محمد عمر میمن

بورخیس کا ابن رشد: توضیحات اور حواشی

توضیحات:

یہ عجیب بات ہے کہ اپنے علمی اور تمدّنی سفر کی طویل داستان رقم کرتے وقت آج مغرب نے اس سفر کی ایک اہم منزل کی یاد اگر بالکلیہ نہیں تو کم از کم بڑی حد تک گم کر دی ہے۔ یہ منزل ازمنۂ 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 نسلِ 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 تعلّق ہے، یونانِ قدیم، اور جہاں تک مذہب کا تعلّق ہے، فلسطین سے آگے جانے کے لیے تیّار 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 منّت کشِ غیر زیادہ تھے۔ مثلاً ریاضی اور طب میں یونانیوں سے کوئی دو ہزار سال پہلے مصر اور بابل میں کافی ترقّی 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 خوابِ جہاں گیری کا تعاقب کرتے کرتے یونان سے باہر مختلف ملکوں تک چلے آئے تھے اور ان کے تمدّن سے متعارف ہوئے تھے۔ فاتحین اور مفتوحین کی ذہنی کاوشوں کے امتزاج سے جو بے مثال ملغوبہ تیّار ہوا، وہ ظاہر ہے، اپنی اصل میں خالصتاً اور کلیتاً یونانی ہرگز نہیں تھا۔ اب اگر اس کو یونانی کہا جاتا ہے تو وہ اس لیے کہ اس کا معتدبہ حصہ یونانیوں کی دَین تھا، کہ یہ یونانی زبان میں رقم ہوا تھا، اور یہ بھی کہ یونانی سیاسی اعتبار سے بااختیار تھے۔

تاریخ میں اس عمل کی ایک اور مثال بھی ملتی ہے: سولھویں صدی عیسوی تک، جس تمدّن کو کلّی طور پر عرب تمدّن کہا جاتا ہے، وہ اپنے تصوّرات، سیاسی نظریات، علوم، ادبیات، فلسفۂ حیات و ممات وغیرہ میں خالص عرب کم تھا اور اس میں ان غیر عرب اقوام کے تمدّن کا حصہ زیادہ تھا جو اسلام میں داخل ہو رہی تھیں۔ عربوں کا تنہا لیکن قابلِ ذکر کارنامہ یہ تھا کہ اس ابھرتے ہوئے تمدّن 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 ابن رشیق، ابن عربی، ابن سینا، الفارابی، الغزالی، ابن خلدون، معتمد ابن عبّاد وغیرہ کا ذکر کرتے ہیں تو انھیں عربی تہذیب و تمدّن کا پروردہ سمجھنے میں ہمیں کوئی تعرّض نہیں ہوتا، لیکن ہم یہ بھول جاتے ہیں کہ یہ سب کے سب عربی النسل نہیں تھے: بل کہ ابن رشیق 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

تفحّص پر مل جاتے ہیں۔

اب یہ بھی نہیں کہ اہلِ مغرب اسلامی تمدّن سے شناسائی کے معاملے میں قطعی نابلد ہیں۔ ایسا ہرگز نہیں۔ یورپ اور امریکا کے بہت سے علمی اداروں میں ایسے عالم موجود ہیں جنھیں مغرب کی ذہنی بیداری میں مسلمانوں کے کارناموں کا کماحقہٗ احساس ہے۔ ان میں سے بعض تو ان کارناموں کے نہ صرف قائل ہیں بل کہ احسان مند بھی۔ مثلاً ہارورڈ یونی ورسٹی کے جارج سارٹن نے اپنی *Introduction to the History of Science* (Carnegie Institute of Washington, 1927–28) کی تین ضخیم جلدوں میں مسلمانوں کے علمی ورثے کا نہایت تفصیل اور مثالی دیانت داری سے ذکر کیا ہے۔ انھیں 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 ہیمنڈ کی منحنی سے کتاب *The Philosophy of Alfarabi and its Influence on Medieval Thought* (New York: The Hobson Press, 1947) خاصّے کی چیز ہے۔ سینٹ طامس ایکوائنس (وفات: ۱۲۷٤) کی دو اہم تصانیف *Summa Theologica* اور *Summa Contra Gentiles*، جن سے کہنا چاہیے کہ ازمنۂ وسطا کے عیسائی علمِ کلام کی ابتدا ہوئی، ان کا مطالعہ کرتے وقت ہیمنڈ کو ان کی تدوین میں الفارابی (وفات: ۹۵۰) کی مختلف بحثوں اور مطالب کا اثر صاف نظر آیا۔ چناں چہ اس نے اپنی اس کتبیہ میں ایک صفحے پر الفارابی کے اور اس کے مقابل صفحے پر ایکوائنس 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، انھیں مسلمان حکما نے، بالخصوص الفارابی نے، کس طرح حل کیا اور پھر عیسائی علما نے، بالخصوص ایکوائنس نے، کس طرح اس سے استفادہ کیا۔ بعض اوقات الفارابی اور طامس ایکوائنس کے دلائل حیرت انگیز طور پر مشابہ ہیں۔ اور کہیں کہیں تو حرف بہ حرف۔ حال آں کہ دونوں کے درمیان کوئی سوا تین سو سال کا زمانی فاصلہ حائل ہے۔ اس کسبِ فیض اور خوشہ چینی کی داستان کو رقم کرنے کی تحریک کے بارے میں ہیمنڈ 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 ۲۰۰۱ کے المیے کے بعد، اس حال میں کہ مغرب کے ایوان سیموئیل ہنٹنگٹن صاحب کے ''کلیش آف سیویلیزیشنز'' کے نظریے سے ہمہمار رہے ہیں، انھیں ایوانوں سے کبھی کبھی یہ دبی دبی سی گونج بھی سننے میں آ رہی ہے کہ اسلام اور مغرب دونوں کا خمیر

ایک مشترکہ تہذیبی ورثے سے اٹھاہے اور مغرب کی جڑوں کی تلاش اگر ''گریکورومن 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: Colum- bia University Press, 2004).

الغرض میرا مقصد یہاں مسلمانوں کے علمی اور ادبی کارناموں کو گنوانا 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 قطعِ نظر مغرب کی خود آگہی میں آج اسلامی تمدّن اور علمی ورثے کا بالعموم کوئی شعور نہیں پایا جاتا، الّا ماشاءاللہ۔

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 تمدّنی فضا سے آگہی لائقِ 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 سولژے نتسن کے مشہور ناول ''کینسر وارڈ'' میں بھی مجھے چند مسلمان کردار نظر آئے اور کچھ عربی فارسی کے الفاظ ملے، لیکن جس چیز نے مجھے زیادہ متحیّر کیا وہ یہ کہ ان مسلمان کرداروں کا اندازِ فکر، تصور، اور فلسفۂ حیات و ممات خالصتاً اسلامی ہے اور عام سوویتی 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 سولژے نتسن اسلامی تصورِ 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 قابلِ ذکر نہیں کہ اس کا موضوع کسی اعتبار سے اسلامی ہے (ایسا ہے بھی نہیں)، بل کہ اس لحاظ سے کہ سولھویں صدی کے جس یورپ اور بالخصوص جس فلینڈرز کے پس منظر میں مصنّفہ نے اپنے مرکزی کردار زینو کو پیش کیا ہے، وہ پس منظر ان تمام اسلامی تہذیبی اور علمی علائم سے متصف ہے جو، فی الواقع، اس دور میں ابھی موجود تھے، اور یہ کہ اس نے باقاعدہ جستجو اور تفحّص سے اس فضا میں مخفی ان اسلامی عناصر کو پہلے پانے اور پھر سمجھنے کی کوشش کی ہے۔

یورسینار کا ذکر تو بس برسبیلِ تذکرہ تھا۔ فی الحال کلیے کے دوسرے استثنا کی طرف رجوع کرتا ہوں۔ بورخیس نے اپنا یہ افسانہ، یعنی ''ابنِ رشد کی سعی و تلاش''، جس کلّیت 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 مصنّف کا مختصر تعارف ضروری ہے۔

❁

ہورخے لوئیس بورخیس ۲۴ اگست سنہ ۱۸۹۹ میں اَرجنٹینا کے شہر بوئنس آئرس کے محلّے پالرمو 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 ہمّت افزائی کی۔ سات سال کی عمر میں بورخیس نے آسکر وائلڈ کے The Happy Prince کا ترجمہ کرکے ایک مقامی اخبار میں شائع کروایا، اور تیرہ سال کی عمر میں اپنی پہلی کہانی ''جنگل کا بادشاہ'' شائع کی۔ سنہ ۱۹۱۴ میں بورخیس کا خاندان یورپ کے لیے نکلا۔ جب پہلی جنگِ عظیم

چھڑی تو یہ لوگ سوئٹزرلینڈ میں اقامت گزیں تھے۔ یہیں بورخیس اسکول میں داخل کرادیا گیا اور دو سال تعلیم حاصل کرتا رہا۔ اس کی رسمی تعلیم کی کل مدّت 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 مقرّر رہوا۔ سنہ ۱۹۴۹ میں بورخیس کی کہانیوں کا پہلا مجموعہ El Elpha طبع ہوا۔ ''ابنِ 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 جارہی تھی۔ اسی سال وہ تقریباً نابینا ہوگیا۔ سنہ ۱۹۶۱ میں بورخیس کو Formentor Prize ملا، لیکن اس انعام میں سامیول بیکٹ اس کا شریک قرار دیا گیا۔ بورخیس کو مختلف یونی ورسٹیوں میں لیکچر دینے کے لیے بھی اکثر بلایا گیا۔ بورخیس کا انتقال سنہ ۱۹۸۶ میں ہوا۔

بورخیس کی نگارشات کو پڑھتے ہوے اس کے سرسری قاری کو بھی یہ بات فوری اور ناگزیر طور پر معلوم ہوجاتی ہے کہ ان کا لکھنے والا ایک نہایت وسیع المطالعہ اور وسیع المشرب ادیب ہے۔ ''ابنِ رشد کی سعی و تلاش'' کا تو خیر مرکزی کردار ہی ایک مسلمان حکیم ہے اور اس کا موضوع اسلامی تہذیب و تمدّن، 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 جابجا ملتے ہیں۔ مثلاً ''الف لیلة و لیلة''، قرآن، ابن خلدون، ابن حقان، 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 مشرقِ وسطا، مشرقِ بعید، افریقا، اور جنوبی ایشیا کے ممالک شاید نہیں دیکھے تھے۔ لیکن کمال یہ ہے کہ اس کی نگارشات کو پڑھتے ہوے 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 لینڈر نے ایک انٹرویو کے دوران بورخیس سے اس کے بچپن کے بارے میں پوچھا تو مؤخرالذکر 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 کثیرالسیاحت نہیں۔ میں چین اور ہندوستان کی سیاحت کا آرزومند ہوں۔ لیکن ایک لحاظ سے دیکھیے تو میں کپلنگ اور Tao Te Ching کے توسّط سے ان ملکوں کی سیر پہلے ہی کرچکا ہوں۔ (ملاحظہ ہو، ایضاً، صفحہ ٦۔)

❁

''ابنِ رشد کی سعی و تلاش''، جس کا ترجمہ پیش کیا جارہا 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 ابنِ 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 تصنّع اور فطری انداز میں ابنِ رشد کے عصر کی روح کی عکّاسی کی گئی ہے اور جس مہارت سے اس میں اسلامی تمدّن کے علائم اور حوالوں کو برتا گیا ہے، اس سے یہ تاثر قائم ہوتا ہے کہ فن کار ہمارا نہیں بل کہ ابنِ رشد کا ہم عصر ہے۔ یا بل کہ یوں کہیے، قرطبہ میں ابنِ رشد کے محلّے ہی میں کہیں آس پاس رہتا ہے۔

اس کہانی کا مرکزی خیال دراصل انسانی شکست کا عمل ہے، یعنی وہ حالات جب خلاّق ترین ذہن کا مقسوم محض شکست ہی ہوتا ہے۔ یہ شکست انسان کی کوتاہ قامتی کا علم نہیں، بل کہ اس کے اپنے انسانی امکانات کو پا لینے 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 تمدّنوں کو اپنی تمام تر تخلیقی قوّت، ندرت، اور بوالعجبی کے ساتھ سمجھ لینا اس آدمی کے لیے ممکن نہیں جو ان تمدّنوں کا پروردہ نہیں۔ اس لیے کہ ہر انسان اپنے ماحول کے دیے ہوے 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 طرزِ احسن تفہیم کی کوشش، ہر چند محمود سہی، یا تو اوّلاً 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 تفخّر کی کوئی حیثیت نہیں کیوں کہ اس قسم کی کوشش کا انجام، مقدّراً، شکست ہی ہے۔ انسان کے لیے ضروری ہے کہ اس عمل میں دلگداز انکساری سے کام لے۔ (اگر یہ دیکھنا مقصود ہو کہ تمدّنِ غیر کا مذہبی تعصب، نسلی امتیاز اور تہذیبی تکبّر سے تجزیہ کس طرح کیا جاتا ہے تو پیٹریشیا کرون اور مائیکل کک کی کتاب Hagarism, The Making of Islamic World پڑھ لیجیے جو سنہ ۱۹۷۷ میں کیمبرج یونی ورسٹی پریس سے شائع ہوئی ہے۔)

اب آیئے ذرا یہ دیکھیں کہ شکست کے عمل اور اس کی ناگزیری کو بورخیس نے ابنِ رشد کی وساطت سے کس طرح پیش کیا ہے۔ یہ تو قارئین کو بہ خوبی معلوم ہوگا کہ تمام مسلمان فلسفیوں میں تنہا ابنِ 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 کھاجا ثابت ہوئی۔ نتیجتاً، ارسطو کی خالص منطقیت اور عقل پسندی، جسے ''ارسطاطالیسیت'' کا نام دیا جاتا ہے، کساد بازاری کا شکار ہوگئی۔ الغزالی اور ابن سینا نے بھی اسے زک پہنچانے میں حتیٰ المقدور حصہ لیا۔ اوّل الذکر نے تو باقاعدہ ایک کتاب، یعنی ''تہافتُ الفلاسِفة'' لکھ ڈالی، جس میں حکما کی لغزشوں کا ذکر خوب دل کھول کر کیا۔ ان کے برخلاف، ابنِ رشد، ارسطو کا بڑا قائل تھا، اور اس نے ارسطاطالیسیت کے احیا کو اپنی زندگی کا مقصد بنایا۔ اس مقصد کے حصول کے لیے ابنِ رشد نے نہ صرف الغزالی کی مذکورہ کتاب کا رد لکھا، بل کہ خود ارسطو کے فلسفے کے معتدبہ حصے پر بڑی دقیق اور سیر حاصل شرحیں بھی۔ یہی وہ شرحیں تھیں جن کے لاطینی تراجم کی بہ دولت ازمنۂ وسطا اور مابعد کا مغرب ارسطو کی صحیح قدر و قیمت سے واقف ہوا۔

جہاں تک یونانی حکمت، فلسفے، منطق، اور طب وغیرہ کا تعلّق ہے، تو ان کو سمجھنے میں ابنِ رشد کو کوئی خاص دقّت پیش نہیں آئی،

لیکن جب وہ ارسطو کی فنِ شعر پر نامکمل کتاب ''بوطیقا'' کی تلخیص اور شرح لکھنے بیٹھا تو اچھی خاصی مصیبت میں پڑ گیا۔ اس میں دو لفظ — یعنی ''المیہ'' (ٹریجیڈی) اور ''طربیہ'' (کومیڈی) — وبالِ جان بن گئے۔ ان کی تفہیم کا دار و مدار ڈرامے اور تھیٹر پر تھا، جن کی کوئی روایت عربوں میں موجود نہ تھی۔ ابنِ 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 حقہٗ نہ سمجھنے کو بورخیس نے ابنِ رشد کی شکست سے تعبیر کیا ہے۔ اس شکست میں خود ابنِ رشد کی کوئی کوتاہی شامل نہیں تھی، بل کہ بورخیس کا خیال ہے کہ اپنے تمدّنی سانچے میں مقیّد ہونے کے باعث ابنِ رشد بہ کوششِ بسیار بھی یونانی ڈرامے کی ان دو کلیدی اصطلاحات کے معنا کے صحیح تعیّن سے عاجز ہی رہتا۔ یہ انھیں تہذیبی تصورات اور سانچوں کی ناگزیر گرفت کا نتیجہ ہے کہ بعض اشیا بالکل سامنے ہوتے ہوئے بھی کچھ لوگوں کے لیے بالکل ظاہر اور کچھ دوسروں کے لیے سراسر مخفی ہوتی ہیں۔

ابنِ رشد کی زندگی کے جس ایک دن کا نقشا بورخیس نے اپنے اس افسانے میں کھینچا ہے اس میں ابنِ 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 گیارھواں باب لکھ رہا تھا، اس کی توجہ بار بار ''المیہ'' اور ''طربیہ'' کے صحیح معنا کے تعیّن کی طرف جا رہی تھی۔ چناں چہ وہ ''رد'' کو چھوڑ کر اپنے کتب خانے میں آ نکلتا ہے اور از سرِ 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 مخل ہوتی ہے۔ یہ کھیل جو بچے کھیل رہے ہیں، خود ڈرامے اور ناٹک سے ملتی جلتی چیز ہے۔ ایک بچہ دوسرے کے شانوں پر چڑھا موذن کی نقل اُتار 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 حالتِ سجود 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 اُپج کے استعمال سے بچوں کے اس کھیل کو ڈرامے یا تمثیل کی ایک ابتدائی شکل سے تعبیر کیا جا سکتا تھا۔ لیکن کمال یہ ہے کہ ابنِ 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، خفی اشارہ ضرور موجود ہے۔ مثلاً اس شام ایک عالمِ قرآن فَرَج کے مکان پر ابنِ 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 متعلّق ہے۔ ابنِ رشد چاہتا تو اس واقعے سے بھی ان دو کلیدی الفاظ کو سمجھنے میں مدد لے سکتا تھا۔ لیکن ستم ظریفی یہ کہ نہ ابنِ 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 اداکار 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 کینٹون 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 رہایش گاہ ہی تصور کر رہا ہے، اور ناظرین اور اداکاروں کو اس رہایش گاہ کے مکین، اور اسٹیج کو ایک قدرے بلند چبوترا۔

الغرض، ابوالقاسم کے سامعین اس واقعے کو محض ایک احمقانہ 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 بجاے 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 آ سکتی تھی کہ کہانی سنانے کے علاوہ دکھائی بھی جا سکتی ہے۔ پھر یہ بھی کہ دشوار سے دشوار اور گنجلک سے گنجلک 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۔ ابنِ 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۔ چناں چہ اس نے ''بوطیقا'' کی اپنی تلخیص اور تشریح کے مسوّدے میں اس عبارت کا اضافہ کر دیا: ''ارسطو قصائد کو 'المیے' کا نام دیتا ہے اور ہجویات اور تمام مذموم اور مردود چیزوں کو 'طربیے' کا۔''

اب دیکھیں تو ''المیے'' اور ''طربیے'' کی یہ تعریف کچھ اتنی غلط بھی نہیں۔ المیہ جذبات ہی، آخری تجزیے میں، قابلِ ستایش، یا قصیدے کی رعایت سے قابلِ مدح، قرار دیے جاتے ہیں؛ اور طربیہ جذبات کو ہنسی ٹھٹھول پر موقوف کر کے انھیں ایک لحاظ سے قابلِ رد، لغو، یا لائقِ ہجو کہا جا سکتا 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 ''قصیدے'' کی صنف سے مشابہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ دوسری طرف، طربیہ 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 قصیدہ، اور طربیہ مساوی ہجو) کے باوجود ابنِ رشد ''المیے'' اور ''طربیے'' کے جوہر اور ماہیت کو نہ سمجھ سکا تھا۔

اور یہی ابنِ رشد کی شکست تھی۔ (ایک لحاظ سے یہ شکست اپنی دل گدازی، رقّت اور ناگزیری میں خودکسی ''المیے'' 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 رویّہ معاندانہ یا بغلیں بجانے والے کا نہیں۔ اپنے بیانیہ طرز کے ماہرانہ اور پُرضبط 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 مورّخ خود بورخیس بھی شامل ہے۔ چناں چہ یہ صرف ابنِ رشد کی شکست ہی نہیں، بل کہ بورخیس کیشکست بھی ہے۔ وہ کیسے؟

میں نے اوپر اس کہانی کے تہ دار 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 ابنِ رشد)، دوسرا وہ جو بہت اچانک اور اتنے ہی پُر اسرار طریقے پر کہانی کے بالکل آخر میں نہایت شدّت اور وقار، لیکن اتنے ہی دل فریب طنز یہ احساسِ شکست، کے ساتھ ظاہر ہو کر کہانی میں مخل 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 دھارا اپنی تمام تر ضوفشانی کے ساتھ پڑ رہی ہے، دوسرا وہ جو اَبر کے ایک دبیز ٹکڑے کے پیچھے روپوش ہے اور کہانی کے اختتام پر اچانک اپنی بے پناہ قوّتِ ارادی کے ساتھ اِبراز کرتا ہے۔

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

چناں چہ کہانی کے آخر تک آتے آتے ابنِ 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 کے ابنِ رشد یکسر 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 بَیل تخلیق کرنے اور بنا کر رکھ دی بھینس! چناں چہ، بپایانِ 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 ازآں بوینس آئرس 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 نیو یارک سے شائع ہو چکا ہے، لیکن اس میں شامل جملہ نگارشات کا کوئی ایک مترجم نہیں ہے۔ زیرِ 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 ابنِ رشد کی ترجمے کے ترجمے کو سامنے رکھنے والی بات ہوئی!)

یہ کہانی بورخیس کے مطالعۂ بسیار، تفحص اور تبحّرِ علمی کا شاہ کار ہے۔ ابنِ رشد کے عصر کی روح تک رسائی اور اس عصر کی فضا کو تیار کرنے کے لیے، اور خود ابنِ رشد کے علمی مشاغل کو سمجھنے کے لیے اسے اسلامی تمدّن، تاریخ اور ادبیات کی مختلف کتابوں سے رجوع کرنا پڑا۔ (گو سنہ ۱۹۸۳ میں میڈیسن میں جب میں نے بورخیس سے ابنِ شرف کے بارے میں استفسار کیا تو وہ یہ کہہ کر ٹال گیا کہ ''عزیزِ من، یہ سب توہّم 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 بجاے 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 ہوے، میں نے متن میں سلسلہ وار نمبر شمار صرف انھیں پیراگرافوں 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 پیراگراف میں ایک سے زائد وضاحت طلب باتیں آئی ہیں، تو وہ سب کی سب اس پیراگراف 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 عالمِ 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 ابنِ رشد کا گرویدہ تھا۔ بیرتولو (Berthelot) کو اپنے ۳۱ مارچ ۱۸۵۰ کے خط میں لکھتا ہے: ''ابنِ رشد ازمنۂ وسطا میں ایک ناقابلِ 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 سُریانی زبانوں کے مخطوطات کی چھان بین کرنے اور فہرست سازی کے لیے آیا تھا۔ ابنِ 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 ابنِ رشد کو ملحد سمجھ کر بھلا دیا تھا، ریناں کا بیان ہے کہ ابنِ رشد کے بارے میں اس کی ساری معلومات غیر عربی مآخذ سے (بالخصوص لاطینی سے) مستعار ہیں اور یہ کہ اسے کبھی ابنِ 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 ابنِ 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 وسباق کے نقل کر دیا جائے۔ یہ ٹکڑا باب اوّل ''ابن رشد کی حیات اور تصانیف'' کے چھٹے حصے میں آتا ہے۔ یہ کہہ چکنے کے بعد کہ ''ابنِ رشد نے ارسطو کی 'بوطیقا' کی جو شرح لکھی ہے اس سے واضح طور پر اس کی عربی ادب سے، بالخصوص ماقبلِ اسلام کی شاعری سے، گہری واقفیت کا پتا چلتا ہے۔ عنترہ، اِمرؤالقیس، اعشیٰ، نابغہ، متنبّی، 'کتاب الاغانی' . . . کے حوالے ہر صفحے پر موجود ہیں۔ لیکن دوسری طرف یہ حوالے یونانی ادب سے ابنِ رشد کی مکمل ناواقفیت کے غمّاز بھی ہیں،'' (صفحہ ۴۷ اور ۴۸) ریناں یہ خیال ظاہر کرتا ہے:

> یونانی ادب کے بارے میں ابنِ رشد کی غلطیاں واقعی اس نوعیت کی ہیں کہ ان کو دیکھ کر ہنسی آتی ہے۔ مثلاً، اس کا خیال ہے کہ المیہ، فنِ مدح سرائی سے زیادہ کچھ نہیں، اور طربیہ، فنِ 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 مدّعی ہے۔

(اصل فرانسیسی متن:

> Quoi qu'il en soit, les béuves d'Ibn-Roschd, en fait de literature grecque, sont vraiment de nature à faire sourire. S'imaginant, par example, 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 panégyriques et les satires des Arabes, et meme dans le Coran!)

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

امام غزالی کا دور بالعموم تصوّف اور اشعری دینیات کے زوال کا دور تھا۔ اوّل الذکر اپنی دل گداز روحانیت کے باوجود ایک طرف خالص نظریاتی مباحث اور لن ترانیوں اور دوسری طرف عامیانہ شعبدہ بازیوں کا شکار ہو چکا تھا۔ موخر الذکر مذہب کے ظاہری احکامات کی بجا آوری کو ہی مذہب کا لبِ لباب سمجھنے پر مصر تھا، یعنی روحِ مذہب سے دور افتادہ تھا۔ امام غزالی کا موقف یہ تھا کہ دونوں میں ہم آہنگی اور تطابق پیدا کیا جائے، تاکہ دینیات میں تصوّف کی روح آ جائے اور خود تصوّف لاطائل نظریاتی مباحث اور صوفیانہ شعبدہ بازیوں سے مامون رہ سکے۔ اس مقصد کے حصول کے لیے ایک طرف تو غزالی نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب ''احیاء علوم الدین'' لکھی، اور دوسری طرف ''تهافت 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۔ چناں چہ اس بات کی اشدّ ضرورت ہے کہ یونانی حکما کے خیالات اور ان کے مسلمان خوشہ چینوں کے نظریات کا رد پیش کیا جائے۔ چوں کہ ارسطو کو جملہ یونانی حکما پر اس لحاظ سے سبقت حاصل ہے کہ خود اس نے اپنے پیش رووٴں کے خیالات کا رد لکھا تھا، اور چوں کہ ارسطو خود مسلمان حکما میں بھی خاصا مقبول ہے، اس لیے ارسطو کا رد اولاتر ہوا۔ اور چوں کہ مسلمانوں میں ابن سینا اور الفارابی نے غزالی کے حساب سے ارسطو سے کافی کچھ اخذ وکسب 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 آیئے ابوالولید محمد ابن احمد ابن محمد ابن رشد کی طرف۔ یہ سنہ ۱۱۲٦ میں قرطبہ (الاندلس) میں پیدا ہوے۔ 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 متعدّد کتابیں لکھیں جو اپنے لاطینی تراجم کے قالب میں فکرِ مغرب پر اثر انداز ہوئیں اور تیرھویں صدی کے یورپ میں اپنے مباحث کے اعتبار سے ''ابنِ رشدّیات'' (Averroism) کہلائیں۔ اس کے برخلاف، بارھویں صدی کے اندلس میں مسلمانوں کے یہاں علومِ دینی کا تو عام بول بالا تھا لیکن مابعدالطبیعیاتی تحقیق اور تفحص تقریباً ناپید ہو چکا تھا۔ اس صورتِ حال میں تھوڑی سے تبدیلی الموحّدون سلسلے کے روشن خیال اور وسیع المشرب حکمراں ابویعقوب یوسف (حکومت: ۱۱٦۳ تا ۱۱۸٤) کی وجہ سے آئی۔ اس نے ابنِ رشد کی ہمّت افزائی کی اور اسے اپنے دربار سے وابستہ بھی کیا۔ بعدازآں سنہ ۱۱٦۹ میں اشبیلیہ، اور پھر ۱۱۷۱ میں قرطبہ کا قاضی بھی مقرّر کیا۔ یہی سرپرستی اور ہمّت افزائی ابنِ رشد کو ابویعقوب کے خَلف ابویوسف (حکومت: ۱۱۸٤ تا ۱۱۹۹) کے دور میں بھی تا دیر حاصل رہی۔ لیکن ۱۱۹۵ میں سیاسی حالات کی نزاکت اور دینی علما، خاص طور پر مالکی فقہا، کے مطالبات کے آگے سپر ڈالتے ہوے ابویوسف نے مجبوراً نہ صرف فلسفے اور فلسفیوں سے اپنی برائت کا اعلان کر دیا، بل کہ عملی ثبوت کے طور پر ابنِ رشد کی کتابوں کو نذرِ آتش کرنے کا حکم بھی نافذ کیا۔ ستم بالاے ستم، ابنِ رشد پر الحاد کا الزام بھی عائد کیا گیا۔ اس کی پاداش میں ابنِ رشد کو جلاوطن کر دیا گیا۔ ابنِ 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 قبولِ عام اور بڑی اہمیت حاصل ہوئی، حال آں کہ الموحّدون خاندان کی آمد سے پہلے ان کی تمام تصانیف پورے اندلس میں قابلِ ضبطی قرار دی جا چکی تھیں۔

ابنِ رشد مسلمانوں کے آخری اور اہم ترین فلسفی اور ارسطو کے بے حد مدّاح تھے۔ ان کا اعتقاد تھا کہ ارسطو نے ''حقیقت'' کو پا لیا تھا۔ ارسطو کے مکتبۂ فکر اور اس کے مابعدالطبیعیاتی 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 ''تهافت الفلاسفة'' اور اس پر ابن رشد کے رد ''تهافت التهافة'' کا بھی ہو جائے۔ اوّل الذکر میں غزالی نے حکما کے مباحث و مطالب سے بیس مسئلے چُن کر ان پر بھرپور اعتراضات کیے ہیں۔ ان میں سے آخری دو کا جواب ابنِ رشد نے ضمنی یا سرسری طور پر دیا ہے، لیکن بقیہ اٹھارہ کو سلسلے وار اور نہایت مدلّل اور منطقی طور پر رد کیا ہے۔ دونوں کتابوں میں اِن 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 مبداءِ اوّل (خدا) اپنی ذات کے ماسوا دیگر اشیا کا مدرک نہیں، اور یہ بھی کہ وہ اجناس (genera) اور انواع (species) کو محض باندازِ کلّی (in a universal manner) ہی جانتا ہے۔ اس باب میں غزالی نے اہلِ سنّت کے عقیدے اور موقف کی وضاحت بھی کر دی ہے، یعنی خدا کے سوا تمام اشیا حادث ہیں اور اپنے حدوث کے لیے ارادۂ خداوندی کی منّت کش بھی۔ چوں کہ یہ خدا کے ارادے سے ظہور پذیر ہوئی ہیں، اس لیے، لامحالہ اور ناگزیراً، براہِ راست طور پر خدا کے احاطۂ 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 دائرۂ 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 جا سکتا — بل کہ خدا کی آگاہی بطرزِ کلّی ہے۔ (ابن سینا کے ان نظریات پر نہایت سیر حاصل بحث فضل الرحمٰن صاحب نے اپنی کتاب *Avicenna's Psychology*، مطبوعہ لندن: آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس، ۱۹۵۲، صفحہ ٤١ و مابعد کی ہے؛ اور اپنے مضمون "Ibn Sina" میں بھی، جو ایم۔ ایم۔ شریف کی مرتّب 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 عذاب ثواب کا قصہ ہی پاک ہو جاتا ہے۔ جب خدا کو انسانیت کا علم بہ اندازِ کلّی تو ہے، لیکن یہ علم نہیں کہ انسانیت کا کوئی فردِ واحد کس قسم کے افعال کا مرتکب ہوا ہے، تو پھر اس فرد کو عملِ صالح کا اَجر اور عملِ قبیح پر سزا دینے کا کوئی جواز نہیں نکلتا۔ مسلمان حکما نے اس دشواری سے بچاو کی یہ راہ نکالی کہ خدا کا علمِ ذاتی کسی ناقابلِ بیان طریقے پر particulars کو بھی محیط ہے۔ مسئلے کا یہ حل مسلمان حکما نے دراصل ارسطو کے نوافلاطونی شارحین سے اخذ کیا تھا۔ آگے چل کر یہی اندازِ حلّ و تشریح خود سینٹ طامس ایکوائنس نے، اور دورِ جدید میں برنٹانو 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 ذرّہ 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 کلّی 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 مبنی بر الحاد ہے۔ ان دونوں سے جدا، ابنِ رشد کی رائے یہ ہے کہ خدا کا علم نہ کل کا ہے نہ جزو کا، بل کہ دونوں سے ماورا ایک بالکل مختلف شے ہے، جس کی ماہیت تک انسانی ذہن کی رسائی ممکن نہیں۔ اس بحث کے لیے دیکھیے: *Averroes' Tahafut Al-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۔ اشبیلیہ 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 سُریانی میں اور پھر سُریانی تراجم سے عربی میں۔ اس کام کی ابتدا دورِ اموی میں ہی ہو چکی تھی۔ مثلاً اُموی شہزادے خالد بن یزید (وفات: ۷۰٤) نے خاص طور

پر یونانی کیمیا کی کتابوں کے تراجم عربی میں کرائے۔لیکن اس کا حقیقی فروغ دورِ عباسی کا کارنامہ ہے۔تراجم بالعموم عیسائی لیکن عربی النسل علمانے کیے۔

ارسطو کی Poetics سے اردوداں طبقہ خوب آگاہ ہے۔سنہ ۱۹۴۱ 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۔بعدازآں، ۱۹۷۰ میں انجمن ترقی اردو (علی گڑھ) سے محمد یٰسین نے اس کا اردو ترجمہ بہ عنوان'' کلاسیکی مغربی تنقید'' شائع کیا۔۱۹۷۸ میں شمس الرحمٰن 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 ابوبشر متّیٰ (وفات: ۹۴۰) نے سُریانی 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 انیسویں صدی تک جو تراجم رائج تھے وہ دراصل اسی عربی ترجمے کے لاطینی ترجمے پر مبنی تھے۔جس زمانے میں ابوبشر متّیٰ 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 انیسویں 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).

ابنِ رشد نے ابوبشر متّیٰ کے عربی ترجمے کو سامنے رکھ کر نہ صرف ''بوطیقا'' کی تلخیص پیش کی بل کہ اس پر نہایت پُر مغز شرح بھی لکھی۔۱۹۵۲ میں مصر کے مکتبۃ النّھضۃ سے عبدالرحمٰن بدوی نے ایک کتاب شائع کی۔اس میں انھوں نے ''بوطیقا'' کا اصل یونانی سے باشرح عربی ترجمہ پیش کیا ہے۔ساتھ ہی ابوبشر متّیٰ کا سریانی سے عربی ترجمہ بھی شامل کر دیا ہے،اور اس ترجمے پر الفارابی، ابن سینا، اور ابنِ رشد کی شرح بھی۔ ''بوطیقا'' کے مباحث میں تسلسل کی کمی اور اس کی اندرونی ساخت کو دیکھتے ہوئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ کوئی مستقل کتاب نہ تھی، بل کہ لیکچر نوٹس یا یادداشت قسم کی چیز تھی۔ بنابریں، اپنی موجودہ حالت میں بھی یہ کسی طرح مکمل نہیں۔اغلب ہے کہ اس کا معتدبہ حصہ ضائع ہو چکا ہے۔مطالب ومحتویات کی ترتیب سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس کے دو اہم حصے تھے جن میں سے ایک'' المیے'' سے متعلّق تھا اور دوسرا'' طربیے'' سے۔ہم تک اس کا جس قدر حصہ پہنچا ہے وہ تقریباً تمام تر'' المیے'' سے بحث کرتا ہے۔

اسکندر الافرودیسی دوسری صدی ماقبلِ مسیح کے اہم حکما میں سے ہے۔اس کی شہرت کم از کم قرونِ وسطا تک ارسطو کے اہم ترین شارح کی حیثیت سے رہی ہے؛ لیکن شارح کے علاوہ وہ اچھا خاصا حکیم بھی تھا۔قرونِ وسطا سے اس کی اہمیت کا نیا دور شروع ہوتا ہے اور اس کا دارومدار بالکلّیہ اس کے ان خیالات پر ہے جو'' روح'' اور'' عقل'' سے متعلّق 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 کسبِ فیض بھی؛ اور ابنِ رشد نے اس کے بعض خیالات کی

مخالفت کی ہے۔ قسطیٰ ابن لوقا (وفات: تخمیناً ۸۳۵) نے ارسطو کی ''بوطیقا'' پر اس کی شرح کا ترجمہ کیا ہے۔

حنین بن اسحٰق (وفات: ۸۷۳ ؟) ایک نسطوری عیسائی اور حیرۃ کا باشندہ تھا۔ مامون نے اسے اپنے ''دارالحکمت'' میں یونانی علوم کے تراجم سے متعلّق ٹیم کا نگرانِ اعلا مقرّر کیا تھا۔ ابو بشر متّیٰ کا ذکر جستہ جستہ اوپر آ چکا ہے۔

۴۔ ابوالحسن علی ابن سِیدۃ (وفات: ۱۰٦٦) اپنی صدی کا مشہور اور اہم ترین ماہرِ لسانیات اور عالمِ لغت تھا۔ اس نے اپنے بعد آنے والے عربی لغت دانوں اور لغت سازوں پر بڑا دیرپا اثر چھوڑا۔ وہ مادرزاد نابینا تھا اور اس کی ولادت اندلس کے شہر مرسیہ میں اندازاً ۱۰۰٦ میں ہوئی۔ اس کی کتابوں میں ''المُحکَم'' کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ یہ لغت سازی کا بہترین نمونہ ہے، اور اس میں ابنِ سیدۃ نے الفاظ کی ترتیب بہ اعتبارِ مخرج، نہ کہ بہ اعتبارِ حروفِ تہجّی، رکھی ہے، یعنی ''عین'' سے ''الف'' تک۔ یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ اپنی ''المحکم'' میں اس نے لغت سازی کے انھیں 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 پیراگراف 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 ہوگئی ہے۔ اغلب یہی ہے کہ مراد خلیل ابن احمد اور اس کی شہرۂ 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 سوتروں سے خلط ملط کر دیا ہے، اور دوسری جگہ عبدالرحمٰن الدّاخل کے حوالے سے رُصافہ کے بجائے Ruzafa لکھ دیا ہے۔ مزید برآں، عبدالرحمٰن کے کھجور کے درخت سے متعلّق 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 متعلّق، لیکن دوسرے ہیں۔

خلیل ابن احمد الفراہدی (وفات: ۷۸٦ یا ۷۸۷) بصرے کے لغت نویسوں میں سے تھا۔ اسی نے الفاظ کی ترتیب بہ اعتبارِ مخرجِ صوت کا رواج قائم کیا تھا۔ اس کا مختصر حال اوپر آ چکا 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 کوائف کا پتا چل سکا۔

ابو یوسف یعقوب المنصور بَربَر سلسلۂ موحدّون کے حقیقی بانی عبدالمومن ابن علی کا پوتا اور اس سلسلے کا اہم ترین حکم راں تھا۔ اس کی حکومت ۱۱۸٤ سے ۱۱۹۹ تک رہی۔

٦۔ ابو محمد ابن قُتیبہ (وفات: ۸۸۹ یا ۸۹۰)، یہ جاحظ کے معاصرین میں سے تھا لیکن عمر میں اس سے کم۔ پہلے دیناور (ایران) میں قاضی اور، بعد ازآں، بغداد میں معلّمی کے فرائض انجام دیے۔ علمِ حدیث، دینیات، لسانیت اور تاریخ کا ماہر تھا۔ دورِ عباسی کے سرکاری کارکنان، بالخصوص سِول سروینٹس کی تربیت کے لیے اس نے کئی کتابیں لکھیں، جن میں ''ادب الکاتِب'' قابلِ

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 تعیّن مجھ سے نہیں ہو سکا۔ جس دور کا ذکر ہے اس میں کوئی دو درجن عبدالملک ارضِ 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 یونی ورسٹی 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 سالِ ولادت کیا ہے تو جواباً فرمائیں: ''صاحب جس سال گاندھی جی نے برت رکھا تھا،'' یا ''جس سال غدر پڑا تھا۔'' یہ بات نہیں کہ انتظار صاحب کو اپنا سالِ ولادت معلوم نہیں، وہ تو موقعے سے فائدہ اٹھا کر کنایتاً یہ کہنا چاہتے ہیں کہ واقعات کے زمانی تعیّن کا ایک خاص انداز مسلمانوں سے وابستہ ہے، اور ہم پیرویِ 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 اوّلین اور اہم ترین انشاپردازوں میں سے تھا۔ جوانی میں اس نے ادب اور دینیات کی تعلیم حاصل کی، بعدازآں یونانی حکما، بطورِ خاص ارسطو، کی نگارشات سے استفادہ بھی کیا۔ نہایت ذہین اور بذلہ سنج واقع ہوا تھا۔ خیالات میں معتزلی تھا۔ اس کی تصانیف کی فہرست خاصی طویل ہے۔ ان میں سے چند اہم یہ ہیں: ''کتاب البیان والتّبین،'' ''کتاب الحیوان،'' ''کتاب البخلاء۔'' شارل پیلاّ نے فرانسیسی 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).

قرآنِ کریم کو خدا کی صفات میں سے ایک صفت قرار دینے یا نہ دینے کی بحث دورِ 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، اَشعری علما قرآن کو قدیم مانتے تھے؛ نہ صرف قرآن کو، بل کہ انسان کے توسّط 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 جزوِ لاینفک ہیں۔

Republic افلاطون کی تصنیف ہے اور ابنِ 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 درستگی یا سقم 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 ازمنۂ وسطا اور دورِ 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 ''تشبیب'' یا ''نسیب'' سے کرتے تھے، جس کے اوّلین چند شعروں میں اَطلال 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 ہوگئی۔ اس نئی صورتِ 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 سلمٰی دورِ جاہلیت کا مشہور عربی شاعر تھا۔ ایک گہری اخلاقی روح اس کی شاعری کا مابہ الامتیاز ہے۔ اس کے جس قصیدے سے یہ اشعار ماخوذ ہیں وہ ''سبع معلقات'' میں سے ایک ہے۔ عربی میں یہ شعر یوں ہیں:

سئمتُ تكاليف الحياة و من يعش
ثمانين حولاً لا ابالک يسأم
رأيتُ المنايا خبط عشواء من تصب
تمته و من تخطى يُعمّر فيهرم

(یعنی: میں زندگی کی تکلیفوں سے تھک گیا ہوں؛ جو کوئی بھی اَسّی سال تک زندہ رہے گا، یقین 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 ۱۱٤۰) 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:

جاوزَ الليلُ إلا انجمهِ
فتساقطن سقوط الورقِ

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

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

جب بنوعباس ڈھونڈ ڈھونڈ کر بنواُمیّہ کو قتل کر رہے تھے تو ایک اموی شہزادہ، بہ نام عبدالرحمٰن ابن معاویہ ابن ہشام، ان کی زد سے بچ بچا کر مغربِ اقصیٰ جا پہنچا، اور یہاں سے ۱۳۸ہجری 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 یادِ وطن محو نہ ہوسکی۔ چناں چہ اس نے ریگ زارِ عرب سے کھجور کا ایک پودا منگوا کر عین اپنے محل کے سامنے لگوایا، 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 تبکئ مکممة
عجماء لم تطبع علی خیل
لو أنها تبکی اذا لبکت
ماء الفرات و منبت النخل
لکنها ذهلت، و أذهلنی
بُغضی بنی العباسِ عن أهل

(ترجمہ [از سید محمّد یوسف]: ''اے نخل! تو مغرب میں بالکل میری طرح غریب الوطن ہے اور اپنی اصل سے دور؛ تو بھی رو۔ مگر جو گونگی ہو، منہ ڈھانکے ہوئے ہو اور جس کی جبلّت میں آہ وزاری 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 بنوعباس سے ہے۔'')

لیکن رُصافہ کے باغوں میں جس نخل کو دیکھ کر عبدالرحمٰن 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 و النوی
و طول التنای عن بنی و عن أهلی

نشــأت بــأرض أنــت فيهــا غــريبــة

فـمثلک فـی الاقـصـاى والـمنتاى مثلـی

سـقتک غـوادی الـمزن مـن صوبـهـا الذی

یسـح ویستـمـری اسـمـاکین بـالـویل

(ترجمہ [از سید محمد یوسف]: ''ایک کھجور کا درخت [منیۃ] الرصافۃ کے بیچ میں میرے پیشِ نظر ہے، جوارضِ مغرب میں آ کر نخل کی سرزمین سے دور ہوگیا 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۔'''')

''منیۃ الرصافۃ'' کی وضاحت کرتے ہوئے سید محمد یوسف لکھتے ہیں: ''ایک باغ تھا جو عبدالرحمٰن ابن معاویہ نے قرطبہ کے شمال میں لگایا تھا۔ شام میں اس کے دادا ہشام کے باغ کا نام 'رصافۃ' تھا۔ عبدالرحمٰن کی بہن جو شام میں تھی وہ اس کو وہاں سے پودے بھیجا کرتی تھی۔'' (ملاحظہ ہو: سید محمد یوسف: ''اندلس، تاریخ وادب،'' 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 ''بالِ جبریل'' کی ''عبدالرحمٰن اوّل کا بویا ہوا کھجور کا پہلا درخت سرزمینِ اندلس میں'' والی نظم میں کیا ہے۔ لیکن اس نظم کا صرف پہلا بند ہی آزاد ترجمہ کا حکم رکھتا ہے۔ دوسرے بند کو عبدالرحمٰن کی نظم سے کوئی نسبت نہیں، اور وہ اقبال کا طبع زاد ہے۔

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

مثـال ذٰلک أن الـنّـفـوس ألتی هی فاضلة و شریفة بالطبع هی ألتی تنشی، أوّلاً صناعة الـمـدیح، أعنی مدیح الافعال الجمیلة؛ والنّفوس ألتی هی أخسّ من هٰذه هی ألتی تنشی، صناعة الهجاء، أعنی هجاء الافعال القبیحة

(یعنی: ''اس کی مثال یہ ہے کہ وہ نفوس جو طبعاً فضیلت اور شَرَف سے متصّف ہیں، وہی پہلے فنِ مدح کی ایجاد کرتے ہیں۔ 'مدح' سے میری مراد اچھے افعال کی تعریف ہے۔ اور وہ نفوس جو ان سے گھٹیا ہوتے ہیں، وہی فنِ ہجا ایجاد کرتے ہیں، یعنی افعالِ 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 چوں کہ عربوں کی ادبی روایت میں ڈرامے اور تھیئٹر کا سرے سے وجود ہی نہیں تھا، اس لیے جب وہ ارسطو کی ''بوطیقا'' یا فنِ شعر سے واقف ہوے، تو ''ٹریجیڈی'' اور ''کومیڈی'' جیسے لفظوں کی ماہیت کو سمجھنے میں مختلف غلطیوں کے مرتکب ہوے۔ عام طور پر انھوں نے اوّل الذکر کا ترجمہ ''مدیح'' سے کیا اور موخر الذکر کا ''ہجاء'' سے۔ اور یہی ابنِ رشد نے بھی کیا، بل کہ الفارابی اور ابن سینا نے بھی۔

''حرم کے معلّقات'' سے مراد ''سبع معلّقات'' ہے۔ دورِ جاہلی میں سال کے سال مکّے میں ایک میلہ لگا کرتا تھا جس کو سوقِ عکاظ کہا جاتا تھا۔ اس میلے میں شاعری کا مقابلہ بھی ہوتا تھا۔ سال کے کام یاب ترین قصیدے کو حرم کے دروازے سے معلّق کر دیا جاتا تھا۔ اسی رعایت سے کامیاب قصائد کو معلّقات 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 متعلّق 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) او موخر الذکر میں ''الف لیلة و لیلة'' 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 چربہ ہے میگیل آسین ای پلاسیوس کا سنہ پیدایش ۱۸۷۱ اور سنہ وفات ۱۹۴۴ ہے۔ یہ ایک کیتھولک راہب اور میڈرڈ یونی ورسٹی (اسپین) میں عربی کا پروفیسر تھا۔ اپنی زندگی کے پچیّس سال اس نے قرونِ وسطا کے اسلام کی مذہبی اور فلسفیانہ فکر کے مطالعے میں صرف کیے اور ان سے متعلّق متعدّد 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 دانتے کی ''ڈیوائن کومیڈی'' پر اسلامی اثرات کا سراغ لگایا ہے، بالخصوص اس پر آں حضرت کے واقعۂ 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 (Edinbirgh, 1973) صفحہ ۱۳۳ تا ۱۴۵) میں اس خیال کا بڑے پُر زور طریقے پر اظہار کیا ہے کہ واقعۂ اسرا یا معراج کا جو ترجمہ مغرب میں *Libre de Scala Machometi* کے عنوان سے دستیاب تھا، اس نے دانتے پر اپنی نظم کی تدوین میں کوئی قابلِ ذکر اثر نہیں کیا تھا۔

❁

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

<mumemon@charter.net>