مخطوطہ مکتبہ تشتر بینی میں ملا ہے نمبر 767-5 کے تحت اس میں کتاب کا نام "کتاب البرہان فی وجوہ البیان" اور مصنف کا نام ابوالحسن اسحاق بن ابراہیم بن وہب الکاتب درج ہے[1]

کتاب البرہان کا اسلوب فلسفیانہ و فقیہانہ ہے اس پر یونانی خیالات اس قدر غالب ہیں کہ عربیت مجروح ہو کر رہ گئی ہے۔ اس کے مصنف نے نہ صرف کتاب الشعر اور کتاب الخطابت سے خوشہ چینی کی ہے بلکہ ارسطو کی منطق کی کتابوں کو بھی کھنگالا ہے۔ "انا لوطیقا" اور "طوبیقا" سے بھی بہت کچھ اخذ کیا ہے۔ اس کتاب میں ناقد کے بجائے مصنف کا طرز متکلم کا سا ہے۔ وہ ہر نوع کو مختلف قسموں میں تقسیم کرتا ہے اور پھر ان پر منطقیانہ انداز سے بحث کرتا ہے۔

اسحاق بن ابراہیم نے جو بحث شاعری پر کی ہے وہ بالکل قدامہ بن جعفر سے مشابہت رکھتی ہے اس لئے کہ ماخذ دونوں کا ایک تھا۔ مگر اس کی عظمت کا یہ پہلو قابل اعتناء ہے کہ اس نے نثر کی تنقید پر اپنی کاوشوں کو مرکوز کیا حالانکہ عربوں کی تنقید میں اشعار کی تنقید کو اولیت حاصل رہی ہے نثر کی جانب عرب ناقدوں نے دیر میں توجہ کی ہے۔

جدل پر مصنف نقد النثر نے جو کچھ لکھا ہے وہ سب ارسطو کی کتاب الجدل سے عبارت ہے البتہ مثالیں مصنف نے قرآن و حدیث سے بھی تلاش کی ہیں[2]

کتاب اس قدر فلسفیانہ انداز سے لکھی گئی ہے کہ اس سے عرب زیادہ تاثر قبول نہ کر سکے اس کے مقابلہ میں قدامہ کی کتاب نقد الشعر کو زیادہ قبول عام حاصل ہوا لیکن پھر بھی اس کتاب میں بیان کی تقسیمات، قیاس کی قسمیں، خبر کی بحثیں عربی بلاغت پر خاصی اثر انداز ہوئی ہیں۔

آمدی نے نظریاتی تنقید کے بجائے "الموازنۃ بین ابی تمام والبحتری" میں عملی تنقید پیش کی ہے اس میں بدیع کی بحثیں سب کی سب وہی ہیں جو قدامہ بن جعفر اور ابن المعتز نے ارسطو سے اخذ کی تھیں۔

ابو الہلال العسکری نے کتاب الصناعتین میں قدامہ کے یونانی خیالات کو پوری طرح قبول کیا ہے

---

[1] قدامہ بن جعفر و النقد ادبی ص ۱۲۱-۱۲۲۔

[2] نقد النثر ص ۲۱، ۲۲، ۲۳۔

اور ان بدیع کی قسموں کے علاوہ جو قدامہ و ابن المعتز نے پیش کی تھیں عسکری نے کچھ نئی قسموں کا اضافہ بھی کیا ہے قدامہ کی کتاب میں بدیع کی بیس ۲۰ اقسام ملتی ہیں عسکری نے پندرہ کا اضافہ کر کے پینتیس ۳۵ کر دیا ہے[1]

"الوساطۃ بین المتنبی و خصومہ" میں بھی عملی تنقید ملتی ہے۔ مگر قاضی جرجانی نے اس میں قدامہ ہی کے نظریہ کو اختیار کیا ہے ایک جگہ انھوں نے متنبی کے معترضین کے اس اعتراض کو بالکل غلط قرار دیا ہے کہ اس کے عقائد درست نہ تھے اور لکھا ہے کہ عقائد کا تعلق شاعری سے بالکل نہیں یہ نظریہ قدامہ نے نقد الشعر میں پیش کیا تھا۔ اسی طرح جناس، طباق اور استعارہ وغیرہ کی ساری بحثیں یونانی طرز فکر کی حامل ہیں۔

اس موقع پر یہ بات قابل ذکر ہے کہ عربی زبان کے دو عظیم شاعر ابو تمام اور متنبی یونانی خیالات سے متاثر ہوئے اور اس کے نتیجہ میں ان کی شاعری دوسرے عرب شعراء کے اسالیب سے مختلف ہو گئی ان کے خیالات کی بلندی اور طرز شاعری کا تفوق سب کچھ یونانی اثرات ہی کا اثر معلوم ہوتا ہے حتیٰ کہ متنبی تو اپنے اشعار تک میں اہل یونان کو مثالاً پیش کرتا ہے۔ ایک شعر ملاحظہ ہو۔

مات راعی الضان فی جہلہ

موتۃ جالینوس فی طبہ

ترجمہ:۔ بھیڑوں کا چرواہا اپنی جہالت میں اس طرح مر گیا جس طرح جالینوس اپنی طب میں مرا یعنی موت کے سامنے سب برابر ہیں۔

ان دونوں شاعروں سے عربی تنقید کو یہ فائدہ پہونچا کہ ان کے گرد ناقدین کے گروہ جمع ہو گئے اور بہت سی کتابیں اس سلسلہ میں لکھی گئیں جیسے "الکشف عن مساوی المتنبی" صاحب ابن عباد نے لکھی حاتمی نے الرسالۃ الحاتمیۃ تصنیف کیا۔ آمدی نے الموازنۃ لکھی اور قاضی جرجانی نے الوساطۃ۔ اس طرح عربی تنقید میں یونانی اثرات سے ایک قابل قدر اضافہ ہوا۔ اس کے بعد بھی عربوں کی عصبیت برابر نمایاں ہوتی رہی اور انھوں نے کبھی کھلے دل سے عربی ادب و تنقید پر یونانی اثرات کا اعتراف نہیں کیا اور

---

[1] کتاب الصناعتین ص ۲۰ نقد النثر ص ۱۹

برابر اس خیال کا اظہار کرتے رہے کہ عربی تنقید یونانی اثرات سے پاک ہے۔ جدید ناقدوں میں اس تخیل کے سب سے بڑے علمبردار ڈاکٹر محمد مندور ہیں جو قدامہ بن جعفر کے سخت مخالف ہیں لیکن اوقات تو وہ بالکل رکیک الفاظ قدامہ کے لیے استعمال کرتے ہیں قدامہ نے ایک جگہ دو اشعار مدح کی مثال میں پیش کئے ہیں، اس پر مندور لکھتے ہیں کہ "یہ قدامہ کی بے وقوفی، فساد ذوق اور ان کے نقد کی رکاکت کے عالم ہیں وہ ان اشعار کو سمجھے ہی نہیں ان کو ناقد بننے کا شوق تھا شعر فہمی نہ تھی۔ قدامہ جیسے احمق نے ان خیالات کو غلط سمجھا"[1]

حالانکہ یہ محض قدامہ کی حقیقت پسندی اور علمیت کے خلاف ایک ردِ عمل کے سوا کچھ بھی نہیں ذرا اس واقعہ کی تہ تک پہونچ کر خود مسئلہ کی چھان بین کیجئے۔ جیسا کہ پہلے ذکر آچکا ہے کہ قدامہ نے ایک جگہ لکھا ہے کہ شاعر جب مدح کرے تو اس کو انسان کی حقیقی صفات کا خیال رکھنا چاہیئے جو کہ چار صفات میں محدود ہیں۔ عقل عفت، شجاعت عدل باقی انسانی صفات انھیں سے متفرع ہوتی ہیں۔ آمدی نے اس کی تردید کی ہے قدامہ نے اپنے اس تخیل کے لیے ایک مثال پیش کی ہے کہ جب عبداللہ بن قیس الرقیات نے عبدالملک کی مدح میں کہا۔

یأتلق التاج فوق مفرقه
علی جبین کأنه الذهب

تاج اس کے مانگ کے اوپر چمکتا ہے، ایک ایسی پیشانی پر جو سونے کی معلوم ہوتی ہے۔

عبدالملک نے یہ تعریف ناپسند کی اور کہا کہ تم میری تعریف عجمیوں کی طرح کرتے ہو اور تم نے مصعب بن زبیر کی تعریف اس طرح کی تھی۔

انما مصعب شهاب من
الله تجلت عن وجهه الظلماء

مصعب خدا کے ستاروں میں سے ایک روشن ستارہ ہے، جن کے چہرے سے تاریکی

---

[1] النقد المنہجی عند العرب ص ۱۲۹، ۱۳۰۔

چھٹ جاتی ہے[1]

قدامہ کی دلیل یہ تھی کہ چونکہ اس شعر میں انسان کی صفت ذاتی کو نمایاں کیا گیا ہے اس لئے کہ انسان کی ظاہری صفات وہ حیثیت نہیں رکھتیں جو کہ اس کی باطنی صفات اور کردار کی صفات کو حاصل ہے۔

اس پر ڈاکٹر مندور کا غیر عاقلانہ تبصرہ تعجب انگیز ہے جس میں ایسے الفاظ تک استعمال کر دیئے گئے ہیں جو خلاف تہذیب ہیں خاص طور سے علمی مسائل کی بحث و تحلیل میں۔

ارسطو کی دو کتابوں نے عربی تنقید کو بہت متاثر کیا ہے ایک تو ریطوریقا (RHETORIC) اور دوسری بوطیقا (POETICS) یہی دو کتابیں عربی میں کتاب الخطابہ اور کتاب الشعر کے نام سے موسوم ہیں ریطوریقا کا ترجمہ کئی بار عربی میں کیا گیا۔ پہلا ترجمہ وہ ہے جو ابن الندیم نے "النقل القدیم" کے نام سے ذکر کیا ہے لیکن مترجم کا نام نہیں بتایا ہے اور نہ اس کے متعلق یہ بتایا کہ وہ کس دور میں تھا[2]۔ دوسرا ترجمہ اسحٰق ابن اسحٰق المتوفی ۲۹۸ء یا ۲۹۹ھ کا ہے[3]۔ اس کے علاوہ ابراہیم بن عبداللہ نے بھی ریطوریقا کا عربی میں ترجمہ کیا تھا[4]۔

ان ترجموں میں کافی غلطیاں تھیں جن کی جانب ابن سینا نے کتاب الشفاء میں جا بجا اشارے کئے ہیں اور کہیں کہیں یہاں تک لکھا ہے کہ یہ بات بالکل غلط معلوم ہوتی ہے[5] ابن سینا کے علاوہ فارابی نے بھی کتاب الخطابتہ کی تشریح کی تھی مگر وہ ضایع ہوگئی[6]۔ ابن سینا نے کتاب الشفاء میں ارسطو کے نظریات کی بڑی مفصل تشریح کی ہے اور اس نے کتاب الخطابت کو بہت اچھی طرح سمجھ کر اس کی تشریح کی ہے لیکن "کتاب الشعر" جس کو یونس بن متی نے عربی میں منتقل کیا تھا اور جس کا ایک نسخہ پیرس میں موجود ہے اس کو وہ پوری طرح سمجھ نہیں سکے ارسطو کتاب الشعر میں جو دقیق مباحث زیر بحث لائے ہیں۔

---

[1] نقد الشعر ص ۷۲ [2] الفہرست' ابن الندیم ص ۲۵۰ (مطبوعہ فلوجل) [3] الفہرست ص ۲۵ [4] الفہرست ۲۴۹ [5] کتاب الشفاء (المنطق) تالیف ابن سینا مطبعۃ امیریہ قاہرہ ص ۸ [6] کتاب الشفاء ص ۱۸

ابن سینا ان کی صحیح تفسیر نہ کر سکے اور غلط مبحث میں مبتلا ہو گئے۔ طہٰ حسین نے لکھا ہے کہ ابن سینا نے کتاب الشعر کی تشریح بالکل لغو کی ہے مثلاً ٹریجڈی (TRAGEDY) کو مدح اور کامیڈی (COMEDY) کو ہجو سے تعبیر کیا ہے۔ بہرحال یہ کہنا بڑا مشکل ہے کہ ایسا معلم ثالث کی فہم کے قصور سے ہوا یا ترجمہ کی خرابی سے پھر بھی ابن سینا نے کتاب الشعر کی بعض بحثیں پوری طرح سمجھ کر انھیں تفصیل سے عربی میں پیش کی ہیں جیسے محاکات کی بحث۔ عام اصول کو پیش کرنے کے علاوہ اُن باتوں کو بھی ابن سینا نے اچھی طرح پیش کیا ہے جہاں انھوں نے یہ محسوس کیا کہ یہ اصول عربی ادب و شاعری پر منطبق ہو سکتے ہیں[1]۔ غالباً ابن سینا کو کتاب الخطابتہ اور کتاب الشعر کی تفسیر میں ایک دقت یہ بھی تھی کہ وہ نام اور مثالیں جو ارسطو نے پیش کی تھیں ابن سینا کے لیے بڑی نامانوس تھیں اس وجہ سے وہ انھیں کبھی غلط طور سے پیش کرتے ہیں اور کبھی حذف کر دیتے ہیں[2] ابن رشید نے ان دونوں کتابوں کی تشریح میں بڑی تحریف کی ہے اور ایسا محسوس ہوتا ہے کہ بغیر سمجھے ہوئے بہت سے مسائل کو زیر بحث لائے ہیں[3]۔

اس موقع پر یہ امر قابل غور ہے کہ ابن سینا نے خطابت و شعر پر جو کچھ لکھا ہے وہ بحیثیت ناقد و ادیب کے نہیں لکھا بلکہ ارسطو کی تقلید میں جدل و منطق کی اقسام سمجھ کر ان پر قلم اٹھایا ہے یہی وجہ ہے کہ جب وہ نظریات بیان کرتے ہیں تو اس سلسلہ میں تنقید و تحلیل سے بے نیاز ہو جاتے ہیں حتیٰ کہ مثالیں پیش کرنے میں بھی وہ یہ کوشش نہیں کرتے کہ عربی ادب سے انھیں تلاش کریں[4]۔

بہرحال اس میں شبہ نہیں کہ عربی تنقید کے شعر و بلاغت پر جو یونانی اثرات پڑے ہیں وہ کتاب الخطابت کے ذریعہ عربوں تک پہونچے ہیں[5] لیکن کتاب الشعر کی اکثر بحثوں کو عرب مفکرین سمجھنے سے قاصر رہے اس لیے عربی تنقید پر اس کے اثرات نمایاں نہیں ہو سکے۔ ابن سینا نے معانی، بیان اور بدیع کی بحثوں سے تعرض کیا اور الفاظ کی وضاحت اور مقتضائے حال کی مطابقت پر زور دیا ہے پھر الفاظ و معانی کے

---

[1] الشفاء کتاب الشعر فصل اول اور فصل ثانی [2] نقد النثر تحقیق طہٰ حسین ص ۲۵، ۲۶، ۲۷ [3] نقد النثر ص ۲۱

[4] کتاب الشفاء ص ۲۔

[5] کتاب الشفاء ص ۷۔

تعلق پر بحث کرنے کے بعد ایجاز و اطناب کے مسائل زیر بحث لائے ہیں تشبیہ استعارہ اور مجاز کے سلسلہ میں ابن سینا نے جو کچھ لکھا ہے بعد میں تقریب تمام ناقدوں نے اس کو قبول کر کے عربی رنگ میں پیش کیا ہے۔ طٰہٰ حسین لکھتے ہیں کہ تشبیہ و مجاز کی ساری بحثیں جن سے بلاغت و نقد کی کتابیں پُر ہیں وہ سب ارسطو کے نظریہ سے عبارت ہیں عرب ناقدوں نے مذکورہ مباحث کو جو زیادہ تر علم بیان سے تعلق رکھتے ہیں پوری طرح ہضم کرنے کی کوشش کی حتی کہ اسے عربی شکل وصورت عطا کر دی[1]۔

اصل میں ابن سینا سے قبل جو یونانی اثرات عربی تنقید پر نظر آتے ہیں وہ قدامہ بن جعفر کی کتاب نقد الشعر سے عبارت ہیں اس لئے کہ —— کتاب الخطابۃ اور کتاب الشعر کے ترجمے تو موجود ہی تھے۔ ابن سینا نے جو ان کتابوں کی تشریح کی ہے اس کے اثرات دراصل پانچویں صدی ہجری میں ظاہر ہوئے ہیں۔ اور عبد القاہر جرجانی کی کتابیں دلائل الاعجاز اور اسرار البلاغۃ ابن سینا کے اثرات کا بہترین مظہر ہیں۔

عبد القاہر جرجانی کا طرز تنقید مسائل کا استقصی و بیان اور تمام خیالات یونانی فکر کا پتہ دیتے ہیں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ارسطو کی کتاب الشعر اور خطابت انھوں نے ابن سینا جیسے شارحین کی شرح کے ذریعہ مطالعہ کر کے اپنی فکر کو جلا بخشی تھی۔ تعجب تو یہ ہوتا ہے کہ موجودہ دور میں جب جدید عرب ناقدین جرجانی یا دوسرے ناقدین پر کچھ لکھتے ہیں تو یونانی تاثر کا پہلو بالکل ہی نظر انداز کر جاتے ہیں۔

قدامہ کو ارسطو سے روشنی ملی تھی جس کی وجہ سے انھوں نے عربی تنقید میں جدید خیالات کا اضافہ کیا بعد میں یونانی خیالات نے عبد القاہر کو متاثر کیا تو انھوں نے بھی عربی تنقید میں جدید خیالات پیش کر کے قابل قدر اضافہ کیا۔ عبد القاہر کے بعد عربی تنقید میں جمود پیدا ہو گیا۔ اور بعد میں جن لوگوں نے لکھا انھوں نے محض متقدمین کی نقالی کی ہے اور کچھ نہیں۔

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ عبد القاہر نے ابن سینا کی وہ فصل پڑھی ہے اور اس پر کافی غور و خوض کیا ہے جو انھوں نے "عبارت" پر لکھی ہے اور حقیقت و مجاز کے مسائل کو خوب سمجھا ہے

[1] النقد النثر ص ۱۴، ۱۵

اسی وجہ سے ان مسائل میں وہ قدما سے بالکل الگ نظر آتے ہیں۔ مجاز کو انھوں نے دو قسموں میں تقسیم کیا مجاز لغوی اور مجاز عقلی، اور ارسطو کے نظریہ سے استفادہ کر کے مجاز کی ایک نئی قسم مجاز مرسل پیش کی۔ تشبیہ و استعارہ کی عمیق بحثیں جو عبد القاہر نے کی ہیں وہ سب ارسطو کی فکر سے بہت کچھ علاقہ رکھتی ہیں اور پورے عربی نقد و بیان میں اتنی وقیع بحثیں اس موضوع پر ہمیں نہیں ملتیں[1]۔

دلائل الاعجاز میں عبد القاہر نے ایجاز و اطناب، مقتضائے حال وغیرہ کی دقیق بحثوں کے علاوہ نظم کلام کا جو نظریہ پیش کیا ہے وہ بالکل نیا ہے یعنی کلام کا حسن نظم کلام میں ہے یعنی اسلوب میں اور یہ نظم کلام الفاظ میں اتنا نہیں جتنا کہ معانی میں ظاہر ہوتا ہے۔

اس کے بعد کے ناقد ابن رشیق وابن اثیر وغیرہ نے کسی جدت کا ثبوت نہیں پیش کیا بلکہ گذشتہ خیالات کو تفصیل کے ساتھ اپنی کتابوں میں جمع کر دیا ہے جن میں قدامہ بن جعفر اور عبد القاہر وغیرہ کے خیالات کا عکس پوری طرح ملتا ہے جن سے یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ عربی تنقید یونانی خیالات سے پوری طرح متاثر ہوئی، عرب ناقدوں نے بنیادی خیالات ارسطو سے حاصل کر کے اس پر تنقید کی۔ عرب ناقدوں نے علم بدیع اور بلاغت جو دراصل یونانی خیالات سے انھیں زیادہ بلند انداز میں حاصل ہوا تھا اس کے لیے قرآن مجید، احادیث اور قدماء کے اشعار سے استشہاد کیا اور تمام تنقیدی ذخیرہ میں ایک مثال بھی اہل یونان کے یہاں سے نہیں لی گئی۔ اس طرح یہ حقیقت بھی روشن ہو جاتی ہے کہ جن لوگوں نے یونانی اثرات کی مخالفت کی انھوں نے بھی قرآن مجید ہی کو مرجع قرار دیا اور اُس سے مثالیں اخذ کیں اور جو لوگ یونانی خیالات سے متاثر ہوئے انھوں نے بھی مثالیں قرآن مجید سے اخذ کیں تاکہ ان کے خیالات کو قبول عام ہو اور یہی وجہ ہے کہ یونانی خیالات عربی خیالات سے باہم اس طرح مل گئے کہ تفریق دشوار ہو گئی۔ اس طرح عرب ناقدوں کا بڑا طبقہ یونانی اثرات سے متاثر نظر آتا ہے اور قدامہ بن جعفر، ابن معتز، ابوہلال عسکری، قاضی جرجانی، اسحاق بن ابراہیم اور عبد القاہر جرجانی اس گروہ کی اچھی نمائندگی کرتے ہیں جس نے عربی تنقید میں یونانی خیالات سے متاثر ہو کر نظریاتی تنقید کو رواج دیا۔

[1] نقد النثر ص ۲۸۔

بائبل کے "اوفیر" کی تعیین

از: جناب عبدالباری صاحب۔ ایم اے
موسیٰ بنی مائنز۔ ضلع سنگبھوم

(۱)

معارف بابت اگست دسمبر ۱۹۶۳ء میں جناب انوار احمد صاحب سوپاروی کے مضمون "سوپارہ" کی دو قسطیں شائع ہوئی تھیں۔ فاضل مقالہ نگار، انوار احمد صاحب سوپاروی کی تحقیق سے متفق نہیں ہیں اور اسی بنیاد پر موصوف نے یہ مضمون حوالہ قلم کیا ہے۔

مضمون بہرحال محققانہ ہے اور محنت و کاوش سے مرتب کیا گیا ہے اسی بنیاد پر برہان میں شائع کیا جا رہا ہے۔ (مدیر)

"سوپارہ" پر مختصر تبصرہ | "معارف" اگست و ستمبر ۱۹۶۳ء میں جناب انوار احمد صاحب سوپاروی کے مضمون سوپارہ کی دو قسطیں نظر سے گذریں۔ جہاں تک قدیم "سوپارہ" کی تحقیق کا تعلق ہے موصوف کی کاوش لائق ستائش ہے۔ اس سے بھی انکار نہیں کہ ہندوستان سے عربوں کے قدیم تعلقات تھے اور سوپارہ کا نام اس سلسلہ میں آتا ہے۔ لیکن جن دلائل اور دیگر محققین کے جن بیانات پر "سوپارہ" کو بائبل کا "اوفیر" ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے وہ قوی نہیں معلوم ہوتے۔ لہذا غلط فہمی کے ازالے کی خاطر میں کچھ قابل غور دلائل۔ اشارات و تاریخی حوالے پیش کرتا ہوں جن کی روشنی میں ممکن ہے "اوفیر" کی تعیین ہو سکے تبصرے کے بعد اوفیر کی تعیین پر بحث ہوگی۔

دوسری قسط (معارف ستمبر ۱۹۶۳ء) میں ڈاکٹر سیس (DR. SAYCE) کی تحقیق کا حوالہ دیتے ہوئے لکھا گیا ہے کہ قدیم شہر اُر کی کھدائی میں ہندوستان کی ایک عمارتی لکڑی شیشم برآمد ہوئی ہے اور اس کا انگریزی نام 'TEAK' لکھا ہے! ___ اوّل تو شیشم کو انگریزی میں 'SISSOO' کہتے ہیں۔ دوئم یہ کہ انگریزی 'TEAK' کی لکڑی اُردو میں 'ساگون' کہلاتی ہے جسے عربی میں 'ساج' کہتے ہیں۔ موصوف نے خود ہی مضمون کی پہلی قسط (معارف اگست ۱۹۶۳ء) میں ابن خرداذبہ کی کتاب "المسالک والممالک" کا حوالہ دیتے ہوئے راجہ بلہرا کے دیس کے متعلق "بلاد الساج" (ساگون کا دیس) کا تذکرہ کیا ہے۔ مغربی گھاٹ میں جو ساگون پایا جاتا ہے اس کی برآمد کے لیے ہندوستان میں سب سے بڑی بندرگاہ کالی کٹ ہے۔ فون کریمر کی جرمن کتاب کے ایک باب کے ترجمہ "مسلمانوں کی صنعت حرفت۔ زراعت۔ تجارت" میں خلیج فارس کی قدیم بندرگاہ اُبلّہ کے بارے میں بیان کیا گیا ہے کہ "یہیں ساج (ساگون) کی لکڑی کے گودام تھے جو ہندوستان یا افریقہ کے ساحلوں سے آتی تھی۔ یہاں اس لکڑی کی بہت قدر تھی۔ جہاز اسی کے بنتے تھے اور مکانوں کی تعمیر میں بھی یہ خرچ ہوتی تھی"۔

نبوچدنضر (NEBUCHADNEZZAR) (۵۶۲ ق م) کے محل میں ہندوستان کی لکڑی دیودار کا ایک بڑا شہتیر بھی ملنے کا حوالہ دیا گیا ہے! ___ ہندوستان سے دیودار اور وہ بھی ہمالیہ پہاڑ کی پیداوار جس کا لے جانا بھی آسان نہ تھا۔ البتہ ساحل پر اگر ہوتا تو شاید آسان ہوتا، اتنی دور لے جانے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا کیونکہ دیودار اسی قرب وجوار میں پہلے سے مل رہا تھا۔ لبنان کے پہاڑوں سے بہت پہلے ہی حضرت سلیمانؑ نے دوسری لکڑیوں کے علاوہ کافی مقدار میں دیودار بھی حاصل کیا تھا جس کے حوالے بائبل میں موجود ہیں۔

بائبل کے باب پیدائش کے جس حوالہ میں 'سیفر' کا لفظ پیش کیا ہے وہ 'سیپارہ' یا 'سوپارہ' تو شاید ہو سکے لیکن 'اوفیر' نہیں۔ صحیح حوالہ یوں ہے، سام بن نوح کے خاندان کو گناتے ہوئے لکھا ہے: "اور عوبل اور ابی مائیل اور سبا اور اوفیر اور حویلہ اور یوباب پیدا ہوئے۔ یہ سب بنی یُقطان تھے۔ اور ان کی آبادی میسا (MESHA) سے مشرق کے ایک پہاڑ سفار (SEPHAR) کی طرف تھی" پیدائش ۱۰: ۲۸: ۳۰

—— دیکھئے اسی حوالہ میں دو الفاظ اکٹھا آئے۔ اوفیر اور سفار۔ اوفیر ایک قبیلہ کا نام تھا اور سفار ایک پہاڑ اور مقام کا جو مشرق میں تھا۔ ظاہر ہے کہ سفار۔ سیپارہ یا سوپارہ تو بن جا سکتا ہے ہوجائے مگر اوفیر نہیں ہوسکتا علامہ سید سلیمان ندوی کے ارض القرآن کا جو حوالہ دیا گیا ہے اس میں اسی قبیلہ اوفیر کو بنو اوفیر لکھا گیا ہے اور پھر اسی سے غلط فہمی میں اوفیر کو یمن کی قدیم بندرگاہ بتادیا گیا! طوفان کے بعد نوح کے خاندان کے بچے ہوئے لوگ جب مشرق کی طرف سفر کرتے کرتے ملک سنعار (SHINAR) میں پہونچے تو بابل شہر کی بنیاد ڈالی (پیدائش ۱۱: ۱-۹) اسی خطہ میں اس وقت فرات کے مشرقی ساحل پر سفار (SIPPAR) کا شہر موجود تھا جو موجودہ بغداد سے تقریباً پچیس میل جنوب کی طرف اور بابل سے تقریباً ساٹھ میل شمال کی جانب تھا)۔ اس وقت کے ایک اور شہر شورپاک (SHURU PAK) کا وجود نقشہ پر ملتا ہے جو لارسہ سے تقریباً پچاس میل شمال مغرب کی طرف تھا۔ ظاہر ہے بائبل کا حوالہ غالباً اسی سفار (SIPPAR) کی طرف ہوگا! بنی اسرائیل کی بابل کی اسیری کے بعد آشور کے بادشاہ شالمانازر سوئم نے بابل اور کوتہ اور عوا اور حمات اور سفروائم (SEPHARVAIM) کے لوگوں کو کنعان میں سامریہ کے شہروں میں بسایا تھا (۲۔ سلاطین ۱۷: ۲۴)۔ یہ بیان بھی اس امر کی تائید کرتا ہے کہ یہ سب مقامات دجلہ و فرات کے آس پاس ہی ہیں۔

یہ بات سب کو معلوم ہے کہ حضرت سلیمانؑ کی ہمعصر ملکہ سبا تھی جس کی مملکت یمن و حبشہ کا ایک حصہ تھی۔ اسی ملکہ یمن نے حضرت سلیمانؑ کی خدمت میں کچھ بیش بہا نذرانے پیش کئے تھے۔ اگر اوفیر۔ یمن ہی کی بندرگاہ ہوتا تو پھر حضرت سلیمانؑ کو اوفیر سے سونا لانے کے لیے عصیون جابر میں اتنے بڑے بیڑے کے بنانے کی ضرورت نہ پڑتی! دوسری بات یہ کہ یمن کی بندرگاہ سے عصیون جابر (ایلہ) تک کی مسافت اتنی کم ہے کہ اس میں تین سال کی مدت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا (جس کا تذکرہ بائبل میں ہے)!

'سوفر' کو عہد قدیم میں مصری زبان میں 'ہندوستان' کے لیے استعمال ہوتے ہوئے بتایا گیا ہے لیکن اس سلسلہ میں کوئی حوالہ نہیں دیا گیا —— جہاں تک مجھے معلوم ہے عبرانی زبان کے 'سوفیر' (ספר) کا مادہ 'سفر' (ספר) ہے جس کے معنی کھودنا (زمانۂ قدیم میں پتھروں پر

کھود کر لکھتے تھے)۔ لکھنا اور کتابت ہے۔ (چنانچہ قرآن میں اسی کا حوالہ "وَ یحمل اَسفاراً" کے الفاظ میں آیا ہے) اور 'سوفیر' کاتب کو کہتے ہیں۔ خصوصاً کاتبِ سلطان کو۔ اسی سے آج کا لفظ 'سفیر' (AMBASSADOR) ہے۔ البتہ یہ بات قابلِ اعتبار ہو سکتی ہے کہ 'سیفار' چونکہ 'سیپارہ' یا سوپارہ بندرگاہ کے لیے تھا اس لئے سوپارہ سے مراد ہندوستان لیا جانے لگا ہو۔ جس طرح 'سندھ' سے 'ہند' سمجھا جانے لگا تھا

موصوف لکھتے ہیں کہ اگر 'اوفیر' عربستان یا افریقہ کا ساحلی بندرگاہ ہی ہوتا تو اتنی طویل مدت (بائبل کے مطابق ۳ سال) کی کیا ضرورت تھی؟" — اس پر آگے تفصیل سے روشنی ڈالی جائے گی۔ یہاں صرف اتنا سمجھ لینا کافی ہے کہ اگر سوپارہ کی بندرگاہ ہی 'اوفیر' ہوتا تو تین سال کی مدت ہرگز نہ لگتی! خلیج فارس میں بصرہ سے ۷ دن کی مسافت پر 'سیراف' کی قدیم بندرگاہ تھی۔ چوتھی صدی ہجری کے سیاح بزرگ بن شہریار کے بیان سے ثابت ہے کہ سیراف سے تھانہ (بمبئی) تک کی مسافت تقریباً ۱۱ دن میں طے ہوا کرتی تھی۔ اور تیسری صدی ہجری کے مشہور سیاح سلیمان تاجر کا بیان ہے کہ سیراف کے بعد جہاز عمان کی بندرگاہ 'مسقط' (MUSCAT) پر لنگر انداز ہوتے تھے اور وہاں میٹھا پانی لے کر ہندوستان کے کولم مل (موجودہ ٹراونکور میں ہے) ایک مہینہ میں پہونچتے تھے (بحوالہ عرب و ہند کے تعلقات — علامہ سید سلیمان ندوی) کیا ان بیانات سے یہ تخمینہ نہیں لگایا جا سکتا کہ تیسری چوتھی صدی ہجری میں عصیون جابر سے اگر کوئی جہاز مسقط، ہوتا ہوا بمبئی کے پاس سوپارہ جاتا تو زیادہ سے زیادہ ۳ ماہ لگتا؟ لہذا جانے اور آنے میں ۶ ماہ۔ اگر زمانۂ سلیمانؑ کی طرف پیچھے جائیں تو بہت سست رفتاری کے پیشِ نظر اگر اس مدت کو تین گنی بھی کر دی جائے تو محض ڈیڑھ سال ہوتے ہیں اور اگر ۶ ماہ، جہاز پر مال لادنے و مہیا کرنے میں بھی تصور کر لیا جائے تو پوری مدت ۲ سال سے زائد نہ ہونی چاہیئے۔

جو اشیاء 'اوفیر' کی بندرگاہ سے حضرت سلیمانؑ کے دربار میں جاتی تھیں ان پر تفصیلی بحث آگے آئے گی یہاں صرف اتنی بات سمجھنے کی ہے کہ 'صندل' سونا۔ ہیرا و دیگر قیمتی جواہرات نہ صرف