

## بورخیس کا ابن رشد: توضیحات اور حواشی

### توضیحات:

یہ عجیب بات ہے کہ اپنے علمی اور تمدنی سفر کی طویل داستان رقم کرتے وقت آج مغرب نے اس سفر کی ایک اہم منزل کی یاد آگر بالکل یہ نہیں تو کم از کم بڑی حد تک گم کر دی ہے۔ یہ منزل ازمنہ وسطیٰ کے آس پاس کی وہ صدیاں تھیں جن میں مسلمان علما نے علم و ادب کے مختلف میدانوں میں کارہائے نمایاں انجام دیے اور نسل انسانی کے اُس ذہنی سفر کو جاری رکھا جس کی ابتدا ان کی آمد سے پہلے بابل، ہند، مصر اور یونان میں ہو چکی تھی۔ آج مغرب اپنی جڑوں کی تلاش میں جہاں تک حکمت و سائنس کا تعلق ہے، یونانِ قدیم، اور جہاں تک مذہب کا تعلق ہے، فلسطین سے آگے جانے کے لیے تیار نہیں۔ لیکن اب یہ بات کوئی راز نہیں رہی کہ خود یونانی علم و دانش کے بعض اہم میدانوں میں موجد اور مخترع کم بل کہ منت کش غیر زیادہ تھے۔ مثلاً ریاضی اور طب میں یونانیوں سے کوئی دو ہزار سال پہلے مصر اور بابل میں کافی ترقی ہو چکی تھی۔ یونانی تاریخ کے جس دور کو Hellenistic Period کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، دراصل وہ دور ہے جب یونانی سکندرِ اعظم کے خواب جہاں گیری کا تعاقب کرتے کرتے یونان سے باہر مختلف ملکوں تک چلے آئے تھے اور ان کے تمدن سے متعارف ہوئے تھے۔ فاتحین اور مفتوحین کی ذہنی کاوشوں کے امتزاج سے جو بے مثال ملغوبہ تیار ہوا، وہ ظاہر ہے، اپنی اصل میں خالصتاً اور کلّیتاً یونانی ہرگز نہیں تھا۔ اب اگر اس کو یونانی کہا جاتا ہے تو وہ اس لیے کہ اس کا معتد بہ حصہ یونانیوں کی دین تھا، کہ یہ یونانی زبان میں رقم ہوا تھا، اور یہ بھی کہ یونانی سیاسی اعتبار سے باختیار تھے۔

تاریخ میں اس عمل کی ایک اور مثال بھی ملتی ہے: سوٹھویں صدی عیسوی تک، جس تمدن کو کئی طور پر عرب تمدن کہا جاتا ہے، وہ اپنے تصورات، سیاسی نظریات، علوم، ادبیات، فلسفہ حیات و مہمات وغیرہ میں خالص عرب کم تھا اور اس میں ان غیر عرب اقوام کے تمدن کا حصہ زیادہ تھا جو اسلام میں داخل ہو رہی تھیں۔ عربوں کا تنہا لیکن قابل ذکر کارنامہ یہ تھا کہ اس ابھرتے ہوئے تمدن کی بنیاد عربی زبان پر رکھی گئی تھی اور اس کو ابھارنے کی تحریک بھی عربوں کے یہاں سے ہی آئی تھی۔ آج ہم جب ابنِ رشید، ابنِ عربی، ابنِ سینا، الفارابی، الغزالی، ابنِ خلدون، معتمد ابنِ عباد وغیرہ کا ذکر کرتے ہیں تو انھیں عربی تہذیب و تمدن کا پروردہ سمجھنے میں ہمیں کوئی تعرض نہیں ہوتا، لیکن ہم یہ بھول جاتے ہیں کہ یہ سب کے سب عربی النسل نہیں تھے: بل کہ ابنِ رشید کے بارے میں تو کہا جاتا ہے کہ وہ رومی الاصل تھا۔ الغرض، یونانی سائنس کوئی خالصتاً یونانی چیز نہیں تھی، بل کہ مختلف ایرانی، بابلی، اور مصری اثرات کی آمیزش سے وجود میں آئی تھی۔ دور جانے کی ضرورت نہیں، یونانی حکمت کے باوا آدم خود افلاطون کی نگارشات میں اس قسم کے اثرات ادنا سے

تقصیر پر مل جاتے ہیں۔

اب یہ بھی نہیں کہ اہل مغرب اسلامی تمدن سے شناسائی کے معاملے میں قطعی نابلد ہیں۔ ایسا ہرگز نہیں۔ یورپ اور امریکا کے بہت سے علمی اداروں میں ایسے عالم موجود ہیں جنہیں مغرب کی ذہنی بیداری میں مسلمانوں کے کارناموں کا کما حقہ احساس ہے۔ ان میں سے بعض تو ان کارناموں کے نہ صرف قائل ہیں بل کہ احسان مند بھی۔ مثلاً ہارورڈ یونیورسٹی کے جارج سارٹن نے اپنی *Washington, 1927-28 Introduction to the History of Science* (Carnegie Institute Of) کی تین ضخیم جلدوں میں مسلمانوں کے علمی ورثے کا نہایت تفصیل اور مثالی دیانت داری سے ذکر کیا ہے۔ انہیں کا ایک مختصر مضمون "The Incubation of Western Culture in the Middle East" بھی اس سلسلے میں نہایت مفید مطلب ہے۔ مزید برآں، نورمن ڈینیل نے بھی اس موضوع پر کئی کتابیں لکھی ہیں جن میں *The Arabs and Medieval Europe* (Longman, 1975) نہایت اہم تصنیف ہے۔ ان کے علاوہ ریورینڈ روبرٹ ہیمینڈ کی مئجسٹری سے کتاب *The Philosophy of Alfarabi and its Influence on Medieval Thought* (New York: The Hobson Press, 1947) سینٹ ٹامس اکیوآنس (وفات: ۱۲۷۴ء) کی دو اہم تصانیف *Summa Theologica* اور *Summa Contra Gentiles*، جن سے کہنا چاہیے کہ ازمنہ وسطا کے عیسائی علم کلام کی ابتدا ہوئی، ان کا مطالعہ کرتے وقت ہیمینڈ کو ان کی تدوین میں الفارابی (وفات: ۸۵۰ء) کی مختلف بحثوں اور مطالب کا اثر صاف نظر آیا۔ چنانچہ اس نے اپنی اس کتبہ میں ایک صفحے پر الفارابی کے اور اس کے مقابل صفحے پر اکیوآنس کے خیالات اور دلائل شانہ بہ شانہ نقل کر دیے ہیں، جن سے پتا چلتا ہے کہ دینیات کے بعض ایسے مسائل جو یونانی حکمت کی عقلیت پسندی کی بنا پر مسلمانوں، اور ان کے بعد عیسائیوں، کے لیے یکساں مشکل اور اہمیت کا باعث بنے، انہیں مسلمان حکمانے، بالخصوص الفارابی نے، کس طرح حل کیا اور پھر عیسائی علما نے، بالخصوص اکیوآنس نے، کس طرح اس سے استفادہ کیا۔ بعض اوقات الفارابی اور ٹامس اکیوآنس کے دلائل حیرت انگیز طور پر مشابہ ہیں۔ اور کہیں کہیں تو حرف بہ حرف۔ حال آں کہ دونوں کے درمیان کوئی سو اتین سو سال کا زمانی فاصلہ حائل ہے۔ اس کسب فیض اور خوشہ چینی کی داستان کو رقم کرنے کی تحریک کے بارے میں ہیمینڈ نے اپنے ”پیش لفظ“ میں یوں وضاحت کی ہے:

My effort will have been amply rewarded if the study of this book enables the reader to find through its pages two facts: first, that Alfarabi was well acquainted with Greek philosophy; so well acquainted, in fact, that he was able, through diligent study, to perfect some of its old theories and work out new ones. Second, that the Schoolmen borrowed from him a great amount of material which hitherto has been regarded by many as a product of their speculation, while in reality it is not. In all justice to Alfarabi and other Arabian thinkers, we should candidly admit that Christian philosophy owes a great deal to them.

اور اب، ۱۱ ستمبر ۲۰۰۱ء کے ایسے کے بعد، اس حال میں کہ مغرب کے ایوان سیمویل ہسٹنگٹن صاحب کے ”کلڈیش آف سیویلیزیشنز“ کے نظریے سے ہمہمارے ہیں، انہیں ایوانوں سے کبھی کبھی یہ دبی دبی گونج بھی سننے میں آرہی ہے کہ اسلام اور مغرب دونوں کا خمیر

ایک مشترکہ تہذیبی ورثے سے اٹھا ہے اور مغرب کی جڑوں کی تلاش اگر ”گریگور من سیویلیزیشن“ کے ”اسلامی عیسائی تہذیب“ میں کی جائے تو زیادہ مناسب ہوگا (ملاحظہ ہو: Richard W. Bulliet: *The Case for Islamo-Christian Civilization*. New York: Columbia University Press, 2004).

New York: Columbia University Press, 2004).

الغرض میرا مقصد یہاں مسلمانوں کے علمی اور ادبی کارناموں کو گونا گونا نہیں۔ صرف یہ بیان مقصود ہے کہ یوں تو عام طور پر یہ سننے میں آتا ہے کہ سائنسی ترقی کی بنا پر آج فاصلوں کی کوئی اہمیت نہیں رہی، لیکن حقیقت یہ ہے کہ چند روشن ضمیر مغربی محققین سے قطع نظر مغرب کی خود آگہی میں آج اسلامی تمدن اور علمی ورثے کا بالعموم کوئی شعور نہیں پایا جاتا، الا ماشاء اللہ۔

جتنا کچھ بھی جدید مغربی ادب میری نظر سے گزرا ہے اس میں مجھے خال خال ہی کوئی ایسا ادیب دکھائی دیا ہے جس کی مسلمانوں کی ادبیات اور عام تمدنی فضا سے آگہی لائق توجہ ہو۔ اس کلیے سے دو ادیب مستثنا ہیں (اور بھی ہوں گے لیکن ان کا مجھے علم نہیں)، یعنی مارگریٹ یورسینار اور بورخیس۔ یوں تو سولہ نٹسن کے مشہور ناول ”کینسوارڈ“ میں بھی مجھے چند مسلمان کردار نظر آئے اور کچھ عربی فارسی کے الفاظ ملے، لیکن جس چیز نے مجھے زیادہ متحیر کیا وہ یہ کہ ان مسلمان کرداروں کا انداز فکر، تصور، اور فلسفہ حیات و مہمت خالصتاً اسلامی ہے اور عام سوویت فکر، تصور اور فلسفے سے خاصا مختلف۔ پھر بھی میں اسے ایک اتفاقی امر ہی سمجھتا ہوں اور مجھے یہ بات ماننے میں تامل ہے کہ خود سولہ نٹسن اسلامی تصور حیات سے شعوری طور پر آگاہ ہے اور اسے پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔

البتہ یورسینار کا ناول *The Abyss* خاصے کی چیز ہے۔ یہ اس لحاظ سے قابل ذکر نہیں کہ اس کا موضوع کسی اعتبار سے اسلامی ہے (ایسا ہے بھی نہیں)، بل کہ اس لحاظ سے کہ سولہویں صدی کے جس یورپ اور بالخصوص جس فلیڈرز کے پس منظر میں مصنف نے اپنے مرکزی کردار زینوکو پیش کیا ہے، وہ پس منظر ان تمام اسلامی تہذیبی اور علمی علامت سے متصف ہے جو، فی الواقع، اس دور میں ابھی موجود تھے، اور یہ کہ اس نے باقاعدہ جستجو اور تھص سے اس فضا میں مخفی ان اسلامی عناصر کو پہلے پانے اور پھر سمجھنے کی کوشش کی ہے۔

یورسینار کا ذکر تو بس برسبیل تذکرہ تھا۔ فی الحال کلیے کے دوسرے استثنائی طرف رجوع کرتا ہوں۔ بورخیس نے اپنا یہ افسانہ، یعنی ”ابن رشد کی سعی و تلاش“ جس کلیت سے اسلامی فضا میں رچ بس کر لکھا ہے اس کی مثال تمام مغربی ادب میں ملنا مشکل ہے۔ اس افسانے پر جسے افسانہ کہنے میں تامل ہوتا ہے، لیکن جو ہے، بہ ہر حال، افسانہ ہی۔ تفصیلی گفتگو سے قبل خود اس کے مصنف کا مختصر تعارف ضروری ہے۔



ہورن لویس بورخیس ۲۴ اگست سنہ ۱۸۹۹ء میں آرجنٹینا کے شہر بوئنس آئرس کے محلے پالمو میں پیدا ہوا۔ شروع ہی سے بے حد ذہین تھا اور لکھنے لکھانے کا شائق۔ اس کے گھر والوں نے، خاص طور پر اس کے والد نے، اس مشغلے میں اس کی بے حد مہمت افزائی کی۔ سات سال کی عمر میں بورخیس نے آسکر وانڈلڈ کے *The Happy Prince* کا ترجمہ کر کے ایک مقامی اخبار میں شائع کروایا، اور تیرہ سال کی عمر میں اپنی پہلی کہانی ”جنگل کا بادشاہ“ شائع کی۔ سنہ ۱۹۱۴ء میں بورخیس کا خاندان یورپ کے لیے نکلا۔ جب پہلی جنگ عظیم

چھڑی تو یہ لوگ سوئٹزرلینڈ میں اقامت گزریں تھے۔ یہیں بورخیس اسکول میں داخل کر دیا گیا اور دو سال تعلیم حاصل کرتا رہا۔ اس کی رسمی تعلیم کی کل مدت بس یہی دو سال ہیں۔ سنہ ۱۹۲۱ میں یہ لوگ وطن لوٹ آئے، اور بورخیس نے اپنے والد کی مالی امداد سے اپنی نظموں کا مجموعہ شائع کیا اور چھوٹے موٹے رسالوں میں لکھنے لکھانے کے کام کا آغاز بھی۔ دو سال بعد یہ خاندان پھر یورپ گیا اور ایک سال وہاں رہ کر پھر لوٹ آیا۔ سنہ ۱۹۲۲ میں بورخیس مقامی اخبار *Critica* کے ہفتے وار ادبی ضمیمے کا ایڈیٹر مقرر ہوا۔ سنہ ۱۹۴۹ میں بورخیس کی کہانیوں کا پہلا مجموعہ *El Elpha* طبع ہوا۔ ”ابن رشد کی سعی و تلاش“ اسی مجموعے میں شامل ہے۔ سنہ ۱۹۵۵ میں بورخیس کو قومی لائبریری کا ڈائریکٹر بنا دیا گیا۔ بورخیس کی بینائی ہمیشہ سے کمزور تھی اور مسلسل گرتی جا رہی تھی۔ اسی سال وہ تقریباً نابینا ہو گیا۔ سنہ ۱۹۶۱ میں بورخیس کو *Formentor Prize* ملا، لیکن اس انعام میں سامیول بیکٹ اس کا شریک قرار دیا گیا۔ بورخیس کو مختلف یونیورسٹیوں میں لیکچر دینے کے لیے بھی اکثر بلا یا گیا۔ بورخیس کا انتقال سنہ ۱۹۸۶ میں ہوا۔

بورخیس کی نگارشات کو پڑھتے ہوئے اس کے سرسری قاری کو بھی یہ بات فوری اور ناگزیر طور پر معلوم ہو جاتی ہے کہ ان کا لکھنے والا ایک نہایت وسیع المطالعہ اور وسیع المشرق ادیب ہے۔ ”ابن رشد کی سعی و تلاش“ کا تو خیر مرکزی کردار ہی ایک مسلمان حکیم ہے اور اس کا موضوع اسلامی تہذیب و تمدن، اس لیے اس میں اسلامی علمی اور ادبی حوالوں کا ملنا کوئی تعجب کی بات نہیں، لیکن اس قسم کے حوالے بورخیس کی اور تحریروں میں بھی جا بجا ملتے ہیں۔ مثلاً ”الف لیلة و لیلة“، قرآن، ابن خلدون، ابن حنّان، ابن سینا خود مجھے اکثر تحریروں میں نظر آئے۔ یہی نہیں، بورخیس کی واقفیت دنیا کے دیگر معاشروں سے بھی بہت گہری اور قریبی تھی۔ اس کا سبب تنہا اس کا مطالعہ تھا۔ یورپ اور شمالی امریکا کے چند شہروں کو چھوڑ کر، بورخیس نے مشرق وسطا، مشرق بعید، افریقا، اور جنوبی ایشیا کے ممالک شاید نہیں دیکھے تھے۔ لیکن کمال یہ ہے کہ اس کی نگارشات کو پڑھتے ہوئے محسوس یہی ہوتا ہے کہ وہ برسوں ان کے گلی کوچوں کی خاک چھانتا رہا ہے۔ یہاں یہ ذکر شاید بے جا نہ ہوگا کہ جب اوک لینڈرنے ایک انٹرویو کے دوران بورخیس سے اس کے بچپن کے بارے میں پوچھا تو مؤخر الذکر نے جواباً کہا: ”میرے بچپن کی یادیں صرف ان کتابوں کی یادیں ہیں جو میرے مطالعے میں آئیں اور جو میرے لیے اس جگہ کے مقابلے میں زیادہ حقیقی ہیں جہاں میں پلا بڑھا۔ میری یادیں، یوں سمجھ لیجیے، اسٹوینسن، کپلنگ، ”الف لیلة و لیلة“، اور ”ڈان کیہوٹے“ کی یادیں ہیں۔“ (ملاحظہ ہو: *Borges at Eighty—Conversations*. Edited and with Photographs by Wills Barnstone (Bloomington: Indiana University Press, 1982), p. 7)۔ ایک اور سوال کے جواب میں بورخیس کہتا ہے: ”میں اتنا کثیر السیاحت نہیں۔ میں چین اور ہندوستان کی سیاحت کا آرزو مند ہوں۔ لیکن ایک لحاظ سے دیکھیے تو میں کپلنگ اور *Tao Te Ching* کے توسط سے ان ملکوں کی سیر پہلے ہی کر چکا ہوں۔ (ملاحظہ ہو، ایضاً، صفحہ ۶۔)



”ابن رشد کی سعی و تلاش“، جس کا ترجمہ پیش کیا جا رہا ہے، ایک نہایت انوکھی اور تہ دار کہانی ہے۔ اس کو پڑھتے وقت یہ گمان

بالکل نہیں ہوتا کہ اسے ہمارے کسی مغربی ہم عصر نے لکھا ہے۔ ایک ایسے فن کار نے جس کے اور ابن رشد کے درمیان نہ صرف کم و بیش آٹھ صدیوں کا فاصلہ حائل ہے، بل کہ اس سے اہم تر یہ کہ دو مختلف تہذیبوں کا فاصلہ بھی۔ اس کے باوجود، جس بے تصنع اور فطری انداز میں ابن رشد کے عصر کی روح کی عکاسی کی گئی ہے اور جس مہارت سے اس میں اسلامی تمدن کے علامت اور حوالوں کو برتا گیا ہے، اس سے یہ تاثر قائم ہوتا ہے کہ فن کار ہمارا نہیں بل کہ ابن رشد کا ہم عصر ہے۔ یا بل کہ یوں کہیے، قرطبہ میں ابن رشد کے محلے ہی میں کہیں آس پاس رہتا ہے۔

اس کہانی کا مرکزی خیال دراصل انسانی شکست کا عمل ہے، یعنی وہ حالات جب خلاق ترین ذہن کا مقسوم محض شکست ہی ہوتا ہے۔ یہ شکست انسان کی کوتاہ قدامتی کا علم نہیں، بل کہ اس کے اپنے انسانی امکانات کو پالینے کی جستجو اور اس میں ناکام رہنے، اور ناگزیر طور پر ناکام رہنے کی علامت ہے۔ بورخیس کا خیال ہے کہ مختلف رفت و گذشت تمدنوں کو اپنی تمام تر تخلیقی قوت، ندرت، اور بوالعجبی کے ساتھ سمجھ لینا اس آدمی کے لیے ممکن نہیں جو ان تمدنوں کا پروردہ نہیں۔ اس لیے کہ ہر انسان اپنے ماحول کے دیے ہوئے تصورات کے سہارے ہی دوسروں کو سمجھنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس طرح یہ تصورات خود تفہیم کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ بن جاتے ہیں۔ جو مظاہر انسان کے موروثی علم اور تجربے سے باہر ہوں ان کی بہ طرز احسن تفہیم کی کوشش، ہر چند محدود سہی، یا تو اولاً ممکن نہیں، یا اگر ہو بھی جائے، تو بھی غلط یا محض تخمینی اور تقریبی ہی رہے گی۔ افہام و تفہیم کے معاملے میں نسلی امتیاز اور تہذیبی تقحر کی کوئی حیثیت نہیں کیوں کہ اس قسم کی کوشش کا انجام، مقدراً، شکست ہی ہے۔ انسان کے لیے ضروری ہے کہ اس عمل میں دگداز انکساری سے کام لے۔ (اگر یہ دیکھنا مقصود ہو کہ تمدن غیر کا مذہبی تعصب، نسلی امتیاز اور تہذیبی تکبر سے تجربہ کس طرح کیا جاتا ہے تو پیٹریشیا کرون اور مائیکل گلک کی کتاب *Hagarism, The Making of Islamic World* پڑھ لیجیے جو سنہ ۱۹۷۷ میں کیمبرج یونیورسٹی پریس سے شائع ہوئی ہے۔)

اب آئیے ذرا یہ دیکھیں کہ شکست کے عمل اور اس کی ناگزیری کو بورخیس نے ابن رشد کی وساطت سے کس طرح پیش کیا ہے۔ یہ تو قارئین کو بہ خوبی معلوم ہوگا کہ تمام مسلمان فلسفیوں میں تنہا ابن رشد ہی ارسطو کا صحیح ترین مقلد اور شارح تھا، نوافلاطونیت۔ اس کو دراصل مسلمانوں، اور ان سے پہلے یہودیوں اور عیسائیوں کی ایک خاص مذہبی ضرورت نے جنم اور فروغ دیا تھا۔ مسلمان حکما کا من بھاتا کھا جا ثابت ہوئی۔ نتیجتاً، ارسطو کی خالص منطقیات اور عقل پسندی، جسے ”ارسطا لیبسیت“ کا نام دیا جاتا ہے، کساد بازاری کا شکار ہو گئی۔ الغزالی اور ابن سینا نے بھی اسے زک پہنچانے میں حتی المقدور حصہ لیا۔ اول الذکر نے تو باقاعدہ ایک کتاب، یعنی ”تہافت الفلاسفہ“ لکھ ڈالی، جس میں حکما کی لغزشوں کا ذکر خوب دل کھول کر کیا۔ ان کے برخلاف، ابن رشد، ارسطو کا بڑا قائل تھا، اور اس نے ارسطو کا لیبسیت کے احیا کو اپنی زندگی کا مقصد بنایا۔ اس مقصد کے حصول کے لیے ابن رشد نے نہ صرف الغزالی کی مذکورہ کتاب کا رد لکھا، بل کہ خود ارسطو کے فلسفے کے معتد بہ حصے پر بڑی دقیق اور سیر حاصل شرحیں بھی۔ یہی وہ شرحیں تھیں جن کے لاطینی تراجم کی بدولت ازمنہ وسطا اور مابعد کا مغرب ارسطو کی صحیح قدر و قیمت سے واقف ہوا۔

جہاں تک یونانی حکمت، فلسفے، منطق، اور طب وغیرہ کا تعلق ہے، تو ان کو سمجھنے میں ابن رشد کو کوئی خاص دقت پیش نہیں آئی،

لیکن جب وہ ارسطو کی فن شعر پر نامکمل کتاب ”بو طیقاً“ کی تلخیص اور شرح لکھنے بیٹھا تو اچھی خاصی مصیبت میں پڑ گیا۔ اس میں دو لفظ— یعنی ”المیہ“ (ٹریجیڈی) اور ”طربیہ“ (کومیڈی)— وبال جان بن گئے۔ ان کی تفہیم کا دار و مدار ڈرامے اور تھیٹر پر تھا، جن کی کوئی روایت عربوں میں موجود نہ تھی۔ ابن رشد نے اس سلسلے میں رائج الوقت عربی مآخذ، یعنی عربی لغات، سے بھی رجوع کیا لیکن بے سود۔

انھیں دو کلیدی لفظوں کی ماہیت کو کما حقہ نہ سمجھنے کو بورخیس نے ابن رشد کی شکست سے تعبیر کیا ہے۔ اس شکست میں خود ابن رشد کی کوئی کوتاہی شامل نہیں تھی، بل کہ بورخیس کا خیال ہے کہ اپنے تمدنی سانچے میں مقید ہونے کے باعث ابن رشد بہ کوشش بسیار بھی یونانی ڈرامے کی ان دو کلیدی اصطلاحات کے معنا کے صحیح تعین سے عاجز ہی رہتا۔ یہ انھیں تہذیبی تصورات اور سانچوں کی ناگزیر گرفت کا نتیجہ ہے کہ بعض اشیاء بالکل سامنے ہوتے ہوئے بھی کچھ لوگوں کے لیے بالکل ظاہر اور کچھ دوسروں کے لیے سراسر مخفی ہوتی ہیں۔

ابن رشد کی زندگی کے جس ایک دن کا نقشہ بورخیس نے اپنے اس افسانے میں کھینچا ہے اس میں ابن رشد کے عین سامنے دو واقعے ایسے ہوئے جن سے اگر وہ چاہتا تو ان کلیدی الفاظ کو سمجھنے میں مدد لے سکتا تھا، لیکن کمال یہ ہے کہ اس امکان کی طرف اس کا ذہن بھولے سے بھی نہیں گیا۔ مثلاً، جب وہ الغزالی کی کتاب پر اپنے رد کا گیا رھواں باب لکھ رہا تھا، اس کی توجہ بار بار ”المیہ“ اور ”طربیہ“ کے صحیح معنا کے تعین کی طرف جا رہی تھی۔ چنانچہ وہ ”رد“ کو چھوڑ کر اپنے کتب خانے میں آ نکلتا ہے اور از سر نو ان الفاظ کے معنا بعض اہم عربی لغات میں بے سود دیکھنا شروع کر دیتا ہے۔ ٹھیک اسی وقت باہر بچوں کے کھیل کی آواز اس کی مشغولیت میں مغل ہوتی ہے۔ یہ کھیل جو بچے کھیل رہے ہیں، خود ڈرامے اور نائٹ سے ملتی جلتی چیز ہے۔ ایک بچہ دوسرے کے شانوں پر چڑھا موزن کی نقل اتار رہا ہے، یعنی اذان دے رہا ہے۔ جس کے کندھوں پر سوار ہے، وہ بچہ گویا مسجد کے مینار سے مشابہ ہے۔ ایک تیسرا لڑکا زمین پر حالت تجمد میں ہے اور گویا نمازیوں کی ایک پوری صف کا قائم مقام ہے۔ ادنا سے غور پر یہ ظاہر ہو جاتا ہے کہ ذرا سی تخلیقی اُتج کے استعمال سے بچوں کے اس کھیل کو ڈرامے یا تمثیل کی ایک ابتدائی شکل سے تعبیر کیا جاسکتا تھا۔ لیکن کمال یہ ہے کہ ابن رشد کی توجہ اس مناسبت کی طرف بالکل نہیں جاتی۔ اس کے علاوہ ایک اور واقعے میں بھی ڈرامے کی ماہیت کے بارے میں اگر جلی نہیں تو، بہ ہر حال، نھی اشارہ ضرور موجود ہے۔ مثلاً اس شام ایک عالم قرآن فرج کے مکان پر ابن رشد کی ملاقات ابوالقاسم الاشعری سے ہوتی ہے، جو ایک عالم کی سیاحت کر چکا ہے۔ حاضرین اس سے اصرار کرتے ہیں کہ وہ اپنی سیاحت کا کوئی عجیب و غریب واقعہ سنائے۔ ابوالقاسم جس واقعے کا ذکر کرتا ہے وہ اسے چین میں پیش آیا تھا اور دراصل چینی تھیٹر یا ڈرامے سے متعلق ہے۔ ابن رشد چاہتا تو اس واقعے سے بھی ان دو کلیدی الفاظ کو سمجھنے میں مدد لے سکتا تھا۔ لیکن ستم ظریفی یہ کہ نہ ابن رشد کی اور نہ حاضرین میں سے کسی اور کی توجہ اس طرف جاتی ہے۔ کمال یہ کہ ابوالقاسم کو اس کا چینی تاجر دوست دراصل ایک چینی ڈراما دکھانے لے گیا تھا، جہاں اسٹیج پر ادا کار تو خیر تھے ہی، ناظرین کی بھی اچھی خاصی تعداد موجود تھی۔ لیکن ابوالقاسم نہ اس وقت یہ سمجھ سکا کہ وہ ڈراما دیکھ رہا ہے اور نہ اس وقت اس واقعے کو بیان کرتے ہوئے ہی اسے پتا چلتا ہے کہ اس روز کینیٹون میں اس نے دراصل ایک تھیٹر میں ایک چینی ڈراما دیکھا تھا۔ مزے کی

بات یہ کہ وہ اس چینی تھیٹر ہال کو ابھی تک ایک رہائش گاہ ہی تصور کر رہا ہے، اور ناظرین اور اداکاروں کو اس رہائش گاہ کے مکین، اور اسٹیج کو ایک قدرے بلند چبوترے۔

الغرض، ابوالقاسم کے سامعین اس واقعے کو محض ایک احتمالہ بات ہی خیال کرتے ہیں۔ گو ابوالقاسم اس چشم دید واقعے کی ماہیت کو پوری طرح سمجھنے سے معذور ہے، اسے مبہم سا یہ احساس ضرور ہے کہ اس روز اس مکان میں چبوترے پر وہ کوئی بیس کے لگ بھگ آدمی کوئی کہانی پیش کر رہے تھے، لیکن اسے سنانے کے بجائے دکھا رہے تھے۔ حاضرین کے لیے یہ نہایت پاگلوں کی سی حرکت تھی۔ واہ، یہ بھی کوئی بات ہوئی! اپنے تہذیبی دائرے میں محصوران کے تصور میں بھی یہ بات نہیں آسکتی تھی کہ کہانی سنانے کے علاوہ دکھائی بھی جاسکتی ہے۔ پھر یہ بھی کہ دشوار سے دشوار اور گجھک سے گجھک بات بیان کرنے کو صرف ایک آدمی کافی ہے۔ اور یہ ابوالقاسم کہہ رہا ہے کہ وہاں کوئی بیس آدمی اسی بات کو دکھانے میں مشغول تھے۔ تو یہ گویا ایک طرح کی بڑی زبردست فضول خرچی ہوئی۔

صبح سویرے کہیں جا کر یہ محفل برخاست ہوتی ہے۔ ابن رشد گھر لوٹا تو اس کی آنکھیں نیند سے بوجھل تھیں۔ اسے محسوس ہوا کہ وہ کسی حد تک ان دو لفظوں کا مفہوم سمجھ گیا ہے۔ چنانچہ اس نے ”بوطیقا“ کی اپنی تلخیص اور تشریح کے مسودے میں اس عبارت کا اضافہ کر دیا: ”ارسطو قصائد کو ’الیے‘ کا نام دیتا ہے اور ہجویات اور تمام مذموم اور مردود چیزوں کو ’طریے‘ کا۔“

اب دیکھیں تو ”الیے“ اور ”طریے“ کی یہ تعریف کچھ اتنی غلط بھی نہیں۔ المیہ جذبات ہی، آخری تجربے میں، قابل ستائش، یا قسیدے کی رعایت سے قابل مدح، قرار دیے جاتے ہیں؛ اور طریہ جذبات کو ہنسی ٹھٹھول پر موقوف کر کے انھیں ایک لحاظ سے قابل رد، لغو، یا لائق ہجو کہا جاسکتا ہے۔ یعنی یہ کہ المیہ ڈراموں میں ہیرو کی شکست دکھائی جاتی ہے، لیکن اس میں اس کے باوجود اس کی تعریف، تحسین، اور مدح کا پہلو بھی واضح طور پر موجود ہوتا ہے۔ اس اعتبار سے اسے ”قسیدے“ کی صنف سے مشابہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ دوسری طرف، طریہ ڈراموں کی روح کسی نہ کسی قدر ”ہجو“ کی روح سے مناسبت رکھتی ہے۔ کچھ بھی سہی، حق بات یہ ہے کہ اس اتفاقی یا ضمنی رعایت (یعنی المیہ مساوی قسیدہ، اور طریہ مساوی ہجو) کے باوجود ابن رشد ”الیے“ اور ”طریے“ کے جوہر اور ماہیت کو نہ سمجھ سکا تھا۔

اور یہی ابن رشد کی شکست تھی۔ (ایک لحاظ سے یہ شکست اپنی دل گدازی، رقت اور ناگزیری میں خود کسی ”الیے“ کے مرکزی کردار کی شکست یا زوال سے کم نہیں۔) اور اسی کو بورخیس نے پیش کیا ہے۔ لیکن یہ ایک بہت بڑے آدمی کی شکست تھی۔ اس کے بیان کرنے میں بورخیس کا رویہ معاندانہ یا بغلیں بجانے والے کا نہیں۔ اپنے بیانیہ طرز کے ماہرانہ اور پُر ضبط طنزیہ عنصر کے بڑے ہی لطیف استعمال کے ذریعے، بورخیس نے یہاں اس شکست کے دائرے کو تقریباً عالمی وسعت دے دی ہے۔ اس دائرے میں پوری دنیا تو خیر شامل ہے ہی، مزے کی بات یہ ہے کہ اس میں اس شکست کا موڑ خود بورخیس بھی شامل ہے۔ چنانچہ یہ صرف ابن رشد کی شکست ہی نہیں، بل کہ بورخیس کی شکست بھی ہے۔ وہ کیسے؟

میں نے اوپر اس کہانی کے تدار ہونے کا ذکر کیا ہے۔ یہ بات شاید باعثِ تعجب ہو کہ اس افسانے کا موضوع تو خیر ایک ہی

ہے، لیکن اس کے مرکزی کردار دو ہیں۔ اور اپنی اہمیت میں یہ ایک دوسرے سے کسی طرح کم نہیں۔ (یہ اس کہانی کی تہ داری کی ایک سطح ہے۔) ایک تو وہ جس کے ذکر اور کوائف سے کہانی مملو ہے (یعنی ابن رشد)، دوسرا وہ جو بہت اچانک اور اتنے ہی پراسرار طریقے پر کہانی کے بالکل آخر میں نہایت شدت اور وقار، لیکن اتنے ہی دل فریب طنز یہ احساس شکست، کے ساتھ ظاہر ہو کر کہانی میں مغل ہوتا ہے (یعنی راوی یا خود بورخیس)۔ یوں یہ کہانی دو متوازی خطوط پر آگے بڑھتی ہے۔ ان میں سے ایک خط تو وہ ہے جس پر روشنی کی دھار اپنی تمام تر ضوفشانی کے ساتھ پڑ رہی ہے، دوسرا وہ جو ابر کے ایک دبیز ٹکڑے کے پیچھے روپوش ہے اور کہانی کے اختتام پر اچانک اپنی بے پناہ قوت ارادی کے ساتھ ابراز کرتا ہے۔

اگر ابن رشد — جو ارسطو سے چودہ سو سال دور تھا اور ایک بالکل مختلف معاشرے کا پروردہ بھی — ارسطو کے فن شعر کی چند کلیدی اصطلاحات کو کما حقہ نہ سمجھ سکا، تو کیا بورخیس — جو ابن رشد سے کم و بیش آٹھ سو سال دور ہے اور اس کے معاشرے سے اتنا ہی نا آشنا — ابن رشد، اس کی حقیقت، اور اس کے دور کو سمجھنے کا بالکل یہ دعوے دار ہو سکتا ہے؟ ظاہر ہے نہیں۔ پھر یہ بھی کہ ابن رشد جو یونانی زبان سے نابلد تھا، یونانی حکمت اور ادب کی ماہیت کو تراجم کے تراجم (یونانی سے سریانی، اور پھر سریانی سے عربی) کے ذریعے سمجھنے کی کوشش کر رہا تھا۔ دوسری طرف بورخیس، جو عربی زبان سے ناواقف ہے، ابن رشد اور اس کے عصر کی روح تک رسائی چند مستشرقین کی انگریزی، فرانسیسی، جرمن، اور ہسپانوی تحریروں کے توسط سے کر رہا ہے۔ اس کہانی میں اس قسم کی اور بھی کئی رعایتیں ہیں۔

چنانچہ کہانی کے آخر تک آتے آتے ابن رشد اور بورخیس ناگزیر طور پر مدغم ہو گئے ہیں۔ (معروض اور موضوع کا یہ ماہرانہ ادغام بھی اسی تہ داری کی ایک اور سطح ہے۔) یا بل کہ یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ ابن رشد میکسر غائب ہو چکا ہے۔ کہانی کے اسٹیج پر مرکزی روشنی صرف بورخیس پر پڑ رہی ہے۔ اس روشنی کی شعاع میں بورخیس اپنے کو اتنا ہی مضحکہ خیز محسوس کر رہا ہے جتنا اس خدا نے اپنے کو محسوس کیا ہوگا جو بقول ایک مسخرے کے چلا تھا بیل تخلیق کرنے اور بنا کر رکھ دی بھینس! چنانچہ، پایاں کار، یہ کہانی خود اپنے خالق کی شکست کی کہانی بھی ہے۔



بورخیس کی یہ کہانی، جیسا کہ اشارہ کیا جا چکا ہے، سب سے پہلے اس کے مجموعے *El Eleph* میں شائع ہوئی۔ بعد ازاں بوئیس آرس سے سنہ ۱۹۶۱ میں چند اور نگارشات کے ساتھ *Antologia Personal* نامی مجموعے میں۔ موخر الذکر کا انگریزی ترجمہ، *A Personal Anthology* کے عنوان سے، سنہ ۱۹۶۷ میں نیویارک سے شائع ہو چکا ہے، لیکن اس میں شامل جملہ نگارشات کا کوئی ایک مترجم نہیں ہے۔ زیر نظر کہانی کا، یعنی "Averroës Search" کا ترجمہ اینتھونی کیریگن کا کیا ہوا ہے۔ میں نے اسی ترجمے سے کہانی کو اردو میں منتقل کیا ہے۔ (وہی ابن رشد کی ترجمے کے ترجمے کو سامنے رکھنے والی بات ہوئی!)

یہ کہانی بورخیس کے مطالعہٴ بسیار، تفحص اور تخریج علمی کا شاہ کار ہے۔ ابن رشد کے عصر کی روح تک رسائی اور اس عصر کی فضا کو تیار کرنے کے لیے، اور خود ابن رشد کے علمی مشاغل کو سمجھنے کے لیے اسے اسلامی تمدن، تاریخ اور ادبیات کی مختلف کتابوں سے رجوع کرنا پڑا۔ (گوسنہ ۱۹۸۳ میں میڈیسن میں جب میں نے بورخیس سے ابن شرف کے بارے میں استفسار کیا تو وہ یہ کہہ کر ٹال گیا کہ ”عزیز من، یہ سب تو ہم کا کارخانہ ہے! سب کچھ فرضی ہے!“) ضروری ہے کہ اس قسم کے جملہ حوالوں کی نشان دہی کر دی جائے۔ اس سے بورخیس کی عرق ریزی اور اس کی صحیح قدر و قیمت کا کچھ نہ کچھ اندازہ ضرور ہو جائے گا۔

میں نے ترجمے کے متن میں وارد ہونے والے وضاحت طلب امور کے حوالے ترجمے کے آخر میں دینے کے بجائے یہاں دینا بہتر سمجھا ہے۔ عام قاعدہ ہے کہ وضاحت طلب امور پر متن میں سلسلہ وار نمبر شمار لگا کر اسی ترتیب سے متن کے آخر میں ان کی وضاحت کر دی جائے۔ اس قاعدے سے انحراف کرتے ہوئے، میں نے متن میں سلسلہ وار نمبر شمار صرف انہیں پیرا گرافوں کے آخر میں لگائے ہیں جن میں وضاحت طلب باتیں وارد ہوئی ہیں، پھر اسی ترتیب سے یہاں ان کی وضاحت کر رہا ہوں۔ اگر کسی پیرا گراف میں ایک سے زائد وضاحت طلب باتیں آئی ہیں، تو وہ سب کی سب اس پیرا گراف کے آخر میں آنے والے نمبر کے تحت ہی مل جائیں گی۔

## حواشی:

۱۔ Joseph-Ernest Renan (۱۸۲۳ تا ۱۸۹۲) ایک فلسفی، تاریخ داں، اور عالم دینیات و مذاہب تھا۔ اس کا ارادہ کسی کلیسائی عہدے کے حصول کا تھا اور اس کے لیے اس نے باقاعدہ تعلیم بھی حاصل کی، لیکن ایک روحانی بحران کے نتیجے میں اس نے رومن کیتھولک کلیسا سے اپنی علاحدگی کا اعلان کر دیا۔ یہ ابن رشد کا گرویدہ تھا۔ بیرتولو (Berthelot) کو اپنے ۳۱ مارچ ۱۸۵۰ کے خط میں لکھتا ہے: ”ابن رشد ازمنہٴ وسطا میں ایک ناقابل یقین تاریخ [کا درجہ رکھتا] ہے۔“ سنہ ۱۸۴۸ سے سنہ ۱۸۵۰ تک ریناں کا قیام اطالیا میں رہا جہاں وہ مختلف کتب خانوں میں عربی اور سریانی زبانوں کے مخطوطات کی چھان بین کرنے اور فہرست سازی کے لیے آیا تھا۔ ابن رشد پر آگے چل کر اس نے اپنا ڈاکٹریٹ کا مقالہ لکھا جو سنہ ۱۸۵۲ میں Durand سے "Averroès et l'averroïsme, essai historique" کے عنوان سے شائع ہوا۔ یہاں یہ ذکر بھی ہو جائے کہ خود مسلمانوں نے ابن رشد کو طرد سمجھ کر بھلا دیا تھا، ریناں کا بیان ہے کہ ابن رشد کے بارے میں اس کی ساری معلومات غیر عربی مآخذ سے (بالخصوص لاطینی سے) مستعار ہیں اور یہ کہ اسے کبھی ابن رشد کی ایک عربی سطر دیکھنے کا اتفاق نہیں ہوا۔ ہر چند کہ یہ بیان از حد غلو آمیز ہے، اس میں کلام نہیں کہ مسلمانوں کے ہاتھوں ابن رشد کا جو حشر ہوا، وہ باعثِ شرم ہے۔

بورخیس نے ریناں کے جس اقتباس سے اپنے افسانے کی ابتدا کی ہے وہ مذکورہ کتاب کے صفحہ ۴۸ پر وارد ہوا ہے۔ بورخیس

نے محض ایک نامکمل جملہ ہی پیش کیا ہے۔ بہتر ہوگا کہ یہاں پورا ٹکڑا مع اپنے سیاق و سباق کے نقل کر دیا جائے۔ یہ ٹکڑا باب اول ”ابن رشد کی حیات اور تصانیف“ کے چھٹے حصے میں آتا ہے۔ یہ کہہ چکنے کے بعد کہ ”ابن رشد نے ارسطو کی ’بوطیقا‘ کی جو شرح لکھی ہے اس سے واضح طور پر اس کی عربی ادب سے، بالخصوص ما قبل اسلام کی شاعری سے، گہری واقفیت کا پتا چلتا ہے۔ عترة، امرؤ القیس، اعشى، نابذ، متنبي، ’کتاب الاغانی‘ . . . کے حوالے ہر صفحے پر موجود ہیں۔ لیکن دوسری طرف یہ حوالے یونانی ادب سے ابن رشد کی مکمل ناواقفیت کے غماز بھی ہیں،“ (صفحہ ۴۷ اور ۴۸،) ریناں یہ خیال ظاہر کرتا ہے:

یونانی ادب کے بارے میں ابن رشد کی غلطیاں واقعی اس نوعیت کی ہیں کہ ان کو دیکھ کر ہنسی آتی ہے۔ مثلاً، اس کا خیال ہے کہ المیہ، فن مدح سرائی سے زیادہ کچھ نہیں، اور طربیہ، فن ہجا کے علاوہ کچھ نہیں۔ مزید یہ کہ وہ المیوں اور طربیوں کے نہ صرف عربی قصائد اور ہجویات میں، بل کہ خود قرآن میں بھی پائے جانے کا مدعی ہے۔

(اصل فرانسسی متن:

Quoi qu'il en soit, les béuves d'Ibn-Roschd, en fait de littérature grecque, sont vraiment de nature à faire sourire. S'imaginant, par exemple, que le tragédie n'est pas autre chose que l'art de louer, et la comédie, il pretend trouver tragedies et des comedies dans les panegyriques et les satires des Arabes, et meme dans le Coran!)

۲۔ بورخیس نے تو بس چار ہی نام گنوائے ہیں جن میں ابن رشد کے نام کی قلب ماہیت ہوئی، ریناں نے کم و بیش ایسے پندرہ نام دیے ہیں۔ تفصیل کے لیے ریناں کی مذکورہ کتاب کا باب اول، حصہ دوم، فٹ نوٹ ۴ دیکھیے جو صفحہ ۷ پر ہے۔

امام غزالی کا دور بالعموم تصوف اور اشعری دینیات کے زوال کا دور تھا۔ اول الذکر اپنی دل گذار روحانیت کے باوجود ایک طرف خالص نظریاتی مباحث اور لن ترانیوں اور دوسری طرف عامیانہ شعبہ بازیوں کا شکار ہو چکا تھا۔ موخر الذکر مذہب کے ظاہری احکامات کی بجائے آوری کو ہی مذہب کا لب لباب سمجھنے پر مصر تھا، یعنی روح مذہب سے دور افتادہ تھا۔ امام غزالی کا موقف یہ تھا کہ دونوں میں ہم آہنگی اور تطابق پیدا کیا جائے، تاکہ دینیات میں تصوف کی روح آجائے اور خود تصوف لاطائل نظریاتی مباحث اور صوفیانہ شعبہ بازیوں سے مامون رہ سکے۔ اس مقصد کے حصول کے لیے ایک طرف تو غزالی نے اپنی شہرہ آفاق کتاب ”احیاء علوم الدین“ لکھی، اور دوسری طرف ”تہافت الفلاسفة“ غزالی کا خیال تھا کہ یونانی فلسفے کی گرم بازاری کے نتیجے میں مسلمانوں کے بعض بہترین اذہان — مثلاً ابن سینا — خود اپنے مذہب سے دور جا پڑے ہیں۔ چنانچہ اس بات کی اشد ضرورت ہے کہ یونانی حکما کے خیالات اور ان کے مسلمان خوشہ چینوں کے نظریات کا رد پیش کیا جائے۔ چونکہ ارسطو کو جملہ یونانی حکما پر اس لحاظ سے سبقت حاصل ہے کہ خود اس نے اپنے پیش روؤں کے خیالات کا رد لکھا تھا، اور چونکہ ارسطو خود مسلمان حکما میں بھی خاصا مقبول ہے، اس لیے ارسطو کا رد اولاً تر ہوا۔ اور چونکہ مسلمانوں میں ابن سینا اور الفارابی نے غزالی کے حساب سے ارسطو سے کافی کچھ اخذ و کسب کیا ہے، اس لیے ارسطو کے رد کے دوران غزالی نے ابن سینا اور الفارابی کی گم راہیوں اور لغزشوں کا بھی اچھا خاصا محاسبہ کر ڈالا ہے۔

اب آئیے ابوالولید محمد ابن احمد ابن محمد ابن رشد کی طرف۔ یہ سنہ ۱۱۲۶ میں قرطبہ (الاندلس) میں پیدا ہوئے۔ اپنے دور کے عام رواج کے مطابق انھوں نے اپنی ابتدائی تعلیم قرآن، تفسیر، حدیث، فقہ اور دینیات میں حاصل کی، لیکن ان کے اصل کارنامے طب اور فلسفے کے میدان میں پائے جاتے ہیں۔ فلسفے میں انھوں نے متعدد کتابیں لکھیں جو اپنے لاطینی تراجم کے قالب میں فکر مغرب پر اثر انداز ہوئیں اور تیرھویں صدی کے یورپ میں اپنے مباحث کے اعتبار سے ”ابن رشدیات“ (Averroism) کہلائیں۔ اس کے برخلاف، بارھویں صدی کے اندلس میں مسلمانوں کے یہاں علوم دینی کا تو عام بول بالا تھا لیکن مابعد الطبیعیاتی تحقیق اور تخصص تقریباً ناپید ہو چکا تھا۔ اس صورت حال میں تھوڑی سے تبدیلی الموحّدون سلسلے کے روشن خیال اور وسیع المشرب حکمراں ابویعقوب یوسف (حکومت: ۱۱۶۳ تا ۱۱۸۴) کی وجہ سے آئی۔ اس نے ابن رشد کی ہمت افزائی کی اور اسے اپنے دربار سے وابستہ بھی کیا۔ بعد از آں سنہ ۱۱۶۹ میں اشبیلیہ، اور پھر ۱۱۷۱ میں قرطبہ کا قاضی بھی مقرر کیا۔ یہی سرپرستی اور ہمت افزائی ابن رشد کو ابویعقوب کے خلف ابویوسف (حکومت: ۱۱۸۴ تا ۱۱۹۹) کے دور میں بھی تادیر حاصل رہی۔ لیکن ۱۱۹۵ میں سیاسی حالات کی نزاکت اور دینی علماء، خاص طور پر مالکی فقہاء، کے مطالبات کے آگے سپر ڈالتے ہوئے ابویوسف نے مجبوراً نہ صرف فلسفے اور فلسفیوں سے اپنی برائت کا اعلان کر دیا، بل کہ عملی ثبوت کے طور پر ابن رشد کی کتابوں کو نذر آتش کرنے کا حکم بھی نافذ کیا۔ ستم بالا سے ستم، ابن رشد پر الحاد کا الزام بھی عائد کیا گیا۔ اس کی پاداش میں ابن رشد کو جلاوطن کر دیا گیا۔ ابن رشد نے اپنی زندگی کے آخری تین سال بڑی بے بسی اور بے رغبتی کے عالم میں گزارے۔ یہاں یہ ذکر بے محل نہ ہوگا کہ الموحّدون حکمرانوں کے دور میں غزالی کو قبول عام اور بڑی اہمیت حاصل ہوئی، حال آں کہ الموحّدون خاندان کی آمد سے پہلے ان کی تمام تصانیف پورے اندلس میں قابل ضبطی قرار دی جا چکی تھیں۔

ابن رشد مسلمانوں کے آخری اور اہم ترین فلسفی اور ارسطو کے بے حد مداح تھے۔ ان کا اعتقاد تھا کہ ارسطو نے ”حقیقت“ کو پالیا تھا۔ ارسطو کے مکتبہ فکر اور اس کے مابعد الطبیعیاتی نظریات کے احیا اور ترویج کی خاطر انھوں نے اس کی تصانیف پر بڑی مبسوط اور جامع شرحیں لکھیں۔ یہ وہی شرحیں تھیں جن کے لاطینی تراجم نے مغرب کی ذہنی تاریخ کا رخ بدل دیا۔

کچھ ذکر امام غزالی کی ”تہافت الفلاسفہ“ اور اس پر ابن رشد کے رد ”تہافت التہافت“ کا بھی ہو جائے۔ اوّل الذکر میں غزالی نے حکما کے مباحث و مطالب سے بیس مسئلے چن کر ان پر بھرپور اعتراضات کیے ہیں۔ ان میں سے آخری دو کا جواب ابن رشد نے ضمنی یا سرسری طور پر دیا ہے، لیکن بقیہ اٹھارہ کو سلسلے وار اور نہایت مدلل اور منطقی طور پر رد کیا ہے۔ دونوں کتابوں میں ان بیس مسائل پر مبنی ابواب کی ترتیب یکساں ہے۔ اپنی کتاب کے گیارھویں باب میں غزالی نے حکما کے اس دعوے کا رد پیش کیا ہے کہ مبداء اوّل (خدا) اپنی ذات کے ماسوا دیگر اشیا کا مدرک نہیں، اور یہ بھی کہ وہ اجناس (genera) اور انواع (species) کو محض باندازگی (in a universal manner) ہی جانتا ہے۔ اس باب میں غزالی نے اہل سنت کے عقیدے اور موقف کی وضاحت بھی کر دی ہے، یعنی خدا کے سوا تمام اشیا حادث ہیں اور اپنے حدوث کے لیے ارادہ خداوندی کی منت کش بھی۔ چون کہ یہ خدا کے ارادے سے ظہور پذیر ہوئی ہیں، اس لیے، لامحالہ اور ناگزیراً، براہ راست طور پر خدا کے احاطہ علم میں موجود ہیں۔ حکما کے مذکورہ بالا دعوے میں قباحت یہ ہے کہ اس سے عالم حادث نہیں رہتا بل کہ مسلمانوں کے ثقہ عقیدے کے برخلاف قدیم بن جاتا ہے، اور یوں خدا

کی یکتائی کا دعوا باطل ہو جاتا ہے اور اس کے قادرِ مطلق ہونے کا تصور بھی۔

اس سے مشابہ ایک اور قضیہ امام غزالی نے اسی کتاب کے تیرھویں باب میں اٹھایا ہے۔ اس باب میں یہ مسئلہ موضوعِ بحث ہے کہ آیا خدا جزئیاتِ زمانی سے آگاہ ہے یا نہیں۔ حکما اس کا جواب عام طور پر نفی میں دیتے ہیں۔ ان کا موقف یہ ہے کہ خدا کا دائرہ علم اپنی ذات سے متجاوز نہیں۔ ابن سینا کی رائے قدرے مختلف ہے۔ وہ خدا کے عالمِ جزئیات ہونے کی نفی تو نہیں کرتے، البتہ یہ ضرور کہتے ہیں کہ جزئیات سے خدا کی آگاہی زمانی حیثیت سے نہیں۔ اس لیے کہ خدا کے علم میں وقت ماضی، حال اور مستقبل میں تقسیم نہیں کیا جاسکتا۔ بل کہ خدا کی آگاہی بطورِ زکلی ہے۔ (ابن سینا کے ان نظریات پر نہایت سیر حاصل بحث فضل الرحمن صاحب نے اپنی کتاب *Avicenna's Psychology*، مطبوعہ لندن: آکسفورڈ یونیورسٹی پریس، ۱۹۵۲ء، صفحہ ۴۱ و مابعد کی ہے؛ اور اپنے مضمون "Ibn Sina" میں بھی، جو ایم۔ ایم۔ شریف کی مرتب کردہ کتاب *A History of Muslim Philosophy*، مطبوعہ Wiesbaden: Otto Harrassowitz کی پہلی جلد میں شامل ہے۔ ملاحظہ کیجیے صفحہ ۵۰۱ تا ۵۰۲۔)

خدا کے علم میں جزئیاتِ زمانی کی نفی کریں تو اس میں بھی یہی قباحت ہے کہ اس طرح خدا قادرِ مطلق نہیں رہتا، جو قرآنی عقیدے کے خلاف بات ہے۔ مزید برآں، اگر خدا کو particulars کا علم نہیں، تو پھر عذابِ ثواب کا قصہ ہی پاک ہو جاتا ہے۔ جب خدا کو انسانیت کا علم بہ اندازِ زکلی تو ہے، لیکن یہ علم نہیں کہ انسانیت کا کوئی فرد واحد کس قسم کے افعال کا مرتکب ہوا ہے، تو پھر اس فرد کو عملِ صالح کا اجر اور عملِ فحیح پر سزا دینے کا کوئی جواز نہیں نکلتا۔ مسلمان حکمانے اس دشواری سے بچاؤ کی یہ راہ نکالی کہ خدا کا علم ذاتی کسی ناقابلِ بیان طریقے پر particulars کو بھی محیط ہے۔ مسئلے کا یہ حل مسلمان حکمانے دراصل ارسطو کے نوافلاطونی شارحین سے اخذ کیا تھا۔ آگے چل کر یہی اندازِ حل و تشریح خود سینٹ ٹامس اکیوینس نے، اور دورِ جدید میں برٹانوں نے بھی، اپنایا۔ حکما کی فکر کے مطابق یہ علم انسان میں تو بہ صورتِ کثرت ظہور پذیر ہوتا ہے لیکن خدا میں بصورتِ وحدت۔ قرآن میں آیا ہے کہ زمین اور آسمان میں کوئی ذرہ ایسا نہیں جو خدا کے علم میں نہ ہو۔ ابن سینا کا عقیدہ بھی یہی ہے۔ لیکن ان کا موقف یہ ہے کہ خدا کو particulars کا علم محض بطورِ زکلی ہے۔ امام غزالی اس سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ ابن سینا کے خیال میں خدا افراد کے براہِ راست علم سے یکسر تہی ہے، اور اس لحاظ سے یہ نظریہ بنی برالحاد ہے۔ ان دونوں سے جدا، ابن رشد کی رائے یہ ہے کہ خدا کا علم نہ کل کا ہے نہ جزو کا، بل کہ دونوں سے ماوراء ایک بالکل مختلف شے ہے، جس کی ماہیت تک انسانی ذہن کی رسائی ممکن نہیں۔ اس بحث کے لیے دیکھیے: *Averroes' Tahafut* (The Incoherence of the Incoherence). Translated from the Arabic, with Introduction and Notes by Simon Van Den Berg (London: Oxford University Press, 1954), vol. 1, p. xxvii).

دریائے وادی الکبیر اندلس کا ایک مشہور دریا ہے جو شمال مشرق سے جنوب مشرق کی طرف بہتا ہے۔ ایشیلیہ اس کے جنوب مشرقی کنارے پر واقع ہے اور قرطبہ شمال مغربی کنارے پر۔

۳۔ یونانی علوم کی بیشتر کتابوں کا ترجمہ براہِ راست یونانی سے عربی میں نہیں ہوا تھا بل کہ پہلے سریانی میں اور پھر سریانی تراجم سے عربی میں۔ اس کام کی ابتدا دورِ اموی میں ہی ہو چکی تھی۔ مثلاً اموی شہزادے خالد بن یزید (وفات: ۷۰۴ء) نے خاص طور

پروانانی کیمیا کی کتابوں کے تراجم عربی میں کرائے۔ لیکن اس کا حقیقی فروغ دور عباسی کا کارنامہ ہے۔ تراجم بالعموم عیسائی لیکن عربی النسل علمائے کیے۔

ارسطو کی Poetics سے اردو داں طبقہ خوب آگاہ ہے۔ سنہ ۱۹۴۱ء میں مرحوم عزیز احمد نے اس کا ترجمہ ”بوطیقا“ کے عنوان سے انجمن ترقی اردو سے شائع کروایا تھا جو انھوں نے مختلف انگریزی تراجم کو سامنے رکھ کر تیار کیا تھا۔ بعد ازاں ۱۹۷۰ء میں انجمن ترقی اردو (علی گڑھ) سے محمد یلین نے اس کا اردو ترجمہ بہ عنوان ”کلاسیکی مغربی تنقید“ شائع کیا۔ ۱۹۷۸ء میں شمس الرحمن فاروقی نے ترقی اردو بورڈ (نئی دہلی) سے اپنا ترجمہ ”شعریات“ کے نام سے شائع کیا۔

”بوطیقا“ کا جو ترجمہ عربی میں رائج ہے وہ ابو بشر متی (وفات: ۹۴۰) نے سریانی کے ترجمے سے کیا تھا، اور یہ پیرس میں محفوظ ہے (لیکن باب ششم کے ایک پارے کا ترجمہ ضائع ہو چکا ہے)۔ یہ عربی ترجمہ ”بوطیقا“ کے وجود کا قدیم ترین شاہد ہے۔ مغرب میں اٹیسویں صدی تک جو تراجم رائج تھے وہ دراصل اسی عربی ترجمے کے لاطینی ترجمے پر مبنی تھے۔ جس زمانے میں ابو بشر متی اپنا عربی ترجمہ تیار کر رہا تھا، اس کے لگ بھگ پچاس سال بعد ”بوطیقا“ کا ایک نسخہ، جو اصل یونانی میں تھا، دریافت ہوا، لیکن اس کی صحت، استقامت، اور خوبی کا علم مغرب کو اٹیسویں صدی کے آخر میں کہیں جا کر ہوا۔ مزید اطلاع کے لیے دیکھیے:

Aristotle. Poetics. Introduction. Commentary and Appendixes by D.W. Lucas (Oxford: Calrendon Press, 1968).

ابن رشد نے ابو بشر متی کے عربی ترجمے کو سامنے رکھ کر نہ صرف ”بوطیقا“ کی تلخیص پیش کی بل کہ اس پر نہایت پرمغز شرح بھی لکھی۔ ۱۹۵۲ء میں مصر کے مکتبۃ النہضۃ سے عبدالرحمن بدوی نے ایک کتاب شائع کی۔ اس میں انھوں نے ”بوطیقا“ کا اصل یونانی سے باشرح عربی ترجمہ پیش کیا ہے۔ ساتھ ہی ابو بشر متی کا سریانی سے عربی ترجمہ بھی شامل کر دیا ہے، اور اس ترجمے پر الفارابی، ابن سینا، اور ابن رشد کی شرح بھی۔ ”بوطیقا“ کے مباحث میں تسلسل کی کمی اور اس کی اندرونی ساخت کو دیکھتے ہوئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ کوئی مستقل کتاب نہ تھی، بل کہ لیکچر نوٹس یا یادداشت قسم کی چیز تھی۔ بنا بریں، اپنی موجودہ حالت میں بھی یہ کسی طرح مکمل نہیں۔ اغلب ہے کہ اس کا معتد بہ حصہ ضائع ہو چکا ہے۔ مطالب و محتویات کی ترتیب سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس کے دو اہم حصے تھے جن میں سے ایک ”الیے“ سے متعلق تھا اور دوسرا ”طریے“ سے۔ ہم تک اس کا جس قدر حصہ پہنچا ہے وہ تقریباً تمام تر ”الیے“ سے بحث کرتا ہے۔

اسکندر الافروڈیسی دوسری صدی ماقبل مسیح کے اہم حکما میں سے ہے۔ اس کی شہرت کم از کم قرون وسطا تک ارسطو کے اہم ترین شارح کی حیثیت سے رہی ہے؛ لیکن شارح کے علاوہ وہ اچھا خاصا حکیم بھی تھا۔ قرون وسطا سے اس کی اہمیت کا نیا دور شروع ہوتا ہے اور اس کا دارومدار بالکل اس کے ان خیالات پر ہے جو ”روح“ اور ”عقل“ سے متعلق ہیں۔ مسلمان حکما میں ابن سینا نے اس کی مدح کی ہے اور اس کی آرا کو نہ صرف نقل کیا ہے بل کہ ان سے باقاعدہ کسب فیض بھی؛ اور ابن رشد نے اس کے بعض خیالات کی

مخالفت کی ہے۔ قسطلی ابن لوقا (وفات: تھمبنا ۸۳۰) نے ارسطو کی ”بوطیقا“ پر اس کی شرح کا ترجمہ کیا ہے۔

حنین بن اسحاق (وفات: ۸۷۳؟) ایک نستوری عیسائی اور حیرة کا باشندہ تھا۔ مامون نے اسے اپنے ”دارالحکمت“ میں یونانی علوم کے تراجم سے متعلق ٹیم کا نگرانِ اعلام مقرر کیا تھا۔ ابو بشر متی کا ذکر جستہ جستہ اوپر آچکا ہے۔

۴۔ ابوالحسن علی ابن سیدة (وفات: ۱۰۶۶) اپنی صدی کا مشہور اور اہم ترین ماہر لسانیات اور عالم لغت تھا۔ اس نے اپنے بعد آنے والے عربی لغت دانوں اور لغت سازوں پر بڑا دیر پا اثر چھوڑا۔ وہ مادرزاد نابینا تھا اور اس کی ولادت اندلس کے شہر مرسیہ میں اندازاً ۱۰۰۶ء میں ہوئی۔ اس کی کتابوں میں ”المُحکم“ کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ یہ لغت سازی کا بہترین نمونہ ہے، اور اس میں ابن سیدة نے الفاظ کی ترتیب بہ اعتبارِ مخرج، نہ کہ بہ اعتبارِ حروفِ تہجی، رکھی ہے، یعنی ”عین“ سے ”الف“ تک۔ یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ اپنی ”المحکم“ میں اس نے لغت سازی کے انہیں اصولوں کی پیروی کی ہے جن کو عربی لغت سازی کے باوا آدم خلیل ابن احمد نے اپنی لغت ”کتاب العین“ میں وضع کیا تھا۔

۵۔ بورخیس یا اس کے انگریزی مترجم نے اس پیرا گراف میں کسی Quitah Ul Ain کا ذکر کیا ہے، اور اس کا مصنف کسی جلال نامی شخص کو قرار دیا ہے۔ میرا خیال ہے کہ یہاں خود بورخیس سے، یا اس کے انگریزی مترجم سے، لغزش ہو گئی ہے۔ اغلب یہی ہے کہ مراد خلیل ابن احمد اور اس کی شہرہ آفاق لغت ”کتاب العین“ سے ہے۔ اس سے ملتی جلتی دو اور لغزشیں بھی اس افسانے میں موجود ہیں۔ مثلاً ایک جگہ قرآن کی ”سورتوں“ کو sutra یعنی شاستروں کے سورتوں سے خلط ملط کر دیا ہے، اور دوسری جگہ عبدالرحمن الدّاخل کے حوالے سے رُصافہ کے بجائے Ruzafa لکھ دیا ہے۔ مزید برآں، عبدالرحمن کے کھجور کے درخت سے متعلق جو شعر نقل کیے ہیں وہ اس نے رُصافہ کے باغات میں نخل کو دیکھ کر نہیں کہے تھے۔ وہ شعر جو اس نے وہاں کہے تھے، گو ہیں وہ بھی نخل ہی سے متعلق، لیکن دوسرے ہیں۔

خلیل ابن احمد الفرہدی (وفات: ۷۸۶ یا ۷۸۷) بصرے کے لغت نویسوں میں سے تھا۔ اسی نے الفاظ کی ترتیب بہ اعتبارِ مخرج صوت کا رواج قائم کیا تھا۔ اس کا مختصر حال اوپر آچکا ہے۔

بورخیس نے Farach لکھا ہے۔ اغلب یہی ہے کہ یہ ”فَرَج“ کی مسخ شدہ شکل ہے۔ بہ تلاشِ بسیار مجھے نہ اس کے اور نہ ابوالقاسم الاشعری کے کونف کا پتا چل سکا۔

ابویوسف یعقوب المنصور ربر سلسلہ موحدون کے حقیقی بانی عبدالمومن ابن علی کا پوتا اور اس سلسلے کا اہم ترین حکم راں تھا۔ اس کی حکومت ۱۱۸۴ سے ۱۱۹۹ء تک رہی۔

۶۔ ابو محمد ابن قُتیبہ (وفات: ۸۸۹ یا ۸۹۰)، یہ جاحظ کے معاصرین میں سے تھا لیکن عمر میں اس سے کم۔ پہلے دینا اور (ایران) میں قاضی اور، بعد ازاں، بغداد میں معلّمی کے فرائض انجام دیے۔ علم حدیث، دینیات، لسانیات اور تاریخ کا ماہر تھا۔ دور عباسی کے سرکاری کارکنان، بالخصوص سول سروٹینٹس کی تربیت کے لیے اس نے کئی کتابیں لکھیں، جن میں ”ادب السکاتب“ قابل

ذکر ہے۔ اس کی دیگر تصانیف میں اہم ترین یہ ہیں: ”کتاب الشعر و الشعراء“، ”عیون الاخبار“ اور ”کتاب المعارف“۔

۷۔ شاعر عبدالملک کی تاریخی شخصیت کا تعین مجھ سے نہیں ہو سکا۔ جس دور کا ذکر ہے اس میں کوئی دودر جن عبدالملک ارض اندلس میں پائے جاتے ہیں جن میں سے نصف سے کم خیر سے شاعر بھی ہیں۔ نومبر ۱۹۸۳ کا ذکر ہے، بورخیس ہماری طرف، یعنی یونیورسٹی آف وسکانسن کے ہسپانوی زبان کے شعبے کی دعوت پر، چند لیکچر دینے میڈیسن آیا ہوا تھا۔ ایک لیکچر کے بعد، سوال و جواب کے وقفے میں، میں نے بورخیس سے عبدالملک کے بارے میں استفسار کیا تو اس پیر مرد نے یہ کہہ کر ٹال دیا کہ اس کا کوئی تاریخی وجود نہیں، عبدالملک رہا ایک طرف، اس افسانے کے کسی کردار کا تاریخ سے دور کا بھی واسطہ نہیں۔ ظاہر ہے یہ بات درست نہیں۔ بورخیس کا منشا کچھ اور تھا: یہی کہ اس کی تخلیق کردہ افسانوی دنیا کو حقیقی دنیا سے خلط ملط نہ کیا جائے۔ بالکل جس طرح انتظار حسین صاحب سے پوچھیں کہ آپ کا سال ولادت کیا ہے تو جواباً فرمائیں: ”صاحب جس سال گاندھی جی نے برت رکھا تھا،“ یا ”جس سال ندر پڑا تھا۔“ یہ بات نہیں کہ انتظار صاحب کو اپنا سال ولادت معلوم نہیں، وہ تو موقع سے فائدہ اٹھا کر کنا تیا یہ کہنا چاہتے ہیں کہ واقعات کے زمانی تعین کا ایک خاص انداز مسلمانوں سے وابستہ ہے، اور ہم پیروی مغرب میں اس سے کیوں دست بردار ہوں!

۸۔ عمر ابن بحر الجاحظ (ولادت: بصرہ، ۷۷۶ یا ۷۷۷؛ وفات: بصرہ، ۸۶۸ یا ۸۶۹) عربی کے اولین اور اہم ترین انشا پردازوں میں سے تھا۔ جوانی میں اس نے ادب اور دینیات کی تعلیم حاصل کی، بعد ازاں یونانی حکما، بطور خاص ارسطو، کی نگارشات سے استفادہ بھی کیا۔ نہایت ذہین اور بذلہ سنخ واقع ہوا تھا۔ خیالات میں معتزلی تھا۔ اس کی تصانیف کی فہرست خاصی طویل ہے۔ ان میں سے چند اہم یہ ہیں: ”کتاب البیان والتبیین“، ”کتاب الحیوان“، ”کتاب البخلاء“۔ شارل پیلانے فرانسسیسی میں جاحظ کی سوانح عمری اور اس کے ادبی کارناموں اور اس کی کتابوں سے جستہ جستہ تراجم پر مشتمل ایک کتاب تیار کی ہے جس کے انگریزی ترجمے کی تفصیل یہ ہے: Charles Pellat: *The Life and Works of Jahiz*. Edited and

Translated by D.M. Hawke (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1969).

قرآن کریم کو خدا کی صفات میں سے ایک صفت قرار دینے یا نہ دینے کی بحث دور عباسی کے اوائل ہی میں چھڑ گئی تھی۔ معتزلہ کا، جن میں جاحظ بھی شامل تھا، یہ عقیدہ تھا کہ قرآن حادث ہے، یعنی خدا کے جوہر کا حصہ نہیں۔ اس کے برخلاف، اشرعی علما قرآن کو قدیم مانتے تھے؛ نہ صرف قرآن کو، بل کہ انسان کے توسط سے اس کی ہر تلاوت، نقل اور حفظ کو بھی۔ ان کے خیال میں یہ تمام افعال خدا کی طرح ہی ازلی اور ابدی اور اس کی ذات کا جزو لاینفک ہیں۔

Republic افلاطون کی تصنیف ہے اور ابن رشد نے اس کی ایک بے مثال شرح لکھی ہے جو بجائے خود ایک مستقل فلسفیانہ کارنامہ ہے۔ اس کے مطالعے سے افلاطون کے خیالات کا تو خیر پتا چلتا ہی ہے، لیکن یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ سیاسی اعتبار سے خود مسلمانوں کے افکار کیا رہے ہیں، کس طرح انھوں نے ایک طرف تو قدیم یونانی حکما کے خیالات کو محفوظ رکھا، اور دوسری طرف ان کو

اپنایا اور ایک بالکل جدا ماحول اور وقت میں ان کو استعمال کر کے ان خیالات کی درنگی یا ستم کا معائنہ کیا۔ اس شرح کی اہمیت اس لحاظ سے بھی ہے کہ اس کے طفیل سیاسی فلسفے کی روایت یہودیوں اور عیسائیوں تک پہنچی اور ازمنہ وسطا اور دور جدید میں بعض اہم سیاسی اور دینی مسائل کی تدوین میں معاون ثابت ہوئی۔

”اُم الکتاب“ اور ”افلاطونی نمونے“ سے مراد، علی الترتیب، ”قرآن“ اور ”عینیت پسندی“ ہے۔ ”عینیت پسندی“ کا آغاز افلاطون سے ہوا۔

۹۔ عام طور پر دورِ جاہلیت کے عربی شعرا اپنے قصائد کا آغاز ”تشبیہ“ یا ”نسب“ سے کرتے تھے، جس کے اولین چند شعروں میں اطلال یا محبوب کے اجڑے دیاروں کا ذکر ہوتا تھا۔ ظہورِ اسلام کے بعد بھی شعرا نے اسی رواج کی پابندی کی۔ جب دورِ عباسی میں ایرانی ثقافت کو فروغ ہوا اور مدنی زندگی بھی اپنے شباب کو پہنچی، تو بادیۃ العرب کی سیدھی سادی زندگی بڑی حد تک متروک ہو گئی۔ اس نئی صورت حال میں طبعی طور پر یہ سوال اٹھا کہ اب صحرا کی زندگی تو باقی نہیں رہی، اس زندگی سے مستعار شعری روایات کو (جن میں سے ایک ذکرِ اطلال کی پابندی بھی تھی) برتنے کے کیا معنا۔

زُہیر بن ابی سلمیٰ دورِ جاہلیت کا مشہور عربی شاعر تھا۔ ایک گہری اخلاقی روح اس کی شاعری کا ماہیہ الا امتیاز ہے۔ اس کے جس قصیدے سے یہ اشعار ماخوذ ہیں وہ ”سبع معلقات“ میں سے ایک ہے۔ عربی میں یہ شعریوں ہیں:

سئمتُ تکالیف الحیاة و من یعش  
ثمانین حولاً لا ابالک یسأم  
رأیت المنایا خبط عشواء من تصب  
تمته و من تخطی یعمّر فیہرم

(یعنی: میں زندگی کی تکلیفوں سے تھک گیا ہوں؛ جو کوئی بھی اسی سال تک زندہ رہے گا، یقیناً جانو، تھک ہی جائے گا۔ میں نے تقدیر کو اندھے اونٹ کی طرح روندتے اور دندناتے دیکھا ہے، جو اس کی زد میں آ گیا، ہلاک ہوا؛ جو بچ رہا، وہ سٹھیاپے کی عمر کو پہنچے گا۔)

۱۰۔ ابوالفضل ابن شرف القیروانی (۱۰۵۲ تا ۱۱۴۰) قیروان، تونس (افریقا) کا باشندہ تھا۔ یہ جوانی میں اندلس چلا آیا تھا جہاں المریہ (جو اندلس کے جنوب مشرقی ساحل پر واقع ہے) کے گرد و نواح میں برجہ کے مقام پر سکونت اختیار کی۔ بورخیس نے اس کے جس شعر کی طرف اشارہ کیا اس کی اصل یوں ہے:

جاوَزَ اللَّیْلُ إِلَّا اِنْجَمَہ  
فتساقطن سقوط الوریق

(ترجمہ: رات اپنے خواب آلود ستاروں کی طرف گئی، اور وہ، پٹیوں کی طرح، ایک ایک کر کے جھڑ کر نظروں سے اوجھل

ہو گئے۔) یہ شعر احمد ابن محمد المقری کی شہرہ آفاق تصنیف ”کتاب نفع الطیب“ میں ابن شرف کے ترجمے میں موجود ہے۔ ابن شرف کی شاعری کے نمونے دیکھنے مقصود ہوں تو المقری کے علاوہ فتح ابن خاقان کی تصنیف ”قلائد العقیان“ (تصحیح: سلیمان الحریری، پیرس: ۱۲۷۷ ہجری) صفحہ ۲۹۰ تا ۲۹۹ ملاحظہ کیجیے۔

جب بنو عباس ڈھونڈ ڈھونڈ کر بنو امیہ کو قتل کر رہے تھے تو ایک اموی شہزادہ، بہ نام عبدالرحمن ابن معاویہ ابن ہشام، ان کی زد سے بچ کر مغربِ اقصیٰ جا پہنچا، اور یہاں سے ۱۳۸ ہجری میں اندلس میں داخل ہوا۔ اسی رعایت سے اسے ”الدّاخل“ کہا جاتا ہے۔ یہ نہایت ستھرا ادبی ذوق رکھنے کے علاوہ ایک بلند پایہ شاعر بھی تھا۔ مغرب کے مرغزاروں میں بھی اس کے دل سے یاد وطن مچو نہ ہو سکی۔ چنانچہ اس نے ریگ زار عرب سے کھجور کا ایک پودا منگوا کر عین اپنے محل کے سامنے لگوا دیا، جسے وہ فرصت کے اوقات میں دیکھا کرتا تھا۔ اس نخل سے اس نے اپنے کئی اشعار میں خطاب کیا ہے۔ مثلاً سب سے مشہور خطاب تو وہی ہے جو بورخیس نے دیا ہے:

یا نخل أنت غریبة مثلی  
فی الغرب نائیة عن الاصل  
فأبکی، وهل تبکی مکمة  
عجماء لم تطبع علی خیل  
لو أنها تبکی اذا البکت  
ماء الفرات و منبت النخل  
لکنها نهلنت، و أذهلنی  
بُغضی بنی العباس عن أهل

(ترجمہ [از سید محمد یوسف]: ”اے نخل! تو مغرب میں بالکل میری طرح غریب الوطن ہے اور اپنی اصل سے دور؛ تو بھی رو۔ مگر جو گوئی ہو، منہ ڈھانکے ہوے ہو اور جس کی جبلت میں آہ و زاری نہ ہو، وہ بھی کبھی روئی ہے؟ اگر اسے رونا آتا تو وہ ضرور روتی: فرات کے پانی اور نخل کی سرزمین کے لیے؛ لیکن وہ بے حس ہے۔ اور اپنے اہلِ خاندان کی بابت میں بھی بے حس ہو گیا ہوں، بہ سبب اس بغض کے جو مجھے بنو عباس سے ہے۔“)

لیکن رُصافہ کے بانگوں میں جس نخل کو دیکھ کر عبدالرحمن نے شعر کہے تھے، وہ مختلف ہیں۔ بہتر ہوگا انھیں بھی یہیں نقل کر دیا

جائے:

تبدت لنا وسط الرُصافة نخلة  
تنائت بأرض الغرب عن بلد النخل  
فقلت شبیهی فی التغرب والنوی  
و طول التنای عن بنی و عن أهلی

نشأت بأرض أنت فيها غريبة  
فمثلك في الاقصای والمنتای مثلی  
سقتک غوادى المزن من صوبها الذی  
یسح ویستمرى اسماکین بالویل

(ترجمہ [از سید محمد یوسف]: ”ایک کھجور کا درخت [منیة] الرصافة کے بیچ میں میرے پیش نظر ہے، جو ارض مغرب میں آ کر نخل کی سرزمین سے دور ہو گیا ہے۔ میں نے کہا: تو بھی میری ہی طرح ہے غربت میں، فراق میں اور اپنے آل اولاد سے طول طویل دوری میں۔ تو نے ایسی سرزمین میں پرورش پائی ہے جہاں تو غریب الوطن ہے؛ دوری اور جدائی میں تیری مثال ویسی ہی ہے جیسی کہ میری۔ صبح کے بادل تجھے بارش سے سیراب کریں، وہ بارش جو موسلا دھار ہوتی ہے، اور سماکین [دوستاروں کا نام] سے مسلسل پانی لے کر نیچے گراتی ہے۔“)

”منیة الرصافة“ کی وضاحت کرتے ہوئے سید محمد یوسف لکھتے ہیں: ”ایک باغ تھا جو عبدالرحمن ابن معاویہ نے قرطبہ کے شمال میں لگایا تھا۔ شام میں اس کے دادا ہشام کے باغ کا نام ’رصافة‘ تھا۔ عبدالرحمن کی بہن جو شام میں تھی وہ اس کو وہاں سے پودے بھیجا کرتی تھی۔“ (ملاحظہ ہو: سید محمد یوسف: ”اندلس، تاریخ و ادب“، کراچی: مدینہ پبلشنگ کمپنی۔) مزید: رصافہ، بغداد (عراق) کے ایک مشہور محلے کا نام بھی تھا۔ علامہ اقبال نے اس عربی قطعے کا آزاد ترجمہ اپنی ”بال جبریل“ کی ”عبدالرحمن اول کا بویا ہوا کھجور کا پہلا درخت سرزمین اندلس میں“ والی نظم میں کیا ہے۔ لیکن اس نظم کا صرف پہلا بند ہی آزاد ترجمہ کا حکم رکھتا ہے۔ دوسرے بند کو عبدالرحمن کی نظم سے کوئی نسبت نہیں، اور وہ اقبال کا طبع زاد ہے۔

۱۱۔ بورخیس نے ابن رشد کا بہ ظاہر جو اقتباس پیش کیا ہے وہ مجھے ابن رشد کی التلخیص کتاب ارسطاطالیس فی الشعر میں ہو بہ ہو اس شکل میں کہیں نہ مل سکا۔ معلوم ہوتا ہے یہاں بورخیس نے اپنے تخیل کا استعمال زیادہ کیا ہے۔ ویسے اقتباس کے مختلف حصے کم و بیش ملتی جلتی شکل میں ابن رشد کی مذکورہ کتاب میں ضرور ملتے ہیں، مثلاً عبدالرحمن بدوی کے ایڈیشن کے صفحہ ۲۰۷ پر:

مثال ذلك أن النفوس ألتى هي فاضلة و شريفة بالطبع هي ألتى تنشى، أولاً صناعة  
المدیح، أعنى مدیح الافعال الجميلة؛ والنفوس ألتى هي أخص من هذه هي ألتى تنشى،  
صناعة الهجاء، أعنى هجاء الافعال القبيحة

(یعنی: ”اس کی مثال یہ ہے کہ وہ نفوس جو طبعاً فضیلت اور شرف سے متصف ہیں، وہی پہلے فن مدح کی ایجاد کرتے ہیں۔ ’مدح‘ سے میری مراد اچھے افعال کی تعریف ہے۔ اور وہ نفوس جو ان سے گھٹیا ہوتے ہیں، وہی فن ہجاء ایجاد کرتے ہیں، یعنی افعال قبیحہ کی برائی بیان کرنے کا فن۔“)

ویسے اس سے بورخیس کے نفسِ مضمون اور طرزِ استدلال پر کوئی آنچ نہیں آتی۔ حقیقت یہی ہے کہ چون کہ عربوں کی ادبی روایت میں ڈرامے اور تھیٹر کا سرے سے وجود ہی نہیں تھا، اس لیے جب وہ ارسطو کی ”بوطیقا“ یا فنِ شعر سے واقف ہوئے، تو ”ٹریجڈی“ اور ”کومیڈی“ جیسے لفظوں کی ماہیت کو سمجھنے میں مختلف غلطیوں کے مرتکب ہوئے۔ عام طور پر انھوں نے اوّل الذکر کا ترجمہ ”مدح“ سے کیا اور موخر الذکر کا ”ہجاء“ سے۔ اور یہی ابنِ رشد نے بھی کیا، بل کہ الفارابی اور ابنِ سینا نے بھی۔

”حرم کے معلقات“ سے مراد ”سبع معلقات“ ہے۔ دو درجہ اولیٰ میں سال کے سال مکے میں ایک میلہ لگا کرتا تھا جس کو سوتی عکاظ کہا جاتا تھا۔ اس میلے میں شاعری کا مقابلہ بھی ہوتا تھا۔ سال کے کام یاب ترین قصیدے کو حرم کے دروازے سے معلق کر دیا جاتا تھا۔ اسی رعایت سے کامیاب قصائد کو معلقات کہا جاتا ہے۔

۱۲۔ ریناں کا ذکر نمبر ۱ کے تحت تفصیل سے آ گیا ہے۔ ایڈورڈ ولیم لین (۱۸۰۱ تا ۱۸۷۶) ایک برطانوی مستشرق تھا۔ اس نے عربوں سے متعلق کئی کتابیں لکھی ہیں، نیز عربی ادب کے تراجم بھی کیے ہیں۔ اوّل الذکر میں *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians* (London: Everyman, 1908) اور موخر الذکر میں ”الف لیلۃ و لیلۃ“ کا انگریزی ترجمہ مشہور ہیں۔ لین نے انگریزی زبان میں ۸ جلدوں پر مشتمل عربی کی ایک لغت بھی تیار کی جو دراصل عربی لغات کا چر بہ ہے میکیل آسین ای پلاسیوس کا سنہ پیدائش ۱۸۷۱ اور سنہ وفات ۱۹۴۴ ہے۔ یہ ایک کیتھولک راہب اور میڈرڈ یونیورسٹی (اسپین) میں عربی کا پروفیسر تھا۔ اپنی زندگی کے پچیس سال اس نے قرونِ وسطا کے اسلام کی مذہبی اور فلسفیانہ فکر کے مطالعے میں صرف کیے اور ان سے متعلق متعدد کتابیں لکھیں۔ اس نے اندلسی عربی کتب کا ترجمہ بھی کیا۔ اس کی ایک اہم تصنیف کا قدرے تلخیص سے انگریزی ترجمہ بھی ہو چکا ہے۔ یہ *Islam and the Divine Comedy* ہے۔ اس میں مصنف نے دانٹے کی ”ڈیوائن کومیڈی“ پر اسلامی اثرات کا سراغ لگایا ہے، بالخصوص اس پر آں حضرت کے واقعہ معراج کا۔ مغرب میں پلاسیوس کی اس دریافت نے خاصا تہلکہ مچا دیا ہے، اور اب اس دریافت کے خلاف مضامین لکھے جا رہے ہیں، مثلاً آر۔ ڈبلیو۔ سدرن نے اپنے مضمون "Dante and Islam" (جس کے لیے ملاحظہ ہو: *Relations Between East and West in the Middle Ages*. Edited by Derek Baker (Edinburgh, 1973) صفحہ ۱۳۳ تا ۱۴۵) میں اس خیال کا بڑے پُر زور طریقے پر اظہار کیا ہے کہ واقعہ اسرایا معراج کا جو ترجمہ مغرب میں *Libre de Scala Machometi* کے عنوان سے دستیاب تھا، اس نے دانٹے پر اپنی نظم کی تدوین میں کوئی قابل ذکر اثر نہیں کیا تھا۔



[مطبوعہ، محمد عمر میمن، ”آوارگی: منتخب تراجم“ (کراچی: آج کی کتابیں، ۱۹۸۷)، ۲۱۹-۲۴۱]

<mumemon@charter.net>