

غوری تحقیقات: اسلام میں علوم عقلیہ۔۔۔

اسلامی ثقافت

از
شبیر احمد خاں غوری
ملک

خدا بخش اورینٹل پبلیک لائبریری، پٹنہ

**Collection of Prof. Muhammad Iqbal Mujaddidi
Preserved in Punjab University Library.**

**پروفیسر محمد اقبال مجددی کا مجموعہ
پنجاب یونیورسٹی لائبریری میں محفوظ شدہ**



غوری تحقیقات: اسلام میں علوم عقلیہ — ۷

اسلامی ثقافت

از
شبیر احمد خاں غوری
علیگڑھ

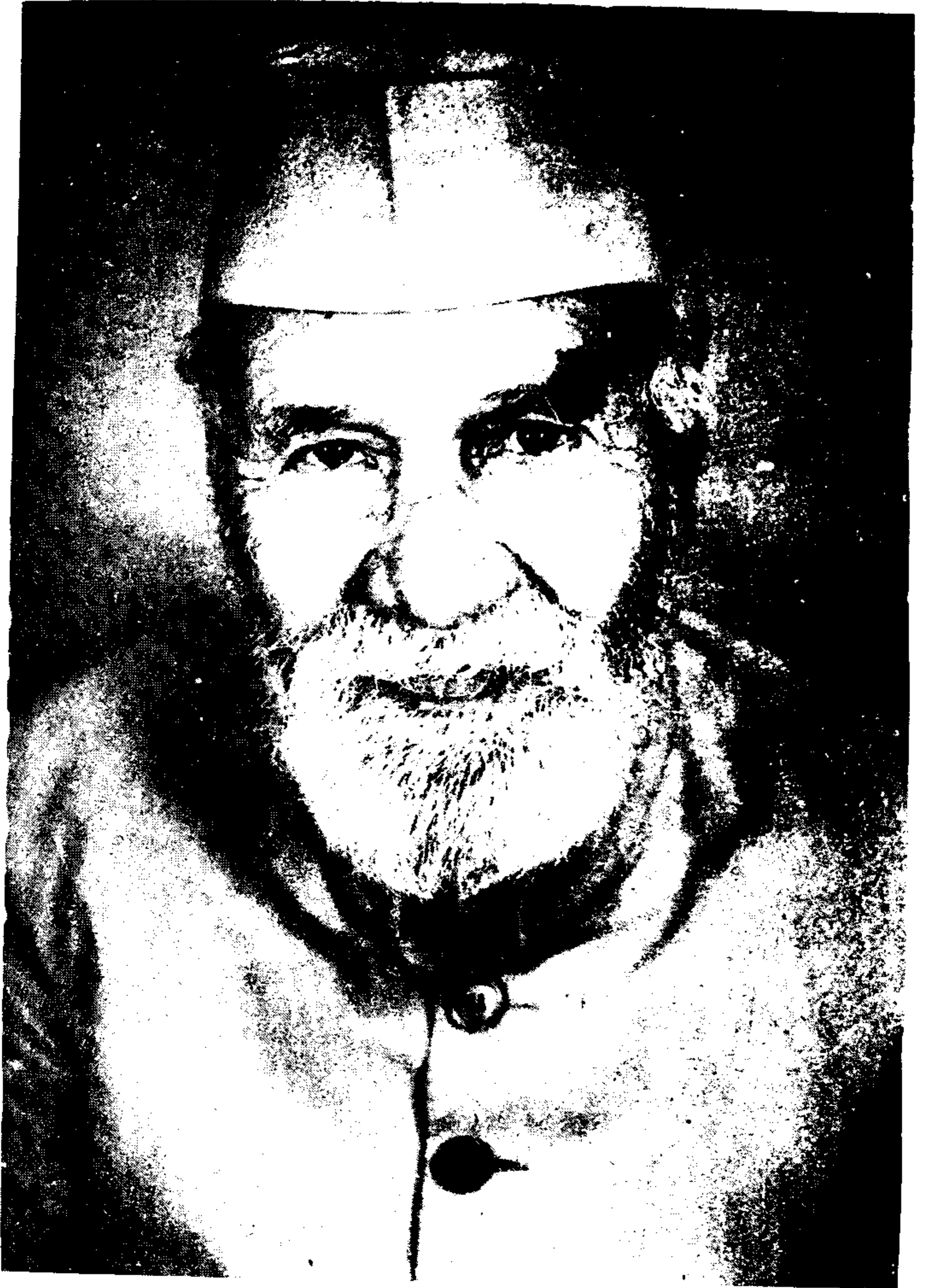


خدا بخش اورینٹل پبلیک لائبریری، پٹنہ

131248

اشاعت : ۱۹۹۸ء
قیمت : تھوڑے

طابع و ناشر: خدا بخش ادوٹل پبلک لائبریری پٹنہ



احمد خاں غوری



شبیر احمد خاں غوری: آپ کے والد کا نام غیاث الدین خاں غوری ہے، ۱۵ مارچ ۱۹۱۱ء کو علیگڑھ میں پیدا ہوئے۔ عربی، فارسی، اردو، ریاضیات میں ام اے کیا، اس کے علاوہ ال ال بی، منشی کامل اور درس نظامی سے عالم فاضل کیا اور ہر ایک امتحان میں اول پوزیشن حاصل کی۔

۱۹۴۴ء میں مسلم یونیورسٹی علیگڑھ میں لکچر مقرر ہوئے۔ ۱۹۴۵ء-۱۹۶۶ء انسپکٹر آف اسکول اینڈ رجسٹرار عربک اینڈ پرنسپل اگرا انیشیشن کے عہدے پر فائز رہے۔ ۱۹۶۶ء-۱۹۷۲ء دہلی یونیورسٹی میں اردو کے لکچر کی حیثیت سے آپ نے درس دیا، ۱۹۷۲ء-۱۹۷۷ء جمل خاں طبیہ کالج مسلم یونیورسٹی علیگڑھ کے لٹریچر ریسرچ یونٹ میں سینئر ریسرچ آفیسر کے عہدے پر مامور رہے۔ عربی ادب، اسلامیات، ہیئت، فلسفہ، ریاضیات آپ کے خاص موضوع ہیں۔ ان موضوعات پر تقریباً ایک ہزار خالص تحقیقی مقالات منظر عام پر آچکے ہیں۔

۱۹۹۱ء میں عربی، فارسی کے ممتاز اسکالرز کی حیثیت سے آپ نے صدر جمہوریہ ہند ایوارڈ حاصل کیا۔ ۱۹۹۲ء میں غالب انسٹی ٹیوٹ کی جانب سے فخر الدین علی احمد غالب ایوارڈ سے آپ کو نوازا گیا۔ فی الحال علیگڑھ میں مقیم ہیں۔

★★

فہرست

حرف آغاز

۱
۱۹
۶۳
۱۳۸
۲۰۲

انسانی تہذیب کی تاریخ میں اسلامی ثقافت کا مقام

اسلامی ثقافت کی عظمت

یونانی علوم کا مسلمانوں میں داخلہ

الفریڈنگل لیوم کے ورثہ اسلام پر ایک نظر

حرف آغاز

شبیر احمد خاں غوری صاحب محتاج تعارف نہیں۔ ان کا شمار نامور فضلاء میں ہوتا ہے۔ اسلامی علوم و فلسفہ ان کا اختصاص ہے۔ انہوں نے بہت لکھا ہے اور جس موضوع پر بھی قلم اٹھایا ہے اس سے ان کی علمیت و بصیرت کا اندازہ ہوتا ہے۔ ان کی تحریر تائید میں ہو یا تردید میں ان کے تبحر علمی کا پتا دیتی ہے۔ ان کی تحریروں میں رد و انکار کا عنصر نمایاں ہے۔ لیکن جب بھی ان کے قلم نے اثبات کی وادیوں کا رخ کیا ہے تو اسے دلیل و برہان کے لعل و گہر سے مزین کر دیا ہے اور قارئین کو ان کی صلاحیتوں کا اعتراف کرنا پڑتا ہے۔

ان کی نگارشات ۱۹۵۶ء تا ۱۹۸۵ء تقریباً تیس سال کی مدت میں مختلف رسالوں میں شائع ہوتی رہی ہیں۔ یہی سوچ کر فیصلہ کیا کہ ان کی منشر تحریروں کو اگر یکجا کر دیا جائے تو سٹائل میں بہت آسانی ہوگی۔ لہذا تلاش و تدوین کا کام شروع ہوا۔ خود فاضل مصنف نے بھی ہماری دستگیری فرمائی۔ ہم نے اپنی بساط بھر کوشش کی کہ ان کی ساری تحریروں کا احاطہ کر لیا جائے۔ اس میں ہم کہاں تک کامیاب ہیں اس کا فیصلہ آپ ہی کر سکتے ہیں۔ ہم بہر حال یہ دعویٰ نہیں کر سکتے کہ ان کی ہر تحریر ہماری گرفت میں آگئی ہے۔ اگر ہمارے قارئین کو ان کے دیگر مضامین کا علم ہو تو ہمیں ضرور آگاہ فرمائیں۔

ان کے افکار و آراء کو ہم آٹھ جلدوں میں پیش کر رہے ہیں جن کا مستقل عنوان یا عنوان سلسلہ "غوری تحقیقات: اسلام میں علوم عقلیہ" ہے۔ لیکن اس کے علاوہ ہر جلد کا ایک علیحدہ عنوان بھی ہے۔ جیسے جیسے یہ کتابیں چھپتی جائیں گی، منظر عام پر آتی رہیں گی۔

— حبیب الرحمن چغتائی

انسانی تہذیب کی تاریخ میں

اسلامی ثقافت کا مقام

انسانی تہذیب و تمدن کی تاریخ میں بے شمار قوموں نے حصہ لیا ہے۔ مگر اس شرف کے ایک تہائی حصہ کے مستحق مسلمان ہیں۔ جنہوں نے تاریخ کے ادوارِ ثلاثہ میں سے ایک پورے دور میں جب کہ دنیا "قرونِ ظلمہ" کی تاریکی میں غرق تھی، اپنی علمی و ثقافتی مساعی سے معمورہ عالم کے بڑے حصہ کو بقعہ نورینائے رکھا۔ یہی نہیں، بلکہ اپنی ان تنگ کوششوں سے جو علمی ورثہ انہوں نے چھوڑا، اسی کی اساس پر بڑی حد تک تہذیبِ حاضر کی بنیاد پڑی۔

سطحِ ذیل کا مقصد صرف اسی تاریخی واقعہ کی توجیح ہے۔

(۱) انسانی ثقافت کی تاریخ کے ادوارِ ثلاثہ

دنیا کی ثقافتی تاریخ کو عموماً تین ادوار میں تقسیم کیا جاتا ہے: عہدِ قدیم، قرونِ وسطیٰ اور عہدِ حاضر۔
عہدِ قدیم: زمانہ ما قبل تاریخ سے ۵۲۶ء تک ممتد ہوتا ہے، جب کہ ایتھنز کا مدرسہ فلسفہ قیصر جیٹینان کے حکم سے بند کر دیا گیا۔

قرونِ وسطیٰ: ایتھنز کے مدرسہ فلسفہ کی قفل بندی سے ۱۶۳۴ء تک باقی رہتا ہے جبکہ ڈیکارٹ کی (DISCOURS DE LA METHODE) شائع ہوئی۔

عہدِ حاضر: ڈیکارٹ کی "مقالات برمنہاج" کی اشاعت سے شروع ہوتا ہے۔ یہ دور ہنوز چل رہا ہے۔

(۲) اسلام کی ثقافتی سرگرمیوں کا زمانہ

مسلمانوں کی علمی و ثقافتی ترقی کا زمانہ ان ادوارِ ثلاثہ میں سے قرونِ وسطیٰ کے ساتھ منطبق

ہے کیوں کہ :

ا : ۱۶۲۹ء (جس سال مدرسہ فلسفہ کی تفسیر ہندی کے ساتھ قرون وسطیٰ کا آغاز ہوا) کے چالیس سال بعد اسلام کی بعثت ہوئی۔ اور پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم پیدا ہوئے۔

ب : اسلامی علم و حکمت کی ترقی ۱۶۲۹ء بلکہ اس کے ایک صدی بعد تک جاری رہی، کیوں کہ ہر چند دیگر ممالک اسلامیہ کے اندر جو اس زمانہ میں سیاسی و معاشرتی انقلابات کا تختہ مشق بنے ہوئے تھے، علم و حکمت کا چرچا برائے نام ہی رہ گیا تھا، پھر بھی اسلامی ہند میں ان علوم کی ترقی برابر جاری رہی۔ ۱۶۲۹ء میں ڈیکارٹ کی "مقالات بر سناج" شائع ہوئی، جس کے ساتھ عہد جدید کا افتتاح، اور قرون وسطیٰ کے ثقافتی جمود کا اختتام ہوا، اور اسی سال شاہجہاں تخت نشین ہوا جس کے عہد حکومت میں ملا محمد جوہر پوری نے "شمس بازغہ" لکھی جو واقعی ہندوستانی اسلامی فلسفہ کا آفتاب درخشاں ہے (اور مقالات بر سناج اور شمس بازغہ کی گہرائی اور گیرائی میں جو تفاوت ہے، ظاہر ہے)۔

اگلی صدی میں محمد شاہ کے عہد حکومت میں راجہ جے سنگھ اور مرزا خیر اللہ ہندس کی سرکردگی میں "رصد گاہ محمد شاہی" قائم ہوئی جو اُس زمانہ میں یورپ کے اندر بھی اپنی نظیر نہیں رکھتی تھی۔

غرض قرون وسطیٰ کے اندر جسے بجا طور پر "قرون مظلمہ" سے تعبیر کیا جاتا ہے، صرف ایک خطہ زمین ہی ایسا تھا، جو علم و حکمت کی روشنی سے جگمگ کر رہا تھا۔ یہ "سراسینس" (SARACENS) کا ملک تھا، جو اپنی علمی و حکمی سرگرمیوں کی بنا پر مشرق تا بائیں اور مطلع الانوار بنا ہوا تھا، جہاں یورپی فضلا بھی آکر اپنے مسلمان اساتذہ کے سامنے زانوئے تلمذتہ کرتے اور ان کی فیض رسانی سے مستفید ہوتے۔ بعد میں قرون وسطیٰ کے انہیں یورپی فتنہ کے ثقافتی ورثہ پر جدید یورپ نے اپنے تمدن کی فلک بوس عمارت قائم کی۔

(۱۳) اسلامی ثقافت کے عناصر

اسلامی ثقافت نام ہے "عرب کے سوز دردوں" اور "عجم کے حسن طبیعت" کے متوازن امتزاج کا۔

(۱) عرب کا سوز دردوں، اسلام کا آغاز ایسے ملک میں ہوا تھا جو کسی زمانہ میں شاید تہذیب و ثقافت کا علم بردار رہا ہو تو رہا ہو مگر بعثت اسلام کے قبیل تہذیب و حضارت سے زیادہ بیویت کی طرف مائل تھا۔ شاید اسی وجہ سے فردوسی نے طعنہ دیا تھا،

ز شیر قتر خوردن دوسوسار عرب را بجائے رسیدت کار

کہ ملک مجسم را کنند آرزو تفتو بر تو اسے چرخ گرداں تفتو

فردوسی کا یہ طعنہ بہت کچھ قومی تعصب پر مبنی ہے۔ مگر خود مسلمان مورخین بھی اس بات کے معترف ہیں کہ بعثتِ اسلام سے قبل عربوں میں کوئی قابلِ ذکر علمی و ثقافتی خصوصیت نہیں پائی جاتی۔ چنانچہ ابن خلدون نے صنعت و حرفت اور علم و حکمت کے اندر عربوں کی بے مانگی کی منطقیانہ توجیہ کے لئے اپنے مقدمہ میں ایک مستقل فصل قائم کی ہے، جس کا عنوان ہے:-

”فصل اس بارے میں کہ عرب ساری دنیا کے لوگوں میں صنعت و حرفت میں کمال حاصل کرنے

سے دور ہیں۔“

اسی طرح قاضی صاعد اندلسی نے ”طبقات الامم“ میں لکھا ہے:-

”ربا علم فلسفہ تو اللہ تعالیٰ نے اس سے واقفیت کی نعمت سے عربوں کو محروم کر رکھا ہے اور

ان کے مزاج میں اس سے آشنائی کی صلاحیتیں ہی پیدا نہیں کیں۔“

لیکن اس تہذیبی پس ماندگی کے باوجود، ان کے اس ”سوزدروں“ کا اعتراف کئے بغیر نہیں رہا جاسکتا

کہ نہایت ہی طویل عرصہ میں وہ اپنی سچی پیہم سے دنیا کے علمی خزانوں کے وارث ہو گئے اور ان سب کے حصول کے بعد ایک نئی ثقافت کی تشکیل کی، جس نے تہذیبِ حاضر تک کو متاثر کئے بغیر نہیں چھوڑا۔

(ب) عجم کا حسنِ طبیعت: عربوں کو یہ علمی ورثے عجموں سے ملے جو کسی زمانہ میں بڑی شان اور تہذیبوں

کے علم بردار رہ چکے تھے، مگر امتدادِ زمانہ سے ان کی عظمتِ دیرینہ مبدلی ہوئی اور اس کے ساتھ ساتھ ان کے یہ عربوں کا ”سوزدروں“ ہی تھا جس نے عجم کے حسنِ طبیعت کے گوبے بٹے کر ان کو گوشہ نشین کرنے

سے نکالا۔

”عجم کے حسنِ طبیعت“ کے گہوارے جن سے ”عرب کے سوزدروں“ نے خوشہ چینی کی بہت سی

مگر عرب عبقریت اپنی تشکیل کے لئے سب سے زیادہ ایران اور یونان کی زمینِ مشیت سے

نک وہ ہندوستانی علم و حکمت سے بھی متاثر ہوئے تھے۔ مگر یونانی حکمت کی عظمت و تمدن کے

بیشِ نظر دوسری تہذیبوں کے اثرات اسلامی ثقافت میں ماند ہو کر رہ گئے۔ اس لئے خصوصیت

کے ساتھ یونانی ثقافت کا تذکرہ ناگزیر ہے، کیوں کہ اسی کے بعد اسلامی ثقافت کو اس

کے صحیح پس منظر میں سمجھا جاسکتا ہے۔

(۴) یونانی ثقافت

تاریخ عہد قدیم دنیا کی بے شمار قوموں کے تہذیب و تمدن کی داستان ہے، جس کی تشکیل میں ہر قوم نے حصہ لیا تھا۔ مگر بد قسمتی سے ان ثقافتی سرگرمیوں کی تفصیل تاریخی صحت کے ساتھ قلم بند کرنے کی کوشش نہیں کی گئی۔ اس کے برعکس مبالغہ آرائی کر کے اس تاریخ کو افسانہ بلکہ "اساطیر اولین" بنا دیا ہے۔ صرف یونان کی علمی و ثقافتی ماسٹی ضرورتاً تاریخی طور پر مدون کی گئی ہیں اور چونکہ اسلامی علوم کی تشکیل و ترقی بڑی حد تک یونانی علم و حکمت ہی کی رہیں احسان ہے۔ اس لئے اس پر ایک طائرانہ نظر ڈال لینا مستحسن ہوگا۔

۱۔ عہد قدیم کی عظمت: یونانی ثقافت فضلاء یونان کی ہزار سالہ علمی ماسٹی کا نام ہے۔ اس کی ابتداء تھالس الملطی (THALES OF MILETUS) جس کا زمانہ ۶۲۴ لغایت ۵۴۸ قبل مسیح ہے اور انتہا ۵۲۹ء میں جب کہ ایجنز کا مدرسہ فلسفہ بند کر دیا گیا۔ اس طویل مدت میں یونانی عبقریت نے متعدد حکماء و فلاسفہ پیدا کئے جنہوں نے منطق و فلسفہ، ریاضی و ہیت اور طب و دیگر طبیعیات علوم کو سائنٹیفک بنیادوں پر مدون کیا۔

اس عہد کی عظمت کے بارے میں مورخین رطب اللسان ہیں چنانچہ پروڈیسر تھالی یونانی فلاسفہ کی فلسفیانہ ماسٹی کی عظمت و اہمیت کے بارے میں لکھتا ہے:

”انہوں نے (یونانیوں نے) نہ صرف اُس چیز کا سنگ بنیاد رکھا، جس پر بعد کی مغربی تفکیر کے تمام نظاموں کی تعمیر ہوئی، بلکہ اُن تمام مسائل کی اور اُن کے جد ممکنہ جوابات کی تشکیل کی، جن کے ساتھ دو ہزار سال تک یورپی تہذیب نے خود کو مشغول رکھا ہے۔ ان کا فلسفہ سادہ اساطیری قیام آرائیوں سے لے کر پیچیدہ مگر جامع نظماہلئے فکر تک ارتقار کی اُن بہترین مثالوں میں سے ہے جو کسی قوم کے یہاں پایا جاسکتا ہے۔ حریتِ فکر اور سچائی کی محبت کے اُس جذبے سے جس نے اُن کے مفکرین کو گرمائے رکھا، بڑھ کر اور کوئی مثال دیکھنے میں نہیں آئی، بلکہ اُس حد تک بھی دوسری اقوام کی بہت کم رسائی ہوئی ہے۔“

اسی طرح یونانیوں کے جیتی کمالات کے بارے میں سر جارج کارنوال لیوس نے لکھا ہے:

”اگر قدامت (یونانی ہیت داں) صرف دُور بین اور گھڑی سے واقف ہوتے تو اُن کے طریقے

تقریباً تمام عملی اغراض کے لئے کافی ہوتے، ہر چند کہ وہ ارض مرکزی مفروضہ ہی کے کیوں نہ تامل رہے
اگر قدماء کے ہستی علوم عہد حاضر کے متعلقہ میں کتر صحیح اور کتر جامع تھے تو اس سے کیا فرق پڑتا ہے
وہ انسانی معاملات کے ساتھ بڑا قریبی تعلق رکھتے تھے اور انہوں نے تقریباً اُن تمام شعبوں کو اپنا پر
تھا، جو نبی نوع انسان کے لئے مفید ہیں۔

اسی طرح اناسیکوپڈیا بڑا نیکا کا ایک آٹیکل نوین یونانی ہندسہ کے شاہکار اور اصول اقلیدس
کے بارے میں لکھتا ہے:-

”د علم ہندسہ کی اشکال کو اس تسلسل کے ساتھ پیش کرنے کی پہلی جامع اور منظم کوشش جو ہم تک
پہنچی ہے، تمام ادبی شاہکاروں میں بہترین تصنیفوں کے اندر محسوب ہونے کی مستحق ہے۔ ہماری اور
اقلیدس اسکندروی کی اصول الہندستہ والحساب سے ہے۔ اس قدیم علمی شاہکار کے گم و بیش حروف
تراجم پچھلی نسل کے زمانہ تک انگلستان کے تمام پبلک اسکولوں میں درسی کتاب کی حیثیت سے مترادف
تھے۔ آج بھی تمام ممالک میں ہندسہ کی نصابی کتابیں اصول اقلیدس ہی کی ترتیب و تسلسل
پر مبنی ہیں۔“

اس ہزار سالہ مدت کو چار ادوار میں تقسیم کیا جاتا ہے: قبل سقراطی دور۔ یونانی فلسفہ کا عہد زریں اور نظریہ
انلاطون اور ارسطو کا زمانہ۔ بعد ارسطو خالیسی دور (جو روایتیت، ایتھوریت اور اتیابیت نسبیہ
انتخابیت کی تحریکوں پر مشتمل ہے)، اور یونانی فلسفہ کا عہد آخر (جو نام ہے یونانی یہودی فلسفہ، نوینیہ
اور نو انلاطونیت کا) (تفصیل غیر ضروری ہے)۔

۲۔ یونانی حکمت کا مثل اعظم، یونانی ثقافت کا واسطہ العقد اور حکمت یونانیان کا مثل اعظم
تھا، چنانچہ قاضی صاعد اندلسی نے ”طبقات اہم“ میں لکھا ہے:-

”اور ارسطو پر یونانیوں کا فلسفہ ختم ہو گیا۔ وہ اُن کے حکماء کا خاتمہ اور اُن کے علماء کا سردار ہے۔
ارسطو سکندریہ کا ہم عصر تھا۔ جس سال سکندر نے وفات پائی، اُس کے اگلے سال اُس نے ہی انتقال کیا۔
مگر اُس کے شاگردوں نے اُس کی علمی روایات کو زندہ رکھا۔“

سکندر کے انتقال پر اُس کی وسیع سلطنت اُس کے جرنیوں میں تقسیم ہو گئی۔ مصر بطلمیوسی خاندان
کے حصہ میں آیا جس نے تقریباً تین سو سال تک حکومت کی۔ یہ لوگ اپنے ہمراہ یونانی علم و حکمت کو بھی

لائے تھے۔ اُن کے عہد حکومت میں اسکندریہ یونانی ثقافت اور یونانی علوم کا گہوارہ اور دیارِ علم و ادب کا مرکز بن گیا تھا۔ بطالمہ ہی نے اسکندریہ کی مشہور لائبریری قائم کی تھی۔ انہیں کے زمانہ میں ریاضی و ہیئت کے شاہیر فضولر اقلیدس، اریستو، ارسطو، ڈیونٹس اور ایرین وغیرہ پیدا ہوئے، جن کا ریاضی و ہیئت کی تاریخ میں خاص مقام ہے۔ ان کے علاوہ شاگردانِ ارسطو کی ایک جماعت بھی اسکندریہ پہنچ گئی تھی، جہاں انہوں نے اسناد کی علمی روایات کو جاری رکھا۔

بطلمیوسی خاندان کی آخری تاجدار کلیوپٹرا تھی۔ ہی کے زمانہ میں قیصر اوغسطس نے حملہ کیا اور مصر کو فتح کر کے رومن سلطنت کا ایک صوبہ بنالیا۔ یہ سلسلہ قیام کا واقعہ ہے۔ اس زمانہ میں مدرسہ فلسفہ کا صدر اندرونیقوس تھا، جسے قیصر اپنے ہمراہ روم لے گیا۔ مگر وہ اپنا جانشین اسکندریہ میں چھوڑ گیا اور اس جانشین اور اس کے شاگردوں نے اپنے اساتذہ کی علمی و حکمی سرگرمیوں کو بعد میں برقرار رکھا۔ لیکن آخر زمانہ میں مسیحی تعصب کی وجہ سے یہ مدرسہ گوشہ گم نامی میں پردہ گیا۔ پھر بھی مخالفین کی آزا۔ رسانیوں کے باوجود یہ ادارہ کسی نہ کسی طرح باقی رہا، تاآنکہ عربوں نے مصر کو فتح کر لیا۔ اس کے بعد بھی یہ مدرسہ اسکندریہ میں چلتا رہا، مگر حضرت عمر بن عبدالعزیز کے عہد میں یہ اسکندریہ سے انطاکیہ میں منتقل ہو گیا۔

۳۔ یونانی ثقافت کی کشتی دبو سیدگی :- آخر کار امتداد زمانہ سے یونانی عبقریت کے سوتے خشک ہو گئے۔ تقلید و جمود کے علاوہ جوہر ترقی پذیر تحریک کے خاتمہ کی علامت ہے، ان لوگوں میں اختراع و ایجاد اور معقولیت پسندی کے بجائے توہم پرستی اور تعصب و تنگ نظری پیدا ہو گئی۔

۱ :- توہم پرستی: یونانی ثقافت کے آخری دور کے علم بردار نو فلاطونی تھے، جن کے بارے میں ولہلم نیسل لکھتا ہے :-

”یہ فلسفی متعدد دیوتاؤں کی پرستش کے آخری جامی تھے۔ لیکن بکثرت نے ان کے ہاں فلسفیانہ توجیہ اختیار کر لی تھی۔“

نو فلاطونی مکتب فکر کا بانی فلاطینوس (PLATINUS) ہے۔ اس کے بارے میں پرفیسر تھل لکھتا ہے :-

”فلاطینوس شرک و بکثرت کا انکار نہیں کرتا۔ دیوتا بھی الوہیت کے مظاہر ہیں۔ وہ عالم تحت القمر

میں اچھے اور بُرے جنات اور بھوت پر توں کا قائل ہے :-
 اُس کے متبعین کے بارے میں یہی فاضل پروفیسر لکھتا ہے :-
 ” اُس کے بہت سے متبعین نے ان توہمات میں بے حد مبالغہ کیا، عوامی شرک و کھیر کی حمایت
 کی، عیسائی مذہب پر حملے کئے اور جادو اور خرافات میں انہماک اختیار کیا “
 اس توہم پرستی کا سب سے بڑا نوظلاطونی علم بردار ایامیلینس تھا جس کے بارے میں ولہلم نیسل
 لکھتا ہے :-

” ایامیلینس کے یہاں فوق الارضی دیوتاؤں کے علاوہ ارضی دیوتا بھی ہیں ان کے بعد
 جنات ملائکہ اور ابطال آتے ہیں۔ قومی دیوتاؤں کو بھی وہ اس وہی نظام میں جگہ دیتا ہے۔ بتوں کی
 پوجا، جھاڑ پھونک، جادو، پیشین گوئی وغیرہ کی بھی وہ اسی قسم کی توجیہ کرتا ہے “
 اسی طرح پروفیسر تھلی لکھتا ہے :-

” اس کے نظام معتقدات میں توہم پرستی فر فروریوس کے مقابلہ میں کہیں زیادہ اہم کردار انجام
 دیتی ہے “

ب :- خام طور پر فلاسفہ بڑے روشن خیال اور وسیع المشرب سمجھے جاتے ہیں۔ مگر ان متاخر
 یونانی فلاسفہ نے تو مسیحیت آزاری کی حد کر دی۔ اس کی تفصیل یہ ہے :-
 جس زمانہ میں رومیوں نے مصر کو فتح کیا، اُس کے کچھ ہی عرصہ بعد مسیحیت کا ظہور ہوا۔ سیرور ۵۰۰ء
 (۶۶۸ء) کے عہد میں وہ مصر کے اندر داخل ہوئی اور جلد ہی مقبول ہونے لگی۔ مگر اپنی روز افزوں مقبولیت
 اور بادشاہ پرستی سے انکار کی بنا پر سلطنت کے لئے خطرہ سمجھی جانے لگی۔ بنا بریں عیسائیوں پر جو
 تعدی کا آغاز ہوا۔ اُن کی مذہبی آزادی چھین لی گئی اور وہ ترک مذہب کے لئے مجبور کئے گئے۔
 اس جو رد تعدی کے دوران میں فلاسفہ نے بھی مسیحی مذہب کو ہدف مظالم بنایا۔ سیرور ۵۰۰ء
 نے عیسائی مذہب پر اعتراضات کئے۔ بعد میں نوظلاطونی فلاسفہ نے اس اور اپنے ہتھیار کو آزمایا۔
 ان نوظلاطونی فلاسفہ میں فر فروریوس خاص طور سے مشہور ہے، ویلے تو دانش و حکمت میں وہ
 ارسطو کے نوظلاطونی متبعین میں خاص مقام رکھتا ہے۔ مگر مذہبی معاملات میں وہ بڑا تنگ نظر تھا۔
 چنانچہ ولہلم نیسل اُس کی توہم پرستی کے ساتھ اُس کی تنگ نظری کا بھی شاکی ہے :-

یسا یوں کے خلاف پندرہ دفتروں میں وہ اپنے قومی مذہب کی حمایت کرتا ہے اور اس باسے میں جنات کی نسبت تمام مردوجہ توہمات سے مدد لیتا ہے.....خونی قربانیاں وغیرہ ایسی چیزیں جن کو فی نفسہ بُرا سمجھتا ہے، اُن کو عبادت عامہ میں خلیث روحوں کو شکست دینے کے لئے جائز قرار دیتا ہے؛ ۴۔ یونانی ثقافت کا خاتمہ؛۔ ظاہر ہے کوئی تہذیب تو ہم پرستی کے سہارے زندہ نہیں رہ سکتی اور نہ کوئی اجتماعی نظام تعصب و تنگ نظری اور زیر دست آزاری کے ساتھ زیادہ عرصہ تک برقرار رہ سکتا ہے۔ اس لئے یونانی ثقافت (جس کے بچانے کی یہ نونلاطونی حکما رگوشش کر رہے تھے) کا خاتمہ بھی فطری تھا۔ چنانچہ پروفیسر تھلی لکھتا ہے:-

” لیکن اب اس فلسفہ میں کوئی جان نہیں رہ گئی تھی۔ قدیم شرک و تکثیر میں جان ڈالنے اور پرانی تہذیب کے بچانے کے سلسلے میں اس کی ساری کوششیں بے سود تھیں۔ یہ فلسفہ اپنی انادیت کے دن ختم کر چکا تھا۔“

چنانچہ ۵۲۹ء میں قیصر جینیان نے ایٹھنزر کے مدرسہ فلسفہ میں قفل ڈال دیا اور فلاسفہ کو جلا وطن کر دیا۔ چنانچہ ویبر لکھتا ہے:-

” ۵۲۹ء میں شرک پسند نونلاطونیت کی آخری جائے پناہ یعنی ایٹھنزر کا مدرسہ فلسفہ جہاں برقلس نے تعلیم دی تھی، شاہنشاہ جینیان کے حکم سے بند کر دیا گیا۔“

لیکن یونانی ثقافت کی ناکارگی کا احساس آنا عام ہو چکا تھا کہ تاریخ کے اتنے اہم واقعہ کو بھی کسی نے درخور اعتنا نہ سمجھا۔ ویبر آگے چل کر لکھتا ہے:-

” عہد ماضی کے اس منہدم آثار سے عوام اس درجہ بے پردا تھے کہ شاید ہی کسی نے اس شاہی اعلان کی طرف توجہ دی ہو۔“

۵۔ اساقفہ کا تعصب اور ثقافت بیزاری؛۔ یونانی ثقافت کے خاتمہ کی اصل وجہ اُس کی ذاتی کمزوری تھی۔ اب یہ بدلے ہوئے زمانہ کا ساتھ دینے سے قاصر تھی۔ ترقی پذیری کے تمام رجحانات ختم ہو چکے تھے۔ مگر اس ذاتی کمزوری کے علاوہ ایک خارجی موثر بھی اس کی بربادی میں کار فرما تھا۔ یہ پادریوں کا تعصب اور اُن کا ثقافت بیزار جذبہ تھا۔ مزید تفصیل حسب ذیل ہے:-

عرصہ تک مسیحی لوگ رومن اِپاٹر میں معتوب رہے۔ مگر آخر کار ۳۲۳ء میں قسطنطین اعظم تخت

نشین ہوا جس نے کچھ دن بعد عیسائی مذہب اختیار کر لیا۔ اب مسیحیت رومن امپائر کا ملکتی مذہب قرار پائی۔ لیکن سیاسی اقتدار ملتے ہی یہ مظلوم اور ستم رسیدہ مسیحیت ظالم و ستم گار بن گئی۔ رومن امپائر کی اگلی دو سو سال کی تاریخ مذہبی تشدد و تنگ نظری اور فرقہ وارانہ کش مکش کی مسلسل داستان ہے۔

قیصر ثاؤڈوسیوس (THEODOSIUS زمانہ ۳۷۹-۴۵۰) کے تحت نشین ہونے پر رومی مملکت کے تمام باشندوں کو بائبل عیسائی بنانے کی کارروائی پر سختی سے عمل کیا گیا۔ پادریوں نے بلا کسی استثناء کے تمام مندروں کو برباد کرنا شروع کیا۔ مگر سیرافیس کے مندر کے معاملہ میں بلوہ ہو گیا۔ بڑی خونریزی کے بعد عیسائیوں نے اسے منہدم کر کے گر جانا لیا۔ اس مذہبی جنون کا افسوس ناک پہلو یہ تھا کہ سیرافیون کی لائبریری جو بطلیمیوس فلاڈلفیوس کی لائبریری (کتب خانہ اسکندریہ) کے جل جانے پر اس کی جگہ قائم ہوئی تھی ۳۹۱ء میں اس تعصب و تنگ نظری کا شکار ہو گئی۔ اور اس کے بعد کریفٹن ملٹی کے نقلوں میں ۱۔

”چوتھی صدی میں شہر اسکندریہ کے اندر کسی لائبریری کا وجود نہیں ملتا اور یہ فرض کرنے کی ضرورت نہیں ہے کہ کسی مذہبی یا ملکی حاکم نے کسی کتب خانہ کی نگہداشت کی زحمت گوارا کی ہو۔“

ثاؤڈوسیوس کے آخری عہد حکومت میں سائرل مصر کا استقف اعظم بنا۔ اس نے مدارس فلسفہ کو بھی اپنے تعصب و تنگ نظری کا نشانہ بنایا، کیوں کہ اس کے خیال میں یہی مدارس جاہلیت و دشمنیت کے مرکز تھے۔ اس کے اشارے سے فلاسفہ پر حملہ ہوا۔ اس تعصب و تنگ نظری کا تاریک ترین پہلو عقیدہ فہیم ہائی پیشیہ (HYPATIA) کا دردناک قتل تھا۔ جو اسکندریہ کی نوافلاطونی جماعت کی صدر تھی۔ تاریخ فکر انسانی کا یہ گھناؤنا سانحہ ۴۱۵ء میں پیش آیا۔

پادریوں نے اسی پر اکتفا نہیں کیا۔ انہوں نے علم و حکمت کی ترقی کو بھی قانوناً بند کر دیا۔ اس سلسلہ میں ان کی تنگ نظری کا شدید ترین حملہ منطق پر ہوا۔ چنانچہ ابن ابی اصبیحہ نے فارابی سے نقل کیا ہے:-

”اسی طرح سے کام چلتا رہا۔ یہاں تک کہ مسیحیت کا زمانہ آیا تو فلسفہ کی تعلیم روم سے ختم کر دی گئی اور صرف اسکندریہ میں باقی رہ گئی۔ پھر نصرانی بادشاہ نے فلسفہ کی تعلیم پر غور کیا۔ پادری لوگ بیچ بچے اور انہوں نے باہم اس امر میں مشورہ کیا کہ فلسفہ کی کتنی تعلیم باقی رکھی جائے اور کتنی بند کر

دی جاتے۔ اس پر یہ رائے ہوئی کہ منطق کی کتابوں میں سے اشکال وجودیہ تک کی تعلیم دی جائے، اور اس کے بعد کی تعلیم نہ دی جائے، کیوں کہ اس سے نصرانی مذہب کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ تھا، اور جتنے حصہ کی تعلیم باقی رکھی گئی تھی، اُس سے اُن کے مذہب کی تائید میں مدد مل سکتی تھی۔ پس منطق کی اتنی ہی تعلیم کارواج رہا، اور باقی غیر مروج ہو گئی۔

نارباہی کی اس روایت کی تصدیق رینان اور اسٹینشنڈرنے بھی کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ ارسطاطالیسی منطق کے سریانی تراجم ہمیشہ "انالوطیقائے ادلی" (ANALYTICAE PRIOR) کی ساتویں فصل پر ختم ہو جاتے ہیں۔

ایسے بہت شکن حالات میں مدارس فلسفیہ کا باقی رہنا تقریباً ناممکن تھا۔ چنانچہ ماکس مائرہون

(MAX MEIRHOE) لکھتا ہے:-

”اس زمانہ میں کسی عام فلسفی مدرسہ کا وجود فرض کرنا بھی مشکل ہے، کیوں کہ اس وقت سے

مذہبی تعصب بڑھتا گیا اور اس نے دشمنی معتمدین و تلامذہ کے لئے زندگی دشوار کر دی۔“

پھر بھی اسکندریہ کا مدرسہ فلسفہ جس کا صدر ظہور مسیحیت کے قریبی زمانہ میں اندرون قیوس تھا، کسی نہ کسی طرح باقی رہا (جس کی طرف اوپر اشارہ کیا جا چکا ہے)۔

(۵) قرون وسطیٰ اور مسیحی مغرب کی تہذیبی پس ماندگی

۵۲۹ء میں ایٹھنہ کا مدرسہ فلسفہ بالجبر بند کر دیا گیا اور اس کے ساتھ ثقافتی تاریخ کا عہد قدیم

ختم ہوا۔ اسی کے بعد قرون وسطیٰ کا آغاز ہوا۔ قرون وسطیٰ کو تاریخ میں ”قرون مظلمہ“ (DARK AGES)

کے نام سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور اگر اسلام کی ثقافتی سرگرمیوں سے صرف نظر کر لیا جائے تو اس

دور کے لئے یہ بالکل ہی مناسب نام ہے۔ اس لئے فضلاء اسلام کی ثقافتی مسائل کا صحیح اندازہ کرنے

کے لئے ضروری ہے کہ اُن کے ہم عصر یورپی فضلاء کی کاوشوں کا ایک اجمالی تذکرہ نظر کے سامنے رکھا

جائے۔ اوپر ذکر آچکا ہے کہ قرون وسطیٰ کو ”قرون مظلمہ“ (DARK AGES) بھی کہا جاتا ہے اور

اگر اُن مسائل سے صرف نظر کر لیا جائے جو اس زمانہ میں اسلامی ممالک کے اندر ظہور پذیر ہوئیں تو یورپی

تاریخ کے اس دور کے واسطے یہ بالکل موزوں نام ہے۔ چنانچہ ڈی دلف نے اس عہد کے بارے میں

ایک مؤرخ کا یہ قول نقل کیا ہے:-

۱۵۲۹ء سے لے کر جس سال قیصر جینیان نے یونانی مدارس کو بند کر دیا تھا، ۱۶۳۷ء تک جس سال

ڈیکارٹ کی مقالات برمنیج شائع ہوئی، میند کی ماتی انسانیت نے غور و فکر کرنا ہی چھوڑ دیا تھا، یا یوں کہیے کہ علم و حکمت کے اہم مسائل کو تفکر و رویت کے حضور میں لانا ہی بند کر دیا تھا۔

قرون وسطیٰ کی ابتدائی صدیوں کی ناکارگی کے بارے میں مورخ فلسفہ پروفیسر تھل لکھتا ہے:-

”ساتویں اور آٹھویں صدی غالباً ہماری مغربی یورپی تہذیب کا تاریک ترین دور ہیں جو لامحدود جہالت

اور وحشت و بربریت کا عہد ہے۔ اس جہالت و بربریت کے دور میں کلاسیکی عہد ماضی کے ادبی اور

فن کارانہ کمالات بالکل فراموش ہو گئے۔“

یہ مغربی یورپ کی ثقافتی حالت پر تبصرہ ہے۔ مگر مشرقی یورپ کی حالت بھی کچھ زیادہ بہتر نہ تھی،

چنانچہ ڈی ولف آخری یونانی حکماء کا تذکرہ کرنے کے بعد لکھتا ہے:-

”نو فلاطونیت کے آخری نمائندوں تاسطیوس اور برقلس کی باز نطنی قلمرو میں آمد و رفت

تھی۔ مگر ان کے بعد ہیں آٹھویں صدی سے قبل کوئی قابل ذکر نام نہیں ملتا۔“

اور آٹھویں صدی کا یہ ”قابل ذکر فاضل“ ولف کی تصریح کے مطابق یوحنا دمشقی ہے جو تاریخ سے

زیادہ افسانہ کا ہیرو بننے کا مستحق ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ باز نطنی حکمران اپنی سعی و کوشش کے باوجود ملک

کو ثقافتی جمود و غفلت سے بیدار کرنے میں ناکام رہے تھے۔ چنانچہ ولف دوسری جگہ لکھتا ہے:-

”مشرق کے سبھی بادشاہ نے متعدد بار قسطنطنیہ میں فلسفہ کا ایک مستقل مدرسہ جاری کرنے

کی اور اس طرح نئے دارالسلطنت کو ایتھنز اور اسکندریہ کا حریف بنانے کی کوشش کی.....

۶۱۸ء میں شاہنشاہ ہرقل نے اسکندریہ کے ایک استاد کو اس امید میں قسطنطنیہ بلایا کہ

شاید اس کی تعلیم باز نطنی عبرت کو اس کے جمود و غفلت سے بیدار کر دے۔ لیکن یہ سعی، سعی ناکام

بنی ثابت ہوئی۔ صرف مستقبل بعید ہی کی نسلوں کو اس بیداری کو دیکھنا لکھا تھا۔“

گوربرٹ جو بعد میں سلوسٹر دوم کے نام سے پوپ کے عہدہ پر فائز ہوا، اس نے بشپ آف

اور لینز کے لئے جو تقریر مرتب کی تھی، اس میں لکھا تھا:-

”یہ بات قابل غور ہے کہ روم کے اندر ایک شخص بھی اتنا پڑھا لکھا نہیں ہے کہ وہ دربان

کے کام پر مقرر کئے جانے کا اہل ہو جس شخص نے خود کچھ تعلیم نہ پائی ہو، وہ کس منہ سے تعلیم کے

فرائض انجام دے سکتا ہے ۛ

یہ دسویں صدی مسیحی کی کیفیت ہے۔ بعد کی تین صدیوں اور اُن کے بعد کے زمانے کے متعلق دلف ٹین وغیرہ مورخین کے اقوال نقل کرتا ہے :-

”ٹین کا خیال ہے کہ تیرھویں صدی کے فحول فضلاً (یورپ) کا زمانہ محض ناکارہ لوگوں کا زمانہ ہے جو نفرت و حقارت کے سوا کسی اور بات کا مستحق ہی نہیں۔ اس تاریک عرصہ کی تہہ میں تو تین صدیاں گزری ہیں، انہوں نے انسان کے عقلی درجہ میں ایک نئے تصور کا بھی اضافہ نہیں کیا۔ دوسرے لوگوں کی رائے ہے کہ قرون وسطیٰ کو نظر انداز کر دینا ہی بہتر ہے۔ یہ لوگ اس زمانہ کو انسانیت کے لئے موجب ننگ و عار سمجھتے ہیں ۛ

(۶) تصویر کا دوسرا رخ۔ اسلامی مشرق کی درخشانی

۱۔ قرون وسطیٰ کی یورپی اور اسلامی ثقافت کا تقابل؛ قرون وسطیٰ کی ظلمت و تاریکی میں جبکہ یورپ جہالت و پس ماندگی کا تیرہ منگ بنا ہوا تھا، ربیع سکوں کا ایک حصہ ایسا بھی تھا جو علم و حکمت کی روشنی سے جگمگ کر رہا تھا۔ چنانچہ ڈریسپہر مسیحی یورپ اور قلمرو اسلام کی علمی و ثقافتی سرگرمیوں کا موازنہ کرتے ہوئے لکھتا ہے :-

”یورپ کے قدیم باشندوں کی بربریت کے ذکر کے بعد اندلس کی اسلامی تہذیب کا تذکرہ کس قدر خوش گوار معلوم ہوتا ہے۔ یورپ کے ان قدیم باشندوں کے بارے میں مشکل ہی سے کہا جاسکتا ہے کہ وہ بربریت و وحشت کی منزل سے آگے ترقی کر چکے تھے۔ ان کے بدن گندے تھے، دماغ تو بہات سے بھرے ہوئے تھے۔ یہ لوگ مزاروں کی کرامات اور اعلیٰ تبرکات کے متعلق ہر قسم کے بے سرو پا افسانوں میں اعتقاد کامل رکھتے تھے (اس کے مقابلہ میں اندلس کے اسلامی تہذیب کس قدر خوش آئند معلوم ہوتی ہے) جب کہ ہم یورپ کے جنوب مغربی گوشہ اسپین پر نظر ڈالتے ہیں جہاں بالکل ہی مختلف حالات کے تحت علم و حکمت کے انوار تاباں کی روشنی پھوٹی پڑ رہی تھی۔ مغرب میں ہلال (اسلامی تہذیب) بدر کامل بن کر مشرق (وسطی یورپ) کی طرف جانے والا تھا ۛ

یہی مصنف اندلس کے حکمران طبقہ کی علمی سرپرستی کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے :-

”جو نہیں عربوں کو اسپین میں مضبوطی سے قدم جانے کا موقع ملا، وہیں انہوں نے ایک روشن دور کا آغاز کیا..... قرطبہ کے امیروں نے خود کو علم و ادب کا سرپرست بنا کر متاز کر لیا اور ذوق سلیم کی ایک ایسی مثال قائم کر دی جو یورپ کے ویسی شہزادوں کی حالت کا بالکل عکس تھی :-
اس کے بعد وہ ان علمی سرپرستیوں کا ایک اجمالی تذکرہ بیان کرتا ہے :-

”انہوں نے تمام بڑے بڑے شہروں میں لائبریریاں قائم کیں۔ کہا جاتا ہے کہ ستر سے زیادہ لائبریریاں اُس زمانہ میں موجود تھیں۔ ہر مسجد کے ساتھ ایک عوامی کتب ہوتا تھا، جہاں غریبوں کے بچوں کو نوشتہ و خواندہ اور قرآن مجید کی تعلیم دی جاتی تھی۔ صاحب استطاعت لوگوں کے لئے علمی مجالس (اعلیٰ مدارس) تھے جہاں ایک بڑا عالم صدر ہوتا تھا۔ قرطبہ، غرناطہ اور دوسرے بڑے شہروں میں یونیورسٹیاں تھیں۔ ان یونیورسٹیوں میں بعض پروفیسر ریاضی و ہیئت کی تعلیم دیتے تھے..... ان کے علاوہ مخصوص فنون کے واسطے خصوصی مدارس تھے، بالخصوص طب کے لئے :-

ایک اور نااضل کارادی ”اپنے مقالہ ”ریاضی و ہیئت“ میں جو اُس نے ”یگیسی آف اسلام“ مرتبہ آرٹڈ کے واسطے لکھا تھا، رقمطراز ہے :-

”عربوں (مسلمانوں) نے اُس زمانہ میں اعلیٰ تعلیم اور علم و حکمت کے مطالعہ کو زندہ رکھا، جب کہ مسیحی مغرب (یورپ) بربریت کے ساتھ جان توڑ لڑائی کر رہا تھا۔ اُن کی علمی سرگرمیوں کا عہد نویں دسویں صدی میں متعین کیا جاسکتا ہے۔ لیکن اُن کی یہ سرگرمیاں پندرہویں صدی تک جاری رہیں۔ بارہویں صدی کے بعد ہر شخص جسے علم و حکمت کا ذرا سا بھی شوق ہوتا یا ذہن علم کی تھوڑی سی بھی خواہش ہوتی تو وہ یا مشرق (بغداد) کا سفر کرتا یا اسپین کا :-

لیکن ڈریپر کہتا ہے کہ تحصیل علم کے لئے اسپین کا سفر شائقین علم نے دسویں صدی مسیحی ہی سے شروع کر دیا تھا۔

”دسویں صدی مسیحی ہی سے جن لوگوں کو حصول علم کا شوق ہوتا، یا تہذیب و ثقافت کا ذوق رکھتے، وہ ہمسایہ ممالک سے اسپین پہنچتے اور بعد کے زمانہ میں تو اس رسم پر لوگوں کا عمل بہت زیادہ بڑھ گیا، بالخصوص جب کہ گربٹ نے اپنی غیر معمولی ترقی سے ایک شاندار مثال قائم کر دی۔ کیوں کہ وہ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، قرطبہ کی اسلامی یونیورسٹی ہی سے پڑھنے کے بعد یورپ کے عہدہ پر فائز ہوا تھا :-

مگر قرون وسطیٰ کے یورپی فضلاء میں گورٹ رپوٹ سلوٹر دوم، اکیلا شخص تھیں جس نے اسلامی اسپین کی یونیورسٹیوں میں تعلیم پائی ہو۔ قرطبہ اور غرناطہ کی یونیورسٹیاں یورپی فضلاء سے بھری رہتی تھیں اور یہیں سے فارغ ہو کر وہ مغربی تہذیب و ثقافت کے شمع بردار بننے کے لئے تیار ہو کر نکلتے تھے۔ ڈریسپر دوسری جگہ لکھتا ہے:-

” اسپین کی یونیورسٹیاں اقطاع یورپ کے علمائے دینیات سے بھری رہتی تھیں۔ پیٹری دی دینز بل جو ابیلارڈ کا دوست اور مرتبی تھا، جس نے قرطبہ میں کافی وقت گزارا تھا اور جو نہ صرف روانی سے عربی بول سکتا تھا، بلکہ جس نے قرآن کریم کا لاطینی زبان میں ترجمہ بھی کیا تھا، بیان کرتا ہے کہ جب وہ پہلی مرتبہ اسپین پہنچا تو اُس نے دیکھا کہ یورپ حتیٰ کہ انگلستان کے بہت سے تعلیم یافتہ اشخاص وہاں ہیئت کی تعلیم حاصل کر رہے ہیں۔“

لیکن اسپین سے زیادہ علم و حکمت کا چرچا عراق و ایران میں تھا، جس کا تذکرہ ایک مستقل پیش کش کا مستحق ہے۔

۲۔ عبارۃ اسلام:- اسلامی عبقریت نے بے شمار فضلاء پیدا کئے، جن میں سے بعض مشاہیر

کے نام حسب ذیل ہیں:-

۱۔ منطق و فلسفہ: ابو یوسف یعقوب ابن اسحاق الکندی، ابو العباس احمد بن الطیب السرخسی، ابو زید احمد بن سہیل السجی، ابو نصر الفارابی، ابو الحسن العامری، شیخ بو علی سینا، بہمن یار، ابو العباس اللوگری، عمر الخیام، ابو البرکات بغدادی، ابن باجر، ابن طفیل، ابن رشد، شہاب الدین سہروردی مقتول، امام فخر الدین رازی، محقق نصیر الدین طوسی، علامہ قطب الدین شیرازی، سراج الدین اموی، افضل الدین خوجی، اشیر الدین ابہری، نجم الدین کاتبی، شمس الدین خسرو شاہی، سیف الدین آمدی، میر سید شریف جرجانی، محقق ددانی، مرزا جان شیرازی، میر باقر داماد، ملا صدق الدین شیرازی، ملا محمود جوخوری، میرزا ہرودی، ملا محب اللہ بہاری۔

ب۔ طب: علی بن ابن البری، ابو بکر محمد بن زکریا الرازی، علی بن العباس الجوسی، ابو منصور

قمری، شیخ بو علی سینا، ابن رضوان مصری، ابو القاسم زہراوی ابن زہر، علی بن علی، الکیماں ابن النفیس۔

ج۔ ریاضی و ہندسہ: محمد بن موسیٰ الخوارزمی، عباس بن سعید الجوهری، سدید بن علی، بن موسیٰ

علی بن عیسیٰ المابانی، ابو العباس فضل بن حاتم النیریزی، ابراہیم بن سنان، ابو کامل شجاع بن اسلم، ابو جعفر الخازن، ابو الوفار البوزجانی، ابو سہیل دیحین بن رستم الکوی، ابو نصر بن عراق، ابن الہیثم، ابو الجود، ابو بکر الکرخی، الاستاذ المختص ابو الحسن علی بن احمد السنوی، عمر خیام، ابو الفتح محمود اصفہانی، محقق طوسی، شمس الدین سمرقندی۔

د۔ ہیئت: محمد بن ابراہیم الفزاری، یعقوب بن طارق، محمد بن موسیٰ الخوارزمی، یحییٰ بن ابی منصور، خالد بن عبد الملک المروری، عباس بن سعید الجوهری، سند بن علی، الکندی، جلیش الحاسب، ابو معشر البلخی، ابو حلیفہ الدیوری، جابر بن سنان البتانی، ابو العباس فضل بن حاتم النیریزی، سیدان بن عاصم، عبد العزیز الہاشمی، ابو جعفر الخازن، ابن العلم، کوشیا ابن لبان، احمد بن عبد الجلیل السجری، عبد الرحمان العلوفی، ابو سہیل دیحین بن رستم الکوی، ابو الوفار البوزجانی، ابو حامد الصغانی، ابو محمود الجندی، ابو الحسن علی بن احمد السنوی، ابو نصر بن عراق، ابوریحان البیرونی، محمد بن احمد المعمری، عمر الخیام، ابو الفتح عبد الرحمن الخازن، ابن یونس (صاحب الریجیح الحاکمی)، ابن الصفا، ابن اسحاق الزرقی، بہاء الدین ابو محمد الخرقی، محقق طوسی، قطب الدین شیرازی، محی الدین مغربی، محمود بن عمر الجعفی، ابو یوسف، غیاث الدین کاشی، قاضی زادہ رومی، مولانا علاء الدین توشہی، میرم جلیبی، امام الدین ریاضی، مرزا خیر اللہ مہندس۔

۸۔ جغرافیہ: ابن خردادزہ، ابن واضح الیعقوبی، ابو الحسن المسعودی، ابن رستہ، الجیبہانی، ابن الفقیہ ابن حوقل، المتقدسی، ابن حاتم الہمدانی، الادریسی، ابو الفداء، البکری، یاقوت، حمد اللہ مستوفی۔

۹۔ تاریخ: ابن اسحاق، ابن ہشام، الواقدی، ابن سعد، مدائنی، الکلبی، البلاذری، ابو الحسن المسعودی، ابن قتیبہ، ابن جریر الطبری، ابوریحان البیرونی، ابن مسکویہ، ابن الاثیر، ابو الفداء، ابن خلدون، مظاہر ملک جوینی، حمد اللہ مستوفی، رشید الدین فضل اللہ، ابن الندیم، قاضی ساعداندلسی، شہرستانی، ابن القفطی، ابن ابی اصیبعہ، ابو الحسن البیہقی، منہاج سراج، ضیاء الدین برنی، ابو الفضل، عبدالقادر بدلیوی، فرشتہ وغیرہ۔

یہ تو وہ فضلاء ہیں جو صرف دنیوی علوم میں اپنے وقت کے باکمال تھے۔ رہے علمائے دینیات تو ان کی تعداد لاکھوں تک پہنچتی ہے۔

۱۰۔ مسلمانوں کے علمی کمالات: لیکن یہ حضرات محض عالم ہی نہیں تھے، بلکہ صاحب ابتکار مفکر بھی تھے جن

نابودت ترقیح اور ابتکار کرنے علم دھکت کی ثروت میں بیش بہا اضافے کئے۔ ذیل میں نونہ صرف ریاضی و ہیئت میں اُن کی عبقریت کے متعلق بصری یورپ کے تبصرے درج کئے جاتے ہیں۔ والفعل مایشہد بہ الاعداد..... کارادی و دلکھتا ہے:-

”عربوں (مسلمانوں) نے سائنس میں واقعی بڑے کمالات حاصل کئے۔ انہوں نے صفر کا استعمال (علم الحساب یا ترقیم اعداد کا طریقہ) سکھایا، اگرچہ انہوں نے اسے ایجاد نہیں کیا تھا اور اس طرح وہ روزانہ زندگی کے علم الحساب کے بانی بن گئے۔ انہوں نے علم الجبر و المقابله کو ایک تحقیقی علم بنا دیا اور اسے بہت زیادہ ترقی دی۔ انہوں نے تحصیل ہندسہ کی بنیاد ڈالی۔ اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وہ علم المثلثات المستویہ اور علم المثلثات الکرویہ کے بانی تھے جو صحیح بات تو یہ ہے کہ اُن کے زمانہ سے پہلے وجود ہی میں نہیں آئے تھے، علم الہیئت میں انہوں نے قیمتی مشاہدات کئے۔“

اسی طرح مشہور مورخ ریاضیات کبجوری نے ”تاریخ ریاضیات“ میں لکھا ہے:-
 ”پہلے یہ خیال کیا جاتا تھا کہ عربوں نے ریاضیات میں کوئی اضافہ نہیں کیا۔ لیکن حالیہ تحقیقات نے ثبوت کر دیا ہے کہ انہیں ان ابتکارات کا شرف ملنا چاہیے جو اس سے پہلے بعد کے لوگوں (اہل یورپ) کی دریافت سمجھے جاتے تھے۔“
 کبجوری دوسری جگہ لکھتا ہے:-

”ہم عربوں میں ایک قابل تعریف علمی سرگرمی پاتے ہیں۔ خوش قسمتی سے انہیں ایسے فرمانروا ملے تھے جنہوں نے اپنی جود و سخا سے علمی تحقیقات کی ترقی میں بڑی مدد دی۔ خلفاء کے دربار میں اہل علم کے لئے کتب خانوں اور رصد گاہوں کا انتظام تھا۔ عرب مصنفین نے ہیئت اور ریاضی میں بجز کتابیں تصنیف کیں۔“

اس کے بعد اُس نے اُن پر فقدان عبقریت کے الزام کی تردید کی ہے:-

”کہا گیا ہے کہ عرب عالم تھے مگر عبقری نہیں تھے۔ لیکن اُن کی تصنیفات کے جدید مطالعہ سے ہم مجبور ہیں کہ اس رائے پر نظر ثانی کریں۔ انہیں بہت سے اہم کمالات کا شرف حاصل ہے۔ انہوں نے درجہ سوم کی مساواتوں کو ہندسی طور پر حل کیا۔ علم المثلثات کو نمایاں درجہ تک مکمل کیا اور ریاضی، طبیعیات اور علم الہیئت میں بجز کتر اہم اضافے کئے۔“

خصوصیت کے اُس نے اُن کی الجبرا کی دریافتوں کے بارے میں لکھا ہے:-
 ”عرب درجہ دوم کی مساواتوں کے ہندی حل سے واقف تھے۔ اب تیسرے درجہ کی مساواتوں
 کو ہندی طور پر حل کرنے کی کوشش کی گئی..... مخروطات کے تقاطع کی مدد سے درجہ سوم کی مساواتوں
 کا حل علم الجبر و المقابله کی ترقی میں عربوں کا سب سے بڑا کا نامہ ہے..... لیکن مغرب (یورپ)
 میں عربوں کا تیسرے درجہ کی مساواتوں کا حل قریبی زمانہ تک غیر معلوم تھا“
 اسی طرح اُس نے اُن کی ہیئت سرگرمیوں کے بارے میں لکھا ہے:-

”ہیئت جداول (ذریعے) اور آلاتِ رصدیہ مکمل کئے گئے۔ رصدخانے تعمیر کئے گئے اور مسلسل

مشاہدات فلکی کے قلم بند کرنے کا انتظام کیا گیا“

طب کے اندر چھ صدیوں تک شیخ بوعلی سینا کی ”کتاب القانون“ یورپی یونیورسٹیوں کے اندر
 نصاب میں داخل رہی۔ اس سے پہلے علی بن العباس الجوسی کی ”کامل الصنار“ کا رواج تھا۔ ان کے
 علاوہ ابو بکر بن زکریا الرازی کی بہت سی طبی تصانیف وہاں مروج تھیں۔

غرض یورپ جو آج علم و حکمت کی روشنی سے پر توستان بنا ہوا ہے، عرصہ تک مسلمانوں
 ہی کا خوشہ چیں رہا۔ پروفیسر تھلی لکھتا ہے:-

”مغربی یورپ عربی متون کے تراجم نیز عرب فلاسفہ کے نظامہائے فکر اور اُن کی شروح کے
 ذریعے سب سے پہلے ارسطاطالیسی نگارشوں سے واقف ہوا“

دوسری جگہ لکھتا ہے:-

”در ریاضیات، علم الہیئت اور طب میں یونانیوں کے شاہکار..... ارسطو اور اس کے
 بعض یونانی شراح کی تصانیف..... اور مشابیر عرب اور یہودی فلاسفہ اور ارسطو کے
 شارحین (کی کتابیں) اُن لاطینی تراجم کے ذریعے متعارف ہو رہی تھیں، جو عربی متون سے کئے
 گئے تھے“

یہ ہے اسلامی ثقافت کا تاب ناک ماضی جس پر اُس کے متبعین کی پس ماندگی کے پیش
 نظر مشکل ہی سے یقین آئے گا۔ مگر آنا چاہیے، کیوں کہ ایک تاریخی حقیقت ہے جسے معاندین
 کی مخالفانہ سرگرمیاں بھی جھٹلا نہیں سکتیں۔

کیا تاریخ کا ایک ایسا درخشاں دور اس بات کا مستحق نہیں ہے کہ اس کا تفصیلی مطالعہ
 کیا جائے اور اس کے اُن گوشوں کو جو اس درخشاں دور کے نام لیواؤں کی غفلت و جہود سے
 اوجھل ہو چکے ہیں، تحقیقی سرگرمیوں کا موضوع بنایا جائے؟
 یہاں ایک ایسا سوال ہے جس کا جواب نہ صرف مسلمانوں ہی کو دینا ہے، بلکہ تاریخ تہذیب
 انسانی کے ماہرین بھی اُس کے لئے مکلف ہیں!!

(فکر و نظر، نومبر ۱۹۶۶ء)

اسلامی ثقافت کی عظمت

”تبشیر الاشیاء باضدادھا“ فطرت کا ایک دیرینہ قانون ہے اور اس کا جو نمونہ ظہور اسلام کے وقت دیکھنے میں آیا اُس سے واضح کر مثال ہذا اس سے پہلے ملتی ہے اور نہ بعد میں۔ اسلام کا ثقافتی پس منظر اتنا ہی تاریک ہے جتنا کہ وہ خود روشن ہے۔ اسی تاریخی حقیقت کو اجمالی طور پر منظر ذیل میں بیان کیا جا رہا ہے۔

الف) اسلام کا ثقافتی پس منظر

جس وقت اسلام دنیا میں آیا، مشرق و مغرب دونوں پر جہالت کی تاریکی چھائی ہوئی تھی۔ آج ان ممالک میں بسنے والی قومیں اپنے اپنے ثقافتی ماضی کی عظمت کے بارے میں جو کچھ بھی کہیں، لیکن واقعہ یہ ہے کہ ظہور اسلام سے کہیں پہلے ان اقوام کی علمی و ثقافتی سرگرمیاں ختم ہو چکی تھیں اور وہ جمود و اضمحلال کی زندگی بسر کر رہی تھیں۔

خود جزیرہ نما سے عرب جہاں آفتاب ہدایت کی پہلی کرن چمکی، اُس منزل سے گزر رہا تھا جو تاریخ میں "عہد جاہلیت" کے نام سے مشہور ہے۔ ظلم جو تہذیب کی اساس ہے، اُن کے یہاں مفقود تھا۔ اس کے برعکس جہل اور اگھڑ پن اُن کا سرمایہ فخر و مباہات تھا۔ اسی اگھڑ پن اور جہالت پر فخر کرتے ہوئے ایک جاہلی شاعر عمرو بن کلثوم کہتا ہے:

الا لا یجملن احد علینا فنجمل غرق جہل الجاہلینا

(خبردار! ہم سے کوئی اگھڑ پن (جہالت) نہیں کر سکتا۔ اگر کرے گا تو ہم جاہلوں سے بھی زیادہ جہالت دیکھا سکتے ہیں)

اُن کے علمی و ادبی کارنامے صرف فصاحت لسانی، شعر و شاعری اور خطابت تک محدود تھے۔ چنانچہ قاضی صاعد اندلسی (زمانہ پانچویں صدی ہجری) اُن کی علمی حالت کے بارے میں لکھتے ہیں:

"واما علمها الذی کانت متفخر به و تباری به نعلم لسانها و احکام لغتها و

نظم الاشعار و تالیف الخطب"

(بہر حال عربوں کے وہ غلیم پن پر وہ فخر و مباہات کیا کرتے تھے۔ وہ تھے اپنی زبان اور لغت کا علم، نظم اشعار اور تالیف خطبات)

! پھر کچھ بیسی نجوم کا علم تھا جسے وہ "علم الانوار" کہتے تھے چنانچہ قاضی صاعد نے آگے چل کر لکھا ہے:

"وکان للعرب مع هذا معرفتة باوقات مطالع النجوم و مغاربها و علم بانواء

انکد اکب و امطارها"

اس کے ساتھ عربوں کو ستاروں کے ظنوع و غروب کے اوقات کی کچھ واقفیت تھی

نیز پنجتروں اور ان کے دوران میں ہونے والی بارش کا کچھ علم تھا)

جی "علم الانواء" عرصہ دراز تک (چوتھی صدی ہجری کے وسط تک جبکہ مشہد ہیئت: ان عبد الرحمن الصدیق نے اپنی کتاب "صیرالکد اکب الثابتہ" تصنیف کی) یونانی "علم

الکد اکب الثابتہ" Uranometry کے حریف کی حیثیت سے تہ امت پرست

عربوں کا سرمایہ فخر و مباہات بنا رہا اور ان کے ادیب اور لغت نویس اس موضوع پر کتابیں تصنیف و تالیف کرتے رہے۔ ان میں سب سے بہتر ابو حنیفہ الدینوری (المتوفی ۲۸۶ھ) کی کتاب "الانواء"^۳ تھی۔ بعد میں ابو حنیفہ الدینوری کی اس "کتاب الانواء" کو بقیل مسعودی ابن قتیبہ نے ہتیا کر "مناظر النجوم" کے نام سے پیش کیا۔

بہر حال ابن قتیبہ عربوں کے اس دسی نجوم (علم الانواء) کا بڑا سرگرم مداح ہے چنانچہ اپنی کتاب ("مناظر النجوم" جسے دائرۃ المعارف حیدرآباد نے "کتاب الانواء" کے نام سے شائع کر دیا ہے) کے دیباچہ میں لکھتا ہے:

"انی راثیت علم العرب بہا هو العلم الظاہر العیان الصادق عند الامتحان

الناضع لنازل البر وراکب البحر وابت السبیل"^۴

(میں نے دیکھا ہے کہ اس باب میں عربوں کا علم (علم الانواء) ایسا علم ہے جو

ظاہر و عیاں ہے، امتحان کے وقت سچا ثابت ہوتا ہے اور سمندر اور خشکی سبھی

کے مسافروں کے لیے مفید ہوتا ہے)

اس کے باوجود قدامت پرست عربوں کا یہ سرمایہ فخر و مباہات سائنٹفک وقت نظری سے محروم تھا اور علمی حیثیت سے کبھی اُس سے آگے نہیں بڑھ سکا، جتنا عام کسانوں اور ملاحوں کو مظاہر فلکی کا تجربہ ہوتا ہے۔ چنانچہ ابوریحان البیرونی عرب جاہلیت کے اس "علم الانواء" (بالخصوص ابن قتیبہ کی طرح طرازی) کی تنقید میں لکھتا ہے:

"و کذاک لو تاملت اسما میہم للکواکب الثابتہ لعلمت انہم کائنات من علم البروج

والصور بمعزل.... ولو تاملتہا فی کتب الانواء... لعلمت انہم لم یختصوا

من ذلک بالکثر ما اختص بہ فلاحون کل بقعہ"^۵

اور اسی طرح اگر تم ان ناموں پر غور کرو جو عربوں نے کواکب ثابتہ کے رکھے تھے

تو معلوم کرو گے کہ انھیں بروج اور صور کا کوئی علم نہیں تھا... اور اگر تم (ان کی لکھی

ہوئی) علم الانواء کی کتابوں پر غور کرو... تو جان لو گے کہ عربوں کو فلکیات کا اس سے

زیادہ علم نہیں تھا، جتنا دوسرے مقاموں کے کسانوں کو ہوتا ہے)

اس "علم الانوار" کا بدترین پہلو یہ تھا کہ ان کے ڈھکوسلوں میں آکر عرب جاہلیہ نے اجرام
سادی کی پرستش شروع کر دی تھی۔ چنانچہ حمیر آفتاب کی، کنانہ قرنی، تیمم دبران کی، نجم و جدام مشتری
کی، طہسپیل کی، قیس شری عبود کی اور اسد عطار کی پرستش کرتے تھے۔ اسی لیے اسلام نے جس کا
مقصد خداے واحد کی عبادت کے اعلان کے ضمن میں عقل انسانی کو ان توہمات اور ڈھکوسلوں سے
نجات دلانا تھا، نجوم اور جوتش کی مانعت کر دی۔

یہ حال عرب جاہلیہ ان ڈھکوسلوں سے زیادہ علم و حکمت میں کوئی ترقی نہ کر سکے، چنانچہ
قاضی صاعدان کے علمی کمالات پر تبصرہ کرتے ہوئے آخر میں لکھتا ہے:

«فہذا ما کان عند العرب من المعرنة - واما علم الفلطفة فنہم
اللہ عزوجل شیامنہ دلاہیاطبا عہم للعنایۃ بئہ»

(طبقات الامم)

(یہ تھی (صدر اسلام میں) عربوں کے علم و معرفت کی کل کائنات۔ رہے فلسفہ و حکمت تو
اللہ تعالیٰ نے انھیں اس سے بالکل محروم رکھا اور ان کا مزاج اس قابل ہی نہیں
بنایا کہ اس کی طرف توجہ کر سکیں)

اس سے زیادہ محققانہ تجزیہ ابن خلدون نے کیا ہے، چنانچہ اس نے اپنی تاریخ کے مقدمہ میں ایک
مستقل فصل اس بارے میں قائم کی ہے کہ عربوں کی طبعی و نسلی خصوصیات ہی علم و حکمت کے لیے سازگار
نہیں تھیں۔ اس فصل کا عنوان اپنے مضمون کا آئینہ دار ہے:

«فصل فی ان العرب البعد التام عن الصنائع۔ والسبب فی ذلک انہم اعرق
فی البر و البعد عن العراں و ما ید عن الیہ من الصنائع»

(مقدمہ ابن خلدون)

(فصل اس بات میں کہ عرب نزع انسان میں علم و ہنر سے سب سے زیادہ بہرہ ور ہیں۔ اس کا
سبب یہ ہے کہ وہ سب جگلی پن میں راسخ ہیں اور شہری تمدن اور اس کے لازم سے سب
سے زیادہ دور ہیں)

غرض آج عرب قومیت کے علمبردار عربوں کی قدیم تہذیبی عظمت کے بارے میں جو بھی کلفشائیاں

131248

فرمائیں، مگر تاریخ اس واقعہ کو کبھی فراموش نہیں کر سکتی کہ ان کے زیادہ ہند ب پڑوسی، خواہ مشرقی سرحد پر بسنے والے ہوں یا مغربی سرحد پر انھیں بڑی نفرت و حقارت کی نظر سے دیکھتے تھے۔ اہل ایران تو انھیں قابل التفات ہی نہیں سمجھتے تھے، چنانچہ فردوسی (جو اپنی ایران پرستی اور عرب دشمنی کے لیے مشہور ہے) عربوں کی فتح ایران سے مشتعل ہو کر "شاد نامہ" میں کہتا ہے:

ز شیر شتر خوردن و سوسمار عرب را بجای رسید است کار
 کہ تخت کیان را کنند آرزو تفویر تو اے چرخ گرداں تفویر
 اگرچہ فردوسی کی بنیادی غلطی یہ تھی کہ وہ اس عرب کو جو اعلیٰ الکلام اللہ کی خاطر جنگ فادیسہ میں بے جگری کے ساتھ لڑ رہا تھا، اسی عرب کی طرح سمجھتا تھا جو کبھی کسریٰ کے دربار میں ہاتھ باندھے کھڑا رہتا تھا۔

اسی طرح عربوں کے مغربی پڑوسی انھیں "سراسین" یعنی خانہ بدوش کے حقارت آمیز لقب سے یاد کرتے تھے۔ مگر یہ اسلام کی برکت تھی جس نے اسی "سراسین" قوم کے ملک کو کچھ ہی دنوں میں علم و حکمت کی روشنی کا مطلع انوار بنا دیا۔

لیکن عربوں کے مہائے انھیں جو کچھ بھی کہتے رہے، مگر انہیں اسلام کے وقت خود ان کی علمی و ثقافتی حیثیت بھی کچھ زیادہ اچھی نہیں تھی۔

۲۔ ایوان

عرب کے مشرق میں ایران تھا جو ہمیشہ سے اس بات کا مدعی تھا کہ فلسفہ و حکمت نے وہاں نشوونما پائی اور بعد میں یونان پہنچے۔ تاریخ بتاتی ہے کہ ازمنہ قدیمہ میں حکمائے یونان "مغانِ پارس" ہی سے ریاضت و مجاہدہ کے آداب سیکھنے جاتے تھے۔

مگر ظہور اسلام سے کچھ پہلے جہالت کی جو آنکھی دنیا میں چل رہی تھی، ایران بھی اس سے محفوظ نہ رہ سکا۔ نارس کا قدیم علمی و حکمی سرمایہ سکندر بوٹ کر لے گیا تھا۔ ساسانی عہد میں اس نقصان کی تلافی کی کوشش کی گئی، مگر وہ علمی اعتبار سے اتنی غیر اہم تھی کہ تاریخ نے اس کی تفصیل یاد رکھنے کی ضرورت نہیں سمجھی، حالانکہ ایران کی سیاسی فتوحات اور ملکی عظمت کی جزئیات تک محفوظ ہیں۔

اسلام سے پہلے ایرانی ثقافت کا روشن ترین دور نوشیرواں کا عہد حکومت ہے۔ اس نے علم و حکمت کے احیا پر خصوصی توجہ کی۔ مگر اس کی علمی مساعی پر ایک معاصر مورخ اگاتھیاس نے بڑا مایوس کن تبصرہ کیا ہے، چنانچہ کرٹن سین لکھتا ہے:

”اگاتھیاس... کے نزدیک یہ بات کیسے ممکن ہے کہ ایک بادشاہ جو سیاسی اور جنگی معاملات میں اس قدر مصروف ہو، یونانی اور رومی ادبیات کی لفظی اور معنوی خوبیوں کو بہ نظر خاڑ دیکھ سکے، بالخصوص جب کہ اُس کے پیش نظر یونانی کتابوں کے صرف وہ ترجمے ہوں جو بقول اس کے (اگاتھیاس کے) ایک انتہا درجے کی ناشائستہ زبان میں کیے گئے ہوں۔ یونانیوں جو... خسرو کو فلسفہ پڑھاتا تھا، اگاتھیاس کے نزدیک ایک جاہل اور فزہبی شخص تھا۔“

یہی نہیں بلکہ ساسانی عہد کے آخری دور کی (جو ظہور اسلام سے کچھ ہی پہلے گزرا تھا) علمی و تاریخی سرگرمیوں کو البیرونی اس تشکیک سے تعبیر کرتا ہے جو قوموں کے اندر زوال اور فکری جمود و اضمحلال کے بعد طاری ہو جایا کرتی ہے۔

کچھ ایسا ہی حال ہندوستان کا بھی تھا۔ اس کا علمی و ثقافتی ماضی کتنا ہی تابناک کیوں نہ رہا ہو، مگر ظہور اسلام کے زمانے میں جب بودھ مت کے مقابلے میں ”برہمنیت“ کو عروج ہوا تو موخر الذکر کے تعصب و تنگ نظری نے اپنے حریفوں کی بیخ کنی کے ساتھ ساتھ ان کی علمی سرگرمیوں کو بھی مٹا ڈالا۔ چنانچہ اگر ان کی علمی و حکمی کارنامے کچھ محفوظ ہیں تو صرف غیر ملکی مثلاً چینی، تبتی یا عرب مصنفین کے یہاں ملتے ہیں۔ شروع میں ان کی طب اور ہیئت کی طرف مسلمانوں نے توجہ کی مگر جلد ہی انھیں اس کی محدودیت کا اندازہ ہو گیا۔ چنانچہ البیرونی نے جو ہندوؤں کے قدیم علوم کو زندہ رکھنے کے لیے مشہور ہے، ایک مستقل کتاب بعنوان

”ان رائے العرب فی مراتب العدد اصیب من رائے الہندنیھا“

(اس باب میں کہ مراتب انداز کے بارے میں ہندوؤں کے مقابلے میں عربوں کی رائے زیادہ صحیح ہے۔)

لکھی اور یہ ثابت کیا کہ عالم الحساب میں بھی، جو ہندوؤں کا عظیم ترین کارنامہ ہے، عرب فاتح تھے۔

۳- مشرقی یورپ

یورپ کے مشرقی حصے میں جو شام و مصر سے ملحق تھا، بازنطینی حکومت قائم تھی جس نے یونانی تہذیب و مدنیّت کو ورثے میں پایا تھا۔ مگر رومن جباریت نے بہت جلد ان کی علمی و ثقافتی روایات کو فراموش کر دیا۔ چنانچہ ابن خلدون لکھتا ہے :

”ولما انقرض امر اليونان وصار الامر للقيصرية واخذوا بدين النصرانية
هجر واطلك العلوم وبقيت في صحفها وادوا فيها مغلدة باقية في خزائنهم“

(مقدمہ ابن خلدون)

(اور جب یونانیوں کا دور ختم ہو گیا، قیصران روم کے اقتدار کا دور آیا اور انھوں نے سچی مذہب اختیار کر لیا تو پھر ان علوم کو بالکل ہی چھوڑ دیا اور یہ علوم کتابوں اور

رسالوں میں کتب خانوں کے اندر پڑے رہے۔)

در اصل اس علاقے کی علمی و فنی سرگرمیوں میں بہت پہلے سے جمہور دانشمندان کا گھن لگ

چکا تھا۔

پینمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت باسعادت ۶۱۰ء میں ہوئی اور اس کے چالیس سال قبل ایتھنز کا مدرسہ فلسفہ جو یونانی فلسفہ و حکمت کے شکستہ آثار میں سے تھا، بند کیا جا چکا تھا۔ اس کی وجہ سچی تعصب و تنگ نظری سمجھی جاتی ہے مگر اصل وجہ یہ ہے کہ یونانی عبقریت اب بڑھی ہوئی تھی اور اس میں بدلے ہوئے زمانہ کی ثقافتی قیادت کی صلاحیت نہیں رہی تھی۔ اس کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

یونانی ثقافت حکمائے یونان کی ہزار سالہ فکری مساعی کا نام ہے۔ اس کی ابتداء ثالیس الملطی سے ہوتی ہے، جس کا زمانہ ۶۲۴ لغایت ۵۴۸ قبل مسیح ہے اور انتہا ۶۵۲۹ء جبکہ ایتھنز کا مدرسہ فلسفہ تیسرے جینین کے حکم سے بند کر دیا گیا۔ اس طویل مدت میں یونانی عبقریت نے متعدد حکما و فلاسفہ پیدا کیے جنہوں نے منطق و فلسفہ، ریاضی و ہیئت اور طب کے علوم کو سائنسنگ بنیادوں پر مدون کیا۔

لیکن اس ہزار سالہ یونانی علم و حکمت کا، اصل ارسطو کا فلسفہ تھا۔ قاضی صاعد اندلسی نے

”طبقات الامم“ میں لکھا ہے :

”والی ارسطاطاليس اتهمت فلسفة اليونانيين وهو خاتمة حكمائهم و
سيد علمائهم“

(اور ارسطو پر یونانیوں کا فلسفہ ختم ہو گیا اور وہ ان کے حکما کا خاتم اور ان کے علما کا سردار)
ارسطو سکندر اعظم کا ہم عصر تھا اور اس نے موخر الذکر کے سال بھر بعد انتقال کیا۔ اُدھر سکندر کے
مرنے پر اس کی وسیع سلطنت اس کے جنرلوں میں تقسیم ہو گئی۔ مصر بطلمیوسی خاندان کے حقتے میں آیا اور
وہ اپنے ہمراہ یونانی علم و حکمت کو بھی اس ملک میں لے گئے چنانچہ ان کے عہد حکومت میں اسکندریہ
جو اس زمانہ میں مصر کا پایہ تخت تھا، یونانی ثقافت اور یونانی علوم کا گہوارہ بن گیا۔ اس خاندان
کی آخری تاجدار (شکسپیر کے ڈرامہ کی مشہور ہیروئن) کلیوپٹرا تھی، جس پر مشرق میں قیصر گسٹس
حملہ کر کے مصر کو فتح کر لیا۔

کچھ ہی دن بعد مسیحیت کا ظہور ہوا جو اپنی روز افزوں مقبولیت کی وجہ سے سلطنتِ روما
کے لیے خطرہ سمجھی جانے لگی۔ بنا بریں عیسائیوں پر جو بد تعدی کا آغاز ہوا۔ اس جو بد تعدی کے
دوران میں فلاسفہ نے بھی مسیحی مذہب کو ہر طرح ہدف مطاعن بنایا اور پہلے روایتوں نے اور
بعد میں نوافلاطونی فلاسفہ نے عیسائی مذہب کے خلاف اعتراضات کا انبار لگا دیا۔

مگر فلاسفہ عہد کی فکری سرگرمیاں اسی تنگ نظری تک محدود نہ رہیں۔ یونانی عبقریت کے
جمود و اضمحلال نے اس تنگ نظری کے ساتھ توہم پرستی کو بھی اپنا شعار بنالیا اور ترقی پسندی کے بجائے
رجعت پسندی ان کا طرہ امتیاز بن گئی۔ چنانچہ یہ ” روشن خیال “ حکما محض قومی مذہب کی عبصیت اور
مسیحیت بیزاری کی بنا پر پھر شرک و کثرت پرستی کی طرف مائل ہو گئے جیسا کہ ولیم ہنسل نے ان
کے بارے میں لکھا ہے :

” یہ فلسفی متعدد دیوتاؤں کی پرستش کے آخری حامی تھے لیکن کثرت پرستی نے ان کے
ہاں فلسفیانہ توجیہ اختیار کر لی تھی۔“

ان متاخر فلاسفہ یونان میں سب سے اہم نوافلاطونی جماعت تھی جن کا معلم اول نوافلاطینوس
تھا۔ مگر باہم ” روشن خیالی “ وہ بھی مروجہ توہم پرستی کا علمبردار تھا، چنانچہ مشہور مورخ فلسفہ پروفسر

تھلی اس کے بارے میں لکھتا ہے :

” فلاطینوس شرک و کثرت پرستی کا انکار نہیں کرتا۔ (اس کے نزدیک) دیوتا بھی الوہیت کے مظاہر ہیں۔ وہ عالم تحت القمر میں اچھے اور بُرے جنات اور بھوت پرستیوں کا بھی قائل ہے۔“^{۱۲}

اسی طرح ولیم نیسل اُس کے بارے میں لکھتا ہے :

” وہ روایات اور دیومالا کے دیوتاؤں کی ایسی تادیل کرتا ہے کہ اس کا اطلاق اُس کے نظام تعلیم پر ہر کے بتوں کی پوجا، پیشین گوئی، دعا اور جادو وغیرہ کی عقلی توجیہ وہ تمام اشیاء کے باہمی تاثیر و تاثر سے کرتا تھا۔“^{۱۳}

پروفیسر تھلی نے فلاطینوس کے متبعین کے بارے میں لکھا ہے :

” اس کے بہت سے متبعین نے ان توہمات میں بے حد مبالغہ کیا، عوامی شرک پرستی کی حمایت کی، عیسائی مذہب پر حملے کیے اور جادو اور خرافات میں انہماک اختیار کیا۔“^{۱۴}

فلاطینوس کے ان نو فلاطونی پیروں کا گل سرسید فروریوس (Porphyry) تھا۔ اُس

کے بارے میں پروفیسر تھلی لکھتا ہے :

” وہ تزکیہ نفس کے لیے ریاضت و مجاہدہ اور قومی مذہب پر اپنے استاد (فلاطینوس) سے کبھی زیادہ زور دیتا ہے اور ہر طرح کے توہم پرستانہ عقائدات و اعمال کا قائل ہے جیسے بھوت پرستیوں کا عقیدہ، پیشین گوئی، مورتی پوجا، جادو ٹونا وغیرہ۔“^{۱۵}

اسی طرح ولیم نیسل اُس کے بارے میں لکھتا ہے :

” عیسائیوں کے خلاف پندرہ دفتروں میں وہ اپنے قومی مذہب کی حمایت کرتا ہے اور اس بارے میں جنات کی نسبت تمام مردوہ توہمات سے مدد لیتا ہے..... خونخیزی، قربانیاں وغیرہ ایسی چیزیں، جن کوئی نفس بُرا سمجھتا ہے، ان کو بھی عبادت عامہ میں خبیث روحوں کو شکست دینے کے لیے جائز قرار دیتا ہے۔“^{۱۶}

اس ” روشن خیال “ توہم پرستی کا سب سے بڑا نو فلاطونی علمبردار ایاملیخس Jamblicus

ہے۔ اس کے بارے میں پروفیسر تھلی لکھتا ہے :

” ایاملیخس جو نیشا غور شیت اور نو فلاطونیت دونوں کا منبع ہے، فلسفہ کو زیادہ سے

زیادہ اپنے مشرک مذہب کی تائید و اثبات کا ذریعہ بنا رہا ہے۔ اس کے نظام معتقدات میں توہم پرستی
فروریوں کے مقابلے میں کہیں زیادہ اہم کردار انجام دیتی ہے۔^{۱۷}

اسی طرح ولیم میل اس کے متعلق لکھتا ہے:

”ایا ملیخس کے یہاں فوق الارضی دیوتاؤں کے علاوہ ارضی دیوتا بھی ہیں... ان کے بعد
جنات ملائکہ اور ابطل آتے ہیں۔ قومی دیوتاؤں کو بھی وہ اس دہی نظام میں جگہ دیتا ہے
بتوں کی پوجا، جھاڑ پھونک، جادو، پیشین گوئی وغیرہ کی بجائے اس قسم کی توجیہ کرتا ہے۔“
ظاہر ہے کوئی تہذیب توہم پرستی کے سہارے زندہ نہیں رہ سکتی۔ اس لیے یونانی تہذیب ثقافت
کا خاتمہ بھی جس کے بچانے کی یہ نوافلاطونی حکما، کوشش کر رہے تھے، قدرتی تھا۔ چنانچہ پروفیسر
لکھتا ہے:

”لیکن اب اس فلسفہ میں کوئی جان نہیں رہ گئی تھی۔ قدیم شرک و کثرت پرستی میں جان ڈالنے
اور پرانی تہذیب کو بچانے کے سلسلے میں اس کی تمام کوششیں بے سود تھیں۔ یہ فلسفہ اپنی
افادیت ختم کر چکا تھا۔“^{۱۹}

اور انجام کار اس فلسفہ کے ختم ہونے کا وقت آ ہی گیا۔ ۵۲۹ء میں قیصر جسٹینین
Justinian نے لیتھنز کے مدرسہ فلسفہ کو بند کر دیا اور وہاں کے معلمین کو جلا وطن کر دیا۔ چنانچہ
شہد نیرخ فلسفہ و میر اپنی ”تاریخ فلسفہ“ میں لکھتا ہے:

”۵۲۹ء میں شرک پسند نوافلاطونیت کی آخری جاے پناہ یعنی ایتھنز کا مدرسہ فلسفہ
جہاں برقلس نے تعلیم دی تھی، شہنشاہ جسٹینین کے حکم سے بند کر دیا گیا۔ عہد ماضی کے اس
منہدم آثار سے عوام اس درجہ بے پروا تھے کہ شاید ہی کسی نے اس شاہی اعلان کے
نتیجے کو درخور اعتناء سمجھا ہو۔“^{۲۰}

یہ ولادت رسول سے چالیس سال پیشتر کا واقعہ ہے۔ اوپر پروفیسر تھلی کا تبصرہ نقل ہو چکا ہے کہ
اس خاتمہ کی وجہ اس ”حکمت یونانیاں“ کی بے مانگی تھی۔ اس تبصرے کے فوراً بعد فاضل پروفیسر
پیشین گوئی کرتا ہے:

”اب مستقبل اس نئے مذہب کا منتظر تھا، جس کے خلاف اس فلسفہ نے اڑی چوٹی کا زند

لگا دیا تھا^{۲۱}

یہ "نیا مذہب" پروفیسر میسون کے خیال میں عیسائی مذہب تھا۔ مگر انسانیت کی بدقسمتی ہے کہ یہ "نیا مذہب" (مسیحیت) اس دور میں نوافلاطونی عہد کی مٹتی ہوئی یونانی ثقافت سے بھی کہیں زیادہ توہم پرست اور عقلیت بیزار ثابت ہوا۔ اس کی ثقافت بیزاری کا اندازہ ذیل کے اجمالی جائزے سے لگایا جاسکتا ہے۔

عرصہ تک مسیحی لوگ رومن امپائر میں معتوب رہے۔ مگر جب ۳۲۳ء میں قسطنطین اعظم تخت نشین ہوا تو اس نے کچھ دن بعد عیسائی مذہب اختیار کر لیا۔ اس طرح مسیحیت رومن امپائر کا سرکاری مذہب بن گئی۔ لیکن سیاسی اقتدار ملتے ہی یہ مظلوم اور ستم رسیدہ مسیحیت اپنے آزاد رسالوں سے کہیں زیادہ ظالم اور ستم شعار ثابت ہوئی۔ رومن امپائر کی اگلی دو سو سال کی تاریخ مذہبی تشدد، تنگ نظری اور فرقہ وارانہ کشمکش کی مسلسل داستان ہے۔

چنانچہ قیصر ثاؤڈوسیوس (Theodosius زمانہ ۳۷۹ - ۴۲۹ء) کے تخت نشین ہونے پر رومی مملکت کے تمام باشندوں کو جبریہ عیسائی بنانے کی کارروائی پر سختی سے عمل کیا گیا۔ پادریوں نے بلا کسی استثناء کے تمام مندروں کو برباد کرنا شروع کیا۔ مگر سرائیس کے مندر کے معاملے میں بلود ہو گیا۔ بڑی خوں ریزی کے بعد عیسائیوں نے اسے منہدم کر کے گرجا بنا لیا۔ اس مذہبی جنون کا انسوناک پہلو یہ تھا کہ سرائیون کی لائبریری، جو بظلمت نیلاڈلفیس کی لائبریری (مشہور کتب خانہ اسکندریہ) کے جل جانے پر قائم ہوئی تھی، ۳۹۱ء میں اس تعصب و تنگ نظری کا شکار ہو گئی اور اس کے بعد کریفٹن ملنی کے لفظوں میں :

"چوتھی صدی میں شہر اسکندریہ کے اندر کسی لائبریری کا وجود نہیں ملتا اور یہ فرض کرنے کی ضرورت نہیں ہے کہ کسی مذہبی یا ملکی حاکم نے کسی کتب خانے کی نگہداشت کی زحمت گوارا کی ہو۔"^{۲۲}

ثاؤڈوسیوس کے آخر عہد میں سائریل (Cyril) مصر کا اسقف اعظم بنا۔ اس نے فلسفے کے مدارس کو بھی اپنے تعصب و تنگ نظری کا نشانہ بنایا، کیونکہ اس کے خیال میں یہ مدارس فلسفہ جاہلیت و ذہنیت کے مرکز تھے۔ اس کے ایسا سے فلاسفہ پر حملہ ہوا۔ اس تعصب و تنگ نظری

کہ تاریخ ترین پہلو عقیدل و فہیم ہائی بیسیہ (Hypatia) کا دردناک قتل تھا جو اسکندریہ کی
 زوناطونی جماعت کی صدر تھی۔ تاریخ فکر انسانی کا یہ گھناؤنا سانحہ ۴۱۵ء میں پیش آیا۔
 پادریوں نے اسی پر اکتفا نہیں کیا۔ انھوں نے علم و حکمت کی ترقی کو بھی تانوتا بند کر دیا۔
 اس سلسلے میں ان کی تنگ نظری کا شدید ترین حملہ منطق پر ہوا۔ چنانچہ ابن ابی اصیبعہ نے تاریخ
 سے نقل کیا ہے:

”جاءت النصرانیہ فبطل التعليم من رومیة وبقی بالاسکندریة الی ان
 نظر ملک النصرانیہ فی ذلک واجتمعت الاساقفة و تشاوروا فیما یترک من
 هذا التعليم وما یبطل فراوا ان تعلم من کتب المنطق الی آخر الاشکال
 الوجودیة ولا یعلم ما بعدہ لانهم ساءوا ان فی ذلک ضیراً علی النصرانیة
 وان یما اطلقوا تعلیمہ ما یستعان به علی نصرۃ دینہم۔ فبقی الظاہر من
 التعليم هذا المقدار وما ینتظر فیہ من الباقی مستوراً الی ان کان
 الاسلام بعدہ بمدة طویلة..... و دخلت الذی یتعلم فی ذلک لوقت
 الی آخر الاشکال الوجودیة“^{۲۳}

(عین الابناء فی طبقات الاطباء لابن ابی اصیبعہ)

(سیحیت کا زمانہ آیا اور شہر روم میں فلسفہ کی تعلیم ختم کر دی گئی۔ صرف اسکندریہ میں باقی رہی یہاں
 تک کہ عیسائیوں کے بادشاہ نے اس مسئلہ پر غور کیا اور پادری لوگوں نے جمع ہو کر باہم مشورہ کیا کہ اس
 میں سے کتنی تعلیم باقی رہنے لگی جائے اور کتنی ختم کر دی جائے۔ تو ان کی رائے ہوئی کہ منطق کی
 آٹھ کتابوں میں سے ”اشکال وجودیہ“ کے آخر تک پڑھایا جائے اور اس کے بعد کی پانچ کتابیں
 نہ پڑھانی جائیں کیونکہ ان کی رائے میں اس سے عیسائی مذہب کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ تھا
 اور جس حصے کے پڑھنے پڑھانے کی اجازت دی تھی، اس سے لوگ اپنے مذہب کی تائید میں
 مدد لے سکتے تھے۔ پس تعلیم کی اتنی ہی مقدار کا رواج رہا اور باقی حصہ مستور رہا، یہاں تک کہ
 عرصہ دراز کے بعد اسلام مبعوث ہوا..... اور اس زمانہ میں جو پڑھایا جاتا تھا: اشکال
 وجودیہ کے آخر تک تھا۔)

فارابی کی اس روایت کی تصدیق رینان اور اسٹینشنیڈرنے بھی کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ارسطو
طاہیسی منطق کے سریانی تراجم ہمیشہ "انالوطیقاے اولیٰ" (Analyticae Prior) کی ساتویں
فصل پر ختم ہو جاتے ہیں۔

ایسے ہمت شکن حالات میں فلسفے کا باقی رہنا تقریباً ناممکن تھا چنانچہ ماکس مایر ہوف
Max Meirhof لکھتا ہے:

"اس زمانہ میں کسی عام مدرسہ فلسفہ کا وجود فرض کرنا بھی مشکل ہے کیونکہ اس وقت سے مذہبی تعصب
بڑھتا گیا اور اس نے ذہنی معلمین و تلامذہ کے لیے زندگی دشوار کر دی۔"

اسی تنگ نظری و تعصب کا نقطہ عروج ایتھنز کے مدرسہ فلسفہ کی قفل بندی (۶۵۲۹ء) تھا۔
اس کے بعد سے یورپ کی تاریخ میں وہ دور شروع ہوا جو "قرن مظلمہ" (Dark Ages) کے
نام سے مشہور ہے۔ چنانچہ اس زمانے کے یورپ کی علمی و ثقافتی حالت کے بارے میں ایک فرانسیسی
مورخ لکھتا ہے:

"۶۵۲۹ء سے لے کر جبکہ تیسرے ہسپانیان نے یونانی مدارس کو بند کر دیا تھا، ۱۱۳۴ء تک
جبکہ بیکارٹا کی مقالات برمناسج، شائع ہوئی، نیند کی ماتی انسانیت نے غور و فکر کرنا ہی
چھوڑ دیا تھا، یا یوں کہیے کہ علم و حکمت کے اہم مسائل کو تخیل و روایت کے حصار میں لانا ہی
بند کر دیا تھا۔"

اسی طرح قرون وسطیٰ کے علمائے مغرب کی ماسعی فکریہ کے بارے میں ایم۔ ڈی۔ ولٹ نے
دوسرے مورخین کے خیالات بدیں طور نقل کیے ہیں:

"مثال کے طور پر ٹین کا خیال ہے کہ تیرھویں صدی کے فحول علماء مغرب کا زمانہ محض نالائقوں
کا زمانہ ہے جو نفرت و حقارت کے سوا کسی اور بات کا مستحق نہیں ہے۔ اس تاریک عرصے
کی تہ میں جو تین صدیاں گزری ہیں، انھوں نے انسان کے عقلی ورثہ میں ایک نئے تصور
کا بھی اضافہ نہیں کیا۔ دوسرے لوگوں کی رائے ہے کہ قرون وسطیٰ پر سے صاف پھانڈ جانا
(نظر انداز کر دینا) ہی بہتر ہے۔ یہ لوگ اس زمانے کو انسانیت کے لیے موجب ننگ و
عار سمجھتے ہیں۔"

اور اس کی وجہ یہ تھی کہ اس مرحومہ نے "نزیب" کے گہوارے کے اندر علم و ثقافت کی قیادت پادری طبقہ کے ہاتھ میں تھی، جن کے متعلق بیکین لکھتا ہے:

"ان کے علوم نے رو باخطاط ہو کر اس طرح بے کار اور غیر صالح مباحث کی شکل اختیار کر لی تھی جس طرح کوئی عضو سرور متعفن ہو جاتا ہے"۔^{۲۷}

بہر حال مشرقی یورپ میں جہاں باز نطنی حکومت قائم تھی، ایتھنز کے مدرسہ فلسفہ کی نقل بندی کے بعد کوئی نام کا بھی عالم پیدا نہیں ہوا، چنانچہ ایم۔ ڈی ولف لکھتا ہے:

"فخریت کے آخری علمبردار تاسطیس اور برتلس وغیرہ کے باز نطنی (مشرقی رومن امپائر) کے ساتھ تعلقات آمد و رفت تھے لیکن ان کے بعد آٹھویں صدی مسیحی سے پہلے ہمیں

وہاں کوئی قابل ذکر نام نہیں ملتا"۔^{۲۸}

اور آٹھویں صدی مسیحی کا یہ "قابل ذکر نام" یوحنا دمشقی کا ہے جو تاریخ سے زیادہ افسانہ بننے کا مستحق ہے۔

ساتویں صدی مسیحی میں ہرقل نے قدیم علمی عظمت کو دوبارہ زندہ کرنے کی کوشش کی، مگر یہ سب بیکار ثابت ہوئی، چنانچہ ایم۔ ڈی ولف لکھتا ہے:

"مشرق کے مسیحی شاہنشاہوں نے فلسفہ کا مدرسہ جاری کرنے کی کئی بار کوشش کی تاکہ نیا دارالسلطنت ایتھنز اور اسکندریہ کا حریت بن جائے..... ۶۱۵ء میں شاہنشاہ ہرقل نے اسکندریہ کے ایک استاد کو قسطنطنیہ بلایا تاکہ اس کی تعلیم سے باز نطنی ذہانت و فطانت اپنے عجز سے بیدار ہو جائے۔ مگر یہ سب سبی حاصل ہی ثابت ہوئی۔ متوقعہ بیداری کو نظر میں آنے کے لیے ابھی نسلہا نسل درکار تھیں"۔^{۲۹}

۲۔ مغربی یورپ

اس سے بدتر حال مغربی یورپ کا تھا، جس کے بارے میں پروفیسر تھلی لکھتا ہے:

"ساتویں اور آٹھویں صدی غالباً ہمارے مغربی یورپ کی تہذیبی تاریخ کا تاریک ترین زمانہ ہے۔ یہ واپس جہالت اور بربریت کا عہد تھا، جس کی تباہ کاریوں اور غارتگریوں کے اندر کلاسیکی دور ماضی کے ادبی اور جالیاتی کارنامے گم ہو کر رہ گئے تھے"۔^{۳۰}

غرض اس عہدِ تاریک کا یورپ جہالت و پسماندگی کی اندھیری کوٹھری بنا ہوا تھا، چنانچہ ڈریپر لکھتا ہے :

”یورپ کے ان قدیم باشندوں کے بارے میں مشکل ہی سے کہا جاسکتا ہے کہ وہ بربریت و
یشت کی منزل سے آگے ترقی کر چکے تھے۔ ان کے بدن ناپاک تھے، دماغ توہمات
سے بھرے ہوئے تھے، یہ لوگ مزاروں کی کرامات اور جھوٹے اذعائی تبرکات کے
متعلق ہر قسم کے بے سرو پا افسانوں پر اعتقاد کامل رکھتے تھے۔“^{۳۱}

(ب) اسلامی ثقافت کا طلوع و عروج

۱۔ عمومی جائزہ

قرون وسطیٰ کے یورپ کی ظلمت و جہالت کے مقابلے میں اس عہد کی اسلامی دنیا
کی علمی و ثقافتی عظمت و رفعت کا تذکرہ انتہائی نظر فرسوز ہے۔ ڈریپر عہدِ تاریک کے یورپ
کی جہالت و پسماندگی پر نفرین بھیجنے کے بعد رقم طراز ہے :

”اس کے مقابلے میں اندلس کی اسلامی تہذیب کس قدر خوش آئند معلوم ہوتی ہے

جبکہ ہم یورپ کے جنوبی مغربی گوشہ اسپین پر نظر ڈالتے ہیں، جہاں بالکل ہی مختلف حالات

کے تحت علم و حکمت کے انوار تاباں کی روشنی پھوٹی پڑ رہی تھی۔ مغرب میں ہلال (اسلامی

تہذیب) بدر کامل بن کر مشرق (وسطی یورپ) کی طرف جانے والا تھا۔“^{۳۲}

دوسرے مقام پر یہ مصنف اندلس (اسپین) کے مسلمان حکمرانوں کی علمی سرپرستی کا ذکر

کرتے ہوئے لکھتا ہے :

”جو نہی عربوں کو اسپین میں مضبوطی سے قدم جانے کا موقع ملا، وہ نہی انھوں نے

ایک روشن دور کا آغاز کیا.... قرطبہ کے امیروں نے خود کو علم و ادب کا سرپرست

بنا کر متاثر کر لیا اور ذوقِ سلیم کی ایک ایسی مثال قائم کر دی جو یورپ کے ویسی حکمرانوں

کی حالت کے بالکل برعکس تھی۔“^{۳۳}

اس کے بعد وہ ان کی علمی سرپرستیوں کا اجمالی جائزہ پیش کرتا ہے :

” انہوں نے بڑے بڑے شہروں میں لائبریریاں قائم کیں۔ کہا جاتا ہے کہ ستر سے زیادہ لائبریریاں اُس زمانے میں موجود تھیں۔ ہر مسجد کے ساتھ ایک عوامی کتب ہوتا تھا، جہاں غریبوں کے بچوں کو نوشتہ خواند اور قرآن مجید کی تعلیم دی جاتی تھی۔ صاحب استطاعت لوگوں کے لیے علمی مجامع (اعلیٰ مدارس) تھے، جہاں ایک بڑا عالم صدر ہوتا تھا۔ قرطبہ، غرناطہ اور دوسرے بڑے شہروں میں یونیورسٹیاں تھیں۔ ان یونیورسٹیوں میں بعض پروفیسر..... ریاضی و ہیئت کی تعلیم دیتے تھے.... ان کے علاوہ مخصوص فنون کے واسطے خصوصی مدارس تھے، بالخصوص طب کے لیے۔“

ایک اور فاضل کارادی دو (Cara de Vaux) نے لیگیسی آف اسلام مرتبہ آرنلڈ کے اندر اپنے مقالے ”ریاضی و ہیئت“ میں لکھا ہے :

” عربوں (مسلمانوں) نے اُس زمانہ میں اعلیٰ تعلیم اور علم و حکمت کے مطالعہ کو زندہ رکھا جبکہ مسیحی مغرب (یورپ) بربریت و جہالت کے ساتھ جان توڑ لڑائی لڑ رہا تھا۔ ان کی علمی سرگرمیوں کا عہد نویں دسویں صدی میں متعین کیا جاسکتا ہے۔ لیکن ان کی یہ سرگرمیاں پندرھویں صدی تک جاری رہیں۔ بارھویں صدی کے بعد ہر وہ شخص جسے علم و حکمت کا ذرا سا بھی شوق ہوتا یا حصولِ علم کی تھوڑی سی بھی خواہش ہوتی تو وہ یا مشرق (بغداد) کا سفر کرتا یا اسپین کا۔“

آج فرزندِ انِ مشرقِ یورپی و امریکی جامعات میں جا کر حصولِ تعلیم کو فضل و کمال کا طرہ امتیاز سمجھتے ہیں اور ایسا ہونا بھی چاہیے۔ اسلام اپنے پیروں پر طلبِ علم کے لیے اقصائے عالم کے سفر کو فرض گردانتا ہے۔ وہ علم و حکمت کو مردِ مومن کی متاعِ گمشدہ قرار دیتا ہے اور جہاں بھی وہ مل سکے اسے حاصل کرنے کی ترغیب دیتا ہے۔ لیکن ایک زمانہ ایسا بھی گزرا ہے کہ یورپی فضلا، عالمِ اسلام کے علمی سفر کو تنگنائے فضل و کمال اور سرمایہ فخر و مباحات سمجھتے تھے۔ چنانچہ ڈیویر لکھتا ہے کہ تحصیلِ علم کے لیے اسپین کا سفر شاہینِ علم و حکمت نے دسویں صدی مسیحی ہی سے شروع کر دیا تھا :

” دسویں صدی مسیحی ہی سے جن لوگوں کو حصولِ علم کا شوق ہوتا، یا تہذیب و ثقافت کا ذوق

رکھتے، وہ ہمایہ ممالک سے اسپین پہنچتے اور بعد کے زمانے میں تو اس رسم پر لوگوں کا عمل بہت زیادہ بڑھ گیا، بالخصوص جبکہ گریٹ نے اپنی غیر معمولی ترقی سے ایک شاندار مثال قائم کر دی۔ کیونکہ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، وہ قرطبہ کی اسلامی یونیورسٹی ہی سے فارغ التحصیل ہونے کے بعد یورپ کے عہدہ پر فائز ہوا۔^{۳۶}

مگر قرون وسطیٰ کے یورپی فضلاء میں گریٹ (جو آگے چل کر سلوسٹر دوم کے نام سے پاپاے روم بنا) ہی اکیلا شخص نہیں ہے، جس نے اسلامی اسپین کی یونیورسٹیوں میں تعلیم پائی ہو۔ قرطبہ اور غرناطہ کی یونیورسٹیاں اس زمانے میں یورپی فضلاء سے بھری رہتی تھیں اور یہیں سے فارغ التحصیل ہونے کے بعد وہ مغربی تہذیب و ثقافت کے شمع بردار بنتے تھے۔ ڈریسپر لکھتا ہے:

”اسپین کی یونیورسٹیاں انقطاع یورپ کے علمائے دینیات سے بھری رہتی تھیں۔ پیٹری دی دیزیل جو ایلارڈ کا دوست اور مرتبی تھا، جس نے قرطبہ میں کافی وقت گزارا تھا اور جو نہ صرف رسانی سے عربی بول سکتا تھا، بلکہ جس نے قرآن کریم کا لاطینی زبان میں ترجمہ بھی کیا تھا، بیان کرتا ہے کہ جب وہ پہلی مرتبہ اسپین پہنچا تو اس نے دیکھا کہ یورپ حتیٰ کہ انگلستان کے بہت سے تعلیم یافتہ اشخاص وہاں ہیئت کی تعلیم حاصل کر رہے ہیں۔“

ڈریسپر نے اسلامی اسپین ہی کی علمی سرگرمیوں کا خصوصیت سے مطالعہ کیا تھا، ورنہ اسپین سے زیادہ علم و حکمت کا چرچا عراق و ایران میں تھا۔ مگر اس کے تذکرے کے لیے ایک مستقل مضمون درکار ہے۔

۲۔ فضلاء اسلام

جن فضلاء روزگار نے اسلامی ثقافت کے فروغ میں حصہ لیا، ان کی تعداد حد و حساب سے باہر ہے، لیکن ان میں سے جن باکمالوں نے نیک انسانی کی تاریخ میں سنگ میل کی حیثیت حاصل کر لی ہے، ان میں سے بعض مشاہیر کا گزیرا ذیل میں دیا جاتا ہے۔

الف۔ منطق و فلسفہ: ابو یوسف یعقوب ابن اسحاق الکندی، ابو العباس احمد بن الطیب الرخسی، ابو زید احمد بن سہل البلیخی، ابو نصر الفارابی، ابو الحسن العامری، شیخ بعلی سینا، ابو العباس اللوگری، عمر انجم، ابو البرکات بغدادی، ابن بابہ، ابن طفیل، ابن رشد،

شہاب الدین سہروردی مقتول، امام فخر الدین رازی، محقق نصیر الدین طوسی، علامہ قطب الدین شیرازی، سراج الدین ارموی، افضل الدین خونی، اشیر الدین امبری، نجم الدین کاتبی، محقق دوانی، مرزا جان شیرازی، میر باقر داماد، ملا صدر الدین شیرازی، ملا محمود جونپوری، میرزا اہد ہروی، ملا محبت اللہ بہاری۔

ب۔ طب : علی بن ابن الطبری، ابو بکر محمد بن زکریا الرازی، علی بن العباس الجوسی، ابو منصور قمری، شیخ بوعلی سینا، ابن رضوان مصری، ابو القاسم زہراوی، ابن زہر، علی بن عیسیٰ الکمال، ابن النفیس۔

ج۔ ریاضی و ہندسہ : محمد بن موسیٰ الخوارزمی، عباس بن سعید الجوسری، سند بن علی، بنو موسیٰ، علی بن عیسیٰ المہمانی، ابو العباس فضل بن حاتم النیریزی، ابراہیم بن سنان، ابو کامل شجاع بن سلم، ابو جعفر الخازن، ابو الوفاء البوزجانی، ابو سہل و یحییٰ بن رستم الکوهی، ابو نصر بن عراق، ابن الہشیم، ابو الجوز، ابو بکر الکرخی، الاباتاذ المخص ابو الحسن علی بن احمد نسوی، عمر خیام، ابو الفتح محمود اصفہانی، محقق نصیر الدین طوسی، شمس الدین سمرقندی۔

د۔ ہیئت : محمد بن ابراہیم الفزاری، یعقوب بن طارق، محمد بن موسیٰ الخوارزمی، یحییٰ بن ابی منصور، خالد بن عبد الملک المروری، عباس بن سعید الجوسری، سند بن علی، الکندی، حبش الحاسب، ابو معشر البلیخی، ابو حنیفہ الدینوری، جابر بن سنان البتانی، ابو العباس فضل بن حاتم النیریزی، سلیمان بن عتہ، عبد العزیز الہاشمی، ابو جعفر الخازن، ابن الاعلم، کوشیار بن لبان، احمد بن عبد الجلیل السجری، عبد الرحمن الصوفی، ابو سہل و یحییٰ بن رستم الکوهی، ابو الوفاء البوزجانی، ابو حامد الصغانی، ابو محمود النجندی، ابو الحسن علی بن احمد نسوی، ابو نصر بن عراق، ابو ریحان البیرونی، محمد بن احمد العموری، عمر خیام، ابو الفتح عبد الرحمن الخازن، ابن یونس (صاحب الزیج الحاکمی)، ابن الصفار، ابن السمع، الزرقیال، بہاء الدین ابو محمد الخرقی، محقق طوسی، قطب الدین شیرازی، محی الدین مغربی، محمود بن عمر الجعینی، الف بیگ، اغیاش الدین کاشی، قاضی زادہ رومی، مولانا علاء الدین توشہمی، میرم چلی، ملازید بنعم، امام الدین ریاضی، مرزا خیر اللہ ہندس۔

جغرافیہ : ابن خردادبہ، ابن دافع الیعقوبی، ابو الحسن المسعودی، ابن رستہ،

الجیہانی، ابن الفقیہ، ابن حوقل، المقدسی ابن حانک الہمدانی، الادریسی، ابوالفداء، البکری،
یاقوت، حمد اللہ مستوفی۔

تاریخ: ابن اسحاق، ابن ہشام، الواقدی، ابن سعد، المدائنی، الکلبی، البلاذری،
ابوالحسن المسعودی، ابن قتیبہ، ابن جریر الطبری، ابوریحان البیرونی، ابن مسکویہ، ابن الاثیر،
ابن الکثیر، ابوالفداء، ابن خلدون، عطا ملک جوینی، حمد اللہ مستوفی، رشید الدین فضل اللہ،
ابن النذیم، قاضی ضاعدا ندلسی، شہرستانی، ابن الفطی، ابن ابی اصیبعہ، ابوالحسن
البیہقی، منہاج سراج جوزجانی، ضیاء الدین برنی، ابوالفضل، عبدالقادر بدایونی، فرشتہ وغیرہم۔
یہ تو وہ فضلاء ہیں جو صرف دنیوی علوم میں اپنے اپنے وقت کے باکمال تھے۔ یہ علماء
دنیات تو ان کی تعداد لاکھوں تک پہنچتی ہے۔

۳۔ مسلمانوں کے علمی کمالات

لیکن یہ حضرات محض عالم ہی نہیں تھے بلکہ جید مفکر بھی تھے، جن کی دقت نظر اور جدت فکر
نے علم و حکمت کے ذخیرے میں بیش بہا اضافے کیے۔ ذیل میں نمونہ صرف ریاضی و ہیئت
میں ان کی عبقریت کے متعلق مبصرین یورپ نے جو تبصرہ کیا ہے، درج کیا جاتا ہے۔

والفضل ما یشہد بہ الاعداء (ما شہدت بہ الاعداء)
(بڑائی تو وہی ہے جس کا اقرار مخالفین بھی کریں)

کارادی دو لکھتا ہے :

”عربوں (مسلمانوں) نے سائنس میں واقعی بڑے کمالات حاصل کیے۔ انھوں نے سفر کا
استعمال (یا ترقیم اعداد کا طریقہ) سکھایا، اگرچہ انھوں نے اسے ایجاد نہیں کیا تھا اور اس طرح
وہ روزانہ زندگی کے علم الحساب کے بانی بن گئے۔ انھوں نے علم الجبر و المقابله کو ایک تحقیقی علم
بنادیا اور اسے بہت زیادہ ترقی دی۔ انھوں نے تحلیلی ہندسہ کی بنیاد ڈالی۔ اس بات میں
کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وہ علم الثلثات المستویہ اور علم الثلثات الکرویہ کے بانی تھے جو
صحیح بات تو یہ ہے کہ ان کے زمانے سے پہلے وجود ہی میں نہیں آئے تھے۔ علم الہیئت میں
انھوں نے قیمتی مشاہدات کیے۔“

اسی طرح مشہور مورخ ریاضیات کا جویری نے ”تاریخ ریاضیات“ میں لکھا ہے :

”پہلے یہ خیال کیا جاتا تھا کہ عربوں نے ریاضیات میں کوئی اضافہ نہیں کیا۔ لیکن حالیہ تحقیقات نے ثابت کر دیا ہے کہ انھیں اور عین نظریات کا شرف ملنا چاہیے جو اس سے پہلے بعد کے لوگوں (اہل یورپ) کی دریافت سمجھے جاتے تھے“^{۳۹}

کا جو ری نے دوسری جگہ لکھا ہے :

”ہم عربوں میں ایک قابل تعریف علمی سرگرمی پاتے ہیں، خوش قسمتی سے انھیں ایسے فرمانروا ملے تھے، جنھوں نے اپنی جو دو سخا سے علمی تحقیقات کی ترقی میں بڑی مدد دی۔ خلفاء کے دربار میں اہل علم کے لیے کتب خانوں اور رسد گاہوں کا انتظام تھا۔ عرب مصنفین نے ہیئت اور ریاضی میں بکثرت کتابیں تصنیف کیں“

اس کے ساتھ اُس نے مسلمانوں پر جدت فکر سے محروم ہونے کے الزام کی تردید بھی کی ہے۔ وہ کہتا ہے :

”کہا گیا ہے کہ عرب عالم تھے مگر عبقری نہیں تھے۔ لیکن اُن کی تصنیفات کے جدید معیار سے ہم مجبور ہیں کہ اس بارے پر نظر ثانی کریں۔ انھیں بہت سے اہم کمالات کا شرف حاصل ہے۔ انھوں نے درجہ سوم کی ساداتوں کو ہندسی طور پر حل کیا، علم المثلثات کو نمایاں درجہ تک مکمل کیا اور ریاضی، طبیعیات اور علم المثلثات میں بکثرت اہم اضافے کیے۔“^{۴۰}

خصوصیت کے ساتھ اُس نے اُن کی الجبرائی دریافتوں کے بارے میں لکھا ہے :

”عرب درجہ دوم کی ساداتوں کے ہندسی حل سے واقف تھے۔ اب تیسرے درجہ کی ساداتوں کو ہندسی طور پر حل کرنے کی کوشش کی گئی۔... نصول مفروضیہ کے تقاطع کی مدد سے درجہ سوم کی ساداتوں کا حل علم الجبر و القابلہ کی ترقی میں عربوں کا سب سے بڑا کارنامہ ہے۔... لیکن مغرب (یورپ) میں عربوں کا تیسرے درجہ کی ساداتوں کا حل ترقیبی زمانے تک غیر معلوم تھا“^{۴۱}

اس طرح اس نے اُن کی ہیئت سرگرمیوں کے بارے میں لکھا ہے :

”ہیئت جداول (زیجیں) اور آلات رصدیہ مکمل کیے گئے۔ رصد خانے تعمیر کیے گئے اور مسلسل مشاہدات فلکی کے قلمبند کرنے کا انتظام کیا گیا۔“^{۴۲}

طب کے اندر چھ صدیوں تک شیخ بوعلی سینا کی "کتاب القانون" یورپی یونیورسٹیوں میں داخل نصاب رہی۔ اس سے پہلے علی بن العباس الجوسی کی "کامل الصناعہ" کا رواج تھا۔ ان کے علاوہ ابوبکر بن زکریا الرازی کی بہت سی طبی تصانیف وہاں مروج تھیں۔

۴۔ مسلمانوں کے اور سچنل علمی نظریات

اوپر کا جوہری کا قول مذکور ہو چکا ہے :

"کہا گیا ہے کہ عرب عالم تھے مگر عبرتی نہیں تھے لیکن ان تصنیفات کے جدید مطالعہ سے ہم مجبور ہیں کہ اس رائے پر نظر ثانی کریں۔ انھیں بہت سے اہم کمالات کا شرف حاصل ہے۔"

مگر یہ ایک انصاف پسند مورخ کا اجمالی تبصرہ ہے۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ مسلمانوں کے اور سچنل علمی نظریات کا تفصیلی تذکرہ مرتب کیا جائے۔

یونانی منطق میں صرف قیاس (Syllogism) کو اہمیت دی جاتی تھی۔ استقراء (Induction) اور تمثیل (Analogy) کو درخور اعتناء نہیں سمجھا جاتا تھا۔ مگر منطق کے مسلمان نقادوں نے "استقراء" کی اہمیت پر بھی زور دیا اور فقہائے کرام نے "تمثیل" کے مباحث کا بڑی دقت نظر سے مطالعہ کیا۔

طب میں "دوران خون" کے نظریہ کا انکشاف باروے کا کارنامہ بتایا جاتا ہے۔ مگر اس کا شرف ابن النفیس کو پہنچتا ہے۔

ہینٹ میں گردش ارضی کے نظریے کا انتساب کوپرنیکس کی جانب کیا جاتا ہے۔ مگر آج سے ایک ہزار سال پہلے اس نظریہ کا سرگرم علمبردار احمد بن عبد الجلیل السجری تھا جس نے اپنا اسکڑلاب ہی اس اصول پر بنایا تھا کہ زمین سورج کے گرد گھومتی ہے۔ عرصے تک بیرونی بھی اس نظریے کی طرف مائل رہا۔

قمر کے اختلاف ثالث کی دریافت کا شرف ٹیکو برہے کو دیا جاتا ہے مگر اس کا مستحق ابوالونہ ابو جانی ہے۔

کا جوہری کا مرقوم الذیل تبصرہ بھی توضیحی مطالعہ تحقیق کا مقتضی ہے :

پہلے یہ خیال کیا جاتا تھا کہ عربوں نے ریاضیات میں کوئی اضافہ نہیں کیا۔ لیکن حالیہ تحقیقات نے ثابت کر دیا ہے کہ انھیں ان ادریجبل نظریات کا شرف ملنا چاہیے جو اس سے پہلے بعد کے لوگوں (اہل یورپ) کی دریافت سمجھے جاتے تھے۔^{۴۵}

مثلاً اقلیدس کے "خطوط متوازی کے مصادرہ (Parallel Postulate)" کا وہ بدل جو "پلے فیرو صاحب کے علوم متعارفہ (Playfairs' Axiom)" کے نام سے موسوم ہے ایک انگریز ہندسہ دان پلے فیرو کی دریافت بتایا جاتا ہے جسے اس نے اپنے "اصول اقلیدس" کے ایڈیشن مرتبہ ۱۷۹۵ء میں لکھا تھا۔ بعد کے ریاضی دانوں نے بڑی فراخ دلی کے ساتھ اس کی داد دی۔ مگر آج اُس بد نصیب کو کوئی نہیں جانتا جس نے سب سے پہلے اسے دریافت کیا تھا۔ وہ غریب ابن الہیثم تھا جس نے پلے فیرو سے آٹھ سو سال قبل اس حقیقت کو پایا تھا اور پلے فیرو سے کوئی ساڑھے پانچ سو سال قبل محقق طوسی نے اپنے "الرسالہ الشافیہ" میں اس کو بالتصریح ابن الہیثم کی طرف منسوب کیا تھا۔ پلے فیرو جب کا علوم متعارفہ حسب ذیل ہے :

"Two intersecting straight lines can not be parallel to one and the same."

اور بعینہ یہی الفاظ ابن الہیثم کے ہیں :

"الخطان المستقیمان المتقاطعان لا یوازیان خطاً واحداً مستقیماً"

(ایک دوسرے کو کاٹنے والے دو خط مستقیم ایک ہی خط مستقیم کے متوازی نہیں ہو سکتے)

مشنت کے رقبہ کا ضابطہ جو تمام ارضی مساحت (Geodetic Survey)

کی زیادہ ہے یعنی

$$\text{Area of } \Delta ABC = S(S-a)(S-b)(S-c)$$

$$\text{Where } S = \frac{a+b+c}{2}$$

اس ضابطہ کے دریافت کنندہ کا نام معلوم نہیں لیکن مغرب کے تفوق کے نتیجے میں اسے ایران اسکندرائی کی دریافت بتا دیا جاتا ہے حالانکہ یہ عہد اسلام کے مسلمان ہندسوں کے

ایک مشہور خاندان کی دریافت ہے جو تاریخ میں بنو موسیٰ کے نام سے مشہور ہے۔ بنو موسیٰ نے ہندی مسائل پر ایک رسالہ بعنوان "رسالہ فی ساحۃ الکرہ" لکھا تھا۔ اس کے اندر جن مسائل کے باب میں انھوں نے مقدمین میں سے کسی کی خوشہ چینی کی تھی۔ بڑی فراخ دلی کے ساتھ اس کی صراحت کر دی ہے اور جن کے باب میں وہ کسی کے رہین منت نہیں ہیں۔ ان کی بھی تصریح کر دی ہے۔ مثلث کے رقبہ کا ضابطہ بھی ان کی تصریح کے مطابق انھیں کی دریافت ہے۔

علم المثلثات الکرویہ کا مشہور ضابطہ

$$\frac{\sin A}{a} = \frac{\sin B}{b} = \frac{\sin C}{c}$$

جس نے زبلیوس کی "شکل القطار" کے پیچیدہ اعمال سے ہندسین کو بے نیاز کر دیا تھا نیپیر کی جانب منسوب کر کے

Napier's Analogy

کے نام سے مرسوم کر دیا جاتا ہے۔ مگر یہ مسلمان ہندس ابوالوفاء البوزجانی یا ابونصر بن عراق (استاد ابوریحان البیرونی) کی دریافت ہے۔ مزید تفصیل موجب طوالت ہوگی۔

غرض یورپ جو آج علم و حکمت کی روشنی سے بے بے نور بنا ہوا ہے، عرصے تک مسلمانوں ہی سے کسب نور کرتا رہا۔ پروفیسر تھان لکھتا ہے :

"مغربی یورپ عربی متون کے تراجم نیز عرب فلاسفہ کے نظماہائے فکر اور ان کی شروح کے ذریعہ سب سے پہلے ارسطاطالیسی تصانیف سے واقف ہوا۔" تھلی دوسری جگہ لکھتا ہے :

"ریاضیات، علم الہیئت اور طب میں یونانیوں کے شاہکار..... ارسطو اور اس کے بعض یونانی شارحین کی تصانیف..... اور مشاہیر عرب اور یہودی فلاسفہ اور ارسطو کے شارحین (کی کتابیں) ان لاطینی تراجم کے ذریعہ متعارف ہو رہی تھیں، جو عربی متون سے کیے گئے تھے۔"

یہ ہے اسلامی ثقافت کا ایک محل خاکہ جو یقیناً آنا ہی تابناک و درخشاں ہے جس قدر اس کا پس منظر تاریک و مظلم تھا۔ اس پر اس کے متبعین کی پس ماندگی کے پیش نظر شکل ہی سے یقین آئے گا۔ مگر آنا چاہیے کیونکہ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے جسے معاندین کی مخالفانہ سرگرمیاں بھی جھٹلا نہیں سکتیں، بلکہ وہ اس کی تصدیق پر مجبور ہیں

والفضل ما لشہد بہ الاعداء

کیا تاریخ کا اس جیسا درخشاں نور اس بات کا مستحق نہیں ہے کہ اس کا تفصیلی مطالعہ کیا جائے اور اس کے ان گوشوں کو جو اس درخشاں دور کے نام لیواؤں کی غفلت سے اوجھل ہو چکے ہیں، تحقیقی سرگرمیوں کا موضوع بنایا جائے۔



اسلامی ثقافت کی درخشانی کا حقیقی محرک

لیکن اس سے بھی زیادہ اہم سوال یہ ہے کہ اسلامی ثقافت کا یہ درخشاں دور محض تاریخ کا ایک اتفاقیہ منظر تھا یا نظام عالم کے قوانین کی ہمہ گیری کا مظاہرہ تھا۔ بالفاظ دیگر یہ خارجی اسباب کی مساعدت کا نتیجہ تھا یا خود اسلام کی تعلیم ہی اس بات کی متقاضی تھی کہ اس کے پیر و تاریخ ثقافت میں ایک نمایاں کردار انجام دیں۔

اور اسی آخری سوال کے جواب پر اس زیادہ علمی سوال کا جواب موقوف ہے کہ آیا اسلام اس سائنسی دور میں اپنے اصولوں پر مفاہمت کیے بغیر زندگی کے ارتقا پذیر بھاڑوں کے ساتھ چل سکتا ہے یا نہیں؟

بدقسمتی سے اسلام کو محض ایک مذہب سمجھ لیا گیا ہے۔ لہذا اس کے متعلق یہ خیال پیدا ہونا نظری ہے کہ دیگر مذاہب عالم کی طرح یہ بھی رہبانیت، ترک دنیا اور زندگی کی ترقی پسند تحریکوں سے بے اعتنائی بلکہ بیزاری کی تعلیم دیتا ہے۔

مگر یہ مسئلہ کا ایک سطحی اور عامیانہ تصور ہے۔ زیادہ ذمہ دارانہ تحقیق کے لیے ہمیں اسلام کے نظام اقدار، آئیڈیالوجی، خارجی کائنات کے بارے میں اُس کے رجحان، علم بالخصوص سائنس کے بارے میں اُس کے احکام اور سب سے زیادہ اُس کی بنیادی تعلیم کا وقت نظر سے مطالعہ کرنا ہوگا کہ زندگی کے موجودہ تقاضوں کے لیے یہ کہاں تک سازگار ہیں۔

۱۔ اسلام کا نظام اقدار

اسلام سوسائٹی کی تقسیم نسلی امتیاز یا مال و دولت کے اصول پر نہیں کرتا۔ وہ صرف نادانی اور نادانی ہی کی اساس پر معاشرہ کی طبقہ بندی کرتا ہے چنانچہ قرآن کہتا ہے :

قل هل يستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون^{۴۸} کہہ دیجئے کہ کیا جو لوگ جانتے ہیں اور جو نہیں جانتے دونوں برابر ہیں؟

اسلامی سوسائٹی میں بلند ترین مقام اشرف یا امرا کو حاصل نہیں ہے، بلکہ صرف "خدا سے ڈرنے والوں کو" ہے :

"ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم"^{۴۹} تم میں اللہ کے نزدیک سب سے معزز وہ ہے جو سب سے زیادہ اللہ سے ڈرنے والا ہو۔

اور "تقویٰ اور خوف و خشیت الہی" اہل علم ہی کا حصہ ہے :

"انما یخشی اللہ من عبادہ العلماء"^{۵۰} بے شک اللہ کے بندوں میں سے علماء ہی اللہ سے ڈرنے والے ہیں۔

خود پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم کا تعارف قرآن کسی باسطرت و شوکت شہنشاہ کی حیثیت سے نہیں بلکہ "معلم کتاب و حکمت" کی حیثیت سے کراتا ہے اور اس "معلم کتاب و سنت" کی بعثت کو مومنوں پر اللہ تعالیٰ کی سب سے بڑی نعمت بتاتا ہے :

"لقد مَنَّ اللہ علی المؤمنین اذ بعث فیہم رسولا من انفسہم یتلو علیہم آیاتہ و ینزکبہم و یعلمہم الکتاب

اللہ تعالیٰ نے مومنوں پر بڑا احسان کیا ہے کہ ان میں انھیں میں سے ایک پیغمبر بھیجا ہے جو انھیں خدا کی آیتیں پڑھ پڑھ کر سناتے ان

والحكمة وان كانوا من قبل لفي ضلال
مبين^{۵۱}۔
ان کو پاک کرتے اور (خدا کی) کتاب اور
حکمت سکھاتے ہیں اور پہلے تو یہ لوگ صریح
گمراہی میں تھے۔

لہذا اسلام نے اقدارِ حیات کا جو نقشہ پیش کیا ہے اس میں علم و حکمت ہی کو زندگی کی
قدرا علیٰ (خیر کثیر) قرار دیا ہے :
”ومن یوت الحکمة فقد اوتی خیرا کثیرا“^{۵۲} اور جس کو حکمت ملی اس کو بڑی نعمت ملی۔

۲۔ اسلام کی آئیڈیالوجی

اسلامی آئیڈیالوجی کی رُو سے خلاق کائنات نے انسان کو نعمتِ وجود (تخلیق) سے
نوازنے کے بعد سب سے پہلے ”علم اسماء“ کی دولت سے مالا مال کیا اور یہ وہ دولت تھی
جس سے ملائکہ بھی تہی دامن تھے۔ قرآن کہتا ہے :

”وعلم آدم الاسماء کلھا ثم عرضہم علی
الملائکة فقال انبؤنی باسماء هؤلاء ان
کنتم صادقین۔ قالوا سبحانک لا علم
لنا الا ما علمتنا انک انت العلیم الحکیم“^{۵۳}
اور اس نے (اللہ تعالیٰ) نے آدم کو سب
(چیزوں) کے نام سکھائے۔ پھر ان کو فرشتوں
کے سامنے پیش کیا اور فرمایا کہ اگر تم سچے ہو تو
مجھے ان کے نام بتاؤ۔ انہوں نے کہا تو پاک
ہے، جتنا علم تو نے ہمیں بخشا ہے اس کے سوا
ہمیں کچھ معلوم نہیں۔ بے شک تو دانایا (اور)
حکمت والا ہے۔

اسی آئیڈیالوجی کا نتیجہ تھا کہ اسلام نے پہلے ہی دن سے ”عقلیت“ کی اہمیت پر زور
نیا۔ قرآن اپنے مخاطبین سے عقل و خرد اور فہم و تدبیر کے استعمال کا بار بار مطالبہ کرتا ہے۔
”ان فلا تعقلون“ ”ان فلا یتدبرون“ اور ”اولم یتفکرون“ اس کی دعوت کا عام جز ہے۔ اسی
مقدوریت پسند تعلیم کا نتیجہ ہے کہ وہ کورانہ تقلید کو جو امم ماضیہ میں عام تھی، شرک سے
تعمیر کرتا ہے چنانچہ قرآن بھلی اُمتوں کے بارے میں کہتا ہے :

”اتخذوا احبارهم و سہبانہم ارباباً“ انھوں نے اپنے علماء اور مشائخ کو اللہ کے
من دون اللہ^{۵۲} سوا خدا بنا لیا۔

ان مدعیانِ علم و حکمت نے خدا کے بندوں کو ادہام باطل کا شکار بنا رکھا تھا جن کے
بارگراں سے اُن کی مضطرب انسانیت کچلی جا رہی تھی پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کا
انسانیت پر بڑا احسان یہ ہے کہ انھوں نے اس کو اپنے ہی بنی نوع کی ذہنی غلامی سے آزاد
کیا۔ قرآن کہتا ہے :

”ویضع عنہم اُمرہم و الاغلال التي
كانت علیہم“^{۵۳} اور نبی ان کے اوپر سے ان کا بوجھ اور ان پر
جو قیدیں تھیں، اتارتا ہے۔

اور اسی آئیڈیالوجی کا نتیجہ تھا کہ وحی الہی کا آغاز ہی ”اقراء“ کے ایجابی امر سے ہوا:
”اقراء یا سمر ربک الذی خلق“^{۵۴} پڑھ اپنے رب کے نام کے ساتھ جس نے سب
کچھ پیدا کیا۔

اور انسان پر عبود برحق کی سب سے بڑی نعمت یہ بتائی گئی کہ اُس نے اس نادان کو دانائی
سکھائی۔

”اقراء و ربک الاکرم الذی علم بالقلم“^{۵۵} پڑھ اور تیرا رب بڑا کریم ہے جس نے قلم سے
علم انسان مالہم یعلم“^{۵۶} علم سکھایا اور انسان کو وہ سکھایا جو وہ نہیں
جانتا تھا۔

۳۔ خارجی کائنات کے بالئے میں اسلام کا رجحان

مذہب عالم کے مابین صرف اسلام ہی کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ اُس نے تفسیر کائنات
کے لیے اپنے پیروں کی ہمت افزائی کی ہے، ورنہ بقول ولیم نیلسن:
”عیسائی خارجی فطرت کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتے تھے“^{۵۷}

اور اس کا نتیجہ تھا کہ جب تک وہ اپنے مذہب کی اس مزعومہ تعلیم پر کار بند رہے، علم و حکمت
کے اندر کوئی ترقی نہ کر سکے۔ اس کی تفصیل سابق میں مذکور ہو چکی ہے۔

ان سے بدرحال مشرک اقوام کا تھا۔ وہ مظاہر کائنات کے سامنے گڑگڑاتے ہوئے جاتے تھے اور جو کچھ اتفاق سے مل جاتا تھا اسے مزعومہ دیوتاؤں کی دین سمجھتے تھے اور جو کچھ نہ ملتا تھا اسے ان کے قہر و غضب کا نتیجہ گردانتے تھے۔ چنانچہ جب سکندر بحری سفر پر روانہ ہوا تو سمندر کے دیوتاؤں کی خوشنودی حاصل کرنے کے لیے ایک سانڈ کی قربانی دی۔ آج بھی جب اس عہد تنویر میں سمندر میں کوئی جہاز اُتارا جاتا ہے تو اس دیوتا کو منانے کے لیے ناریل توڑے جاتے ہیں۔

لیکن اس کے برعکس اسلام اپنے پیروؤں کی بار بار تہمت انزائی کرتا ہے کہ وہ عالم طبیعی کو مسخر کر کے اس پر حکمرانی کریں۔ چنانچہ قرآن کہتا ہے:

”الم تر و ان الله مسخر لکم مافی السموات
ومافی الارض و اسبع علیکم نعمۃ ظاہرۃ و
باطنۃ“^{۵۹}

کیا تم نے نہیں دیکھا کہ اللہ نے مسخر کر دیے تمہارے
لیے جو کچھ آسمان میں اور جو کچھ زمین میں ہے
اور پورھا کر دیں تمہارے اوپر اپنی نعمتیں کھلی
ہوئی اور چھپی ہوئی۔

دوسری جگہ ارشاد باری ہے:

”اللہ الذی مسخر لکم البحر لتجری
الفلک نیہ بامرہ و لتبتغوا من فضلہ و
لعلکم تشکرون“^{۶۰}

اللہ وہ ہے جس نے بس میں کر دیا تمہارے دریا
کو کہ چلیں اس میں جہاز اس کے حکم سے اور تاکہ
تلاش کرو اس کے فضل سے اور تاکہ تم حق مانو۔

ایک اور جگہ فرمایا ہے:

”و مسخر لکم مافی السموات و مافی الارض
جیعاً منہ ان فی ذلک لآیات لقوم یتفکرون“^{۶۱}

اور مسخر کر دیا تمہارے لیے جو کچھ ہے آسمانوں میں
اور زمین میں سب کو اپنی طرف سے۔ اس میں
نشانیوں ہیں ان لوگوں کے واسطے جو دھیان
کرتے ہیں۔

لیکن کائنات کی جاندار اور بے جان قوتوں کی تسخیر ان سے براہ راست گنتی لڑ کر نہیں
کیا جاسکتی۔ ہاتھی کو اٹھا کر پکا نہیں جاتا بلکہ آنکس کے ذریعہ قابو میں لایا جاتا ہے۔ دریا کے

پرزور بہاؤ کا رخ ہاتھوں کی قوت سے موڑا نہیں جاتا بلکہ طربان کے ذریعے اس کی توانائی کو بجلی کی شکل میں ذخیرہ کیا جاتا ہے۔ پہاڑ کو گھونسوں سے توڑا نہیں جاتا بلکہ ڈائنامیٹ کے ذریعے اڑایا جاتا ہے اور اس میں سرنگیں کھودی جاتی ہیں۔ کھلے سمندر کو پیر کر پار نہیں کیا جاتا۔ بلکہ دخانی کشتیوں کے ذریعے طوفانی سمندر میں بھی بے خوف و خطر سفر کیا جاتا ہے۔ یہ سب کچھ کیا ہے؟ صرف تسخیر ارض و سموات اور کائنات کی پوشیدہ قوتوں کی واقفیت! اسی کا نام "علم طبیعی" اور "نیچرل سائنس" ہے۔

۴۔ سائنسی علوم کے حصول کے باب میں اسلام کا نقطہ نظر

قرآن حکیم اصولاً ایک منزل من اللہ ضابطہ ہدایت ہے جو بنی نوع انسان کو فلاح دارین کا راستہ دکھانے کے لیے نازل کیا گیا تھا لہذا جہاں وہ آخری زندگی میں فلاح و نجات کی تہمیریں سکھاتا ہے وہیں انھیں اپنی دنیوی زندگی کو بنانے سنوارنے کی بھی تعلیم دیتا ہے کیونکہ اسلامی آئیڈیالوجی کی رو سے ان دونوں زندگیوں میں کوئی منافات یا تضاد نہیں ہے بلکہ دنیا "آخرت کا مزرعہ" ہے اور دنیوی زندگی کی اصلاح و ترقی "تمتع بالکائنات" کا دوسرا نام ہے جس کی قرآن بار بار ہدایت کرتا ہے چنانچہ ارشاد خداوندی ہے:

﴿الذی خلق لکم مافی الارض جمیعاً﴾^{۶۲} وہی ہے جس نے پیدا کیا تمہارے واسطے سب کچھ جو زمین میں ہے۔

کائنات سے تمتع مشرک اقوام بھی کرتی ہیں مگر ان میں اور پیردانِ اسلام میں یہ فرق ہے کہ اول الذکر فطرت کے سامنے گڑ گڑاتے ہوئے جاتے ہیں اور ثانی الذکر تسخیر کائنات کے عزم صمیم کے ساتھ۔

اسی تسخیر کائنات کے حکم خداوندی کی بجا آوری کا جذبہ اسلامی تکہ میں مختلف علوم و فنون کے پیدا ہونے کا سب سے قوی عامل ہے۔ یہی نہیں بلکہ قرآن تفصیل کے ساتھ فطرت کے مختلف مظاہر کے مطابق اس کی تاکید کرتا ہے۔

تمام علوم طبیعی کا سنگ بنیاد مطالعہ فطرت Natural Study ہے اور قرآن بار بار اس پر زور دیتا ہے۔ وہ ایجابی طور پر اپنے متبعین کو مامور کرتا ہے کہ وہ مظاہر کائنات کا مشاہدہ کریں کیونکہ ان میں سوچنے اور سمجھنے والوں کی رہنمائی کے لیے نشانیاں ظاہر و باہر ہیں۔

”قل انظرو اماذانی السموات والارض و ما انعمی الايات والنذر عن قوم لا یؤمنون“^{۶۳}
 آپ کہہ دیجیے کہ تم غور کرو (اور دیکھو) کہ کیا کیا چیزیں ہیں آسمانوں میں اور زمین اور جو لوگ (غناداً) ایمان نہیں لاتے، ان کو دلائل اور دھمکیاں کچھ فائدہ نہیں پہنچاتیں۔

ہیں نہیں بلکہ وہ اس فریضے سے پہلو تہی کرنے والوں کو زبرد تواریخ کرتا ہے:
 ”اولم ینظرو ان فی ملکوت السموات والارض وما خلقت اللہ من شیء وان عسی ان یکن قد اقترب اجلہم فباتی حدیث بعدہ یومئذ“^{۶۴}
 اور کیا ان لوگوں نے غور نہیں کیا آسمانوں اور زمین کے عوالم میں اور (نیز) دوسری چیزوں میں جو اللہ تعالیٰ نے پیدا کی ہیں اور اس بات میں (بھی غور نہیں کیا) کہ ممکن ہے کہ ان کی اجس قریب ہی آہنچی ہو۔ پھر قرآن کے بعد کون سی بات پر یہ لوگ ایمان لادیں گے۔

اسلامی آئیڈیالوجی میں تکمیل ایمان ”ایمان بالآخرۃ“ پر موقوف ہے اور اس کے حاصل کرنے کے لیے تخلیق کائنات کا مطالعہ اور اس مطالعے کے لیے سیر و سیاحت ضروری ہے۔ قرآن کہتا ہے:

”قل سیرو ان فی الارض فانظروا کیف بدء الخلق ثم اللہ ینشی نشأة الآخرة ان اللہ علی کل شیء قدید“^{۶۵}
 آپ (ان لوگوں سے) فرمادیجیے کہ تم لوگ ملک میں چلو پھرو اور دیکھو کہ خداے تعالیٰ نے مخلوق کو کس طور پر اول بار پیدا کیا ہے، پھر اللہ پھل بار بھی پیدا کرے گا۔ بیشک اللہ ہر چیز پر قادر ہے۔

اور اس فریضے کی سجا آوری میں کوتاہی کرنے والوں سے وہ باز پرس کرتا ہے :
 "اولم یروا کیف یبدی اللہ الخلق ثم
 یعیدہ ان ذلک علی اللہ یسیر" ۶۶

کیا ان لوگوں کو یہ معلوم نہیں کہ اللہ تعالیٰ کس طرح
 مخلوق کو اول بار پیدا کرتا ہے (کہ عدم محض سے
 وجود میں لاتا ہے) پھر وہی دوبارہ اس کو پیدا
 کرے گا۔ یہ اللہ کے نزدیک بہت ہی آسان بات ہے

غرض قرآن کریم نے جو اصولاً ایک "مذہبی کتاب" ہے ان تمام علوم کی ہمت افزائی
 کی جو آج اور اسی طرح آئندہ علوم طبعی میں محسوب ہوں گے۔
 مثلاً قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ فلکیات کا مطالعہ امت اسلامیہ کا مقدس ترین درجہ ہے
 اسی نے "سب سے پہلے مسلمان" (سیدنا ابراہیم علیہ السلام) کی چشم جہاں میں کو نورِ توحید
 سے روشن کیا، بقول اقبال :

وہ سکوتِ شامِ صحرا میں غروبِ آفتاب
 جس سے روشن تر ہوں چشمِ جہاں بینِ خلیاں

قرآن کہتا ہے :

"فلما جت علیہ اللیل رأی کو کباً قال هذا
 ربی فلما اقل قال لا اُحِبُّ الا فلین۔ فلما
 رأی القمر بازغاً قال هذا ربی فلما اقل
 قال لئن لم یهدنی ربی لا کونت من القوم
 الضالین۔ فلما رأی الشمس بازغاً قال
 هذا ربی هذا اکبر فلما اقلت قال یا قوم
 انی برئی مما تشرکون۔ انی وجهت وجهی
 للذی نظر السموات والارض حنیفاً وما
 انا من المشرکین" ۶۷

پھر جب رات کی تاریکی ان پر چھا گئی تو انھوں نے
 ایک ستارہ دیکھا۔ آپ نے فرمایا کہ (تمہارے زعم
 کے موافق) یہ میرا رب ہے۔ سو جب وہ غروب
 ہو گیا تو آپ نے فرمایا کہ غروب ہو جانے والے سے
 میں محبت نہیں رکھتا۔ پھر جب چاند کو دیکھا چمکتا
 ہوا تو فرمایا (تمہارے زعم کے موافق) یہ میرا رب
 ہے، سو جب وہ غروب ہو گیا تو آپ نے فرمایا کہ اگر
 مجھ کو میرا رب (حقیقی) ہدایت نہ کرتا رہے تو میں گمراہ
 لوگوں میں شامل ہو جاؤں۔ پھر جب آفتاب کو دیکھا
 چمکتا ہوا تو فرمایا کہ (تمہارے زعم کے مطابق) یہ

میرا رب ہے، یہ تو سب میں بڑا ہے، سو جب وہ
غروب ہو گیا تو آپ نے فرمایا اے قوم! بیشک میں
تمہارے شرک سے بیزار ہوں۔ میں اپنا رخ اس
ذات کی طرف (کرنا تم سے ظاہر) کرتا ہوں جس
نے آسمانوں کو اور زمین کو پیدا کیا اور میں شرک کرنے
والوں میں سے نہیں ہوں۔

اس لیے قرآن خصوصیت سے اجرام فلکی کے شاہدے کی ترغیب دیتا ہے کیونکہ یہ مطالعہ
انسان ہی کے فائدے کے لیے ہے :

وہی ہے جس نے سورج کو جگمگاتا بنایا اور چاند کو چمکنا
اور اس کے لیے منزلیں ٹھہرائیں کہ تم برسوں کی گنتی
اور مہینوں دنوں اور ساعتوں کا حساب جانو۔ انش
خلق الله ذلک الا بالحق ۶۸

یعنی اے نبیایا، مگر حق (کہ اس سے اس کی قدرت
اور اس کی وحدانیت کے دلائل ظاہر ہوں)

چنانچہ جب آیہ کریمہ ”ان فی خلق السموات والارض واختلاف اللیاء والنهار والایات
لادنی الالباب“ ۶۹ کا نزول ہوا تو جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :

”ویل لمن لا کھابین لحتیہ ولم یتفکر فیہا“
تباہی ہے اس کے لیے جو اس آیت کریمہ کی منہ
سے تلاوت کرتا ہے مگر اس کے معانی و مفہوم پر غور
نہیں کرتا۔

اور یہ رجحان علمائے دین میں آخر تک قائم رہا، چنانچہ امام غزالی کا ارشاد ہے :
”من لم یعرف الہیۃ والتشریح فہو عنین
فی معرفۃ اللہ تعالیٰ“
جو شخص علم الہییت اور علم التشریح نہیں جانتا وہ
معزت باری تعالیٰ میں ناقص ہے۔

امام غزالی کے معاصر مقدم حکیم ابوالحسن الزبیری تھے جو مشہور فلسفی عمر خیام کے استاد تھے
ایک دن وہ عمر خیام کو ہیئت کی مشہور کتاب الجسطی پڑھا رہے تھے۔ ایک فقیہ وہاں سے گزریے

اور اُستاد سے پوچھا کیا پڑھا رہے ہو۔ حکیم ابوالحسن نے جواب دیا، آئیہ کریمہ: ”اقلّم ينظروا
الى السماء فوقهم كيف بيناها“^۲ کی تفسیر بیان کر رہا ہوں۔

اسی طرح قرآن دیگر طبیعیاتی علوم کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے:

”ان في السموات والارض لايات للمؤمنين
وفي خلقكم وما يبث من دابة آيات
لقوم يؤمنون۔ واختلاف الليل والنهار
وما انزل الله من السماء من رزق فالحيا به
الارض بعد موتها وتصريف الرياح آيات
لقوم يعقلون“^۳

آسماؤں اور زمین میں اہل ایمان کے (استدلال
کے) لیے بہت دلائل ہیں اور (اسی طرح) خود
تمہارے اور ان حیوانات کے پیدا کرنے میں جن کو
زمین پر پھیلا رکھا ہے، دلائل ہیں، ان لوگوں کے
لیے جو یقین رکھتے ہیں (اسی طرح) یکے بعد دیگرے
رات اور دن کے آنے جانے میں اور اس (مادہ)
رزق میں جس کو اللہ تعالیٰ نے آسمان سے اتارا،
پھر اس (بارش) سے زمین کو تر و تازہ کیا، اس کے
خشک ہونے پچھے اور (اسی طرح) ہواؤں کے
بدلنے میں دلائل ہیں، ان لوگوں کے لیے جو عقل
(سليم) رکھتے ہیں۔

قرآن کہتا ہے کہ مظاہر کائنات میں معرفت باری تعالیٰ کی نشانیوں کے علاوہ غور و
فکر کرنے والوں کے لیے اور بھی کچھ ہے کیونکہ کائنات دمانیحا ان کی میراث ہے، اس
لیے انھیں اس کی تسخیر کا طریقہ جاننا چاہیے۔

”والارض بعد ذلك دحاها۔ اخرج منها
ماءها ودرعاها۔ والجمال ارساها۔ متاعاً
لكم ولانعامكم“^۴

اور اس کے بعد زمین کو بچھایا (اور بچھا کر) اس
کا پانی اور چارہ نکالا اور پہاڑوں کو (اس پر)
قائم کر دیا تمہارے اور تمہارے مہیشیوں کے
فائدہ پہنچانے کے لیے۔

لہذا انسان کو ”تمتع بالكائنات“ کے ساتھ اس عمل الہی پر بھی نظر رکھنا چاہیے جو
کائنات میں جاری و ساری ہے۔ قرآن کہتا ہے:

فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ أَنَا صِينَا الْمَاءِ
مِنَّا. ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا. فَأَنْبَتْنَا فِيهَا
حَبًّا وَعِنَبًا وَقَضْبًا وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا وَحَدَائِقَ
غُلْبًا وَفَاكِهَةً وَأَبًّا مَتَاعًا لَكُمْ وَلَا تَعْمَلُوا
سَوَآنِسَانِ كَوِجَانِيِي كَوِجَانِيِي كَوِجَانِيِي كَوِجَانِيِي
كِرِي كِرِي كِرِي كِرِي كِرِي كِرِي كِرِي كِرِي كِرِي كِرِي
طور پر زمین کو پھاڑا، پھر ہم نے اس میں غلہ اور
انگور اور ترکاری اور زیتون اور کھجور اور گنجان
بارغ اور میوے اور چارہ پیدا کیا۔ (بعض چیزیں)
تھارے اور (بعض چیزیں) تھارے موشیوں

کے فائدے کے لیے)

وہ مظاہر کائنات کے ساتھ حیات حیوانی کے مطالعے پر بھی زور دیتا ہے، کیونکہ
یہی اسلام کے مقصد بعثت کی تکمیل کا صحیح راستہ ہے اور اسی کی مدد سے ایمان تک رسائی
ہوتی ہے:

فَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْآبِلِ كَيْفَ خَلَقَتْ -
وَالِ السَّمَاءِ كَيْفَ رَفَعَتْ - وَالِ الْجِبَالِ
نَصَبَتْ - وَالِ الْأَرْضِ كَيْفَ بَسَطَتْ - فَذَكَرْ
آيَاتِنَا مُذَكَّرًا
کیا وہ لوگ اونٹ کو نہیں دیکھتے کہ کس طرح
(عجیب طور پر) پیدا کیا گیا ہے اور آسمان کو (نہیں
دیکھتے) کس طرح بلند کیا گیا ہے اور پہاڑوں کو
(نہیں دیکھتے) کہ کس طرح کھڑے کیے گئے ہیں اور
زمین کو (نہیں دیکھتے) کہ کس طرح بچھائی گئی ہے۔
تو آپ (بھی ان کی نکر میں نہ پڑیے بلکہ صرف)
نصیحت کر دیا کیجیے (کیونکہ) آپ تو صرف نصیحت
کرنے والے ہیں۔

اسی طرح وہ تاریخ طبیعی Natural History اور حیوانیات Zoology
کے مطالعے پر آمادہ کرتا ہے:

وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ
يَمْشِي عَلَى بَطْنٍ، وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى
رِجْلَيْنِ، وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ -
اور اللہ (تعالیٰ ہی) نے ہر چلنے والے جاندار
کو (بری ہو یا بحری) پانی سے پیدا کیا ہے۔ پھر
ان میں بعضے تو وہ (جانور) ہیں جن اپنے پیٹ

يَخْلُقُ اللهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ
کے بل چلتے ہیں اور بعضے ان میں وہ ہیں جو دو پیروں

پر چلتے ہیں اور بعضے ان میں وہ ہیں جو چار (پیروں)

پر چلتے ہیں اور اللہ تعالیٰ جو چاہتا ہے بنا رہا ہے۔

بیشک اللہ تعالیٰ ہر چیز پر پورا قادر ہے۔

Physiological مطالعے کی

ایک اور مقام پر وہ حیوانات کے عضویاتی

ہمت افزائی کرتا ہے:

اور (نیز) تمہارے لیے موشیوں میں بھی غور

درکار ہے (دیکھو) ان کے پیٹ میں جو گوبر اور

خون (کا مادہ) ہے اس کے درمیان میں سے مٹا

اور گلے میں آسانی سے اُترنے والا دودھ (بنا کر)

ہنم تم کو پینے کو دیتے ہیں۔

وَأَن لَّكُم فِي الْأَنْعَامِ بَعْرَةٌ نَّسِيكُمْ مِمَّا فِي

بَطُونِهِمْ مِمَّا بَيْنَ فَرْثٍ وَدِيمٍ لِّبَنَائِخَالِصًا

سَائِلًا لِلشَّارِبِينَ۔

دوسری جگہ وہ اُڑنے والی مخلوقات کے تحقیقی مطالعے پر ابھارتا ہے:

کیا ان لوگوں نے اپنے اوپر پرندوں کی طرن

نظر نہیں کی کہ پر پھیلائے ہوئے (اُڑتے پھرتے)

ہیں اور کبھی (اسی حالت میں) پر سمیٹ لیتے ہیں۔

بجز (قوائے) رحمن کے ان کو کوئی تھامے ہوئے

نہیں ہے۔ بیشک وہ ہر چیز کو دیکھ رہا ہے۔

أولعير والى الطير فو قهم صافات و

يقبضن ما يمسكهن الا الرحمن انه بكل

شى بصير۔

طبیعی علوم کے ساتھ قرآن عقلی علوم کی تحصیل کا بھی علم دیتا ہے اور علم کلام اور مناظرہ و

مباحثہ کی رغبت دلاتا ہے:

اور ان کے ساتھ اپنے طریقے سے بحث کیجئے۔

”وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ“

فلسفے کے لیے وہ ”حکمت“ کو زندگی کی قدر اور (خیر کثیر) کا مصدر بتاتا ہے:

”وَمَن يَدَّبَّ الْحِكْمَةَ فَقَدْ آدَىٰ خَيْرًا كَثِيرًا“ اور (یقیناً) جس کو حکمت مل جائے وہ

کو بڑی خیر کثیر ملے گی۔

جہاں تک منطقی تعلق ہے، خود قرآن کریم کا پیرایہ بیان اذعانی کے بجائے برہانی ہے اور علم البرہان کے ان قواعد و قوانین کی مراعات پر مشتمل ہے جو فطرت انسانی کے مطالعے سے آج تک دریافت ہوئے ہیں یا آئندہ دریافت ہوں گے جیسا کہ وہ خود کہتا ہے :

”لقد ارسلنا رسلنا بالبینات وانزلنا معهم
الکتاب والمیزان ليقوم الناس بالقسط“
ہم نے (اسی اصلاح آخرت کے لیے) اپنے
پیغمبروں کو کھلے احکام دے کر بھیجا اور ہم نے ان
کے ساتھ کتاب کو اور انصاف کرنے (کے حکم)
کو نازل کیا تاکہ لوگ (حقوق اللہ اور حقوق العباد
میں) اعتدال قائم رکھیں۔

علمائے ربانی نے اس ”میزان قرآنی“ سے استنباط کر کے علم و معرفت کی میزائیں
مقرر کی ہیں۔ چنانچہ امام غزالیؒ نے آیہ کریمہ ”ذووا بالقسط المستقیم“ جس میں
”قسط مستقیم“ کا ذکر کیا ہے، اس کی تشریح فرماتے ہوئے لکھتے ہیں :

”وہ موازن پنجگانہ ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں نازل فرمایا ہے اور اپنے رسولوں
کو ان سے وزن کرنا سکھایا۔ پس جس نے رسول اللہ علیہ السلام سے سیکھا اور اللہ تعالیٰ کی میزان
سے وزن کیا تو اس نے ہدایت پائی اور جو اس سے گمراہ ہو کر رائے اور قیاس میں بھٹک
گیا، وہ گمراہ ہو گیا۔“

قرآن اپنے متبعین سے مطالبہ کرتا ہے کہ وہ اپنے اعمال و افکار میں ان قرآنی
میزانوں سے کام لیں۔

”ذووا بالقسط المستقیم“ اور صحیح ترازو سے تول کر دو۔

اور اس راست اندیشی اور ”استقامت فی الفکر“ سے بھٹکنے کو وہ ممنوع قرار دیتا ہے :-

”ان لا تطغوا فی المیزان و اقیوا الوزن
تاکہ تم بولنے میں کمی بیشی نہ کرو۔ اور (حق رسائی)

بالقسط ولا تخسرو المیزان“
اور انصاف کے ساتھ وزن ٹھیک رکھو۔ اور تول

کر گھٹا دمت۔

اس تعلیم کا نتیجہ تھا کہ بحث و نظر اور افہام و تفہیم کو اسلامی معاشرے میں شروع ہی سے

مقبولیت حاصل رہی ہے۔ اس کا فطری نتیجہ تھا کہ اکابر علمائے اسلام شروع سے منطق سے ناگفتہ
 پر زور دیتے رہے۔ چنانچہ امام غزالیؒ "مقاصد الفلاسفہ" میں فرماتے ہیں:
 "واما المنطقیات فاکثرها علی نہج الصواب رہے منطقی مباحث تو ان میں سے اکثر صحیح و صاف
 والمخطا نادریہا"^{۸۵} ہوتے ہیں اور ان میں غلطی شاذ و نادر ہی ہوتی ہے۔
 یہی نہیں بلکہ حصول سعادت اور تزکیہ روح کے لیے بھی وہ منطق کو اسبابی طور پر ضروری
 سمجھتے ہیں:

"پس منطق کا فائدہ حصول علم ہے اور علم کا فائدہ ابدی سعادت کا حصول ہے۔ پس جبکہ
 یہ بات صحیح ہے کہ سعادت کماں نفس طرف تزکیہ و تہلیہ ذات ہی کے ساتھ رجوع ہوتی
 ہے تو لا محالہ ماننا پڑے گا کہ منطق بڑے فائدے کی چیز ہے۔"^{۸۶}
 امام غزالیؒ سے پہلے ابن حزم اندلسی نے ارسطاطالیسی منطق کے متعلق لکھا تھا:
 "اور نہ کتابیں جنہیں ارسطو نے حدود کلام میں جمع کیا ہے، وہ سب کی سب مکمل کتابیں
 ہیں جو اللہ عزوجل کی توحید اور قدرت پر دلالت کرتی ہیں اور تمام علموں کی جانچ پڑتال
 میں بہت زیادہ مفید ہیں۔"

یہی وجہ تھی کہ جوہیں عہد عباسی میں غیر زبانوں سے علوم و فنون کی کتابیں عربی
 میں منتقل کرنے کی تحریک شروع ہوئی۔ ذہن منطق کو عربی میں ترجمہ کرنے کی جانب خصوصیت
 سے توجہ کی گئی اور منطق کے ساتھ شعف غیر معمولی حد تک بڑھ گیا۔

۵۔ اسلام کی بنیادی تعلیم

اسلام کی بنیادی تعلیم محض اتنی ہے کہ

لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ

یعنی اللہ (رب العزت) کے سوا اور کوئی معبود نہیں اور محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اللہ (تعالیٰ)
 کے رسول ہیں۔

اس کلمہ طیبہ کا پہلا جز یعنی "اللہ کے سوا اور کوئی معبود نہیں" ایمان باللہ ہے

اور دوسرا جز یعنی "محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں۔ ایمان بالرسالہ۔"
 "ایمان باللہ" کا حاصل یہ ہے کہ بندہ اللہ تعالیٰ ہی کو اپنا معبود سمجھے اور صرف
 اسی کی عبادت کرے۔ اس تعلیم کی اہمیت کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ
 قرآنی آئیڈیالوجی کی رو سے یہی "عبادت الہی" تخلیق انسانی کا مقصد وحید ہے:

"وَمَخْلُوقَاتِ الْجَنَّةِ وَالنَّاسِ لَا يَعْبُدُونَ" اور ہم نے نہیں پیدا کیا جن اور انسان کو مگر
 اپنی عبادت کے لیے۔

اور اسی مقصد عظیم کے تحقق کے لیے بار بار انبیاء کرام مبعوث ہوتے رہے۔ جیسا کہ قرآن
 کہتا ہے:

"وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نَحْنُ" اور نہیں بھیجا ہم نے آپ سے (محمد صلی اللہ علیہ وسلم
 سے) پہلے کوئی رسول مگر اس کو یہی وحی بھیجی کہ
 میرے سوا کوئی معبود نہیں، پس میری ہی عبادت کرو۔

اور یہی تعلیم پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم نے آکر دی:

"يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ
 وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ" اے لوگو! عبادت کرو اپنے رب کی جس نے پیدا
 کیا تم کو اور ان کو جو تم سے پہلے تھے تاکہ تم پر ہیز
 بن جاؤ۔

لیکن قرآن اس "توحید ربوبیت" کی تعلیم کو محض ایک تکوینی حقیقت بتانے ہی
 پر اکتفا نہیں کرتا۔ یہ ایک تشریحی حقیقت بھی ہے اور ایک حکم قطعی Categorical
 Imperative کی حیثیت رکھتا ہے، چنانچہ حسب تصریح قرآن حکیم مرد مومن جس طرح
 اللہ تعالیٰ کی عبادت کے لیے مامور ہے، اسی طرح غیر اللہ کی عبادت سے باز رہنے کا
 اُسے حکم ہے۔ قرآن کہتا ہے:

"وَقَضَىٰ رَبِّيَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا يَا" اور حکم کر چکا تیرا رب کہ نہ پوجو اس کے سوا۔
 اور یہ غیر اللہ کی عبادت (شُرک) اور اللہ کے سوا کسی دوسرے کے آگے سر جھکانا اسلامی
 نظام اقدار میں اتنا بڑا گناہ ہے کہ جو ناقابل عفو و درگزر ہے۔ قرآن کہتا ہے:

بیشک اللہ نہیں بخشتا اس کو جو اس کا شریک
ٹھہرائے۔ اس کے سوا جس کو چاہتا ہے بھڑ
دیتا ہے اور جس نے شریک ٹھہرایا اللہ کا وہ
سخت گمراہ ہوا۔

”ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ ویغفر
مادون ذلک لمن یشاء ومن یشرک
باللہ فقد افتری اثماً عظیماً“^{۹۲}

یہ ”توحید ربوبیت“ اسلام کی تعلیمات کا سنگ بنیاد ہے اور یہی ”توحید ربوبیت“
اسلامی ثقافت اور اسلامک کلچر کا اصل الاصول ہے یعنی: ”اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی معبود
نہیں“ بالفاظ دیگر الشرب العزۃ کے سوا انسان کا کوئی آقا نہیں، سب اس کے محکوم
ہیں۔ وہ کائنات کی سب سے افضل اور شرف مخلوق ہے، جیسا کہ قرآن کہتا ہے:
”ولقد کرّمنا بنی آدم“^{۹۳} اور ہم نے عزت دی ہے آدم کی اولاد کو۔

دنیا میں اشرف المخلوقات ہونے کا یہ احساس اس کی اخلاقی برتری اور خودی و
خودداری کا ضامن ہے۔ دنیا کی ہر چیز اس کے لیے پیدا کی گئی ہے:
”هو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعاً“^{۹۴} (خدا) وہی ہے جس نے زمین میں جو کچھ ہے سب
تمہارے واسطے پیدا کیا۔

”وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون“^{۹۵} اور ہم نے نہیں پیدا کیا جن اور انسان کو مگر
اپنی عبادت کے لیے۔

اسی تعلیم کا منطقی نتیجہ تھا کہ پیروان اسلام کائنات کے سامنے بھکاری کی حیثیت سے
نہیں بلکہ فاتح کی حیثیت سے پہنچے تاکہ نظرت کی ظاہر اور پوشیدہ قوتوں کو تسخیر کر کے
اپنے مقاصد کے مطابق استعمال کریں۔ اسی کا نام تسخیر کائنات ہے، جس کے لیے قرآن
بار بار ہمت افزائی کرتا ہے۔ اس کی تفصیل اوپر مذکور ہو چکی ہے۔

اور اسی ”تسخیر کائنات“ اور ”ارض و سما“ کی پوشیدہ قوتوں کی واقفیت کا نام ”علم
طبیعی“ اور ”نیچرل سائنس“ ہے جس کا محرک حقیقی ”توحید ربوبیت“ پر ایمان ہے۔
اسلام کی بنیادی تعلیم کا دوسرا جز ”ایمان بالرسالة“ ہے جس کا ما حاصل یہ ہے کہ
”محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں“

اللہ نے جو کچھ آپ نے فرمایا، وہ حق ہے اور جس بات کے کرنے کا حکم دیا، وہ اسی طرح واجب التعمیل ہے، جس طرح احکام الہی کی بجا آوری۔ چنانچہ قرآن کریم جہاں اللہ تعالیٰ کے احکام کی بجا آوری کا حکم دیتا ہے، وہیں فرمودات نبوی کی بجا آوری پر بھی مامور کرتا ہے۔ "اطيعوا الله واطيعوا الرسول" کے فرمان واجب الاذعان سے قرآن حکیم کے منقحات معجزات میں اور خدا و رسول کے احکام کی بجا آوری اسلام کا حکم ناطق ہے، جس میں کسی کوتاہی کی گنجائش نہیں ہے، چنانچہ قرآن کہتا ہے:

"وما كان لمومن ولا مومنة اذا قضى
الله ورسوله امراً ان يكون لهم الخيرة
من امرهم ومن يعص الله ورسوله
فقد ضلّ ضللاً لا بيناً" ۹۶

اور نہ کسی مسلمان مرد نہ مسلمان عورت کو حق پہنچتا ہے
کہ جب اللہ ورسول کچھ فرمادیں تو انہیں اپنے معاملہ
کا کچھ اختیار ہے اور جو حکم نہ مانے اللہ اور اس
کے رسول کا وہ بے شک مرتد گمراہی میں پڑا۔

اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے پیروں کو جس طرح اللہ تعالیٰ کی عبادت اور
نیکی کا ری اختیار کرنے اور برائیوں سے باز رہنے کا حکم دیا ہے، اسی طرح ان کو یہ بھی حکم
دیا ہے کہ خود کو اوصاف حمیدہ سے متصف کریں۔ اور ان اوصاف حمیدہ کے چند ن ہار
میں واسطۃ العقد (زیچ کا بڑا موتی) علم و حکمت ہے۔ لہذا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم
نے اپنے پیروں کو حکم دیا کہ وہ علم حاصل کریں ہر چند کہ اس کے حاصل کرنے کے لیے
انتہائی مشقت حتیٰ کہ اقصائے عالم کا سفر ہی کیوں نہ کرنا پڑے۔

"اطلبوا العلم ولو كان بالصين"
علم کو تلاش کرو خواہ وہ چین و اقصائے عالم ہی
میں کیوں نہ دستیاب ہو۔

پھر اس "حکم ناطق" Categorical Imperative کو مزید موکد بنانے
کے لیے اس ارشاد کو "فریضہ" کے لفظ سے تعبیر کیا، جس میں کوتاہی کی کوئی گنجائش
ہی نہیں ہے۔

"طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم
علم کو طلب کرنا ہر مسلمان مرد اور ہر مسلمان عورت
پر فرض ہے۔" مسلمہ

یہی نہیں بلکہ آپ نے فرمادیا کہ علم و حکمت مرد مومن کی متاعِ گمشدہ ہیں۔ جہاں میں وہ ان کے لئے لینے کا دوسروں کے مقابلے میں زیادہ مستحق ہے :

۹۴ "كَلِمَةُ الْحِكْمَةِ ضَالَّةٌ الْمُؤْمِنِ اِيْنَا وَجَدَهَا فَهِيَ رَاحَةٌ بَهَا"

شمع رسالت کے پروانوں کو جو اپنے ہادی برحق کے حکم پر گردن کٹانا سعادتِ دارین کا باعث سمجھتے تھے، اس حکم کی تعمیل میں کیا پس و پیش ہو سکتا تھا۔ لہذا زیادہ عرصہ نہ گزرا تھا کہ وہ قوم جس کے آباء و اجداد مشرف باسلام ہونے سے پہلے "جہلی" پر فخر و مباہات کیا کرتے تھے، علم و حکمت کے خزانوں کی امین بن گئی۔

غرض ایک جانب "توحید ربوبیت" کی تعلیم (ایمان باللہ) کا مقتضا جو اسلامی تعلیمات کا اصل الاصول ہے اور دوسری جانب پیغمبر اسلام کا حکم ناطق (ایمان بالرسالت) کا تقاضا کہ "علم و حکمت حاصل کرو" نفسیاتی طور پر ان عوامل کا نتیجہ یہ ہوا کہ امت مسلمہ کا اجتماعی ذہن شروع ہی سے علم و حکمت کے حصول پر مرکوز ہو گیا۔

ریگ زار عرب کے نیم متمدن بادیشینوں نے جو اسلام سے پہلے اجتماعی زندگی کے تصور سے بھی نا آشنا تھے، اسلام کا حلقہ بگوش ہونے کے بعد تھوڑے ہی عرصے میں محمورہ عالم کے ایک بہت بڑے حصہ میں منظم سلطنت قائم کر لی۔ بے شک یہ تاریخ کا بہت بڑا انجوبہ ہے۔ مگر اس سے بھی عظیم تر انجوبہ جس کا راز خود اسلام کی تعلیم میں مضمر ہے، یہ ہے کہ وہ قوم جس کا امتیازی وصف اسلام سے پہلے "جاہلیہ" تھا، مشرف باسلام ہونے کے بعد تیس عرصے ہی میں مشرق و مغرب کے علمی خزانوں کی وارث ہو گئی۔

اور اگر ماضی میں ایسا ہوا تو مستقبل میں بھی کیوں نہ ہو۔

مصادر و مراجع :

۱۔ قاضی صاعد اندلسی : طبقات الامم۔ ۶۸

۲۔ ایضاً۔ ۷۰

۳۔ عبدالرحمن الصیونی : کتاب صور الکواکب۔ ۷

”وجدت في الانواع كتباً كثيرة اتمها واكلها في منه كتاب ابى حنيفة الدينوري فانہ
يدل على معرفته تامة بالاخبار الواردة عن العرب في ذلك واشعارها واسماؤها
فوق معرفته غيره ممن اتفوا الكتب في هذا الفن :
(مجھے علم الانواع میں بہت سی کتابیں ملیں مگر ان میں سب سے زیادہ مکمل ابو حنیفہ دینوری کی کتاب
ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اُسے ان روایات کے اوپر جو اس باب میں عربوں سے منقول ہیں اور
جو اشعار و اسما اس باب میں ان سے مروی ہیں دوسرے مصنفین کتب انواع سے زیادہ معرفت
تامہ حاصل تھی۔)

۴۔ ابن قتیبہ : کتاب الانواع

۵۔ ابودیمان البیرونی : الآثار الباقیہ عن القرون الخالیہ۔

۱۔ طبقات الامم۔ ۷۰

۷۔ ابن خلدون : مقدمہ۔ ۲۴۳

۸۔ کرسٹن سین : ایران بعد ساسانیان۔ ۵۷۳

۹۔ ابن خلدون : مقدمہ۔ ۵۲۶

۱۰۔ طبقات الامم۔

۱۱۔ ولہلم فیسل : مختصر تاریخ فلسفہ یونان

12 . Thilly :— History of Philosophy P. 118

۱۳۔ مختصر تاریخ فلسفہ یونان

14 . Thilly :— History of Philosophy P. 118

15. Ibid. p. 118

17. Thilly : History of Philosophy, p. 118

19. Thilly : History of Philosophy, p. 119

20. Weber : History of Philosophy, p. 142

21. Thilly : History of Philosophy, p. 119

22. Craiton Milne : History of Egypt under Roman Rule. p. 95

۲۳- عیون الانباء فی طبقات الاطباء لابن ابی اصیبه: جلد ثانی - ص ۱۳۵)

25. M. De. Wulf; Scholasticism Old and New, p. 6
26. Ibid, p. 5
27. Ibid, p. 4
28. M. De. Wulf : Medieval Philosophy, p. 223
29. Ibid, p. 21
40. Thilly : History of Philosophy, p. 132
31. Draper : History of Intellectual Development of Europe, vol. II. p. 42.
32. Ibid, p. 42
33. Ibid, p. 30
34. Ibid, p. 36
35. Arnold : Legacy of Islam, p. 377
36. Draper : History of Intellectual Development of Europe, vol. II. p. 36
37. Ibid, p. 30
38. Arnold: Legacy of Islam, p. 375
39. F. Cajosi : History of Mathematics, p. 112
40. Ibid, p. 111
41. Ibid, 116
42. Ibid, p. 112
43. Ibid, p. 102
44. Ibid, p. 112
45. Ibid, 112
46. Thilly : History of Philosophy, p. 163
47. Ibid, p. 162

- | | |
|---|---------------------|
| ۵۷ - علق - ۵، ۳، ۲ | ۲۸ - الزمر - ۹ |
| ۵۸ - وہلم نیسل : مختصر تاریخ فلسفہ یونان - ۲۳ | ۲۹ - حجرات - ۱۳ |
| ۵۹ - اتمان - ۲۰ | ۵۰ - فاطر - ۲۸ |
| ۶۰ - جاثیہ - ۱۲ | ۵۱ - آل عمران - ۱۶۳ |
| ۶۱ - جاثیہ - ۱۳ | ۵۲ - بقرہ - ۲۶۹ |
| ۶۲ - بقرہ - ۲۹ | ۵۳ - بقرہ - ۳۱، ۳۲ |
| ۶۳ - یونس - ۱۰۱ | ۵۴ - توبہ - ۳۱ |
| ۶۴ - اعراف - ۱۸۵ | ۵۵ - اعراف - ۱۵۴ |
| ۶۵ - عنکبوت - ۲۰ | ۵۶ - عنق - ۱ |
| ۶۶ - عنکبوت - ۲۹ | |

الغزالی من رسائل الامام حجة الاسلام

الغزالی - ۱۵۷

۸۳- الرحمن - ۸ - ۹

۸۵- غزالی : مقاسد الفلاسفة - ۳

۸۶- " " "

۸۷- ابن حزم : كتاب الملل والنحل الجزء الثاني - ۹۵

۸۸- ذاریات - ۵۶

۸۹- انبیاء - ۲۵

۹۰- بقرہ - ۲۱

۹۱- اسراء - ۲۳

۹۲- نساء - ۳۸

۹۳- اسراء - ۷۰

۹۴- بقرہ - ۲۹

۹۵- ذاریات - ۵۶

۹۶- احزاب - ۳۱

۹۷- جامع الترمذی -

۶۷- انعام - ۷۶ لغایت ۷۹

۶۸- یونس - ۵

۶۹- آل عمران - ۱۹۰

۷۰- امام الدین الریاضی : التفریح فی شرح التفریح

۷۱- انصاف

۷۲- تنبیہ

۷۳- تنبیہ - ۲ لغایت ۵

۷۴- تازعات - ۳۰ لغایت ۳۳

۷۵- عبس - ۲۲ لغایت ۳۲

۷۶- فاشیہ - ۱۷ لغایت ۲۱

۷۷- قدر - ۲۵

۷۸- نحل - ۶۶

۷۹- ملک - ۱۹

۸۰- نحل - ۱۲۵

۸۱- بقرہ - ۳۷

۸۲- مدید - ۲۵

۸۳- غزالی : تسطاس المستقیم مشمولہ الجواهر

(اسلام اور عصر جدید، جنوری ۱۹۷۳ء، ۱۵)

یونانی علوم کا مسلمانوں میں داخلہ

۱۔ یونانی جانتے والے مترجمین | ”یونانی علوم مسلمانوں میں کس طرح منتقل ہوئے“

یہ ایک دلچسپ سوال ہے۔

مستشرقین نے اپنے قومی تفوق کے ادعا کی بنا پر یونانی علم و حکمت اور ”مسلمانوں کی عقلی موٹنگائیوں کے درمیان شامی عیسائیوں کو وسیط قرار دیا ہے: یعنی مسلمانوں نے علوم و فنون کی ترقی میں جو خدمات شائستہ بھی انجام دی ہوں، اصلادہ شامی عیسائیوں ہی کے شاگرد تھے۔

منتفک

لیکن مشکل یہ ہے کہ اس مفروضہ کے مقدمات سطحی ہیں اور مستشرقین کا استدلال سا

تثقید کی کسوٹی پر پورا نہیں اُترتا۔

اس کے مقابلے میں مسلمان مورخین نے یونانی علم و حکمت کے مسلمانوں میں منتقل

ہونے کی جزئیات و تفصیلات اسلامی تواریخ میں قلمبند کی ہیں اگرچہ منتشر طور پر۔ ان کا ما حاصل یہ ہے کہ یونانی علوم مسلمانوں میں تین راستوں سے داخل ہوئے :-

(۱) طبقہ کتاب و دبیران کے ذریعے جو اکثر حالات میں نو مسلم ایرانی تھے۔

(ب) خلفاء و امارات کی تشجیع و تشویق اور سرپرستی میں پیشہ ور مترجمین کے ذریعے

جو یا تو عراق اور جندی ساپور کے مناظرہ تھے یا حران کے صابئی۔

(ج) اسکندریہ کے مدرسہ فلاسفہ کے مشائی معلمین کے ذریعے جو تیسری صدی کے

آخر میں انطاکیہ اور حران ہوتے ہوئے بغداد پہنچ گئے تھے۔

اس کی تفصیلی کیفیت ”یونانی منطق کے قدیم عربی تراجم“ اور ”فارابی کی منطق“ میں مذکور ہے۔ اس سلسلے میں جو کچھ کہا گیا اس کا حاصل تو وہی مستشرقین کے محرزہ بالا مفروضہ کی تفصیل و تبسیط ہے جس پر تبصرہ مستشرقین کے مفروضہ کی تنقید میں کیا جائے گا مگر اس ضمن میں ایک عجیب بات دیکھنے میں آئی جس کا منشا حسب ذیل ہے۔

”مسلمان علماء فارسی سے مختلف اسباب کی بنا پر براہ راست واقف تھے۔ قدیم رومی زبان کے جاننے والوں کا ذکر بھی خال خال کتب تراجم میں نظر سے گذرا ہے۔ لیکن یونانی کے جاننے والے علماء کا تذکرہ شاید نظر سے نہیں گزرا“

اس خیال کی اور اسی طرح دوسرے خیالات کی تائید میں ابن النذیم، ابن القفطی، ابن ابی اُصیبہ وغیرہ کا حوالہ دیا گیا ہے :-

”الفصل، فہرست ابن ندیم، تاریخ الحکماء، عیون الانباء اور دوسری تراجم و تاریخ کی کتابوں سے بھی اس رائے کی تائید میں مدد ملتی ہے“

لیکن مجھے اندیشہ ہے کہ ان ماخذ و مصادر کے مطالعہ کی یا تو زحمت نہیں فرمائی گئی یا فرمائی گئی تو ان کی تصریحات کو اس درجہ ناقابل اعتناء سمجھا گیا گویا نہ ہونے کے برابر ہیں۔ اس کی تفصیل آگے آرہی ہے)

(۱) اُصولاً یہ امر قابل غور ہے کہ جو یونانی علوم مسلمانوں میں منتقل ہوئے وہ صرف فلسفہ اور طب ہی میں منحصر تھے۔ اُن کا بڑا حصہ ریاضیات پر مشتمل تھا۔ پھر ریاضیات میں مشغولیت عملی اذہان کا حصہ ہے اور سریانی علماء [شامی عیسائی] جنہیں یونان اور اسلام کے درمیان وسیط قرار دیا جاتا ہے، مذہبی موٹوگافیوں میں مشغول تھے انہیں ان Exact Sciences کے مطالعہ کی فرصت کہاں۔

اس بات کی تائید قدیم سریانی ادب کی تواریخ سے ہوتی ہے۔ سریانی ادب کی

لے معارف اعظم گڈہ بابت اپریل مئی جون جولائی ۱۹۵۴ء سے معارف اعظم گڈہ بابت نومبر دسمبر ۱۹۵۴ء جنوری فروری مارچ اپریل ۱۹۵۵ء

تاریخوں میں منطق، فلسفہ، طب اور دیگر عرفانی علوم *Occult sciences* کے تراجم و تصانیف کا ذکر ہے مگر ہندسہ و ہیئت کی کسی جہت میں بالشان کتاب (مثلاً اصول اقلیدس، مخروطات، ابلونیوس وغیرہ) کے سریانی ترجمہ کا پتہ نہیں چلتا۔ اس سلسلے میں دو باتیں قابلِ لحاظ ہیں (۱) مشرقی (سریانی بولنے والے) عیسائیوں کو خواہ وہ نسطوری ہوں یا یعقوبی منطق و فلسفہ سے براہِ راست کوئی دلچسپی نہ تھی بلکہ وہ ان علوم کو اپنے مذہبی معتقدات و فرقہ وارانہ موافقت کی تائید و تشبیہ کے لئے سیکھتے تھے اور چونکہ نسطوری تعلیمات دوسرے مسیحی فرقوں کے برخلاف زیادہ قرنِ عقل تھیں اس لئے ان کی تائید و تشہید کے لئے نسطورہ یونانی فلسفے سے مدد لیتے تھے۔ اس کا نتیجہ یہ تھا کہ ہر نسطوری مبلغ جس طرح مسیحیت کا مبشر تھا اسی طرح یونانی فلسفہ کا معلم بھی تھا۔ اس طرح ارسطو کی بہت سی کتابیں اور ان پر بعد کے مفسرین نے جو تعلیقات لکھی تھیں سریانی زبان میں منتقل ہوئیں۔ اس نسطوری ترجمہ کی تحریک کا آغاز پانچویں صدی مسیحی میں ”ایباس“ نے کیا جس نے سب سے پہلی مرتبہ فروریوس کی ایساغوجی کا سریانی میں ترجمہ کیا تھا۔

بوشترک *Baumstreck* کی ”تاریخ ادب سریانی“ سے معلوم ہوتا ہے کہ مشرقِ قریب (میسوپوٹامیہ - سریا اور مغربی ایران) میں طب کی تعلیم کا رواج نہ تھا۔ طب کی تعلیم صرف اسکندریہ کے مدرسہ کے ساتھ مخصوص تھی جہاں یاقبہ *Monophysites* کا غلبہ تھا نسطوری علماء علی العموم علوم فلسفہ ہی کے ساتھ اعتنا کرتے تھے۔ وہ یونانی فلاسفہ کی کتابوں، بالخصوص ارسطو طالیسی منطق اور اس کی شروع کو یونانی سے سریانی میں منتقل کیا کرتے تھے۔

بعد میں یعقوبی عیسائیوں نے بھی منطق و فلسفہ کے ساتھ اعتنا شروع کر دیا اور ان کے مشاہیر علماء نے بھی فلسفہ و حکمت کی کتابوں کا سریانی میں ترجمہ کرنا شروع کیا۔ ان میں

لے معارف جون ۱۹۵۹ء صفحہ ۳۳-۳۴ ایضاً ص ۳۳

سرجیوس راس عینی زیادہ مشہور ہے۔ اسی طرح نستوری علماء نے طب کے ساتھ اعتنائی
کیا اور غالباً یہ اقتنا خسرو انوشیرواں (۵۳۱-۵۷۲) کے عہد میں جنڈی ساپور کے مدرسہ
کے قیام کے بعد بہت زیادہ بڑھ گیا چنانچہ صدر اسلام میں جنڈی ساپور کے مدرسہ طب
اور اس کے بیارستان پر ہی نستوری علماء چھائے ہوئے تھے۔ انہیں کو عباسی خلفائے
بلا کر اپنا معالج خصوصی مقرر کیا اور انہیں کے ذریعے طب کی کتابیں عربی میں ترجمہ ہونا
شروع ہوئیں۔

لیکن ریاضیات [بالخصوص ریاضیات اعلیٰ] کے ساتھ سریانی بولنے والے مسیحوں
میں کسی دلچسپی کا اظہار نہیں ملتا۔

(ب) عہد حاضر میں محققین نے ریاضی و ہستیت کی جن قدیم ادبیات عالیہ کو ایڈٹ
کیا ہے ان کے مقدموں میں ان کتابوں کے قدیم مخطوطات نیز مختلف زبانوں میں ان
کے تراجم کا بھی تفصیلی گوشوارہ دیا ہے۔ مثلاً ٹی۔ ایل۔ ہیٹھ T.L. Heath نے اصول
اقلیدس کا ایک بہت اچھا ایڈیشن مرتب کیا ہے اس کے مقدمہ میں انہوں نے اقلیدس کے ان
تمام تراجم کا ذکر کیا ہے جو مختلف زبانوں عربی، لاطینی، انگریزی، فرانسیسی، جرمن وغیرہ میں
ہوئے ہیں مگر کسی سریانی ترجمہ کا ذکر نہیں کیا۔ کوئی اور مصنف بھی اصول اقلیدس کے کسی سریانی
ترجمہ کا حوالہ نہیں دیتا۔ اس لئے وثوق کے ساتھ کہا جاسکتا ہے کہ سریانی زبان میں اصول اقلیدس کا ترجمہ نہیں ہوا۔
اسی طرح بارہویں صدی مسیحی سے پیشتر اصول اقلیدس کے لاطینی ترجمہ کا بھی پتہ نہیں
چلتا۔ اقلیدس کا قدیم ترین لاطینی ترجمہ جو عرصے تک رومن دنیا میں مقبول رہا، بولہیوس
منیسٹروس کا تھا مگر یہ اصول اقلیدس کے ابتدائی مقالوں کی تلخیص تھی۔ کامل اقلیدس کا
لاطینی میں ترجمہ پہلی بار بارہویں صدی مسیحی میں ہوا حالانکہ اس سے پہلے عربی میں اقلیدس
کے کم از کم پانچ ترجمے ہو چکے تھے [اور واقعہ تو یہ ہے کہ اقلیدس کے یہ لاطینی تراجم براہ
راست یونانی سے نہیں بلکہ عربی ترجمے سے ماخوذ تھے]

۱۷۱۸ء میں *Euclid's Elements* کا پہلا تراجم *Euclid's Elements* کا پہلا تراجم

۱۷۱۸ء میں *Euclid's Elements* کا پہلا تراجم

غرض جس وقت مسلمانوں میں اقلیدس کا ترجمہ ہوا دنیا میں نہ اصول اقلیدس کا سرکاری ترجمہ موجود تھا نہ لاطینی ترجمہ۔ اسی طرح یونانی ہندسہ و ہیئت کی دیگر ادبیات عالیہ کے سرکاری یا لاطینی تراجم بھی نہیں ہوئے تھے۔

مگر یونانی علوم کی پہلی کتاب جو عربی میں ترجمہ ہوئی وہ اصول اقلیدس تھی۔ ابن خلدون لکھتا ہے۔

«کتاب اقلیدس اول اصول اقلیدس یونانی کتابوں میں سب سے
ماترحم من کتب الیونانیین پہلی کتاب ہے جس کا خلیفہ منصور عباسی
فی الملة ایام ابی جعفر المنصور» کے زمانہ میں عربی میں ترجمہ ہوا۔

اس کے بعد ہارزن الرشید [۱۰۰-۱۹۳ ہجری] کے زمانہ میں براہ کی سرپرستی کے
اندر حجاج بن یوسف بن مطر نے پوری اقلیدس (۱۳ مقالے) کا ترجمہ کیا جدید تحقیقات
ثابت کیا ہے کہ حجاج بن یوسف کا ترجمہ اقلیدس حوت بھرت یونانی اصل کی عربی نقل ہے۔

ظاہر ہے کہ منصور عباسی کے زمانہ کے ترجمہ اقلیدس یا حجاج کے تراجم اقلیدس [نقل
ہارونی اور نقل مابونی] کی اصل نہ سریانی ہے نہ لاطینی۔ اس لئے یقیناً یہ ترجمے براہ راست
یونانی سے ہوئے تھے اور اس کے بعد یہ تسلیم کئے بغیر چارہ نہیں ہے کہ عہد منصور کی تراجم
اقلیدس اور حجاج بن یوسف بن مطر یونانی زبان بہت اچھی طرح مانتے تھے۔

تیسری صدی ہجری کے نصف آخر میں سخن بن حسین نے از سر نو اقلیدس کا عربی
میں ترجمہ کیا اور ثابت بن قرہ نے اس پر اصلاح دی۔ ٹی۔ ایل۔ ہیٹھ نے موکد طور پر اس بات
کی تصریح کی ہے کہ اس سخن نے براہ راست یونانی سے ترجمہ کیا تھا۔ نیز ثابت بن قرہ نے اقلیدس
کے متعدد یونانی نسخوں کو سامنے رکھ کر اس پر اصلاح دی تھی :-

*There seems no doubt that Ishag, who must have known Greek as well as his father, made his translation direct from the Greek....
... He did undoubtedly consulted Greek/Arabic for the purpose of*

۱۰ مقدمہ ابن خلدون ص ۱۰۱

his revision. This is expressly stated in a marginal note by a Hebrew version of the Elements made from Isaac.

اس بات میں کوئی شک معلوم نہیں دیتا کہ اسحق نے جو اپنے باپ کی طرح یونانی زبان جانتا تھا، اپنا ترجمہ براہ راست یونانی سے کیا تھا..... بلاشبہ ثابت ہے اس ترجمہ کی اصلاح کے واسطے یونانی نسخوں سے مراجعہ کیا تھا۔ اسحق کے ترجمہ اقلیدس سے عبرانی زبان میں جو ترجمہ کیا گیا تھا اس کے حاشیہ میں اس بات کو صاف صاف بیان کیا گیا ہے لیکن اقلیدس کا وہ عبرانی ترجمہ ہمارے سامنے نہیں ہے اور نہ اس تک رسائی کا بظاہر امکان ہے۔ مگر محقق طوسی کی تحریر اقلیدس موجود ہے محقق نے نویں مقالے کی اکتیسویں شکل کے آخر میں حسب ذیل نوٹ دیا ہے:-

”سردی عن ثابت ان هذا الشكل والذي قبله لم يكونا في النسخ اليونانية“
 ثابت بن فرہ سے روایت ہے کہ یہ شکل اور اس سے پہلے والی شکل (مقالہ تاسعہ کی تیسویں اور اکتیسویں شکلیں) یونانی نسخوں میں نہیں تھیں۔
 عرض اُصول اقلیدس کے یہ ترجمہ براہ راست یونانی اقلیدس سے ہوئے تھے [اقلیدس کے مزید تراجم کا ذکر آگے آ رہا ہے] یہی حال مخروطات و متوسطات اور ریاضی و ہیئت کی دوسری کتابوں کا ہے جو یونانی اصل ہی سے ترجمہ ہوئی تھیں۔ اس لئے ان کے مترجمین یقیناً یونانی زبان جانتے تھے۔ پھر ان کتابوں کے جو عربی تراجم آج موجود ہیں وہ یونانی اصلوں سے سرسخت مختلف نہیں ہیں۔ لہذا ماننا پڑے گا کہ ان کتابوں کے مترجم نہ صرف یہ کہ یونانی زبان سے شناسائے بلکہ اس کے جمیع عالم بھی تھے۔ (اس بات کی مزید تفصیل آگے آرہی ہے کہ اس زمانہ کے علمی حلقوں میں یونانی زبان و ادب جاننے کا بہت زیادہ رواج تھا)

(۲) منطق میں بھی سریانی زبان کے اندر صرف فروریوس کی ایساخوجی اور آرسطو کی

۱۲۲
 The Thirteen Books of Euclid vol I pp 75-76
 اقلیدس کے تحریر اقلیدس مطبوعہ مطران ۱۲۲

آٹھ کتابوں میں سے ڈھائی تین کتابیں ترجمہ ہوئی تھیں لیکن چوتھی صدی ہجری میں ارسطو کی باقی منطقی کتابوں کا بھی عربی میں ترجمہ ہوا۔ ان پر شرح و تفسیر لکھی گئیں۔ نیز منطق کی اور کتابوں کے بھی ترجمہ ہوئے۔ ظاہر ہے یہ عربی تراجم مستقلاً سریانی تراجم پر مبنی نہیں تھے بلکہ یونانی سے براہ راست یا بالواسطہ ماخوذ تھے۔ اس کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

(الف) مسیحیت اور منطق پر پابندی | چوتھی صدی مسیحی میں مسیحیت رومن سلطنت کا ملکی مذہب قرار پائی۔ مسیحی پیشواؤں نے نہ صرف قدیم مذاہب کے پیروؤں کو اپنے تعصب و عناد کا شکار بنایا بلکہ علم و حکمت کے تعلیم و تعلم پر بھی پابندی لگائی۔ منطق کی تعلیم کا بڑا حصہ ممنوع قرار پایا۔ اس کی تفصیل ابن ابی اعیبیہ نے خود فارابی سے نقل کی ہے۔

جاءت النصرانية نصرانیت کا زمانہ آیا..... تمام مذہبی پیشوا

واجتمعت الاساقفة وتشاوروا جمع ہوئے اور مشورہ کیا اس تعلیم سے کتنا

فما يترك من هذا التعليم وما حصہ باقی رکھا جائے اور کتنا مسترد کر دیا جائے

يبطل فراء ان يعلم من كتب پس یہ رائے قرار پائی کہ منطق کی کتابوں میں

المنطق الى آخر الاشكال الوجودية سے "اشکال وجودیہ" کے اختتام تک تعلیم

ولا يعلم ما بعده لانهم ساءوا زی جائے اور اس کے بعد کے مباحث نہ پڑھا

ان في ذلك ضرراً على النصرانية جائیں کیوں کہ ان کی رائے میں اس سے نصرانیت

..... الى ان كان الاسلام کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ تھا..... یہاں

بعده بمدة طويلة تک کہ عرصہ دراز کے بعد اسلام کا زمانہ آیا

وكان الذي يتعلم في ذلك الوقت اور اس وقت تیسری صدی ہجری

الى آخر الاشكال الوجودية کے آخر میں "اشکال وجودیہ" کے اختتام

تک تعلیم کا رواج تھا۔

لہ طبقات الاطباء لابن ابی اعیبیہ جلد ثانی ص ۱۳۵

اور اس کے بعد کی منطقی تعلیم ممنوع تھی اور "الجزء الذی لا یقرأ" کہلاتی تھی۔ فارابی کہتا ہے۔

«وكان یبیشی ما بعد الاشکال» اور اشکال وجودیہ کے بعد کا حصہ "الجزء الوجودیة الجزء الذی لا یقرأ" کہلاتا تھا۔

فارابی کی اس روایت کی تصدیق میں ڈاکٹر ٹاکس مایر ہوف Max Meyerhof نے اپنے مشہور مقالہ "اسکندریہ سے بغداد تک" کے اندر Renan اور اسٹینشنیڈر Steinschneider کا حوالہ دیا ہے جو کہتے ہیں کہ ارغانون یا منطق کے سریانی تراجم ہمیشہ تحلیلات انلی [انالوطیقا] کی ساتویں فصل پر ختم ہو جاتے ہیں۔ نیز یا پنچویں صدی سے جب کہ نسطوری ترجمہ کی تحریک کا آغاز ہوا [یعنی پر دیوس انطاکی کے زمانہ سے] تحلیلات اولی [کتاب القیاس] کے سوانہ اور کچھ ترجمہ ہوانہ کسی اور کتاب کی تفسیر لکھی گئی۔ یہی انداز یعقوبی Monophysites فرقے کے علماء مثلاً جورجیوس سقفت العربی غیرہ کا بھی رہا۔ وہ بھی اس جزء کے علاوہ نہ کسی اور چیز کی شرح کرتے ہیں نہ ترجمہ لے۔

اسی رسم پر فارابی کے زمانہ تک مسلمان مترجمین و مفسرین کتب منطق نے عمل کیا۔

ابتدائی تین صدیوں میں قاطیغوریا Categories باری ارمینیا Pari Hermenica اور انالوطیقا اولی Prima Analytica کے ترجمے ہوئے، تلخیصیں لکھی گئیں جو امع تیار ہوئیں اور شرح و تفاسیر لکھی گئیں مگر بعد کی پانچ کتابوں ابو یقظیقا (کتاب البرہان) طوطیقا (کتاب الجدل) سوفسطیقا (کتاب المحکمۃ الموحہ) ریطوریقا (کتاب الخطابۃ) اور ابو یقظیقا (کتاب الشعر) کے ساتھ کسی نے اعتنا نہیں کیا۔ قاطیغوریا کے مروجہ نسخہ کو حنین بن اسحق نے عربی میں ترجمہ کیا باری ارمینیا کو اُس کے بیٹے اسحاق نے باپ کے سریانی ترجمہ سے عربی میں نقل کیا اور انالوطیقا کو تیار دوس نے عربی میں ترجمہ کیا اور حنین نے اُس پر اصلاح دی۔

لہ طبقات الاطباء لابن ابی اصیبد جلد ثانی صفحہ ۱۳۵ ۱۳۶ التراث الیونانی ص ۲۵

غالباً یہ عربی تراجم سریانی سے ہوتے اگرچہ اس سے پہلے دوسری صدی کے ربع ثالث میں سلما حرانی نے ان تینوں کتابوں کو فروریوس کی ایساغوجی کا برابر راست یونانی سے ترجمہ کیا تھا۔
 (ب) رسم قدیم سے بغاوت | منطقی تعلیم کی رسم قدیم کے خلاف سب سے پہلے فارابی نے بغاوت کی اور اس نے اصرار کر کے اپنے استاد یوحنا بن حیلان سے کتاب البرہان بھی پڑھی۔ اس کے بعد مسلمانوں میں "الجزء الذی لا یقرأ" کے پڑھنے پڑھانے کا بھی رواج ہو گیا۔ ابن ابی اصبیحہ نے لکھا ہے :-

« قال ابو نصر الفارابی عن نفسه
 انه تعلم من يوحنا بن حيلان
 الى آخر كتاب البرهان ...
 وصار الرسم بعد ذلك حيث
 صار الامر الى معلمي المسلمين
 ان يقرء من الاشكال لوجود
 الى حيث قلنا الانسان ان
 يقرء »

ابو نصر فارابی نے اپنے متعلق لکھا ہے کہ اس نے یوحنا بن حیلان سے کتاب البرہان کے خاتمہ تک پڑھا۔۔۔۔۔ پھر جب منطق کی تعلیم مسلمان معلمین فلسفہ میں آئی تو یہ رسم ہو گئی کہ طالب علم اشکال و جود یہ کے بعد (الجزء الذی لا یقرأ سے) جس قدر حصہ پڑھ سکتا ہو پڑھے۔

چنانچہ سب سے پہلے تیسری صدی میں حنین بن اسحق اور اس کے بیٹے اسحق بن حنین نے بقطیقا کو سریانی میں ترجمہ کیا اور اس سریانی ترجمہ سے فارابی کے معاصر متی بن یونان نے عربی میں ترجمہ کیا۔ اسی طرح اسحق بن حنین نے طوبیقا کو سریانی میں ترجمہ کیا اور یحییٰ بن عدی نے جو فارابی کا شاگرد تھا سریانی سے عربی میں ترجمہ کیا سو فسطیقا کو ابن ناعمہ اور متی بن یونان نے سریانی میں ترجمہ کیا اور یحییٰ بن عدی نے توفیلی *Theophilus* سے عربی میں ترجمہ کیا۔ ریٹیوریکا کو اسحق بن حنین نے عربی میں ترجمہ کیا۔ بو طیقا کو متی بن یونان نے ترجمہ کیا۔

لہ معارف جولائی ۱۹۵۶ء ص ۵۵ لکھ طبقات الاطباء لابن ابی اصبیحہ ص ۱۳۵

ابودیقظیقا پر پہلے کنڈی نے شرح لکھی تیسری صدی کے آخر یا چوتھی صدی کے آغاز میں متی بن یونان اور فارابی نے اس پر شرح لکھییں طوبیقا پر فارابی نے شرح لکھی۔ یونانی حکما میں سے طوبیقا پر امونئوس اور اسکندر افروڈیسی نے جو شرح لکھی تھی اُس کا عربی ترجمہ اسحق بن جنین نے کیا۔ دوسرا ترجمہ ابو عثمان دمشقی نے کیا۔ سوفسطیقا کی تفسیر پہلے کنڈی نے کی پھر تویری نے۔ ریطوریکا کی تفسیر فارابی نے کی اور ابوطیقا کی تلخیص کنڈی نے کی۔ ان میں قدیم ترین کنڈی ہے اُس نے ابودیقظیقا پر شرح لکھی، سوفسطیقا پر شرح لکھی اور ابوطیقا کی تلخیص کی۔ کنڈی جنین بن اسحق اور اسحق بن جنین سے مقدم ہے جنہوں نے ابودیقظیقا کو سریانی میں ترجمہ کیا۔ اور متی بن یونان سے تو بہت زیادہ مقدم ہے جس نے سوفسطیقا کو سریانی میں اور ابوطیقا کو عربی میں ترجمہ کیا۔ لہذا کنڈی کے زمانہ میں کسی سریانی ترجمہ کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ اب سواں یہ ہے کہ کنڈی نے یہ شرح اور تلخیص کس متن سے کیں یہاں اس بات کے تسلیم کے بغیر چارہ نہیں ہے کہ یا تو کنڈی کے پیش نظر ان کتابوں کے عربی تراجم تھے جو بعد میں غیر معروف ہو گئے مگر جو براہ راست یونانی سے کئے گئے تھے یا کنڈی نے ان کتابوں کی یونانی اصلوں کو سامنے رکھ کر ان کی شرح اور تلخیص لکھییں [غالباً یہ موخر الذکر شق زیادہ قرین قیاس ہے اس کی تفصیل آگے آئے گی] رہے جنین بن اسحق اور اسحق بن جنین تو درمیز جنین عہد اسلام کے گل سرسید ہیں خواہ براہ راست یونانی سے عربی میں ترجمہ کریں جیسا کہ ریاضی و ہندسہ کی کتابوں کے سلسلے میں کیا یا سریانی کے واسطے سے کریں، بہر حال یونانی سے واقف تھے۔ اسی طرح متی بن یونان بھی سریانی کے علاوہ یونانی میں دستگاہ کامل رکھتا تھا، اُس نے نہ صرف اسحق کے سریانی ترجمہ ابودیقظیقا اور ابوطیقا کو عربی میں نقل کیا بلکہ خود سوفسطیقا کو یونانی سے سریانی میں ترجمہ کیا۔

لے الفہرست لابن الندیم ص ۲۲۹-۲۳۰

بہر حال ارسطاطالیسی منطق کی باقی پانچ کتابوں کے ترجمے ایسے لوگوں نے کئے جو
 ”مترجمین عہدِ اسلام“ کے حلقہ سے تعلق رکھتے تھے اور یونانی کے جدید عالم تھے۔
 ارسطاطالیسی منطق کی کتب ثمانیہ کے علاوہ ازربھی منطق کی کتابیں تھیں مثلاً
 جالینوس کی ”کتاب البرہان“ جو عہدِ اسلام سے پیشتر سریانی میں ترجمہ نہیں ہوئی تھیں لیکن
 مترجمینِ اسلام کی سعی و اعتناء سے اپنی یونانی اصل میں دریافت ہو کر ترجمہ ہوئیں۔ جالینوس
 کی کتاب البرہان کو سب سے پہلے جبریل بن نجیشوع نے تلاش کرایا اور بڑی زحمت کے بعد ایوب
 اس کے کچھ مقالے حاصل کر کے ان کا ترجمہ کیا۔ بعد ازاں حسین بن اسحق نے بڑی جدوجہد کے
 بعد اس کے کچھ مزید مقالے تلاش کئے چنانچہ ابن ابی اُصیبہ لکھتا ہے :-

”کتاب البرہان قال
 حنین ولم یقع الیٰ ہذا لغایۃ الی
 احد من اهل دھرنا لکتاب
 البرہان نسخۃ تامۃ بالیونانیۃ
 علی ان جبریل قد کان عنی
 بطلب عنایۃ شدیدۃ و طلبۃ
 انا بغایۃ الطلب فلم اجدمنہ
 شیئاً الا بدمشق نحو امان نصفہ
 وقد کان جبریل
 ایضاً وجد منہ مقالات
 و ترجمہ الی یوب ما
 وجد منہما و ترجمہ
 علی بن یحییٰ ما وجد من

کتاب البرہان حنین نے کہا ہے کہ
 آج تک ہمارے معاصرین میں سے کسی کو یونانی
 زبان میں کتاب البرہان کا مکمل نسخہ نہیں ملا۔
 حالانکہ جبریل نے اس کی تلاش میں بہت
 زیادہ اعتناء کیا تھا اسی طرح میں نے بھی اسے
 بہت زیادہ ڈھونڈا مگر مجھے صرف
 دمشق میں اس کا کوئی نصف حصہ دستیاب
 ہوا جبریل کو بھی کچھ مقالے ملے تھے . . .
 . . . جن کا ترجمہ اس کے ایما سے ایوب نے کیا تھا
 آٹھویں مقالے سے گیارہویں مقالے
 تک جو حصہ دستیاب ہوا اس کا ترجمہ جبریل بن
 یحییٰ نے اور بارہویں مقالے سے پندرہویں
 مقالے تک کا ترجمہ اسحق بن حنین نے عربی میں کیا

المقالة الثامنة الى المقالة
الحادية عشر وترجم اسحق
بن حنين من المقالة الثانية
عشر الى المقالة الخامسة عشر
الى العربية^۱

اسی طرح ارسطاطالیسی فلسفہ کی بہت سی کتابیں تھیں جو سریانی میں ترجمہ نہیں ہوئی تھیں مگر عربی میں ان کا ترجمہ ہوا جو یقیناً یونانی اصل سے براہ راست ہوا ہوگا۔ مثلاً ارسطو کی ”کتاب الآثار العلویہ Meteorology“ پر اسکندر افروڈیسی نے شرح لکھی تھی مگر یہ شرح متقدمین و متاخرین میں سے کسی نے بھی سریانی میں ترجمہ نہیں کی لیکن اس کا عربی میں ترجمہ ہوا چنانچہ ابن الندیم لکھتا ہے:-

الكلام على الآثار العلوية... کتاب الآثار العلویہ... اسکندر
... وللا اسکندر شرح نقل^۲ افروڈیسی نے اس پر شرح لکھی تھی۔ یہ شرح
الى العربي ونحوه ينقل الى السريانية^۳ عربی میں ترجمہ ہوئی مگر اس سے پہلے سریانی
میں ترجمہ نہیں ہوئی تھی۔

(۳) مترجمین عہد اسلام کی ایک بڑی تعداد صائبہ حران پر مشتمل تھی جو دوسری زبانوں کے ساتھ ساتھ یونانی میں بھی بہارت تمام رکھتے تھے، حرانی مترجمین کے علاوہ اور بھی مترجمین یونانی جانتے تھے، کیوں کہ اس کی تعلیم کا مشرق قریب میں عرصے سے رواج تھا۔ اس کی تفصیل یہ ہے:-

سکندر کے حملہ کے بعد سے جنوبی مغربی ایشیا کی ثقافتی زبان یونانی ہو گئی تھی۔ شاہان اشکانی یونانی زبان اور اس کی ادبیات کا احترام اس حد تک کرتے تھے کہ اس میں

۱۔ طبقات ابن ابی عمیر جلد اول ص ۲۱۰ ۲۔ الفہرست ص ۳۵

پرستش کا شائبہ پایا جاتا تھا۔ مشتاق یونان Phil Hellenism کا لقب جسے بادشاہ ہر داد
 Mithridate اول نے اختیار کیا تھا اس کے جانشینوں نے بھی برقرار رکھا۔ جب شاہ
 اردوان Ordes اول نے رومن سپہ سالار کراسوس پر فتح پائی تو حکم دیا کہ یوری یاڈ
 Euripides کا یونانی ڈرامہ بیکنائی Beccae اس کے سامنے کر کے دکھایا جائے۔ بعض اشکانی
 بادشاہوں کے یونانی زبان میں لکھے ہوئے کتبے اب تک باقی ہیں۔ یونانی زبان ان کی
 سلطنت کے بعض حصوں کی ملکی زبان تھی۔ ساسانی خاندان کے ابتدائی بادشاہوں نے
 بھی پہلوی کے ساتھ ساتھ یونانی زبان کو اپنے کتبوں میں استعمال کیا ہے۔ غرض یونانی زبان
 کو مشرقِ قریب میں قدیم زمانہ سے مقبولیت حاصل تھی۔ اسی کا نتیجہ تھا کہ شاپور نے یونان
 سے فلسفہ و حکمت کی کتابیں منگا کر فارسی میں ترجمہ کرائیں۔ بعد میں بھی امتدادِ زمانہ کے
 باوجود یونان پسندی ایران کے ادبی مزاج سے بالکل فنا نہیں ہوئی اور پانچویں صدی کے بعد
 تو نستعلیق کے فروغ نے اس میں جان ڈال دی تا آنکہ چھٹی صدی میں خسرو انوشیروان
 کی علم دوستی سے یہ اپنے معراجِ کمال کو پہنچ گئی اس کے نتیجے میں جنہی ساہور کا مدرسہ ظہور میں
 آیا جو اسلامی ثقافت (بالخصوص مسلمانوں میں یونانی علوم کی نشر و اشاعت) کا جرثومہ
 اور مخزما یہ ہے۔

اپنے ایرانی پیشرووں سے مسلمانوں نے بھی یونان پسندی ورثہ میں پائی۔ اسی لئے مشہور
 (۱۳۶ - ۱۵۸) کے زمانہ میں جب اصولِ اقلیدس پہلی مرتبہ دربار میں آئی تو اسے یونانی سے
 عربی میں ترجمہ کرانے کے لئے کوئی دقت نہیں ہوئی۔

قومی و ملکی تعصب کی وجہ سے ایران میں یونان پسندی کو دقتوں کا سامنا ضرور کرنا
 پڑا۔ تاہم عراق میں حران ایسا مقام تھا جو یونانی ثقافت کے پرستاروں کا آخری ملجأ و ماوی
 تھا۔ اسی وجہ سے حران کے پڑوسی اُسے مدینۃ الیونانیین - Hellenopolis کہتے تھے۔ اور اسی وجہ

سے ایران بعہد ساسانیوں سے ۷۵۰ء التراث الیونانی سے

سے ریاضی و ہیئت کے اکثر علماء حرانی صابئی تھے حافظ ابن تیمیہ نے "الرد علی المنطقیین" میں لکھا ہے :-

فان حران كانت دار هولاة الصابئة... وكان بها هيكل لعله الاولي... وكان هذا قبل ظهور النصرانية فيهم ثم ظهرت النصرانية فيهم مع بقاء اولئك الصابئة المشركين حتى جاء الاسلام ولم يزل بها الصابئة والفلاسفة في دولة الاسلام الى آخر وقت ومنهم الصابئة الذين كانوا ببغداد وغيرها اطباء وكتابا وبعضهم لم يسلّم بهر حال اكثر من خمسين اسي حران کے رہنے والے تھے اور اس لئے یقیناً یونانی زبان سے واقف تھے۔

کیوں کہ حران ان صابئوں کا ملک تھا... اور اسی میں علت اولیٰ کا مندر ہے... اور یہی (صابئیت) مسیحیت سے پہلے ان کا مذہب تھا۔ پھر نصرانیت ان میں پھیل گئی مگر یہ مشرک صابئی اب بھی باقی رہے یہاں تک اسلام مبعوث ہوا اور اس شہر میں اسلامی سلطنت کے عہد میں بھی آخر تک صابئی اور فلسفی لوگ بود و باش رکھتے رہے انہیں لوگوں میں سے وہ صابئی تھے جو بغداد میں طبیب اور کتاب (ملازمین سکرٹریٹ) کی حیثیت سے رہتے تھے اور ان میں سے بہت سے لوگوں نے اسلام قبول نہیں کیا۔

سے واقف تھے۔
الرد علی المنطقیین ص ۲۸

(برہان دہلی، جولائی ۱۹۵۹ء)

ص ۱۴۱ ابن الندیم نے الفہرست میں مترجمین کے ذکر کے لئے ایک مستقل فصل لکھی ہے۔ ان میں اکثر لوگ مختلف زبانوں سے واقف تھے اور اس لئے یونانی سے بھی واقف تھے۔ بعض یونانی سے واقف نہیں تھے صرف سریانی یا ہندی یا ہٹی ہی سے واقف تھے۔ ایسے مترجمین کی اس نے تصریح کر دی ہے مثلاً سریانی کے مترجمین کے سلسلے میں کہتا ہے:-

ابن شہدای لکرخی نقل من السریانی	ابن شہدای کرخی سریانی سے عربی میں ترجمہ کیا
الی العربی نقلاً روئیا... ایوب بن القاسم	کرتانھا مگر اس کا ترجمہ اچھا نہیں ہوتا تھا..
الرقی نقل من السریانی الی العربی..	... ایوب بن قاسم رقی سریانی سے عربی میں
مرلاجی فی زماننا جید المعرفۃ بالسریانی	ترجمہ کرتا تھا... مرلاجی ہمارے زمانہ
عطفی الالفاظ بالعربیۃ	میں سریانی اچھی طرح جانتا ہے مگر عربی خراب
یتقل بین ید ید علی بن	ہے علی بن ابراہیم الدکنی کے سامنے سریانی
ابراہیم الداہلی من السریانی	سے عربی میں ترجمہ کیا کرتا ہے اور ابن الدکنی
الی العربی ویصلم نقلہ	اس کے ترجموں کی اصلاح کیا کرتا ہے..
ابن الداہلی۔ داسالیسوع	... داسالیسوع اسحاق بن سلیمان بن علی
سنان یفسلا سنیق بن سلمان	کے واسطے سریانی کتابوں کی عربی میں شرح

ابن علی الجاشعی من السیانیة الی القتا^۱ کیا کرتا ہے۔

فارسی سے نیز ہندی و سنی سے ترجمہ کر نیوالوں کا اس نے اسماء النقلة من العارسی الی العربی^۲ اور نقلۃ الہند والنبط^۳ کے عنوان سے علیحدہ ذکر کیا ہے۔ لہذا "اسماء النقلة من اللغات الی اللسان العربی^۴" کے عنوان کے تحت "اصطفتن القدیمة" سے لیکر "بائیل" تک اور "حنین" سے لیکر "تفلیسی" تک جن مترجمین کے نام ثبت کئے ہیں وہ سریانی وغیرہ کے علاوہ دریائے الاقل یونانی بھی جانتے تھے ورنہ زیچ میں محض سریانی جاننے والوں کے سریانی جاننے کی تصریح کیا معنی۔

پھر ان مترجمین میں سے بعض کے متعلق تو وہ تصریح بھی کرتا ہے کہ یونانی کے جید عالم تھے۔ مثلاً قسطابن لوقا کے بارے میں لکھتا ہے

قسطابن لوقا البعلکی جید النقل نعیم قسطابن لوقا بعلکی بہت ہی اچھا مترجم ہے۔

باللسان الیونانی والسیانی والعربی^۵ یونانی، سریانی اور عربی زبانوں کا فصیح ہے۔

آگے چل کر قسطابن لوقا کے ذکر میں کہتا ہے:-

وہو قسطابن لوقا البعلکی... بارعانی اس کا نام قسطابن لوقا بعلکی ہے... بہت

علوم کثیرہ... فیصحا باللغۃ الیونانیۃ^۶ علوم میں کمال رکھتا ہے... یونانی زبان کا فصیح

وادیب ہے۔

اسی طرح حنین بن اسحق کے متعلق لکھتا ہے:-

حنین بن اسحق العبادی... حنین بن اسحاق عبادی... یونانی سریانی

فیصحا باللغۃ الیونانیۃ والسیانیۃ اور عربی زبانوں کا فصیح وادیب ہے۔ قدیم کتابوں

والعبیۃ داسا البلاد فی جمع کی تلاش میں بہت سے شہروں میں گھولتا ہے

الکتب القدیمة ودخل بلاد الروم تک روم بھی گیا تھا۔ زیادہ تر ترجمے ہی ہوئی

۱ الفہرست ۲۴۱، الفہرست ۲۴۱، الفہرست ۲۴۱، الفہرست ۲۴۱، الفہرست ۲۴۱، الفہرست ۲۴۱

والاثر بقوله لعن موسى^ع کے واسطے نے۔

اسی طرح اس کے بیٹے اسحق بن خنین کے بارے میں لکھا ہے :-

ابو يعقوب اسحق بن خنين في بغداد به في الفضل وصحة النقل من اللغة اليونانية والسامانية الى العربية^ع اور سرانی سے عربی میں صحیح ترجمہ کرنے کے واسطے میں اپنے باپ کے نقش قدم پر ہے۔

اسی طرح ابن القفطی خنین بن اسحاق کے ذکر میں لکھا ہے :-

خنين بن اسحاق الطبيب النصابي ... تعد في جملة المترجمين للكتب الحکمة واستقر اجها الى الساماني والى العباسي وكان فصحا في اللسان اليوناني وفي اللسان العباسي^ع عیسائی طبیب خنین بن اسحاق ... حکمت کی کتابوں کا سرانی اور عربی میں ترجمہ کرنے والوں میں محسوب ہوا تھا۔ وہ یونانی زبان کا فصیح اور عربی زبان کا ادیب تھا۔

ابن القفطی اس کی یونانی دانی کے بارے میں مزید لکھا ہے :-

وتعلم لسان اليونانية باصله وكان جليلا في ترجمته^ع اس نے براہ راست یونانی زبان سیکھی اور اس کے ترجمہ میں بڑا پایہ رکھا تھا۔

وہ یہ بھی لکھا ہے کہ خنین نے باہر جا کر یونانی زبان کے علماء سے یونانی زبان سیکھی تھی اور اس میں اتقان و احکام سہم پہنچایا تھا :-

ودخل خنين الى بلاد الروم لاجل تحصيل كتب الحکمة وتوصل في تحصيلها غاية امكانه واحكم اليونانية عند دخوله الى تلك البها^ت خنین حکمت کی کتابوں کی تلاش میں روم کے شہروں میں گیا اور ان کتابوں کے حصول میں انتہائی کوشش کی۔ جب وہ اس نواح میں داخل ہوا تو اس نے یونانی

لہ الفہرست ص ۴۱۵ عہ ایضاً ص ۴۱۵ عہ اخبار العلماء باخبار الحکماء ص ۱۱۵ عہ ایضاً ص ۱۱۵۔

وَحَصَلَ نِقَاطُنْ هَذَا الْعِلْمِ وَعَادَ
يَا حَسْبُ دَرَجَتِي مَوْسَى ابْنَ شَاكِرٍ وَرَبِيؤُ
فِي النُّقْلِ مِنَ اللِّسَانِ الْيُونَانِي
إِلَى الْعَرَبِيِّ ۱۵

زبان میں احکام و اتقان ہم پہنچا یا اور اس
علم کے جو اہر پاروں کو حاصل کیا اور لوٹ کر
بنو موسیٰ بن شاکر کے ساتھ رہا۔ انھوں نے
اسے یونانی سے عربی میں ترجمہ کرنے کی ترغیب کی

اسی طرح وہ اُس کے بیٹے اسحاق کی یونانی دانی کے بارے میں لکھتا ہے:-

اسْحَقُ بْنُ حَنِينَ بْنِ اسْحَقَ... فِي
مَنْزِلَةِ اَبِيهِ فِي الْفَضْلِ وَصِحَّةِ النُّقْلِ
مِنَ اللِّغَةِ الْيُونَانِيَّةِ وَالسِّيَانِيَّةِ ۱۶

اسحاق بن حنین بن اسحاق... فضل و کمال
اور یونانی و سریانی سے صحیح ترجمہ کرنے کے
باب میں وہی مرتبہ سامی رکھتا ہے جو
اس کے باپ کا تھا۔

اسی طرح وہ قسطنطین لو قارب کے متعلق لکھتا ہے:-

قَسْطَنْطِينُ لَوْ قَا الْبَعْلُكِي... دَخَلَ
إِلَى بِلَادِ الرُّومِ وَحَصَلَ مِنْ تَصَانِيفِهِ
الْكَثِيرِ وَعَادَ إِلَى الشَّامِ وَاسْتَدْعَى
إِلَى الْعِرَاقِ لِيَتَرْجِمَ كِتَابًا وَيُخْرِجَهَا
مِنَ لِسَانِ يُونَانِي إِلَى لِسَانِ الْعَرَبِ
وَعَا صَاحِبُ يَعْقُوبُ بْنُ اسْحَقَ الْكَنْدِيُّ ۱۷

قسطنطین لو قارب بعلکی... روم کے شہروں
میں گیا اور ان کی بہت سی تصانیف حاصل
کیں پھر شام میں واپس آیا وہاں سے عراق
بلایا گیا تاکہ یونانی زبان سے عربی میں کتابوں
کا ترجمہ کرے۔ وہ یعقوب بن اسحاق الکندی
کا ہم عصر تھا۔

اسی عہد کا ایک اور مترجم حبیش بن الحسن الاشم تھا جو حنین کے شاگردوں میں تھا۔ ابن ا
لکھتا ہے کہ وہ بھی یونانی سے عربی میں ترجمہ کیا کرتا تھا۔

حَبِيشُ بْنُ الْحَسَنِ الْأَشْمِ...
أَحَدُ تَلَامِيذِ حَنِينَ وَاتِّقَالِيْنَ

حبیش بن الحسن الاشم... حنین کے شاگرد
میں تو تلامذہ ہیں لوگوں میں تو تھا جو یونانی اور سریانی

لَهُ أَجَارُ الْعِلْمِ بِأَجَارِ الْكَلَامِ ۱۸ ۱۹ ۲۰ ۲۱ ۲۲ ۲۳ ۲۴ ۲۵ ۲۶ ۲۷ ۲۸ ۲۹ ۳۰ ۳۱ ۳۲ ۳۳ ۳۴ ۳۵ ۳۶ ۳۷ ۳۸ ۳۹ ۴۰ ۴۱ ۴۲ ۴۳ ۴۴ ۴۵ ۴۶ ۴۷ ۴۸ ۴۹ ۵۰

من اليونانی والسیانی الی العربی
 وكان حنین یقدمه ویعظمه ویصفه
 ویرضی نقله وقیل من جملة سعاده
 حنین صحبه حیث له فان اکثر ما
 نقله حیث انب الی حنین^۱
 سے عربی میں ترجمہ کیا کرتے تھے حنین اُس کی
 بڑی عزت کرتا تھا۔ تعریف کرتا تھا اُس کے
 ترجموں کو پسند کرتا تھا اور اُسے اوروں پر
 ترجیح دیتا تھا یہ بھی کہا گیا ہے کہ حنین کی خوشنیتی
 تھی کہ حیث اُس کی صحبت میں رہتا تھا کیونکہ
 بہت سی کتابیں حنین نے ترجمہ کیا تھا
 حنین سے منسوب ہو گئیں۔

آگے چل کر اُس کی تصانیف کے ذکر میں کہتا ہے :-

و لِحیث ہذا من التصانیف سوی
 ما اخرجہ من اليونانی الی العربی^۲
 اس حیث کی تصانیف میں سوائے ان کتابوں
 کے جن کو اُس نے یونانی سے عربی میں ترجمہ

کیا تھا (حسب ذیل ہیں)

حنین کا ایک اور شاگرد عیسیٰ بن یحییٰ بھی یونانی سے براہِ راست عربی میں ترجمہ کیا کرتا تھا۔
 ابن النقفطی لکھتا ہے :-

عیسیٰ بن یحییٰ بن ابراہیم حنین کے شاگردوں
 میں سے تھا اور یونانی سے عربی میں عمدہ قسم
 کا ترجمہ کرنے والوں میں سے تھا۔
 عیسیٰ بن یحییٰ بن ابراہیم
 تلامیذ حنین والناقلین المجیدین
 من اليونانی الی العربی^۳

لیکن یونانی جانتے والے مترجمین کی یونانی دانہ کا تذکرہ زیادہ وضاحت کے ساتھ ابن ابی
 اصیبہ نے لکھا ہے۔ وہ حنین کے متعلق کہتا ہے کہ وہ یوحنا سے طب پڑھتا تھا ایک دن ابراہیم نے
 اُسے طعنہ دیا جس سے بُرا مان کر وہ نکل کھڑا ہوا اور سب سے پہلے اسکا دریا کرچہ یونانی علوم کا
 گہوارہ تھا یونانی زبان سیکھی۔

۱۔ اخبار العلماء باخبار الحکماء ص ۳۲ ایضاً ص ۱۲۳۔

وَتَعْلَمُ لِسَانَ الْيُونَانِيِّينَ بِالْاِسْكَنْدَرِيَّةِ
 وَكَانَ جَلِيلاً فِي تَرْجُمَةٍ وَهُوَ الَّذِي
 اَوْضَحَ مَعَانِي كِتَابِ الْبَقَرَةِ وَالْجَالِيئِيَّةِ
 وَتَخَصَّهَا احْسَنَ تَلْخِيصٍ وَكَشَفَ مَا
 اسْتَعْلَقَ مِنْهَا وَاَوْضَحَ مُشْكَلَهَا تَهَا^{۱۵}
 اُس نے اسکندریہ جا کر یونانیوں کی زبان سیکھی۔
 وہ اُس کے ترجمہ میں بڑا اونچا مقام رکھتا تھا۔
 اسی نے بقرہ اور جالیئوس کی کتابوں کے
 معانی و مطالب کی وضاحت کی اور ان کی
 کتابوں کا بڑی خوبی سے اختصار کیا۔ ان کے
 منققات کو کھول کر بیان کیا اور ان کی
 مشکلات کو واضح کیا۔

خین نے یونانی میں وہ کمال ہم پہنچا یا کہ جبرئیل بن نجیشوع اُس کی یونانی دانی سے متاثر
 ہو کر اسے ”استاد“ (یار بن) کے لقب سے یاد کرتا تھا اور کہا کرتا تھا کہ اگر خین زندہ رہا تو سر جس
 راس عینی بھی جو یونانی سے سریانی میں ترجمہ کرنے والوں کا گل سرسبد ہے اُس کے سامنے
 ماند ہو کر رہ جائے گا۔

قَوْلَهُ لَنْ مَدَلَهُ فِي الْعَمَلِ لِيَفْضَحَ
 سِرَّ جِسْمِي - وَسِرَّ جِسْمِ هَذَا الَّذِي
 ذَكَرَهُ جِبْرِئِيلُ هُوَ الرَّاسُ عَيْنِي
 وَهُوَ اَوَّلُ مَنْ نَقَلَ شَيْئاً مِنْ عِلْمِ رُومِ
 اِلَى اللِّسَانِ السِّيَانِي - وَيَفْضَحُ
 غَيْرَ كَمَا مِنَ الْمَتْرَحِينَ^{۱۶}
 خدا کی قسم اگر اس کی عمر ہوئی تو یہ سر جس کو
 بھی مات کر دے گا۔ اور جس سر جس کا جبرئیل
 نے ذکر کیا تھا وہ راس العین کا رہنے والا
 تھا اور اس نے سب سے پہلے رومیوں کے
 علوم کو سریانی میں ترجمہ کیا تھا۔ اور
 سر جس کے علاوہ دوسرے ترجمین کو بھی
 مات کر دے گا۔

یوسف بن ابراہیم جو اس واقعہ کا راوی ہے کہتا ہے کہ جب جبرئیل بن نجیشوع نے خین
 کی یہ تعریف کی تو اُس نے مجھ سے کہا کہ یہ رومیوں نے یونانی صرف و نحو کے ایک بحث ”فاعلات“

۱۵ طبقات الاطبار لابن ابی اصیبه جلد اول ص ۱۸۹ ۱۹۰ ۱۹۱ ۱۹۲ ۱۹۳ ۱۹۴ ۱۹۵ ۱۹۶ ۱۹۷ ۱۹۸ ۱۹۹ ۲۰۰ ۲۰۱ ۲۰۲ ۲۰۳ ۲۰۴ ۲۰۵ ۲۰۶ ۲۰۷ ۲۰۸ ۲۰۹ ۲۱۰ ۲۱۱ ۲۱۲ ۲۱۳ ۲۱۴ ۲۱۵ ۲۱۶ ۲۱۷ ۲۱۸ ۲۱۹ ۲۲۰ ۲۲۱ ۲۲۲ ۲۲۳ ۲۲۴ ۲۲۵ ۲۲۶ ۲۲۷ ۲۲۸ ۲۲۹ ۲۳۰ ۲۳۱ ۲۳۲ ۲۳۳ ۲۳۴ ۲۳۵ ۲۳۶ ۲۳۷ ۲۳۸ ۲۳۹ ۲۴۰ ۲۴۱ ۲۴۲ ۲۴۳ ۲۴۴ ۲۴۵ ۲۴۶ ۲۴۷ ۲۴۸ ۲۴۹ ۲۵۰ ۲۵۱ ۲۵۲ ۲۵۳ ۲۵۴ ۲۵۵ ۲۵۶ ۲۵۷ ۲۵۸ ۲۵۹ ۲۶۰ ۲۶۱ ۲۶۲ ۲۶۳ ۲۶۴ ۲۶۵ ۲۶۶ ۲۶۷ ۲۶۸ ۲۶۹ ۲۷۰ ۲۷۱ ۲۷۲ ۲۷۳ ۲۷۴ ۲۷۵ ۲۷۶ ۲۷۷ ۲۷۸ ۲۷۹ ۲۸۰ ۲۸۱ ۲۸۲ ۲۸۳ ۲۸۴ ۲۸۵ ۲۸۶ ۲۸۷ ۲۸۸ ۲۸۹ ۲۹۰ ۲۹۱ ۲۹۲ ۲۹۳ ۲۹۴ ۲۹۵ ۲۹۶ ۲۹۷ ۲۹۸ ۲۹۹ ۳۰۰ ۳۰۱ ۳۰۲ ۳۰۳ ۳۰۴ ۳۰۵ ۳۰۶ ۳۰۷ ۳۰۸ ۳۰۹ ۳۱۰ ۳۱۱ ۳۱۲ ۳۱۳ ۳۱۴ ۳۱۵ ۳۱۶ ۳۱۷ ۳۱۸ ۳۱۹ ۳۲۰ ۳۲۱ ۳۲۲ ۳۲۳ ۳۲۴ ۳۲۵ ۳۲۶ ۳۲۷ ۳۲۸ ۳۲۹ ۳۳۰ ۳۳۱ ۳۳۲ ۳۳۳ ۳۳۴ ۳۳۵ ۳۳۶ ۳۳۷ ۳۳۸ ۳۳۹ ۳۴۰ ۳۴۱ ۳۴۲ ۳۴۳ ۳۴۴ ۳۴۵ ۳۴۶ ۳۴۷ ۳۴۸ ۳۴۹ ۳۵۰ ۳۵۱ ۳۵۲ ۳۵۳ ۳۵۴ ۳۵۵ ۳۵۶ ۳۵۷ ۳۵۸ ۳۵۹ ۳۶۰ ۳۶۱ ۳۶۲ ۳۶۳ ۳۶۴ ۳۶۵ ۳۶۶ ۳۶۷ ۳۶۸ ۳۶۹ ۳۷۰ ۳۷۱ ۳۷۲ ۳۷۳ ۳۷۴ ۳۷۵ ۳۷۶ ۳۷۷ ۳۷۸ ۳۷۹ ۳۸۰ ۳۸۱ ۳۸۲ ۳۸۳ ۳۸۴ ۳۸۵ ۳۸۶ ۳۸۷ ۳۸۸ ۳۸۹ ۳۹۰ ۳۹۱ ۳۹۲ ۳۹۳ ۳۹۴ ۳۹۵ ۳۹۶ ۳۹۷ ۳۹۸ ۳۹۹ ۴۰۰ ۴۰۱ ۴۰۲ ۴۰۳ ۴۰۴ ۴۰۵ ۴۰۶ ۴۰۷ ۴۰۸ ۴۰۹ ۴۱۰ ۴۱۱ ۴۱۲ ۴۱۳ ۴۱۴ ۴۱۵ ۴۱۶ ۴۱۷ ۴۱۸ ۴۱۹ ۴۲۰ ۴۲۱ ۴۲۲ ۴۲۳ ۴۲۴ ۴۲۵ ۴۲۶ ۴۲۷ ۴۲۸ ۴۲۹ ۴۳۰ ۴۳۱ ۴۳۲ ۴۳۳ ۴۳۴ ۴۳۵ ۴۳۶ ۴۳۷ ۴۳۸ ۴۳۹ ۴۴۰ ۴۴۱ ۴۴۲ ۴۴۳ ۴۴۴ ۴۴۵ ۴۴۶ ۴۴۷ ۴۴۸ ۴۴۹ ۴۵۰ ۴۵۱ ۴۵۲ ۴۵۳ ۴۵۴ ۴۵۵ ۴۵۶ ۴۵۷ ۴۵۸ ۴۵۹ ۴۶۰ ۴۶۱ ۴۶۲ ۴۶۳ ۴۶۴ ۴۶۵ ۴۶۶ ۴۶۷ ۴۶۸ ۴۶۹ ۴۷۰ ۴۷۱ ۴۷۲ ۴۷۳ ۴۷۴ ۴۷۵ ۴۷۶ ۴۷۷ ۴۷۸ ۴۷۹ ۴۸۰ ۴۸۱ ۴۸۲ ۴۸۳ ۴۸۴ ۴۸۵ ۴۸۶ ۴۸۷ ۴۸۸ ۴۸۹ ۴۹۰ ۴۹۱ ۴۹۲ ۴۹۳ ۴۹۴ ۴۹۵ ۴۹۶ ۴۹۷ ۴۹۸ ۴۹۹ ۵۰۰ ۵۰۱ ۵۰۲ ۵۰۳ ۵۰۴ ۵۰۵ ۵۰۶ ۵۰۷ ۵۰۸ ۵۰۹ ۵۱۰ ۵۱۱ ۵۱۲ ۵۱۳ ۵۱۴ ۵۱۵ ۵۱۶ ۵۱۷ ۵۱۸ ۵۱۹ ۵۲۰ ۵۲۱ ۵۲۲ ۵۲۳ ۵۲۴ ۵۲۵ ۵۲۶ ۵۲۷ ۵۲۸ ۵۲۹ ۵۳۰ ۵۳۱ ۵۳۲ ۵۳۳ ۵۳۴ ۵۳۵ ۵۳۶ ۵۳۷ ۵۳۸ ۵۳۹ ۵۴۰ ۵۴۱ ۵۴۲ ۵۴۳ ۵۴۴ ۵۴۵ ۵۴۶ ۵۴۷ ۵۴۸ ۵۴۹ ۵۵۰ ۵۵۱ ۵۵۲ ۵۵۳ ۵۵۴ ۵۵۵ ۵۵۶ ۵۵۷ ۵۵۸ ۵۵۹ ۵۶۰ ۵۶۱ ۵۶۲ ۵۶۳ ۵۶۴ ۵۶۵ ۵۶۶ ۵۶۷ ۵۶۸ ۵۶۹ ۵۷۰ ۵۷۱ ۵۷۲ ۵۷۳ ۵۷۴ ۵۷۵ ۵۷۶ ۵۷۷ ۵۷۸ ۵۷۹ ۵۸۰ ۵۸۱ ۵۸۲ ۵۸۳ ۵۸۴ ۵۸۵ ۵۸۶ ۵۸۷ ۵۸۸ ۵۸۹ ۵۹۰ ۵۹۱ ۵۹۲ ۵۹۳ ۵۹۴ ۵۹۵ ۵۹۶ ۵۹۷ ۵۹۸ ۵۹۹ ۶۰۰ ۶۰۱ ۶۰۲ ۶۰۳ ۶۰۴ ۶۰۵ ۶۰۶ ۶۰۷ ۶۰۸ ۶۰۹ ۶۱۰ ۶۱۱ ۶۱۲ ۶۱۳ ۶۱۴ ۶۱۵ ۶۱۶ ۶۱۷ ۶۱۸ ۶۱۹ ۶۲۰ ۶۲۱ ۶۲۲ ۶۲۳ ۶۲۴ ۶۲۵ ۶۲۶ ۶۲۷ ۶۲۸ ۶۲۹ ۶۳۰ ۶۳۱ ۶۳۲ ۶۳۳ ۶۳۴ ۶۳۵ ۶۳۶ ۶۳۷ ۶۳۸ ۶۳۹ ۶۴۰ ۶۴۱ ۶۴۲ ۶۴۳ ۶۴۴ ۶۴۵ ۶۴۶ ۶۴۷ ۶۴۸ ۶۴۹ ۶۵۰ ۶۵۱ ۶۵۲ ۶۵۳ ۶۵۴ ۶۵۵ ۶۵۶ ۶۵۷ ۶۵۸ ۶۵۹ ۶۶۰ ۶۶۱ ۶۶۲ ۶۶۳ ۶۶۴ ۶۶۵ ۶۶۶ ۶۶۷ ۶۶۸ ۶۶۹ ۶۷۰ ۶۷۱ ۶۷۲ ۶۷۳ ۶۷۴ ۶۷۵ ۶۷۶ ۶۷۷ ۶۷۸ ۶۷۹ ۶۸۰ ۶۸۱ ۶۸۲ ۶۸۳ ۶۸۴ ۶۸۵ ۶۸۶ ۶۸۷ ۶۸۸ ۶۸۹ ۶۹۰ ۶۹۱ ۶۹۲ ۶۹۳ ۶۹۴ ۶۹۵ ۶۹۶ ۶۹۷ ۶۹۸ ۶۹۹ ۷۰۰ ۷۰۱ ۷۰۲ ۷۰۳ ۷۰۴ ۷۰۵ ۷۰۶ ۷۰۷ ۷۰۸ ۷۰۹ ۷۱۰ ۷۱۱ ۷۱۲ ۷۱۳ ۷۱۴ ۷۱۵ ۷۱۶ ۷۱۷ ۷۱۸ ۷۱۹ ۷۲۰ ۷۲۱ ۷۲۲ ۷۲۳ ۷۲۴ ۷۲۵ ۷۲۶ ۷۲۷ ۷۲۸ ۷۲۹ ۷۳۰ ۷۳۱ ۷۳۲ ۷۳۳ ۷۳۴ ۷۳۵ ۷۳۶ ۷۳۷ ۷۳۸ ۷۳۹ ۷۴۰ ۷۴۱ ۷۴۲ ۷۴۳ ۷۴۴ ۷۴۵ ۷۴۶ ۷۴۷ ۷۴۸ ۷۴۹ ۷۵۰ ۷۵۱ ۷۵۲ ۷۵۳ ۷۵۴ ۷۵۵ ۷۵۶ ۷۵۷ ۷۵۸ ۷۵۹ ۷۶۰ ۷۶۱ ۷۶۲ ۷۶۳ ۷۶۴ ۷۶۵ ۷۶۶ ۷۶۷ ۷۶۸ ۷۶۹ ۷۷۰ ۷۷۱ ۷۷۲ ۷۷۳ ۷۷۴ ۷۷۵ ۷۷۶ ۷۷۷ ۷۷۸ ۷۷۹ ۷۸۰ ۷۸۱ ۷۸۲ ۷۸۳ ۷۸۴ ۷۸۵ ۷۸۶ ۷۸۷ ۷۸۸ ۷۸۹ ۷۹۰ ۷۹۱ ۷۹۲ ۷۹۳ ۷۹۴ ۷۹۵ ۷۹۶ ۷۹۷ ۷۹۸ ۷۹۹ ۸۰۰ ۸۰۱ ۸۰۲ ۸۰۳ ۸۰۴ ۸۰۵ ۸۰۶ ۸۰۷ ۸۰۸ ۸۰۹ ۸۱۰ ۸۱۱ ۸۱۲ ۸۱۳ ۸۱۴ ۸۱۵ ۸۱۶ ۸۱۷ ۸۱۸ ۸۱۹ ۸۲۰ ۸۲۱ ۸۲۲ ۸۲۳ ۸۲۴ ۸۲۵ ۸۲۶ ۸۲۷ ۸۲۸ ۸۲۹ ۸۳۰ ۸۳۱ ۸۳۲ ۸۳۳ ۸۳۴ ۸۳۵ ۸۳۶ ۸۳۷ ۸۳۸ ۸۳۹ ۸۴۰ ۸۴۱ ۸۴۲ ۸۴۳ ۸۴۴ ۸۴۵ ۸۴۶ ۸۴۷ ۸۴۸ ۸۴۹ ۸۵۰ ۸۵۱ ۸۵۲ ۸۵۳ ۸۵۴ ۸۵۵ ۸۵۶ ۸۵۷ ۸۵۸ ۸۵۹ ۸۶۰ ۸۶۱ ۸۶۲ ۸۶۳ ۸۶۴ ۸۶۵ ۸۶۶ ۸۶۷ ۸۶۸ ۸۶۹ ۸۷۰ ۸۷۱ ۸۷۲ ۸۷۳ ۸۷۴ ۸۷۵ ۸۷۶ ۸۷۷ ۸۷۸ ۸۷۹ ۸۸۰ ۸۸۱ ۸۸۲ ۸۸۳ ۸۸۴ ۸۸۵ ۸۸۶ ۸۸۷ ۸۸۸ ۸۸۹ ۸۹۰ ۸۹۱ ۸۹۲ ۸۹۳ ۸۹۴ ۸۹۵ ۸۹۶ ۸۹۷ ۸۹۸ ۸۹۹ ۹۰۰ ۹۰۱ ۹۰۲ ۹۰۳ ۹۰۴ ۹۰۵ ۹۰۶ ۹۰۷ ۹۰۸ ۹۰۹ ۹۱۰ ۹۱۱ ۹۱۲ ۹۱۳ ۹۱۴ ۹۱۵ ۹۱۶ ۹۱۷ ۹۱۸ ۹۱۹ ۹۲۰ ۹۲۱ ۹۲۲ ۹۲۳ ۹۲۴ ۹۲۵ ۹۲۶ ۹۲۷ ۹۲۸ ۹۲۹ ۹۳۰ ۹۳۱ ۹۳۲ ۹۳۳ ۹۳۴ ۹۳۵ ۹۳۶ ۹۳۷ ۹۳۸ ۹۳۹ ۹۴۰ ۹۴۱ ۹۴۲ ۹۴۳ ۹۴۴ ۹۴۵ ۹۴۶ ۹۴۷ ۹۴۸ ۹۴۹ ۹۵۰ ۹۵۱ ۹۵۲ ۹۵۳ ۹۵۴ ۹۵۵ ۹۵۶ ۹۵۷ ۹۵۸ ۹۵۹ ۹۶۰ ۹۶۱ ۹۶۲ ۹۶۳ ۹۶۴ ۹۶۵ ۹۶۶ ۹۶۷ ۹۶۸ ۹۶۹ ۹۷۰ ۹۷۱ ۹۷۲ ۹۷۳ ۹۷۴ ۹۷۵ ۹۷۶ ۹۷۷ ۹۷۸ ۹۷۹ ۹۸۰ ۹۸۱ ۹۸۲ ۹۸۳ ۹۸۴ ۹۸۵ ۹۸۶ ۹۸۷ ۹۸۸ ۹۸۹ ۹۹۰ ۹۹۱ ۹۹۲ ۹۹۳ ۹۹۴ ۹۹۵ ۹۹۶ ۹۹۷ ۹۹۸ ۹۹۹ ۱۰۰۰

پر رسالہ لکھا ہے جسے ابھی جبرئیل تک کو نہیں دکھایا اسے لجا کر ذرا یوحنا کو دکھانا اور جب وہ تعریف کرنے لگے تو بتانا کہ چینین کی تصنیف ہے چنانچہ وہ اُسے لیکر یوحنا کے پاس پہنچا اور جب یوحنا کو یہ حال معلوم ہوا تو عذر معذرت کے بعد چینین کو پھر بلا لیا :-

فَلَمَّا قَرَأَ يُوْحَنَّا تِلْكَ الْفُصُوْلَ رَهَى	پس جب یوحنا نے ان قصوں کو پڑھا جنہیں
الَّتِي تَسْمِيهَا الْيُونَانِيُوْنَ الْفَاعِلَاتِ	یونانی "فاعلات" کی بحث سے مرسم کرتے
كَثْرَ تَعْجِبِهِ وَقَالَ اَتْرَى الْمَسِيْحَ اَوْحَىٰ	تھے تو اس کا حیرت و استعجاب بڑھ گیا اور
فِي دَهْرٍ مَّا هَذَا اِلَّا اِحْدَ فَعَلْتِ	کہنے لگا کیا تمہارا خیال ہے کہ مسیح علیہ السلام
لَهُ فِي جَوَابٍ قَوْلُهُ مَا اَوْحَىٰ فِي هَذَا	نے ہمارے زمانہ میں کسی پر وحی بھیجی ہے تو میں
اَللّٰهُ وَاوْكَالًا فِي غَيْرِهِ اِلَّا اِحْدَ	اس کے جواب میں کہا نہ اس زمانہ میں کسی پر
وَاوْكَالًا مِّنْ اِلٰهٍ اَحْدَ مِّنْ يُّوْحَىٰ	وحی بھیجی نہ کسی اور زمانہ میں اور مسیح علیہ السلام
اِلَيْهِ فَقَالَ لِيْ دَعْنِيْ مِّنْ هَذَا الْقَوْلِ	تو صرف ان برگزیدہ انسانوں میں سے تھے
لَيْسَ هَذَا الْاَخْرَاجُ الْاَخْرَاجُ	جن پر وحی بھیجی گئی۔ یوحنا کہنے لگا اچھا اب
مُرِيْدُ بَرُوْسِ الْقَدَسِ فَقَلْتِ لَهُ	ان باتوں کو رہنے دو یہ صرف اسی شخص کی
هَذَا الْاَخْرَاجُ حَيْنِ بْنِ اِسْحٰقَ الَّذِي	تصنیف ہے جسے روح القدس کی تائید حاصل
طَرُوْتَهُ مِنْ مِّنْزَلِكْ	ہو تو میں نے کہا یہ اُس حنین بن اسحاق کی
.	تصنیف ہے جسے تم نے اپنے مکان سے
.	نکال دیا تھا
فَسَاَلْنِي التَّلَطُّفَ لِاصْلَاحِ مَا	اس کے بعد یوحنا نے مجھ سے درخواست کی کہ
بَيْنَهُمَا ۙ	میں اُس کے اور حنین کے درمیان صلح کرادوں

اس کے بعد حنین نے یوحنا کے واسطے بہت سی یونانی زبان کی کتابوں کا سرمایہ اور عربی

لہ طَبَاتِ الْاَطْبَارِ لابن ابی اصیْبِعہ جلد اول ص ۱۹۱۔

میں ترجمہ کیا :-

وتلخین لابن ماسویہ کتبا
کتبتہا وخصوصاً من کتب جالینوس
بعضها الی اللغه السریانیہ وبعظہا
الی العربیہ وکان خین اعلم اهل
زمانہ باللغه الیونانیہ والثانیہ
والفارسیہ وادنیایہ فیہم^{۱۵}

اور خین نے یوحنا بن ماسویہ کے واسطے بہت
سی کتابوں کا ترجمہ کیا بالخصوص جالینوس کی
کتابوں کا بعض کا سریانی زبان میں اور بعض
کا عربی زبان میں اور خین اپنے زمانہ کے لوگوں
میں سب سے زیادہ یونانی سریانی اور فارسی جانتے
وہ اور ان زبانوں میں سمجھ بوجھ رکھنے والا تھا۔

خین نے یونانی زبان میں یہ کمال ہم پہنچایا تھا کہ وہ تفریح کے وقت نہ سریانی کے اشعار گاتا
تھا نہ عربی کے بلکہ ہومر کی ایڈ اور اوڈیسیے کے اشعار گنگایا کرتا تھا جو یونانی ادبیاتِ عالیہ کے شاہکار
ہیں۔ یوسف بن ابراہیم نے جب اُسے ابن الجحش کے رکان پر دیکھا تھا تو وہ ہومر کے اشعار
پڑھ رہا تھا۔

”اذ بصرت بانسان له شعرا...
... وهو یتردد وینشد شعراً
بالرومیة کلامیوس سائیس شعراء
الروم فشبہت نغمته بنغمۃ خین
فہفت بخین فاستجاب لی“^{۱۶}

یہ ایک میں نے ایک شخص کو دیکھا جس کے لیے
لبے بال تھے..... وہ ٹپل رہا تھا اور یونانی
زبان میں ہومر کے اشعار گنگایا کرتا تھا جو یونانی
شعراء کا گل سرسبد ہے اس کا ترنم خین کے
ترنم سے ملتا تھا تو میں نے خین کو کہہ کر آواز
دی اور اُس نے جواب دیا۔

یہی نہیں بلکہ خین نے یونانی گرامر پر ایک کتاب لکھی تھی جس کا ابن الندیم، ابن النعمانی اور
ابن ابی اصیبعہ سبھی نے ذکر کیا ہے یعنی

”کتاب احکام الاعراب علی مذہب الیونانیین“

۱۵ لہ لبقات الطبار لابن ابی اصیبعہ جلد اول ص ۱۸۵ ایضاً ص ۱۸۶۔

فابا مبحث "فعلات" جسے حنین نے یوحنا کے پاس یوسف بن ابراہیم کے ہاتھ بھیجا تھا اس کا ایک جزو تھا۔ بہر حال یوحنا کی تحسین و تاش سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ کوئی معمولی کتاب نہیں تھی جسے ہر یونانی واں لکھ سکے بلکہ ایک ایسے عبقری کی تصنیف تھی جسے یونانی گرامر کی جزئیات پر علی وجہ الکمال بصیرت حاصل تھی۔ پھر حنین نے یہ کتاب محض اظہارِ قابلیت کے لئے نہیں لکھی تھی بلکہ مترجمین اور دیگر تعلیم یافتہ حضرات کو یونانی زبان سیکھنے کے لئے ایک یونانی گرامر درکار تھی اور حنین نے اس ضرورت کو پورا کیا۔ بالفاظِ دیگر اس زمانہ میں یونانی جاننے والے اور سیکھنے والے اہل علم کی ایک کثیر تعداد موجود تھی۔

اسی طرح اسحاق بن حنین کے بارے میں ابن ابی اصیبعہ لکھتا ہے :-

اسحاق بن حنین..... فضل و کمال اور مختلف	اسحق بن حنین..... کان یلتحق
زبانیں جاننے اور ان میں فصاحت کے بارے	بابیہ فی النقل و فی معرفتہ
میں وہ اپنے باپ کے مانند تھا۔ صرف اتنا فرق	باللغات و فصاحتہ فیما الاکان
ہے کہ اُس نے جو طب کی کتابیں ترجمہ کی ہیں	نقلہ للکتب الطیبۃ قلیل جداً
ان کی تعداد اُس نے جو ارسطو کی فلسفہ کی	بانسبۃ الی ما یوجد من کثیرۃ نقلہ
کتابوں اور ان کی شروع کو عربی میں ترجمہ	من کتب ارسطوطالیس فی الحکمۃ
کی ہے ان کے مقابلے میں بہت کم ہے۔	و شاورحما الی لغۃ العرب

اسی طرح قسطن بن یوحنا کے متعلق ابن ابی اصیبعہ لکھتا ہے :-

اور قسطن نے یونانیوں کی بہت سی کتابوں کو	"و نقل قسطن کتباً کثیرۃ من
عربی زبان میں ترجمہ کیا وہ بہت عمدہ مترجم	کتب الیونانیین الی اللغۃ العربیۃ
تھا یونانی سرمانی ہو عربی کا فصیح ادیب تھا	و کان جید النقل فیصفاً باللسان
اور اُس نے بہت سے ایسے ترجموں کی اصلاح	الیونانی و السیانی و العربی

لہ طبقات الاطباء لابن ابی اصیبعہ جلد اول ص ۳۳۔

واصله نقولاً كثيراً واصله يوناني^۱ کی جن کی اصل یونانی تھی۔
 قسطنطین یونانیوں کے مذہب کے متعلق بھی ایک مستقل کتاب "کتاب شرح مذہب الیونانیین"
 لکھی تھی۔

ابن ابی اصیبعہ نے یونانی سے براہِ راست عربی میں ترجمہ کرنے والوں کے ضمن میں "نظیف القس
 الرومی" کے نام کی بھی تشریح کی ہے:-

نظیف القس الرومی کان نجیاً باللفظ^۲ نظیف جو رومی پادری تھا۔ بہت سی زبانیں
 وكان یقل من الیونانی الی العربی^۳ جانتا تھا اور یونانی سے عربی میں ترجمہ کیا کرتا تھا۔

ابن النعفی نے لکھا ہے کہ نظیف اور یوحنا القس دونوں نے یونانی زبان میں اقلیدس کا
 ایک منظر نسخہ دیکھا تھا:-

وذكر یوحنا القس انه راسی الشكل^۴ تیس یوحنا نے ذکر کیا ہے کہ اس نے وہ شکل
 الدای اذ عاکا ثابت فی المقالة الاولی^۵ دیکھی تھی جس کے لئے ثابت بن فرہ نے دعویٰ کیا
 وسمع ان له فی الیونانی و ذکر^۶ ہے کہ وہ اقلیدس کے مقالہ اولیٰ میں ہے اور
 نظیف انه اسما ایسا^۷ گمان کیا کہ اس کی اصل یونانی میں موجود ہے
 اور نظیف نے ذکر کیا ہے کہ اس نے اُسے وہ
 شکل دکھائی تھی۔

ابن بیریجی کتاب الفہرست میں لکھا ہے کہ یوحنا القس یونانی سے عربی میں ترجمہ کیا کرتا تھا:-

"یوحنا القس... یمن کان یقع^۸ یوحنا پادری... ان لوگوں میں سے تھا
 علیہ کتاب اقلیدس وغیرہ من جن سے طالب علم اقلیدس وغیرہ ہندسہ
 کتب الہندسہ ولہ نقل من الیونانی^۹ کی کتابیں پڑھنے میں اس نے یونانی سے ترجمہ
 وكان فاضلاً^{۱۰} کیا اور اپنے عہد کا فاضل تھا

۱- لہبغات الاطباء لابن ابی اصیبعہ جلد اول ص ۲۴۲ ۲- ایضاً ص ۲۴۳ ۳- اجارہ اطباء باخارا جلد اول ص ۲۴۳ ۴- الفہرست ص ۳۹۳

یہاں ایک دلچسپ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا ترجمین عہد اسلام میں یونانی جانتے والے صرف عیسائی ہی تھے یا مسلمان بھی تھے۔ اس کے جواب کے لئے ہم تاریخ کا امعانِ نظر سے مطالعہ کرنا ہوگا۔ اس کے بعد معلوم ہوگا کہ مسلمان بھی یونانی جانتے تھے بلکہ علومِ حکیمہ میں تبحر کے لئے حتیٰ کہ تفتیحِ ذہنی کے لئے یونانی جانتا ضروری تھا۔ اس سو خرا ذکر امر کی تائید میں ہیں ابنِ الحنفی کا واقعہ ملتا ہے جو ہارون الرشید کی ایک کینزِ خرسی کا بھانجا تھا خرسی نے اپنی بہن کی شادی ہارون کی اجازت کے بغیر کر دی تھی۔ جب ہارون کو معلوم ہوا تو بہت ناراض ہوا اور اس کے ایما سے سلام الدبیرش نے خرسی کی بہن کے شوہر کو خصی کر دیا مگر خرسی کی بہن کو اس سے پہلے ہی حمل رہ چکا تھا اور کچھ دنوں میں اُس کے لڑکا راسحاق بن الحنفی پیدا ہوا۔ ہارون طوس کے سفر پر گیا جہاں اُس نے وفات پائی۔ ابن الحنفی کو خرسی نے گود لے لیا اور اُسے دیگر علوم کے ساتھ یونانی آداب نیز یونانی زبان کی تعلیم دلائی۔ ابن ابی اصیبعہ لکھتا ہے :-

”قینت خرسی ذلك الغلام
 وادبته بأداب الروم وقراءته
 كتبهم فتعلم اللسان اليوناني“
 پس خرسی نے اُسے تئیں کر لیا اور اُسے
 رومیوں کے آداب کی تعلیم دی اور اُن کی
 کتابوں کی تعلیم دی پس اُس نے راسحاق بن
 حنفی نے یونانی زبان سیکھی۔

غرض یہ اُس زمانہ کا طریقِ تعلیم تھا۔ کندی بھی ایک امیر کبیر کا بیٹا تھا ظاہر ہے اور امرا کے بیٹوں کی طرح اُس کی بھی تعلیم ہوئی ہوگی۔ ابن ابی اصیبعہ ابنِ حنبل سے نقل کرتا ہے :-

”ان يعقوب بن اسحق الكندي
 شريف الاصل بصري كان جدياً
 ولي الالهيات لعنى فاشترى ونزل
 البصرة وضيعته هنالك وانقل
 يعقوب بن اسحاق الكندي ثم رثه خالد بن بشر
 كورثته والاقام اُس كورثته باشم كجائز
 كومتولي كجاء اور بصره كجاء كجاء كجاء
 اُس كجاء كجاء كجاء كجاء كجاء كجاء كجاء

لہ طہنت الاطباء لابن ابی اصیبعہ جلد اول صفحہ ۱۶۵۔

انی بغداد و هناك ما داب وكان
 عالماً بالطب والفلسفة وعلم الحنفا
 والمنطق وتالیف اللجون والبند
 وطباً تو الاعداد وعلم النجوم ولحم
 یکن فی الاسلام فیلسوف غیره...
 ...وتوجه من كتب الفلسفة الكثيره
 و میں اُسے ادب کی تعلیم ملی اور وہ طب، فلسفہ،
 علم الحساب، منطق، موسیقی، ہندسہ، نظریہ
 اعداد اور علم نجوم کا عالم تھا۔ اُس کے سوا
 مسلمانوں میں کوئی فلسفی نہیں ہوا...
 اُس نے فلسفہ کی بہت سی کتابوں کا ترجمہ
 کیا۔

اور چونکہ وقت کے مروجہ طریق تعلیم میں یونانی کی تعلیم بھی شامل تھی لہذا کنڈی نے یونانی بھی سیکھی
 ہوگی جس کا ثبوت ان متعدد کتابوں کے ترجمہ یا تالیف سے ملتا ہے جو اُس نے ریاضی و ہندسہ میں لکھیں
 اور جن کی اصل سرمانی میں نہیں تھی اور نہ سرمانی میں اس سے پہلے اُن کا ترجمہ ہوا تھا۔ مثلاً
 ۱۔ رسالہ فی اصلاح کتب اقلیدس جو یقیناً یونانی سے عربی میں اقلیدس کے ترجمہ کی اصلاح
 تھی۔ اسی طرح)

۲۔ رسالہ فی اصلاح المقالة الرابعه عشره والخامسه عشر من کتاب اقلیدس۔

۳۔ رسالہ فی المعطیات جو یقیناً اقلیدس کی یونانی کتاب DATA کا ترجمہ یا آزاد

ترجمہ تھا۔

۴۔ رسالہ فی ظاہر بایات الفلک جو اسی طرح اقلیدس کی یونانی کتاب PHENOM

ENA کا ترجمہ یا آزاد ترجمہ تھا۔

۵۔ رسالہ فی المساکن جو اسی طرح ثاؤڈوسیوس کی یونانی کتاب ON HABIT

ACTION کا ترجمہ یا آزاد ترجمہ تھا۔

۶۔ رسالہ الی ابنہ احمد فی اختلاف مواضع المساکن من کرتة الارض و ہذہ الرسالہ شرح فیہا

کتاب المساکن ثاؤڈوسیوس

۱۔ طبقات الاطباء لابن ابی عمیر جلد اول ص ۱۰۰۔

۷۔ رسالہ فی تصحیح قول البتلاؤس فی المطالع وحو البتلاؤس کی یونانی کتاب المطالع کی

(اصلاح تھی)

۸۔ رسالہ فی ضاعہ بطلمیوس الفلکیہ۔

۹۔ رسالہ فی الابانہ عن قول بطلمیوس فی اول کتابہ فی المجستی عن قول ارسطو طالیس فی

انالوطبعا۔ وغیرہ وغیرہ۔

اگر مزید تفحص کیا جائے تو اور بھی مسلمان فضلاء مل جائیں گے جو یونانی میں دستگاہِ عالی رکھتے تھے، میں ان مسلمان باکمالوں کا نام نظر انداز کر رہا ہوں جو یونانی علوم و علوم الاوائل میں پایہ ساقی رکھتے تھے کیونکہ ان کے بارے میں کہا جاسکتا ہے کہ وہ یونانی افکار سے عربی یا سریانی تراجم کی وساطت سے واقف ہوں گے۔ بہر حال صدر اسلام میں یونانی جانتے والے فضلاء کثیر تعداد میں موجود تھے بلکہ بعض علم دوست امراء تو صرف یونانی کتابوں ہی کے ترجمے کرتے تھے۔ ان میں سب سے مشہور بنو موسیٰ کا خاندان تھا جو خود بھی ریاضی و ہندسہ میں عدیم القرون و فقیہ المثال تھا۔ وہ ریاضی و ہندسہ کی کتابوں کا یونانی سے خاص طور پر ترجمہ کرتا تھا۔ انھوں نے ہلال بن ابی ہلال الحصبی اور ثابت بن ذرہ سے ابو نیوس کی کتاب المخروطات کا عربی میں ترجمہ کرایا۔ یہ بھی واضح رہے کہ کتاب المخروطات کا ترجمہ بنو موسیٰ ہی کی نگہبانی میں ہوا۔ ظاہر ہے کہ اگر وہ خود یونانی زبان سے واقف نہ ہوں گے تو اس عظیم الشان ترجمہ کی نگرانی کے فرائض کس طرح انجام دیتے ہوں گے۔ وہ خود یونانی زبان اور فن مخروطات سے واقف تھے جس کا ثبوت ان کا مقدمہ ہے جو انھوں نے کتاب المخروطات پر لکھا نیز شکل بنی موسیٰ جو مخروطات میں مشہور ہے اور جس پر آگے چل کر ابن الہیثم نے تبصرہ لکھا۔

دوسرا مشہور علم و دست ابراہیم بن محمد بن محمد بن موسیٰ الکاتب تھا جسے یونانی سے عربی میں ترجمہ

کرانے کا شوق تھا۔ ابن ابی اصیبعہ لکھتا ہے :-

”ابراہیم بن محمد بن موسیٰ الکاتب

ابراہیم بن محمد بن موسیٰ الکاتب۔ اُسے عربی زبان

وکان حریصاً علی نقل کتب الیونانیین

میں یونانی کتابوں کا ترجمہ کرنے کا بہت

فی لغة العرب ومشتقاً علی اهل العلم
والفضل وعلی النقلة الخاصة^۱
زیادہ شوق تھا۔ اہل علم پر بہت زیادہ نوازش
کرتا تھا۔ خاص طور سے مترجمین پر۔

اسی طرح محمد بن عبد الملک الزیات نے مشاہیر مترجمین سے یونانی زبان کی کتابیں عربی میں
ترجمہ کرائیں۔ ابن ابی اصیبعہ لکھتا ہے :-

محمد بن عبد الملک الزیات وكان
يقاسب عطاءً كاللنقلة والنساج
فی كل شهر الف دينار ونقل
باسمها كتب عدة وكان أيضاً
ممن نقلت له الكتب اليونانية
وترجمت باسم جماعة من اكابر
الاطباء مثل يوحنا بن ماسويه^۲ ...
محمد بن عبد الملک الزیات - مترجمین اور
کاتبوں پر اس کی ماہانہ بخشش کا اوسط دو ہزار
تھا۔ اس کے نام سے بہت سی کتابیں ترجمہ
ہوئیں اور منون ہوئیں اور ان لوگوں میں
سے تھا جن کے واسطے یونانی زبان کی کتابیں
ترجمہ ہوئیں۔ اس کے نام سے مشاہیر اطباء
مثلاً یوحنا بن ماسویہ... وغیرہ نے کتابیں ترجمہ کیں۔

یہ تیسری صدی کے اکابر فضلہ کا تذکرہ ہے جو یونانی زبان میں دستگاہ عالی رکھتے تھے لیکن اس
کے بعد بھی یونانی جانتے کا مسلمانوں میں چرچا رہا بالخصوص ان باکالوں میں جو ریاضی و ہیئت سے
دلچسپی رکھتے تھے مثلاً البتانی، عبد الرحمن الصوفی، الفضل بن حاتم الیزیزی، ابو عبد اللہ محمد بن عیسیٰ
الماہانی، ابو الحسن علی بن احمد النسوی، ابو سہل یحییٰ بن رستم الکوی، ابو الفضل احمد بن ابی سید البردعی
ابو نصر مصور بن عراق، ابوریحان البیرونی یہی نہیں بلکہ ابوریحان البیرونی نے کتاب الہند میں افلاطون
کی مشہور کتاب "ٹیمائوس" (TIMAEUS) کے جو اقتباسات دیئے ہیں ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ
اس کے پیش نظر ٹیمائوس کی یونانی اصل تھی چنانچہ کتاب الہند کے ایڈیٹر ڈاکٹر سناؤ نے اپنی تعلیقات میں
ان اقتباسات کا یونانی اصل سے مقابلہ کیا ہے اور بہت کم فرق پایا ہے۔

اسی طرح فارابی بھی یونانی زبان سے اچھی طرح واقف تھا اس کا ثبوت اس کی تصانیف کی

۱۔ طبقات اطباء ابن ابی اصیبعہ جلد اول ص ۲۵۰ ایضاً ص ۲۵۱۔

داعی شہادتوں کے علاوہ اس بات سے بھی متاثر ہے کہ اس سے پہلے صرف ارسطاطالیسی منطق کی پہلی تین کتابوں کا سرمانی یا عربی میں ترجمہ ہوا تھا۔ فارابی نے یوحنا بن میلان سے "کتاب البرہان" بھی پڑھی جو یقیناً سرمانی میں ترجمہ نہیں ہوئی تھی اور نہ عربی میں ترجمہ ہوئی تھی۔ ظاہر ہے یہ نسخہ یونانی ہی میں ہوگا۔ یہی نہیں بلکہ اس نے اس پر اور اسی طرح ارسطاطالیسی منطق کی دوسری کتابوں پر شرح بھی لکھی جس کے لئے اس نے مواد صرف یونانی کتابوں ہی سے حاصل کیا ہوگا کیونکہ سرمانی میں آخری پانچ کتابوں (ابودیفلیقا سے ابوطبقا تک) کی شرح تو درکنار متنوں بھی ترجمہ نہیں ہوئے تھے۔ فارابی کی یونانی دانہ کے بارے میں ایک مصری مصنف عباس محمود عقاد کا استدلال حسب ذیل ہے

ابن خلیکان کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ فارابی پچاس ساٹھ زبانیں جانتا تھا اس قول میں کچھ زیادہ بسانہ نہیں معلوم ہوتا..... یونانی زبان پر بھی اسے اتنی قدرت تھی کہ وہ براہ راست اس زبان کے لٹریچر کا مطالعہ کرتا تھا، اس کا ثبوت اس بات سے مل سکتا ہے کہ جب وہ کسی عربی راگ یا نغمہ کا ذکر کرتا ہے تو ساتھ ہی ساتھ وہ اس کے یونانی مترادف کا بھی ذکر کر دیتا ہے۔ اگر یونانی زبان پر سے غیر معمولی قدرت نہ ہوتی تو اس کمال کا مقابلہ کرنا اس کے لئے آسان نہیں تھا۔

واقعیہ ہے کہ وہ یونانی زبان سے پورے طور پر واقف تھا،

شیخ کے متعلق تو یونانی جاننے کی کوئی تصریح نہیں ملی لیکن اس کے معاصر ابوالفرج بن الطیب کے متعلق یہ بھی نے لکھا ہے کہ وہ یونانی جانتا تھا

الفلسوف ابوالفرج بن الطیب الجائلیق۔ فلسفی ابوالفرج بن الطیب ابن تینق... شیخ
 کان الشیخ ابوعلی یذمہ ویسجن تصانیفہ... ابوعلی سینا اسکی مذمت کیا کرتا تھا اور اسکی تصانیف
 کان عالماً باللغة الرومیة والیونانیة... کی بُرائی کیا کرتا تھا... ابوالفرج رومی اور یونانی

اندرین حالات اس خیال کے ساتھ اتفاق نہیں کیا جاسکتا کہ یونانی کے جاننے والے علماء کا تذکرہ شاید نظر سے نہیں گذرا۔

ایسا اندیشہ ہوتا ہے کہ یہ خیال اسلامی ثقافت کے ان اہم ماخذ و مصادر کو درخور مطالعہ سمجھنے کے بجائے مستشرقین کے ادعائی فیصلوں پر غیر مشروط اعتماد کر کے قائم کیا گیا ہے۔ (برہان دہلی اگست ۱۹۵۹ء)

۱۔ فارابی مترجم
 ۲۔ ایک اور جغزی مترجم
 ۳۔ تہتمہ عنوان الحاکم
 ۴۔ لیبیبی ۲۰۰

(۳)

شامی عیسائیوں کی دوسا کا مفروضہ

اسلامی ثقافت میں علم غلیہ کے آغاز دارتاً بالخصوص ان کے قبل از اسلامی ماخذ و مصادر کا مسئلہ بڑا اہم اور دلچسپ ہے۔ فان کریمر کی تقلید میں گلسن نے جو صرف انا ہی لکھا تھا:-

It is Probable that the latter (Mutazilites) at any rate arose, as von Krenner has suggested, under the influence of Greek Theologians specially John of Damascus and his pupil, Theodore Abuqara (Aduqara) the Bishop of Harran. (Nicholson:

Literary History of Arabs), pp 220-221)

زاس بات کا احتمال ہے کہ فرقہ معتزلہ یونانی علماء دینیات بالخصوص یوحنا نے دمشق اور اس کے شاگرد ابو قریب اسقف حرا کے زیر اثر پیدا ہوا جیسا کہ فان کریمر کا خیال ہے، لیکن مستشرقین کے مشرقی عقیدت مند نے اس محدود مفروضہ کو جو صرف اعتزال اور علم کلام کے آغاز تک سے متعلق تھا، تعمیم دے کر اسلامی فکر کے جملہ عقلی علوم کو شام کے نو فلاطونی فلاسفہ و متکلمین کا مروجہ سنت قرار دیا۔ ان کا کہنا

”کچھ دے کہتے ہیں کہ شام کے نو فلاطینی فلسفیوں بلکہ مشکیوں کے خیالات نے ہی مسلمانوں کی عقلی موٹگیوں کے لئے سنگ میل کا کام دیا ہے“

لیکن فان کریئر کا محدود و مفروضہ ہوا اس کے مشرقی عقیدت مندوں کی تعمیم و دونوں محل نظر ہیں۔
 امتزاج کے اُصول اور یوحائے مشقی کی تعلیمات میں کوئی بنیادی مماثلت نہیں ہے۔ اس کے برعکس
 فرقہ مستزاد کے تاریخی ارتقا کی تفصیل بڑی حد تک محفوظ ہیں اور ان میں یونانی وینیت کے سخی علماء کا کوئی
 اثر نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن اس کی تفصیل ہمارے موضوع سے خارج ہے۔ بطور ذیل میں یونانی حکمت
 اور مسلمانوں کی عقلی موٹگیوں کے مابین شامی نو فلاطونیوں کے واسطے ہونے نہ ہونے کے مسئلہ پر تبصرہ کیا گیا ہے
 عام طور پر مسلمانوں کی عقلی موٹگیوں کا جو غم سمجھا جاتا ہے اُس کا آغاز عباسی خلافت کی ابتدا سے ہوتا
 ہے۔ دوسرے عباسی خلیفہ ابو جعفر منصور کی سرپرستی میں اُس ویرپا اور مسلسل فکری تحریک کا افتتاح ہوا جو
 آج کے دن تک کسی نہ کسی شکل میں موجود ہے چنانچہ قاضی صاعد اندلسی نے عباسی دور سے پہلے مسلمانوں میں
 عقلی علوم سے بے اعتنائی کے سلسلے میں لکھا ہے:

وكانت العرب في صدر الاسلام	ابتداءً اسلام میں اہل عرب سوائے اپنی زبان
لا تعنى بشئ من العلم الا بغيرها ومعها	اور احکام شریعت کے علم کے کسی دوسرے علم کے
احكامهم شرايعها حاشا صنعة الطب	ساتھ اعتناء کرتے تھے الا طب کے ساتھ کیونکہ
فانها كانت موجودة عند افراد	بعض عرب اس میں کچھ تبدل رکھتے تھے نیز عام
من العرب غير منكر عند جماهير	لوگوں میں یہ ناپسندیدہ نہیں سمجھا جاتا تھا کیونکہ
هو لحاجتهم الناس طرّاً اليها	انھیں اس کی ضرورت رہتی تھی۔

(طبقات الامم ص ۷۴)

قاضی صاعد نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ ابو جعفر منصور (۱۳۶ - ۱۵۸ھ) سے پہلے مسلمانوں نے
 علوم عقلیہ کے ساتھ کوئی اعتناء نہیں کیا۔ وہ لکھا ہے:

فقد كانت حاله العرب في الدولة	یہ تھی عرب کی (ثقافتی) حالت امری چند خلافت
الاموية فلما ادال الله تعالى ملك الدوله	میں۔ پس جب اللہ تعالیٰ نے ان کے بجائے اس

للہاشمیہ فكان اول من

عنی منصور العلوم الخلیفۃ التانی ابو جعفر

المنصور فكان رحمہ اللہ تعالیٰ

مع براعتہ فی الفقہ و تقدمہ فی علم

الفلسفۃ و خاصہ فی علم صناعۃ النجوم

کفاینا و باہلنا ..

اور یہ تحریک خلیفہ مامون الرشید کے زمانہ میں اپنے اور ج کمال پر پہنچی چنانچہ قاضی صاعد آگے چل کر لکھتا ہے:

ثم لما قضت الخلافة الی الخلیفۃ

السابع منہر عبد اللہ المامون بن

ھارون الرشید ... ثم ما بدأ

جد کا المنصور ..

امری دور میں حتیٰ کہ خلافت راشدہ کے آغاز بلکہ عہد نبوی میں ایسے منتشر واقعات ملتے ہیں جو عقلی متورگانوں

سے کب گونہ مشابہ ہیں۔ لیکن نہ تو انھوں نے مسلمانوں کے علوم عقلیہ کے آغاز و ارتقاء میں کوئی حصہ لیا ہے اور

نہ شامی نو فلاطونیت نے اسلام میں عقلیت کے تسلسل کا انتہا کیا ہے۔ مگر اس کی تفصیل سے بیشتر ان حضرات

کی توجیحات پر ایک نظر ڈالنا سائنس پوگا جو مسلمانوں کی عقلی متورگانوں کو شامی نو فلاطونیوں کا مرمون منت

سمجھتے ہیں :-

تاتہ یہ ہے کہ یوں تو مسلمانوں کے تمام ہی بڑے بڑے شہزادوں میں ہر جنس و ملت کے لوگ آنے جانے اور

لگے تھے اور ان میں اور مسلمانوں میں علمی رد و بدل کی بنیادیں بھی پڑ گئی تھیں جہاں مسلمان انہیں متاثر کر رہے

تھے جہاں ان کے انکار و خیالات سے بنا سبب ظروف اثر نے بھی رہے تھے لیکن عام طور سے یہ غیر منظم اور

لہ لہیات الائمہ ص ۷، لہ ایضاً ص ۷۔

نامنضبط فکریں تھیں۔ جہاں تک منضبط اور منظم فکر کا تعلق ہے وہ ان کو شامی اہل علم سے ہی حاصل ہوئی اور مسلمانوں کو فلسفے کا چسکا غالباً ان ہی سے لگا۔ یقیناً یہ ہے کہ فلسفے کو مسلمانوں سے متعارف کرنے اور اُس کو ان میں ہر دلعزیز بنانے میں شامی اطبانے خاصا حصہ لیا ہوگا۔ طب اور فلسفے میں جو تلی وامن کا ساتھ تھا۔ فلسفہ طب کی تعلیم کے لئے تہیہ کی سفین تھیں اور یہ روایت طب یونانی کی تعلیم میں ابھی تک چلی آرہی تھی۔ یہ اطباء مسلمانوں کی پھیلتی مدینت کی ناگزیر ضرورت تھے۔ پھر امر اور دوسرا کی خلوت و جہوت کے نزدیک چنانچہ مسلمان طب میں ان ہی شام کے یسعی اور غیر یسعی اطباء کے شاگرد ہیں اور یونانی طب کو اسلامی طب بنا دینے کا سہرا انھیں کے سر ہے۔“

اس توجیہ کی جزئیات کی تائید میں منشر واقعات ملتے ہیں بائیںہز ان سے جو نتائج مستنبط کرنے کی کوشش کی گئی ہے واقعات جو حلقہ افزائی کے بجائے ان کی تردید ہی کرتے ہیں چنانچہ

۱۔ یہ فلاسفہ و اطباء امر اور دوسرا کی خلوت و جہوت کے نزدیک ہوں تو ہوں (جیسے کئی نحوی اور ابن سنا) مگر فلسفہ کو مسلمانوں میں مقبول نہ بنا سکے۔

ب۔ شامی اطباء مسلمانوں کی پھیلتی چھوٹی مدینت کی ناگزیر ضرورت تھے۔ مگر مسلمان طب میں شام کے ان یسعی اور غیر یسعی اطباء کے شاگرد نہیں ہیں۔

ج۔ فلسفہ کو مسلمانوں سے متعارف کرنے اور اس کو ان میں ہر دلعزیز بنانے میں شامی اطباء کا کوئی خاص حصہ نہیں ہے۔ اور آخر میں

د۔ جہاں تک منضبط اور منظم فکر کا تعلق ہے وہ مسلمانوں کو شامی اہل علم سے نہیں ملے اور مسلمانوں کو فلسفہ کا چسکا ان سے لگا۔

ذیل میں ان منشر واقعات کا تاریخی طور پر جائزہ لیا گیا ہے۔

۱۔ چنانچہ کئی نحوی اور فاتح سہر حضرت عمرو بن العاص کی ملاقات میں ایک افسانہ ہے۔

عبدالنبوی میں بیرونی افکار اور یونانی طب

عبدالنبوی میں تین شخصوں کا نام ملتا ہے جنہیں آج کل کی اصطلاح میں حکیم و طبیب (کہا جاسکتا ہے۔ لیکن نہ تو غالباً یہ شامی مدارس جینہ سے تعلق رکھتے تھے اور نہ آ

یونانی طب کو مسلمانوں میں مقبول بنانے کے بعد کوئی کامیابی حاصل ہوئی۔۔

ان میں قدیم ترین نام حرث بن کلدة الشقی کا ہے۔ وہ طائف کا رہنے والا تھا اور اس نے ایران میں طب و مسیقی کی تعلیم حاصل کی تھی۔ ابن ابی اصبیحہ لکھا ہے :-

المحرث بن کلدة الشقی کان من الطائف

حرث بن کلدة الشقی طائف کا رہنے والا تھا۔ مختلف

وساسا البلاد وتعلم الطب بنا حیاة

شہروں کا سفر کیا تھا اور ایران میں طب کا علم

فارس و تہران ہذاک و عرف الداع

سیکھا تھا۔ وہیں اس نے طب کیا تشخیص امراض

والداع و کان یضرب بالعود تعلم

اور مجالہ سے واقف تھا وہ عود اچھا بجاتا تھا۔

ذک الیضا بفارس والیمن و لقی ایام

موسیقی کا فن بھی اس نے ایران اور یمن میں سیکھا

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و ایام

تھا۔ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت

ابی بکر و عیسا و عثمان و علی بن ابی طالب

ابو بکر، عمر، عثمان، علی بن ابی طالب اور امیر متا

و معاویہ رضی اللہ عنہم

نہوان اللہ علیہم اجمعین کے زمانہ میں بقید حیات تھا۔

ابن ابی اصبیحہ کا ماخذ غالباً قاضی صاعد کی طبقات الامم ہے چنانچہ مؤخر الذکر نے لکھا ہے :-

فکان من الالطباء علی یجھد النبی صلی اللہ

جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں الجائے

علیہ وسلم من العرب المحراث بن کلدة

عرب میں سے مشہور طبیب حرث بن کلدة الشقی تھا

الشقی؛ کان تعلم الطب بفارس و الیمن

اس نے طب کی تعلیم ایران اور یمن میں ماہل کی

و کان یضرب العود و لقی الی ایام

تھی عود اچھا بجاتا تھا۔ امیر معاویہ کے زمانہ تک

معاویہ بن ابی سفیان

بقید حیات تھا۔

ان تہریکات سے ظاہر ہے کہ حرث بن کلدة الشقی شامی مدارس کا تخریج نہیں تھا بلکہ یہ ان کے مدد طلبہ کا فارغ التحصیل تھا۔ زمانہ قبل از اسلام میں مہر و شام طب اور یونانی فلسفہ و تصوف کے اور ایران (نفسین) منطق

طبقات الامم ص ۳، عین الانبار لابن ابی اصبیحہ جلد اول ص ۱۰۹-۱۱۰

اور نہ مگر عقلِ علوی (EXACT SCIENCES) کے گہوارے تھے لیکن اکاسرہ بالخصوص نوشیرواں کی علی سرپرستیوں نے جندی ساہور میں بھی نصیب کے نسطوری مدرسہ کے درمقابل ایک درسگاہ قائم کر دی تھی جو مشرق میں منطقی طب کا گہوارہ تھی۔ اسی جندی ساہور کے مدرسہ طب نے جس پر آخر زمانہ میں نساطرہ چھانکے تھے عباسی عہد میں اسلامی طب کا افتتاح کیا جس کی تفصیل اس مقالے کے موضوع سے خارج ہے۔

بہر حال حرث بن کلدہ الثقفی شام کے نو فلاطونی یا یعقوبی مدارسِ طبیہ کا تریج نہیں تھا بلکہ ایران کے مجوسی یا نسطوری رکیونکہ بعد میں جندی ساہور کے طبی مدرسہ کی قیادت بھی نساطرہ ہی کے ہاتھ میں آگئی تھی اور مدرسہ طب کا نافع تھا۔ اس کے علاوہ عرب کے دیسی طب کا بھی ماہر تھا چنانچہ ابن ابی اہمیبہ لکھتا ہے:

وكانت للحثت معالجات كثيرة ومعنة حرث كوعوب کے طریق مالوف اور ان کی معیروں
بما كانت العرب تعادك وتحتاج اليه وادارو سے واقفیت تھی۔ اور اس نے اس
من المداوی والآیات (اندر زبرد) بہت سے علاج کئے تھے۔

اور غالباً عرب کے اسی دیسی طب کے ذریعے اس نے اصحابِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا علاج کیا چنانچہ اس نے حضرت سعد بن وقاص کا علاج کھجور اور دودھ کے ساتھ کیا تھا۔ لیکن حرث بن کلدہ مسلمانوں میں یونانی طب کو مقبول بنانے میں کامیاب نہیں ہو سکا اور یہ اتنا مشہور واقعہ ہے کہ اس نے طب و معقولات کی تواریخ سے بڑھ کر عربی و فارسی ادب میں بھی ایک امر واقعی کی حیثیت حاصل کر لی ہے جیسا کہ سعدی نے گلستاں میں لکھا ہے:

میکے از ملوک عجم طیبے حاذق را بخدمت مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم فرستاد۔ سلسلے در دیار عرب بود کے
تجر بہ پیش او نیاورد و مطالبے از دے نخواست پیش پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم آمد و گلا کہ منہ کہ مرا میں بندہ را
بسیب معاشرت اصحاب بخدمت فرستادہ اند۔ دریں مدت کہے التفاتے نکرد تا بندے کہ بر بندہ حسین
است بجا آورد۔ رسول علیہ السلام گفت ایں طائفہ را طریقے بہت کہ تا اشتہا غالب نشود بخور مروہ نیز
اشتہا باقی بود دست از طعام بد از بد حکیم گفت ایں است موجب تندرستی۔ زمین بوسید ز رفت۔

گلستاں باب سوم در فضیلت تندرستی

دوسرا مشہور طبیب نضر بن حرث بن کلثوم الشافعی تھا۔ وہ سابق الذکر حرث بن کلثوم کا بیٹا اور اس کے برخلاف
طب کے علاوہ علوم فلسفہ کی مختلف شاخوں سے واقف تھا۔ ابن ابی اصیبعہ لکھتا ہے :-

النضر بن الحرث بن كلثوم الشافعي هو	نضر بن الحرث بن كلثوم الشافعي جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا بیٹا
ابن خاله النبي صلي الله عليه وسلم	علیہ وسلم کے مائوں کا اور بیٹا تھا اس نے بھی اپنے
وكان النضر قد سافر البلاد أيضا	باپ کی طرح بہت سے شہروں کا سفر کیا تھا اور
كاتبه واجتمع مع الافاضل والعلماء	مکہ معظمہ، نیریز، دوسرے شہروں کے علماء و فضلاء کے
بمكة وغيرها وعاشها الاجبار والكوفة	ہاں رہا تھا نیز بہودی علماء اور کامیوں کی صحبت
واشتغل وحصل من العلوم القديمة	میں بیٹھا تھا۔ قدیم علوم میں سے بہت سی جلیل القدر
اشياء جليله القدر واطلع على	باتیں سیکھی تھیں۔ فلسفہ اور حکمت سے بھی واقف
علوم الفسفة واحراء الحكمة وتعلم	تھا۔ اس نے اپنے باپ سے بھی طب اور دیگر
من ابية الصياما كان يعلمه من الطب	علوم چودہ پڑھاتا تھا سیکھے تھے۔

وغیرہ

مکن ہے تلاشِ علم و حکمت میں نضر بن الحرث ایران کے نسٹوری مدارس کے علاوہ شام کے بقیعہ بی اور
زید فلطینی حلقوں میں بھی پہنچا ہوا، اگرچہ اس کی کوئی شہادت نہیں ملتی لیکن اسنا یعنی ہے کہ نہ تو اس کی طبابت
مسلمانوں میں مقبول ہو سکی اور نہ وہ اپنے فلسفیانہ خیالات کو جنھیں علیہ نبوت کا متبادل سمجھتا تھا اور جنھیں
مکن ہے اس نے شام کے بقیعہ بی و فارس میں اور زید فلطینی فلاسفہ سے اخذ کیا ہوا مسلمانوں تک پہنچا سکا کیونکہ
وہ مسلمانوں کا بدترین دشمن تھا اور جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے شدید بغض و حسد رکھتا تھا اور اپنی
فلسفیانہ معلومات کی بنا پر خود کو جیٹو وحی کا حریف سمجھتا تھا۔ چنانچہ ابن ابی اصیبعہ نے لکھا ہے :

وكان النضر كذبا الاذمى والحسد للنبي	نضر جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت
صلى الله عليه وسلم وتكلم فيه باشيء	زیادہ حسد رکھتا تھا اور آپ کی بڑی اذیت پہنچاتا
كثيرة كما يحضن قد سالا عند	تھا اور حضور کے خلاف بڑی زبان دلازی کرتا

اهل مکة وسبيل ما اتى به برعمه
ولم يعينوا شقاوته ان النبوة عظيمة
والسعادة اقدس والعناية الاليفية
اجل والامور المقدسة اتت
فانما النص اعتقاد ان معلوماته
وفضائله وحكمته يقاوم النبوة
واين الشرا من الشرا^{له}

تھا: کہ آپ کی قدر و منزلت اہل مکہ کی نظروں
سے گرا دے اور اس کے گمان میں جس چیز کا آپ
دعویٰ کرتے تھے اسے باطل کر دے گرا ہی بجتی
سے انسان نہ سمجھتا تھا کہ نبوت بڑا مرتبہ ہے سعادت
بڑی چیز ہے اعمامت الہیہ اہل ہے اور جن امور
کو قدرت نے مقدر کیا ہے وہ انہٹ نہیں بھرتا
تو یہ گمان تھا کہ اپنے اس (ظاہری) علم و شخص
سے وہ نبوت کا مقابلہ کر لے گا۔ لیکن یہ نسبت

فاک رہا عالم پاک

اس کی غیر مقبولیت کی حد یہ ہے کہ جب جنگ بدر میں وہ مخالفین کے ساتھ مسلمانوں سے لڑنے آیا اور
شکست کے بعد تیرہ ہزار مسلمانوں میں اس درجہ منغوض سمجھا گیا کہ باوجودیکہ اس رحمۃ اللعالمین نے بڑے بڑے
شدید مخالفین کو رہا کر دیا مگر دوسرے دشمن اسلام عقبہ بن ابی معیط کے ساتھ اس کی بھی گردن ماری تھی۔
عہد نبوی کا میرا شہو طبیب جس کا تذکرہ تاریخ نے محفوظ رکھا ہے ابن ابی رثہ ہے۔ اس کے متعلق
ماضی جامع نے لکھا ہے :-

فکان من الاطباء علی عہد النبی
صلی اللہ علیہ وسلم من الاطباء۔
..... ابن ابی رثہ التیمی وہ الذی
قال سأتیت بین کتفی النبی صلی اللہ
علیہ وسلم خاتم النبوة فقلت لہانی
طبیب بہ یعنی اعالجہ فقال انت
سرفیق والطیب اللہ^{صلی}

جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے شہو
الطباء میں سے ابن ابی رثہ التیمی تھا۔
یہ وہ طبیب ہے جس نے روایت کی ہے کہ میں نے
جناب رسالت صلی اللہ علیہ وسلم کے دونوں کندھوں
کے درمیان ہر نبوت کو دیکھا تھا اور میں نے اسے کہا
میں طبیب ہوں مجھے اجازت دیجئے کہ میں اس کا
ملاج کروں تو حضور نے ارشاد فرمایا تو محض نیت

ہے اور طبیب تو صرف اللہ تعالیٰ ہے۔

ابن علی نے تو اس ارشاد نبوی کے یہ معنی بتائے ہیں کہ ابن ابی ریشہ کو نظری طبیب میں کوئی دستگاہ نہیں تھی یہ صرف علمی طب میں ہمارت رکھتا تھا جیسا کہ ابن ابی اصیبعہ نے لکھا ہے:-

کان طبیباً علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

وہ عہد رسالت میں طبیب تھا اور عمل بالید اور

علیہ وسلم مزاولاً لأعمال الید

وہ صناعۃ الجراح ہے

ابن علی کے انشاء میں

سیمان بن حسان (ابن علی) نے لکھا ہے کہ جناب

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جانتے تھے کہ ہلکے ہاتھ

کا ہے عمل جراحی میں ماہر ہے لیکن علم طب (نظری

طب میں کوئی دستگاہ نہیں رکھتا۔ یہ بات ارشاد نبوی

قال سلیمان بن حسان علم رسول اللہ

انہ رفیق الید ولم یکن فاعلاً

فان ذلک من قولہ والطیب اللہ

”والطیب اللہ“ سے ظاہر ہوتی ہے۔

لیکن یہ بات یہ ہے کہ ابن ابی ریشہ جس تجربی طب (EMPIRICAL MEDICINE) میں کمال رکھتا تھا اس کی ننگا بیوت میں کوئی وقت نہ تھی۔ اور جب ”معلم کتاب“ کے حضور میں اسے کوئی مقبولیت حاصل نہیں ہوئی تو اصحاب رسول میں اسے کیا قبول عام نصب ہوتا۔

غرض اولاً تو اس عہد کے اطباء شامی نو فلاطونیت کے بجائے ایرانی نستوریت کے خوشہ ہیں تھے اور ثانیاً خواہ وہ نو فلاطونیت کے خوشہ ہیں ہو یا ایرانی نستوریت کے ان کے طبی کمالات کو اسلامی سماج میں کوئی مقبولیت نصیب نہ ہو سکی۔ رہے شامی نو فلاطونیت کے فلسفیانہ افکار جسے طب کے بادی کے ضمن میں کسی نے سیکھا ہو تو انہیں تو انتہائی غیر مقبولیت کا سامنا کرنا پڑا، یہاں تک کہ ان کے حاطین کو اس کوشش میں اپنی جان سے ہاتھ دھونا پڑا اور پھر بھی کچھ حاصل نہ ہوا۔

فلانت راشدہ اور یونانی
تلففے
ہوئیں بیتہ سابقہ

کہا جاتا ہے کہ یونانی فلسفہ کے سلسلے میں مسلمانوں کا سب سے پہلے مہری حکماء سے سابقہ
ہوا۔ مہر^{۲۲} (مطابق ۲۲ء) میں حضرت عمرو بن العاص کے ہاتھوں فتح ہوا
مفتوحین میں سے جو لوگ فتح کی مبارکباد دینیے آئے ان میں بیان کیا جاتا ہے کہ

شہور فلسفی النحوی بھی تھا۔ ابن العفلی لکھا ہے :-

”یحییٰ النحوی... عاصم الی ان فتح
عمرو بن العاص مصر و اول سکندریہ
و دخل علی عمرو و قد عرف بموضع
من العلم و اعتقاده و ماجری بہ مع
النصارى فاکرمہ عمرو و امرائى له
موضعاً و سمع کلامہ فی ابطال التمثیل
فاجبہ و سمع کلامہ الیضا فی انقضاء
الذہر ففتن بہ و شاهد من حججہ
المنطقیہ و سمع من الفاطمہ الفلفیہ
التمی لم تکن للعرب یبالیہ ما ہا
و کان عمرو عاقلاً حسن الاستماع
صحیح الفکر فلا سہوہ و کان لا یحکد
یفارقہ...“

یحییٰ النحوی... حضرت عمرو بن العاص کے فتح
مہرہ اسکندریہ تک زندہ تھا وہ ان کی خدمت
میں حاضر ہوا اور انھیں اس کے علمی مرتبہ اور
معتقدات کا علم ہوا نیز اس واقعہ کا جو اسے اپنے
ہم مذہب عیسائیوں کے ساتھ پیش آیا تھا لہذا
انہوں نے اس کی عزت و تکریم کی اور اسے ایک
نیاں مقام دیا۔ انہوں نے ”ابطال التمثیل“ میں
اس کی تعریف کی جو انہیں بہت پسند آئی نیز
”انقضاء الذہر“ پر اس کا کلام سنا جس سے
وہ اس کے گرد بیٹھ کر دیکھ رہے تھے۔ انہوں نے اس کے علمی
دلائل کو دیکھا اور نفسیاتی الفاظ سے جس سے
اہل عرب مانوس نہیں تھے۔ اسی طرح وہ اس کی
علمی قابلیت سے مرعوب ہوئے۔ اور عمرو بن العاص
مرد عاقل اور دوسروں کی بات اچھی طرح سننے والے
اور صحیح غور و فکر کرنے والے تھے۔ لہذا انہوں نے
اس کی صحبت کو لازم پکڑا اور کسی وقت بھی اسکی
بدائی گوارا نہ کرتے تھے۔

کے مثلاً نضر بن الحرث کہ جس کا قصہ اوپر مذکور ہے اسے اخبار العلماء بابہند الخیار عن ۳۳۲

ابن القتیبی کے اس جملے سے کہ "فلازمہ دکان لایکا دینا ساقہ" اتنا تو ثابت ہوتا ہے کہ یہ حکیم امر اور دوسرا
 وغیر بن العاص کی جلوت و جلوت کا ندیم تھا۔ لیکن اس سے جو قہر یہ لوگ رشتائی سمجھوں کی وساطت کے
 قائلین اٹھانا چاہتے ہیں نہیں ٹھکتا۔

۱۱ اولاً: تو یہ مہینہ واقعہ ہی تاریخ سے زیادہ افسانہ ہے۔ دو باتیں قابل غور ہیں۔

۱۔ ندیم تو تاریخ اس واقعہ کے ذکر سے خاموش ہیں۔ فتح مصر کے ندیم ترین ماخذ ابن عبد الحکم کی "فتح
 مصر و مغرب" اور البلاذری کی "فتوح البلدان" ہیں مگر دونوں نہ تو اس ملاقات کا ذکر کرتے ہیں! اور نہ حضرت
 عمرو بن العاص کے کتب خانہ اسکندریہ کو جلانے کا جو اس افسانے کا نقطہ کمال ہے، حالانکہ کم از کم بلاذری
 فوجی ہمدانی کے علاوہ دوسرے دلچسپ واقعات کو بھی کبھی کبھی اسطراداً بیان کر دیتا ہے۔ قدیم مورخین کی
 خاموشی اسے مشکوک بناتی ہے۔

ب۔ عمرو بن العاص کی فتح مصر کا اسکندریہ سے بہت پہلے یحییٰ النخوی کا استعمال ہو چکا تھا۔ اس لئے
 یہ مہینہ ملاقات ادعائے محض ہے۔ خود مورخین ما بعد کی تصریحات کے مطابق یحییٰ النخوی ناقابل یقین حد تک
 طرین العر ہو جاتا ہے۔ ابن ابی اصیبعہ نے ابوسیمان سجستانی سے نقل کیا ہے:

کات یحییٰ النخوی فی ایامہم بن العاص	یحییٰ النخوی حضرت عمرو بن العاص کے زمانہ میں
زر دخل الیہ.... وانہ قد اعلی	تھا اور وہ ان کی خدمت میں بھی داخل ہوا تھا
امریئیس و قبراؤ من بنی علی بر قلس اس نے انہیں سے تعلیم پائی تھی اور انہیں
قال یحییٰ النخوی لبقول انہ ادراک	پے پروکس سے۔ اور یحییٰ النخوی نے یہ سن لکھا ہے کہ
بر قلس	اس نے پروکس کا زمانہ پایا تھا۔

پروکس (PROCLUS) کا سال وفات ۶۴۵ء ہے اور اسکندریہ کو حضرت عمرو بن العاص نے
 ۶۴۰ء میں فتح کیا تھا یعنی بروکس کی وفات کے، ۵ سال بعد۔ پھر ان مورخین نے جو یحییٰ النخوی کا قول نقل
 کیا ہے کہ میں نے کچھ اور پچاس سال کی عمر تک صرف ملاحی کی اس کے بعد کھنا پڑھا سیکھا
 و قال قد بلغت بیفا و اربعین سنۃ من العس و ما ارتضت بشی و ما

عرفت غیر ضاعۃ الملاحۃ

ذیحی الحجی نے لکھا ہے کہ میری عمر کچھ اوپر چالیس سال ہو گئی تھی اور میں نے کچھ نہیں سیکھا تھا اور سولے
 ملاحی کے اور کوئی کام نہیں جانتا تھا)
 پینتالیس سال کی عمر میں اُس نے پڑھنا لکھنا سیکھا پھر خوب نعت اور منطق میں تجربہ حاصل کیا۔ ظاہر ہے
 اُس کے بعد ہی اُس نے برطیس کے سامنے زانوئے تلمذتہ کرنے کا ارادہ کیا ہو گا جو اب بہت زیادہ بوڑھا
 ہو چکا تھا۔ اس طرح ۶۴۲ء میں اس کی عمر دو سو سال سے کہیں زیادہ ہوگی۔ پھر ابن ابی اُصیبہ بعض
 مسیحی تواریخ کے حوالے سے لکھتا ہے :-

وجدت فی بعض تواریخ الضارعا	میں نے نصاریٰ کی بعض تواریخ میں دیکھا ہے
ان یحیی النجومی کان فی الجمع الراجع	کہ یحیی النجومی کا معاملہ جو تھیں کونسل میں تھا
الذی اجتمع فی مدینہ یقال لجا	جو شہر خلقدونیہ میں منعقد ہوئی تھی.... اور جب
خلدونیہ... وانہم لما احمرکا	بادریوں نے اسے خارج از کیسا قرار دیا تو ذی
لدنیفیکا کما نقوا المحسومین...	لوگوں کی طرح اُسے شہر بدر نہیں کیا.... وہ
... نزل فی مدینہ القسطنطینیہ	شہر قسطنطنیہ میں چھوڑ دیا گیا جہاں قیصر مرقیان
یزید بعلمتہا حتمات مرقیان الملاح	کی موت تک رہا۔

خلقدونیہ کی کونسل ۶۴۵ء میں ہوئی تھی اور مرقیان کا انتقال ۶۴۵ء میں ہوا۔ ظاہر ہے ۶۴۵ء
 میں جس سال خلقدونیہ کی کونسل نے یحیی النجومی کو ملعون اور خارج از مذہب قرار دیا اس کی عمر پچاس سال
 کے قریب ہوگی۔ اس طرح حضرت عمرو بن العاص سے بیسہ ملاقات کے وقت اس کی عمر تقریباً ڈھائی سو سال
 ہوتی ہے اور اس وقت بھی حسب تصریح ابن القفطی اس کی ذہنی حالت بہت صحیح اور تندرست تھی کہ اس نے
 اپنی منطقی گفتگو سے حضرت عمرو بن العاص کو اپنا گرویدہ بنا لیا اور اس بیسہ ملاقات کو مشککہ بنا دینے کے لئے
 کافی ہیں

واقعہ ہے کہ یحیی النجومی کی شخصیت اسلامی ادب میں تاریخی سے زیادہ افسانوی رہی ہے۔ یہی نے

عنوان انگلہ میں اسے اسکندریہ کے بجائے ایران میں دکھایا ہے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے عہد تک زردہ بتایا ہے :-

یحییٰ النخوی الملقب بالبطلی والمنتصر
الی الدیلم
کان یحییٰ اللایلی من قدماء الخلفاء
وکان نصراً فیلسوفاً فادعاهم
امیر المومنین علی بن ابی طالب رضی
عنه امر عاچہ عن فارس و تخمیب
دیر فکتب یحییٰ قصته الی امیر المومنین
وطلب منه الامان فکتب یحییٰ بن
الحنفیہ لہ کتاب الامان بما مر
امیر المومنین - وقد رأیت نسخة
لذہ کتاب فی یدہ الحکیم ابی الفتر
المسترفی النصرانی الشیسی

یحییٰ النخوی جو بطریق کے لقب سے لقب
ہے اور دیلم کی طرت نسب ہے۔
یحییٰ زلی قديم علماء میں سے ہے وہ نصرانی فلسفی
تھا۔ اسے امیر المومنین حضرت علی کے عامل نے
ایران سے نکلنا اور اس کی فائزہ کو بتا
کر ناپا ہاتھ کھانی نے پورا معاملہ لکھ کر امیر المومنین
حضرت علی کی خدمت میں روانہ کیا اور ان سے
امان چاہی پس حضرت محمد بن الحنفیہ نے حضرت
علی کے حکم سے اس کے لئے امان نامہ لکھا رہتی
کتاب ہے کہ میں نے اس امان نامہ کی نقل طور
کے نھران حکیم ابوالفتوح مستوفی کے پاس کی تھی

اس حساب سے اس کی عمر ڈھائی سو سال سے بھی زائد ہوتی ہے اور غیر معمولی طول عمر ایک تاریخی
عجیب ہے جس کا تاریخ قدیم کی نظروں سے اوجھل ہو جانا بجائے خود ایک انحرافِ عادت ہے۔ اور جب
متاخرین کو اس کے استبعاد کا احساس ہوا تو انھوں نے اس کے ازالہ کے لئے ایک جلد بڑھا دیا کہ یحییٰ
نخوی نے عمر طویل پائی۔ چنانچہ ابن ابی اصبغ نے لکھا ہے کہ اسکندریہ میں جالینوس کی کتابوں کی سات
شخصوں نے ایڈٹ کیا اور

عما من الاعلاء الاسکندریہ
یحییٰ النخوی الاسکندریہ فی الاسلام
حتی لمحق اول الاسلام

اور اسکندریہ کے ان علماء میں سے کئی نخوی
اسکندریہ نے عمر طویل پائی یہاں تک کہ تاریخ
اسلام کے ابتدائی زمانہ تک تھا

ابن الدیم کے زمانہ میں بھی یہ افسانہ رکھی نجومی اور حضرت عمرو بن العاصؓ کی سینہ ملاقات ایک حقیقت سمجھا جاتا تھا مگر وہ اسے برقلین اور امینوس کے بجائے ساواری (SEVERUS) کا شاگرد بتاتا ہے! بیہرہ حضرت عمرو بن العاصؓ کے ساتھ اس کی ملاقات پر اسے بھی اصرار ہے۔

اجناس یحییٰ النجومی وفتاش یحییٰ النجومی وہ اس وقت تک بقید حیات
الی ان فحمت مصر علیٰ یدی عیساؑ تھا جب کہ حضرت عمرو بن العاصؓ نے مہر کو فتح
بن العاص۔ قد خلی الیہ والیہ کیا وہ ان کی خدمت میں حاضر ہوا اور انہوں
وہی اللہ موصعاً نے اس کا بڑا اعزاز و اکرام کیا اور اپنے ہاں
ایک مناسب مقام دیا۔

غالباً ابن الدیم کو یا جن لوگوں سے اس نے اس ملاقات کو روایت کیا ہے یحییٰ النجومی کی ایک عبارت کو غلط پڑھنے سے ہوئی ہے جس سے ان لوگوں نے یہ حساب لگایا ہے کہ تصنیف فہرست کے وقت ۳۷۸ء میں یحییٰ النجومی کو وہ عبارت لکھے ہوئے تین سو سال سے اوپر ہوئے تھے۔ اس حساب سے یحییٰ النجومی اور حضرت عمرو بن العاصؓ کا ہم عصر ہونا ثابت ہو جاتا ہے اور اس کے بعد دونوں کی ملاقات غیر مستبعد نہیں رہتی۔

و ذکر یحییٰ النجومی فی المقالہ اثوابہ	یحییٰ نجومی نے اسطو کی کتاب سماع طبعی
من تفسیرہ لکتاب السماع الطبعی	(PHYSICS) کی جو تفسیر لکھی ہے
فی الکلام فی الزمان مثلاً قال	اس کے چوتھے مقالہ میں جو "زمانہ" کی بحث
فیہ مثل مننا ہذا لا ولھی منہ	پر ہے ایک مثال دی ہے اور لکھا ہے جیسا
ثلاث واربعم وثلثمائتہ	کہ ہمارا یہ سنہ چوتھتہ قنطیلونی ہے یہ بات
القنطیلون القبطی۔ فبذا یدل	اس پر اشارہ کرتی ہے کہ ہمارے اور یحییٰ
علی ان بیننا و بین یحییٰ النجومی ثلثا	نجومی کے درمیان کچھ اوپر تین سو سال ہونے
سنہ وینف وقد یحوز ان یکون	ہیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس نے اس کتاب کی

فسر هذا الكتاب في صدق زعمنا
 اپنی عمر کے ابتدائی حصہ میں تشریح کی ہوگی کہ
 لانه كان في ايام عمر وبن عاص
 وہ حضرت عمر بن العاصؓ کے زمانہ میں تھا۔
 لیکن یہ عبارت متوالہ راہ کے بجائے سو لوہوں متوالے میں ملتی ہے جہاں ۳۴۳ سنہ کے بجائے ۲۴۵
 مذکور ہے اور ۲۴۵ سنہ مسیحی کے مطابق ہوتا ہے اور اس سنہ میں سب لوگ نیکھی النجوسی کا
 بقید حیات ہونا تسلیم کرتے ہیں۔

بہر حال کسی ہی اعتدال کی زندگی کیوں نہ سبر کی جائے ڈھائی سو سال زندہ رہنا ناقابل یقین ہے
 اسی لئے ماکس ماہر ہون نے "اسکندریہ سے بغداد تک" میں لکھا ہے۔

اور آج ہم بالیقین جانتے ہیں کہ یہ یونانی عالم جو تیساریں میں پیدا ہوا تھا عربوں کی فتح مصر
 سے تقریباً ایک صدی پہلے مر چکا تھا مگر عرب مصنفین کو اسی پر اصرار رہا ہے کہ عمر بن العاص فاتح
 مصر سے اس کا تعلق قائم کریں حالانکہ ان کے یہاں یہ بھی مشہور تھا کہ وہ امویوں سے کا شاگرد تھا
 اور امویوں پر زکس کا شاگرد تھا۔
 اسی طرح بلر نے عربوں کی فتح مصر میں لکھا ہے۔

NOW THEY CAN BE VERY LITTLE DOUBT ABOUT
 THE FORMER POINT, JOHN WAS NOT ALIVE
 IN 642 I NEED NOT RECAITULATE THE WHOLE
 PROOF OF THIS STATEMENT. IT IS KNOWN THAT
 JOHN WAS WRITING AS EARLY AS 540 IF
 NOT BEFORE THE ACCESSION OF JUSTINIAN IN
 527; AND THOUGH HE MAY HAVE SURVIVED
 FOR A FEW YEARS AT THE BEGINNING OF THE
 SEVENTH CENTURY, IF HE HAD BEEN ALIVE
 IN THE YEAR 642 HE WOULD NOT HAVE BEEN

کے انہرست النہیم ص ۳۵۶-۳۵۷ النزات الیونانی ص ۵۰ تہ ایضاً ص ۵۰۔ بلر: ص ۶۶

LESS THAN 120 YEARS. IT IS THEREFORE
CLEAR THAT PHILOPONUS HAD BEEN DEAD
FOR SOME THIRTY OR FORTY YEARS WHEN AMR
ENTERED ALEXANDRIA*

اب ان میں سے پہلی بات کے متعلق تو کوئی شک نہیں ہے۔ بحی ۶۴۲ء میں بقید حیات نہیں تھا۔ میرے
نئے اس دعوے کے تمام دلائل کو دہرانے کی بجز ذرت نہیں ہے۔ یہ معلوم ہے کہ اگر قسطنطین کی تخت نشینی
سے پہلے ۶۵۲ء میں نہیں تو کم از کم بحی ۶۵۴ء میں ضرور تصنیف و البتہ کے اندر مستعمل
تھا اور ہر چند کہ ۶۵۴ء میں صدی کے آغاز میں کچھ سال زندہ رہا ہو اگر ۶۴۲ء میں زندہ ہوتا تو
اس کی عمر ۱۲ سال سے کم نہ ہوتی
لہذا یہ ثابت ہے کہ فیلوپونس (یحییٰ النحوی) عمر بن العاص کے اسکندریہ میں داخل ہونے سے کوئی
تیس چالیس سال پہلے مر چکا تھا)

ظاہر ہے جب یحییٰ النحوی فتح مصر و اسکندریہ سے ایک قرن یا تیس چالیس سال پہلے مر چکا ہو تو حضرت
عمر بن العاص کے ساتھ اس کی ملاقات کسین۔۔۔ ورحب ملاقات ہی نہیں ہوتی تو امر اور اوسا عرب میں فلسفہ
کو متعارف کرنے کا کیا سوال۔

۲۷/ تاہم اگر فی سبیل الترتیل فرض کر لیا جائے کہ یہ فقہ صحیح ہے تب بھی اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ
یحییٰ النحوی نے مسلمانوں میں فلسفہ کو ہر دلعزیز بنایا یا کسی عقلی موثر گمانی کی تحریک کو پیدا کیا۔
اوپر اس قصہ کی تین روایتیں گذری ہیں: ابن الندیم کی، ابن العفطی کی اور یہی کی روایت تو
یقیناً غلط ہے یحییٰ النحوی نہ دلی تھانہ ایران میں اس کی خانقاہ تھی۔ باقی دو روایتوں سے بھی اگر انھیں صحیح
فرض کر لیا جائے تو بجائے یہ ثابت ہونے کے کہ یحییٰ النحوی نے مسلمانوں کو فلسفہ کا چپکا لگا یا یہی ثابت ہوتا
ہے کہ فلسفہ مسلمانوں میں قضا غیر مقبول ثابت ہوا۔

۱۔ ابن الندیم نے صرف اس قدر لکھا ہے:-

وَعاش الخان ففتح مصر على يدي . (یحییٰ النحوی) اس وقت تک بقید حیات تھا جب کہ

عمر بن العاص قد حل اليه واكره
 واما اى له موضعاً
 حضرت عمرو بن العاص نے مہر کو فتح کیا۔ وہ
 ان کی خدمت میں حاضر ہوا اور انھوں نے اس
 بڑا اعزاز و اکرام کیا اور اپنے یہاں ایک مناسب
 مقام دیا۔

لیکن اس عبارت سے یہ نتیجہ نکالنے کے بجائے کہ حضرت عمرو بن العاص فلسفہ کے گردیدہ ہو گئے، اسے
 ان کے سخن تدبیر پر محمول کرنا اقرب الی الصواب ہوگا۔ ان کی سیرت ہمارے سامنے ہے۔ ”مکر و دیا“ ان کا
 امتیازی وصف تھا چنانچہ ابن عساکر نے بھی سے روایت کیا ہے:

قال دهاتل العرب اس بعت معاوية
 وعمر بن العاص والمغيرة بن شعبة
 وزياد. فاما معاوية فللعلم والاعمال
 واما عمر بن العاص فللمصلافة
 عرب سياست دانا چارہیں: امیر معاویہ، حضرت
 عمرو بن العاص، مغیرہ بن شعبہ اور زید بن ابی
 امیر معاویہ اپنے ظلم و بردباری کے لئے اور حضرت
 عمرو بن العاص شکل سجدگیوں کو سلجانے کے
 لئے مشہور ہیں۔

اور اس مزاج کے لوگوں کو فلسفیانہ ترقی سے کم دلچسپی ہو کر تھی ہے اگرچہ وہ ظاہری کیا کرتے ہیں کہ
 انھیں ان بات سے خصوصی ذوق ہے۔

اس بات کا بھی امکان ہے کہ ان کے اس اعزاز و اکرام اور حسن استماع میں کوئی سیاسی چال منہم ہوا۔
 اس کے لئے فتح عرب سے پہلے کے منہر کی معاشرتی و مذہبی حالت کا مطالعہ کرنا ہوگا۔ مہر کی اس سے پہلے کی تاریخ
 رومن بازنطینی کے خلاف مسلسل نفرت اور مختلف فرقوں کی کشمکش کی ایک اتا دینے والی داستان ہے جو تھی
 صدی سبھی کے ربع دوم سے جو یہ مذہبی مناقشات شروع ہوئے تو آخر تک ختم ہونے کا نام نہیں لیا۔ جس فرقہ
 کو سیاسی غلبہ حاصل ہو جاوے۔ اپنے مخالفین کو ملعون و خارج از کلیسا قرار دے لوادیتا۔ ان مذہبی نزاعوں نے مہر
 کی قومی یکجہتی اور سیاسی استحکام کو بارہ بارہ کر دیا تھا اور اسی اندر ذہنی غلطی کی وجہ سے پہلے اہل فارس
 اور پھر عرب ان پر اس آسانی سے قابو پا گئے۔

۱۔ سیرت لابن الندیم ص ۲۵۶۔ ۲۔ تاریخ الخلفاء لیسویلی ص ۱۳۸۔

بہر حال اسی مذہبی تنگ نظری کا شکار تھی النحوی تھا جسے خلفدونیہ کی مذہبی کونسل نے خارج از دین قرار دیا تھا۔ لہذا اگر اس مبینہ ملاقات کو صحیح فرض کیا جائے تو اس کی تاویل صرف اسی طرح ہو سکتی ہے کہ حضرت عمرو بن العاص نے ایک سیاست (DIPLOMAT) کی طرح ستم رسیدہ اقلیت کو اپنے یہاں بار دیا اور ان کے خطبات و مواعظ کو سننے اور ان پر اظہارِ قدر افزائی کرنے کے ذریعے ان کی سمیت افزائی کی تاکہ منقولہ میں مذہبی تفریق نہ رہے اور وہ نئے فاتحین کے خلاف متحدہ محاذ قائم نہ کر سکیں۔

ب۔ ابن القفطی کا بیان بہت زیادہ مبغض ہے۔ اس نے صرف اس اعزاز و اکرام کا اور گرویدگی و افتخار ہی برائے گناہ نہیں کیا بلکہ اس سارے قصبے کو جو شاہکار ہے یعنی "اسکندریہ کے کتب خانہ کے جلانے کا افسانہ" اس کی بھی تفصیل دی ہے۔ چنانچہ اعزاز و اکرام اور گرویدگی کے ذکر کے بعد جو اوپر مذکور ہو چکا ہے۔ وہ لکھا ہے :-

بھرا ایک دن بھی النحوی نے اُن سے کہا آپ نے	ثم قال له يحيى يوماً قد اخطت
پورے اسکندریہ پر پہرہ بٹھا دیا ہے اور وہاں	بجاء صل الاسكندرية و ختمت على
کی جگہ موجودات پر نہر لگا دی ہے۔ تو جو چیز آپ کے	كل الاصناف الموجودة بجا فاما
فائدہ، کی ہے اس کے لئے ہم آپ سے کچھ نہیں	ملك به انتفاع فلا اعارضك ^{فيه}
کہتے البتہ جو چیز آپ کے لئے بے کار ہے تو پھر	واما ما لا نفع لك به فنحن اولى به.
اُس کے ہم زیادہ مستحق ہیں لہذا آپ اس پر سے	فامر بالافراج عنه فقال له عمرو ما
پہرہ اٹھانے کا حکم دیدیجئے حضرت عمرو بن العاص نے	الذي تحتاج اليه قال كتب الحكمة
نے دریافت کیا کہ کیا چیز ہے جس کی تمہیں خبر	في خزائن الملكيه وقد اوقعت الحوطة
ہے تو بھی النحوی نے کہا کہ یہی کتب خانہ کی	عليها ونحن نتاجون اليها ولا نفع
حکمت و فلسفہ کی کتابیں جن پر آپ نے پہرہ لگا	لكم بجا فقال له ومن جمع لهذا
دیا ہے اور تم اس کے جاجمند میں اور آپ کے	الكتب وما قصتها ^{لها}
لئے وہ بے کار ہیں تو انہوں نے پوچھا۔ ان کتابوں

کہ کس نے حج کیا اور ان کا کیا واقعہ ہے۔

اس پر بھی النجری نے اس مشہور لائبریری کی تہہ سنایا کہ کس طرح بظلمتیں بنلاؤ لعیس نے اس کی بنیاد ڈالی اور کس طرح بعد زحیٰ کئے رات تک اس میں اٹھانے ہوتے رہے۔ اسے سکر حضرت عمرو بن العاص کو بڑا تعجب ہے

اولیٰ بختیر:-

قال لا یملکتی ان امر فیہا الا بعد استعدان
امیر المؤمنین عمر بن الخطاب وکتب
الی عمر وعرفہ قول یحییٰ الذی ذکرنا
واستاذنہ ما الذی یضع بیافوڈ
علیہ کتاب عمر لیقول فیہ واما
الکتب التی ذکرہ یقافان کان یبعا
ما یرافق کتاب اللہ نفی کتاب اللہ
عند غنی وان کان فیما ما یخالف
کتاب اللہ فلا حاجہ الیہا فقلنا
باعد امیہا ففتح عمر بن العاص
فی تفرقا علی حجومات الاسکندریہ
واحقیہا فی مواقدا و ذکر ت
عدتہ الحامات یومئذ والیتجا
ولانہ وانبعا استقدت فی مدائ
ستہ اشرف فاسمع ما جری
وا عجب

حضرت عمرو بن العاص نے فرمایا میرے لئے اس
مسئلہ میں حکم جاری کرنا ناممکن ہے مگر امیر المؤمنین
حضرت عمر بن الخطاب سے اجازت لینے کے بعد
اور انھوں نے حضرت عمر کو ایک خط لکھا جس میں
یحییٰ النجری کا بتایا ہوا واقعہ درج کیا اور
ان سے ہدایت طلب کی کہ اس بارے میں کیا کیا
عملے پس ان کے پاس حضرت عمر کا خط آیا جس
میں لکھا تھا میں وہ کتابیں جن کا تم نے ذکر کیا ہے تو
اگر ان کا منہم کتاب اللہ کے موافق ہے تو ہمارے
لئے صرف اللہ کی کتاب کافی ہے اور اگر ہمیں
کتاب اللہ کے خلاف لکھا ہے تو ہمیں ان کی کوئی
مہر درت نہیں۔ لہذا انھیں برباد کر دو۔ پس حضرت
عمرو بن العاص نے انھیں اسکندریہ کے حماموں
میں تقسیم کرنا شروع کر دیا اور انھیں حماموں کی کھوپڑیوں
میں جلا دیا۔ اس وقت جتنے حمام تھے ان کی تعداد
بنائی گئی تھی مگر میں بھول گیا۔ اور لوگ کہتے ہیں کہ
چھ ماہ تک یہ کتابیں جلتی رہیں۔ پس اس واقعہ کو

سفر اور تعجب کرے۔

اس افسانہ کا سراور پیر دونوں دروغ بانی کے بدترین نمونے ہیں کیونکہ جیسا کہ سب سے بڑا اس باہر پڑھنے کی تصریحات اور ذکر ہوئیں نہ حضرت عمرو بن العاصؓ سے بچی النخوی کی ملاقات ہوئی تھی اور نہ ان کے ذوالحد کے وقت شاہی لائبریری اسکندریہ میں باقی تھی جسے باؤدو تین سو سال پہلے مسیحی تعصب و تنگ نظری نے جلا کر پھاڑا۔ یہاں لائبریری بہت پہلے قسطنطنیہ میں منتقل ہو چکی تھیں چنانچہ برٹش ایجوکیشن اسکندریہ کی قدیم تاریخ قدیم کاماہر خنبرہ میں لکھا جاتا ہے، لکھا ہے:-

یہ بات سچ ہے بلکہ شاید نا ممکن بھی کہ تم چوتھی صدی مسیحی کے اختتام کے بعد اسکندریہ میں کسی واقعی لائبریری کا وجود فرض کر سکیں!

اسی طرح کریٹن ملنی (CRAFTON MILNE) لکھتا ہے۔

”چوتھی صدی میں شہر اسکندریہ کے اندر کسی لائبریری کے موجود ہونے کا ثبوت نہیں ملتا اور یہ فرض کرنے کی ضرورت نہیں ہے کہ وہاں کسی مذہبی یا ملکی حاکم نے کسی کتب خانہ کی نگہداشت کی رحمت کی ہو۔“

لیکن اس مختصر مقالے کا موضوع کتب خانہ اسکندریہ کے جلانے کے افسانہ پر تبصرہ کرتا نہیں ہے۔ فرض کیجئے اخلاق اکاذیب کا یہ شاہکار صحیح تھا تو اس سے اس کے سوا اور کیا ثابت ہو سکتا ہے کہ قدیم ترین فلسفی جس سے مسلمانوں کا سابقہ پیادہ ان میں کسی پائدار اور دیرپا عقلمانی تحریک کی بنیاد ڈالنا تو درکنار اسلام کی اجتماعی فکر کو اتنا بھی تہمت نہ کر سکا کہ اور کچھ نہیں تو کم از کم اپنے ہی واسطے فلسفہ کے مطالعہ کے لئے اسکندریہ کی لائبریری سے استفادہ کی اجازت لے لیتا۔

پھر مسلمانوں نے اپنی سینئہ حکمت دشمنی کا ثبوت تو بعد میں دیا۔ اس سے پہلے ہی اس فلسفی کو یقین ہو چکا تھا کہ اس کی تہذیب کی مجالست دشمنی بھی ان مسلمانوں میں کسی عقلی مویشکانی کی تحریک پیدا نہیں کر سکی۔ اس لئے

EV. BRECCIA: ALEXANDREA AD AEGYPTUM P. 49

بحوالہ التراث الیونانی ص ۴۱۔

J. CRAFTON MILNE: HISTORY OF EGYPT UNDER

ROMAN RULE, P. 95

ایسے لوگوں کے لئے۔ علم و حکمت کے چراہر پارے بنے کارہیں اور بجائے اس کے کہ ان کی تہلہت میں علوم
الاولیٰ کے ان نوادر کو دیکھ کھا کھا کر ختم کریں۔ یہ لائبریری لیسے اور اس کے ہم مذاق حکماء ہی کو زیوری
جائے جو اس کی قدر کر سکتے تھے اسی وجہ سے اس نے کہا تھا۔

”فاما مالک بہ انتفاع فلا اعمارضک واما ما لا نفع لکوبہ
فحن اولیٰ بہ“

اگر کئی النجوی نے حضرت عمرو بن العاصؓ اور دیگر عربوں میں فلسفہ و حکمت کا شوق پیدا کر دیا ہوتا یا
اُسے امید ہوتی کہ یہ نو تمدن بادیہ نشین مستقبل میں یونانی عقلیات سمجھنے کی زحمت گوارا کریں گے تو وہ اس
لائبریری کو ”مالک نفع لکوبہ“ سے تعبیر نہ کرتا، بلکہ انھیں اس سے استفادہ کا شوق دلاتا۔

غرض عبدِ خلافت راشدہ (۱۱-۴۰ھ) میں تنہا مثال کئی النجوی کی ہے جس سے مسلمانوں کا سابقہ
بتایا جاتا ہے۔ مگر تاریخی تنقید کی کسوٹی پر کسے سے یہ قہدہ انسا نہ ثابت ہوتا ہے اور اگر تاریخی حقیقت بھی
ثابت ہو تو اس سے صرف یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ خواہ کئی النجوی نے کوشش کی ہو یا نہ کی ہو یونانی عقلیات
مسلمانوں میں مقبول نہ ہو سکی۔

(برہان، دہلی۔ نومبر ۱۹۵۹ء)

۳۴ میں سیدنا امام حسن رضی اللہ عنہ کے منصبِ خلافت سے دستبردار ہونے پر امیر معاویہؓ عالمِ اسلامی کے باضابطہ خلیفہ قرار پائے۔ مستقرِ خلافت کو ذمہ سے دمشق میں منتقل ہو گیا جو اس سے پہلے شامی بازنطینی تہذیب کا مرکز اور دنیا کے مسیحیت کا گہوارہ رہ چکا تھا۔ اسلام یوں بھی مذہبی رواداری کی تعلیم دیتا ہے۔ اس پر مزید یہ کہ انتظامی ضرورت سچی، المذہبِ رومیِ علم کو جو اس علاقہ کے نظمِ حکومت کا طویل تجربہ رکھتا تھا، بڑے اور چھوٹے انتظامی عہدوں پر مقرر کرنے کی داعی تھی جس طرح ایران میں مجوسی علم کو برقرار رکھنا ناگزیر تھا۔ اس طرح دیوانِ خلیفہ پر رومی نصرانی چھا گئے۔

مستشرقین کا کہنا ہے کہ اس اثر و رسوخ کے نتیجے میں مسیحی فنکار نے اسلامی فکر کو متاثر کرنا شروع کیا۔ چنانچہ فان کریمر نے لکھا ہے :

عیش و عشرت کی مشنولیت کی بنا پر اکثر اموی فنکار نے عیسائیوں اور دیگر غیر مسلم اقوام کے ساتھ بہت زیادہ رواداری برقی۔ نہ صرف یہ کہ عیسائیوں کو خلفاء کے دربار میں آزادی کے ساتھ داخلہ کی اجازت تھی بلکہ انہیں اکثر اہم ترین ذمہ داری کے عہدے بھی دیئے جاتے تھے۔ ہر جن جو یوحنا کے دشمنی سے بھاگا تھا خلیفہ عبدالملک کے دربار میں مشیرِ اعلیٰ کے عہدے پر فائز تھا اور اس کی وفات پر یہ عہدہ اس کے

مسلمانوں کی کھلی ہوئی اذیت کی انگریزوں نے توجہ سے بچا اور دوسری حکومت کے مذہم
 تمام میں قبل از اسلام یونان کا نو فلاطینی فلسفہ کافی مقبول ہو چکا تھا..... مسلمانوں کو منظم اور
 منضبط فکر کے لئے اسی کتب خیاں سے سابقہ پڑا..... تمام کتب اہل اعیان مسکلمین
 کا کتب تھا جس نے یونان کے رواجی فلسفے کو اپنے خنک پر ڈھال لیا تھا۔

اس طرح چند امور متفقہ طلب ہیں :-

۱۔ کیا دیوان خراج کے رومی عملہ نے بازنطینی دینیاتی رجحانات کو اسلامی مفکرین سے متعارف

کرایا

ب۔ کیا وہ بارہا میں عیسائی شعراء کی قدر و منزلت نے مسیحیت کو عام اسلامی فکر کو متاثر کرنے میں

مدد دی۔

ج۔ کیا اموی و زبار کے اطباء نے فلسفہ کو مسلمانوں سے متعارف کرنے میں کوئی حصہ لیا۔

د۔ مسلمانوں میں یونانی علوم کی منتقلی کہاں تک تمام کی سچی علماء کی وساطت کی رہی منت بنے

اور

۵۔ مسلمانوں کی عقلی موٹنگائیوں میں تمام کے نو فلاطینی فلسفیوں اور مسکلمین کے آراء و مباحث
 نے کہاں تک رہنمائی کی ہے۔

دیوان خراج کے رومی | امیر معاویہ سے پہلے نظام حکومت پیدا ہوا تھا جس کے چلانے کے لئے کارکنوں
 عمل کی بے اثری | میں دیانت و خدا ترسی کے علاوہ کسی نئی جہارت کی ضرورت نہیں تھی۔ اس لئے

انتظامی امور کے لئے مسلمانوں ہی میں سے کام کرنے والے مل جاتے تھے۔ امیر معاویہ کے عہد سے ملک غنیمتوں
 کا زمانہ شروع ہوا۔ حکومت کی شیریںی میں پیدا گیاں شروع ہوئیں جو انہوں نے ”رومی قیصریت“ سے ورثہ
 پائی تھیں۔ اس لئے ان پیداگیوں سے عہدہ برا ہونے کے لئے اس طبقہ مسکلمین کی مانگ ہوئی جو قیصر کے
 زمانہ میں ان انتظامی امور کو انجام دیتا تھا یعنی دیوان خراج کا عملہ پناہی ابن واثق یعقوبی لکھا ہے کہ امیر معاویہ
 کے زمانہ سے عیسائی دیوان خراج پر چھانا شروع ہوئے۔

وَاسْتَعْمَلَ مَعَاوِيَةَ ابْنَ اَنَاصِلِ النَّصْرَانِي
عَلَى خِرَاجِ حِمصٍ وَلَمْ يَسْتَعْمَلِ النَّصْرَانِي
اَحَدًا مِنَ الْخُلَفَاءِ قَبْلَهُ ۱۱

امیر معاویہ نے ابن اناسل نصرانی کو شہر حص کے
خراج کی وجہی پر مقرر کیا حالانکہ ان سے پہلے کسی
خليفة نے عیسائیوں کو کسی عہدے پر مقرر نہیں کیا تھا۔

بہر حال امیر معاویہ کے زمانہ سے دیوان خراج پر دفان کرکیر کے لفظوں میں اہم سرکاری عہدوں پر
رومی چھانے لگے چنانچہ انہوں نے اس اہم عہدے پر سرجون رومی کو مقرر کیا جسے فان کرکیر وغیرہ مستشرقین

(JOHN OF DAMASCUS) کا باپ (SERGIUS) بتاتے ہیں

وَكَانَ يَكْتُبُ لِمَعَاوِيَةَ عَلَى
دِيَانَ الْخِرَاجِ سَرْجُونُ بْنُ مَنْصُورِ الرَّومِيِّ ۱۲

امیر معاویہ کے زمانہ میں دیوان خراج کا کاتب
سرجون بن منصور رومی تھا

جہتیار آگے چل کر لکھتا ہے کہ سرجون زید اور معاویہ بن زید کے عہد حکومت میں دیوان خراج کا

کاتب تھا۔

وَكَانَ يَكْتُبُ لِيَزِيدَ بْنِ مَعَاوِيَةَ
عَلَى دِيَانَ الْخِرَاجِ سَرْجُونُ بْنُ مَنْصُورِ ۱۳

یزید بن معاویہ کے زمانہ میں دیوان خراج کا کاتب
سرجون بن منصور تھا۔

وَكَانَ يَكْتُبُ لِمَعَاوِيَةَ بْنِ يَزِيدَ
عَلَى دِيَانَ سَرْجُونُ بْنُ مَنْصُورِ النَّصْرَانِيِّ ۱۴

معاویہ بن زید کے عہد میں دیوان خراج کا کاتب
سرجون بن منصور نصرانی تھا۔

سرجون عبدالملک بن مروان کے زمانہ (۶۵-۷۸) میں بھی بہت دن تک دیوان خراج کا کاتب رہا۔

جہتیار لکھتا ہے :

وَكَانَ يَقْتَلُ دِيَانَ الشَّاهِرِ بِالرَّصْمِيَّةِ
لِعَبْدِ الْمَلِكِ وَلَمَّا تَقَدَّمَ سَرْجُونُ
ابْنَ مَنْصُورِ النَّصْرَانِيِّ ۱۵

شام میں دیوان خراج کا جوڑی زبان میں تھا
فتلم اعلیٰ عبدالملک کے زمانہ میں نیز اس کے پیشرو
کے زمانہ میں سرجون بن منصور نصرانی تھا۔

۱۱ تاریخ یعقوبی ص ۲۰۵ ۱۲ کتاب الیزرار والکتاب للجبثاری ص ۲۳ ۱۳ ایضاً ص ۳۱ ۱۴ ایضاً ص ۲۳

۱۵ ایضاً ص ۲۰۔

سرجون کے علاوہ اموی عہد میں اور بھی سچی کتاب دیکھیں اور ان محکمہ خراج کے نام ملتے ہیں مثلاً ابن
انال جسے امیر معاویہ نے حمص کے خراج کی ذہولی پر مامور کیا تھا اس کا ذکر اوپر گذرا۔ مزید تفصیل آگے
آئے گی، یا شمل جو عبد الملک کا ایک اور معمولی کاتب تھا جہیاری لکھتا ہے۔

وَحَيَّ اِنَّهٗ كَانَ لِعَبْدِ الْمَلِكِ كَاتِبًا بیان کیا گیا ہے کہ عبد الملک کے عام کاتب
نصرانی من اوساط کتابہ یقال میں سے ایک عیسائی کاتب بھی تھا جس کا نام
لہ شمل^۱ تھا۔

اسی طرح سلیمان بن عبد الملک کا ایک کاتب فلسطین کا ایک عیسائی تھا جو ابن البطریق کے نام سے
مشہور تھا۔ جہیاری لکھتا ہے:-

وَكَانَ رَجُلًا مِنْ اَهْلِ فِلَسْطِیْنِ فلسطین کا ایک شخص جو ابن البطریق کے نام
یَعْرِفُ بِابْنِ الْبَطْرِیْقِ یَكْتُبُ سے مشہور تھا سلیمان بن عبد الملک کے یہاں
لہ^۲ کاتب تھا۔

فلغار کے علاوہ امراء کے یہاں بھی کتابت کا کام عیسائی انجام دیتے تھے چنانچہ عبد الملک بن مروان
کا کاتب نیاس بن خمایا الرہازی تھا جہیاری لکھتا ہے:

وَكَانَ یَكْتُبُ لِعَبْدِ الْعَزِیْزِ بْنِ مَرْوَانَ عبد العزیز بن مروان کا کاتب شہر ربا کا رہنے
نیاس بن خمایا من اهل الرها^۳ والا نیاس بن خمایا تھا۔

لیکن نصرانی کتابت ایک انتظامی ضرورت تھی۔ مسلمان فاتحین کی ہمیشہ یہ پالیسی رہی کہ وہ فتح کے بعد
منفیہ علاقے کے معاشرتی و انتظامی نظام میں کوئی تبدیلی نہیں کرتے بلکہ اسے علیٰ حالہ باقی رکھتے رہے۔
ایران گئے وہاں دیوان خراج کو فارسی زبان میں برقرار رکھا اور اس کی تنظیم کے لئے مجوسی کتابت (پہلیں)
کو پہلے کی طرح باقی رکھا۔ جب محمد بن قاسم نے سندھ کو فتح کیا تو مالی انتظام پہلے کی طرح ہندو عملہ کے ہاتھ میں
رکھا۔ غرض ہر جگہ دیوان عطیات عربی میں تھا اور دیوان خراج مقامی زبان میں یہی پالیسی اختیار کرنے

^۱ کتاب الورد والکتاب للجہیاری ص ۴۰، ^۲ ایضاً ص ۴۸، ^۳ ایضاً ص ۴۲۔

شام میں رکھی۔ چھیاری لکھا ہے:-

تولونیزل بالکوفہ والبصاۃ دیوانان
احدہما بالعربیۃ للاحصاء الناس
واعطیاتہم وھذا الذی کان عہد
قد سمرہ والآخر لوجوہ الاموال
بالفارسیۃ وکان بالثام مثل
ذک احدہما بالرومیۃ والآخر
بالعربیۃ، فجرى الامر علی ذلک
الی ایام عبد الملک[ؑ]

کوٹہ اور لہرہ میں (ساتھ تک) دو دفتر ہے ایک
عربی میں جہاں لوگوں کی مردم شماری اسیان کے
وظائف کا حساب رکھا جاتا تھا۔ اس دفتر کی
بنیاد حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ڈالی تھی۔ اور دوسرا
فخلف مچھو لوں کے حساب کے لئے جو فارسی
میں تھا۔ اسی طرح شام میں ایک دفتر رومی زبان
میں تھا اور دوسرا عربی میں۔ یہی طریقہ عبد الملک
بن مروان کے عہد حکومت تک برقرار رہا۔

اس لئے چاہے آمر کی نظروں میں مامور محبوب ہو جیسے ابن امال امیر معاویہ کی نظروں میں، یا
مبنوف جیسے سر جرن عبد الملک کی نظروں میں، دیوان خراج کا عملہ شام میں رومی زبان جانتے والا ہی
ہو سکتا تھا جو شامی مسیحوں سے تعلق رکھتا تھا۔ اس لئے دیوان خراج پر شامی مسیحوں کا چھا جانا فطری تھا۔
اس میں خلفاء کے پسند و ناپسند کو اتنا دخل نہیں تھا جتنا انتظامی ضرورت کو۔ اس لئے اسے خلفاء کی بے نصیبی
ورود داری پر تو عمول کیا جاسکتا ہے مگر اس سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا کہ یہ کتاب اپنے آقاؤں کے مزاج
میں بھی دخل ہو گئے تھے یا ان کے آقا ان کی علمی و فکری صلاحیتوں سے متاثر تھے یا کسی نچ سے اس
کے خوشہ چین تھے۔

امیر معاویہ معاملہ فہمی و حسن تدبیر کے ساتھ موہوف تھے۔ وہ جانتے تھے کہ جس ملک مبنوف کی
بنیاد انھوں نے ڈالی تھی، وہاں زبان عربی میں سے کسی مسلمان کی دیانت و ہدایت سے اس کی بچیدگیوں سے
عہدہ برابری کی صلاحیت نہیں رکھتی تھی۔ لہذا انھوں نے شام کے عوام کی انتہائی ذہانت برد کے لئے
اسی طبقہ کو برقرار رکھا جو اس کام میں ہمارت رکھتا تھا۔ انھوں نے شام کے دیوان خراج پر سر جرن
نے کتاب التعداد از کتاب ص ۳۸ سے تفصیل آگے آئے گی۔

کو مقرر کیا جو اس اہم عہدے پر عبد الملک کے زمانہ تک فائز رہا۔ مگر یہ تقرر ایک ناگزیر انتظامی ضرورت تھا جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ اس میں نہ تو انتظامی صلاحیت کے علاوہ سرجون کے علم و فضل کو دخل تھا اور نہ امیر معاویہؓ کے کسی ظم و دوستی کے جذبے کو۔ تاریخ بھی نہیں بتاتی کہ سرجون نے براہ راست یا بالواسطہ امیر معاویہؓ کے زمانہ میں مسلمانوں کی کسی عقیقی تحریک کو کسی بھی نہج سے متاثر کیا ہو۔

امیر معاویہؓ کے بعد نیز تختِ خلافت پر تمکن ہوا۔ اس نے بھی اپنے باپ کے زمانہ کے کاتب خراج سرجون کو اس اہم عہدہ پر برقرار رکھا۔ اس کے علاوہ اُس نے اسے اپنا ندیم و مشیر بنایا جس کی وجہ سے اس کے سوا اور کیا ہو سکتی تھی کہ عام اسلامی شعائر کے برخلاف جس کی کم از کم ظاہری حد تک ہی دوسرے اہل دربار مراعات کرتے ہوں گے، نیز یہ لہو و لب و لہجہ و غنا و سرزد اور بادہ گساری کا ریا تھا۔ دربار کے سخی ملازمین کو ان باتوں سے کیا دریغ ہو سکتا تھا۔ ان ملازمین میں سب سے بلند مرتبہ دیوان خراج کا کاتب تھا۔ لہذا اس نام نہا

خلیفے نے اسے اپنا حریف بادہ پیا اور ندیم خاص بنایا۔ ابو الفرج نے کتاب الاغانی میں لکھا ہے :-

کان یزید بن معاویہ اول من خلفائیں یزید بن معاویہ پہلا شخص ہے جس نے اسلام

سن الملاحی الاغانی الاسلام من الخلفاء

وآوسی لمغنیین واطیصر الفتل وشر

الخصر وکان ینادہ علیہا سرجون

النصرانی مراحا والاحطل وکان

یاتیہ من المغنیین سائب خاص

فیقیم عندہ فیخلع عنیہ واصلتہ

یزید اسے خلعت دیتا اور منے دیتا۔

اس لئے اگر بالفرض الناس علی دین ملوکہ کے عام اہول کے برعکس یہ ندیم نے اپنے ولی نعمت پر کوئی اثر کیا بھی ہو تو وہ اسی سے زوشی و عیش کوشش کے سلسلے میں مجبور۔ شاید اسی وجہ سے

لے کتاب الاغانی جز: شانزدہم ص ۶۸۔

یزید کے خمریات میں ایک خاص کیفیت ہو۔

جیشاری نے یہ بھی لکھا ہے کہ جب سینا امام حسین رضی اللہ عنہ کے کوہ پہنچنے کی خبر موہول ہوئی تو یزید نے اس کے تدارک کے لئے سرجون ہی سے مشورہ کیا۔

ولما اتصل بیزید محبہ الحسین
رضی اللہ عنہ الی الکوفہ.....
...شاو سرجون بن منصور فی من
یولی العاقبۃ
جب یزید کو امام حسین رضی اللہ عنہ کے کوہ کی طرف
جانے کی خبر ملی..... تو اس نے سرجون
بن منصور ہی سے مشورہ کیا کہ عراق کا گورنر
کے بنائے۔

لیکن اس سے صرف اتنا ثابت ہوتا ہے کہ امر اسلام اتنے تنگ نظر نہ تھے کہ سلطنت کے اہم معاملات میں مشورہ کرنے کے لئے مسلم و غیر مسلم کی تفریق کو روادار رکھتے نیز اس قسم کی دین فروشوں کے معاملے میں دین دار مسلمانوں کے مقابلے میں ایک بے دین نصرانی ہی کا مشورہ زیادہ قابل قبول ہو سکتا ہے آخر میزبانان رسولؐ رانہار، کی بچو کے لئے اُسے کون مسلمان شاعر ملا تھا جو اس عیبی فروشوں ہی کے لئے مل جاتا۔ انہار کی بچو کے لئے اسے ایک نصرانی شاعر اخطل ملا تفصیل آگے آئے گی، اور خاندان رسالت کی بربادی کے لئے بھی اس نے ایک نصرانی مشیر ہی سے مشورہ کیا۔

بہر حال سرجون نے یزید کی خمریات کی لطیف و دقیق میں کوئی حصہ لیا ہو یا نہ لیا ہو جس کی تحقیق عربی ادب کے مورخین کا منصب ہے، اس بات کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ اس نے شامی، زید فاطمی، انکار کو اس کی نظروں میں ہر دلعزیز بنایا ہو یا باز نطنسی مسیحی دیہات کے رجانات کو اسلامی مفکرین سے متعارف کیا ہو۔ یزید کے بعد اس کا بیٹا معاویہ خلیفہ ہوا اس نے بھی سرجون کو دیوان خراج کی کتابت پر برقرار رکھا۔ مگر خندایام کی طمانت کے بعد وہ اس اہم ذمہ داری سے مستعفی ہو کر گوشہ نشین ہو گیا۔ اس کے بعد عام خانہ کادور شروع ہوا۔ شام میں مروان نے قبضہ جالیا۔ اس کے زمانہ میں بھی سرجون اپنے عہدہ پر برقرار رہا۔

وکان یکتب لمروان... علی الذیوان مروان کے زمانہ میں دیوان خراج کا کتابت سرجون

لے کتاب الزمراء والکتاب ص ۳۱۔

سرجون بن منصور النصرانیؒ، بن منصور نصرانی تھا۔
 مروان کے بعد اس کا بیٹا عبد الملک اُس کا جانشین ہوا۔ عبد اللہ بن زبیر کو شکست دے کر وہ عالم
 اسلام کا خلیفہ ہوا۔ اُس نے بھی دیوانِ خراج پر ہر دست سرجون ہی کو برقرار رکھا۔

وكان يتقلد ديوان الشاه بالرومية
 و كان يتقلد ديوان الشاه بالرومية
 بعد الملك و لمن تقلد من سرجون
 بن منصور النصرانیؒ
 شام میں دیوانِ خراج کا جو رومی زبان میں تھا،
 منظم اعلیٰ عبد الملک کے زمانہ میں نیز اُس کے
 پیشرووں کے زمانہ میں سرجون بن منصور نصرانی تھا

فان کریم کہتا ہے:-

"SERGIUS, THE FATHER OF JOHN OF DAMASCUS ENJOY-
 -ED
 AT THE COURT OF THE CALIPH ABDUL - MALIK, THE PLACE
 OF FIRST COUNCILLOR, AND AFTER HIS DEATH HIS
 SON WAS GIVEN THE SAME POST"

(VON KREMER: CONTRIBUTION TO THE HISTORY
 OF ISLAMIC CIVILIZATION, P. 59)

یعنی (۱) سرجون عبد الملک کا مشیر اعلیٰ تھا، اور
 (۲) سرجون کی وفات پر یہ عہدہ عبد الملک نے اُس کے بیٹے یوحنا سے دمشق کو تفویض کیا۔
 مگر یہ دونوں قول محل نظر ہیں:-

۱۔ واقعہ ہے کہ جو بھی اسباب ہوں عبد الملک سرجون کو پسند نہیں کرتا تھا۔ ممکن ہے سرجون جسے زبیر
 اول کی منادیت کا اعزاز حاصل رہ چکا تھا عبد الملک کو خاطر میں نہ لانا ہو۔ ممکن ہے زبیر کے زمانہ میں عبد الملک
 کو کوئی خاص وقار حاصل نہ ہوا اور سرجون نے اس کا استخفاف کیا ہو۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اس خانہ جنگی اور سیاسی
 انتشار اور عدم یقین کے زمانہ میں سرجون نے "ٹھہرنا" کے اصول پر عمل کرتے ہوئے عبد الملک کے

لے کتاب الوزراء والکتاب ص ۳۲ تہ ایضاً ص ۴۰

اقدار کو کما حقہ تسلیم کرنے میں پس و پیش کیا ہو جو بھی وجہ ہو سرجون عبد الملک کو خاطر میں نہیں لاتا تھا۔
 یہ بھی ممکن ہے کہ عبد الملک اور ابن زبیر کی خانہ جنگی کے دوران میں سرجون نے قیصر روم کے ساتھ خرید و بیاز
 باز کرنا شروع کر دیا ہو۔ اسلامی تواریخ اس شبہ کے ذکر سے خاموش ہیں مگر یوحنا نے دمشق کی جس کے باپ کو مسٹر
 سرجون بتاتے ہیں، کے متعلق جیسا کہ اس کے عقیدت مند سوانح نویس یوحنا نے یروشلیم نے لکھا ہے کہ یہ الزام
 ناقابل تردید حد تک ثابت ہو چکا تھا کہ اس نے قیصر سے خلیفہ کے خلاف سازش کی ہے۔ تفصیل آگے آئے گی،
 مسٹر مین کا یہ بھی خیال ہے کہ سرجون کے باپ منہور ہی کی ذبا بازی کی وجہ سے دمشق مسلمانوں کے قبضہ میں
 آیا۔ یروشلیم کے۔ ایچ۔ لپٹن (Lupton) نے یوحنا نے دمشق کی سوانح حیات میں لکھا ہے۔

ASSEMANS EVEN THINKS IT WAS THIS MANSUR,

WHO HELPED TO BETRAY DAMASCUS TO THE SARACENS.

IN 634 (Lupton: ST: JOHN OF DAMASCUS) P. 25 NOTE

اس لئے ممکن ہے سرجون نے بھی کوئی ساز باز کرنا شروع کیا ہو یا عبد الملک کو اس کے متعلق کوئی شبہ ہو گیا
 ہو جس کے لئے بقول مسٹر مین قوی قرائن موجود تھے۔

بہر حال جو بھی وجہ ہو عبد الملک اور سرجون کے دل ایک دوسرے کی طرف سے صاف نہیں تھے اور
 آخر کار عبد الملک نے سرجون کو اس عہدے سے برطرف کر دیا یہی نہیں بلکہ اس محکمہ ہی کو سچی روٹیوں کے
 قبضہ سے نکال لیا۔ اس کی تفصیل یہ ہے :-

چونکہ سرجون اور اس کی جماعت ریحی کتاب (دیوان خراج پر عہدہ سے چھلے ہوئے تھے عبد الملک
 کا حسن تدبیر ان سے مستثنیٰ ہونے کی جرأت نہ کرتا تھا لیکن جب دیوان الرسائل کے منظم اعلیٰ سلیمان بن صالح
 نے اسے یقین دلایا کہ وہ اسے سرجون اور سرجون کے ماتحت عمل کی ضرورت سے بے نیاز کر سکتا ہے تو پھر عبد الملک
 نے اسے سرجون کو (نوراً معطل کر دیا۔ ابن الندیم لکھا ہے :-

وقد قيل ان الديوان نقل في ايام
 عبد الملك فانه امر سرجون ببعض
 من عوبى من ترجمه ہوا کیونکہ اس نے سرجون کو کسی

الا مرفتر انخی فیہ فاخفظ عبد الملک
 فاستشار سلیمان فقال له انا
 انقل الیوان وارجل منه
 کام کے کرنے کا حکم دیا اگر اُس نے اس میں ڈھیل
 ڈال دی و عبد الملک نے اُسے دل میں رکھا اور سلیمان
 بن سعد الحنسی سے مشورہ کیا سلیمان نے کہا میں
 دیوان کو نفل کر دوں گا پس اُس نے اُس سے
 ہلری کرائی۔

ابن الذریم نے اس واقعہ کو بصیغہ تمغنیہ بیان کیا ہے کیونکہ اس کے خیال میں شام کو دیوان خراج
 ہشام بن عبد الملک کے زمانہ میں رومی سے عربی میں منتقل ہوا۔ مگر جہتاً یہی جو اس باب میں ابن الذریم سے زیادہ
 قابل اعتماد ہے کیونکہ اس نے ذرا اوکتاب کی تاریخ پر ایک مستقل کتاب لکھی ہے اس بات کو موکد لہجے
 میں لکھا ہے:-

وکان یقلد دیوان الشام بالرومیة
 لعبد الملک ولمن تقدمه سرجون
 ابن منصور النصارانی فامر عبد
 الملک یوماً لثقی فتامل عنہ وتوانی فیہ
 فعاد لطلبہ ورجلہ فیہ فری منه
 تفریطاً و تقصیراً فقال عبد الملک
 لابی ثابت سلیمان بن سعد الحنسی
 وکان یقلد له دیوان الرسائل اما
 تری اذ لال سرجون علینا و احبہ
 قد سراما ان ضرورتنا الیہ والی
 صناعتہ - فما عندک حیلہ؟
 شام میں دیوان خراج کا جو رومی زبان میں تھا
 منظم اعلیٰ عبد الملک کے زمانہ میں نیز اس کے پیشرو
 کے زمانہ میں سرجون بن منصور نصرانی تھا۔ ایک دن
 عبد الملک نے اسے کسی بات کا حکم دیا مگر سرجون نے
 اس میں ڈھیل ڈال دی اور یہ لگائی عبد الملک نے
 دوبارہ اس سے کہا اور اُسے برا گنہہ کیا مگر پھر بھی
 اس کی جانب سے کوئی کامیابی نہ تھی۔ اس پر عبد الملک
 نے سلیمان بن سعد الحنسی سے جو دیوان رسائل کا
 منظم اعلیٰ تھا کہا تم نے سرجون بن منصور اور اُن کے
 خیال میں وہ سمجھا کر کہ میں اُس کی اور اُس کے کوٹ
 ایسی ضرورت ہے کہ ہم اس سے مستغنی نہیں ہو سکتے

تال تو شئت لحوالت الحساب الخی الخ
 قال فاعقل. فرد الیہ عبد الملک
 جمع دوادین الشام
 کتاب الوزرار والکتاب ص ۱۴۰

کیا تم اس کا کچھ تدارک کر سکتے ہو؟ سلیمان بن
 سعد نے کہا اگر آپ چاہیں تو میں تمام حسابات کو روٹی
 میں منتقل کر سکتا ہوں۔ عبد الملک نے کہا تو پھر کرواؤ
 اس کے بعد عبد الملک نے شام کے تمام دارکار کو
 سلیمان بن سعد انجمنی کے ماتحت کر دیا۔

دیگر مورخین نے بھی جہشیاری ہی کی تائید کی ہے تفصیل آگے آرہی ہے اس کے بعد یہ تسلیم نہیں کیا جا سکتا
 کہ سرجون عبد الملک کا معتمد علیہ یا شیر اعلیٰ تھا۔
 غالباً نان کریمیر کا ماخذ یوحنا کے یرشلیم کی تصنیف "سوانح یوحنا کے دمشق" ہے جس میں یوحنا کے
 دمشق کے آبا و اجداد کے متعلق لکھا ہے۔

"HIS FORE FATHERS HAD BEEN STEWARDS
 IN HIGH TRUST EVEN AMONG THE SARACENS
 THE FATHER OF THIS SECOND JOHN (OF DAMASCUS) . . .
 WAS A MAN OF HIGH POSITION, BEING APPOINTED
 TO ADMINISTER THE PUBLIC AFFAIRS THROUGH THE
 WHOLE COUNTRY"

(LUPTON: ST. JOHN OF DAMASCUS: P. 24 - 25).

اس کے آبا و اجداد..... مسلمانوں کے زماں میں بھی مصرم اعلیٰ اور اراں کے معتمد علیہ تھے..... اس یوحنا کے
 نانی یوحنا کے دمشق، آباپ..... بڑا صاحب مرتبہ تھا جس کا تقرر پوری سلطنت کے امور کیلئے ہوتا تھا
 لیکن آگے چل کر معلوم ہو گا کہ یہ سوانح حیات اور اس کی تفصیلات ناقابل اعتماد ہیں۔

۴۔ اسی طرح یہ قول بھی محل نظر ہے کہ عبد الملک نے سرجون کی وفات پر اس کے بیٹے یوحنا کے دمشق کو اپنا شیر اعلیٰ
 یا جب تب تصریح جہشیاری عبد الملک نے سرجون کی زندگی ہی میں اسے سرجون کو دیوان خراج سے طرد کر دیا تھا بلکہ دیوان
 خراج کو رومی زبان سے عربی میں منتقل کر کے رومیوں کی بجا داری کو بھی خاتمہ کر دیا تھا تو پھر نان کریمیر کو یہ کہنا کہ عبد الملک نے سرجون

(برہان دہلی دسمبر ۱۹۵۹ء)

(۵)

۲۔ اموی خلافت

(۳)

غالباً اس غلطی کی وجہ یہ خلتے یروشلم کی "سواح یوحانے مشقی" جس پر تبصرہ آگے
آ رہا ہے) کے علاوہ (۱) فہرست ابن الذہبی اور (ب) اغانی کی حسب ذیل عبارتیں ہیں
(۱) ابوالفرج نے لکھا ہے کہ ایک مرتبہ اخطل عبدالملک کے پاس آیا مگر ٹھہرا اُس کے کاتب
سرجون کے بیٹے کے یہاں۔

ان الاخطل قدام علی بن عبد الملک
فنزلی علی ابن سرجون کاتبہ^{لہ}
اخطل عبدالملک کے پاس آیا۔ پس وہ اُس کے
کاتب سرجون کے بیٹے کے یہاں ٹھہرا

اس عبارت میں عبارت "ابن" کا لفظ زائد ہے اور واقعہ اُس وقت سے پہلے کا ہے جب
کہ عبدالملک نے سرجون کو کتابت خراج سے معزول کیا اور اگر اُس کی وفات کے بعد کا ہے
تو "کاتبہ" "ابن" کا بدل نہیں ہے بلکہ سرجون کا بدل ہے اور عبارت کے معنی "اُس
کے کاتب ابن سرجون کے پاس" نہیں بلکہ "اُس کے کاتب سرجون کے بیٹے کے پاس"
ہوں گے کیوں کہ

(۱) اخطل سرجون کا حرفت بادہ پیا تھا جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے کہ دونوں زیداد کے

لے کتاب الاغانی جز ہفتم صفحہ ۱۶۵

قدیم بادہ گسارتھے جوکان ینادم علیہا سرجون النصارانی لولاءه والاخطل) اس لئے
 اگر اخطل "مسلمان خلیفہ" کے بیٹے کسی اور کے پاس ٹھہرا ہوگا تو وہ اُس کا حریف قدیم سرجون
 ہی ہونا چاہیے نہ کہ اُس کا بیٹا کیوں کہ اخطل قیام کے لئے اس غلط انتخاب کی وجہ "ہم مذہبی"
 نہیں بتانا بلکہ گساری بتانا ہے [قال درمک من درمک ہذا اولحمر وخمر
 من بیت رأس]۔ لہذا واقعہ زیر بحث میں اخطل نے جس کے پاس قیام کیا وہ سرجون
 ہی تھا نہ کہ "ابن سرجون"

(۱۱) عبدالملک نے نہ صرف یہ کہ سرجون ہی کو دیوان خراج کی کتابت سے برطرف
 کر دیا تھا بلکہ رومی کتاب کی ناز برداری سے بچنے کے لئے خود دیوان خراج ہی کو رومی سے
 عربی میں منتقل کر دیا تھا۔ اس کے بعد اس حکمہ کا افسر علی کسی رومی کو مقرر کرنا کیا معنی،
 بالخصوص سرجون کے بیٹے کو!! جس کے خاندان کے قبضہ اثر سے وہ دیوان خراج کو نکالنے
 کا کب سے متمنی تھا مگر مصلح ملکی مانع تھے۔ لہذا جوں ہی اسے اس بات کا اطمینان ہو گیا
 کہ اسے ایسے لوگ چلا سکتے ہیں جن کی نگرانی وہ خود کر سکتا تھا اسی وقت اُس نے اُسے
 رومیوں کے اثر سے نکال کر ان لوگوں کے ہاتھ میں دے دیا جو حساب کتاب عربی میں
 رکھ سکتے تھے۔

اس لئے دیوان خراج کی عربی میں منتقلی سے پہلے نہ تو سرجون کا وفات پانا ہی صحیح
 ہے اور نہ اُس کی جگہ اُس کے بیٹے "ابن سرجون" کا مقرر ہونا ہی قرین قیاس ہے۔ لہذا
 اگر اخطل سرجون کی وفات سے پہلے ٹھہرا تو "ابن سرجون" میں ابن زائد ہے اور اگر
 بعد میں ٹھہرا تو "ابن سرجون" تو عبدالملک کا کاتب نہ ہوگا مگر چونکہ اُس کا باپ
 عسرتک عبدالملک کا کاتب رہ چکا تھا اس لئے اخطل "عبدالملک
 کے کاتب سرجون کے بیٹے کے پاس ٹھہرا" اور اس صورت میں "کاتبہ" ابن
 کا بدل نہیں ہے بلکہ سرجون کا بدل ہے۔

علی اکل حال سرجون کی وفات کے بعد اُس کا بیٹا عبدالملک کا کاتب یا مشیر
 اعلیٰ نہیں تھا۔

ب۔ ابن النذیم نے الفہرست میں لکھا ہے۔

« ناما الديوان بالشام فكان بالتر^{میتہ}
والذي كان يكتب عليه سرجون ابن
منصور لمعاوية بن ابي سفيان ثم
منصور بن سرجون ونقل الديوان
في زمن هشام بن عبد الملك »

رہا شام کا دیوان خراج تو د رومی زبان میں تھا اور
اس کا منتظم اعلیٰ امیر معاویہ کے زمانہ میں سرجون بن
منصور تھا۔ اُس کے بعد سرجون کا بیٹا منصور کا نائب
خراج ہوا۔ اور دیوان خراج ہشام بن عبد الملک
کے زمانہ میں رومی سے عربی میں منتقل ہوا۔

اس کے بعد ابن النذیم نے وہی روایت بیان کی ہے جو ہشیری نے لکھی ہے مگر بعض
تقریباً۔ لیکن ابن النذیم اور ہشیری کی روایتوں میں اصولاً ہشیری کی روایت ہی کو
ترجیح دی جانا چاہیے۔ اُس نے وزراء و کتاب کے حالات اور اُن کی تقرری و برخاستگی پر مستقلاً
کتاب لکھی ہے۔ اس کے مقابلے میں ابن النذیم نے دیوان خراج کے رومی سے عربی میں
منتقلی کے واقعہ کو صرف ضمناً بیان کیا ہے۔ یہ اُس کے موضوع سے باہر بھی تھا۔

پھر ہشام کے زمانہ میں دیوان خراج کی منتقلی محلِ نظر ہے۔ نیز عبارت بھی مبہم ہے یا
کم از کم اتنی واضح اور مفصل نہیں ہے جتنی ہشیری کی عبارت ہے اس لئے ہشیری کی
روایت کے مقابلے میں قابلِ تمسک نہیں ہو سکتی بالخصوص جب کہ دوسرے مورخین بھی
ہشیری ہی کی تائید کرتے ہیں مثلاً

(ا) بلاذری نے فتوح البلدان میں لکھا ہے :-

« قالوا ولم ينزل ديوان الشام بالرومية
حتى ولي عبد الملك بن مروان فلما
كانت سنة ٤٠٠ امر بنقله وذلك ان رجلاً
من كتاب الروم احتاج ان يكتب شيئاً
فلم يجد ما عرف بال في الرواية فبلغ ذلك
سكتة في كشمه بن مروان فلما
كانت سنة ٤٠٠ امر بنقله وذلك ان رجلاً
من كتاب الروم احتاج ان يكتب شيئاً
فلم يجد ما عرف بال في الرواية فبلغ ذلك

کہتے ہیں کہ شام میں دیوان خراج عبد الملک بن مروان
کے عہد خلافت تک رومی زبان ہی میں رہا لیکن
میں عبد الملک نے اُسے عربی میں منتقل کرنے کا حکم دیا۔
بات یہ ہوئی کہ ایک رومی کاتب کو کچھ لکھنا تھا مگر
اُسے دوات میں ڈالنے کو پانی نہیں ملا تو اُس نے

پیشاب کر لیا۔ جب عبدالملک کو یہ معلوم ہوا تو اُس نے اُسے سزادی اور سلیمان بن سعد کو عربی میں دیوان منتقل کرنے کے لئے حکم دیا۔ سلیمان نے درخواست کی کہ سال بھر اُسے اردن کے خراج پر مقرر کیا جائے عبدالملک نے ایسا ہی کیا۔ ابھی سال ختم نہ ہوا تھا کہ سلیمان نے وہاں کے دیوان خراج کو عربی میں منتقل کر ڈالا اور عبدالملک کو لاکر دیا۔ عبدالملک نے سرچون کو بیا کر دکھایا جس سے وہ بہت غمگین ہوا اور ذل شکستہ ہو کر اُس کے پاس سے نکلا باہر کچھ رومی کتاب ملے تو اُس نے اُن سے کہا اب اس پیشہ کے علاوہ دوسرے پیشہ کے ذریعہ کماؤ لگیوں کہ اللہ تعالیٰ نے تمہاری روزی اس سے منقطع کر دی۔

عبد الملك فاديه وامر سليمان بن سعد بنقن الديوان فساله ان يعينه بخراج الاردن سنة ففعل ذلك وولاية الاردن فلم تنقض السنة حتى فرغ من نقله واتى به عبد الملك فندعا لسرجون كاتبه فعرض ذلك عليه فغضب وخرج من عنده كئيباً فلقبه قوم من كتاب الروم فقال اطلبوا المعيشة من غير هذه الصناعة فقد قطعها الله عنكم

(ii) طبری نے ۷۲ھ کے واقعات کے آخر میں آغاز اسلام سے اُس وقت تک جو طویل قلم ہوئے تھے اُن کی فہرست دی ہے۔ اس طویل طویل فہرست میں صرف ایک کاتب سرچون بن منصور رومی ہے اور سب مسلمان ہیں۔ نیز سرچون کے متعلق اُس نے صرف یہ لکھا ہے کہ وہ امیر معاویہ کے دیوان خراج کا امیر منشی تھا۔ آگے چل کر لکھا ہے کہ وہ معاویہ بن یزید کے دیوان خراج کا امیر منشی تھا۔ اس سے ہشامی کی اس روایت کی تائید ہوتی ہے کہ سرچون امیر معاویہ، یزید اور معاویہ بن یزید کے عہد خلافت میں دیوان خراج کا امیر منشی تھا۔ ولید بن عبدالملک، سلیمان اور حضرت عمر بن عبدالعزیز کے زمانہ میں طبری، دیوان خراج کا کاتب سلیمان بن سعد الخشنی کو بتاتے ہیں۔ ہشامی اور بلاذری بھی یہی کہتے ہیں کہ عبدالملک نے سرچون سے دیوان خراج کی کتابت لے کر سلیمان بن سعد الخشنی کو تفویض کر دی تھی۔

لے فتوح البلدان للبلاذری ص ۲۰۱

غرض ان مستند روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ سرخون عبد الملک کی نگاہوں میں
مبغوض تھا۔ لہذا اُس کے مشرعی ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ نیز عبد الملک نے دیوان
خراج کی کتابت سے اُسے اُس کی زندگی ہی میں برطرف کر دیا تھا لہذا اس بات کا بھی سوال
پیدا نہیں ہوتا کہ اُس کی وفات پر عبد الملک نے یہ عہدہ اُس کے بیٹے کو تفویض کیا۔

لیکن مستشرقین کو اصرار ہے کہ سرخون اور اُس کے بیٹے کی [جسے وہ یوحنا دمشقی
بتاتے ہیں] عبد الملک کے دربار میں بڑی قدر و منزلت تھی اور وہ نہ صرف نظم حکومت ہی میں
صاحب اقتدار تھے بلکہ عام معاشرے کے اندر بھی بڑے بااثر تھے۔ فان کریم کا قول اوپر
مذکور ہوا۔ انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا کے آرٹیکل نویس ”یوحنا دمشقی“ نے لکھا ہے :-

John of Damascus (Johannes Damascenus)

(d. before 754) an eminent theologian of

the Eastern Church.... his Arabic name was

Mansur (the victor) and he received the

Epithet Chrysankos (Gold pouring) on

account of his eloquence. his father sergius

a christian held high office under the saracen

caliph, in which he was succeeded by his son.

(Encyc Brit. Vol viii 102)

[یوحنا دمشقی (وفات قبل ۷۵۴ء) کلیسائے مشرقی کا ایک ممتاز عالم دینیات...

..... اُس کا عربی نام منصور (فتح مند) تھا اور وہ اپنی فصاحت اور طلق اللسان کی وجہ

سے ”زر ریز“ کے لقب سے ملقب تھا۔ اُس کا باپ سرگیس نصرانی خلفائے اسلام کی

ساتھی میں عہدہ علیا پر فائز تھا اس کے مرنے پر اُس کا بیٹا اُس کا جانشین ہوا]

اسی طرح انسائیکلو پیڈیا آف ریلیجن اینڈ ایٹھکس میں لکھا ہے

Some of the most influential persons.

About the caliph were also christians

John of damascus as well as his

Father, held high offices under these

Arab rulers of his native city: ency of

Religion etc vol. VIII p 899).

[خلیفہ کے حاشیہ نشینوں میں سے اکثر با اثر لوگ عیسائی تھے۔ یوحنا دے دمشق اور اسی طرح
اس کا باپ اپنے آبائی شہر کے عرب حکمرانوں کی ماتحتی میں عہدہ ہائے جلیلہ پر فائز تھے۔
اس سے پہلے لکھا ہے

All the clerks in Government offices were

Christians and the State archives were

written in Greek. . . . it was only under

Abd al malik that the arabic language

began to be used exclusively (ibid. p 899)

[سرکاری دنیا میں کارکوں کا پورا عملہ عیسائی تھا اور سرکاری ریکارڈ یونانی زبان میں
لکھے جاتے تھے صرف عبد الملک کے زمانہ سے عربی زبان بلا شرکت غیرے
استعمال ہونا شروع ہوئی]

حالانکہ اس عصر میں سبکی ستمناخت پہلے ہی ظاہر ہو چکی ہے۔ ایوان حکومت کا ”دفتر

رسائل“ نیز ”دیوان عطیات“ ہمیشہ عربی میں تھا اور اس کا میر منشی مسلمان عرب یا مولیٰ

میں سے کوئی ہوتا تھا۔ لیکن اس آرٹیکل نویس نے مبالغہ کر کے سب کو عیسائی اور دفتر یونانی

اور سرکاری ریکارڈ (state Archives) کو یونانی بنا دیا حالانکہ (state archives)

کا مصداق بتنا ”واجبات ارض“ پر ہو سکتا ہے جس کا ریکارڈ دیوان خراج میں رکھا جاتا

ہو گا اس سے کہیں زیادہ ”دیوان رسائل“ پر ہونا چاہیے جہاں تمام حکومتی مراسلات اور

اور سرکاری اعلانات و مناشر نیز ذرائع ملکی کار ریکارڈ رکھا جاتا تھا۔

لیکن اس ادنیٰ تحقیق کا سب سے زیادہ قابلِ افسوس پہلو یہ ہے کہ مستشرقین نے ”سرجون“ کو ”یوحنا تے دمشق“ کا باپ بنا دیا اور اس طرح اس قیاس آرائی کے واسطے راستہ ہموار کر دیا کہ عہدِ اموی کی فکری و مذہبی تحریکیں شامی مسیحیوں کی رہنِ منت ہیں۔ بلکہ انجیلسن نے تو اس کی تصریح بھی کر دی :-

It is probable that the latter (Muzaites)

at any rate arose, as von Kremer has

has suggested, under the influence of

Greek theologians especially John of

Damascus and his pupil Theodore

Abucara (Abu Qurra, the bishop of Harran.

Nicolson: literary history of Arabs

[اس بات کا بہت زیادہ احتمال ہے کہ فرقہ متزلا، جیسا کہ نان کریمر کا خیال ہے یونانی علمائے دینیات بالخصوص یوحنا تے دمشق اور اس کے شاگرد تھیوڈور ابوتروہ اسقف حران کے زیر اثر پیدا ہوا]

گزریہ قیاس آرائیاں قطعاً بے بنیاد ہیں۔ نہ تو خود یورپین اور مسیحی لٹریچر میں اس بات کا کوئی ثبوت ملتا ہے کہ سرجون یوحنا تے دمشق کا باپ تھا اور نہ یوحنا تے دمشق کی مخصوص تعلیم ہی اس مفروضہ کی ہمت افزائی کرتی ہے۔ ان میں سے دوسری بات کی تفصیل تو آگے آرہی ہے جہاں اس بات کی تحقیق کی جائے گی کہ مسلمانوں کی فکری و مذہبی موثر گائیوں پر شام کے مسیحی متکلمین بالخصوص یوحنا تے دمشق کی مخصوص تعلیمات کا کوئی اثر ہوا ہے یا نہیں یہاں تو صرف اس قیاس آرائی کا جائزہ لینا ہے کہ ”سرجون یوحنا تے دمشق کا باپ تھا“

یوحنا تے دمشق کی ایک تاریخی شخصیت ہوتی ہو لیکن ہے بہت زیادہ مہول الحال اُس کی سوانح حیات اُس کے زوڈحائی سو سال بعد مسیحی بت پرستی کے ایک سرگرم مبلغ یوحنا تے یروشلم نے مرتب کی تھی۔ خود اس یوحنا تے یروشلم کے متعلق تاریخ کو کچھ معلوم نہیں

ہے۔ اس سوانح حیات کی مدد سے جو تاریخ سے زیادہ افسانہ کی مصداق ہے، محققین یورپ نے یوحنا کے دمشق کی سوانح عمریوں مرتب کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان میں سے "حیات یوحنا کے دمشق" میرے پیش نظر ہے جسے ریورنڈ جے۔ ایچ لیٹن (Lupton) نے لکھا تھا۔ وہ خود اس افسانوی سوانح (از یوحنا کے یروشلم) کے متعلق لکھتا ہے :-

The life of st. John of Damascus, which is found prefixed to editions of his Collected works is in many respects an unsatisfactory one there is little precision about names or dates; while on at least

of the events related so far surpasses life of as to make neander and others stigmas it as fabulous. (Lupton: st. John of Damascus)

[یوحنا کے دمشق کی سوانح حیات جو اس کی تصانیف کے مجموعہ کے شروع میں منظم پائی جاتی ہیں اکثر حالات میں بہت زیادہ ناقابل اطمینان ہیں افراد و اوقات کے متعلق ان میں بہت کم صحت پائی جاتی ہے۔ اس کے ساتھ کم از کم ایک ایسا واقعہ اس میں بیان کیا گیا ہے جو اس درجہ خلافتِ عقل ہے کہ اس کی وجہ سے نیاذر وغیرہ نے اسے افسانہ قرار دیا ہے]

با اینہم افسانویت نہ تو یوحنا کے یروشلم یہ کہتا ہے کہ

(i) یوحنا کے دمشقی سرچون کا بیٹا تھا یا

(ii) عبدالملک کا کاتب تھا

(iii) اور نہ ہی اس کا بیان کردہ یوحنا کے دمشقی اور اس کے باپ کا کردار سرچون

اور اس کے بیٹے کے کردار کے ساتھ جس کی تفصیل تاریخ و تراجم کی کتابوں میں محفوظ ہے

ہم آہنگ ہے۔

(i) یہ سوانح نویس صرف اتنا کہتا ہے کہ یوحنا نے دمشق کا باپ ایک بڑا آدمی تھا اور اسلامی سلطنت میں منتظم اعلیٰ تھا۔

"The father of this second John (of Damascus) was a man in high station being appointed to administer the public affairs d through the whole country".

(Liberator: St. John of Damascus q. 25)

[اس یوحنا نے ثانی (یوحنا نے دمشق کا باپ)..... بڑا صاحب مرتبہ تھا جو پوری سلطنت کے امور ملکی کے انتظام پر مامور تھا]

اس سے زیادہ جو کچھ ہے وہ مدعیان حقیقت رسی کی "زہ افسانہ زردن" ہے چنانچہ

(د) اسمانی (Assemanus) اور اس کی تقلید میں ڈاکٹر ٹلس ڈیل (Littledale)

کہتے ہیں کہ یوحنا نے دمشق کے باپ کا نام منصور تھا۔ اسمانی کا تو یہاں تک خیال ہے کہ اسی منصور نے قوم فروشی کر کے دمشق پر مسلمانوں کا قبضہ کرایا تھا۔

(ب) تھیوفینس (Theophanes) کی عبارت سے لیکوین (Lequien) نے

یہ نتیجہ نکالا ہے کہ یوحنا نے دمشق کے باپ کا نام سرجون (Sergius) تھا جس کے متعلق

تھیوفینس کہتا ہے کہ وہ ایک دیندار نصرانی تھا اور خلیفہ عبد الملک کے زمانہ میں بڑا بھروسہ

دار (argachets) تھا

(ii) اسی طرح سوانح نویس کہتا ہے کہ باپ کی وفات پر یوحنا نے دمشق اس سے

بھی زیادہ معزز عہدہ پر فائز کیا گیا اور سلطنت کا مشیر اعلیٰ بنایا گیا۔

On the death of his father John Marour was sent for to the court and raised to a yet higher office than his father had occupied,

being made protosymbulus or chief councillor,

(ibid. p. 27)

[اپنے باپ کی وفات پر یوحنا منصور دربار میں طلب کیا گیا اور اس عہدہ سے بھی بڑے عہدہ پر مقرر کیا گیا جس پر اُس کا باپ نائز تھا۔ وہ مشیر اعلیٰ بنایا گیا]

اس عبارت میں سوانح نولین یوحنا نے دمشق کے ولی نعمت کا نام نہیں بتاتا مگر مستشرقین نے قیاس آرائی کر کے اُسے عبدالملک (۶۸۵ - ۶۰۵) یا ولید (۶۰۵ - ۶۱۲) بنا لیا ہے۔ حالانکہ سوانح حیات کی دوسری تفصیلات اس قیاس آرائی کے ساتھ دست و گریبان ہیں مثلاً سوانح نولین کہتا ہے کہ یوحنا نے دمشق کے باپ اُس کی تعلیم کے لئے ایک راہب مسمیٰ کو سما (Cosmas) کو مقرر کیا تھا جو سسلی کے جنگی قیدیوں میں گرفتار ہو کر آیا تھا۔ تاریخ شاہد ہے کہ مسلمانوں نے سسلی کو ۸۲۷ء کے بعد فتح کیا۔ اس لئے کو سما اور اُس کے شاگرد یوحنا نے دمشق کا زمانہ عبدالملک کے تقریباً سو سو سال بعد کا ہوتا ہے مگر ایک دلچسپ معجزے کی تمہید کے لئے سوانح نگار نے یوحنا نے دمشق کو قیصر لویا آیسورین (۳۷۵) (the isaurian) کا معاصر بنا دیا ہے اس لئے محققین یورپ نے اُس کا (یوحنا) دمشق کا زمانہ سچے ہٹا کر (۶۷۶ - ۶۰۲) کر دیا اور چون کہ تاریخ میں عبدالملک ہی کے زمانہ میں ایک نصرانی کاتب سرجون اور اُس کے بیٹے ابن سرجون کا نام ملتا ہے لہذا مستشرقین نے یوحنا دمشق اور اُس کے باپ کو عبدالملک کا مشیر سلطنت بنا دیا۔ مزید تفصیل حسب ذیل ہے۔

یوحنا نے دمشق غالباً ایک تاریخی شخصیت ہے اُس کی تصانیف سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ کسی بت پرستی کا بڑا سرگرم مبلغ تھا۔ نیز سینٹ سابا کی خانقاہ سے اُس کی وابستگی مشہور ہے۔ ایک مناظر عالم دینیات کے خانقاہ میں داخلہ لینے کے واسطے اُس کے معذرت مندوں نے اس شاعرانہ حسنِ تعلیل سے کام لیا کہ اُس کے ہاتھ کٹوا دیئے گئے تھے مگر اُس نے کنواری بکر کی مورت کے سامنے دعا مانگی کہ یہ ہاتھ پھر چڑ جائیں اُس کے بعد اُس پر غنودگی طاری ہوئی اور خواب میں مراد پوری ہونے کی بشارت ملی۔ بیدار ہو کر دیکھا کہ ہاتھ پہلے کی طرح صحیح سالم ہیں۔ جب ہاتھ کاٹنے والے بادشاہ کو معلوم ہوا تو اُس نے بڑی معذرت کے ساتھ اسے سابق

اغوا پر بحال کرنا چاہا مگر سینٹ یوحنا کے دمشق نے اُس کے مقابلہ میں خانقاہ کی رہبانیت کو ترجیح دی اور سینٹ سابا کی خانقاہ میں داخل ہو گیا۔

ہاتھ کاٹنے کے الزام کے لئے مسلمانوں کے خلیفہ سے زیادہ مستحق کون ہو سکتا تھا مگر مسیحی بت پرستوں میں مسلمانوں کے علاوہ ایک ایسی ہی مبغوض ہے اور غالباً مسلمانوں سے زیادہ مبغوض۔ یہ قیصریو ہے جو (بت شکن) تحریک کا پرچم کھانے لگا تھا اس لئے یہ شاعرانہ تعلیل فرمائی گئی کہ جب قیصر لیون نے بت پرستی کے خلاف حکم جاری کیا تو یوحنا نے دمشق نے اُس کے خلاف مسیحی ریلے عامہ کو برا بھلا بھگتہ کیا۔ اس سے لیون بہت براغزوتہ ہوا مگر چونکہ یوحنا دمشق میں رہتا تھا جو مسلمان خلیفہ کے قبضہ میں تھا اس لئے لیون اُس کا کچھ نہیں بگاڑ سکتا تھا۔ لہذا اُس نے یوحنا کی طرف سے اپنے نام ایک جعلی خط لکھایا کہ آپ دمشق پر حملہ کریں میں یہ شہر آپ کے حوالہ کر دوں گا۔ بعد میں یہ جعلی خط مسلمان بادشاہ دمشق کے پاس بھیج دیا گیا جس نے غضبناک ہو کر یوحنا کے ہاتھ کٹوا ڈالے۔

اس طرح ایک مجہول الحال شخصیت افسانوں کے پردوں میں اور مستور ہو گئی بعد کے عقیدت مندوں نے ان افسانوں کو حقیقت سمجھنے پر اصرار کیا اور جب یہ خود آپس میں دست و گریباں نظر آئے تو متناقض نظریے تراشنا شروع کئے۔

بہر حال چونکہ یوحنا کے دمشق کی تصانیف قیصر لیون اور اُس کی *apocryphic* تحریک کے خلاف نہ ہر چکانی سے معمور ہیں لہذا اُس کے عقیدت مندوں نے اُسے قیصر لیون کا معامہ بنا دیا۔ قیصر لیون عبد الملک اور ولید کا ہم عصر ہے اس طرح قدیم عقیدت مندوں کی شاعرانہ حسن تخیل بعد کے محققین کی ”تمغیقات اینقہ“ کی اساس بن گئی اور یوحنا کے دمشق عبد الملک کے ہم عصر قرار دیا گیا اور چونکہ عبد الملک کے عہد میں سرجون بن منصور اور بقول ابن الندیم منصور بن سرجون نام کے دو نصرانی ملتمے ہیں جو دیوان شراج کے منتظم اعلیٰ تھے لہذا یوحنا کے دمشق کا عربی نام منصور اور اُس کے باپ کا نام سرجون ایک تاریخی حقیقت سمجھ لیا گیا۔

غرض یوحنا کے دمشق ایک تاریخی شخصیت ہونے کے باوجود وہ نہیں ہے جو اُس کے متقدمین اور بعد کے متاخرین بتاتے ہیں۔ کم از کم جو تفصیلات یورپی لٹریچر میں یوحنا کے دمشق کے متعلق ملتی

ہیں وہ یہ ثابت کرنے سے قاصر ہیں کہ یوحنا نے دمشق کے کاتب سرجون کا بیٹا تھا۔
 (iii) اس سبلی ثبوت کے علاوہ اس بات کا ایجابی ثبوت بھی ہے کہ یوحنا نے دمشق اور
 اور اُس کا باپ سرجون کاتب عبد الملک اور اُس کے بیٹے سے قطعاً مختلف تھے۔ یوحنا نے
 دمشق اور اُس کے باپ کا کردار سرجون کاتب عبد الملک اور اُس کے بیٹے کے کردار کی قطعاً
 منفرد ہے۔ یوحنا نے دمشق تو تقویٰ و پرہیزگاری اور متانت و سنجیدگی کا مجسمہ تھا ہی۔ سوانح
 نویسوں نے اُس کے باپ کو بھی بڑا نیکو کار اور پرہیزگار بتایا ہے :-

The father of this second John (John of Damascus)
 had in consequence great wealth. but all his
 riches he devoted not to rioting and drunkenness
 but to the good works. (p. 25)

[یوحنا نے دمشق کے باپ نے بہت زیادہ دولت کمائی تھی مگر اُس نے اسے ہولعب
 از رے نوشی میں صرف نہیں کیا بلکہ نیک کاموں میں خرچ کیا۔]
 اس کے مقابلے میں تاریخی سرجون کا کردار یہ ہے کہ وہ عیاشی و مے نوشی میں زبردت گزار
 بادہ پیم تھا۔ اغانی کا قول اوپر گزر چکا ہے کہ

”کان یزید بن معاویہ اول من سن الملاحی فی الاسلام..... واظہر الفک
 و شرب الخمر و کان ینادم علیہا سرجون النعمانی مولداً“

اسی طرح سرجون کا بیٹا [جسے محققین یورپ یوحنا نے دمشق بتاتے ہیں] اول درجہ کا
 شرابی کبابی تھا یہاں تک کہ صرف اُس کے شراب کباب کے الچ میں دربار کا ملک الشعراء (مخلط)
 خلیفہ وقت کے پاس قیام کرنے کے بجائے ”ابن سرجون“ کے پاس قیام کرتا تھا۔ اغانی میں لکھا ہے
 ”ان الاخطل قدم علی عبد الملك فنزل علی ابن سرجون کاتبه فقال عبد الملك علی من
 نزلت قال علی فلان قال فانتك الله ما اعلمك بصالح المنازل فما تريد ان یانك قال
 درمك من درمكم خدا و لحم و خمر من بیت داس“

یہ تاریخی حقائق ہیں۔ اس لئے یا تو یہ حنائے دمشق اور اُس کے باپ بادہ گسار سیمت تھے۔ اس صورت میں وہ کیسے ہی عالمِ عصرِ فاضلِ دہرہوں صدرِ اسلام کی فکری و مذہبی تحریکوں (عقلی موشکافیوں) کو متاثر نہیں کر سکتے تھے۔ یا جیسا کہ تاریخی شواہد سے ثابت ہے وہ سرحدوں و ابنِ سرحدوں نہیں تھے بلکہ بعد کے زمانہ سے تعلق رکھتے تھے۔ اس صورت میں اس کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ انہوں نے عہدِ اموی کی کسی عقلی تحریک کو متاثر کیا۔ بہر حال فان کریم کا یہ استدلال بالکل بے بنیاد ہے کیونکہ حنائے دمشق نے مسلمانوں کے ابتدائی کلامی رجحانات کو متاثر کیا، یا اُس کے افکار سے متاثر ہو کر اسلام میں ”ارجاء“ اور ”قدریت“ کے عقاید پیدا ہوئے۔

●●

(برہانِ کوہلی جنوری ۱۹۶۰ء)

الفریڈگل لیوم کے ورثہ اسلام پر ایک نظر

(۱) علم کلام کی حقیقت و ارتقاء

پروفیسر الفریڈ گل لیوم کی کتاب "Legacy of Islam" کے مقالہ
"Philosophy and Theology" کا اردو ترجمہ جناب سید مبارز الدین صاحب نے
لکچرار اورنگ آباد کالج نے معارف میں "اسلامی فلسفہ اور دینیات کا اثر یورپی فلسفہ اور دینیات پر"
کے عنوان سے شائع کرنا شروع کیا ہے، یہ باب ناضل مصنف نے دراصل تو یہ بتانے کے لیے لکھا ہے
کہ اسلامی فلسفہ اور دینیات (علم کلام) نے یورپی فلسفہ اور دینیات (Scholastic
Theology) پر کیا اثر ڈالا، لیکن غنماً انھوں نے اسلامی فلسفہ و کلام اور ان کے آغاز و
ارتقاء پر بھی روشنی ڈالی ہے، جہاں تک اول الذکر مقصد کا تعلق ہے، ناضل پروفیسر کو اس کی تجزیہ
و ترتیب کے جو مواقع حاصل تھے، وہ ہمیں نہیں ہو سکتے، نہ ہمارا مغربی ممالک سے فکری یا ذہنی تعلق
ہے، اور نہ وہ علمی سرمایہ ہمارے یہاں دستیاب ہو سکتا ہے، جو یورپ میں باسانی میسر ہو جاتا ہے،
ظاہر ہے کہ ان کوتاہیوں اور نارسائیوں کی صورت میں، ہم اس قسم کی کاوشوں پر کوئی تبصرہ کر سکتے
ہیں، اور نہ ان مواقع کے ہوتے ہوئے ہمیں اس کی کوشش کرنا چاہیے، رہا ثانی الذکر یعنی اسلامی فلسفہ

کلام اور ان کا آغاز و ارتقا تو اس کی تحقیق و کاوش کے لیے بھی جو علمی ذخیرہ درکار ہے وہ یورپ میں زیادہ فراوانی سے مل سکتا ہے، با اینہمہ فاضل پروفیسر نے اسلامی فکر کی ترجمانی جس انداز سے کی ہے، اکثر حالات میں اس اتفاق نہیں کیا جاسکتا۔ مثلاً موعود کا یہ خیال جس سے انھوں نے اپنے مقالہ کا اقتراح کیا ہے کہ اسلامی فلسفہ کی کوئی انفرادیت نہیں ہے، بہت زیادہ متنازعہ فیہ ہے۔ خیر اس قسم کے اختلافات میں تو زیادہ مصلحت نہ تھا، ولکن اس فیما بعثتوں مذاہب عالما کے اس میں بھی ان سے یہ بجا طور پر توقع کی جاسکتی تھی کہ وہ مسئلے کے دونوں پہلوؤں پر سیر حاصل بحث کے ذریعہ جانب مخالف کا ضعف ثابت کر کے اپنے رجحان کا اثبات کریں گے،

لیکن جو کچھ فاضل پروفیسر نے فرمایا ہے، اس کے بیشتر حصہ کی مستند مآخذ آئی نہیں کرتے، اور ان کے اکثر نظریات قدیم اور معاصر حوالوں کی تصریحات کے خلاف ہیں، چنانچہ جولائی ۱۹۵۸ء کے معارف میں انھوں نے علم کلام کی حقیقت، اس کے ارتقا، اور مسئلہ کلام باری کے متعلق جو رائے ظاہر کی ہے وہ بڑی حد تک محل نظر ہے، معلوم نہیں اس سلسلے میں مصنف نے عربی مآخذوں کو بھی اپنے سامنے لکھا ہے، یا صرف مستشرقین ہی کی تصانیف پر اعتماد کیا ہے، کم از کم ترجمہ کے حواشی میں کسی عربی مآخذ کا حوالہ نہیں ملتا،

پورے مقالہ پر تبصرہ تو بہت طویل ہوگا، پروفیسر موعود کے صرف ان اقوال پر جو علم کلام کی حقیقت اور ارتقا سے متعلق ہیں، ایک مختصر تبصرہ موطور ذیل میں پیش کیا جاتا ہے،

علم کلام کی حقیقت | اس سلسلے میں فاضل پروفیسر نے فرمایا ہے:

کلام ایک نظری علم ہے جو دیگر مسائل کے ساتھ الہیاتی مسائل سے بحث کرتا ہے۔

لیکن یہ تعریف جامع ہے اور نہ مانع، جامع نہ ہونے کی وجہ تو آگے آرہی ہے، مانع نہ ہونے

کی وجہ یہ ہے کہ یہ تعریف کلام سے زیادہ فلسفہ پر صادق آتی ہے، جو طبعیاتی مسائل کے ساتھ ساتھ الہیاتی مسائل سے بھی بحث کرتا ہے۔ اس کے بعد فاضل مصنف نے سینٹ تھامس کے حوالہ سے ایک دوسری تعریف بھی بیان کی ہے۔

سینٹ تھامس نے سنکلیں (Logica) کا ذکر کیا ہے۔ اس نے کلام کی تعریف

کی ہے کہ علم کلام دین کی بنیادوں اور مختلف دینی حقائق کے لیے عقلی دلائل سے بحث کرتا ہے۔

یہ تعریف مانع تو ہے، مگر جامع نہیں ہے۔ ایک جامع دماغ تعریف سے پیشتر ایک توضیحی تمہید مناسب معلوم ہوتی ہے۔

انسان ہمیشہ سے اپنے مذہبی عقائد کی توجیہ عقلی دلائل سے کرنے کی کوشش کرتا رہا ہے۔ اس میں

الہامی وغیر الہامی مذاہب کی کوئی تخصیص نہیں ہے، چنانچہ قدیم زمانے میں یونانی مفکرین نے اپنی مذہبی

خرافات و اساطیر کو بجز معقول منظم کرنے کی کوشش کی اور اس طرح قدیم یونانی ادبیات کا وہ لٹریچر نظریہ میں آیا جسے "شجرۃ الآلہ" (Theogony) سے تعبیر کیا جاتا ہے، چنانچہ پروفیسر تھامس لکھتا ہے۔

شجرۃ الآلہ اگرچہ فلسفہ تو نہیں ہیں، پھر بھی فلسفہ کی تمہید ہیں،..... شجرۃ الآلہ اور

تکوینیات خرافات اور اساطیر کے بعد اگلا قدم ہیں، ان کا مقصد اسطوری عالم کی عقلی توجیہ کی کوشش ہے۔

یہی نہیں بلکہ یونانی فلاسفہ کی تفکیری مساعی کا ایک اہم مقصد آخر تک اپنے قومی مذاہب کی تائید و حمایت رہا،

نو نلاطونی فلاسفہ کے بارے میں ولیم میس لکھتا ہے:

فلسفی متعدد دیر تاؤں کی پرستش کے آخری حامی تھے، لیکن کثیر نے ان کے ان فلسفیانہ

توجیہ اختیار کرنی تھی۔

۱۔ سٹرن جرنل ۱۸۷۵ء، ۲۔ تاریخ فلسفہ از پروفیسر تھامس، ۱۰ (بنہ وستائی ایڈیشن) ۳۔ مختصر تاریخ فلسفہ یونانی ص ۲۴

(دور القایف والتر جمہ جیہ آباد)

اسی طرح اگر دوسرے اقوام و مذاہب کی ابتدائی تاریخ کا مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ بہت ابتدائی زمانے ہی سے ان کے اکابر نے اپنی مذہبی تعلیمات کی عقلی دلائل سے توجیہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ یہ غیر الہامی مذاہب کا حال ہے، جہاں مذہبی تفکیر اور فلسفیانہ تفکیر میں واضح طور پر پختہ فاصلہ نہیں کھینچا جاسکتا۔ لیکن الہامی مذاہب نے بھی جو اپنی دینی تعلیمات کو وحی الہی کا نتیجہ کہتے ہیں، اور یہ کہ ان کے مذہبی معققات کی تدوین میں انسانی فکر کو کوئی دخل نہیں ہے، اپنی دینی تفکیر کی ابتدائی منازل ہی میں ان تعلیمات و معققات کی عقلی دلائل و براہین کی مدد سے حمایت و تائید کی کوشش کی۔

یہودی اگرچہ کسی مقررہ نظام معققات کی پابندی کے قائل نہیں تھے، پھر بھی جب وہ یونانی فلسفہ سے دوچار ہوئے تو انھوں نے انلاطون و ارسطو اور توریت مقدس کی تعلیمات میں مفاہمت کی کوشش کی۔ اس تحریک کا سب سے بڑا نمائندہ فالو (Philo) اسکندریہ ہے، جس نے یہودی مذہب کی فلسفیانہ انداز میں تاویل و توجیہ کی۔

لیکن عیسائی مذہب کا معاملہ اس سے زیادہ شدید تھا، اسے ابتداء ہی سے یونان و روم کے قومی مذہب اور ان کی فلسفیانہ افکار سے مقابلہ کرنا پڑا اور اس کے نتیجے میں بالادست رومی جبارہ اور یونانی فلاسفہ کے تعصب کا شکار ہونا پڑا، لہذا یونانی فلسفہ کے مقابلے میں جو انسانی کاوش و فکر کی معراج کہاں سمجھا جاتا تھا، انھوں نے اپنے مذہب کی تائید و نصرت پر کمر باندھی، یہ سچی انصاف نہ رہی نہ انسانی کی تاریخ میں حمایت کنندگان مذہب (Apologetists) کہلاتے ہیں، حمایت مذہب کے باب میں انھوں نے دو موقف اختیار کیے، ایک جماعت نے سیریت اور یونانی فلسفہ کے درمیان توافقی و مطابقت ثابت کرنے کی کوشش کی، اس کے نمائندے سینٹ جسٹین (St. Justin) اور اسٹائونوراس (Athenagoras) ہیں، دوسری جماعت نے فلسفہ کی تعلیمات پر شدید حملہ کیا، اور اس کے ابطال و تردید پر کمر باندھی، اس کا خاص نمائندہ تاتیان (Tatian) ہے۔

یعنی یہی دونوں موافق مسلمان مفکرین نے بھی اختیار کیے، جب دوسری صدی ہجری میں یونانی فلسفہ اور علوم الاوائل سریانی و یونانی زبانوں سے عربی میں منتقل ہونا شروع ہوئے اور قلمروے خلافت میں انکی اشاعت ہونے لگی تو ایک گروہ نے تو حکمت یونانیاں کو "کلمۃ الحکمۃ ضالۃ المؤمنین اینا وجدناھا فھو احق بہا" کا عداق سمجھ کر قرآن اور اسلام کی تاویل فلسفیانہ انداز میں شروع کی، یہ حکمے اسلام تھے جن کے گل سرسبد کنزی، فارابی، بوعلی سینا اور ابن رشد تھے،

دوسرے گروہ نے، جس نے زیادہ حقیقت پسندی سے کام لیا، یونانی فلسفے کے پرہیزگارانا شروع کیے اور خالص عقلی دلائل سے تعلیمات اسلام کی معقولیت کو ثابت کیا، یہ متکلمین اسلام کا گروہ تھا، متکلمین اسلام کی تعمیری اور تنقیدی سرگرمیوں کی تفصیل کا یہ موقع نہیں ہے، لیکن اتنا بتا دینا ضرور ہے کہ علم کلام کا آغاز پہلی صدی میں ہو چکا تھا، ہر چند کہ شروع میں اس کا نام "کلام" نہیں تھا، لیکن دوسری صدی کے نصف آخر میں متکلمین نے علم کلام پر باقاعدہ کتابیں لکھنا شروع کیں، اس کے لیے خلیفہ مہدی کا نام مشہور ہے، مسعودی لکھتا ہے:

وکان المہدی اول من امر الجدل	لیبن
اور مہدی نے سب سے پہلے طبقہ متکلمین میں سے	
من اهل البحث من المتکلمین	بتصنیف
مناظرین کو بلا کر ملاحظہ اور دیگر مناظرین کے	
الکتب فی الرد علی الملحدین منہن	ذکرنا
رویں جن کا ہم نے ذکر کیا ہے کتابیں تصنیف	
من المجاہدین وغیرہم واقاموا	
کرنے کا حکم دیا اور انہوں نے مخالفین کے	
البراہین علی المعاندین وازالوا	شہتہ
مقابلے میں دلائل قائم کیے، ملاحظہ کے شہادت	
الملحدین فاوضحوا الحق للشاکین	لہ
کا ازالہ کیا اور متکلمین کے واسطے حق کو واضح کیا۔	

متکلمین اسلام کی ان تفکیری ماسعی کا حاصل دو چیزیں تھیں۔

۱۔ مروج الذہب و معادن الجواہر مسعودی جلد دوم ص ۲۰۱

(۱) اسلامی عقائد کی عقلی توجیہ اور عقائد دینیہ کے اثبات میں عقلی حجج و براہین کا استعمال،

(ب) مخالفین کے شکوک و شبہات کی تردید،

چنانچہ المواقف میں علم کلام کی یہی تعریف دی گئی ہے۔

الکلام علم یقتلہ معہ اثبات علم کلام وہ علم ہے جس کے ذریعہ عقائد دینیہ کے

العقائد الدینیة بايراد الحجج ثابت کرنے پر قدرت حاصل ہوتی ہے، اس طریقہ

پر کہ ان کے ثبوت میں دلیلیں لائی جائیں اور ان کے

جو شبہات وارد ہوتے ہیں انہیں دفع کیا جائے (مفتیہ اول)

اس تو بیخ کے بعد باسانی فیصلہ کیا جاسکتا ہے کہ سینٹ تھامس کی جانب منسوب تعریف

جامع نہیں ہے، کیونکہ اس میں کلام کے تنقیدی پہلو کا ادنیٰ المام بھی نہیں ہے، رہی پروفسر

گل لیوم کی تو بیخ تو اس کا علم کلام کی تعریف سے دور کا بھی تعلق نہیں ہے،

علم کلام کا اطلاق | فاضل پروفسر نے اس ضمن میں حسب ذیل خیال ظاہر کیا ہے:

ابتداء میں لفظ متکلمین کا اطلاق کسی خاص و بستان خیال پر نہ ہوتا تھا، اور اہل

اور غیر اہل سنت کے لیے یکساں طور پر استعمال کیا جاتا تھا، لیکن آگے چل کر اس کا اطلاق

خاص طور پر اسلام کے اہل سنت عقائد کی طرف سے مدافعت کرنے والے کے لیے ہونے لگا،

یہاں فاضل پروفسر سے بڑا شدید تسامح ہوا ہے، انھوں نے بالکل ہی لٹھی بات کہی ہے، واقعہ یہ ہے کہ ابتدا میں متکلمین

کا اطلاق غیر اہل سنت تک محدود نہ تھا، غالباً یہ صورت حال امام اشعری کے زمانہ تک ہی، امام اشعری کے بعد متکلمین

کا اطلاق غیر اہل سنت کے ساتھ ساتھ اہل سنت عقائد کی طرف سے مدافعت کرنے والوں کے لیے بھی ہونے لگا،

علم کلام کا آغاز اس علمی حلقہ میں ہوا جو سیدنا امام حسن رضی اللہ عنہ کے خلافت سے دست بردار

لے شرح المواقف جلد اول ص ۳۴۰ (مطبوعہ مطبع سعادت مصر) لے معارف (جولائی ۱۹۵۵ء) ص ۲۷

ہو جانے کے بعد ابو ہاشم عبد اللہ بن محمد بن خنفیہ کی قیادت میں قائم ہوا اور جس کے ارکان "معتزلہ" (معتزلہ ثانیہ) کہلاتے تھے، لیکن ربیع پہلے جس شخص کی تفکیری مساعی کلام کے نام سے موسوم ہوئیں، وہ جہم بن صفوان ہے، چنانچہ ابو عبد اللہ محمد بن سلام البسکندی نے جو امام بخاری کے شیوخ میں سے ہیں، کتاب السنۃ و الجماعۃ کے اندر جہمیہ اور سمینہ کے آغاز کار کے ضمن میں لکھا ہے:

ویردن ان اول من تکلم جہم لوگوں کا خیال ہے کہ ربیع پہلا شخص جس نے

بن صفوان علم کلام پر بحث کی وہ جہم بن صفوان ہے،

لیکن خود جہم نے اس کلام "کو جہم بن درہم سے اخذ کیا تھا، چنانچہ امام بخاری نے لکھا ہے،

قال قتیبۃ یعنی ابن سعید بلغنی قتیبہ یعنی ابن سعید نے کہا ہے کہ مجھے یہ

ان جہما کان یاخذ ہذا الکلام معلوم ہوا کہ جہم نے اس کلام کو جہم بن

من الجعد بن درہم درہم سے لیا،

جہم بن درہم کا یہ کلام "صفات باری کا انکار [تفطیل] اور قرآن کے مخلوق ہونے کا عقیدہ تھا، جسے اس نے یہودی معطلہ سے اخذ کیا تھا [تفصیل آگے آرہی ہے]، اس طرح "تفطیل" اور "خلق قرآن کا عقیدہ" غیر اسلامی الاصل تھے، یا علی الاقل اہل سنت کا ان کے متعلق ایسا ہی خیال تھا، [اگرچہ تاریخی شواہد قرآن اہل سنت ہی کے قول کی تائید کرتے ہیں] اس لیے وہ ان عقائد سے سخت بیزار تھے، اور اسی لیے اکثر محدثین [علمائے اہل سنت] نے فرقہ جہمیہ کے رد میں کتابیں تصنیف کیں، مثلاً صحیح بخاری کی آخری کتاب "کتاب التوحید والرد علی الزنادقہ والجمیہ"، سنن ابی داؤد کی "کتاب الرد علی الجہمیہ" سنن نسائی کی "کتاب النعوت" نعیم بن حماد الخزازی [امام بخاری کے شیخ] کی "کتاب فی الصفات والرد علی الجہمیہ" عبد اللہ بن محمد کھفنی [امام بخاری کے دوسرے شیخ] کی "کتاب فی الصفات والرد علی الجہمیہ" عثمان بن سعید الداری کی "کتاب الصفات والرد علی الجہمیہ" امام احمد بن حنبل کا

”رسالہ فی اثبات الصفات والرد علی الجہمیہ“ عبدالعزیز الکنانی (شاگرد امام شافعی) کی ”کتاب فی الرد علی الجہمیہ“ وغیرہ۔

لیکن یہ سب کتابیں حدیث کے تحت میں آتی ہیں اور ان پر کلام کا کسی صورت سے اطلاق نہیں ہو سکتا، اہل سنت تو کلام اور مسکلمین کے نام تک سے بیزار تھے، چنانچہ ابو یوسفؒ سے مروی ہے:

من طلب لدین بالکلام تو تندق

جس نے کلام کے ذریعہ دین کو طلب کیا وہ بے دین

ومن طلب لمال بالکیمیا افلس

جو گیا جس نے کیمیا کے ذریعہ مال حاصل کرنے کی

ومن حدث بغرائب الحدیث کذ

کوشش کی وہ مفلس ہو گیا اور جس نے غرائب حدیث

کی روایت کی اس نے جھوٹ بولا۔

ابو بکر بیہقی نے لکھا ہے کہ یہی روایت امام مالک سے مروی ہے، بلکہ اسحق بن ابراہیم الطبری کی روایت میں تو اسے امام شعبی کی جانب منسوب کیا گیا ہے، اسی طرح امام احمد بن حنبل کا قول ہے،

ما ارتدئی احد بالکلام فافطر

کوئی شخص ایسا نہیں ہو جو علم کلام میں مشغول ہو ہو

وقل احد نظری الکلام الاکان

اور پھر نلاج یا ب ہو اور بہت کم ایسا ہو ہو گا

فی قلبہ غل علی اهل الاسلام

کو کسی نے کلام کا مطالعہ کیا ہو اور اس کے دل میں

مسلمانوں کے خلاف فریب نہ ہو۔

امام شافعی کا قول ہے

لو علم الناس ما فی الکلام فی ال

اگر لوگوں کو معلوم ہو جائے کہ علم کلام میں کیا کیا

غیر اسلامی تخیلات ہیں تو وہ اس سے اس طرح

بھاگیں جس طرح شیر سے بھاگتے ہیں،

لوعلم الناس ما فی الکلام فی ال

لقد وامنہ کما یض من الاسلام

۱۔ تبیین کذب المفترسی لابن عساکر ص ۳۳۳ ۲۔ بیان موافقہ صریح المعقول للصیحیح المنقول لابن تیمیہ (بوماشیہ نہماقا) ص ۱۳۸ ۳۔ تبیین کذب المفترسی ص ۳۳۶

اس سے زیادہ سخت ان کا یہ قول ہے۔

میں تکلمین کے ایسے اقوال سے واقف ہوں جو میرے

لقد اطلعت من اصحاب الكلام

گمان میں بھی نہیں تھے، اور آدمی کا ترکہ کے سوا

على شيء لم اظنه يكون ولا ينبت

ان تمام گناہوں میں مبتلا ہونا جس سے اللہ تعالیٰ

المراء بكل ذنب نفى الله عز وجل

نے روکا ہے، اس سے بہتر ہے کہ علم کلام میں

عنه ما عد الشراك به خيره

مشغول ہو۔

من الكلام

اور اسی بنا پر اہل کلام کی تادیب کے لیے ان کا حکم تھا۔

تکلمین کے متعلق میرا یہ فتویٰ ہے کہ ان کے جو

حكى في اهل الكلام ان يضربوا

اور چھڑیاں مارنی جائیں اور قبیلے قبیلے ان کی

بالجرين والنعال ويطان بهم

تشریح کی جائے اور اعلان کیا جائے کہ یہ اس

في القبائل والعشائر ويقال

کی سزا ہے کہ جس نے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ

هذا جزاء من ترك الكتاب و

کو چھوڑ کر علم کلام پر توجہ کی۔

السنة واقبل على الكلام

یہی نہیں بلکہ اہل کلام کا اندازہ لال تک غیر محمود سمجھا جاتا تھا، چنانچہ ابو نعیم اصفہانی نے

صاحب بن عباد سے نقل کیا ہے۔

ایک دن امام شافعی نے کسی فقہ سے گفتگو کی

حكما الشافعي يوما لبعض الفقهاء

اور دقیق مسائل اور تحقیق اقوال اور طلب سب

ودقق عليه وحقق وطالب

میں اتنا مبالغہ کیا کہ مخاطب کا قافیہ تنگ کر دیا

وضيق فقلت يا ابا عبد الله

راوی نے کہا کہ اے ابوعبداللہ یہ تو علم کلام

هذا اهل الكلام لا رهل

لہ تبیین کذب لغزی ص ۳۳، گئے بیان موافقہ صریح العقول تفہیم القول ص ۱۳۸

الحلال والحرام فقال احکمننا
ذکر قبل هذا

کا انداز استدلال ہی نہ کر فقہاء کا، امام شافعی
نے جواب دیا، ہم نے کبھی اس پر عبثاً عمل کر لیا تھا،

جہاں علم کلام سے بیزاری کا یہ عالم ہو وہاں یہ کیسے گمان کیا جاسکتا ہے کہ "ابتداء میں متکلمین
کا اطلاق غیر اہل سنت کے ساتھ ساتھ اہل سنت کے دبستان خیال پر بھی کیساں طور پر استعمال
کیا جاتا تھا۔" واقعہ یہ ہے کہ ابتداء میں (پہلی تین صدیوں میں) کلام اور اہل کلام کا اطلاق صرف
اہل بدع (غیر اہل سنت کے دبستان خیال) پر ہوتا تھا، چنانچہ ابن عساکر نے اسکی تصریح کی ہے،

وكانوا في القديماننا يعرفون
بالكلام اهل الاهواء فاما
اهل السنة والجماعة فلهم
فيما يعتقدون الكتاب والسنة
فكانوا يتسمون بتسميتهم
تدویم زمانے میں علم کلام کے نام سے بدعتی فرقوں
کا علم کلام مشہور تھا، اہل سنت تو اعتقاداً
میں ان کا اعتماد صرف قرآن و حدیث پر تھا
لہذا وہ اپنے کو بدعتی فرقوں کی اصلاح
موسوم نہ کرتے تھے،

اس قول کی تائید میں انہوں نے محدث ابو بکر بیہقی کا قول نقل کر کے اسکی اہمیت پر توجہ دلانی ہے۔

قال ابو بکر البيهقي وروى هذا
ايضاً عن مالك بن انس قال و
انها يريد والله اعلم بالكلام
اهل البدع فان في عصرهما انما
كان يعرف بالكلام اهل البدع
فاما اهل السنة فقلما كانوا
ابو بکر بیہقی نے اسے امام مالک سے بھی روایت
کرنے کے بعد کہا ہے کہ اس علم کلام سے مراد بدعتی
فرقوں کا علم کلام ہے کیونکہ امام مالک اور امام
ابو یوسف کے زمانے میں علم کلام سے بدعتی فرقوں
ہی کا علم کلام سمجھا جاتا تھا، رہے اہل سنت
تو وہ شاید ہی کبھی کلامی مسائل میں غور و خوض

لہ تبیین کذب المفتری ص ۳۴۱-۳۴۲ ۲۵ ایضاً

يخوضون في الكلام حتى اضطروا
اليه بعد - فهذا وجه في الجواب
عن هذه الحكاية دناهيًا
بقائله ابي بكر البيهقي فقد كان
من اهل الرواية والدواينة
اور اہل روایت میں سے تھے۔

اور تاریخ بھی اس کی شاہد ہے کہ اس زمانہ میں علم کلام کے جو مختلف مسالک مروج تھے وہ سب
غیر اہل السنۃ کے تھے، چنانچہ ابن النذیم نے (المتوفی ۳۷۵ھ) نے کتاب الفہرست کے پانچویں مقالہ
میں [جو متکلمین اور ان کے کلامی تصانیف پر مشتمل ہے] علم کلام کے جن مسالک خمسہ کو گنایا ہے وہ
غیر اہل السنۃ ہی کے ہیں یعنی معتزلہ، خوارج، شیعہ، مجرہ اور مرجیہ۔ اور چونکہ اس کے زمانہ تک
اہل السنۃ و الجماعۃ کا کلامی مسالک نمایاں نہیں ہوا تھا، اس لیے اس نے اساطین متکلمین اہل سنت
مثلاً ابوالعباس القلانسی، ابن کلاب اور امام ابوالحسن الاشعری کو فرقہ مجرہ میں شمار کیا ہے،
حالانکہ مجرہ بھی اسی طرح غیر اہل سنت ہیں جیسے قدریہ،

بہر حال تیسری صدی کے اختتام تک اہل السنۃ و الجماعۃ علم کلام سے اعراض برتتے ہوئے یہاں تک
کہ ۲۹۵ھ میں امام ابوالحسن الاشعری اعتزال سے تائب ہو کر فرقہ اہل سنت میں داخل ہوئے، انھوں نے
تیس پالیس سال معتزلی کلام کے حصول اور اعتزال کی تائید و نصرت میں صرف کیے تھے اور اس میں
اتنا سحریم ہنپایا تھا کہ اپنے استاد جبائی پر اعتراضات کیا کرتے تھے اور جبائی اس کا جواب نہ دے پاتا تھا۔
اس سے حیرت اور حیرت سے شک وارتیاب کا آغاز ہوا، اور خوابوں میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی
زیارت ہوئی، حضور نے انھیں طریقی سنت کی نصرت و حمایت کا حکم دیا، اس خواب پر امام ابوالحسن اشعری

لہ تبیین کذب لغوی عن ۳۳۲ ۳۳۵ الفہرست لابن النذیم مقالہ پنجم

پندرہ یوم خلوت گزیر رہے، اس کے بعد گھر سے نکلے اور بغداد کی جامع مسجد میں پہنچے اور منبر پر چڑھ کر فرمایا "میں اپنے ان تمام معتقدات سے جن کا پہلے معتقد تھا بیزار ہوتا ہوں جس طرح اپنی اس چادر کو امار پھیکتا ہوں"۔

ظاہر ہے کہ ایسے عظیم المرتبت مفکر کے مذہب اہل سنت قبول کر لینے سے ان کو کیا کچھ خوشی ہوئی ہوگی، انھیں ایسا حامی دین مل گیا جو حریف کے دائرے سے پورے طور پر واقف تھا، اہل سنت جلد عامہ اہل سنت میں باسٹنک چند مشہور حوالہ کے امام اشعری کا نظام فکر مقبول ہو گیا، اور علماء اہل سنت کو علم کلام کے نام یا اس کے اسلوب استدلال سے جو نفرت تھی وہ جاتی رہی اور مناسب ہی سمجھا گیا کہ دوسرے فرقوں کے علم کلام کے مقابلے میں اہل سنت بھی اپنے اعتقادی تفکر کا نام علم کلام رکھیں،

امام اشعری نے دو تین سو کے قریب کتابیں لکھیں جن میں سے سو سے زائد کتابوں کے نام ابن عساکر نے گنائے ہیں، تقریباً سب کلامی مباحث پر ہیں، ان میں سے ایک رسالہ "المختصر علی البحت" ہے، جسے غالباً دارۃ المعارف حیدرآباد نے "استحسان الخوض فی الکلام" کے نام سے شائع کیا ہے، اس طرح امام اشعری کے نفس گرم کی تاثیر سے علم کلام جو اب تک صرف غیر سنی فرقوں کی اجارہ داری سمجھا جاتا تھا اہل سنت میں بھی مقبول ہو گیا، ابن عساکر نے ان کے تبیین کا تذکرہ ڈیڑھ سو سے زائد صفحات میں کیا، ان میں سے اکثر کے ساتھ "تمکلم" کا لقب مذکور ہے، اشاعرہ میں سب سے مقدم ابو عبد اللہ بن مجاہد البصری ہیں، ابن عساکر نے ان کے متعلق خطیب بغدادی سے نقل کیا ہے

محمد بن احمد بن محمد بن یعقوب بن مجاہد ابو عبد اللہ الطائی المتکلم رضابی ^{بہ} ^{الاشعری}

امام اشعری کے فیضانِ عجمت نے ان کے تلامذہ یقین میں علم کلام کو کس درجہ مقبول بنا دیا اس کا اندازہ اس سے ہو گا کہ یہی ابن مجاہد اکثر یہ اشعار پڑھا کرتے تھے:

لہ تبیین کذب المفتری عن ۳۸-۳۹ سے ایضاً ص ۱۲۸-۱۲۹ سے ایضاً ص ۱۷۷-۱۷۸ سے ایضاً ص ۱۷۷

ایما المقتمدا لیطلب علما کل علم عبد لعلم الکلام
 طلب الفقہ کے تصحیح حکما ثم اغفلت منزل الاحکام

اس طرح چوتھی صدی سے علم کلام کا اطلاق اہل سنت کی ان مساعی فکر پر بھی ہونے لگا جو وہ اپنی
 موقف کی عقلی و نقلی تائید و حمایت میں کیا کرتے تھے، باہمہ غیر سنی فرقوں کی کلامی سرگرمیاں بھی جاری رہیں
 اور انھیں بھی علم کلام کا نام دیا جاتا تھا، شرح المواضع (زمانہ تصنیف آٹھویں توں صدی) میں ہے

فان الختم کالمعتزلة وان اخطاناہ اس واسطے کہ دوسرے فرقے مثلاً معتزلہ، اگرچہ

اعتقادہ وما یتمسک بہ فی اثباتہ ہم انھیں انکے اعتقادات میں غلط کاربائیں! ان

لا ینخرجہ من علما الکلام ولا دلائل میں جن سے وہ اپنی اعتقادات کو ثابت کرتے

ینخرج علمہ الذی یمتد رمتہ علی ہیں غلطی نکالیں ہم انھیں علما کلام کی جماعت کے

اثبات عقائدہ الباطلۃ من خارج نہیں کرتے اور نہ اس علم کو جس کے ذریعہ

علم الکلام اپنے عقائد باطلہ کے اثبات پر قادر ہوتے ہیں علم کلام

عملی طور پر اس زمانے میں بھی سنی اور سنی علم کلام اپنے اپنے مدارس کے نصاب میں زیر درس ہے، یوپی (بھارت)

کے مدارس عربیہ میں جو امتحانات ہوتے ہیں، ان میں ایک فاضل دینیات کا امتحان ہے، اس امتحان کا آخری پڑھ

سنی امیدواروں کے لیے سنی علم کلام کا اور سنی امیدواروں کے لیے سنی علم کلام کا ہوتا ہے

ان تاریخی شواہد اور واقعی حقائق کے بعد پروفیسر انگریڈ گل لیوم کا یہ قول کہ

”ابتداء میں لفظ تکلمین کا اطلاق کسی خاص دہان خیال پر نہ ہوا تھا اور اہل سنت اور غیر اہل

کے لیے یکساں طور پر استعمال کیا جاتا تھا، لیکن آگے چل کر اس کا اطلاق خاص طور پر اسلام کے اہل سنت

عقائد کی طرف سے مدافعت کرنے والے کے لیے ہونے لگا۔“

کسی مزید تبصرے کا محتاج نہیں ہے،

نہ تبیین کذب نفیری ص ۲۵، ۲۶ شرح المواضع اول ص ۳۰

اس بحث کو ختم کرنے سے پیشتر یہ بتا دینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اہل سنت نے اسے کلام کا نام دینے سے احتراز کیا، اس کی تفصیل اوپر گزر چکی ہے،
 شروع میں وہ اسے "فقہ" ہی سے تعبیر کرتے تھے یا "فقہ" کا دائرہ اتنا وسیع تھا کہ اس میں اعتقادات
 (اور وجدانیات یعنی اخلاق و تصون) بھی آجاتے تھے، چنانچہ صدر الشریعہ نے تو واضح میں فقہ کی تعریف
 "الفقه معرفة النفس بالها وما عليها" کے بعد فرمایا ہے،

ثم ما لها وما عليها يتناول الا	پھر ما لها وما عليها (حقوق و فرائض) اعتقادات
اعتقادات	کو بھی شامل ہے
معرفة ما لها وما عليها من	پس اعتقادات سے متعلق "ما لها وما عليها"
الاعتقادات هي علم الكلام	(فرائض) کا علم، علم کلام ہے،

اور یہی امام ابوحنیفہؒ کا مسلک تھا، صدر الشریعہ فرماتے ہیں

وا بوحنيفه رضى الله عنه	اور ابوحنيفه رضى الله عنه
اطلق الفقه على العالم بما لها وما	کا اطلاق "ما لها وما عليها" (حقوق و فرائض)
عليها سواء كان من الاعتقادات	پر بغیر کسی قید کے کیا تھا خواہ وہ فرائض اعتقادات
..... ومن ثم سمى الكلام فقها	سے متعلق ہوں..... اسی لیے انھوں نے
الكبر	علم کلام کا نام "فقہ اکبر" رکھا،

غرض اہل سنت کی اعتقادی تفکر پہلے "فقہ" کہلاتی تھی، پھر "فقہ اکبر" (اور امام ابوحنیفہؒ نے
 اسی نام سے سنی عقائد کی سب سے قدیم کتاب لکھی، اور آخر میں "علم التوجيه والصفات" (باقی)
 (معارف ج ۸۲، اکتوبر ۱۹۵۸ء)

لے تلویح و توضیح ص ۲۸ تا ۳۰ ایضاً ص ۲۸ و ۳۰

(۲)

(۲) اعتزال کا زوال اور سنت کا احیاء

(۲)

پروفیسر گل لیوم نے لکھا ہے :

”بہر حال چوتھی صدی ہجری میں یہ بات واضح ہو گئی کہ معتزلہ کے اٹھائے ہوئے بعض سوالات کے ساتھ رعایت ہونی چاہیے۔ لوگوں کے ذہن پر اگندہ ہو چکے تھے، اور اس بات کی شدید ضرورت محسوس کی جا رہی تھی کہ مروجہ فلسفہ کی روشنی میں دینی عقائد کی پھر سے تفسیر کی جائے۔ اس کام کو دو مالکوں نے اپنے ہاتھ میں لیا اور یہی علماء اسلاموں کے کلامی فلسفہ یعنی علم کلام کے بانی ہوئے ہیں، ان میں سے ایک ابو الحسن الاشعری البغدادی (۲۹۳ھ) اور دوسرے ابو المنصور الماتریزی (متوفی ۳۲۳ھ) ہیں“^۱

ان میں سے ہر بات مبہم اور توضیح طلب ہے۔ مثلاً

معتزلی افکار پر نظر ثانی کی ضرورت | فاضل پروفیسر نے کہا ہے:

”بہر حال چوتھی صدی ہجری میں یہ بات واضح ہو گئی کہ معتزلہ کے اٹھائے ہوئے بعض سوالات

کے ساتھ رعایت ہونی چاہیے“

۱۔ معارفِ اہل بیت، جولائی ۱۹۵۷ء، ص ۲

اگر اس جملہ کے یہ معنی ہیں کہ دینی عقائد کے باب میں معتزلہ نے جو موافق اختیار کیے تھے، ان پر نظر ثانی ہونا چاہیے، تو یہ صحیح ہے۔ لیکن مصنف کے ظاہری الفاظ اور عبارت کا در و برت اس کی مسامتہ نہیں کرتے، کیونکہ آگے چل کر انھوں نے لکھا ہے :-

”ضرورت محسوس کی جا رہی تھی کہ مردہ فلسفہ کی روشنی میں دینی عقائد کی پھر سے تفسیر کی جائے۔“

اور مردہ فلسفہ یا یونانی فلسفہ تھا جسے طلبہ دین میں سے معتزلہ ہی مطالعہ کرتے تھے، یا پھر معتزلی علم کلام تھا۔ اور اگر یہ معنی ہیں کہ معتزلہ کے موافق کو ترمیم و اصلاح کے ساتھ قبول کر لیا جائے تو یہ واقعہ کے خلاف ہے۔ معتزلہ نے جو موافق اختیار کیے تھے وہ اکثر حالات میں اتنے غیر فطری اور غیر معقول تھے کہ مجذوبہ اچھے سنت سے قطع نظر خود نکری ارتقاء کے عام قوانین ان سے دست بردار ہونے اور ان کے سبب فطری اور معقول اصولوں کو اپنانے کے مقصدی تھے، اس واقعہ کی تائید میں معتزلی نظام فکر سے متعدد مشابہتیں دیکھی جاسکتی ہیں، مگر بجز تطویل و صحت دو مثالوں ہی پر اکتفا کیا جاتا ہے،

۱- دوسری صدی ہجری کا نصف آخر اور تیسری صدی کا نصف اول اسلام کی فکری تاریخ میں عقل پرستی کا انتہائی کمال ہے، اس عقلیت مفرط کی رو میں جو لوگ بے جا رہے تھے، وہ معتزلی متکلمین تھے، شہرستان نے لکھا ہے،

ثم طالبع بعد ذلك شيخ المعتزلي	اس کے بعد جب فلسفہ کی کتابیں مامون الرشید کے
كتب الفلسفة حين فسرت ايام	زمانے میں عربی میں ترجمہ کی گئیں اور انکی تفسیر کی گئی
المأمون فحاطت مناجها بمنهج	تو شیوخ معتزلہ نے ان کا مطالعہ کیا، اس طرح
الكلام..... فكان ابو الهذيل العلاف	فلسفہ کے مناہج علم کلام کے مناہج کے ساتھ نکلا
شيخهم االكبر وافي الفلاسفة....	ہو گئے..... اور انکا سب سے بڑا پیشوا ابو الہذیل
ثم ابراهيم بن ميار النظام في ايام	السلطان فلاسفة كالمعتاد و اتجا بعض مسائل من....

المعتصمکان اعلیٰ فی تقریر مذاہب
 الفلاسفة..... ثم ظهرت بدیع
 بشیر بن المعتز من القول بالتولد
 والا فراط فیہ والمیل الی الطبعین
 فی الفلاسفة

پھر معتصم بافتد کے زمانہ میں ابو ایوب بن سید النظام کا
 کے مختلف ذہنیں اور تقریریں دستگاہ عالی رکھتا
 ... پھر بشیر بن المعتز کی بدعت ظہور تھی جو کہ
 کا قائل تھا، اس باب میں بہت زیادہ مبالغہ کیا اور
 فلاسفہ میں سے اہل الطبع کے قول کی طرف مائل تھا۔

اس عقیدت مفروضہ کی روح خلیفہ وقت مامون الرشید کی ذات میں متشکل ہو گئی تھی، چنانچہ ابن اثیر نے اسے لکھا ہے۔

لما کبر عنی بعلو والادائل ومہرنی
 الفلاسفة فجاء ذلک الی القول بخلق
 القرآن

امون جب بڑا ہوا تو اسے یونانی علوم کا شوق
 دامگیر ہوا اور فلسفہ میں مہارت حاصل کی، اس لیے
 وہ آخر میں خلق قرآن کا قائل ہو گیا۔

یونانی فلسفہ سے حسن عقیدت اس کے دل و دماغ پر اس درجہ مستولی ہو چکی تھی کہ ایک دن تحصیل نے
 اسے خواب میں ارسطو کے سامنے کھڑا کر دیا، اور اس نے نہایت ادب سے پوچھا "خوب کیا ہے؟ اور سنا
 اس کا اور اس کے معتزلی درباریوں کا عقیدہ، ارسطو کا مروجہ جواب بن کر اس کے کانوں میں گونجے۔
 "ما حسن فی العقل"

بہر کیف اس عقیدت مفروضہ کی رو میں اوائل معتزلہ نے "تحسین و تزیح افعال" (Standard
 of Morality) کے باب میں عقل پر غیر مشروط اعتماد شروع کیا اور یہ موقف اختیار کیا کہ
 "افعال کا حسن و قبح ذات فعل کی بنا پر ہوتا ہے"۔ شرح المواقف میں ہے
 ذہب الاوائل منہم الی ان حسن
 معتزلہ کے پہلے جملہ کا مذہب یہ تھا کہ افعال کا

لہ الملل والنحل، طہرستانی جلد اول ص ۱۲، الفہرست لابن النہیم ص ۳۳۹

الافعال وقہما الذوات فالاصفا
فیہا تقتضیہا

حسن و قبح ان کی ذات کی بنا پر ہوتا ہے (یعنی

ذات فعل (مذہب) اس کے خوب یا اناخت

ہونے کا تعین کرتی ہے)۔ یہ نہیں کہ افعال کی صفت

ان کے حسن و قبح کی مقتضی ہوتی ہوں،

لیکن جب اس مرغومہ اصول پر تنقید سے نظر ڈالی گئی اور اس کا اجراء عملی زندہ گی میں کیا گیا تو ناگوار
ہوئی، اس لیے معتزلی مفکرین کے دوسرے طبقہ کو اس شدید عقلیت میں تبدیل کرنا پڑی اور حسن و قبح
کو "ذات فعل" سے "صفت فعل" میں منتقل کرنا پڑا کہ ہر فعل میں ایک صفت ہوتی ہے، جو اس کو خوب
یا ناخوب ہونے کی موجب ہوتی ہے، بشرح المواضع میں ہے:

وذهب بعض من بعدہم من	متقدمین معتزلہ کے دوسرے طبقہ نے اس پر
المتقدمین الی اثبات صفت	اصرار کیا کہ ہر فعل میں حقیقتاً ایک ایسی صفت
حقیقیۃ یوجب ذلک مطلقاً	موجود ہوتی ہے جس کی بنا پر اس کا اچھا یا برا
فی الحسن والقبیح جمیعاً فقالوا	ہونا واجب ہو جاتا ہے، وہ لوگ کہتے تھے کہ
لیس حسن الفعل او قبحہ لذاتہ	افعال کا حسن و قبح ان کی ذات کی بنا پر
کہا ذہب الیہ من تقدمنا من	متعین نہیں ہوتا جیسا کہ ہمارے پیشرووں
اصحابنا بل لما فیہ من صفت	کا مسلک تھا، بلکہ اس صفت کی وجہ سے
موجبة لاحدہما	ہوا، جو ان دونوں میں سے ایک (خوب یا ناخوب) ہے

لیکن یہ اصول بھی تنقید کی کسوٹی پر پورا نہ اترتا، لہذا تیسرے طبقہ میں اس محاذ سے بھی پانی
اختیار کرنا پڑی اور ذات فعل کے ساتھ صفت فعل کے ایجاب حسن و قبح کا بھی انکار کرنا پڑا،

لہ شرح المواضع جلد ہفتم ص ۱۸۴ لہ ایضاً

تفصیل آگے آرہی ہے) اگرچہ چوتھے طبقہ میں دوسرے طبقہ کے موقوف کی تجدید کا بھی تجربہ کیا گیا اور ابو الحسن البصری نے یہ موقوف اختیار کیا کہ یہ صفت صرف افعال قبیحہ میں ہوتی ہے جو اس کے ناخوب ہونے کی مقتضی ہوتی ہے، افعال حسنہ میں نہیں ہوتی کیونکہ کسی بات کے خوب ہونے کے لیے اس کا ناخوب ہونا کافی ہے، شرح المواقف میں ہے:

وذهب ابو الحسن من متأخريهم	تاخیرین معتزل میں سے ابو الحسن افعال قبیحہ
الی اثبات صفة فی البقرہ مقتضیہ	میں ایسی صفات کے اثبات پر زور دیتا تھا
لنحوه دون الحسن اذ لا حاجة	جو ان کے ناخوب ہونے کی مقتضی ہوں لیکن
الی صفة محسنه له بل يكفيه	افعال حسنہ میں نہیں، کیونکہ ان کے خوب
لحسنه انتفاء الصفة المقتضیة له	ہونے کے لیے کسی صفت محسنہ کی ضرورت نہیں
	ہاں کے اچھے ہونے کے لیے اتنی بات کافی ہے کہ ان
	صفت بقومہ (ان کے قبیح کرنا واجب کرنے والی صفت) ہے؟

اس تجدید مسلک سے بھی اہل سلف اپنی جگہ پر قائم رہا "صفت محسنہ" "صفت بقومہ" ہی ہے مگر اس کا اثبات و تعیین بھی اتنا ہی مشکل ہے، یہی وجہ تھی کہ تیسرے طبقہ میں ابو الحسن البصری کے پیروں نے اس اشکال کا قبل از وقت اندازہ لگا کر حسن و قبح بالذات کے ساتھ صفت فعل کے ایجاب حسن و قبح کا بھی مطلقاً انکار کر دیا، اس کے بعد اس کے لیے اس کے سوا چارہ نہ تھا کہ خوب و ناخوب کی اساس اعنانات و اعتبارات پر رکھے، شرح المواقف میں ہے

ذهب الجبائی الی نفيه ای نفي	ابو علی جیانا کا مذہب صفت فعل کی نفی تھا
الوصف الحقيقي فيهما مطلقاً	یعنی حسن و قبح دونوں کے بارے میں وصف حقیقی

۱۵ شرح المواقف ج ۲ ص ۴۲

فقال ليس حسن الا فعال وفجها
 لصفات حقيقية فيها بل لوجوه
 اعتبارية واصناف اضافية
 تختلف بحسب الاعتبار كما في
 لطمه اليتيم ناديباً وظلماً
 کے پائے جانے کا انگار، چنانچہ وہ کہتا تھا کہ
 انفال کا حسن وقوع ان میں حقیقت پائی جانے والی
 صفات کی بنا پر نہیں ہوتا بلکہ ان وجوہ کی بنا پر
 ہوتا ہے جو محض اعتباری ہیں اور ان اصناف
 کی بنا پر ہوتا ہے جو محض اضافی ہیں اور جو بدلتے
 ہوئے حالات کے اعتبار سے بدلتے رہتے ہیں
 جیسا کہ متمیم کا ظاہر ہے، اور بدلتے ہوئے (جو بچے)

اس طرح آجکل کی اصطلاح میں جہانی، معتزلہ کے (Internal Standard of
 Morality) کے اصول کو ترک کر کے اخلاق کے معیار خارجی (External Standard
 of Morality) کا اصول ماننے پر مجبور ہوا، لیکن اخلاق کا معیار خارجی بڑا ہی غیر محفوظ سنگ بنیاد
 ہے، الایہ کہ اس کی اساس کسی غیر متغیر اور مستحکم امر پر قائم ہو، لہذا جہانی کے بعد فکری ارتقاء کا مقتضا تھا
 کہ یا تو (۱) اخلاق کے داخلی معیار کے اصول کی کسی نہج سے تجدید کی جائے، یہ کام ابو الحسن بصری نے
 انجام دینا چاہا، مگر اس میں بھی وہی دقتیں تھیں جو پہلوں کو پیش آئی تھیں، اس لیے یہ کوئی مفید تجربہ
 ثابت نہیں ہوا، یا پھر (۲) خارجی معیاروں میں سے وجوہ اعتباریہ اصناف اضافیہ بڑا اساس قائم کرنے
 کے بجائے کسی معتدل و مستحکم اور دیر پا معیار کو منتخب کیا جائے، ادھر اسلامی معاشرہ کا متفقہ فیصلہ تھا
 کہ یہ معیار شریعت محمدیہ ہے پس اسلامی فکر کے لیے اس کے سوا اور کوئی چارہ نہ تھا کہ وہ

وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ
 وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ
 وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ
 بہت ایسا ہوتا ہے کہ تم ایک چیز کو برا سمجھتے ہو اور
 وہ تمہارے لیے خیر ہو اور تم جس چیز کو پسند کرتے ہو وہ
 تمہارے لیے بری ہو اور اللہ جانتا ہے جو تم نہیں جانتے

پر ایمان تازہ کرنے اور زندگی کی پُرپُرج راہوں کو طے کرنے کے لیے ہدایت نامہ الہی کو اپنا رہبر بناؤ۔ اس ضمن

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا

نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا

اور جس چیز سے منع کرے اس سے رک جاؤ۔

کے مقدس اصول کو اپنا معمول بنائے، اور یہی جانی کے شاگرد و رشید امام ابو الحسن اشعری نے کیا، انھوں نے

تَحْمِينُ تَقْضِي عَقْلِي كَيْ بَيَّاتٍ تَحْمِينُ تَقْضِي شَرْعِي كَيْ اَصُولُ كُوَايَا جَانِبِ اِمَامِ رَاذِي نِي اَلْمَحْصَلِ مِي لَكَا هِي:

الحسن والقيصر..... شرعي عندنا

حسن وقيصر..... (اشاعرہ کے نزدیک شرعی ہو

خلافاً للمعتزلة

برطانات معتزلا کے

اسی طرح مائظ ابن تیمیہ نے منہاج السنہ میں لکھا ہے۔

ان الحسن والقيصر لا يثبت الا بالشرع

حسن وقيصر کا اثبات صرف شرع سے ہوتا ہے اور یہ

وهذا قول الاشعري واتباعه

امام اشعری اور ان کے متبعین کا قول ہے۔

اسی طرح تقيص الاصول میں صدر الشریعہ نے لکھا ہے۔

فالحسن عند الاشعري ما امر به

امام اشعری کے نزدیک خوب وہ ہے جس کا شرع نے

والقيصر ما نهى عنه

کلم دیا اور نہ خوب وہ ہے جس سے امت نے منع کیا،

پھر اس کی مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے،

ان الحسن والقيصر..... فعند الاشعري

افعال الحسن وقيصر..... تو وہ امام اشعری کے

لا يثبتان بالعقل بل بالشرع

تو وہ عقل سے ثابت نہیں ہوا بلکہ شرع سے ثابت

نظاہر ہے معتزلہ نے جو سوال اٹھایا تھا، وہ مردود فلسفہ ہی کی روشنی میں اٹھایا تھا۔ ما الحسن قال

ما حسن في العقل۔۔۔ گرچہ چوتھی صدی میں اس کے ساتھ روایت ہونے کے بجائے فکری تقاضوں کے پیش نظر

لہ المحصل للراذی ص ۴۱، ۴۲ منہاج السنہ جلد اول ص ۱۲۲ تویح تویض ص ۳۴، ۳۵ ایضاً

مزدک قرار دیا گیا اور اس دینی عقیدے کی مردہ فلسفہ کی روشنی میں تفسیر کرنے کے بجائے اس کی قرین قیاس توجیہ کے لئے شریعت کی طرف رجوع کرنا پڑا۔

۲۔ عقل سلیم کا فیصلہ ہے کہ معدوم نفی محض ہونا ہے اور اسے کسی درجہ میں بھی ثابت یا ثبی قرار نہیں دیا جاسکتا۔ دوسری صدی میں عامہ اہل اسلام کا، اہل سنت ہوں یا معتزلہ ہی مسلک تھا۔ چنانچہ جس طرح اہل سنت معدوم کو نفی محض قرار دیتے تھے، اساطین معتزلہ مثلاً ابوالہذیل العلاف وغیرہ بھی اسے نفی محض سمجھتے تھے۔ امام رازی نے لکھا ہے

المعدوم... وهو عندنا وعند	معدوم وہ ہمارے اور معتزلہ میں سے
ابی الہذیل و ابی الحسین البصری	ابوالہذیل العلاف اور ابوالحسین البصری
من المعتزلہ نفی محض ^۱ ؛	کے نزدیک نفی محض ہے۔

تیسری صدی میں یونانی فلسفہ کی کتابیں عربی میں ترجمہ ہونا شروع ہوئیں اور انھیں معتزلی تسلیم کرنے لگے۔ مطالعہ کرنا شروع کیا، جیسا کہ شہرستانی نے لکھا ہے، ان ابتدائی کتابوں میں اثولوجیا (Theologia) بھی تھی جو تصنیف تو برکلس (Proclus The Neo-Platonist) کی تھی مگر غلطی سے ابن النیم کے زائد تک ارسطو کی طرف منسوب ہوتی تھی، چنانچہ فارابی جیسا معلم فلسفہ بھی اس غلط فہمی میں مبتلا تھا، جیسا کہ وہ اجماع بن رائی الحکیمین^۲ میں لکھتا ہے،

وقد نجد ان ارسطو فی کتابہ	اور ہم اکثر دیکھتے ہیں کہ ارسطو اپنی کتاب ایلوہیت
فی الربوبیۃ المعروفہ باثولوجیا	میں جو اثولوجیا کے نام سے مشہور ہے صور روحانیہ
بیثت الصور الروحانیۃ ویصح	کا اثبات کرتا ہوں اور اس بات کی تصریح کرتا ہوں کہ
بانہا موجودۃ فی عالم الربوبیۃ ^۳	عالم ربوبیت [عالم معقول] میں موجود ہیں،

۱۔ الفہرست لابن النیم ص ۳۵۳ سے اجماع بن رائی الحکیمین ص ۲۲

اٹولوجیا کی اکنڈی نے تفسیر کی تھی۔ اس کی مرکزی تعلیم اعیان مجردہ کا تصور جن کی حقیقت فلاسفی کے نکتوں میں حسب ذیل ہے:-

وَذَلِكَ ان افلاطون في كثير من	اور اس کی وجہ یہ ہے کہ افلاطون اپنے بہت
اقاديله يوهي الى ان الموجودات	اقوال میں اس بات کا اشارہ کرتا ہے کہ موجودات کے
صورتاً مجردة في عالم الالهة	واسطے عالم الہ (عالم معقول) میں صمد مجردہ پائے
وہ بما يسمينا المثل الالهية	جاتی ہیں، اور وہ اکثر ہیں، نکلنا م مثل الہیہ
وانها لا تفسد ولا تفسد	بھی بتاتا ہے کہ صمد مجردہ پرانی نہیں ہوتیں: خراب
ولكنها باقية وان الذي يفسد	ہوتی ہیں بلکہ علیٰ ظاہر باقی رہتی ہیں، جو چیز کہ
ويفسد انما هي هذه الموجودات	وخراب ہوتی ہے وہ موجودات ہیں، جو
التي هي كائنة	کائنات میں پائی جاتی ہیں،

اگرچہ ارسطو خود ان تصور مجردہ کا منکر تھا اور اسے "ابہ الطبیعہ" کے چھٹے اور ساتویں مقالے میں "امثال افلاطونی" پر شدید اعتراضات کیے ہیں، مگر تاخرین فلاسفہ یونان اور متقدمین حکماء اسلام کا محبوب مسئلہ افلاطون اور ارسطو میں مطابقت اور عدم تضاد پورا ہوا تھا، لہذا "ابہ الطبیعہ" کی تصریحات کے باوجود وہ اس پر مصر تھے کہ افلاطون کی طرح ارسطو بھی "ابہیات مجردہ" کا قائل ہے، اس غلط فہمی کو ابن تیمیہ نے "الرد علی المنطقیین" میں نقل کیا ہے۔

فمذعم ارسطو ذو ذوق ان المادة مجردة في الخارج	پھر ارسطو اور اسکے جانشینوں کو ان کی کارآمد ہوشیورہ
غير الصور المشهود وان الخلق في النوعية	سے طعمہ و طبع میں پایا جاتا ہے اور یہ کہ حقیقی نوعیہ پر
ثابتة في الخارج غير الاشياء المصنعة	اشخاص معینہ و طعمہ و طبع میں ثابت و متقرر ہیں،

اس انداز فکر سے جو ذہنی احوال پیدا ہوا، اس کے اندر وجود و اہمیت کی معائرت اور اس کے زیادہ

۱۔ الفہرست لابن تیمیہ ص ۳۵۲ کے ایچ بی رالی الکلیمین ص ۱۰۱ ایچ بی رالی الکلیمین مجموعہ فلسفہ ابن نصر فارابی ص ۲۲
 ۲۔ ابن بازہ عن غرض ارسطو کا ایسے فی کتاب ابہ الطبیعہ مشمول مجموعہ فلسفہ ابن نصر فارابی ص ۲۲

ان کے جواز انفاک کا مسئلہ بھی پیدا ہوا اور تیسری صدی میں یونانی فلسفہ اس عجیب مسئلے کے ساتھ اسلامی فکر میں داخل ہوا، چنانچہ فیلسوف المسلمین غیردافعتہ "نارابی فصوح الحکم میں لکھتا ہے

الامور التي قبلنا لكل منها
امور ممکنہ میں سے ہر ایک کے لیے ایک ماہیت اور
ماہیۃ وھویۃ ولیست ماہیۃ
ایک ماہیت (وجود) ہے اور اس کی ماہیت نہ تو اس کی ماہیت
ھویۃ ولا داخلۃ فی ھویۃ
اس کی عین ہے اور نہ اس میں داخل (ماہیت کا جز) ہے

وجود کے عین یا غیر ماہیت ہونے کا مسئلہ محض ایک ذہنی ورزش ہی نہیں تھا بلکہ اس سے زیادہ تھا جو لوگ وجود کو ماہیت کا غیر [یا اس پر زائد] مانتے تھے، ان کے نزدیک ماہیت وجود سے خالی ہو سکتی ہے۔ [لہذا بحالت عدم بھی ثابت و متقرر ہوتی ہے، جیسا کہ افلاطون کا عقیدہ تھا، یا بعد میں معتزلہ نے کہا] چنانچہ امام رازی نے لکھا ہے۔

واما الفلاسفة فقد اتفقوا
فلاسفہ کا اس پر اتفاق ہے کہ ممکنات کے اندر ان کی
على ان الممكنات ماہیاتہا غیر
ماہیت ان کے وجود کی غیر ہوتی ہے، اور اس پر بھی
وجوداتها واتفقوا علی انہ یجوز
اتفاق ہے کہ ان ماہیات کا وجود خارجی
تعری تلك الماہیات عن الوجود
سے خالی ہونا [برہنہ ہونا] جائز
الخارجی ہے۔

بلکہ شیخ بوعلی سینا نے تو الہیات شفا میں یہاں تک تصریح کی ہے کہ ماہیت وجود ذہنی تک خارجی ہو سکتی ہے، امام رازی نے لکھا ہے:

وهل یجوز تعریہما عن الوجود
کیا ماہیت دونوں وجودوں خارجی اور ذہنی
مع الخارجی والذہنی فنص ابن
سے بیک وقت خالی اور برہنہ ہو سکتی ہے؟ اس سلسلے

لہ فصوح الحکم مشمول مجموعہ فلسفہ ابی نصر نارابی ص ۱۱۵ ۱۱۶ ۱۱۷ ۱۱۸ ۱۱۹ ۱۲۰ ۱۲۱ ۱۲۲ ۱۲۳ ۱۲۴ ۱۲۵ ۱۲۶ ۱۲۷ ۱۲۸ ۱۲۹ ۱۳۰ ۱۳۱ ۱۳۲ ۱۳۳ ۱۳۴ ۱۳۵ ۱۳۶ ۱۳۷ ۱۳۸ ۱۳۹ ۱۴۰ ۱۴۱ ۱۴۲ ۱۴۳ ۱۴۴ ۱۴۵ ۱۴۶ ۱۴۷ ۱۴۸ ۱۴۹ ۱۵۰ ۱۵۱ ۱۵۲ ۱۵۳ ۱۵۴ ۱۵۵ ۱۵۶ ۱۵۷ ۱۵۸ ۱۵۹ ۱۶۰ ۱۶۱ ۱۶۲ ۱۶۳ ۱۶۴ ۱۶۵ ۱۶۶ ۱۶۷ ۱۶۸ ۱۶۹ ۱۷۰ ۱۷۱ ۱۷۲ ۱۷۳ ۱۷۴ ۱۷۵ ۱۷۶ ۱۷۷ ۱۷۸ ۱۷۹ ۱۸۰ ۱۸۱ ۱۸۲ ۱۸۳ ۱۸۴ ۱۸۵ ۱۸۶ ۱۸۷ ۱۸۸ ۱۸۹ ۱۹۰ ۱۹۱ ۱۹۲ ۱۹۳ ۱۹۴ ۱۹۵ ۱۹۶ ۱۹۷ ۱۹۸ ۱۹۹ ۲۰۰

سینا فی المقالة الاولى من الہیات
 میں ابن سینا نے الہیات شفا کے پہلے مقالہ میں
 الشفا علی انه یجوز^۱
 تصریح کی ہو کہ ایسا بات جائز (مکن) ہے۔

غرض اعیان مجردہ کے تصور نے اسلامی فکر میں دو مسئلے پیدا کیے، ایک ماہیت اور وجود کی

تفریق کا اور دوسرا ثبوت معدوم کا۔ ابن تیمیہ نے لکھا ہے۔

الکلام علی الفرق بین الماہیة وجود^۲
 ماہیت اور وجود کی تفریق: اس باب میں
 فالاصل الاول قولہما ان الماہیة
 پہلی اصل تو علامہ کا یہ قول ہو کہ ماہیت کی ایک

لہا حقیقة ثابتة فی الخارج غیر
 حقیقت ہوتی ہے جو خارج میں اس کے وجود کے

وجودہا وهذا هو قولہما بان
 علمہ ثابت و مقرر ہوتی ہے، اور ان کا یہ قول ہے

حقائق الانواع المطلقۃ الیٰھی
 کہ انواع کی حقایق مطلقہ جو انواع واجبہ

ماہیات الانواع والاجناس
 اور جملہ کلیات کی ماہیات ہیں، خارج میں پائی

دسائر کلیات موجودۃ فی الاعیان
 جاتی ہیں، اور یہ قول بعض اعتبارات سے

وهو یشبہ من بعض الوجوه قول
 ان لوگوں کے قول کے مشابہ ہے جو کہتے ہیں کہ

من یقول المعدوم فی^۳
 معدوم بھی ایک ثابت و مقرر شے ہے۔

یہی موقف معتزلہ نے بعد میں اپنایا، چنانچہ امام رازی نے ان کے بارے میں لکھا ہے،

ثم زعموا انه یجوز خلوتک
 پھر معتزلہ نے گمان کیا کہ ماہیت وجود

الماہیات من صفة الوجود^۴
 کی صفت سے خالی ہو سکتی ہے،

لیکن حکماء تو صرف اسی حد تک گئے تھے کہ صرف ممکن میں وجود ماہیت پر زائد ہوتا ہے، معتزلہ ان کے

بھی ایک قدم بڑھ گئے اور کہنے لگے کہ واجب اور ممکن دونوں میں وجود ماہیت پر زائد ہوتا ہے، حالانکہ

۱۔ المحصل للرازی عن: ۲۔ الرد علی المنطقیین ص ۶۴ ۳۔ المحصل للرازی، ۳

یہ ایک غیر معقول موقف تھا، پھر بھی عقلیت پرستی کی رو میں معتزلہ نے اسے فلاسفہ کی تبعیت میں اپنا لیا۔ مگر اس غیر معقول موقف کو معقول بنانے کی جتنی کوشش کی گئی اس کی غیر معقولیت بڑھتی ہی گئی ابوسحاق ابن عیاش نے تو اتنے ہی پر اکتفا کیا کہ ماہیات وجود سے خالی ہو سکتی ہیں، مگر بحالت عدم کسی صفت سے متصف نہیں ہو سکتیں، لیکن ابوالہذیل العلان کے شاگرد خاص ابویقوب الشحام اور شحام کے شاگرد ابوعلی الجبائی نیز دوسرے معتزلی مفکرین نے یہ موقف اختیار کیا کہ ماہیت بحالت عدم بھی صفات اجناس سے متصف ہو سکتی ہے، اس کے بعد پھر اختلافات ہونا شروع ہوئے، لیکن ان خشک، غیر دلچسپ اور غیر معقول اختلافات میں کوئی دلکشی نہیں ہے، اس لیے ان کا نقل کرنا غیر ضروری ہے، البتہ ایک چیز قابل ذکر ہے، اسے امام رازی کے لفظوں میں سنئے:

اتفقوا علی انه بعد العالم بان	معتزلہ کا اتفاق ہے کہ اس بات کے علم کے بعد بھی
للعالم صناعاتاً عالمياً قادراً حياً	کہ کائنات کا ایک صنانع ہے جو عالم، قادر، حی،
حکماً مرسللاً للرسول یبکننا	حکیم اور رسولوں کا بھیجنے والا ہے، ہمارے لیے یہ
الشاک فی انه هل هو موجود	شک کرنا ممکن ہے کہ آیا وہ موجود بھی ہے یا نہیں الایہ
اولاً الا ان يعرف ذلك بالذلیل	کسی دوسری دلیل سے یہ بات معلوم ہو جائے کہ نہ کہ
لانهم لم یاجوزوا التصانف	جب انھوں نے عدم کا صفات سے متصف
المعدوم بالصفة لم یلزم من	ہونا جائز مان لیا تو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ
التصانف ذات اللہ تعالیٰ بصفة	وقادریت کی صفات سے متصف ہونے سے
العالمیة والقادریة کونہ موجباً	اس کا موجود ہونا لازم نہیں آتا، لہذا ایک
فلا بد من دلالة منفصلة	مستقل دلیل ناگزیر ہے، عقلاء دہر میں باقی
واتفق الباقون من العقلاء علی	بگوں کا اتفاق ہے کہ یہ شک بحالت ہے،

ان ذلک جہالۃ بالآل زمان
لا یعرف وجود الاجسام المتحركة
والساکنۃ الا بالدلیل^۱
بذہ لازم آسگا کہ متحرک ساکن اجسام کے وجود
کا علم ہی نہ ہو سکے تا وقتیکہ اس کی اور
کوئی دلیل نہ ہو

غیر معتزلی اہل علم ان سفطوں کو جہالت سے تعبیر کریں یا "علم و دانش" سے، یہ گلفشانیوں پر
تیسری صدی اور چوتھی صدی کے ثالث اول میں معتزلی فکر کا طرہ امتیاز بنی رہیں، ابو یوسف الشحام
کا شاگرد ابو علی الجبائی اساد کے نقش قدم پر چلتا رہا، جبائی کے شاگرد اس کا بیٹا ابو ہاشم اور امام
ابو الحسن الاشعری تھے، یہ سب بشری معتزلی تھے، اسی زمانہ میں معتزلہ کی بغدادی شاخ نے بھی
اس "سفسطہ" کو اپنایا، اس باب میں ابو الحسن الحلیط کا نام خصوصیت سے قابل ذکر ہے،
شہرستانی لکھتا ہے:

ابو الحسین بن ابی عمیر والحلیط	ابو الحسین بن ابی عمرو الحلیط، ابو القاسم لکھبی
استاذ ابی القاسم بن محمد لکھبی	محمد لکھبی کا استاد تھا، یہ دونوں جو معتزلہ
وہما من معتزلة بغداد علی	کی بغدادی شاخ میں محسوب ہوتے ہیں
مذہب احد الا ان الحلیط	ایک ہی مذہب رکھتے تھے، البتہ حلیط
غالی فی اثبات المعدوم شیئاً	معدوم کو ثابت و شئی مانتے ہیں زیادہ غلو
وقال الشیئ ما یعلم او یتبرعنه	کہتا تھا، اور کہتا تھا کہ شے وہ ہے جس کا
والجوہر جوہر فی العدم والعرض	علم ہو سکے یا جس کے متعلق خبر دی جا سکے
عرض وکذا لک اطلق جمیع	اور یہ کہ جو ہر معدوم میں بھی جو ہر ہے اور عرض معدوم
اسماء الاجناس والاصناف	میں بھی عرض ہے مادہ اسی طرح اسما و اجناس

۱۔ الحصل طرازی ص ۳۰

حتی قال السواد مواد فی العدم
فلم یبق الصفة الوجود والصفات
التي تلتزم الوجود والحدوث
والطی علی المعد وما یفظ الشیء
پراس اصول کا اطلاق کرتا تھا۔ یہاں تک کہ
کہتا تھا کہ یہاں ہی عدم میں بھی سیاہی ہو پس
سوائے جود کے اور ان صفات جود جود اور
حدوث کو لازم ہے کوئی صفت باقی نہیں رہی
جس پر اس نے اس اصول کا اطلاق نہ کیا ہو، اور

بصری معتزلیوں سے امام ابوحنیفہ الاشعری اپنے زمانہ اعتزال میں اس غیر معقولیت کے سبب
بڑے علمبردار تھے۔ چنانچہ انھوں نے اس بحث پر ایک مستقل کتاب لکھی تھی جس کے متعلق کتاب الحدیث لکھا ہے
والفنا کتابا فی باب شیء وان الاشیاء
ہم نے اسے کے مباحث پر ایک کتاب لکھی جس میں اس پر
بحث کی کہ اشیا بحالت عدم بھی شیء ہی ہوتی ہیں
وان عدم مت

لیکن یہ بجا رہے محض تھا، اجتماع عقل اس قسم کی جاہلانہ غیر معقولیتوں کے ساتھ خود کو راجحی نہیں کر
جلد یا بیہوشی اس کے خلاف بناوت کرنا اور عسراطا مستقیم پر آنا تھا، اور معتزلی حلقہ انگریزوں میں بھی یہی ہوا، خود اشعری
معتزلیوں سے ابوحنیفہ نے جماعت کے مسئلہ مسئلہ کے خلاف علم بنا دیا، امام رازی نے ابن سینا میں لکھا ہے:

واما المعدوم الذی یجوز وجوده
ویجوز عدمه فقد ذهب اصحابنا
الی انه قبل الوجود نفی محض و
انہ قبل الوجود نفی محض و
صرف لیس بشیء ولا بذات و
ہذا قول ابی الحسن البصری ^{تہ لہ} لمعتز
اور معدوم ممکن جس کا وجود بھی جائز ہو اور جس کا عدم
بھی جائز ہو تو ہمارے اصحاب کا یہ مذہب ہے کہ جود
سے متصف ہونے سے قبل نفی محض اور عدم صرف
ہوتا ہے، نہ وہ کوئی شے ہے نہ کوئی ذات اور یہی معتزلیوں
میں سے ابوحنیفہ البصری کا قول ہے،

لہذا امام اشعری نے بھی اگر اپنے سابقہ موقف سے رجوع کیا تو یہ فکری ارتقا اور اجتماع عقل کے
ناقابل مزاحمت تقاضوں کا نتیجہ تھا، چنانچہ انھوں نے اپنے سابق موقف کے رد میں خود ایک کتاب لکھی

لہ الملل والنحل للشرستانی ج ۱ ص ۲۳-۲۴ ۲۵ تبیین کذب المفتری ص ۱۳۳ ۱۳۴ ۱۳۵ الاربعین للرازی ص ۵۹

جن کا اشارہ و سابق الذکر کتاب کے ذریعہ کیا ہے:

رجعنا عنه ونقضنا كـ فمن وقع
ہم اس سے رجوع کر لیا اور اس کی تردید لکھ دی ہے

اليه فلا يعولن عليه
اگر کسی کو پہلی کتاب سے تروہ اس پر اعتماد نہ کرے

اور اس طرح انھوں نے عامہ اہل سنت کا مسلک اختیار کیا جیسا کہ ابن تیمیہ نے الرد علی المنطقتین میں لکھا ہے:

فوجود الشيء في الخارج عين ما^{ہیئتہ}
پس شے کا وجود خارجی اسکی ماہیت کا جو خارج

في الخارج كما اتفق على ذلك
میں اپائی جاتی ہے، عین ہی، جیسا کہ اس پر ان

ائمة النظار المنتسبين الى اهل
تمام اہل نظر ائمہ نے اتفاق کیا ہے، جو اہل سنت

السنة والجماعة وسائر اهل
واجماعیت کی طرف منسوب ہوتے ہیں اور تمام

الاثبات من المتكلمة الصفا^{تیہ}
تشکیلین نے اتفاق کیا ہے جو صفات باری کو

وغيرهم كابي بكر محمد بن كلاب
ثابت کہتے ہیں جیسے کہ ابو بکر محمد بن کلاب،

وابي الحسن الاشعري وابي عبد^{الله}
ابو الحسن الاشعری، ابو عبد اللہ بن کرام اور

بن كرام واتباعهم، دع ائمة
ان کے تبیین، چھوڑے سلف میں سے ائمہ

اهل السنة والجماعة من^{سلف}
اہل سنت وجماعت کو اور دیگر ائمہ کبار کو

والائمة الكبار واقفقوا على
اور ان سب کا اتفاق ہے کہ معدوم کی

ان المعدوم ليس له في الخا^{رج}
خارج میں اس کے وجود سے قبل کوئی

ذات قبل وجوده^{ہے}
ذات نہیں ہوتی،

غرض معتزلانے عقلیت پرستی کی رو اور مروجہ فلسفہ کی روشنی میں "انفکاک وجود ماہیت"

اور ماہیت کے تعری عن الوجود کا جو موقف اختیار کیا تھا، اجتماعی عقل انجام کار اس سے

لے تبیین کذب القری ص ۱۳۳ الرد علی المنطقتین ص ۶۵

متفرج گئی اور اسے سلف صالحین کے سادہ اور فطری موقف کی طرف رجوع کرنا پڑا، لیکن اللہ تعالیٰ کی دین ہے کہ یہ عامہ اہل سنت کا متفقہ مسلک بعد میں اسلامی فکر کے اندر امام ابو الحسن الاشعری سے منسوب ٹھہرا، شرح المواضع میں ہے :-

المقصد الثالث في ان الوجود	مقصد ثالث اس تحقیق میں کہ وجود میں ماہیت
نفس الماہیة اوجزها اوزا ^{ثا}	ہوتا ہے یا اس کا جز، ہوتا ہے یا اس پر زائد ہوتا ہے
عليهما وفيه مذاہب.....	اور اس باب میں دین مذاہب ہیں.....
احدها للشيخ ابي الحسن الاشعري	پہلا مذاہب شیخ ابو الحسن الاشعری کا اور معتزلہ
وابي الحسين البصري من المعتزلة	میں سے ابو الحسن البصری کا ہے کہ وجود واجب
انه نفس الحقيقة في الكل اي	اور ممکن دونوں میں حقیقت (ماہیت)
الواجب والامكانات كافة ^{له}	کا میں ہے۔

اس قسم کی اور مثالیں بھی دی جا سکتی ہیں، مگر بجز تطویل ان سے صرف نظر کیا جاتا ہے، بہر حال اتنا ثابت ہے کہ ”چوتھی صدی ہجری میں معتزلہ کے اٹھائے ہوئے سوالات کے ساتھ رعایت کی ضرورت“ کا احساس تو نہیں البتہ ان کے رفض و ترک کی ضرورت کا احساس ہو رہا تھا، اور اجتماعی عقل خود معتزلی حلقہ فکر میں ان کے خلاف بناوت کر رہی تھی۔

لہ شرح المواضع جلد ۲ ص ۱۲۷

(معارف نمبر ۵ جلد ۸۲)

(۳)

۲۔ اعتراف کا زوال اور سنت کا احیا

(۳۷)

ذہنی اتھار اور ارتبابیت | پروفیسر موعون نے لکھا ہے:

”لوگوں کے ذہن پر اگندہ ہو چکے تھے“

مگر انھوں نے اس ذہنی انتشار کے وجوہ و اسباب نہیں بتائے، نیز انھوں نے اس واقعے

جو نتیجہ نکالا ہے کہ

”اس بات کی شدید ضرورت محسوس کی جا رہی تھی کہ مزید فلسفہ کی روشنی میں دینی

عقائد کی پھر سے تفسیر کی جائے“

یقیناً غلط ہے۔ اسکی تفصیل تو آگے آرہی ہے۔ سردست، ہمیں اس پر اگندہ ذہنی کے وجوہ و اسباب

کو تلاش کرنا ہے۔ اس نگرانی انتشار کا اصل سبب عقلیت مغرطہ تھی، اور یہ ایسا گھمن ہے کہ جس

ساج کو لگا سے کھوکھلا ہی کر کے چھوڑا، چنانچہ یونانی فلسفے کے قبل سقراطی دور میں طبعیہ قدیم

کی تحکیمت کا نتیجہ بالآخر سوفسطائیہ کی تشکیک کی شکل میں نمودار ہوا، یونانی فلسفے کے دوسرے دور میں وہ عقلیت جو افلاطون و ارسطو کے فلسفہ کا مایہ ناز تھی، پر ہوا اور اقامتِ یونانی ارتیاریت کا باعث بنی۔ کارنیادیز کی تعلیم، کاٹھی کی تشکیک کی انتہائی منزل ہے۔ اسی طرح جب یورپ کے اندر سرچھو صدی میں عقلیت اور تجربیت کی نزاع کی شکل میں قدیم تحکیمت کو دوبارہ زندہ کیا گیا، تو اس کا انجام ہیوم اور کانت کی لاادریت میں نمودار ہوا۔ پچھلی صدی میں جب ایجا سین نے پھر اسی قدیم تحکیمت کو باندازہ کر پیش کیا تو ہر چند اس وقت وہ اپنی جدت سے مطمئن ہوں، لیکن آج ان کی تجربیت اور محسوس پرستی کا شجر ملعون اپنی سنت قدیم کے مطابق تشکیک و ارتیاریت اور حیرانی دسرتگی کا مرتخ لارہا ہے۔

ادعائیت و تحکیمت کا انجام ہمیشہ یہی ہوتا ہے۔ عقلیت مفرط کی انتہا تشکیک و ارتیاریت کی ابتدا ہے، اور یہی کیفیت تیسری صدی کے خاتمہ پر اسلامی سماج کی تھی، مسلم ثقافت مختلف فرقوں کے فکری تصادم کا نام تھی اور کوئی فرقہ ایسا تھا جو فکری طور پر بے مایہ ہو یا جن کے موقف کی تائید و نصرت کے لیے مفکرین و اہل علم کی کمی ہو، ابن الندیم نے "کتاب الفہرست" کے پانچویں مقالے میں اساطین متکلمین کی مساعی کلامیہ کا ذکر کیا ہے، ان میں شعی متکلمین بھی تھے، جیسے ہشام ابن الحکم، شیطان الطاق، ابو سہیل نوبختی، حسن بن موسیٰ بختی، ہشام الجوالیقی وغیرہ اور خارجی متکلمین بھی تھے، جیسے یان بن رباب، یحییٰ بن کامل، صیرفی وغیرہ۔ اسی طرح معتزلی متکلمین بھی تھے جو عقیدہ قدر کے قائل اور صفات باری کے منکر تھے، جیسے ابو المذیل العلوان، ابراہیم بن سيار النظار، بشر بن المعمر، ابو موسیٰ فزوار، شامہ بن اشرس، ہشام بن عمرو الغوطی، ابو یعقوب الشحام، ابو اسکانی، جعفر بن مبشر، جعفر بن حرب، جاحظ، ابو الحسن الخياط، ابو القاسم الکلبی، ابو علی الجبائی،

لے مختصر تاریخ فلسفہ یونان ص ۲۲۴

ابو العباس الناشی، ابو ہاشم الجبالی وغیرہم۔ ان کے مقابلے میں عقیدہ جبر کے علمبردار تھے، جیسے حسین بن محمد النجار، حفص القرظی، غرار بن عمرو، محمد بن عطیہ العطوی، ابو منذر سلام القاری، وغیرہم۔ اسی طرح معتزلہ کی نئی صفات کے مقابلے میں فرقہ مشبہ تھا، جس کا سب سے بڑا علمبردار محمد بن کرام تھا۔ یہ فرقہ حسب تصریح شہرستانی بارہ فرقوں میں منقسم تھا، پھر معتزلہ کی "تقطیل" اور قدر کے مقابلے میں اہل سنت وجماعت تھے، جن کے بڑے ترجمان عبد اللہ بن محمد بن کلاب القطان، ابو العباس القلانسی، عمارت بن اسد المہاسی، عبد العزیز بن یحییٰ المکی تھے، ان کے علاوہ مرحبہ کے مختلف طبقے تھے، جنکے بڑے مفکرین یونس انہیری، عبید الملک، غسان کونی، ابوشوبان، بشر بن غیاث المرسی، ابی معاویہ التوسی، عبد اللہ بن عمرو الصامی، محمد بن شیب، ابو شمر وغیرہم تھے، غرض پورا اسلامی معاشرہ مناظرے کا دلگلو بنا ہوا تھا، اور کوئی مناظرہ دوسرے سے دینے والا نہ تھا، نہ کسی کا اسلحہ خانہ دلائل کے ہتھیاروں سے خالی ہونا جانتا تھا۔ ہر مسئلے کے اندر موافق اور مخالف دلائل برابر کی تو جیسے ساتھ کراتے تھے، ظاہر ہے اس کا فائدہ میں جو بائیں کے لیے سرنگی و حیرانی کے سوا اور کوئی راستہ نہ تھا، روح عصر تشکیک و ارتبائیت کی گرفت میں پھنسی ہوئی تھی، خود امام ابو الحسن الاشعری غرضتے تک اس ذہنی سرنگی میں مبتلا رہے، جیسا کہ انھوں نے اشترال سے ثابت ہوتے وقت جامع مسجد بصرہ میں فرمایا:

انی نظرت فتکافات عندی میں نے غور کیا تو دیکھا کہ (موافق و مخالف) دلائل

الادلتہ ولہم تخرج عندی میری نظریں برابر قوت رکھتے ہیں اور میرے نزدیک

حق علی الباطل ولا باطل علی حق حق کو باطل پر ترجیح کی کوئی وجہ ہے نہ نہ باطل کو حق

یہ اسباب تھے لوگوں کی ذہنی پراگندگی اور انتشار فکر کے اور ان کی اصل "عقلیت مفروضہ" تھی۔

جو نتیجہ تھی مردہ فلسفہ میں تو غل کا۔ غرض مردہ فلسفہ "سبب مرض" تھا، اور کوئی معالجہ نہ رہا۔

"ازدیاد سبب" سے نہیں کیا کرتا، لہذا پروفیسر گل لیوم کا یہ خیال ناقابل تسلیم ہے کہ

اس بات کی نشہ یہ ضرورت محسوس کی جا رہی تھی کہ مردہ فلسفہ کی روشنی میں دینی عقائد

کی پھر سے تفسیر کی جائے۔“

اس بات کی تحقیق کے لیے ہمیں پھر انسانی فکر کی تاریخ کے فیصلوں کی طرف رجوع کرنا پڑے گا، جب وہ تحکیمت جو یونان قدیم کے طبیعیین کا عام انداز تھی، سوفسطائیہ کی تشکیک پر ختم ہوئی، تو سقراط نے یونانی فکر کا رخ مابعد الطبیعی قیاس آرائیوں سے موڑ کر اخلاقیات کی جانب کر دیا، اور جب وہ عقلیت جو افلاطون و ارسطو کے فلسفہ کا مایہ ناز تھی پر ہوا اور اتادیمیا کی اربتیا بیت کا باعث بنی تو یونانی فکر نے بالآخر نہ ہرب ہی کے دامن میں پناہ ڈھونڈنی چاہی جس کا نتیجہ یونانی یہودی فلسفہ، نو فیثا غورثیت اور نو فلاطونیت تھا، عمد حاضر میں جب عقلیت و تجربیت کی نزاع کے پردے میں تحکیمت قدیمہ کا انجام ہیوم اور کانت کی لا اوریت میں ہوا تو یورپی فکر کو جرم تصوریت پسندوں، مہگل، فحنتے اور شیدنگ وغیرہ کی متصوفانہ تصوریت سے اپنی تشنگی کو بھجانا پڑا، اور آج بھی جب مغربی فکر شدت تنویر کے باوجود ظلمت کہہ اوہام بنی ہوئی ہے، وہ اپنی نجات کے لیے نہ ہی عرفانیات کی جو یا ہے۔

اسی طریقہ نے تیسری صدی کے سرے پر بھی جبکہ اسلامی سماج ”تکافوا اولہ“ کی وجہ سے ذہنی سرگشتگی اور اربتیا و تشکیک کی کشمکش سے دوچار تھا، وہ غیر شعوری طور پر اسی برا انسانہ (Pnacia) کا جو یا تھا، جس نے ہمیشہ انسانی فکر کو ایسے ذہنی اضطراب کے عالم میں سکون و طمانیت بخشا ہے۔ اسی روحانی سکون کی تلاش میں روح عصر امام ابو الحسن الاشعری کی دعاؤ کی شکل میں متمثل ہو گئی، چنانچہ انھوں نے تائب ہوتے وقت اپنی ذہنی سرگشتگی کے ذکر کے بعد فرمایا تھا:

فاسنہدایت اللہ تبارک و تعالیٰ پس میں نے اللہ تبارک و تعالیٰ سے حصول ہدایت
فشد انی الی اعتقاد ما اودعتمہ کہ دعا کی تو اس نے مجھے ان اعتقادات کی طرف

اسلامی عقائد کی تشکیل جدید | پروفیسر گل لیوم نے اسلامی سماج کی ذہنی گشتگی کے ذکر کے بعد لکھا ہے:

”اور اس بات کی شدہ ضرورت محسوس کی جا رہی تھی کہ مروجہ فلسفہ کی روشنی میں

دینی عقائد کی پھر سے تفسیر کی جائے۔“

پروفیسر موصوف نے اس بات کی تفصیل نہیں بیان کی کہ یہ تفسیر جدید کس نہج پر کی گئی، صرف اجمالاً اتنا بتا دیا کہ عملی طور پر اس تفسیر جدید کے فریضہ کو امام ابو الحسن الاشعری اور ابو منصور الماتریدی نے انجام دیا، اس پر تبصرہ تو آگے آ رہا ہے، لیکن کم از کم اتنا تو خود فاضل پروفیسر کو بھی اعتراف ہے کہ اس تفسیر جدید کی ضرورت اسی نہج پر محسوس کی جا رہی تھی جس پر بعد میں امام اشعری اور امام ابو منصور ماتریدی نے اسے انجام دیا، دیکھنا یہ ہے کہ انھوں نے مروجہ فلسفہ کی روشنی میں یہ کام کیا یا اس سے بغاوت فرما کر۔

خوش قسمتی سے امام اشعری کے انقلابِ فکر کی تفصیل تاریخ میں محفوظ ہے، اور یہ اسی بزرگوں کی روایات پر مبنی ہیں جو ان واقعات کے عینی شاہد تھے، یا جنھوں نے ان کے عینی شاہدوں سے سنا تھا، ابن عساکر نے تبیین کذب المنقری میں ان روایات کو بڑی شرح و بسط سے بیان کیا ہے۔ قرأتے ہیں:

ان الشیخ ابوالحسن لما تبخر	جب امام ابو الحسن الاشعری نے علمِ کلام میں
فی کلام الاعتزال وبلغ غایة	تجر حاصل کر لیا اور اس درجہ کو پہنچے کہ وہ درس
کان یورد الامة علی	یہ استادوں پر سوالات وارد کرتے تھے اور جب
استاذیہ فی المدارس ولا یجد فیها	اس کا شافی جواب نہ ملتا تھا تو اس سے

لے تبیین کذب المنقری ص ۳۹

جو اباشامیا فحیرنی ذلت^۱ گرداب حیرت میں پھنس گئے۔

ان سوالات و جوابات کی تفصیل عقائد و کلام کی کتابوں میں مذکور ہے، ان میں سب سے مشہور برادران ثلاثہ کا قصہ ہے، جو معتزلہ کے "وجوب اصلح" کے عقیدہ پر ایک کاری ضرب بقول ابن خلکان اس سے عاجز ہو کر ابو علی جبائی نے کہا تھا، انکے مجنون^۲ جس پر امام اشعری نے برجستہ فرمایا: "لا بل وقف حمار الشیخ فی العقبتہ"^۳۔

بہر حال اس حیرت دہشتگلی کے بعد حقیقت کی تلاش فطری تھی اور تاریخ کے عام قانون کے مطابق "کج فہمی عقل" کی تصحیح انھوں نے "الہام ربانی" سے کرنا چاہی جو مسلمانوں میں اعتصام بالسنت کے نام سے مشہور ہے، مگر تبکہ وہ ذہن میں جو بدعات کے اصنام تراش رکھے تھے، انھیں اپنے ہی ہاتھوں توڑتے ہوئے بچکچپاتے تھے، اس ذہنی کشمکش نے اس مشہور خواب کی شکل اختیار کر لی، جسے بالعموم ان کے سبھی سوانح نویسوں نے نقل کیا ہے، اسکا حاصل یہ ہے:

تیسری صدی ہجری کے آخر میں ایک (غالباً ۲۹۷ھ) رمضان کا واقعہ ہوا کہ امام اشعری نے عشرہ اول

میں ایک رات جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خواب میں زیارت کی جنور نے فرمایا ہے علی (امام اشعری کا نام ہے) اس

مذہب کی نصرت و حمایت کرو جو مجھ سے روایت کیا گیا ہے، کیونکہ وہی حق ہے، امام صاف فرماتے ہیں کہ جب میں بیدار ہوا

تو مجھے اضطراب عظیم لاحق ہوا اور میں برابر متفکر و مغموم رہا کیونکہ میرے نزدیک مذہب مرویہ کے خلاف واضح دلائل

موجود تھے، یہاں تک کہ دسرا عشرہ آگیا اور میں نے پھر خواب میں حضور کو دیکھا کہ آپ فرماتے ہیں جس بات کا

میں نے تمہیں حکم دیا تھا اسکے سلسلے میں تم نے کیا کیا؟ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ آپ سے جو مذہب مرویہ ہے

لوگوں نے ان کی ایسی ادویات کی ہیں جن میں بہت کچھ قلیل و قال کی گنجائش ہے، لہذا میں نے

عرفت ان ہی توجہات دستزیہ نہ تعطیل [کا پیروی کی ہے، جن کا اطلاق باری تعالیٰ پر درست ہے۔

۱۔ یسین کذب المفتری ص ۳۸ ۲۔ ابن خلکان جلد اول ص ۴۸۱ [تو تو پاگل ہے] ۳۔ ایضاً ص ۴۸۱

حضور نے پھر فرمایا: "نہیں اسی مذہب کی نصرت و حمایت کرو جو مجھ سے روایت کیا گیا ہے کیونکہ وہی حق ہے۔" پس جب میں بیدار ہوا تو میں نے علم کلام کے ترک اور حدیث کی پیروی کا عزم واضح کر لیا۔ یہاں تک کہ تائیسویں شب (لیلا القدر) آگئی اور ہم اہل بصرہ کی عادت تھی کہ قراء اور علماء و فضلاء جمع ہو کر اس شب میں ختم قرآن کیا کرتے تھے، میں بھی عادت مالوف کے مطابق ٹھہرا رہا۔ مگر تھوڑی دیر بعد منہ نے مجبور کر دیا اور بادل ناخواستہ گھر جا کر سو رہا۔ خواب میں پھر حضور کی زیارت ہوئی، آپ نے پوچھا: "جس بات کا میں نے تمہیں حکم دیا تھا، اس سلسلے میں تم نے کیا کیا؟" میں نے عرض کیا، علم کلام کو ترک کر دیا اور کتاب و سنت کو پکڑ لیا ہے۔ حضور نے ناراض ہو کر فرمایا: "تمہیں علم کلام کے چھوڑنے کو کس نے کہا تھا۔ میں نے تو تمہیں ان ہی مذاہب کی نصرت و حمایت کا حکم دیا تھا جو مجھ سے مروی ہیں، کیونکہ وہی حق ہیں۔ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ میں اس مذہب کو کس طرح چھوڑ سکتا ہوں جو تیس سال سے میرے دل و دماغ میں رچا ہوا ہے اور جس کی اولاد و پراہین کے استحکام میں میں نے اپنی عمر عزیز صرف کی ہے۔" حضور نے فرمایا: "مجھے معلوم ہے کہ اس سعی و کوشش میں اللہ تعالیٰ تمہاری مدد کرے گا، لہذا اس میں سہارا موزوں بجالاؤ، کیونکہ وہی میرا مذہب ہے اور وہی وہ حق تشریح ہے جسے لیکر میں مبعوث ہوا ہوں۔" اس کے بعد میری آنکھ کھل گئی اور میں نے دل میں کہا، حق کے واضح ہو جانے کے بعد اس کے بے توجہی گمراہی ہی گمراہی ہے۔ لہذا میں نے روایت باری اور شفاعت روزِ حشر وغیرہ کے سلسلے میں جو احادیث مروی تھیں ان کی نصرت و حمایت شروع کی۔ اس کوشش میں ایسے عجیب و غریب ابواب علم و معرفت میرے اوپر کشا وہ ہوتے تھے جنہیں میں نے کسی مخالفت سے سنا تھا اور کسی کتاب میں پڑھا تھا، اس سے مجھے یقین ہو گیا کہ یہ سب کچھ نایاب نہیں ہے جس کی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے بشارت دی تھی۔"

۱۔ تبیین کذب المفتری ص ۲۰۔ ۲۔ ام اور ص ۲۰۔ ۳۔

بہر حال اس ہدایت ربانی کے بعد انہوں نے اپنی سی سالہ کلامی تفکیر پر نظر ثانی فرمائی اور
 جبکہ وہ لوگوں سے غائب رہے اور ایک مبارک جمعہ کے دن لوگوں نے امام اشعری کو جامع
 کے منبر پر فرماتے ہوئے سنا:

لوگو! میں اس مدت میں تم سے غائب رہا کیونکہ	معاشرۃ الناس انی انما تغیبُ
میں اس عرصے میں غور و فکر میں مشغول تھا، مگر ہر	عناکم فی ہذہ المدۃ رحنی نظر
مسلے میں دونوں جانبوں [اثبات دینی] کی	فتکافات عندی الادلۃ ولم
دلیلیں مجھے برابر قوت کی معلوم ہوئیں، لہذا میرے	یترجح عندی حق علی الباطل
تزوید نہ حق باطل پر راجع تھا، باطل حق پر،	ولا باطل علی حق فاستہدیت
پس میں نے اللہ تعالیٰ سے ہدایت فرمانے کی دعا کی	اللہ تبارک و تعالیٰ فیہدانی الی
اس نے مجھے ان اعتقادات کی طرف ہدایت	اعتقاد ما اور عنہ فی کتبی ہذہ
فرمائی جنہیں میں نے اپنی کتابوں میں تلمیذ کیا ہے	وینخلت من جمیع ما کنت اعتقد کما ^{نخلت}
ان کے علاوہ اور جو بھی میرے اعتقادات	من ثوبی ہذا و انخلت من ثوبک ان علیہ ورحمی
رہے ہوں میں ان سے اسی طرح دستبردار	بہ و رفع الکتب الی الناس فمنہا کتبا
ہوتا ہوں جس طرح اپنی اس چادر کو اتار چھینکتا	اللمع و کتاب اظہر فیہ عوا
ہوں۔ یہ گنہگار انہوں نے اپنی چادر اتار کر چھینا	المعتزلۃ سبھاہ بکتاب کشف
اور لوگوں کو [محو لایا] کتاب میں پڑھنے کو دیا۔	الاسرار و ہتک الاستار
ان میں ایک تو کتاب اللع تھی اور دوسری	وغیرہما۔ فلما قرأتک الکتب
دشمنک لاسار جس میں انہوں نے معتز کے	اہل الحدیث و الفقہ من ^{ہل}
نصائح بیان کیے تھے، جب اہل سنت کے	السنتہ و الجماعۃ اخذوا ^{فیہا}

وانتخلوہ واعتقدوا ^{مہ} واتقدوا
 وابتعدوا عن ائمتنا وابتعدوا عن
 ائمتنا وابتعدوا عن ائمتنا وابتعدوا
 عن ائمتنا وابتعدوا عن ائمتنا
 وابتعدوا عن ائمتنا وابتعدوا
 عن ائمتنا وابتعدوا عن ائمتنا
 وابتعدوا عن ائمتنا وابتعدوا
 عن ائمتنا وابتعدوا عن ائمتنا

بہر حال اجتماعی فکر کے تقاضوں اور ضمیر کی آواز سے مجبور ہو کر امام اشعری نے بالآخر تفسیر
 و اعتزال کے ان اصنام خیالی کو توڑ ہی ڈالا جنہیں تیس سال سے وہ حرز جان بنائے ہوئے
 تھے۔ اس کے بعد انھوں نے کیا سلاک اختیار کیا اس کے متعلق خود فرماتے ہیں:

فاستيقظت وقت ما بعد الحق
 الا الضلال واخذت في نصرة
 الاحاديث في الروية والشفاعة
 والنظر وغير ذلك
 پس میں بیدار ہوا اور دل میں سوچا کہ حق
 (کے واضح ہو جانے) کے بعد (اس سے بے توجہی
 گمراہی ہی گمراہی ہے، لہذا میں نے ان احادیث
 کی نصرت و حمایت شروع کی جو روایت باہر
 اور شفاعت روزِ حشر کے باب میں مروی ہیں

اوپر امام اشعری کا قول مذکور ہو چکا ہے کہ میں نے تائب ہونے کے بعد علمائے اہل سنت
 کے سامنے کتاب اللع اور کشف الاسرار و ہتک الاستار وغیرہ کتابیں پیش کیں جن کی انھوں نے
 تصویب کی تھی۔ ان میں سے کتاب اللع کو جوہر میکار تھی نے شائع کر دیا ہے اس کے "الباب
 الثاني باب الكلام في القه ان والدرادة" میں فرماتے ہیں:

ان قال قائل لم قلتم ان الله تعالى
 ارگڑی یہ کہہ کر تم اس بات کا کمال کیوں ہو کہ

لے تبیں کذب المفتری ص ۳۰۰-۳۰۱ مہ ایضاً ص ۱۰۱

لم یزل متکلماً وان کلام اللہ تعالیٰ
 اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے متکلم ہو اور یہ کہ اللہ تعالیٰ کا
 غیر مخلوق قیل لہ یہ
 کلام غیر مخلوق ہی تو اس سوال کے جواب میں اس

کہا جائے گا.....

ظاہر ہے رویت باری تعالیٰ، شفاعت روزِ حشر اور قرآن کے غیر مخلوق ہونے کے عقیدے
 فقہاء و محدثین اہل سنت ہی کے ساتھ مخصوص تھے، اور معتزلہ ان کے سختی کے ساتھ منکر تھے، غرض
 ذہنی پراگندگی و فکری انتشار کے بعد اسلامی عقائد کی تفسیر جدید مردجہ فلسفہ اور اعتراضات سے بننا
 کر کے کی گئی اور اجتماعی فکر معتزلہ کے اٹھائے ہوئے سوالات کے ساتھ رعایت کرنے کے بجائے
 ان کے کلامی نظام کے ترک و رفض پر مجبور ہوئی، (اس کی مزید تفصیل آگے آرہی ہے) اس کے
 ساتھ وہ پھر سے سلف صالحین کے اعتقادی نظام کی جانب رجوع کرنے کے لیے بیتاب تھی،
 جیسا کہ خواب میں امام ابو الحسن الاشعری نے لسان وحی و رسالت سے سنا:

صنف وانظر هذه الطريقة
 تصنیف تالیف کے کام کو جاری رکھو اور
 التي امرت بها فانها ديني
 جس مسلک کا میں نے تمہیں حکم دیا ہے اس پر
 وهو الحق الذي جئت به
 غور کرو کیونکہ وہی میرا دین ہے جسے لیکر میں

لیکن پروفیسر گل لیوم کا اصرار ہے کہ چوتھی صدی میں اسلامی سماج نے معتزلہ کے فکری
 نظام کو جزوی ترمیمات کے ساتھ اختیار کر لیا، اور اپنے اعتقادی نظام کی تفسیر جدید مردجہ
 فلسفہ کی روشنی میں کی، فیما للوجوب
 نئے کلامی فلسفہ کے بانی | پروفیسر گل لیوم نے تحریر فرمایا ہے:

"اس کام کو [رائج الوقت فلسفہ کی روشنی میں اسلامی عقائد کی تفسیر جدید کو] دو عالموں

لہ کتاب اللع ص ۱۵۱ تبیین کذب المفتری ص ۴۳، دوسری روایت میں ہے "انما امرت بانصر
 المذاهب المرویة عنی فانہا الحق۔"

نے اپنے ہاتھ میں لیا اور یہی علماء مسلمائوں کے کلامی فلسفے یعنی علم کلام کے بانی ہوئے ہیں۔
ان میں سے ایک ابو الحسن الاشعری البغدادی (۹۳۲ھ) اور دوسرے ابو منصور المتائریہ
(۹۴۴ھ) ہیں۔

لیکن مذکورہ الصدر تصریحات کے بعد فاضل پر و فیہر کا یہ کہنا غلط ہے کہ
”امام ابو الحسن الاشعری اور امام ابو منصور المتائریہ نے رائج الوقت فلسفہ کی روشنی میں اسلامی
عقائد کی تفسیر جدیدہ کی۔“

امام اشعری کی اعتزال بیزاری کی تفصیل اور پرمذکور ہوئی۔ اعتزال سے تائب ہونے کے بعد انھوں
نے معتزلہ اور ان کے کلامی نظام کے رد میں بکثرت کتابیں لکھیں، مثلاً کتاب فی خلق الاعمال [نقض
فیہ احتمالات المعتزلہ والقدریہ] کتاب فی الاستطاعة علی المعتزلہ، کتاب کبیر فی الصفات [علی
اصناف المعتزلہ والجمیہ در دوسائیم] کتاب فی جواز ہویۃ اللہ بالابصار، کتاب نقض فیہ الکتاب
المعروف بالاصول علی محمد بن عبد الوہاب الجبائی، نقض تاویل الادلۃ علی الجبائی، نقض کتاب
للخالدی فی القرآن والصفات، القاہر لکتاب الخالدی فی الارادہ، نقض کتاب للخالدی [نقی
فیہ رویۃ اللہ تعالیٰ بالابصار] نقض کتاب للخالدی [نقی فیہ خلق الاعمال]، المختصر فی التوحید والقہ
نقض الکتاب المعروف باللطیف علی الاسکانی، نقض کلام عباد بن سلیمان فی دقائق الکلام، نقض
کتاب علی بن عیسیٰ، تفسیر القرآن [رد فیہ علی الجبائی والجبائی] کتاب فی الرویہ [نقض بہ اعتراضات
اعترض بہا علیہ الجبائی] نقض المضاہیۃ [علی الاسکانی فی التسمیۃ بالقدر]، کتاب العبد فی الرویہ،
کتاب فی معلومات اللہ ومقدوراته [علی ابی الہذیل] کتاب فی الصفات [علی حارث الورق]
کتاب فی الرد فی الحرفۃ [علی ابی الہذیل]۔ اپنے زمانہ اعتزال کی تصانیف کا بھی رد لکھا، مثلاً
کتاب الجوابات فی الصفات عن مسائل اہل الزینہ والشہوات، اور زمانہ اعتزال کی کتاب فی

باب شئی وان الاشیاء ہی اشیا، وان عدمت کانت نقضاً

اسی طرح فلاسفہ کے رد میں انھوں نے متعدد کتابیں لکھیں، یہاں تک کہ راجح الوقت فلسفہ [ارسطو طالیسی فلسفہ] کی تردید میں بھی مثلاً کتاب فی الرد علی الفلاسفہ [نقض فیہ علی ارسطو طالیسی فی السماء والعالَم]، کتاب آثار العلویہ علی ارسطو طالیسی وغیرہ۔

امام ابو منصور الماتریدی کے یہاں امام اشعری کا سائنس فکری انقلاب نہیں ملتا، مگر وہ بھی اپنے اسلاف و اساتذہ کی طرح شروع سے آخر تک معتزلہ کے مخالف رہے۔ اور ان کے رد میں متعدد کتابیں لکھیں، مثلاً بیان اوہام المعتزلہ بقض تاویل الادلۃ للبلخی وغیرہ۔ ممکن ہے فلاسفہ کے رد میں بھی کتابیں لکھی ہوں،

اس لیے ان دونوں بزرگوں پر یہ محض بہتان و افتراء ہے کہ انھوں نے معتزلہ کے اٹھائے ہوئے سوالات کے ساتھ کوئی رعایت کی یا مروجہ فلسفہ کی روشنی میں اسلامی عقائد کی تفسیر جدید کی۔

اسی طرح پروفیسر گل لیوم کا یہ کہنا بھی غلط ہے کہ

(۲) امام ابو الحسن الاشعری اور امام ابو منصور الماتریدی مسلمانوں کے کلامی فلسفے یا

علم کلام کے بانی تھے۔

علم کلام کے آغاز دار تقا کی تفصیل اور پرنڈ کور ہو چکی ہے، علم کلام کا آغاز اصحاب حضرت علیؓ کے حلقہ میں ہوا، اور اس کے قدیم ترین نمائندے معتزلہ تھے جن میں سب سے زیادہ واصل بن عطاء و العزال کا نام مشہور ہے، علم کلام کو علم کلام کے نام سے جہم بن صفوان نے شروع کیا، عباسی خلفائے قیسری صدی کے خاتمہ تک علم کلام فرقہ مبتدعہ کے ساتھ مخصوص تھا، اہل سنت اس کے نام سے بیزار تھے، امام اشعری اور امام ابو منصور الماتریدی سے بہت پہلے معتزلی نیز دیگر فرقوں

لے تبیین کذب المنعری ص ۱۲۹-۱۳۵، ایضاً ص ۱۳۲-۱۳۶، الجواہر المصنیۃ جلد ثانی ص ۱۳۰

کے متکلمین نے اس مخصوص نظام فکر کو مکمل کر دیا تھا۔ لہذا یہ دونوں عالم "کسی طرح مسلمانوں کے کلامی فلسفے یا علم کلام کے بانی قرار نہیں دیے جاسکتے۔

اسی طرح یہ سمجھنا بھی غلط ہے کہ یہ "دونوں عالم" اہل سنت کے اعتقادی نظام کے بانی تھے، اہل سنت کے اعتقادی نظام کی بنا قرآن نے ڈالی تھی، اس کی تفسیر سنت رسول نے فرمائی اور کتابی شکل میں اسے فقہاء و محدثین نے مرتب فرمایا، ان میں قدیم ترین تصنیف جو اب تک دریا ہوسکی ہے، امام ابو حنیفہؒ کی "الفقہ الاکبر" ہے، جس کی امام ابو منصور الماتریدی نے شرح لکھی، اور جسے بعد کے احناف نے اعتقادیات کے باب میں اپنی تفکیری سرگرمیوں کا سنگ بنیاد بنا دیا، امام ابو منصور الماتریدی امام ابو نصر العیاضی کے شاگرد تھے، اور شاگرد و استاد دونوں نے امام ابو بکر الجوزجانی سے، انھوں نے امام ابو سلیمان الجوزجانی سے، انھوں نے امام محمد بن حسن الشیبانی سے اور امام محمد نے امام ابو حنیفہؒ سے فقہ کی تعلیم حاصل کی تھی، امام ابو منصور الماتریدی نے اپنے اساتذہ نیز دیگر اساطین علمائے حنفیہ کے اعتقادی فتاویٰ سے سروسامان حاصل نہیں فرمایا، لہذا ان تلامذہ احناف کے مقابلے میں امام ابو منصور الماتریدی کو حنفیوں کے کلامی فلسفہ کا بانی نہیں سمجھا جاسکتا،

اسی طرح امام اشعری کو اہل سنت کے کلامی فلسفہ کا بانی قرار نہیں دیا جاسکتا، یقیناً کذب المنقریؒ کی تصریح اوپر مذکور ہوئی کہ

فلما قرءت ملامک الکتاب اهل الحدیث	جب اہل سنت کے محدثین و فقہانے ان کتابوں
والفقہ من اهل السنة والجماعة	کو پڑھا تو انھیں اپنا لیا اور امام صاحب مذہب کے
اخذوا بما فيها وارتحلوا واعتقدوا	پیر ہو گئے، انکے فضل و کمال کا اعتراف کیا

لہ اس شرح کو رائے المعارف حیدرآباد نے ۱۳۹۵ھ میں شائع کر دیا ہے، البواہر المصنوعہ جلد ثانی ص ۱۳

تقدّمه واخذوا اماما حقیقی
نسب من ذہبہما لیہ۔

اور انھیں اپنا امام و پیشوا بنالیا، یہاں تک کہ
اہل سنت کا مذہب ہی انکی طرف منسوب ہو گیا۔

یعنی اسی مسلک کی بنا پر اہل سنت کا اعتقادی نظام امام ابو الحسن الاشعری کے نام سے
منسوب ہوا، ورنہ وہ اس کے بانی نہیں ہیں، خود امام اشعری کو اعتراض ہے کہ ان کا مذہب متفقین
اہل سنت ہی کا مذہب ہے، "کتاب الایازہ" میں فرماتے ہیں:-

فان قال لنا قائل قد انكرتم
قول المعتزلة..... فغرفونا
قولكم الذي به تقولون وديا
التي تدعون قيل له قولنا
الذي نقول به وديانته التي
قد ين بها التمسك بكتاب
ربنا عز وجل ولسنة نبينا عليه
وما روى عن الصحابة والتابعين
وائمة الحديث ونحن بنائنا
معتصمون وبها كان يقول به
ابو عبد الله احمد بن حنبل
..... قائلون ولما خالف
قوله مخالفون

پس اگر کوئی ہم سے کہے کہ تم نے معتزلہ کے قول کا
تواضع کیا..... اب ہمیں اپنا مسلک بتاؤ،
جسکے تم قائل ہو اور اپنا دین بناؤ جسکے تم پابند ہو
تو اس کما جائیگا کہ ہمارا وہ قول جس کے ہم قائل ہیں
اور وہ دین جس کے ہم پابند ہیں، اپنے رکبے کی کتاب
اور اپنے نبی کی سنت اور جو کچھ صحابہ و تابعین اور
ائمہ حدیث سے مروی ہو، ان سب کا اعتقاد ہے،
اور ہم اسے ہی مضبوطی سے پکڑے ہوئے ہیں اور
ائمہ امام احمد بن حنبل قائل ہیں.....
اسی کے ہم قائل ہیں اور جو اقوال ان کے
قول کے مخالف ہیں ہم بھی ان اقوال
کے مخالف ہیں۔

لہ کتاب الایازہ شائع کروہ دائرۃ المعارف حیدرآباد ص ۵۰

سلف صالحین کی ہمنوائی امام اشعری کا محض زبانی قول ہی نہیں تھا، بلکہ دینی و فلسفیانہ مسائل میں وہ اسلاف ہی کے پیرو تھے، مثلاً وجودِ باہیت کی عنینیت و غیریت کے مسئلہ میں وہ ائمہ اہل سنت اور ائمہ نظار مثلاً ابی محمد کلاب اور ابی محمد بن کرام کے ساتھ متفق اللسان تھے زائد علی المنطقیین کی تصریح اور پند کو رہی [اسی طرح کلامی مسائل میں وہ سلف صالحین کے نقش قدم پر چلتے تھے، چنانچہ حافظ ابن تیمیہ نے منہاج السنۃ میں لکھا ہے کہ صحابہ و تابعین اور ائمہ اسلام مثلاً امام مالک، ثوری، اوزاعی، لیث بن سعد، شافعی، احمد بن حنبل، ابو حنیفہ، ابو یوسف اور کلاب و کرامیہ کے ساتھ امام اشعری اور ان کے تبعین بھی اللہ تعالیٰ کی رویت بالابصار کو ثابت کرتے ہیں مزید شواہد و مثالوں کا پیش کرنا موجب تطویل ہوگا،

بہر حال امام ابو الحسن الاشعری سلف صالحین کے نقش قدم پر چلنے کی کوشش کرتے تھے، بالخصوص ابو محمد عبد اللہ بن کلاب کے چنانچہ انہوں نے اکثر اقوال جن کے مجموعہ کا نام "اشعریت" ہے، ابن کلاب ہی سے اخذ کیے تھے، گو وہ ان کے شاگرد نہیں تھے، اسی تاثر معنوی کی وجہ سے حافظ ابن تیمیہ نے ابن کلاب کو امام اشعری کا امام بتایا ہے۔ "وہذا قول ابن کلاب امام الاشعری"۔
لہذا علی الاقل اس کلامی فلسفہ کی بنیاد جو بعد میں "اشعریت" کہلایا، امام اشعری نے نہیں ڈالی بلکہ ان سے قبل ابو محمد عبد اللہ ابن کلاب ڈال چکے تھے۔

لیکن یہ محض اللہ تعالیٰ کی دین ہے کہ احناف کا اعتقادی نظام امام ابو منصور الماتریدی کے نام سے اور شوافع کا امام اشعری کے نام سے مشہور ہوا، مگر پروفیسر گل بیوم نے اصل حقیقت کو دریافت کرنے کے بجائے مشہور عوام اصطلاحوں پر ایک مفروضہ تاپدیح کی تعمیر کر دی،
(معارف ۶ جلد ۸۲)

۱۔ الرد علی المنطقیین ص ۶۵ ۲۔ منہاج السنۃ ج ۱ ص ۲۱۵-۲۱۶ ۳۔ ایضاً ص ۸۱

۳۔ مسئلہ کلام باری

کلام باری تعالیٰ کی بحث اسلامی فکر کا ایک نہایت اہم اور نازک مسئلہ ہے، جس کے اختلافاتِ تعبیر و توجیہ کی وجہ سے بیشمار بندگانِ خدا کو قیہ و محن کی مشقتیں بھیلنا پڑیں اور دنیا کے منصف ترین اور فراخ مشرب حکمرانوں کے عہد حکومت پر تعصب و تشدد کا بدناما داغ لگ گیا۔ اس لیے ایک فاضل پروفیسر سے بجا طور پر توقع کیا جاسکتی تھی کہ وہ اس نازک مسئلہ کی مختلف تعبیرات میں اپنی ذمہ داری کو ملحوظ رکھیں گے لیکن قسمتی سے پروفیسر گل لیوم نے اس توقع کو پورا نہیں کیا۔

بہتر تو یہ ہوتا کہ فاضل پروفیسر مختلف فرقوں کے نقل و حکایتِ مذاہب ہی پر اکتفا فرماتے لیکن اگر نقلِ مذاہب مع دلائل ہی کرنا تھا تو پھر فرقہ کے سلسلے میں اس کا التزام کرتے، ایک فرقہ کے موقف کو دلائل و براہین کے ساتھ بیان کرنا اور دوسرے فرقہ کے موقف کو بغیر دلیل و براہین نقل کرنا نفسیاتی طور پر تارہین کے ذہن میں ضروریہ غلط فہمی پیدا کرتے گا کہ پہلے فرقہ کا موقف معقولیت پسندی پر موقوف ہے، اور دوسرے فرقہ کا عقیدہ محض لال بھیکڑ پن کا نتیجہ ہے جس پر وہ محض برہنہ کے تعصب و جہالت مصر ہے، مثلاً پروفیسر میسون نے معزز کے مسلک کی توضیح میں لکھا ہے:

”معزز کا کہنا تھا کہ اگر کلام اللہ کی صفت ہے تو لازمی طور پر اسے ازلی، قدیم اور تمام عالمی

سے پہلے موجود ہونا چاہیے ورنہ اگر اللہ نے زمان میں تکلم کیا تو اس سے اللہ کی ذات میں تغیر لازم آیا اور اللہ
 وہ ہو گیا جو اس سے پہلے نہ تھا۔ اس طرح کا استعمال اللہ سے منسوب نہیں کیا جاسکتا، لہذا اگر کلام اللہ
 کی صفت ہے اور قرآن اس کلام کی دستاویز ہے تو اس مفروضہ کی بنا پر قرآن کو بھی اللہ کا کلام ہونے
 کی حیثیت سے قدیم ہونا چاہیے، لیکن یہ غلط قیاس بات تھی، کیونکہ قرآن واضح طور پر عالم حادث
 کی چیز تھی۔ اسے نازل کیا گیا اور زمان و مکان میں اسے ضبط تحریر میں لایا گیا، چنانچہ اس کی بعض
 آیتیں واضح طور پر وقتی اور مقامی حادث سے متعلق ہیں۔^{۱۵}

اس کے برعکس اہل سنت کے موقف کے بارے میں صرف اتنا ہی فرمانے پر اکتفا کیا ہے:

اہل سنت یہ مانتے تھے کہ قرآن قدیم ہے، اور اس کے لفظی و ظاہری معنی ہی درست ہیں، ایک

ساتھ ساتھ وہ رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کی جانب منسوب بہت سی حدیثوں کو بھی تسلیم کرتے تھے۔^{۱۶}

حالانکہ معتزلہ کا موقف اور اس موقف کی تائید میں جو دلائل دیے جلتے ہیں وہ عموماً اہل سنت ہی

کے کلامی ٹریجر سے اخذ ہیں، یعنی اہل سنت کمال زراخ ولی کے ساتھ اپنے مخالفین کے دلائل کو اپنی

کتابوں میں تابندہ کیا ہے، اس کے بعد انہوں نے بڑی دقت نظری سے تجزیہ کر کے ان دلائل کا جائزہ لیا

نیز انہوں نے اپنے موقف کی ایک معقول توجیہ بھی پیش کی ہے، مگر تاخیر پر و فیسر کی تحریر میں ان باتوں کا

ادنیٰ الامام بھی نہیں پایا جاتا، اس کا منطقی نتیجہ یہ ہے کہ پر و فیسر گل بیوم کے مقالہ میں اہل سنت کا مسلک

بڑا ہی مضحکہ خیز بن گیا ہے، اور اعتراف کی مدال توجیہ کے مقابلہ میں مسلک اہل سنت پر دیکھ لال بھکر ٹھی

معلوم ہوتے ہیں،

ظاہر ہے یہ کوئی پسندیدہ صورت حال نہیں ہے، اس لیے مستحسن معلوم ہوتا ہے کہ پہلے اس مسلک کی ایک

مختصر تاریخ پیش کر دی جائے اور پھر ہر فریق نے جس انداز میں اسے سمجھا ہے اور جن وجوہ سے ایسا سمجھا ہے

اسے بلا کم و کاست بیان کر دیا جائے،

^{۱۵} سادات اہل بیت، جولائی ۱۹۵۵ء ص ۲۶ سے ایضاً ص ۲۷

ناریخی پس منظر | تمام الہامی مذاہب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے یعنی صفت کلام سے متصف ہے، چنانچہ تورات میں بار بار اللہ تعالیٰ کو "کہتے ہوئے" *said* اور "کلام کرتے ہوئے" *spoke* بیان کیا گیا ہے، مثلاً

And The Lord God Commanded The man, saying, of every tree of The garden Thou mayest freely eat " (Gen. 2, 16)

And The Lord said Noah, come Thou and Thy house in The ark " (Gen. 7, 1)

And God said unto Abraham Thou shalt keep my covenant Therefore, Thou and Thy seed after Thee in Their generation. (Gen, 7, 1)

And The Lord spoke unto Moses, Go unto Pharaoh and say unto him, Thus said The Lord, let my people go That They may serve me. (Exod. 8, 1)

بالخصوص سفر لویان کا تو ہر باب *saying* سے شروع ہوتا ہے۔

اسی طرح انجیل میں متعدد مقامات پر خدا کے کلام کرنے اور "کہنے" کا ذکر آیا ہے، مثلاً

"For God commanded saying, Honour Thy father and mother." Mat. 15, 4

Have ye not read in the book of Moses, how in the bush God spake unto him, saying I am the God of Abraham." (Mark. 12.26)

انجیل نے صرف کہنے "ہی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ خدا کے منہ سے نکلے ہوئے الفاظ "میں" کی تصریح کی ہے،

Man shall not live by bread alone, but by every word that proceedeth out of the mouth of God. (mat. 4, 4)

اس کلام خدا کے تصور نے یہاں تک اہمیت حاصل کر لی تھی کہ انجیل یوحنا کا افتتاح ہی "کلمہ" کے

ذکر سے ہوتا ہے: "In the beginning was the word, and

the word was with God and the word was God." (John. 1, 1)

رہا قرآن تو اس کا نام ہی کلام اللہ شریف ہے، حتیٰ کہ عام گفتگو میں علوم دینیہ کو قال اللہ اذ

قال الرسول سے تعبیر کیا جاتا ہے، اسی بنا پر قاضی بیضاوی نے "طوائع الانوار" میں لکھا ہے:

الثانی فی الکلام تو اترا جماع الانبیاء
دوسری بحث کلام باری کا مسئلہ: انبیاء علیہم السلام

علیہم السلام و اتفاقہم علی انہ
کا اس امر پر اجماع و اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے

سبحانہ و تعالیٰ متکلم
اور یہ اجماع و اتفاق برسیل تو ثابت ہے،

اسی طرح قاضی بیضاوی نے "المواقف" میں لکھا ہے:

انہ تعالیٰ متکلم الدلیل علیہ
اللہ تعالیٰ متکلم ہے اور اسکی دلیل انبیاء علیہم السلام

اجماع الانبیاء علیہم السلام تو اترا
کا اجماع ہے، ان سے برسیل تو ثابت ہے کہ

انہم کانوا یشہدوا لہ الکلام
اللہ تعالیٰ کے واسطے صفت کلام کو ثابت کرتے

طوائع الانوار عن ۶۰ شہ شرح المواقف نامہ ص ۹۱

بہر حال تمام انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام کی تعلیمات کی بنیاد کلام باری کے عقیدے پر قائم تھی، ان میں زیادہ تر قدیم مذہب یہودیت ہے، لیکن بعد میں مشرک اقوام کے اختلاط و امتزاج اور روشن پرست جاہلوں کے ہاتھوں میں اسیری و استعباد نے ان میں تشبیہ و تجسیم کی بدعات پیدا کر دیں، لہذا جب بطالہ مصر کے عہد میں یونانی فلسفہ سے ان کا سابقہ پڑا اور خود کو اس تشبیہ مفرد کی توجیہ سے قاصر پایا تو اس سے بچنے کے لیے تنزیہ کے نام پر تعطیل کی جانب ان کا میلان بڑھنے لگا، اس انداز فکر کا سب سے مشہور نمائندہ فیلو (Philo) اسکندر وی ہے، جس نے "تجریدی توحید" اور "تنزیہ نہ تعطیل" کی دھن میں نو فلاطونیوں سے پہلے "صفات باری" کا انکار کیا، ولیم نیس لکھتا ہے:

"خدا کا تصور اس کے ہاں تمام محدودات سے اس قدر بلند ہے کہ کوئی تصور اور کوئی نام

خدا کی عظمت کو ظاہر نہیں کر سکتا، خدا تمام کمالات سے زیادہ اکل اور تمام خوبیوں سے زیادہ

خوب ہے۔ کسی نام اور صفت اور تصور کا اس پر اطلاق نہیں ہو سکتا۔"

اسی زمانہ میں مسیحیت مبعوث ہوئی مگر اسے بہت جلد پہلے یہودی تعصب کا اور پھر رومن ظلم و تشدد کا مقابلہ کرنا پڑا، ان محاسب کو تو وہ اپنی بلندی کردار اور صبر و استقامت کی مدد سے برداشت کر گئی مگر بڑی مصیبت یہ آئی کہ بعض فلسفی فرقے اس میں گھس آئے اور مسیحیت ترجمان بننے کے مدعی ہو گئے، ان سبے خطرناک "غنوصی فرقہ" (Gnostics) تھا، ان کی بدعتوں میں سے ایک بدعت یہ تھی کہ انھوں نے تورات کو الٰہ العلیٰ کے بجائے "الہ ادنیٰ" کا کلام قرار دیا اور اس طرح بعد کی تنزیہ نہ تعطیل کے لیے راستہ ہموار کر دیا، پروفیسر تھیلی ان کے بارے میں لکھتا ہے:

*They thought that Judaism (is) a corrupt
form of religion, the revelation of an inferior being
(Thilly: Hist. of Philosophy, p. 125)*

یہودی اس وقت موت و حیات کی کشمکش میں گرفتار تھے، بااینہم دنیا میں جو ایک عام فکری محرک بنا
 برپا تھا، اس سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے، اس فکری بحران کا گوارا "نوفلاطونیت" تھا جس کا اصل لفظ
 "تجریبی توحید" تھا، اور جس کے اندر بقول پروقیسرتھلی خدا کا تصور حسب ذیل تھا کہ:

*He is so transcendent that whatever we say
 of him merely limits him; hence we cannot
 attribute to him beauty or goodness or thought
 or will for all such attributes are limitations
 and really imperfections. we cannot say
 what he is, but only what he is not."*

(History of Philosophy P. 114)

اس تجریبی توحید کے نتیجے میں پیدا شدہ "تزیہ نامائطیل" کے رجحانات یہود کے دینی حلقوں
 میں بھی پروش پانے لگے، چنانچہ اس عہد کے (Apocalyptic) ادب میں "تزیہ" و "تاواریت"
 (Transcendentalism) کے رجحانات نمایاں ہیں، اسی طرح ترکوم میں قدیم تشبیہ مفرد کی
 تعدیل کی طرف ایک میلان پایا جاتا ہے، بعد میں ان ہی رجحانات کو دوسرے دینی و علمی سرمایے کے ساتھ
 لیکر یہودی تلماش امن میں باہر نکلے، ایک جماعت حجاز پہنچی جہاں مختلف مقامات میں اس نے اپنی نوآبادیاں
 قائم کیں، ایک نوآبادی مدینہ منورہ میں تھی جہاں انھوں نے مشرکین و منافقین کے ساتھ اشاعت اسلام
 میں روڑے اٹھائے اور مسلمانوں کو ہر طرح کی اذیتیں پہنچائیں، ان ہی مسلم آزاروں میں ایک شخص
 بعید بن اعصم تھا جس نے جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر جاو کینا تھا، بعید بن اعصم خلقِ قریبہ کا فائل تھا

New commentary on Holy scripture, Part III. c

P. 10

اس کا بھانجا اور شاگرد طاوت تھا، جس نے مورخین کی تصریح کے مطابق سب سے پہلے "خلق تورات" کے موضوع پر ایک مستقل کتاب لکھی اور اس طرح نئے زندہ کو بچلایا، (تفصیل آگے آرہی ہے)

فتح خیبر اور جلا وطنی کے بعد یہودی عراق اور شام کی طرف چلے گئے۔ طاوت سے "خلق تورات" کا عقیدہ ابان بن سمان نے لیا اور ابان بن سمان سے "تعطیل" اور "نفی صفات باری" کی تعلیم جعد بن ورم حرانی سے حاصل کی، حران ہمیشہ سے عمارت کا گوارا رہا ہے، اور یونانی فلسفہ کے عہد زوال میں فلاسفہ کا لمجا دماوی تھا، چنانچہ وہ اپنی یونانیت پسندی کی وجہ سے مدینہ - الیونانیین (Hellenos - Hellenoi) کہلاتا تھا، اسی حران کا باشندہ جعد بن ورم تھا، لہذا ظاہر کہ اس کے رجحانات کیا ہوں گے، چنانچہ حافظ ابن تیمیہ نے عقیدہ "جمویہ" میں لکھا ہے:

ثم اصل هذه المقالة انما هو ماخوذ	پھر اس قول (خلق قرآن اور نفی صفات) کی اصل
عن تلامذة اليهود والمشركين و	یہود و مشرکین اور گمراہ صاحبین کے شاگردوں سے
ضلال الصائبين.... اول ما اظهروا	ماخوذ ہے.... سب سے پہلے یہ قول جعد بن ورم سے
هذه المقالة من جعد بن ورم	مسلمانوں میں ظاہر ہوا، اسے جعد بن صفوان نے
واخذها عنه الجهم بن صفوان	سیکھ کر اسے ظاہر کیا، لہذا عقیدہ "جمیہ" اسی کی بنیاد
واظهروا فنسب مقالة الجهمية	منسوب ہوتا ہے، جعد بن ورم نے اس عقیدہ کو
اليه واليخذ مقالته عن ابان	ابان بن سمان سے سیکھا تھا، اور ابان بن سمان
بن سمان واخذها ابان من طاوت	نے طاوت سے حاصل کیا تھا جو لبید بن جهم کا بھانجا
ابن اخت لبید بن اعصم واخذها	تھا، طاوت نے اسے لبید بن اعصم یہودی جاویدگر
طاوت من لبید بن اعصم اليهودي	سے اخذ کیا تھا، جس نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر جاوید
الساحر الذي سحر النبي صلى الله عليه وآله	کیا تھا اور جیسا کہ کہا جاتا ہے یہ جعد حران کا باشندہ

وكان الجعد هذا فيما قيل من اهل
حران وكان فيهم خلق كثير من الصائبة
والفلاسفة..... ومذهبهم في
الرب انه ليس له الا صفات متلبية
او اضافية او مركبة منهما.... فيكون
الجعد قد اخذها عن الصائبة الفلاسفة

اور وہاں صائبین اور فلاسفہ کی ایک بڑی
تعداد موجود تھی.... اور ان لوگوں کا مذہب
اللہ تعالیٰ کے بارے میں یہ ہے کہ سوائے سببی
اضافی صفات کے یا ایسی صفات جو سببی و اضافی
صفات سے مرکب ہوں اس کی کوئی صفت
نہیں ہے.... پس جب نے اس عقیدہ کو صائبی

جمہ بن درہم نے ابان بن سمان اور اس کے اساتذہ کی بدعت خلق توریت کو قرآن پر جاری کیا اور خلق تورات
کی بدعت کا آغاز کیا، چنانچہ ابن تیمیہ نے حافظ ابوالقاسم لاکالی کی "شرح اصول السنہ" سے نقل کیا ہے،
ور اختلاف بین الامۃ ان اول من
قال القرآن مخلوق الجعد بن درہم
اس بارے میں امت میں کوئی اختلاف نہیں ہو کر
جس نے سب سے پہلے قرآن کو مخلوق کہا وہ جمہ بن درہم تھا،
جمہ بن درہم کچھ تو اپنی امن سوز کارروائیوں اور کچھ اس الحاد و زندق کی وجہ سے حکمراں طبقہ میں
مبغوض تھا، چنانچہ ہشام بن عبدالملک نے نراق کے والی خالد بن عبد اللہ القسری کو لکھا کہ جمہ بن درہم کو گرفتار
کر کے قتل کر دو خالد بن عبد اللہ نے اس حکم کی تعمیل کی، حافظ ابن تیمیہ نے الفرقان بین الحق والباطل میں لکھا ہے،

وقد اقبل ان اول من عرف انه اظہم
فی الاسلام التعطيل الذي تضمنه
قول فرعون هو الجعد بن درہم فضی
به خالد بن عبد الله القسری وفا
ایہا الناس ضحوا تقبل الله ضحایا کم

اور کہا گیا ہے کہ سب سے پہلے جو شخص مسلم نوز میں عقیدہ
تعطیل کے اظہار کے لیے مشہور ہوا جو فرعون کے
قول پر مشتمل ہے، وہ جمہ بن درہم ہے، پس اسے
خالد بن عبد اللہ القسری نے ذبح کیا، اس نے اسے
پہلے لوگوں سے کہا لوگو! تم جا کر اپنی اپنی قربانی دینا

لمہ عقیدہ حمویہ مشہورہ رسائل الکبریٰ لابن تیمیہ ج اول ص ۲۲۴ - ۲۲۵

والحیاء۔ وکانت هذه المقالة اور یہ عقیدہ ابتدا میں غیر مکمل اور

فی بدوہا غیر نتیجہ^۱ عام شکل میں تھا۔

لیکن امام احمد بن حنبل نے اپنے رسالہ الرد علی الزنادقة والجمیہ میں تصریح کی ہے کہ جہم کے مذہب نفی صفات کو معتزلہ میں سے واصل کے دست راست عمر بن عبید اور اس کے پیروں نے اختیار کیا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ عبارت ذیل میں ابو حنیفہ ابو حنیفہ کی تحریف ہو جو واصل کی کنیت تھی، اس صورت میں واصل کا جہم سے متاثر ہونا ثابت ہو جاتا ہے۔

واتبعہ علی قولہ رجال من اصحابہ اور جہم کے اس عقیدے کی پیروی ابو حنیفہ (ابو حنیفہ)

ابی حنیفہ واصحابہ عمر بن عبید کا^۲ اور عمر بن عبید کے تبعین نے بصرہ میں کیا۔

مگر خلق قرآن کا عقیدہ نہ تو واصل کے یہاں اپنی مکمل شکل میں لمتا ہے اور نہ ابو موسیٰ المرزوار سے پہلے متاخرین معتزلہ کے یہاں، البتہ جہم کا خاص شاگرد جس کا نام عقیدہ خلق قرآن سے خصوصی طور پر دیا ہے وہ بشر بن غیاث المرسی ہے (تفصیل آگے آرہی ہے) بشر معتزلی نہیں تھا، مگر عقیدہ خلق قرآن کا بڑا سرگرم مبلغ تھا اور اس کی اسی بدعت کی وجہ سے امام ابو یوسف نے اس سے مفارقت اختیار کر لی تھی، امام عبد العاظم بغدادی نے لکھا ہے:

بشر المرسی (بشر المرسی) وکان فی الفقه علی رأی

ابی یوسف العاضی غیرانہ لما اظہر

قوله خلق القرآن هجرة ابو یوسف

بشر عبد امونی کا زبردست متکلم تھا، جب علماء اہل سنت نے شکلیں معتزلہ کے ساتھ مناظرہ سے

کیا تو امام عبد العزیز کی صاحب کتاب المجیدہ امون کے دربار میں پہنچے اور مجمع عام میں بشر بن غیاث المرسی

کے لعل و لعل شہرستانی ج ۱ ص ۲۰۰ مذہب اللہ عند المسلمین ص ۱۰۱ لے الفرق بین الفرق ص ۹۲

کو مسئلہ خلق قرآن کے باب میں عقلی و شرعی دلائل سے شکست دہی (اس کی تفسیل آگے آئے گی) مامون الرشید کا عدلیہ حکومت ہر طرح سے تاریخ اسلام کا "عصر زریں" کہلانے کا مستحق ہے۔ روڈنی، فرخ مشربی اور علم و حکمت کی سرپرستی کی اس سے بڑھ کر اور کوئی مثال نہیں ملتی، مگر اس خورشید درخشانی "نقشہ خلق قرآن" اور امتحان ائمہ کا بدنام داغ لگا ہوا ہے، وہ طبعاً عقیدت کا پرستار تھا، اور علوم الاوائل کا دلدادہ، اور جیسے جیسے عمر بڑھتی گئی اس کا یہ میلان بھی بڑھتا گیا۔ ابن شاکر کتبی نے لکھا ہے:

ولما کبر عتی بالالفیفة وعلوم الاوائل
وہم فیہا فجر ذلک الی القول بحقی

مامون جب بڑا ہوا تو اسے یونانی علوم کا شوق ہوا اور فلسفہ میں ہمارے حال کی، اسی وجہ سے خلق قرآن کا قائل ہو گیا۔

چنانچہ ربیع الاول ۲۱۲ھ میں اس نے معتزلہ دربار کے اثر سے جو مہدی کے زمانہ سے دربار خلافت پر چنا ہوئے تھے "خلق قرآن" کا اظہار کیا مگر رات نامہ عرصہ سے متکلیف کی سرگرمیوں سے بیزار تھی، لہذا اس میں کوئی کامیابی نہیں ہوئی اور اس تحریک کو مستوی کرنا پڑا، سیوطی نے تاریخ المخلفا میں لکھا ہے:

وفی سنۃ اثنتی عشر اظہر المامون
القول بخلق القرآن.... فاشمات
النفوس وکاد البلاد یفتتن ولما یلتئم
لہ من ذلک فکف عنہ الی سنۃ ثمانیۃ

۲۱۲ھ میں مامون نے عقیدہ خلق قرآن کا اعلان کیا.... اس سے رات نامہ بھڑک اٹھی اور قریب تھا کہ شہروں میں نقشہ و فساد پھیل جا، لہذا اس میں کامیابی نہیں ہوئی، اس لیے وہ ۲۱۸ھ تک اس سے رکا رہا۔

۲۱۸ھ میں مامون رومیوں سے جنگ کرنے گیا، میدان جنگ سے اس نے وہ مشہور خط بغداد میں اپنے نائب کو بھیجا جس میں باعنا بطہ عقیدہ خلق قرآن کی بالجبر اشاعت پر زور دیا تھا، اس طویل خط کو طبرانی نے نقل کیا ہے، اس حکم کے بموجب اس عقیدے کی جبریہ اشاعت کرائی گئی اور اکابر علماء، مثلاً محمد بن سعد کاتب و ائدی اور یحییٰ بن معین وغیرہ کو مامون کے پاس بھیجا گیا، جہاں انھیں اس امتحان سے دوچار ہونا پڑا۔

اس کے بعد کی تفصیل غیر ضروری ہیں۔ مگر مامون کے آخری خط میں مشاہیر علماء کی ذاتی کمزوریوں پر بھی حملہ کیا گیا ہے۔ مامون کی عالی ظرفی سے تو یہ بعید تھا کہ وہ ان افرادِ عالیا کی کمزوریوں کی ٹوہ میں رہا ہے البتہ درباری علماء ائمہ اہل سنت سے نارکھائے بیٹھے تھے، اور غالباً ان ہی کے ایما سے یہ خط لکھا گیا تھا، اس ثابت ہوتا ہے کہ من طلب اللدین بالکلام تنذاتی کا انتقام لیا جا رہا تھا، اور حکمی فی اہل الکلام ایضاً جو ابالجرید والنعال تو ایک دھکی بتکرہ ہی رہ گیا تھا، مگر معتزہ دربار نے اس دھکی کا بدلہ عملی علیہ معرب حتی کہ قتل سے لیا، بیٹا رہنہ گان خدا پاجولاں دربار میں امتحان کے لیے لائے جاتے، امام احمد بن حنبل کے اس شدت سے تازیانی لگائے گئے کہ وہ بیہوش ہو گئے، نصر بن احمد خزاعی کو صرف اسی جرم میں قتل کر کے ان کی لاش بابک خزیمہ کے برابر صلیب دی گئی،

پہر حال یہ باور کرنے کے کافی وجوہ ہیں کہ ۲۱۲ھ سے ۲۳۲ھ تک قلمروے خلافت میں جو کچھ ہوا وہ صرف ایک "اعلیٰ نظریاتی" جنگ نہ تھی بلکہ بہت کچھ تنگ نظر علماء کے ذاتی تحاسن و تباہی محض کا نتیجہ تھا، اگر دیانتداری کے ساتھ محض احقاقِ حق ہی اس تحریک کا مقصد ہوتا تو غالباً جب دربار میں امام عبدالعزیز کی نے بشر بن غیاث المرسی کو خلیفہ کے رد پر مناظرے میں عقلی و شرعی دلائل سے لاجواب کر دیا تھا، تو مامون کو اس سے دستبردار ہو جانا چاہیے تھا، یا کم از کم اس تشدد کو روکا نہ رکھنا تھا، مگر مسکلمین دربار خلفا کے کان بھرتے رہتے تھے، اور وہ اس سے متاثر ہو کر یہ ظالمانہ اعلانات نکالتے رہتے تھے۔

تندھنق قرآن کی تاریخ میں امام عبدالعزیز کی اور بشر بن غیاث المرسی کے مناظرے کی خاص اہمیت ہے، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ احقاقِ حق کے علاوہ سخن پروری بھی اس تحریک میں کارفرما تھی، اس حیثیت سے اس کا تفصیل ضروری تھی مگر خوف طوالت مانع ہے اہم دو چار کلمے اس سلسلے میں کہنا از بس ضروری ہے۔
پہلے تو کتاب "معدنہ" جس میں اس مناظرے کی تفصیل مرقوم ہیں، اس کے قابل اعتماد ہونے کا مسئلہ ہے، اس سلسلے میں تین شک کے جا سکتے ہیں،

۱۔ امام عبد العزیز کی کوئی فرضی شخصیت ہے،

ب۔ کتاب الحجید: "کسی بعد کے غیر معزلی کی تصنیف ہے جس نے اسے امام عبد العزیز کی طرنت

منسوب کر دیا ہے،

ج۔ امام عبد العزیز کی نے اس کتاب میں انہما واقعہ کے بجائے مشخت طرازی سے کام لیا ہے،

پہلے دو شکوک کا ازالہ تو اس بات سے ہو جاتا ہے کہ ابن النذیم نے کتاب الفہرست میں مصنف

اور تصنیف دونوں کا ذکر کیا ہے، وہ لکھتا ہے:

عبد العزیز بن یحییٰ المکی: حارث الحماسی کے

عبد العزیز بن یحییٰ المکی: فی طبقة

مبصر میں، ان کا نام عبد العزیز بن یحییٰ بن

الحارث دھو عبد العزیز بن یحییٰ بن

عبد الملک بن مسلم بن میمون الکنانی تھا، وہ

عبد الملک بن مسلم بن میمون

مشہور متکلم اور زاہد و عابد تھے، علم کلام اور

الکنانی۔ وکان متکلما مقدا ما و

زہد میں کئی کتابوں کے مصنف تھے، ان کی

ناهدا و عابدا اولہ فی الکلام

کتابوں میں کتاب الحجید، مشہور ہے،

والزهد کتب۔ و توفی ولہ من الکتاب

جس میں ان کے اور بشر المرسی کے

کتاب الحجید کا فیما جری بینہ و بین

مناظرے کا ذکر ہے۔

بشر المرسی

تیسرے شک کا ازالہ کتاب کا اسلوب بیان کرتا ہے: غیر متعلق واقعات، بدوی اکھڑ پنا اور آداب

دربار سے ناشناسی عدتق بیان کی شاہد ہے،

کتاب کے مستند اور قابل اعتماد ثابت ہو جانے کے بعد اس کے بیانات حکمراں طبقہ کی سخن پوری

اور علماء دربار کے بعض وحسد کو بے نقاب کرتے ہیں۔ اسکی تفصیل تو موجب تطویل ہوگی، چند واقعات نقل کیے جاتے ہیں

لے الفہرست لابن النذیم ص ۲۶۱

(۱) مناظرے کے آغاز میں یہ اصول طے ہوا تھا کہ ہر اختلافی امر میں کتاب سنت کا فیصلہ آخری اور

انقطاعی ہوگا۔ چنانچہ امام عبدالعزیز نے یہ شرط رکھی تھی:

اذا اختلفنا فی شیء من الفروع ردونا
اگر ہم کسی فرعی مسئلے میں اختلاف کریں تو قرآن مجید

الی کتاب اللہ عزوجل فان وجدناہ
سے رجوع کریں گے۔ اگر وہاں اس کا حل لمجائے تو

والا الی سنتہ نبیہ صلی اللہ علیہ وسلم
خیر در حدیث شریف سے رجوع کریں گے، اگر وہاں

فان وجدناہ فیہا والاخرینا فی الحاکم
جواب لمجائے تو خیر در حدیث شریف سے رجوع کریں گے، اگر وہاں

اور اماموں نے اس شرط کو منظور کر کے یقین دلایا تھا،

قال الامون فافعلوا واصلا بینکمما
امون نے کہا، چھ اس بات کو دونوں اصول بناؤ

واتفقا علیہ وان اتفقا علیکمما
اور اس پر اتفاق کر لو اور میں تم دونوں کا گواہ ہوں

بلکہ آخر میں تو امام عبدالعزیز سے یہاں تک کہہ دیا تھا۔

قال فناظرہ بالتلاوة ونص التنزیل
امون نے امام عبدالعزیز سے کہا تم بشرے صریح آیات قرآنی

کے استشہاد کے ساتھ مناظرہ کرو۔

لیکن آخر میں جب بشر بن غیاث المرسی کا تافیہ تنگ ہونے لگا تو اس نے اس اصول سے پیٹھ پھیر لی

اور اماموں سے عمان کہہ دیا:

قال بشی یا امیر المؤمنین عندی اشیاء
بشر نے کہا یا امیر المؤمنین میرے پاس بہت سے دلائل ہیں

کثیرة الا انه یقول بنص التنزیل وانا
مگر عبد العزیز صریح آیات قرآنی سے استشہاد کیا

اقول بالنظر والقیاس
بحث کرتے ہیں اور میں نظر و قیاس (عقلی دلائل) سے

(۲) علماء و رہبر اپنے اور مخالفوں کی طرح امام عبدالعزیز کے قتل کے بھی خواہاں تھے لیکن دوران مناظرہ

لہ کتاب الحدیث ص ۱۲۷ ایضاً ص ۱۳۳ ص ۵۰

میں جب بشر نے خلقِ قرآن کے ثبوت میں آیہ کریمہ انا جعلناہ قرآنا عربیاً پڑھی تو امام عبد العزیز نے پوچھا کہ کیا قرآن میں جہاں بھی جعل کا لفظ آیا ہے وہ "خلق" ہی کے معنی میں ہی بشر نے کہا "جی ہاں پورے قرآن میں"۔

اس پر امام عبد العزیز نے کہا

اخبرنی عن قال بعض ولدا آدم خلق
القرآن من دون الله ام من هواه
قال بشء کافر حلال الدم
مجھے اس شخص کے بارے میں بتاؤ جو یہ کہتا ہو کہ قرآن کو
اللہ نے نہیں بلکہ بنی آدم میں سے کسی نے پیدا کیا ہے، ایسا
مومن ہی یا کافر بشر نے جواب دیا وہ کافر ہے جس کا

اسی طرح انھوں نے متعدد وسائلوں کے جواب میں بشر سے "کافر حلال الدم کہلوا یا اسکے

بند اس پر حجتیں قائم کرنا شروع کیں، مثلاً

قال سبحانه على المتسمين الذين
جعلوا القرآن عضيبي فزعم بشء
ان المقتسمين خلقوا القرآن
اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے فرمایا "بانتے والوں پر جنھوں نے
کلام الہی کو تمکے ہوئی کر لیا۔ پس بشر نے گمان کیا کہ ان
مقتسمین (بانتے والوں) نے قرآن کو پیدا کیا ہے،

اور اس سے زیادہ یہ کہ

قال الله عز وجل ولا تجعلوا الله
رضيما نكفر فزعم بشء ان معنى ولا
تجعلوا الله ولا تخلقوا الله لا معنى له عند
غير ذلك ثم قال من قال هذا فهو
كافر حلال الدم
اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ "اور اللہ کو اپنی قسموں کا
نشاندہ بناؤ" پس بشر نے گمان کیا کہ ولا تجعلوا
اللہ کے معنی ہیں "ست پیدا کر دالہ کر" اسکے علاوہ اسکے
نزدیک دوسرے معنی ہو ہی نہیں سکتے، پھر کہتا ہے جو
کہ وہ کافر ہے جس کا خون بہانا جائز ہے۔

لیکن! مومن پر ان حجٹوں کے قیام کا کوئی اثر نہیں ہوا، اس نے اعتراف تو کیا مگر رجوع نہیں کیا۔

لے کتاب الحجہ ص ۳۷ لے ایضاً ص ۳۹ لے ایضاً ص ۳۷

فأقبل على المأمون وقال حسبيك
يا عبد العزيز فقد أقرت بشيعة على نفسه
بالكفء وإحلال الدم وإشهادني
على نفسه بذلك وقد صدقت فيما
قلته ولكنه قال ما قال وهو لا يعقل
ولا يعلم ما عليه فيه^۱

پس مامون میری نزن متوجہ ہو کر بولا عبد العزيز
بس کہ دیکھو کہ بشر نے اپنے کافر ہونے اور جائز
ہونے کا اقرار کر لیا اور اس باب میں مجھے اپنے پر
گواہ بنایا جو کچھ تم نے کہا سچ کہا لیکن بشر نے جو کچھ کہا
ایسی حالت میں کہا کہ نہ اسے اتنی عقل تھی اور نہ اس کا
علم تھا کہ ایسا کہنے سے اس پر کیا اعتراض وارد ہو سکے گا

یہ واقعہ اس بات پر شاہد عدل ہے کہ خود مامون کو احقاقیق سے زیادہ سخن پروری منظور تھی،
(۳) آخر میں بشر نے خود تجویز پیش کی تھی کہ اگر عبد العزيز کتاب و سنت کے بجائے عقلی طور پر مجھ سے
مناظرہ کرے اور میں اسے قائل نہ کر دوں تو میرا خون حلال ہے:

فليدع مناظرتي بنص التنزيل و
ليناظرتي بغيره فان لم يدع قوله
ويجمع عنده ويقول بقولي بخلق القرائن
الساعة فداحمى لك حلال^۲

مجھ سے آیات قرآنی کے ذریعے مناظرہ کرنا چھوڑنے
اور اسکے بجائے دوسرے عقلی دلائل سے مناظرہ کرے
تو اگر وہ اپنے عقیدے سے باز نہ آئے اور میرا
اختیار نہ کرے اور قرآن کے مخلوق ہونے کا ذرا آڑا
دیکھے تو میرا خون حلال ہے۔

امام عبد العزيز نے عقلی دلائل سے بھی بشر کو لاجواب کر دیا، لیکن ایفانے مشروط کے بجائے مامون نے
احسنت و مرجبا کا نعرہ بلند کر کے اور دس ہزار درم دیکر سخن پروری کی بھیجیپ ٹالی۔

فقال المأمون احسنت يا عبد العزيز
ثم امر لي بعشرة آلاف درهم^۳

مامون نے کہا اے عبد العزيز شاباش! پھر مجھے
دس ہزار درم دینے کا حکم دیا۔

(۴) اور کتاب کا فاتر جن الفاظ پر ہوا ہے ان سے تو یہ حقیقت عیان ہو جاتی ہے کہ جبارہ عماد کی

۱۔ کتاب الریحہ ص ۲۹ ۲۔ ایضاً ص ۵۰ ۳۔ ایضاً ص ۵۰

سطوت اہل سنت سکوت عن الحق پر مجبور تھے، اسی لیے امام عبد العزیز نے اس کی پوری تفصیل نہیں دی،

ولمیتھیالی ان اشح هذا کله
اور میرے لیے اس واقعہ کو شرح و بسط سے بیان کرنا

مما خوفت علی نفسی مما قد یلحقنی
مکن نہ ہو سکا کیونکہ مجھے اپنی جان کا خوف تھا

بعد هذا المجلس وما جرى بسبب
اس مجلس مناظرہ کے بعد مجھ پر کیا آفت تھی

الاوراق علی الناس
اور ان اوراق کے سبب لوگوں پر کیا آفت پڑی

یہ واقعات ثابت کرتے ہیں کہ مامون اور اس کے درباری علماء محض خود رالی کی خاطر اس فتنہ کو

فروغ دے رہے تھے، ورنہ نہ عقل اس کی مؤید تھی نہ شریعت،

مامون کی وفات پر متعصم اس کا جانشین ہوا اور ایک جانشین کی حیثیت سے اس نے اپنے

پیشرو کی پالیسی کو جاری رکھا، سیوطی نے لکھا ہے:

فلاک ما کان الہامون علیہ ختم بہ
متعصم بھی مامون کی روش پر چلا اور لوگوں کو

عمرہ من امتحان الناس بخلق القرآن
خلق قرآن کے ختمیہ پر مجبور کرنے میں اپنی عمر ختم

..... وقتل علیہ خلقا من العلماء
کر دی..... اور اس جرم میں بہت علماء کو قتل کیا

الامام احمد بن حنبل دکان ضربہ
اور امام احمد بن حنبل کو بلوایا اور یہ سزا

سنتہ عشرین
۲۲۰ء میں دی گئی۔

ظفارا اس قول کی سخافت اور اس فتنہ کی شاعوتی اچھی طرح واقف تھے مگر دربار پر متزلزل چھائے

ہوئے تھے، اور انہوں نے اس مسئلہ کو حق و باطل کے بجائے دربار خلافت کے وقار اور کمزوری کا مسئلہ

بنادیا تھا، متعصم باللہ اس محنت کو ختم کر دینا چاہتا تھا، مگر احمد بن ابی داؤد جو پیشربن غیاث المرسی پاشاگر

اور صحیح معنوں میں جانشین تھا اور اس کے ساتھ ساتھ متعصم کے مزاج میں بھی خیل تھا، اسے اس کے جاری

لے کتاب الحجۃ، ص ۵۵ سے تاریخ الخلفاء، ص ۲۲۹

رکھنے پر برا نگینہ کرتا رہا، حافظ ابن تیمیہ نے لکھا ہے:

وظهر للخليفة المعتصم امره

خليفة معتصم بالله پر اس مسلک کی کڑی دہش

وعزم على فتح المحنة حتى لم عليه

ہوئی تھی اور اس نے اس محنت کو بوقت کرنے کا

ابن ابی داؤد بشر علیہ انک ان

تہیہ کر لیا تھا مگر احمد بن ابی داؤد نے اس کا

نضربہ انکس ناموس الخلافة

اور کیا کہ اگر آپ احمد بن حنبل کو کوفہ نہ لگوایں گے

فضله فعضمت الشاعة من العامة

تو خلافت کا وقت ختم ہو جائیگا، اس لیے انکے کوزے

والخاصة فاطفوقا

لگوئے مگر عوام و خواص سبھی نے اس باکی مذمت کی

معتصم نے ۲۲۴ھ میں وفات پائی مگر عموریہ کی فتح سے اس نے جو نیک نامی حاصل کی تھی امام احمد

ابن حنبل کی جلد و ضرب سے وہ ماند ہو کر رہ گئی، اس کا جانشین واثق ہوا، وہ اس سے زیادہ اکثر تھا لیکن مرتزقا

دربار بالخصوص تافض احمد بن ابی داؤد کے اثر و رسوخ سے اس نے بھی بادل ناخواستہ اس ظلم و تشدد

کو جاری رکھا، خطیب بغدادی نے لکھا ہے:

كان احمد بن ابی داؤد قد

احمد بن ابی داؤد واثق کے مزاج پر غالب تھا

استولى على الواثق وحمله على

اور اس نے اسے اس محنت [لوگوں کو باجبر

التشداد في المحنة ودعاه الناس

قرآن کے مخلوق ہونے کا عقیدہ رکھنے] کے بارے میں

الى القول بخلق القرآن

تشدد و وبالغ بربتنے پر آمادہ کیا اور لوگوں کو

خلق قرآن کے عقیدے کی طرف دعوت دی،

چنانچہ ۲۳۱ھ میں اس نے بصرہ کے امیر و موذنین کو محنت کے شکنجے میں کسے مکالم دیا، سبھی نے لکھا

وفي سنة احدى وثلاثين و س

۲۳۱ھ میں واثق کا حکم امیر بصرہ کے گورنر کے پاس

کتابہ الی امیر البصرۃ یا امرۃ ^{بمختص}
 پنچا جس میں اسے حکم دیا گیا تھا کہ ائمہ و موزین
 الائمة والموزنین بخلق القرآن
 سے قرآن کے مخلوق ہونے کا اقرار کر لے، اس باب
 میں واقع نے اپنے باب کی پیروی کی تھی،
 وكان قد تبع اباہ فی ذلک ^{لہ}

اس نصب و تشدد کا انتہائی شرمناک پہلو یہ تھا کہ اسی سال جب رومیوں سے مسلمان قیدیوں
 کی رہائی کا معاملہ طے ہوا تو احمد بن ابی داؤد نے حکم دیا کہ جو قیدی قرآن کے مخلوق ہونے کا اقرار کریں انہیں
 تو چھڑایا جائے اور جو انکار کریں انہیں رومیوں کی قید ہی میں چھوڑ دیا جائے لیکن اب اس ظلم و ستم
 کے دن ختم ہو چکے تھے، ہاں آخری شہادت درکار تھی، اور یہ مقدس فریضہ شہید نصر بن احمد خزاعی نے
 انجام دیا، انہوں نے قرآن کو مخلوق کہنے سے انکار کیا اور واقع نے فقہائے معتزلہ کے فتویٰ سے انہیں
 اپنے ہاتھ سے شہید کیا، سر بدن سے الگ کیا، پھر سر تو بجا دیا اور نصب کیا گیا اور لاش سارا میں
 باک خرمی کے برابر صلیب دی گئی،

واقع نے یہ خون ناحق اپنے ہی ہاتھ سے بہایا مگر اس کا ضمیر اسے اس ظلم و تشدد پر ضرور ملامت
 کرنا رہا ہو گا، اور عام خیال یہی ہے کہ اس نے موت سے پہلے اس خالمانہ تمنہ "سے رجوع کر لیا، سیوٹلی
 نے لکھا ہے:

وكان قد تبع اباہ فی ذلک ^{جمع}
 اور واقع نے اس محض کے باب میں اپنے باپ کے
 فی آخر امر ^{لہ}
 نقش قدم پر چلا تھا مگر آخر میں اس نے اسے رجوع کر لیا
 اسی طرح خطیب بند ادی نے لکھا ہے
 ويقال انه جمع عنہ قبل موته
 اور کہا جاتا ہے کہ واقع نے مرنے سے پہلے تمنہ سے رجوع
 کر لیا تھا

یہ کس طرح ہوا؟ کہتے ہیں کہ ابو عبد الرحمن عبد اللہ بن محمد الازدی جو امام ابو داؤد سجستانی ۲۰۶ اور

لہ تاریخ الخلفاء ص ۲۳۲ ۲۳۵ ایضاً

امام نسائی کے اساتذہ میں سے ہیں، پابجولاں واثق کے پاس تحنہ کے لیے لائے گئے، ابن ابی داؤد بھی وہاں موجود تھا، ابو عبد الرحمن نے پوچھا بتاؤ جس چیز کی طرف تم دعوت دیتے ہو اسے جناب نبی کریم جانتے تھے اور جانتے ہوئے لوگوں کو اس کی دعوت نہیں دی یا جانتے ہی نہیں تھے، ابن ابی داؤد نے جواب دیا "نہیں بلکہ جانتے تھے، ابو عبد الرحمن نے فرمایا کہ رسول کے لیے تو گنجائش تھی کہ وہ لوگوں کو اس کی طرف دعوت نہ دیں اور تمہارے لیے گنجائش نہیں ہے، اس پر محل اعتراض سے سب لاجواب ہو گئے اور وہاں باوجود کوشش کے ہنسی ضبط نہ کر سکا، اس لیے جلد ہی اندر چلا گیا جہاں وہ بار بار کہتا تھا۔

وسم النبی علی اللہ ان یسکت عنہ

جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے تو گنجائش تھی کہ وہ اس

سکوت برتیں مگر ہمارے لیے گنجائش نہیں ہے!

وہم یسکتنا



موضوع واثق کا ضمیر اسے ملامت کرتا تھا مگر جھوٹا وقار اس کے اعلان سے مانع تھا، اگلے سال اس کی وفات پر اس کا بھائی متوکل علی اللہ خلیفہ ہوا، اس نے زیادہ حقیقت پسندی سے کام لیا، وہ جانتا تھا کہ نہ صرف رائے عامہ ہی اس "تحنہ" کے خلاف ہے بلکہ عقل و شرع کوئی اس کی تائید نہیں کرتا، لہذا خلیفہ ہوتے ہی اس نے اس مسئلہ میں مناظرہ بازی کی ممانعت کر دی:

وكان المتوكل لما دلی نہی عن الحدیث

جب متوکل خلیفہ ہوا تو اس نے قرآن مجید کے مخلوق یا غیر مخلوق ہونے کے

فی القرآن وغیرہ وکتب الی الافاق بذمہ

اسے میں مناظرہ کی ممانعت کر دی اور ساری نظموں

اس کے ساتھ اس نے احیاء سنت کے لیے محدثین کو بلا کر انکی ہر طرح ہمت افزائی کی، بیسویں نے لکھا ہے:

التوکل علی اللہ... فاظهر المیل الی السنۃ

متوکل علی اللہ خلیفہ ہوا... اس کا سنت کی بات

ونصہ اهلها ورفع المحنة وكتب بذمہ

تھا، اور اس نے اہل سنت کی مدد کی، تحت گو

ان الافاق وذللہ فی سنة اربع وثلاثین

موتوں کر آیا اور نظروں سے غلامت میں اس کا اعلان

لے تاریخ الخلفاء ص ۲۳۲ ۲۳۱ ایضاً ۲۳۵ کامل لابن اثیر ص ۲۱۱

واستقدم المحدثین الی سامراء
 یہ ۲۳۳ھ کا واقعہ ہے۔ اس کے علاوہ اس نے
 اجزل عطا یا ہمد واکرم ہمد و امربان
 محمد بن کو سامرا میں بلا کر گراں بہا عطیہ دیے اور
 یجدتوا باحادیث الصفات والورد
 تنظیم و کریم کی انھیں حکم دیا کہ صفایاری اور
 رویت باری کے متعلق احادیث کی روایت کریں۔

بہر حال تحجم و اعتراف کے دن پورے ہو چکے تھے، معتزلہ کا اثر دربار سے زائل ہونا شروع ہوا ان کا
 زعم بن ابی داؤد معرض عتاب میں آیا، اس لیے نہیں کہ اس کے اشارے پر علمائے اہل سنت کو محنت
 کر سکیں گے میں کس گیا تھا، یا بیگناہ نصر بن احمد خزاعی کا خون بہایا گیا تھا، بلکہ اس لیے کہ اس نے اپنے دامن
 کو ان انسانی کمزوریوں سے جن کا الزام معتزلہ دربار دوسرے علماء پر لگاتے تھے، زیادہ گھناؤنی
 بدکاریوں، رشوت خانی، خیانت اور تغلب بجا سے ملوث کر رکھا تھا، ابن الاثیر ۲۳۳ھ کے واقعات
 میں لکھتا ہے:

دأدہ ۲۳۳ھ
 وفيها غضب لمؤکل علی احمد بن ابی
 اور اس سال مؤکل احمد بن ابی داؤد سے ناراض
 وقبض ضیاعه واملا کہ وحبس ابنہ
 ہوا، اسکی جائداد ضبط کر لی گئی اور اولاد قید کر دی گئی

اسی عالم میں قاضی احمد بن ابی داؤد نے ۲۳۳ھ میں وفات پائی اور اسکے ساتھ معتزلی تعصب تشدد کا دور ختم ہوا،
 پس منظر تھا جس میں "کلام باری" کے متعلق مختلف اسلامی فرقوں کے مذاہب متعین ہوئے، ان مذاہب
 کی تفصیل سے پیشتر اس تاریخی پس منظر پر ایک نگاہ بازگشت ڈال لینا مناسب ہوگا،
 ۱- تمام الہامی مذاہب میں "کلام باری" کے تصور کو اساسی حیثیت حاصل ہے،
 ۲- تجریدی توحید (Abstract Monotheism) برابر باہر کا اثر ہے کسی الہامی مذاہب کی
 داخلی تعلیم کا نتیجہ نہیں ہے،

۳- تنزیہ نہ تعطیل اور کلام باری کی دور از کار توجیہات سراسر غیر اسلامی ہیں،

۱۹۵۸ء (معارف ج ۸۳، اکتوبر ۱۹۵۸ء)

Ghori Researches : Rational Sciences in Islam - 7

Islamic Culture

By
Shabbir Ahmad Khan Ghori
(Aligarh)

3182

ash Oriental Public Library
Patna

غوری تحقیقات: اسلام میں علوم عقلیہ۔۔۔

اسلامی ثقافت

از
شیر احمد غوری
ملک

خدا بخش اور سنٹل پبلک لائبریری، پٹنہ