ابنِ خلدون اور فکرِ جدید

ڈاکٹر محمد شفیق بھٹی*
ڈاکٹر شہناز اختر**

Abstract:

The history of conflict between Islam and the West has posed questions such as: whether Muslims and the West are really at cross-road? and is their no way to reconcile the differences? Keeping in view the western claims to superiority over the Muslims in the name of modernity, the paper explores some of the points of assimilation between Muslims and the West. Tracing the origin of western claims to modernity in 'scientific method, and 'politics of individualism' it evolves around the view that Ibn Khaldun (1332-1406) was pioneer of the approach on the basis of which the modern west is claiming the leadership of modern world. Although until the twentieth century, the impact of Ibn Khaldun on the West was not accepted, A. J. Toynbee's analysis reflects an extreme impact of Ibn Khaldun on the Western thought. Therefore, comparing Ibn Khaldun and A. J. Toynbee's systems of thought, the paper concludes that Ibn Khaldun is the only theorist, whose theories are equally appreciated by the Muslims and the West, which can bridge the gape between Muslims and the West. It has a wide scope to serve the cause of de-escalation of intellectual tension and developing harmony among the conflicting methods, communities and culture.

تعارف

ابن خلدون (۱۴۰۶۔۱۳۳۲ء) فلسفۂ تاریخ اور علمِ عمرانیات کے بانی کی حیثیت سے دانشورانہ تاریخ میں ایک نمایاں مقام کا حامل ہے۔ تاریخِ فکر میں اُس کے مقام کی بنیادی وجہ اُس کی تصنیف کردہ ضخیم عالمی تاریخ 'کتابُ

* اُستاد شعبہ تاریخ، بہاءالدین زکریا یونیورسٹی، ملتان
** اُستاد شعبہ سیاسیات، بہاءالدین زکریا یونیورسٹی، ملتان

العبر وَ دیوانُ المبتدأ فی ایّامُ العرب وَالعجم وَالبربر' کا 'مقدمہ' ہے جس میں ابن خلدون نے 'اصول علمِ تاریخ' اور فلسفۂ تاریخ کی بنیاد ڈالی۔ ابن خلدون کا 'مقدمہ' جدید اثباتی سماجی علوم کی اوّلین کتاب سمجھا جاتا ہے۔

ابن خلدون کا دور چودھویں صدی عیسوی کا ہے جب منگول اور تاتاری حملوں اور طوائفُ الملوکی کی وجہ سے یورپ اور مشرقِ وسطی کی مسلم سلطنتیں زوال کا شکار تھیں۔ عثمانی سلطنت ابھی مستحکم نہیں تھی اور تغلق خاندان ہندوستان میں مسلم حکومت کے استحکام کی کوشش کر رہا تھا۔ دوسری طرف یورپ میں نشاۃِ ثانیہ کا ابتدائی عمل شروع ہو چکا تھا لہٰذا ابن خلدون کا دور سیاسی و سماجی تبدیلی کی ابتدا کا دور کہا جا سکتا ہے۔ ابن خلدون نے جس طرح سے انسانی معاشرت کے مختلف پہلوؤں کی تاریخی عمل کی روشنی میں تعمیم کی اور تاریخ کے مختلف ادوار میں یکساں عمل پذیر جو اُصول مرتب کیے انہوں نے مستقبل کے فکر اور فلسفہ کے لیے رجحانات کی نمایاں طور پر نشاندہی کی اور ان کے لیے بنیاد بھی فراہم کی۔

جدید علمی مباحث اور فکر جدید میں ابن خلدون کے مقام پر بہت متنوع اور مثبت آراء پائی جاتی ہیں۔ ان آراء میں جہاں جدید فکر اور ابن خلدون کی فکر کا موازناتی جائزہ شامل ہے وہاں ابن خلدون کو بہت سارے جدید نظریات علوم میں فکری و فنی اوّلیت کا حامل قرار دینے کا رجحان بھی شامل ہے اور اِس سے بھی بڑھ کر یہ کہ ابن خلدون کو کئی جدید علوم کے بانی کی حیثیت سے بھی دیکھا جاتا ہے۔[1] جدید اور دورِ وسطیٰ کی انسانی تہذیب کے درمیان رابطہ کار اور جدید سائنسی اور اثباتی فکر کے بانی کی حیثیت سے انسانی معاشرہ اور تہذیبوں کے ارتقا سے متعلق ابنِ خلدون کا اندازِ فکر ایک متوازن رجحان لیے ہوئے ہے جس کے مطالعے کے ذریعے نہ صرف مغرب اور مشرق کے درمیان فاصلوں کو کم کیا جا سکتا ہے بلکہ معاشرے کے عملِ ارتقاء میں انسان کے ایک متوازن کردار کا تعین بھی کیا جا سکتا ہے۔ اگرچہ ابن خلدون اپنے دور سے صدیاں آگے جدید اثباتی فکر کو بنیاد فراہم کر رہا تھا لیکن عمومی طور پر ابن خلدون کی فکر کو اُس کے ہم عصر مفکرین اور مورخین کی ذہنی سطح سے سمجھنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس پس منظر میں ابن خلدون کی فکر کے فکرِ جدید کے ساتھ تعلق کا سوال بہت اہمیت اختیار کر لیتا ہے اور اس تعلق کو دیکھنے کے لیے جہاں فکر جدید کی ماہیئت، موضوعات اور بنیادی مباحث کا جائزہ لینا ضروری ہے اور اُس کا فکرِ ابن خلدون سے تقابل ضروری ہے وہاں ابن خلدون کے فکری استدلال میں اوّلیت کو مانتے ہوئے اُس کے جدید مغربی فکر پر اثرات کا جائزہ لینا بھی ضروری ہے۔ اگرچہ مفکرین کی ایک بڑی تعداد ان اثرات کی نشاندہی کرتی ہے لیکن ایک بڑی تعداد میں مورخین ان دعاوی کو رد بھی کرتے ہیں لہٰذا ان اثرات کے عمومی استدلال کے ساتھ ساتھ اِن مفکرین، مورخین اور فلاسفہ، جنھوں نے نہ صرف ابن خلدون کی تحریروں تک اپنی رسائی کو تسلیم کیا ہے بلکہ اپنی فکر کی تشکیل کے لیے اُنہیں باقاعدہ استعمال بھی کیا ہے، کے نظریات سے موازنہ بھی ضروری ہے۔

یہ مقاصد حاصل کرنے کے لیے ایک وسیع البنیاد طریقہ کار وضع کیا گیا ہے، جس میں تاریخی و ماحولیاتی عوامل کے ساتھ مواز ناتی طریقہ کار اختیار کیا گیا ہے۔ لسانیاتی تشریحات کے ساتھ نفسیاتی تجزیہ بھی کیا گیا ہے اور تہذیبی و ثقافتی عوامل کو بھی مدنظر رکھا گیا ہے۔ مجموعی طور پر اثباتی اور مذہبی، اسلامی اور مغربی اور ازمنہ وسطیٰ اور جدید دور کے تقاضوں، مسائل اور ماحول کے موازنے اور تطبیق کے طریقے سے نتائج اخذ کیے گئے ہیں۔ کوشش کی گئی ہے کہ ابن خلدون کے نظریات کا جائزہ اُس کے اپنے ہم عصر ماحول کے ساتھ قارئین کے ہم عصر تقاضوں کے تناظر میں بھی لیا جائے اور فرد کے عملی کردار کی تشریح اور تعبیر کے ذریعے نتائج وضع کیے جائیں۔ جدید فکر کے اثرات کی نشاندہی کے لئے ابن خلدون کی فکر کا موازنہ بیسویں صدی کے برطانوی مفکّر آرنلڈ جوزف ٹائن بی (A.J.Toynbee) کی فکر کے ساتھ کیا گیا ہے۔

فکرِ جدید

عمومی طور پر ہماری ہمعصر دنیا میں فکرِ جدید سے مراد اُنیسویں صدی اور اس کے بعد کا مغربی دانشورانہ نظام لیا جاتا ہے لیکن اِس نظام کی تشکیل کا عمل صدیوں پر محیط نظر آتا ہے عمومی طور پر اس عمل کا ثقافتی پہلو نشاۃ ثانیہ، مذہبی پہلو احتجاجی مذہبی انقلاب (Protestant Revolution)، عملی پہلو سائنسی انقلاب، دانشورانہ پہلو روشن خیالی اور سیاسی پہلو انقلابِ فرانس 1789ء سے منسلک کیا جاتا ہے لیکن اِس کے پس پشت اسلامی و عیسائی تہذیبوں کے باہمی تعلقات، نئے تجارتی نظام کی تشکیل، بحری راستوں کی دریافت، آزاد شہروں کی نشوونما، نئے متوسط یا تجارتی طبقے کا ظہور اور قومی بادشاہتوں اور حکومتوں کی تشکیل جیسے عوامل کام کر رہے تھے (۲) اگرچہ یورپ میں یہ عوامل ابن خلدون کے دور میں بہت سست روی کا شکار تھے لیکن مسلم دنیا میں اپنی ایک منطقی انتہاء تک پہنچے ہوئے تھے (۳) اور ایک تبدیل شدہ ہیئت کے متقاضی تھے۔ پندرہویں صدی میں وسط زمانی فکر میں تبدیلی سے، اُنیسویں صدی میں جدید فکر کی تشکیل پذیری تک ایسے رجحانات و رویے نظر آتے ہیں جنہوں نے علومِ انسانی کے بنیادی ڈھانچے میں کسی بڑی تبدیلی کے بغیر فکرِ انسانی کے ڈھانچے کو بڑی حد تک بدل دیا۔

دانشورانہ ارتقاء کی تاریخ کے طلباء کا خیال ہے کہ یہ نظریات کوئی نئی فکر نہیں تھے بلکہ کسی معاشرے کی اقلیت تو کسی معاشرے کی اکثریت ان نظریات کی پیروکار تھی۔ اِس تبدیلی کی نمایاں بات یہ تھی کہ مشرق میں جو نظریات اقلیتی دانشور رکھتے تھے اُسے آہستہ آہستہ مغرب کی اکثریت نے قبول و تسلیم کر لیا۔ (۴)

یورپی دورِ وسطیٰ اور مسلم دورِ سیاسی زوال میں عوام کی اکثریت نے روایتی طور پر مذہبی نظام کا لامحدود اختیار تسلیم کیا ہوا تھا' لہٰذا معاشرتی تعلقات اور سائنسی نظام کو دبانے اور اس کی جگہ مذہبی صحیفوں کی علمی بالادستی کو برقرار رکھنے میں مذہبی علماء کا خاص کردار تھا۔ علمیت محض مذہبی صحیفوں کی تشریح تک محدود تھی اور اعمال کا مقصد صرف

دوسری دنیا یعنی آخرت کے تصور سے منسلک تھا جس نے فرد کا کردار انتہائی محدود کر دیا تھا اسی طرح سے اس دنیا میں ایک طبقہ وارانہ معاشرتی تقسیم تسلیم شدہ تھی جس میں اعلیٰ طبقات تمام وسائل و اعمال کے مالک سمجھے جاتے تھے۔(۵) اس نظام میں جو تبدیلیاں رونما ہوئیں وہ ان بنیادی اُصولوں کا ردِعمل تھیں اور انہی تبدیلیوں نے جدید فکر کی تشکیل کی۔ جدید فکر کو دو حوالوں سے سمجھا جا سکتا ہے۔

اوّل: علم دریافت کرنے، سیکھنے اور سکھانے کا سائنسی طریق کار۔

دوم: اِس طریقہ کار سے حاصل ہونے والے بنیادی تصورات اور اُصول جو 'انفرادیت پسندی' کے گرد گھومتے ہیں۔

سائنسی طریقۂ کار اور ابن خلدون

فطرت اور قوانین فطرت کے مطالعے کے لیے طریقہ کار کے تعین میں مختلف رجحانات کام کرتے ہیں جو کہ ایک دوسرے سے مختلف رہے ہیں اور فکر جدید میں ان طریق ہائے کار اور قوانین کی شناخت پر زور دیا گیا ہے۔ اس لئے دورِ جدید سائنسی فکر کا دور کہلاتا ہے جو کہ سائنسی طریق کار سے ماخوذ ہے۔ سائنس اس فکر میں علم کے ایسے ذرائع کے لیے استعمال کیا جاتا رہا ہے جو کسی مخصوص طریقہ کار سے وضع کیے گئے ہوں اور کسی مخصوص طریق کار سے پرکھے جا سکتے ہو اور اُس سے کچھ باقاعدہ اُصول وضع کیے جا سکتے ہوں جو کہ عمومی طور پر آفاقی نوعیت کے ہوں۔ اس طرزِ فکر کے ساتھ فطرت اور قوانین فطرت سائنس کا بنیادی حوالہ بن جاتے ہیں۔(۶)

ان قوانین کے مطالعے کے لیے مشاہدہ بنیادی ذریعے کی حیثیت رکھتا ہے اور جو عمل طریق کار کی حدود سے باہر ہے اُسے مذہبی دائرہ عمل سمجھا جاتا ہے، مشاہدے کے ساتھ دوسرا طریقہ فکر جدید میں تجربی ہے اور اِس رجحان میں قیاسی اور استخراجی طریق کار سے زیادہ استقرائی اور تجزیاتی طریق کار اختیار کیا جاتا ہے جس میں مفروضات کو بار بار پرکھنے کے عمل سے گزرنا پڑتا ہے۔ اس طرح سے جدید فکر تجربی مشاہدہ کے طریق کار (Empirical Method) کو موضوعیت کے مقابل معروضیت کی شکل میں منظّم کرنے کی کوشش کرتی ہے اس طریق کار نے کئی بنیادی علمی آلات، ریاضیات، میکانیات، جیومیٹری اور شماریاتی منطق کی شکل میں دریافت کیے، جن کی بنیاد پر جدید آلات، اوزار اور مشینوں کی ایجاد کی تکنیک شروع ہوئی۔ اس طریق کار نے عہد وسطیٰ سے متعلق عقلی شکوک پیدا کیے اور اسی بنیاد پر ایک الٰہیاتی طرزِ فکر کی بجائے، پرکھنے کے قابل 'انسانی انا' کے تصور کو فروغ دیا جس سے علم کے شعوری ادراک میں انسان اور انسانی حسیات کو مرکزیت حاصل ہوئی اور اِس سے ہی انسانی تجربات پر انحصار کی تحریک (Humanitarianism) فکرِ جدید کا بنیادی نقطہ بنتی نظر آتی ہے جس سے انسانی تجربات کے قدیم ترین ادوار سے دور جدید تک کا عمومی تاثر اور مستقبل سے متعلق پیش گوئیاں اور قیاسات، تہذیبی و ثقافتی پس منظر کے ساتھ تاریخ کا موضوع بنتے ہیں اور فلسفہ تاریخ کی ترویج کرتے ہیں۔ اِس فکر کی بنیاد اختلافِ ضدین (Dialitical Theory) اور اجتماعِ ضدین (Synthesis)

کے اُصول ہیں۔ (۷)

یہ طرزِ فکر محض رسوماتی مذہبی اختیارات اور کرشماتی مقدس شخصیات کے تصور کی نفی کرتی ہے مذہبی اختلافات کے تصور اور تصورِ آخرت کے پیش منظر اسی دنیا میں جزا و سزا کے تصور کو فروغ دیتی ہے جس سے پیشہ ورانہ اور عملی اخلاقیات کے اُصول وضع ہوئے ہیں، جن سے جدید یورپ میں انسان دوستی، خدمتِ خلق، مساوات، انسانی حقوق اور عمل تاریخ میں فرد کے کردار کے تصورات نمایاں ہوتے ہیں چنانچہ ان تصورات کی بنیاد پر فکر جدید میں انفرادیت پسندی، قومیت پرستی، سیکولرازم، جمہوریت، مادیت، تجربیت اور ایسے ہی دوسرے عوامل بنیادی عناصر کی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں۔ (۸)

یہ بنیادی عناصر فکر ابن خلدون میں کم و بیش نمایاں طور پر نظر آتے ہیں اس سے یہ سوال اُٹھتا ہے کہ جدید مغربی فکر میں یہ نظریات و طریق کار ابن خلدون کی فکر کے اثرات کے طور پر آیا ہے یا آزادانہ طور پر تشکیل پذیر ہوئے ہیں اگر ہم اِس فکر کو تمدن کے ارتقاء اور باہمی اثرات سے متعلق نظریات سے ملا کر دیکھیں تو ابن خلدون کی فکر کو جدید فکر سے منسلک کیا جا سکتا ہے۔

ایک نقطہ نظر یہ ہے کہ تمدن باہمی تعلقات سے اثر لیتے ہیں اور ان کے درمیان ماں باپ اور اولاد کے روابط ہوتے ہیں جبکہ دوسرا نقطہ نظر یہ ہے کہ تمدن خود بخود نشو و نما پاتے ہیں اور ان میں ترقی کے لیے فطری امکانات موجود ہوتے ہیں۔ مسلم تمدن کے نمائندہ کے طور پر ابن خلدون سے متعلق بھی یہی طرزِ فکر اختیار کیا جاتا ہے۔ اُنیسویں صدی کے نصفِ آخر سے شروع ہونے والے جدید تنقیدی مباحث میں ابن خلدون کے نظریات نے اہم حیثیت حاصل کر لی تھی اور آج بھی ابن خلدون کے نظریات تقابلی تجزیے کا اہم موضوع ہیں۔

ابن خلدون نے اپنے دور کے مذہبی نظام سے آگے بڑھ کے تجربی اور مشاہداتی طریقہ کار وضع کیا۔ خاص طبقات کی بجائے مسائل کی شکل میں عوام، ثقافت اور جمہور کی بات کی۔ اُس کا بیان اپنے اندر سیکولر طریقہ کار لیے ہوئے ہے اور اُس نے تاریخ کی معروضیت و آفاقیت کے لیے طریقہ کار اور اُصول وضع کیے۔ اُس کی فکر کے حوالے تمدن، معاشرہ، سلطنت اور عوام، دورِ جدید کے حوالے ہیں۔ اُس نے اداروں، رویوں اور مزاج کی تشکیل پذیری میں فطرت اور ماحول کے عمل و اثرات کو شناخت کیا۔ (۹) اٹھارویں اُنیسویں صدی کے مغربی مفکرین کی ایک بڑی تعداد ابن خلدون کے فکر جدید پر اثرات کو تسلیم کرنے کو تیار نہیں ہے لیکن جدید فکر پر ابن خلدون کی اوّلیت کو تسلیم کرتی ہے جبکہ بیسویں صدی میں ابن خلدون کا اثر واضح، نمایاں اور تسلیم شدہ ہے اس وقت تک ابن خلدون کے مقدمے کا ترجمہ دُنیا کی تمام بڑی زبانوں میں ہو چکا تھا۔ جدید فکر میں ابن خلدون کے مقام کا اندازہ ڈی بوئیر کے اِس بیان سے لگایا جا سکتا ہے: ''ابن خلدون کی ایک علمی وارث کی خواہش جو اُس کے کام کو جاری رکھے پوری ہوئی' مگر اسلام

اور مسلمانوں سے نہیں۔[بلکہ اہلِ مغرب سے]۔''(۱۰)

جدید مغربی مفکرین ابن خلدون کے طریق کار کو جدید سائنسی طریق کار سے ہم آہنگ شمار کرتے ایک مشہور فرانسیسی مفکر ایم۔مُنیئر (M. Munier) لکھتا ہے۔ابن خلدون کا طریق کار خاص طور پر شاندار ہے اور صحیح سائنسی روح کا اظہار کرتا ہے۔(۱۱) گمپلو ویکز (Gumplowicks) اِس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ ابن خلدون نے معاشرتی تحقیق کو مشاہداتی اُصول پر مرتب کیا اور وہ ڈارون سے پانچ سو سال قبل اُصولِ ارتباط (Law of Assimilation) جان چکا تھا۔(۱۲) ڈی بور سمجھتا ہے کہ ابن خلدون کی سائنسی طرزِ فکر مذہب سے آزاد تھی۔(۱۳) ٹائن بی تہذیبوں کے ارتقاء میں ماحولیاتی اثرات کے نظریے کو ڈیوڈھیوم سے زیادہ ابن خلدون سے منسلک کرتا ہے(۱۴) اور اس پس منظر میں مختلف مفکرین، ابن خلدون کو اٹھارویں اور اُنیسویں صدی کے ایسے مفکرین، جن سے جدید فکر کی ساخت کا سوال منسلک ہے، مثلاً ویکو، مونٹسکیو، کومٹ، میکاولی، بوداں، کانٹ، بکل، سپنسر، ہرڈر، ہیگل، والٹیئر، ٹرگوٹ، کنڈورسٹ، مارکس، درک ھائیم، ٹونیز، آدم سمتھ وغیرہ، پر فوقیت دیتے ہیں۔(۱۵) اس مشاہداتی و تجربی طریقہ کار کی بنیاد پر ابن خلدون بہت سارے جدید علوم کا بانی بھی سمجھا جاتا ہے وہ بانی عمرانیات، بانی فلسفہ و اُصولِ تاریخ، فلسفی، ماہرِ تعلیم اور ماہرِ اقتصادیات کے طور پر دیکھا جاتا ہے۔ابن خلدون ''مشرق و مغرب کے فلاسفہ تاریخ کے سرتاج''(۱۶) کی حیثیت سے جانا جاتا ہے۔چارلس عساوی ابن خلدون کو ارسطو سے میکاولی تک کے دور کی عظیم ترین شخصیت قرار دیتے ہیں(۱۷) سارٹن ابن خلدون کو میکاولی، بوداں، ویکو اور کومٹ پر فضیلت دیتا ہے۔(۱۸) رابرٹ فلنٹ یہ واضح کرتا ہے کہ دورِ وسطیٰ کے فلسفی ابن خلدون کا مقابلہ نہیں کر سکتے۔(۱۹) اسی طرح سے ٹائن بی بھی ابن خلدون کو نا صرف ہم عصر بلکہ جدید دور کے فلسفیوں کے مقابلے میں بھی زیادہ اہم سمجھتا ہے۔

ابن خلدون اور شخصی 'انفرادیت'

'انفرادیت پسندی' فکرِ جدید کا دوسرا اہم پہلو ہے۔دور جدید کے مفکرین فرد اور معاشرہ کے تعلق کو مذہبی اور تمدنی سرگرمیوں اور ترقی کے پس پشت اہم ترین عامل کی حیثیت دیتے ہیں۔موجودہ عالمی تہذیب کے علمبردار یورپی معاشرہ میں فرد اور معاشرہ کے تعلق پر کئی متضاد نقطہ ہائے نظر وجود میں آچکے ہیں۔انیسویں اور بیسویں صدی میں انہی بنیادوں پر مختلف نقطہ ہائے نظر' مکاتب فکر اور نئی اصطلاحات منضبط ہوئیں۔ان مکتبہ ہائے فکر کیلئے بنیادی سوال یہ ہے کہ تہذیب انسانی کے ارتقاء میں فرد بنیادی کردار ادا کرتا ہے یا معاشرہ؟ انفرادیت پسند، سرمایہ دار اور آزادی پسند فرد کی حیثیت کو اولیت دیتے ہیں اور اپنے نظریے کو فرد کی فطری آزادیوں کی بحالی کی علامت سمجھتے ہیں۔(۲۰)

اس پسِ منظر میں جدید مغربی معاشرہ انسان کے 'فرد' کی حیثیت اُبھارنے اور صلاحیتوں کے نکھارنے کا دعویدار ہے۔انفرادیت پسندی (Individualism) انیسویں صدی سے ایک اہم فکری اور فلسفیانہ رجحان کے

طور پر سامنے آیا ہے۔ اہل مغرب کا یہ دعویٰ ہے کہ دوسری تہذیبوں اور مذاہب میں فرد کی فکری و عملی حیثیت واضح نہیں ہے، جبکہ یورپی تہذیب کا سب سے بڑا کارنامہ فلسفۂ انفرادیت کی تشکیل ہے یورپی تاریخ کے ارتقاء کے دھارے فلسفۂ انفرادیت میں ضم ہوتے ہیں اور جدید یورپی تہذیب کے تمام ستونوں کی بنیاد فلسفۂ انفرادیت ہے۔ سیکولرازم، جمہوریت، قومیت، جدیدیت، انسانی آزادیاں، انسانی علمیت کے ادارے اور جدید ریاست اس فلسفے کے گرد گھومتی نظر آتی ہیں۔(۲۱) یہاں تک کہ ٹی۔ بی میکالے اِس فکر اور اس سے منسلک اداروں کی ترویج و ترقی کو عیسائی مذہب کی تبلیغ کے ہم پلہ سمجھتا تھا۔(۲۲) مائیکل فو کو مغربی تہذیب، انفرادیت اور جدیدیت کو ہم معنی انداز میں استعمال کرتے ہوئے لکھتا ہے:

> ''ہماری جدت پسندی کا آغاز مطالعۂ بشریت میں معروضی طریقہ کار استعمال کرنے سے زیادہ تجربی مشاہدہ اور مثالی عملیت کی دوہری خصوصیات رکھنے والی ایسی تشکیل ہے جسے 'آدمی' کہا جاتا ہے۔'' (۲۳)

مغربی فکر میں 'آدمی' (Man) یا 'فرد' (Individual) کی اصطلاح اس قدر راسخ ہو چکی ہے کہ سیاسی اور سماجی اداروں اور مظاہر کا تشخص فردی تشبیہات و تمثیلات کی بنیاد پر اُجاگر کیا جاتا ہے۔ ہیگل ریاست کے ارتقاء کو ایک فرد سے تشبیہ دیتا ہے اور اُسی بنیاد پر اُس کے ارتقاء کے مراحل اور عناصر کا تعین کرتا ہے۔(۲۴)

انسان کی مرکزیت کے ساتھ تمام اداروں کے مقاصد انسان کے کردار سے منسلک ہو گئے۔ علم کے انسانی ذہن و فہم سے وابستگی سے انسان ہی تمام سرگرمیوں کا مرکز بن گیا اور انفرادیت پسندی، ریاست اور مذہب کے دائرہ کار کو فرد کے مقابلے میں محدود کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ فلسفۂ انفرادیت اپنے اس نقطہ نظر کو ثابت کرنے کے لیے 'معاہدہ عمرانی' کی اصطلاح اور نظریات کا سہارا لیتا ہے۔ اِس ذریعے سے نہ صرف ریاست اور مذاہب کا دائرہ کار محدود ہوتا ہے بلکہ سیاسی خاندانوں، مقدس خانوادوں اور طبقات کا نظری دائرہ کار بھی محدود ہوتا ہے لیکن فرد کی لا محدود آزادیوں کا تصور نمایاں ہوتا ہے۔(۲۵)

مغربی تہذیب پر کیے جانے والے اعتراضات میں نمایاں اعتراضات فلسفۂ انفرادیت سے ہی متعلق ہیں اور ان میں روحانیت کی کمی، مذہب اور خدا سے دوری، لامحدود اور غیر اخلاقی آزادیوں کے تصور اور انسانی آزادیوں کے نام پر مخصوص نظریات کی استبدادیت کے اعتراضات شامل ہیں۔ یہاں تک کہ سپینگلر اور ٹائن بی جیسے مفکرین بھی جو کہ فلسفۂ انفرادیت کی تشکیل کے انتہائی دور سے تعلق رکھتے ہیں، اِس کے لیے ''بے روح معاشرہ'' ہونے کے خوف کا شکار رہے ہیں۔(۲۶)

اس فکری نظام کے ساتھ دورِ جدید میں مسلم فکر پر دو اہم اعتراضات کیے جاتے ہیں:

اوّل: مسلم فکر روایتی مذہبی نظام پر مشتمل ہے اور اُسے فروغ دیتی ہے۔

دوم: مسلم فکر اجتماعیت کو اتنی زیادہ اہمیت دیتی ہے کہ اس سے انفرادیت کی نشوونما متاثر ہوتی ہے۔

اس بنیاد پر مغربی مفکرین یہ اعتراض کرتے ہیں کہ مسلم فکر شخصی آزادیوں کے تحفظ میں ناکام رہی ہے۔ مغربی مفکرین کی اکثریت یہ سمجھتی ہے کہ مذہبی فکر کی وجہ سے اسلام اور مسلمان جمود کا شکار ہیں، اسلام میں فرد کا کردار انتہائی محدود ہے اور قانون سازی کی گنجائش نہیں ہے بلکہ صرف شرعی قانون کی تشریحات اور شریعت کے نفاذ کا کام ہے جو کہ عدلیہ اور انتظامیہ کے ذریعے سرانجام دیا جاتا ہے۔ اسلام پر غلامی ختم نہ کرنے، خواتین کے حقوق غصب کرنے، استبدادیت کو فروغ دینے اور مذہب کی سیاست کے ساتھ ہم آہنگی جیسے اعتراضات بھی کیے جاتے ہیں۔(۲۷) کیا اسلام اور مسلم معاشرے کے ارتقاء میں فرد کا کردار جدید مغربی انفرادیت پسندی کے مقابلے میں کم تر ہے؟

اسلام نے معاشرے میں ہی نہیں بلکہ کائنات میں انسان کا ایک وسیع کردار متعین کیا ہے۔ ایک طرف 'نیابت الٰہی، کا اعلیٰ ترین منصب ہے اور دوسری طرف 'سخر لکم مافی السمٰوات و مافی الارض' کی ناقابل بیان وسعت کی حامل حدود رسائی ہے۔ تیسری طرف 'تدبرون'، 'مدبرون'، 'تفکرون'، 'تفقھو' اور 'یفقھو' جیسی اصطلاحات ہیں جو انسان کی فکری آزادی پر دلالت کرتی ہیں۔(۲۸) نیابت کی صفت میں ایک طرف انسان کو تخلیقی اور انتظامی امور تک رسائی دی گئی تو دوسری طرف خلافت کی اصطلاح خاص اختیارات و فرائض تفویض اور لاگو کرتی ہے۔ یہ کردار عمل تاریخ میں ایک نمایاں مقام کی نشاندہی کرتا ہے۔ جن الہامی قوانین کو فرد کی آزادیوں پر پابندی شمار کیا جاتا ہے وہ فلسفہ تاریخ اور انسانی تجربات کا نچوڑ کہے جاسکتے ہیں۔ شاہ ولی اللہ تعزیرات کو نظم وضبط معاشرہ کا بنیادی جزو خیال کرتے اور انسانی معاشروں اور تاریخ مذاہب کا حاصل سمجھتے ہیں۔ ان ذرائع سے ایک منظّم معاشرے میں انسان کے وسیع البنیاد کردار کا تعین کیا جاسکتا ہے۔

اگر اسلام کے اِس تصور کی مسلمانوں کی سیاسی اور علمی تاریخ کے ساتھ عدم ہم آہنگی کا اعتراض اُٹھایا جائے تو مسلم فکر دانشورانہ اور سیاسی آزادیوں کی لامحدود مثالیں پیش کرسکتی ہے۔ مثلاً غزالی فلسفہ اور مذہب میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو ابن خلدون معاشرہ، تاریخ اور اثباتیت کے طریقہ کار کو باہم منسلک اور شاہ ولی اللہ مذہب، تاریخ اور شریعہ کو باہم مربوط کرتے ہیں۔ (۲۹) ابن خلدون کی فکر میں معاشرہ اور تہذیب وسیع البنیاد اصطلاحات ہیں، معاشرہ ایک انتہائی وسیع اور ہمہ گیر نظام کی نشاندہی کرتا ہے اور تہذیب وتمدن معاشرے کی انتہائی اعلیٰ اور ترقی یافتہ حالت کی۔ معاشرہ کا مقصد فرد کی تکمیلِ ذات کے لیے سازگار ماحول مہیا کرنا ہے اور ہر شخص کو اس کی فکری استعداد کے مطابق وسائل مہیا کرنا، قانون کے نفاذ کے ذریعے حقوق کا تحفظ کرنا اور آزادیوں کی ضمانت دینا ہے۔

ابن خلدون کی فکر میں 'عمران حضری' تہذیبی عروج وانتہاء کی علامت ہے اگر حضری معاشرہ کا مطالعہ کیا

جائے تو فرد نہ صرف مادی بلکہ فکری ونظری طور پر بھی اپنی ذات کے انتہائی کمال پر نظر آتا ہے۔اس طرح معاشرے کے مقاصد بلاشک وشبہ فرد کی نظری صلاحیتوں کی نشوونما اوران کی ترتیب وتوازن سے منسلک ہیں۔ابن خلدون اس سے پوری طرح آگاہ نظر آتا ہے اوراس کے نوایجاد 'علم العمران والاجتماع البشر' سے اس کا ادارک کیا جاسکتا ہے۔

ابن خلدون فرد کی فطری، فکری، روحانی اور دیگر ضروریات کے لئے بھی معاشرہ کو لازمی حیثیت دیتا ہے، جن کو خاص افراد تحریک دیتے ہیں۔اس کے لئے فرد معاشرہ کے لئے لازمی حیثیت رکھتا ہے اور معاشرہ فرد کی انفرادیت کے بغیر نامکمل ہے جیسا کہ کائنات کے اعلیٰ عناصر کائنات کے اسفل عناصر سے منسلک ہیں۔

معاشرہ کے افراد اور تمدن کے درمیان قبیلہ، ریاست اور سلطنت جیسے طاقت ور ادارے موجود ہیں، ان اداروں کے باہمی تعلقات کا اعتدال اور استقلال تمدنی وانفرادی ارتقاء کی بنیاد ہے۔ابن خلدون کا تصورِ تہذیب اس اعتدال کی نشاندہی کرتا ہے اور دورِ وسطیٰ کے قبائلی نظام، تصورِ سلطنت اور دورِ جدید کے تصورِ قومیت سے آگے بڑھ کر ایک سیاسی مرکز سے انسانی تمدن کے ارتقاء کی معراج ڈھونڈتا ہے ابن خلدون کا استدلال عملی اور اثباتی ہے اور وہ معاشرے میں فرد کی عملیت اور عملی خصائص سے بحث کرتا ہے۔معاشرہ اجتماعی وانفرادی روحانی، عقلی، تجربی اور اقتصابی عوامل کا ایک مجموعہ ہے اور ابن خلدون ان تمام عوامل کا روحانیت وتصوف اور عقلیت وتجربیت کے انتہائی متوازن مرکب کی شناخت کے ذریعے اظہار کرتا ہے جس میں مذہبی فرائض، انفرادی اخلاقیات کے بغیر مکمل نہیں' اور یہ عوامل' اشتراک فی المجد' یا 'اجتماعی مفاد' کے تابع ہیں۔اگرچہ وہ صوفیانہ درجات کو انتہائی قدر کی نظر سے دیکھتا ہے لیکن یہ درجات انتہائی انفرادی مقام کی نشاندہی کرتے ہیں، چنانچہ روحانی عمل اُس کے نزدیک واضح عامل نہیں بلکہ ایک اضافی عامل ہے، جس کا وہ کوئی واضح کردار متعین نہیں کرتا۔اس کا عصبیت کا نظریہ، اخلاقیات کے ایک عملی نظام کا عکس نظر آتا ہے نہ کہ ایک غیر عملی تصوراتی یا غیر اخلاقی ڈھانچہ۔ابن خلدون کی عصبیتی اخلاقیات ایجابی فکر سے ہم آہنگ نظر آتی ہے۔دور جدید کے مفکرین کے برعکس ابن خلدون عصبیت کو اجتماعیت سے منسلک کر کے اور مذہب کو اخلاق فاضلہ اور اخلاق کاملہ کے مابعد الطبعیاتی اصولوں کے ساتھ عصبیت کا راہنماء بنا کر اسلامی نظریہ وعمل میں وحدت پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے اور مسلم ایجابی فکر کی بنیادیں مذہب کے اندر سے تلاش کرتا ہے۔ابن خلدون مادی قوتوں کے ساتھ ساتھ عملی طور پر کارفرما اخلاقی وروحانی قوتوں کی وضاحت کرتا ہے البتہ ریاستوں، سلطنتوں اور قبائل کو مرکزی حیثیت دینے کے باوجود ابن خلدون فرد کے سیاسی، سماجی اور نفسیاتی مسائل کو خاص اہمیت دیتا ہے اور حقوق کا خاتمہ کرنے کی بجائے انسانی آزادیوں کے تحفظ کو اہم سمجھتا ہے۔

ابن خلدون معاشرے اور تہذیبوں کے عروج میں فرد کا ایک نمایاں کردار متعین کرتا ہے یہ کردار کئی سطح پر نظر آتا ہے بظاہر ابن خلدون خاص لوگوں یعنی مقتدر افراد، حکومت اور ریاست کے کردار کی وضاحت کرتا ہے لیکن

اُس کے نظریات کا اصل اہل عصبیت ہیں وہ مقتدر و حاکم طبقات و افراد کو ان عام افراد کا محتاج قرار دیتا ہے یا اُنہیں ان عام افراد کی وجہ سے خاص کردار ادا کرنے کے قابل سمجھتا ہے۔

فرد کی سیاسی نظام میں شرکت، اُس نظام سے جذباتی وابستگی اور حکمران اور فرد کے باہمی تعلقات اُس کے لیے تمدنی ارتقاء کی بنیادی اینٹ کی حیثیت رکھتے ہیں انبیاء، اولیاء اور حکمرانوں کے نظامِ امتیاز میں رہتے ہوئے ابن خلدون نے تاریخ و تہذیب کے عمل میں کردار ادا کرنے والے افراد کی حدود میں جو وسعت پیدا کی ہے وہ کسی اور مفکر کی تحریروں میں نظر نہیں آتی۔ فرد کے کردار کی اس وضاحت میں ابن خلدون اتنے وسیع البنیاد پہلوؤں کو شامل کرتا ہے کہ معاشرتی تعلقات اور انفرادی خصوصیات سے لے کر ذاتی صوفیانہ تجربات تک کا ایک وسیع حیطۂ عمل تشکیل پاتا ہے اور یہ سارے عوامل ایک مثالی اساطیری یا الہامی کردار کی بجائے فرد کے عملی کردار کی نشاندہی کرتے ہیں۔ اس بنیاد پر اُس کے نظریات جدید انفرادیت پسندی، انسانی حقوق کے منشور اور جمہوریت کے قریب ہیں اور واضح طور پر فطری انسانی حقوق اور آزادیوں کا اظہار کرتے ہیں اور دورِ وسطیٰ کے میگنا کارٹا (Megna Carta) اور دورِ جدید کے 'انسانی حقوق کے محضر نامہ ۱۷۸۹ء' سے کسی طور بھی کم تر نہیں۔ ابن خلدون کی فکر مسلم معاشرت میں روایتی مذہبی فکر اور اثباتیت اور ایجابیت میں تطبیق کی وسیع گنجائش کی نشاندہی کرتی ہے اور ابن خلدون دورِ جدید کے مورخ ٹائن بی سے زیادہ اثباتیت و ایجابیت پسند نظر آتا ہے۔

ابن خلدون معاشرے کی حالت زوال کا ایک وسیع پیرائے میں تجزیہ کرتا ہے وہ زوال کے سیاسی، نسلی، ثقافتی اور عملی عوامل پر بحث کے دوران فرد کے معاشرے اور معاشرے کے فرد سے تعلق کی نوعیت کا تفصیل سے تجزیہ کرتا ہے اور اسی بنیاد پر تہذیبوں کے زوال سے بحث کرتا ہے۔ وہ جغرافیائی سیاسی حوالوں سے سیاسی و تمدنی خلاء کو پُر کرنے کی گنجائش پیدا کرتا ہے اور عملِ تاریخ و تمدن کو ایک تسلسل کی حیثیت سے دیکھتے ہوئے اِس کے جاری رہنے کا خواہش مند ہے۔

اُس کی اصطلاحات، انفرادی خصوصیات اور معاشرتی ضوابط کو ایک اعتدال کے ساتھ باہم منسلک کرتی ہیں اور معاشرے کے فرد پر اور فرد کے معاشرے پر منفی و مثبت دونوں طرح کے اثرات کی نشاندہی کرتی ہیں۔ بحیثیت مجموعی ابن خلدون فرد کو زوالِ تمدن کا قصوروار سمجھنے کی بجائے فطری عمل کو زیادہ اہمیت دیتا ہے اور اُس کے نزدیک تمدنی ارتقاء کا عمل جاری رہتا ہے۔ زوال دراصل سلطنتوں، قبائل یا قوموں کا ہوتا ہے۔ جہاں پر اُس کے نظریے میں دورِ زوال کو روکنے میں فرد کے کردار سے مایوسی کا عنصر شامل ہے وہاں فطری عمل سے نئی اقوام و قیادت کے تمدنی ارتقاء کے عمل میں شریک ہونے کی گنجائش کا احساس بھی ہوتا ہے جو ایک خوش اعتقادی (Optimism) پیدا کرتا ہے اور یہی اُس کا سب سے اہم امتزاج ہے۔

فکرِ ابن خلدون کے زمانی و مکانی اثرات

عمومی طور پر مغربی فکر کو یونان کی فکر سے تو منسلک کیا جاتا ہے لیکن مسلم فکر اور ابن خلدون کے اثر کا اعتراف نہیں کیا جاتا۔ ابن خلدون کے دور سے ہی مغرب میں جدت پسندی کے رجحانات شروع ہو گئے تھے۔ ابن خلدون کے دور کے فوراً بعد جو مشہور نظریہ ساز شخصیت مغرب میں سامنے آئی وہ میکاولی کی ہے' لیکن میکاولی پر ابن خلدون کے اثرات کا ادراک نہیں کیا جاتا۔ اگر اُس دور کا بغور مطالعہ کیا جائے تو واضح ہوتا ہے کہ اسلامی مغرب اقصیٰ کے اثرات یورپی مغرب پر بہت گہرے تھے' میکاولی کا علاقہ اٹلی مسلم ثقافت کے اثرات کا واضح اظہار کرتا تھا، سسلی کی دفتری زبان ابن خلدون کے دور تک عربی تھی۔ اور پورے یورپ سے لوگ تعلیم کے لیے اسلامی اندلس کا رُخ کیا کرتے تھے۔ اس پس منظر میں اسلامی اُندلس کے زوال کے باوجود مسلم طرزِ فکر، خاص طور پر ابن خلدون کا جدید انداز، لازمی طور پر مغربی فکر کا غیر شناخت شدہ عنصر بن چکا ہوگا اور تسلیم کیا جائے یا نہ کیا جائے، میکاولی کا ادبی و فکری سرمایہ واضح طور پر ابن خلدون کے اثرات کی نشاندہی کرتا ہے میکاولی کی کتاب 'The Discourses' بنیادی طور پر تاریخ کے حقائق کا مجموعہ تھی اور ابن خلدون کی طرح میکاولی نے بھی اپنی اِس کتاب سے سیاسی اُصول اخذ کیے جنھیں The Prince کے نام سے جمع کیا گیا۔[۳۰] ایسا ہی انداز تاریخ فیروز شاہی کے فاضل مصنف ضیاء الدین برنی اپنی کتاب 'فتاویٰ جہان داری' کی شکل میں تیرہویں صدی کے ہندوستان میں کر چکے تھے۔[۳۱]

اگرچہ میکاولی کوئی لادین شخص نہیں تھا لیکن اُس نے مذہب کو اپنی فکر کا بنیادی موضوع نہیں بنایا اور یہی انداز بنیادی طور پر ابن خلدون میکاولی سے ڈیڑھ سو سال پہلے اختیار کر چکا تھا۔ ابن خلدون کی فکر میں مذہب ایک آفاقی حقیقت کے طور پر موجود تھا۔ تاریخ کو انسانی اعمال و افعال سے جوڑنے اور ماورائے فطرت و عقل حقائق سے نکالنے کا کام اسی اندازِ فکر سے تشکیل پایا جس سے اساطیر، اوہام، مافوق الفطرت اور غیر سائنسی فکر کو خاصی زک اُٹھانا پڑی۔ ابن خلدون کی طرح میکاولی کا بنیادی حوالہ بھی سیاست تھا لیکن اگر بغور جائزہ لیا جائے تو واضح ہوتا ہے کہ ابن خلدون کا دائرہ کار، تجزیہ اور ادراک زیادہ وسیع اور زیادہ ٹھوس ہے۔ عبداللہ عنان نے ابن خلدون اور میکاولی کے درمیان تعلق کا تاریخی، معنوی اور نظریاتی حوالوں سے جائزہ لیا ہے[۳۲] اسی طرح سے رابرٹ ارون نے بھی کچھ مغربی مفکرین کے ساتھ ابن خلدون کی مشابہت کا تذکرہ کیا ہے[۳۳] لیکن اکثر مغربی مفکرین ابن خلدون کے اثرات کی بجائے ابن خلدون کی اوّلیت کا ہی اعلان کرتے ہیں۔ اگر بیسویں صدی کو موضوعِ بحث بنایا جائے تو ابن خلدون کے اثرات نہ صرف واضح طور پر نظر آتے ہیں بلکہ اُنہیں تسلیم بھی کیا گیا ہے۔ ابن خلدون کے اثرات کا سب سے واضح اظہار ٹائن بی کی تصنیف 'مطالعۂ تاریخ' (A Study of History) میں ہوتا ہے۔ رابرٹ ارون کا خیال ہے کہ ابن خلدون کو مغرب میں صحیح طور پر متعارف کروانے والا ٹائن بی تھا' اور بنیادی طور پر ٹائن بی نے 'شارحِ

ابن خلدون' کا کردار ادا کیا ہے۔(۳۴)

ابن خلدون اور ٹائن بی

ٹائن بی (1889-1975) برطانیہ کے ایک ایسے خاندان سے تعلق رکھتا تھا جو بیک وقت تاجر، کاشتکار، فوجدار اور علمدار تھا۔ ٹائن بی نے آکسفورڈ یونیورسٹی سے کلاسیکل زبانوں اور تاریخ کی تعلیم حاصل کی اور بعد ازاں یونان کے قدیم باقیات اور آرکیالوجی سے متعلق مسائل پر تحقیق کی۔ پہلی عالمی جنگ تک اُس نے قدیم تاریخ، فلسفہ اور باقیات کو موضوع بنایا اور بعد ازاں ہمعصر مسائل کے ساتھ منسلک ہو گیا۔ پہلی عالمی جنگ کے بعد کی پیرس امن کانفرنس کے دوران اُس کا رابطہ ساری دُنیا کے سیاسی وفکری رہنماؤں سے ہوا۔(۳۵) اس دوران سپینگلر کی کتاب 'زوالِ مغرب'(۳۶) کے رد کے لیے اُس نے 'A Study of History' لکھنے کا پروگرام تشکیل دیا جس کے لیے بنیادی ڈھانچہ ابن خلدون سے ماخوذ نظر آتا ہے۔

ٹائن بی ابن خلدون کے مقدمے کو اور اُس کے فلسفۂ تاریخ کو 'کسی بھی وقت' کسی بھی جگہ' کسی واحد دماغ کی طرف سے تشکیل پانے والا سب سے عظیم کام' قرار دیتا ہے۔(۳۷) وہ ابن خلدون کو ایک ستارے سے تشبیہ دیتے ہوئے لکھتا ہے کہ 'ابن خلدون اندھیرے کی اُس چادر کے مقابلے میں زیادہ روشن نظر آتا ہے جس سے وہ اُمید کی روشنی کی صورت نمودار ہوا'۔(۳۸) ٹائن بی ابن خلدون کو دنیا کی اُن چند تخلیقی شخصیتوں میں شمار کرتا ہے جنھوں نے دُنیا کو نئے امور سے روشناس کرایا۔ اُس کی تخلیقی شخصیتوں کی یہ فہرست حضرت محمد ﷺ، بدھا، داؤد علیہ السلام، سلیمان علیہ السلام، قیصرِ اعظم، میکاولی، پیٹر دی گریٹ اور لینن جیسے لوگوں پر مشتمل ہے۔(۳۹) جدید فکر کے بڑے بڑے نام اس فہرست سے غائب ہیں چنانچہ اس حیثیت میں ٹائن بی ابن خلدون کو ایک مثالی حیثیت دیتا ہے اور اُس کی فکر کو جدید قالب میں ڈھالنے کی کوشش کرتا نظر آتا ہے۔ وہ ابن خلدون کو ان الفاظ میں خراجِ تحسین پیش کرتا ہے:

> ''دانشورانہ سرگرمی کے اپنے منتخب میدان میں ابن خلدون اپنے کسی پیش رو سے متاثر ہوتا نظر نہیں آتا اور نہ اُس کے ہم عصروں میں اُس جیسا کوئی ذی روح نظر آتا ہے۔ اُس کے بعد آنے والے دانشوروں میں سے بھی کسی میں اُس کی فکر جیسا شعلہ نہیں۔''(۴۰)

ٹائن بی کی فکری وفنی اصطلاحات اور سیاسی، سماجی اور فلسفۂ تاریخ کے نظریات کا ایک بڑا حصہ ابن خلدون کے نظریات سے ماخوذ نظر آتا ہے مثلاً ٹائن بی کے بنیادی حوالہ ہائے تحقیق ومطالعہ وہی ہیں جو ابن خلدون کے ہیں مثلاً معاشرہ، تہذیب وتمدن، سلطنت، علوم وغیرہ۔ ابن خلدون کا عمرانِ بدوی کا تصور ٹائن بی کے (Primitive Culture) میں غالب ہے اور ابن خلدون کا عمران حضری ٹائن بی کے جدید تصورِ تہذیب میں ڈھلتا نظر آتا ہے' اسی طرح سے اہل عصبیت خاص کی جگہ خلاق اقلیت (Creative Minority) اور فوق البشر کی جگہ تخلیقی شخصیت

(Creatvie Personality) لیتی نظر آتی ہے، اسی طرح سے ابن خلدون کا 'اشتراک فی المجد' ٹائن بی کے 'اجتماعیت' کے تصور میں بدل جاتا ہے اور 'انفراد فی المجد'، 'خودغرضی' بن جاتا ہے۔ تقلید، اعلیٰ اخلاقی خصوصیات اور معاشرے کو درپیش خارجی خطرات کے معاملے پر دونوں ایک ہی طرح کے استعارے استعمال کرتے ہیں۔(۴۱)

ٹائن بی بنیادی طور پر اپنی ہم عصر دنیا کا جائزہ مغربی تمدن کی اکائی کو مدنظر رکھتے ہوئے لیتا ہے۔ اسے تاریخ کے مسلسل جائزہ سے چار نسل ہائے تہذیب میں سے جدید مغربی تہذیب انتہائی بلندی پر نظر آتی ہے۔ وہ تاریخ کے اس عمل میں مستقبل کی بھی پیشگوئی کرتا ہے اور ایک عالمی تہذیب کا تصور، عالمی مذہب اور ہمہ گیر سلطنت کے حوالے سے پیش کرتا ہے۔(۴۲) ابنِ خلدون کی طرح ٹائن بی بھی عمل تاریخ میں صرف ایک ہی دائرہ کو مستقل حیثیت سے دیکھتا ہے، اور وہ تہذیبوں اور تمدن کا عروج و زوال ہے۔ ابن خلدون کی طرح ٹائن بی کسی ایک قوم کو ہی تمام تر عمل ارتقاء کا محور نہیں سمجھتا بلکہ تہذیب کے دائرے کو ایک جیسی خصوصیات والے ایسے خطہ تک وسیع کرتا ہے جو ہمہ گیر سلطنت بننے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ ابن خلدون کے قبائل انتشار کی طرح' ٹائن بی قومیتی تحریکوں سے پیدا ہونے والا انتشار' انسانیت کیلئے تباہ کن دیکھتا ہے اور اسے عالمی امن اور عالمگیر ہمہ گیر سلطنت کے قیام کی راہ میں سخت رکاوٹ سمجھتا ہے اور ٹائن بی کو اس عمل کے پس پشت فرد کی اجتماعی آفاقی فکر کی بجائے محدود قومی یا خاندانی و شخصی مفادات کا عکس نظر آتا ہے۔

ٹائن بی مختلف اقوام پر مشتمل مختلف وسیع البنیاد تہذیبی اکائیوں، جن کی تعداد بنیادی طور پر اکیس بیان کرتا ہے، کے مطالعہ سے ایک ہمہ گیر قانونِ فطرت تک رسائی حاصل کرتا ہے اور تہذیبوں کے عروج و زوال کے آفاقی اُصول اخذ کرتا ہے۔ یہ اُصول ہر معاشرے میں عروج و زوال کے عمل کا جز و تسلیم کیے جاتے ہیں۔ مثلاً ہمہ گیر سلطنت' دورِ مصائب' خارجی اور داخلی پرولتار۔ اس کے ساتھ ساتھ تہذیبوں کے درمیانی خاموش ادوار' عبوری دور یا دورِ خلاء کے نام سے موسوم کرتا ہے یہ اُصول اور مراحل اسے تہذیبی تاریخ کی تمام نسلوں میں نمایاں نظر آتے ہیں۔

ابن خلدون کی طرح ٹائن بی انتشار' باہمی مخاصمت اور جھگڑوں کے خاتمے کا خواہش مند نظر آتا ہے اور زوال کے عمل کی بجائے علاقائی تہذیب سے آگے ایک مستقل اور دائمی حیثیت کے حامل ہمہ گیر نظام کا متمنی ہے۔ جس میں تمام اقوام، مذاہب اور جغرافیائی وحدتیں برابر کی شریکِ کار ہوں۔ اِس مقصد کیلئے اسے فرد میں اجتماعی فکر کا فروغ' ایک لازمی امر نظر آتا ہے وہ اِس بات کا خواہش مند ہے کہ ہر فرد' چاہے وہ معاشرے میں خاص حیثیت کا حامل ہے یا کہ عام کا یعنی خلاق ہے یا مقلد' عالمگیر فکری رجحانات اپنائے۔ اس مقصد کے لئے ٹائن بی عالمی مذہب کا نظریہ بھی پیش کرتا ہے جو کہ پانچوں بڑے مذاہب، بدھ مت، اسلام، ہندومت، عیسائیت اور یہودیت کے آفاقی اور غیر متصادم اُصولوں پر مشتمل ہو۔(۴۳)

ابن خلدون اور ٹائن بی تاریخ و معاشرتی ارتقائی عمل کے بنیادی ڈھانچہ کی آفاقیت پر متفق ہیں۔ ابن خلدون نے چھ صدیاں قبل چودھویں صدی عیسوی میں اپنے مشاہدہ کی بناء پر جو نظریہ پیش کیا' ٹائن بی اس کے بنیادی اُصولوں اور ضوابط کی بیسویں صدی عیسوی میں بھی اپنے وسیع مطالعہ تاریخ کے ذریعے تصدیق کرتا ہے۔ بنیادی طور پر ابن خلدون اور ٹائن بی کے درمیان مندرجہ ذیل آفاقی اُصولوں پر اتفاق رائے پایا جاتا ہے۔

۱۔ دونوں تاریخ کا مطالعہ تہذیبوں کے عروج و زوال کی صورت میں کرتے ہیں۔

۲۔ دونوں مفکرین ماضی سے تعلق کے ساتھ ساتھ تاریخی عمل میں سیاسی وحدت کے خواہش مند نظر آتے ہیں۔

۳۔ دونوں مفکرین تہذیبوں کے عروج و زوال کے مختلف مراحل کی آفاقی حیثیت کو تسلیم کرتے ہیں۔

۴۔ ابن خلدون اور ٹائن بی دونوں عمل ارتقاء کا ایک اہم حوالہ فرد کے کردار کو قرار دیتے ہیں۔

۵۔ دونوں کے نزدیک تہذیبی ارتقاء میں کچھ لوگ خاص کردار ادا کرتے ہیں، کچھ عمومی حیثیت سے اس عمل میں حصہ لیتے ہیں اور کچھ محض تماشائی بنے رہتے ہیں۔ دونوں کے نزدیک خاص کردار والے افراد عمومی حیثیت سے حصہ لینے والے افراد کے باہمی تعلق کی بنیاد پر تہذیبی ارتقاء کے مراحل مثبت یا منفی رُخ اختیار کرتے ہیں۔(۴۴)

۶۔ دونوں مفکرین اس اصول کو آفاقی حیثیت دیتے ہیں کہ خاص کردار ادا کرنے والے افراد، اجتماعی فکر کے علمبردار ہوتے ہیں، اس وجہ سے عمومی کردار ادا کرنے والے افراد ان کی تقلید کرتے ہیں۔ جس سے ارتقاء مثبت رُخ اختیار کرتا ہے۔

۷۔ دونوں مفکرین کے مطابق معاشرہ کا زوال اور تقلید کا خاتمہ اس وقت ہوتا ہے جب خاص کردار ادا کرنے والے افراد اپنی اجتماعی فکر چھوڑ بیٹھتے ہیں، خودغرضی اور فخر اختیار کر لیتے ہیں اور قوت کے استعمال کے ذریعے اپنی تقلید کرانے کی کوشش کرتے ہیں۔

۸۔ دونوں تہذیبوں کے عروج کی علامت بڑے شہروں کے قیام کو قرار دیتے ہیں۔

۹۔ دونوں مفکرین تہذیبوں کے عروج و زوال کی ابتداء، نشوو ارتقاء، عروج، سلطنت کا قیام، انتشار، تفریق، دورِ تقسیمِ سلطنت اور خاتمہ کے مراحل کے تحت اپنے نظریات کا اظہار کرتے ہیں۔

۱۰۔ دونوں کے نزدیک انتشار و تفریق کی بنیادیں سفر عروج کے دوران ہی پڑ جاتی ہیں۔

۱۱۔ سلطنت کا قیام تہذیبوں کے عروج کی انتہائی علامت کے ساتھ ساتھ زوال کے آغاز کا اعلان بھی ہوتا ہے۔ سلطنتوں کی خاص حدود مقرر ہوتی ہیں۔ جن سے آگے وہ نہیں بڑھ سکتے۔

۱۲۔ دونوں تہذیب و تمدن کے عروج کی علامات کی آفاقی حیثیت سے اتفاق کرتے ہیں اور ان علامات کو ہی فرد

کے کردار میں تبدیلی کی علامت بھی قرار دیتے ہیں۔

۱۳۔ دونوں کے نزدیک سلطنت' خاتمہ سے قبل ایک انتہائی توڑ پھوڑ کے عمل اور جنگوں کے سلسلہ سے دوچار ہوتی ہے۔

۱۴۔ دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ دورِ زوال کے دوران بھی معاشرے میں تہذیب وتمدن کے احیا کی کوششیں جاری رہتی ہیں۔ (۴۵)

۱۵۔ دونوں مذہب اور تصوف کو مکمل طور پر رد نہیں کرتے اور مذہب کا عمل ارتقاء میں ایک اہم مقام متعین کرتے ہیں۔

ابنِ خلدون اور ٹائن بی کے نظریات میں آفاقی اُصول بنیادی ڈھانچہ سے تعلق رکھتے ہیں اس بنیادی ڈھانچہ پر اتفاق کے باوجود ابنِ خلدون اور ٹائن بی جزئیات پر اپنے اپنے ماحول اور ادوار کے زیرِ اثر اختلافِ رائے کا اظہار کرتے ہیں۔ ابنِ خلدون محدود قبائلی طرز سے آفاقی اُصول اخذ کرتا ہے، جبکہ ٹائن بی وسیع آفاقی اور عالمی تناظر کو مدنظر رکھتا ہے اور یہ اختلافِ رائے کئی ایک امور میں واضح نظر آتا ہے جن میں سے مندرجہ ذیل اہم ہیں۔

۱۔ ابنِ خلدون اپنے نظریات گہرے مشاہدہ کی بناء پر اخذ کرتا ہے جبکہ ٹائن بی کی نظریاتی اساس وسیع علمیت پر بھروسہ کرتی ہے، جس کی وہ اپنے مشاہدہ سے تصدیق کرتا ہے۔

۲۔ ابن خلدون تعمیم اور ٹائن بی تخصیص کا طریقہ کار اختیار کرتا ہے۔

۳۔ ابنِ خلدون کے عہد میں علوم میں انضباطی روح نہیں تھی لیکن ٹائن بی اپنے دور کی انضباطی روح کے زیرِ اثر عملِ ارتقاء کو مختلف اصطلاحات سے ظاہر کرتا ہے مثلاً خارجی پرولتار، داخلی پرولتار، دورِ مصائب' عبوری دور وغیرہ۔

۴۔ ٹائن بی عصبیت' ولاء' غلامی' رعیت' فاتح ومفتوح کے ابن خلدون کے تصورِ تقلید کی بجائے علمیت وایجاد کو تقلید کی بنیاد قرار دیتے ہیں۔ ایجاد وتقلید کا یہی تصور شاہ ولی اللہ کی فکر میں بھی واضح نظر آتا ہے۔ (۴۶)

۵۔ ٹائن بی خاص صلاحیتوں کا حصول 'معرفت' سے منسلک کر کے انسانی کاوشوں کی اہمیت کم کرتا نظر آتا ہے جبکہ ابنِ خلدون اس ضمن میں انسانی کاوشوں پر ہی ڈھانچۂ ارتقاء ترتیب دیتا ہے۔

۶۔ ٹائن بی باقاعدہ طور پر مستقبل سے بھی رائے زنی کرتا ہے جبکہ ابنِ خلدون صرف تہذیبی عمل کی نوعیت اور عوارض ولواحق کی نشاندہی کرتا ہے اس کے مستقبل سے کوئی بحث نہیں کرتا۔

۷۔ ٹائن بی اپنے نظریات کی وضاحت کیلئے وسیع اور منظّم سلسلہ امثال تشکیل دیتا ہے جبکہ ابن خلدون مثال کے لیے صرف اشارہ کر دینا کافی سمجھتا ہے۔

۸۔ سب سے بڑا فرق یہ ہے کہ ابنِ خلدون اپنے دور میں ایک نیا بنیادی طریقہ کار اور نظریات وضع کرتا ہے جبکہ ٹائن بی اس کی تکمیل اور توضیح کرتا نظر آتا ہے۔

ان اشتراکی واختلافی نظریات کے ساتھ ابنِ خلدون اور ٹائن بی کی فکری بنیادیں تمدن کے عروج وزوال اور معاشرے میں فرد کے کردار کی ایک جیسی وضاحت کرتی ہیں۔ یہ اشتراک عمومی طور پر بنیادی ڈھانچہ اور افتراق و اختلاف، جزئیات میں ہے جو ماحول اور ادوار کے اثرات کی نشاندہی کرتا ہے۔

ابنِ خلدون اور ٹائن بی میں اختلاف کی ان بنیادوں میں ان ارتقائی مراحل کا فرق نظر آتا ہے جو کہ تاریخ نے ابنِ خلدون کے دور کے بعد طے کیے۔ ابن خلدون نے اپنے دور کے موجود علم کے ساتھ وسیع مشاہدہ کو استعمال کیا۔ اسی دور میں جدید علوم کی تحریک اُبھری۔ جس عدم انضباط کا ابنِ خلدون کے بیان میں گلہ کیا جاتا ہے، علوم میں اس انضباط کی ترتیب اٹھارویں اور اُنیسویں صدی میں شروع ہوئی(۴۷) اور دلچسپ بات یہ نظر آتی ہے کہ نئے معاشرتی علوم میں سے اکثر کی تنظیم ابنِ خلدون ہی کے اسلوب پر کی گئی۔

ابنِ خلدون اور ٹائن بی کے اختلاف میں دوسرا بڑا فرق تقلید کے عوامل کا نظر آتا ہے۔ ابنِ خلدون ایجاد کو تقلید میں شامل نہیں کرتا، البتہ علمیت، مجد و بزرگی کی بنیاد پر اس کی فکر کا حصہ ہے۔ ایجاد کا تعلق دراصل اٹھارویں صدی سے شروع ہونے والی صنعتی انقلاب کی تحریک سے ہے۔ اس انقلاب نے ایجاد کی بنیاد پر معاشرے کی تقلید کا تصور دیا(۴۸) جبکہ ابنِ خلدون کے دور میں معاشرے میں ایجاد کا پہلو اتنا وسیع نہیں تھا کہ اس پر مقلدین کا ایک بڑا حصہ انحصار کرتا۔ مزید برآں ابنِ خلدون تہذیبوں کا موازنہ اور ان کے باہمی تعلق پر باقاعدہ بحث نہیں کرتا۔ اس لیے اس کی فکر میں اس تعلق کا 'عبوری دور' موجود نہیں ہے۔ منظّم بحثیں بعد کے ادوار سے تعلق رکھتی ہیں۔

ٹائن بی یک جہتی کی کوئی ایسی بنیاد واضح نہیں کرتا، جیسی کہ ابنِ خلدون نے 'عصبیت' کی صورت میں کی ہے۔ یہ بنیادیں جدید دنیا میں بھی مذہب، قوم اور وطن کی عصبیت کی حیثیت سے ہر جگہ موجود ہیں اور ٹائن بی کے دور کی تو نمایاں فکر ہی وطنی تحریکیں ہیں۔ تمام یورپ میں ان وطنی قومیتی تحریکوں کی سرگرمیاں نظر آتی ہیں۔ غالباً وہ ان کے بجائے ایک عالمی وطن وحکومت اور عالمی نظریہ و مذہب کی تشکیل کا خواہش مند ہے۔

مذہب کے متعلق اس کے دور میں کہا جاسکتا ہے کہ پاکستان اور اسرائیل کے قیام کے باوجود مذہبی تحریکیں اتنی ہمہ گیر نہیں تھیں۔ مہدی سوڈانی اور مفتی عبدہ کی تحریکیں ناکامی سے ہمکنار ہوئیں اور اسرائیل و پاکستان کی تحریکوں کی کامیابی میں بھی وہ دیگر تحریکوں کو مثلاً اسرائیل کے حوالے سے بڑی طاقتوں کے کردار اور یہودیوں پر مختلف اقوام کے مظالم کو اہمیت دیتا ہے اور مسلمانوں کے حوالے سے ہندوؤں کے ذات پات کے نظام کو۔ لیکن اس کے بعد مذہب جس قوت کی حیثیت سے دنیا میں ظاہر ہوا ہے، خصوصاً ۱۹۸۰ء کے بعد الجزائر میں اسلامک سولیوشن فرنٹ (Islamic Solution Front) کی کامیابی، افغانستان میں روس مخالف مسلمانوں کی کامیابی اور اسی بنیاد پر مسلمانوں کی امداد اور اس کے اثرات کے تحت روس کے ٹوٹنے کے عمل سے وہ آگاہ نہیں ہے، ورنہ ان کے

اثرات کی روشنی میں جہاں مغربی طاقتیں اسلام دشمنی میں تواتر اختیار کرتی نظر آتی ہیں، وہاں مغربی مفکرین مذہبی رجحان کو اپنے لیے چیلنج محسوس کرتے ہیں۔(۴۹)

ٹائن بی اگرچہ مذہب کے کردار کی وضاحت نہیں کرتا لیکن مغربی مفکرین ٹائن بی کو فلسفی اور فلسفۂ تاریخ کا ماہر ماننے کو تیار نہیں، والش (walsh) جیسے فلسفی اُس کے طریقہ کار کو 'مذہبی' اور ''غیر سائنسی'' قرار دیتے ہیں اور اسے ایک صوفی سمجھتے ہیں(۵۰) جبکہ ابن خلدون پر ایسا کوئی اعتراض نہیں ہے اُسے ایک بہترین ماہر معاشرتی علوم کی حیثیت سے دیکھا جاتا ہے۔

حاصلِ بحث

ابن خلدون نے فکر جدید کو نئی جہت، طریقہ کار اور علوم و فکر سے روشناس کرایا ہے۔ جدید فکر جن بنیادوں پر استوار ہے وہ ابن خلدون کی فکر میں بدرجہ اتم موجود تھیں۔ اُس کا طریقہ کار سائنسی اور بڑی حد تک تاریخ کو موضوعیت کی طرف مائل کرنے پر مبنی تھا۔ مشاہداتی اور قیاسی طریقوں سے اُس نے اپنے نظریات مرتب کیے۔

اُس کے طریقہ اور فکر کو جدید علوم کے لیے اوّلیت تو حاصل ہے ہی، اگر ہم اُس کے بعد کے ادوار میں جدید مغرب میں علمی اور سائنسی ارتقاء کا جائزہ لیں، تو اُس کے اثرات ناگزیر ہیں۔ فکر میکاولی اُس کے اثرات کی واضح نشاندہی کرتی ہے لیکن اُنیسویں صدی سے ابن خلدون کے اثرات نمایاں ہونے لگتے ہیں اور ٹائن بی تک یہ اتنے واضح ہیں کہ ٹائن بی اُس کے کام کو لاثانی سمجھتا ہے اور اُس کی شرح کرتا نظر آتا ہے یہاں تک کہ ٹائن بی پر جو اعتراضات کیے جاتے ہیں، ابن خلدون کے نظریات اُن سے بھی آزاد ہیں۔ اسی طرح ابن خلدون کے نظریات جدید فکری نظام، طریقہ کار اور نظریات پر نہ صرف اوّلیت رکھتے ہیں بلکہ اُن پر گہرا اثر بھی رکھتے ہیں۔

حوالہ جات

۱۔ دیکھئے: Robert Irwin, 'Toynbee and Ibn Khaldun' , Middle Eastern Studies, Vol. 33, No. 3 July 1997, pp. 401-421; Mhammad Abdullah Enan, Ibn Khaldoon,His Life & Work, Lahore, 1975

۲۔ تفصیل کے لئے دیکھئے مولوی محمد یحییٰ، دہلی: تاریخ مغربی یورپ، سن ندارد۔

۳۔ ابوالحسن علی ندوی، انسانی دنیا پر مسلمانوں کے عروج وزوال کے اثرات، کراچی، ۱۹۷۶۔

۴۔ Hajime Nakamura, A Comparative History of Ideas, Sydney and Henley, nd, p. 476.

۵۔ تفصیل کے لئے دیکھئے آلیور تھیچر وفرڈیننڈ شول، تاریخ یورپ، مترجم مولوی عبدالماجد ونواب حیدر یار جنگ، لاہور، ۲۰۰۳۔

۶۔ جے ڈی برنال، سائنس تاریخ کے آئینے میں، مترجم منیر احمد خان، سجاد حارث، لاہور: اُردو سائنس بورڈ، ۱۹۹۷ء۔

۷۔ ایضاً، ص ۳۱۳۔۴۱۲

۸۔ Hajime Nakamura, pp. 511-560.

۹۔ تفصیل کے لئے دیکھئے ابن خلدون؛ مقدمہ، مترجم مولانا سعادت حسن خان، کراچی، ۱۹۷۶

۱۰۔ ڈی۔ بوئیر، تاریخ فلسفہ اسلام، مترجم عابد حسین، دہلی، ۱۹۲۷ء، ص ۱۷۷۔

۱۱۔ بحوالہ: Mhammad Abdullah Enan, Ibn Khaldoon, His Life & Work, Lahore, 1975, p. 159

۱۲۔ ایضاً، ص ۱۵۸

۱۳۔ ایضاً، ص ۱۵۶

۱۴۔ Arnold Toynbee, A Study of History, Vol. I, Oxford, 9, p. 468, fn.

۱۵۔ محمد شفیق بھٹی، تہذیبوں کا ارتقاء اور معاشرے میں فرد کا کردار: ابن خلدون اور ٹائن بی کے نظریات کا موازنہ، غیر مطبوعہ مقالہ برائے ایم اے تاریخ، ملتان: بہاءالدین زکریا یونیورسٹی، ص ۲۴-۲۷۔

۱۶۔ محمد سلفی جمعہ، تاریخ فلاسفۃ الاسلام، کراچی، ۱۹۶۴، ص ۲۲۴۔

۱۷۔ Charles Issawi, An Arab Philsophy of History, London, 1950, p. 14.

۱۸۔ سارٹن بحوالہ عبداللہ عنان، ص ۱۶۰

۱۹۔ Robert Flint, History of the Philosophy of History, Edinburgh, 1893, p. 86

۲۰۔ تفصیل کیلئے دیکھئے:

Brinton and Christopher, Civilization in the West, New Jersey, n.d.

۲۱۔ تفصیل کے لئے دیکھئے:

Hajime Nakamura, A Comparative History of Ideas, Sydney and Henley, nd

۲۲۔ Muhammad Shafique, British Historiography of Muslim India, 1800-1857, unpublished Ph.D. thesis, Deptt. of History, Bahauddin Zakariay University Multan, 2005.

۲۳۔ تفصیل کے لئے دیکھئے:

Michel Foucault, The Order of things and Archaeology of Human Sciences, New York, 1973. p. 319

۲۴۔ Hegal, Philosophy of History, New York, 1956.

۲۵۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: روسو، سوشل کنٹریکٹ، مشمولہ یورپی دنیا کی عظیم کتابیں (انگریزی) جلد ۳۶ لندن، ۱۹۵۲ء۔

۲۶۔ A.J. Toynbee, Civilization on Trail, London, 1948. دیکھئے: اور سپینگلر، زوالِ مغرب، اسلام آباد: مقتدرہ قومی زبان، ۱۹۸۵۔

۲۷۔ یہ اعتراضات عمومی طور پر تمام مستشرقین نے اُٹھائے ہیں اور بار بار دہرائے گئے ہیں۔

۲۸۔ اس طرح کے الفاظ اور مفاہیم قرآنِ پاک میں جا بجا موجود ہیں۔

۲۹۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: پروفیسر رشید احمد مسلمانوں کے سیاسی افکار، لاہور، ۱۹۸۵ء

۳۰۔ عبداللہ عنان، ۱۶۸۔۱۸۲

۳۱۔ ضیاالدین برنی، فتاویٰ جہاں داری، لاہور، ۱۹۶۰ء۔

۳۲۔ عبداللہ عنان، ایضاً

۳۳۔ Robert Irwin,

۳۴۔ ایضاً

۳۵۔ A.J. Toynbee, Experiences, London, 1969, pp. 15-65; Acquaintances, London 1967, 39-69.

۳۶۔ سپینگلر، زوالِ مغرب، اسلام آباد: مقتدرہ قومی زبان، ۱۹۸۵

۳۷۔ Toynbee, A Study of History, Vol. III, p. 322

۳۸۔ ایضاً، ص ۲۹

۳۹۔ ایضاً، جلد اوّل، ص ۲۶۳۔۳۲۸

۴۰۔ ایضاً، جلد سوم، ص ۳۲۲

۴۱۔ تفصیل کے لیے دیکھئے محمد شفیق، تہذیبوں کا ارتقاء اور معاشرے میں فرد کا کردار: ابن خلدون اور ٹائن بی کے نظریات کا موازنہ، ایم۔اے مقالہ شعبہ تاریخ، ۱۹۹۳ء۔

۴۲۔ ایضاً، جلد گیارہ

۴۳۔ ایضاً

۴۴۔ ٹائن بی، مطالعہ تاریخ، مترجم غلام رسول مہر، لاہور، ۱۹۶۴ء۔

۴۵۔ ٹائن بی، مطالعہ تاریخ، مترجم، جلد اوّل، ۲۴۲، ۳۸۷، ۵۳۱، ابن خلدون؛ مقدمہ، مترجم مولانا سعادت حسن خان، کراچی، ۱۹۷۶ء، ۱۴۵۔۱۷۳

۴۶۔ تفصیل کے لیے دیکھئے، شاہ ولی اللہ، فیوض الحرمین، مترجم محمد سرور ملتان، سن ندارد، ۲۵؛ ازالۃ الخفا، مترجم عبدالشکور فاروقی، کراچی، سن ندارد، ۲۸؛ حجۃ اللہ البالغہ، مترجم مولانا منظور الوجیدی، لاہور، سن ندارد، ۱۱۰۔۱۱۱

۴۷۔ نظم علوم کی تحریک، دورِ عقلیت کا ایک منطقی حاصل تھا تجزیے کے لیے اگر مختلف مسائل کیلئے مختلف آلات ضروری ہیں تو ان کو علیحدہ نظم کی حیثیت دینا بھی ضروری تھا تفصیل کے لیے دیکھئے:

Arthur Marwick, The New Nature of History, Wales 2001.

۴۸۔ تفصیل کے لیے دیکھئے، ٹائن بی. Industrial Revolution, London, 1968.

۴۹۔ امریکہ میں ورلڈ ٹریڈ سنٹر کی تباہی کے بعد مسلمانوں کے خلاف مغرب کی محاذ آرائی عروج پہ نظر آتی ہے، مسلم ممالک میں اسلام پسند سیاسی طاقتوں کے خلاف مسلسل پروپیگنڈہ اور مسلم ممالک کے خلاف کارروائیاں اسی رجحان کی نشاندہی کرتی ہیں، اِس رجحان کا ایک نتیجہ اسلام کو متحارب تہذیب اور دہشت گرد ملت کے طور پر پیش کیا جانا بھی ہے۔

۵۰۔ W. H. Wash, Philsophy of History, New York, 1968, pp. 160-172