پھر ان حدود کے اندر ہونی چاہیئے جن میں وہ استعمالِ رائے کی آزادی دیتا ہے۔ اس سے بے نیاز ہو کر جو اجتہاد کیا جائے وہ نہ اسلامی اجتہاد ہے اور نہ اسلام کے قانون میں اس کے لیے کوئی جگہ ہے۔

اجتہاد کی تعریف شاہ ولی اللہؒ "رسالہ عقد الجید" میں تحریر کرتے ہیں۔ علماء کے کلام سے اجتہاد کی تعریف یہ سمجھ میں آتی ہے کہ اس سے مراد شریعت کے شرعی احکام کو ان کی تفصیلی دلیلوں سے دریافت کرنے میں پوری پوری کوشش کرنا ہے۔ شریعت کے کلیات کا مدار چار اصولوں پر ہے۔ کتاب اللہ، سنت، اجماع، قیاس۔"

مذکورہ بالا چاروں اصول یعنی کتاب و سنت اجماع اور قیاس سے شریعت کے شرعی احکام نکالنے کے لیے پوری پوری محنت اور جدّ و جہد کرنا اجتہاد کہلاتا ہے۔

گویا اجتہاد کی تعریف کی جا سکتی ہے۔

"اجتہاد اس انتہائی کوشش کا نام ہے جو ایک متقن کتاب و سنت کی روشنی میں شرعی حکم کو معلوم کرنے کے لیے کرتا ہے۔ اجتہاد کی بنیاد قرآن و حدیث ہے۔"

اجتہاد کی اس تعریف سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس کی حدود متعین ہیں۔ اسلام میں قانون سازی کی اصل بنیاد کتاب اللہ اور سنتِ رسول ہی ہیں۔ باقی دو چیزیں اجماع اور قیاس کا دار و مدار بھی انہی دو اصولوں پر ہے۔ پس اسلامی اجتہاد یا تو ان اصولوں سے ماخوذ ہو گا یا جن حدود میں کتاب و سنت نے رائے اور قیاس کی آزادی دی ہے اس چیز کو پس پشت ڈال کر جو اجتہاد کیا جائے وہ نہ تو اسلامی اجتہاد ہو گا اور نہ ہی اسلام کے قانونی نظام میں اس کے لیے کوئی جگہ ہے۔ حضور کا فرمان ہے جن معاملات میں وحی نازل نہیں ہوتی ان کا فیصلہ میں اپنی رائے سے کرتا ہوں۔"

قرآن پاک میں ارشاد ہے:

"جو لوگ ہمارے معاملے میں کوشش کرتے ہیں ہم ان کے لیے اپنے راستے کشادہ کر دیتے ہیں۔" (العنکبوت)

عقبہ بن عامر سے روایت ہے کہ ایک بار آپؐ کے پاس دو شخص آئے۔ آپ نے فرمایا کہ تم دونوں کے درمیان فیصلہ کرو۔ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ آپؐ کے سامنے میں یہ جرأت کیسے کر سکتا ہوں، آپؐ نے فرمایا اجتہاد کرو اگر تمہاری رائے ٹھیک ہوئی تو دس نیکیاں اور اگر غلطی کی تو ایک نیکی (کنز الاعمال جلد ۳ ص ۱۷۳)

علامہ سیوطی اپنی کتاب تاریخ الخلفاء میں لکھتے ہیں کہ حضرت ابوبکرؓ کے سامنے جب کوئی مسئلہ پیش ہوتا تو پہلے کتاب اللہ کی طرف رجوع کرتے اگر وہاں نہ ملتا تو سنتِ رسول کی طرف رجوع کرتے اگر وہاں سے بھی نہ ملتا تو صحابہ کو جمع کرتے اور کسی کو سنتِ رسول کا علم ہوتا تو وہ بتا دیتا آپ خدا کا شکر بجا لاتے اگر صحابہ میں سے کسی کو بھی سنت کا علم نہ ہوتا تو پھر بہترین شخص کا انتخاب کرتے اور اس سے رائے لیتے۔ (تاریخ الخلفاء ص ۴)

اجتہاد کے لیے ضروری اوصاف

اجتہاد کا مقصد چونکہ خدائی قانون کو انسانی قانون سے بدلنا نہیں بلکہ اس کو ٹھیک ٹھیک سمجھنا اور اس کی راہنمائی میں اسلام کے قانونی نظام کو زمانے کی رفتار کے ساتھ ساتھ متحرک کرنا ہے۔

اس لیے کوئی صحت مندانہ، اجتہاد اس کے بغیر نہیں ہو سکتا کہ ہمارے قانون سازوں میں حسب ذیل اوصاف ہوں۔

۱۔ شریعت الٰہی پر ایمان، اس کے برحق ہونے کا یقین، اس کے اتباع کا مخلصانہ ارادہ، اس سے آزاد ہونے کی خواہش کا معدوم ہونا اور مقاصد، اصول اور اقدار کسی دوسرے ماخذ سے لینے کے بجائے صرف خدا کی شریعت سے لینا۔

۲۔ عربی زبان اور اس کے قواعد اور ادب سے اچھی واقفیت، کیونکہ قرآن اسی زبان میں نازل ہوا ہے اور سنّت کو معلوم کرنے کے ذرائع بھی اسی زبان میں ہیں۔

۳۔ قرآن اور سنّت کا علم جس سے آدمی نہ صرف جزوی احکام اور ان کے مواقع سے واقف ہو، بلکہ شریعت کے کلیات اور اس کے مقاصد کو بھی اچھی طرح سمجھ لے۔ اس کو ایک طرف یہ معلوم ہونا چاہیئے کہ انسانی زندگی کی اصلاح کے لیے شریعت کی مجموعی اسکیم کیا ہے اور دوسری طرف یہ جاننا چاہیئے کہ اس مجموعی اسکیم میں زندگی کے ہر شعبے کا کیا مقام ہے۔ شریعت اس کی تشکیل کن خطوط پر کرنا چاہتی ہے، اور اس تشکیل میں اس کے پیش نظر کیا مصالح ہیں۔ دوسرے الفاظ میں اجتہاد کے لیے قرآن و سنّت کا وہ علم درکار ہے جو مغز شریعت تک پہنچتا ہو۔

۴۔ پچھلے مجتہدین امت کے کام سے واقفیت، جس کی ضرورت صرف اجتہاد کی تربیت ہی کے لیے نہیں ہے بلکہ قانونی ارتقاء کے تسلسل کے لیے بھی ہے۔ اجتہاد کا مقصد بہرحال یہ نہیں ہے اور نہیں ہونا چاہیئے کہ ہر نسل پچھلی نسلوں کی چھوڑی ہوئی تعمیر کو ڈھا کر یا متحرک قرار دے کر نئے سرے سے تعمیر شروع کرے۔

۵۔ عملی زندگی کے حالات و مسائل سے واقفیت، کیونکہ انہی پر شریعت کے احکام اور اصول و قواعد کو منطبق کرنا مطلوب ہے۔

۶۔ اسلامی معیار اخلاق کے لحاظ سے عمدہ سیرت و کردار، کیونکہ اس کے بغیر کسی اجتہاد پر لوگوں کا اعتماد نہیں ہو سکتا اور نہ اس قانون کے لیے عوام میں کوئی جذبۂ احترام پیدا ہو سکتا ہے جو غیر صالح لوگوں کے اجتہاد سے بنا ہو۔

ان اوصاف کے بیان سے مقصود یہ نہیں ہے کہ ہر اجتہاد کرنے والے کو پہلے یہ ثبوت پیش کرنا چاہیئے کہ اس میں یہ اوصاف موجود ہیں بلکہ اس سے مقصود یہ ظاہر کرنا ہے

کہ اجتہاد کے ذریعے سے اسلامی قانون کی نشوونما اگر صحیح خطوط پر ہو سکتی ہے تو صرف اسی صورت میں کہ قانونی تعلیم و تربیت کا نظام ایسے اوصاف کے اہل علم تیار کرنے لگے۔ اس کے بغیر جو قانون سازی کی جائے گی۔ وہ نہ اسلامی قانون کے نظام میں جذب ہو سکے گی اور نہ مسلم سوسائٹی اس کو ایک خوشگوار غذا کی طرح ہضم کر سکے گی۔

اجتہاد کا صحیح طریقہ

اجتہاد اور اس کی بنا پر ہونے والی قانون سازی کے مقبول ہونے کا انحصار جس طرح اس بات پر ہے کہ اجتہاد کرنے والوں میں اس کی اہلیت ہو۔ اس طرح اس امر پر بھی ہے کہ یہ اجتہاد صحیح طریقے سے کیا جائے۔ مجتہد خواہ تغیر احکام کر رہا ہو یا قیاس و استنباط، بہرحال اسے اپنے استدلال کی بنیاد پر قرآن و سنّت ہی پر رکھنی چاہیئے بلکہ مباحات کے دائرے میں آزادانہ قانون سازی کرتے ہوئے بھی اسے اس بات پر دلیل لانی چاہیئے کہ قرآن و سنّت نے واقعی فلاں معاملے میں کوئی حکم یا قاعدہ مقرر نہیں کیا ہے اور نہ ہی قیاس کے لیے کوئی بنیاد فراہم کی ہے۔ پھر قرآن و سنّت سے جو استدلال کیا جائے وہ لازماً ان طریقوں پر ہونا چاہیئے جو اہل علم میں مسلم ہیں۔ قرآن سے استدلال کرنے کے لیے ضروری ہے کہ ایک آیت کے وہ معنی لیے جائیں جن کے لیے عربی زبان کی لغت، قواعد اور معروف استعمالات میں گنجائش ہو جو قرآن کی عبارت کے سیاق و سباق سے لگتے ہوئے ہوں اور جن کی تائید سنّت کی قولی اور عملی تشریحات سے بھی ملتی ہو، یا کم از کم یہ کہ سنّت ان معنوں کے خلاف نہ ہو۔ سنّت سے استدلال کرنے میں زبان اور اس کے قواعد اور سیاق و سباق کی رعایت کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ جن روایات سے کسی مسئلے میں سند لائی جا رہی ہو وہ قواعد علم روایت کے لحاظ سے معتبر ہوں۔ اس موضوع سے متعلق دوسری معتبر روایات کو بھی نگاہ میں رکھا گیا ہو اور کسی ایک روایت سے کوئی ایسا نتیجہ نہ نکال لیا گیا ہو، جو مستند ذرائع سے ثابت شدہ سنّت کے خلاف پڑتا ہو۔ ان احتیاطوں کو ملحوظ رکھے بغیر من مانی تاویلات سے جو اجتہاد کیا جائے اُسے اگر سیاسی قوت کے بل بوتے پر قانون کا مرتبہ دے بھی دیا جائے تو نہ مسلمانوں کا اجتماعی ضمیر اس کو قبول کر سکتا ہے اور نہ وہ حقیقتاً اسلامی نظام قانون کا جز بن سکتا ہے۔ جو سیاسی قوت اسے نافذ کرے گی اس کے ہٹتے ہی اس کا قانون بھی ردّی کی ٹوکری میں پھینک

دیا جائے گا۔

اجتہاد کو قانون کا مرتبہ کیسے حاصل ہوتا ہے

کسی اجتہاد کو قانون کا مرتبہ حاصل ہونے کی متعدد صورتیں اسلامی نظامِ قانون میں پائی جاتی ہیں۔ ایک یہ کہ تمام امت کے اہلِ علم کا اس پر اجماع ہو۔ دوسری یہ کہ کسی شخص یا گروہ کے اجتہاد کو قبولِ عام حاصل ہو جائے اور لوگ خود بخود اس کی پیروی شروع کر دیں۔ جس طرح مثلاً فقہ حنفی، شافعی، مالکی اور حنبلی کو مسلمانوں کی بڑی بڑی آبادیوں نے قانون کے طور پر مان لیا۔ تیسری یہ کہ کسی اجتہاد کو کوئی مسلم حکومت اپنا قانون قرار دے لے جیسے مثلاً عثمانی سلطنت نے فقہ حنفی کو اپنا قانونِ ملکی قرار دیا تھا۔ چوتھی یہ کہ سیاست میں ایک ادارہ دستوری حیثیت سے قانون سازی کا مجاز ہو اور وہ اجتہاد سے کوئی قانون بنائے۔ ان صورتوں کے ماسوا جتنے اجتہادات مختلف اہلِ علم کریں۔ ان کا مرتبہ فتوے سے زیادہ نہیں ہے۔ رہے قاضیوں کے فیصلے، تو ان خاص مقدمات میں تو ضرور قانون کے طور پر نافذ ہوتے ہیں، جن میں وہ کسی عدالت نے کیے ہوں اور انہیں نظائر کی حیثیت بھی حاصل ہوتی ہے، لیکن صحیح معنوں میں وہ قانون نہیں ہوتے۔

اسلامی قانون میں اجتہاد کا مقام

آیئے اب مذکورہ بحث کی روشنی میں دیکھتے ہیں کہ اسلامی قانون میں اجتہاد کا کیا مقام ہے جیسا کہ ابھی ہم نے پڑھا۔ اجتہاد کے لغوی معنی امکانی کوشش صرف کرنے کے ہیں اور اصطلاحِ شرع میں اس امکانی کوشش کے صرف کرنے کا نام ہے جو دلائلِ شرعیہ کے ذریعے استنباطِ احکام کے لیے کی جائے۔ بالفاظِ دیگر وہ کوشش جو مذکورۃ الصدر اصولِ اساسی کی وساطت سے احکامِ شرع کے استخراج کے لیے کی جائے۔ اجتہاد کا مفہوم تقلید کے بالکل برعکس ہے، کیونکہ تقلید میں بلا نظر و تنقید دوسرے کی رائے کی پیروی کی جاتی ہے یا جس طرح آمدی نے تقلید کی تعریف کی ہے کہ "بلا چون و چرا دوسرے کی رائے پر عمل کرنا"۔

چونکہ شرعِ اسلامی شریعتِ الٰہیہ ہے جو مشہور اور مقررہ اصول سے ماخوذ ہے خواہ وہ اصول منقولہ ہوں۔ جیسے کتاب اللہ اور سنتِ نبوی یا عقلی ہوں جیسے

اجماع، قیاس اور استحسان وغیرہ، پس انہیں دلائلِ شرعیہ سے استخراجِ احکام کا نام اجتہاد ہے۔ اور اجتہاد ہی کے ذریعے معاملات روزمرہ اور معاشرہ انسانی کے تقاضوں کو کما حقہٗ پورا کیا جا سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اجتہاد شرعِ اسلامی کی تاریخ کا لازمی عنصر شمار ہوتا ہے۔

شرعِ اسلامی کے مجتہدین جب تک قرآن و سنت کے احکام پاتے تھے۔ ان پر عمل کرتے تھے اور جب کسی مسئلے میں قرآن و حدیث کا کوئی حکم نہ ہوتا تھا تو اپنے اجتہاد سے کام لیتے تھے۔ پس وہ کبھی تو مسائلِ حاضرہ کو امثلہ اور نظائر پر قیاس کرتے تھے اور کبھی استحسان و مصالحِ مرسلہ یا استصحاب و استدلال کے ذریعے استنباطِ احکام کرتے تھے۔

اجتہاد کے ذریعے استخراجِ احکام کا طریقہ ایک نہ تھا بلکہ مختلف طریقوں سے اجتہاد کیا جاتا تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسلوبِ اجتہاد اور مذاہب میں اختلاف رونما ہو گیا۔ خصوصاً دولتِ عباسیہ کے عہدِ زریں میں۔ اسی دور میں اہلِ سنت کے چاروں مذاہب پیدا ہوئے اور علمِ فقہ و علمِ اصول نے ترقی کی۔

چنانچہ فقہاء میں مباحثے اور مناظرے شروع ہو گئے۔ نیز تبادلۂ خیالات اور تبادلۂ پیچ بھی ہوتا رہا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آئمہ مجتہدین کے مقلدوں کا باہمی اختلاف بہ نسبت خود ائمہ کے باہمی اختلاف کے بہت کم رہ گیا اور ان کے مختلف نظریئے بھی ایک دوسرے قریب تر ہو گئے۔

یہاں تک کہ دولتِ عباسیہ کے آخری دور میں اجتہاد کا یہ جوش و خروش کم ہو گیا حتیٰ کہ تیرہویں صدی عیسوی میں ہلاکو خاں کے ہاتھوں سقوطِ بغداد کے بعد علمائے اہلِ سنت نے مذہب میں بے جا قطع و برید کے خوف سے اتفاقِ رائے اجتہاد موقوف کرنے اور صرف چار مذاہب کا اتباع کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ اس کے بعد عربی ثقافت آہستہ آہستہ زوال پذیر ہونے لگی اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تقلید کا رواج عام ہو گیا۔ فقہی اجتہاد ختم ہو گیا اور اوہام پرستی و بے بنیاد معتقدات کا زور ہو گیا جو مسلمانوں کے انحطاط و زوال کا مظہر بن کر عرصہ دراز تک باقی رہا۔

بسا اوقات جاہل مقلدوں نے ایسے بے بنیاد مسائل اختیار کر لیے جن کا فقہ سے کوئی علاقہ نہ تھا اور بہت سے غیر ملکیوں یا مستشرقین نے یہ حالت دیکھ کر شرع اسلامی کے بارے میں فیصلہ دے دیا کہ وہ ایک پس ماندہ قانون ہے اور یہ خیال کیا کہ اسلامی قانون جدید تمدن کا ساتھ نہیں دے سکتا۔ یہاں تک کہ انیسویں صدی عیسوی کے آغاز میں ہر جگہ اصلاحی تحریکات شروع ہو گئیں اور سلف صالح کے مذہب کی نشاۃ ثانیہ کا ظہور ہوا۔ چنانچہ شیخ محمد عبدہٗ جیسے بہت سے آئمہ تقلید ترک کرنے اور کسی خاص مذہب کی عدم پابندی کی تبلیغ کرنے لگے اور انہوں نے تمام مذاہب اسلامیہ کو ایک مرکز پر لانے کی ہر ممکن کوشش کی، نیز فیصلہ کیا کہ اصول شرع اور ان کی حقیقی روح کی طرف رجوع کیا جائے اور ثقافتی ترقی کے میدان میں انہیں کو چراغ راہ بنایا جائے۔

مجتہدین اجتہاد ہر شخص کے لیے جائز نہیں بلکہ اجتہاد کرنے کے لیے ان مخصوص صلاحیتوں کا ہونا لازمی ہے جو مجتہد کو اس قابل بنا دیں کہ وہ استخراج اور استدلال کے کام کو کما حقہٗ انجام دے سکے۔ لہٰذا مجتہد کے لیے شرط ہے کہ وہ صائب الرائے ہو، انصاف پسند ہو، پاکیزہ اخلاق کا مالک ہو۔ احکام سمجھنے کی بصیرت تامہ رکھتا ہو۔ یعنی دلائل شرعیہ اور استنباط احکام کے طریقوں سے پوری طرح واقف ہو۔ اس کے ساتھ زبان پر پورا عبور رکھتا ہو، تفسیر قرآن، اسباب نزول، راویوں کے حالات جرح و تعدیل کے طریقوں اور ناسخ و منسوخ کی حقیقت سے پوری طرح باخبر ہو۔ شاطبی نے اس شرط کا بھی اضافہ کیا ہے کہ مجتہد مقاصد شریعت سمجھنے کی مہارت تامہ رکھتا ہو۔

تمام شرائط مذکورہ اس مجتہد مطلق کے لیے ضروری ہیں جس کا نصب العین تمام مسائل فقہ میں اجتہاد کرنا ہو لیکن یہ تمام شرائط دوسری قسم کے مجتہدین کے لیے ضروری نہیں۔ چنانچہ کسی ایک مسئلے میں اجتہاد کرنے والے کے لیے اتنا کافی ہے کہ وہ اس خاص مسئلے کے دلائل اور اس کے نتائج سے بخوبی واقف ہو۔

مجتہدین کے کئی درجے ہیں۔ مجتہد فی الشرع۔ مجتہد فی المذہب۔ مجتہد فی المسائل اور مجتہد مقید۔

پہلی قسم کا مجتہد یعنی مجتہد فی الشرع وہ ہے جو کسی خاص مذہب کا بانی ہو۔ جیسے

مذاہب اہل سنت کے چار ائمہ ابو حنیفہؒ، مالکؒ، شافعیؒ، اور امام احمد بن حنبلؒ یا مردہ مذہب کے بانی جیسے اوزاعی، داؤد ظاہری اور طبری۔ یا جیسے امام جعفر صادقؒ اہل شیعہ کے نزدیک یا ان حضرات کے علاوہ اس درجے کے دیگر آئمہ۔

دوسری قسم کا مجتہد یعنی مجتہد فی المذہب وہ ہے جو کسی مذہب کا بانی نہ ہو البتہ آئمہ اربعہ میں سے کسی ایک کا مقلد ہے لیکن بہت سے اصولی یا فروعی مسائل میں اپنے پیش رو امام سے اختلاف رکھتا ہو اور اپنے ذاتی اجتہاد سے فروعی مسائل کا استخراج ہو۔ جیسے مذہب حنفی میں صاحبین یعنی امام ابو یوسفؒ اور امام محمد بن حسن شیبانی اور مذہب شافعی میں امام شافعیؒ کے شاگرد امام مزنی وغیرہ۔

تیسری قسم کا مجتہد یعنی مجتہد فی المسائل وہ ہے جو مذہب کے اصول و مبادی میں نہیں بلکہ بعض فروعی مسائل میں اپنے اجتہاد سے کام لے جیسے مذہب حنفی میں طحاویؒ، سرخسیؒ وغیرہ اور مذہب شافعیؒ میں غزالیؒ وغیرہ۔

چوتھی قسم کا مجتہد یعنی مجتہد مقید وہ ہے جو آراء سے سلف کا پابند ہو اور انہیں کے اجتہاد کی پیروی کرتا ہو لیکن احکام کی حقیقت اور ان کی منشاء کو اچھی طرح سمجھتا ہو۔ ایسے مجتہد کو اصحاب تخریج کہا جاتا ہے کیونکہ وہ مذہبی مسائل کے متعلق آراء میں ایک کو دوسری پر ترجیح دینے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ قوی و ضعیف، ظاہر الروایۃ، اور نادر الروایات وغیرہ کے فرق کو اچھی طرح سمجھتے ہیں۔ جیسے مذہب حنفی میں کرخیؒ، قدوری، صاحب ہدایہ اور فقہ کے چار مشہور متنوں کے مصنف۔ ان کے بھی مختلف درجے ہیں۔ ان حضرات کے بعد ایسے مقلدین کا طبقہ ہے جو بغیر حجت ملزمہ کے اپنے پیش رو آئمہ کے مسلک پر چلتے ہیں۔

وجوب اجتہاد کی دلیلیں کتاب و سنت، اجماع صحابہ (رضوان اللہ علیہم اجمعین) اور آئمہ اربعہ کے اقوال میں بہت سی ایسی شرعی دلیلیں ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ ہر اس شخص پر اجتہاد کرنا واجب ہے جس میں مجتہد کی صفات موجود ہوں۔ دلائل کا خلاصہ ملاحظہ ہو۔

اوّل کتاب اللہ قرآن کریم نے احکام شرع پر غور و خوض کرنے اور اختلافی مسائل میں اصل کی طرف رجوع کرنے کو واجب قرار دیا ہے۔

"اے مومنو! اگر کسی معاملے میں تمہارا اختلاف ہو جائے تو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع کرو۔" (حشر: ۸۹)

دوم سنّت

نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

۱۔ اجتہاد کرو کیونکہ جو شخص جس کام کے لیے پیدا کیا جاتا ہے، اللہ وہ کام اس کے لیے آسان کر دیتا ہے۔"

۲۔ جب کوئی حاکم فیصلہ دینے میں صحیح اجتہاد کرے تو اس کے لیے دو اجر ہیں اور اگر اس نے اپنے اجتہاد میں ..... غلطی کی تو اس کے لیے ایک اجر ہے۔"

۳۔ "علم حاصل کرنا ہر مسلمان مرد و عورت پر فرض ہے۔"

۴۔ "علماء میری امت کے امین ہیں۔"

۵۔ علماء زمین کے چراغ ہیں اور انبیاء کے جانشین ہیں، نیز میرے اور تمام انبیاء کے وارث ہیں۔"

ان تمام احادیث میں جدّ و جہد، صاحب علم اور اجتہاد کی ترغیب دی گئی ہے۔

سوم اجماع صحابہ

فرمایا ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے:

"میں اس شخص کے بارے میں جو مرنے کے بعد وارث نہ چھوڑے اپنی رائے سے فیصلہ کرتا ہوں، پس اگر میری رائے صحیح ہو تو اللہ کی طرف سے ہے اور اگر وہ غلط ہو تو میری اور شیطان کی طرف سے ہے جس سے اللہ اور اس کا رسول صلی اللہ علیہ وسلم بری ہیں۔"

اور فرمایا عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے:

"عمر یہ نہیں جانتا کہ اس نے حق کو پا لیا لیکن اس نے اپنی سعی میں کوتاہی نہیں کی۔"

نیز حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے لوگوں میں تقریر کرتے ہوئے اس عورت کے جواب میں جس نے زیادہ مہر مقرر کرنے کی ممانعت کی تردید کی تھی اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو حق بات سے آگاہ کیا تھا۔ (عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا تھا)

"عورت کی رائے صحیح ہے اور عمر کی غلط ہے۔"

چہارم آئمہ اربعہ کے اقوال

ابن قیمؒ نے امام ابوحنیفہؒ اور ابو یوسفؒ سے روایت کی کہ انہوں نے فرمایا کسی کو جائز نہیں کہ ہمارے قول کی پیروی کرے جب تک کہ وہ یہ نہ جان لے کہ ہم نے کس بناء پر کہا۔

معن بن عیسیٰ سے روایت ہے کہ انہوں نے امام مالکؒ کو یہ کہتے سنا:

"بے شک میں انسان ہوں۔ غلط فیصلہ بھی دے سکتا ہوں، پس جو رائے قرآن و سنّت کے مطابق ہو اسے اختیار کرو اور جو رائے کتاب و سنّت کے خلاف ہو اسے چھوڑ دو۔"

اسی بناء پر امام مالکؒ نے خلیفہ ہارون رشید کو اس بات سے روکا تھا کہ وہ لوگوں کو مالکی مذہب اختیار کرنے کی ترغیب نہ دیں۔

اسی طرح امام شافعیؒ نے فرمایا:

"اگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان میرے قول کے خلاف ہو تو حضور کا فرمان واجب التعمیل ہے۔ اس وقت میری تقلید نہ کرو اور اگر کوئی حدیث میرے مسلک کے خلاف ہو تو حدیث کی پیروی کرو اور جان لو کہ وہی میرا مذہب ہے۔"

آخر میں امام احمدؒ بن حنبل نے جو سنّت پر عمل کرنے اور رائے سے نفرت کرنے میں تمام آئمہ سے زیادہ مشہور ہیں بالکل یہی مضمون بیان فرمایا:

"نہ میری تقلید کرو نہ مالکؒ کی نہ شافعیؒ کی، نہ ثوریؒ کی، بلکہ انہی ماخذوں کو پیش نظر رکھو، جو ان کے پیش نظر تھے، یعنی قرآن و حدیث۔"

مذکورہ بالا تمام دلائل سے اس امر کی وضاحت ہو جاتی ہے کہ شرع میں اندھی تقلید جائز نہیں اور یہ کہ اجتہاد ہر اس شخص پر فرض ہے جو عالم ہو اور اجتہاد کی اہلیت رکھتا ہو۔ ان دلائل سے ایک اور مسئلے پر بھی روشنی پڑتی ہے اور وہ یہ کہ مجتہد کی رائے غلط بھی ہو سکتی ہے اور صحیح بھی۔ یہی مختار رائے ہے بخلاف بعض معتزلہ کے جو کہتے ہیں کہ ہر مجتہد عقلی مسائل میں صائب رائے رکھتا ہو۔ حالانکہ ان کا یہ کہنا تکلیف مالا یطاق ہے (یعنی ایسے کام کا حکم دینا جو بس میں نہ ہو) اور وہ اس آیت کی رُو سے جائز نہیں۔

"خدا کسی کو اس کی طاقت کی زیادہ تکلیف نہیں دیتا۔"

اجتہاد کے واجب ہونے اور تقلید کے ممنوع ہونے سے یہ بات بھی لازم آتی ہے کہ جب کسی مجتہد یا قاضی کو یہ معلوم ہو جائے کہ اس نے اپنے سابقہ فیصلے میں غلطی کی ہے تو اسے اپنے غلط فیصلے کی پابندی لازمی نہیں۔ چنانچہ اسی مضمون کا ایک خط

عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے ابو موسیٰ اشعری رضی کو تحریر فرمایا تھا:

"جو فیصلہ تم نے آج کیا پھر تم نے اس فیصلے سے رجوع کرتے ہوئے اپنی صائب رائے سے صحیح فیصلہ کر لیا تو اپنے سابق فیصلے کو چھوڑ کر حق کی طرف رجوع کرنے میں دریغ نہ کرو کیونکہ حق قائم و دائم ہے اور کوئی چیز حق کو نہیں مٹا سکتی۔ اور حق کی طرف رجوع کرنا باطل پر زیادہ عرصہ قائم رہنے سے بہتر ہے۔"

آخر میں یہ بیان کر دینا بھی ضروری ہے کہ شیعہ امامیہ کے نزدیک اجتہاد میں بہ نسبت اہل سنّت کے زیادہ وسعت ہے، کیونکہ ان کے نزدیک جس طرح اجتہاد کا دروازہ ہمیشہ کھلا رہا ہے، اسی طرح آج بھی کھلا ہوا ہے۔ شیعہ امامیہ اجتہاد کو اجماع اور قیاس سے بھی زیادہ اہمیت دیتے ہیں اور امام ان کے نزدیک سب سے بڑا مجتہد ہوتا ہے جس سے وہ علمی فیض حاصل کرتے ہیں اور وہ خطاء و نسیان سے معصوم ہوتا ہے لیکن اہل سنّت کے عقیدے میں خلیفہ کی یہ حیثیت نہیں ہوتی۔

باب ۱۵

الفارابی

حلب میں مشرقی دنیا کے نامور سلطان سیف الدولہ کا دربار لگا ہوا تھا کہ ایک ترک درویش اندر آیا اور ایک کونے میں خاموش کھڑا ہو گیا۔ سیف الدولہ کی نظر اس پر پڑی تو بولا "بیٹھ جاؤ۔"

درویش نے پوچھا "کہاں ——؟ جہاں میں ہوں یا جہاں آپ ہیں؟" سلطان نے جواب دیا "جہاں تم ہو۔"

یہ سنتے ہی درویش ایک شان کے ساتھ امیروں، وزیروں اور عالموں کی صفیں چیرتا ہوا سیف الدولہ کی مسند تک جا پہنچا اور اسے وہاں سے ہٹ جانے کا اشارہ کیا۔

سیف الدولہ کے دائیں بائیں کئی غلام شمشیر بکف کھڑے تھے وہ پتھیٹروں میں ملبوس بوڑھے گنوار کی اس حرکت سے مشتعل ہو کر تلواریں سونت آگے بڑھے، لیکن سیف الدولہ نے خاص زبان میں —— جسے خدمت گاروں کے سوا اور کوئی نہیں سمجھتا تھا —— آہستہ سے کہا۔

"ذرا ٹھہرو! میں اس گستاخ سے ایک دو سوال پوچھتا ہوں۔ اگر وہ ان کے جواب نہ دے سکا تو تم لوگ اسے بیوقوف بنانا۔"

درویش نے اُسی زبان میں سلطان کو جواب دیا "اے امیر! صبر کر، کیونکہ تمام چیزیں اپنے نتائج پر موقوف ہیں۔"

سیف الدولہ کو اس بات پر سخت تعجب ہوا اور اس نے کہا "کیا تم اس زبان سے واقف ہو؟"

"صرف یہ نہیں بلکہ میں ستر زبانیں اور بھی جانتا ہوں۔"

یہ سنتے ہی سیف الدولہ کے دل میں اس کی وقعت پیدا ہو گئی اور اس نے بے صبری سے سوال کیا: "تمہارا نام؟"

ابو نصر فارابی کا نام سنتے ہی بہت سے درباری علماء نے اُس پر سوالات کی بوچھاڑ کر دی۔ وہ فارابی کا نام سن چکے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ اگر سیف الدولہ کے دربار میں فارابی کو جگہ مل گئی تو پھر ان کی عزت جاتی رہے گی۔ لہٰذا اس اندیشے کے پیش نظر انہوں نے اسے لاجواب کرنے کے لیے طرح طرح کے سوالات کر ڈالے مگر اس بات کا اثر الٹا ہی ہوا۔

فارابی نے ہر فن پر ایسی عالمانہ تقریر کی کہ پورا دربار سکتے میں آگیا۔ اب فارابی بول رہا تھا اور لوگ اس کی تقریر لکھ رہے تھے۔ کچھ دیر بعد سیف الدولہ اس قدر متاثر ہوا کہ دربار برخاست کر دیا اور فارابی کو اپنے ساتھ لے کر ایوانِ خاص میں آگیا اور اسے ایک پُر تکلف مسند پر بیٹھنے کا اشارہ کر کے بولا، "آپ کچھ کھانا پسند کریں گے؟"

فارابی نے انکار کیا تو سیف الدولہ نے پوچھا، "آپ کچھ پینا چاہتے ہیں؟" فارابی نے ایک بار پھر نفی میں سر ہلایا۔ سلطان نے تیسری بار پوچھا۔

"آپ کچھ سننا چاہتے ہیں؟" فارابی نے اثبات میں سر ہلایا۔

سلطان نے اسی وقت گانے والیوں کا ایک طائفہ بلایا۔ یہ تمام کنیزیں موسیقی میں ماہر تھیں۔ جب انہوں نے طرح طرح کے ساز بجا کر گانا شروع کیا تو فارابی نے سب میں غلطیاں نکالیں۔ اس پر سیف الدولہ نے کہا، "آپ اس فن سے بھی واقف ہیں۔"

فارابی نے جواب دیئے بغیر اپنی کمر سے ایک ہتھیلی کھولی اور اس میں سے چند لکڑیاں جوڑ کر انہیں بجانا شروع کیا۔ یہ ایسی دُھن تھی جسے سن کر تمام حاضرینِ مجلس بے ساختہ ہنسنے لگے اب فارابی نے لکڑیاں کھول کر اور طرح سے جوڑیں اور جب انہیں بجایا تو سب کے سب رو پڑے پھر انہیں تیسرے طریقے سے جوڑ کر بجایا تو سب کے سب حتیٰ کہ دربان تک سو گئے۔

آج یورپ اور امریکہ کی یونیورسٹیوں میں آواز پر جتنی تحقیقات اور تجربے ہو رہے ہیں۔ وہ سب کے سب مختلف وضع قطع کی چوبی پٹیوں پر ہو رہے ہیں ان کی لمبائی اور موٹائی کو گھٹانے بڑھانے سے آواز میں طرح طرح کی تبدیلیاں پیدا ہوتی ہیں۔ اس سے ظاہر ہے کہ ابو نصر فارابی اب سے ایک ہزار سال پہلے اس قسم کے تجربات کر چکا تھا۔

کہتے ہیں دنیا میں صرف چار حکیم پیدا ہوئے ہیں۔ ارسطو اور سکندر اسلام سے پہلے اور فارابی اور بو علی سینا اسلام میں۔ جہاں تک ابو نصر فارابی کا تعلق ہے وہ صرف علمی حیثیت سے نہیں بلکہ عملی حیثیت سے بھی حکیم تھا۔ اگرچہ وہ سیف الدولہ جیسے فیاض اور علم دوست سلطان کے ہم نشینوں میں شامل ہو گیا تھا لیکن وضع قطع لباس، مکان اور روپے پیسے سے ہمیشہ بے نیاز رہا۔

تاریخ الحکماء میں لکھا ہے کہ وہ سلطان سے صرف چار درہم روزانہ لیتا تھا اور انہی سے اپنی روزمرہ کی ضروریات پوری کرتا تھا وہ دربار کے بے سُود مناظروں اور مباحثوں سے دامن بچا کر ہمیشہ تصنیف و تالیف میں مصروف رہتا۔ طبقات الاطباء میں اس کی ایک سو تیرہ تصانیف کے نام درج ہیں۔

ابتدائی زندگی اور تعلیم

فارابی کی عام زندگی اور تعلیم کے متعلق یقینی طور پر بہت کم معلومات ہیں بجز اس کے کہ وہ ایک خاموش طبع انسان تھا جس نے حکومت کی سرپرستی میں اور پھر تصوف کے لباس میں اپنے آپ کو فلسفہ و مشاہدے کی زندگی کے لیے وقف کر دیا۔ کہا جاتا ہے اس کا باپ ایران میں سپہ سالار تھا۔ وہ دالیع میں جو ماوراء النہر کے ضلع فاراب میں ایک چھوٹا سا قلعہ بند مقام تھا پیدا ہوا۔ اس نے بغداد میں تعلیم پائی اور کچھ دن تک ایک مسیحی استاد یوحنا ابن حیلان کا شاگرد رہا۔

فارابی کی تعلیم ادبیات اور ریاضیات یا مسیحی قرونِ وسطیٰ کی اصطلاح میں "فنون ثلاثہ" اور "علوم اربعہ" دونوں پر حاوی تھی۔ اس کی ریاضی کی تحصیل کا ثبوت اس کی چند تصانیف، خصوصاً ان کتابوں سے ملتا ہے۔ جو موسیقی میں ہیں۔ مشہور ہے کہ وہ دنیا کی ستر زبانیں بول سکتا تھا۔ لیکن اس کی تصانیف سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے اور یہ قرینِ قیاس بھی ہے کہ وہ فارسی اور ترکی جانتا تھا۔ اس کی عربی بہت سلیس ہے اور یک گونہ دلکشی کی حامل ہے۔ البتہ اسے مترادف الفاظ اور ہم معنی فقروں کی تکرار کا جو شوق ہے۔ اس سے کبھی کبھی فلسفیانہ اصطلاحات کی وضاحت میں خلل پڑ جاتا ہے۔

جس فلسفے کے حلقے میں فارابی داخل ہوا، اس کا مرکز مرو کا مدرسہ تھا وہ بغداد میں عرصے تک مقیم رہا۔ لیکن غالباً سیاسی مشکلات کی وجہ سے اس نے بعد میں حلب میں سکونت اختیار کر لی جہاں سیف الدولہ کا عظیم الشان دربار تھا۔ فارابی نے اپنی عمر کا آخری حصہ دربار میں نہیں بلکہ کنجِ عزلت میں گذارا۔ دسمبر ۹۵۰ء میں اس نے بحالتِ سفر دمشق میں وفات پائی۔ کہا جاتا ہے کہ اُس کے مربی بادشاہ نے صوفیانہ خرقہ پہن کر اس کے جنازے کی نماز پڑھی۔ مشہور ہے کہ اس نے اسّی برس کی عمر پائی۔ لیکن قیاس غالب ہے کہ وہ اس سے زیادہ سن تک پہنچا۔ اس کے ہم عصر اور ہم مکتب ابو بشر نے اس سے دس سال پہلے اور اس کے شاگرد ابوزر کریا۔ یحییٰ ابن عدی نے ۹۷۴ء میں ۸۱ برس کی عمر میں وفات پائی۔

تصانیف

فارابی کی کتابوں کا ذکر سنہ تصانیف کے لحاظ سے نہیں کیا جا سکتا وہ چھوٹے چھوٹے رسالے جن میں اس نے طبیعی فلسفیوں سے مناظرہ کیا ہے اگر واقعی اپنی اصلی حالت میں ہم تک پہنچے ہیں تو وہ یقیناً اس کی نوعمری کی تصانیف میں سے ہوں گے۔ اس کے خیالات کی نشوونما ان کتابوں

کی مدد سے ہوئی جو ارسطو سے منسوب ہیں۔ اس لیے وہ مشرق میں معلم ثانی یا ارسطوئے ثانی کہلاتا ہے۔

فارابی نے سب سے پہلے آٹھ کتابیں منطق پر لکھیں یعنی قاطیغورس پاس، باری ارمینیاس انالو طیقائے اولی۔ انالو طیقائے ثانی۔ طوبیقا، سفسطہ، ریطوریقا، بوطیقا۔ ان کے بعد آٹھ کتابیں طبیعیات پر ہیں۔ کلیاتِ طبیعی۔ کتاب السماء والعالم الکونُ الفساد۔ علم کائنات۔ الجو التنفس، الحس والمحسوس، کتاب نباتات، کتاب الحیوانات اور آخر میں مابعد الطبیعیات الاخلاق۔ بولیطیا (سیاست مدن) وغیرہ۔

فارابی تو فلاطونی انداز سے اور اسلامی عقائد کا کسی قدر لحاظ کرتے ہوئے افلاطون اور ارسطو کے فلسفے میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کے استدلال میں مذہبی رنگ علمی رنگ پر غالب ہے اور وہ فلسفیانہ اختلافات کو نظر انداز کرتا جاتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ارسطو اور افلاطون میں صرف انداز بیان اور عملی طرز زندگی کا فرق۔ ان کی حکمت ایک ہی ہے وہ فلسفے کے امام ہیں اور چونکہ وہ آزاد اور خلاق ذہن رکھتے تھے اس لیے فارابی کے نزدیک وہ بات جس پر وہ دونوں متفق ہیں، اُن مسلمان علماء کے عقائد سے زیادہ وقعت رکھتی ہے۔ جو محض کورانہ تقلید پر مبنی ہیں۔

فارابی کا شمار اطباء میں ہوتا ہے لیکن بظاہر اس نے مطب کبھی نہیں کیا اس نے اپنے آپ کو ہمہ تن روحانی علاج کے لیے وقف کر دیا تھا۔ صحائے قلب کو وہ تمام فلسفیانہ غور و فکر کی بنیاد اور اس کا ثمر سمجھتا تھا۔ وہ طلب حق پر ہر صورت میں ترجیح دیتا تھا خواہ اس میں ارسطو کی مخالفت ہی کیوں نہ کرنی پڑے۔ فارابی کو مجرد علم سے کم دلچسپی تھی۔ اس نے اپنی دلچسپی کا مرکز منطق، مابعد الطبیعیات اور اصول طبیعیات کو بنایا تھا۔ فلسفہ اس کے نزدیک حقیقت اشیاء کا علم ہے جو ہمارے سامنے دنیا کی ہم آہنگ تصویر پیش کرتا ہے۔

فارابی کی منطق

فارابی کی منطق محض علمی خیالات کی تحلیل ہی نہیں ہے۔ بلکہ اس میں بہت سے مسائل صرف و نحو کے متعلق اور بعض نظریہ علم کے مباحث بھی شامل ہیں ادراکات یا تصورات کی ترکیب سے ہی تصدیقات بنتے ہیں جو صحیح یا غلط ہو سکتے ہیں۔ استدلال کے ذریعے تصدیقات کا ان پر اصولوں پر مبنی ہونا ثابت کیا جا سکتا ہے۔ جو ذہن میں خلقی طور پر موجود ہیں جنہیں عقل خود بخود قبول کر لیتی ہے اور جن میں شک کی گنجائش نہیں۔ ایسے تصدیقات جو تمام علوم کے اصولی مسائل یا علوم متعارفہ ہیں۔ ریاضی، مابعد الطبیعیات اور علم الاخلاق کے لیے ضروری ہیں۔

استدلال کی بحث جس کے ذریعے ہمیں کسی معلوم شے اور ثابت شدہ شے کی مدد سے کسی نامعلوم شے کا علم ہوتا ہے۔ فارابی کے نزدیک اصلی منطق ہے۔ استدلال کے بیان میں اصل مسئلہ یہ ہے کہ ایک کلی یعنی علم کے۔ جیسا کہ فلسفے کو ہونا چاہیئے معیار معلوم کیے جائیں فارابی تصدیقات کی بحث میں محض صوری پہلو پر اکتفا نہیں کرتا۔ اُس کا دعویٰ ہے کہ یہ محض ایک راہ کا کام نہیں دیں گے بلکہ اس سے بڑھ کر وہ چیز ہوگی جو حقیقت کا راستہ دکھائے گی اور سچے علم کو پردہ اخفا سے نکالے گی یہاں تصدیقات پر محض اس حیثیت سے نظر نہیں ڈالی جاتی کہ یہ صوری نتائج حاصل کرنے کا ذریعہ ہیں۔ بلکہ ان کے نفس مطلب کے متعلق بھی یہ تحقیق ہوتی ہے کہ وہ علوم صحیحہ کے اعتبار سے کس حد تک قابل قبول ہیں۔ غرض تصدیقات کی بحث محض فلسفے کی تمہید ہی نہیں بلکہ خود فلسفے کا ایک حصہ ہے۔

فارابی کے نزدیک تمام اشیاء یا تو ممکن ہیں یا واجب اس کے سوا کوئی تیسری قسم نہیں۔ اب چونکہ ہر ممکن کے حقیقی بننے کے لیے کوئی علت ضروری سمجھی جاتی ہے اور علل کا سلسلہ لامتناہیت تک نہیں جا سکتا۔ اس لیے ہم مجبور ہیں کہ ایک واجب الوجود کو مانیں جو علت سے بری، کامل، قدیم، موجود اور کافی ہے۔ تغیر سے بری ہے، عقل مطلق اور خیر محض ہے۔ خود ہی عالم ہے اور خود ہی معلوم ہے اور اپنے حسن لازوال اور خیر بے مثال پر خود ہی شیدا ہے۔

اس ذات کے وجود پر دلیل نہیں لائی جا سکتی کیونکہ وہ خود تمام اشیاء کی دلیل اور علت ہے اور وجود و حقیقت اس کے اندر ایک ہو جاتے ہیں۔ اس کے تصور میں ہی یہ داخل ہے کہ وہ واحد ہے کیونکہ اگر دو ادنیٰ اور مطلق ذاتیں ہوتیں تو وہ کسی حد تک یکساں، کسی حد تک مختلف ہوتیں دونوں میں سے کوئی بسیط نہ رہتی سب سے اکمل ذات کو واحد ہونا چاہیئے۔

اس اول واحد، حقیقی وجود کو ہم خدا کہتے ہیں۔ اور چونکہ اس کی ذات میں سب چیزیں اس طرح ایک ہو گئی ہیں کہ ان میں جنس تک کا فرق نہیں، اس لیے اس کی کوئی تعریف نہیں ہو سکتی۔ انسان اس کی طرف ان ناموں کو منسوب کرتا ہے جو زندگی کی بہترین اور برتر اقدار کو ظاہر کرتے ہیں۔ کیونکہ اس پُراسرار نسبت میں لفظوں کے معمولی معنی باقی نہیں رہتے اور وہ تضاد و تناقض سے بالا ہو جاتی ہیں۔

بعض اسماء عین ذات کی طرف منسوب ہیں اور بعض ذات کا علاقہ کائنات سے ظاہر کرتے ہیں مگر ان سے وحدت ذات میں خلل نہیں پڑتا۔ ان سب کو محض استعارات یا ناتمام قیاسات سمجھنا چاہیئے۔ اصل میں ہونا تو یہ چاہیئے تھا کہ ہم جو تصور خدا کی اکمل ذات کا رکھتے ہیں وہ خود بھی مکمل ہوتا جیسے ریاضی کے تصورات، طبیعی تصورات کے مقابلے میں اسی سبب سے زیادہ مکمل ہیں کہ ان کا موضوع زیادہ

مکمل ہے بات دراصل یہ ہے کہ ذات اکمل معاملے میں ہماری وہی حالت ہے جو روشن ترین نور کے معاملے میں ہوتی ہے ہم میں اس کے دیکھنے کی تاب نہیں ہے۔ غرض ہمارے جسم مادی کے نقائص کا اثر ہمارے عرفان پر بھی پڑتا ہے۔

معرفتِ خداوندی

خدا کی معرفت ہمیں خود اس کی ذات پر غور کرنے سے اتنی آسانی سے حاصل نہیں ہو سکتی جتنی ان ذاتوں کو معرضِ فکر میں لانے سے، جو اس سے صادر ہوتی ہیں کل کائنات کا وجود اسی کی ذاتِ واحد سے ہے، کیونکہ اس کا علم سب سے برتر قوتِ خلاق ہے۔ تخلیق کا سرچشمہ کوئی ایسا ارادہ نہیں جو قدرت مطلقہ کا حامل ہو۔ بلکہ وہ علم ہے جو خود بہ حیثیت واجب الوجود کے رکھتا ہے اس کے پاس ازل سے اشیاء کے نمونے یا صورتیں موجود ہیں۔ اور ہمیشہ اس کی ذات سے اس کی شبیہہ پیدا ہوتی ہے جو عقل اوّل کہلاتی ہے اور بیرونی افلاک کو حرکت میں لاتی ہے۔

منقول ہیئتوں کی طرح جسم اشیاء کے بھی چھ درجے ہیں۔ اجسام (اجرام) سماوی اجسام، انسانی اجسام حیوانی، اجسام نباتاتی، معدنیات اور عناصر۔ غالباً فارابی کے ہاں سب چیزوں کی تقسیم تین تین میں ہونے کا سبب اس کے عیسائی معلموں کا اثر ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک تثلیث کا عدد وہی اہمیت رکھتا ہے جو فلاسفہ طبیعی کے ہاں اربعہ (چار) کا عدد اصطلاحات میں بھی اس کی رعائت کی گئی ہے۔

فارابی اور علم نجوم

فارابی اس نجوم کا مخالف ہے جو غیر معمولی اور اتفاقیہ باتوں کو ستاروں کی طرف منسوب کرتا ہے۔ اتفاقیہ باتوں کا یقینی علم حاصل نہیں ہو سکتا اور دنیا کے اکثر واقعات میں بقول ارسطو کے اتفاقیہ حوادث کا رنگ غالب ہوتا ہے۔ مگر عالم سماوی کی حالت اس سے مختلف ہے۔ اس کا نظام زیادہ مکمل ہے۔ یہاں اٹل قوانین کے مطابق کام ہوتا ہے جس کا اثر دنیا کے سراسر بہبودی اور بہتری ہے۔ لہٰذا یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ بعض ستارے سعد ہیں اور بعض نحس آسمانی کی طبیعت ایک ہے اور ہر جگہ یکساں سعد ہے اس بحث سے فارابی جس نتیجے پر پہنچتا ہے وہ یہ ہے کہ قابلِ ثبوت اور یقینی علم صرف ہیئت ہو سکتا ہے جس کی بنا ریاضی ہے۔ نجوم کے مسائل اور احکام بالکل ناقابلِ یقین ہیں۔

عالمِ افلاک کے مقابلے میں جو بسیط ہے دنیا عناصرِ اربعہ کے ماتحت ہے۔ یعنی یہاں تضاد اور

تغیر کی حکومت ہے۔ یہاں بھی ظاہری کثرت کے پردے میں وحدت موجود ہے جو عناصر سے لے کر انسانوں تک درجہ بدرجہ بڑھتی جاتی ہے فارابی اس سلسلے میں خود اپنے خیالات بہت کم پیش کرتا ہے وہ اپنے منطقی عقیدے پر اس قدر ثابت قدم ہے کہ علوم صحیحہ کی بہت کم پروا کرتا ہے نہ ان کے زمرے میں وہ وحدت مادہ کے بھوت پر بلا پس و پیش الکیمیا کو بھی شمار کرتا ہے۔

نظریہ نفس انسانی

اب ہم فارابی کے نظریہ نفسِ انسانی کا ذکر کرتے ہیں۔ جس میں چند دلچسپ نکات ہیں۔ اس کے نزدیک نفسِ انسانی کے قویٰ ارتقا مساوی درجے کے نہیں ہیں بلکہ صعودی مدارج کا زینہ بناتے ہیں ہر ادنیٰ قوت اپنے سے اعلیٰ قوت کا مادہ ہے اور اعلیٰ قوت اپنے سے ادنیٰ قوت کی صورت لیکن سب سے اعلیٰ قوت یعنی خیال غیر مادی ہے اور تمام ماتحت قوتوں کے لیے صورت کا حکم رکھتا ہے۔ نفس کی ہستی تصور کے ذریعے محسوسات سے ترقی کر کے خیال بنتی ہے۔ لیکن تمام قوتوں میں کوشش یا ارادہ موجود ہے۔

ہر نظریے کا ایک علمی پہلو بھی ہوتا ہے جو اس کے ادراکات کے ساتھ پسندیدگی یا ناپسندیدگی غیر منطقی ہے نفس اپنے تصورات کو پسند یا ناپسند کر کے قبول یا رد کرتا ہے خیال نیک و بد میں تمیز کرتا ہے قوتِ ارادی کے لیے مہیج بہم پہنچاتا ہے اور علوم و فنون کو وجود میں لاتا ہے۔ ادراک، تصور اور خیال کا لازمی نتیجہ ایک سعی کا پیدا ہونا ہے جس طرح آگ کے جوہر سے حرارت کا نکلنا۔

نفس جسم کی مکمل صورت ہے لیکن نفس کی تکمیل عقل سے ہوتی ہے عقل ہی اصل انسان ہے۔ اس لیے یہی سب سے زیادہ غور و فکر اور بحث کے قابل ہے۔ عقلِ انسانی میں پہنچ کر تمام ارضی چیزیں ایک برتر ہستی اختیار کر لیتی ہیں جو مجسمات کو نصیب نہیں ہیں۔ عقل بالقوۃ بچے کے نفس میں موجود ہوتی ہے۔ آگے چل کر حواس اور تصور کے ذریعے سے اجسام کی صورتوں کا تجزیہ کر کے وہ بالعقل یعنی درحقیقت عقل بن جاتی ہے۔

عقل اور علم

عقل اور اس کے علم کے مدارج وجود کے مدارج کے مطابق ہیں۔ ادنیٰ درجے کی چیز اپنے سے اعلیٰ کی طرف شوق و تمنا کے ساتھ بڑھتی ہے اور یہ اعلیٰ چیز ادنیٰ کو اپنی طرف کھینچتی ہے ہم سے مافوق عقل جس نے تمام ارضی چیزوں کو صورت کا لباس بخشا ہے، یہ کوشش کرتی ہے کہ ان منتشر صورتوں کو یکجا

کرے تاکہ وہ سب محبت کی کشش سے متحد ہو جائیں۔

پہلے انہیں انسان میں جمع کرتی ہے۔ لیکن علم انسانی کے امکان اور اس کی صحت کا مدار اس پر ہے کہ وہی عقل جس نے اجسام کو صورت بخشی ہے۔ انسان کو تصور بھی عطا کرے۔ ارضی چیزوں کی منتشر صورتیں عقل انسانی میں متحد ہو جاتی ہیں۔ اس سبب سے انسان کی عقل سب سے ادنیٰ عقل سے مشابہ ہو جاتی ہے۔ عقل انسانی کی غایت اور اس کی سعادت یہ ہے کہ عقل اولیٰ سے واصل ہو جائے اور اس طرح خدا کی قربت حاصل کرے۔

فارابی کے نزدیک یہ وصل انسان کو مرنے سے پہلے حاصل ہونا مشبہ بلکہ محال ہے اس زندگی میں جو علم حاصل ہو سکتا ہے اس میں سب سے اعلیٰ معقول علم ہے۔ البتہ جسم سے جدا ہونے کے بعد ذی عقل روحوں کو کامل ذہنی آزادی حاصل ہوتی ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اس صورت میں روح کا وجود انفرادی حیثیت سے باقی رہتا ہے یا یہ اعلیٰ عقل کائنات کا ایک جزو بن جاتی ہے۔

فارابی اس کے متعلق جو رائے ظاہر کرتا ہے وہ صاف نہیں ہے اور اس کی مختلف تصانیف اسکے بارے میں ایک دوسرے سے مطابقت نہیں رکھتیں وہ کہتا ہے کہ انسان مرتے چلے جاتے ہیں ایک نسل کے بعد دوسری نسل آتی ہے روحیں مقررہ ترتیب کے ساتھ اپنی ہم جنس روحوں سے مل جاتی ہیں۔ جوں جوں خیالات اور قویٰ میں اضافہ ہوتا ہے ذی عقل روحیں مقید مکان سے آزاد، بے حد و حساب وسعت پاتی چلی جاتی ہیں ہر روح اپنے اور اپنے ہم جنسوں کے وجود کا تصور کرتی ہے اور اس تصور سے اس کی مسرت گیری ہوتی جاتی ہے۔

فلسفہ عملی

اب ہم تھوڑا سا ذکر فلسفہ عملی کا کرتے ہیں فارابی کے علم الاخلاق اور سیاست دان کو ہم عامۃ المسلمین کی زندگی اور عقائد سے قریب تر پاتے ہیں۔ جس طرح منطق میں علم کے اصول کا ذکر ہے اُسی طرح علم الاخلاق عمل کے اصولی قوانین سے بحث کرتا ہے فرق اتنا ہے کہ یہاں عمل اور تجربے کی اہمیت کا سے زیادہ ہے جتنی نظریہ علم میں ہے۔ اس کی تفصیل میں فارابی کچھ تو افلاطون کی پیروی کرتا ہے۔ کچھ ارسطو کی اور ایک حد تک باطنی ربانی انداز سے وہ ان دونوں سے آگے بڑھ جاتا ہے علمائے دین کے مقابلے میں جو عقلی علم کو تسلیم کرتے ہیں لیکن عقل کے اخلاقی قوانین کے قائل نہیں فارابی بار بار اس پر زور دیتا ہے کہ عقل ہی نیک و بد میں تمیز کرتی ہے یہ کیسے ممکن ہے کہ عالم بالا کی عطا کی ہوئی عقل ہمارے عمل کی رہبر

نہ ہو۔ کیونکہ علم سب نیکیوں میں افضل ہے۔ فارابی اپنے خاص انداز میں کہتا ہے کہ اگر کوئی ارسطو کی تصانیف پر عبور رکھتا، لیکن ان پر عمل نہ کرتا اور کوئی دوسرا شخص بے جانتے ہوئے ارسطو کے اصول پر عمل کرتا، تو پہلا شخص قابل ترجیح ہوتا۔ علم عمل سے برتر ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو عمل کی بنا علم پر قائم نہ کی جاتی۔

اگر ہم فارابی کے نظام پر مجموعی نظر ڈالیں تو وہ ایک مدلل نظام روحانیت ہے، بلکہ زیادہ صحیح نام اس کے لیے عقلیت ہے۔ جسمانی اور محسوس چیزوں کا مبدلہ عقل کا تخیل ہے اسے تصور کیا جا سکتا ہے حقیقی وجود صرف عقل کا ہے۔ لیکن اس کے مختلف مدارج میں بسیط اور مطلق صرف خدا کی ذات ہے۔ دنیا ایک کل ہے۔ جس کی ترتیب بہت عمدگی اور خوشنمائی سے ہوتی ہے بدی اور شر افراد کے محدود ہونے کا لازمی نتیجہ ہے۔ جس کے تضاد سے وجود کلی کی خوبی واضح ہو جاتی ہے۔

ذاتی حالات

فارابی ذہنی دنیا میں ابدی حقیقت کی خاطر زندگی بسر کرتا تھا یہ اقلیم عقل کا بادشاہ مال و دنیا کے اعتبار سے فقیر تھا۔ اپنی کتابوں اور اپنے باغ کے پھولوں اور پرندوں میں مگن رہتا تھا، اس کے ہم وطنوں اور عام مسلمانوں کی نظر میں اس کی وقعت بہت کم تھی۔ اس کے علم الاخلاق اور علم سیاست میں دنیاوی کاروبار اور جہاد کو کوئی مناسب جگہ نہیں دی گئی تھی۔ اس کا فلسفہ حواس ظاہری کی ضروریات کو پورا نہیں کرتا تھا وہ عقل محض کے مجرد تصور میں گم ہو کر رہ گیا تھا۔

فارابی کے ساتھی اسے ایک متقی اور مقدس شخص سمجھ کر اس کے ثنا خواں تھے۔ اس کے بعض شاگرد اسے مجسم دانائی جان کر اس کے پرستار تھے۔ لیکن علمائے اسلام ہمیشہ اس کی تکفیر کرتے رہے اور وہ اپنی طرف سے اس کا کافی موقعہ بھی دیا کرتا تھا جس طرح فلسفہ طبیعی سے انسان آسانی سے خود پرست ہو سکتا ہے اُسی طرح منطقیوں کی واحدنیت سے بغیر محسوس کیے ہوئے دہریت تک پہنچ جاتا ہے۔

فارابی کے شاگرد

فارابی کے شاگرد زیادہ نہیں تھے۔ ان میں سے ابوذکریا یحییٰ ابن عدی نے جو یعقوبی مسیحی تھا ارسطو کی تصانیف کے مترجم کی حیثیت سے شہرت حاصل کی ہے لیکن اس سے بھی زیادہ ذکر اس کے دوسرے شاگرد ابوسلیمان ابن طاہر ابن بہرام السجستانی کا آیا ہے جس نے دسویں صدی کے نصف آخر میں اپنے زمانے کے علماء کو بغداد میں جمع کیا تھا جو مناظرے وہاں ہوا کرتے تھے جو درس استاد دیا کرتا تھا اس کا

ایک حصہ ہم تک پہنچا ہے۔ اس کے مطالعے سے ہمیں اس حلقے کا انحطاط صاف نظر آتا ہے۔

جس طرح فلسفہ طبیعی کو بگاڑ کر لوگوں نے ایک پُراسرار علم بنا دیا اور جس طرح کندی کا حلقہ فلسفہ کو چھوڑ کر ریاضی اور علوم طبیعی کا ہو رہا۔ اسی طرح فارابی کے منطقی حلقے نے لفظی فلسفے کو اختیار کر لیا موضوع بحث محض تصورات کا تعین کرنا اور بال کی کھال نکالنا رہ گیا تھا تاریخ فلسفہ اور علوم مخصوصہ کے جزئیات پر بھی بغیر کسی نظم اور ربط کے بحث ہوا کرتی تھی۔ نفس مضمون سے کسی کو بھی دلچسپی نہیں تھی۔ جس چیز کو فارابی اپنی حکمت کی جان سمجھتا تھا وہ اس جماعت کے لیے اکثر محض دلچسپ علمی گفتگو کا موضوع ہوتی تھی

فارابی کے سیاسی نظریات

دنیائے سیاست میں ابونصر الفارابی کو زیادہ شہرت اُس کی "تصانیف "سیاست المدینہ" اور "آراء اہل المدینۃ الفاضلہ" کے باعث ملی ہے۔ انہی دو کتابوں میں اس کے تمام سیاسی افکار اور نظریات جمع ہیں۔ "سیاست المدینہ" اگرچہ زیادہ ضخیم کتاب نہیں ہے، لیکن اس میں دنیا بھر کے نظریات کو جمع کر دیا گیا ہے۔ اسی میں انسان اور کائنات کے دوسرے جانداروں کے درمیان فرق پر بحث کی گئی، انسانی قوت تنازع اور اس کے اثرات کا جائزہ لیا گیا، انسانی اتحاد و تعاون کی ضرورت ثابت کی گئی، معیاری ریاست، اقسام حکومت اور سربراہ حکومت کی اہمیت بلکہ صلاحیت کا جائزہ پیش کیا گیا۔ دوسری تصنیف "آراء اہل المدینۃ الفاضلہ" میں معیاری ریاست، اُس کی ضرورت، انفرادیت، معاشرہ اقدار اعلیٰ، نظم و نسق، اور اشتراکیت کے موضوعات پر بحث کی گئی ہے، فارابی کی یہ کتاب افلاطون کے "جمہوریہ" سے اس حد تک مشابہ ہے کہ اُسی کا چربہ نظر آتی ہے۔ فارابی نے اکثر مواقع پر افلاطون کے نظریات سے اختلاف بھی کیا ہے اور مکمل تقلید نہیں کی۔ لیکن ایسا لگتا ہے کہ یہ "جمہوریہ" کا اصلاح شدہ ایڈیشن ہے۔ فارابی کے سیاسی نظریات کا مطالعہ کرتے وقت سب سے بڑی مشکل یہ درپیش آتی ہے کہ وہ قدم قدم پر افکار کے استدلال میں منطق کا آزادانہ استعمال کرتا ہے۔ چونکہ وہ بنیادی طور پر منطقی تھا۔ اس لیے ہر مسئلہ میں اسی کا سہارا لیتا ہے۔ دوسری مشکل یہ ہے کہ وہ بیک وقت کئی علوم کا ماہر تھا۔ اس لیے نظریاتی مباحث میں عجیب الجھاؤ پیدا کر دیتا ہے۔ سیاست میں نفسیات کا استعمال، اخلاقیات میں طبعیات کا سہارا اور سائنس میں سحر کا استعمال فارابی کی عادت بن گیا تھا۔ سیاسی طور پر وہ افلاطون سے بہت متاثر نظر آتا ہے۔ اور ارسطو و افلاطون کے نظریات میں مطابقت پیدا کرنے کے لیے جہاں افلاطون سے

اختلاف ہو وہاں ارسطو کا نظریہ پیش کر دیتا ہے۔ فارابی کی تمام تر کوشش یہ رہی کہ اسلامی شریعت و فلسفہ میں ہم آہنگی اور افلاطون و ارسطو کے نظریات میں مطابقت پیدا کرے۔ اس کے زیادہ تر نظریات خیالی و تصوراتی ہیں تاہم بعض جگہ اُس نے تصورات سے حقائق کی طرف بھی آنے کی کوشش کی ہے۔ معیاری ریاست کے مقابلے میں غیر معیاری ریاست کا نظریہ اسی سلسلہ کی کڑی ہے۔ آئیے فارابی کے سیاسی نظریات کا سرسری جائزہ لیں۔

تصورِ فرد

فارابی کے نزدیک انسان اور دیگر جانداروں میں بنیادی فرق یہ ہے کہ انسان عقل کی دولت سے مالا مال ہے۔ جس سے دوسرے جاندار محروم ہیں۔ اسی اہلیت کی بنا پر انسان دوسری تمام مخلوقات سے برتر اور افضل ہے۔ فارابی کے خیال میں انسان بنیادی طور پر دو قسم کی قوتوں کا مجموعہ ہے۔ انسان میں پہلی قوت "ناطقہ" ہے جس کے ذریعہ وہ علم حاصل کرتا ہے۔ اچھے و بُرے، نیک و بد، خیر و شر، اور نفع و نقصان کا فیصلہ اور ان میں تمیز اسی قوت ناطقہ کے باعث کرتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی اس میں دوسری ایک قوت بھی موجود ہوتی ہے۔ جو "قوت نزوعیہ" کہلاتی ہے۔ اسی قوت کے باعث انسان میں کسی چیز سے محبت یا نفرت پیدا ہوتی ہے۔ یہی انسان میں خوشی و رنج کے جذبات پیدا کرتی ہے۔ فارابی کے خیال میں "قوت نزوعیہ" کے باعث انسان جھگڑالو بن جاتا ہے۔ لیکن "قوت ناطقہ" اُس کی جبلت پر قابو پانے کی کوشش کرتی ہے۔ اور ان دونوں کے اثرات کے باعث فرد کبھی تو جھگڑے فساد کرتا ہے اور کبھی صلح و امن کی طرف مائل ہو جاتا ہے۔

نظریۂ اجتماع

فارابی کا خیال ہے کہ انسان فطری طور پر مدنی الطبع نہیں بلکہ جھگڑالو و جنگ جُو ہے۔ لیکن ضروریات زندگی کی نوعیت ایسی ہے کہ وہ ان کے حصول اور سامان زندگی کی فراہمی کے لیے اپنے ہم جنسوں سے تعاون کرنے اور مل جُل کر رہنے کے لیے مجبور ہے۔ اسی مجبوری کی بنا پر انسانوں کے میل جول سے اجتماع وجود میں آتا ہے فارابی انسانوں کے ہر طرح کے میل جول کو ایک ہی طرح کا اجتماع تسلیم نہیں کرتا۔ بلکہ اس کا خیال ہے کہ اجتماع کی مختلف شکلیں ہوتی ہیں۔ کچھ اجتماع ناقص ہوتے ہیں اور کچھ اعلیٰ۔ فارابی گاؤں کے کناروں و شہر کی سڑکوں پر بھیڑ بھاڑ کو ناقص اجتماع قرار دیتا ہے۔ شہر کو وہ اعلیٰ اجتماع خیال کرتا ہے۔ شہر کے بعد ملت کے اتحاد کا نمبر آتا ہے اور پھر کرۂ ارض کے تمام

انسانوں کا اجتماع وجود میں آتا ہے۔ فارابی کے خیال میں پہلے گاؤں یا شہر کے انسانوں کا اجتماع وجود میں آتا ہے۔ پھر ملت کی شکل اختیار کرتا ہے۔ اور پھر بین الاقوامی اتحاد کا مسئلہ سامنے آتا ہے۔ فارابی کے خیال میں عالم انسانیت کے اتحاد میں بہت سی رکاوٹیں حائل ہیں۔ اول تو آب و ہوا ہے جو انسان کے رسم و رواج اور کردار کو متاثر کرتی ہے جس کے باعث بنی نوع انسان اختلافات کے باعث متحد نہیں ہو سکتے۔ دوم زبان کا مسئلہ ہے جو اقوام عالم کے باہمی رابطہ میں حائل ہے۔ مختلف علاقوں کے لوگ مختلف زبانیں بولنے کے باعث اتحاد کے خواہشمند ہونے کے باوجود تبادلۂ خیال کی کوئی صورت نہ ہونے کے باعث اتحاد کے رشتہ میں منسلک نہیں ہو سکتے۔ فارابی کے خیال میں اجتماع کی بہترین شکل ریاست ہے۔ جسے وہ "مدینۃ الفاضلہ" کے نام سے یاد کرتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فارابی کے یہ خیالات اُس وقت کے مخصوص حالات سے بہت حد تک متاثر ہیں۔ جب مختلف علاقے و صوبے خلافت عباسیہ سے الگ ہو کر خود مختار ہونے کے باوجود بھی اس بات کے خواہشمند تھے کہ انہیں خلافت عباسیہ کی حمایت، خلیفۂ وقت کی دعائیں اور اس کے عطا کردہ لمبے چوڑے خطابات حاصل رہیں ورنہ اُن کا اقتدار عوام میں غیر مقبول ہو جائے گا۔ انہی تاثرات کو فارابی نے نظریہ اجتماع میں سمونے کی کوشش کی ہے۔

نظریۂ معاہدۂ عمرانی

فارابی تاریخ سیاسیات کا پہلا مفکر ہے جس نے پہلے پہل نظریہ معاہدہ عمرانی پیش کیا۔ یہ اُس کی بدقسمتی ہے کہ اہل مغرب کی خود غرضی کہ فارابی کے انتقال کے تقریباً سات سو برس بعد انگلستان میں پیدا ہونے والے مفکر ہابس کو اس نظریۂ ریاست کا بانی مانا جاتا ہے۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ فارابی ان مغربی مفکرین، ہابس، لاک، اور روسو سے بہت پہلے اس نظریہ کو پیش کر چکا تھا۔ بہر حال فارابی کے خیال میں چونکہ انسان فطری طور پر جھگڑالو، اور جنگجو ہے۔ اس لیے اس کی فطرت کے باعث کسی قسم کا متوازن اجتماع وجود میں نہیں آسکتا تھا۔ ہر طاقتور کمزور پر زیادتی کرتا تھا۔ اور انسان کی ضروریات زندگی اس انتشار اور فساد کے باعث خوش اسلوبی سے پوری نہیں ہو پاتی تھیں۔ انسانوں نے آئے دن کے ان جھگڑوں، فسادات اور مسلسل خلفشار سے عاجز آکر اور اس صورت حال سے نجات حاصل کرنے کے لیے ایک معاہدۂ عمرانی وجود میں لایا جس کے ذریعہ ایک ریاست قائم کر کے اُسے انسانوں کے حقوق کے تحفظ کی ذمہ داری سونپی گئی۔ ہر شخص نے اپنی مرضی سے اپنے فطری حقوق کا ایک حصہ ایک مرکزی قوت ریاست کے سپرد کر دیا۔ اور اس طرح اجتماع وجود میں آگیا۔ فارابی معاہدہ عمرانی کے ذریعہ ایک جمہوری نظام حکومت

وجود میں لاتا ہے۔ جس میں انسان اپنے تمام حقوق سے دستبردار ہو کر اجتماع کی مطلق العنانیت قائم نہیں کرتے۔ بلکہ اپنے حقوق کا صرف ایک حصہ اس کو سونپ دیتے ہیں۔ اس تصور کے تحت ایک قسم کی وفاقی حکومت قائم ہوتی ہے۔ یہاں کچھ اختیارات مرکز اور کچھ حصوں میں تقسیم ہو سکتے ہیں۔ دوسرا یہ کہ فارابی کے نزدیک اختیارات کی یہ سپردگی جبر سے نہیں خوشی و رضامندی سے ہوتی ہے۔ فارابی کا نظریہ معاہدہ عمرانی یورپی مفکرین، ہابس، لاک اور روسو کے نظریات سے نہ صرف یہ کہ مختلف ہے بلکہ بہتر بھی ہے۔ یہاں ان مفکرین کے نظریات کا جائزہ لینے کا مقام نہیں تاہم اتنا ذکر کافی ہوگا کہ ہابس کے نزدیک یہ معاہدہ اس وجہ سے وجود میں آیا کہ انسان فطری طور پر شکی مزاج ہے وہ اپنے ہم جنسوں پر اعتماد نہیں کرتا اور خارجی حملہ کے ڈر سے اپنے آپ کو کسی حاکم کے سپرد کر دیتا ہے گویا ہابس ایک طرح کی مطلق العنان بادشاہت کو وجود میں لانے کی کوشش کرتا ہے۔ دوسری طرف لاک کے نزدیک انسان امن پسند و صلح جو ہے۔ اور پُر امن زندگی میں کسی قسم کے انتشار سے بچنے کے لیے تمام قوت عوام کے حوالے کر دیتا ہے۔ تیسری طرف روسو بتاتا ہے کہ انسان فطرتاً آزاد خیال ہے لیکن ایک دوسرے کی جان و مال کی حفاظت کے لیے معاہدہ عمرانی کو ضروری خیال کرتا ہے جو افراد کے درمیان ہوتا ہے اور جس میں انسان کی انفرادی آزادی قائم رہتی ہے۔ ان چاروں نظریات پر ایک نظر ڈالنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ فارابی کا نظریہ زیادہ جامع اور حقیقت کے قریب ہے۔

نظریۂ مقتدر اعلیٰ

فارابی نے افلاطون کے نقش قدم پر چلتے ہوئے معیاری ریاست کا نظریہ پیش کیا۔ اور اس ریاست کے اقتدار اعلیٰ کو وہ "رئیس الاوّل" کہتا ہے۔ فارابی کے خیال میں اس مقتدر اعلیٰ کو دوسروں کی نسبت نتائج اخذ کرنے اور اصول متعین کرنے میں مہارت حاصل ہونی چاہیئے۔ فارابی کا خیال ہے کہ عقلی لحاظ سے سب انسان مساوی نہیں ہوتے۔ بعض لوگ نتائج اخذ کرنے میں ملکہ رکھتے ہیں۔ اور بعض اس کی بالکل ہی اہلیت نہیں رکھتے اس کا خیال ہے کہ صرف نتائج کا اخذ ہی کافی نہیں ہوتا بلکہ ان کو دوسروں تک پہنچانا بھی ضروری ہوتا ہے اس لیے مقتدر اعلیٰ میں قوت استنباط کے ساتھ ساتھ قوت تبلیغ بھی ہونی چاہیئے۔ فارابی کو احساس تھا کہ فرد واحد ریاست کے تمام باشندوں کی رہنمائی نہیں کر سکتا اور نہ ہی تمام شعبہ ہائے حیات کی نگرانی کر سکتا ہے۔ اس لیے اس کا خیال ہے کہ ہر شعبہ زندگی میں مختلف قائدین ہونا چاہئیں سب سے زیادہ باصلاحیت اور اہل آدمی اس شعبہ کا قائد اوّل ہونا چاہیئے جو قائد دوم کی رہنمائی کرے۔ قائد دوم قائد سوم کا راہنما ہو۔ گویا ہر اعلیٰ ادنیٰ کی راہنمائی کرے گا۔

تصور پیش کیا جس میں باقاعدہ اور جدید کی کابینہ اور انتظامی طریقہ کار مرتب ہو جاتا ہے۔ فارابی کے خیال میں ریاست کا مقتدر اعلیٰ اور رئیس اوّل ایسا ہونا چاہیئے جسے دوسروں سے کچھ سیکھنے کی ضرورت نہ ہو، اور وہ تمام امور پر مکمل کنٹرول رکھنے کا اہل ہو اس کے نزدیک رئیس اول سے زیادہ کوئی عقلمند نہیں ہوتا۔ اگر کوئی پیدا ہو جائے تو اُسی کو اس منصب پر فائز کیا جانا چاہیئے۔ فارابی کے خیال میں مقتدر اعلیٰ میں مندرجہ ذیل صفات ہونا ضروری ہیں۔

۱۔ وہ جسمانی لحاظ سے بالکل بے عیب، صحت مند، خوبصورت اور ہر قسم کے نقص سے پاک ہو۔

۲۔ وہ عقلمند ہو، نتائج اخذ کرنے اور اصول متعین کرنے میں ملکہ رکھتا ہو۔

۳۔ قوت بیانیہ اس قدر تیز ہو اور لہجہ اتنا موثر ہو کہ بات دوسرے کے ذہن میں اتر جائے۔

۴۔ فوراً معاملہ کی تہ تک پہنچنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔

۵۔ بہترین حافظہ کا مالک ہو۔

۶۔ عوام میں مقبولیت حاصل کرنے کا ماہر ہو۔

۷۔ لغویات اور بے ہودگی سے نفرت کرتا ہو۔

۸۔ خواہشات نفس پر مکمل قابو رکھتا ہو۔

۹۔ سچ کو پسند کرتا ہو، اور جھوٹ سے نفرت کرتا ہو۔

۱۰۔ وسیع القلب ہو، عادل ہو، اور ظلم و تشدد کے خلاف ہو۔

۱۱۔ صاف گو، اور جرأت مند ہو، جس چیز کو اچھا سمجھے بلا خوف نافذ کر دے۔

۱۲۔ اس کا خزانہ بھرا ہو، کافی دولت کا مالک ہو۔

فارابی کو خود ہی اندازہ تھا کہ اتنی ساری خوبیاں ایک انسان میں ملنا مشکل ہیں اس لیے افلاطون کی طرح خود ہی یہ نظریہ پیش کیا کہ اگر اتنی صفات کا حامل ایک آدمی نہ مل سکے تو ان میں سے چھ صفات کے حامل کو حکمران بنایا جائے۔ پھر جب یہ سوچا کہ ایسا آدمی بھی ملنا مشکل ہے تو یہ متبادل تجویز پیش کی کہ ایسے آدمی کو حکمران بنایا جائے جس نے ان صفات کے حامل شخص کے زیر تربیت پرورش پائی ہو۔ غالباً فارابی سمجھتا تھا کہ جوں جوں وقت گزرتا جاتا ہے انسان عمدہ صفات کے لحاظ سے روبہ زوال ہے اس لیے خود تجویز پیش کرتا ہے کہ اگر کوئی ایسا شخص بھی نہ مل سکے جس نے مندرجہ بالا صفات کے حامل آدمی کے زیر تربیت پرورش پائی ہو تو پانچ ایسے افراد منتخب کیے جائیں جن میں مجموعی طور پر یہ صفات موجود ہوں لیکن ان پانچ افراد میں کم از کم ایک حکیم اور فلسفی ضرور ہو۔ جو عوام کی فلاح و بہبود سے واقفیت رکھتا ہو۔ فارابی کا دوسرا

ہے کہ ایسی ریاست جس میں لوگوں کی ضروریات جاننے والا اور عوامی فلاح و بہبود سے واقفیت رکھنے والا فلسفی نہ ملے گا۔ تو یقین کر لینا چاہیئے کہ وہ ریاست تھوڑے ہی دنوں کی مہمان ہے اور جلد ہی تباہ و برباد ہو جائے گی۔ اس طرح فارابی کا مقتدر اعلیٰ مخصوص صفات کا حامل شخص واحد ہونا چاہیئے لیکن ایسا عملاً ممکن نہیں ہے۔ اس لیے وہ جمہوریت بلکہ کابینہ کا تصور پیش کر دیتا ہے اور یہی اپنے عہد کے لحاظ سے اُس کی انفرادیت تھی۔

نظریۂ حکومت

فارابی ریاست کے مقتدر اعلیٰ کی صفات کے تعین کے ساتھ ہی معیاری ریاست کے نظام حکومت پر بھی بحث کرتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ فطری طور پر مختلف انسانوں میں مختلف صلاحیتیں ہوتی ہیں اس لیے انتظامی ریاست میں فرائض کی ادائیگی کے لیے ذمہ داری اہلیت کی بنیاد پر سونپی جانی چاہیئے۔ فارابی کے خیال میں صلاحیتوں سے قطع نظر انسان کو لازمی طور پر تربیت کے مواقع حاصل نہیں ہوتے بلکہ اکثر لوگ تو تربیت سے بالکل ہی محروم ہوتے ہیں۔ جس کے باعث ان کی فطری صلاحیتیں بھی ترقی نہیں کر سکتیں۔ اس لیے ریاست کو بہتر طور پر چلانے اور اسے ترقی دینے کے لیے غیر تربیت یافتہ افراد کے بجائے ذہین اور تربیت یافتہ افراد کو ذمہ داریاں سونپی جانی چاہئیں۔ مقتدر اعلیٰ کو ہر حالت میں بہتر انتظام چلانے کا اہتمام کرنا چاہیئے اور اہل لوگوں کو اپنی نگرانی میں فلاح و بہبود کے کام سپرد کرنا چاہیئے۔ فارابی انتظام کائنات کے مطالعے سے یہ نتائج برآمد کرتا ہے کہ خالق کائنات اللہ نے ہر شخص کے سپرد صرف وہی کام کر رکھا ہے جس کا وہ اہل ہوتا ہے۔ اسی بہتر تقسیم کا نتیجہ ہوتا ہے کہ نظام عالم نہایت عمدگی سے چل رہا ہے۔ اگر ریاست کو استحکام و ترقی دینے کے لیے مقتدر اعلیٰ اسی اصول پر عمل کر کے تمام اہل لوگوں کو ان کی لیاقت کے مطابق ذمہ داریاں سونپے گا تو ریاست کا انتظام چلانے والی بہترین حکومت وجود میں آ جائے گی۔ فارابی کے خیال میں حکومت اعلیٰ سے ادنیٰ کی طرف چلنے والے ایسے حکم کا نام ہے جس کی اطاعت ہوتی ہو۔ جس میں مقتدر اعلیٰ رئیس ملکت ہونے کے باعث اعلیٰ ترین حاکم ہوتا ہے۔ اور وہ کسی سے ہدایات حاصل نہیں کرتا۔ لیکن اس کا حکم دوسرے و تیسرے درجہ کے عہدہ داروں کے لیے ہدایات کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس طرح حکومت میں شامل دوسرے درجہ کا ہر فرد بیک وقت حاکم بھی ہوتا ہے۔ اور محکوم بھی۔ اور یہ سلسلہ وہاں تک چلتا ہے کہ آخری آدمی کسی کا حاکم نہیں رہتا۔ فارابی نے حکومت کو ایک جسم سے تشبیہ دی ہے۔ وہ مقتدر اعلیٰ کو اس جسم کا دل قرار دیتا ہے جو پوری مشین کو حرکت میں رکھتا ہے۔ جس طرح دل پورے جسم کے اعضاء کو حرکت

میں رکھنے کا ذمہ دار ہوتا ہے۔ اسی طرح مقتدا اعلیٰ ریاست کے مختلف طبقوں و شعبوں کے درمیان حقوق و فرائض کا تعین کر کے انہیں متحرک کر دیتا ہے۔ حکومت کے شعبوں کے تعین کے سلسلہ میں فارابی کا خیال ہے کہ جس طرح جسم میں جو حصہ دل کے زیادہ قریب ہوتا ہے اتنا ہی اہم ہوتا ہے۔ اسی طرح جو عہدہ دار مقتدا اعلیٰ کے جتنا نزدیک ہوتا ہے اس کے فرائض بھی اس لحاظ سے متعین ہوتے ہیں۔ فارابی ریاست کے داخلی نظم و نسق اور انتظام کا ایک ایسا نظریاتی خاکہ پیش کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے۔ جس سے ہر زمانہ میں فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے۔

غیر معیاری ریاست

فارابی اپنے نظریہ اجتماع کی تعبیر و تشریح کی بنا پر جب معیاری ریاست کے خدوخال متعین کرتا ہے تو اسے محسوس ہوتا ہے کہ اس کی خیالی ریاست بعض اوقات ایسے حالات سے دوچار ہوتی ہے۔ جہاں بے شمار قوتیں اس کے وجود میں آنے کے راستہ میں رکاوٹ بن جاتی ہیں۔ اور ان رکاوٹوں کے باعث اکثر غیر معیاری ریاستیں قائم ہو جاتی ہیں۔ فارابی کا خیال ہے کہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ کسی خطہ زمین پر آباد کوئی خاندان یا کنبہ اپنی نسلی برتری کے احساس سے متحد ہو جاتا ہے اور چونکہ اس سے تعلق رکھنے والے افراد جذباتی طور پر ایک دوسرے سے منسلک ہوتے ہیں۔ اس لیے یہ لوگ اپنے اتحاد کے باعث اپنے علاقہ میں ریاست تشکیل کر دیتے ہیں۔ پھر بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ معاشرہ کا کوئی طاقتور آدمی بہت سے کمزوروں کو مغلوب کر کے اپنی حکومت قائم کر دیتا ہے اور یہ ریاست طاقت و قوت پر قائم ہوتی ہے۔ فارابی کے خیال میں ایسا بھی ممکن ہے کہ کوئی فرد واحد اپنی کوشش کے سہارے لوگوں کی باقاعدہ تنظیم کر کے ریاست قائم کر دے۔ اسی طرح کسی مخصوص خطہ زمین کے لوگ متحد ہو کر صرف اپنے علاقہ کی حدود پر مشتمل ریاست کو وجود میں لے آئیں یا ایک زبان بولنے والے اور ایک ہی طرح کی ثقافت اور رواج میں منسلک افراد اپنی علیحدہ ریاست قائم کر دیں۔ فارابی کے خیال میں ان تمام صورتوں میں قائم ہونے والی ریاست محدود مقاصد کی تکمیل کے لیے وجود میں آنے کے باعث ایک غیر معیاری ریاست ہوتی ہے جو ایک معیاری ریاست کی شرائط پوری نہیں کر سکتی۔ فارابی ایسی غیر معیاری ریاست کو "المدینۃ الجاہلیہ" کا نام دیتا ہے۔ جو "مدینۃ الفاضلیہ" کی ضد ہے۔

تصور نوآبادی

فارابی بقائے حیات کی جدوجہد کو اجتماعی تنظیم پر منطبق کرنے کے عمل میں اس اصول پر ایمان رکھتا ہے کہ چونکہ ہر طاقتور میں یہ فطری جذبہ موجود ہوتا ہے کہ وہ اپنے سے کمزور کو زیر کر کے حکم کی اطاعت پر مجبور کرے۔ اس لیے کمزور کا مغلوب ہونا اور طاقتور کا اس پر غلبہ حاصل کرنا عین انصاف ہے۔ چنانچہ کوئی قوم اپنی قوت سے دوسری قوموں کو مغلوب کر کے اُسے اپنی نوآبادیاں بنا دیتی ہے تو مفتوح قوم پر لازم ہے کہ وہ فاتح کی اطاعت کرے۔ تاہم فارابی فاتح قوم پر یہ پابندی عائد کرتا ہے کہ وہ دھوکے سے کام نہ لے۔ بغیر اعلان کے کسی کمزور پر حملہ کر کے اُسے تباہ و برباد کرنے سے اجتناب کرے۔ اور قوت کا استعمال میدان جنگ میں کرے۔ سازشیں کر کے کسی قوم کو اپنی محکوم نوآبادی نہ بنا دیا جائے۔ فارابی اس کے علاوہ نوآبادی کے وجود میں آنے کی بعض دوسری صورتیں بھی بیان کرتا ہے۔ اس کے خیال میں ایسا بھی ممکن ہے کہ کسی علاقہ کی آبادی کا کافی حصہ کسی بیرونی حملہ کے باعث کسی دوسری جگہ منتقل ہو جائے۔ کسی وبائی بیماری یا اقتصادی دباؤ و معاشی بدحالی سے انتقال آبادی کا عمل ظہور پذیر ہونے کے باعث لوگ اپنا وطن چھوڑ دیں۔ فارابی ایسی آبادی کو یہ حق دیتا ہے کہ وہ چاہیں تو آزاد ریاست قائم کر دیں، چاہیں تو کسی حکومت کے ماتحت آ جائیں اور چاہیں تو اپنی سابقہ مرکزی حکومت سے منسلک رہیں۔ گویا فارابی نوآبادی کو فیصلہ کرنے کی مکمل آزادی کا اختیار دیتا ہے۔ عہد جدید کی حریت پسند تحریکوں کو فارابی کے اس تصور سے تقویت ملتی ہے۔

نظریۂ اشتراکیت

اشتراکیت کا تصور عہد جدید کی پیداوار نہیں ہے بلکہ اس کا خالق کئی سو برس قبل مسیح کا یونانی مفکر افلاطون ہے۔ افلاطون نے "جمہوریہ" میں اپنی خیالی ریاست کے انتظام و استحکام کے سلسلہ میں یہ تصور پیش کیا تھا کہ مقتدا اعلیٰ کو ہی نہیں اعلیٰ طبقہ کے کسی بھی فرد کو اشد ضروری اشیاء کے علاوہ کسی قسم کی جائیداد رکھنے کا حق نہیں ہونا چاہیئے۔ اس لیے جو حکمران زمین، مکانات اور زر و مال رکھے گا وہ ایک اچھا تاجر تو بن سکتا ہے ریاست کا محافظ اور عوام کا نگران ہرگز نہیں بن سکتا۔ اور یہ افلاطون ہی تھا جس نے مقتدا اعلیٰ پر نجی ملکیت اس لیے حرام قرار دی تھی کہ اس طرح وہ ظالم اور عوام دشمن نہیں بن سکے گا۔ فارابی سیاسی نظریات میں افلاطون سے بے حد متاثر ہونے کے باوجود اس کے نظریہ اشتراکیت کو ناقابل عمل قرار دیتا ہے۔ فارابی کے خیال میں انسان تو بنیادی طور پر اپنے ہم جنسوں کا دشمن ہے۔ یہ ضروریات زندگی کے حصول اور نجی

ملکیت کے تحفظ کی مجبوری ہی تھی۔ جس نے اسے معاہدہ عمرانی کے ذریعہ ریاست قائم کرنے پر مجبور کیا تھا۔ اور ریاست کو برقرار رکھنے کے پیچھے بھی یہی ضرورت و مفاد معروفِ عمل ہے۔ انسانوں کے درمیان اتحاد ایک طرح سے جبری ہے۔ تاہم اس تصور کے باوجود بھی فارابی بعض چیزوں کو افراد کی ذاتی ملکیت میں رہنے کے بجائے مشترکہ قبضہ میں دینے کا تصور پیش کرتا ہے۔ فارابی کے خیال میں ایسی تمام اشیاء جو مجموعی طور پر ریاست کے مفاد کے لیے ضروری ہیں۔ انہیں شخصی ملکیت میں نہیں دینا چاہیئے۔ اور ریاست ایسی چیزوں پر کنٹرول کرنے کا اختیار رکھتی ہے۔ تاہم محدود ذاتی ملکیت نہ صرف یہ کہ جائز ہے بلکہ متوازن معاشرتی ارتقاء کے لیے ضروری بھی ہے۔

فارابی اپنے عہد کا ایک عظیم عالم، فلسفی و مفکر ہی نہیں تھا بلکہ اُسے ہر فنِ مولا کہنا زیادہ مناسب ہے۔ ایک طرف فلسفہ، منطق، طبعیات، نفسیات، ریاضی اور سیاسیات پر بے پناہ عبور۔ اور دوسری طرف موسیقی و شاعری سے اتنا لگاؤ کہ کئی سُروں کا موجد مانا جاتا ہے۔ زبان اور آواز ایسی کہ اپنا ہی کلام اگر ترنم سے کچھ پڑھتا تو سُننے والوں پر وجد طاری ہو جاتا۔ ہنسنے کی بات کرتا تو لوگ ہنستے ہنستے لوٹ پوٹ ہو جاتے، اور اگر دُکھ کا تذکرہ کرتا تو سننے والوں کے آنسو نہیں رُکتے تھے۔ یہ سب اُس کی عظمت، اپنے مطالعہ میں عبور، علم میں گہرائی، اور تحریر و تقریر پر قدرت کا نتیجہ تھا۔ ایک ہی وقت میں اتنے سارے علوم و فنون کے میدانوں میں کسی انسان کا اتنا عبور حیرت انگیز ہی نہیں، قدرت کا کرشمہ بھی ہے۔ بعض لوگ اُس کے سیاسی نظریات کو افکار یونانی چربہ قرار دیتے ہیں لیکن اتنے بڑے جید عالم پر محض تقلید کی بنا پر نظریات پیش کرنے کا الزام زیادتی کی حد تک مبالغہ ہے۔ اس میں شک نہیں کہ فارابی، افلاطون اور ارسطو کے فلسفہ اور افکار سے متاثر تھا۔ لیکن اُس نے ان مفکروں کے نظریات کا اپنے زمانے کے حالات اور خصوصی طور پر اسلامی حکومتوں کے طرزِ عمل سے تجزیہ کیا اور جو نتائج برآمد کیے وہ کافی حد تک خیالی ہونے کے باوجود اس کے اپنے نظریات ہیں، یہی وجہ ہے کہ فارابی نے ہر اہم موڑ پر ان یونانی فلسفیوں سے بھرپور اختلاف بھی اور متبادل حل بھی پیش کیا۔ یہ بات صرف فارابی کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ عہد جدید کے وہ مفکرین بھی اس سے مبرا نہیں ہیں جن کے افکار کو فلاحِ انسانیت کے صحیفوں کا درجہ دیا جاتا ہے۔

باب ۱۶

الماوردی

ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب الماوردی ۹۶۴ء میں عراق میں پیدا ہوا۔ ماوردی کا شمار وقت کے سب سے قابل مفکرین میں ہوتا ہے۔ حالانکہ ان کا تعلق شافعی مذہب سے تھا۔ لیکن عام شافعی عقائد کے خلاف ماوردی کی تصانیف میں استدلال اور عقلیت کی جھلک نظر آتی ہے۔ تحصیل علم سے فراغت پانے کے بعد ماوردی نے بصرہ اور بغداد میں قانون اور فقہ کے پروفیسر کے فرائض انجام دیئے۔ ماوردی کو قاضی القضات کے عہدہ کی پیش کش کی گئی جس کو اس نے یہ کہہ کر ٹال دیا کہ "یہاں مجھ سے زیادہ قابل آدمی موجود ہیں جو اس عہدہ کے زیادہ مستحق ہیں"۔

اس کے تعلقات ابتداء میں آل بویہ اور خاص طور پر جلال الدولہ سے بہت خوشگوار تھے۔ لیکن بعد میں تعلقات خراب ہو گئے۔ جلال الدولہ نے ماوردی کو ملک الملک کا خطاب عطا کیا تو ماوردی نے اس کی شدید مخالفت کی اور فتویٰ دیا کہ خدا بزرگ و برتر کے سوا اس خطاب کا کوئی مستحق نہیں۔

عام طور پر کہا جاتا ہے کہ ماوردی نے اپنی زندگی میں اپنی کوئی بھی تصنیف شائع نہیں کی۔ ایک مرتبہ ان کے دوست نے ماوردی سے تصانیف شائع نہ کرنے کی وجہ دریافت کی تو ماوردی نے جواب دیا:

"ان کتابوں کے لکھنے میں اتنا خلوص کارفرما نہیں تھا۔ جتنا کہ تصانیف میں درکار ہے۔ لہٰذا میں یقین سے نہیں کہہ سکتا کہ باری تعالےٰ نے میری ان تصانیف کو شرف قبولیت بخشا یا نہیں"۔

ماوردی نے اپنے ایک دوست کو وصیت کی کہ وہ اس کی موت کے وقت اس کے پاس موجود رہے۔ اور عالم نزاع کے وقت اپنا ہاتھ ماوردی کے ہاتھ میں دے دے۔ اگر ماوردی اس کا ہاتھ مضبوطی سے پکڑے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ باری تعالےٰ نے تصانیف کو قبول نہیں کیا۔ اور تمام تصانیف دریائے دجلہ میں پھینک دی جائیں۔ لیکن اگر ماوردی مضبوطی سے ہاتھ نہ پکڑ سکیں تو تمام تصانیف کی اشاعت کرا دی جائے۔

ماوردی کی نصیحت کے بموجب جب اس کا دوست نزاع کے وقت ماوردی کے پاس موجود رہا۔ اور اپنے ہاتھ ماوردی کے ہاتھ میں دے دیے۔ جو اس کو پکڑ نہیں سکا۔ لہٰذا ماوردی کی وفات کے بعد تمام تصانیف کی اشاعت ہوئی جو کہ مندرجہ ذیل ہیں:-

۱- احکام السلطانیہ
۲- تفسیر القرآن
۳- نصیحۃ الملوک
۴- کتاب الحاوی الکبیر فی الفروع

۵۔ قوانین الوزارت ۶۔ تسہیل الطرق فی تحصیل نطق

۷۔ اعلام النبوۃ ۸۔ ادب القاضی

ان تمام تصانیف میں احکام السلطانیہ اس کی سب سے مایۂ ناز تصنیف ہے اور آج سینکڑوں سال بعد اس کو وہی اہمیت حاصل ہے جو دسویں صدی میں تھی۔ احکام السلطانیہ کو بیس بابوں میں تقسیم کیا گیا ہے جس میں سیاسیات کے تقریباً ہر پہلو پر روشنی ڈالی گئی۔ احکام السلطانیہ اسلامی دستور پر آج بھی ایک مستند کتاب تصور کی جاتی ہے۔

ماوردی کے زمانے میں ایرانیوں اور ترکیوں نے اسلامی ریاست کی جڑوں کو ہلا کر رکھ دیا تھا، لیکن ماوردی پر ان بدلے ہوئے حالات کا قطعاً کوئی اثر نہیں ہوا۔ ہارون خان شیروانی کہتے ہیں کہ:۔

"ماوردی کا مقابلہ ارسطو سے ہی کیا جا سکتا ہے جس نے حالات حاضرہ سے یکسر بے اعتنائی برتی، اور اسپارٹا اور ایتھنز کی شہری حکومتوں کو بطور معیار پیش کیا۔ اگرچہ دونوں حکومتیں برسوں پہلے مقدونیا کی حکومت کے ہاتھوں تباہ و برباد ہو چکی تھیں"۔

ماوردی کا طرز تحریر اور اسلوب بیان اسلامی ہے۔ وہ اپنے خیالات کی وضاحت آیات قرآنی سے کرتا ہے اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ ماوردی قرآن اور احادیث کو ہدایت کا سرچشمہ تصور کرتا ہے۔ اسلامی دلائل اور ہدایات کو اپنانے کے علاوہ ہمعصر سیاسیات اور تاریخی حقائق کی ہلکی سی جھلک بھی ماوردی کی تصانیف میں نظر آتی ہے۔

سیاسی نظریات

الماوردی کا سیاسی نقطۂ نظر اس کی تصنیف الاحکام السلطانیہ میں ملتا ہے اگرچہ سیاسی نظریات کو کتاب کے بہت تھوڑے سے حصے میں جگہ دی گئی ہے اور باقی ساری کتاب میں نظم و نسق عامہ اور حکومت کے قواعد سے بحث کی گئی ہے لیکن یہ تھوڑا سا حصہ نہایت اہم ہے کیونکہ اسلامی تاریخ میں یہ پہلی کتاب ہے جس میں ایک جامع نظریہ ریاست قائم کرنے کی کوشش کی گئی ہے اور اس نے مسلمانوں کے سیاسی تفکر پر ایک پائیدار اثر چھوڑا ہے۔

مزید یہ کہ اگرچہ ہم جانتے ہیں کہ الماوردی نے اپنے نظریے کی وضاحت میں سابقہ ماخذوں سے فائدہ اٹھایا ہے کیونکہ اس اس کا کہنا ہے کہ یہ کتاب اسلامی اصول قانون کے مختلف مکاتب کے نقطۂ نظر کا نچوڑ ہے لیکن ہمارے پاس ایسا کوئی ماخذ نہیں جو پانچویں صدی ہجری سے قبل کا ہو اور جس میں خلافت پر بحث کی گئی ہو۔ البتہ عبدالقادر بغدادی متوفی ۴۳۹ھ کی کتاب اصول الدین ضرور ملتی ہے جس میں امامت کے متعلق الماوردی

کی کتاب سے زیادہ جامع بحث موجود ہے۔ لیکن بغدادی الماوردی کا معاصر ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ الماوردی کے بیشتر خیالات کچھ تو ماضی کا ورثہ ہیں اور کچھ اس کے اپنے زمانے کے نظریات سے لئے گئے ہیں۔

الماوردی کی کتاب کے بغور مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ صرف اس نے ان باتوں کو قلم بند ہی نہیں کیا جو اسے معلوم ہو سکیں بلکہ وہ ایک قابل سیاست دان بھی تھا۔ اس نقطۂ نظر کو تسلیم کرنے کے لئے بہت سے تاریخی شواہد موجود ہیں کہ بہت سے بنیادی مسائل پر اس کی رائے وقت کی مصلحتوں اور اس کی زندگی کے مخصوص حالات کا تقاضا ہے۔ احکام السلطانیہ کے دیباچے میں وہ لکھتا ہے۔

"چوں کہ بادشاہت کے ان اصولوں کا تعلق بیشتر حکمرانوں کے رویے سے ہے اور چوں کہ حکومت کے تمام کاروبار پر ان اصولوں کا براہ راست اطلاق حکمرانوں کو اس بات سے روکتا ہے کہ وہ ان کی اصل نوعیت کی تحقیق کریں اور چونکہ یہ حکمران سیاست اور حکومت کے معاملات میں بہت زیادہ منہمک ہوتے ہیں، میں نے اس شخص کے حکم کی تعمیل میں ایک الگ کتاب لکھی ہے جس میں ان تمام اصولوں سے بحث کی گئی ہے، جس کی وفاداری کا تقاضا ہے کہ اسے قانون کے مختلف مذاہب سے مطلع کیا جائے کہ لوگوں پر اس کے متعلق کیا ذمہ داریاں ہیں تاکہ وہ ان کی تکمیل کا مطالبہ کرے اور لوگوں کے متعلق اس کے کیا فرائض ہیں تاکہ وہ انہیں موجود دینے کی کوشش کرے اور اس نے اپنے قوانین اور فیصلوں میں انصاف پسندی کے خیال سے اور محصولات عائد کرنے اور انعامات دینے میں توازن کو قائم رکھنے کے لئے کہا ہے کہ اسے ان چیزوں سے مطلع کیا جائے"۔

اس اقتباس میں جس شخص کے حکم کی طرف اشارہ کیا گیا ہے وہ خلیفہ ہے۔ خاص طور پر اس لئے کہ الماوردی کو اقضی القضاۃ کے عہدے پر مامور کر دیا تھا اور آل بویہ سے مذاکرات کرنے میں وہ خلیفہ کا نمائندہ تھا۔

اس بات کی طرف توجہ مبذول کرانا بھی ضروری ہے کہ پانچویں صدی ہجری کے آغاز میں آل بویہ کے زوال، داخلی تنازعوں اور فوج میں بغاوتوں کی بناء پر اور عباسیوں کے لئے محمود غزنوی کی دعوتوں کی وجہ سے خلیفہ قادر اور اس کے بیٹے قائم کے دل میں خواہش پیدا ہوئی کہ اپنے آباؤ اجداد کا کھویا ہوا وقار واپس لایا جائے۔ چنانچہ اس سلسلے میں پہلا قدم اٹھایا گیا کہ خلیفہ کے اختیارات خصوصی و عمومی کی قانونی تعریف متعین کی جائے جو اب تک بھلائی جا چکی تھی اور معدوم تھی۔

امامت

اس تاریخی صورت حال سے ایک ایسا نظریہ خلافت پیش کرنے میں الماوردی کی کوشش کا پتہ چلتا

ہے جس میں ہر چیز خلیفہ کے حکم کے تابع ہے اور ایک ایسے زمانے میں جبکہ خلیفہ کا وقار بالکل ختم ہو چکا تھا۔ بعض مورخین اس کے برعکس یہ بات پیش کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ الماوردی کی کوشش ایک مثالی ریاست کے متعلق نظریاتی بحث کی طرف لے جاتی ہیں۔ یہ نقطہ نظر اس لئے قابل قبول نہیں کہ الماوردی کوئی فلسفی نہیں ہے اور وہ خالص تجریدی فکر میں دلچسپی نہیں رکھتا۔ وہ فقیہہ ہے اپنے پیش رووں کی رایوں پر رائے قائم کرتا ہے اور اسے وسعت دے کر اپنے زمانے کے مخصوص حالات پر اس کا اطلاق بڑی چابک دستی سے کرتا ہے۔ لہٰذا اس کی سب سے بڑی خوبی اس میں ہے کہ وہ تجریدی قیاس آرائی سے باز رہتا ہے اور فقہا کی رایوں سے اپنے زمانے کے تاریخی تقاضوں سے ہم آہنگ کرتا ہے۔ اسی طرح جیسا کہ پیشتر بھی کہا جا چکا ہے کہ وہ صرف اپنے پیش رووں کی رایوں کا مرتب یا ترجمان نہیں بلکہ اکثر اپنی رائے آزادانہ دیتا ہے اور فتاوائے ماقبل کے خلاف اظہار خیال کرتا ہے یا سب سے الگ ایک نئی رائے پیش کرتا ہے۔

اب یہ مفید ہوگا کہ الماوردی کے نظریے سے بنیادی نکات لے لئے جائیں اور انہیں ایک طرف تو سابق فقہاء کی رایوں کے مقابلے میں رکھ کر دیکھا جائے اور دوسری طرف اسی زمانے کے سیاسی حالات سے ان کا تقابل کیا جائے۔ اس طرح ہمیں الماوردی کے کام کا صحیح اندازہ ہو جائے گا۔

اجماع میں ہونا لازمی ہے۔ البغدادی نے بھی لکھا ہے کہ یہ رائے اشعری کی ہے۔ معتزلہ اس کے خلاف ہیں۔

۲۔ امامت کا قیام انتخاب سے عمل میں آتا ہے۔ انتخابی ادارے میں مخصوص قابلیتوں کے لوگ شامل ہونے چاہئیں۔ امامت کے امیدواروں کو بھی بعض شرائط پوری کرنی چاہئیں۔ انتخاب کا یہ اصول ظاہراً شیعی نقطہ نظر کے خلاف ہے کہ امام بذریعہ وصیت یا مامور من اللہ ہوتا ہے۔ تاہم الماوردی اس کا تذکرہ نہیں کرتا کہ اگر انتخاب میں ایک بدچلن آدمی منتخب ہو جائے تو صورت حال کیا ہوگی۔ البتہ البغدادی کا کہنا ہے کہ وہ انتخاب باطل ہوگا۔ خواہ کتنے ہی باضابطہ انتخابی ادارے کے زیر اہتمام ہوا ہو۔

الماوردی کی طرف سے دیدہ دانستہ اس بات سے قطع نظر کیا گیا ہے۔ کیونکہ آل بویہ کے لئے ایک رعایت ہے جو اپنے ذاتی اغراض کے لئے خلفاء کو مقرر کرتے ہیں۔

۳۔ صرف دارالحکومت کے رہنے والوں کو ہی حق رائے دہی حاصل نہیں۔ تاہم خلیفہ کا انتخاب روایتی طور پر دارالحکومت میں ہی ہوتا ہے کیونکہ سابق خلیفہ کی موت کا علم پہلے دارالحکومت والوں کو ہی ہوتا ہے اور سیاسی مصلحت کا تقاضا ہے کہ نیا خلیفہ فوراً مقرر ہو جائے۔ پھر یہ کہ جو لوگ امامت کے لئے ضروری اوصاف کے حامل ہوتے ہیں وہ عموماً دارالحکومت میں رہتے ہیں۔ اس اصول کی خوارج نے سخت مخالفت کی کہ وہ مکمل

جمہوریت اور عمومی حق رائے دہی کے قائل تھے۔

۴۔ الماوردی کے مطابق ان سات شرائط میں سے جو ایک امیدوار کو پوری کرنی چاہئیں۔ ساتویں شرط بہت اہم ہے اور وہ یہ ہے کہ امیدوار قریشی حسب و نسب کا ہو۔ الماوردی اس شرط پر خاص زور دیتا ہے اور کہتا ہے کہ اگر کوئی شخص اس کی مخالفت اس بنا پر کرے کہ اس طرح غیر قریشی خلافت میں نہیں آسکتے تو اس اعتراض پر غور نہیں ہوگا کیونکہ یہی قریشی حسب و نسب کی دلیل سقیفہ بنی ساعدہ میں ابوبکرؓ نے پیش کی تھی۔ قریشی حسب و نسب پر یہ غیر ضروری زور فاطمیوں کے دعوے پر خفیہ چوٹ ہے۔ اگرچہ اب یہ قطعاً ثابت ہو چکا ہے کہ فاطمی دراصل فاطمی نہیں تھے لیکن عباسیوں نے اسے ثابت کرنے اور اس خیال کی تشہیر میں بڑی محنت کی کیونکہ جب ایک دفعہ ثابت ہوا کہ بات یوں تھی تو فاطمیوں کے دعوائے خلافت کو چیلنج دیا جا سکتا تھا اور عوام کو ان کے خلاف آسانی سے ابھارا جا سکتا تھا۔ الماوردی نے عباسیوں کے پراپیگنڈے کو قانوناً جائز ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔

۵۔ امام ان دونوں طریقوں میں سے ایک کے ذریعے منتخب کیا جاتا ہے۔

(الف) انتخابی اداروں کے ذریعے سے منتخب کیا جا سکتا ہے۔

(ب) برسر اقتدار امام اسے نامزد کر سکتا ہے۔

بعض علماء کا کہنا ہے کہ پہلی صورت میں تمام شہروں میں انتخابی اداروں کے کل ارکان امام کو منتخب کریں۔ بعض اس کے خلاف ہیں اور ان کا خیال ہے کہ ابوبکرؓ کو صرف اہل مدینہ نے منتخب کیا تھا۔ بعض کا یہ خیال ہے کہ امام کا انتخاب کرنے کے لئے صرف پانچ آدمی کافی ہیں جیسا کہ ابوبکرؓ اور عثمانؓ کے معاملے میں ہوا۔ الماوردی کی رائے میں امام کو منتخب کرنے کے لئے صرف ایک شخص کافی ہے۔ یہاں اس نے ایک روایت نقل کی ہے کہ عباسؓ نے علیؓ سے کہا "ہاتھ بڑھائیے تاکہ میں آپ کی بیعت کروں جب لوگوں کو معلوم ہوگا کہ پیغمبر کے چچا نے اپنے بھتیجے کی بیعت کر لی ہے تو کوئی تمہاری امامت پر اعتراض نہیں کرے گا۔" الاشعری نے بھی اس رائے کی توثیق کی ہے۔

۶۔ ایک اور اہم رائے پیش کرنے کی غرض سے الماوردی نے مندرجہ بالا انتہا پسندانہ خیال کی حمایت کی ہے۔ وہاں اس نے اسی صورت حال سے بحث کی ہے جب امامت کے امیدوار یکساں قابلیت رکھتے ہوں اس کی رائے ہے کہ انتخابی ادارہ کوئی وجہ بتائے بغیر ایک امیدوار کو امام نامزد کر سکتا ہے۔

۷۔ قابل تر شخص کی موجودگی میں کم قابل امیدوار کا انتخاب مکمل طور پر جائز ہے بشرطیکہ مؤخر الذکر امامت کی تمام شرائط پوری کرتا ہو۔ یہی اصول تھا جس کے تحت ناکارہ اور نالائق خلفاء کو پناہ ملی۔ دوسرے یہ اصول

شیعوں کے خلاف بھی تھا۔ جو اس کے قائل ہیں کہ مفضول کو فاضل پر ترجیح نہیں دی جا سکتی۔ انہوں نے یہ نظریہ
اس لئے قائم کیا چونکہ بنو فاطمہ میں علیؓ اور ان کی اولاد تمام بنو نوع انسان سے افضل ہے لہٰذا ان کے علاوہ جو
شخص خلیفہ ہوا وہ غاصب ہے۔ عباسیوں کے دعوے کو ثابت کرنے کے لئے اس اصول کی ترویج ضروری تھی
اس لئے الماوردی کے لئے مذکورہ نظریے کی وضاحت پریشانی کا سبب تھی لیکن اس میں وہ اکیلا نہیں ہے بلکہ
سنی فقہاء اور علمائے دین اس پر متفق ہیں۔

۸۔ اگر امامت کے لئے صرف ایک مناسب امیدوار ہو تو وہ امام بن جاتا ہے اور کسی انتخاب کی ضرورت
نہیں۔ الماوردی اس نقطہ نظر کو تسلیم کرنے پر مائل نظر آتا ہے۔ تاہم فقہاء اور علماء کا کہنا ہے کہ خواہ ایک امیدوار
ہو انتخاب ضرور منعقد ہو، ورنہ دوسری صورت میں امام کو قانونی حیثیت حاصل نہیں ہو سکتی۔ انتخاب پر اسی طرح
سنی بھی شیعوں کے اس نظریے کی مخالفت کرتا ہے کہ امام منصوص من اللہ ہوتا ہے۔

۹۔ بیک وقت دو اماموں کی موجودگی غیر قانونی ہے۔ الاشعری اس نقطۂ نظر کے خلاف ہے اور کہتا ہے
کہ اگر ان کے علاقے ایک دوسرے سے بہت دور واقع ہوں اور بیچ میں سمندر حائل ہو جو مواصلات کے راستے
میں رکاوٹ ہو تو ایک زمانے میں دو امام ہو سکتے ہیں۔ لیکن الماوردی فاطمیوں اور ہسپانیہ کے بنو امیہ کو مسترد
کرنے کے لئے اپنے خیال پر اصرار کرتا ہے۔

جانشینی حکمران امام اپنا جانشین نام زد کر سکتا ہے۔ اس مسئلے پر مسلمانوں کا مکمل اجماع ہے۔ مسلمانوں
نے عمرؓ کو ابوبکرؓ کی تجویز پر آئندہ خلیفہ قبول نہیں کیا بلکہ خلیفہ وقت کے حکم کی تعمیل میں
[illegible] جب عمرؓ نے اپنے جانشین منتخب کرنے کے لئے ایک محدود مجلس مقرر کی تو یہ امام کا حکم تھا
[illegible] کو اس کے خلاف عمل کرنے کا حق نہیں تھا۔

امام کسی مناسب شخص کو اپنا جانشین نام زد کر سکتا ہے بشرطیکہ وہ اس کا باپ یا بیٹا نہ ہو۔ ارباب
[illegible] نہیں۔ اگر وہ اپنے باپ کو نام زد کرے تو کسی رضامندی کی ضرورت نہیں لیکن اگر وہ
[illegible] نام زد کرے تو رضامندی حاصل کرنا ضروری ہے کسی اور عزیز کو بھی وہ رضامندی حاصل کیے
[illegible] کر سکتا ہے۔

[illegible] نام زدگی تھا جس نے اسلامی نظام حکومت میں جمہوری نظریات کی جڑوں پر کلہاڑی چلائی۔
[illegible] مسلمانوں کے حکمران نے مسلمانوں پر خاندانی اور جابرانہ حکومت جاری رکھنے کا طریقہ اختیار
[illegible] بنو امیہ، بنی عباس، بنو فاطمہ، اور ترکوں نے خلافت کا ڈھانچہ قائم رکھا لیکن اسلامی جمہوریت
[illegible]

الماوردی کا یہ کہنا کہ ابوبکرؓ کے عمرؓ کو نام زد کرنے پر صحابہؓ اعتراض نہیں کر سکے کیونکہ یہ ایک جائز امام کا
جائز حکم تھا، صرف ایک تاریخی افسانہ ہے جس کا تاریخی حقیقت سے کوئی واسطہ نہیں۔ اسی زمانے کے متعلق سب
سے پہلی اور معتبر ترین سند ابن قتیبہ ہے۔ وہ اپنی تصنیف الامامہ والسیاسہ میں لکھا ہے کہ جب ابوبکرؓ پر آثار موت
طاری ہوئے تو وہ اسی خیال سے پریشان ہوئے کہ ان کے بعد ان کا جانشین کون ہوگا۔ کافی غور و خوض کے بعد
انہوں نے عمرؓ کو جانشین بنانے کا فیصلہ کیا۔ انہوں نے عثمانؓ کو اپنے بستر کے قریب بلایا اور جانشینی کی دستاویز
لکھوائی۔ جب یہ خبر مشہور ہوئی تو چاروں طرف لوگ آنا شروع ہوئے اور ان کے انتخاب پر اعتراضات کرنے
شروع کئے۔ اس پر انہوں نے کہا "اگر خدا نے مجھ سے اس بارے میں پوچھا تو میں بتاؤں گا کہ میں نے ان پر اس
شخص کو مقرر کیا جو میرے نزدیک ان میں بہترین تھا"۔ اس کے بعد انہوں نے ایک اجماع عام کا حکم دیا۔ جب لوگ
جمع ہو گئے تو ان سے مخاطب ہوئے اور کہا کہ میں نے تمہارے لئے اس شخص کا انتخاب کیا ہے جس میں یہ خوبیاں
ہیں۔ اس کے بعد کہا "اگر تم چاہتے ہو کہ میں تمہاری طرف سے اپنی صوابدید سے کام لوں تو میں اس خدائے واحد
کی قسم کھاتا ہوں جس کے سوا اور کوئی خدا نہیں اور یقین دلاتا ہوں کہ میں تمہاری بہترین خدمت کرنے میں کوئی کسر اٹھا
نہ رکھوں گا"۔ اس کے بعد وہ خاموش ہو گئے اور رونے لگے۔ ساتھ ہی لوگوں کے بھی آنسو نکل آئے اور انہوں
نے کہا "آپ ہم میں سے بہترین اور سب سے زیادہ باخبر ہیں لہٰذا ہمارے لئے منتخب کر دیجئے"۔ اور جب
لوگ منتشر ہو گئے تو انہوں نے عمرؓ کو طلب کیا اور جانشینی کی دستاویز ان کے حوالے کر کے کہا "لوگوں کے
پاس جاؤ اور انہیں اطلاع دو کہ یہ میری تجویز ہے۔ انہیں کہو کہ اسے سنیں اور اطاعت کریں"۔ عمرؓ اس دستاویز
کو لے کر گئے اور لوگوں سے خطاب کیا۔ ان سب نے کہا "ہم ہمہ تن گوش اور مطیع ہیں"۔ ابن قتیبہ کی یہ سند
غیر مبہم اور فیصلہ کن ہے اور الماوردی کے نظریہ نام زدگی کا بطلان کرتی ہے۔ یہ بالکل واضح ہے کہ ابوبکرؓ نے
عوام کو ان کے اس جمہوری حق سے محروم نہیں کیا کہ وہ آزادانہ ریاست کے سربراہ کا انتخاب کریں۔ انہوں نے
صرف اپنی ذاتی رائے کا اظہار کیا اور وہ بھی لوگوں کے کہنے پر۔ عوام اس رائے کو قبول یا مسترد کر سکتے تھے۔ ان کے
راستے میں کوئی سیاسی رکاوٹ اور ان کے رائے حق دہی کے استعمال کو روکنے کے لئے خلیفہ کا کوئی فرمان
نہیں تھا۔

اپنے اس موقف کی حمایت میں کہ عمرؓ کے مقرر کردہ محدود انتخابی ادارے کو خلیفہ نام زد کرنے کا پورا حق
تھا، الماوردی کی دوسری دلیل دیدہ و دانستہ اس امر کی کوشش ہے کہ بعد کی تاریخی صورت حال کو جائز قرار دینے
کے پرانے رواج کی ترجمانی کی جائے۔ [illegible] عمرؓ [illegible]

نامزد کیا تھا۔ انہیں یہ بھی یقین تھا کہ عثمانؓ یا علیؓ میں سے ایک منتخب ہوگا۔ اس لئے نئے انتخاب میں آسانی پیدا کرنے کے لئے انہوں نے ایک طریق کار مقرر کر دیا جس میں کم سے کم خرابی تھی اور جو سیاسی انتشار کے خلاف بہترین ضمانت تھا۔

وہ شدید انتباہ جو انہوں نے انتخابی ادارے کے نامزد ارکین کو کیا اور وہ سخت ہدایات جو انہوں نے انتخاب کے انعقاد کے متعلق جاری کیں لوگوں کے دل و دماغ پر ان کی حاکمیت کی آخری علامات تھیں جس کے ذریعے سے انہوں نے بارہ سال تک نصف دنیا پر حکومت کی۔ لیکن انہوں نے اسلامی نظام حکومت کا کوئی مستقل اصول وضع نہیں کیا کیونکہ ایسا وہ نہیں کر سکتے تھے اس لئے کہ قرآن و سنت میں اس کے لئے کوئی حکم نہیں تھا حتیٰ کہ ابوبکرؓ بھی خلافت کی نظریاتی بنیادیں تیار نہ کر سکے کیونکہ اپنی زندگی کے آخری لمحات میں وہ کہتے تھے کہ ایک افسوس مجھے یہ ہے کہ میں نے پیغمبرؐ سے تین مسائل کے بارے میں کچھ نہ پوچھا۔ ایک تو یہ پوچھتا کہ سیاسی اقتدار میں ان کا جانشین کون ہوگا؟ اگر وہ کسی کو نامزد کر دیتے تو اس معاملے میں ان کے نامزد کو کوئی چیلنج نہیں کر سکتا تھا اور یہ پوچھتا کہ آیا انصار سیاسی اقتدار میں شریک ہونے کے مستحق ہیں؟

لہٰذا عمرؓ کا انتظار خالصتاً بعد اندیشانہ غور و فکر کی بنا پر تھا۔ اس کا ایک ثبوت یہ ہے کہ انہوں نے واضح طور پر اعلان کیا تھا کہ انصار حکومت میں کسی حصے کے مستحق نہیں۔ اگرچہ اس معاملے میں ابوبکر متذبذب تھے اور اگرچہ بعد میں بہت سے فقہاء نے اس نکتے پر عمرؓ کے فیصلے کو قبول نہیں کیا۔ حقیقت یہ ہے کہ عمرؓ نے ریاست کے دفاع کے لئے یہ غیر معمولی قدم اٹھایا، کسی اصول کی مدافعت میں نہیں، کیونکہ ان کے سامنے کوئی واضح اصول تھا ہی نہیں۔ لہٰذا ان کے حکم کی روشنی میں کوئی سیاسی نظریہ قائم کرنا نہ تو جائز ہے اور نہ اسے سراہا جا سکتا ہے کہ سیاسی تفکر میں کوئی کارنامہ ہے۔

لیکن الماوردی کو نظریے کی زیادہ پرواہ نہیں تھی۔ وہ شافعی مکتب خیال کا ممتاز سنی فقیہ تھا اور عباسیوں سے اس کے گہرے تعلقات تھے اس لئے اس کی سب سے بڑی خواہش یہ تھی کہ آل بویہ کے مظالم سے جو شیعہ تھے سنی خلافت کو نجات دلائے۔ اس سے واضح ہے کہ اس نے بنو عباس کے شاہی طور طریقوں پر کیوں مہر جواز ثبت کر دی۔ اس کے سامنے پہلے ہی بنی امیہ کی مثال موجود تھی۔ اس کے علاوہ فقہا نے حالات سے مجبور ہو کر اس وقت کے شاہی نظام کو قبول کر لیا تھا اسے مذہبی شکل اور جواز دے دیا۔ اس لئے الماوردی کو اپنے پیشروؤں اور اپنے زمانے کے حالات سے سبق لینے میں کوئی دقت نہ ہوئی۔ اس نے اسلامی سیاسی فکر میں سب سے اہم اضافہ ہی کیا کہ ان کے خیالات کو ایک نظام کی شکل دے دی جس کا براہ راست تعلق تاریخی رواج سے تھا۔ وہ فقہاء اور متکلمین کی طرح خیال پرست اور مثالی نہیں تھا۔ وہ اور ان کی طرح خلافتوں میں قیاس آرائی نہیں کرتا تھا۔ وہ ایک

دنیادار آدمی تھا اور اس نے دنیاوی مسائل کو حل کرنے کی حتی الامکان کوشش کی۔

۳۔ ولی عہد کی حیثیت سے کسی شخص کی نامزدگی اس وقت موثر ہوتی ہے جب وہ خود اس پر رضامند ہو جائے۔ امام اس وقت تک نامزدگی کو واپس نہیں لے سکتا جب تک ولی عہد میں کوئی ایسی اہم تبدیلی نہ ہو جائے جو اسے قانونی طور پر ناکارہ نہ بنا دے۔ اسی طرح امام بھی اس وقت تک معزول نہیں ہو سکتا جب تک اس میں کوئی ایسی ہی تبدیلی نہ ہو جائے۔ یہ شریعت کے بنیادی اصولوں کے منطقی نتائج ہیں کیونکہ ان تبدیلیوں کی حمایت میں کوئی تاریخی نظائر موجود نہیں۔

۴۔ امام انتخابی ادارے اور امامت کے امیدواروں کو مقرر کر سکتا ہے۔ اس رائے کی بنیاد عثمانؓ کے انتخاب پر ہے۔ جو عمرؓ کی مقرر کردہ محدود مجلس شوریٰ کے ذریعے سے عمل میں آیا تھا۔

عمرؓ کے پیش نظر چاہے کوئی سیاسی مصلحت ہو اس میں سے ایک عام اصول اخذ کر لینا مستحکم نظام حکومت اور ریاست کے استحکام کے لئے سخت خطرناک ہے۔ عمرؓ کے تقدس، دیانت داری، فہم و فراست اور سیاسی تدبر پر اعتماد کیا جا سکتا ہے۔ اسلامی تاریخ میں ان کے بعد ان صفات کا مالک کوئی نہیں ہوا۔ اس کے باوجود مورخوں نے اس بات پر نکتہ چینی کی ہے کہ عمرؓ نے یہ قدم غلط اٹھایا۔ یہ ایک معروف حقیقت ہے کہ مجلس شوریٰ کے بیشتر ارکان جو مقابلے میں ناکام رہے انہوں نے عثمانؓ کے خلاف سازشیں شروع کر دیں اور خلافت کے لئے خواہش کرنے لگے۔ لیکن اس تاریخی حقیقت سے قطع نظر اگر انتخابی ادارے اور امیدواروں کو نامزد کرنے کا حق امام کو حاصل ہے تو وہ لامحالہ مطلق العنان اور جابر ہو جائے گا۔ دراصل یہی نظریہ تھا جسے عباسیوں اور علویوں نے نیابت الٰہی میں بدل دیا اور یہی نظریہ تھا جس نے اسلامی نظام حکومت میں جمہوریت کے فروغ کا گلا گھونٹ دیا۔

۵۔ امام کے بعد دیگرے دو ولی عہدوں کو اپنا جانشین نام زد کر سکتا ہے۔ یہ دلیل جنگ موتہ سے لی گئی ہے جہاں پیغمبرؐ نے زید بن حارثہؓ کو لشکر اسلام کا سپہ سالار مقرر کیا اور کہا کہ اگر وہ جنگ میں کام آ گئے تو جعفر بن ابو طالب ان کے جانشین ہوں گے اور ان کے بعد عبداللہ بن رواحہؓ کمان سنبھالیں گے۔ اگر ابن رواحہؓ بھی کام آ گئے تو مسلمان اپنے میں سے کسی کو بطور سپہ سالار منتخب کر سکتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ خلافت جیسے بنیادی مسئلے کی حمایت میں واقعے کا حوالہ دینا کمزور استدلال ہے۔

دو یا زائد ولی عہدوں کو مقرر کرنے کا یہ رواج اسلامی نظام حکومت میں سب سے بڑی خرابی ثابت ہوا۔ اس سے محلاتی سازشیں شروع ہو گئیں اور تخریبی اور مہلک جنگیں اور خاندانی تنازعے اٹھ کھڑے ہوئے۔

منصب اور حقوق

۱۔ جب کوئی شخص باضابطہ طور پر امام منتخب ہو جائے تو عوام کو اپنے تمام معاملات اس کے سپرد کر دینے چاہئیں اور اس کی غیر مشروط اطاعت کرنی چاہیئے۔ امام کے لئے ضروری نہیں کہ ریاستی معاملات میں ان کا مشورہ لے لیکن پھر بھی اس کی اطاعت کرنی لازم ہے۔ یہ صورت پھر بڑی مضحکہ خیز ہے۔ یہ اسی مطلق العنانی کی واضح مثال ہے جس کے لئے مشرق بدنام ہے۔ یقیناً اسلامی نظام حکومت کا یہ اصول نہیں ہو سکتا۔ اسلامی تصور تو یہ ہے کہ عوام سے ضرور مشورہ کیا جائے اور ریاست کے نظم و نسق میں انہیں ان کا پورا حصہ ملنا چاہیئے۔ یہ اسی حق کی خلاف ورزی تھی کہ عثمانؓ کے قتل پر منتج ہوئی اور اسی حق کے دبانے سے ہمیشہ مسلمانوں کی ریاست کو تخریب اور زوال کا خطرہ درپیش رہا۔

۲۔ امام کو خلیفۃ اللہ کے خطاب سے پکارا جا سکتا ہے لیکن فقہا کی اکثریت کا کہنا ہے کہ یہ خطاب ممنوع ہے کیونکہ کوئی انسان زمین پر اللہ کی نمائندگی نہیں کر سکتا کیونکہ انسان فانی اور ناقص ہے۔ لہٰذا یا تو امام کو صرف خلیفہ کہا جائے یا خلیفہ رسول اللہ۔ ایک مرتبہ جب ابو بکرؓ کو خلیفۃ اللہ کہہ کر خطاب کیا گیا تو انہوں نے تعجب سے کہا "مجھے خلیفۃ اللہ نہ کہو بلکہ خلیفہ رسول اللہ کہو"۔

امام کے فرائض و وظائف

امام کے ذمے حسب ذیل دس فرائض ہیں:

۱۔ مذہب کے مسلمہ اصولوں کا تحفظ اور دفاع جیسا کہ قدیم مستند علماء نے انہیں سمجھا ہے اور پیش کیا ہے۔ اگر کوئی شخص کسی نئی رائے کا اظہار کرے یا منکر ہو جائے تو امام کو لازم ہے کہ اسے صداقت سے آگاہ کرے اور مناسب دلائل سے اس کی اصلاح کرے اور اس سے شریعت کے اوامر و نواہی کی اطاعت کرائے تاکہ عوام ایسی بدعت کی خرابیوں سے محفوظ رہیں۔

بلاشبہ شریعت کے تحت امام کا یہ پہلا فرض ہے۔ لیکن بدقسمتی سے گذشتہ تیرہ صدیوں کے دوران میں جرأت مند اور خود غرض لوگ اس پردے میں اپنے لئے سیاسی مواقع پیدا کرنے کی کوشش کرتے رہے۔ اسلام کی دوسری خانہ جنگی جو بنی امیہ۔ بنی ہاشم اور زبیریوں کے مابین ہوئی یہی بہانہ کر کے لڑی گئی۔ جب بنی عباس برسر اقتدار آئے تو انہوں نے "محافظ دین" کا لقب اختیار کیا اور مذہب کے نام پر ہر سیاسی مخالفت کو کچل دیا اور اسلام کو بچانے کے لئے بہت سی معصوم جانوں کو تختۂ دار پر کھلا دیا۔ علماء کا ہمیشہ

یہ دعویٰ رہا کہ صرف ان کے دامن میں مذہب پناہ ہے اور اس کے آئمہ کے ہاتھوں میں اسلام محفوظ ہے۔ جب انہوں نے فاطمی سلطنت قائم کی اور بعد میں صفوی خاندان کو ایران میں اقتدار حاصل ہوا تو انہوں نے اپنے سیاسی مخالفوں کو بڑی بے دردی سے تہ تیغ کیا۔ دراصل دنیائے اسلام وقتاً فوقتاً برابر اسلام کے لئے سورماؤں کے ہاتھوں تہ و بالا ہوتی رہی ہے۔ آج بھی تمام مسلم ممالک میں مذہبی احیاء کا جوش و خروش دیکھا جا سکتا ہے۔ لیکن ہر جگہ پس پردہ سیاست کارفرما ملے گی۔ معروف سنیوسی تحریک جس کا مقصد خالصتاً اسلام تھا اور جو ۱۹۵۱ء میں ادریس السنوسی کو لیبیا کا بادشاہ بنا کر ختم ہوئی۔ انجام جوشیلے لوگوں کے لئے باعث عبرت ہونی چاہیئے۔

تاہم الماوردی کا ان فرائض کو گنوانا بڑا موثر اور برمحل تھا۔ کیونکہ اس سے آل بویہ کو سخت انتباہ ہوا جو بغداد میں خلیفہ پر مسلط تھے اور جن کا عقیدہ برعکس تھا۔

۲۔ شریعت کے مطابق نظام عدل کا قیام اور تمام خصوصیات کا فیصلہ کرنا۔ اسے کمزوروں پر طاقت وروں کو حاوی نہ ہونے دینا چاہیئے اور طاقت ور کے مقابلے میں کمزور کو حق دلانے کے لئے اس کی حوصلہ افزائی کرنی چاہیئے۔

۳۔ ملک میں امن و امان کو برقرار رکھنا تاکہ لوگ اطمینان و سکون کی زندگی بسر کر سکیں، اپنی معاشی سرگرمیوں کو آزادانہ طور پر جاری رکھیں اور ملک میں بلا خوف و خطر سفر کر سکیں۔

۴۔ قرآن کے ضابطۂ فوجداری کا نفاذ، تاکہ لوگ خدا کی نافرمانی نہ کریں اور لوگوں کے بنیادی حقوق پر دست درازی نہ ہو سکے۔

۵۔ اسلامی ریاست میں مسلمانوں اور غیر مسلموں دونوں کی جان و مال کے تحفظ کی ضمانت دینے کے لئے بیرونی حملوں کے خلاف سرحدوں کا دفاع۔

۶۔ ان لوگوں کے خلاف جہاد کی تنظیم اور اسے جاری رکھنا جو دعوت اسلام کی مخالفت کریں یا غیر رعایا کی حیثیت سے اسلامی ریاست کی پناہ میں آنے سے انکار کریں۔ امام خدا کے ساتھ معاہدے کے تحت اس بات کا پابند ہے کہ دیگر مذاہب و عقائد پر اسلام کی برتری قائم کرے۔

۷۔ احکام شریعت اور فقہاء کے فتاویٰ کے مطابق کسی جبر و اکراہ کے بغیر خراج اور زکوٰۃ کی وصولی۔

۸۔ ریاست کے خزانے (بیت المال) سے ان لوگوں کو الاؤنس اور وظائف دینا جو ان کے مستحق ہوں۔ یہ روپیہ اسراف یا بخل کے ساتھ صرف نہ کیا جائے اور نہ پیشگی ادا ہو۔ نہ اس کی ادائیگی میں تاخیر ہو۔

۹۔ ریاست کا نظم و نسق مستحکم کرے اور مالیات کے تحفظ کے لئے ریاست کے صدر دفاتر اور خزانے

میں دیانت دار اور مخلص لوگوں کی تقرری۔

۶۔ امام کو اپنی سلطنت کے معاملات کی ذاتی طور پر دیکھ بھال کرنا اور انہیں سمجھنا چاہیئے تاکہ وہ خود قومی پالیسی میں ہدایات دے سکے اور لوگوں کے حقوق کی حفاظت کر سکے۔ اسے اپنی ذمہ داری دوسروں کے سپرد کر کے عیش و عشرت یا مذہبی عبادات ہی میں منہمک نہیں ہونا چاہیئے۔

اور جب امام ان فرائض سے بطرز احسن عہدہ برآ ہو تو عوام کی طرف سے اسے دو چیزیں ملنی چاہئیں۔

طاعت اور اعانت۔

امام کے دس قسم کے وظائف کا یہ شمار خود ساختہ ہے۔ اس کا عدد خاص طور پر چنا گیا ہے کیونکہ یہ عدد مبارک اور پر اسرار ہے۔ یہاں یہ امر قابل غور ہے کہ الماوردی سب سے زیادہ خلیفہ کی انتظامی ذمہ داری پر دیتا ہے جب کہ اس کے پیش رو اور بعد کے علماء پہلے دو نکات یعنی مذہبی اصولوں کے تحفظ اور نظام قضاء سے متعلق امام کے اہم ترین فرائض پر زور دیتے ہیں۔ اس کی رائے میں خلافت صرف عدل قائم کرنے کا مذہبی ادارہ نہیں ہے بلکہ اس زمین پر انسان کی اجتماعی زندگی کو فروغ دینے کے لئے عظیم ترین معاشرتی تنظیم بھی ہے۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہیے کہ اس کے نزدیک ریاست کے کاروبار کا انتظام بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔ اس سے واضح ہو جاتا ہے کہ اس نے کیوں اپنی کتاب کا صرف دسواں حصہ نظریہ خلافت کی شرح کے لئے مخصوص کیا ہے اور کیوں باقی کتاب کو حکومت کے تفصیلی انتظامات کی وضاحت کے لئے استعمال کیا ہے۔ جو خلیفہ کی مرکزی مالکیت کے گرد گھومتے ہیں۔ ریاستی اقتدار کے انتشار کی وضعداری نوعیت کی وجہ سے آل بویہ اور عباسیوں میں نہایت خون ناک کشمکش رہی۔ آل بویہ جن کا اقتدار اعلیٰ پر کوئی جائز دعویٰ نہیں تھا اور جنہوں نے اپنی حیثیت کی وضاحت نہیں کی تھی۔ خلافت کا تختہ الٹنے کی سازشیں کرتے رہے۔ لہٰذا عام نظم و نسق کے لحاظ سے خلیفہ کے اختیارات اور ذمہ کی مفصل تعریف کرنا الماوردی کی قابل ستائش کوشش ہے اور آل بویہ پر براہ راست ایک وار ہے۔ اس کے علاوہ اس نے پیغمبر اسلام کے زمانے سے لے کر اپنے فقہاء تک کے تاریخی رواج کی دلیل اور اسلام کے ممتاز فقہاء کے فتاویٰ سے اپنے مضمون کو ایک ناقابل گرفت دستاویز بنا دیا۔ یہ بات معنی خیز ہے کہ الماوردی نے ان فقہاء میں سے مشکل سے کسی کا حوالہ دیا ہے لیکن چونکہ وہ بغداد کا سب سے بڑا جج تھا۔ تمہید میں اس کے اس اعلان کو اس کی صداقت کی کافی ضمانت سمجھا گیا۔ اس کے خلوص نیت پر اعتراض کا سوال نہیں ہو سکتا تاہم یہ بات زیادہ قابل تعریف ہوتی اگر وہ اصل فقہاء کے نام بھی دے دیتا۔

امام کی معزولی

الماوردی نے اس موضوع پر تفصیلی بحث کی ہے۔ پہلے تو شریعت کے بنیادی اصولوں سے استنباط کی کی بنیاد پر دلائل دیتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ جب ایک دفعہ کوئی شخص امام منتخب ہو جائے تو وہ اپنے منصب سے اس وقت تک الگ نہیں کیا جا سکتا۔ جب تک اس میں کوئی قطعی تبدیلی رونما نہ ہو جائے۔ پھر امام کے فرائض سے بحث کرتے ہوئے وہ اس مضمون پر آتا ہے اور اس کی شرح کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جب ذیل اسباب میں سے کسی ایک وجہ سے وہ اپنا منصب اور اختیار کھو دیتا ہے۔

۱۔ اگر اس کی اخلاقی حیثیت میں کوئی تبدیلی ہو جائے جسے فی اصطلاح میں عدل کہا جاتا ہے۔ اخلاقی تبدیلی دو قسم کی ہوتی ہے۔

(الف) ایک تو اس کے جسم سے متعلق ہے۔ یعنی اگر وہ اپنی غیر معقول خواہشات کا غلام ہو جائے اور اپنے شہوانی جذبات سے مغلوب ہو کر کھلم کھلا شرعی پابندیوں کی خلاف ورزی کرے۔ ایسی صورت میں کوئی شخص نہ تو امام منتخب ہو سکتا ہے اور نہ بطور امام اپنے عہدے پر قائم رہ سکتا ہے۔ ابو یعلیٰ اس نقطۂ نظر کا مخالف ہے اور اس کی رائے اس کے برعکس ہے۔

(ب) دوسری اس کے عقیدے سے متعلق ہے یعنی اگر کوئی شخص مذہب کے مسلمہ اصولوں کے منافی رائے رکھتا ہو یا ایسے خیالات کا حامل ہو۔ جو مذہب کے مسلمہ اصولوں کو منسوخ کرتے ہوں تو وہ نہ تو امام بنایا جا سکتا ہے اور نہ اس منصب پر قائم رہ سکتا ہے۔ اس میں صاف طور پر آل بویہ اور شیعی موقف اور فاطمیوں کے دعوائے خلافت کو رد کیا گیا ہے۔

۲۔ اگر امام کی ذات میں کوئی تبدیلی رونما ہو تو اس کی تین قسمیں ہیں جو اس طبعی کا ضیاع، اعضائے جسمانی کا ضیاع اور نگرانی و ہدایت کی صلاحیت کا ضیاع۔

(الف) ان نقائص میں جو حواس طبعی میں رونما ہوتے ہیں ان میں سے دو یعنی دماغ صلاحیت کا ختم ہو جانا اور بصارت کا ضائع ہو جانا، اہم ترین ہیں جن کی بناء پر کوئی شخص امامت کے انتخاب کے لائق نہیں رہتا اور نہ منصب امامت پر فائز رہ سکتا ہے۔ دلیل صورت واضح ہے جس پر تبصرے کی ضرورت نہیں لیکن دوسری صورت کا اسلامی تاریخ پر بڑا گہرا اثر پڑتا ہے۔ لوہے کی گرم سلائیوں سے کسی شخص کی آنکھیں نکال کر اسے تاج و تخت سے محروم کر دینے کا رواج بلاشبہ سلطنت بازنطیہ سے لیا گیا ہے۔ تاہم اس معاملے میں مسلمان فقہاء کی رائے نے اسے مشرقی ممالک میں ظلم و استبداد کا ایک ذریعہ قرار دے کر اس کی اہمیت بڑھا دی۔ اس غلط رواج کے

خوف ناک اثر کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ اسی طرح تقریباً دو درجن خلفاء عباسیہ کو تخت خلافت سے اتارنے کے لئے اندھا کیا گیا۔ مسئلہ فقہ یہ ہے کہ ایک اندھا شخص شہادت دینے یا کسی عدالت میں قضاء کے منصب پر مامور نہیں ہو سکتا لہٰذا وہ رئیس مملکت کی حیثیت سے خدمات انجام دینے کا بدرجہ اولیٰ اہل نہیں۔

(ب) اعضاء جسمانی کا ضیاع۔ اس کی متعدد اقسام ہیں۔ اگر یہ نقص حسب معمول فرائض کی انجام دہی میں حائل نہیں ہوتا اور جسم کے خدوخال یا خارجی حسن کو مسخ نہیں کرتا تو اس کا کوئی حرج نہیں۔ مثلاً اعضائے مردانہ کا ضیاع کسی شخص کو ناکارہ نہیں بناتا کیونکہ قرآن میں زکریا پیغمبر کی تعریف موجود ہے جو نامرد تھے۔

بعض صورتوں میں جب اعضاء کے ضائع ہونے سے کوئی شخص معذور ہو جائے اور کوئی کام کرنے کے لائق نہ رہے تو وہ نہ تو امام منتخب ہو سکتا ہے نہ اس منصب پر فائز رہ سکتا ہے۔ دونوں ہاتھوں یا دونوں پاؤں کا ضائع ہونا ایسا ہی ہے۔

الماوردی نے دیگر نقائص پر بھی بحث کی ہے لیکن ان کا ہمارے مقصد سے یہاں کوئی تعلق نہیں۔

(ج) نگرانی اور ہدایت کی ذاتی صلاحیت کے ضیاع کی دو قسمیں ہیں۔

(اول) اگر امام اپنے مشیروں یا مددگاروں میں سے کسی سے مغلوب ہو جائے اور یہ شخص تمام اختیارات خود سنبھال لے لیکن کھلم کھلا امام کی حکم عدولی نہ کرے تو امام اپنے عہدے پر قائم رہے گا بشرطیکہ غاصب احکام شریعت کے مطابق حکومت کرے اور عدل کے مسلمہ حدود کا احترام کرے۔ یہ اس امر کو تیقن کرنے کے لئے ہے کہ امامت کے فرائض کی انجام دہی ہوتی رہے اور لوگ احکام شریعت کے عدم نفاذ کی وجہ سے شیطانی طریقوں کا شکار نہ بن جائیں۔ لیکن اگر اس کا رویہ دین اور عدل کے اصولوں کے منافی ہو تو اسے اس حیثیت سے برداشت نہیں کیا جائے گا اور امام کو اس شخص کی امداد لینی پڑے گی جو غاصب کو شکست دے کر خلیفہ کے اختیار اعلیٰ کو بحال کرے۔

الماوردی نے اس اصول کو نہایت احتیاط اور فقہی دقت نظر سے وضع کیا ہے۔ یہ اصول جس کے لئے علماء قدیم سے کوئی استعار یا فقہاء کی رائے نہیں ملتی ان حالات کی شدت کی وجہ سے وضع ہوا جن میں خلافت عباسیہ الماوردی کی وفات سے دو صدی بیشتر سے مبتلا تھی۔ بغداد پر آل بویہ کے قبضے اور خلیفہ کے اختیارات کی عدم تصریح کی وجہ سے ایک ایسا فارمولا وضع کرنے کی ضرورت پیش آئی جو مصالح وقت کے مناسب تھا۔ اس سے آل بویہ اور بنی عباس کے تعلقات کی اہلیت سامنے آ گئی۔ یہ خلافت کے ان اصول سے واضح انحراف تھا جن کی الماوردی نے اپنی کتاب کے ابتدائی حصے میں وضاحت کی ہے لیکن اس نے اس واضح تضاد کو دور کرنے کے لئے ایک درمیانی راستہ اختراع کیا۔ اگر مطلق انسان حاکم یا غاصب (امین بالاستعلاء) خلیفہ کی وفاداری کا اعلان کرتا ہے اور خلافت کی وحدت کو برقرار رکھنے کا وعدہ کرتا ہے۔ شریعت کے قوانین کو نافذ

اور اسلام کے دشمنوں کے خلاف امام سے تعاون کرتا ہے تو خلیفہ رسمی طور پر بر سر عام اس کی تقویٰ کا اعلان کر کے اس کے مطلق العنانی کو تسلیم کرے گا۔ اگرچہ انتظام روایت قائمہ کے منافی ہے لیکن یہ مکمل طور پر قانوناً جائز متصور ہوگا۔ کیونکہ اس میں احکام شریعت کے تحفظ کی ضمانت ہے جسے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا اور اس وجہ سے بھی کہ ظلم و غضب سے بھی ناگزیر صورت حالات پیدا ہوتی ہے اس کے خلاف کوئی چارہ نہیں۔ اس نظریے میں ایک طرف تو اس صورت حال کی کھلم کھلا یا دو ہانی ہے جو بغداد میں موجود تھی اور دوسری طرف آل بویہ کو کھلا انتباہ ہے کہ اگر انہوں نے اپنی حدود سے قدم آگے بڑھایا تو غزنوی طاقت کی حد سے جو خلافت عباسیہ کی حلیف تھی ان کے ساتھ قرار واقعی سلوک کیا جائے گا۔ اس عبارت میں جہاں الماوردی کہتا ہے کہ اگر غاصب عدم مفاہمت اور باغیانہ رویے کا اظہار کرتا ہو تو خلیفہ اس شخص کی امداد طلب کر سکتا ہے جو اسے مشکلات سے نجات دلائے وہاں جس شخص کی طرف اشارہ ہے وہ محمود غزنوی کے سوا اور کوئی نہیں۔

اس میں شک نہیں کہ اس نظریے کی وضاحت میں الماوردی اپنے ماحول کے حالات سے متاثر ہوا لیکن ابتدائی اصول سے اس انحراف نے امامت کے اس صحیح تصور کو کالعدم کر دیا جیسا کہ عمر کے دور حکومت میں تھا، بلکہ اس سے براہ راست ایک ایسا نظریہ پیدا ہوا جس نے موقع شناس اور منچلے لوگوں کی حوصلہ افزائی کی کہ وہ صبر و استبداد اور قوت کے ذریعے لوگوں پر مسلط ہو جائیں۔ اس کے علاوہ جہاں اس نے سلطنت عباسیہ کے انتشار کے لیے ایک محرک کا کام کیا وہاں اسلامی دنیا میں جمہوری فکر و عمل کو ختم کرنے میں بھی مدد دی۔ ہو سکتا ہے کہ الماوردی کی نیت نیک ہو لیکن جو ترکہ وہ چھوڑ گیا اس نے آئندہ صدیوں میں اسلامی نظام حکومت کو قطعی بدل کر رکھ دیا اور تبدیلی رونما ہوئی وہ غیر اسلامی، غیر جمہوری اور بری تھی۔

(دوم) اگر امام دشمن کے ہاتھ قید ہو جائے تو تمام مسلمانوں کا فرض ہوگا کہ اس کی رہائی کی کوشش کریں اور جب تک اس کی رہائی کی امید ہو وہ امام رہے گا مگر اس کی عدم موجودگی میں کوئی دوسرا شخص بطور نائب امام منتخب ہو سکتا ہے۔ لیکن اگر تمام امیدیں ختم ہو جائیں تو اس کے متعلق یہ متصور ہوگا کہ اس نے اپنے عہدے سے استعفا دے دیا ہے اور نیا انتخاب عمل میں آئے گا۔

اگر کوئی امام کسی مسلمان باغی فوج کا قیدی ہو جائے اور باغیوں نے اپنا کوئی امام نہ مقرر کیا ہو تو قیدی امام لوگوں کی وفاداری کا مستحق ہوگا اور اگر ممکن ہو تو وہ ایک قائم مقام امام کو مقرر کرے گا یا قائم مقام امام کا انتخاب ہوگا۔ لیکن اگر باغیوں نے اپنا کوئی امام مقرر کر دیا ہو تو موجود امام کا دعوائے امامت ختم ہو جائے گا اور ارباب حل و عقد اپنی صوابدید کے مطابق نیا امام منتخب کریں گے۔

اس عبارت میں الماوردی کا ہر لفظ حقیقت پر مبنی ہے اس کا مفہوم یہ ہے کہ ایک فتح مند باغی لیڈر خود بخود

امام نہیں بن جاتا اور یہ صاف اشارہ فاطمیوں کی طرف ہے جن کی طرف سے اس وقت بغداد کو خطرہ تھا۔ عباسیوں نے صدیوں کے پراپیگنڈے کے بعد لوگوں کے ذہن میں یہ بات بٹھائی تھی کہ صرف وہی خلافت کے جائز دعوے دار ہیں۔ اس کے علاوہ انہوں نے اس خیال کی بھی بڑی تشہیر کی تھی کہ فاطمی فاطمہؓ کی اصل اولاد نہیں ہیں اس لئے امامت کے اہل نہیں، باغی اور دھوکا باز ہیں۔ اس سے ماوردی کا موقف واضح ہو جاتا ہے۔

وزارت

ماوردی کہتا ہے کہ امام جس کے سپرد پوری ملت کے مسائل اور معاملات کی ذمہ داری ہوتی ہے۔ وہ اپنے اختیارات کو تقسیم کئے بغیر ملک کا انتظام خوش اسلوبی سے نہیں کر سکتا۔ اس کے علاوہ امام کے لئے ضروری ہے کہ وہ ملک کے مسائل کو دوسروں سے مشورہ کرنے کے بعد حل کرے۔ دوسروں کے مشورہ کی ضرورت کی وجہ سے وزیر اور وزارت کا وجود ہوا۔ ماوردی وزیر کے لئے کہتا ہے کہ حکومت کے کاموں میں ایک شخص کا اور شریک ہو جانا شخص واحد کے مقابلہ میں زیادہ بہتر ہے۔ لہٰذا ملکی کاموں میں امام کی مدد کرنے کے لئے وزیر کا تقرر عمل میں آتا ہے۔ وزیر کے تقرر کا یہ مطلب نہیں کہ امام حکومت کی تمام ذمہ داریوں سے سبکدوش ہو جائے۔ جب نبوت میں وزارت جائز ہے جیسا کہ باری تعالیٰ نے اپنے نبی حضرت موسیٰ علیہ السلام کی زبانی فرمایا تھا کہ۔

"میرے خاندان میں سے میرے بھائی ہارون کو میرا وزیر بنانا تاکہ اس کی مدد سے میری کمر مضبوط ہو جائے اور میں اسے اپنے کام میں شریک کر لوں"۔

لہٰذا امامت میں بھی وزارت جائز ہے اور امام کے لئے یہ بے حد ضروری ہے کہ وہ ایک وزیر کا تقرر کرے۔ وزارت کی دو قسمیں ہوتی ہیں۔

۱۔ وزارت تفویض ۲۔ وزارت تنفیذ

وزارت تفویض کے معنی ہیں کہ امام کسی شخص کو وزیر بنا کر عنان حکومت اسی کے سپرد کر دے اور یہ ملک کا نظم و نسق اپنے خیالات کے مطابق چلائے اسی قسم کی وزارت کی مخالفت نہیں۔ کیونکہ امام تنہا پورے ملک کا نظم و نسق خوش اسلوبی سے نہیں چلا سکتا۔

وزیر تفویض کے لئے وہ صفات ضروری ہیں جو امام کے لئے ہیں۔ کیونکہ یہ عہدہ بھی نہایت ذمہ داری کا ہے اس وجہ سے اس میں اپنی عقل اور اجتہاد رائے سے بھی کام لینا پڑتا ہے۔ لیکن ماوردی کہتا ہے کہ وزیر تفویض کے لئے ضروری نہیں کہ وہ قریش میں سے ہو۔ بلکہ اس کے لئے مجتہد ہونا ضروری ہے۔

وزیر اپنے امور میں بالکل خود مختار ہوتا ہے۔ اور امام اس میں دخل اندازی نہیں کر سکتا۔ ماوردی وزیر

تفویض اور امام کے فرق کو بتاتا ہے اور کہتا ہے کہ امام اپنا ولی عہد مقرر کر سکتا ہے۔ لیکن وزیر کو یہ حق حاصل نہیں۔ امام کسی شخص کو معزول کر سکتا ہے لیکن وزیر کسی کو معزول نہیں کر سکتا۔ اس طرح سے امام کسی بھی شخص کو حق خلافت سے محروم رکھ سکتا ہے لیکن وزیر ایسا کرنے کا مجاز نہیں ہوتا۔

وزیر تنفیذ کے اختیارات بہت زیادہ محدود ہوتے ہیں اور اس کی حیثیت وہی ہے جو آج کل ہندوستان میں حکومت کے سیکرٹری کی ہے۔ اس کا کام صرف یہ ہے کہ امام کے احکامات جاری کرے اور امام کو ملک کے نظم و نسق۔ گورنروں کے چال چلن اور جنگی تیاریوں کے متعلق معلومات فراہم کرے اور ملک کے نظم و نسق اور معاملات سے امام کو آگاہ رکھے۔ وزیر تنفیذ کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ آزاد ہو۔ یا مسلمان ہو۔ ایک غلام اور ذمی بھی وزیر تنفیذ مقرر ہو سکتا ہے۔ اسی طرح اس کے لئے یہ بھی ضروری نہیں کہ خزانہ اور دفاع کے شعبوں میں مہارت رکھے۔

ماوردی کہتا ہے کہ وزیر تنفیذ امام اور اس کی رعایا کے درمیان ایک ذریعہ یا واسطہ ہے۔ اس کا کام صرف یہ ہے کہ وہ امام کی ہدایات اور احکامات کو نافذ کرے۔ اس کا کام ہدایات کی تعمیل ہے لیکن ہدایات دینا نہیں۔ ماوردی کہتا ہے کہ اس وزیر کے دو اہم فرائض ہیں۔

۱۔ اہم اخبار خلیفہ تک پہنچا دے۔ ۲۔ جو خلیفہ حکم دے اسے رعایا تک پہنچا دے۔

لہٰذا وزیر تنفیذ کے لئے سات صفات بہت ضروری ہیں۔

۱۔ ایمانداری

۲۔ دیانت

۳۔ یہ لالچی نہ ہو۔

۴۔ اس میں اور عوام میں کوئی بغض یا عداوت نہ ہو۔ کیونکہ عداوت، انصاف اور عدل دونوں سے روکتی ہے۔

۵۔ مرد ہو تاکہ ہر بات خلیفہ تک پہنچا دے۔

۶۔ ذکاوت اور ذہانت۔

۷۔ مدبر اور تجربہ کار۔

امام ایک وقت میں کئی وزراء تنفیذ مقرر کر سکتا ہے کیونکہ اگر ایک بھی غیر حاضر ہو یا برخاست ہو جائے تو باقی وزراء ملک کا کام سنبھال سکیں۔ وہ وزیر تفویض اور وزیر تنفیذ کے فرق کو واضح کر دیں۔ اور کہتا ہے کہ اگر امام وزیر تفویض کو برخاست کر دے تو پوری وزارت ختم ہو جاتی ہے جس طرح کہ وزیر اعظم کی معزولی سے تمام وزراء برخاست

ہو جاتے ہیں۔ لیکن وزیر تنفیذ کو برخاست کرنے سے وزراء پر اس کا اثر نہیں پڑتا۔ وہ علیحدہ نہیں ہوتے۔ لیکن اگر امام نے مدار المہام (وزیر تفویض) کو الگ کر دیا تو تمام وزراء تنفیذ الگ ہو جائیں گے۔

انصاف

وزارت کے بعد ماوردی عدل اور قضا پر بہت زور دیتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ اتنا پاکیزہ شعبہ ہے کہ ہر کہ و ناکس اس شعبہ کے لئے مقرر نہیں ہو سکتا۔ قاضی کے عہدے کو ماوردی اتنی حرمت و احترام کا عہدہ تصور کرتا ہے کہ نہ تو کوئی قاضی کو برطرف کر سکتا ہے اور نہ ہی وہ خود مستعفی ہونے میں حق بجانب ہے۔ قاضی کے لئے ماوردی مندرجہ ذیل سات اوصاف ضروری سمجھتا ہے۔

۱۔ وہ مرد ہو۔ امام ابو حنیفہ اس سے اختلاف رکھتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ جب عورت کی شہادت لی جا سکتی ہے تو وہ قاضی کے عہدے کی بھی حق دار ہے۔

۲۔ ذہین اور ہوشیار ہو۔ اور معاملات کی تہہ تک پہنچ سکے۔

۳۔ آزاد ہو۔ غلام کو قاضی نہیں بنایا جا سکتا۔

۴۔ مسلمان ہو۔ امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ ایک غیر مسلم بھی قاضی مقرر ہو سکتا ہے۔

۵۔ ایمان دار ہو۔ متقی ہو اور اس کی ذات تمام شکوک سے پاک ہو۔

۶۔ علم قانون اور فقہ میں ماہر ہو تاکہ مقدمات کا قرآنی آیات کی روشنی میں فیصلہ کر سکے۔

۷۔ اس کی قوت سامعہ اور باصرہ میں کوئی نقص نہ ہو۔ تاکہ مقدمات کی سماعت میں کسی قسم کے شک و شبہ کی گنجائش نہ ہو۔

قاضی کے تقرر سے قبل امام کو اس بات کا پورا یقین ہونا چاہیئے کہ قاضی میں یہ تمام صفات موجود ہیں یا نہیں جس کا اندازہ وہ امتحان کے ذریعہ کر سکتا ہے۔ غلط قسم کے آدمی کو اس عہدہ پر فائز نہیں کرنا چاہیئے۔ قاضی دو قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک وہ قاضی جو لامحدود اختیارات کے مالک ہوتے ہیں اور دوسرے وہ جو محدود اختیارات رکھتے ہیں۔ بہر حال قاضی کے فرائض مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ اوقاف کی نگرانی کرنا۔

۲۔ بیواؤں کی شادی کی حوصلہ افزائی کرنا۔

۳۔ ماتحت عملہ پر نگرانی کرنا۔

۴۔ حدود شرعیہ مقرر کرنا۔

۵۔ عدل و مساوات قائم رکھنا۔

۶۔ اگر کسی نے دوسرے کا حق غصب کر لیا ہو تو اس کو دلانا۔

سرکاری دفاتر اور مرکزی نظام

جیسا کہ مندرجہ بالا نظریات سے ظاہر ہے ماوردی شافعی مذہب کا پیروکار تھا۔ لیکن اس کے باوجود اس کی تصانیف میں استدلال کی جھلک نظر آتی ہے۔ ماوردی سرکاری محکموں کو دیوان کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ ماوردی کہتا ہے کہ ہندوستانی لفظ "دیوانی" دیوان سے لیا گیا ہے۔

ایک مرتبہ ساسانی عادل نوشیرواں سرکاری دفتروں کے معائنہ کے لئے نکلے۔ انہوں نے دیکھا کہ دفتروں میں کلرک زور زور سے حسابات کو جوڑ رہے ہیں۔ نوشیرواں نے کہا کہ یہ لوگ "دیوانے" ہیں۔ لہٰذا نوشیرواں کے وقت سے ہی "دیوان" سرکاری محکموں کے لئے استعمال ہونے لگا۔

ماوردی کہتا ہے کہ اس کے علاوہ لفظ دیوان "دیو" سے نکلا ہے کیونکہ دفتروں میں کام کرنے والوں کو بہت ہی سخت کام کرنا پڑتا ہے۔ اسی وجہ سے کام کرنے والے دیو اور جگہ دیوان ہو گئی۔

حکومت کے چار اہم شعبے ہوتے ہیں۔

۱۔ محکمہ دفاع

۲۔ صوبائی سرحدوں کا شعبہ

۳۔ افسران کے تقرر اور برخاست کرنے کا محکمہ

۴۔ محکمہ خزانہ

کیونکہ محکمہ دفاع ان تمام افراد کی فہرست رکھتا ہے۔ جو جنگ کرنے کے قابل ہوں۔ اس وجہ سے محکمہ دفاع کے سپرد مردم شماری کا کام بھی کیا جاتا ہے۔ اس طرح صوبوں کی سرحدوں کا محکمہ مختلف صوبوں کے ذمیوں کی فہرست بھی رکھتا ہے۔ لہٰذا یہ خراج، عشر اور جزیہ کا بھی حساب رکھتا ہے۔ افسران کے تقرر اور معزولی کا محکمہ ملازمت کی شرائط اور افسران کی اہلیت سے تعلق رکھتا ہے۔ اور محکمہ خزانہ مختلف دفاتر کے لئے قانون وضع کرتا ہے۔

ماوردی کہتا ہے کہ یہ حکومت کا سب سے اہم شعبہ ہے۔ کیونکہ ٹیکسوں وغیرہ کا بھی حساب رکھتا ہے۔ اور اس کے مطابق زکوٰۃ اور صدقہ مستحق لوگوں میں دیتا ہے۔ محکمہ خزانے کے افسر اعلیٰ کو کاتب الدیوان کہتے ہیں۔ جس کا اہم فرض یہ ہے کہ وہ ریاست کے تمام قوانین اور قاعدے وضع کرے۔ اور ریاست کے تمام

دفاتر اور محکموں کو اپنے دائرہ عمل میں رہنے کی ہدایت کرے۔

کاتب الدیوان کا سب سے اہم فرض یہ ہے کہ وہ نومفتوحہ علاقوں اور نوآبادیات کے لئے قوانین و ضوابط بھی بنائے۔

نہ صرف مرکزی نظام اور دفتری نظام پر ہی ماوردی نے کھل کر بحث کی بلکہ اس نے زندگی کے ہر شعبہ پر اپنے خیالات کا اظہار کیا۔ لہٰذا وہ جنگی قیدیوں، فوجیوں اور دشمنوں کے سلوک اور برتاؤ پر بھی پوری روشنی ڈالتا ہے۔ اور کہتا ہے کہ سپہ سالار فوج کو ملک کا دفاع کرنے کے لئے اہم فرائض انجام دینے چاہئیں، اس کے اندر اتنی صلاحیت ہو کہ وہ دشمنوں کے ہر حملہ کا منہ توڑ جواب دے اور ان کی ہر کوشش کو ناکام بنا کر ان کو پسپا کر دے۔ ملک کو دشمنوں سے بچانے کی حتی الامکان سعی کرنی چاہیئے۔ جس کے لئے ضروری ہے کہ سپہ سالار فوج ایسا میدان جنگ منتخب کرے جہاں زندگی کی تمام ضروریات آسانی سے فراہم کی جا سکیں۔ فوجیوں کے کھانے کا معقول انتظام ہونا چاہیئے۔

فوج کے اندر جوش پیدا کرنا چاہیئے۔ اور ان کو ان کے کام کی اہمیت کا احساس دلانا چاہیئے۔ فوجیوں کے بازوؤں کی حفاظت کے لئے ایک الگ دستہ متعین کرے اور فوجیوں کو تجارت وغیرہ میں مشغول نہ ہونے دے۔

ملک کے انتظام کے لئے ماوردی ایک محتسب کی بھی ضرورت محسوس کرتا ہے۔ جس کے لئے مندرجہ ذیل فرائض بتاتا ہے۔

۱۔ لوگ باجماعت نماز ادا کریں۔

۲۔ بیوہ عورتیں اپنی شرعی عدتیں پوری کریں۔

۳۔ جانوروں کے ساتھ بے رحمانہ سلوک نہ ہو۔

۴۔ شارع عام پر نشہ میں گھومنے والے افراد کو مناسب سزائیں دینی چاہئیں۔

مندرجہ بالا نظریات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ماوردی سیاسیات کے ہر پہلو کو زیر بحث لایا ہے اور اس کے افکار کی افادیت سے آج سینکڑوں سال بعد بھی دنیا مستفید ہو رہی ہے۔ ماوردی وہ پہلا مسلمان مفکر تھا جو حال سے چشم پوشی اختیار کر کے ہمیشہ ماضی کے سنہرے خوابوں سے وابستہ رہا۔ اپنی خداداد قابلیت اور غیر معمولی ذہانت کی وجہ سے ایک ایسا لائحہ عمل پیش کیا جو اس کے بعد انگریزی مفکرین نے اپنایا۔ ماوردی وہ پہلا مفکر تھا جس نے کئی سو سال قبل ہابس، لاک اور روسو کے نظریہ معاہدہ عمرانی کو ایک نئے انداز میں پیش کیا اور جو بعد میں انگریزی اور فرانسیسی سیاسی مفکرین کا موضوع بحث بنا رہا۔

نتیجہ

مندرجہ بالا تحقیقات اور تنقید کے بعد اب ضروری معلوم ہوتا ہے کہ الماوردی کی کامیابیوں اور ناکامیوں کی ایک واضح تصویر پیش کر دی جائے۔

۱۔ سب سے پہلے یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ اسلامی دنیا میں الماوردی علم سیاسیات کا بانی ہے۔ جو کچھ اس نے کیا وہ کوئی تخلیقی کارنامہ نہیں۔ اس کی عظمت اسی میں ہے کہ اس نے ماضی کی سیاسی آراء اور روایات کو لے کر مربوط منطقی شکل دے دی۔ مسلمان چار سو سال تک اپنی فتوحات اور تشکیل سلطنت میں مصروف رہے لیکن اس طویل زمانے میں وہ ریاست کے متعلق کوئی ٹھوس نظریہ اور حکومتی نظم و نسق کا کوئی قطعی نمونہ تیار نہ کر سکے۔ بہت سے سیاسی ادارے اور ان کے متعلق بہت سے خیالات موجود تھے لیکن کسی چیز کا واضح تصور موجود نہیں تھا اور کسی چیز کو قانونی حیثیت حاصل نہیں تھی۔ الماوردی کی کامیابی یہ ہے کہ اس نے غیر معین اور بے شکل چیزوں کو متشکل کر دیا۔ اس کے علاوہ وہ اپنے خیالات کو ضبط تحریر میں لایا۔ اس لئے اس کی کتاب الاحکام السلطانیہ سیاسی اور انتظامی مسائل پر ایک معیاری کتاب قرار پائی۔

۲۔ ایسی غیر یقینی صورت حال کے باوجود جس میں الماوردی نے محنت کی، کوئی شخص اس کی اس کوشش کو سراہے بغیر نہیں رہ سکتا کہ اس نے ایک ایسا سیاسی نظام ترتیب دے لیا جو بنیادی تفکر اور اوائل اسلام کے سیاسی دستور پر مبنی ہے۔ وہ اپنی کوششوں میں زیادہ کامیاب نہیں ہوا لیکن اس کی طرف سے دینوی حاکمیت پر مذہبی برتری کی حمایت نے کسی مسلمان حکمران کو یہ اجازت نہیں دی کہ وہ خالص غیر مذہبی ریاست تعمیر کر سکے اور اگر موجودہ زمانے میں کسی نے ایسی کوشش کی تو تمام اسلامی دنیا نے اس کی مذمت کی ہے۔

۳۔ الماوردی کا قابل قدر کارنامہ یہ ہے کہ اس نے حکومت کی انتظامی مشینری کا مفصل خاکہ تیار کیا ہے اور اس نے نہ صرف وہ سب کچھ دکھایا ہے جو موجود ہے بلکہ وہ بھی جو ہونا چاہیئے۔ اس مثالیت پسندی نے ہر دور اور ہر نسل مابعد کے لئے اس کے کام کو پسندیدہ بنا دیا۔ اس کی انتظامی تفصیلات نہ صرف خلافت عباسیہ بلکہ مغلوں کے حملے تک تمام مسلم ممالک کے سیاسی اور سماجی تصورات کے مطالعے کا ایک قابل قدر ماخذ ہیں۔

۴۔ الماوردی کے کام کے معائب و محاسن کچھ بھی ہوں، نظریہ خلافت کے متعلق اس کی وضاحت نے مسلمانوں کو آئندہ طویل مدت تک کے لئے شیعوں خوارج، معتزلہ اور اسلام کے دیگر انتہا پسند فرقوں کے فضول اور غیر منطقی دعووں سے محفوظ کر دیا۔ اس کی وسیع مشربی اور ہمہ گیر ہمدردیوں نے بڑی حد تک اپنے

زمانے کے علماء اور آج تک کے مسلمان سیاسی مفکروں اور مصنفوں کی رائے کو سازگار بنالیا ہے۔

۵۔ عباسیوں کی سنی خلافت کو آل بویہ کے مظالم سے نجات دلانے کے مقصد کو خود اس کی زندگی میں اتنا مبارک سمجھا گیا کہ اسے اس کی عظیم کامیابی کہنا چاہیئے۔

۶۔ الماوردی کو اچھی طرح معلوم تھا کہ بنی عباس سنبھل نہیں سکتے اور اپنے اجداد کے کھوئے ہوئے وقار کو واپس نہیں لا سکتے۔ اس ناقابل علاج صورت کا ازالہ کرنے کے لئے اس نے مطلق العنان حاکمیت کا نظریہ ایجاد کیا جس سے عباسی خلفاء کو ان مکار لوگوں کی کوششوں کے خلاف بچاؤ کا ایک ہتھیار مل گیا جو خلافت کا تختہ الٹنا چاہتے تھے۔

۷۔ شاید سیاسی نظریے میں الماوردی کا سب سے زیادہ قابل قدر اضافہ یہ تھا کہ اس نے اپنے کام کی بنیاد تاریخی رواج پر رکھی اور فقہاء اور متکلمین کی طرح محض قیاس آرائی سے کام نہیں لیا۔

۸۔ لیکن الماوردی میں تمام خوبیوں کے ساتھ ایک کمزوری بھی ہے اور وہ یہ کہ وہ کوئی سیاسی مفکر نہیں تھا۔ لہٰذا ریاست کا کوئی فلسفیانہ تصور وضع نہیں کر سکا اور ریاست کا پورا خیال پیش نہیں کر سکا۔ وہ ریاست کے مفہوم، وسعت، دائرہ اختیار، ذمہ داریوں اور فرائض سے بحث نہیں کرتا۔ اقتدار اعلیٰ کا کوئی تصور نہیں بتاتا اور دستور کے تصور سے مکمل طور پر بے خبر دکھائی دیتا ہے۔ دستوری نظریے کی کمی نے نہ صرف الماوردی کے کام کی قیمت کم کر دی ہے بلکہ اسلامی سیاسی فکر کے آئندہ نشوونما پر بھی بڑا مہلک اثر ڈالا ہے۔

۹۔ جیسا کہ سطور بالا میں بحث کی گئی ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ الماوردی کو جمہوریت کا کوئی تصور تھا ہی نہیں۔ اس کا نظریۂ انتخاب جس کا تعلق صرف خلیفہ کے انتخاب سے ہے، سارے کا سارا غیر جمہوری ہے۔ اس کے علاوہ وہ خلیفہ کے حقوق و اختیارات خصوصی کا خاص خیال رکھتا ہے۔ لیکن امام کے حقوق اور دعاوی کی طرف بہت کم توجہ کرتا ہے۔ لوگوں کے بنیادی حقوق کے خیال کی کمی مدتوں تک مسلمانوں کے نظام حکومت کی سب سے بڑی خرابی رہی ہے۔ اور مسلم ممالک میں جمہوری زندگی کی نشوونما نہ ہونے کے بیشتر ذمہ داری اسی کمی پر ہے۔

۱۰۔ ایک ایسے جمہوری دستوری نظریے کی تشکیل ممکن تھی جس میں اسلامی اصولوں اور ضروریات کا خیال رکھا جاتا۔ لیکن یہ صرف ابن خلدون جیسے عظیم صاحب صلاحیت سے ہو سکتا تھا۔ اگر وہ اس کی کوشش کرتا۔ یہ بات الماوردی کے بس کی نہیں تھی۔ اس نے اس کے برعکس صرف عمل مفادات اور جامد کلامیات پر اپنی رائے کی بنیاد رکھی۔ لہٰذا اس کی تحقیقات کسی تحرک یا نشوونما کے اصول کے تحت نہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان مصنفین اور مفکرین نے صدیوں کی جدوجہد کے دوران میں کبھی اس کے استاد پر اعتراض نہیں کیا یا سیاسی تفکر میں کسی نئے تصور کو پیش کرنے کی کوشش نہیں کی۔

یہاں تک کہ مسلم ممالک میں احیاء و تجدید کے حالیہ جوش و خروش نے بھی کچھ نہیں کیا بلکہ اندھا دھند الماوردی کے قواعد دہرائے جا رہے ہیں اور اسلام کی ابتدائی جمہوری قوت کو سمجھنے میں سب قاصر ہیں۔ یہ کسی کو احساس نہیں کہ پیغمبر اسلام حضرت محمد صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کا مشن ہر فطے اور ہر زمانے کے لئے تھا۔ لہٰذا قرآن اور سنت کا مفہوم دوبارہ متعین کیا جائے تاکہ جدید معاشرے میں انسان کے اہم مسائل کا حل ہو سکے۔ لیکن ان مسائل سے انکار کرنا اور انہیں تسلیم نہ کرنا اور یہ خواہش رکھنا کہ موجودہ دنیا اپنے معاملات ان اصولوں اور روایات کے مطابق طے کرے جن کا کوئی نظریاتی یا عملی وجود ہے ہی نہیں تو انسانی قوت صبر و تحمل سے یہ توقع رکھنا بہت زیادہ ہے۔

لیکن ان تمام انتشار کی ذمہ داری الماوردی کے کندھوں پر نہیں ڈالی جا سکتی۔ اس نے نہایت شان دار ابتداء کی اور ہر عظیم مصنف کی طرح اس کے ہاں بھی نقائص ہیں۔ بعد کے زمانے میں اس کے کام میں اضافہ ہونا چاہیئے تھا، اس کی غلطیاں درست کی جائیں، نئے خیالات پیش کئے جاتے، فکر کے نئے نئے راستے کھلتے۔ لیکن ان میں سے کچھ بھی نہیں ہوا اور اس کے لئے تمام تر ذمہ داری الماوردی پر نہیں۔ وہ اصل وجوہ جنہوں نے اسلامی دنیا کو جہالت اور ذہنی تاریکی کے گڑھے میں پھینک دیا، تیسری صدی ہجری کے بعد اسلامی معاشرے کی سیاسی، اقتصادی اور مذہبی حالات میں تلاش کرنے چاہئیں۔ الماوردی اسی تاریکی میں پھلا پھولا اور چمکا لیکن اس کی روشنی اتنی طاقت ور نہیں تھی کہ اس اندھیرے کو بالکل دور کر دیتی۔

امام غزالیؒ

امام غزالیؒ کا پورا نام ابو حامد محمد تھا۔ وہ خراسان کے علاقے طوس کے ایک گاؤں میں ۱۰۵۸ء میں پیدا ہوئے۔ غزالی کے معنی کاتنے والے کے ہوتے ہیں۔ چونکہ ان کے والد کاتنے کا کام کرتے تھے اس لیے وہ غزالی کہلائے۔ ان کے والد کا انتقال ان کے بچپن ہی میں ہو گیا تھا۔ ایک خوش قسمتی سے ان کی پرورش اور تعلیم و تربیت ان کے والد کے ایک ایسے دوست کے ہاتھوں میں ہوئی جو خود ایک بڑا صوفی عالم تھا۔ اس نے انہیں علم کی تعلیم پر خاص توجہ دی۔

ابتدائی تعلیم

ظاہر ہے کہ والد اور استاد کی طرف سے تصوف کا رنگ پہلے ہی سے ان پر چڑھ گیا ہوگا۔ انہیں علم کے ساتھ غیر معمولی ذہانت کے ساتھ ساتھ علم کا شوق اور محنت کا جذبہ بھی عطا کیا تھا۔ انکے استاد ان کا تعلق کرنے سے قاصر رہتے تھے جو تھوڑی بہت کتابیں انہیں پڑھنی ہوتیں انہوں نے ان کو یاد کر لیا۔ انہیں بہتر استاد کے پاس جانے اور بلند معیار کی کتابیں پڑھنے کی خواہش نے بے چین کر دیا۔

اس زمانے میں تعلیم کی حالت نسبتاً بہتر ہو گئی تھی۔ جیسا کہ آپ آگے پڑھیں گے۔ نیشاپور اور بغداد میں بڑی بڑی درس گاہیں قائم تھیں۔ اس کے علاوہ تقریباً ہر قصبے اور ہر شہر میں ایک اچھا سکول موجود تھا۔ لوگوں کو پڑھنے پڑھانے سے اتنی دلچسپی تھی کہ بعض علماء اپنے گھروں میں ہی تدریس کے شغل میں مصروف رہتے تھے۔ ایسے ہی ایک استاد ابو نصر تھے۔ جو جرجان میں رہتے تھے۔ الغزالی تحصیل علم کے لیے ان کے پاس پہنچے۔ اس زمانے میں کتابیں کمیاب اور مہنگی تھیں۔ پڑھنے پڑھانے کا انحصار لیکچروں تھا۔ استاد اپنے شاگردوں کو فیض یاب کرتے تھے۔ اور شاگرد کاغذ کے پرزوں پر مختصر نوٹ لکھتے جاتے تھے۔ ہر طالب علم کو وقت نہایت عزیز ہوتے تھے۔

اسلامی نظام تعلیم

ابو نصر کی شاگردی کے بعد الغزالی کو کسی ابھی درس گاہ میں داخل ہونے کی خواہش پیدا ہوئی۔ یہاں اب سے ایک ہزار سال پہلے کے اسلامی نظام تعلیم کا ذکر بے جا نہ ہوگا۔ آپ کو پڑھ کر تعجب ہوگا۔ نہ صرف اس زمانے میں کوئی قوم یا حکومت علم و فضل پھیلانے پر اتنا خرچ کرتی تھی۔ جتنا مسلمان فرمانروا کرتے تھے۔ بلکہ موجودہ زمانے میں بھی کسی ملک کی کل آمدنی کا اتنا

حصہ تعلیم پر صرف نہیں ہوتا جتنا اس زمانے میں ہوتا تھا۔

علم کی اس غیر معمولی ترقی کا سہرا بہت کچھ نظام الملک طوسی کے سر ہے جو ملک شاہ سلجوقی کا وزیر اعظم تھا۔ اسلام کی پوری تاریخ میں اس جیسا علم پرور انسان کوئی دوسرا نہیں گزرا۔ اس نے کئی اہم درس گاہیں قائم کیں۔ سلجوقی بادشاہوں کا عروج اور ان کی علم پروری نیز سائنسی علوم سے دلچسپی کو آسانی سے عباسیوں کے عہد کے مدِ مقابل لایا جا سکتا ہے۔

اعلیٰ درس گاہیں

نظام الملک طوسی نے اپنے شوق اور اثر سے قابل ترین علماء جمع کیے اور نیشاپور، بغداد، خراسان، عراق اور شام میں بہت سی اعلیٰ درس گاہیں قائم کیں جن میں نیشاپور کی عظیم نظامیہ یونیورسٹی خاص طور پر قابلِ ذکر ہے۔ جس کی بنیاد ۱۰۶۶ء میں پڑی۔ وہ عالم اسلام کی پہلی یونیورسٹی تھی۔ اس کے سربراہ امام الحرمین تھے۔ جو الغزالی کے استاد بھی رہ چکے تھے۔ غزالی اسی یونیورسٹی میں داخل ہوئے۔

امام غزالی کے سوانح نگاروں نے ان کی ذہانت کے بارے میں ایک حیرت انگیز واقعہ بیان کیا ہے۔ جب وہ مدرسہ نظامیہ میں داخلہ لینے کے لیے ایک قافلے کے ساتھ جا رہے تھے تو ایک جگہ کچھ ڈاکوؤں نے اس قافلے پر حملہ کیا اور تمام مسافروں کا مال اسباب لوٹ لیا۔ ایک ڈاکو نے امام صاحب کا سامان بھی ہتھیا لیا۔ جس میں وہ کاغذ بھی تھے۔ جن پر انہوں نے اپنے اساتذہ کے اسباق لکھ رکھے تھے۔

جب امام غزالی سے یہ متاع گراں چھن گئی تو آپ بے دھڑک ڈاکوؤں کے سردار کے پاس چلے گئے اور اس سے کہا۔ مجھے اپنے سامان میں سے وہ کاغذات لینے کی اجازت دی جائے جن پر علمی یادداشتیں رقم ہیں۔ کیونکہ یہ میری سب سے قیمتی پونجی ہے۔

آپ کی یہ بات سن کر ڈاکو زور سے ہنسا اور بولا۔ وہ علم بھی کیا علم ہے جو چند کاغذات گم ہو جانے سے ختم ہو جائے۔ میں نے تو سنا تھا علم وہ خزانہ ہے۔ جسے کوئی چور نہیں چرا سکتا۔ یہ کہہ کر ڈاکو نے آپ کے کاغذات واپس کر دیے لیکن آپ کے دل پر اس کی اس بات کا ایسا اثر ہوا کہ سفر کے دوران ہی آپ نے وہ سارے اسباق حفظ کر لیے جو اب تک صفحہ قرطاس تک محدود تھے۔ اس ثابت اور سوق کے ساتھ آپ نیشاپور یونیورسٹی میں داخل ہوئے۔

نیشاپور یونیورسٹی کے صرف ایک لیکچر ہال میں ہی پانچ سو داواتیں تھیں۔ یعنی اس میں اتنے طلباء سما سکتے تھے۔ اس عظیم درس گاہ کی تقلید میں اسلامی دنیا میں اور کئی اچھی درس گاہیں قائم ہوئیں۔ امراء بہتر سے بہتر درس گاہ تعمیر کرنے کے لیے ایک دوسرے کا مقابلہ کرتے تھے یہ تھا اس زمانے کا شوق۔ چنانچہ

صدی بھر میں یہ کیفیت تھی کہ اسلامی دنیا کا کوئی بھی گوشہ اس قسم کی درس گاہوں سے خالی نہ رہا تھا۔

خراسان کے بڑے بڑے شہر مثلاً مرو، نیشاپور، ہرات، بلخ اور اصفہان وغیرہ نظام الملک کی توجہ کا مرکز رہے۔ اور یہاں نظامیہ یونیورسٹیاں قائم ہوئیں اور ان میں اس وقت کے بہترین اساتذہ درس و تدریس کے لیے جمع کیے گئے۔ انہی میں حجت الاسلام الغزالی بھی تھے۔ فقیہات کی سند لینے کے بعد انہیں بغداد کی نظامیہ یونیورسٹی کا پرنسپل بننے کا شرف حاصل ہوا۔

نظامیہ یونیورسٹی

نظام ملک طوسی کا سب سے بڑا کارنامہ یہ تھا۔ کہ اس نے ۶۷-۶۵ء میں بغداد میں نظامیہ یونیورسٹی قائم کی۔ قرونِ وسطیٰ میں اسے مسلمانوں کے علمی عروج کے نشان کی حیثیت حاصل تھی۔ دنیا بھر کے ملکوں کے طلبا اس معیاری درس گاہ میں علم حاصل کرنے آتے تھے۔ کسی بھی عالم کے لیے یہ بات باعثِ صد فخر تھی کہ وہ اس یونیورسٹی میں استاد مقرر ہو گیا۔ لوگ اس عہدے کی تمنا کرتے تھے۔ بادشاہ وقت اس درس گاہ کی سرپرستی کرنا اپنے لیے باعثِ فخر سمجھتا تھا اور اس لیے میں اپنے پیشروؤں پر بازی لے جانے کی کوشش کرتا رہتا تھا۔

ایسی درس گاہوں میں اساتذہ کو بڑی معقول تنخواہیں دی جاتی تھیں تاکہ وہ اطمینان سے اپنے فرائض انجام دے سکیں۔ طلباء سے کسی قسم کی فیس نہیں لی جاتی تھی۔ بلکہ ان میں سے اکثر کو کتابیں، رہائش اور کھانا پینا بھی مفت فراہم کیا جاتا تھا۔ اس طرح غریب طلباء بھی بہترین تعلیم حاصل کر سکتے تھے۔

نظام الملک کے زمانے میں حکومت کے زمانے میں حکومت ہر سال تعلیم پر زرِ کثیر صرف کرتی تھی۔ کی آمدنی کا دسواں حصہ اس نیک کام کے لیے وقف تھا۔ تمام درس گاہوں کی تعمیر پر تقریباً تیس لاکھ روپیہ صرف ہوا تھا۔ صرف بغداد کی نظامیہ یونیورسٹی پر دس لاکھ روپے سے زیادہ لاگت آئی تھی۔ اسے ہر سال ایک لاکھ روپے کی امداد ملتی تھی۔ ظاہر ہے کہ اس زمانے میں تعلیم پر بہت زیادہ روپیہ صرف کیا جاتا تھا۔ اس وقت روپے کی قیمت اب کی نسبت کہیں زیادہ تھی۔

بغداد کی نظامیہ یونیورسٹی بنیادی طور پر ایک مذہبی درس گاہ تھی۔ لیکن وہاں فلسفہ، آرٹس اور سائنس بھی پورے ذوق و شوق سے پڑھائے جاتے تھے۔ الغزالی صرف ۳۴ سال کی عمر میں اس اعلیٰ درسگاہ کے پرنسپل مقرر ہوئے اور ۱۰۹۵ء تک پورے چار سال اس عہدے پر فائز رہے۔ الغزالی کے علاوہ جن علماء کو یہ شرف حاصل ہوا ان میں امام ہیری ابن الخطیب، تبریزی اور ابوالحسن فیضی کے نام قابلِ ذکر ہیں۔

یہ درس گاہ تقریباً دو سو سال تک قائم رہی اور اس عرصے میں اس میں شاید ہی کوئی استاد ایسا مقرر کیا گیا ہو جسے اپنے مضمون پر عبور حاصل نہ ہو۔ اس یونیورسٹی میں ایک بہت بڑا کتب خانہ بھی تھا۔ جس کے نگران ابو ذکریا تبریزی تھے۔ ۱۲۵۸ء میں بغداد پر ہلاکو کے ہاتھوں پر جو عذاب نازل ہوا۔ نظامیہ یونیورسٹی بھی اس سے متاثر ہوئی لیکن بچ نکلی ۱۳۹۳ء میں امیر تیمور نے بغداد فتح کیا اور اس کے دو سال بعد نظامیہ یونیورسٹی کو مستنصریہ یونیورسٹی میں جذب کر دیا گیا۔

اب ہم الغزالی کے سوانح پر واپس آتے ہیں۔ نیشاپور کی نظامیہ یونیورسٹی میں انہیں عبدالملک ضیاؤالدین کی شاگردی کا شرف حاصل ہوا۔ جو اس زمانے کی قابل ترین ہستیوں میں شمار ہوتے تھے۔ انہیں "امام الحرمین" بھی کہتے تھے کیونکہ وہ کئی سال تک متبرک شہروں میں معلم رہ چکے تھے۔ ان کے بہت سے شاگرد تھے۔ نیشاپور میں انہیں زبردست اہمیت حاصل تھی۔ کیونکہ وہ پوری سلجوق سلطنت کے مذہبی پیشوا تھے۔

اعلیٰ مراتب

الغزالی انہیں خداداد ذہانت اور محنت پسند طبیعت کی بدولت جلد ہی اعلیٰ رتبے پر پہنچ گئے نظام الملک طوسی نے انہیں اپنے مشیروں میں شامل کر لیا۔ ان کا شمار چوٹی کے مذہبی علماء میں ہونے لگا۔ ۱۰۹۱ء میں الغزالی بغداد کے نظامیہ کالج میں پروفیسر مقرر ہونے پر اس زمانے کا نہایت اعلیٰ عہدہ تھا۔ بغداد میں الغزالی ایک قابل استاد کی حیثیت سے ہی مشہور نہیں ہوئے بلکہ انہوں نے سیاست میں بھی حصہ لینا شروع کیا اور ان کا شمار بہترین مدبرین میں ہونے لگا۔

صرف انہیں قابلیت اور دانشمندی کی بنا پر جلد ہی الغزالی کی رسائی خلیفہ تک ہو گئی۔ خلیفہ ان پر بہت اعتماد کرتا تھا اور ہر معاملے میں ان سے مشورہ لیتا تھا۔ حکومت تو سلجوق بادشاہوں کی تھی لیکن خلیفہ کو اب بھی پوری اسلامی سلطنت کا برائے نام پیشوا سمجھا جاتا تھا۔ ماسوا حضرموت اور ہسپانیہ کے الغزالی کے بغداد کے آنے کے تھوڑے ہی عرصے بعد ملک شاہ سلجوقی کا انتقال ہو گیا اور اس کا چار سالہ بیٹا محمود تخت نشین ہوا۔

محمود کی ماں ترکان خاتون نے سلطنت کا انتظام سنبھالا اور ساتھ ہی خلیفہ سے وہ حقوق بھی چھیننے چاہے جو اس وقت تک خلیفہ کو حاصل تھے۔ اس نے چاہا کہ سلجوق حکومت میں خطبہ خلیفہ کی بجائے اس کے بیٹے کا نام پڑھا جائے۔ خلیفہ کو یہ بات ناگوار گزری اور اس نے الغزالی کو سلجوقی کے دربار میں بھیجا۔ الغزالی نے اپنی فراست سے اس معاملے کو ایسی حد تک سلجھایا کہ ترکان خاتون اپنے اس ارادے سے باز رہی اور خلیفہ کے حقوق اسی صورت قائم رہے۔

انقلاب

الغزالی کو: حصول علم کے علاوہ جاہ و ثروت کی خواہش بھی تھی۔ [illegible] دل چسپی لیتے تھے۔ جلد ہی انہیں اتنا اقتدار حاصل ہو گیا کہ [illegible] ہیچ ہو گئے۔ اس کے باوجود اندر ہی اندر الغزالی میں ایک قسم کی تبدیلی واقع ہو رہی تھی [illegible] اعلیٰ ترین عہدوں پر فائز رہنے کے بعد ان کی طبیعت میں ایک قسم کی بے نیازی پیدا ہو گئی۔

الغزالی نے مذہب پر بہت کچھ تحقیقات کی تھیں اور وہ صداقت کی تلاش میں سرگرداں رہتے تھے۔ انہیں مختلف معتقدات سے واقفیت تھی۔ کیونکہ انہوں نے ان کے پیروں سے بہت کچھ بحث کی تھی۔ الغزالی ہر چیز کی تہہ کو پہنچنا چاہتے تھے اور اس کی ماہیت جاننا چاہتے تھے۔ وہ فلسفے میں اس قدر منہمک ہوئے کہ صداقت اور حقیقت سے دور چلے گئے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ان کی طبیعت میں شکوک اور شبہات ابھرنے لگے۔

کچھ عرصے تک الغزالی اسلامی عقائد سے بے نیاز رہتے پھر بھی ان کے قلب کو سکون حاصل نہ ہوا وہ دنیا اور اس کے لینے والوں کے خلاف ایک نرالے انداز میں جہاد کرنا چاہتے تھے۔ بالآخر انہوں نے دنیا کو خیرباد کہا۔ بغداد میں اپنی غیر معمولی شہرت اور اعلیٰ عہدے سے دستبردار ہو کر ایک درویش کی حیثیت سے باہر نکل کھڑے ہوئے۔

بغداد سے الغزالی شام پہنچے اور دو سال تک دمشق میں رہے اب وہ اعلیٰ درجے کے صوفی تھے اور اپنا زیادہ وقت غور و خوض اور استغراق میں صرف کرتے تھے البتہ کبھی کبھی وہاں کی جامع مسجد میں لیکچر بھی دیتے تھے اور لوگ ان کے علم و فضل سے مستفید ہوتے تھے۔

عظیم تصنیف

دمشق سے الغزالی نے یروشلم کا رخ کیا اور ایک عرصہ مقامات مقدسہ میں گزارا۔ وہ مصر بھی گئے اور کچھ عرصہ سکندریہ میں بھی ہو رہے الغرض اس طرح گھومتے پھرتے دس سال گزار دیئے اور یہی وہ عرصہ ہے جب انہوں نے اپنی عظیم تصنیف "احیاء العلوم الدین" ترتیب دی۔ اس کا شمار اسلام کی مقتدر اور عظیم کتابوں میں ہوتا ہے۔ الغزالی نے اپنے پیشروؤں کے خیالات پر کڑی تنقید کی۔ جن میں بوعلی سینا اور ارسطو بھی شامل ہیں۔

اس طرح الغزالی نے سکون قلب حاصل کیا۔ انہیں مادیت پرست کی بجائے۔ ایک صوفی کی حیثیت سے زیادہ سکون ملا۔ بعد میں ابن رشد نے ان کے اعتراضات اور تنقید کا جواب دیا۔ لیکن الغزالی نے اپنے احساسات اور واردات قلب کو اپنی عظیم تصنیف "احیاء العلوم" میں بڑی خوبی اور وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ آخر میں ان کے تمام شبہات رفع ہو گئے تھے اور وہ خدا اور اس کے رسول اور یوم قیامت پر

الغزالی نے اپنی تصنیف میں مذہب پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے اور اپنے ذاتی تجربات کو بیان کیا ہے۔ ان کی تحریروں سے ایک جدید مذہبی فلسفے کا آغاز ہوا۔ جس سے مولانا روم، شیخ الاشراق، ابن رشد اور شاہ ولی اللہ جیسے مفکرین بھی متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ الغزالی نے ایران تک کو تصوف روشناس کر دیا۔ ان کا طریق فارابی اور ابن سینا سے مختلف تھا۔ ان کی تصنیف "احیاء العلوم" مسلمانوں کے علاوہ یہودیوں اور عیسائیوں میں بھی پسندیدگی کی نظر سے دیکھی جاتی تھی۔

آخری زمانہ دس سال بعد الغزالی مادی دنیا میں واپس آئے تو ان کے لیے وہ عہدہ موجود تھا جسے چھوڑ کر انہوں نے درویشی اختیار کی تھی۔ لیکن وہ تنہائی پسند ہو گئے تھے۔ لہٰذا طوس واپس چلے گئے اور وہاں انہوں نے ایک مدرسہ اور ایک خانقاہ تعمیر کرائی۔ اسی جگہ ۱۱۱۱ء میں ان کا انتقال ہوا۔

الغزالی کی تحریروں میں بلا کا زور ہے۔ ان کی ساری عمر درس و تدریس میں صرف ہوئی۔ ان کی تصانیف اسی (۸۰) کے قریب ہیں اور وہ مختلف موضوعات پر روشنی ڈالتی ہیں مذہبی اور اخلاقی موضوعات کے علاوہ الغزالی نے فلسفانہ اور سائنسی موضوعات پر بھی کتابیں لکھی ہیں۔ لیکن ان کی اہم ترین تصنیف احیاء العلوم الدین ہی ہے جو ایک ہزار سال پرانی ہونے کے باوجود اپنے اندر بعض جدید موضوعات رکھتی ہے۔ الغزالی کی تحریروں میں ان کی انفرادیت جھلکتی ہے وہ اعلیٰ درجے کے فلسفی، مذہبی فلسفی، معلم، مقرر اور مدبر تھے ان کے مرنے کے جلد ہی بعد ان کی تصانیف کا لاطینی میں ترجمہ ہوا اور ان کے خیالات نے پورے یورپ پر اثر ڈالا۔

سیاسی نظریات

نظریۂ حکومت اسلامی اسلامی حکومت کا ذکر کرتے ہوئے غزالی نے متقدمین کی تقلید کی ہے۔ لیکن یہ بات فوراً واضح ہو جاتی ہے کہ اس کے ذہن میں کوئی اور بات ہے اور کوئی روایتی خلافت چاہے وہ الماوردی کی ہی کیوں نہ ہو۔ اس کے پیش نظر نہیں۔ وہ ایک شخص واحد کی حکومت کا قائل نظر آتا ہے کہ اس کے بین السطور میں یہ بات بھی جھلکتی ہے۔ کہ وہ واحدی حکومت کے مقابلے میں بہت سے لوگوں کے مل جل کر حکومت کرنے کا قائل ہے اہم ترین بات خلیفہ اور سلطان کے باہمی روابط ہیں۔ اس مسئلے کے متعلق آگے چل کر بحث کریں گے۔ لیکن یہ بات جاننا ضروری ہے کہ غزالی خلیفہ کے تعاون کو ضروری سمجھتا ہے کہ اسے خلافت کی وجوبی حیثیت سے بحث کرتے ہوئے حامل اقتدار گردانتا ہے۔

خلافت کی وجوبی حیثیت سے روایتی بحث کرتے وقت غزالی سب سے پہلے ان لوگوں کو رد کرتا ہے جو خلافت کی شرعی حیثیت سے منکر ہیں اور پھر ان لوگوں کے خلاف دلیلیں لاتا ہے جو اس کے واجب ہونے ہی کو نہیں مانتے۔ پہلی دلیل مثبت ہے اور اس کا تعلق خلافت کے ادارے کے جواز سے ہے۔ دوسری منفی ہے اور یہ خلافت کی نوعیت اور خلیفہ کے فرائض سے متعلق ہے۔ ان دونوں دلائل سے بحث کرنے کے بعد ہم دستوری طریقے سے بحث کریں گے۔ اور خاص طور پر خلیفہ کی خصوصیات، اہلیت اور اس کے اقتدار پر روشنی ڈالیں گے۔

معتزلہ کا دعویٰ یہ تھا کہ خلافت کی وجوبی حیثیت مبنی بر شریعت نہیں بلکہ مبنی بر عقل ہے۔ سنی فقیہوں نے شریعت کو خلافت کی اساس قرار دینے پر زور صرف کیا۔ الغزالی اہل سنت والجماعت کی متفقہ راہ پر چلتا ہے لیکن وہ اپنی دلیل زیادہ منطقی طریقے پر پیش کرتا ہے اور اس میں بعض نئی باتوں کا اضافہ کرتا ہے۔ پہلے وہ یہ بیان کرتا ہے کہ خلافت کو لازماً افادی ہونا چاہیے۔ لیکن وہ تقرر امام کے شرعی وجوب کا اثبات سب سے پہلے یہ طریق اجماع اور اس کے بعد حسب منشائے پیمبر کرتا ہے کہ اور اسی کو زیادہ اہمیت دیتا ہے اس کا خیال ہے کہ منشائے نبوی اجماع امت کی بنیاد ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ کا مقصد یہ تھا کہ اسلام کا قیام باضابطہ ہو جائے اس مقصد کے حصول کے لیے زندگی اور رزق دونوں کی حفاظت کرنا لازم ہے۔ اس لحاظ سے امام کا تقرر واجب ہے۔ وہ یہ بھی ظاہر کرتا ہے کہ تکالیف شرعیہ کی بجا آوری سے سعادت اخروی حاصل ہو سکتی ہے۔

ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ اہل سنت والجماعت جو خلافت کی شرعی نوعیت پر زور دیتے ہیں تو اس سے خلافت کے منصب کے ادارے کا مکمل جواز نہیں نکلتا اس خیال کی حمایت میں سنی نظریہ ساز کسی خاص شرعی ضابطے کا حوالہ نہیں دیتے۔ اس کے برعکس وہ عائد شدہ فرائض کو بنائے استدلال بناتے ہیں اور اسی سے خلافت کی انتظامی حیثیت کا جواز مستخرج کرتے ہیں ان کی دلیل کی کمزوری واضح ہے کیونکہ خلافت اس وقت سے کہیں پہلے موجود تھی۔ جب خلیفہ کے فرائض کی تعیین ہوئی۔ اس دلیل میں چند ایک نئی باتوں کا اضافہ کر کے غزالی نے خلافت کے ادارتی جواز کی تعریف کے سلسلے میں بات کافی حد تک آگے بڑھائی ہے۔ ان میں اہم ترین نئی بات یہ ہے کہ غزالی اجماع امت کا ذکر کرتے ہیں۔ یہ بھی امت کے تاریخی اعمال سے کم حیثیت نہیں رکھتی۔ یہی تاریخی قانون سازی ہے۔

صحیح معنوں میں اجماع امت جس کی بنا پر خلافت کو جواز حاصل ہوتا ہے اصحاب رسولؐ کے اس فیصلے سے متعلق ہے جو انہوں نے خلافت راشدہ کے قیام کے لیے صادر کیا۔ اجماع امت کی ترکیب کا فن

مبہم ہے اور یہ پتا نہیں چلتا کہ آئندہ نسلوں کی رائے کو بھی اس میں دخل ہے یا نہیں۔ بہر حال اجماع کوئی عمل خاتون سازی نہیں بلکہ محض اس امر کی شہادت ہے کہ جو کچھ امت نے جائز قرار دیا ہے اس کی شرح میں گنجائش ہے۔ اس قانونی موشگافی کے باوصف ہمیں اس نتیجے پر پہنچنا لازم آتا ہے۔ کہ خلافت کے ادارے کو حق حاکمیت امت سے حاصل ہوتا ہے جس زمانے میں غزالی تصنیف و تالیف میں مصروف تھے اس وقت اجماع امت اپنے طور پر شرح کا ماخذ بن چکا تھا۔ اللہ کے فضل و کرم سے پوری امت کو ایک خصوصیت ودیعت ہوئی ہے۔ جیسے مختصراً خود رسول اللہؐ کے الفاظ میں یوں بیان کیا جاتا ہے کہ "میری امت کسی غلط بات پر اتفاق نہ کرے گی۔" یہاں غور طلب بات یہ ہے کہ اجماع سے مراد کم و بیش اتفاق رائے ہے۔ اس لحاظ سے سرچشمہ حاکمیت کے اعتبار سے امت اجتماعی طور پر سامنے رکھی جاتی ہے۔ اجماع بنیادی طور پر ایک ایسا اصول ہے جو کسی موجودہ بات کو جائز قرار دیتا ہے اور اسے نافذ کرتا ہے۔ لیکن اسے دوسری باتوں کے پہلو بہ پہلو رکھ کر دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک حرکی اصول ہے جس سے ایک طور پر امت کی اسلامیہ کا تاریخی تسلسل عبارت ہے۔ ادارہ خلافت کا امت کی اجماعی وحدت اور اس کے تاریخی تسلسل دونوں سے چولی دامن کا ساتھ ہے۔

غزالی کی منطقی طبیعت اسے اس امر کی اجازت نہیں دیتی کہ وہ اس بات پر مطمئن ہو جائے کہ فلاں چیز پر اجماع ہو چکا ہے یہ بات ظاہر ہے کہ اجماع بذات خود منطق سے کوئی تعلق نہیں رکھتا اور غزالی کا ارادہ یہ تھا کہ شریعت کی ضروریات کو اس طرح منضبط کیا جائے کہ عقل کے حامی اسے مان لیں۔ اس لیے وہ از سر نو اجماع کے ماخذ سے بحث کرتے ہیں جو ان کے نزدیک رسول اللہؐ کا اسلام کو منظم طریقے سے قائم کرنے کی نیت ہے۔ بنیادی طور پر غزالی کا اشارہ مذہب کے آداب ظاہری مثلاً نماز، روزہ اور حج کی بجا آوری، شراب خوری اور زنا ایسے امور پر حدود عائد کرنے، شادی اور وراثت کے سلسلے میں قانون شرعی کے نفاذ اور قاضیوں کے ذریعے سے اسلامی انصاف کی عمل داری کی طرف ہے۔ اسی ضمن میں محصولات کی جمع آوری اور انتظام حکومت آجاتے ہیں۔ کیونکہ ان کا بالواسطہ یا بلاواسطہ تعلق ان شرعی ضروریات سے ہے جو اس سلسلے میں لازم آتی ہیں۔ ممکن ہے کہ رسول اللہؐ کے ذہن میں کچھ اور باتیں کرنے کی ہوں لیکن اصل بات یہی ہے کہ ان کے پیش نظر امور مذہبی کی تنظیم تھی اگرچہ یہاں اس کے الفاظ کچھ بدل گئے ہیں مگر یہ وہی پرانی دلیل ہے جو خلافت کے وظائف یا واقعاتی جواز پیش ہوتی ہے۔ الغزالی کا استدلال آگے چل کر یہ ثابت کرتا ہے کہ تکالیف شرعی کے نفاذ میں یہ بات مضمر ہے کہ کوئی ایسا ادارہ موجود ہو جو لوگوں کو ان کی بجا آوری پر آمادہ کر سکے۔ یہ ارادہ جسے اجماع امت نے استحقاق بخشا ہے خلافت ہے۔

اس امر کے باوصف کہ غزالی معتزلہ کی اس دلیل کو رد کرتے ہیں کہ خلافت کی وجوبی حیثیت عقلی پر مبنی ہے وہ اس سلسلے میں ان کے ہم نوا ہیں۔ کہ خلافت کا ایک افادی پہلو ہے اگرچہ ایک ایسا تصور ہے جس کی مذہبی حیثیت معمولی ہے۔ شریعت میں بے شمار مادی امور کا ذکر ہے لیکن ان میں سے کسی کو بھی کسی علم فقہیہ نے افادی حیثیت نہیں دی۔ ظاہر ہے کہ غزالی ان سرکاری وظائف کی طرف اشارہ کر رہے ہیں جو تمام متکبر جابرانہ نظاموں میں مشترک ہیں مثلاً امن و امان قائم رکھنا اور جان و مال کی حفاظت وغیرہ۔ یہ افادی پہلو وہیں ہو سکتا ہے جہاں قوت و اقتدار موجود ہو۔

افادی اقتدار کا موضوع غزالی کے سلسلہ کلام میں اس وقت پھر رد آتا ہے جب وہ یہ بات ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ رسول اللہؐ کے مقاصد کے حصول کے لیے امامت کا ہونا لازم ہے اس چیز کا ذکر وہاں آتا ہے جب وہ یہ کہتے ہیں کہ نفاذ شریعت کے لیے مادی استحکام اولین ضرورت ہے متعدد امور شرعی کی مادی حیثیت اس امر کا تقاضا کرتی ہے کہ شرع کے نفاذ کے لیے ایک معاشرتی اور مذہبی ادارہ قائم ہو۔ ظاہر ہے کہ اس کے ساتھ سیاسی اقتدار کا ہونا بھی لازم آتا ہے۔ یہ چیز سلطانی مہیا کرتی ہے۔ غزالی اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ خلافت (نفاذ شریعت) سلطانی (آمرانہ اقتدار) کے ساتھ وابستہ ہونے کی بنا پر اس لیے ضروری ہے کہ رسول اللہؐ کے مقاصد کا تقاضا یہی ہے یعنی شریعت کو نافذ کرنا اور اسے ایک ادارے کی حیثیت دینا۔ اس دلیل کو پیش کرتے ہوئے غزالی سلطانی کا ذکر چھیڑتے ہیں لیکن اس بات کی توضیح نہیں کرتا کہ صاحب اقتدار کا خلیفہ سے کیا تعلق ہے ہم صرف وہی جانتے ہیں کہ سلطانی کے وظائف خلافت حقہ کا جزو لازم ہیں۔

ایک اور دلیل کے سلسلے میں غزالی ان لوگوں کا رد پیش کرتا ہے کہ جو خلافت کی وجوبی حیثیت سے انکاری ہیں۔ یہاں ہم اصطلاحات کے الجھاؤ سے دوچار ہوتے ہیں۔ غزالی کے مخالفین کا خیال یہ ہے کہ خلافت ختم ہو چکی ہے کیونکہ کوئی مستحق شخص نہیں جو خلیفہ بن سکے۔ ان کے قول کا مطلب یہ ہے کہ خلافت شرع کی طرف سے لازم نہیں آتی۔ کسی حد تک یہی مطلب ہے جو غزالی نے ان کے بیان سے اخذ کرنا مناسب سمجھا۔ جہاں تک غزالی کا تعلق ہے وہ خود وجوبی (اخلاقی) اور لزومی (فطری) دونوں اصطلاحوں کو خلط ملط کر دیتا ہے مختصر طور پر دلیل یہ ہے کہ ایک خلیفہ ہونا چاہیے لہٰذا ایک خلیفہ ہونا لازم ہے لہٰذا کوئی نہ کوئی شخص خلیفہ ہے اسی بنا پر اس کے مخالف بھی یہی دلیل یوں پیش کرنے میں حق بجانب ہوں گے۔ اس وقت کوئی خلیفہ نہیں لہٰذا خلیفہ ہونا ضروری نہیں۔ لہٰذا خلیفہ کا تقرر لازمی نہیں۔

اس مسئلے پر غزالی کا آخری استدلال [illegible]

کہ خلیفہ کی عدم موجودگی میں کسی قاضی کا کوئی فیصلہ کوئی معاہدہ، کوئی وصیت جائز نہیں ہوگی۔ دوسرے لفظوں میں تمام قاضیوں اور تمام سرکاری اہل کاروں کو اقتدار خلیفہ سے حاصل ہوتا ہے۔ نظریاتی اعتبار سے اسلامی حکومت ہر لحاظ سے یک مرکزی ہے۔ قاضی اقتدار اور حاکمیت خلیفہ حاصل کرتا ہے۔ خلیفہ کی حاکمیت کی طرح اسے یہ اختیار ان فرائض کی بنا پر حاصل نہیں ہوتا جن کی بجا آوری میں وہ مصروف ہے۔ یہ بات غیر منطقی ہے۔ لیکن ماتحت اہل کاروں کے لیے کوئی واقعاتی استحقاق نہیں ملتا۔ ان کا حق تشکیکی ہے یعنی جس طریقے پر ان کا تقرر عمل میں آیا ہے اس پر مبنی ہے لہٰذا خلافت کو عدم موجودگی سے ہر انسانی رابطہ اور لزوم گناہ پر منتج ہوگا۔ اور اس سے انتشار، بے ربطی اور کش مکش وجود میں آئے گی۔ غزالی یہ نہیں بتاتے کہ اس قسم کے عمرانی انتشار کا اثر کسی مسلمان فرد واحد کی نجات کے امکانات پر کیا ہوگا لیکن بعض اشارے ملتے ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ نجات کے مواقع بے حد کم ہو جاتے ہیں۔

اب ہم نے غزالی کے نظریۂ خلافت کی نوعیت معلوم کر لی ہے۔

الف۔ خلافت نظم و ضبط کو برقرار رکھنے کے لیے ضروری قوت و اقتدار کی حامل ہے۔

ب۔ یہ امت مسلمہ کی اجتماعی ساعیت اور اس کے تاریخی تسلسل کی آئینہ دار ہے۔

ج۔ کیونکہ خلافت اپنے وظائفی اور اداراتی استحقاق شریعت سے حاصل کرتی ہے، اس لیے اسلام میں حکومت کی جائز شکل یہی ہے۔ حکومت کی خلافتی شکل کا جائز ہونا تمام قانونی اور سیاسی نوعیت کے اعمال کو جائز قرار دیتا ہے اور یہ چیز خلافت کو امت میں شریعت کا نقطۂ ماسکہ بھی بناتی ہے اور اس کے ساتھ ہی چونکہ یہ حکومت شریعت کی تابع ہے اس لیے سنی مسلمانوں کے لیے ہدایت الٰہی کی علامت بھی ہے یہ بات اتفاقی نہیں کہ خلافت کے یہ تین پہلو ان تین ماخذ سے مطابقت رکھتے ہیں جن سے غزالی خلافت کی وجوبی حیثیت کو ثابت کرتے ہیں۔

(الف) افادہ (ب) اجماع (ج) رسول اللہؐ کا منشا یہاں تک تو خلافت کی بحث تھی اب دیکھنا یہ ہے کہ وہ خلیفہ کے متعلق کیا کہتے ہیں۔ غزالی اس عہدے کے شرائط اہلیت کی فہرست گنوانے میں قدیم فقیہوں کے ہم نوا ہیں۔ یہ شرائط کم و بیش وہی ہیں جو الماوردی نے گنوائی ہیں۔

خلیفہ کو ہر قسم کے جسمانی اور ذہنی عیوب سے مبرا ہونا چاہیے۔ اسے باعزت، شجاع، عقل مند وغیرہ ہونا لازم ہے۔ یہ خیال نہیں کرنا چاہیے کہ یہ شرائط محض لفظوں تک محدود ہیں یا مجرد خصائص کی نشان دہی کرتی ہیں بلکہ واقعاً ان کی موجودگی منصب خلافت کو لازم ہے۔ لہٰذا خلیفہ کو اس قابل ہونا چاہیے کہ وہ دشمنوں کے خلاف مسلمانوں کی حفاظت کر سکے اور اندرونی نظم و ضبط برقرار رکھ سکے۔ وہ شریعت کے مطابق

فیصلے کرنے پر قادر ہو، وہ امور مملکت کو سرانجام دے سکتا ہو اور سب سے آخر یہ کہ وہ قریشی ہو۔ الغزالی اس میں اس بات کا اضافہ کرتے ہیں کہ وہ عباسی ہو۔

یہ شرائط بڑی سخت ہیں اور یہ بات اس لیے حیران کن نہیں کہ اصلاً اس شرائط کو کسی نے پورا نہیں کیا۔ صرف ایک شرط پوری ہوتی رہی اور وہ یہ کہ خلیفہ قریشی النسل ہو۔ یہ بات کہیں زیادہ سنی مسلمانوں کی سالمیت اور تاریخی تسلسل کی آئینہ دار ہے۔

الماوردی کے نظریے میں جو تضاد ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ خلیفہ میں ان شرائط کا ہونا لازم گردانتا ہے اور ساتھ ہی اس امر کی اجازت دیتا ہے کہ وہ قوت عمل کے محروم ہو۔ خلیفہ کے ناکارہ ہونے کے مسئلے میں وہ خود اپنی تردید کر دیتا ہے۔ ایک مقام پر الماوردی اس بات پر مصر ہے کہ خلیفہ کو شخصاً باعمل ہونا چاہیے اور دوسری جگہ وہ اس بات کو جائز قرار دیتا ہے کہ خلیفہ کو اس کے فوجی سردار کسی امر پر مجبور کر دیں۔ وہ وجوہات جو الماوردی کی بات کو جائز قرار دے سکیں الغزالی کے زمانے میں موجود نہیں تھیں۔ ہم غزالی کو اس مسئلے سے دوچار دیکھتے ہیں کہ خلیفہ بالکل کٹھ پتلی ہے۔ اس کے ساتھ ہی اس کی شرائط اہلیت کا مسئلہ بھی پیدا ہوتا ہے۔

یہ بات سمجھنے کے لیے غزالی نے اس مسئلے سے کیونکر بحث کی ہے ہمیں یہ چیز ذہن میں رکھنی چاہیے کہ غزالی امامت کی وجوبی بلکہ فرضی حیثیت پر زور دیتے ہیں۔ ہمیں کسی "ناقابل دفاع قوت" یا کسی "قابل انتقال شے" سے کوئی تعلق نہیں۔ الغزالی ہمیں صاف صاف بتاتے ہیں کہ امام کا ہونا اس قدر ضروری ہے کہ ہم مجبور ہو جاتے ہیں کہ اگر کوئی اور طریقہ نہ ہو تو شرائط اہلیت میں تبدیلی کر دیں۔ دراصل الماوردی اس سے پہلے ہی ان امیروں کی حکومت کو اس بنا پر جائز قرار دے چکے تھے۔ جنہوں نے فتح حاصل کر کے ملک پر قبضہ کیا ہو اور جن کی حکومت واقعاً چل رہی ہو لیکن یوں معلوم ہوتا ہے کہ وہ یہی بات اس شخص کے بارے میں نہیں کہہ پائے جو خلیفہ کو بزور و قہر کسی کام پر آمادہ کرے۔ الماوردی کسی صورت میں بھی (چاہے یہ جبر و اکراہ ہی کیوں نہ ہو) امام کی خصوصیات کو کم کرنے کی اجازت نہیں دیتے۔ شاید المنظہر ناقابل تھا۔ یہ بھی ممکن ہو سکتا ہے کہ الغزالی الماوردی سے زیادہ دیانت دار ہو۔ بہرحال غزالی اس بات پر آمادہ ہیں کہ وہ خلافت کو برقرار رکھنے کے لیے خلیفہ کی شرائط اہلیت کر دیں۔ صرف ایک چیز پر وہ مصر ہیں کہ خلیفہ کو قریشی نسل سے ہونا چاہیے اس نتیجہ یہ ہے کہ خلیفہ کے ذاتی خصائص کا خلافت کی نوعیت پر اطلاق بے شکل ہوتا ہے۔ اس کے برعکس خلیفہ کی اخلاقی حیثیت کو اس سے زیادہ واضح نہیں کیا جا سکتا تھا۔ دوسرے لفظوں میں خلیفہ خلافت کے تین نمایاں پہلوؤں میں سے صرف ایک ہی کا ترجمان ہے۔

خلیفہ کی شرائط اہلیت غالباً اسلامی فقہا کے ہاں سب سے واضح اور ترقی یافتہ شکل میں بیان ہوئی ہیں۔ لیکن جہاں تک ان کے اقتدار قانونی کی وضاحت کا تعلق ہے یہ حضرات گول مول بات کرتے ہیں۔ غزالی کہتے ہیں کہ خلیفہ بننے کی اہلیت رکھنے والوں میں انتخاب کی تین ہی صورتیں ہیں، یا تو خود رسول اللہ اسے مقرر کریں یا خلیفہ وقت اسے نامزد کر دے یا وہ شخص اسے خلیفہ مقرر کرے جس کے ہاتھ میں دراصل زمام اقتدار ہے۔ غزالی ہمیں بتاتے ہیں کہ ان کے زمانے میں صرف تیسری صورت ہی کارآمد ثابت ہو سکتی ہے۔ تقرر کے لیے صرف نامزدگی کافی نہیں بلکہ بیعت کا ہونا بھی ضروری ہے۔ بیعت لازماً ان لوگوں کو کرنا چاہیے جو اہل مرتبہ ہوں اور ارباب حل و عقد ہوں۔ یہ معلوم کرنا آسان نہیں کہ ان سے کون لوگ مراد ہیں لیکن ہم اہل مرتبہ سے وہ لوگ مراد لے سکتے ہیں جن کے ہاتھوں میں تھوڑی بہت قوت ہو۔ اور ارباب حل و عقد سے علماء مراد لیے جا سکتے ہیں۔ صاف طور پر اس کا مطلب یہ ہے کہ سلجوقیوں کا سب سے مقتدر سردار خلیفہ کا تقرر کرتا ہے اور اس کے بعد اس تقرر کو چھوٹے سلجوقی سردار، مقامی شہزادے اور حکومت تسلیم کرتے ہیں اور بالآخر علماء اس تقرر پر صاد کرتے ہیں۔ غالباً اس کے بعد ایک چوتھا مرحلہ بھی ہے جب مسجدوں میں اس تقرر کا اعلان ہو جاتا اور عوام اس فیصلے کے سامنے سر تسلیم خم کر دیتے ہیں جو عمائد ان کے سامنے پیش کرتے ہیں اس سلسلے میں غزالی کے بیان کے مطابق ہمیں اصل صاحب اقتدار یعنی سلطان کو یوں گرانا چاہیے کہ وہی خلیفہ کو اقتدار سے ہم کنار کرتا ہے باقی سب چیزیں رسمی باتیں ہیں۔

غزالی نے خلیفہ کے تقرر سے جس طرح بحث کی ہے وہ اس بارے میں مقتضیات شرعی کے خلاف نہیں، یہ درست ہے کہ الماوردی نے خلیفہ کے لیے اور خلیفہ کا تقرر کرنے والوں کے لیے کچھ خاص شرائط طے کی ہیں۔ لیکن سنی فقہا عموماً اس مسئلے پر کافی گول مول سی بات کرتے ہیں اور یوں خلیفہ منتخب کرنے والوں کے بارے میں غزالی کے نظریے کو ان کے معیار پر پورا اترنے کا کافی موقع ملتا ہے۔ بالخصوص اس لحاظ سے کہ یہ سب کے سب اس بات پر زور دیتے ہیں کہ ضروری نہیں کہ خلیفہ کو ایک سے زیادہ آدمی مل کر منتخب کریں۔ اس کے برعکس یوں بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ علماء کے بیعت کی اہمیت کو کم کرتے ہیں۔ اس کے لیے ان کی دلیل یہ ہے "اہم مسئلہ یہ ہے کہ آیا سلطان کسی شخص کو خلیفہ منتخب کرے یا نہ کرے"۔ اب یہ بات بھی درست ہے کہ سلطان بنیادی طور پر یہ چاہتا تھا کہ جس شخص کو وہ خلیفہ منتخب کرے وہ علماء کو اور عوام کو قابل قبول ہونا چاہیے۔ اگر سلطان کو ان دونوں کے طرز عمل سے کوئی غرض نہ ہوتی اور شاید اپنی نجات کا خیال نہ ہوتا تو وہ خلیفہ کے انتخاب کا کام ہی چھوڑ دیتا۔ خلیفہ کو چن کر سلطان ایک طرف امن عامہ کو محفوظ کرتا ہے اور دوسری طرف اسلام کے تحفظ کا فرض پورا کرتا ہے۔ اور اسی بنا پر غزالی یہ تصور نہیں کر سکتے کہ علماء یا عوام سلطان کے انتخاب

پر صرف گیری کریں۔

یوں کہا جا سکتا ہے کہ تقرر کا عمل شرعی طریقہ کار ہے لیکن تقرر کا اختیار اور طاقت سلطان کے ہاتھ میں ہے۔ سلطان کی پسند یا ناپسند پر جو حدود و قیود عائد ہیں وہ اسی طرح حقیقی ہیں جس طرح بیعت عامہ کی اہمیت۔ لیکن چونکہ ان کا تعلق زیادہ تر خلافت کے وظائفی اور ادارتی اختیار سے ہے اس لیے ہم اس کو صرف ذہن ہی میں رکھیں گے۔ ہمارا نتیجہ یہ ہے کہ خلیفہ کے تقرر کے لیے اصل قوت و اقتدار سلطان کے ہاتھوں میں ہے۔

ہمارے اس نتیجے میں اور ہمارے پہلے بیان میں کہ اسلام میں ہر قسم کی قوت و اختیار کا سرچشمہ شریعت ہے۔ کوئی تضاد نہیں کیونکہ شریعت کا ایک رجحان یہ بھی ہے کہ فرمانروا کے تقرر کے سلسلے میں جو صاحب اختیار موجود ہو اس کو تسلیم کر لیا جائے۔ اس کے علاوہ جب تک خلیفہ کے پاس کچھ کر سکنے کی قوت نہ ہو اس وقت تک شرعی اختیار کا سب سے اہم اصول (اس کا وظائفی اختیار) لاگو نہیں ہوتا۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ سلطان کا خلیفہ مقرر کر سکنے کا اختیار ایک سیاسی عمل ہے یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ سلطان کو اس چیز کا حق شریعت عطا کرتی ہے لیکن غزالی یہ نہیں کہتا۔

ظاہر یہ ہوتا ہے کہ خلیفہ خلافت سے مختلف چیز ہے اور ایک کا اختیار و اقتدار دوسرے کے اختیار و اقتدار سے مختلف ہے۔ اب ہمیں اس چیز پر غور کرنا ہوگا کہ خلیفہ کا خلافت سے اور سلطان کا ان دونوں سے کیا تعلق ہے۔

اگر خلیفہ اپنی ذات میں خلافت کی تمام شرائط کو پورا نہ کرتا ہو تو کم از کم یہ بات واضح ہے کہ وہی خلافت کا سب سے بڑا شخصی نمائندہ ہے۔ ہم یہ پہلے ثابت کر چکے ہیں کہ خلیفہ کا اجماع سے ایک خاص تعلق ہے۔ دوسری طرف ہم یہ جانتے ہیں کہ وہ وظائفی اقتدار کا شخصی موضوع نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اس کے پاس طاقت نہیں اور اس کے بالکل برعکس کوئی سرکاری کام اس وقت تک جائز نہیں جب تک وہ براہ راست یا بالواسطہ خلیفہ کی طرف سے عمل میں نہ آئے۔

ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ ایک حد تک خلافت کا اختیار سلطان کو حاصل ہے۔ بہرحال اسلام میں اصل کاروبار حکومت سلطان سرانجام دیتا ہے۔ سلطان کی حکومت کو جائز قرار دینے کے لیے صرف واقعاتی اختیار کافی نہیں گردانا جاتا۔ غزالی کچھ اس سے بھی آگے بڑھتے ہیں جب وہ سلطان کی حکومت کو اس وقت بھی جائز قرار دے دیتے ہیں جب وہ شرع کے مطابق نہ ہو۔ سلطان کی حکومت کو جائز ہونے اور مستحق ہونے کے لیے ایک ہی شرط ہے اور وہ یہ کہ خلیفہ سلطان کو تسلیم کرے۔ اس بندوبست کا حاصل یہ ہے کہ صاحب

اقتدار شریعت کو سنی مسلمانوں کا اصول منظم تسلیم کر لیتا ہے یا زیادہ لفظوں میں وہ اہل سنت نظام کو مستحکم کرتا ہے۔ عنصر مفاہمت اس وقت پیدا ہوتا ہے جب غزالی اس طریق کار کو جائز قرار دیتے ہیں چاہے سلطان بعض شرعی احکام کو نظر انداز کر دے۔ اس سے سنی فقہا کا دوسرا مقصد سامنے آتا ہے۔ اور وہ یہ کہ ملک میں امن و امان قائم ہو۔ سلطانی کے دائرہ حکومت میں وہ مفادات بہت کم آتے ہیں جو جدید حکومتوں کے پیش نظر ہیں۔ امن و امان قائم کر کے سلطانی صرف اتنا کام کرتی تھی کہ وہ مسلم اسلامی اداروں کی سرگرمیوں کو برقرار رکھنے کے لیے مناسب فضا مہیا کر دے۔ اس لحاظ سے غزالی اس قسم کے سلطان کی حکومت کو جائز قرار دینے میں حق بجانب تھے۔ وہ ملت کی مذہبی زندگی کو محفوظ رکھنے کے لیے اس بات پر تیار تھے کہ شرع کے قواعد و ضوابط میں لچک اور نرمی پیدا کر دیں۔

جس طرح خلافت سلطان کے وظائف کو محیط ہے اسی طرح وہ مذہبی اور قانونی فرائض بھی اس کے دائرے میں آجاتے ہیں جو شریعت نے عائد کیے ہیں۔ خلافت اسلام میں ایک مذہبی ادارہ بھی ہے اور سیاسی بھی۔ ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ غزالی اس بات پر کچھ زیادہ زور نہیں دیتے کہ فرائض مذہبی کی بجا آوری کے لیے خلیفہ کے پاس کچھ اہلیت بھی ہو۔ اگر ضرورت پڑے تو خلیفہ اپنے وقت کے جید علماء کی مدد سے کر سکتا ہے۔ علماء کا سب سے بڑا سیاسی وظیفہ یہ ہے کہ وہ ان مسائل کے پیش نظر شرع کی تاویل کریں جن سے ملت دوچار ہو۔ مختصر لفظوں میں سلطان کے انتخاب خلیفہ کو منظور کرے اور اپنے فتاویٰ کے ذریعے سے علماء شریعت کے وظائفی اختیار کا اظہار کرتے ہیں۔

خلافت کی اصطلاح ساری اسلامی حکومت پر عائد ہوتی ہے اگرچہ غزالی مطلق العنانی کے حق میں ہیں لیکن یہ بات بھی ظاہر ہے کہ ان کا خلافت کا تصور بڑا پہلو دار ہے۔ ان میں تین بنیادی عناصر ہیں:

خلیفہ، سلطان اور علماء۔ ان میں سے ہر ایک اسلامی حکومت کے پس پردہ کارفرما اختیار کے کسی پہلو سے تعلق رکھتا ہے اور وہ وظائف بجا لاتا ہے۔ جو اس اختیار سے مربوط ہیں۔ الغزالی کے نظریے کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ اس میں سیاسی حقیقت پسندی سے کام لیا گیا ہے۔ خلافت کا ہر پہلو نہ صرف اقتدار کے ایک رخ کا اور اسلامی حکومت کے ایک فریضے کا مظہر ہے، بلکہ سنی مسلمانوں سیاسی قوت کے نمایاں ترین عناصر میں شمار ہوتا ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا الغزالی کے نظریے میں اس وقت کی اسلامی حکومت کا صحیح بیان ملتا ہے؟ اس کے زمانے میں خلافت جس نہج پر آپہنچی تھی وہ مختلف واقعات اور حالات کا نتیجہ تھی۔

اس کے باوجود نشوونما کی اساس کا سرچشمہ اموی عباسی خلفاء کی حکمت عملی میں تلاش کیا جا سکتا ہے۔ ان لوگوں نے اپنی حکومت کی بنیاد خراسان سے آئے ہوئے فوجیوں کی طاقت پر رکھی اور مقامی عراقی افواج پر انحصار نہ کیا۔ وہ اپنی حکومت کے جواز کے لیے بھی یہ امر واقعہ دلیل کے طور پر پیش کرتے تھے۔ کہ وہ شریعت کے مطابق کاروبار حکومت سرانجام دیتے ہیں۔ انہوں نے علماء کی تنظیم و تکریم میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا اور انہیں دربار میں ایک خاص حیثیت دی۔

اس نتیجہ یہ نکلا کہ اس نظام کی کامیابی بڑے نازک قسم کے توازن اقتدار اور ان فوجیوں کے متوازن تعاون پر منحصر ہوگی۔ اصل بات یہ تھی کہ جب حکومت کے کسی عنصر کے اقتدار میں تبدیلی پیدا ہوتی تو دوسرے عناصر اس سے متاثر نہ ہوتے۔

الغزالی علماء کی آزادی کے حق میں ہیں۔ انہوں نے علماء پر زور دیا کہ وہ سلطان کی خوشامد سے باز رہیں۔ جب سلطان طاقتور ہو جاتا تو وہ خلافت اور اس کی جانشینی کے معاملات میں دخل انداز ہوتا اور ایسا طریقہ اختیار کرتا۔ جس سے خلافت کی تغیر ہو۔ جب سلطان قدرے کمزور ہو جاتا تو خلیفہ اس بات کی کوشش کرتا کہ مقامی طور پر طاقت پکڑ جائے۔ اس بات کے باوجود کہ الغزالی خلافت کے ساتھ خلیفہ کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں ان کے نظریے میں یہ خواہش جھلکتی ہے کہ پرانا نظام از سر نو رائج ہو۔

خلافت کا یہ پہلو دار تصور الماوردی کے شاہی تصور کے خلاف نہیں۔ الغزالی نے روایتی سنی نظریے کو رد نہیں کیا۔ اصل حقیقت یہ ہے کہ الغزالی اپنے دور کے سیاسی حالات کو اس طریقے پر واضح کرنا چاہتے تھے کہ سنیوں کے روایتی افکار اسے تسلیم کر لیں۔ اگر الغزالی کے پیش نظر کوئی مفاد تھا تو وہ سنی علماء کا مفاد تھا جو بے حد قدامت پرست طبقہ تھا۔ اس کے باوجود جب ایک بار خلافت کو اس کے اجزائے ترکیبی میں منقسم کیا جا چکا تو متعدد حصوں کے لیے یہ بات ممکن ہوگی کہ وہ جوں توں خلیفہ کے بغیر بھی کارفرما رہیں۔ ان معنوں میں الغزالی نے سنیوں کے اس سیاسی نظریے کے لیے میدان ہموار کیا جو دور عباسیہ کے بعد وجود میں آیا۔

معلوم ہوتا ہے کہ الغزالی کے نظریۂ خلافت کو جس چیز نے ہوا دی وہ الغزالی کا ابتدائی ایام میں یونانی فلسفے میں دلچسپی لینا ہے۔ ہمیں اس اصول کا ایک دلچسپ بیان نصیر الدین طوسی کے ہاں ملتا ہے جو "فلسفی بادشاہ" کے نظریے کا کچھ کم حامی نہیں۔ طوسی کا بیان ہے کہ مدینہ فاضلہ کی حکومت میں دوسری ممکن تبدیلی یوں ہو سکتی ہے کہ وہ تمام خصائص جو "فلسفی بادشاہ" میں ہونا چاہئیں۔ وہ ایک شخص

میں نہ ملیں بلکہ متعدد اشخاص میں اجتماعی طور پر پیدا ہو جائیں۔

اخلاق ناصری کے اس بارے سے زیادہ اہم بات ابن تیمیہ کی تحریروں میں الغزالی کے نظریے کی صدائے بازگشت کا پایا جانا ہے۔ کچھ بھی ہو، ابن تیمیہ الماوردی کے مقابلے میں کہیں زیادہ ماضی کا ثنا خواں تھا لیکن جس وقت وہ تصنیف میں مشغول تھا، عباسی خلافت موجود نہ تھی۔ ابن تیمیہ کا بیان یہ ہے کہ ان کے زمانے میں جائز اسلامی حکومت امیر، امراء اور علماء پر مشتمل تھی جو ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کرتے تھے۔ ابن تیمیہ کے اس اصولِ تعاون نے اسے غزالی کے نظریے کو دہرانے پر مجبور کیا جس میں کسی ایک شخص کو مکمل اختیار دینے کے مقابلے میں مختلف لوگ اپنی اپنی اہلیت کے مطابق اختیار کو آپس میں بانٹ لیتے ہیں۔

اس اصول کی ابتداء اور اس کا فروغ حاصل کرنا بہت سی مشکلات پیدا کرتا ہے لیکن لاوسٹ (LAOUST) ہمیں یہ بتاتا ہے کہ ابن تیمیہ الغزالی کے مقابلے میں اخوان الصفا سے عرب نو افلاطونیوں سے کہیں زیادہ متاثر تھا۔ یہ بات قرین قیاس نہیں کہ یہ بات سب سے پہلے غزالی ہی کو سوجھی ہو جو خود اپنی جوانی کے ایام میں اسلام میں یونانی فلسفے کی تحریک سے بہت متاثر تھے۔ اس کے باوجود اس تحریک کا اخلاقِ خلافت کے نظریات پر ایک جدت ہے اور اس لحاظ سے اور بھی اہم ہے کہ دو سو سال بعد ابن تیمیہ کی تحریروں میں یہی بات پھر دہرائی گئی۔ یہ بات کہنے کی ضرورت نہیں کہ عثمانی سلطنت میں علماء نے کافی حد تک سیاسی اختیار اور خلیفہ کے وظائف کا کچھ حصہ سنبھال لیا تھا اور ہندوستان میں مغلوں کے ماتحت بھی کم و بیش یہی کچھ ہوا۔

سیاسی اطاعت

سیاسی اطاعت کے بارے میں غزالی کا خیال ہے کہ ان کی بنیاد قرآن پاک کے احکام میں اللہ تعالیٰ نے یوں فرمایا ہے کہ:-

ترجمہ: "اللہ تعالیٰ کی اطاعت کرو۔ اللہ کے رسولؐ کی اطاعت کرو اور اس شخص کی اطاعت کرو جو تم میں سے حاکم ہے۔"

اسلام مذہب اور سیاست کو جدا جدا نہیں دیکھتا۔ اسلامی ریاست کی بنیاد ہمیشہ دین اور سیاست کے امتزاج پر ہی قائم ہے۔ نہ تو اسلامی ریاست محض معاشرہ کی مادی ضروریات کی قائل ہے اور نہ ہی اسلامی معاشرہ سیاست کے بغیر چل سکتا ہے۔ چنانچہ اسلامی قوانین اس سے حاصل ہونے والے ذرائع اور فلاح و بہبود حتماً اسلامی اقدار پر مبنی ہو۔ اس کے اندرونی اور بیرونی انتظامات صرف اسلامی تقاضوں کے مطابق ہوں اور سیاست بھی ان قیود کی پابند ہو جو اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک اور جو رسول مقبولؐ نے اپنے ارشادات

کے ذریعے ہم پر واضح کر دی ہیں۔

ان قیود کے متعلق [illegible] ایک فرمانروا کا ہونا ضروری ہے اس کے انداز حکم بھی اسلامی نوعیت کا ہی ہو۔ [illegible] اور اس ریاست میں آباد لوگوں کا اسلامی قوانین کے تحت کاروبار زندگی کی تکمیل لازم قرار پائی۔

اسلامی نوعیت کی سیاسی اطاعت اور بہت سے ایسے معاشرتی فرائض اہل ریاست اسلامی پر عائد ہو جاتے ہیں۔ جن کا تعلق [illegible] طور پر بہت سے حلقہ ہائے زندگی سے ہو جاتا ہے۔ واضح ہو جاتا ہے کہ ہر انسان رزق، رہائش اور لباس کا محتاج ہے لیکن رزق ان میں سب سے اہم ترین چیز ہے گو اللہ نے رزق دینے کا ذمہ خود اٹھایا ہوا ہے لیکن اس کے باوجود اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ "وہ نیک کمائی پانے کی کوشش کرو۔"

اس نیک کمائی کی بدولت نہ صرف اس شخص کو انفرادی کوئی فائدہ ہوگا بلکہ اس کی محنت اور اس کے کاروبار سے معاشرے کے دوسرے افراد بھی متاثر ہوں گے۔

امام غزالی کے فلسفے کے مطابق انسان کی چار بنیادی ضرورتیں خوراک، رہائش، باہمی رابطے اور لباس ہیں۔ جس طرح خوراک کھیتی باڑی کی کفیل ہے۔ جائے رہائش متعلقہ سازی کی کفیل ہے اور لباس کے لیے آلات و کارخانہ جات کی ضرورت ہے اسی طرح باہمی رابطے کے لیے سیاست کا ہونا از بس ضروری ہے۔ معاشرے کی تشکیل کی بنیاد سیاست پر ہوتی ہے اور افراد کی فلاح و بہبود ریاست پر مبنی ہے۔ ریاست سیاست کی محتاج ہے۔ غزالی کے خیال میں اگر سیاست کی بنیاد مذہب ہو تو زیادہ خوش گوار زندگی گزاری جا سکتی ہے۔

امام غزالی کے نظریے کے مطابق انسان بنی نوع مدنی الطبع ہے اور اس کی دو وجوہات نسل انسانی کی بقا اور ضروریات زندگی کی تکمیل، ان کے مطابق انسان نے اتنی ترقی کر لی ہے جہاں سے واپسی ممکن نہیں ہے۔ لیکن یہ فطری بات ہے کہ انسان پہلے پہل جنگلوں میں رہتا تھا۔ جو آج کے لباس کا قطعی طور پر محتاج نہ تھا اور نہ ہی رہائش کا جنون سوار تھا اور نہ ہی باہمی رابطے کی خواہش اور نہ ہی اس کے ڈھونڈنے کا غم تھا۔ لیکن آج کا معاشرہ نہ جنگلوں میں رہ سکتا ہے اور نہ لباس و خوراک اور رہائش سے بے نیاز رہ سکتا ہے۔ اگر آج انسان جنگل میں رہائش رکھے تو اور مسائل زیادہ ہوں گے پہلے تو موسم کی تبدیلی ہی حرج رہنے دے گی۔ اس کے بعد اسے افراد سے واسطہ جو دنیاوی معاشرتی زندگی تو اپنا چکے ہیں لیکن ان میں شر کا عنصر غالب ہے۔ چنانچہ اپنی شر انگیزی کا نشانہ وہ جنگل میں رہائش پذیر

فرد کو سب سے پہلے بنائیں گے۔ لہٰذا انسان معاشرتی مربوط زندگی گزارنے پر مجبور ہے اور وہ اپنی ضروریات کی تکمیل کے لیے وہ کام کرے گا۔ جس سے دوسروں کو بھی فائدہ پہنچے۔ صاف ظاہر ہے جب انسان فرائض ادا کرے گا تو چند حقوق کا بھی طالب ہوگا اور ان کے تحفظ کے لیے موثر اقدامات کی بھی ضرورت ہے۔ اور ان کو محفوظ رکھنے کے لیے نمائندہ حکومت کی ضرورت ہے اور افراد معاشرہ خود کو ان ارباب اختیار کے احکام کو تسلیم کرنے پر رضامند کرتے ہوئے باہمی فیصلہ کرتے ہیں۔ جس میں عمرانی معاہدے کی خلاف ورزی جرم تصور ہوگی اور اس کے جرم میں ہر شخص سزا کا حق دار ہوگا۔ اور سزا دینے کا اختیار ارباب اختیار کو دے دیا گیا ہے۔ اور مقتدر اعلیٰ خلیفہ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ اس تعمیل حکم کا نام "سیاسی اطاعت" رکھا گیا ہے۔

اس عہدے پر ہر کوئی نہیں پہنچ سکتا لہٰذا امام غزالی نے حکمران کے بھی چند اوصاف کی ضرورت محسوس کی ہے جن میں تین حکمران کا بہادر ہونا، صاحب تدبیر ہونا اور صاحب علم ہونا ہے۔ اس کے علاوہ امام غزالی نے اوصاف کی طویل فہرست پیش کی ہے۔ امام غزالی سیاست اطاعت کی مثال دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ عباسی خلافت اپنے آخری ایام میں بہت کمزور ہو چکی تھی اور مختلف سلاطین و امراء اپنی طاقت کی بنا پر سیاست پر حاوی ہو گئے تھے لیکن پھر بھی وہ خلیفہ وقت کی اطاعت سے انکار نہیں کرتے تھے۔ اس کی فرمانبرداری اور اس کا نام خطبہ میں دیتے تھے۔ امام غزالی بھی اس پر یقین رکھتے ہیں کہ اگر سلطان ظالم ہو جائے تو پھر بھی اس کی اطاعت میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اگر سلطان افراد کے حقوق کا تحفظ کرتا ہے تو وہ خوفناک ظلم کرنے سے بھی باز نہیں آتا۔ جس کا نتیجہ خون ریزی میں نکلتا ہے۔ امام غزالی جناب رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان پیش کرتے ہیں:۔

"اگر تم پر کوئی کالا حبشی بھی حکمران بن جائے تو اس کا حکم مانو۔ اور اس کی اطاعت کرو۔"

عادل، اقتصادی لحاظ سے مستحکم، علم کا پابند، تدبر ہو۔

نظریہ مملکت

امام غزالی سیاسی مفکر ہونے کے ساتھ ساتھ دین اسلام کے بہترین دانشور اور مبلغ بھی تھے۔ اسلامی فقہ اور اسلامی دستور کے ماہر بھی تھے اور ان کی علمی خدمات اپنی مثال آپ ہیں۔ اصول دین اور آئین شریعت کے سب سے بڑے داعی تھے۔ اسی وجہ سے ان کے خیالات اسلامی رنگ میں رنگے ہوئے تھے۔ انہوں نے انسانی زندگی کو انفرادی اور اجتماعی اقدار کے تحت دیکھا تھا۔ ان کے فلسفے کی بنیاد مذہب

اسلام تھا۔

دراصل غزالی نے تمام قدیم اقدار کو اسلامی نظریہ حیات کی چھلنی کے تحت اپنے مخصوص انداز میں مشرف بہ اسلام کر کے پیش کر دیا ہے انہوں نے اپنے فلسفہ کا مقصد غیر اسلامی اور فلسفیانہ اصولوں کو رد کرنا قرار نہیں دیا کہ بلکہ جن اصولوں کو وہ درست خیال کرتے ہیں چاہے ان کا تعلق کسی بھی فرقہ خیال سے ہو۔ کو اپنا کر اسلامی فکر کے تحت پیش کر دیا ہے۔

معاشرتی زندگی دراصل تگ و دو کی زندگی کا نام ہے اور اس تگ و دو میں فطرتاً ہر ایک شخص دوسرے شخص سے بازی لے جانے میں کوشاں رہتا ہے۔ یہی جذبات انسان میں سیاسی جذبات کو جنم دیتے ہیں۔ جب سیاست حرکت میں آجاتی ہے۔ تو ریاست کی مشنری پوری قوت سے حرکت میں آجاتی ہے۔ اور سلطنت کے قیام، اس کی استوار اور اس کی وسعت کا کام شروع ہو جاتا ہے۔ عمومی طور پر ایک فرد کو صاحب اختیار اس لیے بنایا جاتا ہے کہ سب کے حقوق کی حفاظت کرے۔ بلکہ ریاست کی ترقی میں کوشاں رہے اور یہی فرد واحد مقتدر اعلیٰ کا نام پایا جاتا ہے اور ریاست پر فرمانروائی کے فرائض سرانجام دیتا ہے۔

غزالی نے سیاست کے چار مراتب بیان کیے ہیں۔

۱۔ انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام۔

۲۔ خلفاء و سلاطین و ملوک۔

۳۔ علماء و فضلا۔

۴۔ واعظین و مبلغین۔

انبیاء کرام کے احکام ہر ایک پر واجب العمل ہیں کیونکہ جس دین کے وہ داعی ہوتے ہیں بجائے وہ ایک طبقہ کے بلکہ تمام دنیا کے لیے ہوتا ہے۔ مثلاً حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے تبلیغ السلام کا پیغام ساری دنیا کو دیا۔ اس لحاظ سے وہ تمام کائنات میں مقتدر اعلیٰ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ جو لوگ دین اسلام میں داخل ہو گئے ان پر آپ کی سیاسی برتری کا نفاذ بھی ہوتا گیا۔ جہاں جہاں مسلمانوں نے فتح کی وہاں کا سیاسی نظام بھی مسلمانوں نے اپنے ہاتھ میں لے لیا۔ اس طرح وہ علاقے سیاسی اعتبار سے اور معاشرتی اعتبار سے مکمل طور پر اسلامی قانون کے پابند ہو گئے پہلے انبیاء کرام بھی ایسے ہی عہدوں پر فائز رہے ہیں۔

دوسرا مرتبہ خلفاء و سلاطین و ملوک کا ہے۔ جو مذہب اور اقتدار کے اصولوں کے تحت ہر خاص و عام

پر احکامات جاری کرنے کے مجاز ہوتے ہیں۔ اور اپنی قابلیت کے مطابق حکومت کو کنٹرول کرتے ہیں۔ حقیقت میں اس کے اختیارات ظاہری طور پر وسیع نظر آتے ہیں اور باطنی طور پر محدود ہوتے ہیں۔ خلیفہ اسلامی مملکت کا سب سے اعلیٰ سربراہ ہوتا ہے۔ جب کہ سلاطین و ملوک اس کے تحت کام کرتے ہیں۔ سلطنت میں خطبہ خلیفہ کے نام کا اور احکام ان کے چلتے ہیں۔ راہنمائی کے لیے خلیفہ کے احکام کی ضرورت رہتی ہے خلیفہ کے علاوہ امام وقت بھی باطنی و روحانی امور میں ریاست اسلامیہ کے عوام کی راہنمائی کرتا ہے۔

امام غزالی علماء و فقہاء کو انبیاء کا وارث قرار دیتے ہیں۔ یہ حضرات سلاطین و ملوک برعکس عوام کے باطنی قوتوں کو مضبوط کرنے میں خاطر خواہ مدد دیتے ہیں۔ لیکن امام کے فوری طور پر کسی جگہ پر موجود نہ ہونے کی صورت میں یہ حضرات ہی عوام کی راہنمائی کرتے ہیں۔ یہ حضرات دینی اور ریاستی قوانین کے تحت ہی کچھ کہتے ہیں۔ سلاطین بھی اپنی قابلیت میں اضافہ کی خاطر علماء سے مدد لیتے ہیں بلکہ بعض اوقات ان حضرات کو سرکاری طور پر با اختیار بھی بنا دیا جاتا ہے کیونکہ ان کی بیشتر معاملات میں ضرورت پڑتی ہے جو دینی احکام کے مطابق ہوتے ہیں۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ سیاست میں طاقت و قوت کا ہونا ضروری ہے لیکن علماء و فقہاء کا طاقت ور ہونا ضروری نہیں۔ اور نہ ہی عوام کی اکثریت ان کے ہم خیال ہونے کی ضرورت ہے۔ کیونکہ ان کو معاشرے میں رہ کر زندگی گزارنے کی ضرورت ہی نہیں ان کا دائرہ صرف خواص تک محدود ہوتا ہے اور خواص بھی وہ جو علم کی ماہیت کو جانتے ہوں۔

امام غزالی کا خیال ہے کہ یہ لوگ واعظ کے ذریعے لوگوں پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ انہیں پتہ ہوتا ہے کہ کس علاقے کے لوگ کس قسم کے دلائل سننا پسند کرتے ہیں۔ وہ علاقائی نفسیات سے خوب واقف ہوتے ہیں۔ اور انہیں پتہ ہوتا ہے کہ ان لوگوں پر کس طرح اثر انداز ہونا چاہیے تاکہ وہ دین کے مروجہ اصولوں میں زیادہ سے زیادہ دشواری نہ پیدا کریں۔ یہ حضرات ان لوگوں کو مسائل دینی سے اس طرح آگاہ کرتے ہیں کہ انہیں خود بخود عوام میں ان احسن نوعیت کے اصولوں کو اپنائے رکھنے کی صلاحیت موجود رہے۔

واعظین کو سیاسی و معاشی مرتبہ تو حاصل نہیں ہوتا بلکہ درمیانی نوعیت ہوتی ہے۔ یہ تمام گفتگو کرنے کا مقصد یہ کہ اگر حکومت شرعی اور قانونی بنیاد پر قائم کی جائے اور علم سیاسیات کے ذریعے اس کی تکمیل ہو تو لازمی طور پر وہ حکومت خوش گوار حالات میں کامیابی کی منازل طے کرے گی۔

غزالی پہلے مسلمان سیاسی فلاسفر ہیں جنہوں نے اجتماع کو فطرت انسانی کے تقاضے کے عین مطابق قرار دیا ہے۔ غزالی انسان کے مدنی الطبع ہونے کے نہ صرف قائل ہے بلکہ اس وہ ایسی مجبوری خیال کرتے ہیں جو انسان نے خود اپنے لیے پیدا کی ہے اور اس مجبوری کو اور زیادہ تقویت اس وقت دی ہے جب معاشرتی زندگی کو اس نے خود ہی ارتقاء بخشا ہے۔ معاشرتی زندگی کے وجود و قیام کے لیے امام غزالی نے مندرجہ ذیل دو وجوہات کو بہت اہم قرار دیا ہے۔

۱۔ بقائے نسل انسانی۔

۲۔ اسباب زندگی کی فراہمی۔

پہلے اصول کی نسبت دوسرا اصول کا قدر زیادہ ہے۔ کیونکہ انسان تو کیا جانور بھی بقائے نسل کے اصول کا فرماں ہیں اور وہ بے عقل ہوتے ہوئے اپنی نسل کو بڑھاتے چلے جاتے ہیں۔ یہ افعال فطرتی طور پر خود بخود سرزد ہوتے جاتے ہیں جو بقائے نسل کے لیے کافی ہوتے ہیں جو انسان کی نسل کی طرح ہی بڑھتی رہتی ہے۔

تاہم فرق صرف یہ ہے کہ حیوان اپنا معاشرہ بنانے کے قابل نہیں تھے۔ کیونکہ اسے معاشرتی فطرتی شعور سے نہیں نوازا گیا۔ جس کی وجہ سے وہ یہ زندگی نہیں گزار سکتے۔ اس کے برعکس انسان جلد ہی معاشرتی زندگی میں کامیاب ہو گیا۔ جس طرح بقائے نسل کے لیے مرد اور عورت کا ہونا ضروری ہے اسی طرح حیوانوں میں نر اور مادہ ہیں۔

امام غزالی مذہب کی رو سے فرماتے ہیں کہ عورت کے ذمہ اولاد کی پرورش، تحفظ اولاد، مرد کے لیے خانگی آسودگی، غذا کی تیاری، اندرون خانہ رہ کر اور کے فرائض کی ادائیگی میں مدد ضروری قرار دیئے گئے۔ اسباب زندگی کا ذمہ دار ہر صورت مرد کو ٹھہرایا گیا ہے۔ حصول خوراک کے وسائل، معماری کے فن کے فنون، اور معاشی رابطوں کے لیے مرد کو مخصوص کر دیا گیا ہے۔

امام غزالی پیشوں کے اعتبار سے سماج کو مندرجہ ذیل تین حصوں میں تقسیم کرتا ہے۔

۱۔ اہل علم و اہل قلم۔

۲۔ فوجی یعنی فشکری۔

۳۔ کاشت کار اور اہل حرفہ۔

مقتدر اعلیٰ کا انتخاب عموماً پہلے یا دوسرے طبقے سے کیا جاتا ہے۔ غزالی کا خیال ہے کہ پہلے طبقے سے مقتدر اعلیٰ کا انتخاب مستحسن ہے۔ کیونکہ یہ باقی دونوں پر بھاری ہے۔ دوسرا طبقہ ملک کی حفاظت کرتا ہے لیکن کامیابی

کے لیے ان کا تعلیم سے بہرہ مند ہونا بھی ضروری ہے اور تیسرا طبقہ محنت کرنے اور معاشی زندگی کو برقرار رکھنے میں اہم کردار ادا کرتا ہے۔ پہلے طبقے کے حکم سے دوسرا طبقہ تیسرے سے ٹیکس وصول کرتا ہے جس سے کاروبار ریاست چلتا ہے۔

غلام کی حیثیت قبل از اسلام بھی جائیداد سے زیادہ نہ تھی۔ ان کی خرید و فروخت بھی جانوروں کی طرح ہوتی ہے۔ جانوروں کی طرح غلاموں کی بھی باقاعدہ مارکیٹیں تھیں۔ جہاں ان کو ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جا سکتے تھے۔ اللہ کے پیدا کیے ہوئے انسان نہ کوئی مطالبہ کر سکتے تھے اور نہ ان کا کوئی حق تھا۔ قدرت نے انسان کو ایک جیسا پیدا کیا ہے لیکن زندگی کے حادثات کسی کو آقا اور کسی کو غلام بنا دیتے تھے۔ اسلام نے اس تفریق کو بے حد تنقید کی نگاہ سے دیکھا ہے۔ اسلام کی رو سے ہر انسان کی حیثیت مساوی ہے۔ ہر انسان قوانین اسلام کے سامنے جواب دہ ہے۔

امام غزالی کے خیال میں غلام رکھنا جائز نہیں اگر کسی کے پاس ہو تو وہ اس کے ساتھ اچھا سلوک کرے۔ جو خود پسند کرے، کھائے پہنے اس کے لیے بھی وہی پسند کرے۔ اگر وہ کارآمد نہ رہے تو اس کو بجائے قید رکھنے کے آزاد کر دے۔ امام غزالی اس وقت سے بہت ڈرتے ہیں کہ جب کوئی حادثہ کسی آقا کو اسی کے غلام کے ہاتھ غلام بنا دے۔ بلکہ وہ یہ سوچے کہ اگر میں غلام ہو گیا تو میرے ساتھ کیا سلوک کیا جائے گا۔ وہ بھی اسی طرح اچھا سلوک کرے۔

امام کے اوصاف

ریاست کا انتظام چلانے کے لیے ایک صاحب علم فرد کی ضرورت پڑتی ہے جس کو غزالی کے خیال میں انتخاب کیا جاتا ہے جو خلیفہ بھی کہلا سکتا ہے اور امام بھی۔ جو نہایت ذمہ داری کا عہدہ ہے۔ کیونکہ اس کے ذریعے مفاد عامہ کا حصول اور زبان عمومی سے حفاظت کے اسباب حاصل ہوتے ہیں۔ غزالی کے نظام دین اور نظام سلطنت کے لیے امامت کا وجود لازمی قرار دیا ہے۔ کیونکہ دین کے نظام کا انحصار دنیا کے نظام پر مبنی ہے اور نظام دنیا و دین بغیر کسی امام کے بمشکل ہی چل سکتا ہے۔ اس لیے ایسے فرد کی ضرورت پڑتی ہے جو دینی اور دنیاوی لحاظ سے لوگوں کو مطمئن کر سکے۔ اسلامی ریاست میں دین اور ریاست کو جدا نہیں کر سکتے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی ریاست میں دنیاوی قدروں سے زیادہ دینی قدروں کی حفاظت کی جاتی ہے۔ اس کا ثبوت حدیث نبوی میں یوں ہے۔

"دین اور حکومت دو جڑواں بچے ہیں۔"

دین کسی ملک کی بنیاد اور حکومت اس بنیاد کی نگہبان اور محافظ ہوتی ہے۔ [illegible] زبان سے نہیں بلکہ قانون سے کیا جاتا ہے اس لیے اس میں [illegible] مسلمانوں کو جہاں فتح حاصل ہوئی ہے وہاں بھی انہوں نے سیاسی غلبہ پانے کی کوشش کی ہے [illegible] پر اسلام سیاسی میدان میں دنیا کی مضبوط ترین اقوام کے مقابلہ میں کام کر ثابت ہوا ہے [illegible] کا تصور دیا ہے وہ صرف اسلامی مملکت کے لیے ہے۔ کیونکہ [illegible] ہے:۔

امام غزالی کے نزدیک حکمران کے اوصاف درج ذیل ہیں:۔

۱۔ ہر حکمران صبح کی نماز سے فارغ ہو کر سوار ہو کر ذاتی طور پر عوام کے حقیقی حقوق [illegible] حالات کا خود جائزہ لے۔ مسائل پر غور کرے جہاں ضرورت ہو۔ خود اس پر عمل کرے۔ اس سے براہ راست عوام پر اثر پڑتا ہے۔

۲۔ ضروری ہے کہ وہ دربار میں لوگوں کی گزارشات براہ راست سنے اور [illegible] مسائل پر [illegible] کرے۔ اس طرح اسے صحیح حالات کا خود بخود علم ہو جائے گا۔

۳۔ اس پر فرض ہے کہ علماء و فضلاء اور ماہرین فنون سے مشورہ کرتا رہے اور ان کے تجربات سے فائدہ اٹھاتا رہے۔ غیر معمولی ذہانت کے لوگوں کی حوصلہ افزائی کرے تاکہ وہ اپنے فن میں اور ترقی کر سکیں جس کا نتیجہ ملک کی خوشحالی ہے۔

۴۔ اس کا فرض ہے کہ وہ غیر ملکی سفیروں سے رابطہ قائم رکھے۔ اس کو خارجہ پالیسی سے مکمل واقفیت ہونی چاہیے۔ دشمن کی طاقت کو دیکھ کر گھبرانا نہیں چاہیے کیونکہ ایسے کرنے سے جنگ سے پہلے ہی بھگوڑے کی سی پوزیشن بن جاتی ہے۔

۵۔ حکمران کے لیے لازم ہے کہ شراب خوری سے اجتناب کرے اور شطرنج اور شکار پر زیادہ وقت ضائع نہ کرے۔

۶۔ ہر حکمران کو مقررہ خطوط پر زندگی گزارنے اور راہ راست پر رہنے کے لیے ہر روز کا [illegible] درج ذیل چار حصوں میں تقسیم کر لینا چاہیے۔

(۱) پہلا حصہ برائے عبادت خداوندی۔

(۲) دوسرا حصہ برائے مشورت (علماء اور فضلاء کے ساتھ)

(۳) تیسرا حصہ برائے انجام دہی امور سلطنت۔

(۱۰۱) ۔ چوتھا عہد ہے اسلے امام و قاضی ۔

۷ ۔ لازمی ہے کہ وہ حکومت کے زیر اثر اسلئے کیونکہ حکومت کا کام [illegible] ہے اور [illegible] ہونے کے
ایں نہیں، اس کی سفارش یا مشورے کو امور سلطنت میں دخل دینے [illegible]
کی چار دیواری تک محدود رکھے۔

۸ ۔ ضروری ہے کہ امور سلطنت میں کسی قسم کی رعایت روا نہ رکھے اگر کسی کی سفارش [illegible]
کہ سفارش کرنے والے نے جن صفات کا ذکر کیا ہے وہ واقعی اس شخص میں ہیں ۔ [illegible]
عہدوں پر فائز کرنے کے لیے اہل افراد کو چننا چاہیے اور نہ کہ محض سفارش کی بنیاد پر۔

۹ ۔ ہر حکمران بوقت ضرورت جہاد کے لیے تیار رہے اور جہاد کے لیے اس کا شجاع و دلیر ہونا بہت
حد ضروری ہے ۔

۱۰ ۔ ہر حکمران کو نظم و نسق چلانے میں زود فہم اور صاحب الرائے ہونا بہت ضروری ہے دوسرے لفظوں
میں وہ عاقل اور ذکی ہے۔

۱۱ ۔ بذات خود عاقل ہو اور اجتہاد کرنے کی حد تک اس میں علمی استعداد کا ہونا بہت ضروری ہے تاکہ
وہ صحیح راہ گیری کر سکے ۔

۱۲ ۔ ضروری ہے کہ انصاف میں ہر ایک ساتھ کے ساتھ بلا امتیاز رنگ و نسل و مذہب برابری کا
سلوک کرے ۔

۱۳ ۔ اسے نہایت مدبر مزاج کا ہونا ضروری ہے اور ذرا سی باتوں پر مشتعل ہونا نہیں چاہیے ۔ کسی بھی
جذبات انگیز بات کا اثر قبول کرنے سے پہلے اس کو تمام پہلوؤں پر غور کر لینا چاہیے ۔ کیونکہ جذباتی
ہونا صفت نہیں کمزوری ہے ۔

۱۴ ۔ ہر حکمران کے لیے لازم ہے کہ تحفظ دین اور تحفظ ریاست کے لیے ایسے اقدام اٹھائے ۔ جس سے
اس کی عظمت بھی نمایاں ہو اور یہ عظمت صرف لباس، خوراک اور رہائش کی عظمت میں پوشیدہ
نہیں بلکہ اس کے کردار میں مضمر ہے ۔

نظریہ انصاف

امام غزالی کے نزدیک ایک مقدس امانت ہے جو اللہ تعالیٰ نے ہر حکمران کو دی ہے
اور اس میں خدا کی خیانت زبردست گناہ ہے ۔ اللہ تعالیٰ کو یہ بھی پسند نہیں کہ
رعایا کے چند افراد کے ساتھ صرف اس بنا پر اچھا سلوک کیا جائے کہ وہ اس کے قریبی ہیں ۔ اور دوسروں کو
صرف اس بنا پر ستم کا نشانہ بنایا جائے کہ وہ اس کی جانب کا جائز خواہشات میں ہم خیال نہیں ہوتے ۔ اس

اختیار کریں جس سے عوام کو پتہ چل سکے کہ اس وقت رائج قوانین یہ ہیں۔

۷۔ اسے یہ خیال دل میں نہیں رکھنا چاہیے کہ مجرم طاقت ور ہے۔ طاقت سے مرعوب ہو کر سچائی سے منہ نہ موڑے اور نہ ہی کسی کو کمزور جان کر اس کے حقوق کو پامال کر دے۔ فیصلہ حق دار کے حق میں کرے چاہے وہ کمزور ہو یا طاقت ور۔

۸۔ مقدمات میں ان اشخاص کی حوصلہ افزائی کرے جو ان کی پیروی کے سلسلے میں اہم شہادت کی حیثیت رکھتے ہیں، جو کمزور ہونے کے باوجود حق پر کہتے ہیں۔

۹۔ اسی امر کی طرف خصوصی توجہ دے کہ سرکاری ملازمین، مجسٹریٹ اور دوسرے افسران اپنے فرائض کو ٹھیک تن دہی اور ایمانداری سے سرانجام دے رہے ہیں۔

۱۰۔ کسی بھی منصب کو جھوٹی شان و شوکت کا تکبر اور اس کا مالک نہیں ہونا چاہیے۔ تکبر کی وجہ سے غیض و غضب جنم لیتا ہے جو اکثر اوقات ذاتی جذبات کی بنا پر انصاف کا جنازہ نکال دیتا ہے۔

انتظام حکومت

غزالی فرماتے ہیں کہ اگر غور کیا جائے تو اسلام میں شخصی حکومت کسی صورت میں بھی جائز نہیں ہے۔ خلافت راشدہ کے زمانے میں جتنے بھی سیاسی حکمران ہمیں دکھائی دیتے ہیں۔ ان میں سے کسی نے بھی خود کو بادشاہ نہیں کہلوایا۔ عوام کی مرضی سے منتخب ہوئے اور اپنا اصول دین اپنایا۔ بعد ازاں اس اصول کو قائم رکھا گیا لیکن اس قدر محدود کر دیا گیا وہ انتخاب عوام کی بجائے ایک ہی خاندان کے نمائندوں میں کیا جانے لگا۔ یعنی معاویہ نے اس انتخاب کو بنو امیہ کے حکمران خاندان تک محدود قرار دیا۔ یہاں سے اسلام میں جمہوریت کا خاتمہ ہو گیا۔ جو ملوکیت کی صورت اختیار کر گئی۔ جمہوریت کا آج کا تصور غزالی کے مدد سے قدرے مختلف ہے حقیقت میں اسلام میں جو تصور جمہوریت کو دیا تھا وہ خلافت راشدہ کے ختم ہوتے ہی انجام کو پہنچ گیا۔ اس کو بنو امیہ کے عمر بن عبدالعزیز نے تازہ کرنے کی کوشش کی۔ لیکن ملوکیت پسند دل نے انہیں ایسا کرنے کا موقع ہی نہیں دیا۔ کمال کی بات یہ ہے کہ بنو امیہ کے بعد بنو عباس اسلامی سلطنت کے حکمران بنے اور سب کے سب خلافت راشدہ کی بنی ہوئی اصطلاح خلیفہ کو اپناتے رہے لیکن جمہوریت کو نہ آنے دیا۔ غزالی اس کا بھی جائزہ لیتے ہیں کہ جب خلافت ملوکیت میں تبدیل ہو گی تو عوام حکومت کے نمائندے ہونے کی بجائے محض رعایا بن کر رہ جائیں گے اور امور سلطنت میں سوائے مجبور محض ہونے کے علاوہ اور

کوئی حیثیت نہیں رکھیں گے۔ اس بے کسی اور بے بسی کی وجہ دراصل یہ ہے کہ خلیفہ خود کو عوام کے اعتماد کا محتاج تصور نہیں کرتا۔ کیونکہ معلوم ہے کہ خلافت اس کو خاندانی ورثے میں ملی ہے عوام اس میں تعمیری اور تخریبی کوئی بھی کارروائی نہیں کر سکتے اگر وہ انتخاب کے ذریعے آتا تو وہ محسوس کرتا ہے کہ عوام نے اس کو چنا ہے۔ اس لیے اس کو عوام کا احساس زیادہ ہونا چاہیے۔ جب اسے معلوم ہے کہ اسے کسی کے ووٹ کی خواہش نہیں تو اس کو عوام سے خائف ہونے کی بھی ضرورت نہیں۔ اس کو بنی بنائی حکومت وراثت میں مل جاتی ہے اور اس میں یہ چیزیں تکبر و نخوت پیدا کرنے کے لیے کیا کم ہے۔

امام غزالی کے نکتہ نظر کے مطابق ایک بہترین حکمران اگرچہ ہمہ تن کل صفات کا مالک کیوں نہ ہو وہ ملک کو اعلیٰ درجے کی انتظامیہ کے بغیر نہیں چلا سکتا۔ اس کے ذریعے وہ نہ صرف ملک کے اندرونی حالات کنٹرول کر سکتا ہے بلکہ امن و امان اور ترقی کی طرف بھی گامزن ہو سکتا ہے۔ کیونکہ انتظامیہ ہر ملک کی وسعت اور جغرافیائی تقاضوں کے مطابق ہوتی ہے علاوہ سیاسی عناصر میں بھی متعدد باتیں قابل غور ہوتی ہیں جن کے ذریعے انتظامیہ کو زیادہ سے زیادہ مضبوط بنایا جاتا ہے۔ صوبوں کی صورت میں گورنروں کا تقرر اور مختلف شعبوں کی صورت میں سرکاری عملے کا تعین کیا جانا لازمی ہو جاتا ہے۔ اس کے اخراجات کو پورا کرنے کے لیے ایک خزانے کی ضرورت ہوتی ہے جس کو حکومت عوام پر معمولی نوعیت کے ٹیکس لگا کر پورا کرتی ہے۔

اب انتظامیہ کا فرض ہے کہ وہ حقوق العباد کی نگہداشت، انصاف اور امن کی برقراری، بیرونی حملوں سے بچاؤ اور غیر معمولی حالات میں عوام کی ہر صورت امداد کرے۔ ان فرائض کی بجا آوری کے لیے حکومت الگ الگ محکمے مقرر کرتی ہے اور ہر محکمہ میں ایک افسر اعلیٰ کا تقرر کیا جاتا ہے۔ جسے اپنے فرائض کی تکمیل کے لیے ایک مخصوص عملہ بھی دے دیا جاتا ہے۔ ایک ایسے شعبے کی بھی ضرورت ہوتی ہے جو حکومت کو خفیہ طور پر ہر بات سے باخبر رکھے۔ تاکہ حکمران کو اندرونی سازشوں یا معاشرتی بے چینیوں کا خاطر خواہ علم ہوتا رہے۔ اس کام کے لیے افراد کو خفیہ طور پر سرکاری خزانے سے معاوضہ ملتا رہتا ہے اس محکمے کی ضرورت اس لیے محسوس کی جاتی ہے کہ ہر معاشرے میں بہت سے حلقے ایسے ہوتے ہیں جہاں تک حکمران کی رسائی ذاتی طور پر ممکن نہیں ہوتی۔

امام غزالی کے نزدیک بہترین نظام حکومت چلانے کے لیے جن امور کی ضرورت ہوتی ہے ان میں سے مالیہ کا حصول، میزانیہ کی ترتیب اور سرکاری محکموں کی نگرانی بالخصوص شامل ہیں۔ مالیہ کے بارے میں غزالی کا تصور بالکل واضح ہے ان کے خیال کے مطابق ٹیکس موزوں حد تک اگر نہ ہو

عوام میں بے چینی اور بددلی پیدا نہ ہو۔ ٹیکس لگانے کا مقصد خزانہ کو بھرنا نہیں ہونا چاہیے۔ بلکہ سرکاری اخراجات کو باحسن طریقے سے پورا کرنا ہے کیونکہ زر بھر سکتا ہے اور نہ کوئی انتہا ہے ٹیکس لگتے وقت اس بات کو بالخصوص مدنظر رکھا جانا چاہیے کہ حاصل شدہ رقوم محض افادیت معاشرہ پر صرف ہوں گی۔ حکمران ذاتی عیش کے لیے عوام پر ٹیکس لگانے کا مجاز نہیں۔ خزانہ کی حفاظت کسی ایماندار آدمی کے سپرد ہونی چاہیے۔ جو بتا سکے کہ خزانہ میں فلاں وقت کتنی رقم جمع تھی اور ٹیکس جمع ہونے سے اتنی رقم ہوئی اور یہ کہ رقوم کا تصرف کون کون سی سرکاری مدوں پر ہوا اور بقایا کیا ہے۔ اس طرح سرکاری رقوم کی آمدنی اور خرچ کا تخمینہ پیش کرے۔ جس سے پتہ چل سکے کہ آئندہ سال سرکاری آمدنی مختلف ذرائع سے کتنی ہوگی اور کن کن مدوں پر کیا کیا تصرفات ہوں گے۔ یوں کہہ لیجئے کہ آج سے تقریباً نو سو سال پیشتر امام غزالی نے میزانیہ کا تصور پیش کر دیا تھا۔ امام غزالی نے آمدنی کی تین قسمیں بیان کی ہیں:۔

۱۔ حلال آمدنی۔

۲۔ حرام آمدنی۔

۳۔ مشکوک آمدنی۔

حلال آمدنی میں مال غنیمت شرعی شرائط سے وصول کردہ جرمانے کی رقوم اور لاوارث متوفی کی میراث شامل ہیں۔ حرام آمدنی میں مسلمانوں سے حاصل کردہ خراج، ناجائز ہرجرمانوں اور رشوت سے جمع کی گئی رقوم شامل ہیں۔ امام غزالی نے اس رقم کی رقوم کو خزانے کے لیے مہلک قرار دیا ہے اور حکمرانوں کو مشورہ دیا ہے کہ اس رقم کی رقوم سے ہمیشہ اجتناب کرے۔ مشکوک یا مشتبہ آمدنی وہ ہے جو بیگار لینے اور اس کے ذریعے رقم حاصل کرنے سے ہے۔ حکمران کو ایسی آمدنی سے بھی احتراز کرنا چاہیے۔

ان تمام سرکاری محکموں کو ایک حکمران براہ راست خود کنٹرول نہیں کر سکتا اور محکموں کی کثرت کے ساتھ ساتھ فوج کا انتظام سنبھالنے کے لیے اس کو اپنی ذمہ داریوں کو تقسیم کرنا پڑتا ہے۔ چنانچہ ہر حکمران کو اس تقسیم کے عمل میں ایسے افراد کو منتخب کرنا پڑتا ہے جو ہر حکمران کے پاس دانشمند، ایماندار اور اپنے اپنے فن میں یکتا افراد کا ہونا ازبس ضروری ہے جو وزیر کہلائیں جو حکمران اور عوام کے درمیان ایک رابطہ کا سبب بنیں۔ ان وزراء کو مخصوص محکمے دے دیے جائیں تاکہ حکمران کے تفریحات عین مطابق اور عوام کی ضروریات کے پیش نظر وہ سلطنت کا کاروبار چلاتے رہیں۔ جب کوئی حکمران وزیر نامزد کرتا ہے تو

لیا گیا ہے چنانچہ ہر وزیر کو چاہیے کہ نہایت ایمانداری اور امانتداری کے جذبے سے کام لیں۔ اس کے ساتھ ساتھ حکمران کو بھی چاہیے کہ وہ وزراء کو محض ماتحت تصور کرکے انہیں فدا جرجی تحقیر سے نہ دیکھے بلکہ ان کا وہ احترام کرے۔ اگر ان میں سے کسی کو خیانت دار دیکھے تو فوراً سے کیفر کردار تک پہنچائے اس سے اس کا اور اس کی ذات کا پوری سلطنت پر رعب قائم رہے گا بلکہ ملک کی انتظامیہ زیادہ مستعد اور چوکس ہو کر اپنے فرائض منصبی کو ادا کرتی رہے گی۔

باب ۲۱

ابنِ خلدونؒ

شمالی افریقہ میں تونس کے قریب، القروان، کا چھوٹا سا صحرائی شہر، یوں تو صدیوں سے خیر و برکت کا سرچشمہ سمجھا جاتا تھا لیکن ہسپانیہ سے مسلمانوں کی پسپائی کے بعد اس کی اہمیت میں اضافہ ہو گیا۔ قاہرہ اور کاسابلانکا کے درمیان لینے والے تقریباً تمام مسلمان یہاں سال میں ایک مرتبہ مزار حاضری دیتے اور منتیں ماننے آتے تھے۔

اسی قسم کے ایک قافلے میں تونس کا ایک الڑ نوجوان ابوزید عبدالرحمٰن بھی شامل تھا اور ایک دن جب تمام لوگ خانقاہ کے صحن میں بیٹھے گریہ وزاری کے ساتھ اسلام کی سربلندی کے لئے دعائیں مانگ رہے تھے، وہ ایک ایک شخص کے چہرے کو غور سے دیکھ رہا تھا۔ اس کی سمجھ میں یہ بات نہیں آ رہی تھی کہ جو قوم کل تک صقلیہ سے اسپین تک وادیٔ روم پر حکمران تھی، اس کے فرزند آج دل دوز ٹھنڈی آہیں کیوں بھر رہے ہیں۔

اس سوال کا جواب حاصل کرنے کے لئے جب اس نے قوموں کی تاریخ کا مطالعہ شروع کیا تو ایک عرصے کی عرق ریزی کے بعد اسے کہنا پڑا "فاتح قوم آخر کار عیش کوشی کا شکار ہو کر اپنے ہاتھوں اپنی قبر کھودتی ہے۔ زوال کے تیز رفتار دور کے عین ترقی اور تمدن کا عروج ثابت کرنے کے لئے درباری زندگی کی چمک دمک تیز کر دی جاتی ہے اور یہ کردار فرماں روا ٹیکسوں کی صورت میں پوری قوم کی رگوں کا لہو نچوڑ کر اسے فاقوں میں مبتلا کر دیتے ہیں"۔

اپنے اس انقلابی نظریے کی بنا پر ابن خلدون کو کارل مارکس اور ہیگل کا پیش رو سمجھا جاتا ہے۔

ابن خلدون ۱۳۳۲ء میں تونس میں پیدا ہوا اور ۱۴۰۶ء میں قاہرہ میں وفات پائی۔ تاریخ اور عمرانیات کے مفکر کی حیثیت سے اسے مشرق و مغرب میں جو شہرت حاصل ہوئی اس کی فلسفیانہ حیثیت اس شہرت میں دب کر رہ گئی۔ جن مفکرین نے فطرت کا تنقیدی مطالعہ کیا اور علم انسانی کے امکانات و حدود کا جائزہ لیا۔ ان میں ابن خلدون کا نام سرفہرست آتا ہے وہ اپنے پیش رووں کے قیاسی طریق فکر سے متاثر نہیں ہوا۔ جن میں الفارابی ابن سینا، ابن رشد اور چند دوسرے مفکرین شامل ہیں۔ البتہ ابن خلدون کا مقابلہ غزالی سے کیا جا سکتا ہے۔ دونوں کا رویہ فلسفے کے متعلق تنقیدی بلکہ دشمنانہ ہے اور دونوں کا دعویٰ ہے کہ محض تعقل اور منطق کے ذریعہ ہم "لازوال حق" کو نہیں پا سکتے بلکہ اس کے حصول کا واحد ذریعہ مذہبی تجربہ یا واردات ہے۔

ابن خلدون کا سب سے بڑا کارنامہ "کتاب العبر" ہے جو سات جلدوں پر مشتمل ہے۔ اس کا

موضوع تاریخ عالم ہے اور اس کتاب کا دیباچہ "مقدمہ" کے نام سے مشہور ہے۔ اس میں ابن خلدون نے تاریخ کی نوعیت اور اس کے مطالعے کے طریق کے متعلق اپنے نظریات کی وضاحت کی ہے۔ لیکن عجیب اتفاق ہے کہ مقدمے میں سے نئے موضوعات نکل آئے یعنی سائنس فلسفہ تاریخ اور عمرانیات یہ موضوعات "مقدمے" میں اس قدر نمایاں ہیں کہ باقی باتیں پس منظر میں چلی گئی ہیں۔

الغرض "مقدمہ" معلومات اور نظریات کا بہت بڑا خزانہ ہے۔ اسے ایک طرح کا انسائی کلوپیڈیا کہا جاسکتا ہے۔ مثال کے طور پر اس میں علم نجوم، علم سیارگان، جغرافیہ، آب وہوا، تاریخ، سیاسیات، معاشیات، علم الانسانیات، اصول سازی، ادب لسانیات منطق، علم الکلام، مابعد الطبیعیات، تصوف پیش گوئی، نفسیات، ہپناٹزم، سائیکولوجی، دیسی پیتھی، حواس خمسہ کے ماوراء کام کرنے والے، خواب، ادویات زچہ گیری، موسیقی، زراعت، الکیمیا، سحر وطلسم وغیرہ ——— تمام مضامین موجود ہیں۔

ابن خلدون نے اپنے مقدمے کا آغاز تاریخ کے مقصد، قدر وقیمت، اہمیت، اقسام اور تاریخ نویسی کے دوران مورخ جن لغزشوں یا غلطیوں کے مرتکب ہوتے ہیں۔ ان پر بحث کی ہے۔ ابن خلدون کے نزدیک تاریخ کا مطلب صرف یہ نہیں ہے کہ قاری کے جذبہ تجسس کو ابھار کر محض اس کی قوت تخیل کی تسکین فراہم کردی جائے بلکہ تاریخ کا منشا یہ ہے کہ انسان میں ماضی کے تجزیاتی مطالعے سے حال اور مستقبل کا فکر پیدا کیا جائے۔

ابن خلدون نے تاریخی تحقیقات طریق پر بحث کرتے ہوئے ان متعدد گروہوں کا ذکر کیا ہے۔ جن میں مورخ کے گر جانے کا اندیشہ ہوتا ہے کسی رائے یا کسی نظریے کے بارے میں تعصب، اپنے دلائل کے متعلق ضرورت سے زیادہ خود اعتمادی، غلط مشاہدہ۔ شاعرانہ مبالغہ۔ کسی واقع کی صداقت کو پرکھنے میں کوتاہی شاہوں یا اعلیٰ مرتبت حاکموں کی نظر کرم حاصل کرنے کی کوشش، مصنوعی محاشمت سے نتائج نکالنا اور اس قسم کی مشکلات کی طرف ابن خلدون نے اپنے "مقدمہ" میں مورخوں کی توجہ مبذول کروائی ہے وہ مورخ سے یہ توقع کرتا ہے کہ وہ انسانی معاشرے کی تعمیر میں جاری وساری قوانین اور ان میں تبدیلی وغیرہ پر گہری نظر رکھتا ہو۔

ابن خلدون کے خیال کے مطابق تاریخی تبدیلیوں کی افہام وتفہیم میں مورخ کا نقطہ نظر اور طریق فکر سائنسی انداز کا ہونا چاہیے ایسی تبدیلیوں کو محض "فطرت کی منشاء کے حوالے سے بیان نہیں کرنا چاہیئے کہ ماضی میں اکثر ایسا ہوا ہے۔ ایسی تبدیلیوں میں زلزلے، سیلاب، طوفان اور وبائیں وغیرہ شامل ہیں نہ ہی تاریخ کی بڑی بڑی تبدیلیوں کو "مداخلت خداوندی" کہہ کر بیان کرنا چاہیئے۔

عمرانیات کے سلسلے میں ابن خلدون کا خیال ہے کہ انسانی معاشرے کے بھی چند مستقل قوانین ہوتے

ہیں۔ جن کو فطرت کے قوانین جیسا استقلال نصیب نہیں ہوتا۔ یہ قوانین معاشرے کو بناتے بگاڑتے رہتے ہیں۔ اور انہی کے تحت صحت مند معاشرے ابھرتے ہیں۔ چنانچہ ان قوانین کی کماحقہ، واقفیت عمرانی ماہر کو اس قابل بنادیتی ہے۔ کہ وہ سماجی عمل کو نہ صرف سمجھ سکے بلکہ ان کی آئندہ سمت اور ترقی کے متعلق پیش بینی بھی کرسکے۔

ان قوانین کا اطلاق عوام یا اجتماع پر ہوتا ہے۔ کسی ایک فرد کو زندگی سے ہم پر قوانین اخذ نہیں کرسکتے۔ کیونکہ فرد کے اعتمادات اور اعمال تو خود بڑی حد تک معاشرے کے تابع ہوتے ہیں۔ کوئی قائد معاشرے کے اندر کام کرنے والی قوتوں کو حرکت میں لائے بغیر خود بخود سماجی تبدیلیاں پیدا نہیں کرسکتا۔

ابن خلدون کے نظریات کے مطابق معاشرہ زندہ اور جاندار شے ہوتا ہے۔ اس لئے اس کی شکل وصورت میں تبدیلی اور اس کے مدارج میں ارتقاء ہوتا رہتا ہے۔ اس ارتقاء سے جن موثر ترین عوامل کا تعلق ہوتا ہے وہ مختلف گروہوں اور اقوام کے درمیان رابطہ اور ثقافتی روایات قائم کرتے ہیں۔

اگر ابن خلدون کے مقدمے کا بغور مطالعہ کیا جائے تو اس میں بہت سی باتیں ایسی نظر آئیں گی جو آج کا عمرانی مفکر کہہ رہا ہے۔ یعنی معاشرے اور اقتصادیات کا تعلق جسم کی طرح انسانی سوسائٹی کی نشوونما، عروج وزوال۔ طاقتوں کے توازن یا انتفاع طاقت کے تصورات پر مبنی میکانی دور وغیرہ وغیرہ۔

فلسفے کے متعلق ابن خلدون فصل کے آغاز میں لکھتا ہے کہ فلسفہ مذہب کے لئے بہت خطرناک ہے۔ اس کی وجہ زیادہ تر فلسفیوں کے مفروضے اور فرضی بنیادیں ہیں۔ اس کے نزدیک فلسفہ مذہب کی سچائیوں کو سمجھ سکتا ہے اور ان سے مصالحت کرلیتا ہے روح انسانی کی نجات صرف مجرد فلسفیانہ فکر کے ذریعے ممکن ہے۔

تاریخ عمرانیات اور فلسفے کے بارے میں ابن خلدون کے نظریات وافکار سے آج تقریباً چھ سو سال بعد اختلاف کی تھوڑی بہت گنجائش ضرور نکل سکتی ہے۔ لیکن مجموعی طور پر اس کے افکار آج بھی بنی نوع انسان کے لئے بالعموم اور عالم اسلام کے لئے بالخصوص مشعل راہ کا کام دے سکتے ہیں۔ اگر ہمیں اپنے معاشرے کی تعمیر اسلامی طرز پر کرنی ہے تو ابن خلدون ایسے پائے کے مسلمان مفکروں کی طرف ضرور رجوع کرنا چاہیئے۔

آخر میں ہم ابن خلدون کی زندگی کے حالات اختصار سے بیان کرتے ہیں بچپن میں قرآن مجید حفظ کرنے کے بعد ابن خلدون نے اپنے والد صاحب اور تونس کے علماء سے صرف ونحو، ادبیات، فقہ، حدیث اور علم شعر کی تعلیم حاصل کی۔ اکیس برس کی عمر میں وہ شاہ تونس کا میر منشی مقرر ہوا۔ لیکن سیاسی وجوہات کی بناء پر امیر زاب کے پاس چلا گیا۔ عرصہ دراز تک ابو العنان کی ملازمت میں رہا اور وہاں کی خانہ جنگیوں اور سیاسی

تحریکوں میں شریک رہا۔ آخر قلعہ ابن سلامہ میں تاریخ کی تالیف کا کام شروع کر دیا۔

ابن خلدون ۱۳۷۸ء تک یہاں رہا۔ پھر تونس واپس چلا گیا وہاں سے مکہ پہنچا اور پھر اسکندریہ ہوتا ہوا قاہرہ میں وارد ہوا جہاں اس نے جامع ازہر میں درس و تدریس کا سلسلہ شروع کیا۔ ۱۳۹۱ء میں یہاں کا قاضی مقرر ہوا۔ دو سال بعد جب سلطان الناصر (والی دمشق) نے تیمور کے خلاف پیش قدمی کی تو ابن خلدون ساتھ تھا۔ واپس آیا تو قاہرہ میں قضا کا عہدہ سنبھالا اور آخر تک اس پر فائز رہا۔ اس کی تصنیف کتاب العبر، جس کا ذکر پہلے آچکا ہے۔ عرب اور بربر اقوام کی باہمی سیاسی آویزشوں کی بڑی اہم تاریخ ہے "مقدمہ ابن خلدون" سے تمام علماء استفادہ کرتے ہیں۔

ابن خلدون کے سیاسی نظریات

ابن خلدون کے سیاسی نظریات میں معاشرہ سرفہرست ہے وہ معاشرہ کی بنیاد جبر و طاقت پر نہیں رکھتا بلکہ ان کا کہنا ہے کہ ریاست کی بنیاد ہی امن عامہ پر ہے جس کا مقصد فلاح و بہبود ہے ابن خلدون کا کہنا ہے کہ ریاست کو کسی شخص کی کوششوں کا نتیجہ قرار نہیں دیتا بلکہ یہ ایک قدرتی ادارہ ہے جو افراد کی ضروریات کو پورا کرنا کے لئے وجود میں آتا ہے ثابت ہوا کہ ریاست قدرتی طور پر وجود میں آتی ہے۔

معاشرہ اور ثقافت

ابن خلدون نے انسانی فطرت کا گہرا مطالعہ کیا اور ایک نئے علم ـــــ ثقافت کی سائنس کی بنیاد رکھی۔ اس کے خیال میں ثقافت کا مقصد انسانی فطرت کا تجزیہ اور انسانی معاشرہ کی تشکیل کے اسباب تلاش کرنا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ تاریخ کے بیرونی واقعات سے اندرونی گوشوں کی نقاب کشائی کرنا ہے۔

تاریخ اور علم ثقافت ایک ہی حقیقت کے دو پہلوؤں کے مطالعہ کا نام ہے۔ تمام بیرونی واقعات کا تعین کرتی ہے۔ جبکہ علم ثقافت انہی واقعات کی نوعیت اور اسباب کی تشریح کرتی ہے اس اعتبار سے علم ثقافت کا نمبر تاریخ کے بعد آتا ہے۔ ابن خلدون اس ضمن میں چند احوال پیش کرتا ہے۔ اس کے کہنے کے مطابق۔

۱۔ معاشرہ ناگزیر اہمیت کا مالک ہے۔ بالفاظ دیگر انسانی اجتماع ایک ناگزیر شے ہے یعنی انسان فطری طور پر گروہ میں رہنے، انسانوں کے ساتھ مل جل کر رہنے کی صلاحیت رکھتا ہے انسان اکیلے رہ کر کچھ بھی نہیں کر سکتا۔ کیونکہ وہ جسمانی طور پر دوسرے حیوانات سے کم طاقت کا مالک ہے۔ وہ اپنی

ضروریات اسی طرح پوری کر سکتا ہے جبکہ اسے اپنے ہم جنسوں کی مدد حاصل ہو۔ ورنہ وہ تنہا اس کو فنا میسر آ سکتی ہے اور نہ وہ اپنی زندگی برقرار رکھ سکتا ہے۔

۲۔ انسان اور معاشرہ اندرونی اور بیرونی عوامل پر قدرتی ماحول سے متعلق رکھتے ہیں اندرونی طور پر اس لئے کہ انسان اپنی جسمانی ساخت کے اعتبار سے ماحول پر انحصار کرتا ہے اور بیرونی طور پر اس لئے کہ جغرافیائی ماحول یعنی آب و ہوا وغیرہ اس پر اثر انداز ہوتے ہیں۔

۳۔ انسان اور معاشرہ کا تعلق روحانی دنیا سے بھی ہے یعنی وہ دنیا جس کا ادراک ممکن نہیں ہے۔

ابن خلدون کے نزدیک ثقافت کا علم ایک آزاد اور خود مختار سائنس کی حیثیت رکھتا ہے۔ کیونکہ یہ ایک ایسی مخصوص فطری اور قابل فہم حقیقت کی اہم صفات سے بحث کرتے ہیں۔ جو اس سے پہلے زیر مطالعہ نہیں لائی گئیں۔

اس کے خیال میں یونانی مفکرین نے اس لئے اس کا مطالعہ نہ کیا کہ یہ فلسفی عموماً کسی علم کے مقاصد اور نتائج میں دلچسپی لیتے تھے جبکہ ثقافت کے علم کا مقصد تاریخی بیانات کی اصلاح ہے اور ان کے نزدیک یہ کوئی اتنا عظیم الشان مقصد نہ تھا۔

ابن خلدون کے کہنے پر اس نئے علم کا جو نوع انسانی تنظیم ہے۔ اپنی ثقافت۔ اس کے سامنے جو مسائل ہیں وہ ثقافت کے مختلف ماحول کے مطالعہ سے متعلق ہیں۔ اس علم کا طریق کار یا منطق استدلالی اور انتہائی ہے جبکہ اس کا مقصد تاریخی بیانات میں سچائی اور دروغ بیانی کو الگ الگ کر کے دکھانا ہے۔

یوں دوسرے بھی انسانی تنظیم کو زیر بحث لاتے ہیں۔ اس کی کئی بنیادی روشوں پر توجہ دیتے ہیں استدلالی اور اثباتی طریق کار استعمال میں لاتے ہیں یا سچ اور جھوٹ کے درمیان فرق نمایاں کر سکتے ہیں۔ مگر علم ثقافت کا طرہ امتیاز یہ ہے کہ یہ ان تمام پہلوؤں سے بیک وقت بحث کرتی ہے اور یہ تمام اس کا لازمی جزو قرار پاتے ہیں۔

اس نئے علم کا مقصد اور منتہا دوسرے تمام علوم سے مختلف ہے۔ اس لئے علم ثقافت کو ایک آزاد اور جداگانہ سائنس کی حیثیت سے تسلیم کرنا چاہیئے۔

ابن خلدون علم ثقافت کے موضوع بحث کا ذکر کرتے ہوئے درج ذیل پانچ اہم مسائل پر روشنی ڈالتا ہے جو اس علم کے زیر مطالعہ آتے ہیں۔

۱۔ قدیم ثقافت کا مطالعہ اور اس کے ساتھ ساتھ اس کا تہذیبی ثقافت میں تبدیل ہوا۔

۲۔ ریاست۔

۳- شہر

۴- معاشی زندگی

۵- دوسرے علوم

اس کے خیال میں علم ثقافت سے پیشتر کچھ ایسے علوم بھی موجود تھے۔ جو اس نئے سائنس سے مشابہ تھے وہ ایسے پانچ علوم کا ذکر کرتا ہے ان میں سے پہلے دو فن خطابت اور سیاسیات ہیں۔ جن کی ابتدا یونان سے ہوئی۔ اس کے بعد اسلامی علوم کا نمبر آتا ہے جن میں "پیش گوئی کے ثبوت" اور مبادیات اسلامی فقہ" شامل ہیں جبکہ آخری علم کو "مقبول کلیانہ اقوال" کے نام سے موسوم کرتا ہے۔

اس کے خیال میں "فن خطابت" کیونکہ منطقی طریق کار استعمال میں لاتا ہے اس لئے اس کا کوئی مخصوص موضوع بحث نہیں ہے وہ اسے ایسی تقاریر قرار دیتا ہے جو کسی رائے کے تسلیم یا رد کرنے کے بارے میں ایک جم غفیر کو متاثر کرنے کے لئے کارآمد ثابت ہوتی ہیں۔

سیاسیات ابن خلدون کے خیال میں گھرانے یا شہر کی حالت میں ترتیب پیدا کرنے سے متعلق ہے۔ اس ضمن میں یہ اخلاقیات اور فراست کا لحاظ رکھتی ہے تاکہ افراد کو ایک ایسی راہ پر لگایا جا سکے جو نسل کی راہنمائی، افزائش اور تحفظ کر سکے۔

سیاسیات کا تعلق ثقافت سے مختلف ہے۔ سیاسیات معاشرہ کو جیسا کہ اسے ہونا چاہیئے کے تحت ترتیب دینے کی کوشش کرتی ہے علم و ثقافت تاریخی واقعات کے تعین اور ان کی اصلاح سے متعلق ہے۔ بہت ممکن ہے کہ دونوں کا موضوع بحث ایک ہو مگر ان کا زاویہ نگاہ مختلف ہے۔

جہاں تک "پیش گوئی کے ثبوت" اور مبادیات اسلامی فقہ" کا تعلق ہے، یہ غیر استدلالی علوم ہیں۔ کیونکہ ان کا منبع اور سرچشمہ استدلال نہیں بلکہ وحی ہے۔

آخر میں ابن خلدون علم ثقافت کو "مقبول حکیمانہ اقوال" سے ممیز کرتا ہے اس کے خیال میں یہ عقل مند لوگوں کی ایسی حکایات اور روایات پر مشتمل جن کی نوعیت عمومی اور لطیفہ دار ہے۔ یہ خطیبانہ طرز میں تحریر کئے گئے تھے اور بادشاہوں وغیرہ کے استعمال میں آتے تھے۔ علم ثقافت اور ان میں فرق یہ ہے کہ مقبول حکیمانہ اقوال کو حقیقی سائنس کا درجہ نہیں دیا جا سکتا۔ کیونکہ یہ کوئی مخصوص موضوع بحث نہیں رکھتے۔ یہ مبہم اور مخفی حیثیت کے حامل ہیں۔ یہ علم حکایات معنویت کی تشریح نہیں کر پاتا۔ واقعات کی گہرائی تک پہنچنے کی کوشش نہیں کرتا اور نہ ہی ان کے اسباب بیان کرتا ہے۔ اس کے برعکس علم ثقافت تمام انسانی اداروں کا مطالعہ کرتا ہے۔ ان کی نوعیت، ابتداء اور اسباب کا یہ نظر عمیق مشاہدہ کرتا ہے۔

فلسفہ تاریخ

ابن خلدون کا ایک اہم کارنامہ فلسفہ تاریخ کی تشکیل ہے۔ اس سے پیشتر تاریخ کو محض واقعات کا بیان سمجھا جاتا تھا۔ مختلف واقعات کے درمیان کوئی تعلق نہ قائم کیا جاتا تھا بلکہ وہ صرف ایک بیانی حیثیت رکھتی تھی۔ اس کے ساتھ ساتھ تاریخ کو واقعات و حادثات کی ایک ایسی دستاویز یا قلم بندی سمجھا جاتا تھا جن کا اندراج اتفاقی طور پر کیا جاتا اور غیر حقیقی واقعات کے مابین کوئی امتیاز نمایاں نہ کیا جاتا تھا۔

اس ضمن میں ابن خلدون دوسرے تاریخ دانوں کے مقابلے میں ایک اہم اور نمایاں حیثیت کا مالک ہے کیونکہ وہ تاریخ کو محض ایک روایت یا قصہ کہانی تصور نہیں کرتا بلکہ ایک سائنس کی حیثیت دیتا ہے۔ اس کے کہنے کے مطابق ہم ایسی صورت میں لغزشوں اور غلطیوں کا شکار ہونے سے محفوظ رہ سکتے ہیں جبکہ ہم تاریخی حقائق کے عمیق مشاہدہ اور تجزیہ کریں اور حقیقت و سچائی کا کھوج لگائیں۔

"تاریخ کے ذریعے ہم آباؤ اجداد کے طریقوں، سابقہ زمانہ کی اخلاقی حالت، پیغمبروں کی تعلیمات اور ریاست و حکمت عملی کا صحیح اندازہ لگا سکتے ہیں۔ اس کا فائدہ یہ ہوگا کہ ہم تمام جمع شدہ حقائق کی روشنی میں اپنے لئے بہترین زرہ کا انتخاب کر سکیں گے۔

ابن خلدون کے کہنے کے مطابق تاریخ اسی وقت معنی خیز ہو سکتی ہے۔ جبکہ ہم سچائی کی جڑ تک پہنچنے کی کوشش کریں موجود اشیاء کی علت و اسباب کی وضاحت کریں اور تاریخی واقعات کے پیچھے کارفرما مناظر کا عمیق مطالعہ کریں۔

وہ اپنی کتاب تاریخ العبر کی تصنیف کے وقت اس باب سے بخوبی آگاہ تھا کہ اس سے قبل کسی مورخ نے تاریخ کی خطیبانہ مطالعہ کی کوشش نہیں کی۔

وہ سب سے پہلے تاریخ کی بیرونی اور اندرونی معنی کے درمیان فرق واضح کرتا ہے۔ بیرونی بہت مخصوص جگہوں اور اوقات میں پیش آنے والے واقعات سے متعلقہ جمع شدہ معلومات کی نمائندگی کرتی ہے جبکہ تاریخ کے اندرونی معنی سے مراد واقعات کی ابتداء، وجوہات کی چھان بین اور استدلالی تحقیق ہے۔ اسے ایک سائنسی جدوجہد کہنا چاہیئے۔

ابن خلدون ان مورخین کے درمیان بھی فرق واضح کرتا ہے جو اس ضمن میں ماہر اور عالم کہلاتے ہیں جنہیں وہ اکثر متطفلین "مقلدین اور اصحاب الاختصار" میں تقسیم کرتا ہے۔ اور اس کے ساتھ ساتھ وہ "تنقیدی نقطۂ نظر" اور نقل کے درمیان خط امتیاز بھی کھینچتا ہے۔ اس کے خیال میں ناقدانہ رجحان وہ ہے جو واقعات کی ابتداء، نوعیت اور وجوہات کی تہ تک پہنچتا ہے اور واقعات کا مطالعہ اور تجزیہ ان کے عمومی اور خصوصی

مستقبل ـــــ اور تغیر پذیری کی بنا پر کرتا ہے اس کے برعکس غیر تنقیدی نقطۂ نظر وہ ہے جو محض معلومات و اطلاعات کے اکٹھا کرنے پر زور دے۔ واقعات کی ابتدا، نوعیت اور اسباب سے کوئی تعلق نہ رکھے۔

ابن خلدون کے نزدیک کتاب العبر وہ تصنیف ہے جو نہ صرف تاریخ کے بیرونی پہلو میں دلچسپی لیتی ہے بلکہ اس کے اندرونی پہلو پر بھی توجہ مبذول کرتی ہے اور یہ اسی بناء پر کہ ابن خلدون تنقیدی رجحان یا نقطۂ نظر کی ضرورت و اہمیت کا پورا شعور رکھتا ہے۔ اور تاریخی واقعات کے متعلق معلومات حاصل کرنے میں تنقیدی طریقہ استعمال میں لاتا ہے۔

دوسرے مورخین کے برعکس یہ کتاب تاریخی واقعات کی صحیح نوعیت، ان کے اسباب کو کھول کر بیان کرنے اور باضابطگی سے رقم کرنے پر زور دیتی ہے۔

اس کے خیال میں تاریخی واقعات کا نقل کر دینا تمام مغالطوں اور اوہام کا باعث ہوتا ہے۔ اس کے برعکس تنقیدی نقطۂ نظر کا تعلق اصولوں، قواعد، ثقافت کی نوعیت اور مختلف حالات کے موازنہ سے ہے۔

اس کے کہنے کے مطابق اگر تاریخ کے اصولوں اور طریق کار کو نظر انداز کر دیا جائے تو تاریخی واقعات کے بیان میں غلطیاں سرزد ہوتی ہیں اور اگر ان اصولوں سے واقفیت حاصل ہو تو یہ غلطیاں نہ صرف مورخ کی گرفت میں آتی ہیں بلکہ وہ ان کی اصلاح بھی کر سکتا ہے۔

اس ضمن میں وہ مختلف مثالیں دیتا ہے جن میں مورخین نے واقعات کی تشریح میں غلطیاں کیں۔ ایک مورخ کے لئے ضروری ہے کہ وہ تاریخ کے مستقل پہلو پر نظر رکھے یعنی انسان اور معاشرہ کی فطرت و نوعیت سے بخوبی واقف ہو۔ تاریخی واقعات کی قلم بندی کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ ان کی نوعیت کے بارے میں معلومات صحیح ہوں اور ان اطلاعات کی بنیاد پر ان واقعات کا مستقل طور پر تجزیہ کیا جاتا رہا ہے تاکہ جو معلومات صحیح ہوں انہیں قبول کر لیا جائے اور باقی کو رد کر دیا جائے

تاریخی واقعات کی قلم بندی میں غلطیوں کے اسباب پر روشنی ڈالتے ہوئے وہ تدریجی تغیر و تبدل کا ذکر بھی کرتا ہے جو انسانی تنوع کی شکل میں رونما ہوتا ہے۔

ابن خلدون تاریخ کی تعریف کرتے ہوئے کہتا ہے "تاریخ درحقیقت انسانی معاشرہ کے بارے میں معلومات کا نام ہے جسے دنیا کی ثقافت کہا جا سکتا ہے"۔

اس کے کہنے کے مطابق تاریخ اصلی واقعات کے بیان سے متعلق ہے۔ تاریخی بیانات کی حیثیت حکایات کی سی نہیں ہے بلکہ واقعات کے بارے میں مثبت یا منفی بیانات کی سی ہے۔ یہ بیانات صحیح بھی ہو سکتے ہیں۔ اور غلط بھی لہٰذا ان پر تنقید و تبصرہ کرتے وقت یہ دیکھنا چاہیئے کہ آیا بیان کردہ بیانات درحقیقت پیش بھی آتے

ہیں یا نہیں؟ یہ بات بنیادی اہمیت کی حامل ہے۔ کیونکہ اگر اس مرحلہ پر ہم یہ معلوم کرنے میں کامیاب رہتے ہیں کہ یہ واقعات سرے سے پیش نہیں آئے تو پھر ان کی سند تلاش کرنے یا عاملوں پر تنقید کرنے کی ضرورت ہی نہیں رہتی۔

تاریخ کو دو مددگار علوم کی ضرورت ہے۔ اول ثقافت کے علم کی جو تاریخی واقعات کی نوعیت سے بحث کرتا ہے۔ اور دوم سند یا ماخذ پر تنقید کی جس کے ذریعہ تاریخی واقعات قلم بند کرنے والوں کی قابلیت مستعدی، معلومات اور محرکات وغیرہ کا تجزیہ کیا جاتا ہے۔

تاریخی واقعات میں تسلسل

ابن خلدون کے خیال میں اگر تمام ادوار کا مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ان تمام زبانوں کی تاریخ نشوونما میں بڑا قریبی تعلق پایا جاتا ہے۔ یہ سوچنا کہ تاریخ کے مختلف دور ایک دوسرے سے جدا ہیں۔ غلط ہوگا کیونکہ اگر ہم تاریخ کے مختلف ادوار کا علیحدہ علیحدہ مطالعہ کریں۔ تو ہرگز بھی صحیح نتیجہ پر نہیں پہنچ سکتے۔ تاریخی واقعات ایک دوسرے سے رابطہ تعلق رکھتے ہیں۔

اس کے کہنے کے مطابق ماضی حال اور مستقبل ایک مثلث کے تینوں زاویوں کی مانند ہیں۔ اگر ہم کسی ایک گوشہ کو ہٹا دیں۔ تو بندسہ شکل بھی اپنی اہمیت کھو بیٹھے گی۔

وہ معاشرہ کی نشوونما کا مطالعہ کرتے ہوئے ماضی کو حال سے مشابہ قرار دیتا ہے۔ اس کے کہنے کے مطابق ماضی اس طرح حال سے مشابہ ہے جیسے کہ پانی پانی سے مشابہت رکھتا ہے۔

انسانی معاشرے پر آب و ہوا کے اثرات

ابن خلدون نے انسانی عادات اور معاشرہ پر آب و ہوا کے اثرات سے بحث کی اس سے پیشتر ارسطو اور دوسرے مفکرین بھی اس موضوع پر اظہار خیال کر چکے ہیں اور بعد کے مفکرین نے بھی اسے اپنی توجہ کا مرکز قرار دیا۔

اس کے کہنے کے مطابق معتدل علاقہ کے رہنے والے لوگوں نے سائنس اور آرٹ کی ترویج و ترقی میں سب سے زیادہ حصہ لیا ہے۔ اسی طرح مشہور شخصیتوں نے بھی انہی اطراف میں جنم لیا در اصل زیادہ تر آبادی پان کے کھلے ہوئے سطح زمین کے وسطی حصہ پر آباد ہے۔ کیونکہ جنوب میں سردی و گرمی ایک دوسرے سے بڑھ چڑھ کر ہیں۔ تو لامحالہ دونوں طرف سے وسط کی طرف جتنا آگے بڑھیں گے اسی قدر سردی اور گرمی کی شدت سے نجات ملے گی اور معتدل موسم ملے گا۔

[illegible]

[illegible] اخلاقی اعتبار سے بلند اور ذہانت کے باب میں ممتاز ہوتے ہیں۔ ان کی اولاد کو شجاعت ورثے میں ملتی ہے۔ اس طرح ان علاقوں کے باشندے [illegible] اخلاقی اور علمی [illegible] میں ممتاز ہیں۔ [illegible] ان کے لوگ [illegible] میں [illegible] ہوتے ہیں۔ [illegible] اخلاقی [illegible] ہوتی ہوں۔

معتدل علاقوں کے لوگ [illegible] سخت و توانا، مضبوط، اخلاقی اعتبار سے بلند اور ذہانت کے باب میں ممتاز ہوتے ہیں۔ ان کی پوشاک، غذا اور عمارتوں میں اعتدال کا پہلو غالب ہوتا ہے۔ لفیس پتھروں سے بلند عمارتیں بناتے ہیں۔ طرح طرح کے نقش و نگار سے انہیں آراستہ و پیراستہ کرتے ہیں۔ نئے نئے آلات و اشیاء استعمال کی طرف اپنی توجہ مبذول کرتے ہیں۔ یہاں لوہے اور سونے چاندی وغیرہ کی کانیں پائی جاتی ہیں۔

شام، حجاز، یمن، عراق، ہند، چین، سندھ، اندلس اور یونان کے آس پاس ایسی قومیں ملتی ہیں جو معتدل کہلاتی ہیں۔ اس لئے عراق و شام تمام اطراف سے وسط میں ہونے کے سبب تمام قوموں سے زیادہ معتدل ہیں۔

اس کے برعکس وہ علاقے جہاں پر انتہائی شدید قسم کی آب و ہوا پائی جاتی ہے وہ تہذیب و ثقافت عادات و اطوار وغیرہ کے اعتبار سے بہت کم تر ہوتے ہیں نہ صرف یہ بلکہ ان کی عقل اور سوجھ بوجھ پر بھی ان علاقوں کا اثر پڑتا ہے۔ بالفاظ دیگر یہ علاقے اعتدال سے خارج ہوتے ہیں ان کے باشندے مٹی اور پتھر کے گھر بناتے ہیں۔ ان کی غذا جوار باجرہ اور گھاس پات ہیں۔ ان کے پوشاک درخت کے پتوں یا کھالوں کی ہوتی ہے۔ یہ تجارتی تعلقات میں سونے چاندی کے علاوہ لوہا اور کھالیں استعمال کرتے ہیں۔ ان کے اخلاق و عادات حیوانات سے قریب تر ہوتے ہیں۔ ایسے علاقے ہیں جن میں شدید گرمی پڑتی ہو وہاں کے باشندوں کے رنگ سیاہ پڑ جاتے ہیں۔

آب و ہوا کا اثر انسانی اخلاق پر بھی پڑتا ہے۔ چنانچہ سوڈانی عموماً سبک اور عقل سے بیگانہ ہوتے ہیں۔ اس کے برعکس مغرب میں فارس کے باشندوں کو دیکھئے تو وہ بلند اور سرد مقام پر رہنے کے سبب عاقبت اندیشی، دور اندیشی اور صحیح و بچار کا مظاہرہ کرتے ہیں۔

مختصراً گرم علاقوں کے رہنے والے باشندے ثقافت، عادات و اطوار اور عام فہمی کے اعتبار سے معتدل علاقے کے باشندوں سے کہیں کمتر ہوتے ہیں اور کاہل بھی جبکہ معتدل آب و ہوا لوگوں کو مضبوط تندرست و توانا، خوبصورت، ذہین اور شستہ بناتی ہے۔

قوموں کا عروج و زوال

ابن خلدون کے خیال میں قومیں انتباہ، نشوونما، عروج اور زوال کے ادوار سے گزرتی ہیں۔ یہ ایک طرح کا چکر ہے جو ہمیشہ جاری رہتا ہے۔ اس کے کہنے کے مطابق قبائل جب تک بدوی دور یا حالت میں رہتے ہیں وہ اپنی منفرد خصوصیات برقرار رکھتے ہیں یہ وہ خصوصیات ہیں جو انہیں دوسرے قبائل سے ممتاز کرتی ہیں وہ محنت کے عادی ہوتے ہیں کٹھن زندگی گزارتے ہیں اور بے مثال شجاعت و بہادری کا مظاہرہ کرتے ہیں۔

ان قبائل میں یکجہتی اور استحکام اس حد تک پایا جاتا ہے۔ کہ تمام لوگ ان سے خائف رہتے ہیں یہ اپنی ان خصوصیات کی بناء پر دوسرے لوگوں پر حاوی رہنے کے قابل رہتے ہیں۔ لیکن یہ صورت حال ہمیشہ برقرار نہیں رہتی۔ بلکہ جاہ و مرتبہ، طاقت اور آرام و آرائش کی بدولت وہ بدوی حالت سے نکل کر ایک ایسے دور میں داخل ہوتے ہیں۔ جہاں سوائے ستانے، وقت ضائع کرنے اور کاہلی کے انہیں اور کوئی کام نہیں ہوتا گویا ایک ٹھہراؤ پیدا ہو جاتا ہے۔

یہ محنت و مشقت سے کنارہ کش ہو جاتے ہیں۔ اس کے برعکس عیش و عشرت، تن آسانی اور آرام طلبی کے عادی ہو جاتے ہیں۔ اس کا نتیجہ اس شکل میں ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے اتحاد، استحکام اور یکجہتی میں کمی واقع ہو جاتی ہے۔ اس سے پیشتر جو مضبوط بندھن انہیں ایک رشتہ میں جکڑے ہوئے تھے وہ آہستہ آہستہ ڈھیلے پڑتے جاتے ہیں۔ تعیش انہیں کسی کام کا نہیں رکھتا۔ یہ ریاست پر ایک بوجھ بن جاتے ہیں۔ اس سے قبل یہ ریاست کے دفاع کے لئے ہر وقت تیار رہتے تھے، اور طاقت و اقتدار کی بناء پر کوئی ان کی جانب نظر اٹھانے کی ہمت نہ رکھتا تھا مگر اب اگر کوئی حملہ آور نمودار ہو تو یہ اس قابل بھی نہیں ہوتے کہ اسے پیچھے دھکیل سکیں۔ لہٰذا مجبوراً انہیں دوسروں کی مدد حاصل کرنی پڑتی ہے تاکہ ریاست کا دفاع کیا جا سکے۔

اسی طرح ایک قوم جو ایک دور میں اپنے رعب و دبدبہ کی بدولت دوسروں کے لئے خوف و دہشت کا باعث ہوتی تھی، اب پاس پڑوس کی کسی ایک طاقت کا شکار ہو جاتی ہے اور وہ قوم جو تہذیب کے عروج پر پہنچ چکی تھی، روبہ تنزل ہوتی ہے۔

ابن خلدون قوموں کے عروج کی مدت کا بھی تعین کرتا ہے۔ اس کے نزدیک یہ عظمت چار پشتوں یا نسلوں تک چلتی ہے۔ یہ مدت ایک سو بیس (۱۲۰) سال ہے۔ اس کے بعد زوال لازمی ہے۔

اس کے کہنے کے مطابق ریاست نہ صرف وقت کے اعتبار سے کچھ حدود رکھتی ہے [illegible]

سے بھی۔ یعنی ریاست ان حدود سے آگے نہیں بڑھ سکتی۔ اس کے خیال میں ایک ریاست کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے احکامات کی پابندی کرائے۔ محصولات وصول کرے اور ان لوگوں کو سخت سے سخت سزا دے جو اس کے قوانین کی خلاف ورزی کرتے ہیں۔

(Solidarity) (Preconception)

عصبیت ابن خلدون کا ایک اہم کارنامہ "عصبیت" کا تصور ہے۔ جس کے لئے انگریزی میں (solidarity) کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے جو استحکام کے معنوں میں لیا جاتا ہے۔ ابن خلدون کے نزدیک عصبیت کے معنی وحدت کے جذبات، یعنی ایک ذات ہونا، اہم آہنگی اور اتحاد۔ عصبیت کا ماخذ خاندان اور قبیلہ ہے۔ ہر فرد فطری طور پر یہ خواہش رکھتا ہے کہ وہ اپنے قریبی رشتہ دار کے لئے ہمدردی کے جذبات کا اظہار کرے۔ یہ جذبہ سماجی گروہ کا مرکز قرار دیا جاتا ہے۔

(2) عصبیت پر خاندان اور قبیلہ میں پائی جاتی ہے۔ ریاست اور مذہب کی بنیاد بھی اسی پر ہے۔ قدیم گروہ اور قبائل اسی کی بنیاد پر حکومتیں قائم کرتے تھے جنہوں نے آگے چل کر اس قدر وسعت اختیار کی کہ ریاست میں تبدیل ہو گئے۔

(3) عصبیت کی بنیاد پر کچھ افراد مشترک رشتوں میں منسلک ہو کر اپنے آپ کو گروہ کی شکل میں منظم کرتے ہیں جو اپنی یکتائی اور وحدت کے لئے مثالی حیثیت رکھتے ہیں۔

ابن خلدون کے خیال میں معاشرہ میں لوگ ایک دوسرے کی ضرورت محسوس کرتے ہیں کیونکہ فطری طور پر کوئی شخص بھی اس قابل نہیں کہ تنہا زندہ رہ سکے یا اپنی تمام ضروریات کو پورا کر سکے۔ اگر انسان اپنے ساتھیوں کے ساتھ تعاون نہیں کرتا وہ ایسے اوزار و آلات وضع نہیں کر سکتا۔ جو اس کے لئے ناگزیر ہیں۔ تعاون کے ذریعہ ہی وہ غذا اور ہتھیار حاصل کرتا ہے اور انسانی نسل کی بقاء کا ضامن ہوتا ہے۔

(4) اس کے نزدیک انسانوں کا اجتماع ایک ناگزیر شے ہے لیکن جوں ہی انسان مل کر رہنا شروع کرتے اور روزمرہ کے مسائل کا حل تلاش کرتے ہیں۔ اس بات کی ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ انہیں جھگڑوں اور اختلافات سے دور رکھا جائے کیونکہ انسان میں جارحانہ جذبات اور حیوانی میلانات پائے جاتے ہیں۔ اس لئے یہ لازم ہو جاتا ہے کہ کوئی ایسا اقتدار قائم کیا جائے جو ان پر بندش عائد کر سکے اور انہیں اختلافات سے باز رکھ سکے۔ اس لئے ریاست وجود میں آتی ہے جس میں کسی ایک شخص کو مقتدر اعلیٰ تسلیم کیا جاتا ہے (5) تاہم ریاست کی بنیاد بھی عصبیت ہی پر ہے ریاست اسی گروہ کے توسط سے قائم ہو سکتی ہے جو عصبیت کے معاملہ میں سب سے زیادہ مضبوط ہو۔

(6) بدوی یا قدیم گروہوں میں سب سے زیادہ عصبیت پائی جاتی ہے کیونکہ اول تو یہ لوگ ایک

دوسرے سے خونی طور پر منسلک ہوتے ہیں۔ دوم بیرونی خطرات سے بچاؤ کے لئے متحد ہو جاتے ہیں اور گروہی استحکام میں اضافہ کا باعث ہوتے ہیں۔

(7) مشترک آباؤ اجداد وہ اہم عناصر ہیں جو افراد میں عصبیت کے جذبات کو فروغ دیتے ہیں۔ لیکن آباؤ اجداد کا مشترک ہونا بعد میں اتنی اہمیت کا حامل نہیں رہتا بلکہ مشترک مفادات اور تجربات وہ مضبوط قوتیں قرار پاتی ہیں۔ جو افراد کو اٹوٹ رشتوں میں منسلک کرتی ہیں۔ اس لئے دوسرے لوگوں کو بھی گروہ میں شامل کر لیا جاتا ہے۔

(8) ابن خلدون کے خیال میں مذہب وہ عظیم قوت ہے جو گروہوں کی اندرونی شورشوں اور خامیوں کو دور کرتی ہے۔ ان کی عصبیت میں اضافہ کا باعث ہوتی اور انہیں عصبیت کبریٰ سے نوازتی ہے۔ مذہب ایسے ہی لوگوں میں ظاہر ہوتا ہے جو مضبوط عصبیت کے حامل ہوں۔ یہ اختلافات کو ختم کر کے نئی وفاداریوں کو وجود میں لاتا ہے اور قانون و مذہبی بزرگوں میں مطلق عقیدہ اور ان کی اطاعت فرض قرار دیتا ہے۔

(9) خونی رشتوں اور دنیاوی خواہشات پر مبنی عصبیت کے مقابلہ میں ایسی عصبیت جس کی بنیاد مذہب پر ہو کہیں اعلیٰ اور برتر ہے۔ کیونکہ یہ دنیاوی مقاصد کے حصول کی خواہشات سے سے پیدا ہونے والی مسابقت اور مسدود رقابت کو ختم کر دیتا ہے۔ لوگوں کو غیر اخلاقی اور غیر منصفانہ سرگرمیوں سے باز رکھتا ہے۔

(10) ابن خلدون کے کہنے کے مطابق عصبیت ہی وہ جذبہ ہے جو کسی گروہ کے افراد میں یکسانیت اور ہم آہنگی پیدا کرتا ہے۔ اس کی بدولت کوئی چھوٹا گروہ یا قبیلہ بڑے گروہ پر غالب آ جاتا ہے۔ شہروں پر قبضہ کر جاتا ہے یا نئے شہر بساتا ہے اور ایک مہذب ثقافت کے دور میں قدم رکھتا ہے۔ بدوؤں میں حضری لوگوں کی نسبت زیادہ عصبیت پائی جاتی ہے۔

حکومت کے پہلے دور یعنی پہلے چالیس سال میں عصبیت اپنے عروج پر ہوتی ہے اسی لئے حکومت اپنا اقتدار قائم کرنے میں کامیاب رہی ہے۔ لیکن دوسرے دور میں عصبیت ختم ہونے لگتی ہے۔ لوگ عیش و عشرت میں پڑ جاتے ہیں، آسائش و آرام کو محنت و جفاکشی پر ترجیح دیتے ہیں۔ ان میں اقتدار حاصل کرنے کا جذبہ ختم ہو جاتا ہے۔ اس دور میں عصبیت کا نام و نشان نہیں رہتا۔

ابن خلدون عصبیت کی تعریف میں کہتا ہے :-

"عصبیت سے قوت مدافعت پیدا ہوتی ہے، دشمن سے مقابلہ کی ہمت پیدا ہوتی ہے یہ اپنی حفاظت کے طریقے سکھاتی ہے عصبیت سے حصول مدعا کی راہیں کھل جاتی ہیں۔ جس قوم سے عصبیت چلی جاتی ہے وہ قوم کمزور پڑ جاتی ہے۔

(۱۱) مختصر عصبیت قوم کی طاقت کا منبع اور مرجع ہے۔ یہ وہ قوت ہے جو قبیلہ کے ہر فرد کو قبیلہ سے مضبوطی کے ساتھ منسلک کرتی ہے۔ لیکن جب کوئی قبیلہ سکونت اختیار کر لیتا ہے تو عیشات میں پڑ جاتا ہے۔ محنت و مشقت سے کترنے لگتا ہے تو عصبیت کمزور پڑنے لگتی ہے۔ یہاں تک کہ دوسرے قبیلے یا گروہ موقع پاکر اس پر غالب آجاتے ہیں۔

حکومت کی اقسام

ابن خلدون کا فکر یہ ہے کہ بادشاہ کی قوت کا انحصار عصبیت پر ہوتا ہے کیونکہ اسی کے ذریعہ وہ ملک کی حفاظت و دفاع کرتا ہے۔ بادشاہ کے اندر عصبیت کامل کا ہونا بہت ضروری ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ کسی سے مغلوب نہ ہو، کسی کے زیر نہ آئے لیکن بعض اوقات ایسی عصبیت کے مالک بادشاہ سے بھی زیادہ کامل عصبیت کا مالک پیدا ہو جاتا ہے پھر دونوں کی تکرار، کشمکش شروع ہو جاتی ہے اس لئے بادشاہ کی عصبیت اس پر غالب نہیں آتی جس کی وجہ سے دو نظام حکومت پیدا ہوتے ہیں۔ ان میں ایک نظام تو دنیاوی نظام ہے اور دوسرا نظام جس کی بنیاد شرع اور دین پر ہوتی ہے۔

کیونکہ دنیاوی میں جو طبقہ برسر اقتدار ہوتا ہے وہ قانون سازی کرتا ہے اس کو ہم عقلی نظام کہتے ہیں یہ اسی وقت تک ہی موجود رہ سکتا ہے جب تک قوم کے سربرآوردہ لوگوں کو عوام کا اعتماد حاصل ہوتا ہے لیکن جس وقت وہ عوام کا اعتماد کھو دیتے ہیں تو نظام حکومت درہم برہم ہونا شروع ہو جاتا ہے۔ اس پہلی نظام مملکت کو بادشاہت کہتے ہیں یہ نظام سیاست طبعی بھی ہوتا ہے لیکن ابن خلدون اس نظام میں نقص نکالتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس کا سربراہ اکیلا ہی پوری قوم کو ظلم و ستم اور مشکلات سے بچاتا ہے لیکن جب بادشاہ پر کوئی ظلم ہو تو اسے بچانے والا کوئی نہیں ہوتا۔ اس پر رحم کھانے والا اور اس سے ہمدردی کرنے والا بھی کوئی نہیں ہوتا۔

اس نظام میں دوسرا بڑا نقص یہ کہ برسر اقتدار کا دستور خود بنایا ہوا ہوتا ہے اور پھر اس میں آئے دن تبدیلیاں کرتا رہتا ہے۔ اس کے علاوہ فیاضی، رحم دلی اور انصاف بادشاہ کے اوصاف ہیں۔ چالاک لوگوں میں ذہانت زیادہ ہوتی ہے لیکن اس میں محبت و اخوت نہیں ہوتی۔ جو ان کے لئے نقصان دہ ہوتی ہے جس کی وجہ سے وہ کبھی بھی کامیاب بادشاہ نہیں بن سکتے۔

دوسرا نظام جو دینوی اور شرعی اصولوں پر استوار ہوتا ہے اور اوامر و نواہی پر اس کی تعمیر ہوتی ہے اسی وجہ سے اس نظام میں دنیاوی اصولوں کی ترقی کے ساتھ ساتھ روحانیت اور دینی کی ترقی بھی مقصود ہوتی ہے۔

عاقبت، ایسے نظام میں قانون [illegible] سیاست دینی کا نام دیا ہے اسی لئے [illegible]

خلافت اور اوصاف خلافت

خلافت میں خلیفہ کا مطلب خدا کا نائب [illegible] کی حیثیت دی جاتی ہے لیکن ابن خلدون اسے تسلیم نہیں کرتے۔ وہ [illegible] نائب ہے۔ انہوں نے کہا ہے کہ نائب ہمیشہ ایسے شخص کا [illegible] کے موجود ہونے سے کوئی انکار کر سکتا ہے۔ اس لئے [illegible] عہدہ خلافت پر متمکن ہوئے تو لوگوں نے آپ کو خلیفۃ اللہ کہا [illegible] اور فرمایا:

"میں خلیفۃ الرسول (صلے اللہ علیہ وسلم) ہوں"۔

ابن خلدون خلیفہ کے انتخاب کے سلسلے میں کہتے ہیں کہ خلیفہ [illegible] میں عوام کو کوئی حق حاصل نہیں کہ وہ اپنی رائے دیں۔ بلکہ عوام [illegible] پھر خلیفہ جس شخص کو بھی [illegible] کوئی شرط نہیں ہے کہ خلیفہ کسی خاص قبیلے سے ہی ہو۔ بلکہ کسی بھی قبیلے [illegible] مقصد تو صرف نفاذ اسلام اور احکام خداوندی ہے۔ [illegible] کے لئے ہی مخصوص کی گئی تھی۔ اس وقت ایک خاص وجہ تھی [illegible] طاقت ور اور مضبوط تھا کیونکہ اسلام سب کو ساتھ لے کر چلتا ہے [illegible] خلافت کی جانشینی کے سلسلے میں ابن خلدون خلافت راشدہ کے [illegible] ابوبکر صدیق نے حضرت عمر فاروق کو جانشین مقرر کیا [illegible] کسی کو بھی خلافت کے لئے مقرر کریں [illegible] نے کوئی [illegible] ابن خلدون تو یہاں تک کہتے ہیں کہ [illegible] کا [illegible] ایک ایسے شخص کے [illegible] ابن خلدون کے نزدیک [illegible]

یہاں کہتا ہے کہ اگر وقت کا تقاضہ ہو تو خلیفہ کو اپنے بیٹے کو جانشین نامزد کرنے میں دیر نہیں کرنی چاہیئے۔ ابن خلدون کے مطابق خلیفہ چار صفات کا ہونا ضروری ہے۔

۱۔ اعضاء و حواس کی سلامتی ۲۔ کفایت

۳۔ علم ۴۔ عدل

ابن خلدون کہتا ہے کہ اگر خلیفہ کے حواس ہی درست نہیں ہیں تو وہ اپنے فرائض فرائض کو اچھی طرح انجام نہیں دے سکے گا بلکہ وہ بہادر ہو، دشمن کا دلیری سے مقابلہ کرے اور عوام اس کا احترام کریں۔

دوسرے نمبر پر خلیفہ کو عادل ہونا چاہیئے کیونکہ سلطنت کو انصاف سے چلانا اس کا اولین فرض ہے۔ شریعت اسلامی کا نافذ کرنا اور پھر تمام امت کو اس کے احترام پر آمادہ کرنا، تیسرے نمبر پر اس کے اندر کفایت بھی ہونی چاہیئے تاکہ اس کے اندر مادی اور روحانی طاقت ہو جو تمام امت کو اس پر آمادہ کرے۔ چوتھے نمبر پر خلیفہ کا عالم ہونا بہت ہی ضروری ہے۔

جب خلیفہ مقرر ہو جائے تو پھر اگر اس میں کوئی بھی شرط نہ پائی جاتی ہو تو عوام کیا اس خلیفہ کو معزول کرنے کا حق رکھتے ہیں۔ بلکہ اسے ہی عہدہ خلافت پر جلوہ افروز ہونے کا کوئی حق نہیں۔ ابن خلدون نے اس کا ذکر کہیں نہیں کیا۔ تاہم ابن خلدون نے ایک سے زیادہ خلیفہ کے انتخاب کو غلط قرار دیا ہے اس کی اطاعت کرنا بھی پوری ریاست پر فرض ہے لیکن پھر بھی خلدون پہلا اولین مفکر ہے جس نے انتخاب خلیفہ کے سلسلے میں ایک سے زائد خلفاء کے وجود کو تسلیم کیا ہے اس سے مملکت کی وسعت اور فوجی قوت میں گہرا تعلق ہے۔ ابن خلدون کا کہنا ہے کہ اگر مملکت وسیع ہوگی تو کاروبار مملکت بھی بڑھے گا۔ تو بہتر نظام کے لئے اگر ایک سے زائد خلفاء بھی کہوں تو کوئی مضائقہ نہیں۔

ابن خلدون کا خیال ہے کہ خلافت زیادہ عرصہ نہیں رہتی بلکہ ملوکیت ہو جاتی ہے۔ اگر لوگوں میں دین کا احترام ہو تو خلافت بھی قائم رہے گی مگر یہ احترام زیادہ دیر نہیں رہتا۔ تاہم ابن خلدون نے اس کی تعریف بہت کی ہے کیونکہ انسان کی دنیاوی اور دینی فلاح خلافت میں ہی ہے۔ لیکن وہ یہ بھی یاد دلاتے ہیں کہ حضور کریم صلے اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد خلافت صرف ایک صدی کا چوتھا حصہ کامیابی سے چل پائی لیکن پھر ملوکیت میں تبدیل ہو گئی۔ ابن خلدون اس بات پر زور دیتے ہیں کہ ملوکیت کو تو تسلیم کر لیا جائے لیکن خلافت کے قیام کے لئے کوشش کرتے رہنا چاہیئے۔

رعایا اور حاکم کے تعلقات

عوام اور حکمران کے تعلقات پر ابن خلدون نے تفصیل سے روشنی ڈالی ہے ان کا استدلال ہے کہ ملک کی ترقی کی راہ میں حکمران اور رعایا کے ناخوش گوار تعلقات بہت بڑی رکاوٹ ہوتی ہے۔ اگر عوام اور حکمران کے تعلقات بہتر اور خوش گوار ہوں گے تو ملک ترقی کی راہ پر تیز رفتاری سے گامزن ہوگا۔ اچھے تعلقات کے زمرے میں بادشاہ پر جو فرائض عائد ہوتے ہیں ان میں ایک رعایا کے مفاد کو مدنظر رکھنا بہت ضروری ہے کیونکہ عادلانہ نظم و نسق عوام کے لئے بہت اچھا ثابت ہوتا ہے۔ اگر بادشاہ انتظام مملکت کی بنیاد ہی ظلم و ستم پر رکھتا ہے تو صاف ظاہر ہے کہ بہت جلد وہ تباہی و بربادی کا منظر پیش کرے گا۔ بادشاہ کا اہم فرض ہے کہ وہ عوام کے حقوق کی حفاظت کرے ان کو روزگار مہیا کرے۔ ان کو بیرونی حملوں سے بچائے ان کے ساتھ عدل کرے، سب کے ساتھ مساوی سلوک کرے۔ یہ سب نشانیاں عمدہ طرز حکومت کی ہیں۔ اس کے علاوہ ابن خلدون سعی و کوشش کے دروازے ہر ایک کے لئے برابر طور پر کھلے رکھنے کی زبردست تاکید کرتا ہے۔

ابن خلدون کے نزدیک بادشاہ طاقت کے زور سے اپنے احکام کی پابندی تو عوام سے کروا سکتا ہے کیونکہ ایسا وہ جبر و تشدد سے کرے گا اور عوام اس کے خوف سے اس کے حکم کی تعمیل کریں گے۔ کیونکہ ظلم کا دائرہ بہت وسیع ہے ظلم و ستم کے زمرے میں صرف کسی کا مال بغیر رقم دیے چھین لینا نہیں بلکہ یہ بھی ظلم ہے کہ کسی سے بغیر استحقاق کے کسی کام کے کرنے کا مطالبہ کیا جائے یا پھر ایسا کام لیا جائے جو اسلامی شرح کی رو سے اس پر فرض نہ ہو۔ ایسے حالات اگر حکمران پیدا کر دے کہ لوگ اپنی چیزیں کم قیمت پر فروخت کرنا شروع کر دیں اور خدمت کا پورا معاوضہ یا صلہ نہ دے اور مفت میں کام لینا شروع کر دے تو یہ سب ظلم و ستم کے زمرے میں آتا ہے۔

حکمران جو بھی احکام یا قوانین ملک میں نافذ کرتا ہے عوام اس کو مجبوراً قبول کرتی ہے لیکن فرض سمجھ کر نہیں کیونکہ ان قوانین میں سختی اور عدل نہیں ہوتا۔ یہ سب ایسے حکمران کرتے ہیں جو جابر قسم کے ہوتے ہیں۔ لہٰذا ایسی مملکت میں بد اعتمادی پیدا ہونے سے عوام جلد ہی اور اندر اندر ہی اندر ایسے حکمران کے خلاف ہو جاتی ہے اور پھر جلد ہی وہ حکومت تباہی و بربادی کا منظر پیش کرتی ہے اور حکمران اپنا اقتدار چھوڑنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ اس کے برعکس اگر بادشاہ عوام کا مکمل طور پر ہر لحاظ سے خیر خواہ ہو تو عوام بھی سچے دل سے اس کے لئے دعا گو ہوتے ہیں اور حکومت مضبوط سے مضبوط تر ہوتی جاتی ہے۔

حکومت کے مدارج

حکومت کے مدارج کے سلسلے میں ابن خلدون کہتے ہیں کہ جس طرح انسان کی طبعی عمر ہوتی ہے اسی طرح حکومت کی بھی طبعی عمر ہوتی ہے اور حکومت کی طبعی عمر کو ابن خلدون تین پشتوں میں تقسیم کرتا ہے اور تحریر کرتا ہے کہ ہر ایک پشت کی عمر چالیس سال ہوتی ہے اور کل طبعی عمر ۱۲۰ سال ہوتی ہے اس طرح تین پشتوں کی الگ الگ عمر ۴۰، ۴۰، ۴۰ سال بنتی ہے۔ جفاکشی اور طاقت اس پشت کی ایک اہم خصوصیت ہے کیونکہ اس کی بنیاد عصبیت پر ہوتی ہے کیونکہ اس میں ملک کا نظم و نسق لوگوں کی مرضی کے مطابق اور ان کے صلاح و مشورے سے چلایا جاتا ہے۔ عوام ملکی امور میں اپنی رائے کا اظہار کر سکتے ہیں کیونکہ ایسا طرز حکومت اس پشت میں جمہوریت کی طرح ہوتا ہے۔ یہ ذکر پہلی پشت کا تھا جس کی عمر پہلے چالیس سال ہوتی ہے اور اب دوسری پشت کی طرف آتے ہیں اس کی طبعی عمر چالیس سال سے اسی سال تک ہوتی ہے۔ اس پشت میں عصبیت بالکل ختم ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اس عمر میں لوگ عیش و عشرت میں مبتلا ہو جاتے ہیں آرام کو تکلیف پر فوقیت دیتے ہیں۔ اس عمر میں اقتدار حاصل کرنے کا جذبہ معدوم ہوتا جاتا ہے۔ اس کے بعد تیسری پشت کا دور اسی سال سے ایک سو بیس سال تک ہوتا ہے اس پشت میں تنزلی اور بربادی کا دور دورہ شروع ہو جاتا ہے۔ لوگوں کی ضروریات زندگی اور ملک کی عزت و تکریم کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ محنت اور جفاکشی ایسے محسوس ہوتا ہے جس کا سوچنا صرف خوابوں تک ہی محدود ہو کر رہ جاتا ہے۔ اسی دور سے متعلق ابن خلدون کا کہنا ہے کہ اس پشت میں جب حکومت سیاسی، اخلاقی اور سماجی لحاظ سے پستی کی جانے لگتی ہے تو کوئی دوسری حکومت جو طاقت ور ہوتی ہے اپنا قبضہ جما لیتی ہے اور اپنا راج و سکہ چلا لیتی ہے۔ یہ تو حکومت کی پشتیں تھیں جن کی کل عمر ۱۲۰ سال ہے لیکن ابن خلدون نے اس کے ساتھ ساتھ حکومت کے پانچ مدارج پر بھی روشنی ڈالی ہے۔

۱۔ یہ وہ دور ہوتا ہے جس میں حاکم محنت اور جفاکشی کو اپنا شعار بنا لیتا ہے۔ ملک کے نظم و نسق کے سلسلے میں عوام سے مشورہ لینا اپنا فرض سمجھتا ہے۔ کمزور حکومتوں کو فتح کرتا ہے۔ اسی دور میں فتح اور کامرانی ایسے حاکم کے قدم چومتی ہے اور حاکم قوت و اقتدار کا مالک ہوتا ہے۔

۲۔ دوسرے دور میں ایک تو حکومت شخصی ہو جاتی ہے، حاکم خود مختار ہو جاتا ہے۔ ملکی امور میں کسی کا صلاح و مشورہ قبول نہیں کرتا، قومی سرمائے کا غلط استعمال کرتا ہے، عوام کی خواہشات کو نظر انداز کرتا ہے ہر بات میں اپنی ہی من مانی کرتا ہے۔

۳۔ اس دور میں بادشاہ کو فکر لاحق ہوتی ہے کہ وہ اپنا نام باقی رکھنے کے لئے کچھ کرے لہٰذا وہ تعمیرات

[illegible] دیوانہ کر دیتا ہے۔ وہ سوں کو [illegible] اور [illegible] کو [illegible] اس کے علاوہ حاکم کو اپنے اقتدار کی بھی فکر دامن گیر ہوتی [illegible] کرتا ہے۔

۴۔ اس دور میں بادشاہ کو اقتدار کی ہوس نہیں ہوتی [illegible] زیادہ تر عیش و آرام کرنے کا ہوتا ہے اور وہ صرف [illegible] خاص توجہ دیتا ہے۔ اس کی بلا سے ملک میں چاہے کچھ ہو۔

۵۔ یہ پانچویں دور آخری دور ہے جس میں طوائفوں کی خواہشات [illegible] بداعتمادی پیدا کر دیتا ہے جس کی وجہ سے حکومت کو زوال شروع ہو جاتا ہے [illegible] کر دیتے ہیں جس کی وجہ سے ملک کا رقبہ کمزور سے کمزور تر ہوتا جاتا ہے [illegible] عشرت پر خزانہ خالی کرتا جاتا ہے۔ عوام پر سے اس کا اعتماد اٹھ جاتا ہے [illegible] شوکت کا چراغ بجھتا ہوا محسوس ہوتا ہے۔ عوام ایسے بادشاہ سے دل برداشتہ ہو کر [illegible] دیتے ہیں۔ اس میں رعایا اور حاکم کے تعلقات بالکل ختم ہو کر رہ جاتے ہیں۔ کیونکہ حاکم خود [illegible] کی راہ آہستہ آہستہ ہموار کر لیتا ہے بالآخر یہ بجھتا ہوا چراغ گل ہی ہو جاتا ہے۔

معاشی مسائل

معاشی مسائل پر پہلے کسی مسلمان مفکر نے کوئی روشنی نہیں ڈالی [illegible] مسلمان مفکر ہے جسے معاشی مسائل پر بحث کرنے کا پہلا مسلمان مفکر [illegible] ان کا کہنا ہے کہ معاشی امور کا سیاسی حالات پر بہت زیادہ اثر پڑتا ہے۔ کیونکہ انتظام مملکت اور [illegible] مشنری کو چلانے کے لئے روپیہ کی ضرورت تو بہت پڑتی ہے جسے حکومت عوام پر ٹیکس لگا کر پورا کرتی ہے۔ ابن خلدون نے ایک بڑی پتے کی اور دلچسپ بات کہی ہے۔

"بادشاہ اور مملکت کرۂ ارض کے سب سے بڑے بازار ہیں"۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر بادشاہ روپیہ جمع کرتا ہے لیکن خرچ نہیں کرتا یا پھر بادشاہ کی مالی حالت کمزور ہے تو اس وقت بادشاہ کے کم سے کم دوست ہوں گے اور بازار بری طرح سے متاثر ہوگا۔ لہٰذا ابن خلدون کا کہنا ہے کہ بادشاہ اور عوام کے درمیان اچھے، بہتر اور خوش گوار تعلقات اس وقت ہی قائم ہو سکتے ہیں جب تک ایک متوازن بجٹ قائم نہیں ہوگا۔ اگر بجٹ متوازن ہوگا تو عوام اور حاکم کے تعلقات بھی اچھے اور بہتر ہوں گے۔ کیونکہ ہر آدمی کو یہ حق حاصل ہے کہ اس دنیا میں جو چیز بھی اللہ تعالیٰ نے پیدا کی ہے وہ ان چیزوں سے پورا پورا فائدہ اٹھائے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس دنیا میں جو چیزیں بنائی ہیں وہ سب کی ہیں۔

انسانوں کے فائدے کے لئے بنائی ہیں۔

ابن خلدون نے نہ صرف معاشی مسائل پر ہی توجہ دی بلکہ ہر شعبہ زندگی سے تعلق رکھنے والے مسئلے پر تفصیل سے بات کی ہے مثلاً سماجیات، تاریخ، معاشیات غرض ہر پہلو پر وضاحت سے روشنی ڈالی ہے۔ بلکہ ایسے نظریات انگریزی اور فرانسیسی مفکرین کے وہم وگمان میں نہیں آسکتے تھے۔ لیکن ابن خلدون کے افکار نے انگریزی اور فرانسیسی مفکرین کی اس راہ میں حائل دشواریوں کو دور کر دیا۔ یہی وجہ ہے کہ ابن خلدون نے ہر پہلو پر بحث کر کے اپنے لئے ایک الگ مقام حاصل کیا۔ اس کے علاوہ ابن خلدون نے کسب معاش کے ذرائع میں تجارت، زراعت، صنعت وحرفت کو شامل کیا۔ سب سے بڑا ذریعہ ابن خلدون زراعت کو قرار دیتا ہے۔ غلامی اور جنگ کو کسب معاش کے ذرائع میں شامل نہیں کرتا۔ غلامی کو وہ ایک لعنت اور انسان کی انا کے منافی سمجھتا ہے۔

ابن خلدون کے نزدیک سیاست سب سے بڑا علم ہے اور سیاست کو فقہ کلام اور اخلاق سے الگ کر دیا ہے۔

اقتدار اعلیٰ

ابن خلدون ریاست کی تنظیم کرنے کے بعد اقتدار اعلیٰ کو بہت ضروری سمجھتے ہیں۔ کیونکہ انسان کی فطرت جھگڑالو اور خون خوار قسم کی سی ہے۔ اسی وجہ سے ضروری ہے کہ اقتدار اعلیٰ کا وجود ضروری ہے۔ ہتھیار سے اقتدار اعلیٰ کا کام نہیں لیا جا سکتا کیونکہ ہر آدمی کے پاس اپنے دفاع کے لئے ہتھیار ہوتے ہیں جو ان کا مساویانہ استعمال کر سکتے ہیں۔ لہٰذا ضروری ہے کہ اقتدار اعلیٰ صرف ایک شخص کے ہاتھ میں ہو جو اپنی طاقت اور اقتدار کے ذریعہ لوگوں کو ایک دوسرے کے مفاد پر حملہ کرنے سے روک سکے یہی وجہ ہے کہ اقتدار اعلیٰ انسان کے وجود اور بقاء کے لئے بہت ضروری ہے۔

ابن خلدون مقتدر اعلیٰ کی خصوصیات کے بارے میں تذکرہ کرتا ہے کہ اسے زیادہ چالاک، ذہین اور عالم نہیں ہونا چاہیئے۔ کیونکہ ایسا شخص رعایا کی ہر بات میں خامیاں نکالتا ہے جس کی وجہ سے رعایا اور مقتدر اعلیٰ کے تعلقات پر برا اثر پڑتا ہے اگر مقتدر اعلیٰ میں یہ خوبیاں نہیں ہوں گی تو وہ عوام سے صلاح و مشورہ کے ساتھ ساتھ ان کی باتیں بے چون وچرا مان لیا کرے گا۔ اس سے عوام اس پر اعتماد کرے گی۔ جس کی وجہ سے وہ ملک کا نظام بہتر طور پر چلا سکے گا اور اس کا اقتدار مضبوط بھی ہوگا۔ ابن خلدون اپنے اس نظریے کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول سے ثابت کرتا ہے۔ نبی کریمؐ کا قول ہے کہ

سیروا علیٰ سیر اضعفکم

ترجمہ: "تم اپنے میں سے کمزور کی چال کو چلو"

ابن خلدون نے اسی قسم کی ایک مثال حضرت فاروقؓ کی دی اور کہا کہ حضرت عمر فاروقؓ نے زیاد بن ابیہ کو امامت سے برطرف کر دیا تو اس نے دربار میں حاضر ہو کر معزولی کی وجہ دریافت کی تو حضرت فاروقؓ نے فرمایا کہ،

کرھت ان اجعل فضل عقلک علی الناس

ترجمہ: "یعنی میں تمہاری ذہانت کا بوجھ لوگوں پر ڈالنا پسند نہیں کرتا"۔

تعلیم

تعلیم ایک ایسی چیز ہے جو چوری نہیں ہو سکتی بلکہ اس میں روز بروز اضافہ ہی ہوتا جاتا ہے اسی وجہ سے تعلیم کی افادیت اور اہمیت سے کوئی شخص بھی انکار نہیں کر سکتا۔ تعلیم کی اہمیت پر تقریباً تمام مفکرین نے ہی تفصیل سے روشنی ڈالی ہے لیکن ابن خلدون پہلا مسلم مفکر ہے جس نے تعلیم کا ایک انوکھا انداز اور طریقہ پیش کیا ہے جو کہ کچھ اس طرح ہے کہ انسانی فطرت کا تقاضا یہ ہے کہ وہ علوم وفنون کی طرف راغب ہو۔ فرد کو نہ صرف تعلیم حاصل کرنے کا حق حاصل ہے بلکہ یہ ایک ایسا اہم انسانی حق ہے کہ جس سے اس کو روکا نہیں جا سکتا۔ تعلیم حاصل کرنے کا جذبہ ہر شخص میں فطری طور پر موجود ہوتا ہے۔ لہٰذا ابن خلدون کہتے ہیں کہ جب تعلیم کو حاصل کرنا فطری ہے تو اس کے طریقے بھی فطری ہونے چاہئیں۔ کیونکہ انسان مل جل کر ایک دوسرے کے ساتھ رہتے ہیں اور غور وفکر کی مدد سے عمرانی زندگی کی بنیاد ڈالتے ہیں۔ اسی وجہ سے تعلیم کے مقاصد کی بنیاد تین حقائق پر مبنی ہے۔

۱۔ بقاء نسل
۲۔ عمرانی زندگی
۳۔ غور وفکر

ابن خلدون کا کہنا ہے کہ غور وفکر کی مدد سے انسان بقاء نسل کے انتظامات کرتا ہے۔ کیونکہ تعلیم کا اصل مقصد حقائق سے متعارف ہونا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو علم حاصل کرنے کے لئے حواس خمسہ عطا کئے ہیں تاکہ وہ اپنی زندگی کی راہ متعین کرے اور تعلیم کی مدد سے اپنا مقام بلند کرے۔ ابن خلدون تعلیم کو فرد کی زندگی کے لئے ضروری قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ زندہ رہنے کے لئے انسان کو کسی بھی چیز کی ضرورت ہوتی ہے۔ لہٰذا انسان کوئی فن سیکھ کر اپنی منزل متعین کر سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ابن خلدون سماجیات اور تاریخ کا موسس ہے ان کے مقابلے میں کسی بھی مغربی مفکر نے ایسا نظریہ پیش نہیں کیا۔

ابن خلدون کے بارے میں ڈی بور اپنے تاثرات اس طرح پیش کرتا ہے کہ:۔

"ابن خلدون ابو علی سینا کا ہم پلہ ہے وہ زبردست مفکر اور اس کے خیالات عقلاً بہت بلند ہیں۔ اس کے نظریات میں افلاطون اور ارسطو کے نظریات کی بہت زیادہ جھلک نظر آتی ہے۔ اس

نے تجدید تاریخ کے سلسلہ میں اپنا ذاتی اور اجتہادی نصب العین اسکول قائم کیا۔ اس کے طریقے اور اصول افلاطون اور ارسطو کے خیال میں نہ تھے۔ وہ ایک عظیم انسان مورخ ہے اس نے انسانوں کے مشاغل زندگی، اسباب، جنگ، ذرائع معاش، اجتماعی تحریکات، ارتقاء، علوم و فنون، ترقی و تجدید، تمدن اور خانہ بدوشی کے ابتدائی مراحل کو تفصیل کے ساتھ پیش کیا۔"

باب ۲۲

شاہ ولی اللہ

دنیا میں جب کبھی بھی معاشرہ روبہ تنزل ہوا، اللہ تعالیٰ نے اس کی اصلاح کے لیے پیغمبروں کو مبعوث فرمایا۔ حضرت آدم سے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم تک یہ سلسلہ چلتا رہا۔ اسی طرح غیر مسلموں میں بھی معاشرے کی اصلاح کے لیے لیڈر پیدا ہوتے رہے۔ بدھ، مہاتما بدھ اور کنفیوشس جیسی شخصیتیں ہمارے سامنے ہیں۔

حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اس دنیا سے چلے جانے کے بعد معاشرہ بتدریج زوال پذیر ہونا شروع ہوا۔ خوارج خاندان خلافت میں پڑ گئے۔ مسلمان مسلمانوں کے خلاف برسرپیکار ہوئے۔ بنو عباس خاندان نے بنو امیہ خاندان کی قبریں تک اکھاڑ ڈالیں اور لاشوں کی ہڈیوں کی بے حرمتی کی۔ اس طرح بعد کے آنے والے مسلمان بادشاہوں نے جہاں معاشرہ کی اصلاح کی طرف توجہ دی۔ وہاں وہ معاشرے کو ایک مثالی معاشرہ نہ بنا سکے۔

مسلمان راہنماؤں میں سے ایک ممتاز شخصیت شاہ ولی اللہ کی ہے۔ آپ نے جب ہوش سنبھالا تو اس وقت مسلمانوں کی تعلیمی، مذہبی، معاشرتی اور سیاسی زندگی ناگفتہ بہ تھی۔ مسلمان مذہب و اخلاق سے بہت دور جا چکے تھے۔ ان کی معاشرت اور معیشت تباہ ہو چکی تھی۔ مسلمان ایک مثالی معاشرہ سے کوسوں دور جہالت کے عمیق گڑھے میں گر چکے تھے۔ شاہ ولی اللہ نے معاشرہ کی اصلاح کی ذمہ داری کو بھی اپنے ذمے لیا اور مثالی انصاف پر مبنی معاشرہ قائم کرنے کی طرف بھرپور توجہ دی۔

سوانح حیات

آپ کا اسم مبارک قطب الدین اور والد عبدالرحیم عرف شاہ ولی اللہ تھا۔ آپ اورنگ زیب کی وفات کے بعد بتاریخ ۴ شوال ۱۱۱۴ھ بروز چہارشنبہ دہلی کے قریب قصبہ پھلت میں پیدا ہوئے۔ عمر کے پانچویں سال مکتب میں بٹھا دیے گئے۔ آپ کے والد شاہ عبدالرحیم ایک مشہور عالم تھے۔ والد بزرگوار نے عمر کے ساتویں سال میں فارسی کی درسی کتابیں پڑھانا شروع کر دیں۔ اس کے بعد عربی و نحو کے مختصر رسالے دیکھنے شروع کیے۔ اس کے بعد عمر کے بارہویں سال میں معقولات کی تعلیم شروع کی۔ اور

تھوڑے ہی عرصے میں خداداد صلاحیت سے اس قدر کمال حاصل کیا کہ علم میں کسی کی مجال نہ تھی کہ آپ کے سامنے زبان کھولتا۔ غرض یہ کہ تیرہ سال کی عمر میں شاہ صاحب نے ان تمام علوم میں کمال حاصل کر لیا آپ نے اصول فقہ، منطق، علم کلام، علم حدیث، تفسیر، حساب، فلسفہ کے مضامین میں دسترس حاصل کی۔

شاہ صاحب کا دور جہالت اور خود غرضی کا دور تھا جس میں لوگ مذہب اور اخلاق سے بہت ہٹ چکے تھے۔ اور ان کی باہمی نااتفاقی نے ان کو مختلف گروہوں میں تقسیم کر کے ان میں خدعرت پیدا کر دیا تھا۔ ہر گروہ اپنے حال میں مست تھا۔ حق اور انصاف کی طرف کوئی نظر اٹھا کر نہیں دیکھتا تھا۔ وقت کے بادشاہوں اور امراء کی عیاشی، غریبوں اور مسکینوں کی بے کسی اور مظلومیت اور ایک بھیانک صورت اختیار کر لی تھی۔ جو ضیر و کسریٰ کے زمانے کی یاد دلا رہی تھی۔

شاہ ولی اللہ نے حالات کا بغور جائزہ لیا۔ اور اصلاح احوال کے لیے بھرپور کوشش کی معاشرہ کو پستی سے نکالنے کی بھرپور کوشش کی۔ اور تا زیست اسی کام میں مصروف رہے۔ ان کی کوشش سے اسلام کی ڈگمگاتی کشتی کو سہارا نصیب ہوا۔ نزاعات ختم ہو گئے۔ اختلافات کی خلیجیں پاٹ دی گئیں۔ اور اسلامی علوم کے ذریعہ مسلمانوں میں نئی روح پھونک کر صدیوں کے جمود کو ختم کر دیا۔ قوم کو حیات نو بخشی۔ اور چمن اسلام کی آبیاری کر کے بہار کا سماں پیدا کر دیا۔ آپ نے معاشرہ کی اصلاح، درس و تدریس اور تصانیف کا سلسلہ آخری عمر تک جاری رکھا۔ آخر ۶۳ سال کی عمر میں ۱۱۷۶ھ میں بمقام دہلی اپنے خالق حقیقی سے جا ملے۔

تصانیف

شاہ صاحب کی تصانیف بکثرت ہیں۔ جن میں مندرجہ ذیل مشہور ہیں۔

(۱)۔ فتح الرحمان فی ترجمۃ القرآن۔
(۲)۔ الزہر الدین
(۳)۔ الفوز الکبیر فی اصول التفسیر
(۴)۔ المصفّٰی فی شرح الموطا۔
(۵)۔ فتح الخبیر
(۶)۔ تاویل الاحادیث۔
(۷)۔ شرح تراجم ابواب البخاری
(۸)۔ انسان العین فی مشائخ الحرمین۔
(۹)۔ ازالۃ الخفا۔
(۱۰)۔ حسن الخلافت الخلفاء۔
(۱۱)۔ قرۃ العینین فی تفضیل الشیخین۔
(۱۲)۔ الانصاف فی بیان اسباب الاختلافات۔

(۱۳)۔ عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید۔ (۱۴)۔ البدور البازغہ
(۱۵)۔ الحجاج القدسی
(۱۶)۔ الانتباہ فی سلاسل اولیاء اللہ۔
(۱۷)۔ القول الجمیل۔
(۱۸)۔ الہمعات۔
(۱۹)۔ اللمعات۔
(۲۰)۔ السطعات۔
(۲۱)۔ الہوامع۔
(۲۲)۔ مخفاء القلوب۔
(۲۳)۔ الخیر الکثیر۔
(۲۴)۔ التفہیمات الالٰہیہ
(۲۵)۔ فیوض الحرمین۔
(۲۶)۔ رسالہ والشمندی۔
(۲۷)۔ ارشاد الی مہمات الاجیاد
(۲۸)۔ سرور المحزون۔
(۲۹)۔ ورد الشیخین۔
(۳۰)۔ عقیدہ حسنہ۔
(۳۱)۔ انفاس العارفین
(۳۲)۔ المقدمۃ السنیۃ فی انتقاد الفرقۃ السنیہ
(۳۳)۔ مسلسلات
(۳۴)۔ حجۃ اللہ البالغہ
(۳۵)۔ مقالہ وغیرہ فی النصیحۃ والوصیہ۔

اجتماعی معاشرہ۔ سیاسی نظریات

شاہ صاحب نے مخلوقات کو دو حصوں میں منقسم کیا ہے۔ ایسے جانور جو پرورش، اولاد نہیں کرتے۔ ان میں اجتماعی زندگی کا مادہ نہیں ہوتا۔ لیکن دوسرے وہ جانور جو اولاد کی پرورش کرتے ہیں۔ مل جل کر رہتے ہیں۔ ان میں شہد کی مکھیاں، پرندے وغیرہ شامل ہیں۔

اسی طرح انسان کے لیے بھی ذاتی تحفظ اور بقائے نسل کے لیے اجتماعی زندگی کی ضرورت ہے۔ انسانی ضروریات جانوروں سے مختلف ہیں اور انہیں پورا کرنے کے لیے اجتماعی حس ضروری ہے۔ انسان کو اجتماعی احساس اور قوت گویائی دی گئی ہے جس کی بنا پر اس میں اجتماعی زندگی کی زبردست خواہش موجود ہے۔ اس کے علاوہ بعض خصوصیات کی بنا پر انسان جانوروں سے بالکل مختلف ہے۔ انسان میں غور و فکر اور نصب العین کے حصول کی خاطر جد و جہد کی صلاحیت موجود ہے۔ انسان بنیادی ضروریات پر قانع نہیں ہوتا۔ بلکہ وہ بہتر خوراک لباس وغیرہ حاصل کرنا چاہتا ہے۔ انسان کو عقل دی گئی ہے۔ جس کی مدد سے وہ اشیاء کی نوعیت کی تخلیق کرتا ہے۔ اس میں ایجاد و اختراع کا ملکہ بھی موجود ہے۔ ان خصوصیات کی بنا پر انسان اجتماعی زندگی کا زیادہ اہل ہے۔

معاشرے کا ارتقاء

شاہ ولی اللہ کا خیال ہے کہ انسانی معاشرہ ارتقاء کے مراحل سے گزرتا ہے۔ اس کی چار منزلیں ہیں۔ یہ منزلیں یکے بعد دیگرے آتی ہیں۔ پہلی منزل میں انسانی معاشرہ جانوروں کے اجتماع کی طرح ہوتا ہے اور انسان سادگی کی زندگی بسر کرتے ہیں۔ اس مرحلے میں انسان زبان، کاشت کاری، کھانا پکانے کا فن، برتن سازی کا فن، جانوروں کے پالنے کے طریقے، مکان کی تعمیر وغیرہ سیکھتا ہے۔ معاشرے میں چار طبقے ہوتے ہیں۔ پہلا عقل مندوں کا، دوسرا دولت مندوں کا، تیسرا جرأت مندوں کا اور چوتھا شہرت اور ناموری حاصل کرنے والوں کا جو غریبوں کی درد کرتے ہیں۔

اس کے بعد دوسرا دور شروع ہوتا ہے۔ اس دور میں انسان تحقیق کی طرف مائل ہوتا ہے۔ علم حاصل کرتا ہے۔ اپنے اعلیٰ نصب العین کا تعین کرتا ہے۔ وہ اپنی خواہشات کی تکمیل کے لیے نئے طریقے دریافت کرتا ہے۔ ضرورت کو پورا کرنے کے لیے نئے علوم و فنون جنم لیتے ہیں۔ نئے تجربات کیے جاتے ہیں۔ تیسرا دور تمدن کا ہوتا ہے۔ اس دور میں سیاسی تنظیم قائم ہوتی ہے۔ اور انسان مزید تجربات کرکے کئی چیزیں ایجاد کرتا ہے۔

چوتھے دور میں چھوٹی چھوٹی معاشرتی اکائیاں اس میں مربوط و متحد ہو جاتی ہیں اور ایک بڑا معاشرہ وجود میں آتا ہے۔ چھوٹے شہر متحد ہو کر غیر ملکی جارحیت کا مقابلہ کرتے ہیں۔ اور اپنا دفاع کرتے ہیں۔

مملکت کا ارتقاء

معاشرہ کے وجود میں آنے کے بعد حکومت قائم ہو جاتی ہے۔ معاشرے کو اوّل اور حکومت کو ثانوی حیثیت حاصل ہے۔ معاشرے کے ارتقاء کے ساتھ سیاسی نظام بھی ترقی کرتا ہے۔ پہلی منزل میں نظام حکومت پیچیدہ نہیں ہوتا۔ عوام ایک شخص کو اپنا سربراہ مقرر کر لیتے ہیں جو امن و امان قائم کرتا ہے اور ان کا تحفظ کرتا ہے۔ سربراہ بننے کے لیے تین اوصاف لازمی ہیں۔ درست رائے، بلند ہمتی اور ذہنی قوت اس سربراہ میں لوگوں پر حکمرانی کی صلاحیت ہونی چاہیے۔ اسے نیکی کی زندگی بسر کرنا چاہیے۔ اور شہریوں کو بھی اس پر آمادہ کرنا چاہیے۔ اس میں قانون سازی کی بھی قابلیت ہونی چاہیے تاکہ وہ ابتدائی معاشرے کے تنازعات حل کر سکے۔

لیکن دوسری منزل میں قبائلی معاشرہ باقی نہیں رہتا اور اس کی جگہ شہری معاشرہ لے لیتا ہے۔ تہذیب کی ترقی کے ساتھ اقتصادی مسائل بھی پیدا ہوتے ہیں۔ بہتر خوراک اور لباس اور دیگر ضروریات کے حصول کے لیے انسان مختلف پیشے اختیار کر لیتے ہیں۔ چونکہ ایک انسان ساری ضروریات زندگی مہیا نہیں کر سکتا۔ اس لیے مختلف انسان مختلف کام کرتے ہیں اور اشیاء کا تبادلہ کر لیتے ہیں۔ ایک کام کو انجام دینے کے لیے امداد باہمی کا طریق کار وجود میں آتا ہے معاشرے میں امن و امان قائم رکھنے کے لیے سیاسی نظام کی ضرورت ہوتی ہے اس طرح افراد کے حقوق کا تحفظ ہو جاتا ہے اور امن و امان قائم ہو جاتا ہے۔

ارتقاء کے تیسرے مرحلے میں معاشرے میں برائیاں داخل ہو جاتی ہیں اور انسانی خواہشات خود غرضی کی صورت اختیار کر لیتی ہیں۔ انسان دوسروں کے حقوق غصب کرنے اور فتنہ و فساد برپا کرنے پر آمادہ رہتے ہیں اس لیے قوم کے واسطے سیاسی حکومت ضروری ہو جاتی ہے۔ اس کے ساتھ ہی عدل کے قیام کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور اخلاقی و مذہبی فرائض کی ادائیگی ضروری ہو جاتی ہے۔

مدینہ

تیسرے دور میں مملکت وجود میں آتی ہے۔ شاہ ولی اللہ نے اسے مدینہ کا نام دیا ہے۔ مدینہ سے مراد اجتماع ہے وہ ریاست کے متعلق جدید نظریات کا اظہار کرتے ہیں۔ البدور البازغہ میں انہوں نے ریاست کے متعلق ان خیالات کا اظہار کیا ہے۔ جب مختلف پیشوں سے متعلق لوگ ایک دوسرے سے معاملات کریں گے، تو تبادلے اور باہمی تعاون کی حاجت ہوگی۔ اس لیے کاشت کاروں، سوداگروں اور پارچہ بافوں کے درمیان تعلقات کا قائم ہونا ضروری ہے۔ مدینہ سے وادان جماعتوں کے تعلقات ہیں۔ اس کا مطلب شہر پناہ، بازار اور قلعہ وغیرہ نہیں ہے۔ شاہ صاحب کی رائے میں ان تعلقات کی وجہ سے شہر ایک اکائی کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔

بادشاہ کے اوصاف

شاہ ولی اللہ کی رائے میں سیاست وہ علم ہے جو اجتماعی تعلقات قائم کرتا ہے۔ لیکن ان تعلقات میں عدل و انصاف قائم کرنا ضروری ہے۔ عدل کے قیام کے لیے یہ ضروری ہے کہ ایک شخص کو اختیارات حاصل ہوں تاکہ وہ پابندی قائم کر سکے

اور اجتماعی حکمرانی کرتے ہیں اس کی حمایت کرتا ہے۔ اس شخص کو مقتدر یا بادشاہ کہتے ہیں۔ شاہ صاحب کے خیال میں سلطان کو ان اوصاف کا حامل ہونا چاہیے۔

۱۔ بادشاہ کا اخلاق اچھا ہونا چاہیے اور اسے رعایا کے ساتھ نرمی اور محبت سے پیش آنا چاہیے کیونکہ اس طرح وہ عوام کی وفاداریاں حاصل کر سکتا ہے۔ عوام کو یہ احساس ہونا چاہیے کہ سلطان ان کا ہمدرد ہے۔ بادشاہ کے لیے حلیم و بردبار ہونا ضروری ہے۔ کیونکہ اس کی غضبناکی سلطنت کی تباہی کا سبب بن جائے گی۔

۲۔ بادشاہ میں شجاعت و جرأت مندی کے اوصاف ہونے چاہیں۔ تاکہ وہ ملک کا دفاع کر سکے اور عوام پر اپنا رعب قائم کر سکے۔ شر پسند عناصر کی سرکوبی کے لیے بادشاہ کو قوت و شوکت کا مظاہرہ کرنا چاہیے۔

۳۔ سلطان کے لیے عقل و دانش مندی ضروری ہے۔ تاکہ وہ حکومت کے پیچیدہ مسائل کو حل کر سکے۔ شاہ صاحب مادری اور خرابی کی طرح بادشاہ کے لیے علم و فضل کو ضروری تصور نہیں کرتے وہ اس کے لیے محض عقل ضروری خیال کرتے ہیں۔

۴۔ شاہ صاحب بادشاہ کے لیے یہ ضروری خیال کرتے ہیں کہ اس کا تعلق اعلیٰ خاندان ہو تاکہ عوام کے دلوں میں اس کی عزت و وقار ہو۔

۵۔ شاہ صاحب مردوں کی حکمرانی کے قائل ہیں۔ وہ جنس لطیف کو اس بار اٹھانے کا اہل تصور نہیں کرتے۔

۶۔ شاہ ولی اللہ بادشاہ کے لیے ایک مقرر ہونا ضروری خیال کرتے ہیں۔ خارجی بھی حکمران اول کے لیے قوت تقریر کو لازمی قرار دیتا ہے تاکہ وہ سامعین کو متاثر کر سکے۔

۷۔ فرمانروا کے اعضا میں کسی قسم کا نقص نہیں ہونا چاہیے۔ وہ سماعت بصارت اور گویائی کی قوتوں کی درستی پر زور دیتے ہیں۔

بادشاہ کے فرائض

شاہ صاحب نے بادشاہ کے فرائض پر تفصیلی بحث کی ہے۔ ان کی رائے میں بادشاہ کے فرائض مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ بادشاہ کا فرض ہے کہ وہ شر پسند عناصر کو جو فتنہ و فساد برپا کرتے ہیں سرکوب دے دے چاہیے کہ وہ قاتلوں، غاصبوں، چوروں، جادوگروں اور خلاف فطرت فعل کرنے والوں کو سزائیں دے۔ بادشاہ کے لیے ضروری ہے کہ فوج رکھے۔ فوج کی تعداد معقول ہونی چاہیے۔ زیادہ فوج رکھنے سے عوام پر بوجھ پڑے گا۔

۲۔ بادشاہ کا فرض ہے کہ وہ معاشرتی حالات بہتر بنائے انہوں نے آمدنی کے جائز اور ناجائز طریقوں کے درمیان امتیاز کیا ہے اور جوا، سود خوری، رشوت، منافع خوری اور ذخیرہ اندوزی کی شدید مذمت کی ہے۔ کیونکہ ان برائیوں سے معاشرہ تباہ ہو جاتا ہے بادشاہ کا فرض ہے کہ وہ معاشی خوشحالی کی طرف توجہ دے اور لوگوں کے پیشہ ترک کرنے پر پابندی عائد کرے۔ بادشاہ کا فرض ہے کہ وہ تجارت پیشہ لوگوں کو مجبور کرے کہ وہ ضروریات زندگی وافر مقدار میں رکھیں۔ اور انہیں مناسب نرخوں پر فروخت کریں۔ ملکی پیداوار میں اضافہ کرنا بھی سلطان کے فرائض میں داخل ہے اور کاشتکاروں کو ترغیب دینا کہ وہ کھیتی باڑی میں زیادہ دلچسپی لیں، بادشاہ کا کام ہے۔ بادشاہ کو چاہیے کہ وہ صنعت و حرفت کی حوصلہ افزائی کرے۔

۳۔ عوام کی تعلیم کا بندوبست کرنا، بادشاہ کے فرائض میں شامل ہے وہ علوم میں کتابت ریاضی، تاریخ اور طب کو اہمیت دیتے ہیں ان علوم کے ذریعہ معاشرتی ترقی ہوتی ہے۔

۴۔ بادشاہ کے لیے ضروری ہے کہ وہ ملکی حالات سے باخبر ہو تاکہ اچھی طرح حکومت کر سکے۔ اس سلسلے میں جاسوسوں کا تقرر ضروری ہے تاکہ فتنہ پردازوں کی سرکوبی کی جا سکے۔ بادشاہ کو چاہیے کہ جاسوسوں کے ذریعہ یہ بھی معلوم کرے کہ کون لوگ مفلوک الحال ہیں اور ان کی مدد کرے۔ بادشاہ کو چاہیے کہ مختلف عہدوں پر موزوں انسانوں کا تقرر کرے۔

۵۔ شاہ صاحب کا خیال ہے کہ سلطان کو ٹیکس کی وصولیابی کے معاملے میں احتیاط سے کام لینا چاہیے۔ ٹیکسوں کے بوجھ سے اقتصادی حالت تباہ ہو جاتی ہے۔ بادشاہ کا فرض ہے کہ دولت مندوں سے ٹیکس وصول کرے لیکن غریب عوام پر ٹیکس کا بوجھ نہ ڈالے ورنہ معاشرہ تباہ ہو جائیگا۔

۶۔ بادشاہ کو عیش و عشرت کی زندگی نہیں گزارنا چاہیے اور عوامی خزانے کے استعمال میں احتیاط سے کام لے۔ شاہ صاحب کا خیال ہے کہ ریاستوں کے زوال کا سبب یہ ہے کہ

قومی خزانے سے غیر مستحق لوگوں کو بڑی بڑی تنخواہیں دی جاتی ہیں۔ اگر بادشاہ ایک خاص طبقے کو دولت مند بنا دے گا اور عوام مفلس رہیں گے تو سلطنت قائم نہیں رہ سکے گی۔ بادشاہ کو چاہیے کہ وہ فضول خرچی نہ کرے۔ ان کا خیال ہے کہ قیصر و کسریٰ کی حکومتوں کی تباہی کا سبب یہ ہوا کہ امراء اور دولت مندوں نے عیاشی میں روپیہ پانی کی طرح بہایا اور عالی شان محلات تعمیر کرائے۔

۷۔ بادشاہ کے لیے ضروری ہے کہ وہ حکومت اور رعایا کے درمیان خوشگوار تعلقات قائم کرے اگر اختلاف رونما ہو تو بادشاہ کو نرمی کے ساتھ اسے دور کر دینا چاہیے۔ بادشاہ کو چاہیے کہ رعایا کے ساتھ حسن سلوک کرے۔ اور ان کی خیر خواہی کا اظہار کرے۔ اور ان کے ساتھ مکر و فریب سے کام نہ لے۔

۸۔ بادشاہ کا یہ بھی فرض ہے کہ وہ ایمانداری، دیانتداری اور مستعدی کے ساتھ امور سلطنت انجام دے اور فرائض کی ادائیگی میں تساہل سے کام نہ لے۔

حکومت کے فرائض انجام دینے کے لیے بادشاہ کو سرکاری ملازم مقرر کرنے چاہییں اور مختلف لوگوں کو کام تفویض کیے جائیں۔ اسی طرح وہ کابینہ کے قیام اور عہدوں کا خیال پیش کرتے ہیں۔ انہوں نے حکومت کے وزراء کے فرائض پر بھی اظہار خیال کیا ہے۔

(ا) ۔ وزیروں کو ایمانداری اور دیانت داری سے اپنے فرائض انجام دینا چاہییں۔

(ب) ۔ ان میں حکومت کے امور دینے کی قابلیت اور صلاحیت ہونی چاہیے۔ شاہ صاحب بددیانت اور نااہل وزراء کے تقرر کے حق میں نہیں ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ اگر ایسے لوگ وزیر بن جائیں تو انہیں فوراً برطرف کر دینا چاہیے۔

(ج) ۔ وزراء کو عوام و حکومت کا خیر خواہ اور وفادار ہونا چاہیے۔ ان میں خود غرضی اور اقربا پروری کے عیوب نہیں ہونا چاہییں۔

(د) ۔ شاہ صاحب ایسے شخص کو وزیر بنانے کے حامی نہیں ہیں۔ جسے عہدے سے برطرف کرنا مشکل ہو جائے ان کے زمانے میں اکثر امراء کین سلطنت نے حکومت پر قبضہ کر لیا تھا اور بادشاہ ان کا محتاج ہو گیا تھا وہ جب چاہتے ایک شخص کو بادشاہ بناتے اور جب چاہتے اسے پھانسی دے دیتے تھے۔ وہ شاہی خاندان کے افراد کو اعلیٰ عہدوں پر فائز کرنے کے حق میں نہیں تھے۔

تنخواہ :۔ شاہ صاحب کا خیال ہے کہ سرکاری ملازمین کو ملازمت کے دوران تنخواہ ملنی چاہیے۔ وہ تنخواہ کی بجائے جاگیر دینے کے حامی نہیں تھے۔ ان کے زمانے میں اس دستور کا رواج تھا اور مغلیہ سلطنت کے زوال کا یہ بھی ایک سبب بن گیا۔ وہ حسن کارکردگی پر تنخواہیں اضافے اور بددیانتی اور رشوت خوری پر برطرفی کے حامی ہیں۔

اہم عہدیدار

شاہ صاحب کا خیال ہے کہ سرکاری ملازمین کی تعداد ضرورت کے مطابق ہونی چاہیے۔ نہ تو کم تعداد سے کام چلایا جائے اور نہ غیر ضروری طور پر لوگوں کو مقرر کیا جائے۔ ان کا خیال ہے کہ چھوٹے اور غیر اہم محکمے ایک ہی شخص کے سپرد کیے جا سکتے ہیں۔ انہوں نے حجۃ اللہ البالغہ میں پانچ قسم کے عہدوں کا ذکر کیا ہے۔

قاضی ملک کے لیے قاضی کا ہونا ضروری ہے۔ قاضی میں یہ اوصاف چاہییں۔ (۱) وہ مرد ہو۔ عورت کو اس عہدے پر فائز نہیں کرنا چاہیے۔ (۲) وہ آزاد ہو اور غلام نہیں۔ کیونکہ غلام اچھے فیصلے نہیں کر سکتا۔ (۳) وہ عاقل اور بالغ ہو اور اس میں اپنے فرض کی انجام دہی کی صلاحیت موجود ہو۔ اسے ذہین ہونا چاہیے تاکہ وہ متنازعات پر صحیح رائے قائم کر سکے۔ اسے حلیم و بردبار ہونا چاہیے تاکہ وہ ٹھنڈے دل سے دلائل سن سکے۔ اسے احتیاط سے کام کرنا چاہیے۔ تاکہ وہ فیصلہ کرنے میں غلطی نہ کرے۔

سپہ سالار سپہ سالار کا عہدہ نہایت اہم ہے۔ اس میں ان اوصاف کا پایا جانا ضروری ہے۔

۱۔ اسے سامان جنگ اور اس کے استعمال کا علم ہونا چاہیے۔
۲۔ وہ فوجیوں اور شجاع لوگوں کی حوصلہ افزائی کرے۔
۳۔ اسے فوجیوں کی صلاحیتوں کا اندازہ ہونا چاہیے۔
۴۔ فوج کی تنظیم اور فن حرب سے واقف ہو۔ اور جدید طریقہ ہائے جنگ سے آگاہ ہو۔
۵۔ محکمۂ جاسوسی کی تنظیم کر سکتا ہو تاکہ اسے خبریں مل سکیں۔
۶۔ دشمنوں کی خفیہ چالوں کا پتہ لگائے تاکہ ان کے خلاف مؤثر کارروائی کر سکے۔
۷۔ فوج میں نظم و ضبط کرنے کی اہلیت رکھتا ہو۔

ساتس المدینہ

ریاست کا نظم ونسق اس کے سپرد ہوتا ہے۔ اس میں مندرجہ ذیل اوصاف ہونے چاہئیں۔

۱۔ انتظامی امور کا تجربہ۔

۲۔ فتنہ وفساد کی سرکوبی۔

۳۔ قانون کی پابندی کرانا۔

۴۔ اسے حلیم اور سنجیدہ ہونا چاہیئے۔

شاہ ولی اللہ ریاست کے مختلف صوبوں میں نقیب یا سردار کی تقرری ضروری خیال کرتے تھے۔ نقیب ساتس المدینہ کے ماتحت ہوں گے۔ وہ ہر قبیلے کے لیے ایک نقیب کا تقرر ضروری خیال کرتے تھے۔ نقیب کا فرض ہے کہ وہ قبیلے کے افراد سے واقف ہو تاکہ وہ فتنہ پردازوں کی اطلاع دے سکے اور اہل لوگوں کی سفارش کر سکے۔

عامل | محکمہ مال کا سربراہ ہوتا ہے۔ اس کے لیے مالی امور کا علم ضروری ہے اس کا کافی اثر ورسوخ ہونا چاہیئے اور عمدہ سلوک کرنا چاہیئے۔ اسے انصاف سے کام لینا چاہیئے اور مستحقین کا حصہ دینا چاہیئے۔

وکیل مطلق | یہ بادشاہ اور شاہی خاندان کی ضروریات پوری کرتا ہے۔ بادشاہ ملکی امور میں مشغول ہوتا ہے۔ اس لیے وکیل مطلق شاہی خاندان کی ضروریات کا خیال رکھتا ہے۔

شیخ الاسلام | امور شرعیہ انجام دیتا ہے اور مذہبی تعلیمات کی ترویج کرتا ہے۔ عوام کو دین پر قائم رکھتا ہے۔ اس کے لیے مذہبی علم کا ہونا ضروری ہے۔

ناظم التعلیم | دینوی علوم کی تعلیم کا بندوبست کرتا ہے اور طب، شعر، نجوم، تاریخ اور ریاضی جیسے مضامین کی تعلیم کا بندوبست اس کے ذمہ ہوتا ہے۔

شوریٰ | شاہ صاحب مشورے کو بادشاہ کے لیے ضروری خیال کرتے ہیں۔ بادشاہ کا فرض ہے کہ اہم معاملات میں ارکان شوریٰ سے مشورہ کرے۔ اس طرح وہ بادشاہوں کو مطلق العنان ہونے سے روکتے ہیں۔ شاہ صاحب مجلس شوریٰ کے ارکان کا تقرر بادشاہوں پر چھوڑتے ہیں۔ لیکن وہ عورتوں اور شاہی خاندان کے افراد سے مشورہ طلب کرنے کے قائل نہیں ہیں۔ بادشاہ کو اختیار ہے کہ وہ اراکین شوریٰ کے مشورے کے خلاف بھی کام کر سکتا ہے۔

معاشیات

شاہ ولی اللہ نے اقتصادیات کو اہمیت دی ہے۔ شاہ صاحب نے معاشی علوم [illegible] بحث کی ہے۔ شاہ صاحب نے انسانی اخلاق اور اقتصادیات کے باہمی رشتے کو سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ انہوں نے دولت کے فائدے اور نقصانات بیان کیے ہیں دولت خوبی اور برائی دونوں پیدا کرتی ہے۔ دولت انسان کو عافیت دیتی ہے۔ اور محتاجی سے بچاتی ہے۔ لیکن اس سے بغض وحسد بھی پیدا ہوتے ہیں۔ لوگ لوٹ مار پر آمادہ ہو جاتے ہیں اور آخرت سے بے خبر ہو جاتے ہیں۔ دولت ظلم وستم کا سبب بنتی ہے۔ ان کا خیال ہے کہ ایسا معاشرہ جس میں ہوس زر کا زور ہو تباہ ہو جاتا ہے۔ جب دولت کو بہت زیادہ اہمیت دی جاتی ہے تو فضول خرچی اور عیاشی کو فروغ حاصل ہوتا ہے۔ ٹیکسوں کی زیادتی ہو جاتی ہے اور عوام کی کمر ٹوٹ جاتی ہے۔ شاہ صاحب کا خیال ہے کہ حکومت کی تباہی کا سبب یہ ہوتا ہے کہ شاہی [illegible] سے مفت خوروں کو بڑی بڑی تنخواہیں دی جاتی ہیں۔ فوجیوں اور علماء کو جاگیریں دی جاتی ہیں۔ شاہ صاحب کی رائے میں حکومت کی طرف سے یہ عوام کا استحصال ہے اور ٹیکسوں کا بھرمار ہے۔ اس کے نتیجے میں عوام بغاوت پر آمادہ ہو جاتے ہیں۔ اسی کے نتیجے میں حکومت کو زوال آجاتا ہے اور معاشرہ تباہ ہو جاتا ہے۔

کامل معاشرہ

شاہ صاحب نے اخلاقیات کو بڑی اہمیت دی ہے ان کا خیال ہے کہ عمدہ معاشرے میں [illegible] مل سکتے ہیں۔ ایک بلند اخلاق حکمران ہی معاشرے کی حالت بہتر بنا سکتا ہے۔ حکومت عوام کی اخلاقی حالت بہتر بنا سکتی ہے اور اچھے اخلاق سے حکومت کی اصلاح ہو سکتی ہے۔ اس لیے اخلاقی [illegible] ریاست کے لیے اہمیت کے حامل ہیں۔ حکومت کا فرض ہے کہ وہ عوام کے اخلاق کی اصلاح کرے۔ معاشرے کے افراد میں ان اوصاف کی موجودگی ضروری ہے۔

۱۔ طہارت | انسان کو جسمانی روحانی اور دماغی طور پر طاہر ہونا چاہیئے۔

۲۔ خضوع | انسان کو چاہیئے کہ اللہ تعالیٰ کی عظمت اور برتری اور اپنی عاجزی اور انکساری کا قائل ہو۔

۳۔ سماجت | سماجت سے مراد یہ ہے کہ انسان میں عفت، جد وجہد، صبر وعفو، سخاوت، قناعت

اور تقویٰ کے اوصاف موجود ہوں اور وہ شہوت، انتقام اور بخل و حرص سے باز رہے۔

۴۔ عدالت | عدالت ادب، کفایت اور آزادی اور اجتماعی زندگی کی اساس ہوتی ہے۔

ایسا معاشرہ جس کے افراد میں یہ خوبیاں موجود ہوں کامل معاشرہ ہوگا۔ معاشرے کے قوانین کو تغیر پذیر حالات سے مطابقت کرنا چاہیئے۔ ان قوانین کی پابندی تمام افراد پر لازمی ہوتی ہے۔ دنیوی اور دینی علوم کی تعلیم کا معقول بندوبست کرنا ریاست کا فرض ہے۔ ریاست کا فرض ہے کہ نہ صرف مجرموں کو سزا دے بلکہ ان کے جرائم کا سبب بھی معلوم کرے تاکہ آئندہ جرائم کا امکان باقی نہ رہے۔ حکومت کو چاہیئے کہ افراد کی انفرادی ضروریات پوری کرے۔

کامل معاشرے کے قیام کے لیے ایسے افراد کی ضرورت ہے جو متقی و پرہیزگار ہوں۔ اس کے علاوہ معاشرے میں ایسے مفکرین کی ضرورت ہے جو اس کی خرابیاں بیان کر سکیں اور ان کے دُور کرنے کے طریقے بتائیں۔ عوام میں اتنی قابلیت ہو کہ وہ اہل علم اور مفکرین کے خیالات سمجھ سکیں اور ان پر عمل کر سکیں۔

خلافت

معاشرتی زندگی تیسرے مرحلے میں داخل ہو کر بین الاقوامی شکل اختیار کرتی ہے۔ اس مرحلے میں متصادم سیاسی اکائیاں وجود میں آتی ہیں۔ بادشاہ ٹیکس کے ذریعے رقم جمع کرتا ہے اور مفاد پرست قسم کے لوگ بادشاہ کے گرد جمع ہو جاتے ہیں اور وہ عوام پر ظلم و ستم کرنے لگتے ہیں۔ اس طرح حرص و لالچ اور خود غرضی میں اضافہ ہوتا ہے اور باہمی کش مکش کا آغاز ہو جاتا ہے۔ ان حالات میں قیام امن کے لیے ایک قوت کی ضرورت ہے۔ جسے خلافت کہا جا سکتا ہے۔

خلیفہ

خلیفہ حاکم اعلیٰ ہوتا ہے۔ اسے سیاسی اور فوجی قوت حاصل ہوتی ہے اگر خلیفہ کا انتظام حکومت عمدہ ہو اور وہ عوام کی بھلائی کے لیے کام کرے تو اس کی حکمرانی کو استحکام حاصل ہوتا ہے۔ خلیفہ کو چاہیئے کہ متصادم قوتوں کو اپنا مطیع کر لے تاکہ لوگ امن و امان سے زندگی بسر کر سکیں۔ مسلمانوں کے لیے ایک خلیفہ کا ہونا ضروری ہے تاکہ وہ دشمنوں کے جارحانہ حملوں کا مقابلہ کر سکے۔ مظلوموں کی دادرسی کر سکے اور ظالموں کے ظلم سے انہیں محفوظ رکھے اور مقدمات کا فیصلہ عدل و انصاف کے ساتھ کرے۔ خلیفہ کا دوسرا فرض یہ ہے

کہ وہ دین حق کا غلبہ قائم کرے۔ ایسے لوگوں کو سزا دے جو مذہب کے اصولوں کی خلاف ورزی کرتے ہیں یا وہ افعال سرانجام دیتے ہیں جو شرع کی رو سے حرام ہیں۔

خلیفہ کے اوصاف

خلیفہ کے اوصاف کے بارے میں شاہ صاحب ماوردی سے اتفاق کرتے ہیں۔ خلیفہ کو بالغ اور آزاد ہونا چاہیئے۔ وہ عورت کو خلافت کا اہل قرار نہیں دیتے۔ خلیفہ کو شجاع ہونا چاہیئے اور اس کی رائے درست ہونا چاہیئے۔ خلیفہ کو عمدہ مقرر ہونا چاہیئے۔ اور جسمانی، دفاعی لحاظ سے مضبوط ہونا چاہیئے۔ خلیفہ کا فرض ہے کہ وہ حق کا ساتھ دے اور باطل کے سامنے نہ جھکے خلیفہ کے پاس مال و دولت اور طاقت اور فوج کا ہونا ضروری ہے۔ اس میں فن حرب اور حکمرانی کی قابلیت موجود ہو۔ اس کے لیے اسلامی کی پیروی کرنا اور عالم اور عادل ہونا ضروری ہے۔ خلیفہ کا تعلق اعلیٰ خاندان سے ہونا چاہیئے۔ جو شرافت، نیکی، تقویٰ اور پرہیزگاری میں مشہور ہو۔ لیکن خلیفہ کے انتخاب کو ایک خاندان یا قبیلے تک محدود نہیں کرنا چاہیئے۔ شاہ ولی اللہ خلافت کو قریش اور اہل عرب تک محدود نہیں کرتے۔ اگر خلیفہ میں مندرجہ بالا اوصاف نہ ہوں تو اسے حکمرانی کا کوئی حق نہیں ہے۔ جو قوم خلیفہ کے انتخاب میں ان شرائط کو نظر انداز کر دیتی ہے وہ خسارہ اٹھاتی ہے۔

شاہ صاحب کے خیال میں خلیفہ کے فرائض مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ شرعی قوانین کا نفاذ۔

۲۔ احکام شرعیہ کا اجراء۔

۳۔ خلیفہ کا فرض ہے کہ وہ جنگ کرنے سے قبل اس کے مقصد کا تعین کرے وہ مناسب حالات میں جنگ جاری رکھے اور موزوں وقت پر صلح کرے۔ خلیفہ کا یہ بھی فرض ہے کہ وہ بڑے مقصد پر چھوٹے مقصد کو اہمیت نہ دے۔ بادشاہ کو چاہیئے کہ وہ عالموں اور فاضلوں کی قدردانی کرے۔ اس میں مردم شناسی کی صفت ہونی چاہیئے۔ شاہ صاحب کے خیال میں حکومت کے ساتھ ساتھ سیاسی جماعتوں کا وجود ضروری ہے۔ شاہ ولی اللہ کی رائے میں خلیفہ کا انتخاب چار طریقوں کے مطابق ہو سکتا ہے۔

۱۔ خلیفہ کا انتخاب علماء امراء اور فوجی افسر کر سکتے ہیں۔ بشرطیکہ یہ لوگ مسلمانوں اور اسلام کے خیر خواہ ہوں۔ حضرت ابوبکرؓ کا انتخاب اس کی مثال ہے۔

۲۔ دوسری صورت یہ ہے کہ خلیفہ وفات کے وقت کسی کو جانشین مقرر کر دے۔ اس کی مثال حضرت عمرؓ کی نامزدگی ہے۔

۳۔ انتخاب کا تیسرا طریقہ یہ ہے کہ چند اہم اشخاص باہمی مشورے سے خلیفہ کو نامزد کریں۔ اس کی مثال حضرت عثمانؓ کی خلافت ہے۔

۴۔ ایک شخص جس میں خلیفہ کے اوصاف موجود ہوں، مسلمانوں پر اقتدار قائم کرے۔

شاہ ولی اللہ کی رائے میں خلافتِ نبوت کے بعد اس کی مثالیں کہیں کہیں ملتی ہیں۔ ان کے ذہن میں امیر معاویہ کی خلافت تھی۔ فارابی مدینۃ التغلب کے نظریہ کی صورت میں یہی خیال پیش کرتا ہے۔ لیکن شاہ ولی اللہ طاقتور انسانوں کو کمزوروں پر تسلط قائم کرنے کی اجازت نہیں دیتے۔ لیکن وہ ان لوگوں کو اقتدار قائم کرنے کی اجازت دیتے ہیں۔ جن میں خلیفہ کے اوصاف موجود ہوں۔

خلیفہ کی فرمانبرداری

شاہ ولی اللہ کی رائے ہے کہ خلیفہ نائب رسول ہوتا ہے وہ خلیفۃ اللہ نہیں ہوتا ان کی رائے میں امیر المومنین رسول کا خلیفہ ہوتا ہے۔ وہ رسول اکرمؐ کے احکامات شرع کا نفاذ کرتا ہے۔ اس لحاظ سے خلیفہ کی اطاعت کا مطلب رسول خدا کی فرمانبرداری ہے۔ لیکن جب خلیفہ اللہ تعالیٰ کے احکامات کی خلاف ورزی کرے تو اس کی نافرمانی واجب ہے۔ شاہ ولی اللہ کا خیال ہے کہ اس مقتدر کی اطاعت بھی کرنا چاہیئے۔ جس میں خلیفہ کے اوصاف موجود نہیں ہیں۔ کیونکہ اگر اسے معزول کرنے کی کوشش کی جائے گی۔ تو جدال و قتال ہوگا۔ لیکن اگر خلیفہ مذہبی عقائد ترک کر کے کفر کرے تو اس کے خلاف بغاوت کرنا جائز ہے۔ مسلمانوں پر فرض عائد ہو جاتا ہے کہ ایسے شخص کو خلیفہ نہ بننے دیں۔ ایسے مقتدر کی حکومت سے دین میں فتنہ برپا ہوگا۔ اس لیے اس کے خلاف جہاد فرض ہے۔

غلامی

شاہ صاحب کا خیال ہے کہ غلامی قانونِ فطرت کے مطابق ہے کہ تمام انسانوں کی فطرت یکساں نہیں ہوتی۔ کچھ انسانوں میں قیادت کی خصوصیات ہوتی ہیں۔ یہ لوگ ذہین اور دانشمند ہوتے ہیں۔ لیکن کچھ لوگ طبعی اور بدعقل ہوتے ہیں۔ وہ محکومی کے لیے ہوتے ہیں۔ اچھی زندگی گزارنے کے لیے یہ دونوں قسم کے انسان ایک دوسرے کے مددگار ثابت ہوتے ہیں۔ ان کے آرام کا ایک دوسرے پر انحصار ہوتا ہے۔ ان کے درمیان آقا اور غلام کا رشتہ قائم ہونا ضروری ہے اور ان کے درمیان پائیدار تعلقات قائم ہوں۔ جب دو قوموں کے درمیان جنگ ہوتی ہے تو مفتوحہ قوم کے لوگوں کو غلام بنا لیا جاتا ہے۔ اس طرح فاتح اور مفتوح دونوں

کو فائدہ ہوتا ہے۔ شاہ صاحب کا خیال ہے کہ غلامی سے معاشرہ کو فلاح و بہبود حاصل ہوتی ہے۔ شاہ صاحب غلام آقا کے حقوق میں مساوات کے حامی ہیں۔ وہ غلاموں کو یہ حق دیتے ہیں کہ وہ معاوضہ ادا کر کے آزاد ہو جائیں۔ وہ آقاؤں کو ترغیب دیتے ہیں۔ کہ بلا معاوضہ غلاموں کو آزاد کر دیں۔ شاہ صاحب کے اس خیال سے اتفاق نہیں کیا جا سکتا۔ کہ غلام غبی اور بدعقل ہوتے ہیں۔ کیونکہ تمام جنگی قیدی ایسے نہیں ہوتے۔ یہ خیال بھی درست نہیں ہے کہ فاتح اقوام میں قیادت کی صفت ہوتی ہے اور وہ دولتمند ہوتی ہیں۔ صرف ان ہی میں عقل و فراست کے اوصاف ہوتے ہیں۔

باب ۲۵

علامہ اقبالؒ

قدرت نے ایک مقرر روح کو پیغمبروں کا سا دل، منطقی کا ذہن، قلندرانہ مزاج اور شاعرانہ تخیل عطا کر کے جس پیکر خاکی میں جلوہ گر کیا۔ اسے ہم سب اقبالؒ کے نام سے جانتے ہیں۔ یہ نام نہ صرف ہماری شاعری کی آبرو ہے۔ بلکہ اقبال مند قوم کو بھی یہ نام بہت عزیز ہے۔ علامہ اقبال ۹ نومبر ۱۸۷۶ء کو پنجاب کے شہر سیالکوٹ میں پیدا ہوئے۔ ان کی ابتدائی تعلیم مشرقی انداز میں خالص اسلامی انداز میں ہوئی۔ اسلام اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے والہانہ محبت کا جذبہ انہیں اپنے والد بزرگوار سے ملا اور مشرقی علوم سے ان کی عالمانہ واقفیت ان کے استادِ محترم سید میر حسن کی کوششوں کا نتیجہ تھی۔ کالج کے زمانے میں ان کا ذہن فلسفے کے مشہور استاد پروفیسر آرنلڈ سے متاثر ہوا۔ اقبال اردو کے پہلے شاعر تھے جنہوں نے انگلستان اور جرمنی کی مشہور درس گاہوں سے اعلیٰ ڈگریاں حاصل کیں۔ میونخ یونیورسٹی سے ان کو ڈاکٹریٹ کی ڈگری عطا کی گئی۔

مختلف علوم کی کٹھن اور طویل راہوں سے گذرنے کے بعد اقبال میں وسعتِ نظر اور فلسفیانہ بصیرت پیدا ہوئی۔ اور علم کے خزانے کو انہوں نے شاعری میں بکھیر دیا۔ انگلستان سے واپس آنے کے بعد اقبالؒ نے کچھ عرصہ تک گورنمنٹ کالج لاہور میں فلسفے کے استاد کی حیثیت سے خدمات انجام دیں۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ بیرسٹری بھی کرتے رہے۔

اقبالؒ محض شاعر نہ تھے۔ وہ زندگی کی تعمیر و تسخیر کے پیامبر تھے۔ اس تعمیر کے لیے انہوں نے ٹھوس بنیادیں فراہم کی ہیں۔ اور یہ ہی ان کی شاعری کا مقصد تھا۔

اقبال کی تصانیف

علامہ اقبال نے سیاسی افکار اپنی مختلف تصانیف میں پیش کیے ہیں۔ ان کی تصانیف مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ ایران میں مابعد الطبیعات کا ارتقاء

۲۔ اسرارِ خودی۔

۳۔ رموزِ خودی۔

۴۔ پیامِ مشرق۔

۵۔ بانگ درا۔
۶۔ اسلام کے مذہبی تفکر کی تشکیل نو۔
۷۔ بال جبریل۔
۸۔ ضرب کلیم۔
۹۔ علم الاقتصاد۔
۱۰۔ زبور عجم۔
۱۱۔ جاوید نامہ۔
۱۲۔ پس چہ باید کرد۔
۱۳۔ ارمغان حجاز۔

سیاسی نظریات

اقبال کے سیاسی نظریات دو مختلف مراحل سے گذرے ہیں۔ انھوں نے معاشرے اور کائنات کی ارتقائی منازل کی بنا پر مختلف نظریات کا اظہار کیا۔ ان کے نظریات کی اساس اسلامی ہے وہ دین اسلام کے حقائق بیان کرتے ہیں۔ اقبال کا خیال ہے کہ انسان کمزور ہے۔ وہ اپنے دفاع کے لیے قدرتی حربوں کو کام میں نہیں لا سکتا۔ لیکن انسان کو عقل و تخیل دیے گئے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ انسان کائنات کے اسرار و رموز سمجھنے کی جدوجہد کرتا ہے۔ علامہ اقبال کا خیال ہے کہ انسان کو کائنات قدرت سے آگاہی حاصل کرنا چاہیے۔ انسان کی مختلف صلاحیتوں کی وجہ سے اسے کرۂ ارض پر خلیفہ مقرر کیا گیا۔ انسان کی خاص صفت علم حقائق اشیاء ہے۔ یہ صفت اسے زمین پر اللہ تعالیٰ کے خلیفہ کی حیثیت سے فرائض انجام دینے میں مدد دیتی ہے۔ انسان میں خودگری، خودشکنی اور خودنگری کی صلاحیتیں موجود ہیں۔ انسان جب روئے زمین پر آیا تو اس میں جبلی میلانات پیدا ہوئے۔ اور وہ آزاد اور خود مختار بنا۔ اس کے ساتھ اس میں شک اور حکم عدولی بھی پیدا ہوئی۔ اقبال انسان کو سراسر گناہگار تصور نہیں کرتے۔ اقبال کی رائے میں عیسائیت کا نظریہ کہ انسان ذلیل و خوار ہے درست نہیں۔ اسی طرح بدھ مت کا خیال کہ انسان کو اپنی خواہشات ختم کر کے نروان حاصل کرنا چاہیے، صحیح نہیں ہے۔ اقبال کا خیال ہے کہ اسلام نے انسان کو عظمت دی۔ انسان نے بار امانت اٹھایا اور اس طرح ساری کائنات میں انسانی عظمت و سطوت کا سکہ رہ گیا۔ انسان کو اس بات کا حق دیا گیا کہ وہ کائنات کی اشیاء اپنے تصرف میں لائے۔ انسان فطرت کی تسخیر بھی کر سکتا ہے۔ قدرت نے کچھ اشیاء کو انسان کے ماتحت کر دیا ہے اور باقی چیزوں کو وہ اپنی عقل و خرد سے تسخیر کر سکتا ہے۔ انسانی زندگی میں خیر و شر دونوں عناصر کام کرتے ہیں۔

علامہ اقبال کا خیال ہے کہ جہاں تک جبر و قدر کا تعلق ہے۔ انسان اللہ تعالیٰ کے سامنے بے بس ہے۔ لیکن دنیوی امور میں اسے قدرت حاصل ہے۔ کائنات کی تمام اشیاء قوانین قدرت کے تابع ہیں۔ لیکن انسان کو بڑی حد تک عمل کی آزادی میسر ہے۔ انسان مادی اشیاء کی تخلیق میں حصہ دار نہیں ہے۔ لیکن وہ ان کو منظم کر سکتا ہے۔ انسان کو تنظیم و تربیت پر قدرت حاصل ہے۔

انفرادیت

انفرادیت کے بارے میں اقبال اشتراکیت پسند نہیں ہیں۔ وہ ایسے مفکرین سے اتفاق نہیں کرتے جو انفرادیت پسند ہیں اور اجتماعیت کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ اس کے برعکس کچھ اور مفکرین اجتماعیت کے حامی ہیں اور انفرادیت کو اہمیت نہیں دیتے۔ علامہ اقبال نے درمیانی راستہ اختیار کیا ہے۔ وہ انفرادیت کے حامی ہیں۔ لیکن اجتماعیت کی ضرورت کو بھی اہمیت دیتے ہیں۔ وہ انسان کے لیے خودی کو ضروری تصور کرتے ہیں۔ لیکن اجتماعیت کو نظر انداز نہیں کرتے۔ ان کا خیال ہے کہ معاشرے میں فرد کا عارضی مقام ہے۔ اس کی خواہشات، خیالات اور طرز زندگی پر معاشرہ اثر انداز ہوتا ہے۔ فرد وہ فرائض انجام دیتا ہے۔ جو معاشرے نے اس کے سپرد کیے ہیں۔ اس لحاظ سے اس کے مقاصد معاشرے کے مقاصد سے مختلف نہیں ہیں۔

علامہ اقبال نے فرد و ملت کا تعلق بیان کیا ہے۔ ملت میں موجودہ اور آئندہ نسلیں شامل ہیں۔ قوم میں وہ افراد بھی شامل ہیں جو مستقبل میں پیدا ہونے والے ہیں۔ اقبال کا خیال ہے۔ کہ ملت کے لیے افراد کا ربط قوم کے لیے اتحاد، عقیدہ اور مذہب ضروری ہیں۔ اقبال کا خیال ہے کہ توحید و رسالت انسانوں میں اتحاد کا ذریعہ ہیں۔ ملت میں ہم آہنگی کے لیے افراد کا ہم خیال ہونا ضروری ہے۔ ملت میں یگانگت کے لیے اخلاقی اور روحانی معیار یکساں ہونا چاہئیں۔ ملت کے استحکام کے لیے یہ عناصر لازمی ہیں۔ عقیدہ انسانوں کو غیر اللہ کے خوف سے محفوظ رکھتا ہے۔ اس سے انسانوں کے اعمال متاثر ہوتے ہیں۔ اگر انسان اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی سے امید رکھے گا یا خوف کھائے گا تو وہ موحد کے بجائے مشرک ہو جائے گا۔ اقبال کا خیال ہے کہ جب افراد توحید کے عقیدہ پر قائم نہیں رہتے تو ملوکیت یا بادشاہیت قائم ہو جاتی ہے۔ ان حالات میں انسانیت پستی کی طرف مائل ہو جاتی ہے۔ علامہ اقبال نے رسالت کو بھی بڑی اہمیت دی ہے۔ علامہ اقبال کا خیال ہے کہ رسول کریمؐ نے حریت مساوات اور اخوت کا سبق دیا۔ ان عناصر سے ملت کو استحکام حاصل ہوتا ہے۔ یہ عوامل قومیت کے جغرافیائی تصورات کی بیخ کنی کرتے ہیں۔ جو ملت توحید و رسالت کو تسلیم کرے گی۔ اسے دوام نصیب ہوگا۔ دوسری اقوام دنیا میں آئیں اور ختم ہو گئیں۔ لیکن ملت اسلامیہ فنا نہیں ہوگی۔ اقبال ہابس، لاک اور روسو کی طرح معاہدہ عمرانی کے قائل نہیں ہیں۔ بلکہ وہ مذہبی عناصر پر ملت کے اتحاد کی اساس رکھتے ہیں۔

وطنیت

اقبال کے نظریہ وطنیت کی بنیاد اسلامی ہے وہ زبان اور وطن کے اشتراک کے قائل نہیں ہیں۔ معاشی اشتراک اور تاریخی قوم کی تشکیل نہیں کرتے۔ بلکہ ملت کی تشکیل کے لیے مذہبی مقاصد لازمی ہیں۔ تاریخی روایات بھی ملت میں ہم آہنگی اور یکسانیت پیدا کرتی ہیں۔ اقبال کے نظریہ ملت میں جغرافیائی حدود اور نسلی امتیازات کو کوئی مقام حاصل نہیں ہے۔ وہ توحید و رسالت پر ملت کی بنیاد قائم کرنا چاہتے ہیں۔ وہ مساوات اور اخوت کے حامی ہیں۔ ان کا تصور ملت بڑا وسیع ہے اور جغرافیائی حدود سے بالاتر ہے۔ وہ رنگ و نسل کی بنیاد پر وطن کے قیام کے حامی نہیں ہیں۔ انہوں نے یورپ کے قوم پرستی کے نظریات کی شدید مذمت کی۔ ان کی رائے میں جن لوگوں نے وطن کی بنیاد پر ملت کی تعمیر کی۔ انہوں نے انسانوں کا اتحاد ختم کر دیا اور ان میں انسانیت مفقود ہو گئی۔ قومیت کی یہ مادی بنیادوں پر انسانوں کے لیے مضر ہے۔ اس طرح انسان مختلف گروہوں میں منقسم ہو جاتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ وطنیت اور قومیت کا تصور اسلامی تعلیمات کے مطابق نہیں ہے۔ وہ مغرب کا نظریہ وطن مسلمانوں کے لیے نقصان دہ تصور کرتے ہیں۔ علامہ کا خیال ہے کہ مسلمانوں کا روحانی وطن اسلام ہے وہ مغرب کے تصور کو ہنگامہ و فساد کا باعث سمجھتے ہیں۔

اقبال کی رائے ہے کہ تصور وطن کے سبب چھوٹے چھوٹے سیاسی معاشرے قائم ہو گئے ہیں۔ ان کے درمیان عناد و دشمنی پیدا ہوئی ہے۔ اور اس نظریے نے بین الاقوامی تعلقات کو خراب کر دیا ہے۔ دنیا میں جو سازشیں ہوتی ہیں۔ ان کا باعث یہی نظریہ ہے وطن پرستی مادیت کی طرف مائل کر دیتی ہے اور یہ بات اسلام کے منافی ہے۔ اقبال کا خیال ہے کہ مسلمان ممالک کے لیے اسلام پر عمل کرنا ضروری ہے۔ اسلام کے اصول مسلمانوں میں یکجہتی اور رابطہ قائم کر سکتے ہیں۔ اسلام کے اصول انسانی فطرت سے مطابقت رکھتے ہیں۔ ان کا انحصار قومی یا نسلی خصوصیات پر نہیں ہوتا۔ زبان، تمدنی روایات اور تہذیب سے بھی یہ ربط قائم نہیں ہو سکتا۔ انسان پیدائش، شادی یا وطنیت کی بنیاد پر قوم کا حصہ نہیں بنتا۔ بلکہ وہ مذہبی ہم خیالی اور یکجہتی کے باعث قوم کا حصہ بنتا ہے۔ جب وہ خیالات تبدیل کرے گا تو ملت کا حصہ نہیں رہے گا۔ اسی لیے مسلمان قوم کا وطن ساری دنیا ہے ملت کے متعلق دو نظریات پیش کیے گئے ہیں۔ ایک وطنیت جو جغرافیائی حدود پر مبنی ہے اور دوسرا اسلامی جو عالمگیر ہے۔ اقبال نے وطنیت کے اصول پر اسلام کے اصولِ اجتماعی کو ترجیح دی ہے۔

اقبال وطنیت کے خلاف ہیں۔ لیکن وہ جذبہ حب الوطنی کو فطری بات تصور کرتے ہیں۔ انہوں نے وطن کی محبت کی تعریف کی ہے لیکن وہ یورپ کی وطنیت کو مادہ پرستی کا سبب سمجھتے ہیں۔ وہ حب الوطنی سے زیادہ

انسان کے ایمان، تہذیب اور روایات کو اہمیت دیتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ انسان کی موت و زندگی ان اصولوں کے ہونا چاہیے کہ اس وطن کے ٹکڑے کے لیے جہاں وہ پیدا ہوا ہے۔ اقبال کا خیال ہے کہ قدیم زمانے سے قوم کو وطن اور وطن کو قوم سے منسوب کیا گیا ہے اور اسی لیے ہندی، چینی، جاپانی، ایرانی وغیرہ قومیں ہیں جو جغرافیائی تصور ظاہر کرتی ہیں۔ ان معنوں میں اسلام کے اصولوں کے منافی نہیں ہیں لیکن جب وطن سے مراد ہیئت اجتماعیہ کا اصول ہو تو وہ ایک سیاسی تصور کے طور پر اسلام کے خلاف ہو جاتا ہے۔

سیاست

علامہ اقبال کا خیال ہے کہ سیاست کا مقصد یہ ہے کہ ایک جماعت کا نظم و ضبط ایک خاص اخلاقی نظام کے ماتحت ہو اور اس میں اخلاقی روح موجود ہو۔ اس طرح سیاست کا اخلاقی اقدار سے تعلق ہے۔ اقبال کا خیال ہے کہ سیاست نہ صرف دنیوی امور کے لیے ضروری ہے بلکہ انسانی روح کا ارتقاء بھی اسی کے ذریعے ممکن ہے۔ اس طرح مذہب اور سیاست میں گہرا رشتہ موجود ہے۔ یورپ میں مذہب و سیاست کو جدا کر دیا۔ اس رشتے کو جدا کرنے میں میکیاولی اور لوتھر نے خاص کارنامے سرانجام دیئے۔ اقبال کا خیال ہے کہ میکیاولی نے باطل پرستی کو فروغ دیا اور انسانوں کے درمیان جنگ و جدال کا طریقہ ایجاد کیا۔ اس نے حق پرستی کو ختم کر دیا اور ظلم و تعدی کی تائید کی۔ اس نے مملکت کی پرستش پر لوگوں کو آمادہ کیا اور قابلِ مذمت باتوں کی حمایت کی۔ اقبال کا خیال ہے کہ عیسائیت نے رہبانیت کا طریقہ اختیار کیا اور کلیسا کی حکومت قائم ہو گئی۔ لوتھر نے کلیسا کی حکومت کے خلاف آواز اٹھائی۔ لوتھر نے دنیوی سیاست پر اعتراض نہیں کیا۔ مغرب نے لوتھر کے زیر اثر اس انسانی اخوت کو تباہ کر دیا۔ جو عیسائیت نے قائم کی تھی۔

امام غیب

اقبال امام غیب کے عقیدے کے قائل نہیں ہیں کیونکہ یہ عقیدہ دین و سیاست کو جدا کر دیتا ہے۔ غیب امام کا عقیدہ مذہب و حکومت میں بآسانی اختلاف پیدا کر سکتا ہے۔ امام غیب تمام امور میں آخری سند ہے۔ امام غیب ان املاک کا وارث ہے جن کی نگہداشت موجودہ حاکم کرتے ہیں۔ امام غیب بلا واسطہ ان کا وارث ہے۔ اس لیے ایران کے ملاؤں نے شاہ ایران کے اختیارات کو محدود کر دیا ہے۔ وہ محافظ ملکیت کی حیثیت سے ملاؤں کے زیر اثر ہے۔ علامہ اقبال کا خیال ہے کہ سیاست و مذہب کی جدائی کا برا اثر ہوتا ہے۔ سیاست و مذہب کی علیحدگی کا مطلب یہ ہے کہ گویا تن سے جان کو جدا کر دیا گیا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ اسلام میں جسم و جان اور روح و مادے کو جدا نہیں

کیا گیا۔ اسلام میں شاہ و گدا برابر ہوتے ہیں۔ اسلامی نظام میں ایک معمولی سا انسان بھی ملوکیت کو ختم کر سکتا ہے۔ اقبال کی رائے ہے کہ شریعت محمدی کی رو سے مذہب و سیاست میں کوئی تمیز نہیں ہے۔ سیاست سے مراد یہ ہے کہ مذہب کو حکومت کو یکجا کر دیا جائے۔ سیاست ایسا عنصر ہے۔ جس میں اس قسم کا فرق و امتیاز موجود نہیں ہے۔

ملکیت زمین

علامہ اقبال کا خیال ہے کہ کوئی شخص خاندان یا قوم زمین کی مالک نہیں ہے بلکہ دنیا کی ہر چیز اللہ تعالیٰ کی ملکیت ہے۔ اقبال نے اس خیال کی تردید کی کہ زمین حکومت کی ملکیت ہے۔ اقبال کا خیال تھا کہ زمین کی ملکیت کا دعویٰ نہ تو مغلیہ بادشاہوں نے کیا اور نہ عہد قدیم میں کیا گیا۔ تاریخ کے کسی دور میں بھی زمین سلطنت کی ملکیت نہیں تھی۔ اقبال زمین پر لگان معاف کر دینے کے حامی تھے۔ وہ ایسے لوگوں سے لگان وصول کرنے کے حق میں نہ تھے۔ جن کے پاس پانچ بیگھے سے کم زمین تھی۔

خلافت

علامہ اقبال کا خیال ہے کہ خلیفہ نہ تو خلیفۃ اللہ اور نہ ہی خلیفۂ رسول ہوتا ہے بلکہ وہ خلیفۃ المسلمین ہوتا ہے۔ وہ زمین پر خدا کا نائب نہیں ہے بلکہ خلیفہ گناہگار ہو سکتا ہے علامہ کا خیال ہے کہ رسول اکرمؐ نے قدیم عرب میں سردار کے انتخاب کے طریقے کو رائج رکھا۔ اس لیے آپ نے وفات سے قبل جانشین کو نامزد نہیں کیا۔ اقبال کا خیال ہے کہ حضرت ابوبکرؓ کی خلافت کو اسلام میں مسلّمہ اصول تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ خلافت کا مطلب یہ ہے کہ حکومت ایک فرد واحد کے ہاتھ میں نہیں ہوتی۔ بلکہ ملت اسلامیہ کے ہاتھ میں ہوتی ہے۔ ملت اسلامیہ اقتدار عارضی طور پر ایک قابل اعتبار انسان کے سپرد کر دیتی ہے۔ یہ شخص ملت اسلامیہ کے اجتماعی ضمیر کی نمائندگی کرتا ہے۔ اس طرح وہ تمام قوم کا نمائندہ بن جاتا ہے۔ اقبال کا خیال ہے کہ قانون کی بنیاد ملت کے اجتماعی ادارے پر قائم ہے۔ اسلامی جمہوریت میں مساوات کا اصول کام کرتا ہے۔ جس کے مطابق کسی گروہ یا جماعت کو فوقیت یا ترجیح نہیں دی جاتی۔ اس میں مذہبی پیشوا، ذات پات اور نسل و وطن کا امتیاز موجود نہیں ہے خلافت کی صورت میں مذہب و سیاست کا اشتراک عمل میں آتا ہے۔

مسلمان مفکرین نے خلیفہ کے اوصاف بیان کیے ہیں۔ علامہ اقبال ماوردی کے بیان کردہ اوصاف سے اتفاق کرتے ہیں۔ وہ ماوردی کے انتخاب کنندگان کی صفات سے بھی متفق ہیں۔ ان کی رائے میں خلیفہ کے انتخاب میں حصہ لینے کا حق فقہا، حکومت کے اعلیٰ عہدیداروں فوج کے سپہ سالار اور خاندانوں کے نمائندوں کو ہے۔

یہ لوگ ایسے شخص کو خلیفہ مقرر کر سکتے ہیں۔ جس میں خلیفہ کے اوصاف موجود ہوں۔ امت کے لوگ ایسے خلیفہ کے ہاتھ پر بیعت کرتے ہیں۔ خلیفہ کے انتخاب کے بارے میں دارالسلطنت کے لوگوں کو سبقت حاصل نہیں ہے لیکن چونکہ انہیں خلیفہ کی وفات کی خبر پہلے ملتی ہے۔ اس لیے انہیں انتخاب میں اہمیت حاصل ہو جاتی ہے۔ علامہ اقبال جبری انتخاب کو جائز قرار نہیں دیتے۔ خلیفہ کو جانشین نامزد کرنے کا حق حاصل ہے۔ لیکن جب تک امت اس کی توثیق نہ کرے۔ اس کا جواز پیدا نہیں ہوتا۔ اگر خلیفہ اپنا اپنا جانشین نامزد کر دے اور اس کی وفات کے بعد مسلمان کسی دوسرے شخص کو اپنا خلیفہ منتخب کر لیں تو نامزد خلیفہ کو دست بردار ہونا پڑے گا۔ علامہ اقبال کا خیال ہے کہ جسمانی یا روحانی مرض کی صورت میں خلیفہ کی معزولی جائز ہے۔ یہ معزولی عوام کی مرضی سے ہوگی۔ شروع میں مملکت اسلام میں ایک خلیفہ ہوتا تھا۔ لیکن بعد میں دو یا زائد خلیفہ ہو گئے۔ ابن خلدون نے اسے جائز قرار دیا۔ اور علامہ اقبال نے بھی اس رائے کی تائید کی۔ لیکن شرط یہ ہے کہ ایک ہی ملک میں دو خلیفہ نہ ہوں۔

حکومت کے عہدیدار

علامہ اقبال نے مملکتِ اسلامیہ میں پانچ اہم عہدوں پر بحث کی ہے۔

۱۔ وزیر — وزیروں کے بارے میں اقبال ماوردی کے نظریات کے حامی ہیں۔ وزارت تفویض اور وزارت تنفیذ وزیر تفویض کو لامحدود اختیارات حاصل ہوتے ہیں۔

۲۔ گورنر — گورنر کا تقرر خلیفہ یا اس کا نائب کر سکتا ہے۔ گورنر کے اختیارات محدود ہوتے ہیں، گورنر قاضی القضاۃ اور دیگر عہدیداروں کا تقرر کر سکتا ہے۔ جس صوبے میں فوجی کمانڈر نہیں ہوتا۔ وہاں گورنر یہ فرائض انجام دیتا ہے۔ لیکن علامہ اقبال گورنر کو فوجی اختیارات دینے کی حمایت نہیں کرتے۔

۳۔ سپہ سالار — فوج کے لیے سپہ سالار کا تقرر ضروری ہے۔ اس کے اختیارات محدود ہوتے ہیں۔ لامحدود ہو سکتے ہیں۔

۴۔ قاضی القضاۃ — اس عہدے کا تقرر خلیفہ یا وزیر کر سکتا ہے۔ قاضی القضاۃ خلیفہ کو معزول کر سکتا ہے۔ قاضی القضاۃ کی وفات کے بعد اس کے ماتحت عہدیدار بھی برطرف ہو جاتے ہیں۔ لیکن خلیفہ کی وفات کا قاضی پر اثر نہیں ہوتا۔

۵۔ شیخ الاسلام — وہ فیصلوں کے خلاف اپیلیں سنتا ہے۔ شیخ الاسلام قاضی القضاۃ کی طرح شریعت کے لفظی معنوں کا پابند نہیں ہے۔ وہ شریعت کے اصولوں کی تشریح کرتا ہے۔

علامہ اقبال کا خیال ہے کہ رائے دہندگان حکومت کے عہدیداروں کو معزول کر سکتے ہیں۔

علامہ اقبال کی رائے میں خلافت کے خاتمے کے دو اسباب تھے۔ ایرانی اور منگول انتخاب کے طریقے کو اختیار کرنے کے لیے تیار نہ تھے۔ ایرانی خلیفہ کی پرستش کرنا چاہتے تھے۔ دوسرا سبب یہ تھا کہ مسلمان ابتدائی زمانے میں فتوحات کو اہمیت دیتے رہے اور اس کے نتیجے میں بادشاہت قائم ہوگئی۔ علامہ اقبال کو امید تھی کہ اسلامی ممالک میں جلد جمہوری طرزِ حکومت قائم ہو جائے گی۔ وہ اسلامی آئین کے بنیادی اصولوں کو بڑی اہمیت دیتے ہیں۔

نظام حکومت

فارابی، بابر اور روسو نے معاہدۂ عمرانی کا نظریہ پیش کیا۔ ان کی رائے میں عوام کو حقیقی اقتدار حاصل ہے۔ ان خیالات کے نتیجے میں جمہوری حکومتیں وجود میں آئیں۔ اکثریت کی رائے کو اہمیت حاصل ہوگئی۔ علامہ اقبال کا خیال ہے کہ اقتدار عوام کو نہیں۔ بلکہ اللہ تعالیٰ کو حاصل ہے۔ ان کا خیال ہے کہ اسلام نظام حیات کے طور پر اصولِ توحید کو عملی جامہ پہنا سکتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا تعلق انسانوں کی روحانی زندگی سے ہے اس لیے اللہ تعالیٰ کی اطاعت گزاری کا مقصد یہ ہے کہ انسان اپنی فطرت کے مطابق کام کرتا ہے۔ اقبال کا خیال ہے کہ حکمرانی صرف ذات باری کو زیبا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب زمین پر اللہ تعالیٰ کی حاکمیت کے بجائے انسان کی حکمرانی ہوتی ہے۔ تو فتنہ و فساد برپا ہو جاتا ہے۔ جمہوریت میں اللہ تعالیٰ کو مقتدر تصور نہیں کیا جاتا بلکہ عوام کو مقتدر خیال کیا جاتا ہے۔ اس لیے علامہ اقبال جمہوریت کی حمایت نہیں کرتے۔ اقبال نے ملوکیت اور جمہوریت دونوں کی مخالفت کی ہے۔ ثابت ہوا ہے کہ اس طرح ملوکیت میں اقتدار ایک شخص کو، لیکن جمہوریت میں ایک جماعت کو حاصل ہوتا ہے۔

اقتصادی نظام

اقبال اسلامی نظام اقتصادیات کے حامی ہیں۔ لہٰذا انہوں نے ایسے نظام ہائے معیشت پر تنقید کی ہے جو خلاف اسلام ہیں۔ وہ سرمایہ داری اور اشتراکیت کے مخالف ہیں۔ ان نظاموں میں معاشیات اور اقتصادیات کو ایک دوسرے سے جدا کر دیا گیا ہے۔ علامہ اقبال کی رائے میں نظام معیشت کو اخلاق کے تابع کرنا چاہیے۔ سرمایہ دارانہ نظام میں اجارہ داریوں اور مسابقت نے جنم لیا۔ جس سے انسانوں کی زندگی جہنم بن گئی۔ اقبال کا خیال ہے کہ سرمایہ دارانہ نظام تباہ ہو جائے گا۔ کیونکہ سرمایہ داری میں پیداوار اور تقسیم کے ذرائع پر چند لوگوں کا قبضہ ہو جاتا ہے۔ اقبال کا خیال ہے کہ روئے زمین کی تمام اشیاء کا اصل مالک اللہ تعالیٰ ہے۔ اور یہ عارضی طور پر انسانوں کے تصرف میں ہیں۔ سرمایہ دارانہ نظام انسانوں کے افلاس اور مصائب کا اصل سبب ہے۔ اس نظام میں چند انسان دولت پر قابض ہو جاتے ہیں اور معاشرہ دو حصوں میں تقسیم ہو جاتا ہے۔ ایک طبقہ دولتمندوں

اور سرمایہ داروں کا ہوتا ہے اور دوسرا غریب فاقہ کش عوام کا اس طرح یہ نظام آقا و غلام کا امتیاز کرتا ہے۔ اس کے برعکس اسلامی نظام معیشت ان عیوب سے پاک ہے۔

سرمایہ داری کی طرح اشتراکیت بھی اخلاق سے کوئی تعلق نہیں رکھتی۔ اس نظام کے ذریعے سرمایہ داری کی برائیاں دور کی گئیں اور سرمایہ انفرادی ملکیت کے بجائے اجتماعی ملکیت میں لے لیا گیا اس نظام میں حکومت عوام کی ضروریات پوری کرنے کی ذمہ داری لیتی ہے اور عوام حکومت کے مقرر کردہ پروگرام کے مطابق اپنی صلاحیتوں سے کام لیتے ہیں۔ علامہ اقبال کا خیال ہے کہ اشتراکی نظام میں اخلاقیات کو دخل نہیں ہے۔ بلکہ نظام شکم کو اولیت حاصل ہے۔ اشتراکیت میں انسان کی ساری جدوجہد کا انحصار مادی قوتوں پر ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے سرمایہ داری اور اشتراکیت دونوں کے مقابلہ میں اسلام کا نظام بہت بہتر ہے۔ اسلام ذرائع پیداوار کو افراد کی ملکیت قرار نہیں دیتا۔ وہ پیداوار کے معاملے میں افراد کو آزادی دیتا ہے۔ لیکن پیداوار کی تقسیم میں مساوات کے اصول کو بروئے کار لایا جاتا ہے۔

عورت اور سیاست

اقبال نے عورتوں کے بارے میں اسلامی خیالات پیش کیے ہیں۔ ان کی رائے میں مردوں اور عورتوں کے دائرہ کار مختلف ہیں۔ لیکن ان دونوں کو یکساں اہمیت حاصل ہے۔ وہ یورپ کے اس خیال کی تائید نہیں کرتے کہ مرد عورت میں مساوات ہونی چاہیے۔ قدرت نے ان دونوں کو مختلف کاموں کے لیے تخلیق کیا ہے۔ مغرب میں عورتوں کی آزادی نقصان دہ ثابت ہوتی ہے اس طرح خاندانی زندگی تباہ ہو جاتی ہے۔ اور معاشرے پر برے اثرات پڑتے ہیں۔ علامہ اقبال کا خیال ہے کہ عورت جہاد زندگی میں مرد کے دوش بدوش نہیں چل سکتی۔ عورت کو وہ فرائض انجام دینا چاہئیں جو اس کے لیے مخصوص ہیں۔ عورت فلسفیوں کی تخلیق کے لیے ہے نہ کہ خود فلسفی بننے کے لیے اقبال خلیفہ کے انتخاب میں عورتوں کو رائے دہی کا حق دیتے ہیں۔

قانون

قوم اجتماع سے وجود میں آتی ہے اور اجتماع کے لیے قوانین ضروری ہیں۔ ملت اسلامیہ دائمی طور پر قوم ہے۔ اس لیے اس کے قوانین میں بھی ہمہ گیری ہونی چاہیے۔ اقبال نے اسلامی قانون پر تفصیل سے بحث کی ہے۔ اسلام نے معاشرتی زندگی کے لیے دائمی اصول وضع کیے ہیں۔ یہ تغیر پذیر معاشرے کا ساتھ دیتے ہیں۔ یورپ میں سیاسی علوم کو اس لیے زوال آیا کہ انہوں نے بدلتے ہوئے حالات کا ساتھ نہیں دیا۔ مسلمانوں میں جمود کا سبب یہ ہے کہ انہوں نے تغیر کو نظر انداز کر دیا۔ اسلام میں تغیر پذیری کا ساتھ دینے کے لیے اجتہاد کی گنجائش

رکھی گئی ہے۔ اقبال کا خیال ہے کہ اسلامی اصول کی روشنی میں آزادانہ رائے قائم کرنے کا نام اجتہاد ہے۔ وہ اجتہاد کے اصول کو قرآن و حدیث کی روشنی میں ثابت کرتے ہیں۔ اس کے تین اصول ہیں۔

۱۔ قانون سازی کا اختیار۔ اس اختیار کا استعمال مذاہب فقہ کے بانیان نے کیا ہے۔

۲۔ عدالی اختیارات:۔ اس کا استعمال خاص مذہب فقہی حدود کے اندر کیا جاتا ہے۔

۳۔ مخصوص اختیار:۔ اس اختیار کا استعمال اس وقت کیا جاتا ہے جب اس قانونی مسئلہ پر اجتہاد کرنا ہو جسے مذہب فقہ کے بانیوں نے حل کیا ہے۔ علامہ اقبال کا خیال ہے کہ آغاز اسلام میں اجتہاد کی اہمیت محسوس کی گئی۔ لیکن جب مختلف فقہے قائم ہو گئے۔ تو اجتہاد کو نظر انداز کر دیا گیا۔ اقبال کے خیال میں اجتہاد کے اصول سے غفلت برتنے کی ذمہ داری ترکوں پر عائد نہیں ہوتی۔ ترکوں سے قبل فقہی مذاہب قائم ہو چکے تھے۔ علامہ اقبال کے خیال میں اجتہاد کو نظر انداز کرنے کی تین وجوہ ہیں۔

۱۔ عباسی عہد حکومت میں عقلی تحریک چلی۔ جس نے مذہبی طبقے کو اس بات پر مجبور کر دیا کہ وہ اسلام کا دفاع کریں۔ اس لیے انہوں نے قانون اسلامی میں سختی پیدا کر دی۔

۲۔ راہبانہ تصوف نے علماء کے اجتہاد کو متاثر کیا۔ تصوف میں ظاہر و باطن کے امتیاز اور باطن کو اہمیت دینے کا نتیجہ یہ نکلا کہ اسلام کا اجتماعی نظام بُری طرح متاثر ہوا۔ حکومت نے علماء سے تعلق منقطع کر لیا۔ اس لحاظ سے غور و فکر نہیں کیا گیا۔ اور قائم شدہ مذاہب فقہ کی اندھی تقلید کی گئی۔

۳۔ عباسی حکومت کی تباہی کے بعد مسلمانوں کی مرکزی حکومت ختم ہو گئی۔ علماء نے اجتماعی زندگی کی مرکزیت قائم رکھنے کی کوشش کی۔ اس لیے انہوں نے بانیان فقہ کے قانون شریعت کو اختیار کر لیا۔ تیرھویں صدی عیسوی میں تقلید کی وجہ سے نظم و ضبط قائم ہو گیا۔ لیکن اس نے انفرادی اجتہاد کے دروازے بند کر دیے۔ بعض علماء نے اس تقلید کے خلاف آواز اٹھائی علامہ اقبال کے ترکی کے جدید تصور اجتہاد کی تعریف کی اور اسلامی قانون میں اجتہاد کرنے کی ترغیب دی۔

بین الاقوامی حکومت

بین الاقوامی اسلامی حکومت کے قیام کے بارے میں ابن خلدون نے ..... تین نظریات پیش کئے۔

۱۔ عالمگیر خلافت ایک ضروری ادارہ ہے اور اسے قائم کرنا چاہیئے۔

۲۔ اس کا انحصار وقت کی ضرورت پر ہے۔

۳۔ عالمگیر خلافت کی کوئی ضرورت نہیں۔

ترکی نے دوسرے خیال کی تائید کی۔ ترکوں کا خیال ہے کہ سیاسی تجربات سے یہ معلوم ہوا ہے کہ عالمگیر اسلامی خلافت کا قیام ممکن نہیں ہے۔ خلافت اسی وقت قائم رہی۔ جب اسلامی حکومت موجود تھی۔ لیکن بعد میں آزاد حکومتوں نے جنم لیا۔ اور خلافت اسلامی ریاستوں کے اتحاد کی راہ میں رکاوٹ بن گئی۔ ایران نے خلافت کو تسلیم نہیں کیا اور اہل عرب بھی اس پر قائم نہ رہ سکے۔ اس کے باوجود علامہ اقبال بین الاقوامی نصب العین کے قائل ہیں۔ یہ مشترکہ نصب العین اسلام کی خصوصیت ہے۔

اقبال کی خواہش تھی کہ اسلامی ممالک خاص نقطے پر اپنی توجہ مرتکز کر دیں اور ایک برادری میں منسلک ہو جائیں۔ اسلام قومیت اور ملوکیت نہیں ہے۔ بلکہ یہ ایک جمعیت ہے جو جغرافیائی سرحدوں اور نسلی امتیازات کو تسلیم نہیں کرتی۔ وہ آزاد خیالی کے قائل نہیں ہیں۔ انہیں اندیشہ تھا کہ علماء آزاد خیالی کے جوش میں مناسب حدود سے تجاوز کر جائیں گے۔ اور وہ غلطی کریں گے۔ جس کا مرتکب لوتھر ہوا تھا۔ اقبال کے سیاسی تصورات میں حقیقت پسندی اور رجعیت پسندی کا امتزاج موجود ہے۔ اقبال اسلام کی صحیح روح کو قائم کرنا چاہتے ہیں اور مغرب کے ایسے افکار سے استفادہ کرنے کی تلقین کرتے ہیں جو اسلام کے منافی نہیں ہیں۔

اقبالی سیاست کے نمایاں خدوخال

علامہ اقبال نے برصغیر کی سیاست میں جن تصورات کو آگے بڑھایا اور اس سلسلہ میں جو عملی حصہ انہوں نے لیا اس کی ایک واضح تصویر گذشتہ صفحات میں پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس تصویر کے جو نمایاں خدوخال ہمیں نظر آتے ہیں وہ یہ ہیں۔

۱۔ اقبال کی سیاست ہنگامہ آرائی، شور و شغب اور جوش و خروش سے خالی ہے۔ یہاں نہ جلسوں کی بھیڑ ہے، نہ جلوسوں کی فراوانی۔ نہ دھواں دھار تقریریں ہیں، نہ وقت بے وقت کی بیان بازیاں، جماعت سازی ہے نہ انجمن آرائی، نعرے ہیں نہ بے کار ہے۔ وہ مسلم لیگ کے معتمد اور کل ہند مسلم لیگ کے صدر رہے۔ گول میز کانفرنس میں دو مرتبہ مسلمانوں کی نمائندگی کی اور کل ہند مسلم کانفرنس کی صدارت و قیادت کی۔ اس طرح اس زمانے میں چوٹی کے مسلم قائدین میں ان کا شمار ہوتا تھا اور مسلم کانفرنس کی صدارت کے زمانے میں تو یوں کہنا چاہیئے۔ کہ وہ ایک لحاظ سے صفِ اوّل کے مسلم قائدین کی بھی قیادت کر رہے تھے۔ پھر اس نازک زمانے میں برطانوی حکومت اور کانگرس، دونوں کے خلاف وہ نبرد آزما تھے۔ لیکن اس زمانے میں بھی وقتی جوش اور ہنگامہ خروش سے انکا

دامن آلودہ نہ ہوا اور "لوغانی سیاست" سے وہ ہمیشہ بے نیاز رہے۔

۲۔ آئے دن بیانات کا اجراء اور تقاریر کی اشاعت سیاسی قائدین کے یہی دو مشاغل ہیں۔ یہی وہ تیر ہیں جن سے وہ عوام اور حکومت دونوں کو بیک وقت شکار کرتے ہیں۔ اقبال نے بھی تقریریں کیں اور بیانات دیے لیکن ان کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ انہیں بے موقع تقریریں کرنے اور بے وقت بیانات دینے کا قطعی شوق نہ تھا۔ انہوں نے انہی مواقع پر تقریریں کیں ہیں، جہاں انہیں کوئی اہم بات کہنی ہوتی تھی اور اسی وقت اہم بیانات جاری کیے ہیں، جبکہ کوئی اہم معاملہ درپیش آگیا ہو۔ انہیں پھپھنے اور اخبارات کے کالموں کے ذریعہ عوام اور حکومت کی توجہ کو ہمیشہ اپنی طرف کھینچے رکھنے کا شوق نہ تھا۔

۳۔ ان کی سیاست ادنیٰ طرز کی ڈپلومیسی، سطحی نوعیت کی چانبازی، ذلیل انداز کی سودے بازی اور نیچ قسم کی سازشوں سے بلند اور بہت بلند ہے۔ انہوں نے ذاتی مفاد کی خاطر نہ تو کوئی جماعت بنائی اور نہ کسی جماعت میں شریک ہوئے۔ مسلم لیگ کے شفیع گروپ میں ان کی شرکت محض مشترکہ قومی مقاصد کے لیے تھی۔ یہ گروپ اپنی رجعت پسندی اور سرکار نوازی کے لیے بدنام تھا۔ لیکن ڈاکٹر صاحب کا بدترین مخالف بھی یہ نہیں بتا سکتا۔ کہ انہوں نے اس جماعت کا ساتھ دینے کے باوجود کبھی کوئی منفعت حاصل کی ہو۔ مرزا جلال الدین صاحب بیرسٹر کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ پنجاب کونسل رکنیت کے لیے اس لیے آمادہ ہو گئے تھے کہ اس زمانے میں کونسل کی رکنیت کو ذاتی ترقی کا ایک زینہ سمجھا جاتا تھا۔ لیکن "عجیب بات ہے کہ کونسل میں پہنچنے کے بعد انہوں نے ذاتی ترقی کے لیے کوئی کوشش نہیں کی اور اس کے برعکس جب اسی زمانہ رکنیت میں ذاتی ترقی کا ایک موقع آیا اور میاں محمد فضل حسین نے انہیں یونینسٹ پارٹی کی مدد سے کونسل کا اسپیکر بنانا چاہا تو بقول عظیم حسین انہوں نے یونینسٹ پارٹی کی پالیسی پر تنقید اور اخبارات میں اس پر سخت حملے کر کے اس کی ہمدردیاں کھو دیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ یونینسٹ پارٹی کی اکثریت نے ان کو صدر قبول کرنے سے انکار کر دیا۔" اور یہ بھی حقیقت ہے کہ ان کی زندگی میں کسب مال اور حصول منصب کی ہزاروں شکلیں پیدا ہوئیں۔ لیکن ان کی استغنا پسند اور فقیرانہ طبیعت نے اپنی غیرت و خودداری میں کبھی آنکھ اٹھا کر ان کی طرف نہ دیکھا۔ وہ کسی قسم کے نقصان اور منت پذیری یا غرض جوئی کو تصور میں بھی برداشت نہیں کر سکتے تھے۔"

۱۹۷۱ء میں انہوں نے وکالت ترک کر دی تھی۔ ۱۹۳۳ء میں نزول الماء کی تکلیف سے ان کے لیے لکھنا پڑھنا تقریباً بند ہو گیا تھا۔ اسی طرح اب کوئی ذریعہ معاش باقی نہ رہا تھا۔ ان کی صحت اور مالی حالت خراب ہو گئی تھی۔ پوری عمر میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایک ہی دفعہ یکمشت پچیس تیس ہزار روپیہ انہیں اپنی

تصانیف سے حاصل ہوئے تھے، جس سے انہوں نے جاوید منزل تعمیر کی۔ اس کے سوا ان کے پاس کوئی اندوختہ نہ تھا۔ اب پیری اور علالت دونوں نے مل کر بیک وقت ان پر حملہ کر دیا تھا۔ مالی نقطۂ نظر سے یہ زمانہ بڑی تکلیف کا تھا۔ اس زمانے میں نواب صاحب بھوپال نے محض اپنے دیرینہ تعلقات، دوستی و محبت کے تحت اپنی جیب خاص سے پانچ سو روپیہ وظیفہ ماہانہ مقرر کر دیا۔ ذرائع سے بھی ان کی مالی امداد کی کوششیں کی گئیں۔ لیکن ان میں سے کسی کو بھی انہوں نے قبول نہیں کیا۔

جب ہم ان کی زندگی کے ان واقعات کو پیش نظر رکھتے ہیں، تو مرزا جلال الدین صاحب بیرسٹر کا مندرجہ بالا بیان مشتبہ نظر آتا ہے۔ معلوم ایسے ہوتا ہے کہ مرزا صاحب کا مندرجہ بالا بیان محض ان کے ذاتی تاثر کا نتیجہ ہے یا پھر یہ ہو سکتا ہے کہ ڈاکٹر صاحب کے دل میں ذاتی خواہشات کی ایک خفیف سی موج اس زمانے میں اٹھی تھی، لیکن بہت جلد ان کی سلامتی طبع اور فطری استغنا نے اس پر قابو پا لیا۔ بہرحال جو کچھ بھی ہو، ڈاکٹر صاحب نے اپنی پوری سیاسی زندگی میں محض اپنی ذاتی منفعت کی خاطر جوڑ توڑ نہیں کیے اور کبھی حصول منصب کے لیے اپنے ذاتی خیالات اور اصولوں کا خون نہیں کیا اور مفاد ملت کو پس پشت ڈال کر حکومت یا کسی دوسری جماعت سے سودا نہیں کیا۔

"سیاست مصالحت کا ایک کھیل ہے" اس مقولے کے پس پردہ سازشیں اور جوڑ توڑ ہوتے رہتے ہیں اور ان جوڑ توڑ و سازشوں پر مفاد ملت کے نقاب ڈالے جاتے ہیں۔ لیکن ان نقابوں کے پیچھے ذاتی منفعت مقصود اصلی ہوتا ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے بھی اپنی سیاسی زندگی میں مصالحت کی۔ لیکن یہ مصالحت حالات کی مجبوری اور تقاضائے وقت کا نتیجہ تھی۔ وہ بھی جانتے تھے کہ سیاست مصالحت کا ایک کھیل ہے۔ لیکن اس کھیل کو انہوں نے جوا نہیں بنایا۔ اور سیاست کی گندگی کو چھپانے کے لیے اس پر سنہرا نقاب نہیں ڈالا۔ مصالحت کا کھیل انہوں نے بھی کھیلا، لیکن ایک ایسے کھلاڑی کی حیثیت سے جو انصاف و راست بازی کو اپنی شکست و کامیابی پر ترجیح دیتا ہو، اور جو مصالحت کرتے ہوئے بھی اپنی خودی اور خودداری کو برقرار رکھتا ہو۔ مصالحت کے اس کھیل کا مظاہرہ انہوں نے نچلی اور گندی سیاست میں نہیں کیا۔ کیونکہ انہیں اس قسم کی سیاست سے ذرہ برابر بھی تعلق نہیں تھا۔ بلکہ اس سیاست عالیہ میں کیا جو ان کے اس کھیل کا اصل میدان تھا۔ سر شفیع مرحوم سے اس کی رفاقت اسی سیاسی مصالحت کا نتیجہ تھی۔ اس کا مقصد کوئی ذاتی منفعت نہیں تھی۔ بلکہ ملت کا وسیع تر مفاد تھا۔

حالات کی مجبوری اور وقت کی نزاکت کا تقاضا تھا کہ جب تک وہ پیغام جو انہوں نے اپنے اشعار اور تقاریر میں پیش کیا تھا۔ افراد امت کے سینوں میں راسخ نہ ہو جائے، اور جب تک ملت اس پیغام کو نصب العین بنا کر اس منزل کی طرف چل نہ پڑے۔ جس کی طرف انہوں نے ۱۹۳۰ء میں اشارہ کیا تھا، وہ اس جماعت کا ساتھ

دین جو اُمت کے سماجی، سیاسی اور تمدنی مفادات کا دستور تھا۔ جاتی تھی تاکہ ایک طرف ملت کی اجتماعی قوت کہیں
گم نہ ہو جائے اور دوسری طرف وہ اس انقلاب کے دھارے کو روک کر کہیں جو انگریزوں کی سیاسی حکمت عملی
اور اپنی ذاتی مسائل کی بدولت برطانوی پارلیمانی نظام جمہوریت کے بہانے پھوٹ کر ہندوستان کی وادی
میں پورے جوش و خروش کے ساتھ تحقیق کو خس و خاشاک کی مانند بہائے جانے والا تھا۔ اگر یہ ڈیموکریسی تھی تو
اس کی نوعیت اسلامی نہ تھی۔ اگر یہ سیاسی چال تھی تو اس کی صحیح نہیں نہ تھی۔ یہ واقعی مصالحت کا ایک کھیل تھا جس
کو صرف بلند پایہ سیاستدان ہی اپنی قوم کے وسیع مفادات اور اپنے مقاصد کی خاطر میدان سیاست کے نشیب و
فراز کو پیش نظر رکھتے ہوئے کھیلا کرتے تھے۔

۲۔ اقبال نے سیاسی میدان میں دوسروں کو ہٹا کر، گرا کر، اپنے آپ کو آگے بڑھانے کی کوئی کوشش نہیں
کی۔ یہاں تک کہ بہت سے تھے۔ لیکن وہ کسی کو اپنا مقابل اور فریق مخالف نہیں سمجھتے تھے۔ انہوں نے بعضوں
کی مخالفت بھی کی اور بعضوں کی موافقت بھی۔ لیکن یہ موافقت اور مخالفت اصولی تھی۔ اس میں رشک و رقابت
کو دخل نہ تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ اس معاملے میں وہ چشمک و حسد کے جذبات سے قطعاً مبرا تھے۔ کیونکہ وہ اپنے
آپ کو سیاسی لیڈر نہیں سمجھتے تھے اور کسی کو اپنا پیشوا نہیں مانتے تھے۔ وہ خود کہتے ہیں:

"میں کسی جماعت کا قائد اور کسی قائد کا پیرو نہیں ہوں۔"

سچ تو یہ ہے کہ بازار سیاست میں انہوں نے کوئی دوکان نہیں کھولی تھی کہ جس کی شان و شوکت و چمک دمک
کو دیکھ کر دوسرے دوکاندار رقابت کی آگ میں جلنے لگتے۔ انہوں نے جس مقصد کی خاطر سیاسیات میں حصہ لیا
اور جس بے لاگ طریقے سے سیاسی مسائل کا حل پیش کیا۔ وہ پیشہ ور سیاستدانوں کے مقاصد کے طریقوں سے کوئی
میل نہیں کھاتے۔

۳۔ "عوام" لیڈر کی سب سے بڑی "پونجی" ہے۔ وہ اپنے اصولوں کا خون کر سکتا ہے۔ اپنی شرافت کا نیلام
کر سکتا ہے اور اپنی زندگی کے بڑے سے بڑے نقصان کو برداشت کر سکتا ہے۔ لیکن کسی قیمت پر یہ گوارا نہیں کر سکتا
کہ عوام اس کے ہاتھ سے نکل جائیں، کیونکہ اگر یہ گئے تو سب کچھ گیا۔ یہ اس کے پیچھے ہیں تو ملک میں اس کی عزت
بھی ہے۔ دور دور اس کی شہرت بھی ہے۔ اطراف و اکناف سے کھنچ کر آنے والی دولت بھی ہے اور سب سے
بڑھ کر یہ کہ سرکار میں اس کا وقار، دھاک اور آؤ بھگت بھی ہے۔ سیاست کے کھیل میں وہ اپنی عزت و ثروت،
شہرت و دولت، اخلاق و شرافت غرض کہ ہر چیز کی بازی لگا سکتا ہے۔ لیکن اگر نہیں لگا سکتا تو وہ اس کے عوام
ہیں۔ یہی اس کی متاع عزیز ہے۔ یہی اس کا سرمایہ حیات ہے۔ یہی اس کے بت ہیں۔ پیشہ ور لیڈر اصل میں عوام
کا رہنما نہیں بلکہ نفسیاتی نقطہ نظر سے ان کا بن داموں غلام ہوتا ہے۔ عوام پر اس کی گرفت اتنی سخت نہیں ہوتی

جتنی سخت اس کے ساتھ عوام کی توہمات اور ان کے رہنما سیاسی کے دل و دماغ پر قبضہ کر لیتے ہیں۔ اپنی حیثیت سے وہ
اتنا پست ہوتا ہے کہ عوام اس کے آقا رب اور خدا بھی کہہ ہوتے ہیں۔ لیکن اس کی سیاست کا کمال صرف یہ
ہوتا ہے کہ وہ ان جھوٹے آقاؤں اور ان گونگے دیوتاؤں کو اپنے الفاظ کی جادوگری اور اپنی منطق کے
پھندوں میں الجھائے رکھے۔ وہ کرتا وہی ہے جو اس کے ذاتی مفاد کا تقاضا ہوتا ہے لیکن اس کا ہنر صرف یہی
ہے کہ وہ یہ سب کچھ کرتا اس انداز سے ہے کہ اس کا ذاتی مفاد بھی عوام کو قومی مفاد نظر آتا ہے۔ بک چکنے
کے بعد بھی قوم اگر ــــ زندہ باد ــــ اور پائندہ باد کا نعرہ لگاتی رہے تو یہی لیڈر کی کامیابی ہے ــــ قوم فروشی
کا یہی وہ ڈھنگ ہے جس کا ماہر صرف پیشہ ور سیاستدان ہوتا ہے۔ اقبال کی سیاست مالیہ کو بھلا اس پیشہ ور
سیاست سے کیا تعلق؟ ان کا سب سے بڑا سرمایہ عوام اور ان کی خوشنودی نہ تھی بلکہ حق کا اظہار اور خدا کی رضا جوئی
تھی۔ حقائق اسلامی کے مطالعہ کے بعد جو بصیرت ان کے اندر پیدا ہو چکی تھی۔ اس کی روشنی میں انہوں نے
ہندوستان کی سیاست کے لیے چند اصول و نظریات بنائے ــــ یہی ان کا سرمایہ تھا جس کو لے کر وہ بازار سیاست
میں آئے تھے اور اس سرمایہ کو کسی قیمت پر بھی انہوں نے ہاتھ سے دینا گوارا نہ کیا۔ وہ حکومت کی نظر غضب کو
برداشت کر سکتے تھے۔ اکثریت کی ضرر و تعریض کو سہہ سکتے تھے۔ خود اپنی قوم کی لعن و طعن کو بھی سہہ سکتے تھے۔
لیکن حکومت کی خوشی، اکثریت کی خوشنودی اور اپنی قوم کی رضا جوئی کی خاطر اپنے اصولوں اور اپنے نظریوں کو فراموش
نہیں کر سکتے تھے۔ ان کی آنکھوں کے سامنے تحریک خلافت و ترک موالات کا طوفان اٹھا۔ اور اس طوفان میں بڑے
سے بڑا اصول پرست بھی خس و خاشاک کی مانند بہہ کر چلا گیا۔ لیکن اقبال کوہ وقار کی مانند اپنی جگہ ڈٹے رہے۔
سائمن کمیشن کی مخالفت میں تمام عوامی جماعتوں نے متحدہ محاذ بنا رکھا تھا۔ لیکن اقبال کا سر اس موقع پر عوام کے
سامنے نہ جھکا۔ وہ اپنی شان میں عوام کی زبان سے ٹوڈی، رجعت پسند، برطانوی استعمار کا حامی، سرکار کا ہوا خواہ
اور ملک و قوم کا دشمن ــــ یہ سب خطابات سنتے رہے۔ سنتے رہے اور ہنستے رہے۔ لیکن عوام کی خاطر انہوں
نے اپنے کسی اصول میں لچک پیدا ہونے نہ دی۔ انہوں نے عوام کو عوام کا مرتبہ دیا۔ خداوندوں کی مسند پر نہیں بٹھایا
اور ان سادہ لوح خداوندوں کی نظروں کو اپنے الفاظ کی مینا کاری سے خیرہ کر کے اپنی لیڈری چمکانے کی کوشش
نہیں کی۔

۴۔ ہندوستان کی سیاست میں قائدین کی تلونیاں، نفسیاتی مطالعہ کے بڑے ہی دلچسپ موضوع ہیں۔
بے شک انسان کوئی جامد شے نہیں۔ کہ جس میں کوئی تغیر سرے سے ہو ہی نہیں۔ پھر ایسے شخص کے خیالات،
افکار و تاثرات میں تو تبدیلی ناگزیر ہے، جو انسانوں کے ہر آن بدلنے والے اجتماعی مسائل کو حل کرنا چاہتا ہو۔
بلکہ ہمہ یہ سمجھنا بھی غلط ہے۔ کہ قوموں کے اجتماعی مسائل میں ہر آن تغیر ہی ہوتا رہتا ہے۔ ان تغیرات میں

بھی ایک گونہ اصول یکسانیت پائی جاتی ہے جو تغیرات و تبدیلیوں کے باوجود اس مسائل کا ایک مستقل و پائیدار حل بھی ہو سکتا ہے۔ اس کا ادراک وہی شخص کر سکتا ہے جس کی نظر ایک طرف حالات کی نزاکت، زمانے کی مقتضیات پر بھی ہو اور دوسری طرف وہ مستقبل میں پیش آنے والے تغیرات کو بے نقاب دیکھتا ہو پھر اس میں اتنی بصیرت ہو کہ وہ اپنے علم و وجدان کے ذریعہ قوموں کی نفسیات اور ان باہمہ الطبیعی حرکات کو پرکھ سکے، جو اقوام عالم کی موت و زیست کا باعث ہوتے ہیں۔ اس لیے قوم کی حقیقی رہنمائی کا فرض وہی شخص ادا کر سکتا ہے، جو سیاسیات کے تنظیم و افراز میں اپنی حکمت و تدبر کا ثبوت دے۔ ایک حد تک ان کو مدبر، فلسفی اور حکیم بھی ہونا چاہیے۔ جس سیاستدان میں اتنی باریک بینی اور ژرف نگاہی ہوتی ہے کہ وہ اس خارزار وادی سے ایسے ہی گزر جاتا ہے جیسے کوئی ہوا راستے سے گزر رہا ہو۔ اس کی راہ میں موڑ تو آتے ہیں۔ لیکن اس کو قلابازیاں نہیں لگانی پڑتیں۔ اس کے مقابل میں ایک سطحی سیاستدان محض اس وقت ہوتا ہے۔ ہوا کے رُخ کو دیکھنے والا، قوم کی کشتی کو سطح کی ہر موج کے حوالے کر دینے والا، حالات کی تبدیلیاں جیسے جیسے پیدا ہوتی جاتی ہیں۔ ان کو سلجھانے کے لیے وہ قاعدے اور قانون بناتا رہتا ہے اور پھر ان کی تدبیریں کوئی پائیدار حقیقت نہیں ہوتی بلکہ صرف وقتی مصلحت بھی ہوتی ہے اس لیے حالات و واقعات کے تقاضے خود اس کی زندگی کی قلابازیاں بن جاتے ہیں۔ ۱۹۱۸ء تک اقبال کے خیالات وطنیت کی طرف مائل تھے۔ اس کے بعد وہ ملیت کے حامی بن گئے۔ یہ ایک تبدیلی ہے جو ہم کو ان کی سیاسی زندگی میں نظر آتی ہے۔ اس کے بعد جو مطمح نظر انہوں نے اختیار کیا، وہ آخر تک باقی رہا۔ اصولاً اس مطمح نظر کے دو ہی نقاط تھے۔ ایک تو یہ کہ مسلم قوم کی خودی اور انفرادیت کسی دوسری جماعت میں مدغم ہو کر فنا ہونے پائے اور دوسرے یہ کہ اس ملک کے مستقبل میں اسلام نہ صرف محفوظ رہے، بلکہ اس کو اپنے پورے مضمرات اور مقتضیات کے ساتھ کارفرما ہونے کا موقع ملے۔ سیاسیات میں یہی دو ان کے اعلیٰ اور آخری مقاصد تھے اور عملی زندگی میں انہوں نے کبھی کوئی ایسی راہ اختیار نہیں کی جس سے ان کے خیال میں ان دو مقاصد پر ادنیٰ سی ضرب بھی پڑتی ہو۔ وہ جلد و اکثریت کے ساتھ مفاہمت کے خواہشمند ضرور تھے، لیکن اس کی کوئی ایسی صورت انہیں گوارا نہ تھی جس میں مسلم قوم کی خودی باقی نہ رہتی ہو۔ پھر ان میں اتنی دور بینی تھی کہ انہوں نے ۱۹۳۰ء ہی میں ۱۹۳۶ء کے دستوری تغیرات اور ۱۹۴۷ء کے انقلابات کو بے نقاب دیکھ لیا تھا اور اپنے علم و وجدان کی روشنی میں انہوں نے سترہ سال قبل وہ تجویز پیش کی جس کی افادیت پر انہیں یقین کامل تھا اور جس کے ذریعہ وہ چاہتے تھے کہ اس برعظیم میں اسلام ایک مرتبہ پھر اپنی اصلی صورت میں جلوہ گر ہو۔ اس ژرف نگاہی اور دور بینی کی بدولت وہ ہر خلاف دوسرے قائدین کے سیاسی انقلابات سے بچے رہے اور نہایت متوازن رفتار سے اپنے سفر کو طے کیا!!

اگر ہم نے ان اصلاحات اور اصولیات کا تذکرہ کیا ہے جو ان کی سیاسی زندگی کے بنیادی اور بلند مقاصد میں موجود ہوتے ہیں۔ یہی وہ عناصر ہیں جن سے ان کی سیاسی زندگی کی تشکیل ہوتی ہے۔ اگر علامہ مرحوم کی تصورات ان سے مبرا تھے، اس لیے بعض نے ان کے سیاستدان ہونے سے انکار کیا یا ان کی قابلیت کو اعتراف تھا کہ وہ اس معنی میں سیاستدان نہیں تھے۔ اس نوعیت کی سیاست سے انہیں کبھی آنچ نہیں آئی تھی جس نے اپنی ایک دلچسپ نظم میں اس قسم کی سیاست و لیڈری کا بڑا اچھا نقشہ کھینچا ہے۔ فرماتے ہیں۔

میں نے اقبال سے فرزانہ نصیحت یہ کی
عاقل و روزہ ہے تو اور نہ پابند نماز

تو بھی ہے شیفتۂ اہل سیاست کا مرید
دل میں ملا کی ہو جس لب پہ تیرے نغمۂ ساز

تجھ کو بھی مصلحت آمیز تیرا ہوتا ہے
تیرا انداز تملق بھی سراپا اعجاز

ختم تقریر تیری مدحت سرکار پہ ہے
تجھ کو روشن ہے تیرا موجد آئین نیاز

اور لوگوں کی طرح تو بھی چھپا سکتا ہے
پردۂ خلافت دین میں ہوس جاہ کا راز

نظر آتا ہے مجھے میں بھی تو جید کے دین
اثر وعظ سے ہوتی ہے طبیعت بھی گداز

دست پرورد ترے ملک کے اخبار بھی ہیں
پھر تا فرض ہے بھی پر تری تشہیر کا ساز

اس پہ طرفہ ہے کہ تو شعر بھی کہ سکتا ہے
تیری مینائے سخن میں ہے شراب شیراز

تجھ کو اوصاف ہیں لیڈر کے وہ سب تجھ میں بھی
تجھ کو لازم ہے کہ تو بھی ہو شریک تگ و تاز

علم صاحب نہیں اور پر و بال بھی ہیں!!!

سن کر کہنے لگا اقبال، بجا فرمایا
شک مجھے آپ کی باتوں میں نہیں بندہ نواز

مجھ میں اوصاف ضروری تو ہیں موجود مگر
ہے کمی ایک کہوں تم سے جو ہو فاش نہ راز

ڈھب مجھے قوم فروشی کا نہیں یاد کوئی
اور پنجاب میں ملتا نہیں استاد کوئی

غرض کہ نچلی اور گندہ سیاست سے انہیں سخت نفرت تھی اور پیشہ ور لیڈروں سے انہیں تنفر تھا مسلم لیگ کے پلیٹ فارم سے انہوں نے علی الاعلان صحیح قسم کی قیادت کے فقدان پر اظہار افسوس کیا۔

"مجھے آپ سے بلا تکلیف کہہ دینا چاہیئے کہ ہندوستان کے مسلمان اس وقت دو عوارض کے شکار ہو رہے ہیں۔ پہلا عارضہ قحط الرجال کا ہے۔ سر حاکم علی اور اردن کی تشخیص بالکل صحیح تھی، جب انہوں نے علی گڑھ یونیورسٹی میں یہ خیال ظاہر کیا تھا۔ کہ ملت اسلامیہ راہنماؤں کو پیدا کرنے میں ناکام رہی۔ رہنماؤں سے میرا مطلب وہ افراد ہیں جو فضل ایزدی یا اپنے وسیع تجربات کی بدولت اسلام کی روح اور تقدیر سے متعلق گہرا وقوف رکھتے ہوں، اور ساتھ ہی ساتھ جنہیں بدیہ تاریخ کے رجحان کا عمیق ادراک حاصل ہو۔"

الغرض، اگر سیاست و قیادت نام ہے، ہنگامہ آرائی، محض وقتی مصلحت بینی، گندم نمائی و جو فروشی کا تو یقیناً اقبال سیاستدان نہیں تھے اور ان کا سیاستدان نہ ہونا ہی ان کی عظمت اور بڑائی کی دلیل ہے۔ ان کی سیاست میں یقیناً ہنگامہ آرائی نہ تھی، تقاریر و بیان بازی کی کثرت نہ تھی، جوڑ توڑ اور سازشیں نہ تھیں، رشک و رقابت نہ تھی، محض وقتی مصلحت بینی نہ تھی۔ انہوں نے نہ تو عوام کی پرستش کی اور نہ عوام کو بے وقوف بنایا۔ انہوں نے کبھی عامیانہ شہرت حاصل کرنے کی خاطر نہ تو اپنے سیاسی خیالات و عقائد بدلے اور نہ کبھی حکومت کو خوش کرنے کے لیے ان سے دست بردار ہوئے۔ قوم فروشی اور ریاکاری کے ادنیٰ سے شائبہ سے بھی ان کی سیاست کا دامن پاک ہے۔ یہاں تک تو ہم نے یہ بیان کیا کہ اقبال کی سیاست کیا نہ تھی لیکن ابھی یہ بتانا باقی ہے کہ ان کی سیاست فی الواقعی کیا تھی؟

اقبالی سیاست کے عناصر اربعہ

۱۔ وطنی قومیت کے مقابلہ میں اسلامی قومیت کی تبلیغ۔
۲۔ مخلوط انتخاب کے مقابلہ میں جداگانہ انتخاب کی ترویج۔
۳۔ وفاقی حکومت کے مقابلہ میں مکمل صوبائی خود مختاری کی حمایت۔
۴۔ کل ہند وفاق کے مقابلہ میں مسلم صوبوں کے وفاق کی دعوت۔

یہ تھے اقبال کی سیاست کے عناصر اربعہ! یہی وہ متاع گراں مایہ تھی جس سے برصغیر کے مسلمانوں کو بہرہ اندوز کرنے کے لیے یہ فقیر منش سیاستدان اپنی کٹیا خانقاہ سے نکل کر میدان جنگ قازمیں آیا تھا اور یہی وہ ساز و سامان تھا، جس سے بس ہو کر یہ مرد خود آگاہ مریدوں سے بہرہ آرا ہونے کے لیے سیاست کے اکھاڑہ میں داخل ہوا تھا۔ گذشتہ اوراق میں اقبال کی سیاسی سرگرمیوں کی جو تفصیلات پیش کی گئی ہیں، ان پر اگر آپ گہری نظر ڈالیں اور ان سرگرمیوں کا محتاط طریقہ پر تجزیہ کریں تو آپ کو ان کی سیاست کا خلاصہ ان ہی چار نکات میں نظر آئے گا۔ یہاں ان نکات کے بارے میں اقبال کے افکار و اعمال کا جائزہ لینے کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک پر اس سے پہلے کافی کچھ کہا جا چکا ہے اور مزید توضیح و تشریح مناسب و موزوں مقام پر آئندہ کی جائے گی۔ یہاں ہم صرف یہ بتانا چاہتے ہیں کہ برصغیر ہند میں ان کی عملی سیاست کی تشکیل ان ہی چار عناصر سے ہوئی تھی۔ ان عناصر اربعہ میں بھی اصلی اور حقیقی عنصر نکتہ اول یعنی اسلامی قومیت ہے۔ باقی تین نکات اسی کے ماتحت یا اسی کے ذیل میں آتے ہیں ــــ دوسرا نکتہ یعنی جداگانہ طریقہ انتخاب اسلامی قومیت کے "تشخص" کا ایک ذریعہ ہے تو تیسرا اور چوتھا نکتہ یعنی صوبائی خود مختاری اور مسلم صوبوں کا وفاق اسی اسلامی قومیت کے "تمکن" کے وسائل! گویا اسلامی قومیت، اقبالی سیاست کا اصل الاصول ہے اور ان کی تمام سیاسی سرگرمیاں اسی اصول کے ارد گرد گھومتی ہیں۔ باقی رہے جداگانہ انتخاب، صوبائی خود مختاری اور مسلم صوبوں کا وفاق، تو یہ اس اصول کے ثبات، فروغ و قیام کے ذرائع و وسائل ہیں۔ مختصراً اور صرف ایک جملہ میں ان کی عملی سیاست کو اس طرح بیان کیا جا سکتا ہے کہ برصغیر میں اسلامی قومیت کا "تشخص" اور اس کا "تمکن" ہی اقبال کے تمام افکار و اعمال سیاسی کا محور ہے! ــــ لیکن اس کے بعد بھی یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا اقبالی سیاست یہی کچھ تھی؟ یا اس سے بھی آگے بڑھ کر کچھ اور ہے؟ اسلامی قومیت کا "تشخص" بجا و درست۔ اس کا "تمکن" ہمارے سر آنکھوں پر، لیکن پھر بھی یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر یہ "تشخص" اور "تمکن" کیوں؟ اس سوال کا مفصل و مکمل جواب تو آئندہ باب میں دیا جائے گا۔ یہاں اس کا مجمل جواب سن لیجئے۔ یہ مختصر جواب اقبالی سیاست کی دو مثبت خصوصیات پر غور کرنے سے خود بخود سمجھ میں آ جاتا ہے۔

اقبالی سیاست کی خصوصیات

۱۔ اقبالی سیاست کی ایک بہت ہی نمایاں اور اہم خصوصیت اور تفکر و تدبر ہے۔ اقبال کی بنیادی حیثیت

مفکر کی ہے۔ ان کی دیگر حیثیتیں ثانوی ہیں۔ وہ اولاً مفکر تھے اور بعد میں سیاستدان اور شاعر۔ بایں ہمہ وہ محض خیال پرست فلسفی نہ تھے وہ اُن لوگوں میں سے نہ تھے، جو اپنے تصورات کی دنیا میں کھوئے ہوئے رہتے ہیں اور جن کا فکری وجود ہماری دنیائے رنگ و بو سے یکسر بے نیاز رہتا ہے۔ اقبال اصل میں مفکر ہی نہیں تھے لیکن ان کا طائرِ تفکر خیالی و تصوری بلندیوں سے عمل و واقعات کی اس دنیا کو بغور دیکھا کرتا اور اس سے عملی دلچسپی لیا کرتا تھا۔ ان کے نظامِ فکر کو جتنا تعلق مابعد الطبیعیاتی، ایسائی اور کائناتی مسائل سے تھا، اتنا ہی تعلق دنیائے آب و گل کے انفرادی و اجتماعی مسائل سے بھی تھا۔ وہ مفکر بھی تھے اور شاعر بھی، لیکن ایسے مفکر جس کا تفکر کا ایک خاص عملی نظام تھا اور ایسے شاعر جس کا پیغام، پیغامِ عمل تھا۔ وہ خود فرماتے ہیں۔

عمل سے زندگی بنتی ہے، جنت بھی جہنم بھی
یہ خاکی اپنی فطرت میں نہ نوری ہے نہ ناری ہے

اور فکر و تفکر کے متعلق ان کا خیال تھا۔

وحدتِ افکار کی بے وحدتِ کردار ہے خام

سیاسیات بھی چونکہ تعمیرِ کردار و اظہارِ عمل کا ایک خاص میدان ہے۔ اس لیے اقبال نے اس سے بڑی دلچسپی اور انہماک کا اظہار کیا۔

الغرض ایک تو وہ طبعاً مفکر تھے۔ ان کی تعلیم و تربیت بھی اس نہج پر ہوئی تھی اور دوسرے یہ کہ سیاسیات میں سرگرمی کے ساتھ عملی حصہ جب انہوں نے لینا شروع کیا، اس وقت ان کی عمر ۴۰ سال سے متجاوز ہو چکی تھی۔ کبرسنی کی پختہ کاری اور فلسفی کی غور و فکر نے نوجوانی کی ترنگ اور سیاستدان کی ہنگامہ پسندی کی جگہ لے لی تھی۔ عمر کا یہی وہ زمانہ ہوتا ہے، جبکہ انسان کی نظر میں وسعت اور عقل و فکر میں پختگی آجاتی ہے۔ وہ مسائل کا جذباتی اور سطحی انداز میں مطالعہ نہیں کرتا بلکہ ان کے مالہ و ماعلیہ کو عقل و فکر کی کسوٹی پر گھستا ہے۔ نوجوان سیاستدان صرف نعرے لگاتا ہے۔ پختہ عمر سیاس الجھی ہوئی گتھیوں کو اپنے ناخنِ تدبیر سے سلجھاتا ہے۔ وہ اپنے پھیپھڑے اور حنجرہ کی قوت پر بھروسہ کرتا ہے اور یہ اپنے قلب و دماغ کی صلاحیتوں کو کام میں لاتا ہے ــ

"خوغائی سیاست"، اُس کا مقصودِ نظر اور فکری قیادت اس کا حقیقی منصب! اقبال کے فطری رجحان، ان کی تعلیم و تربیت اور عمر کا تقاضا ہی یہ تھا کہ ان کی سیاست کی بنیاد غور و فکر پر ہوتی اور ہُوا بھی یہی۔ ان کی تقاریر و بیانات میں سطحی مسائل اور جذباتی اپیلوں کے بجائے غور و فکر کے لیے سامان ہے۔ ان کے جلسوں اور جلوسوں میں نعروں کے بجائے تہذیب و شائستگی پائی جاتی۔ کانفرنسوں اور کمیٹیوں میں ان کی شرکت، سنجیدگی و وقار کا پہلو لیے ہوتی ہے ــ اور ان کی تجاویز و تدابیر میں ایسی گہرائی اور عمق و تدبر پایا جاتا ہے، جس کے پس پردہ ایک

بلند پایہ حکیم، مفکر اور فلسفی کا ذہن کام کر رہا ہے۔ مختصر یہ کہ ان کی شاعری کی مانند ان کی سیاست (اقبال سیاست) بھی فکر کی حکمرانی ہے!! وہ مفکر پہلے ہیں، اور ان کی تمام سیاست فکری تیاری ہے!!!

۲۔ اقبالی سیاست کی دوسری اہم خصوصیت یہ ہے کہ خود سیاست ان کا مقصودِ اصلی نہیں بلکہ ایک ذریعہ ہے۔ حقیقی مقصد تک پہنچنے کا۔ وہ اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں:۔

"سلطنت ہو، امارت ہو، کچھ ہو بہائے خود کوئی مقصد نہیں، بلکہ یہ ذرائع ہیں اعلیٰ تر انسانی مقاصد کے حصول کے۔ جو شخص ان کو بجائے خود مقصد جانتا ہے وہ رھبانیۃ الدنیا میں داخل ہے۔"

لیکن ایک پیشہ ور سیاستدان کا شمار رھبانیۃ الدنیا ہی میں ہوتا ہے ــ سیاست بجائے خود ایک مقصد ہے۔ ذہنی حیثیت سے اگر کوئی تیز نظر اور بیدار مغز سیاس اس سے آگے بڑھتا ہے تو وہ سیاست کو حصولِ مقصد کا ایک ذریعہ بناتا ہے۔ ایک لحاظ سے اس تیز نظر بیدار مغز سیاس اور اقبال میں ایک گونہ مماثلت ہے کہ سیاست دونوں کا مقصود نہیں بلکہ ذریعہ ہے، لیکن جہاں تک مقاصد کا تعلق ہے۔ ان دونوں میں کوئی مناسبت نہیں ہے۔ تیز نظر اور بیدار مغز سیاس کا مقصد ذاتی اقتدار کا حصول ہوا کرتا ہے۔ اور اگر وہ ایثار پیشہ اور سچا بہی خواہِ قوم ہو تو سیاست اس کے لیے ذریعہ ہے۔ قومی اقتدار کے حصول کا۔ اقبال ان دونوں قسم کے سیاستدانوں سے آگے ہیں۔ سیاست حقیقت میں ان کا مقصد نہیں بلکہ ذریعہ ہے۔ لیکن یہ مقصد کیا ہے؟ کیا ذاتی اقتدار؟ ہرگز نہیں! گذشتہ صفحات میں ہم بتا چکے ہیں کہ حصولِ جاہ و منصب کے لیے انہوں نے کبھی کوشش نہیں کی۔ جب ایسے مواقع ان کی زندگی میں آئے تو ان سے انہوں نے اتنا اغماض برتا بلکہ عمداً ایسا طرزِ عمل اختیار کیا، جس سے یہ مواقع ہمیشہ کے لیے ختم ہو گئے تو پھر کیا قومی اقتدار ان کا مقصودِ نظر تھا؟ جی ہاں۔ لیکن صرف ایک حد تک بلکہ یوں کہنا چاہیئے کہ قومی اقتدار و قومی تحفظ ان کی سیاست کی غایت تھی لیکن یہ غایت بھی غایتِ انتہائی نہیں تھی۔ پھر سیاست میں ان کی غایتِ انتہائی اور منتہائے اصلی تھا کیا؟ خود ان ہی کی زبان سے سنیئے۔

"اگر ہندوستان میں مسلمانوں کا مقصد سیاسیات سے محض آزادی اور اقتصادی بہبود ہے اور حفاظتِ اسلام اس مقصد کا عنصر نہیں ہے .... تو مسلمان اپنے مقاصد میں کامیاب نہ ہوں گے۔"

لیجئے محض مسلمانوں کی آزادی، اقتصادی بہبود کافی نہیں ہے! یہ خیال کوئی تیسرے درجے کا سیاستدان ظاہر نہیں کر رہا ہے۔ بلکہ اقبال کہہ رہا ہے، جس کی سیاست کا طرۂ امتیاز تفکر و تدبر ہے۔ گویا محض مسلمانوں کی آزادی و اقتصادی بہبود دیگر الفاظ قومی تحفظ و اقتدار اقبال کی سیاست کا ایک ضروری عنصر ہونے کے باوجود

مقصود اصلی نہیں ہے، بلکہ یہ بھی حصول مقصد کا ایک ذریعہ ہے، پھر وہی سوال پیدا ہوتا ہے کہ مقصود اصلی تھا کیا؟ اپنے اس مقصود اصلی کا انہوں نے کل ہند مسلم کانفرنس کے اجلاس میں علی الاعلان اظہار کیا۔

"ہمارے نصب العین کی کافی وضاحت ہو چکی ہے۔ آنے والے دستور میں اسلام کے لیے ایسے موقف کو کامیابی کے ساتھ حاصل کرنا، ہمارا مطمح نظر ہے جس کے باعث ایسے مواقع حاصل ہوں کہ وہ (اسلام) اپنے مقاصد کو اس ملک میں پھولتا پھلتا دیکھے۔"

پھر انہوں نے بستر مرگ سے اپنی زندگی کے آخری ایام میں اپنی اور ہر ہندی مسلمان کی سیاست کی اولیٰ کو بہت ہی واضح اور غیر مبہم الفاظ میں یوں بیان کیا۔

"مسلمان ہونے کی حیثیت سے انگریز کی غلامی کے بند کو توڑنا اور اس کے اقتدار کا خاتمہ کرنا ہمارا فرض ہے اور اس آزادی سے ہمارا اول مقصد یہ ہے کہ اسلام قائم رہے اور مسلمان طاقتور بن جائیں۔ ہم تو یہ چاہتے ہیں کہ ہندوستان کلیتاً نہیں تو ایک بڑی حد تک دارالسلام بن جائے۔"

اقبال رضوا بالحیوۃ الدنیا میں داخل نہیں تھے، کیونکہ سیاست بجائے خود ان کا مقصد اصلی نہ تھا بلکہ ایک ذریعہ تھا، اعلیٰ تر مقصد کے حصول کا۔ اور یہ اعلیٰ تر مقصد بھی نہ شخصی حصول اقتدار تھا نہ انفرادی حصول منصب، نہ جماعتی تسلط تھا، نہ گروہی غلبہ، بلکہ ایک معنی میں وہ محض قومی اور اقتدار و فرقہ وارانہ مفادات کا تحفظ بھی نہ تھا بلکہ یہ بلند ترین نصب العین یہ اعلیٰ ترین مقصد تھا، اسلام کی حفاظت، اور اس کا اقتدار و سیاسی غلبہ، اور اس دین حق کو اس ملک میں برسر اقتدار لا کر ہندوستان کو دارالسلام بنانا!۔

وہ خود کہتے ہیں اور کتنے واضح الفاظ میں کہتے ہیں۔

"کوئی فعل مسلم کا ایسا نہ ہونا چاہیے جس کا مقصد اعلائے کلمۃ اللہ کے سوا کچھ اور ہو۔"

اعلائے کلمۃ اللہ، اللہ کے نام کو سربلند کرنا اور اس کے دین کو اپنے پورے مقتضیات اور تمام مضمرات کے ساتھ برسر عمل اور کارفرما دیکھنا۔ یہی ان کے کلام و پیام، شعر و شاعری، فلسفہ و تفکر، تدبر و سیاست میں ان کی حیات و موت کا منشائے حقیقی، غایت الغایات اور مقصد اعلیٰ تھا!!

ایک طرف سیاست ان کا مقصود اصلی نہ تھی اور دوسری طرف انہوں نے محض تفریح طبع کی خاطر بھی اس سے دلچسپی نہیں لی بلکہ سیاسیات سے ان کی دلچسپی گہری تھی۔ مگر اس دلچسپی کی اصلی غایت بھی یہی تھی کہ اسلام کو اس ملک میں پیش آنے والے حوادث سے بچایا جائے اور ایسے مواقع فراہم کیے جائیں کہ وہ پوری آن بان اور اپنی اصلی شوکت و شان اور اپنے حقیقی خدوخال کے ساتھ ایک مرتبہ پھر جلوہ گر ہو سکے۔

فرماتے ہیں۔

"سیاست کی جڑیں انسان کی روحانی زندگی میں پیوست ہوتی ہیں۔ یہ میرا ایقان ہے کہ اسلام انفرادی خیال آرائی کا کوئی مسئلہ نہیں ہے وہ ایک معاشرہ ہے یا اگر آپ مناسب سمجھیں تو اس کو ایک معاشرتی کلیا کہہ سکتے ہیں۔ چونکہ جدید سیاسی تصورات جیسا کہ ہندوستان میں تشکیل پاتے ہوئے دکھائی دے رہے ہیں، اسلام کی بنیادی ہیئت اور اس کی خصوصیت خاصہ کو ممکن ہے کہ متاثر کریں اس لیے مجھے سیاست سے دلچسپی ہے۔"

الغرض تفکر و تدبر اقبالی سیاست کی نمایاں مثبت خصوصیت ہے اور تفکر و تدبر کے ساتھ ہی وہ عملی سیاست میں گہری دلچسپی بھی لیتے ہیں۔

تاہم خود سیاست ان کا مقصود اصلی نہیں ہے بلکہ وہ ایک ذریعہ ہے حصول مقصد کا ــــ اور مقصد اولین و آخرین ہے، اسلام کی "بنیادی ہیئت" کا تحفظ اور اسلام ہی کا تمکن ہے!! مختصر یہ ہے کہ وہ متفکر سیاستدان ہیں۔ ان کی فکری سیاست کا مرکزی موضوع اسلام کی "بنیادی ہیئت" کی تشریح و توضیح ہے اور اسلام کا "تحفظ و تمکن" ہی ان کی عملی سیاست کی روح ہے!!

وہ محض سیاستدان اور نرے فلسفی نہ تھے۔ پیام مشرق میں انہوں نے بڑے دلچسپ انداز میں فلسفی و سیاستدان کے فرق و امتیاز اور ان کی ذہنی خصوصیات کو واضح کیا ہے۔ فرماتے ہیں۔

فلسفی را با سیاستداں بہ یک میزان منج
چشم آں خورشید کور ست، دیدۂ ایں بے نمے
آں تراشد قول حق را، حجت ناستوار
ایں تراشد قول باطل را دلیلے محکمے!

فلسفی اپنے تصورات و خیالات کی دنیا میں اس قدر کھویا ہوا رہتا ہے کہ اس کی آنکھ خورشید عالم تاب کو بھی نہیں دیکھتی اور سیاستدان اپنے گرد و پیش کی دنیا اور ماحول میں اس قدر غرقاب رہتا ہے کہ اس کا سینہ جذبات عالیہ سے خالی اور اس کی آنکھ لذت اشک ریزی سے عاری ہوتی ہے فلسفی حق کی حمایت تو کرتا ہے لیکن چونکہ وہ عملی دنیا کی پیچیدگیوں سے ناواقف ہوتا ہے۔ اس لیے اس کی دلیل بودی ہوتی ہے۔ اس کے برعکس سیاستدان کا تعلق عملی دنیا سے ہوتا ہے، اس لیے وہ باطل کی حمایت میں مضبوط دلیل پیش کرتا ہے۔ اقبال فلسفہ و سیاست دونوں سے واقف تھے۔ قدرت نے انہیں فلسفی کے ذہن اور سیاستدان کی نظر سے سرفراز کیا تھا اور ساتھ ہی وہ فلسفی کی نفسیاتی بیماری اور سیاستدان کے اخلاقی مرض دونوں سے آگاہ تھے۔ وہ فلسفی بھی تھے اور سیاستدان بھی۔ لیکن ذہنی اور اخلاقی لحاظ سے ان دونوں سے بلند و

برتر تھے۔ بقول قائداعظم محمد علی جناح۔

"ان میں صرف فلسفی و شاعر کی تصوریت ہی نہ تھی بلکہ ایک ایسے سیاستدان و مدبر کی حقیقت پسندی بھی تھی، جو واقعات کا عملی جائزہ لیتا ہے۔"