VIII-3

ادارہ تحقیق وتصنیفِ اسلامی کا سہ ماہی ترجمان

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

جولائی ـــــــــــ ستمبر ۱۹۸۹ء

مدیر

سیّد جلال الدّین عمری

RAYAZ AHMED SHERIFF
25/9, MARAPPA THOTA,
M. R. PALYAM BANGALORE

پانڈ والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

ISLAMIC BOOK CENTRE
Jamalia Complex, K.R. Rd. Bangalore-2

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۸ شمارہ ۳

ذی قعدہ ۱۴۰۹ھ ـــــ محرم ۱۴۱۰ھ

جولائی ـــــ ستمبر ۱۹۸۹ء

سالانہ زرتعاون

ہندوستان سے عام ایڈیشن ستمبر ۱۹۸۹ء تک ۳۰ روپئے

ـــــ لائبریری ایڈیشن ستمبر ۱۹۸۹ء تک ۵۰ روپئے

اکتوبر ۱۹۸۹ء سے سالانہ زرتعاون

ہندوستان سے عام ایڈیشن ۳۵ روپئے

ـــــ لائبریری ایڈیشن ۷۰ روپئے

پاکستان سے ـــــ ۱۲۰ روپئے

دیگر ممالک سے ـــــ ۲۰ ڈالر

فی شمارہ عام ایڈیشن ہندوستان میں ۱۰ روپئے

ـــــ لائبریری ایڈیشن ـــــ ۲۰ روپئے

طابع وناشر سید جلال الدین عمری نے انٹرنیشنل پرنٹنگ پریس علی گڑھ کے لیے ناتریہ پرنٹنگ پریس دہلی سے چھپوا کر ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی دودھ پور علی گڑھ سے شائع کیا۔

فہرست مضامین

حرفِ آغاز

خدمت سب کی کی جائے	سید جلال الدین عمری	۵

تحقیق وتنقید

عہد عباسی کے عربی ترجموں پر ایک نظر	مولانا ثناء اللہ ندوی	۱۲
عہد وسطیٰ کے ہندوستان میں تاریخ نگاری	پروفیسر اقتدار حسین صدیقی	۳۸
وسط ایشیا، توران، ترکستان اور ماوراء النہر	ڈاکٹر کبیر احمد جائسی	۵۵

بحث ونظر

قرآن کا فلسفۂ تاریخ	پروفیسر عبد المغنی	۶۴
مادّہ قدیم ہے یا حادث؟	پروفیسر سید کاظم نقوی	۸۴

ترجمہ وتلخیص

اعضاء کی پیوندکاری (بعض عرب علماء کے خیالات)	محمد اسلام عمری	۱۱۰

تعارف وتبصرہ

فی ظلال القرآن	سید جلال الدین عمری	۱۱۸
انسانی علوم کے میدان میں اسلام کا انقلابی وتعمیری کردار	سلطان احمد اصلاحی	۱۱۹

اس شمارہ کے لکھنے والے

۱۔ محمد ثناء اللہ ندوی ——————

شعبہ عربی ۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۲۔ پروفیسر اقتدار حسین صدیقی ——————

پروفیسر شعبہ تاریخ ۔ مسلم یونیورسٹی ۔ علی گڑھ

۳۔ ڈاکٹر کبیر احمد جائسی ——————

پروفیسر وصدر شعبہ علوم اسلامیہ ۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۴۔ ڈاکٹر عبد المغنی ——————

یونیورسٹی پروفیسر، شعبہ انگریزی، بی۔این کالج ۔ پٹنہ

۵۔ پروفیسر سید کاظم نقوی ——————

ڈین فیکلٹی آف تھیالوجی ۔ مسلم یونیورسٹی ۔ علی گڑھ

۶۔ محمد اسلام عمری ——————

معاون ادارۂ تحقیق ۔ پانے والی کوٹھی ۔ علی گڑھ

۷۔ مولانا سلطان احمد اصلاحی ——————

رکن ادارۂ تحقیق ۔ پانے والی کوٹھی ۔ علی گڑھ

۸۔ سید جلال الدین عمری ——————

سکریٹری ادارۂ تحقیق ۔ پانے والی کوٹھی ۔ علی گڑھ

خوش نویس

احراز الحسن جاوید

حرفِ آغاز

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

خدمت سب کی کی جائے

سیّد جلال الدین عمری

اس دنیا میں ایسے انسان بھی ملیں گے جن کے سامنے صرف اپنی ذات ہوتی ہے۔ وہ ہر کام میں اپنا مفاد دیکھتے ہیں، کسی دوسرے کے مفاد سے انھیں کوئی دل چسپی نہیں ہوتی۔ وہ اپنی ذاتی اغراض کے لیے جیتے ہیں اور یہی اغراض زندگی بھر ان کی ساری تگ و دو کا مرکز بنی رہتی ہیں۔ اس طرح کے افراد معاشرہ کے لیے مفید نہیں ثابت ہوتے، ان سے نفع کی توقع مشکل ہی سے کی جاسکتی ہے۔

بہت سے لوگوں میں خدمت کا تو جذبہ ہوتا ہے لیکن نظر محدود ہوتی ہے۔ انھیں اپنی ذات کی طرح بلکہ اس سے کچھ زیادہ ہی بیوی بچوں، خاندان اور قبیلہ والوں سے تعلق خاطر ہوتا ہے۔ لیکن یہی تعلق دوسرے وسیع تعلقات کی راہ میں رکاوٹ بن جاتا ہے۔ ان کے سامنے صرف اپنے قریب ترین افراد کا مفاد ہوتا ہے، ان ہی کی فلاح و بہبود کے بارے میں وہ سوچتے ہیں اور ان ہی کی خدمت میں شب و روز لگے رہتے ہیں۔ ان کے علاوہ کسی کے سود و زیاں سے انھیں کوئی سروکار نہیں ہوتا اور انھیں فائدہ پہونچانے کے لیے دوسروں کو نقصان پہونچانے سے بھی وہ دریغ نہیں کرتے۔

اسلام نہ تو فرد کی اہمیت کم کرتا ہے اور نہ خاندان اور قبیلہ کو نظر انداز کرتا ہے۔ اس نے دونوں کے حقوق اور ذمہ داریاں واضح کر دی ہیں، البتہ وہ خدمت اور بھلائی کا وسیع تصور دیتا ہے۔ وہ یہ احساس بیدار کرتا ہے کہ انسان پر اس کی ذات اور اس کے خاندان ہی کے حقوق نہیں عائد ہوتے بلکہ وہ معاشرہ بھی اپنے حقوق رکھتا ہے جس کا وہ ایک فرد ہے۔ اس معاشرہ کی تعمیر امت کے تصور کے تحت ہوئی ہے۔

اسلام کے ماننے والے تمام افراد ایک امت ہیں۔ ان کے درمیان دینی اخوت پائی جاتی ہے، خونی رشتہ کے بغیر بھی وہ ایک دوسرے کے بھائی ہیں۔ رنگ، نسل، زبان اور علاقہ کے اختلاف کے باوجود ان میں کا ہر فرد اپنے حقوق رکھتا ہے۔ وہ چاہے قرابت دار ہو یا نہ ہو،

ہم سایہ ہو یا غیر ہم سایہ۔ مزدور اور کاریگر ہو یا تاجر اور صنعت کار، تعلیم یافتہ ہو یا جاہل، اجنبی ہو یا شناسا اس کے یہ حقوق محفوظ ہیں۔ اسے ان سے محروم نہیں کیا جاسکتا۔ ان حقوق میں نصح و خیر خواہی، محبت اور ہمدردی، وقتِ ضرورت خدمت، مشکلات میں تعاون اور حسنِ سلوک داخل ہے۔ اس کی فضیلت ایک حدیث میں اس طرح بیان ہوئی ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:۔

من نفّس عن مومن کربةً من کرب الدنیا نفّس اللّٰہُ عنہ کربة من کرب یوم القیامة ومن یسّر علی مُعسرٍ یسّر اللّٰہُ علیہ فی الدنیا والاٰخرة واللّٰہُ فی عون العبد ما کان العبد فی عون اخیہ[1]	جو شخص دنیا میں کسی مومن کی تکلیفوں میں سے کوئی تکلیف دور کرے اللہ تعالیٰ قیامت میں اس کی تکلیفوں میں سے کوئی تکلیف دور کرے گا، جو شخص کسی مشکل میں پھنسے ہوئے آدمی کو آسانی فراہم کرے اللہ تعالیٰ دنیا و آخرت میں اس کے لیے آسانی فراہم کرے گا۔ جو کسی مسلمان کی ستر پوشی کرے اللہ تعالیٰ دنیا و آخرت میں اس کی ستر پوشی کرے گا۔ اللہ تعالیٰ اپنے بندہ کی مدد میں رہتا ہے جب تک کہ بندہ اپنے بھائی کی مدد میں لگا رہتا ہے۔

اس حدیث میں کسی مسلمان کی مشکلات میں کام آنے اور وقتِ ضرورت اس کے ساتھ تعاون کرنے کا اجر و ثواب بیان ہوا ہے۔ اسلام نے اس تعاون کو بڑی اہمیت دی ہے وہ پوری امت کو جسدِ واحد کی طرح باہم مربوط دیکھنا چاہتا ہے کہ اس کے کسی بھی عضو کے درد کو پورا جسم محسوس کرے اور اسے دور کرنے کی کوشش کرے[2]۔

یہاں ایک خیال پیدا ہو سکتا ہے۔ وہ یہ کہ اس طرح امت کے تصور کو ابھارنے اور

---

[1] مسلم، کتاب الذکر والدعاء، باب فضل الاجتماع علی تلاوۃ القرآن

[2] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو۔ راقم کا مقالہ 'اہلِ ایمان کے باہمی تعلقات'، مطبوعہ ماہنامہ 'زندگی نو' نئی دہلی۔ جنوری ۱۹۸۹ء

اس قدر اس کی خدمت اور فلاح و بہبود پر زور دینے سے قومی جذبات نشو و نما پاتے ہیں اور انھیں تقویت ملتی ہے۔ یہ بڑی خطرناک بات ہے۔ قومی جذبات جہاں پرورش پاتے ہیں وہاں اس میں شک نہیں کہ قوم کا تشخص باقی رہتا ہے، بڑے پیمانہ پر اس کی خدمت اور اچھی طرح اس کے مفادات کی حفاظت ہوتی ہے۔ لیکن اس سے قومی تعصب اور تنگ دلی بھی ابھرتی ہے۔ آدمی یہی نہیں کہ اپنی قوم کے مفاد کے سوا کسی دوسری قوم کے مفاد کے بارے میں نہیں سوچتا بلکہ اس کے خلاف اس کا ذہن کام کرنے لگتا ہے۔ قومیت کے تصور سے مختلف اقوام کے درمیان دوری پیدا ہوئی ہے، ان کے فاصلے بڑھے ہیں، مفادات کے تصادم نے عداوت اور دشمنی کی دیواریں کھڑی کر دی ہیں۔ اسلام کے تصور امت سے قومیت کے جذبات ابھریں تو اس کی ستائش نہیں کی جاسکتی۔

اس سلسلہ میں دو باتیں پیش نظر رہنی چاہئیں۔

۱۔ کسی قوم یا جماعت کے افراد کو اس بات کی ترغیب دینے سے کہ اس کے افراد ایک دوسرے کے دکھ درد کو محسوس کریں، مشکلات میں کام آئیں اور آپس میں تعاون و ہمدردی کا رویہ اختیار کریں، اس کے اندر تعصب ہرگز نہیں پیدا ہو سکتا۔ یہ اس قوم کے ساتھ خیر خواہی کا تقاضا اور اس کی ایسی اخلاقی تربیت ہے جو کسی دوسرے فرد یا جماعت کے ساتھ ہمدردی اور حسن سلوک کی راہ میں مانع نہیں ہے۔ جس طرح آدمی اپنے خاندان اور قبیلہ کا ہمدرد ہوتے ہوئے پوری قوم کے ساتھ ہمدردی کا رویہ اختیار کر سکتا ہے، اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ ایک شخص کے اندر اپنی قوم کا بھی درد ہو اور وہ پوری نوع انسانی کے لیے بھی بے چین ہو۔ اسلام اپنے ماننے والوں کو امت کا ہمدرد بنانے کے ساتھ تمام انسانوں کا بھی ہمدرد بناتا ہے۔ تعصب آدمی کو نفرت اور عداوت سکھاتا ہے۔ جو شخص قومی تعصب میں گرفتار ہو وہ اپنی قوم کے سوا کسی دوسری قوم کے ساتھ ہمدردی اور محبت کا روادار نہیں ہوتا۔ اسلام اس کے سراسر خلاف ہے۔ اس کے نزدیک خدا کی مخلوق اس کا کنبہ ہے جو ان کی جتنی خدمت کرے وہ اس کا اتنا ہی محبوب ہے۔ حضرت انسؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

الخلق كلهم عيال الله — مخلوق ساری کی ساری اللہ کا کنبہ ہے۔
وأحبهم اليه انفعهم — اس میں وہ شخص اللہ کو سب سے زیادہ

بعیالہ[1] — محبوب ہے جو اس کے کنبہ کو زیادہ نفع پہونچائے۔

۲۔ قرآن مجید نے مسکینوں، محتاجوں، معذوروں، یتیموں اور وسائل سے محروم انسانوں کی خدمت اور ان کے ساتھ حسنِ سلوک کا عام حکم دیا ہے۔ کہیں بھی اس نے یہ ہدایت نہیں کی کہ صرف مسلمانوں یا انسانوں کے کسی خاص گروہ اور جماعت کی خدمت کی جائے اور دوسروں کی نہ کی جائے۔ وہ چاہتا ہے کہ خدمت پوری نوعِ انسانی کی ہو، اپنوں کی بھی اور غیروں کی بھی، ہم خیال اور ہم عقیدہ افراد کی بھی اور ان لوگوں کی بھی جو ہم سے اختلاف رکھتے ہیں، وہ بھی اس کے مستحق ہیں جو ہماری زبان بولتے ہیں اور وہ بھی جن کے اظہارِ خیال کا ذریعہ دوسری زبان ہے۔ نوعِ انسانی کا ہر فرد اس بات کا حق رکھتا ہے کہ آلام و مصائب میں اسے تنہا تڑپتے نہ چھوڑ دیا جائے بلکہ اس کے درد و کرب کو محسوس کیا جائے اور امکان کی حد تک اسے دور کرنے کی کوشش کی جائے۔ اس لیے کہ رنگ، نسل، قوم اور وطن کے فرق کے باوجود ؎

بنی آدم اعضائے یک دیگر اند — کہ در آفرینش زیک جوہر اند

احادیث میں یہ حقیقت بہت نمایاں ہے۔ ذیل میں چند حدیثیں پیش کی جا رہی ہیں۔

۱۔ حضرت جریر بن عبداللہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:۔

لا یرحم اللہ من لا یرحم الناس[2] — اللہ تعالیٰ اس شخص پر رحم نہیں فرماتا جو انسانوں پر رحم نہیں کرتا۔

۲۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ حدیث روایت کرتے ہیں۔

الراحمون یرحمھم الرحمٰن ارحموا من فی الارض — رحم کرنے والوں پر رحمٰن رحم فرماتا ہے (لہٰذا) زمین والوں پر رحم کرو آسمان والا

---

[1] رواہ ابو یعلی والبزار باسناد ضعیف (التیسیر بشرح الجامع الصغیر) وعزاہ صاحب المشکوٰۃ الی البیہقی، باب الشفقۃ والرحمۃ علی الخلق۔

[2] بخاری، کتاب التوحید، باب قل ادعوا اللہ الخ مسلم، کتاب الفضائل، باب رحمۃ الصبیان والعیال الخ

یرحمکم من فی السماء[1] تم پر رحم کرے گا۔

۳۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:۔

لن تؤمنوا حتیٰ ترحموا — تم ہرگز ایمان والے نہیں ہوگے جب تک کہ تم رحم نہ کرو۔

فرماتے ہیں ہم نے عرض کیا۔ اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم! ہم سے ہر شخص رحم کرتا ہے۔ آپ نے فرمایا:۔

انہ لیس برحمۃ احدکم صاحبہ ولکن رحمۃ الناس العامۃ[2] — اس سے وہ رحم اور ہمدردی مراد نہیں ہے جو تم میں سے کوئی اپنے قریب کے آدمی کے ساتھ کرتا ہے۔ یہاں اس رحمت عامہ کا ذکر ہے جو تمام انسانوں کے ساتھ ہوتی ہے۔

۴۔ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

لا تنزع الرحمۃ الا من شقی[3] — رحم اور ہمدردی تو اسی شخص کے سینہ سے نکال دی جاتی ہے جو بدبخت ہو۔

۵۔ حضرت ابوہریرہؓ بیان کرتے ہیں کہ کچھ لوگ بیٹھے ہوئے تھے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے پاس پہونچ کر فرمایا کہ کیا میں تمہیں بتاؤں کہ تم میں بھلا کون ہے اور برا کون؟ آپ کے اس سوال پر سب لوگ خاموش رہے، لیکن جب آپ نے تین مرتبہ یہی سوال دہرایا تو ایک شخص نے عرض کیا۔ اے اللہ کے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) ارشاد ہو ہم میں بھلا کون ہے اور برا کون؟ آپ نے فرمایا:۔

خیرکم من یرجیٰ خیرہ ویؤمن شرہ وشرکم من لا یرجیٰ خیرہ ولا یؤمن — تم میں بہترین شخص وہ ہے جس سے خیر کی توقع کی جائے اور جس کے شر سے لوگ محفوظ رہیں اور تم میں بدترین شخص وہ

---

[1] ترمذی، کتاب البر والصلۃ، باب ماجاء فی رحمۃ الناس۔ ابوداؤد، کتاب الادب، باب فی الرحمۃ

[2] اخرجہ الطبرانی ورجالہ ثقات۔ فتح الباری: ۱۰/۴۳۷

[3] مسند احمد: ۲/۳۰۱۔ ترمذی، ابواب البر والصلۃ، باب ماجاء فی رحمۃ الناس۔

شرکائے[1] ہے جس سے خیر کی توقع نہ کی جائے
اور جس کے شر سے لوگ محفوظ نہ رہیں۔

ان احادیث میں کسی فرق و امتیاز کے بغیر خدا کی ساری مخلوق کے ساتھ حسن سلوک کی تعلیم دی گئی ہے۔ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ جو شخص بھی ہماری ہمدردی اور مدد کا محتاج ہے اس کی مدد کی جانی چاہیے۔ اس معاملہ میں انسانوں کو گروہوں اور جماعتوں میں تقسیم کرنا یا اپنے اور پرائے، شناسا اور اجنبی، ہم مذہب اور دوسرے مذہب والے کے درمیان فرق کرنا اور کسی کو خدمت اور حسن سلوک کا مستحق سمجھنا اور کسی کے اس حق کو تسلیم نہ کرنا اسلام کے مزاج اور اس کی ہدایت کے سراسر خلاف ہے۔ اسلامی تعلیمات میں اس کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

کچھ ادارہ اور رسالہ کے بارے میں

ایک عرصہ سے کوشش جاری تھی کہ ادارہ کے لیے کوئی زمین خریدی جائے۔ خدا کا شکر ہے کہ ایک قطعہ اراضی خرید لیا گیا ہے۔ اس وقت دو تین باتیں فوری توجہ چاہتی ہیں۔ ایک یہ کہ زمین کی خریداری کے لیے ادارہ کو بطور قرض اچھی خاصی رقم لینی پڑی ہے۔ یہ رقم جلد واپس کرنی ہے۔ دوسری بات یہ کہ جو زمین خریدی گئی ہے اس کے چاروں طرف احاطہ کی دیوار Boundry wall تعمیر کرنی ہے۔ تیسری بات یہ کہ اس زمین تک رسائی کے لیے کشادہ راستہ نہیں ہے۔ اسے سڑک سے ملانے کے لیے دو ڈھائی سو گز کا ایک پلاٹ خریدنا ہوگا۔ ان تمام امور کے لیے کافی رقم کی ضرورت ہے۔ ادارہ کے بہی خواہوں اور ہمدردوں سے تعاون کی درخواست ہے۔ امید ہے یہ درخواست ضرور قابل التفات سمجھی جائے گی۔ آپ کی تھوڑی سی توجہ سے ادارہ اپنی مشکلات پر آسانی سے قابو پا سکتا ہے۔

ادارہ کے تصنیفی و تربیتی کے پروگرام کو مزید بہتر بنانے کی کوشش کی گئی ہے۔ یہ عاجز اپنی مصروفیات کی وجہ سے زیر تربیت طلبا کی طرف پوری توجہ نہیں دے پا رہا تھا۔ اس لیے ادارہ کی منتظمہ نے فیصلہ کیا ہے کہ اس سلسلہ میں اہل علم کا تعاون حاصل کیا

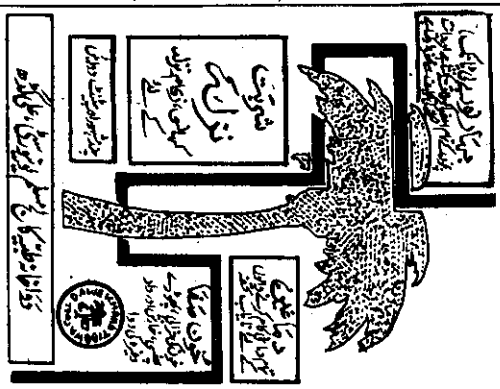
---

[1] مسند احمد: ۲/۳۶۸۔ ترمذی، ابواب الفتن، باب بغیر عنوان

جائے۔ اس کے عوض ضرورت ہو تو ان کی کچھ مالی خدمت بھی کی جائے۔ زیر تربیت طلباء کا اسکالرشپ پانچ سو روپیے سے بڑھا کر چھ سو روپیے ماہانہ کر دیا گیا ہے۔ قیام کی سہولت حسب سابق حاصل رہے گی۔ امید ہے اب وہ زیادہ سکون سے اپنا کورس مکمل کر سکیں گے۔ (مزید تفصیل کے لیے دیکھئے صـ۶۳)

توسیعی خطبات کے پروگرام کے تحت ۱۵ اگست کو بعد مغرب ڈاکٹر محمد عبدالحق انصاری پروفیسر ریسرچ سنٹر جامعہ امام محمد بن سعود، ریاض نے لکچر دیا۔ موضوع تھا 'امام غزالی کا دینی فکر' طلباء اور اساتذہ کی کافی تعداد نے شرکت کی۔ سوال و جواب کا بھی موقع ملا۔

سہ ماہی تحقیقات اسلامی، قدیم و جدید موضوعات کو جس طرح علمی اور سنجیدہ انداز میں، کتابت و طباعت کے اعلیٰ معیار کے ساتھ پیش کر رہا ہے، خدا کا شکر ہے اس کی قدر و قیمت روز بروز زیادہ محسوس کی جا رہی ہے۔ امید ہے علمی حلقوں کا مزید تعاون اسے حاصل ہوگا۔ اس مجلہ سے کوئی مالی منفعت نہیں حاصل ہو رہی ہے اب تک مجلہ اصل لاگت پر دیا جا رہا تھا لیکن سامانِ طباعت کی ہوش ربا گرانی اور ڈاک کے مصارف میں آئے دن کے اضافہ کی وجہ سے اس کی قیمت میں تھوڑا سا اضافہ ناگزیر ہو گیا ہے۔ اب آئندہ سالانہ زرتعاون بجائے تیس ۳۰ روپیہ کے پینتیس ۳۵ روپیہ ہوگا۔ امید ہے قیمت میں یہ معمولی سا اضافہ تحقیقات اسلامی کے قدرداں خوش دلی سے قبول کریں گے۔ اسے بار نہیں محسوس فرمائیں گے لائبریری ایڈیشن کی قیمت سالانہ ۷۰ روپئے ہوگی۔ ہمیں افسوس ہے کہ پچھلے دو شماروں میں پریس کی غفلت کی وجہ سے لائبریری ایڈیشن میں مطلوبہ کاغذ نہیں استعمال ہو سکا۔ آئندہ اس کا خیال رکھا جائے گا۔ ایک شمارہ کی قیمت اب اس طرح ہوگی۔ عام ایڈیشن دس روپیے۔ لائبریری ایڈیشن بیس ۲۰ روپیے



عہد عباسی کی عربی ترجموں پر ایک نظر

مولانا محمد ثناء اللہ ندوی

شہر بغداد ۷۶۲ء میں بسایا گیا، ۷۸۶ء میں ہارون رشید خلیفہ بنا اور اسی کے دور خلافت میں بغداد ایک ایسی تحریک کا مرکز بن گیا جس کا مطمح نظر یونانی سائنسی کتابوں کو عربی میں منتقل کرنا تھا لیکن جس زمانہ میں شہر بسایا گیا اس کے اور ہارون کے خلیفہ بننے کے درمیان جو ۲۴ سالہ زمانی وقفہ ہے اس میں ایسے اثرات ضرور کارفرما رہے جن کی بدولت اس تحریک کے لیے راستہ ہموار ہوا۔ اگر ان اثرات کی تحقیق کی جائے تو دو مراکز ایسے ملتے ہیں جن کے اثرات واضح اور طاقتور انداز سے پڑے، ایک مرکز مرو تھا جو مشرق میں دور خراسان میں واقع تھا۔ دوسرا مرکز جندیشاپور جو بغداد سے قریب ہی واقع تھا۔ خراسان کا مرو اگرچہ بغداد سے دور تھا لیکن ابتدائی زمانہ کے بغداد سے اس کا گہرا تعلق رہا[۱] بہرکیف تاسیس بغداد کے بعد ۷۵ سال کا عرصہ گزرنے نہیں پایا تھا کہ اس درمیان عالم اسلام کے جن خطوں میں عربی زبان ہی بولی جاتی تھی، وہاں ارسطو کا بنیادی فلسفہ نوافلاطونیت کے ممتاز شارحین اور جالینوس کی اکثر طب کی کتابیں عربی میں منتقل کی جا چکی تھیں جن میں فارسی اور سنسکرت کی سائنسی کتابیں بھی شامل تھیں[۲] تاریخ اسلام میں ترجمہ کا کام انفرادی طور پر اگرچہ عہد اموی ہی میں شروع ہو گیا تھا لیکن چوتھی صدی ہجری کو عربی ترجمہ کا عہد زریں شمار کیا جاتا ہے[۳]

مختلف زبانوں سے عربی ترجمہ کی سرگرمیوں کا سب سے بڑا سبب ابن ابی اصیبعہ کے نزدیک مامون کا وہ خواب ہے جو یحیٰی ابن عدی کی روایت سے نقل کیا جاتا ہے۔ اس خواب میں مامون نے دیکھا کہ مجلس میں ایک شخص کرسی پر بیٹھا ہے۔ اس کو دیکھ کر مامون پر اس کی عظمت اور رعب کا بہت اثر پڑا۔ حاضرین سے دریافت کرنے پر معلوم ہوا کہ یہ بزرگ ارسطو ہیں۔ مامون کے دل

میں خیال آیا کہ کیوں نہ ان سے کچھ دریافت کیا جائے پوچھا کہ اچھی چیز کسے کہتے ہیں؟ ارسطو نے جواب دیا کہ عقل جس چیز کو اچھا سمجھے وہی اچھی چیز ہے۔ پوچھا پھر کون سی چیز؟ جواب ملا کہ عوام کے نزدیک جو چیز اچھی ہو۔ مامون نے پھر دریافت کیا اس کے بعد کیا؟ ارسطو نے جواب دیا کہ اس کے آگے کچھ نہیں یہی خواب عہد عباسی میں علمی سرگرمیوں کا سب سے بڑا سبب بنا۔ ترجمہ اور تصنیفی سرگرمیوں کے درمیان کسی زمانی حد فاصل کا بھی سراغ لگانا مشکل ہے۔ کیونکہ بہت سے مترجمین تصنیفی کام بھی کرتے تھے۔ جیسے یوحنا بن ماسویہ اور حنین بن اسحٰق۔[۵]

حکومت کے زیر سرپرستی ترجمہ کا کام ابن ندیم اور قفطی کے بقول بیت الحکمت میں انجام پایا۔ یاقوت حموی نے اسے خزانۃ الحکمت کہا ہے[۶] مؤرخین کے یہاں اس کی صراحت بھی نہیں ملتی کہ اس کا قیام کب عمل میں آیا۔ اس میں کیا نظام کارفرما تھا اور اس کے تحت کون سے کام انجام دئے گئے۔ یہ ایسے سوالات ہیں جن کا جواب دینا اتنا آسان نہیں جتنا کہ بادی النظر میں محسوس ہوتا ہے[۷]

بہرکیف صحیح بات یہ ہے کہ ہارون نے اس کی بنیاد ڈالی تھی اور مامون نے اس کے ارتقا کا سامان فراہم کیا تھا قفطی کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں نے جب بلاد روم کو فتح کیا تو انقرہ اور عموریہ میں جو کتابیں قدیم طب کی حاصل ہوئی تھیں یوحنا بن ماسویہ (جو تاریخ ترجمہ کے دور اول سے تعلق رکھتا ہے[۸]) نے ان کے ترجمہ کا کام سنبھالا۔ رشید نے اس کو ترجمہ کا ڈائرکٹر بھی بنایا اور بہت سے ماہر مترجمین کی تقرری عمل میں آئی جو اس کی زیر نگرانی ترجمہ کرتے تھے[۹] ابن ندیم کے یہاں اس کی وضاحت ملتی ہے۔ اس کے مطابق ابوفضل سہل بن نوبخت ہارون کے خزانۃ الحکمت میں مامور تھا[۱۰] علان الشعوبی جو فارسی النسل تھا، بیت الحکمت میں ہارون، مامون اور برامکہ کے لیے کتابوں کے نسخے تیار کرتا تھا[۱۱]

ہارون رشید کی تعلیم مرو میں ہوئی تھی اور وہ فارسی علوم و آداب سے بہت واقف تھا[۱۲] مرو ہی سے شروع کے بہت ایسے مترجمین آئے جن کے ترجمہ کا دائرہ نجوم کی کتابوں تک محدود تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خراسان ایک Channel تھا جہاں سے ہو کر نجوم اور ریاضی کی کتابیں بغداد آتی تھیں جس کے ایجنٹ بڑی حد تک برمکی وزرا رہتے تھے جو اصلاً مرو کے باشندے تھے، نجوم اور ریاضی کی بعض کتابیں ہندوستان سے بھی آئیں[۱۳] لیکن مامون کا زمانہ علوم و فنون کے لحاظ سے رشید کے زمانہ سے بہت آگے تھا کیونکہ خود مامون کے

مزاج میں فلسفہ اور عقلی علوم کی طرف زیادہ رغبت تھی۔ بیت الحکمت میں اس کی وجہ سے توسیع ہونا ایک فطری امر ہے۔ ابن ندیم کے الفاظ میں "مامون اور شاہ روم کے درمیان خط و کتابت کا سلسلہ جاری رہا۔ شہر روم میں قدیم علوم کی جو کتابیں خزانہ میں بند تھیں مامون نے لکھا کہ اپنی پسند سے جتنی کتابیں چاہیں بھیج دیں۔ پہلے تو شاہِ روم نے دینا نہ چاہا پھر مشورہ کے بعد رضامند ہو گیا۔ مامون نے کچھ لوگوں کو کتابیں لانے کے لیے بھیجا جن میں حجاج بن مطر، ابن البطریق اور سلم وغیرہ شامل تھے جب کتابیں آگئیں تو مامون نے ان کو عربی میں منتقل کرنے کا حکم دیا چنانچہ ان کا عربی ترجمہ ہوا۔ کہا جاتا ہے کہ یوحنا بن ماسویہ بھی روم جانے والے وفد میں شامل تھا"[۱۴]

ابن بناتہ نے سہل بن ہارون کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ بیت الحکمت کے خزانہ پر اس کو مقرر کیا گیا۔ خزائن الحکمت میں جزیرہ قبرص سے مامون کے لیے کتابیں لائی گئی تھیں کیونکہ مامون نے اس کے حکمران کو یونانی کتابیں بھیجنے کے لیے خط لکھا تھا وہاں یونانی کتابوں کا ایک ایسا خزانہ تھا جس کا کسی کو علم نہ تھا۔ جب وہ کتابیں آگئیں تو مامون بہت خوش ہوا اور سہل بن ہارون کو اس کا خازن مقرر کیا"[۱۵]

قسطنطنیہ میں ۱۳۳۶ء میں ایک عظیم الشان کتب خانہ قائم کیا گیا تھا۔ وہاں کے حکمرانوں نے کتب خانہ کی توسیع کا کام برابر جاری رکھا یہاں تک کہ اس میں کتابوں کی تعداد ایک لاکھ تک پہونچ گئی تھی۔ بعض لوگوں نے بہت سی کتابوں کو جلا بھی دیا اور یہ سب دینی جذبہ کے تحت کیا گیا۔ ابن بناتہ کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ بیت الحکمت مختلف خزانوں کا مجموعہ تھا۔ کتابوں کے ہر مجموعہ پر خزانہ کا اطلاق کیا جاتا تھا۔ سہل بن ہارون اس خزانہ پر مامور تھا جو قسطنطنیہ سے لایا گیا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہارون کی کتابیں ایک خزانہ میں رکھی گئیں اور مامون کی علٰحدہ۔ کیونکہ ابن ندیم کبھی خزانۃ الرشید کہتا ہے، کبھی خزانۃ المامون"[۱۶]

عباسی خلفاء میں ابو جعفر منصور پہلا شخص تھا جس نے علوم و فنون پر توجہ دی[۱۷] اور سب سے پہلے معتزلہ نے نہ صرف منصور (۷۵۴ - ۷۷۵) اور مامون (۸۱۳ - ۸۳۳) کے زیر سرپرستی یونانی حکماء اور فلاسفہ کی کتابوں کے ہونے والے ترجموں کا مطالعہ کیا تھا اور تمام مفید علوم مستنبط کیے، بلکہ اپنے افکار کو نئے Channels میں موڑنے کی بھی کوشش کی جو اب تک قرآنی افکار کے دائرہ ہی تک محدود تھے۔ ان کی یہ بھی کوشش رہی کہ یونانی تمدن کو بھی اپنے استعمالات کا حصہ بنا لیا جائے اور اسے اسلامی شعور کے ساتھ مربوط کر دیا جائے۔ فلاسفہ میں سے

الفارابی، ابن سینا اور ابن رشد کا تعلق تھوڑے زمانی وقفہ کے بعد ان ہی لوگوں سے ہے۔[۱۸]

تاریخ پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل یونانی زبان سے ترجمہ کا کام مکمل طور پر سریانیوں نے کر لیا تھا۔ چنانچہ سیریا اور میسوپوٹامیہ کے خانقاہوں میں ارسطو، جالینوس، بطلیموس اور دیگر قدیم حکمار یونان کی کتابوں کے ترجمے پائے جاتے تھے۔ ان ہی سریانی نسخوں سے عربی میں زیادہ تر ترجمہ ہوا۔[۱۹] عہد اموی ہی میں خالد بن یزید نے کیمیا کے موضوع پر جو کتابیں قبطی اور یونانی زبانوں میں تھیں ان کے ترجمہ کا حکم دیا تھا اور خود اس موضوع پر تین رسالے تصنیف کیے تھے۔[۲۰]

عہد عباسی کی تاریخ ترجمہ ۷۵۰ء کے ایک صدی بعد اختتام کو پہونچی۔[۲۱] عرب مترجمین نے یونانی ادبیات کی کتابوں کے ترجمہ سے کچھ دلچسپی نہیں لی۔[۲۲] بلکہ ریاضی، طب، نجوم، فلاحت، کیمیا اور اسی قسم کے مختلف علوم کی کتابوں تک اپنے آپ کو عمومی انداز سے محصور رکھا۔ عہد اموی میں ترجمہ کا کام انفرادی سطح پر ہو رہا تھا اور ترجمہ کا دائرہ طب، نجوم اور صنعت جیسے عملی علوم تک محدود رہا۔ عہد عباسی میں ان علوم کے ساتھ ساتھ منطق، فلسفہ، ہندسہ اور دیگر عقلی علوم سے متعلق کتابوں کا بھی ترجمہ ہوا۔[۲۳]

علوم و فنون کے ارتقا میں عہد عباسی کے عربی ترجموں کی اہمیت اور ان کے وسیع اثرات کو پروفیسر ہٹی نے یوں بیان کیا ہے "جس چیز کی بدولت یہ عہد تاریخ عالم میں مثالی ٹھہرتا ہے وہ یہ حقیقت ہے کہ اس زمانے میں ایسی عظیم فکری بیداری تاریخ اسلام میں پیدا ہوئی جس کو فکر و تمدن کی پوری عالمی تاریخ کی اہم ترین بیداریوں میں سے ایک قرار دیا جا سکتا ہے، وسیع پیمانہ پر یہ بیداری خارجی اثرات کی بدولت پیدا ہوئی۔ ہندی و فارسی اثرات کی حیثیت جزوی تھی اور بنیادی طور پر خالص یونانی اثرات کارفرما تھے۔ اس کی نشاندہی ان ترجموں سے کی جانی چاہیے جو فارسی، سنسکرت، سریانی اور یونانی زبانوں سے کیے گئے۔"[۲۴]

ابو یوسف یعقوب کندی نے (جس کو Cardino نے "One of the world History minds" ۱۵۵۲ء میں کہا تھا)[۲۵] مامون کے دور اقتدار ہی میں اپنی علمی سرگرمیوں کا آغاز کر دیا تھا۔ اس کی سرگرمیوں کا دائرہ صرف اس حد تک محدود نہ تھا کہ ارسطو اور نو افلاطونی فلسفہ کو عربی میں منتقل کر کے عربوں کو اس سے روشناس کرایا جائے، بلکہ فلسفہ کی روح میں تاریخ طبعی اور علم حوادث الجو (Meteorology) کے مطالعات کے ذریعہ عربوں کے ذہنی و فکری افق کو وسیع کرنا بھی شامل تھا۔[۲۶] اولیری کہتا ہے "ارسطو کے

فلسفہ سے جب عالم اسلام روشناس ہوا تو اس کا استقبال وحی کی طرح کیا گیا جس سے قرآن میں اضافہ ہوتا ہو۔ اس وقت فلسفہ کو پوری طرح نہیں سمجھا جاتا تھا اسی لیے اس کے اور قدیم دینیات کے درمیان تناقضات پیدا نہیں ہوئے تھے۔ چنانچہ قرآن اور ارسطو کو ایک ساتھ پڑھا جاتا تھا اور سمجھا جاتا تھا کہ یہ ایک دوسرے کا تتمہ ہیں[۲۴]، خالص علوم عقلیہ خصوصاً منطق اور فلسفہ کی اگر اس انداز سے پذیرائی ہو تو اس سے جو نتائج برآمد ہو سکتے ہیں وہ بالکل ظاہر ہیں۔ اولیری کے الفاظ میں "ناگزیر طور پر اس کے نتائج اور اس سے بڑھ کر یونانی فلسفہ کے منہاج وطریق استدلال نے روایاتی اعتقادات وایمان کو پوری طاقت سے مٹانا شروع کیا[۲۵]" یونانی منطق وفلسفہ کے ترجموں سے خالص عربی واسلامی فکر پر کیا اثرات پڑے اور خود یونانی افکار کو کن نشیب وفراز سے گزرنا پڑا یہ ایک مستقل موضوع ہے جس پر اس مقالہ میں روشنی ڈالنے کی گنجائش نہیں ہے۔

تاریخ اسلام کے کتب خانوں پر نظر ڈالی جائے تو تین بڑے بڑے خزانوں کا سراغ ملتا ہے۔ قلقشندی کے الفاظ میں "قدیم زمانہ میں خلفاء نے کتابوں کا بڑا اہتمام کیا چنانچہ بڑی تعداد میں انھیں کتابیں حاصل ہوئیں اور بڑے بڑے خزانے ہاتھ آئے۔ اسلام میں ایسے خزانے تین تھے۔ ایک خزانہ بغداد میں عباسیوں کا تھا جس میں بے حد وحساب کتابیں تھیں، وہ خزانہ اپنے حال پر باقی رہا۔ یہاں تک کہ تاتاریوں نے بغداد پر یلغار کی جس سے بڑی تعداد میں کتابیں ختم ہوگئیں اور ان کے نام ونشان تک مٹ گئے۔ دوسرا خزانہ مصر میں فاطمیوں کا تھا جو عاضد کے زمانہ تک باقی رہا۔ جب سلطان صلاح الدین نے ان کی حکومت لے لی تو قاضی فاضل نے اس خزانہ کی اکثر کتابوں کو خرید لیا اور قاہرہ کے مدرسہ الفاضلیہ کے لیے وقف کر دیا وہاں یہ کتابیں رہیں۔ گردش ایام سے وہاں بھی کم کتابیں رہ گئیں، تیسرا خزانہ اندلس میں بنو امیہ کے خلفاء کا تھا۔ یہ خزانہ بھی بڑے خزانوں میں سے تھا جو اندلس میں ملوک طوائف کے چھا جانے سے ان کی حکومت کے ختم ہونے تک باقی رہا۔ پھر اس کی ساری کتابیں ختم ہوگئیں[۲۶]۔

عہد عباسی کی تاریخ ترجمہ کو تین ادوار میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ پہلا دور ابو جعفر منصور سے لے کر ہارون رشید کے انتقال تک پر مشتمل ہے یعنی ۱۳۶ھ سے ۱۹۳ھ تک۔ مترجمین کے اس طبقہ اول میں یحییٰ بن بطریق جس نے منصور کے زمانہ میں المجسطی کا ترجمہ کیا۔ جورجیس بن جبرائیل (۱۴۸ھ) عبداللہ بن المقفع (۱۴۳ھ) جس نے ارسطو کی منطق کی بعض

کتابوں کا ترجمہ کیا، یوحنا بن ماسویہ (جس نے اکثر طب کی کتابوں کا ترجمہ کیا) سلام الابرش اور بسیل المطران شامل ہیں۔

دوسرا دور ۱۶۸ھ سے لیکر ۳۰۰ھ تک کا ہے۔ اس طبقہ میں یوحنا بن بطریق، حجاج بن مطر (۲۱۴ھ) قسطا بن لوقا بعلبکی (۲۲۰ھ) عبدالمسیح بن ناعمہ حمصی (۲۲۰ھ) حنین بن اسحاق (۲۶۰ یا ۲۶۲ھ) اسحٰق بن حنین (۲۹۸ھ) ثابت بن قرہ (۲۸۸ھ) جبیس بن حسن (۳۰۰ھ) شامل ہیں۔ اس دور میں زیادہ تر بقراط، جالینوس، ارسطو اور کسی حد تک افلاطون کی کتابوں کا ترجمہ ہوا۔ جیسے افلاطون کی طیماؤس، السیاسۃ المدنیۃ اور کتاب النوامیس۔ ارسطو کی زیادہ تر کتابوں کا ترجمہ حنین بن اسحٰق نے کیا۔

تیسرا دور ۳۰۰ھ سے لیکر چوتھی صدی کے نصف آخر تک کا ہے۔ اس طبقہ کے مترجمین میں متی بن یونس (اس کی تاریخ وفات معلوم نہیں ہے۔ البتہ کہا جاتا ہے کہ ۳۲۶ھ سے ۳۳۰ھ تک وہ بغداد میں رہا) سنان بن ثابت بن قرۃ (۳۳۶ھ) یحییٰ بن عدی (۳۶۴ھ) ابوعلی زرعہ (۳۳۱ھ تا ۳۹۸ھ) ہلال بن ابی ہلال حمصی، عیسیٰ بن سمرنجت کے نام آتے ہیں ان لوگوں نے زیادہ تر ارسطو کی منطق اور طبعیات کی کتابوں پر توجہ دی[۳۰] بطلیموس اور اقلیدس کے بعد سب سے پہلے بقراط اور جالینوس کی کتابوں کا ترجمہ ہوا[۳۱]

ابن ابی اصیبعہ نے اپنے طبقات میں یونانی سے عربی میں طب کی کتابوں کو منتقل کرنے والوں کی فہرست میں یہ نام درج کیے ہیں۔

حورجس، حنین بن اسحٰق، اسحٰق بن حنین، حبیش الاعسم، عیسیٰ بن یحییٰ بن ابراہیم، قسطا بن لوقا بعلبکی[۳۲]، ایوب المعروف بالابرش، ماسرجیس، عیسیٰ بن ماسرجیس، شہدی الکرخی، ابن شہدی الکرخی[۳۳]، الحجاج بن مطر، زوربا بن مانجو، ناعمہ حمصی، ہلال بن ابی ہلال حمصی، فیثون الترجمان، ابونصر بن ایوب بسیل المطران، اصطفن بن بسیل، موسیٰ بن خالد الترجمان، اسکاش، جبرون بن رابطہ، تدریس السنقل، سرجس الراسی، ایوب الرہاوی، یوسف الناقل، ابراہیم بن الصلت، ثابت الناقل، ابویوسف الکاتب، یوحنا بن بختیشوع، البطریق، یحییٰ بن البطریق، قیضا الرہاوی، منصور بن باناس، عبدیشوع بن بہریز، ابوعثمان سعید بن یعقوب الدمشقی، ابواسحٰق ابراہیم بن بکس، علی بن یحییٰ بن المنجم، ثادرس الاسقف، ابوالحسن علی بن ابراہیم بن بکس، شیریشوع بن قطرب، محمد بن موسیٰ المنجم، محمد بن موسیٰ بن عبدالملک، عیسیٰ بن یونس الکاتب الحاسب، علی المعروف بالفیوم،

احمد بن محمد المعروف بابن المدبر الکاتب، ابراہیم بن محمد بن موسیٰ الکاتب، عبداللہ بن اسحٰق، محمد بن عبدالملک الزیات [۳۴]

ان کے علاوہ عباسی حکومت کی ابتدا میں جو سریانی اطباء تھے اور جنھوں نے ترجمہ کا بھی کام کیا ان کی فہرست میں یہ نام آتے ہیں۔

بختیشوع بن جبرائیل، بختیشوع بن جورجیس، جبرائیل بن عبداللہ، عبداللہ بن جبرائیل، خصیب، عیسیٰ المعروف بابی قریش، اللجلاج، عبداللہ الطیفوری، زکریا بن الطیفوری، یزید بن زید، عبدوس بن زید، سہل الکولج، اسرائیل بن سہل، ماسرجویہ، سلمویہ بن بنان، ماسویہ ابو یوحنا، یوحنا بن ماسویہ، عیسیٰ بن ماسہ، ابن صہابخت، ابن ماہان، ساہر [۳۵]

الفہرست میں مزید یہ نام مل جاتے ہیں۔

سلام الابرش، حبیب بن بہریز مطران المدصلی، تذاری، ابو نصروی بن ایوب، ابو نوع بن الصلت، تیوفیلی، شملی، عیسیٰ بن نوح، قوبری، واریع الراہب، ہیابثیون، صلیبا، ثاقب بن قمع، سمعان، یوحنا بن یوسف، ایوب بن القاسم، مراجی، التفلیسی، یحییٰ بن عدی [۳۶]

سنسکرت اور نبطی سے ترجمہ کرنے والوں میں الفہرست میں صرف منکہ، ابن دہن اور ابن وحشیہ کے نام درج ہیں [۳۷]

ڈاکٹر احمد فرید رفاعی نے ترجمہ کرنے والوں کی فہرست میں یہ نام بھی بتائے ہیں جن میں سے بعض کے نام قفطی نے اخبار الحکماء میں درج کیے ہیں۔

الحارث المنجم، سند بن علی بن منجم، ماشاء اللہ، یعقوب بن اسحٰق اور اس کے شاگرد حنوبہ، نفطویہ، سلمویہ، رحمویہ اور احمد بن الطیب، آل ثابت، عباس بن سعید الجوہری، یہودی منجم، صالح بن بہلہ [۳۸]

فارسی سے عربی ترجمہ کرنے والوں کی فہرست میں یہ نام آتے ہیں [۳۹]

ابن المقفع، آل نوبخت، موسیٰ، یوسف، تیمی علی بن زیاد [۴۰]، الحسن بن سہل، البلاذری، احمد بن یحییٰ بن جابر، جبلہ بن سالم، اسحٰق بن یزید [۴۱]، محمد بن جہم برمکی، ہشام بن قاسم، موسیٰ بن عیسیٰ کردی، زادویہ بن شاہویہ اصبہانی، محمد بن ابراہیم بن عطار اصفہان، بہرام بن مردان شاہ، عمر بن الفرخان۔

اب فن اور مصنفین کی ترتیب کے ساتھ ترجمہ شدہ کتابوں کی تفصیل درج کی جاتی ہے۔

فلسفہ اور ادب کی کتابیں:۔ افلاطون [۴۲]

۱۔ کتاب السیاسۃ	مترجم حنین بن اسحٰق۔ (سنہ ۲۶۰ یا سنہ ۲۶۲ھ)[۴۳]
۲۔ کتاب المناسبات	" یحییٰ بن عدی (سنہ ۳۶۴ھ)
۳۔ کتاب النوامیس	" حنین اور یحییٰ
۴۔ کتاب طیماؤس	" ابن بطریق۔ حنین نے تصحیح و نظر ثانی کی[۴۴]
۵۔ کتاب افلاطون، الی اقرطن	" یحییٰ بن عدی
۶۔ کتاب التوحید	" "
۷۔ کتاب الحس واللذۃ	" "
۸۔ کتاب اصول الہندسہ	" قسطا بن لوقا البعلبکی (سنہ ۲۲۰ھ)
۹۔ سوفسطس	مترجم یحییٰ بن عدی اور اسحٰق[۴۵]

ارسطو:۔[۴۶]

۱۔ قاطیغوریاس (المقولات) مترجم حنین بن اسحٰق۔

اس کی شرح لکھنے والوں میں فرفریوس، اصطفن اسکندرانی، یلینس، یحییٰ نحوی، امونیوس، تامسطیوس، تاؤفرسطس، سنبیوقوس اور ثاون کے نام آتے ہیں۔ ابونصر فارابی اور ابوبشر متی نے بھی اس کی شرحیں لکھیں، ابن المقفع، ابن بہریز کندی، اسحٰق بن حنین اور احمد بن طیب نے اس کے اختصارات تیار کیے۔[۴۷]

۲۔ باری ارمانیاس۔ (العبارۃ)	مترجم حنین بن اسحٰق (سریانی میں) اور یحییٰ (عربی میں)
۳۔ انالوطیقا (تحلیل القیاس)	" ثیادورس۔ حنین نے تصحیح کی، اس نے ایک حصے کو سریانی میں بھی منتقل کیا۔
۴۔ ابودلیطیقا (البرہان)	" اسحٰق (سریانی میں) ابوبشر متی (عربی میں)[۴۸]
۵۔ طوبیقا (الجدل)	" اسحٰق (سریانی میں) یحییٰ (عربی میں)[۴۹]
۶۔ بوطیقا (الشعر)	" ابوبشر (سریانی سے عربی میں) یحییٰ نے اصل سے عربی میں۔
۷۔ ریطوریقا (الخطابۃ)	" اسحٰق اور ابراہیم بن عبداللہ۔ فارابی نے اس کی شرح لکھی۔

۸۔ سوفسطیقا (المغالطات او الحکمۃ الموہۃ) مترجم ابن ناعمہ اور ابوبشر نے سریانی میں اور یحییٰ بن عدی نے عربی میں۔

۹۔ کتاب السماع الطبیعی	مترجم ابوروح صابی، حنین، یحیٰی، قسطا بن لوقا، ابن عجم اور سلام الابرش [۵۰]
۱۰۔ کتاب السماء والعالم	" ابن البطریق، حنین نے تصحیح و نظر ثانی کی [۵۱]
۱۱۔ کتاب الکون والفساد	" حنین (سریانی میں) اسحاق اور دمشقی (عربی میں) [۵۲]
۱۲۔ الآثار العلویۃ	" ابوبشر متی اور یحیٰی
۱۳۔ کتاب النفس	" حنین (سریانی میں) اسحٰق (عربی میں) [۵۳]
۱۴۔ الحس والمحسوس	" ابوبشر متی [۵۴]
۱۵۔ کتاب الحیوان	" ابن البطریق۔
۱۶۔ کتاب الحروف	" اسحٰق، متی، حنین، یحیٰی [۵۵]
۱۷۔ کتاب الاخلاق	" اسحٰق [۵۶]
۱۸۔ کتاب المرأۃ	" حجاج بن مطر [۵۷]
۱۹۔ اثولوجیا	" " [۵۸]

حاجی خلیفہ نے ارسطو کی کتابوں میں سے مزید کتاب الموضوعات، کتاب الموت والحیاۃ اور کتاب الحیل کا تذکرہ کیا ہے۔ مترجم نامعلوم ہے [۵۹] قفطی نے مزید ۸۹ کتابوں کے نام دئے ہیں [۶۰] جن کا ترجمہ کرنے والوں کا پتہ نہیں چلتا۔

طب اور فروع طب کی کتابیں۔

بقراط: [۶۱]

۱۔ کتاب عہد بقراط	مترجم حنین (سریانی میں) حبیس اور عیسیٰ بن یحیٰی (عربی میں)
۲۔ کتاب الفصول	" حنین [۶۲]
۳۔ کتاب الکسر	" " [۶۳]
۴۔ کتاب تقدمۃ المعرفۃ	" حنین اور عیسیٰ بن یحیٰی۔
۵۔ کتاب الامراض الحادۃ	" عیسیٰ بن یحیٰی [۶۴]
۶۔ کتاب ابیذمیا	" " [۶۵]
۷۔ کتاب الاخلاط	" " [۶۶]
۸۔ کتاب قاطیطیون	" حنین

۹۔ کتاب الماء والہواء ۔ مترجم حنین اور حبیش
۱۰۔ کتاب طبیعۃ الانسان ۔ " حنین اور عیسیٰ۔

قفطی نے ان کتابوں کو "ذکر ما فسرہ جالینوس من کتب بقراط" کی سرخی سے بیان کیا ہے۔[۶۷]

جالینوس[۶۸]

حکیم جالینوس کی سولہ[۱۶] کتابیں زیادہ مشہور ہیں، کتاب الفرق، کتاب الصناعۃ۔ کتاب النبض، شفاء الامراض، المقالات الخمس، الاسطقصات، کتاب المزاج، القوی الطبیعۃ، العلل والامراض، تصرف علل الامراض، تصرف علل الامراض الباطنہ، کتاب النبض الکبیر۔ کتاب الحمایات، البحران، ایام البحران، تدبیر الاصحاء، حیلۃ البرء۔ حنین بن اسحٰق نے چار کتابوں کو چھوڑ کر باقی سب کا ترجمہ کیا۔ حبیش نے ان چار کتابوں کو (کتاب النبض الکبیر، تدبیر الاصحاء، حیلۃ البرء، اور العلل الباطنہ) عربی میں منتقل کیا، جالینوس کی بقیہ کتابیں یہ ہیں۔

۱۷۔ التشریح الکبیر۔ ۱۸۔ اختلاف التشریح۔ ۱۹۔ تشریح الحیوان الحیّ۔ ۲۰۔ تشریح الحیوان المیت ۲۱۔ علم ابقراط بالتشریح۔ ۲۲۔ الحاجۃ الی النبض، ۲۳۔ علوم ارسطو۔ ۲۴۔ تشریح الرحم، ۲۵۔ آراء ابقراط وافلاطون۔ ۲۶۔ العادات۔ ۲۷۔ حصب البدن۔ ۲۸۔ المنی۔ ۲۹۔ منافع الاعضاء۔ ۳۰۔ ترکیب الادویہ۔ ۳۱۔ الریاضۃ بالکرۃ الصغیرہ۔ ۳۲۔ الریاضۃ بالکرۃ الکبیرہ۔ ۳۳۔ الحث علی تعلیم الطب۔ ۳۴۔ قوی النفس ومزاج البدن۔ ان کتابوں کا حبیش الاعسم نے ترجمہ کیا۔

۳۵۔ علل الصوت۔ ۳۶۔ الحرکات المجہولۃ۔ ۳۷۔ افضل الہیات۔ ۳۸۔ سوء المزاج المختلف۔ ۳۹۔ الادویۃ المفردۃ۔ ۴۰۔ المولود لسبیعۃ اشہر۔ ۴۱۔ ردائۃ النفس۔ ۴۲۔ الذبول۔ ۴۳۔ قوی الاغذیۃ۔ ۴۴۔ التدبیر الملطف۔ ۴۵۔ مداوۃ الامراض۔ ۴۶۔ ابقراط فی الامراض الحادۃ ۴۷۔ الی ترا سولیوبوس۔ ۴۸۔ الطبیب والفیلسوف۔ ۴۹۔ کتاب ابقراط الصحۃ۔ ۵۰۔ محنۃ الطبیب۔ ۵۱۔ افلاطون فی طیماؤس۔ ان کتابوں کو حنین نے عربی میں منتقل کیا۔ صرف آخری کتاب (افلاطون فی طیماؤس) کو اسحاق نے بھی منتقل کیا ہے۔ اس کے علاوہ اصطفن نے جن کتابوں کا ترجمہ کیا اور حنین نے تصحیح ونظر ثانی کی وہ یہ ہیں۔

۵۲۔ حرکات الصدر۔ ۵۳۔ علل النفس۔ ۵۴۔ حرکۃ العضل۔ ۵۵۔ الحاجۃ الی النفس ۵۶۔ الامتلاء۔ ۵۷۔ المرۃ والسوداء۔ عیسیٰ بن یحییٰ نے ان کتابوں کا ترجمہ کیا:۔

۵۸۔ تقدمۃ المعرفۃ۔ ۵۹۔ الادویۃ والادواء۔

مزید کتابیں یہ ہیں۔

۶۰۔ الفصد	ترجمہ عیسیٰ اور اصطفن
۶۱۔ صفات صبی یبرخ	" ابن الصلت
۶۲۔ الاورام	" ابن الصلت
۶۳۔ الکیموس	" ثابت اور جیش
۶۴۔ الترياق	" ابن البطریق [۶۹]

یہ وہ کتابیں ہیں جن کا نام یا تذکرہ عربی کتابوں میں مل جاتا ہے لیکن Donald Campbell نے جالینوس کی کتابوں کی جو فہرست اپنی کتاب میں دی ہے اس میں لاطینی نسخوں کی تعداد ۲۷۵ ہے [۷۰] کتاب میں ان سب کا تعارف اور ان کے عربی، فرانسیسی، جرمن، اطالوی اور دیگر زبانوں میں ترجمہ کی تفصیلات درج ہیں۔ حنین کے تذکرہ میں اس نے لکھا ہے کہ اس نے جالینوس کی آٹھ کتابوں کا ترجمہ کیا اور وہ یہ ہیں [۷۱]

(1) De elements (2) Regimen Acutorum (3) De sec-retis (4) De complexionibus (5) De Malitia Complex-ionus diversai (6) De Simplici medicina (7) Prog nostica (8) Tegni.

طب کی اور بہت سی کتابوں کا ترجمہ کیا گیا۔ ابن ندیم نے سب کا تذکرہ کیا ہے [۷۲] البتہ بہت سی کتابوں کے مترجمین مجہول ہیں۔ دوسرے مصنفین میں سے اہل افسس میں سے اوفس [۷۳] نامی ایک شخص کی بیس سے زائد کتابیں ہیں۔ اوفس جالینوس سے پہلے گزرا ہے۔ غالباً اس کی ساری کتابوں کا ترجمہ نہ ہوسکا۔ اور بیاوس نامی ایک شخص کی جن کتابوں کا ترجمہ ہوا وہ یہ ہیں۔

(۱) کتاب الادویہ۔ مترجم اصطفن بن بسیل۔ (۲) کتاب السبعین مقالہ۔ مترجم حنین اور عیسیٰ بن یحییٰ (سریانی میں) (۳) کتاب الی ابن اسطاث مترجم حنین۔ (۴) کتاب الی ابیہ اوفانیس۔ مترجم حنین [۷۴]

اس کے علاوہ اسکندر دوس کی کتاب الرسام کو ابن البطریق نے عربی میں منتقل کیا [۷۵] ان مصنفین کے علاوہ اور بھی بہت سے مصنفین کی کتابوں کا ترجمہ ہوا جن کے

مترجمین کا پتہ نہیں چلتا۔

ریاضی، نجوم، ہندسہ، موسیقی اور میکانیکیات کے موضوع پر جن کتابوں کا ترجمہ ہوا ان کے مصنفین میں اقلیدس، ارخمیدس، ابلونیوس، منالاؤس، بطلیموس قلوذی، ابرخس اور ذیوفنطس کے نام آتے ہیں۔

اقلیدس[۵۶]

۱۔ اصول ہندسہ۔ حجاج بن مطر اور اسحاق بن حنین نے الگ الگ ترجمے کیے، اسحٰق بن حنین کے ترجمہ پر تصحیح و نظر ثانی کا کام ثابت بن قرۃ نے انجام دیا، ابوعثمان دمشقی نے بھی اس کا ترجمہ کیا۔ حجاج بن مطر نے اس کے دو ترجمے کیے۔ یہ کتاب آج تک باقی ہے۔

۲۔ الظاہرات۔ ۳۔ کتاب اختلاف المناظر، ۴۔ کتاب الموسیقی۔ ۵۔ کتاب القسم۔ ۶۔ کتاب القانون۔ ۷۔ کتاب الثقل والخفہ۔ ان کتابوں کے مترجمین کا پتہ نہیں چلتا۔ حاجی خلیفہ نے کتاب المناظر کا بھی تذکرہ کیا ہے[۵۷]

ارخمیدس کی دس کتابیں ترجمہ ہوئیں، مگر مترجمین مجہول ہیں[۵۸] ابلونیوس کی کتابوں میں کتاب المخروطات کتاب قطع السطوح، کتاب الخطوط، کتاب النسبۃ المحدودۃ اور کتاب الدوائر المماسہ شامل ہیں، مگر ترجمہ کرنے والوں میں سے کسی کا بھی پتہ نہیں چلتا[۵۹]

منالاؤس کی دو کتابوں (کتاب الاشکال الکرویۃ اور کتاب اصول الہندسہ) کا ترجمہ ثابت بن قرۃ نے کیا، بطلیموس قلوذی کی مشہور کتاب المجسطی ہے جس کا حجاج بن مطر نے ترجمہ کیا۔ المجسطی کا اصل نام بروکلمان نے Megale Syntexis بتایا ہے[۶۰] اس کی کتاب تسطیح الکرۃ کا ترجمہ ثابت بن قرۃ نے کیا[۶۱] کتاب الاربعہ کا ترجمہ ابراہیم بن الصلت نے کیا اور حنین نے تصحیح کی۔ جغرافیۃ المعمور اور صفۃ الارض کا ترجمہ بھی ثابت بن قرۃ ہی نے کیا۔ بطلیموس کی مزید پندرہ کتابیں ترجمہ ہوئیں جن کے مترجمین کا پتہ نہیں چلتا۔ ابرخس کی دو کتابیں کتاب صناعۃ الجبر اور کتاب قسمۃ الاعداد ترجمہ ہوئیں، مترجمین مجہول ہیں، ذیوفنطس کی کتاب صناعۃ الجبر کا مترجم بھی نامعلوم ہے۔

ابن ندیم نے اور بھی بہت سے مصنفین کی کتابوں کا تذکرہ کیا ہے جیسے ابیقون بطریق کی کتاب العمل بالاسطرلاب المسطح، ارسطرخس کی کتاب حجم الشمس والقمر۔ کتاب العمل بذات الحلق، کتاب جداول زیج بطلیموس جو القانون المسیرہ کے نام سے مشہور ہے اور

کتاب العمل بالاسطرلاب ثاون اسکندرانی کی طرف منسوب کی جاتی ہیں۔ طاش کبری زادہ نے کتاب دلیفوریدوس کا بھی تذکرہ کیا ہے جس کو اصطفن بن بسیل نے یونانی سے عربی میں منتقل کیا۔[۸۳] اس نے اور بھی کئی کتابوں کا تذکرہ کیا ہے جن کا عربی ترجمہ ہوا۔ وہ کتابیں قسطنطنیہ کے امیر حکیم ارمانوس نے الملک الناصر کو ہدیۃً بھیجی تھیں۔[۸۴]

موسیقی کی کتابوں میں نیقوماخس الجہرا سی کی کتاب الموسیقی الکبیر، اقلیدس کی کتاب الموسیقی، فیثاغورس کی مقالات الموسیقی، ارسطو کی کتاب الایقاع اور موطس کی کتاب الآلات المصوتہ المسماۃ بالارغن البوقی اور الارغن الزمری شامل ہیں۔[۸۵]

میکانیکیات کے موضوع پر ارخمیدس کی کتاب الحیل الروحانیۃ، ایرن کی کتاب رفع الاثقال بادرغوغیا کی کتاب استخراج المیاہ اور موطس کی کتاب الآلات المصوتہ علی تین میلاً عربی میں منتقل ہوئیں۔[۸۶] ریاضی کے فن میں ثابت بن قرۃ نے یقوماخس جہرای کی "المدخل فی علم العدد" کا ترجمہ کیا جو اصل ترجمہ کے علاوہ عربی یونانی فرہنگ کے ساتھ بیروت سے شائع ہو چکی ہے۔

فارسی سے عربی میں ترجمہ:-

فارسی سے عربی میں ترجمہ کرنے والوں کے نام اوپر درج کر دئے گئے ہیں۔ آل نوبخت، علی بن زیاد تمیمی اور دوسرے لوگوں نے عہد عباسی میں تاریخ، سیرت اور ادبیات کی فارسی کتابوں کا ترجمہ کیا تھا۔ عبداللہ بن المقفع کا کردار اس سلسلہ میں تو ممتاز ترین ہے۔ بہرکیف جن فارسی کتابوں کا ترجمہ ہوا وہ یہ ہیں:-

۱۔ کتاب رستم واسفندیار۔ مترجم جبلہ بن سالم۔[۸۷]

۲۔ کتاب بہرام شوس "

ابن المقفع نے جن کتابوں کا ترجمہ کیا وہ یہ ہیں۔

۳۔ خداٰئنامہ فی السیر۔ ۴۔ آئین نامہ۔ ۵۔ کلیلہ ودمنہ۔ ۶۔ مزدک۔ ۷۔ التاج فی سیرۃ انوشیرواں۔ ۸۔ الادب الصغیر۔ ۹۔ الادب الکبیر۔ ۱۰۔ الیتیمہ۔ ۱۱۔ رسالۃ تنسر، ۱۲۔ الکیکین۔

کلیلہ دمنہ کا جسے اصلاً بیدبا کے Panchatantra[۸۸] کے پہلوی ترجمہ سے ابن المقفع نے عربی میں منتقل کیا تھا۔[۸۹] ابان بن عبدالحمید اور بشر نے منظوم عربی ترجمہ کیا۔ منظوم ترجمہ کرنے والوں میں ابن لاحق اور علی بن داؤد کے بھی نام آتے ہیں۔[۹۰] طاش کبری زادہ کا بیان ہے کہ مہدی کی خلافت میں عبداللہ بن ہلال اہوازی نے بھی کلیلہ دمنہ کو فارسی سے یحیٰی بن خالد برمکی کے لیے منتقل کیا تھا، اور سہل بن نوبخت نے یحیٰی بن خالد برمکی کے لیے اُس کا منظوم ترجمہ کیا تھا۔[۹۱]

اس کے علاوہ ان کتابوں کا ترجمہ ہوا۔

ہزار افسانہ۔ شہریزاد مع ابرویز، الکارنج انوشیرواں، دارا والصنم والذہب، بہرام وزیری ہزار داستاں، الدب والثقلب۔

بروکلمان نے مزید ان کتابوں کے نام درج کیے ہیں:۔ امثال بزرجمہر۔ قصۃ الوزراء السبقہ۔ کتاب بلوہر وبوداساف، نہایۃ الارب فی اخبار الفرس والعرب، تاریخ الاسکندر او قصۃ الاسکندر (جو اب صوفیہ میں اب تک موجود ہے[۹۳])

بروکلمان نے ابوالعباس محمد بن خلف بن المرزبان متوفی ۳۰۹ھ/۹۲۱ء کے بارہ میں لکھا ہے کہ وہ مشہور ترین مترجم تھا جس نے کہا جاتا ہے کہ فارسی سے پچاس سے زائد کتابوں کو عربی میں منتقل کیا[۹۴] لیکن جن کتابوں کا سراغ ملتا ہے ان میں کوئی بھی ایسی نہیں جس کا اس نے ترجمہ کیا ہو۔

سیر ملوک الفرس نام کی کئی کتابیں ہیں[۹۵] جن میں سے ایک کا مترجم محمد بن جہم برمکی ہے۔ دوسری کا زادویہ بن شاہویہ اصفہانی اور تیسری کا محمد بن بہرام بن مطیار اصفہانی تھا۔

فردوسی کے شاہنامہ کو (جس میں تقریباً ساٹھ ہزار اشعار ہیں اور یونانی شاعر و رزمیہ نگار ہومر کے ایلیڈ کے انداز پر ہے) الفتح بن علی بغدادی نے عربی میں منتقل کیا تھا۔ عربوں نے فارسی سے اور بھی بہت سی کتابوں کو عربی میں منتقل کیا تھا۔ جن کا تعلق ادبیات اور قدیم مذاہب سے ہے[۹۶]۔

ہندی (سنسکرت) سے ترجمہ:۔

زمانہ قدیم ہی سے ہندوستان علم و حکمت کی وجہ سے پوری دنیا میں مشہور رہا ہے۔ ابن صاعد اندلسی نے طبقات میں جو دلچسپ بات دنیا کے بادشاہوں کی تقسیم اور شاہ ہند کے علم و حکمت کی بنا پر مشہور رہونے کی بات کہی ہے[۹۷] اس سے اس کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ عہد عباسی میں سنسکرت سے ریاضی، طب، تاریخ اور نجوم کی بہت سی کتابوں کا عربی میں یا تو خود عربوں کے واسطہ سے ہوا یا ان اطبار و حکماء کے واسطہ سے جو اس دور میں دربار خلافت سے تعلق رکھتے تھے۔ برامکہ نے تو ہندوستانی اطبار پر خصوصی توجہ دی تھی۔ انھوں نے یحیٰی بن خالد کو بھیج کر کنکہ (Kuttaka) بازیگر (بجے گر) فلیر فل، سندباز اور بہت سے حکماء کو ہندوستان سے بلایا۔ ہارون رشید کے دربار میں ہندی علماء میں سے مشاہیر کے نام یہ ہے:۔

۱۔ سالتہ اس کو عرب صالح کہتے تھے۔ ۲۔ آبندھن۔ اس کو عرب ابن دھن کہتے تھے۔ ۳۔ صنجہل (سنگھل رہا ہوگا)۔ ۴۔ جودر (گدریا گودرہا ہوگا) اس کی کتاب الموالید کا عربی میں ترجمہ ہوا۔ ۵۔ بہلہ یا بھلا۔ ۶۔ کنکہ یا کنک (Kuttaka) ۷۔ نہق (نہک یا ناگ) ۸۔ مارگر (مارکرم) ۹۔ بازیکری۔ ۱۰۔ سندھ باد یا سندباد (سدھ بار) ۱۱ فلیسرفل[۹۸]

عہد عباسی میں مسلمانوں نے ادب، طب، صیدلہ اور سیر کے موضوع پر جو لکھا اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے ہندوستانی مراجع سے کافی فائدہ اٹھایا۔ مثلاً اگر آپ ابن سینا کی القانون اور رازی کی الملکی اور دیگر طب کی کتابوں کا مطالعہ کریں تو آپ کو بہت سے مقامات میں امراض کے ہندوستانی نام اور طریقہ علاج بھی ہندوستانی ملے گا۔ ابن عبد ربہ کی العقد الفرید اور طرطوسی کی سراج الملوک میں بہت سے آداب و اخلاق کے تذکرہ کے وقت ایسی عبارت ملتی ہے: وفی کتاب الھند کذا وکذا۔

کنکہ ہندی نے طب، نجوم اور فلسفہ کے موضوع پر بہت سی کتابیں لکھیں، جیسے کتاب الشموذار فی الاعمار، کتاب اسرار الموالید، کتاب القرانات الصغیر والکبیر، کتاب فی الطب یجری مجری الکناش، کتاب فی التوہم، کتاب فی احداث العالم والدور فی القرآن، صنجہل اور باکہر کی بھی کتابیں ہیں۔

ان علوم سے متعلق ہندوستانی کتابوں کا ترجمہ یا تو براہ راست ہوا یا پھر فارسی سے جیسے کتاب سیرک الہندی[۹۹] کو عبداللہ بن علی نے فارسی سے عربی میں منتقل کیا۔ علامات الدوار ومعرفۃ علاجہا نامی ایک کتاب کو عربی میں منتقل کرنے کا خالد برمکی نے حکم دیا۔

شاناق (چانکھ یا سنگھ) کی ایک کتاب "کتاب فی السموم خمس مقالات" ہے۔ منکہ نے اس کو سنسکرت سے فارسی میں منتقل کیا۔ پھر ابو حاتم بلخی نے اس کو عربی کا جامہ پہنایا[۱۰۰] عباس بن سعید جوہری نے مامون کے لیے پھر اس کا ترجمہ کیا، جودر حکیم کی کتاب الموالید کا بھی عربی میں ترجمہ ہوا۔ ابراہیم فزاری نے ہندوستانی کتاب (Siddhanta) کو منصور کے لیے عربی میں منتقل کیا، محمد الخوارزمی نے مامون کے لیے اس کا خلاصہ (RESUME) تیار کیا[۱۰۱] اسی کو عربی میں السندھند کہا جاتا ہے۔

ان کے علاوہ سنسکرت سے جو کتابیں عربی میں ترجمہ ہوئیں وہ یہ ہیں۔

۱۔ کتاب سسرد (شسرت یا شسرتا) سسرت ایک ہندوستانی عالم تھا

جس نے دیوداس بنارس میں تعلیم پائی تھی۔ اس کی اس کتاب کے نام شہرت سنگھٹا ہے۔ یہ کتاب ابن سینا کے القانون کے ہم پلہ شمار کی جاتی ہے۔ منکہ نے اس کا ترجمہ فارسی میں خاص کر یحییٰ کے لیے کیا تھا، پھر عربی میں کتاب منتقل ہوئی۔[۱۰۲]

۲۔ اسماء عقاقیر الہند ترجمہ منکہ
۳۔ استانکرا الجامع " ابن دہن
۴۔ صفوۃ النجح " ابن دہن

۵۔ مختصر الہند فی العقاقیر۔ ۶۔ علاجات الحیاتی للہند۔ ۷۔ کتاب رؤساء الہند فی علاجات النسا۔ ۸۔ کتاب السکر للہند۔ ۹۔ التوہم فی الامراض والعلل۔ ۱۰۔ رای الہند فی اجناس الحیات وسمومہا۔ ان چھ کتابوں کے ترجمہ کرنے والوں کا پتہ نہیں چلتا۔ ۱۱۔ چرک سنگھٹا نامی ایک کتاب کا پہلے فارسی میں ترجمہ ہوا۔ پھر عبداللہ بن علی نے اس کو عربی میں منتقل کیا۔[۱۰۳]

ریاضی اور نجوم کے موضوع پر ہندوستان کا کردار بھی منفرد رہا ہے۔ عربوں نے اپنی تصنیفات میں اس سلسلہ میں ہندوستان کی پوری پیروی کی ہے۔ محمد بن ابراہیم فزاری، حبش بن عبداللہ بغدادی اور محمد بن موسیٰ خوارزمی نے اسی انداز پر اپنی کتابیں لکھیں۔ فزاری نے تاریخ اسلام میں سب سے پہلے اسطرلاب بنایا۔ مسلمان ماہرین فلکیات یا تو ہندوستانی کتابوں کا براہ راست مطالعہ کرتے تھے۔ یا پھر ان کے عربی یا فارسی ترجموں کا۔ ابوریحان محمد بن احمد بیرونی (سنہ ۴۴۰ھ) اس سلسلہ میں نمایاں حیثیت رکھتا ہے۔ اس کی دو کتابوں (الآثار الباقیۃ عن القرون الخالیہ اور کتاب الہند) کو جرمن مستشرق اڈوارڈ سخاو نے لیپزگ اور لندن سے سنہ ۱۹۱۰ء ایڈٹ کردہ شائع کیا ہے۔ بیرونی کی بہت سی کتابیں سنسکرت سے عربی ترجمہ یا نقد وتصحیح پر مشتمل ہیں۔ جیسے Veraha Mahira کی برہت سمہتا اور لاگھو جاتکم، برہم گپتا کی اسپھٹ سدھانت، اور کتاب پاتنجلی کا کتاب پاتنجلی فی الخلاص من الارتباک کے نام سے عربی میں ترجمہ کیا۔ اس نے کپلا کی سانکھیا کا ترجمہ عربی میں اور بطلیموس کی المجسطی، تحریر اقلیدس اور اپنی کتاب صفت اسطرلاب کا سنسکرت میں ترجمہ کیا تھا۔ بیجانند جوتشی کی ایک کتاب کرن تلک جس کا حال ہی میں انکشاف ہوا ہے اس نے غرۃ الزیجات یا غرۃ الازیاج کے نام سے نہ کہ صرف تحت اللفظ ترجمہ کیا، بلکہ نفس مضمون کی اپنی طرف سے وضاحت بھی کی ہے۔[۱۰۴] اس سلسلہ میں بیرونی کی ایک عبارت رفاعی نے نقل کی ہے۔[۱۰۵]

ادبیات کے موضوع پر جن ہندوستانی کتابوں کا ترجمہ ہوا وہ یہ ہیں:۔

۱۔کلیلہ دمنہ Panchatantra یا (Fables of Bidpai)

۲۔کتاب سندباد الکبیر ۔ ۳۔کتاب سندباد الصغیر ۔ ۴۔کتاب البد۔ ۵کتاب یوذاسف ۶۔کتاب یوذاسف مفرد ۔ ۷۔کتاب ادب الہند والصین ۔ ۸۔کتاب بابل فی الحکمۃ ۔ ۹۔کتاب الہند فی ہبوط آدم ۔ ۱۰۔کتاب طرق ۔ ۱۱۔کتاب دبک الہند فی الرجل والمرآۃ ۔ ۱۲۔کتاب حدود منطق الہند ۔ ۱۳۔کتاب ساویرم ۔ ۱۴۔کتاب ملک الہند القتال والسباح ۔ ۱۵۔کتاب بید بانی الحکمۃ ۔ ۱۶۔بیافیر جس کے معنی شمار الحکمۃ کے ہیں ۔ یہ آخری کتاب موسیقی پر ہے جس میں الحان اور نغموں پر بحث کی گئی ہے[۱۰۶]

ان کے علاوہ جن اطبا، اور حکما، کی کتابوں کا ترجمہ ہوا وہ یہ ہیں:۔ باکھر یا جبر، راجہ، سکہ یا مکا، واہر، ان کو، زنکل، اندی، جیاری، اکمر، نوکشنل، رائے، کپل، ساویرم، برہم گپت، آریہ بھٹ، براھم[۱۰۷]

نبطی زبان سے ترجمہ:۔

کلدانی یا نبطی زبانوں سے فلسفہ، طب اور زراعت کے علاوہ دیگر موضوعات کی کتابوں کا بھی ترجمہ ہوا۔ رفاعی کہتے ہیں کہ اگر ان کتابوں کا ترجمہ نہ ہوا ہوتا تو وہ ضائع ہو جاتیں اور ہمیں ان کا علم تک نہ ہوتا[۱۰۸] نبطی سے ترجمہ میں احمد بن علی بن مختار المعروف بابن وحشیہ سب سے ممتاز ہے بلکہ اکثر کتابوں کا اس نے ترجمہ کیا۔ اہم کتابیں یہ ہیں۔

۱۔کتاب الفلاحۃ النبطیہ[۱۰۹] ابن وحشیہ نے ۲۹۱ھ میں اس کو عربی میں منتقل کیا۔ ایک زمانہ تک زراعت کے موضوع پر یہ کتاب مآخذ بنی رہی، مغربی زبانوں میں اس کا ترجمہ ہو چکا ہے۔ ابن وحشیہ نے مقدمہ کتاب میں کتاب کے حاصل کرنے کے سلسلہ میں دلچسپ واقعہ لکھا ہے اور بڑے حیلہ و مکر سے کتاب حاصل کی ہے۔ اس نے دوانائی بابل کی کتاب معرفۃ اسرار الفلک والاحکام علی حوادث النجوم کو عربی میں منتقل کیا۔ اس کی ترجمہ کردہ مزید چودہ کتابیں یہ ہیں۔

۲۔کتاب سر الشیاطین ۔ ۳۔کتاب السحر الکبیر ۔ ۴۔کتاب السحر الصغیر ۔ ۵۔کتاب دواعلی مذہب النبط، ۶۔کتاب مذاہب الکلدانیین فی الاصنام ۔ ۷۔کتاب الاشارۃ فی السحر ۔ ۸۔کتاب اسرار الکواکب ۔ ۹۔کتاب فی الطلسمات ۔ ۱۰۔کتاب الحیاۃ والموت فی علاج الامراض ۔ ۱۱۔کتاب الاصنام ۔ ۱۲۔کتاب الفلاحۃ الصغیر ۔ ۱۳۔کتاب القرابین ۔ ۱۴۔کتاب الطبیعۃ ۔ ۱۵۔کتاب الاسماء

NAYAZ AHMED SHERIFF
28(1) ELAPPA THOTA,
M. M. PALYAM, BANGALORE

ان میں سے اکثر کتابوں کا ابن وحشیہ ہی نے ترجمہ کیا، کتاب الفلاحۃ النبطیۃ کے مقدمہ میں اپنی نبطی زبان دانی اور نبطی علوم سے شغف کے سلسلہ میں اس نے جو لکھا ہے اس سے یہ قیاس بعید نہیں ہے کہ قدیم کلدانیوں کے مذہب اور تاریخ کی دیگر کتابوں کا اس نے ترجمہ کیا ہوگا۔[۱۱۰]

قلقشندی نے کتاب طبتانا کا بھی تذکرہ ہے جس کو ابن وحشیہ نے نبطی سے عربی میں منتقل کیا۔ یہ کتاب طلسمات کے موضوع پر ہے۔[۱۱۱]

عبرانی، لاطینی اور قبطی زبانوں سے ترجمے :۔

عہد عباسی میں یہودی تعلیمات، ادبیات اور تلمود کی بہت چیزوں کا عربی میں ترجمہ ہوا اگرچہ شاذ و نادر ہی کسی مترجم کا پتہ چلتا ہے۔ بغداد پر تاتاریوں کے یلغار سے کتابوں کو جو نقصان پہونچا اس کو قلقشندی کے بیان سے ہم اوپر پڑھ چکے ہیں۔ عبرانی سے جن کتابوں کا ترجمہ ہوا ان میں سعید فیومی متوفی ۳۳۰ھ کا ترجمہ اسفار تورات ہے۔ تورات کو عربی میں منتقل کرنے والوں میں اس کا نام بہت قدیم ہے۔ اس کے اس ترجمہ کے شروع اور حاشیہ بھی ملتے ہیں۔

لاطینی سے بھی ضرور ترجمہ ہوا ہوگا۔ کیونکہ اس زبان میں بھی فلسفہ، ادب، تاریخ اور قانون کا بڑا سرمایہ موجود ہے۔ یہ فرض کرنا انتہائی بعید ہوگا کہ مامون کے لیے جو کتابیں یونان سے آئی تھیں ان میں لاطینی نسخے معدوم تھے۔ یہ الگ بات ہے کہ تاریخ میں اس سلسلہ میں کوئی صراحت نہیں ملتی۔ یحیٰی بن بطریق کے بارہ میں معلوم ہے کہ وہ لاطینی زبان جانتا تھا۔ اس نے چند کتابوں کو عربی میں منتقل بھی کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ لاطینی ہی سے کیا ہوگا۔

قبطی زبان سے براہِ راست ترجمہ کی صراحت نہیں ملتی لیکن اس میں شک نہیں کہ عربوں نے یونانی زبان کے توسط سے مصریوں کے بہت سے علوم و فنون کو عربی میں منتقل کیا۔ خصوصاً قدیم کیمیا، کی کتابوں کو۔ کیونکہ اس سلسلہ میں مصری فائق رہے ہیں خالد بن یزید کے حکم سے کیمیا پر یونانی اور قبطی سے بعض کتابوں کا عربی ترجمہ ہوا۔[۱۱۲]

تحریک ترجمہ کے منظر اور پس منظر پر ایک نظر ڈالنے کے بعد ہم مندرجہ ذیل نتائج اخذ کر سکتے ہیں۔

۱۔ تاریخ اسلام میں سب سے پہلا ترجمہ خالد بن یزید بن معاویہ کے حکم سے اصطفن اسکندرانی نے کیا، یونانی اور قبطی دونوں زبانوں سے یہ ترجمہ کرنا تھا۔ خالد بن یزید بن معاویہ

کا میلان زیادہ تر صنعت اور کیمیا کی طرف تھا جس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ معدنی چیزوں کو سونا میں تبدیل کر دیا جائے۔ احمد امین کے نزدیک اس کا داعیہ یہ ہو سکتا ہے کہ خالد بن یزید ایک نوجوان شخص تھا جو خلافت حاصل کرنے کا خواہش مند تھا۔ اس کا باپ یزید بن معاویہ بھی خلیفہ تھا اور اس کا بھائی معاویہ بن یزید بھی۔ پھر اس کو خلافت سے الگ کر دیا گیا اور مروان بن حکم تخت کا مالک بن گیا۔ اس سے اس کو زبردست صدمہ لاحق ہوا، نتیجہ وہ لہو و لعب میں منہمک ہو گیا جس سے اس کی شاہانہ طبیعت کی تسلی کا سامان فراہم ہو سکے، اس کو یہ خیال آیا کہ اگر اسے معادن کو سونا میں تبدیل کرنے کا فن آ گیا تو وہ لوگوں کو اپنی طرف متوجہ کر سکتا ہے یا کم سے کم اتنا رتبہ تو حاصل ہو ہی سکتا ہے جو خلفاء کے لیے باعث حسد ہو۔ ابن ندیم کے بیان سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے[۱۱۲] علم نجوم سے اس کو شغف تھا جو اس سلسلہ میں معاون ہو سکتا تھا۔

۲۔ عہد اموی میں ترجمہ کی کوششیں انفرادی سطح پر تھیں۔ عہد عباسی میں بڑی حد تک Institutionalized ہو گئیں جس میں انفرادی موت سے کوئی فرق نہیں پڑتا تھا۔

۳۔ عہد اموی میں طب کا تھوڑا بہت اہتمام کیا گیا جس کی وجہ طب کا ایک مادی ضرورت ہونا ہے اور یہ ایسی چیز بھی نہیں ہے جس کا دین و عقیدہ پر منفی اثر پڑ سکے۔ یہی وجہ ہے کہ عمر بن عبدالعزیز جیسے شخص نے بھی اس سے اپنے آپ کو بے تعلق نہیں رکھا۔

۴۔ عباسی خلفاء نے سب سے پہلے طب اور نجوم پر توجہ دی اس کی وجہ یہ ہے کہ لوگوں کو اس کی ضرورت ہوتی ہے۔ جیسا کہ معلوم ہے کہ منصور جب بیمار پڑا تو ماہر طبیب کی ضرورت پڑی۔ نجوم کی ضرورت اس اعتقاد کی بنا پر تھی کہ اس دنیا میں واقعات کے سعد و نحس ہونے کا تعلق ستاروں اور اجرام فلکیہ کی گردش سے ہے۔ اسی لیے طب و نجوم ایسے دو سرکاری کام بن گئے جس کے لیے دربار خلافت میں افراد معین ہوتے تھے۔ خود منصور کے بہت سے اطباء اور منجمین ملتے ہیں۔ جیسے جورجس بن جبرائیل بن بختیشوع جندیشاپوری۔ عیسیٰ بن سہلاتا۔ نوبخت فارسی منجم وغیرہ[۱۱۳]

۵۔ طب اور نجوم ہی کی راہ سے مسلمان فلسفیانہ علوم تک پہونچے، اس کی وجہ یہ تھی کہ اس زمانہ میں طبیب اور منجم بکثرت فلسفیانہ مسائل سے واقف ہوتے تھے۔ گویا فلسفہ ایک وحدت تھا جس کی اکائیوں میں طب، الٰہیات، حساب، منطق، موسیقی، ہندسہ اور ہیئت شامل تھی۔ طبیب یا منجم ان سب چیزوں سے واقف ہوتا تھا، ان میں غیر ملکی زبان

سیکھنے کا بھی شوق تھا۔ خصوصاً یونانی زبان جس میں ان موضوعات پر بڑا سرمایہ موجود تھا چنانچہ جب زبان سیکھ لیتے تو فلسفہ کے جملہ فروع کی کتابوں پر توجہ مرکوز کر دیتے تھے۔

۶۔ بہت سے اطبا، اور منجمین کی سرپرستی حکومت کرتی تھی اور مالی امداد بھی دیا کرتی تھی، بیت الحکمت کے تحت کام کرنے والے افراد کی تو تنخواہ مقرر تھی اس کے علاوہ جس کتاب کا وہ ترجمہ کرتے اس کے تول کا سونا انعام میں دیا جاتا تھا، اسی لیے مترجمین کی کوشش ہوتی کہ دبیز کاغذ میں موٹے موٹے حروف اور کافی بیاض چھوڑ کر نسخے تیار کیے جائیں تاکہ کم محنت میں زیادہ سے زیادہ سونا حاصل کر سکیں، ان دونوں باتوں کا ثبوت ابن العبری اور دیگر متقدمین کے بیان سے ہوتا ہے[۱۱۵]

۷۔ تحریک ترجمہ اور فلسفہ و منطق کی کتابوں کے مطالعہ سے عربوں کے ذہنی و فکری آفاق وسیع تو ضرور ہوئے[۱۱۶] مگر اس کے کیا نتائج برآمد ہوئے؟ حیات، موت، بقاء، فنا، خلود، واجب للمتنع، ذات، صفات، کلام اور ان جیسی دوسری تعبیرات کے وہ معنی لیے جانے لگے جن سے عربوں کا روایتی ذہن بالکل خالی تھا۔ پھر اسلامی عقائد سے ان کی تطبیق، اس سلسلہ میں کافی بحثیں اور اس سے بڑھ کر محاذ آرائی کی وہ تاریخ ہمارے سامنے آتی ہے جس کے اندر جاری وساری روح وہ نہیں ہے جو قرآن، حدیث اور شریعت ہمارے اندر پیدا کرنا چاہتی ہے۔ یہ ایک مستقل موضوع ہے جن پر ان صفحات میں خامہ فرسائی کی گنجائش نہیں ہے۔

۸۔ کسی بھی زبان کی اصطلاحات اور تعبیرات کو دوسری زبان میں منتقل کرنے کے سلسلے میں جو لسانیاتی دشواریاں پیش آتی ہیں، خصوصاً جب یہ کام ابتدائی دور سے گزر رہا ہو، وہ ایک مسلمہ حقیقت ہے۔ عہد عباسی میں ایک تحریک کے انداز سے اور اس کے پہلے ہی انفرادی سطح پر جو ترجمے ہوئے، ایسا ممکن نہ تھا کہ ان دشواریوں کا سامنا نہ ہوتا چنانچہ ریاضی، طب، فلسفہ اور دیگر علوم کی جو معلومات یونانی زبان میں رائج تھا، مترجمین کو ان کے سریانی عربی تعبیرات نہ ملنے کی وجہ سے خود ان ہی کو اختیار کرنا پڑا۔ لہجہ اور زبان کے خاص صوتیاتی رنگ میں ان الفاظ کو رنگنا پڑا۔ ایسے الفاظ بہت ہیں۔ یونانی زبان کے بعض وہ الفاظ یہ ہیں جو ترجموں میں پائے جاتے ہیں[۱۱۷]

اسطورہ، واسطقس، اسفنج، اسطرلاب، مجسطی، انبیق، بلغم، تریاق، جنس، طغمہ، فلسفہ غراماطیق، جغرافیہ، ارخبیل، اقیانوس، برکان، ازمیل، اسفین، طاوس، غبطہ، فانوس،

فندق، فخ، قالب، لبستان، بطاقہ وغیرہ۔

فارسی کے بعض معرب الفاظ جو ترجموں میں مستعمل ہوئے اور ان میں سے بعض الفاظ اس سے قبل بھی ترجموں میں رائج تھے۔ یہ ہیں: الکوز، الابریق، الطشت، الخوان، الطبق، القصہ، السکرجۃ، الفیروز، البلور، الکعک، الفلفل، الکروبا، الفرقہ، الزنجبیل، الزجس، السوسن، الیاسمین، الجلنار، المسک، العنبر، الکافور، الصندل، القرنفل، الجوہر وغیرہ۔

حواشی وحوالہ جات

۱ De Lacy O'leary, How the greek Science Passed to the Arabs London 1951, P.155

۲ Philip K. Hitti, History of the Arabes fifth edition, P. 306, 307

۳ De Lacy O'leary, Arabic thought and its Place in History London 1959. P. 113

۴ موفق الدین احمد بن القاسم بن خلیفہ بن یونس السعدی الخزرجی، المعروف بابن ابی اصیبعۃ، عیون الانباء فی طبقات الاطباء، مطبوعہ دار مکتبۃ الحیوۃ۔ بیروت ۱۹۶۵ء تحقیق ڈاکٹر نزار رضا صہ ۲۵۹۔

۵ قلپ کے ہٹی صہ ۳۶۳ ۶ ڈاکٹر احمد امین۔ ضحی الاسلام ۲/۶۳

۷ بیت الحکمت کی تاریخ کے سلسلہ میں دیکھئے۔ Le Bibliothequs Arabes By J. Eche, Demascus 1967, P.11-161

Histoire des Arabes, cl. Huart, Paris 1912, vol I, P. 363-393

۸ پروفیسر سنیلا نزکا لکچر۔ بحوالہ ڈاکٹر احمد فرید رفاعی عصر المامون۔ دار الکتب المصریہ ۱۹۲۸ء ۱/۳۰۸

۹ قفطی۔ جمال الدین ابو الحسن علی بن یوسف، تاریخ الحکماء (اخبار العلماء باخبار الحکماء) تحقیق پروفیسر Julias Lippert مطبوعہ لیپزگ ۱۹۰۱ء صہ ۳۸۰

۱۰ ابن ندیم، الفہرست، مطبعۃ الاستقامہ۔ قاہرہ صہ ۲۷۲ ۱۱ ایضاً صہ ۱۰۵

۱۲ اولیری۔ ہاؤ دی گریک سائنس پاسڈ ٹو دی عربس۔ صہ ۱۵۶

۱۳ ایضاً صہ ۱۵۶-۱۵۷

۱۴ الفہرست ص۲۴۳ ۔ نیز ابن العبری، غریغوریوس ملطی ۔ تاریخ مختصر الاول، لبنان ۱۸۹۰ء ص۱۳۶

۱۵ جمال الدین ابن نباتۃ المصری، سرح العیون شرح رسالۃ ابن زیدون، دار الفکر العربی ۱۹۶۷ء تحقیق ڈاکٹر محمد ابو الفضل ابراہیم ص۲۴۲-۲۴۸

۱۶ احمد امین۔ ضحی الاسلام ۲/۶۳ : الفہرست ص۱۹۰ ۱۷ ابن العبری، تاریخ مختصر الاول ص۱۳۶

۱۸ E.G. Brown, A Literary History of Persia, Cambridge 1956, P. 288 (The statement belonge to Steiner)

۱۹ R.A. Nicholson, A Literary History of the Arabs Cambridge 1956. P. 359

سریانی سے عربی ترجمہ عموماً نسطوریہ اور یعقوبیہ کے عیسائیوں نے کیا۔ دیکھئے احمد امین۔ ضحی الاسلام ۱/۲۵۸ بہت سے ترجمے جندیشاپور سے حاصل ہوئے۔ دیکھئے Donald Campbell, Arabian Medicine and its influences on the middle ages. Philopress Amasterdem 1926, P. 48,

۲۰ نکلسن ص۳۵۹ ۔ ۲۱ فلپ کے ہٹی ۔ ص۳۱۰

۲۲ ایضاً ص۳۱۱ یہی وجہ ہے کہ یونانی ادبیات کی کتابوں کا شاذ و نادر ہی ترجمہ ہوا۔ جیسے ہومر کے ایلیڈ کا ترجمہ مہدی کے منجم ثوفل بن تمیم نے کیا تھا۔ دیکھئے ابن العبری ص۲۹، ۲۲۰، ہٹی ص۳۱۱

۲۳ احمد امین۔ ضحی الاسلام ۱/۲۸۵

۲۴ P.K. Hitti, History of the Arabs, P306-307

۲۵ Carl Brockelmann, History of the Islamic Peoples London, 1952, P. 125.

۲۶ ایضاً ص۱۲۵ ۲۷ O'leary, Arabic Though and its Place in History, P. 123

۲۸ ایضاً ص۱۲۳ ۲۹ القلقشندی۔ ابو العباس احمد بن علی۔ صبح الاعشی فی صناعۃ الانشار مطبوعہ کوستاتوماوس وشرکاہ۔ مصر۔ ۱/۴۶۶-۴۶۷۔ نیز طاش کبری زادہ (احمد بن مصطفیٰ) مفتاح السعادہ مطبوعہ حیدر آباد ۱۳۲۸ھ ۱/۲۴۰ — ۲۴۱

۳۰ پروفیسر سنتیلانہ کا لکچر، احمد فرید رفاعی۔ عصر المامون۔ دار الکتب المصریۃ، طبع سوم ۱۹۲۸ء ۱/۳۸۰-۳۸۱ اولیری۔ دی عربک تھاٹ اینڈ اٹس پلیس ان ہسٹری۔ ص۱۰۵-۱۰۶۔ احمد امین۔ ضحی ۱/۲۷۷ — ۲۷۸

۳۱؎ T. J. De Boer, The History of Philosphy in Islam 1988 P.18

۳۲؎ جید النقل، فصیح باللسان الیونانی والسریانی والعربی - ابن ندیم ص ۳۵۵

۳۳؎ اس نے سریانی سے عربی میں گھٹیا ترجمہ کیا۔ بقراط کی کتاب الابنۃ کا اسی نے ترجمہ کیا۔ ابن ندیم ص ۳۵۵

قسطابن لوقا بعلبکی نے جالینوس کی ایک کتاب کا ترجمہ تحریم الدفن کے نام سے کیا تھا۔ یہ کتاب مشتبہ موت کے سلسلے میں ہے، اس کا مخطوطہ حکیم شجاع الدین حمدانی کے آبائی کتب خانہ میں عرصہ سے محفوظ ہے۔ دوسرے نسخے کتب خانہ دارالاسلام دیوبند، کتب خانہ آصفیہ حیدرآباد اور رضا لائبریری رام پور میں موجود ہیں۔ جالینوس کی اساس الطب کا مخطوطہ جس کو حنین بن اسحاق نے عربی میں منتقل کیا تھا، آصفیہ لائبریری میں موجود ہے۔ حنین کی دیگر کتابوں میں سے اصناف الحیات، کنز الفواد فی تنویع الموائد کتاب المدخل فی الطب، کتاب النبض الکبیر، کتاب المسائل فی الیقین، کتاب المسائل الطبیہ کے مخطوطہ نسخے آصفیہ، خدا بخش لائبریری پٹنہ، طبیہ کالج لائبریری دہلی میں موجود ہیں۔ اس کی کتاب الاخلاط، شرح المسائل الصغیرہ اور الصناعۃ الصغیرہ کے مخطوطے بھی آصفیہ، رضا، اور حکیم ظل الرحمٰن کے ذاتی کتب خانہ میں موجود ہیں۔ قسطابن لوقا کی تدبیر البدن بھی آصفیہ اور رضا لائبریری میں موجود ہے۔ یوحنا ابن ماسویہ کی کتاب المشجر کے مخطوطے خدا بخش لائبریری پٹنہ اور رضا لائبریری رام پور میں پائے جاتے ہیں۔ طبیہ کالج دہلی کی لائبریری میں بقراط کی کتاب قاموس الطب، جالینوس کی حیلۃ البرء اور اسی طرح اس کی الی اعلوقن کے مخطوطے موجود ہیں۔ جالینوس کی اساس الطب، الاغذیہ والاشربہ، کتاب الفصول، فرق الطب، کتاب الابوال، کتاب الاغذیہ، تقدمۃ المعرفۃ، اور دیسقوریدوس کی کتاب الحشائش، بقراط کی تشریح اعضاء البدن، قسطابن لوقا کی کتاب فی حفظ الصحۃ وازالۃ المرض، ثابت بن قرۃ کی الذخیرہ فی المعالجات کے مخطوطے ہندوستان کی مشہور لائبریریوں میں موجود ہیں۔ دیکھئے خدا بخش لائبریری جرنل شمارہ ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۴۵

۳۴؎ ابن ابی اصیبعہ۔ عیون الانباء فی طبقات الاطباء ص ۲۷۴ — ۲۷۹ - دار مکتبۃ الحیوۃ ۱۹۶۵ء تحقیق ڈاکٹر نزار رضا ۳۵؎ ایضاً ص ۲۸۳-۲۷۴۔ ترجمہ کرنے والوں کے نام قفطی نے اخبار الحکماء میں ص ۱۱ تا آخر کتاب، اور ابن جلجل (ابوداؤد سلیمان حسان الاندلسی) نے طبقات الاطباء والحکماء مطبوعہ قاہرہ ۱۹۵۵ء تحقیق ڈاکٹر فواد سید، ص ۱۶، ۱۱۶ میں درج کئے ہیں۔ البتہ ساتویں طبقہ کے عنوان سے ص ۶۳ تا ۸۸ میں بعض وہ نام مل جاتے ہیں جو ابن ابی اصیبعہ نے بیان کیے ہیں۔

۳۶؎ الفہرست۔ مطبعۃ الاستقامہ۔ قاہرہ ص ۳۵۵ - ۳۷؎ ایضاً ص ۳۵۶

۳۸؎ ڈاکٹر احمد فرید رفاعی۔ عصر المامون۔ ۱/۳۸۰ — ۳۸۱۔ دار الکتب المصریہ۔ طبع سوم ۱۹۲۸ء

۳۹ الفہرست ۳۵۵-۳۵۶ ۴۰ اس نے شہریار کے زیج کو عربی میں منتقل کیا۔
۴۱ اس نے اختیار نامہ کا ترجمہ کیا۔
۴۲ قفطی۔ اخبار الحکماء ص ۵۵، ابن جلجل، طبقات الاطباء والحکماء ص ۲۳-۲۵
۴۳ مصطفیٰ بن عبداللہ حاجی خلیفہ۔ کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون، مطبعۃ البہیۃ ۱۹۴۳ء ۱۴۲۶/۲، قلقشندی نے کتاب السیاسۃ کو ارسطو کی طرف منسوب کیا ہے۔ دیکھئے صبح الاعشیٰ ۴۷۸/۱-۴۷۹
۴۴ ایضاً ۱۴۳۶/۲ ۴۵ الفہرست ص ۳۵۷-۳۵۸
۴۶ ابن جلجل۔ ص ۲۵-۳۰ ۴۷ الفہرست ص ۳۵۹
۴۸ کشف الظنون ۱۴۰۲/۲ ۴۹ ایضاً ۱۴۰۸/۲ ۵۰ کشف الظنون ۱۴۲۵/۲ نیز طاش کبری زادہ۔ مفتاح السعادۃ ۲۵۹/۱ ۵۱ کشف الظنون ۱۴۲۵/۲
۵۲ ایضاً ۱۴۵۳/۲ ۵۳ ایضاً ۱۴۶۷/۲ نیز مفتاح السعادہ ۲۵۹/۱
۵۴ کشف الظنون ۱۴۱۲/۲ ۵۵ ایضاً ۱۳۹۷/۲ ۵۶ ایضاً ۱۳۸۷/۲
۵۷ ایضاً ۱۴۵۸/۲ ۵۸ مکمل کتابوں کا تذکرہ دیکھئے الفہرست ۳۵۹ - ۳۶۶
۵۹ کشف الظنون ۱۴۶۵/۲، ۱۴۱۴/۲۰، ۱۴۱۵/۲۔
۶۰ اخبار الحکماء للقفطی ص ۴۲-۴۸۔ محقق جولیوس لپرٹ کا جرمن زبان میں ایک ۱۸ صفحات پر مشتمل ایک مقدمہ بھی کتاب میں شامل ہے جس میں مختصراً مصنف کی حیات و خدمات پر روشنی ڈالی گئی ہے۔
۶۱ قفطی ص ۹۰-۹۵ ابن جلجل ص ۱۶-۲۰
۶۲ قلقشندی۔ صبح الاعشیٰ ۴۷۴/۱ (کوستاتوماؤس وشرکاہ مصر)
۶۳ کشف الظنون ۱۴۵۲/۲ ۶۴ ایضاً ۱۳۹۸/۲ ۶۵ ایضاً ۱۳۸۳/۲
۶۶ ایضاً ۱۳۸۷/۲۔ ۶۷ اخبار الحکماء للقفطی ص ۹۴
۶۸ قفطی ص ۱۲۲-۱۳۲۔ انھوں نے جالینوس کی کل ۱۶ کتابوں کا تذکرہ کیا ہے جبکہ ہمیں مختلف تذکروں سے اس کی ۶۴ کتابوں کا علم ہے۔
۶۹ عصر المامون۔ ڈاکٹر احمد فرید رفاعی۔ ۳۸۳/۱ — ۳۸۴
۷۰ Donald Compbell, Arabian Medicine and its influence on the middle ages. Philopress Amasterdarm 1926, P. 13-211, Vol II

۷۱ھ ایضاً ص ۴۹ جلد اول ۷۲ھ الفہرست ۔ ص ۳۸۶ - ۳۹۲
۷۳ھ قفطی ۔ اخبار الحکماء ص ۱۸۵ ۷۴ھ عصر المامون ۱/۳۸۴
۷۵ھ قفطی ۔ اخبار الحکماء ص ۵۵ ۷۶ھ قفطی اخبار الحکماء ص ۶۲-۶۵ ابن جلجل طبقات الاطباء والحکماء ص ۲۹-۴۰
۷۷ھ کشف الظنون ۲/۱۴۶۳ ۷۸ھ عصر المامون ۱/۳۸۵ - ۳۸۶ ، نیز الفہرست ص ۳۸۶
۷۹ھ ایضاً ۱/۳۸۵ - ۳۸۶ نیز الفہرست ۳۸۷
۸۰ھ بروکلمان ۔ ہسٹری آف دی اسلامک پیوپلس ص ۱۲۶ ۸۱ھ ایضاً ص ۱۲۶
۸۲ھ کشف الظنون ۲/۱۴۰۲ ۸۳ھ مفتاح السعادۃ ۱/۲۲۰ ۸۴ھ ایضاً ۱/۲۳۹ - ۲۴۰
۸۵ھ عصر المامون ۱/۳۸۷ - ۳۸۸ ۸۶ھ ایضاً ۱/۳۸۶ - ۳۸۷
۸۷ھ الفہرست ص ۱۷۸ ۸۸ھ ایضاً ص ۱۷۸ ، نیز بروکلمان ، تاریخ الادب العربی ۔ ترجمہ ڈاکٹر عبد الحلیم نجار ۔ دار المعارف مصر ۱۹۶۲ء صفحات ۹۳، ۹۲، ۹۶، ۹۷، ۹۷، ۹۸ جلد سوم ۔ نیز اولیری ۔ ہاؤدی گریگ سائنس پاسٹ ہاؤدی عربس ص ۱۵۶ نیز مروج الذہب ، مسعودی ۱/۱۹۰
۸۹ James Kritzede, Anthology of Islamic Literature, New York 1964, P. 73.
۹۰ھ ہٹی ۔ ہسٹری آف دی عربس ص ۳۰۸ ، اولیری ۔ ہاؤدی گریک سائنس ۔ ص ۱۵۵ الفہرست ص ۱۷۸
۹۱ھ الفہرست ص ۱۷۸ ۹۲ھ مفتاح السعادہ ۱/۲۳۹
۹۳ھ بروکلمان ۔ تاریخ الادب العربی ۳/۱۰۳ - ۱۰۴ ۹۴ھ ایضاً ۳/۱۰۴
۹۵ھ حمزۃ الاصبہانی ۔ دار مکتبۃ الحیاۃ ص ۹۸ ۹۶ھ عصر المامون ۱/۳۹۰
۹۷ھ ابن صاعد ۔ طبقات الامم ۔ ص ۱۱-۵ ۔ مطبوعہ بیروت ۱۹۱۲ء تحقیق لوئیس شیخو
۹۸ھ عبد الرزاق کانپوری ۔ براہکہ ۔ انتظامی پریس کانپور ۔ اضافہ و نظر ثانی شدہ ایڈیشن ص ۲۳۰ - ۲۳۲ اخیر میں مصنف کے نام کے ساتھ ۲۳ دسمبر ۱۹۳۹ء تاریخ درج ہے ۔ نیز الفہرست ۳۹۲
۹۹ھ کشف الظنون ۲/۱۴۲۹ ۱۰۰ھ البراہکہ ص ۲۲۸
۱۰۱ھ بروکلمان ۔ ہسٹری آف دی اسلامک پیوپلس ص ۱۲۶ ۷۷۱ء میں ایک سیاح یہ کتاب بغداد لایا تھا جو نجوم کے موضوع پر تھی ۔ دیکھئے ہٹی ، ہسٹری آف دی عربس ص ۳۰۷ اور ۳۷۳
۱۰۲ھ البراہکہ ۔ ص ۲۲۸ ۔ نیز کشف الظنون ۲/۱۴۳۰ ۱۰۳ھ البراہکہ ص ۲۲۹
۱۰۴ھ انسائیکلو پیڈیا آف اسلام ص ۲۶۳ "ب"

۱۰۵ھ عصر المامون ۱/۳۹۱ ۱۰۶ھ ایضاً ۱/۳۹۱ ۱۰۷ھ البرامکہ ص ۲۲۰-۲۳۲
نیز الفہرست ۳۹۲ ۱۰۸ھ ایضاً ۱/۳۹۲ ۱۰۹ھ قلقشندی۔ صبح الاعشیٰ ۱/۴۷۶
۱۱۰ھ الفہرست ص۴۷۴ ۱۱۱ھ قلقشندی۔ صبح الاعشیٰ ۱/۴۷۵
۱۱۲ھ عصر المامون ۱/۳۹۴ نیز نکلسن ۷ لیٹریری ہسٹری آف دی عربس، مطبوعہ کیمبرج ۱۹۵۶ء ص۳۵۹
۱۱۳ھ الفہرست ص۳۵۴ ۱۱۴ھ دیگر اطباء اور نجومیوں کے لیے دیکھئے غریغوریوس ملطی ابن العبری
تاریخ مختصر الاول ص۱۱۲-۱۱۳، ۱۳۰، ۱۳۲ ۱۱۵ھ ابن العبری۔ تاریخ مختصر الاول ص۲۲۷، ۲۳۹
۱۱۶ھ Jacques Riester, La Civilization Arabe Paris 1956 P.158-210
I. Madkore, L'organon d'Aristote dansle monde Arabe, Paris 1876 P. 1-50
۱۱۷ھ حنا فاخوری اور خلیل الجر تاریخ الفلسفۃ العربیہ۔ دار المعارف بیروت ۲/۳۵

ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی کی ایک تازہ پیش کش
مولانا سید جلال الدین عمری کی نئی کتاب
اسلام اور مشکلاتِ حیات

- اس دنیا میں اللہ تعالیٰ کے نافرمانوں پر مشکلات اور مصائب کیوں آتے ہیں؟
- اللہ تعالیٰ کے نیک بندوں کو ملی اور اجتماعی، شخصی اور انفرادی مشکلات سے کیوں گزارا جاتا ہے؟
- امراض، جسمانی تکالیف، مالی مشکلات، حادثات اور صدمات میں ایک مومن کا کیا رویہ ہونا چاہیے؟
- مرض اور مشکلات حیات میں خودکشی کیوں ناجائز ہے؟
- مرض کی شدت میں کسی کی جان کیوں نہیں لی جاسکتی؟

یہ کتاب قرآن وحدیث کی روشنی میں ان سوالات کا جواب فراہم کرتی ہے، مؤثر انداز بیان، دل نشیں بحث اور علمی اسلوب۔
آفسٹ کے حسین طباعت، خوب صورت سرورق۔ ضخامت ۸۸ صفحات۔ قیمت ۸/روپئے
ملنے کا پتہ: مینجر مکتبہ تحقیق وتصنیف اسلامی۔ پان والی کوٹھی۔ دودھ پور علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

عہدِ وسطیٰ کے ہندوستان میں تاریخ نگاری[۱]

(۲)

پروفیسر اقتدار حسین صدیقی

۲۔ تاریخ فخر مدبر کے بعد سلطنت دہلی کی تاریخ پر دوسری اہم کتاب حسن نظامی نیشاپوری کی مشہور تالیف "تاج المآثر" ہے۔ حسن نظامی اپنے وطن نیشاپور سے ہجرت کر کے سلطان قطب الدین ایبک کے عہد میں ہندوستان آ کر دہلی میں سکونت پذیر ہوئے۔ اُن کے اپنے قول کے مطابق اُن کے وطن میں سیاسی تبدیلیوں کی وجہ سے حالات خراب ہو گئے تھے اور اہل فضل و دانش کی قدر دانی نہیں ہو رہی تھی۔ برخلاف اس کے ہندوستان کے پہلے خود مختار سلطان کی علم دوستی اور عالم نوازی کا شہرہ اس قدر بڑھ رہا تھا کہ علماء و فضلاء اس کی طرف رخ کر رہے تھے۔ غرضیکہ حسن نظامی نے بھی ہندوستان میں قسمت آزمائی کے لیے رخت سفر باندھا۔ انھوں نے لاہور کی بجائے جو کہ شمال ہندوستان میں آخری غزنوی سلاطین کی تخت گاہ ہونے کی وجہ سے علم و دانش اور تجارت کا ایک عظیم مرکز بن گیا تھا دہلی کو اپنی رہائش گاہ کے لیے منتخب کیا۔ اس کی وجہ غالباً یہ بھی تھی کہ دہلی میں ان کے قدیم دوست احباب رہتے تھے۔ دہلی کو انھوں نے ایک ابھرتا ہوا اور دولت سے بھرپور شہر پایا اپنے علم و فضل اور دانشوری کی بنا پر دہلی کے اشراف میں جلد ہی مقبول ہو گئے۔ اُن کے دوستوں نے مشورہ دیا کہ دربار شاہی سے رابطہ قائم کرنے کے لیے انھیں سلطانِ وقت یعنی قطب الدین ایبک کے کارناموں پر تاریخ مرتب کرنی چاہیے۔ حسن نظامی کو ذریعہ معاش کی

---

[۱] اس مقالہ کی پہلی قسط۔ جنوری۔ مارچ ۱۹۸۹ء میں شائع ہو چکی ہے۔

تلاش تھی وہ اس کے لیے تیار ہو گئے انھوں نے عربی میں سلطان وقت کی تاریخ لکھنے کا ارادہ کیا اس وقت تک علماء و فضلاء میں عربی زبان ہی علم و فضل اور ثقافت کی زبان تصور کی جاتی تھی اور حسن نظامی اسی زبان میں اپنے علم و فضل اور قوتِ بیان کا مظاہرہ کرنا چاہتے تھے۔ لیکن ان کے دوستوں نے انھیں مشورہ دیا کہ ہندوستان میں عربی کا رواج کم سے کم ہوتا جا رہا ہے لہٰذا عربی میں ان کی تالیف سود مند نہیں ہوگی۔ اس کے برخلاف فارسی بولنے اور پڑھنے والوں کی تعداد تیزی سے بڑھ رہی ہے۔ اور مسلم اشراف کا جو طبقہ (Intelligentia) وجود میں آرہا ہے وہ عربی سے ناواقف اور فارسی بولنے اور پڑھنے والوں پر مشتمل ہے۔ لہٰذا تاریخ پر پیش نظر کتاب فارسی میں لکھی جائے۔ اسی اثنا میں سلطان قطب الدین ایبک کا فرمان جاری ہوا کہ ہندوستان میں اس کی فتوحات کی تفصیل اس کے آقا کی فتوحات کے ساتھ قلم بند کی جائے۔ اس طرح حسن نظامی نے دوستوں کے مشورہ اور ان کی ترغیب پر فارسی میں تاج المآثر لکھنا شروع کیا۔ لیکن اُن کا طرزِ نگارش صنائع بدائع، عربی کے الفاظ اور جملوں اور مشکل تشبیہات اور استعاروں اور عربی فارسی شعروں کی بھرمار کی وجہ سے مشکل اور گنجلک ہے۔

دورِ حاضر کے ادیب اور اسکالرس حسن نظامی کے اسلوب بیان کو ناپسند کرتے ہیں لیکن عہدِ وسطیٰ کے ہندوستان، وسط ایشیا اور ایران کے تاریخی لٹریچر کے مطالعہ سے صاف ظاہر ہے کہ اس دور کے دانشوروں کے نزدیک حسن نظامی کا اسٹائل قابل تقلید اور مثالی تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حسن نظامی سلطان قطب الدین ایبک کی عظیم اور بے پناہ شخصیت سے بے حد متاثر تھے انھوں نے سوچا کہ اس عظیم فاتح اور فیاض حکمراں کی تاریخ لکھنے کے لیے طرزِ نگارش ایسا غیر معمولی ہونا چاہیے جو اس کی عظمت سے مطابقت رکھتا ہو۔ بعد میں نظامی کے طرزِ نگارش سے متاثر ہو کر ایران اور ہندوستان کے عظیم فاتحوں اور شہنشاہوں کی تاریخ کے لیے اسی طرزِ نگارش کو پسند کیا گیا۔ اس کی ایک اچھی مثال چنگیز خاں کی فتوحات اور تاریخی کارناموں پر عطا ملک جوینی کی تالیف "تاریخ جہاں شاہ" (۱۲۶۰ء) ہے۔ خود سلطنت دہلی میں کبیر الدین پسر تاج الدین عراقی[1] اور امیر خسرو دونوں کی یہی کوشش رہی کہ دہلی کے عظیم سلطان علاء الدین

---

[1] کبیر الدین نے فارسی انشا پردازی میں اپنا کمال دکھایا اور اس ضمن میں وہ ماضی اور اپنے حال کے انشا پردازوں پر سبقت لے گئے تھے۔ ضیاء الدین برنی ان کو ان الفاظ میں خراج تحسین ادا کرتے ہیں "در عہد =

خلجی کے عہد کی تاریخ ایسی پرشکوہ اور مشکل نثر میں مرتب کریں جو کہ ممدوح کی شایانِ شان اور خود مؤلف کی قابلیت اور نثر نگاری پر غیر معمولی قدرت کی آئینہ دار ہو۔ اگرچہ کبیر الدین کی تالیف دست بردِ زمانہ کی نذر ہوگئی مگر خسرو کی خزائن الفتوح دستیاب ہے۔ اس سے ان دونوں باتوں کی تصدیق ہوتی ہے۔ سولہویں اور سترھویں صدی میں ہندوستان کے مورخین میں ابوالفضل اور عبدالحمید لاہوری نے بھی اسی طرح کا ادق اور مشکل طرزِ نگارش اختیار کیا اس لیے کہ ان کے پیش نظر بھی اکبر بادشاہ اور شاہجہاں جیسے عظیم فرمانرواؤں کی تاریخ لکھنی تھی۔ بہرحال حسن نظامی کے طرزِ نگارش کی تاریخی اہمیت ہے جس کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ عہد وسطیٰ کی تاریخ اور ثقافت سے ناواقفیت کی دلیل ہوگی اگر تاج المآثر کے طرزِ نگارش کو آج کے ادبی اسلوب کی بنیاد پر پرکھا جائے۔

حسن نظامی کی تاریخ نویسی پر تبصرہ کرنے سے پہلے یہ بتانا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ فخر مدبر کی طرح انھوں نے بھی سلطان معز الدین کا ذکر اس طرح کیا ہے کہ سلطان کی بہ نسبت اس کے غلام ملک قطب الدین ایبک کی عظمت زیادہ ابھر کر سامنے آتی ہے۔ نظامی تاج المآثر کو سلطان کی پرتھوی راج کے خلاف ۱۱۹۲ء کی مہم کے ذکر سے شروع کرتے ہیں اور اُن جنگوں کا بڑی تفصیل سے ذکر کرتے ہیں جو کہ سلطان معز الدین کی قیادت میں یا اُس کی غزنی کو واپسی پر قطب الدین ایبک نے ہندو راجاؤں سے لڑیں۔ ان تفاصیل کی اہمیت اس لیے بڑھ جاتی ہے کہ منہاج سراج جوزجانی نے ان کے بیان میں بڑے اختصار سے کام لیا ہے۔

جہاں تک حسن نظامی کے تاریخ نویسی (Approach) کا تعلق ہے وہ سلطان قطب الدین کے احوال میں جملہ تفصیلات کو پُرزور انداز میں بیان کرتے ہیں، زورِ قلم کے ساتھ ساتھ مواد کو بھی بڑی محنت سے اکٹھا کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ لہٰذا ۱۲۱۰ء تک یعنی سلطان قطب الدین ایبک کی وفات تک کتاب بڑی دلچسپی کے ساتھ لکھی گئی ہے۔ لیکن بعد میں عبارت کا زور بیان مدھم پڑ جاتا ہے اور ۱۲۱۰ء میں سلطان شمس الدین التمش کے لاہور پر عارضی قبضہ[1] کے بعد تاج المآثر اختتام پر آجاتی ہے۔ غالباً سلطان قطب الدین

= علائی مفتخا مہای نوشتہ است وساحری زدہ، تاریخ فیروز شاہی صہ ۱۴

[1] منہاج سراج جوزجانی کے مطابق سلطان ناصر الدین قباچہ نے لاہور پر کئی بار قبضہ کیا ملاحظہ ہو =

ایبک کی ہنگامی موت اور اُس کے بعد نئی سلطنت میں طوائف الملوکی نے مؤلف کو بددل کر دیا تھا۔ وہ دہلی کے نئے سلطان التمش کے کردار سے بھی خوش نظر نہیں آتے۔ اس کی وجہ غالباً یہ تھی کہ التمش نے اپنے آقا قطب الدین ایبک کے بیٹے اور جائز وارث آرام شاہ کو قتل کر کے تخت سلطنت پر قبضہ کر لیا تھا۔[۱]

حسن نظامی اگرچہ ہندوستان میں ابتدائی مسلم فتوحات اور مفتوحہ علاقوں میں مسلمانوں کے نظم و نسق کے بارے میں بعض دلچسپ تفصیلات فراہم کرتے ہیں لیکن وہ بنیادی طور پر ادیب تھے اور مورخ کے فرائض کی انجام دہی کے سلسلے میں بے پرواہ بھی۔ یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ وہ اپنی تالیف کو صحیح معنوں میں تاریخ کی شکل دینے میں ناکام رہے ہیں۔ وہ زور بیان اور تشبیہات اور استعاروں کے استعمال کے شوق میں واقعات کو صحیح طریقہ پر ان کے پورے پس منظر کے ساتھ بیان کرنے سے قاصر نظر آتے ہیں۔

مثال کے طور پر جب وہ ہندو راجاؤں کی ایبک کے دربار میں حاضری دکھاتے ہیں تو کہتے ہیں کہ شاہی قالین ہندوستانی راجاؤں کی سجدہ گاہ بن گیا۔[۲] قاری اگر صحیح واقعات سے بے خبر ہو تو اس سے یہی سمجھے گا کہ سلطان اس کے لیے طاقت اور اقتدار استعمال کرتا تھا۔ لیکن امر واقعہ مختلف ہے دراصل یہ سلطان کی اس دوستانہ حکمت عملی کا ایک مظہر تھا جو اُس نے ہندوستانی راجاؤں کے سلسلے میں اختیار کی تھی۔ ایک ادیب اور شاعر ہونے کی وجہ سے مصنف مبالغہ آرائی سے بھی محفوظ نہیں رہ سکے ہیں۔ اگر تاج المآثر کے بیانات کو من وعن مان لیا جائے تو یہ تاثر پیدا ہوگا کہ مسلم حملہ آوروں نے ہر جگہ فتح کے وقت خون کے دریا بہا دئے تھے اور کوئی

= طبقات ناصری، مرتبہ عبدالحئی حبیبی، کابل، ۱۹۶۳، جلد اول ص ۴۱۹

جب سلطان جلال الدین خوارزم شاہ ہندوستان میں داخل ہوا تو لاہور کا حاکم قباچہ کا بیٹا تھا۔ ملاحظہ ہو، شہاب الدین نسوی، سیرت جلال الدین منکرنی، فارسی ترجمہ، مرتبہ پروفیسر رمینوی، طہران ۱۹۵۶ء ص ۱۱۹

[۱] طبقات ناصری، جلد اول، ص ۴۱۸

[۲] حسن نظامی، تاج المآثر، مخطوطہ برٹش لائبریری لندن، نمبر ۷۹۲۳ ورق ۱۳۳ الف

ہندو تہ تیغ ہونے سے بچ نہیں سکا تھا۔ اسی طرح شمالی ہندوستان میں کسی شہر اور کسی قصبہ میں کوئی مندر بھی محفوظ نہ رہا تھا۔ حالانکہ اس کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

مسلمان سلاطین کی طرح اُن کے امرار کا بھی بڑا اہم تاریخی رول رہا ہے۔ بہت سے امرار دہلی سلطنت کے اولین معماروں میں سے تھے۔ اِن عظیم امرار کا ذکر مختصر ہی سہی ضروری تھا لیکن حسن نظامی (اپنی تالیف میں ان امرار کے کارناموں کو نظرانداز کر گئے ہیں۔ سدیدالدین عوفی نے کسی قدر لباب الالباب اور جوامع الحکایات میں اور منہاج سراج جوزجانی نے طبقات ناصری میں اس کمی کا تدارک کیا ہے۔

اخیر میں یہ بیان کرنا بھی ضروری ہے کہ نظامی نے تاج المآثر میں قطب الدین ایبک کے پروانہ[1] اور سلطان التمش کا ایک فرمان نقل کیا ہے۔ یہ دونوں دستاویزات علاقوں کے والی یعنی گورنروں کی تقرری سے متعلق ہیں۔ ان دونوں سے ہمیں عہد سلطنت میں گورنروں کے فرائض اور اختیارات کے علاوہ ہندوؤں کے بارے میں مرکز کی پالیسی کا بھی بخوبی علم ہوتا ہے ان دستاویزات میں رعایا پروری، امن وامان کے قیام، تاجروں کو سہولتیں بہم پہنچا کر تجارت کو فروغ دینے، مقامی ہندو خواص وعوام کو حسن سلوک سے سلطان کا مطیع بنانے اور علماء وفضلاء کو مالی مدد دینے پر خاص طور پر زور دیا گیا ہے[2]۔ بہرحال تاج المآثر ہندوستان میں مسلم سلطنت اور مسلم فرمانرواؤں سے متعلق تاریخ کی ابتدائی کتابوں میں سے ایک ہے اس کی وجہ سے اس کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔

۳۔ تیسرے اہم تاریخ نگار سدیدالدین محمد عوفی تھے۔ اُن کی تالیف 'جوامع الحکایات و لوامع الروایات' اپنے تنوع کے اعتبار سے فارسی ادب میں پہلے انسائیکلوپیڈیا کی حیثیت رکھتی ہے۔ انھوں نے ہندوستان میں وارد ہونے کے بعد بھی متعدد کتابیں مرتب کیں۔ اور

---

[1] پروانہ گورنر یا والی کا تحریری حکم نامہ ہوتا تھا جبکہ سلطان یا بادشاہ کے تحریری حکم نامہ کو فرمان کہتے تھے۔

[2] ۱۱۹۳ء میں ایبک نے کول (علی گڑھ) فتح کرنے کے بعد وہاں اپنے ساتھی یغلبک کو والی مقرر کیا تو اس کے تقرر کے سلسلے میں پروانہ بھی جاری کیا۔ اس میں گورنر کے لیے بہت سی ہدایات ہیں جن سے سلطان کی صوبائی پالیسی پر روشنی پڑتی ہے۔

[3] حسن نظامی، تاج المآثر، مخطوطہ، برٹش لائبریری، لندن، نمبر ۲۳ ۷۶۲ ایڈیشن، ورق ۵۵ ب تا ۵۶ الف، ۱۲۸ الف تا ۱۳۰ ب۔

اُن کو یہاں کے سلطان یا وزراء کے نام معنون کیا۔ اُن کے ان علمی کارناموں کا عہد وسطیٰ کے ہندوستان میں مسلم ثقافت، سیاست، دینی فکر اور تاریخ پر بڑا اثر نظر آتا ہے۔ عوفی کو دینی علوم پر قدرت ہونے کے علاوہ تاریخ سے بھی دلچسپی تھی اور وہ یہاں مورخ کی حیثیت سے اہم تاریخی واقعات پیش کر سکتے تھے۔ ان کی تین تالیفات تاریخ کے نقطۂ نظر سے بہت اہم ہے اور ایک طالب علم کے لیے بڑی دلچسپی کا باعث ہیں۔ غالباً یہی تین کتابیں دست برد زمانہ سے محفوظ رہ گئی ہیں۔

قبل اس کے کہ ہم ان کی تالیفات پر تبصرہ کریں، ضروری ہے کہ اُن کے حالات زندگی اختصار کے ساتھ بیان کریں کیونکہ اُن کی تعلیم و تربیت، اُن کی سیاحت اور اُن کی علمی بصیرت کا ان کی تاریخ نگاری پر بڑا اثر معلوم ہوتا ہے۔

عوفی بارہویں صدی عیسوی کے اخیر میں بخارا شہر کے ایک معزز خاندان میں پیدا ہوئے اس خاندان کے افراد علم و فضل کے لیے مشہور تھے اور وہاں کی سلطنت میں اونچے عہدوں پر فائز تھے۔ خاندانی روایات کے تحت عوفی کی تعلیم و تربیت بخارا ہی میں ہوئی۔ دینی اور غیر دینی علوم میں دسترس حاصل کرنے کے بعد وہ اسلامی ممالک کی سیاحت کے لیے نکل پڑے۔ تاکہ وہاں کے علماء سے مزید فیض حاصل کر سکیں۔ وہ سمرقند سے خوارزم ہوتے ہوئے غزنین پہنچے اور راستہ میں ہر علمی اور ثقافتی مرکز میں ٹھہر کر وہاں کے علماء سے ملاقات کی اور فقہ اور حدیث کا مطالعہ کیا۔ غزنین سے ایران اور عرب ممالک گئے۔ ان کی تہذیب و شائستگی اور علمی تبحر سے متاثر ہو کر ہر جگہ اہل علم اور ارباب حکومت نے ان کی مالی اعانت کی۔[1]

ہندوستان میں ان کی آمد کی تاریخ کا مسئلہ کسی قدر متنازع فیہ ہو گیا ہے۔ انھوں نے اپنی تالیف لباب الالباب میں غزنین کے زمانۂ قیام کے دوران وہاں کے شعراء اور فضلاء کے احوال میں جن تاریخوں کا ذکر کیا ہے اس سے ڈاکٹر محمد نظام الدین نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ وہ

---

[1] ملاحظہ کیجئے محمد نظام الدین کا انگریزی مقالہ Introduction to the Jawami-ul-Hikayat wa-Lawami-ul-Riwayat of Sadid Uddin Mohammad Awfi, London 1920

۱۲۱۸ء میں غزنیں سے ہندوستان آکر پناہ گزیں ہوگئے۔ اس بیان کو صباح الدین عبدالرحمن[1] اور ڈاکٹر ممتاز علی خاں[2] نے من وعن مان لیا ہے۔ لیکن جوامع الحکایات میں اس طرح کی شہادت ملتی ہے کہ وہ ہندوستان میں کسی عرب ملک سے بذریعہ بحری جہاز آئے تھے اور گجرات کی مشہور بندرگاہ کھنبایت میں اترے تھے۔ اسی بحری سفر میں اُن کو قطب نما اور اس کی کارکردگی دیکھنے کا موقعہ ملا تھا۔ کیونکہ قطب نما اور اس کی اہمیت کا علم اُن کو پہلی مرتبہ ہوا تھا۔ وہ اس کو بڑی تفصیل کے ساتھ بیان کرتے ہیں[3]۔ یہ واقعہ اُن کے اپنے وطن پر منگولوں کے حملہ اور فتح کے بعد پیش آیا تھا کیونکہ وسط ایشیا میں منگولوں کی غارت گری کے بعد وہاں مسلم اشراف کا رہنا مشکل ہوگیا تھا اور صاحب حیثیت مسلمان جو کہ قتل عام سے بچ سکے تھے وہ ہندوستان ہجرت کر گئے تھے لہٰذا عوفی بھی ۱۲۲۲ء کے آس پاس ہندوستان آئے۔ ان کا کھنبایت میں قاضی کی حیثیت سے رہنا اس امر کی شہادت دیتا ہے کہ وہاں پر فقہ حنفی کے ماننے والے جن کی بڑی تعداد تجارت کے سلسلے میں موجود تھی، ان کی خدمات حاصل کرنا چاہتی تھی۔ عوفی خود کہتے ہیں کہ گجرات کے ہندو راجہ نے مسلم تجار کو پوری مذہبی

---

[1] صباح الدین عبدالرحمن، بزم مملوکیہ، اعظم گڑھ، ۱۹۵۴، صفحہ ۴۶ تا ۵۰

[2] انگریزی Some important Persian writing of the thirteenth century India, Aligarh, 1970, P. 96

[3] سدیدالدین محمد عوفی، جوامع الحکایات ولوامع الروایات، قسم چہارم، مخطوطہ خدابخش لائبریری، پٹنہ، ورق ۴۵۲ ب (اس کے بعد کتاب کا حوالہ صرف جوامع الحکایات ہوگا)

جوامع الحکایات چار ضخیم جلدوں میں لکھی گئی ہے۔ ہر جلد میں کئی کئی ابواب ہیں۔ ان میں مذہب، اخلاق، تاریخ، جغرافیہ، سیاست اور حکومت کے نظم ونسق سے متعلق تاریخی اہمیت کی روایات درج کی گئی ہیں، علاوہ ازیں مختلف سمندروں، شہروں اور ممالک کے حالات بھی بیان کئے گئے ہیں۔ ڈاکٹر نظام الدین نے پہلی قسم (یعنی جلد) کو دو حصوں میں ۱۹۶۵ء اور ۱۹۶۶ء میں حیدرآباد دکن سے شائع کیا۔ اُن کے بعد ایران کے فضلاء امیر بانو اور مظاہر مصفا نے کتاب کو ترتیب دیکر شائع کرنے کا ارادہ کیا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ صرف پہلی اور تیسری جلد ہی کو شائع کر سکے اور پھر انقلاب ایران نے کام کو روک دیا۔ ہمارے پیش نظر نظام الدین مرحوم شائع کردہ جلد اول کے دونوں حصے اور ایران سے شائع شدہ جلد سوم ہے۔ باقی مواد کے لیے خدابخش لائبریری پٹنہ کا مخطوطہ استعمال کیا گیا ہے۔

آزادی دے رکھی تھی اور کھنبایت میں اُن کی جامع مسجد بھی تھی۔ یہ تجار بیرونی ممالک سے تجارت میں مصروف تھے۔[۱] کھنبایت ہی میں کچھ عرصہ کے بعد اُن کے ہم وطن محمد سمرقندی اُن کے یہاں آکر مہمان ہوئے۔ عوفی نے اُن کو مطالعہ کے لیے قاضی التنوجی کی مشہور عربی کتاب "کتاب الفرج بعد الشدۃ" کا فارسی ترجمہ جس کو انھوں نے مکمل کیا تھا مطالعہ کے لیے دیا۔ محمد سمرقندی نے مطالعہ ہی نہیں کیا بلکہ اپنے پاس رکھنے کے لیے اس کی نقل بھی تیار کر لی اور اس نقل کے اخیر میں ایک نوٹ لکھا جس میں عوفی کے ساتھ اپنے اُچہ کے سفر اور ناصر الدین قباچہ کی ملازمت اختیار کرنے کی تفصیل بھی دی۔[۲] یہاں یہ بتانا غیر مناسب نہ ہوگا کہ جوامع الحکایات پورے اسلامی لٹریچر میں پہلی کتاب ہے جس میں قطب نما کا ذکر آتا ہے۔

اُچہ میں آکر عوفی نے کتاب الفرج بعد الشدہ کے اپنے فارسی ترجمہ کو سلطان ناصر الدین قباچہ کے نام معنون کر کے دربار شاہی میں پیش کیا اس کی بنا پر وہ سلطان قباچہ اور اس کے علم دوست وزیر عین الملک العشری کا مقرب بارگاہ ہوگیا۔ جلد ہی وزیر کے احسانات سے متاثر ہو کر اُس نے اپنی دوسری اہم تالیف لباب الالباب کو مکمل کر کے وزیر کے نام معنون کیا۔ لباب الالباب میں قدیم فارسی شعراء سے لے کر اس کے اپنے حال تک کے شعراء کے اشعار اور کہیں کہیں ان کے حالات بھی دیے ہیں۔ اس کے بعد عوفی خود لکھتے ہیں کہ سلطان قباچہ نے اُن سے فرمائش کی کہ وہ کتاب الفرج بعد الشدۃ کی طرح فارسی میں کتاب لکھی جس میں سلطان کے اپنے زمانہ تک کے واقعات آجائیں۔ شاہی حکم کی تعمیل میں عوفی کتاب کی تکمیل میں مصروف ہو گئے لیکن ابھی کام اتمام تک نہیں پہنچا تھا کہ دہلی کے سلطان شمس الدین التتمش نے ملتان اور اچہ پر حملہ کر دیا۔ کئی مہینوں کی جنگ کے بعد ناصر الدین قباچہ کو شکست ہوئی اور وہ خودکشی کرنے پر مجبور ہوگیا۔ ۱۲۲۸ء میں التتمش کا ملتان اور سندھ پر قبضہ ہوگیا۔ اب عوفی التتمش کے وزیر نظام الملک جنیدی کی سرپرستی میں آکر دہلی میں مقیم ہو گئے۔ یہیں انھوں نے نظام الملک کی ہمت افزائی پر ۱۲۳۱ء میں جوامع الحکایات

---

[۱] جوامع الحکایات، جلد اول حصہ دوم، صفحہ ۳۰۴ تا ۳۰۵

[۲] محمد سمرقندی کا نوٹ عوفی کے کتاب الفرج بعد الشدہ کے فارسی ترجمہ کے اخیر میں ملتا ہے جس کا مخطوطہ برٹش میوزیم لندن کی لائبریری کی ملکیت ہے۔

کو مکمل کر کے اپنے نئے مربّی کے نام معنون کیا۔

جیسا کہ بیان ہو چکا ہے کہ جوامع الحکایات کی چاروں جلدوں میں متعدد ابواب ہیں جن کا تعلق مذہب اور اخلاق کے علاوہ مسلم سلاطین، مختلف ممالک کی جغرافیائی خصوصیات اور شاہراہوں وغیرہ سے ہے اس کے لیے قدیم عربی کتابوں اور بارہویں صدی کی فارسی کتابوں کو بنیاد بنایا گیا ہے لیکن اکثر و بیشتر مولف کے ذاتی مشاہدات اور معلومات نے ان میں خاصا اضافہ کیا ہے۔ بارہویں اور تیرھویں صدی عیسوی کی ابتدائی دہائیوں میں وسط ایشیا اور ہندوستان کے حالات جاننے کے لیے یہ ہمارا بہت اہم ماخذ ہے۔ بہت سا فارسی اور عربی لٹریچر جو کہ عوفی کو دستیاب تھا وہ دست برد زمانہ کی نذر ہو گیا ہے۔

حسن سجزی اور ضیاء الدین برنی کی تحریروں میں جوامع الحکایات کے ذکر سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے شائع ہوتے ہی اس کو دہلی اور ہندوستان کے علمی حلقوں میں مقبولیت حاصل ہو گئی تھی۔ ہر علمی ذوق رکھنے والا، خواہ وہ علماء دین اور صوفیا کے حلقہ سے ہو یا سیاست اور حکومت سے متعلق، جوامع الحکایات کا مطالعہ سود مند سمجھتا تھا۔ نبی کریمؐ اور صحابہ کے اقوال کے علاوہ پہلی جلد کا تیسرا باب اسلام کے ابتدائی دور کے صوفیاء سے متعلق ہے اور اس میں شیخ علی ہجویری کی کشف المحجوب سے زیادہ تفصیلات ملتی ہیں لہٰذا عوفی کا یہ شاہکار صوفیاء کے لیے بھی دلچسپی کا باعث تھا۔ اس میں انھوں نے قدیم صوفیاء سے متعلق روایات کو جمع کرنے کی کوشش کی ہے۔ غالباً یہی وجہ تھی کہ بہت سے صوفیاء اپنے فقر کے باوجود کتاب کو حاصل کرنے اور ملکیت میں رکھنے کی کوشش کرتے تھے جیسا کہ شیخ نظام الدین اولیاء کے قول سے ظاہر ہوتا ہے۔ ایک دن شیخ نظام الدین اولیاءؒ نے اپنے مریدوں سے فرمایا کہ شیخ نجیب الدین متوکل (یعنی چھوٹے بھائی اور شیخ فرید الدین گنج شکر کے خلیفہ) کو خواہش رہتی تھی کہ جوامع الحکایات کو حاصل کریں لیکن اُن کے پاس اتنا پیسہ نہیں تھا کہ وہ اس کو خرید سکیں۔ اگر کبھی کاغذ خریدنے کے لیے پیسے ہوتے تو کاتب کو اجرت ادا کرنے کے لیے کچھ نہیں ہوتا تھا۔ ایک دن کاتب حمید جو کہ اُن سے عقیدت رکھتے تھے ملاقات کے لیے حاضر ہوئے۔ شیخ ان کو اپنی خواہش کے ساتھ ساتھ اپنی مجبوری بھی بتائی۔ حمید نے دریافت کیا کہ اس وقت آپ کے پاس کیا رقم ہے؟ جواب دیا کہ صرف ایک درہم ہے[۱]۔ حمید نے درہم لے لیا اور اُس سے تھوڑا سا کاغذ (حاشیہ اگلے صفحہ پر)

خرید لیا۔ ابھی یہ کاغذ ختم نہیں ہوا تھا کہ شیخ کے پاس اچھی خاصی رقم 'فتوح' کی شکل میں آگئی۔ اب پوری کتاب کے لیے کاغذ ہی نہیں بلکہ روشنائی کی قیمت اور کاتب کی اجرت بآسانی ادا ہو سکتی تھی۔[1]

ضیاء الدین برنی کے زمانہ میں اسلام اور مسلمانوں کی تاریخ کے مطالعہ کا علماء و فضلاء اور دانشوروں میں بے حد شوق بڑھ گیا تھا۔ وہ معتبر اور معیاری تاریخوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ تیرھویں صدی عیسوی میں دار الملک دہلی کے واقعات لکھنے والوں میں بھی قابل احترام مورخ ہوئے ہیں۔ ان میں خواجہ نظامی (یعنی حسن نظامی) مؤلف تاج المآثر، مولانا صدر الدین (سدید الدین) عوفی، مؤلف جوامع الحکایات، قاضی صدر جہاں منہاج سراج جوزجانی، مؤلف طبقات ناصری اور کبیر الدین بن تاج الدین عراقی عظیم مورخ تھے۔ آخر الذکر نے سلطان علاء الدین خلجی (کے عہد کی تاریخ) فتحنامہا مرتب کیے اور انشا پردازی کی رو سے سحر بیانی کی۔ ان سب کی تالیفات تاریخی صداقت اور واقعہ نگاری کی وجہ سے احترام کے ساتھ دیکھی گئی ہیں، برخلاف ان کے بہت سے ناقابل اعتماد اور غیر معروف لوگوں نے سلطنت دہلی کے ابتدائی دور کی تاریخ پر کتابیں لکھیں لیکن قصہ گوئی اور حقیقت سے دوری کی وجہ سے اُن کو مقبولیت نہ حاصل ہوئی۔ وہ کتب فروشوں کی دوکانوں میں پڑی رہیں۔ بالآخر کتب فروشوں نے کاغذ صاف کرنے والوں کو دیا تاکہ دھلنے کے بعد کاغذ دوسری کتابوں میں استعمال ہو سکے۔[2]

تعجب خیز بات یہ ہے کہ ضیاء الدین برنی کے اس بیان کے باوجود دور حاضر کے مورخین کو جو کہ عہد وسطیٰ کے ہندوستان کی تاریخ پر تحقیق اور تصنیف میں مصروف رہے یہ خیال نہیں آیا کہ جوامع الحکایات کو دوسری معاصر تاریخوں کی طرح دیکھیں اور ماخذ کے طور پر استعمال کریں۔ صرف روسی مستشرقین ڈبلو، بارتھولڈ نے وسط ایشیا کی تاریخ پر اس سے استفادہ کیا۔ وہ اس علمی شاہکار کی اہمیت بحیثیت تاریخ کے ایک مآخذ کے ظاہر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "۱۲۲۸ء[3] میں محمد عوفی نے اپنی تالیف ہندوستان میں مکمل کی۔ مؤلف نے جوانی

(حاشیہ صفحہ گزشتہ) درہم چاندی کے تنکہ کا نصف ہوتا تھا۔ شیر شاہ کے عہد میں تنکہ کا ہی نام روپیہ ہو گیا تھا۔ یہ شیر شاہ کے کارناموں میں سے ایک تھا۔ [1] حسن سجزی، فوائد الفواد، لکھنؤ ۱۹۰۸ء صفحہ ۲۸ [2] ضیاء الدین برنی، تاریخ فیروز شاہی، کلکتہ ۱۸۶۲ء، صفحہ ۱۴ [3] یہاں یہ واضح رہے کہ عوفی نے آخری واقعہ بنگال میں التمش کے خلاف بلکا خلجی کی بغاوت کو بیان کیا ہے یہ بغاوت ۱۲۳۰ء میں دبائی گئی تھی۔ لہٰذا بارتھولڈ کا بیان تصحیح طلب ہے۔

میں کافی سیر و سیاحت کی تھی اور بخارا اور سمرقند گئے تھے۔ ان کی ترتیب دی ہوئی روایات میں ہمارے لیے اہمیت وہ روایات رکھتی ہیں جو کہ قاراخانِد (ترک) خاص طور پر (سلطان) طمغاج خاں ابراہیم بن نصر (والیٔ سمرقند) سے متعلق ہیں۔ مزید برآں کتاب کے حصہ اول (یعنی جلد اول) پانچواں باب تاریخ پر ہے اور چوتھی جلد میں سولھواں باب جغرافیہ سے متعلق ہے اس میں مشرقی ایشیا کے ترک قبیلوں سے متعلق مواد اہم اور دلچسپ ہے۔ عوفی نے فارسی زبان میں سب سے پہلے بغور ترکوں پر لکھا ہے۔[1]

قبل اس کے کہ ہم اس حصہ پر تبصرہ کریں جو کہ ہندوستان میں مسلم فتح اور قیام حکومت سے متعلق ہے، ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اختصار کے ساتھ اُن روایات کا ذکر کریں جن کا ہندوستان میں مسلم ثقافت اور سیاست پر بہت اثر پڑا۔ مثال کے طور پر سدید الدین عوفی نے وسط ایشیا کے مسلم فرمانرواؤں کے انتظام حکومت، عدل، سخاوت، دین داری اور رفاہِ عام کے کاموں سے متعلق تاریخی اہمیت کی روایات قلم بند کی ہیں، یہ روایات گیارھویں صدی عیسوی سے لے کر بارھویں صدی عیسوی تک کا احاطہ کرتی ہیں۔ ان کے مطالعہ سے ہمیں علم ہوتا ہے کہ مسلم سلطنت دہلی کے قیام کے بعد کن اداروں اور روایات کو سلاطین اور حکمراں طبقہ نے وسط ایشیا کے زیر اثر قبول کیا اور ہندوستانی ماحول اور حالات میں اُن میں کیا تبدیلیاں رونما ہوتی رہیں۔ مثلاً ہندوستان کے مسلم مورخین چودھویں صدی عیسوی سے سلاطین کے قائم کردہ سرکاری کارخانوں کا ذکر کرتے ہیں۔ جوامع الحکایات کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کارخانے وسط ایشیا میں عام تھے۔ حکمراں طبقہ کے لوگوں کے علاوہ بڑے بڑے تاجر بھی کارخانے قائم کرتے تھے۔ جن میں اشیا کے بننے کے علاوہ اُن کا ذخیرہ بھی ہوتا تھا۔[2] شفاخانوں اور رفوگروں کا بھی ذکر ملتا ہے۔ ہندوستان میں رفوگری کا آرٹ اور سرکاری دارالشفا مسلمانوں کے آنے کے بعد قائم ہو گئے تھے۔ عوفی نے غزنین کے بیمارستان (یعنی دارالشفا) کا ذکر کیا ہے۔ جس میں پاگلوں کا بھی علاج ہوتا تھا اور اُن کے وہاں رہنے کا بھی

---

[1] ملاحظہ کیجئے ڈبلو۔ بارتھولڈ Turkestan Down to the Mongol Invasion Eng. tr. Mrs. T. Minorsky and ed. C.E. Bosworth, London 1968 (edition) P. 36

[2] جوامع الحکایات۔ جلد سوم، حصہ دوم، صـ۴۶۷ تا ۴۶۸

انتظام تھا[1]

ضیاء الدین برنی نے سلطان علاء الدین کے عہد کے مارکٹ کنٹرول کو اس کا بہت اہم کارنامہ بتایا ہے[2] شیخ نصیر الدین چراغ دہلی اس کو خیر کا کام تصور کرتے تھے کیونکہ اس کی وجہ سے عوام الناس کو زندگی بسر کرنے میں آسانی ہوتی ہے[3] لیکن ان بزرگوں کے بیانات سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس اقدام کے سلسلے میں سلطان کی رہبری کے لیے پہلے سے مسلمانوں کی تاریخ میں کوئی نظیر نہ تھی لہٰذا یہ اس کا ایک انقلابی قدم تھا لیکن عوفی نے طغاج ابراہیم بن نصر کی خوبیاں اور اصلاحات بیان کرتے ہوئے اشیاء خوردنی کی قیمتوں پر اس کے کنٹرول عائد کرنے کا بھی ذکر کیا ہے۔ اس سے ہم یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ چودھویں صدی میں دہلی سلطنت کے دانشوروں اور اہل حکومت کے لیے جوامع الحکایات نے ایک گائڈ یا Reference book کی صورت اختیار کر لی تھی۔

جوامع الحکایات سے ہندوستانی سلطنت کے ابتدائی عہد کے فرماں رواؤں اور وزراء اور امراء سے متعلق بھی بعض اہم معلومات حاصل ہوتی ہیں، جنھیں دوسرے مورخین مثلاً حسن نظامی اور منہاج سراج جوزجانی نے یا تو اختصار کے ساتھ بیان کیا ہے یا نظر انداز کر دیا ہے۔ مثال کے طور پر سلطان معز الدین محمد بن سام کی انصاف پسندی کو سراہتے ہوئے عوفی لکھتے ہیں کہ جب سلطان معز الدین اپنی گجرات کی مہم میں شکست کھا کر غزنین واپس آئے تو گجرات پر دوبارہ حملہ کرنے کی تیاریوں کے بارے میں فکر مند ہو گئے۔ اسی اثنا میں اس کے مشیروں میں سے کسی نے بتایا کہ نہروالہ (گجرات کا پایہ تخت) کے ایک ہندو تاجر سالیھن تجارتی مال غزنین بھیجتا ہے اور اس وقت اس کا لاکھوں بالوترا (چاندی کا سکہ) کی مالیت کا سامان غزنین میں موجود ہے اور یہ ترغیب بھی دی کہ سلطان اس مال کو غنیمت قرار دے کر قبضہ کر لے تاکہ فوجی تیاریاں بآسانی مکمل ہو سکیں۔ اس کے جواب میں سلطان نے کہا کہ نہروالہ کی فتح پر وہ اس مال کو وہاں چھین سکتا تھا لیکن غزنین میں اس پر ہاتھ ڈالنا غیر قانونی ہوگا اور اس

---

[1] جوامع الحکایات، جلد سوم، حصہ اول، ص ۱۲۵ [2] برنی، تاریخ فیروز شاہی، ص
[3] حمید قلندر، خیر المجالس، مرتبہ خلیق احمد نظامی، بمبئی
[4] جوامع الحکایات، جلد اوّل، حصہ اول، ص ۲۸۶

طرح وہ ناانصافی کا مرتکب ہوگا۔[۱]

سلطان قطب الدین ایبک کی فیاضی، علم دوستی اور علماء نوازی کا ذکر کرتے ہوئے ایک دلچسپ واقعہ بیان کرتے ہیں کہ سلطان الکریم (قطب الدین ایبک) کے عہد میں ایک مہاجر عالم جو کہ فقیہ تھا وہ ایک کنیز پر عاشق ہوگیا اور اس کے مالک کو فریب دے کر اُسے حاصل کرلیا۔ جب مالک کو کنیز کی قیمت نہیں ملی تو اُس نے قاضی کی عدالت میں استغاثہ دائر کردیا۔ واقعہ معلوم ہونے پر قاضی نے فقیہہ کو سزائے قید دی۔ جب سلطان کو اس واقعہ کا علم ہوا تو اُس نے کنیز کے مالک کو شاہی خزانہ سے کنیز کی قیمت ادا کرکے عالم فقہ کو رہا کرایا۔ اس کے بعد اس کو معمولی سزا دی کہ وہ شاہی محل میں سقّہ کا کام انجام دے گا۔ ایک ہفتہ تک عالم مشک کاندھے پر لے کر محل میں پانی لے جاتا رہا اس کے بعد سلطان نے اس کو معاف کرکے سرکاری ملازمت دیدی[۲] اس پالیسی کے نتیجہ میں بہت سے علماء و فضلاء بیرونی ممالک سے ہندوستان آنے لگے۔

جوامع الحکایات ہمیں سلطان التمش، اس کے امراء اور اس کے وزیر نظام الملک جنیدی کے متعلق بھی کافی مواد فراہم کرتی ہے۔ سلطان ناصر الدین قباچہ والیٔ سندھ اور ملتان اور بنگال کے خلجی حکمرانوں کے متعلق بھی اس میں بعض دلچسپ روایات ملتی ہیں۔ غرضیکہ اس کے مطالعہ سے ہمارے سامنے ہندوستان میں مسلمانوں کی حکومت، فتوحات اور اُن کی ثقافتی روایات کے بہت سے کم تابناک گوشے زیادہ روشن ہوجاتے ہیں اور ہمیں اس دور کو سمجھنے میں بڑی مدد ملتی ہے۔

۴۔ دہلی سلطنت کے چوتھے مورخ منہاج سراج جوزجانی ہیں، جن کی تالیف طبقات ناصری خاص طور پر بارھویں صدی عیسوی سے وسط ایشیا، ایران اور ہندوستان میں مسلم حکمرانی پر تاریخ کا بہت ہی اہم مآخذ ہے۔ منہاج سراج جوزجانی ۱۲۲۶ء میں منگولوں کی تاخت و تاراج سے بچ کر ہندوستان میں مہاجر کی حیثیت سے وارد ہوئے۔ وہ اُچہ میں سلطان ناصر الدین قباچہ کے دربار سے وابستہ ہوگئے۔ اُن کے خاندان کا تعلق غور کے شاہی خاندان سے

---

[۱] جوامع الحکایات، جلد اول، حصہ دوم، صہ ۳۰۴ تا ۳۰۵

[۲] ایضاً صہ ۴۰۹ تا ۴۱۱

تھا اور اُن کی پرورش سلطان معزالدین محمد بن سام کے بھائی سلطان غیاث الدین محمد بن سام کی بیٹی کے محل میں ہوئی تھی۔[۱] سلطان قباچہ نے اُن کی بڑی عزت افزائی کی کیونکہ سلطان خود معزالدین بن سام کا غلام تھا۔ شاہی محل میں شہزادوں کے ساتھ تربیت پانے کی وجہ سے اُن میں عسکری صلاحیتیں بھی تھیں لیکن رجحان طبعیت علوم کی طرف زیادہ تھا اس لیے انھوں نے مفتی، مذکر اور فقیہہ کی حیثیت سے خدمات انجام دینے کو ترجیح دی انھیں سیاسی امور کا بھی بخوبی تجربہ تھا جس کا اظہار جگہ بجگہ طبقات ناصری میں ہوا ہے۔ علوم دینی کے علاوہ انھیں تاریخ عالم سے بھی غیر معمولی دلچسپی تھی۔ ان کا تاریخی شعور بہت پختہ تھا۔ وہ اسلام میں تاریخ اور اس کی روایت سے بخوبی واقف تھے انھوں نے فارسی زبان میں اسلام اور خصوصاً مشرقی اسلامی دنیا کے ممالک کی تاریخ پر ایک نہایت معیاری تاریخی شاہکار یعنی طبقات ناصری کو ترتیب دے کر شہرتِ دوام حاصل کی۔ آج کے تنقیدی اسالیب کی روشنی میں بھی ان کی تالیف قابلِ احترام ہے۔

یہ بھی قابلِ ذکر ہے کہ جب تیرھویں صدی عیسوی کے نصف آخر کے شروع میں مؤلف نے طبقاتِ ناصری کو مرتب کرنے کا ارادہ کیا تو دہلی اور سلطنت دہلی میں تاریخ کا مطالعہ اور تاریخ نگاری بہت مقبول تھی۔ اس وجہ سے بہت اچھا تاریخی لٹریچر مہیا ہو چکا تھا۔ فخر مدبر، حسن نظامی، سدیدالدین عوفی کے علاوہ خواجہ شمس معین کئی جلدوں میں دہلی سلطنت میں مہاجر سیاسی مدبر، فوجی جنرل اور نائب مملکت ملک قطب الدین حسن غوری کی سوانح عمری شائع کر چکے تھے۔ اس علمی فضا میں یقیناً منہاج سراج نے سوچا ہوگا کہ وہ اپنی تالیف کو کس طرح مرتب کریں کہ وہ پہلے سے موجود تاریخ کی کتابوں سے مختلف اور امتیازی خصوصیات کی حامل ہو۔ لہٰذا انھوں نے مروجہ روش سے ہٹ کر اسلام کی تاریخ کو شروع سے لے کر اپنے زمانہ تک مرتب کرنے کا منصوبہ بنایا۔ مسلمانوں کے عقیدہ کے مطابق انھوں نے اسلام کی تاریخ حضرت آدمؑ سے شروع کی ہے اور اُن تمام انبیاء کرام کا مختصر حال بیان کیا ہے جن کا قرآن میں ذکر آیا ہے۔ نبی کریمؐ کی تاریخ ہجرت کے بعد سال بہ سال تاریخ وار (Chronological order) بیان کی ہے۔ اس کے بعد خلفاء کی تاریخ خلافتِ راشدہ سے آخری عباسی خلیفہ یعنی ۱۲۵۸ء تک لکھی۔ چونکہ منہاج مذہبی ذہن و مزاج کے مالک اور عالم دین تھے لہٰذا اُن کو یہ گوارہ نہ ہوا کہ

---

[۱] طبقات ناصری، مرتبہ عبدالحئی حبیبی، جلد اول، کابل ۱۹۶۳، صـ۳۷۲

رسول اللہؐ یا اُن کے خلفاء سے پہلے وہ قدیم غیر مسلم ایرانی شہنشاہوں کا احوال لکھتے۔ انھوں نے قدیم ایرانی شہنشاہوں کا ذکر مسلم خلفاء کے بعد کیا ہے۔ قدیم ایران کی تاریخ لکھنے کی مسلمانوں میں روایت قائم ہو چکی تھی۔ وسط ایشیا اور ایران کے بہت سے مسلم سلاطین بھی قدیم ایرانی شہنشاہوں سے اپنا شجرہ نسب ملاتے تھے۔ مثال کے طور پر منہاج کے اپنے مربّی یعنی غور کے فرمانروا اپنے آپ کو ضحاک کی اولاد بتاتے تھے۔

طبقات ناصری کے وہی حصے اہم ہیں جو بارہویں صدی عیسوی سے وسط ایشیا، ہندوستانی اور چنگیز خاں اور اس کے جانشینوں سے متعلق ہیں۔ یہ کہنا غلط ہے کہ وہ فارسی زبان میں تمام عالم کی تاریخ پر پہلی کتاب ہے۔ دراصل یہ عالم اسلام کی بھی مکمل تاریخ نہیں ہے۔ اس میں مصر اور شمالی افریقہ کے مسلم سلاطین کا ذکر نہیں ہے۔

ہندوستان سے متعلق طبقات میں منہاج ایک دیانت دار مورخ اور دانشور کی حیثیت سے نظر آتے ہیں۔ وہ اپنی کتاب سلطان شمس الدین التمش کے بیٹے سلطان ناصر الدین محمود کے عہد میں اس کے نام معنون کرنے کے لیے لکھ رہے تھے۔ اس میں التمش کے اُن اقدامات کا ذکر کرنا جن کا شریعت اسلامی میں کوئی جواز نہیں ہے لیکن ایک ایمان دار مسلم مورخ کی حیثیت سے انھوں نے ضروری سمجھا کہ آنے والی نسلوں کے علم میں یہ بات رہے کہ التمش نے ان مسلم امراء کو دھوکا سے اور بہیمانہ طریقہ سے قتل کیا تھا جن کے وجود کو وہ اپنے لیے خطرناک تصور کرتا یا ان کو اپنا رقیب تصور کرتا تھا اس مشکل فرض کی ادائیگی کے لیے انھوں نے اشاروں اور کنایوں سے کام لیا ہے اور کہیں کہیں سلطان التمش کی تعریف میں بھی دبی پردہ تنقید کی ہے۔

غالباً منہاج کے اسی طرز نگارش سے متاثر ہو کر عہد وسطیٰ کے ہندوستان کے سب سے عظیم مورخ ضیاء الدین برنی لکھتے ہیں کہ اگر مورخ سلطان وقت پر تنقید کو خلاف مصلحت سمجھتا ہے اور تنقید سے اس کو سلطان کا خوف باز رکھتا ہے تو اُس کا فرض ہے کہ حقائق کو اشارہ اور کنایہ کے ذریعہ واضح کر دے[1]۔ برنی نے یقیناً یہ بات منہاج کے ہاں پائی تھی کہ وہ التمش کے ہم عصر بنگال اور ملتان کے سلاطین کی تعریف کرتے ہیں ملتان اور سندھ کے سلطان قباچہ سے منہاج ذاتی طور پر متاثر تھے جبکہ بنگال کے خلجی فرماں روا سلطان غیاث الدین

---

[1] تاریخ فیروز شاہی، صد ۱۵-۱۶

عیوض خلجی کے دینی اور رفاہ عام سے متعلق کارناموں کے بارے میں انھوں نے لکھنوتی میں اپنے زمانۂ قیام کے دوران معتبر لوگوں سے واقعات سنے تھے۔ علاوہ ازیں اُس نے بنگال میں خود بھی دیکھا تھا کہ خلجی حکمراں نے رعیت کی سہولت کے لیے نہریں، پُل اور شاہراہیں تعمیر کرائی تھیں اور بیرونی علماء کو بلا کر مدرسے کھولے تھے لیکن دونوں ہی سلطانوں کو التتمش نے جارحیت سے ختم کر دیا تھا۔ پھر التتمش کی تعریف میں لکھتے ہوئے اس واقعہ کو بڑی خوش اسلوبی سے واضح کر دیتے ہیں کہ قطب الدین ایبک کے انتقال کے بعد دہلی میں امراء کی سازش پر التتمش براؤن سے جہاں وہ والی یعنی گورنر تھا پوشیدہ طریقہ سے آیا اور کچھ دنوں کے بعد اپنے آقا سلطان قطب الدین کے بیٹے اور جانشین آرام شاہ کو ختم کر کے تخت سلطنت پر قبضہ کر لیا اور اپنی حکومت کے لیے قانونی جواز پیدا کرنے کے لیے اپنے آقا کی بیٹی سے شادی کر لی اس سے پہلے وہ ناصر الدین قباچہ کے متعلق بیان کر چکے تھے کہ قباچہ سے تعلق قائم کرنے کے لیے ایبک نے اس سے اپنی بڑی بیٹی کی شادی کی تھی اور اُس کے مرنے کے بعد اپنا تعلق برقرار رکھنے کے لیے دوسری بیٹی کا نکاح کر دیا تھا۔ بڑی بیٹی سے قباچہ کے ایک بیٹا تھا جس کا نام اور لقب علاء الدین بہرام شاہ تھا۔ ایبک کا نواسہ ہونے کی بنا پر اس کا بڑا وقار تھا۔[1]

یہی نہیں بلکہ بہت سے دولت مند امراء جن کے وجود سے سلطان التتمش اپنے اور اپنے خاندان کے لیے خطرہ محسوس کرتا تھا اُن کو اُس نے مختلف طریقوں سے ختم کرا دیا تھا۔ اس واقعہ کو ایک خدا ترس مسلمان امیر کے احوال میں اس کی دین داری کی تعریف کرتے ہوئے اس طرح بیان کرتے ہیں: (ملک سیف الدین ایبک) سلطان التتمش کا غلام تھا اور اُس کی سرجاندار (شاہی گارڈس کا افسر اعلیٰ) کی حیثیت سے چار لاکھ جیتل سالانہ تنخواہ مقرر ہوئی تھی۔ جب سلطان کو اطلاع دی گئی کہ وہ شاہی خزانہ سے تنخواہ کی ادائیگی کے وقت طول نظر آتا ہے جیسا کہ اس کے اندر کراہیت ہو۔ سلطان نے اس سے اس کا سبب پوچھا۔ اُس نے عرض کیا کہ مجھے مسلمانوں کو مارنے کے بعد اُن کے بچوں کو اُن کے ترکہ سے محروم کرنے کا کام سپرد کیا گیا ہے اگر کوئی دوسرا کام مل جائے تو عنایت ہوگی، سلطان نے اس پر کرم کیا اور اس کو اقطاع نارنول دے دیا۔[2]

---

[1] طبقات ناصری، جلد اول، صـ۴۲۰

[2] ایضاً جلد دوم، کابل ۱۹۶۴، صـ۲۲۰

سلطان التمش کے بعد اس کے جانشینوں میں سلطان رضیہ بنت التمش کے عہد کی تاریخ کئی اعتبار سے اہم ہے۔ اس زمانہ کے علماء و فضلاء عورت کی سیاسی قیادت کے خلاف تھے[1] لیکن منہاج عورت کی سیاسی قیادت کو مانتے ہیں بشرطیکہ اس میں ضروری صلاحیت پائی جاتی ہو۔ وہ سلطان رضیہ کو عظیم خاتون بتانے کے علاوہ کہتے ہیں کہ التمش کے بعد اس میں تمام وہ اچھی خوبیاں بدرجہ اتم تھیں جو کہ ایک فرماں روا میں ہونی چاہئیں۔ مثال کے طور پر وہ اس کو عادل، کریم، عالم نواز، عدل گستر، رعیت پرور اور لشکر شکن بتاتے ہیں اور اس کے زوال کی ذمہ داری ان ترک امراء پر عائد کرتے ہیں جو کہ اس کے مخالف تھے۔ بہرحال طبقات ناصری مسلمانوں کی تاریخ پر موجود لٹریچر میں بڑی اہمیت کی حامل ہے۔ منہاج کی قائم کردہ روایات کو چودھویں صدی عیسوی میں برنی نے آگے بڑھایا۔

---

[1] اس کی بنیاد اصلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ واضح ارشاد ہے کہ وہ قوم کبھی فلاح نہیں پا سکتی جس کی باگ ڈور عورت کے ہاتھ میں ہو۔ (جلال الدین)

ادارۂ تحقیق سے آپ حسب ذیل کتابیں بھی طلب کر سکتے ہیں

معروف و منکر	مولانا سید جلال الدین عمری ۳۵/-	خطبات یورپ	مولانا مودودیؒ ۱۶/-
خدا اور رسول کا تصور۔ اسلامی تعلیمات میں	" ۳۵/-	تحریک اور کارکن	" ۱۸/-
عورت اسلامی معاشرہ میں	" ۲۵/-	فکری تربیت کے اہم تقاضے	یوسف قرضاوی ۱۸/-
اسلام کا تصور مساوات	مولانا سلطان احمد اصلاحی ۲۰/-	مترجم: سلطان احمد اصلاحی	
انسانی معاشرہ اسلام کے سائے میں	" ۲۰/-	ہندوستان کی پہلی اسلامی تحریک	مولانا مسعود عالم ندویؒ ۸/-
اسلامی تصوف	مولانا سید احمد عروج قادری ۱۸/-	سوشلزم یا اسلام	خورشید احمد ۱۲/-
آداب زندگی	مولانا محمد یوسف اصلاحی ۳۵/-	مسئلہ قومیت	مولانا مودودیؒ ۹/-
معرکۂ فرعون و کلیم	مولانا اخلاق حسین قاسمی ۹/-	غیر سودی بنک کاری	ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی
زنداں کے شب و روز	زینب غزالی ۲۵/-	فن تعلیم و تربیت	افضل حسین ۲۲

مکتبہ تحقیق و تصنیف اسلامی۔ پان والی کوٹھی۔ دودھ پور علی گڑھ

وسطِ ایشیا، توران، ترکستان اور ماوراء النہر؟

ڈاکٹر کبیر احمد جائسی

اسلامی علوم وفنون کی پیشرفت کی تاریخ میں بہت سے ایسے علاقوں کے علماء وفضلاء کے نام ملتے ہیں جن کے حدود اربعہ متعین نہیں ہیں مثلاً کسی کے بارے میں لکھا جاتا ہے کہ وہ ماوراء النہری تھے تو کسی کو خراسانی، کسی کو ترکستانی اور کسی کو تورانی لکھ کر اس کی زادگاہ پر دبیز پردہ ڈال دیا جاتا ہے جس کی وجہ سے اس کے اصل ماحول، وہاں کے اُس زمانے کے مسائل، غالب رجحانات، اخلاقی و تمدنی قدریں اور وہ خارجی عوامل جو کسی شخصیت کی تشکیل کرتے ہیں سب کے سب ہی ہماری دسترس میں نہیں ہوتے اور ہم اُس شخصیت کے بہت سے پہلوؤں کی توجیہ، تاویل اور تشریح کرنے سے قاصر رہتے ہیں۔ درج ذیل سطور میں وسطِ ایشیا، توران، ترکستان اور ماوراء النہر کے حدود اربعہ کے سلسلے میں چند بنیادی نکات پیش کیے جا رہے ہیں اس تحریر کا مقصد کسی مسئلہ کو حل کرنا نہیں بلکہ مسئلہ کی سنگینی کا احساس دلانا ہے۔

ماضی قریب کے ایک بہت بڑے ایرانی عالم ڈاکٹر محمد معین مرحوم نے وسطِ ایشیا، توران ترکستان اور ماوراء النہر کے حدود اربعہ متعین کرنے کی کوشش کی ہے اس لیے درج ذیل سطور میں ہم ان کے افکار وخیالات کا ایک خلاصہ پیش کرتے ہیں۔

ڈاکٹر محمد معین کے نزدیک جب وسطِ ایشیا کا لفظ بولا جاتا ہے تو اُس سے مراد منگولیا، ترکستان، ایران، افغانستان اور تبت کے علاقے ہوتے ہیں[1]۔ ڈاکٹر محمد معین کا یہ بیان تاریخی اعتبار سے خواہ کتنا ہی درست کیوں نہ ہو، ہمارے زمانے کے مروجہ تصورات سے کوئی مطابقت نہیں رکھتا۔ اس زمانے میں ہم جب بھی وسطِ ایشیا کا لفظ استعمال کرتے ہیں تو اُس میں ایران

---

[1] فرہنگ فارسی محمد معین، ج ۵، صـ ۳۸، مطبوعہ تہران۔

افغانستان اور تبت کے علاقے شامل نہیں ہوتے بلکہ اِس سے مراد صرف وہ علاقہ ہوتا ہے جس کو تاریخ اور جغرافیہ نگاروں نے 'ترکستان' کہا ہے۔ یہاں یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ اب ہمارا ترکستان کا بھی تصور وہ نہیں رہا جو قدیم جغرافیہ اور تاریخ نگاروں کا تھا۔ اب ہم جب بھی وسط ایشیا کا لفظ استعمال کرتے ہیں تو وہ صرف اُس علاقے کے لیے ہوتا ہے جس کو بہت سے مورخین اور جغرافیہ نگاروں نے 'مغربی ترکستان' کہا ہے۔ اس مختصر سی بحث سے اس بات کا اندازہ ہو جاتا ہے کہ 'وسطِ ایشیا' کی اصطلاح کتنی مبہم ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ اب اس مسئلہ پر نئے سرے سے نظر ڈال کر کسی حتمی نتیجے پر پہونچنے کی کوشش کی جائے۔

یہیں سے ہمارے سامنے ایک دوسرا سوال آتا ہے وہ یہ کہ لفظ 'ترکستان' کس علاقے کے لیے بولا جاتا تھا؟ ڈاکٹر محمد معین نے اس مسئلہ کو بھی حل کرنے کی کوشش کی ہے ان کے نزدیک 'ترکستان' کے حدود اربعہ یوں ہیں: اس علاقے کے شمال میں سائبیریا، مغرب میں بحرِ خزر (Caspian Sea) جنوب میں افغانستان، ہندوستان اور تبت، مشرق میں منگولیا واقع ہے[1]۔ یہ خطۂ ارض سوویتی جمہوریتوں اور چین کے مابین منقسم ہے۔ ڈاکٹر محمد معین کے اس واضح بیان کے بعد جب ہماری نظر لغت نامۂ دہخدا کے اوراق پر پڑتی ہے تو 'ترکستان' کے محلِ وقوع کا مسئلہ الجھتا محسوس ہوتا ہے۔ لغت نامۂ دہخدا کے مقالہ نگار نے 'ترکستان' کے عنوان سے جو کچھ تحریر کیا ہے وہ اُسی کے الفاظ میں یہ ہے:

"ترکستان:۔ سرزمین ترکان، جایگاہِ قوم ترک، این نام اصولاً بہ سرزمینی اطلاق شدہ کہ مسکن اصلی قوم ترک در آنجا بودہ و تقریباً ایالت سنکیانگ یا ترکستانِ چین کنونی است ولی بر اثر مہاجرت مستمر این قوم بطرف شرق و غرب رفتہ رفتہ قسمتِ اعظم آسیای مرکزی نام ترکستان بخود گرفت چنانکہ دامن ہای جبال تیان شان و درہ ہای علیای جیحون و سیحون یعنی حوضۂ دریاچہ ہای بالخاش و قرہ گول و ایسی گول و درہ و انہار ایلی و چو و قزل سوراکہ در عہد باستان توران می گفتند بہ تدریج ترکستان نامیدہ شد و ہم اکنوں ترکستان غربی و ترکستان روس

---

[1] فرہنگ فارسی محمد معین جلد ۵ صد ۳۸۶

نام دارد "[1]

(ترکستان: ترکوں کی سرزمین۔ ترک قوم کے رہنے کی جگہ۔ اس نام کا اطلاق اصولی طور پر اس سرزمین پر ہوتا تھا جہاں ترک قوم کا اصلی مسکن رہا تھا اور یہ علاقہ تقریباً صوبۂ سنکیانگ یا 'ترکستان چین' تھا لیکن اس قوم کی مشرق اور مغرب کی طرف مسلسل مہاجرت کی وجہ سے رفتہ رفتہ وسطِ ایشیا کے بہت بڑے علاقے نے اپنا نام 'ترکستان' اختیار کیا۔ اس طرح کوہِ تیان شان کا دامنی علاقہ، جیحون اور سیحون کے بڑے بڑے دَرّے یعنی بالخاش، قرہ گول اور ایسی گول جھیلوں کی نشیبی زمینیں اور ان کے دَرّے اور ایلی، چو اور قزل سُو دریاؤں کے علاقے جن کو قدیم زمانے میں توران کہا جاتا تھا رفتہ رفتہ ترکستان کے نام سے موسوم ہوئے اور آج بھی اس کا نام مغربی ترکستان اور روسی ترکستان ہے)

درج بالا اقتباس سے یہ تو معلوم ہو گیا کہ اوّل اوّل 'ترکستان' کا لفظ اُس علاقے کے لیے مخصوص تھا جس کو آج کل مشرقی یا چینی ترکستان کہا جاتا ہے اور جس علاقے کو روسی یا مغربی ترکستان کہا جاتا ہے وہ قدیم زمانے میں 'توران' کہلاتا تھا لیکن دقت یہ ہے کہ اس سلسلے میں لغت نامۂ دہخدا ہی کی ایک دوسری عبارت الجھن پیدا کر دیتی ہے اور اصل مسئلہ پھر لاینحل ہوتا نظر آتا ہے۔ لغت نامۂ دہخدا میں 'ترکستان غربی' (مغربی ترکستان) کے عنوان سے جو کچھ لکھا گیا ہے وہ یہ ہے:

"ترکستان غربی: ترکستان روس، قسمت اعظم این منطقہ در قدیم بنام "سرزمین تور" توران و خوارزم معروف بود کہ امروز بین افغانستان و شمال مشرقی ایران و قزاقستان روس و ترکستان شرقی و مغولستان خارجی قرار دارد و جمہوری ہای ترکمنستان و ازبکستان دریں ناحیہ است رود جیحون و سیحون در آن جاری است و در حقیقت می توان آنرا حوضۂ دریاچۂ ارال و دو رود یاد شدہ دانست۔ قسمت شمال غربی این سرزمین را پیش از مغول ترکستان

---

[1] لغت نامۂ دہخدا، شمارہ مسلسل ۱۰۲، تہران، دی ۱۳۴۳ھ ش، ص ۶۸

وقسمت جنوب شرقی آنرا فرغانہ می نامیدند" [1]

(ترکستان غربی: ترکستان روس۔ اس علاقے کا ایک بہت بڑا حصہ جو آج کے افغانستان، شمال مشرقی ایران، روسی قزاقستان، مشرقی ترکستان اور بیرونی منگولیا کے درمیان واقع ہے، پرانے زمانے میں سرزمین تور، توران اور خوارزم کے نام سے مشہور تھا۔ ترکمنستان اور ازبکستان کی جمہوریتیں اسی علاقے میں ہیں دریائے جیحون اور سیحون اسی علاقے میں رواں دواں ہیں اور درحقیقت اس علاقے کو ارال، جیحون اور سیحون کا حوضہ (وادی) سمجھنا چاہیے۔ اس سرزمین کے شمال مغربی حصے کو منگولوں سے پہلے ترکستان اور جنوب مشرقی حصے کو فرغانہ کا نام دیتے تھے)

درج بالا اقتباس کا صاف مطلب یہ ہے کہ منگولوں کے اقتدار سے پہلے اس سرزمین کا صرف وہ علاقہ 'ترکستان' کے نام سے موسوم تھا جو اُس کا شمال مغربی علاقہ ہے۔ ڈاکٹر محمد معین کے نزدیک مغربی یا روسی ترکستان، ترکمنستان، ازبکستان اور تاجیکستان کی سوویتی سوشلسٹ جمہوریتوں پر مشتمل علاقہ ہے جو بحر خزر اور بالخاش جھیل کے درمیان واقع ہے اس کے جنوب میں افغانستان اور ایران، مشرق میں چینی یا مشرقی ترکستان اور شمال میں سائبیریا ہے اس علاقے کا ایک بڑا حصہ ریگ زار پر مشتمل ہے جس کی ریت کے مختلف رنگ ہیں اور وہ اپنے رنگوں کے ناموں سے موسوم ہے مثلاً آق قوم (سفید ریت) قزل قوم (سرخ ریت) قراقرم (سیاہ ریت) مشرقی جانب اس کی سرحد کوہِ التائی اور میان شان پر منتہی ہوتی ہے۔ اس علاقے کے دو دریا مرغاب اور زرافشاں ریگ زار میں بہہ کر ختم ہو جاتے ہیں اور جیحون و سیحون دونوں دریا جا کر ارال سے مل جاتے ہیں [2] ڈاکٹر محمد معین نے اس طرح کی کوئی بات نہیں کہی ہے کہ مغربی ترکستان کا علاقہ قدیم زمانے میں سرزمینِ تور، توران اور خوارزم کے نام سے معروف رہا ہو اس کے معنی یہ ہوئے کہ ڈاکٹر محمد معین یونانی جغرافیہ نویس بطلیموس کے اس نظریے کو نہیں مانتے کہ توران کا علاقہ وہ علاقہ ہے جو خوارزم کے نام سے مشہور ہے بلکہ ان کے نزدیک توران اور خوارزم دو الگ الگ علاقوں کے نام ہیں۔

---

[1] لغت نامۂ دہخدا، شمارہ مسلسل ۱۰۲، ص ۶۰۹ [2] فرہنگ فارسی، محمد معین، جلد ۵ ص ۳۸۶

اس سلسلے میں جب ہم قدیم مورخین اور جغرافیہ و لغت نویسوں کی تحریروں سے کسی نتیجے پر پہونچنے کی کوشش کرتے ہیں تو ہم کو مسئلہ اور الجھتا نظر آتا ہے۔ مثلاً اسدی طوسی (پانچویں صدی ہجری) کے نزدیک ترکستان کا نام توران ہے جس میں خراسان کے بھی کچھ علاقے شامل ہیں۔ فرہنگ جہانگیری کے مولف میر جمال الدین حسین اینجوی شیرازی، فرہنگ رشیدی کے مولف عبدالرشید ٹھٹھوی اور برہانِ قاطع کے مولف محمد حسین بن خلف تبریزی (یہ سب حضرات گیارہویں صدی ہجری کے ہیں) کے نزدیک ولایت ماوراءالنہر کا نام توران ہے۔ علاوہ برایں لغت نامۂ دہخدا کے مقالہ نگار کے قول کے مطابق عہد وسطیٰ کی عربی فارسی کتابوں میں توران کی جو حد بندی کی گئی ہے اس کے مطالعے سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اُس زمانے میں توران کا لفظ ماوراءالنہر کے علاقے کے لیے استعمال ہوتا تھا۔ اوستا اور دیگر قدیم مذہبی کتابوں میں اس بات کا واضح ذکر ملتا ہے کہ ایرانی اور تورانی ایک ہی نسل کے افراد تھے فرق صرف یہ تھا کہ ایرانی جلد شہر نشین ہو گئے اور تورانی ایک عرصہ تک خانہ بدوشی کی زندگی گذارتے رہے[1]۔ اوستا وغیرہ کے اس واضح اشارے سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ دریائے جیحون کے اُس پار کا وہ علاقہ جس میں ایرانی النسل افراد خانہ بدوشی کی زندگی گذارتے تھے توران کے نام سے موسوم تھا جب اس علاقے میں ترکوں کی آمد شروع ہوئی تو جہاں اُن کی اکثریت ہو گئی وہ علاقہ ترکستان کہلایا جب دھیرے دھیرے پورے وسط ایشیا میں ترکوں کی تعداد ایرانی النسل افراد کی تعداد سے زیادہ ہو گئی تو پورا علاقہ ترکستان کہا جانے لگا لیکن کچھ لوگ اس کو ماوراءالنہر بھی کہتے اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ترکستان، توران اور ماوراءالنہر کے الفاظ بہت سے لوگوں کے نزدیک ہم معنی ہو کر رہ گئے اور یہیں سے خلطِ مبحث کا آغاز ہوا۔

درج بالا سطور میں توران کے سلسلے میں لغت نامۂ دہخدا کا جو حوالہ دیا گیا ہے وہ ڈاکٹر محمد معین کی تحریر سے مستفاد ہے۔ ڈاکٹر محمد معین کے اصل الفاظ یہ ہیں:

"توران:۔ سرزمین است برآن سوی آمو دریا (جیحون) یعنی ماوراءالنہر و آن بہ خوارزم متصل بود و از طرف مشرق تا دریاچۂ ارال امتداد داشتہ است.. .....بطلیموس یونانی تور را ناحیۂ خوارزم دانستہ و خوارزمی در مفاتیح العلوم

---

[1] تفصیل کے لیے لغت نامۂ دہخدا شمارہ مسلسل ۱۴۸ ص ۱۱۰۳ ملاحظہ ہو۔

نویسد "مرز توران معمولاً نزد ایرانیان ممالک مجاور جیحون است ..... در کتب عربی و ایرانی قرون وسطیٰ توران به سرزمین ماوراء النہر اطلاق شدہ ہے"
(توران :۔ آمو دریا (جیحون) کے اُس پار کی سرزمین ہے یعنی ماوراء النہر، وہ خوارزم سے متصل اور مشرق میں ارال تک پھیلی ہوئی ہے۔ یونانی (جغرافیہ نویس) بطلیموس نے 'تور' کو خوارزم سمجھا ہے اور خوارزمی (تیسری صدی ہجری کا ریاضی دان اور دانش ور) مفاتیح العلوم میں لکھتا ہے "توران کی سرزمین ایرانیوں کے نزدیک بالعموم دریائے جیحون سے متصل ممالک سے عبارت ہے"... عہد وسطیٰ کی ایرانی اور عربی کتابوں میں لفظ توران کا اطلاق ماوراء النہر کی سرزمین پر ہوتا تھا۔)

اب تک جو کچھ عرض کیا گیا ہے اس سے اس بات کا کسی قدر اندازہ ہو گیا ہو گا کہ وسطِ ایشیا، توران اور ترکستان الگ الگ علاقوں کے نام تھے اور اِن الفاظ کو ایک دوسرے کا مترادف نہ سمجھنا چاہیے اِسی کے ساتھ ساتھ ان علاقوں کے حدود اربعہ متعین کرتے وقت پوری چھان بین کی ضرورت ہے کیونکہ ان علاقوں کی سرحدیں مختلف ادوار میں بدلتی رہی ہیں اور کبھی کوئی نیا خِطّہ ان میں شامل ہو کر ان کا جزو بن جاتا تو کبھی کوئی خِطّہ ان سے نکل کر انہی میں سے کسی دوسرے علاقے میں شمار ہونے لگتا۔

اب صرف یہ مسئلہ بحث طلب رہ جاتا ہے کہ ماوراء النہر اور توران ہم معنی الفاظ ہیں یا نہیں؟ جیسا کہ معلوم ہے ماوراء النہر عربی کا لفظ ہے جس کے معنی دریا کے اُس پار کے ہیں۔ ظاہر ہے زیرِ بحث علاقے کے لیے عربوں نے یہ لفظ اُس وقت وضع کیا ہو گا جب وہ ایران کو فتح کرنے کے بعد دریائے جیحون کے اُس پار کے علاقے کی طرف پیش قدمی کر رہے تھے جس کے نتیجے میں دریائے جیحون کے اُس پار کا ایک بہت بڑا علاقہ ان کے تصرف میں آگیا تھا۔ چوتھی صدی ہجری کے نصف آخر کی تصنیف حدود العالم کے نامعلوم مصنف نے ماوراء النہر کو 'بکھری ہوئی سرحدوں' کا علاقہ قرار دیا ہے، اس کے اصل الفاظ یہ ہیں :۔

۱؎ فرہنگ فارسی محمد معین، جلد ۵ صـ ۳۹۹

"حدود ماوراء النہر نامیتھا یست پراگندہ بعضی بر مشرق ماوراء النہر و بعضی بر مغرب است، آنک اندر مشرق ماوراء النہر است مشرق وی حدود تبت است و ہندوستان، جنوب وی خراسان است و مغرب وی حدود جغانیان است و شمال وی حدود سروشن است[۱]"

(ماوراء النہر کی سرحدیں پراگندہ اضلاع پر مشتمل ہیں، ان میں سے بعض مشرق میں اور بعض مغرب میں ہیں وہ حصہ جو مشرقی ماوراء النہر میں ہے اس کے مشرق میں تبت اور ہندوستان ہیں جنوب میں خراسان کی سرحد ہے اور اس کے مغرب میں جغانیان کی سرحد اور اس کے شمال میں سروشن کی سرحد ہے۔)

درج بالا اقتباس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ چوتھی صدی ہجری کے نصف آخر میں ماوراء النہر اس علاقے کو کہا جاتا تھا جو تبت اور ہندوستان، خراسان، حدود جغانیان اور سروشن کے درمیان کا علاقہ تھا۔ اس اقتباس میں اس طرح کی کوئی بات نہیں کہی گئی ہے کہ ماوراء النہر کا علاقہ دریائے جیحون اور سیحون کے درمیان کا علاقہ ہے، لیکن بقول مینورسکی[۲] حدود العالم کے مصنف نے ترکستان کا لفظ اُس علاقے کے لیے استعمال کیا ہے جو دریائے سیر (سیحون) کے اُس پار کا علاقہ ہے۔ اِس سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ ماوراء النہر کی سرحد دریائے سیر پر آکر ختم ہو جایا کرتی تھی۔ حدود العالم پر مقدمہ لکھتے ہوئے بارتھولڈ نے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ اِس کتاب میں خراسان اور ماوراء النہر کے بارے میں جو کچھ تحریر کیا گیا ہے اس پر بلخی اور اصطخری کی تحریروں کا اثر بہت نمایاں ہے[۳]۔ بارتھولڈ کے اس بیان سے قیاس کیا جا سکتا ہے کہ بلخی اور اصطخری کے نزدیک بھی ماوراء النہر اُسی علاقے تک محدود تھا جس کا ذکر حدود العالم میں ہے۔ ہمارے عہد میں ڈاکٹر محمد معین نے ماوراء النہر کے حدود اربعہ متعین کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے:

---

[۱] حدود العالم مطبوعہ کابل، ۱۳۴۲ھ صفحہ ۳۹۸

[۲] حدود العالم، مطبوعہ کابل، تعلیقات مینورسکی، مترجم میر حسین شاہ، ۱۳۴۲ھ صفحہ ۱۹۵

[۳] ایضاً، مقدمہ بارتھولڈ مترجم میر حسین شاہ صفحہ ۲۴

"سرزمینی بوده است در شمال رود جیحون و بین سیحون و جیحون شامل بخارا، سمرقند، خجند، اشروسنه، ترمذ، ماوراءالنهر مدت پنج قرن بزرگ ترین مهد تمدن اسلامی ایران و مرکز حکومت های ایرانی و تا دوره قاجاریه تابع حکومت مرکزی ایران بوده است۔ ماوراءالنهر مولد و مدفن بسیاری از دانش مندان بزرگ ایرانی است۔ این سرزمین اکنون جزو جمهوری ازبکستان شوروی می باشد"[1]

(ماوراءالنہر دریائے جیحون کے شمال کی وہ سرزمین رہی ہے جو سیحون اور جیحون کے درمیان واقع تھی، جس میں بخارا، سمرقند، خجند، اشروسنہ اور ترمذ شامل تھے، ماوراءالنہر پانچ صدیوں تک اسلامی ایران کے تمدن اور حکومتوں کا عظیم ترین گہوارہ اور قاچاریوں کے دور تک ایران کی مرکزی حکومت کا تابع رہا ہے۔ ماوراءالنہر بہت سے ایرانی دانش مندوں کی جائے پیدائش اور مدفن ہے۔ آج کل یہ سرزمین سوویتی جمہوریۂ ازبکستان کا جزو ہے۔)

نامناسب نہ ہوگا اگر یہاں اس بات کی طرف اشارہ کر دیا جائے کہ ماوراءالنہر کا علاقہ ہمیشہ ایران کی مرکزی حکومت کا تابع نہیں تھا۔ سامانیوں کا دارالحکومت بخارا تھا اور ان کی حکومت عموماً ماوراءالنہر اور خراسان کے علاقے تک محدود تھی۔ سامانیوں کے بعد ایلک خانیوں کا دور شروع ہوتا ہے اس دور میں بھی کم و بیش یہی صورت حال رہی۔ سلجوقیوں کے زمانے میں بھی ماوراءالنہر کا امیر اپنی آزاد حیثیت کا نمائندہ تھا۔ چنگیز خاں کے اخلاف میں تیمور نے جو وسیع و عریض سلطنت قائم کی اس کا دارالحکومت سمرقند تھا۔ اسی لیے اس دور میں ماوراءالنہر کے ایران کے تابع ہونے کا سوال ہی نہیں اٹھتا۔ حقیقت یہ ہے کہ اس علاقے کے خوانین برائے نام ایران کی مرکزی حکومت کے تابع کہے جا سکتے ہیں مگر یہ تابعیت ویسی ہی ہوگی جیسی کہ آل بویہ کی عباسیوں سے تھی۔ اس نکتہ سے قطع نظر اب تک کی بحث کی روشنی میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ بات یقینی طور پر کہنی مشکل ہے کہ توران اور ماوراءالنہر کے الفاظ ایک ہی علاقے کے لیے استعمال ہوتے تھے یا دو الگ الگ

---

[1] فرہنگ فارسی، محمد معین، ج ۶ (اعلام غ-ی) صفحہ ۱۸۹۰-۱۸۹۱

علاقوں کے لیے ؟

جدید علمی انکشافات وانکشافات نے قدماء کی بہت سی نایاب اور بظاہر مفقود ومعدوم تحریروں سے ہم کو آگاہ وآشنا کر دیا ہے اب یہ بات ہمارے دور کے افراد کے لیے آسان ہوگئی ہے کہ وہ قدماء، متوسطین اور جدید دور کے تاریخ وجغرافیہ نگاروں کے رشحات قلم کا دیدہ ریزی اور عق نگاہی سے مطالعہ کرکے اِس دور کے قاری کے لیے یہ بات واضح کرسکیں کہ کس دور میں کون سا علاقہ ترکستان کہلاتا اور کون سا توران اور کون سا ماوراء النہر ؟ علاوہ براں یہ بھی واضح کرسکتے ہیں کہ وسطِ ایشیا کا لفظ قدماء کے یہاں کن معنوں میں استعمال ہوا ہے، متوسطین کے یہاں کن معنوں میں اور آج ہم اس لفظ سے کیا مراد لیتے ہیں ؟ سارا مواد ہمارے سامنے بکھرا ہوا ہے ضرورت صرف اِس بات کی ہے کہ جدید ترین علمی طرز عمل کو اپناتے ہوئے اِس بکھرے ہوئے مواد کو بنیاد بنا کر مسئلہ کو حل کر دیا جائے۔

تصنیفی تربیت کے اسکالرشپ میں اضافہ

ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ کی طرف سے تصنیفی تربیت کے لیے پانچ سو روپیہ ماہانہ وظیفہ دیا جاتا تھا اب اسے بڑھا کر چھ سو روپیہ ماہانہ کر دیا گیا ہے۔ یہ وظیفہ دو سال کے لیے ہوگا منتخب ہونے والے افراد کو ادارہ کی طرف سے قیام کی سہولت بھی حاصل رہے گی۔

درخواست دہندہ کا کسی معروف عربی مدرسہ کے درجہ فضیلت یا اس کے مساوی درجہ سے فارغ ہونا ضروری ہے۔ ساتھ ہی ہائی اسکول کے معیار کی انگریزی کی صلاحیت بھی لازمی ہے۔ عربی نہ جاننے کی صورت میں درخواست دہندہ کا ایم اے ہونا ضروری ہے۔ بی اے پاس شدہ افراد بھی درخواست دے سکتے ہیں۔ بشرطیکہ عربی میں اچھی استعداد رکھتے ہوں۔

تحریک اسلامی سے متعلق یا کسی معروف شخصیت کی تصدیق کے ساتھ حسب ذیل معلومات فراہم کی جائیں۔

(۱) نام (۲) عمر (چوبیس سال سے زیادہ نہ ہو) (۳) پورا پتہ۔ (۴) تعلیمی استعداد (اسناد اور مارکس شیٹ کی نقل کے ساتھ۔ (۵) کورس کے علاوہ مطالعہ کی تفصیل۔ (۶) مطبوعہ یا غیر مطبوعہ مضامین کی نقل، اردو، عربی یا انگریزی (۷) ان موضوعات کی تفصیل جن سے درخواست دہندہ کو خصوصی دلچسپی ہو۔ (۷) درخواست بھیجنے میں تاخیر نہ کی جائے۔

نوٹ: جو لوگ عربی یا انگریزی میں لکھنا چاہتے ہوں وہ بھی درخواست دے سکتے ہیں۔

انتخاب انٹرویو کے بعد ہوگا۔ جن لوگوں کو انٹرویو کے لیے بلایا جائے گا انھیں ایک طرف کا کرایہ سکنڈ کلاس مع سلیپر چارجز کے دیا جائے گا۔ جلال الدین عمری۔ سکریٹری ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی۔ پان والی کوٹھی۔ دودھ پور، علی گڑھ

بحث ونظر

قرآن کا فلسفۂ تاریخ

ڈاکٹر عبدالمغنی

قرآن مجید فلسفے کی کتاب ہے نہ تاریخ کی، لیکن اس میں فلسفہ بھی ہے اور تاریخ بھی، ٹھیک جس طرح دیگر علوم وفنون کے آخری مسائل کے متعلق بنیادی ہدایات کتاب اللہ کی آیات میں موجود ہیں اسی طرح تاریخ اور اس کے فلسفے کے متعلق بھی حقیقت یہ ہے کہ قرآن نے تاریخ کا جو نتیجہ خیز استعمال اپنے آفاقی پیغام کی ترسیل کے لیے کیا ہے وہی اس کا فلسفہ ہے۔ قرآنی فلسفۂ تاریخ دراصل ایک مکمل تصورِ حیات ہے، جو کائنات اور اس میں زندگی کا ایک معین نظریہ پیش کرتا اور انسانی معاشرت کا ایک واضح نظام ترتیب دیتا ہے۔ تہذیب وتمدن کے اہم ترین اصول واقدار اسی نظریہ ونظام سے وابستہ ہیں اور فروغ وترقی کی راہیں بھی اسی سے روشن ہوتی ہیں۔ یہ اصول واقدار وہ ابدی حقائق ہیں جو نوامیسِ فطرت ہیں اور خدا کی قدرت ومشیت کا ظہور انھی کی بنیاد پر ہوتا ہے۔ ہستی کی تخلیق اور وجود کے ارتقار کے سارے اسرار و رموز کا مرکز ومرجع یہی اسرار ورموز ہیں اور زمانہ انہی کے محور پر گردش کرتا ہوا اپنی منزل مقصود کی طرف پیہم رواں ہے۔ اس طرح قرآنی فلسفہ فی الواقع تاریخ کے مقاصد کا تعین اور اس کے اثرات کی تصریح کرتا ہے۔ یہ ایک جامع اور موثر فلسفۂ تاریخ ہے، جو ازل سے ابد تک تمام مظاہر صداقت پر محیط ہے۔ اس کا علم انسان کو حقیقت کی کلید عطا کرتا ہے، جس سے حسنِ عمل کی تحریک پیدا ہوتی ہے، شعور کی تربیت ہوتی ہے اور کردار کی تعمیر۔ یہ تاریخ کی وہ بہترین تعبیر ہے جس کا فہم ہی صلاح وفلاح کا ضامن ہے۔

تاریخ معروف معنوں میں ایک قسم کی وقائع نگاری اور روداد نویسی ہے، جس میں انسان کے ماضی کی سرگزشت اعداد وشمار کے ساتھ بیان کی جاتی ہے۔ عام طور پر تاریخ کو کسی قوم یا پوری نوعِ انسانی کا حافظہ کہا جاتا ہے جیسا کہ اس لفظ سے ظاہر ہے، ماہ وسال کے تعین کے ساتھ تاریخ ایام گزشتہ کا حساب پیش کرتی ہے۔ اس میں واقعات کا اندراج اس طرح ہوتا

ہے کہ گزرے ہوئے زمانے کے جلوے نظر آنے لگتے ہیں اور آدمی گویا ایک پرانی فلم دیکھنے لگتا ہے۔ لیکن انسانوں کی لکھی ہوئی تاریخوں میں عام طور پر واقعات میں رنگ آمیزی کی جاتی ہے اور بعض اوقات حقائق مسخ کر دیے جاتے ہیں۔ اس کی کئی وجہیں ہیں۔ ایک تو یہ ہے کہ مورخ کے تعصبات تاریخ میں در آتے ہیں، دوسرے نام نہاد قومی مفادات کے لیے تاریخ کا استحصال کیا جاتا ہے، تیسرے ہر دور کے رسم و رواج کا عکس تاریخ پر پڑتا ہے، چوتھے یہ کہ اکثر تاریخیں بادشاہوں، امیروں اور حاکموں کی سرگزشت ہیں، جس میں ان کی فتوحات کا حال درج ہوتا ہے اور بالعموم جنگوں کا روزنامچہ ترتیب دیا جاتا ہے، علمی، تعلیمی، تمدنی اور تہذیبی امور سے کم ہی بحث کی جاتی ہے گرچہ کچھ اقتصادی، کچھ صنعتی اور کچھ زراعتی و تجارتی مسایل کا ذکر بعض اوقات کیا جاتا ہے۔ ہر حال میں سیاست بالعموم تاریخ کے صفحات پر چھائی رہتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ واقعات کے اخلاقی اسباب و نتائج کا سراغ لگانے کی کوشش شاذ و نادر کی جاتی ہے۔ عصر حاضر میں ایک مدت تک تاریخ نویسی کا انداز یہی رہا ہے اور حالات کے بصیرت افروز تجزیے سے گریز کیا جاتا رہا ہے۔

یہ تجزیہ ہی دراصل فلسفۂ تاریخ ہے اور عام طور پر مورخین گویا اسے تاریخ سے الگ کر کے نظر انداز کرتے رہے ہیں۔

یہ جدید تاریخ نویسی کی سب سے بڑی کمی رہی ہے، جس کی ذمہ داری مغربی مورخوں پر عاید ہوتی ہے، اس لیے کہ انھوں نے اپنی حکومتوں کے نوآبادیاتی اور سامراجی مقاصد کا آلۂ کار بن کر ایک ایسی تاریخ سازی کو رواج دیا جسے معروضی قرار دینا مشکل ہے۔ اس سلسلے میں علمی تحقیق و تفتیش کی جتنی بھی داد دی گئی ہے سب کے محرکات سیاسی ہیں، خاص کر مشرق کے آثار قدیمہ کی جو دریافت مغربی مستشرقین نے کی ہے اس کا مقصود بسا اوقات ایشیا و افریقہ کی، بیسویں صدی کے نصف اول تک، قوموں کے ذہن و مزاج کو بگاڑنا تھا۔ تاکہ وہ مغرب سے مرعوب ہو کر اخلاقی طور پر غیر مسلح ہو جائیں اور سامراجی نوآبادکاری آسانی سے ایک طویل عرصے کے لیے ان کے دماغ و دل پر قابو پا لیں۔ یہی وجہ ہے کہ اول تو مغربی اقوام کی تاریخ، انسانیت کے عہد زریں کی شکل میں پیش کی گئی، دوسرے مشرقی اقوام کی تاریخ میں صحیح عناصر و عوامل کی قیمت پر غلط عناصر و عوامل کو نمایاں کیا گیا۔ درحقیقت تاریخ کا یہی وہ استحصال ہے جس کے نتیجے میں آزادی کے بعد بھی، تقریباً نصف صدی سے ایشیا و افریقہ میں انتشار کا دور دورہ ہے۔

یہ دوسری بات ہے کہ تاریخی اسباب کے تحت بالخصوص دو عالمی جنگوں کے باعث، یہی زمانہ خود اہلِ مغرب کے مادی عروج کے باوجود یورپ اور امریکہ، سرمایہ دارانہ جمہوریت اور اشتراکی آمریت دونوں کے خطوں میں ان کے اخلاقی زوال کا بھی ہے، جس کے زیرِ اثر ہی حالات سے عبرت پذیری کی وہ لہر چلی ہے جس نے بعض مغربی مورخوں کو فلسفۂ تاریخ کی وہ راہ دکھائی ہے جس کی طرف رہ نمائی صدیوں پہلے قرآن مجید نے کی تھی۔

یہی وجہ ہے کہ چودھویں صدی عیسوی (۱۳۳۲ء) میں ایک ایسا مسلم مورخ و فلسفی پیدا ہوا جسے دنیا ابن خلدون کے نام سے جانتی ہے اور اسی شخص (ابوزید ولی الدین عبدالرحمٰن) نے فلسفۂ تاریخ کی بنیاد اپنی مشہور کتاب مقدمہ ابن خلدون میں رکھی اور آج تک سب سے بڑا مورخ فلسفی یا فلسفی مورخ تسلیم کیا جاتا ہے۔ یہ کتاب عمرانیات (SOCIOLOGY) کا پہلا سبق ہے جو اہلِ علم کو ملا۔ اس میں جغرافیہ سے نفسیات تک انسانی معاشرت کے ان تمام اجزائے ترکیبی سے بحث کی گئی ہے جو قوموں کی تشکیل و تعمیر کرتے ہیں، پھر قانون قدرت کے مطابق اور تقدیرِ الٰہی کے تحت مختلف وقتوں اور جگہوں میں مختلف معاشروں کے عروج و زوال کا باعث ہوتے ہیں۔ یہ انسانی احوال کی بہترین توجیہہ و تشریح ہے جو براہِ راست قرآنی بصیرت کی روشنی میں کی گئی ہے۔ ابن خلدون ایک عالم دین تھا، جس کی تعلیم حفظِ قرآن کے بعد تفسیر و حدیث، فقہ علم کلام، معانی و بیان، فلسفہ و منطق، شاعری، دیگر ادبیات اور علم السنہ پر مشتمل تھی۔ چناں چہ اس نے اپنے علمی افکار اور سیاسی تجربات سے کام لے کر تاریخ کا ایک ایسا مطالعہ و تجزیہ کیا جو زندگی کے تمام پہلوؤں پر حاوی تھا۔ تاریخ و عمرانیات کے علاوہ ابن خلدون سیاسیات (Political Science) کا بھی معلم اول ہے اور اہلِ نظر اسے طبعیات (Physics) میں نظریۂ ارتقاء (Theory of Evolution) کا بانی بھی قرار دیتے ہیں، جب کہ معاشیات (Economics) کے اوّلین مباحث بھی اس سے منسوب کیے جاتے ہیں، گرچہ اسے ڈارون اور مارکس کے مخصوص مادی و حیوانی بقائے اصلح اور خالص طبقاتی جدلیات کا پیش رو تصور کرنا مناسب و معقول نہیں ہوگا۔ فی الواقع ابن خلدون نے تاریخ کا بین العلومی (Inter-disciplinary) مطالعہ کیا اور واقعات عالم کو ایک سلسلۂ اسباب و علل کے نتائج کے طور پر پیش کیا۔

اس طرح اس نے تاریخ کو اخلاقیات (Ethics) پر مبنی ثابت کر کے اقدار

اجتماعی (Social Values) کا سراغ لگایا۔ لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ ابن خلدون کا فلسفۂ تاریخ درحقیقت ایک تذکیر ہے، جو دراصل قرآن کے پیام حقیقت سے ماخوذ ہے۔ یہ تاریخ کی وہ حرکی (Dynamic) تعبیر ہے جو کارل مارکس کی میکانکی (Mechanical) تعبیر سے بدرجہا بہتر اور صحیح معنوں میں ایک حکیمانہ ترجمانی (Scientific Interpretation) ہے۔

عصر حاضر کے سب سے بڑے مورخ، آرنلڈ ٹوائن بی (Arnold Toynbee) نے اپنی کتاب "ایک مطالعۂ تاریخ" (A study of history) میں وہی فلسفۂ تاریخ پیش کیا ہے جس کی بنا ابن خلدون نے چھ سو سال قبل ڈالی تھی۔ ٹوائن بی کے بعض افکار سے معلوم ہوتا ہے کہ جس قرآنی نظریۂ حیات سے ابن خلدون نے روشنی پائی تھی اس کا کچھ عکس ٹوائن بی پر بھی پڑا ہے۔ اس کا ایک ثبوت اس کی کتاب "تمدن کی آزمائش" (Civilization on trial) میں ملتا ہے، جس میں بتایا گیا ہے کہ جدید دور میں انسانی امن و اتحاد کا واحد اصول اسلامی تصورِ توحید ہے، اس لیے کہ اسی کے ذریعے رنگ و نسل اور طبقہ و علاقہ کے تفرقے ختم ہو کر ایک عالمی معاشرے کی تشکیل ہوتی ہے، جس کی بنیاد پر ہی وہ عالمی ریاست قائم ہو سکتی ہے جو آج کی دنیا کے تمام جھگڑوں کو ایک نظریاتی انداز سے طے کر کے عام حریت، اخوت اور مساوات کی قدروں کو فطری طور پر فروغ دے سکتی ہے۔ اسی طرح ایک فلاحی ریاست (Welfare State) کا خواب شرمندۂ تعبیر ہو سکتا ہے، ورنہ مادی ترقیات اور ان کے ڈھالے ہوئے مہلک اسلحے عالمی تباہی اور زوال آدم خاکی کا سامان کریں گے، اس لیے کہ اسلامی توحید کے سوا کوئی تصور انسانیت کی شیرازہ بندی کرنے سے قاصر ہے۔

قرآن کا فلسفۂ تاریخ دراصل اسلام کے اخلاقی تصور زمان پر مبنی ہے، جس کی نہایت مختصر، جامع، پراثر اور فکر انگیز تشریح سورۂ العصر کی آیات میں پائی جاتی ہے:

وَالْعَصْرِ ۝ اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِیْ خُسْرٍ ۝ اِلَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ ۝

زمانے کی قسم، انسان درحقیقت خسارے میں ہے، سوائے ان لوگوں کے جو ایمان لائے اور نیک اعمال کرتے رہے، اور ایک دوسرے کو حق کی نصیحت اور صبر کی تلقین کرتے رہے (ترجمۂ قرآن مجید از مولانا مودودی)

اس ترجمہ پر مولانا ابوالاعلیٰ مودودی رحمۃ اللہ علیہ نے تفسیری حاشیہ ان الفاظ میں لگایا ہے:

"زمانہ سے مراد گزرا ہوا زمانہ بھی ہے اور گزرتا ہوا زمانہ بھی۔ اس کی قسم کا مطلب یہ ہے کہ تاریخ بھی گواہ ہے اور جو زمانہ اب گزر رہا ہے وہ بھی شہادت دیتا ہے کہ وہ بات برحق ہے جو آگے بیان کی جارہی ہے۔"

یہ بات ایمان، عمل صالح، حق کی تبلیغ اور اس کی راہ میں صبر ہے، یعنی فرد کے صالح شعور و کردار کے ساتھ ساتھ معاشرے کی حق کوشی ہے وہ ضمانت ہے جو انسان کو زمانے کی دست برد سے محفوظ رکھ سکتی ہے، ورنہ وقت کسی کی رعایت نہیں کرتا اور تاریخ کے دھارے ہر چیز کو اپنی لہروں میں بہالے جاتے ہیں۔ حسب ذیل آیت اسی حقیقت کی طرف اشارہ کرتی ہے:

وَلَقَدْ اَنْزَلْنَآ اِلَيْكُمْ اٰيٰتٍ	ہم نے صاف صاف ہدایت دینے
مُّبَيِّنٰتٍ وَّمَثَلًا مِّنَ الَّذِيْنَ	والی آیات تمہارے پاس بھیج دی ہیں،
خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ وَ	اور ان قوموں کی عبرت ناک مثالیں بھی
مَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِيْنَ ۝	جو تم سے پہلے ہو گزری ہیں اور وہ نصیحتیں
(نور: ۳۴)	ہم نے کر دی ہیں جو ڈرنے والوں کے
	لیے ہوتی ہیں۔ (مودودیؒ)

آیاتِ الٰہی کا تعلق ماضی کے ساتھ ساتھ مستقبل سے بھی ہے۔ کائنات کے مظاہر مسلسل انسان کی بصیرت کا سامان کر رہے ہیں:

سَنُرِيْهِمْ اٰيٰتِنَا فِي الْاٰفَاقِ	عنقریب ہم ان کو اپنی نشانیاں آفاق میں
وَفِيْٓ اَنْفُسِهِمْ حَتّٰى يَتَبَيَّنَ	بھی دکھائیں گے اور ان کے اپنے نفس
لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ ؕ	میں بھی، یہاں تک کہ ان پر یہ بات کھل
(حٰمٓ السجدہ: ۵۳)	جائے گی کہ یہ فرمان واقعی برحق ہے۔

گردشِ ایام کا مقصد ایک امتحان ہے جو اس دنیا میں انسان کو ہر وقت دینا ہے اور مومن و کافر کسی کو اس سے مفر نہیں ہے:

وَتِلْكَ الْاَيَّامُ نُدَاوِلُهَا	یہ تو زمانہ کے نشیب و فراز ہیں جنھیں
بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللّٰهُ	ہم لوگوں کے درمیان گردش دیتے
الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ	رہتے ہیں۔ تم پر یہ وقت اس لیے لایا

شُهَدَآءَ ۔ (آل عمران: ۱۴۰)

گیا کہ اللہ دیکھنا چاہتا تھا کہ تم میں سچے مومن کون ہیں اور ان لوگوں کو چھانٹ لینا چاہتا تھا جو واقعی راستی کے گواہ ہیں۔

اس کا نام قانونِ قدرت ہے جسے قرآن "سنت اللہ" کہتا ہے اور یہ ناقابلِ تغیر ہے۔

سُنَّةَ اللّٰهِ فِي الَّذِيْنَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبْدِيْلًا ۝ (احزاب: ۶۲)

یہ اللہ کا دستور ہے جو گزشتہ لوگوں میں جاری رہا ہے اور تم اس دستور میں کوئی تبدیلی نہ پاؤ گے۔

سُنَّةَ مَنْ قَدْ اَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُّسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيْلًا ۝ (بنی اسرائیل: ۷۷)

یہ ہمارا مستقل طریقہ کار ہے جو ان سب رسولوں کے معاملے میں ہم نے بھیجا تھا، اور ہمارے طریقِ کار میں تم کوئی تغیر نہ پاؤ گے۔

یہی تاریخ انسانی کا وہ دستور العمل ہے جسے قرآن مجید نے تاریخ کو "قصص" قرار دے کر "اعتبار" یعنی عبرت پذیری کے لیے آفاقی اور ابدی طور پر تشکیل دیا ہے:

لَقَدْ كَانَ فِيْ قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّاُولِي الْاَلْبَابِ (یوسف: ۱۱۱)

ان کے قصوں میں عقل مندوں کے لیے عبرت ہے۔

اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّمَنْ يَّخْشٰى (النازعات: ۲۶)

اس واقعے میں اللہ سے ڈرنے والوں کے لیے سامانِ عبرت ہے۔

فَاعْتَبِرُوْا يٰٓاُولِي الْاَبْصَارِ (الحشر: ۲)

اے دیدہ ورو! عبرت حاصل کرو

قُلْ سِيْرُوْا فِي الْاَرْضِ فَانْظُرُوْا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِيْنَ (النمل: ۶۹)

ان سے کہو روئے زمین پر گھوم پھر کر مشاہدہ کریں کہ مجرموں کا انجام کیا ہوا۔

اس سلسلے میں قرآن کریم نے ایک قاعدے کی بات عمومی انداز سے بیان کر دی ہے:

وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ اَنْۢبَآءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهٖ فُؤَادَكَ وَجَآءَكَ فِيْ هٰذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَّذِكْرٰى لِلْمُؤْمِنِيْنَ ۝

اور اے نبی، یہ پیغمبروں کے قصے جو ہم تمہیں سناتے ہیں، یہ وہ چیزیں ہیں جن کے ذریعہ سے ہم تمہارے دل کو مضبوط کرتے ہیں۔ ان کے اندر تم کو حقیقت

(ہود : ۱۲۰) کا علم ملا اور ایمان لانے والوں کو نصیحت اور بیداری نصیب ہوئی

آخری آیت سے قرآنی فلسفۂ تاریخ کے حسب ذیل مقاصد اور نتائج معلوم ہوتے ہیں۔

۱۔ اطمینان قلب اور اعتماد نفس۔

۲۔ علم حقیقت۔

۳۔ درس و نصیحت۔

۴۔ بیداری شعور۔

یہ تنبیہ، تذکیر، تحقیق اور تسکین کے نکات ہیں، جن میں ہر ایک کے چند در چند مضمرات و اثرات ہیں۔ قرآن نے بہت ہی وسیع تاریخی مواد کے حوالے سے اپنے مخصوص فلسفے کا پیام عالم انسانیت کے لیے مرتب کیا ہے۔ اغوائے آدم کی قدیم ترین تاریخ سے لے کر اصحاب فیل کی جدید ترین تاریخ اور ذوالقرنین کے قصۂ پارینہ سے روم و ایران کی تازہ ترین کش مکش تک واقعات کا ایک سلسلہ ہے جسے جابجا اور بعض اوقات بار بار پیش کر کے کتاب اللہ نے خاص قسم کے تاثرات قارئین کو دئے ہیں، تاکہ وہ غور و فکر سے کام لے کر زمانے کے حقائق سے عبرت و بصیرت حاصل کریں۔ حضرت ابراہیم، حضرت موسیٰ، حضرت عیسیٰ، حضرت نوح، حضرت داؤد و سلیمان علیہم السلام کی سرگزشت کا حوالہ بکثرت دیا گیا ہے۔ حضرت یوسف کے قصے کو احسن القصص قرار دیا گیا ہے۔ عاد و ثمود کی داستان بہ تکرار بیان کی گئی ہے۔ اصحاب کہف کی حقیقت پر سے پردہ اٹھایا گیا ہے۔ فرعون و قارون کو نمونۂ عبرت بنا دیا گیا ہے۔ یاجوج و ماجوج کا ذکر معنی خیز طریقے پر کیا گیا ہے۔ لقمان کی نصیحتوں کا اندراج بھی ہے اور طالوت و جالوت کے معرکوں کا بھی۔ ملکۂ سبا کی کہانی ایک طرف ہے اور حضرت مریم کا واقعہ دوسری طرف۔ تخلیق آدم سے رفع عیسیٰ تک تاریخ انسانی کو اوہام و اساطیر سے پاک کر کے صداقتوں کو روشن کیا گیا اور انکشاف کیا گیا ہے کہ نہ تو حضرت آدم گناہ کا بوجھ لے کر دنیا میں آئے نہ حضرت عیسیٰ کو صلیب دی گئی۔

حضرت ابراہیم کی سچی روداد بیان کر کے بنی اسرائیل پر واضح کر دیا گیا ہے کہ صحیح معنے میں دین و ملت کے پیغمبرانہ ورثے کیا ہیں۔ پوری انسانی تاریخ کو انبیاء و رسل کا ایک سلسلہ قرار دیا گیا ہے اور بتایا گیا ہے کہ عالم انسانیت کے حقیقی ہیرو وہی ہیں۔ معجزات کی طلب سے ان کے انکار تک یہ بھی دکھایا گیا ہے کہ آدمی کا ذہنی ارتقا کس طرح عہد بہ عہد ہوتا رہا ہے، یہاں تک کہ معراج النبی

نے معراج انسانیت کا سامان کر دیا۔

یہ سب باتیں اس بنیاد پر کی گئی ہیں کہ قرآنِ حکیم نے کائنات کے مشاہدہ و مطالعہ کے لیے جن ذریعوں اور طریقوں پر زور دیا ہے وہ مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ نفس انسانی کی ساخت اور کارفرمائی پر غور و فکر۔

۲۔ آفاق میں مسلسل ظہور پذیر قدرت خداوندی کے دلائل پر سوچ بچار۔

۳۔ تاریخی واقعات اور سرگزشت آدم کی تلاش و جستجو۔

اگر ان تینوں موضوعات کو ایک دوسرے سے ہم آہنگ کر کے دیکھا جائے، جیسا قرآن نے اشارہ کیا ہے، تو معلوم ہوگا کہ تاریخ انسانی بجائے خود ایک مرکب عنصر ہے، یہ محض واقعات و حادثات کا ایک سلسلہ نہیں ہے، لہٰذا اس کے صحیح فہم کے لیے ایک طرف زمین سے آسمان تک تمام جغرافیائی مظاہر، طبعی قوانین اور کائناتی اصول سے واقفیت ضروری ہے تو دوسری طرف انسانی جسم و روح کی تشکیل و ترقی کی آگہی بھی، یعنی حیات و کائنات کے ارتقار کا پورا علم۔ اس وسیع تناظر میں ہی تاریخ کا وہ الوہی فلسفہ ابھرتا ہے جس کی ترتیب آیاتِ قرآنی نے کی ہے۔ یہ فلسفہ انسان کو تخلیق کے مقاصد سے آگاہ کر کے اسے اپنی سیرت کے ساتھ ساتھ دنیا کی تعمیر و ترقی کے لیے آمادہ کرتا ہے، تاکہ آفاقی سطح اور ابدی طور پر فروغ انسانیت ہو اور عروج آدم خاکی سدرۃ المنتہیٰ تک پہنچ جائے۔

اگر غور سے دیکھا جائے تو تاریخ کا آغاز تخلیق حیات کے سب سے پہلے لمحے اور مرحلے سے ہی ہو جاتا ہے، پھر اس کا ارتقا کائنات کی پیہم ترقی کے ساتھ ہوتا رہتا ہے، جب کہ آخرت کا حساب و کتاب تاریخ کے تمام افعال و اعمال اور حرکات و سکنات کا ایک منصفانہ جائزہ ہے۔ جس کے بعد جزا و سزا کا ذکر کر کے قرآنِ حکیم نے اس قانونِ فطرت کی نشاندہی کر دی ہے جس پر زمانے کی ساری سرگرمیاں مبنی رہی ہیں۔ یہی قانون جسے قانون مکافات کہا جا سکتا ہے وہ قرآنی فلسفۂ تاریخ ہے جو زندگی کے اسرار و رموز سے پردہ اٹھا کر انکشاف حقیقت کرتا ہے۔ حسب ذیل آیات اس فلسفے کی تمام جہتوں کا احاطہ کر کے اس کے سب مضمرات واضح کر دیتی ہیں:۔

(۱) هَلْ اَتٰى عَلَى الْاِنْسَانِ حِيْنٌ — کیا انسان پر لامتناہی زمانے کا ایک وقت

مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْـًٔا — ایسا بھی گزرا ہے جب وہ کوئی قابلِ ذکر

مَّذْكُورًا (الدہر-۱) چیز نہ تھا؟

(۲) اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِیْ خَلَقَ ۝ خَلَقَ الْاِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝ اِقْرَاْ وَ رَبُّكَ الْاَكْرَمُ ۝ الَّذِیْ عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝ عَلَّمَ الْاِنْسَانَ مَا لَمْ یَعْلَمْ ۝ (العلق: ۱تا۵)

پڑھو اے نبی اپنے رب کے نام کے ساتھ جس نے پیدا کیا، جمے ہوئے خون کے ایک لوتھڑے سے انسان کی تخلیق کی۔ پڑھو، اور تمہارا رب بڑا کریم ہے جس نے قلم کے ذریعہ سے علم سکھایا، انسان کو وہ علم دیا جسے وہ نہ جانتا تھا۔

(۳) لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ ۝ (الانشقاق: ۱۹)

تم کو ضرور درجہ بہ درجہ ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف گزرتے چلے جانا ہے۔

(۴) اِنَّ فِیْ ذٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّمَنْ یَّخْشٰی ۝ ءَاَنْتُمْ اَشَدُّ خَلْقًا اَمِ السَّمَآءُ بَنٰهَا ۝ رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوّٰهَا ۝ وَاَغْطَشَ لَیْلَهَا وَاَخْرَجَ ضُحٰهَا ۝ وَالْاَرْضَ بَعْدَ ذٰلِكَ دَحٰهَا ۝ اَخْرَجَ مِنْهَا مَآءَهَا وَمَرْعٰهَا ۝ وَالْجِبَالَ اَرْسٰهَا ۝ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِاَنْعَامِكُمْ ۝ (النازعات-۳۳-۲۶)

درحقیقت اس میں بڑی عبرت ہے ہر اس شخص کے لیے جو ڈرے۔ کیا تم لوگوں کی تخلیق زیادہ سخت کام ہے یا آسمان کی؟ اللہ نے اس کو بنایا، اس کی چھت خوب اونچی اٹھائی، پھر اس کا توازن قائم کیا، اور اس کی رات ڈھانکی اور اس کا دن نکالا۔ اس کے بعد زمین کو اس نے بچھایا، اس کے اندر سے اس کا پانی اور چارہ نکالا اور پہاڑ اس میں گاڑ دیے، سامان زیست کے طور پر تمہارے لیے اور تمہارے مویشیوں کے لیے۔

(۵) كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِیْنَةٌ (المدثر:۳۸)

ہر شخص اپنے کسب کے بدلے رہن ہے۔

(۶) وَقَدْ خَلَقَكُمْ اَطْوَارًا ۝ (نوح-۱۴)

تخلیق کے مختلف مدارج اور اطوار سے گزرتا ہوا تمہیں موجودہ حالت پر لایا ہے۔

(۷) تَبٰرَكَ الَّذِیْ بِیَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلٰی كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرُ ۝

نہایت بزرگ و برتر ہے وہ جس کے ہاتھ میں کائنات کی سلطنت ہے اور وہ ہر چیز

الَّذِیْ خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَیٰوۃَ لِیَبْلُوَکُمْ اَیُّکُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا ۝ (الملک : ۲ — ۱)

پر قدرت رکھتا ہے۔ جس نے موت اور زندگی کو ایجاد کیا تاکہ تم لوگوں کو آزما کر دیکھے کہ تم میں سے کون بہتر عمل کرنے والا ہے۔

(۸) اِنَّا کُلَّ شَیْءٍ خَلَقْنٰہُ بِقَدَرٍ ۝ (القمر: ۴۹)

ہم نے ہر چیز ایک تقدیر کے ساتھ پیدا کی ہے۔

(۹) وَلَقَدْ جَآءَھُمْ مِّنَ الْاَنْبَاءِ مَا فِیْہِ مُزْدَجَرٌ ۝ حِکْمَۃٌۢ بَالِغَۃٌ فَمَا تُغْنِ النُّذُرُ ۝ (القمر: ۵-۴)

ان لوگوں کے سامنے پچھلی قوموں کے وہ حالات آچکے ہیں جن میں سرکشی سے باز رکھنے کے لیے کافی سامان عبرت ہے اور ایسی حکمت جو نصیحت کے مقصد کو بدرجۂ اتم پورا کرتی ہے مگر تنبیہات ان پر کارگر نہیں ہوتیں۔

(۱۰) یٰبَنِیْٓ اِسْرَآئِیْلَ اذْکُرُوْا نِعْمَتِیَ الَّتِیْٓ اَنْعَمْتُ عَلَیْکُمْ وَاَوْفُوْا بِعَھْدِیْٓ اُوْفِ بِعَھْدِکُمْ وَاِیَّایَ فَارْھَبُوْنِ ۝ (البقرہ: ۴۰)

اے بنی اسرائیل! ذرا خیال کرو میری اس نعمت کا جو میں نے تم کو عطا کی تھی۔ میرے ساتھ جو تمہارا عہد تھا اسے تم پورا کرو تو میرا جو عہد تمہارے ساتھ تھا اسے میں پورا کروں، اور مجھ ہی سے تم ڈرو۔

(۱۱) تِلْکَ اُمَّۃٌ قَدْ خَلَتْ لَھَا مَا کَسَبَتْ وَلَکُمْ مَّا کَسَبْتُمْ وَلَا تُسْئَلُوْنَ عَمَّا کَانُوْا یَعْمَلُوْنَ ۝ (البقرہ: ۱۳۴)

وہ کچھ لوگ تھے جو گزر گئے۔ جو کچھ انھوں نے کمایا وہ ان کے لیے ہے اور جو کچھ تم کماؤ گے وہ تمہارے لیے ہے۔ تم سے یہ نہ پوچھا جائے گا کہ وہ کیا کرتے تھے۔

(۱۲) کَمْ مِّنْ فِئَۃٍ قَلِیْلَۃٍ غَلَبَتْ فِئَۃً کَثِیْرَۃًۢ بِاِذْنِ اللّٰہِ ۝

بارہا ایسا ہوا ہے کہ ایک قلیل گروہ اللہ کے اذن سے ایک بڑے گروہ پر غالب آگیا ہے۔

(۱۳) وَلَوْلَا دَفْعُ اللّٰهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الْاَرْضُ (البقرہ: ۱۵۱)

اگر اس طرح اللہ انسانوں کے ایک گروہ کو دوسرے گروہ کے ذریعہ سے ہٹاتا نہ رہتا تو زمین کا نظام بگڑ جاتا۔

(۱۴) مَا يَفْعَلُ اللّٰهُ بِعَذَابِكُمْ اِنْ شَكَرْتُمْ وَاٰمَنْتُمْ وَكَانَ اللّٰهُ شَاكِرًا عَلِيْمًا ۝ (النساء: ۱۴۷)

آخر اللہ کو کیا پڑی ہے کہ تمہیں خواہ مخواہ سزا دے، اگر تم شکر گزار بندے بنے رہو اور ایمان کی روش پر چلو۔ اللہ بڑا قدر دان ہے اور سب کے حال سے واقف ہے۔

(۱۵) مِنْ اَجْلِ ذٰلِكَ كَتَبْنَا عَلٰى بَنِيْٓ اِسْرَآءِيْلَ اَنَّهٗ مَنْ قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ اَوْ فَسَادٍ فِي الْاَرْضِ فَكَاَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيْعًا ۭ وَمَنْ اَحْيَاهَا فَكَاَنَّمَآ اَحْيَا النَّاسَ جَمِيْعًا ۭ (المائدہ: ۳۲)

اسی وجہ سے بنی اسرائیل کے لیے ہم نے یہ فرمان لکھ دیا کہ "جس نے کسی انسان کو خون کے بدلے یا زمین میں فساد پھیلانے کے سوا کسی اور وجہ سے قتل کیا اس نے گویا تمام انسانوں کو قتل کر دیا اور جس نے کسی کو زندگی بخشی اس نے گویا تمام انسانوں کو زندگی بخش دی۔

(۱۶) وَهُوَ الَّذِيْ جَعَلَكُمْ خَلٰۗىِٕفَ الْاَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِيْ مَآ اٰتٰىكُمْ (الانعام - ۱۶۵)

وہی ہے جس نے تم کو زمین کا خلیفہ بنایا اور تم میں سے بعض کو بعض کے مقابلے میں زیادہ بلند درجے دیے، تاکہ جو کچھ تم کو دیا ہے اس میں تمہاری آزمائش کرے۔

(۱۷) وَلِكُلِّ اُمَّةٍ اَجَلٌ ۚ فَاِذَا جَاۗءَ اَجَلُهُمْ لَا يَسْتَاْخِرُوْنَ سَاعَةً وَّلَا يَسْتَقْدِمُوْنَ ۝ (الاعراف: ۳۴)

ہر قوم کے لیے مہلت کی ایک مدت مقرر ہے، پھر جب کسی قوم کی مدت آن پوری ہوتی ہے تو ایک گھڑی بھر کی تاخیر و تقدیم بھی نہیں ہوتی۔

(۱۸) اَوَلَمْ يَهْدِ لِلَّذِيْنَ يَرِثُوْنَ الْاَرْضَ مِنْۢ بَعْدِ اَهْلِهَآ اَنْ لَّوْ نَشَاۗءُ اَصَبْنٰهُمْ بِذُنُوْبِهِمْ ۚ

اور کیا ان لوگوں کو جو سابق اہلِ زمین کے بعد زمین کے وارث ہوتے ہیں اس امر واقعی نے کچھ سبق نہیں دیا کہ

وَنَطْبَعُ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُوْنَ ۝ تِلْكَ الْقُرٰى نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ اَنْۢبَآئِهَا وَلَقَدْ جَآءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنٰتِ فَمَا كَانُوْا لِيُؤْمِنُوْا بِمَا كَذَّبُوْا مِنْ قَبْلُ كَذٰلِكَ يَطْبَعُ اللّٰهُ عَلٰى قُلُوْبِ الْكٰفِرِيْنَ ۝

(الاعراف: ۱۰۰، ۱۰۱)

اگر ہم چاہیں تو ان کے قصوروں پر انھیں پکڑ سکتے ہیں؟ (مگر وہ سبق آموز حقائق سے تغافل برتتے ہیں) اور ہم ان کے دلوں پر مہر لگا دیتے ہیں۔ پھر وہ کچھ نہیں سنتے۔ یہ قومیں جن کے قصے ہم تمہیں سنا رہے ہیں (تمہارے سامنے مثال میں موجود ہیں) ان کے رسول ان کے پاس کھلی کھلی نشانیاں لے کر آئے مگر جس چیز کو وہ ایک دفعہ جھٹلا چکے تھے پھر اسے وہ ماننے والے نہ تھے۔ دیکھو اس طرح ہم منکرین حق کے دلوں پر مہر لگا دیتے ہیں۔

(۱۹) وَمَآ اَرْسَلْنَا فِيْ قَرْيَةٍ مِّنْ نَّبِيٍّ اِلَّآ اَخَذْنَآ اَهْلَهَا بِالْبَاْسَآءِ وَالضَّرَّآءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُوْنَ ۝ ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ حَتّٰى عَفَوْا وَّقَالُوْا قَدْ مَسَّ اٰبَآءَنَا الضَّرَّآءُ وَالسَّرَّآءُ فَاَخَذْنٰهُمْ بَغْتَةً وَّهُمْ لَا يَشْعُرُوْنَ ۝ وَلَوْ اَنَّ اَهْلَ الْقُرٰٓى اٰمَنُوْا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكٰتٍ مِّنَ السَّمَآءِ وَالْاَرْضِ وَلٰكِنْ كَذَّبُوْا فَاَخَذْنٰهُمْ بِمَا كَانُوْا يَكْسِبُوْنَ ۝

کبھی ایسا نہیں ہوا کہ کسی بستی میں ہم نے نبی بھیجا ہو اور اس بستی کے لوگوں کو پہلے تنگی اور سختی میں مبتلا نہ کیا ہو، اس خیال سے کہ شاید وہ عاجزی پر اتر آئیں پھر ہم نے ان کی بدحالی کو خوش حالی سے بدل دیا، یہاں تک کہ وہ خوب پھلے پھولے اور کہنے لگے کہ "ہمارے اسلاف پر بھی اچھے اور برے دن آتے ہی رہے ہیں"۔ آخر کار ہم نے انھیں اچانک پکڑ لیا اور انھیں خبر تک نہ ہوئی۔ اگر بستیوں کے لوگ ایمان لاتے اور تقویٰ کی روش اختیار کرتے تو ہم ان پر آسمان اور زمین سے برکتوں کے دروازے کھول دیتے مگر انھوں نے تو جھٹلایا،

(الاعراف: ۹۶-۹۳)

لہٰذا ہم نے اس بری کمائی کے حساب میں انھیں پکڑ لیا جو وہ سمیٹ رہے تھے

(۲۰) وَاَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِيْنَ كَانُوْا يُسْتَضْعَفُوْنَ مَشَارِقَ الْاَرْضِ وَمَغَارِبَهَا الَّتِيْ بٰرَكْنَا فِيْهَا (الاعراف: ۱۵۶)

اور ہم نے ان لوگوں کو جو کم زور بنا کر رکھے گئے تھے اس سرزمین کے مشرق و مغرب کا وارث بنا دیا جسے ہم نے برکتوں سے مالا مال کیا تھا۔

(۲۱) قَالَ عَذَابِيْٓ اُصِيْبُ بِهٖ مَنْ اَشَآءُ ۚ وَرَحْمَتِيْ وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ (الاعراف: ۱۵۶)

سزا تو میں جسے چاہتا ہوں دیتا ہوں مگر میری رحمت ہر چیز پر چھائی ہوئی ہے۔

(۲۲) وَاتَّقُوْا فِتْنَةً لَّا تُصِيْبَنَّ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا مِنْكُمْ خَآصَّةً ۚ وَاعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰهَ شَدِيْدُ الْعِقَابِ ۝ (الانفال: ۲۵)

اور بچو اس فتنے سے جس کی شامت مخصوص طور پر صرف انھیں لوگوں تک محدود نہ رہے گی جنھوں نے تم میں سے گناہ کیا ہو اور جان رکھو کہ اللہ سخت سزا دینے والا ہے۔

(۲۳) مَنْ كَانَ يُرِيْدُ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا وَزِيْنَتَهَا نُوَفِّ اِلَيْهِمْ اَعْمَالَهُمْ فِيْهَا وَهُمْ فِيْهَا لَا يُبْخَسُوْنَ ۝ (ہود: ۱۵)

جو لوگ بھی اس دنیا کی زندگی اور اس کی خوشنمائیوں کے طالب ہوتے ہیں ان کی کارگزاری کا سارا پھل ہم یہیں ان کو دے دیتے ہیں اور اس میں ان کے ساتھ کوئی کمی نہیں کی جاتی۔

(۲۴) وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرٰى بِظُلْمٍ وَّاَهْلُهَا مُصْلِحُوْنَ ۝ (ہود: ۱۱۷)

تیرا رب ایسا نہیں ہے کہ بستیوں کو ناحق تباہ کر دے حالاں کہ ان کے باشندے اصلاح کرنے والے ہوں۔

(۲۵) لِلَّذِيْنَ اَحْسَنُوْا فِيْ هٰذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ ۭ وَلَدَارُ الْاٰخِرَةِ خَيْرٌ ۭ (النحل: ۳۰)

نیکوکار لوگوں کے لیے اس دنیا میں بھی بھلائی ہے اور آخرت کا گھر تو ضرور ہی ان کے حق میں بہتر ہے۔

(۲۶) وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللّٰهُ النَّاسَ

اگر اللہ لوگوں کو ان کی زیادتی پر فوراً ہی

بِظُلْمِهِمْ مَّا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَآبَّةٍ وَّلٰكِنْ يُّؤَخِّرُهُمْ اِلٰٓى اَجَلٍ مُّسَمًّى (النحل-۶۱)

پکڑ لیتا تو روئے زمین پر کسی متنفس کو نہ چھوڑتا لیکن وہ سب کو ایک وقت مقرر تک مہلت دیتا ہے۔

(۲۷) وَاِذَآ اَرَدْنَآ اَنْ نُّهْلِكَ قَرْيَةً اَمَرْنَا مُتْرَفِيْهَا فَفَسَقُوْا فِيْهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنٰهَا تَدْمِيْرًا ۝

(بنی اسرائیل: ۱۶)

جب ہم کسی بستی کو ہلاک کرنے کا ارادہ کرتے ہیں تو اس کے خوش حال لوگوں کو حکم دیتے ہیں اور وہ اس میں نافرمانیاں کرنے لگتے ہیں، تب عذاب کا فیصلہ اس پر چسپاں ہو جاتا ہے اور ہم اسے برباد کر کے رکھ دیتے ہیں۔

(۲۸) وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِى الزَّبُوْرِ مِنْۢ بَعْدِ الذِّكْرِ اَنَّ الْاَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِىَ الصّٰلِحُوْنَ ۝ (الانبیاء: ۱۰۵)

اور زبور میں ہم نصیحت کے بعد یہ لکھ چکے ہیں کہ زمین کے وارث ہمارے نیک بندے ہوں گے۔

(۲۹) وَكَمْ اَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍۭ بَطِرَتْ مَعِيْشَتَهَا فَتِلْكَ مَسٰكِنُهُمْ لَمْ تُسْكَنْ مِّنْۢ بَعْدِهِمْ اِلَّا قَلِيْلًا (القصص: ۵۸)

اور کتنی ہی ایسی بستیاں ہم تباہ کر چکے ہیں جن کے لوگ اپنی معیشت پر اترا گئے تھے۔ سو دیکھ لو، وہ ان کے مسکن پڑے ہوئے ہیں جن میں ان کے بعد کم ہی کوئی بسا ہے۔

(۳۰) اَحَسِبَ النَّاسُ اَنْ يُّتْرَكُوْٓا اَنْ يَّقُوْلُوْٓا اٰمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُوْنَ ۝ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللّٰهُ الَّذِيْنَ صَدَقُوْا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكٰذِبِيْنَ ۝ (العنکبوت: ۳-۲)

کیا لوگوں نے یہ سمجھ رکھا ہے کہ وہ بس اتنا کہنے پر چھوڑ دیے جائیں گے کہ "ہم ایمان لائے" اور ان کو آزمایا نہ جائے گا؟ حالانکہ ہم ان سب لوگوں کی آزمائش کر چکے ہیں جو ان سے پہلے گزرے ہیں اللہ کو تو یہ ضرور دیکھنا ہے کہ سچے کون ہیں اور جھوٹے کون؟

(۳۱) وَالَّذِيْنَ جَاهَدُوْا فِيْنَا

جو لوگ ہماری راہ میں مجاہدہ کرتے ہیں

لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ۚ وَإِنَّ اللَّهَ	ہم ضرور ان کو اپنا راستہ دکھاتے ہیں اور
لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ ۝ (العنکبوت:۶۹)	اللہ یقیناً نیکوکاروں کے ساتھ ہے۔
(۳۲) ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ	خشکی اور تری میں فساد برپا ہو گیا ہے
بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ	لوگوں کے اپنے ہاتھوں کی کمائی سے،
لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي	تاکہ اللہ مزا چکھائے ان کو ان کے بعض
عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ۝ (الروم:۴۱)	اعمال کا، شاید کہ وہ باز آئیں۔
(۳۳) وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ	زمین میں فساد برپا نہ کرو جب کہ اس کی
إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا ۚ	اصلاح ہو چکی ہے اور خدا ہی کو پکارو
إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ	خوف اور طمع کے ساتھ، یقیناً اللہ کی رحمت
الْمُحْسِنِينَ ۝ (الاعراف:۵۶)	نیک کردار لوگوں سے قریب ہے۔
(۳۴) إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ	حقیقت یہ ہے کہ اللہ کسی قوم کے حال
حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ	کو نہیں بدلتا جب تک وہ خود اپنے اوصاف
(الرعد: ۱۱)	کو نہیں بدل دیتی۔

مندرجہ بالا آیات کی روشنی میں قرآنی فلسفۂ تاریخ کے جو نکات واضح ہوتے ہیں وہ حسب ذیل ہیں۔

۱۔ کائنات کی تخلیق خدا نے کی ہے اور اسی کی مشیت کے تحت ارتقائے حیات ہو رہا ہے۔ زمین و آسمان، جمادات، نباتات، حیوانات اور انسان سب اسی کے بنائے اور پیدا کیے ہوئے ہیں۔ وہ اپنی مخلوقات کا مالک و حاکم ہے اور جملہ موجودات اس کے زیر نگیں ہیں۔ چنانچہ زمانہ اس کی تقدیر کے مطابق پیہم گردش کر رہا ہے اور اس کی ہر حرکت ایک خدائی منصوبے کے مطابق ہے۔

۲۔ خدا نے تاریخ عالم کا ایک بے خطا اور مکمل نظام مرتب کیا ہے۔ عروج و زوال کے اسباب و وجوہ ہیں۔ مقررہ اصول و ضوابط سے ہٹ کر یا ان کو توڑ کر ایک ذرہ بھی جنبش نہیں کر سکتا۔ ہر چیز ایک قاعدے پر چل رہی ہے۔ ہر واقعہ ایک قانون کے مطابق ہے یہی وہ فطرت ہے جس کے آئین کی پابندی مقصدِ زندگی ہے۔

۳۔ یہ ایک اخلاقی دستور ہے اور حیاتیات سے معاشیات تک زندگی کے تمام

دائروں میں اس کی دفعات قدرتی طور سے کارفرما ہیں، خواہ ہر نگاہ اس صورت واقعہ کو محسوس کر سکے یا نہیں۔ یقیناً عمرانیات وسیاسیات کے اپنے اپنے وطیرے اور طریقے ہیں، مگر ان سب کے مضمرات واثرات اس ضابطۂ حیات پر مبنی ہیں جو رب العالمین نے تجویز کر دیا ہے۔

۴۔ یہی وجہ ہے کہ تمام حالات وواقعات ہر دور میں چند بنیادی اقدار کو نمایاں کرتے ہیں۔ یہ اقدار نیک وبد اوصاف کی تعیین کرتے ہیں۔ خیر وشر کی کشمکش ہی صالح عناصر کو غیر صالح سے ممتاز کرتی ہے اور اس کے نتیجے میں طے ہوتا ہے کہ کون انعام کا مستحق ہے اور کون سزا کا۔ دنیا ایک امتحان کی جگہ ہے جس میں مسلسل عمل کی آزمائش ہو رہی ہے۔

۵۔ اس آزمائش کا آخری نتیجہ عاقبت میں برآمد ہوگا، مگر اس کے اثرات دنیا میں بھی برابر ظاہر ہوتے رہے ہیں۔ افراد واقوام کی ترقی یا تباہی کے فیصلے انہی اثرات کے تحت ہوتے ہیں۔ ناکامی اور کامیابی دونوں کا مدار صلاح وفلاح کی کوشش اور فتنہ وفساد کی سعی کے تناسب پر ہے۔ جس فرد یا معاشرے کی زندگی میں صلاح یا فساد کا جیسا اور جتنا عنصر ہوتا ہے اسی کے مطابق اس کا کردار معین اور انجام رونما ہوتا ہے۔

۶۔ تاریخ کے رجحانات کبھی صحیح ہوتے ہیں کبھی غلط، لیکن ان کے نتائج معقول اور منطقی ہوتے ہیں۔ عدل اجتماعی کا ایک ہمہ گیر اور آفاقی تصور تمام واقعات واثرات پر محیط ہے۔ آفات وحوادث کی بھی، کچھ وجہیں ہوتی ہیں۔ کوئی بات لغو نہیں ہوتی۔ ہر بات کا ایک مفہوم ہے۔

۷۔ تاریخ کا عمل بالکل غیر جانب دارانہ ہے۔ یہ کسی کی طرف داری نہیں کرتا اور ہر ایک کو صرف اس کے کام کا صلہ دیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جن لوگوں نے اس میں تحریف یا اس کو مسخ کرنے کی کوشش کی، خواہ وہ کتنے ہی طاقت ور اور ہوشیار ہوں، تاریخ کے عمل نے ان کو فسانۂ عبرت بنا کر رکھ دیا ہے

۸۔ زمین کا کوئی بندوبست دوامی کسی کے لیے نہیں ہے۔ یہ خدا کی ملک ہے اور وہی اس کا حقیقی وارث ہے، جب جسے جتنی مدت کے لیے جو خطہ اور جتنا حصہ چاہتا ہے دے دیتا ہے۔ پھر اس کا امتحان لیتا ہے اور جب وہ اس میں ناکام ہو کر اپنے کو نااہل ثابت کر دیتا ہے تو اسے بے دخل کر دیا جاتا ہے اور اس کے قبضے کے کوئی آثار یا تو باقی نہیں رکھے جاتے یا نصیحت کے لیے کچھ یادگاریں چھوڑ دی جاتی ہیں۔

۹۔ خدا کی قدرت اکثریت واقلیت اور قوی وضعیف کا کوئی امتیاز ولحاظ نہیں کرتی۔ اس کے

فیصلے ایک اخلاقی اصول و معیار پر ہوتے ہیں، صالح افراد اور گروہوں کو عزت دی جاتی ہے، غیر صالح کو ذلیل کر دیا جاتا ہے۔ چنانچہ بڑی بڑی طاقت ور سلطنتیں اور جابر شخصیتیں فنا کر دی جاتی ہیں اور ان کی جگہ زمام اقتدار کم زوروں کے سپرد کر دی جاتی ہے، اکثر یتیں شکست کھا کر مغلوب ہو جاتی ہیں اور اقلیتیں فتح مند ہو کر غالب آجاتی ہیں:

قُلِ اللّٰهُمَّ مٰلِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَآءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَآءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ اِنَّكَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ (آل عمران: ۲۶)

کہو، خدایا، ملک کے مالک، تو جسے چاہے حکومت دے اور جس سے چاہے چھین لے، جسے چاہے عزت بخشے اور جس کو چاہے ذلیل کر دے، بھلائی تیرے اختیار میں ہے، بے شک تو ہر چیز پر قادر ہے۔

۱۰۔ انقلاب زمانہ کے یہ نشیب و فراز ہمیشہ ہوتے رہے ہیں۔ جب ایک نظام بدلتا ہے اور اس کی جگہ دوسرا آجاتا ہے تو بلندی و پستی کی ترتیب الٹ جاتی ہے، دولت و عزت کے مالک مفلس و ذلیل ہو جاتے ہیں اور افلاس و ذلت میں پڑے ہوئے لوگ دولت مند اور معزز ہو جاتے ہیں:

اِنَّ الْمُلُوْكَ اِذَا دَخَلُوْا قَرْيَةً اَفْسَدُوْهَا وَجَعَلُوْٓا اَعِزَّةَ اَهْلِهَآ اَذِلَّةً۔ (النمل: ۳۴)

بادشاہ جب کسی ملک میں گھس آتے ہیں تو اسے خراب اور اس کے عزت والوں کو ذلیل کر دیتے ہیں۔

۱۱۔ گردش ایام ایک ابتلائے عام ہوتی ہے۔ جب کسی ملت پر عذاب ہوتا ہے اور عذاب نازل کیا جاتا ہے تو اس کی بداعمالیوں کی سزا ان تمام افراد کو بھی بھگتنی پڑتی ہے جنھوں نے ان بداعمالیوں کی اصلاح کے لیے جدوجہد کرنے کے بجائے انھیں گوارا کر لیا، خواہ وہ ذاتی طور پر کتنے ہی پرہیزگار اور نیکوکار ہوں، اس لیے کہ انھوں نے اپنی اجتماعی ذمے داری ادا کرنے سے پہلوتہی کی اور اس طرح بالواسطہ بدکاریوں میں شریک ہو گئے۔ اس ابتلائے عام کے نتیجے میں مخلص، باشعور اور صاحب کردار افراد منافق، بے شعور اور بے کردار اشخاص سے ممتاز ہو جاتے ہیں:

وَلِيُمَحِّصَ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَيَمْحَقَ الْكٰفِرِيْنَ (آل عمران: ۱۴۱)

تاکہ اللہ مومنوں کو الگ چھانٹ لے اور کافروں کی سرکوبی کرے۔

۱۲۔ دنیا کی رزم گاہِ خیر و شر میں آخری فتح صالحین کے لیے مقدر ہے، اس لیے کہ تاریخ انسانی میں تعمیر و ترقی اور فروغ و عروج کے عوامل وہی ہیں۔ لہٰذا جب وہ حق و باطل کی کشمکش اور نیک و بد کی آزمائش میں کھرے اور اہل ثابت ہو جاتے ہیں تو کوئی ان کا راستہ روکنے والا نہیں ہوتا، انھیں تائید ایزدی حاصل ہوتی ہے اور توفیق الٰہی خود ان کی راہ ہموار کرتی ہے:

يُرِيْدُوْنَ اَنْ يُّطْفِـُٔوْا نُوْرَ اللّٰهِ بِاَفْوَاهِهِمْ وَيَاْبَى اللّٰهُ اِلَّآ اَنْ يُّتِمَّ نُوْرَهٗ وَلَوْ كَرِهَ الْكٰفِرُوْنَ ۝ هُوَ الَّذِيْٓ اَرْسَلَ رَسُوْلَهٗ بِالْهُدٰى وَدِيْنِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهٗ عَلَى الدِّيْنِ كُلِّهٖ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُوْنَ ۝

(التوبہ: ۳۲-۳۳)

یہ لوگ چاہتے ہیں کہ اللہ کی روشنی کو اپنی پھونکوں سے بجھا دیں۔ مگر اللہ اپنی روشنی کو مکمل کیے بغیر ماننے والا نہیں ہے، خواہ کافروں کو یہ کتنا ہی ناگوار ہو۔ وہ اللہ ہی ہے جس نے اپنے رسول کو ہدایت اور دینِ حق کے ساتھ بھیجا ہے، تاکہ اسے پوری جنسِ دین پر غالب کر دے، خواہ مشرکوں کو یہ کتنا ہی ناگوار ہو۔

وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْاَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ ۪ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِيْنَهُمُ الَّذِي ارْتَضٰى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِّنْۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ اَمْنًا ؕ

(النور: ۵۵)

اللہ نے وعدہ فرمایا ہے تم میں سے ان لوگوں کے ساتھ جو ایمان لائیں اور نیک عمل کریں کہ وہ ان کو اسی طرح زمین میں خلیفہ بنائے گا جس طرح ان سے پہلے گزرے ہوئے لوگوں کو بنا چکا ہے ان کے لیے ان کے اس دین کو مضبوط بنیادوں پر قائم کر دے گا جسے اللہ تعالیٰ نے ان کے حق میں پسند کیا ہے اور ان کی حالتِ خوف کو امن سے بدل دے گا۔

۱۳۔ سیاسی تباہی کا پیش خیمہ معاشی بدتری ہے، لیکن بدتری کا تصور مادی نہیں، اخلاقی ہے۔ خوش حالی بجائے خود معیارِ فلاح نہیں، جب تک زندگی کا کوئی اعلیٰ نصب العین کارفرما نہ ہو، محض معیارِ رہائش کو مطمحِ نظر بنانا خدا کے غضب کو دعوت دینا ہے، اس لیے کہ مادہ پرستانہ عیش کوشی ربّ کائنات کی نافرمانی پر مشتمل ہوتی ہے اور امرا رفاہیہ دولت

میں سرشار ہوکر عیش وعشرت کے اس درجہ عادی ہوجاتے ہیں کہ ایک پاکیزہ زندگی کی اخلاقیات کو نظرانداز کردیتے ہیں، وہ تہذیب کے نام پر فحاشی کو رواج دیتے ہیں اور انسانی قدروں سے صرف نظر کرلیتے ہیں۔ ایسی حالت میں تمدن کے ظاہری ترقیات ہی بربادی کا باعث ہوتی ہیں، اس لیے کہ بڑھتے ہوئے وسائل معیشت زیادہ سے زیادہ عیاشیوں، لہوولعب، لغو تفریحات اور بدکاریوں کو فروغ دیتے ہیں، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اخلاقی قوتیں کمزور ہوجاتے ہیں، کردار میں اضمحلال آجاتا ہے، ہر قسم کی خودغرضی، تنگ نظری، مفاد پرستی اور بوالہوسی پیدا ہوجاتی ہے، سیرتیں بگڑ جاتی ہیں، بالآخر شعور بھی رخصت ہوجاتا ہے اور قایدین اکابر مجرمین بن کر پوری قوم اور عام انسانیت کو فنا کے گھاٹ اتار دیتے ہیں۔

۱۴۔ کائنات اور حیات میں مسلسل حرکت وترقی ہورہی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو علم دے کر روئے زمین پر اپنا خلیفہ بنایا اور اس سے بندگی رب کا عہد لے کر ہر قسم کی قوتیں اور صلاحیتیں عطا کردیں، اسے ہدایت دی اور زمین وآسمان کے بے شمار مظاہر کو اس کے لیے مسخر کردیا، جب کہ تخلیق آدم سے قبل انسان کی کوئی حقیقت نہیں تھی، اور اسے نظام قدرت میں امانت الٰہی کا حامل قرار دیتے ہوئے خداوند تعالیٰ نے ایک مکمل قانونِ فطرت آدمی کی سہولت کے لیے تشکیل دیا، گرچہ آزمائش کے لیے پرفریب زیب وزینت کی بہت سی چیزیں بھی دنیا میں پیدا کردیں۔ بہرحال، آدمی خدا کی نعمتوں کا شکر ادا کرتے ہوئے ترقی کی آخری حدوں تک جاسکتا ہے۔ کائنات کی آخری سرحد تک پہنچ سکتا ہے، جیسا قرآن کی سورتوں، بنی اسرائیل اور النجم، کی آیات سے واضح ہے۔ لیکن یہ فروغ وعروج اس انسان کا ہوگا جو اشرف المخلوقات اور مسجود ملایک ہے، کسی مادی وجود اور معاشی حیوان کے میکانکی ارتقار کی کوئی گنجائش قرآنی فلسفۂ تاریخ میں نہیں ہے، لہٰذا ڈارون کا نظریۂ بقائے اصلح اور مارکس کی جدلیاتی تعبیر تاریخ دونوں ہی غلط ہیں، صرف اسلام کا اخلاقی تصور تاریخ صحیح، مثبت، تعمیری اور نتیجہ خیز ہے۔ تخلیق آدم سے معراج النبی تک انسانی زندگی کا جو صالح ارتقار ہوا ہے وہی تاریخ کا روشن ترین باب ہے۔ انسانیت کا یہ عروج دینِ اسلام کے علم بردار انبیا ورسل کے ہاتھوں وحی الٰہی کے زیر ہدایت ہوا ہے۔ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت دینِ اسلام کی تکمیل کرتی ہے۔ یہی شریعت تہذیب کی صراطِ مستقیم ہے اور تمدن کا مثالی نصب العین۔ تاریخ کا ڈیڑھ ہزار سالہ عصر حاضر بعثتِ محمدی کا دور رسالت ہے، جس میں اب تک کی ساری ترقیات ہوئی ہیں اور آئندہ بھی ہوں گی، اگر جدید تاریخ موجودہ گم رہی

سے نکل کر ایک بار پھر اسلام کے جادۂ اعتدال پر آسکی، ورنہ پوری دنیا تباہ ہو جائے گی۔

۱۵۔ امنِ عالم اور آفاقی حریت واخوت کا جو نسخہ اسلامی فلسفۂ تاریخ نے تجویز کیا ہے وہی قوموں کی موجودہ کش مکش کا واحد حل ہے۔ اسلامی توحید ہی انسانیت کی شیرازہ بندی کر سکتی ہے۔ اس مقصد کے لیے دین اسلام کے کسی فرقہ وارانہ تصور کے بجائے اسے ایک نظریۂ حیات کے طور پر اختیار کرنا ہوگا۔ یہ اختیار ایک اصولی فیصلہ ہوگا اور اس کے عملی اثرات یکساں طور پر تمام فرقوں، طبقوں اور علاقوں کے لیے مفید ثابت ہوں گے۔

۱۶۔ افراد کی طرح اقوام کی مہلت کار بھی معین ہے۔ اسی لیے تاریخ میں مختلف قومیں مختلف اوقات و مقامات میں ابھریں اور ڈوبیں اور ابھرتی اور ڈوبتی رہیں گی۔ ملتوں کا یہ طلوع و غروب قدرتِ خداوندی کے مقرر کیے ہوئے ایک خاص نظام شمسی کے تحت ہے۔ ایک قوم جب تمام مادی ترقیات کے باوجود اخلاقی بگاڑ میں مبتلا ہو کر روئے زمین کو ظلم سے بھر دیتی ہے تو اللہ تعالیٰ اس پر حجت تمام کر کے اسے منصبِ اقتدار سے ہٹا دیتا ہے یا بالکل مٹا دیتا ہے اور اس کی جگہ ایک دوسری قوم لے آتا ہے جو اس سے بہتر ہوتی ہے۔ یہ کام بلا رو رعایت، ایک سخت، بے لاگ، بے لچک اصول کے مطابق ہو رہا ہے اور ہوتا رہے گا۔

۱۷۔ رحم و کرم اللہ تعالیٰ کی سب سے نمایاں صفت ہے جو تمام مظاہر زندگی پر محیط ہے اور اس کا غضب اسی وقت نازل ہوتا ہے جب انسان اپنی حقیقت فراموش کر کے تنگ دلی اور بے رحمی کو اپنا وطیرہ بنا لیتا ہے، پھر بھی تباہ کن عذاب سے قبل رب العالمین آفات و مصائب کے ذریعے انسانوں کو خبردار کرتا رہتا ہے، لیکن جب وہ ظلم و ستم سے باز نہیں آتے تب وہ سختی سے پورا انصاف کرتا ہے تاکہ نظامِ کائنات برہم نہ ہو اور حیاتِ انسانی کا توازن باقی رہے۔

مشترک خاندانی نظام اور اسلام از مولانا سلطان احمد اصلاحی

مشترک خاندانی نظام ہندوستان اور تیسری دنیا کے ملکوں کا ایک اہم مسئلہ ہے اس رسالہ میں اسلام کے مطلوبہ خاندانی نظام کے خدوخال، اس کے مستند ماخذ کی روشنی میں دلائل کے ساتھ واضح کیے گئے ہیں۔

صفحات ۵۶ ۔ آفسٹ کی حسین طباعت ۔ قیمت صرف ۶ روپئے

ناشر۔ مکتبہ تحقیق وتصنیف اسلامی ۔ پان والی کوٹھی ۔ دودھ پور ۔ علی گڑھ ۔ ۲۰۲۰۰۲

مادّہ قدیم ہے یا حادث

(۲) ——— پروفیسر سید کاظم نقوی

ترکّب

مادّہ جہاں بھی ہو اور جیسا بھی ہو وہ بہرحال مرکّب ہوتا ہے۔ کسی چیز کا مرکّب ہونا اس کی دلیل ہے کہ وہ عدم سے وجود میں آیا ہے، کیونکہ ہر چیز کے اجزار اس سے بیگانہ ہوا کرتے ہیں۔ اجزار اور ان کے مجموعے کے درمیان غیریت ہوا کرتی ہے۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ مجموعہ کا وجود اجزار کے وجود پر موقوف ہوتا ہے۔ تخت اسی وقت وجود میں آسکتا ہے جب لکڑی کے پٹرے ہوں، پائے ہوں، کیلیں ہوں، پٹروں کو کیلوں کے ذریعہ خاص طرح سے پایوں پر رکھ کر جڑ دیا جائے۔ ہر کُل، ہر مرکّب، ہر مجموعہ اپنے وجود میں اجزار کا محتاج ہوا کرتا ہے۔ جو چیز اپنے وجود کے لیے غیر کی محتاج ہو وہ ممکن ہوگی۔ جب ممکن ہوگی تو اس کے لیے وجود اور عدم دونوں یکساں حیثیت رکھیں گے، نہ وجود کو ترجیح ہوگی اور نہ عدم کو، وجود اور عدم کے دونوں پلّے برابر ہوں گے۔ کوئی بیرونی طاقت ہونا چاہیے جو اس کو عدم کے بعد وجود عطا کرے، کیونکہ ذاتی طور پر جب نہ وجود کو ترجیح حاصل ہے اور نہ عدم کو تو خود بخود دونوں میں سے کسی کا پلّہ نہیں جھک سکتا۔ کوئی باہری طاقت ہونا ضروری ہے جو اس کے وجود کے پلّے کو جھکائے۔ بہرحال یہ بیرونی طاقت ہے۔ اسے عدم سے وجود میں لائے گی۔ جو چیز عدم سے وجود میں آئے وہ حادث ہوتی ہے۔

خیال کیا جاسکتا ہے کہ یہ صحیح کہ ایٹم کئی جزوں سے مل کر بنا ہے، الیکٹران، نیوٹران، پوزیٹران اور پروٹون ایٹم کے مختلف اجزار ہیں، لیکن یہ خود مرکب نہیں ہیں۔ بے شک جب یہ ایک دوسرے کے نزدیک آئے اور آپس میں گلے ملے تو ایٹم عدم سے وجود میں آیا جو ان اجزار کا مجموعہ ہے، لیکن یہ اجزار چونکہ اس طرح کے ہیں کہ ان کا کوئی جز نہیں ہے جو ان سے بیگانہ

ہو اور وہ اپنے وجود کے سلسلے میں اس کے محتاج ہوں، اس لیے یہ ہمیشہ سے ہیں۔

مذکورہ بالا خیال دو وجہوں سے صحیح نہیں معلوم ہوتا ہے۔

۱۔ دستیاب نہ ہونا نہ ہونے کی دلیل نہیں ہے۔

مانا کہ سائنس داں اپنے موجود آلات کی مدد سے ایٹم جن چیزوں سے مرکب ہے ان کا تجزیہ نہیں کر سکے ہیں، لیکن اس وقت کسی چیز کا تجزیہ نہ ہونا یا نہ ہو سکنا اس کی دلیل نہیں ہے کہ آئندہ زیادہ ترقی یافتہ آلات کی مدد سے بھی اس کا تجزیہ نہیں ہو سکے گا۔ اس زمانے میں کسی چیز کے اجزار کا نہ پایا جانا ہرگز یہ نہیں بتاتا کہ واقعی اس کے اجزار نہیں ہیں۔ کیا یہ حقیقت نہیں ہے کہ صدیوں انسان عناصر اربعہ، یعنی آگ، پانی، مٹی اور ہوا کو غیر مرکب سمجھتا رہا؟ اس کا عقیدہ تھا کہ ان کے اجزار نہیں ہیں، تمام دوسرے موجودات انہی سے مرکب ہیں، لیکن یہ خود چند چیزوں سے مل کر نہیں بنے ہیں بعد میں آنے والے زمانے کے ہاتھوں نے ان کے علاوہ دوسرے عناصر کے چہرے سے نقاب سرکائی اور اُن کی تعداد کو سو سے بھی آگے بڑھا دیا۔ ہر شخص سنجیدگی سے غور کرے کہ آخر اس کی کیا ضمانت ہے کہ ایٹم کے موجودہ اجزا جنھیں اس وقت کی محدود تحقیقات کی روشنی میں غیر مرکب سمجھا جا رہا ہے وہ واقعی غیر مرکب ہوں؟ بہت ممکن ہے کہ الیکٹران، نیوٹران، پوزیٹرون اور پروٹون کے اجزار موجود ہوں، لیکن سائنس دانوں کے موجودہ آلات ان کا پتہ نہ چلا سکے ہوں۔ بے شمار حقیقتوں کے کروڑہا برس پردۂ غیب میں رہنے کے بعد ہمیں ان کی خبر ہوئی ہے۔ ایسی صورت میں کسی چیز کے زمانۂ حال میں دستیاب نہ ہونے سے ہرگز یہ نہیں سمجھا جا سکتا کہ وہ نہیں ہے۔

۲۔ جو چیز ہمیشہ سے ہو وہ کسی کا جز نہیں ہو سکتی۔

الیکٹران، نیوٹران، پوزیٹرون اور پروٹون کا حادث نہ ہونا، ہمیشہ سے ہونا یہ بتاتا ہے کہ ان کے لیے وجود ضروری ہے، کیونکہ ان کے کبھی معدوم نہ ہونے سے پتہ چلتا ہے کہ وجود ان کی ذات کا خاصہ ہے۔ وہ اپنے وجود کا سرچشمہ ہیں۔ جو چیز اس طرح کی ہو وہ کسی کل کا جز نہیں ہو سکتی کہ دوسرے اجزار کے ساتھ مل جل کر اس کا دخل کل کے وجود میں ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر جز کل کو وجود میں لانے کے سلسلے میں دوسرے اجزار کے ہاتھ بٹانے کا محتاج ہوتا ہے۔ یہ ہماری آنکھوں کے سامنے جو دیوار کھڑی ہے، اس کے اجزار گمٹے اور اینٹیں ہیں اور خاص قسم کا مصالحہ ہے۔ اگر یہ نہ ہوتے تو ہرگز بڑے سے بڑا کاریگر اپنے صرف ہاتھ پیروں کے

بل بوتے پر دیوار نہیں بنا سکتا تھا۔ ان میں سے ہر گُنّے اور اس کے مسالے کا اس دیوار کے موجود بنانے میں دخل ہے جس سے وہ جُڑا ہوا ہے، لیکن ان ہزاروں گنّوں میں سے کوئی گنّہ اکیلا اس دیوار کو وجود میں نہیں لا سکتا، وہ دوسروں کے تعاون کا محتاج ہے۔

اگر وہ چیز کہ جو ازلی ہے اور جس کے لیے وجود ضروری ہے کسی کُل کا ایک جزء ہو تو وہ اِس عام اصول سے مستثنیٰ نہیں ہو سکتی، اس کے لیے بھی یہ ماننا پڑے گا کہ اُسے کُل کے موجود بنانے کے سلسلے میں دوسرے اجزار کے تعاون کی ضرورت ہے۔ ظاہر ہے کہ دوسرے اجزار اور اس کے درمیان غیریت اور بیگانگی ہے۔ اس کا نتیجہ واضح ہے کہ جس چیز کے لیے وجود کو ضروری فرض کیا گیا ہے، وہ اپنے غیر کی محتاج قرار پا جائے گی، جبکہ ایسی شئی کسی کی محتاج نہیں ہو سکتی ہے۔

دوسری لفظوں میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ واجب الوجود چونکہ نرا وجود ہی وجود ہے، اس لیے اس میں کوئی خلا اور کسی قسم کا نقص نہیں ہو سکتا، اس میں عدم کا کوئی شائبہ ہونا غیر ممکن ہے۔ جب کسی چیز کے بہت سے اجزار ہوں جن سے مل کر وہ وجود میں آئے تو اُن میں سے ہر جزء میں یہ کمی ہوتی ہے کہ وہ تنِ تنہا کُل کو وجود میں نہیں لا سکتا، اُس میں یہ نقص ہوتا ہے کہ وہ دوسرے اجزار کے ہاتھ بٹانے کا محتاج ہوا کرتا ہے۔

معلوم ہوا کہ اگر الیکٹران، نیوٹران، پوزیٹرون اور پروٹون ہمیشہ سے ہوں تو ان کے واسطے وجود ضروری ہوگا۔ ایسی صورت میں وہ ہرگز ایٹم کا جزء نہیں ہو سکتے تھے، حالانکہ ان کا جزء ہونا مانی ہوئی بات ہے۔

اس نظریہ کا فیصلہ کن جائزہ

کیا واقعی مختصر سے مختصر اور چھوٹے سے چھوٹا کوئی مادّہ ایسا ہو سکتا ہے جو مرکب نہ ہو۔ مادّہ پرست مفکرین اسے صرف ممکن ہی نہیں سمجھتے ہیں، بلکہ اس کی مثال میں ایٹم کے اجزار کو پیش کرتے ہیں، لیکن ہمارا جواب مادیین کے جواب کے بالکل برعکس ہے۔ ہمارے نزدیک اگر کوئی مادّہ مرکب نہ ہو تو وہ مادّہ نہیں ہے۔ بغیر مرکب ہوئے مادّہ موجود نہیں ہو سکتا۔ مادّے کی حقیقت کیا ہے؟ وزن، لمبائی، چوڑائی اور موٹائی جن کا نتیجہ ہے اجزار کا ہونا اور ان سے مرکب قرار پانا۔ ظاہر ہے کہ جب کسی چیز میں لمبائی ہے تو وہ لمبائی میں تقسیم ہو سکے گی، جب چوڑائی ہے تو چوڑائی میں اس کو

تقسیم کیا جا سکے گا۔ اگر لمبائی میں کم از کم دو حصوں پر تقسیم کر دیا جائے گا تو لمبائی میں دو جز نکل آئیں گے، اگر چوڑائی میں کم سے کم دو حصوں پر تقسیم کر دیا جائے گا تو چوڑائی میں مزید دو جز نکل آئیں گے۔ ایسا ہی مٹائی میں تقسیم کرنے کی شکل میں ہوگا۔ ہر چھوٹے سے چھوٹے مادے کے کم از کم چھ جز تو بغیر کسی غور و خوض کے سمجھ میں آتے ہیں۔

مادّہ پرستوں کی طرف سے کہا جا سکتا ہے کہ یہ جو کچھ خدا پرست طبقہ نے کہا ہے اس کا کھلا ہوا نتیجہ یہ ہے کہ ہر مادّہ غیر محدود اجزاء سے مرکب ہے، حالانکہ ہم محسوس کرتے ہیں کہ وہ اس لحاظ سے محدود ہے۔

مختصر اور مجمل جواب یہ ہے کہ عقلی طور پر مادے کے غیر محدود اجزا فرض کر سکنا اور زمانۂ حال میں ہر مادّے میں غیر محدود اجزار کا پایا جانا دو الگ الگ باتیں ہیں۔ ارباب علم و عقل کو دھوکا نہ کھانا چاہیے۔

تفصیلی جواب کے لیے عدم انقسام کی مندرجۂ ذیل صورتوں کی طرف توجہ فرمائیے۔

۱۔ عقلی عدمِ انقسام

اس مادّی دنیا میں کوئی چیز ایسی نہیں ہے جس کا عقلی طور پر تجزیہ نہ ہو سکے، کیونکہ کوئی مادّہ ایسا نہیں ہے جس میں لمبائی، چوڑائی اور مٹائی تینوں یا کم از کم لمبائی اور چوڑائی نہ پائی جائے۔ ظاہر ہے کہ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ہر مادّے میں عقلاً غیر محدود اجزار فرض کیے جا سکتے ہیں۔ یہ بات مادّے کے بیرونی دنیا میں محدود ہونے سے نہیں ٹکراتی۔ جو چیز زمانۂ حال میں محدود ہو اس کا غیر محدود ہونا غیر ممکن ہے، لیکن جو چیز زمانۂ حال میں نہ ہو، صرف از روئے عقل ہو سکتی ہو وہ غیر محدود فرض کی جا سکتی ہے۔ ہم صرف اتنا کہنا چاہتے ہیں کہ عقل میں یہ طاقت موجود ہے کہ وہ کسی بھی مادّی جز کے اجزار کا تصور کرے، پھر ان اجزاء میں سے ہر ایک جز کے اجزار کا تصور کرے، ان تصورات میں عقل کہیں پر ٹھہرے گی نہیں۔ اس کے باوجود عقل اور احساس دونوں کا فیصلہ ہے کہ بیرونی دنیا میں جو مادّہ زمانۂ حال میں موجود ہے وہ یقیناً محدود ہے۔

۲۔ بیرونی عدمِ انقسام

بیرونی دنیا میں محدود ذرائع کا مالک انسان اگر کسی چیز کا تجزیہ کرے گا تو یقیناً وہ ایک

منزل پر آکے رک جائے گا، کیونکہ خدا کے علاوہ ہر ایک کا اقتدار محدود ہے، لیکن اس کے کسی حد پر آکے رک جانے کا ہرگز یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ آخری تجزیہ ہے، ان پیدا شدہ اجزار کو تقسیم نہیں کیا جا سکتا۔ اس سے صرف یہ پتہ چلتا ہے کہ انسان کا اقتدار محدود ہے۔ وہ تجزیہ نہیں کر سکتا، نہ یہ کہ اب تجزیہ نہیں ہو سکتا۔ بے شک یہ حاصل شدہ جز غیر منقسم ہے لیکن انسان کی محدود قوت کے لحاظ سے۔ اس سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ اس جز کے حقیقت میں اجزار موجود نہیں ہیں، لیکن اسی بیرونی دنیا میں اگر غیر محدود اقتدار کا مالک خدا کسی جز کا تجزیہ کرے تو اگرچہ وہ بھی ایک حد پر آکے رک سکتا ہے، لیکن یہ رکنا خدا کی مجبوری اور اس کے نقص کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ اس کا موجب یہ ہے کہ پیدا شدہ جز مادّے کے اجزار کی آخری حد ہیں، ان کے علاوہ ان کے بعد حقیقت میں اس کے اجزار ہی نہیں ہیں۔ اس جز کے عدمِ انقسام کا باعث یہ ہے کہ اس کے اجزار خدا نے خلق ہی نہیں کیے ہیں۔ اب اگر وہ غیر محدود اقتدار کا مالک خدا اس جز کا تجزیہ کرنا چاہے گا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ انھیں فنا کرنا چاہتا ہے۔

خدا اگر کسی مادے کو بیرونی دنیا میں تقسیم کرے گا تو اس کا تجزیہ ہوتا رہے گا، ہاں اس منزل پر آکے یہ قدرتی عمل رک جائے گا جب کوئی ایسا جز سامنے آئے جو حقیقت میں بس دو چیزوں سے مرکب ہو تاکہ اسے مادّہ کہا جا سکے، اس لیے کہ جو جز سرے سے مرکب ہی نہ ہو اس کو نہ مادہ کہا جا سکتا ہے اور نہ مادی، کیونکہ وہ مادے کی حد اور اس کے معیار سے خارج ہے۔

ان مادّی اجزار کے درمیان، جو جز درحقیقت غیر منقسم ہے وہ یہی جز ہے، جو دو جزوں سے مرکب ہے۔ اس کے منقسم ہونے کے معنی اس کے دونوں جزوں کو ایک دوسرے سے علیٰحدہ کر لینا ہے۔ اس کا نتیجہ ہے مرکب کا نیست و نابود ہو جانا، کیونکہ اس چیز کے ان جزوں کے علاوہ دوسرے اجزار نہیں ہیں۔ انہی دو جزوں کا باہم گلے ملنا اس مادّے کے وجود اور اس کی زندگی کا محافظ ہے سب سے پہلا مادّہ جو عدم سے وجود میں آیا وہ یہی جز ہے جو دو جزوں سے مرکب ہے، مادّی موجودات کی عمارت کی پہلی اینٹ یہی دو جزوں کا مالک مادّہ ہے اور اس کا اختتام بھی ایسے ہی جز پر ہوگا۔ بے شک اس آغاز و انجام کے درمیان اجزار کی تعداد، ان کی ترکیبیں اور صورتیں ادلتی بدلتی رہی ہیں۔

بہرحال کسی چیز کے اجزاء کی کوئی آخری وجودی حد ہونا ضروری ہے۔ اس کے تجزیے اور انقسام کو ایسی منزل تک پہنچنا چاہیے کہ اب اگر تجزیہ کیا جائے تو وہ اس کی فنا پر منتہی ہو، مادے کا بیچھا دونوں چیزوں سے ساتھ ساتھ چھوٹے، وہ مرکب بھی نہ رہے اور موجود بھی نہ رہے۔ ایسا نہ ہو کہ تجزیے کے بعد وہ ایسے مادّے کی شکل میں باقی رہے جو مرکب نہ ہو۔ کیا ایسا ہو سکتا ہے کہ کوئی چیز مادّہ ہوتے ہوئے غیر مادّہ ہو؟ یعنی وہ ایک ہی وقت میں موجود اور معدوم ہو، کیونکہ کوئی شی مادّہ ہوتے ہوئے غیر مرکب نہیں ہو سکتی۔

یہ دو جزو ہیں جن سے مادّے کی ابتدا بھی ہوتی ہے اور انہی پر ان کا خاتمہ بھی ہوتا ہے۔ مادی وجود کا آغاز اس طرح ہوا کہ یہ دونوں جز ساتھ ساتھ وجود میں لائے گئے۔ اس مادی وجود کا خاتمہ یوں ہوگا کہ آخر میں دونوں ساتھ ساتھ معدوم ہو جائیں گے۔ یہ تصور نہیں کیا جا سکتا کہ انھیں ایک دوسرے سے الگ کر دیا جائے اور اس کے باوجود ان میں ہر ایک اپنے ساتھی سے جدا ہو کر باقی رہے ایسی صورت میں ان کے نہ مادی موجود بن کے باقی رہنے کا امکان ہے اور نہ غیر مادی موجود بن کر باقی رہنے کا امکان۔

زمانہ

انسان نہ جانے کتنے الفاظ بولتا ہے جن کے کچھ نہ کچھ معنی بھی اس کے دماغ میں ہوتے ہیں، لیکن ان کی اس طرح وضاحت نہیں کر سکتا کہ دوسروں کو سمجھا سکے۔ انہی لفظوں میں سے زمان و مکان کے الفاظ بھی ہیں۔ یہ نقص صرف عوام میں نہیں، بلکہ خواص میں، علماء اور فلاسفہ میں بھی پایا جاتا ہے۔

اس بارے میں کوئی شک نہیں ہے کہ سچ مچ ایک چیز ہے جس میں رہتے ہوئے خود ہمارے اندر اور ہمارے علاوہ دوسرے موجودات میں رنگ برنگ کی تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں۔ کبھی ہم بیمار ہوتے، کبھی ٹھیک ہو جاتے، کبھی دبلے ہوتے، کبھی موٹے ہو جاتے، کبھی غیر شادی شدہ ہوتے، کبھی بال بچوں والے ہو جاتے، کبھی جاہل، ان پڑھ ہوتے، کبھی بہت بڑے عالم بن جاتے، کبھی غریب ہوتے اور کبھی مالدار ہو جاتے ہیں۔

کوئی چیز ہے اور ضرور ہے جسے نظر میں رکھتے ہوئے ہم اور آپ کہتے ہیں کہ فلاں واقعہ پہلے پیش آیا اور فلاں واقعہ اس کے بعد، مثلاً حضرت عیسیٰؑ خلقِ خدا کی ہدایت کے لیے پہلے آئے اور پیغمبرِ اسلام حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان کے بعد۔ جناب نوح پہلے کئی سو برس تک اپنی قوم کو ہدایت کرتے رہے۔ جب اس نے ان کی بات نہ سنی تو اس کے بعد طوفان

آیا جس نے انھیں ڈبو کر ہلاک کر ڈالا۔

یہی چیز جس میں یہ سب کچھ ہوا کرتا ہے زمانے کے نام سے یاد کی جاتی ہے۔ اس کے وجود کا علم کسی غور و خوض کا محتاج نہیں ہے۔ بھولے بھالے اشخاص بھی اس حقیقت کو جانتے ہیں۔ کون ہے جو عمر، سال، مہینے، رات، دن، گھنٹے، منٹ اور سیکنڈ سے واقف نہ ہو۔ ان الفاظ کے معنی تقریباً ہر شخص کے دماغ میں موجود ہیں، چاہے وہ انھیں الفاظ کے ذریعہ ادا نہ کر سکے۔ اس حقیقت کے نہ ماننے والے کو دلیل قائم کر کے مطمئن نہ بنا سکے۔

اچھا قبل اس کے کہ یہ عرض کیا جائے کہ زمانہ کیا ہے جس کے معنی مبہم طور پر ہر شخص کے دماغ میں موجود ہیں مناسب معلوم ہوتا ہے کچھ الفاظ یا اصطلاحات کا مطلب واضح کر دیا جائے "کم" اور "کم متصل"؟

جو چیز کسی دوسری شی کے طفیل اور تصدق میں نہیں، بلکہ ذاتی طور پر خود منقسم ہونے کی صلاحیت رکھتی ہو اس کو "کم" کہتے ہیں، اس کی دو قسمیں ہیں، "کم متصل" اور "کم منفصل"۔ فلاسفہ کی اصطلاح میں اسی "کم متصل" کو "مقدار" بھی کہتے ہیں۔

"کم متصل" وہ ہے کہ جس میں "حدّ مشترک" ہو۔ اس کی عام فہم مثال لکیر ہے۔ کسی بھی لکیر میں ذاتی طور سے اس کی صلاحیت ہے کہ اس کے دو یا اس سے زیادہ ٹکڑے کر دیے جائیں۔

یہاں پر خود بخود یہ سوال ابھر کر سامنے آتا ہے کہ "حدّ مشترک" کیا ہے؟

"حدّ مشترک" یہ ہے کہ جب کسی "مقدار" کو مختلف حصوں پر تقسیم کریں تو ہر حصے کی بابت کہہ سکیں کہ وہ یہاں سے شروع ہوا ہے یا یہاں پر ختم ہوا ہے۔ دوسری لفظوں میں یوں کہا جائے کہ جس چیز میں ہر حصے کی ابتدا اور انتہا دونوں بننے کی صلاحیت ہو اسے "حدّ مشترک" کہتے ہیں، مثلاً کاغذ کے صفحے پر پنسل رکھیے، ریزر سے کاغذ کو کاٹیے۔ ظاہر ہے کہ صفحۂ کاغذ ریزر ایک لکیر بنا کر اسے دو ٹکڑوں پر تقسیم کر دے گا۔ یہ لکیر ہر ٹکڑے کی ابتدا بھی قرار دی جا سکتی ہے اور انتہا بھی۔ ہاں جب دونوں ٹکڑے الگ الگ ہو جائیں گے تب یہ بات نہیں رہے گی۔ لکڑی کے کسی کندے کو دو ٹکڑے کرنے کے لیے آرے سے اس پر نشان لگایئے۔ کیا اس نشان میں یہ خصوصیت نہیں ہے کہ وہ ہر ٹکڑے کی ابتدا اور انتہا دونوں قرار دیا جا سکتا ہے؟ "حدّ مشترک" اسی کا نام ہے۔

"کم متصل" کے مقابل "کم منفصل" ہے۔ اس کے اجزاء اور ٹکڑوں کے درمیان "حدِ مشترک" نہیں ہوتا ہے۔ اس کی مثال میں عدد کو پیش کیا جاتا ہے، مثلاً سات کو دو حصوں پر تقسیم کیجئے، چار اور تین، کیا چار اور تین کے درمیان کوئی ایسی چیز ہے جس کو ہر ایک کی ابتدا اور انتہا فرض کیا جا سکے؟ "کم متصل" کی دو قسمیں ہیں، "قارّ" اور "غیر قارّ"

"قارّ" ایک اصطلاحی لفظ ہے۔ یہ اس مقدار کا نام ہے جس کی یہ خصوصیت ہے کہ اس کے جو اجزاء اور حصے فرض کیے جائیں ان میں یہ صلاحیت ہوتی ہے کہ وہ اکٹھا طور پر وجود میں آسکیں۔ اس کی مثال میں لکیر، سطح اور جسم کو پیش کیا جا سکتا ہے۔ یوں تو ہمارے جسم کے تمام اجزاء ایک دوسرے سے مربوط اور جڑے ہوئے ہیں، لیکن اگر اسے ٹکڑے ٹکڑے اور ریزہ ریزہ فرض کیا جائے تو انھیں بیک وقت موجود ہونے سے انکار نہیں ہے۔

اس کے مقابلے میں "غیر قارّ" اس مقدار کا نام ہے جس کے اجزاء اور ٹکڑے اگر فرض کیے جائیں تو وہ سب کے سب اکٹھا موجود نہ ہو سکیں، بلکہ اگر ایک جزو وجود میں آئے تو دوسرا نہ ہو، جب دوسرا وجود میں آئے تو پہلا گزر چکا ہو اور تیسرا ابھی نمودار نہ ہوا ہو۔ اس کی مثال میں صرف زمانے کو پیش کیا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ اہلِ فن کو اس کی دوسری مثال دستیاب نہیں ہوئی ہے۔

اہلِ فلسفہ نے زمانے کی حقیقت کو مندرجۂ ذیل الفاظ کی مدد سے سمجھانا چاہا ہے۔

الزمان ھو کم متّصل غیر قارّ مقدار للحرکۃ

"زمانہ ایسے کم متصل کو کہتے ہیں جو غیر قار اور حرکت کی مقدار ہو"

زمانہ حرکت کی مقدار کیونکر ہے؟

زمانہ کا لفظ برابر ہماری زبانوں پر آتا رہتا ہے۔ یہ بھی سمجھنا چاہیے کہ وہ کیا چیز ہے؟ فرض کیجیے کہ کئی طرح کی حرکتیں ایک ساتھ شروع ہوئیں۔ ایک ہی نقطہ سے گھوڑا پوری طاقت سے دوڑا، وہیں سے ایک پھرتیلا، جیالا نوجوان دوڑا، اسی جگہ سے کسی زندہ دل شخص نے کارکو دوڑا دیا۔ ظاہر ہے کہ ان تمام چیزوں کی رفتار یکساں نہیں ہے۔ کار بہت تیز رفتار، گھوڑا اس سے کم رفتار اور آدمی سب سے کم رفتار ہے۔ یہ بس ایک ساتھ شروع ہوئی اور ایک ساتھ تمام ہوگئی تینوں ایک ساتھ چلے اور ایک ساتھ رک گئے۔ ان کے چلنے اور رکنے کے درمیان ایک گنجائش ہے جس میں سب سے سست رفتار، یعنی آدمی بہت مختصر مسافت طے کرتا، اس سے تیز رفتار گھوڑا

اس کے بہ نسبت زیادہ مسافت طے کرتا۔ سب سے تیز رو موٹر کار اس سے بھی زیادہ مسافت طے کرتی ہے۔

اس گنجائش میں ایسا نہیں ہوسکتا کہ آدمی گھوڑے یا کار کی مسافت طے کرلے۔ بہ عام طور پر کسی گھوڑے میں یہ دم خم ہوتا ہے کہ کار کی مسافت طے کرسکے۔ ہاں اس گنجائش کا کیا ذکر اس سے کم گنجائش میں کار اور گھوڑا آدمی کی طے کردہ مسافت کو طے کرسکتا ہے، کیونکہ وہ زیادہ پرزور اور طاقتور ہیں۔

سوال یہ ہے کہ یہاں کئی چیزیں ہیں اور ان میں سے کون ایسی شی ہے جسے 'گنجائش' کہنا اور سمجھنا صحیح ہو؟ یہاں تین قسم کی حرکتیں ہیں۔ کیا خود یہ حرکتیں 'گنجائش' ہیں؟ یہ حرکتیں تو اس میں سما کر وجود میں آئی ہیں۔ یہاں تیز رفتاری اور سست روی ہے۔ ان میں سے کسی کو 'گنجائش' کہنا صحیح ہے؟ ہرگز نہیں۔ یہ تو حرکتوں کی صفتیں ہیں۔ ان کا گنجائش سے کیا تعلق؟ یہاں ایک مسافت بھی ہے جس کو گھوڑے، آدمی اور کار نے طے کیا ہے۔ کہیں یہی مسافت تو گنجائش نہیں ہے؟ غور فرمائیے! ایسا نہیں ہے، کیونکہ ان تین قسم کی حرکتوں کی ابتدا اور انتہا کے درمیان وہ گنجائش ایک ہے۔ اس میں کثرت اور اختلاف نہیں ہے، لیکن یہ مسافتیں متعدد اور مختلف ہیں۔ جو مسافت کار نے طے کی ہے وہ سب سے زیادہ ہے، جو گھوڑے نے طے کی ہے وہ اس سے کم ہے، جو آدمی نے طے کی ہے وہ سب سے کم ہے۔ تین حرکتیں اور تین مختلف مسافتیں ہیں، لیکن گنجائش ایک عدد ہے اور اس کے ساتھ یکساں ہے۔ ایک ڈال ہے۔ یہاں آخری چیز متحرک ہے۔ بدقسمتی سے یہ بھی متعدد اور مختلف چیزیں ہیں، گھوڑا، آدمی اور کار۔ گنجائش ایک عدد اور متحرک کئی عدد۔

ماننا پڑے گا کہ وہ گنجائش تمام مذکورہ چیزوں کے علاوہ ہے، کیونکہ وہ ایک ہے، یہ متعدد، وہ یکساں ہے، یہ مختلف اور رنگ برنگ۔

تھوڑا سا باریک بینی سے کام لیجئے۔ اس گنجائش میں ذاتی طور پر منقسم ہونے کی صلاحیت ہے یا نہیں؟ کیوں نہیں، یہ گنجائش یقیناً منقسم ہوسکتی ہے۔ اس گنجائش کے آدھے حصے میں ان حرکتوں کا آدھا وجود میں آسکتا ہے۔ اس کے ایک تہائی میں ان کا ایک تہائی۔ اس کے چوتھائی ٹکڑے میں ان کا ایک چوتھائی۔ اسی طرح تینوں مسافتوں کے مختلف ٹکڑوں کو اس گنجائش کے مختلف سائز کے ٹکڑوں میں طے کیا جاسکتا ہے۔ معلوم ہوا کہ اس گنجائش میں ذاتی

طور پر منقسم ہونے کی صلاحیت موجود ہے، اس لیے اس کو "کمّ" کہنا جھوٹ نہیں ہے۔

یہ بھی جائزہ لیجیے کہ جب اس گنجائش کے ٹکڑے فرض کیے جائیں تو ان کے درمیان "حدِ مشترک" ہوتی ہے یا نہیں؟ ہر ٹکڑے کی کوئی ایک ایسی حد ہوتی ہے جسے ہر ایک کی ابتدا بھی قرار دیا جا سکے اور ہر ایک کی انتہا بھی؛ ہاں حسنِ اتفاق سے وہ گنجائش "حدِ مشترک" کی بھی مالک ہے۔ ظاہر ہے کہ وہ عدد تھوڑی ہی ہے جس میں "حدِ مشترک" نہیں ہوتی۔

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا اُس گنجائش کے اجزاء اس طرح کے ہیں کہ اگر انھیں فرض کیا جائے تو وہ اکٹھا طور سے موجود ہو سکیں یا اس کے برعکس وہ اس قسم کے ہیں کہ وہ اکٹھا وجود میں نہیں آسکتے، یکے بعد دیگرے موجود ہوں گے۔ یہی دوسری صورت نظر آتی ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ گنجائش "قار" نہیں "غیر قارّ" ہے۔

ان تمام سوالوں کا جواب دینے اور اس گنجائش کے تمام خصوصیات کا پتہ چل جانے کا نتیجہ یہ ہوا کہ اگر اس کی تعبیر ان الفاظ سے کی جائے تو غلط نہیں ہے:

ھو کمّ متصل غیر قارّ

وہ مخصوص گنجائش "کم" ہے، "کم" بھی "منفصل" نہیں، بلکہ "متصل" "قارّ" نہیں جو اس "مقدار" کا نام ہے جس کے مفروضہ اجزاء سب کے سب ایک ساتھ موجود ہو سکیں؛ بلکہ "غیر قارّ" ہے، کیونکہ اس کے جو ٹکڑے فرض کیے جاتے ہیں اُن میں یہ خصوصیت ہے کہ وہ یکے بعد دیگرے وجود میں آتے ہیں۔

اب سب سے اہم سوال یہ ہے کہ یہ خاص طرح کی گنجائش کی جو "مقدار" ہے، یہ آخر کس چیز کی مقدار ہے۔ مقصود یہ ہے کہ وہ کون سی چیز ہے جس میں ہو کر یہ پائی جاتی ہے۔

اس کی دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں:

(۱) یہ ایسی چیز کی مقدار ہو جو ذاتی طور پر "قارّ" ہے، یعنی وہ ایسی شی ہے کہ اگر اس کے اجزاء اور ٹکڑے فرض کیے جائیں تو وہ سب کے سب اکٹھا طور پر موجود ہو سکیں۔ ایسا نہیں ہو سکتا، ورنہ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ایک ہی چیز ایک ہی وقت میں موجود بھی ہو اور اسی کے ساتھ معدوم بھی ہو، کیونکہ ایک طرف اس شی کو "قارّ" فرض کیا گیا ہے، جس کی "مقدار" مخصوص گنجائش قرار دی گئی ہے اور دوسری طرف خود یہ گنجائش "غیر قارّ" ہے۔ کیا یہ ممکن ہے کہ کوئی شی "قارّ" بھی ہو اور "قارّ" نہ بھی ہو؟ دوسری لفظوں میں یوں کہا جائے کہ کیا ایسا ہو سکتا ہے کہ کسی شی

کے اجزا اس طرح کے بھی ہوں کہ وہ اکٹھا طور پر وجود میں آسکیں اور اسی کے ساتھ وہ اس طرح کے بھی ہوں جو سب کے سب ایک ساتھ موجود نہ ہوسکیں؟

(ب) دوسری صورت یہ ہے کہ اس خاص گنجائش کو کسی "غیر قارّ" شی کی "مقدار" قرار دیا جائے۔ یہاں اس قسم کی چیز بس حرکت ہے۔ حرکت بھی اس طرح کی شی ہے کہ متحرک جب ایک جگہ سے گزر لیتا ہے تو دوسری جگہ میں قدم رکھتا ہے۔ حرکت ایسی زنجیر کے مانند ہے جس کی کڑیاں ایک دوسرے سے جڑی ہوئی نہیں ہیں، بلکہ یکے بعد دیگرے ہونے کے باوجود الگ الگ کٹی کٹی ہیں۔

ابھی تک بند بند لفظوں میں بات کہی گئی ہے۔ اب کھل کر کہا جاتا ہے کہ یہی چیز کہ جسے اب تک ہم "گنجائش" کے لفظ سے یاد کرتے رہے ہیں اسی کا نام زمانہ ہے۔ اس کی مزید تھوڑی سی وضاحت کی جارہی ہے۔ جب تیز اور سست دو قسم کی حرکتیں ایک ساتھ شروع اور ایک ساتھ ختم ہوں تو ان کی ابتدا اور انتہا کے درمیان ایک عدد، ایک ڈال گنجائش ہوا کرتی ہے جس میں سست رفتار چیز مختصر مسافت طے کرتی اور تیز روشنی طویل مسافت طے کرتی ہے، مثلاً ایک گھنٹہ میں گھوڑا دس میل، لیکن کار پچیس میل طے کرتی ہے۔

یہ بات کہ زمانہ مقدارِ حرکت کا نام ہے ہمارے روزمرہ کے طریقۂ گفتگو سے بھی معلوم ہوتا ہے، اگرچہ یہ بات بطور دلیل نہیں کہی جارہی ہے، لیکن اس سے فلاسفہ کے تصور کو طاقت ضرور ملتی ہے، مثلاً ڈاکٹر نے اپنے مریض کو ٹہلنے کی ہدایت کی کسی موقع پر جب مریض ہدایات حاصل کرنے کے لیے ان کے پاس آیا تو انھوں نے دریافت کیا کہ آپ صبح کو کتنا ٹہلتے ہیں؟ اُس نے کہا روزانہ دو گھنٹے۔

یہ صحیح ہے کہ جہاں تک بول چال کا تعلق ہے، ایسا بھی نظر آتا ہے کہ جیسے لوگ مسافت کو مقدارِ حرکت سمجھتے ہیں، مثلاً اسی مذکورۂ بالا مثال میں اگر مریض ڈاکٹر کے سوال کا یوں جواب دے تب بھی لوگ اسے صحیح سمجھیں گے کہ میں روزانہ پانچ میل ٹہلتا ہوں، لیکن اس جواب کا ٹھیک ہونا اس لحاظ سے ہے کہ لوگ الفاظ کے استعمال میں زیادہ باریک بینی سے کام نہیں لیتے ہیں، بال کی کھال نہیں نکالی جاتی ہے، ورنہ غور فرمایئے کہ مسافت ایسی چیزوں میں سے ہے جو "قارّ" ہیں، یعنی ان کے مفروضہ اجزا میں یہ قابلیت ہے کہ وہ سب کے سب ایک ساتھ موجود ہوں، جبکہ زمانہ "غیر قارّ" امور میں سے ہے۔ اس کے اجزا یکے بعد دیگرے وجود میں آتے ہیں۔ جو چیز "غیر قارّ"

ہے وہ کسی ایسی شی کی "مقدار" کیسے ہوسکتی ہے جو ذاتی طور پر "قار" ہو۔ بے شک حرکت "غیر قار" ہے۔ زمانہ اسی کی "مقدار" ہوتا ہے۔ حلول کرنے والی چیز بھی "غیر قار" اور جس میں وہ حلول کیے ہوئے ہے وہ بھی "غیر قار"۔

واضح ہونا چاہیے کہ تمام حرکتیں ایک طرح کی نہیں ہیں۔ اسی طرح اُن کی مقدار، یعنی زمانہ بھی ایک طرح کا نہیں ہے۔ حرکتوں کے مختلف ہونے کا لحاظ کرتے ہوئے زمانہ کو بھی جو ان کی مقدار ہے مختلف ہوجانا چاہیے۔

سورج کے گرد کرۂ زمین کی حرکت ظاہر ہے کہ خاص طرح کی ہے۔ اس حرکت کی مقدار ہمارے سامنے دن اور رات کی شکل میں ہے۔ سائنسداں کہتے ہیں کہ ایٹم کے اندرونی اجزا بھی حرکت کر رہے ہیں۔ الیکٹران اپنے مرکز نیوکلیس کا طواف کر رہا ہے، لیکن زمین کی حرکت سورج کے گرد اتنی تیز نہیں ہے جتنی الیکٹران کی گردش نیوکلیس کے گرد۔ کہا جاتا ہے کہ ہمارے وقت کے حساب سے ہر سیکنڈ میں پچاس ہزار مرتبہ الیکٹران نیوکلیس کے گرد گھومتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ الیکٹران کا سال ہمارے زمینی سال سے بہت چھوٹا ہوتا ہے، اتنا چھوٹا کہ جس کا ہمیں ابھی تک سان گمان تک نہیں ہے۔ سائنسدانوں کا کہنا ہے کہ اگر ہم اپنے زمینی سال کے پچاس ہزار حصے کریں تو ہر حصہ الیکٹران کے ایک سال کے برابر ہوگا۔ وہ ہمارے ایک سیکنڈ سے پچاس ہزار گنا چھوٹا ہے!

اس کا مادّے کے حادث ہونے سے کیا تعلق؟

بار بار عرض کیا جا چکا ہے کہ مادّہ تغیر اور حرکت سے جدا نہیں ہوسکتا۔ آئن اسٹائن نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے جیسا کہ پہلے لکھا گیا کہ "مادّہ بعینہٖ حرکت اور حرکت بعینہٖ مادّہ ہے"۔ اسی حرکت کی مقدار زمانہ ہے۔ زمانہ حرکت سے علٰحدہ نہیں ہوسکتا، ورنہ وہ بلا مقدار رہ جائے گی۔

حرکت کا حادث ہونا ثابت کیا جا چکا ہے۔ جب حرکت حادث ہوئی تو اس کی مقدار جو اسی میں ہو کے پائی جاسکتی ہے ازلی کیسے ہوسکتی ہے؟ وہ بھی حرکت کی طرح حادث ہوگی۔

مادے کا جس طرح حرکت سے چھٹکارا نہیں ہوسکتا اسی طرح اس کی مقدار، زمانہ سے بھی چھٹکارا نہیں ہوسکتا۔ کھلی ہوئی بات ہے کہ حادث اور ازلی کا دائمی ساتھ ممکن نہیں ہے۔ جب کہ حرکت اور زمانہ کے لیے حدوث ثابت ہوگیا تو مادے کا حادث ہونا بھی ثابت ہوگیا۔

اس بات کا ثبوت کہ زمانہ خود عالم عدم میں رہ کر موجود ہوا ہے یہ بھی ہے کہ اگر ایسا نہ مانا جائے تو وہ ہمیشہ سے ہوگا۔ بارہا عرض کیا جا چکا کہ جو چیز ازلی ہوگی وہ واجب الوجود ہوگی، یعنی اس کے واسطے ذہن کی چار دیواری سے باہر موجود ہونا ضروری ہوگا۔ ایسا نہیں ہوسکتا کہ کوئی شی ذاتی طور پر ازلی ہو، لیکن وہ واجب الوجود نہ ہو۔ ذاتی طور پر اس کا ازلی ہونا بتاتا ہے کہ اس کی خود ذات اس کے وجود کا سرچشمہ ہے۔

آپ جانتے ہیں کہ زمانہ کسی ایک لحظہ اور سیکنڈ کا نام نہیں ہے۔ وہ بہت سے لحظوں کا مجموعہ ہے، لیکن اس کے یہ اجزاء اکٹھا طور سے وجود میں نہیں آتے ہیں۔ ایک لحظہ جب آ کے گزر لیتا ہے تب جا کے دوسرا لحظہ وجود کے میدان میں قدم رکھتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ زمانے کی ترکیب "فعلیت" اور "قوۃ" سے ہوئی ہے۔ کیا مطلب؟

مقصود یہ ہے کہ زمانہ ایسے لحظوں سے مل کر وجود میں آیا ہے جن میں سے کچھ وجود میں آ رہے ہیں اور کچھ نے وجود کے میدان میں قدم نہیں رکھا ہے، وہ فی الحال معدوم ہیں، لیکن وجود میں آنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ اس کا کھلا ہوا نتیجہ یہ ہوا کہ زمانہ موجود اور معدوم لحظوں سے مل کر بنا ہے۔

اب آپ خود فیصلہ کیجیے کہ اس طرح کی چیز "واجب الوجود" ہوسکتی ہے، جہاں نرا وجود ہی وجود ہوتا ہے؟

معلوم ہوا کہ تغیر، حرکت، ترکب اور زمانہ مادے کی یہ چار صفتیں، وہ چار زبردست توپیں ہیں، جو اس کی ازلیت کے خیال کو اڑا کر نیست و نابود کر دیتی ہیں۔ یہ نشانیاں اور یہ خصوصیات اعلان کر رہے ہیں کہ مادّہ ذاتی طور پر ازلی نہیں ہوسکتا، ممکن ہے کہ وہ زمانی طور پر ازلی ہو لیکن اس لیے فقیری اور محتاجی برطرف نہیں ہوسکتی، چونکہ وہ عدم سے وجود میں آیا ہے اس لیے کوئی ذات ہونا چاہیے کہ جو اسے وجود کی نعمت عطا کرے، جو اسے اپنے ارادے اور اختیار سے جب چاہے وجود میں لائے۔

لاوازیہ کی رائے کا تجزیہ

کیمسٹری کے مشہور ماہر لاوازیہ (LAWAZIEH) نے بڑے پرزور انداز سے فیصلہ کن تحقیق دنیا کے سامنے پیش کی ہے:

ان المادۃ لا تحدث من عدم کما انھا لا تنعدم

"یقیناً مادہ عدم سے وجود میں نہیں آتا ہے جس طرح وہ معدوم بھی نہیں ہوتا ہے"

لاوازیہ کے اس دوٹوک فیصلے کے بعد خدا پرستوں کے اس عقیدے کا کیا وزن رہ جاتا ہے کہ مادہ زمانی طور پر نہ سہی، لیکن ذاتی طور پر حادث ہے، عدم سے وجود میں آیا ہے؟ ظاہر ہے کہ جب وہ حادث ہی نہیں ہے تو اُسے خدا کی کیا ضرورت ہے جو اُس کو پیدا کرے؟ وہ مخلوق ہی نہیں ہے، تاکہ یہ فکر دامن گیر ہو کہ کس نے اُسے خلق کیا ہے؟

لاوازیہ کی بات مان لینے کے بعد نہ کوئی چیز خالق رہی اور نہ کوئی مخلوق رہا۔ مادے کے حادث ہونے کی صورت میں خدا پرست مخلوق سے خالق پر اور اثر سے مؤثر پر استدلال کیا کرتے تھے لیکن جبکہ وہ قدیم قرار پا گیا تو اب نہ کوئی خالق ہے اور نہ کوئی مخلوق۔ ایسی شکل میں خدا کا وجود مشکوک ہے، نہیں، بلکہ ہمیں یقین ہے کہ وہ موجود نہیں ہے۔

خود سائنسداں مادے کے حادث ہونے کے حق میں۔

اسے حسن اتفاق کہیے یا سوء اتفاق کہ تمام تجرباتی علوم، سائنس کے اصول کے مطابق ہر قسم کی تحقیقی کاوشیں مادّے کے ازلی ہونے کو محال قرار دیتی ہیں، جہاں تک لاوازیہ کے قول کا تعلق ہے وہ غیر مشروط طور پر بغیر کسی دوسری چیز کو ملحوظ رکھتے ہوئے مادے کی ذات کی حقیقی اور واقعی صفت بیان نہیں کرنا چاہتے کہ وہ ازلیت ہے۔ اس کے علاوہ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ انھوں نے وہی بات کہی ہے جس کے مادیین دعویدار ہیں تو ظاہر ہے کہ کسی کے کہہ دینے سے مرعوب نہ ہونا چاہیے، آدمی کو دلیل کا تابع دار ہونا چاہیے۔ اس کا فرض ہے کہ وہ اپنا راہنما دلیل کو قرار دے۔ وہ اُدھر جائے جدھر دلیل لے جائے۔

منکرین خدا لاوازیہ کے کہنے کے بموجب مادّے کے ذاتی طور پر حادث ہونے کے منکر ہیں۔ وہ اس کو محال سمجھتے ہیں۔ وہ تجرباتی علوم اور یقینی فیصلہ عقلی کے سامنے سر جھکانے کے لیے تیار نہیں ہیں کہ مادہ ازلی نہیں ہو سکتا۔

ان لوگوں کی یہ بات اس وقت جاندار بنے گی جب وہ دو کام کر ڈالیں، ایک یہ کسی یقین آور دلیل سے ثابت کریں کہ لاوازیہ ان لفظوں کے ذریعہ وہی بات کہنا چاہتے ہیں جو مادی مفکرین فرماتے ہیں۔ جس طرح یہ طبقہ وجود خدا کے ماننے والوں اور مادّے کی ذاتی ازلیت کے مخالفوں کے مقابلے میں کہتا ہے کہ نہ خدا موجود اور نہ مادہ حادث ہے اسی طرح لاوازیہ بھی خدا پر تو

کی رد کرنا چاہتا ہے۔

مادیین کو دوسرا کام یہ کرنا پڑے گا کہ وہ سائنس یا فلسفہ کا سہارا لیتے ہوئے کسی یقینی دلیل سے یہ ثابت کریں کہ مادے کا حادث ہونا محال ہے یا یہ ثابت کریں کہ اس کا ازلی ہونا ممکن ہے۔ اپنے دعوے کے ثبوت میں صرف لاوازیہ کا قول پیش کر دینا انھیں کوئی فائدہ نہیں پہنچا سکتا۔

پھر لاوازیہ کا مقصود کیا ہے؟

مندرجۂ ذیل باتوں پر انصاف کے ساتھ غور کیجیے:

اگر کوئی شخص کسی خاص فن کا ماہر ہو اور وہ کوئی بات کہے، جبکہ وہ سنجیدہ اور متین شخص بھی ہو تو اُسے اس کے فن سے متعلق قرار دیا جائے گا یا کسی ایسے فن سے جس میں وہ طفل مکتب کا درجہ بھی نہیں رکھتا ہے؟ فرض کیجیے کہ اگر کوئی قابل، سنجیدہ اور فہمیدہ ڈاکٹر یہ کہے کہ شراب پینا حرام ہے تو اس کا کیا مطلب سمجھا جائے گا؟ یہ کہ طبی نقطۂ نظر سے چونکہ اس میں مضرت اور نقصان رسانی کے پہلو ہیں، اس لیے اُسے استعمال نہ کرنا چاہیے یا یہ کہ وہ حکم شرعی بیان کر رہا ہے کہ میں اجتہادی طور پر شراب کی حرمت کا فتویٰ دے رہا ہوں۔ کھلی ہوئی بات ہے کہ ڈاکٹر اپنے مریضوں سے جو کچھ کہے گا اس کا ان کی تندرستی اور بیماری سے تعلق ہوگا، وہ مجتہد نہیں ہے جس کا کام فتویٰ دینا ہے۔

اب دیکھیے کہ لاوازیہ کس فن کے ماہر تھے؟ وہ فلسفی تھے یا ایک ممتاز کیمسٹ؟ اُن کا مخصوص فن کیمسٹری تھا۔ انھیں فلسفہ سے دور کا بھی تعلق نہیں تھا۔ کیمسٹری وہ علم ہے جس میں سب سے پہلے یہ بتایا جاتا ہے کہ مختلف قسم کے مادوں کے اندرونی خواص کیا ہیں؟ اُن کے اندرونی ماحول میں اُن کے کن کن اجزاء کے درمیان کشتیاں ہو رہی ہیں؟ کون غالب ہے اور کون مغلوب؟ کون مؤثر ہے اور کون متاثر؟ اس کشمکش کی وجہ سے مادہ کی ظاہری شکل اور اس کے اندرونی ترکیبات میں کیا تبدیلیاں ہو رہی ہیں؟

اس کے مقابلے میں فلسفہ وہ ہے کہ جس میں انسان حتی المقدور یہ جاننے کی کوشش کرتا ہے کہ ذہن کے حدود سے باہر دنیا میں جو چیزیں موجود ہیں ان کے حقیقی اور واقعی حالات کیا ہیں؟

لاوازیہ نے جو بات کہی ہے اگرچہ اُس کی ظاہری شکل و صورت اور ساخت فلسفیانہ ہے، لیکن انھیں ایک کیمسٹ ہونے کی حیثیت سے اس سے کیا سروکار کہ مادے کی واقعی

صفت ازلیت ہے یا حدوث؟ اس مسئلے کے طے ہوجانے سے انھیں اپنی فن کی کیا نئی بات معلوم ہوگی؟ اُن کے فنی معلومات میں کیا اضافہ ہوگا؟ اُن کو مادیین اور خدا پرستوں کی جیت ہار سے کیا مطلب؟

حقیقت یہ ہے کہ لاوازیہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ مادے میں برابر جو تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں، وہ نہ یہ کہتی ہیں کہ اُس کی ذات عدم کے بعد وجود میں آئی ہے اور نہ یہ فیصلہ کرتی ہیں کہ وہ موجود ہونے کے بعد معدوم ہوگئی ہے۔ مادّی انقلابات کے نتیجہ میں مادّہ نئی نئی صورتیں اختیار کرتا ہے۔ جہاں تک اس کی ذات کا تعلق ہے وہ ان انقلابات میں جوں کی توں محفوظ رہتی ہے، وہ نہ معدوم ہوتی ہے اور نہ موجود، اُس کی شکلیں اور صورتیں ادلتی بدلتی رہتی ہیں۔

مثلاً جب مخصوص قسم کے ذرّوں کے ایک دوسرے کے ساتھ ملنے کی وجہ سے پانی کا مالیکول (MOLECULE) وجود کے میدان میں قدم رکھتا ہے تو ایسا نہیں ہوتا ہے کہ وہ دونوں ذرّے نیست و نابود ہوجائیں، پھر پانی کا مالیکول وجود میں آئے، کیونکہ مادہ نہ فنا ہوتا اور نہ پیدا ہوتا ہے۔ جو چیز فنا ہوتی اور عدم سے وجود میں آتی ہے، وہ مادے کی شکل و صورت ہے۔ ایسا کیمیائی اور کیمیکل انقلابات اور تبدیلیوں کے زیر اثر ہوتا ہے۔ دوسری لفظوں میں یوں عرض کیا جائے کہ مادی عناصر کی فطری خاصیتیں بدلتی رہتی ہیں، جن اجزار سے وہ مرکب ہوتے ہیں اُن میں بھی تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ اُن کی خاصیتیں بھی کچھ کی کچھ ہوجائیں اور ظاہری صورتیں بھی، لیکن ان انقلابات میں ایسا کبھی نہیں ہوتا کہ اُن کی ذات موجود سے معدوم ہوجائے یا عدم سے وجود میں آئے۔

اس کا شاہد کیا ہے؟

لاوازیہ سے پہلے کیمسٹری کے ماہرین گمان کرتے تھے کہ مختلف قسم کے مادوں کے اندرونی اجزار ایک دوسرے پر جو کیمیائی اثرات ڈالتے ہیں اُن کی وجہ سے بعض اجزار فنا ہوجاتے یا نئے اجزار وجود میں آجاتے ہیں، مثلاً کوئلہ جب جلتا ہے تو اس کے مادے کا ایک جز فنا ہوجاتا ہے، اسی طرح جب پارے سے اس کا ایک جز آکسیجن جدا کرلیا جاتا ہے تو ایک جدید مادہ وجود میں آجاتا ہے۔

لاوازیہ نے کیمسٹری کے اِن ماہرین کے خیال کے بالکل برعکس پہلی مرتبہ یہ ثابت کیا کہ کسی مادے کے اندرونی اجزار کے ایک دوسرے پر اثرات ڈالنے کا ہرگز یہ نتیجہ نہیں ہوسکتا

کہ اُس کا کوئی جزنیست و نابود ہو جائے یا کوئی نئی چیز وجود میں آجائے، چنانچہ لاوازیہ نے پارے کی آکسائڈ کا تجزیہ دو عنصروں کی صورت میں کیا، پارہ اور آکسیجن، جب ان دونوں کو وزن کیا گیا تو معلوم ہوا کہ ان کا مجموعی وزن وہی ہے جو تجزیہ سے قبل آکسائڈ کا تھا۔ اس سے پتہ چلا کہ مادے کے اندرونی اجزاء کے ایک دوسرے پر اثر ڈالنے کا ہر گز یہ نتیجہ نہیں ہے کہ کوئی مادہ عدم سے وجود میں آئے یا وہ معدوم ہو جائے۔

بالفرض ہم مان لیتے ہیں کہ لاوازیہ بھی وہی کہنا چاہتے ہیں جو دوسرے مادہ پرست لوگ کہتے ہیں کہ مادّہ ہمیشہ سے ہے۔ وہ ذاتی طور پر حادث نہیں ہے تو اس کا نتیجہ صرف یہ ہوگا کہ اُن کے ہم خیالوں میں ایک کیمسٹری کے ماہر شخص کا اضافہ ہو جائے گا۔ ہم جس طرح دوسرے مادّہ پرستوں سے دلیل کا مطالبہ کر رہے ہیں، اسی طرح لاوازیہ سے بھی دلیل کا مطالبہ کریں گے۔ ہم اُن کے پیچھے آنکھوں پر پٹی باندھ کر نہیں چل سکتے۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ چونکہ لاوازیہ نے ایک بات کہدی ہے اس لیے ہم اُس کی تصدیق کرتے ہوئے مادے کے حادث ہونے کو محال سمجھتے ہیں۔

مزید یہ کہ خود سائنس کا فیصلہ ہے کہ مادے کا ازلی ہونا محال ہے۔ وہ اُن لوگوں کی تائید نہیں کرتا ہے جو گمان کرتے ہیں کہ مادہ ازلی ہے، جبکہ وہ اپنے اس دعوے پر کوئی دلیل بھی نہیں پیش کرتے ہیں۔

جسارت معاف، لاوازیہ کا کوئی دعویٰ ٹھیک نہیں ہے۔ انھوں نے دو دعوے کیے ہیں۔ ایک یہ کہ کوئی چیز عدم سے وجود میں نہیں آتی ہے۔ دوسرے یہ کہ کوئی شے معدوم نہیں ہوتی ہے۔ خوش قسمتی سے ریڈیو ایکٹیو اجسام سے متعلق جو تجربات کیے گئے ہیں اُن سے پتہ چلتا ہے کہ لاوازیہ کے یہ دونوں دعوے غلط ہیں۔ البتہ یہ آزمائشیں یورینیم اور ریڈیم کے ایٹموں کے سلسلے میں ہوئی ہیں۔ دیکھا گیا ہے کہ یورینیم برابر بغیر کسی وقفہ کے انرجی باہر پھینکتا ہے۔ یہ بھی پتہ چلا ہے کہ ریڈیم سے ایک خاص گیس برابر نکلتی رہتی ہے جس کا نام ریڈون (RADON) قرار دیا گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ انرجی اور وہ مخصوص گیس ہمیشہ سے بیرونی دنیا میں موجود نہیں ہے۔ وہ عدم سے وجود میں آتی رہتی ہے۔ اس تحقیق کے بعد لاوازیہ کا پہلا دعویٰ کہاں گیا کہ کوئی شی عدم سے وجود میں نہیں آتی ہے۔

یہ بھی انکشاف ہوا ہے کہ اس گیس کی عمر چار دن سے زیادہ نہیں ہے، چار روز کے بعد وہ فنا ہو جاتی ہے۔ کیا اس تحقیق کے بعد لاوازیہ کی یہ بات اپنی جگہ ثابت اور مسلّم رہے گی کہ کوئی

چیز وجود میں آکر فنا نہیں ہوتی ہے؟
آخر یہ بھی تو جدید علوم کے ماہر ہیں۔

جس طرح لاوازیہ کیمسٹری کے ماہر ہیں اسی طرح جدید علوم کے دوسرے ماہرین بھی ہیں۔ اگر لاوازیہ مادے کو حادث نہیں مانتے ہیں تو ان کے برخلاف علوم جدیدہ کے دوسرے ماہرین نے صاف اور صریحی طور پر مادّے اور دنیائے وجود کے حادث ہونے کا دعویٰ کیا ہے۔ ذیل میں ان میں سے چند کے نام اور ان کے اقوال کا ذکر کیا جا رہا ہے۔ جون کلیلنڈ کوتھران (JOHNCLELAND COTHRAN) کا قول ملاحظہ ہو:-

"کیمسٹری ہمیں بتاتی ہے کہ بعض مادّے فنا اور زوال کے راستے پر جا رہے ہیں، لیکن ان کے درمیان فرق یہ ہے کہ اس راہ میں ان میں سے کچھ کی رفتار تیز ہے اور کچھ کی رفتار سست ہے۔ اس بنا پر مادہ ابدی نہیں ہے۔ اس کے معنی یہ بھی ہیں کہ وہ ازلی نہیں ہے، کیونکہ اس کی ابتدا ہے۔

اس بنیاد پر یقیناً کہا جا سکتا ہے کہ یہ مادی عالم مخلوق ہے جب سے وہ پیدا کیا گیا ہے محدود اور معین اصول و قوانین کا تابع ہے۔ اس احتمال کی کوئی گنجائش نہیں ہے کہ یہ عالم اتفاقاً وجود میں آگیا ہے"

ایڈورڈ لوتھر کیسل (EDWARD LUTHER KESSEL) کا اظہار خیال ہے:-

"بعض لوگوں کی رائے ہے کہ ازلی خدا کا وجود ماننے سے یہ زیادہ سخت نہیں ہے کہ اس عالم وجود کو ازلی مان لیا جائے، لیکن تھرموڈائنمکس (THERMO DYNAMICS) کا دوسرا اصول جس کا نام این ٹراپی (ENTROPY) ہے اس رائے کو غلط قرار دیتا ہے۔

تمام علوم بڑے واضح طور پر یہ ثابت کرتے ہیں کہ یہ عالم وجود ازلی نہیں ہو سکتا، کیونکہ حرارت گرم جسموں سے ٹھنڈے جسموں کی طرف برابر منتقل ہو رہی ہے، مگر ایسا ذاتی طور پر نہیں ہو سکتا کہ حرارت ٹھنڈے جسموں سے گرم جسموں کی طرف منتقل ہو۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ تمام موجودات کا رخ ایک ایسے درجہ کی طرف ہے جس میں تمام جسموں کی گرمی برابر ہو جائے گی اور طاقت کا چشمہ سوکھ جائے گا۔ اس نقطہ پر پہنچ کر تمام کیمیکل اور نیچرل کارگزاریاں ختم ہو جائیں گی، زندگی

کا کوئی نام و نشان باقی نہیں رہ جائے گا، مگر یہ بات ہمارے سامنے ہے کہ زندگی کا سلسلہ اب بھی باقی ہے کیمیکل اور نیچرل کارگزاری عالم مادہ میں اب بھی جاری و ساری ہے۔ ایسی صورت میں یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ عالم مادی ازلی نہیں ہو سکتا، ورنہ بہت پہلے اس کی طاقت ختم ہو جاتی اور وجود کی چہل پہل ہمہ گیر سناٹے اور ویرانی سے تبدیل ہو جاتی۔

اس طرح یہ علوم غیر ارادی طور پر اس حقیقت تک خود بخود پہنچتے ہیں کہ اس عالم وجود کی ایک ابتدا رہے۔ انہی کے ذریعہ خدا کا وجود ثابت ہوتا ہے، کیونکہ جس چیز کی ابتدا رہو وہ خود اپنے کو نہیں پیدا کر سکتی، اس کے لیے کسی خالق اور محرک کا ہونا ضروری ہے، اُسی کا نام اللہ ہے۔"

اروں ولیم نوب لوچ (IRVING WILLIAM NOBLOCH) کا قول بھی ملاحظہ فرمائیے:

"علم فلکیات اس بات کی طرح اشارہ کر رہا ہے کہ اس عالم کی ایک بہت پرانی ابتدا رہے۔ یقیناً وہ اپنی منزل کی طرف جو حتمی اور قطعی ہے اپنے پیروں سے بڑھ رہا ہے۔ یہ عقیدہ علم اور سائنس کے مطابق نہیں ہے کہ عالم وجود ازلی ہے، اس کی کوئی ابتدا نہیں ہے۔ عالم وجود کی یہ عمارت تغیر و تبدل کی بنیاد پر قائم ہے۔ یہ وہ نقطہ ہے جہاں علم اور مذہب ایک دوسرے کے ہمنوا ہو جاتے ہیں" (نقل اقوال از کتاب "حوارین الالہیین والمادیین)

یہ ہیں سائنس اور سائنس دانوں کی چند گواہیاں جن کا تعلق مادے کی ازلیت کے محال ہونے سے ہے۔ یہ گواہیاں مادیین کے نقطۂ نظر کے خلاف ہیں جو بغیر کسی دلیل کے اس بات کے دعویدار ہیں کہ مادے کا حادث ہونا محال اور غیر ممکن ہے۔ نہ جانے ان محترم مفکرین کے علمی فیصلوں کا معیار کیا ہے؟

مادّہ نہ سہی، طاقت سہی

منکرینِ خدا کا کہنا ہے کہ اچھا ہم نے مان لیا کہ مادّہ ازلی نہیں ہے، وہ زمانی طور پر قدیم سہی، لیکن ذاتی طور پر حادث ہے، عدم سے وجود میں آیا ہے، ہم تسلیم کرتے ہیں کہ اس کی ذات وجود سے متصف بننے میں کسی دوسری ذات کی محتاج ہے، لیکن اس ذات کے خالق ہونے کی

یہ شرط نہیں ہے کہ وہ غیر مادی ہو، بلکہ مادہ اور غیر مادہ میں سو فیصد علیحدگی ہے، اس لیے یہ محال ہے کہ مادے کی خالق ایسی چیز ہو جو بالکل غیر مادی ہو، لہٰذا کیوں نہ مادے کا خالق طاقت کو قرار دیا جائے؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ جہاں تک عقلی فیصلہ کا تعلق ہے وہ جس طرح اسے محال سمجھتی ہے کہ مادہ خود اپنا خالق ہو اسی طرح اسے بھی محال جانتی ہے کہ کوئی غیر مادی چیز مادے کی خالق قرار پائے۔

ہمیں مادے اور غیر مادے کے درمیان جو چیز نظر آتی ہے وہ طاقت ہے، جبکہ ہمارے لیے یہ عقیدہ ضروری ہے کہ اس عالم وجود میں کوئی نہ کوئی ازلی چیز موجود ہے تو یہ کیوں سمجھا جائے کہ وہ مجرّد اور غیر مادی ہے، کیوں کہ اس طرح کی چیز کے موجود ہونے کا ہم اب تک فیصلہ نہیں کر سکے ہیں۔ صرف اتنا ہی نہیں، ہم اس کو محال سمجھتے ہیں۔

طاقت کی نوعیت

طاقت جو چیز بھی ہو، اس کا تعلق مادے کی جنس سے ہوگا یا غیر مادی چیزوں سے، کیونکہ عقلی طور پر موجود کی بس دو قسمیں ہو سکتی ہیں، مادہ اور غیر مادہ۔ یا اگر طاقت کو معدوم قرار دے دیا جائے تو پھر وہ ان دو دائروں میں سے کسی دائرے میں داخل نہیں ہوگی، مادّہ ہوگی اور نہ غیر مادّہ۔ کیونکہ یہ دونوں موجود کی قسمیں ہیں۔

ممکن ہے کہ مادہ پرست طبقہ کہہ دے کہ طاقت مادے کی جنس سے ہے۔ ایسی صورت میں ان سے کہا جائے گا کہ عقل اسے محال سمجھتی ہے کہ ایک مادہ دوسرے مادہ کا خالق ہو، ہاں مادے کے بطن سے دوسرے مادے کی ولادت ہو سکتی ہے، لیکن کسی چیز کا والد ہونا اس کے خالق اور مکمل علّت ہونے سے بالکل مختلف ہے۔

ہو سکتا ہے کہ کوئی تیسرا راستہ نہ پاکر مادی مفکرین یہ کہہ دیں کہ طاقت مادے کی جنس سے نہیں ہے، وہ غیر مادّی ہے۔ اس شکل میں پہلے ان سے یہی کہا جائے گا کہ آپ نے بالآخر مادے کے علاوہ ایک ازلی چیز کا اقرار فرما لیا۔ اپنی جگہ مضبوط دلیلوں سے یہ ثابت ہو گیا ہے کہ یہ شی موجود مادے سے مختلف ہے، ذات کے لحاظ سے بھی اور اپنے صفات کے لحاظ سے بھی ان کے درمیان کسی قسم کی مشابہت نہیں ہے۔

طاقت مادے کے علاوہ کوئی چیز نہیں ہے

حقیقت یہ ہے کہ مادی طاقت مادے کے علاوہ کچھ نہیں ہے۔ وہ ہو بہو یہی ہے، وہ

اُسی سے پیدا ہوتی اور اسی کو پیدا کرتی ہے۔ ان دونوں کے درمیان فرق صرف یہ ہے کہ وہی مادہ جب پراگندہ اور آزاد ہوتا ہے تو اس کا نام بدل جاتا ہے، اُسے طاقت سے یاد کیا جانے لگتا ہے۔ وہی جب اکٹھا ہوتا تو اسے مادّہ کہا جانے لگتا ہے۔ معلوم ہوا کہ یہ دونوں ایک چیز ہیں۔ ان کے درمیان کوئی غیریت اور کسی قسم کا اختلاف نہیں ہے۔

مادّے اور طاقت کے درمیان اس حقیقی اور واقعی تعلق کا انکشاف سب سے پہلے مشہور سائنس داں آئن اسٹائن نے کیا اور آج سائنس میں یہ دم خم پیدا ہو گیا ہے کہ وہ طاقت کو مادے کی صورت میں تبدیل کر سکتا ہے، چنانچہ اولن کیرل کارل ٹس (OLIN CARROLL KA-LITS) نے ان الفاظ میں اس حقیقت کی تصریح کی ہے:

"مادہ بس طاقت ہی کی ایک نمود ہے، جس طرح اس کے برعکس طاقت بھی مادّے کی ایک نمود ہے"

کیمسٹری کے ماہر جون کلیلینڈ کوتھران کہتے ہیں:

"کیمسٹری ایک ایسا علم ہے جس کا کام فقط اس چیز کا پتہ چلانا ہے کہ مادے میں کون کون سی تبدیلیاں ہوا کرتی ہیں؟ وہ کن اجزاء سے مرکب ہے؟ مادّہ تبدیل ہو کر طاقت بن جاتا ہے طاقت بھیس بدل کر مادہ بن جاتی ہے۔ اسی لحاظ سے کیمسٹری کا شمار مادی علوم میں ہے، اُس کا روحانی دنیا سے کوئی تعلق نہیں ہے۔" (ماخوذ از کتاب "حواریین الالٰہیین والمادیین")

جدید سائنس نے یہ کوشش شروع کر دی ہے کہ مادّہ کو خالص طاقت کی شکل میں تبدیل کر دے۔ یہ کوشش آئن اسٹائن کے نظریۂ نسبیت کی روشنی میں ہو رہی ہے، اس نظریہ کی رو سے جسم کی حالت ثابت اور برقرار نہیں ہے۔ حرکت کے تیز ہونے سے اس کی مقدار میں زیادتی ہو جاتی ہے۔ ایسا ان تجربات نے بتایا ہے جو ایٹم کے ماہرین نے الیکٹران پر کیے ہیں جس کا کام یہ ہے کہ وہ انتہائی تیزی سے، نہایت طاقتور بجلی کی جولان گاہ میں گردش کرتے رہتے ہیں۔

جبکہ یہ ثابت ہو گیا کہ حرکت کے بڑھنے سے جسم کی مقدار بڑھتی ہے اور یہ بھی مان لیا گیا کہ حرکت طاقت ہی کی ایک نمود ہے تو اس کا نتیجہ یہ ہے کہ حرکت کی تیزی کی وجہ سے جسم کی مقدار میں جو زیادتی ہوتی ہے وہ درحقیقت اس کی طاقت ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ اس عالم وجود میں دو چیزیں نہیں ہیں جو ایک دوسرے سے علٰحدہ علٰحدہ

ہوں، ایک مادہ کہ جو چھوا جا سکتا ہے اور مقدار کی صورت میں ہمیں اپنے جلوے دکھاتا ہے، دوسرے طاقت جو دیکھی نہیں جا سکتی اور وہ کہیں بھی اکٹھا نہیں ہے جیسا کہ گزشتہ سائنس داں گمان کرتے تھے۔ موجودہ سائنس کا تو یہ کہنا ہے کہ جسم کی یہ اکٹھا مقدار حقیقت میں طاقت ہی ہے جو سمٹی ہوئی ہے۔ ایٹم کے دل میں جو پروٹون اور الیکٹران رہتے ہیں وہ درحقیقت ایک نقطہ میں سمٹی ہوئی اکٹھا طاقت ہے جن کی تحلیل ہو سکتی اور انھیں ان کی پہلی حالت کی طرف پلٹایا جا سکتا ہے۔

تجزیہ اور تحلیل کے جو جدید ترین طریقے نکلے ہیں، ان کی روشنی میں سائنس کا فیصلہ ہے کہ اس عالم کی بنیاد طاقت کے اوپر قائم ہوتی ہے۔ اسی کا ظہور مختلف صورتوں اور طرح طرح کی شکلوں میں ہوتا ہے۔ آواز، مقناطیسی کشش اور بجلی، یہ سب چیزیں اسی طاقت کی مظہر ہیں۔ ان تحقیقات کے بعد یہ کوئی حیرت انگیز بات نہیں ہے کہ کبھی بجلی مادے کے بھیس میں نمودار ہوتی ہے یا مادہ بجلی کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ اب یہ تمام باتیں کسی حد تک سمجھ میں آنے لگی ہیں، کیونکہ یہ سب کی سب ایک حقیقت کی گوناگوں شکلیں اور صورتیں ہیں جس کا نام طاقت ہے۔ اس نظریہ کے صحیح ہونے کا پتہ اس سے چل جاتا ہے کہ علمی تجربات اس کے مطابق ہیں۔ سائنس داں ایسا کر سکتے ہیں کہ مادے کو طاقت اور طاقت کو مادہ کی صورت میں تبدیل کر دیں۔

اس بنا پر لفظ مادّہ کا استعمال مندرجۂ ذیل دو معنی میں صحیح قرار پاتا ہے:۔

۱۔ ایک دفعہ لفظ مادہ بول کر ایک ایسے معنی مراد لیتے ہیں جو مادے اور طاقت دونوں کے درمیان مشترک ہے جس میں مادی خاصیت کا لحاظ کیا گیا ہے جو دونوں میں پائی جاتی ہے۔

۲۔ لفظ مادہ کا استعمال ایسی چیز میں بھی کیا جاتا ہے جو طاقت کے مقابل ہے جس کو ہر شخص چھو سکتا ہے، محسوس کر سکتا ہے۔ عوام الناس لفظ مادّہ سے یہی معنی سمجھتے ہیں۔

معلوم ہوا کہ یہ بات ممکن نہیں ہے جو مادی مفکرین کا طبقہ چاہتا ہے کہ مادے کو مخلوق اور طاقت کو اس کا خالق قرار دے دے، کیونکہ ان میں سے ہر ایک اپنے ہم نشین کے پہلو سے پیدا ہو جاتا ہے، بلکہ اس سے بڑھ کر کہا جا سکتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک بعینہٖ، ہو بہو اپنا ہم نشین ہے۔ اُن کے درمیان بس فرق سمٹے اور پھیلے ہوئے ہونے کا ہے۔ یہ محال ہے کہ ایک ہی شی اپنی ایک حالت میں ازلی اور دوسری حالت میں حادث ہو، ایک میں خالق اور دوسری میں مخلوق ہو۔ طاقت کی ازلیت اور خالقیت اور مادے کی مخلوقیت اور حدوث کی خرافات کا بھی یہی حال ہے۔

این ٹراپی اور حدوث عالم

کائنات عالم کا مشاہدہ بتلا رہا ہے کہ وہ انحطاط و تنزل کی طرف مائل ہے۔ دنیا کی ہر مادی چیز کی تشکیل ایٹموں سے ہوئی ہے۔ بلا استثنا تمام ایٹموں کا برابر تجزیہ ہو رہا ہے۔ وہ چھوٹے سے چھوٹے اجزا میں بٹتے چلے جا رہے ہیں۔

بعض لوگوں کا یہ خیال غلط ہے کہ ریڈیو ایکٹیو اجسام کے ذرات میں تجزیہ کی صلاحیت نہیں ہے۔ وہ اس عمومی وبا سے محفوظ ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ تمام جسموں کے ایٹم تجزیے اور تحلیل کا شکار ہیں۔ یہ فرق ضرور ہے کہ ریڈیو ایکٹیو اجسام کے ذرات کے تجزیے کی رفتار سست اور دوسرے جسموں کے ذرّوں کے تجزیے کی رفتار تیز ہے۔

تمام جسموں کی یہ حالت بتا رہی ہے کہ ان کی عمر محدود ہے، کیونکہ ان کی عمر کے اگر بے شمار سال گزر چکے ہوتے تو انھیں بہت پہلے فنا ہو جانا چاہیے تھا۔ ظاہر ہے کہ دنیا کے تمام جسموں کے ذرات کے تجزیے کی رفتار کتنی ہی سست اور اس کی مدت کتنی ہی طویل سہی بہر حال اسے بے شمار برسوں کی ضرورت نہیں ہے۔

تفرقے اٹھ رہے ہیں

یہ بھی مانا جا چکا ہے کہ اس عالم کی تمام طاقتیں ایک دوسرے کے برابر اور یکساں ہوتی چلی جا رہی ہیں۔ ان کے درمیان سے تفرقے اٹھتے چلے جا رہے ہیں۔ لوہے کا ٹکڑا اگر بھٹی میں پہنچ جائے تو گرم ہو کر تپنے لگے گا، لال ہو جائے گا۔ اس کو کھلی فضا میں بھٹی سے نکال کر رکھ دیجیے اس کی گرمی فضا میں پھیلتی رہے گی۔ رفتہ رفتہ ایک ایسا وقت آئے گا کہ اس لوہے کے ٹکڑے کا درجۂ حرارت اس کے گرد و پیش کی فضا اور دوسرے جسموں کے درجۂ حرارت کے برابر ہو جائے گا۔ تمام عالم کی اینٹوں کی یہی حالت ہونے والی ہے۔

بے شک لوہے کے تپتے ہوئے ٹکڑے کی گرمی جب تک اس حد پر نہیں پہنچی ہے وہ حرارت پھیلاتا رہے گا۔ اس سے اس کے اطراف و جوانب میں گرمی پھوٹتی رہے گی۔ لیکن اِدھر اس کا درجۂ حرارت اپنے گرد و پیش کے اجسام اور فضا کے درجۂ حرارت کے برابر ہوا اُدھر وہ فوراً بجھ جائے گا۔ اب الٹرا رے (ALTRA RAY) کی تابانی ختم ہو جائے گی۔

جب لوہے کا ٹکڑا تپ رہا تھا تو اُس میں سرخی تھی، اُس کے اردگرد کی ہوا میں ایک تموج محسوس کیا جا سکتا تھا، ہوا تپتے ہوئے لوہے کے ٹکڑے کی وجہ سے گرم ہو ہو کر اوپر کی طرف حرکت کر رہی ہے اور دوسری ٹھنڈی ہوا اُس کی جگہ پُر کر رہی ہے۔ اِس طرح لوہے کے اس تپتے ہوئے ٹکڑے کے اردگرد ایک لطیف نسیم سی چلتی محسوس ہوتی تھی، مگر جوں ہی لوہے کی گرمی کم ہوئی، جب اُس کا درجۂ حرارت اپنے گرد و پیش کی چیزوں کے درجۂ حرارت کے مساوی ہوا تو فوراً نسیم کا چلنا موقوف ہو گیا۔

غور فرمایئے! نہروں میں پانی کیوں بہتا ہے، گرتے ہوئے آبشاروں میں جوش و خروش کس لیے ہوتا ہے، دریاؤں کی موجیں کیوں بل کھاتی ہیں، ساحل سے وہ اپنا سر کیوں ٹکراتی ہیں، گرداب کس لیے بنتے اور بگڑتے ہیں، پانی کی گود میں حبابوں کے ابھرنے اور کچھ دیر اپنی زندگی کی بہار دکھا کر مٹ جانے کا سبب کیا ہے؟

یہ ساری چیزیں پانی کی سطح کے مختلف ہونے کا نتیجہ ہیں۔ اگر پورے کرۂ زمین پر پھیلے ہوئے پانیوں کی سطح مساوی ہو جائے، اگر وہ یکساں طور پر پوری زمین پر پھیل جائیں تو پھر نہ آبشاروں کا جوش و خروش رہے گا، نہ ندیوں کے بہنے کے زمزموں سے کان آشنا ہوں گے، نہ دریاؤں کی موجیں ساحلوں سے سر ٹکرائیں گی۔ ایک موت کی سی خاموشی سارے کرۂ زمین کے پانیوں پر چھا جائے گی۔

اس عالم میں پھیلی ہوئی انرجیوں کا بھی یہی عالم ہے۔ ان میں یکسانیت پیدا ہو رہی ہے، وہ برابری کی منزل کی طرف بڑھ رہی ہیں۔ ان کے درمیانی تفرقے مٹ رہے ہیں۔ جب وہ تمام عالم میں یکساں طور پر تقسیم ہو جائیں گی تو پھر کائنات میں ہر طرف خاموشی چھا جائے گی۔

مادیین کے خیال کے مطابق اگر یہ عالم ہمیشہ سے ہوتا تو اب تک اُس کی ایسی ہی حالت ہو چکی ہوتی، سورج کا چراغ بجھ جاتا، ستاروں کی آنکھیں خیرہ ہو جاتیں، کرۂ زمین کا خاتمہ ہو جاتا، سمندروں میں پانی خشک ہو کر خاک اڑنے لگتی، کہکشاؤں کے بندھن ٹوٹ جاتے، آسمانی کرات آپس میں ٹکرا ٹکرا کر پاش پاش ہو جاتے۔ یہی تھرموڈائنمک، یعنی کائنات کے علم حرارت و حرکت کے دوسرے اصول کا تقاضا ہے۔

یہ اصول بتا رہا ہے کہ یقیناً اس عالم کی تمام چیزوں کا ایک آغاز ہے، ہو سکتا ہے کہ زمانے کی دوری کی وجہ سے ہم آغازِ کائنات کی تاریخ نہ بتا سکیں، ہم یہ نہ کہہ سکیں کہ اُس کی عمر کا کتنا حصہ

گزر چکا ہے ؟ لیکن یہ یقینی اور حتمی بات ہے کہ وہ ہمیشہ سے نہیں ہے۔

آغاز ہی نہیں، انجام بھی ہے

عرض کیا گیا کہ بلا استثناء تمام جسموں کے ایٹم رفتہ رفتہ بٹتے چلے جا رہے ہیں، کائنات میں پھیلی ہوئی تمام انرجیاں یکساں اور برابر ہوتی چلی جا رہی ہیں۔ ایٹموں کے بٹ جانے کا نتیجہ ہے ان کا انرجی کی شکل اختیار کر لینا اور انرجیوں کے یکساں ہونے کا ثمرہ ہے۔ ہر طرف خاموشی، سکون اور سناٹے کا چھا جانا۔

یہ عالم، آدمی کے مثل ہے، آدمی کی کیا حالت ہے ؟ اس کے بچپنے کے بعد جوانی اور جوانی کے بعد بڑھاپے کا دور ہے۔ بڑھاپے میں آدمی کی تمام طاقتیں جواب دے دیتی ہیں، نہ ہاتھ پیروں میں جان رہتی ہے، نہ آنکھوں میں قوتِ بصارت، نہ کانوں میں طاقتِ سماعت، نہ دل میں توانائی، نہ چہرے پر رعنائی۔ آخر میں آدمی کی شمع زندگی ٹمٹماتے ٹمٹماتے بجھ جاتی ہے۔ اِس عالم کائنات کا انجام بھی ایسا ہی ہے۔ اُس کے ہاتھ سے بھی ایک دن تمام طاقتیں چھن جائیں گی۔ اس کا چراغ بے فروغ اور خاموش ہو جائے گا۔

ایک غلط فہمی کا ازالہ

اس مقام پر مادہ پرست مفکرین کہہ سکتے ہیں کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ یہ عالم سیکڑوں یا ہزاروں یا لاکھوں مرتبہ زندہ ہوا اور اس کے بعد مر گیا ہو۔ یہ ممکن ہے کہ عالم کی ابتدا کسی خاص نقطے سے ہوئی ہو، اپنی زندگی کا ایک طولانی دور گزارنے کے بعد تمام جسموں کے ایٹم تجزیے اور تحلیل کی وجہ سے انرجی بن گئے ہوں اور انرجیاں یکساں اور یک رنگ ہو کر فنا ہو گئی ہوں۔ اِس کے نتیجہ میں یہ عالم نیست و نابود ہو گیا ہو، لیکن اس خاموشی اور سناٹے کی حالت میں عالم کائنات کے دل کے اندر ایک عظیم اور غیر معمولی دھماکہ ہوا ہو، جس نے مردہ انرجیوں میں جان ڈال دی ہو۔ انھوں نے اکٹھا ہو ہو کر جدید مادوں کی تشکیل کی ہو۔ مادوں نے اپنے گرد تیزی سے گھومنا شروع کر دیا ہو، کہکشاں، سحابیاں، مختلف قسم کے ستارے، کرۂ زمین اور ایسے ہی دوسرے کُرے وجود میں آ گئے ہوں۔

خلاصہ یہ کہ عالم کائنات کے ہر دور میں ایک آغاز ہے اور ایک اس کا انجام ہے، لیکن

جب عالم کو اس کے کام دوروں کے لحاظ سے دیکھا جائے تو وہ ازلیت اور ابدیت کے رنگ میں رنگا ہوا نظر آتا ہے۔ اس کے متعلق یہ کہنا بالکل صحیح ہے کہ وہ ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا۔

تعجب ہے کہ مادی مفکرین کا طبقہ ایک واضح اور روشن حقیقت سے کیوں کر غافل ہے؟ ظاہر ہے کہ عالم کے آغاز کے موقع پر اس کا کسی صفت کی طرف جھکاؤ نہیں تھا۔ ہر شی کے لیے ہر صفت یکساں حیثیت رکھتی تھی، کسی شکل اور کسی صورت کی طرف وہ مائل نہ تھی۔ عالم کے خاتمہ کے بعد بھی تمام چیزوں کی یہی حالت ہو جائے گی۔ ایسی صورت میں اس نیچر کی چار دیواری سے باہر کسی عظیم الشان طاقت کی مداخلت ضروری ہے۔ وہ بیرونی طاقت اس بجھے ہوئے خرمن کے اندر حرکت اور زندگی کی چنگاری ڈالے، وہ اس خاموشی کو چہل پہل سے بدلے۔

جس کا دامن کسی چیز سے خالی ہو وہ ہرگز دوسرے کے دامن کو نہیں بھر سکتا، تاریک چیز کسی کو نورانی نہیں بنا سکتی۔ فقیر اور تنگ دست کسی کی جھولی نہیں بھر سکتا۔ جاہل کسی کو علم نہیں دے سکتا۔ جب ماحول بالکل خاموش تھا، ساکن تھا، ہر طرح کی انرجی سے محروم تھا تو وہ اس چہل پہل، جنبش، حرکت اور حرارت کا سرچشمہ کیسے بن گیا؟

ماننا پڑے گا کہ اس عالم کو اپنی پیدائش کے لیے ایک ایسی طاقت کی ضرورت ہے جو اس کے حدود سے باہر ہو۔ یونہی جب اس کا چراغ زندگی خاموش ہو جائے تو دوبارہ اُسے ایسی ہی طاقت روشن کر سکتی ہے جو غیر مادی اور نیچر کی حدوں سے خارج ہو۔

معلوم ہوا کہ اس عالم مادی کا ایک آغاز ہے۔ اس کی ایک نامعلوم سہی تاریخ پیدائش ہے۔ اس کے لیے ایک انجام بھی ہے۔ اس کی بھی ایک خاص تاریخ ہے۔ یہ ممکن ہے کہ اس آغاز و انجام کی ہزاروں مرتبہ تکرار ہوئی ہو۔ یہ عالم مادی اپنی ابتدا میں وجود کی نعمت سے بہرہ مند ہونے کے لیے ایک ایسی ہستی کی فیض رسانی کا محتاج ہے جس کا نیچر اور دنیا سے تعلق نہ ہو۔

(جنس شعر)

اسلامی معاشرت پر مولانا سید جلال الدین عمری کی کتاب

مسلمان خواتین کی ذمہ داریاں

صفحات ۶۰۔ قیمت ۳ روپئے

ملنے کا پتہ: مکتبہ تحقیق و تصنیف اسلامی پان والی کوٹھی۔ دودھ پور۔ علی گڑھ ۲۰۲۰۰۲

RAYAL AHMED SHERIFF
25/3, MARAPPA THOTA,
M. R. PALYAM BANGALORE

ترجمہ وتلخیص

اعضاء کی پیوندکاری

بعض عرب علماء کے خیالات

مترجم : محمد اسلام عمری

جدید مسائل میں اعضاء کی پیوندکاری ایک اہم مسئلہ ہے۔ اس کے جواز اور عدم جواز کے بارے میں علماء کی رائیں مختلف ہیں۔ پیش نظر مقالہ میں عالم عرب کے چار اصحاب علم ڈاکٹر یوسف القرضاوی، شیخ عبدالقادر عماری، ڈاکٹر علی سالوس اور شیخ محمد متولی شعراوی نے اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ اس میں زیادہ تر رائیں جواز کے حق میں ہیں۔ دوسرے نقطۂ نظر کو انشاء اللہ ہم آئندہ کبھی پیش کریں گے۔ (جلال الدین)

کیا کسی مسلمان کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ اپنی زندگی میں اپنے جسم کا کوئی عضو کسی دوسرے کو دے دے۔ اگر جواب اس کے جواز میں ہے تو کیا یہ جواز مطلق ہے یا اس کی کچھ شرطیں ہیں۔ اگر ہیں تو کیا ہیں؟ اگر عضو کا عطیہ دیا جاسکتا ہے تو کس کو؟ صرف قریبی رشتہ دار کو یا صرف مسلمان کو یا کسی بھی انسان کو؟ اسی طرح جب انسانی عضو کا عطیہ جائز ہے تو کیا اس کی بیع بھی جائز ہے؟ موت کے بعد کسی عضو کا عطیہ جائز ہے یا یہ میت کی حرمت کے منافی ہے؟ کیا کسی انسان کو یہ حق ہے کہ وہ اپنی موت کے بعد اپنے اعضاء کے استعمال کا حق دے دے یا یہ حق اس کے صرف اقربا کو پہونچتا ہے؟ کیا یہ اختیار حکومت کو بھی ہے کہ وہ دوسرے اشخاص کو بچانے کے لیے حادثات سے دوچار اشخاص کے بعض اعضاء کو لے لے۔ کیا مسلمان کے جسم میں کسی غیر مسلم کا عضو جوڑا جاسکتا ہے؟ کیا مسلمان کے جسم میں ایسے جانور کا عضو جوڑا جاسکتا ہے جس کا نجس ہونا واضح ہے۔ مثلاً سور وغیرہ؟ یہ ہیں وہ اہم سوالات جو اس مسئلہ کے ذیل میں پیدا ہوتے ہیں۔ ان کے جوابات بعض علماء نے یہ دیئے ہیں۔

کیا عضو کا عطیہ جائز ہے؟

ڈاکٹر یوسف قرضاوی نے اس سوال کا جواب یہ دیا ہے کہ مسلمان اپنے جسم کے بعض اعضا یا کسی حصہ کو اپنی زندگی میں کسی ایسے شخص کو عطیہ کر سکتا ہے جو شرعی تکلیف و مضرت میں مبتلا ہو، لیکن یہ جواز مطلق نہیں ہے بلکہ مقید ہے، کسی مسلمان کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ اپنے کسی ایسے عضو کا عطیہ دے جس سے خود اس کو نقصان پہونچے یا کسی کی حق تلفی ہو۔

شیخ احمد بن حجر اس بات کے قائل ہیں کہ کسی مریض کو موت کے پنجے سے نجات دلانے کے لیے میت کے جسم سے ایک یا ایک سے زائد عضو نکال کر مریض کے جسم کی پیوندکاری کی جاسکتی ہے۔ وہ اسے میت کی بے حرمتی نہیں سمجھتے کیونکہ میت کے ضرر اور اس کی بے حرمتی کے مقابلہ میں کسی مریض کو موت سے بچانا زیادہ اہم ہے۔ لیکن کسی زندہ شخص سے دوسرے زندہ شخص میں ایسے اعضا کا منتقل کرنا جائز نہیں جن پر اس کی زندگی کا دارومدار ہو مثلاً دل۔ قطع نظر اس کے کہ عطیہ دہندہ اس کی اجازت دے یا نہ دے۔

عضو کا عطیہ کس کو دیا جاسکتا ہے؟

اگر مسلمان عضو کا عطیہ دے سکتا ہے تو کس کو؟ صرف مسلمان کو یا ہر انسان کو دیا جاسکتا ہے۔ اس کا جواب ڈاکٹر یوسف قرضاوی یہ دیتے ہیں:

بدن کا عطیہ مال کے صدقہ کی طرح ہے جو مسلم اور غیر مسلم ہر ایک کو دیا جاسکتا ہے۔ البتہ حربی کو جو مسلمانوں سے برسرجنگ ہو نہیں دیا جاسکتا۔ میرے نزدیک اسی طرح اس شخص کو بھی نہیں دیا جانا چاہیے جو اسلام کے خلاف ریشہ دوانیاں کر رہا ہو اور فکری میدان میں برسرپیکار ہو۔ اسی طرح مرتد کو بھی عطیہ نہیں دیا جاسکتا کیونکہ مرتد اسلام کی نظر میں قتل کا مستحق ہے لہٰذا اس کی زندگی کو بچانے میں کیسے تعاون کیا جاسکتا ہے؟

جب مسلم اور غیر مسلم دونوں اس حال میں ہوں کہ عضو انسانی کے دونوں محتاج ہوں تو مسلمان کو ترجیح دی جائے گی اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "اَلْمُؤْمِنُوْنَ وَالْمُؤْمِنٰتُ بَعْضُهُمْ اَوْلِيَاءُ بَعْضٍ۔ التوبہ: ۷۱ (مومن مرد اور مومن عورتیں یہ سب ایک دوسرے کے رفیق ہیں) یہی نہیں بلکہ ایک صالح اور متقی مسلمان، فاسق و فاجر مسلمان کے مقابلہ میں عضو انسانی

کے عطیہ کا زیادہ مستحق ہے۔ کیونکہ متقی و پرہیزگار شخص کو عضو دے کر اللہ تعالیٰ کی اطاعت میں اس کی مدد کرنا ہوگا۔ برخلاف فاسق و فاجر کے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کو اس کی معصیت میں استعمال کرتا ہے۔ اسی طرح جب مستحق عضو مسلمان رشتہ دار ہو یا پڑوسی تو دوسرے مسلمانوں کے مقابلہ میں عطیہ کا زیادہ مستحق ہوگا اس لیے کہ پڑوسیوں اور رشتہ داروں کے حقوق کی زیادہ تاکید کی گئی ہے۔ رشتہ داروں میں بھی دور اور نزدیک کے رشتہ کا فرق رہے گا۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ اولوا الارحام بعضھم اولی ببعض فی کتاب اللہ۔ الاحزاب: ۶ (اللہ کی کتاب کی رو سے بعض رشتہ دار بعض رشتہ داروں سے زیادہ حق دار ہیں) کوئی مسلمان کسی خاص آدمی کو اپنا عضو دے تو سکتا ہے لیکن کسی تنظیم کے لیے عطیہ دینا جائز نہیں مثلاً اعضاء کے بینک، جہاں ان کو سائنسی طریقوں سے محفوظ رکھا جاتا ہے تاکہ ضرورت کے وقت ان کو استعمال کیا جا سکے۔

اعضاء کی بیع ناجائز ہے

جب اعضاء انسانی کا عطیہ جائز ہے تو کیا اس کی بیع بھی جائز ہے؟ اس کا جواب ڈاکٹر یوسف قرضاوی یہ دیتے ہیں کہ اعضاء کے عطیہ کے جواز سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کی بیع بھی جائز ہے، کیونکہ بیع کی تعریف فقہاء نے ان الفاظ میں کی ہے "مبادلۃ مال بمال بالتراضی" یعنی طرفین کی رضامندی سے ایک مال کا دوسرے مال سے بدلنا۔ انسان کا بدن مال نہیں ہے کہ اس کو خرید و فروخت کے دائرہ میں شامل کیا جائے اور اعضاء انسانی کی خرید و فروخت ہونے لگے لیکن اگر عضو سے فائدہ اٹھانے والا شخص عضو عطا کرنے والے کو کچھ مال پہلے سے طے کیے بغیر ہبہ، عطیہ یا تعاون کی شکل میں دے دے تو یہ جائز بلکہ پسندیدہ ہے اور اس کا شمار مکارم اخلاق میں ہوگا۔ اس کی مثال ایسی ہی ہے جیسے کہ مقروض اپنا قرض ادا کرتے وقت قرض کی رقم سے کچھ زیادہ ہی ادا کر دے جس کی پہلے سے کوئی شرط نہ رکھی ہو۔ ایسا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی کیا ہے کہ جس طرح کا مال لیا تھا اس سے بہتر واپس کیا اور فرمایا: ان خیارکم احسنکم قضاءً تم میں سے بہتر لوگ وہ ہیں جو اچھے طریقہ سے ادا کرنے والے ہوں۔

کیا میت کے عضو سے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے؟

کیا مرنے کے بعد اجزاء بدن کے استعمال کی وصیت جائز ہے؟ کیا ان کا استعمال میت

کی حرمت کے خلاف ہے؟ ڈاکٹر یوسف القرضاوی فرماتے ہیں جب کسی شخص کے لیے اس کی زندگی میں اپنے کسی عضو کا عطیہ دینا جائز ہے، حالانکہ اس میں یہ احتمال ہے کہ اس سے اسے نقصان پہونچ سکتا ہے (گوکہ یہ احتمال مرجوح ہے) تو مرنے کے بعد اس کے ناجائز ہونے کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی اس لیے کہ اس کا فائدہ زندہ شخص کو پہونچ رہا ہے۔ میت کے اعضاء چند دنوں کے بعد خراب ہو جاتے ہیں اور مٹی ان کو کھا جاتی ہے اگر ان کے استعمال کی اجازت اس جذبہ سے دی جائے کہ اس سے اللہ تعالیٰ کی قربت حاصل ہوگی تو امید ہے کہ انسان اپنے اس عمل اور اس نیت پر ثواب کا مستحق ہوگا۔ اس کی حرمت پر کوئی شرعی دلیل نہیں ہے اور مسئلہ میں اصل اعتبار اباحت کا ہونا ہے۔ سوائے اس کے کہ کوئی شرعی صحیح اور واضح دلیل ہو جس سے کہ عدم جواز لازم آتا ہو اور یہاں کوئی ایسی دلیل موجود نہیں ہے۔

حضرت عمرؓ نے اپنے بعض فیصلوں میں صحابۂ کرام سے یہ کہا تھا کہ کوئی ایسی چیز جو تمہارے بھائی کو فائدہ پہونچاتی ہو اور تم کو نقصان نہ پہنچاتی ہو تو تم اس سے کیوں روکتے ہو یہی بات یہاں بھی کہی جاسکتی ہے۔

اس سلسلہ میں ایک بات یہ کہی جاتی ہے کہ ایسا کرنا میت کی حرمت کے منافی ہے جس کی شریعت اسلامیہ نے رعایت کی ہے۔ حدیث میں آیا ہے "کسر عظم المیت ککسر عظم الحی" (احمد) مردہ شخص کی ہڈی توڑنا زندہ شخص کی ہڈی توڑنے کی طرح ہے۔ اس سلسلہ میں ہم کہیں گے کہ میت کے جسم کے عضو کا استعمال کرنا اس کی شرعی حرمت کے منافی نہیں ہے۔ عضو نکالنے کے باوجود اس کے جسم کی حرمت محفوظ ہوگی اس کی بے حرمتی نہیں کی جائے گی۔ زندہ شخص کے جسم کی طرح اس کے جسم کا احترام ملحوظ رکھتے ہوئے اس سے عضو حاصل کیا جائے گا۔ حدیث میں ہڈی توڑنے سے منع کیا گیا ہے۔ اس سے مقصود یہ ہے کہ میت کو مثلہ نہ کیا جائے اور اس کو مسخ نہ کیا جائے جیسا کہ زمانہ جاہلیت میں لوگ جنگوں میں کیا کرتے تھے اور اب بھی ایسا کیا جاتا ہے۔ اسلام اسے ناپسند کرتا ہے۔

کوئی شخص یہ اعتراض نہ کرے کہ اسلاف سے اس مسئلہ میں کچھ منقول نہیں ہے، اس لیے ہمیں اپنی طرف سے کوئی فیصلہ نہیں کرنا چاہیے۔ یہ بات اس وقت صحیح ہوتی جب یہ ضرورت ان کے زمانہ میں پیش آئی ہوتی اور وہ اس پر قادر ہوتے ہوئے بھی ایسا نہ کرتے۔ بہت سارے مسائل ایسے ہیں جن سے ہمارا اس وقت سابقہ ہے لیکن اسلاف سے اس بارے میں کچھ منقول نہیں

ہے۔کیوں کہ وہ ان کے زمانہ میں نہیں تھے۔فتویٰ زمان ومکان، ظرف اور حالات کے مطابق بدلتا رہتا ہے اس بات کا اعتراف بڑے بڑے محققین نے کیا ہے۔ اس مسئلہ میں جو قید لگائی جاسکتی ہے وہ یہ ہے کہ عطیہ پورے جسم کا یا بیشتر حصہ کا نہ کیا جائے اور نہ اتنے حصہ کا کیا جائے کہ اس پر میت کے احکام (غسل، تکفین، نماز جنازہ اور دفن) پر عمل ہی نہ کیا جاسکے۔کسی ایک یا بعض اعضاء کا عطیہ پر اس کا انطباق نہیں ہوتا۔

اس مسئلہ پر شیخ محمد متولی شعراوی کا خیال ہے کہ اعضاء کا عطیہ دیا جاسکتا ہے نہ فروخت کیا جاسکتا ہے۔اس کے حوالے سے شیخ عبدالقادر عماری فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ پر مصر میں جو بحث ومباحثہ جاری ہے اس پر جہاں معاصر علماء نے بحثیں کی ہیں وہاں قدیم علماء نے بھی اس کے محدود پہلوؤں پر بحث کی ہے۔علماء کرام نے جس چیز کو راجح قرار دیا ہے وہ یہ ہے کہ اعضاء کی بیع اور اس کی تجارت جائز نہیں ہے لیکن قریبی اعزہ کو عطیہ دیا جاسکتا ہے۔بعض لوگ رشتہ داروں اور غیر رشتہ داروں میں کوئی فرق نہیں کرتے، جن لوگوں نے رشتہ داروں کی قید لگائی ہے ان کے نزدیک اس کا مقصد اس کے مادّی اور مالی پہلو کو ختم کرنا تھا۔

شیخ شعراوی کا اس مسئلہ میں جو نقطۂ نظر ہے، اس پر وہ قابل ملامت نہیں ہیں، اس لیے کہ مسئلہ اجتہادی ہے۔ان کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ انسان کے جسم میں ملکیت اللہ تعالیٰ کی ہے لہٰذا اس کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ اپنے جسم کے اعضاء میں خرید وفروخت یا عطیہ کے ذریعہ تصرف کرے۔اس بارے میں صحیح موقف یہ ہے اور اکثر علماء کا یہی خیال ہے کہ اعضاء کا عطیہ جائز ہے۔اگر اس طرح کرنے میں کسی نقصان کا اندیشہ نہ ہو کہ اس کی زندگی ہی خطرہ میں پڑ جائے۔

شیخ عبدالقادر عماری مزید فرماتے ہیں کہ صحافیوں نے شیخ شعراوی کے فتویٰ کا استحصال کیا، انھوں نے ان کی طرف ایسی باتیں منسوب کردیں جو انھوں نے نہیں کہی تھیں، مثلاً انھوں نے کہا کہ شیخ شعراوی کا یہ خیال ہے کہ مریض کا علاج ہی نہ کیا جائے اور اسے یونہی چھوڑ دیا جائے، حالانکہ یہ نامناسب ہے، اس لیے کہ یہ بات شیخ شعراوی نے نہیں کہی تھی۔بلکہ ہم ان کے تمام لکچروں میں یہ سنتے رہے ہیں کہ وہ انسان کو مرض کی حالت میں تدابیر اختیار کرنے کی بات کہتے ہیں۔جب کسی مسئلہ پر دینی وفقہی نقطۂ نظر سے بحث کی جارہی ہو تو بہتر یہ ہے کہ بحث ومباحثہ میں صرف اس موضوع کے ماہرین ہی حصہ لیں صحافیوں کا کام صرف یہ ہے کہ وہ ان آراء کو صحیح طریقہ سے دنیا کے سامنے پیش کردیں۔اسی طرح معاملہ طبّی نوعیت کا ہو تو اطباء ہی کو اظہار خیال کرنا چاہئے۔ان ہی کی رائے

معتبر ہوگی۔ علما کو اس میں دخل دینے کی ضرورت نہیں ہے البتہ اس کے جائز یا ناجائز ہونے کا فیصلہ کرنے کا حق علما ہی کو حاصل ہوگا۔

مغربی ممالک کے اخبارات میں اس طرح کی خبریں آئے دن چھپتی رہتی ہیں کہ شرپسندوں نے اعضاء انسانی کی تجارت شروع کر رکھی ہے بعض حکومتوں نے اس بات کا بھی انکشاف کیا ہے کہ اعضاء کے منتقل کرنے میں لوگ عورتوں، بچوں اور بوڑھوں تک کو قتل کر ڈالتے ہیں، یورپ اور امریکہ میں اس گناہ کا ارتکاب بہت زیادہ ہونے لگا ہے، افریقہ، ایشیا اور لاطینی امریکہ میں بھی انسانوں کی زندگیوں کی تجارت ہوتی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان ممالک کے اہل ثروت جن کو مطلوبہ اعضاء دل، گردہ، آنکھ وغیرہ کی ضرورت ہوتی ہے ان کے حاصل کرنے میں وہ بے دریغ رقم صرف کرتے ہیں اور یہ تجار ان کو فراہم کرنے کے لیے بچوں کا اغوا کرتے ہیں۔ یہ تجارت اتنے بڑے پیمانے پر ہو رہی ہے کہ اس وقت بعض ترقی یافتہ ممالک کے اسپتالوں میں اعضاء انسانی کے بینک قائم ہیں۔

اس سلسلہ میں ڈاکٹر علی سالوس فرماتے ہیں کہ انسان اپنے جسم کے اعضاء کا مالک نہیں ہے، اس لیے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی ملکیت ہیں۔ اعضاء جسم سے انتفاع کا حق صرف ان ہی حدود میں ہے جن حدود میں ان کی تخلیق ہوئی ہے اور آدمی اس کا بھی مالک نہیں ہے کہ جسم کے بعض اعضاء سے دست بردار ہو جائے، لہٰذا جسم انسانی اور اس کے اعضاء کی خرید و فروخت ناجائز ہے۔

ڈاکٹر علی سالوس مزید فرماتے ہیں، اس موضوع پر تنظیم اسلامی کانفرنس کی ذیلی فقہ اسلامی کمیٹی کے چوتھے اجلاس میں جو ۱۸ تا ۲۳ جمادی الآخر ۱۴۰۸ھ مطابق ۶ تا ۱۱ فروری ۱۹۸۸ء کو منعقد ہوئی تھی۔ بحث ہوئی تھی۔ کمیٹی نے اعضاء سے فائدہ اٹھانے کی دو صورتیں بیان کی تھیں۔ (۱) زندہ شخص کا کوئی عضو نکالنا (۲) مردہ کا کوئی عضو نکالنا پہلی قسم میں اس کی مندرجہ ذیل صورتیں آتی ہیں:

(الف) ایک ہی جسم میں کسی جگہ سے ایک عضو کو لے کر دوسری جگہ اس کی پیوندکاری کرنا مثلاً جلد، ہڈیاں Cartialge اور خون وغیرہ۔

(ب) زندہ انسان کے اعضاء کو دوسرے زندہ انسان میں منتقل کرنے کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔ (۱) زندگی کا دار و مدار اس عضو پر ہوگا جو نکالا جا رہا ہے یا نہیں ہوگا، اگر

اسی عضو پر زندگی کا انحصار ہو تو یا تو وہ ایک ہی ہوگا جیسے دل، جگر وغیرہ یا ایک سے زائد ہوں گے مثلاً گردے اور پھیپھڑے اور ایسا عضو جس پر زندگی کا انحصار نہ ہو تو یا تو وہ جسم میں بنیادی کام انجام دیتا ہوگا یا نہیں اور یا تو اس میں اضافہ ہوتا رہتا ہوگا جیسے خون یا اضافہ نہیں ہوتا ہوگا اور یا تو اس سے انساب، موروثی چیزیں اور عام شخصیت متاثر ہوتی ہوگی جیسے خصیہ، بیضہ اور اعصابی نظام کے خلیے اور یا اس سے یہ چیزیں متاثر نہیں ہوتی ہوں گی۔

دوسری قسم یہ ہے کہ میت سے اعضاء کو منتقل کیا جائے، اس سلسلہ میں یہ بات ملحوظ رکھنے کی ہے کہ موت کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔ ایک دماغ کی موت جس سے دماغ کے تمام کام ہمیشہ کے لیے مکمل طور پر معطل ہو جاتے ہیں۔ دوسری حالت یہ ہے کہ سانس اور دل کی حرکت پورے طور پر بند ہو جائے۔ اس صورت میں طبی گنجائش نہیں رہ جاتی۔

ڈاکٹر سالوس فرماتے ہیں کہ بدن کے وہ اجزا جو کہ از سر نو پیدا ہوتے رہتے ہیں، مثلاً خون کا عطیہ یا ایک ہی شخص میں جلد ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا۔ ان سے فائدہ اٹھانے کے سلسلہ میں کمیٹی کے ممبران میں سے کسی نے اختلاف نہیں کیا ہے۔ البتہ ان اجزا کے سلسلہ میں جو از سر نو نہیں پیدا ہوتے ہیں، کمیٹی کے ممبران نے غور کیا اور ان کی یہ رائے ہوئی کہ انسان ان اعضاء کا مالک نہیں ہے۔ مگر یہ کہ وفات کے وقت اس کو ان اعضاء سے کوئی فائدہ بھی نہیں ہے۔ جب کہ دوسرے شخص کو اس سے فائدہ پہونچایا جا سکتا ہے۔ مثلاً دل، کسی ضرورت مند مریض میں اس کا دل منتقل کیا جا سکتا ہے، ایسی صورت میں اس کا کوئی نقصان بھی نہیں ہے اور دوسری طرف اس سے اہم فائدہ حاصل ہو جاتا ہے۔ اس لیے کمیٹی کے تمام ممبران نے یہ رائے ظاہر کی کہ کسی زندہ شخص کی زندگی بچانے کے لیے میت کے اعضاء سے فائدہ اٹھانا جائز ہے جب کہ اس زندہ شخص کی زندگی سے فائدہ واضح ہو، ایسے مواقع پر شرعی اصول "الضرورات تبیح المحظورات" (ناگزیر ضروریات ممنوع چیزوں کو جائز کر دیتی ہیں) کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ یہاں ممنوع چیز زندہ کو قتل کرنا ہے اور میت کی حرمت زندہ کی حرمت کی طرح ہے۔ چونکہ یہاں شرعی مصلحت پائی جاتی ہے اس لیے ایسا کرنا جائز ہے۔ لیکن اس کے ساتھ تمام لوگوں نے یہ شرط عائد کی ہے کہ موت سے قبل اس شخص سے اجازت حاصل کرنا ضروری ہے۔ اگر اس نے اس بات کی وصیت نہ کی ہو تو اس کے ورثاء کی طرف سے اس کی اجازت ہو اور اگر اس کا کوئی وارث نہ ہو تو مسلمانوں کے حاکم کی

مرضی ضروری ہے کیوں کہ میت یا اس کے وارثین یا مسلمانوں کے حاکم کی اجازت کے بغیر اس کے جسم سے کوئی عضو نکالنا جائز نہیں ہے مثلاً اگر کسی اسپتال میں کسی کا انتقال ہوجائے اور اس سے اس کے جسم کے کسی عضو کے لینے کی اجازت نہ لی گئی ہو اور اس کا کوئی وارث بھی نہ ہو جس سے اجازت لی جاسکے اور نہ مسلمانوں کے حاکم کی طرف سے ہی اس کی اجازت ہو تو اس کے جسم سے کسی عضو کا لینا جائز نہیں ہے۔

(یہ ترجمہ ہے ایک عربی مضمون کا جو روزنامہ العرب کے ۱۸ فروری ۱۹۸۹ء کے شمارہ میں شائع ہوا ہے)

ادارۂ تحقیق

کی مطبوعات کے علاوہ دوسرے مکتبوں کی دینی کتب بھی آپ ہم سے طلب کرسکتے ہیں بعض کتابوں کے نام یہاں دئے جارہے ہیں۔

تفسیر اور متعلقات قرآن

۱۔ ترجمان القرآن — مولانا ابوالکلام آزاد
۲۔ فی ظلال القرآن — مترجم مولانا سید حامد علی
۳۔ سورۂ فاتحہ۔ ایک تجزیاتی مطالعہ — حکیم الطاف احمد اعظمی
۴۔ علوم القرآن — مترجم غلام احمد حریری
۵۔ قرآنی اصطلاحات اور علماء سلف وخلف: مولانا سید حامد علی — ۳۵/-

حدیث اور اس کے متعلقات

۶۔ بخاری شریف اردو ترجمہ مکمل ۳ جلدیں — ۳۰۰/-
۷۔ مسلم شریف " ۶ جلدیں — ۳۰۰/-
۸۔ مشکوٰۃ المصابیح " ۳ جلدیں — ۱۹۵/-
۹۔ کلام نبوت — مولانا محمد فاروق خاں — ۸۰/-
۱۰۔ حدیث کا تعارف " — ۶/-

سیرت

۱۱۔ سیرت ابن ہشام — مکمل ترجمہ — ۱۶۰/-
۱۲۔ رحمۃ للعالمین — علامہ سلیمان منصور پوریؒ — ۹۵/-
۱۳۔ سیرت سرور عالم — مولانا مودودیؒ — اول ۷۰/- دوم ۸۵/-

فقہ

۱۴۔ اسوہ نبی رحمت — حکیم محمد اسلم صدیقی — ۲۵/-
۱۵۔ اسلامی فقہ — مولانا منہاج الدین میناییؒ — ۷۰/-
۱۶۔ بہشتی زیور — مولانا اشرف علی تھانویؒ

تاریخ

۱۷۔ تاریخ اسلام مکمل — اکبر شاہ نجیب آبادی — ۱۵۰/-
۱۸۔ موج کوثر — شیخ محمد اکرام — ۴۰/-
۱۹۔ رود کوثر " — ۶۰/-
۲۰۔ آب کوثر " — ۵۰/-
۲۱۔ خلافت وملوکیت — مولانا مودودیؒ — ۳۰/-
۲۲۔ تاریخ الخلفاء (اردو) علامہ جلال الدین سیوطیؒ — ۵۵/-
۲۳۔ تاریخ عثمانی — محمد یامین قریشی — ۲۵/-

لٹریچر

۲۴۔ معاشیات اسلام — مولانا مودودیؒ — ۲۵/-
۲۵۔ اسلام میں جرم وسزا — ڈاکٹر عبدالمعز عام اول ۳۵/- دوم ۴۰/-

بقیہ کتابوں کی فہرست صفحہ ۵۴ پر

تعارف وتبصرہ

فی ظلال القرآن

مصنف: سیّد قطب شہید
مترجم: مولانا سیّد حامد علی

جدید دور کے جن اصحاب علم وقلم نے عالم عرب میں دین کا صحیح شعور، اس کے لیے قربانی کا جذبہ بیدار کیا اور اس راہ میں استقامت اور پامردی کا عملی ثبوت دیا ان میں سید قطب شہید کی شخصیت سب سے نمایاں ہے۔ عالم عرب کا دینی حلقہ انھیں فراموش نہیں کرسکتا۔ آج بھی وہ اس کے دل کی دھڑکن بنے ہوئے ہیں۔ قرآن، حدیث اور اسلامی تاریخ پر ان کی بڑی وسیع نظر تھی، اس کے ساتھ انھوں نے مغربی تہذیب کا اپنی آنکھوں سے مشاہدہ کیا تھا اور اس کے افکار ونظریات کی خامیوں سے اچھی طرح واقف تھے۔ اللہ تعالیٰ نے انھیں ادب وانشار کی قوت سے بھی نوازا تھا۔ ان کی تحریروں میں بڑی جان ہوتی ہے۔ وہ نئی نسل کو بہترین اسلوب میں اسلام کو سمجھانے اور ان کی ذہنی خلش کو دور کرنے کی زبردست صلاحیت رکھتے تھے۔ انھوں نے جدید ترین موضوعات پر اسلام کی روشنی میں بڑی علمی بحثیں کی ہیں اور اسلام کی برتری ثابت کی ہے۔ ان کی تصانیف میں ان کی تفسیر 'فی ظلال القرآن' سب سے زیادہ اہمیت کی حامل ہے۔ اس کے مطالعہ سے مغرب کے فتنوں اور مستشرقین کے اعتراضات سے واقفیت حاصل ہوتی ہے اور اسلام کی عظمت دل میں جگہ پاتی ہے۔ عربی کی جدید تفسیروں میں غالباً یہ تفسیر عالم عرب میں سب سے زیادہ پڑھی گئی اور اب بھی پڑھی جاتی ہے۔ مولانا سید حامد علی صاحب نے اس عظیم تفسیر کے ترجمہ کا بیڑا اٹھایا ہے۔ سید قطب کا انداز ادبی اور دعوتی ہے۔ یہ اس تفسیر کی ایک امتیازی خصوصیت بھی ہے۔ مولانا نے کوشش کی ہے کہ ترجمہ میں اس کے اس انداز کو منتقل کیا جائے۔ کسی عبارت کا صرف خلاصہ ہی نہ بیان کردیا جائے بلکہ اس کا پورا ترجمہ ہو، کوئی نکتہ چھوٹنے نہ پائے اور ترجمہ اصل سے قریب تر رہے۔ اردو کے ترجمے بالعموم، ان کے مترجمین کی غفلت اور کم علمی کا ثبوت فراہم کرتے رہتے ہیں اسی وجہ سے ان پر اعتماد نہیں ہوتا۔ لیکن مولانا حامد علی کا نام ترجمہ کی صحت اور خوبی کی ضمانت ہے۔ مولانا نے جگہ جگہ اپنے حواشی کے ذریعہ کتاب کی قدر وقیمت میں اضافہ کیا ہے۔ قرآن مجید کے ترجمہ میں مولانا نے

بڑی محنت کی ہے اور اردو کے تمام اہم تراجم ان کے پیش نظر رہے ہیں۔ کہیں کہیں ترجموں کے اختلاف کو بھی واضح کیا ہے یہ ترجمہ خود اپنی جگہ بڑی قدر و قیمت کا حامل ہے۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس مفید خدمت کو جلد پایۂ تکمیل کو پہونچائے۔ اس سے دین کا صحیح فہم وشعور پیدا ہونے میں توقع ہے بڑی مدد ملے گی۔

ہندوستان پبلیکیشنز، بلّی ماران، دہلی ۶ نے اس ترجمہ کو بڑی تقطیع پر خاصے اہتمام کے ساتھ شائع کیا ہے۔ اب تک ترجمہ کی تین جلدیں شائع ہو چکی ہیں۔

تیسواں پارہ صفحات ۴۸۴ ہدیہ ۷۰ روپیہ۔ جلد اول (سورۂ بقرہ) صفحات ۸۰۶۔ ہدیہ ۱۱۰ روپیے۔ جلد دوم (آلِ عمران) صفحات ۵۰۴ ہدیہ ۷۵ روپیے یہ کتاب مکتبہ تحقیق، پان والی کوٹھی، دودھ پور۔ علی گڑھ سے بھی دستیاب ہے۔

(جلال الدین)

انسانی علوم کے میدان میں اسلام کا انقلابی وتعمیری کردار

از۔ مولانا سید ابوالحسن علی ندوی۔ ناشر: مجلس تحقیقات ونشریات اسلام، لکھنؤ۔ بار اول ۱۴۰۸ھ/۱۹۸۸ء۔ صفحات ۷۸۔ آفسٹ کی عمدہ طباعت۔ قیمت ۱۲ روپئے۔

زیر تبصرہ رسالہ مصنف ممدوح کا ایک مقالہ ہے جو ۱۹۸۶ء میں الجزائر میں 'اسلام اور انسانی علوم' کے موضوع پر منعقدہ ایک بین الاقوامی سمینار میں عربی زبان میں اسی عنوان سے پڑھا گیا تھا۔ بعد میں یہ مقالہ قاہرہ سے کتابچہ کی صورت میں شائع ہوا۔ اب یہ اسی مقالہ کا اردو قالب ہے جسے مجلس تحقیقات ونشریات اسلام لکھنؤ نے اہتمام سے شائع کیا ہے۔ ترجمہ کی خدمت سابق رفیق مجلس اور حال استاذ لکھنؤ یونیورسٹی مولانا شمس تبریز خاں صاحب نے انجام دی ہے۔ مولانا شمس تبریز خاں کافی عرصہ سے مصنف محترم کی عربی چیزیں اردو میں منتقل کرتے رہے ہیں جس کی وجہ سے ترجمہ میں سلاست وروانی کے علاوہ مصنف کی تحریروں سے انھیں ایک طرح کی طبعی مناسبت اور لگاؤ بھی ہو گیا ہے۔ اس سے ترجمہ میں مزید حسن اور نکھار پیدا ہو گیا ہے۔ زیر تبصرہ رسالہ میں ترجمہ کا یہ حسن پوری طرح نمایاں ہے اور پہلے سے پتہ نہ ہو تو ترجمہ پر اصل کا گمان ہوتا ہے۔

محترم مولانا سید ابوالحسن علی ندوی زاد مجدہم کا اصل میدان تاریخ ہے۔ وہ کسی بھی موضوع پر گفتگو کریں بات گھوم پھر کر تاریخ کے دائرہ میں پہونچ جاتی ہے۔ زیر تبصرہ رسالہ کا بھی اصلاً یہی رنگ ہے

اور اس کا بڑا حصہ تاریخی مواد و معلومات پر مشتمل ہے۔ اسلام سے پہلے دنیا کے بڑے بڑے تمدنی مراکز یونان، ایران اور ہندوستان جہالت کی تاریکی میں کس طرح ڈوبے ہوئے تھے، تاریخ کے مستند حوالوں سے مصنف نے اس کا تفصیلی نقشہ کھینچا ہے۔ آخر میں علم کے میدان میں اسلام کا جو کارنامہ ہے مصنف نے اسے پانچ عنوانات ۱۔ عالمیت وانسانیت ۔ ۲۔ عوامیت وعمومیت ۳۔ حرکیت ۴۔ عزیمت وجواں مردی اور ۵۔ علم نافع پر خصوصی توجہ اور زور، کے تحت واضح کیا ہے۔ علم کے سلسلے میں اسلام کے انقلابی نقطۂ نظر کے بیان میں بلاشبہ یہ پانچوں نکات قیمتی ہیں۔ لیکن بحث کے بعض انتہائی دوسرے اہم گوشے بھی ہیں جن کی طرف توجہ ضروری تھی۔

موجودہ دور جسے علم کے دھماکے کا دور کہا جاتا ہے اور جس کے متعلق آج کی متمدن دنیا کا متفقہ فیصلہ ہے کہ اب وہ جہالت کی تاریکی سے نکل کر علم کی مکمل روشنی میں آگیا ہے، بزعم خویش علم کے نور سے منور عصر حاضر کا سب سے بڑا المیہ اس کا ناقص تصور علم ہے جس کے اندر علم کے نام پر جہل کی ایسی گرم بازاری ہے کہ سابقہ ادوار میں شاید اس کی نظیر ملنی مشکل ہے۔ جہل کا اعتراف ہو تو اس کے ازالہ کی فکر بھی ہو لیکن جب جہل کے تو بہ تو اندھیروں کو علم کا نام دے دیا گیا ہو تو ایسے مریضان علم کی اصلاح بہت مشکل ہے۔ آج علم کے نام پر انسانیت کا تمام تر مرکز توجہ مادی علوم ہیں جن کا حاصل اس کے سوا دوسرا نہیں کہ انسان اپنی مادی اور حیوانی ضروریات کی تکمیل بہتر سے بہتر طریقے پر کر سکے۔ خدا کی سچی معرفت اور حقیقی دینداری جسے قرآن اصل علم قرار دیتا ہے، تہذیب جدید کی علمی فہرست سے یہ عنوان ہی سرے سے خارج ہے۔ انسانی ذہن وفکر کی اصلاح سے متعلق فلسفہ ونفسیات اور سماجیات کے نام سے آج جن علوم کا چرچا ہے ان میں کچھ کام کی باتیں ہوں بھی تو ہدایت الٰہی سے محروم ہو کر ان کا ہیولیٰ ہی ناقص ہے۔ علم کے نام پر جہل کی مار کھائی آج کی بیچاری انسانیت کے دکھوں کا اصل درماں اسلام کا عطا کردہ صحیح تصور علم ہے۔ جو دین ودنیا کے علوم کی درجہ بندی کر کے انسان کو افراط وتفریط کے اندھیرے سے نکال کر اعتدال وتوازن کی شاہراہ پر گامزن کرتا ہے۔ اس پس منظر میں قرآن وسنت کے عطا کردہ تصور علم کی مزید تشریح وتفصیل کے ساتھ علمائے اصول نے علوم کی جو درجہ بندی کی ہے اس کی تفصیل ضروری تھی۔ توقع ہے کہ آئندہ ایڈیشن میں یہ کمی دور کر دی جائے گی۔ اسلام کے مطلوبہ تصور علم کی گفتگو بہت تشنہ اور مجمل ہے۔ اسے پھیلانے اور مربوط ومدلل کرنے کی ضرورت ہے۔

پیش لفظ میں مصنف نے رسالہ کو "فکر انگیز اور اہم معلومات" اور "عمیق تاریخی مطالعہ" اور "فکر ونظر کے نتائج" پر مشتمل قرار دیا ہے۔ بہتر ہوتا کہ اس کا فیصلہ اپنے ہوش مند قارئین کے لیے چھوڑ دیا جاتا۔ (سلطان احمد اصلاحی)