



خاتم

سید سلیمان ندوی

دارالمصنفین، شبلی اکیڈمی اعظم گڑھ (الہند)

خیام

اور

سوانح و تصانیف پر ناقدانہ نظر

از

سید سلیمان ندویؒ

یہ مقالہ آل انڈیا کانفرنس منعقدہ دسمبر ۱۹۲۰ء میں بمقام پٹنہ پیش کیا گیا تھا

اور بعد میں

حکیم خیام کے چند غیر مطبوعہ فلسفیانہ رسائل اور رباعیات کے ایک

غیر مطبوعہ نسخہ کے ساتھ شائع کیا گیا

۱۷

۱۸

۱۹

دارالمصنفین، شبلی اکیڈمی، پوسٹ بکس نمبر ۱۹-۱ اعظم گڑھ (الہند) ۲۷۶۰۰۱

111791

© جملہ حقوق بحق دارالمصنفین محفوظ

سلسلہ دارالمصنفین نمبر : ۱۳۳

نام کتاب	:	خیام
نام مؤلف	:	سید سلیمان ندویؒ
صفحات	:	۴۷۰
سن اشاعت	:	۲۰۱۰ء جدید معیاری ایڈیشن
مطبع	:	معارف پریس، شبلی اکیڈمی، اعظم گڑھ
ناشر	:	دارالمصنفین، شبلی اکیڈمی، اعظم گڑھ
قیمت	:	۲۲۰ روپے

ISBN : 978-93-80104-40-9

﴿باہتمام﴾



عبدالمنان ہلالی

DARUL MUSANNEFIN SHIBLI ACADEMY
P.O. Box No. 19,
SHIBLI ROAD, AZAMGARH-276001 (U.P.)
e-mail : shibli_academy@rediffmail.com
website: www.shibliacademy.org

فہرست مضامین خیام

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۸	تاریخ الحکماء بیہقی		سوانح خیام کے مآخذ و مصادر پر
۹	خیام کے تین اصلی مآخذ		ناقدانہ تبصرہ
//	دو نئے متاخر مآخذ		۱۳-۱
۱۰	استظہار الاحبار	۱	تمہید
//	وہ فصل تبریزی	۲	خیام کے مآخذ
۱۱	اصل وصایائے نظام الملک جعلی نہیں		خیام اور فضلاء مغرب
۱۲	خیام کے قدیم مآخذوں کی ترتیب	۲	ہوٹسما
۱۳	رباعیات کے چند نئے محققین مغرب	۳	زوکووسکی
۱۴	چند مشرقی محققین	۴	راس و براؤن
	واقعات خیام کے چند سنین ۱۵-۱۶	۵	ڈینی سن راس
	مشہور داستانِ معاصرت کی تنقید	//	براؤن
	۱۷-۲۶	۶	عبدالوہاب قزوینی
۱۷	نظام الملک کی معاصرت	۷	دوسرے مآخذ
۱۸	اس قصہ کے اصلی مآخذ	//	دو نئے قدیم ترین مآخذ
۱۹	خیام کی شہادت	//	خریدۃ القصر

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۳۷	”سرگذشت سیدنا“ کا مصنف کون ہے	۱۹	اس قصہ کی صحت دوسرے امکانات
۳۸	یہ داستان الموت میں گھڑی گئی	۲۰	ہم درسی کا امکان
۳۹	پروفیسر ہوٹسما کا نظریہ مشکوک ہے	۲۱	نظام الملک حسن صباح اور خیام کے کمسن
۴۳	اس نظریہ کی تاریخی وقتیں		ہونے کی شہادت خود دیاچہ وصایا سے
۴۴	کیا خیام باطنی تھا؟	۲۲	امام موفق
۴۵	سلطان سنجر اور خیام کی ہم درسی وہم سنی کی کہانی	۲۵	نظام الملک حسن صباح سے پہلے سے واقف تھا
	خیام کا سال وفات ۴۷-۵۲	۲۶	بایں ہمہ یہ داستان فرضی ہے
	خیام کی ولادت ۵۳-۵۶	۲۸	خیام کی ایک رباعی سے اس کی درازی عمر پر استدلال صحیح نہیں
۵۶	اس وقت کا سیاسی نقشہ		وصایا نظام الملک کا دیاچہ الحاقی ہے
	وطن ۵۷-۶۰	۲۸	امام موفق کی عمر
	نام و نسب ۶۱-۶۵	۳۰	لفظ ”سبق“
	اہل و عیال ۶۶-۶۷	۳۱	دیاچہ میں طریق درس کی غلطی
	اخذ و استفادہ ۶۸-۸۰	۳۲	عربی الفاظ کی بہتات
	فضل و کمال ۸۱-۸۷	۳۳	خیام کی سالانہ امداد کا واقعہ بھی مشتبہ ہے
۸۵	یونانی زبان کا جاننا بے ثبوت ہے	۳۵	خیام کی گوشہ گیری کا واقعہ صحیح نہیں
۸۶	ریاضیات ہند سے واقفیت	//	خیام کے بعض سنین عمر تقابل کا نتیجہ
//	ادب و انشا	۳۶	پچھلے ملنے والوں کی خاموشی
//	شاعری	۳۷	

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱۱۳	تاریخ جلالی یا ملک شاہی	۷۸	حافظہ
۱۲۰	تقویم جلالی		خیام ابوطاہر کی تربیت میں
//	خیام کی تاریخ جلالی اور قطب شیرازی	۹۳-۸۸	
۱۲۲	زیچ	۹۱	ابوطاہر کون ہیں؟
	دیگر سلاطین سے تعلقات ۱۲۳-۱۲۵	۹۴	ابوطاہر ساری سمرقندی
۱۲۳	برکیارق		خیام ترکستان کے لیلک خانی دربار میں
//	محمد	۹۸-۹۵	
//	محمود		خیام ملک شاہ سلجوقی کے دربار میں
۱۲۴	سلطان سنجر کا تسلط اور خیام کی خلوت گزینی	۱۰۰-۹۹	
	امرا اور وزرا سے تعلقاً ۱۲۶-۱۲۷		خیام ملک شاہی رصد خانہ میں
	معاصرین تعلقاً و مباحث ۱۲۸-۱۳۳	۱۲۲-۱۰۱	
	وفات ۱۳۴		اسلام میں شمسی سال یا قمری کیسی ۱۰۷
	قبر ۱۳۵-۱۳۶		سال اختیار کرنے کے موانع
۱۳۵	اس کے متعلق چہار مقالہ کے مطبوعہ	۱۰۸	ان موانع کا حل
	نسخہ کی عبارت	۱۰۹	رصد خانہ کی تعمیر
	تلامذہ ۱۳۷-۱۴۰	//	خیام کے رفقاء کار
۱۳۷	خیام بخیل العلم تھا؟	۱۱۰	رصد خانہ کا آغاز
//	اس کا سبب	۱۱۲	حرکت شمسی کی تحقیقات

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
	(کلیات وجود پر فارسی میں رسالہ)	۱۳۷	چند شاگردوں کے نام
۱۸۲	۱۰- رسالہ وصف و موصوف	۱۳۸	ایک فقیہ شاگرد کا قصہ
۱۸۲	۱۱- عرائس النفاہس	۱۳۹	کیا امام غزالی بھی شاگرد تھے؟
۱۸۵	۱۲- نوروز نامہ	تصنیفات ۱۳۱-۱۱۷۷	
شاعر خیام ۱۸۹-۱۹۳		۱۴۱	خیام پر تصنیفی بجل کا الزام
۱۹۰	اس کے عربی اشعار	۱۴۲	تصنیفات کے نام
فارسی رباعیات ۱۹۲-۲۵۹		۱۴۶	تصانیف کی تعداد
۱۹۲	رباعی کی تاریخ	//	تصنیفات کی صحیح فہرست
//	وجہ تسمیہ	تصانیف پر تبصرہ ۱۲۸-۱۸۸	
۱۹۹	رباعی کے دوسرے نام	۱۴۸	۱- رسالہ استخراج اضلاع مربعات
۲۰۰	رباعی کی ایجاد	۱۵۰	۲- جبر و مقابلہ
۲۰۲	ابتدائی رباعی گو	۱۵۸	۳- زیچ ملک شاہی
۲۲۰	حکما اور صوفیہ رباعی کو کیوں اختیار کیا؟	۱۵۹	۴- رسالہ مصادر اقلیدس
۲۲۶	رباعی گو خیام	۱۶۰	۵- رسالہ طبیعیات و لوازم الامکنہ
۲۲۷	رباعیات خیام کے قدیم حوالے	۱۶۱	۶- میزان الحکم
۲۳۱	رباعیات کے بعض قدیم نسخے	۱۶۳	۷- رسالہ کون و تکلیف
۲۳۲	رباعیات کے بعض مشہور قلمی نسخے	۱۷۰	تین سوالات (تمہ رسالہ تکلیف)
۲۳۳	خیام کے رباعیات میں دوسرے شعرا	۱۷۶	۸- رسالہ موضوع علم کلی
	کی رباعیاں	۱۷۸	۹- رسالہ فی الوجود

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۲۷۵	فلسفیانہ تصوف	۲۳۸	تخلیط کے اسباب
	خیام کی شراب ۲۸۹-۳۱۴	۲۳۸	پہلا سبب
۲۹۴	شراب عاریت	۲۴۱	دوسرا سبب
۲۹۹	شراب اخلاص	۲۴۲	تیسرا سبب
۳۰۴	بادۂ حقیقت	۲۴۴	چوتھا سبب
۳۰۵	دوام بخودی	۲۴۶	پانچواں سبب
۳۰۹	انقلاب و فنا کی تشبیہات	۲۴۷	چھٹا سبب
	جعلی خیام ۳۱۵-۳۲۳	۲۴۸	ساتواں سبب
۳۱۵	ہدایہ صوفی خیام	//	ان مشکلات کا حل
۳۱۷	رندلا ابالی خیام	//	پہلا طریقہ
۳۱۸	تسخیر کا قائل خیام	۲۴۹	دوسرا طریقہ
۳۱۹	خدا کا منکر خیام	۲۵۳	تیسرا طریقہ
۳۲۲	مجموعۃ الرسائل	۲۵۶	ابن بدر جاجری کا انتخاب
۳۲۵	فہرست المجموعۃ	۲۵۸	چوتھا طریقہ
	رسالة الكون والتكليف ۲۶-۲۷	//	پانچواں طریقہ
	تمہ رسالۃ الكون والتكليف ۳۳۷-۳۴۵		عمر خیام کا مذہب ۲۶۰-۲۶۱
	الجواب عن ثلاث مسائل		خیام کا مشرب و مسلک ۲۶۲-۲۸۸
	الرسالة الاولى في الوجود ۳۲۶-۳۱۵	۲۶۵	حکمائے اسلام
	الرسالة الثانية في الوجود ۳۵۲-۳۶۴	۲۷۴	خیام کا تصوف فلسفیانہ تھا

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۴۱۶	خیام کی شرح مصائدات کا ذکر محقق طوسی		رسالہ فی کلیات الوجود فارسی
	کی کتاب المصائدات میں		میزان الحکم
۴۱۷	میزان الحکمة مصنفہ خازنی		رباعیات
//	میزان الحکمة اور خانیکوف (روسی سفیر)		استدراک و اضافہ ۴۱۰-۴۲۴
//	خازنی کی شخصیت کے متعلق علما یورپ کی غلطی	۴۱۰	عماد کاتب اور خیام
۴۱۸	خازنی کا ذکر شہر زوری میں	//	خریدہ میں خیام کا تذکرہ
۴۱۹	آبی ترازو کے یونانی اور اسلامی مصنفین	۴۱۱	ظہیر الدین علی بیہقی
//	سند بن علی، یوحنا، احمد بن فضل	//	تتمہ صحوان الحکمة کا زمانہ تصنیف
//	محمد بن زکریا رازی	۴۱۲	خیام کی میزان الحکم کا تذکرہ خازنی
//	ابن العمید، ابن سینا		کی میزان الحکمة میں
//	ابوریحان	//	خیام کی کنیت
۴۲۰	خیام، مظفر اسفزاری، خازنی	۴۱۲	قاضی محمد بن منصور سرخسی
//	معیار الاشعار اور محقق طوسی	۴۱۳	ان کا خیام کا استاد ہونا مشکوک ہے
۴۲۱	معیار الاشعار کا زمانہ تصنیف	//	سنائی کا سال و وفات
//	معیار الاشعار میں کمال اسماعیل کا ایک شعر	//	ابوطاہر کا ذکر طبقات ابن رجب میں
۴۲۲	کمال اسماعیل کی تاریخ وفات	//	محمد خازن
۴۲۳	محقق طوسی کی عمر	۴۱۵	مظفر اسفزاری کی تاریخ وفات
۴۲۴	ابن بدر جاجری	//	لفظ مصائدات کی تشریح
//	مولس الاحرار کا اصلی نسخہ	۴۱۶	ابن الہیثم کا بیان
//	ذخیرہ خوارزم شاہ کا زمانہ تصنیف	//	محقق طوسی کا بیان
	اشاریہ ۴۲۶ تا ۴۵۹		

٢
رسالة في الوجود عن الشيخ الامام محمد بن علي الخاق عمر بن ابراهيم الخيامي
قدس الله روحه
بسم الله الرحمن الرحيم سبحان امرئ جرحلاد و تعبت
اسماؤه اعطى كل شئ خلقه ثم هدى واحصى كل شئ عددا والعنق على نبيه
المصطفى محمد وآل الطاهرين الاوصاف للموضوعات على ضربين ضرب
يقال له انذلك وضرب يقال له العرضي وهو الاوصاف التي لا يكون لازما
للموضوع ومنها ما يكون لازما بل يمكن ان يكون متعارفا اما بالوهم حسب
بالوهم وما يوجد مما ثم كل واحد من الابداني والعرضي ينقسم الى قسمين قسم
له الاعتباري وقسم يقال له الوجودي فالقسم الوجودي فهو وصف لجسم
بالاسود اذ كان موجودا فان التواجد منه وجودية اي هو معنى راد على
الاسود وصفنا وجوديا واثبات هذا القسم الوجودي مستغنى عن البرهان
لظهوره عند العقل بل عند الوهم والعكس واما القسم الاعتباري فهو وصف
الاشئ بانه نصف اما بجه ذاته لو كان كونه الاثبات نصف لا يرتفع اذ لا
على ذاته لكان الاثبات معان راد على ذاته لانها يتطابق بالاعتبار والبرهان
فان على اسماؤه ما القسم الاعتباري الذي كوصف السواد بانه لون
كونه كونا وصف راد له والبرهان على ان اللونه ليست نصف راد على
السواد في الاعيان هو انها لو كانت نصف راد على ما لا بد من ان يكون عرضا
اذ السواد عرض ثم كيف يمكن ان يكون عرضا لغيره من غير ان يكون موضوع
السواد موضوعا لغيره فكانت اللونه صفة في موضوع السواد وكما يت
للونيات من وجودها في الاعيان بغيره من خارج ذاته ان يكون سوادا وهذا
وهو قولنا الوصف الاعتباري هو ان العقل اذا اعتقل معنى فانه معتقل ذلك

صورة نسخة رسالة الوجود بالعربية لعماد الدين ابراهيم الخيامي الموجهة
في مكتبة حكومة برلين (اسٹیٹ بلبیونیک) رقم ۲۳۷۰

صورة نسخة رسالة الوجود بالعربية لعماد الدين الخيامي الموجودة

في مكتبة حكومة برلين (اسٹیٹ بلبیونیک) رقم ۲۳۷۰

سوالنا بجملة لغز الخيام في كليان الوجود بسم الله الرحمن الرحيم

من كابدوا الفزع من زوارهم انجسوا ليجوزوا اسواقهم من بيتنا سر بسا اول غزاهم من قلوبهم
منه فرزوا اهتماما و فباغ طلب جود من بهر غزاهم از نوا و کار و سر اسفود و در کلمات این
جزوه پیشاه و سابق از بهر و خواست اولی لود و لود اول علم و کتب آنها از بهر و کتب آنها از بهر
مفید و لذت بخش است اینها از بهر و کتب آنها از بهر و کتب آنها از بهر و کتب آنها از بهر
برای که هر چه در جود است بجز اولی از بهر و کتب آنها از بهر و کتب آنها از بهر و کتب آنها از بهر
فایده و نفعها که با نای معنی کلمات است اول لغز جود است و جود از اید و نفع است این لغز

عکس لغز کلمات الوجود فارسی بر وزن کلمات لغز میوزیم لندن

عکس نسخه کلیات الوجود فارسی موجوده کتب خانه برنش میوزیم لندن

هذا ميزان الخالص ميراث الملة للطاير وللأما عم الخيامي والبراهمة وقد كان
 في ذلك الكنان واحد في الكوة والقول فيه يدور على الرتبة فتقول **الفصل الأول**
 في معرفة الوزن والنزول في مال الإمام عمر بن إبراهيم الخيامي إذا أردت أن تعرف مقدار كل
 واحد من الذهب والفضة في جسم مركب منها اخذ من الذهب الخالص ووزنه في المواز
 ويكفي ثلثه فضة خالصة ووزنها المولوية ثم تاخذ كفتين متساويتين متشابهتين في ميزان
 عظيم فتشابهة للجزء كواستلزام في الشكر ونضع الذهب في إحدى الكفتين في المائدة في الكفة الأخرى
 سبيلاً في جبل الخرد مثلاً في الكوة وتعرف مقدار ثم تعرف نسبة وزنه المولوي ووزنه المائلي ثم
 تعرف بلوك ووزنه المولوي إلى وزنه المائلي فان كانت النسبة مثل ذلك للذهب الخالص
 في ميزان فان المركب هو من الذهب الخالص في النسبة وان كانت النسبة مثل نسبة الفضة
 في مركب من الفضة لشيء من الذهب وان كانت النسبة فيما بينها حينئذ يكون الجسم مركباً بينهما

صورة نسخه ميزان الحكم لعمر بن ابراهيم الخيامي الموجودة في مكتبة جامع بمباني



دیباچہ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة على رسوله محمد وآله واصحابه اجمعين.

خیام کی نسبت ہر زبان میں اتنا کچھ کہا جا چکا ہے کہ اس موضوع میں کوئی جدت باقی نہیں رہی ہے، تاہم میں نے اس پر قلم اٹھانے کی جرأت کی، جس کی صرف دو وجہیں ہیں، ایک تو یہ کہ اس کے بعض واقعات، تصانیف اور سنین کے متعلق مجھے کچھ کہنا تھا اور اپنی فکر و کاوش اور جدوجہد کے نئے نتیجے ارباب نظر کے سامنے پیش کرنے تھے اور دوسری یہ کہ اب تک لوگوں نے اس کو صرف اس کی رباعیوں ہی کے ذریعہ سمجھنا چاہا تھا، جن کی تعین سراسر مشکوک ہے اور میں نے اس کو اس کی خاص فلسفیانہ تصانیف کے ذریعہ روشناس کیا ہے، جن میں وہ بالکل ایک نیا شخص معلوم ہوتا ہے، اسی لیے کتاب کے آخر میں اس کی فلسفیانہ تصانیف کا حصہ بھی شامل کر دیا ہے، تاکہ ہر شخص اس کو اس آئینہ میں باسانی دیکھ کر پہچان سکے۔

پیش نظر اوراق حقیقت میں آل انڈیا اور نیشنل کانفرنس منعقدہ دسمبر ۱۹۳۰ء میں بمقام پٹنہ ایک مقالہ کی حیثیت سے پڑھے گئے تھے، قدر شناسوں نے توقع سے بڑھ کر حوصلہ افزائی

کی تو خیال ہوا کہ رباعیات کے کچھ اور مباحث بڑھا کر اس کو کتاب کی صورت میں شائع کر دیا جائے، چنانچہ اس کی موجودہ صورت اسی خیال کا نتیجہ ہے اور دل نے کہا کہ اگر ارباب نظر کی نگاہ میں اس کتاب میں کوئی نئی بات نہ بھی ہو تو کم از کم یہی کیا کم ہے کہ ”خیامیات“ کے متعلق ہماری زبان میں ایک مستقل کتاب موجود ہو جائے گی۔ و کفی بہ فخراً۔

میں نے اس کتاب کی لفظی و معنوی تصحیح نہیں کی، تحقیق و تطبیق، واقعات کی تلاش و تفتیش اور ماخذوں اور سندوں کے حوالوں میں اپنی استطاعت بھر پوری احتیاط کی ہے، تاہم انسانی کوششوں کی نسبت غلطیوں سے پاک اور خطاؤں سے بری ہونے کا دعویٰ کون کر سکتا ہے، استدراک و اضافہ کے آخری عنوان میں بعض امور کی تصحیح یا مزید توضیح کر دی گئی ہے۔

مکمل کتاب ڈیڑھ برس سے چھپی رکھی تھی، مگر خیام کے آخری رسالہ میزان الحکم کی کسی صحیح اصل کی تلاش و جستجو کے انتظار اور اس کی تصحیح کی کوشش میں طباعت کا کام رکا رہا، شروع ستمبر ۱۹۳۳ء میں بمبئی سے جب اس کے ٹوٹو آئے تو بقیہ کتاب کی چھپائی پوری کی گئی۔ آخر میں مجھے اپنے عزیز رفیق مولوی سعید صاحب انصاری مولف سیر الصحابیات کا شکریہ ادا کرنا ہے جنہوں نے کاپیوں اور پروفوں کی تصحیح بڑی کوشش و جانفشانی سے کی ہے اور انڈکس بنانے کا کام باریک بینی اور دیدہ ریزی سے انجام دیا ہے۔

سید سلیمان ندوی

دارالمصنفین، اعظم گڑھ

۱۰ اگست ۱۹۳۳ء

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

سوانح خیام کے ماخذ و مصادر

پر

ناقدانہ تبصرہ

حکیم عمر خیام پر مشرق اور مغرب کے دونوں ملکوں میں اتنا لکھا جا چکا ہے کہ اس میں کوئی نئی بات پیدا کرنا مشکل ہے لیکن عجیب بات یہ ہے کہ جس موضوع پر جتنا زیادہ کہا جاتا ہے اس میں اتنی ہی زیادہ غلط فہمیاں اور پیچیدگیاں پیدا ہوتی ہیں، غریب خیام بھی اسی مصیبت میں مبتلا ہے، اس لیے بدگمانی نہ ہوگی، اگر آپ یہ سمجھیں کہ خیام کے متعلق میرے اس مقالہ سے شاید کچھ غلط فہمیاں اور پیچیدگیاں اور زیادہ بڑھ جائیں گی، کم نہ ہوں گی لیکن یہ بھی ممکن ہے کہ انہیں پیچیدگیوں سے مشکلات کی کشائش ہو اس لیے میں نے بھی اس ہفت خوان کو طے کرنے میں رستی کی جرأت کی ہے۔

اس سے پہلے کہ اصل بحث شروع کی جائے، ان کتابوں کا جائزہ لینا ہے جو حکیم خیام

کے حالات کی ماخذ و مصدر ہیں اور ان اہم تصانیف پر تبصرہ کرنا ہے جو خیام پر مشرق و مغرب میں اب تک لکھی گئی ہیں، اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ خیام کے ساتھ اس وقت مشرق میں بھی جو دلچسپی لی جا رہی ہے، وہ تمام تر مغرب کی داد و تحسین کا نتیجہ ہے، خیام کے سوانح و حالات اور اس کی تصنیفات اور خصوصاً رباعیات کی تلاش و جستجو و اشاعت میں سب سے زیادہ فضلاء مغرب نے حصہ لیا، اسی طرح اس کے حالات کے قدیم ماخذوں کی تلاش و تحقیق کے میدان میں بھی انہیں کا قدم پہلے آگے بڑھا، اس لیے نامناسب نہ ہوگا کہ ان ماخذ کا ذکر ان ماخذ کے دریافت کرنے والوں کی کوششوں کے ذکر کے ساتھ ساتھ کیا جائے۔

۱۔ اس سلسلہ میں سب سے پہلا نام فرنج مشرق پروفیسر ہولٹسما Houtsma کا ہے، اس سے پہلے خیام کے حالات میں جو کچھ لکھا جاتا تھا، وہ عموماً نظام الملک اور حسن صباح کی ہم سنی و ہم درسی کی داستان ہے، جو متاخرین کی اکثر تاریخوں اور تذکروں میں موجود ہے، پروفیسر ہولٹسما پہلا شخص ہے جس نے اس قصہ کے استناد پر شک و شبہ کی نگاہ ڈالی، عربی میں زبدۃ النصرہ کے نام سے آل سلجوق کی ایک تاریخ ہے، اس کتاب زبدۃ النصرہ کی حقیقت یہ ہے کہ سلطان محمود سلجوقی کے وزیر انوشرواں ابن خالد المتوفی ۵۳۲ھ نے فارسی میں آل سلجوق کی ایک مختصر تاریخ لکھی تھی، (یہ وہی انوشرواں ہے جس کے اشارہ سے ابو محمد القاسم حریری نے اپنے مشہور مقامات حریری لکھے ہیں) انوشرواں کی اس مختصر فارسی تاریخ کا نام چلی کے بیان کے مطابق ”فتور زمان الصدور و صدور زمان الفتور“ ہے، اس کے بعد عماد الدین کاتب المتوفی ۵۹۷ھ نے ”نصرۃ الفترہ و عصرۃ الفطرۃ“ کے نام سے عربی میں انشا پر دازانہ لفاظی میں قافیوں کے جوڑ توڑ کے ساتھ سلجوقیوں کی ابتدائی تاریخ دیباچہ کے طور پر لکھی اور اس میں انوشرواں کی کتاب کو اسی لفاظی اور قافیہ کی پابندی کے ساتھ عربی میں ترجمہ کر کے اپنی کتاب میں شامل کر دیا، اس کے بعد الفتح بنداری المتوفی ۶۲۳ھ نے نصرۃ الفترہ کی لفاظی اور حشو و زوائد کو کم کر کے اس کا ایک مختصر نسخہ تیار کیا، جس کا نام زبدۃ النصرہ و عصرۃ الفطرہ ہے، ان کتابوں کی

لفاظی اور قافیہ بندی کی رعایتوں سے اندازہ ہوتا ہے کہ ابو محمد القاسم حریری کے انداز نے خیالی افسانوں سے نکل کر تاریخ کے میدان میں بھی اپنا سکہ جمایا تھا۔

بہر حال اسی آخری کتاب کو پروفیسر ہوٹسما نے ۱۸۸۹ء میں شائع کیا اور اس پر ایک فریج مقدمہ لکھا، اس مقدمہ میں اس کتاب کے اس ایک فقرہ کے ایک لفظ (مکتب) سے جس میں باطنی ملاحظہ کا ذکر اور حسن صباح کی طرف اشارہ ہے، یہ مطلب نکالا ہے کہ حسن صباح وغیرہ جس سلجوقی وزیر کے ہم درس اور ہم سن تھے، وہ یہی انوشیروان خالد (۱) ہے، اس دیباچہ نے خیام و نظام الملک و حسن صباح کی مشہور دلچسپ داستان کو سب کی نگاہوں میں مشکوک بنا دیا اور اصلی خیام کی تلاش کی طرف لوگوں کو متوجہ کر دیا۔

۲- خیام کی تاریخی شخصیت پر یورپ میں سب سے پہلے جس کی نگاہ پڑی وہ روسی مستشرق والنتین زکوووسکی *Valentin Zkukouski* ہے جس نے خیام پر ۱۸۹۷ء میں ایک محققانہ مضمون روسی زبان میں لکھا، یہ مضمون پٹرسبرگ میں مظفریہ نام کے ایک مجموعہ مقالات کے ضمن میں چھپا ہے، اس مضمون کے دو حصے ہیں، پہلے حصہ میں ان مستند عربی و فارسی کتابوں کے بعینہ وہ اقتباسات ہیں جن میں پروفیسر موصوف کو حکیم خیام کے حالات یا برائے نام تذکرے ملے ہیں، مضمون کا دوسرا حصہ حکیم خیام کے ان ۸۴ رباعیات پر مشتمل ہے جن کو موصوف نے دوسرے شعرا کے رباعیات میں مخلوط اور ان کی طرف منسوب پایا ہے اور اس لیے ان کو ”آوارہ گرد رباعیات“ کے نام سے موسوم کیا ہے۔

زکوووسکی نے اپنے اس مضمون میں خیام کے حالات حسب ذیل مصنفین کے حوالہ سے نقل کئے ہیں:

۱- زہمة الارواح و روضة الافراح فی تواریخ الحکماء المتقد میں لشمس الدین محمد بن

محمود الشہر زوری تالیف ۵۸۶ھ-۶۱۱ھ۔

(۱) دیباچہ فرانسسیسی زبده النصرہ ص ۱۴ و ۱۵، بریل۔

- ۲- مرصاد العباد، شیخ نجم الدین ابوبکر رازی معروف بہ دایہ، تالیف ۶۲۰ھ۔
- ۳- تاریخ الحکما قاضی اکرم جمال الدین ابوالحسن علی بن یوسف قفطی، تالیف ۶۲۳ھ، ۶۲۶ھ۔
- ۴- فردوس التواریخ، مولانا خسرو ابرقوی، تالیف ۸۰۸ھ۔
- ۵- تاریخ الفی، احمد بن نصر اللہ ٹھٹھوی سندھی، تالیف ۱۰۰۰ھ۔

۳- زوکو ووسکی کے اس مضمون کو ڈاکٹر ڈینی سن راس نے انگریزی میں نقل کیا اور اپریل ۱۸۹۸ء کے جرنل آف دی ایشیاٹک سوسائٹی میں شائع کیا، اس کا اثر یہ ہے کہ انگریز مستشرقوں کے اندر بھی خیام کی تحقیق کا ولولہ پیدا ہوا، چنانچہ سب سے پہلے پروفیسر براؤن نے (جن سے ۱۹۲۰ء میں کیمبرج میں مجھے ملاقات کی عزت حاصل ہوئی) ۱۸۹۹ء میں جرنل آف دی رائل ایشیاٹک سوسائٹی، لندن میں (ص ۲۰۹-۲۱۱) ایک مختصر مضمون لکھا جس میں خیام کے سوانح کے بعض نئے مآخذ ذکر کئے اور خصوصیت کے ساتھ مغلوں کی تاریخ جامع التواریخ کا ایک حصہ شائع کیا، جس میں حسن صباح اور باطنیوں کے سلسلہ میں عمر خیام اور نظام الملک و حسن صباح کی ہم درسی و معاہدہ کی وہی پرانی داستان مذکور ہے، پروفیسر براؤن کے اس مضمون کا عنوان یہ ہے، ”خیام پر کچھ مزید روشنی“۔

۴- ۱۹۰۰ء میں میٹھیون پرلین لندن نے رباعیات خیام کے انگریزی ترجمہ فٹرز جیرلڈ کا نیا نسخہ شائع کیا اور اس پر ڈاکٹر ڈینی سن راس نے ۹۱ صفحاتوں میں ایک دیباچہ لکھا اور اس دیباچہ کو تین بابوں میں منقسم کیا، پہلے باب میں خیام کے تاریخی عہد کی تفصیل ہے، دوسرے میں خیام کے ذاتی حالات ہیں اور تیسرے میں فٹرز جیرلڈ کے ترجمہ کا حال ہے، دوسرا باب جو ۳۸-۷۶ تک خیام کے حالات میں ہے، اس میں ڈاکٹر راس نے زوکو ووسکی اور براؤن کے مضامین کو اور ہوٹسما کے نظریہ کو اپنے بعض مزید بیانات کے ساتھ درج کیا ہے اور ہوٹسما کے نظریہ کی تائید کی ہے اور خیام کی تاریخ ولادت اور تاریخ وفات کی تعیین کی نا تمام کوشش کی ہے۔

اس نے اس مضمون میں حسب ذیل کتابوں کے اقتباسات درج کئے ہیں:

۱- چہار مقالہ عروضی سمرقندی (خیام کا معاصر تھا)

۲- فردوس التوارخ،

۳- نزهة الارواح شہر زوری،

۴- مرصاد العباد رازی،

۵- تاریخ الحکماء قفطی،

۶- آثار البلاد و قزوینی،

۷- جامع التوارخ، رشد الدین فضل اللہ،

۸- تاریخ الفی ٹھٹھوی،

۹- ریاض الشعراء،

۱۰- ابن الاثیر،

۵- پروفیسر براؤن نے اسی کے بعد اپنی مشہور کتاب لٹریچر آف پرسیا تصنیف

کرنی شروع کی ہے، ۱۹۰۶ء میں اس کی دوسری جلد شائع ہوئی، اس میں خیام اور حسن صباح

کے حالات میں ان تمام معلومات بالاکونہایت خوبی کے ساتھ یکجا کر دیا اور کچھ نئے معلومات

بھی جستہ جستہ ان مباحث میں بڑھائے اور حسب ذیل ماخذ کے اقتباسات تاریخی ترتیب

سے شائع کئے۔

۱- چہار مقالہ، عروضی سمرقندی،

۲- مرصاد العباد، نجم الدین رازی،

۳- تاریخ الحکماء، قفطی،

۴- نزهة الارواح، شہر زوری،

۵- آثار البلاد، قزوینی،

۶- جامع التواریخ فضل اللہ،

۷- فردوس التواریخ،

۸- تاریخ الفی، ٹھٹھوی،

۹- کشف الظنون، حاجی خلیفہ،

۶- علامہ عبدالوہاب قزوینی ایران کے موجودہ علما میں نہایت لائق اور وسیع النظر عالم ہیں، (ان سے مجھے ملاقات کی عزت پیرس میں ۱۹۲۰ء میں حاصل ہوئی ہے) انہوں نے پروفیسر براؤن کے زیر نگرانی گب میموریل سیریز کی متعدد کتابوں کا نہایت خوبی کے ساتھ تصحیح و تفسیر کیا اور تبصرہ لکھا، انہیں میں عرضی سمرقندی کا چہار مقالہ بھی ہے، جس کی تصحیح و تفسیر اور ضمیمہ نگاری کی خدمت ۱۹۰۹ء میں علامہ موصوف نے ادا کی ہے، اس ضمیمہ میں انہوں نے خیام کے متعلق پروفیسر براؤن کی تحریر کا خلاصہ فارسی میں نقل کر کے بعض جزئی باتیں اپنی طرف سے بڑھائی ہیں۔

اصل ماخذوں میں قزوینی نے صرف ایک ماخذ یعنی خاقانی کے ایک شعر کا اضافہ کیا ہے، جس میں خیام کا نام آیا ہے اور ان ماخذوں کی تاریخی ترتیب یہ رکھی ہے:

۱- چہار مقالہ، عرضی سمرقندی، تالیف ۵۵۲ھ، (تقریباً)

۲- خاقانی المتوفی ۵۹۵ھ کا ایک شعر،

۳- نزہۃ الارواح شہرزوری (۵۸۶ھ-۶۱۱ھ)

۴- مرصاد العباد شیخ نجم الدین دایہ تالیف ۶۲۰ھ،

۵- تاریخ کامل ابن اثیر زیر حوادث (۴۶۷ھ) تالیف ۶۲۸ھ،

۶- اخبار العلماء باخبار الحکماء جمال الدین قفطی، تالیف ۶۲۳ھ-۶۳۶ھ،

۷- آثار البلاد، زکریا قزوینی تالیف ۶۷۴ھ،

۸- جامع التواریخ، رشید الدین فضل اللہ المقتول ۷۱۸ھ،

۹- فردوس التواریخ، مولانا خسرو ابرقوی، تالیف ۸۰۸ھ،

۱۰- تاریخ الفی، احمد بن نصر اللہ ٹھٹھوی سندھی تالیف ۱۰۰۰ھ،

دوسرے ماخذ: اس کے بعد ایک دو سال پہلے تک کسی شخص نے خیام کے حالات و سوانح کے متعلق کسی نئے ماخذ کا اضافہ نہیں کیا لیکن اگر عام فارسی تاریخوں اور تذکروں کی تلاش کی جائے تو ان دس مذکورہ بالا ماخذوں پر دس کا اور اضافہ ہو سکتا ہے، مثلاً تاریخوں میں تاریخ گزیدہ، روضۃ الصفا اور حبیب السیر کا اور تذکروں میں ہفت اقلیم امین رازی، دولت شاہ سمرقندی، آتش کدہ آذر، ید بیضا آزاد، مجمع الفصحا، ہدایت اور مخزن الغرائب سندیلوی کا، مگر ان کتابوں میں کوئی نئی بات نہیں، محض نام ہے یا انہیں پرانی باتوں کا اعادہ و تکرار ہے، لیکن قدامت کے خیال سے جہاں صرف چند لفظوں کی خاطر مرصاد العباد اور آثار البلاد کا حوالہ ضروری تھا، وہاں تاریخ گزیدہ جو ۷۳۰ھ کی تالیف ہے، ناقابل التفات نہیں ہے۔

دو نئے قدیم ترین ماخذ، ۱- خریدۃ القصر: ابھی حال میں قدامت کے لحاظ سے خیام کے متعلق دو نہایت ہی قدیم ماخذوں کا پتہ چلا ہے جن میں سے ایک عماد کاتب اصفہانی کی خریدۃ القصر ہے اور دوسری ابوالحسن بیہقی کی تاریخ الحکما ہے، عماد الدین کاتب اصفہانی نے ۵۷۲ھ میں خریدۃ القصر کے نام سے عربی میں شعر اور ادبا کا تذکرہ لکھا تھا، اس کتاب کا نسخہ کتب خانہ لیڈن میں ہے، شعرائے خراسان کے ضمن میں اس کے ۲۳۸ ورق پر عمر خیام کا حال ہے، اس کا حوالہ عبدالوہاب قزوینی نے حواشی چہار مقالہ کے آخری ضمیمہ (ص ۳۵۹) میں دیا ہے، مگر افسوس ہے کہ قزوینی نے یہ کتاب خود نہیں دیکھی اور نہ عبارت نقل کی ہے، صرف کتب خانہ مذکور کی فہرست مرتبہ ڈوزی میں اس کا ذکر اس کی نظر سے گذرا ہے، میں نے کتب خانہ مذکور سے اس عبارت کے حاصل کرنے کی کوشش کی مگر افسوس کہ کامیابی نہیں ہوئی۔

محمد بن محمد عماد الدین کاتب الاصفہانی ایرانی تھا، اصفہان میں ۵۱۹ھ میں پیدا ہوا، بڑا حصہ بغداد میں وزیر ابن ہبیرہ البتونی ۵۶۰ھ کی خدمت میں گزارا، پھر اتابک نورالدین شہید

کے دربار موصل میں، پھر سلطان صلاح الدین ایوبی کے دربار میں، مصر و شام میں اور آخر وہیں شام میں ۵۹۷ھ میں انتقال کیا، اس نے نو شرواں خالد کی کتاب تاریخ سلجوقی کی عربی کی اور البرق الشامی اور الفتح القدسی (فتح بیت المقدس کی تاریخ) اور خریدة القصر و خریدة العصر نامی کتابیں تالیف کیں، اس خریدة القصر میں اس نے عراق، عجم، شام، جزیرہ، مصر اور مغرب (شمالی افریقہ) کے ان شعرا کے حالات لکھے ہیں جو ۵۰۰ھ کے بعد سے لے کر ۵۷۲ھ تک گذرے، (۱) انہیں میں خیام کا نام بھی ہے۔

عماد کاتب کی کتابیں مقفی اور مسجع عربی میں ہیں، میں یقین کرتا ہوں کہ قاضی اکرم قفطی نے جو عماد کے کچھ ہی دنوں کے بعد شام میں پیدا ہوا اور جو سلاطین ایوبی سے وابستہ تھا اور جس کے سامنے عماد کی تصنیفات کا ذخیرہ بے شبہ ہوگا، اس نے اپنی کتاب اخبار العلماء باخبار الحکما میں جس کو اس نے ۶۲۴ھ اور ۶۳۶ھ کے درمیان لکھا ہے، خیام کا حال عماد کاتب کی اسی خریدہ ہی سے حرف نقل کیا ہے، کیوں کہ اس موقع کی عبارت قفطی کے طرز و روش کے برخلاف، عماد کاتب کی عبارت کی طرح سہر تاپا مسجع و مقفی ہے، عماد کو اصفہان کی ولادت اور عراق و بغداد کی اقامت کے سبب سے خیام سے پوری واقفیت ہوگی اور اسی لیے صرف اسی نے خیام کے ورود بغداد کی اطلاع بہم پہنچائی ہے، عماد کاتب مدرسہ نظامیہ کا تعلیم یافتہ فقیہ و محدث تھا، یہی سبب ہے کہ اس نے خیام کو اچھے لفظوں سے یاد نہیں کیا ہے۔

۲- تاریخ الحکماء ابوالحسن بیہقی: لیکن عماد کاتب سے بھی متقدم ایک اور ماخذ کا ابھی حال میں پتہ چلا ہے، یہ کتاب حکمائے اسلام کے حالات میں ظہیر الدین ابوالحسن بیہقی المتوفی ۵۶۵ھ کی کتاب تاریخ حکماء الاسلام ہے، برلن یونیورسٹی لائبریری میں اس کا ایک نسخہ ہے، یہ وہی شخص ہے جس کا حوالہ مولانا ابوالحسن ابرقوی نے فردوس التواریخ میں دیا ہے، ظہیر الدین کا باپ خیام کا دوست تھا، یہ اپنے باپ کے ساتھ کم سنی میں ۵۰۷ھ میں خیام سے ملا تھا، اس

(۱) دیکھو ابن خلکان۔

نے اپنی یہ کتاب ۵۴۹ھ میں لکھی ہے، اس نسخہ کی وہ عربی عبارت جس میں خیام کا تذکرہ ہے، ڈاکٹر ویل Weil نے برلن سے نقل کر کے بھیجی اور یونیٹن آف دی اسکول آف اورینٹل اسٹڈیز لندن انسٹی ٹیوشن میں فروری ۱۹۲۹ء کی اشاعت میں شائع ہوئی۔ (۱)

تاریخ الاسلام بیہقی جس کا دوسرا نام تتمۃ صوان الحکمتہ ہے، اس کا فارسی ترجمہ رشید الدین فضل اللہ المقتول ۷۱۸ھ کے بیٹے غیاث الدین کے زمانہ میں دُرّۃ الاخبار و لمعۃ الانوار کے نام سے کیا گیا تھا، اور نیشنل کالج میگزین لاہور نے اپنے مفید سلسلہ میں اس کتاب کو شائع کر کے علم و فن پر احسان کیا ہے، اس میں بھی (ص ۸۸) عمر خیام کے وہی حالات جو بیہقی میں ہیں، مذکور ہیں۔

خیام کے تین اصلی ماخذ: اب ثابت ہو گیا ہے کہ خیام کے سوانح کے اصلی اور قدیم ترین ماخذ صرف تین ہیں، ایک بیہقی کی کتاب تاریخ الحکما جس کا مصنف خیام سے کم سنی میں ملا تھا اور اس کا باپ خیام کا دوست تھا اور خیام کا داماد اس کا دوست تھا، دوسری کتاب چہار مقالہ ہے، جس کا مصنف نظامی عروضی سمرقندی ۵۰۶ھ میں اور اس کے پس و پیش خیام سے ملتا رہا تھا اور تیسری کتاب خریدۃ القصر ہے جس کا مصنف عماد کاتب اصفہانی، غالباً خیام کی زندگی میں ۵۱۹ھ میں سلجوقیہ کے دار السلطنت اصفہان میں پیدا ہو چکا تھا، ان کے علاوہ بقیہ تمام کتابیں جن میں خیام کے حالات ہیں، وہ کم و بیش انہیں سے بعینہ یا حذف و اضافہ کے ساتھ منقول ہیں، شہر زوری کا بیشتر مواد بیہقی سے ماخوذ ہے، قطبی میں جو کچھ ہے وہ میرے خیال میں عماد کاتب کی خریدہ سے نقل ہے۔

دو نئے متاخر ماخذ: متاخرین میں دو نام اور ذکر کے قابل ہیں:

(۱) مولوی محمد شفیع صاحب (اورینٹل کالج لاہور) نے اس مقالہ کی تحریر کے بعد مجھ سے زبانی فرمایا کہ انہوں نے پچھلی اورینٹل کانفرنس منعقدہ لاہور (۱۹۲۸ء) میں خیام کے اس نئے ماخذ پر کوئی مضمون پڑھا تھا جو ابھی تک میری نظر سے نہیں گذرا ہے۔

۱- استظہار الاخبار: دولت شاہ سمرقندی نے (ضمناً) اپنے تذکرۃ الشعرا میں جو ۸۹۲ھ میں لکھی گئی ہے، خیام کا حال تاریخ استظہاری سے جس کا نام استظہار الاخبار ہے، نقل کیا ہے، اس کے مصنف کا نام قاضی احمد دامغانی ہے، اس کتاب کا حوالہ تاریخ گزیدہ کے مقدمہ میں موجود ہے، تاریخ گزیدہ ۳۰ھ کی تصنیف ہے، اس لیے یہ تاریخ استظہاری لامحالہ ساتویں صدی کے آخر یا آٹھویں کے شروع کی تصنیف ہوگی، اس کتاب اور اس کے مصنف کا نام حاجی خلیفہ چلبی نے لیا ہے، مگر زمانہ نہیں بتایا ہے۔

۲- وہ فصل تبریزی: اسی طرح ترک شاعر و مورخ عالی نے ربیع المرسوم و ربیع المنظوم کے نام سے ۱۰۰۲ھ میں خیام کے رباعیات کا رباعی بہ رباعی جو جواب لکھا ہے، اُس کے مقدمہ میں خیام کے حالات بھی لکھے ہیں، اُس نے ان حالات کے دو ماخذ دیئے ہیں، ایک تاریخ استظہاری بواسطہ دولت شاہ، دوسرا مولانا احمد حمین الرشید تبریزی کا رسالہ وہ فصل، ایک کسی اور کتاب سے بھی حالات نقل کئے ہیں، مگر وہ تمام تر لغو و لا طائل ہیں۔

اس ربیع المرسوم کا قلمی نسخہ (۱) جس کے ساتھ کچھ اور بھی فارسی و ترکی کے رسائل ہیں، دارالمصنفین کے کتب خانہ میں ہے، یہ نسخہ ترکی طرز خط میں ہے، زبان فارسی ہے، اصل میں کسی ترک عالم کی ملکیت معلوم ہوتا ہے، اس پر ایک ترک شیخ کی یہ عربی عبارت درج ہے۔

”استصحبه الشيخ مصطفیٰ ابن شیخ الخلوئی فی مدینۃ القسطنطنیہ“

اور اس کے نیچے ۱۱۰۰ھ درج ہے، بہر حال یہ گیارہویں صدی کا نسخہ ہے۔

افسوس ہے کہ ”وہ فصل“ اور اس کے مصنف مولانا احمد بن حسین رشید تبریزی سے ہم ناواقف ہیں اور اس سے زیادہ بد قسمتی یہ ہے کہ اس نسخہ مذکور کا درمیان سے ایک صفحہ غائب ہے، جس سے جو کچھ بھی معلوم ہو سکتا تھا، اس سے بھی محرومی ہوگئی، لیکن سب سے زیادہ اہم یہ ہے

(۱) اس نسخہ پر برادر عزیز سید نجیب اشرف ندوی سابق رفیق دارالمصنفین نے چند سال ہوئے نیرنگ خیال لاہور میں ایک تبصرہ لکھا ہے۔

کہ رسالہ تہریزی کے مصنف کے حوالہ سے عالی نے چہار مقالہ کا وہ حصہ نقل کیا ہے جو خیام کی وفات اور اس کی گل پوش قبر کی کیفیت پر مشتمل ہے اور اس میں ایک ایسا اہم اختلاف ہے جس سے خیام کی تاریخ وفات کا زمانہ ہی بدل جاتا ہے اور اس سے زیادہ اہم یہ ہے کہ یہ عبارت چہار مقالہ کے خود مصنف عروضی سمرقندی کے اپنے ہاتھ سے لکھے ہوئے نسخہ کے حاشیہ سے منقول ہے۔

اصل وصایائے نظام الملک جعلی نہیں: مآخذ کے سلسلہ میں ہم نے نظام الملک طوسی کی کتاب دستور الوزرایا وصایائے نظام الملک کا نام نہیں لیا ہے، کیوں کہ زکو و و سکی، ڈاکٹر اس، ہوٹسما اور پروفیسر براؤن کی تحقیقات کے بعد سے اکثر مستشرقین اس کو اس لیے جعلی کتاب قرار دیتے ہیں کہ اس کے دیباچہ میں نظام الملک کی زبان سے عمر خیام اور حسن بن صباح کی ہم درسی وہم سنی کی وہی داستان درج ہے، جس کو ان مستشرقین نے اس بنا پر کہ اس کے مطابق عمر خیام اور حسن صباح کی عمریں سو ۱۰۰ برس سے بھی زیادہ مانتی پڑیں گی، ماننے سے انکار کر دیا ہے، حالانکہ اس داستان کے علاوہ جو دیباچہ میں ہے اصل کتاب کے اندر اس کے نظام الملک کے ممنون قلم نہ ہونے کی کوئی دوسری شہادت موجود نہیں ہے، البتہ یہ تو ظاہر ہے، جیسا کہ اس کے دیباچہ میں تصریح بھی ہے کہ یہ کتاب نظام الملک کے بہت بعد بلکہ کئی سو برس کے بعد مرتب ہوئی اور اس کے خاندان کی بارہویں پشت کی ایک یادگار کے نام معنون کی گئی ہے، لیکن ساتھ ہی جامع نے یہ تصریح بھی کر دی ہے کہ یہ کتاب نظام الملک کے ان خاص تحریری اور سینہ بہ سینہ نصائح سے مرتب کی گئی ہے جو اس نے اپنے بیٹے فخر الملک کو اس غرض سے کیے تھے تاکہ وہ وزارت کی مشکلات کو پوری طرح سمجھ سکے، اگر یہ صرف اس بنا پر کہ یہ کتاب نظام الملک کے بعد ترتیب پائی، نظام الملک کی تصنیف نہیں قرار پاسکتی، تو سیاست نامہ بھی جو حقیقتاً نظام الملک کی ملکیت ہے، مشکوک نظر سے دیکھی جاسکتی ہے کہ نظام الملک کے کتابدار کے اضافے اس کے آخر میں تصریحاً مذکور ہیں، مگر بایں ہمہ اس کتاب کے استناد

اور وثوق میں کسی کو کوئی شک نہیں، پھر محض ایک دیباچہ کے اضافہ اور مسودہ کی نئی ترتیب سے وصایا کو استناد اور وثوق کے درجہ سے کیوں گرا دیا جاتا ہے (۱)، اس پر مزید بحث آئندہ آئے گی۔

زبان، طرزِ ادا، بے تکلفانہ چھوٹے چھوٹے فقرے، سادگی بیان، ہر چیز اس کو سیاست نامہ کے ہم پلہ اور مشابہ قرار دیتی ہے اور اس سے زیادہ یہ کہ اس میں سلجوقی سلاطین کے جو واقعات اور اسرار بیان کیے گئے ہیں، ان کو کوئی دوسرا بنا کر نہ گھڑ سکتا ہے اور نہ جان سکتا ہے، دوسرے تاریخی واقعات بھی بڑی صحت اور خوبی کے ساتھ اس میں لکھے گئے ہیں، اس قسم کی کتابوں میں ناموں کی یاسنین کی غلطیوں کا کہیں کہیں ہو جانا، ان کے جعلی ہونے کی شہادت نہیں کہ یہ کوئی تاریخ کی کتابیں نہیں، بلکہ محض اتنی یا سیاسی ہیں اور تاریخ و سنین ان کا اصلی نہیں، ضمنی مقصد ہے۔

خود چہار مقالہ کس درجہ اہم اور قابل قدر کتاب ہے، مگر علامہ قزوینی کے تبصرہ سے معلوم ہو سکتا ہے کہ عرضی نے اس اور سنین میں کتنی غلطیاں کی ہیں، مگر یہ شے اس کے جعلی ہونے کا ثبوت نہیں اور وصایا تو اس عیب سے غالباً خالی ہے، پھر دیباچہ کے ایک قصہ کے فرضی ہونے سے کل کتاب کو جعلی قرار دینا بدگمانی کی انتہا ہے اور پھر اس قصہ کا فرضی اور جعلی ہونا بھی کسی مستند دلیل سے ثابت نہیں۔

خیام کے قدیم ماخذوں کی ترتیب: اس تفصیل سے معلوم ہوگا کہ سوانح خیام کے ماخذوں کی صحیح زمانی ترتیب حسب ذیل ہے:

۱- تاریخ حکماء الاسلام (یا ترمہ صوان الحکمتہ) ظہیر الدین ابوالحسن بیہقی تالیف ۵۲۹ھ۔

(۱) پروفیسر اقبال (اور نیشنل کالج لاہور) نے کالج مذکور کے سہ ماہہ رسالہ (نومبر ۱۹۲۷ء) میں اس پر ایک مفید مضمون لکھا ہے، مجھے خوشی ہے کہ پروفیسر صاحب نے اپنی گزشتہ رائے میں ترمیم فرمائی اور میں نے معارف (فروری ۱۹۲۳ء) میں ان کے جواب میں اس کتاب کی نسبت جو لکھا تھا، اس کا ثبوت چند سال کے بعد انہوں نے خود اپنے اس مضمون میں پیش فرما دیا، میرے فقرے یہ تھے ”لیکن دورانِ بحث میں بھی کئی باتیں ڈاکٹر صاحب کے لیے محتاج ثبوت ہیں، لیکن میں نے قصداً ان کو تسلیم کر لیا ہے، مثلاً خیام کی تاریخ وفات کا مسئلہ وصایا نے نظام الملک کے تمام تر جعلی اور فرضی ہونے کی بحث۔“

۲- چہار مقالہ عروضی سمرقندی تالیف ۵۵۲ھ۔

۳- خریدۃ القصر عماد الدین کاتب اصفہانی تالیف ۵۷۲ھ۔

۴- نزهۃ الارواح شہر زوری تالیف مابین ۵۸۶ھ، ۶۱۱ھ۔

۵- اخبار الحکما قفطی تالیف ۶۲۲، ۶۳۶ھ۔

اس کے بعد وہی ترتیب ہے جو اوپر گزر چکی، البتہ متاخرین میں قاضی احمد دامغانی کی استظہار الاخبار (۷۰۰ھ) حمد اللہ مستوفی کی تاریخ گزیدہ (۷۳۰ھ) مولانا احمد بن حسین الرشید تبریزی کی وہ فصل اور عالی رومی کی ربیع المرسوم (۱۰۰۲ھ) بڑھانا چاہئے۔
رباعیات کے چند نئے محققین مغرب: یورپ میں حال میں خیام پر چند اور فضلاء نے بھی بحثیں کی ہیں۔

۱- اوٹور دتھفیلڈ *Otto Rothfeld* نے عمر خیام اور اس کے زمانہ *Umar* پر *"Khayyam and his age"* پر ایک کتاب ۸۹ صفحات میں ۱۹۲۲ء میں لکھی اور تارا پور والا بمبئی نے شائع کی ہے، ۴۷ صفحات میں خیام کے حالات کی تحقیق اور بقیہ میں رباعیات پر بحث ہے، کتاب گوشو زواند سے پاک نہیں، مگر فلسفی خیام کو اس نے سمجھنے کی سب سے بہتر کوشش کی ہے۔

۲- ڈچ فاضل کریستن زن *a. Christensen* نے رباعیات خیام کا ایک نیا ایڈیشن اٹھارہ مطبوعہ نسخوں سے مقابلہ کر کے ابھی حال میں شائع کیا ہے اور رباعیات کی تعین کے بعض اصول وضع کئے ہیں۔

۳- جرمن فاضل فریڈرک روزن *F. Rosen* نے ۱۹۲۵ء میں رباعیات خیام کا ایک نیا نسخہ برلن کے مطبع کا دیانی سے شائع کیا اور اس پر فارسی میں ایک دیباچہ لکھا، جس میں کریستن زن تک کے تمام معلومات اور علامہ قزوینی کے بعض نئے انکشافات متعلقہ رباعیات کا اضافہ کیا، پھر ۱۹۳۰ء میں فریڈرک روزن نے میٹھیون پریس لندن میں اپنے ایڈیشن کا انگریزی ترجمہ

شائع کیا اور اس پر انگریزی میں ایک مقدمہ بڑھایا جس میں برلن کی سرکاری لائبریری کے مشرقی حصہ کے ناظر ڈاکٹر ویل کے بتانے سے خیام کے ایک نئے رسالہ نوروز نامہ پر تبصرہ لکھا۔ چند مشرقی محققین: عربی میں خیام کے متعلق سب سے بہتر ودیع البستانی کا وہ مضمون ہے جو رباعیات خیام کے عربی ترجمہ کے ساتھ شائع ہوا ہے، مگر غالباً وہ کسی ترکی مقالہ سے ماخوذ ہے، ہماری اردو زبان میں خیام کے متعلق صرف دو کتابیں ذکر کے قابل ہیں، ایک علامہ شبلی کی شعر العجم کی پہلی جلد میں عمر خیام کا مختصر لیکن مستند احوال اور اس کی رباعیات اور خیالات پر فلسفیانہ تبصرہ، دوسری مولوی عبدالرزاق صاحب کانپوری کی نظام الملک طوسی، جس کے ضمیمہ میں انہوں نے خیام کا نہایت مبسوط حال لکھا ہے، مگر افسوس ہے کہ اس میں بہ کثرت غلطیاں ہیں، ان دونوں کے سوا اردو میں جو کچھ کسی نے لکھا ہے وہ انہیں دونوں کی نقالی ہے یا انگریزی دیباچوں کا ترجمہ ہے، ترکی میں دانش کا ترجمہ ابھی حال میں شائع ہوا ہے، اس کا مقدمہ بھی اچھی تحقیق کے ساتھ لکھا گیا ہے۔



واقعات خیام کے چند سنین

خیام کے حالات و سوانح لکھنے سے پہلے اس کے سنین کی تعیین کی کوشش ضروری ہے، کسی انسان کی تاریخ کے لیے سالِ ولادت پہلی چیز ہے، مگر یہاں یہ حال ہے کہ مشرق و مغرب دونوں دنیاؤں کے علمائے تاریخ اس کے سالِ ولادت کا کوئی سراغ نہ پاسکے، اس کا سال وفات گو مشرق و مغرب دونوں میں عموماً ۵۱۷ھ بیان کیا جاتا ہے، مگر اس کی تعیین کی بھی کوئی قدیم سند ہاتھ میں نہیں ہے، خیام کے واقعات کے صرف چار سنین ہم کو معلوم ہیں، جو بہ ترتیب حسب ذیل ہیں:

۱- ۴۶۷ھ میں ہم اس کو پہلے پہل ملک شاہ سلجوقی کے رصدخانہ میں پاتے ہیں۔ (۱)

۲- اس کے بعد ۵۰۶ھ میں اس سے نظامی عروضی سمرقندی بلخ میں ملتا ہے۔ (۲)

۳- ۵۰۵ھ (۳) یا ۵۰۷ھ میں ابوالحسن بیہقی (مصنف تاریخ الحکما) اپنی کم سن میں

اس سے ملا تھا۔

۴- ۵۰۸ھ میں عروضی نظامی کے بیان کے مطابق خیام نے سلطان کے شکار کے

(۱) تاریخ کامل ابن اثیر واقعات ۴۶۷ھ۔ (۲) چہار مقالہ عروضی ص ۶۲ طبع بریل گب۔

(۳) فردوس التواریخ کے مصنف مولانا ابرقوہی کی جو عبارت زد کو ووسکی نے نقل کی ہے، اس میں

۵۰۵ھ ہے، لیکن خود بیہقی کی جو اصل عبارت پلیٹن آف اورینٹل اسٹڈیز لندن میں چھپی ہے، اس

میں ۵۰۷ھ ہے۔

لیے زانچہ تیار کیا۔ (۱)

۵- ۵۳۰ھ سے کچھ پہلے اس نے وفات پائی۔ (۲)

عمر خیام کے بقیہ سنین کی تعیین کے لیے ہم یہ کوشش شروع کرتے ہیں کہ اس کے تعلق کے سلسلہ سے جتنے اشخاص کے نام ملتے ہیں، ان کے سنین کے ذریعہ سے کوئی نتیجہ پیدا کیا جائے، اس سلسلہ میں سب سے پہلی چیز نظام الملک اور حسن صباح کی ہم سنی اور معاشرت کی داستان ہے کہ اگر یہ ثابت ہو جائے تو نظام الملک اور حسن صباح جن کے اکثر سنین معلوم ہیں، ان کے تطابق سے خیام کے سنین کی بھی تعیین کی جاسکتی ہے اور اگر یہ چیز ثابت نہیں ہوتی تو خیام کی تاریخ سے ایک بڑا پردہ اٹھ جاتا ہے۔



(۱) چہار مقالہ ص ۶۳، گب۔ (۲) چہار مقالہ ص ۶۲، گب۔

مشہور داستانِ معاشرت کی تنقید

نظام الملک کی معاشرت: نظام الملک طوسی وزیر آل سلجوق کی ولادت اور شہادت کی تاریخ بالاتفاق سب کو معلوم ہے، یعنی ۴۰۸ھ (۱) یا ۴۱۰ھ میں وہ پیدا ہوا اور ۴۸۵ھ میں اس نے شہادت پائی، مشرق کے عام تذکرہ نویسوں کی طرح اگر عمر خیام اور حسن صباح کو نظام الملک کا ہم درس وہم سن تسلیم کر لیا جائے تو ماننا پڑے گا کہ خیام اور حسن صباح کی ولادت بھی ۴۰۸ھ یا ۴۱۰ھ کے قریب قریب ہو، لیکن اس ہم درسی وہم سنی کا ثبوت اس داستان کے ثبوت پر موقوف ہے جس کا ابھی ہم کو جائزہ لینا ہے۔

یہ داستان وہ مشہور قصہ ہے کہ خیام، حسن صباح اور نظام الملک طوسی ہم سن اور نیشاپور میں امام موفق کی درس گاہ میں ہم سبق تھے، وہیں انہوں نے باہم یہ طفلانہ معاہدہ کیا تھا کہ امام موفق کے شاگردوں میں کوئی نہ کوئی بڑے عہدہ پر پہنچتا ہے، اس لیے ہم میں سے جو کوئی کسی بڑے عہدہ پر پہنچے وہ دوسرے دونوں دوستوں کو بھی اپنی دولت میں شریک کرے، اس پیشین گوئی کو بالآخر زمانہ نے صحیح ثابت کر دیا اور نظام الملک وزیر سلطنت ہو گیا، معاہدہ کے مطابق اس نے خیام کو ایک گراں قدر سالانہ وظیفہ دیا اور وہ اپنی علمی تحقیقات میں مصروف ہو گیا، لیکن حسن صباح نے دربار میں پہنچ کر ایسی سازش کی کہ جس سے خود نظام الملک

(۱) عام تاریخوں میں نظام الملک کی ولادت ۴۰۸ھ میں ملتی ہے، لیکن علی بن زید بیہقی المولود ۴۹۹ھ المتوفی ۵۶۵ھ کی تاریخ بیہقی میں اس کی ولادت کا سال ۴۱۰ھ سنہ عشر واربع مایہ مذکور ہے، (دیکھو اقتباس تاریخ مذکور بعنوان خاندان سیدالوزراء نظام الملک در اورینٹل کالج میگزین لاہور نومبر ۱۹۲۸ء منقول از نسخہ برٹش میوزیم لندن)

کی جڑ اکھڑ جاتی، آخر وہ ناکام ہوا اور مصر جا کر اسماعیلی داعیوں میں شامل ہو گیا، یہ قصہ پہلے عموماً بڑی عقیدت کے ساتھ تسلیم کیا جاتا تھا لیکن بعد کو یورپ کے چند مستشرقین نے اس بنا پر کہ اس ہم سنی اور معاشرت کے تسلیم کرنے سے خیام اور حسن صباح کی عمریں سو سو برس سے زیادہ کی ماننی پڑیں گی، اس داستان کو مشتبہ اور ناقابل اعتبار قرار دیا، ایک دلچسپ تاریخی قصہ کے تحقیق کی عدالت سے اس طرح مسترد ہو جانے سے تاریخ کی دلچسپی کا خون ہوتا ہے، اس لیے ضرورت ہے کہ اس پر ہمدردی سے غور کیا جائے۔

اس قصہ کے اصلی ماخذ: اس قصہ کے سب سے پرانے ماخذ دو ہیں، ایک وصایائے نظام الملک جس میں نظام الملک کی زبان سے یہ قصہ بیان ہوا ہے اور دوسرا جامع التواریخ فضل اللہ رشید (مقتول ۱۸۷۱ھ) حسن بن صباح کے قلعہ الموت کے خاص کتب خانہ میں ”سرگذشت سیدنا“ کے نام سے حسن صباح کی ایک مختصر سوانح تھی، ہلاکو خان نے جب ۶۵۲ھ میں الموت پر قبضہ کیا تو اپنے مسلمان درباری امیر عطاء الملک جوینی کو اس کتب خانہ کے جلانے کا حکم دیا، عطاء الملک نے اس میں سے یہ رسالہ الگ کر لیا، یہی رسالہ اسماعیلیوں کی تاریخ کا اصلی سرمایہ ہے، جس سے خود عطاء الملک نے اپنی تصنیف میں اسماعیلیوں کی تاریخ میں کام لیا ہے اور اسی رسالہ کے معلومات کو بعد کو فضل اللہ نے اپنی تاریخ میں استعمال کیا ہے، اس طرح یہ واقعہ ایک بڑی سند رکھتا ہے۔

دوسری طرف یہ واقعہ اُس کتاب (وصایائے نظام الملک) کے اس دیباچہ میں مذکور ہے جو نظام الملک کی طرف منسوب ہے لیکن جس کے نظام الملک کی طرف غلط طور سے منسوب ہونے پر اب تک کوئی دلیل نہیں پیش کی جاسکی ہے۔

یہ واقعہ تین شخصیتوں سے متعلق ہے، خیام حسن بن صباح اور نظام الملک اب تک دنیائے اس مقدمہ کے صرف دو گواہوں کی شہادتیں سنی ہیں، ایک حسن صباح کی جو ”سرگذشت سیدنا“ میں موجود ہے اور دوسری نظام الملک کی جو وصایا کے دیباچہ میں ہے، مقدمہ کا تیسرا گواہ

اب تک چپ تھا، یعنی خیام کی کوئی شہادت موجود نہ تھی لیکن اب یہ تیسری شہادت بھی حاصل ہو گئی ہے۔

خیام کی شہادت: خیام کی ان تصنیفات میں سے جن کا اس کے سب سے پرانے سوانح نگار بیہقی نے ذکر کیا ہے، ایک رسالہ کتاب الکلون والتکلیف ہے، یہ رسالہ مصر میں ۱۹۱۷ء میں چھپا ہے، (۱) اس کے صفحہ (۱۷۰) میں خیام، ابن سینا کا ذکر کرتا ہے، کہتا ہے کہ ”اس مسئلہ پر شاید میں نے اور میرے استاد ابوعلی سینا نے خوب غور کر لیا ہے“ اصل عبارت یہ ہے۔

ولعلی و معلمی افضل المتأخرین	اور شاید میں نے اور میرے استاد پچھلے
الشیخ الرئيس ابا علی الحسین بن	فلسفیوں میں سب سے بہتر ابوعلی حسین
عبداللہ بن سینا البخاری اعلی اللہ	ابن عبداللہ بن سینا بخاری نے (خدا اس
درجته قد امعنا النظر فیہا۔	کا درجہ بلند کرے) اس مسئلہ میں خوب
(ص ۱۷۰)	غور کر لیا ہے۔

ابوعلی سینا کی وفات بالاتفاق ۴۲۸ھ میں ہوئی اور فلسفہ کی شاگردی کے لیے کم از کم اٹھارہ برس کی عمر بھی مانی جائے تو ۴۰۸ھ یا ۴۱۰ھ تک خیام کی تاریخ ولادت قرار دینی پڑے گی، جو خود نظام الملک کی تاریخ ولادت ہے۔

عبارت بالا سے مقدمہ کے تیسرے گواہ کی شہادت معلوم ہوتی ہے۔

اس قصہ کی صحت کے دوسرے امکانات: اگر اس قصہ میں ہم سنی کے بجائے صرف ان کی ہم درسی کے ثبوت پر قناعت کی جائے تو اس کی صحت کے بہت سے امکانات پیدا ہو جاتے ہیں۔

(۱) یہ رسالہ مصر کے مطبع سعادت میں چھپا ہے اور اس کا فلمی نسخہ ۶۹۹ھ یعنی خیام کے تقریباً پونے دو سو برس کے بعد لکھا ہوا نور الدین بک مصطفیٰ مصری کے کتب خانہ میں ہے، جس سے نقل لے کر اس مجموعہ میں شائع کیا گیا ہے۔ (دیکھو مجموعہ رسالہ کا خاتمہ)

۱- نظام الملک گوسن میں بڑا تھا، مگر تعلیمی نصاب میں وہ چھوٹا تھا اور اس طرح حسن صباح اور خیام عمر میں چھوٹے ہو کر بھی اس کے ہم درس ہو سکتے تھے۔

۲- یہ ہم درسی مکتبی تعلیم میں نہ تھی بلکہ اعلیٰ تعلیم میں تھی جس میں عمروں کا تفاوت ہم درسوں میں ممکن ہے۔

۳- امام موفق جن کی درس گاہ کا اس قصہ میں ذکر ہے، وہ ایک تاریخی شخصیت ہے اور یقیناً وہ اس زمانہ میں ایسے ہی خوش نصیب شیخ وقت تھے۔

اب ان میں سے ہر ایک امر کی تحقیق کی کوشش کرنی ہے۔

ہم درسی کا امکان: میں نے اپنے ایک مضمون ”عمر خیام اور شعرا لعمم“ شائع شدہ معارف (فروری ۱۹۲۲ء) میں یہ ثابت کیا ہے کہ اگر ۵۱ھ تک خیام کی تاریخ وفات تسلیم کی جائے، جیسا کہ عام طور سے مشہور ہے اور ۴۲۵ھ میں بھی خیام اور حسن صباح کی پیدائش مانی جائے تو ۴۴۰ھ میں جوان کے استاد امام موفق کی تاریخ وفات ہے، ہم سنی تو نہیں، مگر ہم درسی ممکن ہے، کہ یہ ہم درسی ابجد خوانی میں نہ تھی، جیسا کہ غلطی سے عام طور پر سمجھا جاتا ہے، (۱) بلکہ دینیات کے اعلیٰ درس میں تھی، امام موفق ہبۃ اللہ، شافعیہ کے امام اور رئیس وقت تھے اور ان کی مجلس میں علماء و فضلاء کا جمگھٹا لگا رہتا تھا، وہ حدیث و فقہ کا درس دیتے تھے، خود وصایا میں لکھا ہے کہ ”در قرآن و حدیث“ یعنی یہ قرآن و حدیث کے درس میں شرکت تھی، جس کے لیے خاصی بڑی عمر چاہئے، مکتب نشینی اور ابجد خوانی میں نہیں، جس کے لیے کم سنی کی حاجت ہے۔

”سرگذشت سیدنا“ میں اس قصہ کو جہاں بیان کیا ہے، وہاں تصریح ہے کہ سترہ سال کی عمر کے بعد حسن صباح نیشاپور کی درس گاہ میں نظام الملک کا شریک درس ہوا“ اس سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ یہ بچپن کے طفلانہ مکتب کا واقعہ نہ تھا، بالکل اچھی خاصی عمر کی درس گاہِ علوم عالیہ کا واقعہ ہے اور یہ بالکل ممکن ہے، بلکہ واقعہ ہے کہ نظام الملک کی تعلیم دیر سے

(۱) چنانچہ آتش کدہ آذر میں ہے ”مذکور است کہ با نظام الملک حسن صباح طفل یک دبستان بودہ“ (ص ۱۳۹-۱۴۰ بیہی)

شروع ہوئی، جیسا کہ اس کے حالات میں سب نے لکھا ہے کہ ”پہلے اُس نے قرآن حفظ کیا، پھر اپنے وطن طوس کے دیہات میں فقہ کی تعلیم پائی، اس کے بعد نیشاپور بھیجا گیا“ ان تعلیمی منازل کو طے کرنے کے لیے خاصی بڑی عمر درکار ہے۔

سلجوقیوں نے ۴۲۹ھ میں نیشاپور فتح کیا اور امام موفق ۴۰۷ھ سے ۴۴۰ھ تک مسند آرائے درس و موعظت رہے اور نظام الملک نے چار برس ان کے درس میں شرکت کی، پھر وہ غزنیں و بلخ گیا اور داؤد سلجوقی کے قائم مقام گورنر ابوعلی بن شادان کی نوکری کی، داؤد نے ۴۳۰ھ کے بعد ہی بلخ فتح کیا ہے اور ابوعلی بن شادان جس داؤد سلجوقی کی طرف سے بلخ میں قائم مقام تھا، اُس نے ۴۵۰ھ یا ۴۵۱ھ میں وفات پائی، اس لیے نظام الملک کے درس کی شرکت کی تاریخ ۴۳۶ھ سے ۴۴۰ھ تک قائم کی جاسکتی ہے اور ۴۴۱ھ سے ۴۵۰ھ کے درمیان تک امیر بلخ کی ملازمت میں اس کا رہنا بھی ممکن ہو جاتا ہے۔

نظام الملک حسن صباح اور خلیفہ کے کم سن ہونے کی شہادت خود دیباچہ و صلیا سے: و صلیا کے دیباچہ حسن صباح اور خیام کے نیشاپور میں امام موفق کی مجلس میں آنے کے موقع پر ہے۔

”و حکیم عمر خیام و مخذول ابن صباح دو نور سیدہ بودند“

”نور سیدہ“ کے یہ معنی نہیں کہ وہ اس درس گاہ میں تازہ وارد تھے اور نئے آئے ہوئے تھے، بلکہ فارسی محاورہ میں اس کے معنی ”تازہ جوان“ اور ”تازہ بالغ“ کے ہیں، جس کی ابتدائی حد سولہ سترہ برس سے شروع ہو جاتی ہے، البتہ اس کے بعد دیباچہ کا یہ فقرہ کہ ”بسن من بودند“ قابل غور ہے، یہ فقرہ نظام الملک کے ان حالات کے خلاف ہے جو معتبر تاریخوں میں مذکور ہیں کہ وہ جوانی کی عمر کو اور تعلیم کے وسطی حصہ تک غالباً اپنے وطن ہی میں پہنچ چکا تھا، (۱) اس لیے یہ فقرہ الحاقی اور بعد کا بڑھایا ہوا معلوم ہوتا ہے۔

(۱) تاریخ ابن اثیر ج ۱۰ ص ۱۳۹ و تجانب السلف ہندو شاہ بن سخر (۴۳۰) و حبیب السیر بحوالہ ضمیمہ سیاست نامہ موسیو شیفر و ابن خلکان و طبقات الشافعیہ سبکی ترجمہ نظام الملک (ج ۳)

پھر وصایا میں خیام کے تذکرہ میں ہے کہ الپ ارسلان کے عہد حکومت میں خیام نظام الملک کی خدمت میں آیا اور سوا سوا شرفی سالانہ کا وظیفہ اس نے پایا، اس کے بعد ہے:

”و حکیم عمر بعد ازاں تکمیل فنون کردہ در علم ہیئت بدرجات رفیعہ ترقی نمود“۔

الپ ارسلان کا عہد ۳۵۵ھ سے ۳۶۵ھ تک ہے، ہم خیام کے اس کے دربار میں آنے اور وظیفہ پانے کا زمانہ درمیانی یعنی ۳۶۰ھ فرض کرتے ہیں، اس سے معلوم ہوگا کہ ۳۶۰ھ تک جب کہ نظام الملک بہت سے انقلابات کے بعد وزارت کے درجہ تک پہنچ چکا تھا، خیام ہنوز علوم و فنون کی تکمیل سے فارغ نہ ہوا تھا۔

اس تفصیل سے ظاہر ہوگا کہ نظام الملک کو اگر بڑا اور بقیہ دور فقیوں کو عمر میں اس سے چھوٹا فرض کیا جائے تو ہم درسی ممکن ہے، بشرطیکہ خیام کی مشہور عام تاریخ وفات صحیح مان لی جائے۔

امام موفق: امام موفق اور ان کی مجلس درس اور ان کی سفارش سے اعلیٰ سرکاری عہدوں پر پہنچنا جیسا کہ اس داستان میں مذکور ہوا ہے، یہ سب قرین قیاس باتیں ہیں اور ان کی تصدیق دوسرے ذرائع سے بھی ہوتی ہے، حافظ سبکی نے طبقات الشافعیہ الکبریٰ میں اس خاندان کا پورا ذکر کیا ہے۔ (دیکھو کتاب مذکور جلد ۳ ص ۵۹ و ۸۵ مطبوعہ حینیہ مصر) سبکی کہتے ہیں:

و کان بیتهم مجمع العلماء و ان کا گھر علما کے ملنے اور فضلا کے اکٹھا

ملتقى الأئمة (ج ۳ ص ۸۶) ہونے کا مقام تھا۔

امام موفق کے باپ قاضی ابو عمر محمد بن حسین بسطامی امام وقت تھے، یہ ۳۸۸ھ میں سلطنت (دیلیم) کی طرف سے قاضی بنا کر نیشاپور بھیجے گئے، وہاں شافعیہ اور اہل حدیث نے ان کا بڑا خیر مقدم کیا اور اس وقت سے یہ خاندان تمام شوافع کا سرگروہ و پیشوا ہو گیا اور یہ جاہ و ثروت حاصل کی تھی کہ وہ وزارت کا متوقع تھا اور درحقیقت یہی عہدہ طلبی کی کشمکش تھی جس کو وزیر عمید الملک کندری نے مذہبی فتنہ کی صورت میں کھڑا کیا تا کہ وزارت کا منصب اس سے

اس سے چھن کر امام موفق کے صاحبزادہ ابوہل کونہ مل جائے، امام الحرمین اور امام قشیری وغیرہ کی جلاوطنی کے موقع پر ابوہل نے سلجوقی سلطنت کا پرزور مقابلہ کیا اور آخر اپنی بات منوا چھوڑی۔ (۱)

خود امام موفق اس رتبہ کے تھے کہ سلجوقیوں کو ان کو اپنا پیشوا ماننا پڑا، چنانچہ حکیم ناصر خسرو جب ۴۳۷ھ میں نیشاپور پہنچا ہے تو وہ ان سے ملا ہے اور ان کے ساتھ نیشاپور سے نکلا ہے، اس کا بیان ہے کہ خواجہ موفق سلطان طغرل بیگ سلجوقی کے پیر تھے۔

”دویم ذیقعدہ از نیشاپور بیرون رفتم در صحبت خواجہ موفق کہ خواجہ سلطان بود“

(سفرنامہ ناصر خسرو ص ۴ مطبع کادیانی برلن)

سلطان وقت کا پیر ہونا خود عوام کی مقبولیت، عقیدت اور شاہی توسل کا کافی ذریعہ ہو سکتا تھا، اس کے علاوہ سلطان کا پہلا کاتب (سکرٹری) عمید الملک کندی (جو آخر نظام الملک سے پہلے وزارت تک پہنچ گیا تھا) کی نسبت بتصریح ثابت ہے کہ وہ انہیں امام موفق کی سفارش سے اس درجہ کو پہنچا تھا، چنانچہ زبدۃ النصرہ تاریخ آل سلجوقی للبداری میں ہے:

وکان سبب معرفتہ لطغرل بک	عمید الملک کے طغرل بیگ سے شناسائی
انہ لما ورد نیشاپور افتقر الی	کا سبب یہ ہوا کہ جب طغرل نیشاپور پہنچا
کاتب یجمع فی العربیة	تو اس کو ایک ایسے میرٹھی کی ضرورت ہوئی،
والفارسیة بین الفصاحتین فدل	جو عربی و فارسی دونوں میں پوری دست
علیہ الموفق والد ابی سهل۔	گاہ رکھتا ہو، تو ابوہل کے والد موفق نے

(ص ۴۲۹ مطبوعہ مصر) طغرل کو عمید الملک کا پتہ دیا۔

(۱) اس واقعہ کی پوری تفصیل طبقات الشافعیہ سبکی کے حسب ذیل تراجم میں دیکھو، امام ابوالحسن اشعری ج ۲ ص ۲۷۰ و ص ۲۷۱ ابوہل بسطامی ج ۳ ص ۸۵، امام عبدالکریم قشیری ج ۳ ص ۲۳۵، امام الحرمین عبدالملک جوینی ج ۳ ص ۲۵۲۔ یہ بات کہ اس فتنہ کا اصلی راز وزارت کا عہدہ تھا، سبکی نے طبقات ج ۲ ص ۲۷۰ میں لکھی ہے، وکان مرموقاً بالوزارة۔

ابن اثیر میں ہے:

وكان سبب اتصاله بالسلطان
طغرل بك ان السلطان لما ورد
نیشاپور طلب رجلا يكتب و
يكون فصيحاً بالعربية فدلّ عليه
الموفق والد ابى سهل-

عمید الملک کے سلطان طغرل تک پہنچنے
کا سبب یہ ہوا کہ سلطان جب نیشاپور
آیا تو اس نے ایک شخص کو تلاش کیا جو
انشا کا کام کر سکے اور جو عربی میں ماہر
ہو تو ابو سہل کے والد موفق نے عمید الملک

کو بتایا۔

(ج ۱ ص ۲۰ بریل)

طغرل بیگ نیشاپور ۴۲۹ھ میں پہنچا ہے، اس لیے امام موفق کی سفارش سے اُس کا
دربارِ سلطانی میں اس عہدہ پر سرفراز ہونا، اسی سال یا ۴۳۰ھ میں ممکن ہے، قرین قیاس ہے
کہ اسی واقعہ نے یہ شہرت پیدا کی ہو جس کے لیے ۴۳۶ھ میں نظام الملک وغیرہ نے اس
مجلس میں قدم رکھا۔

عمید الملک امام موفق کی مجلس کے حاضر باش لوگوں میں تھا، چنانچہ دُمیۃ القصر میں
اس کے لیے معاصر باخرزی کی شہادت ہے:

عمید الملک ابو نصر منصور کندی میری اور
اس کی ملاقات امام موفق کی مجلس میں
۴۳۲ھ میں ہوئی۔

عمید الملک ابو نصر منصور
الکندی جمعنی و ایاه مجلس
الامام الموفق سنة اربع و

ثلاثین اربع مائة۔ (۱)

(۱) دُمیۃ القصر وعصرۃ اہل العصر باخرزی، مطبوعہ حلب ص ۱۴۰، موسیو شیفر نے سیاست نامہ کے ضمیمہ میں
(ص ۱۱۵ مطبوعہ پیرس) اس عبارت کو نقل کیا ہے، مگر تعجب ہے کہ اپنے فریج دیباچہ میں (ص ۵) اس
عبارت کو خریدۃ العصر عماد الدین اصفہانی کی طرف منسوب کیا ہے، حالانکہ ظاہر ہے کہ عماد اصفہانی عمید
الملک کندی کے بہت بعد پیدا ہوا ہے، اس لیے عبد الملک کے متعلق یہ معاصرانہ شہادت عماد الدین کی
تصنیف میں نہیں ہو سکتی۔

امام موفق اپنے باپ قاضی ابو عمر محمد بن حسین بسطامی کی وفات کے بعد جنہوں نے ۴۰۷ھ میں وفات پائی، (۱) ان کے جانشین ہوئے اور سلطنت کی طرف سے خلعت اور جمال الاسلام کا لقب ملا اور ۳۶ برس تک شان و شکوہ اور وجاہت کے ساتھ مسندِ افتادہ پر جلوہ آرا رہ کر ۴۴۰ھ میں وفات پائی۔ (۲)

نظام الملک حسن صباح سے پہلے سے واقف تھا: اسی طرح یہ بھی ثابت ہے کہ نظام الملک، حسن صباح سے پہلے ہی سے پوری طرح واقف تھا اور مزید واقفیت کی صورت یہ تھی کہ حسن صباح رے کارہنے والا تھا اور رے کا رئیس ابو مسلم، نظام الملک کا خسر تھا، وہ نہایت دیندار اور مذہبی تھا، اس زمانہ میں باطنیہ تحریک کا مرکز مصر تھا، جہاں خلافت عباسیہ کی حریف سلطنت دولت فاطمیہ اسماعیلیہ قائم تھی، اس کے داعی ملک کے گوشہ گوشہ میں پھیلے تھے، اس لیے مشتبه آدمیوں کی دیکھ بھال رکھنا ہر رئیس و امیر کا مذہبی اور سیاسی فرض سمجھا جاتا تھا، اس کے بعد ابن اثیر کی یہ عبارت پڑھے:

وكان الحسن بن صباح رجلا
شهيا كافيا عالما بالهندسة و
الحساب و النجوم و السحر
و غير ذلك و كان رئيس الرے
انسان يقال له ابن مسلم و هو
صهر نظام الملك فاتهم الحسن
بن صباح بدخول جماعة من
دعاة المصريين عليه فخافه ابن
الصباح و كان نظام الملك يكرمه

اور حسن بن صباح ایک بلند ہمت، قابل
اور ہندسہ اور حساب اور نجوم اور سحر وغیرہ
کا عالم تھا اور رے کا رئیس اس زمانہ میں
ایک شخص تھا، جس کا نام ابو مسلم تھا اور
وہ نظام الملک کا خسر تھا، تو اس نے
حسن بن صباح پر یہ الزام لگایا کہ مصری
داعیوں کی ایک جماعت اس کے پاس
آئی، ابن صباح ڈرا اور نظام الملک اس
کی عزت کرتا تھا اور ایک دن اس نے

(۱) طبقات الشافعیہ سبکی ج ۳ ص ۵۹، مصر و کتاب الانساب سمعانی ورق ۲/۸۱ (کب میموریل)

(۲) طبقات الشافعیہ سبکی ج ۳ ص ۸۶، مصر و کتاب الانساب سمعانی ورق ۲/۱۸ (کب میموریل)

وقال له يوماً من طريق الفراسة
عن قريب و يضل هذا الرجل
ضعفاء العوام، فلما هرب
الحسن من ابى مسلم طلبه فلم
يدركه و كان الحسن من جملة
تلامذة ابن عطاش الطبيب
الذى ملك قلعة اصفهان
ومضى ابن الصباح و طاف
البلاد و وصل الى مصر۔

فراست کی راہ سے اس سے کہا کہ یہ شخص
عنقریب نادان عامیوں کو گمراہ کرے گا
تو حسن بن صباح ابو مسلم کے ڈر سے
بھاگا، ابو مسلم نے اس کو ڈھونڈا تو اس کو
نہ پاسکا اور حسن بن صباح اوس ابن
عطاش طبیب کے شاگردوں میں تھا،
جس نے اصفہان کے قلعہ پر قبضہ کر لیا
تھا اور حسن صباح روانہ ہوا اور ملکوں
میں گھوما اور مصر پہنچا۔

(ج ۱۰ ص ۳۱۶)

ہم درسی، ہم سنی اور آخری سازش کی روایت کو چھوڑ کر دیکھو کہ ابن اثیر کا بیان کس قدر
وصایا کے دیباچہ اور سرگذشت کے بیان سے ملتا جلتا ہے۔
بائیں ہمہ یہ داستان فرضی ہے: لیکن ان موافق قیاسات کے باوجود اس ہم درسی کا بھی
ثبوت اس پر موقوف ہے کہ خیام کی تاریخ وفات ۵۱۵ھ یا ۵۱۷ھ تسلیم کی جائے تاکہ خیام
زیادہ سے زیادہ سو برس کا فرض کیا جاسکے، مگر تحقیق کا قلم خیام کی وفات کا سانحہ اس کے بہت
بعد ماننے پر مجبور کرتا ہے، یعنی ۵۲۶ھ میں اور اس حساب سے اس کو اس ہم درسی کے ثبوت
کے لیے بھی تنوا سے بہت زیادہ عمر کا ماننا پڑے گا، جو بہر حال مشتبہ ہے۔

یہ بھی قابل لحاظ ہے کہ نظام الملک کا زمانہ تعلیم اور امام موفق المتوفی ۴۴۰ھ کی درس
گاہ ۴۴۰ھ میں یقیناً ختم ہو چکی تھی، اب خیام کی ولادت ۴۲۵ھ اور اس کی عمر سو برس کی مانی
جائے، تب کہیں جا کر یہ ممکن ہوگا کہ دس گیارہ برس کا خیام، اٹھائیس برس کے نظام الملک کا
ہم درس ہو سکے۔

یہ بھی خیال میں رہنا چاہئے کہ نظام الملک کی تعلیم اور اساتذہ تعلیم کا ذکر تاریخوں میں محفوظ ہے، مگر ان میں امام موفق کا نام کسی نے نہیں لیا ہے، حالانکہ خود نیشاپور کے مشہور شیخ امام قشیری کا نام نظام الملک کے شیوخ حدیث میں لیا گیا ہے۔ (۱)

خیام کے مطبوعہ رسالہ رنگوین میں ابوعلی سینا المتوفی ۴۲۸ھ کی نسبت جو لفظ ”میرے استاد“ (معلمی) کا ہے، اس کی مطبوعہ عبارت میرے نزدیک مشکوک ہے، ابوعلی سینا کی شاگردی ظاہر ہے کہ فلسفہ میں ہوگی اور ایک ایسے معلم فلسفہ کی شاگردی کے لیے جس نے ۴۲۸ھ میں وفات پائی، کم از کم اس کے شاگرد کی عمر اٹھارہ برس تو فرض کرنی پڑے گی اور اس حساب سے اس کی ولادت ابوعلی سینا کی شاگردی کے لیے ۴۱۰ھ میں ماننا چاہئے اور اس طرح ۵۲۶ھ میں جو اس کی وفات کا سال ہے، اس کو ایک سو سترہ برس کا ہونا چاہئے۔

پھر ابوعلی سینا کی آخری عمر سراسر پریشانی اور آوارہ گردی میں گذری ہے جس میں سلاطین کے ڈر سے ڈرتا، چھپتا اور ادھر ادھر بھاگتا رہا ہے، ایسی حالت میں کسی کا شاگرد بننا بہت مشکل ہے، اس حال میں خیام کا اس تک جانا اور پہنچنا اور شریک درس ہونا محال سا معلوم ہوتا ہے، بلکہ خیام کے سال ولادت اور سال وفات کی تخمینہ تعیین کی جو کوشش میں نے آگے کی ہے، اس کو پیش نظر رکھتے ہوئے خیام کے ۴۱۰ھ میں پیدا ہونے کا تصور بھی نہیں ہو سکتا، اس لیے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس رسالہ میں معلمی (میرے استاد) کے بجائے معلمک (تیرے استاد) ہوگا، کیوں کہ قاضی محمد بن عبدالرحیم نسوی جس کے سوال کے جواب میں یہ رسالہ ہے، اپنے کو ابن سینا کا شاگرد کہتا ہے یا یہ بات ہے کہ خیام جیسا کہ میرا ظن غالب ہے، ابوعلی سینا کے کسی شاگرد کا شاگرد تھا، اس لیے اس نے تعظیماً ابوعلی سینا کو اپنا استاد و معلم قرار دیا، یعنی بواسطہ استاد، ورنہ خیام کا ابوعلی سینا کا براہ راست شاگرد ہونا میرے آئندہ پیش کردہ دلائل کے لحاظ سے ممکن نہیں۔

(۱) طبقات الشافعیۃ الکبریٰ سبکی ترجمہ نظام الملک۔

خیام کی ایک رباعی سے اس کی درازی عمر پر استدلال صحیح نہیں: رباعیات خیام کے بعض نسخوں میں ایک رباعی پائی جاتی ہے:

آنم کہ پدید گشتم از قدرت تو صد سالہ شدم نیاز از نعمت تو
صد سال بامتحان گنہ خواہم کرد تا جرم منت بیش یا رحمت تو

اس سے شاعر کی عمر سو سال سے زیادہ کی ثابت ہوتی ہے، مگر دوسرے نسخوں میں

اس رباعی کا دوسرا مصرع اس طرح ہے:

پروردہ بناز گشتم از نعمت تو

بعض نسخوں میں یہ رباعی سرے سے نہیں پائی جاتی اور کہیں یہ رباعی دوسرے شاعر کی طرف بھی منسوب ملتی ہے، اس لیے اس پر تاریخی نتیجہ کی بنیاد نہیں پر سکتی۔

وصایا نظام الملک کا دیباچہ الحاقی ہے: اوپر گذر چکا ہے کہ اس داستان کے اصلی ماخذ دو ہیں، ایک وصایا نظام الملک کا دیباچہ اور دوسرا سرگذشت سیدنا، ان دونوں میں گومر کزی داستان ایک ہے، مگر دیباچہ وصایا میں ان دونوں کی چپقلش کا جو اصل واقعہ لکھا ہے، وہ الگ الگ ہے، دیباچہ وصایا میں یہ واقعہ لکھا ہے کہ اونٹ والوں کو حلب سے اصفہان تک پتھروں کے لانے میں اجرت کی تقسیم میں غلطی کا معمولی الزام حسن صباح نے نظام الملک پر لگایا تھا، پھر آمد و خرچ سلطنت کے کاغذات کا معاملہ اس طرح مبہم درج کیا ہے کہ اصلیت نہ معلوم ہو اور حسن صباح ہی بدنیت ٹھہرے اور نظام الملک کی برأت اور حسن صباح کی شرارت ظاہر ہو اور سرگذشت سیدنا میں جو واقعہ لکھا ہے، یعنی ممالک محروسہ کے آمد و خرچ کے حساب کی تیاری میں نظام الملک کا دو برس کی مہلت مانگنا اور حسن صباح کا اس کو چالیس ۴۰ روز میں تیار کر دینا اور نظام الملک کا سازش سے ان کاغذات کو پراگندہ اور منتشر کر دینا یا کرا دینا، اس سے نظام الملک کی بے ایمانی اور حسن صباح کی کارگذاری ظاہر ہوتی ہے، ان دونوں کتابوں

میں صورت واقعہ کا ایسا ہونا ضروری تھا کہ دیباچہ و وصایا نظام الملک کی طرف سے لکھا گیا ہے اور سرگذشت حسن صباح کے حامیوں نے لکھی ہے، اس لیے ان دونوں کتابوں کے مصنفوں کا اپنے اپنے پہلو کو بچانا اور دوسرے کو ملزم گردانا طبعی ہے۔

ہم نے گو وصایائے نظام الملک کو نظام الملک ہی کی یادداشتوں کا مجموعہ تسلیم کیا ہے، مگر یہ حقیقت پیش نظر رہنی چاہئے کہ اصل کتاب درحقیقت پہلے نظام الملک کی منتشر یادداشتیں اور تحریریں تھیں جو اس کی اولاد میں ورثہ محفوظ چلی آتی تھیں اور لوگ اپنی کتابوں میں ان کے ٹکڑوں کو نقل کرتے تھے، چنانچہ خیال آتا ہے کہ میں نے کہیں کہیں اس کی حکایتیں عونی کی جوامع الحکایات میں پائی ہیں جو غالباً ۶۳۰ھ میں ہندوستان ہی میں تالیف پائی ہے، خود وصایا کا جامع، جس نے شاید نویں صدی ہجری میں ان کو جمع کیا ہے وہ اپنے کو اور جس امیر فخر الدولہ حسن بن امیر تاج الدین کے نام معنون کیا ہے، اس کو نظام الملک کی اولاد و نسل سے ظاہر کرتا ہے۔

دیباچہ میں کہتا ہے:

”ایں ضعیف یاد تحف بیچ چیزے مساوی آں نصائح ندانست کہ حاجب نظام الملک جہت ولد اعز خود فخر الملک نوشتہ، و فی الحقیقت ہر یک ازاں در براعت قانونی شامل و در وزارت و دستوری کامل و بجاں جہت تا امروز در اطراف منتشر و در آفاق مشتہر و بر افواہ و السنہ سائر و در از منہ و امکانہ دائر، و آں سخہا یعنی در مکتب بر طالعہ ایں ضعیف رسیدہ و یعنی از اجداد خود کہ نستہ پان دو دمان بودند شنیدہ، و ایں نصائح مع لوازمہا در یک مقدمہ و دو فصل تمہید گردانیدہ۔“

اس دیباچہ سے صاف ظاہر ہے کہ اس کتاب کی بعض باتیں نظام الملک کی تحریری یادداشتوں کے علاوہ دوسری کتابوں اور زبانی روایتوں سے بھی ماخوذ ہیں اور انہیں میں یہ مقدمہ اور اس مقدمہ کی یہ داستان بھی ہے جو سرگذشت سیدنا کے ذریعہ سے ساتویں صدی

کے آخر میں پھیل چکی تھی، جامع نے انہیں واقعات کو لے کر نظام الملک کی زبان سے مقدمہ میں بیان کر دیا ہے، اس لیے وصایا کے دیباچہ میں یہ داستان نظام الملک کی تحریر نہیں، بلکہ اسی سرگذشت کی صدائے بازگشت ہے جو آٹھویں اور نویں صدی کی تصنیفات میں شائع تھیں، اس دیباچہ کی عبارت کو نظام الملک کے قلم سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

اس داستان میں خود بعض ایسی اندرونی شہادتیں بھی موجود ہیں جن سے اس کا ناقابل تسلیم ہونا بالکل ظاہر ہو جاتا ہے، مثلاً:

امام موفق کی عمر: اس داستان میں امام موفق کی عمر نظام الملک کے پہنچنے کے وقت (۴۳۶ھ میں) پچاسی سے زائد بتائی گئی ہے تو ۴۴۰ھ میں جب انہوں نے وفات پائی ہے، ان کی عمر نوے کے قریب ہوگی، اس حساب سے ان کی پیدائش ۳۵۰ھ میں ماننی پڑے گی، گو ہم کو افسوس ہے کہ سخت تلاش و جستجو کے باوجود بھی ہمیں ان کا سہل ولادت معلوم نہ ہو سکا، مگر یہ معلوم ہے کہ ان کے والد ابو عمر بسطامی ۳۸۸ھ میں قاضی ہو کر نیشاپور آئے تھے اور ۴۰۷ھ (۱) میں وہیں وفات پائی اور یہیں ان کی شادی امام ابو طیب سہل بن ابی سہل صلحو کی مفتی نیشاپور کی لڑکی سے ہوئی تھی، جس سے موفق اور مؤید دو لڑکے ہوئے، (سبکی ج ۳ ص ۵۹ و ج ۴ ص ۸ و سمعانی ذکر صلحو کی) اس بنا پر ۳۵۰ھ میں موفق کی پیدائش صحیح نہیں معلوم ہوتی کہ اس وقت تک تو ان کے والدین کی شادی بھی نہیں ہوئی تھی، اسی طرح ۴۳۶ھ میں ان کی یہ عمر یعنی پچاسی ۸۵ سال ثابت نہیں ہوتی ہے، کہ اگر ۳۸۸ھ میں یعنی جس سال ان کے والد نیشاپور آئے اسی سال ان کے والدین کی شادی اور ان کی ولادت تسلیم کی جائے تو ۴۳۶ھ میں انچاس ۴۹ سے زیادہ ان کی عمر نہ ہوگی، امام موفق کے نامور صاحبزادہ امام ابو سہل ۴۲۳ھ میں

(۱) اس مقالہ کی تحریر کے بعد اور طبع سے پہلے خطیب بغدادی کی تاریخ بغداد جلد دوم چھپ کر آئی، اس میں بھی ان ابو عمر بسطامی کا حال موجود ہے، وفات ۴۰۷ھ کی لکھی ہے، مگر ولادت کا سال نہیں لکھا۔ (ص ۲۴۷، مصر)

پیدا ہوئے تھے، (۱) اگر ۴۳۶ھ میں امام موفق کی عمر پچاسی ۸۵ سے زیادہ ہوتی تو ۴۲۳ھ میں جب ان کے لڑکے کی ولادت ہوئی ان کی عمر کم از کم اکہتر اے برس کی ماننی پڑے گی اور اس سن میں نئے لڑکے کے باپ بننے کی صلاحیت اگر محال نہیں تو مستبعد ضرور ہے۔

لفظ ”سبق“: وصایا کی اس عبارت میں روزانہ درس کے لیے لفظ ”سبق“ اور ”ہم سبقی“ استعمال کیا گیا ہے، میرے علم میں یہ لفظ چوتھی اور پانچویں صدی ہجری تک عربی و فارسی ادبیات میں پیدا نہیں ہوا تھا، اس لیے نظام الملک کے قلم سے یہ لفظ نہیں نکل سکتا، لفظ ”سبق“ کے اصلی معنی پیش دستی اور آگے بڑھنے کے ہیں اور دراصل گھوڑ دوڑ کی ایک اصطلاح ہے جو بعد کو مجازاً متداول معنوں میں مستعمل ہو گیا، عربی اور قدیم فارسی لغات میں اس کا پتہ نہیں ہے، عربی میں سب سے پہلے یہ لفظ شرح وقایہ کے دیباچہ میں ملتا ہے:

والمولى المؤلف ألفها سبقاً
سبقاً و كنت اجرى فى ميدان
حفظه طلقاً طلقاً۔
اور آقا مصنف اس کتاب کو سبق سبق
کر کے لکھتے تھے اور میں اس کے یاد
کے میدان میں قدم قدم چلتا تھا۔

اس لفظ کے اس اولین استعمال میں وہی گھوڑ دوڑ کا استعارہ موجود ہے، صاحب شرح وقایہ عبید اللہ صدر الشریعہ کا وطن بخارا تھا اور وہیں ۴۷۷ھ میں وفات پائی، (طبقات الحنفیہ مولانا عبدالحی فرنگی محلی ص ۴۶ مصطفائی) اس سے ظاہر ہے کہ یہ لفظ آٹھویں صدی ہجری کی پیداوار ہے۔

فارسی اشعار میں بھی یہ لفظ کسی پرانے شاعر کی زبان سے سننے میں نہیں آیا، پرانا لفظ اس کے لیے ”درس“ ہے، البتہ فارسی کے شعرائے متوسطین کے کلام میں یہ لفظ ملتا ہے، بہار عجم میں جن شاعروں کے اشعار سند میں پیش کئے گئے ہیں، ان میں جس سب سے قدیم شاعر کا نام ہے اور امیر خسرو المتوفی ۷۲۵ھ ہیں۔

(۱) سبکی کی طبقات کبریٰ ج سوم ص ۸۵۔

کتابے شد گل اے غنچہ تو بکشا مصحف خود را
بہ بلبل وہ کہ سبق کیف یحیی الارض ازاں گیرد

بہر حال عربی و فارسی کی ان دونوں سندوں سے اس لفظ کا اس معنی میں نظام الملک کے دو سو برس بعد پیدا ہونا ظاہر ہوتا ہے۔

دیباچہ میں طریق درس کی غلطی: اس سے زیادہ یہ کہ اس دیباچہ میں امام موفق کی مجلس میں جس طریق درس کا اظہار نظام الملک کی زبان سے کیا گیا ہے وہ اس زمانہ میں پیدا ہی نہیں ہوا تھا، دیباچہ میں ہے:

”فرزندے کہ نزد امام بقراءت قرآن و حدیث قیام می نماید، دوران مجلس

حاضر گشتہ بامن ہم سبقی می کردند و چون از نزد امام بیرون می آمدم ایشان نیز

موافقت نموده در گوشہ می نشستیم و درس گزشتہ را اعادہ می نمودیم۔“

اول یہ سمجھ لینا چاہئے کہ امام موفق کی مجلس کوئی باقاعدہ درس گاہ یا مدرسہ یا کالج نہ تھا

بلکہ امام موصوف کا مکان (بیت) تھا جہاں وہ بیٹھ کر علماء و فضلا کو خطبہ اور املا دیا کرتے تھے اور

سینکڑوں شائقین بیٹھ کر سنتے تھے، سبکی میں ہے:

وکان بیتهم مجمع العلماء اور ان کا گھر علماء کا اجتماع گاہ اور اکابر

و ملتقى الائمة۔ (۱) علم کی جائے ملاقات تھا۔

اس زمانہ کا طریق درس خصوصاً فقہ و حدیث کا یہ تھا کہ مدرس مجلس میں بیٹھ کر طلبہ کے

سامنے کتاب کے بغیر اپنی روایات اپنی سند سے بیان کرتے تھے اور مسائل پر اور اپنی تحقیقات و

اجتہادات پر تقریر کرتے تھے اور حاضرین سنتے تھے، اس عہد کے تمام علماء کے حالات پڑھو، یہی

نقشہ نظر آئے گا، اس طریقہ درس کو ”املا“ کہتے تھے، اسی لیے اس زمانہ میں ”قرأت حدیث“ نہیں

بلکہ ”سماع حدیث“ بولتے تھے اور اسی لیے طلبہ کے اس درس لینے کو ”سماع“ (سننا) کہتے تھے،

(۱) طبقات ج ۳، ص ۸۶۔

مزید تشفی کے لیے امام موفق اور ان کے معاصرین کے طریقِ درس کے الفاظ معتبر سندوں سے ہم نقل کرتے ہیں، امام موفق کے صاحبزادہ اور جانشین کے حال میں ہے:

وکان یقیم رسم التدیس و
سمع من مشائخ وقتہ بخراسان
والعراق۔ (سبکی ۳، ص ۸۶)

وہ تدریس کی رسم قائم رکھے تھے اور
خراسان و عراق میں اپنے زمانہ کے
شیوخ سے سنا۔

امام الحرمین المتوفی ۴۷۸ھ کے حال میں ہے:

قعد مکانہ للتدیس یدرس و
یفتی و یجمع طرق المذہب۔
(ابن خلکان)

وہ ان کی جگہ تدریس کے لیے بیٹھے
درس دیتے تھے فتویٰ دیتے تھے اور
مذہب کے طریقوں کو جمع کرتے تھے۔

زیادہ صحیح نقشہ امام موفق کے دوست و ہم نشین و معاصر اور نظام الملک کے شیخ الحدیث (۱)

امام ابوالقاسم قشیری کے حال میں ملتا ہے:

وقعد یسمع جمیع دروسہ واتی
علیہ ایام فقال له الاستاذ هذا
العلم لا یحصل بالسماع وما
توهم فیہ ضبط ما یسمع فاعاد
عندہ ما سمعه عنہ وقرره
احسن التقرير من غیر اخلال
بشیء فتعجب، فلست تحتاج
الی درسی یکفیک ان تطالع
مصنفاتی و تنظر فی طریقہ۔

اور وہ ان کے درس کو سننے بیٹھے اور اس پر
کچھ دن گزرے تو استاد نے ان سے کہا
کہ یہ علم سماع کے بغیر نہیں آتا اور ان کو یہ
وہم بھی نہ تھا کہ یہ جو سنتے ہیں اس کو محفوظ
رکھتے ہیں تو انہوں نے جو ان سے سنا تھا
وہ اعادہ کر دیا اور کسی تغیر کے بغیر پوری
طرح اس کی تقریر کر دی، تو استاد نے کہا کہ
تم کو میرے درس کی ضرورت نہیں، تمہارے
لیے یہی کافی ہے کہ میری تصنیفات کا مطالعہ

کر دو اور میرے طریقہ میں غور کرو۔

(سبکی ۳ ص ۲۴۴)

(۱) طبقات کبریٰ سبکی، ترجمہ نظام الملک۔

پھر خود جب درس و املا دینے بیٹھے تو:

و رتب المجالس فسمع منهم
الحديث ولقد عقد لنفسه
مجلس الاملاء في الحديث
٤٣٧هـ و كان يملئ الى سنة
يذنب اماليه بابياته و ربما كان
يتكلم على الحديث باشاراته و
لطائفه۔ (سبکی ۳ ص ۲۴۵)

درس کی مجلسیں ترتیب دیں تو ان سے
حدیثیں سنیں اور خود اپنے لیے املائے
حدیث کی مجلس ۴۳۷ھ میں قائم کی
اور ۴۶۵ھ تک املا دیتے رہے اور وہ
اپنے املا میں اشعار ملایا کرتے تھے اور
اکثر حدیث پر ان کے لطائف و نکات
کے ساتھ گفتگو کیا کرتے تھے۔

البتہ مصنفین کی تصنیفات ان کو پڑھ کر سنائی جاتی تھیں، لیکن اسباق کے طور پر نہیں،
الغرض میرے خیال میں اس زمانہ تک خاص نصاب اور کتابوں کے سبق کا طریقہ نہ تھا اور نہ
طلبہ پڑھنے کے بعد سبق کو اس طرح دہراتے تھے جس کے لیے ہمارے عربی مدرسوں میں
”تکرار“ کی اصطلاح جاری ہے، یہ طریقہ اسلامی مدارس کے زوال کے بعد کی یادگار ہے جو
غالباً تاری فتنہ کی علمی موت کے بعد شائع ہوا، یہ بھی اس بات کا ثبوت ہے کہ وصایا کا یہ
دیباچہ الحاقی ہے، جس کو جامع نے زبانی سن کر یا سرگذشت سیدنا سے لے کر اس کتاب میں
بخذف و اضافہ شامل کر دیا ہے۔

عربی الفاظ کی بہتات: جن لوگوں نے پانچویں صدی کی فارسی نثریں پڑھی ہیں یا خود
سیاست نامہ اور وصایا کو دیکھا ہے، وہ تسلیم کریں گے کہ عربی الفاظ کی بہتات اور کثرت اس
عہد کی زبان نہ تھی اور خصوصاً نظام الملک کا یہ انداز نہیں، مگر اس دیباچہ میں بہ کثرت عربی الفاظ
اور فقرے ہیں، مثلاً:

”بسیار معزز و متبرک بود، ہریک را از دو لے میسر گرد و علی السویہ مشترک بسبب

علوی ہمت و پاکی طینت بتلطفات صادقی نہ محکف اکوں مرا منی آلت،

چہ بحسب ظن مقتضی کفران نعمت است، عیاذ باللہ، توقع آنکہ نوعی سازی کہ از دولت تو در گوشہ نشنیم و بشر فوائد علمی مشغولی نمایم، انچہ در وسع محافظان عہد و وفا و مراقبان صدق و صفا باشد از اعزاز و اکرام حق القدوم باؤ کبیر ظہوری رسید و یوما فیو مالطفے مجدد و تفقدے مہمد بو تو عی می پیوست۔“

یہ طرز عبارت، جامع و صایا کے مقدمہ سے البتہ ملتی جلتی ہے۔

خیام کی سالانہ امداد کا واقعہ بھی مشتبہ ہے: اس داستان کے رو سے خیام نے نظام الملک کی اس ملاقات کے وقت تک ہندسہ وہیت کی تکمیل نہیں کی تھی، نظام الملک نے جب الپ ارسلان کے زمانہ میں (۴۵۵ھ-۴۶۵ھ) سالانہ بارہ سواشرنی کا مالی وظیفہ مقرر کیا، تب وہ ان علوم کی تکمیل میں مصروف ہوا، مگر خیام نے اپنی تصنیف جبر و مقابلہ میں جو میری تحقیق میں اس کی ابتدائی تصنیف ہے اور جو ۴۶۰ھ کے قریب لکھی گئی ہے، اس میں خیام نے دنیا کی ناقدری کا جو ماتم کیا ہے اور اپنی ایسی اہم تصنیف کو نظام الملک جیسے محسن کو چھوڑ کر قاضی ابوطاہر جیسے گننام کے نام معنون کیا ہے، ایسا ہونا اس گراں بہا شاہانہ امداد کے بعد ممکن نہ تھا، وہ قاضی ابوطاہر کے انعام و مال کا تذکرہ شکر یہ و احسان کے ساتھ کرتا ہے، (دیکھو خیام کا مقدمہ جبر و مقابلہ ص ۲ و ۳ طبع پیرس) حالاں کہ وصایا کی تحریر کی بنا پر خیام، الپ ارسلان کے زمانہ میں جو ۴۵۵ھ سے شروع ہو چکا تھا، نظام الملک کا احسان مند ہو کر غم روزگار سے آزاد اور دوسروں کے آستانوں سے بے نیاز ہو چکا تھا، اس لیے اگر یہ واقعہ ہوتا تو اس کے بعد اس کا نظام الملک کو چھوڑ کر کسی دوسرے امیر و قاضی کی مدح و ثنا کرنا ممکن نہ تھا اور نہ بارہ سواشرنی سالانہ پانے والے کو اپنی ناقدری کا ماتم کرنا زیب دیتا۔

خیام کی گوشہ گیری کا واقعہ صحیح نہیں: اس داستان کے رو سے سلجوقی دربار میں صرف ایک دفعہ خیام کا آنا مذکور ہے اور وہ الپ ارسلان کے زمانہ میں (۴۵۵ھ-۴۶۵ھ) حالاں کہ معتبر تاریخی شہادتوں سے ثابت ہے کہ خیام پہلے بخارا کے سلاطین کے پاس رہا اور پھر ملک

شاہ سلجوقی کے دربار میں آیا اور ملک شاہی رصد خانہ کی تعمیر اور سنہ جلالی کی تصحیح میں مصروف رہا اور پھر ملک شاہ کے ندیم اور طبیب کی حیثیت سے وہ اکثر شاہی دربار میں رہا، پھر وہ خود اپنے رسالہ کلیات وجود میں وزیر فخر الملک (۴۸۵ھ) کے ساتھ اپنی ہر وقت کی یکجائی اور معیت کا ذکر کرتا ہے اور نظامی عروضی کی معاصرانہ شہادتوں کے رو سے وہ سلطان وقت کے لیے منجی کے فرائض انجام دیا کرتا تھا۔

خیام کے بعض سنین عمر سے تقابل کا نتیجہ: خیام کی اخیر عمر کے بعض سنین ہم کو اس کے مستند معاصر سوانح نگاروں کی زبانی معلوم ہیں۔

۱۔ مثلاً نظامی عروضی نے سلطان غیاث الدین محمد بن ملک شاہ اور امیر صدقہ ملک العرب کی جنگ میں نجوم کے سلسلہ میں خیام کا حوالہ دیا ہے کہ درباری منجموں نے کہا ”بخراسان فرستد تا خواجه امام عمر خیامی چہ گوید“ یہ لڑائی ۵۰۱ھ میں ہوئی تھی۔ (چہار مقالہ)

۲۔ ۵۰۶ھ میں حسب بیان عروضی سمرقندی، وہ نیشاپور سے بلخ آیا تھا۔ (چہار مقالہ)

۳۔ ۵۰۷ھ میں ابوالحسن بیہقی اس سے اپنے بچپن میں ملا تھا اور خیام نے اس سے

عربی ادب اور ریاضیات کے کچھ مسائل امتحانا پوچھے تھے۔ (بیہقی)

۴۔ ۵۰۸ھ میں خیام سلطان اوزوریر کے ساتھ مرو میں تھا اور وہاں یہ واقعہ پیش آیا

کہ خیام نے سلطان کے شکار کے لیے دو روز کی محنت میں نجوم کے قاعدہ سے ایک بے ابرو باد تاریخ مقرر کی تھی اور ”خود برفت و با اختیار سلطان را بر نشانند“ اتفاق سے پیش گوئی اور اختیار کے خلاف سخت ابرو باد نمودار ہوا، مگر خیام نے تسلی دی کہ یہ ابرو باد ابھی غائب ہو جاتا ہے، چنانچہ ایسا ہی ہوا۔ (چہار مقالہ)

اب ان تاریخوں پر ایک نظر ڈالنے سے معلوم ہو سکتا ہے کہ اگر وہ نظام الملک کا ہم سن

(ولادت ۴۰۸ھ) ہوتا تو پہلے واقعہ کے وقت اس کی عمر ۹۳ برس کی ہوگی، ظاہر ہے کہ اس عمر کا

آدمی اور منجموں کی باہمی فنی نزاع میں حکم کیا قرار پاسکتا ہے اور دوسرے واقعہ میں وہ ۹۸ برس کا

اور تیسرے واقعہ میں وہ ۹۹ برس کا اور چوتھے واقعہ میں ۱۰۰ برس کا، بھلا اس سن و سال کا آدمی کبھی نیشاپور، کبھی بخارا اور کبھی مرو کا اس آسانی سے سفر کر سکتا تھا اور ادب و ریاضی کے امتحانی سوالات پوچھ سکتا تھا اور سلطان کے لیے دو روز کی محنت کر کے شکار کی تاریخ نکالنے کی زحمت برداشت کر سکتا تھا اور پھر خود اس موسم میں چل کر سلطان کو سوار کراتا پھرتا۔

پچھلے ملنے والوں کی خاموشی: اگر اس عمر میں خیام یہ کرامتیں کر سکتا تھا تو بیہقی کو سوال و جواب سے زیادہ اس حیرت انگیز قوتِ عمر پر اور نظامی عروضی کو ان نجومی جوابات کی صحت سے زیادہ اس کی عمر کی کرامت کو بیان کرنا چاہئے تھا، مگر ان میں سے کسی نے اس حیرت کا اظہار نہیں کیا ہے، حالانکہ اگر ایسا ہوتا تو دوسرے بعض مستثنیٰ افراد کی طرح اس کا ذکر بھی حیرت و استعجاب کے ساتھ ضرور کیا جاتا۔

ان دلائل کی موجودگی میں اس داستان کی صحت اور دیباچہ و صایا کے نظام الملک کی تصنیف ہونے کی نسبت تمام تر مشکوک ہو جاتی ہے اور اس بنا پر داستان کا اصلی ماخذ صرف ایک ٹھہرتا ہے اور وہ سرگذشتِ سیدنا ہے۔

سرگذشتِ سیدنا کا مصنف کون ہے؟: اوپر ابن اثیر کے حوالہ سے حسن صباح کے شیخ و استاد عبد الملک بن عطاش کا نام آیا ہے:

اور حسن (بن صباح) اس حکیم ابن

عطاش کے شاگردوں میں سے تھا جو

اصفہان کے قلعہ پر قابض ہو گیا تھا۔

و كان الحسن من جملة

تلامذة ابن عطاش الطيب

الذي ملك قلعة اصفهان۔

(ج ۱ ص ۲۱۶ مطبوعہ یورپ)

یہ ابن عطاش، حسن صباح کا استاد و مرشد تھا، اس کا نام عبد الملک بن عطاش تھا اور اس کا بیٹا احمد بن عبد الملک بن عطاش بعد کو قلعہ اصفہان کا مالک بن گیا تھا، حسن صباح اپنے اس مرشد زادہ کی بڑی عزت کرتا تھا، (۱) راجعہ الصدور میں جو اس واقعہ کے تقریباً سو برس کے

(۱) تاریخ ابن اثیر ج ۱ ص ۲۹۹، بریل۔

بعد لکھی گئی ہے، یعنی ۵۹۹ھ میں، اس ابن عطاش کا یہ حال لکھا ہے:

”باصفہان ادیبے بود اور عبدالملک عطاش گفتندی، درابتدا خویشتن تشبیح
منسوب می کرد، بعد ازاں متہم شد، وائمهٔ اصفہان تتبع اومی کردند و تعرض خواستند
نمود، بگریخت و بہرے شد و ازاں جا بحسن صباح پیوست و بخط او پس ازاں نامہ
یافتند بدوستے نوشتہ و دراثنائے آل باد کہ بازا شہب رسیدم داورا برہمہ جہان بہ
گزیدم و دل از انج بگذاشتم برداشتم و خط او معروف است و در اصفہان بسیار کتب
بخط او موجود است و ایس عبدالملک عطاش را پسرے بود احمد نام“ الخ۔ (۱)

اس حوالہ سے یہ بھی ثابت ہے کہ عبدالملک عطاش بھاگ کر حسن صباح کے پاس
قلعہ الموت میں چلا گیا تھا۔

غالباً یہی عبدالملک بن عطاش، حسن بن صباح کی اُس سرگذشت کا مصنف ہے
جس کا نسخہ قلعہ الموت کے کتب خانہ سے ۶۵۴ھ میں ملا تھا اور جس کی نقلیں جامع التواریخ
(۷۰۳ھ) اور تاریخ گزیدہ (۷۳۲ھ) میں مذکور ہیں، چنانچہ حمد اللہ مستوفی قزوینی اپنی
تاریخ گزیدہ میں حسن صباح کے حالات کا آغاز اس حوالہ سے کرتا ہے کہ حسن صباح:

”بعد ازاں بقول عبدالملک عطاش شیعی شد و میان او و نظام الملک، چنانچہ
ذکر رفت خصومت افتاد۔ الخ“ (۲)

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ سرگذشت سپدنا کا مصنف یہی عبدالملک عطاش تھا اور
وہی اس داستان کا مصنف بھی ہو سکتا ہے۔

یہ داستان الموت میں گھڑی گئی: اس سے ظاہر ہے کہ یہ داستان قلعہ الموت یا قلعہ اصفہان
میں گھڑی گئی ہے اور اس کا منشا صرف اتنا تھا تا کہ نظام الملک سے حسن بن صباح کی مخالفت کا راز
ظاہر کیا جائے، چنانچہ پروفیسر براؤن کے ترجمہ کے مطابق جامع التواریخ میں سرگذشت سپدنا
(۱) راحة الصدور راوندی ص ۱۵۵ و ۱۵۶، گب۔ (۲) تاریخ گزیدہ حمد اللہ مستوفی ص ۵۱، گب۔

کا آغاز (۱) اس طرح ہوتا ہے:

”اب اُس عداوت اور بے اعتمادی کی وجہ جو نظام الملک اور حسن بن صباح

کے درمیان تھی یہ ہے کہ وہ دونوں اور عمر بن خیام نیشاپور کے مدرسہ میں تھے۔“

ان الفاظ سے ظاہر ہے کہ اس داستان کی تصنیف کا مقصد کیا ہے؟

جب ہلاکونے ۶۵۴ھ میں قلعہ الموت اور باطنیہ کی حکومت کا خاتمہ کیا تو اپنے ایک

فاضل امیر، عطاء الملک جوینی کو وہاں کے کتب خانہ کی بربادی پر متعین کیا، جوینی جیسا کہ پہلے

گذر چکا، چوں کہ خود ایک تاریخ دوست فاضل تھا، اس نے ان کے عقائد کی کتابیں تو جلا

دیں مگر یہ تاریخی رسالہ اس نے محفوظ کر لیا کہ حسن صباح اور باطنیہ کی ابتدائی تاریخ کا یہ اہم اور

سب سے معتبر ماخذ تھا اور جس کو اسی لیے جوینی نے اور اس کے بعد فضل اللہ رشید نے اپنی

کتابوں میں حسن صباح اور باطنیہ کی تاریخ میں نقل کر دیا اور انہیں دونوں کتابوں سے بعد

کے لوگوں نے اس واقعہ کو اپنی اپنی تصنیفات میں نقل کر کے عالم آشکارا کر دیا۔

اس تفصیل سے معلوم ہوگا کہ ہم درسی وغیرہ کی یہ داستان سرگذشت کے ذریعہ سے

۶۵۴ھ کے بعد عالم وجود میں آئی اور قلعہ الموت سے باہر کی تاریخ کا جز بنی، یہی سبب ہے

کہ اس زمانہ سے پہلے کی کسی تصنیف کے کان اس داستان سے آشنا نہیں اور دفعہ ساتویں

صدی ہجری کے اواخر اور آٹھویں کے اوائل سے ان تاریخوں کے ذریعہ سے جو تاریخ تاری

دربار کے فاضلوں نے لکھی ہیں، یہ کہانی ہر جگہ سنائی دیتی ہے اور ان سے دوسرے تذکروں

اور تاریخوں میں نقل ہو کر مشہور عالم ہو جاتی ہے۔

پروفیسر ہوٹسما کا نظریہ مشکوک ہے: ماخذ و مصادر کے بیان میں یہ لکھا جا چکا ہے کہ وزیر

انوشیروان بن خالد نے فارسی میں آل سلجوق کی تاریخ لکھی تھی، عماد اصفہانی نے تھوڑے

دنوں کے بعد اس فارسی کتاب کا مقفی و مسجع بہ تکلف عربی میں ترجمہ کیا تھا، اس عربی ترجمہ کا

(۱) ٹریری ہسٹری آف پرشیا ج ۲ ص ۲۵۳۔

بنداری نے زبدۃ النصرۃ کے نام سے خلاصہ کیا ہے، اس خلاصہ کو پروفیسر ہوٹسما نے شائع کیا ہے، اس کے فرنیچ دیباچہ میں موسیو موصوف نے اس خلاصہ کے ایک لفظ (مکتب) سے یہ قیاس آرائی کی ہے کہ حسن صباح وغیرہ نظام الملک کے بہت بعد کے سلجوقی وزیر انوشیروان کے ساتھی اور ہم مکتب تھے، وہ مجوٹ عنہ فقرہ یہ ہے:

اور جمہور مسلمانوں کو ہمارے درمیان
سے ایک جماعت نے چھوڑ دیا، جس
نے ہماری ہی طبیعت پر نشوونما پائی تھی
اور ہمارے ہی پیانہ سے ناپا تھا اور وہ
لوگ ہمارے ساتھ ”مکتب“ تھے اور فقہ
و ادب کا بڑا حصہ حاصل کیا تھا اور انہیں
میں ایک آدمی رے کے رہنے والوں
میں سے تھا اور دنیا کی سیاحت کی تھی اور
اس کا پیشہ ”کتابت“ تھا تو اس کا حال
چھپا رہا، یہاں تک کہ وہ ظاہر ہوا۔

وفارق الجمہور من بیننا
جماعة نشاؤا علی طباعنا
وکالوا بصاعنا وکانوا معنافی
المکتب و اخذوا حظاً و افرا
من الفقه و الادب و کان منهم
رجل من اهل الراى و ساح فی
العالم و کانت صناعته الكتابة
فخفی امره حتی ظهر۔
(ص ۶۲ مطبوعہ موسوعات
مصر) (ص ۶۶ مطبوعہ بریل)

پروفیسر براؤن نے اپنی مشہور کتاب لٹری ہسٹری آف پرشیا (ج ۲ ص ۱۹۲) میں
ہوٹسما کے نظریہ کی تائید کی ہے اور بنداری کی عبارت بالاکا یہ ترجمہ کیا ہے۔

وہ نوجوانی میں واقف تھا اور اس
نے ان کے بعض خاص اکابر کے ساتھ
پڑھا تھا، خصوصاً رے کے ایک شخص
کے ساتھ جس نے تمام دنیا کا سفر کیا
اور جس کا پیشہ سکریٹری کا تھا

*He had been acquainted in
his youth and had studied
with some of their chief
leaders, especially "a man of
Ray who travelled through the
world, and whose profession
was that of a secretary".*

میرے خیال میں یہ ترجمہ اپنے خاص خیال کو سامنے رکھ کر کیا گیا ہے، عربی لفظ ”مکتب“ جس پر اس کی سند کی بنیاد ہے، عربی میں دو معنوں میں آتا ہے، ایک تو چھوٹے بچوں کا مکتب اور دوسرے سرکاری دفتر، چنانچہ اسی فقرے میں لفظ ”کتابت“ اسی دوسرے معنی میں ہے، یعنی دفتر داری، محترمی، سکریٹری شپ جس کا ترجمہ پروفیسر براؤن نے ”سکریٹری ہونے کا پیشہ“ کیا ہے، اول تو ایک شخص کی فارسی زبان کی کتاب کے مقفی و لفاظانہ عربی ترجمہ کے اس مقفی و لفاظانہ خلاصہ کے ایک لفظ پر جو اصل میں خدا جانے کیا ہوگا، مصنف اول کی نسبت کسی بات کا قیاس کرنا، ناروا ہے، دوسرے ایک ایسے لفظ سے سند پکڑنا جس کے دو معنی ہوں اور دونوں ممکن ہوں، یک طرفہ فیصلہ ہے۔

اب اس بات کی دلیل فراہم کرنا ہے کہ اس عبارت میں ”مکتب“ کا ترجمہ ”بچوں کا مکتب“ نہیں ہے، بلکہ ”سرکاری دفتر“ ہے۔

۱- پہلی بات تو یہ ہے کہ اسی فقرہ میں ”کتابت“ کا لفظ خود موجود ہے جو ”دفتر داری“ کے معنی میں صاف ہے۔

۲- اس عبارت میں بچپن کے معنی اور طفلانہ تعلیم کا کوئی لفظ نہیں ہے، بلکہ نو جوانی کا لفظ بھی نہیں ہے۔

۳- حسن صباح رے کا، خیام نیشاپور کا اور انوشیرواں کا شان کا رہنے والا تھا، تین مختلف شہروں کے بچوں کا ایک مکتب میں اکٹھے ہونا تعجب انگیز ہے، پروفیسر براؤن نے عیون الاخبار کے حوالہ سے لکھا ہے کہ انوشیرواں رے میں پیدا ہوا تھا لیکن اس سے اس کے نشوونما کے مقام کا حال نہیں معلوم ہوتا کہ وہ بھی رے تھا یا نہیں، بہر حال حسن صباح تو یقیناً رے کا تھا، اب یہ مکتب یقیناً رے کے کسی محلہ میں ہوگا، جہاں ظاہر ہے کہ نیشاپور کا خیام نہیں جاسکتا تھا، لیکن دیکھئے اسی عبارت میں ہے ”وکان منہم رجل من اهل الری“ جس کا ترجمہ یہ ہے ”اور انہیں میں ایک رے کا آدمی تھا“ اگر یہ مکتب رے میں تھا اور وہیں

کے بچے اس میں شریک تھے، تو ان میں سے صرف ایک شخص کورے کا خاص طور پر باشندہ ظاہر کرنے کی کیا ضرورت تھی، سب ہی بچے اس میں شریک تھے تو ان میں سے صرف ایک شخص کورے کا خاص طور پر باشندہ ظاہر کرنے کی کیا ضرورت تھی، سب ہی بچے رے ہی کے ہوں گے، اس سے صاف ظاہر ہے کہ یہاں مکتب سے کوئی ایسی جگہ مراد ہے جہاں مختلف شہروں کے لوگ جمع ہو سکتے ہیں اور وہ یا کوئی بڑا مدرسہ ہو گا یا سرکاری دفاتر کا محکمہ لیکن اعلیٰ تعلیم کی کسی درس گاہ میں ان لوگوں کی شرکت تاریخی مشکلات کا باعث ہے، جیسا کہ آگے معلوم ہوگا، اس لیے دوسرے معنی متعین ہو جاتے ہیں۔

۴- اس فقرہ میں ہے ”وکان منہم رجل“ اور ان میں ایک ”مرد“ رے کا تھا، لفظ مرد (رجل) کا اطلاق بچہ پر نہیں ہوتا، حالانکہ اگر یہ چھوٹے بچوں کا مکتب ہوتا تو اس میں ”رجال“ (یعنی مردوں) کے بجائے ”صبیان“ (لڑکوں) ہوتا۔

۵- اس میں فقرہ ہے:

وکان منہم رجل من اهل الراى
وساح فى العالم و كانت
صناعته الكتابة۔

اور ان میں سے ایک آدمی رے کے
باشندوں میں سے تھا اور دنیا کی سیر کی
تھی اور اس کا پیشہ سرکاری دفاتر کی

نوکری تھی۔

اس بیان سے ظاہر ہے کہ شخص مذکور ”مکتب“ میں آنے سے پہلے دنیا کی سیر کر چکا تھا اور کتابت کا پیشہ بھی اختیار کر چکا تھا، کیا کوئی مکتب نشین بچہ بھی جہاں دیدہ اور دفتر دار ہو سکتا ہے۔ اصل یہ ہے کہ یہاں لفظ ”مکتب“ کے معنی اور لفظ ”منہم“ کے مرجع کے نہ سمجھنے سے یہ غلطی پیدا ہوئی ہے، ”منہم“ کا مرجع اہل مکتب نہیں ہیں، بلکہ ”وفسارق الجمہور جماعة“ میں ”جماعت“ ہے، یعنی وہ لوگ جنہوں نے جمہور مسلمانوں کے عقیدہ کو چھوڑا تھا اور ہمارے ساتھ سرکاری دفاتر میں کام کرتے تھے، ان میں ایک رے کا باشندہ تھا، جس نے

دنیا کی سیاحت کی تھی اور جس کا پیشہ سرکاری دفتر داری تھا، اس ”باشندہ ری“ سے مقصود یقیناً حسن صباح ہے۔

اس نظریہ کی تاریخی وقتیں: ہم نے فروری ۱۹۲۲ء میں ”شعرا لعمم اور خیام“ پر معارف میں جو مضمون لکھا تھا، اس میں قرآن سے انوشرواں کی تاریخ ولادت کا تخمینہ ۴۵۰ھ سے ۴۶۰ھ تک لگایا تھا، افسوس ہے کہ اس وقت پروفیسر براؤن کی لٹریچر ہسٹری سامنے نہ تھی، اس مضمون کی اشاعت کے بعد اس کو دیکھا تو معلوم ہوا کہ وسیع النظر پروفیسر نے انوشرواں کا سال ولادت عیون الاخبار کے حوالہ سے دریافت کیا ہے، اس کتابت کا قلمی نسخہ موصوف نے کیمبرج یونیورسٹی کے کتب خانہ میں پایا، اس میں بقول پروفیسر براؤن انوشرواں کی ولادت کا سال ۴۵۹ھ لکھا ہے، پروفیسر ہوٹسما کو یہ تاریخ نہ مل سکی تھی، اس لیے تعجب ہوتا ہے کہ پروفیسر موصوف نے اس تاریخ ولادت کی دریافت کے باوجود کیوں کر ہوٹسما کے نظریہ کی تائید کی۔

خیام کا معاملہ تو صاف ہے، وہ ۴۶۷ھ میں ملک شاہ کی رصدگاہ میں کام کر رہا تھا، (۱) اس لیے وہ انوشرواں کا جو ۴۵۹ھ میں پیدا ہوا تھا، ہم عصر قطعاً نہیں ہو سکتا کہ اس وقت جب خیام ستاروں کی تحقیقات میں مصروف ہوگا، انوشرواں آٹھ برس کا بچہ ہوگا۔

اب رہا حسن صباح کا معاملہ، اس کا سب سے بڑا تاریخی واقعہ مستنصر فاطمی کے دربار میں جا کر نزار اسماعیلی کی دعوت میں شرکت ہے، ابن اثیر نے اس کے اس سفر کی تاریخ ۴۷۹ھ لکھی ہے، (۲) مگر رشید الدین نے جامع التواریخ (۳) میں اور حمد اللہ مستوفی نے تاریخ گزیدہ (۴) میں ۴۷۱ھ بتائی ہے اور یہ غالباً سرگذشت کے حوالہ سے ہے، اس کے ماسوا حمد اللہ مستوفی، حسن صباح کو الپ ارسلان (۴۵۵-۴۶۵) کا ایک درباری پاتا ہے (۵) لیکن اس سے بھی زیادہ یہ ہے کہ سرگذشت میں حسن صباح کے اس سفر کی پوری تاریخ دی ہوئی ہے کہ ۴۶۲ھ

(۱) ابن اثیر ج ۱۰ ص ۴۶۷ بریل۔ (۲) ابن اثیر ج ۹ ص ۳۰۴۔ (۳) لٹریچر ہسٹری آف پرشیا ج ۲ ص ۲۰۳۔ (۴) تاریخ گزیدہ ص ۵۱۷ گب۔ (۵) ایضاً ص ۲۴۰۔

میں وہ عبدالملک عطاش کی جماعت میں داخل ہوا، ۴۶۷ھ میں اصفہان جا کر وہ عطاش کا دو برس نائب رہا، اس کے بعد وہ آذربائیجان، عراق اور شام کی سیاحت کرتا ہوا، ۴۷۱ھ میں مصر پہنچا اور ۱۸ مہینے وہاں رہ کر رجب ۴۷۲ھ میں اسکندریہ سے روانہ ہوا اور ملکوں کی سیر کرتا ہوا ۴۷۳ھ میں اصفہان وارد ہوا۔ (۱)

اس مفصل سلسلہ سنین کی واقفیت کے بعد یہ ماننا پڑے گا کہ ۴۶۳ھ تک بھی اگر الپ ارسلان کے دربار میں پہنچا اور ۴۶۴ھ میں جب وہ عبدالملک عطاش کی باطنی فاطمی جماعت میں داخل ہوا اور پھر ۴۷۱ھ میں جب مصر میں وہ مشرق کا داعی الدعاة کا منصب پارہا تھا تو اس کا فرضی ہم درس اور ہم سن انوشروان ہنوز دایہ کی گود میں ہوگا، یا رے کے ”کتب“ میں مصروف ابجد خوانی ہوگا، تعجب ہے کہ فاضل براؤن کی دقیق نظر اس تاریخی اشکال پر کیوں نہیں پڑی۔

ابن اثیر نے ۴۷۹ھ میں جو حسن صباح کے مصر پہنچنے کی تاریخ دی ہے وہ سراسر خلاف قیاس ہے، کیوں کہ ۴۷۹ھ میں اگر وہ مصر پہنچا اور ایک سال رہ کر ۴۸۰ھ میں وہ وہاں سے چلا اور بقول ابن اثیر وہ وہاں سے نکل کر شام و عراق و خراسان و ترکستان کو طے کر کے کاشغر پہنچا اور وہاں سے پھر، پھر تا پھر اتنا آخر قزوین آیا اور زہد و عبادت کا جال بچھا کر الموت پر قبضہ کیا اور اس کی خبر ایک مدت کے بعد نظام الملک اور ملک شاہ کو پہنچی، وہاں سے فوج روانہ ہوئی، اس نے محاصرہ کیا، محاصرہ طول کھنچا اور حسن صباح نے بالآخر ۴۸۵ھ میں نظام الملک کو قتل کرادیا، تو یہ تمام واقعات پانچویں صدی ہجری کی دنیا میں چار برس کی قلیل مدت میں انجام نہیں پاسکتے، اس لیے اس کے اس مصری سفر کی تاریخ ۴۷۹ھ صحیح نہیں، بلکہ ۴۷۱ھ صحیح ہے اور حسن صباح نے اس آوارہ گردی میں صرف چار برس نہیں بلکہ دس بارہ صرف کیے ہوں گے۔
کیا خیام باطنی تھا؟: حسن صباح، عمر خیام اور نظام الملک کی یہ داستان کیوں گھڑی گئی،

(۱) لٹری ہسٹری آف پرشیا براؤن ج ۲ ص ۲۰۲ و ص ۲۰۳۔

نظام الملک کے طرفدار اس کو گھڑ نہیں سکتے کہ اس سے تو اٹے نظام الملک کی اخلاقی کمزوری، انتظامی قابلیت کی کمی اور اس کا سازشی ہونا ثابت ہوتا ہے، البتہ حسن صباح کی لیاقت اور نظام الملک اور دولت سلجوقی سے اس کی آزر دگی کے اسباب کی توجیہ پیدا کی جاسکتی ہے، جو حسن صباح کو اس کے تمام اعمال میں حق بجانب ثابت کر سکے اور اس لیے اس کے طرفدار اس کہانی کو گھڑ کر تیار کر سکتے ہیں۔

لیکن یہ امر معنی خیز ہے کہ ان دو جنگجو حریفوں کے بیچ میں صلح پسند خیام کا نام کیوں آتا ہے؟ ایک بدنام حکیم شاعر کی رفاقت نہ تو وزیر آل سلجوق کی عظمت کو بڑھا سکتی ہے اور نہ فرماں روئے قلعہ الموت کی اس سے عزت افزائی ہو سکتی ہے، کیا قلعہ الموت کے سرکاری کتب خانہ کی سرکاری سرگذشت میں خیام کا نام داعی مذہب الموت اور خیام کے خیالات مذہبی کے اتحاد کا یا اس کے ساتھ ہمدردی کا راز تو فاش نہیں کرتا اور اس ”ثالث بالخیر“ کے نام کا اضافہ اسی مناسبت سے تو تجویز نہیں کیا گیا؟ قابل غور ہے، مگر یہ ظاہر ہے کہ خیام مسئلہ امامت میں اسماعیلیہ (باطنیہ) کا ہم زبان نہ تھا، اگر تھا تو فلسفیانہ خیالات اور عقل و نقل کے طریقہ تطبیق میں کہ خیام نے اپنے فارسی رسالہ بکلیات الوجود کے آخر میں اسماعیلیہ کے مسئلہ امامت کی تردید کی ہے، اصل یہ ہے کہ باطنیت کی اصلی حقیقت مسئلہ امامت نہیں، بلکہ عقل و نقل کی تطبیق کا وہ طریقہ ہے جس کو حسن صباح سے بہت پہلے اس گروہ نے اختیار کیا تھا۔ (۱)

سلطان سنجر اور خیام کی ہم درسی وہم سنی کی کہانی: بعض تذکرہ نویسوں نے اس کہانی کی ایک اور روایت کہیں سے نقل کی ہے کہ خیام اور سلطان سنجر بن ملک شاہ آپس میں ہم سن اور ہم درس تھے اور دونوں نے باہم معاہدہ کیا تھا، عبارت یہ ہے:

”و با سلطان سنجر نہایت محرمیت داشتہ، گویند در دبستان ہم درس بودند و در

رعایت یک دیگر ہا نگاہ معاہدہ نمودند۔“ (۲)

(۱) اس کی تفصیل خیام کے مذہب و مسلک کی تشریح میں آگے آئے گی۔ (۲) مجمع الفصیح ص ۲۰۰ مطبوعہ

ایران و آتش کدہ آذر ص ۱۳۹ مطبوعہ بمبئی و ریاض الشعرا والہ داغستانی قلمی کتب خانہ ندوہ لکھنؤ۔

مگر ظاہر ہے کہ اس داستان کی یہ روایت بھی سر تا پا موضوع ہے، سلطان سنجر کی ولادت کا سال ۴۷۱ھ ہے اور خیام اس سے تیس بتیس برس پہلے پیدا ہو چکا تھا اور ۴۶۷ھ میں رصد خانہ ملک شاہی میں آچکا تھا، ساتھ ہی اس کے سب سے قدیم سوانح نگار بیہقی (معاصر خیام) کے بیان کے مطابق سنجر کو بچپن میں جب چچک نکلی تھی تو خیام اس کا معالج تھا اور پھر ان دونوں میں معاہدہ و رعایت کے بجائے بقول بیہقی عداوت اور نفرت تھی۔ (۱)

ان غلط روایات کی تنقید کے بعد اب ہم کو از سر نو خیام کے سنین زندگی پر غور کرنا ہے لیکن قاعدہ فطرت کے خلاف ہم کو پہلے اس کے سال وفات کی تعیین کرنا ہے اور پھر اس کی مدد سے سال پیدائش کا پتہ چلانا ہے۔



(۱) دیکھو تاریخ الحکما بیہقی میں تذکرہ خیام۔

خیام کا سالِ وفات

ہمارے بعض مشرقی تذکرہ نویسوں (۱) نے اور انہیں کے بھروسہ پر اکثر مغربی مصنفین نے بھی خیام کی وفات کا سال ۵۱۷ھ لکھا ہے، لیکن علامہ آزاد بلگرامی نے ید بیضا میں ۵۱۸ھ درج کیا ہے (۲) اور بروکلمین نے تاریخ ادبیات عرب میں اس کی وفات ۵۱۵ھ میں ثبت کی ہے، مگر ان میں سے کوئی تاریخ کسی قدیم ماخذ کے حوالہ سے ثابت نہیں ہے، خیام کی تاریخ وفات کی سب سے اہم سند خیام کے معاصر، بلکہ شاگرد، چہار مقالہ کے مصنف نظامی عروضی سمرقندی کا بیان ہے، وہ ۵۰۶ھ میں بلخ میں خیام سے اپنا ملنا ظاہر کرتا ہے اور ۵۰۸ھ میں وہ اس کو بادشاہ کے شکار کا زانچہ تیار کرتے بیان کرتا ہے، بعدہ ۵۳۰ھ میں نیشاپور میں وہ اس کی قبر کی زیارت کرتا ہے، اس کے بعد عروضی کے ایک نسخہ میں ہے کہ ”اور استاد خیام اس سے (۵۳۰ھ سے) چند سال پہلے وفات پا چکا تھا“ اور اسی کتاب کے ایک دوسرے نسخہ میں ہے کہ ”اس سے (۵۳۰ھ سے) چار سال پہلے وہ وفات پا چکا تھا“ ان اختلافات کو دیکھ کر محتاط براؤن (۳) نے لٹری ہسٹری آف پرشیا جلد دوم میں اور اس کے پیرو علامہ عبدالوہاب قزوینی نے چہار مقالہ کے حواشی میں لکھا ہے کہ ”۵۱۷ھ یا ۵۱۵ھ میں خیام کے وفات پانے کی کوئی سند ہم کو نہیں معلوم، اس لیے صحیح یہ ہے کہ وہ ۵۰۸ھ اور ۵۳۰ھ کے بیچ میں کسی تاریخ کو مرا“، حواشی چہار مقالہ کی اصل عبارت یہ ہے:

(۱) مجمع الفصیح ہدایت، مطبوعہ ظہران۔ (۲) نسخہ قلمی موجودہ کتب خانہ دارالمصنفین (۳) دیکھو لٹری ہسٹری آف پرشیا براؤن ج ۲ ص ۲۵۵۔

”وفاتِ عمر خیام را غالباً مصتفین اردپا در ۵۱۷ھ می نویسند و بزرگمسن در تاریخ علوم عرب در ۵۱۵ھ و سند موثقی برائے ہیج یک ازین و تاریخ بہ نظر این ضعیف زسیدہ است در ہر صورت از چہار مقالہ واضح می شود کہ وفات اوما بین ۵۰۸ھ-۵۳۰ھ بودہ است، زیرا کہ در ۵۰۸ھ در حیات بودہ است و در ۵۳۰ھ کہ نظامی عروضی قبر

اور انیشاپور زیارت کردہ چندین سال از وفات او گزشتہ بودہ است“۔ (۱)

لیکن پروفیسر براؤن اور علامہ قزوینی نے چہار مقالہ میں ذرا نظامی عروضی کے نیشاپور کی آمد و رفت کی تاریخوں پر نظر کی ہوتی تو ان کو معلوم ہو جاتا کہ ۵۱۴ھ تک تو خیام کی وفات ہرگز نہیں ہوئی تھی، کیوں کہ اسی کتاب سے یہ معلوم ہے کہ ۵۰۶ھ میں بلخ میں نظامی نے خیام کو یہ کہتے سنا تھا کہ اس کی قبر ایسے مقام پر ہوگی جہاں ہر موسم بہار اس کی قبر پر گل افشاں ہوگا، نظامی کہتا ہے کہ میں جانتا تھا کہ استاد لغو گو نہیں ہے، تاہم:

”مرا این سخن مستحیل نمود و دانستم کہ چنوی گزاف گوید، چون در سنہ ثلثین نیشاپور رسیدم چہار (چندین) سال بودتا آں بزرگ روے در نقاب خاک کشیدہ بود او را بر من حق استادی بود، آدینہ زیارت اورتم و یکے را با خود بہر دم کہ خاک او بمن نماید۔“ (چہار مقالہ ص ۶۳ گب)

اس کے بعد ۵۰۸ھ میں نظامی ذکر کرتا ہے کہ ۵۰۸ھ کے جاڑوں میں خیام نے سلطان (غالباً سلطان محمد بن ملک شاہ) کے شکار کے لیے زانچہ تیار کیا۔

اوپر کے بیان سے ہویدا ہے کہ ۵۰۶ھ میں شہر بلخ میں جب سے خیام کی زبان سے اس کی اپنی قبر کے متعلق نظامی عروضی نے عجیب و غریب پیش گوئی سنی تھی، اس کو تعجب لاحق تھا، نیز یہ کہ ”حق استادی“ سے یہ بعید تھا کہ اس کو اگر اس (۵۳۰ھ) کی آمد سے پہلے اس کی وفات اور قبر کا حال معلوم ہوتا تو نیشاپور اگر اس کی زیارت کونہ جاتا، مگر اس کے برخلاف ہم یہ

(۱) حواشی چہار مقالہ از عبدالوہاب قزوینی..... (گب)

دیکھتے ہیں کہ وہ ۵۱۰ھ میں نیشاپور میں موجود تھا، (چہار مقالہ ۹) پھر ۵۱۲ھ میں وہ نیشاپور میں وارد تھا، (ص ۶۹) بعد ازیں پھر ۵۱۴ھ میں وہ وہیں نظر آتا ہے، (ص ۵۰) اور ان تمام سنین میں وہ اپنے استاد (خیام) کے حق استادی کو اگر وہ مر چکا ہے، ادا کرنے کی توفیق نہیں پاتا اور نہ خیام کی اس عجیب و غریب پیش گوئی کی تحقیق کا اس کو اتنے سال تک شوق ہوتا ہے تا آنکہ ۵۳۰ھ کی آمد نیشاپور میں اس کو اپنے استاد کی وفات کی خبر ملتی ہے اور وہ اس کی قبر کی زیارت کو جاتا ہے اور اس کی عجیب و غریب پیشین گوئی کو سچی ہوتے دیکھ کر متحیر ہو جاتا ہے، اس سے صاف ظاہر ہے کہ خیام ۵۱۴ھ تک نیشاپور کی قبر میں سویا ہی نہ تھا، اس لیے اس کی موت کا زمانہ ۵۱۴ھ کے بعد ہی ہو سکتا ہے، یعنی ۵۱۵ھ جس کو بروکلمن نے اسی قیاس پر غالباً اختیار کیا ہے یا اس کے بھی بعد۔

ایک اور واقعہ کا اضافہ کیجئے، نظامی عروضی کے بعد خیام کے سب سے پہلے معاصر سوانح نگار بیہقی نے اس کا جو حال لکھا ہے اس میں اس کو نظام الملک کے بھتیجے شہاب الاسلام عبدالرزاق وزیر کی مجلس میں ذکر کیا ہے کہ خیام وزیر مدوح کی مجلس میں تشریف فرما تھا، شہاب الاسلام ۵۱۱ھ میں وزیر ہوا اور ۵۱۵ھ میں قتل ہوا، (۱) اس لیے اس مجلس کی شرکت کا واقعہ زیادہ سے زیادہ ۵۱۵ھ تک ہو سکتا ہے، علاوہ ازیں سونے چاندی کے تولنے پر سلطان سنجر کے عہد کے حکیموں نے ۵۱۵ھ میں چند رسالے لکھے ہیں، خیام نے بھی اس پر ایک رسالہ لکھا، اس لیے ماننا پڑے گا کہ وہ اس سنہ تک زندہ تھا۔ (۲)

اسی طرح وفات کی انتہائی تاریخ ۵۳۰ھ نہیں بلکہ اس سے چار سال یا چند سال پہلے قرار دینی چاہئے کہ چہار مقالہ میں ۵۳۰ھ نہیں بلکہ ”چہار (یا چند) سال بود کہ تا آں بزرگ روی در نقاب خاک کشیدہ بود“ ہے، اس بنا پر خیام کی وفات کی تاریخ ۵۰۸ھ سے ۵۳۰ھ کے مابین نہیں، بلکہ ۵۱۵ھ سے ۵۳۰ھ کے کچھ سال پہلے کے مابین ہو سکتی ہے، گو اس تاریخ (۵۱۵ھ) کے بعد خیام سے ملنا کوئی بیان نہیں کرتا، لیکن خیام کا مستند شاگرد عروضی سمرقندی ۵۳۰ھ میں

(۱) ابن اثیر جلد ۱۰ ص ۴۱۹۔ بریل۔ (۲) حوالہ کے لیے دیکھو تصنیفات خیام میں میزان الحکم کا حال۔

جب پھر اپنا نیشاپور آنا بیان کرتا ہے تو لکھتا ہے کہ اس کا استاد (خیام) اس سے چند ہی سال یا چار ہی سال پہلے وفات پا چکا تھا، یہ چند سال یا چار سال کا اختلاف گونہایت اہم ہے، مگر چند کا اطلاق بھی ہرگز پندرہ برس کے طویل عرصہ پر نہیں ہو سکتا۔

گب میموریل کا مطبوعہ نسخہ چار نسخوں کے مقابلہ سے طبع ہوا ہے، جن میں سے تین قلمی اور ایک ایران کا مطبوعہ تھا اور ان سب میں الفاظ و حروف اور فقروں میں اختلافات تھے، قلمی نسخے یہ تھے:

- ۱- برٹش میوزیم کا پہلا نسخہ جو فی الجملہ صحیح تھا اور ۱۰۱ھ میں نقل ہوا تھا۔
 - ۲- برٹش میوزیم کا دوسرا نسخہ جو ۱۲۷۲ھ میں لکھا گیا تھا، یہ صحت و غلطی میں متوسط تھا۔
 - ۳- پروفیسر براؤن کا ذاتی نسخہ جو عاشرا آفندی (قسنطنیہ) کے کتب خانہ کے اس نسخہ سے منقول تھا جو ۸۳۵ھ میں ہرات میں لکھا گیا تھا اور یہ نسخہ صحت و زیادت و نقصان میں دوسرے نسخوں سے ”تفاوت کلی“ رکھتا تھا، قدامت اور صحت کے خیال سے یہی نسخہ اصل قرار دیا گیا۔ (دیکھو چہار مقالہ کا مقدمہ صحیح گب)
- خیام کی وفات کے تذکرہ کے موقع پر ۵۰۶ھ کی ملاقات بلخ کے بعد ہے کہ ”۵۳۰ میں جب نیشاپور پہنچا“ اس کے بعد قسنطنیہ والے نسخہ میں جو سب سے صحیح اور اقدم ہے، یہ ہے:

”چار سال بودتا آں بزرگ روئے در نقاب خاک کشیدہ بود۔“

باقی تین نسخوں میں جو ایک دوسرے کی نقل ہیں یہ ہے:

”چند سال بودتا آں بزرگ روئے در نقاب خاک کشیدہ بود۔“

اب اگر پہلا نسخہ صحیح ہے تو ۵۲۶ھ خیام کی تاریخ وفات متعین ہو جائے گی (۱) اور

اگر دوسرا نسخہ جس میں چند (۲) سال ہے صحیح ہے تو بھی یہ قابل لحاظ ہے کہ چند سال کا اطلاق

(۱) حواشی مقالہ ص ۲۲۸۔ (۲) ابھی حال میں ہمارے فاضل دوست پروفیسر شیخ عبدالقادر (دکن

کالج، پونہ) کو چہار مقالہ کا ایک قلمی نسخہ دستیاب ہوا ہے، یہ نسخہ گو بہت پرانا نہیں، مگر بعض حیثیتوں سے

نہایت قابل قدر ہے، اسی نسخہ میں بھی اس موقع پر لفظ ”چند“ ہی ہے۔

بھی چار پانچ برس سے زیادہ نہیں ہو سکتا، اس لیے بہر حال ۵۱۵ھ اور ۵۱۷ھ سے بہت بعد اور ۵۳۰ھ سے کوئی قریب کی تاریخ اس کا سالِ وفات ہوگی۔

ہمارے سامنے اس وقت جیسا کہ شروع میں بتایا گیا ہے، عالی رومی الموجود (۱) ۱۰۰۲ھ مشہور ترک شاعر کا مجموعہ رباعیات بجواب رباعیات خیام کا نسخہ ہے جو قسطنطنیہ میں ۱۰۰۲ھ میں لکھا گیا ہے، اس کے مقدمہ میں عالی نے خیام کا حال مختلف ماخذوں سے جمع کیا ہے، اس میں سے ایک ماخذ مولانا احمد بن حسین الرشید تبریزی کی وہ فصل ہے جس میں نظامی سمرقندی کا یہ واقعہ درج ہے، اس کو عالی نے اپنی مقفی عبارت میں اس طرح نقل کیا ہے:

”اما در رسالہ تبریزی نوشتہ: کہ خود در سبز دار نسخہ بخط نظامی عروضی دیدہ و

بر ذیل آن نسخہ عروضی مکتوبے نوشتہ بنی بر آنکہ در اثنی و عشرین و خمس ملیہ (۵۲۲ھ)

من بخدمت استاد مدار رسیدم و رخصت کعبہ معظمہ از و طلبیدم، در اثنائے سخناں

فرمود کہ بعد از عود قبر مراد موضعے بنی کہ باد شمال بر آں جائے بے مثال گل افشانی

کند، بعد از سہ سال کہ مرا مراجعت دست داد بخاطر خطور می کرد کہ ہرگز ازاں

مظہر ہنر سخناں گزاف و مکرر استماع نیفتادہ بود، چوں باستر آباد رسیدم استفسار

احوال ایشان کردم، چناں معلوم شد کہ دریں دلا بجوار ایزد تعالیٰ پیوستہ، الخ۔

(نسخہ ہزار المصنفین)

وہ فصل کا مصنف تبریزی کہتا ہے کہ ”اس نے سبزوار میں خود عروضی سمرقندی کے

ہاتھ کا لکھا ہوا چہار مقالہ کا نسخہ دیکھا، اس کے حاشیہ میں یہ لکھا تھا کہ میں ۵۲۲ھ میں استاد کی

خدمت میں حاضر ہوا اور گل افشانی کی پیش گوئی سنی، پھر حج کو چلا گیا، وہاں سے تین سال

کے بعد واپس آیا تو دریافت کرنے سے معلوم ہوا کہ ان دنوں اس نے وفات پائی، پھر وہ

نیشاپور آیا اور زیارت کی، وہ فصل کے محولہ بالا نسخہ سے بڑھ کر معتبر نسخہ اور کون ہو سکتا ہے، اس

(۱) عالی رومی (۹۳۸ھ/۱۵۳۱ء-۱۰۰۸ھ/۱۵۹۹ء) کا مفصل حال انسائیکلو پیڈیا آف اسلام جلد ۲۸۱ میں درج ہے۔

میں صاف لکھا ہے کہ ۵۲۲ھ میں ملاقات ہوئی، تین برس سفر میں رہا، تین سال کے بعد واپس آیا تو استرآباد آ کر سنا کہ استاد نے ان دنوں وفات پائی، نیشاپور پہنچا تو زیارت کی، ۵۲۲ھ میں تین سال اور ملائے، ۵۲۵ھ ہوتے ہیں تو واپسی ۵۲۶ھ میں ہوئی اور اسی سال وفات کا حال سنا، اس کے بعد نیشاپور آ کر زیارت کی، جس کی تاریخ تمام نسخوں میں ۵۳۰ھ ہے اور چہار مقالہ عروضی کے سب سے صحیح نسخہ کا بیان ہے کہ اس (۵۳۰ھ) سے چار سال پہلے استاد کی وفات ہو چکی تھی، جس کے معنی بھی وہی ۵۲۶ھ کے ہوئے، اس تفصیل سے ظاہر ہوگا کہ خیام کی وفات کا یہی سال سب سے معتبر نظر آتا ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عروضی نے متن کتاب میں بالاختصار ضمناً واقعہ کو نقل کر دیا تھا کہ متن کتاب میں خیام کا حال لکھنا مقصود نہ تھا، بلکہ اس کی حیرت انگیز پیشین گوئی کا تذکرہ مقصود تھا اور اصل واقعہ کو اس نے حاشیہ میں مفصل ذکر کیا تھا، بعد کے نسخوں میں یہ حاشیہ اس لیے محذوف ہو گیا کہ اصل کتاب سے اس کو تعلق نہ تھا۔

اس تحریر کے ثبوت کے بعد خیام کی تاریخ وفات (۵۲۶ھ) میں کوئی شبہ نہیں رہ جاتا، اب خیام کی اس تاریخ وفات کا لحاظ کر کے خیام اور نظام الملک کی ہم سنی کیا ہم درسی کا تصور بھی ممکن نہیں، ورنہ اس کی عمر ایک سو اٹھارہ برس کے قریب مانتی ہوگی، جو ناممکن محض ہے، البتہ حسن بن صباح جس نے بالاتفاق ۵۱۸ھ میں وفات پائی ہے، کھینچ تان کر نظام الملک کا ہم درس ثابت ہو سکے تو ہو سکے۔



خیام کی ولادت

خیام کی ولادت کی تاریخ کسی قدیم سند میں مذکور نہیں ہے، آج کل کے جس اہل قلم و مصنف نے بھی ۴۱۰ھ کے قریب کی تاریخ اختیار کی ہے، اس کی بنیاد صرف نظام الملک کی معاشرت کی مشہور کہانی پر ہے، نظام الملک کی ولادت کا سال ۴۰۸ھ یا ۴۱۰ھ ہے، اسی قیاس پر خیام کی ولادت کا سال بھی اسی کے قریب قرار دیا گیا ہے، مگر جب اس داستان کا بے اصل ہونا واضح ہو چکا ہے تو اس قیاس کی بنیاد از خود منہدم ہو چکی۔

گذشتہ دلائل سے یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ خیام کی تاریخ وفات ۵۱۵ھ کے بعد اور ۵۳۰ھ سے چند سال پہلے کے درمیان کوئی سال ہے اور وہ غالباً ۵۲۶ھ ہے تو خیام کی ولادت کا سال پانچویں صدی ہجری کے اوائل کا سال اس وقت تک فرض نہیں کیا جاسکتا جب تک ہم اس کی عمر غیر معمولی اور غیر طبعی تسلیم نہ کریں، جس کا اندازہ ایک سو سولہ برس تک کیا جاسکتا ہے اور اس حالت میں یہ لازم آئے گا کہ وہ حسب ذیل سنین کے وقت حسب ذیل عمر کا ہو:

۱- ۴۶۷ھ میں رصد خانہ کی تعمیر کے وقت وہ اونٹھ ۵۹ برس کا ہو۔

۲- ۵۰۶ھ میں جب وہ نیشاپور سے بلخ گیا تھا اور نظامی عروضی اس سے ملا تھا تو وہ

اٹھانوے برس کا ہو۔

۳- ۵۰۷ھ میں جب ابوالحسن بیہقی اپنے بچپن میں اس سے ملا تھا اور خیام نے

اس کا امتحان لیا تھا، اس وقت اس کی عمر ننانوے برس کی ہو۔

۴- ۵۰۸ھ کے موسم سرما میں جب سلطان مرو میں شکار کھیلنے نکلا تھا اور خیام اس کو خود سوار کرانے گیا تھا تو اس وقت اس کی عمر سو ۰۰ برس کی ہو۔

ان میں سے رصد خانہ کی تعمیر کے وقت کا سال گو چنداں بعید نہیں مگر بقیہ سنین تمام تر طبعی حالات کے خلاف ہیں، اگر ایسا ہوتا تو ضرور تھا کہ بیہتی اور نظامی عروضی ان سنین کے ذکر کے وقت خیام کی اس حیرت انگیز غیر طبعی قوت اور عمر کا استعجاب کے ساتھ ذکر کرتے، جیسا کہ اس قسم کے مستثنیٰ عمر والوں کے حالات میں اہل تاریخ نے اس کا ذکر کیا ہے۔

اب ہم کو اپنے قیاس کے مطابق ان واقعات کو پیش کرنا چاہئے جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ خیام کی ولادت پانچویں صدی ہجری کے اواسط میں ہوئی ہے۔

۱- سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ خیام کے جس قدر مشہور معاصرین مثلاً ابوالعباس لوکری، میمون بن نجیب واسطی، ابوجاتم مظفر اسفزاوی، ابوالفتح عبدالرحمن خازنی، ابوالفتح بن کوشک (۱) وغیرہ گذرے ہیں، ان سب کا تعلق ملک شاہ (۳۶۵-۴۸۴ھ) سے لے کر سنجر (۵۱۱-۵۵۲ھ) تک معلوم ہوتا ہے، ان میں سے نہ خود خیام اور نہ اس کے معاصرین کا کوئی ذکر ملک شاہ سے پہلے سننے میں آتا ہے، اس لیے ملک شاہ ہی کا زمانہ ان کے ابتدائے عروج کا عہد معلوم ہوتا ہے؛ اس لیے ان کی پیدائش ملک شاہ کی تخت نشینی کے سال ۳۶۵ھ سے لامحالہ بیس پچیس برس تو پہلے ہوگی۔

۲- بیہتی اور شہرزوری میں ہے کہ ”ملک شاہ نے خیام کو اپنا ندیم بنایا تھا“ ہم نوالہ وہم پیالہ ندیم و مصاحب ہونے کے لیے حسب دستور زمانہ یک گونہ تناسب عمر کا لحاظ بھی ضروری ہے۔ ان کے حالات تواریخ حکما میں دیکھنے چاہئیں یا میری اس کتاب میں آئندہ خیام کے معاصرین سے تعلقات کا بیان پڑھو، یہ لوگ رصد خانہ کی تعمیر اور رصد کے کاموں میں خیام کے رفیق تھے اور خصوصاً ابوالعباس لوکری، میمون ابن کوشک اور خیام یہ چاروں حسب بیان شہرزوری ہم عمر وہم عصر (اقران) تھے، ابوجاتم مظفر نے سلطان سنجر کے خزانہ کے لیے ترازو بنائی تھی، ابن کوشک کا سلطان سنجر خاص قدردان و مربی تھا، ابوالفتح عبدالرحمن خازنی نے سلطان سنجر کے نام پر سچ سنجری ترتیب دی تھی۔

سمجھا جاتا ہے، ملک شاہ کی پیدائش ۴۴۷ھ کی ہے اور ۴۶۵ھ میں اٹھارہ انیس برس کی عمر میں وہ تخت نشین ہوا اور تخت نشینی کے تیسرے سال ۴۶۷ھ میں اس نے رصد خانہ کی بنیاد ڈالی، جس میں خیام وغیرہ حکما اکٹھے ہوئے، اس لحاظ سے ایک شخص کے تحصیل علم سے فارغ ہو کر کمال حاصل کرنے اور ایک دو تصنیفیں کر کے شہرت پانے کے لیے کم از کم پچیس چھبیس برس کی عمر ہونی چاہئے، اس بنا پر ۴۴۰ھ یا ۴۴۱ھ خیام کا سال ولادت قیاس میں آتا ہے۔

۳- خیام کے ایک معاصر جو غالباً خیام سے چھوٹے ہوں گے، وہ امام غزالی ہیں، ان کی پیدائش ۴۵۰ھ میں ہوئی تھی، اس لیے بہر حال خیام کا سال ولادت اس سے پہلے ہی ہوگا۔

۴- خیام کے ایک شاگرد حکیم علی بن حجازی قاینی کا نام ہم کو معلوم ہے جو خیام اور امام غزالی کے چھوٹے بھائی امام احمد غزالی المتوفی ۵۲۰ھ کے شاگرد تھے، وہ ۵۴۶ھ میں نوے سال (۱) کی عمر پا کر مرے تھے، اس حساب سے ان کا سال پیدائش ۴۵۶ھ تھا، استاد کی پیدائش شاگرد سے دس پندرہ برس تو پہلے ہونی چاہئے۔

۵- چوں کہ جیسا کہ ہم نے آگے چل کر یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ وہ ملک شاہی رصد خانہ میں آنے سے پہلے سمرقند و بخارا میں پھرتا رہا اور وہاں کے سلاطین میں احترام پا چکا تھا اور نیز وہ ایک رسالہ حساب لکھ چکا تھا اور کتاب جبر و مقابلہ تصنیف کر چکا تھا، اس لیے ملک شاہ کی ملاقات اور بنائے رصد خانہ کے سال ۴۶۷ھ سے چھبیس ۲۶ ستائیس ۲۷ برس سے کم پہلے پیدا نہ ہوا ہوگا تاکہ وہ علوم سے فارغ ہو کر ایک رسالہ اور ایک ایسی اہم کتاب کی تصنیف کے قابل ہو سکے۔

ان وجوہ سے یہ موزوں قیاس ہے کہ خیام کی ولادت کا تقریبی سال ۴۴۰ھ ہوگا۔
ابوالحسن بیہقی نے علم نجوم کے قاعدہ سے اس کی پیدائش کا طالع اپنی تاریخ الحکما میں

(۱) درة الاخبار ترجمہ بیہقی ص ۱۰۶۔

حسب ذیل نقل کیا ہے، وطالعہ الجوزاء والشمس و عطار علی درجۃ الطالع فی ح من الجوزاء و عطار صمیمی والمشتري من التلیث ناظر الیہما۔

میں نے اپنے بعض پرانے ریاضی داں مخدوموں سے دریافت کیا کہ اس طالع سے سال ولادت کا حساب لگ سکتا ہے یا نہیں، جواب ملا، اس وقت لگ سکتا ہے جب اس شہر کا نام معلوم ہو، جہاں یہ طالع لیا گیا، نیز وقت اور مہینہ کی تعیین ہو، اگر زیچ ملک شاہی سے امداد لی جائے اور نیشاپور اس کے وطن کو مقام طالع مانا جائے تو شاید کامیابی ہو۔

اس وقت کا سیاسی نقشہ: یہ وہ وقت تھا جب سلجوقیوں نے خراسان پر قبضہ کر کے سب سے پہلے ۴۲۹ھ میں نیشاپور میں اپنا تخت حکومت بچھایا تھا اور طغرل سلجوقی وہاں اس وقت حکمراں تھا، ادھر کابل و غزنین میں غزنویوں کی حکومت تھی اور ان کے علاوہ خانیہ خاندان کے نو مسلم ترک، کاشغریوں سے لے کر بخارا تک فرماں روائی کر رہے تھے، اور غزنوی اور سلجوقی دونوں خاندانوں کے سلاطین ان ملوک خانیہ سے صلح و جنگ میں مصروف رہتے تھے اور ان ملوک خانیہ کو خاقانیہ، ایلک خانیہ اور آل افراسیاب بھی کہتے ہیں۔



وطن

تمام تذکرے متفق ہیں کہ وہ خاکِ پاکِ نیشاپور سے پیدا ہوا تھا، مگر تاریخ الفی کا مصنف احمد بن نصر اللہ ٹھٹھوی (۱۰۰۰ھ) کسی کا قول بیان کرتا ہے۔

”بعضے اور از قریہ شمشاد تابع بلخ دانستہ اند و مولدش رادر قریہ بسنگ من توابع

استرآباد۔“ (مظفریہ ص ۳۳۷)

معلوم نہیں یہ روایت کس کی ہے اور اس کا ماخذ کیا ہے، (۱) مگر کچھ نہ کچھ اس کا تعلق اس مقام سے معلوم ہوتا ہے، ربیع المرسوم عالی رومی (۱۰۰۲ھ) میں وہ فصل تبریزی سے اور اسے نظامی عروضی کے خودنوشتہ نسخہ چہار مقالہ کے حاشیہ سے جو عبارت نقل کی ہے، اس میں لکھا ہے کہ ”اس کی وفات کا حال مجھے استرآباد پہنچ کر معلوم ہوا“ اسی طرح اس نے دوسرے

(۱) جے، کے، ایم، شیرازی نام کسی ایرانی مصنف نے عمر خیام کے حالات میں جو کتاب انگریزی میں لکھی ہے اور جولندن میں ۱۹۰۵ء میں طبع ہوئی ہے اس میں گمراہ کن اغلاط اور قیاسات ہیں، اس میں اس کے بلخی ہونے کا ماخذ شہرزوری کی تاریخ نزہۃ الارواح کو بتایا ہے، یہ غلطی تاریخ الفی کی عبارت نہ سمجھنے کا نتیجہ ہے، ٹھٹھوی نے تاریخ الفی میں خیام کے نیشاپوری الوطن ہونے کی روایت نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ:

”بعضے اور راز قریہ شمشاد تابع بلخ دانستہ اند“

مگر یہ عبارت خود تاریخ الفی کی ہے، شہرزوری کی نہیں، شیرازی نے غلطی سے یہ سمجھا ہے کہ یہ بھی شہرزوری کی روایت کا ٹکڑا ہے، حالاں کہ ایسا نہیں ہے، بلکہ ”بعضے“ سے ٹھٹھوی کی مراد شہرزوری کے علاوہ کوئی دوسرا شخص ہے جس کا نام اس نے نہیں بتایا ہے۔

موقع پر لکھا ہے ”وہم وارہ گاہ نیشاپور و گاہ بلخ از غرۃ غرائے عمر تا بلخ، (۱) روزگار خود بفرغت
 بسر می بردے“ اس کی وفات کے قصہ میں رومی نے کسی کتاب کے حوالہ سے لکھا ہے کہ خیام
 نے ”از بلوکات استرآباد دہک نام“ میں وفات پائی، غرض یہ وہ نام مستند حوالے ہیں جن سے وہ
 استرآباد و بلخ کی طرف منسوب نظر آتا ہے، اس نسبت کی حقیقت یہ نظر آتی ہے کہ میرے
 خیال میں (جیسا کہ آگے آئے گا) خیام کا ابتدائی قیام بلخ میں رہا ہے، اس لیے کسی نے بلخ و
 استرآباد کو غلطی سے اس کا مولد و منشا سمجھ لیا ہے اور عجب نہیں کہ اس کی زندگی ہی میں یہ شبہ
 کسی کو ہوا ہو، کیوں کہ بیہقی نے جس کی نقل شہر زوری نے بھی کی ہے، اس کے خاندانی
 نیشاپوری ہونے پر خاص زور دیا ہے، کہتا ہے:

عمر الخیامی النیسابوری الآباء عمر خیام اپنے باپ دادوں اور وطن کے
 والبلاد۔ لحاظ سے نیشاپوری۔

یہ خاص زور کسی شبہ کے ازالہ ہی کے لیے معلوم ہوتا ہے۔

۵۰۶ھ میں نظامی عروضی کو بھی وہ بلخ میں ملتا ہے (۲) اور خاقان بخارا شمس الملک
 کے دربار میں بھی وہ نظر آتا ہے، (۳) اس سے بہر حال اتنا ثابت ہوتا ہے کہ ترکستان کے
 ان شہروں میں بھی اس کی آمد و رفت رہتی تھی، بقول مصنف تاریخ الفی:
 ”الحاصل توطن اکثر اوقات در نیشاپور داشت۔“ (۴)

فریڈرک روزن نے رباعیات خیام مطبوعہ کازانی برلن (۱۹۲۵ء) کے فارسی مقدمہ
 (ص ۵۲-۵۳) میں ایک ہولنڈی فاضل گلیوس (۱۰۷۸ھ) کی تحقیق نقل کی ہے کہ خیام کا مولد

(۱) یہ فقرہ خیام کی اس رباعی کی طرف تلخ ہے:

چوں عمر ہی رود چہ شیریں و چہ تلخ پیانہ چو پر شود چہ بغداد و چہ بلخ
 می خور کہ پس از من و تو ایں ماہ بے از بلخ بغرہ آید و از غرہ بلخ

(۲) چہار مقالہ ص ۶۲، گب۔ (۳) اخبار الحکما بیہقی و شہر زوری و درۃ الاخبار ترجمہ خیام۔

(۴) مظفر یہ ص ۳۳۷۔

لو کرتھا، جو روڈ خانہ مرغاب کے کنارہ مرورود کے قریب تھا“ اس تحقیق کی سند یہ ہے کہ فاضل موصوف کو قطب الدین شیرازی المتوفی ۱۰۷۱ھ کی کتاب التحفة الشاہیة (جس کو فاضل موصوف اور فریڈرک روزن نے تسامح سے تحفة الشامیہ پڑھا ہے) ملی جس میں حسب ذیل عبارت ہے:

”التاریخ الملکی منسوب الی السلطان جلال الدولة ملک شاہ بن الب ارسلان السلجوقی، والسبب فیہ انه اجتمع فی حضرته جماعة (الجماعة؟) من الحکماء ومنهم عمر الخیام الحکیم اللوکری وغیره۔“

اس سے گلیوس کو یہ خیال ہوا کہ خیام لوکر کا بادشاہ تھا، مگر درحقیقت گلیوس کی تحفة شاہیہ کا نسخہ غلط ہے، تحفة شاہیہ کے دوسرے ٹکڑے کی اصلی عبارت جیسا کہ دوسرے صحیح نسخوں میں یہ ہے:

”والسبب فیہ انه اجتمع فی حضرته جماعة من الحکماء ومنهم عمر الخیام والحکیم اللوکری وغیرہما۔“

فریڈرک روزن نے اپنے فارسی مقدمہ رباعیات خیام کے حاشیہ میں یہ صحیح عبارت نقل کی ہے لیکن اس کو حکیم لوکری کے متعلق شبہہ ہے کہ یہ نام صحیح نہیں کہ اس کا پتہ نہیں ملتا، (۱) حالانکہ حکیم لوکری مشہور و معروف شخص ہے اور ابوالعباس لوکری کے نام سے تواریخ حکما میں مذکور ہے، یہ بھی رصد خانہ ملک شاہی کے علمائے ہیئت میں ایک تھا۔ (دیکھو ہمارے اس مضمون کا باب ”معاصرین خیام“)

(۱) فریڈرک روزن کی اصل عبارت فارسی یہ ہے:

”در احتمال دارد کہ در نسخہ تصرّفی شدہ باشد در کتب قدیمہ مثل کامل التواریخ ابن الاثیر در ۶۳۷ھ تالیف شدہ اسے از دی نیست، در صورتی کہ اس کتاب از معاصرین دیگر عمر خیام، ابوالمظفر اسفرزاری و میمون بن نجیب الواسطی راذکر کردہ است۔“ (ص ۳۵)

یہ صحیح ہے کہ ابن الاثیر نے اس کا ذکر نہیں کیا ہے، مگر تواریخ حکما میں یہ نام مذکور ہے، وہ اپنے عصر کے چار مشاہیر میں سے ایک ہے، ابن سینا کے شاگرد بہمدیار کا وہ شاگرد تھا۔ (نزهة الاوارح شہرزوری ص ۲۹ کتب خانہ ندوہ و دژة الاخبار ترجمہ تہذیب صوان الحکمة مطبوعہ لاہور ص ۱۰۰ اور ترجمہ فارسی شہرزوری نسخہ ناتمام موجود دارالمصنفین۔)

بہر حال حکیم خیام کو لو کر سے کوئی تعلق نہیں، یہ شہر اس کے معاصر اور رفیق کار ابو العباس
لو کری کا وطن تھا، تحفہ شاہیہ کے غلط نسخہ میں ایک ”و“ کے چھوٹ جانے سے یہ غلطی پیش آئی
کہ خیام پر نیشاپوری کے بجائے لو کری کا دھوکہ ہونے لگا۔

خیام کے رباعیات میں اس کی جائے قیام و مسکن کی نسبت کوئی اشارہ نہیں پایا جاتا
ہے لیکن تمام نسخوں میں اس کی ایک رباعی پائی جاتی ہے، جس کا پہلا شعر اکثر نسخوں میں اس
طرح ہے:

چوں عمر ہی رود چہ بغداد و چہ بلخ پیانہ چو پر شود چہ شیریں و چہ تلخ
(بوڈلین)

مگر دینہ کے قلمی نسخہ (۱) میں جو ۱۱۹۱ھ کا لکھا ہے، یہ اس طرح ہے:
چوں می گذرد عمر چہ شیریں و چہ تلخ چوں جاں بلب آید چہ نسا پور و چہ بلخ
اگر یہ متن صحیح ہو تو اس کی اس رباعی میں اس کے ان دونوں شہروں کا ذکر موجود ہے،
جہاں اس کی اقامت اکثر ثابت ہوتی ہے۔



(۱) اس نسخہ کا ذکر رباعیات کے ذکر میں آگے آئے گا۔

نام و نسب

تمام مؤرخین کا اتفاق ہے کہ اس کا نام اور اس کے باپ کا نام ابراہیم تھا لیکن اس کے برخلاف ہمارے زمانہ کے ایک لائق مصنف نے اپنی ایک مشہور سنجیدہ تصنیف (نظام الملک طوسی) (۱) میں دعویٰ کیا ہے کہ عمر کے باپ کا نام عثمان تھا اور نیز یہ کہ عمر خیام فارسی کے نامور شاعر خاقانی شروانی المتوفی ۵۹۵ھ کا چچا تھا، موصوف نے اپنے اس دعویٰ کے ثبوت میں خاقانی کی مثنوی تحفۃ العراقین کا آخر باب پیش کیا ہے، اس میں خاقانی نے اپنے اور اپنے خاندان کے حالات لکھے ہیں اور خصوصیت کے ساتھ اس میں اپنے چچا عمر کی مہربانیوں کا شکریہ ادا کیا ہے اور اس کے فضل و کمال، ریاضی دانی، ہندسہ و ہیئت و طب کے علم کی تعریف کی ہے اور اس کے تفلسف اور زہد و تجرد کا ذکر کیا، یہ اکثر اوصاف اور نام عمر خیام پر صادق آتے ہیں، اس سے زیادہ لطف یہ ہے کہ مصنف مذکور کے سامنے مثنوی تحفۃ العراقین کا جو مطبوعہ آگرہ (۱۸۵۵ء) کا نسخہ تھا، اس کا عنوان یہ تھا ”در مدح عم خود عمر خیام کہ در اہتمام و تربیت او بود“ اس سے ہمارے مصنف کا شک و شبہہ پورا جاتا رہا، مثنوی مذکور کے وہ شعر یہ ہیں:

بگریختہ ام ز دیو خذلان	در سایہ عمر ابن عثمان
ہم صدرم و ہم امام و ہم عم	صدر اجل و امام اکرم
برہانی و ہندی مقالش	افلاطن و ارسطو عیالش
از علمش دادہ دہر محدث	یک ثلث بہر مس مثلث

یہ تمام باتیں خیام پر کس قدر چسپاں ہیں، خیام کے آخری سنین اور خاقانی کے اوائل سنین

(۱) زیر ترجمہ حکیم عمر خیام۔

مشترک بھی ہیں، اس تعیین کے بعد اگر خیام کے باپ کا نام ابراہیم اہل تذکرہ لکھتے ہیں تو خاقانی کا بیان جو اس کا نام عثمان بتاتا ہے سب سے زیادہ تسلیم کے قابل ہوگا۔

لیکن عجیب بات یہ ہے کہ ہمارے مصنف نے تحفۃ العراقین پڑھنے کی زحمت تو اٹھائی لیکن کلیات خاقانی ملاحظہ نہ فرمایا، جس میں معلوم ہوتا ہے کہ اسی آئندہ کے اشتباہِ اسمی و وصفی کو دور کرنے کے لیے خاقانی نے یہ چند شعر اپنے چچا عمر بن عثمان کے مرثیہ باسیہ میں لسان الغیب کے قلم سے لکھ دیئے ہیں:

کو آنکہ ہنر بخش بہیں بود آداب	کو آنکہ سخنداں بہیں بود حکمت
کو ”کافی دین“ واسطہ گوہر انساب	کو صدرِ افاضل مشرفِ گوہرِ آدم
عم چہ کہ پدر بود خداوند بہر باب	کو آنکہ ولی نعمت من بود و عم من
فہو حکمت نازندہ و او منہی الباب	زود یوگر یزندہ و او داعی انصاف
ہم عمر خیامی وہم عمر خطاب	زاں عقل بدو گفته کہ (۱) اے عمر عثمان

ان اشعار نے گتھی سلجھادی، اس کے چچا کا نام عمر تھا، اس کا لقب کافی الدین تھا اور اس عمر کے باپ یعنی خاقانی کے دادا کے نام عثمان تھا، وہ اپنے چچا کو فلسفہ و حکمت میں عمر خیام کا ہم پایہ اور زہد و بنداری میں حضرت عمر بن خطاب کا مثیل بتایا ہے، اس سے ظاہر ہو گیا کہ خاقانی کا چچا کافی الدین عمر بن عثمان اور غیاث الدین بن عمر بن ابراہیم خیام دو شخص ہیں، عمر بن عثمان شروان کا تھا اور عمر بن ابراہیم خیام نیشاپور کا، خود تحفۃ العراقین کا جو قلمی نسخہ دارالمصنفین میں ہے، اس میں ”در مدح عم خود عمر خیام“ کے بجائے ”در مدح امام عالم کافی الدین عم خویش“ مذکور ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ۱۸۵۵ء کے مطبع آگرہ کے صحیح کی یہ جدت تھی، جس نے ہمارے ایک لائق مصنف کو نیشاپور سے شروان پہنچا دیا۔

نسبت: عام طور سے وہ خیام کی نسبت کے ساتھ مشہور ہے، فارسی کتابوں میں اس کو اکثر

(۱) کلیات خاقانی ص ۶۰۱، ۱۲۹۳ھ، نول کشور، کلیات خاقانی بے ترتیب چھپی ہے۔

خیام اور کبھی خیامی (۱) اور عربی کتابوں میں عموماً اس کو خیامی لکھتے ہیں اور خاص اپنی تصنیفات میں وہ خود یا دوسرا معاصر اس کو خیامی لکھتا ہے، (۲) البتہ رباعیات میں وہ اپنا تخلص جب کبھی لاتا ہے، خیام لکھتا ہے۔

خیام کے معنی عربی میں ”خیمہ دوز“ کے ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے خاندان میں خیمہ دوزی کا پیشہ ہوتا تھا، خود خیام کے نام اس کے ایک معاصر اور ابن سینا کے شاگرد کسی قاضی محمد بن عبدالرحیم نسوی نام نے جو خط لکھا ہے، جس کے جواب میں اس کا رسالہ کون و تکلیف ہے، اس کے شروع میں نسوی نے خیام کی تعریف میں نثر کے ساتھ چند عربی شعر لکھے ہیں، نثر خط میں تو ”ابی الفتح عمر بن ابراہیم الخیامی“ ہے لیکن نظم میں اس کو ”الخیمی“ لکھا ہے:

ان كنت ترعین یاریح الصبا ذمی اے باد صبا! اگر تجھے وفائے عہد کا خیال ہے

فاقری السلام علی العلامة الخیمی۔ تو میری طرف سے علامہ خیمی کو سلام پہنچا۔

یہ خیمی، خیم کی طرف منسوب ہے، جو خیمہ کی جمع ہے اور اس کے معنی ”خیمہ والے“ کے ہیں، عربی قاعدہ سے خیمی، خیامی سے زیادہ صحیح لفظ ہے، علامہ سمعانی نے کتاب الانساب میں ”خیام“ کی نسبت نقل کی ہے اور اس کے معنی خیمہ دوز ہی کے بتائے ہیں اور اس نسبت سے جو محدثین مشہور ہیں، ان کے نام لکھے ہیں، مگر ہمارے فلسفی خیام کا نام اس دربار میں کہاں جگہ پاسکتا تھا۔

شیرازی (۳) نے اور شاید اسی کی پیروی میں فریڈرک روزن (۴) نے خیمہ دوزی کی نسبت کو حکیم عمر خیام کی بزرگی کے خلاف جان کر ”خیام“ کے معنی خیمہ ساز کے بجائے خیمہ نشین کے لیے ہیں اور چوں کہ خیموں میں رہنا اہل عرب کی خاص علامت ہے، اس لیے خیامی کی

(۱) عروضی چہار مقالہ میں کہتا ہے ”ما خواجہ امام عمر خیامی چہ گوید“ ص ۶۵، گب۔ (۲) دیکھو جبرو مقابلہ خیام اور رسالہ کون و تکلیف (عربی) کا دیباچہ۔ (۳) لائف آف خیام (انگریزی) مصنفہ شیرازی، ۱۹۰۵ء لندن۔ (۴) دیباچہ رباعیات خیام مطبوعہ کادیانی برلن، ص ۵۸۔

نسبت کسی خیمہ نشیں عرب قبیلہ کی طرف کی ہے، حالاں کہ یہ تاویل تمام تر بے بنیاد ہے، عربی وزن فعال پیشہ کے لیے مخصوص ہے، جیسے قفال (قفل ساز) طبّاخ (باورچی) حجاج (نائی) نساج (جولاہہ) نذاف (دھنیا) نجّار (بڑھئی) قصّار (دھوپ) عطار (گندھی) فخّار (کمہار) غزال (سوت کاتنے والا) وغیرہ۔

ہمارے فاضل مستشرق فریڈرک روزن نے بھی شیرازی کی تائید کی ہے اور ابن اثیر نے تاریخ کامل میں اور رسالہ جبر و مقابلہ کے دیباچہ میں خود خیام نے اپنے کو جو خیامی لکھا ہے اس سے ان کو یہ دھوکا ہوا ہے کہ یہ خیام نام کسی عرب قبیلہ کی طرف نسبت ہے، (۱) حالاں کہ اس نام کا کوئی عرب قبیلہ ثابت نہیں، اصل یہ ہے کہ لفظ خیامی کی صورت وہی ہے جو غزالی کی ہے، خوارزم، جرجان اور خراسان میں اس زمانہ میں اسی طرحی بڑھا کر نسبت بنا لیتے تھے (۲) مثلاً غزال سے غزالی، عطار سے عطاری وغیرہ، اسی طرح خیام سے خیامی ہے، خیام سے ایک صدی پہلے سامانی دربار کا مشہور شاعر جس نے ۳۴۲ھ میں وفات پائی، نیشاپور ہی کا رہنے والا ختازی (۳) ہے، ختاز کے معنی روٹی کا پکانے والا، تاہم بحالت نسبت اسی قاعدہ سے وہ ختازی

(۱) فارسی مقدمہ رباعیات خیام، فریڈرک روزن، مطبوعہ گادیانی برلن۔ (۲) ابن خلکان جو انساب میں خاص مہارت رکھتا ہے، احمد غزالی کے حال میں لکھتا ہے ”هذه النسبة الى الغزال على عادة اهل خوارزم و جرجان فانهم ينسبون الى القصار القصارى والى العطار العطارى“ ابن خلکان نے اپنی اس تحقیق کی نسبت سمعانی کی طرف کی ہے، مگر سمعانی کی کتاب الانساب کے مطبوعہ لندن نسخہ میں غزالی کا لفظ ہی موجود نہیں اور نہ اس سلسلہ میں وہاں یہ ذکر ہے، ابن تغری بردی نے النجوم الزاہرہ میں زیر حوادث ۵۰۵ھ لکھا ہے کہ سمعانی نے یہ ”ذیل“ میں لکھا ہے کہ جس سے شاید مقصود ذیل تاریخ بغداد للخطیب ہے، مرتضیٰ زبیدی (بلگرامی) نے قاموس کی شرح تاج العروس میں زیر لفظ ”غزل“ لکھا ہے وہو منسوب الى الغزال بائع الغزل او الغزال على عادة اهل خوارزم و جرجان كالعصارى الى العصار، اس لفظ عصارى کا ذکر سمعانی نے کتاب الانساب میں کیا ہے (ورق ۳۹۲ مطبوعہ بریل ۱۹۱۲ء رائیڈن) العصارى بفتح العين وهذه النسبة الى العصاره وقد ذكرناه وقد جرت عادة عدة من البلاد ان يتسبب اهلها الى الحرف مثل خوارزم و جرجان و آملی طبرستان۔ (۳) شعرا العجم شیلی ج ۱ ص ۵۳۔

کہلایا، بعد کا ایک اور شاعر ابو شریف احمد علی جرجانی مجلدی ہے، (۱) مجلد کے معنی جلد ساز کے ہیں، تاہم نسبت میں مجلد کے بجائے اس نے اپنے کو مجلدی کہا، غزالی، خیامی، خبازی سب خراسانی ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نسبت کا یہ قاعدہ خوارزم و جرجان کی طرح جیسا کہ ابن خلکان نے لکھا ہے، خراسان میں بھی جاری تھا، چنانچہ شہر طوس جو خراسان کا شہر ہے، وہاں کے رہنے والے ایک محدث ابو محمد عباس بن محمد طوسی جو تیلی تھے، عضاری کہلاتے تھے، (معجم البلدان یا قوت زیر لفظ ”طابران“) اور اسی اصول کی بنا پر سیوطی نے لب اللباب میں بتانی، حدادی، حناطی، خفانی، خیاطی وغیرہ نسبتیں نقل کی ہیں۔

قاضی محمد بن عبدالرحیم نے خود خیام کے زمانہ میں اس کی مدح میں جو اشعار لکھے ہیں اور جو ابھی اوپر گذر چکے ہیں، ان میں خیامی کے بجائے خیمی کہہ کر اس کو ثابت کر دیا ہے کہ خیامی خیمہ ہی کی طرف منسوب ہے، نہ خیام نام کسی عرب قبیلہ کی طرف، اگر خیامی کسی عرب قبیلہ کی طرف نسبت ہوتی تو فارسی میں بھی قاعدہ سے اس کو ہمیشہ خیامی ہی کہتے، خیام کبھی نہ کہتے، ہاشمی کو فارسی میں بھی ہمیشہ ہاشمی ہی کہیں گے، ہاشم نہیں۔

یہ خیال کہ خیمہ دوزی کے خاندانی پیشہ سے ہمارے ایک عالی مرتبہ فلسفی اور بلند رتبہ شاعر کی توہین ہوتی ہے، غلط ہے، مساوات پسند اسلام کی تاریخ میں ایسی بے شمار ہستیاں ہیں جو ادنیٰ خاندانی پیشوں کی نسبت کے باوجود مشاہیر فن اور اکابر علم کی فہرست میں داخل ہیں اور ان کا نام ہم عزت سے لیتے ہیں، امام محمد غزالی کو دیکھو کہ سوت کا تنے والے کی طرف منسوب ہیں، فقہ حنفی کے مشہور امام شمس الائمہ حلوانی تھے، وحدۃ الوجود کا مشہور مبلغ و شہید حسین بن منصور حلاج یعنی نداف تھا، مشہور شاعر خاقانی نجاہی یعنی بڑھئی تھا، بزرگ صوفی شاعر عطار، دو فروش تھے، نساج (کپڑا بننے والے) مشہور صوفی تھے، علی ہذا القیاس، خیمہ دوز ہونا ہمارے فلسفی شاعر اور ہیئت داں ریاضی کے لیے توہین کا باعث اور تحقیر کا سبب نہیں بلکہ ملک کی معاشرتی ترقی و مساوات اور عام تعلیم کا ثبوت ہے۔

(۱) لب اللباب صوفی ج ۱ ص ۱۳، گب۔

اہل و عیال

عام طور سے سمجھا جاتا ہے اور اردو کے ایک لائق مصنف نے اپنی ممتاز تصنیف ”نظام الملک طوسی“ کے ضمیمہ خیام میں خاقانی کے چچا کافی الدین عمر بن عثمان شروانی کے اشتباہ کی بنا پر تحفۃ العراقین کے اشعار کے حوالہ سے یہ دکھایا ہے کہ عمر بن ابراہیم خیام نیشاپوری نے تاہل کی زندگی اختیار نہیں کی اور ہمیشہ مجرد رہا لیکن یہ صحیح نہیں ہے، یہ معلوم ہو چکا ہے کہ عمر بن عثمان، عمر بن ابراہیم خیام نہیں ہے، اس لیے یہ استدلال ہی غلط ہے، علاوہ ازیں ابوالحسن بیہقی، خیام کے سب سے اقدم سوانح نگار نے خیام کی وفات کا واقعہ خیام کے داماد ”امام محمد بغدادی“ کے واسطے سے بیان کیا ہے (۱) اور یہی روایت بعینہ شہرزوری میں ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اس نے تاہل اختیار کیا تھا اور کم از کم اس کی اولاد میں ایک لڑکی تھی جس کی شادی اس کی زندگی ہی میں بغداد کے محمد نامی کسی فاضل سے ہو چکی تھی۔

دولت شاہ سمرقندی (۸۹۲ھ) نے خیام کے سلسلہ اولاد میں ایک شاعر ”ملک الکلام شاہ پور اشہری نیشاپوری“ کا ذکر کیا ہے (۲) اور اسی کے ضمن میں عمر خیام کا حال لکھا ہے، شاہ پور ظہیر الدین فاریابی کا شاگرد اور سلطان محمد بن تکش خوارزم شاہ کے دفتر انشا کا منصب دار تھا۔

(۱) بلٹین آف اورینٹل اسٹڈیز فروری ۱۹۲۶ء میں بیہقی کا اقتباس دیکھو۔ (۲) تذکرہ دولت شاہ

سمرقندی ص ۱۳۸ کتب، و آتش کدہ آذر ص ۱۳۹، بمبئی۔

دولت شاہ نے ایک طرف اس کی وفات کی تاریخ ۶۰۶ھ بتائی ہے اور دوسری طرف سلطان جلال الدین کے وزیر نور الدین کی مجلس میں اس کی آمد و رفت کا تذکرہ کیا ہے، سلطان جلال الدین آخری خوارزم شاہ کا زمانہ ۶۱۷ھ سے شروع ہوتا ہے اور ۶۲۸ھ تک ختم ہو جاتا ہے، اسی لیے شاید اس جلالی وزارت سے پہلے کی آمد و رفت کا تذکرہ ہوگا۔

دولت شاہ نے اس کی ایک غزل ایک خاص صنعت میں لکھی ہے، جس کے چند شعریہ ہیں:

روزگار آشفته تر یا زلف تو یا کارِ من	ذرہ کمتر یا دہانت یا دلِ غمخوارِ من
شب سیہ تر یا دلت یا حالِ من یا حالِ تو	شہد خوشترِ مالبت یا لفظ گوہرِ یارِ من
وصلِ تو دل جوئی تر یا شعرِ ہائے نغمِ من	ہجر تو دل سوز تر یا نالہ ہائے زارِ من



اخذ و استفادہ

مغرب و مشرق کے کسی موجودہ تذکرہ نویس نے یہ نہیں لکھا کہ اس کا فضل و کمال کن بزرگوں کی تعلیم و تربیت کا رہن منت تھا، حالانکہ خیام کے ایک استاد کا نام بیہقی اور شہر زوری میں مذکور بھی ہے، مگر زکو و و سکی کے مضمون کو انتہائی تجسس کا معیار سمجھ کر مزید تلاش کی طرف توجہ نہیں کی گئی۔

خیام کا وطن نیشاپور ہمیشہ سے علم و فن کا مرکز رہا اور دنیائے اسلام میں غالباً درس گاہ کی پہلی پبلک عمارت اسی سرزمین پر بنائی گئی، نیشاپور چوتھی صدی کے واسط میں سامانیوں کے اور اواخر میں دیلمیوں، پھر غزنویوں کے زیر حکومت آیا اور ۴۲۹ھ میں سلجوقیوں نے اس کو لیا اور چاروں نے اس کی اس علمی مرکزیت کے امتیاز کو قائم رکھا۔

۱- یہاں پہلا مدرسہ سامانی والی نیشاپور ناصر الدولہ ابوالحسن سجوری المتوفی ۳۷۸ھ (۱) نے امام ابو بکر محمد بن حسن بن فورک المتوفی ۴۰۶ھ کے لیے بنایا تھا، (۲) امام موصوف سے پہلے خراسان میں کرامیہ فرقہ جس کو مجسمہ بھی کہتے ہیں، فروغ پر تھا، ابن فورک پہلے شخص ہیں جنہوں نے اہل نیشاپور کی استدعا پر یہاں آ کر اشعری علم کلام کو پھیلایا اور آخر کرامیہ کے حامی بادشاہ سلطان محمود غزنوی کے دربار میں کرامیہ کی شکایت پر طلب ہوئے اور واپسی میں زہر دے کر مارے گئے، نیشاپور میں کلام و عقلیات کی اشاعت (۳) انہیں کے ذریعہ ہوئی۔

(۱) زین الاخبار، مطبوعہ برلن ص ۵۳۔ (۲) طبقات سبکی ج ۳ ص ۵۲ مصر۔ (۳) ابن خلکان ترجمہ امام

و طبقات سبکی ج ۳ ص ۵۲ مصر۔

۲- دوسرا مدرسہ بیہقیہ یہاں قائم ہوا جس کے متعلق سبکی نے لکھا ہے کہ نظام الملک کی پیدائش (۴۰۸ھ یا ۴۱۰ھ) پہلے قائم ہوا، (۱) امام الحرمین نے اسی مدرسہ میں تعلیم پائی تھی، امام موصوف ۴۳۸ھ میں وہاں پڑھنے جاتے تھے۔ (۲)

۳- تیسرا مدرسہ وہاں سعیدیہ تھا جس کو سلطان محمود غزنوی المتوفی ۴۲۱ھ کے بھائی امیر نصر بن سبکتگین نے اپنی امارت نیشاپور کے زمانہ میں بنوایا، (۳) امیر نصر نے چوتھی صدی کے آخر میں نیشاپور فتح کیا تھا، (۴) یہ امیر حسنی تھا اور یہ مدرسہ بھی علمائے احناف کے لیے بنا تھا، (۵) اس نے ۴۱۲ھ میں وفات پائی تھی۔

۴- چوتھا مدرسہ نیشاپور میں امام ابو اسحاق ابراہیم اسفرائینی المتوفی ۴۱۸ھ کے لیے بنا تھا، امام موصوف بھی کلام و عقلیات کے ماہروں میں تھے، علم کلام میں جامع الکلی نام ایک ضخیم کتاب عقائد اور ردِّ ملحدین میں تصنیف کی تھی۔ (۶)

حاکم نے تاریخ نیشاپور میں لکھا ہے، جیسا کہ سبکی نے نقل کیا ہے کہ اس سے پہلے نیشاپور میں اس جیسا کوئی مدرسہ نہیں بنا تھا۔

(۱) طبقات سبکی ج ۳ ص ۱۳۷۔ (۲) ایضاً ج ۳ ص ۲۵۲، مصر۔ (۳) ایضاً ج ۳ ص ۱۳۷۔ (۴) تاریخ زین الاخبار گریزی ص ۶۳، مطبوعہ برلن۔ (۵) تاریخ یمنی العتبی ص ۳۳۴ مطبع احمدی لاہور ۱۳۰۰ھ، افسوس ہے کہ عتبی نے اس مدرسہ کی تاریخ بنا نہیں لکھی، مگر بہر حال یہ مدرسہ قاضی ابوالعلا صاعد ابن محمد کے لیے بنا تھا (عتبی ص ۳۳۴) اور قاضی ابوالعلا صاعد بن محمد جن کے ساتھ امیر نصر کو حسن اعتقاد تھا، (عتبی ص ۳۲۶) وہ ۴۰۲ھ میں حج کر کے ادھر آئے تھے، (عتبی ص ۳۲۵) اور انہیں کے جوار میں یہ مدرسہ بنا تھا، (عتبی ص ۳۳۴) قاضی ابوالعلا کے دولڑکے تھے، ابوالحسن اور ابوسعید (عتبی ص ۳۲۹) غالباً انہیں ابوسعید کے نام پر اس مدرسہ کا نام سعیدیہ پڑا، اس مدرسہ کو کسی نے سعیدیہ لکھا ہے اور دوسرے نے سعیدیہ لیکن اس انتساب سے ظاہر ہے کہ صحیح نام سعیدیہ تھا، امیر نصر کا انتقال عین شباب میں سلطان محمود کی زندگی ہی میں ۴۱۲ھ میں ہوا، (زین الاخبار صفحہ ۷۹ مطبوعہ کادیانی برلن) اس لیے اس مدرسہ کی تاریخ بنا ۴۰۲ھ کے بعد اور ۴۱۲ھ سے پہلے ہے۔ (۶) ابن خلکان ج ۱ ص ۴۲ ترجمہ امام ممدوح۔

۵- پانچواں مدرسہ یہاں ابوسعید (یا ابوسعید) اسماعیل بن علی بن ثنیٰ استرآبادی ایک واعظ و صوفی صاحب علم نے بنایا تھا، یہ ابوسعید یا ابوسعید خطیب بغدادی (۳۹۲ھ-۴۶۳ھ) کے استاد تھے۔ (۱)

۶- چھٹا مدرسہ طغرل بیگ سلجوقی نے ۴۳۷ھ میں یہاں تعمیر کرایا۔ (۲)

۷- ساتواں مدرسہ نظامیہ، یہاں نظام الملک طوسی نے اپنی وزارت کے بعد

(۴۵۶ھ میں وزیر ہوا) امام الحرمین (۴۱۹-۴۷۸ھ) کے لیے بنوایا۔ (۳)

حافظ ذہبی نے تاریخ اسلام میں لکھا تھا کہ نظام الملک پہلا شخص ہے جس نے مدرسے قائم کئے، مگر سبکی نے طبقات (۴) میں مذکورہ بالا مدارس میں سے چند کا تذکرہ کر کے اس کی تردید کی اور بتایا ہے کہ نظام الملک سے پہلے غالباً مدارس میں وظیفے نہیں دیئے جاتے تھے، اس قسم کے مدرسوں کا بانی اول نظام الملک ہوا ہے۔

ان مدارس کے علاوہ ابوسہیل بن امام موقت اور عبدالکریم ابوالقاسم قشیری مشہور صوفی محدث کی علمی مجالس قائم تھیں۔

چوتھی صدی ہجری کے آغاز پر دیالمہ کے اقتدار سے معتزلہ کا زور بڑھ رہا تھا، عین اسی زمانہ میں امام ابوالحسن اشعری المتوفی ۳۲۴ھ نے اپنا فلسفہ پیش کیا اور یہ اہل حدیث و سنت کی طرف سے اہل عقل گروہ کے چیلنج کا پہلا روز تھا، غزنویہ نے چوتھی صدی کے خاتمہ اور پانچویں صدی کے آغاز میں کرامیہ مجسمہ کی تائید کی (۵) اور نیشاپور کے اشعری امام ابن فورک نے اس راہ میں جان دی، (۶) پانچویں صدی کے وسط میں سلجوقیہ کا آغاز ہوا تو طغرل

(۱) طبقات سبکی ج ۳ ص ۱۳۷ و تاریخ ابن خلکان ج ۱ ترجمہ خطیب۔ (۲) سفرنامہ ناصر خسرو ص ۴ کا دیانی برلن۔ (۳) سبکی ج ۳ ص ۱۳۷ و ۲۵۲۔ (۴) طبقات سبکی ج ۳ ص ۱۳۷، ترجمہ حسن نظام الملک، حافظ سیوطی نے حسن المحاضرہ فی اخبار مصر و القاہرہ جلد ۲ باب امہات المدارس میں سبکی کا قول سمجھنے میں غلطی کی ہے، (۵) تھی کی تاریخ بیینی ص ۳۲۴۔ (۶) سبکی کے طبقات میں امام کا حال پڑھو۔

کے زمانہ میں عمید الملک کندری کی وزارت میں اشعریوں کی مخالفت ہوئی اور برسر منبر اشاعرہ پر لعنت کی گئی، چنانچہ ۴۳۶ھ یا اس کے بعد کے سال میں تمام علمائے اشاعرہ، امام بیہقی، امام الحرمین، امام ابوالقاسم قشیری (۱) وغیرہ تین تین اشعری علمائے سلجوقیوں کی مملکت سے ہجرت کر لی، چند سال کے بعد عمید الملک کے قتل اور نظام الملک کی وزارت سے اشاعرہ کا نیا دور شروع ہوا اور آخر تمام ملک پر چھا گیا، دوسری طرف ابن فورک، باقلانی، امام الحرمین اور امام غزالی جیسے اکابر کی زبان و قلم نے اشعریت کو اس عہد کا سب سے مضبوط و مستحکم فرقہ بنا دیا۔

دیالمہ کو مٹا کر سلجوقی آئے تھے، دیالمہ شیعہ اور معتزلی العقیدہ تھے اور عقل و نقل کی اس طرح تطبیق چاہتے تھے کہ عقلی علوم کی تحقیقات اصل قرار پائے اور نقلیات تاویل کر کے ان کے مطابق بنائے جائیں، فارابی سے لے کر بوعلی سینا تک حکمائے اسلام کا یہی دور ہے، فرقہ باطنیہ کی اصل بنیاد اسی پر ہے، یعنی یہ کوئی یونانی فلسفہ کے الہیات کو اصل قرار دے کر قرآن و شرع کو کسی نہ کسی تاویل سے اس کے مطابق کیا جائے، ان کے نزدیک حکمائے یونان اور انبیاء دونوں برابر درجہ کے تھے، یہ حقیقت رسائل اخوان الصفا کے پڑھنے سے جو باطنیہ کی بہترین کتاب ہے، واضح ہو سکتی ہے اور اب حکیم ناصر خسرو کی زاد المسافرین اور وجہ دین مطبوعہ کا دیانی برلن کی اشاعت سے یہ راز طشت از بام ہو چکا ہے۔

بہر حال دیالمہ کے زمانہ میں خیالات کی باطنیت عام طور سے جاری و ساری تھی اور اس کا مرکز دعوت مصر کا فاطمی دار الخلافہ قاہرہ تھا، جس نے اس کو سیاست کے آڑ میں مذہب بنا لیا تھا، ابوعلی سینا نے خود اس باطنی ماحول میں پرورش پائی تھی، جیسا کہ اس نے اپنی خودنوشت

(۱) دیکھو تاریخ کامل ابن اثیر حوادث ۴۵۶ھ جلد عاشرس ۲۱ بریل، و تاریخ الخلفاء سیوطی، واقعات ۴۵۵ھ و طبقات الشافعیہ سبکی ترجمہ امام ابوالحسن الاشعری ج ۲ ص ۲۷۰ و ۲۷۱، سنہ کی تعیین قشیری کے فتویٰ کی تاریخ پر مبنی ہے، دیکھو طبقات مذکور ج ۲ ص ۲۵۹۔

سوانح عمری میں اقرار کیا ہے، (۱) وہ فلسفہ میں حکیم ابو عبد اللہ تاملی نام ایک باطنی کا شاگرد تھا، اپنے خاندان کی نسبت وہ خود کہتا ہے:

وکان ابی ممن اجاب داعی
المصریین و یعدُّ من الاسماعیلیة
وقد سمع منهم ذکر النفس
والعقل علی الوجه الذی
یقولونہ و یعرفونہ ہم و کذالک
آخی و کانوا ربما تذاکروا
بینہم و انا اسمعہم و ادرك ما
یقولونہ و لا تقبلہ نفسی و ابتدؤا
یدعوننی ایضاً الیہ و یجرون
علی السننہم ذکر الفلسفة
والهندسة و حساب الهند۔

اور میرا باپ اس گروہ میں تھا جس نے
مصریوں کے داعی کی دعوت کو قبول کیا
تھا اور اسماعیلی گنا جاتا تھا اور ان سے
اس نے نفس اور عقل کی بحث جس طرح
وہ کرتے ہیں اور مانتے ہیں، سنی تھی اور
میرا بھائی بھی ایسا ہی تھا، یہ آپس میں
اکثر اس قسم کی باتیں کرتے تھے اور میں
ان کو سنتا تھا اور جو وہ کہتے تھے اس کو سمجھتا
تھا اور میرا دل اس کو قبول نہیں کرتا تھا، وہ
مجھے بھی اس کو دعوت دیتے تھے اور وہ
اپنی زبان سے فلسفہ، ہندسہ اور ہندوستانی
حساب کا ذکر کرتے تھے۔

اس کا باپ رسائل اخوان الصفا کا ہمیشہ مطالعہ کیا کرتا تھا اور وہ خود بھی ان کو پڑھا

کرتا تھا۔ (۲)

یہ باطنیت فلسفہ یونان کی صحت پر حد درجہ یقین ہو جانے کا نتیجہ تھی جس کا زور اس عہد
میں کمال کو پہنچ چکا تھا، ابو علی سینا کو عملاً باطنی اور اسماعیلی نہیں تھا، لیکن ایک معنی میں وہ عقیدۂ
ضرور تھا، چنانچہ حکیم ابو نصر فارابی (المتوفی ۳۳۹ھ) نے یونانی فلسفہ اور مذہبی عقائد میں جو

(۱) اس رسالہ کو ابن ابی اصیبعہ نے ابن سینا کے حال میں پورا شامل کر لیا ہے، دیکھو طبقات الاطبا
ج ۳ ص ۱ مصر و تاریخ الحکماء قاضی اکرم قفطی ص ۲۶۹ مصر۔ (۲) درۃ الاخبار یعنی ترجمہ اخبار الحکماء
بیہقی ص ۳۸ لاہور۔

تطبیق کا کام فصوص اور اپنے دوسرے فلسفیانہ رسائل کے ذریعہ سے (یہ رسائل یورپ اور مصر میں چھپ چکے ہیں) شروع کیا تھا، بوعلی سینا نے اپنی شفا اور اشارات میں اس کو تکمیل کو پہنچایا، اس تطبیق معقول و منقول کے جو نتائج تھے، وہ وہی اسماعیلی باطنی عقاید تھے، چنانچہ ابن سینا نے اپنی کتابوں میں بدء تکوین، عقول عشرہ، وحدۃ، وجوب، علۃ العلیل اور وحی والہام و نبوت اور جزا و سزا کی نسبت جو فلسفہ گھڑ کر کھڑا کیا ہے، اس کو ارسطو کے فلسفہ مشائیہ سے ایک ذرہ تعلق نہیں ہے، وہ تمام تر باطنیہ کے خیالات کی صدائے بازگشت ہے۔

علامہ ابن تیمیہ نے اپنی تصنیفات میں اس حقیقت کو بار بار دہرایا ہے۔

الغرض دیالمہ کی سلطنت مٹ کر جب سنی سلجوقی، ایران و عراق و خراسان پر چھا گئے اور اشاعرہ نے زور پکڑا تو دیلمی سیاست و طاقت محض تحریک دعوت کے اندر چھپ کر رہ گئی اور جگہ جگہ دیلمی ہوا خواہ دعاۃ کی صورت میں از سر نو ایک سلطنت حاصل کرنے کی کوشش میں لگ گئے، اس تحریک کا ایک سرا قاہرہ میں تھا اور دوسرا خراسان و کوہتان میں، حکیم ناصر خسرو اور اس کے بعد ابن عطاش دیلمی اور اس کا شاگرد حسن بن صباح سب اسی سلسلہ کی کڑیاں ہیں، اس عہد کے باطنی دعاۃ کے احوال پڑھو تو اکثر دیلمی اصل سے وابستہ ملیں گے، (۱) آخر ابن عطاش نے اصفہان میں اور حسن صباح نے قزوین میں اپنی باطنی حکومت قائم کر لی۔

ادھر علما کا یہ حال تھا کہ حنفی و شافعی اور اشعری و معتزلی کی جنگ برپا تھی، سلجوقی سلاطین حنفی تھے، مگر نظام الملک شافعی تھا، گو دوسرے فرقوں کے مقابلہ میں یہ دونوں ایک تھے، مگر آپس

(۱) عبدالقاہر بغدادی المتوفی ۴۲۹ھ جو اسی عہد میں قریب قریب تھے، انہوں نے الفرق بین الفرق میں اشارات کئے ہیں، دیکھو اس کتاب کے صفحات ۲۷۸ و ۲۷۹، مطبع معارف مصر، وراحتہ الصدور راوندی ص ۱۵۶ گب، اصفہان کا قلعہ دیلمیوں ہی کے ذریعہ باطنیہ کو ملا، (دیکھو ابن اثیر وراحتہ الصدور ص ۱۵۶) مجد الدولہ دیلمی کو جب ۴۲۰ھ میں سلطان محمود نے گرفتار کیا تو اس کے خاص ساتھیوں میں باطنیہ کا بہت بڑا گروہ بھی پکڑ کر آیا اور ان کو سولی دی گئی، (ابن اثیر واقعات ۴۲۰ھ) نیز سیاست نامہ نظام الملک فصل چہل و ہفتم ”در خروج باطنیان“۔

میں ایک دوسرے کے مخالف تھے، (اس کی تفصیل کے لیے نظام الملک، عمید الملک کندری اور اس عہد کے مشہور فتنہ کا حال امام ابو الحسن اشعری، امام الحرمین، ابوہل بن موفق، ابوالقاسم قشیری، ابواسحاق شیرازی، ابواسحاق اسفرائینی اور محدث بیہقی کے حالات سبکی کے طبقات میں پڑھو) پھر ایسی حالت میں کہ علماء و فقہاء کی عزت و حرمت، سلطانی درباروں میں تھی، ان کی جاہ پرستی، حرص و طمع، رشک و حسد اور مناظروں کے افسانے امام غزالی کی احیاء العلوم کے باب المناظرہ میں دیکھو جو اس عہد کے چشم دید گواہ ہیں اور جس کی بنا پر وہ دربار و اہل دربار سے ہمیشہ کے لیے کنارہ کش ہو کر گوشہ نشین ہو گئے تھے۔

یہ اس عہد میں اس ملک کا اور اس شہر کا ماحول تھا جس میں عمر خیام نے ہوش کی آنکھیں کھولیں، شہر نیشاپور میں جیسا کہ دکھایا گیا ہے، اس وقت متعدد باقاعدہ درس گاہیں اور علماء کی مجلسیں قائم تھیں، انہیں کے آغوش میں خیام پل کر جوان ہوا، خصوصیت کے ساتھ اگر وصایا کے مقدمہ کا اعتبار کیا جائے اور سنین اجازت دیں تو جمال الاسلام امام موفق المتوفی ۴۴۰ھ شافعی کی مجلس میں خیام نے مذہبی تعلیم حاصل کی، ورنہ ان کے صاحبزادہ امام ابوہل کی مجلس میں کی ہوگی جو اپنے زمانہ میں امام موفق ہی کی مجلس کی رونق رکھتی تھی، خصوصاً امام الحرمین اس عہد کے سب سے بڑے مدرس تھے، ان کی درس گاہ اسی شہر میں قائم تھی اور جن کے فیض ترتیت سے امام غزالی جیسے شاگرد پیدا ہوئے۔

عالی رومی نے ربیع المرسوم میں (شاید تاریخ استظہاری سے) یہ نقل کیا ہے کہ خیام نے حکیم سنائی کے استاد مولانا شیخ محمد (بن) منصور سے پڑھا اور سترہ برس کی عمر میں اپنے ہم عصروں سے بڑھ کر کمال حاصل کیا۔

”پس از رشد و بلوغ حکیم فہیم حکمت فروغ بخدمت ناصر الملتہ و الجہور مولانا

شیخ محمد منصور شتافہ کہ آن ذات معمر استاد مولانا حکیم سنائی بودہ و ایں بزرگوار

مغفور ہموار و اقتباس آیت نورا از مشکاة معارف منصور می نمودہ تا بحدیکہ در سن

ہفدہ ساگلی قصب السبق مہارت از مضمار حکمت و بلاغت درر بودے۔“ (۱)

حکیم سنائی المتوفی ۵۲۵ھ یا ۵۴۵ھ اور عمر خیام کی ہم استادی تو کسی طرح ممکن ہے، (۲) مگر محمد منصور کی شاگردی بہت مشکوک ہے، محمد منصور سے غالباً مراد ابوالمفاخر محمد بن منصور سرخسی قاضی القضاة خراسان ہیں، جن کی مدح میں سنائی نے نو بندوں کا ایک قصیدہ کہا اور جن کے نام سے مثنوی سیر العباد لکھی ہے، مگر ان تمام مدائح میں سوائے طلب صلہ کے استادی و شاگردی کے تعلق کا کہیں ذکر نہیں، راوندی نے ان کا نام سلجوقی دربار کے تربیت یافتہ فضلائے دہر میں لیا ہے۔ (ص ۳۰)

خیام کے اساتذہ ہیئت میں ایک نام نمایاں نظر آتا ہے اور وہ نام ابوالحسن الانباری (یا الانبیری) کا ہے، ابوالحسن بیہقی شہر زوری اور محمد بن یوسف طبیب ہروی نے اس کی تصریح کی ہے، شہر زوری میں ہے:

ابوالحسن الانبیری فلسفی تھا اور اس پر ہندسہ	ابوالحسن الانبیری کان
(اور ہیئت کا علم) غالب تھا، خیام اس	حکیماً والغالب علیہ الہندسہ
سے حاصل کرتا تھا اور وہ خیام کو مجسطی	(والہیئة) وکان الخیامی
(یونانی ہیئت کی سب سے بڑی کتاب)	یستفید منہ وہی یقرر لہ
پڑھاتا تھا۔	المجسطی۔

(نسخہ قلمی، کتب خانہ ندوہ)

ابوالحسن بیہقی کی کتاب کے فارسی ترجمہ درۃ الاخبار میں ہے:

”باوجود تبحر در علوم حکمی، ہندسہ بروے غالب بود و حکیم فیلسوف عمر بن خیام

ازوے استفادت می کرد، و مجسطی ازوے فرا گرفت۔“ (۳)

(۱) ریح المرسوم عالی نسخہ دار المصنفین ص ۱۲۔ (۲) افسوس ہے کہ سنائی کی تاریخ ولادت و وفات کے سنین میں بھی بہت اختلافات ہیں۔ (۳) درۃ الاخبار و لمعة الانوار مطبوعہ اورینٹل کالج میگزین لاہور ص ۷۵۔

لطیفہ: ایک دن ابوالحسن انبیری خیام کو محسوطی پڑھا رہا تھا، ایک مولوی صاحب کا سامنے سے گذر ہوا، پوچھا کیا پڑھاتے ہو، بولا قرآن پاک کی ایک آیت کی تفسیر پڑھا رہا ہوں، پوچھا کس آیت کی، جواب دیا:

أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ
كَيْفَ بَنَيْنَاهَا۔ (ق-۱)

کیا وہ اپنے اوپر آسمان کی طرف نہیں
دیکھتے کہ ہم نے اس کو کیسے بنایا۔

کی تفسیر کر رہا ہوں۔ (۱)

یہ معلوم نہیں کہ خیام نے فلسفہ کا درس کس سے لیا، شروع میں بتایا جا چکا ہے کہ خیام نے اپنے رسالہ کون و تکلیف میں ابوعلی سینا کو اپنا استاد (معلمی) کہا ہے، اگر واقعی استاد نہ ہو تو غالباً وہ اس کی تصنیفات سے بے حد عقیدت رکھتا تھا، رسالہ کون و تکلیف میں وہ ابوعلی سینا کو افضل المتأخرین (پچھلے فلسفیوں میں سب سے بہتر) کہتا ہے، اس کے ایجاد کردہ مسئلہ عقول عشرہ کا وہ قائل تھا، (۲) انتہا یہ ہے کہ وہ اپنی زندگی کے آخر لمحہ میں بھی ابوعلی سینا کی شفا کے مطالعہ میں مصروف تھا۔ (۳)

ابوعلی سینا کے بہت سے تلامذہ اور شاگرد خیام کے زمانہ میں تھے، ممکن ہے ان سے فلسفہ کا درس اس نے لیا ہو اور اسی لیے وہ ابوعلی سینا کو اپنا استاد اور معلم کہتا ہو، ابوعلی سینا کے شاگردوں میں محمد بن عبدالرحیم نسوی نے ۴۷۳ھ میں خلق کائنات اور تکلیف خلق کی نسبت خیام سے سوالات پوچھتے تھے اور ان سوالات نے مناظرہ کی شکل اختیار کر لی تھی۔ (۴)

ابوالبرکات بن ملا بغدادی التونی ۵۴۷ھ اپنے زمانہ کا سب سے بڑا فلاسفر تھا،

(۱) شہر زوری ترجمہ ابوالحسن الانبیری نسخہ قلمی کتب خانہ ندوۃ العلماء لکھنؤ و درۃ الاخبار ص ۷۵ و بحر الجواہر (نعت طب) تصنیف محمد بن یوسف طبیب ہروی، فصل الف۔ (۲) رسالہ کون و تکلیف (مجموعہ جامع البدائع) مصر ۷۰ اور رسالہ وجود مصنفہ خیام موجودہ برٹش میوزیم لائبریری۔ (۳) بیہقی و درۃ الاخبار ص ۹۰ و شہر زوری۔ (۴) دیباچہ رسالہ کون و تکلیف، مصر۔

محمد بن ملک شاہ سلجوقی اور خلیفہ مسترشد باللہ کے درباروں میں رہا تھا، اس نے ”کتاب المعتمد“ (۱) ایک کتاب ارسطو کے فلسفہ کی رد میں لکھی تھی، جس کے ضمن میں ابوعلی بن سینا پر بھی اعتراضات اس نے کیے تھے، یہ نہایت اہم کتاب سمجھی جاتی ہے، علامہ ابن تیمیہ المتوفی ۷۲۸ھ نے اپنی قابل قدر تالیف الرد علی المنطقیین میں اس کی بہت تعریف کی ہے، (الرد علی المنطقیین کا اصلی نسخہ حیدرآباد میں ہے اور اس کی نقلیں پیر جھنڈا سندھ، ندوہ اور دارالمصنفین میں ہیں)

شاہانِ دہلیم کی بقیہ یادگاروں میں سے ایک امیر عضد الدین (۲) علاء الدولہ فرامرزن بن

(۱) قفطی تاریخ الحکماء میں اس کتاب کی نسبت لکھتا ہے:

وہ چھٹی صدی کے وسط میں تھا، اس میں اس نے ایک کتاب تصنیف کی جس کا نام ”معتمد“ رکھا، جس میں ریاضی کی بحث نہیں، صرف منطق، طبیعیات حدود الہیات ہیں، اس کی عبارت فصیح اور اس کے مقاصد اس راستہ میں صحیح ہیں اور وہ اس علم میں اس زمانہ میں بہترین کتاب ہے۔

كان في وسط العام السادسة صنف فيها كتاباً سماه المعتمد اخلاص من النوع الرياضي واتي فيه بالمنطق والطبيعي والالهي فجاءت عبارته فصيحة ومقاصده في ذلك الطريق صحيحة وهو احسن كتاب صنف في هذا الشأن في هذا الزمان۔

(ص ۳۲۳ پیزگ ص ۲۳۲ مصر)

(۲) شہر زوری میں یہ نام ”عضد الدین ملک یزد“ ہے اور درۃ الاخبار ترجمہ بہتلی میں یہ نام اس طرح ہے ”الملك العالم العادل عضد الدنيا والدین علماء الدولہ فرامرزن (بن) علی بن فرامرزن ملک یزد“ ان دونوں کتابوں میں عضد الدین علاء الدین فرامرزن ثانی کا مدحیہ تذکرہ موجود ہے، ابن اثیر حوادث ۵۱۰ھ میں اس سلسلہ میں اس کا نام آیا ہے کہ اس نے ۵۱۵ھ میں مشہد میں ایک قلعہ تعمیر کیا تھا۔ (ابن اثیر ج ۱۰ ص ۳۶۶ بریل) اس موقع پر ابن اثیر نے اس کا نام ”عضد الدین فرامرزن علی“ لکھا ہے۔

آل سلجوق کی تاریخ زبدۃ النصرہ میں سلطان محمود بن محمد بن ملک شاہ سلجوقی (۵۱۱-۵۲۵ھ) کے دوستوں میں بقیہ امرائے دہلیم میں سے عضد الدین علاء الدولہ ابو کالیجار گر شاسپ بن مؤید الدولہ علی بن شمس الملوک فرامرزن بن علاء الدولہ کا ذکر کیا ہے، جس سے سلطان ممدوح کے برادرانہ تعلقات تھے۔ (ص ۱۲۱ مصر) اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابو کالیجار گر شاسپ اور عضد الدین فرامرزن ثانی مذکور (بقیہ اگلے صفحہ)

علی شہر یزد کا بادشاہ تھا، عالم و فاضل و فلسفی تھا، وہ ابوالبرکات کا طرف دار تھا، (۱) خود بھی مصنف تھا، ہیچہ التوحید اس کی ایک تصنیف ہے، ۵۱۵ھ میں یہ زندہ تھا۔

ایک دن علاء الدولہ فرامرز نے خیام سے پوچھا کہ ابوالبرکات نے ابوعلی سینا پر جو اعتراضات کئے ہیں، ان کے متعلق تمہاری کیا رائے ہے، خیام نے چڑھ کر کہا کہ ابوالبرکات نے ابن سینا کی بات نہیں سمجھی اور اس کا یہ مرتبہ بھی نہیں کہ وہ اس کو سمجھ سکے، پھر وہ اعتراض کیا کر سکتا ہے، علاء الدولہ نے برہم ہو کر کہا، کیا ابوعلی سینا سے بڑھ کر کسی کا علم و فہم ہونا محال ہے؟

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۷۷) دونوں بھائی تھے اور دونوں نے ایک ہی موروثی لقب یکے بعد دیگرے پایا تھا یا ناقلمین نے ایک کر دیا ہے، یہ لوگ اصل میں امرائے اصفہان تھے اور آل کا کو یہ کہلاتے تھے اور ملوک دیالمہ سے قرابت قریبہ رکھتے تھے ابن اثیر نے ایک جگہ ان کا نسب یہ لکھا ہے ”علاء الدولہ بوکالیجار گرشاسپ بن علی بن ابو جعفر فرامرز بن کا کو یہ“ اور لکھا ہے کہ ان کے اسلاف اصفہان کے امیر تھے اور یہی فرامرز (اول) ہے جس نے اصفہان طغرل بک سلجوقی کو سپرد کیا تھا۔

یہ لوگ علم دوست اور اہل علم کے قدر شناس تھے، ابو جعفر فرامرز اول والی اصفہان ابوعلی بن سینا (المتوفی ۴۲۸ھ) کا مربی تھا، اس کے بیٹے ”علاء الدولہ امیر علی بن فرامرز اول نے معری شاعر کو ملک شاہ تک پہنچایا تھا، جس کا ذکر چہار مقالہ (ص ۴۱ گب) میں معری کی زبان سے عروضی نے نقل کیا ہے، یہ علاء الدولہ علی ۴۸۸ھ میں جنگ میں مارا گیا تھا، (ابن اثیر ۵۰۱ھ ج ۱۰ ص ۳۱۲) اسی علاء الدولہ علی کا لڑکا عضد الدین علاء الدولہ فرامرز ثانی ہے، جو خیام کا مناظر اور مخاطب ہے اور جو بحوالہ ابن اثیر ۵۱۵ھ میں موجود تھا اور جو غالباً ۴۸۸ھ کے بعد اپنے باپ کا جانشین ہوا ہوگا، اسی کا بھائی ابو کالیجار گرشاسپ بن علی ہے جو محمود سلجوقی (۵۱۱-۵۲۵ھ) کا معاصر ہے۔

ان امرائے آداب و القاب میں ہمارے ماخذوں میں اختلاف ہے۔

(۱) درۃ الاخبار میں اس موقع پر ترجمہ الٹا ہو گیا ہے، چنانچہ یہ عبارت ہو گئی ہے ”مگر بطرف ابوالبرکات کہ فسادے در اعتقادش بہ نسبت با او بودے“ (ص ۸۶ لاہور) اس مطبوعہ نسخہ کے محشی نے بیہقی کے اصل متن عربی سے اس کی تصحیح کی ہے کہ اصل میں یہ ہے و کان یذب عن رأی الحکیم، یعنی حکیم کی رائے پر اعتراضات کا جواب دیتا تھا اور شہر زوری کے پیش نظر قلمی نسخہ میں ہے، سرد عن رأی ابی البرکات۔

خیام نے کہا ہاں محال ہے، علاء الدولہ نے کہا لیکن دوسرے کی یہ رائے نہیں ہے، تم کہتے ہو کہ ابوالبرکات کا یہ رتبہ نہیں کہ وہ ابوعلی سینا کا کلام سمجھے اور اس پر اعتراض کرے لیکن یہ میرا غلام کہتا ہے کہ ابوالبرکات کو ابن سینا کے کلام سمجھنے اور اس پر اعتراض کرنے اور اس کی تحقیقات پر مزید اضافہ کرنے کا پایہ حاصل ہے، ایسی بات کہو جس سے تمہارا یہ دعویٰ ایک غلام کے دعویٰ سے تو بہتر ہو، حکیم کا فرض ہے کہ وہ جو بات کہے، وہ دلیل و برہان سے کہے، محض سخن طرازی نہ ہو، خیام نے اس کے اس طعن و طنز کا کوئی جواب نہ دیا۔ (بیہقی، شہر زوری، درۃ الاخبار مطبوعہ لاہور، ص ۸۷۔)

اس حکایت سے اندازہ ہوگا کہ خیام، ابوعلی سینا سے کس درجہ متاثر تھا، اس نے اپنے فلسفیانہ رسائل میں ”فاضل المتاخرین“ سے ابوعلی سینا کو مراد لیا ہے لیکن اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ اس نے اس پر جائز نکتہ چینی نہیں کی ہے، چنانچہ آگے جیسا آئے گا اس سے کہیں کہیں اختلاف بھی کیا ہے، مگر بہر حال خیام، ابوعلی سینا کے خیالات سے متاثر تھا اور اس سے قیاس ہوتا ہے کہ اس نے فلسفہ کا استفادہ ابوعلی سینا کے تلامذہ سے کیا تھا۔

اس وقت غزنین میں غزنوی سلاطین اور بلخ و بخارا میں لیلک خانی بادشاہ تھے، یہ دونوں علم و فن کے قدردان تھے، ابوعلی سینا نے آل سامان کے دور میں جن کا دار الحکومت بخارا تھا، اپنا فلسفہ پھیلا یا تھا، اس لیے ہرات، بلخ اور بخارا میں ابوعلی سینا کے تلامذہ موجود تھے، ابوریحان بیرونی المتوفی ۴۴۰ھ کا آخری زمانہ غزنین میں گذرا، ادھر اصفہان و ہمدان و رے میں بھی ابوعلی سینا کے اثرات تھے، جہاں اس نے وزارتیں اور امارتیں کی تھیں اور مختلف زمانوں میں قیام کیا تھا۔

ابوعلی سینا کے مشہور تلامذہ میں جو لوگ ایسے ہیں جن سے خیام کی ملاقات ہو سکتی ہے، وہ حسب ذیل دو بزرگوار ہیں۔

- ۱- حکیم ابو منصور حسین بن طاہر بن زیلہ اصفہانی المتوفی ۴۴۰ھ یا ۴۵۰ھ (۱) اگر پہلی تاریخ وفات صحیح ہو تو خیام کا اس سے استفادہ کیا، ملاقات بھی ناممکن ہے، البتہ اگر دوسری تاریخ وفات درست ہے تو اس نظریہ کی صحت کے لیے تاریخ میں گنجائش پیدا ہو سکتی ہے۔
- ۲- بہمدیار آذربائیجانی المتوفی ۴۵۸ھ۔

خیام کا معاصر ابو العباس لوکری اسی بہمدیار کا شاگرد تھا اور شہر زوری نے خیام اور ابو العباس لوکری کو باہم ”قرین“ کہا ہے، اس سے خیال ہوتا ہے کہ وہ بھی ممکن ہے کہ بہمدیار سے مستفید ہوا ہو، خصوصاً جبکہ سنین پوری طرح اجازت دیتے ہیں۔



(۱) اس موقع کی عبارت تو تاریخ حکما میں مختلف ہے، ہتمہ میں اس کی وفات کا سال ۴۴۰ھ ہے (یعنی ابوعلی سینا کے بارہ برس بعد) اور درۃ الاخبار میں ابوعلی سینا (المتوفی ۴۲۸ھ) کے بائیس برس بعد لکھا ہے (یعنی ۴۵۰ھ میں) یہاں پر درۃ الاخبار کے محشی سے ابو منصور کے بجائے بہمدیار کا نام غلطی سے لکھ گیا ہے، دیکھو کتاب مذکور ص ۱۷ حاشیہ ۲) اور شہر زوری میں ہے، ص ۲۱ ”ابوعلی سینا کے بائیس برس بعد ۴۴۰ھ میں“ لیکن یہ دونوں باتیں یعنی بائیس برس بعد اور ۴۴۰ھ ایک ساتھ درست نہیں ہو سکتیں، غالباً یہ سہو قلم ہے، بائیس برس اگر صحیح ہے تو ۴۵۰ھ ہونا چاہئے، اور اگر بارہ برس صحیح ہے تو ۴۴۰ھ ہونا چاہئے، عبد الوہاب قزوینی نے حواشی چہار مقالہ میں (ص ۲۵۳) ابو منصور کی کتاب الکافی فی الموسیقی کے حوالہ سے اس کا نسب نامہ یوں نقل کیا ہے، ابو منصور حسین بن محمد بن عمر بن زیلہ۔

فضل وکمال

تمام تذکرے اس پر متفق ہیں کہ فلسفہ و حکمت میں ابوعلی سینا کے بعد اسی کا درجہ تھا،
بیہقی اور شہر زوری میں ہے:

وکان تلو ابی علی فی اجزاء علوم
الحکمة واما اجزاء الحکمة من
الریاضیات والمعقولات فکان
ابن بجدتها۔

علوم حکمت کی مختلف قسموں میں ابوعلی کے
بعد وہی تھا لیکن فلسفہ، ریاضیات اور
معقولات تو وہ ان میں یگانہ تھا۔

قفطی نے (جس کی عبارت میرے خیال میں بعینہ عماد کاتب کی نقل ہے جو خیام
سے بہت قریب العہد تھا) باوجود خیام سے بدظن ہونے کے بالآخر یہ لکھا ہے:

امام خراسان و علامة الزمان
وکان عدیم القرین فی علم
النجوم والحکمة وبہ یضرب
المثل فی هذه الانواع لو رزق
العصمة۔

پیشوائے خراسان اور علامہ زمان، علم نجوم
اور فلسفہ میں خیام کا کوئی ہمسر نہ تھا، ان
علوم میں اس کی مثال دی جاتی ہے،
کاش اگر وہ غلطی سے محفوظ بھی رہ سکتا۔

شہر زوری میں ہے:

اذا عُدَّ حکماء خراسان فهو
ازخرهم بحرأ و ارفعهم قدرأ و

اور جب حکمائے خراسان کا شمار کیا جاوے
تو خیام ان میں بحر زار اور سب سے بلند

اطولہم فی الرياضیات باعاً و
امدہم فی القیاسات الحسائیة
انفاساً۔ (۱) (ص ۲۶ نسخہ ہندوہ)

مرتبہ اور ریاضیات میں سب سے بڑا اور
حسابیات میں سب سے بڑھ کر ہے۔

فردوس التواریخ میں مولانا ابرقویہی (۸۰۸ھ) کہتے ہیں:

”خیام وہو عمر بن ابراہیم خیام در اکثر علوم، خاصہ در علم نجوم سرآمدہ زمان خود بود“
(المنظریہ ص ۳۳۵)

مشہور شاعر و حکیم و فلسفی خاقانی شروانی المتوفی ۵۹۵ھ اپنے حکیم و مہندس و فلسفی و ریاضی داں
چچا کافی الدین عمر بن عثمان کی تعریف میں اس کو علم و فضل میں عمر خیام کا مثیل قرار دیتا ہے۔ (۲)

زاں عقل بدو گفتہ کہ اے عمر عثمان
ہم عمر خیامی و ہم عمر خطاب

اس سے اندازہ ہوگا کہ خیام کی وفات کے پچاس ساٹھ برس تک اس کے فضل و کمال
کی شہرت زندہ اور ضرب المثل کی حیثیت رکھتی تھی۔

خیام کی یہ کیسی بدبختی ہے کہ وہ مشرق میں تمام علوم حکمت میں سے سب سے زیادہ
نجوم کا ماہر مانا گیا اور مغرب میں وہ صرف ایک بادہ پرست شاعر ہو کر رہ گیا، حالانکہ یہ دونوں
چیزیں اس کے اصلی مرتبہ سے فروتر ہیں، انتہا یہ ہے کہ عروضی سمرقندی جو اس کو اپنا استاد بھی
کہتا ہے، وہ اسی کو اپنی کتاب چہار مقالہ میں تین جگہ یاد کرتا ہے اور ہر جگہ اسی منجم کی حیثیت
سے، حالانکہ وہ خود لکھتا ہے کہ امام عمر خیام کو علم نجوم سے ذرا بھی عقیدت نہ تھی اور وہ اس کو
بالکل لغو فن سمجھتا تھا، چنانچہ کہتا ہے:

”اگرچہ حکم حجۃ الحق عمر بدیدم اماندیدم اور اور احکام نجوم ہیچ اعتقادے“ (چہار مقالہ ص ۶۳، گب)

(۱) تعجب ہے کہ نزہۃ الارواح (تاریخ الحکماء) شہر زوری کے یہ فقرے زکو و و سکی کے اقتباس میں
نہیں ہیں۔ (۲) کلیات خاقانی، مطبوعہ نول کشور۔

مگر اس کے باوجود اس نے اس کے منجمانہ ہی کمالات کی دو تین مثالیں لکھی ہیں کہ ۵۰۸ھ کے جاڑوں میں سلطان (محمد بن ملک شاہ) نے عمر خیام کو کہلا بھیجا کہ ہمارے شکار کے لیے ایسا دن مقرر کرو کہ دو تین روز برف و باران نہ ہو، خیام نے دیکھ بھال کر ایسا دن مقرر کیا اور خود ساعت دیکھ کر سلطان کو سوار کیا، ابھی وہ سوار ہی ہوا تھا کہ زور سے آواز ہوئی اور ابر چھا گیا، برف و باران کا سامان نظر آیا، لوگ ہنسنے لگے، خیام نے بادشاہ سے کہا، حضور مطمئن رہیں، مطلع ابھی صاف ہوا جاتا ہے، چنانچہ ایسا ہی ہوا اور چار پانچ روز تک مطلق ابر و باد نہ ہوا۔ (چہار مقالہ، ص ۶۳، گب)

خیام کے احکام نجومی کی ایسی شہرت تھی کہ لوگ اس کی مثالیں دیتے تھے، سلطان محمد ابن ملک شاہ جس وقت سیف الدولہ صدقہ امیر عرب (عراق) سے ۵۰۱ھ میں لڑنے کے لیے (۱) جانا چاہتا تھا، درباری منجم اس وقت کو حصول مقصد کے لیے مناسب نہیں سمجھتے تھے اور اس لیے ساعت کی تعیین کی ہمت نہیں کرتے تھے، لیکن ایک بنے ہوئے جاہل غزنوی منجم نے ساعت مقرر کی، سلطان اس وقت گیا اور کامیاب ہوا اور وہ غزنوی منجم انعام و اکرام سے مالا مال کیا گیا، ساتھ ہی درباری منجموں پر بادشاہ نہایت غضب ناک ہوا کہ وہ اس کی طرح ایک معمولی سا مسئلہ حل نہ کر سکے، سب نے مل کر عرض کی کہ اس غزنوی نے اصول نجوم کے تمام تر برخلاف ساعت مقرر کی، اگر سلطان کو یقین نہ آئے تو:

”بنویسندہ و بخراسان فرستند تا خواجہ امام عمر خیامی چہ گوید۔“ (۲)

طب میں بھی اس کا پایہ بلند تھا۔

”در طب دستے عظیم داشتے و ابن بجدہ آل بودے و صرف عمر در مطالعہ آں

کردے۔“ (۳)

(۱) واقعہ جنگ کی تفصیل اور سیف الدولہ امیر صدقہ کے حالات کے لیے دیکھو ابن اثیر ج ۸ عاشر

حوادث ۵۰۱ھ۔ (۲) چہار مقالہ ص ۶۵، گب۔ (۳) درۃ الاخبار، لاہور ص ۳۹۰۔

بیہتی سے معلوم ہوتا ہے کہ ملک شاہ کے دربار کا وہ طبیب بھی تھا، چنانچہ ملک شاہ کا لڑکا سحر جو ۱۷۷۱ھ میں پیدا ہوا تھا، اس کو بچپن میں چچک نکل آئی تھی، اس کا علاج اس نے کیا تھا، گو خود حکیم خیام کو اس کے بچنے کی امید نہ تھی، مگر وہ اچھا ہو گیا (۱) اور جیا اور سب بھائیوں سے زیادہ حکومت کی۔

معلوم ہوتا ہے کہ خیام کا ابتدائی تعلق امر او سلاطین سے اسی طب کے ذریعہ سے ہوا ہے، کیوں کہ وہ اپنی ابتدائی تصنیف ”جبر و مقابلہ“ کے دیباچہ میں اس پر فسوس کرتا ہے کہ ”دلیل بدنی اغراض کے علاوہ لوگ علم و فن کے قدر داں نہیں“ (۲) ان ”بدنی اغراض“ سے علم طب کے سوا اور کیا مزاد ہو سکتا ہے۔

عقلیات کے علاوہ علوم نقلی میں بھی اس کا پایہ بلند تھا، بیہتی اور شہر زوری میں ہے:

وكان عالماً باللغة والفقہ والتواریخ۔ وہ لغت، فقہ اور تاریخ کا عالم تھا۔

قرأت ایک ایسا علم ہے جس سے خاص ہی خاص لوگوں کو دلچسپی ہو سکتی ہے اور یہ قیاس میں بھی نہیں آ سکتا کہ ایک خشک ریاضی داں اور فلسفی کو اس سے کیا تعلق ہو سکتا ہے، تاہم وہ اس میں بھی یدِ طولیٰ رکھتا تھا۔

خواجہ نظام الملک کا بھتیجا عبدالرزاق ایک ملاصفت فقیہ تھا، گو وزارت پانے کے بعد کہتے ہیں کہ ”تردامن“ رہتا تھا، مگر بہر حال اس کی مجلس علمائے نقل و روایت سے آراستہ رہتی تھی، شہاب الاسلام اس کا لقب تھا، ۱۱۵۱ھ سے ۱۱۵۵ھ تک وہ سلطان سحر سلجوقی کا وزیر رہا اور ۱۱۵۵ھ میں مرا، (۳) اس کی مجلس میں ایک دن کسی آیت کے اختلاف قرأت کی بحث چھڑی ہوئی تھی، وہ اور امام القرا ابوالحسن غزال (۴) دونوں گفتگو کر رہے تھے، اتنے میں حکیم خیام آ پڑا، دونوں نے کہا کہ واقف کار آ گیا ”علیٰ الخیر سقطنا“ مسئلہ اس کے سامنے پیش ہوا،

(۱) بیہتی و شہر زوری۔ (۲) مقدمہ جبر و مقابلہ خیام ص ۲ پیرس۔ (۳) عبدالرزاق کا مختصر حال زبدۃ النصرہ للبلنداری ص ۲۲۲ مصر ابن اثیر حوادث ۵۱۵ھ ج ۱ ص ۴۱۹، نیز ضمیمہ سیاست نامہ سیوشیو فرس ص ۴۷ میں بحوالہ حبیب السیر مذکور۔ (۴) ابوالحسن (علی بن احمد بن محمد) غزال نیشاپوری کا (بقیہ اگلے صفحہ پر)

خیام نے قاریوں کے اختلافات کو اور ہر ایک کی علت کو بیان کیا اور قرأت شواذ یعنی قرآن پاک کی آیتوں کی غیر معروف قراتیں اور ان کی علتیں ذکر کیں اور پھر ان تمام مختلف پہلوؤں میں سے ایک کو ترجیح دی، قاری ابوالحسن غزال اس کی ان قاریانہ تحقیقات کو سن کر دنگ رہ گئے اور فرمایا ”خدا علما میں تمہارے جیسا اور پیدا کرے، مجھے قاریوں کی نسبت بھی یہ گمان نہ تھا کہ ان میں سے کوئی اتنے معلومات رکھتا ہوگا، چہ جائے کہ حکما سے یہ امید رکھنا۔“ (۱)

تفسیر اس کے دائرہ کی چیز نہ تھی، مگر شہر زوری نے قاضی عبدالرشید بن نصر کے حوالہ سے لکھا ہے کہ مرو کے حمام میں اتفاقاً ایک دفعہ خیام سے اس کی ملاقات ہوئی، تو اس نے اس سے معوذتین (سورہ ناس اور سورہ بقرہ) کا مطلب پوچھا اور سورہ ناس میں بعض الفاظ کی تکرار کی وجہ دریافت کی، اس نے وہیں اپنے معلومات کا دریا بہانا شروع کر دیا، قاضی صاحب کا بیان ہے کہ اس نے اس تفصیل سے ان سورتوں کی تفسیر بیان کی کہ اس کی وہ تقریر اگر قلم بند کر لی جاتی تو ایک کتاب ہو جاتی، اس کے بعد کہتا ہے:

مع انه لم يمتط غاربه فما ظنك	حالانکہ یہ فن وہ ہے کہ خیام اس کی پشت
بعلم قد اتعب نفسه فيه۔ (۲)	پر سوار نہیں ہوا تو اس علم کی نسبت قیاس
(شہر زوری ص ۲۶)	کرو جس کی طلب و تکمیل میں اس نے

اپنی جان کو محنت میں تھکایا ہو۔

یونانی زبان کا جاننا بے ثبوت ہے: اردو کے ایک لائق مصنف (۳) نے اخبار العلماء

باخبار الحکماء قفطی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ خیام یونانی زبان جانتا تھا، یہ صریح غلط فہمی ہے، قفطی

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۸۴) مختصر حال اس کے معاصر عبدالغافر سیاق میں لکھا ہے جس کو یاقوت نے اپنی مجسم

الادبا (جلد ۵ ص ۱۰۴) میں حرف بحرف نقل کیا ہے، یہ اپنے وقت کا مشہور نحوی اور قاری تھا، زہد و تصوف

میں بھی ممتاز تھا، امرا کے درباروں میں کم جاتا تھا، نحو و قرأت میں اس کی مفید تصنیفات ہیں، شعبان

۵۱۶ھ میں وفات پائی۔ (۱) بیہقی و شہر زوری۔ (۲) تعجب ہے کہ زکو و و سکی کے اقتباس میں یہ واقعہ بھی

متروک ہے، شاید اس کا نسخہ ناقص ہوگا۔ (۳) نظام الملک طوسی ص ۴۹۸، نامی پریس کانپور۔

کی عبارت یہ ہے، ”یَعْلَمَ عِلْمَ یونان“ (وہ یونان کا علم سکھاتا تھا) اور اگر یَعْلَمَ کو مزید کے بجائے مجرد یعنی یَعْلَمُ پڑھو تو معنی یہ ہوں گے کہ ”خیام یونان کا علم جانتا ہے“، بہر حال علم یونان سے مقصود یونان کا فلسفہ ہے نہ کہ ”یونان کی زبان“۔

ریاضیات ہند سے واقفیت: گو کسی تذکرہ نگار نے نہیں لکھا، مگر اس کے جبر و مقابلہ کے ایک فقرہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کو ہندی ریاضیات سے بھی واقفیت تھی، وہ کہتا ہے کہ ”اہل ہند کو چند ایسے طریقے معمولی استقرا سے معلوم ہوئے ہیں، جن سے مربع اور مکعب کا ضلع آسانی سے نکال لیتے ہیں، پھر کہتا ہے کہ میں نے ان طریقوں کی صحت پر ایک کتاب لکھی ہے۔ (۱)

ادب و انشا: آخری چیز اس کی ادب و شاعری ہے، اس کے تمام رسائل عربی میں ہیں، اس وقت تک متاخرین کی طرح فلسفی مصنفین نے چیتاں نویسی کو اپنا کمال نہیں سمجھا تھا، اس کی نثر میں ایک حد تک زور ہے، رسالہ جبر و مقابلہ کے دیباچہ سے بھی اس کے زور انشا کا اظہار ہوتا ہے۔

اس کے عربی ادب کے ذوق کا اظہار اس سے ہوتا ہے کہ ابوالحسن بیہقی اپنے باپ کے ساتھ ۵۰۷ھ (یا ۵۰۵ھ) میں اس کے پاس گیا تھا، تو اس سے امتحان ریاضیات کے چند سوالوں کے ساتھ حماسہ کے ایک شعر کا مطلب دریافت کیا تھا صحیح جواب سن کر اس نے کہا: (۲)

شَنْشَنَةُ اَعْرِفَهَا مِنْ اَنْحَزَمِ

یہ ایک قسم کی عربی کی ضرب المثل ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ باپ ہی کے فضل و کمال کو جان کر بیٹے کی لیاقت ظاہر ہے، الولد سر لا بیہ۔

شاعری: عربی و فارسی دونوں زبانوں میں شاعری کرتا تھا، اس کی فارسی کا کیا کہنا، مگر اس کی عربی شاعری کی زبان اس کے رتبہ سے فروتر ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی ایرانی کو عربی کپڑے پہنا کر عرب بنانے کی کوشش کی گئی ہے۔

(۱) رسالہ جبر و مقابلہ خیام مطبوعہ پیرس ص ۹۔ (۲) بیہقی و شہر زوری، فردوس التواریخ۔

عماد اصفہانی نے اپنی خریدۃ القصر میں ادیب و شاعر ہی ہونے کی حیثیت سے اس کو جگہ دی ہے، اس کتاب میں عماد نے اپنے ادیبوں اور شاعروں کے تذکرے لکھے ہیں، جو ۵۰۰ھ کے بعد سے ۵۹۵ھ تک مرے ہیں، انہیں میں ایک خیام ہے، چنانچہ عماد نے جیسا کہ قفطی میں ہے، اس کی نسبت لکھا ہے ”ولہ شعر طائر“ یعنی اس کے اشعار کو پر پرواز حاصل تھا۔ حافظہ: اس کا حافظہ ایسا قوی تھا کہ اس نے اصفہان میں ایک دفعہ ایک کتاب سات دفعہ بغور پڑھی تھی اور یاد کر لی اور نیشاپور آ کر لکھوادی اور جب اصل سے مقابلہ کیا گیا تو کچھ بڑا فرق نہ نکلا۔ (۱)



(۱) شہر زوری ص ۳۱ و بیہقی۔

خیام ابوطاہر کی تربیت میں

خیام نے تحصیلِ کمال کے بعد درس و تدریس کے بجائے غالباً تخریر و تصنیف کا کام اپنے لیے پسند کیا، اس کا دماغ زیادہ تر ریاضیات کے لیے موزوں تھا اور ریاضیات میں بھی مساحت، جبر و مقابلہ اور اقلیدس کی طرف اس کا میلان تھا، چنانچہ اس نے ان میں سے ہر بحث پر ایک مختصر رسالہ لکھا ہے جس میں اس فن کے مشکلات کو حل کیا اور مسائل کی نئی نئی صورتیں نکالیں اور ان کو ثابت کیا ہے۔

اس کی کتاب جبر و مقابلہ میری تحقیق میں اس کی ابتدائی تصنیفات میں ہے؛ اس میں اس نے جبر و مقابلہ سے بھی پہلے اپنی ایک کتاب ”البرہان علی استخراج اضلاع المربعات والمکعبات“ کا حوالہ دیا ہے (ص ۹ پیرس) اس سے معلوم ہوا کہ رسالہ جبر و مقابلہ سے بھی پہلے اس نے اپنا یہ رسالہ لکھا تھا، جس کی نسبت وہ دعویٰ کرتا ہے کہ اس میں ایسے قواعد دریافت کئے گئے ہیں جو ہنوز دریافت نہیں ہوئے تھے، معلوم ہوتا ہے کہ اس کی اس کتاب کی کوئی قدر نہیں ہوئی، یہی سبب ہے کہ وہ اپنی دوسری تالیف جبر و مقابلہ کے دیباچہ میں زمانہ کی قدر دانی اور کس پیرسی کی شکایت کرتا ہے اور لکھتا ہے کہ نجوم و طب کے علاوہ کسی عقلی علم و فن کی قدر اس زمانہ میں نہیں۔

خیام اس کتاب کے مقدمہ میں لکھتا ہے:

اور میں اس فن کی تحقیق اور اس میں مسلسل

غور و فکر کا وقت ایک مدت تک اس لیے

ولم اتمکن من التجرد لتحصیل

هذا الخبر والمواظبة علی الفكر

نہ پاسکا کہ زمانہ کی گردشیں مجھے اس سے
 روکے تھیں اور اہل علم کے مٹ جانے کی
 مصیبت میں ہم مبتلا تھے، کچھ تھوڑے
 اہل علم جو باقی ہیں وہ زیادہ تکلیف میں
 گرفتار ہیں، اس لیے زمانہ کی غفلتوں
 کے سبب سے وہ تحقیق کا وقت نہیں نکال
 سکے اور آج کل حکما کے جو نقال لوگ
 موجود ہیں، وہ حق کو باطل کے ساتھ ملا
 دیتے ہیں اور فریب اور علم کی نمائش کی
 حد سے آگے نہیں بڑھے ہیں اور جس
 قدر ان کو معلوم بھی ہے اس کی بھی مانگ
 نہیں ہے لیکن چند بدنی پست اغراض
 کے لیے۔

فیه لا اعتراض ما کان یعوقنی عنہ
 من صرف الزمان، فانا قد منینا
 بانقراض اهل العلم الا عصابة
 قلیلی العدد و کثیری المحن،
 فعمهم افتراض (اعتراض) غفلات
 الزمان لیتفرغوا فی اثنائها الی
 تحقیق و ایقان علم، و اکثر
 المتشبهین بالحکماء فی زماننا
 هذا یلبسون الحق بالباطل، ولا
 یتجاوزون حد التدلّیس و الترائی
 بالمعرفة ولا ینفقون القدر الذی
 یعرفونه من العلوم الا فی اغراض
 بدنیة خسیسة۔ (ص ۲-۳)

اس سے عیاں ہے کہ یہ کتاب اُس عہد کے درمیان لکھی گئی جب وہ ہنوز کوئی اپنا مربی
 و سرپرست نہ پاسکا تھا اور سلجوقیوں نے علوم عقلیہ کے واقف کاروں کی سرپرستی نہیں شروع کی تھی۔
 کیا یہ الفاظ اس قلم سے نکل سکتے تھے جو وصایا اور سرگذشت کی داستان کے مطابق
 ہندسہ و ہیئت کی طلب و تعلیم سے پہلے ہی بارہا سواشرنی کا سالانہ وظیفہ نظام الملک کی طرف
 سے نیشاپور میں پاتا ہو۔

جن بدنی اغراض کے علوم کی طرف اس نے اشارہ کیا ہے کہ ان کی کچھ قدر ہے، وہ
 علم طب اور نجوم ہیں، سلاطین بیماری و صحت کے لیے طبیب اور صلح و جنگ اور آمد و رفت کی
 تاریخ سعید کی تعیین کے لیے منجم اپنے درباروں میں رکھتے تھے۔
 اس کے بعد وہ کسی قاضی القضاة ابوطاہر کا ذکر کرتا ہے:

ولما منّ الله تعالى عليّ
بالانقطاع اليّ جناب سيدنا
الاجل الاوحد قاضي القضاة
الامام السيد ابي طاهر ادام الله
علاءه و كبت حسدته و اعدائه
بعد اليأس من مشاهدة كامل
مثله في كل فضيلة عملية
ونظرية و جمع بين انفاذ في
العلوم و تثبت في الاعمال و
طلب الخير لكل واحد من ذى
جنسه فانشرح بمشاهدته
صدرى و ارتفع بمصاحبتة
ذكرى، و عظم بالاقتباس من
انواره امرى، و اشتد بالآثه و
نعمه ازرى، فلم اجد بداً من أن
انحو نحو تلافى ما فوتنيه ريب
الزمان من تلخيص ما اتحققه
من لباب المعانى الحكيمية تقريباً
الى مجلسه الرفيع - (ص ۳)

اور جب خدا نے مجھ پر مہربانی فرما کر مجھ کو
اپنے بزرگ و یکتا قاضی القضاة امام ابو طاہر
(خدا ان کی بلندی کو قائم رکھے اور ان کے
حاسدوں اور دشمنوں کو نگوں سا کرے)
کے پاس ہمہ وقت رہنے کا موقع عنایت کیا،
جبکہ ان کے مانند کسی ایسے کے جو ہر علمی و
عملی فضیلت میں کامل اور علوم میں ماہر اور
اعمال میں بہتر اور اپنے ابنائے جنس میں
سے ہر ایک کی خیر خواہی میں مستعد ہو پانے
سے مایوسی ہو چکی تھی تو ان کی ملاقات سے
میرادل کھل گیا اور ان کی صحبت سے میری
شہرت بلند ہو گئی اور ان کے نور سے استفادہ
کرنے سے میری حیثیت بڑھ گئی اور ان
کے احسانات و انعامات سے میری پیٹھ
منضبوط ہو گئی تو پھر مجھے اس کی تلافی سے
جس سے حوادث زمانہ نے اب تک محروم
رکھا تھا، یعنی مسائل حکمت کی تحقیق اب کوئی
چارہ نہیں رہا، یہ اس لیے تاکہ اس کے ذریعہ
ان کی بلند مجلس کی قربت حاصل ہو۔

کیا یہ عبارت الپ ارسلان و ملک شاہ و نظام الملک کے وظیفہ خوار کے قلم سے نکل
سکتی ہے اور ابو طاہر نام کسی گننام کا نام ان سلاطین اور نامور وزرائے سلجوق کی جگہ، جگہ پاسکتا
تھا، اس سے ظاہر ہے کہ اس کی یہ کتاب سلجوقی دربار میں آنے سے پہلے کی تصنیف ہے اور وہ

اس وقت ابوطاہر نام کسی قاضی القضاة کی تربیت میں تھا۔

ابوطاہر کون ہیں؟: ان خوش قسمت قاضی القضاة ابوطاہر کی تلاش و جستجو میں ہم نے تاریخ و رجال کی تمام متداول کتابیں چھان ڈالیں، مگر اس عہد میں ایسا ابوطاہر جو ۴۴۰ھ (خیام کے سال پیدائش) اور ۴۶۷ھ (سلجوقی رصدخانہ میں آنے) کے درمیان نمایاں ہو اور علم و فضل کے ساتھ انعام و اکرام اور عطا و بخشش کی بھی اہلیت رکھتا ہو، نہیں ملا، وفیات ابن خلکان، فوات الوفيات ابن شا کرکتھی، انساب سمعانی معجم الادب یا قوت، طبقات الشافعیہ سبکی، طبقات الحنفیہ ابن قطلوبغا، تاریخ زبدۃ النصرہ، راحۃ الصدور، تاریخ ابن اثیر، سب کچھ دیکھا اور پڑھا مگر مقصود کا پتہ نہ لگا، مگر اتفاق سے ابن اثیر کے ایک گوشہ میں ایک ممتاز سمرقندی ابوطاہر کا پتہ چلتا ہے اور سبکی میں بھی وہ نام ملتا ہے اور وہ دولت مند، صاحب جاہ اور صاحب علم بھی نظر آتے ہیں اور ان کا تعلق ایلیک خانی شمس الملک خاقان سمرقند و بخارا کے دربار سے بھی معلوم ہوتا ہے اور بعد کو سلجوقی سلاطین سے بھی ان کے تعلقات قائم ہوتے ہیں۔

اس نشان کے بعد یقین سا ہوتا ہے کہ خیام کا یہ خوش قسمت ممدوح یہی ابوطاہر ہوگا، خیام کی مذکورہ بالا عبارت سے عیاں ہے کہ اس وقت تک وہ سلاطین کے درباروں تک نہیں پہنچا تھا، انہیں قاضی ابوطاہر کے ذریعہ اس کا نام چمکا اور اس کی شہرت کا آغاز ہوا، یہ خیال میرے اس نظریہ کے بالکل مطابق ہو جاتا ہے کہ ۴۶۷ھ یعنی رصدخانہ ملک شاہی کے تعلق سے پہلے وہ ترکستان میں تھا اور وہیں سے اس کی شہرت کا آفتاب طلوع ہوا اور اسی مغالطہ کے سبب سے غالباً بعضوں نے اس کو ترکستان کے شہروں سے نسبت دی ہے اور بلخ وغیرہ کا باشندہ بتایا ہے، بہر حال ترکستان میں وہ پہلے ابوطاہر سے روشناس ہوا اور شاید ابوطاہر ہی کے ذریعہ سے شمس الملک خاقان بخارا تک پہنچا اور یہی وہ زمانہ ہے جب شمس الملک اپنی قدر شناسی سے خیام کو اپنے تخت پر بٹھاتا تھا، جیسا کہ آگے آئے گا۔

ابوطاہر کے نام سے اس عہد میں ابوطاہر خاتونی (ملک شاہ سلجوقی کی بیگم ترکان خاتون

کا کارپرداز) اور ابوطاہر قسمی المتوفی (۵۱۶ھ) وزیر سلطان سنجر کے نام ملتے ہیں، مگر ان میں سے کوئی قاضی القضاة کی حیثیت نہیں رکھتا تھا، علاوہ ازیں پہلے نام کی نسبت یہ ہے کہ جب خیام خود ملک شاہ کے دربار سے وابستہ تھا تو ترکان خاتون کے ایک کارپرداز کو یہ عزت کیوں دیتا اور آخری نام بہت متاخر ہے، دوسرے وہ سلطان سنجر کا وزیر تھا اور معلوم ہے سنجر سے خیام کو لطف نہ تھا اور یہ ابوطاہر قسمی چند ماہ سے زیادہ وزیر بھی نہ رہا اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اوآخر کا زمانہ خیام کے انحطاطِ قوی، عدمِ جوش اور لاادریت کا تھا، جو رسالہ جبر کے جذبات کے سراسر خلاف ہے، جس میں قدم قدم پر اس کے جوشِ شباب، شوقِ تحقیق اور نوجوانی کی امنگوں کا نظارہ نمایاں ہوتا ہے (۱) اور پھر یہ دونوں ابوطاہر ایسے لائق و فائق و قدردان بھی نہ تھے کہ ایسی اہم کتاب ان کی ایسی بلند علمی تعریفوں کے ساتھ ان کی طرف منسوب کی جاسکی، اس لیے لازماً یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ خیام کی یہ کتاب سلجوقی سلاطین و وزرا کے تعلق سے پہلے کی ہے۔

ابوطاہر ساری سمرقندی: ظن غالب ہے کہ قاضی القضاة ابوطاہر سے خیام کی مراد امام ابوطاہر ساری سمرقندی شافعی سے ہے، یہ اصل میں مازندران کے ایک مقام ساریہ (دیکھو انساب سمعانی) کے رہنے والے تھے، مگر ولادت اصفہان میں ہوئی اور پرورش، نشوونما، تعلیم و تربیت سمرقند میں پائی تھی اور وہاں کے رئیس شافعیہ ہو گئے تھے، فقہ و حدیث کے عالم تھے (سبکی) اور دولت مند بھی تھے، (ابن اثیر) عبدالرحمن بن احمد نام تھا، تاریخ ولادت ۴۳۰ھ کے بعد اور وفات کا

(۱) جرمن مستشرق روزن نے اپنے دیباچہ رباعیات خیام مطبوعہ برلن صفحہ ۶۶ میں یہ فرض کیا ہے کہ خیام نے یہ کتاب ملک شاہ کی وفات اور بیچ کی بربادی کے بعد لکھی ہے، ”وگویا رسالہ جبر و مقابلہ خود را در ہمیں اوقات پڑمردگی تالیف کرده“ لیکن یہ فرض بہت سے مشکلات کا باعث ہے، جن میں سے سب سے اہم یہ ہے کہ اس وقت یہ قاضی ابوطاہر کون ہو سکتا ہے جس کے نام سلطان سلجوقی اور وزرائے عہد کی موجودگی و تعلقات کے باوجود ایسی اہم کتاب موسوم کی جاسکی اس لیے یہ کتاب اس پڑمردگی کے عہد میں نہیں لکھی گئی ہے جو خاتمہ عمر میں ہوتی ہے، بلکہ اس پڑمردگی کی حالت میں لکھی گئی ہے جو اوائل عمر میں کسی مناسب ماحول کی تلاش میں پیش آتی ہے۔

سال ۲۸۲ھ ہے، سبکی میں ہے:

عبدالرحمن بن احمد بن علك ابو طاہر ساری
اماموں میں سے ایک اصفہان میں ۴۳۰ھ
کے بعد پیدا ہوئے اور سمرقند لے جائے
گئے، وہیں تعلیم پائی۔

عبدالرحمن بن احمد بن علك ابو
طاہر الساری اجد الائمة وولد
باصفہان بعد الثلاثین واربعة مائة و
حمل الی سمرقند تفقه بہا۔

(شیوخ کے نام ہیں)

۲۸۲ھ میں بغداد میں وفات پائی۔

توفی سنة اربع وثمانین و اربع
مائة ببغداد۔ (طبقات الشافعیہ ۳/۲۲۱)

صاحب علم ہونے کے ساتھ یہ سمرقند کے بڑے صاحب ثروت لوگوں میں تھے، سمرقند
میں شمس الملک کے تخت پر اب احمد خان تھا (۱) اس کے چال چلن سے اہل ملک خوش نہ تھے،
چنانچہ ۲۸۲ھ میں یہی ابو طاہر سمرقند سے تجارت اور حج کا بہانہ کر کے نکلے اور ملک شاہ کے پاس
آ کر اہل ملک کی طرف سے فریاد خواہ ہوئے اور اس کو سمرقند کے لینے پر آمادہ کیا، ابن اثیر میں ہے:

فقہ ابو طاہر بن علك شافعی شکایت لے
کر آئے اور وہ احمد خان سے ڈرتے
تھے کہ ان کی دولت بہت تھی تو سلطان
سے ملے اور اس کو ملک (ترکستان) کی
فتح کی لالچ دی۔

و حضر الفقیہ ابو طاہر بن علك
الشافعی عند السلطان شاکباً و
کان یخاف من احمد خان
لکثرة ماله فاجتمع بالسلطان و
شکی الیہ و اطمعه فی البلاد۔

(ج ۱۰ ص ۱۱۳، ۲۸۲ھ)

اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ ترکستان میں قاضی موصوف کی عزت کیا تھی۔

سلجوقی ملوک و سلاطین و امرا و وزرا میں ان کا یہ پایہ تھا کہ جب ۲۸۲ھ میں انہوں
نے وفات پائی تو تمام امرا و وزرا پیادہ جنازہ کے ساتھ اور نظام الملک گواپنے ضعف کی وجہ

(۱) ان سلاطین کا تذکرہ آگے آتا ہے۔

سے سوار تھا، مگر غم کی شدت سے اس پر گریہ طاری تھا، ابن اشیر میں ہے:

وفیہا (۵۴۸۴ھ) فی شوال توفی
ابوطاہر عبدالرحمن بن محمد بن
علک الفقیہ الشافعی وهو من
رؤساء الفقهاء الشافعیة وهو الذی
تقدم ذکرہ فی فتح سمرقند و
مشی ارباب الدولة السلطانية
کلہم فی جنازته الا نظام
الملک فانہ اعتذر بعلو السن و
اکثر البکاء علیہ۔ (ج ۱۰ ص ۱۳۵)

اور اس سال (۴۸۴ھ) شوال میں ابوطاہر
عبدالرحمن بن محمد بن علك فقیہ شافعی نے
انتقال کیا، وہ شافعی علما کے سرداروں میں
تھے، یہ وہی ہیں جن کا ذکر سمرقند کی فتح کے
سلسلہ میں آیا ہے، تمام ارکان سلطنت ان
کے جنازہ میں پیادہ چلے، صرف نظام
الملک اپنے بڑھاپے کے عذر کے سبب سے
سوار تھا، وہ ان کی وفات پر بہت رویا۔

اس جاہ و عزت اور علم و دولت کا آدمی بے شک اس کا مستحق ہو سکتا تھا کہ خیام اس کو
اپنا مدوح بنائے اور اس کی تربیت اور صحبت میں کچھ دن گزارے اور اپنی دوسری کتاب اس
کو نذر کر سکے، ابوطاہر کی ولادت ۴۳۰ھ کے بعد ہی ہوئی تھی، جس کے معنی یہ ہیں کہ وہ خیام
کے ہم عمر بھی تھے، خیام جیسے نقاد نے ان کے علم و فضل اور اخلاق کی جو تعریف کی ہے، اس
سے ان کی عظمت کا حال معلوم ہوتا ہے، یہ غالباً ترکستان میں ایک خانی سلطنت کے قاضی
القضاة تھے یا خیام نے اعزازی طور سے قاضی القضاة کہہ دیا ہے۔

اگر میری یہ تلاش صحیح ہے تو یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ پہلی تصنیف کی ناکامی کے بعد اس
نے اپنی دوسری تصنیف کے لیے ابوطاہر سمرقندی کا دامن پکڑا اور موصوف نے اس کی پوری
قدر دانی کی اور انہیں نے اس کو شمس الملک خاقان ترکستان تک پہنچایا اور اس کی آئندہ ترقی کا
راستہ صاف کیا، اس لحاظ سے امام ابوطاہر کا خیام پر بہت بڑا احسان ہے اور وہ سب کچھ جو
نظام الملک کی عنایات کی طرف منسوب ہے، قاضی ابوطاہر کی جانب منسوب ہو جائے گا۔

خیام ترکستان کے ایک خانی دربار میں

خیام کی طلب علم سے فراغت کا سال میرے قیاس میں ۴۶۰ھ کے قریب تھا اور اس وقت گوجراتی حکومت کا آفتاب نصف النہار کو پہنچ چکا تھا، مگر علومِ دیدیہ کے سوا علومِ عقلی کی پرش اس کے دربار میں ہنوز نہ تھی، اس لیے عمر خیام جیسے فلسفی کے لیے غزنی و بخارا ہی کی سلطنتیں قدر دان ہو سکتی تھیں، جہاں اس سے چالیس پچاس برس پہلے کبھی ابوعلی سینا، ابن مسکویہ اور ابوریحان بیرونی وغیرہ نے اپنے فضل و کمال کی مسندیں بچھائی تھیں۔

اوپر یہ اشارہ گذر چکا ہے کہ خیام اپنے جوہر کے خریدار کی تلاش میں غالباً ترکستان آیا اور قاضی ابوطاہر سمرقندی سے روشناس ہوا، جنہوں نے اس کی قدر دانی کی اور اس نے ان کے نام سے بعض کتابیں لکھیں، قاضی ابوطاہر کو ترکستان کی حکومت میں جو اثر و رسوخ تھا، اس کے ذریعہ خیام کو شمس الملک خاقان بخارا کے دربار میں پہنچنے میں دقت نہ ہوئی ہوگی۔

چنانچہ بخارا میں جہاں اس وقت لیلک خانی (۱) خاندان کا فرماں روا خاقان شمس الملک حکمراں تھا، پہنچا، خاقان نے اس کے علم و فضل کی یہ قدر دانی کی کہ وہ اس کو اپنے ساتھ تخت پر بٹھاتا تھا، بیہقی اور شہرزوری میں ہے:

و کان الخاقان شمس الملوك	اور خاقان شمس الملوك بخارا میں اس کی
بخاری يعظمه غاية التعظيم ويجلس	بڑی تعظیم کرتا تھا اور عمر خیام کو تخت پر
الامام عمر معه على سريرہ۔	اپنے ساتھ بٹھاتا تھا۔

(۱) ان کے دوسرے نام خاقانیہ، ملوک خانیہ اور آل افراسیاب بھی ہیں۔

نزہۃ الارواح شہرزوری کے فارسی ترجمہ میں ہے (۱):

”و خاقان شمس الملوک در بخارا غایت تعظیم او بجای آورد و بر تخت در پہلوئے خودی نشاند۔“ (قلمی، دارالمصنفین)

اس خاقان کا نام بیہقی اور شہرزوری دونوں نے شمس الملوک لکھا ہے، مگر صحیح نام شمس الملک ہے کہ سیاسی تاریخوں میں یہی مذکور ہے، یہ ان لیلک خانی خواقین میں تھا جن کا دائرہ حکومت کاشغر سے بخارا تک یعنی پورے ترکستان پر حاوی تھا، انہیں نے سامانیوں سے بخارا چھین لیا تھا، ان سے ایک طرف غزنوی اور دوسری طرف سلجوقی برسرِ صلح و جنگ رہتے تھے، انہیں کے حملوں کو روکنے کے لیے سلطان محمود غزنوی ۳۹۶ھ میں ہندوستان سے ترکستان کی جانب بھاگا تھا اور آخر سلطان محمود نے اس سے رشتہ ازدواج قائم کر کے صلح کر لی تھی، پھر ملک شاہ سلجوقی نے بھی ان سے رشتہ قائم کیا، ملک شاہ کی سب سے چہیتی اور قابو یافتہ بیوی ترکان خاتون اسی خاندان کی تھی۔

افسوس ہے کہ اس خاندان کی کوئی پوری تاریخ نہیں ملتی، (۲) ان کی صرف ایک تاریخ ترکستان شرف الزمان مجدالدین محمد بن عدنان سرخکتی نے لکھی تھی، مگر وہ ناپید ہے، یہ مجدالدین اس نورالدین عونی کا ماموں (۳) ہے جس کی لباب الالباب (تذکرہ) اور جوامع الحکایات (الموجودہ ۶۳۰ھ) تالیف ہے، ابن اشیر اور ابن خلدون کو سامنے رکھ کر شروع سے شمس الملک تک اس خاندان کے سلاطین کی حسب ذیل فہرست بڑی مشکلوں سے تیار کی ہے، یہ پیش نظر رہے کہ ان سلاطین کے دوہرے نام ہوتے تھے، ایک ترکی اور دوسرا اسلامی نام،

(۱) اس کتاب کا ایک ناقص الطرفین نسخہ دارالمصنفین کے کتب خانہ میں موجود ہے، اس میں خیام اور اس کے معاصرین کے تراجم موجود ہیں۔ (۲) ابن اشیر، ابن خلدون اور دوسرے مورخین نے ان کے منتشر واقعات غزنویہ اور سلجوقیہ کے تعلق سے لکھے ہیں، ابن خلدون نے ان کی تاریخ میں مستقل کتاب لکھنی چاہی تھی (ابن خلدون ج ۲ ص ۳۹۵ مصر) مگر غالباً اس کو مہلت نہ مل سکی، بہر حال ابن خلدون کے حالات کے لیے دیکھو (ابن اشیر جلد ۹ ص ۲۱۲ ج ۱۰ ص ۵۴ و ۸۳ طبع بریل) (۳) حواشی چہار مقالہ ص ۱۴۷ گب۔

بعض دفعہ خاندان کے مختلف افراد ایک ہی ساتھ مختلف ملکوں پر حکمرانی کرتے تھے، اس خاندان کا آغاز تاریخوں میں بغراخان اول سے ۳۸۰ھ میں ہوتا ہے اور شمس الملک نویں نمبر پر آتا ہے۔

۱- شہاب الدولہ بغراخان ہارون بن قراخان سلیمان، ۳۸۰ھ-۳۸۳ھ

۲- شمس الدولہ ایلیک خان نصر بن علی (معاصر سلطان محمود) ۳۸۳ھ-۴۰۳ھ

۳- طغان خان بن علی، ۴۰۳ھ-۴۰۸ھ

۴- شرف الدولہ ابوالمظفر ارسلان خان بن علی، ۴۰۸ھ-۴۰۹ھ

۵- قدرخان یوسف بن بغراخان ہارون، ۴۰۹ھ-۴۲۳ھ

۶- بغراخان ثانی بن قدرخان، ۴۲۳ھ-۴۳۹ھ

۷- ابراہیم بن قدرخان، ۴۳۹ھ-

۸- عماد الدولہ ابوالمظفر طغاج خان ابراہیم بن نصر ایلیک ۴۳۹ھ-۴۶۰ھ

۹- شمس الملک تکین نصر بن طغاج خان ابراہیم ۴۶۰ھ-۴۷۲ھ

۱۰- خضر خان بن طغاج خان ابراہیم ۴۷۲ھ-۴۷۷ھ

۱۱- احمد خان بن خضر خان، ۴۷۷ھ-۴۸۸ھ

اس خاندان کا زمانہ ۳۸۰ھ سے ۶۰۹ھ تک ہے، کبھی یہ خود مختار رہا اور کبھی غزنویہ، کبھی سلجوقیہ اور کبھی قراخانیہ اور کبھی خوارزم شاہیہ کا باج گزار، بلا ساغون اور کاشغر اس کا مستقر تھا، بعد کو بخارا اس نے سامانیہ سے ۳۸۳ھ میں چھینا، (۱) پھر نکل گیا اور آخر ۳۸۹ھ میں پھر اس کو فتح کر کے ماوراء النہر میں سامانیہ کی حکومت ختم کر دی، ان کی حکومت ماوراء النہر کا پایہ تخت سمرقند تھا اور بخارا اس کے ماتحت ۴۶۰ھ میں طغاج خان سریر آرا تھا، شمس الملک تکین اس کا بیٹا تھا، وہ اپنے باپ کی زندگی ہی میں عملاً فرما رہا تھا (ابن اثیر ص ۲۱۲ ص ۹ بریل) ۴۶۰ھ میں طغاج خان مر گیا اور شمس الملک تخت نشین ہو، ۴۷۲ھ میں شمس الملک نے وفات پائی اور اس کا بھائی خضر خان اس کا جانشین ہوا، شمس الملک نے اپنی ارسلان سلجوقی کی لڑکی سے شادی

(۱) ابن اثیر ج ۹ ص ۷۰ حوادث ۲۸۳ھ۔

کی تھی اور خود اپنی چچا زاد بہن ترکان خاتون کی شادی ملک شاہ سے کی۔

(ابن اثیر حوادث ۳۸۳ھ و ۴۰۸ھ و ۴۳۵ھ و ۴۶۵ھ و ۴۸۸ھ)

شمس الملک ایک علم دوست بادشاہ تھا، چنانچہ عوفی نے جوامع الحکایات میں خصوصیت کے ساتھ اس کی اس صفت کو ظاہر کیا ہے اور یہ معلوم ہو چکا ہے کہ اس خاندان کا تہا مورخ مجد الدین سرخکتی عوفی کا ماموں تھا اور اس کی کتاب عوفی کے پیش نظر تھی، اس لیے اس کی شہادت نہایت قابل وثوق ہے، عوفی کہتا ہے:

”آوردہ اند کہ طمغاج خان (۱) بزرگ را پسرے بود کہ اورا شمس الملک گفتندے و او در کمال علم و عدل بودہ است و ولایت ماوراء النہر در تصرف او بود، وقتے عزم کرد کہ زمستان بہ بخارا آید، و تا موسم بہار آنجا مقام کند۔“ (خاتمہ فصل آثار ملوک و بادشاہان نسخہ خطیہ سوار المصنفین)

اس اقتباس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ شمس الملک خود بھی صاحب علم تھا اور اس لیے وہ خیام جیسے باکمال کا قدردان بھی ہو سکتا تھا اور یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ خاقان بخارا میں بھی آکر رہا کرتا تھا، جہاں اس نے خیام سے ملاقات کی تھی اور اس کو اپنے ساتھ تخت پر بٹھاتا تھا۔

شمس الملک کا وہ عہد جب وہ خاقان ترکستان ہونے کی حیثیت سے خیام کی قدردانی کرتا ہوگا اور بخارا میں تخت پر اپنے ساتھ بٹھاتا ہوگا، ۴۶۰ھ سے ۴۶۶ھ تک ہی ہو سکتا ہے کہ ۴۶۷ھ میں تو خیام ملک شاہی رصدخانہ سے متعلق ہو کر سلجوقیوں کے دربار میں منتقل ہو گیا تھا۔

یہ معلوم ہو چکا ہے کہ شمس الملک اور ملک شاہ میں سسرالی تعلقات قائم تھے اور ایک دوسرے کی ملاقات بھی تھی، اس بنا پر بہ آسانی قیاس میں آ سکتا ہے کہ ملک شاہ کے دربار تک پہنچنے میں خیام کو شمس الملک کے تعارف کی وساطت حاصل ہو سکتی تھی۔

(۱) طمغاج اور طمغاج نام کی دونوں شکلیں ملتی ہیں، ابن اثیر میں شمس الملک کے باپ کا نام طمغاج لکھا ہے، لیکن عوفی کی جوامع الحکایات کے پیش نظر نسخہ میں طمغاج ہے، عوفی کی دوسری کتاب اباب الالباب میں اسی سلسلہ کے ایک دوسرے بادشاہ کا جو بہت بعد میں ہوا ہے، طمغاج نام آیا ہے۔

خیام ملک شاہ سلجوقی کے دربار میں

اس وقت سلجوقی خاندان کا سلطان اعظم ملک شاہ سلجوقی فرماں روا تھا، جس کی سلطنت کا دائرہ کاشغر سے لے کر قسطنطنیہ کی دیوار تک پہنچتا تھا اور اس کا وزیر نظام الملک طوسی تھا جس کی شہرت تفصیل و بیان سے مستغنی ہے، ملک شاہ ۴۴۷ھ میں پیدا ہوا، ۴۶۵ھ میں ۱۹ برس کی عمر میں تخت نشین ہوا اور ۴۸۵ھ میں وفات پائی، ملک شاہ اور نظام الملک نے جہاں اور بڑے بڑے کام کئے انہیں میں سے ایک رصد خانہ کی تعمیر بھی ہے، اسی تعلق سے دوسرے علمائے ہیئت کے ساتھ عمر خیام بھی بلوایا گیا اور رصد خانہ کا کام شروع ہوا اور زیچ ملک شاہی لکھی گئی، اس رصد خانہ کا کام گو بہت دنوں تک جاری رہا، چنانچہ سلطان محمد بن ملک شاہ کے حملہ اصفہان (۵۰۰ھ) تک تو اس کا پتہ چلتا ہے، مگر معلوم ہوتا ہے کہ عمر خیام اس رصد خانہ کے کاموں سے قطع تعلق کر چکا تھا، کیوں کہ پھر اس کا ذکر اس رصد خانہ کے تعلق سے نہیں ملتا۔

الغرض ملک شاہ سلجوقی کے دربار میں پہنچ کر اس کے مرغ شہرت نے پر پرواز حاصل کیا، دربار شاہی میں اس کا تعلق طبیب پھر منجم کی حیثیت سے نظر آتا ہے، بلکہ بہت جلد وہ سلطانی ندیم کی صورت میں نظر آنے لگتا ہے، بیہقی اور شہرزوری میں ہے:

”وکان ملك شاه ينزل منزلة الندماء۔“

اور ملک شاہ اس کو ندیموں کے مرتبہ میں رکھتا تھا۔

بیہقی نے اپنے باپ کے واسطے سے عمر خیام کی زبانی ایک قصہ بھی ملک شاہ کی منج کی صحبت کا نقل کیا ہے، جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ملک شاہ کی منج کی صحبتوں میں بے تکلفانہ

شریک ہوتا تھا، عمر خیام بیان کرتا ہے کہ ایک دفعہ میں بادشاہ کے پاس بیٹھا تھا کہ امیر زادوں میں سے کوئی کم سن بچہ نہایت متانت اور سنجیدگی کے ساتھ آیا اور اس سلیقہ سے ایک کام انجام دیا کہ ہم کو تعجب ہوا، سلطان نے کہا تعجب نہ کرو کہ مرغی کا بچہ انڈے سے نکلنے کے ساتھ دانہ چکنے لگتا ہے لیکن اپنے ڈربے کو نہیں پہچانتا، اسی طرح کبوتر کا بچہ دانہ ماں کے منہ سے سیکھ کر نکلتا ہے لیکن چھوڑ دو تو مکہ سے بغداد اڑ کر آجائے گا، خیام نے کہا کہ میں سلطان کی اس دانش سے بہت متعجب ہوا اور دل میں کہا کہ کل کبیر مُلہم ہر بڑے آدمی کو الہام ہوتا ہے۔

بیہقی سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ملک شاہ کا خانگی طبیب بھی تھا، چنانچہ ملک شاہ کے بیٹے شہزادہ سخر کو جو ۱۷۷۱ھ میں پیدا ہوا تھا (۱) بچپن میں چیچک نکل آئی تھی تو اس کا علاج حکیم خیام ہی سے متعلق تھا۔ (۲)

ملک شاہ نے ۱۲۸۵ھ میں وفات پائی، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ۱۲۶۷ھ سے لے کر ۱۲۸۵ھ تک یعنی انیس ۱۹ برس تک خیام اس کے دربار میں رہا، اس عہد میں اس کا سب سے بڑا کام رصد خانہ ملک شاہی کی تعمیر و قیام اور اس میں فلکیاتی تحقیق اور زچہ ملک شاہی اور رسالہ بکون و تکلیف وغیرہ بعض رسالوں کی تصنیف ہے، رسالہ بکون و تکلیف کی تصنیف کا زمانہ ۱۲۷۳ھ ہے، جیسا کہ اس رسالہ کے شروع میں لکھا ہے۔

(۱) زبدۃ النصرۃ، بیضاوی ص ۲۳۴۔ (۲) بیہقی و شہر زوری۔

خیام ملک شاہی رصدخانہ میں

رصدخانہ ملک شاہی کے ذکر سے پہلے مختصراً ان واقعات کو بیان کرنا چاہیے جو اس رصدخانہ کی بنا کے اسباب اور محرکات تھے۔

یہ سب کو معلوم ہے کہ روز و سال کی تعیین کے لیے اللہ تعالیٰ نے سورج اور چاند کو پیدا کیا ہے، آفتاب کے روزانہ کے طلوع و غروب سے بڑھ کر کوئی واضح اور مقررہ نظام دن اور رات کے معیار کے لیے نہیں ہو سکتا، اس لیے بالاتفاق تمام قوموں نے اسی کو روز و شب کی تعیین کی علامت مقرر کیا ہے، بلکہ اسی کا نام روز و شب ہے، اسی طرح مہینہ کی تعیین کے لیے چاند سے زیادہ واضح کوئی چیز نہیں ہو سکتی ہے، جو تیس اسیس دن میں نکلتا اور پھر ڈوبتا ہے، اس لیے اکثر مشرقی قوموں نے جن کا مطلع عموماً صاف رہتا ہے، اسی چاند کو مہینہ کا معیار مقرر کیا، البتہ وہ قومیں جن کے مطلع اکثر ابر آلود رہتے ہیں اور جو پہلی کے چاند کے دیکھنے سے عموماً عاجز ہیں، انہوں نے اپنے لیے سورج کو مہینہ کا معیار مقرر کیا اور اسی طرح ہر قوم نے اپنے اپنے معیار کے مطابق چاند یا سورج کے ۱۲ مہینوں کے مجموعہ کا نام سال رکھا اور اسی سے دو قسم کے سال کی بنیاد پڑی جن میں سے ایک کو شمسی یعنی آفتابی سال اور دوسرے کو قمری یعنی چاند کا سال کہا گیا۔

واقعات کی تدوین کے لیے تو خواہ شمسی سال کو اپنا معیار بنائے یا قمری کو یکساں بات ہے لیکن وقت یہ پیش آئی کہ زمین کے حوادث زیادہ تر سورج سے متاثر ہیں اور خصوصاً زراعت کا مدار تمام تر سورج پر ہے، سورج ہی کے اوقات سے اس کی کاشت فصل اور موسم

اور اس کی پیداوار ربیع و خریف کا کام انجام پاتا ہے اور اسی معیار سے ملک اور سلطنت کی آمدنی خزانہ میں آتی اور جمع ہوتی ہے، اس بنا پر وہ قومیں بھی جو قمری سال کا اعتبار کرتی تھیں ان کو شمسی سال کو بھی ماننے پر مجبور ہونا پڑا۔

اس طرح قوموں میں تین تاریخوں کا رواج ہوا:

- ۱- قمری ماہ اور قمری سال دونوں کو ماننے والی جیسے عرب۔
 - ۲- مہینہ بھی شمسی اور سال بھی شمسی ماننے والی، جیسے یونانی و رومی۔
 - ۳- مہینہ قمری مگر سال شمسی تسلیم کرنے والے، جیسے قدیم یہود و نصاریٰ و قبط و ایران و ہند۔
- پہلا طریقہ حساب تو بالکل سادہ ہے، اس میں کسی کمی بیشی کی ضرورت نہیں، پیغمبر اسلام علیہ السلام نے جس وقت اس کو اختیار کیا اسی وقت اعلان کر دیا تھا، ”ہم ان پڑھ لوگ ہیں، حساب کتاب نہیں جانتے، مہینہ تیس ۳۰ کا اور کبھی اسیس ۲۹ کا ہوتا ہے“ دوسرے طریقہ حساب میں یہ وقت ہے کہ قمری مہینوں کے حساب سے بارہ مہینوں کے تقریباً ۳۵۴ دن ہوتے تھے اور شمسی سال کے ۳۶۵ دن اور ۶ گھنٹے گویا ہر سال ان دونوں تاریخوں میں تقریباً ۱۱ دن چھ گھنٹوں کا فرق ہوتا تھا، جو تین سالوں میں جا کر ایک مہینہ ہو جاتا ہے، چنانچہ قمری مہینوں اور شمسی سال کے ماننے والوں نے یہ کیا ہے کہ ہر تیسرے سال ایک قمری مہینہ بڑھا کر سال کو شمسی کے مطابق بنا لیتے ہیں، دوسرے طریقہ حساب میں یہ اشکال تھا کہ شمسی سال ۳۶۵ دن چھ گھنٹوں کا ہوتا تھا، قبطی ۳۶۵ دن لے کر ۶ گھنٹوں کو چھوڑ دیتے تھے، رومی یہ کرتے تھے کہ سال کے مختلف التعداد مہینوں میں ۳۶۵ دن کھپا دیتے تھے، باقی چھ گھنٹے جن کا چار سال میں ۲۴ گھنٹے بن کر ایک دن ہو جاتا تھا، اس کو چوتھے سال بڑھا لیتے تھے۔

اہل فارس یہ ۳۶۵ دن اس طرح شمار کرتے تھے کہ وہ ہر مہینہ ۳۰ دن کا لیتے تھے، جس سے ۳۶۰ دن ہوتے تھے، باقی پانچ دن سال کے آخر میں بڑھا لیتے تھے، (ان دنوں کو خمسہ مسترقہ یا زد دیدہ کہتے تھے) بائیس ہر گھنٹے چھوٹ جاتے تھے، یہ گھنٹے چار برسوں میں ایک دن

اور ایک سو بیس سال میں ایک ماہ بن جاتا تھا، ہر ایک سو بیس سال کے بعد اس ایک ماہ کا اضافہ (کبس) کر دیتے تھے، اس طرح ان کا نوروز تقریباً یکساں قائم رہتا تھا اور اسی نوروز سے جو زراعت کی تیاری کے زمانہ میں ہوتا تھا، خراج کے مالی سال کا آغاز ہوتا تھا۔

عربوں کی جب حکومت قائم ہوئی تو انہوں نے اپنے قمری سال سے اپنا کاروبار شروع کیا، مگر مشکل یہ پڑی کہ عراق و شام کے ذنی کاشتکاروں سے جو رقم مال گذاری وصول ہوتی تھی وہ مجبوراً شمسی سال سے ہوتی تھی کہ قمری سال سے جب زراعت ہی تیار نہ ہوتی تو وصولی کیوں کر ہوتی لیکن اخراجات و وظائف تمام قمری مہینوں سے جاری تھے، ساتھ ہی شمسی سال کا نوروز بھی اپنے موسم سے ہٹتا جاتا تھا، یہ نوروز کا ہٹنا اس لیے اہم تھا کہ اسی دن سے مالی حساب کا سال بدلتا تھا اور تحصیل وصول شروع ہوتی تھی، مگر غالباً دولت عباسیہ سے پہلے سال آمدنی اور سال مصارف کے اس اختلاف کا نقصان عربوں کو محسوس نہ ہوا، کیوں کہ حضرت عمرؓ سے لے کر بنی امیہ کے اواخر عہد تک کوئی زمانہ ایسا نہیں گذرا کہ نئے ممالک کے فتوحات خزانہ میں ہر سال داخل نہ ہوتے ہوں، اس لیے آمد و صرف کا فرق ان کے خزانہ کو کبھی محسوس ہی نہیں ہوا، چنانچہ شمسی سال میں چھ گھنٹہ سالانہ کا جو فرق پڑتا ہے اور جو چالیس سال میں دس دن اور ایک سو بیس سال میں تیس دن ہو کر ایک ماہ ہوتا تھا اور جس کو اہل فارس نوروز کی تاریخ کو متعین رکھنے کے لیے ایک سو بیس سال میں ایک ماہ کا لونڈ لگا کر بڑھا دیتے تھے، ہشام بن عبدالملک کے زمانہ میں جب خالد بن عبداللہ القسری عراق کا گورنر تھا، وہ لونڈ کا مہینہ آیا تو اس لیے اہل فارس کو اس کی اجازت نہ دی کہ یہ ہی نہی ہے جس کی قرآن میں ممانعت آئی ہے اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آغاز خراج کے روز (نوروز) میں ہر چار برس میں ایک دن اور ایک سو بیس برس میں ایک ماہ کا فرق پڑنے لگا۔

دوسری دقت جو اس سے زیادہ نمایاں تھی یہ تھی کہ مالیہ کی وصولی شمسی حساب سے ہو کر قمری ہجری سال کی مطابقت سے درج ہوتی تھی اور اوپر گذر چکا ہے کہ قمری اور شمسی سالوں میں

ہر سال گیارہ دن چھ گھنٹوں کا فرق پڑتا تھا، یہ فرق تین برسوں میں ۳۳ روز بن جاتا تھا اور اس حساب سے ۳۲ برسوں میں پورے ایک سال کا فرق پڑ جاتا تھا، اب جب کوئی سلطنت کسی قمری سنہ میں قائم ہوئی تو اس قمری سال قیام کے حساب سے شمسی سال حساب کے مطابق کسی نہ کسی طرح ۳۲ سال تک (گو آخر میں مہینہ ہی دس ہی روز کا ہو) گونہ مطابقت باقی رہتی تھی اور کہا جاسکتا تھا کہ مالیہ سال بسال خزانہ میں جمع ہو گیا مگر تینتیسویں سال بالکل ہی مطابقت نہیں رہتی تھی، بلکہ سال آمد (شمسی سال) اور سال خرچ (قمری سال) میں پورے ایک سال کا فرق پڑ جاتا تھا اور اس طرح دفتری سال حساب ۳۳ سال کے بعد ایک سال پیچھے ہو جاتا تھا۔

کہا جاتا ہے کہ ہارون رشید کے زمانہ میں مجوس نے برکی وزیروں کے سامنے اس صورت واقعہ کو پیش کیا تھا، مگر انہوں نے اس کو مذہبی مداخلت سمجھ کر گریز کیا، بہر حال اس کی طرف سب سے پہلے ساتویں عباسی خلیفہ مامون الرشید نے توجہ کی اس کی صورت یہ تھی کہ مالی سال آمد کا آغاز فارسی نوروز سے اور مصارف کے سال کا آغاز یکم محرم سے ہوتا تھا، مامون الرشید نے جس کے دربار میں علمائے ہیئت کا مجمع رہتا تھا، ۲۰۸ھ میں یہ دونوں سال برابر کر دیے، پھر رفتہ رفتہ کمی بیشی ہوتے ہوتے ۲۲۲ھ میں پورے ایک سال کا فرق پیدا ہو گیا اور حساب میں یوں درج ہونے لگا کہ ”۲۲۲ھ میں ۲۲۱ھ کا مالیہ وصول ہو اور ۲۲۳ھ میں ۲۲۲ھ کا یہ زمانہ خلیفہ متوکل علی اللہ کا تھا، علی بن یحییٰ اس کے دربار کا منجم تھا، ایک دن جب خلیفہ اپنے منجم کے ہمراہ اس کے زیر انتظام باغ کی سیر کر رہا تھا تو اس نے دیکھا کہ زراعت تیار ہے، مگر ابھی تک نوروز نہیں آیا، اس نے منجم سے اس کا سبب دریافت کیا، اس نے بتایا کہ شاہان فارس اس کے لیے یہ کرتے تھے کہ ایک سو بیس سال میں ایک مہینہ بڑھا دیتے تھے، اس سے یہ ہوتا تھا کہ نوروز موسم ربیع سے ہٹتا تھا، متوکل نے حکم دیا کہ تاریخ میں علی بن یحییٰ منجم کی تجویز کے مطابق اصلاح کی جائے، چنانچہ دوسری اصلاحوں کے علاوہ یہ کیا گیا کہ شمسی و قمری

سالوں کی مطابقت کے لیے دفاتر کے حسابات سے ایک قمری سال ۲۲۲ھ نکال دیا گیا، یا یوں کہیے کہ دوسرے سال میں ضم کر دیا گیا، اس اصلاح سے کاشتکاروں کو اور خود مالیات کو بڑی الجھن سے نجات ملی۔

بیس برس کے بعد ۲۷۴ھ میں پھر وہی صورت حال پیش آئی، یہ زمانہ خلیفہ معتمد علی اللہ کا تھا، اس کے زمانہ کے مالی عہدہ داروں نے ابتداءً ادھر توجہ نہ کی اور دو سال یوں ہی گذر گئے، ۲۷۶ھ میں ابوالحسن علی کاتب قزوین میں مالیات کا عہدہ دار تھا، اس نے اپنے افسروں کے سامنے جب مالیات کے کاغذات پیش کئے تو ان پر یہ لکھا تھا ”۲۷۶ھ کا مالیہ جو ۲۷۷ھ میں وصول ہوا، اس لیے ۲۷۶ھ حذف کر دیا گیا“ انہوں نے اس کا سبب دریافت کیا تو صورت حال بتائی اور عجیب تر یہ کہ اس نے قرآن پاک سے شمسی اور قمری مہینوں کے توافق و تطابق کے جواز کی سند پیدا کی، قرآن پاک میں اصحاب کہف کے قصہ میں ان کے خواب کی مدت تین سو بتا کر کہا گیا ہے کہ اور ”نوزیادہ“ اس طریقہ ادا میں اس نے ثابت کیا کہ نکتہ یہ ہے کہ ۳۰۰ سال شمسی حساب کے ہیں اور یہ نو سال زائد قمری کے ہیں، گویا ان کی مدت خواب جو شمسی حساب سے تین سو برس ہیں، وہ قمری حساب سے ۳۰۹ سال ہیں، اس نے اپنی یہ رائے علما کی خدمت میں پیش کی اور خوش قسمتی سے کسی نے اس کی مخالفت نہ کی۔

اس کے بعد معتضد باللہ کا زمانہ آیا اور قزوین کے افسر مال نے ابوالحسن علی کاتب قزوین کی تجویز (ایک سال کے حذف) کو وزیر مال کی خدمت میں پیش کیا اور وہ خلافت سے منظور ہو کر ۲۷۹ھ میں نافذ ہوئی۔

دوسری وقت جو خود شمسی سال کے کسور (۱/۴ یوم) کو سالانہ حساب (۳۶۵ دن) میں شریک نہ کرنے کے سبب سے ایک سو بیس سال میں ایک ماہ کے فرق کی تھی، وہ بڑھتے بڑھتے معتضد باللہ (۲۸۰ھ) کے زمانہ میں دو ماہ ہو گئے، علی منجم کے بیٹے ابو احمد یحییٰ بن علی نے خلیفہ کو ادھر متوجہ کیا اور متوکل کے زمانہ میں اس کے باپ نے جو اصلاحی حساب پیش کیا

تھا، اس کی تفصیل کی، خلیفہ معتضد نے اس کو پسند کیا اور ۲۸۲ھ میں ۱۱ صفر روز جمعہ کو جو نور روز یعنی مالیہ کا سال نو شروع ہونے والا تھا، اس کو دو مہینے آگے بڑھا کر ۱۳ ربیع الثانی ۲۸۲ھ سے شروع کیا، فارسی حساب سے یہ تاریخ ۱۱ حزیران تھی، ابو احمد یحییٰ نے یہ بھی قرار دیا کہ بجائے ۱۲۰ سال میں ایک ماہ کے اضافہ کے ہر سال جو چھ گھنٹے بچتے ہیں اور جن کا چار سال میں ایک دن پورا ہو جاتا ہے، اس ایک دن کو شمسی فارسی سال میں ہر چار سال (۱) کے بعد بڑھا دیا جائے، یہ گورومی تقویم کی تقلید تھی، مگر اس قاعدہ پر عمل کرنے سے فارسی شمسی سال کی خرابی ہمیشہ کے لیے دور ہوگئی، اس کی پیروی سے ہر سال ۱۱ حزیران ہی کو نور روز پڑنے لگا اور اس کا نام نور روز معتضدی رکھا گیا اور اس کے بعد ہمیشہ اسی تقویم (کیلنڈر) کی پیروی ہر جگہ جاری ہوگئی (آج بھی موجودہ یورپین تاریخ میں ہر چوتھے سال جو فروری میں ایک دن کا اضافہ ہوتا ہے وہ اسی اصول کے مطابق ہے)۔

اس کے (۲) بعد اسلامی تاریخوں میں اس سلسلہ میں کسی نئے اقدام کی اطلاع نہیں ملتی، بجز اس کے کہ قمری اور شمسی سالوں کے عدم مطابقت کے حل کی یہی تدبیر زیر عمل رہی کہ ہر ۳۲ قمری سال کے بعد ایک قمری سال چھوڑ دیا جائے، اس کے بعد سلجوقی تاریخ شروع ہوتی ہے۔ میرا خیال یہ ہے کہ چونکہ ۴۲۹ھ میں سلجوقی حکومت کا آغاز ہوا، اس لیے ۴۳۰ھ سے باقاعدہ مالیہ کا حساب شروع ہوا ہوگا اور اس طرح ۴۶۳ھ میں حکومت کے شمسی سال حاصل اور قمری سال حساب میں پورے ایک سال کا نل محسوس ہوا ہوگا، اس کے دو سال بعد

(۱) حساب کا یہ طریقہ بیرونی کے آثار باقیہ صفحہ ۱۰۱ سپرگ ۱۹۲۳ء سے معلوم ہوتا ہے، عبارت یہ ہے،
ومن يعمل برأی المعتضد بالله فی السنة فقد اخذوا بالسنة الشمسية التي هي ۳۶۵ يوماً وربع
يوم بالتقريب و صيروا سنتهم ۳۶۵ يوماً و الحقوا الارباع فی كل اربع سنين يوماً حسين
انجبرت ويسموا تلك السنة كيسة لانكباس الارباع فيها۔ (۲) اوپر کے تمام معلومات کتاب الاوائل
ابوہلال عسکری قلمی (کتب خانہ ندوہ) و آثار باقیہ بیرونی ص ۳۱ و صبح الاعشی لقلندری ج ۱ ص ۶۲ تا ۵۴، و نخط
مصر مقریزی جلد دوم "ذکر تحویل السنة الخراجية القبطية الى السنة الهلالية العربية" سے ماخوذ ہیں۔

۱۳۶۵ھ میں ملک شاہ تخت پر بیٹھا اور نظام الملک نے قلمدان وزارت سنبھالا اور ہر قسم کے علمی و ملکی اصلاحات و تنظیمات کا دور شروع ہوا، اس سلسلہ میں اس حسابی وقت کی طرف بھی توجہ ہوئی ہوگی، جو دو برس سے حکومت کے مالی حسابات میں پیش آرہی ہوگی۔

اسلام میں شمسی سال یا قمری کبسی سال اختیار کرنے کے موانع: شمسی سالوں کے حساب کو باقاعدہ درست رکھنے کے لیے یا قمری سال کو شمسی بنانے کے لیے سال کے اندر یا چند سالوں کے بعد چند روزوں کا اضافہ ناگزیر تھا، مگر چونکہ قرآن پاک میں عرب جاہلیت کے اسی قسم کے طریقہ حساب کے ابطال میں یہ آیت نازل ہوئی تھی کہ:

إِنَّمَا النَّسِيءَ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ نَسِيءُ كُفْرٍ مِّنْ زِيَادَتِهِ

اس کے بعد ہے کہ کفار قریش اس طریقہ حساب کے ذریعہ سے حلال مہینوں کو حرام اور حرام مہینوں کو حلال کر لیتے تھے اور حج کے مہینہ کو جو قمری سال کے مطابق ہوتا تھا، شمسی سال کی مطابقت سے بدلتے رہتے تھے، گو کہ نسی کے معنی یہ تھے کہ قمری سال کو چند روز کے اضافہ سے شمسی بنا لیا جائے تاہم اس تہدید قرآنی کے ڈر سے مسلمان سلاطین شمسی سال میں بھی چند روز کے اضافہ سے جس کو عربی میں کبیس اور ہندی میں لونڈ کہتے ہیں، بچتے تھے اور ایک سبب اور بھی تھا جس کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

یہ معلوم ہو چکا ہے کہ شمسی سال کے اختیار کرنے میں کتنی دقتیں ہیں اور اس میں حساب کے کتنے رموز ہیں، یہی وجہ ہے کہ ہیئت و حساب سے جاہل قومیں اس کو سمجھ بھی نہیں سکتیں اور اسلام ایک ایسا مذہب تھا جو جاہل سے جاہل اقوام تک اپنے کو پہنچانا اپنا فرض سمجھتا تھا، اس لیے اس نے اپنے عقیدہ اور عمل اور مذہب کی ہر چیز سادہ سے سادہ رکھی تھی، جو صرف خواص تک محدود نہ ہو، ان متعلقات مذہب میں سے ایک چیز تاریخ بھی تھی جس کے مطابق رمضان اور حج کے مہینے آتے تھے اور عیدین ہوتی تھیں، اسلام سے پہلے جن مذاہب نے اپنا شمسی سال بنایا تھا، ان میں ان تاریخوں کی تعیین تمام تر مذہبی عہدہ داروں کے قبضہ قدرت

میں چلی گئی تھی، چنانچہ عہدِ جاہلیت میں بھی ہر سال یہ عہدہ دار آئندہ سال کے حج کے مہینہ کا اپنے حسب مرضی اعلان کرتے تھے، یہودیوں میں حاخام، عیسائیوں میں پوپ و پادری اور ہندوؤں میں برہمن اس پر قابض تھے اور یہ چیز اسلام کی عمومی روح کے خلاف تھی۔

اس کے برخلاف قمری مہینوں کے آغاز و انجام کو جاننا اور پہچاننا عامی سے عامی اور جاہل سے جاہل آدمی کے لیے آسان ہے، جب چاند سرِ شام ناخن کی طرح پتلا ہو کر مغرب کے افق سے نمودار ہوا، ہر شخص نے سمجھ لیا کہ آج پہلا مہینہ ختم ہوا اور نیا مہینہ شروع ہوا، اسی لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اعلان فرمایا تھا کہ:

انا امة امیة لا نکتب ولا نحسب، ہم ان پڑھ لوگ ہیں جو حساب و کتاب
الشہر ہکذا و ہکذا۔ (بخاری: صوم) نہیں جانتے، مہینہ ایسے اور ایسے ہوگا۔

یہ کہہ کر آپ نے انگلیوں سے قمری مہینہ کے تمیں اور انتیس دنوں کی طرف اشارہ کیا، شمسی سال کی تفصیلات بالا کو پڑھ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کی صداقت میں کس کو شک ہو سکتا ہے کہ شمسی حساب کی دقتیں بے حساب ہیں۔

ان موانع کا حل: بہر حال یہ فرمان نبوی بھی قمری کے بجائے شمسی سال کے اختیار کرنے میں حائل تھا، اس بنا پر اسلامی سلطنتوں میں مالی سال کی تنظیم میں بہت بڑی وقت تھی، جو اب تک کسی طرح حل نہیں ہوئی تھی اور نہ مسلمان اس کو پسند کر سکتے تھے کہ کسی دوسری قوم کی مذہبی تاریخ کو بعینہ قبول کر لیں، غرض اسی مشکل کا حل سب سے پہلے ملک شاہ سلجوقی کے عہد میں عمر خیام کے ہاتھوں سے ہوا۔

عمر خیام نے دوسری شمسی تاریخوں میں اصلاح دے کر ایک نئے شمسی سال کا طریقہ ایجاد کیا اور ملک شاہ نے یہ کیا کہ مذہبی امور کے لیے قمری سال کو برقرار رکھ کر صرف مالی تنظیمات کے لیے عمر خیام کے درست کردہ شمسی سال کو اختیار کر لیا، اس طرح یہ دونوں مشکلیں حل ہو گئیں اور اس کے بعد کی اکثر اسلامی سلطنتوں نے اس سلجوقی ”بدعتِ حسنہ“ کی پیروی کی۔

رصد خانہ کی تعمیر: کسی صحیح شمسی تاریخ کے قائم کرنے کے لیے پہلے اس بات کی ضرورت ہے کہ آفتاب کی حرکات کو صحیح طور سے ضبط و مشاہدہ کیا جائے، جب سے آفتاب کی ترصد شروع ہوئی، اس وقت سے لے کر آج کل کی نئی تحقیق کے عہد تک آفتاب کی حرکت کے ضبط میں کچھ نہ کچھ بل ضرور نکلا، اسلام میں سب سے پہلا رصد خانہ خلیفہ مامون الرشید المتوفی ۲۱۸ھ کے عہد میں بغداد کے پاس رقبہ میں تعمیر ہوا، اس کے بعد بھی متعدد رصد خانے قائم ہوئے، جن کی تفصیل میرے بعض مضامین میں موجود ہے، (۱) بہر حال رصد ملک شاہی سے پہلے اسلام میں حسب ذیل رصد خانے قائم ہو چکے تھے۔

- ۱- رصد خانہ مامونی، تعمیر تقریباً ۲۱۱ھ، ایک شامیہ اور دوسرا دمشق میں۔
- ۲- رصد ابو حنیفہ دینوری المتوفی ۲۸۱ھ تاریخ بنا ۲۳۵ھ در اصفہان۔
- ۳- رصد محمد بن جابر بتانی المتوفی ۳۱۷ھ ایک رقبہ اور دوسرا انطاکیہ میں، از ۲۶۳ھ تا ۳۰۶ھ۔
- ۴- رصد محمد بن محمد بوز جانی المتوفی ۳۸۸ھ۔
- ۵- رصد علی بن حسین بن علم المتوفی ۳۷۴ھ عضد الدولہ دیلمی کے عہد میں بغداد میں۔
- ۶- رصد شرف الدولہ دیلمی المتوفی ۳۷۹ھ، بغداد۔
- ۷- رصد حاکم بامر اللہ فاطمی المتوفی ۴۱۱ھ، مصر۔
- ۸- رصد ابو علی سینا المتوفی ۴۲۸ھ، اصفہان۔

اس کے بعد ملک شاہی رصد خانہ کا نمبر آتا ہے، یہ رصد خانہ ۴۶۷ھ میں دار السلطنت اصفہان میں ملک شاہ کے حکم اور نظام الملک کے اہتمام سے بنانا کہ آفتاب کی حرکت کی صحیح تحقیق کر کے صحیح شمسی سال کی تعیین کی جائے اور نوروز یعنی مالیہ کا آغاز سال مقرر کیا جائے۔

خیام کے رفقاء کے کار: رصد خانہ کی تعمیر و تحقیق میں وقت کے جن علمائے ہیئت نے شرکت

(۱) میں نے الندوہ کے ماہ مارچ اور ماہ مئی ۱۹۰۹ء میں اسلامی رصد خانوں پر ایک مفصل مضمون لکھا ہے جس سے زیادہ مکمل مضمون اس باب میں اب تک میری نظر سے نہیں گذرا۔

کی تھی محمد تقی انوی الموجود ۱۱۵۸ھ نے کشاف اصطلاحات الفنون میں لکھا ہے کہ ان کی تعداد آٹھ تھی، مگر نام نہیں گنائے ہیں، ابن اثیر نے کامل میں عمر خیام مظفر سفزاری اور میمون بن نجیب واسطی کے نام لے کر وغیر ہم لکھ دیا ہے، علامہ قطب الدین شیرازی نے اپنی تحفہ شاہیہ میں عمر خیام کے ساتھ ابوالعباس لوکری کا نام لے کر وغیر ہما کر دیا ہے، بہر حال ان دونوں حوالوں سے یہ چار نام معلوم ہوتے ہیں اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان کے علاوہ بھی کچھ اور علمائے ہیئت شریک تھے، شہرزوری میں محمد بن احمد معموری بیہقی کا نام رصد خانہ اصفہان میں قیام کے اثنا میں باطنیہ کی شورش میں قتل ہو جانے کے تعلق سے آتا ہے اور چھٹے شخص ابوالفتح عبدالرحمن خازن کا نام شہرزوری میں سلطان سنجر کے نام سے زیج سنجر لکھنے اور اس میں اپنے مشاہداتِ رصدی کی تدوین کے تعلق سے آیا ہے، اس طرح ۶ چھ ناموں کی سندِ قدیم ہاتھ آتی ہے، نظام الملک کے مصنف نے تقویم ابو الضیاء نام کسی ترکی تقویم کے حوالہ سے دو نام اور لکھے ہیں، ابوالفتح ابن کوشک جو اس عہد کا مشہور حکیم تھا اور دوسرا نام محمد خازن لکھا ہے جس کا تواریخ حکما میں کوئی ذکر نہیں، معلوم نہیں ان دو ناموں کی سند کیا ہے؟ مگر بہر حال یہ آٹھ نام ہو جاتے ہیں۔

رصد خانہ کا آغاز: رصد خانہ کا کام ۴۶۷ھ سے شروع ہوا اور تاریخ ملک شاہی کا آغاز دس رمضان ۴۷۱ھ سے کیا گیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کم و بیش پانچ برس میں رصد خانہ بن کر تحقیقات و مشاہدات کا کام شروع ہو چکا تھا۔

۴۶۷ھ کے واقعات میں ابن اثیر میں ہے:

”اور اسی سال (۴۶۷ھ) سلطان ملک شاہ کے لیے رصد خانہ بنایا گیا اور اس میں اعیان منجمین کی جماعت اکٹھا ہوئی، ان میں عمر بن ابراہیم خیام، ابوالمظفر سفزاری اور میمون بن نجیب واسطی اور ان کے علاوہ دوسرے علمائے ہیئت تھے، اس رصد خانہ پر بہت کچھ رقم صرف کی گئی اور یہ رصد خانہ ۴۸۵ھ میں سلطان کی وفات تک کام کرتا رہا، اس کے مرنے کے بعد وہ بند ہو گیا۔“

یعینہ یہی عبارت تاریخ ابوالفدا میں ہے، (ج ۲ ص ۱۹۲ مطبع حسینہ مصر) زکریا قزوینی نے آثار البلاد و اخبار العباد (۶۷۴ھ) میں رصد خانہ کے تعلق سے صرف عمر خیام کا نام لیا ہے، نیشاپور کے ذکر میں کہتا ہے:

”اس شہر کی طرف عمر خیام کو نسبت ہے، یہ حکیم تھا، جس کو حکمت کی تمام شاخوں سے واقفیت تھی، خصوصاً ریاضی، یہ ملک شاہ سلجوقی کے عہد میں تھا، سلطان نے خیام کو بہت بڑی رقم اس غرض سے حوالہ کی تھی کہ اس سے رصد کے آلات خریدے اور رصد خانہ بنائے، سلطان مر گیا اور رصد خانہ مکمل نہیں ہوا۔“

ابن اثیر کا یہ کہنا کہ سلطان ملک شاہ کی وفات کے بعد رصد خانہ معطل ہو گیا، مشتبہ معلوم ہوتا ہے کیوں کہ ۵۰۰ھ میں سلطان محمد بن ملک شاہ نے جب اصفہان کے باطنیوں پر حملہ کیا تھا تو اس موقع پر رصد خانہ کے تعلق سے محمد بن احمد معموری بیہقی مہتمم رصد خانہ کے اتفاقی قتل کا ذکر ملتا ہے، (۱) اسی طرح ابوالفتح عبدالرحمن خازن کے ذکر میں اس کی زیچ معززی سجری کا نام آتا ہے کہ اس نے یہ زیچ سلطان معزالدین سخر بن ملک شاہ المتوفی ۵۵۲ھ کے لیے تیار کی تھی اور اس میں عطار د کے رجوع کا حال ”مشاہدہ و امتحان“ سے لکھا تھا، (۲) اس سے بھی بعد تک رصد خانہ کے کاروبار کے جاری رہنے کا پتہ چلتا ہے۔

اسی طرح زکریا قزوینی کا یہ بیان کہ ملک شاہ کے زمانہ تک رصد خانہ مکمل نہیں ہوا، صحیح نہیں ہے کہ رصد خانہ کی تاریخ بنا ۴۶۷ھ اور سلطان کی تاریخ وفات ۴۸۵ھ ہے، انیس برس کی کافی مدت میں عدم تکمیل کے کوئی معنی نہیں ہیں، علاوہ ازیں اس رصد خانہ کے مشاہدات و تحقیقات کے نتائج کا زیچ ملک شاہی و سجری میں مدون ہونا خود اس کا ثبوت ہے کہ رصد خانہ چند برسوں میں مکمل ہو کر کام کے لائق ہو چکا تھا اور دہتم رمضان ۴۷۱ھ سے تاریخ جلالی ملک شاہی کی بنیاد ڈالی جا چکی تھی اور نوروز کی تعیین ہو چکی تھی۔

(۱) شہر زوری و درة الاخبار ص ۱۱۹ لاہور۔ (۲) تاریخ الحکما شہر زوری ذکر ابوالفتح خازن و درة الاخبار ص ۱۹، لاہور۔

حرکت شمسی کی تحقیقات: آفتاب کی حرکت کی تعیین کی کوشش، علم ہیئت کے آغاز سے قائم ہے، رصد خانوں نے اس باب میں شروع سے تحقیقات جدیدہ تک جتنی منزلیں طے کیں، ان کی فہرست یہ ہے: (۱)

نام راصد	دن	گھنٹہ	منٹ	سکنڈ
قدیم مصری	۳۶۵	۰	۰	۰
کتھیون	۳۶۵	۶	۱۸	۵۷
کلیوس	۳۶۵	۶	۰	۰
بطلمیوس	۳۶۵	۵	۵۵	۱۲
اہل ہند	۳۶۵	۵	۵۰	۳۰
محمد بن جابر بتانی	۳۶۵	۵	۲۶	۲۲
محمی الدین مغربی	۳۶۵	۵	۲۸	۰
رصد ملک شاہی	۳۶۵	۵	۲۹	۰
رصد نصیر طوسی	۳۶۵	۵	۲۹	۰
کوپرنیکس (۱۵۴۳)	۳۶۵	۵	۲۹	۶
کپلر	۳۶۵	۵	۲۸	۵۷، ۶
لاکائل	۳۶۵	۵	۲۸	۲۹
آج کل جو مانا جاتا ہے۔	۳۶۵	۵	۲۸	۲۹، ۷

اوپر کے نقشہ پر ایک نظر ڈالنے سے اندازہ ہوگا کہ جس طرح گھنٹوں کی صحیح تعیین سب سے اول بطلمیوس نے کی، اسی طرح منٹوں کی تعیین رصد خانہ ملک شاہی سے شروع (۱) اسلامی تحقیقات کے لیے شرح چغمنی اور اس کے حواشی بر جندی آخر کتاب اور بقیہ کے لیے کرل فاندیک امریکانی کی اصول علم ہیئت، ص ۲۰، بیروت، دیکھو۔

ہوئی، موجودہ تحقیق اور خیام یا ملک شاہی رصد خانہ کی تحقیق کہو، ان دونوں میں چند سکندوں کا فرق ہے۔

بیرونی نے آثارِ باقیہ میں تصریح کی ہے کہ یہ اختلاف اس وجہ سے نہیں ہے کہ ہم تحقیق سے عاجز ہیں بلکہ آلاتِ رصد کے چھوٹے ہونے کی وجہ سے ہے کہ ان چھوٹے آلات سے آفتاب کے دائرہٴ عظمیٰ کی پوری پیمائش نہیں ہو سکتی۔ (۱)

تاریخِ جلالی یا ملک شاہی: اب آفتاب کی صحیح حرکت اور سال کے دنوں کی صحیح مدت معلوم ہو جانے کے بعد خیام نے تاریخِ فارسی کے مشکلات کے حل کی طرف توجہ کی، ابن اثیر حوادثِ ۶۷۷ھ میں ہے:

۱- ”اس سال نظام الملک اور ملک شاہ نے بڑے بڑے منجمین کو جمع کیا، انہوں نے نور روز اس نقطہ کو قرار دیا جب آفتاب برج حمل میں داخل ہو، اس سے پہلے نور روز اس وقت ہوتا تھا جب آفتاب نصف برج حوت میں پہنچتا تھا اور آخر اسی سلطانی تحقیق کو جنتریوں کا مبداء قرار دیا گیا۔“

محقق نصیر الدین طوسی (متوفی ۶۷۲ھ) سی فصل میں لکھتے ہیں:

۲- ”فصل ششم در تاریخ ملکی، در عہد سلطان جلال الدین ملک شاہ تاریخ نہادہ اند، و نامہائے آل تاریخ ہم نامہائے فارسیان است، وعدہ روز ہائے ماہ ہا سی روز بود، و پنچہ دزدیدہ رادر آخر اسفندارند ماہ نہند و بہر چار سالے یا پنج سال یک روز جہت کبیسہ، آخر پنچہ افزانید تا شش روز شود، و اول فروردین ماہ روزے بود در نیم روز آنکہ آفتاب در گل باشد، و از حوت انتقال کردہ باشد، و بعضے اول فروردین ماہ و ماہ ہائے دیگر روزے گیرند کہ پیش از نیم روز آں آفتاب انتقال کند از برے بہ برے دیگر۔ ایں ماہ ہا را جلالی یا ملک نام نہند۔“

(نسخہٴ قلمی موجودہ کتب خانہ دارالمصنفین)

(۱) آثارِ باقیہ ص ۱۰۱ پرزگ ۱۹۲۳ء۔

رصد خانہ الخ بیگ کے ناظر ملا علی قوشچی (متوفی ۸۷۹ھ) اپنے رسالہ ہیئت موسوم بہ قوشچیہ میں لکھتے ہیں:

۳- ”انا تاریخ ملکی مبداء او از روز جمعہ دہم رمضان سنۃ احدی و سبعین و اربع مائۃ ہجری ست، و اول سال روزے را گیرند کہ در نصف النہار آن روز آفتاب بحمل آمدہ باشد، و ہم چنین ماہ ہارا از نزول آفتاب بہر برج گیرند، و بعضے ماہ ہارا سی روز گیرند تا عدد ایام در اوراق مختلف نباشد و اسامی ماہ ہائے این تاریخ بعینہ اسامی ماہ ہائے فرس باشد، الا آنکہ ماہ ہارا بحجالی مقید کنند و آنہارا بقدم و پنج روز را در آخر سال گیرند و بعد چہار سال یا پنج سال (یک روز زیادہ) کنند، تا آن پنج روز شش شود۔“ (نسخہ قلمی موجودہ کتب خانہ دارالمصنفین)

علامہ ابوالفضل آئین اکبری میں ان کے متعلق رقم پرداز ہیں:

۴- تاریخ ملکی جلالی نیز خوانند در ان زمان تاریخ فرس بکار بردی، از کسختن رشتہ گیسہ آغاز سالہا دگرگون شدے، بکوشش سلطان جلال الدین ملک شاہ سلجوقی، عمر خیام و برنے از دانشوران این تاریخ برگزیدند مبداء سال از تحویل حمل قرار گرفت، سال و ماہ حقیقی لیکن امروز ماہ اصطلاحی معمول ہر ماہ را سی گیرند و در آخر اسفند اردیبدشت یا شش روز افزایند، پانصد و شانزدہ سال سپری شد۔“ (جلداول ص ۱۹۲ و ۱۹۳، نول کشور)

محمد تھانوی اپنی محققانہ تالیف کشف اصطلاحات الفنون میں زیر لفظ ”تاریخ“ لکھتے ہیں:

۵- ومنها التاريخ الملكي ويسمى بالتاريخ الجلالی ايضاً وهو تاريخ وضعه ثمانية من الحكماء لما امرهم جلال الدين ملك شاه السلجوقي بافتتاح التقويم من بلوغ مركز الشيس اول الحمل و كانت سنو التواريخ المشهورة غير مطابقة لذلك فوضعوا هذا التاريخ ليكون انتقال الشمس اول الحمل ابدأ اول يوم من سنتهم واسماء شهورهم هي اسماء الشهور البيزدرية الا انها تقيد

بالجلالی واول ایام هذا التاريخ كان يوم الجمعة و كان في وقت
وضعه قد اتفق نزول الشمس اول الحمل في الثامن عشر من
فروردین ماه القديم فهم جعلوه اول فروردین ماه الجلالی وجعلوا
الایام الثمانية عشر کبیسة ومن هذا تسمیهم یقولون ان مبدء
التاریخ الملکی هو الکیسة الملك شاهية۔ (ص ۵۹، کلکتہ)

ہمارے پچھلے عہد کے مشہور ریاضی داں علامہ غلام حسین جو نیوری اپنی مستند تالیف
جامع بہادر خانی میں جو ۱۲۵۰ھ میں خود انہیں کے دست و قلم سے لکھ کر کلکتہ میں چھپی ہے، اس
تقویم ملک شاہی جلالی کا ذکر ان الفاظ میں کرتے ہیں:

۶ - ”در عہد جلال الدین ملک شاہ بن الپ ارسلان سلجوقی چنان اصطلاحی
مقرر کردند کہ ابتدائے سال را از روزی گرفتند کہ تحویل در حمل قبل نصف النهار آں
روز واقع شود، بعد از اں ہر ماہ راسی سی روز مثل شہوریز و جردی گرفتند کہ در آخر ماہ
اسفند ارنہ پنج روز زدویدہ زیادہ کردند، چون بر خود ملتزم ساختند کہ ابتدائے سال
از روزے شود کہ تحویل حمل بر نصف نہارش مقدم باشد لہذا بعد ہر سہ (۱) یا ہر چہار
سال یک روز در آخر ختمہ مسترقہ افزودنی می شود، راز ملحقہ ختمہ مسترقہ گویند و در
سالیکہ ابن ملحقہ را وجود بند و آں سال را سال کبیسہ می نامند۔“ (ص ۲۹۲ کلکتہ)

محققین فن کے یہ اقتباسات میں نے اس لیے پیش کئے ہیں تاکہ اس تاریخ کی
حقیقت معلوم ہو کہ وہ صرف شمسی سال کی صحت کے لیے مرتب ہوئی تھی نہ کہ قمری اور شمسی
سال کی باہمی تطبیق کے لیے، جیسا کہ ہماری زبان کے ایک لائق مصنف (۲) نے سمجھا ہے۔

(۱) ”بعد ہر سہ یا چہار سال“ غالباً سہو قلم ہے، ”بعد ہر چہار یا پنج سال“ چاہئے۔ (۲) عمر خیام کی
تحقیقات کا نتیجہ یہ ہے تھا کہ آفتاب اپنا سالانہ دور تین سو پینسٹھ دن، پانچ ساعت اور انچاس دقیقہ میں طے
کرتا ہے، اس لیے خیام نے یہ قاعدہ مقرر کیا کہ ہر چوتھے سال پر ایک دن بڑھایا جائے اور سات دوروں
کے ختم ہونے پر آٹھویں دور پر (بجائے چار کے) پانچویں سال ایک دن زیادہ کیا جائے، اس حساب
سے شمسی و قمری سال کا فرق پورے ۳۳ برس میں نکل جاتا ہے۔ (نظام الملک طوسی ص ۲۶۹ کانپور)

اقتباساتِ بالا سے ہویدا ہے کہ اس تاریخِ جلالی کی ترتیب درحقیقت فارسی اور رومی قاعدوں کے امتزاج سے ہوئی تھی اور تقریباً انہیں اصول کی پیروی تھی، جن کو ابو احمد یحییٰ منجم نے معتضد باللہ کے عہد میں (۲۰۲ھ) اختیار کیا تھا، یعنی یہ کہ:

۱- فارسیوں کی طرح ہر ماہ تیس تیس دن کا فرض کیا جائے (یہ تین سو ساٹھ دن ہوئے)

۲- باقی پانچ دن ہر سال کے آخر میں بڑھا دیئے جائیں (جیسا کہ اہل فارس

بڑھایا کرتے تھے، اس طرح اب تین سو پینسٹھ دن ہوئے)

۳- ۵ گھنٹے انچاس منٹ کو ۱۱ منٹ بڑھا کر آسانی کے لیے چھ گھنٹے فرض کر لو تو چار

سال میں ایک دن ہو جائے گا، یہ ایک دن رومیوں کی طرح ہر چوتھے سال یا پانچویں سال ان پانچ اضافی (مسترقہ یا زدیدہ) دنوں میں ملا کر چھ دن کر کے ان کا کبس (لوند) لگا کر شامل کر دیتے تھے۔

اس طرح گھنٹوں کی کمی ہر چوتھے سال نکل جاتی تھی۔

اس کے علاوہ خیام نے یہ کیا کہ سال کے آغاز کا دن اس وقت کو مقرر کیا جس وقت

آفتاب دوپہر سے پہلے برج حمل میں آئے، اس طرح آغازِ سال کا وقت دروز مقرر ہو کر اپنی جگہ پرائل ہو گیا، اس حساب کے اجرا کا مہینہ فروردین ماہ تھا، گو کچھ تاریخیں اس کی گذر چکی تھیں، تاہم یکم فروردین سے اس کا آغاز کیا، آفتاب کے برج حمل میں ہونے کا وہ دن تھا جب روز و شب بالکل برابر ہوتے ہیں اور بہار کا آغاز ہوتا ہے، اس طرح نوروز ہر سال کے یکم فروردین کو مقرر کر کے اس کو دائمی کر دیا اور شمسی سال کا ہر نقص پورا ہو گیا۔

سلجوقی سلطنت میں یہ تقویم جلالی یا ملکی کے نام سے دہم رمضان ۴۷۱ھ سے جاری

ہو گئی اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بعد کی مشرقی سلطنتوں نے بھی اس کو قبول کر لیا، چنانچہ سلجوقیوں

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۱۶) کیا اس حساب سے قمری اور شمسی سال کا فرق ۳۳ سال میں مٹ جائے گا یا اس عرصہ

میں سالانہ گیارہ روز مع کسر کا فرق (۳۳×۱۱=۳۶۳) بقیہ دور ایک سال کے تقریباً ہو جائے گا، فافہم۔

اور خوارزمیوں کے مٹنے کے بعد تاریخوں نے جب ملک پر قبضہ کیا تو انہوں نے سالِ قمری پر عمل شروع کیا اور اسی حساب سے خراج وصول کرتے رہے، مگر جب غازان خان نے اسلام کو سرکاری مذہب قرار دیا تو یہ اصلاح کی کہ قمری سال کے بجائے شمسی سال سے حساب قائم کیا، تاریخ گزیدہ میں ہے:

”در عہد او تاریخ خانی کہ انوں حساب باں می کنند در ثانی عشر ۱۲ رجب

۷۰۱ھ وضع کردند۔“ (ص ۵۹۵، گب)

آئین اکبری میں ہے:

”از آغاز اورنگ نشینی غازان خان متبئی برزنج ایلخانی (مرتبہ خواجہ نصیر طوسی

متوفی ۶۷۲ھ) سال و ماہ شمسی حقیقی پیشتر ازیں وضع دفاتر قلم رو بتاریخ ہجری

بود و قمری سال ردائی داشت، و ازیں رہ گذر سترگ ستمی راہ می یافت، زیرا کہ سی

ویک سال قمری نئی سال شمسی میشود، و بزرگ گزند می بکشادند (کسان) رسیدے

چہ خواستن خراج بر سالہائے قمری بود و مدار دخل بر شمسی، آنرا بر انداختہ بدین

تاریخ معدلت فرزود۔“ (جلد اول ص ۹۳ انول کشور)

یہ تاریخ خانی غالباً اس اصلاح پر مبنی تھی جس کا ذکر محقق طوسی (متوفی ۶۷۲ھ) کی سی

فصل اور علامہ قوشچی (۸۷۹ھ) کے رسالہ قوشچیہ میں موجود ہے۔

یعنی گو ہر سال کے آغاز کا وقت اس سنہ جلالی ملک شاہی میں مقرر کر دیا گیا تھا لیکن

ہر مہینہ کو تیس تیس کا فرض کر کے چھوڑ دیا گیا تھا، اس میں یہ کیا گیا کہ ہر مہینہ کا وقت بھی مقرر

کر دیا گیا، یعنی وہ وقت جس میں آفتاب دوپہر سے پہلے کسی برج میں آئے، اس طریق حساب

سے یہ ہوا کہ سال کی طرح مہینے بھی حقیقی ہو گئے۔

اکبر کے زمانہ میں ہندوستان میں حکیم فتح اللہ شیرازی نے قاعدہ بالا (۱) میں (یعنی سال

(۱) جامع بہادر خانی ص ۶۹۲۔

وماہ کو تحویل برج کے وقت سے شروع کرنا) ایک اور ترقی کی، رصد گورگانی یعنی تیمور گورگان کے پوتے الغ بیگ نے سمرقند میں جو رصد خانہ ۸۲۳ھ میں قائم کیا تھا، اس کی تحقیقات پر بنیاد رکھ کر سال کے ۱۲ مہینوں کے ایام کو تیس تیس یوم لے کر آخر میں پانچ دن بڑھانے کے بجائے رومیوں کی طرح یہ کیا کہ ان پانچ دنوں کو بھی مہینوں میں تقسیم کر دیا، اس سے گو مہینوں کے ایام میں برابری قائم نہ رہی، مگر ہر سال ۵ یوم کے اضافہ کی دقت نکل گئی اور تقسیم اس طرح ہوئی کہ پہلے دو مہینے اکتیس اکتیس کے پھر ایک مہینہ بتیس کا، اس کے بعد تین مہینے اکتیس کے پھر دو ماہ تیس کے دو ماہ اکتیس کے، آخری دو مہینے تیس تیس کے۔

فروردین اردی بہشت خورداد تیر امرداد شہرپور مہر آبان آذر دی بہمن اسفندار

۳۱ ۳۱ ۳۱ ۳۱ ۳۰ ۳۰ ۲۹ ۲۹ ۳۰ ۳۰

یہ کل ۳۶۵ دن ہوئے، باقی سالانہ ۶ گھنٹوں کی کسر جو ہر چار سال میں ایک دن کا فرق ڈالتی ہے، اس کا کوئی علاج اس میں نہیں رکھا گیا، اس جدید تاریخ کا نام تاریخ الہی قرار پایا۔ (۱)
یہی تاریخ اب تک سرکار نظام میں جو ہر معنی میں سلطنت آل تیمور کی یادگار ہے، اس فرق کے ساتھ جاری ہے کہ ایک دن آذر میں جو سنہ الہی میں ۲۹ دنوں کا تھا، بڑھا کر اس کو ۳۰ دنوں کا کر دیا گیا ہے لیکن اس میں بھی کسرات یعنی ۶ گھنٹوں کے اضافہ کی کوئی شکل نہیں رکھی گئی ہے، یہ ۶ گھنٹے سالانہ چار سال میں ایک دن اور ایک سو بیس برس میں ایک مہینہ ہو جاتے ہیں، حالانکہ خیام نے ہر چوتھے سال ایک دن کے اضافہ سے یہ کسر مٹا دی تھی، موجودہ انگریزی طریقہ حساب جو گریگورین اصول پر مبنی ہے ہر چار سال کے بعد فروری میں ایک دن بڑھا کر پورا کر دیا جاتا ہے۔

بہر حال اس چار سال کے بعد ایک دن کے اضافہ نہ کرنے کے سبب سے ایک سو

بیس برس کے بعد ایک مہینہ کا تغیر لازمی تھا، چنانچہ اسی کا نتیجہ یہ ہے کہ سرکار نظام کے دفاتر میں

(۱) آئین اکبری، علامی ابوالفضل، جلد اول آئین تاریخ الہی و جامع بہادر خانی ۶۹۲ و ۶۹۳۔

ہر ایک سو بیس برس کے بعد ایک مہینہ کا فرق نمایاں ہوتا ہے، چنانچہ ۱۸۸۵ء سے پہلے سال یکم آبان سے شروع ہوتا تھا اور ۱۸۸۵ء میں ایک ماہ چھوڑ کر ماہ آذر سے شروع ہونے لگا (۱) اور اب تک اسی پر عمل ہے، البتہ مہینوں کے دنوں میں بعد کو یہ ترمیم کی گئی ہے کہ اب ۳۲ دنوں کا کوئی مہینہ نہیں رکھا گیا ہے، خورداد کے ۳۲ دنوں میں سے ایک دن نکال کر آذر میں ایک دن بڑھا کر ۲۹ کے بجائے ۳۰ کر دیا گیا ہے، موجودہ صورت یہ ہے،

آذر	دی	بہمن	اسفندار	فروردین	اردی	بہشت	خورداد	تیر
۳۰	۲۹	۳۰	۳۰	۳۱	۳۱	۳۱	۳۱	۳۱
امرداد	شہرپور	مہر	آبان					
۳۱	۳۱	۳۰	۳۰					

ان تفصیلات سے معلوم ہوگا کہ سنہ الہی بعینہ سنہ جلالی نہیں اور نہ وہ خیام کے اصول کے مطابق ہے، تعجب ہے کہ یہ غلط فہمی نظام الملک کے لائق مصنف کو کیوں کر ہوئی۔ (۲) یہ تو غیر عربی یا مشرقی سلطنتوں کا حال تھا، مگر معلوم ہوتا ہے کہ عربی سلطنتوں نے اس تغیر کو قبول نہیں کیا اور بدستور خلافت عباسیہ کی طرح ہجری ہی سال پر حساب کا مدار رہا اور وہی ۳۳ قمری سالوں کے بعد ایک قمری سال کے حذف کر دینے یا دوسرے سال میں ضم کر دینے کا قاعدہ زیر عمل رہا، چنانچہ سلجوقیوں کی معاصر سلطنت فاطمیین مصر میں اسی پرانے طریق پر ہر ۳۳ قمری سال کے بعد ایک قمری سال کے حذف کر دینے کا قاعدہ جاری تھا، چنانچہ خود خیام کی زندگی میں (۵۰۱ھ) دفتر مال میں ۴۹۹ھ کی پیداوار کا حساب چل رہا تھا، اس لیے خراجی سال میں بھی دو سال چھوڑ کر ۵۰۱ھ کے لکھنے کا فرمان جاری ہوا اور آئندہ کے لیے ہدایت کی گئی کہ ۵۳۴ھ میں بھی یہی عمل کیا جائے اور اس کے بعد جب فاطمیین کی جگہ سلطان صلاح الدین

(۱) بڑی جنتری رحمت اللہ رحمہ بابت ۱۹۰۵ء۔ (۲) پارسیوں میں جو سنہ آج جاری ہے اور جس کو وہ یزدجردی سمجھتے ہیں، یہ سنہ دراصل خیام کا صحیح کیا ہوا ہے اور جس کو ہم فخریہ خیامی کہہ سکتے ہیں اور یہی سنہ الہی اکبر شاہی ہے جو گورنمنٹ نظام میں جاری ہے۔ (نظام الملک کانپور ص ۴۷۱)

کی حکومت قائم ہوئی تو ۵۶۷ھ میں اس تغیر کے لیے فرمان جاری ہوا۔ (۱)
 تقویم جلالی: خیام نے اس سنہ جلالی کی سالانہ تاریخوں کی تعیین کے لیے ایک تقویم یعنی
 جنتری کی جدولیں بھی قائم کی تھیں، اس تقویم کے بنانے کی جو صورت ہے، خواجہ نصیر طوسی
 (متوفی ۶۷۲ھ) نے اپنے رسالہ ہی فضل ”در معرفت تقویم“ میں اس کا ذکر کیا ہے کہ یوں
 چار جدولیں کھینچی جائیں اور ایک میں ہفتہ کے دنوں کے نام اور دوسری میں مہینوں کے نام اور
 تیسری میں تاریخوں کے ابجدی اعداد لکھے جائیں، غالباً اسی تقویم کا نام ”آغاز حساب تاریخ
 جلالی“ ہے جس کا ذکر نظام الملک (۲) کے مصنف نے اس طرح کیا ہے کہ یہ زیچ ملک شاہی
 کا دوسرا نام تھا، حالانکہ یہ نام اگر ہو سکتا ہے تو تقویم جلالی کا نہ کہ زیچ کا۔

خیام کی تاریخ جلالی اور قطب شیرازی: علامہ قطب الدین شیرازی المتوفی ۷۱۰ھ نے
 اپنی ہیئت کی مشہور کتاب ”تحفہ شاہیہ“ کے باب الایام والتواریخ میں اس کا ذکر کیا اور اس
 میں خیام کی ایک غلطی دکھائی ہے، علامہ موصوف لکھتے ہیں:

الرابع التاريخ الملكي وهو	چوتھی ملک شاہی تاریخ ہے اور وہ
منسوب الى السلطان جلال	سلطان جلال الدین ملک شاہ بن الپ
الدین ملك شاه بن الپ ارسلان	ارسلان سلجوقی کی طرف منسوب ہے اور
السلجوقی والسبب فيه انه	اس نسبت کا سبب یہ ہے کہ اس کے دربار
اجتمع في حضرته جماعة من	میں حکما کا ایک گروہ جمع ہوا، اس میں سے
الحکماء ومنهم عمر الخيام	عمر خیام اور حکیم لوکری وغیرہ آٹھ آدمی
والحکیم اللوکری وغيرهما	تھے تو ان سب نے مل کر ایک تاریخ بنائی
وهم ثمانية فوضعوا تاريخاً	اور ہر چار سال میں ایک دن بڑھاتے
وفي كل اربع سنين يكسبون	ہیں تو سال کے دن ۳۶۶ ہو جاتے ہیں

(۱) نسطمصر مقریزی ج ۲، ص ۵۲، ۴۹، مطبع نیل مصر۔ (۲) نظام الملک کانپور ص ۴۶۹، حاشیہ۔

یوماً و تصیر ایام السنة ثلاث
مائة و ستة و ستین و لا الکسر
الزائد اقل من ربع بقلیل
فالکبیسة فی کل اربع اول من
یوم و لهذا قد ینفق ان تکون
الکبیسة بعد خمس و ذلك
بعد ان یکبس بعد اربع سنین
سبع مرات او ثمان و هو
انما ینعرف بالاستقراء و کذا
اوائل سنی هذا التاریخ و مما
ذکرنا ینعرف خطأ عمر الخیام
فی زیجه الذی وضعه حیث
ذکر ان فی کل اربع سنین
یکون کبیسة دائماً و یوافق
نزول الشمس اول الحمل
و هو خطأ فاحش، سببه عدم
تنبهه لما نبهناک علیه او اخذه
الکسر ربعاً تماماً و الله الموفق
للصواب۔ (منقول از نسخہ قلمی موجودہ

پبلک اور نیشنل لائبریری، پٹنہ)

اور چوں کہ ہر سال (۵ گھنٹے ۴۹ منٹ کی)
کسر چوتھائی سے تھوڑی کم ہے تو لوند کا سال
ہر چار سال میں ایک دن پہلے سے ہوا اور
اسی لیے کبھی ایسا ہوتا ہے کہ لوند کا سال پانچ
سالوں کے بعد ہوتا ہے، اور یہ اس طرح کہ
سات آٹھ دفعہ چار چار سالوں کے بعد لوند
لگا لیا جائے، تب پانچ سال کے بعد لگا لیا
جائے اور یہ بات تلاش و استقرا سے معلوم
ہوگی اور ایسے ہی اس تاریخ کے سالوں کے
آغاز کا حال ہے اور ہم نے جو یہ بیان کیا
ہے اس سے عمر خیام کی وہ غلطی معلوم ہوگی
جو اس نے اپنے تالیف کردہ زیج میں کی ہے
کہ اس نے اس میں کہا ہے کہ یہ لوند کا سال
ہر چوتھے سال ہمیشہ پڑے گا اور سال کا
آغاز آفتاب کے برج حمل میں آنے کے
وقت سے ہمیشہ ہوگا اور یہ بڑی غلطی ہے
جس کا سبب یا تو یہ ہے کہ خیام نے اس نکتہ
پر دھیان نہیں دیا جس کی طرف ہم نے تم کو
دھیان دلایا، یا یہ غلطی اس لیے پیش آئی کہ
اس نے کسر کو پورا ربع لے لیا اور اللہ ہی
صحت کی توفیق دینے والا ہے۔

علامہ شیرازی نے جس غلطی کی طرف توجہ دلائی ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ شمسی سال کے اصلی دن ۳۶۵ دن اور کچھ منٹ کم چھ گھنٹے ہوتے ہیں، مگر کسر کی دقت سے بچنے کے لیے خیام نے پورے چھ گھنٹے لیے، جو چار سال میں چوبیس گھنٹے ہو کر ایک دن بن جاتا ہے اور وہ اضافہ پاتا ہے، مگر درحقیقت اس حساب میں ہر سال کچھ منٹ بڑھے ہوئے ہیں، جن کو کم کرنا چاہئے اور اس کی صورت علامہ نے یہ بتائی کہ سات آٹھ دفعہ ہر چار سال کے بعد اضافہ کرنے کے بعد پھر چار سال کے بجائے پانچویں سال اضافہ کیا جائے۔

زتیج: زتیج فارسی لفظ ہے، جس کے معنی ان جدولوں کے ہیں جن میں کسی رصد خانہ کے فلکی مشاہدات اور خصوصاً ستاروں کے حرکات قلمبند کیے جاتیں، ملک شاہی رصد خانہ کے فلکی مشاہدات و تحقیقات آیا کسی زتیج میں قلمبند ہوئے یا نہیں؟ اس کا کوئی مستند جواب ہم کو نہیں ملتا، حاجی خلیفہ چلیبی نے کشف الظنون میں زیر لفظ ”زتیج“ ایک زتیج ملک شاہی کا ذکر کیا ہے اور اس کو عمر خیام کی تصنیف بتایا ہے، مگر یہ زتیج خود اس کی نظر سے نہیں گذری تھی بلکہ خواجہ نصیر طوسی (متوفی ۶۷۲ھ) کے رسالہ ہی فصل کی شرح میں اس کے شارح عبدالواحد نے اس کا نام لیا تھا، اسی کو چلیبی نے ذکر کر دیا ہے، البتہ قطب الدین شیرازی المتوفی ۷۱۰ھ نے اپنی تحفہ شاہیہ میں خیام کی اس زتیج کا اس طرح ذکر کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان کی نظر سے گذری تھی، خیام نے اس میں اپنی تاریخ کے اصول بھی بتائے تھے۔

خیام کے رفیق کار ابو الفتح عبدالرحمن نے بھی سلطان معز الدین سنجر کے نام سے ایک زتیج ترتیب دی تھی، جس کا نام زتیج معزی سنجری ہے، اس میں اس نے اپنے بعض مشاہدات فلکی مدون کئے تھے، (۱) اس بنا پر یہی قیاس کیا جاسکتا ہے کہ یہ مشاہدات و تحقیقات اسی ملک شاہی رصد خانہ میں کئے گئے ہوں گے۔



(۱) شہر زوری و درة الاخبار۔

دیگر سلاطین سے تعلقات

سلطان برکیارق ملک شاہ: سلطان اعظم ملک شاہ سلجوقی نے ۴۸۵ھ میں جب وفات پائی تو اس کے بعد اس کا بیٹا سلطان برکیارق تخت پر بیٹھا اور اس کا زمانہ ۴۸۵ھ سے ۴۹۸ھ تک قائم رہا، ہم کو خیام کے اس عہد کا کوئی حال معلوم نہیں، شاید کہ وہ اصفہان کے رصدخانہ میں ہو، جس کا کام ابھی تک بدستور جاری تھا۔

سلطان محمد بن ملک شاہ: برکیارق کے بعد اس کا بھائی سلطان محمد بن ملک شاہ ۴۹۸ھ میں تخت نشین ہوا اور ۵۱۱ھ تک جلوس فرما رہا، اس کے زمانہ میں خیام کے صرف منجی کے دو واقعات عروسی سمرقندی نے چہار مقالہ میں نقل کیے ہیں، ایک تو بلخ میں خود خیام کی اپنی گل افشاں قبر کے متعلق پیشین گوئی اور دوسرا یہ کہ سلطان (غالباً سلطان محمد) کے شکار کے لیے ۵۰۸ھ میں اس نے ابرو باد کا ایک دن مقرر کیا تھا جس کی تفصیل پہلے گزر چکی، علاء الدولہ عضد الدین شاہ یزد سے ابوالبرکات اور ابن سینا کے متعلق خیام کا مناظرہ بھی غالباً اسی عہد کا واقعہ ہے، کیوں کہ علاء الدولہ کے اسی محمد سے برادرانہ تعلقات تھے اور اسی میں اس کی آمد و رفت تھی۔

محمد بن محمد ملک شاہ: محمد کے بعد اس کا بیٹا محمود (۵۱۱ھ-۵۲۵ھ) تخت نشین ہوا، مگر اس نے اپنی عیش پرستی سے سب کچھ برباد کر ڈالا اور ایک جنگ کے بعد اس کا چچا سخر بن ملک شاہ اس پر مسلط ہو گیا اور اس کے ماتحت کی حیثیت سے وہ صرف عراق و شام پر حکمران رہا اور خراسان و ترکستان وغیرہ سلطان اعظم کے نام سے سخر فرمانروا ہوا۔

سلطان سنجر کا تسلط اور خیام کی خلوت گزینی: سلطان سنجر ملک شاہ عملاً اب فرماں روا کے کل تھا، اس کا یہ عہد ۵۱۱ھ سے ۵۵۲ھ تک وسیع ہے، اس عہد میں ہم کو خیام کا پتہ دربار شاہی میں نہیں ملتا، البتہ ایک دفعہ اس کے وزیر شہاب الاسلام عبدالرزاق کی مجلس میں وہ نظر آتا ہے، اس کی وزارت کا زمانہ ۵۱۱ھ سے ۵۱۵ھ تک ہے، اس کے بعد خیام کا نام کسی محفل میں سنائی نہیں دیتا، الا یہ کہ ۵۱۵ھ میں سلطانی خزانہ کے لیے بعض حکیموں نے فلزات کے تولنے کی ترازو بنانے پر مختلف رسالے لکھے تھے، ان میں ایک رسالہ حکیم خیام کا بھی تھا (۱) اور اسی لیے اس سنہ کے بعد عام تذکرہ نویسوں نے اس کو مردہ سمجھ لیا ہے، مگر اس کی اس خاموشی کا راز صرف بیہتی کے بیان سے فاش ہوتا ہے اور تعجب ہے کہ اس ضروری ٹکڑے کو ذرّۃ الاخبار کے مصنف (یعنی بیہتی کے مترجم) نے چھوڑ دیا ہے۔

بیہتی اور شہرزوری میں ہے کہ سلطان سنجر (المولود ۱۰۷۱ھ) کو بچپن میں جب چیچک نکلی تھی اور حکیم خیام اس کا علاج کر رہا تھا تو ایک دن جب خیام شہزادہ کو دیکھ کر باہر نکلا تو مجیر الدولہ (۲) (ابوالفتح علی بن حسین المعزول ۱۰۹۷ھ) نے پوچھا کہ شہزادہ کو کیسا پایا اور کیا علاج کیا، خیام نے کہا، ”الصَّبِيُّ مَخُوفٌ“ بچہ کا خوف ہے، حکیم کے اس فقرہ کو شہزادہ کے ایک حبشی خدمت گار نے سن لیا اور جا کر شہزادہ سے دہرا دیا، شہزادہ خیام سے بدگمان ہو گیا اور اس سے نفرت کرنے لگا، بیہتی کا اصل فقرہ یہ ہے:

فلما برء السلطان واضمر	جب شہزادہ اچھا ہوا تو اس کے سبب سے
بسبب (ذلك) بغض الامام	امام عمر کا بغض دل میں چھپایا اور وہ ان کو
عمر و كان لا يحبه۔	محبوب نہیں رکھتا تھا۔

اس سے اندازہ ہوگا کہ ۵۱۵ھ کے بعد سے وہ کیوں شاہی درباروں میں اور امرا کی

(۱) تحقیق کے لیے دیکھو تصنیفات کے سلسلہ میں اس کے رسالہ میزان الحکم کا ذکر۔

(۲) زبدة النصرة ص ۵۸ مصر، بعد کو یہ سنجر کا وزیر بھی ہو گیا تھا، ۱۰۹۷ھ میں معزول ہوا۔ (ابن اثیر ۱۰۹۷ھ)

مجلسوں میں نظر نہیں آتا، سلطان سنجر کو خیام کے بجائے خیام کے حریف معاصر ابوالفتح بن کوشک سے عقیدت تھی، درۃ الاخبار میں ہے:

”و بواسطہ حسن اعتقادے کہ سلطان مغفور سنجر انار اللہ برہانہ بطرف او داشت اکثر کتب اور خزائنہ سلطان بووی، و سلطان را بمطالعہ کتب او شغفے عظیم بودے۔“ (ص ۷۸)

آذرب۔ ز آتش کدہ میں اور دالہ داغستانی نے ریاض الشعرا میں اور ہدایت نے مجمع الفصحا میں لکھا ہے کہ سلطان سنجر خیام کو اپنے ساتھ تخت پر بٹھاتا تھا۔

”خیام وہ عمر گویند با سلطان سنجر در سر یک تخت می نشستہ“ (آتش کدہ ص ۱۳۹ بمبئی)

”چنانچہ سلطان سنجر وی را با خود در یک تخت نشاند“ (ریاض الشعرا تذکرہ خیام قلمی کتب خانہ ندوہ)

ان بیانات میں سلطان سنجر (۱) کا نام صحیح نہیں کہ یہ واقعہ جیسا کہ اوپر گذر چکا، شمس الملک کے ساتھ کا ہے۔



(۱) واقعات کے سمجھنے کے لیے سلجوقی سلاطین کا حسب ذیل نقشہ پیش نظر رہے۔

سلاطین خراسان و ترکستان و ایران و عراق و شام:

۱- الپ ارسلان ۳۵۵-۳۶۵ھ ۳- برکیارق بن ملک شاہ ۳۸۵-۳۹۸ھ

۲- ملک شاہ ۳۶۵-۳۸۵ھ ۴- محمد بن ملک شاہ ۳۹۸-۵۱۱ھ

سلطنت خراسان و ترکستان و ایران: ۵- سلطان اعظم سنجر بن ملک شاہ، ۵۱۱-۵۵۲ھ

سلطنت عراق و شام: ۶- محمود بن محمد ۵۱۱-۵۲۵ھ

۷- طغرل بن محمد ۵۲۵-۵۲۹ھ

امرا اور وزراء سے تعلقات

درباری امیروں اور وزیروں میں سب سے پہلا نام اس کے سوانح میں نظام الملک کا آتا ہے مگر مستند کتابوں میں اس کے نام کا ذکر صرف ایک دفعہ ملتا ہے، ابن اثیر میں ہے کہ ملک شاہ اور نظام الملک نے رصد خانہ کی تعمیر کے لیے دوسرے عالموں اور ہیئت دانوں کے ساتھ عمر خیام کو بھی بلایا، (۱) اس حوالہ کے سوا خیام کے مستند سوانح میں نظام الملک کا کوئی تذکرہ نہیں ملتا، یہاں تک کہ نظام الملک نے ۴۸۵ھ میں شہادت پائی۔

نظام الملک کے چند روز کے بعد ملک شاہ نے بھی وفات پائی، اس طرح قلمدان وزارت کے ساتھ تاج سلطنت بھی بدل گیا۔

نظام الملک کے دو بیٹے مؤید الملک اور فخر الملک یکے بعد دیگرے برکیارق اور محمد بن ملک شاہ کے وزیر ہوئے، ان دونوں کی وزارت ۴۸۷ھ سے ۵۰۰ھ تک ختم ہو جاتی ہے، خیام نے اپنا فارسی فلسفیانہ رسالہ کلیات الوجود نہیں دونوں بھائیوں یا ان میں سے ایک کے نام پر لکھا، ساتھ ہی اس میں یہ بھی تصریح ہے کہ وہ اس کی مجلس میں برابر حاضر رہتا تھا اور اس کو اس کی مجلس میں خاص تقرب حاصل تھا، چنانچہ کہتا ہے:

”چوں مرا سعادتِ خدمت صاحبِ عادل فخر الملک بن مؤید حاصل گشت و

قربت و اختصاص داد بعالیٰ مجلس خویش بہر وقت از من یادگارے خواستے در علم کلیات،

پس این جزوے بر مثال رسالتے از بہر درخواست او املی (املا) کردہ شد۔“ (۲)

(۱) ابن اثیر واقعات ۴۶۷ھ۔ (۲) دیباچہ رسالہ کلیات الوجود خیام موجودہ برٹش میوزیم لائبریری۔

۵۰۶ھ میں بلخ میں خیام میر ابو سعد جرہ کا مہمان تھا جس کا دولت خانہ شہر مذکور کے ”کوئے بردہ فروشاں“ میں واقع تھا، (۱) تاریخوں میں اس نام کا کوئی پتہ نہیں چلتا۔

۵۰۸ھ میں سلطان محمد بن ملک شاہ نے جس وزیر کے ذریعہ خیام کو شکار کے لیے نجوم سے کسی بے ابرو باددن کی تعیین کا حکم بھیجا تھا، اس کا نام نظامی عروضی نے ”خواجہ بزرگ صدر الدین محمد بن مظفر“ لکھا ہے، اس سے مراد فخر الملک ابوالفتح مظفر بن نظام الملک کا بیٹا ابو جعفر محمد صدر الدین ہے جو ۵۰۰ھ میں اپنے باپ فخر الملک کے قتل کے بعد وزیر ہوا اور ۵۱۱ھ میں سلطان سنجر کے ایک غلام کے ہاتھ سے مارا گیا۔ (۲)

اس کے بعد نظام الملک کا بھتیجا شہاب الاسلام ابوالحسان عبدالرزاق بن عبداللہ وزیر ہوا جس نے ۵۱۱ھ سے ۵۱۵ھ (۳) تک سلطان سنجر کی وزارت کی، اس کی مجلس میں خیام کی آمد و رفت تھی، وہاں علما و فقہا کا مجمع رہتا تھا، وزیر خود بھی عالم و فقیہ تھا، اسی کی مجلس میں خیام نے اختلاف قرأت پر بحث کی تھی۔ (۴)

علاء الدولہ فرامرزی بن علی بن فرامرزا میریزد سے اس کے جو تعلقات تھے اس کا ذکر اوپر گزر چکا ہے۔



(۱) چہار مقالہ ص ۶۲ گب۔ (۲) زبدۃ النصرۃ ص ۲۳۳۔

(۳) ابن اثیر ۵۱۵ھ۔ (۴) بیہقی و شہر زوری۔

معاصرین سے تعلقات و مباحثات

اس عہد میں یعنی پانچویں صدی کے اواسط و اواخر اور چھٹی صدی کے اوائل میں بڑے بڑے فلاسفہ اور اہل علم زندگی بسر کر رہے تھے، پانچویں صدی ہجری کے اواخر (۴۷۷ھ) تک ابوعلی سینا المتوفی ۴۲۸ھ کے متعدد شاگرد زندہ تھے، شہر زوری نے ابو العباس اللوکری (ص ۲۹) کے حال میں لکھا ہے:

سبوق اقرانه النخيامی وابن	ابو العباس لوکری اپنے ہمسر وں، خیام،
کوشک والواسطی وان قوماً	ابن کوشک اور واسطی سے بڑھ گیا تھا اور
هو صدرهم الکبار واربعة هو	چند لوگ جن کا وہ صدر تھا، بڑے تھے اور
اولهم لنخيار۔	یہ چاروں جن میں وہ اول تھا اچھے تھے۔

اس سے معلوم ہوا کہ یہ چاروں ارباب دانش ہمسر و ہم عصر تھے، ان میں سے ابو العباس لوکری بہمدیار المتوفی ۴۵۸ھ کا شاگرد تھا اور خود بہمدیار ابوعلی سینا کا خاص شاگرد تھا، بہمدیار اور شہر زوری کے بیان کے مطابق خراسان میں فلسفہ کا رواج اسی ابو العباس کے ذریعہ ہوا، (۱) رصد خانہ ملک شاہی کے کارکنوں میں یہ بھی داخل تھا۔ (۲)

ابو الفتح ابن کوشک بھی حکیم تھا اور اس کی بہت سی تصنیفات تھیں، سلطان سنجر سلجوقی (۵۱۱ھ-۵۵۲ھ) اس کا عقیدت مند تھا، اس کی تصنیفات اس کے کتب خانہ میں تھیں۔ (۳)

(۱) شہر زوری ص ۲۹ و درة الاخبار ص ۱۰۰۔ (۲) تحفہ شاہیہ قطب شیرازی۔ (۳) شہر زوری ص ۲۳ و درة الاخبار ص ۷۸۔

واسطی سے مراد میمون بن نجیب واسطی ہے جو طب و حکمت و فلسفہ سب کا ماہر تھا، ابوعلی سینا کی شفا کے ابواب منطق و طبیعیات والہیات کا حافظ تھا، اہل دولت سے کم ملتا تھا، ہرات کا حاکم ظہیر الملک علی بیہقی اس کا معتقد تھا۔ (۱)

واسطی ہیئت و فلکیات میں بھی ماہر تھا، رصد ملک شاہی کی تیاری کے لیے جو علمائے ہیئت ۴۶۷ھ میں جمع کیے گئے تھے، ان میں ایک یہ بھی تھا۔ (ابن اثیر ۴۶۷ھ۔)

ان کے علاوہ ایک محمد بن عبدالرحیم نسوی، شاگرد ابوعلی سینا کا نام بھی ہے جس نے ۴۷۳ھ میں خیام سے کون و تکلیف کے مسئلہ میں مراسلت کی تھی، جو تحریری صورت میں موجود ہے۔

مشہور امام ابو حامد محمد غزالی (۴۵۰ھ-۵۰۵ھ) بھی خیام کے معاصرین میں تھے، مگر قیاس چاہتا ہے کہ وہ عمر میں خیام سے کچھ چھوٹے ہوں اور آئندہ کا طرز کلام بھی اسی امر کو ظاہر کرتا ہے، ملک شاہ کے دربار سے دونوں کو تعلق تھا، مگر دونوں دو مسلک کے تھے، خیام ابوعلی سینا کا حامی اور فلسفہ یونان کا طرفدار تھا اور امام غزالی، ابوعلی سینا کے مخالف اور فلسفہ یونان کے دشمن تھے اور خصوصاً تہافت الفلاسفہ کے مصنف کی حیثیت سے ان کا یہ پہلو سب کے سامنے ہے، جس میں انہوں نے ابوعلی سینا وغیرہ کی صریحاً تکفیر کی ہے۔

ایک دفعہ امام غزالی خیام کی مجلس میں آئے (اس سے خیام کی عمر کی بڑائی کا اشارہ نکلتا ہے) اور پرانے یونانی فلسفہ کے مطابق یہ دریافت کیا کہ فلک (آسمان) کے تمام اجزاء مساوی ہیں، پھر کیا سبب ہے کہ فلک کے دو جز (جنوبی و شمالی) قطبیت کے لیے متعین ہوئے اور دوسرے اجزاء نہ ہوئے، امام کا مقصود یہ ہے کہ یونانی فلسفہ کے مطابق ترجیح بلا مرجح یعنی معلول بلا علت ہونا محال ہے، پھر فلک کے وجودہ دو جنوبی و شمالی اجزائے قطبی ہی اجزائے قطبی کیوں بنے، دراصل حالاں کہ تمام اجزائے فلکیہ اجزا ہونے کی حیثیت سے برابر ہیں، ان میں ترجیح کی کوئی وجہ نہیں۔

(۱) شہر زوری ص ۲۲ و درۃ الاخبار ص ۷۷۔

خیام نے اس اعتراض کا بڑا المبا چوڑا جواب دینا شروع کیا اور حرکت کی حقیقت اور اس کے اقسام کی تفصیل شروع کی لیکن بیہتی اور شہر زوری کا بیان ہے کہ نفس نقطہ اعتراض کا جواب خیام نے نہیں دیا اور کہتے ہیں کہ خیام کی خاص عادت یہ تھی کہ وہ اپنے علم میں بخیل تھا، بہر حال خیام کی یہ تقریر اتنی طولانی ہوئی کہ ظہر کا وقت آ گیا اور مؤذن نے اذان دی اور غزالی یہ کہہ کر اٹھ گئے:

جَاءَ الْحَقُّ وَ زَهَقَ الْبَاطِلُ۔ حق (اذان) آ گیا اور باطل (فلسفیانہ
(قرآن) بحث) رخصت ہوا۔

ظاہر ہے کہ یہ ملاقات شہر نیشاپور میں ہوئی ہوگی، امام صاحب کے قیام نیشاپور کے دو زمانے ہیں، ایک طالب علمی میں، جب وہ امام الحرمین کے درس میں شریک تھے، امام الحرمین نے ۴۷۸ھ میں وفات پائی اور اس کے بعد ۴۸۴ھ میں امام غزالی مدرسہ نظامیہ بغداد کے مدرس ہو گئے اور پھر یہیں سے فلسفہ سے دل برداشتہ ہو کر ۴۸۸ھ سے ۴۹۹ھ تک وہ دمشق، بیت المقدس، مکہ معظمہ اور اپنے وطن طوس میں تصوف کی مشق کرتے رہے اور فلسفہ کا رد لکھتے رہے، پھر ذوقعدہ ۴۹۹ھ میں فخر الملک بن نظام الملک وزیر سلطان سنجر کے اصرار سے مدرسہ نظامیہ نیشاپور کی مدرسیت اختیار کی اور دوبارہ نیشاپور آئے، فخر الملک ۵۰۰ھ میں مارا گیا اور امام صاحب نیشاپور سے پھر طوس چلے گئے اور وہیں ۵۰۵ھ میں وفات پائی۔ (۱)

امام صاحب آغاز عمر میں ۴۸۴ھ تک جب وہ پہلی بار نیشاپور سے بغداد کو گئے ہیں، فلسفہ سے بدگمان نہ تھے، ان کی بدگمانی کا عہد ۴۸۸ھ سے شروع ہوتا ہے اور اس حالت میں نیشاپور کی واپسی ۴۹۹ھ میں ہوئی، اس سے یہ پہلو بظاہر قوی معلوم ہوتا ہے کہ عمر خیام اور امام غزالی کی یہ ملاقات اور گفتگو ۴۹۹ھ اور ۵۰۰ھ میں ہوئی ہوگی۔

اوحد الزمان ابوالبرکات بن ملکا بغدادی المتوفی ۵۴۷ھ جس نے فلسفہ مشائخہ کے رد

(۱) یہ سنین امام صاحب کی تصنیف المنقذ من الضلال اور مولانا شبلی مرحوم کی الغزالی سے لیے گئے ہیں۔

میں المعتمد نام کتاب لکھی تھی، وہ بھی خیام کا چھوٹا معاصر تھا، یعنی خیام عمر میں اس سے بڑا تھا، اس کے بارے میں علاء الدولہ فرامرز سے جو خود ایک بڑا فلسفی اور حکیم تھا (درّۃ الاخبار ص ۸۶ و شہر زوری ص ۲۵) خیام کی جو نوک جھوک ہوئی وہ اوپر گذر چکی۔

خیام کا ایک اور نامور معاصر ابو حاتم مظفر اسفرائنی (ابوالمظفر اسفراری) ہے، یہ مہندس اور ہیئت داں تھا اور رصد خانہ کے کاموں میں بقول ابن اثیر یہ بھی خیام کا شریک تھا، اس میں اور خیام میں بڑے بڑے مناظرے اور تحریری سوال و جواب ہوتے تھے، شہر زوری میں ہے:

کان حکیماً معاصراً للخیام و وہ حکیم تھا اور خیام کا معاصر تھا اور ان
بینہما مناظرات۔ (ص ۲۹) دونوں کے درمیان مناظرے ہیں۔

بیہقی کے فارسی ترجمہ درّۃ الاخبار میں ہے:

”حکیمے بادانش و رہنمائی و معاصر فیلسوف عمر خیام بود و میان ایشان مناظرات

بسیار و معارضات بے شمار بود۔“ (ص ۹۹)

مگر دونوں تذکرہ نگار لکھتے ہیں کہ خیام کا پایہ مظفر سے اونچا تھا، مظفر کو علم جز ثقیل اور آلات سازی میں زیادہ کمال تھا، اس نے شاہی خزانہ کے لیے یونانی حکیم ارشمیدس کے اصول پر خالص سونے کے تولنے اور آمیزش کے دریافت کرنے کی ترازو سالہا سال کی محنت میں تیار کی تھی، مگر شاہی خزانچی نے اپنے جرم خیانت کے ڈر سے اس کو توڑ ڈالا، مظفر کو جب اپنی اس محنت کی بربادی کا علم ہوا تو اتنا متاثر ہوا کہ تابِ غم نہ لاسکا اور مر گیا۔

یہی دونوں تذکرہ نگار بیہقی اور شہر زوری لکھتے ہیں کہ ”مظفر، خیام کے برخلاف طلبہ اور

شاگردوں پر مہربان رہتا تھا۔“

یہ مظفر غالباً وہی ہے جس کو ابن اثیر نے رصد ملک شاہی کے کارکنوں میں خیام کے ساتھ، ابوالمظفر اسفراری کے نام سے لکھا ہے اور جس سے نظامی عروضی ۵۰۶ھ میں بلخ میں خیام کے ساتھ ملا تھا۔ (۱)

(۱) چہار مقالہ عروضی ص ۶۳، گب۔

درّۃ الاخبار کے عنوانِ حالی میں ”ابوحاتم المظفر الاسفزاری“ لکھا ہے اور خاتمہ حال میں ”حکیم ابوالمظفر“ لکھا ہے اور شہر زوری میں ”ابوحاتم المظفر الاسفراہنی“ ہے اور قفطی نے اپنی اخبار الحکما میں اس کا نام نہیں لیا ہے، بہر حال یہ ظاہر ہے کہ یہ دونوں نام ایک ہی شخص سے عبارت ہیں اور جو فرق ہے وہ کتابوں کی تصحیف ہے۔

اس کی تاریخِ وفات کسی نے نہیں لکھی، تاہم نظامی عروضی کے بیان کے مطابق ۵۰۶ھ تک تو وہ زندہ تھا ہی لیکن فلزات والی ترازو اس نے جس سلطان کے خزانہ کے لیے بنائی تھی، اس سے مراد غالباً سلطان سنجر سلجوقی ہے، اگر ایسا ہے تو ۵۱۵ھ کے بعد جو سنجر کے تسلطِ عام کا زمانہ ہے، مظفر نے وفات پائی، اس تخمینہ کی ایک اور تائید یہ ہے کہ میزان الحکمتہ کے نام سے فلزاتی ترازو کے طریقوں پر مظفر کے معاصر عبدالرحمن خازن نے جو کتاب لکھی تھی اور جس کے دو مختلف نسخے مکتبہ آصفیہ حیدرآباد اور کتب خانہ جامع مسجد بمبئی میں ہیں، ان میں سے دوسرے نسخہ (بمبئی) میں اس ترازو کی ساخت پر تصنیفات کا ذکر ۵۱۵ھ میں کیا گیا ہے اور پہلے نسخہ (حیدرآباد) کے آٹھویں مقالہ میں ان ابوحاتم مظفر اسفزاری کی ترازو والجا مع ذوالکفیات کا ذکر ہے۔

خیام اپنے ریاضی داں معاصرین میں محمد بن احمد معموری بیہقی کے فضل و کمال کا معترف تھا، ابوالحسن بیہقی اور شہر زوری لکھتے ہیں کہ ”ریاضیات میں یہ (معموری) بنو موسیٰ (خلیفہ مامون عباسی کے معاصر) کا ہم رتبہ تھا، مخروطات میں اس نے ایک کتاب لکھی تھی جس سے بہتر اس سے پہلے نہیں لکھی گئی، عمر خیام ان علوم میں اس کی سبقت اور تبحر کا اقرار کرتا تھا“ شہر زوری میں ہے:

اور عمر خیام ان علوم میں اس کی فضیلت

وعمر الخیامی يعترف بتبريزه

کا معترف تھا۔

فی تلك العلوم۔ (ص ۴۷)

درّۃ الاخبار میں ہے:

”وامام عمر خیام در تفویق و تمیز او از اقران معترف بود۔“ (ص ۱۲۰)

محمد بن احمد معموری بھی رصد ملک شاہی میں کام کرتا تھا، یہ رصد خانہ اصفہان میں قائم تھا اور اسی کے اطراف میں باطنیہ کا زور تھا، سلطان محمد بن ملک شاہ سلجوقی نے جب قلعہ اصفہان کے باطنیوں پر حملہ کیا تو یہ محمد بن احمد معموری بھی باطنی کے شبہ میں عوام کے ہاتھ سے قتل ہوا، (شہر زوری ص ۲۸ و درۃ الاخبار ص ۱۲۰) سلطان محمد بن ملک شاہ کا یہ حملہ جیسا کہ ابن اثیر میں ہے ۵۰۰ھ میں ہوا تھا، اس لیے یہی زمانہ اس حکیم کی وفات کا ہوگا۔

حکیم کے معاصر شعرا میں عالی رومی نے ربیع المرسوم میں رسالہ تبریزی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ:

”در رسالہ تبریزی می نوشته کہ عمدة الشیوخ واصل معالی سیر شیخ ابوسعید ابوالخیر و مولانا حکیم ناصر خسرو و شمس الحکما مولانا سنائی و حکیم سوزنی و مولانا نظامی عروضی ہر یک معاصر خیام بودند و احیاناً بمراسلات و مکاتبات ابواب استفادہ و موافقت رادر کشودندے۔“ (۱)

لیکن بعض نام اس فہرست میں صریحاً غلط ہیں، چنانچہ ان بزرگوں کی وفات کی تاریخیں اس معاشرت کے مسئلہ کو حل کر دیں گی۔

- ۱- ابوسعید ابوالخیر المتونی ۴۴۰ھ
- ۲- حکیم ناصر خسرو المتونی تقریباً ۴۶۰ھ (۳)
- ۳- سنائی المتونی ۵۲۵ھ (۲)
- ۴- نظامی عروضی المتونی بعد ۵۵۲ھ
- ۵- سوزنی المتونی ۵۶۹ھ

سلطان ابوسعید ابوالخیر کی معاشرت تو ناممکن ہے اور سوزنی کی بمشکل قابل اعتبار ہے، البتہ ناصر خسرو، سنائی اور نظامی عروضی کی صحیح ہے مگر ان میں سے ملاقات صرف نظامی عروضی کی ثابت ہے، جیسا کہ اس کے چہار مقالہ میں مذکور ہے۔



(۱) نسخہ دارالمصنفین ص ۱۳۔ (۲) خسرو کے تصنیفی قرآن سے یہی تاریخ نکلتی ہے۔

(۳) سنائی کی ۵۲۵ھ تاریخ وفات غلط ہے۔

وفات

تعیین عمر: ہم نے شروع میں پوری احتیاط اور استدلال سے خیام کی وفات کی تاریخ ۵۲۶ھ اور تاریخ ولادت ۴۴۰ھ قرار دی ہے، اس حساب سے وفات کے وقت اس کی عمر چھیاسی ستاسی برس کی ہوگی۔

کیفیتِ وفات: اس کی وفات کا واقعہ بھی نہایت عجیب ہے، اس کا معاشرہ تذکرہ نگار بیہقی اس کے داماد امام محمد بغدادی سے سن کر لکھتا ہے کہ خیام ایک دن ابوعلی سینا کی مشہور فلسفیانہ تصنیف شفا کی الہیات کا مطالعہ کر رہا تھا، جب واحد کثیر کی بحث پر پہنچا تو سونے کا خلال کتاب میں رکھ کر کتاب بند کر دی اور کہا کہ چند سمجھ داروں کو بلاؤ، مجھے وصیت کرنی ہے، پھر وصیت کی اور نماز کے لیے کھڑا ہو گیا، اس وقت سے پھر نہ کچھ کھایا نہ پیا، رات کو عشا کی نماز کے سجدہ میں اس کی زبان سے یہ فقرے ادا ہو رہے تھے کہ ”بارِ الہ! تو جانتا ہے کہ میں نے اپنے امکان بھر تجھ کو جانا، تو مجھے معاف کر، کہ میں نے تجھ کو جتنا بھر بھی جانا وہی تیرے حضور میں میرا وسیلہ ہے“ یہ کہتے کہتے وہ مرغِ خوش نوا ہمیشہ کے لیے خاموش ہو گیا۔ (۱)

خاقانی نے مرثیہ نہیں لکھا: صاحب نظام الملک نے اس موقع پر خاقانی کا جو مرثیہ نقل کیا ہے، (۲) وہ حکیم غیاث الدین عمر بن ابراہیم خیام کی موت پر نہیں، بلکہ حکیم کافی الدین عمر بن عثمان کی موت پر ہے جو خاقانی کا چچا تھا اور جس کی تربیت میں وہ پلا تھا۔

مدفن: خیام نے نیشاپور میں وفات پائی اور وہیں کے ایک گورستان میں جس کا نام حیرہ تھا، دفن ہوا۔ (۳)

(۱) تاریخ الحکما بیہقی و شہر زوری۔ (۲) نظام الملک طوسی مطبع نامی کانپور، ص ۵۰۳۔

(۳) چہار مقالہ عروضی سمرقندی ص ۶۳، گب۔

قبر

خیام نے اپنی قبر کی نسبت اپنی زندگی میں ایک عجیب پیشین گوئی کی تھی جو حرف حرف پوری ہوئی، نظامی عروسی کہتا ہے کہ ۵۰۶ھ میں شہر بلخ میں بردہ فروشوں کی گلی میں امام عمر خیام اور خواجہ مظفر اسفزاری ٹھہرے تھے، میں ان سے ملنے گیا، خیام نے باتوں باتوں میں کہا کہ میری قبر ایسی جگہ ہوگی جہاں ہر موسم بہار میں باد شمال اس پر پھول برسائے گی، عروسی کہتا ہے کہ خیام کی یہ پیشین گوئی مجھے محال معلوم ہوئی لیکن میں جانتا تھا کہ امام خیام لغو نہیں بکتا، ۵۳۰ھ میں نیشاپور پہنچا تو چار (یا چند) سال ہوئے تھے کہ وہ زیر خاک ہو چکا تھا، مجھ پر اس کی استادی کا حق تھا، جمعہ کے دن اس کی زیارت کو گیا، ایک شخص کو اپنے ساتھ لے گیا کہ اس کی قبر کا پتہ بتائے، وہ مجھ کو گورستان حیرہ میں لے گیا، بائیں ہاتھ مڑا تو باغ کے دیوار کے نیچے قبر پائی، دیکھا کہ امرود اور زرد آلو کے درخت لگے ہیں اور پھولوں کی اتنی پتیاں اس پر گری ہیں کہ قبر بالکل ڈھک گئی ہے، اس وقت مجھ کو بلخ کا واقعہ یاد آیا اور رو پڑا۔

مزید احتیاط کے لیے ہم اس موقع پر چہار مقالہ کی اصل عبارت نقل کر دیتے ہیں، ساتھ ہی ہمارے فاضل دوست پروفیسر عبدالقادر صاحب (دکن کانج پونہ) نے چہار مقالہ کا جو ایک نیا قلمی نسخہ دریافت کیا ہے، اس کے تقابل سے جو اختلافات نسخ نظر آتے ہیں، ان کو

(۱) ایک عجیب حادثہ: عین اس وقت جب قلم نے یہ لفظ لکھا تا رہیوں نے میرے عزیز داماد سید علی اشرف مرحوم کی وفات کی خبر کا تار لا کر ہاتھ میں دیا، انا اللہ مرحوم چار برس سے رسل میں مبتلا تھے، اس کی جواں مرگی کا ماتم! (غزوه سلیمان، ۲۱/ نومبر ۱۹۳۰ء)

بھی حاشیہ میں لکھ (۱) دیتے ہیں:

قزوینی کا مطبوعہ نسخہ:

”خواجہ امام عمر خیامی و خواجہ امام مظفر اسفرانی نزول کرده بودند من بدان خدمت پیوستہ بودم در میان مجلس عشرت از حجۃ الحق عمر شنیدم کہ او گفت گور من در موضعی باشد کہ ہر بہاری شمال بر من گل افشاں می کند، مرا این سخن مستحیل نمود و دانستم کہ چنوی گزاف نہ گوید، چون در سنہ ۱۱۹۳ نیشاپور رسیدم چہار (چندون) سال بود تا آن بزرگ روی در نقاب خاک کشیدہ بود و عالم سفلی از ویتیم ماندہ و او را بر من حق استادی بود، ادینہ بزیارت اورفتم و یکے را با خود بردم کہ خاک او بمن نماید مرا بگورستان حیرہ بیرون آورد و بردست چپ گشتم در پائیں دیوار باغی خاک او دیدم نہادہ و درختان امروز زرد آلو سرازال باغ بیرون کردہ و چنداں برگ شگوفہ بر خاک اورینتہ بود کہ خاک او در زیر گل نہاں شدہ بود۔“

(۱) (بہی والافلمی نسخہ) ۱ عمر خیام ۲ خواجہ مظفر ۳ اسفرانے ۴ من بخد مت ۵ پرسیدم، ۶ بود کے براو گل افشاں کند ۷ چنیں مرد ۸ و چند سال بود کہ آں ۹ اورا حق استادی ۱۰ روز ادینہ ۱۱ تا ۱۳ اورا ۱۴ گشتم ۱۵ پایان ۱۶ خاک اونہادہ کے و درختان زرد آلو ۱۷ سرازتن باغ ۱۸ کشیدہ ۱۹ برگ و شگوفہ ۲۰ ناپذید گشتہ پس مرا آن حکایت۔

”چہار مقالہ کا یہ قلمی نسخہ جس کا پروفیسر صاحب نے پتہ چلایا ہے بہی میں ملا فیروز کتب خانہ میں ہے، یہ نسخہ مستقل طور پر نہیں لکھا گیا ہے بلکہ کتاب وصایائے نظام الملک کے حواشی پر درج ہے، سن کتابت معلوم ہوتا ہے چھوٹ گیا ہے، گو وصایا کے اختتام پر دیا ہوا ہے، مگر صاف نہیں، چہار مقالہ کے آخر میں یہ عبارت ہے ”تمت رسالۃ مجمع النوادر بستم ذی الحجہ سنہ.....“

وصایا کے اختتام پر یہ عبارت ہے:

”تمت الوصایائے سلطان الوزرا خواجہ نظام الملک علیہ الرحمہ والمغفرۃ بتاریخ شانزدہم ذی قعدہ ۱۱۸۸ من ہجرہ“ اس نسخہ کے پہلے ورق کی پشت پر ایک مربع مہر ہے جس میں یہ عبارت اور سنہ ہے: فقر اللہ حسن الحسینی ۱۱۹۸ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ نسخہ ۱۱۹۳ کے پیشتر کا ہے، مجمع النوادر کے آخر میں سنہ کے نیچے جو ۔ ۔ ۔ لکھا ہے وہ غالباً تم تم تم ہے۔

تلامذہ

خیام بخیل لعلم تھا؟: خیام کی نسبت یہ عام شکایت کی گئی ہے کہ وہ اپنے علم میں بخیل تھا اسی لیے نہ اس نے بڑی بڑی تصنیفات کیں اور نہ وہ طالب علموں اور شاگردوں کے ساتھ لطف سے پیش آتا تھا، بیہتی اور شہزوری میں ہے:

وله ضنة بالتصنيف والتعليم - اس کو تصنیف کرنے اور سکھانے میں بخالت تھی۔

ابوحاتم مظفر اسفرائنی کے حال میں شہزوری میں ہے:

وكان رؤفا بالمعلمين والمستفدين على خلاف
خیام کے برخلاف ابوحاتم مظفر طالب علموں
اور شاگردوں پر مہربان تھا۔

طبيعة الخيامی۔ (ص ۲۹)

اس کا سبب: غالباً یہی سبب ہے کہ خیام کے تلامذہ کا حلقہ بہت مختصر ہے اور یہ بھی وجہ ہے کہ وہ آخر عمر میں جب اہل کمال استادی کے مرتبہ کو پہنچتے ہیں لا ادریست تک ترقی کر چکا تھا اور اس منزل میں آ کر تعلیم و تعلم، درس و تدریس اور استادی و شاگردی سب ہیچ نظر آتی ہے، خود اس کی ایک رُباغی ہے:

یک چند بکود کی با استاد شدم

یک چند با ستادی خود شاد شدم

پایان سخن نگر کہ مارا چه رسید

چوں آب در آمدم و چوں باد شدم

(نسخہ بوڈلین)

چند شاگردوں کے نام: بہر حال اس کے دو تین شاگردوں کے نام مشکل معلوم ہوئے ہیں۔

۱- ابوالعالی عبداللہ بن محمد میاں جی عین القضاة، یہ خیام اور امام احمد غزالی المتوفی ۵۲۰ھ

برادر امام محمد غزالی دونوں کے شاگرد تھے، انہوں نے گویا (خیام کے) فلسفہ اور (امام احمد غزالی کے) تصوف کو ملا کر ایک نئی چیز کھڑی کی، وزیر ابو القاسم استرآبادی نے کسی عداوت کے سبب ان کو پھانسی دے دی، کشف الظنون میں ۵۲۵ھ تاریخ وفات لکھی ہے، شہر زوری میں ہے:

کان من تلامذۃ النخیامی وتلامذۃ احمد الغزالی و خلط

کلام الصوفیۃ بکلام الحکماء۔ (ص ۴۹)

درۃ الاخبار (ص ۹۱) میں مزید یہ ہے کہ انہوں نے اپنی اس کتاب کا نام زبدۃ الحقائق رکھا تھا، اس کے قلمی نسخے لاہور یونیورسٹی اور انڈیا آفس کے کتب خانوں میں موجود ہیں۔

۲۔ دوسرا شخص حکیم علی بن محمد حجازی قاینی ہے، بیہق میں اس کا قیام رہتا تھا، سلطان خنجر سلجوقی (۵۱۱ھ-۵۵۲ھ) اور خوارزم شاہ اتسز بن محمد (۵۲۱ھ-۵۵۱ھ) کے نام سے کتابیں لکھی ہیں، ۵۳۶ھ میں نوے سال کی عمر میں وفات پائی۔

”اوز شاگردان امام عمر خیام بود“ (درۃ الاخبار ص ۱۰۶)

ان کے علاوہ ایک شخص اور ہے۔

۳۔ احمد بن عمر بن علی نظامی عروضی سمرقندی، سمرقند کا باشندہ تھا، ملوک غور کے دربار میں رہتا تھا، چہار مقالہ کا مصنف ہے، اس نے اپنی یہ کتاب (حسب تحقیق عبدالوہاب قزوینی محشی چہار مقالہ) ۵۵۱ھ اور ۵۵۲ھ کے درمیان لکھی، یہ شاعر، ادیب اور منجم تھا، بہر حال وہ اپنے کو خیام کا شاگرد اور اس کو اپنا استاد کہتا ہے، (چہار مقالہ ص ۶۳) وہ خود بھی منجم تھا۔ (ص ۶۶) اور اس نے خیام کا ذکر بھی منجمین کے زمرہ میں کیا ہے، اس سے قیاس ہوتا ہے کہ وہ علم نجوم ہی میں خیام کا شاگرد تھا۔

ایک فقیہ شاگرد کا قصہ: آثار البلاد میں زکریا قزوینی المتوفی ۶۸۲ھ نے ایک قصہ لکھا ہے کہ ایک فقیہ صاحب صبح تڑکے آ کر خیام سے فلسفہ کا درس لیتے تھے اور جب اپنے معتقدوں کے حلقہ میں بیٹھتے تھے تو اس کو برا بھلا کہتے تھے، خیام کو اس کی خبر لگی تو اس نے ایک سنجیدہ

مذاق کیا، سویرے ہی اس نے چند ڈھول بجانے والوں کو گھر میں چھپا کر بٹھا دیا، جب فقیہ صاحب حسب دستور سبق پڑھنے آئے تو اس نے ڈھول والوں کو اشارہ کیا، انہوں نے ڈھول پیٹنا شروع کیا، لوگ جمع ہو گئے تو اس نے کہا دیکھو یہ تمہارے ”فقیر شہر“ تم سے چھپ کر مجھ سے پڑھنے آتے ہیں اور تم میں بیٹھ کر مجھے برا بھلا کہتے ہیں۔ (۱)

آثار البلاد ۶۷۷ کی تصنیف ہے۔

کیا امام غزالی بھی شاگرد تھے؟: ربیع المرسوم میں عالی رومی نے کسی کتاب سے (حوالہ کا صفحہ ہمارے نسخہ سے کھو گیا ہے) نقل کیا ہے کہ امام غزالی باصرار حکیم خیام کے شاگرد ہوئے اور بارہ برس اس کی صحبت میں رہے، وہ برابر خیام سے تدریس کی اجازت مانگتے تھے مگر وہ نہیں دیتا تھا، آخر ایک دن مستی کی حالت میں اجازت دے دی، رومی کی اصل عبارت یہ ہے:

گویند کہ پیشوائے بزرگوار عالی، امام محمد بن محمد غزالی از خدمت حکمت مآبی استفادہ علم حکمی فرمودی، اما حکیم مشارالیه تعلیم و تدریس را رخصت نمودے، بعد از ابرام والحاے کہ می بودے بحالت مخموری افادہ بیک دو کلمہ چراغ تعہد بر فرودے تادہ از ده سال بدین نہج و منوال، امام ہام نجستہ خصال بمذاکرہ علوم مشغوف و میال گشتی و کتاب حکمت العین را در اثنائے آن توغل نوشتے باز بر رخصت حکیم بمشہد رضویہ کرامت نعیم می رفتے، اما مقصود ایشان ازیں تعلم و

اذعان، بطلان براہین حکما و شناسان بودے۔ (۲)

امام غزالی کا استفادہ ممکن ہے مگر امام موصوف کے احوال میں کسی نے خیام کا نام نہیں لیا ہے، اس لیے یہ بیان مشکوک ہے خصوصاً بارہ سال کا زمانہ اس طرح گزارنا، امام غزالی کے حال میں قابل ترک واقعہ نہ تھا، مگر نہ تو امام نے اپنے احوال میں اور نہ تذکرہ نگاروں نے

(۱) آثار البلاد و اخبار العباد ذکر یا قزوینی، ذکر نیشاپور ص ۳۱۸۔ (۲) ربیع المرسوم ص ۱۴، صفحات دارالمصنفین میں لگائے گئے ہیں۔

ان کے حالات میں اس کا ذکر کیا ہے، پھر حکمتہ العین نام کی کوئی کتاب امام کی مصنفات کی فہرست میں نہیں، حکمتہ العین عربی فلسفہ کی جو ایک مشہور کتاب ہے، وہ نجم الدین علی کا تہی قزوینی المتوفی ۵۷۵ھ کی تصنیف ہے۔

البتہ بیہقی نے تاریخ الحکما میں غزالی اور خیام کی ملاقات اور سوال و جواب کا حال لکھا ہے جو اوپر گزر چکا ہے۔



تصنیفات

خیام پر تصنیفی بخل کا الزام: خیام کی نسبت بیہتی نے لکھا ہے اور شہر زوری نے اس کو نقل کیا ہے کہ ”وہ تصنیف میں بخیل تھا“ بیہتی ۷۰۵ھ میں اس سے ملا تھا، یہ خیام کے اواخر زندگی کے سال ہیں، ان تذکرہ نویسوں نے اس کی تعلیم و تصنیف کے عدم ذوق کو علمی و تعلیمی بخل پر محمول کیا ہے لیکن درحقیقت ایسا نہیں معلوم ہوتا، جس شخص نے بڑی ہی کاوش و جدوجہد سے جبر و مقابلہ کے اصول پر بے مثال کتاب تصنیف کی ہو اور اصول اقلیدس پر محققانہ کتاب لکھی ہو اور مشاہدات فلکی کی زیچ تیار کی ہو، اس کو کوئی بخیل العلم نہیں کہہ سکتا، مگر رباعیات خیام کے پڑھنے والے سے یہ راز چھپا نہیں رہ سکتا کہ حکیم خیام اواخر عمر میں فلسفہ دانی کے اس درجہ پر پہنچ گیا تھا جہاں ہر حکیم اپنے علم اور زندگی کے پایاں کار میں پہنچ جاتا ہے، یعنی مرتبہ علم کی پہنچ میرزی، دانستہ نادانی اور عالمانہ اقرار جہل۔

”معلوم شد کہ پہنچ معلوم نہ شد“

دل گفت مرا علم لدنی ہوس است تعلیم کن اگر ترا دسترس است
گفتم کہ الف گفت وگر ہیچ مگو درخانہ اگر کس است یک حرف بس است

(خیام نسخہ بوڈلین)

یک چند بکود کی باستاد شدیم ولد یک چند باستادی خود شاد شدیم
پایان سخن نگر کہ ما را چہ رسید چوں آب در آمدیم و چوں باد شدیم

من ظاہر نیستی و ہستی دانم من باطن ہر فراز و پستی دانم
بایں ہمہ از دانش خود شرمم باد ولہ گر مرتبہ درائے مستی دانم

از درس علوم جملہ بگریزی یہ و اندر سر زلف دلبر آویزی بہ
(نسخہ بوڈلین)

ان اشعار سے ثابت ہوتا ہے کہ خیام اواخر عمر میں علم کے کس رتبہ پر تھا اور اس لیے
نوآموز گاران علم و فن جو ابھی تک ”علوم و فنون“ کے طلسمات میں پھنسے تھے، اس کو ”بخیل العلم“
سمجھنے میں درحقیقت معذور سمجھے جاسکتے ہیں، اسی سے یہ نظریہ بہ باسانی قیاس میں آسکتا ہے کہ
خیام کی جن تصنیفات میں سعی و محنت اور جدوجہد آشکارا ہے وہ اس کے آغاز و اواسط عمر کی
کماٹی ہے، انتہائے عمر کی نہیں اور رباعیات جن میں اس کے اس خیال کی بہتات ہے اس
کے اواخر عمر کا سرمایہ ہیں۔

تصنیفات کے نام: خیام کی تصانیف کا ذکر سب سے پہلے بیہقی میں ملتا ہے، بیہقی نے اس
کے حسب ذیل تین رسالوں کے نام لیے ہیں:

۱- رسالہ مختصر طبعیات،

۲- رسالہ بحث وجود،

۳- رسالہ کون و تکلیف،

انہیں تینوں رسالوں کے نام شہر زوری نے بتائے ہیں۔

تاریخ الفی میں اس کے دو نئے رسالوں کے نام ہیں:

۴- میزان الحکم (فلزات کے وزن دریافت کرنے میں)

۵- رسالہ لوازم الامکنہ (انقلاب موسم اور مختلف اقلیموں کے اختلاف آب و ہوا کے

بیان میں) حاجی خلیفہ چلی نے زتیج کے بیان میں لکھا ہے۔

۶- زتیج ملک شاہی لعمرا خیام،

بروکلمن (Brockelman) نے ”تاریخ علوم عرب“ میں اس کی دو اور کتابوں کے پتے دیئے ہیں:

- ۷- رسالۃ فی الاحتیال لمعرفة مقدارى الذهب والفضة،
 - ۸- رسالۃ فی شرح ما شکل من مصادرات کتاب اقلیدس،
 - حاجی خلیفہ نے کشف الظنون میں اس کے ایک اور رسالہ کا تذکرہ کیا ہے،
 - ۹- رسالۃ فی الجبر والمقابلہ،
 - ۱۰- خیام نے اپنے اسی رسالہ جبر و مقابلہ میں اپنی ایک اور تصنیف کا حوالہ دیا ہے۔ (۱)
- کتاب البرهان علی طرق استخراج اضلاع المربعات والمکعبات۔
- علمائے مصر میں سے ایک صاحب محی الدین صبری کردی (شیخ القراء بسطان قلاوون مصر) نے ۱۳۳۰ھ مطابق ۱۹۱۷ء میں مطبع سعادت مصر سے ابوعلی سینا اور عمر خیام وغیرہ کے چند رسائل کا مجموعہ شائع کیا ہے اور اس کا نام جامع البدائع رکھا ہے، اس مجموعہ میں ابوعلی سینا کے چند رسالے تو ابوعلی سینا کے اس مجموعہ رسائل سے لیے گئے ہیں جو ۱۸۹۴ء میں لیڈن میں چھپا تھا اور اس کے نام کے بقیہ رسائل اور عمر خیام کے تین رسالے ناشر نے نور الدین بک مصری کے کتب خانہ سے حاصل کیے ہیں، یہ مجموعہ رسائل کتب خانہ مذکور میں ۶۹۹ھ کا لکھا ہوا ہے اور نہایت عتیق ہے۔ (۲)

اس مجموعہ میں خیام کے یہ تین رسالے ہیں:

- ۱۱- پہلا رسالہ کون وتکلیف،
- ۱۲- دوسرے رسالہ میں مسائل ثلاثہ، تین سوالوں کے جواب ہیں، کیا خدا شرکاً مبدأ ہے؟ جبر و قدر میں حق کیا ہے؟ باقی کی صفت زائد برذات ہے؟

(۱) رسالہ جبر و مقالہ خیام مطبوعہ پیرس ۱۸۵۱ء ص ۹۔ (۲) دیکھو خاتمہ جامع البدائع مطبوعہ مطبع

سعادت مصر ص ۲۰۵، ۱۳۳۰ھ۔

۱۳- تیسرے رسالہ کا عنوان الضیاء العقلی فی موضوع العلم الکلی ہے، ناشر یا کسی دیباچہ نگار نے لکھا ہے کہ اس میں موجود اعلیٰ کے علم کو استدلال سے حاصل کرنے کے استحالہ اور علم اعلیٰ (الہیات) کے موضوع کی تعیین کی گئی ہے لیکن یہ درحقیقت بحث وجود پر ہے۔

۱۴- اسی بحث وجود پر اس کا ایک اور رسالہ ملتا ہے جس کے تین نسخے اس وقت ہمارے سامنے ہیں، پہلا نسخہ ہندوستان ہی میں پروفیسر شیخ عبدالقادر صاحب (پونہ) کے پاس ہے اور جو جناب عبدالقادر بن جمال الدین بانکی، بی اے، ایم ایل سی، رئیس بیجاپور (الحال ساکن بہلی، احاطہ بمبئی) کی ملکیت ہے، شیخ صاحب موصوف کے پاس صوفیانہ و فلسفیانہ رسائل کا ایک قلمی مجموعہ ہے، جس میں ارسطو، فارابی، ابوعلی سینا، شیخ الاشراق مقتول سہروردی، ملافتح الرحمن دماغانی اور میر محمد باقر داماد المتوفی ۱۰۴۰ھ کے رسائل ہیں، خط ایرانی نستعلیق ہے، مجموعہ کے ایک رسالہ (مختصر من قول حکیم ارسطو فی النفس) پر کتابت (۱) کا سال ۱۰۲۷ھ لکھا ہے۔

اس مجموعہ میں ایک مختصر عربی رسالہ ہے جس کی لوح پر نام الاوصاف للموصوفات اور "رسالة للحکیم عمر الخیام" بخط کاتب مرقوم ہے، رسالہ کا پہلا فقرہ دو سطر کی حمد و نعت کے بعد یہ ہے، الاوصاف للموصوفات علی ضربین رسالہ کے آخر میں ستعرف تفصیل هذا الکلام بعد هذا الفصل ہے لیکن چند سطروں کے بعد یہ رسالہ ختم ہو جاتا ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ ناقص ہے۔

اس رسالہ کے دو اور نسخے برلن کتب خانہ میں موجود ہیں، ان دونوں کے فوٹو مجھی ڈاکٹر زبیر صاحب صدیقی کے ذریعہ سے مجھ تک پہنچے ہیں، ان دونوں میں سے ایک کے اول پر

(۱) "اس کتاب بارساہائے عربی و فارسی از حضرت و کشفات معصلات حقایق یعنی حکیم الملک صاحب ادام اللہ تعالیٰ اس فقیر خاکسار یوسف علی الفقار دائم الحال در دعا بودہ با تمام رسائید ۱۰۲۷ھ۔

لفظ "حکیم الملک صاحب" سے ظاہر ہوتا ہے کہ حکیم الملک اور کاتب گواہ ایرانی ہیں مگر دونوں ہندوستان میں تھے، ۱۰۲۷ھ جہانگیریہ عہد حکومت ہے اور اس میں حکیم الملک گیلانی مشہور تھے۔

(دیباچہ تزک جہانگیری، اسمائے حکما)

اور دوسرے کے آخر میں رسالہ کا نام ”رسالۃ الوجود“ لکھا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ خیام کا دوسرا رسالہ وجود ہے، یہ دونوں نسخے بھی اسی طرح تمام ہوئے ہیں۔

۱۵- ۱۹۰۸ء میں حضرت الاستاذ علامہ شبلی نعمانی مرحوم نے مجھے حیدرآباد دکن بھیجا تھا کہ وہاں جا کر نواب عماد الملک مولوی سید حسین بلگرامی مرحوم کے کتب خانہ سے وہ کتابیں لے آؤں جو نواب صاحب نے ندوۃ العلماء کو دی تھیں، اس تعلق سے میں نے تقریباً ایک مہینہ نواب صاحب مرحوم کے ساتھ ان کے کتب خانہ میں کتابوں کے نکالنے اور رکھنے کا کام کیا، نواب صاحب مرحوم بہ نفس نفیس اسٹول پر چڑھ کر ایک ایک کتاب کو نکال کر دیتے جاتے تھے اور میں ان کو علاحدہ رکھتا جاتا تھا، اسی ضمن میں ایک مختصر سے فارسی رسالہ پر نظر پڑی، جس پر مکاتبات عمر خیام (دوسرے نامور کا نام یاد نہیں) لکھا تھا اور اس کی لوح پر مرقوم تھا ”یکے از نوادر کتب خانہ بلگرام“ رسالہ کی زبان فارسی اور اوراق کی تقطیع چھوٹی تھی اور ضخامت کا اندازہ سو سو صفحات کا ہے، میں نے وہ رسالہ بھی بد نصیب ندوہ کی قسمت میں شامل کر دیا اور قیام گاہ پر آ کر وہ رسالہ صاحب خانہ اور دوسرے لوگوں کو دکھایا اور پھر اس کو اپنی ناتجربہ کاری سے کتابوں کے ڈھیر میں شامل کر دیا، دوسرے دن جب اس خرمن میں اس خوشہ پروین کو تلاش کیا تو اس کو ناپید پایا، دل پر بجلی سی گر پڑی اور آج تک وہ زخم تازہ ہے، ہزار تلاش پر بھی کچھ پتہ نہ چلا کہ اس کو زمین کھا گئی یا آسمان لیکن بہر حال وہ حیدرآباد کی زمین و آسمان میں ہے، عالی رومی نے رسالہ تبریزی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ ”مولانا نظامی عروضی ہر یک معاصر خیام بودندے و احیاناً ہر اسلمات و مکاتبات ابواب استفادہ و موافقت را در کشورندے“ اس فقرہ سے ہم کو اسی ”یوسف گم گشتہ“ کی ”بوائے پیرا ہن“ آتی ہے۔

۱۶- رسالہ مکعبات (اس کا ذکر گنج دانش محمد تقی ان حکیم مطبوعہ اصفہان ۱۳۰۵ھ میں ہے)

۱۷- عرائس العفانس (شہر زوری نے غلطی سے ذکر (۱) کیا ہے)

(۱) اس غلطی کا ازالہ آگے ہوگا۔

۱۸- رباعیات و اشعار کا مجموعہ،

اس کے حسب ذیل دو نئے رسالوں کا ذکر فریڈرک روزن نے اپنے مطبوعہ رباعیاتِ عمر خیام کے دیباچہ میں کیا ہے۔

۱۹- رسالہ نور روزنامہ،

۲۰- باب در مجموعہ روضۃ القلوب، (دیباچہ مجموعہ رباعیات مطبوعہ کا دیانی پریس برلن۔

۲۱- رسالہ بالعمیۃ فی کلیات الوجود (بروکلمن و قزوینی در حواشی چہار مقالہ)

تصانیف کی تعداد: یہ تمام تصانیف جن کا ذکر اوپر گذرا ہے، تعداد میں (۲۱) ہیں لیکن درحقیقت ان میں بعض مکرر ہیں اور بعض بے سند ہیں، میرے خیال میں رسالہ نمبر (۱) ”مختصر در طبعیات“ اور رسالہ نمبر (۵) ”لوازم الامکنہ“ ایک ہیں، اس کے رسائل مختصر مضامین ہیں، جن کے کوئی نام نہیں، لوگ موضوع بیان کو دیکھ کر ان کو مختلف ناموں سے یاد کرتے ہیں، اسی طرح ”میزان الحکم“ اور ”رسالۃ فی الاحتمالی لمعرفة مقدری الذہب والفضۃ“ ایک ہیں، رسالہ ”البرہان علی طرق استخراج المکعبات“ (۱۰) اور رسالہ ”مکعبات“ (۱۶) ایک ہیں، رسالہ نمبر (۳) کون و تکلیف اور رسالہ نمبر (۱۱) تو ظاہر ہے کہ ایک ہی ہیں اور رسالہ نمبر (۱۲) مسائل ثلاثہ، رسالہ کون و تکلیف (۱۱ و ۳) ہی کا تتمہ ہے اور رسالہ نمبر (۱۳) اور رسالہ نمبر (۱۴) باہم مسلسل و مربوط اور ایک ہی زنجیر کی ٹوٹی ٹوٹی کڑیاں معلوم ہوتی ہیں، رسالہ بحث و وجود نمبر (۲) یا تو یہی ہیں یا فارسی رسالہ رباعیات الوجود نمبر (۲۱) ہے نمبر (۲۰) ”باب روضۃ القلوب“ درحقیقت اسی ”رسالہ بالعمیۃ فی کلیات الوجود“ نمبر (۲۱) کا آخری باب ہے، یہ علاحدہ کوئی چیز نہیں۔

تصنیفات کی صحیح فہرست: اب اس کی تصنیفات کی صحیح اور مرتب فہرست حسب ذیل ہے:

نام	حوالہ
۱- رسالہ مکعبات	(جبر و مقابلہ خیام میں اس کا حوالہ ہے)
۲- رسالہ جبر و مقابلہ،	(حلی نے کشف الظنون میں ذکر کیا ہے)

- | حوالہ | نام |
|---------------------|---|
| (بروکلمن) | ۳- رسالہ شرح ما شکل من مصادرات اقلیدس |
| (تحفہ شاہی و چلیبی) | ۴- زیچ ملک شاہی |
| (تاریخ الفی) | ۵- رسالہ مختصر در طبیعیات (نیہتی) یا لوازم الامکنہ |
| | ۶- میزان الحکم (تاریخ الفی) یا رسالہ فی الاحتیال لمعرفة،
مقداری الذهب والفضة |
| (بروکلمن) | |
| (نیہتی و شہرزوری) | ۷- رسالہ بکون و تکلیف و رسالہ اسئلہ ثلاثہ |
| (بروکلمن) | ۸- رسالہ فی کلیات الوجود (فارسی) |
| (نیہتی و شہرزوری) | ۹- رسالہ کموضوع علم کلی و وجود، (عربی) |
| | ۱۰- رسالہ اوصاف یا رسالہ الوجود (عربی) |
| | ۱۱- بعض عربی اشعار |
| | ۱۲- رباعیات فارسی، |
| (گم شدہ) | ۱۳- مکاتبات خیام و..... (فارسی) |



تصانیف پر تبصرہ

۱۔ رسالہ استخراج اضلاع مربعاً

و

ملکعبات

خیام کی تصنیفات میں غالباً یہی اس کی سب سے پہلی تصنیف ہے لیکن اس کا ذکر اس کے کسی سوانح نگار نے نہیں کیا ہے، حالانکہ اس نے خود اپنے رسالہ جبر و مقابلہ میں اس کا بہ تصریح نام لیا ہے۔

شمس الملک خاقان بخارا کے حال میں پہلے اور پھر رسالہ جبر و مقابلہ کے بیان میں آگے جو کچھ قرائن جمع کیے گئے ہیں اور کیے جائیں گے ان سے بخوبی ہویدا ہے کہ اس کا رسالہ جبر و مقابلہ ۴۶۷ھ اور ملک شاہی دور سے پہلے کی تصنیف ہے، اس ابتدائی تصنیف میں خیام نے اپنے اس رسالہ کا ضمناً نام لکھا ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس کا یہ مختصر رسالہ اس کے رسالہ جبر و مقابلہ سے بھی پہلے کی تصنیف ہے، وہ پہلے یہ بیان کرتا ہے کہ ”مربع اور ملکعب چیزوں کے اضلاع دریافت کرنے کے چند طریقے اہل ہند کو معلوم تھے جو معمولی استقرار پر مبنی ہیں اور وہ ایک سے لے کر نو تک کے مربعات ہیں، یعنی ایک دو تین کے مربعات اور اسی طرح ان کے مضروببات جیسے دو کو تین میں ضرب دے کر حاصل ضرب نکالا جائے۔“

غالباً اس بیان سے اس کا مقصود وہ طریقہ حساب ہے جس کو ہم اہل ہند ”پہاڑا“ کے نام سے جانتے ہیں، اس کی اصل عبارت یہ ہے:

وللهند طرق في استخراج اضلاع المربعات والمكعبات مبنية
على استقرار قليل، وهو معرفة مربعات الصور التسعة اعني مربع
الواحد والاثنين والثلاثة وكذلك مضروب بعضها في بعض اعني
مضروب الاثنين في الثلاثة ونحوها۔ (ص ۹)

اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ ”ہماری ایک کتاب اس طریقہ حساب کے صحیح ہونے اور اس سے صحیح مطلوب حاصل کرنے کی دلیلوں پر ہے اور ہم نے اس کی بہت سی قسمیں اور اضافہ کی ہیں، یعنی مال المال، مال الكعب، کعب الكعب (۱) وغیرہ کے اضلاع کو دریافت کرنے کے قواعد جہاں تک بھی ہو یہ قواعد اب تک کسی نے نہیں دریافت کیے تھے، ان قواعد کے دلائل، عددی ہیں جو کتاب الاسطقات کے عددیات پر مبنی ہیں۔

اس کی اصل عبارت یہ ہے:

ولنا كتاب في البرهان على صحة تلك الطرق و تاديتها الى
المطلوبات وقد غزرنا انواعها اعني من استخراج اضلاع مال المال

(۱) اعلم ان اصحاب الجبر والمقابلة	جبر ومقابلہ والے عدد مجہول کو شی کہتے
يسمون العدد المجہول شيئاً ومضروب	ہیں اور اس عدد مجہول کو اسی سے ضرب
ذالك العدد المجہول في نفسه مالاً	دے کر مضروب کو مال اور مال کے
وحاصله في المال كعباً ومكعباً و	حاصل ضرب کو کعب اور مکعب اور کعب
حاصله في الكعب سُمي مال مال و	کے حاصل ضرب کو مال المال اور مال
حاصله في مال مال سُمي مال كعب	المال کے حاصل کو مال کعب اور مال
وحاصله في مال الكعب سُمي كعب	کعب کے حاصل کو کعب الكعب۔
كعب۔ (مفاتيح العلوم خوارزمی	

مطبوعہ ہریل ص ۲۰۰ حاشیہ)

ومال الكعب و كعب الكعب بالغاً ما بلغ ولم يسبق اليه وتلك البراهين
انما هي براهين عددية مبنية على عدديات كتاب الاسطقسات۔ (۱)
صاحب نظام الملک نے گنج دانش مؤلفہ محمد تقی خان حکیم (مطبوعہ اصفہان ۱۳۰۵ھ
ص ۵۲۳ ضمن حالات نیشاپور) کے حوالہ سے اس کی ایک کتاب کا نام ”علم المساحة و
المكعبات“ ذکر کیا ہے، (۲) معلوم نہیں اس کی قدیم سند کیا ہے، یہ ظاہر یہ اسی ”رسالہ استخراج
اضلاع مربعات و مکعبات“ کا دوسرا نام معلوم ہوتا ہے۔

۲۔ جبر و مقابلہ

یہ خیام کی دوسری کتاب ہے، اس کا پورا نام ”رسالہ فی براہین الجبر و المقابلہ“ ہے، حاجی
خلیفہ چلپی نے کشف الظنون میں جبر و مقابلہ کے تحت میں اس کا ذکر کیا ہے اور اس کی چند
سطریں نقل کی ہیں، جو مطبوعہ نسخہ کے مطابق ہیں۔

اس کتاب کا قلمی نسخہ ہولینڈ کی لائسن لائبریری میں تھا، یورپ میں اس کا پہلا حوالہ
۱۷۴۲ء میں گیرالڈ میرمین (GERALD MEER MAN) نے اپنی کتاب کے دیباچہ میں
دیا، پھر موسیو سیدلو (SEDELLOT) نے ۱۸۳۴ء کے ایشیاٹک سوسائٹی جرنل کے ایک
مضمون میں دیا، پھر اس کا دوسرا نسخہ پیرس کے کتب خانہ میں ملا، آخر ایشیاٹک سوسائٹی پیرس کے
ایک فاضل ممبر موسیو ایف ویکے (F. WOEPCKE) نے ۱۸۵۱ء میں اس کو فریچ ترجمہ کے
ساتھ پیرس سے چھاپ کر شائع کیا۔ (۳)

یہ مطبوعہ رسالہ ۵۱ صفحات کے باریک ٹائپ میں ہے۔

خیام نے یہ کتاب میرے خیال میں جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، ۱۳۶۷ھ سے پہلے ترکستان

(۱) یہ دونوں عبارتیں رسالہ جبر و مقابلہ خیام کے ص ۹ میں ہیں، مطبوعہ پیرس۔ (۲) نظام الملک طوسی
ص ۲۵۶، کانپور۔ (۳) انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا جلد ۲۰ ص ۱۰۱، ۱۹۱۱ء فریچ مقدمہ بر رسالہ جبر و مقابلہ خیام، پیرس۔

کے کسی شہر بخارا یا سمرقند میں شمس الملک خاقان بخارا کی مملکت میں لکھی ہے اور ظاہر ہے کہ وہ اس وقت تک شمس الملک تک نہیں پہنچا تھا ورنہ وہ اپنی کتاب اسی قدر شناس کے نام جو اس کو تخت پر اپنے ساتھ بٹھاتا تھا، معنون کرتا لیکن اس نے اپنی یہ کتاب سمرقند کے ایک دولت مند فاضل قاضی القضاة ابوطاہر کے نام معنون کی ہے، (۱) اور جو جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے، غالباً ابوطاہر ساری سمرقندی المتوفی ۴۸۴ھ ہیں، اس لیے جرمن فاضل فریڈرک روزن کے اس قیاس سے مجھے سخت اختلاف ہے۔

پس از فوت ملک شاہ زبجیکہ اور دست کردہ بود خراب شد و کار عمر از رونق افتاد
گویا رسالہ جبر و مقابلہ خود راؤ ہمیں اوقات پڑمردگی تالیف کردہ“ (مقدمہ زباعت
مطبوعہ کا دیانی ص ۶۶)

کہ ملک شاہ کے بعد محمد بن ملک شاہ اور دوسرے امرا اس کے قدر دان موجود تھے، جن کے نام وہ اس کو معنون کر سکتا تھا۔

مسلمانوں میں جبر و مقابلہ (الجبرا) کافن خلیفہ مامون الرشید المتوفی ۲۱۸ھ کے عہد میں پیدا ہوا اور محمد بن موسیٰ خوارزمی نے جو مامون کا معاصر تھا، اس پر پہلی عربی کتاب لکھی جو لندن میں ۱۸۳۱ء میں انگریزی ترجمہ و حواشی کے ساتھ چھپ چکی ہے، بعد کو جبر کے دو رسالے یونانی سے عربی میں ترجمہ ہوئے، ایک دیو پانطوس کا جس کو قسطنطین لوقا معاصر مقتدر (۲۹۵ھ-۳۲۰ھ) نے اور دوسرا کپ کا جس کو ابوالوقا بوزجانی المولود ۳۲۸ھ نے ترجمہ کیا۔

خیام کے رسالہ جبر و مقابلہ کے صفحہ صفحہ سے ہویدا ہے کہ اس نے اپنے اس رسالہ کو بڑی کوشش، محنت اور استقصا کے ساتھ لکھا ہے اور اپنی نئی تحقیقات پر آپ نازاں اور خوش ہوتا ہے، اس فن پر جس قدر ممکن کتابیں تھیں، ان کو پڑھتا ہے اور ان کی غلطیوں کی اصلاح

(۱) صاحب نظام الملک نے رسالہ جبر و مقابلہ کا نظام الملک کے نام تہد یہ ہونا جو بیان کیا ہے، (ص ۲۵۶) وہ خلاف واقعہ ہے۔

کرتا ہے، یہی واقعہ اس راز کو فاش کرتا ہے کہ یہ اس کے اوائل کی تصنیف ہے، جب وہ ہنوز فلسفہ کلا اوریت کے انتہائے کمال کو نہیں پہنچا تھا، جبر و مقابلہ کی پہلی کتابوں کے پڑھنے کا ذکر اس کی ان عبارتوں سے ثابت ہے:

وعادة الجبرین ان یسموا (ص ۴)
والذی فی کتب الجبرین (ص ۵)
و ثلاثة من هذه الانصاف الستة
مذكورة فی کتب الجبرین -

جبر و مقابلہ کے عالموں کی عادت ہے کہ وہ اور جو مسئلہ جبر و مقابلہ والوں کی کتابوں میں ہے اور ان چھ اصناف میں سے تین اہل جبر و مقابلہ کی کتابوں میں مذکور ہیں۔

(ص ۶)

خیام اس کتاب کے مقدمہ میں کہتا ہے:

ان احد المعانی التعليمية
المحتاج اليها فی جزء
الحكمة المعروف بالرياضی
هو صناعة الجبر والمقابلة
الموضوعة لاستخراج
المجهولات العددية
والمساحية وان فيها اصنافاً
يحتاج فيها الى اصناف من
المقدمات معتادة جداً،
فتعذر حلها على اكثر الناظرین
فيها، اما المتقدمون فلم يعمل
الينا منهم كلام فيها، لعلهم لم
يتفطنوا لها بعد الطلب والنظر

تعلیمی امور میں سے ایک فن جبر و
مقابلہ ہے، جس کی حکمت کی اس شاخ
میں جس کا نام ریاضی ہے، ضرورت
پڑتی ہے، جبر و مقابلہ اس لیے بنایا گیا
ہے کہ اس سے نامعلوم عدد اور مساحت
کو دریافت کیا جائے، اس فن میں کئی
مسائل ہیں جن کے حل کرنے میں چند
نہایت مشکل مقدمات کی ضرورت ہوتی
ہے جن کا حل اکثر علمائے فن سے نہیں
ہو سکا، اگلے محققین کی کوئی تصنیف اس
بارہ میں مجھ کو نہیں ملی، معلوم نہیں کہ تلاش
و تحقیق کے بعد وہ ان کو نہیں سمجھ سکے یا ان کو
اپنے اثنائے تحقیق میں ان مقدمات کی

ضرورت ہی پیش نہ آئی یا ہماری زبان میں ان کی کتاب کا ترجمہ نہیں ہوا۔

پچھلے لوگوں میں سے ماہانی اس مقدمہ کا حل جبر و مقابلہ سے کرسکا ہے، جس کو ارشمیدس نے اپنی کتاب الکرۃ والاسطوانۃ کے دوسرے مقالہ کی چوتھی شکل میں مسلم مان کر استعمال کیا ہے، تو ماہانی کو دوسرے چند متعادل کعب، (۱) اموال اور اعداد کی ضرورت پیش آئی، جن کو غور کے بعد بھی وہ جب حل نہ کرسکا تو اس نے یہ یقین کر لیا کہ ان کا حل ناممکن ہے، یہاں تک کہ ابو جعفر خازن پیدا ہوا اور اس نے ان مشکلات کو قطوع مخروطیہ (۲) سے حل کیا، پھر اہل ہندسہ (۳) کا ایک گروہ ان مقدمات میں سے چند کا محتاج ہوا تو بعض نے گو کسی مقدمہ کا حل کر لیا لیکن ان کل مسائل کے شمار کرانے اور ہر مسئلہ کے اقسام کے حاصل کرنے اور ان میں سے ہر مسئلہ پر دلیل قائم کرنے میں کوئی قابل شمار گفتگو نہیں کی صرف دو مسئلوں

او لم يضطرّ البحث اياهم الى النظر فيها او لم ينقل الى لساننا كلامهم فيها۔

و اما المتأخرون فقد عنّ الماهانی منهم تحليل المقدمة التي استعملها ارشميدس مسلمة في الشكل الرابع من المقالة الثانية من كتابه في الكرة والاسطوانة بالجبر، فتأدى الى كعب و اموال و اعداد متعادلة فلم يتفق له حلها بعد ان افكر فيها ملياً، فجزم القضاء بانه ممتنع حتى نبع (نبغ؟) ابو جعفر الخازن و حلها بالقطوع المخروطية ثم افتقر بعده جماعة من المهندسين الى عدة اصناف منها، فبعضهم حلّ البعض و ليس لواحد منهم في تعدد اصنافها و تحصيل انواع كل صنف منها و البرهان عليها كلام يعتد به الا على صنفين

(۱) انگریزی اصطلاحات ان کے لیے یہ ہیں، کعب (کیوب) اموال (اسکوائر) اعداد (نمبر)۔

(۲) علم مثلثات (ٹریگنومی) (۳) ہندسہ (جیومیٹری)

پر دیلیں پیش کیں، جن کا ذکر میں کروں گا۔
اور میں ہمیشہ سے جبر و مقابلہ کے تمام
مسائل کی تحقیق کا حریص تھا اور اس کے
ممکن الحل اور غیر ممکن الحل مسائل میں
بدلائل فرق جاننے کا مشتاق تھا، کیوں
کہ میں جانتا تھا کہ مشکل سوالوں کے
حل کرنے میں ان کی بڑی ضرورت
پڑتی ہے۔

ساذ کرهما وانی لم ازل كنت
شديد الحرص على تحقيق
جميع اصنافها و تميز الممكن
من الممتنع فى انواع كل صنف
ببراهين لمعرفة بان الحاجة
اليها فى مشكلات المسائل
ماسة جدا (ص ۲)

صفحہ ۶ و ۷ میں خیام نے وہ مسائل گنائے ہیں جن کا حل متقدمین کر چکے تھے اور وہ مسائل
ذکر کیے ہیں جن کو اگلے لوگ حل نہ کر سکے اور ان کو خود اس نے اپنی تحقیق سے حل کیا ہے: (۱)
ان چھ مسائل میں سے تین مسئلے اہل
جبر و مقابلہ کی کتابوں میں مذکور ہیں
لیکن ان پر ہندسہ سے دلیل نہیں قائم
کی ہے۔

و ثلاثة من هذه الاصناف الستة
مذكورة فى كتب الجبرين ولم
يرهنوا عليه من الهندسة۔
(ص ۶)

اور یہ تین مسئلے جبر و مقابلہ والوں
کی کتابوں میں مذکور ہیں اور ہندسہ
سے ان پر دیلیں دی گئی ہیں لیکن
حساب و عدد سے دلیل نہیں دی گئی۔
اور ان چھ مسئلوں میں سے ایک
بھی ان کی کتابوں میں مذکور نہیں، صرف

وهذه الثلاثة مذكورة فى
كتب الجبرين ومبرهن عليها
من جهة الهندسة واما من
جهة العدد فلا۔ (ص ۷)
وهذه الستة الاصناف لم
يوجد فى كتبهم منها شئ الا

(۱) مجھے افسوس ہے کہ میں اس فن سے آشنا نہیں، بلکہ اس کے فنی مباحث کو میں سمجھ بھی نہیں سکتا، اس
لیے میں اس کتاب پر صرف تاریخی حیثیت سے بحث کر رہا ہوں۔

ایک مسئلہ کی نسبت متفرق باتیں کہی گئی ہیں، جن کو میں آگے بیان کروں گا اور اس پر ہندسہ سے دلیل دوں گا، عدد سے نہیں۔

الكلام في واحد منها مبتراً وما بينها وابرهن عليها من جهة الهندسة لا من جهة العدد۔

(ص ۷ و ۸)

صفحہ ۲۶ میں کہتا ہے:

اس تماس اور تقاطع کو فاضل مہندس ابوالجود یہ فیصلہ کر لینے کے سبب سے کہ یہ مسئلہ محال ہے، نہیں سمجھ سکا اور وہ اپنے اس فیصلہ میں غلطی پر تھا اور یہ وہی ایک مسئلہ ہے جس کی ماہانی کو مسائل شستگانہ میں سے ضرورت پڑی،

وهذا التماس او التقاطع لم يتفطن له ابوالجود المهندس الفاضل حتى جزم القضاء بان كانت المسئلة مستحيلة وابطل في حكمه هذا وهذا الصنف هو الذي اضطر اليه الماهاني من بين الاصناف الستة حتى تعرف۔

(ص ۲۶)

صفحہ ۳۲ میں کہتا ہے:

اور لیکن وہ مسئلہ جس نے متاخرین میں سے ایک کو اس کی طرف مضطر کیا یہ ہے، تو اس فاضل نے اس کو حل کر لیا، حالاں کہ عراق کے فضلا جیسے ابوہل کو ہی رحمہم اللہ سے یہ حل نہ ہو سکا تھا لیکن یہ حل کرنے والا فاضل (خدا اس سے راضی ہو) بایں ہمہ ان اختلافات کو نہیں سمجھا اور اس صنف میں جو ناممکن مسائل ہیں ان کو نہیں جانا،

واما المسئلة التي اضطررت واحدا من المتاخرين الى هذا الصنف هي هذه فاستخرج المسئلة هذا الفاضل بعد ما اعيت هذه المسئلة جماعة من فضلاء العراق ومنهم ابو سهل القوهي رحمهم الله الا ان هذا المستخرج رضى الله عنه مع

اس فاضل کا نام ابوالجود ہے۔

فضله و عظم قدره في
الرياضيات لم يخطر بباله هذه
الاختلافات وفي مسائل هذا
الصنف ما يستحيل وهذا
الفاضل هو ابوالجود۔

صفحہ ۴۴ میں وہ ابوعلی ابن الہشیم مصری کا ذکر کرتا ہے جو علم مرایا اور ریاضیات کا بڑا عالم تھا۔

وذلك قد بينه ابو علي ابن

الہشیم رحمہ اللہ تعالیٰ۔

اور اس کو ابوعلی بن ہشیم نے (خدا اس پر رحم کرے) بیان کیا ہے۔

آخر میں کہتا ہے کہ میرے ان مقدمات کے سمجھ لینے کے بعد وہ تمام مشکلات حل ہو جائیں گے جن کو اگلے علما نہیں سمجھ سکے تھے۔

فمن وقف على هذه
المقدمات المذكورة واتفق له
مع ذلك قوة في الطبع و درية
في المسائل لم يكذب يخفى عليه
من المسائل المعتاهة على
المتقدمين شيء۔ (ص ۴۶)

ان مذکورہ بالا مقدمات سے جو واقف ہو چکا اور اس کے ساتھ اس کی طبیعت میں تیزی اور اس کو مسائل کا عملی تجربہ ہو، اس سے وہ مسئلے پوشیدہ نہ رہیں گے جن کو اگلے حل نہ کر سکے تھے۔

اس کتاب کی تصنیف کرنے کے پانچ برس بعد کسی نے اس سے ابوالجود محمد بن لیث مہندس کی کتاب کا ذکر کیا تو اس نے اس پر ایک مختصر ضمیمہ لکھ کر ابوالجود کی غلطی ظاہر کی، کہتا ہے:

هذا وقد حكى لي بعض من
شدا شيئاً نزرأ هو الهندسة بعد
تاليفي هذه الرسالة بخمس سنين
ان لابي الجود محمد بن الليث

یہ اور مجھ سے ایک شخص نے جو کسی قدر علم ہندسہ سے آشنا تھا، میرے اس رسالہ کی تالیف کے پانچ برس بعد ذکر کیا کہ ابوالجود محمد بن لیث مہندس (خدا

اس پر رحمت کرے) نے ان اقسام کے گنانے میں کچھ بحث کی ہے۔

المهندس رحمه الله كلاماً في
تعيد هذه الاصناف۔ (ص ۴۷)
پھر ابوالجود کی غلطی ظاہر کی ہے:

بعد ازیں ہمارے دوستوں میں سے
ایک نے ہم سے فرمائش کی کہ ہم ابوالجود
محمد بن لیث کی اس غلطی کو واضح کریں جو
اس نے پانچویں قسم میں کی ہے۔

وبعد فان واحدا من اصحابنا
اقتراح علينا ان نبين خطأ ابي
الجود محمد بن الليث في
الصف الخامس۔ (ص ۴۸)

ان اقتباسات سے واضح ہے کہ اس نے کس محنت، مشقت، جانفشانی، کوشش اور استقصا سے یہ کتاب لکھی ہے، کیا یہ بخیل العلم کا کارنامہ ہے؟ اس سے ظاہر ہے کہ اس کی یہ کتاب اس کی جوانی کے علمی جوش و خروش کا نتیجہ ہے، اس کے بڑھاپے کی سرد مہری کا نہیں، جب رسمی علم کی آخری حقیقت اس کے سامنے بے نقاب ہو چکی تھی اور وہ لا ادریت کے بدولت ان علوم و فنون کی بے قدری و ہتھی میرزی کا معتقد ہو چکا تھا۔

اس کتاب میں اس نے جن مہندسین اسلام کے نام لیتے ہیں، ان کے اسما اور سنین حسب ذیل ہیں:

- ۱- ماہانی ابو عبید اللہ محمد بن عیسیٰ بغدادی، (الموجود ۲۳۲ھ و ۲۵۰ھ) (۱)
- ۲- ابوہل قویہی (کوہی) المتوفی فی اواسط قرن رابع (۲) (اواسط ۴۰۰ھ)
- ۳- ابوالجود محمد بن لیث مہندس، ابوریحان بیرونی المتوفی ۴۲۰ھ کا معاصر تھا۔
- ۴- ابوعلی بن یثم، المتوفی بین ۴۲۶ھ و ۴۵۴ھ، (۳)

(۱) ماہانی کی تاریخ حکما کے تذکروں میں نہیں، ابن یونس حاکمی المتوفی ۳۹۹ نے اپنی زیچ حاکمی میں ماہانی کے مشاہدہ قلمی کی تاریخ ۲۳۹ و ۲۵۰ نقل کی ہے، زیچ حاکمی مرتبہ کوسن مطبوعہ پیرس، ۱۸۰۴ء ص ۸۳ و ۹۷، (۲) ابن ابی اصیبعہ ج ۱ ص ۲۲۱، مصر، (۳) ایضاً ج ۱ ص ۲۲۲۔

لیڈن کے کتب خانہ میں (1716, FOL) محمد بن لیث کا وہ رسالہ ہے جو اس نے ماہانی کی کتاب پر لکھا ہے، (فرقِ ضمیمہ خیام ص ۱۰۲) ابوالجود کا ایک اور رسالہ ہے جس میں ابوریحان بیرونی کے ایک سوال کا جواب دیا ہے، جس کا عنوان یہ ہے، جواب الشيخ الفاضل ابی الجود محمد بن الیث ایدہ اللہ عما سألہ عند الاخ الفاضل ابوالریحان محمد بن احمد البیرونی (فرقِ ضمیمہ خیام ص ۱۱۴) بہر حال ان ناموں کے لکھنے کے بعد عموماً خیام نے رضی اللہ عنہ یا رحمہ اللہ تعالیٰ لکھ کر یہ ثابت کر دیا ہے کہ اس تالیف کے وقت وہ سب مرچکے تھے، ان مرنے والوں میں آخری قریب نام ابن ہشتم کا ہے جو ۴۴۶ھ اور ۴۵۴ھ کے درمیان مرا (عیون الانبا ص ۲۴۲ ج ۱) اس سے ظاہر ہے کہ یہ کتاب ۴۵۴ھ کے بعد لکھی گئی ہے، ہم نے تخمیناً طور سے خیام کی پیدائش کا سال ۴۴۰ھ قرار دیا ہے، اس لیے یہ کتاب تحصیلِ کمال کے بعد اور رصد خانہ ملک شاہی میں جانے سے پہلے ۴۶۰ھ اور ۴۶۷ھ کے درمیان میں تالیف پاسکتی ہے۔

۳۔ زیچ ملک شاہی

رصد خانہ کے کاموں کے تذکرہ میں ”زیچ ملک شاہی“ کا ذکر پہلے آچکا ہے، خواجہ نصیر طوسی المتوفی ۶۷۲ھ نے معرفتِ تقویم میں سی فصل کے نام سے ایک فارسی رسالہ لکھا ہے، اس کی شرح عبدالواحد نام کسی ہیئت دان نے بعد کو لکھی ہے، اس شرح میں اس نے خیام کی اس زیچ کا ذکر کیا ہے اور حاجی خلیفہ چلی متوفی ۱۰۶۸ھ نے کشف الظنون میں زیچ کے سلسلہ میں اسی شرح کے حوالہ سے اس کی ایک زیچ کا ذکر کیا ہے، چنانچہ کہتا ہے:

”زیچ ملک شاہی لعمر الخیام، ذکرہ عبدالواحد فی شرح سی فصل“

اس زیچ کا تذکرہ اس سے بھی پہلے علامہ قطب الدین شیرازی المتوفی ۱۰۷۰ھ کی تحفہ شاہیہ

میں ملتا ہے، (۱) باب التوارخ میں ہے:

ومما ذکرنا یعرف خطأ عمر
الخیام فی زیجه الذی وضعه
حیث ذکر ان فی کل اربع
سنین تکون کبیسة دائماً۔

اور ہم نے جو بیان کیا ہے اس سے خیام
کی وہ غلطی معلوم ہوگئی جو اس نے اپنے
اس زیچ میں کی ہے جس کو اس نے تالیف
کیا ہے اور جس میں یہ بیان کیا ہے کہ ہر
چار سال کے بعد ہمیشہ لونڈ ہوگا۔

اس عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خیام نے اپنی زیچ میں اپنی تاریخِ جلالی کے
اصول بیان کئے تھے۔

۴۔ رسالہ مصادرات اقلیدس

اس رسالہ کا نام ”رسالۃ فی شرح ما شکل من مصادرات کتاب اقلیدس“ ہے، یہ
کتاب ابھی چھپی نہیں اور نہ میں نے دیکھی ہے اور نہ کسی دیکھنے والے نے اس کا حال لکھا
ہے، البتہ بروکلین نے اپنی تاریخِ علوم عرب میں لکھا ہے کہ ”اس کا قلمی نسخہ لائینڈن (ہالینڈ)
کے کتب خانہ مشرقی میں محفوظ ہے“ (۲) اس کتاب کے عنوان سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس میں
اقلیدس کی ان شکلوں کی مشکلات حل کی گئی ہوں گی، جن کا ثبوت ایک دوسرے کے ثبوت پر
موقوف ہے، مگر ڈاکٹر ڈینی سن راس نے اس کتاب کا نام انگریزی ترجمہ میں یہ لکھا ہے
”اقلیدس کے حدود (تعریفات) کے چند مشکلات“ (۳) اگر یہ صحیح ہے تو اس رسالہ کا تعلق
اشکال کے بجائے حدود سے ہوگا۔

خیام کی یہ چار کتابیں ریاضیات سے متعلق ہیں۔

(۱) تحفہ شاہیہ کا قلمی نسخہ اور نیشنل لائبریری پٹنہ میں نظر سے گذرا، جس کا نمبر ۲۰۳۹ ہے۔

(۲) حواشی چہار مقالہ ص ۲۲۰ بحوالہ توارخِ علوم عرب بروکلین ج ۱ ص ۴۷۱۔

(۳) مقدمہ رباعیات خیام از ڈاکٹر ڈینی سن راس مطبوعہ میتھیون پریس لندن ۱۹۰۰ء ص ۷۴۔

۵- رسالہ طبیعیات و لوازم الامکنۃ

سب سے پہلے بیہتی نے اس کے اس رسالہ طبیعیات کا ذکر کیا ہے، کہتا ہے:

وله ضنۃ بالتصنیف والتعلیم
ولم یکتب تصنیفاً الا مختصراً
اس کو تصنیف کرنے اور پڑھانے میں بخل
تھا، اس نے کوئی کتاب نہیں لکھی لیکن ایک
مختصر رسالہ طبیعیات میں۔
فی الطبیعیات۔

یہی عبارت ذرا تغیر سے شہر زوری میں ہے:

له مختصر فی الطبیعیات و اس کا ایک مختصر رسالہ طبیعیات میں ہے اور۔
یہ طبیعیات کا کیا رسالہ تھا اور طبیعیات کی کس صنف سے متعلق تھا مذکور نہیں مگر تاریخ الفی
کے مصنف احمد ٹھٹھوی سندھی نے لوازم الامکنۃ کے نام سے خیام کے جس رسالہ کا ذکر کیا
ہے اس کی تفصیل یہ لکھی ہے:

غرض آں رسالہ در یافتنِ فصولِ اربعہ است و علتِ اختلافِ ہوائے بلاد و اقالیم۔

(مظفر یہ ص ۲۳۷)

خیام اپنے مختصر رسالوں کا آپ نام نہیں رکھتا، لوگ عنوانِ مضمون سے نام بطور خود
متعین کر لیتے ہیں، خیال ہوتا ہے کہ یہ مختصر رسالہ طبیعیات اور رسالہ لوازم الامکنۃ دونوں
ایک ہیں، بیہتی نے اس کو صرف ”مختصر فی الطبیعیات“ کہہ دیا ہے اور اسی کو تاریخ الفی
نے موضوع کے لحاظ سے ”مستی بلوازم الامکنۃ“ لکھا ہے، یعنی وہ رسالہ جس میں مکان کے
لوازم و خصائصِ طبعی کا ذکر ہو جو تمام تر طبیعیات کی بحث ہے اور آج کل اس بحث کو کہ موسموں
کا تغیر کیوں اور کیوں کر ہوتا ہے اور مختلف اقلیموں کی آب و ہوا میں سردی و گرمی کا اختلاف
کیوں اور کس طرح ہوتا ہے، جغرافیہ طبعی میں ذکر کرتے ہیں، احمد ٹھٹھوی نے تاریخ الفی میں

اس رسالہ بلوازم الامکۃ کے مضامین کی جو تفسیر کی ہے، اس سے قیاس ہوتا ہے کہ یہ رسالہ اس نے دیکھا تھا اور اکبر کے زمانہ میں (۱۰۰۰ھ) وہ رسالہ ہندوستان میں موجود تھا یا یہ کہ یہ بیان اس نے کسی اور کتاب سے نقل کیا ہے، جس کا حوالہ اس نے نہیں دیا ہے۔

۶ - میزان الحکم و رسالہ معروفة مقدری الذهب

و الفضة

احمد ٹھٹھوی نے اس کے ایک اور رسالہ کا نام ”میزان الحکم“ بتایا ہے اور اس کی تفصیل یہ کی ہے:

”انچہ ازوے شہرت دار و رسالہ ایست مستحی بمیزان الحکم در بیان یافتن قیمت

چیز ہائے مرصع بدون کندن جواہر از اس“ (مظفر یہ ص ۳۳۷)

گو تھا (جرمنی) کے کتب خانہ میں ایک مختصر رسالہ حسب ذیل عنوان سے ہے:

للحکیم الفاضل ابی الفتح عمر	حکیم فاضل ابوالفتح عمر بن ابراہیم خیامی
بن ابراہیم الخیامی فی الاحتیال	کا رسالہ سونے اور چاندی سے ملا کر
لمعرفة مقدری الذهب والفضة	بنائے ہوئے جسم میں سے ہر ایک کے
فی جسم مرکب منہما۔	وزن جاننے میں۔

ان دونوں عبارتوں کے ملانے سے ظاہر ہوتا ہے کہ جس رسالہ کا ٹھٹھوی نے ذکر کیا

ہے وہ بعینہ وہی ہے جس کا ایک نسخہ گو تھا کی لائبریری میں موجود ہے۔

گو خاص اس فن میں خیام سے اس کے حریف و معاصر المظفر اسفزاری کا نام زیادہ شہرت

رکھتا ہے، جس نے اپنی عمر کا بیشتر حصہ اسی فلزاتی ترازو کی تکمیل میں صرف کیا اور اس کے علاوہ

علم جریقیل و آلات میں بھی اس کو کمال حاصل تھا، شہر زوری میں ہے:

وہو الذی عمل میزان ارشمیدس الذی اور اسی نے ارشمیدس کی وہ میزان بنائی

يعرف به الغش و العیار و صرف جس سے کھوٹا اور کھرا پہچانا جاتا تھا اور

عمره فنی ذلك وفوضه بخزانة
السلطان فخاف خازن السلطان ظهور
خیانتہ فی الخزانة بسبب ہذا المیزان
فکسرہ وقت اجزائہ۔ (ص ۲۶) اس سے اس کی بددیانتی نہ کھل جائے۔

خیام کے ایک اور معاصر عبدالرحمن خازن نے میزان الحکمة کے نام سے اس فن کے مباحث پر ایک مستقل کتاب لکھی تھی، جس کا ایک نادر قلمی نسخہ جامع مسجد بمبئی کے کتب خانہ میں موجود ہے، اسی نام کی ایک اور نادر تصنیف کتب خانہ آصفیہ حیدرآباد دکن میں موجود ہے، گو اس میں اس کے مصنف کا نام نہیں، مگر اس کے مقالہ کا منہ میں پانچویں ترازوں الجامع ذوالکفات کا ذکر ابو حاتم مظفر اسفزاری کے انتساب سے ہے اور پھر اسی مقالہ میں انہیں مظفر کی اختراع کردہ ایک اور ترازو کا ذکر ہے۔

کتب خانہ بمبئی کے نسخہ میں چند ابتدائی سطریں ایسی لکھی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ۵۱۵ھ میں چند حکمانے فلزات کے تولنے کی ترکیب پر مختلف رسالے لکھے تھے، عبارت یہ ہے، وبسطہ المتاخرون فی شہور سنة خمس وعشرة وخمس مائة اور حیدرآبادی نسخہ میں مختلف حکما کے رسائل ایک خاص ترتیب سے جمع کیے گئے ہیں، چنانچہ چوتھے مقالہ میں ہے، فی ذکر موازين الماء للحکماء المتقدمين وهم ارشميدس ومنالوس ومحمد بن زكريا الرازي والامام عمر یہ آخری نام امام عمر یعنی عمر خیام کا ہے، ۵۱۵ھ سلطان سنجر سلجوقی کے عہد حکومت کا سال ہے، معلوم ہوتا ہے کہ اس سلطان کے حکم سے اس عہد کے مختلف حکمانے فلزات کے وزن پر رسالے لکھے تھے، جن میں سے تین حکیموں کے نام میزان الحکمة کے ان دونوں مختلف نسخوں سے معلوم ہوتے ہیں، یعنی ابو حاتم مظفر اسفزاری، عبدالرحمن خازن اور امام عمر خیام۔

عمر خیام کا یہ رسالہ جو چند صفحات کی تالیف ہے، غالباً اسی ۵۱۵ھ میں لکھا گیا ہوگا،

جس کا ذکر بمبئی والے نسخہ میزان الحکمتہ میں ہے اور یہ رسالہ بعینہ حیدرآبادی نسخہ کے مقالہ رابعہ میں ہے اور جرمنی کی گوٹھالا بیری میں خیام کا یہ رسالہ قلمی مستقلاً الگ موجود ہے، مگر نا تمام ہے، فریڈرک روزن نے اسی نا تمام نسخہ کو اپنے مطبوعہ کا دیانی رباعیات کے آخر میں شائع کر دیا ہے۔

۷۔ رسالہ کون و تکلیف

اس رسالہ کا ذکر بیہقی اور شہر زوری نے کیا ہے، خوش قسمتی سے اس کا ایک نسخہ جو ۶۹۹ھ کا لکھا ہوا نہایت قدیم تھا، دوسرے بعض فلسفیانہ رسائل کے مجموعہ میں مصر کے ایک رئیس (نور الدین بک مصطفیٰ خسر عبدالحمید پاشا عاصم) کے کتب خانہ میں موجود ہے اور جیسا کہ پہلے کہا گیا ہے، یہ مجموعہ ابوعلی سینا وغیرہ کے رسائل کے ساتھ ۱۳۳۰ھ مطابق ۱۹۱۷ء میں چھپ چکا ہے اور اس وقت ہمارے سامنے ہے۔

اس رسالہ کی حقیقت جیسا کہ خود اس کے دیباچہ میں مذکور ہے، یہ ہے کہ ابوعلی سینا کے شاگردوں میں سے ایک صاحب جن کا نام ابو نصر محمد بن عبدالرحیم نسوی ہے اور جو نواح فارس میں قاضی تھے، انہوں نے ۴۷۳ھ میں خیام سے دو سوال پوچھے تھے:

۱۔ خدا نے یہ دنیا اور خصوصاً انسان کو کیوں بنایا؟

۲۔ اور انسانوں کو عبادات بجالانے کی تکلیف کیوں دی؟

انہیں دو سوالوں کی وجہ سے اس رسالہ کا نام رسالہ ”کون و تکلیف“ پڑ گیا، پہلا سوال کون (ہستی) کی علت سے اور دوسرا سوال تکلیف (احکام الہی) کی علت سے ہے۔ اس کے شروع میں مسائل نے خیام کو خطاب کر کے عربی کے چند شعر لکھے تھے، جن میں سے یہ چار باقی ہیں:

انے باد صبا! اگر میرے عہد کی رعایت تو
کر سکتی ہے تو علامہ خیام کو میرا سلام پہنچا۔

ان كنت ترعین یا ریح الصبا ذمی
فاقرئ السلام علی العلامة الخیمی

بوسی لیدیہ تراب الارض خاضعة
 خضوع من یجندی جلوی من الحکم
 فهو الحکیم الذی تسقی سحائبه
 ماء الحیاة رفات الاعظم الرمم
 عن حکمة الکون والتکلیف یات بما
 تغنی براهینہ عن ان یقال لم
 جھک کران کی خاکِ قدمِ چوم، اس ادب
 سے جیسے حکمت کا کوئی مستفید جھکتا ہے کہ
 وہی ایسا حکیم ہے جس کے برستے بادل
 بوسیدہ ہڈیوں کو آبِ حیات پلاتے ہیں،
 اس سے ہستی اور تکلیف کا سبب پوچھو، وہ
 کہے گا کہ پھر اس کی دلیلیں کیوں کے سوال
 سے بے نیاز ہوں گی۔

خیام نے جواب کے آغاز میں سب سے پہلے یہ لکھا ہے کہ تمام فلسفہ کا نچوڑ صرف تین

سوالات ہیں:

- ۱- کیا یہ ہے؟ (انیتہ)
- ۲- اگر ہے تو کیا ہے؟ (ماہو؟)
- ۳- اور کیوں ہے؟ (لم ہو؟)

پھر بتایا ہے کہ ”ہر وہ شے جو دنیا میں موجود ہے، وہ انیت (موجودیت) اور ماہویت (ماہیت) سے کبھی خارج نہیں ہو سکتی ہے، البتہ لیت سے بعض وجود بے نیاز ہو سکتے ہیں اور اس کی صورت یہ ہے کہ موجود کی دو قسمیں ہیں، ایک واجب الوجود اور دوسری ممکن الوجود، علت اور سبب کا سوال ضرور ہے کہ کہیں جا کر رُکے اور ایک ایسی علت پر جا کر انتہا ہو جس کی پھر کوئی علت نہ ہو، یہ شان واجب الوجود کی ہے اور ممکن الوجود کے تمام اسباب و علل بالآخر علۃ العلل یعنی اسی واجب الوجود پر جا کر ختم ہوتے ہیں، واجب الوجود جس طرح اپنے وجود کی علت سے بے نیاز ہے، اسی طرح اس کے اوصاف و صفات اور افعال بھی علل و اسباب سے مستغنی ہیں، اس لیے یہ سوال ہی بے معنی ہے کہ اس نے کیوں بنایا اور ہست کیا؟ یہ واجب الوجود کے جو دو کرم کی صفت کا نتیجہ ہے کہ یہ دنیا ہست ہے اور ہم موجود ہیں۔“

اس کے بعد اس نے موجودات کی ترتیب اضافی کی فضیلت پر بحث کی ہے اور لکھا ہے کہ اس مسئلہ میں بہت سے لوگ سرگرداں ہیں اور شاید میں اور معلم ”فضل المتاخرین شیخ الرئیس ابوعلی حسین بن عبداللہ البخاری اعلیٰ درجتہ“ نے اس پر پورا غور کیا اور ہم اس نتیجہ پر پہنچے۔

اس کے بعد جو عبارت ہے اس سے خیام کی لا اد ریت کا پردہ فاش ہوتا ہے، کہتا ہے:

و انتھیٰ بنا البحث الیٰ ما قنعت
به نفوسنا القانعة بالشیء
الركيك الباطل المزخرف
الظاهر و اما لقوة الكلام فی
نفسه و كونه بحيث يجب ان
يقنع به۔ (ص ۱۷۱)

اور بحث و تحقیق وہاں تک پہنچی جہاں
ہمارے اس نفس کو قناعت ہوگئی جو معمولی،
غلط، نمائشی، ظاہر چیز (علم) پر قانع ہو جایا
کرتا ہے اور یاد در حقیقت بات ہی فی
نفسہ ایسی قوی اور پر زور ہوتی ہے کہ اس
کو تسلیم کر لینا ضروری ہے۔

اس کے بعد وہ کہتا ہے، جس سے مسئلہ ارتقا کی جھلک نمودار ہوتی ہے:

فنقول ان البرهان الحقیقی
الیقینی قائم علی ان هذه
الموجودات لم یبدعها الله
تعالیٰ معاً بل ابدعها نازلة من
عنده فی سلسلة الترتیب۔

تو ہم کہتے ہیں کہ اس بات پر یقینی و قطعی
دلیلیں قائم ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے موجودات
کو یکبارگی نہیں بنایا، بلکہ ان کو بتدریج
اپنے پاس سے اتار کر ترتیب کے سلسلہ
سے بنایا۔

اس کے بعد ابوعلی سینا کے الہیات کی وہ ترتیب بیان کرتا ہے کہ پہلے عقل اول پیدا
ہوئی، پھر عقل ثانی پیدا ہوئی، پھر عقل سویم، اسی طرح عقل دہم تک، یہاں تک کہ مادہ پر اس
ابداع کا خاتمہ ہوا، بعد ازیں ایجاد کا دور شروع ہوا، اس میں خام مرکبات و معدنیات سے
بڑھتے بڑھتے انسان تک پیدا ہوا، ادھر مبدعات میں سب سے اشرف وہ ہے جو مبدع اول
سے قریب ہے اور اسی طرح فضیلت و بزرگی درجہ بدرجہ نیچے اتر آئی اور ادھر ایجاد مادہ کائنات

کے بعد مرکبات و معدنیات و حیوانات میں اس فضیلت و بزرگی کی ترتیب نیچے سے اوپر کو چڑھتی گئی، یہاں تک کہ انسان سب سے افضل قرار پایا اور نیچے سے جا کر اوپر انسان کا قرب روحانی مبداء اول سے قریب ہو گیا۔

حتی انتھی الی الانسان الذی
هو اشرف الموجودات
المركبة و آخر الموجودات فی
عالم الكون و الفساد فالاقرب
منه فی المبدعات اشرفها
والابعد من الطینة فی
المركبات اشرفها۔ (ص ۱۷۱)

یہاں تک کہ اس انسان پر اس کی انتہا
ہوئی جو تمام مرکب موجودات میں سب
سے اشرف اور اس عالم مادی وجود میں
آنے میں سب سے آخر ہے، کیوں کہ
غیر مادی موجودات میں اشرف وہ ہے
جو سب سے زیادہ خدا سے قریب ہے
اور مادیات میں اشرف وہ ہے جو اپنی
مادی اصل سے زیادہ دور ہے۔

اب اس کے بعد سوال ہوتا ہے کہ مرکبات مادی ترتیباً یکے بعد دیگرے کیوں ظہور پذیر ہوتے ہیں اور غیر مادی مبدعات کی طرح ایک ساتھ کیوں نہیں ہوئے؟ اس کا جواب نہایت عمدہ دیا ہے کہ یہ تمام مادی کائنات و موجودات آپس میں متضاد و متقابل ہیں اور جو باہم متضاد و متقابل ہوں وہ سب ایک ساتھ نہیں ظہور پذیر ہو سکتے، ایک ہی کپڑا ایک ہی وقت میں سپید و سیاہ دونوں نہیں ہو سکتا، اس لیے دونوں رنگ یکے بعد دیگرے اس پر چڑھیں گے۔

پھر سوال ہوتا ہے کہ دنیائے کون و فساد میں یہ تضاد کیوں ہے؟ اس کا جواب وہی دیا ہے جو امام غزالی نے دیا ہے کہ عالم جس نہج پر پیدا ہوا ہے، اگر اس میں کچھ شر یا نقص بھی ہے تو اس کے خیر کثیر کے مقابلہ میں یہ قلیل شرنا قابل التفات ہے کہ:

ان الامساك عن الخیر الكثیر
من جهة لزوم شر قلیل ایاہ شر
کثیر۔

بہت بھلائی سے تھوڑی سی برائی کے لازم
آجانے کے خیال سے رُک جانا بہت
بڑی برائی ہے۔

اس لیے باری تعالیٰ ان تمام متضاد و متقابل ممکن ہستیوں کو باری باری منصفہ وجود پر لا کر انصاف کے ساتھ ان میں سے ہر ایک کو کمال ذاتی حاصل کرنے کا موقع عطا فرماتا ہے اور ان ہستیوں میں قرب و بعد الہی کی حیثیت سے جو تفاوت ہے وہ حق تعالیٰ کے بخلِ کرم کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ اس کی حکمتِ سرمدی کی وجہ سے ہے، اس کے بعد کہتا ہے:

فہذہ جمل و ان اور دتھا علیٰ
سبیل اقتصاص مذهب قوم
من الحکماء فان تحقق
اصولها بالبرهان یهدیک سبیل
تحقیقہا بالیقین۔ (ص ۱۷۶)

یہ مختصراً ہے، اگرچہ میں نے ان کو حکما کے
ایک خاص گروہ کی پیروی کے مطابق
بیان کیا ہے تو اگر ان کے اصول کی تحقیق
تو دلیل سے کرے تو خدا ان کی تحقیق کی
بذریعہ یقین تجھ کو ہدایت کرے گا۔

اس کے بعد اس نے تکلیف کی حقیقت ظاہر کی ہے کہ اس کے معنی گو مختلف ہیں لیکن
حکما کے نزدیک اس کے معنی یہ ہیں:

التکلیف هو الامر الصادر عن
الله تعالیٰ السائق للاشخاص
الانسانية الی کمالاتهم
المستعلة لهم فی حیاتهم
الاولیٰ والاخریٰ الرادع اياهم
عن الظلم والجور وارتکاب
القبايح واکتساب النقائص
والانهماک فی متابعة القوى
البدنیة المانعة اياهم عن اتباع
القوى العقلية۔

تکلیف وہ فرمانِ الہی ہے جو اس لیے
صادر کیا گیا ہے تاکہ وہ افراد انسانی کو
ان کے ان دنیاوی و اخروی کمالات کی
طرف عملاً لائے، جن کی استعداد ان
کے اندر رکھی گئی ہے اور ان کو ظلم و بے
انصافی اور برائیوں کے ارتکاب اور
نقص کے حاصل کرنے اور جسمانی
خواہشوں کی پیروی سے باز رکھے جو ان
کو عقلی قوت کی پیروی سے روکتی ہیں۔

بعد ازیں اس نے شریعت کی ضرورت اور نبوت کے متعلق جو لکھا ہے اس پر ہم کو غصے کے فوق البشر (SUPERMAN) نظریہ کا دھوکہ ہوتا ہے، کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نوع انسانی کو اس طرح بنایا ہے کہ اس کے افراد الگ الگ غیر محدود مدت تک زندہ نہیں رہ سکتے، اس لیے جب تک موجودہ اور آئندہ نسلیں باہم مل کر ترقی کی کوششیں اسی طرح نہ کرتی چلی جائیں، کمال نوعی حاصل نہیں ہو سکتا، نیز موجودہ تمام افراد انسانی باہم آپس کے تعاون اور تعاضد اور ایک دوسرے کی تمدنی و اجتماعی امداد کے بغیر زندگی کے ضروریات، لباس و خوراک و مسکن وغیرہ کو پورا نہیں کر سکتے، اس طرح باہمی تعاون و امداد کے ایک منصفانہ و عادلانہ دستور کی ضرورت پیش آتی ہے، جس کا نام شریعت ہے۔

اس کے بعد نبوت کی بحث آتی ہے کہ ”اس شریعت عادلہ کی حامل ایک ایسی ہستی ہونی چاہیے جو تمام افراد انسانی سے زیادہ عاقل، زیادہ پاک و طاہر ہو، جو دنیاوی مہمات میں ملوث نہ ہو، اس کی غرض و غایت، دولت و ریاست کی محبت اور جاہ پسندی نہ ہو اور اپنے شہوانی و غضبی جذبات پر اس کو پورا پورا قابو ہو اور ہر کام میں اس کی غرض رضائے الہی کی طلب ہو، ایسا ہی شخص دستور انسانی یعنی شریعت کا حامل ہو سکتا ہے تاکہ کسی طرف اور کسی خاص فرقہ اور جماعت کے حق میں اس کا پلہ جھکنے نہ پائے اور اس کے حکم کی پیروی بادشاہ و رعایا پر یکساں ضروری اور امیر و غریب دونوں پر یکساں حاوی ہو۔

پھر چوں کہ افراد انسانی خیر و شر کے قبول و استعداد میں مختلف ہوتے ہیں، لہذا ہر شخص میں خیر کے قبول اور شر کے ترک کی استعداد مختلف ہوتی ہے، کوئی وعظ و پند سے قبول کرتا ہے، کوئی دلیل و برہان سے مانتا ہے، کوئی محبت و تالیف قلب سے تسلیم کرتا ہے، کوئی انعام و اکرام سے رام ہوتا ہے، کوئی جزا و سزا اور جنگ کے بعد باز آتا ہے، اس لیے انبیا افراد انسانی کی تکمیل کے لیے یہ سب مختلف طریقے اختیار کرتے ہیں۔

اس کے بعد تکرار عبادت کی بحث کی ہے اور اس سلسلہ میں اس نکتہ کو ادا کیا ہے جو آج کل

سائنس کا لوجی کا مسئلہ مسئلہ ہے، وہ کہتا ہے کہ یہ عبادات بار بار ادا کرنے کا حکم اس لیے ہے کہ:

ففرضت علیہم العبادۃ المذکورۃ
و کسرت علیہم تلک حتی
یستحکم التذکیر بالتکریر
المتواتر۔ (ص ۱۷۴)

پس ان پر یہ مذکورہ بالا عبادت فرض کی
گئی ہے اور یہ بار بار ان سے کرائی جاتی
ہے تاکہ متواتر تکرار سے یہ یادگیری ان
کے اندر مستحکم ہو جائے۔

پھر کہتا ہے کہ ان اوامر کے بجالانے اور ان نواہی سے بچنے میں تین فائدے ہیں:

۱- نفس انسانی کا شہواتِ نفسانی سے احتراز کر کے قوتِ عقلیہ کو پرورش پانے کا

موقع بہم پہنچانا۔

۲- نفس کو امورِ الہیہ اور امورِ معاد و آخرت میں غور و نظر کا عادی بنانا کہ اس دارِ ناپائدار

کے طلسمات سے نکل کر جنابِ حق اور ملکوتِ ربانی کی طرف توجہ و التفات کی استعداد پیدا ہو۔

وتحرضہا علی وجود الحق
الاول اعنی الذی منہ وجود کل
موجود جل جلالہ و تقدست
اسمائہ ولا الہ غیرہ الذی
فاضت الموجودات عنہ منتظمة
فی سلسلۃ الترتیب التی اقتضتها
الحکمة الحقۃ بالبرہان المبنی
علی القیاس المجرد عن اصناف
التہویات و المغالطات۔

اور عبادت نفس کو اس حق اول (خدا) کے
وجود پر آمادہ کرتی ہے، جس سے ہر موجود
کا وجود ہے، اس کا ذکر بلند ہو اور اس
کے نام مقدس ہوں، جس کے سوا اور کوئی
دوسرا معبود نہیں، جس سے موجودات کو
وجود کا فیض اس سلسلہ ترتیب میں منتظم ہو
کر ملا ہے، جس کا مطالبہ وہ سچی حکمت
کرتی ہے جو ایسے قیاس پر مبنی ہے جو
فریب اور مغالطہ سے بری ہے۔

۳- تیسرا فائدہ یہ ہے کہ اس عالم میں امن و امان، نظم و اطمینان اور عدل و انصاف

اور باہمی اجتماعی تعاون و مشارکت پیدا ہو اور نظامِ عالم حکمتِ ربانی کے مطابق قائم رہے۔

اس بیان پر رسالہ ختم ہو جاتا ہے۔

(۲)

تین سوالات

رسالہ کون و تکلیف کا تتمہ

اس کے بعد اس مجموعہ میں خیام کا دوسرا رسالہ ہے جس کو مصری ناشر نے ایک دوسرا مستقل رسالہ سمجھ کر اس کے سائل کے نام و نشان نہ ملنے پر افسوس کیا ہے، حالانکہ عبارت اور مطالب سے ظاہر ہے کہ اس کا سائل بھی وہی ہے جس نے کون و تکلیف کا پہلا سوال کیا تھا اور اسی نے خیام کے مذکورہ الصدر جواب پر تین سوالات کیے اور خیام نے اس تتمہ میں ان تینوں کا جواب دیا ہے، اس لیے اس رسالہ کو مستقل سمجھنے کے بجائے اسی رسالہ کون و تکلیف کا تتمہ سمجھنا چاہیے اور اس جوابی رسالہ کی تاریخ بھی وہی ۱۷۳۳ھ یا اس کے بعد کا سال ہوگا، اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ گو بیہقی میں اور شہرزوری کے عربی نسخہ میں اور اس قلمی فارسی نسخہ میں جو دارالمصنفین کے قبضہ میں ہے، یہ تصریح نہیں کہ رسالہ کون و تکلیف ایک ہی رسالہ تھا یا اس کے کچھ اور اجزائے تھے، مگر شہرزوری کے اس فارسی نسخہ میں جس کا اقتباس زکو و سکی نے اپنے مضمون خیام میں شائع کیا ”در رسالہ کون و تکلیف“ کے بجائے دو ”رسالہ کون و تکلیف“ ہے اس سے معلوم ہوتا ہے اس رسالہ کے دو جز تھے اور میرے خیال میں یہ ”تین سوالات“ اسی رسالہ کون و تکلیف کا دوسرا جز ہے جو معترض کے جواب الجواب میں ہے۔

معلوم ہوتا ہے کہ پچھلے رسالہ میں خیام نے دنیا کی ضرورت تضاد پر جو نکتہ پیدا کیا تھا، اہل علم کے دائرہ میں اس کا بڑا غلغلہ ہوا اور سب نے خیام کی اس نکتہ آفرینی کی بڑی داد دی، چنانچہ خیام اس رسالہ کے شروع میں کہتا ہے:

بعد فان مباحثہ ایای عن مسئلہ عالم میں تضاد کے ضروری ہونے پر میرے

ضرورة التضاد رفعت من
ذکری و عظمت فی امری و
استوجبت لله تعالیٰ خالص
شکری، اذ لم یخطر ببالی ان
اسئل عن امثالها خصوصاً
علی ذالک النمط مردفاً بذلک
الشک القوی۔ (ص ۱۵۷)

اس مباحثہ نے میری شہرت بڑھادی اور
میرے نام کو چار چاند لگا دیے اور خدا کے
لیے میرے خالص شکر یہ کو واجب ٹھہرایا،
کیوں کہ میرے گمان میں بھی نہ تھا کہ
مجھ سے اس قسم کے مسئلے پوچھے
جائیں گے اور وہ بھی ایسے زبردست
اعتراض کے ساتھ۔

اس کے بعد خیام نے اس اعتراض کو نقل کیا ہے جو سائل مذکور یعنی قاضی نسوی نے خیام
کے پہلے جواب پر کیا ہے، اس اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ دنیا میں تضاد کا ضروری ہونا ممکن ہے یا
واجب، یعنی یہ تضاد ہو بھی سکتا اور نہیں بھی ہو سکتا تھا یا اس کا ہونا ضروری تھا، پہلی صورت
(امکان) میں ضرور ہے کہ اس کے وجود کی علت بالآخر واجب الوجود پر ختم ہو، کیوں کہ تمام
ممکنات کی علت بالآخر واجب الوجود پر جا کر ختم ہوتی ہے اور دوسری صورت (وجوب) میں
وہ واجب الوجود میں ہو کر پایا جائے گا اور اس صورت میں واجب الوجود میں کثرت ثابت
ہوگی، حالانکہ یہ اپنی جگہ پر ثابت ہو چکا ہے کہ واجب الوجود ہر حیثیت سے واحد ہے، اس
لیے لامحالہ یہی ماننا پڑے گا کہ وہ ممکن ہے اور اس کی آخری علت بالآخر اللہ تعالیٰ (واجب) ہے
جس کے یہ معنی ہوئے کہ عالم میں یہ تضاد اللہ تعالیٰ کے خلق و ایجاد سے ہے اور شرکاء وجود چوں کہ
اسی تضاد کی وجہ سے ہوا ہے، اس لیے یہ کہنا صحیح ہوا کہ شرکاء خالق بھی خدا ہے۔

۱- خیام نے حسب عادت اس سوال کے جواب میں پہلے متعدد مقدمات بیان کیے
ہیں، اوصاف و لوازم کتنے قسم کے ہوتے ہیں اور ہر ایک کی خصوصیات کیا ہیں، اس سلسلہ
میں ذاتی عرضی، لازم مفارق، لازم غیر مفارق، لازم بواسطہ اور لازم بلا واسطہ کی عام
تقسیمیں کی ہیں اور بتایا ہے کہ ماہیت کے لیے ماہیت کے لوازم کا ثبوت بالوجوب ہوتا

ہے، پھر یہ بتایا ہے کہ وجود کے کیا معنی ہیں اور اس کا ثبوت افراد کے لیے کیوں کر ہوتا ہے، بالتواطویا بالاشتراک اور پھر یہ ثابت کیا ہے کہ موجود خارجی درحقیقت صرف ایک ہے اور وہ واجب الوجود ہے، کلی کا وجود خارج میں نہیں اور افراد محض کلی کا نقش و مثال ہیں (یہ خیال افلاطون کے ہاں مثل افلاطونی کے نام سے پایا جاتا ہے) اس کے بعد ظاہر کیا ہے کہ لوازم ماہیت کے ثبوت کے لیے کوئی نئی علت نہیں ہوتی، بلکہ خود ماہیت کی علت اس کے لوازم کی بھی علت ہوتی ہے، مثلاً جب زید انسان ہو تو یہ سوال نہیں ہو سکتا کہ اس میں گویائی کی قوت کیوں ہے؟ اس کے دو پاؤں کیوں ہیں؟ اس کی دو آنکھیں کیوں ہیں؟ کیوں انسان ہونے کے معنی ہی یہ ہیں کہ یہ لوازم و خصائص اس میں پائے جائیں، اسی طرح موجودات عالم میں تضاد ہونا اس کی ماہیت کے لوازم میں سے ہے، جس میں کیوں کا سوال نہیں ہو سکتا، ان موجودات کو باہم متضاد کسی بنانے والے نے نہیں بنایا بلکہ وہ بجائے خود متضاد ہیں، سیاہ و سپید کو باہم متضاد خدا نے نہیں بنایا بلکہ وہ درحقیقت خود باہم متضاد ہیں، اگر ان کا خارج میں وجود نہ بھی ہو اور وہ صرف ذہن و وہم میں ہو کر پائے جائیں تو بھی متضاد ہی ہو کر پائے جائیں گے، اس لیے یہ کہنا صحیح نہیں کہ ان کو خدا نے متضاد بنایا، اللہ تعالیٰ نے اشیا کو بحیثیت اشیا کے بنایا، باقی یہ کہ ان اشیا میں باہم نسبت اتحاد کی ہے یا تضاد کی ہے یہ کسی بنانے والے کے بنانے سے نہیں ہے، بلکہ از خود ہے، اس لیے ان کی مجعولیت اور پیدائش خدا کی طرف بالذات منسوب نہیں، بلکہ بالعرض ہے، اس کے بعد کہتا ہے کہ خدا نے سیاہی کو اس لیے نہیں بنایا کہ وہ سپیدی کی ضد ہے، بلکہ اس لیے بنایا کہ یہ بھی ایک ممکن الوجود چیز تھی، ہو سکتی تھی، اس لیے اس کو ہو سکنے کا موقع عنایت فرمایا، اس بنا پر عالم میں شر کو خدا نے بالذات نہیں بنایا، لیکن موجودات کی پیدائش کے بعد اس کا از خود ہو جانا ضروری تھا۔

شر سیاہی کے بنانے والے کی طرف کسی

ولا یكون الشر منسوباً الی

طرح منسوب نہ ہوگا، کیوں کہ خدا کا ارادہ

موجد السواد بوجه من الوجوه

اذ القصد الاول (وجلّ عن
 القصد) بل العناية السرمديّة
 الحقّة توجّهت نحو الخير الا ان
 هذا النوع من الخير لا يمكن ان
 يكون متبراً خالياً عن الشر
 والعدم، فليس الشرُّ منسوباً اليه
 الا بالعرض وليس الكلام ههنا
 فيما بالعرض، بل فيها بالذات۔

(اور وہ ارادہ سے بلند ہے) بلکہ اس کی
 حقیقی سرمدی عنایت خیر کی طرف متوجہ
 ہوئی لیکن اس قسم کا خیر ناممکن ہے کہ شر
 اور عدم سے خالی ہو کر پایا جائے، تو شر کی
 خدا کی طرف بالعرض منسوب ہوا اور
 یہاں گفتگو عرضی شر میں نہیں بلکہ ذاتی شر
 میں ہے۔

معلوم ہوتا ہے کہ چوں کہ اس زمانہ میں اشاعرہ کا خاص زور تھا اور بڑی بڑی ہستیاں
 اشعریت کی حامی تھیں، امام ابن فورک، امام الحرمین اور امام غزالی جیسے نوادیر روزگار اپنی
 ساری قوت اشعریت کی حمایت میں صرف کر چکے تھے اور کر رہے تھے، امام اشعری نے خلق
 شر کی نسبت بھی خدا ہی کی طرف کی تھی اور ایرانی فلسفہ میں خلق خیر و شر کے مسئلہ کو خاص اہمیت
 پہلے ہی سے حاصل تھی اور قدیم اہل ایران خیر کا خالق الگ اور شر کا خالق الگ تسلیم کرتے
 تھے، اسلام نے توحید کی تعلیم کی تو اشاعرہ نے خیر و شر دونوں کا خالق ایک تسلیم کیا، خیام کا
 مقصد یہ ہے کہ خدا محض خالق خیر ہے، دنیا میں درحقیقت صرف خیر ہے، شر کا وجود عرضاً اور
 تبعاً ہے اور خدا نے اس کو بالذات پیدا نہیں کیا، بلکہ اشیا کو پیدا کیا، ان اشیا کے ساتھ جو ان کے
 ضروری لوازم تھے، وہ بھی بالعرض پیدا ہو گئے، اس کے بعد وہ کس حسرت کے ساتھ کہتا ہے:

وانسى اوصى كل من اعرفه من
 اور میں ہر اس شخص کو جس کو حکما میں جانتا
 الحكماء بتقدیس ذلك الجناب
 ہوں، یہ وصیت کرتا ہوں کہ وہ اس کی
 عن الظلم والشر۔ (ص ۱۸۳)

جناب کو ظلم اور شر سے پاک رکھے۔

یہ بھی ابوعلی سینا کی کتابوں میں مذکور ہے، چنانچہ اپنی کتاب نجات میں اس نے یہ

باب باندھا ہے، فصل فی ان واجب الوجود خیر محض۔

بعد ازیں وہ کہتا ہے کہ اگر کوئی یہ کہے کہ پھر خدا نے ایسی چیز کیوں بنائی جس کی نسبت وہ جانتا تھا کہ اس کو عدم اور شر لازم ہیں تو اس کا جواب یہ ہے، کہ ہر شے میں خیر کے جتنے پہلو ہیں، ان کے مقابلہ میں شر کا پہلو بہ منزلہ صفر کے ہے، مثلاً سیاہی میں ایک ہزار خیر کے پہلو ہیں تو ایک شر کا ایسی حالت میں ایک شر کے خیال سے ایک ہزار خیر کو نہ پیدا کرنا خود شر عظیم تھا۔

فقد بان ان الشرور موجودة في	تو اس سے ظاہر ہوا کہ شر کا وجود مخلوقات
مخلوقات الله تعالى بالعرض لا	الہی میں بالعرض اور ضمناً ہے، بالذات
بالذات وبان ان الشر في الحكمة	اور براہ راست نہیں اور یہ بھی معلوم ہوا کہ
الاولیٰ قلیل جدا لا نسبة له في	حکمت ادنیٰ میں شر خیر کے مقابلہ میں
الکمية والكيفية الى الخیر۔	تعداد اور کیفیت دونوں میں بہت کم ہے۔

یہ خیال بعینہ ابوعلی سینا سے منقول ہے، چنانچہ شفا میں اس نے اس اعتراض کا بعینہ یہی جواب دیا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس سوال کا جو جواب ابن رشد نے فصل المقال اور کشف الادلہ میں دیا ہے، وہ سب سے بہتر ہے اور حقیقت ہے، وہ کہتا ہے کہ دنیا میں کوئی شے بالذات شر نہیں ہے، شر ہمارے برے استعمال سے وہ ہو جاتی ہے، مثلاً آگ بذات خود شر نہیں، ہاں اس سے کسی غریب کے گھر کو جلا دو تو تمہارا یہ فعل شر ہوگا اور اس فعل کی وجہ سے اس آگ کو جس نے اس مکان کو جلا یا بالفرض شر کہہ دیں گے، احادیث میں بھی آتا ہے کہ والشر ليس اليك، اے خدا! شرتیری طرف راجع نہیں ہوتا اور یہ عین تعلیم اسلام ہے۔

۲- اس کے بعد اس رسالہ میں خیام سے ایک نہایت اہم سوال کیا گیا ہے کہ جبر و قدر کے مسئلہ میں کون فریق برسر حق ہے؟ یہاں خیام لا جواب ہو جاتا ہے اور اس کا اندرونی فلسفہ اس پر غالب آ جاتا ہے اور دو سطروں میں نہایت چپکے سے یہ کہہ کر اتنے بڑے اہم سوال کی ذمہ داری سے سبکدوش ہو جاتا ہے، کہتا ہے:

لیکن اس کا یہ سوال کہ ان دونوں فریقوں میں سے کون صواب سے قریب تر ہے تو شاید جبر کا قائل حق سے بظاہر زیادہ اقرب ہے، اس شرط سے کہ وہ ہدیان میں یا وہ گوئی نہ کرے اور اپنے خرافات میں زیادہ دور تک نہ چلا جائے، ایسی حالت میں وہ حق سے دور ہو جائے گا۔

واما سواله عن ائی الفریقین اقرب الی الصواب، فلعلّ الجبریّ اقرب الی الحق فی بادئ الرای و ظاهر النظر من غیر ان یتلجلج فی ہدیانه و یتغلغل فی خرافاته فانه حیثئذ یبعد عن الحق جداً۔

لیکن کیا اس خرافات گوئی کا ملزم وہ خود نہیں قرار پائے گا، اگر اس نے یہ کہا ہے:

مے خوردن من بنزد او سهل بود
گرے نخورم علم خدا جہل بود

مے میخورم دہر کہ چومن اہل بود
مے خوردن من حق بہ ازل می دانست

گوئی کہ بگیر مت اگر کام نہی
حکم تو کنی و عاصم نام نہی

بر رہ گذرم ہزار جادام نہی
یک ذرہ ز حکم تو جہاں خالی نیست

۳- رسالہ مذکور میں آخری سوال یہ ہے کہ باقی کی بقا عین باقی ہے یا اس سے الگ کوئی

چیز ہے؟ یہ بحث پرانے زمانہ سے معتزلہ، اشاعرہ اور دوسرے متکلمین میں زیر بحث رہی ہے، تفصیل جانی چاہو تو امام اشعری (المتوفی ۳۲۴ھ) کی مقالات الاسلامیین جلد دوم ص ۳۶۶ و ص ۳۶۷ مطبوعہ راستانبول دیکھو۔

خیام کہتا ہے کہ یہ بحث نہایت فضول ہے، جب وجود کے متعلق یہ تسلیم کیا جا چکا ہے کہ وجود اور موجود، خارج میں ایک ہیں، گوزہن میں الگ الگ ہوں، تو یہی صورت بقا کی نسبت کیوں نہیں ہو سکتی، وجود اور بقا میں صرف اسی قدر فرق ہے کہ وجود مطلق ہستی کو کہتے ہیں اور بقا ایک مدت متعینہ تک کی ہستی کو۔

۸- رسالہ موضوع علم کلی

بیہقی نے اس کے ”رسالہ وجود“ کا حوالہ دیا ہے اور شہر زوری نے بھی خیام کی تصنیفات میں ”رسالة فی الوجود“ وجود کے مسئلہ میں ایک رسالہ کا نام لکھا ہے، اس بحث پر اس کے دو رسالے ملتے ہیں، ایک فارسی میں ہے جس کا ذکر آگے آتا ہے اور دوسرا عربی میں ہے چنانچہ اس کے مطبوعہ مصر رسالوں میں یہ رسالہ موجود ہے اور ناشر نے اس کا نام ”الضیاء العقلی فی موضوع العلم الکلی“ رکھا ہے، یہ نام اس رسالہ کی ابتدائی سطروں سے اخذ کر لیا گیا ہے کہ اس کی ابتدائی سطر یہ ہیں:

ان الموجود (؟) الذی هو موضوع
الفلسفة الاولی اعنی العلم الکلی
الذی تحته جمیع العلوم وظاهر
وہ موجود (؟) جو فلسفہ اولیٰ کا موضوع
ہے، یعنی وہ علم کلی جس کے تحت میں تمام
علوم ہیں، ظاہر التصور ہے۔

المتصور۔ (ص ۱۸۷)

اس مطبوعہ نسخہ میں اس عبارت میں ”الموجود“ کا لفظ چھپا ہے مگر مطلب کا اقتضا یہ ہے کہ ”الموجود“ کے بجائے ”الوجود“ پڑھا جائے کہ عبارت یوں ہوگی، ان الموجود الذی ظاہر التصور کہ وجود کا تصور ظاہر ہے، اس نسخہ کے ناشر و محشی نے اپنی غلط قرأت کے مطابق اس پر حاشیہ دے کر یہ سمجھایا ہے کہ ”موجود مطلق ظاہر التصور ہے“ حالانکہ یہ صحیح نہیں اور نہ اس پر استدلال ہے۔

بہر حال اس رسالہ کی بحث کا ما حاصل یہ ہے کہ وجود کا تصور بدیہی ہے، وجود کے ثبوت کے لیے کسی دلیل کی حاجت نہیں، پھر یہ ذکر ہے کہ وجود عین موجود ہے، نیز یہ کہ کلی موجودنی

الخارج نہیں، موجود فی الخارج صرف جزئیات ہیں، اسی سلسلہ میں اس نے وہ بات لکھی ہے جو ہیوم کے فلسفہ میں ملتی ہے۔

بان المعقول الصرف لا يكون
لنا ولا يمكن، بل انما تكون
معقولاتنا مشوبة بالتخيل
والتخيل لا يدرك الا الجزئي۔

خالص عقلی علم نہ ہم کو ہوا ہے نہ ہو سکتا
ہے، بلکہ ہمارے تمام معقولات تخیل
آمیز ہوتے ہیں اور تخیل صرف جزئی کا
ادراک کر سکتا ہے۔

(ص ۱۹۲)

اور آخر میں ایک فاضل المتاخرین کی رائے نقل کر کے اس کی تصویب کی ہے کہ
واجب الوجود اور ممکن الوجود میں وجود کا اشتراک محض لفظی ہے، دونوں جگہ وجود کی حقیقت
مختلف ہے۔

ونعم ما قال فاضل المتاخرين
روح رسه و قدس نفسه في
بعض مباحثاته لعل الوجود
الذي هو ماهية الحق الاول هو
الواجبية وانما قال ذلك لان
الواجبية المطلقة لا شركة فيها
بوجه من الوجوه ثم قال.....

پچھلے لوگوں کے فاضل نے (خدا اس کی
قبر کو خوش اور اس کی جان کو پاک رکھے)
اپنے بعض مباحثات میں کیسی اچھی بات
کہی کہ وہ وجود جو حق اول کی ماہیت ہے
وہ خود واجبیت ہے اور یہ اس لیے اس نے
کہا کہ واجبیت مطلقہ میں کوئی دوسرا موجود
کسی حیثیت سے شریک نہیں، پھر فرمایا.....

یہ فاضل المتاخرین ظاہر ہے کہ ابوعلی بن سینا ہے، اس کے بعد خیام کہتا ہے:

عند هذا الموقف عديد (عدة)
مباحثات عميقة و تحصيلات
كثيرة و تحقيقات جمّة و من

اس مقام پر کئی گہرے مباحث اور بہت
سی تحقیقات ہیں اور ذہن کی تیزی جس
کی دستگیری کرے اور خدا کی طرف سے

اخذت (بہ) الفطانة بيده
 وصحبه توفيق من الله تعالى،
 صادف في التوحيد ههنا ما
 يسكن اليه العقل، نسئل الله
 التوفيق للوصول الى الكمال
 والحمد لله على كل حال۔

توفیق جس کے ہمراہ ہو تو وہ توحید کے
 مسئلہ میں یہاں وہ پائے گا جس سے
 عقل کو تسکین ملے گی، کمال تک پہنچنے
 کے لیے خدا سے توفیق کی بھیک مانگتا
 ہوں اور ہر حال میں اس کا شکر ہے۔

ان فقرہوں پر یہ رسالہ ختم ہو جاتا ہے، ان سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ مسئلہ توحید کی اہمیت
 اور بزرگی اور خدائے تعالیٰ کی عظمت اس کے دل میں کتنی تھی اور اپنے فلسفیانہ تصوف کے
 راستہ سے مقصد تک پہنچنے کی اس کے دل میں کتنی امنگ تھی۔

۹۔ رسالہ فی الوجود

مسئلہ وجود پر خیام کا دوسرا رسالہ جو فارسی میں ہے، اس کا ایک نسخہ برٹش میوزیم لندن
 کے کتب خانہ میں ہے جس کا نمبر or.6572F51 ہے، برٹش میوزیم لائبریری کے ارکان
 کا ممنون ہوں جنہوں نے اس کا ایک عکسی نسخہ مجھے عنایت فرمایا، اس رسالہ کا عنوان یہ ہے:

”رسالۃ بالجملیۃ لعمر بن الخیام فی کلیات الوجود“

اس کے دیباچہ میں ہے کہ خیام نے یہ رسالہ فخر الملک بن مؤید کی درخواست پر فارسی
 میں لکھا ہے، مگر یہ فخر الملک بن مؤید نام صریح تحریف ہے کہ فخر الملک اور مؤید الملک دونوں
 باپ بیٹے نہیں بلکہ بھائی بھائی تھے، دونوں نظام الملک طوسی کے بیٹے تھے اور وزیر تھے، پہلے
 مؤید الملک بن نظام الملک ۴۸۷ھ میں برکیاروق بن ملک شاہ کا وزیر مقرر ہوا، پھر فخر الملک
 ہوا، جس نے ۵۰۰ھ میں وفات پائی، اس لیے یہ رسالہ اگر فخر الملک کے نام سے معنون ہوا تھا

تو یہ سمجھنا چاہئے کہ اس کے زمانہ وزارت میں ۲۸۸ھ سے لے کر ۵۰۰ھ تک تالیف ہوا ہے۔ یہ چند صفحات کا رسالہ ہے، جس میں وجود کی فلسفیانہ بحث ہے اور بدانک (بدانکہ) کے عنوان سے مختصر فصلیں ہیں، پہلی فصل میں جوہر، جسمیت (مرکب) بسیط، عقل اور نفس کی تعریفیں اور تقسیمیں ہیں، پھر عقل و نفس اور افلاک کی ترتیبی تخلیق کی بحث ہے، دوسری فصل میں افلاک، اُمہات (عناصر) اور موالید (عنصریات) کا اور ان کے باہمی علت و معلول ہونے کا بیان ہے، تیسری فصل میں عقل و نفس کے ادراک کا ذکر ہے، چوتھی میں کلیات خمس اور اعراض کا، پانچویں میں واجب الوجود، ممکن اور ممتنع کی تعریفیں ہیں، چھٹی میں جوہر و عرض اور آثار و خصائص کی بحث ہے اور ساتویں میں اس وقت کے چار گروہ متکلمین حکما، اسماعیلیہ اور صوفیہ کے اصول و مسلک پر مختصر تبصرہ ہے اور اسی پر رسالہ کا خاتمہ ہے۔

اس رسالہ میں یوں تو الہیات و امور عامہ کے وہی عام و فرسودہ مسئلے ہیں اور خصوصیت کے ساتھ عقل و نفس و افلاک و عناصر کی ترتیبی پیدائش کا ذکر ہے، مگر اس رسالہ سے خیام کے دو اصولی عقیدوں کا سراغ لگتا ہے۔

۱- ایک یہ کہ انہیں عقول عشرہ اور نفوس فلک سے جو کدورت اور مادیت کے غبار سے پاک ہیں، ایجاد عالم کا آغاز ہوا، پہلے واجب الوجود سے عقل اول جس کا دوسرا نام عقل فعال ہے، پیدا ہوئی، پھر عقل اول سے نفس اول اور عقل دوم علیٰ ہذا الترتیب (اسی کا نام سلسلہ الترتیب ہے) اور خلق کائنات کی تکمیل انسان پر اور انسان کی انتہا عقل و نفس پر ہوتی ہے، اس لیے انتہائے رُخلق (عقل و نفس انسانی) اور ابتدائے ایجاد (یعنی عقل و نفس کلی) کے درمیان مناسبت و مشابہت ہونی چاہئے، الجنس الی الجنس یمیل، اللہ تعالیٰ (واجب الوجود) اور مخلوق انسان کے درمیان یہ عقول، نفوس اور افلاک واسطہ ہیں اور انہیں کا دوسرا نام ارباب ہے، انسان کی عقل و نفس کا کمال یہ ہے کہ وہ پاکی، طہارت، نزاہت اور مادیت سے بری ہو جانے میں ان نفوس و عقول کی نقل اتارے اور ان کے ساتھ تشبہ حاصل کرے کہ

ماڈی انسان، عالم مجردات کی مثال و پیکر بن جائے، ان کا تقرب جنت اور انہیں سے دوری کا نام دائمی عذاب ہے۔

”وایں قاعدہ را سلسلہ الترتیب خوانند و مردم را مردی آنکہ درست شود کہ این سلسلہ الترتیب بشناسند و بدانند کہ این جملہ ارباب (عقل و نفس و افلاک) متوسط اند، چون کہ افلاک و امہات و موالید و علت وجود او اند، نہ از جنس او از (ایزد) جل جلالہ انکوں چون ماثر یفترین چیزے در آخر نفس و عقل یا تقیم معلوم شد کہ ابتدا ہماں باشد و مردم چون ابتدا و انتہا را بدانست باید کہ نزدیک او درست شود کہ نوع عقل و نفس اورا جنس نفس و عقل یکے است و این دیگر ارباب متوسط است و از او یگانہ و از ایشاں بیگانہ، پس باید کہ آہنگ بنفس خویش بود تا از ہم گوہران خود دور نماند، زیرا کہ عذاب مقیم باشد۔“

یہ خیام کا وہی اخلاقی اصول ہے جس کو عماد کاتب نے بروایت قفطی یوں بیان کیا ہے کہ وہ یونانی فلسفہ کے اصول کے مطابق طہارت نفس اور حسن اخلاق کی تعلیم دیتا تھا۔

۲- اس رسالہ سے خیام کا دوسرا اصولی خیال یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ متکلمین کے مناظرانہ اور حکما کی فلسفیانہ شعبہ بازی اور نکتہ پروری کے طلسم کو بے اثر سمجھ چکا تھا اور تصوف کے دریچہ اشراق سے جھانک تاک کے نظاروں کا اس کو چسکا پڑ رہا تھا، چنانچہ رسالہ کے آخری باب میں کہتا ہے:

بدانک کسانے کہ طالبان شناخت خداوند سبحانہ و تعالیٰ اند، چہار گروہ اند، اول متکلمان اند کہ ایشاں بجدل و حجت ہائے اقلیٰ راضی شدہ اند و بدان قدر پسندہ کردند در معرفت باری عز اسمہ و دوم فلاسفہ و حکما اند کہ ایشاں بادلہ عقل صرف در قوانین منطقی طلب شناخت کردند و بیخ اولہ اقلیٰ نہ کردند، لیکن ایشاں نیز بشرائط منطق و فائز استن کرد و ازاں عاجز آمدند، سیم اسماعیلیان اند و

تعلیمیات کہ ایشاں گفتند کہ طریق معرفت جز اخبار خبر (مخبر) صادق نیست چه در ادلہ معرفت صانع و ذات و صفات وے اشکالات بسیار است و ادلہ متعارض و عقول در اں متخیر و عاجز، پس اولیٰ تر آں باشد کہ از قول صادق طلبند، چہارم اہل تصوف بودند کہ ایشاں بتفکر و اندیشہ طلب معرفت نہ کردند، کہ بتصفیہ باطن و تہذیب اخلاق نفس ناطقہ را از کدورت طبیعت و ہیئت بدنی منزہ کردند، چون آں جو ہر صافی گشت و در مقابلہ ملکوت افتاد، صورتہائے آں کھتیت در آنجا نگہ پیدا شود بے ہیچ شکے و شبہتے و ایں طریق از ہمہ بہتر است کہ ہیچ کمال از حضرت خداوند منجول نیست و آنجا نگہ منع و حجاب نیست، پس ہر آنچ آدمی را نبود از کدورت طبع باشد، چہ اگر حجب زائل شود و حائل و مانع و درگزرود، حقایق چیز ہا چنانک باشد پیدا شود و سید عالم علیہ افضل الصلوٰۃ و التحیۃ بدین اشارت کردہ است و فرمودہ

الا ان لربکم فی ایام دھر کم نفعات فتعرضواھا۔

اس آخری باب سے واضح ہے کہ خیام متکلمانہ مناظروں، حکیمانہ دلیلوں اور حصول تسکین کے اسماعیلی باطنی طریقوں سے تشفی نہ پا کر تصوف کے مشاہدات و انوار سے فیض چاہتا ہے لیکن عجیب بات یہ ہے کہ خیام کے اس آخری بات میں جو کچھ اختصار کے ساتھ ہے وہی امام غزالی کی ”منقذ من الضلال“ میں شرح و تفصیل کے ساتھ مذکور ہے، انہیں چار فرقوں کا ذکر ہے اور امام کا ان چاروں پر بعینہ یہی تبصرہ ہے اور آخر متکلمین، حکماء، اسماعیلیہ کے دلائل و تلقینات سے تسلی نہ پا کر صوفیہ کے گروہ میں داخل ہو جانے کا بیان ہے، اب یا تو اس زمانہ میں اکثر اہل نظر اسی ایک راستہ سے تصوف کے مقام پر پہنچے تھے، اس لیے خیام و غزالی کے واردات یکساں ہیں یا ایک کے اصلی اور دوسرے کے نقلی ہیں۔

امام غزالی نے یہ کتاب جو حقیقت میں ان کے سوانح اور واردات قلبی ہیں، تقریباً پچاس برس کی عمر میں غالباً ۴۹۹ھ میں لکھی ہے اور ۴۸۸ھ سے ۵۰۰ھ تک کا زمانہ خیام کے

اس رسالہ کلیات الوجود کی تالیف کا ہے کہ وزیر فخر الملک کی وزارت کا زمانہ جس کے نام سے یہ رسالہ لکھا گیا ہے، یہی ہے۔

ہولینڈ کے فاضل کریستن زن نے اور اس سے نقل کر کے جرمن فاضل فریڈرک روزن نے اپنے مطبوعہ کاویانی مجموعہ رباعیات کے دیباچہ میں (۱) خیام کی ان آخری سطروں کو روضۃ القلوب نام کسی قلمی مجموعہ سے خیام کے نام سے نقل کیا ہے، مگر جیسا کہ ابھی معلوم ہو چکا ہے کہ یہ سطرین درحقیقت خیام کے اسی رسالہ کلیات الوجود کی ہیں یہ الگ کوئی رسالہ نہیں ہے۔

۱۰- رسالہ وصف و موصوف

یہ سات صفحات کا عربی رسالہ ہے جو اب تک نہیں چھپا ہے، قلمی نسخہ ہمارے پیش نظر ہے، یہ بھی حقیقت میں وجود کے مسئلہ پر ہے، جس سے خیام کو بڑی دلچسپی معلوم ہوتی ہے، اس کے مضامین جگہ جگہ رسالہ مکون و تکلیف کے تتمہ سے ملتے جاتے ہیں، کہیں کہیں الفاظ اور فقرے بھی ملتے ہیں، نتیجہ بحث بھی ملتا ہے، مگر عبارت میں کافی فرق ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی نے خیام کے رسالہ تکلیف کے تتمہ پر پھر بعض ایرادات کیے تھے تو خیام نے اس رسالہ میں ان کا جواب دیا، لیکن چون کہ اس رسالہ کا آغاز ان الفاظ سے ہے کہ الاوصاف للموصوفات علی ضربین اس لیے ناقل نے مجموعہ کی فہرست رسائل میں اس کا نام ”رسالہ وصف و موصوف عمر خیام“ رکھ دیا ہے، یہی الفاظ الاوصاف للموصوفات علی ضربین رسالہ مکون و تکلیف کے تتمہ کا پہلا فقرہ ہیں، تاہم اس کے وجود کے دوسرے رسالوں سے اس کا مضمون کافی الگ ہے۔

اس میں اولاً یہ بیان ہے کہ اوصاف ولوازم کا ثبوت اپنے موصوف اور ملزوم کے لیے

(۱) مجموعہ رباعیات خیام مطبوعہ کاویانی مرتبہ فریڈرک روزن صفحہ ۶۶، طبع نوروز سال ۱۳۰۲ھ ہجری، شمسی۔

کیوں کر ہوتا ہے اور وجود کا ثبوت موجود کے لیے کس طرح ہوتا ہے؟ اوصاف و لوازم کے اقسام، ذاتی اور عرضی کی تعریف، پھر سارے رسالہ میں یہ بحث ہے کہ ممکنات کا وجود موجود فی الخارج نہیں اور زائد برذات ہے، وہ صرف مفہوم انتزاعی ہے، ممکنات کی اصلیت عدم ہے اور وجود واجب الوجود کے اثر سے خارج سے ان کو ملتا ہے، اس عام بحث کے علاوہ اس رسالہ سے اس کے دو عقیدے ثابت ہیں، اول یہ کہ چیزوں کی حقیقت تک پہنچنے کے لیے فکر و مراقبہ اور ریاضت کی ضرورت ہے، کہتا ہے:

تو جو شخص اپنے کو اس بات میں عاجزوں
میں سے پائے تو وہ ایک وہمی بات سے
جس نے اس کو غلطی میں ڈال دیا، ڈر گیا،
اس کو چاہیے کہ پوری ریاضت کرے اور
اللہ تعالیٰ سے حسن توفیق کی مدد مانگے، وہ
قبول کرنے والا ہے۔

فمن وجد نفسه من
المقصرين في هذا المعنى
فليعلم انها قد زاغت لسبب
امر وهمي غلطها وعليه
بإريضة التامة والاستعانة
بحسن التوفيق من الله تعالى
انه ولي الاجابة۔

رسالہ کا آخری نتیجہ ان سطروں میں ہے:

تو ظاہر ہوا کہ تمام ذاتیں اور مائتیں
مبدء اول (اللہ تعالیٰ) کی ذات سے جو
حق ہے، ترتیب اور سلسلہ نظام کے
ساتھ وجود پذیر ہوئی ہیں اور یہ کل کی کل
خیر ہیں، ان میں کسی طرح شر نہیں اور جو
شر مذمت یا لازم مذمت کے معنی میں
ہے وہ تضاد کی ضرورت کے سبب سے

فقد بان ان جميع الذوات
الماهيات انما تفيض من ذات
المبدء الاول الحق جل جلاله
على ترتيب و في سلسلة نظام
وهي كلها خيرات لا شر فيها
بوجه من الوجوه، انما الشر الذي
هو الذم او لازمه يحصل من

ضرورة التضاد علی ما قد عرفت
تفصیلہ، تعالیٰ اللہ عما یقول
الظالمون الملحون علواً کبیراً۔
پیدا ہوا ہے، جیسا کہ تم اس کی تفصیل
جان چکے، بلند ہے اللہ اس سے جو ظالم
ملحد لوگ کہتے ہیں۔
ان سطروں سے ہویدا ہے کہ یہ رسالہ، رسالہ رکون و تکلیف کے مباحث سے متعلق ہے
اور اسی سلسلہ میں یہ لکھا گیا ہے۔

۱۱۔ عرائس النفائس

مولانا شبلی مرحوم کو ۱۹۰۴ء میں حیدرآباد میں شہر زوری کی تاریخ الحکما موسوم بہ
نزہۃ الارواح کا ایک نسخہ ملا، جو ۱۰۲۹ھ میں ایک ایسے نسخہ سے نقل ہوا تھا جو ۷۷۲ھ میں
تبریز میں لکھا گیا تھا، مولانا نے اس نسخہ کی نقل لی اور اصل کے مطابق اس کی تصحیح کی، یہ نسخہ
اس وقت ہمارے سامنے ہے، اس میں خیام کے حال میں اس موقع پر جہاں امام غزالی اور
خیام کا مناظرہ مذکور ہے، خیام کی زبان سے یہ فقرہ درج ہے:

فقال النخيامی انا قد ذكرت
ذلك فی کتاب عرائس النفائس
من تصنیفی فاطال عمر النخيامی
تو خیام نے کہا کہ میں نے اس کو اپنی
تصنیف عرائس النفائس میں بیان کیا ہے،
پھر خیام نے ایک لمبی تقریر شروع کی۔

الكلام۔ (ص ۲۷)

لیکن شہر زوری کے سوانح خیام کا جو اقتباس زکو و و سکی نے مظفریہ میں شائع کیا ہے،
اس میں یہ عبارت سرے سے موجود نہیں، اس میں ”فقال النخيامی الکلام“ سے عبارت
شروع ہوتی ہے۔

اصل یہ ہے کہ شہرزوری نے بیہتی کی تاریخ الحکما کے مطلب سمجھنے میں غلطی کی ہے، عرائس النفاًس، خیام کی نہیں بلکہ خود علی بیہتی کی تصنیف ہے، جس میں اس نے اس مسئلہ پر بحث کی ہے اور جس کا ذکر اس نے یہاں جملہ معترضہ کے طور پر کیا ہے، بیہتی کی اصل عبارت یہ ہے:

دخّل يوماً علیہ الامام حجة الاسلام	امام حجة الاسلام غزالی ایک دن اس کے
محمد الغزالی و سألہ عن	یہاں گئے اور اس سے دریافت کیا کہ تمام
تعیین جزء من اجزاء الفلك	اجزائے فلکی میں سے ایک خاص جز
القطبية دون غیرها مع ان	قطبیت کے ساتھ کیوں مخصوص ہے اور
الفلك متشابه الاجزاء وانا قد	میں نے (یعنی بیہتی نے) اس کو اپنی کتاب
ذکرت ذلك فی کتاب عرائس	عرائس النفاًس میں ذکر کیا ہے تو امام عمر
النفاًس من تصنیفی، فاطال	خیام نے بڑی لمبی گفتگو شروع کی۔
الامام عمر الکلام۔	

اس حقیقت کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ عرائس النفاًس نام کتاب علی بیہتی کی تصانیف میں موجود ہے، علی بیہتی کا مفصل حال یا قوت نے معجم الادبا (۱) میں لکھا ہے اور اس کی تصانیف کی فہرست نقل کی ہے، اس فہرست میں عرائس النفاًس کا نام بھی ہے۔

۱۲- نوروز نامہ

خیام کی تصانیف میں ایک نئی کتاب نوروز نامہ کا انکشاف اسٹیٹ لائبریری برلن کے مشرقی شعبہ کے ناظم ڈاکٹر ویل نے کیا ہے اور ان کے حسب ہدایت رسالہ کے بعض مضامین کا خلاصہ فریڈرک روزن نے اپنی مطبوعہ رباعیات عمر خیام (میتھیون کمپنی ۱۹۳۰ء)

(۱) معجم الادبا، یا قوت جلد خاص ص ۲۰۸، ص ۲۱۸، عرائس کا نام ص ۲۱۲ میں ہے، گب۔

کے دیباچہ میں دیا ہے اور اصل کتاب کے پہلے صفحہ کا عکس چھاپا ہے، اسٹیٹ لائبریری مذکور میں گیارہویں صدی عیسوی (پانچویں صدی ہجری) کے چھ علما کے لکھے ہوئے چند رسائل کا ایک مجموعہ ہے، اس کا سال کتابت ۱۳۶۵ء (۷۷۶ھ) ہے، اس مجموعہ میں ۵۴ صفحاتوں کا ایک فارسی رسالہ خیام کا ہے، جس کا نام نوروز نامہ ہے، خیام نے اس کے ابتدائی دیباچہ میں اس کی تصنیف کی وجہ یہ لکھی ہے کہ ایک دوست نے نوروز کی حقیقت اور اس کی تاریخ پوچھی تھی، اس کی فرمائش کی تعمیل میں یہ رسالہ لکھا ہے، اس کے دیباچہ کی اصل عبارت حسب ذیل ہے:

”سپاس و ستائش مرخدائے راجل جلالہ کہ آفریدگار جہانست و دارندہ زمین و زمانست، دروزی وہ جانورانست، و دانندہ آشکارا و نہانست، قیوم بے ہمتا و بے انباز و بے دستور و بے نیاز، یکے نہ از حد قیاس و عدو قادر و مستغنی از ظہیر و مدد و درود بر پیغمبران او از آدم صفی تا پیغمبر عربی محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم اجمعین و بر عترت و اصحاب و برگزیدگان او چنیں گوید خواجہ حکیم فیلسوف الوقت، سید المحققین، ملک العلماء عمر بن ابراہیم الخیام رحمۃ اللہ علیہ کہ چون نظر افتاد از آنجا کہ کمال عقل است ہیچ چیز نیاتم شریف تر از سخن و رفیع تر از کلام چہ اگر بزرگوار تر از کلام چیزے بودے حق تعالیٰ بارسول صلی اللہ علیہ وسلم فرمودے و گفتہ اند بتازی و خیر جلیس فی الزمان کتاب دوستے کہ بر من حق صحبت داشت و در نیک عہدے یگانہ بود از من التماس کرد کہ سبب نہادن نوروز چہ بودہ است و کدام پادشاہ نہادہ است، التماس اورا مبذول داشتم و ایں مختصر جمع کردہ آمد، بتوفیق جل جلالہ۔“

آغاز کتاب نوروز نامہ

دریں کتاب کہ بیان کردہ آمد در کشف حقیقت نوروز کہ نزدیک ملوک عجم کدام روز بودہ است و کدام پادشاہ نہادہ است و چرا بزرگ داشته اند آنرا و دیگر آئین

پادشاہان و سیرت ایشاں در ہر کارے مختصر کردہ آید، انشاء اللہ تعالیٰ اما سبب نہادن نو روز آں بودہ است کہ چون ندانستند کہ آفتاب رادو در بود، یکے آنکہ۔“
رسالہ میں سولہ مختلف ابواب ہیں:

- ۱- اصل نوروز نامہ،
- ۲- شاہان ایران کے زمانہ میں،
- ۳- موبد موبدان کا شاہی درباروں میں نوروز کی تہنیت و تبریک اور تحفے پیش کرنے کے لیے آنا،
- ۴- بادشاہ کو خطاب کر کے موبد موبدان برکت کے جو دعائیہ کلمے کہتا تھا،
- ۵- سونا (زر) اور اس کے متعلق جو کچھ کہا گیا،
- ۶- چھپے ہوئے خزانوں کا پتہ پانا،
- ۷- انگوٹھی اور انگوٹھی کے متعلق جو باتیں کہی گئی ہیں
- ۸- غلہ (اور خصوصاً جو) کے متعلق،
- ۹- تلوار کے متعلق،
- ۱۰- تیر اور کمان کے متعلق،
- ۱۱- قلم اور اس کی قسمیں،
- ۱۲- گھوڑے اور ان کی قسمیں،
- ۱۳- باز کے شکار اور باز کی پرورش،
- ۱۴- شراب کی خوبیاں (اور اس کے طبی فائدے اور نقصان اور اس کے برے اثرات سے بچنے کی تدبیریں)
- ۱۵- شراب کی ایجاد کی کہانی،
- ۱۶- ایک حسین چہرہ کے فوائد،

رسالہ کے خطبہ میں جو بعد کو بڑھایا گیا ہے خیام کے صریح نام موجود ہونے کے باوجود اس کو خیام کی تصنیف ماننے پر دل آمادہ نہیں، یہ حقیقت میں علم محاضرات اور مناد مت سلطان کے فن پر ہے، یعنی ان مسائل پر ہے جن کے جاننے کی ضرورت بادشاہ کے مصاحبوں اور ندیموں کو پیش آتی ہے، حکیم خیام کو اس قسم کے تر مباحث سے کوئی مناسبت نہیں معلوم ہوتی، اسی عہد میں امیر عنصر المعانی کی کاوس نے اس قسم کی کتاب لکھی ہے جو قابوس نامہ کے نام سے مشہور ہے اور جو بمبئی میں چھپی ہے، نیز اس عہد کے بعد ۵۹۹ھ میں محمد بن علی بن سلیمان راوندی نے راجۃ الصدور تاریخ آل سلجوق کے آخر میں اس سے ملتی جلتی چند فصلیں لکھی ہیں۔ اس کتاب کے اس فقرہ سے کہ ”دوستے کہ بر من حق صحبت داشت و در نیک عہدے یگانہ بود، از من التماس کرد“ فریڈرک روزن نے جو بے محابا قیاس آرائیاں کیں ہیں کہ یہ دوست مرد تھا یا عورت اور اس پر جو دور از کار بحیثی کی ہیں، وہ مشرقی آداب سے یکسر ناواقفیت کا آئینہ ہیں۔

خیام نے اس دیباچہ میں جس عربی مثل کو نقل کیا ہے وہ عربی کے مشہور شاعر متنبی المتوفی ۳۵۲ھ کا مصرع ہے۔



شاعر خیام

خیام اپنے عہد کے دوسرے حکما کی طرح شاعر بھی تھا، مگر اس کی شاعری پیشہ ورانہ شاعری نہ تھی بلکہ صرف علم و خیال کی شاعری تھی، اسی لیے اس کے ابتدائی سوانح نگاروں نے اس کی اس حیثیت کا تذکرہ نہیں کیا ہے، چنانچہ تعجب ہے کہ خیام کی شاعری کا ذکر نہ چہار مقالہ میں ہے نہ بیہقی میں ہے، البتہ اس کے ایک تیسرے ہم عصر کی کاؤس بن اسکندر بن قابوس بن دشمگیر رئیس جرجان نے قابوس نامہ میں جو ۵۷۵ھ (۱) میں یعنی خیام کی زندگی ہی میں لکھی گئی ہے، اس کے دو فارسی شعر نقل کیے ہیں اور یہ اس کی شاعری کی سب سے قدیم شہادت ہے جو ہم کو ہاتھ آسکی ہے، تذکروں میں اس کے شاعر ہونے کا ذکر سب سے پہلے شہر زوری میں ملتا ہے جو ۵۸۶ھ سے ۶۱۱ھ تک کی تصنیف ہے، چنانچہ اس کے عربی نسخہ میں خیام کے چند عربی اشعار اور فارسی نسخہ میں اس کی ایک دو رباعیاں لکھی ہیں، اس کے بعد قفطی المتوفی ۶۴۶ھ کی تاریخ الحکما میں جس کی تالیف کا زمانہ ۶۲۴ھ اور ۶۴۶ھ کے درمیان ہے، اس کے بعض عربی اشعار نقل کیے گئے ہیں، اصلیت یہ معلوم ہوتی ہے کہ تاریخ الحکما کی کتابوں کو

(۱) امیر کی کاؤس مؤلف قابوس نامہ نے اپنی کتاب کے خاتمہ میں آغاز تالیف کی تاریخ ۵۷۵ھ خود بیان کی ہے، اس سے معلوم ہوگا کہ حبیب السیر اور جہاں آرا کے مؤلفوں کا یہ بیان کہ امیر کی کاؤس نے ۴۶۳ھ میں وفات پائی، نادرست ہے، (ضمیمہ فہرست فارسی برٹش میوزیم لائبریری نمبر ۱۴۵ ص ۱۰۵) تعجب ہوتا ہے کہ قابوس نامہ میں جو ۵۷۵ھ کی تالیف ہے، شیخ سعدی جیسے متاخر شاعر کے بعض اشعار کیسے درج ہو گئے ہیں، ضرورت ہے کہ اس کتاب کے قلمی نسخوں سے اس مطبوعہ نسخہ کا مقابلہ کر کے ایک صحیح نسخہ ترتیب دیا جائے۔

اس کی شاعرانہ حیثیت سے کوئی تعلق نہ تھا، اس لیے بیہقی نے اس کی اس حیثیت کو چھوڑ دیا اور چوں کہ وہ پیشہ ور قصیدہ گو یا مداح شاعر نہ تھا، اس لیے عروضی سمرقندی نے بھی اس کو اس حیثیت سے یاد نہیں کیا، میرا گمان ہے کہ اس کی شاعرانہ حیثیت کا ذکر سب سے پہلے عماد اصفہانی کے تذکرہ شعر اموسوم خریدة القصر میں آیا ہے، جو ۵۷۲ھ کی تصنیف ہے اور اس عہد کے عربی شعرا کا تذکرہ ہے، غالباً اسی میں اس کے وہ عربی اشعار ثبت ہیں جن کو بعد میں شہر زوری اور قفطی نے اس سے اپنی کتابوں میں نقل کیا ہے۔

شہر زوری کے عربی نسخہ میں ہے:

وله اشعارٌ حسنة مليحة بالعربية
و الفارسية منها۔ (نسخہ مندوہ۔)

اس کی تصنیف سے فارسی اور عربی میں
عمدہ اشعار ہیں، منجملہ ان کے یہ ہیں۔

اسی کتاب کے فارسی نسخہ میں ہے:

”اورا عربی و فارسی شعر بسیار است، ازاں جملہ دور باغی بفارسی آوردہ شد۔“ (نسخہ دارالمصنفین)

قفطی میں ہے:

وقد وقف متأخرو الصوفية
على شئ من ظواهر شعره وله
شعر طائر۔ (مطبوعہ مصر)

اور پچھلے صوفیہ اس کے اشعار کے ظاہری
معنی کو کچھ سمجھے اور اس کی تصنیف سے
مشہور اشعار ہیں۔

ان اقتباسات سے ظاہر ہے کہ وہ شاعر بھی تھا اور عربی و فارسی میں اس نے اشعار

کہے ہیں۔

اس کے عربی اشعار: خیام کے متفرق عربی اشعار شہر زوری اور قفطی میں ہیں جو میرے گمان کے مطابق جیسا کہ میں پہلے کہہ چکا ہوں، عماد اصفہانی کی خریدة القصر سے منقول ہیں، یہ اشعار ان دونوں کتابوں میں تعداد میں چودہ^{۱۴} ہیں اور یہ سب کے سب اس کے مذاق کے مطابق فلسفیانہ اور اخلاقی نظمیں ہیں، ان میں اس کا رنگ طبیعت پوری طرح جھلکتا ہے، یہ

اشعار ان کتابوں میں بہت غلط سلاط نقل ہوئے ہیں، قفطی کے مطبوعہ ریورپ نسخہ میں بھی غلطیاں ہیں، زکوووسکی کے اقتباس نقل میں بھی اغلاط و بیاض ہیں، نیز شہرزوری کے نسخہ شبلی میں بھی اغلاط ہیں، قزوینی نے بھی حواشی چہار مقالہ میں ان غلطیوں کو ہلکا لکھ کر یوں ہی رہنے دیا ہے، میں نے حتی الامکان ان کی تصحیح کی پوری کوشش کی ہے، بشرطیکہ وہ صحیح چھپ بھی جائیں۔

قصیدہ کے بعض اشعار قفطی نے نقل کیے ہیں اور بعض شہرزوری نے، میں نے قصیدہ کے تمام

اشعار دونوں سے لے کر یکجا کر دیے ہیں، اس میں اختلافات نسخ بھی دکھائے گئے ہیں۔ (۱)

۱- يُدَبِّرُ لِي الدنیا بل السَّبْعَةُ العلیٰ بلِ الأفق الاعلیٰ اذا جاش خاطری
جب میرا دل جوش مارتا ہے تو پوری دنیا بلکہ ساتوں سیارے بلکہ افق اعلیٰ میرے لیے تدبیر میں مصروف ہو جاتا ہے۔

۲- اصومُ عن الفشحاءِ جہراً و خفیةً عفاً و افطاری بتقدیس فاطری
میں کھلے اور چھپے اپنی پاکدامنی کی خاطر برائیوں سے روزہ رکھتا ہوں اور میرا افطار اپنے خالق کی پاکی بیان کرتا ہے۔

۳- و کم عَصِيَّةٍ ضَلَّتْ عَنْ لِحْقٍ فَاهْتَدَتْ بِطُرُقٍ الْهَدَىٰ مِنْ فَيْضِي المتقاطر
کتنے لوگ ہیں جو حق سے گمراہ ہو گئے تھے، میرے فیضِ باراں سے انہوں نے راستہ پایا۔

۴- فان صراطی المستقیم بصائر نُصِنُ علی وادی العمی كالقناطر
کیوں کہ میری راہِ راست وہ بصیرتیں ہیں جو ضلالت کی وادی میں پلوں کی طرح نصب ہیں۔

۵- اذا قنعت نفسی بمیسور بلغةٍ یحصلها بالکد کفی و ساعدی
جب میرے نفس نے اپنے معمولی توشہ پر قناعت کر لی جس کو میرے دست و بازو محنت سے حاصل کرتے ہیں۔

(۱) اصطلاحات کی تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) ش (شہرزوری نسخہ شبلی) (۲) ز (شہرزوری نسخہ زکوووسکی) (۳) قپ (قفطی مطبوعہ ریورپ)

(۴) ق (قفطی مطبوعہ مصر) (۲) ز، مدیر (۳) ش، خاطری، (۴) ش بطرف

(۵) ش، صراط، (۶) ز بصبین، (۷) ز کالقفا (غلط) (۸) ق رضیت۔

۶- امنٹ تصاریف الحوادث کلہا فکن یا زمانی موعدی او موعدیٰ^۱ میں تمام حوادث کی گردشوں سے بے خوف ہو گیا تو اب اسے زمانہ خواہ تو مجھے دھمکانے والا بن یا مجھ سے نیک سلوک کا وعدہ کرنے والا۔

۷- وہبئیٰ اتخذت الشعرین^۲ منازلی و فوق مناط الفرقدین مصاعدی اور یہ فرض کر کہ میں نے دونوں شعری ستاروں کو اپنی منزل بنالیا اور دونوں فرقہ ستاروں کے اوپر میری جائے صعود ہے۔

۸- الیس قضی الافلاک فی دورھا بان^۳ تعید^۱ الی نحس جمیع المساعد پھر کیا آسمانوں نے اپنی گردش میں یہ فیصلہ نہیں کر لیا ہے کہ وہ ہر خوش بختی کو آخر کار بد بختی کی طرف لوٹا دیں گے۔

۹- متی مادنت دنیاك كانت مصیبة فوا عجباً من ذالقریب المساعد جب تیری دنیا تجھ سے قریب ہوگی تو مصیبت بن جائے گی، تو اے فسوس اس قریب پر جو دور ہو جانے والا ہے۔

۱۰- اذا كان محصول الحیوة منیة فسیان^۴ حالاً کل ساع وقاعد جب زندگی کا حاصل موت ہے تو ہر کوشش کرنے والا اور بیٹھ رہنے والا حال میں برابر ہے۔

۱۱- فیا^۵ نفس صبراً عن مقبلک انما تجر ذراہ بانقضاض القواعد تو اے دل اپنے خواب گاہ سے صبر کر کہ بنیادوں کے گرنے سے اس کی بلندیاں گر پڑیں گی۔

۱۲- زجیت^۶ دھراً طویلاً فی التماس اخ یروعی و دادی اذا ذو^۷ نخله خانان^۸ میں نے ایک بڑا زمانہ کسی ایسے بھائی کے ڈھونڈھنے میں صرف کیا جو میری محبت کو اس وقت قائم رکھے جب دوست خیانت کرے۔

(۱) ش و ز، ماعدی (۲) ز، رستی (بے معنی) (۳) ز، الشعرین (غلط) بمناسبت فرقدین شعرین چاہئے، والمراد شعری العبور و شعری الدبور کما صحیح شیخنا شبلی، (۴) ش و ز، الیس قضی الرحمان فی حکمہ بان۔ (۵) ق من۔ (۶) ز و ش، یغید۔ (۷) ز، فشتان (۸) یہ شعر صرف قفطی میں ہے (۹) ش، رجبت (یقیناً گلے صفحہ پر)

۱۳- فکم الفت وکم اخیت غیر اخ وکم تبدلت بالاحوان اخوانا
تو کتنوں سے الفت کی اور کتنے غیر بھائیوں کو اپنا بھائی بنایا اور کتنے بھائیوں کو چھوڑ کر پھر دوسروں
کو بھائی بنایا۔

۱۴- وقلت للنفس لَمَّا عَزَّ مَطْلِبُهَا اللهُ لَا تَلْفِي مَا عَشْتِ انْسَاناً
تو دل سے میں نے کہا جب اس کی طلب ناکام رہی کہ اب خدا کا واسطہ، جب تک تو زندہ ہے،
کسی کو دوست نہ بنا۔

یہ آخر کے تین شعر (۱۲، ۱۳، ۱۴) صرف شہرزوری میں ہیں مگر ابو منصور ثعالبی المتوفی
۴۳۰ھ نے یتیمۃ الدہر قسم رابع میں ابو سہل سعید بن عبدالعزیز نیلی المتوفی ۴۲۰ھ کے حال میں
اس کے اشعار کے ضمن میں ان کو نقل کیا ہے، ابو سہل نیلی کا حال یتیمہ کے علاوہ عیون الانباء
لابن ابی اصیبعہ (جلد اول ص ۲۵۳ مصر) اور معجم الادب یا قوت (جلد ۴ ص ۲۴۰) میں بھی ہے،
ان میں نیلی کے چند شعر ہیں، مگر ان میں یہ تین نہیں ہیں، مگر بہر حال ثعالبی کی کتاب میں ان
شعروں کے ہونے سے اتنا قطعی ثابت ہے کہ یہ شعر خیام کی پیدائش سے پہلے ہی دنیا میں
موجود تھے اور اس لیے ان اشعار کی خیام کی طرف نسبت شہرزوری کی غلط فہمی یا غلط بینی ہے۔

ترک مصنف رضا توفیق بے نے ترکی میں اور شامی عرب مترجم و دلیج بستانی نے عربی
میں رباعیات خیام کے مقدموں میں خیام کے پانچ اور عربی شعر نقل کیے ہیں مگر چوں کہ ان
کا کوئی قدیم حوالہ ان میں مذکور نہیں ہے، اس لیے ہم ان کو قلم انداز کرتے ہیں۔

مگر ظاہر ہے کہ خیام جب عربی میں بھی شاعری کرتا تھا تو صرف یہی چند شعر تو اس
کی ملکیت نہیں ہو سکتے، اس کے اور بھی عربی اشعار ہوں گے مگر افسوس ہے کہ وہ ہم تک
نہیں پہنچے۔

(بقیہ حاشیہ ص ۱۰۲) (۱۰) شہرزوری کے پیش نظر نسخوں میں اذا ما خلۃ ہے مگر قزوینی نے حواشی چہار
مقالہ میں اس کی جگہ اذا ذو خلۃ نقل کیا ہے، جو صحیح ہے۔ (۱۱) ز، حانا۔

فارسی رباعیات

خیام کچھ بھی تھا اور کچھ بھی ہو مگر آج اس کی شہرت صرف اس کی فارسی رباعیات کے بدولت قائم ہے، خصوصاً آج لوگوں کو اس سے جو دلچسپی ہے وہ صرف اس لیے ہے کہ یورپ، فٹرز جیرلڈ کے انگریزی ترجمہ کے بدولت اس سے دلچسپی لے رہا ہے، ورنہ تنہا ایک رباعی گو شاعر کی حیثیت سے مشرق میں اس نے کوئی بڑا درجہ نہیں پایا ہے۔

رباعی گوئی ایک زمانہ دراز سے عجم کے مسلمان فلاسفہ اور صوفیہ کے فضل و کمال کا جز لازم رہی ہے اور جب سے ہماری فارسی زبان میں رباعی کی پیدائش ہوئی ہے وہ فلاسفہ اور صوفیہ کے آغوش میں پرورش اور نشوونما پاتی رہی ہے، اس لیے ضرورت ہے کہ اس کی تاریخ پر اس سلسلہ میں ایک نظر ڈالی جائے اور بتایا جائے کہ تمام اصناف سخن میں سے رباعی ہی کیوں ان خشک مزاجوں کو پسند خاطر ہوئی، نیز خیام کے زمانہ تک رباعی کی صنف نے جہاں تک ترقی کی تھی اس کا بیان اور اسی تقریب سے ان میں سے اکثر لوگوں کا حال آجائے گا، جن کے کلام سے خیام کا کلام مخلوط ہو گیا ہے۔

رباعی کی تاریخ: فارسی کے اصناف سخن میں رباعی گو چار مصرعوں کی مختصر نظم ہوتی ہے مگر اس کو زہ میں سمندر ہوتا ہے، بڑے سے بڑا فلسفیانہ خیال، دقیق سے دقیق اخلاقی نکتہ اور پیچیدہ سے پیچیدہ صوفیانہ مسئلہ جو صفحوں اور دفتروں میں نہیں سماتا، ان دو سطروں میں پورا کا پورا ادا ہو جاتا ہے۔

وجہ تسمیہ: ”رباعی“ عربی زبان کا لفظ ہے جس کے معنی ”چار والے“ کے ہیں، عام طور سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ چونکہ یہ چار مصرعوں سے مرکب ہوتی ہے، اس لیے کو رباعی کہتے

ہیں، چنانچہ دولت شاہ نے تذکرہ (۸۹۲ھ) میں اس کی یہی وجہ تسمیہ بیان کی ہے کہ:

”تا فضلاء لفظ دو بیٹی را نکوند یزند، گفتند کہ این چہار مصرعے است رباعی می شاید

گفتن“ (ص ۳۱، گب)

لیکن محمد بن قیس رازی نے جس کی تالیف و تصنیف کا عہد ۶۱۴ھ سے حدود ۶۳۰ تک ثابت ہے، (۱) اپنی مشہور تصنیف المعجم فی معایر اشعار المعجم مطبوعہ گب میں رباعی کی ایجاد و پیدائش کے سلسلہ میں لکھا ہے کہ ”اہل عرب اس کو رباعی اس لیے کہتے ہیں کہ بحر ہزج جس میں رباعی کہی جاتی ہے، چار اجزا سے مرکب ہوتی ہے اور اس لیے اس وزن کا ایک مصرع عربی میں دو جز کا ایک شعر ہو جاتا ہے اور اس طرح چار مصرعوں میں چار شعر ہو جاتے ہیں، (۲) ”رازی کے اس بیان کی تائید معیار الاشعار (۳) نام فارسی عروض کی ایک قدیم کتاب (۶۴۹ھ) سے ہوتی ہے، یہ کتاب مفتی سعد اللہ مرحوم مراد آبادی المتوفی ۱۲۹۴ھ کی شرح کے ساتھ ہندوستان میں چھپی ہے، اس میں یہ عبارت ہے:

”وقل ما برآں شعر بسیار گفته اند و ایشاں ہر مصرع را قافیہ آوردہ اند و آں را بیٹے

(۱) اتابک سعد زنگی اول بادشاہ فارس (۵۹۹ھ-۶۲۸ھ) کے دربار سے اس کا تعلق تھا، علم عروض و قوافی میں یہ اس کی نہایت اہم کتاب ہے، ۱۹۰۹ء میں گب میموریل سیریز لندن میں یہ کتاب چھپی ہے، اس کا ایک قلمی نسخہ کتب خانہ ندوۃ العلماء لکھنؤ میں موجود ہے، (۲) معجم ص ۹۰۔ (۳) تنقید شعرا المعجم کے فاضل مولف پروفیسر شیرانی نے اپنے مضمون کے پہلے نمبر میں اس کو کسی تذبذب کے بغیر محقق طوسی کی تالیف بتایا ہے، معلوم نہیں ان کے سامنے اس کی کیا سند ہے، دراصل حالات کہ مشرق و مغرب کے فضلا اس نسبت کے قبول کرنے میں تردد کرتے ہیں، چنانچہ علامہ عبدالوہاب قزوینی نے معجم کے دیباچہ میں (۵) تصریح کی ہے کہ ”کتاب مرغوب معیار الاشعار است در علم عروض و قوافی کہ در ۶۴۹ھ تالیف شدہ و مصنف آں معلوم نیست، وے (مفتی سعد اللہ مراد آبادی شارح المتوفی ۱۲۹۴ھ) تالیف اس کتاب را بخواجه نصیر الدین طوسی معروف متوفی ۶۷۲ھ نسبت دادہ است، وے معلوم نیست از روی چہ ماخذی“ ڈاکٹر ریو نے برٹش میوزیم لائبریری کی فارسی کتابوں کی فہرست ۵۲۵ھ میں بعینہ یہی لکھا ہے اور بتایا ہے کہ محقق طوسی کی تصانیف کی فہرست میں یہ نام نہیں۔

می شمرده اند، مانند رجز منظور یا بیتہائے معقد از اشعار تازیان و بایں سبب ترانہ
(رباعی) را قدم چہار بیت می گرفته اند و آن را چہار بیتی خوانندہ اند و بتازی
رُباعی، دور ہر چہار قافیہ آوردن لازم می شمرده، اما بہ نزدیک متاخران چون
مربعات این اوزان مستعمل نیست این اوزان متروک است و ہر بیتے را ازین
ابیات مصراع می شمرند و رباعی را دو بیتی میخوانند و قافیہ شرط نمی نہند۔“

اس سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ رُباعی کا نام رُباعی چار مصرعوں کی وجہ سے نہیں بلکہ چار
مصرعوں کے چار شعر ہو جانے کی وجہ سے پڑا ہے۔

الغرض محمد رازی اور مولف معیار الاشعار جیسے قدیم محققین عروض کے بیانات سے یہ
بات تو مسلم ہو گئی کہ رباعی پہلے دو دو جز کا ایک ایک مصرع ہو کر چار مصرعوں میں چار شعر
ہوتی تھی اور ان چاروں شعروں کے اواخر متحد القافیہ ہوتے تھے، مثلاً:

- | | | | | |
|----|------------------|-----|--------|-------|
| ۱- | در منزل غم فگندی | ہ | مفرش | مائیم |
| ۲- | وز آب دو چشم دل | بر | آتش | مائیم |
| ۳- | عالم چو ستم کند | ستم | کش | مائیم |
| ۴- | دست خوش روزگا | رِ | نا خوش | مائیم |
- (منسوب رودکی)

سوال یہ ہے کہ دو دو جز کا اس طرح ایک ایک شعر ہو جانا آیا فارسی میں تھا اور اس لیے
کبھی اس کو چہار بیتی کہتے تھے یا عربی میں تھا اور اس لیے اس کو رباعی کہتے تھے، مولف
معیار الاشعار نے صرف قدما ”یعنی پہلے لوگ لکھا ہے“ جس سے فارسی و عربی کی تخصیص نہیں
نکلتی، مگر محمد ابن قیس رازی نے تصریح کی ہے کہ یہ رباعی (چہار بیتی) کہنے والے قدما عربی
کے شاعر تھے، کیوں کہ اس کا ثبوت نہیں ملتا کہ عربی کی طرح فارسی اہل عروض بھی ایک لفظ
کے حرفوں کو توڑ کر کبھی دو مصرعوں میں بانٹتے تھے۔ (۱)

(۱) سلسلہ شعرا لجم کے وسیع النظر ناقد پروفیسر شیرانی نے تنقید کے پہلے نمبر (رسالہ اردو اورنگ آباد کن) میں
رباعی کی بحث پر دو صفحے لکھے ہیں اور معیار الاشعار کی مذکورہ بالا عبارت کے لفظ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر دیکھیں)

بہر حال عربی کی طرح چوں کہ فارسی میں دو دو جز، چار مصرعوں کے، چار شعر فارسی مذاق سلیم کے مطابق نہیں تھے، اس لیے اہل فارس نے ان کو دو ہی شعر قرار دیا اور اس لیے اس کو دو بیتی ہی کے نام سے یاد کیا اور مذاق عرب پر چار شعر ہو جاتے تھے، اس لیے انہوں نے رباعیہ کہا، مگر پھر وہ بھی اہل فرس کے تتبع میں اس کو دو ہی شعر بنا کر دو بیتی بھی کہنے لگے، چنانچہ عربی میں رباعیہ اور دو بیتی دونوں کہتے ہیں۔

فارسی رباعی میں متاخرین تو عموماً صرف پہلے، دوسرے اور چوتھے مصرعوں میں قافیہ لاتے ہیں مگر چوتھی پانچویں صدی کے شعر فارسی پہلے، دوسرے اور چوتھے مصرعوں کے ساتھ تیسرے کو بھی اکثر ہم قافیہ لایا کرتے تھے مگر اس کا قطعی لزوم ان کے ہاں بھی نہ تھا، چنانچہ رودکی، فردوسی، عنصری وغیرہ کی رباعیوں میں کبھی تیسرے مصرع میں قافیہ ہے اور کبھی نہیں ہے اور یوں کبھی کبھی قافیہ لے آنا تو سعدی جیسے متاخر کے ہاں بھی پایا جاتا ہے۔ (۱)

عربی کی رباعیوں میں چاروں مصرعوں کا ہم قافیہ لانا اس لیے ضروری تھا کہ اس کا ہر مصرع

(سابقہ حاشیہ)..... قدما سے اتنی وسعت پیدا کر لی ہے کہ یہ دعویٰ کر دیا ہے کہ ”قدیم الایام میں ایران میں ایک خاص قسم کی نظم جس کو چہار بیتی کہا جاتا تھا، راج تھی، اس کے اوزان عربی اوزان سے غالباً مستخرج نہیں ہیں بلکہ ایران ز اور مقامی معلوم ہوتے ہیں، حالاں کہ ان میں سے ہر دعویٰ ثبوت کا محتاج ہے“ اہل عروض و اہل موسیقی کی روایات (قابوس نامہ کا حوالہ آتا ہے) کا جہاں تک تعلق ہے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ ارباب فن کے یہاں یہ چند نو پیدا تھی اور اسلام کے بعد اہل فن کے استعمال میں آئی ہے۔

اس بارہ میں جو میرا خیال ہے وہ آگے آتا ہے۔

(۱) ناقد شجر العجم نے اپنے اسی پہلے سلسلہ میں یہ بے سند دعویٰ کیا ہے جس کا مدار ساتویں صدی کی معیار الاشعار پر ہے کہ ”قدما (کس عہد تک کے قدما؟) تمام تر چہار بیتی کہتے تھے، جس کے چاروں مصرع ہم قافیہ ہوتے تھے“ اور اس سے نادر تر دعویٰ یہ ہے کہ چہار بیتی کی اب کوئی مثال نہیں پائی جاتی، حالاں کہ ایسی رباعیاں جن کے چاروں مصرعے ہم قافیہ ہوں، عوفی کی لباب الالباب کے قدما کے حالات میں دس بارہ سے زیادہ ہیں اور بعد کے شعرا کے یہاں بھی ایسی رباعیاں ملتی ہیں۔

شعر ہوتا تھا، اس پر متزاد یہ کہ بعض جدت پسندوں نے قافیہ کے ساتھ ردیف کی بھی شرط کر لی، چوتھی صدی کے خاتمہ اور پانچویں صدی کے آغاز میں خراسان و ترکستان کے ایک ادیب احمد بن حسین الخطیب تھے جو عربی و فارسی دونوں زبانوں کے شاعر تھے، انہوں نے عربی میں رباعیاں کہی تھیں:

- | | |
|---------------------|---------------|
| ۱- قد هاض فراقه | فقاری و اللہ |
| ۲- واستهلك هجره | قـراری و اللہ |
| ۳- اذرى الدم ليلي و | نہاری و اللہ |
| ۴- لم يغن عن الهوى | حـذاری و اللہ |

- | | |
|------------------|---------------|
| ۱- ابلى جسدى هوى | ظلم جانی |
| ۲- قد هجن قده | قضیب البان |
| ۳- يامن اضحى وما | لہ من ثانی |
| ۴- ما ضرك لوفك | کت هذا العانی |

ابوالحسن علی باخرزی، المتوفی ۳۶۷ھ نے اپنی کتاب دُمیۃ القصر میں ذکر کیا ہے کہ میں نے اس سے پہلے اس طریقہ پر رباعی نہیں سنی تھی ”لم اکن سمعت هذه الطريقة“ یہاں تک کہ میرے والد نے ابوالعباس باخرزی کی چند رباعیاں اسی طرز کی سنائیں جن میں ایک یہ ہے:

- | | |
|-------------------|--------------|
| ۱- قد صيرنى الهوى | اسير الذلة |
| ۲- واستنهكنى وما | بجسمى عليه |
| ۳- واستاصل هجره | بصبرى كله |
| ۴- لا حول ولا قـ | وة الا بالله |

عام طور سے رباعی کا وزن لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ جو مشہور ہے، دیکھو کہ اس کی سند کتنی پرانی ہے۔

اس کے بعد باخرزی نے لکھا ہے کہ میرے باپ حسن باخرزی نے اس طرح کی بہت سی رُباعیاں کہیں جن میں ایک یہ ہے:

- | | |
|-------------------|---------------|
| ۱- اعطيتك يابدا | رُعنَان القلب |
| ۲- لازلت اری هوا | ك شان القلب |
| ۳- لو لم یکن الصد | ر صوان القلب |
| ۴- انزلتک والـ | لہ مکان القلب |

پھر علی باخرزی نے خود اپنی ایک رُباعی لکھی ہے:

- | | |
|--------------------|----------------|
| ۱- قد ملّ هواى فاف | ترشيت الملة |
| ۲- خلّ بوصوله | يسدّ الخلة |
| ۳- ادمى كبدى بسيد | يف هجر سلنه |
| ۴- ما اجوره على | سبحان (۱) الله |

آپ دیکھیں کہ ان سب رباعیات کے چاروں مصرعوں میں قافیے ہیں، حالاں کہ اسی عہد کی بلکہ اس سے پیشتر کی فارسی رباعیوں میں اس کی پابندی مطلق نہیں ہے، عمارہ مروزی جو چوتھی صدی کے اواسط میں تھا کہ اس نے سامانی و غزنوی دونوں درباروں میں رسوخ پایا تھا، کہتا ہے: (۲)

- | | |
|----------------------------------|-------------------------------|
| آں می بدست آں بت سیمیں من نگر | گوئی کہ آفتاب بہ پیوست با قمر |
| واں ساغری کہ سایہ بیفگند مئے برو | برگ گل سپید است گوئی بلالہ بر |
- تیسرا مصرع قافیہ سے خالی ہے:

رُباعی کے دوسرے نام: فارسی میں رُباعی کا سب سے پرانا نام غالباً ”ترانہ“ ہے، اسدی طوسی نے جو ۴۵۸ھ میں موجود تھا، اپنی کتاب ”لغت فرس“ میں جو فارسی کا قدیم ترین موجود

(۱) دمیة القصر باخرزی ص ۱۷۴، حلب۔ (۲) لباب الالباب عوفی جلد دوم، ص ۲۵۔

لغت ہے، ترانہ کے معنی ”دوہیتی“ کے لکھے ہیں (ص ۱۰۱ برلن، ۱۸۹۷ء) عربی میں دو نام پائے جاتے ہیں، رُباعیہ اور دوہیتی، چنانچہ قاضی ابوعلی محسن بن علی تنوخی المتوفی ۳۸۴ھ کی کتاب نشوار الحاضرہ میں رُباعیات کا لفظ موجود ہے، (ص ۵۴ مصر، مریگولیتھ) اور باخرزی المتوفی ۶۷ھ کی ذمیۃ القصر میں بھی رُباعیات ہی کا لفظ ہے۔ (ص ۱۷۴، حلب)

فارسی میں امیر کیکاؤس نے قابوس نامہ (تالیف ۴۷۵ھ) میں اپنی رباعیاں جاہ جا نقل کی ہیں لیکن ہر جگہ ان کو مختلف ناموں سے یاد کیا ہے، کہیں ”دوہیتی“ کہا ہے، ”اندازین گلہ پیری مراد دوہیتی است“ (ص ۴۷۰ بمبئی) دوسری جگہ ”رباعی“ کہا ہے (ص ۵۱) لیکن عموماً صرف ”بیت“ کہنے پر اکتفا کی ہے، (ص ۲۸ و ۵۲ و ۶۳ و ۷۲ و ۱۱۴) باب سی و پنجم ”اندرا آئین و رسم شاعری“ میں مختلف اصناف سخن کے سلسلہ میں ”غزل و ترانہ“ کہا ہے، ”اگر غزل و ترانہ گوئی سہل و لطیف تر گوئی و بقوافی معروف گوئی“ پھر آگے چل کر ہے ”غزل و ترانہ تر و آبدار گوئی“ (ص ۱۲۴ بمبئی) محمد بن قیس رازی نے معجم (۶۱۳ھ-۶۳۰ھ) میں ذرا ذرا سے فرق سے اس کے حسب ذیل نام بتائے ہیں:

قول: ہر چہ ازاں جنس بر ایات تازی (عربی) سازند آں را قول گویند۔

غزل: و ہر چہ بر مقطعا پارسی باشند آں را غزل خوانند۔

ترانہ: اہل دانش طحونات ایں وزن را ترانہ نام کردند۔

دوہیتی: و شعر مجرد آں را دوہیتی خوانند، برای آنک بنائے آں بر دوہیت بیش نیست۔

رباعی: و مستعربہ آں را رباعی خوانند، از بہر آنک بحر ہزج در اشعار عرب مربع الاجزا

آمدہ است، پس ہر بیت ازیں وزن دوہیت عربی باشند۔ (ص ۹۰)

قدما کے کلام میں ”غزل و ترانہ“ کا لفظ ساتھ ساتھ آتا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے

کہ اس عہد تک غزل کی موجودہ اصطلاح پختہ نہیں ہوئی تھی۔

رباعی کی ایجاد: اہل ادب اور اہل تذکرہ جن کا خیال ہے کہ رباعی اتفاقاً ایجاد کا نتیجہ

ہے، اس کے متعلق ایک قصہ بیان کرتے ہیں کہ غزنین یا بھجستان کے کسی شہر میں چند لڑکے گولی کھیل رہے تھے، ایک گولی لڑھکتی ہوئی سوراخ کے پاس آئی، اس پر خوشی کے عالم میں ایک لڑکے کے منہ سے بیساختہ نکلا:

غلطان غلطان ہمی رودتا بن گو (۱)

اتفاق سے کوئی صاحب ذوق وہاں کھڑا تھا، اس کو یہ وزن بہت پسند آیا، اس نے اس کا وزن عروضی دریافت کیا اور پھر وہ اور شعرا میں مقبول ہو کر رواج پذیر ہو گیا۔ یہ اس قصہ کا قدر مشترک ہے لیکن معجم اور تذکرہ دولت شاہ کے بیانوں میں باہم فرق ہے، دولت شاہ (۲) (تالیف ۸۹۲ھ) میں ہے کہ یہ بچہ صفاریہ خاندان کے بانی یعقوب صفاری المتوفی ۲۶۵ھ کا لڑکا تھا اور وہ صاحب ذوق خود یعقوب صفاری تھا جو کھڑا اپنے بچہ کا تماشا دیکھ رہا تھا کہ دفعۃً بچہ کی زبان سے یہ برجستہ مصرع نکلا، یعقوب کو یہ وزن پسند آیا لیکن چون کہ اس وقت یہ وزن شعرا میں مستعمل نہ تھا، اس لیے اس نے ابودلف عجمی اور ابن الکعب کو جو دربار کے شاعر تھے، بلوا کر پوچھا کہ یہ کون بحر ہے، انہوں نے تحقیق کر کے بتایا کہ یہ بحر ہزج کی ایک قسم ہے اور اس پر اسی وزن کے تین اور مصرع لگا کر دو شعر پورے کر دیئے اور دو بیتیں اس کا نام رکھا۔

لیکن اس سے مقدم اور مستند تصنیف معجم کے مصنف بن قیس رازی نے بڑی عبارت آرائی کے ساتھ اس واقعہ کو اس طرح لکھا ہے کہ ”غزنین کی ایک سڑک پر چند خوش رو بچے گولی کھیل رہے تھے، تماشائیوں کا ہجوم تھا، انہیں میں ایک طرف ایک شاعر بھی کھڑا تھا، جس کی نسبت رازی کا گمان ہے (پندارم) کہ وہ رودکی تھا، دفعۃً بچہ کی زبان سے وہ موزوں مصرع نکلا، شاعر کو یہ وزن بہت پسند آیا اور اس نے تین مصرع اور لگا کر دو بیتیں کر دیا اور ترانہ نام رکھا، (۳) کہ ایک حسین خوش رو کی زبان سے وہ نکلا تھا۔

(۱) یہ متن معجم کی روایت کے مطابق ہے، دولت شاہ میں ”لب کو“ ہے متاخرین نے اس کو ”سر کو“ کر دیا ہے۔ (۲) تذکرہ دولت شاہ ص ۳۰ گب۔ (۳) معجم ص ۸۹۔

اگر پہلی روایت صحیح ہے تو رباعی کی ایجاد کی تاریخ تیسری صدی ہجری کے اواسط کا زمانہ ہوگا کہ یعقوب صفار نے جس کے سامنے کا یہ واقعہ ہے ۲۶۵ھ میں وفات پائی ہے اور پہلے رباعی گو اس کے دربار کے شاعر ابو دلف اور ابن کعب ہوں گے لیکن اگر دوسری روایت صحیح ہے تو یہ چوتھی صدی ہجری کے شروع کا واقعہ ہوگا اور پہلا رباعی گو (رازی کے ”پندار“ میں) رود کی المتونی ۳۲۹ھ ہوگا (۱) اور یہ فخر صفاریہ کے بجائے سامانیہ کو حاصل ہوگا کہ رود کی نصر ابن احمد سامانی المتونی ۳۳۱ھ کے دربار کا شاعر تھا جو آٹھ برس کے سن میں ۳۰۱ھ میں تخت نشین ہوا تھا اور ہرات کے مشہور سفر میں رود کی اس کے ساتھ تھا۔

لیکن اگر تحقیق کا قدیم مواد ہمارے سامنے ہوتا تو اس ایجاد کی تاریخ کا پتہ اس سے بھی کچھ پہلے مل سکتا، اسدی طوسی نے جو سلطان محمود کا معاصر تھا اور جس نے ۴۵۸ھ میں گر شاسپ نامہ نظم کیا ہے، اپنی کتاب بغت فرس میں ترانہ کے تحت میں لکھا ہے:

”ترانہ دو بیتی بود، فرخی گفت۔“

زدلاویزی و تری چوغز لہائے شہید وز غم انجامی و خوشی (۲) چو ترانہ بو طلب

شہید بن حسن بلخی جس کا اس شعر میں ذکر ہے، امیر نصر بن احمد سامانی مذکور الصدر کا معاصر تھا اور رود کی المتونی ۳۲۹ھ نے اس کا مرثیہ لکھا ہے، شہید کی غزلوں کے بالمقابل ابو طلب کے ترانے (رباعیات) مشہور تھے، ابو طلب نام کسی شاعر کا پتہ ہم کو نہیں چلتا، فرخی جس کا یہ شعر ہے، اس نے ۴۲۹ھ میں وفات پائی ہے، اس لیے ابو طلب ترانہ گو کا زمانہ

(۱) انساب سمعانی لفظ ”روذکی“ اہل تذکرہ میں ۳۰۴ھ میں اس کی تاریخ وفات کی شہرت غلط ہے۔

(۲) پروفیسر شیرانی نے تنقید شعر العجم کے پہلے نمبر میں اس شعر کو کہیں سے نقل کیا ہے، مگر اپنے متن کا ماخذ نہیں بتایا ہے، جو اسدی کے متن سے بہت کچھ مختلف ہے، شیرانی صاحب لکھتے ہیں:

ازدلاویزی و تغزی چوں غزل لہائے شہید وزدلاویزی و خوبی چوں ترانہ بو طلب

بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ پروفیسر صاحب نے کسی متاخر ماخذ کو سامنے رکھا ہے، جس نے فرخی کے

قدیم الفاظ میں متاخرین کے محاوروں کے مطابق تصرف کر دیا ہے۔

اس سے تو بہر حال پہلے تھا، ایک خیال ہوتا ہے کہ ابو طلب، ابو ذلف تو نہیں! مگر یہ امر سراپا تحقیق طلب ہے اور اگر یہ صحیح ہے تو ترانہ گوئی کا زمانہ تیسری صدی ہجری کے اوائل میں پہنچ جائے گا۔

- لباب الالباب عوفی میں حنظلہ باذغیسی کی حسب ذیل دو بیتیں ملتی ہیں جو رباعی کے وزن پر ہیں:

یارم سپند اگرچہ بر آتش ہی فگند از بہر چشم تا نرسد مرورا گزند
اورا سپند و آتش ناید ہی بکار باروی ہچو آتش و باخال (۱) چوسپند

حنظلہ باذغیسی امرائے طاہریہ کے عہد میں تھا جن کا زمانہ ۲۰۵ھ سے ۲۵۹ھ تک ہے، مجمع الفصحا نے نہیں معلوم کس حوالہ سے حنظلہ کا سال وفات ۲۱۹ھ لکھا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رباعی کی تاریخ رود کی بلکہ ابودلف اور ابن الکعب سے بھی پہلے سے شروع ہوتی ہے اور سامانی بلکہ صفاری کے بجائے طاہری دربار کو اس کی اولیت کا فخر پہنچتا ہے، حنظلہ صاحب دیوان تھا، اس کے دیوان کا حوالہ چہار مقالہ کی ایک حکایت میں مذکور ہے۔ (۲)
اندرین حالات، ایجاور باغی کے ان قصوں کے تاریخی نتیجہ کا ثبوت بہت کچھ مشتبه (۳)

(۱) لباب الالباب عوفی جلد دوم ص ۲۵۔ (۲) چہار مقالہ ص ۲۶، گب۔

(۳) یہ قصے اس لیے مشتبه ہیں کہ جن دو کتابوں میں ان کا ذکر ہے وہ یعقوب صفار اور رود کی کے سینکڑوں برس بعد لکھی گئی ہیں اور بایں ہمہ ان دو میں سے کسی نے اپنے مقدم ماخذوں کا ذکر نہیں کیا ہے، معجم کے مصنف رازی نے تو اس قصہ کو اس طرح لکھا ہے کہ وہ بالکل افسانہ معلوم ہوتا ہے، ساتھ ہی اس نے یہ لکھا ہے کہ ”پندارم رود کی“ جس سے صاف ظاہر ہے کہ اس کے اس قصہ کا ماخذ تحریری نہیں، بلکہ کوئی زبانی روایت ہے، پھر اس نے قصہ کی سرزمین غزنین بتائی ہے، حالاں کہ رود کی کے عہد میں غزنین کوئی آباد شہر نہ تھا، دولت شاہ نے اپنی روایت میں یعقوب صفار کے دربار کے جن دو شاعروں کے نام لیے ہیں، ان میں سے ابن الکعب سے ہم واقف نہیں، البتہ رابعہ بنت الکعب (دختر کعب) کا ذکر ملتا ہے جو عہد سلاطین غزنین (پانچویں صدی) میں تھی، (عوفی ۲-۶۱) دوسرے شاعر ابودلف عجمی کا تذکرہ سیاسی و ادبی کتابوں میں ملتا ہے، یہ شخص نسلاً عرب اور مامون و معتصم کے (بقیہ اگلے صفحہ پر)

ہے، البتہ اس حد تک ایک قدیم سند سے ثابت ہے کہ ترانہ عورتوں اور بچوں کا خاص راگ تھا، کی کاؤس قابوس نامہ (۴۷۵ھ) میں ”آئین خنیاگری“ کے تحت میں کہتا ہے:

”پس کو دکان و زنان و مردمان لطیف طبع برخی بے بہرہ مانند کہ ترانہ گفتن

پدید آمد، اس ترانہ را ہم نصیب آں قوم کردند۔“ (ص ۱۴۷ بمبئی)

اس قدیم شہادت سے ثابت ہوتا ہے کہ اس وزن کا تعلق ابتداءً بچوں اور عورتوں سے

تھا اور بعد کو دوسرے نازک طبع اور اہل ذوق نے اس کو قبول کر لیا ہے۔

خیال ہوتا ہے کہ اولاً یہ وزن عورتوں اور بچوں نے پیدا کیا تھا اور اس میں وہ گیت اور

راگ گایا کرتے تھے اور اہل شعر کے ہاں اس وزن کا رواج نہ تھا، مگر کسی اتفاقی واقعہ کے

سبب سے جیسا کہ اوپر کے قصوں میں ہے کسی قدیم مشہور شاعر نے اس کو فن عروض کی بحر

ہزج کی ایک شکل کے مطابق پا کر اس کو فن میں داخل کر لیا اور شعرا نے اس نئے اضافہ کو قبول

کر کے اس میں تفسن پیدا کیا اور چون کہ سامانی و بھجوتی و غزنوی عہد کے شعرا عموماً ذولسانین

یعنی عربی و فارسی دونوں کے ماہر ہوتے تھے، اس لیے عربی و فارسی دونوں میں رباعی اور

دوہیتی کے نام سے اس کا رواج ہوا۔

ابتدائی رباعی گو: رباعی گو صوفیہ بلکہ شعرا کے ضمن میں تذکروں میں سب سے پہلا نام

(بقیہ حاشیہ ص ۲۰۳) عہد میں ایوان کا سپہ سالار تھا، قاسم بن عیسیٰ نام تھا، ابن خلکان نے اسی نام کے

تحت میں اس کا پورا حال لکھا ہے، ۲۲۶ھ میں اس نے وفات پائی، حمزہ (بن حسن) اصفہانی (الموجود

۳۵۰ھ) نے اپنی تاریخ اصفہان میں اس کا حال لکھا ہے، محمد بن اسحاق ندیم (الموجود ۳۷۵) نے

الفہرست میں اس کے ادبی اور موسیقیانہ فضائل کا حال چند سطروں میں درج کیا ہے، (ص ۱۶۵ مصر)

اور حمد اللہ مستوفی نے تاریخ گزیدہ میں اس کے قبیلہ کے گرج میں آکر بسنے کا زمانہ ہارون رشید کا عہد

بتایا ہے، (ص ۸۴ گب) یہ شخص بجائے خود امیر اصفہان اور سیاسی حیثیت سے یعقوب کے برابر تھا،

طبری اور ابن اثیر میں اسی حیثیت سے اس کا نام آیا ہے، ابن ندیم نے بھی اس کو امیر لکھا ہے، اس کا

زمانہ امیر یعقوب صفار سے پہلے تھا، یعقوب صفار کے عہد میں اس کے بیٹے عبدالعزیز بن ابی دلف کا

نام انبہان کے سیاسیات کے سلسلہ میں آتا ہے۔

حضرت بایزید بسطامی المتوفی ۲۳۲ھ کا ملتا ہے، چنانچہ مجمع الفصحا میں یہ تین رباعیاں ان کے نام سے ہیں: (جلداول ص ۱۶۵، ایران)

اے عشق تو کشتہ عارف و عامی را
سودائے تو گم کردہ نکو نامی را
ذوق لب میگون تو آورد بروں
از صومعه بایزید بسطامی را

ما را ہمہ بکوی بد نامی باد
وز سوختگان نصیب ما خامی باد
ناکامی ما چو هست کام دل دوست
کام دل ما ہمیشہ ناکامی باد

گر قرب خدای طلبی دل جو باش
و ندر پس و پیش خلق نیکو گو باش
خواہی کہ چون صادق الوعد شوی
خورشید صفت باہمہ کس یک رو باش

لیکن زبان کی یہ صفائی جو اس زمانہ کے لحاظ سے بہت بعید ہے، اس نسبت کی صحت میں شک پیدا کرتی ہے اور اس شک کی تائید والد داغستانی کے بیان سے ہوتی ہے، معلوم ہوتا ہے کہ صاحب مجمع الفصحا نے یہ رباعیات تقی اوحدی سے نقل کی ہیں اور اس کی نسبت والد داغستانی نے ریاض الشعرا میں حسب ذیل خیالات ظاہر کیے ہیں: (۱)

”راقم حروف را اعتماد بقول و ضبط تقی اوحدی نیست، چہ میر مذکور بسیار کم مایہ و کم تتبع بودہ، چنانچہ بعض رباعیات شیخ ابوسعید و بابا افضل کاشی را بنام شیخ بایزید قدس سرہ نقل کردہ، و حال آن کہ ہیج کس از متقدمین و مورخین وارباب خبرت و اہل تحقیق ذکر نہ کردہ اند کہ شیخ بایزید شعری فرمود، تقی اوحدی را نسیان بسیاری نیز بودہ چنانچہ گاہ ہست کہ یک شعر را بنام سہ کس چہار کس نقل کردہ است۔“
(نسخہ قلمی کتب خانہ ندوۃ العلماء در ترجمہ حکیم سنائی)

۲- اس کے بعد دوسرا نام رودکی المتوفی ۳۲۹ھ کا آتا ہے، چنانچہ رودکی کا جو دیوان ایران

(۱) والد داغستانی گو متاخر ہے، محمد شاہ کا معاصر تھا، مگر کاوش و تحقیق میں اس کا پایہ بلند ہے، جیسا کہ اس کے تذکرہ سے ظاہر ہے۔

میں ۱۳۱۵ھ میں چھپا ہے، اس کے آخر میں ص ۱۰۸ سے ص ۱۱۳ تک رباعیات کا عنوان ہے، اس کے تحت میں دو شعر کے بیٹے منظومات ہیں، جن میں عشقیہ، حکیمانہ، اخلاقی اور خمریہ مضامین ہیں، مگر وزن وقافیہ کے اعتبار سے ان میں صرف چھ منظومات ایسے ہیں جو رباعی ہیں اور بقیہ قطعے ہیں، وہ چھ رباعیاں یہ ہیں:

با آن کہ دلم از غم ہجرت خون ست
اندیشہ کنم ہر شب و گویم یا رب
شادی بہ غم تو ام ز غم افزوست
ہجرانش چنین است وصالش چونست

چشم ز غمت بہر عقیقے کہ بسفت
رازیکہ دلم جان ہی داشت نہفت
بر چہ ہزار گل زبرازم بشگفت
اشکم بزبان حال با خلق بگفت

ہاں تشنہ جگر مجوی زیں باغ شمر
بیہودہ ممان کہ باغبانت بقفاست
بید ستانیت این ریاض بدو در
چوں خاک نشہ گیرد چوں باد گذر

چوں کشتہ بہ پنمت دولب کردہ فراز
بر بالینم نشتہ می گوئی بناز
و ز جاں تہی قالب فرسودہ باز
کی کشتہ ترا من و پشیمان شدہ باز

اے از گل سرخ، رنگ بر بودہ و بو
گل رنگ شود چوروی شوئی ہمہ جوئی
رنگ از پے رخ ربودہ بو از پی مو
مشکیں گردد چوں مو فشانی ہمہ کو

چوں کار دلم ز زلف او ماندہ گرہ
امید ز گریہ بود، افسوس افسوس
بر ہر رگ جاں صد آرزو ماندہ گرہ
کانہم شب وصل در گلو ماندہ گرہ

ایک اور رباعی مجمع الفصحا میں ہے:
در منزل غم قلندہ مفرش مائیم
عالم چو ستم کند ستم کش مائیم
و ز آب دو چشم، دل بر آتش مائیم
دست خوش روز گار ناخوش مائیم

حضرت الاستاذ نے مجمع الفصحی کے حوالہ سے چھٹی رباعی شعرا لعمم میں نقل کی ہے اور ذوق شعری کی بنا پر فیصلہ فرمایا ہے کہ یہ صناعتانہ کلام رود کی کا نہیں ہو سکتا۔

(شعرا لعمم جلد اول، احوال رود کی)

اصل یہ ہے کہ رود کی کا کلام جو متقدمین کی تصریح کے مطابق ہزار ہا شعروں پر مشتمل تھا، ضائع گیا اور جو دیوان قلمی یا مطبوعہ ملتا ہے، وہ حکیم قطران کے کلام سے مخلوط ہے (۱) جس کا زمانہ رود کی کے سو برس بعد ہے، اس اختلاط کی وجہ سے ان رباعیوں پر بھی یقین نہیں کہ وہ واقعا اسی کی ہیں۔

۳۔ رباعی گو حکیموں میں پہلا نام اور مطلق رباعی گو یوں میں تیسرا نام معلم ثانی ابونصر فارابی المتوفی ۳۳۹ھ کا ملتا ہے، فارابی گونسلأ ترک تھا، مگر اس زمانہ میں عجم و ترکستان کی عام زبان فارسی ہی تھی اور اس کے علاوہ وہ متعدد زبانوں سے واقف تھا، (۲) اس لیے اس کی طرف فارسی رباعیات کا انتساب غیر متوقع نہیں ہے، شہر زوری کی تاریخ الحکما میں ہے، اصلہ فارسی۔

(۱) رضا قلی خان ہدایت نے مجمع الفصحی کے دیباچہ (ص ۳) میں لکھا ہے:

”و طرفہ ترایں کہ در زمان ما اشعاری کہ بنام ابو عبد اللہ جعفر بن محمد الرود کی

معروف و مشہور است در دیوان ابو منصور قطران مسطور است او از دست“

اور پھر آگے چل کر رود کی کے حال میں (ص ۲۳۷، طبع ایران) اس کو اور زیادہ وضاحت سے

لکھا ہے اور بتایا ہے کہ اس دیوان میں اکثر قصائد ابو منصور قطران کے ہیں، لوگوں کو نصر بن احمد

سامانی ممدوح رود کی اور ابونصر مملان ممدوح قطران کے درمیان اختلاط ہو گیا، تعجب ہے کہ آج

رود کی کا دیوان ناپید ہے، حالاں کہ سمعانی کے زمانہ میں (۵۰۶ھ-۵۶۲ھ) اس کا دیوان ایران

میں عام طور سے ملتا تھا، سمعانی میں ہے ”السائر دیوانہ فی بلاد العجم“ (زیر لفظ رود کی)

(۲) تاریخ مختصر الدول ابو الفرج ملطی ص ۲۹۵ بیروت۔

بہر حال تذکروں اور بیاضوں میں اس کی طرف چند رباعیات منسوب ملتی ہیں، مجموعہ منتخبات دارالمصنفین میں حسب ذیل رباعیاں اس کے نام سے درج ہیں:

اے آنکہ شما پیر و جوان دیدارید ازرق پوشان گنبد دوارید
طفلی ز شما در بر ما محبوس است او را بہ خلاص ہمتی بگمارید

اسرار وجود خام و ناپختہ بماند و آں گوہر بس شریف ناسفتہ بماند
ہر کس ز سر قیاس حرفے گفتند و آں نکتہ کہ اصل بود ناگفتہ باند
یہی دونوں رباعیاں کچھ لفظی تغیرات کے ساتھ مجمع الفصحی میں حکیم مذکور کے حال میں (جلد اول ص ۸۳) مندرج ہیں، آخری رباعی ذرا سے فرق سے خیام کے ہاں بھی ہے۔

ایک اور مجموعہ (خیابان عرفان مرتبہ محمد حسن بلگرامی) میں فارابی کے نام سے ایک اور رباعی لکھی ہے:

زاں پیش کہ از جہاں فردمانی فرو آں کن کہ نبایدت پشیمانی خورد
امروز بکن چو می توانی کارے فردا چہ کنی چو ہیج نتوانی کرد
فارابی صوفی حکیم تھا اور صوفیوں کے لباس میں رہتا تھا، (۱) مگر ان قرآن کے باوجود کوئی قدیم اور غیر مشکوک دلیل اس کے زبانی گو شاعر ہونے پر ہمارے ہاتھ میں نہیں ہے، بجز اس کے کہ شہر زوری نے تاریخ الحکما میں اس کے حال میں لکھا ہے، ولہ اشعار حسنة حکمیة اور اس کے اچھے حکیمانہ اشعار ہیں اور اس کے عربی حکیمانہ اشعار دو صفحات میں نقل کیے ہیں۔

۴- اس کے بعد شاعرانہ رنگ میں رودکی کے معاصر ابو شکور بلخی کا نام ملتا ہے، جس کا شمار سامانی عہد کے شاعروں میں ہے، ۳۳۶ھ میں اس نے آفرین نامہ ایک کتاب لکھی تھی، عوفی نے لباب الالباب (جلد دوم ص ۲۱ کب) میں اس کا ذکر کیا ہے اور شراب کے متعلق اس کے متعدد قطعے نقل کیے ہیں اور ایک یہ رباعی لکھی ہے:

(۱) قفطی اور ابوالفرج ملتوی ص ۲۹۶ طبع بیروت، درۃ الاخبار میں فارابی کے صوفیانہ کلمات بھی مذکور ہیں۔

اے گشتہ من از غم فراوان تو پست
شد قامت من ز درد ہجران تو شست
اے شستہ من از فریب دوستان تو دست
خود ہیچ کسی بسیرت و شان تو ہست

۵- اسی عہد کا ایک اور حکیم شاعر عمارۃ مروزی ہے جس نے سامانیہ کا آخری اور غزنویہ کا ابتدائی زمانہ پایا ہے، صاحب مجمع الفصحی نے اس کا سال وفات ۳۶۰ھ لکھا ہے، وصف شہراب اس کا خاص موضوع ہے، عوفی نے اس کی یہ رباعی نقل کی ہے:

آں می بدست آں بت سیمیں من نگر
گوئی کہ آفتاب بہ پیوست با قمر
داں ساغری کہ سایہ بیفکند مے برو
برگ گل سپید است گوئی بلالہ بر
رباعی کی بحر کے بعض قطعات بھی ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ہنوز رباعی فن کی زنجیروں میں جکڑی نہیں گئی تھی، جامی نے نجات میں لکھا ہے کہ ایک دفعہ سلطان ابوسعید ابوالخیر کو عمارۃ کا کوئی شعر سنایا گیا تو وجد کا عالم طاری ہو گیا اور اپنے مریدوں کے ساتھ وہ اس کی قبر پر گئے۔ (۱)

۶- اس زمانہ میں دیالمہ کی ایک شاخ آل زیاکار بادشاہ شمس المعالی قابوس بن دشمگیر دیلمی تھا جو ۳۶۶ھ میں تخت نشین ہوا، کمال البلاغۃ اور سیر الملوک اس کی تصنیف ہے، کمال البلاغۃ مصر میں چھپ گئی ہے، اس میں ایک ادیب نے اس کے عربی خطوط اور رسائل جمع کیے ہیں، شمس المعالی نے بعض رباعیاں بھی کہی ہیں، لباب الالباب سے یہ رباعیاں نقل ہیں:

گل شاہ نشاط آمد دے میر طرب
زاں روی بدین دومی کنم عیش طلب
خواہی کہ بدین بدانی ای ماہ سبب
گل رنگ رخت دارد دومی رنگ دولب

شش چیز در آں زلف تو دارد معدن
شش چیز و گر از اں نصیب دل من
پیچ و گرہ و بند و خم و تاب و شکن
عشق و غم و درد و رنج و تیمار و حزن

(۱) نجات الانس، تذکرۃ ابوسعید۔

حکیمانہ تصوف کا آغاز دہلیمیوں کے زیر سایہ ہوا ہے جو ۳۲۱ھ سے لے کر ۴۲۹ھ یعنی سلجوقیوں کی پیدائش تک برسر عروج رہے، اس بنا پر تصوف کی حکیمانہ رُباعی چوتھی صدی کے وسط میں پیدا ہو چکی تھی، نشوار المحاضرہ کی شہادت سے جو چوتھی صدی کے وسط کی تصنیف ہے، ثابت ہے کہ دیالمہ کے عہد میں صوفیانہ رُباعیاں مجلس سماع کو گرم کرتی تھیں۔

چوتھی صدی کے اواخر میں غزنوی دور آیا، اس دور کے سلاطین اور شعرا میں مختصر ہنگامی واقعات مثلاً شکر یہ، معذرت، شکایت، فخر، تہنیت اور دوسرے ہنگامی واقعات کی فی البدیہہ نظم میں یہ صنفِ سخن ترقی کرتی نظر آتی ہے، غزنویہ کا آغاز ۳۶۵ھ میں ہوا اور اس کے عروج کا ستارہ سلجوقیہ کے آفتابِ اقبال کی روشنی میں ۴۲۹ھ میں چھپ کر رہ گیا، تاہم غزنویں اور ہندوستان میں اس کی چمک نمایاں رہی، غزنوی دور کے شعرا میں سے عنصری المتونی ۴۳۱ھ اور عسجدی المتونی ۴۳۲ھ کے ہاں رُباعیاں کثرت سے ہیں، مجمع الفصحا میں عنصری کی بیس رُباعیاں درج ہیں، مگر وہ زیادہ تر انہیں ہنگامی واقعات اور حسن و عشق کے مضامین کی ہیں، البتہ عسجدی المتونی ۴۳۲ھ کی رُباعیات خاص نوعیت رکھتی ہیں، ان میں عشقِ حقیقی و مجازی کی معتدل ترکیب پائی جاتی ہے، مجمع الفصحا میں اس کی دس رُباعیاں ہیں، جن میں سے چار خمریہ یہاں نقل ہیں:

صبح است و صبا مشک فشاں می گزرد دز باب کہ از کوے فلاں می گزرد
بر خیز چہ نحسی کہ جہاں می گزرد بوی بستان کہ کاروان می گزرد

در جسم پیالہ جان روانست رواں در روح مجسم آں روانست رواں
در آب فردہ آتش سیال است در دُرج بلور لعل کانت رواں

آں جسم پیالہ ہیں بجاں آہستن ہم چوں سمنی بارغوان آہستن
نی نی غلطم پیالہ از غایت لطف آہے ست آتش رواں آہستن

از شرب مدام و لاف مشرب توبہ و ز عشق بتان سیم غمغیب توبہ
 در دل ہوس شراب و بر لب توبہ زیں توبہ نا درست یا رب توبہ
 اس عہد کا رُباعی گو حکیم ابوعلی سینا المتوفی ۴۲۸ھ ہے، اس نے متعدد حکیمانہ رُباعیاں
 کہیں جو تذکروں اور سفینوں میں مذکور ہیں، ان میں سے بعض خیام کے نام سے بھی ملتی
 ہیں، ڈاکٹر ایتھے (ETHE) نے ۱۸۷۵ء میں ابن سینا کی بارہ رُباعیوں کو جمع کر کے چھپوایا
 ہے، مجمع الفصحی میں اس کی یہ پانچ رُباعیاں ہیں:

دل گرچہ دریں بادیہ بسیار شتافت یک موی ندانست ولی موی شگافت
 اندر دل من ہزار خورشید بتافت آخر بکمال ذرہ راہ نیافت

بایں دو سہ نادان کہ چینس می دانند از حلق کہ دانائے جہاں آنانند
 خرباش کہ ایں جماعت از فرط خری ہر کو نہ خراست کافرش می خوانند

کفر چومنی گزاف و آسان نہ بود محکم تر از ایمان من ایمان نہ بود
 در دہر چو من یکے و آں ہم کافر پس در ہمہ دہر یک مسلمان نہ بود

از قعر گل سیاہ تا اوج زحل کردم ہمہ مشکلات گیتی را حل
 بیرون جستم ز قید ہر مکر و حیل ہر بند کشادہ شد مگر بند اجل

ای کاش بدانی کہ من کیستی سر گشتہ بعالم از پے چستی
 گر مقبلہم آسودہ و خوش زیست می ورنہ بہزار دیدہ بگریست می

مجموعہ منتخبات دارالمصنفین (۱) میں ایک دو رُباعیاں اور بھی ہیں مگر وہ عمر خیام اور

(۱) دارالمصنفین کے کتب خانہ میں شعرا کے کلاموں کا ایک نہایت عمدہ ضخیم قلمی انتخاب ہے، یہ نسخہ نہایت
 خوشخط ہے اور اس قرینہ سے کہ اس میں شیخ علی حنین المتوفی ۱۱۸۰ھ کے نام کے ساتھ سلمہ و مدظلہ ہے، یہ
 ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے زمانہ میں مرتب ہوا تھا، اس میں سلاطین، وزراء، امراء، علماء، حکما اور عام شعرا کے
 طبقوں کی تقسیم سے ہر قسم کا منتخب کلام جمع کیا ہے، اس مجموعہ کا حوالہ آئندہ صفحوں میں بھی آتا رہے گا۔

محقق طوسی کے منسوبات میں بھی ہیں، اوپر کی پانچ رباعیوں میں دوسری، تیسری اور چوتھی خیام کے مجموعہ میں بھی ملتی ہیں۔

غزنوی دور میں سلطان محمود کے زمانہ میں مشہور صحافی شاعر شیخ ابوالحسن خرقانی المتوفی ۴۲۵ھ کا ظہور ہوا، یہ پہلی مقدس ہستی ہے جس نے رباعیات کے پردہ میں عشق حقیقی کے مضامین ظاہر کیے، ہمارے مجموعہ منتخبات، مجمع الفصحیٰ اور آتش کدہ میں ان کی متعدد رباعیاں ہیں، ہمارے مجموعہ میں یہ رباعیاں شیخ کے نام سے ہیں:

تا گبرنی با تو بے یار بنو در گبرنی از بہر تے عار بنو
آزرا کہ میان بستہ بز نار بنو آزرا بمیان عاشقان کار بنو

روزم بملال بے توبہ گذشت و گذشت شب ہم بہ خیال بے توبہ گذشت و گذشت
یک چشم زدن بے توفہ بودم ہرگز اکنوں مہ وسال بے توبہ گذشت و گذشت

سودائے سر بے سرو سامان یک سو اندیشہ خاطر پریشان یک سو
بے مہری چرخ و جورِ دوراں یک سو اینہا ہمہ یک سو، غم جاناں یک سو

ای سینہ بیا طرح فغاں اندازیم افسانہ عشق در میاں اندازیم
تا از دل ما خبر رسانند بیار دل بر سر راہ کارواں اندازیم

والہ داعستانی نے صرف پہلی رباعی نقل کی ہے اور اس کی زبان کی بنا پر یہ لکھا ہے:
”ورباعیات دیگر ایشاں نیز ہمیں سیاق آئینہ بزبان پہلوی است“ (در ترجمہ ابوالحسن خرقانی)
مجمع الفصحیٰ میں دو رباعیاں اور ہیں:

اندوست کہ دیدنش بیاراید چشم بے دیدنش از گریہ نیا ساید چشم
ما راز بزائے دیدنش باید چشم گر دوست نہ بیند بچہ کار آید چشم

اسرارِ ازل را نہ تو دانی و نہ من دین حرف معما نہ تو خوانی و نہ من
ہست از پس پردہ گفتگوی من و تو ۶ گر پردہ برافتد نہ تو مانی و نہ من

ایک اور رباعی ان کی طرف منسوب ملتی ہے:

گویند مرا کہ مے پرستم ہستم گویند مرا فاسق و ستم ہستم
در ظاہر من نگاہ بسیار مکن ۲ کاندرا باطن چنانک ہستم ہستم
چھٹی رباعی خیام کے اکثر نسخوں میں موجود ہے اور ساتویں بھی دہسہ اور کادیانی کے نسخوں
کے رو سے خیام کی ملکیت میں داخل ہے اور پہلی رباعی کی زبان بقیہ رباعیوں سے الگ
ہے، جو قابل لحاظ ہے۔

نجات الانس جامی کے تخلص سے معلوم ہوتا ہے کہ شیخ ابوالحسن خرقانی سے پہلے شعر
پسند صوفیہ اس ساز کو عربی لے میں چھیڑتے تھے کہ ان سے پہلے فارسی کا کوئی ترانہ خواں
صوفی نظر نہیں آتا، الا یہ کہ بایزید بسطامی کی طرف چند مشکوک رباعیاں منسوب ہیں، جن کی
حقیقت ظاہر کی جا چکی ہے۔

اسی زمانہ میں شیخ کا معاصر بابا طاہر ہمدانی المتوفی ۴۱۰ھ (یا بقول براؤن بہ قیاس
روایت راحۃ الصدور بعد ۴۲۷ھ) ہے، یہ نصیری فرقہ کا درویش تھا، رے کی دہقانی بولی میں
یہ رباعیاں کہا کرتا تھا، اس کی رباعیوں کا مجموعہ موجود ہے اور چھپ بھی گیا ہے یہ پہلا
مستقل مجموعہ رباعیات کا ہے جو اس وقت ہمارے سامنے موجود ہے۔

اس کی دو رباعیاں یہ ہیں:

دلے دارم کہ بہبودش نمی بو نصیحت می کرم سودش نمی بو
بادش می وہم نش بیسره باد بر آذر می نہم دودش نمی بو

نیچے کز بن آں کا کل آید مرا خوش تر زبوی سنبل آید
چو شوگیرم خیالت را در آغوش سحر از بسترم بوئے گل آید

اس کے بعد سلطان ابوسعید ابوالخیر صوفی المتوفی ۴۴۰ھ آتے ہیں، جن کی رباعیاں عشقِ حقیقی کی تیز و تند شراب سے لبریز ہیں، ان کی رباعیوں کے بھی کئی ایڈیشن مشرق و مغرب میں شائع ہو چکے ہیں۔

اس سلسلہ میں ایک اور قال ذکر ہستی بابا افضل الدین افضل کاشانی (یا کاشی) کی ہے، یہ ایک فاضل و حکیم صوفی تھے، ایک بیان کے مطابق یہ سلطان محمود غزنوی المتوفی ۴۲۱ھ کے معاصر تھے اور دوسرے بیان کے مطابق یہ محقق طوسی المتوفی ۶۷۲ھ کے ہم (۱) عصر تھے۔ بابا کی رباعیات کا انتخاب سب سے زیادہ والد داغستانی نے کیا ہے، چنانچہ پانچ صفحاتوں میں ان کی رباعیاں نقل کی ہیں، ہمارے مجموعہ منتخبات میں بھی ان کی بہت سی رباعیاں ہیں، یہ تمام تراسیر تصوف اور رموزِ حقیقت کے بیان میں ہیں۔

(۱) آزاد بلگرامی نے ید بیضا میں لکھا ہے کہ یہ سلطان محمود غزنوی کے معاصر تھے اور سلطان ان کو ایران سے اپنے ساتھ لایا تھا اور وہ مدت تک غزنین میں مقیم رہ کر پھر اپنے وطن مالوف کو واپس گئے، امین رازی نے ہفت اقلیم میں عوفی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ ایاز بابا کاشاگرد تھا، سلطان نے جب بابا کو قید کر دیا تو بابا نے سلطان کی مدح میں قصیدہ لکھ کر ایاز کی وساطت سے پیش کیا اور رہائی پائی، مگر عوفی کی لباب الالباب میں یہ بیان مجھے نہیں ملا، ممکن ہے کہ اس کی کسی اور تصنیف میں یہ ذکر ہو، دوسری طرف آذر نے آتش کدہ میں لکھا ہے کہ بابا خواجہ نصیر طوسی اور ہلاکو کے معاصر تھے اور خواجہ نے تاتاریوں کے برپا کرنے میں اللہ تعالیٰ کی کیا مصلحت ہے، اس سوال کو ایک رباعی میں نظم کر کے بابا کے پاس بھیجا تھا اور بابا نے اس کا جواب دیا تھا، مگر خواجہ کی جس رباعی کا حوالہ دیا گیا ہے وہ خیام کے مملوکات میں ہے، ہدایت نے مجمع الفصحا میں نہ صرف یہی لکھا ہے کہ یہ خواجہ نصیر کے معاصر تھے، بلکہ یہ بھی افواہ نقل کی ہے کہ وہ خواجہ نصیر کے خالو تھے اور والد داغستانی نے نقل کیا ہے کہ خواجہ نصیر بابا کے ہمیشہ زادہ تھے۔

بہر حال ان دو مختلف تصریحوں کے مطابق ان دونوں زمانوں میں ڈھائی سو برس کا فصل ہو جاتا ہے اگر وہ بقول آزاد سلطان محمود کے معاصر تھے تو چوتھی صدی کے اواخر اور پانچویں صدی کے اوائل میں تھے، اگر بقول آذر و ہدایت خواجہ نصیر طوسی کے معاصر تھے تو ساتویں صدی ہجری کے اواسط میں ان کو ماننا پڑے گا۔

ان کے کلام میں بھی خیام کے رباعیات کا التباس موجود ہے۔

۴۲۹ھ میں نیشاپور کے مطلع سے سلجوقی دور کا آفتاب طلوع ہوتا ہے، سلجوقیوں کا زمانہ اس صنف سخن کے اورج شباب کا زمانہ ہے، اس عہد میں رباعی گوئی سلاطین، وزراء، امراء، علماء، حکما اور عام شعرا کا دلچسپ مشغلہ ہو جاتا ہے، اسی میں سوال و جواب ہوتے ہیں، حسن و عشق کی روداد بیان کی جاتی ہے، مناظر قدرت کی تصویریں کھینچی جاتی ہیں اور بادہ و ساغر کی نئی نئی تشبیہوں کے مرقعے تیار کیے جاتے ہیں، اس عہد میں ہر قسم کی عشقیہ، خمریہ، حکیمانہ اور صوفیانہ رباعیات کے دفتر کے دفتر ملتے ہیں، یہی زمانہ خیام کی رباعیوں کا ہے۔

اس زمانہ کے مشہور رباعی گو یوں میں سلجوقی دربار کے کاتب و ادیب و شاعر و ندیم علی بن حسن باخرزی کا نام ہے جو یتیمۃ الدھر اور خریدۃ القصر کے ذیل ذمۃ القصر کا مصنف ہے، جو اس عہد کے عربی شعرا کا تذکرہ ہے، ۴۶۷ھ میں اپنے ایک محبوب غلام یا حریف دوست کے ہاتھ سے مارا گیا (۱) یہ عربی و فارسی دونوں زبانوں کا ادیب و شاعر تھا، عربی دیوان کے ساتھ فارسی دیوان بھی یادگار چھوڑا، عوفی نے لباب الالباب میں اس کے تذکرہ میں (جلد اول ص ۷۰) لکھا ہے کہ ”اس نے اپنے فارسی رباعیات کا ایک مجموعہ بھی ترتیب دیا تھا، جس کا نام طرب نامہ رکھا تھا اور جو حروف معجم کی ترتیب پر مرتب ہے“، عوفی نے اس کا ایک نسخہ بخارا کے کتب خانہ سرند ہی میں دیکھا تھا۔

(۱) عوفی میں اس کا سال وفات ۴۶۸ لکھا ہے مگر ابن خلکان میں ۴۶۷ھ ہے عوفی نے اس کی کنیت ابو القاسم بتائی ہے اور ابن خلکان میں ابو الحسن ہے، میرے خیال میں عوفی کا بیان صحیح ہے کہ خود باخرزی نے اپنی کتاب کے آخر میں اپنے معاصرین کی جو تقریظیں شامل کی ہیں، ان میں سے ایک میں اس کو ابو القاسم کہہ کر خطاب کیا گیا ہے۔ (ذمۃ القصر ص ۳۱۲، حلب)

سیف الدین باخرزی دوسرے ہیں، جو صوفی شاعر تھے اور نجم الدین کبری کے مرید تھے، ۶۵۸ھ میں وفات پائی، یہ بھی رباعی کہتے تھے اور ان کی بھی بعض رباعیاں خیام کی رباعیوں کے ساتھ مخلوط ہیں۔

باخرزی ایک بادہ پرست، سرخوش، امیروں اور بادشاہوں کی مجلس انس کا ندیم و مصاحب تھا اور خود اپنی کتاب میں اس نے اپنے جرم کا ہلکا سا اعتراف کیا ہے، بہر حال اسی کا اثر تھا کہ اس کی رباعیاں بھی تمام تر مست و سرخوش ہیں اور صرف عیش و طرب کی محفلوں کے موزوں ترانے ہیں، عوفی نے اس کی وہ چند رباعیاں نقل کی ہیں جو طرب نامہ کے مطالعہ کے بعد اس کو زبانی یاد رہ گئی تھیں۔ (۱)

پیرا، من روز قیرگوں شب دارد زیرِ دو شکر سی و دو کوب دارد
بز سرخ گل از غالیہ عقرب دارد و از نوش دو تریاک مجرب دارد

بر گردنِ خویش بستہ عقد گہر و از گوش بیا دختہ حلقہ زر
گوی غمِ عشق جلوہ کرد ای دلبر ز اشک و رخ من بگردن و گوش تو در

زاں می خواہم کہ خرمی را سبب است نامش می و کیمیای شادی لقب اسب
سرخ است چو عناب و ز آب عنب است آبی کہ بر آتش آرد عجب است

نصم تو اگر با زندار و ز تو چنگ صد گونه برائے تو بر آمیزم رنگ
بہ شبنم اگر کار بنا مست و بہ ننگ بر آتش چو کباب و بر تیغ چو زنگ

تیسری رباعی خیام کے بعض مجموعوں میں بھی داخل ہے، باخرزی کا ایک دوست اور عزیز و ہمد و ہم پیالہ محمد بن ابی نصر ہے، باخرزی نے اس کی نسبت اپنے تذکرہ میں لکھا ہے، "ولہ رباعیات بالفارسیۃ و اختراعات فیہا دقیقہ" فارسی کی رباعیاں نقل نہیں کی ہیں، مگر عربی اشعار نقل کیے ہیں جو تمام تر سوز و ساز اور رنگ و مستی ہیں۔ (۲)

عوفی نے لباب الالباب کی پہلی جلد میں سلاطین غزنویہ اور امرائے چغانیہ (جو غزنویہ کے

(۱) لباب الالباب عوفی جلد ۱ ص ۷۰۔ (۲) دمیہ القصر، ص ۲۶۵۔

زیر اثر تھے) اور امرائے جرجان کی بہت سی رباعیاں (باب اول در لطائف اشعار ملوک کبار) نقل کی ہیں، مگر یہ زیادہ تر ہنگامی واقعات کے ذکر و بیان میں تفریحی حیثیت رکھتی ہیں، البتہ ان میں سے ایک شخص خاص ذکر کے قابل ہے اور وہ شمس المعالی قابوس کا پوتا عنصر المعالی کی کاؤس ہے جو ۴۷۵ھ میں حکیم خیام کا معاصر تھا، یہ ایک سخن سنج و سخن فہم امیر تھا، اس کے اشعار تذکروں میں مذکور ہیں، مجمع الفصحی میں اس کی دس اخلاقی اور عشقیہ رباعیاں لکھی ہیں اور اس نے خود بھی اپنی کتاب قابوس نامہ میں جا بجا اپنی بہت سی رباعیاں درج کی ہیں، جن کو اگر جمع کیا جائے تو چند صفحے ہو جائیں، مگر یہ زیادہ تر عشقیہ ہیں، مثلاً:

ہر آدمی کہ حتی و ناطق باشد باید کہ چو عذر او چو و اتمق باشد
مردم نبود ہر کہ نہ عاشق باشد ہر کو نہ چنیں بود منافق باشد

عہد سلجوقی کے حکما اور صوفیہ میں تین نام خاص قابل ذکر ہیں، ان میں پہلا نام شیخ الاسلام ابو اسماعیل عبداللہ انصاری کا ہے، جن کی ۳۹۶ھ میں ولادت اور ۴۸۱ھ میں وفات ہوئی، (۱) یہ اس عہد کے مشہور رباعی گو صوفی ہیں، یہ مذہباً حنبلی اور مشرباً صوفی تھے، عربی اور فارسی دونوں زبانوں میں شعر کہتے تھے جو زیادہ تر عجز و تقصیر، طلب مغفرت، نصیحت و موعظت اور مناجاتوں پر مشتمل ہیں، ذہبی نے تذکرۃ الحفاظ میں اور ابن رجب حنبلی نے طبقات الحنابلہ میں ان کا مفصل ذکر کیا ہے، منازل السائرین تصوف میں ان کی مشہور کتاب ہے، فارسی میں ان کی مناجاتیں بہت دلکش ہیں، اسی سلسلہ میں ان کی رباعیاں بھی ہیں، جن کا نمونہ یہ ہے، دوسری رباعی مجموعہ منتخبات دارالمصنفین میں اور بقیہ تین مجمع الفصحی میں ہیں:

عیب است بزرگ بر کشیدن خود را و ز جملہ خلق بر گزیدن خود را
از مردک دیدہ باید آموخت دیدن ہمہ کس را و ندیدن خود را

(۱) ابن اثیر واقعات ۴۸۱ھ و تذکرۃ الحفاظ ذہبی جلد ثالث ص ۳۷۵ و ص ۳۸۱ حیدرآباد، طبقات الحنابلہ بن رجب حنبلی۔

عوم چو نبود، چوب بید آوردم روی سیہ و مو سپید آوردم
تو خود گفتنی کہ نا امید کفر است فرمان تو بردم و امید آوردم

شرط است کہ چوں مردِ درِ درِ شوی خاکی تر و نا چیز تر از گرد شوی
ہر کوز مراد گم شود مرد شود بفکن الف مراد تا مرد شوی

دی آدم و نیامد از من کارے و امروز زمن گرم نشد بازارے
فردا بردم بے خبر از اسرارے نا آمدہ بہ بود ازیں بسیارے
خیام اور عبداللہ انصاری کی بعض رباعیاں بھی باہم مخلط ہیں، دوسری رباعی کو احمد علی سندیلوی نے مخزن الغرائب (۱۲۱۸ھ) میں شیخ شرف الدین یحییٰ منیری کے نام سے لکھا ہے۔ ان کے بعد دوسری قابل ذکر ہستی امام محمد غزالی المتوفی ۵۰۵ھ کی اور تیسری ان کے بھائی امام احمد غزالی المتوفی ۵۲۰ھ کی ہے، امام محمد غزالی کا ایک قطعہ اور تین رباعیاں مجمع الفصحا میں ہیں، رباعیاں حسب ذیل ہیں:

کس را پس پردہ قضا راہ نشد و ز سر قدر ہیج کس آگاہ نشد
ہر کس ز سر قیاس چیزے گفتند معلوم نگشت و قصہ کوتاہ نشد

ما جامہ نمازی بسر خم کردیم و ز آب خرابات تیمم کردیم
شاید کہ دریں میکدہ ہا دریا ہم آں یار کہ در صومعہ ہا گم کردیم

خاک در کس مشو کہ گروت خوانم گر خود ہمہ آتشی کہ سردت خوانم
تا تشنہ تری بخلق محتاج تری سیر از ہمہ شو تا سرہ مروت خوانم
پہلی اور دوسری رباعیاں خیام کے بعض نسخوں میں بھی ہیں، (دیکھو مطبوعات بمبئی) امام احمد غزالی صوفی صافی تھے، مجمع الفصحا میں ان کی تین صوفیانہ رباعیاں ہیں۔

یہ تمام اشخاص خیام کے معاصرین تھے۔

اسی عہد کے ایک اور صوفی شاعر ہیں، جن کا نام اس سلسلہ میں اب تک نہیں لیا گیا ہے اور وہ شیخ احمد بدیلی سبزواری ہیں، (۱) جو ۵۸۲ھ میں سلطان تغش خوارزم شاہ کے عہد میں موجود تھے، مصنف جہاں کشا نے ان کا ذکر ان لفظوں میں کیا ہے:

”چوں کار اہل سبزوار باضطرار رسید و بجا و مہر بے نہ بود شیخ احمد بدیلی کہ از ابدال زمانہ بود و در علوم دینی و حقیقی یگانہ و اوراد و حقائق اشعار است از غزل و رباعیات و رسائل“۔

آخری فقرہ جہاں کشا کے دوسرے نسخہ میں جو مطبوعہ نسخہ کے حاشیہ پر ہے، حسب ذیل ہے:

”و اوراد و حقائق اشعار و رباعیات و رسائل بسیار است۔“

اس کے بعد یہ ہے:

”و ایں رباعی اور است“

ای جاں اگر از غبار تن پاک شوی تو روح مقدسی بر افلاک شوی
عرش است نشیمن تو، شرمت بادا کائی و مقیم خطہ خاک شوی
مگر یہ رباعی بہ تغیر خیام کے نسخوں میں بھی موجود ہے۔

اس صدی کے آخری قابل ذکر بزرگ شیخ فرید الدین عطار (المتوفی ۶۲۷ھ) ہیں، قصائد اور مثنویوں کے علاوہ رباعیاں بھی بہت کہی ہیں، جن کے مجموعہ کا نام مختار نامہ ہے، اس کے بعض دیباچوں میں ہے کہ شیخ نے ۷۰ ہزار رباعیاں کہی تھیں، جن میں سے پانچ ہزار انتخاب کی ہیں اور پھر ان کا بھی انتخاب کر کے یہ مختار نامہ لکھا، شیخ نے اس کا ذکر اپنی مثنوی خسرو نامہ میں اس طرح کیا ہے:

بہ خاطر داشت از تصنیف داعی ہمہ مختار نامہ از رباعی

(۱) مستوفی نے تاریخ گزیدہ میں مشائخ کے سلسلہ میں ان کا مختصر ذکر کیا ہے، (ص ۷۸۷ گب) اور ان کا نام احمد بن ہذیل سبزواری بتایا ہے۔

بہر حال عطار کی رباعیاں بہ کثرت موجود ہیں اور مختار نامہ کلیات کے ضمن میں چھپا بھی ہے، یہ رباعیاں زیادہ تر وحدۃ الوجود، عشق حقیقی اور دوسرے صوفیانہ مسائل پر ہیں، ان میں چھ رباعیاں عطار اور خیام کے درمیان ماہہ النزاع ہیں۔

حکما اور صوفیہ نے رباعی کو کیوں اختیار کیا: ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حکما اور صوفیہ نے تمام اصنافِ سخن میں رباعی کو کیوں اپنے لیے مخصوص کیا؟ اس کا جواب جہاں تک مجھے معلوم ہے، اب تک نہیں دیا گیا ہے، میں نے جہاں تک چھان بین کی، حسب ذیل نتائج سامنے آئے:

۱- اس وقت تک شاعری کے جو اصناف رواج پذیر تھے وہ قصیدہ، مثنوی اور قطعہ تھے، قصیدہ میں تمیں چالیس بلکہ ان سے بھی زیادہ شعر ہوتے تھے اور وہ عموماً مدح و ہجو میں کام آتا تھا، شروع میں تشبیب ہوتی تھی جس میں حسن و عشق کی روداد یا مناظرِ قدرت بیان کیے جاتے تھے، مثنوی رزم و بزم کے مسلسل واقعات و حکایات کے لیے مخصوص تھی، قطعہ میں مختصر واقعات نظم ہوتے تھے، گو ابتداءً فلسفہ کے خیالات قصیدوں، قطعوں اور مثنویوں میں بھی ادا کیے گئے، سب سے پہلے فلسفی شاعر حکیم ناصر خسرو المتوفی تقریباً ۵۶۰ھ نے ہر قسم کے فلسفیانہ خیالات قصیدوں ہی میں ادا کیے ہیں، تاہم حکمت و تصوف کے اچھوتے خیالات ایک نئی صنفِ سخن کے طالب تھے، تاکہ حسن و عشق کی روداد اور مدح و ذم کی حکایات سے تصوف و حکمت کے حقائق ظاہری و باطنی ہر طرز سے علاحدہ ہو جائیں۔

۲- حکما اور صوفیہ پیشہ ور شاعر نہ تھے، ان کے شب و روز کے مشاغل کچھ اور تھے، شاعری ان کا پیشہ نہ تھا، اس لیے ان کے ذہنی خیالات کی تحریر و ترتیب کے لیے قصائد و مثنوی کے طویل الاشعار اصنافِ سخن کا آرام نہیں ہو سکتے تھے، نہ ان کے پاس تعلیم و تصنیف و مطالعہ یا ذکر و فکر عبادت سے اتنا وقت نکل سکتا تھا کہ وہ قصیدہ یا مثنوی تصنیف کرنے بیٹھتے، کبھی سانس لینے کے لیے وہ کچھ کہہ لیتے تھے اور اتنی تھوڑی دیر میں چار مصرعے کہہ کر

الگ ہو جاتے تھے اور پھر اپنے مشاغل میں لگ جاتے تھے۔

۳- قصیدہ اور مثنوی میں مسلسل واقعات نظم ہوتے ہیں اور غزل بحیثیت ایک مستقل صنف سخن کے اب تک پیدا نہیں ہوئی تھی، جس میں معنی کے لحاظ سے ہر شعر بجائے خود مستقل ہوتا ہے، کمال اسماعیل المتوفی ۶۳۵ھ نے اس طرز کا آغاز کیا اور شیخ سعدی المتوفی ۶۹۱ھ نے اس کو کمال کو پہنچایا، اس لیے فلسفہ و حکمت کے مختصر متفرق خیالات کے لیے رباعی کے سوا کوئی چیز اس وقت موجود نہ تھی۔

۴- فارسی میں اسلام کے بعد موسیقی کا رواج سامانی درباروں میں شروع ہو چکا تھا، مگر یہ معلوم نہیں کہ فارسی میں گایا گیا جاتا تھا، قصیدہ اور مثنوی گانے کی چیز نہ تھی، غزل پیدا نہیں ہوئی تھی، البتہ چھوٹی بحرؤں کے مختصر قصیدے جن کو متاخرین کی اصطلاح میں غزل کہہ دیجئے، گائے جاسکتے تھے، جس طرح کہ رودکی نے اپنی یہ نظم ”بوی جوی مولیاں آید ہی“ جس میں سات شعر ہیں، امیر نصر سامانی کے سامنے گائی تھی، مگر ایسی نظمیں کم ہوتی تھیں، میرا خیال ہے کہ غنا و موسیقی کے کام میں اس وقت اکثر یہی رباعی آتی تھی، صوفیہ جو سماع کے شائق تھے، ان کے لیے اسی سبب سے رباعی موزوں تھی، غالباً یہی وجہ ہے کہ شروع شروع میں رباعی کو ترانہ (راگ) کہتے تھے، محمد بن قیس رازی (موجودہ ۶۳۰ھ) مصنف معجم فی معایر اشعار العجم کی حسب ذیل عبارت سے یہ بات مترشح ہوتی ہے:

”و بحکم آں کہ منش و نشی و بادی و بانی آں وزن کو د کے بود نیک موزوں و دلبر و جوانی سخت تازہ و تر آں راتر انہ نام نہاد، و مایہ فتنہ بزرگ راسر نہجاں در داو ہمانا طالع ابداع ابن وزن برج میزان بودہ است کہ خاص و عام مفتون این نوع شدہ اند، عالم و عامی مشغوف این شعر گشتہ زاہد فاسق را در آں نصیب، صالح و طالح را بدار رغبت کثر طبعانے کہ نظم از نثر نشا سند و از وزن و ضرب خبر ندارند، بہانہ ترانہ در رقص آیند مردہ دلانے کہ میان لحن موسیقار و نہیق حمار فرق نکند، و

ازلذت بانگ چنگ بہزار فرسنگ دور باشند، برو بیٹی جاں بدہند، بسا دختر خانہ کہ برہوس ترانہ درود یوار خانہ عصمت خود در ہم شکست، بساستی (خاتون) کہ بر عشق دو بیٹی تار و پود پیراہن عفت خویش بر ہم کست، و کفایت بیچ وزن از اوزان مبتدع و اشعار مخترع کہ بعد از خلیل احداث کردہ اند بدل نزدیک تر و در طبع آویزندہ تر ازین نیست و بحکم آں کہ ارباب صناعت موسیقی بریں وزن الحان شریف ساختہ اند، و طرق لطیف تالیف کردہ و عادت چنان رفتہ است کہ ہر چہ از اں جنس بر ابیات تازی سازند آں را قول خوانند و ہر چہ بر مقطعات پارسی باشد آں را غزل خوانند، اہل دانش طحونات ایں وزن را ترانہ نام کردند۔“ (۸۹ و ۹۰)

سلطان محمود غزنوی (۳۹۱-۴۲۱ھ) کی مجلس نشاط میں ایاز کی زلفوں کے کٹنے اور سلطان کے مغموم ہونے اور عنصری کے فی الہدیہ رباعی پڑھنے کی داستان نظامی عروضی نے چہار مقالہ (۵۵۰ھ) میں بیان کی ہے، سلطان نے اس رباعی کو پسند کیا اور عنصری کا منہ موتیوں سے بھر دیا، اس وقت مجلس نشاط پھر مرتب ہوئی اور موسیقی نوازوں نے عنصری کی اسی رباعی کو گانا شروع کیا۔

کے عیب سر زلف بت از کاستن است چہ جائے بغم نشستن و کاستن است
جامی طرب و نشاط و می خواستن است کا راستن سر و ز پیراستن است

”سلطان بیہین الدولہ محمود را با ایں دو بیٹی بغایت خوش افتاد بفرمودتا جو اہر

بیاوردند و سہ بار دہان او (عنصری) پر جو اہر کردند و مطربان را پیش خواست و آں

روز تا شب بدیں دو بیٹی شراب خوردند۔“ (۱)

۵۸۶ھ میں سلطان تکش خوارزم شاہ کے دربار میں مصنف جہاں کشا کے پردادانے

سلطان کی مدح میں ایک رباعی پڑھی، کہتا ہے، ”جد پد رم ایں رباعی ابد لہتہ بہ گفت۔“

(۱) چہار مقالہ عروضی سمرقندی ص ۳۵ گب۔

لطف شرف گوہر ہر مکنوں ببرد جو کف تو رونق جیچون بہ برد
حکم تو بیک لحظہ اگر زائے کنی سوائے مجال از سرگردوں بہ برد

سلطان بریں ترانہ تاشبانہ شراب نوشید۔ (۱)

سلطان شاہ خوارزم شاہ (۵۵۵۸-۵۵۸۹ھ) سلطان غیاث الدین غوری (۵۵۵۸ھ-۵۵۹۹ھ) کے پاس شیر سرخس کے دہانہ تک فوج لے کر آیا اور وہاں سے ایک قاصد سلطان کے دربار میں بھیجا، سلطان نے اس قاصد کے لیے جشن ترتیب دیا اور شراب کا دور چلاتا کہ قاصد مستی کے عالم میں اپنے دل کے اصل راز کو آشکارا کر دے، یہ تدبیر کارگر ہوئی اور قاصد نے مطرب سے فرمائش کی کہ وہ یہ رباعی گائے۔

آں شیر کہ باش او دہانہ است مقیم شیران جہاں ازو ہر اس اند عظیم
اے شیر تو از دہانہ دندانہ نمائے کیں ہا ہمہ در دہانہ شیرند ز بیم

”چوں رسول این بیت بازخواست و مطرب درنوا آورد و بروڈ (بربط) بزد“

سلطان کا رنگ متغیر ہو گیا، دربار کے ایک فاضل نے برجستہ اس کے جواب میں ایک رباعی کہہ کر مطرب سے اُس کے گانے کی فرمائش کی:

آں روز کہ مارایت کیں افرازم و از دشمن مملکت جہاں پردازیم
شیرے ز دہانہ گر نماید دندان دندانہش بگرز در دہاں اندازیم

اس کو سن کر سلطان کا تکرر جاتا رہا اور شاعر کو انعام سے سرفراز کیا۔ (۲)

یہ دربار سلطانی کی مثالیں ہیں، صوفیوں کی خانقاہوں میں رباعی کا نغمہ اس سے بھی زیادہ پہلے سنائی دیتا ہے، نشوار الحاضرہ و اخبار المذاکرہ جو قاضی ابو علی حسن تنوخی المتوفی ۳۸۳ھ کی تصنیف ہے، اس میں ایک واقعہ کے ضمن میں ہے:

حضرنی ابو احمد عبداللہ ابن ابو احمد عبداللہ بن عمر حارثی میرے پاس

(۱) تاریخ جہاں کشاء الدین عطا ملک جوینی جلد اول صفحہ ۲۸ مطبوعہ بریل، لائینڈن۔

(۲) طبقات ناصری، ص ۸۱، کلکتہ۔

عمر الحارثی و عندی صوفی ابو احمد عبداللہ بن عمر حارثی میرے پاس
یترنم بشی من الرباعیات۔ (۱)
آئے اور اس وقت ایک صوفی میرے پاس
بیٹھا ہوا کچھ رباعیاں گارہا تھا۔

یہ واقعہ ظاہر ہے کہ مصنف کے سنال وفات ۳۸۴ھ سے پہلے کا ہے، اس سے اندازہ
ہوگا کہ خیام بلکہ سلطان ابوسعید ابوالخیر سے بھی پہلے صوفی اور رباعی میں مناسبت پیدا ہوگئی
تھی اور صوفیوں کی مجلس میں یہ سماع و ترنم کے کام میں آتی تھی، محمد بن علی راوندی جس نے
اپنی تاریخ سلجوقیہ راجۃ الصدور ۵۹۹ھ میں لکھی ہے، امام غزالی المتوفی ۵۰۵ھ کی مجلس سماع
کا ایک واقعہ ان لفظوں میں لکھا ہے:

”وقتے در سماع کہ فتوح روح و آسایش عاشقان مجروح بود صوفیان را صفا
(ے) درو (ن) ظاہر شدہ و عارفان را حالت آمدہ مطربے بلجنے خوش و آوازے
دلکش بر نوائے نے، نہ بر آوازے نائے ایں ترانہ بساختہ بود و ایں بیت در
انداختہ، بیت:

دارم سخنان تازہ و زو کہن آخر بکف آرمت بزر یا بخن
”امام غزالی حاضر بود از سر و جدے گفت، زبیرا چہ محل، (۲) سخن، سخن، سخن“
کتاب مذکور میں رباعی کا دوسرا شعر مذکور نہیں۔

خود حکام کی رباعیات، خیام کے بعد ہی چھٹی صدی میں صوفیوں کے حال و حال کی
مجلسوں میں پڑھی جاتی تھیں، اخبار الحکما قفطی میں ہے: (۳)

وقد وقف متاخروا الصوفیة علی اور پچھلے صوفیوں نے اس کے اشعار کے
شیء من ظواہر شعرہ فنقلوها کسی قدر ظاہری مطالب پر اطلاع پائی تو
الی طریقہم و تحاضروا بہا ان کو اپنے مشرب میں ڈھال لیا اور اپنی

(۱) نشوار المحاضرة جلد اول ص ۵۴، مصر، مرگولیتھ۔ (۲) راجۃ الصدور راوندی ص ۴۷ (گب)

(۳) اخبار العلماء باخبار الحکما جمال الدین قفطی تذکرہ خیام۔

فی مجالساتہم و خلوتہم۔ مجلسوں اور خلوتوں میں ان کو پڑھ کر ایک دوسرے کو سنایا۔

۵- رباعی کے وزن کو موسیقی کی لے سے کوئی خاص مناسبت تھی، اس کا ایک اور ثبوت اس واقعہ سے ملتا ہے کہ ابو دلف عجمی اور رودکی جن کی طرف رباعی کی ایجاد کی نسبت کی جاتی ہے، موسیقی کے مشہور استاد تھے، رودکی وہی ہے جس نے ”بوی جوی مولیان آید ہی“ گا کر امیر سامانی کو بے اختیار بخارا کے سفر پر آمادہ کر دیا تھا (۱) اور ابو دلف عجمی کی نسبت ابن ندیم میں ہے کہ وہ موسیقی کا ماہر تھا۔ (۲)

۶- رباعی کا ایک نام قول تھا اور غالباً اسی سے مشتق کر کے صوفیوں میں ”قوال“ کے معنی گوئیے کے ہیں، کیوں کہ غالباً اس کے ابتدائی معنی ”قول“ (رباعی) گانے والے کے ہوں گے، بعد کو ہر صوفیانہ مطرب کو ”قوال“ کہنے لگے۔

۷- قابوس نامہ (تالیف ۴۷۵ھ) میں ترانہ کے متعلق ایک ایسا اہم فقرہ ہے، جس سے رباعی کے متعلق تمام متفرق اقوال ایک نظم میں منسلک ہو جاتے ہیں، یہ معلوم ہو چکا ہے کہ رباعی کو اہل موسیقی کی اصطلاح میں ”ترانہ“ کہتے تھے، اس کے بعد قابوس نامہ کا مصنف عنصر المعانی امیر کیکاؤس موسیقی (آپین خنیاگری) کے سلسلہ میں بوڑھوں کے دل پسند سخن، پھر جوانوں کے پسندیدہ راگ کا ذکر کر کے کہتا ہے کہ اب بچوں، عورتوں اور لطیف مزاج مردوں کا مقبول راگ رہ گیا تو ان کے لیے بھی ایک خاص راگ وجود میں آیا ہے۔

”پس کو دکان و زنان و مردمان لطیف طبع برخی بے بہرہ ماندند کہ ترانہ گفتن پدیدار

آمد، ایں ترانہ را ہم نصیب آں قوم کردند تا ایشاں ہم نیز راحت و لذت یابند،

از انکہ اندر روز نہا بیچ وز نے لطیف تر از وزن ترانہ نیست۔“ (ص ۱۳۷ طبع بمبئی)

رباعی کی حقیقت کے متعلق اس قدیم ترین حوالہ سے حسب ذیل امور ثبوت کو پہنچتے ہیں:

۱- ترانہ کا وزن فارسی موسیقی کے دوسرے اوزان سرود کے بہ نسبت نیا اور نو پیدا ہے۔

(۱) تذکرہ دولت شاہ سمرقندی احوال رودکی۔ (۲) الفہرست ابن ندیم ص ۱۶۶ مطبوعہ مصر۔

۲- یہ اوّل اوّل بچوں اور عورتوں اور نازک مزاج مردوں کے لیے تھا، اس سے ایجاد رباعی والی حکایت کی اتنی اصلیت کا پتہ چلتا ہے کہ شعرا نے اس کو کسی بچہ کی زبان سے سن کر پسند کیا اور اس لحن پر شعر موزون کیے۔

۳- اس لحن کو ایسی مقبولیت ہوئی کہ بچوں اور عورتوں اور لطیف الطبع مردوں کی محفل سے نکل کر خشک مزاج فلسفیوں اور صوفیوں کے حلقوں تک پہنچ گیا۔

۴- کیوں؟ اس لیے کہ اس سے بڑھ کر لطیف کوئی دوسرا وزن فارسی میں نہ تھا۔

”از انکہ اندر وزن ہا ہجوز نے لطیف تر از وزن ترانہ نیست“۔

ان بیانات سے یہ امر ذہن نشین ہوتا ہے کہ ترانہ اصل میں ایران میں بچوں اور عورتوں اور دوسرے لطافت پسند مردوں کے لیے گانے کا ایک پرانا لحن و وزن تھا، مگر تیسری صدی ہجری کے خاتمہ میں وہ شعرا کی پسندیدگی کی بدولت شاعری کے اصنافِ سخن میں داخل ہو گیا اور گانے کی وجہ سے وہ پہلے صوفیہ کے حلقہ سماع میں آیا، پھر فلاسفہ کے حلقہ دُرس و فکر میں۔

۵- یہ وزن موسیقیت کے لیے دلچسپ اور دل پذیر تھا اور یہی اس کی مقبولیت کا راز ہے۔

رباعی گو خیام: غرض خیام کے زمانہ تک جو رباعی گو شعرا پیدا ہوئے تھے، وہ تین قسم کے تھے یا تو عام شعرا تھے جنہوں نے رباعی کو ہنگامی واقعات معذرت، شکایت، تہنیت وغیرہ میں استعمال کیا (۱) اور دوسرے غیر پیشہ ور شاعر تھے، جیسے بعض سلاطین و امراء، انہوں نے تفریح و طبع کے طور پر اگر کبھی رباعی کہی تو اس کو فخریہ، خمریہ اور اس قسم کے خاص مضامین کے لیے مخصوص

(۱) اورینٹل پبلک لائبریری پٹنہ میں ۸۲۳ نمبر پر رشید الدین و طواط (الموتوی ۳۵۷ھ) کی طرف منسوب عروض کا ایک منظوم فارسی رسالہ ہے، جس کا نام اقسام الجور (اقسام الجور) لکھا ہے اس میں ایک ایک دو دو شعروں میں ہر بحر کو بیان کیا ہے۔ اس میں بحر ہزج کی نسبت جو رباعی کا وزن ہے حسب ذیل دو شعر ہیں:

در بحر ہزج زحاف بسیار آید پن وزن بہر بدیہہ در کار آید

مفعول مفاعلن فعلن فعلن تقطیع کنی، ہمہ پدیدار آید

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رباعی کا اصل استعمال بدیہہ گوئی کے موقع پر تھا۔

کیا، تیسری جماعت صوفیہ کی تھی جس نے اس مجاز سے حقیقت کے اظہار کا کام لیا، خیام سے پہلے کسی حکیم نے رباعی کو اپنی تعلیم حکمت کا ذریعہ نہیں بنایا تھا، فارابی اور ابوعلی سینا کی طرف جو رباعیاں منسوب ملتی ہیں اگر وہ ثابت بھی ہوں تو چند سے زیادہ ان کی مثالیں نہیں ملتیں، وہ خیام ہی ہے جس نے باقاعدہ اس سے فلسفہ و حکمت کے بیان کا کام لیا اور اس کے بعد اس کے طبقہ نے اس کی تقلید کی، میرے نظریہ کے مطابق رباعی پہلے اہل سرود کے یہاں آئی، ان کے یہاں سے صوفیہ کی مجلس سماع میں اور وہاں سے حکما کے حلقہ درس میں اور خیام پہلا حکیم شاعر ہے جس کی رباعیوں کی قدر ہوئی اور وہ اس کی شہرت کا ذریعہ ہوئیں۔

البتہ عربی زبان میں خیام سے کچھ ہی پہلے ابو العلامعری کا زمانہ گزرا ہے، اس نے ۴۴۹ھ میں وفات پائی ہے، اس نے عربی میں بہت سے حکیمانہ و فلسفیانہ قطعات لکھے ہیں جو لزومیات کہلاتے ہیں، اس کا پورا امکان ہے کہ ابو العلامعری کی شاعری نے اس کو اپنی طرف متوجہ کیا ہو، مگر ان دونوں میں عظیم الشان فرق یہ ہے کہ ابو العلامعری یہودیت، عیسائیت اور اسلام علاحدہ علاحدہ سب کا ذکر کرتا ہے اور ان پر رائے دیتا ہے، مگر خیام کے ہاں کفر اور اسلام کے سوا کوئی تیسرا لفظ نہیں ہے، دوسرا فرق یہ ہے کہ خیام شراب کی حقیقی یا مجازی مستی کے بغیر ایک مصرع بھی نہیں کہہ سکتا اور ابو العلامعری کا سخت تر دشمن اور مخالف ہے، ایک اور تیسرا فرق یہ ہے کہ ابو العلامعری کہتا ہے کہ دنیا فانی ہے، اس لیے یہاں کے عیش و آرام سے بھی فائدہ اٹھانا بیکار ہے، خیام کہتا ہے کہ چوں کہ دنیا فانی ہے اس لیے اس سے جتنا فائدہ اٹھانا ہو جلد اٹھا لو۔

رباعیات خیام کے قدیم حوالے: خیام کے فارسی رباعیات کا سب سے قدیم حوالہ ہم کو اس کے معاصر عنصر المعالی کی کاؤس بن اسکندر کی کتاب قابوس نامہ میں ملا ہے، جو ۴۷۵ھ میں تالیف ہوئی ہے، اس میں عنصر المعالی ”باب یازدہم اندر رسم و آداب شراب خوردن“ میں کہتا ہے کہ شراب اتنی نہ پی جائے کہ آدمی بد مست ہو جائے، اس کے بعد ”چنانکہ عمر خیام گفتہ“ کہہ کر اس کی ایک رباعی (۱) نقل کی ہے، قابوس نامہ کے بعد خیام کی رباعیات کا دوسرا

(۱) قابوس نامہ ص ۵۱ مطبوعہ گلزار حسنی بمبئی ۱۳۲۵ھ۔

قدیم حوالہ اس کچھ وفات کے ۹۲ برس بعد ۶۱۸ھ میں اس طرح ملتا ہے کہ اس سنہ میں تاتاریوں نے مرو میں جب قتل عام کیا تو سید عزالدین نسابہ نے خیام کی ایک فارسی رباعی پڑھی، تاریخ جہاں کشا جوینی میں ۶۵۸ھ کی تالیف ہے، یہ واقعہ مذکور ہے:

”ودریں حالت رباعی عمر خیام کہ حسب حال بود، برزقان (زبان) راندست۔“ (۱)
اس کے بعد تیسرا بیان شیخ نجم الدین ابوبکر رازی معروف بہ ”دایہ“ کی کتاب مرصاد العباد میں (جو ۶۲۰ھ کی تالیف ہے) ملتا ہے۔

”وآں بیچارہ فلسفی ودہری وطبائی کہ ازیں ہردو مقام محروم اندوسرگشتہ وگم گشتہ، تائیے
را ازفضلا کہ بنزدایشاں بفضل وحکمت وکیاست ومعرفت مشہوراست وآں عمر خیام است،
از غایت حیرت وضلالت اس بیت می باید گفت۔“ (بعد ازیں خیام کی دو رباعیاں ہیں)
اس کے بعد زہرۃ الارواح فی تاریخ الحکماء شہر زوری (الموجود ۵۸۶ھ-۶۱۱ھ) کے
عربی نسخہ میں ہے:

وله اشعار حسنة مليحة بالعربية والفارسية۔

شہر زوری کے فارسی نسخہ میں ہے:

”اورا بر عربی و فارسی شعر بسیار است از آں جملہ دو رباعی بفارسی آوردہ شد“

خیام کی فارسی رباعیات کی نسبت ہم کو سب سے پہلی تنقید فقیہ و محدث و ادیب عماد کاتب اصفہانی (۵۷۲ھ) کی زبان سے قاضی جمال الدین قفطی (۶۳۶ھ) کے حوالہ سے
حسب ذیل الفاظ ملتی ہے:

وقد وقف متاخروا الصوفية على	اور پچھلے صوفیہ نے اس کے اشعار کے ظاہری
شیء من ظواهر شعره فنقلوها	معنوں کو سمجھ کر ان کو اپنے مسلک کی طرف
الی طريقتهم و تحاضروا بها فی	نقل کیا اور اپنی مجلسوں اور خلوتوں میں باہم

(۱) تاریخ جہاں کشا عطا ملک جوینی جلد اول، ۱۲۸، گب۔

مجالساتہم و خلوتہم و
بواطنہا حیات للشریعة لواسع،
سنا، سنایا، حالاں کہ ان اشعار کے اندرونی
معنی شریعت کے لیے کاٹنے والے سانپ
ہیں اور انواع فساد (دینی) کو جامع ہیں

(۱) اغلال کے معنی خیانت کے ہیں (دیکھو لسان العرب مادہ غل) میں نے اس کا حاصل ترجمہ فساد کیا ہے، قفطی کی اس عبارت کو غالباً سب سے پہلے موسیو ویکے F. Woepcke نے ۱۸۵۱ء میں خیام کے جبر و مقابلہ کے آخر میں شائع کیا اور اس طرح کہا جاسکتا ہے کہ حقیقی خیام سے یورپ میں سب سے پہلے وہی واقف ہوا لیکن عبارت کے آخری ٹکڑے کو اس نے صحیح نہیں پڑھا، یا اس کا نسخہ صحیح نہ تھا، اس نے پڑھا ہے و حبات للشریعة الواسع زکو ووسکی نے ۱۸۹۹ء میں روسی میں جو مضمون لکھا اس میں صحیح نسخہ نقل کیا اور حاشیہ میں ویکے کے نسخہ کا حوالہ دے دیا ہے۔ (منظر یہ ص ۳۳۳) اور محقق براؤن نے اپنی تاریخ ادبیات فارسی (جلد دوم ص ۲۵۰، ۱۹۰۶ء) میں بہت حد تک صحیح پڑھ کر صحیح ترجمہ کیا ہے، تاہم یہ دیکھ کر تعجب ہوتا ہے کہ فرانسیسی عالم بیرن کرادی وو CARA DE VAUX نے اپنی کتاب مفکرین اسلام کی چوتھی جلد مطبوعہ پیرس ۱۹۲۳ء صفحات ۲۶۳-۲۷۷ میں عمر خیام کا جو مختصر حال لکھا ہے، اس میں قفطی کی اس عبارت کا نہایت غلط ترجمہ کیا ہے، رسالہ اردو اورنگ آباد کن (اپریل ۱۹۲۸ء ص ۲۲۸) میں کرادی وو کے اس مضمون کا ترجمہ شائع ہوا ہے، جس میں خط کشیدہ عبارت کا ترجمہ یہ کیا گیا ہے ”لیکن اس کے اشعار کے باطنی معنی وسیع شریعت کے لیے بہ منزلہ حیات اور عملی فرائض کے لیے اصول کلی کا مجموعہ ہیں“ یہ ترجمہ نہ صرف غلط بلکہ قفطی کی تمام تر تحریف بلکہ مستشرق موصوف کا بالکل گھڑا ہوا ہے، پروفیسر براؤن نے اغلال کا ترجمہ ”کینہ“ MALICE کیا ہے اور شاید اس کو غل (کینہ) کی جمع اغلال یا مصدر اغلال سمجھا ہے، حالاں کہ یہ دونوں غلط ہیں اور منغل کی جمع اغلال آتی ہے اور نہ اس کا مصدر اغلال ہے، اغلال غل کی جمع ہے جس کے معنی طوق و زنجیر کے ہیں اور اغلال غلول سے ہے جس کے معنی خیانت کاری کے ہیں، اس لیے پروفیسر براؤن (ماسوف علیہ) کا ترجمہ ”گرچہ اس کے شعر کے اندرونی معنی شریعت کے لیے ڈسنے والے سانپ اور کینہ سے بھرے ہوئے مجموعے ہیں“ کا آخری ٹکڑہ صحیح نہیں۔

اس کے بعد عبارت مذکور کے سب سے آخری فقرہ کا ترجمہ بعض مستشرق مترجمین نے نظر انداز کر دیا ہے، جیسا کہ براؤن صاحب نے کیا ہے، یا عدم فہم کی علامت استفہام بنا دی ہے، جیسا کہ زکو ووسکی نے کیا ہے، حالاں کہ بات اتنی ہے کہ یہاں عماد کاتب نے اپنی لفاظی اور جمع بندی کی (بقیہ اگلے صفحہ پر)

ولہ شعر طائر تظہر خفیاتہ علی
خوافیہ ویکدر عرق قصدہ
کدر خافیہ۔

اور اس کا شعر ایسا طائر ہے جس کے چھپے
معنی اس کے پروں پر نمایاں ہیں اور اس
کے معنی مقصود کے جھنڈا ان کے چھپانے کی
کوشش کرنے والے (شاعر) کے گدلاپن
(فسادِ عقیدہ) کو اور زیادہ گدلا کرتے ہیں۔

اس سے اندازہ ہوگا کہ صوفیہ کی بزمِ سماع میں وہ چھٹی صدی ہجری تک پہنچ چکی تھیں
اور اہل نقل میں ان کے خلاف شدید ناراضی پیدا تھی۔

اس نہایت ہی غضب ناک تنقید سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اس کی رباعیات کا بیشتر
حصہ فلسفیانہ و حکیمانہ خیالات پر مشتمل تھا، شیخ نجم الدین ابوبکر رازی معروف بہ دایہ نے بھی
ان رباعیات کے باعث خیام کے جو اوصاف گنہائے ہیں اور جن فرقوں میں اس کو شامل کیا
ہے وہ حسب ذیل ہیں:

”فلسفی دوہری و طبائعی“

اس سے بھی رباعیات کے رنگ مذاق کی شناخت ہوتی ہے۔

(بقیہ حاشیہ ص ۲۲۹) حسب عادت لفظی نمائش کی ہے، عربی میں طائر کے لفظی معنی پرندہ کے ہیں اور
اس سے مجازاً شہرت کے معنی مراد ہوتے ہیں، اب جب اس نے خیام کے شعر کو طائر (پرندہ) کہا تو
ایہام کے طور پر خوافی (شہپر کے نیچے کے چھوٹے پر) اور عرق (پرنڈوں کا جھنڈ) کے الفاظ
استعمال کیے ہیں، مطلب یہ ہوا کہ اس کے شعروں کے پوشیدہ معنی (خفیات) ان کے پروں
(لفظوں) پر ظاہر ہیں اور اس کے معنی مقصود کے جھنڈ (مجموعی معانی) ان کے چھپانے والے (یعنی
شاعر خیام) کے گدلاپن (فسادِ عقیدہ) کو اور زیادہ گدلا کرتے ہیں۔

عبارت بالا کی پیچیدگی اور لفظی ضلع جگت کا یہ گورکھ دھندا میرے اس خیال کی مزید تصدیق ہے
کہ یہ عبارت قفطی کی نہیں بلکہ عماد کاتب جیسے لفاظ انشا پرداز کی صنعت گری ہے، اس عبارت کی جو
تشریح میں نے کی ہے، مجھے صحیح قلمی نسخوں سے محرومی کے سبب سے اس کی صحت پر اصرار نہیں، ممکن ہے
کہ دوسرے اصحاب غور و فکر اس سے بہتر مطلب پیدا کر سکیں۔

رباعیات کے بعض قدیم نسخے: افسوس ہے کہ خیام کے فارسی رباعیات کا کوئی قدیم مستند نسخہ اب تک نہیں مل سکا ہے، جس سے اس کے رباعیات کی صحیح تعداد معلوم ہو سکے، ڈھائی سو سے لے کر ایک ہزار تک رباعیاں اس کی طرف منسوب ہیں، سب سے قدیم نسخہ جو اس وقت تک مل سکا ہے، وہ آٹھویں صدی ہجری کے بعد کا ہے، اب تک سب سے پرانا نسخہ وہ تھا جو ۸۶۵ھ میں تبریز میں لکھا گیا تھا اور جو اب بوڈلین لائبریری کی ملک ہے اور اسی کو ایڈورڈ ہیرن ایلن نے ۱۸۹۸ء میں عکس لے کر چھاپا تھا، اس نسخہ میں کل ۱۵۸ رباعیاں ہیں لیکن اب خوش قسمتی سے اس سے (۱) پہلے اور اس کے بعد کے متعدد نسخے ملے ہیں، جن میں تین ہندوستان کے ہیں، اول تو وہ قدیم ترین نسخہ ہے جو حال میں لکھنؤ میں دستیاب ہوا ہے، یہ ۸۲۶ھ میں کرمان میں لکھا گیا ہے اور دوسرا نسخہ لاہور میں سید محمد سلیم صاحب کے پاس ہے، یہ ۸۶۸ھ میں بغداد میں لکھا گیا ہے، (۲) اس میں ۱۴۳ رباعیاں ہیں جن میں سے ۱۳۴ رباعیاں اس میں اور بوڈلین میں یکساں ہیں، ۹ رباعیاں بدلی ہوئی ہیں، ان میں سے دوسرے مطبوعہ نسخوں میں موجود ہیں، صرف دو نئی ہیں جو بے معنی ہیں۔

اب ایک اور تیسرا نسخہ ملا ہے جو ان نسخوں کے تینتالیس^{۴۳} اور چھیالیس^{۴۶} برس بعد ۹۱۱ھ میں لکھا گیا ہے، اس نسخہ کا لکھنے والا نویں صدی ہجری کے اواخر اور دسویں صدی ہجری کے آغاز (۱) پروفیسر سید محفوظ الحق صاحب ایم اے (پریسڈنسی کالج، کلکتہ) نے مجھے مطلع کیا ہے کہ رباعیات خیام کے جو چند نسخے اس بوڈلین نسخہ سے بھی قدیم ملے ہیں وہ یہ ہیں، سب سے اول وہ نسخہ ہے جو لکھنؤ میں بابو گوری پرشاد سکینہ کے پاس ہے، اس کی کتابت ۸۲۶ھ میں بمقام کرمان ہوئی ہے اور کاتب کا نام قوام بن محمد المازندرانی ہے، اس میں کل ۲۰۶ رباعیاں ہیں جن میں ۷۹ حاشیہ پر ہیں، دوسرا پیرس کا ایک نسخہ ہے جس کی کتابت کا سال ۸۵۲ھ ہے اور تیسرا قسطنطنیہ میں ہے جس کا سال کتابت ۸۶۱ھ ہے اور چوتھا ایک اور وہاں ہے جو ۸۶۴ھ میں لکھا گیا ہے۔ واللہ اعلم۔

(۲) اس نسخہ کا پورا حال پروفیسر اقبال (اورینٹل کالج لاہور) نے اورینٹل کالج میگزین کے مئی ۱۹۲۶ء کے نمبر میں لکھا ہے۔

کا مشہور کاتب سلطان علی مشہدی ہے، یہ نسخہ سید نجیب اشرف صاحب ندوی کا حاصل کردہ ہے اور اب دیسنہ لائبریری میں ہے، اس میں ۲۰۶ رباعیاں ہیں، اس میں اکثر وہ رباعیاں موجود ہیں جو بمبئی کے مطبوعہ نسخوں میں ہیں، اس نسخہ کی مزید خوبی یہ ہے کہ اس میں وہ تصویریں بھی ہیں جن میں رباعیوں کے معنوں کو مجسم کرنے کی کوشش کی گئی ہے، اس سے واضح ہوگا کہ ایران کے خوش مذاق رباعیات خیام کو مصور کرنے کی فوقیت حاصل کر چکے ہیں۔

اس نسخہ کے خاتمہ کی عبارت یہ ہے:

”تمام شد رباعیات ملک الحکما شیخ عمر خیام طاب اللہ ثراہ بتاریخ سلخ شہر رجب المرجب

سنة احدى عشر وتسع مائة الهجرة النبوية، کتبه العبد المذنب سلطان علی الکاتب۔“

سلطان علی، لفظ سلطان کی رعایت سے ”العبد“ غالباً لازمی طور سے لکھا کرتا تھا، تذکرہ خوشنویساں (۱) مؤلفہ غلام محمد تفت قلمی دہلوی میں اس کی ایک رباعی ہے جس میں ۶۲ برس کی عمر میں بھی اپنے زور قلم کا دعویٰ کیا ہے، اس کا چوتھا مصرع ہے، ع ہنوزم کہ العبد سلطان علی حبیب السیر اور مرآة العالم میں اس کا مختصر حال لکھا ہے، مرآة العالم میں اس کی وفات کا حال ۹۰۲ھ لکھا ہے، مگر حبیب السیر میں ہے ”وآں جناب در سہ تسع و تسع مائة در مشہد مقدسہ در گذشت در اں بقعہ مبتبر کہ مدفون گشت“ رباعیات کے اس نسخہ کی تاریخ کتابت (۹۱۱ھ) سے ثابت ہوتا ہے کہ مرآة العالم کا بیان قطعاً غلط ہے۔

سلطان علی، سلطان حسین مرزا کے مشہور وزیر امیر نظام الدین علی شیر کے دربار سے

تعلق رکھتا تھا اور اس کے اشارہ سے کتابوں کی نقل و نسخ پر مامور تھا۔ (۲)

رباعیات کے بعض مشہور قلمی نسخے: رباعیات کے جس قدر نسخے اب تک دریافت ہوئے

ہیں، ان کی تعداد کافی ہے، مگر ان منتخبات کو چھوڑ کر جن میں کسی صاحب ذوق نے خیام کے

(۱) ص ۲۸، کلکتہ۔ (۲) حبیب السیر جلد سوم، ذکر مشاہیر عہد سلطان حسین میرزا، نسخہ قلمی دارالمصنفین۔

رباعیات کا انتخاب درج کیا ہے، حسب ذیل قابل ذکر ہیں، جن کی تاریخ کتابت ان پر مثبت ملی ہے:

۲۰۶ رباعیات	۵۸۲۶	۱- مملوکہ بابوگوری پرشاد سکینہ لکھنؤ
x	۵۸۵۲	۲- نسخہ پیرس
x	۵۸۶۱	۳- نسخہ قسطنطنیہ
x	۵۸۶۴	۴- ایضاً
۱۵۸ رباعیات (۱)	۵۸۶۵	۵- بوڈلین لائبریری نمبر ۵۵۲
// ۱۳۲	۵۸۶۸	۶- مملوکہ سید سلیم صاحب، لاہور
x	۵۸۷۹	۷- نسخہ کتب خانہ ملی پیرس نمبر ۱۳۱۷
۲۰۶ رباعیات	۵۹۱۱	۸- مملوکہ سید نجیب اشرف ندوی موجودہ الاصلاح لائبریری، دیسنہ، پٹنہ،
۲۱۳ رباعیات	۵۹۲۰	۹- قومی کتب خانہ پیرس نمبر ۳۳۹
// ۳۲۹	تخمیناً ۹۰۰۰ منقولہ از نسخہ ۵۷۲۱	۱۰- نسخہ اساسی مطبع کادیانی برلن،
// ۳۳۹	۵۹۳۲	۱۱- نسخہ ۸۲۳ ایف، ایف، ۹۲، ۱۲۳
// ۶۱۳	۵۹۶۱-۶۲	۱۲- پٹنہ اوپنٹل لائبریری
// ۸۰۱	قبل ۱۱۹۵ھ	۱۳- کیمبرج یونیورسٹی لائبریری نمبر ۱۰۵۵، ایف، ایف، ۲۲۲،

خیام کے رباعیات میں دوسرے شعرا کی رباعیاں: ان نسخوں اور ان کی ان تاریخوں سے اندازہ ہوتا ہے کہ جیسے جیسے زمانہ بڑھتا جاتا ہے، عموماً رباعیوں کی تعداد بڑھتی جاتی ہے (۱) فریڈرک روزن کے مطبوعہ کادیانی برلن کے مقدمہ میں ص ۹ (۱۸۵) کی تعداد غلط ہے، شاید کہ ہندسے الٹ گئے ہوں۔

اور بہت سی رباعیاں خیام اور دوسرے شعرا کے کلاموں میں مشترک ملتی ہیں، اس لیے خیام کی رباعیوں کی اصلی تعداد کو دریافت کرنا سخت مشکل ہے، چنانچہ خیام کی رباعیات میں محققین نے سو سے زیادہ ایسی رباعیاں نکالی ہیں جو دوسرے شعرا کی رباعیوں سے مخلوط ہیں اور جن کے اصلی مالک کا پتہ لگانا مشکل ہے، یہ رباعیاں فارابی، ابوالحسن خرقانی، غزالی، ابوسعید ابوالخیر، ابن سینا، عبداللہ انصاری، عطار، افضل کاشی، سنائی، جلال الدین رومی، فخر الدین رازی، سیف الدین باخرزی، نجم الدین رازی، نصیر الدین طوسی، سراج الدین قمری، مجد الدین ہمگر، انوری، مغربی تبریزی اور کمال اسماعیل کی رباعیوں میں بھی ملتی ہیں۔

ان میں سے خیام کی اصلی رباعیوں کے دریافت کرنے کے لیے مستشرقین نے مختلف راستے اختیار کیے ہیں، روسی مستشرق زو کوووسکی نے ۱۸۹۷ء میں یہ طریقہ پیش کیا کہ رباعیات خیام میں سے ان رباعیوں کو الگ کر دیا جائے جو دوسرے شعرا کے ہاں پائی جاتی ہیں، چنانچہ اس نے نیکولا کے مطبوعہ پیرس نسخہ (۱۸۶۷ء) کو جس میں ۳۶۳ رباعیاں ہیں، اس غرض کے لیے سامنے رکھا اور اس کی رباعیوں کی اس طرح چھان بین کی تو ان میں سے ۸۲ رباعیاں دوسرے شعرا کی طرف منسوب ملیں، جن کو اس نے اپنے مضمون کے آخر میں شائع کر دیا ہے اور وہ اس وقت ہمارے سامنے ہیں، انگریز مستشرق ڈاکٹر اس اور فرنیچ عالم کریستن زن نے ۱۹ رباعیاں اور اس قسم کی پیدائش اور ان کی تعداد ۱۰ تک پہنچائی، پروفیسر براؤن نے لٹری ہسٹری آف پریشیا (ذکر خیام میں) ایک دور رباعیوں کا اور اضافہ کیا، مگر یہ رباعیاں یا تو شائع نہیں ہوئیں یا میں نے نہیں دیکھیں، خود میری سرسری تلاش نے بھی اس قسم کی ۲۸ نئی رباعیاں پائی ہیں، (۱) مثلاً:

مطبوعہ کا دیانی، بمبئی اور دیسنہ میں خیام کی یہ رباعی ہے:

(۱) ڈاکٹر اس کریستن زن اور پروفیسر براؤن کی نشان دہی ہوئی رباعیاں چوں کہ میرے سامنے موجود نہیں کہ یا تو وہ شائع نہیں ہوئیں یا میرے مطالعہ میں نہیں آئیں، اس لیے ممکن ہے کہ کہیں کہیں ان سے توارد ہوا ہو۔

می پرسیدی کہ چیست این نقش مجاز
گر بر گویم حقیقتش ہست دراز
نقشے است پدید آمدہ از دریاری^۱
و آنگاہ شدہ بقعر آں دریا باز
مگر ہمارے قلمی مجموعہ منتخبات میں یہ شیخ عطار کی رباعی ہے۔

کاویانی اور بوڈلین وغیرہ کے نسخوں میں یہ خیام کی رباعی ہے:

ہشدار کہ روز گار شور انگیز است
این منشیں کہ تیغ دوراں تیز است

در کام تو گر زمانہ لو زینہ نہد^۲
زنہار فرو مبر کہ زہر آمیز است

مگر دارالمصنفین کے مجموعہ منتخبات اشعار میں یہ بابا افضل الدین کاشی کی رباعیات میں

داخل ہے، اسی طرح یہ رباعی دینہ کے قلمی نسخہ اوز بمبئی کے مطبوعہ نسخوں میں خیام کے نام سے ہے:

بر چشم تو عالم ارچہ می آرایند
مگر و توبدان کہ عاقلان نگر ایند

بر بای نصیب خویش کت بر بایند^۳
بسیار چو تو شوند و بسیار آیند

یہ متن دینہ کے نسخہ کے مطابق ہے، ورنہ بمبئی کے مطبوعہ نسخوں میں وہ اس طرح ہے،

جس کی تحریف ظاہر ہے:

بر چشم تو ارچہ عاشقان یگر ایند
نگر ای بداں کہ عاقلان نگر ایند

بر بای نصیب خویش کت بر بایند
بسیار چو تو شدند و بسیار آیند

مجموعہ منتخبات اشعار (دارالمصنفین) میں یہ رباعی حکیم سنائی کی رباعیات میں کسی قدر

تغیر کے ساتھ شامل ہے:

گر جملہ جہاں بر تو می آرایند^۴
مگر ای بدو کہ زیکاں نگر ایند

بسیار چو تو روند و بسیار آیند
بر بای نصیب خویش کت بر بایند

اسی طرح خیام کی یہ رباعی جو بوڈلین نسخہ کی آخری رباعی ہے اور دوسرے نسخوں میں بھی موجود ہے:

ای دل مطلب وصال معلولی چند
مشغول مشو بعشق مشغولی چند

پیراہن آستین درویشاں گرد^۴
باشد کہ شوی قبول مقبولی چند

ہمارے مجموعہ منتخبات میں سیف الدین باخرزی کے نام سے لکھی ہے:

ای دل مطلب دو از معلولی چند مشغول مشو بہر زہ مشغولی چند

پیراہن آستان درویشاں گرد تا بو کہ شوی قبول مقبولی چند

خیام کے مطبوعہ کا دیانی و بمبئی نسخوں میں ایک رباعی ہے:

از واقعہ ترا خبر خواہم کرد آں را بد و حرف مختصر خواہم کرد

با عشق تو در خاک نہاں خواہم شد^۵ با مہر تو سر ز خاک بر خواہم کرد

تذکرہ شمع انجمن (ص ۶۲) میں یہ رباعی حافظ کے معاصر شاہ شجاع کے بھائی ابو یزید

مظفر کی ملکیت بتائی گئی ہے۔

بوڈلین نسخہ میں خیام کی ایک رباعی ستر نمبر پر یہ لکھی ہے:

شاہا! فلکت بخسروی تعیین کرد و ز بہر تو اسپ پادشاہی زین کرد

تا در حرکت سمند ز زین سم تو^۶ بر گل تہد پائے زمین سیمیں کرد

مگر یہ شاہانہ خطاب و مداحی کا طرز حکیم خیام کے مزاج و طبیعت سے بالکل جوڑ نہیں

کھاتا، دولت شاہ نے اپنے تذکرہ میں اس رباعی کو عمق بخاری کے حال میں مہستی نام ایک

شاعرہ کی طرف منسوب کیا ہے، جس نے سلطان سنجر سلجوقی کے سامنے یہ رباعی اس وقت پڑھی

تھی، جب برف سے ساری زمین سپید ہو گئی تھی، یہ رباعی دولت شاہ میں اس طرح ہے: (۱)

شاہا! فلکت اسپ سعادت زین کرد و ز جملہ خسروان ترا تعیین کرد

تا در حرکت سمند ز زین نعلت بر گل نہ نہد پای زمین سیمیں کرد

بوڈلین اور مطبوعات بمبئی میں خیام کی ایک رباعی ہے:

ای دل ز غبار جسم اگر پاک شوی تو روح مجرّدی بر افلاک شوی

عرش است، نشین تو شرمت بادا^۷ کائی و مقیم خطہ خاک شوی

(۱) تذکرہ دولت شاہ سمرقندی، ص ۶۵، گب۔

لیکن علاء الدین عطا ملک جوینی مصنف جہاں کشا نے ایک بزرگ کا ذکر کیا ہے جن کا نام شیخ احمد بدیلی سبز واری تھا اور ۵۸۲ھ میں موجود تھے، ان کے نام سے اس رباعی کو لکھا ہے۔

”وایں رباعی اور است۔“ (۱)

ای جان اگر از غبار تن پاک شوی تو روح مقدسی بر افلاک شوی

عرش است نشیمن تو شرمت ناید کائی و مقیم خطہ خاک شوی

اور مجمع الفصحی میں اس کو بدیعی سجاوندی معاصر سلطان سنجر سلجوقی کی طرف منسوب کیا ہے، (ج اول ص ۱۶۹) اور تاریخ گزیدہ میں اس کو امام فخر الدین رازی کے نام سے نقل کیا ہے، (۲) دینہ کا دیانی اور مطبوعات بمبئی میں یہ رباعی لکھی ہے:

گر من گنہ روی زمیں کر دستم عفو تو امید است کہ گیر دستم

گفتی کہ بروز عجز دستت گیرم عاجز تر ازین خواه کا کنوں ہستم

اس رباعی کو زکو و و سکی نے بھی آوارہ گرد رباعیوں میں پایا ہے لیکن جامی نے نجات میں

شیخ سیف الدین باخرزی المتوفی ۶۵۸ھ کے حالات میں لکھا ہے:

”روزے بہ جنازہ درویشی حاضر شد، گفتند شیخا تلقین فرمائید، پیش روی میت

آمد و ایں رباعی فرمود“

گر من گنہ جملہ جہاں کر دستم لطف تو امید است کہ گیر دستم

گفتی کہ بوقت عجز دستت گیرم عاجز تر ازین خواه کا کنوں ہستم

شیخ باخرزی خود بھی رباعیات کہتے تھے، اس سے یہ خیال ہو سکتا ہے کہ یہ شیخ نے خود

تصنیف کر کے پڑھی، اگرچہ جامی کے الفاظ سے تصنیف یا عدم تصنیف کی سند نہیں ملتی، مگر

ہمارے مجموعہ منتخبات میں یہ سیف باخرزی ہی کے نام سے ہے۔

کا دیانی اور مطبوعات بمبئی میں خیام کی یہ رباعی ہے:

(۱) تاریخ جہاں کشاں جوینی جلد دوم ص ۲۵، گب۔ (۲) ص ۸۰۹۔

ما خرقہ زہد در سر خم کردیم و ز خاک خرابات تیمم کردیم
 باشد کہ دریں میکده ہا دریا بیم ۹ عمری کہ در آں مدرسہ ہا گم کردیم
 نکولس اور ویٹفیلڈ میں یہ رباعی اس طرح ہے:

ما جائے نمازی بلب خم کردیم خود را بجی لعل چو مردم کردیم
 در کوی خرابات مگر خوان یافت آں عمر کہ در صومعہ ہا گم کردیم
 مگر مجمع الفصحا اور روضات الجنات میں جیسا کہ الغزالی میں ہے، یہ رباعی امام غزالی
 کی طرف منسوب ہے۔

با جامہ نمازے بسر خم کردیم و ز آب خاک خرابات تیمم کردیم
 شاید کہ دریں میکده ہا دریا بیم آں یار کہ در صومعہ ہا گم کردیم
 مطبوعات بمبئی میں یہ رباعی خیام کے مجموعہ میں ہے۔

می خوارہ اگر غنی بود عور شود و ز عربدہ اش جہاں پر از شور شود
 در حقہ لعل از آں زمرد ریزم ۱۰ تا دیدہ افعی غم کور شود
 آذر نے آتش کدہ میں یہ رباعی شاہ شجاع بادشاہ فارس المتوفی ۷۷۳ھ کے رباعیات
 میں نقل کی ہے۔ (ص ۲۰ بمبئی)

اسی طرح یہ رباعی:

ہر گہ کہ دریں سبزہ طربناک شویم مانند سبز خنگ افلاک شویم
 با سبز خطان سبزہ خورم در سبزہ ز اں پیش کہ زیر سبزہ در خاک شویم
 بھی آتش کدہ میں شاہ شجاع کی ملکیت بتائی گئی ہے۔ (ص ۲۰)

باقی ۷ مشکوک رباعیاں جو میری تحقیق میں آئی ہیں، آئندہ اسباب تخلیط کی مثالوں
 میں نقل کی جاتی ہیں۔

تخلیط کے اسباب: رباعیات خیام میں تخلیط کے سبب میرے خیال میں نہایت قوی

ہیں اور ان مشکوک رباعیات پر نظر ڈالنے سے یہ اسباب پوری طرح سمجھ میں آسکتے ہیں۔
یہ معلوم ہو چکا ہے کہ خیام کی رباعیات صوفیوں کی مجلس حال و قال میں چھٹی صدی کے
اواخر میں پہنچ چکی تھیں اور اس طرح حکیم خیام، صوفی خیام کی صورت میں تبدیل ہو گیا تھا،
چنانچہ آپ کو حیرت ہوگی کہ اس صوفی خیام کے حالات حکیم خیام سے بالکل ہی الگ ہیں،
دوسری طرف رند بادہ پرست جو مذہب اباحت کے پیرو تھے، وہ بھی خیام کے معتقد تھے، اس
طرح خیام دو طرفہ کشاکش میں مبتلا ہو گیا اور خیام کی رباعیاں اس دو طرفہ کشاکش کا مجموعہ
ہو گئیں، صوفیوں نے اس کی رباعیات میں صوفیانہ رباعیوں کی آمیزش کی اور رندوں نے
اباحی خیالات اور مستی و رندی کی رباعیاں بڑھائیں، چنانچہ ان مشکوک رباعیات میں انہیں دو
قسموں کی رباعیاں کثرت سے ملیں گی، ایک اس کو صوفی صافی یعنی مذہبی صوفی ثابت کرنا
چاہتا ہے اور دوسرا رند لا ابالی، مگر درحقیقت حکیم خیام نہ یہ تھا نہ وہ، بلکہ وہ حکیم متقشف تھا اور
اس کا تصوف اگر تھا تو حکیمانہ تصوف تھا، مذہبی صوفیانہ نہیں، خیام کی طرف یہ مذہبی صوفیانہ
رباعی منسوب ہے:

من بندۂ عاصم رضائے تو کجا است تاریک دلم نور و صفائے تو کجا است
مارا تو بہشت اگر بطاعت بخشی ^{۱۲} ایں مزد بود لطف و عطاءے تو کجا است

آتش کدہ (ص ۱۴۸) میں بعینہ یہی رباعی شیخ ابوالحسن خرقانی کے مرید ابواسماعیل

عبداللہ ابن ابومنصور محمد انصاری کی ملکیت بتائی گئی ہے۔

اسی طرح یہ مذہبی رنگ کی صوفیانہ رباعی:

گر از پے شہوت و هوا خواہی رفت از من خبرت کہ بے نوا خواہی رفت
بہ مگر چہ کسی و از کجا آمدہ ^{۱۳} می داں کہ چہ می کنی کجا خواہی رفت

شیخ الاسلام انصاری کی مناجات اور منازل السائرین میں ہے:

دردا کہ دلم بہ ہیج درماں نرسید جانم بلب آمد د بجاناں نہ رسید

در بیخبری عمر پایاں آمد۔^{۱۳} افسانہ عشق او بہ پایاں نرسید
سراسر صوفیانہ خیال ہے، حالاں کہ خیام عشق و محبت کی راہ سے خدا کو نہیں ڈھونڈتا تھا
بلکہ اشراق و حکمت کے راستے سے۔

دردِ دل خستہ درد منداں دانند نہ خوش منشاں خیرہ جنداں دانند

از سر قلندری تو گر محرومی سر نیست دریں شیوہ کہ رنداں دانند

قلندری کے لفظ سے خیام واقف نہ تھا، اس کی رباعیوں میں یہ لفظ کہیں نہیں آیا۔

دوسری طرف اس کی رباعیوں میں ہے:

ایامِ جوانی است شرابِ اولیٰ تر با خوش پسران، بادۂ نابِ اولیٰ تر

ایں عالمِ فانی چو خراب است بآب^{۱۴} از بادہ در و مست و خرابِ اولیٰ تر

یہ اباحت کا تر وعظ بھی، اس خشک حکیم کے تخیل سے بعید ہے، چنانچہ حافظ کے مطبوعہ

دیوان (نامی کانپور) میں یہ رباعی حافظ کے کلام میں بائیں تغیر شامل ہے:

ایامِ شباب ست شرابِ اولیٰ تر ہر غمزدہ مست و خرابِ اولیٰ تر

عالمِ ہمہ سر سبز خرابت و خراب در جائے خراب ہم خرابِ اولیٰ تر

اسی طرح یہ گرما گرم رباعی جو خیام کے نسخوں میں ہے:

گویند بہشت حور عینِ خواہد بود آنجامی و شیر و انگبینِ خواہد بود

گرما می و معشوق پرستیم رواست^{۱۵} چوں عاقبت کار ہمیں خواہد بود

یہ بھی حافظ کے مطبوعہ دیوان (نامی کانپور) میں اس طرح موجود ہے:

گویند کہ فردوس بریں خواہد بود فردا می ناب و حور عینِ خواہد بود

گرما می و معشوق گزیدیم چہ باک چوں عاقبت کار چہیں خواہد بود

علیٰ ہذا یہ رباعی جو خیام کی طرف منسوب ہے، حافظ کے مطبوعہ دیوان (کانپور) میں

شامل ہے مجموعہ خیام میں ہے: (بہی و نول کشور)

می نوش کہ عمر جاودانی این است
 ہنگام گل و بلبل ست و یاران سرمست
 خود خاصیت از دور جوانی این است
 خوش باش دے کہ زندگانی این است
 حافظ کے ہاں یہ رباعی اس طرح ہے:

می نوش کہ عمر جاودانی این است
 ہنگام گل و لالہ و یاراں سرمست
 خاصیت روزگار فانی این است
 خوش باش دمی کہ زندگانی این است

۲- تخیل کی دوسری وجہ یہ ہے کہ بعض لوگوں نے خیام کی حکیمانہ رباعیوں کا جواب لکھا، کسی نے جواب کے ساتھ سوال بھی لکھ دیا اور آخر وہ سوال و جواب دونوں خیام کے نام میں درج ہو گئے، مسئلہ جبر کے ثبوت میں خیام کی طرف یہ رباعی منسوب ہے:

من می خورم دہر کہ چومن اہل بود
 می خوردن حق از ازل می دانست
 می خوردن او نزد خدا سہل بود
 گر من نخورم علم خدا جہل بود

بمبئی و نول کشور وغیرہ کے بڑے مجموعہ خیام میں یہ رباعی بھی خیام کی طرف منسوب ہے:

آنکس کہ گنہ بنزد او سہل بود
 علم ازلی علت عصیاں کردن
 ایں نکتہ بگویدار کہ او اہل بود
 نزدیک حکیم غایت جہل بود

حالاں کہ ظاہر ہے کہ پہلی رباعی کا قائل دوسری رباعی کا مصنف نہیں ہو سکتا،

زکو و و سکی نے بھی اس کو منسوبات و مشکوکات خیام میں شمار کیا ہے۔ (نمبر ۲۶)

دارالمصنفین کے مجموعہ منتخبات میں یہ دوسری جوابی رباعی حسب ذیل الفاظ میں نصیر الدین

طوسی کے نام سے لکھی ہے:

جواب رباعی خیام

ایں نکتہ بگوید آں کہ او اہل بود
 علم ازلی علت عصیاں کردن
 زیرا کہ جواب شبہ ات سہل بود
 نزد عقلا ز غایت جہل بود

اسی طرح رباعیات خیام کے بڑے مجموعوں میں جو بمبئی و لکھنؤ و پیرس میں چھپے ہیں، یہ دو رباعیاں خیام کے نام سے درج ہیں اور زوکو و سکی نے بھی ان کو خیام کے منسوبات و مشکوکات میں داخل کیا ہے، زوکو و سکی۔ (۷۲-۷۳)

مائیم بلطف حق تو لا کردہ و ز نیک و بد خویش تبرا کردہ
آنجا کہ عنایت تو باشد، باشد نا کردہ چو کردہ (کردہ) چوں نا کردہ

اے در ہمہ عمر خود بدیہا کردہ وا نگاہ بر جہتیش تو لا کردہ
بر عفو مکن تکیہ کہ ہرگز نبود نا کردہ چو کردہ، کردہ چوں نا کردہ

بالکل عیاں ہے کہ دوسری رباعی پہلی رباعی کے جواب میں ہے اور دونوں کا مصنف ایک شخص نہیں ہو سکتا، دارالمصنفین کے مجموعہ منتخبات میں ان میں سے پہلی رباعی ابوعلی سینا کے نام سے لکھی ہے اور دوسری جوابی رباعی نصیر الدین طوسی کی بتائی ہے، پہلی رباعی سلطان ابوسعید ابوالخیر کے مجموعہ میں بھی ملتی ہے۔ (۱)

۳- تخلیط کی تیسری وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ خیام کے مضامین پر دوسرے شعرا نے ہم معنی اشعار لکھے ہیں، جامعین نے تشابہ کے دھوکے میں سب کو خیام کے سر تھوپ دیا، چنانچہ خیام کی حسب ذیل رباعیاں ہمارے مجموعہ منتخبات میں ابوعلی کے نام سے ہیں۔

با ایں دوسہ ناداں کہ چنیں می داند از جہل کہ دانائے جہاں ایشاند
خر باش کہ از خری ایشان بمثل^{۱۶} ہر کونہ خراست کا فرش می خوانند

مائیم بلطف حق تو لا کردہ و ز نیک و بد خویش تبرا کردہ
آنجا کہ عنایت تو باشد، باشد^{۱۷} نا کردہ چو کردہ (کردہ) چوں نا کردہ

(۱) مطبوعہ رفاہ عام پریس لاہور، (نمبر ۳۹۵) و مطبع کریبی، بمبئی، (نمبر ۳۷۲)

از مرکزِ خاک تیرہ تا اوجِ زحل کردم ہمہ مشکلاتِ کلی راجل
 بیروںِ جسمِ ز چنبرِ مکر و حیل^{۱۸} ہر بند گستہ شد مگر بندِ اجل
 اسی طرح حسبِ ذیل فلسفیانہ رباعیاں جو خیام کی طرف بھی منسوب ہیں، ہمارے
 مجموعہ منتخبات میں محقق طوسی المتوفی ۶۷۲ھ کے نام سے ہیں۔

فردا کہ حسابِ شش جہت خواہد بود قدرِ تو بقدرِ معرفتِ خواہد بود
 در حسنِ صفتِ کوش کہ در روزِ جزا^{۱۹} حشرِ تو بصورتِ صفتِ خواہد بود

ای بیخبر این شکلِ مجسمِ ہیچ است وینِ دائرہٴ سطحِ مخمِ ہیچ است
 خوش باش کہ در نشیمنِ کون و فساد^{۲۰} وابستہٴ یکِ دمی و آں دمِ ہیچ است
 خیام کے مطبوعہ بمبئی نسخوں میں ایک رباعی ہے:

رقیم و زما زمانہ آشفته بماند با آنکہ ز صد گہر یکے سفتہ بماند
 افسوس کہ صد ہزار معنیِ دقیق^{۲۱} از بیخبر دمی خلقِ ناگفتہ بماند
 ہمارے مجموعہ منتخبات میں اسی کی ہم معنی وہم قافیہ وہم ردیف رباعی فارابی کے ضمن
 میں لکھی ہے۔

اسرارِ وجودِ خام و نا پختہ (۱) بماند و آں گوہر بس شریفِ ناسفتہ بماند
 ہر کس ز سرِ قیاسِ حرفے گفتند^{۲۲} داں نکتہ کہ اصل بود ناگفتہ بماند
 دیوانِ حافظ کا ایک نہایت عمدہ اور نادر نسخہ شاہ منیر عالم صاحب (غازی پور) کے کتب
 خانہ میں ہے، اس نسخہ کو ۱۰۰۰ھ کے کچھ بعد اکبر فیضی کے زمانہ میں ایک ایرانی ادیب نے
 بہت سے قلمی نسخوں کی ترتیب و تطبیق سے دس برس میں مرتب کیا ہے اور حافظ کے کلام میں
 سات آٹھ سو اشعار جو غیروں کے شامل ہو گئے تھے، ان کو خارج کیا ہے، مگر تعجب ہے کہ یہ
 رباعی اس میں حافظ کے مملوکات میں شامل ہیں۔

(۱) قافیہ اس نسخہ میں اسی طرح ہے۔

خیام کے نام کی یہ رباعی: (۱)

گردوں کمرے ز عمر فرسودہ ماست جیچون اثرے ز اشکِ پالودہ ماست
دوزخ شررے ز رنجِ بیہودہ ماست ۲۳ فردوسِ دی ز وقتِ آسودہ ماست

سلطان ابوسعید ابوالخیر کے مجموعہ منتخبات میں بھی داخل ہے۔ (۲)

خیام کے مجموعہ دینہ اور مطبوعہ بمبئی نسخہ میں ایک رباعی ہے:

ترکیبِ طبائع چو بکامِ تو دی است تو داکن از ہر چہ کہ ہر دم ستمی است (۳)
با اہل خرد نشیں کہ اصلِ من و تو ۲۴ گردی و شراری و نسیمی و نمی است

لیکن تھوڑے تغیر کے ساتھ یہی رباعی سلطان ابوسعید ابوالخیر کے یہاں بھی ہے اور

جس کا متن شاید منسوب بہ خیام متن سے زیادہ با معنی ہے۔

چوں حاصلِ عمر تو فریبی درنی است زوداکن گرت بہر دم ستمی است (۴)
مغرور مشو بخود کہ اصلِ من و تو ۲۵ گردی و شراری و نسیمی و نمی است

۴۔ تخیلیت کی ایک اور صورت یہ ہے کہ کسی مناسب موقع پر خیام کی کوئی رباعی کسی

مشہور آدمی نے نام بتائے بغیر پڑھی یا لکھی، ناواقف سننے والوں اور دیکھنے والوں نے یہ سمجھا

کہ یہ رباعی اسی قائل کی تصنیف ہے، اس تخیلیت کی ایک مثال میرے نزدیک یہ ہے کہ خیام کی

ایک رباعی ہے:

اجزائے پیالہ کہ درہم پیوست بشکستن آں روانمی دارد مست
چندیں سرو پای نازنین و سرودست ۲۵ از بہر چہ ساخت وز برائے چہ شکست

اس رباعی کو زکو و ووسکی نے خواجہ نصیر الدین طوسی کی طرف منسوب پایا ہے اور ہم کو بھی

خواجہ کی طرف یہ منسوب ملی ہے، آتش کدہ آذر میں بابا افضل کاشانی کے حال میں لکھا ہے:

(۱) دینہ، بوڈلین و کادیانی۔ (۲) مطبوعہ کریچی لاہور، (۹۷) ورفاہ عام پریس لاہور، (۹۸)

(۳) یہ متن مطبوعہ بمبئی کے مطابق ہے، دینہ میں دوسرا مصرع یوں ہے، ”خوش باش اگر چہ بر تو ہر دم ستمی

است“ اور تیسرا ”اصل من و تو“ کی جگہ اصل ”تن تو“ ہے۔ (۴) کریچی لاہور (۸۳) ورفاہ عام لاہور (۸۴)

”گویند خواجہ نصیر در زمان استیلائے ہلاکو خان قتل و غارت بلا و ایران نظر با خلاصی کہ

بآنجناب داشته کاشان و نواحی رار عایتاً کہ از شرفتنہ مغولان حمایت کردہ، چند رباعی در

تحقیق مسئلہ گفتہ و بجواب بہرہ مند شد۔ اجزائے پیالہ کہ در ہم پیوست“ الخ

خواجہ کی اخلاق ناصری کے اس نسخہ کے دیباچہ میں جو ۱۲۵۱ھ میں کلکتہ میں

بابوشیب چندر ملک کے مطبع سنگی میں بہت سے علما کے اہتمام و تصحیح سے چھپا ہے، مصنف

(خواجہ نصیر الدین طوسی) کے حال میں ایک دیباچہ ہے، اس میں یہی واقعہ اور رباعی لکھ کر کسی

کتاب کے حوالہ سے لکھا ہے کہ بابا افضل نے اس رباعی کے جواب میں یہ رباعی لکھی:

تا گو ہر جان در صدف تن پیوست از آب حیات صورت آدم بست

گو ہر چو تمام شد، صدف تا نشکست بر طرف کُلہ گوشہ سلطان نہ نشست

لیکن یہ تمام داستان اس وقت تاریک و غمگین ہو کر رہ جاتی ہے، جب یہ مستند طور سے معلوم

ہوتا ہے کہ جب خواجہ طوسی شاید بیس برس کے ہوں تو یہ رباعی انہیں مغلوں (تاتاریوں) کے

حملہ مرو میں سید عزالدین نسابہ نے (۶۱۸ھ میں) خیام کے نام سے پڑھی (۱) اور خیام کی

طرف اس کی نسبت ایک ایسی مستند تاریخی کتاب میں مذکور ہے جو اپنے عہد کے ایک مشہور

فاضل و امیر عطا ملک جوینی نے اس وقت لکھی جب خواجہ نصیر طوسی ہنوز زندہ تھے، یعنی

۶۵۸ھ میں، (خواجہ نے ستتر برس کی عمر میں ۶۷۲ھ میں وفات پائی ہے)

اس حوالہ سے صاف ظاہر ہے کہ یہ خواجہ کے زمانہ میں خیام ہی کی رباعی تھی، بعد کو پھر

یہ خواجہ کی ملکیت کیوں کر ہو گئی، واقعہ یہی معلوم ہوتا ہے کہ خیام کی یہ رباعی تاتاریوں کے قتل

عام پر بالکل چسپاں ہو رہی تھی، اس لیے اس وقت وہ ہر صاحب ذوق کی زبان پر تھی، خواجہ

نے اسی لیے بابا افضل کے پاس (اگر بابا کے وہ معاصر ہو سکیں) اس رباعی کو لکھ کر بھیجا ہوگا،

بعضوں کو اس سے یہ غلط فہمی ہوئی کہ یہ خود خواجہ کی تصنیف ہے۔

(۱) تاریخ جہاں کشاں عطا ملک جوینی جلد اول ص ۱۲۸، گب۔

۵- تخلیط کی ایک اور وجہ یہ کہ خیام کی چند تیز خمریہ رباعیوں کے سبب سے اکثر تیز و چست خمریہ رباعیاں خیام کی طرف منسوب کر دی گئیں، مثلاً سراج الدین قمری جو خوارزم شاہ کے دربار میں تھا اور فخر رازی کا شاگرد تھا، علانیہ مست و بادہ خوار تھا، تاریخ گزیدہ میں ہے:

”در فسقیات غلوی تمام کردہ بود“ (ص ۸۲۰)

آتش کدہ (۱۷۱: بمبئی) میں ہے:

”در شرب خمر ولوع داشته و قطعات و رباعیات دریں مطلب دارد“۔

چنانچہ آذر کے بیان کے مطابق ذیل کی رباعی جو خیام کے نامہ اعمال میں درج ہے،

سراج الدین قمری کی ہے۔ (۱)

امروز کہ رونق جوانی نیست
میش مکنید گر چه تلخست خوش است
می خواہم از آنکہ شادمانی منست
تلخ است از آنکہ کہ زندگانی منست
اسی طرح حسب ذیل رباعی:

من می خورم و ہر کہ چو من اہل بود
می خوردن من حق بازل میدانست
می خوردن من بنزد او سہل بود
گرے نخورم علم خدا جہل بود

حمد اللہ مستوفی نے تاریخ گزیدہ میں جو ۳۰۷ھ میں لکھی گئی ہے، اسی سراج قمری کے نام سے تھوڑے تغیر کے ساتھ نقل کی ہے، (۲) اسی طرح یہ رنگین رباعی جو خیام کے ایک معاصر اقراری بادہ خوار علی بن حسن باخرزی المقتول ۳۶۷ھ کی ملکیت ہے، (۳) ناکردہ خیام کے فرد جرم میں داخل ہے۔

زاں می خواہم کہ خرمی را سبب است
سرخ است چو عناب و ز آب عنب است
نامش می و کیمیای شادی لقب است
آبی کہ بر آتش آرد عجب است

(۱) آتش کدہ، ص ۱۷۱: بمبئی۔ (۲) تاریخ گزیدہ میں مستوفی ص ۸۲۰ کب، صرف تیسرے مصرع میں

فرق ہے، تیسرا مصرع اس میں اس طرح ہے ”می خوردنم ایزد بازل می دانست“۔ (۳) لباب الالباب

عونی جلد اول ص ۷۰۔

۶- ایک ممکن صورت تخلیط یہ ہے کہ بعض تند نوشوں نے حافظ کی شراب کو دو آتشہ بنانے کے لیے دیوان حافظ میں حافظ کی غزلوں کے پہلو بہ پہلو خیام کی رباعیاں بھی لکھیں، بلکہ عجیب بات یہ ہے کہ اس دو آتشہ کی کشیدگی خواہش شہنشاہ اکبر کے دل میں پیدا ہوئی تھی، (۱) اس سے بعضوں نے دھوکا کھا کر خیام کی رباعیوں کو حافظ کی طرف منسوب کر دیا، حالاں کہ حافظ کا رباعی گوئی میں کوئی درجہ نہیں، زد کو و سکی کی آوارہ گرد رباعیوں میں دس رباعیاں حافظ کی طرف منسوب ہیں، اتنی تعداد کسی اور شاعر کی طرف منسوب نہیں، دیوان حافظ کے اس قسم کے متعدد نسخے ملتے ہیں جن میں بعض اکبر کے وجود سے پہلے کے ہیں، فرنیچ عالم موسیو کلورانہ کا مملو کہ نسخہ دیوان حافظ جو ۱۹۲۳ء میں موسیو وینے Vicnies تاجر اشیائے قدیمہ پیرس کے پاس تھا اور جس کو علامہ عبدالوہاب قزوینی نے دیکھا تھا اور جس کا ذکر فریڈرک روزن نے کادیانی مطبوعہ کے ص ۱۶۸ پر کیا ہے، اسی قسم کا نسخہ ہے، دیوان کے ص ۲۷ سے ۵۴ تک خیام کی ۶۲ رباعیاں مندرج ہیں، یہ نسخہ مشہرہ کاتب سلطان محمد نور کا لکھا ہوا ہے اور ۹۳۰ھ میں شہر ہرات میں لکھا گیا ہے۔

اسی قسم کے دیوان حافظ کا ایک نہایت عمدہ اور قیمتی، مطلقاً اور لا جو ردی نسخہ نواب صدر یار جنگ مولانا حبیب الرحمن خاں شیروانی کے مملو کہ کتب خانہ حبیب گنج (علی گڑھ) میں ہے جس میں دیوان حافظ کی ہر دو غزلوں کے بیچ کی جگہ میں ٹیڑھی سطروں میں خیام کی ایک ایک رباعی لکھی ہوئی ہے، کاغذ سمرقندی، خط عمدہ نستعلیق، کناروں پر ترکی میں بہ کثرت حواشی ہیں، اس میں خیام کی (۲۲۲) رباعیاں ہیں، نسخہ پر گوتاریخ نہیں، تاہم وہ تین سو برس سے کم کا نہیں ہے، اسی طرح کاتیسرا نسخہ ندوۃ العلماء لکھنؤ کے کتب خانہ میں ہے، حافظ کی ہر دو غزلوں کے بیچ بیچ میں ٹیڑھی سطروں میں خیام کی ایک ایک رباعی ہے، کتب خانہ میں اس نسخہ کا نمبر ۱۸۳ ہے، افسوس ہے کہ تاریخ سے خالی ہے، مگر خط و کاغذ کے لحاظ سے دو تین سو برس کا پرانا معلوم ہوتا ہے۔

(۱) آئین اکبری ج ۳ ص ۱۸۶، نول کشور۔

۷۔ تخلیظ کا ایک اور سبب یہ ہے کہ رباعیوں میں شعرا عموماً اپنا تخلص نہیں دیتے، اس لیے ان چار مصرعوں کی ملکیت کا دعویٰ ہر شخص کر سکتا ہے، جس کو جس نام سے کوئی چاہے لکھ دے، اس بنا پر رباعیوں کی ملکیت کا سوال ہمیشہ مشکوک رہتا ہے اور بہت کم رباعیات کے نسخوں پر اعتبار کیا جاسکتا ہے، مشہور رباعی گوئیوں میں (سرمد کے سوا) سجابی نجفی المتوفی ۱۰۱۰ھ سب سے زیادہ کمسن ہے، مگر اس کے رباعیات کے مجموعے بھی یکساں نہیں ملتے۔

ان مشکلات کا حل: ان اسباب سے خیام کی رباعیوں کی تعیین کا مسئلہ نہایت اہم ہے، اس کے حل کی صورت تو یہ ہے کہ خیام سے قریب تر عہد کا کوئی نسخہ بہم پہنچے، مگر افسوس ہے کہ اب تک نویں صدی ہجری سے پہلے کا کوئی نسخہ بہم نہیں پہنچا ہے، اس لیے مختلف ارباب تحقیق نے اس کمی کو دور کرنے کی اب تک حسب ذیل صورتیں اختیار کی ہیں، جن میں سے ہر ایک میں مجھے کچھ نہ کچھ ترمیم و اضافہ پیش کرنا ہے۔

۱۔ سب سے پہلا طریقہ یہ اختیار کیا گیا کہ خیام کے بڑے مجموعہ رباعیات کو لے کر ان رباعیوں کو الگ کیا گیا جو دوسری کتابوں میں دوسرے شاعروں کے ناموں سے لکھی ہوئی ہیں، ان رباعیات کے الگ کرنے کے بعد اس سرمایہ کو جس پر خیام کے علاوہ کسی دوسرے کا دعویٰ نظر نہ آیا، خالص خیام کا مال سمجھا گیا۔

لیکن اس طریقہ انتخاب میں کھلا ہوا مغالطہ یہ ہے کہ ایک رباعی جب دو کتابوں میں دو شخصوں کے ناموں سے لکھی ہوئی ملتی ہے تو کسی کو کیا حق ہے کہ بلاوجہ وہ اس کو ان دونوں میں سے کسی ایک کی ملکیت سے خارج کر کے دوسرے کے حق میں تسلیم کر لے۔

فریڈرک روزن نے نہایت خوبی سے اس طریقہ تحقیق کی بعض کمزوریاں دکھائی ہیں، (مطبوعہ کا دیانی ص ۱۲ و ۱۳) اور طالب آملی المتوفی ۱۰۳۶ھ کی طرف جو رباعی منسوب ہے، اس کو خیام کے نسخہ ۸۶۵ھ میں موجود ہونے کے سبب سے اور ملا جلال الدین رومی اور حافظ کی طرف جو بعض رباعیاں منسوب ہیں، ان کو ان کے قدیم قلمی دواوین میں نہ پائے جانے کے سبب سے قابل رد ٹھہرایا ہے۔

۲- دوسرا طریقہ جس کو کریستن زن نے اختیار کیا ہے یہ کہ ان رباعیوں کو جن میں خیام کا تخلص پڑا ہوا ہے، اصلی سمجھا جائے، کریستن زن نے اس قسم کی بارہ رباعیاں نکالی ہیں، جن کو ہم ذیل میں مختلف نسخوں کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں۔

بوڈلین لائبریری کے قدیم نسخہ میں ان بارہ میں سے صرف پانچ رباعیاں ہیں اور یہ تمام نسخوں میں مستحقاً پائی جاتی ہیں:

تا چند زخم بروے دریا ہا خشت
خیام کہ گفت دوزخی خواهد بود
بیزار شدم زبت پرستان کنشت
کہ رفت بدوزخ و کہ آمد ز بہشت

خیام کہ خیمہ ہائے حکمت می دوخت
مقراض اجل، طناب عمرش چو برید
در کورہ غم قتاد و ناگاہ بسوخت
دلّال اہل براہ گانش بفروخت

خیام ز بہر گنہ این ماتم چہست
آزرا کہ گنہ نہ کرد غفران نبود
وز خوردن غم فائدہ بیش و کم چہست
غفران ز برائے گنہ آمد غم چہست

خیام اگر ز بادہ مستی خوش باش
چوں آخر نیست خواہی بودن
بالالہ زنی اگر نشستی خوش باش
انگار کہ نیستی چو ہستی، خوش باش

تا بتوانی خدمت رنداں می کن
بشنو سخن راست ز خیام عمر
بنیاد نماز و روزہ ویران می کن
می میخور و رہ می زن و احسان می کن

خیام کے بڑے مجموعہ رباعیات مطبوعہ ملک الکتاب شیرازی (۱) و نول کشور لکھنؤ و گلزار حسنی (۲) میں تین اور ہیں، ان میں سے پہلی رباعی دینہ کے قلمی نسخہ میں بھی ہے اور

(۱) میرزا محمد ملک الکتاب شیرازی نے ۱۲۹۷ھ میں کارخانہ محمدی بمبئی سے شایع کیا، اس نسخہ کی نسبت دیباچہ میں اس نے یہ بیان کیا ہے کہ اس نے اس کی قلمی اصل ”سلطانی کتب خانہ“ سے حاصل کی ہے۔
”فلہذا اقل الانام میرزا محمد شیرازی بعد از زحمات زیاد نسخہ کامل و صحیح آزاد کتاب خانہ سلطانی بدست آوردہ۔“ (ص ۲) (۲) یہ نسخہ بمبئی گلزار حسنی میں آقا محمد حسین لاری نے... (بقیہ اگلے صفحہ پر)

دوسری رباعی نسخہ دینہ اور مطبوعہ کادیانی دونوں میں ہے۔

خیام تنت بخیمہ می ماند راست (۱) سلطان روح است و منزلش دارقناست
فراش اجل ز بہر دیگر منزل ۶ از پا فگند خیمہ کہ سلطان فرخاست

خیام زمانہ از کسے دارد تنگ کو در غم ایام نشنید دل تنگ
می خورتو در آگینہ بانالہ و چنگ ۷ زان پیش کہ آگینہ آید بر سنگ

تا چند ز مسجد و نماز و روزہ در میکدہا مستی از در یوزہ
خیام بخور بادہ کہ این خاک ترا ۸ گہ جام کنند و گہ سیو، گہ کوزہ
کادیانی اور کریستن زن کے یہاں اور الہ آبادی نسخہ (انوار احمدی) کے خاتمہ میں

ایک اور رباعی ہے:

آدم چو صراحی بود و روح چو مے قالب چو نے بود، صدائے و نئے
دانی چہ بود آدمِ خاکی خیام ۹ فانوس خیالی و چراغی دروے
ان کے علاوہ کریستن زن نے تین اور رباعیاں مطبوعہ یورپ نسخوں سے نقل کی ہیں

جو ہندوستانی مطبوعہ نسخہ میں نہیں۔

خیام اگر چہ خر گہ چرخ کبود زد خیمہ و در بست در گفت و شنود
چوں شکل حباب بادہ در جام وجود ۱۰ ساقی ازل ہزار خیام نمود

(بقیہ حاشیہ ص ۲۳۹) ۱۳۲۲ھ میں چھپوایا تھا، نول کشور کا نسخہ بیشتر اسی کے مطابق ہے، اس کا مقدمہ
نگارہ ۱۳۱۰ھ میں نیشاپور سے حکومت ایران کی طرف سے مامور تھا۔

(۱) یہ رباعی نسخہ دینہ میں اس طرح ہے:

خیام تنت بخیمہ ماند راست جان سلطانے کہ منزلش دار بقاست
فراش اجل ز بہر دیگر منزل این خیمہ بیفگند چو سلطان برخاست
مجموعہ منتخبات دارالمصنفین میں اس طرح ہے:

خیام تنت بخیمہ ماند راست سلطان جانست و منزلش دارقناست
فراش اجل ز بہر دیگر منزل ویران کند این خیمہ چو سلطان برخاست

از من بر مصطفیٰ رسانید سلام و آنگاہ بگوئید باعزاز تمام
کائے سید ہاشمی چرا دوغ ترش " در شرع حلال است و می ناب حرام

از من بر خیام رسانید سلام و آنگاہ بگوئید کہ خامی خیام
من کے گفتہ کہ می حرام است و لے " بر پختہ حلال است و بر خام حرام
اس طریقہ کی کمزوری بھی فریڈرک روزن نے ایک مثال سے واضح کی ہے کہ رباعی
نمبر ۶ میں گو خیام کا تخلص موجود ہے، مگر مولانا رومی کے ایک قلمی دیوان میں یہ رباعی اس
طرح سے موجود ہے:

این صورت تن خیمہ ماند راست جان سلطانے کہ منزلش دار بقاست
فراش ز بہر منزل آئندہ نہ خیمہ بیفکند چو سلطان برخاست

ہمارے خیال میں اس رباعی میں خیام کا تخلص محض خیمہ کی مناسبت سے ڈالا گیا ہے کہ
اس تمثیل میں خیام کے جسم کی کوئی تخصیص نہیں اور اس کی مجموعی حیثیت ہی رباعی کے صحیح معنی
ہیں، خیام کا اس تشبیہ کو اپنے کو پکار کر اپنے اوپر چسپاں کرنا ایک قسم کی بدذوقی ہے، جو اس
سلیم المذاق انسان کی طرف منسوب نہیں کی جاسکتی، مگر بایں ہمہ تعجب یہ ہے کہ خیام کے
اکثر قلمی اور مطبوعہ مجموعوں میں یہ خیام کے نام سے موجود ہے، کیا یہ تو ارد ہے؟

تعجب ہے کہ فریڈرک روزن نے رباعی نمبر ۷ پر گرفت نہیں کی ہے، حالاں کہ ابن بدر
جاجرہ نے جن تیرہ رباعیوں کو ۴۱۷ھ میں خیام کے نام سے لکھا ہے اور جن کو فاضل موصوف
نے خود اپنے نسخہ مطبوعہ کادیانی کے آخر میں عبدالوہاب قزوینی کے حوالہ سے نقل کیا ہے،
(کادیانی ص ۱۹۶) ان میں یہ ساتویں رباعی اس طرح ہے:

ایام زمانہ از کسے دارد ننگ کو در غم ایام نشیند دل تنگ
اس میں خیام کے بجائے ایام ہے، مگر اصل یہ ہے کہ ایام کے بجائے خیام ہی صحیح

ہے، ایک تو اس لیے کہ ایام زمانہ کی اضافت بے معنی ہے، دوم اس لیے کہ دوسرے مصرع میں ایام موجود ہے اور یہ تکرار محل فصاحت ہے، تیسرے صحیح قلمی نسخوں میں خیام ہی ہے جیسا کہ ہمارے پیش نظر سلطان علی کاتب کے نسخہ مملوکہ ردینہ میں اور دوسرے نسخوں میں ہے۔
رباعی نمبر ۹ بھی مشکوک ہے، اس کے دوسرے مصرع کا قافیہ غلط بھی ہے اور بے معنی بھی ہے، کریستن زن اور فریڈرک روزن نے اس کا دوسرا مصرع یوں نقل کیا ہے، (کادیانی ص ۲۰):

قالب چونے بود صدائے دروے

یہ مصرع بھی بے معنی ہے اور قافیہ بھی غلط ہے کہ یہی ”دروے“ چوتھے مصرع کا بھی قافیہ ہے، یہاں کوئی ایسا لفظ چاہیے جس کا مطلب یہ ہو کہ قالب نے ہے اور اس میں جو صدا ہے وہ جان ہے، شاید اس طرح ہو:

قالب چونے و جان چو صدائے درنے

رباعی نمبر (۱۰) میں بھی خیام اور خیمہ کا بے معنی ضلع جگت ہے، دو پہلے مصرعوں کا دو بعد کے مصرعوں سے کوئی لگاؤ نہیں معلوم ہوتا۔

رباعی نمبر (۱۱) اور (۱۲) کو فریڈرک روزن بھی عمر خیام کی نہیں مانتا اور اس کا خیال صحیح ہے کہ ان دونوں کا طرز گفتار خیام سے بالکل نہیں ملتا، پھر یہ باہم ایک دوسرے کے سوال و جواب ہیں جو ایک ہی شاعر کی زبان سے نہیں ادا ہو سکتے۔

خیام کے تخلص کے علاوہ رباعیات کے اکثر نسخوں میں ایک اور رباعی موجود ہے، جس میں ”خیام“ کے بجائے ”عمر“ نام ہے، وہ کریستن زن اور فریڈرک روزن کے شمار سے رہ گئی ہے، اس کو بھی بڑھانا چاہئے۔ (دیکھو مطبوعہ رگزار حسنی بسبی ۱۳۲۳ھ و ملک الکتاب شیرازی

بسبی مطبوعہ ۱۲۹۷ھ ونول کشور لکھنؤ و کادیانی برلن نمبر ۶۳ قلمی اور نیشنل لائبریری پٹنہ)

ای سوختہ، سوختہ سوختی وی آتش دوزخ از تو افروختنی
تا کے گوئی کہ بر عمر رحمت کن حق را تو کجا بہ رحمت آموختنی

بوڈلین لائبریری کے نسخہ ۸۶۵ھ میں خیام کے تخلص کی جو پانچ رباعیاں ہیں، وہ شکوک سے پاک ہیں کہ دوسرے تمام نسخوں سے ان کی تائید ہوتی ہے۔

۳- عمر خیام کی اصلی رباعیوں کی تعیین کے لیے تیسرا طریقہ یہ ہے کہ قدیم مستند مصنفین کی کتابوں میں خیام کے نام سے جو رباعیاں مندرج ملیں، ان کو یکجا کیا جائے، اس وقت تک رباعیات کا نویں صدی سے پہلے کا کوئی نسخہ دستیاب نہیں ہوا ہے، اس لیے اس سے پہلے کی کتابوں کی تلاش سے خیام کی یہ نورباعیاں دستیاب ہونیں، ان میں سے سب سے پرانے اور سب سے پہلے ماخذ کا حوالہ سب سے پہلی دفعہ ان سطروں میں دیا جا رہا ہے۔

امیر عنصر المعانی کیکاؤس نے اپنے قابوس نامہ (۴۷۵ھ) میں شراب خوری کے آداب میں لکھا ہے کہ شراب اتنی کم پی جائے کہ نشہ کی حد تک نہ پہنچے، پھر کہتا ہے، چنانکہ عمر خیام گفتہ: (۱)

ای دل حذر از مستی و مخموری کن و ز ہمدی رطل گراں دوری کن
از بادہ شفا خیزد و از مستی رنج تو بہ ز شفا کن، ز مخموری کن

یہ حوالہ عین خیام کے عہد زندگی کا ہے، مگر یہ رباعی خیام کے پیش نظر مجموعوں میں مجھ کو نہیں ملتی۔

اس کے بعد اس قسم کا دوسرا ماخذ "نزہۃ الارواح" شہر زوری کا فارسی نسخہ معلوم ہوتا ہے، شمس الدین شہر زوری نے اپنی کتاب (۵۸۶ھ-۶۱۱ھ) میں لکھی ہے، اس میں خیام کی یہ دو رباعیاں ہیں: (۲)

گویند بخشر جست و جو خواہد بود و آں یار عزیز تند خو خواہد بود
از خیر محض جز نکوئی ناید خوش باش کہ عاقبت نکو خواہد بود

از واقعہ ترا خبر خواہم کرد و آنرا بدو حرف مختصر خواہم کرد
با عشق تو در خاک فرو خواہم شد با مہر تو سر ز خاک بر خواہم کرد

(۱) قابوس نامہ، طبع بمبئی ص ۵۱۔ (۲) ترجمہ فارسی شہر زوری موجودہ کتب خانہ دارالمصنفین۔

اس کے بعد شیخ نجم الدین ابوبکر بن عبداللہ بن محمد اسدی رازی معروف بہ دایہ کی ”مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد“ جو تصوف پر فارسی میں ایک قدیم کتاب ہے اور ۶۲۰ھ میں سیواس (ترکی) میں لکھی گئی ہے، (۱) اس میں خیام کی یہ دو رباعیاں اس کے نام سے ہیں: (۲)

در دائرۂ کآمدن و رفتن ماست آزار نہ بدایت نہ نہایت پیدا است
کس می زند دے دریں عالم راست کایں آمدن از کجا و رفتن کجا است

دارندہ چو ترکیب طبائع آراست بازار چہ قبل فگندہ اندر کم و کاست
گرزشت آمد پس ایں صور عیب کراست در نیک آمد خرابی از بہر چراست

اس کے بعد عطا ملک جوینی نے تاریخ جہاں کشا میں جو ۶۵۸ھ میں تالیف ہوئی، حسب ذیل رباعی خیام کے نام سے نقل کی ہے؛ جس کو سید عزالدین نسابہ نے مرو کے قتل عام کے میدان میں جب وہ لاشوں کو شمار کر رہے تھے، پڑھا تھا:

”دوریں حالت رباعی عمر خیام کہ حسب حال بود، بر زفان (زبان) راندست“ (۳)

ترکیب پیالہ کہ در ہم پیوست بشکستن آں روانی دارد مست
چندیں سرد پائے نازنین از سردست از مہر کہ پیوست دیکیں کہ شکست

اسی کتاب میں خیام کی ایک اور رباعی قائل کے نام کے بغیر مذکور ہے: (۴)

می خور کہ سمن سا بے خواہد دید خوش زی کہ سہی سہا بے خواہد شد
زین یکدم عاریت کہ داری بر خور می دان کہ چمن چو ما بے خواہد دید

یہ رباعی خیام کے کا دیانی نسخہ میں اس طرح ہے:

می خور کہ سمن بے سا خواہد شد خوش زنی کہ سہی سہا خواہد شد
بر طرف چمن ز زندگانی بر خور زیرا چمن بے چو ما خواہد شد

(۱) کشف الظنون حاجی خلیفہ ص ۴۱۸ ج ۲ قسطنطنیہ۔ (۲) مظفریہ ص ۳۳۲ رودس ۱۸۹۷ء۔

(۳) تاریخ جہاں کشائے جوینی جلد اول ص ۱۲۸، گب، سیریز لندن۔ (۴) ایضاً جلد دوم ص ۱۰۰ گب۔

بعد ازیں حمد اللہ بن ابی بکر مستوفی قزوینی کی تاریخ گزیدہ (۷۳۰ھ) کا حوالہ دینا چاہیے، شعرا کی فصل میں ہے:

”خیام وہو عمر بن ابراہیم در اکثر علوم خاصہ، در نجوم سرآمد زمان خود بود و ملازم

سلطان ملک شاہ سلجوقی بود، رسائل خوب و اشعار نیکو دارد و من اشعارہ۔“ (۱)

ہر ذرہ کہ بر روئے زمینی بودست خورشید رخی زہرہ جبینی بودست

گرد از رُخ آستین بازم فشاں ^۸ کان ہم رُخ خوب نازینی بودست

بعد ازیں مولانا خسر و ابرقوہی کی فردوس التواریخ ہے جو ۸۰۸ھ میں تالیف ہوئی، اس

کی ابتدائی عبارت بالکل مستوفی کی ہے اور پہلی رباعی بھی وہی ہے جو اس کی تاریخ گزیدہ میں ہے، دوسری رباعی اس میں خیام کی یہ ہے، جس کی نسبت یہ روایت نقل کی ہے کہ یہ اس کی زندگی کا آخری کلام ہے:

سیر آدم ای خدای از ہستی خویش از تنگ دلی و از تہی دستی خویش

از نیست چو ہستی می کنی بیرون آر ^۹ زین نیستیم بحرمت ہستی خویش

خیام کی یہ وہ نور باعیاں ہیں جو ہم کو نویں صدی ہجری کے آغاز تک کی کتابوں میں

اس کی طرف منسوب ملی ہیں، ابو بکر راوندی کی راحة الصدور میں جو ۵۹۹ھ-۶۰۱ھ میں

تالیف پائی ہے، ایک ایسی رباعی لکھی ہے (۲) جس کے قائل کا گونا نام اس میں نہیں ہے، مگر

رباعیات خیام کے اکثر مجموعوں میں وہ خیام کی بتائی گئی ہے، (۳) وہ رباعی یہ ہے:

یک شیشہ می کہن ز ملکہ نو بہ وز ہرج (چہ) نہ می طریق بیرون شوبہ

چرخشت بہ از ملک فریدون صد بار ^{۱۰} خشت سر خم ز تاج کے خسرو بہ

(۱) تاریخ گزیدہ ص ۸۱۷، گب۔ (۲) راحة الصدور وآیۃ السرور ابو بکر راوندی ص ۴۲۵، گب۔

(۳) بوڈلین و کادیانی، و طہران و بمبئی تیسرے مصرع کا پہلا لفظ بوڈلین اور کادیانی میں ”جامیش“ ہے

اور طہران و بمبئی میں جامیست، علاوہ ازیں رباعی کا پہلا لفظ ان سب نسخوں میں یک جرحہ ہے۔

ساتویں اور دسویں رباعی نام کے بغیر ہیں، اس لیے یہ دوسرے درجہ پر ذکر کے قابل ہیں اور اب ان حوالوں کی ترتیب یہ ہوگی:

۱- قابوس نامہ، تالیف ۴۷۵ھ،

۲- راحة الصدور تالیف ۵۹۹ھ-۶۰۱ھ،

۳- نزهة الازواح فارسی، تالیف مابین ۵۸۶-۶۱۱ھ،

۴- مرصاد العباد، تالیف ۶۲۰ھ،

۵- تاریخ جہاں کشا، تالیف ۶۵۸ھ،

۶- تاریخ گزیدہ، تالیف ۷۳۰ھ،

۷- فردوس التواریخ، تالیف ۸۰۸ھ،

ابن بدر جاجرمی کا انتخاب: ابھی حال میں خیام کی تیرہ رباعیوں کی ایک قدیم سند ہاتھ آئی ہے، جس کی صورت یہ ہے کہ آٹھویں صدی ہجری کے وسط میں محمد بن بدر جاجرمی نامی ایک شاعر تھا، اس نے ۷۴۱ھ میں مولف الاحرار فی دقائق الاشعار نام ایک کتاب لکھی تھی، جس میں تقریباً دو سو شعرا کے منتخبات کلام جمع کیے تھے، ان میں سے ایک خوش نصیب عمر خیام بھی تھا، اس کتاب کی تاریخ اس کے اس قطعہ سے ظاہر ہے:

در ہفصد و چل بود و یک اندر رمضان مہر اندر حوت و ماہ اندر سرطان

۷۴۱ھ

بر دست محمد بن بدر شاعر مجموعہ تمام شد، بفضل یزداں

یہ کتاب مجمع الفصحا کے مصنف رضا قلی خان کے پاس بھی تھی، جیسا کہ اس کے دیباچہ میں مذکور ہے، اس کتاب کا یہی نسخہ جو مولف مجمع الفصحا کے مطالعہ میں تھا، ایک ارمنی کتاب فروش گورکیان نامی کے قبضہ میں آیا اور وہ اس کو لے کر ۱۹۱۳ء میں پیرس اس کو بیچنے لایا تھا، علامہ عبدالوہاب قزوینی نے اس کو دیکھا اور اس میں سے بعض چیزوں کے عکس لے لیے، جن میں خیام کی بھی تیرہ رباعیاں تھیں، جو قدیم املا میں لکھی تھیں، کا دیانی پریس میں رباعیات خیام

کے طبع کے وقت قزوینی نے وہ تیرہ رباعیاں بھی پر لیں میں بھیج دیں جو اس نسخہ کے آخر میں شامل ہیں، (۱) وہ حسب ذیل ہیں:

عالم اگر از بہر تو می آرائند
بسیار چو تو روند، بسیار آئند
مگر ای بداں کہ عاقلاں نگر آئند
بربای نصیب خویش کت بر بایند

چوں روزی و عمر پیش و کم نتواں کرد
کار من و تو چنانک رای من و تست
خود را بکم و پیش و ژم نتواں کرد
از موم بدست خویش ہم نتواں کرد

وقت سحر است خیزاے مایہ ناز
کانہا کے بجائید نپائند کے
نرمک نرمک بادہ خور و چنگ نواز
و انہا کی شدند کس نمی آید باز

چوں نیست مقام مادرین دیر مقیم
تا کے ز قدیم و محدث امیدم و بیم
بس بے می و معشوق خطای است عظیم
چوں من رتم، جہاں چہ محدث چہ قدیم

چوں ابر بنو روز رخ لالہ بشست
کین سبزہ کی امروز تماشا گہ تست
بر خیز و بجام بادہ کن عزم درست
فردا ہمہ از خاک تو بر خواہد رست

بر سنگ ز دم دوش سبوی کاشی
با من بزبان حال می گفت سبو
سر مست بدم چو کردم این او باشی
من چوں تو بدم تو نیز چوں من باشی

یک قطرہ آب بود و دریا شد
آمد شدن تو اندرین عالم چست
یک ذرہ خاک با زمین یکتا شد
آمد گسی پدید و ناپیدا شد

ایام زمانہ از کسے دارد ننگ
می خور تو در آگینہ و نالہ چنگ
کو در غم ایام نشیند دل تنگ
زاں پیش کی آگینہ آید بر سنگ

(۱) اس نسخہ کی پوری کیفیت، رباعیات مطبوعہ کا دیانی برلن، ص ۱۹۲ و ص ۱۹۳ میں پڑھو۔

ایں بحر و جود آمدہ بیرون ز نہفت کس نیست کی ایں گوہر تحقیق نیست
ہر کس سخن از سر سودا گفتند ۹ ز اں روی کی ہست کس نمی داند گفت

ای پیر خرد مند بکہ تر بر خیز و اں کودک خاک بیزار بگر تیز
پندش دہ دگو کی نرم نرمک می بیز ۱۰ مغز سر کیقباد و چشم پرویز

دوری کہ درد آمدن و رفتن ماست اورانہ نہایت نہ بدایت پیدا است
کس می نزند می دریں معنی راست ۱۱ کیں آمدن از کجا و رفتن کجاست

می خور کہ فلک بہر ہلاک من و تو قصدی دارد بجان پاک من و تو
در سبزہ نشیں و می روشن میخور ۱۲ کین سبزہ بسی دمد ز خاک من و تو

ای آنکہ نتیجہ چہار (۱) و ہفتی ۴ و ز ہفت و چہار دائم اندر تفتی
می خور کی ہزار بارہ پیش گفتم ۱۳ باز آمدت نیست چو رفتی رفتی

۴- کریستن زن نے ایک اور طریقہ یہ اختیار کیا ہے کہ خیام کے اٹھارہ مطبوعہ نسخوں کو سامنے رکھ کر ان میں جو رباعیاں مشترک طور پر خیام کے انتساب سے محققاً ملیں ان کو الگ کیا، اس قسم کی ایک سو اٹھ رباعیاں اس نے الگ کر کے چھاپیں اور ان کو خالص خیام کا مال قرار دیا۔

مگر یہ طریقہ کار بھی درست نہیں کہ اگر یہ اٹھارہ الگ الگ مستند قلمی نسخے ہوتے تو ان پر اعتبار کیا جاسکتا تھا، اٹھارہ مطبوعہ نسخے، اٹھارہ مختلف اصلیں نہیں ہیں، اس لیے ان کا اتفاق و اشتراک صحت نسبت کی کوئی قطعی حجت نہیں ہے۔

۵- رباعیات کی تعیین کا پانچواں طریقہ خیام کے فلسفیانہ خیالات کی تحقیق و تعیین ہے، اس کے یہ خیالات اس کی بعض محققہ فارسی رباعیات، عربی اشعار اور فلسفیانہ کتابوں پر

(۱) چہار سے مراد چار عناصر اور ہفت سے مراد ساتوں آسمان۔ ”سلیمان“

غور و تحقیق کی نظر ڈالنے سے معلوم ہوتے ہیں، محققین یورپ نے ابھی ادھر توجہ نہیں فرمائی ہے، شاید فریڈرک روزن پہلا شخص ہے جس کو اس کا خیال آیا، مگر افسوس کہ اس کو کریستن زن کے دریافت کردہ باب روضۃ القلوب کے سوا (جو درحقیقت خیام کے رسالہ کلیات الوجود فارسی کا آخری ٹکڑہ ہے) کوئی چیز ہاتھ نہ آئی اور اس میں بھی مطلب کی بات کچھ نہیں، فریڈرک روزن نے لکھا ہے:

”متاسفانہ آثار فلسفی خیام چیزے نما ندہ، نقد در کتاب خانہ ملی پریس در مجموعہ

روضۃ القلوب رسالہ خطی مختصرے از آثار فلسفی او کہ بعنوان یادگار برائے پسر

خواجہ نظام الملک وزیر نوشتہ دیدہ می شود کہ کریستن زن آں را پیدا کردہ است، از

روئے این نسخہ ہم انکار فلسفی اور انہی تو اں بطور کامل فہمید۔“ (۱)

حالاں کہ عمر خیام کی فلسفیانہ کتب و رسائل پر جو تبصرہ ”تصنیفات“ کے ضمن میں ہم لکھ چکے ہیں، اس سے ظاہر ہوگا کہ فاضل موصوف کا تاسف صحیح نہیں کہ اس کے آثار فلسفی اب تک باقی ہیں، ہم ذیل میں اس کی تصانیف اور قدیم معتبر حوالوں سے اس کے مذہبی اور فلسفیانہ خیالات کی تشریح کرتے ہیں۔



(۱) مقدمہ رباعیات مطبوعہ کادیانی ص ۳۷۔

عمر خیام کا مذہب

عمر خیام کا مذہب اسلام تھا لیکن مشائیت آمیز اشراقی فلسفیانہ اسلام، جس کا خاکہ فارابی کے فصوص، حکما کی اخوان الصفا اور بوعلی سینا کے اشارات اور الہیات شفا میں نظر آتا ہے، بہر حال وہ مسلمان تھا، خدا اور رسول کا قائل تھا۔

وہ نماز پڑھتا تھا (بیہتی، شہر زوری، واقعہ وفات) حج بھی اس نے کیا تھا، قفطی نے غالباً کاتب اصفہانی کی خریدۃ القصر سے نقل کر کے لکھا ہے:

”جب اس کے اہل زمانہ نے اس کے دین میں اعتراض کیا تو وہ جان کے ڈر سے دفع تہمت کے لیے حج کو گیا، جب بغداد پہنچا تو اس کے اہل طریقہ نے کوشش کی کہ اس سے فائدہ اٹھائیں لیکن اس نے اپنا دروازہ بند کر لیا اور حج سے واپس آ کر اپنے گھر میں گوشہ گزیں ہو گیا اور خاموشی کے ساتھ اپنے عبادت خانہ میں جاتا اور چلا آتا تھا۔ (قفطی ص ۲۴۲ لپیڑگ)

اس عبارت کے آخری فقرہ سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ گوشہ نشین ہو کر ریاضت و عبادت میں مصروف رہنے لگا تھا۔

خیام کی وفات کے واقعہ سے بھی جس کا ذکر ابو الحسن بیہتی کی کتاب اخبار الحکما (یا تئمہ صوان الحکمة) کے حوالہ سے اوپر گزر چکا ہے، اس کے مذہبی خیالات کا اندازہ ہوتا ہے کہ وہ ابوعلی سینا کی کتاب الہیات شفا کا مطالعہ کر رہا تھا، جب واحد اور کیشز کی بحث پر پہنچا تو اس پر

یہ اثر ہوا کہ بیچ میں خلال رکھ کر اٹھ کھڑا ہوا، لوگوں کو بلا کر وصیت کی، پھر نماز پڑھی، اس درمیان میں نہ کچھ کھایا نہ پیا، آخر عشا کی نماز پڑھ کر سجدہ کیا اور سجدہ میں بار بار وہ یہ کہتا تھا:

اللّٰهُمَّ تعرّف انی عرفتك علی خدا یا تو جانتا ہے کہ میں نے اپنے امکان
مبلغ امکانی، فاغفر لی، فانّ بھر تجھ کو پہچانا، تو مجھے بخش دے کہ میری
معرفتی ایاک و سیلتی الیک۔ یہی پہچان تیرے دربار میں میرا وسیلہ ہے۔

یہ کہہ کر یہ طوطی خوش نوا ہمیشہ کے لیے خاموش ہو گیا۔ (۱)

اپنے رسالہ مکون میں اس نے بعثت رسول کی ضرورت پر دلیل پیش کی ہے، مغفرت الہی کی دعا بھی اس نے بار بار مانگی ہے، جزا و سزا اور بہشت و دوزخ کے متعلق اس کے وہی خیالات تھے جو دوسرے حکمائے اسلام کے ہیں۔



(۱) شہر زوری ص ۲۷، بیہقی و درۃ الاخبار ص ۹۰۔

خیام کا مشرب مسلک

خیام مسلمان تو تھا مگر سوال یہ ہے کہ اس وقت کے اسلامی فرقوں میں سے کس میں تھا؟ یا کم از کم یہ کہ اس کے خیالات کس فرقہ سے ملتے جلتے تھے؟ جس شخص کو خیام کی تصنیفات کے پڑھنے کا موقع ملا ہے وہ بے تامل کہہ دے گا کہ خود خیام اپنے کو حکما کے گروہ میں شامل کرتا تھا اور اسی جماعت کو وہ حق کا اصلی امین اور حقیقت کا اصلی رازدار اور محرم اسرار سمجھتا تھا، وہ اپنے زمانہ کے فرقہ حکما کی پستی خیال اور دنیا طلبی پر سخت افسوس کرتا ہے اور اس کو اس احساس سے ایسا ہی غم ہوتا ہے، جیسے اپنے تعلق کی کسی چیز کی بربادی پر، چنانچہ وہ اپنے دوسرے رسالہ جبر و مقابلہ میں جو اس کی جوانی کی تصنیف ہے، کہتا ہے۔ (ص ۳)

واکثر المتشبهین بالحکماء فی
زماننا هذا یلبسون الحق بالباطل،
ولا یتجاوزون حد التلیس
والترائی بالمعرفة، ولا ینفقون
القدر الذی یعرفونه من العلوم
الا فی اغراض بدنیة خسیسة
وان شاهدوا انساناً معنیاً
بطلب الحق و ایشار الصدق
اور ہمارے زمانہ کے اکثر وہ لوگ جو حکما
کی نقالی کرتے ہیں وہ سچ کو غلط سے ملا
دیتے ہیں اور فریب کاری اور اپنے علم کی
نمایش کی سرحد سے آگے نہیں بڑھتے
اور علوم میں سے جو کچھ جانتے بھی ہیں
وہ اس کو ذلیل بدنی اغراض میں خرچ
کرتے ہیں، اگر وہ کسی ایسے شخص کو
دیکھتے ہیں جو حق کا طالب ہے اور سچائی

مجتهداً فی رفض الباطل
والزور و ترك المِرایاة والنخداع
استخفوه و سخر و امنه۔

کو ترجیح دیتا ہے اور باطل اور مکاری کے
ترک میں کوشش کرتا ہے اور نمائش اور
فریب کو چھوڑتا ہے تو اس کی تحقیر کرتے
اور اس کی ہنسی اڑاتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ اس ”ایسے شخص“ سے مراد خود خیام کی ذات ہے، اس سے صاف ظاہر
ہے کہ وہ اپنے کو بھی اس فرقہ سے سمجھتا ہے جس کی موجودہ پستی پر اس کو اس قدر افسوس ہے
اور اس کے ضروری اخلاق کا نقشہ اس کی نگاہ میں یہ ہے کہ وہ حق کا طالب ہو، سچائی کا عاشق
ہو، باطل سے متنفر ہو اور مکرو فریب سے پاک اور ریاکاری کا دشمن ہو۔

وہ اپنے رسالہ ”ثلاثہ اسئلہ“ میں جو رسالہ بکون کا ضمیمہ ہے، اپنے فرقہ کو ان الفاظ میں
نصیحت کرتا ہے:

و انی اوصی کل من اعرفه من
الحکماء بتقدیس ذلک
الجناب عن الظلم والشر۔

اور میں ہر اس شخص کو جس کو حکما میں سے
سمجھتا ہوں، یہ نصیحت کرتا ہوں کہ وہ خدا
کی بارگاہ کو ظلم و شر سے پاک رکھے

(ص ۱۸۳، مصر)

اس عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ تمام فرقوں میں سے ذات باری کی حقیقی عزت و
عظمت کے سمجھنے کا اہل حکما کو سمجھتا تھا۔

لیکن فرقہ حکما سے مقصود کیا ہے؟ اس سے مقصود مسلمان فلاسفوں کی وہ جماعت ہے
جس کا مقصد عقل و نقل اور مذہب و فلسفہ میں تطبیق تھا، ان کے خیال میں حکما کے آرا اور
انبیاء کی تعلیمات یکساں صداقت پر مبنی ہیں اور دونوں برابر کی سچائیاں ہیں، پیغمبروں کی
تعلیمات میں اگر کوئی ایسی بات ہے جو بظاہر عقل کے خلاف ہے تو اس کی تاویل کر کے اس کے
معنی کی تشریح اس طرح کی جائے کہ وہ عقل و فلسفہ کے مطابق ہو جائے، یہ فرقہ اسلامی عقائد کی

تشریح فلسفیانہ مذاق کے مطابق کرتا تھا اور حکمائے یونان اور انبیاء علیہم السلام کو ایک ہی تنہ کی دو شاخیں تسلیم کر کے ان دونوں کی تعلیمات میں تطابق پیدا کرتا تھا۔

یہ فرقہ ”متکلمین اسلام“ سے الگ تھا، کیوں کہ متکلمین کی حیثیت مناظر کی تھی، وہ اسلامی اصول و عقائد کو اصل سمجھ کر اس شے کو جو اس کے خلاف تھی باطل کرتے تھے اور اس کو باطل سمجھتے تھے، یعنی یہ اسلام کے عقلی وکیل و مناظر تھے اور اسلامی مسائل کی اس طرح تشریح کرتے تھے کہ وہ عقل کے خلاف نظر نہ آئیں، ان کو اسلام کی خاطر یونانی فلسفہ و حکما کی تغلیط اور ان کی تحقیقات کی کمزوریاں ثابت کرنے میں تامل نہ تھا، الغرض مذہب ان کا اصلی اور فلسفہ ان کا ضمنی پہلو تھا۔

ان متکلمین اسلام میں مختلف فرقے تھے اور ان کے اپنے اپنے مسلک کے لحاظ سے مختلف اصول تھے، جن میں اس وقت مشہور ظاہریہ (حنبلیہ) اشعریہ (شافعیہ و مالکیہ) ماتریدیہ (حنفیہ) اور معتزلہ تھے۔

حکما تین گروہوں میں منقسم تھے:

۱- ایک وہ جو صرف حکیمانہ خیالات رکھتے تھے لیکن عملاً دنیا طلب اور عیش پرست تھے، جیسے بوعلی سینا وغیرہ۔

۲- دوسرے وہ جن کے خیالات حکیمانہ اور اخلاق زاہدانہ تھے، یہ اسکندر یہ کے افلاطونی حکیموں اور یونان کے رواقی فلسفیوں کی طرح اپنے حکیمانہ اصول و خیالات کے مطابق خشک فلسفیانہ زندگی بسر کرتے تھے اور ریاضات شاقہ کے ذریعہ سے تزکیہ نفس اور ترقی روح کے مدارج ڈھونڈتے تھے، ان کو ”فلسفی صوفی“ کہہ سکتے ہیں، فارابی المتوفی ۳۲۹ھ، ابن مسکویہ المتوفی ۳۲۱ھ اور شیخ الاشراق سہروردی المقتول ۵۸۷ھ وغیرہ اسی گروہ سے تعلق رکھتے تھے۔

۳- تیسرا فرقہ وہ تھا جو فلسفیانہ خیالات کے ساتھ ایک امام کی اطاعت مطلقہ کا قائل تھا اور وہ اسی امام کی اطاعت کو نجات کا ذریعہ سمجھتا تھا، یہ لوگ باطنیہ اور اسماعیلیہ اور

تعلیمیہ (۱) کہلاتے تھے، اس فرقہ کے عقائد اور اصول پر حکیم ناصر خسرو (المتوفی تقریباً ۴۶۰ھ) کی کتابیں، زاد المسافرین اور وجہ دین برلن سے شائع ہو چکی ہیں، رسائل اخوان الصفا کے مصنفین بھی اسی فرقہ سے تعلق رکھتے تھے اور اس کے لیے ایک ”علوی حکومت“ کے قیام کا خواب دیکھتے تھے (۲) اور شاید بعد کو کوہستان و اصفہان میں اسماعیلیہ حکومت و ریاست کا قیام اسی خواب کی تعبیر ہو۔

”حکمائے اسلام“

امام رازی نے اپنی تفسیر کبیر میں جا بجا ان ”حکمائے اسلام“ کا ذکر اسی لقب سے کیا ہے اور ان کے خیالات کی ترجمانی کی ہے، ایک جگہ کہتے ہیں ”احتج حکماء الاسلام بھذہ الآیة“ (۳) ایک اور مقام پر فرماتے ہیں ”المقام الثانی وهو قول حکماء الاسلام“ (۴) ایک اور مقام پر لکھتے ہیں ”وهو ان جماعة من حکماء الاسلام“ (۵) یہ حکما یعقوب کنڈی، ابو نصر فارابی، ابو علی سینا، ابن مسکویہ، شیخ الاشراق سہروردی اور مصنفین اخوان الصفا وغیرہ ہیں۔

ان حکمائے اسلام کے عقائد، خیالات اور تاویل کے طریقے یکساں ہیں، ان کا آغاز اسلام میں کیوں کر ہوا؟ ابھی تک اس کی تہ تک پہنچنے کی کوشش نہیں کی گئی ہے، میں نے جہاں تک ان حکما کی تصانیف اور ملل و نخل کی کتابوں کا مطالعہ کیا، مجھ پر یہ حقیقت روشن ہو گئی ہے کہ اسلام سے پہلے حران واقع عراق میں کچھ حکما کا گروہ تھا جو ایک طرف ایرانی اور دوسری طرف مصری و یونانی فلسفہ میں ماہر تھا، اسی قسم کا گروہ اسکندریہ (مصر) میں بھی موجود تھا، جو

(۱) یہ باطنیہ اس لیے کہلاتے تھے کہ شریعت کے ہر مسئلہ کا ایک باطنی معنی مراد لیتے تھے اور ظاہر کی پروا نہیں کرتے تھے اور اسماعیلیہ اس لیے کہلاتے تھے کہ یہ حضرت جعفر صادق کے بڑے لڑکے اسماعیل کو امام مانتے تھے اور یہیں سے یہ شیعہ اثنا عشریہ سے الگ ہوتے ہیں اور تعلیمیہ اس لیے ان کو کہتے ہیں کہ فلسفیانہ تعلیم ان کے مذہب کا جز تھی۔ (۲) رسائل اخوان الصفا، رسالہ سابعہ جلد چہارم ص ۱۹۵، ص ۲۲۵، بمبئی۔

(۳) تفسیر آیت وَالَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا۔ (آل عمران) (۴) تفسیر آیت وَلَهُ مُعَقَّبَاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ (رعد) (۵) تفسیر آیت قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ۔ (ابراہیم)

ایک طرف عیسائی اصول اور دوسری طرف یونانی فلاسفہ کے خیالات سے متاثر تھا، اسلام آیا تو اس سیلاب میں سب ہی غرقاب ہو گئے، عباسیہ نے جب عراق کو اپنا پایہ تخت بنایا اور علوم و فنون کے ترجموں کی طرف توجہ ہوئی تو اس گروہ کے نصیب جاگے، ان میں حزان کے صائبی اور سریانی پیش پیش تھے۔

اسلام سے متاثر ہو کر وہ اصولی تطبیق جو وہ ایرانی، عیسائی اور دوسرے مذاہب اور فلسفیانہ خیالات کے درمیان برت چکے تھے، وہی اسلام کے ساتھ برتنے لگے، انہیں کے مسلمان ہم خیالوں کا نام ”حکمائے اسلام“ قرار پایا، ان حکما کی شریعت کا سب سے مکمل صحیفہ اخوان الصفا کے ۵۱ رسائل ہیں، نیز یعقوب کندی الموجود ۲۲۲ھ، فارابی المتوفی ۳۳۹ھ، ابوعلی سینا المتوفی ۴۲۸ھ اور ابن مسکویہ المتوفی ۴۲۱ھ کی تصنیفات ہیں، یعقوب کندی کی تو کوئی فلسفیانہ کتاب ملتی نہیں، مگر فارابی المتوفی ۳۳۹ھ کے رسائل اور خصوصاً اس کا رسالہ فصوص اس فرقہ کے خیالات کا آئینہ دار ہے، فارابی کا یہ رسالہ اس کے دوسرے رسالوں کے ساتھ مصر و یورپ میں چھپ چکا ہے۔

فارابی کے بعد ابوعلی سینا کی الہیات شفا و اشارات اور ابن مسکویہ کی الفوز الاکبر والاوسط والا صغر اور کتاب الطہارت وغیرہ کتابیں ہیں۔

اخوان الصفا کی نسبت کوئی شک نہیں کہ یہ چوتھی صدی ہجری کے آخر میں (۳۷۳ھ میں) دیلمیوں کے عہد میں بصرہ میں لکھی گئی، لکھنے والوں کے نام گویج طور سے معلوم نہیں، تاہم ابو حیان توحیدی کے معاصرانہ بیان سے جس کو قفطی نے نقل کیا ہے، یہ متحقق ہے کہ یہ رسائل تنہا ایک شخص کے نہیں، (۱) بلکہ ایک فرقہ کے خیالات ہیں، جیسا کہ ان میں جا بجا ظاہر کیا گیا

(۱) اخوان الصفا کے مصنفین میں قفطی اور شہرزوری اور حاجی خلیفہ جلیلی نے حسب ذیل علما کے نام لیے ہیں، ابو سلیمان محمد بن معشر البہتقی ابو الحسن علی بن ہارون زنجانی، ابو احمد مہر جانی، زید بن رفاعہ اور عوفی اور اخوان الصفا کے مطبوعہ بمبئی (مطبوعہ نخبۃ الاخبار ۱۳۰۶ھ) کی لوح پر مصنف کا نام احمد بن عبد اللہ لکھا ہے، اس کتاب پر بہترین بیان قفطی کی اخبار الحکما میں ہے، (ص ۵۸ مصر) جو ابو حیان توحیدی کی معاصرانہ شہادت پر مبنی ہے۔

ہے اور خصوصیت کے ساتھ اس کے یہ فقرے لحاظ کے قابل ہیں:

ان لنا اخوانا و اصدقاء من كرام
الناس و فضلائهم متفرقين في
البلاد، فمنهم طائفة من اولاد
المملوك و الامراء و الوزراء و العمال
و الكتاب و منهم طائفة من اولاد
الاشراف و الدهاقين و التجار
و التناء و منهم طائفة من اولاد
العلماء و الادباء و الفقهاء و حملة
الدين و منهم طائفة من اولاد الصنّاع
و المتصرفين و امناء الناس الخ۔

ہمارے بہت سے مذہبی بھائی اور دوست
ہیں، جو شریف اور فاضل لوگ ہیں، یہ
شہروں میں پھیلے ہیں، ان میں کچھ
شہزادے، امیرزادے اور وزیرزادے،
سرکاری عہدہ دار اور اہل دفتر ہیں اور کچھ
خاندانی لوگ اور زمینداروں اور سوداگروں
اور اہل حرفہ میں سے ہیں، کچھ علما، ادباء،
فقہا اور حاملین مذہب کی اولادیں ہیں،
کچھ کاری گروں اور کاروباری لوگوں کی
اولادیں ہیں۔

(ج ۳ ص ۲۰۷، مطبوعہ بمبئی)

اس کے بعد یہ بیان کیا ہے کہ ہم اپنے عقائد بادشاہوں اور وزیروں کے ڈر سے نہیں
چھپاتے، بلکہ اس لیے چھپاتے ہیں کہ نااہل کے سامنے حکمت کے موتی بکھیرنے سے کوئی
فائدہ نہیں، پھر دنیاوی سلطنت و حکومت کی تحقیر کر کے لکھتے ہیں:

واعلم ايها الاخ بانا لا نحسد
مملوك الارض ولا نتنافس في
مراتب ابناء الدنيا لكن نطلب
الملك السماوي و مراتب
الملائكة الذين هم اولي
اجنحة مثني و ثلاث و رباع

جان اے بھائی کہ ہم زمین کے بادشاہوں
پر رشک نہیں کرتے اور نہ اہل دنیا کے مرتبہ
و منصب کے خواہش مند ہیں، بلکہ ہم
آسمانی بادشاہی اور فرشتوں کے رتبوں
کے طالب ہیں، کیوں کہ ہمارا جوہر، آسمانی
جوہر اور ہمارا عالم، عالم علوی ہے اور ہم

لان جوھرنا جوھر سماوی و
عالمنا عالم علوی و نحن ههنا
اسری غرباء فی اسر الطبیعة غرقى
فی بحر الهیولی۔ (ص ۲۰۸)

بعد ازیں اپنا یہ اصول ظاہر کیا ہے کہ ہم مذہب کے پیرو ہونے کے باوجود فلسفہ و حکمت کا انکار نہیں کرتے، کہتے ہیں:

واعلم ایها الاخ باننا لا نعادی
علماً من العلوم ولا نتعصب
علیٰ مذہب من المذاهب ولا
نہجر کتاباً من کتب الحکما
والفلاسفة مما وضعوه والفقوه
فی فنون العلم وما استخرجوه
بعقولهم و تفحصهم من
لطیف المعانی، واما معتمدنا
و معولنا و بناء امرنا فعلىٰ
کتب الانبیاء و ما جاء به من
التنزیل و ما اقلت الیهم
الملئکة من الانباء و الالهام
و الوحی۔ (ص ۲۰۹)

اور جان اے بھائی! کہ ہم علوم میں
سے کسی علم کے دشمن نہیں اور نہ ہم کو کسی
مذہب سے تعصب ہے اور نہ ہم حکما
اور فلاسفہ کی کسی کتاب کو جس کو انہوں
نے مختلف اقسام علوم میں تصنیف
کیا اور جس کو اپنی عقل اور تلاش سے
نکالا ہو، ہم چھوڑتے ہیں لیکن ہمارا
اعتماد اور بھروسہ اور ہمارے کام کی
بنیاد پیغمبروں کی کتابوں پر اور جو وہ
لائے اور فرشتوں نے ان کو جو خبریں
دیں اور ان پر جو الہام اور وحی اتری،
ان پر ہے۔

پھر حسب ذیل علوم کی کتابوں کو اپنا مقصود بتایا ہے:

۱۔ عالم جس طرح ہے، آسمان سے زمین تک اس کی شکل، افلاک کی ترتیب، بروج
کے اقسام، ستاروں کے حرکات، عناصر اور معدنیات، نباتات اور حیوانات کا علم۔

۲- نفوس کی حقیقت اور ان کے مقامات کے مدارج، بعض نفوس کا بعض پر اثر اور افلاک، نجوم، عناصر، معدنیات، نباتات حیوانات، طبقات انسانی، انبیاء، حکماء، سلاطین، ان کے قبعین اور اہل بازار اور عوام پر ان کی تاثیر، اس ضمن میں وہ کہتے ہیں کہ یہ وہ علم ہے جس کو ہمارے سوا دوسرے نہیں پڑھتے:

اور ہماری ایک اور کتاب ہے جس میں ہمارے ساتھ کوئی اور شریک نہیں اور جس کو ہمارے سوا کوئی نہیں سمجھتا اور وہ معرفت۔

ولنا کتاب آخر لا یشار کنا بہ
غیرنا ولا یفہمہ سوانا و هو
معرفة۔

اس کے بعد وہ کہتے ہیں:

تو اگر اے مہربان و نیک بھائی! تجھے یا تیرے بھائیوں کو ان چاروں کتابوں کے پڑھنے کا شوق ہوتا کہ ان کے مضامین کو تو جانے اور ان کے مطالب کو سمجھے اور ان کے بھیدوں سے واقف ہو تو اپنے ان بھائیوں کی مجلس میں شرکت کر جو فضیلت والے ہیں اور تیرے معزز مخلص دوست ہیں، ان کی باتیں سنے گا، ان کے خصائل حسنہ دیکھے گا اور ان کے اخلاق جانے گا، شاید کہ تو بھی ان کے جیسے اخلاق سیکھے اور ان کے آداب و آئین سے تہذیب حاصل کرے، اور آسمانی مملکت میں چڑھنے کی توفیق تجھے ملے اور فرشتگان خاص کو جو عرش الہی کو گھیرے ہیں، تو دیکھ سکے۔

فان نشطت ایہا الاخ البار
الرحیم الی قرأہ هذه الکتب
الاربعۃ انت و اخوانک، لتعلم
ما فیہا و تفہم معانیہا و تعرف
اسرارہا فہلم الی حضور
مجلس اخوانک و فضلاء
واصدقاءک کرام، تسمع
اقاویلہم و تری شمائلہم و
تعرف سیرتہم، لعلک تتخلق
باخلاقہم و تتہذب بادابہم و
توفق للعود الی ملکوت
السماء و تنظر الی الملاء الاعلیٰ
الجافین حول العرش۔

(ج ۳ ص ۲۰۹ بمبئی)

اسی کتاب کی دوسری جلد میں یہ بیان کیا ہے کہ اہل فلسفہ پیغمبروں کے مذہب کے منکر اور اہل مذاہب، فلاسفہ کی تصنیفات سے منحرف ہوتے ہیں اور ہم ان دونوں میں تطبیق دے کر دونوں کی یکساں تصدیق کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ یہ دونوں ایک ہی اصل کی دو شاخیں اور ایک ہی منزل مقصود کے دو راستے ہیں۔

علمائے دین کا ایک گروہ ان میں سے اکثر کا انکار کرتا ہے یا تو اہل فلسفہ کے کلام کو نہ سمجھنے کے باعث یا ان کے کلام میں غور نہ کرنے اور صرف علوم و احکام شرعیہ میں مشغولی کے سبب سے یا اس کا موجب یہ ہے کہ ان دونوں گروہوں میں مخالفت اور عناد ہے اور نیز اسی طرح اہل فلسفہ میں سے اکثر مبتدی اور متوسط لوگ امر نبوت اور احکام شریعت کے متعلق سستی کرتے ہیں اور اہل شرع کی تحقیر کرتے ہیں اور احکام شرع کو صرف ڈر سے اور بادل ناخواستہ قبول کرتے ہیں، یہ تمام باتیں اس لیے ہیں کہ دونوں فریق اشیائے مذکورہ کی حقیقت شناسی سے قاصر ہیں اور اس لیے بھی کہ یہ دونوں کائنات کی ماہیت سے بے خبر ہیں اور چوں کہ ہمارے معزز اہل علم بھائیوں کا مذہب یہ ہے کہ ان شرعی اور عقلی دونوں علوم میں غور کریں اور دونوں

و قوم من العلماء الشرعیین ینکرون اکثرہ اما لقصور فہمہم عما وصف القوم او لترکہم النظر فیہا و اشتغالہم بعلم الشرع و احکامہ او لعناد بینہما و کذا لک ایضاً ان اکثر من ینظر فی العلوم للحکمیۃ من المتدین فیہا و المتوسطین من بینہم یتھاونون بامر الناموس و احکام الشریعۃ و یزرون باہلہ بالدخول تحت احکامہ الا خوفاً و کرہاً، کل ذالک لقصور الفریقین جمعاً عن معرفۃ حقائق ہذہ الاشیاء المذکورۃ و لقلۃ علمہم ایضاً بماہیۃ الکائنات ولما کان من مذہب اخواننا الفضلاء الکرام النظر فیہا جمعاً و الکشف عن حقائق اشیاء ہما، اعنی العلوم الحکمیۃ و النبویۃ جمعاً

کی حقیقتوں کو کھولیں، یعنی علوم حکمت اور علوم نبوت دونوں کی، پھر جان لے کہ علم حکمت اور علم شریعت دونوں خدائی علم ہیں، غرض اور مقصود اصلی میں دونوں متفق ہیں اور جزئیات میں مختلف ہیں یعنی یہ کہ فلسفہ کی برترین غرض جیسا کہ کہا گیا ہے، یہ ہے کہ انسانی قوت کے مطابق صفات الہی سے تشبہ پیدا کیا جائے، جیسا کہ ہم نے اپنے سارے رسالوں میں بیان کیا ہے، اسی طرح نبوت اور شریعت کی غرض بھی نفس انسانی کی تہذیب و اصلاح اور اس دنیائے کون و فساد کی جہنم سے اس کو رہائی دینا اور دنیائے آسمان کی جنت اور اہل جنت کی نعمت تک پہنچانا ہے، یہ دونوں کی متحدہ غرض ہے اور یہی علوم حکمت اور شریعت دونوں کا واحد مقصود ہے۔

ثم اعلم ان العلوم الحکمیة
والشریعة النبویة کلاهما امران
الہیان یتفقان فی الغرض
المقصود فیہما الذی ہو
الاصل ویختلفان فی الفروع
وذلك ان الغرض الاقصی من
الفلسفة ہو ما قبل انہا التشبہ
بالالہ بحسب طاقة البشر کما
بینا فی رسائلنا اجمع، و ہکذا
الغرض من النبوة والناموس
ہو تہذیب النفس الانسانیة
واصلاحها و تخلصها من
جہنم عالم الکون و الفساد و
ایصالها الی الجنة و نعیم اہلہا
فی نسخة عالم الافلاک، و هذا
ہو الاتفاق والمقصود من
العلوم الحکمیة والشریعة
النبویة۔ (ص ۳۲۹ و ۳۳۰ ج ۲ بمبئی)

ان مطالب کے سمجھنے کے بعد آؤ ہم خیام کو سمجھیں، اس کے قدیم سوانح نگار کاتب
اصفہانی نے جو اس سے بہت ہی قریب العہد تھا، اس کے طریقہ و مذہب کی یہ تفصیل کی ہے:
امام خراسان و علامۃ الزمان
یعلم علم یونان و یحس علی
خراسان کا امام اپنے زمانہ کا علامہ، یونان
کا علم جانتا تھا اور واحد جزاؤ ہندہ کی طلب

طلب الواحد الدیان، بتطهیر
الحرکات البدنیة لتزیه النفس
الانسانیة و یامر بالتزام السیاسة
المدنیة حسب القواعد الیونانیة۔

کی تلقین کرتا تھا، اعمالِ بدنی کی پاکی کے
ذریعہ سے تاکہ نفس انسانی پاکیزہ ہو
اور یونانی فلسفیانہ اصول کے مطابق
اخلاق کے اختیار کرنے کا حکم دیتا تھا۔

(اخبار الحکما قفطی ص ۲۳۳ لپیژگ ۱۳۲۰ھ)

ان چند سطروں میں خیام کی جو تصویر کھینچی گئی ہے اس سے زیادہ اس کے خیالات کی
کوئی صحیح تصویر نہیں مل سکتی۔

غور کرو یہ وہی شریعت ہے جس کی تلقین اخوان الصفا میں ہے اور جس کا اجمالی نقشہ
ابوعلی سینا کی الہیات میں نظر آتا ہے اور اوپر جاؤ تو یونان کے خالص رواقی اور اخلاقی
فلاسفروں کی زندگیوں میں نظر آتا ہے اور بعد کو افلاطون الہی اور اسکندر یہ کے مذہبی فلاسفروں
کی تلقینات میں۔

یہ تو معلوم ہو چکا کہ خیام کا شمار حکما میں کرنا چاہئے لیکن اوپر حکما کی چار قسمیں گذری ہیں،
سوال یہ ہے کہ خیام ان تینوں میں سے کس قسم میں تھا؟ خوش قسمتی سے اس کا جواب خود اسی کی
کتاب سے ملتا ہے، اس کے رسالہ کلیات الوجود (فارسی) کے آخر میں حسب ذیل باب ہے:

بدانکہ کسانے کہ طالبان شناخت خداوند سبحانہ و تعالیٰ اند، چہار گروہ اند،
اول متکلمانند کہ ایساں بجدل و حجت ہائے اقناعی راضی شدہ اند و بدان قدر پسندہ کردند
در معرفت باری عزاسمہ و دوم فلاسفہ و حکما اند کہ ایساں بادلہ عقلی صرف در قوانین منطقی
طلب شناخت کردند و بھج اولہ اقناعی نکردند لیکن ایساں نیز بشرائط منطق و فائز استن
کرد و ازاں عاجز آمدند، سیم اسماعیلیان اند و تعلیمیانند کہ ایساں گفتند کہ طریق معرفت
جز اخبار خبر (مخبر) صاوق (۱) نیست، چہ در اولہ معرفت صانع و ذات و صفات وے

(۱) دیکھو وجہ دین حکیم ناصر خسرو اسماعیلی، گفتار دوم "اندر پیدا کردن خداوند حق از جملہ دعوی کنندگان"
مطبع کاویانی برلن ص ۱۳۔

اشکالات بسیار است و ادلہ متعارض و عقول دریاں متخیر و عاجز، پس اولیٰ تر آں باشد کہ از قول صادق طلبند، چہارم اہل تصوف بودند کہ ایشان بہ تفکر و اندیشہ طلب معرفت نہ کردند کہ بہ تصفیہ باطن و تہذیب اخلاقی نفس ناطقہ را از کدورت طبیعت و ہیأت بدنی منزہ کردند، چوں آں جوہر صافی گشت و در مقابلہ ملکوت افتاد، صورتہائے آں حقیقت در آنجائے کہ پیدا شد بے ہیچ شکے و شبہتے و این طریق از ہمہ بہتر است کہ ہیچ کمال از حضرت خداوند مجول نیست، و آنجا نگہ منع و حجاب نیست، پس ہر آنچ آدمی را نبود از کدورت طبع باشد، چہ اگر حجب زائل شود و حائل و مانع دور گردد، حقائق چیز ہا چنانک باشد پیدا شود۔“

اس عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ وہ متکلم حکیم نہ تھا، فلسفی حکیم بھی نہ تھا، اسماعیلی حکیم بھی نہ تھا، اگر تھا تو صوفی حکیم اور اسی طریق کو وہ پسندیدہ اور صواب جانتا تھا، صوفیہ کے ساتھ اس کے تعلق و نسبت کی پہلی اطلاع ہم کو اخبار الحکما قفطی (۶۳۶ھ) کی زبانی ملتی ہے:

وقد وقف متاخروا الصوفیۃ بعد کے صوفیہ اس کے شعر کے کچھ ظاہری
علیٰ شیء من ظواہر شعرہ۔ مطالب سے واقف ہوئے۔

پھر اسی کتاب میں اس کے سفر بغداد کے سلسلہ میں اس کے خاص فرقہ کے لوگوں کا ذکر ہے:

ولما حصل ببغداد سعی الیہ اور جب وہ بغداد آیا تو علم قدیم میں
اہل طریقہ فی العلم القدیم و اس کے طریقہ والے اس کے پاس
رجع من حجہ الیٰ بلدہ یروح آئے اور وہ حج سے اپنے شہر واپس آیا
الیٰ محل العبادۃ و یغدو۔ تو صرف اپنے عبادت گاہ میں صبح، شام
(ص ۱۶۳، مصر) آیا جایا کرتا تھا۔

”اہل طریقہ فی العلم القدیم“ سے ہو یہ ہے کہ اس کے ہم خیال اہل ”علم قدیم“ بغداد میں موجود تھے، ”علم قدیم“ سے مراد غالباً فلسفہ ہے، مگر فلسفیانہ تصوف بھی فلسفہ سے باہر نہیں، اوپر کی عبارت کے دوسرے ٹکڑے سے ظاہر ہے کہ وہ حج سے واپس آ کر گوشہ نشین

ہو گیا اور صرف اپنی عبادت گاہ میں اس کی آمد و رفت تھی، ان دونوں ٹکڑوں کو ملاؤ تو یہ ثابت ہوگا کہ وہ ایک طرف ”علم قدیم“ کا ماہر و معتقد تھا اور دوسری طرف عابد گوشہ نشین، اس لیے وہ حقیقت میں ”حکیم صوفی“ تھا۔

خیام کا تصوف فلسفیانہ تھا: میں نے اوپر کہا ہے کہ فلسفیانہ تصوف فلسفہ سے باہر نہیں، اصل یہ ہے کہ تصوف کا لفظ اب مدت سے دو معنوں میں بولا جاتا ہے یا یہ کہو کہ تصوف کی دو قسمیں ہیں، ایک مذہبی تصوف اور دوسرا فلسفیانہ تصوف، مذہبی تصوف سے مقصود مذہبی روح یعنی اخلاص، محبت، زہد، تقویٰ، عبادت اور شریعت پر سنت نبوی کے مطابق عمل ہے اور اسی کا نام حدیث کی اصطلاح میں احسان ہے، (۱) پہلی اور دوسری صدی میں زیاد اور عباد اسی قسم کے تھے، عام مسلمانوں سے الگ ان کے کچھ خاص عقائد اور خیالات نہ تھے، وہ فلسفہ سے بھی نا آشنا تھے، وہ صرف قرآن و حدیث سے تو غل رکھتے تھے اور روزہ، نماز، تلاوت قرآن اور نوافل ان کا شب و روز کا شغل تھا اور اخلاص عمل اور خلق کی خدمت پر ان کے ہاں سب سے زیادہ زور تھا۔

اور فلسفیانہ تصوف سے مقصود الہیات کے متعلق حکیمانہ خیالات رکھنا اور فلاسفہ کی طرح خشک زندگی اختیار کر کے ان کی اخلاقی تعلیمات پر عمل کرنا ہے۔

پہلے تصوف کا مرکز خیال نبوت ہے اور اس میں انبیاء کے احوال کی پیروی ہوتی ہے اور دوسرے تصوف کا مرکز حکمت ہے اور اس میں فلاسفہ اور حکما کے احوال کی پیروی کی جاتی ہے۔ وشتان بینہما۔

خیام کا تصوف مذہبی نہیں بلکہ حکیمانہ تھا، یعنی اس کے سامنے انبیاء کے احوال نہیں بلکہ حکما کے حالات تھے اور انہیں کے خیالات تھے، تصوف کی ان دونوں مختلف قسموں میں امتیاز نہ کرنے کے سبب سے اسلامی تصوف کے مغربی مصنفین کو بہت کچھ اختلاط اور التباس پیش

(۱) صحیح بخاری ابواب الایمان، اسی لیے شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی نے حجۃ اللہ البالغہ میں اسلامی تصوف کو بلفظ ”احسان“ ادا کیا اور یہ تعبیر صحیح ہے اور خود حدیث نبوی سے ماخوذ ہے۔

آیا ہے، عملی تصوف کا آغاز تو اسلام میں نہ ہو ترک دنیا میں غلو سے ہوا لیکن بعد کو اس میں جو نظری تصوف داخل ہوا، جس میں خاص خیالات، خاص عقائد اور ایک خاص قسم کے فلسفہ کی آمیزش تھی، وہ جدید افلاطونی اسکول کی تعلیمات تھیں جو اسلام کے خالص تصوف میں تیسری صدی کے اواخر سے شامل ہونے لگیں، یہی وہ تصوف ہے جس کو ہم ”فلسفیانہ تصوف“ کہتے ہیں۔

فلسفیانہ تصوف: اس فلسفیانہ تصوف کا ماخذ یونان کا اشراقی اور اسکندر یہ کا افلاطونی اسکول ہونا بعض قدیم مسلمان حکما کے نزدیک بھی مسلم تھا، چنانچہ مشہور حکیم ابوریحان بیرونی المتوفی ۱۰۴۰ھ کہتا ہے:

ان حکیموں میں بعض ایسے تھے جو سمجھتے تھے کہ تمام اشیا حقیقت میں ایک ہیں، پھر ان میں بھی دو فریق ہیں، ایک فریق اس کا قائل ہے کہ ان اشیا کی امتیازی صفت ان میں چھپی موجود رہتی ہے اور دوسرا کہتا ہے کہ اس وقت ان میں موجود نہیں رہتی بلکہ آئندہ اس کی استعداد ان میں موجود رہتی ہے، مثلاً انسان، یہ پتھر اور جمادات سے صرف اس لیے ممتاز ہے کہ وہ علتِ اولیٰ (خدا) سے رتبہ میں قریب ہے، ورنہ وہ بھی پتھر اور جماد ہی ہے، ان میں سے بعضوں کی یہ رائے تھی کہ حقیقی وجود صرف علتِ اولیٰ کا ہے، کیوں کہ وہ اپنے وجود میں غیر کی محتاج نہیں اور اس کے علاوہ دوسرے موجودات

و کان فیہم من یری انّ الاشیاء
کلہا شیء واحد، ثم من قائل
فی ذلک بالکمون، ومن قائل
بالقوة، و ان الانسان مثلاً لم
یتفضل عن الحجر والجماد
الا بالقرب من العلة الاولى
بالرتبة والافو هو، ومنہم من
کان یری الوجود الحقیقی
للعلّة الاولى فقط، لاستغنائها
بذاتہا فیہ، و حاجة غیرہا الیہا
و ان ما هو مفتقر فی الوجود
الی غیرہ فوجودہ کالخیال
غیر حق والحق هو الواحد
الاول فقط، وهذا رای السوفیة
وہم الحکماء، فان ”سوف“

اپنے وجود میں اس کے محتاج ہیں اور جو
 اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو اس کا وجود
 خیال ہے اور حق نہیں ہے اور حق وہی ایک
 اول ہے اور یہ رائے صوفیہ کی ہے اور وہی
 حکما ہیں کیوں کہ ”سوف“ یونانی میں
 ”حکمت“ کو کہتے ہیں اور اسی سے فیلسوف
 کو یونانی میں ”پیلوسوپا“ کہتے ہیں یعنی
 ”حکمت کا عاشق“ اور چوں کہ اسلام میں
 بعض لوگ ان کی رائے کے قریب قریب
 گئے، اس لیے وہ بھی اسی نام (صوفیہ)
 سے پکارے گئے۔

بالیونانیة الحکمة وبها سُمی
 الفیلسوف پیلا سوپا ای
 محب الحکمة، ولما ذهب
 فی الاسلام قوم الی قریب من
 رایهم سمو باسمهم۔
 (کتاب الہند ص ۱۶ لیڈن)

علامہ ابن تیمیہ المتوفی ۷۲۸ھ جو عقل و نقل اور فلسفہ و مذہب دونوں کے امام تھے،

اپنے رسالہ فی السماع والرقص میں لکھتے ہیں: (۱)

اور ابن سینا نے ایک فلسفہ پیدا کیا جس کو
 اس نے اپنے پہلے کے یونانی فلاسفہ اور
 (مسلمانوں میں سے) بدعتی متکلمین چہمیہ
 وغیرہ کے خیالات سے ملا جلا کر بنایا تھا
 اور بہت سی علمی اور عملی باتوں میں وہ
 اسماعیلی طحڑوں کے راستہ پر چلا اور کچھ
 باتیں اس میں صوفیہ کی ملا دیں جو حقیقت
 میں اس کے ہم خیال اسماعیلی قرامطہ باطنیہ

و ابن سینا احدث فلسفة ركبها
 من کلام سلفه اليونانی ومما
 اخذه من اهل الکلام المبتدعین
 الجهمیة و نحوهم و سلك
 طریق الملاحدة الاسماعیلیة
 فی کثیر من امورهم العلمیة
 والعملیة و مزجه بشی من
 کلام الصوفیة و حقیقته تعود

(۱) مجموعہ رسائل کبریٰ ابن تیمیہ جلد دوم، ص ۲۸۸ مطبوعہ عامریہ شرفیہ مصر۔

الی کلام اخوانه الاسماعلیة
 القرامطة الباطنية فان اهل بيته
 كانوا من اتباع الحاكم الذي
 كان بمصر و كانوا في زمانه
 ودينهم دين اصحاب رسائل
 اخوان الصفا۔

کے خیالات سے ماخوذ تھیں، کیوں کہ
 ابن سینا کے اہل خاندان، مصر کے حاکم
 بامر اللہ (فاطمی، اسماعیلی) کے پیرووں
 میں تھے، یہ لوگ اسی کے زمانہ میں تھے
 اور ان کا مذہب رسائل اخوان الصفا
 والوں کا مذہب تھا۔

حاجی خلیفہ چلبی کشف الظنون میں تصوف کے ضمن میں کہتا ہے:

واعلم ان الاشراقیین من
 الحکما الالہیین کالصوفیین
 فی المشرب والاصطلاح
 خصوصاً المتأخرین منهم الا
 ما یخالف مذہبہم مذہب اهل
 الاسلام ولا یعدان یوخذ هذا
 الاصطلاح من اصطلاحهم
 کما لا یخفی علی من تتبع
 کتب حکمة الاشراق۔

اور جاننا چاہئے کہ حکمائے الہیات میں
 سے اشراقی مشرب اور اصطلاح میں
 صوفیوں کے مانند ہیں، خصوصاً ان میں
 سے پچھلے (اشراقی) لیکن فرق صرف ان
 مسائل میں ہے جن میں اشراقیہ کا
 مذہب، اسلام کے مذہب کے مخالف ہے
 اور یہ کچھ بعید نہیں کہ یہ اصطلاح (تصوف)
 انہی کی اصطلاح (سوف) سے ماخوذ ہو
 جیسا کہ یہ اس شخص سے چھپا نہیں جس
 نے اشراقی فلسفہ کی کتابیں دیکھی ہیں۔

خیر یہ لوگ تو حلقہ تصوف سے باہر کے ہیں، شیخ فرید الدین عطار جو مشہور صوفی ہیں،
 اپنے تذکرۃ الاولیاء میں شیخ ابوالحسن خرقانی (المتوفی ۴۲۵ھ اور شیخ ابوعلی سینا المتوفی ۴۲۸ھ کی
 باہمی ملاقات کے تذکرہ کے بعد لکھتے ہیں:

”تا بعد ازاں طریقت (تصوف) بہ فلسفہ کشید چنانکہ معلوم ہست، (۲۰۷ گب، نصف ثانی)
 دبستان المذہب کا مصنف فانی کشمیری المتوفی ۱۰۸۱ھ جو خود اسی فلسفیانہ تصوف کی

شراب سے بدست تھا، صوفیہ کے عقائد کے ضمن میں ایک عارف کی زبان سے نقل کرتا ہے:

”از عارف بحق سبحانی، نامہ نگار شنیدہ: کہ در عقائد صوفیہ صنفیہ ہمانست کہ اشراقیاں

راست اتقا صوفیہ اکنون عقائد بر مزو اشارات در آمیختہ اند، تا نا اہل در نیابد، بر سنت انبیاء

اولیاء و قدمائے حکماء۔“ (ص ۳۱۸، مہبتی)

ان حوالوں سے یہ واضح ہے کہ فلسفیانہ تصوف، فلسفہ اشراق، جدید افلاطونی الہیات

اور اخوان الصفا کی تاویلات ایک ہی سرچشمہ کی دھاریں ہیں۔

ان تفصیلات کے بعد یہ معلوم ہوا ہوگا کہ خیام کا مشرب و مسلک در حقیقت ”فلسفیانہ

تصوف“ تھا اور وہ خود ایک ”صوفی حکیم“ تھا، اب آؤ اس کے اندرونی خیالات اور عقائد کا

بھی جائزہ لے لیں، بیرونی جیسے محرم راز کی زبانی ابھی سن چکے ہو کہ حکمائے صوفیہ کو وجود کی

بحث و تحقیق سے خاص دلچسپی تھی اور وہ علت اولیٰ جس کو ”الاول“ (پہلا) اور ”الحق“ کہتے

تھے، اس کے وجود حقیقی اور دوسرے موجودات کے وجود خیالی کے قائل تھے، خیام کے

فلسفیانہ رسائل پر جو تبصرہ پہلے گذر چکا ہے اس کے مطالعہ سے ہر شخص کو معلوم ہو سکتا ہے کہ اس

کو وجود کی بحث سے کتنی دلچسپی تھی اور وہ اس عقیدہ کا دل و جان سے کتنا معتقد تھا، علت اولیٰ

سے تشبہ کو کمال سمجھنا، یہ تلقین بھی خیام کے رسالہ کلیات الوجود میں ملتی ہے اور یہی تعلیم اخوان الصفا

میں ہے، جیسا کہ ابھی چند صفحے اوپر ہم ”تشبہ بالالہ والصعود الی ملکوت السماء

والنظر الی الملاء الاعلیٰ“ کے الفاظ میں نقل کر آئے ہیں۔

اس نے اپنے ”پسندیدہ تصوف“ کے اصل اصول کا ذکر اپنے رسالہ کلیات الوجود (فارسی)

میں ان لفظوں میں کیا ہے:

”ایشاں جفکر و اندیشہ طلب معرفت نکردند، کہ بھصفیہ باطن و تہذیب اخلاق نفس

ناطقہ را از کدورت طبیعت و ہیئت بدنی منزہ کردند، چوں آں جو ہر صافی گشت و در مقابلہ

ملکوت افتاد، صورتہائے آں حقیقت در آنجائے کہ پیدا شود، بے بیج شکے و شبہتے۔“

یہ اصول، یہ طرز کلام، یہ اصطلاح تمام تر اسکندرانہ اشراقی الہیات یعنی جدید افلاطونی حکما کی ہے اور بالکل یہی رنگ رسائل اخوان الصفا میں جھلکتا ہے اور یہی فلسفیانہ تصوف کی غایت ہے۔

اسی طرح کمالات انسانی کی انتہا ”معرفت“ کو قرار دینا جیسا کہ خیام کے اس فقرہ سے ظاہر ہے جو اس نے مرتے وقت کہا:

”خداوند! میں نے اپنے امکان بھر تیری معرفت حاصل کی، مجھے بخش دے،

میری یہی معرفت تیرے حضور میں میرا وسیلہ ہے۔“ (بیہقی و شہرزوری)

اسی مذہب و مسلک کی بولی ہے۔

معرفت کا راستہ خیام کے نزدیک ریاضت ہے، جیسا کہ اس کے رسالہ وصف الموصوف

میں ہے:

تو جو اپنے آپ کو اس علم میں قاصر پائے

فمن وجد نفسه من المقصرین

تو اس پر کامل ریاضت اور اللہ تعالیٰ کے

فی هذا العلم و علیہ بالریاضة

حسن توفیق کی مدد مانگنا واجب ہے۔

التامة و الاستعانة بحسن التوفیق

من اللہ تعالیٰ۔

یہ تعلیم بھی وہیں کی ہے۔

خدا اور اس کی ذات و صفات اور نبوت و رسالت کے متعلق خیام کے وہی حکیمانہ خیالات

ہیں جو اخوان الصفا کے رسالوں اور بوعلی سینا کے اشارات و شفا میں ملتے ہیں، جیسا کہ رسالہ بکون

و تکلیف میں اس نے خود ظاہر کیا ہے، فیثاغورث کے مسئلہ عدد سے بھی اس کو دلچسپی ہے، جس کو

اس نے اپنے رسالہ کلیات الوجود میں ذکر کیا ہے، اس مسئلہ کے ساتھ رسائل اخوان الصفا کے

مصنفین کو بھی وہی عقیدت تھی جس کا ذکر انہوں نے اپنے رسالہ حساب میں کیا ہے۔

اس کی حکیمانہ توحید اور ارواح و ملائکہ کی حقیقت کا بیان اس رباعی میں ہے جو گو

بوڈلین لائبریری اور لاہور کے قلمی نسخوں میں نہیں مگر دوسرے نسخوں میں ہے اور وہ تمام تر خیام کے خیال کے مطابق ہے۔ (۱)

حق جان جہاں ست و جہاں جملہ بدن ارواح و ملائکہ، حواس این تن
افلاک و عناصر و موالید اعضا توحید ہمیں است دگر ہا ہمہ فن
دوسرے حکما کی طرح وہ بھی انسانیت کا کمال معرفت کو جانتا تھا، چنانچہ اپنی موت کے
وقت جو دعا اس کی زبان پر تھی وہ یہ تھی:

اللہم تعرف انی عرفتك علی خداوند تو جانتا ہے کہ میں نے اپنے امکان
مبلغ امکانی، فاغفر لی فان معرفتی بھر تجھ کو جانا، تو مجھے بخش دے، کہ میری
ایاک و سیلتی الیک۔ (بیہقی و شہر زوری) یہی معرفت تیرے حضور میں میرا وسیلہ ہے۔

اسی کی ایک رباعی سے بھی اس کا یہ خیال ثابت ہوتا ہے، کہتا ہے:

روزے کہ جزائے ہر صفت خواہد بود قدر تو بقدر معرفت خواہد بود (۲)

اس سے زیادہ وضاحت ایک اور دوسری رباعی میں ہے:

ساقی مے معرفت مرا کرم است در مشرب بے معرفت ماں معصیت است
بے معرفت آدمی چہ کار آید بیچ مقصود از آدمی ہمیں معرفت است (۳)

اس دعا کے ان الفاظ سے کہ ”میں نے تجھ کو اپنے امکان بھر جانا“ یہ اشارہ ملتا ہے کہ وہ خدا کی کلی معرفت کے امکان کا قائل نہ تھا اور سمجھتا تھا کہ یہ انسان کی دسترس سے باہر ہے، یہ عقیدہ اس کی ایک رباعی میں اس طرح ادا ہوا ہے:

کنہ خردم در خور اثبات تو نیست و اندیشہ من بجز مناجات تو نیست
من ذات ترا بواجبی کے دانم دانندہ ذات تو بجز ذات تو نیست (۴)

(۱) دارالشکوہ نے مجمع البحرین میں اس کو سعد الدین جموی التونی ۶۵۸ کی طرف منسوب کیا ہے، ص ۱۰۸ کلکتہ۔

(۲) ریسہ و بیہقی و بیہقی۔ (۳) گلزار حسی بیہقی و کارخانہ محمدی بیہقی۔ (۴) ریسہ و بیہقی و کارخانہ محمدی بیہقی۔ (۵) ریسہ و بیہقی و کارخانہ محمدی بیہقی۔

خدا کے عالم کل ہونے کا بھی وہ قائل تھا، اس کی حسب ذیل رباعی میں یہ خیال کس خوبی سے ادا ہوا ہے:

بہرزم ہمہ دانائے فلک می داند کو موی بموی و رگ برگ میدانند
گیرم کہ بزرق خلق را بفریبی یا او چہ کنی کہ یک بیک میدانند (۱)
رسالہ بکون میں خدائے تعالیٰ کا نام جس کو وہ الحق، الاول، الواجب، الحق الاول وغیرہ الفاظ سے ادا کرتا ہے، بڑے اہتمام اور ادب سے لیتا ہے اور کہتا ہے کہ تمام ممکنات اسی واجب تعالیٰ کا فیضان ہیں:

علیٰ تحقق وجود الحق الاول
اعنی الذی عنہ وجود کل
موجود جلّ جلالہ، و تقدست
اسماءہ ولا الہ غیرہ الذی
فاضت الموجودات عنہ
منتظمة فی سلسلۃ الترتیب
التي اقتضتها الحکمة الحقہ
بالبرهان۔ (ص ۱۷۴-رسالہ بکون)

اس ”حق اول“ پر جس سے ہر موجود کا وجود ہے، وہ بزرگ ہو اور اس کے نام مقدس ہوں اور اس کے سوا کوئی دوسرا معبود نہیں، جس سے تمام موجودات نے اس سلسلہ ترتیب میں منظم ہو کر فیض پایا ہے، جس کی سچی حکمت بدلیل مقتضی ہے۔

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس کی طرف بعض منسوب رباعیوں کو پڑھ کر جس نے اس کو خدا کا منکر سمجھا ہے، وہ کتنی غلطی پر ہے، وہ خدا کو ہمہ خیر اور سراپا نیک تصور کرتا تھا اور یقین رکھتا تھا کہ اس کے تمام کام بھی خیر محض ہیں، دوسرے رسالہ (ثلاثہ اسئلہ) میں کہتا ہے:

وانی اوصی کل من اعرفہ من
الحکماء بتقدیس ذالک الجناب
عن الظلم والشر۔ (ص ۱۸۳)

اور میں ہر اس شخص کو جس کو حکما میں سے سمجھتا ہوں، یہ وصیت کرتا ہوں کہ وہ اس بارگاہ ربانی کو ظلم و شر سے پاک کرے۔

(۱) دینہ و مجموعہ منتخبات دارالمصنفین

رسالہ ”وصف و موصوف“ جو حقیقت میں وجود کے مباحث پر ہے، اس کے آخر میں

وہ کہتا ہے:

فقد بان ان جميع الذوات و
الماہیات انما تفيض من ذات
المبدء الاول الحق جلّ جلاله
على ترتيب وفي سلسلة نظام
وهی کلها خیرات لا شر فیها
بوجه من الوجوه۔

تو ظاہر ہوا کہ تمام ذاتیں اور ماہیتیں حق
تعالیٰ سے جو مبدء اول ہے، ترتیب اور
سلسلہ نظام کے ساتھ فائض ہوئی ہیں
اور یہ سب کی سب خیر ہیں، ان میں شر
کسی حیثیت سے کچھ نہیں۔

یہ خیالات اس کی اس رباعی میں تمام تر موجود ہیں:

گویند بہ حشر جست و جو خواہد بود
از خیر محض جز نکوئی. ناید
و آں یار عزیز تند خو خواہد بود
خوش باش کہ عاقبت نکو خواہد بود

اس کی طرف ایک رباعی منسوب ہے:

ترکیب پیالہ کہ درے پوست
چندیں سرو پائے نازنین از سردست
بشکستن آں روانی دارد مست
از مہر کہ پوست و بکین کہ شکست (۱)

مقصود یہ ہے کہ سرشار شرابی کو ایک ذرا سے تعلق سے تو اپنے پیالہ سے یہ محبت ہو جاتی
ہے کہ اس کا توڑنا گوارا نہیں کرتا، پھر کیوں کر یہ ممکن ہے کہ پروردگار عالم جس نے یہ حسین
سے حسین مخلوقات بنائی ہے، وہ خود غصہ یا انتقام میں آ کر اس کو توڑ پھوڑ ڈالے۔

اسی فلسفہ کی بنا پر خیام میں مرجعیت (۲) کے خیالات پائے جاتے ہیں یعنی یہ کہ خدا
اپنی توحید و معرفت کے بعد کسی کو عذاب نہیں دے گا، گنہگاروں کے تمام گناہ وہ اپنے کمال
مہربانی سے معاف کر دے گا، کیوں کہ اس کو کسی سے کینہ اور دشمنی نہیں اور وہ خیر محض ہے۔

(۱) مطابق متن نسخہ بوڈلین۔ (۲) مرجعہ اسلام میں ایک فرقہ ہے، جس کا اعتقاد ہے کہ ایمان کے بعد
تمام گناہ قیامت میں معاف ہو جائیں گے، بعض بڑے فقہاء اور محدثین اس فرقہ میں شمار کیے جاتے ہیں۔

خیام ز بہر گنہ این ماتم چست
وز خوردنِ غم فائدہ بیش و کم چست
آں را کہ گنہ نکرد غفران نبود
غفران ز برائے گنہ آمد غم چست

آباد خرابات ز می خوردنِ ماست
خونِ دو ہزار توبہ در گردنِ ماست
گر من نکتتم گناہ رحمت کہ کند (۱)
کار آیشِ رحمت از گنہ کردنِ ماست
ایزد چو گل وجود ما می آراست
دانست ز فعل ما چہ بر خواہد خواست
بے حکمش نیست ہر گناہی کہ مراست
پس سوختنِ روز قیامت ز کجاست (۲)

نبوت و رسالت کے معنی اس کے نزدیک اس ”شخصیتِ کاملہ“ کے ہیں جو سنتِ عادلہ لے کر اس دنیا کے امن و نظام کو قائم کرتی اور اہل دنیا کو ملوثاتِ دنیا سے پاک کر کے حق تعالیٰ کی طرف دعوت دیتی ہے اور وہ روحانی قوتوں سے مؤید ہوتی ہے، رسالہ کون کے آخر میں اس نے نبوت و رسالت کی یہی تشریح کی ہے اور یہی فارابی کے رسائل اور ابوعلی سینا کے اشارات میں ہے۔

خیام جبر کا قائل تھا، جس طرح اس کا یہ خیال رباعیات کے حرفِ حرف سے نمایاں ہے، اس کے فلسفیانہ رسالہ (ثلاثہ اسئلہ) سے بھی ظاہر ہوتا ہے، وہ کہتا ہے:

فلعل الجبری اقرب الی الحق
بادئ الرأي و ظاہر النظر۔
شاید بظاہر جبری حق کے زیادہ
قریب ہے۔

یہی اس کی رباعیوں میں بھی ہے، مثلاً:

از رفتہ قلم ہیج دگر گوں نشود
وز خوردنِ غم بجز جگر خوں نشود
کو در ہمہ عمر خویش خوننا بہ خوری
یک قطرہ ازاں کہ ہست افزوں نشود

(۱) موافق متن نسخہ دینسہ، بمبئی کے نسخوں میں تیسرے مصرع میں ”کہ“ کی جگہ چہ ہے، ویسفیڈ میں

چوتھا مصرع یہ ہے: رحمت ہمہ موقوف گنہ کردنِ ماست

(۲) مطابق کادیانی۔

مگر یہ پیش نظر رہے کہ خیام کا جبر مذہبی استدالات پر مبنی نہیں، بلکہ فلسفیانہ دلائل پر مبنی ہے، خود کہتا ہے:

نیکی و بدی کہ در نہاد بشر است شادی و غمی کہ در قضا و قدر است
با چرخ مکن حوالہ کاندہ رہ عقل چرخ از تو ہزار بار بیچارہ تر است
یہ بالکل اس جدید افلاطونی فلسفہ مشائیہ کے مطابق ہے جس کی تشریح بوعلی سینا نے کی ہے، گو آسمان کی گردش ہی سے ماڈی دنیا کے تمام انقلابات ہیں، مگر آسمان اپنی گردش اور اپنے نتائج کے پیدا کرنے میں بالکل مجبور ہے۔

الہیات کے اس مسئلہ کا سمجھنا ان مقدمات کے سمجھنے پر مبنی ہے:

۱- حضرت باری واجب الوجود، ہر جہت سے واحد ہے۔

۲- اور جو ہر جہت سے واحد ہو، اس سے ایک فعل صادر ہو سکتا ہے کہ اگر اس سے دو فعل صادر ہوں گے تو وہ ہر جہت سے واحد نہ رہے گا کہ اس کے قائل اور اس کے قائل کی دو جہتیں ہو کر اس کی وحدت باطل ہو جائے گی۔

نتیجہ یہ نکلا کہ حضرت باری واجب الوجود سے صرف ایک ہی شے صادر ہو سکتی ہے جس کا نام عقل اول ہے۔

دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ علت تامہ سے معلول کا تخلف نہیں ہو سکتا، جس وقت کسی شے کی علت تامہ پائی جائے گی، اسی وقت اس کا معلول پایا جائے گا، چاہی بطنے کے ساتھ ہی معاً تالا کھل جائے گا، واجب الوجود جو ہر جہت سے واحد ہے، وہ علت تامہ ہے، اس کے وجود کے ساتھ ہی اس کا معلول اول بلا واسطہ وجود پذیر ہو جائے گا، اس کا نام عقل اول ہے، اب عقل اول میں دو جہتیں ہیں، ایک یہ کہ وہ علت اولیٰ کی معلول ہے اور علت قدیمہ کے ساتھ معلول قدیم ہے، دوسرے یہ کہ وہ علت اولیٰ سے حادث ہوئی ہے، اسی لیے وہ حادث بالذات اور واجب بالغیر ہے، اس لیے اس سے دو فعل صادر ہوں گے، بنا بریں عقل اول سے

عقل ثانی اور فلک اول پیدا ہوا، اسی طرح عقل ثانی سے عقل ثالث اور فلک دوم اور عقل ثالث سے عقل رابع اور فلک سوم اور عقل رابع سے عقل خامس اور فلک چہارم، عقل خامس سے عقل سادس اور فلک پنجم، عقل سادس سے عقل سابع اور فلک ششم، پھر عقل سابع سے عقل ثامن اور فلک ہفتم اور عقل ثامن سے عقل تاسع اور فلک ہشتم اور عقل تاسع سے عقل عاشر اور فلک نہم، فلک نہم کو حرکت لازم تھی، حرکت ہوئی، اس حرکت نے تمام افلاک کو حرکت دی، افلاک کی حرکات سے مادہ کا وجود ہوا اور اس میں حرکت اور انقلاب اور ترکیب و امتزاج اور کون و فساد کا آغاز ہوا اور دنیا کی رنگارنگ ہستیوں کا وجود ہوا اور اسی طرح ہوتا رہے گا۔

خیام نے اس مسئلہ کی تقریر رسالہ کلیات الوجود میں پوری طرح کی ہے اور اس سلسلہ الوجود کو مفصل بیان کیا ہے، خیام کے عربی اشعار اور بعض فارسی رباعیات میں بھی اس کا یہ خیال ملتا ہے، چنانچہ اس کے ان عربی اشعار میں جن کو بیہقی اور شہر زوری نے نقل کیا ہے، ایک شعر یہ ہے:

بدبتر لی الدنيا بل السبعة العلیٰ میرے لیے کل دنیا بلکہ ساتوں ستارے
بل الافق اعلیٰ اذا جاش خاطر ی بلکہ افق اعلیٰ مصروف تدبیر ہے، جب میرا
دل جوش مارے۔

قفطی نے اس کا یہ عربی شعر نقل کیا ہے:

الیس قضی الافلاک (۱) فی دورھا بان کیا آسمانوں نے اپنی گردش میں یہ فیصلہ
تعید الیٰ نحس جمیع المساعد کر دیا کہ وہ تمام نیک بختیوں کو بد بختی کی
طرف لوٹا دیں گے۔

(۱) شہر زوری میں پہلا مصرع اس طرح ہے:

الیس قضی الريحان فی حکمہ بان کیا خدائے رحمان نے اپنے حکم میں یہ فیصلہ نہیں کر دیا۔
میرے خیال میں قفطی کی نقل صحیح معلوم ہوتی ہے کہ اس کے خیالات سے اسی میں تطابق ہوتا ہے۔

یہ الہیات کے وہی خیالات ہیں اور آج بھی ”گردشِ فلک“ کا تخیل ہماری فارسی شاعری کا جز ہے۔

عقول، نفوس، افلاک اور موائید ثلاثہ اس کے نزدیک میداؤل (خدا) یا واجب الوجود اور ممکنات کے درمیان واسطہ ہیں اور اس کی معرفت کو وہ انسانیت کا ضروری جز جانتا ہے، چنانچہ کلیات الوجود میں کہتا ہے:

”وایں قاعدہ را سلسلۃ الترتیب خوانند و مردم را مردی آنگہ درست شود کہ این

سلسلۃ الترتیب بشناسد و بداند کہ این جملہ ارباب متوسط اند، چون کہ افلاک و

امہات و موالید و علت وجود او اند، نہ از جنس او ایزد جل جلالہ۔

خیام جس زہد و ورع اور پاکیزگی و طہارت کی دعوت دیتا ہے، وہ بھی مذہبی نہیں بلکہ یونان و اسکندریہ کے زاہد خشک فلاسفروں کی تعلیم کے مطابق ہے، قفطی نے کاتب اصفہانی کے ذریعہ اس کے جو خیالات نقل کئے ہیں، ان کی حرف حرف تائید اس کے عربی شعر سے ہوتی ہے:

اصوم عن الفحشاء جہراً و خفیۃ
عفافاً و افطاری بتقدیس فاطری
میں علانیہ اور چھپی ہر برائی سے روزہ رکھتا
ہوں (یعنی باز رہتا ہوں) اپنی عفت و
پاکدامنی کی خاطر اور میرا افطار یہ ہے کہ

اپنے خالق کی تقدیس کروں۔

غرض گناہ اور رذائل سے پرہیز وہ جنت کے حصول یا خدا کے لیے نہیں بلکہ عفت نفس کے لیے کرتا ہے، جس کا دوسرا اصطلاحی نام ان حکما کے یہاں ”تکمیل نفس“ ہے، یہ سمجھا جاتا ہے کہ نفس انسانی تمام تر ناقص ہے، اس عالم امکان میں یہ اپنی تکمیل کے لیے بھیجا گیا ہے، اس کی تکمیل علوم عالیہ اور اخلاق فاضلہ کے حصول سے ہوتی ہے اور جو علوم اور اخلاق اس کو حاصل ہوتے ہیں، ان کا نام ”ملکات نفسانیہ“ ہے، یہی ملکات نفسانیہ مرنے کے بعد اس کی

جنت یا دوزخ ہیں، اگر اچھے ملکات ہیں تو نفس کو سرور حاصل ہوگا، یہ جنت ہے اور اگر برے ہیں تو اس کو افسوس و حسرت و ندامت ہوگی اور ہمیشہ کڑھتا رہے گا، یہ اس کی دوزخ ہے:

روزے کہ جزائے ہر صفت خواہد بود (۱) قدر تو بقدر معرفت خواہد بود
در حسن صفت کوش کہ در روز جزا حشر تو بصورت صفت خواہد بود

بر تر ز سپہر خاطر م روز نخست لوح و قلم و بہشت و دوزخ می جست
پس گفت مرا معلم از رائے درست لوح و قلم بہشت و دوزخ باتست

(۱) یہ رباعی مطبوعات کا دیانی و وینفیلڈ و گلزار حسنی و کارخانہ محمدی بمبئی اور نسخہ قلمی دینہ میں موجود ہے مگر بمبئی کے مطبوعہ نسخوں میں چوتھے مصرع کا پہلا لفظ ”نمر“ ہے جو بے معنی ہے، کا دیانی، وینفیلڈ اور دینہ میں یہ لفظ حشر ہے جو صحیح ہے، مگر وینفیلڈ، دینہ اور بمبئی کے نسخوں میں پہلے اور چوتھے مصرعوں کا قافیہ ایک ہے، یعنی ”صفت“ شاید اہل فن کو اس میں کچھ عذر ہو، کا دیانی نسخہ میں یہ مصرع اس طرح ہے، جس سے وہ عیب جاتا رہتا ہے، ع

”فردا کہ جزائے شش جہت خواہد بود“

مگر معنی میں تکلف پیدا ہو جاتا ہے، شاید کہ ”شش جہت“ کے بجائے ”ہر جہت“ زیادہ بامعنی ہو، مجموعہ منتخبات اشعار دارالمصنفین میں بھی ”شش جہت“ ہے مگر اس میں یہ رباعی محقق طوسی کے نام سے لکھی ہے اور اس کا پہلا مصرع یوں ہے، ”فردا کہ حساب شش جہت خواہد بود“

رسالہ کلیات الوجود میں وہ اپنا حکیمانہ اخلاقی نظریہ ان لفظوں میں پیش کرتا ہے:

”انوں چوں ما شریف ترین چیزے در آخر نفس و عقل یا فہم، معلوم شد کہ ابتدا ہماں باشد و مردم چوں ابتدا و انتہا ابدانست باید کہ نزدیک اور درست شود کہ نوع عقل و نفس را جنس نفس و عقل یکیست و اس دیگر ارباب متوسط است و از او یگانہ و از یشاں بیگانہ، پس باید کہ آہنگ بجنس خویش بود، تا از ہم گوہران خود دور نماند، زیرا کہ عذاب مقیم باشد“

مقصود یہ ہے کہ مبدأ اول سے قریب عقل ہے اور ہر عقل کے لیے نفس ہے، تو نفوس عقول سے اور ہر عقول اپنے مبدأ اول یا علت اولیٰ یعنی خالق سے کمال میں مشابہت رکھتے ہیں، اس لیے انسانوں کو کمال میں عقول فلکی سے مشابہت حاصل کرنی چاہئے، جس طرح عقول فلکی اپنے مبدأ اول کے بالطبع مشابہ ہیں، اسی مشابہت کمال کے حصول کا نام جنت اور اس سے دوری کا نام عذاب ہے۔

اسی لیے ظاہری بہشت کی طلب اور ظاہری دوزخ کے ڈر سے کسی کام کو کرنا حماقت ہے:
 در صومعہ و مدرسہ و دیر و کشت ترسندہ دوزخ اند و جو یائے بہشت
 آنکس کہ ز اسرار خدا با خبرست زین تخم در اندرون دل پیچ نہ کشت
 ”اسرارِ خدا“ سے مقصود اس کی جمالی صفتیں ہیں، یعنی اس کا رحم و کرم اور مغفرت و

بخشش، چنانچہ انہیں معنی میں اس کی یہ رباعی ہے:

با رحمت تو من از گنہ ناندیشم با توشہ تو زرنج رہ ناندیشم
 گر لطف تو ام سفید رو گرداند یک ذرہ ز نامہ سیہ ناندیشم
 (وینفیلڈ و کادیانی و بمبئی)



خیام کی شراب

خواجہ حافظ کی طرح دنیا میں کتنے خوش قسمت بادہ پرست ہیں جن کی شراب کو لوگوں نے شرابِ معرفت سمجھا ہے لیکن ایک بد قسمت خیام ایسا ہے کہ اس کی شراب کو دوست و دشمن سب یہی بھٹی والی شراب سمجھتے ہیں اور انہوں نے یہ تصور کیا ہے کہ وہ ایک رندِ میخوار تھا جو ہمیشہ مست و سرشار رہتا تھا، جس کے ادھر ادھر ٹوٹی صراحی اور پھوٹے پیالوں کے ٹکڑے پڑے رہتے تھے، مگر کیا واقعہ ایسا ہی ہے؟

ہر چند کہ اس میں کوئی کلام نہیں کہ اس زمانہ کے سلاطین اور امرا بلکہ بعض اہل علم بھی چھپ کر شراب پیتے تھے (۱) اور اس کی صورت یہ تھی کہ اہل عراق کی فقہ اور مذہب حنفی میں نبیذ یعنی وہ افشردہ جس میں ہنوز نشہ اور سُکر نہ پیدا ہوا ہو، مثل شربت کے اس کا پینا جائز ہے، (۲) سلجوقی سلاطین جو عموماً سخت حنفی تھے، (۳) وہ بھی اس قسم کی بے نشہ شراب کو پینا حلال سمجھتے تھے لیکن سعدی جیسے تجربہ کار کے بقول:

بہ نیم بیضہ چو سلطان ستم روا دارد
زند لشکر یانش ہزار مرغ بہ سیخ

(۱) زکریا تبریزی شارح حماسہ کا واقعہ تراجم میں مذکور ہے۔ (۲) اسی زمانہ میں ابوسلیمان محمد بن طاہر جستانی جس کی کتاب صوان الحکمة مشہور ہے، اس کے حال میں شہر زوری نے لکھا ہے: وکان یتناول من الشراب المختلف علی مذہب ابی حنیفہ لکونہ حنیفیاً۔ (۳) راجعہ الصدور، راوندی، ص ۲۰۱۹، لائڈن۔

امرا اور اہل دربار اس بے نشہ شربت سے منشی شراب کے دور تک پہنچ جاتے تھے، عموماً منادمت یعنی سلطانی مصاحبت کے فن پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں ان میں شراب نوشی کے اصول و قواعد بھی لکھے گئے ہیں، امیر کیاؤس نے (۱۷۷۵ھ میں) اپنے قابوس نامہ میں جو اپنے بیٹے کے لیے نصیحت کے طور پر لکھی ہے، جہاں فرزند دل بند کو اور باتیں سکھائی ہیں، شراب نوشی کے آداب بھی بتائے ہیں، خود خیام کی طرف اسی قسم کی جو کتاب نوروز نامہ کے نام سے منسوب ہے، اس کے چودھویں باب میں شراب نوشی پر ایک مستقل فصل ہے، ذخیرۂ خوارزم شاہی جو سلطان علاء الدین خوارزم شاہ (۱۱۶۸-۱۱۹۶ھ) کے لیے لکھی گئی ہے، اس کے مقالہ چہارم، بخش اول، کتاب سوم میں ”غرض خرد منداں در شراب“ کے عنوان سے ایک پوری فصل ہے، سلطان کینسر و سلجوقی کے عہد میں ۶۰۱ھ میں ابو بکر محمد بن علی راوندی نے راحة الصدور و آية السرور کے نام سے سلجوقیوں کی جو تاریخ لکھی ہے، اس کے آخر میں (ص ۲۱۶-۲۲۸ گب) فصل فی الشراب بیان تحلیل و تحریم خمر، بیان تحلیل مثلث و مصنف و اشعار در وصف شراب و منفعتها و مضرتہا شراب کا بیان ہے۔

خود خیام کی زندگی میں عربی کے مشہور ادیب و عالم ابوالحسن علی بن حسن باخرزی (المتوفی ۴۶۷ھ) نے دمیۃ القصر و عصرۃ اہل العصر کے نام سے شعرا کا جو تذکرہ لکھا ہے، اس میں جام و بادہ کی بزم رنگین کے اکثر منظر سامنے سے گذرتے ہیں، حالاں کہ وہ نظام الملک جیسے متقی وزیر کے لیے لکھی گئی ہے، باخرزی اس کتاب میں اپنے ایک عزیز دوست محمد بن ابی نصر شاعر کا ذکر کرتا ہے، جو اس کو اپنی ”لخت جگر اولاد“ کی طرح پیارا تھا اور جو اس کا وقرینی علی الشراب ”ہم پیالہ“ بھی تھا، ایک دفعہ کا واقعہ ہے کہ:

و دارت فی المجلس کاس	اور مجلس میں اُن موجیں مارنے والے
متلاطمة الامواج، مائۃ الجوهر،	پیالوں کا دور ہوا جس کا جوہر آبی اور مزاج
نارية المزاج، فتبادرتھا	آتشیں تھا، تو پینے والوں کی جماعت نے

جماعة الشراب و جعلوا
نعالمهم اقراط الانامل بداراً الى
الباب و مدّ اليها راحته و قرع
بها جبته و عمر بطول مقامه
في المجلس جنبته، فقلت:

ان پر چھٹا مارا اور اپنے جوتوں کو اپنی انگلیوں
کی بالیاں بنا کر (یعنی جلدی میں جوتے
ہاتھ میں لے کر) دروازہ کی طرف جھپٹ کر
بھاگے لیکن یہ شخص اسی طرح بیٹھا رہا، اس
نے اپنا ہاتھ بڑھایا اور اس پیالہ سے اپنی
پیشانی ٹھونکی اور مجلس میں دیر تک بیٹھ کر اپنے
پہلو کو آباد کیا تو میں نے یہ شعر پڑھا:

يا حبذا الكأس لا يستطيع حاملها
يمشى ولا اشجع الشراب يقربها

”ہائے وہ پیالہ جس کا اٹھانے والا اب چل نہیں سکتا اور بہادر سے بہادر پینے والا بھی اس
کے قریب نہیں جاسکتا۔“

اس واقعہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شراب کی اس عمومیت اور کثرت کے باوجود لوگ
چھپ کر پیتے تھے اور اظہار سے ڈرتے تھے، یہ عین خیام کے عہد کا واقعہ ہے، ابو بکر راوندی
کی راحة الصدور سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے عصر (۵۹۹ھ-۶۰۱ھ) کے پس و پیش زمانہ
میں شراب کی مدح و توصیف میں اس کثرت سے شعر کہے گئے تھے کہ:

”در وصف شراب پیچ بابے نہ گذاشتند تا بد آنجا کہ در وصف ظرفہائے آن بازی

و پارسی شعر ہا گفته اند“۔ (ص ۴۲۵ گب)

خیام کے کسن معاصر، حکیم سنائی (المتوفی ۵۴۵) کے ایک بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ
ان کے زمانہ میں شراب نوشی گویا حکیم و فلسفی ہونے کی سند تھی، سنائی نے خراسان کے قاضی
محمد بن منصور کی مدح میں جو ترکیب بند لکھا ہے، اس میں قاضی القضاة خراسان کی زبان
سے یہ کہلوا یا ہے کہ اے سنائی تم حکیم بھی نہیں، اگر حکیم ہوتے تو شراب پیتے، سنائی جواب
میں کہتے ہیں کہ اگر میں مست شراب ہو کر حکمت پاؤں تو بے عقل گدھا کیوں نہ بن جاؤں،

اس کی حکمت پر خاک پڑے جو شراب کے بغیر ٹھہر نہ سکے، شعر یہ ہیں:

وآندگر گفتنی کہ در تو بیج حکمت نیست زانک
چوں حکیمانہ نہ بنیم ساعتی مست و حراب
گویم اور اہل کہ تا من خر بوم بس بے خرد
خاک بر سر حکمتی را کو نپاید بے شراب
(کلیات سنائی، مطبوعہ بمبئی ص ۱۳۱)

لیکن حقیقت میں یہ ریاکار حکیموں کا طریقہ تھا، ورنہ حقیقی حکیموں نے ہمیشہ شراب خواری کو بے خردی اور عقل فروشی سے تعبیر کیا ہے اور اس سے کلیۃً پرہیز کیا ہے، ابوالعلا معری المتوفی ۴۲۹ھ جو پانچویں صدی کا بہت بڑا زاہد و حکیم تھا اور عربی میں رباعیات کی طرح لزومیات کا بانی ہے، جن میں خیام کی طرح اس نے اپنے حکیمانہ اور فلسفیانہ خیالات ظاہر کیے ہیں، اس نے اپنے اشعار میں ہمیشہ اس کی ہجو اور مذمت کی ہے۔

بہر حال چوں کہ آب و ہوا اور ساری فضا میں شراب کا نشہ بھرا تھا، اس لیے زاہد و عابد اور عالم و فاضل سے لے کر رند و آزاد تک اگر شراب پیتا نہ تھا تو شراب بولتا ضرور تھا اور گل و بلبل کی طرح شراب و جام بھی تشبیہات و استعارات کا ضروری جز بن گئے تھے، اسلامی شاعری کی ترکیب میں شراب کی آمیزش اس طرح ہوئی کہ بنی امیہ کے دربار میں بعض عرب عیسائی شعرا داخل تھے، ان میں مشہور نام انطل کا ہے، یہ شراب پیتے بھی تھے اور شراب کے مضامین بھی نظم کرتے تھے، بنو عباس کا دوز آیا تو یہ رنگ اور تیز ہو گیا اور خصوصیت کے ساتھ ہارون الرشید کے درباری شاعر ابونواس نے خمریات کی بنیاد ڈالی، اس کے خمریہ اشعار آج تک وہی اثر رکھتے ہیں، فارسی شاعری اسی زمانہ میں پیدا ہوئی، اس لیے اس کو تو گھٹی ہی میں شراب ملی، چنانچہ آج تک فارسی شاعری اس نشہ سے چور ہے، کبھی وہ شراب معرفت تھی، کبھی مے محبت بنی اور آج بادہ وطن ہے، وہ لوگ جنہوں نے شراب کبھی چھوئی بھی نہیں، جب شعر کہنے لگتے تھے تو کم از کم لفظوں میں اس کا خیالی لطف ضرور اٹھالیتے تھے، یہاں تک کہ بارہویں صدی ہجری کے اقراری بادہ نوش شاعر غالب کو یہ کہنا پڑا:

ہر چند ہو مشاہدہ حق کی گفتگو
بنتی نہیں ہے بادہ و ساغر کہے بغیر

زاہد مرتاض سلطان ابوسعید ابوالخیر، جو یقیناً اس کے مزہ تک سے واقف نہ تھے، ان کی زبان میں بھی کبھی کبھی اس کا لطف ملتا ہے، کہتے ہیں:

زاں مئے کہ عزیز جان مشتاقان ست (کریمی لاہور) یک جرعه بصد ہزار جاں نتواں یافت

۳۸

زاں مئے خوردم کہ روح پیانہ اوست (ایضاً ۴۴) زاں مست شدم کہ عقل دیوانہ اوست

گر سبوح صد دانہ شماری خوب است (ایضاً ۵۴) در جام مے از کف نگذاری خوب است

راہبست ز کعبہ تا بمقصد پیوست از جانب میخانہ رہ دیگر ہست

انارہ میخانہ ز آبا دانی (ایضاً ۷۳) راہبست کہ کاسہ می رود دست بدست

اسی طرح اور دوسرے سخن گو صوفیان صافی کے میکدہ سخن میں بھی یہ جوشِ مستی نظر آتا

ہے، اس سبب سے یہ فیصلہ مشکل ہے کہ خیام جس شراب کا متوالا تھا وہ کون سی شراب ہے،

اس کے ساتھ اس مقدمہ کو بھی شامل کیجیے کہ خیام کے جس قدر قدیم اور مستند سوانح نگار

ہیں، ان میں سے کسی نے خیام کی بادہ پرستی و میخواری کا ذکر کیا، معنی، اشارہ تک نہیں کیا ہے،

یہاں تک کہ کاتب اصفہانی، قفطی اور دایہ جو خیام کے دشمن تھے اور جنہوں نے اس پر الحاد و

طبیعت پرستی کا الزام لگایا ہے، انہوں نے بھی اس کے اس ”وصف“ کا تذکرہ نہیں کیا ہے،

اب صرف رباعیات کے حوالہ سے جن کی نسبت اور تعین بہت کچھ مشکوک ہے، اس کو بادہ

نوش کہنا مشکل ہے۔

اس کی رباعیوں کی صحت کا اگر یقین بھی کر لیا جائے تو بھی یہ عامیانہ خیال درست

نہیں کہ اس کی ہر رباعی میں شراب سے وہی ”تلخوش“ مراد ہے، جو صوفیوں کے محاورہ میں

”ام الخبائث“ ہے، اس لیے اس کی ہر اس رباعی کو جس میں بادہ و جام و ساقی کا ذکر ہے، تنہا

شراب خانہ شمار نہیں کہہ سکتے۔

خیام کے میکدہ سخن میں شراب کی جتنی بوتلیں ہیں، صاحب ذوق کی نظر اندازہ کرتی ہے کہ وہ یکساں نوعیت کی نہیں ہیں، اس کی خمریہ رباعیاں عموماً حسب ذیل چار عنوانوں پر منقسم ہیں، چنانچہ ہم ذیل میں ان تمام رباعیوں کو جو خیام کی طرف منسوب ہیں، صحیح مان کر ان پر اس حیثیت سے ایک نظر ڈالتے ہیں۔

شراب عاریت: سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ مجموعہ رباعیات خیام میں جو خمریہ رباعیاں ہیں، کیا وہ حقیقت میں اسی ”بدست“ شاعر کی ہیں؟ جب تک یہ فیصلہ نہ ہو وہ اس جرم کا مجرم نہیں قرار پاسکتا، ”آوارہ گرد رباعیات“ جو خیام اور دوسرے شعرا کے مجموعوں میں یکساں ملتے ہیں اور ان کی اصلی ملکیت کا فیصلہ اب کسی عدالت سے نہیں ہو سکتا، ان کی تعداد گو سو سے زیادہ ہے، مگر ان کو اگر غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ ان کی بڑی تعداد خمریات کی ہے، یہ ”مفت کی شراب“ خیام کے تم کدہ میں آ کر کیوں شامل ہو گئی؟ یہ معما حل طلب ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جس کسی کو شراب کی کوئی گرم رباعی ملی، اس نے وہ پیالہ خیام کے میکدہ میں لا کر رکھ دیا، چنانچہ خیام کے خمریات میں تینتیس سے زیادہ ایسی رباعیاں شامل ہیں، جن کی نسبت مشکوک اور ملکیت مجہول ہے۔

زکو و و سکی نے خیام کی ۸۲ مشکوک آوارہ گرد رباعیاں جمع کی ہیں، ان میں ۳۳ رباعیاں یعنی قریباً نصف حصہ خمریات سے متعلق ہیں، یہ رباعیاں مختلف شعرا کی طرف نسبت رکھتی ہیں اور بائیں ہمہ یہ سب خیام کے نامہ اعمال میں داخل کر دی گئی ہیں اور وہ حسب ذیل ہیں:

آمد سحری ندا ز میخانہ ما کے رند خراباتی دیوانہ ما
برخیز کہ پُر کنیم پیانہ ز می زاں پیش کہ پر کنند پیانہ ما

چوں عہدہ نمی شود کسی فردا را حالی خوش کن تو ایں دل شیدا را
می نوش بنورِ ماہِ ای ماہ کہ ماہ بسیار بگرد و نیابد ما را

عاشق ہمہ سال مست و شیدا بادا
در ہشیاری غصہ ہر چیز خوریم ^۳
دیوانہ و شوریدہ و رسوا بادا
چوں مست شویم، ہر چہ بادا بادا

مائیم نہادہ سر بفرمان شراب
ہم ساقی ما حلق صراحی دردست ^۴
جان کردہ فدای لب خندان شراب
ہم بر لب ساغر آمدہ جان شراب

امروز کہ نوبت جوانی من است
عمیش مکیند از آنکہ تلخ است خوش است ^۵
می نوشم از آن کہ کامرانی من است
تلخ است از آن کہ زندگانی من است

می در کف من نہ کہ دلم در تابست
برخیز کہ بیداری دولت خوابست ^۶
وین عمر گریز پای چوں سیما بست
برخیز کہ آتش جوانی آبست

می خوردن من نہ از برائے طربست
خواہم کہ ز بخودی بر آرم نفسی ^۷
نز بہر فساد و ترک دین داد بست
می خوردن و مست بودنم زین سبب است

ابر آمد و باز بر سر سبزہ گریست
این سبزہ کہ امروز تماشا گہ ماست ^۸
بے بادۂ ارغوان و مے نتوان زیست
تا سبزہ خاک ما تماشا گہ کیست

چوں بلبل مست راہ در بستاں یافت
آمد بزبان حال در گوشم گفت ^۹
روی گل و جام بادہ را خندان یافت
در یاب کہ عمر رفتہ را نتوان یافت

مہتاب بنور دامن شب بشگافت
خوش باش و براندیش کہ مہتاب بے ^{۱۰}
می خور کہ دمی چنین نہ بتوانی یافت
اندر سر خاک یک بیک خواہد تافت

من می خورم و ہر کہ چو من اہل بود
می خوردن من حق از ازل می دانست ^{۱۱}
می خوردن و نزد خدا سہل بود
گر من نخورم علم خدا جہل بود

حالی گل و مل بادہ پرستان دانند
از پیخری پیخراں معذور اند^{۱۲}
نہ تنگدلاں و تنگدستاں دانند
ذوقیست دریں شیوہ کہ مستاں دانند

ز اں پیش کہ نام تو ز عالم برود
بکشای سر زلف بے بند ز بند^{۱۳}
می خور کہ چومی رسد ز دل غم برود
ز اں پیش کہ بند بندت از ہم برود

عمرت تا کے بخود پرستی گذرد
می نوش کہ عمری کہ اجل در پی اوست^{۱۴}
یا در پئے نیستی و ہستی گذرد
آں بہ کہ بخواب یا بمستی گذرد

گویند بہشت و حور عین خواهد بود
گرامی و معشوق پرستیم زواست^{۱۵}
و آنجامی ناب و انگبین خواهد بود
آخر نہ بعاقبت ہمیں خواهد بود

می خور کہ ز دل کثرت و قلت برد
پرہیز مکن ز کیمیائی کہ ازو^{۱۶}
و اندیشہ ہفتاد و دو ملت برد^{۱۷}
یک من بخوری ہزار علت برد

می خوارہ اگر غنی بود عور شود
در حقہ لعل از اں ز مرد ریزم^{۱۸}
وز عربدہ اش جہاں پر از شور شود
تا دیدہ انعی غم کور شور

ہاں تا تہی برتن خود غصہ و درد
ز اں پیش کہ گرد و نفس گرم تو سرد^{۱۹}
تا جمع کنی سیم سفید و زر زرد
با دوست بخور کہ دشمنت خواهد خورد

ایام جوانی است شراب اولی تر
ایں عالم فانی چو خراب ست بہ آب^{۲۰}
با خوش پسران بادہ ناب اولی تر
از بادہ در اوست و خراب اولی تر

آں لعل در آگینہ سادہ بیار
چوں میدانی کہ عالمی آمدہ خاک^{۲۱}
واں محرم و مولس ہر آزادہ بیار
با دیست دور و ز بگذرد بادہ بیار

بر روی گل ازا بر نقابست هنوز
در خواب مرد چه جائے خوابست هنوز
در طبع دلم میل شرابست هنوز
جانامی خور که آفتاب است هنوز

کردیم دگر شیوہ رندی آغاز
ہر جا کہ صراحیست مارا بنی
تکبیر ہی ز نیم بر پنج نماز
گردن چو صراحی سوی آں کرده دراز

ہیں صبح دمید و دامن شب شد چاک
می نوش دلا کہ صبح بسیار دم
بر خیز و صبح کن چرائی غمناک
اوروی بما کرده و ماروی بخاک

آں بہ کہ بجام بادہ دل شاد کنیم
دیں عاریتی روان زندانی را
وز آمدہ و گذشتہ کم یاد کنیم
یک لحظہ ز بند عقل آزاد کنیم

در پای اجل چومن سراقلندہ شوم
زنہار گلم بجز صراحی مکئید
در دست اجل چومرغ پر کندہ شوم
باشد کہ بوی می دی زندہ شوم

صبح است و دی برمی گلرنگ ز نیم
دست از اہل دراز خود باز کشیم
دیں شیشہ نام و ننگ برسنگ ز نیم
در زلف دراز و دامن چنگ ز نیم

من بادہ خورم و لیک مستی نکنم
دانی غرضم ز می پرستی چه بود
الا بقدرح دراز دستی نکنم
تا ہچو تو خویشتن پرستی نکنم

ہر گہ کہ دریں سبز طربناک شویم
با سبز خطان سبز خورم در سبزہ
مانندہ سبز خنگ افلاک شویم
زاں پیش کہ زیر سبزہ در خاک شویم

آں جسم پیالہ میں بجان آہستن
نی نی غلطم بیادہ از غایت لطف
ہچوں سمنی بارغوان آہستن
آہست آتس رواں آہستن

ساقی می خوشگوار بر دستم نہ
 آں می کہ چوزنجیر بہ چچند بہم
 واں بادۂ چوں نگار بر دستم نہ
 دیوانہ و ہوشیار بر دستم نہ

افتاد مرا بامی و مستی کاری
 ای کاش کہ ہر حرام مستی کردی
 خلغم بچہ می کند ملامت باری
 تا من بچھاں ندید می ہشیاری

ای گل تو بروی دلربا می مانی
 ای بخت ستیزہ گار ہردم با من
 وی مل تو بلعل جانفزا می مانی
 بیگانہ تری و آشنا می مانی

شمع است و شراب و ماہتاب ای ساقی
 از خاک گلو این دل پر آتش را
 شاہد بینی چو لعل ناب ای ساقی
 برباد مدہ بیار آب ای ساقی

یہ تمام رباعیاں خیام کے میخانہ کی سب سے زیادہ تیز و تند شراب ہیں مگر جب ان کا خیام کی طرف انتساب تحقیقات سے تمام تر مشکوک ثابت ہوتا ہے تو ان سے جو ہلکی ہیں، ان کی نسبت کسی کو کیا وثوق ہو سکتا ہے۔

خیام کی شراب عاریت کی ایک دوسری قسم بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ اس کی ایک ہی رباعی کی مختلف عبارتیں ہیں، ایک بالکل سادہ و ”معصوم“ ہے، مگر اسی کے دوسرے نسخہ میں شراب کی آمیزش کردی گئی ہے، اب نہیں معلوم کہ غریب خیام کا اصلی خیال کون ہے، مطبوعہ کا دیانی نسخہ میں ایک رباعی ہے:

صحرا رخ خود با بر نوروز بشت
 با سبزہ خطی بہ سبزہ زاری می خور
 بر خیز بجام بادہ کن عہد درست
 بر یاد کسی کہ سبزہ از خاکش رست
 یہ مطبوعات بمبئی میں یوں ہے:

صحرا رخ خود زا بر نوروزی شست
 ہیں سبزہ خطی و سبزہ زاری وی
 ایں دہر شکستہ دل بہ تو گشت درست
 ای بیخبرا کہ سبزہ از خاک تو رست

پھر یہی رباعی دینہ کے قلمی نسخہ میں ایک اور طرح سے بھی ہے:

صحرا رُخِ خود با بر نوروزِ بشت
دیں دہر شکستہ دل بنو گشتِ درست
ہیں سبزہ خطی بسبزہ زاری می ہیں^۳
ای بیخبر از سبزہ کہ از خاک برست

غور کیجئے کہ پہلی قرأت میں ”جامِ بادہ“ اور کسی ”سبز خط“ کے ساتھ کسی ”سبزہ زار“ میں ”مصروفِ نوشتی“ ہونے کی تعلیم ہے تاکہ اس مرحوم مرنے والے کی یاد آئے، جس کی خاک سے یہ سبزہ اگا ہے، دوسری میں ابر نوروز سے صحرا کے منہ دھل جانے اور دہر کی دل شکستگی کے دور ہو جانے کا گواہی دے رہے مگر نتیجہ میں صرف سبزہ زار اور ”سبزہ خط“ اور ”می“ کے نام رہ گئے ہیں نوشانوش اور گرمی جوش کا ذکر نہیں اور تیسری میں ان میں سے کچھ نہیں رہ جاتا اور مضمون سراسر فنا و انقلابِ حوادث کی تصویر ہے، اب کون کہہ سکتا ہے کہ حکیم خیام نے اصل میں کیا کہا تھا اور بادہ پرستوں نے اس کو کیا کر دیا۔

شرابِ اخلاص: خیام کی دوسری قسم کی شراب، اخلاص کی بوتل میں بند ہے، چوں کہ زہاد و عباد کے نزدیک بادہ و می، رندی و اوباشی کی علامت سمجھتی جاتی تھی اور یہ زہاد و عباد تمام تر تلپیس و مکروزور و فریبِ خلق میں مبتلا رہتے تھے، اس لیے صوفی شعرا میں یہ رسم سی ہو گئی تھی کہ رندی کے ان ظاہری لوازم، جام و ساغر و بادہ کو اخلاص اور باطنی نکو کاری کے معنوں میں اور تسبیح و سجادہ و دستار کو جو زہاد و عباد کی ظاہر فریبِ علامات ہیں، تلپیس و نفاق کے معنوں میں بولیں، خیام کی بھی بہت سی رباعیوں میں یہی شراب بھری ہے۔

ما افسرِ خان و تاجِ کے بفروشم
دستارِ قصبِ بانگِ نے بفروشم
تسبیح کہ پیکِ لشکرِ تزویر است^۱
ناگاہ بیکِ جرعهٔ می بفروشم

تا بتوانی میلِ برندانِ می کن
بنیادِ فساد و مکر ویرانِ می کن
بشنو سخنانِ عمرِ خیامی^۲
می میخورورہ میزن و احسانِ می کن

دل فرق نمی کند ہی دانہ زادم
با این ہمہ مادی و معشوق مدام^۳
رائیش بمسجد ست و رائیش بجام
در میگذرد پختہ بہ کہ در صومعہ خام

با تو بخرابات اگر گویم راز
ای اول و آخر خلقان ہمہ تو^۴
بہ زانکہ بخراب کنم بے تو نماز
خواہی تو مرا بسوز و خواہی بنواز

سنت مکن و فریضہا را بگذار
غیبت مکن و دل کسے را آزار^۵
دیں لقمہ کہ داری ز کسان باز مدار
در عہدہ آل جہاں منم بادہ بیار

آنانکہ اساس کار بر زرق نہند
بر فرق نہم خروس می راپس ازیں^۶
آیند و میان جان و تن فرق نہند
گر ہچو خروسم اڑہ بر فرق نہند

آنها کہ کشندہ غیبیہ نابد
بر خشک کسی نیست ہمہ در آبد^۷
و آنها کہ بشب ہمیشہ در محرابند
بیدار یکیت دیگران در خوابند

عمریست کہ مداحی می ورد منست
ز اہد اگر استاد تو عقل ابست اینجا^۸
و اسباب می است انچہ در گرد منست
خوش باش کہ استاد تو شاگرد منست
(دینہ)

عقل سے مراد ہوشیاری ہے یعنی زاہد کو اگر اپنی ہوشیاری اور عدم مستی پر ناز ہے جو اس کی استاد ہے تو ہم رندوں کے نزدیک عقل و ہوشیاری بیکار چیز ہے، وہ ہماری شاگردی ہے، یعنی زاہد کو اگر اپنی ہوشیاری پر ناز ہے تو ہم کو اپنی سرمستی پر۔

یک جرعه می ز ملک کاؤس خوش است
ہر نالہ کہ عاشقے بر آرد بسحر^۹
وز تخت قباد و ملک طوس خوش است
از نعرہ زاہدان سالوس خوش است
(مکر)

(دینہ)

می خوردن و گردِ نیکوان گردیدن به زانکه بزرگ زاهدی درزیدن
(م)

گر عاشق و مست دوزخی خواهد بود^{۱۰} پس روئے بهشت کس نخواهد دیدن

(کادیانی)

خشتِ سر خمِ ملکیتِ جم خوشتر بوی قدح از غذای مریم خوشتر

آه سحری ز سینہ خمار^{۱۱} از ناله بوسعید و ادہم خوشتر

(//)

نگے است بنام نیک مشهور شدند عارست ز جورِ چرخ رنجور شدن

خمار بوی آب انگور شدن^{۱۲} به زانکه بزہد خویش (۱) مشهور شدن

(//)

من باده خورم و لیک مستی نکنم الا بقدرِ دراز دستی نکنم

دانی غرضم ز می پرستی چه بود^{۱۳} تا ہجو تو خویشتن پرستی نکنم

(بہی)

ای مفتی شہر از تو پر کار تریم بایں ہمہ مستی از تو ہشیار تریم

تو خون کسان خوری و ما خون رزان^{۱۴} انصاف بدہ کہ کدام خونخوار تریم

(//)

ما شرقتہ زہد در سر خم کردیم و ز خاک خرابات تیمم کردیم

باشد کہ درون میکدہ دریا نیم^{۱۵} عمری کہ درون مدرسہ گم کردیم

(//)

تا چند ملامت کنی ای زاہد خام ما رند و خراباتی و مستیم مدام

تو در غم تسبیح و ریا و تلبیس^{۱۶} ما بامی و مطربیم و معشوقہ بکام

(//)

از باده شود تکبر از سر ہا کم و ز باده شود کشادہ بند محکم

ابلیس اگر زباده خوردے یکدم^{۱۷} کردی دو ہزار سجدہ پیش آدم

(//)

(۱) اس رباعی کے قافیے مشکوک معلوم ہوتے ہیں۔

بادۂ حقیقت: خیام کے پیالہ میں ایک تیسری شراب بھی نظر آتی ہے، جس کا نام ”بادۂ حقیقت“ ہے، وہ شراب کو غیر مرئی و غیر محسوس حقیقت، روحِ حق، جذبہٴ روحانی اور معرفتِ قلب کے معنوں میں بھی استعمال کرتا ہے، وہ لوگ جو خیام کی ہر شراب کو یہی دنیا کی مکدر شراب سمجھتے ہیں، وہ ذرا اس مے صافی پر ایک نظر ڈالیں کہ کیا یہ شراب ظاہری طور سے پی بھی جاسکتی ہے، اس کا نچاز خود اس کی حقیقت کا پردہ کھول رہا ہے:

قرآن کہ مہین کلام خوانند او را کہ گاہ نہ بر دوام خوانند او را
در خطِ پیالہ آیتے ہست مقیم^۱ کاندہ ہمہ جا مدام خوانند او را

اس رباعی کی بنیاد گو ”مدام“ کے ایہام لفظی پر قائم ہے، جس کے معنی ہمیشہ کے بھی ہیں اور شراب کے بھی ہیں، اسی طرح ”خوانند“ کے معنی پڑھنے کے بھی ہیں اور نام لینے کے بھی ہیں، پیالہ میں شراب کے پیانہ کے لیے خط یعنی نشانات بنے رہتے تھے تاکہ ہر خط سے شراب کی مقدار کا اندازہ ہو سکے اور پینے والا اندازہ سمجھ کر پیے، اب اس مطلب میں کہ قرآن جس کو لوگ ”کلام پاک“ کہتے ہیں، لوگ اس کو کبھی کبھی پڑھتے ہیں، ہمیشہ نہیں لیکن شراب کے پیالہ میں جو خط ہے اس میں ایک آیت ہے جس کو لوگ ”مدام“ پڑھتے ہیں یا اس کو ”مدام“ (شراب) کہتے ہیں، ظاہر ہے کہ کوئی ندرت نہیں اور نہ یہ ضلع جگت حکیم خیام کے کہنے کی چیز ہے، اس رباعی کا مطلب اس سے بالکل الگ اور بہت بلند ہے، شراب اگر شرابِ معرفت ہے تو پیالہ عارف کا دل ہے، کہتا یہ کہ قرآن کلامِ الہی ہے جس کو لوگ کم پڑھتے ہیں مگر عارف کے سینہ میں جو صحیفہٴ دل ہے جس میں آیتِ الہی ہمیشہ کے لیے مقیم ہے، اس کو ہر جگہ آسانی کے ساتھ ہر شخص پڑھ سکتا ہے:

می خور کہ ز تو کثرتِ علت بہ برد و اندیشہ ہفتاد و دو ملت بہ برد
پرہیز مکن ز کیمیائے کہ ازد^۲ یک جرہ خوری ہزار علت بہ برد

”علت“ دو معنوں میں آتا ہے، ایک سبب کے معنی میں اور دوسرے بیماری کے معنی

میں پہلے مصرع میں سبب مراد ہے اور چوتھے میں بیماری، ظاہر بین کو دنیا میں ہزاروں متفرق اسباب و علل کا فرما نظر آتے ہیں، مگر ایک عارف کو صرف اس کثرت میں بھی وحدت نظر آتی ہے، علل و اسباب کی کثرت میں بھی اس کو حقیقی اور اصلی علیۃ العلیل ایک ہی معلوم ہوتی ہے، اس کے سوا دوسرے اسباب و علل، ثانوی اور اسی ایک اصلی علیۃ العلیل (خداوند تعالیٰ) کے خود معلول و محکوم معلوم ہوتے ہیں، اگر کسی کو یہ حقیقی علیۃ العلیل نظر آنے لگے تو دوسرے ثانوی اسباب و علل جو عام لوگوں کو اصلی معلوم ہوتے ہیں محض فریب نظر آنے لگیں۔

ظاہر ہے کہ وہ شراب جس سے اس کثرتِ علل کا فریب کھل جائے اور بہتر فرقوں کے اختلافات مٹ جائیں اور اس کے ایک گھونٹ سے (شک و تذبذب) کی ہر بیماری دور ہو جائے، کون سی شراب ہو سکتی ہے؟

زالی کہ حیات جاودانی ست بخور سرمایہ لذت جوانی ست بخور
سو زندہ چو آتش است لیکن غم را سازندہ چو آب زندگانی ست بخور
وہ شراب جس سے ”حیاتِ جاودانی“ ملے، خانہ خمار کی شراب نہیں ہو سکتی، یہ صرف عرفان و عشقِ حقیقی کی شراب ہو سکتی ہے، جس کو کوئی پا کر حیاتِ جاودانی پاسکتا ہے اور جو ہر فانی کے غم کو جلا کر باقی کی مسرت جاوید بخش سکتی ہے۔

ہر توبہ کہ کردیم شکستیم دگر بر خود در نام و ننگ بستیم دگر
عیم مکنید اگر کنم بے خودئے کز بادۂ عشق مست ہستیم دگر
اس میں تو اس بادۂ عشق کی صاف تصریح ہے:

من ظاہر نیستی و ہستی دانم من باطن ہر فراز و پستی دانم
با ایں ہمہ از دانش خود شرم باد گر مرتبہ و رائے مستی دانم
اس ادعائے علم کے ساتھ یہ اعترافِ جہل، کسی مست کا کام ہے؟ یہ مستی بھی بادۂ انگور کا نہیں، شرابِ طہور کا نتیجہ ہے۔

یہ پانچ رُباعیاں بوڈلین نسخہ کی ہیں، دو رُباعیاں دینہ کے نسخہ کی ہیں اور بمبئی کے مطبوعہ نسخوں میں بھی موجود ہیں۔

آں بادہ کہ قابل صور ہاست بذات گا ہے حیوان می شود و گا ہے نبات
تا ظن نبری کہ نیست گردی ہیہات ^۶ موصوف بذاتست اگر نیست صفات
سیال چیز کی خود کوئی شکل نہیں ہوتی، جس ظرف میں رکھو وہی شکل پیدا ہو جائے گی،
شراب سیال کو پیالہ، صراحی، جرہ، خم جس ظرف میں رکھو ویسی ہی صورت اختیار کر لے گی،
اس تمہید کے بعد وہ کہتا ہے کہ وجود مطلق وہ شراب ہے جو مختلف صورتوں میں جلوہ گری کی
صلاحیت رکھتی ہے، یعنی وہی ایک وجود مطلق حیوان کے قالب میں حیوان، نباتات کے
قالب میں نبات اور انسان کے قالب میں انسان بن جاتا ہے، عالم کے یہ گونا گوں موجودات
اس کے صفات اور شئون کے مختلف مظاہر ہیں، اگر یہ مظاہر کل کے کل فنا بھی ہو جائیں تو بھی
وجود مطلق فنا نہیں ہو سکتا کہ وہ اپنی ذات کے ساتھ آپ موصوف ہو کر قائم رہے گا۔

روحی کہ منزہ است ز آلائشِ خاک مہمان تو آمدست از عالم پاک
میدہ تو بادہ صبحی مدوش ^۷ ز اں پیش کہ گوید انعم اللہ مساک
(کادیانی)

عالم بالا کہ وہ پاک و صاف روح جو اس عالم ارضی میں انسانوں کے پاس مہمان
اتری، کیا اس کی مہمان نوازی کسی خمار کے ہاتھوں کی کچی ہوئی بادہ صبحی سے ہو سکتی ہے یا
اس بادہ سحری سے جس کی مستی کا اتار قیامت تک ممکن نہیں۔

کادیانی میں ہے:

ما عاشق و آشفته و مستیم امروز در کوئی بتان بادہ پرستیم امروز
از ہستی خویشتن بکلی رستہ ^۸ پیوستہ بحراب المستیم امروز
محراب الست میں بیٹھ کر جو شراب پی جا سکتی ہے وہ غور کیجئے کون سی ہو سکتی ہے؟

دوامِ بیخودی: خیام کی اکثر خمریات کا حاصل ہمارے سنجیدہ سرخوش غالب کے صرف ایک شعر میں ادا ہو سکتا ہے:

مے سے غرض نشاط ہے کس روسیاء کو یک گونہ بیخودی مجھے دن رات چاہئے
خیام کی اکثر خمریہ رباعیوں کا مطلب یہ ہے کہ عالم کی کشاکش اور دنیا کے مصائب،
فلسفہ کے پیچیدہ شکوک، آخرت کے خوف، ہر چیز کا علاج، روحانی سرمستی اور رضا بہ تقدیر کی
شراب ہے کہ نہ ہمارے غور و فکر اور جدوجہد سے کوئی ناقابل حل پیچیدگی حل ہو سکتی ہے نہ آج
کی مشکل دور ہو سکتی ہے اور نہ کل کی مصیبت ٹل سکتی ہے، وہ خود کہتا ہے:

می خوردن من نہ از برائے طرب است نر بہر نشاط و ترک دین و ادب است
خواہم کہ دے ز خویشتن باز رہم (۱) می خوردن و مست بودم زان سبب است

دریاب کہ از روح جدا خواہی رفت در پردہ اسرارِ خدا خواہی رفت
خوش باش ندانی ز کجا آمدہ^۲ می نوش ندانی کہ کجا خواہی رفت

مے خور کہ تنت بخاک در ذرہ شود خاکت پس ازاں پیالہ و جرہ شود
از دوزخ و از بہشت فارغ می باش^۳ عاقل بچنین خبر چرا غرہ شود

می دہ کہ دل ریش مرا مرہم اوست سودا زوگانِ عشق را ہدم اوست
پیش دل من خاک یکے جرہ بہ است^۴ از چرخ کہ کاسہ سر عالم اوست

چوں عمر ہی رود چہ بغداد و چہ بلخ پیانہ چو پر شود چہ شیریں و چہ تلخ
می خور کہ پس از من و تو ایں ماہ بے^۵ از سلخ بغرہ آید از غرہ بہ سلخ

(۱) موافق متن کا دیانی برلن نمبر ۶۸، بمبئی گلزار حسنی ۱۱ اس کا تیسرا مصرع یوں ہے، ع

”خواہم کہ بہ بیخودی بر آرم نفسے“

نسخہ دینہ میں دوسرے مصرع میں ”نشاط“ کی جگہ ”فساد“ ہے اور چوتھے مصرع میں بمبئی کی طرح
”زان“ کی جگہ ”زین“ ہے۔

مانیم و می و مصطبہ و تون خراب فارغ ز امید رحمت و بیم عذاب
جان و دل و جام و جامہ پر درد شراب ^۶ آزاد ز خاک و باد از آتش و آب

در پردہ اسرار کسے را رہ نیست زیں تعبیه جان ہیچ کس آگہ نیست
جز در دل خاک ہیچ منزل گہ نیست ^۷ می خور کہ چنیں فسانہا کوتہ نیست

می خور کہ بزیر گل بے خواہی خفت بے مونس و بے حریف و بے ہدم خفت
زنہار بکس مگو تو این راز نہفت ^۸ ہر لالہ کہ پڑمرد نخواہد بہ شکفت

اندر رہ عقل پاک می باید شد در چنگ اجل ہلاک می باید شد
ای ساقی خوش لقا تو فارغ منشین ^۹ آہے در وہ کہ خاک می باید شد

این قافلہ عمر عجب می گذرد در یاب دی کہ باطرب می گذرد
ساقی غم فرداے حریفان چہ خوری ^{۱۰} در وہ قدح بادہ کہ شب می گذرد

زاں پیش کہ بر سرت شبنون آرد فرمائے کہ تا بادہ گلگون آرد
تو زرنہ، ای غافل نادان کہ ترا ^{۱۱} در خاک نہند و باز بیرون آرد

ہر جرعہ کہ ساقیش بخاک افشانند در دیدہ کرم آتش غم بہ نشانند
سبحان اللہ تو باد می پنداری ^{۱۲} آہے کہ ز صد درد، دلت برہاند

بر خیزد دو ای این دل تنگ پیار آل بادہ مشک بوئے گلرنگ پیار
اجزای مفرح غم ار می خواہی ^{۱۳} یاقوت می و برسم چنگ پیار

زاں می کہ حیات جاودانی ست بخور سرمایہ لذت جوانی است بخور
سوزندہ چو آتش است لیکن غم را ^{۱۴} سازندہ چو آب زندگانی است بخور

تا کے زابد حدیث و تا کے زازل ہنگام طرب شراب را نیست را بدل
بگذشت ز اندازہ من علم و عمل ^{۱۵} ہر مشکل را شراب گرداند حل

بر خیزم و عزم بادہ ناب کنم رنگِ رُخِ خود برنگِ اعناب کنم
ایں عقل فضول پیشہ را مشتے می ^{۱۶} بر روی زخم چنانک در خواب کنم

چوں نیست مقام ما دریں دیرِ مقیم بے ساقی و معشوق عذابست الیم
تا کے ز قدیم و محدث ای مردِ حکیم ^{۱۷} چوں من رتم، جہاں چہ محدث چہ قدیم

نتواں دلِ شاد را بغم فرسودن وقتِ خوش خود بسنگِ محنت سودن
کس غیب چہ داند کہ چہ خواهد بودن ^{۱۸} می باید و معشوق و بکام آسودن

از درسِ علوم جملہ بگریزی بہ و اندر سرِ زلف دلبر آویزی بہ
زاں پیش کہ روزگار خونت ریزد ^{۱۹} تو خونِ صراحی بقدرِ ریزی بہ

ای من در میخانہ بہ سبوت رفتہ ترکِ بد و نیک ہر دو عالم گفتہ
گر ہر دو جہاں چہ گوی افتد بہ کوی ^{۲۰} بر من بجوی چو مست باشم خفتہ

تا کے غمِ آں خورم کہ دارم یا نہ دیں عمر بخوش دلی گذارم یا نہ
پر کن قدرِ بادہ کہ معلوم نیست ^{۲۱} کیس دم کہ فرد برم بر آرم یا نہ

تن در غمِ روزگار بیداد مدہ ما راز غمِ گذشتگان یاد مدہ
دل جز بسمن بری پری زاد مدہ ^{۲۲} بے بادہ مباش و عمر برباد مدہ

ای دل تو باسیرای معما نہ ری در نکتہ زیر کانِ دانا نہ ری
ایں جا بھی و جامِ بہشتی می ساز ^{۲۳} کانجا کہ بہشت است ری یا نہ ری

دردِ می لعل لاله گونِ صافی بکشای ز حلقِ شیشه خونِ صافی
 کامروزِ بردنِ زجامِ می نیست مرا ^{۲۳} یک دوست که دارد اندرونِ صافی
 (بوذلین)

این آمده از عالمِ روحانی تفت حیران شده در چهار پنج و شش و هفت
 می خور که جز جوانی اندر گل خفت ^{۲۵} کم خور غمِ عالمی که چون رفتی رفت

ترکیبِ طبائعِ چو بکامِ تو دمیت خوش باش اگر چه بر تو هر دم ستمیت
 با اهلِ خرد نشین که اصلِ تنِ تو ^{۲۶} گردی و شراری و نسیمی و نمیت

می خوردن و شاد بودن آیینِ منست فارغ بودن ز کفر و دین، دینِ منست
 گفتم بعروسِ دهر کا بینِ تو چیست ^{۲۷} گفتا دلِ خرمِ تو کا بینِ منست

می بر کفِ من نه که دلم در تابست دینِ عمرِ گریزِ پایِ چوں سیمابست
 بر خیز که بیداری دولتِ خوابست ^{۲۸} در یاب که آتشِ جوانی آبست

در نائے قرابه غلغلِ می چه خوشست دینِ زاری زار ناله نی چه خوشست
 در بر بتِ دلفریب و در سزایِ ناب ^{۲۹} فارغ ز غمِ زمانه ہے ہے چه خوشست

چون نیست حقیقت و یقینِ اندر دست نتوان با امیدِ شک همه عمر نشست
 ہاں تا ندہم ساغرِ بادہ زدست ^{۳۰} در بیخردی مرو چه ہشیار چه مست

ای دل چو زمانہ می کند غمناکت ناگہ بروں ز تنِ رود رواں پاکت
 بر سبزہ نشین و خوش بزی و رزی چند ^{۳۱} زان پیش کہ سبزہ برد مداز خاکت

عمریست کہ مداحی می در دین واسبابِ می است ہر چه در گردِ منست
 زاہد اگر استادِ تو عقل است اینجا ^{۳۲} خوش باش کہ استادِ تو شاگردِ منست

قدر گل و مل بادہ پرستان دانند نہ تنگ دلاں و تنگدستاں دانند
از بیخبری، بیخبری معذوری ^{۳۳} ذوقیست دریں شیوہ کہ مستان دانند
(دینہ)

کا دیانی اور دوسرے نسخوں میں ہے:

باسادہ رخاں بادہ ناب اولیٰ تر و اندر مستی دیدہ پر آب اولیٰ تر
چوں عالمِ دوں بکس وفائے نکند ^{۳۳} از بادہ درو مست و خراب اولیٰ تر

ان تمام رباعیوں پر جن میں بڑا حصہ بوڈلین نسخہ کے الف سے یا تک کا انتخاب ہے ایک نگاہ ڈالنے سے معلوم ہو سکتا ہے کہ غم نصیب خیام جو اسرارِ کائنات کے ایک ایک تارِ نقاب کو توڑنے کی ہمت کر کے تھک چکا تھا اور دنیا کی وسیع آبادی میں ایک بھی اپنا ہم راز و ہمدم نہ پاسکا تھا اور جس پر فنا و زوال اور مایوسی و ناامیدی کی گھٹا ہر چار طرف سے چھائی تھی، اس کو اپنے لیے بہتر یہی معلوم ہوتا تھا کہ وہ اپنی عقل و خرد اور علم و ہوش ہی کو گم کر دے، جس نے اس کو اس پیچ و تاب اور غم و الم میں مبتلا کر رکھا تھا۔

انقلاب و فنا کی تشبیہات: لوگوں کو اس کی رباعیوں میں رندی و میخواری کا ایک اور پہلو نظر آتا ہے جس میں وہ شراب و نورِ ماہ و صراحی و پیالہ اور گلِ کوزہ اور ان کے ٹوٹنے پھوٹنے کا ذکر کرتا ہے لیکن حقیقت میں وہ ان سے پینے کا نہیں بلکہ دیکھنے کا کام لیتا ہے، یعنی ان کے ذریعہ سے وہ زوال و فنا اور تغیر کی تشبیہوں اور استعاروں کو ادا کرتا ہے، ان رباعیوں کو مستی و سرشاری سے کوئی تعلق نہیں، یہ ایسا ہے جیسے ہم آج صیاد و باغبان و بہار و خزاں وغیرہ سے کام لیتے ہیں، مثلاً:

چوں عہدہ نمی کند کسے فردا را حالے خوش کن تو ایں دلِ شیدا را

می نوش بنورِ ماہ اے ماہ کہ ماہ ^۱ بسیار بجوید دنیا بد ما را

ایں کوزہ چومن عاشق زاری بودست و اندر طلبِ روے نگاری بودست

ایں دستہ کہ در گردنِ او می بنی ^۲ دستیست کہ در گردنِ یاری بودست

مقصود یہ ہے کہ اسی ایک مٹی کی صنعت گری ہے کہ کبھی وہ ذی ہوش آدمی بنتی ہے اور کبھی جماد کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے، پھر کبھی اسی سے عاشق کا دل دیوانہ اور کبھی کسی شرابی کا پیالہ و پیانہ بنایا جاتا ہے، پھر وہی خاک ہو کر کبھی معشوق کی چشمِ مخمور اور کبھی خاکِ سرِ فغفور بنتی ہے اور کبھی وہی کسی شہریار کی شہِ رگ کا خون اور کبھی لالہ بستانی کا رنگ:

ہر جا کہ گلے و لالہ زاری بودست از سرخی خونِ شہریاری بودست
ہر شاخِ بنفشہ کز زمین می روید ۳ خالے است کہ بر رخ نگاری بودست

دیدم بسر عمارتے مردے فرد کو گل بہ لکد میز دو خوارش می کرد
آں گل بزبانِ حال با اومی گفت ۴ ساکن کہ چو من لکد بے خواہی خورد

دی کوزہ گرے بدیدم اندر بازار بیہ تازہ گلے لکد ہی زد بسیار
دانِ گل بزبانِ حال با اومی گفت ۵ من ہچو تو بودہ ام مرا نیکو دار

در کار گہ کوزہ گرے رتم دوش دیدم دو ہزار کوزہ گویا و خموش
ناگاہ یکے کوزہ بر آورد خروش ۶ کو کوزہ گرد کوزہ خرد کوزہ فروش

تا چنداں سیرِ عقل ہر روزہ شویم درد ہر چہ یکسالہ چہ یک روزہ شویم
در وہ قدحِ بادہ زان پیش کہ ما ۷ در کار گہ کوزہ گراں کوزہ شویم

ایں چرخِ فلک بہر ہلاک من و تو قصدے دارد بجانِ پاک من و تو
بر سبزہ نشیں بتا کہ بس دیر نماند ۸ تا سبزہ بروں دم ز خاکِ من و تو

بنگر ز صبا دامنِ گل چاک شدہ بلبل ز جمالِ گل طربناک شدہ
در سایہ گل نشیں کہ بس گل کہ ز باد ۹ در خاک فرو رفتہ و با خاک شدہ

چوں عمر زیادہ گردد از شصت منہ
زاں پیش کہ کاسہ سرت کوزہ کنند ^{۱۰}
ہر جا کہ قدم نہی بجز مست منہ
تو کوزہ زد دوش و کاسہ از دست منہ

بر سنگ ز دم دوش سبوی کاشی
بامن بزبان حال می گفت سبو ^{۱۱}
سر خوش بدم کہ بکردم این او باشی
من چوں تو بدم تو نیز چوں من باشی

بزدار پیالہ و سبو اے دلجوی
بہں شخص عزیز را کہ چرخ بدخوی ^{۱۲}
خوش خوش بخرام گرد باغ و لب جوی
صد بار پیالہ کرد و صد بار سبوی
(بوڈلین)

بر خیزد بیا، بیا ز بہر (۱) دل ما
یک کوزہ می بیار تا نوش کنیم ^{۱۳}
حل کن بجمال خویشتن مشکل ما
زاں پیش کہ کوزہا کنند از گل ما

چوں لالہ بنور و ز قدح گیر بدست
می نوش سخن می کہ این چرخ کہن ^{۱۴}
با لالہ رخی اگر ترا فرصت ہست
ناگاہ ترا چو خاک گرداند پست

ہر سبزہ کہ بر کنار جوی رستت
تا بر سر سبزہ پا بخواری نہ نہی ^{۱۵}
گوئی ز لب فرشتہ خوی رستت
کان سبزہ ز خاک ماہ روی رستت

خاکے کہ بزیر پائے ہر حیوانیست
ہر خشت کہ بر کنگرہ ایوانیست ^{۱۶}
زلفِ صنم و عارضِ جانا نیست
انگشتِ وزیری و سر سلطانیست

چوں ابر بنور و ز رخ بادہ بشت
کیں سبزہ کہ امروز تماشا کہ تست ^{۱۷}
بر خیزد بجام بادہ کن عزم درست
فردا ہمہ از خاک تو بر خواهد رست

صحرا رخ خود با بر نور روز ز بشت
ہیں سبز خطے بسبز زارے می ہیں ^{۱۸}
دیں دہر شکستہ دل بنوگشت درست
این پیخبر از سبزہ کہ از خاک برست

(۱) یہاں سے آخر تک دوسرے نسخوں کی رباعیاں ہیں۔

ابر آمد و باز بر سر سبزہ گریست
 بے بادۂ ارغوان نمی باید زیست
 این سبزہ کہ امروز تماشا گہ ماست ^{۱۹} تا سبزۂ خاک ما تماشا گہ کیست

شادی مطلب کہ حاصلِ عمر دمیست
 ہر ذرۂ خاک کیتبادی و جمیست
 احوالِ جہاں واصلِ این عمر بہ ہیں ^{۲۰} خوابی و خیالی و فریبی و دمیست

این کہنہ رباط را کہ عالم نامست
 آرام گہ ابلقِ صبح و شام است
 بز میست کہ داماندۂ صد جمشید است ^{۲۱} قصریست کہ تکیہ گاہِ صد بہرام است

آں قصر کہ بہرام در و جام گرفت
 رو بہ بچہ کرد و شیر آرام گرفت
 بہرام کہ گور می گریفتے دائم ^{۲۲} امروز نگر کہ گور، بہرام گرفت

آنکس کہ زمین و چرخ و افلاک نہاد
 بس داغ کہ او بر دلِ غمناک نہاد
 بسیار لب چو لعل و زلفیں چو مشک ^{۲۳} از طبلِ زمین و حقہ خاک نہاد

بر چشم تو عالم ارچہ می آریند
 نگرد تو بداں کہ عاقلان نگریند
 بر بای نصیب خویش کت بر بایند ^{۲۴} بسیار چو تو شوند و بسیار آیند

می نوش کہ تا غم از نہادت برد
 شغلِ دو جہاں جملہ زیادت برد
 رو آتش تر گزین کن و آبِ رواں ^{۲۵} زان پیش کہ خاک شوی و بادت برد

مگذار کہ غصہ در حصار ت گیرد
 و اندوہ محال روزگارت گیرد
 مگذار دے کنار آب و لپ کشت ^{۲۶} زان پیش کہ خاک در کنارت گیرد

خوش باش کہ عالم گذراں خواہد بود
 بر چرخ قرانِ اختران خواہد بود
 نشتی کہ ز قالب تو خواہند زدن ^{۲۷} بنیادِ سرایِ دگراں خواہد بود

شبہا گذرد کہ دیدہ برہم نیز نیم تا پای نشاط بر سر غم نیز نیم
بر نیز کہ دم ز نیم پیش از دم صبح ۲۸ کیں صبح بے دم کہ مادم نیز نیم

بر خیزد مخور غم جہان گذراں خوش باش دے بشادمانی گذراں
در طبع جہاں اگر وفای بودست ۲۹ نوبت بتو خود نیامدے از دگراں

بر دار پیالہ و سبواے و بجو بر گرد بگرد سبزہ زار و لب جو
کیں چرخ بے قد بتان مہ رو ۳۰ صد بار پیالہ کرد صد بار سبو

در کار گہ کوزہ گرے کردم رای در پایہ چرخ دیدم استادہ بہ پای
می کرد و سبوی و کوزہ را دستہ و سر ۳۱ از کلہ بادشاہ و از دست گدای

اس موقع پر ایک اور نکتہ ہے جس کا لحاظ رکھنا ضروری ہے، شاعر کے شعر میں ایسی لچک ہوتی ہے کہ جس مذاق کا آدمی جس خیال کو دل میں رکھ کر پڑھتا ہے اس کے مطابق معنی اس شعر میں اس کو نظر آتے ہیں، خواجہ حافظ کے ایک ہی شعر میں ایک میخوار کو رندی کی تعلیم اور ایک پیر طریقت کو زہد و ترک کا سبق ملتا ہے، یہی حال خیام کی ان رباعیوں کا ہے، دسویں صدی ہجری کے اواخر میں ہندوستان کے دو پایہ تختوں آگرہ اور دہلی میں دو بڑی شخصیتیں تھیں، آگرہ میں اکبر اعظم کی اور دہلی میں شیخ عبدالحق محدث دہلوی کے باپ حضرت سیف ترک بخاری (المتوفی ۹۹۰ھ) کی، یہ بڑے خدا رسیدہ اور صاحب حال بزرگ تھے، خیام کے متعلق اکبر کا یہ حال تھا کہ وہ کہا کرتا تھا:

”باید کہ پس از ہر غزل حافظ، رباعی عمر خیام بر نویسد، ورنہ خواندن آں حکم

شراب بے گزک است۔“

دوسری طرف ان بزرگ کا یہ حال تھا کہ محدث دہلوی فرماتے ہیں کہ جب کبھی ان کے سامنے خیام کی یہ رباعی پڑھی گئی، رو پڑے اور حال طاری ہو گیا:

”فقیر زاید نیست کہ ایں رُباعی خیام را پیش ایشاں خواندہ باشیم و ایشاں را

گر یہ و حال دست نداده باشد، اگر خود در یک روز دہ بار بخوانم۔“ (۱)

ایں کوزہ چو من عاشق زارے بودہ است در بند سر زلف نگارے بودہ است

ایں دست کہ در گردن او می بینی دستی است کہ در گردن یارے بودہ است“

اس سے بھی تین سو برس پیشتر سلطان علاء الدین خلجی کے زمانہ میں مشہور مجذوب

خواجہ کڑک المتوفی ۷۰۰ھ کثرا، الہ آباد میں رہتے تھے، ان کے ملفوظات ۱۷۷۷ھ میں ملفوظ

اسرار الہند و مین کے نام سے لکھے گئے ہیں اور ۱۸۹۳ء میں مطبع نسیم ہند فتح پور میں یہ کتاب

چھپی ہے، خواجہ کو وجد و سماع کا شغل تھا اور بظاہر بادۂ ناب کی سرمستی رہتی تھی لیکن بہ باطن وہ

کسی اور شراب کے متوالے تھے، ان کی زبان سے بہ کثرت رباعیاں سنی جاتی تھیں، جن

میں تعجب ہوتا ہے کہ خیام کی بھی بعض رباعیاں ملتی ہیں، ملفوظات میں ہے:

”آوردہ اند کہ روزے خدمتِ خواجہ کرک قدس سرہ نشستہ بودند و مردے

شراب پیش آوردہ داشت، خواجہ آغا کرد کہ امروز شراب را فرمان نیست کہ

بخورم شراب شادی و شربت قربت بود، امروز ایں کار بکن کہ تو بخور، برو خود را

خوش دارو بشنو کرک پای بند بیچارہ چہ می گوید۔“

آندہ شراب ما شکستی یا رب بر من در عیش را بہ بستی یا رب

بر خاک برینختی مئے ناب مرا خاک بدہن مگر تو مستی یا رب

ایک اور واقعہ لکھا ہے کہ خواجہ ایک کلال کی دوکان پر گئے، اس نے خواجہ کی کرامت

دیکھی، خواجہ نے اس کو پیالہ بھر کر دیا تو شراب کے بجائے گلاب کی بو اس سے آرہی تھی، اس

وقت اس نے خواجہ کے پاؤں چوم لیے، خواجہ فرمود بشنو کرک چہ می گوید:

یک دست بمصحف و دگر دست بجام کہ نزد حلال آیم کہ نزد حرام

مائیم دریں گنبد نہ پختہ نہ خام نے کافر مطلق نہ مسلمان تمام

(ص ۱۰۲)

(۱) اخبار الاخیار شیخ عبدالحق دہلوی تکرملہ (در آخر کتاب)

جعلی خیام

اوپر کے صفحات میں خیام کی شکل و صورت اور خط و خال کی جو مستند تصویریں ہم نے ناظرین کو دکھائی ہیں، ان کے دیکھنے سے حکیم صوفی خیام کو پہچان لینا کوئی مشکل نہیں ہے، اس ”حکیم صوفی“ خیام کی عجیب و غریب شخصیت غالباً صوفیوں اور رندوں دونوں کے لیے دلچسپی کا سامان رکھتی ہے، اس لیے دونوں کو اپنا فریفتہ بناتی تھی، مع

برنگ ارباب ظاہر را بہ بو ارباب معنی را

اس لیے اس کو دونوں نے اپنی اپنی جماعت میں شامل کرنا چاہا، خالص صوفیوں نے ارباب تصوف کے حلقہ میں اور رندوں نے اپنی طرب و مستی کی بزم رندانہ میں، چنانچہ خیام کے غیر مستند واقعات زندگی میں اس کی یہ دونوں صورتیں نظر آتی ہیں۔

مذہبی صوفی خیام: حکیم خیام کو مذہبی ”صوفی خیام“ بنانے کی کوشش غالباً اس کی وفات کے چالیس پچاس برس بعد شروع ہو گئی تھی، چنانچہ عماد کاتب کی خریدہ یا قفطی کی تاریخ الحکما میں مذکور ہے کہ متاخرین صوفیہ اس کے اشعار کو تصوف کا جامہ پہنانے لگے۔

عالی رومی نے ۱۰۰۲ھ میں خیام کے حالات میں کسی دوسری کتاب سے یہ نقل کیا ہے کہ خیام شروع میں رند و مست لائے ابالی تھا، بالآخر اس نے توبہ کی اور بخارا میں امام بخاری کے مزار پر قیام کیا اور وہیں اس پر جذب کی کیفیت طاری ہوئی، بارہ روز تک اس پر یہ کیفیت طاری رہی، دوڑتا تھا، بھاگتا تھا اور اس کی زبان پر یہ رباعی تھی:

گر گوہرِ طاعتت نہ سفتم ہرگز وز گرد گنہ ذرہ زفتم ہرگز
 نومید نیم ز بارگاہِ کرمت زیرا کہ یکے را دو نگفتم ہرگز
 اسی حالت میں پنجشنبہ کے دن ۱۲ محرم الحرام ۵۵۵ھ میں دہک نام ایک مقام میں جو
 استرآباد میں ہے، ۵۲ برس کی عمر میں وفات پائی۔

عالی کی اصل عبارت یہ ہے:

”در آخر حال مولنا حکیم میال بنجارا ارتحال کر دے در مزار امام اسمعیل بخاری
 کہ جامع الصحیح بز زگواری بودی تکلم جذبہ رسیدے دوازده شبان روز در کوہ و صحرا
 دویدے بغیر ازیں رباعی تکلم نہ فرمودے:

گر گوہرِ طاعتت نسفتم ہرگز و ز گرد گنہ ذرہ زفتم ہرگز
 نومید نیم ز بارگاہِ کرمت زیرا کہ یکے را دو نہ گفتم ہرگز
 ”بریں حالت یومِ انجیس از ایام دوازدهم محرم الحرام لسنہ خمس و خمسین و خمس
 مایہ از بلوکات استرآباد دہک نام بہ خستہ منزل و مقام بعمر پنجاہ و دو سال از نیا
 برفت، رحمہ اللہ تعالیٰ و اسکنہ فی الجنۃ الاعلیٰ۔“

کاش کہ یہ تاریخ سچی ہوتی۔

یہ مشہور کہانی بھی اسی سلسلہ میں ہے کہ خیام کو مرنے کے بعد اس کی ماں نے جو اپنے
 بیٹے کی نجات کے لیے متفکر تھی اور بار بار یہ دعا مانگتی تھی کہ ”خداوند! بر عمر رحمت کن“ یہ خواب
 دیکھا کہ عمر خیام خفا ہو کر اس سے کہہ رہا ہے:

اے سوختہ سوختہ سوختی وے آتش دوزخ ز تو افروختی
 تا کے گوئی بر عمر رحمت کن حق را تو کجا و رحمت (۱) آموختی
 چوں بیدار شدم این رباعی بخاطر من بود، امید دارم کہ گوی مغفرت الہی

بصولجان ہمت نمانتا ہی در اں عالم بر بود“

(۱) یہ رباعی خیام کے تمام بڑے مجموعوں میں مذکور ہے۔

رندِ لا اُبابی خیام: دوسرا نقشہ یہ ہے کہ خیام ایک رندِ لا اُبابی تھا، شب و روز مست و سہر شار پڑا رہتا تھا، ادھر ادھر کچھ پیالے، صراحیاں اور شراب کے ٹوٹے پھوٹے برتن ہیں اور وہ اس عالم خمار میں جو کچھ بک جاتا ہے، وہ رباعی بن جاتی ہے۔

مشہور ہے کہ ایک دفعہ اس کی شراب کی صراحی اس کے ہاتھ سے چھوٹ کر گر پڑی اور ٹوٹ گئی، ترنگ کے عالم میں وہ اس کو بھی خدا ہی کا فعل سمجھا اور یہ رباعی کہی (۱):

ابریق مے مرا شکستی ربی بر من در عیش را بہ بستی ربی
بر خاک فلندی مے گل گوں را خاکم بدہن مگر تو مستی ربی

دوسرا قصہ ہے:

”دیگر اس قضیہ مشہور است کہ در بلخ پیش حکیم عیاش ظرفی پراز مے تلخ بودے، ناگہاں محتسب آں دیار رسیدے، و بشکستن آں ظرف خوشگوار شکست خاطر حکیم روادیدے اتفاقاً بقدرت خدای یکتا پائے محتسب بچاہ پوشیدہ دہان رسیدے جاں خود بمالک سپردے و بدرک اسفل غلطیدے، حضرت حکمت مآبی مسرت و شکر آں پرواختہ ز سر کرامت خود نقاب انداختہ اس رباعی (۲) را فرمودے:

از دیر بروں آمدہ ناپاک تنی و ز دودِ جہنم ز تنش پیرہنے
بشکت صراحیم کہ عمرش کم باد آنگہ چہ مے لطیف مردی و منے

انتہا یہ ہے کہ انہیں رباعیات کو دیکھ کر تذکرہ مخزن الغرائب کے مصنف احمد علی سندیلوی

نے جنہوں نے ۱۲۱۸ھ میں اپنا یہ تذکرہ لکھا ہے، خیام کے حال میں یہ لکھ دیا ہے:

”واکثر رباعیاتش در صفت شراب واقع شدہ، گویند شارب خمر بودہ۔“ (۳)

حالاں کہ یہ بے ثبوت بات ہے، دراصل خیام کے متعلق اس قسم کے اکثر قصے رباعیات

کے ظاہری معنوں کو پیش نظر رکھ کر گھڑ لیے گئے ہیں۔

(۱) شعراجم جلد اول، ص ۲۳۸۔ (۲) ربیع المرسوم عالی رومی، نسخہ قلمی دارالمصنفین، ص ۱۵۔

(۳) تذکرہ مخزن الغرائب سندیلوی نسخہ دارالمصنفین ص ۱۲۲۔

تناخ کا قائل خیام: مثلاً تاریخ الفی اور مخزن الغرائب سندیلوی میں ہے کہ خیام تناخ کا قائل تھا اور اس پر ایک قصہ گھڑ لیا کہ نیشاپور میں ایک پرانے مدرسہ کی تعمیر ہو رہی تھی، اس کے لیے گدھوں پر لہند کر اینٹیں آرہی تھیں، ایک گدھے کو ہر چند مدرسہ کے صحن میں لے جانا چاہتے تھے، وہ جاتا نہ تھا، اتنے میں خیام اپنے چند طلبہ کے ساتھ ادھر سے گذرا تو اس منظر کو دیکھ کر کھڑا ہو گیا اور مسکرا کر گدھے کی طرف دیکھ کر یہ رباعی پڑھی:

ای رفتی و باز آمدہ بل ہم گشتہ نامت زمیان نامہا گم گشتہ

ناخن ہمہ جمع آمدہ و سم گشتہ ریش از پس کون برآمدہ دم گشتہ

گدھا اندر داخل ہو گیا، خیام سے پوچھا گیا کہ واقعہ کیا ہے، اس نے کہا، اس گدھے کی روح پہلے جنم میں اس مدرسہ کی مدرس تھی، مگر مدرسہ کے چکر سے نجات پائی تھی، اس کو اب اس میں جاتے ہوئے ڈر معلوم ہوتا تھا، جب اس کو اس رباعی کے سننے سے معلوم ہو گیا کہ یاروں نے اس کو تاڑ لیا تو اندر چلا گیا۔

اس قصہ کی حیثیت ایک لطیفہ سے زیادہ نہیں، اس پر یہ فلسفیانہ عمارت کھڑی کی گئی کہ

”وے مذہب تناخ داشتہ“ (۱) حالاں کہ وہ خود کہتا ہے: (۲)

ای آنکہ نتیجہ چہار و ہفتی و زہفت و چہار دائم اندر تفتی

می خور کہ ہزار بارہ پشت گفتم باز آمدنت نیست چو رفتی رفتی

ایں عقل کہ در رہ سعادت پوید روزی صد یار خود ترا می گوید

در یاب تو ایں یکدمہ وقت کہ نہ آں ترہ کہ بدرون دود گیر روید (۳)

زاں پیش کہ بر سرت شیخون آرند فرمے کہ تا بادہ گل گوں آرند

تو زرنہ ای غافل ناداں کہ ترا در خاک نہند و باز بیرون آرند

(۱) تاریخ الفی دیکھو مظفریہ ص ۳۳۷ و مخزن الغرائب ص ۱۲۲ ادارہ المصنفین۔ (۲) بدر جاجری کی ان تیرہ رباعیوں

میں سے جو ۱۹۷۷ء میں خیام کے نام سے منقول ہیں، دیکھو نسخہ مطبوعہ کادیانی ص ۱۹۷۔ (۳) نسخہ بوڈلین۔

خدا کا منکر خیام! دبستان المذاہب کے مصنف نے جو ۱۰۵۰ھ میں موجود تھا اور داراشکوہ کا معاصر تھا، اُس نے دبستان میں پارسیوں کے ایک فرقہ سمرادیان کا ذکر کیا ہے، جو تمام موجودات کے ساتھ خدا کو بھی ”وہم“ قرار دیتے تھے اور سلطان محمود غزنوی کے زمانہ سے مسلمانوں کے لباس میں رہتے تھے، اس ضمن میں وہ کہتا ہے کہ خیام کی یہ رباعی اس کی شہادت ہے:

من الاستشهاد حکیم عمر خیام (۱)

صانع بہ جہان کہنہ ہچوں ظرفیست
آبی است بمعنی و بظاہر بر فیست
بازیچہ کفر و دین بطفلان بسپار
بہ گذر ز مقامے کہ خدا ہم حرفیست

جس نے خیام کی تصنیفات پڑھی ہیں وہ ایک لمحہ کے لیے بھی اس الزام کو قبول کر سکتا ہے؟ پھر یہ رباعی بھی خیام کے متداول مجموعوں میں نظر نہیں آتی، بلکہ اس کے برخلاف اس کی تمام کتابیں حق تعالیٰ کے ذکر و حمد سے لبریز ہیں، اس کی رباعیات کے جس قدر نسخے ملتے ہیں، سب میں اس کے الہیات کے بیشتر مضامین مشترک ہیں، چنانچہ ذیل کی رباعیاں اس کے مختلف نسخوں میں موجود ہیں، ان میں گویا بعض رباعیوں کی نسبت دوسروں کی طرف بھی کی گئی ہے، تاہم اس کا مرکزی خیال اس باب میں اتنا صاف ہے کہ تاروں کے بدلنے سے آواز میں کوئی فرق نہیں پیدا ہوتا۔

خدا کے وجود اور اس کی ذات و صفات کے متعلق خیام کے خیالات کی تفصیل اس کے رسالہ بکون کے تبصرہ اور اس کے مشرب و مسلک کے بیان میں گذر چکی ہے، جو خیالات وہاں اس کی عربی نثر میں ہیں، وہی یہاں فارسی نظم اور شاعرانہ طرزِ ادا میں ہیں، ان کے جلی عنوانات حسب ذیل ہیں:

۱- اللہ تعالیٰ خیر محض اور سراپا رحمت ہے۔

۲- بندوں کے تمام کام اُس کی قضا اور تقدیر سے ہیں، جن میں بندے سراسر مجبور

اور معذور ہیں۔

(۱) دبستان المذاہب مطبوعہ بمبئی ص ۵۹۔

۳- اللہ تعالیٰ اپنے گنہگار بندوں کو بھی اپنی رحمت سے سرفراز فرمائے گا۔

۴- بندوں کی گنہگاری اسی لیے ہے تاکہ اللہ تعالیٰ اپنی رحمت و شفقت اور جو دو کرم کے

جلوے دکھائے۔

ان چند خیالات کو سامنے رکھ کر اس کی ان رباعیوں پر جو اس کے مختلف نسخوں کا انتخاب ہیں، ایک نظر ڈالو اور دیکھو کہ ان میں سے ہر رباعی سے انہیں مضامین میں سے کوئی نہ کوئی مضمون تراوش کر رہا ہے یا نہیں، یہی سبب ہے کہ اس کی مناجاتوں سے خاص ذوق اور اثر کا قطرہ حیات ٹپکتا ہے۔

ساقی قدحے کہ کار سازست خدا و ز رحمت خود بندہ نوازست خدا

می خور بہ بہار بار طاعت مفروش کز طاعت خلق بے نیازست خدا

خیام ز بہر گنہ این ماتم چست عدر خوردن غم فائدہ بیش و کم چست

آں را کہ گنہ نکرد غفران نبود غفران ز برای گنہ آمد غم چست

آباد خرابات زمی خوردن ماست خون دو ہزار توبہ در گردن ماست

گر من نکم گناہ رحمت چه کند آرایش رحمت از گنہ کردن ماست

جز حق حکمی کہ حکم را شاید نیست ہستی کہ از حکم او بروں آید نیست

ہر چیز کہ ہست آنچنان می باید آں چیز کہ آں چنان نمی باید نیست

یارب تو کریمی و کریمی کرم است عاصی ز چہ روبروں ز باغ ارم است

باطاعتم از بخشش آں نیست کرم با معصیتم اگر بہ بخشش کرم است

من بندہ عاصم رضای تو کجا است تار یک دلم نور و صفای تو کجا است

مارا تو بہشت اگر بہ طاعت بخشش آں مزد بود لطف و عطای تو کجا است

در ملک تو از طاعتِ هیچ فزود
به گذارد مگیر زانکه معلوم شد

سرت همه دانائے فلک می داند
گیرم که بزرق، خلق را بفریبی

گویند به حشر گفتگو خواهد شد
از خیر محض جز نکوئی ناید

گر گوهر طاعتت نسفتم هرگز
نومیدنیم ز بارگاهِ کرمت

با تو بخرابات اگر گویم راز
ای اوّل و آخر همه خلقان توئی

ای واقف اسرارِ ضمیر همه کس
یارب تو مرا توبه ده و عذر پذیر

یک یک هنرم ہیں و گنہ دہہ بخش
از بادِ هوا آتش کینہ مفروز

می خور که نہ علم دست گیر نہ عمل
آن طائفہ کہ از خری می نخورند

از خالق کردگار و ز ربّ رحیم
گرمست و خراب بوده باشی امروز

وز معصیتی که رفت، نقصانی بود
گیرنده دیری و گذارنده زود

گر من گنہ روی زمین کردم
عفو تو امید ست بگیرد دتم
گفتی کہ بروز عجز دستت گیرم^{۱۶}
عاجز تر ازین خواه کاکنوں ہستم

یا رب من اگر گناہ بجدہ کردم
چوں بر کرمت وثوق کلی دارم^{۱۷}
بر جان و جوانی و تن خود کردم
بر گشتم و توبہ کردم و بد کردم

با رحمت تو من از گنہ نندیشم
گر لطف تو ام سفید رو انگیزد^{۱۸}
با توشہ تو ز رنج رہ نندیشم
یک ذرہ ز نامہ سبہ نندیشم

یا رب بدل اسیر من رحمت کن
بر پائے خرابات رو من بخشائے^{۱۹}
بر سینہ غم پذیر من رحمت کن
بر دست پیالہ گیر من رحمت کن

احوال جہاں بر دم آساں می کن
امروز خوشم بدار و فردا با من^{۲۰}
و افعال بدم ز خلق پنہاں می کن
انخ از کرم تو می سزد آں می کن

ای آنکہ پدید گشتم از قدرت تو
صد سال با امتحان گنہ خواہم کرد^{۲۱}
پرورده شدم بناز در نعمت تو
تا جرم من است بیش یا رحمت تو

نا کردہ گناہ در جہان کیست بگو
من بد کنم و تو بد مکافات دہی^{۲۲}
آنکس کہ گنہ نکرد چوں زیست بگو
پس فرق میان من و تو چیست بگو

فریاد کہ عمر رفت بر بیہودہ
فرمودہ نا کردہ سبہ رویم کرد^{۲۳}
ہم لقمہ حرام و نفس ما آلودہ
فریاد ز کرد ہائے نا فرمودہ

مائیم بلطف حق تو لا کردہ
آں جا کہ عنایت تو باشد^{۲۴}
وز طاعت و معصیت تمہرا کردہ
نا کردہ چو کردہ، کردہ چوں نا کردہ

سازندہ کارِ مردہ و زندہ توئی دارندہٴ این چرخِ پراگندہ توئی
من گر چہ بدم صاحبِ این بندہ توئی ۲۵ کس را چہ گنہ کہ آفرینندہ توئی

بکشائی درے کہ درکشائندہ توئی بنمائی رہی کہ رہ نمائندہ توئی
من دست بچ و دستگیری ندہم ۲۶ کایشاں ہمہ فانیند و پایندہ توئی

ای سوختہ! سوختی، سوختنی وی آتشِ دوزخ از تو افروختنی
تا کے گوی کہ بر عمرِ رحمت کن ۲۷ حق را تو کجا بر حمت آموختنی

ان ستائیس رُباعیوں میں سے اگر آدھی بھی اس کی ہیں تو دبستان المذاہب کے الزام

کی تردید کے لیے وہ کافی سے زیادہ ہیں۔



مختصر الرسائل

للإمام ابن أبي عمير

عنى بجمعها و تصحيحها

السيد الشافعي

عميد دار المصنفين باعظم كره

بالهند

طبعت

بمطبعة معارف لدار المصنفين باعظم كره

بالهند سنة ۱۹۳۲ء

فہرست المآثر

- ۱- رسالة الكون والتكليف للخيّامي
- ۲- رده على ما اورد على رسالته الكون والتكليف وجوابه عما سئل عنه ثانياً۔
- ۳- رسالة الوجود له المطبوعة بمصر باسم الضياء العقلي في موضوع العلم الكلي۔
- ۴- رسالة الوجود له وسمّاها بعضهم رسالة الاوصاف للموصوفات۔
- ۵- رسالة في كليّات الوجود له بالفارسية۔
- ۶- ميزان الحكم او رسالة في احتيال معرفة مقدارى الذهب والفضة له۔
- ۷- نسخه جديدة لرباعياته الفارسية كتبت سنة ۹۱۱ هـ

(۱)

رِسَالَةُ الْكُوْنِ وَالتَّكْلِيفِ

للحكيم عمر بن ابراهيم الخيّامي

اخرجناها من مجموعة الرسائل المسماة جامع البدائع المطبوعة بمطبعة السعادة بمصر باعتناء محي الدين صبرى الكردى شيخ المقرّاء بسُلطان قلاوون بمصر سنة ١٣٣٠هـ وفيها ١٨ رسالة فلسفية لعدة حكماء الاسلام، ومنها ثلاث رسائل للحكيم عمر بن ابراهيم الخيّامى، واصول هذه الرسائل كما قال ناشرها موجودة فى مكتبة سعادة نور الدين بك مصطفى صهر صاحب السعادة عبدالحليم پاشا عاصم، وهى مكتوبة بعام ٥٦٩٩هـ بخط احد مجيدى خطاطى ذلك القرن وهو المدعو بابن العلام ولم يسمّ الناسخ والطابع الرسالة الاولى الا ان قال فيها انها "جواب السيد الاجل ابو الفتح عمر بن ابراهيم الخيّامى عن كتاب القاضى، يسأله فيه عن حكمة الخالق فى خلق العالم خصوصاً الانسان، وتكليف الناس بالعبادات" وقال فى الثانية "جواب السيد الاجل عمر بن ابراهيم الخيّام عن ثلاث مسائل سئل فيها" وسمّى الرسالة الثالثة بالضياء العقلى فى موضوع العلم الكلى -

وقد كان الناسخ او الناشر فوق الرسالة المتصلة الاجزاء فرقتين، وفصلهما بمقدمات تبعد احدها عن آخرتها وظنّ الاولى والثانية رسالتين متفرقتين لا صلة بينهما و لعمر ك انهما رسالتان مرتبطتان اجاب فى اوليهما

عن سرّ الكون وخلق الله العالم وسرّ تكليفه تعالى الانسان بالشرع والدين
وسرّ التضادّ في العالم فاورد عليه السائل شبهاتٍ و زاد فسأل رايه عن الجبر
والبقاء فكشف عنها في رسالته الثانية وهما الرسالة التي سمّاها الاولون
رسالة الكون والتكليف۔

والرسالة الثالثة منها رسالة الوجود له في العربية وله رسالة عربية
اخرى في الوجود سماها بعضهم رسالة الاوصاف للموصوفات و رسالة
ثالثة سمّوها رسالة كليّات الوجود وهي بالفارسية۔

ثم الرسائل الثلاث المطبوعة للخيامي كانت منغمسة في رسائل
جمّة لغيره وسمّيت المجموعة جامع البدائع فلم يهتد اليها الا رجال قليلون
من محبّي العلم، فلئذ لك احببنا ان نفرّد هذه الرسائل الثلاث المطبوعة التي
للخيام عن الرسائل التي هي لغيره ونسمّيها بما سمّاها الاولون ونحذف
عنها المقدمات التي زادها الناسخ او الناشر ليرتفع منها الحجاب وتقع عند
من يعرف قدر صاحبها موقع الاعجاب، وتكون رسائله كلّها مجموعة في
دفترٍ منتظمة في سلك لينتفع بها اولوا الباب۔

”س“

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

جواب ابی الفتح عمر بن ابراهیم الخیّامی

عن

کتاب القاضی الامام ابی نصر محمد بن عبدالرحیم النسوی
تلمیذ الشیخ الرئیس یسئله فیہ عن حکمة الخالق فی خلق العالم
خصوصاً الانسان وتکلیف الناس بالعبادات.

الحمد لله ولی الرحمة والافعام والسلام علی عباده الذین
اصطفی، خصوصاً سید الانبیاء محمد وآله الطاهرين، کتب ابو نصر
محمد بن عبدالرحیم النسوی وهو الامام القاضی بنواحي فارس سنة
ثلاث و سبعین و اربعمائة الی السید الاجل حجة الحق فیلسوف العالم
نصرة الدين سيد حکماء المشرق والمغرب أبی الفتح عمر بن ابراهیم
الخیّامی قدس الله نفسه رسالة منظوية علی المباحثة عن حکمة الله تبارک
و تعالی فی خلق العالم خصوصاً الانسان و تکلیف الناس بالعبادات
و ضمنها آیاتاً كثيرة لم یحفظ منها الا هذه الایات:

ان كنت ترعین یاریح الصبا ذمی	فاقری السلام علی العلامة الخیمی
بوسی لديه تراب الارض خاضعة	خضوع من یجندی جنوی من الحکم
فهو الحکیم الذی تسقى سحابه	ماء الحياة رفات الاعظم الرمم
عن حکمة الكون والتکلیف یأت بما	تغنی براهینه عن ان یقال لم

(فأجابه بهذه الرسالة)

ان علمك ايها الأخ الرئيس الفاضل الاوحد الكامل أطال الله بقاءك و أدام عمرك و علاك و حرس عن المكاره و الغير فناك اوفر من علوم اقرأني و فضلك أغزر من فضلهم و نفسك أزكى من نفوسهم فأنت اذا اعرف منهم بأن مسألتى الكون و التكليف من المسائل المعتاصه المتعذر حلها على اكثر الناظرين فيها و الباحثين عنها و ان كل واحدة منها منقسمة الى عدة اقسام، كل قسم منها مفتقر الى عدة ضروب من المقاييس الوعرة المبنية على اصناف من القضايا المختلف فيها بين أهل النظر، و ان هاتين المسألتين من أواخر العلم الأعلى و الحكمة الأولى و ان آراء المتكلمين فيهما متباينة جدا، و اذا كان الامر كذلك فبا الحري أن يكون الكلام فيهما صعبا جدا الا أنك شرفتنى بالمباحثة عنهما، و المحاوره فيهما، لذا لم أجد بداً من ان اسلك في تعديد اقسامهما و استيفاء اصنافهما و تبين جمل براهينهما بحسب ما انتهى اليه بحثي و بحث من تقدمني من معلّمى على سبيل الايجاز و الاختصار، لضيق الوقت و عدم احتمال البسط و التطويل، و الاطناب و التفصيل و لمعرفتي بان ذكاءك و حدسك حرس الله مجدك يكتفيان من الكثير بالقليل و بالاشارة عن العبارة و يكون كلامي فيهما كلام المستفيد لا المفيد و المتعلم لا المعلم، استرواحاً لها الى ما يصدر عن جنابك الشريف و اغترافاً من بحرك الزاخر، ادام الله فضلك و لا اعد مناظلك و اعتصم بفضل التوفيق من الله تعالى انه ولى كل خير و مفيض كل عدل-

(المطالب الحقيقية الذاتية المستعملة في صناعة الحكمة

ثلاثة وهي أمهات المطالب الأخر)

أحدها: مطلب هل هو، وهو السؤال عن انية الشيء و ثبوته كقولنا هل العقل موجود أم لا فيكون الجواب بنعم أو لا-

والثاني: مطلب ما هو، وهو السؤال عن حقيقة الشيء و ماهيته كقولنا ما حقيقة العقل فيكون الجواب عنه اما تحديداً أو ترسيماً واما تشريحاً و تبيناً للاسم، ولا يكون هذا المطلب حاصراً للجواب المجيب بين طرفي النفي و الاثبات، بل يكون الجواب الى المجيب ياتي بما يشاء مما يراه حداً لذلك الشيء أو معرفاً له-

والثالث: مطلب لم، وهو السؤال عن السبب الذي لاجله وجد الشيء ولولاه لما وجد ذلك الشيء كقولنا لم العقل موجود، وهذا المطلب أيضاً لا يكون حاصراً للجواب المجيب بين طرفي النقيض بل يفوض اليه الجواب من غير أن يتعرض لشيء من أجزاء جوابه المسؤل عن لميته اللهم الا في السؤال الثاني و بين مطلب ما و مطلب لم مناسبات قد استوفى الكلام عليها في كتاب البرهان من كتب المنطق-

و كل واحد من هذه المطالب منقسم الى اقسام شتى لا حاجة بنا الى ذكرها في مطلوبنا هذا الا أن مطلب ما ينقسم بحسب القسمة الاولى الى قسمين لا بد من ذكرهما لاختلاف وقع لاصحاب الصناعة فيه (في هذا المطلب)

أحدهما: مطلب ما الحقيقي وهو الباحث عن حقيقة الشيء و هذا متأخر عن مطلب هل في الترتيب، لانا ما لم نعرف ان الشيء موجود ثابت لم يمكننا أن نتحقق ذاته اذ لا يكون للمعدوم ذات حقيقي-

والثانى: مطلب ما الرسمى، وهو الباحث عن شرح الاسم المطلق على الشئ وهذا متقدم على مطلب هل فى الترتيب لانا ما لم نعرف شرح قول القال هل عنقاء مغرب موجود أم لا لم يمكننا ان نحكم عليه بنفى ولا اثبات فيجب أن يكون هذا الجواب الشارح للاسم قبل مطلب هل، ولما لم يتفطن جماعة من المنطقيين لقسمى ما تبلبلوا و تحيروا، فذهب بعضهم الى أن مطلب ما متأخر عن مطلب هل، وأراد به القسم الحقيقى و ذهب بعضهم الى أنه متقدم و أراد به القسم الشارح واما مطلب لم فهو متأخر عن المطلبين الآخرين لانا ما لم نعرف حقيقة الشئ وانيته لم يمكننا ان نعرف السبب الذى لاجله وجد ذلك الشئ، وههنا مطالب اخرى مثل أى و كيف و كم و متى و أين و هى عرضية باحثة عن حقيقة الاعراض الطارئة على الشئ اثباتها له فهى اذن بالحقيقة عند التنقيح الشافى داخلة تحت المطالب الذاتية الحقيقية ولا حاجة بنا الى ذكرها وليس يخلو موجود عن هلية ما أى انية و ثبوت فان الخالى عن الانية و الثبوت يكون معدوما وقد فرضناه موجوداً و هذا محال، وكذلك ليس يخلو عن حقيقة و ماهية بها تعين و تميز عن غيره، اذ الخالى عن التعين و التميز عن غيره يكون معدوماً و قد فرضناه موجوداً هذا محال و قد يكون من الموجودات ما هو خال عن المية وهو الاشياء الواجبة التى لا يمكن ان لا تكون موجودة وان فرضت غير موجوده لزم منه محال، والشئ الذى يكون بالحقيقة على هذه الصفة لا يكون له سبب و لمية فيكون اذن واجب الوجود بذاته، وهو الواحد الحى القيوم الذى عنه الوجود لكل موجود وبعوده و حكمته فاض كل خير و عدل جلّ جلاله

و تقدست أسماءه وهذه مسئلة مفروغ عنها في مطلوبنا هذا، وأنت اذا
 أمعنت النظر في جميع الموجودات و لمياتها أذاك النظر الى أن تتحقق أن
 لميات جميع الأشياء منتهية الى لميات و عطل و اسباب لا لمية لها و لا علل
 و لا اسباب، برهان ذلك اذا قيل لم (اب) قلنا لانه (ج) و اذا قيل لم (اح) قلنا
 لانه (ء) و اذا قيل لم (اء) قلنا لانه (هـ) و هكذا، فلا بد من ان ينتهى بنا
 البحث عن العلل الى علة لا علة لها و الأ، فيلزم فيها التسلسل او الدور
 و هما محالان، فقد صح أن جميع علل الموجودات تنتهى الى سبب لا
 سبب له و قد تبين في العلم الالهي أن السبب الذي لا سبب له هو واجب
 الوجود بذاته، و واحد من جميع جهاته و برئ من جميع انحاء النقص
 و اليه تنتهى جميع الاشياء و عنه توجد، فتبين أن سوال اللم لا يعترض على
 كل موجود، بل على موجودات اذا فرضت غير موجودة لم يلزم منه
 محال و اما على الموجود الواجب الواحد فلا.

و اذ قدمنا و تكلمنا فيها على سبيل الاختصار فلنرجع الى الغرض
 المقصود نحوه وهو الكلام في الكون و التكليف، فنقول:
 ان لفظ الكون تقع على عدة معان باشتراك الاسم فلنلغ الخارج
 عن الغرض و نقول، ان الكون المقول في هذا الموضع هو وجود الاشياء
 الممكنة الوجود التي ان فرضت غير موجودة لم يلزم منه محال و اما
 مطلب هل فيه مثل قول القائل الموجودات التي هي على الصفة
 المذكورة حاصلة ام لا فيكون الجواب عنه بنعم، فان طالبنا بالبرهان على
 حصول هذه الموجودات فان ذلك ظاهر جداً، يغنينا الحس
 و المشاهدات الضرورية و القضايا العقلية عن الاستدلال عليه بشئ آخر

غيرها اذ جميع الموجودات والصفات التي قبلنا هي من هذا القبيل لان
أبداننا واحوالنا مسبوقه بالعدم، وأما لمية الكون المطلق وهو فيضان هذه
الموجودات منتظمة في ترتيب السلسلة النازلة من عند المبدأ الاول الحق
عز وجل طولاً وعرضاً فهي جوده الحق المحض التام الذي يفيض عنه
كل ممكن، فجود الباري تعالى سبب هذه الموجودات فان طولبنا
بالجواب عن لمية جوده، قلنا لا لمية له لأنه واجب و كما ان ذات
واجب الوجود لا لمية له فكذلك جوده وجميع اوصافه لا لمية لها، قد
تشعب من هذا القبيل مسألة هي اطم المسائل و اصعبها في هذا الباب،
وهي في تفاوت هذه الموجودات في الشرف، فاعلم أن هذه مسألة قد
تحير فيها اكثر الناس حتى لا يكاد يوجد عاقل الا و يعتريه في هذا الباب
تحير و لعل و معلمى افضل المتأخرين الشيخ الرئيس ابا على الحسين بن
عبدالله بن سينا البخارى اعلى الله درجته قد امعنا النظر فيها، وانتهى بنا
البحث الى ما قنعت به نفوسنا، اما لضعف نفوسنا القانعة بالشئ الركيك
الباطل المزخرف الظاهر واما لقوة الكلام في نفسه و كونه بحيث يجب
أن يقنع به، و سنأتى بطرف من ذلك على سبيل الرمز، فنقول أن البرهان
الحقيقى اليقيني قائم على أن هذه الموجودات لم يبدعها الله تعالى معاً
بل ابدعها نازلة من عنده في سلسلة الترتيب فالتمبدع الاول هو العقل
المحض وهو اشرف الموجودات لقربه من المبدأ الاول الحق، ثم هكذا
ابدع الاشرف فالاشرف نازلاً الى الاخس فالاخس حتى بلغ فى الابداع
الى اخس الموجودات وهو طينة الكائنات الفاسدات ثم ابتداء اليجاد
صاعداً عنها الى الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى الانسان الذى هو

اشرف الموجودات المركبة و آخر الموجودات في عالم الكون والفساد
 فالاقرب منه في المبدعات اشرفها ولا بدع من الطينة في المركبات
 اشرفها وقد قدر تعالى جده تكوين هذه المركبات في زمان ما لضرورة
 عدم اجتماع المتضادات بل المتقابلات في شئ واحد في زمان واحد من
 جهة واحدة معاً فان قال قائل لم نخلق المتضادات المتمانعة في الوجود
 فيكون الجواب عنه أن الامسك عن الخير الكثير من جهة لزوم شر قليل
 اياه شر كثير والحكمة الكلية الحققة والوجود الكلي الحق اعطيا جميع
 الموجودات كمالها الذاتي لها من غير أن ينجس حظ واحد منها الا انها
 بحسب القرب والبعد متفاوتة في الشرف وذلك لا لبخل من جهة الحق
 عز وجل، بل لاقتضاء الحكمة السرمدية ذلك، فهذه جمل وان اوردتها
 على سبيل اقتصاص مذهب قوم من الحكماء فان تحقق اصولها بالبرهان
 يهديك سبيل تحقيقها باليقين-

وأما مسألة التكليف، فلعلها اسهل من مسألة الكون، واني
 اعرض عليك ما اعرفه في ذلك مستفيداً، فاقول ان لفظة التكليف لا يعد
 أن يكون لها معان مختلفة حسب الاصطلاحات، والحكماء يريدون بها
 ما اذكره (التكليف) هو الامر الصادر عن الله تعالى، السائق للاشخاص
 الانسانية التي كمالاتهم المستعدة لهم في حياتهم الاولى والاخرى،
 الرادع اياهم عن الظلم والجور و ارتكاب القبائح واكتساب النقائص
 والانهماك في متابعة القوى البدنية المانعة اياهم عن اتباع القوة العقلية
 واما هلية التكليف فانها مندرجة في ضمن لميته لان لمية الاشياء تتضمن
 هليتها، فنقول في لميته أن الله عز وجل خلق النوع الانساني بحيث لا

يمكن إلا مكان الاكثرى ان تبقى اشخاصه و يحصل لهم كمالاتهم الا بالتعاقد والتعاون والترافد، لان غذائهم ولباسهم ركنهم مالم تكن مصنوعة، وهذا اكثر ما يحتاجون اليه فى التعيش، لم يمكنهم الاستكمال وليس يمكن لواحد منهم ان يتولى بنفسه جميع ما يحتاج اليه من اصناف التعيش، فاضطروا الى أن يتولى كل منهم شيئاً مما يحتاجون اليه فى التعيش، فيفرغ صاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لزدحمت على الواحد اشغال كثيرة، واذا كان الامر كذلك فبالواجب أن يضطروا الى سنة عادلة يتبادلون بها فيما بينهم، وتلك السنة انما تكون من عند واحد منهم يكون اقوامهم عقلاً وازكاهم نفساً لا يهتم من امور الدين الا الضروريات وما لا بد منه فى الحيات وليس همّة فيما يتوخاه الرئاسة أو التمكن من امر شهوانى او غضبى، بل يكون همه اتغيا مرضات الله تعالى فيما يامره به من ايراد السنة العادلة لا يلتفت فيما لفت عصبية و تفضيل بعض على بعض، ويمضى حكم الشرع فيهم على سواء، فيكون هذا هو الحق الذى يفيض على نفسه من الوحي و مشاهدة الملكوت مما لا يفيض على نفس غيره ممن هو دونه فى المرتبة ويكون متميزاً باستحقاق الطاعة، وذلك التميز انما يكون بمعجزات وآيات تدل على انها من عند ربه عز و جل، ثم من المعلوم أن أشخاص الناس متفاوتة فى قبول الخير والشر والردائل والفضائل، وذلك بحسب امزجة ابدانهم وهيئات نفوسهم معاً والاكثر من الناس يرون مالهم على غيرهم حقاً واجباً و يبالغون فى استيفائهم ذلك، ولا يرون ما لغيرهم عليهم، ويرى كل واحد منهم نفسه افضل من نفوس كثير من الناس وأحق بالخير والرئاسة من غيرها، فوجب أن يكون

هذا الشارع مؤيداً مظفراً لا يعجز عن امضاء حكم الشريعة في جمهور الناس و بعضهم بالوعظ و بعضهم بالبرهان او الدليل و بعضهم بتأليف القلب و البدن و بعضهم بالتخويات و الانذارات و بعضهم بالنزجر العنيف و القتال، و لاجل أن وجود مثل هذا النبي لا يتفق أن يكون في كل زمان، و جب أن تبقى السنن المشروعة مدة ما، و هي الى الوقت المقدر فيه اضمحلالها، و لا يمكن استبقاء الشرائع و السنن العادلة الا بما يذكر الناس دائماً صاحب الشرع، ففرضت عليهم العبادة المذكورة بصاحب الشرع و الحق عز و جل، و كررت عليهم تلك، حتى يستحکم التذكير بالتكرير المتواتر، ثم يحصل من تلقى الاوامر و النواهي الالهية و النبوية بالطاعات ثلاث منافع:

اخذائها: ارتياض النفس بتعودها الامساك عن الشهوات و زمها عن القوة الغضبية المكدره للقوة العقلية.

و الثانية: تعويدها النظر في الامور الالهية و احوال المعاد في الآخرة، لتجرها المواظبة على العبادات عن جانب الغرور الى جناب الحق و التفكير في الملكوت، و تحرضها على تحقيق وجود الحق الاول، اعنى الذى عنه وجود كل موجود جل جلاله و تقدست اسماؤه و لاله غيره، الذى فاضت الموجودات عنه منتظمة فى سلسلة الترتيب التى اقتضتها الحكمة الحقبة بالبرهان المبنى على القياس المجرد عن اصناف التمويهات و المغالطات.

و الثالثة: تذكيرهم الشارع الحق، و ما اتى به من الآيات و الانذارات و وعده و وعيده الممضى احكام السنة العادلة فيما بينهم، فيجزى بينهم

التعادل والترافد، ويبقى نظام العالم الذي اقتضته حكمة البارئ جلّ و علا على حاله، فهذه هي منافع التكليف ومنافع العبادات، ثم زاد لمستعمليه الاجر والثواب في الآخرة، فانظر الى حكمة الحق القيوم ثم الى رحمته تلحظ جناباً بتهرك عجائبه، هذا هو القدر النزر الذي لاح لي في الحال، فعرضته على مجلسك الرفيع، ايها الكامل الاوحد، لكي تسدّ خلله و تصلح فاسده و تعوّضني عنه ما اسكن اليه بلقائك الشريف و كلامك اللطيف، والله اعلم بالصواب۔

والحمد لله اولاً و اخيراً و باطناً و ظاهراً۔

(۲)

تَمَّةُ رِسَالَةِ الْكُونِ وَالتَّكْلِيفِ

الجواب عن ثلاث مسائل

ضرورة التضاد في العالم، والحجبر، والبقاء،

ظنّ الناشر الاول انّ الرسالة الآتية، هي في جواب مسائل غير السائل وهو ظن باطل كما تدلّ عليه هذه العبارة التي في مبتداء الرسالة الآتية، فانّ مباحثته آيآى عن مسألة ضرورة التضاد رفعت من ذكرى، وعظمت في امرى، وقد بحث الحكيم عن هذه المسئلة في الرسالة المتقدمة التي اجاب فيها عما سأله القاضي النسوى عن مسئلتى الكون والتكليف، وعلم بذلك أن السائل الاول وهو القاضي النسوى بعد ما اطلع على ما اجاب به الحكيم في الرسالة الاولى ردّ عليه ما قال في ضرورة التضاد، ثم سأل عن مسئلتي

آخرتين، وهما:

١ - اى الفريقين من الجبرية والقدرية اقرب الى الصواب -

٢ - البقاء امر زائد على الوجود ام لا -

فأجاب الحكيم فيما يلى عن هذه المسائل الثلاثة، فقال:

”س“

وبعد فان مباحثته ايسى عن مسألة ضرورة التضاد رفعت من ذكرى، وعظمت فى امرى واستوجبت لله تعالى خالص شكرى، اذ لم يخطر ببالى أن اسأل عن امثالها، خصوصاً على ذلك النمط، مردفاً بذلك الشك القوى، وهو أن ضرورة التضاد ان كانت ممكنة الوجود كان لها علة، وتنتهى الى الواجب الوجود بذاته، وان كانت واجبة الوجود بذاتها كان فى واجب الوجود بذاته كثرة، وقد قام البرهان على أن واجب الوجود بذاته واحد من جميع جهاته، ثم ان كانت ممكنة كان سببها و موجدتها هو الواجب الوجود الواحد، وقد قطعتم بان الشرور لا تفيض من عنده، فاقول فى الجواب:

ان الاوصاف للموصوفات على ضربين:

ضربٌ يقال له الذاتى، وهو الذى لا يمكن ان يتصور الموصوف الا و يتصور له ذلك الوصف او لا، ويلزمه أن يكون للموصوف لا لعله كالحيوانية للانسان، ويكون قبل الموصوف بالذات، اعنى أن يكون علة الموصوف لا معلوله كالحيوان للانسان و الناطق له، وبالجملة جميع اجزاء الحد للمحدود و اوصاف ذاتية، وهذه معان مفروغ عنها -

وضربٌ يقال له العرضى و هو الذى يكون بخلاف ما تقدم من

أنه يمكن أن يتصور الموصوف ولا يتصور حصول ذلك الوصف له، ولا يكون ذلك الوصف علة الموصوف ولا قبله في المرتبة والطبع.

وهذا الضرب ينقسم قسمين، فانه إما أن يكون لازماً غير مفارق البتة ككون الانسان متفكراً او متعجباً او ضاحكاً بالقوة، وإما أن يكون مفارقاً بالوهم لا بالوجود، ككون الغراب اسود، فان السواد يفارق الغراب في الوهم لا في الوجود، او مفارقاً بالوهم والوجود جميعاً، ككون الانسان كاتباً او فلاحاً، فهذه هي الاقسام الاولى للاوصاف.

ثم اللوازم التي تلزم الموجودات لا تخلو من وجهين في القسمة الاولى العقلية، فانها إما أن يكون لازمة لها بواسطة و علة، كلزوم الضاحك بالفعل للانسان، فانه يلزمه بسبب لزوم التعجب له، ثم ان كان لزوم التعجب بسبب آخر أيضاً، فذلك السبب الآخر إما أن يكون لازماً وإما أن يكون مفارقاً، ومحال أن يكون الوصف المفارق سبباً لوصف لازم، فبقي أن يكون ذلك السبب الآخر لازماً ايضاً فان كان لزوم ذلك السبب بسبب آخر عاد الكلام جذعاً، فتكون هذه الاسباب اما متسلسلة الى ما لا نهاية له، والبرهان قائم على استحالته وإما دائرة اي المسبب سبب لسببه، وهذا اظهر استحالة وإما أن تكون في السببية منتهية الى سبب لا سبب له، فيكون ذلك السبب أي الوصف واجب الوجود لذلك الموصوف كالمفكر للانسان مثلاً.

واذ تقدم هذا و بان أن بعض الأوصاف واجب الوجود للموصوفات، فلنرجع الى مطلوبنا و نقول:

ان الوجود امرٌ اعتباري ينطلق على معنيين على سبيل التشكيك، لا على سبيل التواطؤ الصرف ولا على سبيل الاشتراك الصرف، والفرق

بين الاسامي الثلاثة ظاهر في أوائل المنطق، و ذانك المعنيان هما الكون في الاعيان الذي اسم الوجود أحق به عند الجمهور، والثاني الوجود في النفس كالتصورات الحسية والخيالية والوهمية والعقلية۔

وهذا المعنى الثاني هو بعينه المعنى الاول، اذ المعاني المدركة المتصورة من حيث هي مدركة متصورة موجودة في الاعيان، اذ المدرك عين من الاعيان، والموجود في عين من الاعيان موجود في الاعيان، الا أن الشيء الذي هو المدرك المتصور مثاله و رسمه و نقشه، ربما يكون معدوماً في الاعيان كتعقلنا آدم، فان المعنى المعقول من آدم هو معنى موجود في النفس وفي الاعيان، اذ النفس عين من الاعيان، ولكن آدم الذي هذا المعنى الموجود في النفس مثاله و نقشه معدوم في الاعيان، فهذا هو الفرق بين الوجودين، وتبين أن الفرق بينهما بالاحق والاولى والتقدم والتأخر الذي يسمّى بالتشكيك لا بالمعنى الذي سمي الاشتراك۔ وهذه المسألة وان كانت عميقة جداً، وتحتاج الى فضل تنقير فانها لا تخفى على فلان (هو السائل) واذا قيل ان صفة الحيوان موجودة للانسان او كل مثلث فان زواياه الثلاث مساوية للقائمتين، فانما نعني بهذا الوجود لا الوجود في الاعيان، بل الوجود في النفس، وذلك أن التصور العقلي لا يمكنه أن يتصور الانسان الا ويتصور معه انه حيوان اذ حصول معنى الحيوان لمعنى الانسان امر ضروري، وكذلك الفردية للثلاثة، لان الثلاثة لا يمكن أن تعقل و تصور افرداً او كل ما يمكن أن يتصور و يعقل الا بصفة من الصفات فان تلك الصفة تكون واجبة له اي تكون له لا بعله فتكون واجبة الوجود له، فالفردية واجبة الوجود للثلاثة، والحيوانية واجبة الوجود للانسان وكذلك جميع الاوصاف الذاتية

والواجبة الوجود للموصوفات-

منها ما يكون واجب الوجود للشيء بسبب تقدم وصف آخر واجب الوجود له ومنها ما يكون واجب الوجود للشيء لا بسبب تقدم وصف آخر له، وكذلك جميع الوازم تكون واجبة الوجود للملزوم، منها ما هو بسبب لازم آخر متقدم، ومنها ما هو بلا سبب شيء الا ذات الملزوم، والبرهان ما قدمناه آنفاً، ثم الفردية للثلاثة وان كانت صفة لازمة واجبة الوجود لها لا يجب ان تكون في نفسها موجودة في الاعيان، فطبلاً عن أن تكون واجبة الوجود في الاعيان أو ممكنة الوجود للشيء، فان الحاصل له شيء، والموجود الحاصل في الاعيان شيء آخر، فان الاوصاف المعدومة في الاعيان ربما تكون موجودة في النفس والعقل لموصوفات معدومة في الاعيان، ولا يجوز أن يقال انها موجودة في الاعيان كقول من يقول ان الخلاء بعد مفطور ممتد يسعد الاجسام وتخرقة و تتحرك فيه من موضع الى موضع، فان هذه الاوصاف موجودة في العقل للغلاء الموجود المتصور في العقل المعدوم في الاعيان، فوجود الاوصاف للموصوفات انما هو بالقصد الاول في النفس والعقل لا الحصول والكون في الاعيان، واذا قيل ان الصفة الفلانية واجبة الوجود لكذا فانما يراد به الوجود في العقل والنفس لا في الاعيان، وكذلك اذا قيل انها ممكنة الوجود فانما يعني به الوجود في النفس والعقل، وقد علمت الفرق بينهما على اي صفة يكون، فالوجود في الاعيان هو غير وجود شيء لشيء غيرية التشكيك على ما حققناه-

ثم البرهان قام على أن واجب الوجود في الاعيان واحد في

جميع جهاته وجميع صفاته، وهو مُسبب جميع الموجودات في الاعيان، وقد علمت ان الوجود في النفس هو ايضاً وجود في الاعيان بوجه ما من وجوه التشكيك فهو جلّ جلاله سبب لجميع الاشياء الموجودة۔

ثم الاعدام وعللها ظاهرة عند فلان (هو السائل) لا اريد أن اطول بها الكلام، فقد بان من هذا انه اذا قيل ان الفردية واجبة الوجود للثلاثة فانما نعى به انها للثلاثة لا بسبب مسبب ولا بجعل جاعل، وكذلك جميع الذاتيات واللوازم، وقد يمكن أن يكون ذاتي سبباً لذاتي آخر، وأن يكون لازم ايضاً سبباً لل لازم آخر، إلا انه يوشك ان ينتهي الى ذاتي او لازم لا سبب لهما، فيكون ذلك الذاتي سبباً بوجه من الوجوه، وان هذا الحكم لا يثلم القضية القائلة بان واجب الوجود بذاته واحده من جميع جهاته، اذ الوجود هناك الكون في الاعيان وواجب الوجود في الاعيان واحد كما قد بيناه في مواضع اخرى، وهذا الوجود هو الحصول للشئ من غير التفات الى وجوده في الاعيان او في النفس، وبالجملة فان جميع الموجودات في الاعيان ممكنة لا غير، سوى وجوب الوجود الواحد۔

وتحليل المسألة على الوجه الكلى هو أن الموجودات الممكنة فاضت من الوجود المقدس على ترتيب ونظام، ثم من الموجودات ما كان متضاداً بالضرورة لا بجعل جاعل، واذا وجد ذلك الموجود وجد التضاد بالضرورة، واذا وجد التضاد بالضرورة وجد العدم بالضرورة، واذا وجد العدم وجد الشر بالضرورة واما من قال ان واجب الوجود او وجد السواد او الحرارة حتى وجد التضاد لأن (ا) اذا كانت (علة لب و ب) علة (لح) فيكون (أ) علة (لح) فانه قال صواباً حقاً لا مجممة فيه، لكن

الكلام في هذا الموضوع ينساق الى غرض وهو ان واجب الوجود اوجد السواد فوجد التضاد بالضرورة، فيكون واجب الوجود قد اوجد التضاد في الاعيان بالعرض لا بالذات، هذا لا شك فيه الا انه لم يجعل السواد مضاداً للبياض وانما اوجد السواد لا لمضادته للبياض، بل لكونه ماهية ممكنة الوجود، وكل ماهية ممكنة الوجود فان واجب الوجود يوجدها لان نفس الوجود خير لكن السواد ماهية لا يمكن الا ان تكون مضادة لشيء آخر، فكل من اوجد السواد لاجل كونه ممكن الوجود فهو الذي اوجد التضاد بالعرض، ولا يكون الشر منسوباً الى موجد السواد بوجه من الوجوه، اذ القصد الاول (وجل عن القصد) بل العناية السرمدية الحققة توجهت نحو الخير، الا ان هذا النوع من الخير لا يمكن أن يكون مبرراً خالياً عن الشر والعدم، فليس الشر منسوباً اليه الا بالعرض، وليس الكلام ههنا فيما بالعرض بل فيما بالذات، وانى اوصى كل من اعرفه من الحكماء بتقديس ذلك الجناب عن الظلم والشر، وههنا من التفصيل والتحصيل ما لا تفهمه العبارة، ولا يقدر المخبر عن الاخبار به لقصور البيان عنه والحدس المصيب ينال من ذلك الروح ما تقنع به النفس الكاملة وتذوق به اللذة العقلية القصوى.

وههنا سؤال آخر ركيك جداً عند معنى النظر في باب الالهيات،

وهو انه لم اوجد امراً كان يعلم انه يلزمه العدم والشر، فيكون الجواب عنه أن السواد مثلاً فيه ألف خير وشر واحد، والامساك عن ايراد ألف خير لاجل لزوم شر واحد اياه شر عظيم، على أن النسبة بين خير السواد وشره اعظم من نسبة ألف الى واحد، واذا كان هذا هكذا فقد بان أن الشرور موجودة في مخلوقات الله بالعرض لا بالذات، وبان أن الشر في

الحكمة الاولى قليل جداً لا نسبة له في الكمية والكيفية الى الخير-

وأما سؤاله عن اى الفريقين اقرب الى الصواب، فلعل الجبرى اقرب الى الحق في بادئ الراى وظاهر انظر من غير أن يتلجلج في هذيانه ويتغلغل في خرافاته، فانه حينئذ يبعد عن الحق جدا-

وأما الكلام الجارى في البقاء والباقي فانه أمر قد شغف به جماعة من الاغبياء، حيث لم يعقلوا ولم يتفطنوا للحق، اذ البقاء ليس هو الا اتصاف الموجود بالوجود مدة ما، فكأنّ الوجود غير ملتفت فيه الى المدة، والبقاء وجود يتضمن معنى المدة، فالوجود معنى أعم من البقاء، فليس الفرق بين الوجود والبقاء الا بالعموم والخصوص، ثم العجب ان قائل هذا القول اعترف بان الوجود والموجود هما معنى واحد في الاعيان وان كانا مفترقين في النفس، فلما بلغ الى البقاء هضلاً، وأما الكلام الجدلى الملجئ اياهم الى ارتكاب المحالات الأولية فهو هذا، يسألون هل ههنا شئ موصوف بالبقاء، فان اجابوا بلا، قيل لهم اذن ليس ههنا باق، فما الذى يوجد الموجودات ويستبقها على زعمكم بالتعاقب والايجاد في الآنات المتوالية على ان البرهان قام على بطلان الآنات المتوالية، ولكن سلمنا قولكم مسامحة، فان اجابوا بان هذا الموجد بالتعاقب غير باق يلزمهم أشد المحالات استحالة واقبحها، و اظنهم يتحاشون عن هذا، وان اجابوا بأن ههنا شيئاً باقياً، سئلوا وقيل لهم ان ذلك الباقي يكون باقياً ببقاء زائد على ذاته، فذلك البقاء لا يخلو اما أن يكون باقياً واما أن لا يكون باقياً، فان كان باقياً كان باقياً ببقاء و ذلك البقاء ببقاء آخر ويتسلسل وهذا محال، وان لم يكن ذلك البقاء باقياً فكيف يكون الباقي باقياً، وبقاؤه الذى هو به باق

غير باقٍ هذا محال، اللهم الا أن يرتكبوا فيقولوا الباقي باقٍ ببقاءات متصلة متشافعة في آتات متوالية، فحينئذ يطالبون بشرح هذا الكلام، ويقال لهم ما معنى هذه البقاءات المتوالية ان كانت معاني بها يكون الباقي باقياً، فتلك المعاني ينبغي أن تبقى مع الباقي مدة يمكن أن يوصف الباقي فيها بانه باقٍ والا فلا معنى للبقاء والباقي، وان كانت وجودات متشافعة فقد بان أن الوجود والبقاء هما معنى واحد، وان البقاء ليس هو الا استمرار الوجود واتصاف الموجود بالوجود ملتفتا فيه الى المدة، اذ الوجود المطلق يجوز أن يكون في آن من الزمان، ولا يجوز أن يكون البقاء الا في مدة، فهذا هو سمت الجدال معهم وقمعهم والحق عندي ان لا يلاح من يكون عقله بحيث يخفى عليه هذا القدر من المعقولات، فهذا هو الذي سنح لي في الحال، والله اعلم بكل المقال.



(۳)

الرسالة الأولى في الوجود

للحكيم محمد بن سنان بن الحسين بن علي

اخرجها السيد سليمان الندوي من مجموعة جامع البدائع

المطبوعة بمطبعة السعادة بمصر، وسمّاها ناشرها

”رسالة الضياء العقلي في موضوع العلم الكلي“

وهي احدى رسالتيه

في الوجود

رسالة الوجود

ان الموجود (١) الذي هو موضوع الفلسفة الاولى اعنى العلم الكلى الذي تحته جميع العلوم ظاهر التصور، لا يحتاج في تصوره الى تصور امر اخر يسبقه، لانه اعم الاشياء، وهو وما اشبهه مبدأ لتصورات جميع الاشياء، والشئ ايضاً ظاهر التصور، ويلزمه الوجود في النفس فان المعدوم في الاعيان اذا حكم عليه بامر ما وجودي لا يمكن الا أن يكون موجوداً على ما علمت تفصيله، ووجوده ليس في الاعيان، فباضطرار يلزم أن يكون موجوداً في النفس، فالشئ يلزمه الوجود، فلا موجود احد الوجودين الا ويلزمه أن يكون شيئاً ولا شئ الا ويلزمه احد الوجودين فالشيئية من لوازم حقائق الاشياء وايك ان تحاول تصوير الشئ او الموجود، فانك ان فعلته وقعت في الدور لا محالة، والموجود والشئ وان كانا عامين فان الموجود اولي بان يكون موضوع العلم الكلى لانه اظهر تصوراً.

وموجودية الشئ ووجوده شئ واحد، كالمضاف والاضافة لأن الوجود لو كان شيئاً زائداً على ذات الموجود لكان يلزمه الوجود اما في الاعيان واما في النفس، ولو كان وجود الموجود موجوداً في الاعيان لكان موجوداً بوجود، "اذ حكم ان كل موجود يحتاج الى وجود و تسلسل." وكذلك لو كان الوجود شيئاً زائداً على ذات الموجود (ولا شك ان الوجود عرض كيفما كان، سواء فرضته موجوداً في الاعيان أو في النفس)

(١) لا يوجد قبله حمد ولا توطئة - "س"

لكان سبباً لموجودية الجوهر لان الجوهر انما يصير موجوداً بوجوده وما لم يوجد وجوده لم يمكن ان يوجد هو، فيلزم أن يكون العرض سبباً لوجود الجوهر، لكن من الثابت ان كل عرض مسبب وجوده الجوهر، لان حقيقة العرض تدل على ذلك و يصير البيان دورياً.

وكذلك لو كان الوجود شيئاً زائداً على ذات الموجود به يصير الموجود موجوداً لمكان وجود الباري ايضاً شيئاً زائداً على ذاته، اعنى هذا الوجود الذى يقابل العدم الذى فيه كلامنا ههنا فلم تكن ذات الباري تعالى واحدة بل كانت متكثرة وهذا محال.

واما أن يكون شيئاً اعتبارياً موجوداً فى النفس، فيجب أن تتحقق ان لكل شئ حقيقة ما بها يتخصص و يتميز عن غيره، وهذا الحكم اولى لا يخالف فيه عقل، فاذا عقل تلك الحقيقة عقل اعنى حصل اثر من تلك الحقيقة فى عقل ما ثم نسب ذلك العقل تلك الحقيقة والماهية الى الصورة الحاصلة الموجودة فى الاعيان فيكون الكون فى الاعيان امراً زائداً على ذات تلك الماهية والحقيقة ولا يكون شيئاً زائداً على ذات الموجود، اذ الموجود فى الاعيان ليس تلك الماهية، فان تلك الماهية لا يمكن ان توجد بعينها فى الاعيان، اذ العقل ليس له ان يحكم على شئ الا اذا عقله مجرداً عن العوارض الشخصية، ولا يمكن ان يوجد هذا المجرد من حيث هو كذلك فى الخارج، ثم اذ كان الامر على هذه الصفة، وكان يظن بعض ضعفاء الظن ان الماهية المعقولة بعينها صارت موجودة فى الاعيان، رسخ فى قلبه ان الوجود و الموجود هما شيان كائنان فى الاعيان، ولم يتفطن لهذه المحالات، و من المحالات اللازمة لهذا الحكم وهو أن الوجود شئ زائد على ذات الموجود، انه يلزم أن يكون الموجود فى النفس

موجوداً بوجود، وذلك الوجود يكون موجوداً في النفس بوجود آخر و يتسلسل الى ما لا نهاية له۔

ومن الحجج الجدلية في هذا البحث للمذهب الحق أن يقال للخصم ان هذا الوجود الزائد على ذات الموجود هل هو موجود في الاعيان او ليس بموجود في الاعيان، فان قال انه ليس بموجود في الاعيان فقد حقق الخبر بعض المذهب، ثم يسئل فيقال له هذا الوجود الزائد على ذات الموجود الذي سلمت انه ليس بموجود في الاعيان هل هو موجود في النفس، أو ليس بموجود في النفس، فان قال انه موجود في النفس فقد حقق الخبر كله، وان قال انه ليس بموجود في النفس و كان من قبل يقول انه ليس بموجود في الاعيان، فيكون حينئذ هو المعدوم المطلق، والمعدوم المطلق لا يكون عنه خبر، ولا يكون عليه حكم، والضرورة تشهد بطلان هذا الحكم، فقد صحّ و تبين ان الوجود هو صفة زائدة على ذات الماهية المعقولة موجودة في النفس، غير موجودة في الاعيان، اعنى أن وجود الموجود في الاعيان هو بعينه ذاته، ولا معنى لوجوده الزائد عليه الا بعد أن عقل، و انما اعتبر العقل فيه هذه الصفة بعد ان عقله وصيره ماهية معقولة۔

ومن الشكوك القوية على هذا الرأي الحق، وهو موضع بحث عظيم للجدلي، هو انه اذا سئلنا هل الوجود المطلق ماهية معقولة ام ليس بماهية معقولة، فان قلنا ليس بماهية معقولة، كان القول محالاً، لانه لو لم يكن ماهية معقولة موجودة في النفس لكان محالاً قولنا ان الوجود في الاعيان شيء زائد على ذات الماهية وان قلنا انه ماهية معقولة، وقد حكمنا بان الماهية المعقولة تحتاج الى وجود زائد عليها، فتكون ماهية الوجود

محتاجة الى وجود آخر معقول حتى يكون موجودا في النفس-

والجواب عنه ان الماهية المعقولة تحتاج الى وجود معقول حتى يكون امرا موجودا في الاعيان، لا في النفس، لانك اذا قلت ان الماهية الموجودة في النفس محتاجة الى وجود حتى تكون موجودة في النفس، فقد صادرت على المطلوب الاول، حيث قلت ان الموجود يحتاج الى وجود-

و اما كلام من يقول اذا كان وجود زيد غير موجود في الاعيان فكيف يكون زيد موجودا فكلام مموه مزخرف سوفسطائي، و يتفطن لاستحالته من وجهين-

(احدهما) قوله اذا كان وجود زيد غير موجود فكيف يكون زيد موجودا، هذا يلزم اذا قيل ان الموجود موجود بوجود وهو مصادرة من المغالط على المطلوب الاول-

(والثاني من الوجهين) ان وجود زيد المعقول هو امر معقول موجود في النفس فكأن المغالط لا يفرق بين الوجودين الموجود في الاعيان والوجود في النفس، فان قال انا نعتبر زيدا الجزئي المحسوس المعقول حتى يكون وجوده شيئا زائداً على ماهيته في النفس، اجبنا بان نقول ان حمل المحمول الكلي على الموضوعات لا يمكن الا بعد ان تكون معقولة، والوجود حكم كلي لا يمكن حمله على موضوع الا بعد ان يعقل سواء فرضه العقل عند تعقله اياه واحدا لا تكثر فيه كالباري، أو لم يفرضه كذلك-

وانما ظن من هذا لجهله بان المعقول الصرف لا يكون لنا ولا يمكن، بل انما تكون معقولاتنا مشوبة بالتخيل، والتخيل لا يدرك الا

الجزئي، فربما تخيلنا، شيئاً وعمل العقل فيه عمله، اعنى تجريده عن العوارض المشخصة ولا تتفطن النفس لذلك، بل تظن انه جزئي، لا اختلاط ذلك المعقول بالمتخيل او تصاقب بعضها من بعض، واكثر ما تعرض هذه الحالة عند فرض العقل المعقول شيئاً واحداً، فمن اضافة الوحدة الى ذلك المعقول ومخالطته للتخيل يظن انه جزئي، فقد تبين و صح ان الموجود في الاعدان و وجوده شئ واحد، وانما يحصل هذا التكثر عند كونه معقولاً، و صيرورته ماهية معقولة، مضافاً اليها ذلك المعنى المعقول المسمى وجوداً، ونعم ما قال فاضل (١) المتأخرين روح رسمه و قدس نفسه في بعض مباحثاته، لعل الوجود الذي هو ماهية الحق الاول هو الواجبية، وانما قال ذلك لان الواجبية المطلقة لا شركة فيها بوجه من الوجود، ثم قال ان الوجود الذي هو مقابل العدم المعقول على جميع الاشياء هو من لوازم تلك الماهية، فلو كان ذلك المعنى امراً على حدة لتكثر به ذات الباري جل جلاله، وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً، وعند هذا الموقف عديد مباحثات عميقة و تحصيلات كثيرة، وتحاقق جملة، ومن اخذت (هـ) الفطنة بيده، و صحبه توفيق من الله تعالى صادف في التوحيد ههنا ما يسكن اليه العقل، نسأل الله التوفيق للوصول الى الكمال، والحمد لله في كل حال.

(١) لعله ابن سينا، و يظهر انه كان لقباً لقبه معاصروه فتجد في ديباجة الرسالة التي نسبها صاحب جامع البدائع الى الشيخ ابي سعيد بن ابي الخير الصوفي الشهير صاحب الرباعيات في الفارسية، وهو معاصر ابن سينا و بينهما مكاتبات، انه خاطب فيها ابن سينا بهذه الكلمات، "سلام عليك" و بركاته و تحياته يا افضل المتأخرين" (جامع البدائع للكردي، ص ٣٣)

الرسالة الثانية في

او

رسالة الاوصياء والموصوفين

للكاظمين ابي عبد الله

اخرجها السيد سليمان الندوي و قابل نسخها و صححها

اصول هذه النسخة

اما النسخ التي قابلناها و صححناها فثلاث و كلها خطية، اولها
 للشيخ عبدالقادر بن جمال الدين في بيجابور (بمبئي) وهي الآن عند
 الاستاذ الشيخ عبدالقادر سرفراز (دكن كالج، بيونه) وهي كثيرة الخطاء،
 كتبت في سنة ١٠٢٧ هـ بالهند بيد يوسف علي الفقار، كتبه لحكيم الملك،
 وكتب علي وجهها الاول "الأوصاف للموصوفات للحكيم عمر الخيامي"
 والاخرتان في مكتبة برلين، ووجدت صورتها الفوطوغرافية عند
 الدكتور زبير الصديقي (جامعة كلكتة) فتفضل بهما علي فأولهما بالقطع
 الصغير، بالخط العربي، وهي اصح الثلاث واطنّها اقدمها، لقدامة هيئة
 خطها، ولم يكتب عليها تاريخ كتابتها، وفي طرة صفحتها الاولى
 "رسالة في الوجود عن الشيخ الامام حجة الحق علي الخلق عمر بن
 ابراهيم الخيامي" واما ثانيتهما فهي بالقطع المتوسط، وبالخط الفارسي وهي
 كثيرة الخطاء والسقطات، كتبت في خامس شهر ربيع الاول لسنة ١٠٩١ هـ
 وفي آخرها "تمت الرسالة في الوجود من تصانيف الحكيم العلامة عمر بن
 ابراهيم الخيامي، خامس من شهر ربيع الاول سنة ١٠٩١ هـ."

رموز الثلاث: ع للنسخة الاولى التي للشيخ عبدالقادر، و بص
 لنسخة برلين الصغيرة التي هي بالخط العربي، وبم لنسخة برلين المتوسطة
 بالخط الفارسي-

وللرسالة نسخة رابعة في مآتبة الشيخ پير محمد باحمدآباد، في
 ١٢ صفحة بالقطع الصغير، لم يورّخ ولكن عليها ختم فيه سنة ١١٥٥ -

"س"

رسالة في الوجود عن الشيخ الامام حجة الحق علي الخلق
عمر بن ابراهيم الخيّامي قدّس الله روحه (١)

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

سبحان الذي (٢) جل جلاله و تقدّست اسماءه، اعطى
كلّ شئ خلقه ثم هدى، واحصى كلّ شئ عدداً، والصلوة على نبيه (٣)
المصطفى محمد وآله الطاهرين.

الاصاف للموصوفات على ضربين، ضرب يقال له الذاتى،
وضرب يقال له العرضى، ومن الاوصاف العرضية ما يكون لازماً
للموصوف، ومنها ما (لا) (٤) يكون لازماً، بل يمكن أن يكون مفارقاً اما
بالوهم فحسب، واما بالوهم وبالوجود معاً.

ثم كل واحد من الذاتى والعرضى ينقسم الى قسمين، قسم يقال
له الاعتبارى، وقسم يقال له الوجودى (٥) فاما القسم الوجودى فهو
كوصف الجسم بالاسود اذا كان اسود، فان السواد صفة وجودية اى هو
معنى زائد على ذات الاسود وصفاً وجودياً و اثبات هذا القسم الوجودى
مستغنى (مسغن) عن البرهان لظهوره عند العقل، بل عند الوهم والحس.

واما القسم الاعتبارى العرضى كوصف الاثنى بانه نصف
الاربعة (٦) لانه لو كان كون الاثنى نصف الاربعة امراً زائداً على ذاته

(١) زيادة فى بص، (٢) فى ع: الله، (٣) ع: سيده، (٤) الزيادة فى: بص و بم،

(٥) يريد به الموجود فى الخارج، (٦) فى ع الرابع.

لكان الاثنین (١) (للاثنین) معان زائدةً علی ذاته لا نهاية لها بالعدد،
والبرهان قائم علی استحالته۔

و اما القسم الاعتباری الذاتی كوصف السواد بانّه لون، اذ كونه
لونا وصف ذاتی له، والبرهان علی ان اللونیة لیست بصفة زائدة علی ذات
السوادیه فی الاعیان، هو انها لو كانت صفةً زائدةً فلا بد من ان تكون
عرضاً، اذ السوادُ عرضٌ، ثم كيف يمكن أن يكون عرضٌ موضوعاً لعرض
آخر، وان كان موضوع السوادیه موضوعاً للونیة (٢) لكانت اللونیة صفة
فی موضوع السواد، (٣) ولكانت (٤) اللونیة (٥) امرأ موجوداً فی
الاعیان یلزمه من خارج ذاته ان يكون سواداً و هذا محال۔

و مضی قولنا الوصفُ الاعتباری هو ان العقل اذا عقل معنى ما
فانه یفصل ذلك (٦) المعقول تفصیلاً عقلياً و یعتبر احواله، فان صادف
ذلك المعنى بسیطاً غیر متکثرٍ لجميع الاعراض الموجودة فی الاعیان،
و صادفه له اوصافاً، فعلم ان تلك الاوصاف انما هی له بحسب اعتباره، لا
بحسب الوجود فی الاعیان، لتحققه انّ الشئ البسيط الموجود فی
الاعیان لا يمكن (أن يكون) (٧) فیہ اجزائیة فی الاعیان، (و) (٨) لتحققه
ان العرض لا يكون موضوعاً لعرض آخر، ولتحققه ان موضوع ذلك
العرض لا یجوز أن يكون موضوعاً لتلك الصفة التي وصف بها ذلك
العرض، وهذه مقدماتٌ مسلمة عندهم، لكن بعضها غیر مسلم عند اهل
الحكمة، ولعلّ هذه المعانی مفروغ عنها فی العلم الاعلی الالهی الكلی۔
ومن لم یفطن لهذه الاوصاف الاعتباریة من الباحثین عن

(١) فی الثلاث الاثنین۔ (٢) فی ع: اللونیة، و فی الاثنین: للونیة، (٣) فی ع: السواد،

(٤) فی ع: زیادة: عند السواء، (٥) هذه الفقرة محذوفة من بم، (٦) فی ع: وكذلك،

(٧) زیادة فی بص و بم، (٨) زیادة فی بص و بم۔

هذا الموضوع، (۱) ضل ضللاً بعيداً، كبعض المتعسف المتأخرين جعلوا اللونية والعرضية والوجود، وهذه الاحوال احوالاً ثانية مما لا يوصف لا بوجود ولا بعدم (۲) والشك الذي اوقعهم في هذه الخطاء الفادح (۳) في اعظم القضايا الاولية واظهرها، وهو انه لا واسطة بين السلب والايجاب ظاهر لا حاجة بنا الى ذكره وبعضه او جلّه لسخافته، ولو كانوا يتفطنون الاوصاف الاعتبارية لما وقعوا في هذه الفتنة العظيمة، بل قالوا ان اللونية في الاعيان غير موجودة شيئاً متميزاً عن السوادية انما هي وصف عقلي يحصل في النفس عند تحقق العقل ذات الاسود، و تصفح احوالها، ومشاركتها للبياض في بعض احوالها، وكذلك الوجود والوحدة۔

ولعل امر الوجود اصعب من سائر الاعراض، لشك (۴) جماعة من اهل الحق فيه، اذ قالوا ان الانسان المعقول (مثلاً) (۵) له حقيقة و ماهية، لا يدخل في حدهما الوجود حتى ان العاقل يمكنه ان يعقل معنى الانسان من غير ان يعقل معه انه موجود او معدوم، فيلزم لا محالة ان يكون معنى الوجود معنى يلزمه من خارج ذاته، وقالوا ان وجود الانسانية هو المعنى المكتسب له من غيره، (۶) اذا الحيوانية والناطقة له من ذاته لا يجعل جاعل ولا بسبب مسبب، كأن الباري جل جلاله لم يجعل الانسانية جسماً مثلاً بل جعله موجوداً، ثم الانسان اذا وجد لا يمكن ان يكون الا جسماً، قالوا واذا كان الامر كذلك فبالواجب ان يكون الوجود معنى زائداً على الانسان في الاعيان، وكيف لا وهو المعنى المستفاد من الغير (لا غير)۔ (۷)

وقبل أن نخوض في جلّ هذه الشبهة نأتى ببرهان ضروري على أن

(۱) في بص و بسم: الموضوع، (۲) في ع و بسم: عدم، (۳) في ع و بسم: القادح،

(۴) في بص، ليشكل، وفي بسم، لشك، (۵) الزيادة في بص و بسم، (۶) في ع و بسم: او،

(۷) الزيادة في ع و بص۔

الوجود معنى اعتباري نقول أن الوجود (١) في الموجود لو كان معنى زائداً عليه في الاعيان لكان موجوداً، وقيل إن كل موجود موجود بوجوه (٢) فيكون الوجود موجوداً بوجوه (و) (٣) كذلك وجوده إلى ما لا نهاية له وهو محال۔
فان قيل إن الوجود معنى لا يوصف بالوجود، سلب الاطلاق ولا سلب احد الطرفين حتى لا يقال انه موجود او غير موجود، طالبناهم حينئذٍ بطرفي النقيض، (و) (٤) قلنا هل (٥) الوجود موجود في الاعيان ام غير موجود في الاعيان (٦) فان أجيب بلا، فقد بان أن الوجود غير موجود في الاعيان، وهذا هو موضع الخلاف، فمرحباً (٧) بالوفاق، ثم نطالبهم ثانياً ونقول (هل) (٨) الوجود وصف معقول لذات الموجود ام لا، فان اجيب بنعم، لزم القول والاعتراف بان الوجود حكم اعتباري وان اجيب بلا كان الوجود معدوماً في الاعيان وفي النفس جميعاً، ولعل العقلاء يتحاشون عن امثال هذا۔

ومنهم من قال أن الصفة التي هي الوجود، لا تحتاج إلى وجود آخر، حتى تكون موجودة بلا وجود آخر، والجواب لهذا القائل (٩) أن (انه) يريد ان يدفع التسلسل عن نفسه ولم يدفع (١٠) التسلسل بل وقع في عدة محالاتٍ آخر، منها ان نقول (١١) على هذا، الوجود الذي يشير إليه موجوداً ام لا، فان اجاب بلا فقد وافقنا وناقض نفسه، وان اجاب بنعم قلنا له (هو) (١٢) موجود بوجوهٍ آخرام لا، فان اجاب بنعم (١٣) وقع التسلسل ولم يدفع ولزمه المحال، وان اجاب بلا، قلنا هل هذا الوجود الذي

- (١) في بص: ان الموجود في الوجود۔ (٢) في بم: بوجه۔ (٣) الزيادة في بص و بم،
(٤) في ع: بل، (٥) في بص و بم: للاعيان، (٦) في ع: بل، (٧) في بص: مرحبنا،
(٨) الزيادة في بص و بم، (٩) في بص: اتريد وفي بم: انريد، (١٠) في ع: يرجع۔
(١١) في الثلاث: يقول، (١٢) الزيادة في بص، (١٣) في ع: نعم۔

ذهبت اليه شئ له ذات ام لا، فان اجاب بلا فهو هذيانٌ و محالٌ، وان اجاب بنعم قلنا (قد) (١) سلّمت ذاتاً موجودةً بلا وجودٍ فما بالك لا تسلّم في كلّ موجودٍ وفي كلّ ذاتٍ حتى تستريح عن هذه المناقضة، و عن هذه المحالات-

ثم ان صحّ كلامك الاول بان البياض الموجود يحتاج الى وجودٍ زائدٍ عليه، فهو ايضاً يحتاج الى وجود زائد عليه لا محالة، وهذا محال-

ثم منهم من يتغلغل في هذه الخرافات، ويشغل بالمغالطات الموحشة، وحينئذٍ نقطع (٢) الكلام معه (٣) و نشتغل (٤) بردعه من وجه آخر، وايضاً فان كانت صفة الوجود موجودةً بذاتها لا بوجودٍ آخر واقترنت (٥) بالمهية وصارت المهية (بها) (٦) موجودة لكان (٧) حكم (٨) الجزء محمولاً على المركب، وهذا محالٌ، بل لو كان الأمر كذلك لما صارت المهية موجودةً بل صارت مقترنةً بامر موجود حتى لا تكون صفة الجزء (٨) محمولةً (٩) على المركب، (كما ان البياض (١٠) بياض لذاته، و اذا اقترن بالجسم لم يصر المركب) بياضاً بل صار ابيض، ولو كان البياض ابيض (لذاته لما صار الجسم ابيض بل صار مقترنا بالشئ ابيض (١١) على ان العامة يسمون البياض ابيض) فيقولون هذا لونٌ ابيض، لكن ذلك على سبيل المجاز، لا على التحقيق، فان كان الوجود ايضاً يقال له انه موجود على المجاز لا على التحقيق، فحكمه حكم المجازات ولا تنازع فيه-

و اعلم أن هذه مسألة (١٢) عامة لجميع (١٣) العلوم ولا يكاد

(١) الزيادة في بص و بم، (٢) في ع و بم: يقطع، (٣) في ع: يشتغل، (٤) في ع: اقوت وفي بص: اقترنت وفي بم: اقربت، (٥) الزيادة في بص و بم، (٦) في ع: لكانت (٧) في ع: الحكم بالجبر، (٨) في ع: الحر، (٩) في ع: محمولاً، (١٠) الزيادة في بص و بم، (١١) الزيادة في بص و بم، (١٢) في ع: المسئلة، (١٣) في ع: بجميع-

حقيقته تظهر (١) لتحقق (لمحقق) الآ ويخبر (٢) ببطلان هذا، وقد سمعتُ واحداً منهم يقول ان الوجود موجودٌ ولا يحتاج الى وجودٍ آخر كما أن الانسان بالانسانية انسان، ثم الانسانية لا تحتاج الى انسانية اخرى حتى تكون انسانيةً، وهذا القائل لم يفرق بين الانسانية والانسان، لأنه لو كانت الانسانية موصوفةً بأنها انسان، لكانت مفتقرةً الى انسانية اخرى، بل هي موصوفةً بأنها انسانيةً، فهلاً قال في الوجود مثل هذا، ان الوجود غير موصوفٍ بأنه موجود حتى يحتاج الى وجود، بل هو موصوفٌ بأنه وجود لا غير حتى يدفع هذا المحال، وهذه المغالطة من افحش (٣) المغالطات المعقولة في هذا الباب، عصمنا الله تعالى من السرقة (٤) وحب الغلبة.

واما حلّ شبهة اهل الحق وهي أن الوجود هو المعنى (٥) المستفاد لا غير، (واذا كان هو المعنى المستفاد لا غير) كيف يمكن أن يكون معنى زائداً في الاعيان (و) (٦) هو على هذه الصفة وهي المستفاد (٥ من) (٧) هذا (٥) الذات لا غير، اذ الذات كانت معدومةً و كيف يكون الشيء مفتقراً الى شيء قبل الوجود، انما الافتقار الى شيء من الاشياء هي الموجودات لا للمعدومات، بل النفس اذا عقلت (٨) تلك الذات واعتبرت احوالها و فصلتها التفصيل العقلي صارت اوصافها متنوعةً، منها ذاتيات، ومنها عرضيات، فكانها (٩) تصادف الوجود في جميع الاشياء من قبيل العرضيات، ولا شك ان الوجود هو معنى زائدٌ على الماهيات المعقولة، لا كلام في هذا، بل الكلام في الوجود في الاعيان ثم العقل لما تحقق الماهية التي يقال لها الانسانية علم أن الحيوانية والناطقية (١٠) لها من ذاتها

(١) في الثلاث لتحقق - (٢) في ع: بجرسطان، (٣) في ع: افشح، (٤) في الثلاث: السرقة، (٥) الزيادة في بض و بم، (٦) الزيادة في ع، (٧) الزيادة من الجامع المصحح فليُنظر، (٨) في ع: غفلت - (٩) في ع: لكانها - (١٠) في ع: الناطقة.

لا يجعل جاعل، والوجود لها من غيرها، بمعنى أن هذا (ه) الذات لو كانت معدومة لما كانت موصوفة بالوجود، فلزم اعتبار صفة الوجود اياها من جهة تعلُّقها (١) بغيرها، واني اظن ان جميع العقلاء من شأنهم ان لا يخفى عليهم هذا القدر من المعقولات، فمن وجد نفسه من المقصرين في هذا المعنى، فليعلم انها قد زاغت بسبب امر وهمي غلطها وعليه (٢) بالرياضة التامة والاستعانة بحسن التوفيق من الله تعالى، انه ولي الاجابة.

ولكن الاعتبار للاوصاف وتحقيق احوالها من اهم الاشياء للباحث عن هذه المواقف، وواجب الوجود على جلاله انما هو ذات لا يمكن ان يتصور الا موجودة، فصفة (٣) الوجود عند العقل لها من ذاتها لا بجعل جاعل، ولو كانت صفة الوجود بمعنى زائداً على ذاته لكانت في ذاته من حيث هي تلك الذات الواجبة كثرة، وقد سبق البرهان على ان واجب الوجود بذاته واحد من جميع جهاته، لا كثرة فيه بوجه من الوجوه، (٤) (الا الكثرة الاعتبارية ولعلها غير متناهية بالعدد، والكثرة الاعتبارية لا تكثر (٥) بها الذات بوجه من الوجوه) وبالجملة فان جميع اوصاف واجب الوجود بذاته اعتبارية ليس فيها وجودي اصلاً، ولعل علمه (٦) وجودي اعني حصول صور المعقولات في ذاته الا انها كلها ممكنة الوجود و لوازمه اياه، والكلام فيه بسيط غير (هذا) (٧) الموضوع فليطلب (من) (٨) هناك.

ولما عرفت أن الوجود امر اعتباري كالوحدة وسائر الاعتبارات،

- (١) في بص: تعقلها لغيرها، (٢) في بص: غلبه، (٣) في بص: قضية وفي بم: قصة،
 (٤) في ع: الوجود، (٥) الزيادة في بص و بم، (٦) في ع: علة وفي بم: عمل،
 (٧) الزيادة في بم، (٨) في ع: محذوفة.

فقد عرفت العدم واحواله من حيث الاعتبار، وكيف يكون العدم وجودياً، الآ
 أن العدم معنى معقول، وكل معنى معقول (١) موجود في النفس، فماهية
 العدم اعنى معناه موجود في النفس، ثم الكلام في أن العدم هل هو معقول
 بالذات او بالعرض، غير ما نحن فيه والحق أنه معقول بالعرض-

بعد أن تحققت هذه المعاني فاعلم أن كل موجود ممكن
 الوجود له ماهية عند العقل، يعقلها من غير أن يقترن بها صفة الوجود،
 ويعقل معها أن صفة الوجود لها (من غيرها) (٢) واذا كانت صفة
 الوجود لها من غيرها، يلزم أن يكون صفة العدم لها عن ذاتها، والصفة
 التي للشئ عن ذاته قبل الصفة التي له من غيره، قبلية (٣) بالطبع، فصفة
 العدم للماهيات الممكنة الوجود قبل صفة الوجود بالطبع-

و نقول أنه لا يمكن أن يكون ماهية ممكنة الوجود علّة لوجود
 البتة، اللهم الآ أن يكون معدوماً (٤) او واسطة او اشياء أخر مثل التي هي
 ممكنة الوجود، فان امكن فليكن اسبباً فاعلياً لوجود ب، و معلوم أن ب
 تكون ممكنة الوجود، وكل ممكن الوجود لا يوجد الا يصير وجوده واجباً
 من وجه آخر (فتكون) (٥) واجبة الوجود، الآ أن امكان الوجود لها من
 ذاتها، والمستفاد هو وجوب الوجود فيكون اسبباً لوجوب وجود ب،
 وهذا محال، فلا يجوز أن يكون ماهية ممكنة الوجود (علّة لوجود) - (٦)

وعلى هذا البرهان مباحث وشكوك، منها أن انما صارت سبباً
 لوجوب وجود ب من حيث هي واجبة، كما أن النار سبب لاحتراق الخشب
 من حيث هي حارّة، (٧) ثم لا مدخل لسائر اوصاف النار في الاحتراق،

(١) في بص: الا ان العدم معنى معقول موجود في النفس، فماهية الخ - (٢) ساقطة من
 بص، (٣) في ع: قبلته، (٤) في ع: مقداها، (٥) لا توجد هذه الزيادة في احدى من
 النسخ الثلاثة الا ان المعنى يقتضيها، فلينظر، (٦) هذه الزيادة في ع، (٧) في ع: وحله ره-

ولا تشاح في المثال، والجواب أن الحرارة هي سبب الاحراق، لا ذات النار، إلا أن الحرارة لا يمكن أن توجد إلا في موضوع (١) مثل النار فصار الاحراق مضافاً إلى النار من حيث هي (٢) حاملة للسبب الفاعلي، لا من حيث هي فاعلة، ولو كانت (ذات) (٣) النار هي الفاعل (الفاعلة) لكان لجميع اوصافها مدخل في الاحراق، وخصوصاً الاوصاف (للاوصاف) الذاتية واللازمة التي لا تنفك ذات النار عنها، وأنا (٤) قلنا ان ذات ا من حيث هي واجبة موجبة لب، واذا قلنا من حيث هي واجبة كان الوجوب شرطاً في كون ا علة لا نفس العلة، ففرق بين الشرط الذي به تكون العلة علة (و بين الشرط (٥) الذي هو العلة لنفس (٦) (فنفس) علة وجوب ب هي ذات ا باي شرط كان، ثم هذا الشرط اعني اعتبار وجوب ا الذي لها من غيرها، لا يسلب (٧) عنها اعتبار الامكان الذي لها من ذاتها، وكيف يمكن سلب الاوصاف اللازمة؛ فذات ا التي هي ممكنة الوجود بشرط وجوبها علة لوجوب، فيكون للامكان مدخل في تميم الوجوب وفساده (٨) الوجود، وكيف لا وهو من لوازم العلة الفاعلية و له مدخل في تميم ذات ا، فكيف فيما توجهه ا، ولو كان اعتبار الامكان مسلوباً عن ذات ا عند كونها واجبة الوجود، لكان يقدر في هذا البرهان قدحاً إلا أن هذا الاعتبار لها من ذاتها لا يمكن سلبه بوجه من الوجوه.

فان قال قائل أو يشكك (٩) مشكك أن وجوب ا هو علة وجوب ب، إلا أن وجوب ا لا يمكن أن يوجد (الآ و يكون موضوعه ا،

(١) في ع و بم: موضع، (٢) ساقطة من ع، (٣) الزيادة في بص و بم، (٤) في ع: ما و في بم: اما و بص مشتبهتا بين اما و انا، (٤) الزيادة في ع، (٥) في ع: ولنفس، في بص و بم لنفس، (٦) في بم: الا بسبب في بص، الا تسبب، (٧) في ع: و فساد الوجود و بم: افساد الوجود، (٨) في بم: اذ، (٩) في ع: متشكك.

كما أن (۱) الحرارة هي علة الاحراق، لأنها لا يمكن أن يوجد (الآ في موضوع، وإذا كان وجوب اعلّة لوجوب ب، ثم ذات ايلزمها (۲) الامكان لا يكون للامكان الذي هو لازم موضوع وجوب ا، مدخل في تميم الوجوب، فيكون الجواب أنّ وجوب ليس هو شيئاً موجوداً في الاعيان على ما تحققت، انما هو امر بحسب اعتبار العقل، والامر الاعتباري الموجود في النفس، المعدوم في الاعيان، كيف يكون سبباً لذات موجودة في الاعيان (لا كحركة حرارة النار، (۳) فان حرارة النار موجودة في الاعيان) ثم الاحراق الحاصل من الحرارة ليس هو امراً وجودياً، بل انما هو امرٌ عدميٌّ، وستعرف تفصيل هذا الكلام بعد هذا الفصل-

وايضاً فان كل (۴) (كان) وجوب ا الذي يظن (۵) به انه سبب لوجوب ب موجوداً في الاعيان لكان لذات (۶) التي هي موضوع (۷) مدخل في تميم الوجوب، لأن الفاعل المفتقر في وجوده الى المادة لا يكون له فعل الا بمشاركة المادة ومادة وجوب ا هي ذات ا، فيكون لذات ا شركة في تميم الوجوب، ويكون للازمها (۸) الذي هو الامكان والعدم ايضاً شركة وهذا محال، فقد بان أن جميع الذوات والماهيات انما تفيض من ذات المبدء الاول الحق جلّ جلاله، على ترتيب (و) (۹) في سلسلة نظام، وهي كلها خيرات (۱۰) لا شر فيها بوجه من الوجوه،

(۱) الزيادة في بص و بم، (۲) في ع: يلزم بها، (۳) الزيادة في بص، (۴) ولا فصل بعده في احدي من النسخ، فذلك يدل على نقص في اثر الرسالة، (۵) في بص و بم كل ولا توجد هذه الكلمة في ع، والمعنى يقتضي انه كان، (۶) في ع: نظر، في ع: بذات، وفي بم و بص: ذات، (۷) في ع: هو موضوعه، (۸) في ع و بم: لازمها - (۹) الزيادة في بص و بم، (۱۰) في بم: خراب-

انما الشرُّ الذي هو الدَّمُّ او لازمه يحصل من ضرورة التضادِّ (١) على ما
 (قد) (٢) عرفت تفصيله، تعالى اللهُ عمّا يقول الظالمون الملحدون علوّاً
 كبيراً، ولا حول ولا قوّة الاّ به، و (هو) (٣) حسبي و نعم المعين، والحمد
 لله الذي هو المبدء الاول، وصلى اللهُ على سيدنا محمدٍ و آله (٤)
 الطيبين الطاهرين، تمت بعون الله و توفيقه۔



(١) هذ العبارة تدل على ان لهذه الرسالة صلة برسالة الكون والتكليف التي استدل
 فيها على ضرورة التضاد في العالم۔ — سليمان (٢) الزيادة في بص و بم،
 (٣) الزيادة في بم، (٤) في بم: محمد صاحب لواء الحمد والمقام المحمود، وتمت
 الرسالة في الموجود من تصانيف الحكيم العلامة عمر بن ابراهيم الخيامي رحمه الله،
 خامس من شهر ربيع الاول سنة ١٠٩١ هـ،

رسائل کتبنا الوع

للجلیلین بن سائرین الخیرین

از کتب خانہ متحف برطانی (برٹش میوزیم لائبریری) لندن

پندرہ سالانہ نثری،

تعماری کردہ پندرہ سالانہ نثری و اشعار و نثر

اصل این نسخہ

اصل این نسخہ، نسخہ ایست قدیمۃ الخط کہ در کتب خانہ متحف برطانی لندن (برٹش میوزیم لائبریری) است، و نسخہ آخر ازین رسالہ در کتب خانہ ملی پاریس، در مجموعہ روضۃ القلوب موجود است، چنانکہ کریستن زن بہ آن نشان دادہ است، و پارہ آخری اورا کہ در نسخہ مطبوعہ، ما پارہ ہفت میں است: کریستن زن و فریڈرک روزن نشر کردہ اند، و ما اورا باین رسالہ مقابلہ کردیم، و بقید اختلافات نسخین پردازا ختمیم۔

نسخہ متحف برطانی بر دو صفحہ بخط قدیم و کهنہ نوشتہ است، و پس ازین دو صفحہ عبارت باقیہ را کاتب نسخہ بر حاشیہ صفحہ دوم، باز ما ققی را بر حاشیہ صفحہ اولی نوشتہ تمام کردہ است، بعض فقرات این حواشی را کرم خوردہ است، یا بفوق و غراف درست نیامدہ است، ازین جہت افسوس میخوریم کہ در پارہائے سوم و چہارم و پنجم فقرانے چند ناخواندہ بماند، و بجایش نقطہ ہا نہادہ شد، چشم داریم کہ دیدہ در ان پاریس بدروش چارہ گزی فرمایند۔

رموز: نسخہ لندن، ل، و نسخہ پاریس، پ،

”س“

سؤالنا العبد عمر بن ابراهیم الخیامی عن مولانا ابوالفتح

بسم الله الرحمن الرحيم

چنین گوید ابوالفتح عمر بن ابراهیم الخیامی کہ چون مرا سعادتِ خدمتِ صاحبِ عادلِ فخر الملک ابن مؤید (?) حاصل گشت و قربت و اختصاص داد بعالی مجلسِ خویش بہر وقت، از من یادگارے خواستے در علم کلیات، پس این جزوے بر مثالِ رسالتے از بہر درخواستِ او اعلیٰ (املا؟) کردہ شد، اگر اہل علم و حکمت انصاف بدہند کہ این مختصر مفید تر از جملہ مجلدات است، ایزد تعالیٰ مقصود حاصل گردانا دہم تہ کرمہ، آغازِ سخن۔

۱- بدانکہ ہر چہ موجود است بجز ذاتِ باری یک جنس است و آل جوہر است، و جوہر بدو قسمت است، جسمیت و بسیط، و لفظہائے کہ بازائے معنی کلیات است، اول لفظ جوہر است، و چوں آل را بدو قسمت کنی لفظے جسمیت و لفظے بسیط و موجودات کلی را بیش ازیں سہ نام یعنی جوہر و جسمیت و بسیط نیست، از اں جہت کہ بجز ذاتِ باری تعالیٰ موجود است ہمیں است و کلیات نوے قسمت پذیر آید، و نوے ناقصت پذیر، انچ قسمت پذیر جسمیت، و انچ ناقصت پذیر است بسیط است، و قسمت پذیر و ناقصت پذیر متفاوت اند بر تبت، انچ بسیط است از وجہ تفاوتِ رتبتِ دو نوع کلی است، نوے را عقل گویند، و نوے را نفس و ایں ہر یک را بدہ ترتیب است۔

انچ کلی است و جزویات ایشاں، را نہایت نیست، اول عقل فعال است کہ معلول است بہ نسبت با واجب الوجود، و علت است جملہ موجودات را کہ زیر اوست، و مدبر است موجودات کلی را و عقل دوم مدبر فلک اطلس است و عقل سوم مدبر فلک افلاک است، و عقل

چہارم مدبرِ فلک زحل است، و عقل پنجم مدبرِ فلک مشتریست، و عقل ششم مدبرِ فلک مریخ است، و عقل ہفتم مدبرِ فلک آفتاب است، و عقل ہشتم مدبرِ فلک زہرہ است، و عقل نہم مدبرِ فلک عطارد است، و عقل دہم مدبرِ فلک قمرست، و این ہر عقلے را نفسے است، بازاء او کہ عقل بے نفس باشد و نفس بے عقل، و این نفوس بر عقل چنانک مدبر است، افلاک را محرکند، ہر یکے مر جرمِ فلک خویش را، انچ نفس است محرک ست بر سبیلِ فاعل و انچ عقل است محرک ست بر طریق معشوقی از اں جہت کہ عقل بر تبت بر تر از نفس است و شریف تر از نفس است، بد اں سبب کہ بواجب الوجود نزدیک تر است۔

۲- و بیاید دانست کہ انچ می گویم کہ نفس محرکِ فلک است بر طریقِ فاعل، و عقلی (عقل) محرکِ نفس است بر طریقِ معشوقی، از اں جہت می گویم کہ نفس مشابہت می نماید، بہ عقل، و می خواهد کہ در ورسد، و از جہت ایں قصد، ارادتی کہ نفس را بہ عقلست حرکات در فلک می آید، و اں حرکات، اجزاءِ فلکی را مستوجبِ عددی گرداند، باشد بواجب کہ کلی بود و عدد کلی بے نہایتی واجب کند، از بہر آنک ہر عددی کہ اورا نہایت بود اں عدد جزوی بود، بد اں سبب کہ عدد از دو صفت بیرون نباشد، یا جفت بود یا طاق۔

انکوں بیاید دانستن کہ موجودات کلی کہ اں را دو است کہ ایشان معلول و واجب الوجود اند، اول عقلِ فعال است، آنگہ نفس کل است، آنگہ جسم کل است، و جسم بہ قسم است، افلاک و امہات و موالید و ایں ہر یکے قسمت پذیر اند، و اجزاءِ ایشان را نہایت نیست در کون و فساد، چنانک افلاک و انجم را کہ کون و فسادِ شاں نیست در اجزا و جزیرا و امہات است، اول آتش آنگہ آہو، آنگہ خاک و موالید کہ اول او جماد است، آنگہ نبات، آنگہ حیوان، و انسان ہم از جملہ حیوان است از وجہ جنسیت، اما نوع پسین است، و از جہت نطق بر حیوان شرف دارد۔

و ترتیبِ موجودات ہم چنین است کہ ترتیبِ حروف کہ مخرج ہر حرفے از حرفے دیگر است کہ بالائے اوست، و ہر یکے از دیگر خاستہ است، چنانک چون مثلاً الف کہ مخرجِ او از

ہج حرف نیست، از بہر آنک او علت اول است جملہ حرفہارا، و برہانش آنک اورا ماقبل
 نیست، اما مابعدش ہست، و اگر کسے مارا پرسد کہ اندک تریں عدد ہا کد ام است، گوئیم کہ دو
 است از بہر آنک یکے عددے نہ باشد، چہ عدد آں بود کہ آں راما قبل بود، و مابعد بود، چنانک
 مثلاً گویند یکے در یکے جز یکے نہ باشد، و یکے در دو جز دو نباشد و یکے در سہ، ہم چنین اما دو در دو
 از جہت، آں باشد، و جملہ عدد ہم چنین است، پس واجب الوجود یکے است نہ ازوے (۱)
 عددے، بہ گفتیم کہ یکے نہ عدد باشد، از بہر آنک اورا ماقبل نیست، و علم نخستین یکے واجب کند و
 معلول او عقل است، و معلول عقل نفس است، و معلول نفس فلک است و معلول فلک امہات
 است، و معلول امہات موالید است، و انتہائے ہر یک بہ نسبت بازیر خویش علت، انج
 معلول چیزے است، لا بد علت چیزے دیگر است، و ایں قاعدہ را سلسلۃ الترتیب خوانند، و
 مردم را مردی آنگہ درست شود کہ ایں سلسلۃ الترتیب بشناسد و بداند کہ ایں جملہ ارباب متوسط
 اند، چون کہ افلاک و امہات و موالید و علت و جود او اند، نہ از جنس او از (۲) جل جلالہ، انکوں
 چون ما شریف ترین چیزے در آخر نفس و عقل یافتیم، معلوم شد کہ ابتدا ہماں باشد، و مردم چون
 ابتدا و انتہا را بدانت، باید کہ نزدیک او درست شود کہ نوع عقل و نفس اورا جنس نفس و عقل
 یکیت، و ایں دیگر ارباب متوسط است، و از او یگانہ، و از ایشان بیگانہ، پس باید کہ آہنگ
 بجنس خویش بود تا از ہم گوہراں خود دور نہماند، زیرا کہ عذاب مقیم باشد، و معلوم است کہ جنس
 را با بساط ہج مناسبے نیست، و حقیقت ذات مردم بسیط است، ناقصت پذیر، و حد جسم
 آنست کہ اورا طول و عرض و عمق بود، و اعراض دیگر چون خط و سطح کہ بدو قائم می شوند، و حد
 بسیط آنست کہ مدرک اشیا است، و صورت علم را قابل است و او نہ نقطہ است و نہ خط و نہ سطح و
 نہ جسم و نہ از جملہ اعراض دیگر چون کیت و کیفیت و اضافت و ایں (و) متی و وضع و ملک داں
 یفعل و ایں (ان) ینفعلن ازیں ہج چیز نیست اما جوہریت بذات خویش قائم، و برہان

(۱) از روئے۔ (۲) ایزد۔

آنک او جو ہر است آنست کہ صورت علم بدو قائم است و علم و عرض (و علم عرض) است و عرض
 بعرض (قائم نشود) (۱) وان (این) جو ہر را از صفت اجسام ہویت است و نستین (دانستن)
 و بدین صفت گفتن مقصود تقرب است کہ از اجسام بود، چہ این تقرب نمی باید کہ دیرا بود کہ با
 خویش کہ آنگاہ سبب ہلاک وے (۲) باشد۔

۳- بدانک عقل با دراک معقولات بنفس خویش و نفس را بہ حقیقت ادراک معقولات
 بعقل فرازی و بزرگی کہ از جملہ لوازمات نفس است، (۳) ہمیشہ با عقل مشابہت می نماید و
 برہان آنست بر ہیچ عقل بوقت ادراک البتہ جسد بر خویش را از عقل زیادت شمرد، بوقت ادراک
 او تحمیل بود ہیچ حقیقی نہ باشد و این مشابہت است و آثار او در محسوسات پدید می آید، بس شریف تر
 است بے رعوت نیست بہ ہیچ خیال از رعوت کہ ترکیب جسم از مادہ و صورت است و او در کلیات
 نفس می دہد و در جزویات معلول خویش را و این کہ در جزویات و بشرح حاجت نیست، چنانک
 نفس کلی را نفس می دہد، و استنفس را استنفس می دہد، و ہم موالید را والد (موالید) جزاوست، کل
 موالید را در کیفیت در ترکیب می دہد و ہم فلک و ہم استنفس و ہم موالید میسر از اں دیگر جز دو۔

۴- بدانک قدما در جزویات چنین نہ کردہ اند، از بہر آنک جزویات آیند و روند (نا)
 پائیدار باشند اجہتا و کلیات کردہ اند، از بہر آنک کلیات ہمیشہ بر جا باشند، و علم کہ برایشان
 دلالت کند پائے دار بود و ہر کہ کلیات معلوم کرد، جزویاتش بہ ضرورت معلوم شود۔
 اکنون بدانک کلیات پنج قسم است، جنس^۱ و نوع^۲ و خاصہ^۳ و فصل^۴ و عرض^۵ و این ہر قسمی بہ
 نفس خویش کلیت، چنانک مثلاً جنس لفظیت مکثر و کلی کہ در براو (در زیر او) کثرت کل
 افتد، چنانک جسم و جوہر کہ ہر یک بہ نفس خویش کلی اند، دوزیر یکے کثرت افتد، چنانک مثلاً
 جوہر لفظی باشد کہ بر جملہ معلومات غیر باری تعالی دلالت کند۔

(۱) سطرے محوشدہ۔ (۲) حروف این سطور زیر خط کہ بحاشیہ صفحہ دوم آں است و قدرے محوشدہ و

بدرستی خواند نشد۔ (۳) بر کجا کہ نقطہا است حرفها خواندہ نشد۔

وجوہر نیز بدقسمت است نامی وغیر نامی، و نامی بدقسمت است حیوان وغیر حیوان، و حیوان نیز بدقسمت است ناطق وغیر ناطق، اکنوں این جایگاہ جنس می تو اوں یافت کہ (بالای) آں نوع نوع دیگر نیست، و آں حیوان ناطق است، آں دیگر انواع، متوسط اند، و انواع متوسط ہر یکے بہ نسبت پائیں خویش جنس اند، (۱) و بہ نسبت بالائے خویش نوع اند، و بد اوں جائیکہ نوع اند جزو اند، مرکل خویش را و بد اوں جا کہ جنس اند (کل اند) مر جزو خویش را، پس در میاں ہر یکے ہم کل اند، و ہم جزو، و چنانک مثلاً جو ہر کہ او جنس است مر نوع خویش را، و نوع او ناطق وغیر ناطق، اکنوں بد اوںک جو ہر کلی باشد کہ جنسے کہ موجود است ہمہ جزو او باشد، و فصل کلی باشد کہ بقوت او جنس را از جنس و نوع را انواع (از نوع) جدا تو اوں کردن و دیگر چیز ہا ہم بریں قیاس۔

و خاصہ عرضے باشد کہ وے را نہ بو ہم و نہ بعقل از جوہر خویش جدا تو اوں کردن، چنانک مثلاً تری از آب کہ اگر تری از آب جدا کنی، آنگاہ نہ آب باشد و گرمی از آتش و خشکی از خاک و لطافت از ہوا، و انچ بدیں ماند۔

و عرض عام بہ نہ قسم است، کیت و کیفیت^۱ و اضافت^۲ و این^۳ و متی^۴ و وضع^۵ و ملک^۶ و ان یفعل^۷ و ان ینفعل^۸ و این جملہ اعراض اند، و کیت چندی باشد، و کیفیت چگونگی و اضافت نسبت کارے بہ کارے باشد و این کجائی باشد و متی کیسی (۲) باشد و وضع نہادگی باشد و ملک او رائی (۳) باشد و ان یفعل کردگی باشد و ان ینفعل کنندگی باشد و این جملہ آنست کہ ہر حرکاتے و سکنا تے کہ مدبر افلاک را و امہات را کسی آب حیات را بداند جزویات باشد و حرکات و سکنا ت ممکنات چنانک باشد معلوم او گردد و این سخن را اولی تر آں باشد کہ مردم تفحص کند و با ستناد خویش کہ انچ مقصود است موقع ست۔

(۱) این عبارت در نسخہ نیست، مگر مقام اقتضائے آں می کند۔ (۲) حاصل مصدر از گئے ساختہ است۔ (۳) در اصل "اورائے" نوشتہ، گمان می بریم کہ اورائی باشد، اے انچہ کی چوں ادراہ (اے ابرہ) باشد، یعنی لباس بالامبیدی در ہدیۃ الحکمۃ گوید و اما الملک و یقال لہ الوجدۃ ایضاً ہو حالۃ تکصل للشی بسبب ما بحیطہ، سکون الانسان متعمداً و متمصاً "س"۔

بدانک ہر سخنے کہ گویند او خادم باشد کہ آن را امر گویند و آن گوید با آنکس بود اورا مامور خویش دانستہ باشد یا دل خواہی (۱) باشد و آن چنان بود کہ کسے از راہ کتری با کسی گوید کہ بالای او بود یا قضیہ شرطی بود، آن چنان باشد کہ کسے گوید اگر نہ چنان باشد چہیں بود و قول متبائن است و آن سخنے بود کہ او صورتے دیگر دارد و حقیقت آن سخن بود و قول دیگر مشترک است چنانک مثلاً کہ لفظے باشد کہ آن لفظ بردو معنی یا بیشتر دلالت کند۔

۵- بدانک کار ہا کہ از مردم بروں آید از دو چیز بروں نیست و ہر دو عرض است، اما حال^۱ باشد اما ملکہ^۲ و اما ملکہ (۲) حال آن باشد کہ در مردے از تغیرے یا از سر شہوتے یا از سر دعوی حرکاتے و سکنا تے پیدا آید و این از دو بروں نیست، یا پسندیدہ باشد یا ناپسندیدہ، چنانک مثلاً خشم و حقد کہ ہر دو ناپسندیدہ باشند، یا شفقت و محبت کہ ہر دو پسندیدہ باشند و ہر چہ در رسید و زود بر شد آن را حال خوانند و ہر چہ دیر تر بہ ماند آن را ملکہ خوانند، چنانک مردم بخوانند و دیر تر کہ فراموش کند تا صفات پسندیدہ یا ناپسندیدہ کہ با مردم بہ ماند و لیکن چون معدوم شد آن ممکن بود ہم عرض باشد بشرف مردم ہیچ تعلق ندارد۔

در اثبات صانع عظمت کبر یا دہہ باید دانست کہ ہر چہ مردم در آن اندیشہ تو اں برداز سہ بیروں نیست، یا واجب باشد یا ممکن یا ممتنع، اما واجب (آن) چیز باشد کہ نشاید کہ نہ باشد، و چون ممکن را اثبات کردی، بضرورت واجب (۳) و ممتنع آن باشد کہ (۴) وجود او (نشاید کہ باشد و ممکن آن باشد کہ وجود او) شاید کہ باشد و شاید کہ نباشد، و چون ممکن را اثبات کردی، بضرورت ممتنع لازم شود، از بہر آنک چون بہ گفتن چیزے هست، تو ہم خلق کہ وجود او ممتنع است، پس این چہ کہ بوجود او بہمہ طریقہا واجب است باری عز اسمہ باشد، واجب و جود او ممکن باشد ہر چہ موجود است بجز ذات باری تعالی واجب ممتنع است و جود ممکن نباشد و اللہ اعلم۔

(۱) واضح ہو کہ نشد، این جا حرفے فایدہ کہ مرادف سوال و دعا باشد، چنانکہ اصطلاح منطقیان است۔
(۲) در اصل مکرر است، شاید کہ این تکرار غلط باشد۔ (۳) کذا۔ (۴) این عبارت در اصل نیست لہذا ظاہر کلام دلالت بریں می کند۔ ”س“

۶- بدانک موجودات بردو قسم است یکے واجب الوجود است، وآں باری تعالیٰ ست و دیگر ممکن الوجود است، وآں دونوع است، یکے جوهر وآں هرآں موجودی که از موضوع مستغنی بود، ودوم عرض وآں هرآں موجودے بود که از موضوع مستغنی نباشد، وجوهر بردو قسم است یکے جسم و دیگر غیر جسم و اجسام در جسمیت برابر اند و مساوی و آثار و اجسام مختلف است، بعضی گرم است و بعضی سرد است، و بعضی نبات است و بعضی معدن است، و روان بود که مقتضی آں آثار مختلف جسمیت مشترک بود که بریست از اثبات صور و قوی در جسم، تا بسبب اختلاف در آں آثار پیدا شود، و حکما بعضے از اں صور را خاصیت نام نهاده اند، پس هر آنکے که آثار اجسام مخصوص بدانند گر آں افعال صادر را صورت نیست جوهر آئینه قوت را بمقدار عقل انسانی، کبا سبب بسبب غربتی آں بود، و اما حکما معرفت آثار آں قوت علیٰ هیچ گونه از و عجب ندارد چه ہم چنانک سنگ مقناطیس آهن می، ر باید، آتش را قوتیست که از یک شعله از وے صد هزار چنداں که وی پیدا می شود و در آں آتش هیچ نقصان پیدا نیاید، و اگر نه آں استی که آتش دیده باشد و بسبب کثرت دیدن آں غرابت و تعجب زائل گشته است، و اگر نه جرم آتش از همه غریب تر و عجیب تر است، و هم چنانک مردم از آتش آں فعل عجب ندارد، و دانند که در آتش قوتیست که موجب احتراق و تسکین (تسخین) است، هم چناناں باید که تصور کند که در جسم مقناطیس قوتیست که فعل او آهن را بردن است، و هر آنکس که ایں معنی بحقیقت تصور کند، از بسیار اشکالات خلاص باید۔

۷- بدانک کسانی که طالبان شناخت خداوند سبحانہ و تعالیٰ اند چهار گروه اند، اول متکلمانند که ایشان بجدل و جتهای اقناعی راضی شده اند و بدان قدر پسندہ کردند معرفت باری (۱) عز اسمہ و دوم فلاسفہ و حکما اند که ایشان بادلہ عقلی صرف (۲) در قوانین منطقی طلب شناخت کردند، و سچ (۳) ادله اقناعی نہ کردند لیکن ایشان نیز بشرائط منطق و فائتوانستن (۴) کرد، و از اں عاجز

(۱) پ: خداوند۔ (۲) پ: شریف۔ (۳) پ: و هیچ گونه به ادله اقناعی قناعت نہ کرده اند۔

(۴) پ: نتوانستند بردن۔

آمدند، سیم اسماعیلیاں اند و تعلیمیانند (۱) کہ ایشان گفتند کہ بطریق معرفت جز اخبار خبر (۲) صادق نیست چه در اولہ معرفت صانع (و) (۳) ذات و صفات وے اشکالات بسیار (۴) است و اولہ متعارض (۵) و عقول در اں متخیر و عاجز پس اولی تر آں باشد کہ از قول صادق طلبند، چهارم اہل تصوف بودند (۶) کہ ایشان بہ تفکر و اندیشہ طلب معرفت (۷) نگرند کہ بتصفیہ باطن و تہذیب اخلاق نفس ناطقہ را از کدورت طبیعت و ہیأت بدنی منزہ کردند، چوں آں جوہر صافی گشت (و) در مقابلہ ملکوت افتاد، صورتہائے آں بحقیقت (۸) در آنجا نگہ پیدا شود (بے) (۹) ہیچ شکے و شبہتے و ایں طریق از ہمہ بہتر است (چہ معلوم شدہ (۱۰) است) کہ ہیچ کمال از حضرت خداوند منجول (۱۱) نیست و آنجا نگہ منع و حجاب نیست، پس (۱۲) ہر انج آدمی را نبود از کدورت طبع باشد چہ اگر حجب (۱۳) زائل شود و حائل (و) (۱۴) مانع دور گردد، حقائق چیز ہا چنانک باشد پیدا شود، و سید عالم (۱۵) علیہ افضل الصلوٰۃ والتحیۃ بدیں اشارت کردہ است و فرمودہ (۱۶) الا (۱۷) ان لربکم فی ایام دھر کم نفعات فتعرضوا۔ (۱۸)

تَمَّتِ الرِّسَالَةُ بِحَمْدِ اللَّهِ تَعَالَى وَحَسَنِ تَوْفِيقِهِ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَي سَيِّدِنَا

وَنَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ۔

(۱) پ: ایں لفظ ندارد۔ (۲) پ: مخبر۔ (۳) چنانچہ در نسخہ روزن است۔ (۴) پ: زیاد۔
 (۵) پ: متعارف۔ (۶) پ: اند۔ (۷) پ: نہ بفکر و اندیشہ طلب معرفت کردند، ملکہ۔ (۸) پ: ایں تحقیقات۔ (۹) ایں زیادت موافق پست در اصل ما بجائے ایں "کہ" است۔ (۱۰) زیادت در پ است۔
 (۱۱) پ: در بلغ۔ (۱۲) پ: مگر ہر انچہ ہست آدمی را از جہت کدورت طبیعت باشد۔ (۱۳) پ: حجاب۔
 (۱۴) زیادت در پ است۔ (۱۵) پ: و سید علیہ السلام۔ (۱۶) از پ: ساقط است۔ (۱۷) در پ: چینیں است ان لربکم فی ایام دھر کم نفعات الا فتعرضوا۔ (۱۸) ابو بکر احمد بن حسین بن علی بہیقی محدث نیشاپوری المتوفی ۴۵۸ھ ایں حدیث را بکتاب خود کتاب الاسماء والصفات باین طریق آورده است عن انس بن مالک عن رسول اللہ ﷺ انه قال اطلبوا الخیر دھر کم کلہ و تعرضوا للنفعات رحمة اللہ تعالیٰ فان للہ تعالیٰ نفعات من رحمته یصیب بها من یشاء من عبادہ، و امام غزالی در رسالہ خود المنقذ من الضلال می آورد کہما قال علیہ السلام ان لربکم فی ایام دھر کم نفعات الا فتعرضوا لها، (ص ۵ مطبوعہ مطبعہ میمیدیہ مصر) و بوعلی سینا ہم اور اور رسالہ تفسیر سورہ فلق آورده است۔ "س"

مِيزَانُ الْحِكْمِ

او

سِرِّ النَّوَى فِي مَعْرِفَةِ مَقَادِرِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ

لِلْحَاكِمِ بْنِ إِهْمَزَانَ

اخرجه السيد سليمان الندوي من كتاب ميزان الحكمة
لعبد الرحمن الخازني الموجود في مكتبتى جامع بمبائى
والمكتبة الأصفية بحيدرآباد الدكن

أُصُولُ هَذِهِ الرِّسَالَةِ

من مشاهير حكماء القرن الخامس، ومعاصري الخيّامي
عبدالرحمن الخازن او الخازني، مولى الشيخ العميد الماضي ابي الحسن
علي بن محمد الخازني كانت له منزلة سامية عند السلطان سنجر
السلجوقي (سنة ٥١١ سنة ٥٥٢هـ) وضع له زيجا، سماه الزيج السنجرى
كما ذكره البيهقي في كتابه تنمة صوان الحكمة، وله كتاب جليل في
صناعة موازين الفلزات و صناعة موازين الماء، سماه ميزان الحكمة وذكر
في مبتدئه انه تولى جمعه و تدوينه بما اشار اليه الحكماء المتقدمون و
بسطة المتأخرون في شهور سنة خمس عشرة و خمس مائة و الكتاب
يحتوي على مقدمة و ثمانى مقالات.

١- ولهذا الكتاب نسختان بالهند، احدهما وهى اقدمهما
واصحهما فى مكتبة جامع بمبائى، كتبها ابونصر احمد بن محمد
العراقى، فرغ منه صبيحة يوم الجمعة غرة ربيع الآخر سنة خمس و ثمانين
و خمس مائة، وفى اليوم الثانى والعشرين من تيرماه القديم سنة ٥٥٨
يزدجردية بساحل بحر عمان فى موضع نفال، وقد كتب تحته من بعد
سطر "الاحد الثالث عشر من شعبان سنة ستة و ثمانين و خمس مائة
باصفهان" فيظهر منه ان النسخة كتبت فى عصر لم يبعد عن عصر
المصنّف الا مقدار نحو ثلاثين او اربعين سنة تقريباً.

٢- والنسخة الثانية لهذا الكتاب فى المكتبة الأصفية بحيدرآباد
الدكن، كتبها احمد بن مكى الشيرازى سنة ١٠٣٣هـ وهى كثيرة الخطأ

ورقمها (۱۲۵) في الرياضيات العربية وفيها سقطات و بياضات وقد نشر
الفاضل الروسي خانيكوف بعض اجزائه الاولى في المجلة الاسيوية
الامريكانية سنة ۱۸۶۰م-

وقد اتى المصنف في المقالة الرابعة من كتابه ميزان الحكمة،
برسائل في اوزان الفلزات بالميزان الهوائى والمائى لعدة من الحكماء،
ومنهم عمر بن ابراهيم الخيامى فله فيها رسالة في ميزان الماء المطلق
ومجها الخازنى في الباب الخامس من المقالة الرابعة من كتابه هذا-

۳- وتوجد نسخة لهذه الرسالة ناقصة النصف في مكتبة غوتا
بالمانيا، نشرها المستشرق الالمانى فريدريخ روزن في اخر نسخة الرباعيات
المطبوعة بمطبعة كاويانى ببرلين سنة ۱۹۲۸ء-

وهذه الرسالة هي التى ذكرها مترجموا الخيامى و سماها
بعضهم ميزان الحكم و اخر رسالة في معرفة مقدارى الذهب و الفضة-
وانى طلبت نقل هذه الرسالة خاصة من حيدرآباد الدكن و
بمبائى فاتانى نقلها الصحيح من المكتبة الآصفية قام به اخونا العزيز
عبدالقدوس الندوى، المشتغل في دائرة المعارف بحيدرآباد الدكن،
وصورتها الفوطوغرافية من بمبائى اعتنى بها اخونا الاستاذ سعيد رضا
الندوى معلم العربية في كلية القديس زيور في بمبائى، فشكراً لهما
خالصاً من اخيهما، وقمت بمقابلة هذه النسخ و جعلت عمودها الذى
اعتمدت عليه نسخة بمبائى العتيقة القليلة الخطأ-

رموز النسخ:

ب نسخة جامع بمبائى،

ح نسخة مكتبة حیدرآباد الدکن،

غ نسخة غوتا المطبوعة الناقصة،

اما نسخة ما يكون فلم اجد لها اثرًا فلعلها في تبريز حيث كان

سفيراً روسياً۔

”س“



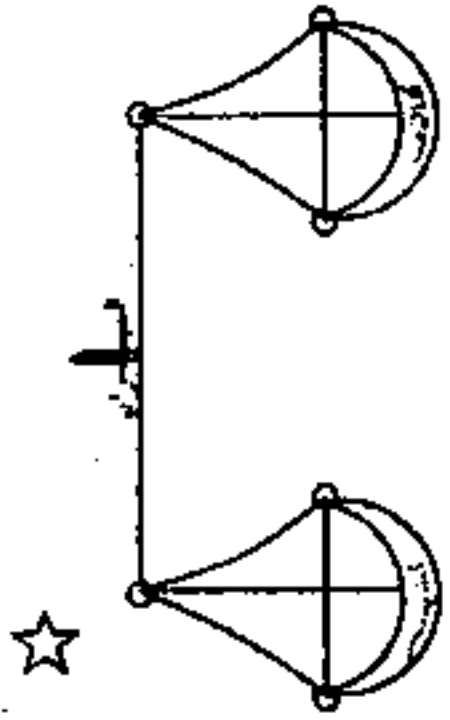
بسم الله الرحمن الرحيم

الباب الخامس في ميزان الماء المطلق للامام عمر الخيامي،
والعمل به والبرهان عليه، اذا كانت الكفتان او احدهما في الماء، والقول
فيه يدور على اربعة فصول:

الفصل الاول في صنعة (١) الميزان والوزن به،

قال الامام (٢) عمر بن ابراهيم الخيامي اذا اردت أن تعرف

مقدار كل واحد من الذهب والفضة في جسم مركب
منهما، اخذنا (٣) مقدار (١) من الذهب الخالص و
نعرف (٤) وزنه في الهواء وكذلك (٥) ناخذ فضة
خالصة و نعرف وزنها الهوائية، (٦) ثم ناخذ كفتين



متساويتين متشابهتين في (٧) ميزان له عمود (٨) متشابهة الاجزاء
اسطوانية الشكل، و نضع الذهب في احدى الكفتين في الماء و في الكفة
الاخري ما يثقلها، وكذلك نضع الفضة في احدى الكفتين في الماء وفي
الكفة الاخرى ما يثقلها، و نعرف مقداره (٩) ونسبة وزنه (١٠) الهوائي
الى وزنه المائي و نجعل العمود موازياً للافق و نعرف مقداره ثم نعرف

(١) ح: صفة- (٢) غ: ابو الفتح عمر، ح: ابو حفص عمر، و كلاهما محذوف من ب،
و كنيته المعروفة ابو الفتح و ابو حفص لا يعرف- (٣) غ: فنخذ- (٤) غ: تعرف-
(٥) العبارة مختلطة في غ- (٦) كذا في الاصل و في ح: الهواء و في غ: في الهواء،
و الصحيح ان يكون الهوائي- (٧) غ: من و في ح: من اوزان وهو ظاهر الخطأ-
(٨) متساوية متشابهة- (٩) ح: مقدارها- (١٠) ح: وزنها، هذا الشكل لا يوجد الا في ح-
☆ هذا الشكل لا يوجد الا في ح-

نسبة وزنها الهوائى الى وزنها المائى، ثم نأخذ (١) المركب و نعرف وزنه الهوائى الى وزنه المائى، فان كانت النسبة مثل نسبة وزن الذهب الهوائى الى وزنه المائى، فان المركب هو من الذهب الخالص لا شىء فيه من الفضة وان كانت النسبة مثل نسبة الفضة فان المركب هو من الفضة، لا شىء فيه من الذهب وان كانت النسبة فيما بينهما فحيثذ يكون الجرم مركباً بينهما- (٢)

الفصل الثانى فى (٣) معرفة ما فى الجرم الممتزج من الذهب والفضة بالبرهان الهندسى ووجه (٤) تعرف مقدار كل واحد منهما (٥) ان نضع (٦) نسبة الوزن الهوائى للمركب الى وزنه المائى كنسبة أب (٧) الى ح د و أ ب منهما الوزن الهوائى، ونفرض مقدار الذهب أ ه فيكون أ ه وزن الذهب الهوائى، ووزنه المائى ح ر فيكون ه ب وزن الفضة الهوائى، ورد (٨) وزنها المائى، ومعلوم ان نسبة أ ه الى ح ر اصغر من نسبة أب الى ح د، لان الذهب فى الماء اثقل من المركب منه ومن الفضة على ما يتكفل برهانه صاحب العلم الطبيعى، ونسبة ه ب (١٠) الى ر د اعظم من نسبة أب الى ح د، لان الفضة فى الماء اخف المركب منه (١١) ومن الذهب و نجعل نسبة ه ح الى ر د كنسبة أ ه الى ح ر (١٢) فبناظرار يكون ه ح اصغر من ه ب (١٣) و نسبة أ ه الى ح ر كنسبة ه ح الى ر د، فيكون نسبة جميع أ ح الى جميع ح د كنسبة أ ه الى ح ر كما تبين (١٤) فى

(١) العبارة ساقطة من غ- (٢) غ: منها- (٣) ج: فى الجرم الممتزج- (٤) غ: ان تعرف- (٥) غ: بالوزن الهوائى- (٦) العبارة مختلفة فى نسختى ح و غ، والصحيح ما فى ب، الذى اخترناه- (٧) العبارة ناقصة فى ع- (٨) غ: رك- (٩) غ: ح ك- (١٠) خ: ه ح- (١١) غ: منها وهو الصحيح- (١٢) غ: ح ك- (١٣) غ: رب- (١٤) غ: بين-

خامسة الاستقصات، (١) ونسبة أه إلى ح ر معلومة، فيكون نسبة آح إلى حد معلومة، وحد معلوم فيكون آح معلوماً وحب الباقي معلوماً، ونسبة هح (٢) إلى رد معلومة، وكذلك نسبة هب إلى رد معلومة، فيكون نسبة هب إلى ح معلومة، وكذلك إلى حب وحب معلوم فيكون هب (٣) معلوماً، وهو مقدار الفضة، وهذه اشياء برهنت (٤) في المعطيات، (٥) ونضع لهذا مثلاً كي يكون اسهل، ليكن نسبة الوزن الهوائي للفضة إلى وزنه (٦) المائي كنسبة عشرة إلى عشرة

و نصف، ونسبة وزن الذهب الهوائي إلى وزنه المائي نسبة (٧) عشرة إلى احد عشر، واخذنا مقداراً مركباً بينهما ووزناه في الماء (٨) فكانت (٩) عشرة وثلثة ارباع (١٠) ونسبة عشرة إلى عشرة وثلثة ارباع اعظم من نسبة عشرة إلى احد عشر واصغر من نسبة عشر إلى عشرة و نصف،

فعلمنا انه بالحقيقة مركب بينهما، ونحن من (١١) وراء تعرف مقداريهما فيه، فنفرض مقدار أب من المثال المقدم عشرة و مقدار حد عشرة وثلثة ارباع، وأه مقدار الذهب بالفرض ولا نعلم عدده، و ح ر مقدار وزنه المائي، وقد قلنا ان نسبة آح (١٢) إلى

حد كنسبة أه إلى ح ر، (١٣) ونسبة (١٤) أم إلى ح ر كنسبة عشرة إلى احد عشر، فيكون نسبة آح إلى حد كنسبة عشر إلى احد عشر، وقد كنا

(١) غ: الاصول، وهما واحدة، يراد بهما تحرير اقليدس، راجع اخبار الحكماء للقفطي،

ترجمة اقليدس، (٢) غ: ح ٥، (٣) غ: ح ب، (٤) غ: تبرهنت، (٥) ح: المعظّمات وهو

تصحيف فان كتاب المعطيات من كتاب اقليدس و شرحه المحقق الطوسي،

(٦) غ: وزنها، (٧) كنسبة، (٨) غ: الهواء، (٩) غ: فوجدناه، (١٠) في ح: بعده ووزناه

في الماء فوجدناه عشرة، (١١) العبارة ساقطة من غ، وفي ح بياض، (١٢) في غ: اح، اه،

(١٣) انتهت نسخة غوتا إلى هنا، (١٤) بياض في ح-

وضعنا حد عشرة وثلاثة ارباع، فنضرب عشرة في عشرة وثلاثة ارباع ونقسم المبلغ على احد عشر، فيخرج (١) تسعة و سبعة عشر جزءاً من اثنين وعشرين جزءاً من واحد وهو آح، فيكون حب الباقي خمسة اجزاء من اثنين وعشرين جزءاً، ونسبة هب الى رد كنسبة عشرة الى عشرة ونصف لانها نسبة وزن الفضة الهوائى الى وزنها المائى كما فرضناه اولاً، ونسبة هح الى رد كنسبة عشرة الى احد عشر فاذا كان رد عشرة ونصف يكون هب عشرة واذا وضعنا رد احد عشر كم يكون هب بنسبة (٢) احد عشر الى عشرة ونصف كنسبة اى شى الى عشرة، فنضرب احد عشر فى عشرة ونقسم المبلغ على عشرة ونصف، فيخرج عشرة وعشرة اجزاء من احد وعشرين، فاذا كان رد احد عشر يكون هب عشرة وعشرة اجزاء من احد وعشرين، فيكون هح عشرة وحب الباقي عشرة اجزاء من احد وعشرين وقد كان حب بالمقدار الذى وضعنا به حد عشرة و ثلاثة ارباع، وهو خمسة اجزاء من اثنين وعشرين، فنسبة خمسة اجزاء من اثنين وعشرين الى عشرة اجزاء من (٣) احد وعشرين كنسبة اى شى الى عشرة وعشرة اجزاء من احد وعشرين، فنضرب عشرة وعشرة اجزاء من احد وعشرين فى خمسة اجزاء من اثنين وعشرين ونقسم المبلغ على عشرة اجزاء من احد وعشرين فيخرج (٤) خمسة وهو مقدار الفضة، اذ هو هب، وقد كنا فرضنا هب مقدار الفضة، ومهما علمنا هب فالمقادير الباقية معلومة (٦) وذلك ما اردنا ان نبين.

وينبغى ان تكون الصنجات التى يزن (٧) بها هذه الاجرام فى الهواء

والماء من جنس واحد إما من حديد وإما من غيره، حتى لا يقع بسبب اختلافها (٨)

(١) سقط ما قبله من ح، (٢) فى ح سقطات، (٣) ح: الى، (٤) ح: فمبلغ، (٥) ح:

فالمقدار الباقية، (٦) ساقطة من ح، (٧) فى ح: الوزن وهو اصح، (٨) فى ح ساقطة.

تفاوت، مع ما أنه يمكن أن يقع بسبب اختلاف اشكال الاجرام تفاوت
الا انه قليل لا يحس به وان اراد انسان أن يحتاط فيه يشق عليه الامر في
ذلك خاصة في الاوزان اليسيرة۔

الفصل الثالث في معرفة ما في الجرم الممتزج من الذهب والفضة
بالجبر والمقابلة نستخرجه (١) بطريق آخر، فانه ربما يكون اسهل في
الحساب، نفرض أه الذي هو وزن الذهب الهوائي شيئاً، فيكون هب عشرة
الاشياء و ح ر شئ و عشر شئ لان نسبة أه الى ح ر كنسبة عشرة الى احد
عشر كما قلناه مراراً، (٢) و هب عشرة الاشياء، ونسبة الى ر د كنسبة عشرة
الى عشرة و نصف، كما قلناه في نسبة وزني الفضة (٣) فنضرب عشرة و
نصف في عشرة الاشياء يبلغ مائة و خمسة الاشياء، فنقسمه على
عشرة، يخرج عشرة و نصف الاشياء و نصف عشر شئ وهو ر د، و قد كان
ر د عشرة و ثلاثة ارباع الاشياء و عشرة شئ بعدل (٤) عشرة و نصف الاشياء
و عشر شئ، فنجبر و نقابل من كلا الجانبين يكون عشرة و ثلاثة ارباع و شئ
و نصف عشر شئ يعدل عشرة و نصف و شيئاً و عشر شئ، فنقاص اعنى
نسقط المجانسة من كلا الجانبين، يبقى (٥) ربع عدد يعدل نصف عشر
شئ، فالشئ الواحد يعدل خمسة اعداد، وهو مقدار الذهب، و مقدار جميع
المركب عشرة فيبقى مقدار الفضة خمسة و ح ر وزن الذهب المائي، فيكون
خمسة و نصف، لان نسبة عشرة الى احد عشر نسبة خمسة الى خمسة و
نصف، و ر د وزن الفضة المائي فيكون خمسة و ربع، لان نسبة خمسة الى
خمسة و ربع كنسبة عشرة الى عشرة و نصف، و جميع حد عشرة و ثلاثة
ارباع فتجاوب (٦) الحق والحساب عند الامتحان، وذلك ما اردنا بيانه۔

(١) ح: ليستخرجه بطريق الجبر، (٢) في ح: سقطة، (٣) وزن، (٤) ح: يعدل،

(٥) سقطات و بياضات في ح۔ (٦) ج فتجارب، والصحيح فتجاوب۔

الفصل الرابع في المركبات من ثلاثة جواهر فما فوقها، وعلى هذا يقاس كل جوهرين مختلطتين (١) كيف (٢) ما كانا، واما اذا كانت الجواهر ثلاثة فما فوقها، فسانتصب لذلك انتصاباً ثانياً، فان ما ينسب منها الى بعض القدماء فهو خطأ لو لم يكن الخطأ وقع من جهة الثقل او من جهة النسبة التي شاهدتها، والاحتياط عندي في الوزن في الماء أن يوضع الكفة التي فيها الجوهر في الماء، و يخلّى الثانية في الهواء ويوضع الصنجات فيها حتى يوازي عمود الميزان سطح الافق، و ينبغي أن تكون الاوزان كلها في ماء واحد على نسق واحد حتى لا يقع تفاوت، و حديث الميزان المعد لهذا الباب، (٣) فلما يخلو عن الخطأ الواقع بسبب المياه المختلفة، و كل ماء قارب في اللطافة ماء الرصد (٤) قلّ الخطأ فيه.



(١) ج: مختلفين، (٢) سقطة في ح، (٣) وفي ح زيادة: فينبغي ان لا يعتمد عليه فانه معني انه تخميني، (٤) ماء الرصد ماء المطر، قال في لسان العرب والرصد والرصد المطر يأتي بعد المطر، او المراد من الرصد الشجيرة، كما جاء في ميزان الحكمة للخازني مراراً.

نسخ جدید

بایان خیام

کہ

اصلش در ۹۱۱ھ بخط کاتب شہیر سلطان علی الکاتب المتوفی ۹۱۹ھ استنساخ یافت
واکنون در کتب خانہ الاصلاح، دینہ، ضلع پٹنہ موجود است،

بہ
نسخ تصحیح
و تاج

پندرہ سالانہ مذمتی

در مطبع معارف، اعظم گڑھ، چاپ شد

۱۳۵۱ھ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

نسخہ جدیدہ رباعیات خیام

(صفحہ اولیٰ ازین نسخہ کہ درودور باعیات باشند، تلف شدہ است)

چوں عہدہ نمی شود کسے فردا را
حالی خوش دار این دل شیدا را
می نوش بنورِ ماہ، ای ماہ کہ ماہ
بسیار بر آید و نیابد ما را

از آتش ما دود کجا بود آں جا
و ز مایہ ما سود کجا بود آنجا
آں کس کہ مرا نام خراباتی کرد
در اصل خرابات کجا بود آنجا

بر خیزد بیا بیا ز بہرِ دلِ ما
حل کن بہ جمالِ خویشتن مشکلِ ما
یک کوزہ می بیارتا نوش کنیم
زاں پیش کہ کوزہا کنند از گلِ ما

چوں فوت شوم نبادہ شوئید مرا
تلقین ز شراب و جام گوئید مرا
خواہید کہ روزِ حشر یابید مرا
از خاکِ درِ میکدہ جوئید مرا

ای آنکہ گزیدہ جہانی تو مرا
خوشر ز دل و دیدہ و جانی تو مرا
از جاں صنما عزیز تر چیزی نیست
صد بار عزیز تر ازانی تو مرا

امشب بز ما مست کہ آورد ترا
وز پردہ بدیں دست کہ آورد ترا
نزدیک کسی کہ بے تو بر آتش بود
چوں باد ہی جست کہ آورد ترا

ای خوابه یکی کام روا کن مارا
ما راست رویم، لیک تو کج بینی
دم درکش و در کار خدا کن مارا
رو، چاره دیده کن، رها کن مارا

ب

در راه نیاز هر دلی را دریاب
صد کعبه آب و گل بیک دل نرسد
در کوی حضور مقبلی را دریاب
کعبه چه روی برد، دلی را دریاب

چنداں بخورم شراب کین بوی شراب
تا بر سر خاک من رسد مخموری
آید ز تراب چون شوم ز پر تراب
از بوی شراب من شود مست و خراب

مائیم می و مطرب و این کج خراب
فارغ ز امید رحمت و بیم عذاب
جان و دل و جام و جامه پر در دهر اب (۱)
آزاد ز خاک و باد و ز آتش و آب

ت

در میکره ذکر باده چل اسم منست
من جان جهانم اندرین در پر مغان
رندی و پرستیدن می قسم منست
این صورت کون جملگی جسم منست

از منزل کفر تا بدین یک نفس است
این یک نفس عزیز را خوش میدار
وز عالم شک تا یقین یک نفس است
کز حاصل عمر ما همیں یک نفس است

دل سبز حیات را کماهی دانست
اکنون که تو با خودی ندانستی هیچ
در موت هم اسرار الهی دانست
فردا که ز خود روی چه خواهی دانست

می خوردن و شاد بودن آئین منست
گفتم بعروس دهر کاین تو چیست
فارغ بودن ز کفر و دین، دین منست
گفتا دل خرم تو کاین منست

(۱) کذا، (درد شراب)

ساقی چو زمانہ در شکست من و تست
دنیائے سرا چه نشست من و تست
گر زانکہ بدست من و تو جام می است
میدان به یقین کہ حق بدست من و تست

نہ لائق دو زخم نہ در خورد بہشت
ایزد داند گل مرا از چه سرشت
چوں کافر درویشم و چوں قبحہ زشت
نہ دین و نہ دنیا و نہ امید بہشت

امروز کہ نوبت جوانی منست
می نوشم از انکہ کامرانی منست
عیش مکید اگر چه تلخست خوشت
تلخست از انکہ زندگانی منست

کنہ خردم در خور اثبات تو نیست
واندیشہ من بجز مناجات تو نیست
من ذات ترا بواجبی کے دانم
وانندہ ذات تو بجز ذات تو نیست

دوری کہ در و آمدن و رفتن ماست
او را نہ نہایت نہ بدایت پیدا است
کس می زندگی دریں معنی راست
کیس آمدن از کجا و رفتن کجا است

جز حق حکمی کہ حکم را شاید نیست
حکمی کہ ز حکم حق فزوں آید نیست
ہر چیز کہ ہست آنچنان می باید
آں چیز کہ آنچنان نمی باید، نیست

تا ہشیارم طرب ز من پہنانت
چوں مست شدم در خردم نقصانت
حالیست میان مستی و ہشیاری
من بندہ آں کہ زندگانی آنست

عمری بگل و بادہ برہیم بگشت
یک کار من از دور جہاں راست گشت
از چو نشد ہچ مرادی حاصل
از ہر چہ گذشتیم گذشتیم گذشت

بسیار دویدیم بگرد در و دشت
اندر ہمہ آفاق بگشتیم بگشت
از کس نشدیدیم کہ آمد زین راہ
راہی کہ برفت راہ رو، باز گشت

چون لاله بنور ز قدح گیر بدست
بالابه رخى اگر ترا فرست هست
مى نوش بخزمى که این چرخ کهن
ناگاه تر چو خاک گردند پست

دیر است که صد هزار عیسی دیدست
طوریست که صد هزار موسی دیدست
قصریست که صد هزار قصر بگذاشت
طاقیست که صد هزار کسری دیدست

بپایر پی گشتیم بگرد و دشت
یک گشت من از کار جهان نیک گشت
در ناخوشی زمانه باری عمرم
گر خوش نگذشت باری خوش بگذشت

بتخانه و کعبه خانه بند گیت
ناقوس زدن ترانه بند گیت
محراب و کلیسا و تسبیح و صلیب
حقا که همه نشانه بند گیت

ای دل چون نصیب تو همه خون شدنت
و احوال تو هر لحظه دگرگون شدنت
ای جان تو دریں تم چه کار آمده
چون عاقبت کار تو بیرون شدنت

می بر کف من نه که دم در تابست
وین عمر گریز پای چوں سیما بست
بر خیز که بیداری دولت خوابست
دریاب که آتش جوانی آبست

روزی که بود اذّا السَّمَاءُ انشَقَّتْ
واندم که بود اذّا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ
من دامن تو بگیرم اندر عرضات
گویم صنما باى ذنب قتلت

هر دل که در و مهر و محبت بسرشت
خواه اهل سجاده باش خواه اهل کنشت
در دفتر عشق هر کز انام نوشت
آزاد ز دوزخ است و فارغ ز بهشت

هر سبزه که بر کنار جوی رستت
گوئی ز لب فرشته خوی رستت
سما بر سر سبزه با بخواری نه نبی
کان سبزه ز خاک ماه روی رستت

خاکے کہ بہ زیر پائے ہر حیوانیست زلفِ صنمی و عارضِ جانا نیست
ہر خشت کہ بر کنگرۂ ایوانیست ^{۳۳} انگشتِ وزیرے و سرِ سلطانیست

سرِ دو جہاں در قدحِ متانست خورشیدِ ازل جامِ می تا بانست
اس نکتہ کہ در جانِ جہاں پنهانست ^{۳۴} در شیشہٴ می اگر بدانی آنست

چوں آمدنم بہن بندِ روزِ نخست وین رفتنِ بے مرادِ عریست درست
برخیزد میان بہ بندایِ ساقی چست ^{۳۵} کاندوہِ جہاں بہ می فروخواہم شست

چندیں غم ما بکسرتِ دنیا چست ہرگز دیدی کسی کہ جاوید بزیت
اس یک نفسی کہ در تنتِ عاریتست ^{۳۶} با عاریتی عاریتی باید زیت

چوں دیر نبور و ز رخِ بادہٴ بشت عبر خیزد بجامِ بادہ کن عزمِ درست
کیں سبزہ کہ امروز تماشا گہ ٹست ^{۳۷} فردا ہمہ از خاکِ تو بر خواہد رست

چوں آب بجو بہار و چوں باد بدشت روزی دگر از عمر من و تو بگذشت
ہرگز غم دو روزہ نخواہم خوردن ^{۳۸} روزیکہ نیامدست و روزیکہ گذشت (۱)

در پردہ اسرار کسے را رہ نیست زیں تعبہٴ جانِ ہیج کس آگہ نیست
جز در دلِ خاک ہیج منزل گہ نیست ^{۳۹} می خور کہ چنین زمانہا کوتہ نیست

در نای قرابہٴ غلغلِ می چہ خوشت وین زاری زارنالہٴ نے چہ خوشت
در برتِ دلفریب و در سری ناب ^{۴۰} فارغ ز غمِ زمانہ ہے ہے چہ خوشت

یک جرعہٴ می ز ملکِ کاؤس بہ است وز تختِ قباد و ملکِ طوس بہ است ^{۴۱}

(۱) کذا۔

ہر نالہ کہ عاشقے بر آرد بسحر از نعرۂ زاهدانِ سالوس بہ است

می خوردنِ من نہ از برای طربست نہ از بہر فساد و ترکِ دین دات بست
خواہم کہ بہ بیخودی بر آرم نفسے ^{۴۲} می خوردن و مست بودم زیں سبب است

خیام کہ خیمہائے حکمت می دوخت مقرض اجل طنابِ عمرش برید
در کورۂ غم فتاد و ناگاہ بسوخت ^{۴۳} دلالِ اہل برا یگانہش فروخت

گویند (۱) مرا کہ دوزخی باشد مست گر عاشق و میخوارہ بدوزخ باشند ^{۴۴}
قولیست خلاف دل درون تو اں بست فردا بینی بہشت را چون کف دست

گویند مرا بہشت با حور خوشست این نقد بگیر و دست از نیہ مدار ^{۴۵}
من می گویم آبِ انگور خوشست کا دازِ دل شنیدن از دور خوشست

چوں چرخ و فلک ہیچ بکام تو نگشت ہر گز غم دو روز مرا گرد نگشت ^{۴۶}
خواہی تو فلک ہفت شمر خواہی ہشت روز یکہ نیامدست و روز یکہ گذشت

می گرچہ بشرع زشت نام است خوشست تلخ است و حرام است و خوشم می آید ^{۴۷}
چوں از کف شاہد و غلام است خوشست در پیست کہ تا ہرچہ حرام است خوشست

چوں نیست حقیقت و یقین اندر دست ہاں تانہ نہیم ساغر بادہ ز دست ^{۴۸}
نتواں با امید شک ہمہ عمر نشست در پیخبری مرو چہ ہشیار و چہ مست

نیکی و بدی کہ در نہاد بشرست با چرخ مکن حوالہ گو نیز چو تو ^{۴۹}
خیرے و شرے کہ در قضا و قدرست چرخ از تو ہزار بار بیچارہ ترست

(۱) نسخہ میں یہ زبانی دوبارہ لکھی گئی ہے۔

گویند مخور بادہ کہ شعبان نہ رواست نہ نیز رجب کذاں مہ خاص خداست

شعبان و رجب ماہِ خداست و رسول ماہِ رمضان خوریم کان خاصہ باست

ترکیب پیالہ کہ در سے پیوست بشکستن آن روانی وارو بہت

چندیں سرو پای نازنینانِ جہاں از مہر کہ پیوست و بکین کہ شکست

آباد خرابت ز می خوردن باست خون دو ہزار توبہ دلا گردن باست

گر من نکم گناہ، رحمت کہ کند کار ایش رحمت از گنہ کردن باست

زاں بادہ کہ روح را حیاتی دگرست پر کن قدحے گرچہ ترا و دوسرست

بر نہ بہ کفم کہ کارِ عالم سمرست (افسانہ) شباب کہ عمرت اے پسر برگذرت

در فصل بہارا گر بت حور سمرست پر می قدحے بمن و ہدیہ لبت کشت

ہر چند بہ نزد عامہ این باشد زشت از سگ بترم اگر کنم یاد بہشت

ای دل چو زلفہ می کند غمناکت ناگہ بر دو تارتن روانِ ناپاکت

بر سبزہ نشیں و خوش بزی روزی چند ز ایں پیش کہ سبزہ بر دید از خاکت

آن بادہ کہ قابل صورہا است بذات گاہی حیوان می شود و نگاہ انبات

تا ظن نبری کہ نیست گردو ہیہات موصوف بذاتست اگر نیست صفات

عمریست کہ مداحی می درو منست واسبابی است ہرچہ در گریو منست

زابد اگر استاد تو عقلست اینجا خوش باش کہ استاد تو شاگرد منست

اے آمدہ از عالم روحانی تفتا حیران شدہ در چارون و شیش و ہفت

می خور کہ جز جوانی اندر گل نخت کم خور غم خالی کہ چوں رتی رقت

در صومعه او مدرس بود و نیز در کنگشت
و نکس که ز ابراهیم خدا با خبر گشت ۵۹
تیسند ز دوزخ اندوه جوئیای بهشت
ز این تخم دور اندرون دل هیچ نکشت

ترکیب طبائع چو یکام تو و نیست
با سهل خورد نشین که اصل تن تو ۶۰
خوش باش اگر چه بود تو هر دم به تمیست
گر دی و شرابی و نسبی و نیست

با مطرب دمی حور سرشتی گریست
ین (۱) مطلب دوزخ فرسوده متاب ۶۱
با آب روانت لب کشتی گریست
حقا که جز این نیست بهشتی گریست

مکی می خورم و مخالفان از چپ و راست
چون دانستم که می عدوی دین است ۶۲
گویند خور با ده که دین را اعداست
بالله بخورم خون عدو را که رواست

دوران جهان بے می و سماقی خشوست
هر چند در احوال جهان می نگرم ۶۳
بے زمره نامی عراقی خشوست
حاصل همه عشرت و باقی خشوست

اگر آمد و بازیر بر سبزه گریست
این سبزه که امروز تماشا گریست ۶۴
بی باده ارغوان نمی شاید زیست
تا سبزه خاک ما تماشا گریست

در یاب که باز روح جدا خواهی رفت
می نوش ندانی ز کجا آمده ۶۵
دور پرده اسرار خدا خواهی رفت
خوش باش ندانی کجا خواهی رفت

بدر چهره گل شبنم نوروز خوشت
مردی که گذشت هر چه گوئی خوش نیست ۶۶
دور سخن چمن روی دل افروز چوست
خوش باش وزدی مگو که امروز خوش نیست

بی ددان که گل وجود ما را آراست
سبزه حکمتش نیست هر گدایی که مراست ۶۷
دانست ز فعل ما چه بر خواهد خواست (۲)
پس سخن قیامت از بهر چه خواست

(۱) کذا، (بزیں) (۲) کذا (خواست)

بر لوح نشان بودینہا بودست پیوستہ قلم ز نیک و بد آسودست
اندر تقدیر آنچه بایست بداد ^{۶۸} غم خوردن و کوشیدن ما بیہودست

ترس اجل و بیم فنا ہستی تست ورنہ ز فنا شاخ بقا خواہد رُست
تا از دم عیسوی شدم زندہ بجان ^{۶۹} مرگ ابد از وجود مادست بشست

باہر بدو نیک راز نتوانم گفت کوتہ سخنم دراز نتوانم گفت
حالے دارم کہ شرح نتوانم داد ^{۷۰} رازے دارم کہ باز نتوانم گفت

با بادہ نشین کہ ملک محمود اینست و زچنگ شنو کہ لحن داؤد اینست
از آمدہ و رفتہ و گریا و مکن ^{۷۱} حالی خوش باش داں کہ مقصود اینست

گردوں کمرے ز عمر فرسودہ ماست چچون اثرے از اشک پالودہ ماست
دوزخ شررے زرنج بیہودہ ماست ^{۷۲} فردوس دی ز وقت آسودہ ماست

در خواب بدم مرا خرد مندی گفت کز خواب کسی را گل شادی نشکفت
کارے چہ کنی کہ با اجل باشد جفت ^{۷۳} می خور کہ بزیر خاک می باید خفت

باما درم قلب نمی گردد جفت جاروب طرب خانہ ما پاک برفت
پیرے ز خرابات بروں آمد و گفت ^{۷۴} می خور کہ بزیر خاک می باید خفت

چوں چرخ بکام یک خرد مند نگشت خوابی تو فلک ہفت شمر خوابی ہشت
چوں باید مرد و بودینہا ہمہ ہشت ^{۷۵} چہ مور خورد بگور، چہ گرگ بدشت

شادی مطلب کہ حاصل دہر غمیست ہر ذرہ ز خاک کیقبادی و جمیست
احوال جہاں واصل این عمر بہ ہیں ^{۷۶} خوابی و خیالی و فریبی و دمیست

ایں کہنہ رباط را کہ عالم نامست
بزمیست کہ داماندہ صد جمشیدست ^{۷۷} آرامگہ ابلق صبح و شامست
قصریست کہ تکیہ گاہ صد بہرامست

اکنوں کہ گل سعادتت (۱) بر بارست
می خور کہ ز مانہ دشمنی غدارست ^{۷۸} دست تو ز جام می چرا بیکارست
در یافتن روز چینی دشوارست

از باد صبا دم چو بوی تو گرفت
اکنوں زمن خستہ نمی آرد یاد ^{۷۹} بگذاشت مرا وجست و جوی تو گرفت
بوئے تو گرفتہ بود خوئے تو گرفت

ایں قصر کہ بہرام در و جام گرفت
بہرام کہ گور می گرفتی دائم ^{۸۰} رو بہ بچہ کرد و شیر آرام گرفت
امروز نگر کہ گور بہرام گرفت

خیام تنت بخیمہ ما ندر است
فراش اجل ز بہر دیگر منزل ^{۸۱} جان سلطانی کہ منزلش دار بقاست
ایں خیمہ بیفکند چو سلطان برخاست

صحرا زرخ خود بابر نو روز بشت
ہیں سبزہ خطے بسبزہ زاری می ہیں ^{۸۲} ویں دہر شکستہ دل بنوگشت درست
ای بیخبر از سبزہ کہ از خاک برست

در بزم خرد عقل دلیل سرہ گفت
گر نا اہلے گوید می ناسرہ است ^{۸۳} در شام و عرب میمنہ و میسرہ گفت
من کے شنوم زانکہ خدای سرہ گفت

ہر کور رقی ز عقل در دل بنگاشت
یادر طلب رضای یزدان کو شید ^{۸۴} یک لحظہ ز عمر خویش ضائع نکداشت
یا راحت خود گزید و ساغر برداشت

ای وای بران دل کہ درد سوزی نیست
روزی کہ تو بے بادہ بسر خواهی برد ^{۸۵} سود از دہ مہر دل افروزی نیست
ضائع ترازاں روز ترا روزی نیست

من بندہ عاصم رضای تو کجاست در کنجِ دلم نور و ضیای تو کجاست
 ما را تو بہشت اگر بطاعت بخشی ^{۸۶} این بیج بود لطف و عطای تو کجاست

من ہیچ ندانم کہ مرا آنکہ بہرشت از اہل بہشت گفت یا دوزخ زشت
 جای و ہتی و بر بلے بر لب کشت ^{۸۷} این جملہ مرا نقد و ترانیہ بہشت

تا کے ز چراغِ مسجد و دودِ کشت تا کے ز زیانِ دوزخ و سودِ بہشت
 رو بر سر حرف ہیں کہ استادِ قضا ^{۸۸} اندر ازل انچہ بودنی بود نوشت

ہر دل کہ در و مایہ تجرید کست بیچارہ ہمہ عمر ندیم ندیم است
 جز خاطرِ فارغ کہ نشاطے دارد ^{۸۹} باقی ہمہ ہرچہ ہست اسبابِ غم است

از مار مٹی بسعی سباقی ماند ست و ز صحبتِ عمر بے وفائی ماند ست
 از بادۂ دوش یکمنے بیش نماند ^{۹۰} از عمر ندانم کہ چہ باقی ماند ست

نفتِ بگِ خانہ ہی ماند راست جز بانگِ میان تہی از ویچِ نخاست
 روبہ صفت و خوابِ خرگوش دہد ^{۹۱} آشوبِ پنگ دارد و گرگ دعا ست

پر خونِ ز فراقت جگری نیست کہ نیست شیدا ی تو صاحبِ نظری نیست کہ نیست
 با آنکہ نداری سرِ سودای کے ^{۹۲} سودای تو در ہیچ سرے نیست کہ نیست

بیگانہ اگر وفا کند خویش منست و ز خویش جفا کند بد اندیش منست
 گر زہر موافقت کند تریاک است ^{۹۳} و ز نوشِ مخالفت کند نیش منست

از آتشِ این طائفہ جز دودی نیست تو ہیچ کہم امید از بودی نیست
 ہستی کہ ز دست چرخ بر سر ہزارم ^{۹۴} و از اہل ہر کہی ہونم نمودی نیست

ج

تا بتوانی غم جہاں ہیچ مسخ
خوش میخور وی بخش کزین داری سلخ^{۹۵}
بر دل منہ از آمدہ نا آمدہ رنج
با خود نہری گرچہ بے داری گنج

ح

کو مطرب وی تا بدہم داد صبح
مارا بچہاں سہ چیز می آید خوش^{۹۶}
خوش وقتے آں دل کہ کند یاد صبح
سر مستی و عاشقی و فریاد صبح

خ

چوں می گذرد عمر چہ شیریں و چہ تلخ
می نوش کہ بعد از من و تو ماہ بے^{۹۷}
چوں جاں بلب آمد چہ نشاپور و چہ بلخ
از سلخ بغرہ آید و از غرہ بسلیخ

د

قدر گل و مل بادہ پرستان دانند
از بیخبری بیخبری معذوری^{۹۸}
نہ تنگ دلان و تنگدستان دانند
ذوقیست دریں شیوہ کہ مستان دانند

ز آوردن من نبود گردوں را سود
از ہیچ کسے نیزد و گوشم نشود^{۹۹}
وز بردن من جاہ و جلالش نفزود
کاوردن و بردن من از بہر چہ بود

بوی خوش گل بزخم خارے ارزد
یاری کہ از و ہزار جان تازہ شود^{۱۰۰}
گر بادہ خوری ہم بخمارے ارزد
انصاف بدہ کہ انتظارے ارزد

آئکس کہ زمین و چرخ و افلاک نہاد
بسیار لب چو لعل و زلفیں چو مشک^{۱۰۱}
بس داغ کہ او بردل غمناک نہاد
در طبل زمین و حقہ خاک نہاد

خورشید کند صبح بر بام افگند
کنخسرو روز بادہ در جام افگند

می خور که منادی سحر که خیزان ^{۱۰۲} آوازۀ اشیربو و ادراپام افکند

این قافلہ عمر عجب می گذرد در یاب دمی که با طرب می گذرد
ساقی غم فردای حریفان چه خوری ^{۱۰۳} پیش آر پیالہ کہ شب می گذرد

بر چشم تو عالم ارچه می آریند مگر و تو بدان کہ عاقلان نگریند
بربای نصیب خویش کت بربانید ^{۱۰۴} بسیار چو تو شوند و بسیار آیند

سزم ہمہ دانای فلک می داند کوموی بموی و رگ برگ می داند
گیرم کہ بزرق خلق را بفریبی ^{۱۰۵} با اوچه کنی کہ یک بیک می داند

آنها کہ محیط جمع آداب شدند در کشف دقیقہ شمع اصحاب شدند
ره زین شب تاریک نبردند بروں ^{۱۰۶} گفتند فسانہ و در خواب شدند

آنها کہ اسیر عقل و تمیز شدند در حسرت هست و نیست ناچیز شدند
رو با خبرا تو آب انگور گزین ^{۱۰۷} کین پیخراں بغوره مؤیز شدند

پیری سررای بے نواپے (۱) دارد گلنار رخم برنگ آبی دارد
بام و در و چار رکن دیوار وجود ^{۱۰۸} ویران شد و روی در خرابی دارد

آن عقل کہ در راه سعادت پوید روزے صد بار خویش را می گوید
در یاب تو این یکدمہ صحبت کہ نہ ^{۱۰۹} آن ترہ کہ بد روند و دیگر روید

اکنون کہ دلم ز عشق محروم نشد کم بود ز اسرار کہ مفہوم نشد
و اکنون کہ ہمہ بگرم از روی خرد ^{۱۱۰} عمرم بگذشت و پیچ معلوم نشد

(۱) کذا، (بے صوابی)

وقتے کہ طلوع صبح ازرق باشد
گویند کہ حق تلخ بود در افواه^{۱۱۱}
باید کہ بکف جام مرّوق باشد
باید ہمہ حال کہ می حق باشد

از بادۂ شب اگر خمارم نبود
گویند مکن اختیار می خوردن روز^{۱۱۲}
می خوردن روز اختیارم نبود
و ز خوردن روز اختیارم (۱) نبود

آں روز کہ تو سن فلک زین کردند
این بود نصیب ما ز دیوانِ قضا^{۱۱۳}
و آرایش مشتری و پروین کردند
ما را چه گناه چون نصیب این کردند

روزی کہ جزای ہر صفت خواهد بود
در حسن صفت کوش کہ در روز جزا^{۱۱۴}
قدر تو بقدر معرفت خواهد بود
حشر تو بصورت صفت (۲) خواهد بود

زاں پیش کہ غمہات شبنجون آرند
تو زرتہ ای غافل نادان کہ ترا^{۱۱۵}
فرمای بیتامی گلگون آرند
در خاک نہند و باز بیرون آرند

چوں مردہ شوم خاک مرا گم سازند
پس خاک و گلم ببادہ آغشته کنند^{۱۱۶}
و احوال مرا عبرت مردم سازند
و ز کالبدم خشت سرخم سازند

در دہر چو آوازہ گل تازہ دہند
از دوزخ و از بہشت و از حور و قصور^{۱۱۷}
فرمای بتا کہ می باندازہ دہند
فارغ بنشین کہ آں باوازہ دہند

گویند بہشت و حور عین خواهد بود
ما بامی و معشوق از اینم مقیم^{۱۱۸}
آنجامی ناب و انگبیس خواهد بود
چوں عاقبت کار ہمیں خواهد بود

گویند بہشت و حور و کوثر باشد
پر کن قدح بادہ و بردستم نہ^{۱۱۹}
آنجامی ناب و شہد و شکر باشد
نقدی ز ہزار نیسہ بہتر باشد

(۱) کذا، (بے صوابی) (۲) کذا۔

می خور که تنگ بخاک در ذریه شود
 مشو سخن بهشت و دوزخ ز کسان ^{۱۲۰}
 غیر ذریه تو پیاپی جمله جزه شود
 عاقل بچنین روز چرا غریب شود

این خلق همه خزان یا افسوس اند
 خواهی که کف پای ترا بوسه زنند ^{۱۲۱}
 پر مشغله و میان تویی چون کوی اند
 خوش نام بزی که بند و ناموس اند

می نوش که تا غم از نهاوت ببرد
 رو آتش تو گزین کن و آب روان ^{۱۲۲}
 مشغول دو جهان جمله زیادتر ببرد
 خزان پیش که خاک شوی و باوت ببرد

می خور که خوشتر و قلت ببرد
 پر نیز کلن و کیمیای که ازو ^{۱۲۳}
 و اندیشه هفتاد و دو ملت ببرد
 یک جو بخوری هزار ملت ببرد

چون شاید روح خانه پرداز شود
 این ساز وجود و چار ابریشم طبع ^{۱۲۴}
 هر چیز باصل خویشتن باز شود
 از زخمه روزگار بے ساز شود

گویند از آن کسان که با پر میزند
 ما بای و معشوق از انیم مدام ^{۱۲۵}
 ز آنسان که به میرند چنان بر خیزند
 تا بو که کسرتان چنان انگیزند

زهار مرا ز جام می قوت کنید
 چون فوت شوم بباده شوئید مرا ^{۱۲۶}
 وین چهره که با چو یا قوت کنید
 وز چوب رزم تخته تابوت کنید

اندیشه جرم چو بر گردد
 لیکن شرط است بنده چون توبه کند ^{۱۲۷}
 از آتش سینه آیم از سر گردد
 مخدوم بلطف از سر آں در گردد

یک جام هزار مرد بد دین ارزد
 در روی زمین چیست زیاده خوشتر ^{۱۲۸}
 یک جرعه می مملکت چین ارزد
 آنخی که هزار جان شیرین ارزد

در میکده جز بی وضو نتوان کرد
خوش باش که این پرده مستوری ما
واں نام کہ زشت شد نکون نتوان کرد
۱۲۹ بدرید و چنان شد کہ رفون نتوان کرد

مگذار کہ غصہ در حصار ت گیرد
مگذار می کنار آب و لب کشت
و اندوه محال روزگارت گیرد
۱۳۰ زان پیش کہ خاک در کنارت گیرد

می گرچه حرام است ولی تا کہ خورد
هر گاہ کہ این (۲) چهار شرط آمد جمع
۱۳۱ واز گاہ چه مقدار دو گرتا (۱) چه خورد
پس می نخورد مردم دانا (۳) چه خورد

من باده بجام یک منی خواہم کرد
اول سہ طلاق عقل و دین خواہم گفت
خود را بدو جام می غنی خواہم کرد
۱۳۲ پس دختر رز را بزنی خواہم کرد

آنها کہ اساس کار برزرق نہند
بر فرق نهم سیوی می را پس ازین
آیند و میان جان و تن فرق نہند
۱۳۳ گر ہچو خرد سم ازہ بر فرق نہند

از دفتر عمر پاک می باید شد
ای ساقی خوش لقا تو خوش خوش مارا
وز چنگ اجل ہلاک می باید شد
۱۳۴ آبی در دہ کہ خاک می باید شد

سیوی (۲) درین قوم چه کردی کہ خزند
سالے یکبار آب جویت نہند
دانش چه بری کہ از تو دانش نخرند
۱۳۵ روزی صد بار آبرویت بہرند

آنها کہ بکار عقل در می کوشند
آن بہ کہ لباس اہلی در پوشند
ہیہات کہ جملہ گاو نری دو شند
۱۳۶ کا مروز بعقل ترہ می ن فروشند

خوش باش کہ عالم گذران خواہد بود
خشتی کہ ز قالب تو خواہند زدن
بر چرخ قران اختران خواہد بود
۱۳۷ بنیاد سرائے دگران خواہد بود

(۱) کذا (با کہ) (۲) کذا (سہ شرط شد راست بگو) (وینفیلڈ) (۳) کذا (کہ) (۴) کذا (سودے تو)

ہرگز نہ جہان کہنہ نو خواہد شد نہ کار کسے بکام او خواہد شد
ای ساقی اگر بادہ وہی ورنہ وہی ^{۱۳۸} میدان کہ سر جملہ فر و خواہد شد

از می طرب و نشاط و مردی خیزد و ز طبع کتب خشکی و سردی خیزد
گر بادہ خوری تو سرخ رو خواہی بود ^{۱۳۹} کز خوردن سبزہ روی زردی خیزد

پیام و بت در امتحانم دارد تا خوردن می قصد بجانم دارد
دین طرفہ نگر کہ ہر چہ در بیماری ^{۱۴۰} جز بادہ خورم ہمہ زیانم دارد

افسوس کہ نامہ جوانی طی شد دین تازہ بہار ارغوانی وہی شد
آں مرغ طرب کہ نام او بود شباب ^{۱۴۱} ہیہات ندانم کہ کی آمد کی شد

ہر لذت و راحتی کہ خلاق نہاد از بہر مجردان و آفاق نہاد
ہر کس کہ ز طاق منقلب گشت بجفت ^{۱۴۲} آسائش خود بہر د و بر طاق نہاد

د

افلاک کہ جز غم نغز ایند دگر تہند بجا تا نر بایند دگر
تا آمدگان اگر بدانند کہ ما ^{۱۴۳} ازد ہر چہ می کشیم نایند دگر

آں می کہ حیات جاودان نیست بخور سرمایہ لذت جوانیت بخور
سوزندہ چو آتش است لیکن غم را ^{۱۴۴} سازندہ چو آب زندگانیت بخور

وقت سحر است خیز ای طرفہ پسر بر بادہ لعل کن بلورین ساغر
کیس یکدمہ عاریت دریں کنج بقا ^{۱۴۵} بسیار بجوی و نیابی دیگر

ایں اہل قبور خاک گشتند و غبار ہر ذرہ ز ہر ذرہ گرفتند کنار
آہ ایں چہ شرابست کہ تار روز شمار ^{۱۴۶} بجود شدہ و پیچر اند از ہمہ کار

در موسم گل بادۀ گلرنگ بخور با نالہ نای و نغمہ چنگ بخور
من می خورم و عیش کنم نوشم باد ۱۴۷ گر تو نخوری من چکنم سنگ بخور

در دائرہ سپہر نا پیدا غور جامیت کہ جملہ را چشانند بزور
نوبت چو بدور تو رسد آہ مکن ۱۴۸ می نوش بخوشدلی کہ دورست نہ جور

چوں حاصل آدمی دریں جای دور جز در ددل و دادن جان نیست دگر
خرم دل آنکہ بطفلی آزاد ۱۴۹ و آسودہ کسے کہ خود نژاد از مادر

دی کوزہ گری بدیدم اندر بازار بر تازہ گلے لکد ہی زد بسیار
آں گل بزبان حال میگفت بدو ۱۵۰ من ہیچو تو بودہ ام مرا نیکو دار

ای دل ہمہ اسباب جہاں ساختہ گیر ویں خانہ پر از نعمت و خاستہ گیر
در دنیی فانی کہ نہ جای من و تست ۱۵۱ روزی دو سہ بنشئہ و برخاستہ گیر

ای دوست غم جہاں بیہودہ مخور بیہودہ غمان دہر فرسودہ مخور
چوں بود گذشت و نیست نابود پدید ۱۵۲ خوش باش و غم بودہ و نابودہ مخور

گر بادہ خوری تو با خرد منداں خور یا با صنمی لالہ رخی خنداں خور
بسیار مخور، فاش مکن، در دمساز ۱۵۳ کم کم خور و گہ گاہ خور و پنہاں خور

کار ہمہ عالم برادت شدہ گیر ویں عمر برفتہ و اجل آمدہ گیر
گفتی کہ بکام خویش دستی بزخم ۱۵۴ خود نتوانی و گر توانی زدہ گیر

ایام شبابت شراب اولی تر با خوش پسران بادہ ناب اولی تر
این عالم فانی چو خرابست و تباب ۱۵۵ از بادہ در و مست و خراب اولی تر

ز

با تو بخرابات اگر گویم راز به زانکه بخراب برم بے تو نماز
ای اول و ای آخر خلقان ہمہ ^{۱۵۶} خواهی تو مرا بسوز و خواهی بنواز

گر گوهر طاعت نسفتم ہرگز در گرد گنہ ز رخ زفتم ہرگز
نو مید نیم ز بارگاہ کرمت ^{۱۵۷} دانی کہ یکے را دو نگفتم ہرگز

ما عاشق و آشفته و مستیم امروز در کوی مغان بادہ پرستیم امروز
از نیستی خویشتن بکلی رستہ ^{۱۵۸} پیوستہ بچوب استیم امروز

کردیم دگر شیوہ رندی آغاز تکبیر ہی ز نیم در پنج نماز
ہر جا کہ پیالہ ایست ما را بنی ^{۱۵۹} گردن چو صراحی سوی او کرده دراز

آب رخ نو عروس ز پاک مریز جز خون دل تا تب غم ناک مریز
خون دو ہزار تا تب نا معلوم ^{۱۶۰} بر خاک بریز و جرعه بر خاک مریز

از روی حقیقتی نہ از روی مجاز ما لعبوگانیم و فلک لعبت باز
بازیچہ ہی کنیم بر نطح وجود ^{۱۶۱} رفیم بصدوق عدم یک یک باز

می پرسیدی کہ چیست این نقش مجاز گر بر گویم حقیقتش ہست دراز
نقشیت پدید آمدہ از دریای ^{۱۶۲} وا نگاہ شدہ بقعر آں دریا باز

لب بر لب کوزہ بردم از غایت آرز تا ز و طلیم واسطہ عمر دراز
لب بر لب من نہادومی گفت براز ^{۱۶۳} می خور کہ بدیں جہاں نمی آئی باز

س

ای واقف اسرار ضمیر ہمہ کس در حالت عجز و تکبر ہمہ کس

یا رب تو مرا توبہ دہ و عذر پذیر ^{۱۶۴} ای توبہ دہ و عذر پذیر ہمہ کس

از حادثہ زمان زاینده مترس ^{۱۶۵} وزہر چہ رسد چون نیست پائیندہ مترس
ایں یکدم نقد را غنیمت می داں ^{۱۶۵} از رفتہ میندیش و ز آیندہ مترس

ش

خیام اگر ز عشق مستی خوش باش ^{۱۶۶} با لالہ رخی اگر نشستی خوش باش
در عالم نیستی چو می باید رفت ^{۱۶۶} انگار کہ نیستی چو هستی خوش باش

تا چند کنم غصہ نادانی خویش ^{۱۶۷} بگرفت دل من از پریشانی خویش
زنارِ مغانہ بر میان خواہم بست ^{۱۶۷} دانی زچہ از ننگ مسلمانی خویش!

سر مست بمیخانہ گذر کردم دوش ^{۱۶۸} پیرے دیدم مست و سبوی بردوش
گفتم ز خدا شرم نداری ای پیر ^{۱۶۸} گفتا کرم از خداست می نوش خموش

می را کہ خرد نختہ دار پاش ^{۱۶۹} او آب حیانت و منم الیاش
من قوتِ دل و قوتِ روح گفتم ^{۱۶۹} چون گفت خدا منافع للناش

در کار گہ کوزہ گرے رتم دوش ^{۱۷۰} دیدم دو ہزار کوزہ گویا و خموش
تا گاہ یکے کوزہ بر آورد خروش ^{۱۷۰} کو کوزہ گرد کوزہ خرد کوزہ فروش

ک

ای چرخ فلک نہ نان شناسی نہ نمک ^{۱۷۱} پیوستہ مرا برہنہ داری چو سمک
از چرخ زنی دو شخص پوشیدہ شود ^{۱۷۱} از (۱) چرخ زنی تو کمتر ای چرخ زنک

(۱) کذا، پس چرخ زنی بہ از تو اے چرخ فلک (ملک الکتاب شیرازی)

روحی کہ منزہ است ز آلائشِ خاک مہمانِ تو آمدست از عالمِ پاک
میدہ تو بیادہ صبحی مدوش ^{۱۷۲} زان پیش کہ گوید انعم اللہ مساک

خیام زمانہ از کسے دارد ننگ کو در غم ایام نہ شنید دل تنگ
می خور تو با بگینہ با نالہ چنگ ^{۱۷۳} زان پیش کہ آگینہ آید برسنگ

م

گر من گنہ روئے زمیں کردستم عفو تو امیدست کہ گیرد دستم
گفتی کہ بروی عجز دستت گیرم ^{۱۷۴} عاجز تر ازیں خواه کا کنوں ہستم

گویند مرا کہ می پرستم، ہستم گویند مرا عارف و مستم، ہستم
در ظاہر من نگاہ بسیار مکن ^{۱۷۵} کاندرا باطن چنانکہ ہستم، ہستم

ای چرخ ز گردش تو خرسند نیم آزاد کنم کہ لائق بند نیم
گر میل تو با بیخبر دو نا اہل است ^{۱۷۶} من نیز چنان اہل و خرد مند نیم

میلیم بشرابِ ناب باشد دائم گوشم بہ نی در باب باشد دائم
گر خاک مرا کوزہ گراں کوزہ کنند ^{۱۷۷} آن کوزہ پر از شراب باشد دائم

افسوس کہ بے فائدہ فرسودہ شدیم وز آس سپہر سرنگوں سووہ شدیم
در داؤند امنا کہ تا چشم ز دیم ^{۱۷۸} نا بودہ بکام خویش نا بودہ شدیم

ما افسر خان و تاج کے بفروشم دستارِ قصبِ بیاگ نے بفروشم
تسبیح کہ پیکو لشکرِ تزویر است ^{۱۷۹} نا گاہ بیک جرء مئے بفروشم

چوں نیست مقام ما دریں در پر مقیم پس بی می و معشوق خطا نیست عظیم
تا کی ز قدیم و محدث ای مرد سلیم ^{۱۸۰} چوں من رتم، جہاں چہ محدث چہ قدیم

پاک از عدم آدم و ناپاک شدیم
بودیم ز آب دیدہ در آتش دل ^{۱۸۱}
آسودہ در آمدیم و غمناک شدیم
دادیم بباد عمر و در خاک شدیم

زاں پیش کہ از زمانہ تا بے بخوریم
کیں چرخ فلک بگاہ رفتن ما را ^{۱۸۲}
با یکدگر امروز شرابے بخوریم
چنداں ندہد امان کہ آبے بخوریم

ای دوست بیا تا غم فردا نخوریم
فردا کہ ازین دیر کہن در گذریم ^{۱۸۳}
دیں یک دم نقد را غنیمت شمریم
با ہفت ہزار سالکان سر بسریم

شہا گذرد کہ دیدہ بر ہم نزنیم
بر خیز کہ دم ز نیم پیش از دم صبح ^{۱۸۴}
تا پای نشاط بر سر غم نزنیم
کیں صبح بے دم کہ ما دم نزنیم

ن

اسرار ازل را نہ تو دانی و نہ من
ہست ازل پس پردہ گفتگوی من و تو ^{۱۸۵}
وین حرف معمانہ تو خوانی و نہ من
چوں پردہ بر افتد نہ تو مانی و نہ من

بر خیزد و مخور غم جہان گذران
در طبع جہاں اگر وفائے بودے ^{۱۸۶}
خوش باش و دے بشادمانی گذران
نوبت بتو خود نیامدی از دگراں

بر سینہ غم پذیر من رحمت کن
بر پای خرابات رو من بخشای ^{۱۸۷}
بر جان و دل اسیر من رحمت کن
بر دست پیالہ گیر من رحمت کن

چوں حاصل آدمی دریں سورستان (۱)
خرم دل آں کزین جہاں زود برفت ^{۱۸۸}
جز خوردن غصہ نیست یا دادن جان
و آسودہ کسی کہ خود نیامد بچہان

غمہائے جہان بر دم آسان می کن
امروز خوشم بدار و فردا با من ^{۱۸۹}
و افعال بدم ز خلق پنہاں می کن
انچہ از کرم تو می سزد آں می کن

(۱) کذا (شورستان)

دارم ز جفای فلک آئینه گون
از دیدہ رنخہ ہچو پیالہ پر اشک ۱۹۰
وز گردش روزگار خس پر در دوں
وز گریہ دلے ہچو صراحی پر خون

تا بتوانی میل برندان می کن
بشنو سخنانِ عمر خیامی ۱۹۱
بنیادِ فساد و مکر ویران می کن
می میخورورہ می زن و احسان می کن

انکوں کہ بزد ہزار دستاں دستاں
بر خیزد بیا کہ گل بستانی (۱) بنشست ۱۹۲
جز بادہ لعل از کف مستان، مستان
روزِ دوسہ داد خورد ز بستان، بستان

بردار پیالہ و سبو ای دلجو
کیس چرخ بسے قد بتانِ مہ رو ۱۹۳
بر گرد بگرد سبزہ زار و لب جو
صد بار پیالہ کرد و صد بار سبو

از آمدن و رفتن ما بسودی کو
در چنبر چرخ جان چندیں پا کان ۱۹۴
و ز تار وجودِ عمر ما پودی کو
می سوزد و خاک میشود دودی کو

آنم کہ پدید گشتم از قدرت تو
صد سال بامتحان گنہ خواہم کرد ۱۹۵
صد سالہ شدم بناز در نعمت تو
تا جرم من ست بیش یا رحمت تو

ایں چرخ فلک بہر ہلاک من و تو
بر سبزہ نشین بیا کہ بس دیر نماند ۱۹۶
قصدی دارو بجان پاک من و تو
تا سبزہ برون دمد ز خاک من و تو

در کار گہ گری کردم رای
می کرد سبو و کوزہ را دستہ و سر ۱۹۷
در پایہ چرخ دیدم استادہ پپای
از کتہ پادشاہ و از دست گدای

ز نہار کنوں کہ می توانی باری
کیس مملکت حسن نماند جاوید ۱۹۸
بردار ز خاطر عزیزان باری
از دست تو ہم برون رود یکباری

(۱) کذا (بشانی)

گر زانکہ بدست افتد از می دومی می خور تو بہر محفل دہر انجمنے
کائنس کہ جہان کرد فراغت دارد ^{۱۹۹} از سبلیت چوں توئی وریش چومنے

گر دست دہد ز مغز گندم نانی و زمی کدوی، ز گو سفندی رانی
با لالہ رخی نشسته در ویرانی ^{۲۰۰} عیشی بود آں نہ حد ہر سلطانی

چنداں کہ نگاہ می کنم ہر سوئے از سبزہ بہشت ست وز گوہر جوئے
صحرا چو بہشت است زدوزخ کم گوی ^{۲۰۱} بنشین بہ بہشت با بہشتی روئے

ای آنکہ نتیجہ چہار و ہفتی وز (۱) پنج و چہار دائم اندر تفتی
می خور کہ ہزار بار پیشت گفتم ^{۲۰۲} باز آمدت نیست چو رفتی رفتی

ای بادہ خوشگوار در جام بہی بر پای خرد تمام بند و گرہی
ہر کس کہ ز تو خورد آمانش ندہی ^{۲۰۳} تا گوہر او بر کف دستش تہی

یارب بکشای بر من از رزق درے بے منت مخلوق رسان ما حضرے
از بادہ چناں مست نگہدار مرا ^{۲۰۴} کز بیخبری نباشدم درد سرے

ہنگام سپیدہ دم خروس سحری دانی کہ چرا ہی کند نوحہ گری
یعنی کہ نمودند در آئینہ صبح ^{۲۰۵} کز عمر شبے گذشت و تو بیخبری

تمام شد ربا عیات ملک الحکما شیخ عمر خیام طاب اللہ ثراہ بتاریخ سلخ شہر رجب المرجب

سنہ احدی و عشر و تسع مائۃ الہجرۃ النبویۃ۔

کتبہ العبد المذنب سلطان علی الکاتب و نقلہ من خط سلطان علی الکاتب

العبد الحقیر سلیمان الندوی

ثالث رجب سنہ احدی و خمسين و ثلاث عشر مائۃ الہجرۃ

(۱) کذا، لیکن درد دیگر شیخ 'ہفت' است۔

استدراک و اضافہ

۸ و ۹ (حاشیہ ص ۹) پروفیسر محمد شفیع صاحب (اور نیشنل کالج لاہور) کے جس مقالہ کا ذکر اس حاشیہ میں کیا گیا ہے، وہ اس کتاب کے ۴۶۴ صفحات کے چھپنے کے بعد اسلامک کلچر حیدرآباد دکن کے اکتوبر ۱۹۳۲ء کے نمبر میں چھپ کر شائع ہوا اور اپریل ۱۹۳۳ء میں میری نظر سے گذرا، پروفیسر ممدوح کا یہ فاضلانہ مضمون اگر پہلے میری نظر سے گذرتا تو اس ماخذ (بیہقی) کے اشخاص کی تحقیق کے متعلق میری بہت سی محنت بچ جاتی۔

۹ میں، اور اسی بنیاد پر اس کتاب کے بعض دوسرے مباحث میں، میں نے اپنا یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ ”قفطی میں خیام کا جو مقفی و مسجع تذکرہ ہے، وہ عماد کاتب کی خریدۃ القصر سے منقول ہوگا، عماد کاتب کی خریدۃ القصر میں خیام کا جو تذکرہ ہے، اس کی نقل پروفیسر محمد شفیع صاحب نے اپنے مذکورہ بالا مقالہ میں خریدہ کے اس قلمی نسخہ سے لے کر درج کی ہے جو لائبریری کے کتب خانہ میں ہے، وہ عبارت مذکور یہ ہے:

عمر الخیام لیس یوجد مثله فی زمانہ و کان عدیم القرین فی علوم النجوم
والحکمة و بہ یضرب المثل، اُنشدت من شعره باصفهان۔

(اس کے بعد وہ چند عربی شعر ہیں جو قفطی میں مذکور ہیں)

خریدہ کی یہ عبارت مذکور قفطی سے بالکل الگ اور مختصر ہے اور اس میں وہ واقعات نہیں جو قفطی میں ہیں، ایسی حالت میں اگر یہ نقل صحیح ہے کہ خریدہ میں خیام کے متعلق اسی قدر ہے تو میرے خیال کی غلطی واضح ہے، پھر بھی یہ معاملہ طلب رہ جاتا ہے کہ خیام کے تقریباً سو برس

کے بعد قفطی نے خیام کے متعلق یہ واقعات حج وغیرہ کس ماخذ سے یا کتاب سے لیے ہیں اور قفطی میں خیام کے تذکرہ کی یہ عبارت، قفطی کی عام عبارت کے برخلاف اس قدر مسجع اور تکلف و تصنع سے آراستہ کیوں ہے؟

صفحہ ۱۰۰۹، امام ظہیر الدین ابوالحسن علی بن ابی القاسم زید بیہقی نے اپنی کتاب مشارب التجارب میں اپنا حال آپ لکھا ہے، جس کو یاقوت نے اپنی معجم الادبا میں بعینہ نقل کیا ہے، نسباً یہ عرب اور حضرت خزیمہ صحابی کی نسل سے تھے، ۴۹۹ھ میں سبزوار علاقہ بیہق میں پیدا ہوئے، اس لیے ۵۰۷ھ میں جب اپنے باپ کے ساتھ خیام سے ملے تھے، تو یہ نو برس کے تھے اور تعجب ہوتا ہے کہ انہوں نے اسی سن میں خیام کے ایک ادب اور ایک ریاضی کے سوال کا صحیح جواب دیا، انہوں نے اپنے حالات میں ۵۴۹ھ تک کی تصانیف کے نام گنائے ہیں، ان میں اپنی تاریخ الحکما یعنی تہمتہ صوان الحکمة کا نام بھی لکھا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ ۵۴۹ھ تک تالیف پا چکی تھی، (معجم الادبا یاقوت حموی جلد ۵ ص ۲۱۱، گب) اس کتاب کے صفحہ ۱۰ اور صفحہ ۱۲ میں اس کی تالیف کی تاریخ ۵۴۹ھ دی گئی ہے، یہ انتہائی تاریخ ہے، یعنی یہ اس وقت تک تالیف ہو چکی تھی۔

ایک بات تعجب انگیز معلوم ہوتی ہے کہ بیہقی نے خیام سے ۵۰۷ھ کی ملاقات نیشاپور کا ذکر کیا ہے اور اس کے بعد وہ ۵۱۴ھ سے ۵۱۷ھ تک بسلسلہ تعلیم نیشاپور میں قیام پذیر رہے اور ۵۲۱ھ میں پھر نیشاپور آئے (دیکھو یاقوت) مگر اس اثنا میں پھر کسی ملاقات کا ذکر نہیں کرتے، شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ اس ۵۰۷ھ والی ملاقات کا ذکر خصوصیت سے اس لیے انہوں نے کیا کہ اس سے ان کو خیام کی زبان سے اپنے بچپن کی ذہانت کی تعریف کا اظہار مقصود تھا۔

صفحہ ۵۳۳ خازنی نے ۵۱۵ھ میں میزان الحکمة کے نام سے جو کتاب لکھی ہے اس میں خیام اور اس کے رسالہ میزان کا ذکر کیا ہے، اس میں خیام کے نام کے ساتھ رحمہ اللہ وغیرہ

کوئی لفظ ایسا نہیں لکھا ہے جس سے اس کی موت کی طرف اشارہ ہو، اصل عبارت یہ ہے:

ثم في هذه الدولة القاهرة ثبتها الله تعالى نظر فيه ابو حفص عمر الخيامي
و حقق القول فيه و برهن على صحة رصده و العمل به لمام معين دون
ميزان معلم، (نخسة مطبوعة خانكوف)

خیام نے اپنا یہ رسالہ خازنی سے پہلے ۵۱۵ھ تک میں لکھا ہوگا۔

صفحہ ۶۵ عمر بن ابراہیم خیامی کی کنیت تمام اہل تذکرہ نے ”ابو الفتح“ لکھی ہے اور یہی

کنیت خیام کے رسالہ کون و تکلیف، رسالہ وجود فارسی اور رسالہ جبر و مقابلہ کے شروع میں

اور خیام کے رسالہ میزان الحکم نسخہ موجودہ کتب خانہ گوتھا (جرمنی) میں ہے لیکن میزان

الحکمة خازنی کے نسخہ حیدرآباد میں خیام کے رسالہ میزان الحکم کے شروع میں اور خانیکوف

کے نسخہ میزان الحکمة کے مقدمہ فصل خامس میں ”ابو حفص“ لکھا ہے، ابو حفص کنیت اس مناسبت

سے کہ اس کے ہم نام حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کی کنیت بھی یہی تھی، مناسب معلوم

ہوتی ہے، شاید اس کی یہ دونوں کنیتیں ہوں لیکن مشہور تر اور معروف تر ابو الفتح ہی ہے۔

صفحہ ۸۰، قاضی محمد بن منصور سرحسی خراسان کے قاضی تھے، راوندی نے راحة الصدور

(۵۹۹ھ-۶۰۱ھ) میں ان کو سلجوقی عہد کے اکابر علماء میں شمار کیا ہے، (ص ۳۰) حکیم سنائی

المتوفی ۵۴۵ھ نے ان کی مدح میں اشعار لکھے ہیں، جن کو پروفیسر محمد اقبال (لاہور) نے

اپنے راحة الصدور کے فاضلانہ حواشی میں نقل کیا ہے، میرے پیش نظر کلیات سنائی کا مطبوعہ

نسخہ (بمبئی ۱۳۲۸ھ) ہے، اس میں چند مزید شعر ملتے ہیں جن سے قاضی مدوح کے کچھ اور

حالات معلوم ہوتے ہیں، ترکیبات کے عنوان میں ہے:

درستایش ابو الفاخر محمد بن منصور قضی القضاة خراسان فرماید

اس ترکیب بند کے حسب ذیل مختلف شعران کے حالات سے متعلق ہیں:

چو قبول مخر دین بو الفاخر یافتی آتش اندر لاف دین و کفر و فخر و عار، زن

شیخ الاسلام جمال دین مفتی المشرقیں سیف حق، تاج خطیباں، شمع شرع، قضی القضا

تا ترا صدر خراسان خواند سلطان عراق شد خراسان بر زمین زین فخر سلطانی دگر

گرچہ نزد دوستان نامت محمد بہ و لیک بر عدد نام تو چوں نام پدر منصور باد
(ص ۱۲۸ بمبئی)

اس ترکیب بند میں قاضی صاحب کی فیاضی کی بار بار تصریح ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شاعر نے اسی جذبہ کے اثر سے مدوح کی تعریف کی ہے، اس سے اس دعویٰ کی کہ قاضی صاحب سنائی کے استاد تھے، تردید ہوتی ہے۔

قاضی صاحب کے نام سے منسوب مواعظ و اخلاق میں ایک عربی کتاب، ریاض الانس برٹش میوزیم کے کتب خانہ میں ہے، اس کے دیباچہ میں ہے، قال الشيخ الامام الاجل السيد الاوحد صدر الاسلام عماد الدين سيف الحق مفتي الشرق والغرب ابوالمفاخر محمد بن منصور نور الله ضريحه۔

(تمتہ فہرست عربی کتب خانہ، مذکور ص ۱۵۳، ۲۳۶)

کشف الظنون میں اس کتاب کے مصنف کا نام ابو سعید حسن بن علی الواعظ ہے، لائیڈن اور میونخ کے نسخوں میں بھی حسن بن علی ہی نام ہے، (تمتہ فہرست عربی برٹش میوزیم لائبریری ۱۵۳)

قاضی محمد بن منصور کی ولادت و وفات کی تاریخ نہیں معلوم لیکن اس کتاب میں سنداً مصنف کے ایک شیخ کا نام ابو علی زاہر بن احمد مذکور ہے، ان کا ذکر برٹش میوزیم کی فہرست کے مصنف نے تاریخ الاسلام (ذہبی) میں پایا ہے اور میں نے انساب سمعانی میں زیر سرخی اور معجم البلدان یا قوت میں زیر سرخس پایا ہے، ان کی تاریخ وفات ۳۸۹ھ ہے، ایسی حالت میں وہ شخص جو سنائی المتوفی ۵۴۵ھ کا مدوح ہو وہ ابو علی زاہر بن احمد سرخی المتوفی ۳۸۹ھ کا شاگرد نہیں ہو سکتا، اس لیے یہ سند اگر مصنف قاضی محمد بن منصور ہیں تو قابل تصحیح ہے۔

زاہر سرخسی کے آخری شاگرد ابن مندہ ہیں، یہ بھی ۳۸۳ھ میں پیدا ہوئے اور ۴۷۰ھ میں وفات پائی، (طبقات ابن رجب حنبلی ترجمہ ابوالقاسم عبدالرحمن ابن مندہ جلد اول) اسی سے یہ بھی معلوم ہو سکتا ہے کہ قاضی صاحب کا خیام کا استاد ہونا گویا ممکن ہے، مگر یہ دعویٰ سند و ثبوت کا محتاج ہے۔

صفحہ ۸۰ و ۱۲۹، اس کتاب میں ایک جگہ صفحہ ۸۰ میں سنائی کی تاریخ وفات ۵۲۵ یا ۵۲۵ھ شک کے ساتھ درج ہے اور ص ۱۲۹ میں قطعیت کے ساتھ ۵۲۵ھ درج کی گئی ہے۔ میری تحقیق یہ ہے کہ حکیم سنائی نے اپنی مثنوی حدیقہ ۵۲۵ھ میں تمام کی، اس وقت ان کی عمر ساٹھ برس تھی، اس لیے ان کی پیدائش کا سال ۴۶۵ھ ہوگا اور ان کی وفات کا سال بروایت صحیح ۵۲۵ھ ہے۔

نجات الانس وغیرہ میں ان کی وفات ۵۲۵ھ لکھی گئی ہے لیکن یہ بدلائل قطعاً غلط ہے۔ میں نے معارف (مارچ ۱۹۳۳ء) میں ”حکیم سنائی کے سنین عمر“ پر ایک مدلل مضمون لکھا ہے جس کو مزید تحقیق مطلوب ہو وہ مضمون مذکور کی طرف رجوع کرے۔

صفحہ ۱۰۲، ابوطاہر بن علق کا ذکر طبقات الحنا بلہ ابن رجب میں بضمن ترجمہ ابوالوفا ابن عقیل بغدادی حسب ذیل ہے:

”وفی هذه السنة توفى ابو الطاهر بن علق و كان من صدور الشافعية و اکابر المتمولين، فشيعة نظام الملك و ارباب الدولة و دفن بتربة ابى اسحق الشيرازى و جاء السلطان الى القبر بعد دفنه۔“

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ وہ شافعیوں کے صدر اور اپنے وقت کے بڑے دولت مندوں میں سے تھے اور اس رتبہ کے تھے کہ نظام الملک اور ارباب مناصب نے ان کے جنازہ کی مشایعت کی اور خود سلطان ملک شاہ ان کی قبر پر حاضر ہوا۔

صفحہ ۱۲۲، محمد خازن کا مستقل ترجمہ گونہیں ملتا لیکن ابوالفتح عبدالرحمن خازنی نے

میزان الحکمة (نسخہ جامع مسجد بمبئی) میں اپنے آقا علی کے باپ کا نام محمد الخازنی بتایا ہے، موالی الشیخ العمید الماضی ابی الحسن علی بن محمد الخازنی رحمہما اللہ تعالیٰ، ابوالفتح خازنی نے یہ کتاب ۵۱۵ھ میں لکھی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اس سنہ سے پہلے محمد خازنی اور اس کا بیٹا علی دونوں وفات پا چکے تھے، شہر زوری اور بیہتی میں اس علی الخازنی کو مروزی لکھا گیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مرو کا باشندہ تھا، نظام الملک طوسی (ص ۴۶۶ کانپور) کے مصنف نے معلوم نہیں ابوالفتح خازنی کے آقا کا نام مسکو یہ ابوعلی خازن رئیس مرو، کس طرح بتایا ہے، بہر حال ممکن ہے کہ یہی محمد خازنی مروزی محمد خازن ہو۔

صفحہ ۱۴۸، مظفر کی وفات کی تاریخ ۵۱۵ھ کے بعد قرار دی گئی ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ اس کی تاریخ وفات ۵۰۶ھ (جس میں نظام عروضی اس سے اور خیام سے ملا تھا) اور ۵۱۵ھ کے درمیان ہے، کیوں کہ عبدالرحمن خازنی نے میزان الحکمة میں جس کو اس نے ۵۱۵ھ میں تالیف کیا ہے، لکھا ہے کہ مظفر نے اپنی کتاب نا تمام چھوڑ کر وفات پائی۔ (فصل خامس مقدمہ میزان الحکمة للخازنی)

صفحہ ۱۷۸، مصادر اقلیدس، لفظ ”مصادر“ اصطلاحاً کسی علم کے ان مبادی اور مقدمات پر بھی بولا جاتا ہے، جن کے تسلیم کرنے پر اس علم کے مسائل اور مطالب کا ثبوت موقوف ہو، اس لیے اقلیدس کے ان تشریح طلب مقدمات کو مصادر کہتے ہیں جن کو بوقت استدلال تسلیم کر لیا جاتا ہے اور ان کا ثبوت کسی اور مقام پر دیا جاتا ہے۔ (دیکھو کشف اصطلاحات الفنون تھانوی جلد اول ص ۹)

خیام کی کتاب کا موضوع اقلیدس کے انہیں تشریح طلب مبادی کی تحقیق و اثبات ہے۔

اقلیدس کے مصادر کی شرح میں ابن ہشیم مصری الموجود ۴۴۶ھ کی ایک کتاب ہے جس کا ذکر قفطی نے اخبار العلماء میں (ص ۴۷ مصر) اور ابن ابی اصیبعہ نے تاریخ الاطبا میں (جلد ۲ ص ۹۷ مصر) کیا ہے، خوش قسمتی سے یہ کتاب ہمارے ملک کے مشہور کتب خانہ رامپور

کے فن ریاضی عربی (۵۵) میں شرح المصادرات کے نام سے موجود ہے، جس کی ضخامت ۲۲۳ صفحے ہے، دوسری کتاب اس فن پر خواجہ نصیر طوسی المتوفی ۶۷۲ھ کی کتاب المصادرات کے نام سے اسی کتب خانہ کے فن ریاضی کے ۶۳ میں موجود ہے، اس کی ضخامت پچاس صفحات کی ہے۔ ان دونوں کتابوں سے ثابت ہوتا ہے کہ مصادرات کا لفظ ”صدر“ سے نہیں بلکہ صدر (سینہ یا آگے) سے ماخوذ ہے، اس کا اطلاق ان مقدمات پر ہوتا ہے جو اکثر مقالوں سے پہلے مذکور ہوتے ہیں، ابن ہشیم نے مقالہ اولیٰ کی شرح کے بعد لکھا ہے ”فقد اتینا علیٰ شرح مصادرة المقالة الاولى من کتاب اقلیدس فی الاصول“ مقالہ حادیہ عشر کے خاتمہ پر ہے ”هذا ما ذكره اقلیدس فی صدر المقالة الحادية عشر ولم يقدم فی صدر المقالة الثانية عشر ولا الثالثة عشر شيئاً من المقدمات لانه استغنى بما قدمه فی صدر الحادية عشر عن تقديم غيره فلنختتم كتابنا عند هذا القول، تم کتاب شرح مصادرات اقلیدس۔“

محقق طوسی نے بھی اپنی کتاب کے دیباچہ میں مصادرات کا اطلاق ہر مقالہ کے ابتدائی مقدمات پر کیا ہے اور لکھا ہے کہ اس فن پر مجھ سے پہلے تین صاحبوں نے بحث کی ہے، ان میں پہلا شخص ابوعلی بن ہشیم مصری ہے جس نے اقلیدس کے مصادرات کے بدلہ اپنی طرف سے نئے مصادرات قائم کیے ہیں جو وضاحت و عدم وضاحت میں اقلیدس کے مصادروں کے قریب قریب ہیں، دوسرا شخص الحکیم العالم ابوالفتح الخیامی ہے جس نے ان مصادروں پر اپنے براہین ایسے مقدموں پر مبنی کیے ہیں جو اقلیدس کے بیان کردہ مصادروں سے زیادہ واضح نہیں ہیں اور تیسرا شخص فاضل عباس بن الجوهری ہے جس نے ان کو ایسے مقدموں پر مبنی کیا ہے جن کا سراسر مغالطہ ہونا اہل عقل و دانش پر پوشیدہ نہیں۔

محقق طوسی نے اپنی اس کتاب میں اس کے بعد ہر مصادره کی نسبت پہلے ان فاضلوں کی رائیں نقل کی ہیں اور پھر اپنا طریقہ اثبات پیش کیا ہے۔

محقق کی اس کتاب کا وہ فقرہ جس میں خیام کی کتاب شرح مصادرات پر رائے ہے، حسب ذیل ہے ”ومنہم من اقام علیہا برہانا مبینا علی مقدمة لا يتقدمها الی الوضوح والجللاء وهو الحکیم العالم ابو الفتح النخیامی“۔ (دیباچہ)

محقق طوسی کی تصنیف کا یہ نسخہ جس نسخہ سے منقول ہے وہ ۷۰۹ھ میں شہر تبریز (۱) میں لکھا گیا تھا، یعنی مصنف کی وفات کے ۳۷ برس بعد۔

اس حوالہ سے خیام کی اس تصنیف ”شرح ما اشکل من مصادرات اقلیدس“ کی نسبت قدیم اور معتبر سند بھی ہاتھ آتی ہے۔

محقق طوسی نے اپنی دوسری تصنیف تحریر اقلیدس میں بھی اکثر مقالوں کے شروع میں یہ مصادرات بنام صدر لکھے ہیں۔

صفحہ ۱۸۲، میزان الحکمة للخازنی، ہندوستان میں اس کتاب کے جن دو نسخوں کا پتہ ہم کو چلا ہے، ان کے علاوہ ایک تیسرے نسخہ کا پتہ روسی مستشرق ان خانیکوف روسی سفیر متعین تبریز نے آج سے ۷۶ برس پہلے ۱۸۵۷ء میں دیا تھا، اس نے اس کتاب کے ابتدائی ابواب کا عربی متن اپنے فرنیچ ترجمہ کے ساتھ امریکہ کی اورینٹل سوسائٹی میں پیش کیا تھا، سوسائٹی مذکور نے عربی متن کو انگریزی ترجمہ کے ساتھ اپنے جرنل کی چھٹی جلد میں ۱۸۶۰ء میں شائع کیا، اس متن میں خیام کا یہ رسالہ جو اب چھپ رہا ہے، شامل نہیں۔

سوسائٹی کی طرف سے سوسائٹی کے بعض فضلاء نے آخر میں اس کتاب پر کچھ حواشی بھی لکھے ہیں، جن میں سے ایک میں (ص ۱۱۴) الخازنی کی شخصیت دریافت کرنے کی بھی کوشش کی ہے اور چند یورپین افاضل کی کتابوں سے یہ ظاہر کیا ہے کہ یا تو یہ ابو جعفر خازن ہے جو ہیئت و فلکیات کا امام تھا اور یا الحسن بن بشیم ہے جس کو رپین لہجہ میں ”الہزین“ ALHAZEN کہتے

(۱) مولوی امتیاز علی خان صاحب عرشی ناظم کتب خانہ ریاست رامپور کامنوں ہوں کہ انہوں نے میری فرمائش پر ابن بشیم اور طوسی کی ان کتابوں کے دیباچوں کے اقتباسات نقل کر کے مجھے بھیجے۔

ہیں لیکن یہ تمام کاوشیں بے سود ہیں اور اس زمانہ کی تحقیقات ہیں جب یورپ اور امریکہ میں مشرقیات کا پایہ چنداں بلند نہ تھا۔

الحسن ابن بشیم کو ”الہزین“ بنا کر خازنی سمجھنا تو صریح حماقت ہے، البتہ ابو جعفر خازن کا نام لیا جاسکتا ہے، مگر ظاہر ہے کہ یہ خیام وغیرہ سے بہت پہلے گذرا ہے، اس کا نام ابن ندیم کی کتاب الفہرست میں ہے جو ۳۷۷ھ میں تالیف ہوئی ہے، (ابن ندیم ص ۳۷۱ و ص ۳۹۳ مصر) اور خود خیام نے اپنے جبر و مقابلہ میں گذشتہ فضلا میں اس کا ذکر کیا ہے، (ص ۲ پیرس) اور یہ خازنی سلطان سخر سلجوقی (۵۱۱ھ-۵۵۲ھ) کا معاصر ہے، مصنف نے اپنا نام خود دیباچہ میں دے دیا ہے اور وہ حسب ذیل ہے:

”عبدالرحمان الخازنی مولیٰ الشیخ العمید الماضی ابی الحسن علی بن محمد الخازنی“۔ (نسخہ بمبئی) اس کا حال بیہقی نے تتمہ صوان الحکماء اور شہر زوری نے روضۃ الافراح فی تاریخ الحکماء میں لکھا ہے، شہر زوری میں ہے:

ابوالفتح عبدالرحمان الخازن کان غلاماً محبوباً رومیاً لعلی الخازن المروزی و حصل علوم الهندسة و کمل فیہا والمعقولات (۱) ما واقفت طبعه مع جهده فی تحصیلها وهو الذی صنف الزیج السنجرى و جمیع ما فیہ من الأوساط والتعدیلات فیہ بحث الا فی تقویم عطارد فی حال رجوعه، فانه موافق الرویة والامتحان و كان نقی الجیب عن الاطماع الخسیسة وبعث الیہ السلطان سنجر الف دینار فردھا وقال لا احتاج الیہ وبقی لی عشرة دنانیر و تکفینی کل سنة ثلاثة دنانیر و لیس یقی فی تلك الدار الا سنور و كان یأکل اللحم فی کل اسبوع ثلاث مرات، و یتغدی کل یوم بجر دقتین، وبعث الیہ زوجة الامیر الف دینار فقالت یا اخی اقبل هذه منی فردھا ایضاً و كان یلبس لباس الزهاد ولا

(۱) ہذا۔

یا کل الآطعام الا برار، والحکیم الحسن السمرقندی من جملة تلامیذہ۔
(نیز دیکھو دورۃ الاخبار ص ۱۱۸ لاہور)

خازنی کی زیچ کا نسخہ برٹش میوزیم لائبریری میں موجود ہے، مگر اس میں عبدالرحمان
خازنی کی کنیت ”ابو منصور“ لکھی ہے۔ (۱)

خازنی نے اپنی اس کتاب میں اس ”آبی ترازو“ کے سابق محققین و مصنفین کے نام
گنائے ہیں اور یونانیوں کے بعد اسلامی عہد کے حکما کی نسبت اس کے الفاظ یہ ہیں:

ثم نظر فیہ من المتاخرین فی ایام المامون سند بن علی و یوحنا
بن یوسف و احمد بن الفضل المساح و فی ایام السامانیة محمد بن زکریا
الرازی و عمل فیہ رسالة ذکرها فی کتاب الاثنی عشر و سماه المیزان
الطبعی، و فی ایام الدولة الدیلمیة کان ی نظر فیہ ابن العمید و الفیلسوف ابن
سینا و ی میزان الجرم الممتزج علما و حکما ولم یصنفا فیہ تصنیفا و فی ایام
ال ناصر الدین نظر فیہ ابوالریحان و رصد فیہ نسب اجرام الفلزات
و الجواهر و استخراج لتمييز بعضها عن بعض حکماً و علماً لا سبکاً و
تخليصاً، طرقاً حسابیة۔

ومن هولاء المذكورين من زاد فيه كفة ثالثة مزدوجة مع احدى
الكفتين لمعرفة زنده مقدار شول احدى الكفتين في الماء و سهلوا بتلك
الزيادة بعض التسهيل۔

ثم في هذه الدولة القاهرة ثبتها الله تعالى نظر فيه الامام ابو حفص
عمر النخيامي و حقق القول فيه و برهن على صحة رصده و العمل به لماء
معين دون ميزان معلم و كان معاصره الامام ابو حاتم المظفر بن اسماعيل
الاسفزاری ناظر افيه مدة احسن نظر و متأملاً في صنعته و متانقاً في حدته

(۱) مختصر فہرست لائبریری مذکور مرتبہ ای، جی، ایس، وای اڈورڈس ۱۹۱۲ء ص ۳۹۔

سعى فى تسهيل العمل به على من اراده و زاد فيه منقلتين للتمييز بين
جوهريين مختلطين و اشار الى امكان وجود مراكز الفلزات على عموده
استقراء و رصداً للماء معين الا انه لم يشر الى كمية ابعادها عن المحور
اجزاء و عدد اولا الى شئ من اعمالها سوى شكل الميزان و سماه ميزان
الحكمة و مضى الى رحمة الله تعالى قبل اتمامه و تدوينه (الفصل الرابع
من المقدمة من نسخة خانكوف المطبوعة ص ۱۳ و ۱۴)

(المجلد السادس من مجلة الجمعية الشرقية الامريكانية)

اس کے بعد کی فصل خامس میں خازنی اپنا ذکر کرتا ہے، و بعد جمیعہم یقول

الخازنی پھر اپنے عہد کے سلطان سخر کا ذکر کرتا ہے:

ويمن دولة السلطان الاعظم شاهنشاه المعظم مالك رقاب الامم
سيد سلاطين العالم سلطان ارض لله ناصر دين الله حافظ عباد الله ملك
بلاد الله معين خليفة الله معز الدنيا والدين كهف الاسلام والمسلمين
عضد الدولة القاهرة وتاج الملة الزاهرة ومغيث الامة الباهرة ابى الحارث
سنجر بن ملك شاه بن الپ ارسالان برهان الدين امير المومنين ادام الله
سلطانه و ضاعف اقتداره و صنف كتابا فى ميزان الحكمة لخزائنه
المعمورة فى شهر سنة خمس عشرة و خمس مائة لهجرة نبينا محمد
المصطفى ﷺ -

(نسخہ مطبوعہ خانکوف ص ۱۵ جرنل آف دی امریکن اور نیٹل سوسائٹی جلد ۶، ۱۸۶۰ء)

صفحہ ۲۲۱، (حاشیہ) معیار الاشعار کو فخری بن محمد امیری الہروی (معاصر شاہ حسن

ارغون شاہ سندھ ۹۲۸ھ-۹۶۲ھ و شاہ محمد عیسیٰ ترخان، ۹۶۳ھ-۹۷۴ھ) نے بھی اپنی

کتاب صنائع الحسن میں خواجہ نصیر الدین طوسی کی طرف منسوب کیا ہے۔

(دیکھو فہرست کتب خانہ مشرقی بانگی پور پٹنہ جلد ۹ مخطوطات قاری ص ۵۶ و ۶۲)

کتاب معیار الاشعار کے دیباچہ میں مصنف کا کوئی نام نہیں ہے اور نہ کسی تاریخ کا ذکر ہے، صرف اس رسالہ کی تالیف کا باعث ”دوستوں کا التماس“ لکھا ہے، مگر اثنائے کتاب میں قوافی کی بحث میں ایک جگہ مصنف نے کمال اسماعیل اصفہانی کے ایک قصیدہ کا اس طرح ذکر کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس قصیدہ کی تالیف کے زمانہ میں یہ رسالہ لکھا گیا ہے، عبارت یہ ہے:

”مثال تغیر ردیف بطریق بدعت آنست کہ کمال اصفہانی دریں روزگار در

قصیدہ کہ بعضے را از اشعار ردیف می آمد کرده است و بعضے را می آید آورده است و

مطلع قصیدہ این است“

سپیدہ دم کہ نسیم بہار می آمد نگاہ کردم و دیدم کہ یاری آمد

کمال کا یہ قصیدہ قاضی رکن الدین ابوالعلا مسعود صاعدی اصفہانی کی مدح میں ہے، (دیوان کمال، ص ۳۲ بمبئی) قاضی رکن الدین مسعود صاعدی کا زمانہ ۶۱۵ھ سے شاید ۶۲۲ھ تک معلوم ہے، ۶۱۵ھ میں اصفہان پر رکن الدولہ نے قبضہ کیا تھا اور قاضی صاحب بھاگ کر اتابک سعد زنگی کے پاس چلے گئے تھے، (ابن خلدون ص ۱۱۸ ج ۵ مصر) وہ سلطان جلال الدین خوارزم شاہ المقتول ۶۲۸ھ کی واپسی اصفہان کے وقت تک جو غالباً ۶۲۲ھ میں ہوئی تھی، زندہ تھے، (تاریخ گزیدہ ص ۵۰۲) قاضی صاحب خود بھی اتابک کے پاس سے شاید ۶۲۲ھ سے کچھ آگے یا پیچھے واپس آئے تھے، چنانچہ سلطان کی طرف قاضی صاحب کی واپسی پر بھی مبارکباد کا قصیدہ کمال کے دیوان میں موجود ہے، کمال کی وفات تا تاریخوں کے حملہ اصفہان میں ہوئی، جس کا زمانہ ۶۲۵ھ ہے۔

اب قاضی صاعدی کی مدح میں کمال نے اپنا یہ قصیدہ شاید ۶۱۵ھ کے پہلے سے لے کر ۶۲۵ھ سے پہلے تک کہا ہوگا اور معیار الاشعار کی عبارت بالا پر ایک نظر ڈالنے سے معلوم ہو سکتا ہے کہ معیار الاشعار کی تصنیف کے وقت ہی یہ قصیدہ کہا گیا ہے، بنا بریں یہ اسی عہد کی تالیف ہو سکتی ہے۔

خواجہ نصیر طوسی کی تاریخ ولادت ۵۹۷ھ ہے، اس لیے ۶۱۵ھ میں ان کی عمر اٹھارہ برس کی اور ۶۲۲ھ میں ۲۵ برس کی ہوگی، مگر یہ عمر علم کی پختگی کے لحاظ سے عموماً ایسی نہیں ہوتی جس میں دوست اصرار کے ساتھ کسی شخص سے کوئی کتاب تصنیف کرنے کی خواہش کریں، جیسا کہ معیار کے دیباچہ میں ہے، ”بالتماس بعضے دوستاں مرتب کردہ شد“ بنا بریں ان تاریخی قیاسات کی صحت کی صورت میں خواجہ کی طرف اس تصنیف کی نسبت اسناد کی غیر موجودگی میں مشکوک معلوم ہوتی ہے اور اگر اسناد موجود ہوں تو ان کے اوائل عمر کی تصنیف ہوگی۔

صفحہ ۲۵۰، کمال اسماعیل اصفہانی کی تاریخ وفات دولت شاہ نے اپنے تذکرہ میں اوکتائی قآن کے اصفہان میں قتل عام کے وقت ۶۳۵ھ میں قرار دی ہے (ص ۱۵۲ اور ص ۱۵۳ گب) مگر مرآة العالم میں ۶۳۹ھ خلاصۃ الافکار میں ۶۲۸ھ (ان دونوں حوالوں کے لیے دیکھو، ریو ۲ ص ۵۸۱) اور ید بیضا علامہ آزاد بلگرامی میں ۶۲۶ھ لکھا ہے۔

سلطان جلال الدین خوارزم شاہ ۶۲۱ھ میں ہندوستان سے واپس گیا، اور ۶۲۲ھ اور ۶۲۳ھ میں اس نے تغلیس اور آذربائیجان فتح کیا اور چند روز آ کر اصفہان میں قیام کیا، اس کے اس مختصر قیام کے زمانہ میں کمال نے ایک قصیدہ لکھا ہے جس میں ہندوستان سے واپسی اور تغلیس واران کی فتح کا تذکرہ آیا، جس سے ثابت ہے کہ شاعر اس وقت تک زندہ تھا۔ (دیکھو تاریخ جہاں کشای جوینی جلد دوم ص ۱۶۵ گب) اس قصیدہ کا مطلع یہ ہے:

بسیط روی زمین گشت باز آبادان بہ یمن سیر سپاہ خدایگان جہاں

اسی میں یہ دو شعر ہیں:

براق عزم تو گامے کہ برگرفت ز ہند نہاد گام دوم براقاصی ازان

کہ بود جز تو ز شاہان روزگار کہ داد قضیم اسب ز تغلیس و آب از عثمان

یہ قصیدہ جہاں کشای میں نقل کیا ہے اور پورا قصیدہ اس کے مطبوعہ دیوان کے صفحات ۹۶

اور ۹۷ میں موجود ہے۔

اصفہان پر تاتاریوں کا حملہ رمضان ۶۲۵ھ میں ہوا ہے، چنگیز خان نے ۶۲۲ھ میں وفات پائی اور اس کے نیک دل بیٹے اوکتائی قاآن نے ۶۲۶ھ میں باقاعدہ تخت حکومت پر جلوس کیا، اصفہان پر اوکتائی قاآن کے عہد میں کسی تاتاری حملہ اور قتل عام کا ذکر تاریخوں میں نہیں ملتا، اس بنا پر یہی سمجھنا قرین قیاس ہے کہ کمال نے ۶۲۵ (چھ سو پچیس) کے حملہ پر تاتاریوں میں شہادت پائی اور شاید ۶۲۵ کا عدد ۶۳۵ میں ملتبس ہو گیا ہو۔

متن کتاب ہذا میں (ص ۲۵۰) دولت شاہ کی پیروی میں کمال کی تاریخ وفات ۶۳۵ھ لکھی گئی ہے، فلیتامل۔

صفحہ ۲۷۸، خواجہ نصیر الدین طوسی کی ولادت، محققاً ۵۹۷ھ میں اور وفات ۶۷۲ھ میں ہوئی، (دیکھو فوات الوفيات کتبی، وہفت اقلیم امین رازی) مگر تعجب ہے کہ ریونے نے ۵۰۷ھ تاریخ ولادت اور ۶۹۲ھ تاریخ وفات لکھی ہے، (برٹش میوزیم کینٹلاگ جلد ۲ ص ۲۳۱) جس کی کوئی سند نہیں معلوم۔

درۃ الاخبار (طبع لاہور) کے فاضل محشی نے تاریخ گزیدہ کے حوالہ سے لکھا ہے (ص ۱۳۳) کہ ”و عمرش بقول صاحب گزیدہ ۷۵ سال و ۷ ماہ و ۷ روز بود“ مگر مجھے گزیدہ میں اس قسم کا کوئی بیان نہیں ملا (دیکھو تاریخ گزیدہ ص ۵۸۱ و ص ۶۵۷ و ص ۸۱۱) البتہ ہفت اقلیم امین رازی میں یہ لکھا ہے کہ ”مدت عمرش ہفتاد و ہفت سال و ہفت ماہ و ہفت روز بود“ (نسخہ قلمی ندوۃ العلماء) لیکن درحقیقت یہ مدت ۷۵ برس، ۷ مہینے اور ۷ روز ہونی چاہیے کہ امین رازی نے ۱۱ جمادی الاولیٰ ۵۹۷ھ کی تاریخ ولادت اور ۱۸ رزی الحجہ ۶۷۲ھ کی تاریخ وفات نقل کی ہے اور یہ کل مدت اسی قدر ہوتی ہے۔

میں نے (ص ۲۷۸ میں) خواجہ کی عمر ۷۷ برس لکھ دی ہے جو تصحیح طلب ہے، درحقیقت کچھ کم ۷۶ برس ہوئی۔

صفحہ ۲۸۶ و ۲۹۲، محمد بن بدر جاجری ملک الشعر ابدرالدین جاجری کالڑکا تھا، بدر جاجری خواجہ بہاؤ الدین جوینی (عطا ملک جوینی کے باپ) کا مداح و شاعر تھا، بہاؤ الدین جوینی نے ۶۵۱ھ میں وفات پائی ہے، بدر جاجری کا حال دولت شاہ نے لکھا ہے، (ص ۲۱۹ گب) مگر کوئی تاریخ نہیں لکھی ہے، اس کے بیٹے محمد مصنف مونس الاحرار کا حال کہیں نہیں ملا۔

صفحہ ۲۹۲، مونس الاحرار فی دقائق الاشعار، محمد بن بدر جاجری کے تذکرہ مونس الاحرار کا ذکر ڈاکٹر سر ڈینی سن راس نے اسکول آف اورینٹل اسٹڈیز کے ایک بلیٹن میں اپنے ایک مضمون ”رباعیات عمر خیام اور الحاق“ میں کیا ہے، اس میں سے صرف مونس الاحرار کا تذکرہ معارف جلد ۲۱ نمبر ۳ (مارچ ۱۹۲۸ء) صفحہ ۲۱۰ میں حسب ذیل چھپا ہے:

اس قلمی نسخہ کا نام مونس الاحرار ہے، پانچ سو صفحوں کی کتاب ہے، تالیف کا سال ۵۷۲ھ - ۱۳۲۰ء ہے، اس میں قدیم شعرا سے لے کر مصنف کے وقت تک کے نامی شعرا کے کلام کے انتخابات موجود ہیں، مصنف کا نام محمد بن بدر جاجری ہے اور لطف یہ ہے کہ یہ نسخہ از اول تا آخر خود مصنف کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے، اس کا خط نہایت صاف ہے۔

صفحہ ۳۳۲، بعض مصنفین کی تقلید میں ہم نے ذخیرہ خوارزم شاہی کو سلطان علاء الدین خوارزم شاہ (۵۶۸ھ - ۵۹۶ھ) کے عہد کی تصنیف بتایا ہے لیکن یہ صحیح نہیں، اس کا مصنف ابو ابراہیم اسماعیل بن حسن جرجانی ۵۰۴ھ میں خوارزم آیا تھا، جیسا کہ اس کتاب کے دیباچہ میں ہے اور سلطان قطب الدین ابوالفتح محمد بن نوشنگین (۴۹۱ھ - ۵۲۱ھ) کے نام پر لکھی گئی ہے، (دیکھو ریو کی فہرست برٹش میوزیم لائبریری ج ۲ ص ۲۶۶) خود مصنف کی وفات ۵۳۱ھ میں ہوئی ہے، (دیکھو معجم البلدان یا قوت لفظ جرجان) البتہ اس کی دوسری تصنیف خفی علانی سلطان علاء الدین اتسز خوارزم شاہ (۵۲۱ھ - ۵۵۱ھ) کے نام پر شاید اس کی شہزادگی کے زمانہ میں لکھی گئی ہے، ان دونوں کتابوں کے خطبے بانکی پور کیٹلاگ (جلد ۱ ص ۳

اور ص ۷) میں مذکور ہیں۔ — — — نَمُتْ

خیام

(اشاریہ)

خیام

مرتبہ

آب عالم فلاحی

دارالمصنفین، شبلی اکیڈمی، پوسٹ بکس نمبر ۱۹-۱-عظیم گڑھ - (یو پی) انڈیا

﴿ اشخاص ﴾

(الف)	
ابن خلدون = عبدالرحمن بن محمد ۹۶	آذر ۷، ۶۶، ۱۲۵، ۲۱۶، ۲۳۸، ۲۳۳، ۲۳۶
ابن خلکان = احمد بن محمد برکی ۶۵، ۶۳، ۲۱، ۸	آزاد بلگرامی ۲۲۲، ۲۱۳، ۴۷، ۷
۲۱۵، ۲۰۴، ۷۰، ۶۹، ۶۸	ابراہیم (پدر خیام) ۶۲، ۶۱
ابن رجب = عبدالرحمن احمد بن حسن ۲۱۳، ۲۱۷	ابرقوی ۹۲، ۱۵
ابن رشد = محمد بن احمد بن محمد قرطبی ۱۷۳	ابراہیم بن علی بن یوسف امام
ابن زویلہ = حسین بن طاہر ۸۰	ابو اسحاق شیرازی ابراہیم بن قدر خان
ابن سینا = حسین بن عبداللہ ۶۳، ۵۹، ۲۷، ۱۹	ابراہیم بن محمد بن ابراہیم امام ابو اسحاق اسفرانی
۲۱۹، ۳۵۱، ۲۷۷، ۲۷۶، ۲۳۳، ۱۲۳، ۶۳	ابراہیم بن نصر لیلک (عماد الدولہ طغچاچ خان)
ابن شاکر = محمد بن شاکر ۲۲۳، ۹۱	ابرخس ۹۷
ابن عطاش = عبدالملک ۹۳، ۳۸	ابن ابی اصیبعہ، احمد بن قاسم ۷۲، ۱۶۷، ۲۱۵
ابن فورک = محمد بن حسن ۱۷۳، ۷۱	ابن اشیر، علی بن محمد شیبانی ۶، ۱۵، ۲۶، ۲۳، ۲۳
ابن الکعب = (شاعر) ۲۰۳، ۲۰۲، ۲۰۱	۱۱۰، ۹۸، ۹۷، ۹۲، ۸۳، ۷۸، ۷۷، ۷۳، ۵۹، ۴۹
ابن کوشک = ابوالفتح ۱۲۷، ۱۲۵، ۱۱۰، ۵۳	۲۰۲، ۱۳۳، ۱۳۱، ۱۲۹، ۱۲۶، ۱۱۳
ابن مسکویہ = احمد بن محمد ۲۶۵، ۲۶۴، ۹۵	ابن اعلم = علی بن محمد حسین ۱۰۹
۲۱۵، ۲۶۶	ابن بدر = محمد ۲۵۶، ۲۵۱
ابن ملکا = ابوالبرکات ۱۲۳، ۷۹، ۷۸، ۷۶	ابن تغزی بردی = یوسف ۶۳
ابن مندہ ۲۱۳	ابن تیمیہ = احمد بن عبدالحمید ۲۷۶، ۷۷، ۷۳
ابن ندیم = محمد بن اسحاق الندیم ۲۱۸، ۲۲۵	

ابوالحسن علی بن احمد غزال ۸۵، ۸۴	ابن ہبیرہ = یحییٰ بن محمد ۷
ابوالحسن خرقانی ۲۷۷، ۲۳۹، ۲۳۴، ۲۱۳، ۲۱۲	ابن ہشیم = حسن بن حسن ۲۱۵، ۱۵۸
ابوالحسن علی بن حسن کاتب ۱۰۵	۲۱۸، ۲۱۷، ۲۱۶
ابوالحسن علی بن حسن بن علی = باخرزی ۲۹۰، ۲۱۵، ۱۹۸	ابن یونس = علی بن عبدالرحمن حاکمی ۱۵۷
ابوالحسن علی بن زید = بیہقی ۵۳، ۳۶، ۱۵، ۸، ۷	ابو احمد مہرجانی ۱۶۶
۲۶۰، ۱۳۲، ۷۶، ۷۵، ۶۶، ۵۵	ابو احمد = عبداللہ بن عمر الحارثی یحییٰ بن علی منجم
ابوالحسن علی بن عبدالرحمن حاکمی (ابن یونس) ۱۵۷	۲۲۵، ۲۲۴، ۱۱۶، ۱۰۶، ۱۰۵
ابوالحسن علی بن ہارون زنجانی ۲۶۶	ابو اسحاق اسفرائینی ۷۴، ۶۹
ابوالحسن قفطی = علی بن یوسف ۱۳۲، ۸۱، ۱۳، ۹	ابو اسحاق شیرازی ۲۱۴، ۷۴
۱۸۹، ۱۸۰	ابو البرکات بغدادی (اوحد الزمان) ۷۶
ابوالحسن محمد بن ابراہیم سبجوری ۶۸	۷۴، ۷۳، ۷۹، ۷۸
ابو حنیفہ دینوری ۱۰۹	ابو بکر (فورک) ۶۸
ابو حنیفہ نعمان بن ثابت کوفی (امام) ۲۸۹	ابو بکر راوندی ۲۵۵، ۲۹۰
ابو حیان توحیدی ۲۶۶	ابو جعفر خازن ۲۱۸، ۲۱۷، ۱۵۳
ابودلف عجبی ۲۲۵، ۲۰۳، ۲۰۲، ۲۰۱	ابو جعفر = صدرالدین، فرامرزا اول ۱۲۷، ۷۸
ابوریحان بیرونی ۲۱۹، ۱۵۸، ۱۵۷، ۱۱۳، ۹۵، ۷۹	ابوالجود ۱۵۸، ۱۵۷، ۱۵۶
ابوسعید جرہ ۱۲۷	ابو حاتم مظفر اسفزاری ۱۳۷، ۱۳۲، ۱۳۱، ۵۴
ابوسعید اسماعیل استرآبادی ۷۰	۲۱۹، ۱۶۲
ابوسعید بن ابوالخیر (سلطان) ۲۰۵، ۱۳۳	ابو حامد = امام محمد غزالی ۱۲۹
۲۹۳، ۲۲۴، ۲۲۲، ۲۳۴، ۲۲۴، ۲۱۴، ۲۰۹	ابوالحسن انباری (انبیری) ۷۶، ۷۵
ابوسہیل ۱۹۳	ابوالحسن = خسرو ابرقویہی ۸
ابوسعید بن صاعد ۶۹	ابوالحسن اشعری (امام) ۷۴، ۷۱، ۷۰، ۶۹، ۲۳
ابوسعید بن محمد = سمعانی ۲۱۳، ۲۰۷، ۶۴، ۶۳، ۳۰	

۴۱۳، ۴۱۳	ابوعلی زاہر سرخسی	۲۸۹	ابوسلیمان محمد بن طاہر سجستانی
۲۱	ابوعلی بن شادان	۳۰، ۲۳، ۲۳	ابوسہل بسطامی
۳۰، ۲۵، ۲۲	ابوعمر = قاضی محمد بن حسین بسطامی	۱۵۷، ۱۵۵	ابوسہل کوہی
۱۲۷، ۱۲۵، ۱۱۰، ۵۴	ابوالفتح (ابن کوشک)	۷۶، ۷۰	ابوسہل ابن موفق
۱۳۲، ۱۱۱، ۱۱۰، ۵۴	ابوالفتح = عبدالرحمن خازن	۲۱۷، ۶۵	ابوشریف = احمد علی مجلدی
۴۱۵، ۴۱۳		۲۰۸	ابوشکور بلخی
۲۶۵، ۲۶۴، ۱۳۴	ابوالفتوح = سہروردی	۹۱	ابوطاہر خاتونی
۲۰۸، ۲۰۷	ابوالفرج = ابن رجب ملطی	۹۲، ۹۱، ۹۰، ۸۹، ۳۵	ابوطاہر (قاضی)
۱۱۸، ۱۱۴	ابوالفضل	۱۵۱، ۹۵، ۹۳، ۹۲، ۹۱	ابوطاہر ساری سمرقندی
۱۳۸	ابوالقاسم استرآبادی	۴۱۳، ۹۳	ابوطاہر عبدالرحمن (علک)
۷۱، ۷۰، ۳۳	ابوالقاسم = عبدالکریم قشیری	۹۲	ابوطاہر قسمتی
۴۱۵، ۷۴		۲۰۳، ۲۰۲	ابوطلب
۷۸، ۷۷	ابوکالیجار = گرشاسپ	۳۰	ابوطیب = سہل صعلوکی، متنبی
۶۳	ابوالحسن = ابن تغری	۱۷۳، ۱۶۳، ۱۶۳، ۱۶۳، ۱۷۳، ۱۷۳	ابوعلی سینا
۲۳۴، ۱۹۵	ابومحمد = عباس عساری	۲۶۶، ۲۶۵، ۲۶۰، ۲۳۲، ۲۲۷، ۲۱۱، ۱۷۷	
۲۶، ۲۵	ابومسلم (خسر نظام الملک)	۳۷۲، ۲۸۳، ۲۸۳، ۲۷۹، ۲۷۷، ۲۷۲	
۹۷	ابوالمظفر = ارسلان خان	۶۰، ۵۹، ۵۴	ابوالعباس = باخرزی، لوکری
۱۳۷	ابوالمعالی = عبداللہ میانجی	۱۹۹، ۱۹۸، ۱۲۸، ۱۱۰، ۸۰	
۷۵	ابوالمفاخر = محمد بن منصور	۲۰۷، ۱۹۷، ۱۹۶	ابوعبداللہ = حاکم ذہبی
۱۹۳	ابومنصور ثعالبی	۴۲۱، ۴۹۲، ۲۲۷، ۶۹	ابوالعلاء = صاعد معری
۴۱۹	ابومنصور خازن	۷۱، ۲۷، ۱۹	ابوعلی = ابن سینا، ابن مسکویہ
۲۰۷	ابومنصور = ابن زیلہ قطران	۱۰۹، ۹۵، ۸۱، ۷۸، ۷۷، ۷۶، ۷۳، ۷۲	
	ابونصر = عمید الملک کندریقارابی، جملان نسوی	۱۳۳، ۱۳۳، ۱۲۹، ۱۲۸	
۲۰۷، ۱۶۳		۱۶۵	ابوعلی حسین (بخاری)
		۱۵۷، ۱۵۶	ابوعلی ابن شیم

احمد بن محمد (ابن مسکویہ) ۲۶۶، ۲۶۵، ۲۶۴، ۹۵	۲۹۲	ابونواس
احمد بن محمد برکی (ابن خلکان) ۶۴، ۲۱، ۸	۱۵۱	ابوالوفا = بوزجانی
۲۱۵، ۲۰۴، ۷۰، ۶۹، ۶۸	۳۱۴	ابوالوفا بغدادی
احمد بن محمد غزالی ۲۱۸، ۱۳۸	۱۷۴	ابوالولید = ابن رشد
احمد بن مکی (شیرازی) ۳۷۷، ۳۷۶	۲۳۶	ابویزید طیفور، مظفر برادر شجاع
احمد بن نصر اللہ ٹھٹھوی سندھی ۵۷، ۷، ۴	۱۳۹	آتزر بن محمد (خوارزم شاہ)
۱۶۱، ۱۶۰	۲۳۷، ۲۱۹	احمد بدیلی سبزواری
احمد علی جرجانی مجلدی (ابو شریف) ۲۱۷، ۶۵	۹۷	احمد خاقان بن خضر
احمد علی سندیلوی ۳۱۷، ۲۱۸	۹۳	احمد خان (خاقان)
۲۹۲	۱۳، ۱۰	احمد دامغانی (قاضی)
اڈورڈ ہیرن ایلیں ۲۳۱	۱۸۸	احمد بن حسین جعفی = متبئی
ارغون شاہ ۲۲۰	۱۹۸	احمد بن حسین خطیب
ارسطو ۱۳۲، ۷۷، ۷۳	۵۱، ۱۳، ۱۰	احمد بن حسین الرشید تبریزی
ارسلان خان، شرف الدولہ =	۱۰۹	احمد بن داؤد دینوری ابو حنیفہ
ابوالمظفر ۹۷	۲۷۶، ۷۷، ۷۳	احمد بن عبدالحلیم حرانی (ابن تیمیہ)
ارشمیدس ۱۶۱، ۱۵۳، ۱۳۱	۲۷۷	احمد بن عبد اللہ
اسد اللہ خان، غالب ۳۰۵	۲۲۳، ۲۰۰	احمد بن عبد اللہ تنوخی معری
اسدی طوسی ۲۰۲، ۱۹۹	۳۷	احمد بن عبد الملک بن عطاش
اسفراری = مظفر ۱۳۲، ۱۳۱، ۵۹، ۵۴	۱۳۸	احمد بن عمر بن علی (نشامی عراقی)
اسفراری، طفقاج خان ۹۷	۳۱۹	احمد بن فضل
اشعری = ابوالحسن (امام) ۱۷۵، ۱۷۳، ۷۰	۷۲	احمد بن قاسم خزرجی (ابن ابی اصیبعہ)
۶۶	۳۱۵، ۱۵۷	
اشہری = شاہپوری		
اصفہانی (حکیم ابو منصور) ۸۰		

(ب)	افتخار الدین دامغانی ۱۴۴
۲۹۰، ۲۳۶، ۲۱۶، ۲۱۵	افضل الدین کاشی یا کاشانی (بابا) ۲۱۴، ۲۰۸
۲۰۰	۲۳۵، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۴
۲۳۴، ۲۱۵، ۸۳	۲۸۴
۲۳۷، ۲۳۶، ۲۳۴	۲۷۲
۷۱	اقبال (پروفیسر) ۴۱۴، ۲۳۱، ۱۴
۲۱۳، ۲۰۵	اکبر جمال الدین (قفطی) ۸، ۴
۱۱۴، ۱۰۹	اکبر (جلال الدین) ۲۳۳، ۱۶۱، ۱۱۷
۳۱۶، ۳۱۵	۳۱۳، ۲۳۷
۲۳۷	الپ ارسلان ۹۰، ۴۴، ۴۳، ۳۵، ۲۲
برادون (پروفیسر) ۴۱، ۴۰، ۳۸، ۱۱، ۶، ۵، ۴	۲۲۰، ۱۲۵، ۱۲۰، ۱۱۵، ۹۷
۲۳۴، ۲۲۹، ۲۱۳، ۵۰، ۴۸، ۴۷، ۴۴	۱۱۸، ۱۱۴
برگیاروق (سلطان) ۱۷۸، ۱۲۶، ۱۲۵، ۱۲۳	امام الحرمین = عبدالملک جوینی ۶۴، ۲۳
بروکلن ۱۴۷، ۱۴۶، ۱۴۳، ۴۹، ۴۷	۱۷۳، ۱۳۰، ۷۴، ۷۱، ۷۰
بطیموس ۱۱۲	۲۱۴، ۷
بغراخان اول = ہارون بن سلیمان ۹۷	۳۷۴
بغراخان ثانی ۹۷	۲۳۴
بندار = الفتح بن علی ۲	انوشیروان بن خالد (وزیر) ۳۹، ۷، ۳، ۲
بوزجانی = محمد بن محمد بہمن یار ۱۰۹، ۸۰	۲۳۴، ۲۳۳، ۲۱، ۴۰
بیرونی = ابو (علی بن حسنین یحان ۱۱۳، ۱۰۶	۱۳
۲۷۵، ۱۵۸، ۱۵۷	۱۳۰
بیہقی (امام ابو بکر احمد بن حسین بن علی) ۱۵، ۹	۲۲۲، ۲۱۴
۷۴، ۷۱، ۶۸، ۵۸، ۵۴، ۶۹، ۳۷، ۱۹	۲۱۱
۱۲۸، ۱۲۳، ۱۱۰، ۱۰۰، ۹۹، ۹۶، ۹۵، ۸۷، ۳۷	لیک خان، شمس الدولہ ۹۷، ۹۵، ۹۴، ۹۱، ۷۹
۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰	
۱۹۰، ۱۸۹، ۱۸۵، ۱۷۶، ۱۷۰، ۱۶۳، ۱۶۰	
۴۱۵، ۴۱۱، ۴۱۰، ۳۷۶، ۲۸۵، ۲۸۰، ۲۷۹، ۲۶۰	

جوینی = عبد الملک، علاء الدین جہانگیر، ۱۳۳	بہیقی = ظہیر الملک علی، علی بن زید، محمد بن
۲۳۹، ۲۳۷	احمد معموری ۱۳۳، ۱۳۲، ۱۱۱، ۱۱۰، ۱۷، ۱۶
۲۲۳ جوینی بہاؤ الدین	(پ)
۲۵۲، ۲۳۹، ۵۷ کے، ایم، شیرازی	۳۵۳ پیر محمد
۲۲۳ چنگیز خاں	(ت)
(ح)	تبریزی = احمد حسین مغربی ۱۸۳، ۵۱
حاجی خلیفہ (چلی) ۱۳۶، ۱۳۲، ۱۳۲، ۶، ۲	ترکان خاتون ۹۸، ۹۶، ۹۲، ۹۱
۲۸۹، ۲۷۷، ۲۶۶، ۲۵۳، ۱۵۸، ۱۵۰، ۱۳۷	ترخان ۲۲۰
حافظ مولانا شمس الدین محمد شیرازی ۲۳۱، ۲۳۰	تقی اوحدی ۲۰۵
۳۱۳، ۲۳۸، ۲۳۷، ۲۳۳	تکیش (خوارزم شاہ) ۲۲۲، ۲۱۹
۶۹ حاکم (ابو عبد اللہ)	تکین (شمس الملک) ۹۸، ۹۷، ۹۳، ۵۸
۱۰۹ حاکم بامر اللہ فاطمی	تنوخی = محسن بن علی ۲۲۳، ۲۰۰
۱۵۷ حاکمی = ابن یونس	تھانوی = محمد ۱۱۳، ۱۱۰
۲۳۷ حبیب الرحمن خان شیروانی	تیمور گورگان = (امیر) ۱۱۸
حجۃ الاسلام = امام محمد بن محمد غزالی ۶۳، ۵۵	(ج)
۲۳۸، ۱۸۵، ۱۳۷، ۱۳۰، ۱۲۹، ۷۴، ۶۱	جاجرمی = محمد بن بدر ۲۲۳، ۳۱۸، ۲۵۶
۳، ۲ حریری = قاسم بن علی	جامی = عبد الرحمن بن احمد ۲۳۷، ۲۰۹
۲۱۱ حزین = علی	جرجانی (ابو ابراہیم) ۲۲۳
۲۳۵، ۱۹۹ حسن باخرزی = پدر ابو الحسن	جعفر صادق (حضرت) ۲۶۵
۷۰ حسن نظام الملک	جلال الدین = اکبر، رومی، سیوطی ۲۳۸، ۲۳۳
۲۹ حسن بن تاج الدین (فخر الدولہ)	جلال الدین (خوارزم شاہ) ۲۲۲، ۲۲۱، ۶۶
۳۱۷، ۳۱۶، ۳۱۵، ۱۵۸ حسن بن حسن (ابن ہشتم)	جلال الدین ملک شاہ سلجوقی ۱۳۰، ۱۱۵، ۱۱۳، ۱۱۳
۱۸، ۱۷، ۱۵، ۱۱، ۵، ۳، ۲ حسن بن صباح	جمال الاسلام = ہبۃ اللہ الموفق (امام) ۷۴، ۲۵
۳۸، ۳۷، ۲۹، ۲۸، ۲۶، ۲۵، ۲۱، ۲۰	جمال الدین، ابن تغری علی بن یوسف قفطی
۷۳، ۵۲، ۴۵، ۴۴، ۴۳، ۴۱، ۴۰، ۳۹	۲۲۵، ۲۲۳، ۶

۲۳۵	خواجہ بزرگ = صدرالدین	حسین بگرا می (نواب عماد الملک مولانا سید)
۴۲۱، ۶۶	خوارزم شاہ = جلال الدین آتسز	۲۰۸، ۱۳۵
۴۲۲، ۴۲۲		۲۳۲
۱۳۸، ۱۱۷، ۹۷، ۶۷، ۶۵	خوارزم شاہ	حسین مرزا (سلطان)
۲۹۰، ۲۳۶، ۲۳۳		۸۰
۱۵۱	خوارزمی = محمد بن موسیٰ	حسین بن طاہر (ابن زلیہ)
		۵۹، ۴۷، ۱۹
		۲۱۹، ۳۵۱، ۲۷۷، ۲۷۶، ۲۳۲، ۱۲۳، ۶۳، ۶۳
	خیام = عمر بن ابراہیم	حکیم الملک گیلانی
۱۵، ۱۱، ۸، ۷، ۶، ۵، ۴		۱۳۳
۵۰، ۴۷، ۳۵، ۳۹، ۲۶، ۲۰، ۱۹، ۱۸، ۱۷		۶۵
۷۸، ۷۶، ۶۸، ۶۵، ۵۸، ۵۵، ۵۴، ۵۳		حلاج (حسین بن منصور)
۹۲، ۹۲، ۹۱، ۸۸، ۸۶، ۸۵، ۸۴، ۸۱، ۷۹		۲۰۴، ۳۳، ۳۸، ۱۳
۱۲۵، ۱۲۳، ۱۲۳، ۱۲۰، ۱۱۹، ۱۱۶، ۱۰۹، ۹۸، ۹۶		۲۵۵، ۲۳۶
۱۳۷، ۱۳۶، ۱۳۵، ۱۳۲، ۱۳۱، ۱۳۰، ۱۲۹، ۱۲۸		حزہ بن حسن اصفہانی
۱۵۸، ۱۵۴، ۱۵۱، ۱۴۲، ۱۴۱، ۱۴۰، ۱۳۹، ۱۳۸		۲۰۳
۱۸۰، ۱۷۸، ۱۷۷، ۱۷۷، ۱۷۷، ۱۷۰، ۱۶۴، ۱۶۲، ۱۶۱		۲۰۳
۲۰۸، ۱۹۳، ۱۸۸، ۱۸۶، ۱۸۵، ۱۸۳، ۱۸۱		(خ)
۲۲۹، ۲۲۷، ۲۲۶، ۲۱۶، ۲۱۵، ۲۱۳، ۲۱۱		خازن = عبدالرحمن
۲۲۳، ۲۲۱، ۲۲۰، ۲۳۶، ۲۳۵، ۲۳۳، ۲۳۰		۱۳۲، ۱۳۲، ۱۱۰، ۵۴
۲۷۲، ۲۶۳، ۲۶۲، ۲۵۵، ۲۵۲، ۲۳۷، ۲۳۲		۲۲۰، ۲۱۹، ۲۱۸، ۲۱۵، ۲۱۴، ۲۱۴، ۲۱۱، ۳۷۶، ۱۶۲
۲۹۰، ۲۸۹، ۲۸۵، ۲۸۳، ۲۸۰، ۲۷۹، ۲۷۸		خازنی (ابو الحسن علی بن محمد)
۳۰۵، ۳۰۴، ۲۹۹، ۲۹۸، ۱۹۳، ۱۹۳، ۱۹۲، ۱۹۱		۲۱۵، ۳۷۶
۳۲۷، ۳۱۹، ۳۱۸، ۳۱۷، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۳		خاقانی
۴۱۸، ۴۱۷، ۴۱۶، ۴۱۵، ۴۱۱، ۴۱۰، ۳۷۷		۹۵، ۹۴، ۹۱، ۸۴، ۶۶، ۶۵، ۶۴، ۶۱، ۶۰
		۱۵۱، ۱۳۸، ۱۳۲، ۹۸
(د)		۱۰۳
داراشکوہ		خالد بن عبداللہ قسری
۲۸۰		۳۱۱
دانش		خزیمہ (حضرت)
۱۳		۲۵۵، ۶، ۴
داؤد سلجوقی		۳۱
۲۹۳، ۲۵۴		خسرود بلوی (امیر)
۲۳۶، ۶۷، ۶۶، ۱۰، ۷		۹۷
۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۲		۷۰
۱۵۱		۲۳۲
دیوپالٹوس		خضر خان بن طغناج خان
		خطیب بغدادی (احمد بن علی)
		خلیل

(ذ)	(ڈ)
زاہر ابن احمد ۴۱۳،	ڈوزی (پروفیسر) ۷
زبیر صدیقی (ڈاکٹر) ۱۴۴،	ڈینی سن راس (ڈاکٹر) ۴۲۴، ۴
زکریا تمیزی ۲۸۹،	(ذ)
زکریا قزوینی ۱۳۸، ۱۱۱،	ذہبی = محمد بن احمد مصری (امام) ۴۱۳، ۲۱۷، ۷۰، ۷۰
زوکو ووسکی = والنشین ۳، ۱۱، ۱۵، ۱۵، ۶۸، ۸۴، ۸۵،	(ر)
۱۸۴، ۱۹۱، ۲۲۹، ۲۳۳،	رابعہ بنت کعب ۲۰۳
۲۳۷، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۷، ۲۹۴،	رازی = امام فخر الدین ۲۰۱، ۲۰۰، ۱۹۶، ۱۹۵
زید بن رفاعہ ۲۶۶،	۲۶۵، ۲۳۳، ۲۰۳
(س)	راس = ڈینی سن ۱۱
سامانی ۲۲۵، ۲۲۱، ۲۰۸، ۲۰۷، ۲۰۲، ۶۹،	راوندی = محمد بن علی بن سلیمان ۸۸، ۷۵
سکی (عبدالوہاب تاج الدین) ۳۰، ۲۳، ۲۲، ۲۱،	۲۱۲، ۱۸۹
۳۱، ۶۹، ۷۰، ۹۲، ۹۱، ۹۲، ۹۳،	رحمت اللہ (رعد) ۱۱۹،
سحابی نجفی ۲۴۸،	رشید الدین فضل اللہ ۶، ۹، ۱۸، ۳۹، ۴۳،
سراج الدین قمری ۲۳۳، ۲۳۶،	رشید الدین (طواط) ۲۲۶،
سر خلعتی، مجد الدین محمد ۹۶، ۹۸،	رضا توفیق بے ۱۹۳،
سرخسی (ابوعلی زاہر) ۴۱۴،	رضا قلی خان (ہدایت) ۲۵۶، ۲۰۷،
سرمد ۲۴۸،	رودکی (ابو عبداللہ جعفر) ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۰۱، ۲۰۲،
سعد الدین (حموی) ۲۸۰،	۲۰۳، ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۲۱، ۲۲۵،
سعد زنگی اول (اتا بک) ۱۹۵، ۲۲۱،	روزن (فریڈرک) ۱۸۲، ۱۶۳، ۱۵۱، ۱۴۶، ۹۲،
سعد اللہ مراد آبادی (مفتی) ۱۹۵،	۱۸۸، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۵۱، ۳۶۶، ۳۷۷،
سعدی بن عبداللہ شیرازی (شیخ) ۱۸۹، ۱۹۷، ۲۲۱،	روی (مولانا جلال الدین) ۲۳۳، ۵۸،
سعید انصاری ۲،	۳۱۵، ۲۵۰، ۲۴۸،
سعید بن عبدالعزیز نیلی = ابوہبل ۱۹۳،	ریو (ڈاکٹر) ۱۹۵،
سعید رضاندوی ۳۷۷،	

شجاع (شاہ فارس) ۲۳۶، ۲۳۸،	سلطان شاہ (خوارزم شاہ) ۲۲۳، ۲۲۱، ۲۲۲،
شرف الدولہ دیلمی ۱۰۹،	سلطان علی مشہدی ۲۳۲،
شرف الدین یحییٰ منیری ۲۱۸،	سلطان علی (کاتب) ۳۸۵، ۴۰۹،
شمس الائمہ حلوانی ۶۵،	سلطان محمد، نور ۲۳۷،
شمس الدین محمد شہرزوری ۲۵۳، ۳،	سمعانی (ابوسعید عبدالکریم) ۶۳، ۶۳، ۳۰،
شمس الدین محمد شیرازی (حافظ) ۲۴۱، ۲۴۰،	سلیمان (سید) ۱۳۵، ۲، ۲۰۷، ۲۱۳، ۲۵۸،
شمس المعالی = قابوس ۲۱۷، ۲۰۹، ۱۸۹،	سنائی ۲۳۵، ۲۳۴، ۲۰۵، ۱۳۳، ۷۵، ۷۳،
شمس الملک = تکین ۹۸، ۹۷، ۹۶، ۹۳، ۵۸،	سنائی ۲۱۴، ۲۱۳، ۲۱۲، ۲۹۲، ۲۹۱،
شہرزوری = شمس الدین محمد ۶۶، ۵۸، ۵۴، ۱۳، ۹، ۶،	سنجر (معز الدین بن ملک شاہ) ۴۹، ۴۶، ۴۵،
۸۳، ۸۱، ۸۰، ۷۹، ۷۸، ۷۷، ۷۶، ۷۵، ۶۸،	۵۴، ۸۳، ۹۲، ۱۰۰، ۱۱۰، ۱۲۲، ۱۲۵، ۱۲۷،
۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۷، ۹۵، ۹۶، ۹۹، ۱۰۰، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲،	۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۸، ۱۶۲، ۲۳۶، ۲۳۷،
۱۲۲، ۱۲۲، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۷،	۲۲۰، ۲۱۸، ۳۷۶،
۱۳۸، ۱۴۱، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۷۰،	سندیوی = احمد علی ۷
۱۷۶، ۱۸۳، ۱۸۵، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۳، ۲۰۷،	سوزنی ۱۳۳
۲۰۸، ۲۲۸، ۲۵۳، ۲۶۰، ۲۶۶، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۵،	سہروردی، (ابوالفتوح یحییٰ بن حبش) ۱۴۴،
۲۸۹، ۳۱۵، ۳۱۸،	۲۶۵، ۲۶۴،
شہید بن حسن بلخی ۲۰۲،	سہل صعلوکی (ابوطیب) ۳۰،
شیب چندر ملک (بابو) ۲۳۵،	سیدیو (موسیو) ۱۵۰،
شیخ الاسلام = خواجہ عبداللہ انصاری ۲۱۷، ۲۱۸،	سیف ترک بخاری ۳۱۳،
۲۳۹، ۲۳۴،	سیف الدین (باخرزی) ۲۳۴، ۲۱۵، ۹۳،
شیخ الاشراف = سہروردی ۲۶۵، ۲۶۴، ۱۴۴،	۲۳۷، ۲۳۶،
شیخ الرئیس = حسین بن عبداللہ ابن سینا ۱۹، ۲۷،	سیوطی (امام جلال الدین) ۷۵، ۷۰،
۳۱۹، ۳۵۱، ۲۷۷، ۲۷۴، ۲۳۳، ۱۲۳، ۶۳، ۶۳، ۵۹،	(ش)
شیرازی قطب الدین ۶۳، ۶۳، ۵۸،	شاہ بن سنجر ۲۱،
شیرازی = بے، کے، ایم، ۲۵۲، ۲۳۹، ۵۷،	شاہ پور ملک الکلام (اشہری) ۶۶،
شیروانی (پروفیسر) ۲۰۲، ۱۹۶، ۱۹۵، ۶۰،	شہلی نعمانی (علامہ) ۱۱۴، ۱۳۰، ۱۳۵، ۱۸۳، ۱۹۱، ۱۹۲،
شیفر (موسیو) ۸۳، ۴۰، ۲۳، ۲۱،	

(ص)

صاعد بن محمد (ابوالعلا) ۶۹، ۲۲۷، ۲۹۲، ۳۲۱،

صدرالدین محمد (خواجہ بزرگ) ۲۳۵،

صدر الشریعہ = عبید اللہ ۳۱،

صدقہ = (سیف الدولہ) ۳۶،

صفار = یعقوب بن لیث ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴،

صلاح الدین ایوبی (سلطان) ۸، ۱۱۹،

(ط)

طالب ابلی ۲۲۸،

طاہر ہمدانی (بابا) ۲۱۳،

طغان خان بن علی (خاقان) ۹۷،

طغرل بیگ سلجوقی ۲۳، ۲۴، ۵۶، ۷۸، ۱۲۵،

طغرل بن محمد ۲۱۸،

طفغاج ۹۷، ۹۸،

طفغاج خان = ابراہیم ابن نصر ۹۷،

طمغاج ۹۸،

طمغاج خان بزرگ ۹۸،

طوسی (محقق) ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۷، ۱۲۰، ۱۲۲،

۱۵۸، ۱۹۵، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳،

۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸،

طوسی (نصیر الدین) ۱۹۵، ۲۳۳،

طیغور بن عیسیٰ بسطامی (ابوزید) ۲۰۵، ۲۱۳،

(ظ)

ظہیر الدین = علی بن زید بیہقی ۸، ۱۲، ۳۱۱،

ظہیر الدین فاریابی ۶۶،

ظہیر الملک = علی بیہقی ۱۲۳،

(ع)

عاشر آفندی ۵۰

عالی رومی ۱۰، ۱۱، ۱۳، ۵۱، ۵۷، ۷۴، ۱۳۳،

۱۳۹، ۳۱۵،

عالی سعدی ۱۲۵،

عباس بن محمد طوسی (ابو محمد) ۱۹۵، ۲۳۳،

عباس بن جوہری ۲۱۶،

عبدالحق دہلوی، (مولانا) ۳۱۳،

عبدالحلیم پاشا عاصم ۱۶۳، ۳۲۶،

عبدالحی فرنگی محلی (مولانا) ۳۱،

عبدالرحمن بن ابی بکر = سیوطی ۶۵، ۷۰،

عبدالرحمن بن احمد جامی ۲۰۹، ۲۳۷،

عبدالرحمن بن احمد بن حسن (ابن رجب)

۹۲، ۳۱۳،

عبدالرحمن ابن منندہ ۳۱۳

عبدالرحمن بن محمد، شبیلی (ابن خلدون) ۹۶،

عبدالرحمن (خازن) ۵۶، ۱۱۰، ۱۳۲، ۱۶۲، ۳۷۶،

عبدالرزاق بن عبداللہ (شہاب الاسلام) ۶۹،

۱۲۳، ۱۲۷،

عبدالرزاق کانپوری (مولوی) ۱۳، ۸۲،

عبدالرشید بن نصر (قاضی) ۸۵،

عبدالعزیز بن ابی دلف ۲۰۴،

عبدالقادر بن جمال الدین نانکی (بی اے)

۱۳۳، ۳۵۳،

عبدالغافر ۸۵	عزالدین (نسابہ) ۲۲۸، ۲۳۵، ۲۵۴،
عبدالقادر (پونہ) ۲۲۴	عسجدی ۲۱۰
عبدالقادر بن سرفراز (پروفیسر) ۱۳۵، ۵۰	عصاری = عباس طوسی ۱۹۵، ۲۳۴
عبدالقادر بغدادی ۷۳	عضد الدولہ دیلمی ۱۰۹
عبدالقادر بن ندوی ۳۷۷	عضدالدین = فرامر زٹانی گر شاپ ۷۷، ۷۵، ۱۲۳
عبدالکریم قشیری (امام ابوالقاسم) ۲۳	عطار = فریدالدین ۶۵، ۲۳۴، ۲۳۵
عبدالکریم بن محمد = سمعانی ۳۰، ۶۳، ۶۴، ۲۰۷، ۲۱۳	عطا ملک = علاء الدین جوینی ۱۸، ۳۹، ۲۲۸
عبداللہ انصاری (شیخ الاسلام امام) ۲۱۷، ۲۱۷	۲۳۷، ۲۳۵، ۲۵۴، ۲۲۲
۲۳۹، ۲۳۴	علاء الدولہ = فرامر زٹانی ۷۷، ۷۸، ۷۹
عبداللہ بن عمر حارثی (ابواحمد) ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۱۶	۱۲۷، ۱۳۱
۲۲۳، ۲۲۴	علاء الدولہ گر شاپ (بوکالسجار) ۷۸
عبداللہ میانجی (عین القضاة) ۱۳۷	علاء الدولہ دیلمی ۷۷
عبدالملک جوینی (امام الحرمین) ۲۳، ۶۹، ۷۰	علاء الدین جوینی (عطا ملک) ۲۲۳
۷۱، ۷۲، ۷۰، ۷۳	علاء الدین خلجی ۳۱۳
عبدالملک بن عطاش (طیب) ۲۶، ۳۷، ۳۸، ۲۲۲	علاء الدین (خوارزم شاہ) ۲۹۰، ۲۲۴
عبدالواحد ۱۲۲، ۱۵۸	علی (حزین) ۲۱۱
عبید اللہ (صدر الشریعہ) ۳۱	علی بیہقی (ظہیر الملک) ۷، ۱۰، ۱۱، ۱۱۱، ۱۳۲، ۱۳۳
عراقی (ابونصر احمد بن محمد) ۳۷۶	علی دیلمی (موید الدولہ) = علاء الدولہ علی
عرشی (امتیاز علی) ۳۱۷	۷۷، ۷۸، ۷۹
عسکری (ابوہلال) ۱۰۶	علی قوشچی ۱۱۷، ۱۱۳
عروضی سمرقندی ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۳۶، ۳۹، ۵۱	علی اشرف (سید) ۱۳۵
۷۸، ۸۲، ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۹۰	علی بن حسین (مجیر الدولہ) ۱۲۴
عروضی نظامی ۵۱، ۱۵	

عمیق بخاری ۲۳۶، علی بن زید بیہقی (ابوالحسن) ۳۶، ۱۵، ۸، ۷

عمید الملک = منصور کندی ۷۲، ۲۳، ۲۲، ۷۲، ۷۰، ۷۳، ۷۴

عنصر المعالی = کیکاؤس ۱۸۸، ۱۸۹، ۲۰۰، علی بن محمد ابوالکرم شیبانی (ابن اشیر) ۲۶، ۱۵، ۶

۲۰۲، ۲۱۷، ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۵۳، ۷۷، ۷۳، ۵۹، ۴۹، ۴۴، ۴۳

عنصری ۱۹۷، ۲۱۰، ۲۲۲، ۹۸، ۹۷، ۹۶، ۹۲، ۸۳، ۷۸

عوفی (مورخ) = نورالدین ۹۸، ۱۹۷، ۲۰۸، علی بن محمد قانی حجازی = ابو حیان توحیدی ۱۳۸

۲۰۹، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۲۹، ۲۳۶

علی بن محمد بن عباس ۲۶۶

عوفی (رکن اخوان الصفا) ۲۶۶

علی بن یحییٰ منجم ۱۰۶، ۱۰۵

عین القناتہ = عبداللہ میانجی ۱۳۷

علی بن یوسف قفطی (جمال الدین وزیر)

(غ)

۱۳۹، ۸۱، ۸۷، ۱۳۲، ۱۸۰، ۱۸۹

غازان خان ۱۱۷

عماد الدین کاتب اصفہانی ۲، ۷، ۸، ۱۳، ۱۳۹، ۲۲

غالب = اسد اللہ خان ۳۰۵

۳۹، ۸۱، ۸۷، ۱۸۰، ۱۹۰، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۶۰

غزالی (قاری ابوالحسن) ۸۶

۲۷۱، ۲۸۶، ۲۹۳، ۳۱۵، ۳۱۰

غزالی = امام حجۃ الاسلام ۵۵، ۶۳، ۶۵، ۷۱

عمارہ مروزی ۱۹۹، ۲۰۹

عمر خیام (حکیم) ۳، ۱

۷۴، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۶۶، ۱۷۳

عمر بن ابراہیم (خیام) ۵۷، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲

۱۸۱، ۱۸۴، ۲۲۲، ۲۳۸، ۳۷۴

۶۶، ۷۴، ۷۵، ۹۵، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۸، ۱۱۰

غلام حسین جوئی (علامہ) ۱۱۵

۱۱۱، ۱۱۵، ۱۲۱، ۱۲۶، ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۸۶

غلام محمد ہفت قلمی دہلوی ۲۳۲

۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۶، ۲۶۰، ۳۲۶، ۳۲۸، ۳۵۳

غوری = سلطان غیاث الدین ۱۳۸

۳۶۷، ۳۷۹، ۴۰۹، ۴۱۲، ۴۱۹

غیاث الدین (ابن رشید الدین) ۹

(حضرت) عمر بن الخطاب، عمر بن عثمان

غیاث الدین غوری (سلطان) ۲۲۲

۶۲، ۱۰۳، ۱۱۲

غیاث الدین محمد (ابن ملک شاہ) ۳۶

عمر بن عثمان ۶۱، ۶۲

(ف)

فارابی (حکیم ابونصر) ۲۰۸، ۲۰۷، ۱۳۳، ۷۲، ۷۱

۲۶۶، ۲۶۵، ۲۳۶، ۲۶۰، ۲۳۳، ۲۳۲، ۲۲۷

فانی کشمیری ۲۷۷

فتح بن علی بن محمد (بنداری) ۲

فتح اللہ شیرازی ۱۱۷

فخر جیرلڈ ۱۹۲

فخری ۲۲۰

فخر الدین (امام رازی) ۲۶۵، ۲۳۶، ۲۳۷

فخر الملک = مظفر (ابن نظام الملک) ۳۶، ۱۱

۱۸۲، ۱۳۰، ۱۲۶

فرامرزا اول (ابو جعفر) ۱۲۷، ۷۸

فرامرزا ثانی (عضد الدین) ۱۲۳، ۷۸، ۷۷

فرخی ۲۰۲

فردوسی ۱۹۷

فرید الدین (عطار) ۲۷۷، ۲۱۹

فریڈرک روزن ۱۳۶، ۶۲، ۶۳، ۵۹، ۵۸، ۱۳

۲۳۷، ۲۳۳، ۱۸۸، ۱۸۵، ۱۸۲، ۱۶۳، ۱۵۱

۲۷۷، ۳۶۶، ۲۵۹، ۲۵۲، ۲۵۱، ۲۲۸

فقر اللہ حسن الحسینی ۱۳۶

فیثاغورث ۲۷۹

فیروز (ملا) ۱۳۶

فیضی ۲۲۳

فاندیک (کرنل) ۱۱۲

(ق)

قابوس بن دشمنگیر (شمس المعالی) ۲۱۷، ۲۰۹، ۱۸۹

قاسم بن علی (حریری) ۳، ۲

قاسم بن عیسیٰ (امیر) = ابودلف ۲۰۲

قانتی = علی بن محمد حجازی ۵۵

قدرخان (یوسف) ۹۷

قراخان (سلیمان) ۹۷

قزوینی = زکریا، علامہ محمد بن عبدالوہاب،

نجم الدین کاتبی ۲۸، ۲۷، ۱۳، ۱۲، ۷، ۶

۱۳۶، ۸۰، ۱۹۳، ۱۹۱، ۷۳

۲۵۶، ۲۵۱، ۲۳۷، ۱۹۵، ۱۳۶

قساط بن لوقا ۱۵۱

قشیری = عبدالکریم ۲۷، ۲۳

قطب الدین (سلطان) ۲۲۲

قطب الدین شیرازی (علامہ) ۱۲۰، ۱۱۰، ۵۹

۱۵۸، ۱۲۸، ۱۲۲

قطران (ابو منصور) ۲۰۷

قفطی علی بن یوسف ۱۳۲، ۸۷، ۸، ۱۳، ۹

۱۸۰، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۲۰۸، ۲۳۰

۲۶۰، ۲۶۶، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۹۳، ۳۱۵، ۳۱۰

۳۱۵، ۳۱۱

قفطی (قاضی) ۷۲

قلادون (سلطان) ۱۳۳

قمری = سراج الدین ۲۳۶، ۲۳۲

قوام بن محمد مازندرانی ۲۳۱

قوشچی = ملا علی ۱۱۷، ۱۱۳

(ك)

گورکیان ۲۵۶،	کافی الدین = عمر بن عثمان شروانی ۶۶، ۶۲،
گوری پرشاد سکینہ (بابو) ۲۳۳، ۲۳۱،	۱۳۳، ۸۲
گیرالذمیرین ۱۵۰	کاکویہ ۷۸،
گوٹھا (جرمنی) ۱۶۱،	کیپر ۱۱۲،
(ل)	کتفی ۲۲۳، ۹۱،
لاکائل ۱۱۲،	کراوی دو (پیرن) ۲۲۹،
لوکری (ابوالعباس) ۱۲۰، ۶۰، ۵۹، ۵۳،	کتھیون ۱۱۲،
(م)	کریستن زن ۲۵۰، ۲۳۹، ۲۳۳، ۱۸۲، ۱۳،
مامون الرشید (خلیفہ) ۲۰۳، ۱۵۱، ۱۰۹، ۱۰۶،	۳۶۶، ۲۵۹، ۲۵۲،
مامون (سند بن علی) ۴۱۹،	کڑک (خواجہ) ۳۱۴،
مامون (عباسی) ۱۳۲،	کلیوس ۱۱۲،
ماہانی = محمد بن عیسیٰ بغدادی ۱۵۸، ۱۵۷،	کلورانہ (موسیو) ۲۳۷،
متنبی ۱۸۸،	کمال اسماعیل، اصفہانی ۲۲۲، ۲۲۱، ۲۳۳، ۲۲۱،
متوکل علی اللہ (خلیفہ) ۱۰۴،	کندی = یعقوب ۲۶۶، ۲۶۵،
مجدالدولہ دیلمی ۷۳،	کوپرنیکس ۱۱۲،
مجدالدین محمد (سرتی) ۹۸، ۹۶،	کون ۱۵۷،
مجدالدین (ہمگر) ۲۳۳،	کینسر و سلجوقی ۲۹۰،
مجلدی = ابو شریف ۲۱۷، ۶۵،	کیکاؤس (عصر العالی) ۲۰۰، ۱۸۹، ۱۸۸،
مجیرالدولہ = علی بن حسین ۱۲۳،	۲۹۰، ۲۵۳، ۲۲۷، ۲۲۵، ۲۱۷، ۲۰۴،
محسن بن علی تنوخی (قاضی) ۲۲۳، ۲۰۰،	(ك)
مخشی ۲۲۳،	گرشاسپ (ابو کالیجار) ۷۸، ۷۷،
محفوظ الحق (پروفیسر) ۲۳۱،	گلیوس ۵۹، ۵۸،

- محمد صلی اللہ علیہ وسلم (رسول اللہ) ۱۰۸، ۳۲۸، محمد بن عبد اللہ = حاکم ابو عبد اللہ (امام) ۱۹۶، ۲۰۷، ۱۹۷، ۲۲۰، ۳۵۳
- محمد بغدادی (داماد خیام) ۱۳۳، ۶۶، محمد بن عبد الوہاب (قزوینی) ۱۳، ۱۲، ۷، ۶، محمد (خازن) ۱۲۷، ۱۲۵، ۱۱۰، ۵۳، محمد شیرازی (ملک الکتاب) ۲۳۹، محمد باقر (داماد) ۱۳۳، محمد بن ابونصر ۲۹۰، ۲۱۶، محمد بن احمد بیرونی = ابوریحان ۱۰۶، محمد بن احمد مصری (امام ذہبی) ۲۱۳، ۲۱۷، ۷۰، محمد بن احمد بن محمد قرطبی (ابن رشد) ۱۷۳، محمد بن احمد معموری (بیہقی) ۱۳۳، ۱۳۲، ۱۱۱، ۱۱۰، ۱۰۷، ۱۰۶، محمد بن اسحاق الندیم ۲۰۳، محمد بن اسماعیل بخاری (امام) ۳۱۶، ۳۱۵، محمد بن بدر جاجری ۲۲۲، ۳۱۸، ۲۵۶، محمد بن تکلش (خوارزم شاہ) ۶۶، محمد بن جابر (بتانی) ۱۱۲، ۱۰۹، محمد بن حسن انصاری (امام ابن فورک) ۱۷۳، ۷۱، محمد بن حسین بسطامی (ابو عمر) ۳۰، ۲۵، ۲۲، محمد بن زکریا (رازی) ۳۱۹، محمد بن شاکر بن احمد کتبی (ابن شاکر) ۲۲۳، ۹۱، محمد بن عبدالرحیم نسوی (قاضی ابونصر) ۷۶، ۶۵، محمد تقی خان (حکیم) ۱۵۰، ۱۳۵، محمد تھانوی ۱۱۶، ۱۱۵، محمد حسن بکرای ۲۰۸، ۱۳۵، ۳۲۸، ۱۲۹

معزالدین = سلطان سنج ۱۲۲، ۱۱۱	محمد حسین لاری ۲۲۹
معری (شاعر) ۷۸	محمد سلیم (سید) ۲۳۳، ۲۳۱
معموری = بیہقی ۱۳۳، ۱۳۲، ۱۱۱، ۱۱۰	محمد شفیع (پروفیسر) ۲۱۰، ۹
مغربی (تبریزی) ۲۳۳	محمود سلجوقی (سلطان) ۷۸، ۲
مغربی = محی الدین ۱۱۲	محمود غزنوی (سلطان) ۹۶، ۷۳، ۶۹، ۶۸
ملک شاہ = جلال الدین سلجوقی ۵۴، ۴۴، ۴۳، ۱۵	۲۲۲، ۲۱۴، ۲۱۲
۱۰۸، ۱۰۰، ۹۹، ۹۶، ۹۲، ۹۰، ۸۴، ۷۷، ۵۵	محمود بن محمد بن ملک شاہ ۲۰۲، ۱۲۵، ۱۲۳
۴۱۴، ۱۲۶، ۱۲۵، ۱۲۳، ۱۱۵، ۱۱۲	محی الدین (صبری) ۱۳۳
ملک الکتاب = مرزا محمد شیرازی ۲۲۹	محی الدین (مغربی) ۱۱۲
حملان (ابونصر) ۲۰۷، ۱۶۳	مرتضی زبیدی بگرامی ۶۳
مدوح (سلطان) ۷۷	مستر شد باللہ (خلیفہ) ۷۷
مدوح (پروفیسر) ۴۱۰	مستنصر فاطمی ۴۳
منصور (شیخ محمد) ۷۵، ۷۴	مستوفی = حمد اللہ ۲۱۹، ۲۰، ۳۸، ۱۳
منصور کندی (عمید الملک) ۹۹	مصطفیٰ (محمد) ۱۸۶
منیر عالم (شاہ) ۲۲۳	مصطفیٰ خلوتی ۱۰
موفق (امام) بہتہ اللہ ۱۷، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴	منظر اسفزاری (ابوحاتم) ۱۶۱، ۱۳۶، ۱۳۵، ۱۱۰
۷۴، ۳۳، ۳۲، ۳۱، ۳۰، ۲۷، ۲۶، ۲۵	منظر (برادر شجاع) ۴۱۵
مؤید (برادر امام موفق) ۳۶۷، ۱۷۸	منظر بن نظام الملک (فخر الملک) ۱۳۷
مؤید الدولہ = علی دیلمی ۷۹، ۷۸، ۷۷	معتصم باللہ (خلیفہ) ۲۰۳
مؤید الملک (ابن نظام الملک) ۱۷۸، ۱۲۶	معتضد باللہ (خلیفہ) ۱۱۶، ۱۰۶، ۱۰۵
مہستی (شاعر) ۲۳۶	معمد علی اللہ (خلیفہ) ۱۰۵
میمون بن نجیب (واسطی) ۱۱۰، ۵۹، ۵۴	معری (ابوالعلا) ۷۸

(ن)

ناتلی (ابو عبداللہ) ۷۲

ناصر خسرو ۲۳، ۷۰، ۷۳، ۷۴، ۱۳۳، ۲۲۰، ۲۶۵، ۲۷۲

ناصر الدولہ = ابو الحسن سجوری ۶۸

ششے ۱۶۸

نجم الدین رازی (دایہ) ۶، ۴، ۲۲۸، ۲۳۰، ۲۵۴

نجم الدین کاتبی (قزوینی) ۱۴۰

نجم الدین کبریٰ ۲۱۵

نجیب اشرف ندوی (پروفیسر) ۱۰، ۲۳۲، ۲۳۳

الندیم = ابن الندیم ۲۴۵، ۲۱۸

نزار اسماعیلی ۴۳

نساج (صوفی) ۶۵

نسوی = محمد بن عبدالرحیم ۲۷، ۶۳، ۱۲۹

۱۶۳، ۱۷۱، ۱۷۸، ۳۲۸

نصر بن احمد سامانی (امیر) ۶۹، ۲۰۲، ۲۰۷

۲۰۸، ۲۲۱

نصر بن سبکتگین (برادر محمود غزنوی) ۶۹

نصر بن طغجارج خان شمس الملک ۹۷

نصر بن علی = ایلیک خان ۹۱، ۹۳، ۹۵

۹۶، ۹۷

نصیر الدین طوسی (محقق) ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۷

۱۲۰، ۱۲۲، ۱۵۸، ۱۹۵، ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۲۲، ۲۲۳

۲۲۵، ۲۱۶، ۲۲۰، ۲۲۲، ۲۲۳

نظام الدین علی شیر (وزیر) ۲۲۲

نظام الملک طوسی ۴، ۳، ۱۱، ۱۲، ۱۵، ۱۷، ۱۸

۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹

۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۸، ۳۹

۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹

۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹

۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸

۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶

۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹

نظامی عروضی = احمد بن عمر بن علی ۹، ۱۵، ۳۶

۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹

۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹

نور الدین (وزیر) ۶۶

نور الدین بک مصطفیٰ مصری، ۱۹، ۱۳۳، ۱۶۳، ۳۲۶

نور الدین جامی = مولانا عبدالرحمن بن احمد

۲۰۹، ۲۲۷

نور الدین شہید اتا بک ۷

نور الدین (عونی) ۹۶

نیکولا (نگولس) ۲۳۲، ۲۳۸

نیلی = ابو سہیل ۱۹۳

(و)

واسطی = میمون بن نجیب ۱۲۹، ۵۳

واعظ و ابوسعید حسن بن علی ۴۱۳

والشہین (زکو و و سکی) ۳

والد داغستانی ۲۰۵، ۲۱۲، ۲۱۴

وولج بستانی ۱۹۳

وطواط = رشید الدین ۲۲۶

۲۶۶،۲۶۵	یعقوب کندی	۲۷۴	ولی اللہ دہلوی (شاہ)
۲۰۲،۲۰۳،۲۰۲،۲۰۱	یعقوب بن لیث (صغار)	۲۸۸،۲۸۷،۲۸۳،۲۸۰،۲۳۸	ویٹفیلڈ
۲۱۹	یوحنا بن یوسف	۲۲۹،۱۵۰	ویپکے (موسیو ایف)
۶۳	یوسف (ابن تغری بردی)	۱۸۵،۱۳۹	ویل (ڈاکٹر)
۵۳،۱۳۳	یوسف علی الفقار	۲۳۷،۱۵۰	وینے (موسیو)

(۵)

ہارون بن سلیمان، شہاب الدولہ

(بغراخان اول) ۹۷

ہارون الرشید (خلیفہ) ۲۳۲،۲۰۳،۱۰۳

ہبۃ اللہ بن محمد بسطامی (امام موفق) ۲۱،۲۰،۱۷

۷۲،۳۳،۳۲،۳۱،۳۰،۲۷،۲۶،۲۵،۲۴،۲۳،۲۲

ہدایت = رضا قلی خان ۱۲۵

ہشام بن عبد الملک (خلیفہ) ۱۰۳

ہلاکو خان ۲۱۴،۳۹،۱۸

ہنگر = مجد الدین ۲۳۴

ہونسمہ (پروفیسر) ۲۳،۲۰،۳۹،۱۱،۲،۳،۲

ہیوم ۱۷۷

(۶)

یاقوت ۲۲۴،۲۱۳،۲۱۱،۱۹۳،۱۸۵

یحییٰ بن علی نجم (ابو احمد) ۱۱۶،۱۰۶،۱۰۵

یحییٰ بن محمد (ابن ہبیرہ وزیر) ۷

کتاب و رسائل

(ب)	(الف)
۸ البرق الشامی (عماد کاتب)	ابن خلدون ۹۶، ۴۲۱
۱۳۶، ۱۴۳، ۸۸ (خیام)	آتش کده (آذر) ۲۰، ۴۵، ۶۶، ۱۲۵، ۲۱۲، ۲۱۳
۱۵۰، ۱۴۷	۲۳۸، ۲۳۹، ۲۳۳، ۲۳۶
۷۶ بحر الجواهر	آثار باقیہ (ابوریحان بیرونی) ۱۱۳، ۱۰۶
۷۸ ہیچہ التوحید (فرامرز)	آثار البلاد و اخبار العباد (زکریا قزوینی) ۵، ۶، ۷، ۸، ۱۳۸، ۱۳۹
بیہقی	احیاء العلوم (امام غزالی) ۷۳
۱۲۷، ۹۶، ۹۵، ۷۷، ۷۵، ۳۶	اخبار العلماء باخبار الحکما (قفطی) ۶، ۸، ۷، ۱۳۲، ۱۳۵
(ت)	۲۲۳، ۲۶۶، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۶۰
۶۳ تاج العروس (زبیدی بلگرامی)	اخبار الاخیار ۳۱۴
۱۱۱ تاریخ (ابوالفدا)	اخلاق ناصری (طوسی) ۲۳۵
۴۳، ۴۰، ۳۱، ۵ تاریخ ادبیات فارسی (براؤن)	اخوان الصفا ۲۶۰، ۲۶۶، ۲۷۲، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹
۲۳۴، ۴۷، ۴۴	اسرار المخلدوم ۳۱۴
۴۳ تاریخ ادبیات عرب تاریخ علوم عرب	استطہار الاخبار (احمد دامغانی) ۱۰، ۱۳
۹۶، ۹۴، ۹۳، ۹۱، ۴۳، ۳۷، ۲۴، ۱۹، ۱۹، ۱۹، ۱۹	اشارات اور الہیات شفا (ابن سینا) ۲۶۰، ۲۶۶
۲۱۷، ۲۰۴، ۱۴۷، ۱۲۳، ۱۱۰	آفرین نامہ (ابوشکور بلخی) ۲۰۸
۷۱، ۷۰ تاریخ ابن خلکان	اقسام الجور (رشید و طواط) ۲۲۶
۷۴ تاریخ استطہاری، اطہار الاخبار	انسائیکلو پیڈیا آف اسلام ۵۱
۷۰ تاریخ اسلام (امام ذہبی)	انساب سمعانی ۹۱، ۹۲، ۲۰۲
۹ تاریخ اسلامی (بیہقی)	آئین اکبری (ابوالفضل) ۱۱۳، ۱۱۷، ۱۱۸، ۲۳۷
۲۰۴ تاریخ اصفہان (حمزہ)	
۷۴ تاریخ اطباء	

تاریخ الفی (مٹھوی) ۵۸، ۵۷، ۷، ۶، ۵، ۴	تحفۃ العراقین (خاقانی) ۶۲، ۶۱
۳۱۹، ۳۱۸، ۱۶۰، ۱۴۷، ۱۴۲	تذکرۃ الاولیاء (فرید الدین عطار) ۲۷۷
تاریخ الہی ۱۱۸	تذکرۃ الحفاظ (امام ذہبی) ۲۱۷
تاریخ بغداد (خطیب) ۶۳، ۳۰	تزک جہاں گیری ۱۳۳
تاریخ ترکستان (سرکنتی)	تذکرۃ خوشنویسیاں (غلام محمد) ۲۳۲
تاریخ الحکما (ابوالحسن بیہقی) ۱۵، ۹، ۸، ۷، ۵، ۴	تذکرۃ الشعراء (دولت شاہ) ۲۰۱، ۶۶، ۱۰
۵۸، ۵۴، ۳۶، ۱۷	تقویم آغاز حساب تاریخ جلالی (خیام) ۱۲۰، ۱۱۶
۱۸۵، ۱۱۰، ۱۳۳	تقویم (ابوالضیا) ۱۱۰
تاریخ حکما شہر زوری ۳۱۸، ۲۲۸، ۲۰۸، ۲۰۷	تنقید شعرا لعمم (شیرانی) ۲۰۲، ۱۹۵
تاریخ الحکما = اخبار العلماء ۷۲	تین سوالات = رسالہ ثلاثہ ائمہ ۲۶۳، ۲۱۷
تاریخ حکما (قفطی) ۳۱۵، ۱۸۹، ۷۷، ۷۲	۲۸۳، ۲۸۱
تاریخ الحکما = نزہۃ الاواح ۱۸۲، ۱۲۷، ۱۱۱	تواریخ حکما ۱۱۰، ۸۰، ۵۹
تاریخ خلفا (سیوطی) ۷۱	(ج)
تاریخ سلجوقی = فتور زمان الصدور ۸	جامع بدائع (صبری) ۱۳۳
تاریخ علوم عرب (بروکلمن) ۱۳۳	جامع بہادر خانی (جونپوری) ۱۱۸، ۱۱۷
تاریخ کامل (ابن اثیر) ۱۱۰، ۷۱، ۶۹، ۱۵، ۶	جامع التواریخ (رشید فضل اللہ) ۳۳، ۳۸، ۱۸، ۶، ۵، ۴
تاریخ گزیدہ (مستوفی) ۱۱۷، ۴۳، ۳۸، ۱۳، ۱۰	جامع الکلی (امام اسفرائینی) ۱۳۷
۲۲۳، ۲۲۱، ۲۵۶، ۲۵۵، ۲۳۷، ۲۱۹، ۲۰۴	الجامع الصحیح (امام بخاری) ۲۷۳
تاریخ مختصر الدول (ابوالفرج ملطی) ۲۰۷	جامع ذوالکفات ۱۶۲، ۱۳۲
تاریخ نیشاپور (حاکم) ۶۹	جبر و مقابلہ (خیام) ۸۸، ۸۶، ۸۴، ۶۳، ۶۳، ۵۵، ۳۵
تاریخ یمینی (عقی) ۰، ۶۹	۱۵۳، ۱۵۳، ۱۵۲، ۱۵۱، ۱۵۰، ۱۴۹، ۱۴۸، ۱۴۳، ۱۴۱، ۹۲
تحفہ شاہیہ (قطب شیرازی) ۱۲۲، ۱۲۰، ۶۰، ۵۹	جوامع الحکایات (عوفی) ۹۲، ۹۶، ۹۲
۱۵۹، ۱۵۸، ۱۲۸	جہاں آرا (فنائی) ۱۸۹

(د)

داراشکوہ ۱۳۹ء

دہستان المذاہب (فانی کشمیری) ۲۷۷، ۳۱۹، ۳۲۳ء

درۃ الاخبار و لمحۃ الانوار ۹، ۵۵، ۵۸، ۵۹، ۷۲، ۷۵ء

۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۳، ۸۴، ۱۱۱، ۱۲۲، ۱۲۳ء

۱۲۵، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۸، ۲۰۸، ۳۱۹، ۳۲۳ء

دستور انوار الوزراء (نظام الملک طوسی) ۱۱ء

زمیۃ القصر و عصرۃ اہل العصر (علی باخرزی) ۲۳، ۱۹۸ء

۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۳، ۲۱۲، ۲۱۵، ۲۹۰ء

دہ فصل (تبریزی) ۱۰، ۱۳، ۵۱، ۵۷ء

دیوان حافظ ۲۲۳، ۲۲۷ء

(ذ)

ذخیرہ خوارزم شاہی (زین الدین اسماعیل) ۲۹۰ء

ذیل تاریخ بغداد خطیب (سمعی) ۳۰، ۶۳ء

(ر)

راحة الصدور و آیۃ السرور (راوندی) ۳۷، ۳۸، ۷۳ء

۹۱، ۱۸۸، ۱۸۹، ۲۱۲، ۲۲۲، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۸، ۲۹۰، ۲۹۱ء

رزم بزم (مثنوی) ۲۲۰

رسالہ اردو اور نگ آباد (دکن) ۲۲۹

رسالہ بحث و جوہر (خیام) ۱۳۲، ۱۳۶ء

رسالہ تبریزی = دہ فصل ۱۱، ۱۳۳، ۱۳۵ء

رسالہ تکوین = الکلون و الحکیمیت ۲۷، ۶۳، ۷۶، ۷۷، ۷۸ء

۱۲۹، ۱۳۲ء

جہاں کشا (جوئی) ۲۱۹، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۸، ۲۳۷ء

۲۲۵، ۲۵۴، ۲۵۶، ۲۲۲ء

(ج)

چہار مقالہ (نظامی عروضی) ۵، ۶، ۷، ۹، ۱۱، ۱۲، ۱۳ء

۱۵، ۱۶، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۷، ۶۳ء

۷۸، ۸۰، ۸۲، ۸۳، ۹۶، ۱۲۳، ۱۲۷، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۵ء

۱۳۶، ۱۵۹، ۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۳، ۲۰۳، ۲۲۲، ۲۹۰ء

(ح)

حبیب السیر (خواند امیر) ۷، ۲۱، ۸۳، ۱۸۹، ۲۳۲ء

حجۃ اللہ البالغہ (شاہ ولی اللہ) ۲۷۴ء

حسن المحاضرۃ (سیوطی) ۷۰ء

حکمت العین (نجم کاتبی) ۱۴۰ء

حکمائے اسلام ۸ء

حماسہ (ابو تمام) ۸۶، ۲۸۹ء

حواشی چہار مقالہ (مرزا محمد) ۵۰

(خ)

خریدۃ القصر و جریۃ القصر (عماد کاتب) ۷، ۸، ۹، ۱۳ء

۱۹۰، ۲۱۵، ۲۶۰، ۴۱۰ء

خسرو نامہ عطار (مثنوی) ۲۱۹

نقط مصر ۱۰۶، ۱۲۰ء

خلاصۃ الافکار ۳۲۲ء

نیایان عرفان (محمد حسن بگرا می) ۲۰۸ء

- رباعیات خیام ۱۳، ۱۶، ۹۲، ۱۵۹، ۱۸۲، ۱۸۵، ۱۹۳،
رباعیات فارسی ۱۴۷،
ربیع المرسوم وتر بیع المنظوم (حالی) ۱۰، ۱۳، ۷۴،
۷۵، ۱۳۹،
الرو علی المنطقیین (ابن تیمیہ) ۷۷،
رسالہ ثلاثہ اسئلہ (خیام) ۱۴۷، ۲۶۳، ۲۸۱، ۲۸۳،
رسالہ جبر و مقابلہ ۲۶۲، ۳۱۲، ۳۱۸،
رسالہ حساب = البرہان علی استخراج المربعات ۵۵،
رسالہ در طبیعیات (خیام) ۱۴۷،
رسالہ سابعہ ۲۶۵،
رسالہ فی شرح ما اشکل من مصادرات ۱۳۳، ۱۴۷،
رسالہ فی الاحتمال لمعرفة مقدارى الذهب
والفضة میزان الحکم ۱۳۳، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۶۱،
رسالہ فی السماع والرقص ۲۷۶،
رسالہ قوشچیہ (قوشچی) ۱۱۳، ۱۱۷،
رسالہ کون و تکلیف ۲۷، ۶۳، ۷۶، ۱۰۰، ۱۲۹، ۱۳۲،
۲۶۱، ۲۶۳، ۲۷۹، ۲۸۱، ۲۸۳، ۳۱۹، ۳۲۵، ۳۲۶،
۳۳۷، ۳۳۶، ۳۸۹، ۳۲۷،
رسالہ مختصر طبیعیات ۱۳۲، ۱۳۶،
رسالہ مساحت و مکعبات البرہان علی استخراج المربعات
۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۳۹،
رسالہ مصادرات اقلیدس ۱۵۹، ۳۱۵، ۳۱۶،
رسالہ موضوع علم کلی ۱۶۷، ۱۷۶،
رسالہ الوجود نمبر ۲ (خیام) ۳۶، ۷۶، ۷۷، ۱۲۵، ۱۷۶، ۱۷۸،
۳۲۷، ۳۲۶، ۳۳۷، ۳۵۳، ۳۵۴،
رسالہ وصف و موصوف = رسالہ الوجود نمبر ۱۳۷، ۱۸۲، ۲۷۹،
رسائل (اخوان الصفا) ۷۱، ۷۲،
روضات الجنات (خوانساری) ۲۸۳،
روضۃ الافراح ۳۱۵،
روضۃ الصفا (ابن خاوندشاہ) ۷،
روضۃ القلوب ۱۳۶، ۱۸۲، ۲۵۹، ۳۶۶،
ریاض الشعرا (داغستانی) ۵، ۲۵، ۱۲۵، ۲۰۵،
ریاض الانس ۳۱۳،
(ز)
زاد المعاصرین ۷۱،
زبدۃ الحقائق (عین القضاة) ۱۳۸،
زبدۃ النصرۃ و عصرۃ الفطرۃ (بنداری) ۲، ۳، ۲۳، ۴۰،
۷۷، ۸۲، ۹۱، ۱۰۰، ۱۲۴، ۱۲۷،
زیچ معزى سنجرى (خازن) ۵۳، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۲۲،
زیچ ملک شاہی (خیام) ۱۱۱، ۱۳۲، ۱۴۷، ۱۵۸،
زین الاخبار ۶۶، ۶۹،
(س)
سفرنامہ (ناصر خسرو) ۲۳، ۷۰،
سرگزشت سیدنا (عبدالملک عطاش) ۹، ۱۸، ۲۰،
۲۶، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۳، ۳۷، ۳۸، ۴۳،
السماع والرقص (ابن تیمیہ) ۲۷۶،

(ط)

طبقات الخنابلہ (ابن رجب) ۴۱۴، ۴۱۷،
طبقات الحنفیہ (ابن قطلوبغا) ۹۱، ۳۲، ۳۱، ۲۲، ۲۱،
طبقات الشافعیہ (سبکی) ۵۳، ۳۱، ۲۷، ۲۳، ۲۲، ۲۱،
۹۳، ۹۱، ۷۴، ۷۱، ۷۰، ۶۹، ۶۸

طبقات الاطبا ۷۲،

طبقات ناصری ۲۲۳،

طبری ۲۰۴،

طرب نامہ (علی باخرزی) ۲۱۶، ۲۱۵،

(ع)

عراس النفاکس (ابو الحسن بیہقی) ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۳۵،
علوم عرب بروکلین ۱۵۹،

علم المساحة والمکعبات = ۱۳۸، ۱۳۶، ۱۳۵،

البرهان علی استخراج المربعات ۱۵۰،

عیون الانبا (ابن ابی اصیبعہ) ۱۹۳، ۱۵۸،

عیون الاخبار ۴۳، ۴۱،

(غ)

الغزالی (شبلی) ۲۳۸، ۱۳۰، ۶۳،

(ف)

الفخ القدسی (عماد کاتب) ۸،

فتور زمان الصدور و صدور زمان الفتور (انوشرواں) ۲،

فردوس التوارخ (ابرقوی) ۱۵، ۸، ۷، ۶، ۵، ۴،

۲۵۶، ۲۵۵، ۸۶، ۸۲،

سیاست نامہ (نظام الملک) ۷۳،

سیاست نامہ (سبوشیوفر) ۸۴،

سیر العباد (سنائی) ۷۵،

سیر الملوک (قابوس) ۲۰۹،

سی فصل (طوسی) ۱۱۳، ۱۱۷، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۵۸،

(ش)

شرح سی فصل (عبدالواحد)

شرح: اشکل من مصادرات اقلیدس ۴۱۷،

شرح وقایہ (صدر الشریعہ) ۳۱،

شرح مصادرات ۴۱۷، ۴۱۷،

شعر العجم (شبلی) ۲۰، ۲۳، ۶۳، ۶۴، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۷، ۲۰۲،

(ص)

صبح الاغشی اقلشبندی ۱۰۶،

صحیح بخاری = الجامع الصحیح ۲۷۴،

صناع الحسن ۴۲۰،

صوان الحکمتہ (ابن طاہر) ۱۲۰۹، ۵۹، ۲۸۹، ۳۷۶،

۴۱۸، ۴۱۱،

(ض)

ضمیمہ سیاست نامہ (شیفر) ۸۴،

الضیاء العقلی فو موصوف العلم الکلی

= رسالہ بحث وجود نمبر ۱، ۷۶،

کلیات الوجود فارسی (خیام) ۴۵، ۱۲۶، ۱۴۶،

۱۳۷، ۱۴۸، ۱۵۸، ۱۸۲، ۱۸۳، ۲۵۹، ۲۷۲، ۲۷۸، ۲۸۵،

۳۸۷، ۳۲۸، ۳۶۷، ۴۱۲

کمال البلاغۃ (قابوس) ۲۰۹

الکون والتکلیف (خیام) ۱۹، ۲۷، ۶۳، ۷۶، ۱۰۰،

۱۲۹، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۴۷، ۱۶۳، ۱۷۰، ۱۸۲،

(ک)

گرشاسب نامہ (اسدی) ۲۰۲

گنج دانش محمد تقی ۱۵۰، ۲۵

(ل)

لائف آف خیام (شیرازی) ۶۳

لباب الالباب (سیوطی) ۶۵، ۹۶، ۹۸،

لباب الالباب (عونی) ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۰۳، ۲۰۸، ۲۱۳،

۲۱۵، ۲۱۶، ۲۳۶

لٹریچر ہسٹری آف پرشیا = تاریخ ادبیات فارسی

۳۹، ۵، ۳۰، ۳۳، ۴۴، ۴۷، ۴۳۳،

لسان العرب ۲۲۹

لغت فرس (اسدی) ۱۹۹، ۲۰۲

لو ازم الامکنہ = رسالہ در طبیعیات ۱۳۲، ۱۳۶، ۱۴۷، ۱۶۰،

لیپزک ۲۷۲

فصل المقال (ابن رشد) ۱۷۳،

فوات الوفيات (کتبی) ۹۱، ۲۲۳،

الفوز الاکبر والاوسط اولاصغر (ابن مسکویہ) ۲۶۶

الفہرست (ابن ندیم) ۲۰۳، ۲۲۵،

(ق)

قرآن مجید ۱۰۵، ۳۰۲،

قابوس نامہ (عصر المعالی) ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۷، ۲۰۰،

۲۰۳، ۲۱۷، ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۵۳، ۲۵۶، ۲۹۰،

قاموس ۶۳

(ک)

کافی فی الموسیقی (ابن زیلہ) ۸۰،

کامل التوارخ = تاریخ کامل ۶، ۱۵، ۱۵، ۶۹، ۷۱، ۱۱۰،

کتاب الانساب (سمعی) ۲۵، ۶۳، ۶۴،

کتاب الطہارۃ (ابن مسکویہ) ۲۶۶،

کتاب المعتمر (ابو البرکات) ۷۷،

کتاب النجاة (ابن سینا) ۱۷۳

کشاف اصطلاحات الفنون تھانوی ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۱۵،

کشف الادلۃ (ابن رشد) ۱۷۳

کشف الفنون (حلی) ۶، ۱۲۲، ۱۳۸، ۱۳۳، ۱۳۶،

۱۵۰، ۱۵۸، ۲۵۳، ۲۷۷، ۴۱۳،

کلیات (خاقانی) ۸۲، ۶۲

کلیات سنائی ۲۹۲، ۴۱۲

(م)

خشتنوی حدیقه ۲۱۲

جلد جمعیتہ الشرقیہ (الامریکانیہ) ۲۲۰

مجمع البحرین (داراشکوہ) ۲۸۰

مجمع الفصحا (ہدایت) ۲۰۵، ۲۰۳، ۱۲۵، ۲۷، ۲۵، ۷

۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۷، ۲۱۸

۲۳۷، ۲۳۸، ۲۵۶

مجمع النوادر (نظامی عروضی) ۱۳۶

مجموعہ منتخبات دارالمصنفین ۲۰۸، ۲۱۷، ۲۳۵، ۲۴۰

۲۲۲، ۲۵۰، ۲۸۱

مجموعہ رسائل کبریٰ (ابن تیمی) ۲۷۶

مجموعہ رباعیات ۲۹۶

مختارنامہ (عطار) ۲۱۹، ۲۲۰

مخزن الغرائب (سندیلوی) ۳۱۸، ۳۱۷، ۳۱۸، ۷

مرآة العالم (محمد بختاورخان) ۲۲۲، ۲۳۲

مرصاد العباد (نجم رازی) ۲۵۶، ۲۵۴، ۲۲۸، ۷، ۶، ۵، ۴

مصادر اقلیدس (خیام مظفریہ) ۸۲، ۵۸، ۳

۱۵۰، ۱۶۱، ۱۸۴، ۲۲۹، ۲۵۴، ۳۱۸، ۳۱۵، ۳۱۶

مطبوعہ دیوان (نامی کانپور) ۲۴۰

معارف، اعظم گڑھ (رسالہ) ۲۲۲، ۲۱۴، ۲۰، ۱۲، ۴۳

مجمع الادبا (یاقوت) ۱۹۳، ۱۸۵، ۹۱، ۸۵

مجمع البلدان ۲۲۳، ۲۱۳، ۶۵

مجمع رازی ۲۰۳

المعتبر رسالہ ۱۳۱

المعجم فی معایر اشعار العجم (ابن قیس رازی) ۲۰۰، ۱۹۵

۲۲۰، ۲۰۳، ۲۰۱

معیار الاشعار (طوسی) ۲۲۱، ۲۲۰، ۱۹۷، ۱۹۶، ۱۹۵

مفکرین اسلام (کراچی) و مقالات الاسلامیین

(الامام اشعری) ۱۷۵

مکاتبات خیام و ملفوظ اسرار المخذ و مین ۱۴۷

مقدمہ رباعیات کا دیانی ۲۵۹

مناجات شیخ الاسلام انصاری ۲۳۹

منزلہ السائرین (ر) ۲۳۹، ۲۱۷

المنقذ من الضلال (امام غزالی) ۳۷۶، ۱۳۰

مونس الاحرار فی دقائق الاشعار (ابن بدر جاجری)

۲۲۲، ۲۵۶

میزان الحکم (خیام) ۳۲۵، ۱۶۱، ۱۴۶، ۱۲۴، ۴۹، ۲

۳۱۲، ۳۷۵

میزان الحکمة (خازنی) ۳۷۶، ۱۶۳، ۱۶۲، ۱۳۲

۲۲۰، ۳۱۷، ۳۱۵، ۳۱۲، ۳۱۱، ۳۷۷

(ن)

نجات (ابوعلی سینا) ۱۷۳

النجوم الزاہرة (ابن تغری بردی) ۶۳

نخبۃ الاخبار ۲۶۶

(و)	نہیۃ الارواح و روضۃ الافراح (شہر زوری) ۶،۵،۳،
وجہ دین (ناصر خسرو) ۲۷۲،۲۶۵،۷۱،	۲۵۳،۲۵۲،۲۲۸،۱۸۳،۹۶،۸۲،۵۹،۱۳
وصایائے (نظام الملک) ۲۲،۲۱،۲۰،۱۸،۱۲،۱۱،	نشوار المحاضرة و اخبار المذاکرۃ (ابو علی تنوخی) ۲۱۰،۲۰۰،
۱۳۶،۸۹، ۳۷،۳۵،۳۳،۲۹،۲۸،۲۶	۲۲۳،۲۲۳
وفیات الاعیان (ابن خلکان) ۹۱،	نصرۃ الفترۃ و عصرۃ الفطرۃ (عماد کاتب) ۲،
(۵)	نظام الملک طوسی (عبدالرزاق) ۱۲۰،۱۱۰،
ہفت اقلیم (امین رازی) ۲۲۳،۲۱۲،۷،	نظام الملک کانپور ۱۲۰،۱۱۹،
(ی)	نجات الانس (جامی) ۲۱۳،۲۳۷،۲۱۳،۲۰۹،
یتیمۃ الدہر (ثعالبی) ۲۱۵،۱۹۳،	نوروز نامہ (خیام) ۱۸۶،۱۸۵،۱۳۶،۱۶،
ید بیضا (آزاد بلگرامی) ۲۲۲،۲۱۲،۲۷،۷،	نیرنگ خیال لاہور (رسالہ) ۱۰،

مقامات

(ب)		(الف)	
۹۷۹، ۹۸۹، ۹۸۸، ۹۸۷، ۹۸۶، ۹۸۵، ۹۸۴، ۹۸۳، ۹۸۲، ۹۸۱، ۹۸۰، ۹۷۹	بخارا	۳۵۳	احمد آباد
۲۱۵، ۲۲۵، ۲۱۵			
۲۲۶	بصرہ	۸۷۷، ۸۷۳، ۸۳۸، ۸۲۷، ۸۲۷	آذربائیجان
۴۲۱	بغداد	۳۲۲، ۹۹	
۲۷۲	بلخ	۲۱۹، ۳۱۶، ۲۸۶، ۲۷۵	استر آباد
۲۳۲، ۲۳۲، ۲۳۲، ۲۳۵، ۲۳۸، ۲۰۰	بمبئی	۲۸۶، ۲۷۵، ۲۷۲، ۲۶۵، ۲۶۲، ۲۶۶	اسکندریہ
۲۳۱، ۲۳۰، ۲۳۰، ۲۳۸، ۲۳۷، ۲۳۶، ۲۳۵		۳۲۲، ۳۱۹	
۲۵۲، ۲۲۹، ۲۲۶، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۲، ۲۲۲			
۲۸۰، ۲۷۸، ۲۷۱، ۲۶۹، ۲۶۷، ۲۶۶، ۲۵۵		۱۳۳، ۱۳۳، ۱۱۱، ۱۰۹، ۹۳، ۹۲، ۸۷	اصفہان
۳۱۹، ۳۰۵، ۳۰۳، ۳۰۱، ۲۸۹، ۲۸۷، ۲۸۳		۳۷۶، ۳۶۵، ۱۹۷، ۱۷۳، ۱۵۰، ۱۴۵	
۳۱۸، ۳۱۵، ۳۱۳، ۳۱۲، ۳۷۸، ۳۷۷، ۳۵۳		۳۲۳، ۳۲۲، ۳۲۱	
۲۰۷، ۲۰۷، ۱۱۲	بیروت		
۳۵۳، ۱۶۶	بجلا پور	۳۸۵، ۳۲۲، ۲۴۱	اعظم گڑھ
۲۱۱، ۳۵۳، ۱۳۸	بہق	۳۱۶، ۳۱۳، ۶۱، ۵۸، ۵۷، ۵۲	آگرہ
۱۳۰	بیت المقدس	۳۱۴	الہ آباد
۹۷، ۹۶	بلاساغون	۳۲۰، ۳۱۸، ۳۱۷	امریکہ
		۱۰۹	انطاکیہ
۲۲۰، ۳۸۵	پٹنہ	۳۱۳، ۶۱ (دکن)	اورنگ آباد
۳	پٹنہ		
۱۴۳	پونہ		
۲۲۲، ۲۳۲، ۲۳۱، ۲۲۹، ۱۵۰، ۸۸	پیرس	۲۰۵، ۲۰۳، ۱۲۸، ۱۰۲، ۵۷، ۷، ۶	ایران
۲۱۸، ۳۶۶، ۳۵۶، ۲۳۷		۲۶۶، ۲۶۵، ۲۵۰، ۲۳۳، ۲۱۳، ۲۰۷	

۲۵۳		خیام	
۲۱۷،۳۷۷	روس	(ت)	
۲۱۳	رے	۲۱۷،۲۳۱	تبریز
(س)		۲۰۷،۱۹۸،۱۵۰،۱۲۵،۱۲۳،۹۸	ترکستان
۹۲	ساریہ	۱۹۳،۱۴۱۰	ترکی
۲۰۱	بجستان	(ج)	
۲۲۰	سندھ	۱۹۳،۱۶۱	جرمن
(ش)		۶۳	جرجان
۶۲	شرواں	(ح)	
۵۷،۵۱	شہروزور	۱۶۳،۱۸۴،۱۶۳،۱۴۵،۱۳۲،۷۷	حیدرآباد
۱۰۹	شامیہ	۲۱۲،۲۱۰،۳۷۷،۳۷۶،۲۱۷،۲۱۶	
(ط)		(خ)	
۱۳۰،۶۵	طوس	۲۷۱،۱۹۸،۱۴۵،۱۲۳	خراسان
۲۵۵	طہران	۲۱۳،۲۱۲،۲۹۱	
(ع)		۶۳	خوارزم
۱۰۲	عرب	(د)	
۲۱۳،۲۸۹،۲۶۶،۲۶۵	عراق	۱۳۰،۱۰۹	دمشق
۲۳۷	علی گڑھ	۲۱۰،۳۷۷،۳۷۶،۲۱۷	دکن
۳۷۶	عمان	۳۱۳	دلی
(غ)		(ر)	
۲۱۳،۲۰۱	غزنین	۱۰۲	روم
۲۲۳	غازی پور	۱۰۹	رقہ
		۲۱۷،۲۱۵	رام پور

خیام

۲۵۴

۲۱۴	مالوف	(ف)	
۲۱۵، ۲۵۴، ۲۳۵، ۲۲۸	مرو	۲۳۸، ۱۹۵، ۱۱۶، ۱۰۴، ۱۰۲	فارس
۲۲۴، ۲۰۰	مارگولیتھ	۳۱۴	فتح پور
۲۲۱، ۲۱۸، ۲۱۵، ۳۲۴، ۳۲۶، ۳۲۳، ۲		(ق)	
۲۲۴، ۲۰۹، ۲۰۴، ۲۰۰، ۱۹۱، ۱۷۶، ۱۵۷	مصر	۲۵۴، ۲۳۳، ۲۳۱	قسنطنیہ
۳۲۴، ۳۲۳، ۲۶۶، ۲۶۵، ۲۶۳		۷۲، ۷۱، ۷۱	قاہرہ
۲۲۱، ۲۱۸، ۲۱۵		(ک)	
(ن)		۵۶	کابل
۷۴، ۷۰، ۶۹، ۶۸، ۶۶، ۶۴، ۶۲	نیشاپوری	۲۱۵، ۱۵۰، ۱۱۵	کان پور
۲۱۵، ۱۳۹، ۱۳۶، ۱۳۵، ۱۳۳، ۱۱۱، ۹۸، ۸۷		۲۳۱	کرمان
۲۱۱، ۳۲۴، ۳۱۸، ۲۵۰		۲۵۴، ۲۸۰، ۲۳۵، ۲۳۲، ۲۲۳، ۱۱۵	کلکتہ
(ہ)		۲۶۵، ۷۳	کوہستان
۷۹	ہمدان	(گ)	
۲۳۷، ۲۰۴، ۱۲۹، ۷۹	ہرات	۲۳۵، ۱۳۲	گورستان
۲۳۱، ۲۱۰، ۱۹۵، ۱۶۱، ۱۰۴، ۹۶	ہندوستان	(ل)	
۲۲۲، ۳۱۳، ۲۵۰		۳۳۴، ۲۵۴	لندن
۱۸۲، ۱۵۹، ۱۵۰	ہولینڈ	۲۲۳، ۲۱۹، ۲۱۴، ۲۸۰، ۲۲۴، ۲۲۲، ۲۳۱	لاہور
(ی)		۲۳۲، ۲۳۱	لکھنؤ
۲۱۸، ۲۶۶، ۲۵۰	یورپ	۶۰	لوکرہ
۲۶۵، ۲۶۴، ۱۰۴، ۸۶، ۷۲، ۷۱	یونان	(م)	
۲۱۹، ۲۸۶، ۲۷۵، ۲۷۴، ۲۷۱، ۲۶۶		۱۳۰، ۱۰۰	مکہ
		۱۹۵	مرادآباد

اقوام و ملل

(الف)		(ت)	
اسلام	۲۷۵،۲۶۶،۲۶۵،۲۶۰،۱۱۷،۱۰۷	تاتار	۲۲۳،۲۲۱،۲۲۵،۲۲۸،۲۱۴،۳۹
اشاعرہ	۱۷۵،۱۷۳،۷۳،۹۰	ترک	۲۰۷،۱۹۳،۵۶،۱۰
اشعریہ	۲۶۳	تعلیمیہ	۲۶۵
افلاطون	۲۷۹،۲۷۸،۲۷۴،۲۶۳		
آل افراسیاب	۹۵،۵۶	(ج)	
آل تیمور	۱۱۸	جہمیہ	۲۷۶
آل سلجوق	۱۸۸،۹۰،۷۷،۳۵،۳۹،۱۷،۲	(چ)	
آل کاکویہ	۷۸	چغتائیہ	۱۶
ایلک خانیہ، خانیہ، الیوبیہ	۹۵،۵۶		
اسماعیلی	۷۳،۷۲،۱۸	(ح)	
اسماعیلیہ (باطنیہ)	۲۶۴،۱۸۱،۱۸۰،۱۷۹،۳۵	حنفی	۲۸۹،۲۶۴،۷۳،۶۹
ایرانی	۲۷۶،۸۶	حنبلی	۲۶۹،۲۱۷
اصحاب کہف	۱۰۵	(خ)	
اہل حدیث	۲۲	خانیہ	۹۵،۵۶
		خوارزم شاہ	۶۴
		خاقانیہ	۹۵،۵۶
		(۵)	
برائکہ	۱۰۳	دیالمہ / دیلم	۷۳،۷۱،۷۰،۶۸،۴۲
باطنیہ	۱۸۱،۱۳۳،۷۳،۷۲،۷۱،۳۹،۳۵		
بنوامیہ	۲۷۶،۲۶۴،۲۶۵		
	۲۹۴،۱۰۳		۲۶۶،۲۱۰،۲۰۹،۷۸،۷۷

(غ)	غزنوی/غزنویہ	۱۹۹،۹۷،۸۳،۶۸،۵۶	(ر)	رواتی	۲۶۳
		۲۱۶،۲۱۲،۲۱۰،۲۰۹،۲۰۳		روی	۱۰۶
(ف)	فارسی	۱۰۶	(س)	سامانیہ	۹۷
	فاطمیہ اسماعیلیہ	۲۵،۱۸		سامانی	۲۰۹،۲۰۳،۲۰۲،۱۹۹
	فاطمی	۲۷۷،۱۱۹،۲۳		سرکار نظام (دکن)	۵۶،۳۰،۳۶،۳۵،۲۳،۲۱،۹
(ق)	قبط	۱۰۲		سلجوقیہ = آل سلجوق	۵۶،۳۰،۳۶،۳۵،۲۳،۲۱،۹
	قراخطائیہ	۹۷			۹۶،۹۲،۹۱،۸۹،۸۳،۷۵،۷۳،۷۱،۷۰،۶۸
	قریش	۱۰۷			۱۱۹،۱۱۶،۱۰۶،۹۹،۹۸،۹۷
(ک)	کرامیہ	۷۰،۶۸	(ش)	شافعیہ	۲۶۳،۹۲،۷۳،۷۳،۲۲
(م)	مالکیہ	۲۶۳		شامی	۱۹۳
	ماتریدیہ	۲۶۳		شیعہ	۲۶۵
	مجسمہ	۶۸	(ص)	صفاریہ	۲۰۲،۲۰۱
	مسلمان	۲۶۳		صبائی	۲۶۶
	معتزلہ	۲۶۳،۱۷۵،۷۳،۷۱،۷۰	(ط)	طغرل	۷۰
(ن)	نصیری	۲۱۳	(ظ)	ظاہریہ	۲۶۳
(ی)	یہودی	۱۰۸	(ع)	عباسیہ	۲۹۲،۱۶۶،۱۱۹،۱۰۳،۲۵
				عجم	۲۰۷
				عربی	۸۶
				عرب	۲۹۲
				عیسائی	۲۹۲،۲۶۶،۱۰۸

ادارے و مطابع

		(الف)	
بوڈلین آف دی اسکول ۹	۱۳۱، ۱۳۷	۲۲۳	اسکول آف اورینٹل اسٹڈیز
بوڈلین نسخہ	۲۵۵، ۲۵۳، ۲۳۳، ۲۳۱	۲۱۰	اسلامک کلچر حیدرآباد
(پ)		۱۵۰	انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا
پیرس (مطبوعہ)	۸۶، ۳۵، ۲۴	۲۳۳، ۲۲۶، ۱۵۹	اورینٹل لائبریری (پٹنہ)
(ج)		۲۵۲	
جامع مسجد بسبی	۱۶۲	۹	اورینٹل اسٹڈیز اسکول (لندن)
جنرل آف دی امریکن اورینٹل سوسائٹی	۲۲۰	۷۵، ۷۷، ۱۲، ۹	اورینٹل کالج (لاہور)
(ح)		۲۱۰، ۲۳۱	
حلب (مطبوعہ)	۲۴	۵۰، ۶	ایشیاٹک سوسائٹی
(د)		۱۵۰	ایشیاٹک سوسائٹی جرنل
دارالمصنفین	۷۷، ۷۵، ۵۹، ۵۱، ۱۰، ۲	۱۵۰	ایشیاٹک سوسائٹی پیرس
	۲۱۱، ۲۰۸، ۱۹۰، ۱۷۰، ۱۳۹، ۱۳۳، ۱۱۴، ۹۸، ۹۰		
	۲۵۳، ۲۵۰، ۲۲۲، ۲۲۱، ۲۳۵، ۲۳۲		
	۳۲۲، ۳۱۸، ۳۱۷		
دائرہ معارف (حیدرآباد)	۳۷۷	۱۸۶، ۱۸۵، ۱۶، ۹، ۸	برنیونیورسٹی (لاہور)
دکن کالج (پونہ)	۱۳۵، ۵۰	۱۲۶، ۷۶، ۵۰، ۱۷	برٹش میوزیم (لندن)
دریسنہ	۲۲۲، ۲۳۷، ۲۳۵، ۲۳۲، ۲۳۲، ۲۱۳	۲۲۲، ۲۱۹، ۲۱۳، ۳۶۶، ۱۹۵، ۱۸۹، ۱۷۸	
	۳۰۰، ۲۹۹، ۲۸۷، ۲۸۱، ۲۰۸، ۲۵۲، ۲۵۰		
	۳۸۵، ۳۰۹، ۲۰۵، ۳۰۴	۶۴، ۱۵	بریل کتب (مطبوعہ)
		۶۶، ۱۵	پلیٹن آف اورینٹل اسٹڈیز (لندن)

(م)

مدرسہ تحقیق ۶۹،

مدرسہ سعیدیہ ۶۹،

مدرسہ طغرل بیگ سلجوقی ۷۰،

مدرسہ ابوسعید ۷۰،

مدرسہ نظامیہ ۷۰، ۱۳۰،

مطبعہ احمدیہ لاہور ۶۹،

مطبعہ حسینیہ (مصر) ۲۲،

مطبعہ خانیوف ۲۲، ۲۱۷، ۲۲۰،

مطبعہ سعادت (مصر) ۱۹، ۱۲۳،

مطبعہ کادیانی ۲۱۳، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۶،

۲۳۷، ۲۵۵، ۲۵۱، ۲۵۰، ۲۲۷، ۲۳۲، ۲۳۷

مطبعہ کادیانی (برلن) ۱۳، ۲۳، ۵۸، ۶۳،

۶۴، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹،

۱۶۳، ۱۸۲، ۲۶۵، ۳۰۵، ۳۵۳، ۳۷۷،

مطبعہ کریبی (بینی) ۲۲۲

مطبعہ کریبی (لاہور) ۲۲۲، ۲۹۳،

مطبعہ گلزار حسنی (بینی) ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۵۲،

۲۸۰، ۲۸۷، ۳۰۹،

مطبعہ عامریہ شرفیہ مصر ۲۷۶

مطبعہ (ای جی ایس وائی اڈورڈس) ۳۱۳

مطبعہ معارف مصر ۷۳،

(ن)

رفاہ عام پریس لاہور ۲۲۲، ۲۲۳

(ف)

فیروز کتب خانہ ۱۳۶

(ک)

کارخانہ محمدی (بینی) ۲۲۹، ۲۸۰، ۲۸۷،

کتب خانہ الاصلاح دینہ ۲۳۳، ۳۸۵،

کتب خانہ بلگرام ۱۳۵

کتب خانہ لائیڈن ۲۱۰

کتب خانہ گوٹھا (جرمن) ۲۱۲

کتب خانہ رام پور ۲۱۵

کتب خانہ حبیب گنج ۲۲۷

کتب خانہ مشرقی بنکی پور ۲۲۰، ۲۲۲

کتب خانہ جامع مسجد (بینی) ۱۳۲، ۱۳۵،

۱۳۸، ۱۵۰

کتب خانہ لیڈن ۲

کتب خانہ سرندی ۲۱۵

کیمبرج یونیورسٹی ۲۳۳، ۲۳۳

(گ)

گب میوریل ۵۰

(ل)

نائیڈن لائبریری ۱۵۰

لاہور یونیورسٹی ۱۳۸

(ن)	۲۸۵،۳۲۳	مطبعہ معارف اعظم گڑھ
۱۳۳	۳۱۴	مطبعہ نسیم ہند
۲۰	۱۱۷،۱۱۴،۸۲،۶۲	مطبعہ نول کشور
۲۵۵،۲۳۴،۲۳۶،۲۳۵	۵۹	مطبعہ لاہور
۳۰۹،۳۰۸،۳۰۴،۲۸۱،۲۸۰	۱۲۰	مطبعہ نیل مصر
۲۳۴،۲۳۱،۲۳۰	۳۷۴	مطبعہ یمنہ (مصر)
	۱۹۱	مطبعہ یورپ
	۳۵۳	مکتبہ شیخ محمد پیر
		مکتبہ آصفیہ (حیدرآباد) ۳۷۷،۳۷۶،۱۶۲،۱۳۲
		مکتبہ حیدرآباد ۳۷۷
		میتھیون پریس (لندن) ۱۸۵،۱۵۹،۱۳،۴

RAYYAM

BY SYED SULAIMAN NADVI

Published by Shibli Academy
Lucknow, U.P.