ڈاکٹر عزیز ابن الحسن
اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ اُردو
بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

ادب مسلمان فلاسفہ کی Ã میں

The present contribution purports to discuss the question: "What is the central and crucial problem of Muslim literary tradition". We have, therefore, selected a writing which deals with the notion of poetry and literature in the thought of Muslim philosophers like Al Farabi, Ibn Sina and Ibn Rushd. Although it apparently relates to the nature and function of literature, however, the philosophers identify Poetry's function according to its relation with the nature of human soul, external and internal senses especially the rational and imaginative faculties. In the opinion of these philosophers, poetry is an imaginative discourse which grasps reality and universals through mimesis or imitation.
The well-known Arabic adage "the best poetry is that which is most false" has the support of these philosophers in the sense that poetry does not present the thing-in-itself but its imitation. They say that the best poetry is the one that presents the most perfect imitation of reality. According to Ibn Sina imaginative stuff attracts people more than truth because the former contains an element of surprise. Thus in order to make it more attractive and effective, poetry mixes the commonly known thing (truth) with surprise and wonder and makes it strange. Although good manners and morals has also been accepted as a function of poetry, Muslim philosophers do not take it to be the primary function of poetry but merely its consequence. The basic element of poetry, in their view, is its touch with reality and universality and it performs this function through imitation.

زیر نظر مضمون ایک خاص مقصد سے تیار کیا گیا ہے۔ بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد میں پی ایچ–ڈی (اُردو) کے ایک پرچے کا عنوان " مسلمانوں کی ادبی روایت سے تعارف" ہے۔ گذشتہ تین چار سمسٹروں میں اس پرچے کی تدریس کے دوران راقم کے سامنے ایک سوال بار بار آتا رہا: "مسلمانوں کی ادبی روایت" سے کیا مراد ہے۔ کورس کے تعارفی کتابچے میں اس پرچے کے تعارف میں بجا طور پر لکھا گیا ہے کہ " اپنے تمام تر تنوعات کے باوجود مسلمانوں کی ادبی روایت ایک ہے۔ زبانوں اور زمانوں کے اختلاف سے اوپر اٹھ کر

دیکھیں تو ہر زبان کے ادب میں ایک ہی آفاقی روح جلوہ گر ہے۔ اس حصے میں طلبہ کو مسلمانوں کی ان ممتاز ادبی روایات سے متعارف کراویا جائے گا"۔[۱]

سوال ہے کہ اگر مسلمانوں کی ادبی روایت ایک ہے اس میں ایک ہی روح کار فرما ہے تو پھر مسلمانوں کی "ممتاز ادبی روایات" سے کیا مراد ہے۔ اس جمع کے صیغے سے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں کی ادبی روایات ایک سے زائد ہیں۔ ہوسکتا ہے کہ تعارف کنندگان نے "روایات" کا لفظ روا روی میں لکھ دیا ہو اور ان کی مراد مسلمانوں کی آفاقی روح والی ایک ہی ادبی روایت ہی رہی ہو، مگر مسلمانوں کی ادبی روایت کے "ایک ہی ہونے" کے سوال پر ہمارے موجودہ عمومی علمی و ادبی مباحث میں جو ایک کنیفوژن پایا جاتا ہے اس کا اثر شاید لاشعوری طور پر مسلمانوں کی ممتاز "ادبی روایات" کے کلمے میں بھی در آیا ہے۔ یہ امر معلوم ہے کہ ادب کا سوال لازمی طور پر تہذیب اور کلچر کے ساتھ جڑا ہوا ہے۔ اور اس مسئلے پر ہمارے ہاں خاصی سر پھٹول ہوتی رہی ہے کہ آیا کوئی ایک ایسا متفق علیہ کلچر موجود ہے جسے تمام زمانوں، زمینوں اور زبانوں کے اختلاف کے باوجود تمام مسلمانوں کا مشترک کلچر کہا جاسکے؟ ہمارے ہاں کا یہ مزاج یا ذہن مسلمانوں کے کسی مشترک کلچر کے سوال پر بے اطمینانی محسوس کرتا ہے کیونکہ اس کے خیال میں کلچر صرف ارضی عناصر کا ساختہ پرداختہ ہوتا ہے۔ چونکہ اس مزاج کے نزدیک مسلمان اپنے لمبے تاریخی سفر، اور موجودہ زمانے میں بھی ایک دوسرے سے انتہائی مختلف علاقوں میں رہتے ہیں اور مختلف زبانیں بولتے ہیں۔ اس لیے ان کا کلچر ایک نہیں ہوسکتا۔ اس لیے یہ مزاج مسلمانوں کی ایک آفاقی روح والی ایک ہی ادبی روایت کے تصور سے بھی ابا کرتا ہے۔

اس کے برعکس ایک دوسرا نقطہ نظر اس بات سے شدید اختلاف رکھتا ہے۔ وہ کلچر کے ارضی عوامل کو رد کے بغیر اس کے حاوی تشکیلی عناصر میں غیر ارضی تصورات و اقدار کے اثرات کو فوق مانتا ہے۔ ہمارے ہاں یہ بحیثیں قیام پاکستان کے فوراً بعد بڑی شدت سے اپنا رنگ دکھا چکی ہیں۔ جن لوگوں نے اسلامی تہذیب، اسلامی کلچر اور مسلم تہذیب و ثقافت جیسے تصورات کی بات کی ہے انھوں ے یہ تصورات مسلمانوں کی تاریخ کے ٹھوس مظاہر اور ان کی تہہ میں کار فرما کسی ایک مشترک نظام اقدار سے اخذ کئے ہیں۔ یہی روح ان کے اخلاقی معیارات، جمالیاتی اقدار، فنی اوضاع، تعمیرات، موسیقی، خطاطی، پارچہ بافی، ظروف سازی، شعریات کے مشترک تصورات اور حیات و کائنات کے مخصوص نظریات میں موجود رہی ہے۔ یہی روح ان کے کلچر کے مقامی رنگوں کے اندر اپنا جلوہ دکھاتی اور ان کی ادبی روایت کو ایک مخصوص ذائقہ سے آشنا کرتی ہے۔

ہماری اس تحریر کا موضوع بھی یہی ہے کہ مسلمانوں کی اس ادبی روایت کا اہم سروکار کس شے سے ہے۔ اس کے لیے ہم نے ایک ایسے مسئلے کا انتخاب کیا ہے جس کا تعلق مسلمان حکما الفارابی، ابن سینا اور ابن رشد کے ہاں شعر وادب کے تصور سے ہے۔ بظاہر تو اس کا موضوع شعر و ادب اور اس کا وظیفہ ہے مگر حکما اس کا تعین نفسِ انسانی کی ماہیت اور انسان کے ظاہری اور باطنی حواس اور بالخصوص قوائے متخیّلہ اور عقلیہ سے اس کے تعلق کے حوالے سے کرتے ہیں۔ ان حکما کے نزدیک شاعری ایک تخییلی بیان ہے جو محاکات/ نقل کے ذریعے حقائق اور کلیات کو گرفت میں لاتی ہے۔ معروف عربی مقولے "بہترین شعر سب سے زیادہ جھوٹا ہوتا ہے" کو ان مسلمان حکما کی تائید اس معنی میں حاصل ہے کہ شاعری شے بذاتہٖ کو نہیں بلکہ اس کی نقل کو پیش کرتی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ بہترین شاعری وہ ہے جو حقیقت کی کامل نقل ہو۔ ابن سینا کا کہنا ہے کہ لوگ سچ کی بہ نسبت تخییلی چیزوں کی طرف زیادہ مائل ہوتے ہیں کیوں کہ اس میں حیرت کا عنصر پایا جاتا ہے۔ لہٰذا شعرا جانی بوجھی چیز (سچ) کو زیادہ پرکشش اور موثر بنانے کے لیے اسے حیرت اور عجوبگی سے آمیخت کرکے ایک طرح سے اجنبیا دیتے ہیں۔ اچھے آداب و اخلاق سے روشناس کرانا بھی اگرچہ شاعری کا ایک وظیفہ مانا گیا ہے مگر مسلمان فلاسفہ اسے شاعری کا بنیادی وظیفہ نہیں بلکہ محض ایک نتیجہ قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک شاعری کا بنیادی عنصر حقیقت اور کلیت سے اس کا مس ہے اور شاعری یہ کام بذریعہ محاکات کرتی ہے۔

یہ سب باتیں اس مضمون میں بالتفصیل بیان ہوئی ہیں۔ اس تمہید میں ہمارا مقصد اس امر کی طرف توجہ دلانا ہے کہ مسلمانوں کی ادبی روایت میں شاعری اور حقیقت (حقیقت انسانی اور حقیقت فی نفسہٖ) کے مابین تعلق کا مسئلہ نہایت مرکزی اور گہرا ہے۔ اور یہ کہ اس ادبی روایت میں ادب و فن نہ محض مقصود بالذات ہیں اور نہ محض معاشرتی و معاشی صورتِ احوال کا عکس اور نہ آلہ تبدیلی و انقلاب ۔ بلکہ اسے جزو پیغمبری مانا گیا ہے۔ اس اعتبار سے یہ مضمون ہمارے پی ایچ—ڈی (اُردو) کے پرچے "مسلمانوں کی ادبی روایت سے تعارف" کے سلسلے کی ایک کاوش ہے۔ اس مضمون میں آنے والے مسائل کی روشنی میں ہم آئندہ اس ادبی روایت کے مرکزی خدوخال کی بحث نئے سوالات کے ساتھ اٹھائیں گے۔ (5حظہ ہو حاشیہ نمبر ۷) قارئین سے بھی ہماری گذارش یہی ہے کہ اس حوالے سے اپنی رائے کا اظہار کریں۔ اس مضمون کا ماخذ Kئیکلوپیڈ*یا آف اسلامک فلاسفی[۲] ہے۔ اس مضمون کے لکھنے والے شمس اناتی اور السید عمران ہیں۔ شمس اناتی نے بیروت کی امریکی یونیورسٹی اور اسٹیٹ یونیورسٹی آف نیویارک میں تعلیم پائی ہے۔ انہیں اسلامی فلسفے اور خصوصاً ابن سینا کے افکار میں

تـخـصص حاصل هے۔ السید عمران نیوکاسل اور جارج ٹاؤن یونیورسٹیوں کے فارغ التحصیل هیـں۔ ان کی خـصوصی دلچسپی عرب اور اسلامی کلچر و تهذیب اور عربی لسانیات میں هے۔ راقـم نـے مـضـمـون کـے ترجمے میں آزاد انتخاب اور ترجمانی کا حق استعمال کیا ۔ حواشی اور حواله جات بهی صرف وهی دیئے گئے هیں جو ضروری تهے۔ مکمل حواله جات محوله بالا کتاب میں دیکهے جاسکتے هیں۔ جن حواشی کے آخر میں (ع ا ح) درج هے وه راقم کے هیں۔

ادب سے اسلامی فلسفے کا تعلق جاننے کے لیے فلسفہ اور ادب کا مفہوم ذہن میں رہنا چاہیے۔

فلسفہ: K نی حد ادراک کے + رحقیقت اشیاء کی تعین وتحقیق کا * م ہے۔[۳]

ادب کی جو مختلف تعریفیں کی گئی ہیں ان کے مطابق:

ادب کا مطلب ہے:

۱۔ اچھے اعمال کی طرف رہنمائی اور. ے اعمال سے بچنا۔

۲۔ اچھا طرز عمل۔

۳۔ صنعت شعر کے فن کا علم۔

۴۔ عربی *. ن (* عربی *. ن و ادب میں غلطی سے محفوظ کرنے والی شے) کا علم

۵۔ ** پند علم

پہلے دو معنی میں ادب کا مطلب اچھے آداب ہیں۔ اور آ ی تین معنی میں اس کا مطلب ہے علم، بلکہ صنعت شعر کا علم۔ پس ادب کے دو پہلو ہیں: ا۔ عملی طور. آداب اور ۲۔ Ã ی طور. علم۔

*. یں اعتبار فلسفہ اور ادب دونوں حقیقت اشیاء. K نی / فت سے بحث کرتے ہیں۔ ادب کے معا5ت سے بحث کرنے والی فلسفیانہ تحو. یں الفارابی، ابن سینا اور ابن رشد کی ہیں۔ بحیثیت فلاسفہ ان تینوں کا سروکار حقیقت اشیاء کو جاننے والے K نی علم سے تھا۔ کیوں کہ یہی علم K ن کی حتمی سعادت (خوشی) کا * (ہے۔1 ان کے. د یہ ایسے علم سے قبل اچھے اعمال کا * ضروری ہے۔ اور اچھے اعمال میں. ھو ی ا یہ خاص طرح کی *. ن. مہارت چاہتی ہے۔ ان تینوں فلسفوں کے. د یہ وہ خاص *. ن C یدی شاعرانہ ہونی چاہیے * کہ وہ * یدہ سے * یدہ لوگوں. ! + از ہو سکے۔

اس اعتبار سے فلسفہ اور ادب کا تعلق جاننے کا مطلب یہ جاننا ہے کہ حقیقت اشیاء کے *. رے میں K نی علم اور اچھے آداب اور شعری *. ن کے مابین کیا رشتہ ہے۔ یہ جاننے کے لیے کہ حقیقت اشیاء کے *. رے میں K نی علم کی حد کیا ہے، اور یہ کہ شاعری کیسے اچھے آداب سے تعلق جوڑ کر اس علم -- لے جاتی ہے، Ñ K نی اور اس کے وظائف کے *. رے میں مسلم حکما کے خیالات سے واقفیت ضروری ہے۔

Ñ K نی اور اس کا وظیفہ

مسلم حکما کے مطابق نفس K نی تین ا. ار قویٰ. مشتمل ہے۔:ا۔ Ñ m تی ۲۔ Ñ حیوانی اور ۳۔ Ñ * طقہ۔ Ñ m تی کا تعلق تغذیہ نشوونما، اور افزائش ± سے ہے۔ Ñ حیوانی کا تعلق احساسات وحرکات سے ہے اور Ñ * طقہ کا تعلق علم سے ہے۔ Ñ * طقہ کے علاوہ *. تی قویٰ بھی حصول علم میں کچھ کردار ادا کرتے ہیں 1 Ñ * طقہ کا حصول علم میں C یدی کردار * ہے اور اس کے قویٰ میں سے ا یہ یعنی ''متخیلہ'' کا علم کی بعض صوتوں سے خاص تعلق ہے۔

حسیات : حسیات (جو Ñ حیوانی کا شعبہ ہے) کی دو اقسام ہیں: قوائے خارجی اور قوائے *. طنی۔ ظاہری حواس *. تفاق الفارابی، ابن سینا اور ابن رشد *. پنچ ہیں: لامسہ، ذا B، سامعہ، شامہ اور *. صرہ۔ ان قوائے ظاہری کا کام معروضی اشیاء سے مادی یعنی . ئی صورتیں اکٹھا کر * ہے۔ * یدر ہے کہ حواس ظاہری اپنا یہ وظیفہ صرف اسی وقت سرا م دے h ہیں . # یہ خارجی اشیاء ان کے سامنے موجود ہوں۔

قوائے* طنی کی تعداد ان حکما کے ٖذ ی مختلف ہے۔ الفارابی و ابن سینا کے ٖذ ی یہ بھی* پنج ہیں: ا۔حس مشترک ۲۔ Úئندگی ۳۔متخیّلہ ۴۔+ از* قدر ۵۔ حافظہ۔ اپنے استاد ابن ماجہ کی طرح ابن رشد انہیں تین محدود کرتے ہے: ا۔حس مشترک، ۲۔متخیّلہ اور ۳۔ حافظہ* طنی حواس کا کام ظاہری حواس سے* دہ پیچیدہ اور مختلف ہے* ہے* طنی حواس کا کام ٖواً خارجی حواس سے آنے والی مادی صورتوں کو وصول کر، اور ان سے جڑے ہوئے مادی متعلقات کو حتیٰ المقدور صاف کر ہے۔ اس کے لیے خارجی معروضات کا* طنی حواس کے سامنے بذاتہٖ پیش ضروری نہیں ہے۔ حس مشترک کی قوت تمام مادی ÿ خارجی حواس سے لیتی ہے۔ خارجی حواس سے یہ اس اعتبار سے مختلف ہوتی ہے کہ محض کسی ای کے بجائے یہ مختلف طرح کے محسوسات کو جمع کرتی ہے اور اس عمل کے دوران اس کے سامنے خارجی معروضات کی موجودگی ضروری نہیں ہوتی۔ متخیّلہ کے دو کام ہیں: ای علمیاتی دوسرا خلاقی۔ علمیاتی اعتبار سے اس کا وظیفہ ای ''مرا ی ڈاک خانہ'' جیسا ہے، جہاں یہ اپنے تمام پڑوسی قویٰ سے معلومات اکٹھی کرتی ہے اور ان پر اپنی Ðاد$ کا ڈھپہ لگا کر انہیں مختلف اطراف میں تقسیم کر دیتی ہے۔ حس مشترک سے یہ خارجی اشیاء کی مادی صورتیں حاصل کرتی ہے (خواہ الفارابی و ابن سینا کے خیال کے مطابق قوت Úئندگی کے ذریعے* ابن رشد کے خیال کے مطابق براہ راست)۔ حافظہ سے یہ اشیائے خارجی کے غیر حسی ٖئی تصورات حاصل کرتی ہے، جیسے بھیڑ کا بھڑیے سے خوف کھا۔ فارابی و ابن سینا کے مطابق اس طرح کے تصورات پہلے قوت+ ازہ رقدر کی fت میں آتے ہیں اور پھر حافظہ میں جمع ہوتے ہیں۔

Ñ* طقہ، جو متخیّلہ کا* لائی پڑوسی ہے اور جس سے متخیّلہ معلومات بھی حاصل کر سکتی ہے، دو قوی* عقول کا حامل ہے: Ãی اور عملی۔ عقل Ãی کا اصل وظیفہ وہ حقائق جاننا ہے جنہیں فطرت* ہو$ کہتے ہیں۔ یہ حقائق، کائنات کی کلی جہات (Universal aspects) ہیں۔ یہ بسیط اور+ ی ہیں۔ اسی لیے .# عقلِ Ãی انہیں fت میں لاتی ہے تو خود بھی انہی کی طرح ہو جاتی ہے۔ کیوè علم اور معلوم ای ہیں۔ عقلِ Ãی، جو ابتد* لقوہ ہوتی ہے، اشیاء کی حقیقت حاصل کر کے فعلیت میں آجاتی ہے۔ اf چہ یہ واضح نہیں کہ یہ عمل کیسے ہے۔ الفارابی اور ابن سینا یہ کہتے محسوس ہوتے ہیں کہ متخیّلہ کے معروضات جو قدرے مادی اور ٖئی ہوتے ہیں ولہذا عقل Ãی کی fت میں نہیں آ h، آ کار اپنی ماد$ سے اس وقت الگ ہو جاتے ہیں .# ان پر عقلِ فعال، یعنی سے نچلی آسمانی عقل کی روشنی پڑتی ہیں۔ یہ روشنی متخیّلہ کے معروضات کو جو ابھی کیچڑ اور* ر[میں ہوتے ہیں، عقل Ãی کے لیے کلیتًا قابل + بنا دیتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں عقل فعال کی روشنی متخیلہ کے معروضات کی کلی ò کو، اس کی ٖئیت اور ماد$ کو پیچھے چھوڑتے ہوئے، عقلِ Ãی کے سامنے لاتی ہے۔ یہ ارسطوئی خیال ہے کہ جو کلیات (Universales) کے اصل منبع کو عالم خارجی سے* ہر دیکھتا ہے، جہاں سے انہیں (کلیات) کو خارجی حواس ا کر e ہیں۔

ان حواس خارجی سے کلیات کو حس مشترک پکڑتی ہے اور متخیّلہ کے سپرد کر دیتی ہے جو آ کار انہیں عقلِ کلی کے حوالے کر دیتی ہے۔ ابن رشد اسی خیال کا پر زور حامی ہے۔ اس کے بر عکس فارابی اور ابن سینا بسا اوقات یہ کہتے ہوئے محسوس ہوتے ہیں کہ متخیّلہ Ñ* طقہ کو کلیات کے قبول کرنے کے لیے صرف تیار کر ہے جو عقل فعال سے اس کی طرف بہتے ہیں۔ یہ* ت کہ متخیّلہ کے معروضات از خود مادے سے ماخوذ ہو کر پھر عقل Ãی کی fت میں آتے ہیں* یہ معروضات صرف وہ راستہ تیار کرتے ہیں جس سے چھلک کر کلیات عقل فعال سے عقل Ãی کی جاتے ہیں، اس امرِ واقع کو تبدیل نہیں کرتی کہ Ãی علم کے حصول میں متخیّلہ ای اہم کردار ادا کرتی ہے۔

اس سارے عمل میں عقل Ãی جہاں کائنات کے جوہر کو جاننے کے لیے اوپر کی طرف د] ہے وہاں عقل عملی کی توجہ معا5تِ د* کو Çنے کے لیے نیچے کی طرف ہوتی ہے۔ اس کا اصل وظیفہ عملی مہارتوں اور اخلاقی معا5ت کے اصول جاننے اور ان کے اطلاق کا طریق طے کر ہے۔ عقلِ عملی کا تقاضہ ہے کہ فضائل اخلاق کو عقل کا تتبع اور مطابقت اختیار کرنی چاہیے۔ یعنی اس

شے کا حصول ہو جس سے عمل میں توازن آئے جس کا نتیجہ علم اور سعادت کی صورت میں نکلے۔ ان اصولوں کے حصول اور ان کے اطلاق کے طر j پر اُ فت کے لیے عقلِ عملی متخیّلہ پر بھروسہ کرتی ہے* کہ روزمرہ کے معا5ت میں تسلسل سے وہ نمونے سامنے آ N جن کی C دپر عقلِ عملی اپنے { ئج مر$ کرتی ہے۔ عقلِ عملی بھی تو آ ' تجربے اور عادات سے خود کو کامل بناتی ہے۔ علم اور عقلِ عملی کے اصولوں کے اطلاق کے بغیر فرد، معاشرے اور* ۔ کی + گی میں اO ر پیدا ہو جائیگا۔ اس طرح کا اO رعقلِ Ãی کی توجہ نیچے کی طرف ? کر اس کے اصل وظیفے سے اسے غافل کر سکتا ہے۔ لہٰذا متخیّلہ عقلِ عملی کو فرد کی تعلیم و M کے لیے ضروری معلومات مہیا کر کے Ãی علم کی تکمیل میں بھی مدد کر سکتی ہے۔

متخیّلہ کا اخلاقی کردار Ñ حیوانی کو متحرک کرنے والی قوتوں پر قاب* پانے میں سامنے * ہے۔ یہ قوتیں دو قسم کی ہیں: ا۔ وہ جو دوسری چیزوں کو حر ۔ دیتی ہیں (تمنائی میلان: خواہشات، جبلتیں، رجحا* ت اور ردِعمل وغیرہ) ۲۔ وہ جو دوسری چیزوں کی وجہ سے حر ۔ کرتی ہیں (جسم کے ا | ء وعضلات وغیرہ) یہ حر ۔ کسی شے کی طرف* یا اس سے دور ہوتی ہے۔

متخیّلہ کسی شے کو تمنائی میلان کے سامنے جس طرح پیش کرتی ہے اسی سے اس* بات کا تعین ہو* ہے کہ میلان اس شے کے قر$ جائے* یا دور ہو۔ متخیّلہ کسی شے کے لیے* اس کے خلاف خواہش* یا تو عقلِ عملی کے اصول کے مطابق پیدا کرتی ہے* یا آزادانہ طور پر۔ پہلی صورت میں K نی عمل مقعولیت پسند ہو* ہے یعنی* وہ کارِ خیر کے لیے ہو* ہے* یا شر سے بچنے کے ہو* ہے۔ دوسری صورت میں K نی عمل + ھا ہو* ہے۔ یہ صورت متخیّلہ کی ان تجاویز پر عمل پیرائی ہے جو آدھی صحیح اور آدھی غلط ہوتی ہیں۔ اُ کسی کے + رکوئی کام کرنے کی بھی خواہش ہے اور نہ کرنے کی بھی تو اس کا مطلب ہے کہ اس کے + را یہ تصادم ہے۔ جو متخیّلہ کے آزادانہ عمل اور عقلِ عملی کے اسے روکنے کے دوران سامنے * ہے۔

نیند کے عالم میں متخیّلہ عقلِ عملی کی* پابندیوں سے مکمل طور پر آزاد ہو جاتی ہے۔ اسی لیے نیند میں متخیّلہ جسم کے تقاضوں سے تعاون کرنے میں* یادہ آزاد ہوتی ہے۔ عالمِ خواب میں جسم متخیّلہ کو ان تقاضوں کی تسکین کے لیے پیکر رتمثال مہیا کر* ہے۔ بیما*ریں، خوف، دیوانگی اور اس طرح کی دوسری حالتیں بیداری میں بھی متخیّلہ کو عقل کی اُ فت سے آزاد کر دیتی ہیں۔1 ان *. توں کا شاعری سے کیا تعلق ہے؟ اس امر سمجھنے کے لیے شاعری کی ما : جاننا ضروری ہے۔

شاعری کی ما :

مسلمان حکما کے* د یہ شاعری ای متخیّلانہ کلام ہے۔ دوسرے متخیّلانہ تحریروں سے شاعری یوں مختلف ہے کہ یہ اصلاً Ü رمحاکات ہے۔ محاکات کی دو C دی قسمیں ہوتی ہیں: ای عمل میں، دوسری الفاظ میں۔ شاعری دوسری قسم کی محاکات ہے۔ الفارابی کے* د یہ عمل میں محاکات کی مز+ دو قسمیں ہیں: ای ایسی چیز بنا* جو دوسری چیز سے مشابہ ہو۔ مثلاً ایسا مجسمہ بنا* جو کسی خاص آدمی کے مشابہ ہو* یا جیسے کسی کی چال ڈھال کی Ü کر* ۔ اس کے برعکس لفظوں میں محاکات معروض راشیا کے بیان پر مشتمل ایسا کلام ہے جو کلام کے موضوع کے مشابہ ہو* لفاظ دV کلام کو ان اشیاء کی طرف دلا ۔ کر* چاہیے جو کلام کے موضوع سے مشابہ ہوں۔ عمل* یا کلام میں محاکات* یا تو ایسی شے کا اظہار ہے جو خود اس شے سے مشابہ ہے* یا کوئی ایسی شے ہے جو کسی اور ایسی شے سے مشابہ ہے جو اس سے مشابہ ہے۔ مثلاً ای مجسمہ جو خود + سے مشابہ ہے* یا ای آئینہ جو اس مجسمے کو منعکس کر* ہے جو + سے مشابہ ہے۔ محاکات خواہ خود کسی شے کی ہو* یا اس شے کی Ü کرنیوالی کسی شے کی ہو، دونوں صورتوں میں اسی شے کو ظاہر کرتی ہے۔ قطع Ã اس کے کہ یہ عمل میں ہے* یا لفظوں میں۔

سوال ہے کہ کون سی Ü بہتر ہے؟ وہ جس میں درمیانی واسطے نہ مطلوب ہوں* یہ وہ جس میں مطلوب ہوں؟ الفارابی اس *۔رے میں کوئی اپنا نقطۂ Ã بیان کرنے کے بجائے محض یہ کہتا ہے کہ ''بعض لوگ کسی دور دراز کی شے کے ذریعے کسی شے کی Ü کو *یہ دہ مکمل اور قابل۔ جیح سمجھتے ہیں بہ نسبت اس کی کسی قر R شے کی Ü سے''۔ فارابی اور دv مسلم فلاسفہ اس* ۔رے میں اپنا نقطہ Ã شہ اس لیے نہیں دیتے کہ ان کے ۔ د ۔ *یہ دہ مکمل اور کم مکمل Ü کا معاملہ \ ں کا نہیں جن کا سروکار کلی/آفاقی اصولوں سے ہے؛ بلکہ جیسا کہ فارابی خود بھی کہتا ہے یہ معاملہ شاعروں اور علم شعر کے ماہرین کا ہے۔

فارابی اپنے رسالہ فی قوانین صناعت الشعراء میں متخیّلانہ کلام اور دوسرے قسم کے بیا*ت میں فرق کرتے ہوئے کہتا ہے:

''یہ کہ بیا*ت* یہ تو اہم ہوتے ہیں* یہ غیر اہم؛ یہ کہ اہم بیا*ت* یہ مفرد ہوتے ہیں* یہ مر . ؛ یہ کہ مر . بیا*ت* یہ کلام ہوتے ہیں* یہ غیر کلام؛ یہ کہ کلام* یہ تو مقولاتی ہوتے ہیں* یہ غیر مقولاتی؛ یہ کہ مقولاتی کلام* یہ سچے ہوتے ہیں* یہ جھوٹے؛ یہ کہ جھوٹے مقولاتی کلام سامعین کے دماغوں میں* یہ تو کلام کے موضوع کے علاوہ کوئی شے لاتے ہیں* یہ وہ جو حقیقی چیزوں کی Ü /محاکات ہیں۔ یہی مؤ الذکر شے شاعرانہ کلام ہے''۔[۴]

لہٰذا شاعری کو جھوٹ کہا جاسکتا ہے 1* ۔یں معنی کہ یہ شے کی Ü /محاکات ہے۔ شے* ات خود نہیں۔ اس Ü کا سفسطہ (Sophistory) سے امتیاز کر* ضروری ہے۔ محاکات کا مقصد سامع کے دماغ میں ایسی شے کی مشابہت پیدا کر* ہے* ہے جو حقیقی ہے جبکہ سفسطہ کا مقصد سامع کے دماغ میں اشیا کے خلافِ واقع امر کو پیدا کر* ہے* ہے۔[۵] Ü /محاکات کی مثال آ W میں اپنی صورت دیکھنا ہے جبکہ سفسطہ یہ ہے کہ جہاز کے* ۔ ہر کی اشیا کو متحرک سمجھنا۔[۶] معروف عربی مقولے ''بہترین شعر . سے *یہ دہ جھو* ہے* ہے'' کا مطلب مسلم حکما کے ۔ د ۔ یہ ہوسکتا ہے کہ بہترین شاعری وہ ہے جو حقیقت کی کامل Ü ہو۔[۷]

حقیقت سے تعلق کا یہی وہ شعور ہے جس کے L شعری کلام ا ۔ ''تمثیل'' ہے یعنی* ۔لقوہ قیاس۔ لیکن قیاسات ا ۔ دوسرے سے اپنے سچ کے درجے کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں۔ فارابی کہتا ہے:

''کلام* یہ *: ۔یطور پر مکمل سچ ہوتے ہیں* یہ مکمل جھوٹ؛ ان کا ۔ا حصہ سچ ہے* ہے* یہ جھو* سا ۔ جھوٹ ہے* ہے، * یہ اس کے ۔عکس* یہ سچ اور جھوٹ میں ۔ا۔ ہوتے ہیں۔ وہ جو *: ۔یطور پر مکمل سچ ہوتے ہیں وہ عملی طور پر توضیح *۔ یہ کلام ہوتے ہیں۔ وہ جن کا ۔ا حصہ سچ ہے* ہے وہ ۔ لیاتی کلام ہیں۔ وہ جو سچ اور جھوٹ میں ۔ا۔ ہوتے ہیں وہ Ã ی کلام ہیں۔ وہ جن کا ادنیٰ سا ۔ سچ ہے* ہے وہ سفسطی کلام ہے۔ اور وہ جو *: ۔یطور پر مکمل جھوٹ ہے* ہے شاعرانہ کلام ہے''۔[۸]

شاعرانہ کلام کے جھوٹ ہونے کی* ۔ت ہر اعتبار سے نہیں بلکہ صرف مذکورہ Ü کے مفہوم میں ہے۔ اور یہ کہ یہ حقیقت کی Ü ہے۔[۹] ہر تخیلی فن شاعری* یہ منطق نہیں ہے* بلکہ صرف وہ جو محاکاتی ہو وہ شاعری ہے۔ لیکن یہ تخیلی آ ۔ کیا شے ہے؟ اس کے جواب میں مسلم فلاسفہ کہتے ہیں:

''تخیلی وہ شے ہے جس کے سامنے Ñ اس طرح سر تسلیم خم کر* ہے کہ بعض چیزوں کی بنا پر یہ مطمئن ہے* ہے اور بعض کی بنا پر* ۔مطمئن، بغیر کسی L ،فکر* یہ انتخاب کے۔ اور قطع Ã اس کے کہ کلام کا معروض سچ ہے* یہ جھوٹ''۔[۱۰]

تخیلی اور سچ ا ۔ شے نہیں۔ کوئی شے تخیلی ہوسکتی ہے 1 سچ نہیں اور اس کے ۔عکس بھی در ۔ ہے۔ Ñ کو حر ۔ میں لانے کی قوت اس کلام میں *یہ دہ ہوتی ہے جس میں تخیلی عناصر ہوں بہ نسبت اس کے کہ اس میں سچائی کے عناصر ہوں۔ K نی فطرت کے

mض کی حیثیت سے ابن سینا کو معلوم تھا کہ توقع کے برعکس ''لوگ سچ کی نسبت تخییلی شے کی طرف زیادہ مائل ہوتے ہیں۔ بہت سے لوگ سچے بیانات g ہیں تو انہیں پسند کرتے ہے اور ان سے گریز کرتے ہیں''۔ یہ محاکات اور جھوٹ میں پائے جانے والی حیرت کے عنصر کی وجہ سے ہے جو سچ میں نہیں پایا جاتا۔ وجہ یہ ہے کہ سچ یا تو معلوم ہوتا ہے یا غیر معلوم، اگر وہ معلوم ہے تو معمول کی بات سمجھا جاتا ہے اور اگر غیر معلوم ہے تو کوئی اس پر توجہ نہیں کرتا۔ سچ کو زیادہ پرکشش اور زیادہ موثر بنانے کے لیے اسے حیرت اور عجوبگی میں مدغم کرنا پڑتا ہے۔ اور یہ کام وزن و قافیہ، لسانی اظہار کے وسائل و تصورات یا ان کے مر سے پیدا ہونے والی اجنبیت وطرفگی سے کیا جاتا ہے۔[١١] یونانی شعری محاکات کے برعکس کہ جس کا واحد مقصد Ñ کو بعض کام کرنے یا نہ کرنے کی طرف مائل کرنا تھا، عرب شعری Ü کے تصور سے تو وہ کام بھی لیا گیا H بسا اوقات اسے محض حیرت پیدا کرنے کے لیے استعمال کیا گیا H۔[١٢]

سوال یہ ہے کہ شاعری اگر محض ایک تخییلی فن ہے اور اگر Ñ پر اس کا اثر تمام عقلی ملحوظات اور نوبحث شے کے سچ جھوٹ سے الگ ہو کر پڑتا ہے تو پھر مسلمان حکما شاعری کو منطق کے ذیل میں کیوں رp ہیں؟[١٣] جبکہ ان کے نزدیک منطق سچ کو جھوٹ سے الگ کرنے اور معلوم کو غیر معلوم سے ممتاز کرنے والے قوا 2 کا مجموعہ ہے۔ اس کا جواب اس سابق بحث میں ہے کہ متخیّلہ کبھی تو آزادانہ اور کبھی عقل عملی کے ضابطوں کے ماتحت کام کرتی ہے۔ # وہ آزادانہ عمل پیرا ہوتی ہے تو وہ عقلی پابندیوں سے آزاد ہوتی ہے اور # عقلی ضابطوں کے تحت کام کرتی ہے تو وہ منطق کے دائرے میں آ جاتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں کوئی عمل متخیلانہ کی تعریف پر $ پورا اترتا ہے # تخیل آزادنہ کام کرتا ہے۔ لیکن متخیّلہ # عقلی حدود کے + ر بھی کام کرتی ہے $ بھی Ñ پر اثر ڈالے بغیر نہیں رہتی۔ یہ اثرات محض + ھے بات کے نواثر نہیں بلکہ عقلی ضابطوں کے مطابق ہوتے ہیں C دی طور پر اسی حد تک شاعری ایک اہم اخلاقی وظیفہ بھی ادا کرتی ہے اور مسلمان حکما کی شاعری سے دلچسپی بھی اسی حد کے + ر رہے۔

ایک اور پیچیدہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر شاعری کا اثر ہ Ñ پر عقل عملی کی استدلالی اگر فت بواسطۂ متخیّلہ ہے، تو کیا بہتر نہیں کہ Ñ پر ایسی اگر فت محاکاتی تخیل کے واسطے کے بغیر ہو۔ اہ را ست ہوتی؟ کیونکہ محاکات Ü سے ہمیں کوئی شے + ات خود نہیں بلکہ اس کے مشابہ کوئی شے ملتی ہے جس کی وجہ سے عقل کی روشنی تخیل کے حجاب میں آ جاتی ہے اور نتیجتاً شے کی حقیقت ہم سے اوجھل ہی رہتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مسلمان حکما کی نزدیک اشیا کی فہم کے اعتبار سے لوگوں کے مختلف درجے ہوتے ہیں۔ مثلاً سے اور فلسفیانہ مزاج کا حامل ایک خاص طبقہ ہوتا ہے جو چیزوں کو ان کی اصل صورت میں صرف اور محض عقل سے دیکھنے کی صلاA رr ہے۔ لیکن لوگوں کی بڑی اکثر $ چیزوں کی اصل حقیقت کو نہیں بلکہ ان کی مشابہت یا ان کی تخییلی یا علامتی صورت کو دیکھتی ہے۔ شاعری ایک طرف عقل اور کلی صورت (Universality) اور دوسری طرف عمل اور جزئی صورت (Particularity) میں رابطے کا کام ہے۔ وہ تعلق و رابطہ جو لوگوں کی بڑی اکثر $ کی گرفت میں آ سکتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں عقل کے اسی حجاب یعنی متخیّلہ کے ذریعے ہی لوگوں کی بڑی تعداد عقل کی روشنی سے مستفید ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر منطق، طب اور Ñ و روح کے بارے میں ابن سینا کی شاعری عامۃ الناس کو انہی حقائق سے روشناس کرانے کی کوشش سمجھی جانی چاہیے جو اگر غیر شعری اسلوب میں بیان کئے جاتے تو ان کے لیے قابل فہم ہوتے۔

لوگوں کو اچھے اخلاق و آداب سے روشناس کرنا اگر چہ شاعری کا ایک اہم وظیفہ ہے 1 یہ اس کا محض ایک نتیجہ ہے C دی عنصر نہیں۔ یہ وظیفہ بھی وزن و بحر و قافیہ کے بغیر کامل نہیں ہوتا۔ 1 حقیقت یہ ہے کہ شاعری کا امتیازی عنصر وزن و بحر نہیں بلکہ حقیقت اور کلیت (University) سے اس کا سروکار ہے۔ ابن سینا اپنی ایک مبہم سی عبارت (جہاں ابن رشد بھی اس سے متفق Ã ہے) میں شاعری کے اس امتیازی عنصر کے بارے میں کہتا ہے کہ کہاوتوں، کہانیوں اور اخلاقی حکایتوں میں آنے والی محاکات اور

شاعری کی محاکات میں فرق کرنا چاہیے۔ شاعری کی محاکات کا تعلق ''صرف اس شے سے ہوتا ہے جس کا وجود اشیا میں ممکن ہو یا وہ جو موجود تھی اور اس طرح اقلیم وجوب میں داخل تھی''۔[۱۴] اگر کہاوت، کہانی اور اخلاقی حکایات کو شاعری سے الگ کرنے والے چیز محض وزن و بحر ہوتے تو حکایات، شاعری بن جاتی؛ اگر اس میں وزن و بحر ڈال دیئے جاتے یا شعری کلام کہاوت بن جاتا، اگر اس میں سے وزن خارج کر دیا جائے۔ لیکن حقیقتاً ایسا نہیں ہے۔ بلکہ اس طرح کے کلام میں بنیادی فرق یہ ہے کہ حکایات کا موضوع غیر حقیقی ہوتا ہے۔ جبکہ شاعری کا حقیقی ہوتا ہے۔[۱۵] یہاں حقیقی کا مطلب ہے وہ شے جو موجود تھی، ہے یا موجود ہوگی۔ یعنی وہ شے جو یا واجب ہے یا ممکن۔ اور غیر حقیقی کا مطلب ہے اس کے برعکس ہوتا۔ دوسرے لفظوں میں حکایات کے موضوع کا وجود محض لفظی ہوتا ہے جبکہ شاعری کے موضوع کا وجود خارجی ہوتا ہے۔[۱۶] لہٰذا شاعر ایک مصور کی طرح ہے کہ دونوں کسی حقیقی شے کے نقل کرنے والے ہوتے ہیں۔[۱۷] اس بنا پر اور شاعرانہ موضوع کی کلیت کی بنا پر شاعری دوسرے کلامیوں کی بہ نسبت فلسفے کے زیادہ قریب ہوتی ہے۔

اس وضاحت کے باوجود مسلمان حکام یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ بعض اعتبارات سے کہاوتیں، کہانیاں اور حکایات بھی ایسے موضوعات کی حامل ہوسکتی ہیں جو حقیقی وجود رکھتے ہیں، جیسے کہ تاریخ۔ ان کا کہنا ہے کہ ایسا موضوع تخیلاتی اور غیر تخیلی ہوتا ہے۔ اس طرح کا موضوع نفس/روح کو حرکت میں نہیں لاسکتا جیسا شاعری لاتی ہے۔ بلکہ وہ محض ایک رائے بنا سکتا ہے۔ مسلمان حکما یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ شاعری کا ایک اختیار کردہ تخیلاتی موضوع بھی ہوتا ہے جیسا کہ یونانیوں کے دور میں تھا۔ وہ فوراً ہی اس میں یہ بھی اضافہ کرتے ہیں ایسا بہت کم اور صرف ایسے موقعوں پر ہوتا ہے جب موجود حالتیں اختیار کردہ حالتوں سے مطابقت اختیار کر لیتی ہے۔ (یہاں پھر وہی بات آ گئی کہ) شاعری، حکایتوں اور قصہ کہانیوں سے بنیادی طور پر اس اعتبار سے مختلف ہوتی ہے کہ اس کا موضوع حقیقی بھی ہوتا ہے اور کلی بھی جبکہ حکایات وغیرہ کا نہیں۔ یہ امر کہ شاعری کا موضوع حقیقی ہوتا ہے بلاشبہ شاعری کے اخلاقی وظیفے کو بھی سہولت بہم پہنچاتا ہے۔ کسی شے سے متاثر ہونے کے لیے ضروری ہے کہ یہ سمجھا جائے کہ وہ شے غیر حقیقی نہیں اور یہ کہ کم از کم ممکن ضرور ہے۔ جیسا کہ ابن سینا کہتا ہے:

> ''نفس/روح کے لیے موجود اور ممکن غیر موجود اور غیر ممکن کی نسبت زیادہ ترغیب دہ و دلنشین ہوتے ہیں۔ مزید یہ کہ اگر تجربے کی تصدیق کے لیے کسی حقیقی شے کی معاونت ہو تو یہ کسی اختیار کردہ شے کی معاونت کی نسبت زیادہ مرغوب و موثر ہوتی ہے''۔[۱۸]

شاعرانہ موضوع کی حقیقت (خواہ وہ وجود میں ہو یا امکان میں) پر زور کا دینے کا مطلب یہ اجاگر کرنا بھی ہے کہ کسی شاعر کا اس حقیقت کو ملحوظ نہ رکھنا ایک غلطی ہے۔ اور یہ دو طرح کی ہوتی ہے: اساسی اور اتفاقی۔ اساسی غلطی کسی ایسی شے کی نقل کرنا ہے جو نہ موجود ہے نہ امکان رکھتی ہے۔ جبکہ اتفاقی غلطی کسی ایسی شے کی نقل کرنا ہے جو موجود تو ہے لیکن جس کا وجود مسخ کر دیا گیا ہو۔ عنقا کے بارے میں جبران کی نظم اساسی غلطی کہی جائے گی۔ اتفاقی غلطی کی مثال ایسا شاعرانہ کلام ہے جو کسی ایسی تصویر سے مشابہہ ہے جس میں کسی گھوڑے کی پچھلی ٹانگیں آگے یا دائیں بائیں بنا دی گئیں ہوں۔[۱۹] ان دو غلطیوں میں ابن رشد چار کا مزید اضافہ کرتا ہے:

۱۔ ایک معقول وجود کی نقل کسی غیر معقول وجود سے۔ ۲۔ کسی شے کی نقل ایک ایسی شے سے جو شے کے متضاد کے مشابہہ ہو یا جو خود اپنی نقیض ہو۔ ۳۔ ایسے لفظ کا استعمال جو کسی موضوع اور اس کے متضاد دونوں کو ظاہر کرتا ہو۔ ۴۔ شاعرانہ محاکات سے کسی ترغیب دہندہ کلام کی طرف جانا خصوصاً جب شاعرانہ کلام بعید از قیاس ہو۔[۲۰]

مثلاً ابن سینا کی روح کے بارے میں نظم جس میں روح کو کبوتر کے مشابہہ کیا گیا ہے، جو ابن رشد کی بیان کردہ پہلی غلطی کی

مثال ہوسکتی ہیں۔

شاعر ہونے کے لیے شاعری کی ما : *یا س کے اصول وضوابط کا عالم فاضل ضروری نہیں۔K ن درج ذیل تین میں سے کسی ای ب L سے بھی شاعر ہوسکتا ہے:

ا۔ Kن کے+ رکسی ای*ی*ۃ دہ اقسام کی شاعری کرنے کی فطری صلا A ہے۔

۲۔ *یہ یہ کہ کوئی آدمی تمام اقسام کی شاعری کے خواص اور ضابطے جانتا ہے۔ اس طرح کے لوگ قیاسی شاعر ہیں۔

۳۔ *یہ یہ کہ کوئی آدمی درج* لا دو اقسام کے شاعرانہ اعمال کی Ü کر* ہے۔ چوè تیسری قسم کے آدمی میں نہ تو فطری شعری صلا A ہے اور نہ وہ شاعری کے اصول وضوابط سے واقف ہے اس لیے وہ پہلے دو طرح کے لوگوں کی نسبت *ی دہ خطاؤں کا ارتکاب کرسکتا ہے۔[۲۱]

اپنی شعر*یت مر$ کرنے سے مسلمان حکما کا مقصد آفاقی وکلی شعری ضوابط مر$ کر* تھا* کہ K نی معاشرے میں شاعری کی اخلاقی حیثیت کے پیشĀ شعری فن میں غلطی کا امکان کم کیا جاسکے۔ انہوں نے عربی شاعری کی بہتر تفہیم کے لیے بلاشبہ اہم : مات سرا م دیں۔ خصوصاً عربی اور *ی نی شاعری میں امتیاز واضح کرکے اور عربی شاعری میں خود ایسی مثالیں مہیا کرکے جن سے آفاقی شعری ضوابط کا نمونہ سامنے * ہو*۔ ہم ان کا حتمی مقصد، ماسوائے ان مسائل کے جن کا تعلق مختلف * نوں کے Đادی شعری لوازم سے ہو، صرف آفاقی شعری ضوابط پ توجہ مر6 کر* تھا۔[۲۲] یہی وجہ ہے کہ انہوں نے وزن وقوافی کے مسائل سے بحث کرنے کے بجائے (حالاè یہ بھی عربی شاعری کے مستقبل موضوعات تھے) خودکو صرف شاعرانہ کلام کے محاکاتی ومتخیلانہ پہلوؤں پ بحث کرنے -- محدود رکھا۔[۲۳]

مسلمان حکما شعر*یت میں اپنے مبا # کو چوè ارسطو کی بوطیقا کی × و. ح سمجھتے تھے اس لیے انہوں نے بھی بوطیقا کی طرح اس کام کو* مکمل ہی چھوڑ *ی تھا۔ یہ امر دلچسپی کا حامل ہے کہ ان کی اپنی وضاحتوں کے* وجود اس شعبے میں ان کا کام ارسطو کی بوطیقا کی محض تشریحات کا نہیں ہے۔[۲۴] مثال کے طور پ شاعری کی اقسام پ مختصر بحث کے استثنا کے ساتھ الفارابی کی قوانین کا ارسطو کی بوطیقا سے کوئی تعلق نہیں۔ یہی حال ابن سینا کے رسالے فن الشعر کے پہلے* ب کے *ی دہ مبا # کا ہے۔ الفارابی یہاں -- کہتا ہے کہ جو مطالعہ ارسطو جیسے حکیم و *ا نے* مکمل چھوڑ *ی تھا مجھ جیسے آدمی کا اسے مکمل کر** منا ہے۔ ابن سینا بھی جہاں بوطیقا کے* مکمل ہونے کی تصدیق کر* ہے یہ بھی کہتا ہے کہ وہ اس موضوع کا مر+ گہرا اور مفصل احاطہ کرسکتا ہے* ہم اس *ت کی کوئی شہادت نہیں کہ اس نے کبھی اس طرح کا مر+ کوئی کام کیا تھا۔

آ میں اہم اور قابل توجہ* ت یہ ہے کہ مسلمان حکما نے صرف شاعری کا فلسفہ ہی بیان نہیں کیا بلکہ شاعرانہ فلسفہ بھی پیش کیا ہے۔ روح، منطق اور طب پ ابن سینا کی شاعری اس امر کی بہترین مثال ہیں۔

حواشی وحوالہ جات

ا۔ تعارف* مہ شعبہ اُردو، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام* د، ۲۰۰۹ء، ص ۱۰۷، (ع ا ح)

۲۔ 3/4، سید حسین (مر$)، K ئیکلوپیڈ*ی آف اسلامک فلاسفی، جلد دوم، (شائع کردہ سہیل اکیڈمی، لاہور، ۲۰۰۲) * ب بعنوان "ادب"، (ع ا ح)

۳۔ ابن سینا، الشفا، المنطق، المدخل، قاہرہ ۱۹۵۲، ۱۲

۴۔ الفارابی، رسالہ فی قوانین صناعت الشعرا در ارسطو طالیس، فن الشعر، ۱۵۰

۵۔ ایضاً

۶۔ ایضاً، ا۔۱۵۰

۷۔ شاعری و ادب بطورÜ رمحاکات کے*.رے میں اردو کے بعض Õدوں، محمد حسن عسکری، شمس الرحمٰن فاروقی اور سراج à نے کچھ مختلف خیالات کا اظہار کیا ہے: فاروقی کا کہنا ہے کہ ہند اسلامی شعر*یت کے پیچھے کوئی افلاطون اور ارسطو نہیں تھا جو اس ادب کو مغرب کی طرح احساسH ہ میں مبتلا کر* اور سراج à نے لکھا ہے کہ مسلمانوں نے *ینیوں سے بہت استفادہ کیا 1 مابعد الطبیعیات اور ادب کے میدان میں ان کے راستے الگ رہے۔ اسی طرح محمد حسن عسکری نے اُردو رمسلمانوں کی ادبی روا$ کیCد میں کارفرما تصورِ حقیقت کے ذیل میں ارسطو کےÃ یہÜ کو اس اعتبار سے تنقید کاK نہ بنا*یا ہے کہ *ینیوں کے ہاں بلند* ین علم مابعد الطبیعیات ہے اور اس کا بلند* ین سروکار علم وجود سے ہے۔ جبکہ اس کے*عکس مسلمانوں کے ہاں حقیقت عظمٰی کا جو تصور ہے اس میں ''وجود'' ا- ادنیٰ درجے کی شے قرار** ہے۔ لہٰذا ارسطو کا Ã یہÜ ''وجود'' کیÜ رمحاکات تو ہوسکتا ہے مسلمانوں کی متصّورہ حقیقتِ عظمٰی کیÜ، ú ئندگ* یعکاسی نہیں ہوسکتا۔ اس لیے مغرب کے ادبی وتنقیدی Ã*یت مسلمانوں کی ادبی روا$ کی تفہیم میں معاون نہیں ہو h ۔(دیکھیئے عسکری، محمد حسن، وقت کی راگنی، مکتبہ محراب، لاہور، ۱۹۷۹، ص ۱۱۶ و بعد) ہم آئندہ کسی موقعے* یہ دیکھنے کی کوشش کریں گے کہ عسکری کی اس تنقید کی زد مسلمان فلاسفہ کے تصور ادب* کس حد- *ڑتی ہے۔(ع ا ح)

۸۔ الفارابی، رسالہ فی قوانین صناعت الشعرا، ص ۱۵۰

۹۔ اس کے بعد کچھ بحث اس مسئلے* ہے کہ ارسطو کے*عکس فارابی اور ابن سینا کے*د- شاعری منطق کا حصہ ہے اور ارسطوئی روا$ کے مطابق ابن رشد شاعری کو منطق کا حصہ نہیں سمجھتا وغیرہ وغیرہ۔ اسے ہم چھوڑ رہے ہیں۔(ع ا ح)

۱۰۔ ابن سینا، فن الشعر، ۱۶۱، الفارابی، کتاب الشعر، ۹۶

۱۱۔ ابن سینا کے ان خیالات کو کیا روسی ہیئت *ستوں کے اہم رکن شکلوفسکی(1893-1984)Shklovsky کے اجنبیانے کے تصور(Defamiliarization) کا پیش رو نہیں کہا جاسکتا؟ (ع ا ح)

۱۲۔ دیکھیے ابن سینا، فن الشعر، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۷۰

۱۳۔ دیکھیئے حاشیہ نمبر ۹

۱۴۔ ابن سینا، فن الشعر، ۱۸۳، ابن رشد، تلخیص الشعر، ۱۵-۲۱۴

۱۵۔ ابن سینا، فن الشعر، ۱۸۳

۱۶۔ ایضاً

۱۷۔ ایضاً، ۱۹۶

۱۸۔ [ابن سینا، فن الشعر، ۱۸۴؛ ابن رشد، تلخیص الشعر، ۲۱۹-۲۱۴

۱۹۔ ابن سینا، فن الشعر، ۱۹۶، ابن رشد، تلخیص الشعر، ۲۴۸

۲۰۔ ابن رشد، تلخیص الشعر، ۹-۲۴۸

۲۱۔ الفارابی، قوانین، ۶-۱۵۵

۲۲۔ الفارابی، قوانین، ۱۵۸

۲۳۔ ابن سینا، فن الشعر، ۱۶۱

۲۴۔ الفارابی، قوانین، ۱۶۹؛ ابن سینا، فن الشعر، ۱۹۸؛ ابن رشد، تلخیص الشعر، ۲۰۱