صوفي لا ڪوفي

[علامه آءِ آءِ قاضيءَ جون تحريرون ۽ تقريرون]

عبدالغفار سومرو

سنڌي ادبي بورڊ
ڄامشورو، سنڌ

صوفي لا ڪوفي

[علامه آءِ.آءِ.قاضيءَ جون تحريرون ۽ تقريرون]

ترجمو ۽ تشريحي حوالا:

عبدالغفار سومرو

ايم. ايس.سي.رياضي، ايل.ايل.بي (سنڌ)

ايم. اي. فلسفو (ڪراچي) ۽ ڊپلوما (ڪئمبرج)

سنڌي ادبي بورڊ

ڄامشورو، سنڌ

Digitized by M. H. Panhwar Institute of Sindh Studies, Jamshoro.

ڀاران ايم ايچ پنهور انسٽيٽيوٽ آف سنڌ اسٽڊيز، ڄامشورو.

ڇاپو ٻيو   سيپٽمبر ١٩٩٥ع   تعداد هڪ هزار

[سنڌي ادبي بورڊ جا سڀ حق واسطا قائم]

قيمت: سؤ رپيا
Price Rs. 100-00

ملڻ جو هنڌ:
سنڌي ادبي بورڊ جو بڪ اسٽال،
تلڪ چاڙهي، حيدرآباد، سنڌ.

هيءُ ڪتاب سنڌي ادبي بورڊ پرنٽنگ پريس ڄامشورو، سنڌ ۾، مئنيجر سيد سڪندر علي شاهه ڇپيو ۽ مراد علي مرزا، سيڪريٽري سنڌي ادبي بورڊ، ان کي ڇپائي پڌرو ڪيو.

ناشر طرفان

ادبي بورڊ کي اهو شرف حاصل آهي تہ ان علمي ۽ ادبي اداري پهريون پيرو سنڌ ۾ سنڌ جي عظيم المرتبت ۽ روشن ضمير مفکر ۽ دانشور علامہ آءِ. آءِ. قاضي جي تقريرن ۽ مقالن جي مجموعي کي "CASUAL PEEPS AT SOPHIA" جي عنوان سان سن ١٩٦٧ع ۾ شايع ڪيو هو. علامہ صاحب جا ٻيا ڪتاب جهڙوڪ "Adventures of the Brown Girl in Her Search for God"، حضرت شاهہ عبداللطيف ڀٽائي جي شاعريءَ ۽ شخصيت جي موضوع تي سندن طويل انگريزي مقالو، شاهہ جو رسالو ۽ سندن اهليہ محترمہ ايلسا قاضي جو انگريزيءَ ۾ ترجمو ڪيل شاهہ لطيف جو منتخب ڪلام پڻ سنڌي ادبي بورڊ شائع ڪيا هئا.

"صوفي لا ڪوفي" علامہ صاحب جي مٿي ذڪر ڪيل تقريرن ۽ مقالن جي مجموعي جو سنڌي ترجمو آهي، جيڪو سنڌ جي هڪ مانيٽي ۽ گمنام اديب ۽ محقق محترم عبدالغفار سومرو صاحب ڪيو آهي. جيئن پاڻ پنهنجي مهاڳ ۾ لکيو اٿس، تہ "اهو پيار جو پورهيو هو" ، جيڪو موصوف ڪيو آهي.

ادبي دنيا ۾ اها ڳالهہ قبول ڪئي وڃي ٿي، تہ ترجمو ادب جو هڪ تمام ڏکيو فن آهي. پر عبدالغفار سومرو صاحب جنهن پاڻ بہ فلسفي جو ڳوڙهو مطالعو ڪيو آهي، علامہ صاحب جي انهن تقريرن ۽ مقالن جو اهڙي تہ خوبصورت، جاذب ۽ روان سنڌيءَ ۾ ترجمو ڪيو آهي، جو لڳي ٿو تہ اهي لکيل ئي سنڌيءَ ۾ آهن. سومرو صاحب جي ترجمي جو اهو واقعي ڪمال آهي. موصوف نہ رڳو ترجمي جو حق ادا ڪيو آهي، پر علامہ صاحب پنهنجين تقريرن ۽ مقالن ۾ جن عالمن ۽ مفڪرن جا حوالا ڏنا آهن، انهن تي بہ پڙهندڙن جي ڄاڻ ۽ معلومات لاءِ حاشيا لکيا آهن.

علامہ صاحب جي تقريرن ۽ مقالن جو هيءُ مجموعو پڙهندڙن جي خدمت ۾ پيش ڪندي سنڌي ادبي بورڊ کي فخر محسوس ٿئي ٿو.

جامشورو
٣١-٨-٩٥

مراد علي مرزا
سيڪريٽري
سنڌي ادبي بورڊ

فهرست

مهاڳ	الف
پيش لفظ	ف
فيلسوف ڪير آهي؟	١
اڄ جي فلسفي ۾ ڪهڙيون خاميون آهن؟	١٣
حقيقت جي ڳولا	٣٣
عمده تعليم ۽ ترقي پسند زندگي	٣٩
غزل	٧٧
اقبال	٩١
شاهه عبداللطيف جي شاعري ۽ فن	١١٧
اردو ڇا آهي؟	١٩١
ڪردار	٢٠٩
تعليم	٢٤٣
قبرستان ۽ ڪتبخانو	٢٤٩

صحت ۽ پاڪائي ٢٥٩

زرتشت هڪ عظيم پيغمبر ٢٧١

شري ڪرشن جو تاريخي پهلو ٢٨٣

جيت جي ڪهاڻي ٢٩٧

”هي ڪتاب علامہ آءِ. آءِ. قاضي جي پندرهن مقالن ۽ تقريرن جو مجموعو آهي. ان ۾ ڪو شڪ ناهي تہ علامہ صاحب اسان جي موجوده دؤر جو عظيم مسلمان مفڪر ۽ عارف هو - انهن تقريرن ۽ مقالن ۾ انساني فڪر جي تمام گهڻن پهلوئن جو احاطو ڪيو ويو آهي، جن ۾ فلسفو، مذهب، تاريخ، شاعري، آرٽ ۽ ادبي تنقيد شامل آهن. انهيءَ گلدستي مان خبر پوي ٿي، تہ اهو هڪ تمام وڏي ذهن جو ڪارنامو آهي. انهن تحريرن وسيلي مصنف جي بلڪل اصلي ۽ نهايت مؤثر طريقہ ڪار سان آشنائي ٿئي ٿي، جنهنڪري اسان انساني زندگيءَ جي بنهہ بنيادي سوالن کي منهن ڏيئي سگهون ٿا.“

اي. ڪي. بروهي.

مهاڳ

علامہ آءِ. آءِ. قاضي (١٨٨٦ع - ١٩٦٨) سنڌ جي عظيم فڪري روايت جو هڪ تمام وڏو نالو آهي؛ بلڪ وسيع تناظر ۾ ڏسجي، تہ هو اسلامي فڪر جي تاريخ ۾ پڻ هڪ منفرد حيثيت رکي ٿو. هن سلسلي ۾ سندس شخصيت جي تعمير جا ٻہ سبب خاص ڪري قابل ذِڪر آهن: پهريون تہ هو سنڌ ۾ اهڙي وقت پيدا ٿيو هو، جڏهن هيءُ خطو تاريخ جي هڪ وڏي اٿل پٿل هيٺ هو. پيو سندس ابتدائي تعليم ۽ تربيت انتهائي آدرشي ۽ خالص مشرقي ماحول ۾ ٿي هئي. ان کان پوءِ هن پنهنجي عمر جو هڪ وڏو حصو مغرب، خاص ڪري انگلنڊ جي اعليٰ درسگاهن ۽ ادارن مان علمي اُڃ اجهائڻ ۾ گذاريو ۽ ان ۾ ڪوبہ شڪ ناهي تہ ان وقت تائين انگلنڊ پوري دنيا ۾ علوم و فنون جي وڏي ۾ وڏي مرڪز واري حيثيت حاصل ڪري چڪو هو. اهڙيءَ طرح انگلنڊ جي رهائش واري عرصي ۾ هن پاڻ کي علمن جي روايتي حدبنديءَ اندر نہ رکيو؛ بلڪ سندس مطالعي جو دائرو طبعيات کان وٺي، عالمي مذهبن ۽ عمراني علمن تائين پکڙيل نظر اچي ٿو. اجا بہ ائين ڪٿي چئجي تہ هو رائج علمن جي سيني شاخن يعني هڪ طرف ادب ۽ فنون لطيفہ تي عبور حاصل ڪري ٿو، تہ ٻئي طرف خالص سائنسي علمن طبعيات ۽ حياتيات ۾ بہ کيس مهارت حاصل آهي. اهوئي سبب آهي جو اڳتي هلي پاڻ ثابت ڪيائين تہ کيس مشرقي توڙي مغربي علوم تي هڪجهڙي دسترس حاصل آهي.

انهيءَ پس منظر ۾ جڏهن اسين علامہ صاحب جي هن مجموعي ۾ شامل تحريرن جو جائزو وٺون ٿا تہ اسان کي سندس اعليٰ فڪر و نظر جا ڪيترائي رخ بلڪل صاف ۽ واضح نظر اچن ٿا. اتي اسان کي هڪ طرف ٻني نوع انسان جي عظيم رهبرن ۽ مصلحن جهڙوڪ: حضرت موسيٰ، ڪنفيوشس، زرتشت، ڪرشن، گوتمبڌ، حضرت عيسيٰ ۽ حضرت محمد ﷺ جا حوالا ملن ٿا؛ تہ ٻئي طرف انساني تاريخ جي عظيم

ڪردارن حمورابي، سڪندراعظم، حضرت عمر بن الخطاب رضہ، صلاح الدين ايوبي، فريڊرڪ پيو، اڪبراعظم، راڻي ايلزبيٿ ۽ راڻي وڪٽوريا، جارج ٽئين ۽ هينري اٺين وغيره جي انسانيت جي تعمير ۾ ڪيل خدمت مان پڻ آگاهي ٿئي ٿي. اهڙيءَ طرح انساني فڪر جي تاريخ جي عظيم ڏاهن ۽ دانشورن ۾ وري اسانجو واسطو سقراط، افلاطون، ارسطو، البيروني، غزالي، مارٽن ليوٿر، لاڪ، برڪلي، هيوم، والٽيئر، روسو، ڪانٽ، هيگل، ڪارلائل، شوپنهار، ڪومٽي، ڪارل مارڪس، نٽشي، هربرٽ اسپينسر، ٽالسٽاءِ، وليم جيمس، گرجيف ۽ برنارڊشا وغيره جي فڪري حاصلات سان پڻ پوي ٿو. ساڳئي وقت سائنس ۾ دنيا جي ذهين ترين شخصيتن ابن مسڪويہ، ابن سينا، راجر بيڪن، ابيلارڊ، ڊارون، ايوبري، مائٽرلنڪ، هڪسلي، بريفالٽ سان پڻ اسان جي سڃاڻپ ٿئي ٿي. ادب ۽ فنون لطيفہ جي ميدان ۾ جتي مغرب جي عظيم فنڪارن ۽ ماهر استادن جهڙوڪ: آچلس ۽ ارسطو، ڊانٽي ۽ اسپينسر، مارلو ۽ شيڪسپيئر، بين جانسن ۽ ڊن، والر ۽ ڪراشا، ملٽن ۽ ڊاڪٽر جانسن، گوئٽي ۽ رابرٽ برنس، ورڊس ورٿ ۽ ٿامس مور، بائرن ۽ ڪارلائل، برائوننگ ۽ والٽ وٽمئن، باخ ۽ موزارٽ، بيٿوون ۽ ويگنر سان واقفيت ٿئي ٿي؛ اتي مشرق جي چونڊ هستين ڪاليداس، مولانا رومي، اميرخسرو، حافظ شيرازي، ڪبير، نانڪ، تلسيداس، شاهہ لطيف، غالب ۽ اقبال وغيره جي فڪر و فن جي پڻ گهري ڄاڻ ملي ٿي.

هاڻي ڏسڻو هيءُ آهي تہ جنهن ڪتاب ۾ دنيا جي ايڏين چونڊ عظيم هستين جي فڪر ۽ نظرين تي بحث ڪيو ويو آهي، اتي علامہ صاحب پاڻ ڪهڙو فڪر ڏنو آهي؛ ٻين لفظن ۾ هو مشرق ۽ مغرب جي عظيم انساني فڪر جي سرمايي ڪي پروڙڻ ۽ پرجهڻ ڪان پوءِ ڪهڙي خاص نتيجي تي پهتو آهي؟ اسان جي نظر ۾ سندس فڪر جو مرڪزي نقطو يا محور مذهب ۽ انسان جو ارتقائي تصور آهي. هڪ لحاظ کان سندس فڪر جا ٻيا سڀ رخ ان سان واڳيل آهن يا ان مان جنم وٺن ٿا. ان ڪري اسان هن نقطي تي ٿورو تفصيل سان روشني وجهون ٿا.

علامہ قاضي دنيا جو واحد مفڪر آهي: جنهن دنيا جي سڀني مُک تهذيبن: چيني، ايراني، هندوستاني، يوناني، رومي وغيره جو نهايت غيرجانبدارانہ ۽ صحيح صحيح جائزو ورتو آهي: ۽ انسان ذات جي تهذيبي ۽ فڪري اوسر ۾ انهن جي اصل اهميت ۽ ڪردار کي تسليم ڪيو آهي.

ٻين لفظن ۾ ائين پڻ چئي سگهجي ٿو تہ سندس مقابلي ۾ دنيا جي ٻئي ڪنهن بہ مفڪر ايڏي وڏي تهذيبي نقطۂ نظر کي قبول نہ ڪيو آهي. علامہ صاحب جو ڪمال آهي تہ هن دنيا جي سڀني عظيم‌الشان تهذيبي ورثن کي ڏيان حوڳو سمجهي، انهن تي ڳوڙهو غور ۽ فڪر ڪيو آهي. سندس نقطۂ نظر ۾ دنيا جي قديم ترين تهذيبن هندومت ۽ ٻڌمت کان علاوه ڪنفيوشس ۽ زرتشت جي خيالات کان پوءِ، اسلامي تهذيب ۽ آخر ۾ مغربي تهذيب جي اوڪ ڊوڪ بہ اچي وڃي ٿي. اسان ٿيءِ ڳالهہ بار بار ان ڪري ٿا ڪريون جو ڏنو ويو آهي تہ مغرب جا وڏا وڏا عالم مشرق وارن جو ذڪر ئي ڪونہ ٿا ڪن: جڻ تہ اتي ڪجهہ هو ئي ڪونہ. اهڙيءَ طرح مشرق وارا مغرب کان اڻ واقف ٿا لڳن. پر جيڪڏهن ڪن چند عالمن هن سلسلي ۾ ڪا ڪوشش ڪئي آهي تہ ان صورت ۾ پڻ هو هڪ ٻن تهذيبن جي فڪر بابت پاڻ ۾ مهارت پيدا ڪري سگهيا آهن. مطلب تہ اهڙا تمام گهٽ مفڪر ٿي گذريا آهن، جيڪي هڪ ئي وقت دنيا جي سڀني مکيہ تهذيبن سان رابطي ۾ آيا هجن. مثلاً: اسلام جا اوائلي مفڪر گهڻي ڀاڱي يوناني فڪر سان لهہ وچڙ ۾ آيا. اڳتي هلي جڏهن اهو دائرو ايران تائين وسيع ٿيو تہ هو ايراني فڪر ۽ تهذيب سان بہ آشنا ٿيا.

ليڪن ان کان پوءِ جڏهن اهو دائرو سنڌ تائين وسيع ٿيو تہ هو سنڌ جي تهذيبي فڪر ۽ ان جي معرفت هندي فڪر کان پڻ آگاهہ ٿيا: تان جو ڏهين صدي عيسويءَ ۾ جڏهن البيروني هتي آيو تہ هندومت ۽ ٻڌمت سان مڪمل رابطو ٿي چڪو هو. اهڙيءَ طرح ارڙهين ۽ اوڻوهين صديءَ ۾ جڏهن مغربي قومون دنيا جي هن حصي ۾ آيون ۽ انهن هتي پنهنجا پير ڄمايا تہ هتان جا مفڪر ۽ دانشور جيڪي اڳي ئي هڪ وسيع تهذيبي پس منظر جا مالڪ هئا، سڌو سنئون مغربي تهذيب سان لهہ وچڙ ۾ آيا،

ان لحاظ کان ويهين صدي انساني تاريخ ۾ نهايت منفرد آهي، ڇو جو ان عرصي ۾ وڏ ۾ وڏ تهذيبن ۽ ثقافتن جو هڪٻئي مٿان عمل ۽ ردعمل ظاهر ٿيڻ لڳو ۽ نوان نوان نظريا وجود ۾ آيا. مطلب تہ هن صديءَ ۾ انساني فڪر جي ترقيءَ جون بيشمار راهون کلي ويون آهن.

انهيءَ حوالي سان جتي دنيا جي ٻين ملڪن اندر مختلف تهذيبي پس منظر رکندڙ دانشور ۽ مفڪر پيدا ٿيا، اتي اسلامي دنيا ۾ پڻ وڏا وڏا مفڪر ظاهر ٿيا. پر اها ڳالهہ وري بہ دنيا جي هن حصي، خاص ڪري سنڌ جي حصي ۾ آئي، جو هت هڪ اهڙي شخصيت جنم ورتو جنهن دنيا جي سڀني مکيہ تهذيبن ۽ ثقافتن جي پس منظر ۾ دين يا مذهب جو هڪ اهڙو جامع تصور پيش ڪيو: جيڪو هر باعقل ۽ باشعور ذهن جي تسليءَ جو باعث ٿي سگهي ٿو. هن سلسلي ۾ وڏي ۾ وڏو ۽ گنڀير سوال جيڪو دنيا جي هن حصي سان واسطو رکندڙ هر ذي شعور ماڻهوءَ لاءِ نهايت اهميت وارو آهي، سو اهو تہ جيڪڏهن اسلام صرف چوڏهن سؤ سال اڳ وجود ۾ آيو يا وڏ ۾ وڏ جيڪڏهن اهو اسرائيلي پيغمبرن واري روايت جو تسلسل ۽ اختتام آهي، تہ پوءِ دنيا جي ٻين حصن ۾ اُيريل ۽ اُسريل قديم تهذيبن کي ڪهڙي خاني ۾ رکبو؟ اسانجو خيال آهي تہ دنيا جي هن حصي سان تعلق رکندڙ اهڙن ذهين انسانن کي درپيش ان منجهائيندڙ سوال جو جواب صرف علامہ صاحب جي ”ديني تصور“ ۾ ملي سگهندو. ان تصور موجب اسلام هڪ اهڙو آخري ۽ ترقي يافتہ مذهب آهي، جيڪو پاڻ کان اڳ آيل سڀني مذهبن کان انڪار نہ ٿو ڪري: بلڪ انهن ۾ سمايل هر سچائيءَ جي اقرار تي زور ڏئي ٿو ۽ ان کي ايمان جو جزو ٻڌائي ٿو.

علامہ صاحب جي خيال ۾ دين جو اهڙو تصوَّر انسان جي پنهنجي ارتقا جو لازم نتيجو آهي. ٻين لفظن ۾ جيڪو ماڻهو انسان جي ارتقا ۾ ويساهہ رکي ٿو، ان لاءِ دين جو اهڙو ارتقائي تصوَّر اٽر آهي. هوڏانهن وري جيڪو ماڻهو مذهب جي ارتقا ۾ يقين رکي ٿو، ان لاءِ انسان جي پنهنجي ارتقا ۾ ويساهہ ازحد ضروري آهي. ان ڳالهہ جي وضاحت ائين ڪئي وئي آهي تہ اهي مذهب ان دؤر ۾ انساني فڪر جي محدود ضرورتن

لاءِ ڪافي هئا؛ تان جو انسان پنهنجي بلوغت واري درجي تي پهتو ۽ ان وقت مذهب وڌ ۾ وڌ عمومي ۽ جامع صورت اختيار ڪئي.

بهرحال مجموعي طور تي مذهب جي باري ۾ هيٺيون ڳالهيون سندس فڪر جو ماحصل يا نچوڙ آهن:

(١) دنيا ۾ دين يا مذهب شروع کان وٺي هڪڙو رهيو آهي، جنهن انسان جي ترقيءَ جي مناسبت سان پنهنجي ترقي جا مرحلا طئي ڪيا آهن. دنيا جا اڪثر مذهب پنهنجي پنهنجي وقت اندر ۽ پنهنجي پنهنجي سماج جي مخصوص ضرورتن سبب وجود ۾ آيا. ڪنهن بہ مذهب جي سچائيءَ کان انڪار ڪري نٿو سگهجي. انهيءَ ڪري انهن مذهبن جي بانين يا نبين کي ڪوڙو چوڻ هرگز نہ جڳائي. اهڙيءَ صورت ۾ سيني مذهبن جو نقطهٔ عروج يا آخري تڪميلي صورت جو وجود ۾ اچڻ لازمي امر هو. هڪ اهڙو مذهب جنهن ۾ وڌ ۾ وڌ آفاقيت (Universalism) ۽ عموميت (Generalization) هجي؛ جنهن ۾ مذهبي رسمن (Formalism) کي ثانوي اهميت ۽ اصل اهميت انسان جي ارادي ۽ نيت کي هجي، اهڙوئي مذهب صحيح معنيٰ ۾ انسان جي فڪري ضرورتن کي پورو ڪري سگهي ٿو.

(٢) اهڙو مذهب، جيڪو انسان جي باطني يا داخلي ضرورتن کي منهن ڏئي سگهي، ان لاءِ اهو پڻ لازمي آهي تہ اهو انسان جي ظاهري يا خارجي ضرورتن کي پوري ڪرڻ جو بہ جوڳو بندوبست ڪري. انهيءَ ڪري ڪائنات جي شعوري مشاهدي ۽ مطالعي جي دعوت پڻ ڏني وئي؛ بلڪ ان ڳالهہ تي زور ڏنو ويو. اهڙيءَ طرح جديد تجرباتي سائنس جا بنياد فراهم ڪيا ويا تہ جيئن انسان پنهنجي خارجي

ضرورتن کي پڻ چڱيءَ ريت پورو ڪري سگھي.

(٣) انساني تاريخ ۾ اهڙو صرف هڪڙو ئي ترقي پسند ۽ انقلابي مذهب نظر اچي ٿو، جنهن انسان کي رڳو انسان هئڻ جي ڪري هن ڪائنات جي وڏي ۾ وڏي ۽ محترم هستي قرار ڏنو: جنهن علم کي مرد توڙي عورت لاءِ لازمي چيو: جنهن علم جي سلسلي ۾ مڪان ۽ قوميت جي حدبندين کي غير ضروري تصور ڪيو: بلڪ اهو چيو ته علم حاصل ڪرڻ لاءِ پلي چين ولايت جو سفر ڪريو. اهي ڳالهيون موجوده دؤر ۾ ڪرڻ ته ڏاديون سوليون آهن، پر اهو ڪهڙو فڪر ۽ فلسفو هو، جنهن اڄ کان چوڏهن سوُ سال اڳ تعليم کي عورت لاءِ ضروري تصور ڪيو. دنيا جي اها ئي ڪهڙي تهذيب هئي، جنهن پورهيت ۽ ڪاسبيءَ کي خدا جو دوست قرار ڏنو، جڏهن ته ان وقت ان کي هيچ ۽ نيچ سمجهيو ٿي ويو. ڪهڙي تهذيب انسان جي غلاميءَ کي روڪيو ۽ ان ک'ن ڇوٽڪاري جي ترغيب ڏني. وري وڏي ڳالهه ته انسان کي اهو سيڪجهه پاڻ ڪرڻو هو ۽ ان ۾ ڪنهن زور زبردستيءَ کي دخل نه هو: ڇو ته ان مذهب انسان کي بالغ، آزاد ۽ خودمختيار تصور ٿي ڪيو.

(٤) انهيءَ مذهب جو مقصد انسانذات ۾ هڪ لاڳيتي ۽ اڪٽ انقلاب جي لهر کي قائم ۽ دائم رکڻ هو، جيڪا انساني وجود جو لازمي جزو آهي. واقعي انهيءَ لهر جو اثر دنيا جي ڪنڊ ڪڙڇ ۾ يا جتي جتي انسان موجود هو، اتي سڌي يا اڻ سڌيءَ طرح، دير يا سوير محسوس ڪيو ويو. انهيءَ ڪري بجا طور يورپ ۾ احتجاجيت (Protestanism) يا عيسائيت کي

مهذب بنائڻ جي تحريڪ اصلاح (Reformation) جنهنڪري يورپ وارن کي پاپائيت ۽ ڪليسا جي ظلم ۽ فريب کان نجات ملي، اهو سڀڪجهه انهيءَ انقلابي لهر جو نتيجو هو. اهڙيءَ طرح هندستان ۾ مذهبي اصلاح جون تحريڪون جيڪي رامانج، ڪبير ۽ گرونانڪ جي تعليم جي ذريعي نمودار ٿيون، اهي پڻ انهيءَ تهذيب جي عالمگير تاثير جو نتيجو هيون.

(۵) نئين دؤر جي انسان جا انتهائي مقدس تصورات جهڙوڪ: انساني مساوات، آزادي، برادري ۽ بيا جمهوري قدر مثلاً: قانون جي نظر ۾ سڀني انسانن جو برابر هئڻ وغيره. انهن انمول آدرشن جو آغاز ان تهذيب کان ٿيو، جيڪي صدين جي سفر کان پوءِ يورپ ۾ پهتا. يورپ جي نشاةالثانيه (1350–1600 AD) Renaissance جو بنياد بہ انهيءَ تهذيب جا اهي اعلىٰ قدر هئا.

(٦) اهوئي مذهب هو جنهن جو ڪتاب صرف مذهبي احڪامن تائين محدود نہ هو. ان نہ صرف سائنس ۽ حڪمت جا صحيح بنياد فراهم ڪيا: بلڪ پنهنجي ليکي اهو دنيا جي اعلىٰ ادب جو هڪ انتهائي نادر نمونو آهي، جنهنڪري دنيا جي ادب ۽ شاعريءَ تي نهايت ڳوڙها اثرات مرتب ٿيا. ان ڪتاب جو وڏي ۾ وڏو اثر اهو ٿيو تہ ان کان پوءِ هيئت ۽ صورت (Form) جي اهميت کي گهٽائي سارو زور معنىٰ (Meaning) ۽ اهميت (Significance) تي ڏنو ويو. انهيءَ تحريڪ ادبي دنيا ۾ هڪ وڏو انقلاب برپا ڪيو، جنهن جا اثر اڄ سوڏو ڏسجن ٿا. البت نئين دؤر جانقاد ان حقيقت کان ڪنهن حد تائين بي خبر آهن يا ان کي جاڻي واڻي تسليم ڪونہ ٿا ڪن.

هاڻي اهو آهي مذهب جو اهو جامع ۽ عالمگير تصور، جيڪو علامہ صاحب جي هنن تحريرن مان ظاهر ٿئي ٿو ۽ جيڪو دنيا جي ٻئي ڪنهن بہ مفڪر وٽ نظر نٿو اچي. اهڙيءَ طرح هن ڳالهہ ڏانهن ڌيان ڇڪايو ويو آهي، تہ مذهب جو ناقص تصور مذهب جي باري ۾ سيني غلط فهمين ۽ گمانن جو ذميوار آهي. علامہ صاحب جي بقول غير مذهبيت (Sec- ularism) ۽ اهڙا ٻيا بحث انساني زندگيءَ ۾ مذهب جي مرڪزي ڪردار کي صحيح نموني ۾ نہ سمجهڻ جو نتيجو آهن.

اڄ وري ڪنهن حد تائين ان ساڳي صورتحال اسان وٽ منهن ڪڍيو آهي ۽ ان ڪري مذهب نفرت جوڳو ۽ جڙ ڏياريندڙ ٿي پيو آهي. علامہ صاحب جو چوڻ آهي تہ ان ۾ مذهب کي سمجهائڻ وارن جو ڏوهہ آهي ۽ نہ سمجهڻ وارن جو! مثلاً: مغرب جي تاريخ ۾ مذهب جي نالي تي ڪليسا جي ظلم زبردستيءَ جي جيڪا ڀيانڪ شڪل نظر اچي ٿي، تنهن تاريخي طور تي مذهب جي اعليٰ آدرش کي ڪاپاري ڌڪ هنيو آهي. ايتري قدر جو ويندي سترهين صدي تائين مغرب ۾ مذهب ئي وڏ ۾ وڏ سائنس جو مخالف ۽ طاقتور حريف هو. گئليلو (١٦٣٢ ـ ١٥٦٣) جهڙي سائنسدان کي مذهبي عدالت (Inquisition) ئي سزا جو مستحق نهرايو ۽ ڪانئس عدالت ۾ زبردستي اهو اعلان ڪرايو تہ ڌرتي سج جي چوڌاري ڪونہ ٿي ڦري! اهوئي سبب آهي جو هنن تحريرن ۾ علامہ صاحب ان ڳالهہ کي بار بار ورجايو آهي تہ جديد تجرباتي سائنس جا بنياد يوناني، هندي ۽ مغربي تهذيب نہ، بلڪ اسلامي تهذيب رکيا آهن. هوئن بہ قرآن پاڪ دنيا جو اهو واحد مذهبي ڪتاب آهي، جنهن ۾ مذهبي حڪمن جي مقابلي ۾ سائنس جي باري ۾ گهڻو مواد موجود آهي. هڪ اندازي موجب قرآن ۾ شرعي قانون جي باري ۾ ڪُل ٣٥٠ آيتون آهن. جڏهن تہ ٧٥٠ آيتون سائنس جي باري ۾ آهن. وڏي ڳالهہ تہ مارس بڪائي (Maurice Baucille) جي چوڻ موجب: قرآن جي اهڙي هڪڙي آيت بہ جديد سائنس جي مخالف يا متضاد نہ آهي. هڪ ٻئي مصنف جي چوڻ موجب: قرآن ۾ انسان تي سوءِ جڳهن تي انسان کي پنهنجي عقل ۽ سمجهہ کان ڪم

ونڻ لاءِ هدايت ڪئي وئي آهي. علامہ صاحب هن حقيقت جي وضاحت ان ريت ڪئي آهي تہ تاريخي طور تي هر مذهب پاڻ کي ان دؤر جي غالب حوالي سان هم آهنگ رکيو آهي. ان جو مثال هن ريت آهي تہ حضرت موسيٰ جي دؤر ۾ جادوءَ جو تمام گهڻو غلبو هو، ان ڪري ڪين عصائي موسيٰ سان نوازيو ويو. اهڙي طرح نئين دؤر جو وڏي ۾ وڏو حوالو سائنس آهي تنهنڪري جيستائين مذهب پاڻ کي نئين دؤر جي حقيقتن سان هم آهنگ نہ ڪيو آهي. يعني جديد سائنس سان منهن ڏيڻ ۽ ان جي صحيح تشريح ڪرڻ جي سگهہ جو مظاهرو نہ ڪيو آهي تيستائين مذهب غالب حيثيت اختيار ڪري نٿو سگهي. البت اها تشريح ڪرڻ فلسفي جو ڪم آهي ۽ اها ئي فلسفي جي تعريف آهي. هن سلسلي ۾ اسان علامہ صاحب جا پنهنجا لفظ نقل ڪريون ٿا، جيڪي هن ڪتاب جي ٻي تقرير ۾ آگسٽ ڪومٽي جي اثباتيت بابت راءِ پيش ڪندي چيا آهن:

> ”هن ان ڳالهہ تي ڪو زور نہ ڏنو تہ سائنسي علمن جي ذريعي صرف حقيقتن تائين رسائي حاصل ڪري سگهجي ٿي، ۽ اهو فلسفو ئي آهي، جيڪو انهن کي بنياد بڻائي اهڙا نتيجا حاصل ڪري سگهي ٿو، جيئن اسان انهن قدرن جي اهميت محسوس ڪري سگهون، جيڪي مذهبي عقيدي اسان کي عطا ڪيا آهن. اهوئي سبب آهي جو دنيا جي آخرين شارح مذهب يعني پيغمبر اسلام جي نظر ۾ فلسفي جو مقصد مذهبي عقيدن جي عقل ۽ سمجهہ جي ذريعي تصديق ڪرڻ هو. ٻين لفظن ۾ تہ جيئن مذهب خود فڪر ۽ فلسفو بنجي پوي.“

علامہ صاحب جي نظر ۾ مذهب، فلسفي ۽ سائنس جو اهو پاڻ ۾ لاڳاپو نهايت ضروري آهي ۽ ٽنهي جي اها ترتيب ئي انسان لاءِ وڌ ۾ وڌ مفيد آهي. هتي هڪڙي ٻي ڳالهہ بہ معلوم ٿي تہ پوءِ اهو عمل يقيناً مسلسل نوعيت جو آهي ۽ انسان سان گڏوگڏ ان جي اوسر ٿيندي رهي

آهي. مطلب تہ فلسفي کي مذهب ۽ سائنس جي وچ ۾ رابطي جو ڪم ڪرڻو آهي ۽ تاريخي لحاظ کان ڏٺو وڃي تہ گھڻي حد تائين فلسفي اهو ڪم سرانجام ڏنو آهي پر جڏهن بہ فلسفو پنهنجي انهيءَ خاص ڪردار ادا ڪرڻ ۾ ناڪام ويو آهي تہ ان صورت ۾ اهو انسان جي ڪلي نشو ونما کي متاثر ڪري نہ سگهيو آهي؛ ڇو تہ زندگي هڪ ڪُل آهي ۽ زندگي جي ان ڪليت تي اثرانداز ٿيڻ لاءِ مذهب، فلسفي ۽ سائنس جو اهو لاڳاپو ضروري آهي. ويهين صديءَ جي جڳ مشهور برطانوي سائنسدان فلسفي برٽراندرسل هڪ دفعي سائنس ۽ فلسفي ۾ فرق ٻڌائيندي چيو هو "اوهين جيڪي ڄاڻو ٿا، اها سائنس آهي ۽ جيڪي نٿا ڄاڻو اهو فلسفو آهي. (Science is what you know, philosophy what you don't know) هتي هيءَ ڳالهہ وسارڻ نہ کپي تہ مذهب جو واسطو بہ دراصل اڻڄاتل يا غيب سان آهي، تڏهن تہ چيو ويو هو "يومنون بالغيب" يعني اهي غيب تي ايمان آڻين ٿا. سائنس يعني ڄاتل کان اڻڄاتل يعني فلسفي ۽ مذهب تائين جي وچ وارو سفر ڪيئن پورو ڪرڻو آهي يا ان جي ڪهڙي خصوصيت آهي؟ ان باري ۾ علامہ صاحب جي هن ڪتاب جي پهرئين مضمون ۾ ئي اسان کي اها وضاحت ملي ٿي تہ اها ڄاڻ ۽ ساڃهہ بابت روشني آهي، بلڪ تنهن کان وڌيڪ اها محبت جي مارڳ جي مام آهي!

جيستائين هن ڪتاب ۾ خالص ادبي نوعيت جي مضمونن جو تعلق آهي، تہ هن سلسلي ۾ پهريون غزل جي عنوان سان آهي جيڪو علامہ صاحب جي اوائلي تحريرن مان آهي. ليڪن ان مضمون ۾ جنهن فڪري طريقي تي غزل جي تشريح ڪئي وئي آهي ۽ان جي فني خوبين تي روشني وڌي وئي آهي، اهو تعريف جوڳي مهارت جو هڪ اعليٰ نمونو آهي.

ٻيو مضمون "اردو ڇا آهي؟" ۾ علامہ صاحب اردو ٻوليءَ جي بڻ بنياد بابت جيڪا عالمانہ اوک ڊوک ڪئي آهي، اها سند جو درجو رکي ٿي ۽ ان راءِ کي حوالي طور تسليم ڪيو وڃي ٿو. ان ئي مضمون ۾ علامہ صاحب جديد قوم پرستيءَ تي نهايت بصيرت افروز بحث ڪيو آهي. قوم پرستيءَ بابت سندن اهو تصوّر انتهائي معقول ۽ هر قسم جي جارحيت يا

انتهاپسنديءَ کان پاڪ نظر اچي ٿو. واقعي قوم پرستيءَ جو صرف اهو تصور ئي مثبت قدرن جو حامل آهي، جيڪو نہ صرف قومي وجود جي ضمانت ڏئي سگهي ٿو، بلڪ بين الاقواميت جا بنياد پڻ فراهم ڪري ٿو.

اهڙيءَ طرح ٽين خالص ادبي نوعيت جي تحرير علامہ صاحب جو اهو شاهڪار مقالو آهي، جيڪو شاه عبداللطيف جي شاعري ۽ فن جي پرک بابت آهي. اهو مضمون الڳ بہ ڇپيل آهي تہ ايلسا قاضيءَ طرفان شاه جي چونڊ بيتن جي انگريزي منظوم ترجمي سان گڏ پڻ ڇپيل آهي. علامہ صاحب جو اهو مضمون سندن زندگيءَ ۾ ئي ڪلاسڪ جو درجو حاصل ڪري ويو هو. بلڪ وقت گذرڻ سان گڏ جيئن وڌ ۾ وڌ ماڻهو ان کي پڙهندا، تئن ان جي اهميت کي وڌيڪ تسليم ڪيو ويندو. ان مضمون مان جتي هڪ طرف شاه لطيف جي فني حيثيت ۽ عالمي شاعرن ۾ سندس مرتبي جي خبر پوي ٿي، اتي علامہ صاحب جي مغربي ۽ مشرقي ادب تي ڪامل دسترس جو پڻ پتو پوي ٿو.

ازانسواءِ علامہ صاحب جي هڪ بنيادي ۽ اصلي (Original) نقاد هجڻ جي پڻ خبر پوي ٿي. اسان هتي اها ڳالھ هڪ دفعو وري ورجايون ٿا تہ علامہ صاحب جو اهو مقالو ايڏو گنڀير ۽ نظرياتي (Theoretical) آهي، جو ان کي پوريءَ طرح سان سمجهائڻ ۽ ان جي تشريح ڪرڻ لاءِ هڪ الڳ ڪتاب گهرجي. اسان هن سلسلي ۾ صرف هڪڙي ڳالھ تي اڪتفا ڪريون ٿا.

ارسطوءَ کي پنهنجي تصنيف "شعريات" (Poetics) سبب ادبي تنقيد جو ڏاڏو آدم سمجهيو وڃي ٿو ۽ بلا شڪ مغرب ۾ بہ هزار سالہ تنقيد جو آغاز ڪانئس ٿئي ٿو. ڊرامي جي صنف ۽ ان جي لوازمات جي باري ۾ جنهن قسم جي فني وحدت جو تصور هن قائم ڪيو، اهو صدين تائين مقدس سمجهيو ويو.

اهڙيءَ طرح ارسطو ڪنهن بہ فني تخليق ۾ "هيئت" يا "صورت" form) کي "معنيٰ" ۽ مطلبMeaning) تي فوقيت ٿي ڏني ۽ ادبي دنيا ۾ اهو اصول مسلم حيثيت رکندو ٿي آيو. علامہ صاحب ارسطو جي "فني

وحدت" ۽ "هيئت" جي مقابلي ۾ "معنيٰ" جي فوقيت واري دليل ڪي جنهن نموني ۾ قائم ڪيو آهي، يا ارسطوءَ جو رد ڏنو آهي ۽ ان سلسلي ۾ دنيا جي ادب جي تاريخ مان جيڪي مثال ڏنا آهن. اهي سندس ادبي نقاد واري حيثيت کي تمام گهڻو متاثر ڪٿي ٿا وڃن. اڳتي هلي پاڻ اهو واضح ڪن ٿا ته سندن انهي نظريي يا دليل جو بنياد قرآن جي ادبي نظريي تي آهي، ڇو ته اهو قرآن ئي هو، جنهن هيئت کي ثانوي ۽ معنيٰ کي اولين اهميت ڏني.

اسان مٿي چئي آيا آهيون ته علامه صاحب جي فڪر جو خاص نقطو اهو آهي ته زندگيءَ بابت سندس نظرئي ۾ ڪليَّت آهي. دراصل سنڌ جي اها فڪري روايت جنهن جو ڀرپور مڪمل اظهار ارڙهين صدي عيسوي ۾ شاه عبداللطيف جي شاعريءَ ۾ ٿيو هو، ان جي ويهين صديءَ ۾ جديد تشريح علامه صاحب پيش ڪئي. هونئن به ٿوري غور ڪرڻ سان معلوم ٿيندو ته ٻنهي جي فڪري روايت جا بنيادي سرچشما ساڳيا آهن؛ بلڪ علامه صاحب "شاهه جي رسالي" کي پنهنجي لاءِ فڪر جو مستقل سرچشمو قرار ڏنو آهي. هڪ لحاظ کان اهو ئي سبب آهي جو علامه صاحب کي شاه جي فڪر جي وڏي ۾ وڏي ڄاڻوءَ ۽ شارح جي حيثيت حاصل آهي. ٻين لفظن ۾ اسان ائين به چئي سگهون ٿا ته علامه صاحب پنهنجي فڪر کي شاه جي فڪر سان ايڏو هم‌آهنگ ڪري ڇڏيو هو، جو ان کي شاه جي فڪر جو نئون روپ ڪوٺي سگهجي ٿو. ان ڪري نه رڳو موجوده دؤر ۾ پر اڳتي هلي پڻ شاه جي فڪر کي سمجهڻ ۽ سمجهائڻ لاءِ علامه صاحب جو حوالو نهايت معتبر ۽ ناگزير معلوم ٿئي ٿو.

انهيءَ پس منظر ۾ علامه صاحب صحيح معنيٰ ۾ سنڌ جي فڪري جاڳرتا ۽ سجاڳيءَ جو وڏي ۾ وڏو اهڃاڻ آهي. پر افسوس آهي جو اڄڪلهه سنڌ ۾ ڪي دانشور سنڌ جي ان فڪري روايت کي اڌوگابري ۽ پنهنجي من پسند انداز ۾ پيش ڪرڻ لڳا آهن. هو سنڌ جي تهذيبي دؤرن جي پنهنجي مرضي مطابق ود ـ ڪٽ ڪرڻ گهرن ٿا ۽ خاص ڪري سنڌ جي گذريل تيرهن سؤ سالن واري روايت کي نظرانداز ۽ تباهه ڪرڻ

چاهين ٿا. ٻين لفظن ۾ هو سنڌ جي پراڻين ماضيءَ ۾ وڃڻ لاءِ تہ تيار آهن پر ان جي ويجهڙائيءَ واري ماضيءَ کي وسارڻ گهرن ٿا.

هن سلسلي ۾ اسان جا ڪي نوان مفڪر وري پنهنجو پورو منهن مغرب طرف موڙي ويهن ٿا ۽ پنهنجي ماضيءَ کي مدي خارج ثابت ڪرڻ جي ڪوشش ڪن ٿا. علامہ صاحب جي نقطۂ نظر موجب اها ڪوشش سخت غلط فهميءَ تي مبني آهي، جيڪا هر صورت ۾ اڻپوري ۽ اجائي آهي. وڏي ڳالهہ تہ ان ريت اها ڪُلي فڪري روايت غائب ٿي ويندي، جيڪا هن سرزمين جي خاص سڃاڻپ يا نشاني آهي.

مطلب ـ سنڌ ملڪ هڪ مربوط ۽ لاڳيتي فڪري روايت جي امين آهي جنهن جو ثبوت بجا طور تي علامہ صاحب ڏئي ڇڏيو آهي. تنهنڪري ضرورت ان ڳالهہ جي آهي تہ اسان ان ڪُليت واري نظريي کي صحيح معنيٰ ۾ قبول ڪريون. درحقيقت علامہ صاحب جو ڪليت وارو اهو نظريو ئي ڪيس دنيا جي ٻين مفڪرن کان عام طور تي ۽ اسلامي دنيا جي مفڪرن کان خاص طور تي هڪ الڳ ۽ امتيازي حيثيت ڏئي ٿو. ان ڪري ئي اسان ڪيس اسلامي دنيا جي وڏي ۾ وڏي مفڪر غزالي سان ڀيٽي سگهون ٿا؛ بلڪ ڪيس نئين دؤر جو غزالي ڪوٺي سگهجي ٿو.

پنجين صدي هجري يا يارهين صدي عيسويءَ ۾ جڏهن يوناني فڪر اسلامي فڪر سان مقابلي ۾ آيو هو تہ ان وقت غزالي هڪ وڏو ڪارنامو سرانجام ڏنو هو، جنهنڪري يوناني فلسفي جي ڪڙي ڪيل عمارت ڌهي اچي پٽ پيئي هئي.

اهو ڪم هن پنهنجي ڪتاب ”تهافتہ الفلاسفہ“ يعني ”فيلسوفن جي تباهي و بربادي“ ۾ ڪري ڏيکاريو هو، جنهن ۾ هن يوناني فلسفي تي ان جي ئي ڏنل هٿيارن سان حملو ڪيو هو. اهڙيءَ طرح ويهين صديءَ جي ڀرئين اڌ ۾ جڏهن مغربي سامراج ۽ سندس علم و فڪر پنهنجي زور تي هئا، تہ علامہ صاحب پڻ اسلام ۽ هن ڌرتيءَ جي حوالي سان هڪ اهڙي ئي فڪري ڪارنامي کي سرانجام ڪري ڏيکاريو. هن سلسلي ۾ سڀ کان ڀرين ۽ نهايت زوردار نموني ۾ علامہ صاحب مغرب جي ان دعويٰ

کي باطل ثابت ڪري ڏيکاريو ۽ ٻڌايو ته جديد سائنس جا بنياد يوناني تهذيب تي نه، بلڪ اسلامي تهذيب تي رکيل آهن. وري علامه صاحب ان دعويٰ کي پڻ نهايت مدلل نموني پيش ڪيو آهي ته مغربي تهذيب جي اصلاح ۽ ڪليسا جي ظلمن کان ان جي نجات ۾ به اسلامي تهذيب جو اڻ سڌيءَ طرح تمام وڏو هٿ رهيو آهي.

هتي هِن ڳالهه جو ذڪر ڪرڻ دلچسپيءَ کان خالي نه ٿيندو ته علامه صاحب ۽ امام غزاليءَ جي طبعي زندگيءَ ۾ پڻ وڏي مشابهت ۽ هڪجهڙائي نظر اچي ٿي. غزالي نيشاپور جي مدرسي مان فارغ التحصيل ٿيو ته کيس بغداد جي نظاميه مدرسي پهرين مدرس ۽ پوءِ مدرس اعظم مقرر ڪيو ويو. اتي امام غزالي جيڪي علمي ليڪچر يا خطبا ڏنا، اهي سندس شاگردن هميشه لاءِ محفوظ ڪري ڇڏيا. "مجالس غزاليه" ۾ سندس اهڙا ١٨٣ ليڪچر موجود آهن. بغداد ۾ ڪي سال رهڻ کان پوءِ، هو شام، حرمين شريفين ۽ بيت المقدس جي سفر تي روانو ٿيو، ۽ زندگيءَ جا ڪافي سال انهيءَ ره نورديءَ ۾ گذاريائين.

علامه صاحب جي زندگيءَ ۾ پڻ هڪ اهڙو دؤر ملي ٿو، جڏهن هو جمعي نماز جا خطبا باقاعدگيءَ سان ڏيندو هو، بلڪ سندس اهي ليڪچر ئي هئا، جو ان وقت جا اڪثر پڙهيل ڳڙهيل ماڻهو سائنس گهڻي قدر متاثر ٿيا. اڳتي هلي وري اهو دؤر به آيو جو کين سنڌ يونيورسٽيءَ جهڙي اداري جو شيخ الجامعه مقرر ڪيو ويو. اتي پڻ توسيعي خطبن ڏيڻ جو هڪ اهڙو سلسلو قائم ڪيائون، جيڪو پنهنجي افاديت جي لحاظ کان نهايت شاندار هو.

هنن تحريرن ۽ تقريرن ۾ پڻ پڙهندڙ کي انهن خطبن جو پڙاڏو محسوس ٿيندو. مطلب ته هن پنهنجي زندگيءَ جو تمام وڏو حصو علم کي حاصل ڪرڻ ۽ ان جي پکيڙڻ ۾ صرف ڪيو. ان سلسلي ۾ هر قسم جو عملي ڪم پڻ ڪيائين جنهن جو مثال لنڊن ۾ رهائش واري عرصي ۾ جميعت المسلمين نالي اسلام جي تبليغ ڪرڻ هو.

آخر ۾ امام غزالي ۽ علامه صاحب جي وچ ۾ جيڪا وڏي ۾ وڏي

هڪجهڙائي نظر اچي ٿي، اها سندن تصوّف ڏانهن لاڙو آهي. ٻئي تصوف جي اهڙي قابل قبول تشريح ڪن ٿا: جنهن کي هرڪو عقلمند انسان ضروري سمجهي ٿو. تصوّف جي دنيا ۾ اهي ٻئي صاحب، صحو" صوفي آهن ۽ شاه لطيف جو شمار پڻ انهيءَ زمري ۾ ٿئي ٿو.

انهيءَ پس منظر جي ڪري اسان هن ڪتاب جو نالو "صوفي لا ڪوفي" رکيو آهي: جيڪو شاه صاحب جي هڪ مصرع تان ورتل آهي. هونئن به اصل انگريزي عنوان يعني (Causal Peeps at Sophia) ۾ به هڪ همآواز لفظ "صوفيه" آيل آهي جيڪو لاطيني زبان جو لفظ آهي ۽ ان جي معنيٰ آهي "حڪمت يا دانائي"! بيشڪ هنن لڪڻين ۾ اعلىٰ حڪمت ۽ ڏاهپ سمايل آهي.

هاڻي جيستائين هن ڪتاب جو تعلق آهي ته منهنجي لاءِ اهو پيار جو پورهيو هو. جو ته مون جڏهن پهريون دفعو علامه قاضيءَ جي خطن جو مجموعو "ساهڙ جا سينگار" پڙهيو هو، تڏهن کان وٺي ساڻس ذهني عقيدتمندي محسوس ڪئي اٿم.

خاص ڪري علامه اقبال جي جڳ مشهور خطبات -Reconstruc) tion of Religious Thought in Islam) جي سنڌي ترجمي' اسلامي فڪر ' جي جديد تشڪيل کان پوءِ، جيڪو سنه ۱۹۸۲ع ۾ اقبال اڪيڊمي لاهور طرفان شايع ٿيو، مون چڱ اهو ڪم پاڻ تي قرض پئي سمجهيو. پوءِ وري سال ۱۹۸۹ع ۾ علامه صاحب جي ملهايل ورسيءَ جي موقعي تي جڏهن شاه عبداللطيف بابت علامه صاحب جي حوالي سان انگريزيءَ ۾ مضمون پڙهيم، تڏهن هيءُ خيال وڌيڪ پختو ٿي ويو. اپريل جي مهيني ۾ ئي ان مبارڪ ڪم جو آغاز ڪيو ويو ۽ تقريباً هڪ سال جي اندر اهو ترجمو مڪمل ٿي ويو.

ليڪن هن دفعي اسان ترجمي سان گڏ ڪتاب ۾ آيل انهن سڀني عظيم شخصيتن، مفڪرن، دانشورن، تاريخ جي ٻين ڪردارن، ادب ۽ فنون لطيفه جي شخصيتن تي پنهنجي طرفان مختصر حاشيه (Notes) بہ لکيا آهن ته جيئن پڙهندڙ کي انهن بابت وڌيڪ معلومات ملي سگهي. اهي

نوٽ ڪنهن بہ ريت مڪمل نٿا چئي سگهجن. البت انهن ۾ ضروري معلومات يا ان شخصيت جي خاص ڪارنامي جنهن ڏانهن علامہ صاحب جي تحرير ۾ ڪو اشارو موجود آهي، تشريح ۽ وضاحت ڪيل آهي، منهنجي خيال ۾ سنڌي ادب ۾ اها هڪ نئين روايت آهي؛ حالانڪ مشرقي ادب جي حوالي سان اها ڪا نئين ڳالھ ڪونهي. گهڻا پڙهندڙ اسان سان ان ڳالھ تي اتفاق ڪندا تہ علامہ صاحب جي موجوده دقيق ۽ فلسفيانہ موضوع تي لکيل ڪتاب ۾ اها واقعي هڪ ضرورت هئي. اسان هن مقصد ۾ ڪيترو ڪامياب ويا آهيون، اهو پڙهندڙن جو ردِعمل ئي ٻڌائيندو.

آخر ۾ آءٌ سنڌي ادبي بورڊ جي اڳوڻي سيڪريٽري جناب حبيب الله صديقيءَ جو تهدل سان شڪرگذار آهيان، جنهن جي مشوري ۽ همت افزائيءَ کان سواءِ هيءَ ڪم شايد ئي پورو ٿي سگهي ها! اهڙيءَ طرح آءٌ پنهنجي فاضل دوست امير علي خان چانڊئي جو بہ ممنون آهيان. جنهن ترجمي جي مسودي کي نظر مان ڪڍي نهايت قيمتي مشورن سان نوازيو.

ازان سواءِ آءٌ پنهنجي استاد محترم صفي الله عباسيءَ جو بہ ٿورائتو اهيان، جنهن جي علم نوازي ۽ لئبرري مان استفادي کان سواءِ هن ڪم جو مڪمل ٿيڻ محال هو. هن سلسلي ۾ جناب خير محمد مغل لئبررين شمس العلماء دائود پوٽو لئبرريءَ جي شڪريي ادائي بہ لازم سمجهان ٿو، جو سندس ڀرپور تعاون سان هيءُ ڪم وڏيڪ آسان ٿي پيو. فجز اهم الله خيرا.

حيدرآباد سنڌ

عبدالغفار سومرو

۹ مئي ۱۹۹۰ع

مطابق ۱۴ ذوالقعد ۱۴۱۰هہ.

پيش لفظ

هيءَ ڪتاب علامہ آءِ. آءِ. قاضي جي پندرهن مقالن ۽ تقريرن جو مجموعو آهي. ان ۾ ڪو شڪ ناهي تہ علامہ صاحب اسان جي موجوده دؤر جو عظيم مسلمان مفڪر ۽ عارف هو- انهن تقريرن ۽ مقالن ۾ انساني فڪر جي تمام گهڻن پهلوئن جو احاطو ڪيو ويو آهي، جن ۾ فلسفو، مذهب، تاريخ، شاعري، آرٽ ۽ ادبي تنقيد شامل آهن. انهيءَ گلدستي مان خبر پوي ٿي، تہ اهو هڪ تمام وڏي ذهن جو ڪارنامو آهي. انهن تحريرن وسيلي مصنف جي بلڪل اصلي ۽ نهايت مؤثر طريقہ ڪار سان آشنائي ٿئي ٿي، جنهنڪري اسان انساني زندگيءَ جي بنهہ بنيادي سوالن ڪي منهن ڏيئي سگهون ٿا.

مطلب تہ هتي اسان ڪي فلسفي جي دائمي مسئلن بابت فڪر جاهي خزانا دفن ٿيل نظر اچن ٿا، جيڪي انسان جي حثيت ۾ اسان لاءِ وڏي دلچسپيءَ جو باعث آهن.

هتي اهو ناممڪن ٿو لڳي، تہ اسان چند صفحن اندر مصنف جي ان گهڻ پاسائين ڄاڻ ۽ دانش سان انصاف ڪري سگهون، جنهن جو مظاهرو انهن عنوانن مان ٿئي ٿو، جيڪي هن ڪتاب اندر سندس گفتگوءَ جو موضوع آهن. اسان وڌ ۾ وڌ ايترو ڪري سگهون ٿا تہ انهن چند ليڪن اهم پهلوئن جو ذڪر ڪريون جيڪي اسان جي مصنف جو خاص نقطۂ نظر معلوم ٿين ٿا. اهڙيءَ طرح اسان انهيءَ وسيع ۽ آزاد منظر جو هڪ خاڪو پيش ڪري سگهون ٿا، جنهن مطابق هو هن ڪائنات ۾ انسان جي ڪردار ڪي پاڻ ڏسي ٿو.

علامہ قاضيءَ جي زندگيءَ مان پتو پوي ٿو، تہ هن پنهنجي زندگي مڪمل ۽ سواءِ ڪنهن شرط شروط جي سچ جي حاصلات لاءِ وقف ڪري ڇڏي هئي. سچ جنهن جون گهڻيون ئي صورتون ۽ شڪليون ٿي سگهن

پيون. ليڪن هن سلسلي ۾ سڀ کان اهم ڳالهه اها ٿي معلوم ٿئي، تہ سندس چاهہ جو اهو سمورو بنياد قرآني تعليمات تي رکيل هو. اهڙيءَ طرح جيستائين منهنجي چاهہ جو تعلق آهي تہ آءُ ائين سمجهان، تہ اڄ جي اسلامي دنيا ۾ خاص ڪري قرآن فهميءَ جي سلسلي ۾ ٻيو ڪو شخص سائنس برميچي سگهي ٿو. هاڻي جيڪڏهن اهو سچ آهي ۽ جئن جي. ڊبليو. اليگزينڊر پڻ ان ڳالهہ جي تصديق ڪئي آهي تہ، ڪلام الاهي جو مطالعو ۽ ان جي ذريعي رضاءِ رباني جو حصول ئي اهڙيون ڳالهيون آهن، جن سان وڏا صاحبِ ڪردار شخص پيدا ٿيا آهن. ان لحاظ کان قاضي صاحب جي زندگي پنهنجي ليکي هڪ جدا باب آهي. اسان جو مصنف بنيادي طور تي خدا وارو شخص آهي ۽ سندس زندگيءَ کي املهہ وٿ بنائڻ لاءِ اها هڪ سَنَد ئي ڪافي آهي.

جيڪڏهن رڳو هڪڙي لفظ ذريعي علامہ صاحب جي شخصيت جو تعارف ڪرائجي تہ اهو ٿيندو "ڪليت" يا "جامعيت". اسانجو هيءُ مصنف دنيا جي ٻين وڏن مفڪرن وانگر زندگيءَ کي ہہ هڪ ڪُل جي حيثيت ۾ ڏسي ٿو. هن پنهنجي سموري زندگي انهيءَ اڏول ارادي، سچي لگن ۽ سُچيتائيءَ سان گذاري تہ جنن انسانيت جي اعلي قدرن ۽ آدرشن کي ماڻي ۽ محسوس ڪري سگهجي.

هن جي هر لفظ ۽ جملي ۾ اها سگهہ ۽ قوت ملي ٿي، جيڪا هو خود زندگيءَ ۾ ڏسڻ چاهي ٿو. هو هڪ اهڙو عارف آهي جيڪو عقابي اکين سان هن ڪائنات جي مجموعي پس منظر ۾ انسان جي مستقبل کي ڏسي ٿو. هن سلسلي ۾ هو پنهنجي نقطۂ نظر جي عمارت جن مابعد ڪائناتي بنيادن تي استوار ڪري ٿو، اهي ڪيس مذهبي نظريي منجهان ئي فراهم ٿين ٿا. ڪائنات جي باري ۾ سندس احساس جي گهرائي ۽ سندس علمي تبحر جي آشنائي لاءِ اهو اسلوب شاهد آهي، جيڪو هن جي لفظن مان جهلڪي ٿو.

هن مجموعي جي هر مقالي ۽ تقرير ۾ سادگي ۽ صفائي جو اعلىٰ نمونو ملي ٿو. انهن ۾ مسئلي کي سلجهائڻ جو اهو سنئون سڌو انداز آهي،

جيڪو سچ جي ساڃهه ۽ پروڙ لاءِ نهايت مؤثر آهي. حقيقت ۾ اُهي ئي آهي، جئن اسانجي مصنف پاڻ بار بار ان ڳالهه جي وضاحت ڪئي آهي، تہ سچ واقعي ايڏو سولو آهي، جيڪر ٻار بہ ان کي سمجهي سگهي.

اهو ئي سبب آهي جو سندس ڪيل ڳالهيون نہ تہ منجهائيندڙ آهن ۽ نہ وري اهي بي روح لفظن جو پيچيدو معاملو آهن. نڪو اهي حزن فلسفي جي هٽ نوڪي تشريح؛ ۽ نہ وري اهي ان خشڪ منطقي بحث تي مشتمل آهن، جيڪو اڄڪلهه جي مغربي فيلسوفن جو طريقو آهي. ان جي برعڪس هن جا خيالات اسان کي ائين محسوس ٿين ٿا جيئن تازي گهلندڙ هوا جو جهونڪو، جنهن ۾ اسان ساهه کڻندا هجون. اهي اهڙا شفاف ۽ جرڪندڙ آهن، جهڙي سچ جي روشني، ۽ بلڪل اهڙي چٽائيءَ سان اهي شيون اسان کي نظر اچن ٿيون. ان کان پوءِ اسان انهن شين کي پنهنجي فطري رنگ ۾ ڏسڻ جا اهل ٿيون ٿا، ۽ سندن معروضي وجود جي ڄاڻ حاصل ڪريون ٿا. سچ پچ تہ صرف ان صورت ۾ اسان کي شين جي معنيٰ ۽ مطلب جي خبر پوي ٿي.

پر ان سڄي ڳالهه جو مانُ ۽ مرتبو ان پارکو شخص جي لاءِ آهي، جيڪو اسان کي ان جو اهل بنائي ٿو، ۽ پاڻ انهن کي ائين پرکڻ جي ڪوشش ڪري ٿو، جئن اهي اصل ۾ آهن. انهيءَ ڪري رسڪن چيو هو تہ: اعليٰ ذهن شين کي اعليٰ نموني ۾ پرکڻ جو نالو آهي." البت آءٌ ان ۾ ٿورو هيءُ اضافو ڪريان ٿو تہ: "شين کي ائين پرکڻ، جئن اهي آهن." قاضي صاحب جي اها ئي دلپسند دعا هوندي هئي: "اي خدا، منهنجي واهر ڪر تہ آءٌ شين کي ائين ڏسي ۽ پرکي سگهان جئن اهي اصل ۾ آهن."

علامہ صاحب جي شخصيت سان جنهن بہ ماڻهوءَ جو واسطو پيو هوندو، ان اهو ضرور محسوس ڪيو هوندو تہ سندس ذات ۾ سچ جي ساڃهه لاءِ ڪيڏي نہ غير معمولي قوت موجود هئي. اهو سندس شخصيت جو مقناطيسي اثر هو، جو سندن موجودگيءَ ۾ هر ڳالهه چٽي ۽ واضح محسوس ٿيندي هئي، ڪوبہ مسئلو، مسئلو نہ رهندو هو. اتي ماڻهوءَ کي

عجب جهڙو ويساهه ٿيندو هو، تہ هو پاڻ بہ انهن گنڀير سوالن جا جواب جاڻي ٿو، جيڪي هن پرسرار زندگيءَ اسان لاءِ اٿاريا آهن. منهنجي خيال ۾ هڪ استاد ان کان وڌيڪ پنهنجي شاگردن لاءِ ڪري بہ ڇا ٿو سگهي؟! اهو سندس شخصيت جو سحرانگيز ۽ مسيحائي اثر چئجي يا سندس سهڻو سليقو سڏجي، جيڪو هر انسان کي پنهنجو پاڻ سچ جي ساڃهہ حاصل ڪرڻ لاءِ آماده ڪري ڇڏيندو هو. بلڪ ان آشنائي کان پوءِ ماڻهوءَ ۾ ان لاءِ پيار ۽ پرستش جو جذبو جاڳي پوندو هو، ۽ ان سچ کي ماڻڻ لاءِ اهو ماڻهو هر قسم جي قرباني ڏيڻ لاءِ تيار نظر ايندو هو.

خود هن ناچيز بندي سان ائين ٿيو تہ مون پنهنجي زندگيءَ ۾ علامہ صاحب جهڙي ٻي ڪا اثرانگيز شخصيت نہ ڏٺي، جنهن جي روشنيءَ جي ڪرڻن مون تي ايڏو اثر ڪيو هجي.

گذريل ٽيهن سالن جي عرصي ۾ مون پاڻ کي انهن ڪرڻن جي گرمائش جي اثر هيٺ محسوس ڪيو آهي؛ بلڪ مون کي انهن ۾ هميشه هڪ قسم جي پدرانہ شفقت ۽ اڻ ـ ٽٽ جو احساس ٿيو آهي. اهڙيءَ طرح مون محسوس ڪيو آهي تہ شروع ڏينهن کان وٺي، جڏهن پهريون دفعو مون کي ساڻن ملاقات جو شرف حاصل ٿيو، انهيءَ عزت ۽ محبتا ۾ روز بروز اضافو ٿيو آهي، جيڪا منهنجي روح جي گهرائين ۾ گهر ڪري وئي آهي. تنهنڪري مون لاءِ هڪ لحاظ کان اهو ناممڪن آهي تہ آءٌ لفظن ۾ انهيءَ گهري عقيدت ۽ سڀنڌ جي اپٽار ڪري سگهان، جيڪا انهيءَ گذريل عرصي ۾ ان عظيم‌الشان هستيءَ جي روح لاءِ مون ۾ موجود رهي آهي.

سڀ انسان پنهنجي زندگيءَ جي شروعاتي سالن ۾ ڪنهن نہ ڪنهن شخصيت کان فيصلہ ڪن طور تي متاثر ٿين ٿا؛ پوءِ اها شخصيت سندن والدين جي هجي يا استاد وغيره جي. منهنجي پنهنجي زندگيءَ ۾ اهو معجزو تڏهن رونما ٿيو، جڏهن منهنجي ملاقات علامہ صاحب سان ٿي. اها شام جڏهن ٽيهہ سال اڳ مون کين پهريون دفعو ڏٺو هو، اڄ بہ اهڙي تازي آهي، جهڙي ڪالهہ جي ڳالهہ. ان زماني ۾ جڏهن آءٌ ڪراچيءَ جي

هڪ ڪاليج ۾ پڙهندو هوس، تہ مون پنهنجي ڪاليج جي ليڪچر هال جون بتيون ٻريل ڏٺيون. جئن تہ گهڻي ويل ٿي چڪي هئي تنهنڪري مون سوچيو تہ شايد ڪو ڪاليج فنڪشن هلي رهيو آهي.ان ڪري محض تجرس وچان آءٌ ان طرف ويس تہ جئن معلوم ڪري سگهان تہ ڇا ٿي رهيو آهي.

جيئن آءٌ اندر داخل ٿيس تہ مون ڏٺو تہ هڪ نوراني شخصيت اسٽيج تان سامعين سان مخاطب آهي. سندس گفتگوءَ جو موضوع جيئن مون کي پوءِ معلوم ٿيو، اهو هو تہ: "ڇا اسان لاءِ مذهب ضروري آهي؟" مون کي لڳو تہ اهو مقرر هن دنيا جو نہ پر ڪنهن ٻيءَ دنيا جو رهواسي آهي. هن جي گفتگوءَ مان محسوس ٿي رهيو هو، تہ هو تمام مٺيريون ڳالهيون ڪري رهيو آهي، ۽ جيڪي شاگرد اتي اچي گڏ ٿيا هئا، اهي سندس عالي ظرف ڳالهين ۾ جڻ ٻڌي ويا هئا. هو وڏو مقرر ٿي لڳو، جنهن کي پنهنجي سامعين تي پورو ضابطو هو.

هن کي ڳالهائيندو ڏسي، مون کي آئڙيو تہ منهنجي هن سان پوري زندگيءَ جي آشنائي آهي، بلڪ هن کي ڏسڻ سان مون محسوس ڪيو تہ منهنجو آدرش منهنجي اڳو مثالي صورت ۾ نمودار ٿيو آهي.

منهنجو احساس چوڻ لڳو تہ اها ئي شخصيت آهي جنهن جهڙو آءٌ پاڻ ٿيڻ چاهيان ٿو. ان ڏينهن کان وٺي خدا جي فضل سان منهنجو ساڻن اهڙو روحاني سبنڌ ٿي ويو آهي، جو وقت گذرڻ سان گڏ ان ۾ وڌيڪ معنويت ۽ گهرائي پيدا ٿي آهي.

درحقيقت ان کان وڌيڪ فائديمند ۽ اڻ گهريو موقعو منهنجي زندگيءَ ۾ ٻيو نہ آيو، جنهن مون کي ايڏو متاثر ڪيو هجي. شايد ڏٺي تعالىٰ پنهنجي احسان ۽ ڪرم جا دروازا پنهنجي ناقص بندن لاءِ ائين ئي کولي!

هيءَ رڳو ٺلها لفظ ناهن جيڪي ڪي ماڻهو محض لکڻ خاطر لکي ڇڏيندا آهن: بلڪ آءٌ اهي لفظ وڏي عقيدت وچان ۽ انهيءَ اميد سان ٿو چوان، تہ جيئن هي انهن ماڻهن تائين پهچي سگهن، جيڪي اسان کان

وڏيڪ اهل هجڻ جي باوجود ايترا خوش نصيب نہ هئا جو علامہ صاحب کي ڏسي نہ سگهيا. مقصد صرف اهو آهي تہ انهن تائين هن عظيم استاد جو اهو پيغام پهچائي سگهجي جيڪو هنن مقالن ۽ تقريرن ۾ سمايل آهي تہ جيئن هو بہ ان مان ڪو اتساهہ پرائي سگهن: اهو عظيم استاد جيڪو هڪ مستند فيلسوف ۽ اعتماد قابل رهنما هو، خاص ڪري اهڙن ماڻهن لاءِ، جيڪي سندس ڳالهيون پنهنجي هيئنن سان هنڊائڻ گهرن ٿا ۽ همہ تن گوش ٿي کيس ٻڌڻ گهرن ٿا.

هيءُ ڪتاب ڪنهن بہ ادبي معيار جي لحاظ سان معمولي ڪتاب نہ آهي، بلڪ مونکي ان ۾ شڪ نظر نٿو اچي تہ پاڪستان جو عوام جن کي خدا جي رسول ۽ پيغمبر اسلام جي عظيم مقصد کي سرانجام ڏيڻو آهي، انهن جي روحاني زندگيءَ تي هن ڪتاب جو فيصلہ ڪن اثر ٿيندو، پر ان لاءِ شرط اهو آهي تہ هن ڪتاب کي سمجهڻ لاءِ "سچي نهنائي" وارو جذبو گهرجي. ان کان سواءِ ذهن کي پنهنجي سموري سادگيءَ سان کليو رکجي، جو تہ هوئنن ڪوبہ عظيم آدرش يا نظريو ڪڏهن بہ اثر پذير ٿي نہ سگهيو آهي. برسات ڌرتيءَ جي مٿان گهڻن هنڌن تي پوندي آهي، پر هرهنڌ گل ۽ ٻوٽا نہ ٿڙندا آهن. اهڙيءَ طرح خدا جي رحمت بہ سندس چونڊيل ٻانهن جي واتان انسانذات جي فائدي خاطر لفظن جو روپ وٺي ٻاهر نڪرندي آهي. انهن جون دليون اهڙا مخصوص گذر گاهہ هوندا آهن. جتان خدائي رحمت ٻاهر نڪري، مٿل دلين کي جيئاريندي آهي ۽ بني نوع انسان ۾ زندگيءَ جي نئين لهر اُڀاريندي آهي. سمورو عظيم ادب هڪ قسم جي لافاني تقرير آهي، پر ان جو اثر تڏهن ٿيندو جڏهن ڪا دل ان ڏانهن ٻڌڻ لاءِ راغب ٿيندي يا ان کان متاثر ٿيڻ لاءِ تيار ٿيندي ۽ پنهنجو پاڻ کي بدلائڻ لاءِ ٻڌل رکندي. ادب کي ڪن ماڻهن اعليٰ عادتن پيدا ڪرڻ جو ذميدار چيو آهي، ليڪن اهو ڪيڏو بہ وڏو ادب چو نہ هجي، پر اهو دلين تي تڏهن اثر ڪندو جڏهن ان جي لاءِ ڪجهہ نہ ڪجهہ اندر بہ صفا ۽ آماده هجي. انهيءَ ڪري هن ڪتاب جي پڙهندڙن کي منهنجو التماس آهي تہ هو بہ ڪجهہ اڳيرا ٿين: بلڪ روحاني دنيا جي معاملن جو

اهو قاعدو آهي تہ ابتدا هميشه انهن ماڻهن کان ٿيڻ گهرجي، جيڪي رهنمائي جا طالب آهن.

رحمت جي موجودگيءَ ۾ ڪنهن بہ قسم جي زبردستيءَ کي دخل ڪونهي، بلڪ حد تہ اها آهي جو جيڪڏهن اڳلو فيض حاصل ڪرڻ وارو ڪنهن بہ ريت تيار ناهي، تہ پوءِ ان مالڪ جي ”ڏيڻ واري مرضي“ بہ ڪافي ناهي.

اي. ڪي. بروهي

١٢ جولاءِ ١٩٦٧ع
٦٧–مسلم آباد
ڪراچي، پاڪستان

فيلسوف ڪير آهي؟

[سنہ ١٩٢٧ع جي خزان جي موسم ۾ علامہ صاحب جو معمول مطابق انگلنڊ وڃڻ ٿيو. اتي انگلنڊ جي فلاسافيڪل سوسائٽيءَ طرفان نڪرندڙ رسالو 'فلاسفر' سندن نظر مان گذريو. انهيءَ شماري ۾ هڪ عورت جو لکيل مضمون "فيلسوف ڪير آهي" شايع ٿيو هو، جنهن تي ڪيس سوسائٽي طرفان انعام پڻ ڏنو ويو هو. دراصل سوسائٽي وارن پاڻ ان موضوع تي لکڻ جي دعوت ڏني هئي.

ليکڪا انهيءَ مضمون ۾ جرمن فيلسوف نٽشي (Nietzsche) تي مڙني ڪجھ زياده چوھ چنبڙيو هو ۽ آخر ۾ اهو نتيجو قائم ڪيو هئائين، تہ هڪ گهريلو عورت جيڪا توهان ائين ڪريو جيئن توهان سان ٿيندو واري اصول تي عمل ڪري سگهي ٿي، اها فيلسوف آهي.

علامہ صاحب کي ليکڪا جو اهو خيال نهايت دلچسپ لڳو ۽ پاڻ رسالي جي ايڊيٽر ڏانهن هڪ خط لکي موڪليائون، جنهن جو ترجمو هيٺ اسين پيش ڪري رهيا آهيون. اهو مضمون "فلاسفر" جي جولاءِ - سيپٽمبر ١٩٢٨ع واري شماري ۾ شايع ٿيو هو. خط ڇپجڻ جي دير هئي، نتيجي طور علامہ صاحب کي سوسائٽي جو تاحيات فيلو مقرر ڪيو ويو.]

مونکي اهو تسليم ڪرڻ ۾ ڪو تأمل ڪونهي تہ هر فيلسوف کي اهو حق پهچي ٿو. تہ هو هن سوسائٽيءَ جو رڪن بنجي سگهي. جيڪڏهن ائين آهي تہ پوءِ اهو وڌيڪ بهتر ٿو لڳي تہ آءٌ پڻ محترمہ وهيلر صاحبہ جي ان جامع وصف کي اختيار ڪريان، جيڪا هن پنهنجي انعام يافتہ مضمون ۾ ڏني آهي.

جيڪڏهن هڪ گهريلو عورت توهان اڳين ڪري، جنهن توهان سان ٿئي؟ جهڙي مٿي تي "عمل" ڪندي هن سوسائٽي جي رڪن بنجڻ جو اعزاز ماڻيو آهي، ته آءٌ سمجهان ٿو ته آءٌ پڻ پنهنجي لاءِ ساڳئي حق جي دعويٰ ڪرڻ ۾ ناڪام نه ٿيندس، بلڪ آءٌ لفظ جي صرف عقلي استعمال تي زور ڏيئي، اهو ساڳيو حق ثابت ڪندس بهرحال ليڪڪا صرف لفظ فيلسوف جي رواجي معنيٰ کي ئي ورتو آهي، جيڪا عام ۾ رائج آهي. هونئن به لغت جي عام ڪتابن ۾ مروج معنيٰ کي ضرور ظاهر ڪيو ويندو آهي.

ليڪن آءٌ لفظ فيلسوف جي ان بڻ بنياد تي زور ڏيندس، جنهن کي عالم تسليم ڪن ٿا، بلڪ زيادهه صحيح لفظن ۾ ته آءٌ ان جي لغوي ۽ لساني پهلوءَ کي واضح ڪندس، جا، پوءِ اها ڳالهه صاف ظاهر نه پئي آهي ته جيڪو ماڻهو دانائي جي جستجو ڪري ٿو يا هميشه داناءَ جي صحبت ڳولهي ٿو، اهوئي دانائي سان پيار ڪندڙ آهي ۽ ان کي ئي بين لفظن ۾ فيلسوف ڪوٺي سگهجي ٿو.

آءٌ سمجهان ٿو انهيءَ صورت ۾ انصاف جي تقاضا آهي ته وڌيڪ پڇاڙ ۾ وڃڻ کان سواءِ منهنجي دعويٰ کي اتي ئي تسليم ڪيو وڃي. لهذا سوسائٽي کي منهنجي هيءَ گذارش بذات خود دعويٰ جي دليل طور مون کي ان جي رڪنيت جو اهل بنائي ٿي. بهرحال هيستائين مون پنهنجو مقدمو هڪ وڪيل جي حيثيت ۾ لڙيو آهي، جيڪو منهنجو پيشو آهي. ليڪن ان صورت ۾ منهنجو ضمير مونکي ڏنگي ٿو.

جيتوڻيڪ اهو هڪ دلڪش مضمون هو ان هوندي به آءٌ محسوس ڪريان ٿو. ته جڏهن هڪ فلاسافيڪل سوسائٽي ڪنهن موضوع تي مضمون لکرائڻ جي دعوت ڏني ٿي، پوءِ پلي اهو "فلاسفر" جهڙو موضوع چونڊ هجي: ان جو مطلب آهي ته سوسائٽي کي هڪ عاميانه نقطئه نظر يا لغوي پهلوءَ کي واضح ڪندڙ مضمون نه گهرجي، بلڪ اهو واقعي فلسفيانه هجڻ کپي!

هاڻي ان حقيقت کان سڀ باخبر آهن تہ الفاظ اسانجي تصورات لاءِ واضح علامتن جو ڪم ڏين ٿا؛ پر ڪنهن شيءِ جي علامت خود اها شيءِ نہ هوندي آهي، توڻي جو اها علامت بين اجاين ۾ اضافي ڳالهين کان خالي چو نہ هجي، جيڪي هڪ عام ماڻهو ان سان وابستہ سمجهي ٿو، بين لفظن ۾ جڏهن علامت جي حيثيت طور ان جي بنيادي اهميت ڪي ڪو جوکم نہ رسيو هجي. ليڪن اهو نقطۂ نظر لسانيات جي هڪ ماهر جو تہ ٿي سگهي ٿو، پر ان جي مقابلي ۾ هڪ فيلسوف جو نٿو ٿي سگهي، چو تہ فلسفو عَلامت جو نہ، بلڪ اصل "شي" يا ماهيت جو متلاشي آهي. بين لفظن ۾ فلسفو "حقيقت" جو متلاشي آهي ۽ نہ ظواهر يا عڪسيات جو. ان لحاظ کان ڏنو وڃي تہ لسانيات جو ماهر، فيلسوف جو اولڙو يا عڪس آهي. هڪ فيلسوف هميشہ "تصورات" متعلق سوچي ٿو ۽ نہ علامات متعلق، چو تہ هو وقت بوقت نيون علامتون خلقي ٿو يا ناهي ٿو تہ جئن پنهنجي ڳالهہ سمجهائي سگهي.

هاڻي ٿوري دير لاءِ اسين وري واپس لفظ "فلاسافر" (Philosopher) تي اچون ٿا. اهو هڪ مرڪب لفظ آهي. (Philo) معنيٰ محبت يا پيار يعني (Love) ۽ (Sophia) معنيٰ دانائي يا ڏاهپ يعني (Wisdom) ۽ انهن جي پڇاڙي (er) ڪيس اسم جو فاعل بنائي ٿي. يعني دانائي سان محبت ڪندڙ يا ڏاهپ سان پيار رکندڙ!

هتي ان ڳالهہ کان ڪير واقف ناهي تہ اهو پهريون لفظ "محبت" ئي آهي، جيڪو دنيا جي پوري ادب جي ٽن حصن کان بہ وڌي حصي جي تخليق جو سنئون سڌو ڪارڻ آهي. پر جيڪڏهن اها محبت ايتري واضح يا روشن ناهي جو ان جو مقصد بيان ڪري سگهجي تہ پوءِ اها ڦهليل ٿي معلوم ٿئي، اهو جٽڪ اوندهہ ۾ ٽاڦوڙن هڻڻ جو فطري نتيجو آهي.

هاڻي اچو تہ ٿوري دير لاءِ "محبت جي ديوتا" (Eros) کي "روح جي محبوبہ" (Psyche) سان اڪيلو ڇڏي، اسان سندس پهرين اولاد "دانائي" (Wisdom) سان دل وندرايون ٿا. ها، پر اهو بار بہ اسان لاءِ ڪافي وڏو آهي! انهيءَ جي پهرين پد (Wis) کي ئي کڻي ونو. بين سيني معنائن کي

ڇڏي، رڳو پراڻي انگريزي ۾ ئي ان جي عام مروج معنيٰ ڪي ونو تہ اها آهي ”ڄاڻڻ“ (Know). ڏسو تہ محض اهو هڪڙو پد ئي انهن سڀني ”تنقيدن“ (Critiques) ڪي پاڻ ۾ سمائي ٿو ڇڏي، جيڪي امانيوئيل (ڪانٽ)[١] جهڙي عالمِ رباني جي محنت جو ثمر آهن. بلڪ اهو گذريل ڏيڍ صديءَ جي باقي علمي نظرين (Epistemology) تي پڻ حاوي نظر اچي ٿو. حالانڪ اهي تمام قليل آهن. گويا اهو پد موسيٰ جي عصا وانگر آهي! هوڏانهن اها ڳالهہ بہ هرگز وسارڻ نہ گهرجي تہ ”علم جي درخت“ جو پهريون نگهبان ”نانگ“ هو ۽ ان جي ڪري ڪيس ڇا ڇا نہ سهڻو پيو ۽ ان حمايت عيوض ڪيس ڪهڙن ڪهڙن خطرات کي منهن ڏيڻو پيو. پر هن جي لاءِ علم جي نظرئي يا فلسفي جي ڪهڙي اهميت ٿي پئي سگهي! هو تہ رڳو ”گياني“ ۽ اُتساهڪ“ هو ۽ ان ڪري هن کي ”پوڄنا“ هيٺ اچڻو پيو.

پر ڇا هر ”سوچ ۽ لوچ“ بذات خود هڪ ”پيڙا“ ناهي! ليڪن اها سوچ ۽ لوچ ئي تہ اسان جي اشرف هئڻ جو راز آهي.

”آءٌ سهان ٿو.“ ان ڪري آءٌ آهيان.“ نہ رڳو ائين پر جڏهن آءٌ سهان ٿو تڏهن تہ آءٌ آهيان.

جتاءِ ڪرڻ معنيٰ سهڻ يا برداشت ڪرڻ آهي.

جيستائين ”جياپو“ آهي تيستائين پوڄنا ۽ سهپ جاري رهندي.

زندگي رڳو پوڄنائن سان پريل ناهي، پر خود پوڄنا ۽ پيڙا آهي. هائو، پر اهو ”هئڻ“ يا وجود ڇا آهي؟ ڪنيار جي چڪ تي بيشمار چڪر ڪائڻ يا واڍي جي هٿان وڍجڻ ۽ گهڙجڻ يا لوهار جي سنداڻ تي متر ڪا کائڻ، يا اهو سڀڪجهہ ـ ها، ائين تہ ڪنهن شيءِ کي وجود ملي ٿو!

زندگيءَ جي انهيءَ پهلوئن ماڻهن کي گهڻو متوجہ ڪيو آهي تہ ڪن وري ان تي ڪو خاص خيال نہ ڏنو آهي. پر سوال آهي تہ پوءِ بہ اسان جو ”پيار“ انهيءَ ”لوچ“، انهيءَ ”پيڙا“، اهڙيءَ زندگيءَ، اهڙي ”سور“ ۽ اهڙي ”وجود“ سان ڇو آهي؟؟

دراصل اها هڪ ڳجهاندر ڳالهڙي آهي. بلڪ صحيح معنيٰ ۾ ان طرف ڪو ڌيان ئي ڪونه تو ڏري. مهاتما ٻڌ[٢] جهڙو عظيم انسان پڻ ان کي مايا ۽ فريب جهڙن ويل لفظن سان ياد ڪري مطمئن ٿي ويهي رهي ٿو. ڇا اها ڪنهن عاشق جي دل ۾ ڇهنڊڙي وانگر ناهي، جنهن جو هو خود تمنائي هوندو آهي؟

هتي مون کي ويچارو نتشي[٣] ٿو ياد اچي. جنهن سان مائي وهيلر صاحبہ ڪجهہ مڙئي زياده سختي ڏيکاري آهي. ها، پر هن جي ديوانگيءَ ۾ بہ فرزانگي آهي، هن جا سوانح نگار ٻڌائن ٿا، تہ هو سال جي ٣٦٥ ڏينهن مان ٢٠٠ ڏينهن سقراط[٤] جي زهر وارو پيالو پيئندو هو. ۽ ائين ڪيترا سال لاڳيتو ڪندو رهيو. ليڪن ان جي باوجود هو درد ۽ پيڙا کي انمر سمجهي ٿو ۽ زندگيءَ جو انهيءَ ڪري اقرار ڪري ٿو: ڇاڪاڻ تہ اها درد سان پريل آهي.

ڳالهہ اها آهي تہ اسان جي مقابلي ۾ هن "محبوب جي موجودگي" کي محسوس ڪيو هو ۽ محبوب کان مليل درد سان پيار ڪيو هو، جيتوڻيڪ اهو درد کيس سوايو نصيب ٿيو هو!

اهڙي طرح شوپنهار (Schopenhauer)[٥] جنهن جو جنس ۽ جنسي اخلاق بابت پنهنجو مخصوص رويو آهي، تنهن کي صرف ان هڪڙي ڳالهہ جي ڪري هن معتبر فهرست مان خارج ڪري نٿو سگهجي: ڇاڪاڻ تہ هو پڻ زندگيءَ سان پيار ڪندڙ هو. ڇا هن بيو سڀڪجهہ ان ڪري نہ تياڳيو هو تہ جئن هو رڳو زندگيءَ بابت سوچي سگهي، جو تہ اها پر فريب پڻ آهي، انهيءَ چوٽ ئي تہ کيس ڪٽي ڏنو ۽ هو سوچ جي ان پيڙا سان پچارڙيءَ تائين پيار ڪندو رهيو.

مون گهٽيون هيڏانهن هوڏانهن جون ڳالهيون ڪيون آهن: بلڪ آءٌ سمجهان ٿو، تہ هڪ ننڍي ٻهاڻ گهوڙي وانگر بيهي ٻڌا ٽپا ڏنا اٿم. ليڪن اصل موضوع ڏانهن واپس ورندي، آءٌ ان راءِ جو آهيان تہ درحقيقت نہ تہ وهيلر صاحبہ جي ڏنل وصف اعتماد جي قابل آهي ۽ نہ وري آءٌ پنهنجي

پيش ڪيل وصف مان مطمئن آهيان. (اسانکي اصل موضوع بابت فلسفيانہ چندچاڻ ڪرڻ گهربي هئي، جيڪا اسان پاڻ ڏنو تہ ڪيڏي نہ ڏکي ۽ گنڀير آهي.

فيلسوف! هائو. ڪير آهي اهو فيلسوف؟! ان جو مطلب آهي وڏيڪ روشني محبت بابت وڏيڪ روشني، چاڻ ۽ ساڃهہ بابت، روشني ۽ انهن سڀني کان وڏيڪ محبت جي مارڳ جي مامر!! وڏيڪ وضاحت گهربل آهي.

※

حوالا

(١) امانيوئيل ڪانٽ (1724–1804 AD) (Immanuel kant)

جرمن فلسفي ڪانٽ هوئن ته فلسفي جي دنيا ۾ پنهنجي آدرشيت يا عنيت پسند (idealist) نظريي سبب مشهور آهي پر هو پنهنجي مخصوص نظريہ علم (Epistemology) سبب انتهائي ممتاز آهي. هن جو چوڻ آهي ته خارجي دنيا بابت اسانجو علم حواسن جي مدرڪات تي مدار ضرور رکي ٿو، ليڪن اهو وري به عقل ئي آهي جيڪو انهن کي ترتيب ڏئي علم جي صورت ۾ پيش ڪري ٿو. بهرحال عقل جي لاءِ وري فطرت طرفان ڪي حدبنديون (Categories) اڳيئي مقرر ٿيل آهن جهڙوڪ: زمان، مڪان ۽ علت معلول جهڙا قانون وغيره.

مطلب ته ڪانٽ تجربيت پسند (Empiricist) فيلسوفن جي ان نظريي کي ته علم جو مآخذ صرف ۽ صرف حواس آهن، ناڪافي قرار ڏئي ٿو.

ان سلسلي ۾ هو علم يا ڄاڻ جي حاصل ڪرڻ لاءِ تجربي کان ماورا (Apriori) ذريعن جهڙوڪ: عقل جي مرڪزي ڪردار جو نهايت ڪليل اعتراف ڪري ٿو، اهو سمورو بحث هن پنهنجي ڪتاب "خالص عقل جي چنڊ ڇاڻ" (Critique of pure reason) ۾ ڪيو آهي جيڪو پهريون ڀيرو سنہ ١٧٨١ع ۾ شايع ٿيو هو.

ڪانٽ هوئن ته ٻين موضوعن تي به ڪتاب لکيا. ليڪن (Critique) جي نالي سان هن هڪ ٻيو ڪتاب "عملي عقل جي چنڊ ڇاڻ" (Critique of practical Reason) ١٧٨٦ ۾ لکيو. ان ڪتاب ۾ هن ڄاڻايو ته مذهب جو بنياد اخلاقيات آهي ۽ اها اخلاقيات آفاقي غير متبدل، ۽ پڪي پختي آهي، ان جو بنياد محض اسان جا تجربا نٿا ٿي سگهن، بلڪل اهي تجربي کان مٿانهان آهن.

(٢) گوتم ٻڌ Gautma Buddha (563 - 483 BC)

گوتم ٻڌ جو اصل نالو سڌارٿ هو ۽ هندستان جي رياست ڪپل وستوءَ جي راجا سڌوڌن جو پٽ هو. سورهن سالن جي عمر ۾ سندس شادي ڪرائي ويئي. پر هو شروع کان ئي مختلف قسم جو انسان هو. جيتوڻيڪ هو وڏ گهراڻي سان تعلق رکندڙ هو، پر اڪثر پنهنجي چوڌاري غريبن ۽ مسڪينن کي تڪليفن ۽ مصيبتن ۾ مبتلا ڏسي، پاڻ کي به دکايل ۽ پريشان محسوس ڪندو هو. آخر ٢٩ سالن جي عمر ۾ هڪ رات هو پنهنجي بادشاهي محل، زال ۽ پٽ کي ڇڏي جهنگ منهن ڪري هليو ويو. انتهائي سخت تڪليفن، ڪشالن ۽ رياضتن ڪانپوءِ کيس منزل مقصود حاصل ٿي. جنهن کي هن "نروان" جو نالو ڏنو. يعني جيڪڏهن انسان چاهي ته کيس نروان حاصل ٿئي ته پوءِ نفساني خواهشن کي ختم ڪرڻو پوندو، جيڪي دراصل ڏکن ۽ مصيبتن جو سرچشمو آهن. سندس قول آهي ته اي منهنجا پيروؤ ياد رکو دنيا جي هر شيءِ فنا ٿيڻ واري آهي، ان ڪري توهان کي گهرجي ته پنهنجي جذبات تي قابو حاصل ڪري حقيقي نجات حاصل ڪريو!

هڪ لحاظ کان چئي سگهجي ٿو، ته سندس تعليمات جو نچوڙ "اصلاحِ نفس" آهي. هن اِهو به چيو ته حرص و هوس ئي تمام تڪليفن ۽ ڏکن جو بنياد آهي. نروان کي ٻين لفظن ۾ "دل جو اطمينان" چئي سگهجي ٿو.

گوتم ٻڌ جي تعلميات ۾ ذات پات جي ڪابہ تفريق ڪونهي ان ڪري بجا طور چيو ويو آهي ته تاريخي لحاظ سان يعني ارتقائي نقطئہ نظر موجب اهو مذهب هندو ڌرم لاءِ هڪ اصلاحي تحريڪ هو. هينيون چار ڳالهيون ٻڌ ڌرم جو نچوڙ ٻڌايون ويون آهن:-

١- انساني زندگي خود به ڏک درد جو نالو آهي (سروم دکم دکم)

٢- انهيءَ دک جو اصل ڪارڻ انسان جي خواهش ۽ هوس آهي.

٣- جيڪڏهن انسان چاهي ته انهن خواهشن ۽ سڌن جو خاتمو ڪري سگهجي ٿو، ۽ انهيءَ حالت کي "نروان" ڪوٺجي ٿو.

٣ـ انسان کي اھا نجات يا نروان حاصل ڪرڻ لاءِ ھي اٺ ڳالھيون گھربل آھن:ـ

١ـ صحيح خيال ٢ـ صحيح سوچ ٣ـ صحيح قول ٤ـ صحيح عمل ٥ـ صحيح روزگار ٦ـ صحيح ڪوشش ٧ـ صحيح تفڪر ٨ـ صحيح گيان.

(٣) نِتسشي (Nietcsche 1844-1900 AD)

جرمن مفڪر نتسشي پيشي جي لحاظ کان پروفيسر ھو ۽ بنيادي طور تي فيلسوف کان وڌيڪ ھو ھڪ اديب ھو. ھو اڪثر ڪري بيمار رھندو ھو. آخرڪار ھن ١٨٧٩ع ۾ نوڪري ڇڏي ڏني ۽ ڪجھ عرصي لاءِ اٽليءَ ۽ سئٽزرليند ۾ وڃي رھيو. ١٨٨٨ع ۾ ھو دماغي توازن وڃائي ويٺو ۽ مرڻ گھڙيءَ تائين ائين رھيو.

فلسفي جي دنيا ۾ سندس نظريہ اخلاق ۽ مذھب جو ناقدانہ جائزو ھڪ لحاظ کان قابل ذڪر آھي. ھن جا نظريا متضاد قدرن جا ميلاپ آھن. ھڪ طرف ھو جنگ، بيرحمي ۽ شاھاڻي شان جو مداح آھي تہ ٻئي طرف فڪر ۽ فلسفي، ادب ۽ فنونِ لطيفہ ۽ خاص طور تي موسيقيءَ جو متوالو آھي.

ليڪڪا وھيلر صاحب، نتشي جي جنھن اصول کي ھتي بحث ھيٺ آندو آھي. اھو ھن پنھنجي ڪتاب "خير ۽ شر کان پري" (Beyond Good and Evil) ۾ ڏنو آھي. ھن ڪتاب ۾ نتشي "خير ۽ شر جي تصوّر تي جا سخت تنقيد ڪئي آھي، بلڪ ڪن ھنڌن تي ھو صاف صاف شر جي حمايت ڪري ٿو ۽ خير جي مذمت! ھو چوي ٿو اھو اصول غلط آھي تہ ھڪڙي شيءِ جيڪا منھنجي لاءِ صحيح آھي، اھا ٻئي لاءِ بہ صحيح ھجي. ھن جا پنھنجا لفظ آھن تہ: "توھان ٻئي ماڻھوءَ سان ڪا ڳالھ رڳو ان ڪري ڪرڻ کان نہ ڪيباڻو، تہ متان ھو بہ توھان سان ائين نہ ڪري."

(Do not to others that which you would not that they should do unto you)

نتشي جو اخلاقي نقطہ نظر بلڪل جدا آھي. ھو تنظيم جي ڪارڻ دک درد سھڻ جو پرچار ڪري ٿو ۽ ان لاءِ انساني ارادي کي ٻي ھر شيءِ متان

فوقيت ڏئي ٿو. ليڪن ان جو مقصد هو اهو ڄاڻائي ٿو، تہ ڄڻ انسان قوت ۽ دٻدٻو (Energy and Greatness) حاصل ڪري سگهي. پر ان عمل کي بہ هو چند وڏگهرائڻ انسانن لاءِ مخصوص سمجهي ٿو. دراصل نتشي، نيپولين جو وڏو مداح هو ۽ ان جي شخصيت کان گهڻو متاثر پڻ هو ۽ ان ڪري سندس گهڻو تڻو فڪر انهيءَ شخصيت جي چوڌاري گهمندي نظر اچي ٿو. بهرحال ڪجهہ بہ هجي جرمنيءَ ۾ نتشي جي خيالات جو ڪافي اثر ٿيو.

هو جيتوڻيڪ فيلسوفن کي ايترو متاثر ڪري نہ سگهيو، پر اديبن ۽ فنڪارن جي ذهن تي ڇانيل رهيو. ايتريقدر جو پنهنجي موت کان جلدي پوءِ يعني ويهين صديءَ جي پهرين ٽن ڏهاڪن ۾ سندس فڪر جا اثرات گهڻو نمايان نظر اچن ٿا. هڪ لحاظ کان چئي سگهجي ٿو تہ انهيءَ عرصي ۾ هٽلر جي شخصيت سندس فڪر جو پڙاڏو آهي. علامہ اقبال پڻ انهيءَ زماني ۾ جرمنيءَ مان ڊاڪٽريٽ جي ڊگري حاصل ڪئي هئي، جتي سندس واسطو نتشي جي فڪر سان پيو ۽ ان ڪري هن کي پنهنجي شاعريءَ ۾ زير بحث آندو اٿس. پر ساڳئي وقت هو کيس ”مجذوبِ فرنگي“ چئي ڪنهن حد تائين ميار کان آجو ڪري ٿو.

برٽراندرسل جي راءِ آهي تہ نتشي هڪ اهڙي بيماريءَ جو اهڃاڻ آهي، جيڪا پوري انسانذات ۾ ڦهليل آهي ۽ ان لحاظ کان ئي هو اسان جي توجهہ ۽ همدرديءَ جو مستحق آهي.

(٣) سقراط (Socrates 470-399 BC)

هو يونان جي شهر ايٿنس ۾ ڄائو سندس پيءُ سنگتراش هو.

هو عظيم فيلسوف هجڻ سان گڏ هڪ عظيم انسان پڻ هو. سقراط جي پنهنجي ڪابہ لکيت محفوظ نہ رهي آهي. البت شاگردن هٿان محفوظ ٿيل مڪالمات مان وري معذرت (Apology) منجهان خاص ڪري سقراط جي شخصيت ۽ تعليمات جي خبر پوي ٿي. هيءَ اها تقرير آهي جيڪا سقراط پنهنجي بچاءَ ۾ عدالت جي آڏو ڪئي هئي، مٿس الزام هو تہ هو

پنهنجين تقريرن جي ذريعي نوجوان نسل جو اخلاق بگاڙي رهيو آهي ۽ انهن ديوتائن جي پوڄا نٿو ڪري جيڪي سرڪاري طور تي مقرر ٿيل آهن.

سقراط لاءِ چيو وڃي ٿو تہ هو بدشڪل هو پر هن جي آواز ۽ گفتگوءَ ۾ ڄڻ تہ ڪو جادو هو. شايد اهوئي سبب هو جو نوجوان نسل لاءِ هن جي شخصيت سحرانگيز ثابت ٿي. بهرحال ان ۾ ڪو شڪ ناهي تہ افلاطون "مڪالمات" ۾ سقراط جي جيڪا تصوير چٽي آهي، ان لحاظ کان هو زبردست عالم ۽ فاضل شخصيت معلوم ٿئي ٿو. هن جي سادي زندگي، هن جو صبر و تحمل ۽ توڪّل کيس هڪ غير معمولي انسان جي روپ ۾ پيش ڪن ٿا، بلڪ مٿس مڙهيل الزامن جي برخلاف هو اسان کي اخلاقي اصلاح جو علمبردار نظر اچي ٿو. وڏي ڳالهہ تہ سقراط جي گفتگوءَ مان ائين ٿو لڳي تہ ڄڻ کيس پنهنجي لاءِ مامور من الله هجڻ جو ازحد يقين هو ۽ هو خدا جي وحدانيت ۾ ويساهہ رکندو هو.

سقراط جو ذاتي ڪمال اهو آهي تہ ان وقت جي دستور مطابق جيڪڏهن هو پنهنجو ڏوهہ تسليم ڪري ها، تہ کيس گهٽ سزا ملي ها يا گهٽ ۾ گهٽ موت جي بدران ٻي ڪا هلڪي سزا ملي ها، پر هن آخر وقت تائين اهو مڃڻ کان انڪار ڪيو تہ هو ڪو ڏوهي آهي. جيتوڻيڪ سندس يار دوست جن ۾ افلاطون بہ شامل هو، بار بار کيس سمجهائيندا رهيا؛ پر هن جو آخر تائين اهو موقف هو تہ هن ڪنهن بہ قسم جو ڏوهہ نہ ڪيو هو. بلڪ هن جو چوڻ هو تہ هو مصلح آهي ۽ قوم جو محسن آهي ۽ هنن کي کپي تہ سندس قدر ڪن.

آخر ٣٩٩ قبل مسيح ۾ هيءُ عظيم انسان پنهنجي هٿن سان زهر جو پيالو پي انساني تاريخ ۾ امر ٿي ويو.

(٥) شوپنهار (Schopenhauer 1788–1860)

جرمنيءَ جو هيءُ فيلسوف پنهنجي قنوطيت پسنديءَ سبب هڪ الڳ حيثيت جو مالڪ آهي. هو عيسائيت جي مقابلي ۾ ٻڌمت ۽ هندو مذهب کي اهميت ڏئي ٿو. هو چوي ٿو تہ هن پنهنجي فلسفي ۾ اپنشدن مان

رهنمائي حاصل ڪئي آهي. هو روحانيت ۽ جادوءَ ۾ عقيدو رکندڙ هو. هو پنهنجيءَ تصنيف 'The World as will and idea' ۾ اها دعويٰ ڪري ٿو ته ان جا ڪي حصا، مثلن روح القدس جي معرفت لڌا آهن.

جيتوڻيڪ شوپنهار جرمنيءَ جي عظيم فيلسوف ڪانٽ (Kant) کان گهڻو ڪجهه پرايو آهي، پر ٻنهي ۾ فرق به وڏو آهي مثلاً: زمان ۽ مڪان، ڪانٽ توڙي شوپنهار جي خيال ۾ مظاهر فطرت سان واسطو رکن ٿا، ۽ انهن جو شيءِ جي اصليت (Thing in itself) سان ڪو واسطو ڪونهي، ليڪن شوپنهار انهيءَ ارادي (Will) جو دائرو وڌائيندي چوي ٿو، ته جيڪي ڪجهه حقيقي آهي، اهو دراصل انهيءَ عظيم ارادي جو جز آهي، جيڪو وري سڄي ڪائنات ۾ جاندار توڙي غير جاندار شين ۾ موجود آهي، هتي پهچڻ کان پوءِ هو انهيءَ آفاقي ارادي کي "خدا" جو نالو ڏئي ٿو: ليڪن ساڳئي وقت هو ان ارادي کي ظالم ظاهر ڪري ٿو، جنهنڪري زندگيءَ جي باري ۾ قنوطيت پسند رجحان جنم وٺي ٿو. ان ڪري چوي ٿو ته درد يا پيڙا زندگيءَ جو بنيادي پٿر آهي، ۽ جئن جاڻ وڌي ٿي، ان پيڙا ۾ اضافو ٿئي ٿو. هن جي خيال ۾ دنيا ۾ خوشيءَ جو وجود ڪونهي، جڏهن تمنائون پوريون نٿيون ٿين، ته اسان کي ڏک ٿئي ٿو ۽ جڏهن پوريون ٿين ٿيون ته اسان کي طمانيت ٿئي ٿي، باقي خوشيءَ جهڙي ڪنهن به شيءِ جو وجود ڪونهي. بهرحال فلسفي جي دنيا ۾ شوپنهار ٻن ڳالهين جي ڪري ممتاز آهي. هڪ سندس قنوطيت پسندي ۽ ٻيو اهو نظريو ته انساني خواهش يا تمنا علم ۽ جاڻ کان مٿانهين يا اعليٰ آهي. سندس اهو پويون نظريو چڱو مقبول ٿيو. خاص ڪري نٽشي، برگسان ۽ جيمس ڊيوي ان کان گهڻو متاثر ٿيا. جيڪي اوڻويهين ۽ ويهين صديءَ جا وڏا فيلسوف آهن.

*

اڄ جي فلسفي ۾ ڪهڙيون خاميون آهن؟

[هيءَ تقرير علامہ صاحب جو اهو افتتاحي خطبو آهي جيڪو هن ١٥ مارچ ١٩٥٨ع تي سنڌ يونيورسٽيءَ جي وائيس چانسلر جي حيثيت ۾ آل پاڪستان فلاسافيڪل ڪانگريس جي پنجين اجلاس جي موقعي تي ڏنو. اهو اجلاس سنڌ يونيورسٽيءَ جي سهڪار سان حيدرآباد ۾ ١٥ کان ١٨ مارچ تائين جاري رهيو.]

شروع ۾ منهنجي حوالي صرف اهو خوشگوار فرض هو تہ هن ابهم يونيورسٽي ۾ آءٌ توهان سڀني ڏاهپ، ۽ حڪمت جي ڳهڻگهرن جي مرحبا ۽ آجيان ڪريان. ليڪن بلڪل آخري مرحلي تي مون کي ٻڌايو ويو تہ هن اجلاس جو افتتاح بہ مونکي ئي ڪرڻو آهي. حالانڪ اهو ڪو پُرمسرت انتخاب نہ هو. ڇاڪاڻ تہ جيستائين ان ڳال جو تعلق آهي آءٌ ذاتي طور تي قديم توڙي جديد فلسفي جي باري ۾ مقلدانہ ۽ خوشامدانہ رويو ڪونہ ٿو رکان. اها رڳو هڪ صدي اڳ جي ڳالھ آهي تہ پيشہ ور فيلسوف حضرات انگلينڊ جي هڪ وڏي استدلالي ذهن جي صرف ان ڪري مخالفت ڪئي هئي! ڇاڪاڻ تہ هن فلسفي جي درسي تعليم هڪ مبتديءَ جي حيثيت ۾ حاصل نہ ڪئي هئي! توهان مان گهڻا سمجهي ويا هوندا تہ منهنجو اشارو ڪنهن ڏانهن آهي. اها مايہ ناز شخصيت هربرٽ اسپينسر [1] آهي.

بهرحال وقت اچي ويو آهي تہ هر انسان پنهنجو پنهنجو فرض ادا ڪري، يعني پنهنجي وس آهر انسانن جي تڪراري مسئلن کي سلجهائڻ ۾ هو جيڪو ڪردار ادا ڪري سگهي ٿو، سو ڪري. انهيءَ خيال سان آءٌ بہ هتي ڪي تڪيون ڳالهيون چوڻ چاهيان ٿو: پوءِ توهان انهن کي فلسفيانہ سمجهو يا غير فلسفيانہ!

ڪو دؤر هو جڏهن مذهب تي فقط چند پادرين جي هڪ هٽي هئي، سياست کي فقط بادشاهن ۽ امير امرائن لاءِ مخصوص سمجهيو ٿي ويو. جڏهن برهمڻ ۽ خانداني اميرن کي ئي مندر ۾ داخل ٿيڻ ۽ ديوتائن جي درشن ڪرڻ جي اجازت هئي. ادنيٰ درجي جي ماڻهن ۽ شودر ويچاري کي مجال نہ هئي جو هو انهن مقدس شين جي ويجهو وڃي سگهي. هينئر البت دنيا جي گهڻن حصن ۾ انهيءَ پاپائيت ۽ مذهبي اجارہ داريءَ جو وڏيءَ حد تائين خاتمو ٿي چڪو آهي ۽ ساڳيو حشر آپيشاهيءَ جو ٿيو آهي. ليڪن فلسفي جي ميدان ۾ اوائلي مبلغ ۽ عظيم هستيون اڄ بہ ساڳيءَ ريت قابض آهن، بلڪ ايستائين ڪوبہ ماڻهو فلسفي جي باري ۾ ڪجهہ ڳالهائڻ جي جرأت ڪري نٿو سگهي جيستائين هو انهن عظيم هستين کي خراج عقيدت پيش نٿو ڪري. پوءِ اهي افلاطون[٢] ۽ ڪانٽ[٣] هجن يا ارسطو[۴] ۽ هيگل[۵] يا ڪٿي شوپنهار[٦] ۽ نتشي[٧] چو نہ هجن؛ لاڪ[٨] هيوم[٩] ۽ برڪلي[١٠] وغيره تہ پري رهيا. ڇا اهڙيءَ صورت ۾ ڪو ماڻهو چئي سگهي ٿو تہ فلسفي جي دنيا ۾ هو پنهنجي مرضيءَ جو مالڪ آهي؟ ڇا فلسفي جي بنيادي مسئلن ۾ انقلابي تبديلي ممڪن آهي؟ جيڪڏهن نہ تہ پوءِ ڪارلا ئل[١١] جي انهيءَ سنئين سبتي ڳالهہ کي تسليم ڪرڻ ۾ ڪهڙو حرج آهي. جڏهن هو فلسفي جا بنيادي مسئلا هي ڄاڻائي ٿو. مثلاً: هو پڇي ٿو، آءُ ڇا آهيان؟ هيءُ اجهاڳ وستو جنهن کي ماڻهو ڪائنات جو نالو ڏين ٿا، اها ڇا آهي؟ زندگي ڇا آهي؟ موت ڇا آهي؟ مون کي ڇا ۾ ويساهہ رکڻو آهي؟ يا مونکي ڇا ڪرڻو آهي؟

هاڻي ان ڪان اڳ جو اسين ڪارلائل جي پچر ڇڏيون، هتي مناسب ٿو لڳي تہ انهن ذريعن جو ذڪر ڪجي، جيڪي سندس نظر ۾ مذڪوره مسئلن جي گره ڪشائي ڪري سگهن ٿا. هو ان راءِ جو آهي تہ: انهن پيچيده مسئلن جو حل نہ اوچن آسمانن ۾ آهي ۽ نہ ان جي نيرن ستارن ۾، نہ يونان جي نزاعي فرقن جي ڪج بحثي ۽ لفظي دليل بازيءَ ۾؛ نہ يهودين جي مبهم روايتن ۾، ۽ نہ وري، اوائلي عربن جي فضول رسمي

اصنام پرستيءَ ۾! اڄو ته ٿوري دير لاءِ اهو ڏسون ته ڪارلائل جنهن کي يوناني فرقن جي لفظي دليلبازي سڏي ٿو، اها ڇا آهي؟ ڇو ته رابرٽ بريفالٽ[١٢] (Robert Britfault) انهيءَ لفاظيءَ لاءِ البت ڇڱا اکر استعمال ڪيا آهن ۽ هو ان کي عقليت پرستيءَ جي جذبي سان تعبير ڪري ٿو.

بهرحال ڇڱو ٿيندو ته اسين هت بريفالٽ جي اصلي لفظن تي ويچار ڪريون، هو چوي ٿو: "يونانين کي قياس آرائي، استدلال ۽ مناظري بازيءَ سان بيحد خوشي حاصل ٿيندي هئي وٽن سياست ۽ حڪمرانيءَ جو اصل مقصد قانون سازي نه، بلڪ فقط تنقيد ۽ اختلاف راءِ جو اظهار هو. حد ته اها آهي جو اهو رجحان سندن زندگيءَ جي هر پهلوءَ تي حاوي هوندو هو. فصاحت جو مطلب هو دليل بازي سمجهندا هئا ۽ هو وڏ ۾ وڏ فصاحت جا پرستار هئا، يوناني وڏ ۾ وڏ استدلال ۽ قياس جا قائل هئا ۽ ان ۾ انتهائي دلچسپيءَ جو مظاهرو ڪندا هئا. عوام جي لاءِ پڻ مناظري ۽ دليل بازيءَ جي مظاهري کان وڌيڪ ٻيو ڪو مقبول شغل نه هو، مناظري بازيءَ کي ئي هو پنهنجي لاءِ وندر ڪري سمجهندا هئا. مقرر حضرات جو دلپسند مشغلو اهو هوندو هو، ته هڪڙي ڏينهن هڪڙي ڳالهه کي صحيح ثابت ڪندا هئا، ته ٻئي ڏينهن وري ان جا ڇوڏا لاهي ڇڏيندا هئا.

هو ان حد تائين منطقي دليل بازيءَ جو شڪار ٿي چڪا هئا، جو خود عقليت جي مسلم بنيادن کي به ڍاهي وجهندا هئا. هن سلسلي ۾ تحقيق ۽ تجربي لاءِ جنهن آزمائش ۽ تصحيح واري عملي طريقي جي ضرورت هئي، تنهن کي هنن بلڪل نظرانداز ڪري ڇڏيو هو، اڳتي هلي ان جو لازمي نتيجو اهو نڪتو، جو هو سائنس جي علم کان وانجهيل رهجي ويا. هتي اها ڳالهه ذڪر جي قابل آهي ته يونانين سچائيءَ جي ڳولها ۾ ڪنهن اعلىٰ جذبي جو مظاهرو نه ڪيو آهي، نه منجهن حقائق جي اصليت جاچڻ لاءِ ڪو جنون هو، ۽ نه وري هنن صداقت جي عظيم تقدس جو ڪو معيار قائم ڪيو آهي."

هتي لڳي ٿو ته رابرٽ بريفالٽ يونانين جي ڏورانهن سوٽن، خاص ڪري هند - آريائي ماڻهن جي اظهار بيان جي طريقن کان ڇڱيءَ ريت

واقف نہ هو. نہ تہ هو ضرور يونانين جي "عقليت پرستيءَ" جي جذبي کي ڪنهن بئي نموني ۾ يا ان جي برعڪس ڏسي ها. هڪ عام پڙهندڙ جنهن اپنشدن[(١٣)] جو مطالعو ڪيو آهي ان کي معلوم آهي تہ اها عقليت پرستي دراصل فني استدلال هو، جنهن جا نہ صرف سو فسطائي[(١٤)] فيلسوف شائق هئا: پر سقراط خود شيدائي هو. هن ڳالهہ مان ان حقيقت جو مزيد ثبوت ملي ٿو تہ بني نوع انسان هرهنڌ فڪري توڙي حياتياتي ارتقا جون ساڳيون منزلون طئي ڪيون آهن. ان جو مثال ائين آهي جئين هڪ ننڍڙو ٻار هلڻ سکندو آهي تہ فقط هلڻ خاطر ئي هلندو آهي، ۽ ائين ڪرڻ ۾ ئي ڪيس مزو پيو ايندو آهي، جيتوڻيڪ هو وڪِ وڪِ تي ٿاٻڙجي ڪري بہ پوندو آهي. تيئن ان زماني ۾ انسان جي ٻانبڙا پائيندڙ ذهن کي بہ جڏهن پنهنجي استدلالي قوت جو اندازو ٿيو تہ هو بہ بحث خاطر ئي بحث ۾ دلچسپي وٺڻ لڳو. اهو نہ سوچيائين تہ انهيءَ بحث مان ڪيس نفعو يا نقصان ڪهڙو ٿيندو؟ بريفالٽ هن سلسلي ۾ بلڪل صحيح نتيجي تي پهتو آهي تہ: "دراصل زندگيءَ جي مسئلن کي حل ڪرڻ جون اهي سنجيده ڪوششون نہ هيون ۽ نہ وري هو ڪنهن صحيح نتيجي تي پهچي سگهيا. پر جيڪڏهن ڪي نتيجا پراپت ٿيا يا ڪي مقصد حاصل ٿيا، تہ اهي بہ وجداني طور تي ٿيا. جئين افلاطون سان ٿيو. باقي دليل و دلائل جي وٺ ـ پڪڙ مان افلاطون جيڪڏهن ڪي معنيٰ خيز ڳالهيون چيون آهن تہ اهي فقط شاعر جي حيثيت ۾، حالانڪ ساڳئي وقت هو شاعرن تي چوهہ بہ چنڊيندو رهيو. پراهو ساڳيو افلاطون جڏهن رڳو فيلسوف ۽ دليل باز ٿي بيهي رهيو، تہ وٽس رڳو الفاظ ئي الفاظ هئا باقي ڪنهن مسئلي جو حل پيش ڪري نہ سگهيو.

اهڙيءَ طرح سمورو قديم فلسفو عملي طور تي ساڳئي قسم جو آهي يعني اهو وجداني ۽ فرضي آهي، بلڪ ظني ۽ وهمي بہ آهي. اها ڳالهہ سندن منطق سان بہ لاڳو ٿئي ٿي، جوءِ پاڻ ڪٿي هو ان کي استقرائي منطق جو نمونو نالو ڏين.

بهرحال اصل انقلاب تڏهن آيو، جڏهن قرآن پاڪ اچي هي الفاظ چيا: "اهي ماڻهو ذات، حقيقي بابت بنيادي حقائق ڄاڻڻ کان سواءِ گمان ۽ ويچار ڪن ٿا، جيڪا جاهليت واري دؤر جي نشاني آهي." ها پر ڳالهه اتي ختم ڪونه ٿي، بلڪ ايمان وارن تي زور ڏنو ويو، ته بنيادي حقائق کي معلوم ڪرڻ لاءِ اوهين هن مادي ڪائنات، انساني نفس ۽ انساني تاريخ جو مطالعو ۽ تحقيق ڪريو هن سلسلي ۾ بار بار مشاهدا ۽ تجربا ڪري پوءِ نتيجا اخذ ڪريو. اهڙيءَ طرح زمين جي وسعتن ۾ سفر ڪيو "اَبداءِ خلق" يعني ڪائنات جي تخليق بابت علم حاصل ڪريو. وڌيڪ صريح حڪم اهو ڏنو ويو، ته خدا جي ذات متعلق اهڙي اجائي قياس آرائي بند ڪريو، جيڪا حقائق تي مبني نه آهي.

انهيءَ ڳالهه جو اهو اثر ٿيو جو ان ڪانپوءِ انسان حقائق جي تلاش ۾ جُنبي ويو، البت جتي گذريل ٽن صدين جي عرصي ۾ حقائق جي جستجو کي زور شور سان جاري رکيو ويو، اتي سائنس جي بنيادي حقيقتن تي مبني فلسفيانه نقطئه نگاهه وجود ۾ نه آيو. انهيءَ ڪري اڄ تائين مابعد الطبعيات جا اهي ساڳيا پراڻا طريقا رائج آهن. ۽ انهيءَ جو اهو نتيجو آهي، جو فلسفو ڪالعدم يا بين لفظن ۾ پنڊپاهڻ ٿيڻ لڳو آهي.

لهذا سائنسي حقائق تي مبني فلسفو اڃا تائين وجود ۾ نه اچي سگهيو آهي! هتي البت اسان اهو سوال ڪري سگهون ٿا: ته پلا آگسٽ ڪومتي[١٥] جي اثباتيت جي باري ۾ ڇا خيال آهي؟ ڪومتي بيشڪ تڏهن وڏو ڪم ڪيو، جڏهن هن ياد ڏياريو بلڪ ن ڳالهه کي ذهن نشين ڪرايو ته مذهب جو پراڻو تصور ختم ٿي چڪو آهي ۽ هينئر سائنس ان جي جڳهه والاري آهي. جيتوڻيڪ انهيءَ چوڻ ۾ هو صحيح هو، پر هن کان هڪ سنگين غلطي ٿي وئي، هن ان ڳالهه تي ڪو زور نه ڏنو، ته سائنسي علوم جي ذريعي صرف حقائق تائين رسائي حاصل ڪري سگهجي ٿي، البت فلسفو انهن کي بنياد بڻائي اهڙا نتيجا اخذ ڪري سگهي ٿو، جو اسان انهن قدرن جي اهميت محسوس ڪري سگهون ٿا: جيڪي مذهبي عقيدي اسان کي عطا ڪيا آهن. اهوئي سبب هو جو دنيا جي آخرين

شارح، دين (يعني پيغمبر اسلام) جي نظر ۾ فلسفي جو مقصد مذهبي عقيدن جي عقل ۽ سمجهه ذريعي تصديق ڪرڻ هو. ٻين لفظن ۾ جئن دين خود فڪر ۽ فلسفو ٻنجي پوي، پر اهو سيڪجهه اجا نہ ٿي سگهيو آهي. ان جو سبب بريفالت جي لفظن ۾ هي آهي تہ فلسفو "روايت" ۽ "طاقت" ذريعي ڇانيل فڪر کان آجو ٿي نہ سگهيو آهي. دراصل انهن ٻنهي ڳالهين جي ڪري فلسفي وڏو ڌڪ کاڌو آهي. هڪ طرف روايتيءَ طرز فڪر تہ ٻئي طرف قوم پرستيءَ ۽ علاقائيت جهڙن ورهائيندڙ لاڙن صحيح فلسفي جي نشونما ۾ هڪ لوهي ديوار کڙي ڪري ڇڏي آهي. اجا تائين فلسفو عام ماڻهوءَ جي پهچ کان ٻاهر آهي، ڇاڪاڻ تہ ان جا پيشوا فلسفي جي دنيا ۾ بہ ذات پات جي تعريف روا رکي وينا آهن. ويتر سندن رسمي ۽ روايتي اصطلاح، لفاظي، پيچ در پيچ جملا جيڪي ڳالهہ کي ڳالهوڙو بنائڻ جي مصداق آهن، سي هو پنهنجي گمراهيءَ کي لڪائڻ لاءِ استعمال ڪن ٿا. جيتوڻيڪ زندگيءَ جا مسئلا اڳي ئي مشڪل آهن ۽ هنن کي تہ انتهائي سادگيءَ ۽ سلاست کان ڪم وٺڻ گهربو هو!

هاڻي جيڪڏهن اسين چاهيون ٿا تہ جمهوري فلسفو رواج پذير ٿئي يعني عام ماڻهو پڻ پنهنجن عقيدن کي عقلي ۽ علمي صورت ڏيئي سگهن ۽ اهڙيءَ طرح جيڪڏهن اسان جو مقصد آهي تہ تعليم عام ٿئي ۽ علم جي روشني هر هنڌ پکڙجي، تہ هيءُ وقت آهي جو اسين فلسفي جي بنيادي مسئلن جي تشڪيل ۾ انقلاب آڻيون. ان لاءِ اسان کي کپي تہ آسان ۽ نهايت سليس انداز بيان اختيار ڪريون ۽ سائنسي حقائق کي بنياد بڻائي فلسفيانہ نتائج اخذ ڪريون، پوءِ ڀلي انهن جو تعلق الاهيات سان هجي يا فلڪي ۽ طبعي دنيا سان هجي، يا ڪٿي حياتيات ۽ زمان و مڪان سان هجي، يا اجان بہ زمان کان ماورا حقائق سان هجي يا انهن سڀني جي تاريخ سان هجي!

آخر ۾ آءٌ پنهنجي هيءَ اڻ رٿيل تقرير اها ڳالهہ چوڻ کان سواءِ ختم ڪري نٿو سگهان، تہ موجوده اختلاف جا بہ ڪارڻ آهن: پهريون ۽ مکيہ ڪارڻ هي آهي تہ اسين اهو فلسفو پيدا ڪري نہ سگهيا آهيون جيڪو

وافر سائنسي حقائق تي مبني ۽ انهن سان مطابقت رکندڙ هجي، پيو ته اسان جيڪو علم حاصل ڪيو آهي، تنهن سان پڻ پنهنجي زندگيءَ ۽ شعور کي همرڪاب بڻائي نه سگهيا آهيون. حالانڪ اهو علم خود انهن قدرن کي جيڪي اسان فقط بطور عقيدي قبول ڪيا آهن، بخوبي ثابت ڪري سگهي ٿو. فلسفي جي نئين سر تشريح ۽ تجديد ئي انسانذات لاءِ هي ڪارنامو سرانجام ڏيئي سگهي ٿي، هائي جيڪڏهن توهان چاهيو ٿا ته ائين ٿئي، ته پوءِ حق ۽ سچ جي حاصلات لاءِ باهمي تنگ نظري ۽ جزوي قومي مفادات کي خيرباد چوڻو پوندو. تورن لفظن ۾ اسان کي سخت ايمانداري جي ضرورت آهي. اها سالميت ۽ ديانتداري نه فقط اسان جي شخصيت کي سالميت بخشيندي، بلڪ ساري انسانذات ۽ ڪائنات کي هڪ ڪري يعني ان کي "ڪُل" بڻائي ڇڏيندي اها ڳالهه واقعي تعجب جو باعث آهي ته سالميت ۽ ديانتداريءَ (Integrity) جو هُن وحدت ۽ ڪليت (Integration) سان ڇا وجي، جيڪا فلسفي جو مول مقصد آهي. ليڪن اها ڳالهه به گهڻ حيرت انگيز ناهي ته اسان جي وڏڙن جي ٻوليءَ ۾ انهيءَ سالميت يا ڪليت (Wholenes) کي صحت يا تندرستي (Healthiness) ۽ پاڪائي يا تقدس (Holiness) جي مترادف سمجهيو ويو آهي. تنهنڪري فلسفي جو وڏي ۾ وڏو مقصد اهو آهي ته فرد، انسانذات ۽ ڪائنات کي هڪ متوازن "ڪل" ۾ مربوط ڪري. منهنجي نظر ۾ اهائي جوابداري اوهان فيلسوف حضرات تي عائد ٿئي ٿي.

شل خدا اوهان جو سائي ٿئي!

❋

حوالا

(١) هربرٽ اسپينسر (Herbert Spencer 1820 - 1903)

اڻويهين صديءَ جي اتهاس ۾ ارتقائي نقطہ نظر رکندڙ انگريز فيلسوف اسپينسر تمام اهم جڳهہ والاري ٿو. سندس ڪتاب "ابتدائي اصول" (First - Principles) جنهن ۾ ارتقا جي نظريي کي تفصيل سان بيان ڪيو ويو آهي سنہ ١٨٦٢ع ۾ يعني ڊارون جي معروف تصنيف "اصل الانواع" (Origin of Species) کان فقط ٽي سال پوءِ شائع ٿيو هو. اسپينسر جي نظرين جو ڊارون جي سوچ سان ڪو واسطو ڏسڻ ۾ ڪونہ ٿو اچي، ڇاڪاڻ تہ اسپينسر جو نظريۂ ارتقا پوري ڪائنات تي محيط آهي. بلڪ هن جو نظريو فڪري لحاظ کان وڌيڪ پختو ۽ جامع آهي، جو تہ هن ڊارون وانگر محض ٻوٽن ۽ جانورن جي ٻڻ بڻياد کي ويهي ڪونہ جانچيو آهي. اسپينسر جو نظريو جامعيت جي لحاظ کان ايران جي عظيم شاعر مولانا روميءَ سان ملي ٿو. هو ٻئي پوري ڪائنات ۾ همہ گير ارتقائي عمل کي ڏسن ٿا. اسپينسر جي نظر ۾ اهو عمل ٽن جزن تي مشتمل آهي: مادو (Matter) ، حرڪت (Motion) ۽ قوت (Force) ، جيڪي پاڻ بذات خود ڪا حق ٽت ناهن، البت اسان جي ڄاڻ جي آخري حد کي ظاهر ڪن ٿا. هو انهن کي اڄاتل شيءِ سمجهي ڄاڻڻ جو هڪ پيچرو يا راه (Mode) تسليم ڪري ٿو. پوري ڪائنات انهن ٽنهي جزن مان جڙي راس ٿئي ٿي. اسپينسر جي خيال ۾ فلسفي جو اهو ڪم آهي تہ انهيءَ طريقي جي وضاحت ڪري، جنهن سان هيءَ ڪائنات انهن ٽنهي جزن مان تيار ٿئي ٿي.

اڻويهين صديءَ ۾ اسپينسر جو هيءَ نظريو ڪافي مقبول ۽ اثر انداز ٿيو ۽ ان ۾ سندس پنهنجي شخصيت جو گهڻو دخل هو. اهو هيئنن تہ

اسپينسر پنهنجو اهو نظريو علم جي ٻين شاخن ۾ بہ ڪٺي ويو. خاص ڪري هن مذهب، اخلاقيات، نفسيات ۽ تعليم ۾ پڻ ان نظريي کي پوريءَ ريت استعمال ڪيو. اسپينسر فلسفي جي وصف هن ريت ڪئي آهي:

فلسفو نهايت جامع ۽ مربوط علم آهي. فلسفي جي ذريعي ئي اهڙا عمومي نظريا ۽ خيال پيدا ڪري سگهن ٿا: جيڪي سائنس جي وسيع تر نظرين کي يڪجا ۽ هم آهنگ ڪري سگهجن ٿا. اهوئي سبب هو جو هن پاڻ سائنسي علوم مان حاصل ڪيل نتيجن ۾ مفاهمت پيدا ڪرڻ جي وڏ ۾ وڏ ڪوشش ڪئي. مطلب تہ سندس نظر ۾ فلسفو دراصل ٻين علمن مان اخذ ڪيل نتيجن جي ترتيب ۽ امتزاج جو نالو آهي.

هتي هيءَ ڳالهہ دلچسپيءَ کان خالي ناهي، تہ فلسفي جي درسي ڪتابن ۾ هربرٽ اسپينسر جو ذڪر خيرڪو ملي ٿو. ايتريقدر جو برٽراندرسل جي مشهور تصنيف "مغربي فلسفي جي تاريخ" ۾ ان جو نالو بہ ڪونہ ٿو ملي. البت ول ڊيورانٽ جي ڪتاب "فلسفي جي ڪهاڻي" ۾ پورا پنيهہ صفحا اسپينسر لاءِ مخصوص آهن.

(۲) افلاطون (Plato 428 – 377 BC)

فلسفي جي دنيا ۾ افلاطون انتهائي همه گير شخصيت جو مالڪ آهي. هو يونان جو عظيم استاد ۽ انسان سقراط جو شاگرد هو. فلسفي جي تاريخ ۾ افلاطون پنهنجي نظريہ اعيان (Theory of Ideas) جي ڪري مشهور آهي. ان کان سواءِ روح جي لافاني هجڻ، تخليق ڪائنات جي مخصوص نظريي، علم يا ڄاڻ بحيثيت يادگيري وغيره. سندس اهڙا نظريا آهن جيڪي ڪيس هميشه لاءِ فلسفي ۾ زنده رکندا اچن ٿا.

البت جيستائين افلاطون جي پنهنجي فڪر جو تعلق آهي تہ ان تي سندس پيش رو فلسفين جهڙوڪ: پٿا گورس، پارمينائڊس، هيراقليطس ۽ سقراط جا واضح اثرات نظر اچن ٿا. پٿا گورس وٽان هن مذهبي رجحان خاص ڪري لافانيت ۽ ٻي دنيا جا تصور ورتا. اهڙيءَ طرح حقيقت کي ابدي ۽ وقت کان مٿي ڄاڻڻ جو نظريو هن پارمينائڊس کان پرايو. هيرا قليطس جي وري ان نظريي جو مٿس وڏو اثر ٿيو. جنهن مطابق حسياتي

دنيا ۾ ڪابہ شيءِ مستقل ۽ دائمي نہ هئي. سقراط ڪان هن اخلاقيات جو اعليٰ درس پرايو ۽ ان کي ئي پيش ڪيائين.

افلاطون جي "نظريہ اعيان" موجب هيءَ دنيا ٻي اصلي دنيا جو نقل يا نظير آهي. هر شيءِ جو عين مطلق عالمِ بالا يا عالمِ مثال ۾ موجود آهي جيڪو غير متبدل ۽ غير فاني آهي. هن دنيا ۾ انهن شين جا صرف عڪس يا اولڙا آهن. ان جو مثال ڏيندي چوي ٿو تہ اسان جيڪا ڪاٺ جي ميز ڏسون ٿا، ان ۾ هڪڙي تہ اها ڪاٺ واري نهيل ميز آهي. پر ان جي پٺيان ميز جو هڪ اهڙو آفاقي تصور (Universal Idea) آهي جنهن سان اها ڪاٺيءَ واري ميز مطابقت رکي ٿي. هن جو چوڻ آهي تہ اهو تصور ئي دراصل لافاني آهي. باقي ڪاٺ واري ميز تہ فاني آهي.

اهڙيءَ ريت افلاطون جو نظام فلسفي جي دنيا ۾ پهريون جامع عينيت پسند ۽ تصوراتي يا آدرشي فڪر (Idealism) آهي. هن جي خيال ۾ هن دنيا جون طبعي شيون غير حقيقي يا نقل آهن ۽ ان جي مقابلي ۾ اعيان دائمي ۽ آدرشي آهن. انهيءَ لحاظ سان ميز جو عمومي تصور دائمي آهي. بلڪ شين جو وجود انهن بنيادي عمومي تصورات جي ڪارڻ آهي. خدا ۽ خير جو تصور ٻين سڀني تصورات جو چڙ تہ نقطئہ ڪمال آهي.

بهرحال افلاطون فلسفي جي دنيا ۾ماديت پسند (Materialism) فلسفي جي مقابلي ۾ آدرشيت يا عينيت (Idealism) جو وڏي ۾ وڏو نمائندوآهي. افلاطون جي مستقل تصنيف سندس مڪالمات (Dialogues) آهن جيڪي ڪيترن عنوانن تي مشتمل آهن.

(٣) ڪانٽ Kant (1724-1804)

جرمنيءَ جو هيءُ عظيم فيلسوف ڪانسبرگ يونيورسٽي ۾ استاد هو. هن سڄي عمر پڙهڻ پڙهائڻ ۾ صرف ڪئي، ايتريقدر جو شادي بہ نہ ڪيائين. آخرڪار ستونجاهہ سالن جي عمر ۾ پندرهن سالن جي سخت محنت کان پوءِ ١٧٨١ع ۾ "خالص عقل جي چنڊ ـ ڇاڻ" (cnitiqne of pure reason) لکي وڏي شهرت حاصل ڪيائين. هن ڪتاب ۾ هن چڱي ريت عقل جي اصل اهميت ۽ ڪردار کي کولي بيان ڪيو. هن انهيءَ بنيادي

سوال کي ڪنيو، تہ انسان جو عقل ڇا ڄاڻي سگهي ٿو. اهڙيءَ طرح اسان کي جيڪو علم حاصل ٿئي ٿو، ان جي نوعيت ڇا آهي، هن جو ڇوڻ آهي تہ اسان جو ذهن محض خالي ڦرهي (Tabula rasa) ناهي ۽ نہ وري احساسات ( )ذسخطسطـطخط پنهنجو پاڻ علم جي صورت اختيار ڪن ٿا: بلڪ انهن کي علم ۾ بدلا ئڻ جو ڪم انسان جو ذهن سرانجام ڏئي ٿو. البت اسان جو ذهن ڪن حدبندين تحت ڪم ڪري ٿو. جنهنڪري اسان جي ڄاڻ بہ هڪ خاص قسم جي آهي، هن واضح ڪيو تہ اسان جي ڄاڻ شيءِ جي ظاهري پهلو يعني مظهر تائين محدود آهي ۽ ان جي اصليت تائين رسائي ناممڪن آهي. هڪ لحاظ کان اهوئي سبب آهي جو ڪانٽ جي فلسفي کي مظهريت ڪونيو وڃي ٿو.

ڪانٽ جو اصل ڪارنامو هيءُ آهي تہ هن پاڻ کان اڳ وارن فيلسوفن، خاص ڪري انگريز فيلسوفن لاڪ ۽ هيوم، جن حواسن يا تجربي کي علم جو واحد ماخذ ۽ ذريعو قرار ڏيئي، هڪ تمام وڏو مونجهارو پيدا ڪري ڇڏيو هو، تنهن کي اچي حل ڪيو ۽ وچ تي هڪ ترڪيبي نظريو ڏنو. جو تہ پهرئين نظريي مطابق حقيقت محض حسيات يعني حواسن ذريعي معلوم ڪري سگهجي ٿي. هوڏانهن عقليت جي روءِ سان حواس لازمي طور صحيح ڄاڻ نہ ٿا ڏين. ظاهر آهي تہ اهي ٻئي نظريا انتهاپسند لڳن ٿا. ڪانٽ انهن ٻنهي کي ملائي وچون رستو اختيار ڪيو، جنهن مطابق ذهن، حواسن ذريعي مليل مواد کي علم جي صورت ڏئي ٿو.

انهيءَ هوندي بہ علم ظاهري دنيا (Phenomenal world) تائين محدود ٿئي ٿو ۽ شين جي حقيقي دنيا (Naumenal world) تائين ان جي رسائي ناممڪن آهي.

اخلاقيات جي مفڪر جي حيثيت ۾ ڪانٽ فرض جو تصور ڏنو آهي هو چوي ٿو تہ اسان جو هر عمل اهڙو هجڻ کپي، جنهن ۾ آفاقيت هجي يعني توهان اُهو چاهيو جيڪو ٻيا بہ ڪن. اخلاقي عمل جو جواز هو سماج جي بهتريءَ کي قرار ڏئي ٿو "عملي عقل تي تنقيد" (critique of practical reason) ۾ هن آزادي، اخلاقي چڱائي ۽ ذات جي فاني هجڻ

جي باري ۾ نهايت پراثر دليل ڏنا آهن.

بهرحال فلسفي جي دنيا ۾ ڪائنات کي افلاطون کان پوءِ آدرشيت جو پيو عظيم نمائندو قرار ڏنو ويو آهي. ان هوندي به سندس فلسفو انتهاپسند آردشيت کان ان ڪري بهتر آهي جو هو محض ذهن کي حقيقي قرار نٿو ڏئي بلڪ هو ان کان اڳتي پڻ وڌي ٿو.

(٣) ارسطو (قبل مسيح 322 - 384 Aristotle)

ارسطو مقدونيه جي شهر ستاگرا ۾ پيدا ٿيو. هن جو پيءُ طبيب هو، ارڙهن سالن جي عمر ۾ هو اٿينس آيو. ويهن سالن تائين افلاطون جي صحبت ۾ رهيو ۽ ڪائنس گهڻو ڪجهه پرايائين.

ارسطو جي جامع شخصيت ادب، فنون لطيفه، سائنس، منطق ۽ فلسفي تي نهايت دور رس اثرات مرتب ڪيا آهن. هو فلسفي جي عظيم استاد افلاطون جو بيشڪ عظيم شاگرد هو، اهڙيءَ طرح کيس وري فاتحِ عالمِ سڪندر اعظم جي استاد هئڻ جو شرف پڻ حاصل آهي.

هو پنهنجي فلسفي جو آغاز افلاطون جي نظرين تي تنقيد سان ڪري ٿو. ارسطو هن ڪائنات کي ازلي ۽ ابدي تسليم ڪري ٿو، کيس هن ڪائنات ۾ عظيم مقصد ڪارفرما نظر اچي ٿو. ساڳئي وقت هو ڪائنات جي ازلي محرڪ آخري حقيقت خير يعني نيڪي آهي، جنهن کي حاصل ڪرڻ ضروري آهي. هو روح کي پڻ حقيقت قرار ڏئي ٿو. ليڪن هو ان کي جسم لاءِ هيئت (Form) جو درجو ڏئي ٿو ۽ ان کي جسم لاءِ مقصد ۽ تڪميل جو ڪارڻ سمجهي ٿو، جسم سان روح جو تعلق اهڙو آهي، جئن نظر جو اک سان! هتي اهو ٻڌائڻ مناسب آهي ته ارسطو سڀني فاني شين جا به اجزا ڄاڻائي ٿو. اول مادو ۽ ٻيو صورت يا قبول ڪرڻ جي صلاحيت آهي ۽ صورت جي ڪري ئي اسين ان شيءِ کي ڪنهن قسم يا نوع (Genus) سان منسوب ڪندا آهيون. ارسطوءَ جي ان تعريف مطابق اسانکي مادو ڪڏهن به ملي نه سگهندو. جو ته صورت کان سواءِ اهو لا شيءِ ٿي پوندو. ان لحاظ کان هو خدا کي محض صورت (Form) ڪوٺي ٿو ۽ مادي کان پاڪ سمجهي ٿو.

اهو ارسطو ئي هو جنهن فلسفي جي دنيا ۾ مابعدالطبعيات (Metaphycis) جو اصطلاح وضع ڪيو ۽ جنهن مان هن جو مطلب هو ته اهي مضمون يا ڳالهيون طبعيات جي دائري کان ٻاهر آهن، جهڙوڪ: ذهن، نفس، روح، خدا وغيره. ان کان سواءِ اهڙا سوال ته مادي ۽ ذهن ۾ ڪهڙو تعلق آهي؟ ڇا انسان آزاد ۽ خودمختيار آهي؟ ڇا خدا جو وجود آهي وغيره. انهن کي ارسطو ئي پهريون دفعو مابعدالطبعيات جي عنوان هيٺ بحث هيٺ آندو.

ارسطوءَ عليت (Casualty) جي تصور تي به نهايت تفصيلي غور فڪر ڪيو ۽ هن علت جا چار قسم ڄاڻايا:-

(١) علت مادي Material Cause
(٢) علت فاعلي Efficient cause
(٣) علت صوري Formal cause
(۴) علت غائي Final cause

خدا کي هو علت غائي سمجهي ٿو.

ڏٺو وڃي ته وچين دؤر (middle age) ۾ ارسطوءَ جي منطق ۽ فڪر مسلمان مفڪرن جهڙوڪ: ابن سينا ۽ ابن رشد وغيره کي ڪافي متاثر ڪيو. پر هنن ارسطوءَ جي فڪر ۾ گهڻا سڌارا ۽ واڌارا پڻ ڪيا.

ارسطوءَ کي مستقل تصنيفات ۾ شعريات (poetics) سياست (Politics) ۽ اخلاقيات (Ethics) خاص ڪري ذڪر قابل آهن. ان کان سواءِ طبعيات، حياتيات، مابعدالعبيات، منطق تقرير تي سندس مختصر رسالا موجود آهن.

(۵) هيگل (Hegel 1770 – 1831)

جرمن فيلسوف هيگل ان لحاظ کان نهايت معتبر هستي آهي ته هن پوري فلسفي جي سڄي تاريخ ۾ ڪائنات جي هڪ نئين تعبير ڪئي آهي. هن جو چوڻ آهي ته ڪائنات جي هر شيءِ جو وجود تناقض يا ضد تي منحصر آهي. هستي خود متناقض آهي. اهو هيئن ته ڪائنات ۾ هر دعوي يا اثبات (Thesis) جي مقابلي ۾ جواب دعوي يا نفي (An-tithesies) آهي ۽ انهن جي باهمي ترڪيب يا ميلاپ (Synthesis) سان

نئون وجود جنم وني ٿو. هيگل جي فلسفي کي مطلق آدرشيت (Absolute Idealism) جو نالو ڏنو ويو آهي، جو تہ هو حقيقت کي معقول ۽ معقول کي حقيقي قرار ڏئي ٿو. هو حقيقت کي هڪ روحاني ڪل جي حيثيت ۾ تسليم ڪري ٿو، جنهن ۾ نفسي خواه غيرنفسي ٻئي پهلو شامل آهن. هو اثبات ۽ نفيءَ جي هڪ هنڌ هجڻ جو قائل آهي، جنهن مان آخري ڪُل وجود ۾ اچي ٿو. هن جي نظر ۾ سموري ڪائنات جي ترڪيب (Syntheis) ۽ ترتيب اهڙي آهي.

هيگل جي فلسفي جا نهايت دور رس اثرات مرتب ٿيا. هڪ طرف عينيت جا پوئلڳ مطلق آدرشيت ۾ ويساهہ رکن ٿا؛ ٻئي طرف مارڪس جهڙا ڪٽرماديت پرست سندس فڪر مان استفادو ڪن ٿا. مارڪس پنهنجي جدلياتي ماديت (Dialectical Materialism) جي عمارت هيگل جي انهيءَ تضاد واري فڪر تي ڪڙي ڪئي آهي.

(٦) شوپنهار جي زندگيءَ ۽ فڪر بابت مختصر وضاحت اسان پهرين تقرير جي فوٽ نوٽ نمبر (٣) ۾ ڪري چڪا آهيون.

(٧) نٽشي بابت مختصر وضاحت بہ پهرين تقرير جي فوٽ نوٽ نمبر (٢) تحت ڏنل آهي.

(٨) **جان لاڪ** (John Locke 1632 - 1704)

انگريز فلسفي لاڪ پيشي جي لحاظ کان ڊاڪٽر هو. کيس تجربيت پسند (Empiricism) جي نظريي جو باني ڪوٺيو وڃي ٿو. هن عقليت پسند فلسفي تي تنقيد جو آغاز انهيءَ ڳالهہ سان ڪيو تہ اسان جي علم جو بنياد ذهن ۽ عقل نہ؛ پر اسان جو تجربو يعني حواس آهن. اسان جو ذهن هڪ اهڙي سفيد ڪاغذ وانگر آهي جنهن تي ڪنهن بہ قسم جي ليڪ موجود نہ آهي. انهيءَ ڪري جيستائين ٻاهرين دنيا بابت ڄاڻ جو تعلق آهي تہ حواسن کي بنيادي اهميت حاصل آهي، تنهن کان پوءِ سوچ يا فڪر (Reflection) اچي ٿو جيڪو پڻ انهن حسي تجربن جي نتيجي ۾ اسان جي ذهن اندر پيدا ٿئي ٿو. لاڪ مادي جي خاصيتن کي ٻن قسمن ۾ ورهايو آهي؛ هڪڙيون بنيادي ٻيون ثانوي. بنيادي خاصيتون اهي آهن

جيڪي شيءِ سان سڌوسنئون واسطو رکن ٿيون جهڙوڪ: شيءِ جو مقدار، جرڪت ۽ صورت وغيره. اهڙيءَ طرح رنگ، بوءِ، ذائقو وغيره ثانوي خاصيتون آهن ڇو تہ انهن جو دارومدار بين حالتن جهڙوڪ: روشني وغيره کان علاوه انسان جي پنهنجي ذهن تي منحصر آهي.

لاڪ جو وڏيڪ چوڻ آهي تہ بنيادي خاصيتون خارجي يا معروضي آهن ۽ اهي غير متنوع ۽ شيءِ جو لازمي حصو آهن. جڏهن تہ ثانوي خاصيتون رنگ ۽ آواز وغيره متنوع آهن ۽ انهن کي شيءِ کان عليحده ڪري سگهجي ٿو ۽ ان ڪري اهي موضوعي يا داخلي آهن. آخر ۾ لاڪ اهو نتيجو قائم ڪري ٿو، تہ علم جو ذريعو صرف اسان جا حواس آهن.

لاڪ فلسفي کان علاوه سياسيات ۽ ان جي نظرين ۽ تعليم تي واه جو لکيو ۽ انهن علمن ۾ پڻ بنيادي اهميت وارا نظريا پيش ڪيا.

هڪ لحاظ کان ڏٺو وڃي، تہ سترهين صديءَ ۾ تجربيت جو آغاز سائنس جي اثرات جو پڙاڏو آهي. اهو ئي دؤر هو جڏهن انگلنڊ ۾ فرانسس بيڪن جهڙو شخص ان جي ابتدا ڪري چڪو هو. ان کان سواءِ ان وقت انگلنڊ تجارتي ۽ صنعتي لحاظ کان تمام گهڻي ترقي ڪري رهيو هو. هتي هيءَ ڳالهہ بہ ذڪر قابل آهي تہ اهو نظريو مڪمل طور تي انگلنڊ جي پيداوار آهي.

(٩) هيوم (Hume 1711 - 1776)

هيوم جو شمار پڻ تجربيت پسند فيلسوفن ۾ ٿئي ٿو. ليڪن هو لا ڪ واري استدلال کي اڳتي وڌائيندي نظريۂ علت (Causalty) جو انڪار ڪري ٿو. هو چوي ٿو تہ بيشڪ ڪجهہ واقعا هڪبئي کان پوءِ وقوع ٿين ٿا: پر انهن جي درميان علت ۽ معلول جو رشتو هجڻ لازمي ڪونهي : ها عام مشاهدي کان پوءِ اسان جي ذهن جي هڪ قسم جي عادت آهي. اهڙيءَ طرح هيوم عليت (Causation) جي تصور جا، جيڪو فلسفي ۽ سائنس جو بنيادي پٿر ليکيو ويندو، لاهہ ڪڍي ڇڏيا.

هيوم کان پوءِ ڪانٽ عليت جي تصور کي انساني ذهن جي مقولا ت يا سانچي سان تعبير ڪيو. بين لفظن ۾ علت جو تصور تجربي جي پيداوار نہ هو، بلڪ اهو اسان جي ذهن جو آفاقي اصول آهي.

(١٠) برڪلي (Berkly 1685 - 1753)

بشپ برڪلي آئرلينڊ جو رهاڪو هو. هن پنهنجي فلسفي جو آغاز لاڪ جي نظرين تي تنقيد سان ڪيو. هن جو چوڻ هو تہ جيڪڏهن تجربو اسان جي علم جو بنياد آهي تہ پوءِ ان جو مطلب ٿيندو ‘To be is to be percieved’ يعني ڪنهن شيءِ جي وجود جو دارومدار ان ڳالهہ تي آهي تہ اسان کي ان جو ادراڪ ٿي رهيو آهي يا نہ. ٻين لفظن ۾ هن اهو چوڻ ٿي چاهيو تہ مادي جو جدا ڪو وجود ڪونهي ۽ مادو اسان جي شعور يا ذهن جو مرهون مِنت آهي.

تاهم برڪلي شين جي الڳ وجود جو انڪار ڪونہ ڪيو آهي، هڪ لحاظ کان هو شين جي وجود جو قائل آهي ليڪن انهن جي مادي وجود کي نٿو مڃي، هو صاف صاف چوي ٿو تہ انهن جي وجود جو دارومدار اسان جي ذهن يا شعور تي آهي. يعني جيستائين ڪو ذهن شيءِ جو ادارڪ ڪري رهيو آهي تيستائين اهي شيون موجود آهن، ليڪن پوءِ سوال پيدا ٿو ٿئي تہ جيڪڏهن ڪنهن ڪمري ۾ ماڻهو موجود نہ آهي تہ ڇا ان ڪمري ۾ رکيل سڀ شيون غائب ٿي وينديون. ان جي جواب ۾ برڪلي جو چوڻ آهي تہ خدا جي ذهن ۾ مادي جو وجود قائم رهي ٿو، تنهنڪري اهي مادي شيون اتي موجود آهن، مطلب تہ اهڙيءَ طرح برڪلي ماديت جي پنهنجي ليکي وجود واري تصور کي رد ڪري موضوعي تصوريت يا داخلي آدرشيت (Subjective idealism) جو بنياد رکي ٿو.

(١١) ڪارلا ئل (Carlyle 1795--1881)

ٿامس ڪارلا ئل اسڪاٽلنڊ جو رهاڪو هو. هن ايڊنبرا يونيورسٽيءَ مان تعليم حاصل ڪئي. هو بنيادي طور تي فيلسوف کان وڌيڪ اديب ۽ دانشور هو. جرمن ادب ۽ فلسفي سان کيس خاص شغف هو ۽ گوئٽي جي ڪلام جو مٿس وڏو اثر هو. ازانسواءِ گوئٽيءَ سان سندس خط و ڪتابت پڻ هئي، زندگيءَ جي شروعاتي دؤر ۾ هو شديد بي اطميناني ۽ روحاني ڪرب مان گذريو هو. ايتريقدر جو چيو وڃي ٿو تہ آخر ازغيبي روشنيءَ اچي سندس واهر ڪئي هئي. سندس پهرين مشهور تصنيف (Sartor Re-

(sartus) آهي جنهن ۾ هن مشهور جرمن فلسفي وهلم مائٽر جي سوانح ۽ خيالات پيش ڪيا آهن. ۱۸۳۴ع ۾ هو لنڊن آيو ۽ زندگيءَ جا باقي ڏهاڙا اتي گذاريائين. ۱۸۳۷ع ۾ سندس بيو ڪتاب "فرينچ انقلاب" منظر عام تي آيو. جنهن سندس نالي جي هر هنڌ هاڪ ڪيرائي ڇڏي. ۱۸۴۱ع ۾ هن (On Heroes and Hero Worshship) جي موضوع تي ليڪچر ڏنا، جن سندس علمي شهرت ۾ وڏيڪ اضافو ڪيو. انهيءَ ڪتاب ۾ هن پنهنجو فلسفۂ تاريخ ۽ زندگيءَ بابت نظريو دنيا جي عظيم رهبرن ۽ مصلحن جي حوالي سان واضع ڪيو آهي. هڪ ليڪچر ۾ هن پيغمبر اسلام کي پڻ شاندار خراج عقيدت پيش ڪيو آهي.

ڪارلا ئل جي آخري اهم تصنيف past and present آهي جنهن ۾ هو تاريخ جي فلسفي کي جديد اقتصادي حالتن تي منطبق ڪرڻ گهري ٿو ۽ اسان کي هڪ قسم جي روحاني اشتراڪيت جو تصور ڏئي ٿو. هو هڪ اهڙي نظام جي وڪالت ڪندي نظر اچي ٿو. جيڪو فرد جي روحاني حقن کي مڃي ۽ انهن جو تحفظ پڻ ڪري.

(۱۲) رابرٽ بريفالٽ (Robert Briffault 1876 - 1948)

انگريز ماهر علم‌الانسان (Anthropologist) فيلسوف مؤرخ ۽ ناول نگار پيشي جي لحاظ کان ڊاڪٽر هو. هن پنهنجي پريڪٽس جو آغاز نيوزيليند ۾ ۱۸۹۴ع ۾ ڪيو. پهرين عالمگير جنگ ۾ مختلف محاذن تي رهڻ کان پوءِ واپس انگلنڊ آيو، جتي ڊاڪٽريءَ کي ڇڏي عمرانيات ۽ سماجيات جي موضوعن تي لکڻ لڳو.

۱۹۱۹ع ۾ هن انسانيت جي اوسر The Making of Humanity نالي ڪتاب لکيو، جنهن ۾ هن نهايت کلي دل سان يورپ ۾ سائنس جي نشو ونما تي اسلامي تهذيب جي اثرات کي واضح ڪيو. هن جي نظر ۾ يورپ ۾ جديد سائنس جو وجود اندلس جي عربن جو مرهونِ منت آهي.

(۱۳) اپنشد (Upanished):

هندن جي مذهبي ڪتابن ويدن جي آخري ڀاڱن کي اهو نالو ڏنو ويو آهي ۽ انهن جو تعداد ڏيڍ سوءَ کن آهي. ستين صدي عيسوي جي

مشهور هندو مفڪر شنڪر آچاريه ۽ يارهين صديءَ جي رامانج ۽ رامانند اپنشدن تي نهايت اعليٰ پائي جون شرحون لکيون. اپنشدن جو فلسفو گهڻي ڀاڱي داخلي ۽ باطني نوعيت جو آهي. ان کان سواءِ قديم ويدن جي گهڻين هستين جي برخلاف، اپنشدن ۾ هڪ هستيءَ برهما (Brahma) ۽ آتما جو ذڪر ملي ٿو. هڪ اندازي موجب اپنشد ڇهه سؤ کان ست سؤ سال قبل مسيح ڌاري تصنيف ڪيا ويا. ويدن جي آخر يا انت ۾ اچڻ جي ڪري انهن جي تعليمات کي "ويدانت" جو نالو به ڏنو ويو آهي. ويدن موجب انسان جو عمل يا ڪرم وڏي اهميت رکي ٿو. پر اپنشدن جو سارو زور فڪر ۽ سوچ تي آهي.

سترهين صديءَ ۾ داراشڪوه پنجاهه اپنشدن جو ترجمو فارسيءَ ۾ ڪرايو. ارڙهين صديءَ جي آخر ۾ انهن جو لاطيني ۾ ترجمو ٿيو. جيڪو ١٨٠١ع ۾ ڇپيو. مشهور فلسفي شوپنهار جڏهن اهو ترجمو پڙهيو. ته هو اپنشدن جي تعليمات کان ازحد متاثر ٿيو.

(١٤) سر فسطائي (Sophists):

لغوي معنيٰ ڏاهو. قديم يونان جا اهي عالم جيڪي هڪ هنڌ ويهي تعليم ڏيڻ جي بجاءِ شهر شهر گهمندا هلندا وتندا هئا ۽ اهڙيءَ طرح تعليم ڏيڻ جا ڏوڪڙ وصول ڪندا هئا. بنيادي طور هو فيلسوف نه. بلڪ استدلال جا ماهر هئا.

(١٥) آگسٽ ڪومٽي (August Comte 1798 - 1857)

فرانس جي سرزمين گهڻي عرصي کان پوءِ هن جهڙو فلسفي پيدا ڪيو. ١٨٣٠ کان ١٨٣٢ع جي عرصي ۾ اثباتي فلسفي (Positive philosophy) پنج جلد لکي پورا ڪيا ۽ اهڙيءَ طرح وري ١٨٥١ع کان پوءِ ٽن سالن جي اندر هن "اثباتي سياست" (positive polity) جا ٽي جلد تيار ڪري ورتا.

ڪومٽي جو اهو ڪمال آهي جو هن پنهنجي انگريز همعصر هربرٽ اسپينسر وانگر "عمرانيات" جو بنياد وڌو. هن جي اها ڪوشش هئي ته هو ان جا سائنسي بنياد تلاش ڪري وني ته جئن ان کي هڪ مڪمل

سائنس ۾ شمار ڪري سگهجي. هن جي نظر ۾ موجوده سائنسي علوم جي ترتيب ڪجهه هن ريت ٿيڻ کپي: رياضي، فلڪيات، طبعيات، ڪيميا، حياتيات ۽ عمرانيات. هن ترتيب مان ڪيس اهو ڏيکارڻ مقصود هو ته هر پوئين سائنس جو مدار پاڻ کان اڳ واري سائنس تي آهي.

تاريخي لحاظ کان ڏسجي ته سائنس جي اوسر گهڻو ڪري ان نموني ۾ ٿي آهي. يعني سڀ کان پهريائين رياضي، پوءِ فلڪيات، پوءِ طبيعيات وغيره. تانجو اڄ انسان سماج جي سائنس (Sociology) کي سمجهڻ جهڙا ٿيا آهيون.

ان لحاظ کان عمرانيات يا سماجيات سڀني سائنسي علمن جو سر موڙ آهي ۽ عمرانيات جو مواد انهن سائنسي علمن مان ملي سگهي ٿو. اهڙيءَ طرح ڪومٽي جو خيال آهي ته فلسفو سائنس کان ڪا الڳ ۽ ڌار شيءِ ڪونهي، بلڪ اهو انهن ئي سائنسي علمن جي اتحاد ۽ سهڪار منجهان پيدا ٿئي ٿو ۽ ٿيڻ کپي.

*

حقيقت جي ڳولا

[علامہ صاحب ۵ مارچ ۱۹۵۸ع تي "سماجي علومن جي تحقيق ۽ اعليٰ تدريس" جي موضوع تي بحيثيت وائيس چانسلر سنڌ يونيورسٽي ۽ چئرمين انٽر يونيورسٽي بورڊ پاڪستان جي هيءَ تقرير ڪئي. هن ڪانفرنس جو افتتاح پاڪستان جي ڏهوڪي صدر جنرل اسڪندر مرزا ڪرڻ فرمايو.]

آءٌ انٽر يونيورسٽي بورڊ طرفان توهان سڀني صاحبن جي آجيان ڪريان ٿو ۽ دعا ٿو ڪريان، تہ توهان جا ويچار هن ڪانفرنس کي ڪامياب ڪن.

حضرات، اڄ شام جو اسين هتي ان ڪري گڏ ٿيا آهيون تہ جيئن يونيورسٽي سطح تي انساني علمن جي اعليٰ ابياس ۽ تحقيق بابت گفتگو ڪري سگهون ان زمري اندر جيڪي علوم اچي وڃن ٿا. انهن جي تمام گهڻي اهميت آهي جو تہ اهي انساني قدرن جي آبياري ڪن ٿا ۽ متوازن فڪري نقطۂ نظر فراهم ڪن ٿا.

هن موقعي تي مون کي اجازت ڏيو تہ آءٌ بہ ـ ٽي لفظ سماجي علمن ۽ سائنسي علمن جي پاڻ ۾ لاڳاپي بابت عرض ڪريان، جو تہ هن کان اڳ انهيءَ لاڳاپي کي سمجهڻ جي ايتري سخت ضرورت ڪڏهن بہ محسوس نہ ٿي هئي. گذريل ٽن ـ چئن صدين جي عرصي ۾ انسانذات سائنسي حقيقتن کي گڏ ڪرڻ جي سلسلي ۾ تمام وڏي ترقي ڪئي آهي، ايتريقدر جو انهن تي مبني زندگيءَ جو مناسب ۽ متوازن فلسفۂ حيات تخليق ڪري سگهجي ٿو، پر جاڪاڻ تہ انساني زندگيءَ ۽ مقدر بابت سوچ ويچار بہ انساني طبيعت جي خصلت آهي، تنهنڪري انسان اوائلي دؤر ۾ پڻ الهياتي ۽ فلسفيانہ غور و فڪر کان پاڻ بچائي نہ سگهيو، جيتوڻيڪ ان وقت وٽس معلومات ۽ مراد تمام ٿورا هئا. ان جي نتيجي ۾ خدا ۽ فطرت بابت اڻپورا نظريا سامهون آيا. اهو اسلام جو هڪ وڏو

ڪارنامو آهي جنهن اڳي غير ضروري الاهياتي ۽ فلسفيانه قياس کي بند ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي.

اهو قرآن پاڪ ئي آهي جنهن انسانذات جو ڌيان فطرت جي حقيقتن، انساني ذهن ۽ انساني تاريخ ڏانهن ڇڪيو. قرآن پنهنجي معتقدن تي اهو زور ڀريو ته دنيا جو مشاهدو ڪريو ۽ تجربا ڪريو ان لاءِ سفر ڪريو ته جيئن ابتدائي آفرينش بابت ڄاڻ حاصل ڪري سگهو. ٻين لفظن ۾ قرآن تجرباتي سائنس جي ٻُڙ کي وڏيڪ ڀاري ڪري ڇڏيو، ۽ پيغمبر اسلام پنهنجن پوئلڳن کي واضع لفظن ۾ ٻڌايو ته هو خدا جي حقيقت بابت اجايا خيال ڇڏي سندس تخليقن ڏانهن ڌيان ڏين. انهن هدايتن تي عمل ڪندي مسلمان حقيقت جي ڳولا ۽ جستجو ۾ لڳي ويا. تنهنڪري اهو نهايت اتساهه وچان طب، نباتيت، حياتيت، فلڪيات ۽ ڪيميا جي مطالعي ۾ جنبي ويا. هنن نهايت ڌيرج ۽ مذهبي جذبي سان فطرت جي هر پهلوءَ بابت حقيقتن کي گڏ ڪرڻ شروع ڪيو. اهڙيءَ طرح فطرت جو سائنسي مطالعو مذهب جو نه رڳو حصو ٿي ويو، بلڪ ائين ڪئي چئجي، ته اهو جذبو مذهب جي روح واري صورت اختيار ڪري ويو.

يورپ گذريل ٽن صدين جي عرصي ۾ مسلمانن جي انهيءَ ساڳي روايت کي پاڻ وڌيڪ تيز رفتاريءَ سان جاري رکيو. زندگيءَ جي علمي ضرورتن مٿان سائنس جي اطلاق انسان کي هڪ طرف فلسفيانه سوچ لاءِ وڏو مواد مهيا ڪيو، ته ٻئي طرف زندگيءَ لاءِ وسيع سهوليتون پيدا ڪري ڏنيون پر بدقسمتيءَ سان جنهن رفتار سان تجزياتي ۽ حقيقتن کي جمع ڪرڻ جو ڪم بغير ڪنهن رنڊڪ جي جاري رهيو، ان رفتار سان انهن جي ترتيب ۽ تدوين لاءِ ساڳئي پيماني تي ڪوششون ڪون ٿيون. نتيجو اهو نڪتو جو علم جي هر شاخ هڪٻئي کان ڇڄي ڌار ٿي وئي، ۽ اهڙيءَ طرح انساني ذهن جو تجزياتي پهلو ترتيب واري پهلوءَ کي نظرانداز ڪري گهڻو اڳتي وڌي ويو.

اڄ علم ذري گهٽ خبرن ۽ اطلاعات تائين محدود ٿي ويو آهي. وري حد ته اها آهي جو اهي اطلاع به محدود نوعيت جا آهن جو ته جيئن پوءِ

تيئن تخصص ۽ مهارت جو زور وڌندو وڃي. اهوئي سبب آهي جو ڄ سائنس ۾ بين علمن جو هڪ اهڙو نظام وجود ۾ اچي رهيو آهي، جيڪو توازن ۽ هم آهنگي، کان وانجهيل آهي. اڄ هر عالم صرف پنهنجي مخصوص ميدان جو ماهر آهي ۽ ان ڪري انساني مسئلن کي به پنهنجي مخصوص نقطهٔ نگاهه کان ڏسڻ گهري ٿو ۽ هن سلسلي ۾ هو ٻين جي معلومات کي بلڪل نظرانداز ڪري ٿو. علم جي ڪنهن به ميدان ۾ جيڪي نظريا گهڙيا وڃن ٿا، تن لاءِ ٻين معاصر سائنسي علمن کان ڪا به مدد نٿي ورتي وڃي ۽ ان صورت ۾ اها فطري ڳالهه آهي ته اهڙا نظريا جيڪي هڪ طرف حقيقتن تي مشتمل هجن، اهي هڪ ڪُل واري نقطهٔ نظر لاءِ تباهه ڪُن ثابت ٿين ٿا. حالانڪ صحيح ڄاڻ لاءِ اهو لازمي شرط آهي.

اڄ اسان جي يونيورسٽين جي تعليم جو اهوئي الميو آهي. اڄ اسين اهڙن استادن جي سخت اڻاٺ محسوس ڪري رهيا آهيون، جيڪي مضبوط ۽ متوازن نقطهٔ نگاهه جا مالڪ هجن ۽ ترڪيب جي صلاحيتن سان نوازيل پڻ. اسان کي اهڙن استادن جي ضرورت آهي جيڪي علم جي مختلف ميدانن ۾ ڇڙوڇڙ حقيقتن کي گڏ ڪري هم آهنگ بڻائي سگهن، جن وٽ ڪُل جو تصور موجود هجي، ۽ جيڪي پنهنجن شاگردن کي پڻ انهيءَ تصور سان ڪنهن حد تائين آشنا ڪري سگهن. هن اشد ضرورت جي پيش نظر ۽ ماهر استادن جي ڪميءَ کي مد نظر رکندي، اسان سنڌ يونيورسٽيءَ ۾ "توسيعي ليڪچرن" جو هڪ سلسلو شروع ڪيو آهي، جنهن ۾ فلڪي طبعيات کان وٺي تصّوف جهڙا مضمون شامل آهن. ان جو مقصد آهي ته سينئي استاد ۽ پروفيسر ٻين اهڙن مضمونن کان به مستفيد ٿين جن ۾ هو مهارت نٿا رکن، بلڪ جئن هو هڪٻئي کان ڪجهه پرائي سگهن ۽ پنهنجي گڏ ڪيل معلومات کي مرتب ۽ مدون ڪري سگهن.

هاڻي آءٌ جيڪي ڪجهه مٿي چئي آيس ان مان انساني علمن جي اهميت بلڪل ظاهر آهي. گهٽ ۾ گهٽ فلسفو، مذهب، تاريخ ۽ ادب علم جا اهڙا شعبا آهن جتي ان ڳالهه جي سخت ضرورت آهي ته طبعيات، فلڪيات، ارضيات، حياتيات، اقتصاديات ۽ سياسيات جي تحقيقاتي

نتيجن جي آڌار تي ڪين مرتب ۽ مُدون ڪيو وڃي.

بدقسمتيءَ سان صنعتي ترقيءَ جي رجحان سبب اسان تاريخ، مذهب ۽ فلسفي جهڙن مضمونن طرف گهڻو ڌيان ڏئي نه سگهيا آهيون. آءُ سمجهان ٿو وقت اچي ويو آهي ته اسين اهو محسوس ڪريون ته نه رڳو اهي مضمون پر بيا به جيڪي انساني علمن جي دائري اندر اچي وڃن ٿا، تن سيني کي انهن سائنسي علمن جهڙي اهميت ڏني وڃي، جن جي ذريعي اسان کي حقيقتن جي ڄاڻ حاصل ٿئي ٿي ۽ جيڪي سڌوسنئون اسان جي اقتصادي ۽ صنعتي زندگيءَ سان واسطو رکن ٿا. آءُ صنعت ۽ حرفت جي اهميت کي گهٽائڻ ڪونه ٿو گهران؛ بلڪ آءُ علم جي حصول لاءِ متوازن نقطئه نظر جي وڪالت ڪريان ٿو. سائنس ۽ صنعت پنهنجي جڳهه تي اوترئي اهم آهن جيترا انساني علم. ليڪن اهو سمجهڻ يقيناً غلطي آهي ته اهي علم اسان جي مادي ترقيءَ ۽ اقتصادي خوشحاليءَ ۾ ڪو حصو ادا نٿا ڪن. بلڪ حقيقت اها آهي ته انساني علم سائنس جي مقابلي ۾ ڪُلي نقطئه نظر ۽ متوازن رويي کي پيدا ڪرڻ ۾ وڌيڪ ڪارائتا آهن. جيڪو منهنجي خيال ۾ بني نوع انسان جي ترقي ۽ انسانذات جي ثقافتي هم آهنگيءَ لاءِ ضروري آهي.

مون توهانجو گهڻو وقت ورتو آهي، ليڪن ان کان اڳ جو پنهنجي تقرير ختم ڪريان، آءُ پنهنجو اهو خوشگوار فرض ٿو سمجهان ته آءُ معزز صدر جناب اسڪندر مرزا جي دل جي گهراين سان آجيان ڪريان جو هن صاحب پال پلائي هن ڪانفرنس جو افتتاح ڪرڻ قبول فرمايو.

مان سمجهان ٿو صدر صاحب کان وڌيڪ شايد ئي ڪو بيو ماڻهو ان متوازن نقطءُ نظر ۽ هم آهنگيءَ جي جذبي جي ضرورت کي محسوس ڪندو هوندو. ڇاڪاڻ ته هن صاحب ويجهڙائي ۾ مسلسل پنهنجي تقريرن ۾ ڪردار جي اهڙين خاصيتن تي زور پئي ڏنو آهي. جيڪي سماجي هم آهنگي ۽ سياسي استحڪام لاءِ ضروري آهن. آءُ انٽر يونيورسٽي بورڊ طرفان سندس شڪريو ادا ڪريان ٿو. جو هو صاحب پنهنجو ايترو قيمتي وقت ڪڍي هتي آيو ۽ ڪانفرنس کي رونق بخشيائين.

آءُ پروفيسر هيملٽن گب، جيڪو صاحب اسان جي ملڪ ۾ عربي ٻوليءَ ۽ اسلاميات جي عالم هجڻ جي حيثيت ۾ چاتو سڃاتو وڃي ٿو، تنهن جي پڻ دل جي گهرائين سان آجيان ڪريان ٿو. هتي اهو ٻڌائي ڇڏيان ته هيملٽن گب اها شخصيت آهي جنهن کي ڪجهه وقت اڳ مصر جي حڪومت عربي ٻوليءَ جي لغت تيار ڪرڻ واسطي دعوت ڏني ويئي هئي. سندس ڪتاب ”محمدن ازم“ ۽ ”اسلامي معاشرو ۽ مغرب“ ڪافي مشهور آهن ۽ اسان جي يونيورسٽين ۾ پڙهايا وڃن ٿا.

آءُ هن موقعي تي ”فورڊ فائونڊيشن“ جو به ٿورائتو آهيان جو هنن هن ڪانفرنس جي انعقاد ۾ سهڪار ڪيو. نه رڳو پنهنجي ”فورڊن“ جي ڪري مشهور آهي، بلڪ امريڪا ۾ خاص ڪري سماجي ڀلائي واري اداري جي حيثيت ۾ وڏيڪ چاتل سڃاتل آهي ۽ اهڙيءَ طرح دنيا جي ٻين ملڪن ۾ پڻ علم ۽ ثقافت جي واڌاري لاءِ وڏيون خدمتون سرانجام ڏنيون اٿس. مون کي اميد آهي ۽ آءُ دعا ڪريان ٿو ته فائونڊيشن پنهنجي انهيءَ نيڪ مقصد ۾ جنهن تحت هن پاڪستان ۾ انساني علمن جي اڀياس ۽ سکيا لاءِ هٿ ونڊايو آهي، سڦل ڪامياب ٿئي!

آخر ۾ آئون وري به اوهان سڀني جو ٿورائتو آهيان جو توهان تعليم جي هن اهم مسئلي تي غور ويچار لاءِ هتي اچي گڏ ٿيا آهيو ۽ انهيءَ سان گڏ آءُ صدر صاحب کي استدعا ڪريان ٿو ته هن ڪانفرنس جو افتتاح ڪري.

❋

عمده تعليم ۽ ترقي پسند زندگي

[علامہ صاحب مئي ١٩٦٦ع ۾ سنڌ يونيورسٽيءَ طرفان منعقد ڪانووڪيشن جي موقعي تي هيءَ تقرير ڪئي، انهيءَ موقعي تي يونيورسٽيءَ طرفان ڪين ڊاڪٽر آف لا جي اعزازي ڊگري ڏني وئي هئي]

توهان مون کي خطاب ڪرڻ جي دعوت ڏيئي، جيڪا عزت افزائي ڪئي آهي، تنهن جو مون کي احساس آهي. پر بعد جي مايوسيءَ کان بچڻ لاءِ، مون کي اهو ٻڌائڻ جي اجازت ڏيو تہ آءٌ بلڪل ابتدائي معاملن بابت ۽ عام ماڻهوءَ جي روزمره واري ٻوليءَ ۾ ئي ڪجهہ چوڻ گهران ٿو، قوڙات لفظن ۽ پيچيده جملن کان پرهيز ڪئي ويندي. البت جيستائين مضمون جي موضوع جو تعلق آهي تہ مون کي فلسفيانہ يا اعليٰ معاملن تي بہ طبع آزمائي ڪرڻ جو خيال نہ آهي، پر رڳو رواجي صداقتن تائين پاڻ کي محدود رکندس، مون کي خبر آهي تہ اها ڳالهہ معمول جي خلاف لڳندي، ڇاڪاڻ تہ اهڙن موقعن تي ۽ انهن معاملن تي، ان طريقي سان ڳالهائڻ جو رواج نہ آهي، جيڪو اڄ آءٌ اختيار ڪرڻ گهران ٿو.

مختصر اهو تہ مون پنهنجي هن بحث جو موضوع اخبارن جي سرخين مان چونڊيو آهي، جيڪي اڄڪلهہ نظر اچن ٿيون مثال طور: ”اسان کي اسلامي تعليم گهرجي“ ۽ ٻيو تہ ”هي سائنس ۽ ٽيڪنالاجيءَ جو زمانو آهي.“

آءٌ حيران آهيان تہ انهن جو پاڻ ۾ ڪهڙو لاڳاپو آهي، انهن جو پاڻ ۾ ڪو سبنڌ آهي يا ناهي؟ شايد ان جو مطلب هي هجي تہ سائنس ۽ ٽيڪنالاجي جديد زماني جون واحد خصوصيتون آهن يا وري اسلامي تعليم اهڙي شيءَ آهي، جا اڃا هاڻ تي رواج ۾ اچي!

في الحال اسان ”سائنس ۽ ٽيڪنالاجي“ سان شروعات ڪريون ٿا. ”سائنس“ لاطيني ٻوليءَ جو هڪ لفظ آهي، جنهن جو جيڪڏهن اسان

سولي انگريزيءَ ۾ ترجمو ڪنداسين تہ ان جو مطلب ٿيندو ”علم“ يا ”ڄاڻ“ لفظ ٽيڪنڪ (ڪنهن بہ فن، هنر يا صنعت) جي معنيٰ آهي ڪنهن رٿ يا نقشي کي عمل ۾ آڻڻ جو طريقو. هاڻ مون کي اها ڳالهہ سمجهہ ۾ نٿي اچي تہ انهن ٻنهي کي ”جديد دؤر“ جي خصوصيت ڇو سڏڻ گهرجي؟ مون کي لڳي ٿو تہ اهو ”جديد“ لفظ اجڪلهہ هڪ پوت ٻڌجي پيو آهي ۽ موقعي محل کان سواءِ پيو استعمال ٿئي، ۽ ان ڪري پاڻ خيالات ۾ مونجهارو ٿو پيدا ڪري. جيستائين منهنجي معلومات جو تعلق آهي، ”ڄاڻ“ جي ڪوشش ۽ ڪنهن نہ ڪنهن قسم جي ٽيڪنڪ جو استعمال: اهي اهڙيون ڳالهيون آهن جيڪي نہ رڳو آڳاٽي انسان کي حاصل هيون، پر سندس آباؤ اجداد ويندي پکين ۽ جانورن کي بہ اينديون هيون. ڏک جي ڳالهہ آهي تہ ارتقا جو نظريو، جيڪو چوڏهن سؤ سال اڳ مذهبي طور متعارف ڪرايو ويو هو، تنهن ڏانهن اڄ سوڌو تعليمي ادارن ۾ ايترو ڌيان نٿو ڏنو وڃي جيڏو ان جو حق آهي. توڙي جو ابن مسڪويہ[1] ان جا تفصيلات تيار ڪيا، ۽ مولانا روميءَ[2] ڊارون[3] کان بہ ڇهہ سؤ سال اڳي ان کي اهڙو عام فهم بڻايو جو عام ماڻهو بہ ان کي سمجهي ٿي سگهيو: ان هوندي بہ پڙهندڙن ۾ ان لاءِ ايترو چاهہ پيدا نہ ٿيو آهي جيترو هئڻ گهربو هو. ان جو مکيہ سبب اهو آهي تہ پراڻن مذهبن جي پوئلڳن کي هيءَ راءِ اختيار ڪرڻ ڏکي پئي لڳي تہ مذهب پڻ انسانذات سان گڏوگڏ وڌيو، ويجهيو ۽ اُسريو آهي. اهي اجا تائين هيءُ سوال پڇي رهيا آهن: ڇا مذهب بہ تاريخي آهي؟

اڄ انساني دنيا هڪ ڪربناڪ تصوير پيش ڪري رهي آهي اها هڪ جهنگل ۾ قاتل آهي ۽ پنهنجي وات وڄائي ويني آهي. اهو محسوس ڪرڻ لاءِ ڪنهن وڏي اوک ڊوک جي ضرورت بہ ناهي، ڇو تہ نهايت ابتدائي ڳالهين کي بہ نظرانداز ڪيو ويو آهي، جنهن مان هيءَ حقيقت ثابت ٿئي ٿي، تہ منجهيل سٽ وڌيڪ منجهي پيو آهي. اسان ڏسي رهيا آهيون تہ بہ بانڪا جوان جيڪي ان جهنگل ۾ پوري تيز رفتاريءَ سان ڊوڙي رهيا آهن، پر انهيءَ لاءِ نہ تہ پنهنجو وڃايل رستو ڳولهي لهن، بلڪ ان لاءِ تہ هڪٻئي

کان گوءِ کٽي وڃن ۾ اهڙيءَ طرح انهن جي حالت عربي مقوليءَ نار ۾ ڦرندڙ گڏ- جهڙي آهي جيڪو مقرر دائري کان ٻاهر ويندو ئي ڪونه! وڏيڪ افسوس جي ڳالهه اها آهي ته "باقي انسانيت" تي پڻ اهو منظر حاوي آهي، سا به يا ان کي روڪڻ لاءِ رڙ ڪرڻ کان سواءِ، ان سان گڏ هلي رهي آهي، تنهنڪري پنهنجي وڃايل واٽ کي ڳولهي لهڻ لاءِ اسان وٽ رڳو هيءَ راهه ڪليل آهي ته اسان، جيڪڏهن ممڪن ٿي سگهي ته پوئتي موٽي، رستي جا اهي نشان ڳولهيون، جتان اسان پنهنجي واٽ وڃائي غلط رستو اختيار ڪيو هو.

هاڻي اسان پنهنجي موضوع "ٽيڪنڪ" ڏانهن واپس اچون ٿا ۽ اهو ڏيکارڻ لاءِ ته اها ڪيئن هڪ پکيءَ جي زندگيءَ جو به حصو آهي، هتي هڪ مثال پيش ڪريون ٿا. اسان وٽ سنڌ ۾ هڪ ننڍڙو خسيس پکي آهي جيڪو پنهنجي چنهب سان ڪکن جو هڪ ننڍڙو آکيرو ٺاهيندو آهي. اهو اهڙو حيرت انگيز هوندو آهي جو ان کي ڪنهن عجائب گهر ۾ رکڻ جڳائي. اهو فن جو اهڙو نادر نمونو ٿئي ٿو جو ٻن هٿن وارو انسان به انهن ساڳين شين مان جيڪي پکي استعمال ڪري ٿو، اهڙو آکيرو ٺاهي نٿو سگهي. چا ان ۾ ڪا "ٽيڪنڪ" ڪونهي؟ هاڻي اچو ته اڳا اڳيرو ٽيندي پٿر واري دؤر جي ٽيڪنڪ ڏانهن وڃون، جڏهن انسان کي رڳو پٿر جا نهيل اوزار ميسّر هئا. اسان ان ماڻهوءَ بابت ڇا چئون ها، جيڪو لوهه کي ڳاري منجهائس اوزار ٺاهڻ کان پوءِ به پٿر واري دؤر ۾ مروج اوزارن کي چنبڙيو وينو هجي ها. ساڳي ڳالهه هٿ جي اَڏاٽن ۽ ڪلن، سڙهه تي هلندڙ ٻيڙين ۽ ساموندي جهازن جي باري ۾ به چئي سگهجي پئي؛ تان جو اسين بجليءَ تي پهچون ٿا. جنهن هڪ عامل جي حيثيت ۾ اسان جي ٽيڪنڪ وڏيڪ اضافو ڪيو آهي مطلب ته اهڙي عامل جي دريافت سان ٽيڪنڪ به ڦرندو رهيو آهي، ليڪن ان جو حاصل مطلب اهوئي ساڳيو هو، جيڪو قديم زماني ۾ هو، يعني ته خوراڪ حاصل ڪرڻ ۽ دشمن جي حملي کان پاڻ بچائڻ. مختصر لفظن ۾ هيئن چئجي ته پنهنجي ذات جي حفاظت ۽ نسل جي بقا. وري اهي

"بک" ۽ "ڊپ" ئي تہ آهن جن لاءِ اهي سڀ ٽيڪنڪ استعمال ڪيا وڃن ٿا. اهوئي سبب آهي جو آدجڳاد کان هر جاندار شيءِ يعني ٻوٽي کان وٺي ماڻهوءَ تائين پڻ اهي سڀني جون خصوصيتون پئي رهيون آهن.

هاڻي اسان سمجهي سگهون ٿا تہ ڪنهن هڪ دؤر کي ٽيڪنالاجيءَ جو دؤر سڏڻ ڪيڏو نہ غير منطقي ۽ غلط آهي. البت انهيءَ جو اسان هي مطلب ڪڍي سگهون ٿا تہ انهيءَ دؤر ۾ هر شيءِ، ويندي انسان ذات سوڌو ٻاڻ کي انهيءَ مقصد لاءِ وقف ڪري ڇڏيو آهي. مسلمانن جي حيثيت ۾ اسان اهو بہ چئي سگهون پيا تہ هي اهو دؤر آهي جنهن ۾ "حلال" ۽ "حرام" جي ڪا تميز نٿي ڪئي وڃي "ڦبايو، جيڪي ڦبائي سگهو ٿا"، جتي قاعدو ٻڌجي پوي يا جتي ٻاڻ کي بک ۽ ڊپ کان بچائڻ لاءِ غلط يا صحيح نموني ۾ طاقت حاصل ڪئي وڃي؛ تہ اها ڪا نئين ڳالهہ ڪونهي. اها تمام پراڻي ڳالهہ آهي.

گهڻو گهڻو عرصو اڳ بلڪ ان کان اڳي جڏهن انسان ٻاڻ کي اخلاقي جانور سڏائڻ لڳو يا هي سمجهڻ لڳو تہ هو محض انساني جبلتن يا مسلمانن جي اصطلاح ۾ پيٽ ۽ جنس جي پيدائشي غلام کان بهتر آهي؛ تڏهن اها حالت هئي. بهرحال هي تمام وڏو بحث آهي.

اسان ان موضوع کي لاچار اتي ئي ڇڏيون ٿا چو تہ اڄڪلهہ تعليمي ادارا بہ ان جو پوريءَ ريت مطالعو نٿا ڪن. علم نباتيات جي استاد کي جيڪڏهن اهو ٻڌائجي تہ ٻنن کي بہ اکيون آهن ۽ انهن بہ اهي اکيون انهن ئي وسيلن ذريعي حاصل ڪيون آهن، جن سان انسان حاصل ڪيون، تہ جيڪر هو ڪلي ڏيئي. حياتيءَ بابت علم گڏ ڪرڻ کان سواءِ ٻئي ڪنهن مقصد لاءِ علم پرائڻ جي اُنس، هڪ عجيب صورتحال پيدا ڪري ڇڏي آهي. ڊاڪٽر جي ڊگري حاصل ڪرڻ جو خواهشمند شاگرد بہ سال انگلينڊ ۾ تہ رهي ٿو، پر ڪڏهن بہ اها خواهش محسوس نٿو ڪري تہ ڪنهن ڏينهن ڀرارڙيءَ ۾ وڃي اتان جي جهنگلي گلن سان واقفيت وڌائي ۽ ڪين ٻارن ۾ اپرنڊو ۽ اُسرنڊڙ ڏسي. اهڙيءَ طرح هن کي پنهنجي ملڪ جي لفظ "بسنت" جي بہ شايد ڪا خبر هجي. باقي "اڇي گل" (Snow drop) ۽ "هئڊي گل" (lesser celandive) جو ذڪر تہ گهڻو پري رهيو.

في الحال ٽيڪنڪ جي بحث کي اتي ڇڏي، اسان سائنس طرف اچون ٿا. هن ڳالهہ جي شروعات اسان هن ريت ڪريون ٿا تہ اسان جي ملڪ جو ڪانءُ، جيڪو وقت بوقت پنهنجي ڪان ڪان سان اِسان کي تنگ ڪندو رهي ٿو، سو ڪيتريقدر نہ سائنسدان يا صاحبہ اخلاق آهي! هو نهايت چالاڪيءَ سان نہ رڳو ٻار جي هٿ مان پر سِرڻ جي چنهب مان پڻ ڪاڏي ڇڏائڻ جو هنر ڄاڻي ٿو. کيس خبر آهي تہ سِرڻ لامارو ڏيئي هيٺ اڏامڻ ۾ ايترو تيز ناهي، تنهنڪري هو سرڻ کي پنهنجي چنهنب ۾ جهليل شيءِ کي هيٺ ڪيرائڻ لاءِ تنگ ڪندو آهي، ۽ جڏهن ئي اها شيءِ هيٺ ڪرندي آهي تہ هيءُ ان کي جهٽي وٺندو آهي. مون پاڻ سندس سخت ڪوشي ۽ جانفشاني ڏٺي آهي، جڏهن ڪيترا ڀيرا کيس ڄاڻي واڻي مانيءَ جو سڪل ٽوٽ ٽڪر اڇلائي ڏنو هوندم، انهيءَ لاءِ تہ ڏسان تہ هو ان کي ڪهڙيءَ ريت ٿو کائي، ڀريائين ان کي کائڻ جي ڪوشش ڪندو آهي، بعد ۾ هو يڪدم ان کي ڪٽي پاڻيءَ جي ڪنهن پاٽ تي پهچندو آهي ۽ سڪل ٽڪر کي ان ۾ ٻوڙي نرم ڪندو آهي تنهن کان پوءِ مزي سان ويهي ان کي کائيندو آهي. قديم مذهبي ڪتابن مان پڻ معلوم ٿيو آهي تہ انسان مڙدن کي دفن ڪرڻ جو عقل بہ ڪانءُ کان سکيو. امام غزالي[٣] چوي ٿو تہ مون حقني جو استعمال ڪانءُ کان سکيو، هن هڪ اهڙو ڪانءُ ڏٺو جنهن کي قبضيءَ جي شڪايت هئي، ڏٺائين تہ اهو پنهنجي پيٽ آجي ڪرڻ لاءِ چنهب ۾ پاڻي ڀري اندر وجهي رهيو هو، ڪنهن بہ ماڻهوءَ ڪانءُ کي عام ماڻهن جي سامهون لَڳُ ڪندي نہ ڏٺو آهي. انهيءَ لحاظ سان تہ هو ڪن انسانن کان بہ وڌيڪ شائستہ ۽ تخليہ پسند نظر اچي ٿو.

جيستائين کيس ڦاسائڻ لاءِ وڇايل ڄارن مان سواءِ ڪنهن ٻاهرين مدد جي پاڻ کي بچائڻ جو تعلق آهي تہ هو اهو سيڪجهہ اڪيلي سر پنهنجي چالاڪيءَ ۽ ڦڙتائيءَ سبب ڪري ٿو. اهڙيءَ طرح سندس سماجي زندگيءَ بابت ڇا نٿو چئي سگهجي. هو پنهنجي هم جنسن جي ضرورت مهل مدد ڪندو آهي ۽ ڪين سڏ ۾ سڏ ڏيندو آهي بهرحال هو پنهنجي زندگي اهڙي حيرت انگيز نموني ۾ گذاري ٿو، جو بہ سؤ سال جيئرو رهي سگهي ٿو.

جڏهن هو قدرتي موت مرندو آهي، تڏهن ڪنهن کي ٻه اها خبر نه پوندي آهي ته هو ڪهڙي هنڌ پنهنجا پساهه پورا ڪري ٿو. ڇاڪاڻ ته هو اهڙي هنڌ هليو ويندو آهي جو ٻئي ڪنهن کي ٻه اها خبر نه پئجي سگهندي آهي ته هو فلاڻي هنڌ مئل پيو آهي.

مطلب ته اسان ڏنو ته حياتيءَ کي برقرار رکڻ لاءِ علم جو استعمال هرهنڌ موجود آهي. اهو رڳو موجوده دؤر يا انسان جي خصوصيت ناهي، جيئن اسان ٽيڪنڪ جي معاملي ۾ ڏٺو. بلڪل ساڳيءَ ريت سائنس جي معاملي ۾ ٻه، رڳو علم حاصل ڪرڻ جا طريقا بدلجن ٿا.

انسان ٻڌاڪ هٽي ٿو ته سندس ”ڄاڻ حاصل ڪرڻ جو مقصد“ ٻي هيٺانهين مخلوق کان وڌيڪ اعليٰ، افضل ۽ اوچو آهي، پر افسوس، جو اسان جو اڄ جو شاگرد انهيءَ مفروضي جي حمايت ۾ ڪوبه دليل پيش نٿو ڪري، بلڪ مقصد اهو ئي ساڳيو نظر اچي ٿو يعني کاڌو حاصل ڪرڻ ۽ خوف کان آجو رهڻ.

دراصل علم ۾ اضافي جو قرآن شريف جيڪو تفصيلي طريقو ٻڌايو آهي، تنهن کي ٻه اسان سائنس جي نالي سان سڏيندا آهيون. ليڪن ان ۾ پراڻن طريقن ۾ هي فرق آهي جو علم محض جذبات، الهام، جمالياتي احساس يا محض عقيدي جي ذريعي حاصل نٿو ٿئي، پر ان لاءِ هر ڏس ۾ فطرت جو ارادي ۽ شعوري مشاهدو ضروري آهي؛ وڏي ڳالهه ته ان ۾ انسان جو مَنُ ۽ سندس ماضي ٻه شامل آهن. اهڙيءَ طرح جيڪو علم تجربي جي ذريعي حاصل ٿئي ٿو، جيڪو رياضيات ۽ منطقي لحاظ کان صحيح ٿئي ٿو، سو آخر ۾ انهن عمومي اصولن اخذ ڪرڻ جو بنياد بڻجي وڃي ٿو، جن کي اسين فلسفيانه سڏيون ٿا. ڪافي عرصي تائين تنگ نظر، متعصب، ڪينه پرور ۽ خود سر ماڻهن تاريخ سان هٿ چراند ڪري انهيءَ حقيقت کي ٻه اوجهل ڪرڻ ٿي گهريو، پر ڇاڪاڻ ته ان کي لڪائڻ ڏکيو ڪم هو. هن ڳالهه جي وڌيڪ وضاحت خاطر ته ان وقت سائنس لفظ جي ڪهڙي معنيٰ هئي، هتي اسان البيروني[۵] جو هڪ اقتباس پيش ڪريون ٿا:

”اوهان ڪي اڪثر ڏسڻ ۾ ايندو ته هندن جا نام نهاد سائنسي سڌيان (Theorems) به بلڪل منجهيل حالت ۾ آهن. اهي منطقي ربط کان خالي ۽ عام ماڻهن جي احمقانه اوهام سان پر آهن، آءٌ سندن رياضيءَ ۽ هيئت جي ادب کي موتين ۽ چيٽن يا هيرن ۽ پٿرن جي گڙڏاٽيءَ سان ڀيٽ ڪرڻ کان سواءِ رهي نٿو سگهان.

انهن جي نظر ۾ ٻئي شيون برابر آهن، ڇاڪاڻ ته هو خالص سائنسي طريقن اختيار ڪرڻ جي حد تائين ڪونه پهچي سگهيا آهن.

هو وڌيڪ چوي ٿو:-

مشهور ڪتاب ”سڌانتا“ جيڪو بغداد موڪليو ويو هو، تنهن جي پهرئين باب ۾ هڪ هنڊ برهما گپتا چوي ٿو: هر سج گرهڻ راڪش ”دئيته“ جي دشمنيءَ سبب ٿئي ٿو، جنهن جي سسي وشنو ديوتائن سان امرت ۾ شريڪ ٿيڻ ڪري وڍي ڇڏي هئي. هن جو ڌڙ ته مري ويو هو، پر سندس سسي ان امرت جي ڪري سلامت رهي. وشنو بهرحال هن کي معاف ڪري ڇڏيو ۽ ڪيس سورگ ۾ پهچايو. برهما گپتا ان کان پوءِ چوي ٿو ته هر سج گرهڻ انهيءَ سسيءَ جي ڪاوڙ ۾ اچڻ سبب ٿئي ٿو، ۽ اها سسي ڪوشش ڪندي آهي ته جيڪ هٽي سج کي ڳڙڪائي وڃي.“

اهڙي طرح هو آريا ڀاٽيا جي نظريه هيئت موجب سج ايرڻ ۽ سج لهڻ بابت پڻ هن ريت ٻڌائي ٿو:-

”ڪُوهه ميرو جو دلپذير جبل ان ٽنڀ جي هيٺان واقع آهي ۽ تارا ان جي تري ۾ چوگرد ڦرن ٿا. اهو سندس چوٽيءَ جو اثر آهي جو سج ۽ چنڊ نظر اچي سگهن ٿا.“

اتي البيروني چوي ٿو ته جئن جئن مون انهن کي اها ڳالهه سمجهائڻ جي ڪوشش ڪئي ته دنيا جي جاگرافيءَ ۾ اهڙي ڪنهن به ڪوهه ميرو جو ذڪر ناهي، تئن تئن انهن مون کي بيوقوف ۽ منافق پئي سمجهيو ان وقت علم حاصل ڪرڻ جي ذريعن جي اها حالت هئي هن کان پوءِ هو انهن ماڻهن جي ڪردار جو هيٺين لفظن ۾ بيان ڪري ٿو:-

”هندن جو هيءُ عقيدو آهي ته هنن جي ملڪ جهڙو ٻيو ڪو ملڪ ناهي، ڪوبه بادشاهه هنن جي بادشاهه جهڙو ناهي، ڪوبه مذهب هنن جي مذهب جهڙو ناهي، ڪابه سائنس هنن جي سائنس جهڙي ناهي، هو مغرور، خود پسند ۽ هوڏي به آهن. هو جيڪي ڄاڻ ڄاڻن ٿا، سو ٻين تائين پهچائڻ جي معاملي ۾ طبعاً بخيل آهن. اهي پنهنجن ماڻهن ۾ به ذات وارن ماڻهن تائين علم کي پهچڻ کان روڪڻ لاءِ ڏاڍي خبرداريءَ کان ڪم وٺن ٿا. ڌارين جي معاملي ۾ ته هو تمام گهڻو خبردار آهن. سندن عقيدي مطابق انهن جهڙو انسانن جو ڪوبه نسل نه آهي ۽ انهن کان سواءِ ٻي ڪابه اهڙي مخلوق ناهي، جنهن کي سائنس جو ٿورو به علم هجي. هنن جو تڪبر ۽ وڏائي ايڏيءَ حد تائين پهتل آهي، جو اوهان جيڪڏهن کين ٻڌائيندا ته خراسان يا ايران ۾ به ڪا سائنس يا ڪو عالم موجود آهي، ته اهي اوهان کي ڪوڙو ۽ احمق سمجهندا. جيڪڏهن هو دنيا جو سفر ڪن ۽ ٻين قومن سان لهه وچڙ ۾ اچن، ته مون کي اميد آهي ته اهي پنهنجا خيالات تبديل ڪندا.“

البيرونيءَ جا حوالا نه رڳو انهيءَ ڪري پيش ڪيا اٿم ته ڏيکاري سگهان ته علم حاصل ڪرڻ جي معاملي ۾ ماڻهو تنقيد جي جذبي کان ڪيڏا نه ڪورا هئا. پر هن لاءِ به ته، سفر تي مذهبي پابندين جو ڪهڙو اثر پيو. اوڻويهين صديءَ جي شروع ۾ مسٽر دت نالي بنگاليءَ کي جيڪو آءِ۔ سي ۔ ايس (I.C.S) هو، فقط هن ڪري برهمڻ ذات مان ڪڍي ڇڏيو هو، جو هو ڪارو پاڻي يعني سمنڊ پار ڪري انگلينڊ پهتو هو.

سائنس ۽ ٽيڪنالاجيءَ تي وڏيڪ ٽيڪا ٽپڻي ڪرڻ کان سواءِ اسان ”اسلامي تعليم“ جي موضوع ڏانهن اچون ٿا. هتي پڻ اسان پهرين ”تعليم“ سان شروعات ڪريون ٿا. اڄڪلهه اسين سمجهون ٿا ته تعليم جو مطلب آهي لکڻ پڙهڻ، اسڪول ۾ وڃڻ ۽ لکڻ ۽ پڙهڻ سکڻ. پر اڳئين زماني ۾ اِئين ڪونه هو. عوامالناس لاءِ تعليم پرائڻ جا ٻيا ذريعا هئا. ان وقت اسڪول ڪونه هئا، پر وڏيڪ خراب ڳالهه اها هئي ته عام ماڻهوءَ کي انهن نشانن کان روشناس نٿي ڪرايو ويو، جن ذريعي ڳالهايل لفظن کي

لکت ۾ آندو ٿي ويو. ذات پات جو فرق ايڏو ته شديد هو، جو رڳو پادري ۽ پروهت ئي مذهبي ڪتاب پڙهڻ سکي ٿي سگهيا.

"تعليم" لفظ جيڪو اجڪلهه انهيءَ لاءِ استعمال ڪيو پيو وڃي، تنهن جي معنيٰ آهي "رهنمائي ڪرڻ" اهو لفظ پاڻ ڪو ايڏو پراڻو ڪونهي. البت جنهن قسم جي رهنمائي لفظ تعليم ۾ مضمر آهي، اهو مقصد ڪنهن جادوگر ياٽي جي اوهام پرستيءَ جهڙو آهي، جنهن جي پورائي ان ڪري ضروري آهي ته جيئن ديوتائن جي ڏمر ۽ غضب کان پاڻ بچائي سگهجي. اها هڪ قسم جي رهنمائي هئي، پر جڏهن لکڻ پڙهڻ جو فن مروج ٿيو، تڏهن ان کي ڪنهن معزز ماڻهوءَ لاءِ ضروري نٿي ليکيو ويو، بلڪ ان جي برعڪس جڏهن کترين، سڄي آريائي دنيا ۾ برهمڻن کان هن ڪري اقتدار کسي ورتو، جو فوج جي رهنمائي ۽ ماڻهن جي حفاظت جا ضامن هو پاڻ هئا؛ تڏهن انهن به لکڻ پڙهڻ کي، پنهنجي مرتبي کان هيٺ سمجهيو. خود اسان جي زماني ۾ اسان اهو تعصب ڏٺو ته ڪي لکيل پڙهيل مهاراجا ۽ شهزادا به جاٽي ڀجهي ائين صحيحون ڪندا هئا، جڻ ته اهي ڪڏهن اسڪول وياڻي نه هئا، هو اِهو ڏيکارڻ ۾ فخر محسوس ڪندا هئا ته اسان "صاحب شمشير" آهيون ۽ نه "صاحبِ قلم." اسان شهزادا آهيون ۽ نه ڪي پنڊت، لکڻ پڙهڻ ڪلارڪن ۽ مشين جو ڪم آهي ۽ نه ڪي شهزادن جو. سڄي دنيا ۾ سڀني آريا لوڪن ۾ اهو ئي رواج هو. انگلينڊ جي اڪثر نارمن بادشاهن[٦] کي اها خبر نه هئي ته صحيح ڪيئن ڪجي. رچرڊ "شيردل"[٧]، جيڪو صليبي جنگين ۾ سلطان صلاح الدين[٨] سان وڙهيو هو، انهن مان هڪ هو. مون کي خبر ناهي ته صلاح الدين کي انهيءَ حقيقت جي ڄاڻ هئي يا نه! البت جيڪڏهن کيس اها خبر پوي ها ته هڪ بادشاهه کي پنهنجي نالي جي صحيح ڪرڻ به نٿي اچي ته حيرت ۾ ضرور پئجي وڃي ها. پر معاملو هتي ختم نٿو ٿئي. بلڪ جيمس[٩] ۽ هن کان پوءِ جي وقتن ۾ پادري لوڪن جي تعليم جو سوال نهايت سنگين مسئلو بڻجي پيو هو، جو ته اها اميد ڪئي وئي ته گهٽ ۾ گهٽ پادرين کي ته انجيل پڙهڻ اچي ها. ان وقت اسڪولن جو نانءُ نشان ڪونه هو. البت

اهو فريڊرڪ ٻيو[۱۰] ئي هو جنهن پهريون ڀيرو عربن ۽ يهودين کي جرمنيءَ ۾ آندو ۽ اها پراٽيسٽنزم[۱۱] جي يورپ ۾ پيش قدميءَ کان ڪيئي صديون اڳ جي ڳالھ آهي. پراٽيسٽنزم کي چيسٽرٽن[۱۲] (Chesterton) ”ناجائز اسلام“ جو نالو ڏئي ٿو يا ان کي ”ٻئي درجي جو اسلام“ ڪوٺي ٿو. هو چوي ٿو: آءٌ پراٽيسٽنٽ ٿيڻ جي بدران مسلمان ٿيڻ کي وڌيڪ بهتر سمجهان ٿو“ اها بہ ان وقت کان ڪيئي صديون پوءِ جي ڳالھ آهي، جڏهن راجر بيڪن[۱۳] عربي سکڻ ۽ سائنسي تعليم پرائڻ لاءِ پنهنجي ملڪ مان روانو ٿيو هو ۽ موٽي اچڻ تي پنهنجي ملڪ جي ماڻهن کي اها صلاح ڏني هئائين تہ تعليم حاصل ڪرڻ جو ان کان سواءِ ٻيو ڪوبہ ذريعو ڪونهي تہ پهرين عربي ٻولي سکي وڃي. اهو آهي تعليم پرائڻ ۽ لکڻ پڙهڻ جي سکڻ جي خيال جو عام نظريو. بهرحال حيرت جي ڳالھ اها آهي جو ذري گهٽ اسان جي زماني تائين بہ ، رومن ڪئٿولڪ فرقي جا پادري هن ڳالھ تي زور ڏيئي رهيا آهن تہ عوام جي ”ڌڻ“ کي نہ ڪي انجيل پڙهڻو آهي ۽ نہ ان کي سمجهڻو آهي؛ بلڪ اهو ڪم پادرين ۽ پروهتن کي ڪرڻو آهي. پادري ۽ پروهت کي مشهور پيورٽين (Puritan) شاعر ”ملٽن[۱۴] انڌا منهن“ (Blind Mouth) ڪوٺيو آهي. جيتوڻيڪ لفظ پادري جي معنيٰ آهي روشن ضمير ۽ پروهت جو مطلب آهي پاسبان. ليڪن ملٽن جو چوڻ آهي تہ اهي روشن ضمير ۽ پاسبان هجڻ بدران حقيقت ۾ عقل جا انڌا آهن.

هڪ طرف دنيا جي انهيءَ حالت کي ڏسو ۽ ٻئي طرف هن مذهبي حڪم تي غور ڪريو تہ ”قلم ذريعي لکو، پڙهو ۽ علم حاصل ڪريو، جيڪو هر مرد توڙي عورت تي فرض آهي.“ بلڪ هي دعا ڪريو: ”اي خدا، مون کي علم عطا ڪر.“ وڌيڪ هيءَ تہ سڄي ڪائنات (طبعي، سماجي ۽ نفسياتي) جو مشاهدي ذريعي علم حاصل ڪريو، قرآن، رهنمائي جي ٻن طريقن جو ذڪر ڪيو آهي، هڪ اونداهيءَ مان سوجهري ۾ داخل ٿيڻ جو ۽ ٻيو سوجهري مان اونداهي طرف گهلجي وڃڻ جو. هتان ئي لفظ تعليم جو پتو پوي ٿو جنهن اڄ اسان ان کي سمجهون ٿا. صحيح تعليم ۽ غلط تعليم، چڱي تعليم ۽ خراب تعليم. اهو فيصلو ڪنهن کي

ڪرڙو آهي تہ چڱو ڇا آهي ۽ خراب ڇا آهي؟ فقط انهيءَ ماڻهوءَ کي جنهن کي انسان جي ابتدا ۽ منزل جي ڪجھ نہ ڪجھ ڄاڻ آهي، جنهن کي خبر آهي تہ هو ڇا هو ۽ ڪهڙيءَ طرح انهيءَ منزل تي تيزيءَ سان پهچي سگهي ٿو، جيڪا قدرت هن لاءِ مقرر ڪئي آهي. هو ڪٿان نہ ڪٿان آيو آهي ۽ ڪٿي نہ ڪٿي ڪيس وڃڻو ئي آهي. پر هڪ ڳالھ جي پڪ آهي تہ انڌو انڌي جي رهبري نٿو ڪري سگهي، نہ وري سُتل ستل کي جاڳائي سگهي ٿو.

مطلب تہ اهڙيءَ ريت اسين تعليم جي انهن صفتن تائين پهچي وڃون ٿا، جن جي آڌار تي اسان جائز طور اسلامي تعليم، ٻوڌي تعليم ۽ مسيحي تعليم تي بحث ڪري سگهون ٿا. پر بدقسمتي سان اسان تعليم جي اڳيان اهڙي صفت لاڳو ڪئي آهي، جو ان کي پروڙڻ لاءِ انهيءَ سموري علم، سائنسي توڙي ٻئي کي سمجهڻ جي ضرورت آهي، جيڪو هن وقت دنيا ۾ موجود آهي. اسلام کي گهٽو ڪري هڪ عقيدي يا مذهب جي صورت ۾ ڄاتو وڃي ٿو. سوال آهي تہ ان کان اڳ ڪهڙا مذهب هئا ۽ ڪهڙا اڃا بہ موجود آهن؟

ڇا اهي سڀئي تاريخي اهميت جي لحاظ سان هڪ ئي سلسلي جون ڪڙيون آهن، يا سڀ پنهنجي سر ڌار ڌار آهن؟ انهن سڀني سوالن کي طئي ڪرڻ جي ضرورت آهي. البت هڪ نقطو اهڙو نمايان آهي، جنهن کي نظرانداز نٿو ڪري سگهجي. اڳيان مذهب جيترو قديم آهن، اترو سندن پوئلڳ ٻين مذهبن کي غلط سمجهڻ تي ضد ڪن ٿا. ان وقت ڪو يهودي هي تصور ڪري نٿي سگهيو تہ ڪو ٻيو مذهب بہ قابلِ قبول ٿي سگهي ٿو، يا يهودين جي خدا کان سواءِ ٻئي ڪنهن خدا جي بندگي بہ ڪري سگهجي ٿي. اهڙيءَ طرح جيڪڏهن يهودين کي قبائلي سڏجي تہ هر ڪٽنب جي خدا سان هڪ الڳ عقيدو موجود هو. اڄ کان هڪ صدي اڳ ڪوبہ عيسائي هي قبول نہ ڪري ها تہ ٻڌمت بہ هڪ سچو مذهب آهي، ۽ نہ وري ڪو ٻوڌي مڃي ها تہ عيسائيت جهڙي شيءِ ۾ بہ ڪا سچائي ٿي سگهي ٿي. اها صورتحال قرآن مجيد جي هن دنيا ۾ ساندھ

ٻارنهن سؤ سال موجود هجڻ ڪان پوءِ بہ قائم آهي. بهرحال دنيا جي ٻين مذهبن جي ڀيٽ ۾ قرآن جي اها نهايت غير معمولي خصوصيت آهي جو ان ٻين مذهبي ڪتابن ۽ پيغمبرن جو مطالعو انهن سڀني ماڻهن لاءِ لازمي قرار ڏنو. جيڪي اهو واقعي ڄاڻڻ گهرن ٿا تہ مذهب جو مقصد ڇا آهي؟ بلڪ ان حقيقت تي بار بار زور ڏنو تہ نہ رڳو انسانذات جو، مگر پوري ڪائنات جو گهڻن بدران هڪڙو خدا آهي. انهن ڳالهين تي جهيڙو فساد ٻاراڻي ڳالهہ آهي، دين جي معاملي ۾ زبردستي ڪم نٿي اچي سگهي. جنگ ۽ اڳرائيءَ ڪان پاڪ بقا ۽ باهمي ئي زندگيءَ جو واحد طريقو آهي، جيستائين سڄي انسانذات پنهنجا اختلاف، جيڪي پڻ چڱي مقصد لاءِ هئا. نبيري ونن ۽ مٽن اهو واضح ٿئي تہ سڀئي مذهب ۽ فلسفا هڪ ئي سلسلي جون مختلف ڪڙيون آهن ۽ ساڳي مقصد لاءِ آهن. اهڙيءَ طرح ورهاڱو ختم ٿيڻو آهي ۽ اتحاد ۽ توازن جي جاءِ والاريندا. اهو ئي اهو مقدر آهي جيڪو فطرت انسانذات لاءِ مقرر ڪيو آهي. ان ڪري اسلام توحيد جو حامي آهي، گهڻن بدران هڪ جو ۽ ڪثرت بجاءِ وحدت جو قائل آهي. تنهنڪري اها ڪا حيرت جي ڳالهہ نہ آهي، جيڪڏهن اهو مذهب، ذات، نسل، رنگ ۽ جنس جا اختلاف ختم ڪري ڇڏي ۽ تعليم ڪي سڀني مردن توڙي عورتن لاءِ، غريب توڙي امير لاءِ، برهمڻ توڙي شودر لاءِ، نواب توڙي عام ماڻهو لاءِ، اعليٰ توڙي ادنيٰ لاءِ، يونانين توڙي وحشين لاءِ، لازمي قرار ڏئي.

بلڪ اسلام هن ڳالهہ جو پڻ تاڪيد ڪري ٿو تہ آئندي لاءِ ڪوبہ ٻانهو نہ هوندو ڪوبہ غلام نہ هوندو ڪوبہ پادري ۽ برهمڻ نہ هوندو ڪوبہ سردار نہ هوندو ۽ آئيندي ڪوبہ ماڻهو ڪنهن بہ فرد ڪي فقط انهيءَ عالمي قانون موجب ڄاڃيندو جنهن هيٺ هو پاڻ بہ گهرندو تہ ٻيا کيس ڄاڃين. انهيءَ موضوع تي تفصيلي بحث جو هيءُ موقعو محل نہ آهي. البت هتي اسين مسلمانن ڪي اهو چتاءُ ڏيڻ گهرون ٿا تہ ٻين مذهبن جي پوئلڳن وانگر انهيءَ جهالت ۾ نہ پون جو چون تہ اڳيان مذهب بيڪار هئا، ۽ اهي پنهنجي پنهنجي وقت ۾ سچ ۽ صداقت جا حامي نہ هئا. هڪ مسلمان ڪي

ائين هرگز نہ چوڻ گهرجي، ٻيءَ حالت ۾ چئبو تہ هن قرآن کي سمجهيو ئي ڪونہ آهي. جو تہ قرآن چوي ٿو تہ سيني نبين ۽ سيني ڪتابن پنهنجي پنهنجي وقت ۾ جيڪي بہ سيکاريو، سو حق هو، سچ هو. غلطي فقط ان وقت پيدا ٿئي ٿي جڏهن ڪو اهو ضد ٻڌي بيهي تہ آءٌ پنهنجن ابن ڏاڏن جي نقش قدم کان ذرو بہ هيڏي هوڏي ڪونہ ٿيندس. جو تہ انهيءَ جو مطلب ترقي ۽ ارتقا، بلڪ خود زندگيءَ جو انڪار ڪرڻ آهي. توهان ماءُ جي پيٽ ۾ هجڻ، ان کان پوءِ ڄمڻ ۽ پنهنجي حياتيءَ جي پهرئين سال ڪانپوءِ واري واڌ-ويجهہ تي غور ڪريو، اوهان کي محسوس ٿيندو تہ توهين ان وقت گوشت ڪائي نٿي سگهيا، جڏهن اوهان جا ڏند نہ نڪتا هئا، اهڙيءَ طرح اوهان جي زندگيءَ جي چوٿين سال واريون گهرجون، چوويهين سالن واري عمر جي گهرجن کان مختلف آهن.

جيئن اسان اڳ ۾ بہ چئي آياسون، هن نقطي جي وضاحت لاءِ قديم تهذيب مان اسان صرف هڪ مثال پيش ڪريون ٿا، قرآن پاڪ مردن توڙي عورتن جي مشاهدي لاءِ جيڪي سوين موضوع پيش ڪيا آهن، يا جن بابت تحقيق ۽ جستجوءَ جي سمورن پهلوئن متعلق چيو آهي انهن مان هڪڙو نهايت اهم موضوع ڏينهن ۽ رات جي تبديلي يا انهن جو ڦيرڻ آهي. هتي اسان ان مسئلي جي صرف هڪ پهلوءَ يعني ڏينهن ۽ رات جي ڦير- گهير يا گردش جو ذڪر ڪنداسين، اهو هن طرح تہ جڏهن کان حرڪت جو وجود مادي ۾ مقيد ٿيو آهي، تڏهن کان وني حرڪت ۽ سڪون جي مسلسل گردش يا ڦير- گهير سبب ترقي يافتہ "صورتن" جنم ورتو آهي. وڻ جي هن ڪري تعريف ڪئي وڃي ٿي، جو جئن پوءِ تيئن هو پنهنجون پاڙون زمين ۾ وڌيڪ اونهيون ڪندو وڃي ٿو، ۽ ان ڪري نہ تہ هو وَلِ وانگر رڙهندو وڃي ٿو، بلڪ انهيءَ آرام واري حالت ۾ بہ هو آسمان ڏانهن وڌندو وڃي ٿو. ساڳيءَ ريت عربي گهوڙي ۽ هرڻ جي ساراهہ سندن سبڪ رفتاريءَ سبب ڪئي وڃي ٿي، وري هڪ خانہ بدوش بدويءَ جي تعريف ان ڪري ڪئي وڃي ٿي جو هو سدائين رمندو ۽ پنهنجي ڌڻ جي قوت لاءِ نوان چراگاهہ ڳوليندو رهي ٿو، جن سان نہ رڳو هو پنهنجو پيٽ پري ٿو ۽

ـوان ذائقا چکي ٿو، بلڪ پنهنجي زندگيءَ جي حفاظت بہ ڪري ٿو.

ليڪن اسان کي افسوس ٿئي ٿو، جڏهن هيءُ ماڻهو جنهن ”هَرَّ“ ۽ ”ٻاهہ“ جو استعمال ڳولي لڌو، انهيءَ خانہ بدوش کي فقط هن ڪري ٻرو پلو چوي ٿو، ڇو جو هو پاڻ زمين آباد ڪري سگهي ٿو ۽ پنهنجي لاءِ گهر ٺاهي ٿو يا ٻاهہ کي ڏينهن رات ٻاري سگهي ٿو. حالانڪ پاڻ محافظ ديوتا (Janus) جي اڳيان سيس نمائي ٿو، سفر کي مذهب خلاف ناسور ڪوٺي ٿو، ملڪيت کي مذهبي رنگ ڏئي ٿو، پنهنجي نفعي خاطر ديوتائن سان لاڳاپي قائم ڪرڻ لاءِ پورهتن جو فرقو پيدا ڪري ٿو، ۽ اهو پختو يقين رکي ٿو تہ ڪاسبي يا هٿ جو پورهيو ڪندڙ مزدورن کي غلامن وانگر ئي رکڻو آهي، ڇو تہ اهي انسانيت کان ڪجهہ گهٽ درجي وارا آهن.

هن جي نظر ۾ سچائيءَ جو وڏي ۾ وڏو ڪم زمين آباد ڪرڻ آهي، جنهن جي تصديق عظيم زردشت[(۱۵)] پڻ ڪئي هئي. ليڪن هن لاءِ چڱي معاشري ۾ ذات پات جو پيد پاوَ لازمي امر هو. هو پاڻ کي ”آريو“ چوائي ٿو ۽ ٻين کي حقارت وچان اڻ ـ آريو يعني جهنگلي ۽ مليڇ ڄاڻي ٿو. هو ”ڳئون“ ۽ ”ڪتي“ جي پوڄا ڪري ٿو. ڳئون جي هن لاءِ جو اها گهر کي کير پياري ٿي ۽ ڪتي جي هن لاءِ جو هو گهر کي پهرو ڏئي ٿو. هتي اها ڳالهہ قابل ذڪر آهي تہ زندگيءَ جي ڪمڪار کان وٺي ٻاهہ جي پوڄا تائين، محافظ ديوتا ۽ املاڪ جي تصور سوڌو يا اڃا بہ ڳئون ۽ ڪتي جي پوڄا کان علاوه، ديوتائن سان لاڳاپي رکڻ لاءِ ٻانيڻ جي واسطي داري انهن سڀني ڳالهين جو مقصد انساني جان جي حفاظت ۽ انساني نسل جي بقا آهي؛ يا ٻين لفظن ۾ ”بک“ ۽ ”ڊپ“ کي پري رکڻ آهي يا هيئن چئجي تہ ڪاڏو ۽ سلامتي حاصل ڪرڻ آهي. اءُ سمجهان ٿو تہ اهو هڪڙوئي مثال هن حقيقت کي واضع ڪرڻ لاءِ ڪافي آهي تہ ڪيئن نہ مختلف مذهبن ۽ مختلف دستورن جو قدر پئي ڪيو ويو آهي، ۽ ڪيئن نہ اهي پنهنجي وقت ۾ ضروري هئا، ۽ ڪيئن نہ انسان هڪ حالت کان ٻيءَ حالت ڏانهن وڌندو رهيو آهي.

تنهنڪري هن مرحلي تي اسان چئي سگهون ٿا ته ڪيس پنهنجي آقائن ۽ پادرين طرفان جيڪي هدايتون پئي مليون، تن کي ”تعليم“ جو نالو ڏنو ويو آهي ڇو ته ان جو ڪارج اهو ساڳيو ئي آهي، هوڏانهن اسلامي تعليم جو مطلب قرآن پاڪ طرفان اهڙيون هدايتون ڏيڻ آهن جيڪي انساني زندگيءَ لاءِ موجوده ترقي پذير مرحلي تي ضروري آهن ۽ انهيءَ مرحلي جي نشاندهي به قرآن پاڻ ڪئي آهي. اهڙي ڪا به ڳالهه جا هاٺوڪي مرحلي تي ترقيءَ کي نقصان پهچائي، سا غير اسلامي آهي. اهو مقصد جيڪو قرآن پاڪ انسانذات لاءِ متعين ڪيو آهي، تنهن کي جيڪا به شيءِ نقصان پهچائي، سا خراب تعليم آهي غلط تعليم آهي ۽ غير اسلامي تعليم آهي، اها اهڙي تعليم آهي جا اٿلندو سوجهري مان ڪيڏي اونداهه ڏانهن گهلي وڃي ٿي.

هتي وري به آءٌ هڪڙي مثال تي اڪتفا ڪريان ٿو. چيو وڃي ٿو ته اڄوڪو انسان، خاص ڪري تعليم يافته طبقو ”ماده پرست“ آهي. مذهب جي لفظ کان ئي هن کي چڙ آهي. ڇا انهيءَ الزام ۾ ڪا صداقت آهي؟ جيڪڏهن هائو ته ڇو؟ اسان هن حقيقت کان انڪار نٿا ڪري سگهون ته اهڙا لکين انسان آهن، جيڪي پاڻ کي ملحد سڏائڻ ۾ فخر محسوس ڪن ٿا: ۽ بيا لکين انسان اهڙا آهن جيڪي ان حد تائين ته ڪونه پهتا آهن پر پوءِ به هو فقط بن بتن جي پوڄا ڪن ٿا ۽ انهيءَ پوڄا کي جاري رکڻ جي ڪوشش ڪن ٿا. اهي به بت آهن، جوان رهڻ لاءِ ڪيترن ئي ذريعن جو استعمال ڪرڻ ۽ هر قيمت تي لذت حاصل ڪرڻ، انهن ٻنهي کان متي هنن لاءِ ٻيو ڪو مقصد نه آهي. اڄڪلهه اهي لکين انسان زيادهتر انهن ملڪن ۾ لين ٿا، جيڪي حضرت عيسيٰ عليه السلام(١٦) ۽ عيسائي مذهب تي ناز ڪندا هئا. اهي ماڻهو حضرت عيسيٰ جي هيٺين قولن کي مورڳو وساري ويٺا آهن، بلڪ انهن تان چٿرون لاهين ٿا.(١) انسان کي ان مان ڇا حاصل جو هو سڄي دنيا ته هٿ ڪري وٺي پر پنهنجو روح وڃائي ويهي. (٢) هيءَ حياتي وڃاءِ ته نئين حياتي ماڻين. (٣) اوهين جنت جي بادشاهي حاصل ڪريو، ٻيون شيون ان سان گڏ مهيا ٿي

ويندي‌ون ۾ (۴) پيو سيڪجھ چڏي ڏيو صرف منهنجي پيروي ڪريو.

مون کي افسوس آهي تہ هو انهن قولن کي زندگيءَ جي اصولن طور اختيار ڪرڻ بدران انهن تي ٺٺوليون ڪن ٿا. آخر سبب ڪهڙو آهي؟ جئن اسان اڳي ٻڌائي آياسون تہ حضرت عيسيٰ کان پندرهن صديون پوءِ بہ پادري، تعليم کي ضروري نہ سمجهندا هئا. تعليم جا جديد ادارا، طريقا ۽ مضمون سڀ جو سڀ تہ مسلمانن وٽان نقل ڪيا ويا. باقي جنهن شيءِ کي نظرانداز ڪيو ويو، سو هو تعليم جو مقصد. اسلام سڀني ماڻهن لاءِ تعليم کي لازمي قرار ڏنو هو ۽ ان جي مقصدن ۾ اهو پراڻو مقصد بہ شامل هو، يعني تہ کاڌ خوراڪ ۽ سلامتي حاصل ڪرڻ. ٻين لفظن ۾ ائين ڪٿي چئجي تہ بک ۽ خوف جي مقابلي واسطي اسلامي تعليم ۾ گنجائش هئي، پر ان جي طريقہ ڪار موجب بک کي ختم ڪرڻ جي بدران ان تي غلبو حاصل ڪرڻو هو. اهڙيءَ طرح ان کي دشمن جي بدارن هڪ محرڪ تصور ٿي ڪيو ويو، جنهن ذريعي ارتقا جي ترقي پسند راہ ۾ وڌيڪ خوبصورت مقامن تائين رسائي ممڪن ٿي سگهي ٿي. ليڪن يورپي ماڻهو جن وٽ اهي ادارا قائم ٿي چڪا هئا، تن جو واحد مقصد زمين ۾ قوت حاصل ڪرڻ هو. ڇاڪاڻ تہ انهن ائين پئي سمجهيو تہ مسلمانن بہ انهيءَ ذريعي سان زمين ۾ طاقت حاصل ڪئي آهي. خاص ڪري دولت انهن کي وڌيڪ هرکايو ڇو تہ هنن ڏٺو تہ اسپين فقط هڪ صديءَ ۾ يورپ جي سڀني ملڪن جي گڏيل دولت کان بہ وڌيڪ دولت جو مالڪ ٿي ويو هو. وري اها ڳالهہ بہ قرآن ۾ ئي آهي تہ انسان کي اهو ئي ملندو جنهن جي هو طلب ڪندو. جيڪڏهن توهان گرمي حاصل ڪرڻ لاءِ باهہ گهرندا تہ اهائي ملندي. پر جيڪڏهن توهان اڻ ڏٺل کي ڏسڻ لاءِ سوجهرو گهرندؤ تہ اهو پڻ ملندو. ليڪن اوهان جيڪي گهرندا، تنهن کان وڌيڪ نہ ملندو.

ٻي ڳالهہ جنهن مذهب کي ڇيهو رسايو، سا هئي ڪرستانن ۾ ٻين پادري طبقن جي رَوش. شروع ۾ هنن اسلام ۽ ان جي پيغمبر کي غلط رنگ ۾ پيش ڪرڻ ۾ ڪابہ ڪسر نہ ڇڏي. البت جن ماڻهن سندن طور طريقن خلاف احتجاج بلند ڪيو، اهي ئي قرآن جي هدايتن مان ڪو

فيض حاصل ڪري سگهيا پر سي بہ گهڻو ڪري اڻ سڌن طريقن سان ڪليسا تہ مورڳو لکڻ ۽ پڙهڻ جي مخالفت پئي ڪئي " ساڳيءَ ريت غلاميءَ جي خاتمي جي بہ مخالفت ٿي ڪئي وئي. جڏهن اهو معاملو ڪليسا جي اڳيان پيش ٿيو، تڏهن ارسطو[١٧] سان اتفاق راءِ ظاهر ڪندي چيو ويو تہ غلامي هڪ ضروري ۽ قدرتي شيءِ آهي. يورپ ۾ غلامن پاڻ کي آزاد ڪرائڻ لاءِ ڪوشش ڪئي، پر ڪليسا زميندارن جو ساٿ ڏيئي غلامن جي پوري شدت سان مخالفت ڪئي. بين لفظن ۾ ائين چئجي تہ جيڪو بہ ترقي پسند قدم هو، تنهن جي ڪليسا جي طرفان مخالفت ڪئي وئي، جنهنڪري عوام الناس جي ڪاوڙ جئن پوءِ تئن وڌندي وئي. ان جو نتيجو اهو نڪتو جو "مذهب" لفظ جي خلاف زبردست نفرت پيدا ٿي وئي، تان جو فرانس جو انقلاب[١٨] ۽ والٽيئر[١٩] ظهورپذير ٿيا. جرمنيءَ ۾ گوئٽي،[٢٠] ۽ انگلنڊ ۾ ڪارلائيل[٢١] مذهب خلاف ڦهليل نفرت کي هن طرح دفع ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي، جو هنن حضرت محمد ﷺ ۽اسلام کي صحيح رنگ ۾ پيش ڪرڻ جو جتن ڪيو، تہ جئن هنن ماڻهنلاءِ نئين مذهب جي مطالعي جي راهہ کلي پوي: ڇاڪاڻ تہ پراڻو مذهب ناقابل عمل ٿي چڪو هو. پر انهيءَ طريقي سان بہ ڪا بهتر تبديلي اچي نہ سگهي، سواءِ ان جي تہ چند پراٽسٽنٽن جون دليون متاثر ٿيون، جيڪي اڳي ئي پادري طبقي ۽ انهن جي طريقن کان بيزار ٿي چڪا هئا، ۽ جن اسلام جي اڌو گابري روشنيءَ ۾ پنهنجن خيالن ۽ نظرين جي نئين سر ترتيب ڪئي هئي. هنن پاڻ کي آزاد خيال ۽ نواڻ پسند ۽ ظاهر ڪيو. پر انهن جي زندگي بہ عملي طور راڻي وڪٽوريا[٢٢] جي موت سان ختم ٿي وئي، ۽ پهرين جنگ کان پوءِ تہ ان جي مڪمل ريت پڄاڻي ٿي.

هتي انهيءَ عظيم آزاد خيال مفڪر جا لفظ پيش ڪرڻ دلچسپيءَ کان خالي نہ ٿيندا، جنهن خود انگلينڊ ۾ پراٽسٽنٽ نوعيت جي آزاد خيالي (Liberalism) جي دفن ٿي وڃڻ کان اڳ، ان جي موت تي مرثيو چيو هو. سندس لفظن پيش ڪرڻ کان اڳ، مون کي اجازت ڏيو تہ آءٌ انهيءَ عظيم هستيءَ جو نالو پيش ڪريان. اهو آهي پروفيسر ايل ـ ٽي هاب هائوس

(L.T. Hobhouse) ، لنڊن يونيورسٽيءَ ۾ سماجيات جو پهريون پروفيسر، جيڪو منطق ۽ عقلي دليلبازي جو وڏي ۾ وڏو حامي هو.

اقبال[۲۳] ۽ مون کي هن جي ڪلاسن ۾ شريڪ ٿيڻ جو شرف حاصل ٿيو آهي. هن پنهنجي آخري ڪتاب "مباديات. سماجي انصاف" (Elem-ant of social justice) جي پڇاڙي هنن لفظن سان ڪئي آهي:-

"سماجي فلسفي لاءِ پڪا پختا نتيجا هي اهن ته جمهوري برادري بين الاقوامي هئڻ گهرجي .... ته هر مادي طاقت جي اونهائي ۾ انصاف جو عميق چشمو آهي ۽ آخرين فضيلت يا عظمت ٻي ڪنهن به جماعت کي حاصل نه آهي، سواءِ روحاني قوتن جيَ، جن جو اٿپورو ادراڪ داناءُ ترين انسانن کي حاصل ٿئي ٿو. ليڪن انهيءَ ساڳي سبب جي ڪري سادا سٻاجها ماڻهو ان ڏانهن پوريءَ ريت ڇڪجي اچن ٿا. اهڙيون سڀ تنزل پذير تحريڪون جيڪي اسان لاءِ خطري جو باعث آهن، انهن ۾ سڀ کان خطرناڪ اها آهي جنهن هيٺ محنت ۽ جاکوڙ کان پوءِ حاصل ٿيل حريت ۽ آزاديءَ جو تصور ڪمزور ٿيڻ لڳي ٿو.

ان نقصان جو مثال اڄڪلهه جي هن ويساهه ۾ آهي ته جيڪڏهن بولشويزم جو مقابلو ڪرڻو آهي ته بولشويڪن (Bolsheviks) کي قتل ڪيو وڃي، بلڪ سندن اسپتالن جي ڪلورو فارم جي رسد به بند ڪئي وڃي. شايد هن مهمرجوئيءَ جي تاريخ دنيا کي وري هي سبق سيکاريندي ته ترقي جو سرچشمو روحاني آهي، ۽ دينوي اوزار انهيءَ روح جي مدد ڪري نٿا سگهن.

"گهڻو ڪري موجوده اٿپوري علم ۽ متضاد عقيديه پرستيءَ جي پيٽ ۾ هڪ صحيح روحاني اختياري پيدا ٿيندي. پر اها اختياري پنهنجن روحاني اصولن جي عين مطابق هئڻ گهرجي ۽ ان جو دائرهٔ اختيار عقل جي روشني ۽ انسان جي عقيدي تي لاڳو ٿيڻ کپي. ان کان سواءِ اها قوت ۽ مقام کان به بي نياز هجي، هڪ اهڙي جماعت جيڪا ڪامورن ۽ حاڪمن تي مشتمل نه هجي، پر علم ۽ عقل، سچائي ۽ انسانيت جي بي جسم ڪلسيا تي مشتمل هجي، ۽ جنهن ۾ دنيا جون جمهوريتون پنهنجو حقيقي روح ڳولي سگهن."

هاڻي اها آهي پراٽيسٽنٽ آزاد خياليءَ جي اڻ سڌي پهچ، جيڪا پڻ اتي اچي بيهجي وئي آهي البت والٽيئر[٢٤] ۽ مارڪس[٢٥] ڏينهون ڏينهن وڌ آهن.

هن ٿوري وقت اندر آءٌ وڌ ۾ وڌ ايتروئي ڪري سگهيس ٿي. باقي اهو استادن ۽ شاگردن تي ڇڏيل آهي ته هو اورچ ٿي قرآن جي مدد سان هن حقيقت کي ڳولهي لهڻ جي ڪوشش ڪن ته اسلام جو مقصد ڇا آهي؟ ۽ اهو انساني ارتقا جي ڪهڙي دؤر جي نمائندگي ڪري ٿو؟ ارتقا جي تبديلين جو صحيح طريقو ڪهڙو آهي ۽ اهو ڪٿي پهچائي ٿو؟ اسان ڪيئن ترقي ڪندي ان تي هلي سگهون ٿا ۽ ڪهڙيءَ طرح منزل تي پهچي سگهون ٿا!

فقط اهڙي قسم جي تعليم ۽ اهي ادارا جيڪي ان تعليم کي مؤثر نموني ۾ ڦهلائي سگهن ٿا، سي ئي پاڻ کي اسلامي چوائڻ جا حقدار آهن ۽ نه ڪي ٻيا.

❊

حوالا

(١) ابن مسڪويہ Ibn Maskawiah (330 AH/ 942 AD - 421 AH/1030 AD)

ابن مسڪويہ پهريون مسلمان مفڪر آهي جنهن موجودات عالم جي ارتقائي ترتيب کي باقاعدي هڪ نظريي جي شڪل ۾ پيش ڪيو هو. اسلامي دنيا جي نامور فيلسوف ۽ حڪيم بوعلي ابن سينا جو همعصر هو ۽ سائنس خط و ڪتابت پڻ ڪندو هو. ابن مسڪويہ جو نظريو جديد نظريہ ارتقا سان حيرت انگيز مشابهت رکي ٿو. اسان هتي سندس نظريي جو ٿورو تفصيل ڏيون ٿا.

هن جي نظر ۾ زندگيءَ جا اثرات سڀ کان پهريائين نباتات ۾ ظاهر ٿين ٿا. اهو هيئن تہ منجهن حرڪت جو وجود آهي ۽ غذا جا محتاج آهن ۽ انهيءَ ڪري جمادات کان ممتاز آهن. ليڪن نباتات جا ڪيترا قسم بنا ٻج جي پيدا ٿين ٿا، جيڪي جمادات جي گهٽو ۽ يجهو آهن. پر جهنگلي ٻوٽن ۽ وڻن کان پوءِ اهڙي قسم جا درخت ملن ٿا جن کي ٻج ۽ ميوي سان گڏ عمده زمين، عمده پاڻي ۽ عمده هوا جي ضرورت هوندي آهي. مثلاً: زيتون، ڏاڙهون، صوف، انجير وغيره جن ۾ وري انگور ۽ کجور وڏيڪ ترقي يافتہ آهن، جيڪي نباتات جي چڙ تہ آخري سرحد تي آهن: مثلاً: کجور ۾ نر ۽ مادي ٿين ٿا ۽ انهن جي ڦرجڻ لاءِ ٻنهي جو ميلاپ ضروري آهي. ان کان پوءِ جيڪا ترقي ٿئي ٿي تڏهن معاملو نباتات جي حد مان ٽپي حيوانات جي حد ۾ پهچي وڃي ٿو.

اهڙيءَ طرح نباتات جي ترقيءَ جي آخري منزل حيوانات جي ابتدائي درجي سان ملي اچي ٿي. نباتات جي آخري مرحلي تي صرف ايتري ترقي ٿئي ٿي جو انهن کي زمين ۾ لڳائڻ جي ضرورت نٿي پوي. ان کان سواءِ اهي اختياري حرڪت پڻ ڪري سگهن ٿا. ليڪن اهو وري حيوانات جو

بلڪل ابتدائي مرحلو آهي. انهيءَ مرحلي تي صرف هڪڙي حس يعني ڇهڻ جي حس ملي ٿي، جنهن جو مثال سمنڊ جي ڪناري تي ملندڙ سپون ۽ ڪوڏ.

جيڪڏهن ڪو ماڻهو انهن کي هڪدم ڪٽي وٺندو ته اهي پنهنجي جڳهه ڇڏي ڏيندا، پر جيڪڏهن آهستي آهستي ڪڻندو ته اهي پنهنجي جڳهه سان چنبڙيا پيا هوندا. ڇو ته انهن کي اهو محسوس ٿئي ٿو ته ڪو ماڻهو کين ڇهي رهيو آهي.

ان کان پوءِ ڪيڙا ماڪوڙا آهن ۽ تنهن کان پوءِ اهڙا جانور، جن کي صرف چار حواس آهن مثلاً: ڇڇوندر يا جن جانورن کي اکيون ڪونه آهن. اڳتي هلي اهڙا جانور اچن ٿا جن ۾ پنج ئي حواس آهن. ليڪن اهي به ڪن ۾ گهٽ ته ڪن ۾ وڌيڪ آهن. انهن مان ڪي اشاري ۽ مهميز کي سمجهن ٿا جهڙوڪ: گهوڙو ۽ باز وغيره. آخر ۾ حيوانات جي ترقيءَ جي منزل انسان جا ابتدائي نمونا آهن جن ۾ باندر وغيره اچي وڃن ٿا. اتي پهچڻ کان پوءِ ان جو قد به سڌو ٿي وڃي ٿو. ان کان سواءِ منجهس تميز جي قوت به پيدا ٿئي ٿي. اهو حيوانيت جو اعليٰ ترين ليڪن انسانيت جو ادنيٰ درجو آهي.

فارسيءَ جي عظيم صوفي شاعر مولانا رومي (١٢٧٣ ـ ١٢٠٧) جو نظريو ابن مسڪويه جي خيالات سان تمام گهڻي مشابهت رکي ٿو جنهن جي وضاحت اسان اڳتي هلي ڪنداسين.

(٢) مولانا رومي، جلال الدين (Rumi Jalauddin (604 -672 AH/ 1207 - 1273 AD

فارسيءَ جو هي عظيم صوفي شاعر خاص ڪري سنڌ ۾ ڪنهن به تعارف جو محتاج ڪونهي. سندس مثنوي ڇهن جلدن ۾ ڦهليل آهي ۽ تقريباً ٢٠٠٠٧ شعرن تي مشتمل آهي. دنيا جي اڪثر مهذب زبانن ۾ ان جا ترجما ٿيل آهن. سنڌيءَ ۾ ان جو منظوم ترجمو مولانا دين محمد ”اديب“ فيروز شاهي پنجاهه واري ڏهاڪي ۾ ڪيو ۽ آر ايڇ احمد برادرس ان کي ڇپائي شايع ڪيو.

جڳ مشهور مستشرقين آر ـ اي نڪلسن، اي ـ جي آربري، اينمري شمل کان علاوه علامہ اقبال پڻ مثنويءَ کي اسلامي تصوف ۽ فڪر جو اعليٰ شاهڪار ڪوٺيو آهي. مولانا روميءَ جون ٻيون تصنيفون ”ديوان شمس تبريز“ ۽ فيه مافيه“ آهن. اسلامي فڪر جي تاريخ ۾ ۽ خاص ڪري ارتقا (Evolution) جي باب ۾ روميءَ جا هيٺيان اشعار نهايت معنيٰ خيز آهن. علامہ اقبال پڻ اهي شعر پنهنجي خطبن بنام ”اسلامي فڪر جي جديد تشڪيل“ ۾ انهيءَ ساڳيءَ نقطہ نگاهہ کان نقل ڪيا آهن. علامہ اءِ آءِ قاضيءَ جو اشارو بہ انهن شعرن ڏانهن آهي:

امده اول بہ اقليم جماد ـ وز جمادي در نباتي اوفتاد
سالها اندر نباتي عمر ڪرد ـ وز جمادي ياد ناورد از مبرد
وز نباتي حون بحيواني فتاد ـ نايدش حال نباتي هيچ ياد
جز همان ملي کہ دارد سو ئي آن ـ خاصہ در وقت بهار ضميرآن
هم چنين اقليم تا اقليم رفت ـ تاشد ڪنون عاقل ودانا وزفت
عقلهائي اولينش يادنيست ـ هم ازين عقلش تحول ڪردنيست
يعني تارهد عقل پر حرص و طلب ـ صد هزاران عقل بيند بوالعجب

پهريائين سندس ظهور جمادات جي صورت ۾ ٿيو. پوءِ جمادات مان ڦري نباتات ۾ آيو.

ڪيترائي سال هن نباتات جي زندگيءَ ۾ گذاريا. ايتريقدر جو کيس جمادات جي ڪابہ ياد باقي نہ رهي. وري جڏهن نباتان مان حيوانات جي درجي تي آيو، تڏهن وري کيس پنهنجي نباتاتي حالت جي ڪاياد نہ رهي. البت انهن شين ڏانهن سندس اندر ۾ هڪ قسم جو لاڙو آهي، جيڪو کيس بهار جي موسم ۾ انهن ڏانهن متوجہ ڪري ٿو.

اهڙيءَ طرح هن هڪڙي ولايت مان ٻي ولايت جو سفر ڪيو تان جو اڄي عقل ۽ سمجهہ ۾ پڪو پختو ٿيو. هينئر کيس اوائلي عقلي حالتن جي ڪا ياد ڪونهي، حالانڪ موجوده عقلي حالتن ۾ بہ تبديلي اچي ٿي. اهڙيءَ طرح جڏهن هو حرص و هوا جي عقلي حالتن کان آجو ٿيندو تڏهن تہ کيس هزارين عقل ٻيا بہ ملندا.

(٣) ڊارون چارلس (Charles Darwin 1809–1882)

ڊاروں پنهنجي نظريہ ارتقا (Evolution) جي ڪري مشهور آهي. هن جو چوڻ آهي تہ انسان ارتقا جي ڪيترن ئي مرحلن مان گذرڻ کان پوءِ موجوده طبعي ساخت تي پهتو آهي. انهيءَ نظريي جي ثابتي لاءِ هن ١٨٥٩ع ۾ ”اصل الانواع“ (The origin of species) ۽ ١٨٧١ع ۾ انسان جو بڻ ”بڻياد“ (the descant of man) ڪتاب لکيا.

برٽرانڊرسل جي راءِ آهي تہ ڊارون جو نظريو بذات خود ڪا نئين ڳالهہ پيش ڪو نہ ٿو ڪري؛ چو تہ سائنس ۽ فلسفي جي دنيا ۾ انهيءَ سان ملندڙ نظريا يوناني فيلسوف انيڪسامينڊر کان وٺي لامارڪ ۽ خود ڊارون جي ڏاڏي Erasmus Darwin پيش ڪيا آهن. ڊارون جو ڪارنامو هيءُ آهي تہ هن پنهنجي نظريي جي پنيرائي ۾ ايترا ثبوت ۽ شاهديون گڏ ڪيون جو ان کي هو، واقعي سائنسي نظريي جي سطح تائين ڪٽي آيو.

هن سلسلي ۾ البت هن لائق جيو جي بقا (Survival of the fittest) ۽ انتخاب۔ فطرت (nataurl selection) جهڙن مفروضن جو سهارو ورتو.

ڊارون جو نظريو مغرب توڙي مشرق ۾ وڏي بحث جو موضوع رهيو آهي. بلڪ ان انساني فڪري تاريخ ۾ هڪ وڏو اضطراب پيدا ڪيو آهي. چو تہ ڪن ماڻهن ان کي مذهب سان متصادم پئي سمجهيو آهي يا اهو چوڻ وڌيڪ صحيح ٿيندو تہ مذهب جي مخالفن ان کي پنهنجو هٿيار ڪري استعمال ڪيو آهي.

جيتوڻيڪ ڊارون جي نظريي جي سائنسي اهميت هن وقت تائين مسلم آهي ليڪن پوءِ بہ سائنس جي دنيا ۾ ڪنهن حد تائين اهو اِختلافي آهي چو تہ ان کي ڪنهن تجربي ذريعي ثابت نہ ڪيو ويو آهي.

(٤) امام غزالي (Ghazali 450 AH/1058 AD–505 AH/1111 AD)

اسلامي دنيا جي هن عظيم شخصيت جو ايران جي شهر طوس ۾ جنم ٿيو. غزاليءَ جي فڪري ارتقا ۽ ذهني سرگذشت جو ذڪر سندس ڪتاب ’المنقذمن الضلال“ ۾ ڪافي تنصيل سان ملي ٿو، هن ڪتاب جو سنڌيءَ

۾ ترجمو غلام حسين جلباڻي چوٽڪاري جي ناليِ سان ڪيو اهي. جيڪو سنڌي ادبي بورڊ طرفان سنه ١٩٦١ع ۾ شايع ٿيو آهي. هن ڪتاب ۾ هو ڏيکاري ٿو ته حق جي ڳولها ۾ حِسّي ۽ عقلي تجربو ڪيئن ناڪافي آهي: بلڪ اهو صوفيانه شعور يا وري روحاني تجربو ئي آهي جيڪو حقيقت تائين رسائيءَ جو واحد ذريعو آهي.

امام غزاليءَ جو اصل ڪارنامو هي آهي ته ان وقت جڏهن اسلامي فڪر تي يوناني فلسفو غالب ٿيڻ لڳو هو، تڏهن ان صورتحال جو نهايت ڪاميابيءَ سان مقابلو ڪيو، هن سلسلي ۾ هن پهريائين "مقاصدالفلاسفه" لکي يوناني فڪر جي خط و خال کي واضح ڪيو، ان کان پوءِ هن "تهافتہ الفلاسفه" لکيو جنهن ۾ هن فلسفي ۽ ڪلام جي ويهن بنيادي مسئلن جو رد لکيو. اسلامي فڪر جي تاريخ ۾ غزاليءَ جي هن ڪتاب جا نهايت دور رس اثرات مرتب ٿيا، جيتوڻيڪ سندس ان تصنيف جو ابن رشد جهڙي فيلسوف تهافتہ التهافه" لکي مدلل جواب ڏنو، ان هوندي به غزالي جي مٿين تنقيد سبب يوناني فلسفو اسلامي دنيا ۾ وري اهو ساڳيو مقام ڪڏهن به حاصل ڪري نه سگهيو.

امام غزاليءَ جون ٻيون به ڪيتريون تصنيفون آهن، پر انهن سڀني ۾ وري جيڪو مرتبو ۽ مقبوليت "احياء علوم الدين" کي حاصل آهي، ان جو مثال ملڻ مشڪل آهي، اصل ۾ اهو ضخيم ڪتاب عربي ٻوليءَ ۾ چئن جلدن تي مشتمل آهي، فارسيءَ ۾ ان جي تلخيص به امام صاحب پاڻ "ڪيميائي سعادت" جي ناليِ سان ڪئي هئي، انهيءَ ڪتاب جو طرز استدلال انتهائي دلچسپ ۽ قائل ڪندڙ آهي، وڏي ڳالهه ته زندگيءَ جي جزئيات جهڙوڪ: دسترخوان جي آداب کان وٺي مذهب جي اعليٰ آدرش جي منجهس اپٽار آهي، هن ڪتاب جو سنڌيءَ ۾ ترجمو مرزا قليچ بيگ ڪيو آهي ۽ سنڌيءَ ۾ تازو ان جا ٻه جلد سنڌي ادبي بورڊ ڇپائي شايع ڪرايا آهن.

(٥) البيروني Alberuni (36AH/973 AD–440 AH/1048 AD)

ابو ريحان محمد البيروني خوارزم ۾ ڄائو ۽ اتي ئي تعليم حاصل ڪيائين، پهريائين پنجويهه سال خوارزم شاهي دربار ۾ گذاريائين. ٣٥

سالن جي عمر ۾ سلطان محمود غزنويءَ جي دربار سان وابستہ ٿيو. سندس علمي تحقيق جو دائرو رياضي، هيئت، طب، تاريخ، جاگرافي علم‌الانسان تائين پکڙيل آهي. هن ڪل ١٨٠ ڪتاب لکيا، جن مان اٽڪل ٢٨ سنڌ ۽ هند جي علمن جي باري ۾ هئا.

البيروني هندستان ۾ ڪٽي ويو ۽ ڪنهن ڪنهن سان مليو، اهو نهايت وڏو تفصيل آهي ليڪن اها ڳالھ يقيني آهي تہ هن عمر جو ڪافي حصو نندي ڪنڊ ۾ گذاريو، ڇو تہ هن پهريائين باقاعدي سنسڪرت زبان سکي ان ۾ مهارت حاصل ڪئي، هن هندو مذهب ۽ هندو قوم جي رسم رواج، ذات پات، اٿي ويهڻي کان علاوه هنن جي نفسيات، ثقافت ۽ سماجيات جو نهايت گهرو ابياس ڪيو. جيڪا ڳالھ سندس تصنيف ڪتاب ”تحقيق‌ماللهند“ مان صاف ظاهر آهي جيڪو هن ١٣٠١ع ڌاري لکي پورو ڪيو.

البيرونيءَ جو علمي مرتبو نهايت بلند آهي. هو صحيح معنيٰ ۾ رياضيدان، فلڪيات دان مطلب تہ هڪ مڪمل سائنسدان آهي ڇو تہ سندس طريقہ ڪار مشاهدي ۽ تجربي تي مبني آهي. هن پهريون ڀيرو ڌرتيءَ جي قطر ۽ گهيري جي صحيح ماپ ڪئي جيڪا هن پنهنجي ڪتاب ”القانون المسعودي في الهئيہ والنجوم“ ۾ درج ڪئي ۽ هن سلسلي ۾ هن ٽرگناميٽريءَ جا اصول ڪم آندا آهن. ڌرتيءَ جو نيم قطر هن ٣٩٣٨.٧٧ ميل ۽ گهيرو ٢٤٧٥٧.٩٢ معلوم ڪيو جيڪي جديد معلومات جي مطابق ٣٩٥٨.٧٨ ۽ ٢٤٨٧٣.٧٥ ميل آهن. ڏسو تہ اڄ کان هڪ هزار سال اڳ ٽيل ماپ ڪيتري قدر صحيح هئي! البيروني ”القانون“ ۾ ڄاڻائي ٿو تہ ڌرتيءَ جي قطر جي ماپ جا ڪجھ تجربا موجوده ضلع جهلم کان ٣٢ ميل پري ڳوٺ پنڊ داد خان پرسان هڪ ٽڪريءَ تي ڪيا هئا.

ڊاڪٽر نبي بخش خان بلوچ ”غرة‌الزيجاة“ جي مقدمي ۾ ان ڳالھ جو انڪشاف ڪيو آهي تہ البيروني سنڌ مان نهايت گهڻو واقف لڳي ٿو. اهو ڪتاب هڪ هندو هيئت دان بڇيانند بنارسي جي ڪتاب ”ڪراناتلڪ“ جو عربيءَ ۾ ترجمو آهي جيڪو البيرونيءَ عمر جي آخري حصي ۾ پاڻ

ڪيو هو. ١٩٧٣ع ۾ البيرونيءَ جي هڪ هزار سالہ جشن ولادت جي موقعي تي ڊاڪٽر بلوچ ان ڪتاب کي ايڊٽ ڪري نهايت عالمانہ مقدمي سان سنڌالاجيءَ طرفان شايع ڪرايو هو. ڊاڪٽر بلوچ جي تحقيق موجب بغداد ۾ جيڪي علم هئيت جا ڪتاب نيا ويا هئا، اهي پهريائين سنڌ جي گاديءَ واري هنڌ منصوره ۾ ترجمو ٿيا هئا. ڇو تہ انهن ترجمن ۾ سنڌ جي شهرن ۽ خاص طور سنڌ ۾ رائج ڪئلينڊر جو ذڪر آهي.

(٦) نارمن بادشاهہ (Norman Kings)

وليم اول کي پهريون نارمن بادشاهہ چيو وڃي ٿو جنهن ١٠٦٦ع ۾ اچي برطانيہ تي قبضو ڪيو. ڪين نارمن ان ڪري چيو وڃي ٿو ڇاڪاڻ تہ هو فرانس جي صوبي نارمنڊيءَ کان آيا هئا. نارمن غلبي جو هڪڙو نتيجو اهو نڪتو جو اينگلو - سيڪسن ادب جي جڳهہ تي اينگلو - نارمن ادب ترقي ڪرڻ لڳو ۽ انگريز سندن ثقافت ۽ طرزِ حڪومت کان گهڻو متاثر ٿيا. اها صورتحال اٽڪل ٽن صدين تائين قائم رهي.

(٧) رچرڊ "شير دل" (1199 - 1157) (Richard (lion Heart

هو انگلنڊ جي بادشاهہ هينري ٻئي جو پٽ هو ۽ ١١٨٩ع ۾ تخت تي وينو. هو ٽين صليبي جنگ ۾ نهايت بي جگريءَ سان وڙهيو پر سلطان صلاح الدين ايوبيءَ کان هارايائين. آخر ۾ فرانس سان جنگ ۾ وڙهندي مارجي ويو.

(٨) صلاح الدين ايوبي (Saladin (1137-1193 AD

اسلامي تاريخ جو عالي دماغ ۽ روشن ضمير حڪمران فاطمين کانپوءِ مصر ۽ شام جو فرمانروا ٿيو. سنہ ١١٨٧ع ۾ هن بيت المقدس کي عيسائين کان ڦيهر حاصل ڪيو. جنهن کان پوءِ ٽين صليبي جنگ جي ابتدا ٿي ۽ ان ۾ انگلنڊ طرفان رچرڊ پهريون جنهن کي "شير دل" جو لقب مليل هو، عيسائين جي لشڪر جي قيادت ڪئي. پر هو بيت المقدس حاصل ڪرڻ ۾ ناڪام ويو.

جنگ هلندي صلاح الدين عيسائين سان جنهن اعليٰ انسانيت جي سلوڪ جو مظاهرو ڪيو تنهن سندس شخصيت کي عيسائي دنيا ۾ هميشه لاءِ امر ڪري ڇڏيو ۽ ڪيترن ڪتابن ۽ ناولن جو موضوع بڻجي ويو. انگريزي زبان جي ناول نگار سر والٽر اسڪاٽ (١٨٣٢ ـ ١٧٧١) "طلسم" Talisman نالي هڪ اهڙو ناول لکيو جنهن ۾ هن صلاح الدين جي اعليٰ ڪردار کي دل کولي داد ڏنو. هن ڪتاب جو ترجمو پيرو مل مهر چند ۽ ساڌو هيرانند سال ١٩٢٧ ۾ ڪيو جيڪو سنڌي ادبي بورڊ طرفان ١٩٨٣ ۾ پنجون دفعو شايع ٿي چڪو آهي.

ان ڪتاب ۾ ڏيکاريو ويو آهي ته جڏهن رچرڊ بيمار ٿي پوي ٿو ۽ پنهنجن حڪيمن ۽ طبيبن کان ڪيس ڪو فائدو نٿو ٿئي، تڏهن سلطان صلاح الدين پنهنجي طرفان ڪيس هڪ مسلمان حڪيم جون خدمتون آڇي ٿو. ان حڪيم جي دوا سان رچرڊ شفاياب ٿي وڃي ٿو. اصل ۾ اهو حڪيم خود صلاح الدين هو جنهن ڇمڙا پوش ڪري وڃي بادشاهه جو علاج ڪيو.

(٩) جيمس James

جيمس جي لقب سان انگلنڊ جا ٻه بادشاهه ٿيا. يعني جيمس اول ۽ دوئم. اول جي حڪمرانيءَ جو عرصو (١٦٢٥ ـ ١٥٦٦) ۽ ٻئي جو (١٧٠١ ـ ١٦٣٣) آهي. هتي جو اشارو غالباً پهرئين ڏانهن آهي، جو ته هن جي ڪوشش سان بائيبل جو معتبر نسخو (King James Authorised Version) شايع ٿيو. هن جي وقت ۾ پيوريٽن طبقي زور ورتو ۽ ڪليسا کي سخت تنقيد جو نشانو بنايو ويو.

هو عمل کان وڌيڪ علم ڏانهن لاڙو رکندڙ هو. ان ڪري ڪيس "عيسائي دنيا جو عقلمند ترين بيو قوف" The Wisest Fool in Christendom ڪوٺيو وڃي ٿو.

(١٠) فريڊرڪ ٻيو Frederick II (1194 - 1250)

عظيم رومي سلطنت جو شهنشاهه. فريڊرڪ پهرين جو پوٽو هو. هو نهايت روشن خيال ۽ علم دوست بادشاهه هو. ايتريقدر جو هن پنهنجي

دربار ۾ يهودي ۽ عيسائي عالمن کان سواءِ مسلمان عالمن کي پڻ دعوت ڏئي گهرايو هو. هو پاڻ بہ صاحبِ تصنيف هو. عظيم فلسفي برٽراندرسل پنهنجي تصنيف "مغربي فلسفي جي تاريخ ۾" ان ڳالھ جو نهايت واضح اظهار ڪيو آهي.

(١١) پراٽيسٽنزم (Protestanism)

پراٽيسٽنزم يعني احتجاجيت دراصل ان تحريڪ جو نالو اهي جنهن جو آغاز سورهين صدي عيسويءَ ۾ مارٽن ليوٿر (١٥٣٦ - ١٣٨٣) جرمنيءَ ۾ ڪيو. هن جي سامهون بنيادي سوال اهو هو تہ انسان جي نجات جو دارو مدار سندس عمل تي منحصر آهي ۽ نہ رومي ڪليسا جي پوپ طرفان ڏنل معافي نامي تي!

درحقيقت پراٽيسٽنزم احتجاجيت کان وڌيڪ اصلاح جي تحريڪ هئي. لوٿر ئي هن ڳالھ جو اعلان ڪيو تہ پادرين لاءِ ڪنوارو رهڻ ضروري ناهي. هن پاڻ ١٥٢٥ع ۾ هڪ نن (Nun) سان شادي ڪئي جنهن مان کيس ڇهہ ٻار ٿيا.

بهرحال اڳتي هلي ليوٿر جي عقائد جا گهڻا دور رس اثرات نڪتا خاص ڪري جرمني، انگلنڊ، فرانس ۽ آمريڪا ۾ هن جا ڪافي پوئلڳ پيدا ٿيا ۽ عيسائيت اندر باقاعدي بہ فريقا يعني پروٽيسٽنٽ ۽ ڪيٿولڪ وجود ۾ آيا. وڌيڪ تفصيل مارٽن ليوٿر جي حياتي سان گڏ ڏنو ويو آهي.

(١٢) چيسٽرٽن گلبرٽ ڪيٿ Chesterton (1874 -1936)

هو قديم عيسائيت يعني رومن ڪيٿولڪ مذهب جو ڪٽر حامي هو، ۽ انهن پراڻين روايتن کان انحراف جو سخت مخالف هو. هو جديد دوُر جي لادينيت سبب پيدا ٿيندڙ غلطين تان ٽٽوليون ڪري ٿو. هر سائنس ۽ فلسفي وغيره کي غلط ۽ بيڪار سمجهي ٿو. مطلب تہ عيسائيت جي لحاظ کان هو پڪو رجعت پسند هو.

(١٣) راجر بيڪن Roger Bacon (1219- 1294)

هو هڪ فلسفيءَ کان وڌيڪ عالم ۽ سائنسدان هو. هن جي علم جو

دائرو مذهب کان وٺي طبعيات ۽ ڪيميا تائين پکڙيل هو. هن آڪسفورڊ ۾ تعليم حاصل ڪئي ۽ اتي استاد بہ ٿي رهيو. ١٢٥٧ع ۾ کيس آڪسفورڊ مان نيڪالي ڏني وئي ۽ وڃي پيرس ۾ پناهہ ورتائين. ڪجهہ عرصي کان پوءِ وري کيس آڪسفورڊ اچڻ جي اجازت ملي. هن ١٢٦٨ع ڌاري پنهنجا ٽي ڪتاب Opus Majus, Opus Minus ۽ Opus Tertium لکي پڌرا ڪيا. ١٢٧١ع ۾ هن فلسفي تي بہ هڪ نهايت جامع ڪتاب لکيو، ليڪن جلدي سندس ڪتابن تي بندش وڌي وئي ۽ کيس ١٣ سالن لاءِ جيل اماڻيو ويو. ١٢٩٢ع ۾ آزاد ٿيو پر پوءِ جلدي وفات ڪري ويو.

برٽرانڊرسل پنهنجي ڪتاب "تاريخ فلسفہ مغرب" ۾ لکي ٿو تہ هو علم جو انسائيڪلوپيڊيا هو. هو پهريون شخص هو جنهن يورپ ۾ مشاهدي ۽ تجربي کي علم جو سرچشمو قرار ڏنو. هو پنهنجي ڪتابن ۾ ٻين عالمن سان گڏ ابن سينا ۽ ابن رشد جا گهڻا حوالا ڏئي ٿو. رسل جي چوڻ آهي تہ ان ۾ ڪو شڪ ناهي تہ هو پنهنجي وقت جي ٻين سيني عيسائي عالمن جي مقابلي ۾ مسلمان عالمن کان وڌيڪ متاثر هو.

(١٣) ملٽن (John Milton 1608 - 1674)

هيءُ مشهور انگريزي شاعر لنڊن ۾ ڄائو ۽ ڪيمبرج يونيورسٽيءَ مان فارغ التحصيل ٿيو. ننڍي وهيءَ ۾ شعر لکڻ شروع ڪيائين. سندس زماني ۾ انگلينڊ ۾ گهرو لڙائي شروع ٿي جنهن ۾ ملٽن جمهوريت پسند حڪمران ڪرامويل (١٦٥٨ ـ ١٥٩٩) جي حمايت ڪئي. هو ڪجهہ عرصو سندس لاطيني سيڪريٽري پڻ ٿي رهيو.

ملٽن نشاة ثانيہ (Renaissance) جي اثرات جي پيداوار هو: ان ڪري سندس شخصيت ۾ شاعري ۽ مذهب هڪ نئون آهنگ اختيار ڪيو. هو پيورٽين (Puritan) نظريات جو پرچارڪ هو. هو لاطيني ۽ اطالوي زبانن کان بہ بخوبي واقف هو.

ملٽن ٣٥ سالن جي عمر ۾ نظر وڃائي ويٺو. پر انهيءَ عرصيءَ ۾ هن انگريزي ٻولي جو عظيم شاهڪار نظم (Epic) "وڃايل جنت"، (Paradise

(lost) مڪمل ڪيو جيڪو ١٦٦٧ ۾ ڇپجي پڌرو ٿيو. انگريزي شاعريءَ ۾ ملٽن ڪلاسيڪيت جو مضبوط نمائندو سمجهيو وڃي ٿو.

(١٥) زرتشت Zoroaster (628–551 BC)

هن کي پارسي مذهب جو باني چيو وڃي ٿو. اوستا جا ڪجهه حصا (gathas) ڳاٿا هن سان منسوب آهن. هنن جي عقيدي موجب اهو رامزدا چڱائي ۽ سچائيءَ جو خدا آهي ته ٻئي طرف اهرمن برائيءَ جي وجود جي نمائندگي ڪري ٿو.

هيءَ ڪائنات انهن ٻنهي جي ڪشمڪش جو نتيجو آهي. البت اهو انسان تي ڇڏيل آهي ته هو ڪنهن جي فرمانبرداري ڪري ٿو. ان هوندي به آخري فتح نيڪي يا چڱائيءَ جي ٿيڻي آهي.

علامه صاحب زرتشت جي شخصيت ۽ تعليمات تي هڪ الڳ ليڪچر ڏنو هو جيڪو هن ڪتاب جي تيرهين مضمون جي صورت ۾ ڏنل آهي.

(١٦) حضرت عيسيٰ عليه السلام Jesus Christ(6BC–30AD)

حضرت عيسيٰ جي زندگيءَ جو صحيح معنيٰ ۾ مستند احوال موجود ڪونهي. پر عيسائين جي مشهور روايت موجب هو بيبي مريم جي پيٽان ڄائو جنهن جو رشتو يوسف نالي شخص سان ٿيل هو. ليڪن هو يوسف جو پٽ نه هو. حضرت عيسيٰ ناصره جي شهر ۾ وڏي وڏو ٿيو. هن ٿوري مڪتبي تعليم به حاصل ڪئي. وڏي هوندي هن پنهنجو اباڻڪو ڌنڌو يعني واڍڪو ڪم شروع ڪيو. ٽيهن سالن جي عمر ۾ پهچڻ کان پوءِ هڪ ڏينهن هو تبليغ لاءِ روانو ٿي ويو. هن بيمارن کي چڱي ڀلي ڪرڻ ۽ مئلن کي جيارڻ جا ڪيترا معجزا ڪري ڏيکاريا. ان وقت جي رومي بادشاهه سندس وڌندڙ مقبوليت کان ڏجي ڪيس ڀهريائين گرفتار ۽ پوءِ صليب تي چاڙهائي ڇڏيو. حضرت عيسيٰ ڪل ٽيتهه سال نو مهينا جيئرو رهيو.

عيسائين جا چار انجيل (Gospels) جيڪي عهدنامهءِ جديد ۾ شامل آهن، سي حضرت عيسيٰ جي سوانح ۽ تعليمات تي روشني وجهن ٿا. حالانڪ هو اهو تسليم ڪن ٿا ته حضرت عيسيٰ پاڻ ڪنهن به قسم جي

لکيت ڪونہ چڏي. ان صورت ۾ اها راءِ وڌو وزن رکي ٿي تہ عيسائيت جي موجوده عقيدن جو باني سينٽ پال (10 - 64 AD) هو، جنهن جا چوڏهن مڪتوبات عهدنامہ جديد ۾ شامل آهن. ان لحاظ کان عهدنامہء جديد جو وڏو حصو سندس تصنيف آهي. عيسائين جي تثليث وارو عقيدو جنهن موجب هو حضرت عيسيٰ کي خدا جو پٽ سمجهن ٿا، اهو بہ ڏانهس منسوب آهي. عيسائين جو عقيدو آهي تہ صليب تي چاڙهڻ کان پوءِ حضرت عيسيٰ کي قبر ۾ دفن ڪيو ويو. ليڪن ٽن ڏينهن کان پوءِ هو جيئرو ٿي واپس آيو. چاليهن ڏينهن تائين هو هن دنيا ۾ رهيو. ڪجهہ ماڻهو ساڻس مليا ۽ کيس سڃاتائون. ان کان پوءِ خدا تعاليٰ کيس آسمان تي گهرائي ورتو.

هوڏانهن جمهور مسلمانن جي عقيدي موجب حضرت عيسيٰ خدا جو نبي هو ۽ مٿس انجيل نازل ٿيو هو. اهو الهامي ڪتاب هو پر پوءِ سندس پوئلڳن ان ۾ تحريف ڪئي. مسلمانن جي عقيدي موجب حضرت عيسيٰ کي صليب تي چاڙهي ڦاسي ڪونہ ڏني وئي، پر ان کان اڳ الله تعاليٰ پنهنجي قدرت سان کيس پاڻ ڏانهن کڻائي ورتو.

(١٧) ارسطوءَ لاءِ ڏسو ٢ (٣)

(١٨) انقلاب فِرانس French Revolution (1789–1793)

انقلاب فرانس جي شروعات مئي ١٧٨٩ع ۾ فرانس جي بادشاهہ لوئي سورهن (Louis xvi) جي خلاف بغاوت سان ٿي. ان جو سبب عام ماڻهن ۾ شديد بک ۽ بدحالي هئي. هڪ طرف هاري ۽ مزدور کي کائڻ لاءِ ڳپو نٿي مليو، ٻئي طرف بادشاه ۽ سندس راڻي مئري اينٽنٽ (Mary Antoin-ete) عياشين ۽ شاه خرچين ۾ مصروف هئا. ١٤ جولاءِ تي بدنام زمانہ قيد خاني (Bastille) تي حملو ڪري ڪيترن ئي سياسي قيدين کي آزاد ڪرايو ويو. بادشاه انقلابين جي مطالبن کي تسليم ڪندي، ١٤ سيپٽمبر ١٧٩١ع کي نئين دستور مطابق فرانس کي جمهوريت قرار ڏنو.

ليڪن جڏهن آسٽريا ۽ جرمنيءَ جي بادشاه ۽ سندس زال جي اندروني اشاري تي فرانس تي حملو ڪيو، تيئن ملڪ ۾ گهرو لڙائي ڀڪڙجي وئي،

هڪ طرف شاھ جا حامي هئا تہ ٻئي طرف انقلابي جن پاڻ کي جيڪوبين (Jacoabian) ئي سڏايو. هڪ اندازي موجب هنن پاڻ سان پنجاھہ هزار ماڻهن جو لشڪر گڏ ڪري ورتو هنن کي فرانس جي دانشور ۽ پڙهيل طبقي جي پڻ مڪمل حمايت حاصل هئي. آخرڪار ٢٠ جنوري ١٧٩٣ع تي انقلابين بادشاهي محل تي قبضو ڪري ورتو ۽ بادشاھہ لوئي سورهين کي قتل ڪيو ويو. جلد ئي پوءِ سندس راڻيءَ کي بہ ختم ڪيو ويو.

هڪ اندازي موجب هزارين جانيون انقلاب جو بک ٿيون. انقلاب مخالف ماڻهن کي عوام اڳيان ڦاسي ڏني ٿي وئي جنهن لاءِ هڪ وڏي چونڪ تي ڦاسي ڏيڻ جي مشين (guillotin) رکي وئي هئي جيڪا چيو وڃي ٿو تہ روزانو گهٽ ۾ گهٽ ٥٠ ماڻهن کي ڦاسي ڏيندي هئي. انهيءَ عوامي جنگ ۾ فرانس جي مشهور جرنيل نيپولين بونا پارٽ جمهوريت پسندن جو ساٿ ڏنو هو. پر اڳتي هلي ١٨٠٤ع ۾ هن پاڻ کي فرانس جو خود مختيار بادشاھ ظاهر ڪيو.

آزادي، مساوات ۽ برادري (Freedom, equality fraternity) اهي ٽيئي نعرا هئا جيڪي انقلاب فرانس جي نتيجي ۾ سامهون آيا. مطلب تہ ان انقلاب کان يورپ جي تاريخ ۾ پهريون ڀيرو بنيادي انساني حقن جو (Fundamental rights) صحيح معنيٰ ۾ تصور اُڀريو.

(١٩) والٽيئر (1694–1778 AD) Valtaire

هو نہ رڳو وڏو ليکڪ، شاعر، اديب، فلسفي ۽ عالم هو، بلڪ هو وڏو عملي انسان پڻ هو. چيو ويو آهي تہ هن جي عقليت پرستيءَ جو انقلاب فرانس ۾ روسو جي فطرت پسنديءَ کان وڏو ڪردار هو. والٽيئر چوندو هو تہ "دنيا تي ڪتاب جي حڪمراني آهي" (Books rule on the world) هوڏانهن فرانس جي بادشاھ لوئي سورهين جو چوڻ هو تہ فرانس کي والٽيئر ۽ روسو تباھ ڪيو هو.

سن ١٧٢٦ع ۾ جڏهن والٽيئر کي ديس نيڪالي ملي تہ هو وڃي انگلنڊ ۾ رهيو، جتي انگريزي ٻوليءَ ۾ مهارت حاصل ڪيائين. هو انگلنڊ جي علمي ۽ آزاديءَ واري ماحول کان گهڻو متاثر ٿيو. ان زماني ۾ علمي

حلقن ۾ اچا تائين بيڪن جو نالو هو. ١٧٢٧ع ۾ جڏهن آئزڪ نيوٽن وفات ڪئي تہ هو سندس جنازي ۾ شريڪ ٿيو. انگلنڊ ۾ رهي هو جان لاڪ (١٧٠۴_١٦٣٢) فرانسس بيڪن (١٦٢٦_١٥٦١) ۾ نيوٽن جي علمي ڪاوشن کان ڏاڍو متاثر ٿيو ۽ جڏهن فرانس موٽي ويو تہ انهن نظرين جو اتي شدت سان پرچار ڪيائين.

(٢٠) گوئٽي Goethe (1749- 1832 AD)

جوهان وولف گانگ گوئٽي جرمن ٻوليءَ جو عظيم شاعر هو. هو سورنهن سالن جي عمر ۾ ليزگ يونيورسٽيءَ ۾ داخل ٿيو. هو ننڍي وهيءَ کان عاشق مزاج هو. سندس شاهڪار تخليق فائوسٽ Foust جو ڪارڻ بہ هڪ اهڙو ئي عشق هو. هن ٻيا بہ ڪيترائي ڊراما لکيا. فائوسٽ جو سنڌيءَ ۾ ترجمو ڄيٺمل پرسرام گلراج ڪيو. جيڪو ڇپيل آهي.

گوئٽي هڪ مفڪر هو ۽ ڪيس تاريخ جو پورو شعور هو. هن جو شمار چند اهڙين شخصيتن ۾ ٿئي ٿو، جن جديد يورپ ۾ اسلام جي صحيح ڪردار کي سمجهڻ ۽ سمجهائڻ جي ڪوشش ڪئي. هن جي مشهور انگريزي نثر نگار ڪارلا ئل (١٨٨١ _ ١٧٩٥) سان پڻ خط و ڪتابت ٿي هئي جيڪو پڻ اسلام جي تاريخي ڪردار جو قائل هو. گوئٽي پيغمبر اِسلام جي شان ۾ ”قصيده محمد“ (Mohammads Song) پڻ لکيو جنهن جون چند سٽون مسز ايلسا قاضي پنهنجي ڪتاب ۾ ڏنيون آهن. چيو وڃي ٿو تہ هن پيغمبر اسلام جي ڪردار کي صحيح نموني ۾ سمجهڻ لاءِ قرآن شريف جو پڻ مطالعو ڪيو هو.

[وڌيڪ تفصيل لاءِ ڏسو ايلسا قاضيءَ جو ڪتاب Through Ages Civilization ڇپايل سنڌالاجي، سال ١٩٨٩ع.]

(٢١) ڪارلا ئل (١٨٨١ _ ١٧٩٥)

ڪارلا ئل جي زندگي ۽ ڪارنامن بابت اسان ٻي تقرير جي فوٽ نوٽ نمبر ١١ ۾ روشني وجهي چڪا آهيون.

(٢٢) راڻي وڪٽوريا Queen Victoria (1819 - 1901 AD)

هوءَ جارج ٽئين جي پوٽي هئي. سندس پرورش جرمن آيا جي هٿان ٿي، جنهن سندس پالنا تي خاص ڌيان ڏنو. ١٨٨٧ع ۾ يعني ١٨ سالن جي عمر ۾ هو تاج برطانيه جي وارث ٿي. جيتوڻيڪ شروع ۾ هن ڪنهن خاص مهارت جو مظاهرو ڪونه ڪيو پر جرمن شهزادي البرٽ سان شادي ٿيڻ کان پوءِ منجهس وڏي تبديلي آئي. دراصل سندس مڙس هڪ مدبر شخص هو. جنهن ١٨٦١ع ۾ وفات ڪئي.

وڪٽوريا جي عهد جي خاص خوبي ملڪ ۾ وڌندڙ فڪري آزادي هئي، جنهن جو انگريزي ادب ۽ فنون لطيفه تي وڏو اثر پيو. ان کان سواءِ سندس دؤر حڪومت ۾ انگريز قوم جو ٻاهرين ملڪن تي تسلط پنهنجي عروج تي پهتو. سندس ئي دؤر ۾ هندوستان تي ١٨٥٧ کان پوءِ ايسٽ انڊيا ڪمپنيءَ جي حڪومت کي ختم ڪري تاجِ برطانيه جو راڄ قائم ڪيو ويو. انگريز قوم جو اهو سونهري دؤر سنه ١٩٠١ع ۾ سندس وفات سان پنهنجي پڄاڻيءَ تي پهتو.

(٢٣) علامه محمد اقبال، Muhammad Iqbal (1877 – 1938 AD)

هو پنجاب جي شهر سيالڪوٽ ۾ پيدا ٿيو. ابتدائي تعليم سيالڪوٽ ۽ تنهن کان پوءِ لاهور ۾ حاصل ڪيائين. اعليٰ تعليم ڪئمبرج ۽ جرمنيءَ ۾ ورتائين، جتان فلسفي ۾ ڊاڪٽريٽ جي ڊگري پڻ مليس.

اقبال اردو ۽ فارسيءَ ۾ نهايت اعليٰ پايه جو پر مقصد شعر چيو آهي. سندس شاعريءَ جا اڌ درجن کن مجموعا موجود آهن. البت نثر ۾ سندس هڪڙو ڪتاب (Reconstruction of religious thought in Islam) جي نالي سان آهي، جنهن ۾ سندس ست خطبا گڏ ڪيل آهن.

راقمالحروف ان جو سنڌي ترجمو سنه ١٩٧٨ع ۾ ڪيو جيڪو سال ١٩٨٢ع ۾ اقبال اڪيڊمي لاهور ٻاران ڇپيل آهي.

(٢٤) والٽيئر (Voltaire)

والٽيئر جي زندگي ۽ افڪار بابت اسان مختصر وضاحت مٿي (١٩) تي ڏئي چڪا آهيون.

(۲۵) ڪارل مارڪس Karl Marx (1818 -1883 AD)

هو جرمنيءَ جي شهر ٽريوس ۾ ڄائو. بون ۽ برلن يونيورسٽين ۾ تعليم حاصل ڪندي هو هيگل جي فلسفي کان گھڻو متاثر ٿيو. هو شروع کان ئي انقلابي هو. ان ڪري جڏهن هن پهرين صحافت شروع ڪئي ته ان اخبار کي ئي سرڪار بندش هيٺ آڻي ڇڏيو. ۱۸۴۳ع ۾ هن فرانس ڏانهن رخ رکيو ۽ اتي وڃي سوشلزم جو وڏيڪ اڀياس ڪيائين. اتي ئي سندس ملاقات اينگلز سان ٿي جيڪو ان وقت مئنچيسٽر ۾ هڪ فيڪٽريءَ جو مئنيجر هو. اينگلز جي ذريعي ئي هو انگلنڊ جي مزدور طبقي جي حالتن کان واقف ٿيو ۽ اتان جي معيشيت بابت پڻ آگاهي حاصل ڪيائن. ۱۸۴۶ع ۾ هن اينگلز سان گڏجي "ڪميونسٽ پڌرنامو" لکيو. هن جرمنيءَ ۽ فرانس جي ۱۸۴۸ع وارن ناڪام انقلابن ۾ سڌي توڙي اڻ سڌي طرح بهرو ورتو. اهوئي سبب هو جو پوءِ کيس اتان ديس نيڪالي ملي ۽ آخر اچي لنڊن ۾ پناهگزين ٿيو. جتي هو مرڻ گھڙيءَ تائين لکندو ۽ پڙهندو رهيو. اتي ئي هن پنهنجي ضخيم ۽ شاهڪار تصنيف (Das Capital) يا "سرمايو" لکيو. انهيءَ ڪتاب جي ڪري اقبال کيس "صاحبِ ڪتاب" ڪوٺيو آهي.

نيست پيغمبر و ليڪن در بغل دارد ڪتاب

مارڪس جو چوڻ هو ته فيلسوفن اڄ ڏينهن تائين صرف دنيا کي سمجھڻ جي ڪوشش ڪئي آهي، حالانڪ اصل ڪم ان کي تبديل ڪرڻ آهي. هيگل جي خيال موجب تبديليءَ جي ان عمل جي ابتدا ذهن کان ٿيڻي هئي. ٻين لفظن ۾ هن سمجھيو ٿي ته ذهن واريون تبديليون ئي مادي تبديلين جو سبب هيون. ليڪن مارڪس جو چوڻ هو ته نه، انهن تبديلين جو سبب خود مادو آهي، پر مادو به پنهنجي ليکي ڪا حيثيت نٿو رکي. البت اهو انسان جو مادي سان تعلق ئي آهي جيڪو اهم ڪردار ادا ڪري ٿو. وري انهيءَ تعلق يا نسبت جو غالب اظهار مارڪس جي چوڻ موجب پيداوار جي طريقن منجهان ٿئي ٿو. تنهنڪري اهي پيداوار جا طريقا (Mode of production) ئي آهن جيڪي انساني سماج جي تاريخ ۾ فيصلو ڪن ڪردار ادا ڪن ٿا. هتي پهچڻ کان پوءِ مارڪس ڪنهن به مابعد طبيعي تصور يا وجود جنهن ۾ خدا جو وجود به اچي وڃي ٿو. ان کي

غلط ۽ باطل قرار ڏئي ٿو.

مارڪس جي چوڻ جو مطلب آهي ته شروع ڪان وٺي هر معاشري ۾ اقتصادي لحاظ ڪان هڪٻئي جون مخالف ٻه قوتون يا ضد موجود رهيا آهن، جن کي انگريزيءَ ۾ Thesis ۽ Anti – thesis چئي سگهجي ٿو. مثلاً: منڍ ۾ آقا ۽ غلام جي صورت ۾ اهو تضاد موجود هو جنهن مان هڪ نئين ترڪيب Synthesis يا صورتحال جاگيردار Feudalism معاشري جو روپ ورتو. اهو معاشرو اقتصادي طريقن ۾ تبديليءَ سبب اڳتي هلي پهريائين تجارتي Commercial ۽ پوءِ صنعتي Industrial بنجي ويو. جنهن وري سرمايه دارانه نظام Capitialism کي جنم ڏنو. اتي اهو اڳيون تضاد جيڪو هونئن آقا ۽ غلام يا مالڪ ۽ رعيت واري صورت ۾ هو سو هاڻي ڦري صنعتڪار ۽ پورهيت يا مارڪس جي اصطلاح ۾ بود جوازي (Bourgeoise) ۽ پرولتاريت (Proletariat) جي شڪل اختيار ڪري ٿو. پر جاڪاڻ ته انهيءَ صورت ۾ به اها تضاد جي ڪيفيت يا جدليت (Dialectics) موجود آهي، تنهنڪري نئين ترڪيبي شڪل جنهن کي هو ڪميونزم جو نالو ڏئي ٿو، اڻ ٽر يا ناگزير ٿي پئي ٿي.

*

غزل

[هيءَ مضمون پوئٽري سوسائٽي آف انگلنڊ جي رسالي ”پوئٽري ريويو ۾ سنه ١٩٢٣ع ۾ شايع ٿيو هو. علامه صاحب اهو مضمون رسالي جي ايڊيٽر جي گذارش تي لکيو هو، ڇاڪاڻ ته هنن ”شاعريءَ جي مشرقي صنفن“ تي هڪ سلسلو شروع ڪرڻ تي گهريو. مضمون ڇپجڻ کان پوءِ علامه صاحب کي سوسائٽيءَ جو هڪ نائب صدر مقرر ڪيو ويو جنهن عهدي تي پنجويهه سال رهيا.

هن مضمون ۾ جنهن غزل کي مثال طور پيش ڪيو ويو آهي، اهو خيرپور رياست جي سابق والي مير علي نواز ”ناز“ جو چيل آهي. ۽ ان جو انگريزيءَ ۾ ترجمو ايلسا قاضيءَ ڪيو هو.]

”غزل“ اصل ۾ عربي ٻوليءَ جو لفظ آهي جنهن جي معنيٰ ”تغزل“ يعني ”محبت جو بيان“ يا ان مان مراد جنس لطيف جو ذڪر آهي. ليڪن ان سان ذري گهٽ هم آواز هڪ ٻيو لفظ ”غزلہ“ پڻ آهي جنهن جي معنيٰ وري ”ڪتڻ“ يا ”وٽڻ“ آهي. بهرحال منهنجي ذهن ۾ ان بابت ڪو شڪ شبهو ڪونهي ته اهو لفظ ”تغزل“ انهي ”غزلہ“ مان نڪتو آهي. (سٽ ڪتڻ يا نوڙي وٽڻ) منجهان ئي لفظ جي انهيءَ پوئين استعمال طرف ڌيان وڃي ٿو. اهڙيءَ طرح هڪ ٽيون لفظ ”غِزل“ پڻ آهي جنهن کي يورپ وارا ”غيزل“ (geselle) ڪوٺين ٿا، ڪي وري انهيءَ مان لفظ ”غزل“ کي نڪتل سمجهن ٿا. پر جيڪڏهن اهو لفظ ان مان نڪتل ناهي (۽ جئين گهڻو ڪري ناهي) ته به ”غزل“ يعني هرڻ جي چال هٽڻ سان غزل جي ليڪڪ جي شعري اڏام جي گهڻي مناسبت آهي.

غزل مترنم شاعريءَ جي هڪ صنف آهي، جيڪا اسلام جي آمد کان پوءِ فارسي ادب ۾ گهڻي مروج ٿي ۽ تنهن کان پوءِ وري هندوستان جي ادبي زبان اردوءَ ۾ آئي. غزل ۾ گهٽ ۾ گهٽ پنج بيت يا وڌ ۾ وڌ ويهه يا ڪڏهن ان کان به وڌيڪ ٿي سگهن ٿا. مثلاً: فارسيءَ جي مشهور غزل گو شاعر حافظ[1] جي غزلن ۾ پنجن کان سترنهن بيت آهن. غزل سڀني بحرن ۽ وزنن ۾ لکيو وڃي ٿو. البت اهو ضروري آهي ته "غزل" جون پهريون به مصراعون هم قافيه هجڻ کپن ۽ ان کان پوءِ هر بيت جي آخري سٽ شروع واري بيت (مطلع) سان هم قافيه ٿيڻ کپي. اهڙيءَ طرح سڄي غزل جو هم قافيه هجڻ ضروري آهي. ڪن غزلن ۾ وري قافيه کان پوءِ هميشه هڪ ٻيو لفظ بار بار ايندو آهي. اهو سڄي غزل ۾ قافيه کان پوءِ ساڳيو ئي لفظ هوندو آهي جيڪو ورجائبو آهي، ان کي "رديف" ڪوٺجي ٿو. (هتي علامه صاحب انگريزيءَ ۾ قافيه ۽ رديف ناهي ڏيکاريا آهن.)

شروعاتي دؤر ۾ غزل جي مصراعن درميان هڪ قسم جو منطقي ربط يا لاڳاپو هوندو هو. پر اُن کان پوءِ غزل جي اوسر مختلف رخ اختيار ڪيو، تان جو جڏهن غزل جو سونهري دؤر آيو ته اهو منطقي ربط ختم ٿي چڪو هو. هينئر اها ڳالهه حافظ جي غزلن تي به صادق اچي ٿي ته انهن ۾ به جيڪا ظاهري نسبت نظر اچي ٿي، اها لڙهيءَ ۾ پوتل موتين جي مالها واري آهي جنهن جو هر موتي پنهنجي الڳ ۽ جدا حيثيت رکي ٿو. اهو سون جي انهيءَ زنجيريءَ وانگر ناهي جنهن جو هر جُز ٻئي مان نڪتل معلوم ٿئي.

يورپ جا ليکڪ غزل جو ترجمو گهڻو ڪري 'ODE' ڪن ٿا. پر اهو تڏهن صحيح لڳندو، جڏهن ان جو اصلي مطلب يونانين وانگر "گيت" ورتو وڃي. هونئن به غزل غنائي شاعريءَ جي صنف آهي، جهڙيءَ طرح "اوڊ" آهي. پر جيستائين غزل جي هيئت (Form) جو سوال آهي ته ان کي نه ته ڪلاسيڪي گيت چئي سگهجي ٿو ۽ نه وري جديد گيت. ڪي مترجم وري غزل کي عشقيه سانيت (Sonnet) ڪوٺين ٿا. پر اهي ماڻهو جيڪي ڄاڻن ٿا ته "سانيت" اصل ۾ ڇا هو، تن لاءِ اهو بي معنيٰ بحث آهي، ڇو

تہ سانيٽ واقعي غنائي شعر جو اهڙو قسم هو جنهن ۾ عشقيہ موضوع سان نباهہ ڪيو وڃي ٿو ۽ ڪرڻ بہ کپي: باقي منجهن ڀي ڪا مناسبت ڪونهي. ها، پر انهن ٻنهي يعني اوڊ ۽ سانيٽ جي مقابلي ۾ غزل کي وري بہ انگريزي شعر جي صنف گيت (Song) سان گهڻي مشابهت آهي. ٿامس موو[٢] جا گيت ڀي هر صنف جي مقابلي ۾ غزل سان وڌيڪ مماثلت رکن ٿا. هتي وڌيڪ اها ڳالهہ پڻ قابل ذڪر آهي تہ جيئن گيت ۽ پڃن خاص ڪري موسيقيءَ جي لِءِ تي ٻڌايا وڃن ٿا، اهڙيءَ طرح غزل بہ موسيقيءَ جي لِءِ ۽ آذار تي ڳائبا آهن.

يورپ ۾ بوئين دؤر اندر شاعري واضح طور تي ٻن قسمن ۾ ورهايل نظر اچي ٿي ۽ ان جي محرڪات ۾ يوناني توڙي مشرقي شاعري ٻنهي کي برابر جو دخل آهي. ليڪن مشرقي اديبن وٽ اها تقسيم گهڻو اڳاٽي آهي جنهن کي هنن مقدس ۽ غير مقدس يا مذهبي ۽ غير مذهبي تي ڪوٺيو. يورپ وارن وٽ حمد (Hymns) ۽ گيت هئا جن مان "حمد" کي بلڪل مقدس سمجهيو ٿي ويو. اهڙيءَ طرح مشرق وارن وري "حمد" ۽ نعت کي خدا ۽ رسول لاءِ مخصوص ڪيو ۽ غزل جي شاعريءَ کي محبوبہ ۽ معشوقہ لاءِ خاص ٿي سمجهيو. بهرحال گهڻو پوءِ يورپ وارن ان کي اجائي تقسيم جو احساس ٿيو، پر مشرقي شاعر ان تقسيم کي گهڻو اڳ ختم ڪري چڪا هئا. هاڻي هنن جي نظر ۾ اهڙي ڪنهن بہ حدبنديءَ جو وجود اجايو هو، بلڪ ان دوئي جو سبب ناقص ۽ اڻپوري سمجهہ، مطلب تہ ڌرتيءَ کي آسمان جو ضد سمجهڻ بجاءِ ڌرتيءَ کي آسمان جو تڪميلي جُز تصور ڪرڻو پيو يا ٻين لفظن ۾ ڌرتي توڙي آسمان تي حڪومت هڪڙي ساڳئي مالڪ جي آهي. اهي ئي ماڻهو هئا جن شاعريءَ جي ٻنهي قسمن کي ملائي هڪ ڪري ڇڏيو ۽ اهڙا قصيدا، گيت ۽ غزل لکيا جن ۾ دين توڙي دنيا جون هڪ ئي انداز ۾ ويهي ڳالهيون ڪيون. انهن ئي اچي اها تفريق ۽ دوئي ختم ڪئي، جيڪا هڙادو ڪڙي ڪئي وئي هئي ۽ جيڪا غير دور رس نظرن پيدا ڪئي هئي. "دن"[٣] (Donne) ، ڪراشا[٤] (Crashaw) ۽ والر[٥] (Waller) انهيءَ قسم

جي اوائلي شاعرن مان آهن پر جڏهن منجهن اتساهه جي ڪمي ٿئي ٿي ته هو وري ساڳين پراڻين طرزن ۽ پابندين ڪي وجهي ڇهتن ٿا. بهرحال انهيءَ تبديليءَ جو سهرو انهن جي سر آهي. ڊاڪٽر جانسن[٦] ڪين مابعد ما الطبعياتي شاعرن جو نالو ڏنو آهي.

مشرق ۾ به ساڳئي قسم جا شاعر موجود هئا. بلڪ اتي ته تمام گهڻي تعداد ۾ هئا. ائين ڪٿي سمجهو ته هر ڏهن شاعرن مان نو اهڙا هئا ۽ انهن کي "صوفي شعرا" جو نالو ڏنو ٿي ويو. انهن جي لاءِ "خدا جي محبت" جو هرهنڌ ظهور ۽ وجود هو جنهن لاءِ لفظن جي به حاجت ڪونه هئي. هنن جي مشاهدي جي مطابق ڪا دوئي ڪونه هئي. هنن لاءِ "ڏنل" ۽ اڻ ڏنل" جي محبت ساڳئي عشق جون مختلف منزلون آهن؛ البت هڪڙي انهن مان اعليٰ يا مٿانهين آهي. هنن لاءِ مجازي محبوب جو عشق خدا جي عشق جو هڪ رستو آهي. هيءَ دنيا اصل ۾ حقيقي دنيا جو پڙاڏو يا تماشگاهه آهي. سڀ شيءِ خدا جو مظهر آهي. ڪابه غيريت ڪونهي. جيڪڏهن ڪو ڪفر آهي ته اهو ته ماڻهو ان ڪي ماسو الله ڪان سمجهي ۽ خدا جي طرفان نه سمجهي ۽ ان کي گهٽ وڌ نالن سان پڪاري. هو "ظاهر" ۽ "باطن" جي محبت جو اقرار ڪن ٿا. ليڪن هنن لاءِ ان ظاهر ۽ باطن جو واسطو ساڳي هستيءَ سان آهي ۽ اها هستي واجب الوجود، قادر مطلق ۽ عالم ڪل، خدا جي ذات آهي.

انهيءَ قسم جي شاعرن خاص ڪري غزل کي پنهنجي اظهار بيان لاءِ منتخب ڪيو ڇاڪاڻ ته اهو سندن تخيلي ضروريات لاءِ انتهائي مناسب هو. انهن شاعرن ئي غزل کي ان موجوده مقام تي پهچايو ۽ هنن ئي مصراعن جي درميان منطقي ربط کي غير ضروري قرار ڏنو؛ بلڪ ناقابلِ ترجيح پڻ. هنن کي اظهارِ بيان لاءِ وسيع ميدان کپندو هو، جو ته جنهن ڳالهه يا مسئلي بابت هنن اظهار ڪرڻ ٿي گهريو، اها بهرحال پيچيده ۽ پراسرار هئي. ڪين شعر جي هيئت لاءِ ايتري آزادي نه گهربي هئي، جيتري ان جي مواد لاءِ گهربل هئي. ان ڪري هڪ لحاظ سان "مابعد الطبعياتي" ۽ "متصوّفانه" شاعري هڪبئي سان ملندڙ جلندڙ آهن.

چو جو ٻنهي ۾ غور فڪر ۽ گهري سوچ ويچار جو دخل آهي. اهو انهن شاعرن جو ڪمال آهي جو هو خلا ۾ ڪنهن دورافتاده شيءِ کي پڻ پنهنجي تخيل جي تيز پرواز جي زد ۾ آڻي عموميت جي رنگ ۾ رنگين ٿا ۽ ان جي وسيع تشريح ۽ تعبير ڪن ٿا. هو هڪ گهڙي ڌرتيءَ تي آهن ته ٻيءَ گهڙي آسمان تي! هنن لاءِ ڪنهن اهڙي ناقابل تسخير رڪاوٽ جو وجود ڪونهي جنهن کي هو سَرَ ڪري نه سگهن!

بيشڪ قصيده گو شاعرن موضوع هڪڙو ئي اختيار ڪيو، جنهن لاءِ هنن پنهنجي روايتي اسلوب کي ڇڏي ٿي ڏنو، ليڪن هو منطقي ربط قائم رکي ٿي سگهيا ۽ رکيائون. پر ان جي برخلاف غزل جي شاعرن بلڪل هڪ الڳ ٿلڳ دنيا ۾ ٿي سوچيو، ايتريقدر جو هنن فڪر جي پابندين کي به ٽوڙي ڇڏيو ۽ منطقي حدبندين يا عام تصورات کي پڻ ڪنهن خاطر ۾ نه آندو. ان ڪري ۔ مجرد فڪر جي دنيا ۾ ايترو اڳتي وڌي ويا جو مٿن ڄڻ ته لا شعوريت جو ڪيفُ چڙهي ٿي ويو. اهي فڪر ۽ سوچ کان وڌيڪ خوابن ۽ سپنن جا شاعر هئا. هو سواءِ ڪنهن سوچ ويچار جي هڪ ڳالهه مان ٻي ڳالهه تي پهچي ٿي ويا. هو پنهنجي تخليل جي پرواز دوران هڪ خيال کان ٻي خيال تائين ۽ هڪڙي رمز کان ٻي رمز تائين ايستائين برابر وڌندا ٿي رهيا، جيستائين مٿن اهو رنگ يا جذبو غالب هو ۽ پنهنجو پاڻ ختم نه ٿي ٿيو. ان کان پوءِ اهو شاعر انهن رمزن کي اهڙيءَ طرح شعر جي صورت ڏيندو رهيو جيئن سونارو سون جي ساڳي تار مان ڪا مالها تيار ڪري. هاڻي ان صورت ۾ جيڪو ربط سامهون اچي ٿو، اهو منطقي نه، بلڪ نفسياتي ٿئي ٿو: ڏک مان ڳوڙها سرجن ٿا، جن جو سرچشمو وري دل آهي. مطلب ته اهڙيءَ طرح ۽ ان نموني ۾ اهو سلسلو دراز ٿئي ٿو. ليڪن انهن سڀني حالتن جو تعلق هڪ خاص قسم جي مزاج يا ڪيفيت سان ٿئي ٿو. ته به انهن جي حيثيت جدا جدا شين جهڙي ناهي، بلڪ اهي هڪ قسم جا خيالات يا احساسات آهن، جن جي تعداد ۽ ڳاڻيٽي تي ڪنهن به قسم جي پابندي ڪونهي ۽ نه وري انهن جو وجود هڪ "ڪل" جي تصور جو مخالف آهي. ٻين لفظن ۾ هيئن چئجي ته

منجهن هڪ ربط تہ آهي پر اهو منطقي نہ بلڪ نفسياتي نوعيت جو آهي. انهن ۾ هڪ ”وحدت“ پڻ ڪم ڪري ٿي، جيڪا فڪري نوعيت جي ناهي، البت اها ڪيفيت يا ”مزاج“ جي نمائندگي ڪري.

مطلب تہ ”صوفيانہ غزل“ جو واسطو ”استغراق“ واري ڪيفيت سان ٿئي ٿو. ليڪن جڏهن ذهن شعوري فڪر جون حدون اورانگهي پنهنجي اصلي مارڳ تي هلڻ شروع ڪري ٿو، تڏهن ڪيس پنهنجي آڏو هر طرف وحدت ئي وحدت نظر اچي ٿي. اتي ڪثرت منجهان بہ اهو ئي خيال جنم وٺي ٿو ۽ آخر ۾ وري بہ ايڪتا جو احساس ٿئي ٿو. تنهنڪري سڀ مختلف خيال ۽ سوچون جڏهن انهيءَ همه گير ڪيفيت جي زد ۾ اچن ٿيون تہ ان جو لازمي نتيجو پڻ ان جي مثال ۽ همه گير ذات مثان شيدا ٿيڻ جي صورت ۾ نڪري ٿو. ان ڪري غزل جي باري ۾ اها دعويٰ ڪري سگهجي ٿي تہ غزل فطرت جو اهڙو سڌو سنئون عڪس آهي جنهن ۾ ڪثرت ۽ رنگيني هڪ همه گير وحدت جي صورت ۾ موجود آهن، حالانڪ انهن ۾ بظاهر ڪو ربط نظر نٿو اچي. اهوئي سبب آهي جو غزل گو شاعر منطقي اضداد کي بيان ڪندي سرور حاصل ڪري ٿو، ڇو تہ ان مان سندس مراد منطق جي تحقير ڪرڻ هوندي آهي. مثلاً: منطق سيکاري ٿو تہ ساڳئي وقت تي ڪنهن شيءَ جو ”هجڻ“ ۽ ”نہ هجڻ“ ناممڪن آهي. پر صوفيءَ جي دعويٰ آهي تہ ”مان ڪجهہ ناهيان“ هاڻي ان کان پوءِ ”ڪجهہ ناهيان“ چوڻ اهو ساڳيو ”هجڻ“ ۽ مان واري ڳالهہ جو مطلب ٿو نڪري. بلڪ ان کان اڳتي وڌي هو نهايت بهادريءَ سان منطق جي ان دعويٰ کي رد ڪري ٿو ۽ چئي ڏئي ٿو: جيتوڻيڪ ”هو“ آهي پر ”هو آهي ئي ڪونہ.“ مطلب تہ صرف ٻن لفظن جي ذريعي ئي هو اهو اضداد جو کيل ڏيکارڻ شروع ڪري ٿو. مثلاً: واليءَ خيرپور ؎ جو هي غزل جيڪو اسين هت پيش ڪري رهيا آهيون. ان جي مطلع جي پهرين سٽ آهي:-

کهو گئی جب تيرا مکان ديکها

هتي ”کهو گئي“ يعني برباد ٿياسين ۽ مڪان يعني گهر ٻئي دراصل هڪٻئي جا ضد آهن: ڇو تہ گهرآبادي ۽ وسنديءَ جو نشان آهي مگر ٻيو

ظاهر ظھور بربادي. ھن مصرع ۾ جيڪا خوبصورتي ٻن ضدن کي ھڪ ھنڌ جمع ڪري پيدا ڪئي وئي آھي، ان کي في الحال اسين پاسيرو رکي ٿا ڇڏيون. ليڪن ان کان سواءِ محبت جي جنھن خاصيت جو ذڪر ڪيو ويو آھي، ان سان ”نويڪلائيءَ جو ھڪ اھڙو احساس پيدا ٿئي ٿو، جيڪو ھڪ ڪل جو تصور فراھم ڪري ٿو. اھو احساس ھڪ صوفيءَ لاءِ ڏاڍو املھہ آھي ڇو تہ ان منجھان ئي کيس ”ذات حقيقي“ءَ جو ادراڪ ٿئي ٿو ۽ ان صورت ۾ کيس ٻي ڪا شيءِ حقيقي نظر نہ ايندي آھي. بھرحال ان مصرع جي ھڪڙي سنئين سُڌي معنيٰ بہ آھي: جڏھن کان تنھنجي گھر تي نظر پئي اٿم تہ مون کي ٻي ڪا بہ شيءِ نظر نٿي اچي“. مجازي محبوب کي مخاطب ٿيڻ سان ان جي اھا ئي معنيٰ نڪرندي، باقي ھونئن گھر جا ڪيترا اشارا ڪنايا آھن. مثلاً: اسان جو بدن روح جو گھر آھي.

ھاڻي ٻي مصرع ڏسو:

مٹ گئي جب تيرا نشان ديکھا

ھتي ”مِٽ گئي، ۽ ”نشان“ جا ٻئي الفاظ وري ساڳي نوعيت جا آھن يعني ھڪٻئي جا ضد آھن. ھاڻي انھن لفظن کي مطلع ۾ آڻڻ جو مقصد ھو تہ انھيءَ نفسياتي حالت يا ڪيفيت جي نشاندھي ڪئي وڃي جيڪا ذات حِق جي تلاش ۽ سندس ھمہ گير محبت لاءِ ناگزير آھي. بلڪل جنھن محبت جي ڪري ٿوري بيخودي ۽ پاڻ وسارڻ جھڙيون ڪيفيتون پيدا ٿين ٿيون.

منھنجي خيال ۾ اھا ڳالھہ دلچسپيءَ کان خالي نہ ٿيندي جيڪڏھن چند لفظن ۾ آءٌ اھو واضح ڪرڻ جي ڪوشش ڪريان تہ ڪيئن باقي مصراعون جيڪي بظاھر ھڪ ٻئي کان منطقي طور بلڪل الڳ لڳن ٿيون، سي دراصل ھڪ استغراقي ڪيفيت جي حصي ھئڻ سبب ھڪٻئي سان ڳنڍيل آھن. ھاڻي ان لحاظ کان ڏسجي تہ ٻي بند ۾ ھڪ فطري مظھر جي شاھدي وسيلي ساڳئي دليل کي وزندار بنايو ويو آھي. پر ان جي پھرين مصرع بہ غير وزنائتي ناھي. ”بھار“ گل کي خوش آمديد چوي،

ان ۾ پڻ انهيءَ ابدي رات ڏانهن ڳجهو اشارو آهي جنهن ۾ ”تخريب“ ۽ ”تخليق“ ٻئي آهن. وري ڏسو ته بلبل به گل تي تڏهن عاشق ٿئي ٿي جڏهن گل تي بهار جي نظر پوي. اهڙيءَ طرح عشق جو پيدا ٿيڻ بهار جي طرفان گل جي خوش آمديد تي منحصر آهي. ٻين لفظن ۾ حُسن ا ڳ ۾ وجود ونې ٿو. پر بلبل جي عشق ۾ مبتلا ٿيڻ سان ئي ڪائنس ٻيون سڀ ڳالهيون ڇڏائجي وڃن ٿيون. مطلب ته ڪائنس ٻيون سڀ شيون وسري وڃن ٿيون سواءِ هڪ محبوب جي!

اهڙيءَ طرح ٽين بند جو بظاهر ٻئي بند سان اڃا به گهٽ ربط آهي. پر اهو به سچ آهي ته ٽيون بند ٻي مان ئي جنم وني ٿو. بلبل وانگر آءٌ به محبوب جي رحم ڪرم تي آهيان، سڀ ڪا شيءِ محبوب ڏانهن روان دوان آهي. منهنجي پنهنجي ڪا به شيءِ ڪونهي، حد ته اها آهي جو منهنجي دل ۽ زندگي به منهنجي اختيار ۾ ڪونهن. آءٌ پنهنجي دل وڃائي ويٺو آهيان. مون کي هن پنهنجو غلام بنائي ڇڏيو آهي ۽ آءٌ پوريءَ ريت هن جي اختيار ۾ آهيان. اهڙيءَ طرح ڳاڙهي رنگ جو اشارو ”حِنا“ يعني مينديءَ ڏانهن آهي ۽ ان مان مراد رَتُ يا خون پڻ آهي. هن سٽ مان اهو پڻ واضح ٿئي ٿو ته ڪيئن نه ”مجازي“ ۽ ”حقيقي“ عشق ٻئي هڪڙي سطح تي اچي ياڻ ۾ گڏجن ٿا: بلڪ ٻنهي جو اظهار ساڳين لفظن ۽ ساڳي اندازِ بيان ۾ ممڪن ٿيو پوي. ٻئي انساني روح اندر هڪڙي ئي قسم جي نفسياتي ڪيفيتن کي جنم ڏين ٿا. اهڙيءَ طرح اهي انسان کي ”پاڻ وسارڻ“ ۽ هن ماحول کان لاتعلق ٿيڻ ۾ مدد ڪن ٿا. جيڪي ڳالهيون وري ”هن حياتيءَ کي وڃائي“ ”ابدي“ حياتي حاصل ڪرڻ لاءِ ضروري آهن.

اهڙيءَ طرح چوٿين مصرع انهيءَ ساڳي مطلب کي وڌيڪ واضح ڪري ٿي ۽ لڳي ٿو ته اها پڻ اڳين مصرع مان نڪتي آهي. يعني جيتوڻيڪ هڪ زاهد ۽ عابد انسان پنهنجا سڀ ظاهري فرض پورا ڪري ٿو، ليڪن اها عبادت ڪنهن ڪم جي ناهي جيستائين هو پنهنجي معبود هستيءَ سان ”عشق“ نٿو ڪري. وڌيڪ هن مصرع ۾ جيڪي الفاظ آندا

ويا آهن جهڙوڪ: ”سر ڀوڙنا“، سنگِ آستان“ ۽ ”ڪعبو“ وغيره: انهن ۾ نه رڳو آواز جي خوبصورتي جهلڪي ٿي، پر انهن ۾ هڪ قسم جي حقيقي نسبت پڻ موجود آهي. هاڻي انهن سڀني ڳالهين جو ٻيو ڪو مقصد ڪونهي سواءِ هن جي ته اسين جيڪي ڪجھ ڪريون، ان جو اصلي سرچشمو يا معنيٰ ”عشق“ هجڻ کپي.

هاڻي ان لحاظ کان پنجون بند پڻ چوٿين سان جڙيل محسوس ٿئي ٿو، بلڪ ساڳي ڪيفيت جي ترجماني ڪري ٿو. ظاهري معنيٰ کان سواءِ ٻي ڳالھ جيڪا واضح ٿئي ٿي سا اها ته ارادو عمل جي برابر ناهي. يعني آسمان ڏانهن نهارڻ آسماني مدد گهرڻ جي مترادف ناهي. ان کان سواءِ هن مصرع مان اهو اشارو پڻ ملي ٿو ته جيڪو ماڻهو عشق ڪري ٿو، اهو ڪڏهن به محبوب جي روش جي شڪايت نٿو ڪري. اسان جا شڪوه شڪايتون ان ڪري آهن ڇاڪاڻ ته اسان ان کي ڏسي نٿا سگهون جيڪو اهي دک درد ڏئي ٿو. وڏي ڳا'ھ ته اسان جو هن سان عشق ڪونهي، نه ته مجا:ي محبوب جي جورو جفا پڻ ڪڙاڻ بدران مناڻ آهي. جيڪڏهن اسين حسن ازل کي ڏسي سگهون ها ۽ سندس تخليق جي سوڀيا کي سمجهي سگهون ها، ته پوءِ اسين ضرور ساڻس پيار ڪريون ها.

حقيقت اها آهي ته هڪ دفعي پيار ٿيڻ کان پوءِ اسان اُن شيءِ جي شڪايت نه بلڪ واکاڻ ڪندا آهيون. آخري بند يعني مقطع جو مقصد ازخود واضح آهي. بلڪ پوري ڪيفيت جي انتها ان مان ظاهر آهي. شاعر نهايت واضح لفظن ۾ ٻڌايو آهي ته ڪثرت ۽ يان وحدت آهي ۽ صورت جو اختلاف ڪا معنيٰ نٿو رکي: بلڪ هن هڪڙي ئي ذات کي ڏٺو آهي ۽ ڏسي ٿو ۽ ان کي ئي هر جڳھ تي ۽ هميشه ڏسيو آهي.

هتي اهو ٻڌائڻ ضروري آهي ته مترجم بند کي چوسٽي جي صورت ۾ پيش ڪيو آهي. گويا پوري ترجمي ۾ ٻه سٽون اصلي شعر جي هڪڙي مصرع يا سٽ برابر آهن. اهڙيءَ طرح قافيو به انگريزي طرز جو اختيار ڪيو ويو آهي. بهرحال وڏي ڪوشش ڪئي وئي آهي ته آخري لفظ يعني

"رديف" جو بچاءُ ڪيو ويو ۽ ان کان علاوه خاص خاص لفظن کي بہ برقرار رکيو ويو.

آءُ نٿو سمجهان تہ "پوئٽري ريويو" جي پڙهندڙن لاءِ مشرقي شاعري جي تعارف طور هن کان وڌيڪ ٻي ڪا شيءِ موجود آهي. خاص ڪري اردو ۽ فارسيءَ ۾ مقبوليت جي لحاظ کان غزل نمائنده صنف جي حيثيت رکي ٿو. ان ڪري هتي اسان رياست جي هڪ جديد حڪمران جي اها تخليق پيش ڪئي آهي: جنهن ۾ قدامت جون سڀ خوبيون پڻ عمدگيءَ سان موجود آهن.

❊

حوالا

(١) حافظ Hafiz (1326 - 1390 AD)

اصل نالو محمد شمس الدين، تخلص حافظ. فارسي زبان جو وڏي ۾ وڏو غزل گو شاعر تسليم ٿئي ٿو. جيتوڻيڪ پيو شعر بہ چيو اٿس؛ پر سندس غزلن جو مجموعو ديوانِ حافظ نهايت مشهور آهي. حافظ جو ديوان شراب و شاهد، مينا ۽ ساغر جي ذڪر سان پر آهي. حافظ جو انداز بيان نهايت منفرد، لطافت سان پُر ۽ تغزل سان پرپور آهي. هڪڙي راءِ اها بہ آهي تہ دنيا ۾ اڄ تائين ڪوبہ شخص غزل ۾ سندس همسر نہ ٿي سگهيو آهي. ديوان حافظِ جي چونڊ غزلن جو سنڌيءَ ۾ ترجمو محمد يعقوب نياز ڪيو آهي جيڪو سنہ ١٩٨٣ع ۾ آگم پبليڪيشن طرفان شايع ٿيو آهي.

(٢) ٿامس مُور Thomas Moore (1779 -1852 A.D)

انگريزي ٻوليءَ جو آئرش نسل جو شاعر جنهن جو ڪتاب Irish Melodies مشهور آهي. هو نثرنگار بہ هو. هن انگريزيءَ جي مشهور شاعر بائرن جي سوانح عمري بہ لکي هئي.

(٣) جان ڊَن John Donne (1573 - 1642 AD)

ڊن انگريزي شاعريءَ ۾ ان ڪري خاص اهميت جو حامل آهي جاڪاڻ تہ هن پاڻ کان اڳين شاعرن خاص ڪري اسپنسر جي مقابلي ۾ پنهنجي هڪ نئين رنگ جي ابتدا ڪئي. سندس شاعريءَ ۾ عام تصورات ڪونہ ٿا ملن. بلڪ هن جو سارو زور معنيٰ جي ڳوڙهائي ۽ باريڪيءَ تي رهيو آهي. يعني سندس شاعريءَ ۾ انتهائي دقتِ نظر کان ڪم ورتو ويو آهي. شايد ان ڪري کيس مابعدالطبعياتي شاعرن جو سر

موڙ ڪونيو ويو آهي. هو پنهنجي مقدس گيتن (Holy Sonnets) ۾ انسان کي عاشق، خدا کي محبوب ۽ شيطان کي انسان جو رقيب چوي ٿو.

(۴) ڪراشا Richard Crashaw (1612 -1649)

هن کي انگريزي ٻوليءَ ۾ مذهبي شاعريءَ جو نمائنده شاعر تسليم ڪيو وڃي ٿو. هو جان ڊن جي مڪتبہ فڪر سان تعلق رکي ٿو. جنهن کي ڊاڪٽر جانسن مابعدالطبعياتي شاعر ڪوني ٿو. جيتوڻيڪ هن هر قسم جا نظم لکيا، پر سندس مذهبي نظم ئي سڀ کان بهترآهن.

(۵) والر Edmund Wallar (1606-1667 AD)

والر جي شاعريءَ ۾ غنائيت پنهنجي پوري زور تي آهي. ان هوندي بہ فڪري لحاظ کان هو ڊن جي مڪتبہ شاعريءَ سان متعلق رهيو. البت هن انگريزي شعر جي هيئت ۾ نوان تجربا ڪيا.

(٦) ڊاڪٽر جانسن Doctor Jhonson (1709- 1784 AD)

هو انگريزي ادب ۾ ڪلاسيڪيت جو وڏي ۾ وڏو علمبردار ليکيو وڃي ٿو. بلڪ ڪلاسيڪيت وٽس عقيدي جي درجي تي پهتل هئي. ليڪن اها عجيب ڳالهہ آهي تہ هو حد درجي تائين انفراديت پسند پڻ هو.
ڊاڪٽر جانسن جي زندگي، سياست ۽ نظرين تي مشتمل جيمس باسويل (١٧٩٥-١٧٤٠) جيڪا سوانح عمري لکي تنهن کيس امر بنائي ڇڏيو. جانسن جي سڀ کان اهم تصنيف انگريزي زبان جي لغت آهي جنهن تي هن سالن جا سال ڪم ڪيو ۽ پاڻ اڪيلي سر ان کي ڇپائي شايع پڻ ڪيو.

جانسن شاعر بہ هو تہ نثرنگار بہ. ليڪن اصل ۾ هو نقاد هو. سندس تصنيف (Lives of Poets) انگريزي تنقيد نگاريءَ جو عظيم شاهڪار آهي. ڪلاسيڪيت جي نمائندي جي حيثت ۾ هو روايتن ۾ ايمان رکندو هو. هن جي خيال ۾ شاعريءَ کي مهذب دنيا سان واسطو رکڻ گهرجي ۽ اخلاق جو دامن ڪنهن بہ صورت ۾ ڇڏڻ نہ گهرجي.

(٧) مير علي نواز ناز MiR Ali Nawaz 'Naz' (1884–1934 AD)

مير علي نواز ولد مير امام بخش خان خيرپور رياست جي حڪمران خاندان جو فرد هو. ننڍپڻ کان ئي سندس تعليم و تربيت تي خاص ڌيان ڏنو ويو ۽ ان ڪري کيس لاهور، ديرادون ۽ لنڊن جي تعليمي ادارن ۾ موڪليو ويو. ان ڪري ڪافي سير و سياحت به ڪيائين.

مير صاحب کي فنون لطيفه خاص ڪري شاعريءَ سان عشق هو. هو رائل سوسائٽي آف آرٽس لنڊن جو فيلو ۽ پوئٽري رويو سوسائٽي لنڊن جو صدر به ٿي رهيو. ياد رهي ته انهيءَ سوسائٽيءَ جي رسالي لاءِ علامه صاحب مٿيون مضمون لکيو هو ۽ ان ۾ مير علي نواز ناز جي غزل جو ترجمو جيڪو ايلسا قاضيءَ ڪيو هو ڇپيو هو.

مير علي نواز پنهنجي پيءُ جي وفات کان پوءِ ٢٥ جون ١٩٢١ تي رياست خيرپور جو حڪمران ٿيو. سندس زندگيءَ ۾ لاهور جي ڳائڻي اقبال بيگم عرف باليءَ سان عشق جو قصو مشهور آهي. تازو يعني سنه ١٩٨٧ع ۾ مير صاحب جي شاعريءَ جو مجموعو "ڪليات ناز" جنهن کي مرحوم عطا محمد حامي خيرپوري مرتب ڪيو هو، سنڌي ادبي بورڊ ڇپائي پڌرو ڪيو آهي.

❊

اقبال

[اپريل ١٩٥٨ع ۾ ڪراچيءَ ۾ علامہ اقبال جو ڏينهن ملهايو ويو. ان موقعي تي علامہ صاحب هيٺئين تقرير ڪئي.]

بسم‌الله الرَّحمٰن الرَّحيم

مَن كَانَ يُرِيدُ الحَيوٰةَ الدُّنيا وَزِينَتَهَانُوَفِّ اِلَيهِم اَعمَالَهُم فِيهَا وَهُم فِيهَا لَا يُبخَسُونَ. اُولٰئِكَ الَّذِينَ لَيسَ لَهُم فِي الاٰخِرَةِ اِلَّاالنَّار وَ حَبِطَ مَا صَنَعُو فِيهَا وَ بَاطِلٌ مَّا كَانُو يَعلَمُونَ.

وَاَوحيٰ رَبُّک الي النَّحل اَن اتَّخِذي من الجبال بيوتاً وَّمِنَ الشَّجَرِوَمِمَّا يَعرِشُونَ. ثُمَّ كُلِي من كُلِّ الثَّمرات فاسلكي سُبلَ رَبِّکَ ذُلُلا.

يَخرُجُ مِن بُطُونِها شَرَابٌ مُّختَلِفٌ اَلوَانُهٗ فِيهِ شِفَاءٌ لِّلنَّاسِ اِنَّ فِي ذَالِکَ لَاٰيَةً لِّقَومٍ يَّتَفَكَّرُونَ.

آءٌ اقبال اڪيڊميءَ جي صدر ۽ ڪائونسل جي ميمبرن جو ٿورائتو آهيان، جن مون کي هيءُ موقعو فراهم ڪري هن اهم تقريب ۾ توهان سان شريڪ ٿيڻ جي عزت بخشي آهي.

مٿيءَ جي نئين حياتي ڳل هو: يا ائين ڪٿي چئو تہ ڳل مان ئي ڳل ٿيو. ٻئي طرف شاعر ٿيڻ ماڪيءَ جي مک جو مقدر ٿيو. اقبال ”ديوان غالب“[١] جي تصويرن واري ايڊيشن ”مرقع چغتائي“[٢] جي مهاڳ ۾ لکي ٿو: ”جديد دؤر فطرت مان الهام حاصل ڪري ٿو. ليڪن فطرت تہ محض ”هست“ يا ”هجڻ“ (is) جو نالو آهي، ۽ اها ڪيئن هجڻ کپي. (Ought). ان سلسلي ۾ فطرت پاڻ اسان جي تلاش ۾ مکيہ رڪاوٽ آهي. پر اهائي اها ڳالهہ آهي جنهن جو جواب هڪ فنڪار کي پنهنجي وجود جي گهراين ۾ ڳولي لهڻو آهي.

اقبال جا اهي لفظ ڪجھ منجهائيندڙ آهن. ڇو تہ ان جو مطلب وٺي سگهجي ٿو تہ فنڪار کي "هجڻ" کي "ڪيئن هجڻ کپي" سان هم آهنگ ڪرڻ لاءِ مسلسل جدوجهد ڪرڻي آهي. ٻين لفظن ۾ فطرت انسان جي زندگيءَ ۾ اهم ڪردار ادا نٿي ڪري. پر اها ڳالهہ بہ صحيح ڪونهي. اقبال پاڻ چوي ٿو.

نوائي من ازان پر سوز وبي باڪ و غم انگيز است،
بخاشاڪم شرر افتاد، وبادِ صبحدم تيز است.

[منهنجو آواز انهيءَ ڪري سوز سان ڀريل، بي خوف ۽ درد جاڳائيندڙ آهي: جو منهنجي ڪکائين جهوپڙيءَ مٿان هڪ چڻنگ اچي ڪري آهي ۽ صبح جي هير پڻ تکي پئي گهلي.]

هتي ظاهر آهي تہ بادِ صبحدم" مان مراد وايو منڊل يا فطرت آهي جيڪا چڻنگ يعني شراري کي ڀنبٽ ٿيڻ ۾ مدد ڪري ٿي.

حقيقت اها آهي تہ فطرت خود هڪ فنڪار ۾ هست يا "هجڻ" کي"ڪيئن هجڻ کپي" سان هم آهنگ ڪري ڇڏيو آهي. تنهنڪري فنڪار جو هيءُ ڪم آهي تہ انهن ٻنهي يعني "هجڻ" ۽ "ڪيئن هجڻ کپي" جي وچ ۾ جيڪا تفريق آهي، ان کي پنهنجي نغمہ سرائي ذريعي حل ڪري. پر جيڪڏهن ائين آهي تہ پوءِ انهيءَ نغمہ سرائي مٿان ايڏي تنقيد ڇو؟ اهڙيءَ طرح يتبعهم الغاؤن (انهن جا پوئلڳ گمراهہ آهن) جي سرزنشين ڇا لاءِ؟ بلڪ اهو بہ چيو ويو تہ: (شعر الشعراء قائد هم الي النار يعني سڀني کان وڏو شاعر انهن کي باهہ ڏانهن ڇڪي ٿو. جيتوڻيڪ پوءِ ان ۾ هيءُ ترميم ٿي: ان من البيان سِحرًا يعني بيشڪ شاعريءَ ۾ جادو جو اثر آهي يا "ان من الشعرا الحڪمة يعني شاعريءَ ۾ حڪمت آهي. تنهنڪري ائين پيو نظر اچي تہ شاعر ٻن قسمن جا آهن: هڪڙا "حڪمت جون ڳالهيون ڪن ٿا ۽ ٻيا فقط دائمي باهہ ڏانهن وٺي وڃن ٿا."

ان ڳالهہ ڏانهن هڪ هلڪو اشارو اقبال جي انهيءَ ساڳي "مهاڳ" جي آخري حصي ۾ ملي ٿو، جنهن ۾ هو چوي ٿو:

"جيستائين اسلام جي ثقافتي تاريخ جو تعلق آهي، منهنجو عقيدو

آهي تہ سواءِ فنِ عمارت سازي جي؛ اسلام جا ٻيا فن جهڙوڪ: موسيقي، مصَّوري توڙي شاعري پڻ اجا وجود ۾ اچڻا آهن. يعني اهو فن جنهنجي ذريعي انسان پاڻ ۾ تخلقو باخلاق الله واريون خدائي صفتون پيدا ڪري سگهي.

هتي ان ڳالهہ ڏانهن واضح اشارو موجود آهي تہ نہ رڳو شاعريءَ ۾ فن جا مختلف قسم آهن، بلڪ "اسلامي شاعري" ۽ "اسلامي آرٽ" جا پڻ امڪان موجود آهن. هن هنڌ هيءَ ڳالهہ خاص ڪري قابل ذڪر آهي تہ شاعريءَ جي اهڙي تقسيم جو ذڪر نہ رڳو قرآن ۽ اقبال ڪيو آهي، بلڪ يونانين جي دؤر کان وٺي جڏهن افلاطون[٣] چيو هو تہ "جهموريہ" ۾ شاعر نہ هوندا؛ تڏهن ان جو اهو ئي مطلب هو. وڏيڪ ويجهڙائيءَ واري دؤر ۾ وري ٽالسٽاءِ[٤] پڻ موسيقي سميت، پنهنجي دؤر جي سڀني فنونِ لطيفہ جو سخت مخالف هو. هاڻي اچو تہ "مشڪوڪ آرٽ" جي خطرات بابت، اقبال جي انهيءَ ساڳي مهاڳ ۾ جيڪي ڪجهہ چيو ويو آهي، تنهن تي غور ڪريون.

"قوم جي روحاني صحت جو گهڻو دارو مدار انهيءَ الهام تي آهي جيڪو سندس شاعرن ۽ فنڪارن کي پلئہ پوي ٿو. ليڪن اهو الهام پنهنجي وس ۾ ناهي جو انَ جو انتخاب ڪري سگهجي. اها تہ ذات آهي ۽ جيستائين اها ذات ڏٺيءَ کي ملي نہ آهي تيستائين ان جي صحيح پرک پڻ ڪري نٿي سگهجي. ان ڪري زوال پذير نوعيت جو الهام جيڪو اهڙي قسم جي شاعري يا مصوري جو سبب بنجي ٿوءِ عام ماڻهن ني پاڻ ڏانهن راغب ڪرڻ جي سگهہ رکي ٿو؛ اهو اٽيلا[٥] ۽ چنگيز خان[٦] جي فوج ظفر موج کان وڌيڪ تباهہ ڪن ثابت ٿي سگهي ٿو؟

ڪجهہ دير لاءِ اسان کي اقبال جي انهن لفظن تي هرويرو فڪرمند ٿيڻ جي ضرورت ناهي (جو تہ انهن مان غلط فهمي پيدا ٿي سگهي ٿي) جئن اسان مٿي ذڪر ڪيو تہ هڪ فنڪار کي تخلقو باخلاق الله جيڏو عظيم مقصد حاصل ڪرڻ لاءِ شعوري طور جدوجهد ڪرڻي پوندي. بلڪ

انهيءَ دوران اسان هن معاملي جو جائزو ونون ٿا تہ "اسلامي شاعري" ڇا آهي ۽ اها غيراسلامي شاعريءَ کان ڪيئن مختلف آهي. هاڻي جڏهن اسان اهو تسليم ڪري چڪا آهيون تہ فن جا ڪيترا قسم آهن تہ پوءِ اسان کي اهو جاچڻ گهرجي تہ اقبال جو فن ڪهڙي قسم جو آهي، ۽ ڇا سندس اهو فن "اسلامي شاعريءَ" جي زمري ۾ شمار ڪري سگهجي ٿو؟!

يونانين ۽ ٽالسٽاءِ جي وچ واري عرصي ۾ اقبال جو مرشد مولانا رومي[7] اچي ٿو، جنهن جي راءِ اسين هيٺ خود سندس لفظن ۾ پيش ڪريون ٿا. هلندي هلندي حضرت عمر رضہ[8] جو اهو قول بہ ٻڌي ڇڏيو، جنهن ۾ هن چيو هو:

کان الشعر علم قوم لم یکن لهم علم اصح منه

هاڻي مولانا روميءَ جي راءِ اجهو هن ريت آهي:

"ياران کہ نزدِ مِن آيند از بيم آن کہ ملول شوند، شعر مي گويم تابدان مشغول شوند ـ ورنہ من کجا شعر از کجا! والله کہ من از شعر بيزارم. پيش من بدترازان چيزي نيست"

(آءُ انهن دوستن جي ملول ٿيڻ جي انديشي کان جيڪي منهنجي صحبت خاطر اچن ٿا، شعر چوان ٿو تہ جئن اهي مشغول رهن، نہ تہ آءُ ڪٿي، شعر ڪٿي؟ خدا جو قسم آءُ شعر کان بيزار آهيان. مون وٽ ان کان وڌيڪ خراب ٻي ڪا شيءِ ڪونهي.)

معلوم ٿيو تہ رومي پنهنجن يارن دوستن جي وندر لاءِ شعر چوندو هو، باقي هونئن پنهنجي چواڻيءَ هو تہ شعر مان تنگ هو.

هيئنر اسين اقبال جا پنهنجا الفاظ جيڪي هن پنهنجي شاعريءَ متعلق چيا آهن، پيش ڪريون ٿا:ـ

مري نوائي پريشان کو شاعري نہ سمجھہ،
کہ مين هون محرم ـ راز ـ درون ـ ميخانہ.
نہ باده هي، نہ صراحي، نہ دؤرـ پيمانہ،
فقط نگاهہ سی رنگين هی بزمـ جانانہ.

واضح ٿيو تہ اقبال "نگاهہ" کي شاعريءَ جو روح سمجهي ٿو ۽ باقي ٻيون سڀ ڳالهيون سندس نظر ۾ ان جي اظهار جو ساز و سامان ۽ ذريعا آهن.

هو پنهنجي ان "نگاهہ" جو تصور هن ريت کولي پڌرو ڪري ٿو:

خرد ڪي پاس خبر ڪي سوا ڪچهہ اور نهيں،
ترا علاج نظر ڪي سوا ڪچهہ اور نهيں.

هو پنهنجي نقطهٔ نگاهہ جي وڌيڪ وضاحت هيٺين خوبصورت مصراعن ۾ ڪري ٿو:-

اقبال ني کل اهلِ خيابان کو سنايا،
يہ شعر نشاط آورو پرسوز و طربناڪ.
مين صورت گل دست صبا کا نهيں محتاج،
کرتا هي ميرا جوش جنون ميري قبا چاڪ.

ٻئي هنڌ انهيءَ نقطي کي هن ريت چٽو ڪري ٿو:-

اى اهلِ نظر ذوقِ نظر خوب هى ليکن،
جوشئ کى حقيقت کو نہ ديکهى وه نظر کيا.
الفاظ کي پيچوں ميں الجهتى نهيں دانا،
غواص کو مطلب هى صدف سي کہ گهر سى.

پڙهندڙن کي وڌيڪ بيزاريءَ کان بچائڻ خاطر ايترو ٻڌائجي تہ هن کان پوءِ ايندڙ آخري شعر لفظ "معنيٰ" کي ظاهر ڪري ٿو، جنهن بابت اسان بعد ۾ ڳالهائينداسون.

جس معنىٰ پيچيده کى تصديق کرى دل،
قيمت ميں وهي بڑهہ کى هي تابنده گهر سى.

رومي تہ ان کان بہ گهڻو اڳتي نڪري ويو. بلڪ گستاخ ٿيڻ جي حد تائين: جڏهن چيو:-

ماز قرآن مغز را برداشتيم،
استخوان پيشِ سگان انداختيم.

(اسان قرآن منجهان ان جو مغز ڪڍي ورتو، باقي هڏا ڪتن جي آڏو اڇلائي ڇڏياسين.)

هنن سمورين ڳالهين مان پڙهندڙن تي اهو واضح ٿي چڪو هوندو ته اقبال جو پورو ڌيان "معنيٰ" تي مرڪوز هو ۽ نه ظاهر يا "صورت" تي! بهرحال ائين به هرگز سمجهڻ نه گهرجي ته هن "صورت" کي نظرانداز ڪري پاڻ کي رڳو "معنيٰ" سان وابسته رکيو هو. بلڪ اهڙيءَ طرح اصل صورتحال کي سمجهڻ ۾ غلطي ٿيندي. ائين ڪونهي ته ڪو هو ڄاڻي واڻي "صورت" کي نظرانداز ڪري ٿو، ليڪن هن لاءِ القا يا الهام يا اتساهه جو ذريعو صرف "معنيٰ آهي ۽ نه "صورت." اهڙي قسم جو الهام، جنن اقبال پاڻ چوي ٿو، خدائي ڏات آهي.

ذالڪ فضل الله يوٌتيه من يشاءُ

يعني هن جو الهام "صورت" جي سطح جو ناهي، بلڪ اهو فڪر و نظر جي سطح تي اڀري ٿو.

هاڻي اها ڳالهه اسان کي شاعريءَ جي انهيءَ ڪلاسيڪي وصف ڏانهن وٺي وڃي ٿي، جيڪا هڪ دفعي ملٽن[(٩)] پاڻ مرتب ڪئي هئي، هن جو چوڻ هو ته شاعري سادي، جذبات کي اڀاريندڙ ۽ جوش سان ڀرپور هئڻ گهرجي!

پر اسين ڏسون ٿا ته اقبال "جذبات" سان ڪو واسطو نٿو رکي. اسان مٿي سندس جن به شعرن جو حوالو ڏنو آهي، تن سڀني مان صاف ظاهر ٿي رهيو آهي ته هو نه "جذباتيت" جو شڪار ٿئي ٿو ۽ نه وري حسّاسيت کان متاثر ٿئي ٿو. هن جي ڏات "نظريي" يا "معنيٰ" جي سطح تي متحرڪ ٿئي ٿي. ان ڪري اڳاٽي دؤر جا تضاد جيڪر سندس شعر کي محض "ناصحاڻو نظم" چون ها جيڪو شعر سڏجڻ جي لائق نه هو. ڇاڪاڻ ته هنن جي نظر ۾ شاعريءَ جو جذباتيت سان وابسته هجڻ لازمي هو. ڪا به غنائي شاعري جذبات جي شدت کان سواءِ جنم نه وٺي سگهندي آهي. ان ڪري هو ڪنهن به نظريي تحت شاعري ڪرڻ کي خشڪ فلسفيانه تعليم برابر سمجهندا هئا. انهيءَ ڪري سندن نظر ۾ اهڙي شاعري

الهامي هجڻ جي بدران محض تڪ بنديءَ واري شاعريءَ جو روپ هئي. ليڪن هتي اقبال ”صورت“ کي نٿو سمجهي. هو محض ”معنيٰ“ سان واسطو رکي ٿو ۽ بس.

رومي بہ قدم اڃا اڳتي آهي. هو وري ”صورت“ جي ڪنهن بہ قسم سان ڪو واسطو رکڻ نٿو گهري. غزالي(١٠) وري پنهنجي يگاني فلسفيانہ انداز ۾ان ڳالهہ کي هيئن ٿو پيش ڪري تہ اڳلو جهان معنيٰ جو جهان آهي ۽ نہ صورت جو!

هتي اهو سوال پڇي سگهجي ٿو تہ ڇا ”معنيٰ“ صورت جي ويس ڍڪڻ کان سواءِ اسان تائين پهچي سگهي ٿي؟ اهڙيءَ طرح خيال يا فڪر کي وري ”علامت جي معنيٰ“ (Meaning of Symbol) سڏيو ويو آهي. ان هوندي بہ علامتن کان الڳ خيالن جو وجود ڪونهي، پوءِ اهي خيال فطري هجن يا ٻوليءَ جي لفظنَ وسيلي ظاهر ڪري سگهڻ جهڙا پر اهي هر حالت ۾ علامتن جو اظهار ڪن ٿا ۽ انهن سان واڳيل رهن ٿا.

انهيءَ دليل جو جواب هيءُ آهي تہ بيشڪ ظاهري ”صورت“ کي ختم ڪري نٿو سگهجي، پر سارو زور ”معنيٰ“ تي ڏنو وڃي ٿو ۽ نہ صورت تي.

هن کي هڪ مثال ذريعي واضح ڪري سگهجي ٿو. اڳاٽي وقت ۾ پلاٽ جي دريافت ۽ قصي جي اصليت تي وڏو زور هو: بلڪ ان کي ئي ادبي تخليق جي خاص خوبي سمجهيو ويندو هو. قرآن پاڪ اچي اهو سيڪجهہ تبديل ڪري ڇڏيو. ان ۾ بيشڪ پراڻا قصا بيان ڪيا ويا آهن ليڪن بلڪل نئين معنوي اهميت سان. هاڻي قصو خود بہ اهميت وارو نہ هو پر اصل اهميت ان نئين شراب جي هئي جيڪو پراڻين بوتلن ۾ پريو ويو هو. ليڪن اقبال انهيءَ شراب سان پريل بوتل واري ڳالهہ مان بہ راضي نٿو ٿئي، پر هو شراب کان بہ اڳيرو ان جي اهميت جي ڳولا ڪري ٿو:-

يا رب درونِ سينه دل باخبر بده
در باده نشه را نگرم آن نظر بده

(اي پالڻهار، منهنجي اندر هڪ باخبر دل عطا ڪر، مون کي اها نظر

ڏي جنهن سان شراب اندر سمايل نشي کي ڏسان.)

قرآن پاڪ جي انهيءَ تحريڪ ادبي دنيا ۾ هڪ نئين روايت جو بنياد وڌو، جنهن جي پوءِ ڪيترين قومن جي نامیارن اديبن لا شعوري طور تي پيروي ڪئي. ڊانتي (١١) ۽ شيڪسپيئر (١٢) هڪ پراڻو قصو کڻي ان کي نئين معنيٰ پهرائڻ جي ڪوشش ڪندا هئا. شيڪسپيئر جا سڀ پلاٽ پراڻا قصا آهن ۽ هن هڪڙو به نئون قصو نه گهڙيو آهي. ليڪن هن انهن کي جيڪا معنيٰ ڏني آهي، اها بلڪل نئين آهي. ڪانئس پوءِ ملٽن به ائين ڪيو. اهڙيءَ طرح جرمن ادب جي مشهور ۽ نمائنده اديب گوئٽي (١٣) پڻ فطري طور تي اهو طريقو اختيار ڪيو. مثلاً: فاسٽس (Faustus) ۽ افيجينا (Iphegenia) جي قصن تي اڳيان اديب پڻ طبع آزمائي ڪري چڪا هئا. پر گوئٽي جي لکيل فاسٽس ۽ افيجينا جي معنوي اهميت ڪانئس اڳ وارن اديبن کان قطعي مختلف ۽ نرالي آهي. اهي سڀ ڳالهيون ثابت ڪن ٿيون، ۽ جيئن اسان اڳ ۾ به چئي چڪا آهيون، ته جڏهن کان وٺي قرآن دنيا ۾ آيو، تڏهن کان وٺي سڄي اهميت "معنيٰ" کي ملڻ لڳي ۽ نه ظاهري صورت کي!

ليڪن هتي وڌيڪ وضاحت طلب ڳالهه صرف اها آهي ته ان کي اسلامي ڪيئن ٿو چئي سگهجي؟ اسان اها ڳالهه ڪري چڪا آهيون ته انهيءَ روايت جو بنياد قرآن پاڪ وڌو. پر اهو اسان جو محض هڪ اندازو هو. اسلامي تاريخ جي موجوده مرحلي جي اهم تقاضا اها آهي ته اسين جيڪي پاڻ کي مسلمان سڏايون ٿا. انساني ارتقا جي باري ۾ اسلام جي نقطهٔ نظر کي پروڙيون ۽ پرجهيون. يورپ جڏهن سن بلوغت تي پهتو ته اتي مورخن ان ڳالهه جو انڪار ڪيو ويو ته ڪو مذهب به ارتقايافته آهي ۽ مذهب به ڪا تاريخي حيثيت رکي ٿو. هنن جو سمورو زور يهوديت، اسلام ۽ عيسائيت، واري ترتيب تي رهيو. هو عيسائيت کي اسلام کان اڳ ۾ رکڻ لاءِ تيار نه هئا. ڇاڪاڻ ته ان ريت عيسائيت جي تاريخي اهميت ۽ حيثيت گهٽجي ٿي وئي. ان جي باوجود سمجهڻ وارا سمجهن ٿا ته اها تاريخ سان ڄاڻي واڻي هٿ چراند ڪرڻ جي برابر آهي بلڪ اها پوري تاريخ کي غلط

رنگ ڏيڻ ۾ مسخ ڪرڻ جي ڪوشش آهي.

سوال آهي تہ اسلام ۾ ٻين مذهبن جي درميان ڪهڙو خاص فرق ۽ اختلاف آهي؟ سڀ کان پهريون ۾ مکيہ فرق اهو آهي، تہ اسلام ظاهري رسمن ۽ روايتن کي گهٽ ۾ گهٽ روا رکيو آهي. ان جي مقابلي ۾ اوائلي مذهبن جو سڄو زور "رسم و رواج" ۽ "ظاهري پابندين" تي هو. ڪوبہ مذهبي ڪم پادري ۽ پنڊت جي هٿان تقريب يا رسم کان سواءِ ٿي نہ سگهندو هو. ان کان سواءِ انهيءَ رسم جي ادائگي مقرر ٿيل طريقي ۽ ماحول ۾ مخصوص جڳهہ کان سواءِ ٿي نہ سگهندي هئي، پوءِ اها عيسائين جي ڪيلسا هجي يا يهودين جي عبادت گاهہ. پر ان جو هئڻ لازمي هو. حد تہ اها هئي جو ڪنهن بہ پوئلڳ لاءِ ان کان وڌيڪ سوچڻ گناهہ هو: تان جو هڪ فارسي شاعر جي چواڻي هي موقعو آيو:-

تاز بخششهاي آن سلطان دين،
مسجد ما شد همہ روئي زمين.

(تان جو ان سلطانِ دين جي مهربانين سبب روءِ زمين اسان جي لاءِ مسجد ٿي ويئي.)

هتي مون کي ٿوري دير لاءِ اصل موضوع کان هٽڻ لاءِ معاف ڪجو. ان کان سواءِ نامناسب نہ ٿيندو تہ آءٌ توهان تي اهو واضع ڪريان تہ مون آخر هن تقريب ۾ شريڪ ٿيڻ لاءِ ڪراچي اچڻ جو قبول ڪيو؟ ان جو خاص سبب هيءُ هو تہ گذريل مارچ مهيني ۾ اسان وٽ بہ اهم ڪانفرنسون ٿي گذريون آهن، جن مان هڪ جو موضوع سماجي علوم (Humanities)[١٤] هو تہ ٻيءَ جو موضوع "فلسفو"[١٥] هو. انهن ٻنهي ۾ مون کي ڪنهن نہ ڪنهن حيثيت سان شرڪت ڪرڻي پيئي هئي. بلڪ مون کي اهو موقعو مليو هو تہ سائنس ۽ فلسفي متعلق اسلام جي حيثيت ۽ نقطئہ نظر کي تفصيل سان پيش ڪريان اهڙيءَ طرح اچوڪو موقعو وري مون پنهنجي لاءِ خدا جي ٻي غنيمت سمجهي جئن تہ آءٌ فن ۾ اسلام بابت پنهنجا ويچار پيش ڪري سگهان، خاص ڪري اقبال جي ان راءِ جي حوالي سان جڏهن هو چوي ٿو تہ اسلامي آرٽ اڃا وجود ۾ ئي نہ آيو آهي.

هن مهل تائين اسان سڌي يا اڻسڌيءَ طرح فقط شاعريءَ بابت گفتگو ڪئي آهي. هن سلسلي ۾ مزيد چند الفاظ اسلام جي نقطئہ نگاهہ کان پيش ڪرڻ جي اجازت گهران ٿو. اقبال جي ٻئي مخصوص اصطلاح "فطرت" بابت پڻ اسان ڪافي ڪجهہ ڳالهايو آهي، جيتوڻيڪ هو ڪن موقعن تي فطرت کي "هست" (is) جو نالو ڏيئي، آرٽ يعني "ڪين هجڻ کپي" (qught) کان علحده ڪري ٿو يا اهو تاثر ڏئي ٿو تہ آرٽ فطرت کان الڳ يا ٻاهر آهي، هتي ان ڳالهہ جي وضاحت خاطر اسان شيڪسپيئر جون هينيون سٽون پيش ڪريون ٿا:-

فطرت کي ڪنهن بہ ريت بهتر نٿو بنايو وڃي، ڀر فطرت خود انهيءَ ريت کي وجود ۾ آڻي ٿي.

هاڻي اچو تہ هن سلسلي ۾ قرآن پاڪ جي بنيادي نقطئہ نظر جو پڻ جائزو وٺون. قرآن جي ابتدا "اقرا" (پڙهہ) جي لفظ سان ٿئي ٿي. اقرا جو هتي مطلب آهي "علامت جي معنيٰ پڙهہ" هوڏانهن قرآن پاڪ لاءِ پوري فطرت هڪ علامت آهي ۽ توهان کي ڪوشش ڪري ان جي معنيٰ کي پروڙڻو يا سمجهڻو آهي. هڪ دفعو جڏهن توهان کي ان جي حاصلات ٿي وڃي، تہ پوءِ "بيان" جو استعمال ڪجي، جيڪو توهان سکي چڪا آهيو. هاڻي بيان ٻنهي نمونن يعني لکت توڙي زباني طريقن سان ٿي سگهي ٿو. البت قلم ۽ لکڻ تي زور قرآن پاڪ جي سورة "ن والقلم و ما يسطرون" مان بلڪل واضح آهي. جيڪا "اقرا" کان پوءِ (نزول جي لحاظ کان) قرآن پاڪ جي ٻيو نمبر سورة آهي.

هاڻي سوال آهي تہ ڇا قرآن جا اهي بلڪل شروعاتي لفظ ڪن اهڙن قدرن جي نمائندگي ڪن ٿا، جيڪي ان کان اڳي موجود هئا؟! قرآن کان اڳ اسان کي حياتياتي سطح تي فقط ٻن بنيادي قدرن جي ڄاڻ حاصل هئي. هڪڙو هو زندگيءَ کي برقرار رکڻ لاءِ کاڌي جو انتظام ڪرڻ ۽ ٻيو هو نوع انساني جي تسلسل ۽ بقا کي قائم رکڻ. هتي انهن ٻنهي قدرن جي نمائندگي هيئن ڪئي وئي تہ "اقرا" کي ذهن جي خوراڪ قرار ڏنو ويو، ۽ تخليقي عمل جي لاءِ اظهار ذات کي سر چشمي جو درجو ڏنو

ويو. تورن لفظن ۾ هيئن چئجي ته حياتياتي يا جسماني سطح جي قدرن کي روحاني قدرن سان بدلايو ويو آهي. اوائلي مذهبن ۽ اسلام جي وچ ۾ اهوئي هڪ بنيادي اهميت وارو فرق آهي. اسلام ۾ مادي زندگي محض هڪ وسيلو آهي، باقي سارو زور مَنَ ۽ روح جي دنيا تي ڏنو ويو آهي. جئن هن آيت ۾ آهي: المال والبنون زينت الحيواة الدنيا يعني مال ۽ اولاد هن دنياوي زندگيءَ جي زينت آهن. اوهان جو حقيقي اولاد اوهان جا روحاني بار آهن. توهان جو منُ يا روح جيڪي تخليق ڪري ٿو، اهو ئي توهان جو اولاد آهي. جيڪي ماڻهو ايتري ڳالهه سمجهي سگهن ٿا، تن کي مذهب جي تاريخي اوسر ۽ ارتقا ۾ اسلام جي حقيقي مقام ۽ حيثيت کي سمجهڻ ۾ ڪا ڏکيائي پيش نه اچڻ کپي.

انهن چند ابتدائي ڪلمات کان پوءِ اسان فن جي تاريخ تي هڪ نگاهه وجهون ٿا. خاص ڪري يونانين جي حوالي سان: ڇاڪاڻ ته سائنس ۽ فلسفي جي صورت ۾ پڻ اسان اتان شروعات ڪئي هئي. ١٥ مارچ تي منعقد ڪيل فلاسافيڪل ڪانگريس جي پنجين اجلاس جي موقعي تي اسان يونانين خصوصاً ارسطوءَ[١٦] جي اخلاقيات ۽ منطق بابت بحث ڪندي چيو هو ته انهيءَ مخصوص مرحلي تي انسان پنهنجي دل ۽ دماغ بابت ابتدائي شعور حاصل ڪرڻ لڳو هو. بلڪ جهڙيءَ طرح ننڍڙو ٻار ٻاتائڻ کان پوءِ ڳالهائڻ شروع ڪندو آهي ۽ ڪوشش ڪندو آهي ته جئن پورا لفظ اُچاري سگهي ۽ پنهنجو مطلب بيان ڪري سگهي، بلڪل ساڳي حالت يونانين جي هئي. جيتوڻيڪ دنيا جي ٻين حصن ۾ انسان انهيءَ منزل کان گهڻو اڳتي نڪري چڪو هو. مثال طور: چين ۾ ڪنفيوشس[١٧] جو اخلاقي فلسفو ارسطوءَ جي اخلاقيات کان گهڻو اڳتي نڪتل آهي. پر جئن اسان اڳ ۾ به چيو ته مغرب کي جڏهن اوچتو پيدا ٿيڻ کان پوءِ پنهنجي ذات جو شعور حاصل ٿيو، ۽ منّ قوتِ فڪر جو واسو ٿيو، تڏهن هنن پنهنجي فلسفي جي ابتدا يونانين کان شروع ڪرڻ جو فيصلو ڪيو. اڄ سوڌو اها حالت جاري آهي. هو طاقت جي نشي ۾ ايڏو ته مست هئا، جو هنن سمجهيو ٿي ته انسانذات کي هميشه لاءِ اونده

۾ رکي سگهجي ٿو. هنن کي اهو قطعي محسوس نہ ٿيو تہ يونانين کي مشرقي ماڻهن کان بلڪل الڳ ڪري خالص مغربي قوم بنائڻ هڪ احمقاڻو فعل هو: جو تہ يوناني ٻوليءَ جا لفظ ٻڌائي رهيا هئا. تہ هو ايراني لوڪن جا ويجهي کان ويجها سوٽ هئا ۽ اهي ايشيا مائنر ۾ رهندي پنهنجي اصلوڪي وطن کان محض چند سؤ ميلن جي فاصلي تي هئا. هن جي سموري اوسر يونان کان وڌيڪ ايشيا مائنر ۽ مصر ۾ ٿي هئي.

هاڻي سوال آهي تہ يوناني آرٽ ۽ فن جو اهو ڪهڙو ميدان آهي جنهن ۾ هنن پنهنجي بهترين صلاحيتن جو اظهار ڪيو آهي، ۽ جنهن جو اڄ تائين ٻيو ڪو مقابلو ڪري نہ سگهيو آهي. هتي اها ڳالهہ سواءِ ڪنهن خوف جي چئي سگهجي ٿي تہ اهو فنِ سنگتراشي آهي: چاڪاڻ تہ هو "انساني جسم" جي سلسلي ۾ خاص مهارت جو مظاهرو ڪن ٿا. اڄ تائين يونانين جي مقابلي ۾ ٻي ڪا قوم پٿر منجهان ڇيٽي ذريعي اهڙا سهڻا انساني مجسما گهڙي نہ سگهي آهي. اهي واقعي انساني جسم جي خوبصورتيءَ ۾ جذب ٿي ڪٿا هئا. انهن ننهنجي فن جا بہ عظيم شاهڪار جيڪي ايندڙ نسلن لاءِ ورثي طور ڇڏيا آهن، سي بليو ڊيئر جو ابالو (Apollo of Belvedere) ۽ مائلو جو وينس Venus جو مجسمو آهن. اهي واقعي انساني بدن جي خوبصورتيءَ جو اعليٰ نمونو آهن. اهو دؤر هو جڏهن يوناني ڊيونائس (Dionysus) کي وڏي ۾ وڏو ديوتا مڃيندا هئا ۽ جڏهن انگوري شراب جو سَتُ انسان جي بهترين جذبات کي بروئي ڪار آڻڻ جو خاص محرڪ سمجهيو ويندو هو. مطلب تہ ان دؤر ۾ اهو سوال ئي پيدا نٿي ٿيو تہ انسان ظاهري شين کان سواءِ ٻي ڪنهن ڳالهہ جي جستجو ڪري.

ليڪن اقبال هينئين زوردار لفظن ۾ اسانجو ڌيان ڇڪائيندي چيو ٿو:-

اگر بہ سينۂ اين کائنات در نہ روي،
نگاهہ را بہ تماشا گذاشتن ستم است.

جيڪڏهن تون هن ڪائنات جي سيني اندر گهڙي نہ وڃين ۽ نظر کي رڳو تماشي ڏسڻ لاءِ ڇڏي ڏيندين تہ اهو ظلم آهي ۽ انهيءَ ڳالهہ جي وڌيڪ وضاحت ڪندي ٻئي هنڌ چوي ٿو.

رقص تن در گردش آرد خاک را
رقص جان برهم زند افلاک را

جسم جو ناچ محض مٽيءَ کي گردش ۾ آڻي ٿو پر روح جو ناچ آسمان ۾ جنبش پيدا ڪري ٿو. مطلب ته هن مهل تائين اسان اهو ڏيکارڻ جي ڪوشش ڪئي آهي ته اقبال جو الهام "صورت": يا ظاهري احساس جي سطح جو ناهي، بلڪ اهو "نظريي" ۽ "معني" جي مناسبت سان جنم وٺي ٿو. انهيءَ لحاظ کان "سچي ته سندس فن "اسلامي فن" آهي، جنهن لاءِ هو پاڻ چوي ٿو ته اهو اڃا وجود ۾ نه آيو آهي. هتي في الحال اسان ان حيثيت ۾ ناهيون جو انهيءَ خيال سان مصوري ۽ موسيقيءَ تي ڪجهه ڳالهائي سگهون ڇاڪاڻ ته اهو بذات خود هڪ الڳ ۽ مڪمل موضوع آهي. پر سوال آهي ته ڇا اقبال خيال ۽ نظرين کي انهيءَ نموني ۾ پيش ڪري ٿو جئن هڪ فلسفي ڪري ٿو؟ ڇا هو باقاعدي هڪ هنڌ ويهي پنهنجن خيالن جو تجزيو ۽ ترڪيب ڪري ٿو. ۽ تنهن کان پوءِ هڪ مفڪر وانگر ويهي انهن جي آڌار تي پنهنجا نظريا تشڪيل ڏئي ٿو؟ پر جيڪڏهن ائين هجي ها ته اقبال جو شعر اسان کي هرگز متاثر نه ڪري ها ۽ اهو محض ناصحاڻي شعر جي حيثيت اختيار ڪري ها. ليڪن اسين ڏسون ٿا ته اقبال جي شاعري گهڻي ڀاڱي غنائي قسم جي آهي، بلڪ اها ملٽن جي ان وصف تي پوري اچي ٿي، جنهن مطابق هو شعر کي جذبات مان سرجندڙ يا جذبات اڀاريندڙ قرار ڏئي ٿو. البت اها ملٽن جي وصف کان هڪڙي لحاظ کان جدا آهي ته اها "حسياتي" نه آهي، ليڪن "نظرياتي" آهي. تنهنڪري اقبال جي شاعري "سادي،نظرياتي ۽ روح کي وجد ۾ آڻيندڙ آهي. جڏهن ته ملٽن جي شاعري "سادي مگر حسياتي ۽ جذبات اُڀاريندڙ آهي."

اهوئي سبب آهي جو مون ڪيئي سال اڳ اقبال جي شاعريءَ کي "نظريات جو عجائب گهر"(١٨) ڪوٺيو هو. هو ان دؤر جي هر نظريي کي پنهنجي فن لاءِ تحرڪ جو باعث سمجهي ٿو ۽ ان جو جائزو وٺي ٿو. هو انهن نظرين ۾ ڪشش محسوس ڪري ٿو ۽ اهي ڪيس ردِ عمل لاءِ اڀارڻ

جو سبب پڻ بنجن ٿا. هو نٽشي[١٩] جهڙي فيلسوف کي پڙهي ٿو ۽ ڪجهه وقت لاءِ هن جي ٻوليءَ ۾ ڳالهائي ٿو، جو ته هن اُن تي ڌيان ڏنو. بلڪ هو ان حد تائين وڃي ٿو جو سندس اصطلاح به استعمال ڪري ٿو. ان ڪري هو پرامن ماڻهوءَ کي ردِ يعني گوسفند ڪوني ٿو. ٻي جڳهه تي وري هو گوئٽي کان گهڻو متاثر نظر اچي ٿو. خاص ڪري گوئٽي جو اهو تصور جنهن کي "جنون" يا "آسيب زدگي" سمجهندو هو. اقبال جو "شڪوه" يا هينيون شعر ڏسو:-

ما از خدائي گم شده ايم، او بجستجو ست،
چون ما نيازمند گرفتار آرزو ست.

[اسين خدا کان گم ٿي ويل آهيون ۽ هو اسان جي ڳولا ۾ آهي. اسان جهڙو نيازمند وري خواهشن جي چڪر ۾ گرفتار آهي.]

اهي شعر گوئٽي جي هنن شعرن جو ردِ عمل آهن، جيڪي هن ديوتائن کي مخاطب ٿيندي چيا هئا:-

تون اسان کي هن زندگيءَ ۾ وني آئين،
تنهن کان پوءِ غريب کي ڇڏي ڏنئه ته پلي ڏوهاري ٿئي.
ان کان پوءِ وري کيس دک درد جي حوالي ڪيئه،
ڇاڪاڻ ته ڌرتيءَ کان هر گناهه جو بدلو ونٹو هو.

گوئٽي پنهنجي جنوني جذبي ۾ اجهو ائين ٿو ڳالهائي؛ حالانڪ ويچارو حافظ[٢٠] به ان حد تائين مس ٿو وڃي:-

گناهه گر چه نبود در اختيار ما حافظ!
تو در طريق اِدب کوش و گو گناهِ من است.

جڏهن اقبال "لا احب الافلين" پڙهي ٿو ته چئي ٿو: "تراشيدم، پرستيدم، شڪستم يعني مون پڻ "بت" گهڙيو، جنهن کي پوڄيم ۽ پوءِ ان کي پڇي پورا ڪري ڇڏيم. اتي هو پنهنجي "خودي" ۾ مصروف ڪونهي ۽ نه وري هيئن چوڻ جو خيال اٿس:-

خودی ميں گم هی، خدا کی تلاش کر غافل
يهی هی تيری لئی اب فلاح کی راه؟

انهيءَ ڪيفيت ۾ هو پنهنجي خوديءَ جي تعمير طرف مائل نظر نٿو اچي. حالانڪ رومي ان معاملي ۾ هر وقت پنهنجي نفس سان مشغول نظر اچي ٿو. ۽ چئي ٿو: "خام بُدم، پخته شدم، سوختم" يعني ڪچو هيس پڪو ٿيس ۽ سڙي ويس، هاڻي انهن لفظن جي اقبال جي مٿين ٽن لفظن سان ڀيٽ ڪريو، جيڪي هن شعر ۾ ڪم آندل آهن:-

هزاران سال با فطرت نشستم
باو پيوسته و از خود گسستم
و ليکن سرگذشت اين دو حرف است
تراشيدم، پر ستيدم، شکستم.

[هزارها سال آءٌ فطرت سان گڏ وينو هئس. انهيءَ سان پاڻ کي جوڙي ۽ ڳنڍي رکيم ۽ پاڻ کان ڀڄندو ۽ دور ٿيندو رهيس. پر اهو سڄو قصو هنن ٽن حرفن ۾ پورو ٿئي ٿو: ته گهڙي ناهيم، پوڄا ڪيم ۽ ڀڃي ڇڏيم.]

مٿئين ڪيفيت منجهان اقبال وٽ فطرت جي کوجنا بابت هڪ اهڙي سائنسدان وارو نقطهٔ نظر جهلڪي ٿو، جيڪو فطرت جو اڀياس "باسم ربک الذي خلق" کي ذهن ۾ رکڻ کان سواءِ ڪرڻ لڳي ٿو. جيڪڏهن هو پنهنجي من ۾ باسم ربک رکي ائين ڪري ها، ته پوءِ فطرت سان هزار سالن جو عرصو گڏ گذارڻ جو اهو نتيجو نه نڪري ها. چو ته "آفاق" ۾ پڻ ڪافي "آياتِ" آهن.

ظاهر آهي ته "خود گستن" يعني پاڻ کي الڳ رکڻ سان ڪو فرق نه پوي ها. ڇاڪاڻ جو "في الافاق" منجهان اهو مقصد پورو ٿي رهيو هو. پر ان وقت هن جي ڪيفيت دراصل "لا" واري هئي ۽ نه "الاَّ" جي. البت جئن اسان اڳ ۾ به چيو ته جيڪڏهن هو پنهنجي مطالعي جي ابتدا باسم ربک الذي خلق سان ڪري ها ته پوءِ هو "لا" منجهان خود بخود "الاَّ" جي مقام تي اچي پهچي ها.

اها ڳالهه هن حقيقت جو وڏيڪ ثبوت ڏئي ٿي ته شاعر شعوري طور مطالعو نٿو ڪري، بلڪ اهو سندس مزاج يا مٿس ڇانيل ڪيفيت تي منحصر آهي، جنهن جي رهنمائيءَ ۾ هو اڳتي وڌي ٿو. هوا اتي زور سان

لڳندي آهي، جتي ان جو امڪان هوندو آهي. جيڪو ماڻهو فقط الزام لڳائي ٿو، سو غلط آهي. اهو ماڻهو بہ غلط آهي، جيڪو وڏيڪ ملڻ جي توقع ڪري ٿو. شاعر رڳو.شاعر آهي ۽ نہ فيلسوف يا مفڪر. ڪيترا خيال ۽ نظريا هيجان پيدا ڪندا رهن ٿا، ۽ شاعر بہ انهيءَ لحاظ کان پنهنجو ردِ عمل ظاهر ڪندو رهي ٿو. فرق اهو آهي تہ هتي "نظريات" ۽ نہ "محسوسات" ترغيب ڏياريندڙ يا عامل آهن.

ساڳي ڳالهہ شيڪسپيئر لاءِ بہ چئي سگهجي ٿي، جيڪو پڻ هڪ وڏو شاعر آهي. سندس قوم جا ماڻهو صدين کان وٺي هن جي راين ۽ خيالن جي کوجنا ۾ لڳل آهن. ليڪن اقبال جي مقابلي ۾ اتي بہ وڏيڪ ڪاميابي ڪونہ ٿي آهي. آلدس هڪسلي[٢١] شيڪسپيئر بابت پنهنجو تجربو هنن لفظن ۾ بيان ڪري ٿو:-

"جيڪڏهن توهان بلڪل سڀ ڳالهيون چونڊ چاهيندا تہ اهي هڪبئي کي رد ڏينديون ۽ نتيجو ڪجهہ نہ نڪرندو. اهوئي سبب آهي جو شيڪسپيئر جو ڪو واضح فلسفو دريافت ڪري نٿو سگهجي. پر ڏنو وڃي تہ هن جي مابعد الطبعيات ۾ حسن ۽ خوبصورتيءَ جو هڪ نظام آهي. اهڙيون سچايون بہ آهن جيڪي هڪ شاعر پنهنجي تعلق وسيلي نظارن ۽ لکيل سٽن ۾ پيدا ڪري ٿو. ان لحاظ کان سندس ناٽڪن ۾ الهياتي رنگ پڻ وڏي عروج تي نظر اچي ٿو. البت جيڪڏهن اوهين انهن منفي ڳالهين کي چونڊي نظرانداز ڪريو جيڪي هڪبئي جي منسوخي يا رد جو باعث ٿين ٿيون، تہ پوءِ توهان کي غير معمولي قسم جا، پر جدا جدا هنڌن تي اهڙا قول ملندا جيڪي واضح دانائيءَ جا حامل هوندا."

آخر ۾ مون کي هيءَ تقرير اهو چئي ختم ڪرڻ ڏيو تہ اهي ورسيون بذات خود مقصد ناهن. بلڪ جيستائين اهي ڪو واضح مقصد آڏو رکي نٿيون ملهايون وڃن، تيستائين انهن جو ڪو فائدو ناهي ۽ اهي اسان کي ڪنهن منزل تي ڪونہ پهچائينديون. اڄ تہ انهن کي صحيح معنيٰ ۾ اسلامي بنايون ۽ اهي تڏهن اسلامي ٿينديون جڏهن انهن جي اصل 'معنيٰ' ۽ مطلب جي ساڄهہ حاصل ڪبي ۽ انهن جو اهم مقصد سمجهيو

ويندو. ڇاڪاڻ تہ اسلام جيتوڻيڪ ڪنهن حد تائين "صورت" يا "ظاهر" جو استعمال ڪري ٿو، دراصل انهن کي اسلام عميق حقيقت جو مظهر يا علامت قرار ڏئي ٿو. جيستائين انهن جي اصل روح جي نشاندهي نٿي ڪئي وڃي ۽ جيستائين ان جو اصل مقصد حاصل نٿو ٿئي، تيستائين اهي محض هڪ تماشي يا ظاهري ڏيک ويک جي حيثيت رکن ٿيون. جيڪا ڳالهہ اسلام ۾ هڪ قسم جي بت پرستي آهي ۽ اسلام ان جي منع ڪئي آهي. جئن شاعر چوي ٿو:-

حيات چيست؟ جهان را اسير جان کردن،
تو خود اسير جهان را کجا تواني کرد.

[حياتي ڇا آهي؟ دنيا کي پنهنجي قبضي ۾ آڻڻ آهي. پر تون تہ پاڻ قيدي آهين، جهان کي ڪيئن قيد ڪري سگهندين؟]

جيسين هنن ورسين جو مقصد ۽ ظاهري ڏيک ويک آهي تہ پوءِ اهي "شرڪ" آهن اهي فقط ان وقت اسلامي ٿي سگهن ٿيون، جڏهن انهن جي اصلي روح کي ڳولڻ ۽ پنهنجو ڪرڻ جي ڪوشش ڪبي.

آءٌ شروع ۾ بہ اها ڳالهہ ڪري چڪو آهيان تہ منهنجي هت اچڻ جو هڪڙو مقصد اهو بہ هو تہ اسلامي رياست ۾ سائنس، فلسفي ۽ آرٽ جي صحيح مقام ۽ حيثيت جي وضاحت ڪري سگهان. جيڪڏهن اسين زندهہ رهڻ چاهيون ٿا تہ پوءِ اهو لازمي آهي تہ اسان انهن مسئلن بابت صحيح موقف اختيار ڪريون. نہ تہ جيئن هڪ مشهور انگريز جو قول آهي تہ هرهڪ تباهيءَ جي مٿان اهي لفظ لکيل هوندا آهن "هاڻي وقت نڪري چڪو." ٿي سگهي ٿو تہ اڄ ئي اسان منجهان ڪي ماڻهو هن يومِ اقبال جي موقعي تي هن اسلامي ملڪ کي صحيح معنيٰ ۾ اسلامي ناهڻ جو عزم ڪن. ان لاءِ اسان کي بنيادي شين جي قيرگهير سان گڏ پاڻ ۾ "حتيٰ يغيرو ما با نفسڪم" (جيسين اوهان پاڻ کي خود بدلائڻ جي ڪوشش نہ ڪندا) جو احساس اجاگر ڪرڻو پوندو، تڏهن ئي اسان پنهنجي نشاة ثانيہ جي لاءِ راهہ هموار ڪري سگهون ٿا.

اي چشم جهان بين، بہ تماشائي جهان خيز،
از خواب گران خواب گران، خواب گران خيز،
از خواب گران خيز.

[اي جهان ڏسندڙ اک، هاڻي دنيا جي تماشي کي ڇڏ. انهيءَ گهري ننڊ وڃان، گهاٽيءَ ننڊ مان، اگهور ننڊ مان جاڳ. گهري ننڊ ڇڏي اٿ.]

❊

حوالا

(۱) غالب، مرزا (27 Dec 1797– 15 Feb 1869 AD)

اصل نالو مرزا اسد الله بيگ اردوُ جو عظيم ترين شاعر شمار ٿئي ٿو. زندگيءَ جي آخري وقت ۾ انگريز سرڪار جو پنشن خوار ٿي رهيو. البت شروعاتي زندگيءَ جو ڪجهه حصو آخري مغل تاجدار بهادر شاهه ظفر جي دربار سان وابسته رهيو. جنهن پاڻ اردوُ ۾ اعليٰ درجي جي شاعري ڪئي آهي. غالب فارسيءَ جو به قادر الڪلام شاعر هو. ان کان سواءِ هو اردو نثر ۾ به اعليٰ مقام رکي ٿو ۽ هن سلسلي ۾ سندس خطن جا مجموعا اردوئِ معليٰ ۽ عود "هندي" مثالي حيثيت رکن ٿا.

غالب ۱۸۵۷ع جي جنگ آزاديءَ جو اکين ڏٺو شاهد آهي ۽ ان جو ڪجهه تفصيل هن پنهنجي ڪتاب "دستنبو" ۾ پيش ڪيو آهي. غالب جي زندگيءَ ۽ شاعري تي هوندئن ته گهڻو ڪجهه لکيو ويو آهي؛ ليڪن مولانا حالي پنهنجي ڪتاب "يادگارِ غالب" ۽ شيخ محمد اڪرام پنهنجي تصنيفن "حيات غالب" ۽ "غالب نامه" ۾ ان جو حق ادا ڪري ڇڏيو آهي.

(۲) مرقع چغتائي (1899-1975AD)

مشهور مصَّور عبدالرحمان چغتائي لاهور ۾ پيدا ٿيو. شاهجهان بادشاهه جو معمار اعليٰ (Chief architect) سندس جد امجد هو. هن مصوريءَ جي تعليم پنهنجي پيءُ ميران بخش کان حاصل ڪئي. ليڪن هو پنهنجي جدا اسلوب تخليق ڪرڻ ۾ ڪامياب ويو. جنهن کي "چغتائي آرٽ" جو نالو ڏنو ويو. سنه ۱۹۲۸ع ۾ سندس مرقع چغتائي شايع ٿيو، جنهن ۾ غالب جي ڪلام جي مصَّورانه تشريح ٿيل آهي.

علامه اقبال ڊاڪٽر تاثير جي چوڻ تي ان ڪتاب جو پيش لفظ لکيو، جنهن جو هتي حوالو ڏنو ويو آهي. اهو جيتوڻيڪ ٻن صفحن تي مشتمل آهي، تڏهن به اقبال پنهنجو سمورو "نظريه فن" ان ۾ سميٽي ڏيکاريو آهي.

هينئر اهو مضمون ايس - اي وحيد جي مرتب ڪيل ڪتاب 'Thought and Reflection of Iqbal' ۾ موجود آهي.

(٣) افلاطون لاءِ ڏسو ٢- (٢)

(۴) ٽالسٽاءِ، ليو Leo Tolstoy (1828–1910 AD)

هو روس جي صوبي "طلا ۾ ڄائو. جوانيءَ جو عرصو هن علم جي تحصيل سان گڏ يورپ جي سير و سياحت ۾ گذاريو. ڪجهه وقت لاءِ فوج ۾ به نوڪري ڪيائين.

سن ١٨٦٢ع ۾ هن پاڻ کان عمر ۾ ١٨ سال ننڍي عورت سان شادي ڪئي جنهن سندس زندگيءَ ۾ وڏو انقلاب آندو. انهيءَ دؤر ۾ فڪري طور ان اصول جو قائل ٿي چڪو هو ته زندگيءَ کي فطرت جي بخشيل سادگيءَ موجب گذارڻ کپي ۽ اجائي چالاڪي کان پاسو ڪرڻ گهرجي. سندس ناول "جنگ ۽ امن" ۾ اهو ئي مرڪزي خيال ڪارفرما آهي؛ اهو ناول هن ١٨٦٦ع ۾ مڪمل ڪيو. جلد ئي اهو ناول فرينچ، جرمن ۽ انگريزيءَ ۾ ترجمو ٿيو. هن پنهنجو ٻيو ناول "اينا ڪئرينِنا" جو آغاز ١٨٧٣ع ۾ ڪيو ۽ قسطوار شايع ڪندي ان کي ١٨٧٧ع ۾ مڪمل ڪيائين. هن ناول ۾ سندس انهيءَ ڪشمڪش جو ڪلم ڪلا اظهار آهي جيڪا آخر حياتيءَ تائين مٿس ڇانيل رهي؛ يعني پنهنجي مذهبي نظرين جو دفاع، خوشحال زندگيءَ کان پاسو ۽ موت جو انتظار. انهيءَ عرصي دوران هن عدم تشدد يا اهنسا جي نظريي جا بنيادي خد و خال پڻ واضح ڪيا، جن جو مڪمل اظهار هن پنهنجي تصنيف "باس" (AConfession) ۾ ڪيو.

سن ١٨٩٦ع ۾ هن ”فن ڇا آهي؟ (What is Art) نالي ڪتاب لکيو جنهن ۾ هن مسيحيت جي اخلاقي آدرش کي پنهنجو نصب العين بڻائي پيش ڪيو. ان ڪتا ۾ فن بابت ڪافي اعليٰ ويچار موجود آهن. سندس هڪ ٻيو ڪتاب ”نيٺ ڇا ڪجي؟“ (What then must we do?) آهي جنهن جو سنڌيءَ ۾ ترجمو نور الدين سرڪي ڪيو آهي ۽ سنڌي ادبي بورڊ طرفان ڇپيل آهي. ٽالسٽاءِ جي آخري تصنيف سندس ناول ”قيامت“ (Resurrection) آهي جيڪو هن ١٩٠٠ ۾ مڪمل ڪيو. هن ١٩١٠ع ۾ وفات ڪئي.

اها عجيب ڳالهه آهي ته ٽالسٽاءِ جهڙي عظيم دانشور جي فڪر جو اثر پنهنجي ملڪ کان ٻاهر دنيا جي ٻين ملڪن ۾ گهڻو ٿيو.

(٥) اٽيلا (Attila (406–453 AD

تاريخي قوم ھُن جو بادشاهه، جنهن رومي سلطنت جي شهنشاهه ٿيو ڊوسس کي شڪست ڏني هئي. هو پنهنجي قتل ۽ غارتگري سبب نهايت بدنام آهي.

(٦) چنگيز خان (Genghis Khan (1162–1227 AD

منگولن جو اصل وطن صحراءِ گوبي هو ۽ اتي ئي چنگيز خان پنهنجي مختلف قبيلن کي متحد ڪري چين تي حملا شروع ڪيا. جلدئي هن جو ايران ۽ وچ ايشيا جي حڪمران خوارزم شاهه محمد سان تڪرار ٿي پيو. ١٢١٩ع ۾ چنگيز خان مٿس ڀرپور حملو ڪيو ۽ ايران ۽ وچ ايشيا جي ملڪن تي قبضو ڪري ورتائين. ان کان پوءِ هن افغانستان ۽ هندوستان تي به حملا ڪيا.

چنگيز خان پاڻ ته ١٢٢٧ ۾ وفات ڪري ويو. البت هن جي پوين فتحن مٿان فتحون حاصل ڪيون. ١٢٥٧ع ۾ منگولن بغداد کي تاراج

ڪري عباسي خلافت کي ختم ڪيو. هوڏانهن منگولن يورپ جي ڪجهه حصن کان سواءِ روس تي بہ قبضو ڪري ورتو. اهڙيءَ طرح ١٢٧٩ع ۾ جڏهن قبلا خان چين جو حڪمران ٿيو، تڏهن چين کان سواءِ روس، ايران، وچ ايشيا ۽ ڏکڻ ـ اولهہ ايشيا جا ڪيترا ملڪ هنن جي قبضي ۾ هئا.

(٧) رومي، مولانا جلال الدين

تفصيل لاءِ ڏسو خطبي نمبر ٣ جو فوٽ نوٽ نمبر ٢

(٨) عمر رضہ بن الخطاب (584 AD/40 AH–644 AD –23 AH)

جليل القدر صحابي ۽ ٻيو خليفو دنيا جي عظيم حڪمرانن ۾ شمار ٿئي ٿو. سندس دؤر حڪومت اسلامي عدل ۽ حڪمرانيءَ جو اعليٰ مثال آهي. هو اسلامي دنيا جو پهريون عظيم مجتهد پڻ هو. شاعريءَ بابت سندس انهيءَ راءِ مان بہ اجتهاد جي جهلڪ صاف نظر اچي ٿي.

(٩) ملٽن: تفصيل لاءِ ڏسو خطبي نمبر ٣ جو فوٽ نمبر ١٤.

(١٠) غزالي، امام: ڏسو خطبو نمبر ٣.

(١١) دانتي (Dante (1265–1326 AD

هو اٽليءَ جي مردم خيز شهر فلورينس ۾ ڄائو. شروع جوانيءَ ۾ بيٽريس (Beatrice) نالي عورت جي محبت ۾ گرفتار ٿيو. هو مطالعي جو شوقين ۽ موسيقي سان خاص شغف رکندڙ هو.

سندس شاعريءَ جي پهرين مجموعي ”نئين زندگي“ (Vita Nuova) ئي کيس شاعرن جي پهرين صف ۾ آڻي بيهاريو. عمر جي پوئين حصي ۾ هن لاطيني زبان ۾ (Divine comedy) نالي هڪ عظيم نظم لکيو، جنهن کيس امر بڻائي ڇڏيو. انهيءَ نظم ۾ هو پنهنجي محبوبہ جي معيت ۾ فڪري ۽ روحاني دنيا جو سفر ڪندو نظر اچي ٿو.

دانتي جو شمار دنيا جي عظيم شاعرن ۾ ٿئي ٿو. ان جو هڪڙو خاص سبب اهو آهي تہ جنهن طرز يا اسلوب جو هو خالق آهي، اهو ٻيو ڪو

شاعر اختيار ڪري نہ سگھيو آهي. هن جو انداز بلڪل نرالو بلڪ بينظير آهي. ان جي باوجود سندس ٻولي تمام سادي آهي. ڪهاڻي جو پلاٽ بہ سادو اٿس پر ان ۾ هن جيڪا فڪر جي پالوٽ ڪئي آهي تنهن ڪيس لافاني شاهڪار جي حيثيت ڏئي ڇڏي آهي. ڊانٽي جي انهيءَ طرز دنيا جي گهڻن اديبن ۽ شاعرن کي متاثر ڪيو. علامہ اقبال پنهنجو ”جاويد نامو“ سندس انهيءَ طرز تحرير کان متاثر ٿي لکيو. ڊانٽي شاعر هجڻ سان گڏ عملي سياست ۾ بہ حصو ورتو جنهنڪري جلاوطن پڻ ٿيو.

(١٢) شيڪسپيئر William Shakespeare (1564–1616 AD)

انگريزي ٻوليءَ جو وڏي ۾ وڏو ڊرامانگارءِ شاعر انگلنڊ جي اسٽريٽ فورڊ آن ايون نالي ڳوٺڙي ۾ ڄائو. سندس زندگيءَ جو شروعاتي احوال گهڻو واضح ڪونهي.ايتريقدر ڄُو اهو بہ خاطريءَ سان نٿو چئي سگهجي تہ هن ڪٿي ۽ ڪيتري تعليم حاصل ڪئي. ارڙهن سالن جي عمر ۾ سندس شادي ٿي، ٻاويهن سالن جي عمر ۾ هو لنڊن آيو ۽ اتي هڪ مشهور ٿيئيٽر سان وابستہ ٿيو، جتي هن ڊرامانويس ۽ اداڪار جي حيثيت ۾ پنهنجي صلاحيتن جو ڀرپور مظاهرو ڪيو. اتي ئي هن پنهنجا جڳ مشهور ٣٨ ڊراما تخليق ڪيا، جن مان ڪي ڊراما يقيناً دنيا جي ڊرامائي ادب ۾ لاثاني شاهڪار آهن. لنڊن ۾ رهائش دوران شيڪسپيئر ڪجهہ ڏکيا نظم ۽ ڪل ١٥٤ سانيٽ پڻ لکيا. شيڪسپيئر جي گهڻن ڊرامن جا ترجما دنيا جي ڪيترين سڌريل ٻولين ۾ ٿي چڪا آهن. سنڌي ٻولي ۾ سندس چوند ڊرامن جا ترجما مرزا قليچ بيگ ڪيا، جيڪي سنڌي ادبي بورڊ طرفان ڇپايل آهن.

شيڪسپيئر جي زماني ۾ ايلزبيٿ جو دوَر حڪومت (١٦٠٣ - ١٥٥٨) هو جيڪو انگريز قوم جو سونهري دوَر ليکيو وڃي ٿو، جيڪا ڳالهہ انگريزي ادب تي بہ صادق اچي ٿي. نقادن جو چوڻ آهي تہ شيڪسپيئر جو ڪمال زبان تي سندس مهارت، ڪردار کي اڀارڻ ۽ نباهڻ ۾ آهي. بهرحال هن جي ذات ۾ ڏات ۽ ڏانءَ جو عجيب ميلاپ نظر اچي ٿو.

(۱۳) گوئٽي لاءِ ڏسو ٽين تقرير جو نوٽ نمبر (۲۰)
(۱۴) ٽيون نمبر تقرير ڏانهن اشارو آهي
(۱۵) ٻيون نمبر تقرير ڏانهن اشارو آهي.
(۱٦) ارسطو لاءِ ڏسو ٻيو نمبر تقرير جو فوٽ نوٽ نمبر (۴)
(۱۷) ڪنفيوشس Confucious (551 BC – 481 BC)

چين جو هيءُ عظيم انسان اخلاقيات جو پيغمبر هو. سندس مقولا اڄ به پوري انسانذات لاءِ اخلاق ۽ ڪردار جي اعليٰ ڪسوٽي آهن. مثلاً: هيءُ قول به ڏانهس منسوب آهي ته "جيڪي اوهان پنهنجي لاءِ پسند نٿا ڪريو، اهو ٻين لاءِ به پسند نه ڪريو. هڪ مشهور حديث شريف ۾ پڻ اهوئي مفهوم سمايل آهي.

ڪنفيوشس جو ننڍپڻ کان ئي پڙهڻ پڙهائڻ ڏي لاڙو هو. ۲۱ سالن جي عمر ۾ هن هڪ اهڙي درسگاهه کولڻ جو ارادو ڪيو، جنهن ۾ نوجوانن کي صحيح سوچ ۽ حڪمرانيءَ جي صحيح اصولن کان واقف ڪرڻو هو. ٿوري ئي عرصي ۾ هو پنهنجي ان مقصد ۾ ڪامياب ٿي ويو ۽ اٽڪل ٽي هزار شاگرد جنهن ۾ هر قسم جا امير توڙي غريب شامل هئا، سندس ان درسگاهه ۾ تعليم وٺڻ لڳا.

ڪنفيوشس کي ٻاونجاهه سالن جي عمر ۾ پهريائين ماجسٽريٽ ۽ پوءِ لو رياست جو وزير قانون مقرر ڪيو ويو. اهي ٻئي عهدا هن نهايت ڪاميابيءَ سان هلايا، پر پوءِ ڪن سياسي سازشن جي ڪري وزارت تان هٽ ڏوئٽو پيس. اهوئي عرصو هو جڏهن هن پوري چين جو سير سفر ڪيو ۽ جڏهن واپس موٽي آيو ته کيس وزارت جي ٻيهر آڇ ڪئي وئي، پر هن پاڻ انڪار ڪري ڇڏيو.

ڪنفيوشس جو خيال هو ته چين جي سياسي ۽ سماجي نظام جو سڄو دارو مدار اخلاقيات جي عملي نموني ۾ مضمر هو. معلوم ٿو ٿئي ته چين ۽ ان سان لاڳو ملڪن ۾ ڪنفيوشس جي تعليم جو تمام ڳوڙهو ۽ دائمي اثر ٿيو.

(١٨)علامہ اقبال

علامہ قاضي علامہ اقبال جو همعصر هو. جنهن کتاب جي چوٿين خطبي ۾ واضح ڪيو اٿس تہ پاڻ جڏهن لنڊن ۾ پروفيسر ايل ـ ٽي ـ هاب هائوس جا ليڪچر ٻڌڻ ويندو هو، تہ اقبال بہ انهن ۾ شريڪ ٿيندو هو. هڪ ٻئي هنڌ بہ اها وضاحت ٿيل آهي تہ سندن پاڻ ۾ علمي صحبتون ٿيل هيون. ٻنهي ۾ اها بہ قدر مشترڪ نظر اچي ٿي تہ ٻئي جرمن ادب ۽ مفڪرن جا دلداده هئا. بهرحال علامہ صاحب پنهنجي هڪ ٻي تقرير ”علم ادب“ ۾ اقبال جي فلسفۂ خوديءَ تي هن ريت روشني وڌي آهي:

اهو لفظ آهي ”خودي“ جو اڄ هر ڪنهن ٻار جي وات ۾ آهي، ڇا لاءِ تہ اقبال ان جو استعمال ڪيو. ڪيترين بہ ”رموز خودي“ اقبال لکي ٻر جيترو نقصان لفظ ”خوديءَ“ جي استعمال رسايو، خاص ڪري جوانن کي، تنهن جي تلافي ٿي نٿي سگهي. حقيقت هيءَ آهي تہ هن انهيءَ منزل کي ”خودي“ سڏيو جا منزل ”خودي“ ۽ ”بي خودي“ ٻنهي کان مٿانهين آهي. محض غلط لفظ جي استعمال، ۽ نہ سندس سمجھ جي چُڪ کان هيترو نقصان ٿيو.

اڳتي هلي علامہ صاحب پنهنجي راءِ هن ريت واضح ڪن ٿا:ـ

جيتريقدر آءُ اقبال جو واقف آهيان ۽ ساڻس صحبت رهي اٿم، هن جنهن حالت ۽ انساني منزل بابت ذڪر ڪرڻ ٿي گهريو، تنهن کي ”خودي“ لفظ ڪنهن بہ صورت ۾ ظاهر ڪري نٿو سگهي. خودي لفظ اسان جي زبان ۾ حقارت جي معنيٰ سان ڪم آيل آهي، جا منزل اقبال پيش ڪرڻ ٿو گهري انهيءَ حالت کي قرآن ”فرديت“ يا ”شخصيت“ جي لفظ سان ادا ڪري ٿو، ۽ جيڪڏهن پارسي لفظ ڪم ۾ آڻڻو هجي تہ ويجهي کان ويجهو مون کي جيڪو هينئر سُجهي ٿو اچي سو ”يگانگي“ آهي.

(١٩) نتشي جي خيالات لاءِ هن ڪتاب جي پهرين مضمون جو فوٽ نوٽ نمبر (٢) ڏسڻ گهرجي.

(٢٠) **حافظ** جي باري ۾ مختصر وضاحت اسان ٥ـ (١) تحت ڪري چڪا آهيون.

(٢١) **هڪسلي.** Aldous Huxley (1894–1963 AD)
انگريز اديب جيڪو پنهنجي ناول (Brave New World) سبب مشهور
آهي.

❊

شاهہ عبداللطيف جي شاعري ۽ فن

[علامہ صاحب جو هيءُ تفصيلي مقالو سڀ کان پهريائين سال ١٩٦١ع ۾ سنڌي ادبي بورڊ طرفان ڪتابي شڪل ۾ شايع ٿيو.]

اسان جو موجوده دؤر بين الاقواميت جي دعويٰ ڪري ٿو ۽ ان ۾ اهڙي ڪا تعجب جي ڳالهہ بہ ڪونهي. ڇو تہ اهو نظريو ديني خواه قانوني حيثيت ۾ چوڏهن سؤ سال اڳ متعارف ڪرايو ويو هو. پر ان جي باوجود بہ اسين پنهنجي دلئيون اڄ تائين پڪا قوم پرست آهيون. ظلم تہ اهو آهي جو خود دينِ قرآن کي بہ قوم پرستي يا نظريہ قوميت ۾ تبديل ڪيو ويو آهي، جنهن جو لازمي نتيجو اهو نڪتو آهي جو هر معاملي ۾ "منهنجو ۽ "تنهنجو" خيال متانهون نظر اچي ٿو. انهيءَ ڪري هرڪو ئي "پنهنجن" شاعرن تي فخر ڪري ٿو. اهڙي خيال ۾ ڪا خرابي ڪونهي بشرطيڪ ڪو صاحب پنهنجي کي چمڪائڻ جي خاطرِ ٻئي جي گهٽتائي نہ ڪري، بهرحال حسن جو صحيح ذوق اڄا غائب آهي، ڇو جو حسن جي تعريف ان لاءِ نٿي ڪئي وڃي تہ اها حسين آهي بلڪ انهيءَ لاءِ تہ اها شيءِ "منهنجي" آهي.

تنهنڪري شاه عبداللطيف متعلق ڪنهن بہ راءِ قائم ڪرڻ لاءِ اسان ڪيس ڪنهن اهڙي ڪسوٽيءَ تي پرکڻ نٿا گهرون جيڪا اسان جي نهنجي دل چاهيندي هجي، بلڪ ان لاءِ اسين اهي معيار مقرر ڪرڻ چاهيون ٿا، جيڪي جديد دنيا وجود ۾ آندا آهن ۽ جيڪي اجوڪي ادبي دنيا ۾ مروج ۽ مسلم آهن.

پهريون معيار:

اڄ کان هڪ سؤ سال اڳ ڪارلا ئل[١] نظم کي ڇڏي نثر کي اختيار ڪيو ۽ وڏي واڪي چيائين تہ جيڪڏهن ويد،[٢] بائبل[٣] ۽ قرآن[۴] نثر ۾

لکيل آهن تہ پوءِ هن لاءِ بہ اهو ئي بهتر آهي. البت نظم نويسن جي فائدي خاطر ايترو ضرور چيائين تہ جيڪڏهن اوهان جو نظم ڳائي نٿو سگهجي تہ پوءِ ان کي "شعر" هرگز نٿو چئي سگهجي ۽ ان جو لکڻ ئي اجايو آهي.

هاڻي اچو تہ دنيا جي وڏن وڏن شاعرن کي انهيءَ ڪسوٽيءَ تي پرکيون، پوءِ اهو شيڪسپير[٥] هجي يا ملٽن،[٦] گوئٽي[٧] هجي يا ڊانٽي[٨] يا وٽمئن.[٩] ڏسون تہ اهي انهيءَ معيار تي پورا اچن ٿا؟

مگر ان کان اڳ جو اسين پنهنجي طرفان ڪو فيصلو ڪريون، اچو تہ اهو معلوم ڪريون تہ هو پاڻهي انهيءَ معيار تي پورا بيٺا آهن يا نہ؟ سوال هيءُ آهي تہ ڇا شعر جي هر مصرع خود سندن ملڪ ۾ ڳائجي چڪي آهي؟ هن سلسلي ۾ اسان کي انهيءَ فڪر ڪرڻ جي بہ ضرورت ڪونهي تہ ڪو هينئر انهن جي ڪلام کي ڳائي سگهجي ٿو! هتي نئين روشنيءَ جو صاحب مبادا مرڪي هيئن چيو: پر هنن جي سموري شاعري غنائي تہ نہ آهي: ۽ اها بين اهڙن عنوانن تي مشتمل آهي جو ان جي ڳائڻ جي ڪو توقع بہ نٿو رکي.

انهيءَ جو جواب هي آهي تہ ڪارلائل کي اها خبر هئي، پر هن جو مطلبَ هو تہ اها خوبي ان نام نهاد غنائي شاعري ۾ بہ ڪونہ هئي يعني اها پڻ موسيقيت کان خالي هئي. ان کان سواءِ اهڙن وڏن شاعرن جي غنائيہ شعرن ۾ "خيال" تہ موجود هو، پر "اَحساس" اڻ لڀ هو. پر شاهہ لطيف جي شاعريءَ جي اها خاص خوبي آهي تہ هن ڪنهن "خيال" کي شعوري طور موضوع بڻائي هڪ مصرع بہ تخليق نہ ڪئي آهي، بلڪ هن جي سموري، شاعري گهرن امنگن ۽ احساسن مان سرجي نڪتي آهي. لطيف پنهنجي بيتن کي ڪڏهن بہ هڪ ڪارنامو ڪري نہ ڄاتو ڄاڻ تہ ان لاءِ کيس ڪنهن بہ خاص قسم جي ضرورت نہ پئي هئي هن اهي بيت هڪ اهڙي وجداني ڪيفيت ۾ تخليق ٿي ڪيا، جنهن ۾ "ڪوشش" جي گنجائش ئي ڪونہ هئي. انهيءَ ڪري هن پنهنجي شعر کي "رسالو" يعني "پيغام" ئي ڪونيو. اهوئي سبب آهي جو هن جي پنهنجي ڪنهن بہ قسم جي ڪوشش کان سواءِ سندس شعر جي هرهڪ سٽ ڳائجي رهي آهي،

پوءِ ان ۾ اهي ماڻهو بہ شامل آهن جن سندس شعر کي سمجهيو آهي تہ اهي بہ آهن جن سندس ڪلام کي خيرڪي سمجهيو آهي. وڏي ڳالهہ تہ سندس شعر ڳائجي پيو ۽ ماڻهن کي ان جي ڳائڻ کان ڪير روڪي يا جهلي نٿو سگهي. هيءَ ڳالهہ ڪارلا ئيل جي ان نظريي جي مڪمل پنيرائي ڪري ٿي تہ بيشڪ شعر اهو آهي جنهن کي هرهڪ ماڻهو پڙهڻ بدران ڳائڻ يا جهونگارڻ چاهي ٿو، ڇو تہ ان ۾ ئي موسيقي سمايل هوندي آهي.

هڪ عرب مصنف شعر کي "لفظن جو هم آهنگ تڪرار يا راڳ ڪري ڄاڻايو آهي ۽ ان جي مقابلي ۾ موسيقي يا راڳ کي وري "آوازن جي هم آهنگيت" سڏيو آهي. يعني هو ان ڳالهہ تي زور ڏئي ٿو تہ هر مصرع ۾ ترنم جي خصوصيت جو هجڻ شعر جو هڪ لازمي جُز آهي. مطلب تہ اِها آهي اها پهرين مجيل ڪسوٽي جنهن تي هر وڏي شاعر جي پرک ڪري سگهجي ٿي ۽ ڪوبہ ماڻهو اها ڪسوٽي استعمال ڪري نتيجو پاڻ ڪڍي سگهي ٿو.

هتي ڪو صاحب اهو سوال پڻ اٿاري سگهي ٿو تہ شاعر جي ڪلام جي جهجهائي يا ضخامت پڻ اهم آهي. ها، پر انهيءَ ڏس ۾ پڻ لطيف جي ڪلام جو ذخيرو دنيا جي اڪثر وڏن شاعرن جي ڪلام جي ڀيٽ ۾ ڪافي ڪجهہ آهي. سندس ڪلام ۾ ڪم و بيش ٽيهہ ڊرامائي واقعا بيان ٿيل آهن. انهيءَ لحاظ سان بہ سواءِ شيڪسپيئر ۽ گوئٽي جي ٻيو ڪو ورلي شاعر سندس ڀيٽ ۾ اچي سگهندو.

ٻيو معيار:

ٻيو معيار جيڪو جديد دوُر جو نقاد استعمال ڪري ٿو، سو هيءُ آهي تہ ڇا شاعر جي ڪلام جي ڪنهن بہ مصرع ۾ ڪوبہ اهڙو لفظ بدلائي سگهجي ٿو، جنهن سان انهيءَ مصرع کي زياده مؤثر يا فصحيح بنائي سگهجي يا منجهس وڌيڪ حسن پيدا ڪري سگهجي؟ هڪ دفعي جڏهن بين جانسن(١٠) کان پڇيو ويو تہ تون پنهنجي شعر جي ڏهن کان بہ وڌيڪ

ٻيرا تصحيح ڪرين ٿو، جيتوڻيڪ شيڪسپيئر ڪڏهن به پنهنجي شعر جي ڦيرڦار اصلاح نه ڪئي. تڏهن هن وراڻيو ته منهنجي خيال موجب بهتر ٿئي ها جيڪڏهن شيڪسپيئر پنهنجي شعر جي ويهه ڀيرا اصلاح ڪري ها. پر زمانو شاهد آهي سندس اهي تخليقون جن، جي ڏهه دفعا اصلاح ڪئي وئي، تن ۾ اڃا به اصلاح جي گنجائش باقي آهي. مگر ان جي مقابلي ۾ شيڪسپيئر جون في البديهه چيل مصراعون اصلاح کان بالاتر آهن ۽ انهن مان گهٽ يا هڪ لفظ جي تبديلي سڄي مصرع جي ترنم کي تباهه ڪري ڇڏيندي. مطلب ته اهڙي ڪابه ڪوشش بهتريءَ جي بجاءِ ابتريءَ جو سبب ۽ ڪارڻ ٿيندي.

درحقيقت تمام گهٽ شاعرن جو ڪلام هن معيار تي پورو لهي سگهندو. مگر لطيف جي ڪلام ۾ فقط هڪ لفظ جي تبديلي سڄي لئي ۽ ترنم کي بگاڙي ڇڏي ٿي؛ بلڪ ان کي ختم ڪري ڇڏيندي يا مورڳو ان کي ناقابلِ برداشت ڪري ڇڏيندي. مطلب ته سندس شاعريءَ ۾ هڪ به لفظ نه بدلائي سگهجي ٿو ۽ نه ڪڍي سگهجي ٿو. اها ڳالهه سندس پوري شاعري سان لاڳو ٿئي ٿي. نه رڳو سندس هرهڪ مصرع مگر هرهڪ لفظ ۽ انهيءَ جي بيهڪ کي خاص اهميت آهي ۽ ان جو بدلائڻ محال آهي.

دنيا جو ڪوبه شاعر پنهنجي ڪلام جي سڄي ذخيري جي لحاظ سان هن پرک تي مشڪل پورو اچي سگهندو. ٻين شاعرن کي ڪُٽي ڇڏيو، پر خود شيڪسپيئر جي ڪيترين سارين مصراعن کي ترميم بعد بهتر سمجهيو ويو آهي.

اهو هو ٻيو معيار، جيڪو جديد دوُر جا وڏا نقاد ڪنهن به شاعر جي اصليت پرکڻ واسطي استعمال ڪن ٿا. هڪ لحاظ کان اِهي به معيار ئي دنيا جي وڏن شاعرن ۾ ڪنهن شاعر جي مرتبي متعين ڪرڻ واسطي ڪافي سمجهڻ گهرجن.

ٽيون معيار:

هاڻي ٽيون ۽ نهايت اهم معيار جنهن کي دقيق تنقيد جي لحاظ سان پڻ قطعي قرار ڏنو ويو آهي، اهو آهي زبان جو استعمال يعني اها ٻولي جنهن جي ذريعي شاعر پنهنجن خيالن جو اظهار ڪري ٿو. ملٽن لاءِ مشهور آهي تہ هن انگريزي زبان جا اٺ هزار لفظ ۽ شيڪسپيئر سورنهن هزار لفظ ڪم آندا آهن. لفظن جي موزون استعمال کي پاسيرو رکندي ڏنو وڃي تہ خيالات جي وسعت جو اندازو ڪرڻ لاءِ هيءُ بہ هڪڙو طريقو آهي، پر انهيءَ معيار کي ائين استعمال ڪرڻ صحيح نہ ٿيندو.

اصل سوال هيءُ آهي تہ ڇا سورهين صديءَ واري انگريزي زبان ۾ خيالن جي اظهار جي وسعت جيڪا شيڪسپيئر پيدا ڪئي، انهيءَ کان وڌيڪ وسعت پيدا ڪرڻ جو امڪان هو؟ ٻين لفظن ۾ معيار اهي خيالن جي اظهار واسطي ان زبان ۾ وڌ ۾ وڌ وسعت پيدا ڪرڻ. ان لحاظ کان ڏسجي تہ راڻي ايلزبيٿ واري زماني ۾ شيڪسپيئر کان سواءِ ٻئي ڪنهن ماڻهوءَ جي اها مجال هئي نڪو ان جي خواب و خيال ۾ بہ اها ڳالهہ اچي پئي سگهي تہ ڪو انگريزي زبان جو استعمال ان ريت ٿي سگهيو پئي، جئن شيڪسپيئر ڪيو. اها ساڳي ڳالهہ گوئٽي ۽ ڊانٽي لاءِ بہ چئي سگهجي ٿي. ان هوندي بہ اهي ٻئي ان منزل تي نہ پهتا آهن جتي شيڪسپيئر يا اسان جو هيءُ سنڌي شاعر نظر اچن ٿا.

دراصل اها لطيف جي هٿن جي برڪت هئي جو ارڙهين صديءَ واري سنڌي زبان ايترو وسيع ۽ ملا ئم صورت اختيار ڪئي. ايتريقدر جو اهو سڃاڻڻ مشڪل ٿي پيو آهي تہ ڇا اِها اُها ٻولي آهي جيڪا انهيءَ دؤر اندر سنڌ ۾ گهڻو ڪري ڳالهائي ويندي هئي؟ سنڌي زبان جيڪا ان وقت هڪ محاوري يا لهجي جي حيثيت رکندي هئي، جڏهن لطيف جي هٿن ۾ پهتي، تہ نهايت گرانمايہ ۽ وسيع ترين زبان بنجي پئي. حد تہ اها آهي جو اسين مشڪل سان اهو چئي ٿا سگهون تہ اها ساڳي علاقائي محاوري واري ٻولي آهي. هتي اسان کي ڪارلا ئل جا اهي لفظ ياد ٿا اچن جيڪي هن رابرٽ برنس[(١١)] جي اسڪاچ ٻوليءَ بابت ڪتب آندا آهن:-

”ويچارو برنس (Burns) هر طرح خساري ۾ نظر
اچي ٿو. غير تربيت يافته ۽ غريب، جيڪو پيدا ئي
شايد سخت محنت ڪرڻ لاءِ ٿيو هو. پر جڏهن هو لکڻ
تي آيو ته هن انهيءَ ٻهراڙيءَ واري مخصوص ٻوليءَ ۾
لکيو، جيڪا صرف ان علائقي تائين محدود هئي،
جتي هو ڄائو ۽ نپنو هو. مون کي ان ۾ ڪو شڪ ناهي
ته جيڪڏهن هو اهو سڀڪجهه انگلينڊ واري عام ٻوليءَ
۾ لکي ها ته جيڪي ڪجهه هن هوندن لکيو آهي، ته
هن کان اڳ يقيناً عالمي سطح جي هڪ وڏي ماڻهوءَ
جي حيثيت ۾ سڃاتو وڃي ها، ڇو ته منجهس اهي
صلاحيتون ۽ خوبيون موجود هيون، اڄ جو گهڻا ماڻهو
سندس ان ڳوناٽي ۽ کهري زبان تي فدا آهن ۽ ان کي
هينئين سان هنڊائيندا وتن، ان جو سبب اهوئي آهي ته
منجهس ڪي غير معمولي ڳُڻ موجود آهن.“

بهرحال هتي ڪارلائل اهو ڪونه ٿو چوي ته ڪو برنس اسڪاچ لهجي يا محاوري جي اهڙي صورت تبديل ڪري ڇڏي جو نه ته ان کان اڳ ڪنهن ائين ڪيو هو ۽ نه وري ڪانئس پوءِ ڪنهن ائين ڪيو. البت شيڪسپيئر ڪنهن حد تائين منفرد آهي جو ته هن لاءِ ائين چئي سگهجي ٿو ته سندس ڪم آندل ٻوليءَ جو نقل ٿي نه سگهيو ۽ گذريل چئن صدين ۾ هن جهڙو ساڳيو مثال ٻيو ڪوبه قائم ڪري نه سگهيو آهي.

دراصل پروفيسر گب[١٢] جيڪي لفظ قرآن شريف جي باري ۾ استعمال ڪيا آهن، اهي ٿوري گهڻي ڦير ڦار سان لطيف جي رسالي لاءِ به ڪم اچي سگهجن ٿا. گب ڀرپائين ته ڪارلائل سان قرآن شريف جي اندازِبيان بابت اختلاف ڪيو آهي. هوندن به ڪارلائل کي عربي ڪونه ايندي هئي. پروفيسر گب جي سڃاڻپ لاءِ اهو ٻڌائجي ته هو پوري عمر عربي ٻوليءَ جو استاد ٿي رهيو ۽ ڪيس عرب ملڪن ۾ پڻ عربي ٻوليءَ تي سند تسليم ڪيو وڃي ٿو. هن جو چوڻ آهي:-

”ادبي خوبين جو تعين رڳو قياسي يا نظرياتي نٿو ڪري سگهجي. بلڪ هن سلسلي ۾ عربي ٻوليءَ جي فطري يا سياويڪ خاصيتن کي مدِنظر رکڻو پوندو. بهرحال گذريل پندرهن سؤ سالن دوران انهن ساڳين هٿيارن ذريعي جنهن قوت ۽ شدت سان يا جنهن اثر انگيزيءَ جي حد تائين محمد عربي [صلي الله عليه وآله وسلم] ان جو استعمال ڪيو، ٻيو ڪوبہ نہ ڪري سگهيو.“

ٻين لفظن ۾ هيئن ڪٿي چئجي تہ لطيف سنڌي ٻوليءَ جو اهڙو استعمال ڪري ڏيکاريو، جيڪو نہ هن کان اڳ ڪنهن ڪيو هو ۽ نہ وري ڪو ڪا نس بہ صديون پوءِ ائين ڪري ڏيکارڻ جي جرأت ڪري سگهيو آهي.

هن نقطي تي وڌيڪ بحث ڪرڻ بدران اسان هاڻي چوٿين معيار طرف وڌڻ گهرون ٿا ۽ اهو آهي موضوع جو انتخاب ۽ ان کي نباهڻ جو طريقو.

موضوع جو انتخاب:

موضوع جو انتخاب ۽ ان کي نباهڻ جو انداز ٻہ ڪنهن ساعر جي مان مرتبي جي سڃاڻپ ۽ ڪيس ٻين شاعرن کان ممتاز ڪرڻ جي سلسلي ۾ گهڻ اهميت وارو ناهي. هتي انتخاب مان اسان جو مطلب شعوري يا ارادي چونڊ ناهي، چو تہ گهڻو ڪري موضوع ئي خود فنڪار جي لاءِ لاشعور تي وارد ٿئي ٿو ۽ ان کي حرڪت ۾ آڻي ٿو. اسان جو مطلب هي آهي. تہ انساني اوسر جي مختلف مرحلن ۾ مختلف موضوعن فنڪارن کي پاڻ ڏانهن مائل ڪيو آهي، تنهنڪري مختلف طريقا ۽ نمونا وجود ۾ آيا آهن..

مثلاً: لفظ ”ارتقا“ يا اوسر صدين کان وٺي پيو ٻڌجي پر تمام ٿورا ماڻهو انهيءَ لفظ جي اصل معنيٰ ۽ مفهوم کان واقف آهن. بلڪ گهڻي ڀاڱي تہ انهيءَ لفظ بابت ڦهليل تعصب ئي ان جي سمجهاڻيءَ واري راهہ ۾ رڪاوٽ رهيو آهي. خاص ڪري مذهبي ڪٽرپڻو، مذهبي عداوت جنگجويانہ وطن پرستي وغيره جهڙيون رنڊڪون هميشه هن راهہ ۾ حائل رهيون آهن. ورنہ تہ عقل جي تقاضا اها آهي تہ فنون لطيفہ جيڪي خاص ڪري انساني

اوسر جي نشاندهي ڪن ٿا. انهن جو اپياس انهيءَ لحاظ سان ٿيڻ کپندو هو. انهن جي فطري ارتقا لازمي طور تي انسانذات جي پنهنجي ارتقا سان گڏ ٿي آهي ۽ اها ساڳي قومن، قبيلن ۽ دنيا سان لاڳو ٿئي ٿي.

دنيا ۾ جتي به نوان قدر پيدا ٿيا آهن، انهن پهريائين فنون، لطيفه ۾ جنم ورتو آهي. الهام به اهو ساڳيو رستو اختيار ڪري ٿو. بلڪ انسان جو پنهنجو اندروني اتساهه ئي سندس الهام جو تعين ڪري ٿو. پر ڪنهن به ماڻهوءَ کي اهڙي شيءِ جي باري ۾ الهام نٿو ٿي سگهي، جنهن جي باري ۾ هن کي ڪو احساس ئي ڪونه آهي. اهوئي سبب آهي جو احساسات کي فنون لطيفه ۾ فيصلہ ڪن حيثيت حاصل آهي.

اچو ته هن کي هڪ مثال ذريعي واضع ڪريون. ڪو دؤر هو جڏهن انسان بلڪل پنهنجي برادريءَ جي بين جانورن وانگر هو. ڪيس رڳو پنهنجي بنهه ضروري گهرجن ۾ دلچسپي هئي ۽ انهن کي پورو ڪرڻ ڄاڻندو هو تڏهن فطري طور تي هن جا سڀئي احساس انهيءَ مسئلي سان لاڳاپيل هئا. اهوئي سبب هو جو نه رڳو دستڪاريون پر ويندي غارن ۾ ٿيل مصوريءَ به آهستي آهستي انهن گهرجن مان جنم ورتو هو. بهرحال هزارين سالن کان پوءِ ئي انسان جي تخليقي صلاحيت يا سندس الهام ان حد تي پهتا آهن. جنهن کي هينئر اسين فنون لطيفه ڪوٺيون ٿا. انسان پنهنجي جهوپڙي صرف ان ڪارج واسطي ٺاهي هئي ته جئن هو پنهنجي مٿي تي ڇانوَ حاصل ڪري سگهي. ان وقت ڪيس هن جي خواب خيال ۾ به هرگز اهو نه هو، ته ڪو سندس اهڙيون ساديون خسيس ڪوششون جن جو مطلب پاڻ کي اُس ۽ مينهن کان بچائڻ هو؛ تن منجهان هڪ ڏينهن عمارت سازيءَ جو فن (Architecture) وجود ۾ ايندو.

سڀني فنون لطيفه جي ساڳي ڪهاڻي چئي آهي. اهي فَنَ جيترو وڌيڪ آدرشي نوعيت جا آهن، اوتروئي سندن رونما ٿيڻ ۾ ڊگهو وقت لڳو آهي. تنهنڪري نه رڳو اسان فن منجهان اهو معلوم ڪري سگهون ٿا ته انسان ارتقا جي ڪهڙي مرحلي تي آهي؟ پر انهيءَ ساڳي طريقي کي استعمال ڪندي اسان کي اها پڻ خبر پئجي سگهي ٿي ته ان مخصوص مرحلي تي

کھڙيون شيون سندس تخليق لاءِ الهام جو باعث بنجي سگهن ٿيون.

اوائلي فن جنسي جذبي سان واسطو رکي ٿو ۽ ان جي پيداوار آهي. انهيءَ مرحلي تي ان جي حيثيت دستڪارين وانگر گهٽي پاڳي افادي آهي ۽ نہ آدرشي فنِ لطيف! تمام وڏي عرصي تائين اها ڪيفيت قائم رهي ٿي ۽ ان ۾ ڪا بنيادي يا ٻي تبديلي ڪونہ ٿي اچي. اهڙيءَ طرح گهٽي وقت گذرڻ کان پوءِ مس مس هڪ انسان ٻئي ۾ محض انسان هئڻ جي حيثيت ۾ دلچسپي ظاهر ڪري ٿو. وري اها ڪيفيت بہ گهٽي دير تائين ائين جو ائين رهي ٿي، تان جو فطرت جي ٻي ڪا شيءِ جنهن جو سڌو سنئون واسطو انساني وجود سان آهي، سندس مشاهدي ۾ اچي ٿي، ۽ هن لاءِ الهام جو باعث ٿئي ٿي. دراصل اهو ئي سبب آهي جو "فطرتي شاعري" (Nature poetry) فنِ شاعريءَ ۾ سڀ کان آخر ۾ وجود ۾ آئي آهي.

ها پر هن ڳالهہ اسان کي اُتي موٽائي آندو جتان اسان ابتدا ڪئي هئي: يعني مختلف ماڻهو مختلف وقتن تي مختلف شين کان متاثر ٿيا آهن ۽ ان جو دارو مدار سندن ارتقائي سطح تي هو.

اها گهڻو اڳ جي ڳالهہ ڪونهي، تقريباً اسان جي ئي زماني ۾ بائرن[۱۳]؛ وردس ورٿ[۱۴] سميت پنهنجن همعصرن کي ان ڪري تنقيد جو نشانو بنايو هو، چاڪاڻ جو هنن پنهنجي شاعري لاءِ غير اهم شين کي موضوع طور اختيار ڪيو هو، هن جي اکين جي طراوت جو سامان يا تسڪين جو سبب نہ تہ برنس (Burns) جو موزي (Mousie) گل بڻجي سگهيو ۽ نہ وري وردس ورٿ جو ڊيزي (Daisy) گل ئي هن لاءِ ڪنهن ڪشش جو باعث ٿي سگهيو. ان ڳالهہ کي پڻ حقارت جي نظر سان ڏٺو ٿي ويو تہ پراڻي ورجايل قصي کي بيهر شاعريءَ جو موضوع بنايو وڃي؛ بلڪ هر وڏي فنڪار لاءِ اهو لازم هو تہ هو پلاٽ بہ پنهنجو تخليق ڪري.

بهرحال جيستائين قرآن پاڪ نازل نہ ٿيو هو، ايستائين هر قديم واقعي کي نفرت وچان "پراڻو قصو" چئي ڦٽو ڪري ڇڏيندا هئا. هن سلسلي ۾ قرآن شريف جي ڪن سورتن جا عجيب و غريب عنوان جيڪي اهڙين شين جي نالي پنيان هئا، اهي ويتر چرڪائيندڙ ثابت ٿيا. قرآن شريف نہ

رڳو اهڙين شين جو ذڪر ڪيو بلڪ انهن شين کي اهميت ڏني. جيڪي هن کان اڳ قابلِ نفرت سمجهيون ويندڙيون هيون: جهڙوڪ: ڪوريئڙو، ماڪيءَ جي مک، ڪئلي، ڳئون وغيره.

عجيب ڳالهه آهي ته اها ڇي ڇي تمام ٿورو عرصو هلي سگهي. بلڪ ان کان پوءِ انساندات جي وڏي حصي قرآن شريف جي انهيءَ محرڪ کي قبوليو ۽ ان جي پوئواري شروع ڪري ڏني.

دراصل ان کان بعد اهي پراڻا قصا ۽ فطرت جون اهي معمولي شيون نه رڳو شاعرن واسطي بلڪ سائنسدانن لاءِ پڻ دلچسپ موضوع بڻجي پيا. اجا به هيئن چوڻ کپي ته ڪئلين، ماڪيءَ جي مک ۽ ڪوريئڙي جو ارادي ۽ شعوري مطالعو وقت جي وڏي رسم بنجي ويو ۽ صدين تائين اهو محبوب مشغلي جي صورت اختيار ڪري ويو. پوري يورپ اندر سَوَن جي تعداد ۾ وڏن وڏن سائنسدانن جهڙوڪ: دارون[١٥]، مائٽر لنڪ[١٦] (Maeter link) ۽ ايوبري[١٧] (Avebury) پارن ان اشاري جو مطلب سمجهيو ۽ انهن ننڍڙن جيتن جي اڀياس ڪري صدين تائين انساندات کي فائدو پهچايو. آخر اهي ائين چو نه ڪن؟ جو ته خود قرآن ۾ ڪِئلي کي عظيم پيغمبر حضرت سليمان[١٨] ۽ سندس ساٿين تي طنز ڪندي ٻڌايو ويو آهي.

باقي جيستائين "قديم قصن" جو تعلق آهي ته يورپي ملڪن جي گهڻن نمائنده شاعرن ان ڳالهه جي نقالي ڪئي آهي پوءِ اهو ڊانٽي هجي يا ملٽن، شيڪسپيئر هجي يا گوئٽي! شيڪسپيئر ته يورپ جي تقريباً سيني روج قصن کي پنهنجن ڊرامن لاءِ استعمال ڪيو آهي ۽ جڏهن اهي قصا ختم ٿي وڃن ٿا ته پوءِ هو پنهنجي ملڪ جي تاريخ کي ڊرامانگاريءَ لاءِ منتخب ڪري ٿو. بهر صورت هو نون قصن گهڙڻ کان پاسو ڪري ٿو.

گوئٽي جا خاص خاص ڊراما نه رڳو پراڻا قصا آهن. بلڪ اهي ته اڳ ۾ ڊرامائي شڪل ۾ به پيش ٿي چڪا هئا. ڊاڪٽر فاسٽس جي ڪهاڻي کانئس اڳ مارلو[١٩] (Marlow) ڊرامي جي شڪل ۾ پيش ڪري چڪو هو ۽ اهڙيءَ طرح افيجينا کي هڪ يوناني ڊرامانگار ڊرامائي روپ ڏئي

چڪو هو. گوئٽي ٻنهي ڊرامن کي نئين سر ڊرامي جي شڪل ڏني. هڪ عام ماڻهوءَ لاءِ اها ادبي چوري ٿي لڳي، پر ڄاڻڻ وارا ڄاڻن ٿا ته مارلو جو فاسٽس ۽ گوئٽي جو فاسٽس هڪٻئي کان ڪيترا نه مختلف آهن. اهڙيءَ طرح يوريپيڊس[۲۰] (Euripides) جي افيجينا گوئٽي جي افيجينا کان بلڪل نرالي آهي. ساڳيءَ ريت ملٽن جي "وڃايل جنت" (Paradise Lost) عهدنامهِ عتيق جي هڪ پراڻي ڪهاڻي آهي، جنهن کي نظم جو ويس ڍڪايو ويو آهي. البت فرق اهو آهي ته هتي شيطان سچ پچ وڃايل جنت جو هيرو آهي.

نرالي اهي. ساڳيءَ ريت ملنن جي "وڃايل جنت" (Paradise) عهدنامهِ عتيق جي هڪ پراڻي ڪهاڻي آهي، جنهن کي نظم جو ويس ڍڪايو ويو آهي. البت فرق اهو آهي ته هتي شيطان سچ پچ وڃايل جنت جو هيرو آهي.

مختصراً، اهي سڀ پراڻا قصا آهن. پر سوال هيءُ آهي ته ڇا هُنن رڳو پراڻي ڳالهه کي نئي ورجايو آهي؟ يقيناً نه! بلڪ معنيٰ ۽ مفهوم سان گڏ نقطئه نظر ۽ بنيادي مقصد ئي بدلجيو وڃي! ائين ڪٿي چئجي ته قالب ساڳيو آهي، پر ان جو روح ۽ مقصد بلڪل جدا آهن.

مطلب ته فنونِ لطيفه جو اتهاس اسان کي ٻڌائي ٿو ته جيئن فن ترقي ڪري ٿو، تيئن شيءِ جي مادي ۽ ٻاهرين اهميت جنهن کي ٻين لفظن ۾ ان جي مادي اهميت چئي سگهجي ٿو، گهٽجڻ لڳي ٿي. گويا نئين پلاٽ تخليق ڪرڻ جي ضرورت باقي نه ٿي رهي ۽ ڪوبه اڳيون قصو يا ڪهاڻي فنڪار لاءِ الهام جو باعث ٿي سگهي ٿي ۽ ڪيس تخليق لاءِ اُڀاري سگهي ٿي.

هن سلسلي ۾ ٻي ڳالهه اها آهي ته فنڪار ان شيءِ جي مادي صورت کي ڇنڊڻ جي ڪوشش ڪونه ٿو ڪري ۽ نه وري ان قصي کي تفصيل سان بيان ڪرڻ گهري ٿو، بلڪ اهو ان جي صرف معنيٰ ۽ مفهوم طرف ڌيان ڏئي ٿو. ان صورت ۾ شاعر پوري قصي کي بيان ڪرڻ جي پرواهه نٿو ڪري بلڪ هو فقط ان جي ارٿ يا تهه تائين پهچڻ گهري ٿو.

هاڻي جيستائين موضوع جي انتخاب جو تعلق اهي تہ سنڌ جو اسان جو هيءُ عظيم شاعر قرآن شريف سان بلڪل اهڙيءَ ريت ٻڌ هلي ٿو، جهڙيءَ ريت ڪانٽس اڳ يا پوءِ وارن عظيم شاعرن ڪيو آهي.

هو شيڪسپيئر وانگر هن ڌرتيءَ تي مروج ڪاٻہ ڪهاڻي يا قصو ڪڻي، ان جي ڪنهن نهايت معنيٰ خيز پهلوءَ ڪي شاعريءَ جو ويس ڍڪائي اسان جي آڏو پيش ڪري ٿو. البت جيستائين مادي شين جو تعلق آهي تہ جيڪا بہ شيءِ هن ڪي واٽ ويندي ملي ٿي، هو ان ڪي سيني سان لڳائي ٿو پوءِ اهو سڪل پن هجي، يا هنس جهڙو پکي، آسمان تي ڇانيل ڪو بادل هجي يا جبل جهاڳيندڙ ڪو جوڳي! ڪيس پلجي بہ اهو خيال نٿو اچي تہ هو ڪو نئون پلاٽ تخليق ڪري يا اهڙيون ڪي خاص شيون ڳولي پنهنجي شاعريءَ جو موضوع بنائي جيڪي بذات خود حسين ۽ سندر آهن. درحقيقت شيءِ جو مادي يا ظاهري پهلو ڪيس آئڙي ئي ڪونہ ٿو. اهو شيءِ جو معنوي پهلو ئي آهي جيڪو هن لاءِ الهام جو باعث ٿئي ٿو ۽ هو ان ڪي بيان ڪري ٿو.

هتي پهچڻ ڪان پوءِ ئي دراصل اسان ان فنڪار جي نقطۂ نظر ۽ سندس سطح يا حيثيت ڪي سمجهي سگهون ٿا. هن سلسلي ۾ اڳتي وڌڻ ڪان پهريائين اسان ويهين صديءَ جي پهرين اڌ جي هڪ اهڙي ليکڪ جي شاهدي پيش ڪرڻ گهرون ٿا، جنهن ڪي بجا طور تي مغرب جو "عارف" ڪوني سگهجي ٿو.

اهو آهي هرمن فان ڪيسرلنگ (Hermann Von Keyscrling) هو "پراڻا قصا ۽ انهن جي اهميت" تي روشني وجهندي لکي ٿو:

آخر ايڏيون وڏيون ايجادون انسان جي پنهنجي ذاتي ترقيءَ جي نقطۂ نگاهہ کان ايتري ننڍڙي اهميت جون حامل ڇو آهن؟

"ان جو سبب هيءُ آهي تہ حقيقتن جي اصل اهميت جو سڄو دارومدار سندن روحاني لاڳاپن تي مبني آهي. هتي هڪ سوال هي بہ آهي تہ ايجادات جي نقطۂ نگاهہ کان خالي ڪيفيتن آخر دنيا ڪي ڪيئن بدلايو؟"

”انهن سيني ڳالهين جو ڪارڻ اندر جي دنيا مان پيدا ٿيندڙ اهو اولين احساس آهي جيڪو ممڪن معنوي اهميت جو تعين ڪري ٿو. پر جيڪڏهن اندروني هم آهنگيءَ جو بنياد اڳي کان گنڀير ناهي تہ پوءِ نيون حقيقتون بہ زندگيءَ جي معنيٰ کي ڪا نواڻ بخشي نہ سگهنديون. باقي جيڪڏهن اندروني هم آهنگيءَ ۾ اڳي کان وڌيڪ گهرائي آهي تہ پوءِ پراڻي کان پراڻا واقعا بہ نئين مفهوم جا حامل ٿي پون ٿا. هيءُ پوئين حقيقت پنهنجي جڳهہ تي نهايت اهم آهي؛ بلڪ نيڪ انهيءَ سبب جي ڪري تاريخ ۾ جيڪي بہ عظيم آهن، اهي جدت جا مخالف هئا.“ هتي ڪو ائين چئي سگهي ٿو تہ پوءِ ان جو مطلب ٿيندو: ”اثر پرستي صحيح معنيٰ ۾ ارتقا سان هم آهنگ آهي. البت ان جو شڪل يا صورت سان تمام گهٽ واسطو آهي.“

ان سوال جو جواب هائوڪار ۾ آهي جو تہ هن وقت تائين ائين ئي ٿيو آهي. پر وري سوال آهي تہ ڇا فنپارن منجهان ڪنهن بہ ڳالهہ جو اظهار ٿئي ٿو؟ مثلاً: ”معنيٰ“ يا ”مفهوم“. مفهوم جيڪو معنيٰ کان يقيناً متي آهي. ڇا ان مان ڪنهن اهڙي شيءِ جو بہ اظهار ٿئي ٿو، جيڪا اسان کي ائين حرڪت ۾ آڻي ڇڏي جيئن ڪا سهڻي ۽ حسين شيءِ ڪندي آهي!

ها، پر هن صورتحال جو اهو غلط مطلب نہ ورتو وڃي جنهن موجب ٻاهرين شڪل يا صورت کي ئي مول مقصد قرار ڏجي بلڪ ان کي ئي سڀڪجهہ سمجهيو وڃي.

نقطئہ نظر (View– Point)

”موضوع جو انتخاب“ اسان کي فنڪار جي ”نقطئہ نظر“ طرف وٺي اچي ٿو. هتي وري سڄي ڳالهہ ئي ابتي ٿيو پوي؛ موضوع ڦري مقصد ٿيو پوي ۽ فنڪار خود موضوع ٿيو پوي. ان صورت ۾ مقصد جو مشاهدو هن لاءِ الهام جو سبب ٿئي ٿو.

ان ڪري چيو ويو آهي تہ ”اک صرف اهو ئي ڏسي ٿي جنهن کي جاڻي ٿي.“ اسان ان ۾ هيءُ اضافو ڪري سگهون ٿا تہ ”ماڻهو صرف انهيءَ

شيءِ ڏانهن متوجهه ٿئي ٿو جنهن ۾ سندس دلچسپي آهي.“ پر دلچسپيءَ جو دارو مدار وري نقطهٔ نظر تي آهي، ۽ ڪنهن به فنڪار جو نقطهٔ نظر دراصل سندس فڪري سطح سان وابسته آهي.

ايڏي ڳالهه ڪرڻ جو مقصد هيءُ هو ته ساڳي شيءِ جي مشاهدي جي باوجود، هر فنڪار لاءِ ان جي اهميت“ (Significance) جدا جدا آهي. ان مان اهو عمومي نتيجو اخذ ڪيو ويو آهي ته فن جو مطلب ”اهميت“ (Significance) جي پروڙ يا سمجهه آهي. پر هتي انهيءَ ڳالهه کي پوريءَ ريت نٿو تسليم ڪيو وڃي ته هر فنڪار لاءِ اها ’اهيمت‘ ساڳي يا هڪجهڙي حيثيت نٿي رکي. بلڪ هر فنڪار پنهنجي سطح مطابق مختلف ”اهيمت“ جو فهم حاصل ڪري ٿو. مثلاً: جڏهن اسين لفظ ”دنيا“ **چئون ٿا ته ان جو مفهوم سيني لاءِ ساڳيو نٿو ٿئي. گرجيف**[٢١] **ويچاري جي** به اها ساڳي راءِ آهي. پر اها ڳالهه رڳو ”لفظ“ دنيا سان لاڳو ناهي. بلڪ ساڳيءَ ريت هر نظارو ۽ آواز هر ذائقو ۽ بوءِ، جن کي جيڪڏهن ڪو محسوس ڪري ٿو ته ان لاءِ اهو مختلف معنيٰ، مختلف مفهوم، مختلف يادگيري ۽ مختلف ”اهيمت“ جو حامِل ٿئي ٿو. اها ڳالهه سيني تخليقي ذهنن سان لاڳو ٿئي ٿي.

هن مسئلي کي وڌيڪ سؤلي نموني ۾ سمجهائڻ ۽ پيش ڪرڻ خاطر، اسان هر فني تخليق جي سطح ۽ ڪيفيت کي جاچڻ لاءِ ٻيون ڪجهه ڪسوٽيون مقرر ڪريون ٿا، جن جي ذريعي اهو اندازو ڪري سگهبو. تنهنڪري پهريون سوال هيءُ آهي: ”ڇا فني تخليق ۾ وحدت آهي؟“ هڪ ڀيرو اسان کي هن سوال جو جواب ملي ويو ته پوءِ اسان هر شيءِ وانگر ان جي ٽه طرفي ڦهلاءُ جي پرک ڪري سگهنداسين: يعني ان جي وسعت، گهرائي ۽ اوچائيءَ جي جاچ ڪري سگهنداسين.

هتي اڳتي وڌڻ کان اڳ اهو ٻڌائي ڇڏجي ته هيءُ موضوع ايڏو دقيق آهي، ۽ انهيءَ ڏس ۾ ايترو گهٽ ڪم ٿيو آهي جو ان باري ۾ وڌيڪ ڪجهه نه چوڻ ئي بهتر آهي. دراصل آرٽ يا فن تي گذريل صديءَ ۾ ايترا گهڻا

ڪتاب لکيا ويا آهن جو شايد ئي ٻي ڪنهن موضوع تي لکيا ويا هجن. انهن جو تعداد هزارن ۾ آهي ۽ هتي اسان انهن جو اختصار ڏيڻ جي ڪوشش به نٿا ڪريون ڇو ته جيڪڏهن ائين ڪجي به ڪٿي، تڏهن به پڙهندڙ ڪنهن پڪي پختي نتيجي تي ڪونه پهچندو بلڪ وتندو ڏُڪا هڻندو.

وليم جيمس[(٢٢)] هڪ ڪتاب "مذهبي تجربي جا قسم، (Varietes of Religious Experience) نالي سان لکيو آهي، جنهن ۾ هو مغربي ذهن کي مذهب ڏانهن امادہ ڪرڻ گهري ٿو. ليڪن اهڙو ڪتاب اڃا تائين ناپيد آهي جنهن جو عنوان "حسن جي تجربي جا قسم" (Varietes of Aesthetic Experience) هئڻ کپي ها دراصل مصيبت اها آهي ته عام پڙهئي لکئي ماڻهوءَ لاءِ جماليات يا حسن جو مطلب صرف ۽ صرف ٻاهرين ڏيک تائين محدود آهي. هو ان کان اڳتي ٻنهه ڪونه ٿو وڌي. هتي اسان جو مطلب پڙهندڙ کي هڪ اهڙو سادو مگر جامع نظريو ٻڌائڻ آهي، جيئن هو ڪنهن فن پاري کي عقلي طور تي پروڙي سگهي ۽ انهيءَ جي صحيح قدر جو تعين ڪري سگهي.

هڪ مثال ذريعي ان جي وضاحت هيئن ڪري سگهجي ٿي. جڏهن هڪ صوف چند ماڻهن آڏو پيش ڪجي ٿو ته هڪڙو ماڻهو ان جي ٻاهرين رنگت کان متاثر ٿئي ٿو، ٻيو وري ان جي شڪل ڏانهن متوجه ٿئي ٿو، ٽئين ماڻهوءَ جو ڌيان ان جي خوشبوءِ طرف وڃي ٿو ته چوٿون وري ان جي ذائقي ۾ دلچسپي ظاهر ڪري ٿو. ليڪن پنجون ماڻهو ان جي ڪليت يعني سڄي ساري صوف ڏانهن مائل نظر اچي ٿو. تان جو هن جي نگاهه سندس ٻج تائين وڃي رسي ٿي. اهڙيءَ طرح جڏهن اسين ڪنهن انساني چهري کي ڏسون ٿا تڏهن پڻ اسان سان اها ساڳي ڪارِ ٿئي ٿي. ڪو ماڻهو محض شڪل ۽ رنگت تائين محدود رهجيو وڃي، ته ڪو وري انساني ذهن جي گهراين ۾ پيهي وڃي ٿو. ٿيون ماڻهو اهڙو به ٿي سگهي ٿو جيڪو انهن ٻنهي ڳالهين کان متاثر نٿو ٿئي، بلڪ وڃيو اصل روح تي پهچي جيڪو انساني وجود جو ضامن آهي؛ يعني ان کان متاثر ٿئي ٿو.

درحقيقت مٿي جڏهن اسان ڪنهن فن پاري جي وحدت ۽ گهڻ رخي گهرائي جي ڳالهه ٿي ڪئي ته اسان جو مطلب به اهوئي هو.

هتي اسين به ـ ٿي لفظ ”وحدت“ (Unity) جي باري ۾ تعارف طور چوڻ گهرون ٿا. مثلاً: جيڪڏهن ڪنهن شيءِ جو مشاهدو مون کي خوش ڪري ٿو ته ان جو مطلب آهي ته مون ڪنهن شعوري ڪوشش کان سواءِ ان شيءِ جي ”اهميت“ محسوس ڪري ورتي. پوءِ جيڪڏهن اهو جذبو يا اُڌمو چڱو خاصو مضبوط آهي ته ان جو ڪنهن نه ڪنهن صورت ۾ ردِ عمل ظاهر ٿئي ٿو ۽ آءٌ ان ڳالهه جو اظهار به ڪري ڏيان ٿو، جيڪي ڪجهه مون ان باري ۾ محسوس ڪيو هوندو. اهڙيءَ طرح جيڪڏهن آءٌ موثر اظهار جي صلاحيت رکندو هوندس، ته پوءِ ٻين ماڻهن کي به اوترو ئي يا ان کان گهٽ وڌ متاثر ڪري سگهندس، جيترو آءٌ پاڻ ٿيو هوندس؛ بشرطيڪ هنن جي ذهني سطح پڻ منهنجي سطح سان ملندڙ جلندڙ هوندي. پر جيڪڏهن ائين ناهي ته پوءِ هو صرف هڪ قسم جي امنگ حاصل ڪري سگهن ٿا، جيڪا سندس ذهني سطح سان هم آهنگ هوندي. هاڻي اتي جيڪڏهن مون تي ڪو ازخود ۽ هڪدم ردِ عمل نٿو ٿئي، بلڪ آءٌ شعوري طور بيدار ئي رهان ٿو ۽ اتلو انهيءَ مختصر عرصي دوران ان شيءِ جو يا شيءِ بابت تجربي ۾ آيل مواد جو تجزيو ڪرڻ لڳان ٿو: ته پوءِ ان صورت ۾ اها حاصلات يقيني طور تي فني تخليق نه هوندي، مگر اها ان شيءِ بابت تجزياتي تحقيق هوندي. اهو سيڪجهه ان ڪري ٿيو ڇاڪاڻ جو تجربي ۽ مشاهدي جي وحدت برقرار نه رهي ۽ ان ۾ خلل پئجي ويو. اهڙو عمل صرف ڪنهن نظريه گهڙڻ جو مواد ئي ٿي سگهي ٿو.

هتي اسين اهو پڇي سگهون ٿا: ”پر اهو تجزياتي طريقو وچ ۾ آيو ڪٿان؟ آخر اهو ڪُلي نقطئ نظر ته و بالا ڪيئن ٿيو؟ يا ٻين لفظن ۾ هيئن ڪٿي چئجي ته آخر اهو تجربو جمالياتي تجربو ڇو ڪونه ٿي سگهيو؟

دراصل هتي اسان جو واسطو هڪ تمام اهم مسئلي سان آهي، جنهن کي شايد روشنيءَ سان تشبيهه ذريعي واضح ڪري سگهجي: يعني اهو سيڪجهه روشنيءَ جي ڪيفيت تي منحصر آهي، جنهنڪري اهو فرق پيدا

ٿئي ٿو. جهڙي طرح تيز روشنيءَ جي هڪ هنڌ هجڻ جي ڪري نہ رڳو ان هنڌ واري هڪڙي شيءِ بلڪل چٽي نظر ايندي ۽ پرپاسي واريون ٻيون شيون اوجهل ٿي وينديون. تهڙيءَ طرح مڌم ۽ ٽڙيل پکڙيل روشنيءَ سبب وري شين جا پاڇولا ۽ غير واضح عڪس محسوس ٿيندا آهن. اهڙيءَ صورتحال ۾ هڪ جي بدران ٻيو ڪجهہ پاسندو آهي ۽ اسان جي ڪيفيت "ڏسڻ" جي بدران "هٿورازيون" هڻڻ واري هوندي آهي. ان جو مثال اجهو هيئن آهي: جئن آءُ ڪو صوف ڏسان، پر منهنجي نظر ڦريائين ان جي ڳاڙهي حصي تي پوي، پوءِ ان جي پيلي حصي تي، پوءِ ٽاريءَ مان لڙڪڻ واري جڳهہ تي ۽ آخر ۾ لڙڪڻ واري نموني تي تہ اهو ائين آهي جئن آءُ ان جو ذرو ذرو ڪري معائنو ڪريان. ظاهر آهي تہ منهنجو اهو مشاهدو تجزياتي قسم جو آهي ۽ منهنجي اها ڄاڻ "نسبتي" آهي. ڇاڪاڻ جو ان صورت ۾ مون کي، صوف جي مختلف پاڱن جي باري ۾ ڄاڻ ملي آهي ۽ نہ ان جي سڄي ساري يا ڪُلي حسن بابت معلومات. ٿورو سوچيو تہ جيڪڏهن اهو سڄي ساري اِن قسم جي شعوري تفريق کان سواءِ اوچتو مڪمل طور منهنجي مشاهدي ۾ اچي ها. يعني پنهنجي پوري اهميت سوڌو منهنجي ذهن تي ڇانئجي وڃي ها ۽ هڪ احساس کان بعد ٻي احساس جي صورت ۾ ظاهر ٿيڻ بدران هڪ ايڪي ۽ ڪلي نموني ۾ سامهون اچي ها. تہ اهو احساس اڳئين کان يقيناً جدا هجي ها ۽ اهوئي درحقيقت جمالياتي نگاهہ جو حامل ٿئي ها.

پر هتي اهو سوال آسانيءَ سان پڇي سگهجي ٿو ته پلا اهو "ڪل" ڇا آهي؟ "ڪل" ۽ "جز" بظاهر نسبتي لڳن ٿا. جهڙيءَ طرح "هٿ" هڪ شيءِ جي حيثيت ۾ "ڪل" آهي، پر ساڳئي وقت اهو هڪ وڏي "ڪل" جو جز بہ آهي: تهڙيءَ طرح هڪ آڱر لاءِ بہ ائين چئي سگهجي ٿو. مطلب تہ ان نموني ۾ هر شيءِ ساڳي وقت ڪُل بہ تہ جُز بہ. انهيءَ جو جواب هيءُ آهي تہ اسان جو شين جي خارجي وجود سان ڪو واسطو ڪونهي، اسان لاءِ خاص ڳالهہ هيءُ آهي تہ اسان جو انهن شين بابت ڪهڙو احساس آهي.

آخر ۾ انهيءَ جو مطلب هي وڃي ٿيو تہ اها نظريي جي گهرائي ۽

گيرائي آهي، جيڪا ڪُليت جي صلاحيت کي اجاگر ڪري ٿي ۽ جيترو ڪنهن ۾ اها صلاحيت اعليٰ درجي جي هوندي، اوترو منجهس ڪُل کي پرکڻ جي صلاحيت به وسيع هوندي.

وحدتِ فن (Unity in Art)

هتي پهچڻ کان پوءِ اچو ته قديم فڪر منجهان وحدت، فن جي باري ۾ باقي هڪڙو مثال پيش ڪريون. اسان ارسطوءَ[۲۳] جي ڊرامائي وحدت بابت ڪافي ٻڌو آهي. هن جو چوڻ آهي ته ڪنهن به سٺي ڊرامي لاءِ زمان و مڪان ۽ عمل جي وحدت لازمي آهي. بلڪ اهو هڪ بنيادي شرط آهي ۽ ڪنهن به ڊرامي کي ايستائين فني تخليق جو درجو نٿو ڏئي سگهجي جيستائين ان ۾ اها بنيادي وصف موجود نه آهي.

اسان کي اها پڻ خبر آهي ته يوناني عالمن ڪيترين صدين تائين انهن ليکڪن تان ٺٺوليون پئي ڪيون جن ڊراما لکندي ارسطوءَ جي بيان ڪيل وحدتن کي اورانگهيو ٿي. اهو خيال ايڏي حد تائين پختو ٿي چڪو هو، جو ويندي ارڙهين ۽ اڻويهين صدي تائين فرينچ شيڪسپيئر تي ان ڪري کلندا هئا جو هُن يونان جي هُن عظيم دانشور جي انهن بنيادي اصولن کي بنهه نظرانداز ڪري ڇڏيو هو.

اسان جي خيال ۾ اهو اختلاف اجا تائين هلندڙ آهي. ڪي ماڻهو اجا تائين انهيءَ ڳالهه ۾ ايترو ويساهه رکن ٿا، جيترو خود ارسطوءَ کي هو. ها پر ٿورو غور ويچار ئي اسان کي ان ڳالهه جو قائل ڪري سگهي ٿو ته جن ائين ڪيو انهن کي به ڏوهه ڏئي نٿو سگهجي. ائين چوڻ به عقلمندي ڪونهي ته ڪو انهن جي دليل ۾ وزن ڪونهي؛ بلڪ گهڻن ماڻهن کي اها ڳالهه وزنائتي لڳي ٿي ۽ ڪين ان ۾ ڪجهه سچائي پڻ نظر اچي ٿي. بهرحال جيڪڏهن انهيءَ بيان ۾ ٿورو به سچ آهي ته پوءِ هو اهو سمجهڻ ۾ غلط ناهن ته ڪو ارسطوءَ جي ڳالهه ۾ ڪا سچائي ڪونهي. هنن جي غلطي صرف اها آهي ته هو اهو سمجهڻ کان مجبور آهن ته ڪو شيڪسپيئر جهڙو عظيم تخليقي ذهن به هرويرو غلطيءَ تي نه هو.

بهرحال اهڙا گهڻا ماڻهو جيڪي هن سلسلي ۾ اچا ڪنهن آخري نتيجي تي نہ پهتا آهن، اهي شيڪسپيئر جي ڊرامي مان وڌيڪ لطف حاصل ڪن ٿا جنهن انهن وحدتن جو خيال نہ رکيو آهي؛ بمقابلي آئچلس[(٢٤)] جي ڪنهن ڊرامي جي جنهن ۾ هن انهن ڳالهين جي گهڻي پوئواري ڪئي آهي.

گويا هتي هڪ وڏو مونجهارو آهي. ڪي هڪڙي جو پاسو کڻن ٿا ۽ ان سان چنبڙيا پيا آهن، ٻيا ٻئي جي تعريف ڪن ٿا ۽ ان جي پوئواري ڪن ٿا. ڪي وري ٻنهي جي تعريف ڪن ٿا پر ڪين اها خبر نٿي پوي تہ انهيءَ اختلاف کي ڪيئن حل ڪري سگهجي ٿو يا ٻنهي جي مختلف نظرين کي ڪيئن سهمت ڪري سگهجي ٿو.

هاڻي اچو تہ اسين ٿا اڳتي وڌون ۽ ڏسون تہ ڇا اسان کو حل ڳولي سگهون ٿا يا نہ؟!

اسان کي خبر آهي تہ هن دنيا ۾ جيڪا بہ شيءِ آهي ان جي پنهنجي ڪا "صورت" يا "هيئت" ضرور آهي، پوءِ ان کي خدا تعاليٰ خلقيو هجي يا انسان ٺاهيو هجي. هر تخليق لاءِ "صورت" يا "هيئت" جو هجڻ لازمي آهي.

آرٽ يا فن کي ٿوري دير لاءِ پاسيرو رکندي، اچو تہ اهو معلوم ڪريون تہ انسان جي ٻولي ڪيئن وجود ۾ آئي. اچو تہ انهيءَ عمل جو جائزو وٺون. مثلاً: جڏهن آءٌ پنهنجي ڪنهن خواهش جو اظهار ڪندي ائين چوان ٿو: آءٌ گهر وڃڻ گهران ٿو، تہ دراصل مون جڻ پنهنجي هڪ خيال جو اظهار ڪيو آهي. ٻين لفظن ۾ مون پنهنجي خيال کي ٻوليءَ جو ويس ڍڪايو آهي. پر آءٌ اهي لفظ هيئن بہ چئي سگهان پيو. "گهران ٿو - آءٌ - گهر - وڃڻ" ليڪن اسان کي خبر آهي تہ وياڪرڻ جا ماهر جملن جي تمام گهڻن نمونن کي اڏو رکڻ کان پوءِ ان نتيجي تي پهتا هئا تہ پهريون جملو وڌيڪ معتبر، سلجهيل ۽ سمجهڻ ۾ سؤلو ٿي لڳو. تنهنڪري هنن اهو هڪ عام قاعدو ٺاهي ڇڏيو تہ مبتدا يعني جنهن بابت ڪجهہ چيو وڃي اهو هميشه خبر کان پهرين اچڻ کپي ۽ ان کان پوءِ موضوع يا محمول. انهيءَ قاعدي

جي وضع ٿيڻ کان پوءِ جيڪڏهن ڪو جملو انهيءَ ترتيب سان مطابقت نٿو رکي تہ پوءِ اسين ان کي گرامر جي لحاظ کان غلط چئون ٿا ۽ اها ڳالهہ اسان جي جهالت کي ظاهر ڪري ٿي.

هتان اها ڳالهہ واضح ٿي تہ اصول يا قاعدا ڪيئن جنم وٺن ٿا. مطلب تہ اصول يا قاعدا هيئت يا صورت جي وجود ۾ اچڻ کان اڳ ظاهر ڪونہ ٿا ٿين، بلڪ ان جي صحيح انتخاب لاءِ هڪ کان وڌيڪ صورتن جو اڳ ۾ موجود هجڻ ضروري آهي. عمومي قاعدا تہ گهڻو اڳتي هلي تنهن کان پوءِ نروار ڪري سگهجن ٿا. مطلب تہ اهڙيءَ طرح ڪوبہ قاعدو ٺاهيندڙ ماڻهو، پوءِ پلي اهو ارسطو هجي يا ڪو ٻيو، اهي سڀ گهڻو پوءِ ظاهر ٿين ٿا، ۽ ان کان اڳ هيئت يا صورت کي تخليق ڪرڻ وارا پنهنجو ڪم ڪري چڪا هوندا آهن. هاڻي جيڪڏهن اها ڳالهہ آهي تہ پوءِ سڄي عمل جو دارومدار پاڻ وٽ موجود صورتن ۽ ان مان ڪيل انتخاب تي وڃي بيٺو. ان جو مطلب وري اهو ٿيو تہ جڏهن بهتر صورتون وجود ۾ اچي وينديون تہ پوءِ وري قاعدن کي بہ انهن مطابق ترتيب ڏيڻو پوندو. نئڏڙي ذهن وارا ماڻهو صورت ۽ شڪل پنيان صدين تائين چهٽيا رهن ٿا ۽ ائين ڪرڻ ۾ خوشي محسوس ڪن ٿا. پر اوچتو جڏهن ڪا عظيم هستي نمودار ٿئي ٿي جيڪا پراڻين صورتن کي ختم ڪري نيون هيئتون تخليق ڪري ٿي تہ اهي ماڻهو هن تي ننوليون ڪن ٿا. حالانڪ اها ڳالهہ نہ رڳو هن ارتقا پذير ڪائنات جي هر مرحلي تي صحيح ثابت ٿي آهي، پر انسان جي دنيا اندر پڻ ۽ سندس، هر سرگرميءَ بابت اهو نتيجو درست نڪتو آهي.

درحقيقت قاعدن، اصولن يا نظامن ۽ طريقن وضع ڪرڻ وارا صورت ۽ هيئت تخليق ڪرڻ وارن جي مقابلي ۾ گهٽ حيثيت جا مالڪ آهن سو اسان کي بہ هتي ارسطوءَ کي گهٽي مٿانهين منصب کان هيٺ آڻڻو پوندو. هوئنن بہ ارسطوءَ ٻئي درجي وارو ڪم ڪيو آهي، جڏهن تہ شيڪسپيئر پنهنجي فن جي دنيا ۾ هن کان گهڻو مٿي آهي. بهرحال ٻئي درجي واري ڪم جي باوجود ارسطو تمام وڏي هستي آهي ۽ هن جيڪو ڪم سرانجام ڏنو، ان سلسلي ۾ ٻيو ڪو سائنس برميچي ڪري نٿو سگهي. تنهنڪري

اسان لاءِ اهو تمام ضروري آهي تہ سندس قاعدن جي وڏي خبرداريءَ سان جانچ پڙتال ڪريون، ڇو تہ انهن ۾ ضرور ڪو وڏو سچ سمايل هوندو. هن ضرور پنهنجي وقت جي ڊرامن جي ڇنڊڇاڻ ڪري انهن منجهان ڪنهن بهترين ڊرامي جو انتخاب ڪيو هوندو. اهڙيءَ طرح هن ان خاص ڊرامي جي امتيازي خوبين کي بيان ڪرڻ کان پوءِ دنيا کي ٻڌايو هوندو تہ ڇو سندس اهو انتخاب مثالي حيثيت رکي ٿو.

پر هتي ان ڳالهہ کي هرگز نظرانداز ڪرڻ نہ گهرجي تہ ارسطوءَ پڻ پهريائين ڪنهن خاص فن پاري کي پسند ڪيو هوندو، ۽ ان کان پوءِ ويهي ان ڳالهہ جو شعوري تجزيو ڪيو هوندو تہ آخر اها شيءِ ڪيئن ڇو پسند آئي. مطلب تہ اهو ڪنهن شيءِ لاءِ پسند يا وڻڻ وارو نڪتو ئي آهي جتان سڄي ڳالهہ شروع ٿئي ٿي. مطلب تہ اسان جو بنيادي رهنما اهو ئي نقطو آهي. ارسطوءَ ڏٺو هوندو تہ سندس پسنديده ڊرامي ۾ اهي وحدت واريون وصفون موجود آهن. اهڙيءَ طرح ٻيا ڊراما جيڪي هن کي پسند نہ آيا يا جيڪي هن کي اڻپورا لڳا انهن ۾ اهي ڳالهيون ڪونہ هيون. ان نموني ۾ سياويڪ طور هن اهو "وحدتن وارو اصول وضع ڪري ورتو. مگر هاڻي اسان جي آڏو وڌيڪ بهتر نمونا موجود آهن، ۽ خاص ڳالهہ اها آهي تہ اهي اسان کي ارسطوءَ وارن نمونن کان وڌيڪ متاثر ڪن ٿا. ان جو مطلب اهو ٿيو تہ دراصل اجا ڪو بهتر اصول آهي جنهن کي ارسطوءَ جو تجزيو بہ دريافت ڪري نہ سگهيو هو.

هتي پهچڻ کان پوءِ اسان اهو چئي سگهون ٿا تہ اها ڪنهن مخصوص قسم جي وحدت نہ هئي جنهن ڏانهن ارسطوءَ اشارو ڪيو هو، بلڪ اها بصيرت يا نقطۂ نظر جي وحدت آهي، جيڪا هر سچي فني تخليق جو بڻ بڻياد ۽ لازمي جُز آهي. شيڪسپيئر ۾ بہ اسان کي اها ساڳي ڳالهہ ملي ٿي، جڏهن هو ارسطوءَ جي بيان ڪيل وحدتن کي خاطر ۾ نٿو آڻي. مطلب تہ اها هِن، هُن يا ٻيءَ ڪنهن شيءِ واري وحدت ناهي جنهن باري ۾ اسان کي ڪو تجزيہ نگار ويهي ٻڌائي، بلڪ اها نگاهہ جي وحدت آهي. ٻين لفظن ۾ هيئن چئجي تہ جمالياتي اک رکندڙ انسان پنهنجي هڪ نگاهہ ۾

ڪيترو ڪجھ جذب ڪري سگھي ٿو. ان لحاظ کان شيڪسپيئر ۾ جيڪا بصيرت جي وسعت ۽ جامعيت آهي، اها قديم يوناني ڊرامانويسن کان گھٽ مٿي آهي مطلب تہ قدماتي زمان و مڪان جو غلبو ۽ دهشت شيڪسپيئر جي مقابلي ۾ تمام گھٽو ڇانيل هئو.

ارسطو ياٿمرادو ان ڳالهہ کي محسوس ڪيو هو تہ ڪنهن بہ تخليق لاءِ فطري وحدت ضروري آهي: ان کان سواءِ منجهس نہ تہ انفراديت پيدا ٿي سگهي ٿي ۽ نہ وري زندگي! بهرحال زمان و مڪان جي حدبندي ايترو اثرانداز نٿي ٿئي جيترو بصيرت جي! انهيءَ ڪري بصيرت جي وحدت وڌيڪ لازمي آهي: البت بئي ڪنهن قسم جي وحدت لاءِ اسان کي هرويرو پريشان ٿيڻ نہ کپي.

شيڪسپيئر واقعي مختلف زمانن ۽ مختلف هنڌن جي واقعن کي هڪبئي سان ڳنڍي ۽ ملائي هڪ ڪُل بڻائي ٿو، پر پوءِ بہ هو پنهنجي دُنيا ۾ تہ رهي ٿو، ان جي مقابلي ۾ ڪاليداس،[٢٥] پنهنجي، جڳ مشهور ڊرامي شڪنتلا ۾ تہ زمين ۽ آسمان کي ملائي ڇڏي ٿو، ليڪن ان جي باوجود ”شڪنتلا“ ڊرامانويسيءَ جي فن ۾ عظيم شاهڪار جو درجو رکي ٿو ۽ ڪوبہ پڙهندڙ ان جي حسن ۽ وحدت کان متاثر ٿيڻ کان سواءِ رهي نٿو سگھي. اسان کي پنهنجي هن راءِ جي تائيد ۾ اهو وڌيڪ بهتر ٿو لڳي تہ گوئٽي جي انهن بي اختيار تعريفي جملن کي هتي نقل ڪريون، جيڪي هن سلسلي ۾ پسند جي حيثيت رکن ٿا:-

”جيڪڏهن توهان آڪاس ۽ ڌرتيءَ کي ڪو گڏيل نالو ڏيڻ چاهيو ٿا، تہ پوءِ ان جو نالو شڪنتلا آهي ۽ اها ئي ان جي مڪمل تصوير آهي.“

بهرحال اڄ اسان ارسطوءَ جي مقابلي ۾ آسانيءَ سان وڌيڪ عمومي نتيجن تي پهچي سگھون ٿا: بلڪ ڪائنس وڌيڪ بنيادي ۽ واضح قسم جا اصول وضع ڪري سگھون ٿا. جو تہ هاڻي اسان وٽ وڌيڪ مثال موجود آهن. اهڙيءَ طرح اسان لاءِ هن جي مقابلي ۾ بهتر تشريح جو امڪان وجود آهي.

مطلب تہ هڪ منفرد ۽ زنده فني تخليق لاءِ فطري وحدت بنيادي حيثيت رکي ٿي؛ ۽ نہ زمان و مڪان يا عمل جي وحدت؛ جيئن ارسطوءَ جو خيال هو. هن نقطي جي وڌيڪ سمجهاڻيءَ خاطر اسان کي ڪجهہ وضاحت ”حساسيت“ جي بہ ڪرڻي پوندي ڇو تہ جڏهن ڪان ملٽن شاعريءَ لاءِ انهن ٽنهي ڳالهين يعني حساسيت، سادگي ۽ جذباتيت“ کي لازمي ٻڌايو آهي، تڏهن ڪان ان جي اهميت وڌي وئي آهي. بهرحال تمام ٿورڙا ماڻهو اها ڳالهہ سمجهن ٿا تہ ”حساسيت“ ۽ ”اعليٰ حساسيت“ جي وچ واري ليڪ ايڏي واضح ناهي جيتري هو ان کي سمجهن ٿا، هن نقطي تي وڌيڪ بحث اسان ”حدودِ فن“ جي عنوان هيٺ ڪنداسين.

حدودِ فن (Dimensions Of Art)

ڪنهن بہ فني تخليق جي حدود مان مراد، جئن اسان اڳ ۾ بہ چئي اياسون تہ ان جي وسعت (Breath) کهرائي (Depth) ۽ اوچائي (hight) اهي، جن جو منجهانئس اظهار ٿئي ٿو.

عام طور تي ڪنهن بہ تخليقي فنڪار کي پرکڻ وقت سندس تخليقات جي ڳاٺيتي يا مقدار کي نظر ۾ رکبو آهي، ۽ جيستائين اهو مقدار چڱو خاصو ڪونهي، تيسين ان کي اصل فنڪار نٿو چئي سگهجي. ليڪن اها ڳالهہ ياد رکڻ گهرجي تہ رڳو انداز جي جهجهائي يا مقدار جي گهٽائي فنڪار جي اصليت يا عظمت جو ڪو لازمي اهڃاڻ ڪونهي، مثلاً: هڪ گهٽو لکندڙ صحافي چاليهن پيسن جي عيوض عشقيہ افسانو لکي پورو ٿو ڪري، جنهن ۾ هو تقريبًا ساڳي انساني تجربي جو ورجاءُ ڪري ٿو ۽ ان ۾ ڪا معنوي نواڻ يا مواد ۽ هيئت جي تبديلي نٿو آڻي تہ اهڙيءَ صورت ۾ کيس فنڪار ڪوٺڻ محال آهي. تنهنڪري مقدار جي جهجهائي بذات خود ڪو پيمانو ڪونهي جنهن کي معيار جو درجو ڏيئي سگهجي.

”وسعت“ مان اسان جي مراد هيءَ آهي تہ فنڪار پنهنجي تخليق ۾ ڪيتريقدر آفاقي زندگيءَ جو احاطو ڪري سگهيو آهي، ۽ ساڳئي موضوع کي بيان ڪندي هو ڪيتري رنگارنگي پيدا ڪري سگهيو آهي، ۽ ڪهڙا نوان نوان پهلو روشن ڪيا اٿس.

”گهرائي“ مان اسان جو مطلب هي آهي ته سندس نگاهه ڪيترو پري ڏسي سگهي ٿي. ڇا هو رڳو تانگهي ۾ تو تاڙي يا پاتال ۾ پيهي وڃي ٿو.

ان جو مثال هن ريت آهي. هيءَ سموري ڪائنات يا فطرت هڪ ڪتاب وانگر آهي. هڪڙو پڙهندڙ صرف ان جي رواجي بيان جي حسن کان ئي متاثر ٿي پوي ٿو ۽ ان تي مدهوش ٿي وڃي ٿو. ٻيو وري سڌو سنئون منجهس سمايل ”تخيل“ تائين پيهي وڃي ٿو. ٽيون وري انهن ٻنهي ڳالهين کان قطع نظر، ڪنهن اهڙي خوبيءَ کان متاثر ٿئي ٿو، جنهن جي باري ۾ هن کي پوري خبر ته ڪانه ٿي پوي: مگر هو ان ۾ بلڪل جذب ٿي وڃي ٿو. سو ٻين لفظن ۾ اسين هيئن چئون ته هو ان ڪتاب جي حسين روح کان متاثر ٿئي ٿو ۽ پاڻ کي مٿي بلنديءَ تي محسوس ڪرڻ لڳي ٿو. انهيءَ بلندي کي اسين ”اوچائي“ ڪوٺيون ٿا. بهرحال هيءُ موقعو ناهي ته اسين لطيف جي فن ۽ ان جي ٻين رخن تي تفصيلي بحث ڪريون. هتي ان سلسلي ۾ ٿورن لفظن تي اِڪتفا ڪجي ٿي، هونئن به تفصيلي بحث لاءِ اسان کي سندس رسالي ڏانهن رجوع ڪرڻو پوندو.

هاڻي جيستائين لطيف جي ”وسعتِ فن“ جو تعلق آهي ته فطرت جون نديون ۾ نديون ۽ حقير کان حقير شيون پڻ هن جي همدردانه توجه جو مرڪز بنيون آهن. هو جنهن حسين پيرايي ۾ ڪانگل کي محبوب جو قاصد بنائي ٿو، انهيءَ ساڳئي نموني ۾ چند کي پڻ استعمال ڪري ٿو. هو اهڙن مذر گيتن جو خالق آهي جنهن جهڙا گيت صدين تائين هن علائقي ۾ نه ٻڌا ويا هئا. حالانڪ سندس دؤر جو مقامي ادب يا ان وقت جو ٻيو ادب اهڙي روايت کان خالي آهي. بهرحال اهو سڀڪجهه سندس ذاتي تجربي ۽ مشاهدي جي ڪري ممڪن هو. ڇاڪاڻ ته هن جي زندگي جهنگ جهر ۽ رڻ پٽ ۾ گذري هئي، ۽ ڇاڪاڻ ته هو سڄيون سيارين، راتيون ويهي اوجاڳا ڪندو هو. هو پنهنجي شاعريءَ ۾ ملاحن، ڪاتارين، هارين ۽ شاهزادن، سڀني کي ساڳيءَ سهوليت ۽ واقفيت سان بيان ڪري ٿو. هو انهن جي ٻولي ۽ محاورن ۾ ايڏي پختي انداز سان ڳالهائي ٿو جو ائين ٿو لڳي ڄڻ ته هو پاڻ سندن طبقي سان واسطو رکي ٿو. اهڙيءَ طرح

جڏھن ڪنھن مرد، عورت يا يار جي باري ۾ ڪجھ چوي ٿو تہ ڇڻ ھو پاڻ اھو روپ اختيار ڪيو وٺي.

جيستائين سندس فن جي گھرائيءَ جو تعلق آھي تہ اسان اھو اڳ ۾ چئي آياسون تہ ھن جي نگاھ نھايت تيزيءَ سان فطرت جي دل تائين پھچيو وڃي، ۽ اھا ظاھري شڪلين ڏانھن تمام گھٽ وڃي ٿي. سندس فن جي گھرائي جو ھڪڙو وڏو اھڃاڻ اھو آھي تہ ھو ھن ڪائنات کي ھڪ "مڪمل ڪُل" جو درجو ڏئي ٿو. ڪيس ڪثرت ۽ گھٽائي آئڙي ئي ڪونہ ٿي.

اھڙيءَ طرح جيستائين "بلنديءَ جو تعلق آھي تہ اسان کي اھڙو ماڻھو مشڪل سان ملندو جيڪو ڪيڏي بہ عملي ذھن جو مالڪ ڇو نہ ھجي يا ڪٿي اڻ پڙھيل ڇو نہ ھجي؛ پر اھو جڏھن لطيف جو ڪلام ٻڌي ٿو تہ پاڻ کي ڪجھ گھڙين لاءِ ضرور وساري ويھي ٿو ۽ پاڻ کي بلنديءَ تي محسوس ڪري ٿو. بھرحال اسان جو شاعر جن بلندين تي پھتو آھي، تن جي باري ۾ اسان ڪجھ پوءِ عرض ڪنداسين. في الحال اسان ھن ڳوڙھي ۽ گنڀير بحث کي جنھن تي ڪيئي ڪتاب لکي سگھجن ٿا، اتي ڇڏي "ٽيڪنڪ" تي اچون ٿا.

ٽيڪنڪ (Technique)

عام طور تي سوال ڪيو وڃي ٿو: ڇا ڏانءُ ۽ ڏات ھڪٻئي سان لازم ملزوم آھن. ٻين لفظن ۾ ڇا ٽيڪنڪ الھام جو اڻ ٽُٽ حصو آھي يا ان کان الڳ؟ جواب آھي تہ ان سان ٻئي ڳالھيون لاڳو آھن. فن جا ڪي نمونا ٻين جي مقابلي ۾ گھڻو مواد ۽ وقت گھرن ٿا. مثلاً: عمارتسازيءَ جي فن جي اظھار لاءِ تمام گھڻو مواد بہ کپي تہ وقت بہ. اھڙيءَ طرح جنھن اتساھ يا الھام کان ان جي شروعات ٿي ھئي، تنھن ۾ پڻ ڦيرگھير يا سڌاري ۽ واڌاري جي گنجائش رھي ٿي. ان کان سواءِ مواد جي نوعيت پڻ صورتحال تي اثرانداز ٿئي ٿي، جيڪا ڳالھ سنگ مرمر مان حاصل ٿي سگھي ٿي، اھا سرن ۽ گاري مان نٿي ٿي سگھي. اھا ساڳي ڳالھ فنِ سنگتراشيءَ سان ائين لاڳو ٿئي ٿي؛ جيتوڻيڪ ڪنھن حد تائين گھٽ! ان

ڪان پوءِ فن مصّوري اچي ٿو. هتي نہ ڪو ايڏو وڏو مواد گهربل اهي ۽ نہ وري ڪو اهو مواد گڏ ڪرڻ ئي ڏکيو آهي. ان کي مڪمل ڪرڻ ۾ بہ گهڻ وقت گهرجي ۽ جسماني طاقت بہ اڳين ٻن قسمن کان گهڻو گهڻ درڪار آهي. ان هوندي بہ هن فن جي نوعيت ئي اهڙي آهي جو ان جو اظهار هڪدم نٿو ٿي سگهي.

ان کان پوءِ آهي "فن شاعري" هتي ڪنهن بہ قسم جو خارجي مواد ضروري ڪونهي، سواءِ ان جي تہ ڪنهن زبان جا ٻول ترتيب ڏنا وڃن. وري خوش قسمتيءَ جو ڪو اوزار بہ گهربل ڪونهي. اهوئي سبب آهي جو الهام يعني اتساهہ کان پوءِ فوري اظهار ممڪن آهي. البت ڪن شعر چوندڙن لاءِ لفظ تيار تيل صورت ۾ خودبخود آڏو ڪونہ ٿا اچن. ازانسواءِ لفظن ۽ جملن جي ڳولا ۽ ان کان وڌيڪ ڪنهن خاص هيئت جي پوئواري وغيره خيالن جي هڪدم اظهار ۾ خلل انداز ٿين ٿا. پر هن جو مطلب اهو ناهي تہ ڪو اهڙا ماڻهو ڪونهن جن وٽ الفاظ خود بخود سواءِ ڪنهن شعوري ڪوشش جي هڪدم ظاهر نٿا ٿين ۽ انهن کي بہ ڪنهن مخصوص هيئت يا قاعدي جو خاص خيال رکڻو ٿو پوي!

سڀ کان آخر ۾ فن موسيقي آهي، جيڪدهن ڪا تخليق واقعي قابل ذڪرآهي تہ پوءِ ان لاءِ رڳو آواز بہ ڪافي آهي، ۽ ان صورت ۾ اهي آواز فطري طور تي ۽ خود بخود اچڻ لڳن ٿا. ان جو مطلب تہ هن صورت ۾ الهام آواز جي صورت ۾ ظاهر ٿئي ٿو. اهي آواز نہ رڳو سندر ۽ سريلا هوندا آهن پر مَدُر ۽ مِنا ٿين ٿا. پڙهندڙن لاءِ هن نقطي جي وڌيڪ وضاحت جي لاءِ اسان هتي اهو زياده مناسب ٿا سمجهون تہ موزارٽ[٢٦] جي سوانح حيات مان هينيون اقتباس پيش ڪريون:-

"ننڍڙو موزارٽ ان لحاظ کان جمندي جام هو چاڪاڻ تہ دنيا ۾ اچڻ سان ئي کيس سر سنگيت تي مڪمل قدرت حاصل هئي. ان کان سواءِ قدرت جي طرفان کيس معصوم ترنم ۽ مدرتا جي فطري ساچهہ سان نوازيو ويو هو. اهوئي سبب هو جو ٽئن سالن جي ننڍڙيءَ عمر ۾ هن ڪلوئير (Klavier) وڄائڻ شروع ڪيو. پنجن سالن جي عمر ۾ هن وائلن هٿ ۾

ڪنيو. حيرت اهي تہ هو پهرينءَ نظر ۾ موسيقيءَ کي سمجهي سگهندو هو. هو ٻاراڻيءَ عمر ۾ ئي سرن جي علامتن کي لکڻ ۽ پڑهڻ سکي ويو هو. جنهن کان پوءِ هن انهن جي ترتيب ڏانهن ڌيان ڏنو وڏي ڳالهہ تہ سندس ڇهن سالن جي عمر جون رچنائون اڄ بہ پري کان ٻڌائين ٿيون تہ اهي بئي ڪنهن جون نہ بلڪ موزارٽ جي تخليق آهن.

”واقعي جيئن تاريخ ثابت ڪيو آهي تہ هو جديد يورپي موسيقيءَ جو عظيم ترين ڪلاڪار آهہ “

مٿئين اقتباس منجهان پڑهندڙن تي واضح ٿي ويو هوندو تہ اسان فنڪار لاءِ ڇو فوري ردِ عمل، شعور جي عدم مداخلت ۽ برملا اظهار جهڙين خصوصيتن تي ايڏو زور ڀئي ڏنو آهي،.

مطلب تہ ڪنهن بہ فن پاري لاءِ هم آهنگي ۽ توازن لازمي عنصر آهن ان جي اظهار لاءِ جيتريقدر خارجي امداد تي گهٽ ۾ گهٽ ڀروسو ڪيو وڃي اوترو بهتر بلڪ جيتريقدر ممڪن ٿي سگهي اهو عمل تتي تاءَ ۽ هڪدم وجود ۾ اچي تہ جيئن الهام ۽ ان جي تڪميل ۾ وقفو حائل نہ ٿئي. اهو پڻ ڇيو وڃي ٿو تہ هر فني شاهڪار لاءِ ڪنهن نہ ڪنهن حد تائين موسيقيءَ جو تناسب ضروري آهي. هڪ فني تخليق ۾ جيتريقدر موسيقيءَ سان مناسب هوندي اوتري ئي منجهس وڌيڪ سچائي هوندي ”پر اها مشابهت هر طرفي هجڻ کپي. هتان صاف معلوم ٿيو تہ فن جي آخري پرک ان حقيقت تي مبني آهي تہ منجهس اصل موسيقيءَ جو ڪيترو تناسب آهي. اهوئي سبب آهي جو ڪارلا ئل چيو هو تہ جيڪڏهن ڪا شاعري ڳائي نتي سگهجي تہ پوءِ ان کي شاعري چئي نتو سگهجي. انهيءَ ساڳئي سبب جي ڪري موزارٽ پڻ اها راءِ ڏني هئي تہ عظيم موسيقي اها ناهي جنهن جي آوازن ۾ جذبات جو رنگ ڀريل هجي يا تصوير ڪشي (Malerei) ڪيل هجي؛ بلڪ اها امنگن جي هڪ اهڙي اُٿل آهي جنهن ۾ شعور کي ڪو دخل ڪونهي هن اهو پڻ چيو هو تہ اها مذرتا جيڪا جاڻي واڻي سر سنگيت سان گڏجي وڃي ٿي هڪ هٽرادو يا جڙتو عضوي حہ . حيثيت رکي ٿي.

فارسيءَ جي عظيم شاعر حافظ[٢٧] تقريبًا اها ساڳي راءِ ظاهر ڪئي ئي جڏهن هن چيو هو توهان جنهن کي فن جو استاد سمجهو ٿا، ان کي جيڪڏهن گهري نظر سان ڏسندؤ تہ توهان کي اهڙو ٽوٽڪائي نظر ايندو جنهن کي طبعِ سليم مان ڪو حصو نہ مليو آهي.“

تنهنڪري فن جي انهن عظيم استادن جي قولن جو اهو ئي سَت يا خلاصو آهي؛ سچو الهام ۽ ان جي باري ۾ فنڪار جو ورتاءُ، مطلب تہ جيترو وڌيڪ وقت يا وقفو ۽ شعوري عمل وچ ۾ حائل ٿيندا، اوترو ئي جماليات جي صحيح اظهار بيان ۾ ڪمي ايندي ويندي.

الهام يا اُتساهہ (Inspiration)

ٽيڪنڪ جي باري ۾ مٿي ڪيل بحث جي پڄاڻي ڪندي، اسان هن ڳالهہ کي هڪ دفعو وري واضح ڪرڻ گهرون ٿا، تہ ساڳئي شيءِ مختلف ماڻهن لاءِ سندس ذهني سطح مطابق مختلف قسم جا امنگ پيدا ڪرڻ جو باعث ٿئي ٿي ۽ هنن لاءِ ان شيءِ جي اهميت بہ جدا جدا آهي. اهڙيءَ طرح اسان کي هن حقيقت کان بہ انڪار ڪرڻ نہ گهرجي تہ هر فني تخليق لاءِ ڪنهن نہ ڪنهن قسم جي شڪل يا هيئت پڻ ضروري آهي. ان کان سواءِ منجهس ڪنهن خيال ۽ حسن جو پهلو بہ لازمي آهي. هيءَ ڳالهہ هر قسم جي فني تخليقن سان لاڳو ٿئي ٿي. وڌيڪ وضاحت خاطر اسان ڪن عظيم فنڪارن جا مثال ۽ سندن طريقہ ڪار جي سمجهاڻي پيش ڪريون ٿا.

گوئٽي نون فنڪارن جي لاءِ ڪم ڪرڻ جي پنهنجي طريقي جي وضاحت ڪندي لکيو آهي تہ جڏهن بہ ڪا شيءِ کيس متاثر يا مسحور ڪندي هئي تہ هو هڪدم ان جو اظهار نہ ڪندو هو: بلڪ هو ان موضوع ۽ عنوان تي پوريءَ ريت ڪم شروع ڪري ڏيندو هو جنهن ۾ سندس هر قسم جي شعوري ڪوشش ۽ خاص تياري بہ شامل هوندي هئي. هو هن سلسلي ۾ اها صلاح پڻ ڏئي ٿو تہ ان شيءِ بابت پلي پاهريان ذريعا بہ استعمال ڪجن، تہ ان عمل کي هر لحاظ کان مڪمل ۽ پورو ڪجي.

تنهنڪري ان ۾ ڪا تعجب جي ڳالهہ ڪونهي جيڪڏهن مغربي نقادن وٽ شاعري جي ”صنعت گري“ جهڙا اصطلاح ملن ٿا.

گوئٽي دراصل ملٽن وانگر ڪتابي ڪيڙو هو. هن ۽ ملٽن ۾ البت هيءُ فرق آهي تہ ملٽن هڪ سوناري وانگر پهريائين شيءِ کي ويهي گهڙي ٿو، تنهن کان پوءِ ڪو موتي هِتان ڪٽي ان کي جڙي چمڪائي تيار ڪري ٿو. ان جي مقابلي ۾ گوئٽي هڪ جوهري وانگر آهي جيڪو پهريائين پنهنجي چوڌاري سڀ اوزار رکي تيار ٿي ويهي ٿو تنهن کان پوءِ هيري کي گهڙي گهربل شڪل ۾ آڻي ٿو ۽ آخر ۾ ان کي چمڪائي تيار ڪري ٿو.

ليڪن شيڪسپيئر بنهي کان نيارو آهي. هن جو فن هڪ ٻوٽي وانگر ڍڳي ٿو ۽ اوچتو ان جي مٿان گل ڦٽڻ شروع ٿين ٿا. پر آخر تائين اها خبر ڪونہ ٿي پئي تہ اهو سڀڪجهہ ڪيئن ٿيو ان ۾ اها تبديلي ڪيئن ۽ ڪهڙي طريقي سان ائي. هن مسئلي جي سمجهڻ خاطر اچو تہ پروفيسر بريڊلي[(٢٨)] ڏانهن رجوع ڪريون: جو تہ مغرب ۾ صرف هن کي ئي ان ڳالهہ جو صحيح ادراڪ هو ۽ هو انهيءَ صنعت گري يا ”شاعراڻي حرفت“ واري نظريي کان مٿي ايري سگهيو هو. هو چوي ٿو:

”اصل شاعري رڳو ڳاهہ ٺوهہ يا تصنع ڪونهي ۽ نڪو اها سوچيل سمجهيل ڪنهن مسئلي جو واضح بيان آهي. بلڪ اصل شاعريءَ جو بنياد هڪ اهڙي تخليقي قوت ۽ حرڪت آهي، جنهن جو واسطو مبهم تخيّلاتي مواد سان آهي، ۽ ان کي ئي پنهنجي ترقيءَ ۽ اظهار جي جستجو آهي، باقي جيڪڏهن شاعر کي سدائين اها ڳالهہ معلوم هجي ها تہ سندس شاعريءَ جو هڪڙو متعين مطلب آهي تہ پوءِ هو شعر لکي ڇا لاءِ ها؟!

هڪ لحاظ کان شعر تہ اڳ ۾ ئي چيل هوندو آهي، البت ان جي تڪميل خود شاعر تي اهو منڪشف ڪندي آهي تہ هو ڇا چوڻ گهري ٿو. دراصل ٿئي هيئن ٿو تہ توڙي جو هو ان ڪم جو آغاز ڪري چڪو هوندو آهي يا جنهن وقت هو ان ۾ رڌل ٿئي ٿو، تڏهن بہ هو ان جي اصل مقصد ۽ مفهوم تي حاوي نہ هوندو آهي، بلڪ اٽلو اهو مفهوم مٿس حاوي

هوندو آهي. اهوئي سبب آهي جو اهڙي قسم جو شعر اسان کي تخليق وانگر محسوس ٿئي ٿو ۽ نہ دستڪاري يا ڪاريگريءَ جو ڪو نمونو. اهڙي شعر ۾ جادوءَ جو اثر ٿئي ٿو جيڪو محض آرائش يا ناهہ ٺوهہ ذريعي پيدا ڪري نٿو سگهجي. اهوئي سبب آهي جو جڏهن اسين ان شعر جي معنيٰ يا مفهوم تي اصرار ڪرڻ لڳون ٿا تہ اسان کي هيءُ جواب ملي ٿو: "اهو شعر پنهنجيءَ معنيٰ جو پاڻ دليل آهي."

برائوننگ(٢٦) کان جڏهن پڇيو ويو هو تہ، سندس شعر گوئي مان ڇا مراد آهي؟ تڏهن هن اهو جواب ڏنو هو تہ کيس ڪا خبر ڪانهي. اهو پڙهندڙن تي ڇڏيل آهي تہ هو پاڻ ان جو مطلب ۽ مراد ڳولي لهن. ادب ۽ فن جي عمومي حيثيت بابت ايتري بحث کان پوءِ اسين شاهہ عبداللطيف جي شاعري ۽ سندس طريقهٔ ڪار کي بهتر نموني ۾ سمجهي سگهون ٿا.

سڀ کان پهرين ڳالهہ اها آهي تہ اسان جي شاعر کي ان ڳالهہ جو ذرو بہ خيال ڪونہ هو تہ هو شعر چوي يا پاڻ کي شاعر ڪوٺائي، ان ڪري اها حقيقت آهي تہ هن پنهنجي شعر جي هڪڙي سٽ بہ پاڻ ڪونہ لکي. ائين بہ ڪو نہ ٿو چئي سگهي تہ هو مَس قلم کڻيِ شعر جوڙڻ يا لکڻ وينو هجي. اهو ڪم هميشه ٻيا ماڻهو ڪندا هئا، جيڪي اهڙي وقت ۾ سندس چوڌرد موجود هوندا هئا: يعني جڏهن مٿس جذب ۽ وجد جي ڪيفيت طاري ٿيندي هئي ۽ کيس پنهنجي حال جي خبر بہ مشڪل پوندي هئي، تڏهن اهي ماڻهو سندس چيل شعر لکندا ويندا هئا.

اچو تہ مثال طور هڪ اهڙي نظاري جو هتي بيان ڪريون. شروعات ان ريت ٿيندي هئي تہ وينلن مان ڪو راڳائي فقير هڪ ساز تي ان وقت جي ڪنهن مشهور و معروف راڳڻي جي ڌن تي آلاپ شروع ڪندو هو. هندستاني موسيقيءَ سان واقفيت رکندڙ اهو ڄاڻن ٿا تہ هر راڳ جي ڳائجڻ جو ڏينهن يا رات ۾ هڪ مخصوص وقت مقرر آهي، تنهنڪري هتي بہ ان اصول جي پابندي ڪئي ويندي هئي. اهو راڳ شاعر تي وجد جي ڪيفيت طاري ڪري ڇڏيندو هو ۽ پوءِ انهيءَ ڪيفيت دوران هو پنهنجو شعر چوندو بہ ويندو هو تہ ڳائيندو بہ ويندو هو. گويا سوچي سمجهي شعر

لکڻ جو سوال ئي پيدا نٿي ٿيو. ھاڻي جيڪڏھن انھيءَ واردات کي ”عمل“ جو نالو ڏجي تہ پوءِ انھيءَ عمل دروان ھڪڙي ساعت بہ ضايع ڪونہ ٿي ٿِي ۽ نہ وري ڪو وقفو ئي حائل پئي ٿيو. مطلب تہ موسيقي ھن لاءِ ھڪ اھڙو ذريعو ثابت ٿي جنھن رستي ھن جا ٻول ٻين تائين پھتا. اھي ٻول عجيب قسم جي آفاقي موسيقيءَ سان لبريز ھئا ۽ انھن ۾ ايڏي پراسرار اھميت سمايل ھئي جو اڄ سوڏو انھن جي گرھہ ڪشائي ٿي رھي آھي. عجيب ڳالھہ اھا تہ انھن شاعراڻن ٻولن ۾ جيڪا نغمگي آھي اھا سنگيت واري موسيقيءَ کي بہ مات ڪري وئي. اھو ئي سبب اھي جو ھتي موسيقي شاعريءَ جو ذريعو بني.

اسان کي خبر آھي مشرق توڙي مغرب ۾ سرگم ۽ تال ئي موسيقيءَ جو بڻ بڻياد يا ذريعو آھن. انھن جي ايڏي تہ مسلم حيثيت آھي جو ڪنھن گيت جا ٻول ان ڪان ھيڏي ھوڏي نٿا وڃي سگھن گويا، ڪنھن بہ صورت ۾ موسيقيءَ جي حيثيت ثانوي ٿي نٿي سگھي. ھن سلسلي ۾ مغرب ۾ جيڪا وڏ ۾ وڏ پياري ڌُن يا لئي سمجھي وڃي ٿي، اھا موزارٽ جي ”جادوئي سنگيت“ (The magic flute) آھي. پر ان جا جيڪي اصل ٻول آھن، تن جي باري ۾ نہ رڳو اھا راءِ آھي تہ اھي خسيس آھن، بلڪ اھي بي معنيٰ لفظن جي چار وانگر پڻ آھن.

بھرحال شاعريءَ لاءِ موسيقيءَ جي حيثيت ”شاھي چوبدار“ واري آھي ۽ ان کي ئي عام اصول ڪري ورتو ويو آھي. ليڪن لطيف جي سلسلي ۾ اھا ڳالھہ بنھہ بدلجيو وڃي. ھتي شاعري پڻ ٻيو روپ اختيار ڪري ٿي. سندس شاعري پنھنجي فطري ۽ آفاقي نغمگي سبب عام موسيقيءَ تي حاوي آھي، ٻين لفظن ۾ اھا موسيقي سندس شاعري آڏو ٻانھون ٻڌيو بيٺي آھي. اھا شاعري ان حد تي پھچڻ ڪان پوءِ ڪلاسيڪي موسيقيءَ کي محض ثانوي ذريعي جي حيثيت ڏئي ٿي ۽ انھيءَ ڪري ان شاعري کي ٻي ٻوليءَ ۾ ترجمو ڪري نٿو سگھجي. دراصل سندس شاعري جي اسلوب، معنيٰ ۽ روح ۾ اھڙو توازن قائم ڪيل آھي ۽ انھن سان موسيقيءَ جو ھڪ اھڙو سمان پيدا ٿئي ٿو، جنھن کي ٻيھر حاصل ڪرڻ ناممڪن

آهي. اهو ئي سبب آهي جو مترجم وڏ ۾ وڏ اهو ڪري سگهي ٿو ته لطيف جي احساسن کي پڙهندڙ جي آڏو ڪٿي اچي پيش ڪري يا وري مترجم پاڻ خود ان درجي جو فنڪار هجي جيڪو لطيف جي شاعريءَ مان الهام حاصل ڪرڻ جي اهليت رکندو هجي ۽ تنهن کان پوءِ پنهنجي جمالياتي حِس جي ذريعي ان جي تخليق ڪري.

لطيف جي تخليقات جي هيئت ۽ وحدت

هتي به ـ ٿي لفظ لطيف جي شاعريءَ جي هيئت جي باري ۾ وضاحت خاطر ضروري سمجهي عرض ڪجن ٿا.

سڀ کان پهرين ڳالهه جيڪا نهايت يقين سان چئي سگهجي ٿي، اها آهي ته هو ڪنهن مقرر بحر وَزن يا ترڪيب جي تابعداري نٿو ڪري. مصرع جي ڊيگهه، قافيي جو انتظام اهڙيءَ طرح پوري بيت ۾ مصراعن جو تعداد: اهي سڀ ڳالهيون سندس مزاج تي منحصر هيون. ان ڪري نه ڪو هن پاڻ ۾ نه وري ڪنهن ٻئي ماڻهو ئي انهن شعرن جي تقطيع ڪرڻ جي تڪليف ڪئي آهي، جو ته اها ڳالهه ماڻهوءَ جي ذهن ۾ ئي ڪونه ٿي اچي ته شعر چوڻ ويل هن ڪنهن خاص هيئت جي ويهي پوئواري ڪئي هوندي. بهرحال اها حيرت جي ڳالهه آهي ته سندس راڳ جا طور طريقا ٻڌندڙ جي دل ۽ دماغ کي اوچتو وڪوڙي وجن ٿا. البت انهيءَ دوران اوچتو موضوع جي تبدلي وارد ٿئي ٿي ۽ پوءِ جيستائين مزاج تي اها تبديلي ڇانيل آهي ته شعر ۾ به اها ظاهر ٿئي ٿي. سندس موسيقيءَ جي اها خاص خصوصيت آهي ته ان ۾ ورجاءُ يا ٿلهه (Counter point) جو اهتمام پڻ عام جام نظر اچي ٿو. گهڻو ڪري راڳ جون به ڌنون گڏوگڏ هلن ٿيون جيڪي هڪ طرف ان ۾ وڏيڪ پراسرار ڪيفيت ۽ سڪون پيدا ڪن ٿيون ته ٻئي طرف ان جي عميق گهرائي ۾ پڻ اضافو ڪن ٿيون. اهو ئي سبب آهي جو ٻڌندڙ شعر تي غور و فڪر ڪرڻ جي بجاءِ ان جي جمالياتي سحر ۽ آفاقي اثر ۾ محو ٿي وڃي ٿو. تنهنڪري عام رواجي طريقي موجب سندس ڪنهن مصرع جي تشريح جو مطلب ان جي اصل وقعت کي گهٽائڻ ۽ ان جي معنوي مفهوم کان منهن موڙڻ جي برابر آهي، جو ته اها

ان عام تشريح کان گھڻو مٿي آهي، جتي ذهن جي رسائي نہ ٿي سگھي ٿي. دراصل اها بلندي جتي سندس شاعري اسان کي پهچائي ٿي، اها انهيءَ جذبي يا امنگ ذريعي ممڪن آهي، جيڪو ناقابل تجزيہ آهي ۽ رهندو.

اعليٰ ڪلاسيڪي موسيقيءَ ۾ ڏن جي تبديلي ۽ ورجاءُ جو اهتمام خاص ڪري قابل ذڪر اهن. لطيف انهيءَ خوبيءَ جو نهايت اثرائتو استعمال ڪيو اهي ان لاءِ هو هرويرو بولي ڏن ۽ ورجاءُ سان چنبڙي بہ ڪونہ پيو آهي. آءُ سمجهان ٿو تہ اسان موسيقيءَ جي باري ۾ ايترو گھڻو ڳالهايو آهي جو پڙهندڙ ڪٿي اهو وساري نہ وهن تہ موسيقيءَ تي بہ اهي ساڳيا اصول لاڳو ٿين ٿا: جيڪي ٻئي ڪنهن فن سان ٿين ٿا. هن سلسلي ۾ خاص ڪري فنڪار جي نقطۂ نظر ۽ سندس ذهني سطح کان سواءِ فن جي وسعت ۾ گهرائي کي بہ مدِ نظر رکڻو آهي. ليڪن سڀ موسيقي ساڳي درجي جي پڻ ڪونهي. مثلاً: ڪو ماڻهو ٻاراڻو گيت ڳائي ٿو يا ڪنهن ڏن سان دل وندرائي ٿو. بهرحال اها بہ موسيقي آهي.

شروعاتي ڳالهہ ڏانهن موٽندي اسين ڏسون ٿا تہ موزارٽ عام سر سنگيت کي ”هڪ تنگيوفن“ ڪوني ٿو يا ان کي آواز جي مصوري (Mlerie) چئي ٿو. ليڪن هو ان کي روح جي ان بي اختيار رڙ جي مقابلي ۾ عظيم فن جو درجو ڪونہ ٿو ڏئي جنهن ۾ شعوري عمل کي ڪو دخل ڪونهي. ان جو مطلب اهو ناهي تہ اسان اهڙن عظيم فنڪارن کي نظرانداز ڪري ڇڏيون جن وٽ جذبات جي ترجماني ۽ نظارن جي مصوري قابل فخر ڳالهہ آهي

چو نہ اهي ٻالهيون اسان کي بيٿوون[۳۰] (Beethoven) ۽ ويگنر[۳۱] (Wagner) جهڙن عظيم موسيقارن وٽ ملن ٿيون، جن جون تخليقات واقعي شاهڪار جو درجو رکن ٿيون. ليڪن موزارٽ جي مڪتبۂ فڪر موجب، موسيقيءَ جو واسطو نفس سان نہ بلڪ روح سان آهي، ان ڪري وستار (Delineation) ڪرڻ ٻاڻ بي معنيٰ آهيٰ ۽ ڪاٺ جي گهوڙي تي هلڻ برابر آهي. ازانسواءِ اهڙيءَ صورت ۾ روح جو اهو ريلو شامل نٿو ٿئي جيڪو ذهن جي بندشن ۽ ترغيبات کان آزاد هجي. مطلب تہ جيستائين

موسيقي ان حد تي ڪونہ ٿي پهچي جو ان ۾ اها مذرتا شامل ٿئي، تيستائين هو مطمئن ڪونہ ٿو ٿئي.

اهڙيءَ طرح هر راڳ جو پنهنجو قسم آهي. راڳ جي مٿان راڳ پيو آهي. هڪڙو راڳ اسان ۾ روزمره جي زندگيءَ جي امنگن کي، اياري ٿو تہ ٻيو وري اِسان کي الاهي اسرارن ڏانهن راغب ڪري ٿو، بلڪ عالمِ بالا جو سير ڪرائي ٿو، جتي ساهہ کڻڻ جي بہ گنجائش ڪونهي. مطلب تہ اهو بلڪل ممڪن آهي تہ اهو راڳ اسان کي گهر جي ڪنهن ڪنڊ تائين محدود رکي يا فرش کان کڻي عرش جو سير ڪرائي.

هاڻي اسين حواسن ۽ حواسن کان مٿي واري معاملي طرف اچون ٿا. فرئنس ٿامپس[٣٢] هڪ دفعي چيو هو تہ: ”جيتوڻيڪ منهنجي اکين کي نظر نہ آيو، پر مون ڏٺو. انهي قول مان مابعد حسياتي معاملي تي ڪجهہ روشني پوي ٿي پر هن سلسلي ۾ لطيف جو دڳ ئي پنهنجو آهي. اکين کي ريهنيدي ۽ ريجهائيندي چوي ٿو:

تہ پڻ پرين پسن، ڪٿان جي ڪر سامهون!

يعني جيتوڻيڪ مون گڏهہ ڏانهن تي نهاريو، پر ان جي باوجود منهنجي اکڙين کي محبوب (جنهن جو هتي مطلب آهي هر شيءِ جو خالق) کان سواءِ ٻيو ڪجهہ نظر نہ آيو. ڇا توهان هن کي اعليٰ حسياتي نہ چوندا!؟ لطيف هتي پاڻ کي نہ بلڪ اکين کي اُهو اعزاز بخشي ٿو. هيءَ اها ڳالهہ آهي جنهن ڏانهن اسان سويل اشارو ڪيو يعني معمولي شيءِ کي ڏسڻ وقت ان سان مختلف معنوي اهميت جو ادراڪ حاصل ڪرڻ. انهيءَ ڳالهہ مان پڻ فنڪار جي نقطئہ نظر ۽ ذهني سطح کان سواءِ سندس روح جي گهرائي جنهن سان هو ڏسي ٿو، تنهن جو پتو پوي ٿو. لطيف ان کان بہ اڳتي وڌي وڃي ٿو ۽ چوي ٿو. جيستائين مون تي ”آءٌ“ غالب آهي، تيستائين آءٌ ڪجهہ نٿو پسي سگهان. ان ڪري پهرين اها ”آءٌ“ محو ٿيڻ کپي تہ پوءِ ئي املهہ مشاهدو ماڻي سگهبو. مطلب تہ ”آءٌ“ جو شعور ٻئي هر شعور کي مسخ ڪري ڇڏي ٿو.

هتي اسين مناسب سمجهون ٿا تہ ٻوري چوڪري خدا جي تلاش ۾[٣٣] نالي ڪتاب مان اهو اقتباس پيش ڪريون. جڏهن اها چوڪري گوئٽي سان لطيف جو تعارف ڪرائيندي سندس رسالي مان چند سٽون پڻ ڪيس پڙهي ٻڌائي ٿي. انهن سٽن مان پڻ لطيف جي فن جي حيثيت. فني وحدت ۽ سندس نقطۂ نظر وغيره تي ڪافي روشني پوي ٿي:-

گوئٽي اتي وينلن ڪان چوٿين اڻ سڃاتل شاعر بابت پڇا ڪئي. اهو ٻڌندي ٻوري چوڪري جنهن جي ساڻس اڳ ۾ ئي واقفيت هئي، اڳتي وڌي آئي ۽ گوئٽي کي ٻڌايائين تہ اهو "لطيف" آهي. وڌيڪ اهو چيائين تہ هن جي جيتريقدر ناماچاري ٿيڻ کپندي هئي، اوتري ڪانہ ٿي آهي. ائين چئي سندس هي بيت پڙهيائين

نہ ڪِي ڪٽن پاڻ سين، نڪو ساٿن پاڻُ،
اهڙو جن اهڃاڻُ، آءُ نہ جيئندي ان ري.

اهو ٻڌي گوئٽي چيو، اهي تہ تمام دلچسپ خيال اهن. ڇا توکي ٻيو بہ ڪجهہ ياد آهي؟ ان تي وري ٻوري چوڪريءَ هينيون بيت پڙهيو:

جت آهہ نہ ناهہ ڪا، اِيءَ خاڪي جو خيال
جانب جو جمال، پسڻان ئي پري ٿيو.

ان ڪان پوءِ ٻوري چوڪريءَ وڌيڪ چوڻ لڳي تہ مون کي سندس درامائي سُر ساموندي‌ءَ مان هي سٽون تہ ايڏيون ياد آهن جو وسرن ئي ڪونہ!

تن تنيندو آءُ، مک ڏهاڙي مڪڙي،
سانباهي سموند جي، منان مور م لاهہ
اڄ ڪِي سنجهہ صباح، اهرندين اتانگهہ ترين.

اتي ٻوري چوڪري گوئٽي ڏانهن منهن ڪري چوڻ لڳي، پر مون کي اهو بيت توهان جي "فائرسٽ" مان هن سٽن جي ياد ڏياري ٿو، جيڪي هو پنهنجي زندگيءَ جو مقصد حاصل ڪرڻ ڪان پوءِ چوي ٿو:-

فقط اهوئي انسان آزادي ۽ زندگي ماڻي ٿو. جيڪو هر روز انهن کي نئين سر حاصل ڪري ٿو.

اهو ٻڌڻ سان گوئٽي زبردست واه واه ڪئي ۽ چيائين منهنجي خواهش آهي تہ جيڪر آءٌ سندس وڏيڪ ويجهو هجان".

مٿئين اقتباس مان لطيف جي نقطہ نظر تي چڱي طرح روشني پوي ٿي. هو زندگيءَ جي صرف جسماني ضرورتن ۽ انهن تي ضابطي جي ڳالهہ نٿو ڪري بلڪ هو انهن کان گهڻو پري هليو ويجي ٿو. ان جو مطلب اهو ٿيو ۽ جئن پاڻ ان جي وضاحت ڪئي اٿس تہ جزا ۽ سزا، دوزخ ۽ جنت، خير ۽ شر بذات خود هن لاءِ ڪا معنيٰ نٿا رکن. اهڙيءَ طرح اهي نظريات جيڪي انهن تضادات جي حل تي مبني آهن يا جيڪي مثبت ۽ منفي، خير ۽ شر جي دخل اندازي کان پاڪ آهن؛ سي پڻ هن لاءِ ڪنهن ڪشش جو باعث ناهن.

اسلامي اثرات منجهان جهڙي ريت يورپ جي نشاة ثانيہ[٣٣] کي تحرڪ مليو، ساڳيءَ ريت هندوستان جي نشاة ثانيہ ۾ بہ ان جو اوتروئي عمل دخل آهي. بلڪ ٻنهي هنڌن تي ان جو ڪردار تقريباً هڪجهڙو آهي.

جهڙيءَ طرح يورپ ۾ اصلاحي تحريڪ[٣٥] (Reformation) جي علمبردارن مذهب جي سڌاري ۾ پنهنجو ڪردار ادا ڪيو، ساڳيءَ طرح هندستان ۾ پڻ ائين ٿيو هن سلسلي ۾ تاريخ جا ورق رامانج[٣٦]، ڪبير[٣٧] ۽ نانڪ[٣٨] جي بجا طور نشاندهي ڪن ٿا هميشه مذهبي اصلاح کان بعد ۾ ئي آرٽ يا فن جو وارو اچي ٿو. هندستان اندر شاعريءَ جي ميدان ۾ ان جو آغاز تلسيداس[٣٩] ڪيو. حالانڪ هو پنهنجي شاعريءَ ۾ رامائڻ جي قديم قصي کي ئي بنياد بڻائي ٿو. يورپ ۾ اها ساڳي تحريڪ سڀ کان آخر ۾ جرمنيءَ ۾ پهچي ٿي، جتي شاعريءَ جي بدران موسيقيءَ جي روپ ۾ ظاهر ٿئي ٿي. اتي انهي تحريڪ جو ڏاڏو آدم باخ[٤٠] (Bach) آهي. هندستان اندر سنڌ ۾ اها تحريڪ سڀ کان آخر ۾ پهچي ٿي.

اها ڳالهہ بہ نهايت عجيب آهي تہ باخ ۽ لطيف ٻئي همعصر آهن. باخ ١٦٨٥ع ۾ ۽ لطيف کانئس چار سال پوءِ ١٦٨٩ع ۾ جائو. باخ ١٧٥٠ع

۾ لاڏاڻو ڪيو ۽ لطيف ٻہ سال پوءِ ١٧٥٢ع ۾ وفات ڪئي، اهڙيءَ طرح موزارٽ، لطيف جي وفات کان چار سال پوءِ ڄائو. موزارٽ جي ٻالڪپڻ جا چند واقعا اڳ ۾ بيان ڪري آيا آهيون. لطيف جو ننڍپڻ بہ اهڙو ئي ساهہ سڪائيندڙ آهي.

بهرحال هيءُ موقعو ناهي جو هتي اسان اهي واقعا بيان ڪريون. هونئن بہ هتي اسان جو مقصد لطيف جي تخليقات ۾ وحدت بابت ڳالهائڻ آهي. لطيف جي تخليقات جو وڏي ۾ وڏو ميدان حُسن و جمال آهي. اهو روح سندس ”شخصيت“ مٿان پوري ريت ڇانيل آهي ۽ ان جو مڪمل احاطو ڪري ٿو. حد تہ اها آهي جو جوانيءَ واري عرصي جي دوئي تي بہ اهو ڇانيل نظر اچي ٿو. اهو ئي سبب آهي جو سندس هر تخليق زندگيءَ جي ان مخصوص مرحلي جي نمائندگي ڪري ٿي. پر آخر ۾ اهي سڀ تخليقات هڪبئي سان اهڙيءَ طرح ڳنڍيل ۽ مربوط نظر اچن ٿيون جو انهن مان سندس زندگيءَ وانگر هڪ فطري ”ڪُل“ نمودار ٿئي ٿو.

بهرحال اهو فطري ربط سندس زندگيءَ، سندس نقطۂ نظر، سندس فن ۽ مرتبي تي مڪمل طرح سان حاوي نظر اچي ٿو. نتيجي طور جئن اسان اڳ ۾ چيو تہ اهو روح سندس زندگيءَ ۾ غالب جُز جي حيثيت رکي ٿو. جهڙيءَ ريت موزارٽ جي ننڍپڻ جون تخليقون ساڻس مخصوص آهن، اهڙيءَ ريت لطيف جون تخليقون پڻ سندس زندگيءَ جي هر مرحلي جون نمائينده آهن: بلڪ ڪوبہ ماڻهو لطيف جي بيت جي پهرين ۽ آخري مصرع جي سڃاڻپ ۾ غلطي ڪري نٿو سگهي. ان جو سبب اهو آهي تہ سندس شعر جي اصل خوبي يا ماهيت هرگز تبديل نٿي ٿئي. البت جيئن هڪ عام فنڪار سان پڻ ٿئي ٿو تہ شعر جي هيئت ۽ صورت ارتقا پذير ضرور آهي ۽ اها يڪي ساڳي رهي نٿي سگهي. اهو ئي سبب آهي جو سندس رسالو هڪ ڪتاب جي صورت ۾ مڪمل فطري وحدت جو حامل نظر اچي ٿو. ائين ٿو لڳي جڻ تہ شاعر پنجن سالن جي ننڍڙي عمر کان ئي اهو ارادو ڪري چڪو هو ۽ اهو سوچي ڇڏيو هو تہ سندس انهيءَ ڪتاب جي ترتيب ڪهڙي ريت هوندي، ان جا ٽيهہ سر ڪهڙيءَ ريت مرتب ٿيندا ۽ انهن جي پڄاڻي ڪيئن ٿيندي!

هتي هيءَ ڳالهه ذهن نشين ڪرڻ گهرجي تہ اسان هر ننڍي وڏي تخليق جي وحدت جي باري ۾ ڪونہ ٿا ڳالهايون بلڪ ان مان اسان جي مراد اها وحدت آهي، جيڪا عام طور هڪ فنڪار جي تخليقات ۾ هجڻ کپي ليڪن اسان جي شاعر ممدوح جي صورت ۾ اها جڙ تہ جادوءَ وسيلي پيدا ڪيل مڪمل فطري وحدت آهي، جيڪا سندس پنجاهہ ورهين جي فطري زندگيءَ تي محيط نظر اچي ٿي. اها نہ رڳو شاعر جي پنهنجي طبعي زندگيءَ جي مختلف مرحلن جي نمائندگي ڪري ٿي. پر ان ۾ بني نوع انسان جي زندگيءَ لاءِ اعليٰ آدرش موجود آهن. ازانسواءِ ان ۾ مليل اتم موروثي، مُوڙيءَ جي موجودگيءَ مان لنگهڻو آهي!

تنهنڪري، شاهہ جو رسالو ساڳئي وقت هڪ "پيغام" بہ آهي، تہ "آدرش" پڻ. ۽ ان ڪري مٿس ڪارلا ئل جي هن نظريي جو اطلاق ڪري سگهجي ٿو. جڏهن هو چوي ٿو تہ:-

> بي ڳالهہ اها آهي تہ جڏهن علامت جي بذات خود ڪا اندروني معنيٰ هجي، ۽ اها اهڙي سگهاري هجي جو ماڻهو خود ان جي چوڌاري گڏ ٿي وڃن.
>
> بلڪ ٿيڻ ائين کپي تہ الاهي اسرار نظرن آڏو ڦري وڃن ۽ ابديت جي ٿوري گهڻي جهلڪ وقت جي هن شڪل مان بہ محسوس ٿيڻ لڳي. فن جا سچا پچا شاهڪار واقعي ان پوئين قسم جا آهن.
>
> اهڙيءَ طرح جيڪڏهن توهان اصل فن پاري ۽ هڪ سيڪڙات جي تخليق ۾ فرق ڪري سگهو ٿا تہ پوءِ توهان کي اصلي تخليق ۾ وقت جي اولڙي پٺيان ادبيت جهلڪندي نظر ايندي ۽ الاهي اسرارن تان پردو کنيل ڏسڻ ۾ ايندو. ان ڪري اهي علامتون سڀ کان اعليٰ ۽ اتم آهن جن کي استعمال ڪرڻ سان ڪو فنڪار يا شاعر پيغمبر جي درجي تي پهچي ٿو.

مطلب تہ ھتي ڪارلا ئل پنھنجي نموني ۾ ان حقيقت جي خاطري ڪئي آھي تہ فن جو وڏي ۾ وڏو شاھڪار ”پيغام“ (رسالو) ئي آھي. ليڪن پيغامبر جو مطلب اھو ناھي تہ ھو ضرور ڪا نئين خبر ڪٺي ايندو بلڪ ھو پنھنجي منفرد انداز ذريعي ھڪ اھڙي آدرش جي نشاندھي ڪري ٿو جيڪو انسان جي مستقبل کي ذاتِ الاھي سان ڳنڍي ٿو. انھيءَ ڪري لطيف چيو آھي:

جي تو بيت ڀانئيا، سي آيتون آھين،
نيو من لائين پريان سندي پار ڏي!

اسان ان ڪري چيو ھو تہ لطيف سياويڪ ۽ فطري طور شاعر آھي، يعني ھو شاعر بڻيو ناھي، بلڪ شاعر ئي ڄائو ھو. ازانسواءِ ڳھٽيون ڳالھيون ڪيس ذاتِ ابدي وٽان ورثي طور مليون ھيون.
ھائو، واقعي اسان چيو آھي تہ لطيف پاڻ سان گڏ وراثت ۾ ”اتم سرمايو“ ڪٺي آيو ھو! پر ائين چوڻ جو اھو مطلب ھرگز ڪونھي تہ ھو ڪنھن وڏ ـ گھراڻي ۾ پيدا ٿيو ھو. ان جي بدران ھيئن چئي سگھجي ٿو تہ شروع کان ئي قدرت ھن جو ھٿ پنھنجي ھٿ ۾ جھليو ھو. اھڙيءَ طرح پوءِ باقي سڄي عمر ھن پنھنجي روح ۽ قلب جي گھراين وچان انھيءَ عظيم ھٿ کي مضبوطيءَ سان جھلي رکيو ورِي جڏھن ھن دنيا مان موڪلايو تہ ھو انھيءَ ذات جي اڃا بہ وڌيڪ ويجھو ويو.

رسالي مان چند بيت:

ھاڻي اسان اھڙن پڙھندڙن جي فائدي خاطر جيڪي شاعر ممدوح جي ٻوليءَ کان ناواقف آھن ۽ ھن جي اصل شاعري تائين رسائي حاصل ڪري نٿا سگھن. رسالي مان ڪي بيت پيش ڪريون ٿا. اھي بيت بنا ڪنھن ترتيب جي سروار چونڊ جي اسان ھتي لکي رھيا آھيون.
ڪري نٿا سگھن. رسالي مان ڪي بيت پيش ڪريون ٿا. اھي بيت بنان ڪنھن ترتيب جي سروار چونڊ جي اسان ھتي لکي رھيا آھيون.
اسان کي پڙھندڙن جي استعداد تي پورو پروسو آھي تہ ھن مشت خروار مان جنس جو اندازو ڪري سگھندا. اسان ھن کان اڳ ان حقيقت تي

ڪافي روشني وجهي چڪا آهيون تہ جئن اڳتي وڌجي ٿو تئن صورت يا قالب تي زور گھٽبو وڃي، بلڪ عام معنيٰ تي بہ ايڏو زور نٿو ڏجي، جيترو ان جي روح تي جنهن کي ہين لفظن ۾ ”معنوي اهميت“ (Significance) ڪوٺي سگھجي ٿو.

اسان ڏي هتي اهو تسليم ڪرڻ ۾ ڪو بہ تامل ڪونهي تہ عاقل ماڻهوءَ لاءِ هڪ ننڍي آڳر جو طبعي وجود بہ وڏي معنيٰ ۽ مطلب رکي ٿو. پھرين تہ ان مان هو اهو اندازو لڳائي سگھي ٿو تہ اها ڪھڙي قسم جي آڱر آهي ۽ انهيءَ آڱر مان وري ان فرد جي نشاندهي ڪري سگھجي ٿي جنهن جي هٿ سان ان جو واسطو آهي بلڪ انهيءَ هڪڙي آڱر مان انهيءَ شخص جي ڪردار جي خبر پئجي سگھي ٿي. اهو پڻ اندازو لڳائي سگھجي ٿو تہ اها آڱر هڪ فنڪار جي آهي يا هاريءَ جي! مطلب تہ اهڙي طرح گھڻيون ڳالهيون معلوم ڪري سگھجن ٿيون جيڪي عام ماڻهوءَ جي تصور ۾ بہ نٿيون اچي سگھن. اسان اهو اڳ بہ چئي آيا آهيون. شاهہ جي شاعريءَ ۾ وڏي مام رکيل آهي ۽ انهن سيني ڳالهين جو سادگيءَ سان اهڙو تہ حسين امتزاج ٿيل آهي جو سمجھو ڪي سمجھن!

بهرحال هتي اسان اهو ضرور تسليم ڪريون ٿا تہ عام ماڻهوءَ لاءِ ”صورت“ يا ”هيئت“ ئي ڌيان جوڳي آهي. هن لاءِ اهو ضروري اهي تہ هو ڪابہ آکاڻي شروع کان آخر تائين ٻڌي. نہ تہ ڪي ڪين سمجھندو. اهوئي سبب هو جو روميءَ[٤١] آکاڻين جي ذريعي پنهنجي مطلب ۽ مدعا کي واضح ڪيو. ننڍي کان ننڍو خيال پڻ آکاڻيءَ جي پيرايي ۾ پوري شدو مد سان بيان ڪيو ويو ۽ مڪمل اکاڻيءَ کي ضروري سمجھيو ويو. ليڪن اسان جي شاعر واسطي صورتحال بلڪل بدليل آهي. هو درياهہ کي ڪوزي ۾ بند ڪرڻ جو قائل آهي. بلڪ ڪنهن فارسي گو شاعر جي چواڻيءَ ”عاقل را اشاره ڪافي است“ تي عمل پيرا نظر اچي ٿو. واقعي جاهل ماڻهوءَ لاءِ ڪتابن جو ڍڳ بہ بي معنيٰ آهي.

هاڻي اسان انهيءَ اميد تي ڪجھہ بيت هيٺ پيش ڪريون ٿا. جن جو انگريزي ترجمو ايلسا قاضيءَ ڪيو آهي. هن ڪوشش ڪئي آهي تہ

اعر جي اصلي ترنم يا لئي کي قائم رکيو وڃي.

(١)

لڇان تي لاحد ۾، هادي لهان نہ حد،
سپريان جي سونهن جو، نہ ڪو قد نہ مد،
هت سڪڻ بي عدد، هت پرين پرواهہ ناهہ ڪا.
سر آسا

(٢)

”آءٌ“ سين اُن پار، ڪڏهن تان ڪونہ ويو،
”ان الله و تريحب الوتر“ نيئي ٻيائي ٻار،
هيڪڙائي وٽ هار، هنجون جي ”هئڻ“ جون.
سر آسا

(٣)

مون کي اکڙين، وڏا تورا لائيا،
تہ پڻ پرين پسن، ڪٿان جي ڪر سامهون.
سر آسا

(٤)

”آءٌ“ اوريان جهل تون، ڇڏيم پاڻ پچار،
شرڪ ساڻ ستار، گهٽا گهاريم ڏينهڙا.
سر آسا

(٥)

سنئين سُنهائي سپ ڪا، ڪامون منجهائي
طلب ۽ تحصيل، اوريائي آئي،
مان تند تت لائي، جت آه نہ ناهہ ڪا.
سر آسا

(٦)

جت آهہ نہ ناهہ ڪا، اي خيال خاڪي،
پرين جي پاڪي، پسڻان ئي پري تي،
سر آسا

(۷)

تن تسبيح، من مٽيون، دل دنبورو جن،
تندون جي طلب جون، وحدت سر وڄن،
وحده لا شريڪ له، اهو راڳ رڳن،
سي ستائي سونهن، ننڊ عبادت ان جي.
سر آسا

(۸)

رات سهائي، يون سنئين، پٽئين وڏو پنڌ،
هلندي حبيبن ڏي، ڪرها موڙ م ڪنڌ،
پنڌڻ سو ئي پنڌ، جو پهچائي پرين ڪي.

سر ڪنيات (۹)

ڪرها ڪسر ڇڏ، وڪ وڌندڙ پاءِ
منهنجو هلڻ اتهين، جتي جانب جاءِ
توکي چندن چاريان، بيو وڳ لاٿي ڪاءِ
ايهين اُت اُناءِ، جئن هونديءِ رات هُت مڙون.
سر ڪنيات

(۱۰)

ڪسر ڇڏ ڪنوات، وڪون وجهه وڌنديون،
سنئين سپرين جي، ونگي ياںءِ م وات،
ڇڏ جهوري ڏي جهات، تہ هونديءِ رات هُت مڙون.
سر ڪنيات

(۱۱)

اُٺ نہ وجي وڳ سين، چري نہ چانگو،
لڳيس نائڪ نينهن جي، نهوڙيو نانگو،
ڇڏي سر سانگو، رڙهي رند پرين جي.
سر ڪنيات

(١٢)

ڪرهي ڪي ڪيئن، وڏمر پينڊ پلڻ جا،
ليڙو لاٽي ڪي چري، نير ساڻ سنئين،
چانگي سندي چت ۾، صاحب وجهه سنئين،
اوباهيوس اَئين، لطف ساڻ، لطيف چئي.

سر ڪنيات

(١٣)

املهہ آچ ۾ ان ڪي، جي نہ پروڙن مَتِ،
جت گڏجئي جوهري، ماڻڪ تتهين مَتِ،
جنين سون سين سَتِ، تن هٽي ريّ رد ڪيو.

سر سريراڳ

(١٤)

اگهيو ڪائو ڪچ، ماڻڪن موت تي!
پلئہ پايو سچ، آچيندي لچ مران!

سر سريراڳ

(١٥)

جوڳيئڙا جهان ۾، نوري ۽ ناري،
ٻري جن ٻاري، آءُ نہ جيئندي ان ري.

سر رامڪلي

(١٦)

بک وڏائون بگرئين، جوڳي ڪندا جُڄ،
طلب رکن نہ طعام جي، اوتيو ٻين اُڄ،
لاهوتين لطيف چئي، من ماري ڪيو مُڄ،
سامي جهاڳي سُڄ، وسيئن ڪي ويجها تيا.

سر رامڪلي

(١٧)

وينو جئن وماسئين، حيرت پوءِ م هور،
اونهو جو اچو وهي، گهڙي تئان ئي گهور،
ڏنيون هڏ م ڏور، گهوريو ڪپ ڪسين جو،
سر ڪارايل

(١٨)

ماٽڪ چوٽو جن جو، هنجهه حضوري سي،
چلر ۾ ڇهنب هٽي، مڇي ڪين نہ اي،
لوڪ نہ لکيا تي، جيلانهن پٽن ٻگهن گڏئا.
سر ڪارايل

(١٩)

ويا مور مري، هنجهه نہ هيو هيڪڙو،
وطن تيو وري، ڪوڙن ڪانگيرن جو.
سر ڪارايل

(٢٠)

پڙاڏو سو سڏ، ور وائي جو جي لهين،
هئا اڳهر گڏ، پر ٻڌڻ ۾ ٻہ ٿئا.
سر يمن ڪلياڻ

(٢١)

پتنگ چايين پاڻ کي، تہ اچي آڳ اجهاءِ،
پچڻ گهٽا پچائيا، تو پچڻ کي پچاءِ،
واقف تي وساءِ، آڳ نہ ڏجي عام کي.
سر يمن ڪلياڻ

(٢٢)

ساري سک سبق، شريعت سندو سهٽي،
طريقتا تکو وهي، حقيقت سندو حق،
معرفت مرڪ، اصل عاشقن جو.
سر سهٽي

(٢٣)

ٻڌندي ٻوڙن کي، ڪي هاڪ هٿ وجهن،
پسو لڄ لطيف چئي، ڪيڏي ڪي ڪڪن،
توٽي ڪنڌي ڪن، نات ساڻ وڃن سير ۾.
سر سهڻي

(٢٤)

سڪي جان ستياس، تان سڪ سمهڻ نہ ڏئي،
جاڳي ستين جن لاءِ، سي آيا تان نہ اُٿياس،
پينر آءِ پلياس، نات سڪ سمهڻ جا لڳي!
سر سسئي

(٢٥)

الا، ائين مَ هوءِ، جيئن آن مران بند ۾،
جسو زنجيرن ۾ راتو ڏينهان روءِ
ڀرين وڃان لوءِ، پوءِ مر پڇنم ڏينهڙا.
سر مارئي

(٢٦)

اتان اوني آئيو، خبر اي ڪري
وسارج م ور کي، پنج مَ، منڌ مري،
ويندئي ات وري، ڪو ڏينهن آهين ڪوٽ ۾.
سر مارئي

(٢٧)

سڪر سي ئي ڏينهن، جي مون گهاريا بند ۾،
وسايم وڏ ڦڙا، متي ماڙين مينهن،
نير منهنجو نينهن، اجاري اڇو ڪئو.
سر مارئي

(٢٨)

موتي مانداٽن جي، واري ڪيائين وار
وچون وسڻ آئيون، چگّيءَ پَت چوڌار
ڪي اتيون استبول ڏي، ڪي مڙيون مغرب پار
ڪي چمڪن چين تي، ڪي لهن سمرقند سار
ڪي رمي ويئون روم تي، ڪي ڪابل، ڪي قنڌار
ڪي دهلي، ڪي دکن، ڪي گُڙن متي گرنار
ڪي جنبي جيسلمير تان، ڏٺا بيڪانير بَڪار
ڪنهين پڄُ پچائيو، ڪنهين ڍٽ متانهين ڍار
ڪنهين اچي عمرڪوٽ تان، وسايا ولهار
سائيم! سدائين ڪرين، متي سنڌ سڪار
دوست منا دلدار، عالم سڀ آباد ڪرين.

سر سارنگ

(٢٩)

اندر جهڙ جهور وهي، پهر ڪکر نہ ڪوءِ،
وسائيندي وڃڙي، حُب جنهين کي هوءِ،
لالن جنين لوءِ، سي اوڪاٽين نہ اکيون.
سر سارنگ

(٣٠)

سيوئو جن سبحان، وير نہ وڙهي تن سين،
توبهہ جي تاثير سين، تري ويا طوفان،
ڏيئي توڪل تڪيو، آرُ لنگهيا آسان،
ڪامل ڪشتيبان، وچ مِ گڏين واهرو.
سر سريا ڳ

(٣١)

پيڙياتاڻئي، تو نہ ڦٻنديون ڳالهڙيون،
سڄيون راتيون سمهين، پر سُڪاڻ ڏيئي،
صباح سيئي، پار پڇندءِ خبرون.
سر سريراڳ

(٣٢)

ڪچ ڪمايم ڪوڙ، پڳم عهد الله جا،
پجرو جو پاڻ جو، سو چوٽيءَ تائين چور،
معلوم اٿئي مذڪور، ڳوڙها انهيءَ ڳالهہ جو.
سر سريراڳ (٣٣)

هيٺ جر، مٿي مجر، ڪنڌي ڪونر ترن،
ورئي واهوندن، ڪينجهر ڪتوري ٿئي.

سر ڪاموڏ

❋

حوالا

(١) ڪارلا ئيل لاءِ ڏسو ٢ ـ ١١

٢) ويد (Vedas)

"ويد" سسنڪرت زبان جي لفظ "ود" مان نڪتو آهي، جنهن جي معنيٰ آهي "علم" يا ڄاڻ هندن جو مذهبي ادب ٻن قسمن جو آهي هڪڙي کي هو "سروتي" يعني الهامر (Rwelved) ڪوٺين ٿا ۽ ٻئي کي "سمرتي" يعني (Rememberd) يا غير الهامي چون ٿا. رويد، گيتا وغيره پهرين قسم ۾ اچي وڃن ٿا جڏهن ته رامائڻ، مهاڀارت وغيره ٻئي قسم ۾ داخل آهن.

ويد آرين ڏانهن منسوب آهن، جيڪي اٽڪل ٻه هزار سال قبل مسيح وچ ـ ايشيا مان نڪري ايران ۽ ان سان ملحق علا ئقن مان ٿيندا، سنڌ ۽ پنجاب جي ميدانن ۾ داخل ٿيا هئا. ويدن جو ڪل تعداد چار آهي. (١) رگ ويد، (٢) سمر ويد، (٣) يجر ويد ۽ (٤) اٿر ويد. رگ ويد سڀني ۾ وڏيڪ قديم چيو وڃي ٿو. جنهن جو خاص موضوع اها جنگ آهي جيڪا آرين ۽ سندن مخالفن جي وچ ۾ لڳي هئي، جن کي هو "دَسُو" جو نالو ڏين ٿا. رگ ويد ڪل ڏهن حصن ۾ ورهايل آهي جن ۾ ١٢٨ ڀڄن آهن. رگ ويد ۾ "سپت سنڌو" جو به ذڪر ملي ٿو جنهن بابت ماهرن جو چوڻ آهي ته اهي سنڌونديءَ ۽ ان کي پرينڌڙ نديون آهن.

انهيءَ ڪري ماهر ان راءِ جا به آهن ته رگ ويد عيسوي سن کان ويهه صديون اڳ سنڌ جي ماٽريءَ ۾ ئي رچيو ويو هو.

ويدن جا ڪجهه حصا منظوم ته ڪجهه نثر ۾ آهن. ويدن ۾ گهڻو ڪري ڀڄن، قربانيءَ جون رسمون، منتر ٽوٽا ڦيٽا وغيره شامل آهن. سنسڪرت ادب جو ڄاڻو مئڪس ملر ويدن جي تصنيف جو زمانو تقريباً ١٢٠٠ قبل مسيح ڄاڻائي ٿو. هن سلسلي ۾ "تاريخ فلسفۂ هِند" جو مصنف داس گپتا

چوي ٿو ته ”ويد نه ته ڪنهن هڪڙي مصنف جي تصنيف آهن ۽ نه وري ڪنهن هڪڙي دؤر ۾ تصنيف ٿيا آهن. بلڪ اهي مختلف دؤرن ۾ وجود ۾ آيا. ويدن جا ڪجهه حصا آرين جي هن سر زمين تي اچڻ کان اڳ جا به آهن ته ڪي وري ٥٠٠ قبل مسيح ڌاري جا چئي سگهجن ٿا: ان لحاظ کان ڏسجي ته ويدن ۾ شامل ادب اٽڪل ٻن هزارن سالن جي عرصي تي پکڙيل نظر اچي ٿو.

البت جيستائين ويدن کي تحريري صورت ۾ مرتب ڪرڻ جو سوال آهي ته ماهرن جي راءِ موجب اهو ڪم ٥٠٠ قبل مسيح ڌاري ٿي چڪو هوندو.

(٣) بائبل (Bible)

بائبل عهدنامئہ قديم ۽ عهدنامہ جديد جي مجموعي کي چئجي ٿو. عهدنامہ قديم وري ڪل ٣٩ ڪتابن يا صحيفن تي مشتمل آهي. انهن سڀني ۾ اوائلي اهي پنج صحيفا (Pentateuch) آهن، جيڪي حضرت موسيٰ ڏانهن منسوب آهن ۽ جن کي عام طور تي تورات به ڪوٺيو وڃي ٿو. اهڙيءَ طرح باقي ڪتابن ۾ هڪ زبور (Psalms) به آهي جيڪو حضرت دائود ڏانهن منسوب آهي. ٻيا ڪتاب بني اسرائيل جي ٻين پيغمبرن بابت آهن. اهو سمورو مواد نو سؤ سالن جي عرصي تي پکڙيل آهي ۽ ان جي شروعات اٽڪل ڏهين صدي قبل مسيح کان ٿئي ٿي ۽ هڪ صدي قبل مسيح ۾ ختم ٿئي ٿي.

هاڻي جيستائين عهدنامہ عتيق جي تحريري صورت ۾ مرتب ٿيڻ جو سوال آهي ته شروع ۾ ان جا ڪيترائي مختلف متن هئا. ٽين صدي قبل مسيح تائين پڻ گهٽ ۾ گهٽ ٽن قسمن جا عبراني متن موجود هئا. پهرين صدي قبل مسيح ۾ البت اهو احساس پيدا ٿي چڪو هو ته هڪڙو اهڙو متن هجي، جنهن تي سڀئي متفق هجن. بهرحال حضرت عيسيٰ کان گهٽ ۾ گهٽ هڪ صدي پوءِ وڃي انهيءَ متن جو تعين ڪيو ويو جيڪو بائبل ۾ شامل ٿيڻو هو. هينئر عهدنامہ قديم عبراني زبان ۾ پراڻو نسخو نائين صدي عيسويءَ جو آهي.

اهڙيءَ طرح جيستائين بائبل جي ٻئي حصي يعني عهدنامئہ جديد جو تعلق آهي تہ ان ۾ پروٽيننٽ فرقي موجب ڪل ٢٧ ڪتاب يا صحيفا آهن ۽ رومن ڪئٿولڪ فرقي موجب ٣٣ آهن. انهن ۾ سڀ کان پهريائين اهي چار انجيل (Gospels) آهن جيڪي متي (Mathew)، مرقس (Mark)، لوقا (Luke) ۽ يوحنا (John) ڏانهن منسوب آهن. باقي رهيل ڪتابن ۾ سينٽ پال جا ١٤ خط يا مڪتوبات، رسولن جا اعمال ۽ مڪاشفا شامل آهن. ليڪن انهن سڀني ۾ قديم سينٽ پال جا اهي خط آهن جيڪي هن ٥٠ع ڌاري لکيا هئا. ان کان پوءِ متيءَ جو انجيل سڀ کان قديم چيو وڃي ٿو جيڪو ٧٠ عيسوي ڌاري مرتب ڪيو هو. هو پال جي قريبي ساٿين مان هو. ان کان سواءِ "رسولن جا اعمال" (Acts of apostls) پڻ سندس تصنيف ڄاڻي وڃي ٿي.

چوٿون انجيل يوحنا ڏانهن منسوب آهي. هن جو ياءُ جيمس مسيح جي خاص عقيدتمندن ۾ شامل هو. ان کان سواءِ هو هڪ وضعي صحيفي (Apocrypha) ۽ ٽن خطن (Epistles) جو پڻ مصنف چيو وڃي ٿو. جيتوڻيڪ چارئي انجيل پهرين صدي جي ختم ٿيڻ کان اڳ تصنيف ٿي چڪا هئا، ليڪن چوٿين صدي عيسوي کان اڳ انهن جي حيثيت مسلم ٿي نہ سگهي هئي. هتي هيءَ ڳالهہ قابل ذڪر آهي تہ اهو چوٿين صدي عيسوي جو واقعو آهي جڏهن متي ذڪر ڪيل صرف چئن انجيلن کي قانوني ۽ تشريعي (Canonical) قرار ڏنو ويو ۽ ان کان سواءِ متي چاٿايل ٻئي مواد کي عهدنامہ جديد ۾ شامل ڪيو ويو ۽ باقي مواد کي جڙتو، غير مستند يا وضعي (Aporcrypha) قرار ڏئي خارج ڪيو ويو. هڪ اندازي موجب اٽڪل هڪ سؤ نسخن کي جعلي قرار ڏنو ويو. انهن منجهان برناباس ۽ ٿامس جا انجيل قابل ذڪر چيا وڃن ٿا.

بهرحال هينئر عيسائي دنيا ۾ بائبل جا جيڪي ٻہ قديم ترين نسخا موجود آهن، اهي چوٿين صدي عيسوي جا آهن. هڪڙي کي (Codex Veticanus) چيو وڃي ٿو، جيڪو پوپ وٽ ويٽيڪن شهر ۾ رکيل آهي؛ ليڪن ان بابت اهو معلوم ناهي تہ اهو نسخو ڪٿان هٿ آيو. البت ٻيو

نسخو جنهن کي (Codex Sinaiticus) ڪوٺيو وڃي ٿو، سينا جبل جي قديم آثارن مان مليو هو ۽ هينئر برٽش ميوزم ۾ رکيل آهي ان پوئين نسخي ۾ بہ وضعي صحيفا Apocrypha بہ موجود آهن. ازانسواءِ اهي ٻئي نسخا انجيل جي مروج ڪتابن سان پڻ اختلاف رکن ٿا; مثلاً: مرقس جي انجيل ۾ شامل آخري باب پڻ مٿين ٻنهي نسخن ۾ موجود ڪونهي.

هينئر عيسائي دنيا ۾ عام طور تي استعمال ٿيندڙ بائبل بادشاه جيمس جو معتبر نسخو (King James Authorised Version) آهي جيڪو پهريون ڀيرو سن ١٦١١ع ۾ شايع ٿيو. پروٽيسٽنٽ فرقي سان تعلق رکندڙ عيسائي ان کي مڃين ٿا ۽ هينئر اهو دنيا جي ١٥٠٠ کان بہ وڌيڪ ٻولين ۾ موجود آهي. ان نسخي جو مدار هڪ اهڙي قديم نسخي تي چيو وڃي ٿو، جيڪو حضرت عيسيٰ کان گهٽ ۾ گهٽ چار صديون پوءِ جو آهي.

بائبل جو ٻيو مقبول عام نسخو "نظرثاني ٿيل معياري متن" (Revised Standerd Version) آهي جنهن جو مخفف R S V لکيو وڃي ٿو. اهو نسخو پنجاهہ عيسائي فرقن جي ٣٢ عالمن تيار ڪيو آهي. هن جو مدار هڪ اهڙي قديم نسخي تي رکيو ويو آهي جيڪو حضرت عيسيٰ کان بہ يا ٽي صديون پوءِ جو چيو وڃي ٿو.

"نظرثاني ٿيل" عهدنامہ جديد پهريون دفعو سنہ ١٩٥٢ع ۾ شايع ٿيو، ليڪن سنہ ١٩٦١ع ۾ جڏهن ان تي ٻيهر نظرثاني ڪئي وئي تہ منجهس وري ڪجهہ ڦيرڦار ڪئي وئي.

مطلب تہ اهڙيءَ طرح داخلي ۽ خارجي شهادتن جي آڌار تي هيءَ راءِ قائم ڪئي وئي آهي تہ عهدنامہ قديم (Old Testament) جو ڪجهہ مواد جيتوڻيڪ الهامي نوعيت جو آهي، پر ان جي تصنيف ۽ ترتيب خالص انساني ذهن جي ڪوشش آهي. مثلاً: عهدنامہ قديم جا شروعاتي پنج ڪتاب جن کي اسفار خمسہ (Pentateuch) يا تورات ڪوٺيو وڃي، ۽ جيڪي حضرت موسيٰ ڏانهن منسوب آهن. تن ۾ حضرت موسيٰ جي وفات جو ذڪر پڻ ٿيل آهي؟! باقي عهدنامہ جديد جا چار انجيل جدا جدا شخصن ڏانهن منسوب آهن. جيتوڻيڪ اهي حضرت عيسيٰ جي سوانح ۽

تعليمات تي روشني وجهن ٿا، تہ بہ انهن ۾ ڪي واضح اختلاف بہ موجود آهن. وڏي ڳالهہ تہ حضرت عيسيٰ جي شجرهٔ نسب تي متي ۽ لوقا متفق ناهن. اهڙيءَ طرح متي ۽ يوحنا جا انجيل حضرت عيسيٰ جي مرڻ کان پوءِ وري جيئرو ٿي آسمان تي وڃڻ بابت خاموش آهن. جديد تحقيق موجب انجيلن جا چار ئي مرتب واقعات جا اکين ڏٺا شاهد ناهن ۽ نڪو وري هنن اهي انجيل پاڻ تصنيف ڪيا آهن. مزي جي ڳالهہ تہ اهي انجيل يوناني زبان ۾ آهن جڏهن تہ حضرت عيسيٰ ۽ سندس حوارين جي زبان آرامي (Aramaic) هئي.

متي ذڪر ڪيل صورتحال جي هوندي بائبل جي متن کي ڪير الهامي سمجهي سگهي ٿو؟! تنهنڪري ويهين صديءَ جو فرينچ مصنف مارس بوڪائيل (Maurice bucaille) بائبل کي قرآن شريف سان نہ؛ بلڪ احاديث جي مجموعن سان ڀيٽي ٿو!!

(٣) قرآن پاڪ (The Quran)

قرآن شريف پيغمبر اسلام حضرت محمد صلي الله عليه و آله و صلعم (570–632 AD) تي چاليهن سالن جي عمر ۾ يعني سنہ ٦١٠ع ۾ نازل ٿيڻ شروع ٿيو ۽ ٽيويهن سالن جي عرصي ۾ يعني سندن وفات کان ڪجهہ وقت اڳي مڪمل ٿيو. قرآن شريف جي پهرين آيت ۽ سورة کان وٺي آخري سورة يا آيت تائين ڪٿي ۽ ڪڏهن نازل ٿي، اهو سڀڪجهہ هڪ رڪارڊ طور موجود آهي. قرآن پاڪ کي لکڻ ۽ حافظي ۾ محفوظ ڪرڻ جو عمل ان جي نزول سان ئي شروع ٿي ويو هو. پيغمبر اسلام پاڻ ئي ڪاتبن کي اهو ٻڌائيندا هئا تہ فلاڻي آيت يا سورة کي ڪهڙي آيت سان يا ڪٿي رکڻو آهي. اهڙن صحابين کي "ڪاتب وحي" چيو ويندو هو. انهن ۾ معاذ بن جبل، ابي بن ڪعب، زيد بن ثابت، ابوزيد ۽ ڪجهہ ٻيا شامل آهن. ساڳئي وقت ڪيترا صحابي قرآن کي برزبان ياد پڻ ڪندا ويندا هئا.

هتي اها ڳالهہ ذڪر قابل آهي تہ قرآن شريف جي موجوده ترتيب ان جي نزول واري ترتيب کان مختلف آهي. اهڙيءَ طرح جيتوڻيڪ حضور

صلعم جي زندگيءَ ۾ قرآن پاڪ ڪتابي صورت ۾ ڪنو نہ ڪيو ويو هو، ليڪن ان جي ترتيب پاڻ ٻڌائي چڪا هئا: بلڪ زندگيءَ جي آخري سال ۾ پاڻ سمورو قرآن رمضان جي مهيني ۾ پڙهيائون، جنهنڪري صحابين تي ترتيب جي حتمي شڪل پڻ واضح ٿي چڪي هئي.

قرآن شريف کي ڪتابي صورت ۾ مدون ڪڻ جو پس منظر هي آهي تہ پهرئين خليفي حضرت ابوبڪر رضہ جي حڪومت واري زماني ۾ (٦٣٢-٦٣٤) جڏهن هڪ جنگ ۾ تمام گهڻا قران جا حافظ شهيد ٿي ويا هئا تہ حضرت عمر (٦٣٤-٦٤٤) پنهنجي ليکي اهو خطرو محسوس ڪيو تہ قرآن کي لکت ۾ پڻ محفوظ ڪيو وڃي. هن حضرت ابوبڪر رضہ کي ان ڳالهہ تي آماده ڪيو جنهن مشهور ڪاتب وحي حضرت زيد بن ثابت کي ان ڪم تي مقرر ڪيو تہ قرآن پاڪ مرتب ڪري.

قرآن جو اهو پهريون مستند متن مرتب ٿيڻ کان پوءِ حضور صلعم جي گهر واري ۽ حضرت عمر جي ڌيءَ حضرت حفصہ رضہ جي حوالي ڪيو.

ٽئين خليفي حضرت عثمان رضہ جي زماني ۾ (٦٤٤-٦٥٦) جڏهن اسلام پري پري تائين پکڙجي ويو ۽ عرب دنيا جي ٻين قومن تي اثرانداز ٿي رهيا هئا ۽ نتيجي ۾ پاڻ بہ متاثر ٿي رهيا هئا، تڏهن ان ڳالهہ کي محسوس ڪيو ويو تہ قرآن پاڪ جا مستند نسخا تيار ڪري، انهن ملڪن ڏانهن موڪليا وڃن تہ جيئن ڪنهن بہ قسم جي مغالطي جو امڪان باقي نہ رهي. تنهنڪري زيد بن ثابت جي مستند متن تان ڪجهہ نسخا تيار ڪري ٻاهر موڪليا ويا ۽ هڪ نسخو حضرت عثمان رضہ پنهنجي لاءِ رکيو. بلڪ هن سلسلي ۾ هيءَ روايت بہ آهي تہ حضرت عثمان رضہ نہ رڳو اهي نسخا موڪليا بلڪ قارين کي بہ موڪلي ڏنو تہ جيئن قرآن پاڪ کي صحيح تلفظ ۽ لهجي سان ادا ڪيو وڃي. اڳتي هلي اموين جي دؤر ۾ بصري جي گورنر زيد جي زماني ۾ قرآن پاڪ ۾ بيهڪ جون نشانيون ڏنيون ويون. ان کان پوءِ خليفي عبدالملڪ جي دؤر (65-85 AH) ۾ وري حجاج بن يوسف قرآن پاڪ ۾ نقطا ۽ اعرابون ڏياريون.

هاڻي جيستائين مصحف عثماني جي نسخن جو تعلق آهي تہ اسلامي تاريخ جي ڪتابن ۾ تسلسل سان انهن جي موجودگيءَ جو پتو پوي ٿو. مثلاً: اوائل ٽين صديءَ جو مشهور محقق ابوعبيده القاسم بن سلام (150–233 AH) لکي ٿو تہ هن پاڻ مصحف عثمانيءَ جو اهو نسخو ڏٺو، جنهن تي حضرت عثمان جي خون جا نشان هئا.

مشهور سياح ابن بطوط (1304–1377 AD) پنهنجي جڳ مشهور سفرنامہ ۾ لکي ٿو تہ هن مصحف عثمانيءَ جو اهو نسخو جنهن تي خون جا داغ هئا، عراق جي شهر بصره ۾ ڏٺو هو. اهوئي نسخو اڳتي هلي تيمور لنگ (١٣٣٦-١٤٠٥) پنهنجي ڪتبخاني لاءِ بصره مان سمرقند کڻي آيو، جتان پوءِ اهو نسخو سنہ ١٩١٨ع ۾ تاشقند آندو ويو. سنہ ١٩٦٥ع ۾ ڍهوڪي صدر پاڪستان کي ان مصحف جي هڪ عڪسي ڪاپي ڏني وئي جيڪا پوءِ ڪراچيءَ جي ميوزيم ۾ رکي وئي.

مصحف عثمانيءَ جو ٻيو نسخو ترڪيءَ جي شهر استنبول ۾ توپڪاپي (Topkapi) ميوزيم ۾ رکيل آهي.

هتي هيءَ ڳالهہ ذڪر قابل آهي تہ ڪارلا ئل دنيا جي هنن ٽن مقدس ڪتابن ويد، بائبل ۽ قرآن جو ذڪر ان لحاظ کان ڪيو آهي تہ اهي الهامي نوعيت جا سمجهيا وڃن ٿا ۽ ان ڪري عالم اقوام جي هڪ غالب اڪثريت انهن کان متاثر آهي. بهرحال تنهي صورتن ۾ مٿي اسان اهو ڏسي چڪاسين تہ اهو الهام صحيح معنيٰ ۾ ڪيتريقدر محفوظ ٿي سگهيو ۽ هينئر اهو انسانذات جي آڏو ڪهڙي صورت ۾ موجود آهي!

(٥) شيڪسپيئر لاءِ ڏسو تقرير ٣ جو فوٽ نوٽ نمبر (٢٠).

(٦) ملٽن بابت ڏسو تقرير ٣ جو فوٽ نوٽ نمبر (١٣)

(٧) گوئٽي بابت ڏسو تقرير ٣ جو فوٽ نوٽ نمبر (٢٠)

(٨) دانٽي لاءِ ڏسو ٦- (١١).

(٩) والٽ وٽمن (Walt Whitman 1819-1892)

هن کي امريڪا جو وڏي ۾ وڏو شاعر تسليم ڪيو ويو آهي. هو هڪ صحافي هو جنهن پنهنجو گهڻو وقت سير سفر ۾ گذاريو. سندس شاعريءَ جو مجموعو (Leaves of grass) پهريون دفعو سنه ١٨٥٥ع ۾ ڇپجي ظاهر ٿيو. سندس شاعريءَ جو موضوع اخلاقي، سماجي ۽ سياسي سوال آهن. سندس شعر جي هيئت بہ پنهنجي نموني جي آهي. جيڪا نظم ۽ مترنم نثر جي وچ تي چئي سگهجي ٿي ۽ جنهن ۾ انقلابي فڪر نمايان آهي.

وٽمن جمهوريت جو پرستار هو ۽ ١٨٧١ع ۾ هن جو نثري ڪتاب 'Democratic Vistas' شايع ٿيو. ١٨٧٣ع ۾ مٿس فالج جو حملو ٿيو ۽ ١٨٩٢ع ۾ جڏهن سندس آخري ڪتاب 'Complete Prose' ڇپجي رهيو هو تہ پاڻ مري ويو.

(١٠) بين جانسن (Ben Jhonson 1572-1637 AD)

هو شيڪسپيئر جو همعصر ۽ سندس دوست هو، اصل ۾ هو هڪ عالم ۽ اديب هو ۽ کيس يوناني ۽ لاطيني زبانن تي مڪمل دسترس حاصل هئي.

جانسن جون بهترين تخليقات سندس طربيہ ڊراما آهن، جن مان 'every man in his humour' خاص ڪري ذڪر قابل آهي سندس ڪمال اهو آهي تہ هن جا ڊراما فني لحاظ کان شيڪسپيئر جي مقابلي ۾ وڌيڪ پڪا پختا آهن. هن ڪوشش ڪئي آهي تہ فن جي قديم استادن طرفان قائم ڪيل فني اصولن ۽ روايتن جو پوريءَ طرح سان احترام ڪري، پر ان سان گڏ پنهنجي وقت جي حساب سان هو انقلابي ذهنيت ۽ پروگرام جو پڻ علمبردار هو. منجهس سماج ۽ فن جي اصلاح جو جوش پڻ موجزن هو. مطلب تہ کيس هڪ ادبي مصلح يا سڌارڪ چئي سگهجي ٿو.

جيڪڏهن تاريخي لحاظ کان ڏٺو وڃي ته بين جانسن جا ڊراما شيڪسپيئر جي ڊرامن کان گهٽو متي آهن؛ چو ته هو تاريخ کان گهٽو واقف هو. بلڪ هن باقاعدي تحقيق ڪري يعني مختلف مصنفن جي تحريرن کي آڏو رکي ڊراما لکيا آهن. ليڪن اهائي ڳالهه سندس اوڻاين ۾ به شامل آهي. بين لفظن ۾ ڪردار تاريخ جي ايڏو قريب آهن جو اهي اصليت ۽ تخيل کان محروم نظر اچن ٿا. ان جي مقابلي ۾ شيڪسپيئر جيتوڻيڪ ايڏو پڑهيل ڳڙيل نه هو پر هو فن جي بلندين تي نظر اچي ٿو ۽ اهائي ڳالهه سندس لافاني هجڻ جو سبب آهي.

بين جانسن اعليٰ شاعر به هو ۽ سندس 'Drink to me only with thime eyes' نهايت مشهور آهي. زندگيءَ ۾ جيتوڻيڪ هن شيڪسپيئر جي شاعري ۽ فن تي تنقيد ڪئي، ليڪن هن جي مرڻ کان پوءِ سندس زبردست تعريف ڪيائين. ايتريقدر جو شيڪسپيئر ۽ هن جي ڪلام جي تعريف ۾ سندس رايا شيڪسپيئر سان گڏ ڇپيا ويا.

(١١) رابرٽ برنس Robert berns (11759 – 796)

اسڪاٽلينڊ جو رهاڪو ۽ هڪ هاريءَ جو پٽ هو. سندس شاعريءَ جو پهريون مجموعو ١٧٨٦ع ۾ ڇپيو ۽ نهايت مقبول ٿيو. هن جو ڪمال اهو آهي ته هن غريب عوام جي جذبات کي انتهائي موثر انداز ۾ بيان ڪيو آهي. سندس شاعريءَ جي ٻي نهايت اهم خصوصيت هيءَ آهي ته اهو اهڙين خسيس ۽ معمولي شين جو پڻ ذڪر ڪري ٿو، جن ڏانهن ٻين شاعرن بنهه ڌيان نه ڏنو آهي.

(١٢) هيملٽن گب Gibb, H.A.R (1895– 1975 AD)

هو اسڪندريا ۾ پيدا ٿيو. عربيءَ جي تعليم لنڊن اسڪول آف اورينٽل اسٽڊيز مان حاصل ڪيائين. هن سر ٿامس آرنولڊ ۽ شيخ عبدالرزاق حسنين مصري جهڙن استادن کان علم پرايو. ١٩٣٠ع ۾ هو لنڊن يونيورسٽيءَ ۾ عربيءَ جو استاد مقرر ٿيو. ١٩٣٧ع ۾ مارگوليٿ جي وفات کان پوءِ آڪسفورڊ ۾ عربي زبان ۽ ادب جو صدر مقرر ٿيو، جتي

هن ۱۹۵۵ع تائين ڪم ڪيو. ليڪن جلدئي امريڪا هليو ويو جتي ڪيس شعبہ دراسات شرق آلاوسط جو صدر مقرر ڪيو ويو.

گب عربي زبان لکڻ ۽ ڳالهائڻ ۾ اهل زبان جهڙي قدرت رکندو هو. هن جون ڪيتريون تصنيفات آهن. هو مجمع اللغہ (قاهره) جو اعزازي رڪن پڻ رهيو. هن جو شمار براؤن، آرنولڊ ۽ نڪلسن جهڙن عظيم متشرقين ۾ ٿئي ٿو.

(۱۳) بائرن (Byron 1788-1824 AD)

هو هڪ رئيس زادو هو. هيرو ۽ ڪئمبرج ۾ تعليم حاصل ڪيائين نقادن جو چوڻ آهي تہ گهرو ماحول صحيح نہ هجڻ جي ڪري سندس شخصيت جي صحيح اوسر ٿي نہ سگهي. پر اڳتي هلي هو دارلامرا (House of lords) جو رڪن ٿيو. هو فرانس جي انقلاب کان ايترو تہ متاثر ٿيو، جو هن هر عقيدي ۽ هر قدر کي خراب ڪوٺيو.

انگريزي شاعريءَ ۾ هو رومانيت پسنديءَ جو نمائندو آهي؛ بلڪ رومانيت کي جيڪڏهن بيماري سمجهيو ويو آهي تہ هو ان بيماريءَ جو پهريون شڪار آهي. هو شاعريءَ ۾ پوپ جو حامي ۽ وردس ورٿ جو دشمن هو. طبيعت ۽ مزاج جي رنگينيءَ خود سريءَ جي ڪري ڪيس ادب جو نيپولين بہ ڪوٺيو ويو آهي. سندس شاعريءَ ۾ خوبين سان گڏ خاميون بہ آهن. هو پنهنجي شاعريءَ ۾ ڪڏهن بہ سنجيدگي ۽ توازن قائم رکي نہ سگهيو ۽ ان ڪري هو ڪلاسڪيت ۽ رومانيت جي وچ ۾ ٽنگيل ڏسجي ٿو.

(۱۴) وردس ورٿ (wiliam words worth (1770-1850)

وردس ورٿ هڪڙي ننڍڙي ڳوٺ ۾ ڄائو. ابتدائي تعليم کان پوءِ اعليٰ تعليم لاءِ ڪئمبرج آيو جتي ايم ـ اي ڪيائين. جلدئي هو فرانس گهمڻ ويو جتي هو انقلاب فرانس (93 - 1789) کان گهڻو متاثر ٿيو. اتي ئي اينٽي والون (Anette volon) نالي عورت جي عشق ۾ مبتلا ٿيو ۽ آخر ان سان شادي ڪيائين.

انگلينڊ واپس اچڻ کان پوءِ ڪجهہ عرصو هو پريشان رهيو، پر پوءِ ڪولرج شاعر جي سنگت ۾ سندس ذات کي هڪ نئون رنگ مليو. ٻنهي گڏجي انگريزي شاعريءَ کي هڪ نئين راه تي آڻڻ جو پڪو پهہ ڪيو، فرانس ۾ رهڻ دوران هو روسو جي خيالن کان گهڻو متاثر ٿيو، جنهن جي نتيجي ۾ هن پنهنجي شاعريءَ کي فطري سادگيءَ سان هم آهنگ ڪرڻ شروع ڪيو. روسو وانگر هن جو بہ اهوئي خيال هو تہ جيڪر دنيا فطري زندگيءَ ڏانهن واپس اچي انهيءَ نظريي جي وضاحت هن پنهنجي شعري مجموعي 'Lyrical Ballads' جي مهاڳ (Preface) ۾ ڪئي جيڪو هن سنہ ١٨٠٠ع ۾ لکيو. هن جو خيال هو تہ شاعر جي ٻولي سادي سودي ۽ فطرت جي قريب هجڻ گهرجي. اها تصنع ۽ اجائي لفاظي ٻين لفظن ۾ يوناني ۽ لاطيني اثرات ۽ الفاظ کان پاڪ هجڻ گهرجي انهيءَ نظريي هيٺ هن ڪيترا نظم لکيا جن ۾ ٻهراڙيءَ جي سادي زندگي، ڳوٺاڻو ماحول، ڳوٺن ۾ رهندڙ انسانن جا مسئلا ۽ انهن جي نفسيات سندس شعر ۾ خاص جڳهہ والارين ٿا. وردس ورٿ پنهنجي ان مقصد ۾ ايڏو تہ ڪامياب ويو، جو کيس ”شاعر فطرت“ جي لقب سان ياد ڪيو وڃي ٿو.

انگريزي ادب ۾ وردس ورٿ جي شخصيت ان ڪري نهايت اهم آهي جو سندس انهيءَ مخصوص سوچ جي ڪري رومانيت (Romanticism) جي تحريڪ پنهنجي عروج تي پهتي، البت هن سلسلي ۾ ڪولرج جي ڪوشش کي بہ وساري نٿو سگهجي. مطلب تہ وردس ورٿ انگريزي شاعريءَ کي واقعي هڪ نئون رخ ڏيڻ ۾ ڪامياب ويو. هن شعر جي هيئت ۾ پڻ ڪيترا تجربا ڪيا. مثلاً: هن عوامي صنف بئلڊ (Ballad) کي مٿي ڪڻي ادبي ۽ غنائي حيثيت ڏني، اهڙيءَ طرح هن سانيٽ ۾ پڻ نوان تجربا ڪيا. اهوئي سبب هو جو وردس ورٿ پنهنجي زندگيءَ ۾ ئي هڪ عظيم شاعر جي حيثيت ۾ تسليم ڪيو ويو ۽ ١٨٤٣ع ۾ ملڪ الشعراءِ سائوٿي (Sowthey) جي انتقال کان پوءِ کيس ملڪ الشعراءِ جي لقب سان نوازيو ويو.

(١٥) ڊارون: ڏسو فوٽ نوٽ نمبر ٣ تقرير نمبر ٣.

(١٦) مائٽر لنڪ (Maeterlink Maurice 1862-1949)

هو بيلجم جو رهاڪو هو. ”اصل ۾ هو ڊرامانگار هو. ڪيس ١٩١١ع ۾ نوبل پرائز پڻ مليو. هن ماکيءَ جي مکين تي سائنسي تحقيق پڻ ڪئي.

(١٧) ايوبري (Sir John, Baron Avebury, 1834-1913 AD)

هو لنڊن ۾ ڄائو ۽ ايٽان ڪاليج ۾ تعليم حاصل ڪيائين. ١٨٧٠ع ۾ هو پارليامنٽ جو ميمبر چونڊيو، جتي هن مزدورن لاءِ مقرر وقت جو قانون پاس ڪرايو. ١٨٧٢ع کان ١٨٨٠ع تائين هو لنڊن يونيورسٽيءَ جو وائيس چانسلر ٿيو. هو پنهنجي هيٺين ڪتابن جي ڪري مشهور آهي.

The origin of civilization 1870 (1)

Ants bees and wasps 1882 (2)

ان کان سواءِ هن برطانيه جي جهنگلي گلن ۽ انهن جي اوسر بابت پڻ ڪيترائي ڪتاب لکيا. اهڙيءَ طرح هن ١٨٨٧ع ۾ (Pleasurs of life) ۽ ١٩١١ع ۾ (Massage, Totemism and Religion) لکيا.

(١٨) حضرت سليمان عليه السلام (اٽڪل ٩٣٣- ٩٧٠ قبل مسيح)

بني اسرائيل جي پيغمبر حضرت دائود جو پٽ جيڪو اڳتي هلي پاڻ بني اسرائيل جي عظيم الشان بادشاهت جو مالڪ ٿيو. يهودين جي روايت مطابق هن يروشلم يا بيت المقدس ۾ هيڪل سليماني تعمير ڪرايو.

قرآن شريف ۾ پڻ ڪيس وڏي مان مرتبي وارو بادشاه ڏيکاريو ويو آهي جنهن جي تمام وڏي بادشاهت هئي. جن ۽ انسان سندس مطيع هئا. قرآن ۾ هڪ جن هتان پنهنجي جڳهه تان ويهي اٿڻ کان اڳ يعني تمام ٿوري دير اندر بيبي بلقيس جي تخت کڻائي اچڻ کان سواءِ ساهوارن خاص ڪري ماڪوڙين جي ٻولين ڄاڻڻ جو ذڪر پڻ ٿيل آهي.

(١٩) مارلو، ڪرسٽوفر (Cristopher Marlow, 1564- 1592)

مارلو هڪ معمولي خاندان جو فرد هو. هو ٽيويهن سالن جي عمر ۾ ڪئمبرج مان تعليم پوري ڪري لنڊن هليو آيو هو. هڪ مڪمل آزاد منش انسان هو ۽ ڪنهن به قسم جي پابنديءَ کي پسند نه ڪندو هو. ٢٩ سالن جي عمر ۾ هو نشي جي حالت ۾ هڪ شراب خاني اندر جهيڙو ڪندي مارجي ويو.

مارلو جي ڊرامن ۾ ڊاڪٽر فاسٽس (The Tragic History of Doctor faustus) کي هڪ شاهڪار تسليم ڪيو ويو آهي. جيڪو ١٦٠١ع ۾ شايع ٿيو. ان ڊرامي ۾ هو جرمنيءَ جي عالم ڊاڪٽر فاسٽس کي هيرو بنائي پيش ڪري ٿو، جيڪو وڏي عالم هئڻ جي باوجود شيطان کان جادوگري سکي ٿو ۽ ان جي بدلي شيطان کي پنهنجو روح حوالي ڪري ٿو. فاسٽس ان روپ ۾ يوناني حسينه هيلن جي روح کي گهرائي ٿو ۽ ان جي حسن جي تعريف ۾ هڪ زبردست غنائيه نظم تخليق ڪري ٿو. انهيءَ مرحلي تي معاهدي مطابق فاسٽس کي پنهنجو روح شيطان جي حوالي ڪرڻو پوي ٿو، هڪ هنڌ ڊرامي ۾ زبردست ڪشمڪش جا منظر ڏيکاريا ويا آهن. مارلو جيتوڻيڪ پاڻ دين جو منڪر هو، پر ڊرامي جي آخري منظر ۾ ڪفر ۽ ايمان جي وچ ۾ جيڪا ڪشمڪش ڏيکاري وئي آهي، اها ان دؤر جي ڊرامانگاريءَ جو ڪمال آهي.

مارلو نشاةالثانيه (Ranaissance) جي بين اديبن وانگر ان دؤر جي هڪ علامت آهي ۽ مٿس انهن نظرين جو اثر آهي. شيڪسپيئر کان اڳ هجڻ جي حيثيت ۾ کيس وڏي اهميت حاصل آهي. کيس تاريخي ڊرامانگاريءَ جو بنياد وجهندڙ پڻ سمجهيو وڃي ٿو.

(٢٠) يوريپيڊس (Euripides, 480–406 Bc)

يونان جو هيءَ عظيم ڊرامانويس پنهنجن حزينه (Tragedy) ڊرامن جي ڪري مشهور آهي. هن اٽڪل ٨٠ ڊراما لکيا جن مان ١٨ محفوظ آهن، افيجينا انهن مان خاص ڪري مشهور آهي.

(٢١) گرجيف (Gurdjiff)

روسي نسل جو صوفي ۽ دانشور جنهن ١٩٣٠ع ۾ پيرس جي ويجهو پنهنجي فڪري تحريڪ شروع ڪئي. جلد ئي ڪيترا اديب ۽ عالم سندس حلقي ۾ داخل ٿيا. هن پنهنجي نظرين کي نهايت عجيب و غريب نموني ۾ بيان ڪيو آهي، جيڪي سندس فلسفيانہ ناول All and every thing ۾ شامل آهن.

(٢٢) وليم جيمس (William james 1842- 1910)

هو اصل ۾ نفسيات جو عالم هو. پر فلسفي جي دنيا ۾ هو "انقلابي تجربيت" ۽ عمليت (Pragmatism) جي نظرين سبب مشهور آهي. هن پنهنجو جڳ مشهور ڪتاب (Varieties of Religious Experience) سنہ ١٨٩٠ع ۾ لکيو جنهن کان پوءِ هو آمريڪي فلسفي جي هڪ معتبر هستي سمجهيو وڃي ٿو.

جيمس مذهبي طور تي پروٽيسٽنٽ فرقي مان هو "عمليت پسندي ۽ مذهب" تي بحث ڪندي چوي ٿو: "اسين اهڙي ڪنهن بہ مفروضي کي رد نٿا ڪري سگهون، جيڪو زندگيءَ لاءِ مفيد ثابت ٿيو آهي. ان ڪري هو چوي ٿو تہ جيڪڏهن ڪنهن مفروضي جا بهتر نتيجا نڪرن ٿا تہ پوءِ اهو واقعي سچ آهي. ڪائنات بابت مختلف نظرين جي وضاحت ڪندي هو چوي ٿو تہ ان جو بنيادي سبب اسان جو سڀاءُ آهي. مثلاً: نرم دل فيلبسوف هميشه تصّوريت پسند (Idealist) ٿين ٿا ۽ سخت دل ماديت پرست (Materialist) هوندا آهن. هن جو خيال آهي تہ فلسفو اهڙن سوالن جو اجتماعي نالو آهي جنهن جا جواب، پڇندڙن کي پوريءَ ريت مطمئن نٿا ڪن. ان ڪري جڏهن اهڙا جواب ملي ويندا تہ اهي خاص قسم جي سائنس ڪري سمجهيا ويندا.

(٢٣) ارسطو

ارسطو جي لاءِ ڏسو تقرير نمبر ٢ جو فوٽ نوٽ نمبر ٣.

(٢٤) اسڪائيلس (Aeschyles, 524-456 Bc)

هن کي يوناني ٻوليءَ ۾ حزينہ ڊرامي (tragedy) جو باني چيو وڃي ٿو. هن ڪيترا ڊراما لکيا، ليڪن انهن مان رڳو ست ڊراما محفوظ رهيا آهن، جن ۾ وري 'Promethus Bound' خاص ڪري قابل ذڪر آهي.

(٢٥) ڪاليداس

سنسڪرت زبان جو مهان ڪوي ۽ ناٽڪ نويس ڪاليداس اٽڪل چوٿين صدي عيسوي ۾ ٿي گذريو. هو راجا چندرگپت ٻئي جي دربار سان پڻ وابستہ رهيو جنهن سندس ڏاڍي عزت ڪئي. هو گهڻو وقت اُجين ۾ رهيو جيڪو ان وقت علم و ادب جو مرڪز هو. شاعريءَ ۾ سندس "سنيو ڪمار"، ميگهہ دوت" "اگهو ونشي" ۽ "نل دمينتي" مشهور آهن تہ ناٽڪ جي صنف ۾ شنڪتلا" سڀ کان زيادهہ مشهور آهي.

ڪاليداس جي تخليق جا دنيا جي گهڻين زبانن ۾ ترجما ٿي چڪا آهن. "نل دمن" کي ملا فيضي پهريون ڀيرو فارسيءَ ۾ ترجمو ڪيو. سنڌيءَ ۾ ان جو ترجمو ڏيارام گدومل ڪيو، جنهن مان مدد وٺي مرحوم رشيد احمد لاشاريءَ ان قصي کي سنڌي مثنويءَ ۾ منظوم ڪيو، جيڪو سنڌي ادبي بورڊ سنہ ١٩٥٥ع ۾ شايع ڪيو. ان کان سواءِ سنڌي ادبي بورڊ طرفان شڪنتلا جو سنڌي ترجمو پڻ سنہ ١٩٥٨ع ۾ شايع ٿيل آهي.

(٢٦) موزارٽ (Mozart, Wolfgang Amadeus 1756-1791)

هو آسٽريليا جو رهاڪو هو. موسيقي سندس فطرت ۾ وديعت ٿيل هئي، سندس تخليقات جو تعداد ٦٢٦ چيو وڃي ٿو. اٽليءَ جي مشهور موسيقار روزني کيس دنيا جو واحد موسيقار تسليم ڪيو ويو آهي! موسيقيءَ جي تاريخ ۾ سندس هيٺيون ٽي اوپرائون (operas) عظيم شاهڪار آهن:-

Massage of Fiagro 1786 (1)

Don Giovanni 1787 (2)

The Magic Flute 1791 (3)

هن مدي جي بخار ۾ مبتلا ٿيڻ کان پوءِ اوچتو ننڍي جمار ۾ يعني ٣٥

ورهين ۾ لاڏاڻو ڪيو.

(٢٧) حافظ شيرازي: ڏسو تقرير نمبر ٥ فوٽ نوٽ نمبر ١.

(٢٨) بريڊلي (1851–1935 AD)

انگريز نقاد جيڪو شيڪسپيئر تي پنهنجين منفرد تنقيدن جي ڪري مشهور آهي، هو پنهنجي تنقيدي نظرين ۾ نفسياتي نقطهٔ نظر کي گهڻو اياري ٿو. هن خاص ڪري شيڪسپيئر جي الميہ ناٽڪن (Trgedis) جي ڪردارن جو دقيق نفسياتي مطالعو ڪيو آهي. سندس تصنيفات ۾ "آڪسفورڊ ليڪچرس آنِ پوئٽري ١٩٠٩ع" نهايت مشهور آهن.

(٢٩) برائوننگ رابرٽ (Robert Browning 1812–1889)

انگريزي ادب ۾ براؤننگ پنهنجي مشڪل پسنديءَ ڪرى مشهور آهي هن شادي بہ هڪ انگريز شاعره ايلزبيٿ باريٽ سان ڪئي. ايڪويهن سالن جي عمر ۾ هن جا نظم ڇپجڻ لڳا. هن جا موضوع نهايت متنوّع آهن. مجموعي طور سندس شاعري نفسياتي تحليل ۾ اخلاقي تنقيد جي آئينہ دار آهي سندس طويل ترين نظم The ring and book آهي جيڪو نهابت عجيب و غريب نظم آهي.

براؤننگ جي شاعري سائنس جي دؤر جي بهترين آئينہ دار آهي ۽ رومانيت جي انتها تي پڻ پهتل محسوس ٿئي ٿي. هن هڪ طرف سائنس ۽ شاعري کي ملا ئڻ جي ڪوشش ڪئي آهي تہ ٻئي طرف فلسفي ۽ شاعري کي هم آهنگ ڪرڻ گهريو آهي. فني جدت جيڪا رومانوي شاعرن جي خصوصيت چئي وڃي ٿي، اها وٽس بلڪل هڪ نئين فن جي روپ ۾ ظاهر ٿئي ٿي.

(٣٠) بيٿون (Ludwig Van Beethoven 1770 – 1827)

جرمني جو هي مايہ ناز موسيقار بون شهر ۾ ڄائو. ننڍپڻ کان وٺي سندس پيءُ ڪوشش ڪئي تہ هن جو پٽ وڏو موسيقار ٿئي. دراصل هو پاڻ بہ فن موسيقي سان وابستہ هو. يارهن سالن جي عمر ۾ هن هالينڊ جي

هڪ شهر ۾ پنهنجي فن جو پهريون مظاهرو ڪيو. ان کان پوءِ جلدئي سندس بون جي هڪ ڪليسا (Chapal) ۾ سندس تقرر ٿيو هو جڏهن تيرهن سالن جو ٿيو تہ ڪيس وقت جي عظيم موسيقار موزارٽ جي صحبت نصيب ٿي، جنهن سندس قدرداني ڪئي.

سترنهن سالن جي عمر ۾ هو ويانا ۾ وڃي رهيو ۽ زندگيءَ جا باقي ڏهاڙا اتي پورا ڪيائين. جيتوڻيڪ ڪيس هڪ هنڌ ٽڪاءُ ڪين ايندو هو ۽ عادتون بہ عجيب هئس، پر جمهوريت جو دلدا ر هو. هن پنهنجي (Eroica symphany) جو انتساب پهريائين نيپولين ڏانهن ڪيو هو مگر جڏهن نيپولين جمهوريت کي ترڪ ڪري بادشاهي جو تاج مٿيءَ تي رکيو، تڏهن هن پنهنجي انتساب کي ڦاڙي ڦٽو ڪيو.

پهريائين ١٧٩٨ع ۾ هو ڪنن کان گهبرو ۽ پوءِ ١٨١٣ع ۾ پوري طرح ٻوڙو ٿي پيو ان هوندي بہ هن پنهنجي اٺين سمفوني مرتب ڪئي. فني لحاظ کان هو موزارٽ جي سادگيءَ ۽ ويگنر جي پيچيدگيءَ واري سلسلي جي وچ واري ڪڙي آهي.

(٣١) رچرڊ ويگنر: (Richard Wagner 1813–1883)

هو جرمنيءَ جي شهر ليزگ ۾ جائو. ننڍپڻ کان ٿيٽر جو شوقين هو موسيقيءَ سان ڏاڍو چاهہ هيس. چوڏهن سالن جي عمر ۾ هن ان جو عملي مظاهرو ڪيو. ٽن سالن کان پوءِ يعني ١٨٣٠ع ۾ هن باقاعدي هڪ موسيقار جي حيثيت ۾ ورزبرگ ۾ نوڪري شروع ڪئي. ١٨٣٦ع ۾ هن هڪ اداڪاره سان شادي ڪئي جيڪا اگتي هلي ڪامياب نہ ٿي.

هن جو فن جدت سان پرپور هو هر لحاظ کان نئون نڪور هو. جنهنڪري ڪيترا ماڻهو سندس مخالف ٿي پيا. سن ١٨٤٨ع ۾ ڪيس ملڪ نيڪالي ڏني وئي ۽ مٿس اهو الزام لڳايو ويو تہ هن انقلاب ۾ حصو ورتو هو. جرمنيءَ جو مشهور فيلسوف نتشي، جنهن جو ذڪر هن ڪتاب جي پهرين مضمون ۾ ٿيل آهي، سندس زبردست مداح هو. ويگنر ڪيترائي اوپيرا تخليق ڪيا، پر هن جڏهن پيرس ۾ (Tannhanser) نالي اوپيرا پيش ڪيو تہ هن کي زبردست مشهوري ملي. آخر ڪار انهي

مشهوريءَ جي ڪري پنهنجي ملڪ جرمنيءَ ۾ پڻ وڏو مان مليو جنهن جي ڪري هو جلد ئي وطن واپس موٽي آيو.

(۳۲) فرئنس ٿامپسن (Francis Thompson 1859- 1907)

هو ڪئٿولڪ فرقي سان تعلق رکندڙ هو. سندس مشهور تخليق (The Hound of Heavan) آهي جنهن جي پڙهڻ سان انگريزيءَ جي ٻئي مشهور مذهبي شاعر (Richard Crashaw) جي ياد اچي ٿي. سندس شاعريءَ ۾ صوفي نظرين جو پرچار صاف جهلڪي ٿو. سندس هڪ شعر جي سٽ آهي.

'O World invisible, We view thee.'

مٿيئن نظم (The Hound of Heaven) ۾ هو انسان کي خدا جو محبوب قرار ڏئي ٿو. هو ڏيکاري ٿو ته انسان خدا جي محبت جو اقرار ڪرڻ جي بدران دنياوي محبت ۾ گرفتار ٿي وڃي ٿو، پر آخرڪار خدا جي محبت مٿس غالب اچي ٿي ۽ هو ان جو اقرار ڪري ٿو.

(۳۳) ڀوري ڇوڪري خدا جي ڳولا ۾ (The Brown Girl in Her Search For God)

هن ڪتاب جو پس منظر اهو آهي ته ۱۹۳۲ع ۾ انگريزي ادب جي مشهور شخصيت جارج برناردشا جو ڪتاب (Adventures of the black Girl in her search for God) لنڊن ۾ شايع ٿيو. برناردشا جي قابليت ۽ قداور شخصيت سبب هن ڪتاب ڇپجڻ سان وڏي ڌوم مچي وئي. هن ڪتاب ۾ برناردشا انسان جي اوسر ۾ مذهب جي ڪردار تي سخت تنقيد ڪئي هئي ۽ آخر ۾ اهو نتيجو قائم ڪيو هئائين ته مذهب انساني زندگيءَ ۾ ڪنهن بامعنىٰ ڪردار ادا ڪرڻ کان عاري آهي.

علامہ صاحب ۽ سندس گهر واري جيڪي ان زماني ۾ لنڊن ۾ هئا، تن ان ڪتاب جو نهايت سنجيدگيءَ سان مطالعو ڪيو ۽ پنهنجي نقطئہ نظر کي هڪ ناول (Adventures of the Brown Girl in her Search for God) ۾ آندو جيڪو سال ۱۹۳۳ع ۾ لنڊن ۾ شايع ٿيو. هنن پنهنجي ان

ڪاوش ڪي برناردشا جي ڪتاب جو ساٿي (Campanion) ڪوٺيو. هن ڪتاب ۾ هنن دنيا جي سڀني مک مذهبن جي بانين ۽ انساني تاريخ جي چوند دانشورن جي فڪر جي حوالي سان اهو واضح ڪيو ته انساني زندگيءَ جي اوسر ۾ مذهب جو ڪيڏو نه مثبت ۽ اٽل ڪردار آهي. اهڙيءَ طرح هن ڪتاب ۾ مذهب جي فلسفي ۽ تاريخ تي انساني اوسر جي حوالي سان نهايت مدلل ۽ بصيرت افروز بحث ٿيل آهي.

اهو ڪتاب سال ١٩٦٨ع ۾ سنڌي ادبي بورڊ پڻ ڇاپيو ۽ تازو ان جو سنڌي ترجمو پڻ شايع ڪيو اٿس.

(٣٣) نشاة الثانيه (Renaissance)

نئين سجاڳي يا فڪري احيا جي تحريڪ چوڏهين صدي عيسويءَ کان وٺي شروع ٿئي ٿي ۽ اٽڪل سورهين صديءَ تائين هلي ٿي. نشاة الثانيه مان مراد دراصل اهو فڪري لاڙو آهي جيڪو يورپ وارن کي اونداهي دؤر (Dark Ages) مان ڪڍي نئين روشنيءَ ۾ وٺي آيو. ان عرصي ۾ ڇا ڇا نه ٿيو. ڇاپخانن جي ايجاد، امريڪا جي دريافت، مذهبي اصلاح جي عظيم تحريڪ يعني پروٽيسٽنزم، ادب ۽ آرٽ جا نوان قدر ۽ نظريا، ڪليسا ۽ پاپائيت جو زوال، معيشت جو تجارتي بنيادن ڏانهن وڌڻ مطلب ته يورپ جو انسان واقعي نئين سر ڄاڳي رهيو هو.

هاڻي سوال آهي ته انهي ايڏي ساري عمل جو وڏي ۾ وڏو محرڪ ڪهڙو هو؟ يورپ وارن جو هڪڙو نقطئه نظر اهو آهي ته ان جو مرڪز اٽلي هو ۽ اهو سڄو عمل اڳي پوءِ يوناني ڪلاسڪ اثرات جو نتيجو هو. ٻيو نقطئه نظر هيءُ آهي ته ان عظيم عمل جي پويان اصل محرڪ اسلام آهي ۽ اهوئي علامه صاحب جو نظريو آهي. علامه آءِ آءِ قاضي جي گهر واري مسز ايلسا قاضي انگريزي ۾ ناول جي انداز ۾ هڪ ڪتاب (Civilization through the Ages) لکيو آهي جنهن ۾ هن نهايت ڪاميابيءَ سان اهو ڏيکاريو آهي ته يورپ جي نشاة الثانيه ۾ اسلامي تهذيب جو ڪيئن ۽ ڪهڙيءَ ريت عمل دخل ٿيو هن انهن ماڳن ۽ مڪانن، شخصيت ۽ ڪتابن جا حوالا نهايت تفصيل سان ڏنا آهن جن جي ڪري اهو سڄو

سارو عمل واقع ٿيندو رهيو. هن انهن ذريعن ۽ واسطن جا حوالا ڏنا آهن جن جي ڪري اسلام جي فڪري قوت يورپ جي احيا ۾ پنهنجو ڪردار ادا ڪيو. مطلب ته ان ڪتاب جو خلاصو هيءُ آهي ته اسلامي اثرات کان سواءِ يورپ جي نشاة الثانيه ناممڪن هئي. اهو ڪتاب پهريون ڀيرو سن ۱۹۵٦ع ۾ ڇپيو هو ۽ تازو انسٽيٽيوٽ آف سنڌالاجي ٻيهر ڇپائي پڌرو ڪيو آهي.

(۳۵) تحريڪ اصلاح (Reformation)

اها اصل ۾ مذهبي اصلاح جي تحريڪ هئي، جنهن جي شروعات مارٽن ليوٿر (۱۵۴٦ع ـ ۱۴۳۸ع) پهريائين جرمنيءَ کان ڪئي. اسان ليوٿر جي تفصيلي احوال ۾ لکيو آهي ته هن جو مقصد عيسائيت جي عقيدن جي اصلاح هئي جنهن ۾ هو ڪامياب ٿي ويو. پر ڪانئس پوءِ عيسائيت ٻن وڏن فرقن پروٽيسٽنٽ ۽ رومن ڪئٿولڪ فرقن ۾ ورهائجي وئي.

فڪري لحاظ کان عيسائين جي تاريخ ۾ اهو هڪ وڏو انقلاب هو. ڪليسا جنهن کي هڪ عيسائي جي زندگيءَ تي پورو اختيار هو ان جو اثر گهٽو گهٽجي ويو. اهو عقيدو جنهن موجب روحن جي ڇوٽڪاري جو مدار پادريءَ جي سفارش تي هو ۽ جنهن لاءِ پادري باقاعدي معافي ناما (Indulgences) لکي وڪڻندڙ هئا. اهو پروٽيسٽنزم جو بنياد ٻڌيو يعني انسان جي ڇوٽڪاري جو مدار ان جي ايمان ۽ عمل کي ڇيو ويو هن کان اڳ بائبل مقدس کي صرف پادري پڙهندا هئا، پر ليوٿران کي جرمنيءَ ۾ ترجمو ڪيو مطلب اهو هو ته جٿن هر ماڻهو بائبل کي پڙهي سگهي. مختلف ماڻهن جي بائبل تائين رسائي ٿي ته هنن جا ذهن ڪليا ۽ هنن پاڻ کي آزاد محسوس ڪيو. ايتريقدر جو سورهين صديءَ ۾ ئي عيسائين اندر ڪل فرقن جو تعداد ۱۸۰ تي وڃي بيٺو. بهرحال پاپائيت جي اثر گهٽجڻ کان پوءِ هڪ طرف جديد قومي رياست جو وجود ممڪن ٿي سگهيو ٻئي طرف جمهوري سوچ وڌڻ ويجهڻ لڳي.

(۳٦) رامانج (Ramanaj 1016–1137 AD)

رامانج مدراس جي پرسان ترو پاني ڳوٺ ۾ جنم ورتو هن جو پيءُ دراوڊي برهمڻ هو. هن سنڪارا (نائين صدي) جي پوئلڳن کان باقاعدي تعليم حاصل ڪئي، پر پوءِ انهن سان ئي اختلاف ڪيائين. اڳتي هلي هن اپنشدن ۽ گيتا جي نئين انداز سان تشريح ڪري پنهنجي فڪري مڪتب جو بنياد رکيو.

هن پنهنجي زندگيءَ جو وڏو حصو سير و سفر ۾ گذاريو ۽ ڪافي وقت سنياس ۾ رهيو هن شنڪر آچاريہ جي فلسفہ ادوَيت (Monism) جي اصلاح ڪئي ۽ خدا جي تصور کي واضح ڪيو.

شنڪر آچاريہ وٽ خدا غير ذاتي آهي ۽ رامانج وٽ ذاتي. اهڙيءَ طرح هن وٽ خدا جو تصور نهايت ارتقا يافتہ معلوم ٿئي ٿو. ساڳيءَ ريت هن وٽ روح جو بہ واضح تصور موجود آهي ۽ هو ان کي خدائي منظر يا ان جي هڪ وصف قرار ڏئي ٿو.

خدا تائين پهچ يا خدا تعاليٰ کي حاصل ڪرڻ جو طريقو هو ڀڳتيءَ کي چوي ٿو سندس فڪر جو ترقي پسند پهلو اهو آهي تہ هو شودرن کي پڻ پوڄاپاٺ جا هڪجهڙا حق ڏيڻ گهري ٿو. ڊاڪٽر تاراچند پنهنجي ڪتاب هندو تهذيب تي اسلامُ جو اثر ۾ اها ڳالهہ قبول ڪئي آهي تہ اتر هندستان ۾ مسلمانن جي اوائلي آبادڪاريءَ سبب مذهبي اصلاح جون سڀ تحريڪون اتي پيدا ٿيون پندرهين صدي ۾ ان کان پوءِ وري اهو فڪر ڏکڻ هندستان ڏانهن، بڪرجڻ لڳو جنهن جو مکيہ ذريعو رامانج جو هڪ پوئلڳ رامانند (1400 - 1470 AD) هو. ڊاڪٽر رڌا ڪرشن پڻ پنهنجي ڪتاب (Hindu View of life) ۾ نهايت وضاحت سان چوي ٿو تہ رامانج جي نظرين جو فڪري محرڪ اسلام هو.

(۳۷) ڪبير (Kabir 1398–1518 AD)

ڪبير بنارس جي نبيرو نالي مسلمان ڪوريءَ جو پٽ هو. ڪن جو چوڻ آهي تہ هو هڪ هندو وڌوا جو پٽ هو، جنهن کيس ڇڏڻ کان پوءِ

بنارس ۾ پاڻي جي هڪ تلاءَ وٽ ڇڏي ڏنو. جتان کيس ان ڪوريءَ کڻي وڃي پاليو ۽ نپايو. اهڙيءَ طرح ڪبير جي ڄم جي تاريخ بہ پوري ريت معلوم نہ ٿي سگهي آهي. ڪن جي چوڻ مطابق هو ۱۴۲۵ع ۾ ڄائو جنهن مطابق سندس عمر ۹۳ سال ٿئي ٿي.

چيو وڃي ٿو تہ ڪبير شروع کان ئي گنگا جي گهاٽ تي ويهي راتيون جاڳندو هو ۽ مجاهدا ڪندو هو. ائين ڪندي کيس هڪ رات ننڊ کڻي وئي. اوچتو ان وقت سامي رامانند (۱۴۷۰ع ـ ۱۳۰۰ع) جنهن کي رام ڀڳتي تحريڪ جو باني چيو وڃي ٿو، اتان لنگهيو. سندس پير جو ٿڏو جو ڪبير کي لڳو تہ هو جاڳي پيو ۽ ان ڳالھ کان متاثر ٿي ڪبير سندس معتقد ۽ مريد ٿي پيو. هڪ ٻي روايت موجب ڪبير هڪ مسلمان صوفي تقيءَ کان بہ فيض حاصل ڪيو هو. هن زندگيءَ جو گهڻو حصو سير سفر ۾ بہ گذاريو پر آخرڪار موٽي اچي بنارس ۾ رهيو.

ڪبير هندي زبان ۾ نهايت اعلیٰ شاعري ڪئي آهي ۽ کيس هندي زبان جو پهريون ۽ وڏي ۾ وڏو شاعر تسليم ڪيو وڃي ٿو. ڊاڪٽر تارا چند لکي ٿو تہ ڪبير جي شاعري جيتوڻيڪ هندي ڀاشا ۾ آهي پر ان تي اثر فارسي شاعريءَ جو گهڻو آهي. سندس شاعريءَ جا ڪي عنوان فريدالدين عطار جي پندنامہ سان ملندڙ جلندڙ آهن. ان کان پوءِ مٿس مولانا روميءَ ۽ سعديءَ جي شاعريءَ جو بہ اثر آهي.

ڪبير رام ڀڳتي تحريڪ جي نظريہ ۾ وڏيڪ اصلاح ڪئي ۽ ان کي توحيد سان هم آهنگ ڪرڻ جي پوري ڪوشش ڪئي. هن جو چوڻ هو تہ رام جيڪو راجا دسرٿ جو پٽ هو، تنهن جي پوڄا ڪرڻ اجائي آهي. اصل پوڄا انهيءَ هڪڙي رام جي جڳائي مطلب تہ ڪبير وٽ وحدانيت جو تصور گهڻو صاف ۽ واضح نظر اچي ٿو. سندس هڪ دوهو آهي:ـ

ڪھ ڪبير جن ايڪو بوجهئا

گور پرساد مئي، سب ڪڇھ سوجهئا.

(چوَ ڪبير تہ جن هڪڙي کي ڄاتو ۽ سمجهو گروُ جي ديا سان مون کي سيڪنهن ڳالھ جي سمجھ ملي آهي)

هڪ بئي دوهي ۾ چوي ٿو.

ڪبير الھ ڪي ڪر بندگي، جھ سمرت دُک جاء
دل مهين سائين پر گهٽي، بجهي بلنتي ناءِ.

(ڪبير بندگي ڪر الله جي جنهن کي سنيرڻ سان دک درد دور ٿيو وڃن سائين تہ دل منجهان ئي پر گهٽ يعني ظاهر ٿيندو ۽ (تنهنجي دل ۾) برندڙ باھ وسامي ويندي)

ڪبير ذات پات جي هر تفريق جي خلاف هو. هن پيار ۽ محبت جو درس ڏنو. هن وٽ مذهب جو اصل روح ڀڳتي آهي. هن هندومت توڙي اسلام ٻنهي جي اصل صداقت تي زور ڀريو. ڊاڪٽر بلوچ جي چوڻ موجب سندس زبان جي اوائلي ڪلاسيڪي شاعرن خاص ڪري قاضي قادن، شاھ ڪريم جي دوهن ۾ ڪبير جو اثر نمايان آهي. بلڪ اهو اثر شاھ لطيف جي ڪلام تائين پڻ نظر اچي ٿو. جنهن جو ثبوت رسالي ۾ آيل هندي بيت آهن. سنڌيءَ ۾ ڪبير جي شاعريءَ تي ورهاڱي کان اڳ ڪافي ڪم ٿيو. هن سلسلي ۾ ڪبير صاحب جن جا سلوڪ، ارٿ ڪيل جيئومل لوڪ سنگهہ لال واڻي جا گورسنگ حيدرآباد ۱۹۲۳ع ۾ ڇپيا، خاص ڪري قابل ذڪرآهن.

(۳۸) نانڪ، گرو (Gru Nanak 1469–1538 AD)

گرونانڪ موضع تلونڊي شيخو پوره جي پرسان مهتا ڪلوچند جي گهر پيدا ٿيو. شروعاتي تعليم هندي ۽ فارسيءَ ۾ حاصل ڪيائين. ڪجھ عرصي لاءِ نواب دولت لوڌي جي جاگير تي نوڪري ڪيائين. ارڙهن سالن جي عمر ۾ شادي ڪيائين پر پٽ تيس تيهن سالن جي عمر ۾ کيس ويراڳ لڳو ۽ فقير بنجي سير سفر لاءِ نڪري پيو. ڪيترن جوڳين ۽ صوفي فقيرن سان صحبتون ۽ رس رهاڻيون ڪيائين. خاص ڪري بابا فريد گنج شڪر جي درگاھ تي پاڪ پتن ۾ آيو ۽ گادي نشين شيخ ابراهيم کان گهڻو ڪجھ پرايائين ايتريقدر جو گرو گرنٿ جنهن کي گرو ارجن ديو سن ۱٦۰۳ع ۾ مرتب ڪيو، ان ۾ شيخ فريد جي نالي ۱۱۲ سلوڪ ڏنل آهن.

خليق احمد نظامي جنهن بابا فريد جي سوانح ۽ فڪر تي ڪافي ڪم ڪيو آهي، ان جو خيال آهي ته اهي، سلوڪ بابا فريد جا نه بلڪ شيخ ابراهيم جا آهن جنهن سان گرونانڪ جون ڪافي صحبتون رهيون.

ڊاڪٽر تاراچند جي لکڻ موجب گرونانڪ هندومت جي مقابلي ۾ اسلامي تعليمات کان زيادهه متاثر هو. هو خدا جي وحدانيت جو اقرار ڪري ٿو ۽ ذات پات جي فرق ۾ ويساهه ڪونه ٿو رکي. هو وڏيڪ ائين به چوي ٿو ته گرونانڪ کي هندن جي مذهبي ڪتابن ويدن ۽ پراڻن جي تمام گهٽ بلڪ نه جي برابر ڄاڻ هئي.

جيتوڻيڪ گرونانڪ کي سک مذهب جو باني سمجهيو وڃي ٿو پر حقيقت اها آهي ته سندس نظرين کي هڪ مذهب جي صورت ۾ منظم ڪري هلائڻ ۽ ان ۾ مخصوص ريتن رسمن جو اضافو، گهڻو پوءِ جي ڳالهه آهي.

(۳۹) تلسيداس (Tulsidas 1532–1623 AD)

ڊاڪٽر تارا چند پنهنجي ڪتاب "هندستاني تهذيب تي اسلام جو اثر" ۾ لکي ٿو ته، وچئين دؤر جي هندستان (Medieval India) ۾ جيڪي ٻه وڏيون شخصيتون پيدا ٿيون اهي آهن: ڀڳت ڪبير ۽ تلسيداس، جيڪي وري رامانند جي ڀڳتي تحريڪ جي پيداوار هئا جنهن جو باني مباني رامانج هو. ڪبير ۽ تلسيداس جي فڪر ۾ بنيادي فرق هيءُ آهي ته ڪبير رام جي نالي ۾ هڪ خدا جي عبادت جو سبق ڏئي ٿو جڏهن ته تلسيداس رام پٽ دسرٿ کي خدا جو اڪيلو اوتار سمجهي پوڄا ڪري ٿو.

بهرحال تلسيداس هندي ٻوليءَ جو هڪ تمام وڏو شاعر آهي. سندس شاعريءَ ۾ ڏاڍو سوز و گداز آهي جنهن کان ڪوبه انسان متاثر ٿيڻ کان سواءِ رهي نٿو سگهي. تلسيداس اڪبر جي رتن مرزا عبدالرحيم خان خانان جي تمام قريب هو، جيڪو پاڻ هندي زبان جو اعليٰ شاعر هو. ڊاڪٽر بلوچ جي راءِ آهي ته شاه لطيف جي دؤر تائين تلسيداس جي شاعريءَ کي سنڌ ۾ چڱي خاصي مقبوليت هئي ۽ ان جو سبب خان خانان جا سنڌ سان تعلقات ٿي سگهجن ٿا.

تلسيداس جو وڏي ۾ وڏو ڪارنامو هندن جي ڌرمي ڪتاب رامائڻ کي بيهر نظم جو ويس ڍڪائڻ آهي. جيتوڻيڪ ڪانئس گهڻو گهڻو اڳ والميڪي رامائڻ کي اٽڪل ٣٣٠ـ ٥٠٠ قبل مسيح ڏاري نظم جو روپ ڏئي چڪو هو. تلسيداس پنهنجي مخصوص فڪر کي رامائڻ جي ذريعي پيش ڪيو.

(٤٠) باخ (Bach 1685 – 1750)

جرمنيءَ جي هن شخص کي موسيقي، خاندان مان ورثي ۾ ملي هئي؛ يعني هو ست پيڙهائتو موسيقار هو. پندرهن سالن جي عمر ۾ هو لپزگ جي اسڪول ۾ پڙهڻ ويو جتي هن موسيقيءَ ۾ مهارت حاصل ڪرڻ کان علاوه پنهنجي روزگار جو وسيلو به ڳولي لڌو. اتي هن ڪيترن سازن وڄائڻ جي مهارت حاصل ڪئي، جنهن کان پوءِ هن ٻين ڪيترن هنڌن تي پڻ نوڪري ڪئي. پر هن لپزگ ۾ وڏو نالو ڪڍيو.

هو پاڻ سخت مذهبي ماڻهو هو ۽ موسيقيءَ کي عبادت جو ذريعو ڪري سمجهندو هو. هن به شاديون ڪيون جن مان ڪُل ويهه ٻار ٿيس ١٧٤٧ع ۾ فريڊرڪ ٻئي جيڪو پاڻ علوم و فنون جو دلدادو هو، تنهن کيس پنهنجي دربار ۾ گهرايو. بادشاهه سندس وڏي عزت ڪئي ۽ پاڻ وٽ رکيل پيانو وڄائڻ جي فرمائش ڪيائين. اٽڪل ٻن سالن کان پوءِ سندس نظر بلڪل ختم ٿي وئي. آخر ١٨ جولاءِ ١٧٥٠ع تي لپزگ شهر ۾ وفات ڪيائين.

(٤١) روميءَ: ڏسو مضمون ٣ فوٽ نوٽ نمبر ٢.

✻

اردو ڇا آهي؟

[١٥ ڊسمبر سنہ ١٩٣٨ع تي اُردو ڏينهن جي سلسلي ۾ خالق ڏنہ هال ڪراچيءَ ۾ ڪيل صدارتي تقرير.]

اڄ اسين هتي اردوءَ جو ڏينهن ملهائڻ لاءِ گڏ ٿيا آهيون. انهيءَ غير معمولي ڏينهن ملهائڻ جا ڪهڙا خاص اسباب آهن، اهي اسان سڀني کي چڱيءَ ريت معلوم آهن.

اسان شروع ۾ ئي ان ڳالھ جي وضاحت ڪري ڇڏيون ٿا تہ هيءَ سياسي گڏجاڻي هرگز ناهي، نہ ڪو ان جو ڪنهن سياسي پارٽيءَ سان تعلق آهي. اهڙيءَ طرح متان ڪو هال کان ٻاهر ويٺل ماڻهو ائين سمجهي تہ هتي اسان ڪنهن احتجاج وغيره جي سلسلي ۾ گڏ ٿيا آهيون؛ سو ائين بہ ناهي. اڄ اسين هتي صرف ان ڪري گڏ ٿيا آهيون تہ انهيءَ شيءِ جي قدرداني ڪريون جنهن کي نہ رڳو اسان قدر جي لائق سمجهون ٿا، بلڪ هندستان جا سمورا ماڻهو ان جو قدر ڪن ٿا؛ پوءِ ڀلي انهن جو تعلق ڪهڙي بہ ذات ۽ عقيدي سان هجي. اسان مان ڪي ائين پڻ سمجهن ٿا تہ ان جي وجود کي خطرو پيدا ٿي چڪو آهي.

اسان هتي ڪوشش ڪنداسين تہ انهن ڀائرن کي قائل ڪريون جن جو اسان کان مختلف نقطهٔ نظر آهي ۽ اسان اميد ٿا ڪريون تہ شايد اسان جي هيءَ ڪوشش انهن کي پنهنجي نقطئہ نظر تي نظرثاني ڪرڻ ۾ مددگار ٿئي.

لفظ اُردو جي بڻ بنياد بابت ايتريون اجايون ڳالهيون مشهور آهن جو هتي ان باري ۾ بہ - تي لفظ چوڻ بيجا نہ ٿيندا هتي هيءَ ڳالھ بہ وڏيڪ يقين سان چئي سگهجي ٿي تہ هن ڌرتيءَ جو ٻچو ٻچو انهيءَ لفظ اردو کان واقف آهي. تنهنڪري آءٌ هتي اهو واضع ڪرڻ ٿو گهران تہ واقعي اهو لفظ انهن تورن اوائلي لفظن مان هڪ آهي، جيڪو آريا لوڪ هن

سرزمين تي پهچڻ وقت پاڻ سان ڪٽي ايا هئا. اهڙيءَ طرح اهو ثابت ڪرڻ ۾ ڪا ڏکي ڳالهه ڪونهي ته اهو لفظ ترڪي ٻوليءَ جو ناهي جيئن ڪي ماڻهو سمجهن ٿا. مون هن ڳالهه جو خاص ڪري ان لاءِ ذڪر ڪيو آهي، ڇاڪاڻ جو اها غلط فهمي ڪيترن ذهنن ۾ جذباتي انقلاب آڻيو ڇڏي. وڏي ڳالهه ته ان جي ڪري هو لفظ "اردو" کي ڌاريو سمجهڻ لڳن ٿا. هت هيءَ ڳالهه پڻ واضع ٿئي ٿي ته هڪ عام ماڻهوءَ جي سوچ جو ڇا حال آهي. عجب لڳي ٿو اسان کي اها به خبر ڪونهي ته اهو لفظ اسان جي هند ـ سنڌ برڱٽي اندر پڻ روز مره جي ٻوليءَ ۾ استعمال ٿئي ٿو. اسان سنڌي ٻوليءَ ۾ لفظ "اڙد" عام جام ڪتب آڻيون ٿا، جنهن جي معنيٰ آهي انبار، شين جو ڍڳ، يا ماڻهن جو ميڙ، گروهه، ڍنبلو وغيره ان لفظ جي اها معنيٰ سنڌ ۾ عربن جي اچڻ کان ٿي هزار سال اڳ به استعمال ۾ ايندي هئي.

البت اها حقيقت پنهنجي جڳهه تي صحيح آهي ته اهو لفظ "اڙدو" سنڌ يا هند ۾ وجود ۾ ڪونه آيو. مگر ان جو وجود تاريخ کان اڳ واري زماني ۾ به ملي ٿو اهي ماڻهو جن کي هند ـ جرمن ٻولين جي ڄاڻ آهي، انهن کي خبر آهي ته اهو لفظ اسيڪنڊينيويا، ايران ۽ هندوستان يعني آريا، قومن جي ٽن مُک علا ئقن ۾ ساڳئي وقت ملي ٿو. اهڙيءَ طرح قديم ناردڪ[۱] (Nardic) ديومالا ۾ اسان کي به لفظ اُردو" يا "ارت" ملن ٿا. جيڪي هڪ اهڙي نيم ديويءَ جي نالي کي ظاهر ڪن ٿا، جنهن کي تقدير جي ديوي ڪونيو ويو آهي.

انهيءَ مان ثابت ٿيو ته ان کان اڳ جو هند ـ جرمن ٻوليون ڳالهائيندڙ قبيلن پنهنجي اصلي وطن کي ڇڏي اوير ۽ اولهه وڃڻ شروع ڪيو، هيءَ لفظ سندن استعمال ۾ هو. اهڙي طرح وري جڏهن اسين اوستا (Avesta) يا قديم پارسي زبان ڏانهن رجوع ڪريون ٿا ته اتي پڻ اهو لفظ ملي ٿو. "اردبيل" جي شهر ۽ "ارد شير" بادشاه جي نالي منجهان ان ڳالهه جي پڻ پڪي شاهدي ملي ٿي. اجڪلهه اسان وٽ سنڌ ۾ جنهن معنيٰ ۾ اهو لفظ استعمال ٿئي ٿو، بلڪل ساڳي معنيٰ ۾ جديد ايران اندر پڻ ڪم اچي ٿو؛

يعني لشڪر، سپاهه. ميڙاڪو وغيره انهن سڀني لفظن جي معنيٰ جو اهو ساڳيو جزو نظر اچي ٿو ۽ ان کي ميڙ، انبوهه يا اجتماع چئي سگهجي ٿو.

ليڪن شروع کان وٺي لفظ "اژدو" هڪ خاص مفهوم جو حامل آهي جنهن ۾ دهشت يا خوف جو عنصر شامل آهي. اها ساڳي معنويت مٿي ذڪر ڪيل "اژد" ديويءَ جي بوتي مان به ظاهر ٿئي ٿي، جيڪا "تقدير" جي عرفيت ۾ واقعي خوف پيدا ڪندڙ آهي.

دنيا جي تاريخ ۾ اسان کي اهڙا دؤر به ملن ٿا: جنهن اهڙي انبوهه يا لشڪر جي روپ يا دهشت کي به فيصلا ڪن سمجهيو ويو آهي.

ٿيو ائين هوندو ته ڪو اڪيلو خانه بدوش ماڻهو، جنهن تي هوئن ڪنهن به قسم جي جهل پل ڪونه هئي، اوچتو ڪنهن انبوهه جي ور چڙهي ويو هوندو. پهريائين ته هن کي غلام بنائڻ جي ڪوشش ڪئي هوندي يا نه ته به پنهنجي جانورن جي سنڀال لاءِ ڪٽي رکيو هوندو. تڏهن ان ماڻهوءَ ضرور انهيءَ "اژد" کي پنهنجي تقدير ڪري سمجهيو هوندو. اهوئي سبب آهي جو اهي آريا جيڪي اسيڪنڊينويا[٢] جي ملڪن ڏانهن راهي ٿيا، تن ان کي اهوئي نالو ڏنو.

اڳتي هلي نيون نيون تبديليون ٿيڻ لڳيون. اهو ساڳيو لفظ بدلجي "فرَد" يا "فرِد" (Furd or Ferd) ٿي پيو: جيڪا ڪنهن به ٻوليءَ ۾ عام رواجي ڳالهه آهي. ليڪن ان جي معنيٰ اها ساڳي لشڪر واري آهي. تقريباً انهيءَ ساڳئي عرصي ۾ اسيڪينڊينيويا وارن "اژد" ديويءَ سان گڏ ٻن ٻين ديوين جو به اضافو ڪيو.

هڪڙيءَ کي "فردندي" (Ferdandi) ٿي ڪوٺيائون ته ٻيءَ کي "اسڪلد" (Skuld) ٿي چيائون هتي اها ڳالهه گهڻو واضح آهي ته لفظ فردنديءَ جو پهريون حصو "فرد" لفظ "اژد" جي بگڙيل صورت آهي، باقي "اسڪلد جو تعلق انگريزي لفظ کوپري (Skull) يا هڏائون پڃري (Skeleton) سان آهي. تقدير جي اها عجيب ترڪيب آهي جتي لشڪر، کوپڙي ۽ هڏاوان پڃرا ٿا نظر اچن. ها پر اسان کي گهڻو پري وڃڻ نه کپي

هني اهو ٻڌائڻ ڪافي آهي تہ لفظ "فرد" اڄ سودو لشڪر جي معنيٰ ۾ استعمال ٿئي ٿو ۽ اسم خاص نالن وغيره جهڙوڪ: جرمن نالي "فرڊيننڊ" (Ferdinand) ۾ بہ ان جو اهو ئي مطلب آهي. مطلب تہ اسان کي اهو معلوم ٿيو تہ لفظ "اڙد" آريائي ٻولين جو هڪ قديم لفظ آهي جيڪو اڄ ڏينهن تائين استعمال ٿي رهيو آهي. هڪ لحاظ کان اهو لفظ آريائي تهذيب جي ابتدا ۽ ان جي اصل روح يعني انسان جي سماجي نو آباديءَ جو اهڃاڻ آهي.

معزز حضرات، تہ اهو آهي لفظ "اردو" جو بڻ بنياد يا جنهن مان اهو لفظ نڪتو آهي ۽ جنهن جي معنيٰ آهي انبوهہ يا ڪٽڪ جي ٻولي، جنهن ۾ هر قسم جا ماڻهو شامل آهن. ليڪن موجوده دؤر ۾ اسان اردوءَ جو مطلب "رابطي جي زبان" يا "مصنوعي جڳت ڀاشا" (Esperanto) پڻ وٺي سگهون ٿا.

هاڻي اسين خود اردو زبان تي ٿا اچون. اصل ۾ هيءَ زبان سنسڪرت مان ڦٽي نڪتل آهي، پر شروعاتي دؤر ۾ دراوڙي زبان جا ڪافي لفظ پڻ ان ۾ شامل هئا. البت اڳتي هلي سندس سينگار جو سامان سنسڪرت جي وڏي ڀيڻ يعني پارسي زبان مهيا ڪيو. جهڙيءَ طرح جديد فارسي شروعاتي پنج سؤ سالن جي رابطي دوران عربي ٻوليءَ مان هزارين لفظ پاڻ ۾ جذب ڪيا. ايتريقدر جو انهن جو ڳاٽيتو سيني يورپي ٻولين جي برابر اچي سگهي ٿو: اهڙي ساڳئي غير محسوس طريقي سان فارسيءَ جا ڪيترائي لفظ اردوءَ ۾ داخل ٿي ويا. ان جو مثال ائين آهي جيئن عربي ٻوليءَ جا هزارين لفظ قديم فرينچ ٻوليءَ جي معرفت انگريزيءَ ۾ داخل ٿيا هئا. بهرحال اردو ٻوليءَ جو پڻ بڻ بنياد هر لحاظ کان سنسڪرت سان وابستہ نظر اچي ٿو. البت ايترو آهي تہ ان جي نشو و نما هار سينگار ۾ ايراني اثرات جو دخل آهي. تہ اهو هو اردو ٻوليءَ جي نالي ۽ مواد جي باري ۾ هڪ مختصر جائزو.

باقي جيستائين اردو ٻوليءَ جي زندگيءَ ۾ موجوده بحران جو تعلق آهي يا جيڪو اڻسڌي طرح هن اچوڪي معتبر ۽ غير معمولي ورسي جو ڪارڻ

آهي: اهو هي آهي تہ هندستان جي هڪ خاص طبقي جا ماڻهو هن زبان کي ختم ڪرڻ چاهين ٿا. هو انهيءَ گهڻو غير ترقي يافتہ اوائلي لهجي کي وري آڻڻ گهرن ٿا جيڪو اسلامي تهذيب جي آمد کان اڳ هندستان ۾ رائج هو ۽ اهڙيءَ طرح هو چاهين ٿا تہ گذريل ست سؤ سالن جي عرصي ۾ هن زبان ۾ جيڪا ترقي ٿي آهي، تنهن کي ڪيڏي ڦٽو ڪجي يا رديءَ جي حوالي ڪجي. دراصل اهو اڪبراعظم[٣] جو زمانو هو، جڏهن هن زبان کي اهو نالو مليو يا جڏهن ان کي صحيح معنيٰ ۾ پوري اهميت ملي: يعني جڏهن ذات پات ۽ عقيدي جا اختلاف متجڻ لڳا هئا. يا جڏهن مغلن فخر وچان هندستان کي پنهنجو گهر سمجهڻ شروع ڪيو هو، ۽ جڏهن هو سنجيدگيءَ سان هندستان جي ٻولي ڳالهائڻ طرف راغب ٿيا هئا.

پر اسان کي پنهنجن پائرن جي انهيءَ خواهش تي بہ تعجب ڪونهي: ڇو تہ هر اها قوم جنهن کي اوچتو پنهنجي قومي وجود جي ساڃهہ ملي ٿي، ان وٽ شروع ۾ اهڙا اهڃاڻ مڙئي ظاهر ٿيندا آهن. هن ڳالهہ جي وضاحت لاءِ اسين هتي هڪڙئي مثال تي اڪتفا ڪريون ٿا. هن سلسلي ۾ انگريز قوم جي تاريخ ۾ هينري اٺين[٤] ۽ راڻي ايلزبيٿ[٥] جا دؤر انهيءَ ڳالهہ جا چٽا ثبوت اهن. ان دؤر ۾ رومن چرچ کان علحدگيءَ ۽ هڪ آزاد قوم جي علحده تشخص جي احساس، انگلينڊ جي ڪافي پڙهيل ڳڙهيل ماڻهن ۾ اهو جذبو پيدا ڪيو هو تہ انگريزيءَ کي لاطيني ٻوليءَ جي لفظن ۽ اصطلاحن کان پاڪ ڪيو وڃي. هن تحريڪ جو آغاز نهايت زور شور سان ٿيو: پر اڳتي هلي ان جو ڪوبہ سبب نظر نہ آيو ۽ اٺين اها ختم ٿي وئي. عقلمند ماڻهوءَ لاءِ شروع کان ئي ان جو مثال اٺين آهي جئن ڪو ماڻهو پرائي ڳلا واسطي پنهنجو نڪ ڪپائي ويهي، پر انگريزن وارو اهو معاملو گهڻو سادو هو. انگريزن طرفان رومن اثرات کان جان ڇڏائڻ جي ڪوشش هڪ جذباتي فيصلو هو. تہ بہ ان ڳالهہ جو اٿليءَ جي ماڻهن سان ڪو واسطو ڪونہ هو. مگر هندستان اندر اها مٿي ذڪر ڪيل خواهش مسئلن کي نهايت پيچيده بنائيندڙ ۽ مايوس ڪندڙ آهي. اها گُهر ڪرڻ تہ گذريل اٺن صدين ۾ جيڪي لفظ ٻوليءَ ۾ اچي چڪا

آهن، تن کي نيڪالي ڏيڻ جو هڪ طرف اهو مقصد آهي ته نه رڳو انهيءَ ترقي کان انڪار ڪيو پيو وڃي جيڪا لفظن جي صورتن ۾ وجود ۾ آئي: بلڪ ٻئي طرف ان جو مطلب آهي ته ان ملڪ جا اهي لکين انسان جيڪي ان ترقيءَ جو باعث آهن، اهي ڌاريا آهن ۽ غير ضروري آهن.

هاڻي اڳتي وڌڻ کان اڳ اسين ان ترقيءَ ۽ ان جي اصليت بابت سرسري طور ڪجهه چوڻ چاهيون ٿا: بلڪ اهو ٻڌائڻ گهرون ٿا ته ان ترقي کان هندستان ڪيئن متاثر ٿيو ۽ ٻيءَ دنيا تي ان جا ڪهڙا اثرات مرتب ٿيا. جنهن ماڻهوءَ کي سچ جي ٿوري به ساڃهه آهي ۽ جيڪو تاريخ جي آئيني ۾ گهوري سگهي ٿو، اهو بنا ڪنهن تڪليف جي ان نتيجي تي پهچي سگهي ٿو ته اها قوت اسلام جي آهي، جنهن ڏهين، يارهين ۽ ٻارهين صديءَ جي دوران مغرب توڙي مشرق ۾ هڪ نئين ڏِس جي ابتدا ڪئي ۽ وري انهيءَ ساڳي قوت چوڏهين پندرهين صديءَ ۾ يورپ ۽ هندستان ۾ نشاة الثانيه يا نئين سجاڳيءَ کي جنم ڏنو.

ابتدا ٻنهي ڪنڌن ۾ مذهبي اصلاحن يا سڌارن سان ٿئي ٿي. فرانس ۾ ابيلارڊ[٦] ۽ ان جا پوئلڳ ته انگليند ۾ راجر بيڪن[٧] ۽ ان جهڙا ٻيا: تان جو جرمنيءَ ۾ مارٽن ليوٿر[٨] نئين صبح حيات جو تارو ٻڌجي اڀريو. هندستان ۾ وري مذهبي سڌاري جون اهي ساڳيون تحريڪون ڪبير[٩] ۽ نانڪ[١٠] ذريعي پنهنجي ڪمال تي پهتيون.
ارسطو[١١] (Aristo) پيدا ٿيو ته هِتي امير خسرو[١٢] جنم ورتو، بهرحال

ٻنهي جي پويان ساڳي قوت ڪارفرما هئي. هُتي اهو سيڪجهه اسپين ۽ سسليءَ سان لاڳاپن جو نتيجو هو ته هِتي وري ان جو ڪارڻ سنڌ ۽ پنجاب هئا. تنهنڪري اهي ماڻهو جيڪي گُهرن ٿا ته آيل لفظن يا ٿيل پيش رفت کي ختم ڪيو وڃي، پوءِ اهي يورپي ٻولين ۾ هجن يا هندستان ۾: انهن کي معلوم ٿيندو ته اهو ڪم ناممڪن آهي، ڇو ته ٻين لفظن ۾ ان جو مطلب آهي ته گذريل هڪ هزار سالن ۾ دنيا جيڪا ترقي ڪئي آهي ان جي نفي ڪئي وڃي.

هندستان ۾ نہ رڳو شاعريءَ جو هڪ وڏو ذخيرو تباهہ ۽ برباد ٿي ويندو پر مذهب بہ پنتي هليو ويندو. يعني نانڪ واري دؤر کان بہ اڳتي، جڏهن ان ۾ ڪيترن ئي خدائن جو تصور هو. اهڙيءَ طرح نہ رڳو فن تعمير جا نادر نمونا يعني قطب مينار کان وٺي تاج محل تائين ڍاهڻا پوندا، بلڪ گهٽ ۾ مهاراجائن جا ڪيترائي محل پڻ زمين دوز ڪرڻا پوندا، جن ۾ يو - پي ۽ پنجاب جون ڪيتريون عمارتون پڻ اچي وينديون ايتريقدر جو بنگالي فن مصوري بہ قائم رهي نہ سگهندو ڇو تہ اهو پڻ ايراني مصوري ۽ مغل آرٽ جي سبنڌ جي پيداوار آهي.

هن مهل تائين اسان پنهنجي ملڪي پائرن جي اهڙن ارادن ۽ خواهشن تي تنقيد ڪري رهيا هئاسين، جنهن مطابق هو عجيب ويساهہ ۾ مبتلا آهن. هو هن ملڪ جي قديم کان قديم رهاڪن کي بہ ڌاريو تصور ڪري رهيا آهن، پوءِ ڀلي اهو ماڻهو هن ڌرتيءَ تي ٽي هزار سال اڳ يعني پهرين آريي جي اچڻ کان بہ اڳ ۾ هتي آباد ڇونہ هجي يا هو آرين جي ان جٿي سان گڏجي هتي آيو هجي جيڪي چار هزار سال اڳ ايران مان هجرت ڪري هتي پهتا هئا: هو انهن کي ڌاريو صرف ان ڪري سمجهن ٿا ڇاڪاڻ تہ هو تاريخ جي ان واضح حقيقت جو اقرار ڪن ٿا. گذريل هڪ هزار سالن جي عرصي ۾ جيڪي ڪجهہ ٿيو، اهو اسلام جي لاڳاپي سبب ممڪن هو ۽ اهو سيڪجهہ يورپ توڙي برصغير جي فائدي وٽان هو. هاڻي جيڪڏهن ڪو ماڻهو اها ڳالهہ چوي ٿو ۽ اسلام جي اثرات کي اڻمٽ قرار ڏئي ٿو تہ يڪدم اهڙي ماڻهوءَ جي تحقير ڪئي وڃي ٿي ۽ ان کي ”غير“ يا ”ڌاريو“ جهڙن لقبن سان نوازيو وڃي ٿو. بلڪ ان جي اثرن کي تباهہ ڪن قرار ڏئي، هن جي وجود کي ناقابل برداشت بڻايو وڃي ٿو. ڇيو وڃي ٿو هن کي ختم ڪيو وڃي ۽ هن جي نالي نشان کي مٽائي ڇڏڻ گهرجي. اردوءَ کي بہ هڪ اهڙو اهڃاڻ سمجهيو وڃي ٿو.

هاڻي اچو تہ تصوير جو ٻيو رخ بہ ڏسي وٺون. انهيءَ گروهہ جا نظريات اجا بہ وڌيڪ عجيب و غريب آهن. هنن جي چوڻ موجب ڇاڪاڻ تہ ٻارهن سؤ سال اڳ تمام ٿورا ماڻهو هجرت ڪري هن سرزمين تي پهتا هئا ۽ جن

کي هو پنهنجا اَبا ڏاڏا تسليم ڪن ٿا. تنهنڪري هو پاڻ کي هندستاني نه بلڪ اجنبي سمجهن ٿا. حالانڪ ان دؤر جو جڏهن يورپ جي تاريخ سان مقابلو ڪجي ٿو ته ان جو مطلب ٿيندو انگلنڊ جي سرزمين جي فاتح وليم(۱۳) کان ٽي سؤ سال اڳ يا نارمن بادشاهن(۱۴) طرفان ڇهه سؤ سال اڳ جڏهن هنن فرينچ ٻوليءَ کي ترڪ ڪري انگريزيءَ کي اختيار ڪيو هو. هتي اهو ٻڌائڻ ضروري ٿو لڳي ته جڏهن ٻارنهن سؤ سال اڳ واري آمد جو ذڪر ڪيو وڃي ٿو، ان وقت دراصل ويهين پتيءَ جيترا ماڻهو به هندستان ۾ داخل ڪونه ٿيا هئا. جن مان تمام گهڻا ته دراوڙ(۱۵) هئا. جيڪي تاريخ کان اڳ جي زماني کان وٺي هن سرزمين سان وابسته هئا.

هر ذي شعور انسان لاءِ سندس پاڙن جو اهو پوپون گروهه، اڳئين کان ڪنهن به ريت ڇريائيءَ ۾ گهٽ ڪونه ٿو لڳي. ڪوبه هندستاني جيڪو هن ڌرتيءَ تي ڄائو ۽ نپنو آهي، تنهن کي هن سندر سرزمين سان نسبت بابت ڪنهن گهٽتائي محسوس ڪرڻ جو سوال ئي پيدا نٿو ٿئي پوءِ پلي ان جو واسطو دراوڙن سان هجي، يا اوائلي آرين(۱۶) سان يا بعد جي لوڪن سان. بلڪ جيڪو ماڻهو هن سرزمين جي ادب ۽ فن کي، ان جي تاريخ ۽ ماڻهن کي ويندي اسلام کان اڳ واري تهذيب کي پنهنجو فخر لائق سرمايو نٿو سمجهي، ان کي ٻڙهيل يا عالم چئي نٿو سگهجي.

اهڙيءَ طرح ڪوبه هندستاني مسلمان يا ٻيو ڪو ماڻهو جيڪو ان ڳالهه جي اهميت نٿو محسوس ڪري ته سندس لاڳاپو اهڙيءَ ڌرتيءَ سان آهي جنهن ڪاليداس(۱۷) ۽ گوتم ٻڌ(۱۸) پيدا ڪيا. ان کي مهذب انسان هرگز نٿو چئي سگهجي. بلڪ اٿين چوڻ گهرجي ته ان ماڻهوءَ کي اسلامي تمدن و تهذيب جي شايد ئي ڪا خبر آهي. اِهو اجا به هيئن چوندس ته جيتوڻيڪ هو پاڻ کي مسلمان سڏائي ٿو پر ڪيس لفظ اسلام جي معني جي به خبر ڪونهي. در حقيقت اهڙو ماڻهو نه رڳو هندستان جي ڪا خدمت نٿو ڪري، بلڪ هو اسلام لاءِ بدناميءَ جو [illegible] آهي، جنهن جو ڪارڻ سندس نسوري جهالت ۽ لاعلمي آهي.

اصل موضوع ڏانهن موٽندي اسين چئي سگهون ٿا تہ اردو هند ـ ايراني بولين ۾ سڀني کان نندي نيتي ۽ پياري ۾ پياري ٻولي آهي ۽ ان جو وجود بين الاقوامي لاڳاپن ۽ ميل ميلاپ جو نتيجو آهي تنهنڪري جيڪو ماڻهو اردوءَ کي ڌاريو يا اوپرو سمجهي ٿو، ۽ هن ويهين صديءَ ۾ مهاڀارت (۱۹) واري ٻولي ڳالهائڻ گهري ٿو: يا هيءُ خيال ڪري ٿو تہ ان ڏورانهين دؤر جي لفظن ۾ ڪنهن بہ قسم جو اضافو ڪرڻو ناهي، پر انهيءَ ماڻهوءَ کي زنده رهڻ جو ڪو حق ڪونهي: ڇو تہ هو هڪ اهڙي ناقابل برداشت تنگ نظريءَ جو مظاهرو ڪري ٿو، جنهن لاءِ قوميت ۽ بين الاقوامي جهڙا لفظ نہ رڳو بي معنيٰ آهن پر هو تہ روشنيءَ جو بہ دشمن آهي. ان جو مثال ائين آهي جڻ چبري لاءِ سج جي سهائي!

يورپ کان واپسيءَ بعد گذريل انن مهينن ۾ جنهن ڳالهہ مون کي وڏ ۾ وڏ تعجب ۾ وڌو آهي، سا هندستان جي مسلمانن توڙي غير مسلم هندستانين طرفان پنهنجي مادر وطن سان پيار ڪرڻ جون دعوائون آهن، جنهن مان درحقيقت سندن وطن سان پيار نہ، بلڪ پنهنجي ذات سان پيار جي جهلڪ ملي ٿي. انهن مان هڪڙو گروهہ پاڻ کي ٽي هزار سال اڳ واري وقت ۽ حالتن سان ملائڻ گهري ٿو تہ ٻيو وري اڄ کان ٽي سؤ سال اڳ واري دؤر جو دلدادو آهي. صحيح معنيٰ ۾ هندستان سان ٻنهي مان ڪنهن کي بہ دلچسپي ڪانهي. ان جو نتيجو اهو نڪتو آهي جو اهي ٿورا ماڻهو جن هڪ نہ ٻئي طريقي سان پنهنجا پيٽ ڀريا آهن، سي خرمستيون ڪري رهيا آهن. باقي ويچارو عوام اڃا جهالت جو شڪار آهي ۽ هن ديس جي ڌرتي سڌاري جي محتاج آهي. هو رڳو انهيءَ ڳالهہ تي وڙهي رهيا آهن تہ هن ملڪ ۾ تعليم لاءِ ڪهڙي ٻوليءَ جو لهجو اختيار ڪيو وڃي؟ هوڏانهن ملڪ وڃي ٿو ڏينهون ڏينهن جهالت جي کڏ ۾ ڪرندو. اڄ هندستاني ادب علمي طور تي فنا ٿي چڪو آهي ۽ هندستاني آرٽ مرڻ ڪنديءَ تي آهي. هندستان جا ڪارخانا بند ٿي چڪا آهن. هندستان جي زراعت غير پيداواريت جو شڪار آهي. ليڪن اڄ بہ اهي خسيس ۽ تچ ڳالهيون جن ـــ ڪو نتيجو نڪرڻو ناهي. انهيءَ پيٽ ڀربل

طبقي مٿان هر وقت سوار آهن. ٻئي طرف هيڏو سارو ملڪ جيڪو ڌڻي پاڪ کين سوکڙيءَ طور ڏنو آهي، جنهن کي آباد ڪرڻ ڪپي ۽ سندر بنائڻ ڪپي، اهو وڃي ٿو ڪمزور ٿيندو ۽ تباهي ۽ بربادي، طرف گهلبو. جيڪڏهن هنن کي واقعي هندستان بابت ٿورو به خيال هجي ها ته پوءِ هو انهن نظرين ۽ لفظن کي رد ڪرڻ جو ڪڏهن به نه سوچين ها، جيڪي گذريل اٺن صدين جي عرصي ۾ عالمگير سڌاري ۽ واڌاري سان گڏ وڌن پهتا آهن. الٽو هنن کي ڪپندو هو ته ڏينهن رات هڪ ڪري دنيا جي ڪنڊ ڪڙڇ ڏسي، نوان نوان خيال ۽ نوان نوان لفظ پاڻ سان گڏ ڪٺي اچن ها ۽ پنهنجي ٻوليءَ کي وڌيڪ شاهوڪار ڪن ها. هنن کي گهرجي ته انهن گلن کي به حاصل ڪن جيڪي صرف جاپان ۾ پيدا ٿين ٿا؛ انهن ٻوٽن کي به حاصل ڪن جيڪي برازيل جهڙي ملڪ ۾ ٿين ٿا ۽ اهو ميوو به حاصل ڪن جيڪو ڪيليفورنيا ۾ ٿئي ٿو. مطلب ته هر اها شيءِ جيڪا هن ڌرتيءَ جي ڪنهن به ڪنڊ ۾ موجود آهي، جيڪا هن سرزمين جي سينگار جو باعث ٿي سگهي ٿي، يا هن ڌرتيءَ جي زرخيزيءَ جو ڪارڻ بنجي سگهي ٿي، يا هن ملڪ جي ذهنن ۽ روحن کي تازگي بخشي سگهي ٿي؛ اهڙيءَ ڪنهن به شيءِ لاءِ ذري به دير نه ڪرڻ گهرجي ۽ نه گهربي هئي. ڇا اڄ اسان انهيءَ ڀرم ۾ مبتلا آهيون جنهن جو شڪار پراڻي زماني ۾ گهٽ عقل ورا هوندا هئا، جيڪي اهو سمجهندا هئا ته هندستان کي هڪ الڳ خدا خلقيو آهي ۽ ڌرتيءَ جي ٻين ملڪن کي ٻين ڪمتر خدائن ناهيو آهي!

قوم پرستيءَ کي عقلمنديءَ تي مبني هئڻ گهرجي؛ يعني پنهنجي شيءِ سان پيار جو مطلب ٻيءَ سان نفرت هجڻ نه ڪپي. جيتوڻيڪ سنجيده قوم پرستيءَ جو مطلب اهو آهي ته اسين پنهنجي هر قسم جي پورهئي يعني جسماني، فڪري ۽ روحاني قوت سان هن ڌرتيءَ کي گل و گلزار بنايون. هيءَ ڌرتي جنهن تي اسين رهون ٿا ان جي خدمت ڪندي اسان کي ٻين قومن جي مقابلي ۾ پٺتي پوڻ نه گهرجي. اسان کي ڪنهن به اهڙي شيءِ کان نفرت ڪرڻ نه ڪپي جنهن جو ٿورو به ملهه آهي، پوءِ ڀلي اها اسان کٿان به آندي هجي ۽ هينئر اها ڪٿي به هجي. انهيءَ کي اعتراض قابل

بنائڻ اجايو آهي؛ بلڪ اسان جو اهو سڌو سنئون فرض آهي تہ اها شيءِ اسان کي جتان بہ ملي ۽ جڏهن بہ ملي تہ ان کي پاڻ وٽ ڪٺي اچون. آءٌ انهيءَ قوم پرستيءَ کان سواءِ ٻي ڪنهن تصور جو سوچي بہ نٿو سگهان. خاص ڪري ڌرتيءَ جي تاريخ جي هن موجوده مرحلي تي عقلمند ماڻهوءَ لاءِ مون کي اهائي ڳالهہ مناسب نظر اچي ٿي.

ڇا هن ڌرتيءَ تي ڪو اهڙو پيءُ ٿي سگهي ٿو، جنهن جو عقيدي جي لحاظ کان ڪٿي ڪنهن سان بہ تعلق هجي، پر هو اهو چاهيندو هجي تہ هن جو پٽ مها ڪوي ڪاليداس جي ٻولي نہ سکي سا بہ سنسڪرت جيڪا اردوءَ جي معزز ماءُ آهي؟ ڇا اهڙو بہ ڪو تنگ نظر پيءُ ٿي سگهي ٿو، جيڪو گذريل نون صدين ۾ پيدا ٿيل خوبصورت شين تي فخر نہ ڪري، جن ۾ اردو بہ شامل آهي؟ اهو عرصو جيڪو دراصل يورپ توڙي ڀارت ۾ نئين سجاڳي ۽ نشاة الثانيہ جو دؤر آهي.

باشعور انسانن جي نظر ۾ اردو جنهن ان جي نالي مان بہ ظاهر ٿيو تہ عالمگيريت ۽ بين الاقوامي قوم پرستيءَ جي علامت آهي. اجا بہ هيئن چئجي تہ اها دنيا جي ٽن عظيم تهذيبن جو سنگم آهي يعني هند ـ جرمن، سامي ۽ منگول تهذيبن جو ۽ ان ڪري، پوري ايشيا لاءِ رابطي جي زبان واسطي نهايت موزون ٿي سگهي ٿي. ائين بہ چئي سگهجي ٿو تہ دنيا جي جيڪڏهن ڪا مصنوعي جڳت ڀاشا ٿي سگهي ٿي تہ ان ۾ اردوءَ کي بنيادي حيثيت هوندي.

هاڻي سوال آهي تہ ڇا غلط قسم جي جذبات، تنگ نظريءَ ۽ اجائي توهم پرستيءَ سبب اردوءَ کي ديس نيڪالي ڏجي؟ ڇا ان جو مطلب اهو نہ ٿيندو تہ اسين هندستان جي موجوده ترقي يافتہ شڪل جو انڪار ڪري، رهيا آهيون ۽ مستقبل ۾ سندس ترقي نٿا چاهيون!؟

انهيءَ ڪري هاڻي هن ڳالهہ ۾ ڪو شڪ باقي نٿو رهي تہ جيڪي ماڻهو اجا سوڌو ڪن اٽڪاتل سببن جي ڪري سنسڪرت يا عربي ٻوليءَ کان غير عقلي نفرت جو اظهار ڪن ٿا، اهي هندستان جي ترقيءَ جا

گھڻگھرا ناهن. لڳي ٿو تہ اهي ماڻهو هن ڌرتيءَ سان پيار ڪونہ ٿا ڪن: بلڪ اهي سچائيءَ سان پيار ڪرڻ لاءِ هرگز تيار ناهن، پر اهي ماضيءَ جي مدي خارج وڏائيءَ جو شڪار آهن. هو ڪنهن فائديمند ڳالهہ ڪرڻ کان عاري آهن ۽ هندستان جي صحيح معنيٰ ۾ ترقي يا مستقبل بابت ڪين ذرو بہ فڪر ڪرنهي. اهي ماڻهو جيتوڻيڪ جيئرا آهن پر ماضيءَ جي طلسم ۾ زندگي گذارين ٿا يعني زنده درگور جي مصداق آهن.

معزز حضرات اڄ شام اهو موضوع جنهن تي آءٌ ڳالهائي رهيو آهيان، اڻ کٽ آهي، انهيءَ جا تمام گهڻا پهلو آهن، جيڪي وڌيڪ تفصيلي غور و فڪر جا محتاج آهن. پر اڄوڪي شام جيڪي اڻپوري ڪوشش مون ڪان ٿي سگهي آهي، آءٌ سمجهان ٿو تہ ان ۾ بہ سوچ وارن لاءِ ڪافي مواد موجود آهي. جيا بہ هجي، پر توهان مان اهي حضرات جيڪي واقعي پنهنجي جنم ڀوميءَ لاءِ ڪجهہ ڪرڻ گهرن ٿا، تن لاءِ هيءُ وقت آهي. هيءَ ڌرتي جنهن توهان کي هن وقت تائين پنهنجي جيءَ ۾ جاءِ ڏني آهي، ۽ خاص ڪري موجوده دؤر ۾ جڏهن بي ڪابہ ڌرتي توهان کي ڪنهن، قيمت تي پناهہ ڏيڻ يا داخل ٿيڻ جي اجازت ڪونہ ٿي ڏئي.

آخر ۾ مون کي اجازت ڏيو تہ هن تقرير جو خاتمو هن چتاءُ سان ڪريان:۔

مهرباني ڪري اردو، هندي يا هندستاني تي وڙهڻ کان اڳ بہ دفعا سوچيو تہ جنهن مزي خاطر توهان وڙهو ٿا، ان ۾ ڪٿي گهڻي دير نہ ٿي وڃي، ۽ قديم جرمن ٻوليءَ جو اهو لفظ "اڙد" جاڳي نہ پوي ۽ توري تباهي ڦهلائيندڙ "فرد" نہ ٿي پوي. اهڙيءَ صورت ۾ تباهي ۽ بربادي انهن تنگ نظر ويڙهاڪ ماڻهن جو مقدر بنجي مٿن نازل ٿيندي، جيڪي اڳ ۾ انهن خوفناڪ نتيجن بابت سوچي بہ نہ سگهيا هوندا.

*

حوالا

(۱) ناردڪ (Nardic)

اوير يورپ جا اهي ماڻهو جيڪي پنهنجي ڊگهي قد، اُبي مٿي ڪان سواءِ اکين، چمڙي ۽ وارن جي هلڪي رنگ سبب سڃاتا وڃن ٿا. ان نسل جا ماڻهو گهڻي ڀاڱي اسڪينڊينيويا ۽ اوير جرمني وغيره ۾ آهن.

(۲) اسڪينڊينيويا (Scandinavic)

جاگرافيءَ جي اصطلاح ۾ يورپ جي ملڪن سويڊن، ناروي ۽ ڊينمارڪ کي ان گڏيل نالي سان سڏيو وڃي ٿو. انهن کان سواءِ ڪي ٻيا به پرپاسي وارا ننڍا ٻيٽ به ان ۾ اچي وڃن ٿا.

(۳) اڪبر اعظم (Akbar 1543-1605 AD)

مغل شهنشاهه جلال الدين اڪبر سنه ۱۵۵۶ع ۾ تيرهن سالن جي عمر ۾ پنهنجي پيءُ همايون کان پوءِ تخت نشين ٿيو. جيتوڻيڪ هن باقاعدي تعليم حاصل ڪونه ڪئي، پر هو نهايت ڪامياب حڪمران ثابت ٿيو. هڪ لحاظ کان ڏسجي ته مغليه سلطنت جو بنياد بابر ۱۵۲۶ع ۾ وڌو هو، جلدي يعني چئن سالن کان پوءِ وفات ڪري ويو. اهڙيءَ طرح همايون ۱۵۳۰ع ۾ تخت تي وينو پر ۱۵۴۰ع ۾ شيرشاهه سوريءَ کان ڀاڄ کاڌائين. شيرشاهه سوريءَ جي مرڻ بعد پندرهن سالن کان پوءِ همايون جڏهن وري تخت حاصل ڪيو ته هو جلدي حادثي جو شڪار ٿي مري ويو. ان صورت ۾ اڪبر جو ڇاليهه سالہ دؤر حڪومت مغل شهنشاهت جو عظيم الشان دؤر ثابت ٿيو.

"آئين اڪبري" ۽ "اڪبرنامه" مان اڪبر جي شخصيت ۽ ڪارنامن کان سواءِ سندس فڪر ۽ حڪومت تي مفصل روشني پوي ٿي. اڪبر جو

ڪارنامو هندو ۽ مسلمانن سان هڪجهڙو ورتاءُ هو مذهبي خيال کان هو "صلح ڪل" جي پاليسيءَ تي عمل پيرا رهيو، پر سندس مذهبي مهم جوئي واري پاليسي جنهن کي "دين الاهي" سان پڻ ياد ڪيو وڃي ٿو، ڪيس سلمان عالمن ۾ هڪ اختلافي شخصيت بنائي ڇڏيو.

ڊاڪٽر ايشوري پرساد اڪبر کي ان وقت جي دنيا ۾ يورپ جي همعصر حڪمرانن، خاص ڪري انگلينڊ جي راڻي ايلزبيٿ (۱٦۰۳ع ـ ۱۵۳۳ع) ۽ اسپين جي فلپ دوم (۱۵۹۸ع ـ ۱۵۲۷ع) سان ڀيٽ ڪرڻ کان پوءِ کيس تاريخ جو عظيم حڪمران سمجهي ٿو.

(۴) هينري، اٺون (Henry VIII 1491-1547 AD)

هو پنهنجي پيءُ هينري ستين کان پوءِ سن ۱۵۰۹ع ۾ تخت نشين ٿيو. يورپ ۾ اهو نشاة الثانيه جو آغاز وارو دؤر هو. هو فنون لطيفه خاص ڪري موسيقيءَ ۾ ماهر هو. هن انگلينڊ جي جهازراني خاص ڪري بحري قوت کي وڌائڻ طرف گهڻو ڌيان ڏنو. طلاق جي مسئلي تي جڏهن ڪليسا سان هن جو اختلاف ٿيو ته هن پادرين خلاف نهايت سخت قدم کنيا. ٿامس مور جهڙي شخصيت کي به هن ئي ڦاسيءَ تي چاڙهيو. هن ڪل ڇهه شاديون ڪيون ته جئن ڪو تخت جو وارث ڇڏي وڃي.

(۵) ايلزبيٿ I (Elizabeth I 1533-1603)

هينري اٺين جي ڌيءَ، پنهنجي ڀيڻ ميري کان پوءِ سن ۱۵۵۸ع ۾ تخت نشين ٿي. هن سياست جي ميدان ۾ وڏيون ڪاميابيون حاصل ڪيون جنهن ۾ فرانس سان جنگ جو خاتمو ۽ اسڪاٽلينڊ سان معاهدو شامل آهن. ان کان سواءِ انگلينڊ جي بحري آرماڙ هٿان اسپين جي آرماڙ جي شڪست سندس دؤر جو وڏو ڪارنامو ليکجي ٿو.

ايلزبيٿ جي دؤر ۾ مذهبي جهيڙي ۽ ڇڪتاڻ جو پڻ عروج هو. هڪ لحاظ کان ان جو آغاز سندس پيءُ کان ٿيو جيڪو مذهب جي اصلاحي تحريڪ (Refomation) کان متاثر هو ۽ پروٽيسٽنٽ فرقي جو زبردست

حامي هو پر هن جي وفات کان پوءِ جڏهن راڻي ميري پهرين تخت نشين ٿي ته هن وري رومن ڪئٿولڪ فرقي جي حمايت ڪئي ۽ پروٽيسٽنٽ فرقي جي ماڻهن تي وڏيون سختيون ڪيون. اٽڪل ٣٠٠ ماڻهن کي رڳو ان ڪري قاسي ڏني وئي. اهوئي سبب آهي جو ميري کي "قاتل ميري" (Bloody Mary) جي لقب سان به ياد ڪيو ويندو آهي.

ايلزبيٿ جو اهو ڪارنامو آهي ته جڏهن ميري کان پوءِ تخت سنڀاليو ته هن مذهبي رواداريءَ جي پاليسيءَ تي عمل ڪيو. جيتوڻيڪ ان ڪري وقت جو پوپ مٿس سخت ناراض ٿيو ۽ کيس عيسائيت کان خارج ڪرڻ جو اعلان ڪيو. هڪ ٻي فتويٰ ۾ پوپ هن کي قتل ڪرڻ جي فتويٰ ڏني. مطلب ته هڪ حڪمران جي حيثيت ۾ هن پاڻ کي مذهبي جنون جو ڪڏهن به شڪار ٿيڻ نه ڏنو. هن سڄي عمر شادي پڻ نه ڪئي.

ايلزبيٿ جي دؤر کي انگلينڊ جي تاريخ جو سونهري دؤر چيو وڃي ٿو. انگلينڊ جي عظيم شاعر شيڪسپيئر (١٦١٦ع - ١٥٦٣ع) به هن جي زماني ۾ عظمت ۽ شهرت حاصل ڪئي.

(٦) ابيلارڊ (Abelard 1079–1142 AD)

فرينچ فيلسوف ڪيترن ئي علمن جو ماهر هئڻ سبب نهايت ممتاز حيثيت رکي ٿو. هن الٰهيات کي عقلي بنيادن تي استوار ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي. جنهنڪري، مٿس ڪفر ۽ الحاد جي فتويٰ به لڳي.

هيلوئز (Heloise) نالي عورت سان سندس معاشقو ۽ خط و ڪتابت پڻ مشهور آهي.

(٧) راجر بيڪن (Roger Bacon 1219–1294 AD)

ڏسو تقرير نمبر ٤ جو فوٽ نوٽ نمبر ١٣.

(٨) مارٽن ليوٿر

(٩) ڪبير: بابت ڏسو مضمون نمبر ٧ جو فوٽ نوٽ نمبر ٣٦.

(١٠) نانڪ ڏسو ساڳئي مضمون جو فوٽ نوٽ نمبر ٣٧.

(١١) ارستو (Aristo, 1474-1533 AD)

اٽليءَ ۾ نشاة الثانيه جو هڪ وڏو شاعر سندس روماني نظم (Orland furioso) نهايت مشهور آهي. ان جي خاص خصوصيت اها آهي ته منجهس واقعات نهايت تيزيءَ سان رونما ٿين ٿا، جنهنڪري پڙهندڙن جي دلچسپي وڌندي رهي ٿي.

(١٢) امير خسرو (Amir khusro 1253 - 1325 Ad)

اصل ۾ ترڪ نسل جو هو. ابتدائي تعليم عربي ۽ فارسيءَ ۾ حاصل ڪيائين ۽ ڪجهه وقت دهلي دربار سان به وابسته رهيو. ساڳئي وقت هو شيخ نظام الدين اوليا جو مريد ۽ پوءِ خاص خليفو بڻ ٿي ويو. مرشد جو به ساڻس قرب هو ۽ گهڻو وقت هن جي حاضريءَ ۾ رهندو هو. سن ١٢٨٠ع کان ١٢٨٥ع تائين جڏهن سلطان بلبن جو پٽ خان شهيد ملتان جو حاڪم ٿيو ته امير خسرو ان سان گڏجي ملتان آيو.

امير خسرو فارسي زبان جو نهايت اعليٰ شاعر هو ۽ کيس هندستان ۾ فارسي زبان جو عظيم ترين شاعر سمجهيو ويو آهي. هن تمام گهڻو لکيو، سندس ڪلام غزل، مثنوي، قصيدو، رباعي مطلب ته تقريباً سڀني اصناف سخن تي مشتمل آهي. سندس شعر ۾ مقامي رنگ کان علاوه زبردست موسيقي ۽ نغمگي آهي. دراصل هو موسيقيءَ جو وڏو ڄاڻو هو ۽ هندستاني موسيقيءَ ۾ هن وڏي جدت آندي، قوالي سندس ايجاد چئي وڃي ٿي. هو هنديءَ جو به نهايت اعليٰ شاعر هو.

(١٣) وليم XIV نارمن بادشاهه: ڏسو تقرير نمبر ٣ فوٽ نوٽ نمبر ٦

(١٥) دراوڙ (١٦) آريا

دراوڙ ڪاري ۽ سانوري رنگ جي ماڻهن سان تعلق رکندڙ ڪي چيو وڃي ٿو جيڪي هينئر ڏکڻ هندستان جي علائقي کان سواءِ سريلنڪا ۾ ملن ٿا. ان جي مقابلي ۾ آريا انهن کي چئجي ٿو جيڪي ڪڻڪ رنگا آهن يا سندن رنگ چٽو ۽ صاف ٿئي ٿو. هنن جو قد به دراوڙن کان ڊگهو

ٿئي ٿو. ننڍي کنڊ جا اصل رهاڪو دراوڙ هئا جوته تاريخي لحاظ کان آريا هن علائقي ۾ اٽڪل ٢٠٠٠ قبل مسيح ڌاري آيا هئا. آريا اصل ۾ وچ ايشيا ۽ ان سان لڳ علائقن مان آيا هئا. کين هند - يورپي (Indo-European) ڪوٺجي ٿو. اهڙيءَ طرح اهي يونانين، ايرانين ۽ رومين جا مائٽ لڳن ٿا.

ڪن عالمن جي راءِ آهي ته موئن جي دڙي جا رهاڪو به دراوڙ هئا ۽ ٢٥٠٠ کان ١٥٠٠ قبل مسيح جو عرصو سنڌن عظيم‌الشان تهذيب جو دؤر آهي. تقريباً انهيءَ عرصي ۾ آريا سنڌ ۾ داخل ٿين ٿا، جنهنڪري اهو خاطري سان چئي سگهجي ٿو، ته موئن جي دڙي کي آرين جي حملن تباهه ڪيو. مارٽيمر وهيلو پنهنجي ڪتاب 'Civilizations of the Indus and Beyond' ۾ اهوئي نتيجو قائم ڪيو آهي. رگ ويد مان به ڳالهه جي اٿسڌي شاهدي ملي ٿي.

(١٧) ڪاليداس: ڏسو مضمون نمبر ٧ فوٽ نوٽ نمبر ٢٥.

(١٨) گوتم ٻڌ: ڏسو مضمون نمبر ١ جو فوٽ نوٽ نمبر ٢

(١٩) مهاڀارت:

هندن جو مذهبي ڪتاب جنهن ۾ آرين جي ٻن ڌرين پانڊون ۽ ڪورون جي هستناپور جي تخت لاءِ ويڙهه جو بيان آهي. ان ۾ به لک ويهه هزار سٽون آهن. مهاڀارت جي تصنيف جو زمانو اٽڪل (١٠٠ - ٥٠٠) قبل مسيح چيو وڃي ٿو. مهاڀارت کي هومر جي 'Iliad' سمان عظيم رزميه 'Great – Epic' سمجهيو ويو آهي.

*

ڪردار

[علامہ صاحب هيءَ ليڪچر پهرين جولاءِ سنہ ۱۹۲۹ع تي تيا سافيڪل هال ڪراچيءَ ۾ ڏنو، ۽ اهو سپ ڪان پهريائين "سنڌ هيرالڊ" رسالي جي 'Prophet Issue' ۾ ۱۸ آگسٽ ۱۹۲۹ع تي شايع ٿيو]

خواتين و حضرات، يا جئن مون کي وڏيڪ موزون ٿو لڳي تہ هاڻ توهان کي سچائي سان پيار ڪندڙ ۽ خدا جا طالبو چئي مخاطب ٿيان. اصل ڳالهہ هيءَ آهي تہ توهان عورت هجو يا مرد، پر ان جي باوجود توهان گهڻو مٿي وڃي سگهو ٿا، جو تہ انهن بلندين جو ڇيهہ ئي ڪونهي، جن تائين انسان جي رسائي ممڪن آهي.

مون کي افسوس آهي تہ اسان جي فاضل چيئرمين هن ليڪچر جو تعارف انتهائي مبالغہ آميز انداز ۾ ڪرايو آهي. مون کي ٻڌايو ويو آهي تہ مون جهڙي غريب ماڻهوءَ مان هنن کي وڏي اميد آهي. پر مون کي عالم هجڻ جي گهٽ دعويٰ آهي، تڏهن بہ جيڪي ٿورو گهڻو اڄ آءٌ هتي چوڻ چاهيندس اهو منهنجي ذاتي غور و فڪر جو نتيجو آهي ۽ اهو ڪيترن سالن جي عرصي تي محيط آهي. اها بہ - تي ڏينهن اڳ جي ڳالهہ آهي جو اسان جي هڪ پڙهيل ڪڙهيل دوست اهو چئي ڏنو تہ، "اسان کي مذهب نہ گهرجي. اسان محض ڪردار چاهيون ٿا."

هن جو مطلب چڱي طرح سمجهي ويس؛ حالانڪ لفظن جو انتخاب صحيح نہ هو. ان کان سواءِ انهن جملن ۾ جيڪو ظاهر ظهور تضاد آهي اهو مون کي نہ آئڙيو. بهرحال انهيءَ ڳالهہ منجهان انهيءَ مونجهاري جو پتو پوي ٿو. جيڪو انهن ٻن اهم معاملن يعني مذهب ۽ اخلاق بابت عام طور پوري دنيا ۾ ۽ خاص طور تي هندستان ۾ پکڙيل آهي. اهو ئي سبب آهي جو انهيءَ سانڀي ڏينهن جڏهن مون کي هڪ ٻئي، دوست هن

گڏجاڻيءَ ۾ خطاب ڪرڻ جي دعوت ڏني تہ مون بي اختيار پنهنجي گفتگوءَ جي لاءِ "ڪردار" جو انتخاب ڪيو.

عام نقطۂ نظر موجب ڪردار اهڙن اخلاقي صفتن جو مجموعو آهي جيڪي انسانذات ۾ مشترڪ آهن. ليڪن هتي آءٌ ان لحاظ کان ڪونہ ڳالهائيندس.

جن صاحبن جي ڪردار ۾ انهيءَ لحاظ کان ڪا دلچسپي آهي، بهتر ٿيندو تہ اهي پنهنجي رهنمائيءَ لاءِ هن موضوع تي ڪنهن چاتل سچاتل مصنف جو ڪو ڪتاب مطالعو ڪن. انهيءَ ڪري توهان کي پڻ منهنجي اڄ هيءَ گذارش آهي تہ ٿوري دير لاءِ اخلاق بابت پنهنجا رايا محفوظ رکجو: بلڪ مسئلي کي جنئن جو تنئن ڏسڻ ۽ سمجهڻ جي ڪوشش ڪجو.

آءٌ جنئن تہ لفظ "ڪردار" (Character) بابت ڳالهائي رهيو آهيان، انهيءَ ڪري اهو وڌيڪ مناسب ٿيندو تہ آءٌ انهيءَ لفظ جي لغوي معنيٰ پڻ هتي پيش ڪريان، جيڪا اسان کي ويبسٽر جي لغات ۾ ملي ٿي، ان ۾ هڪڙي معنيٰ هيءَ ڄاڻايل آهي: ڪنهن شيءِ جو اهڙو اهڃاڻ يا علامت جيڪا ان شيءِ جي ڪنهن خاص حقيقت ڏانهن اشارو ڪري، جنهن مان ان جي سڃاڻپ، اصليت ۽ منهن مهانڊي وغيره جي خبر پوي: مطلب تہ اهڙو گڻ يا لڇڻ جنهن جي ڪري هڪ شيءِ ٻي شيءِ کان سڃاپجي يا الڳ ۽ ممتاز نظر اچي. ٻي معنيٰ هيءَ ڏنل آهي: اهڙي وصف يا خوبي جيڪا هڪ فرد يا ڪنهن جنس ۾ ملندي هجي. هن مان واضع ٿيو تہ ڪنهن فرد جي ڪردار مان مراد اهي خاصيتون هرگز ناهن جن ۾ هو عام طور تي ٻين سان ڀاڱي ڀائيوار آهي. بلڪ ان جو مطلب اهڙيون امتيازي خوبيون يا وصفون آهن جن جي ڪري اهو فرد ٻين کان جدا ۽ الڳ نظر اچي ٿو.

آءٌ هتي ان جا ڪي مثال ڏيان ٿو:

لوڻ جي اها خاصيت آهي تہ اهو چهرو ٿئي ٿو ۽ شين کي محفوظ رکڻ لاءِ ڪتب ايندو آهي. اهڙيءَ طرح کنڊ مٺي ٿئي ٿي، بخمل نرم ٿئي ۽

ڪندو چيندڙ هوندو آهي. ردِ مين مين ڪري ٿي ۽ شينهن گجگوڙ ڪري ٿو.

هت اوهان تي واضح ٿي ويو هوندو تہ جيستائين سندن ان خاص خوبيءَ جو تعلق آهي تہ انهن جي پاڻ ۾ ڀيٽ ڪري نٿي سگهجي. هڪڙي بئيءَ کان الڳ آهي ۽ هرهڪ جو پنهنجو ڪارج آهي. ان ڪري جيڪڏهن خدانخواستہ انهن مان اها خاص خوبي ختم ٿي وئي، جنهن جي ڪري ان جي سڃاڻپ ٿي پئي سگهي، تہ پوءِ چئبو تہ ان جو ڪردار بہ ختم ٿي ويو.

هتي پهچڻ کان پوءِ آءٌ توهان کي باقي ٿورو اڳتي وٺي هلندس، جتي اها انفراديت اجا غير ترقي يافتہ معلوم ٿئي ٿي.

آءٌ نٿو چاهيان تہ توهان کي طبعيات جي پيچيده راهن تي وٺي هلانءَ. توڙي جو ڪٽي مون ۾ اها صلاحيت هجي. هتي آءٌ اوهان جي ڌيان تي صرف هڪڙي حقيقت آڻڻ گهران ٿو جنهن کي طبعيات جا سڀئي ماهر فيلسوف تسليم ڪري چڪا آهن، سا اها آهي تہ اهو مادو جنهن کي اسين نوس تصور ڪريون ٿا ۽ جيڪو اڳئين زماني ۾ فيلسوفن لاءِ سخت شيءِ جي حيثيت رکندو هو، هينئر ڳري اهڙو تہ پرڻ ٿي ويو آهي جو ان شيءِ جي حيثيت ڪڪرن يا هوا واري بہ نہ رهي آهي. اهڙيءَ طرح هلڪي ۾ هلڪي گئس هئڊروجن پڻ اليڪٽرانن جي تهيل آهي. ان لحاظ کان هن موجوده مادي ڪائنات جو بڻ بڻياد هينئر بڌائي ٿو تہ ان کي قديم اصطلاح مطابق مادي يا طبعي تہ هرگز ڪوني نٿو سگهجي.

انهيءَ شيءِ [اليڪٽران] جي مکيہ خاصيت لاڳيتي حرڪت آهي. پوءِ ان کي توهان فعلي توانائي چئو يا مخفي توانائي جو نالو ڏيو يا اجا ڪو بيو نالو ڏيو. هتي منهنجو مقصد لفظن ۾ الجهڻ ناهي. ليڪن هڪڙي ڳالهہ پڪي آهي تہ اها شيءِ "مادو" هرگز ناهي، جئن اسان جو مادي بابت عام تصور آهي.

آءٌ اها ڳالهہ هڪ دفعو وري ورجايان ٿو تہ موجوده دؤر جي سائنسدان کي اها خاطري آهي تہ جنهن شيءِ کي مادو چيو ويندو هو، اهو دراصل

هڪ وڏيڪ بنيادي عنصر جي شڪل يا صورت هئي، انهيءَ ڪري هتي اهو مفروضو نهايت آسانيءَ سان اختيار ڪري سگهجي ٿو ته ان آفاقي عنصر جون ضرور ڪي پنهنجون خاصيتون هونديون. انهن مان هڪڙي خاصيت جنهن جو اسان مٿي ذڪر ڪري آياسون، اها ان جي لاڳيتي ذاتي حرڪت آهي.

هتي اسان انهيءَ تفصيل ۾ نٿا وڃون ته انهيءَ عنصر جي ابتدائي شڪل ڪهڙي هئي، جن ۾ اليڪٽران ۽ گئسون شامل آهن. جيتوڻيڪ توهان کي خبر آهي ته انهن کي به پنهنجون مختلف خاصيتون آهن ۽ اهي پنهنجي مخصوص روش جو مظاهرو به ڪن ٿا: بلڪ انهن مان ڪي به پاڻ ۾ هڪجهڙا ناهن. هن ڳالهه کي هتي ڇڏي هاڻي اسان جمادات جي دنيا ڏانهن اچون ٿا.

توهان ڏٺو هوندو ته ڪنهن به قسم جي پٿر جو مادو ۽ قسم جي پٿر جي مادي کان تمام ٿورو مختلف ٿئي ٿو. ته به تمام ٿورو هيڏي هوڏي، ڏسڻ سان اسان کي ڪي اهڙا عاليشان ڌاتو ۽ قيمتي پٿر ملن ٿا: جيڪي پنهنجي منفرد خاصيتن سبب پري کان پڌرا آهن. مطلب ته ان نموني ۾ اسان کي هڪ قسم جي پيچيدگي ۽ انفراديت جو وڌندڙ زور محسوس ٿئي ٿو.

معدنيات جي دنيا جي خاص خوبي هيءَ آهي ته اهي ٻاهران بلڪل نوس ٿين ٿيون ۽ منجهن اندروني عمل ٿئي ٿو. اها ڳالهه ڪنهن حد تائين نباتات يا ٻاجين سان به لاڳو ٿئي ٿي. مثلاً: اوهان سيني کي خبر آهي ته وڻ حرڪت ڪونه ٿا ڪن پر اهي پنهنجون پاڙون ڌرتيءَ ۾ جتي اهي بيٺا آهن، هيٺ وڌائيندا وڃن ٿا.

جيتوڻيڪ وڻن جا به تمام گهڻا قسم آهن: ايترقدر جو هر قسم کي پنهنجو جدا رنگ، منهن مهانڊو، شڪل شبيهه هوندي آهي پر انهن ۾ پنهنجي نوع جون اصل خاصيتون به قائم رهن ٿيون. جهڙوڪ: غير متحرڪ هجڻ. پر جيڪڏهن ڪا شيءِ پنهنجي اصليت کان ٻاهر وڃي ٿي جيئن ڪي پيرڙا ساهوارا يا جيت جيڪي چرپر جي ڪوشش ۾ مصروف

رهن ٿا. اهي جڻ تہ نفرت يا بچاءَ جي علامت ٿي پون ٿا ۽ انهن لاءِ پوءِ ائين چيو وڃي ٿو تہ اهي پنهنجون خاصيتون وڃائي وينا آهن.

انهي دنيا کي ڇڏڻ کان اڳ آءٌ هتي صرف ٻن هندستاني وڻن جو ذڪر ڪندس جيڪي ڪيترن سالن کان منهنجي دلچسپيءَ جو مرڪز رهيا آهن. اهي آهن ٻڙ ۽ پامر يا ڪجي جا وڻ. ٻڙ جي وڻ جي مکيہ خاصيت اها آهي تہ ان جون نيون ڇاول شاخون هيٺ زمين طرف وڌڻ شروع ڪن ٿيون ۽ پنهنجي لاءِ انهي وڻ جي پاڙ جي ويجهو ڌرتي ۾ جاءِ پيدا ڪن ٿيون. اهڙيءَ طرح انهي اصلي وڻ جي ٿنڀ پرسان اپري ساڳي وڻ کي مضبوط ڪن ٿيون. منهنجي لاءِ اها ڳالهہ نهايت دلچسپيءَ جو باعث رهي آهي تہ جنهن ڌرتيءَ تي اهو وڻ پيدا ٿيو هو، ان ڌرتي ئي انسانذات لاءِ ”گڏيل ڪٽنب“ جو نظام وجود ۾ آندو.

ٻيو ڪجي يا پامر جو وڻ آهي جنهن جو مون مٿي نالو ورتو ان جون وري ٻڙ جي برعڪس خاصيتون آهن. جيئن جيئن اهو وڌڻ لڳي ٿو تئن جڻ اهو ڌرتي سان پنهنجا لاڳاپا ختم ڪندو وڃي، پوءِ ڀلي ڪٽي سندس پاڙ هيٺ ڪيتري چو نہ هجي، ليڪن ڌرتيءَ جي پرسان اهو پنهنجي ڪا شاخ نٿو ڇڏي. اهو هميشه سنئون سڌو اپري ٿو ۽ سڌو مٿي وڃي ٿو. تان جو ان جي چوٽيءَ تي جيڪي ڪجهہ شاخون ٿين ٿيون، انهن جو منهن ٻہ مٿي ٿئي ٿو، جيتوڻيڪ اتي منجهس جهجهو ۽ قيمتي ڦل ڦڻ پيدا ٿئي ٿو. هنن ٻنهي وڻن جي باري ۾ اڃا ڪجهہ وڌيڪ چئي سگهجي پيو، مگر اسان وٽ ايترو وقت ناهي، ان ڪري هاڻي اسان جانورن جي دنيا ڏانهن اچون ٿا.

سڀ کان پهرين ڳالهہ جنهن جي ذريعي اسان نباتات ۽ جاندار ۾ تميز ڪري سگهون ٿا ۽ جيڪا نهايت زوردار نموني ۾ اسان جي ذهن تي اثرانداز ٿئي ٿي، سا اها آهي تہ نباتات جي مقابلي ۾ جاندار هڪ جڳهہ کان ٻي جڳهہ تائين چرپر ڪرڻ جي خاصيت رکن ٿا. ڇا اوچي اڏامر کان سواءِ عقاب جو ۽ تکي چال کان سواءِ هرڻ جو تصور ڪري سگهجي ٿو! قدرت جو عجيب ڪرشمو آهي تہ جيڪا شيءِ حرڪت نٿي ڪري، ان

ڪي اکيون بہ ڪونہ ڏنيون ويون آهن. مگر ان جي مقابلي ۾ نهايت تيز آهي ۽ ڊوڙڻ ۾ پڻ تکي آهي، ان جون اکيون بہ تيز نظر واريون آهن. جاندارن ۾ چچوندر ان ڳالھ جو چٽو ثبوت آهي.

ٿوري دير لاءِ ان موضوع کي اتي ڇڏي اسان ٻئي طرف واجهايون ٿا. دراصل اها ساڳي حالت نہ رڳو مادي دنيا سان لاڳو آهي بلڪ فڪري ۽ روحاني دنيا ۾ پڻ ائين ٿئي ٿو. گيان يا سوچ هڪ قسم جي حرڪت پذيري آهي تہ ڌيان وري هڪ قسم جو روحاني سڪوت آهي، تن ۾ پڻ آخرڪار فڪري ۽ روحاني نظر پيدا ٿئي ٿي. دنيا جا سيئي ذڪر قابل فيلسوف، فڪر جي انهن ابتدائي حالتن مان گذريا آهن ۽ سيئي پيغمبر وري پوئين روحاني حالت مان اُڪريا آهن. انهن ۾ زرتشت[۱] ۽ گوتم ٻڌ[۲] بہ آهن تہ حضرت عيسىٰ[۳] ۽ حضرت محمد ﷺ[۴] پڻ. اهي پڻ انهيءَ گيان ۽ ڌيان جي منزلن مان گذريا، جنهن کان پوءِ کين بصيرت جو نور حاصل ٿيو ۽ تبليغ ڪرڻ شروع ڪيائون.

مطلب تہ اسان ڏنو تہ ٻڙ ۽ ٻام جي وڻ ۾ ڪي اهڙيون ڳالهيون هيون جيڪي انساني خاصيتن جهڙيون هيون. ساڳيءَ طرح جاندارن ۾ چرڻ پرڻ واري اهڙي خاصيت آهي جيڪا پڻ انسانن ۾ ملي ٿي. ليڪن ان جي باوجود انهن ڳالهين کي اسين انساني ڪردار جا اجزا قرار ڪونہ ٿا ڏيون. هڪ لحاظ کان طبعي يا جسماني خاصيتون ڪردار جي دائري ۾ اچن ئي ڪونہ ٿيون. البت هلندي هلندي ان ڳالھ طرف اشارو ڪري ڇڏجي تہ موجوده دؤر ۾ هڪڙي طبعي خاصيت کي تمام گهڻي اهميت ڏني وڃي ٿي ۽ اهو آهي رنگ.

هن سلسلي ۾ هيءَ ڳالھ قابلِ ذڪر آهي تہ يوناني تهذيب جي عروج جي وقت وحشي (Berbarian) لفظ نفرت وچان ڪتب ايندو هو. جيتوڻيڪ ان جي لفظي معنيٰ غير يوناني هئي. ليڪن پوءِ بہ ان جو مطلب هڪ غير مهذب ۽ غير ذهين انسان هو ۽ اهاڻي معني افلاطون[۵] جي لکڻت مان ملي ٿي. اسلامي تهذيب جي زماني ۾ وحشي، جو مطلب "خدا جي

وحدانيت کان قريل" قرار ڏنو ويو. ليڪن موجوده دؤر ۾ مهذب جو مطلب گورو ۽ غير مذهب جو مطلب ڪارو يا رنگدار ورتو وڃي ٿو.

طبعي خاصيتن کي پاسيرو رکندي اسان ڏسون ٿا ته هڪ پکيءَ جي ٻچڙي جي ماءُ ۾ پنهنجي ٻچي تان جان قربان ڪرڻ جو جيڪو جذبو آهي، اهو ساڳيو جذبو اسان کي انسانن ۾ پڻ ڪارفرما نظر اچي ٿو. اهڙيءَ طرح ڪتي ۾ وفاداريءَ جو جذبو ۽ شينهن ۾ حڪمراني ڪرڻ واري سگهه اسان کي انساني خصوصيتن جي ياد ڏيارين ٿا؛ ليڪن انهن سڀني حقيقتن جي باوجود اسين ماڻهو انهن ڳالهين کي "جبلت" جي نالي ڏيڻ تي اصرار ڪريون ٿا. جيتوڻيڪ اسان جي راءِ آهي ته بني نوع انسان ۾ اجا ڪي ٻيا گڻ آهن، جيڪي واقعي صرف اسان سان مخصوص آهن ۽ جنهن جي ڪري اسان نباتات ۽ ٻين جاندارن کان جدا آهيون. انهيءَ خاصيت کي اسان پنهنجي ذات جو شعور ڪوٺيون ٿا ۽ ان سان گڏ "تصور جي قوت" پڻ آهي جنهن سان آءُ واري قوت سان آشنائي ٿئي ٿي. اهوئي سبب آهي جو اسان ۾ علحده وجود جو تصور اڀري ٿو ۽ ان کان پوءِ اسان هڪ شيءِ کي ٻي شيءِ کان الڳ ڪري سمجهي سگهون ٿا. اڳتي هلي اسان منجهن مشابهتن ۽ غير مشابهتن جي ڳولا ڪريون ٿا، جنهن کان پوءِ وري ڪا نسبت ڳولي سندن صف بندي ڪريون ٿا.يا ٻين شين سان ملائڻ جي ڪوشش ڪريون ٿا. ٿورن لفظن ۾ هيئن چئجي ته عقل کي استعمال ڪندي اسان تجزيه ۽ ترڪيب جا هڙئي مرحلا طئي ڪريون ٿا. هتي پهچڻ کان پوءِ چئي سگهجي ٿو ته اِهو آهي گُڻ يا خصوصيت، جيڪا خاص انسانذات جي لاءِ آهي ۽ جنهن جي ڪري هو باقي ٻيءَ دنيا کان جدا نظر اچي ٿو.

اڳتي وڌڻ کان اڳ منهنجي اوهان کي هيءَ استدعا آهي ته ٿورو پوئتي نگاهه وجهي اهو سوچيو ته آخر "ڪل" جي انهن خاصيتن جي اوسر ڪهڙيءَ ريت ٿي آهي؟ هن سلسلي ۾ هڪڙي ڳالهه جيڪا نهايت واضح آهي اها وڏنڊڙ انفراديت جو تصور آهي. ان ۾ جيتوڻيڪ ڪيتريون پيچيد گيون به رونما ٿيون جيڪي وضاحت طلب هيون پر انهن جو مڪمل

اظهار پڻ ان صورت ۾ ممڪن هو. بهرحال اهي سڀ ڳالهيون گڏجي هڪڙي اهم خاصيت جو سبب ٿين ٿيون ۽ اهو آهي شيءِ جو خارجي وجود يا ظاهري صورت. ان لحاظ کان ڏسجي ته انسان ۾ قديم عنصر جي ظاهري حرڪت هينئر پنهنجي اوج تي پهچي چڪي آهي. ليڪن ان کان وڌيڪ انهيءَ نئين حرڪت جو ظهور آهي، جنهن سبب سندس پهرينءَ سان رابطو مڪمل طور تي ختم ٿي ويو آهي. پهرئين مرحلي تي آءُ، ۽ تون هڪٻئي کان بلڪل الڳ معلوم ٿين ٿا. ليڪن پوءِ ”آءُ“ جو نه رڳو ”تون“ سان رابطو قائم ٿئي ٿو، بلڪ هو سموري خارجي دنيا کي پنهنجي اندر ۾ ڳولي لهي ٿو. ان جو مثال اجهو هن ريت آهي:

آءُ پاڻ کان ٻاهر جڏهن ڪنهن شيءِ جو سوچيان ٿو ۽ ان کي ڪو نالو ڏيان ٿو ته جڻ اهو سڀڪجهه منهنجو حصو آهي. اها خارجي دنيا جي نشوونما ڪونه چئبي. بلڪ شين جي خارجي مظهر ڏانهن هڪ قسم جي نئين حرڪت آهي جنهن کي اسان ”اندروني تحريڪ“ جو نالو ڏيئي سگهون ٿا. ان جو مطلب اهو ٿيو ته انسان خارجي دنيا بابت شروعات پنهنجي اندر ۾ ان جي عڪس ناهڻ سان ڪري ٿو ۽ پوءِ ذهني طور تي وڌڻ شروع ڪري ٿو. اتي ئي خارجي ۽ داخلي يا ظاهري ۽ باطني دنيا جي سنگم جو احساس ٿئي ٿو. ان کان پوءِ جئن هو وڌيڪ اونهائيءَ ۾ وڃي ٿو ته ان کي هو روحاني دنيا جو نالو ڏئي ٿو.

مطلب ته انفراديت جو احساس جيڪو سنگهڻ جي حواس کان وٺي شروع ٿئي ٿو، اهو ٻڌڻ ۽ خاص ڪري ڏسڻ جي وسيلي وڌيڪ پڪو پختو ٿي ادراڪ جي شڪل وٺي ٿو. اتي هڪ قسم جو جزو شيءِ جي پنهنجي وجود کان عليحده جاول صورت ۾ شيءِ جي تصور ۾ ظاهر ٿئي ٿو. تنهنڪري ڪنهن شيءِ جو تصور جيتوڻيڪ خارجي دنيا سان تعلق نٿو رکي، پر ان جو الڳ وجود ضرور آهي ۽ اتان ئي عقلي دنيا جي شروعات ٿئي ٿي. ٻين لفظن ۾ داخلي حرڪت جو آغاز ٿئي ٿو، جيڪا ان جي وجود جو ثبوت آهي. هن سلسلي ۾ وڌيڪ داخلي سفر کي اسان روحاني ڪونيون ٿا.

هڪ لحاظ کان اهو آهي وجود جو سچو سارو مانداڻ، جنهن کي اسان پنهنجي تجزيي موجب ٽن مختلف مادي، فڪري ۽ روحاني سطحن ۾ ورهايو آهي. انهن ٽنهي سان انسان جو وجود قائم آهي ۽ انسان جون خاصيتون بہ انهن مان جنم وٺن ٿيون ازانسواءِ انهن ٽنهي سطحن جو هڪٻئي سان عمل ۽ ردعمل جو سلسلو برابر قائم آهي. اهڙي طرح انهن ٽنهي سطحن ۾ ٿوري گهڻي ڦيرڦار سان مختلف قسم جا انسان وجود ۾ اچن ٿا. ڪنهن هڪڙي عنصر جي ٿورڙي گهڻائي بہ بلڪل مختلف قسم جي خصوصيتن واري انسان کي وجود ۾ آڻڻ جو سبب ٿئي ٿي. وضاحت لاءِ آءٌ هڪ مثال پيش ڪريان ٿو.

نباتات توڙي ساهوارن ۾ ڪنهن خواهش جو پيدا ٿيڻ ۽ ان کي پوري ڪرڻ جو عمل، ٻين لفظن ۾ ٻاهرين ڪنهن شيءِ بابت جاندار جو پنهنجو ردعمل، اهي هر حال ۾ ساڳيا انسان جي عمل جهڙا آهن مثلاً: جهڙيءَ طرح پڪل ميوو هڪ پکيءَ کي هرڪائي ٿو ۽ اهو اچي ان کي کائي، اها ساڳي حالت انسان جي بہ آهي جيڪو وري ان ميوي کي پٽي پنهنجي وات سان چکي کائي ٿو. اهڙيءَ طرح جنس جي بقا جي سلسلي ۾ نر ـ ماد جي موجودگي اتساهہ جو سبب ٿئي ٿي ۽ ان جي نتيجي ۾ ڪائنن هڪ مخصوص فعل سرزد ٿئي ٿو.

ليڪن ان وقت بلڪل هڪ نئين صورتحال جنم وٺي ٿي جڏهن اهو احساس رد عمل کي اڀاري ٿو ۽ اهو جسماني عمل وسيع تر صورت اختيار ڪري ٿو، يعني جڏهن اهو پاڻ کي ذهني ۽ فڪري صورت ۾ ظاهر ڪري ٿو.

طبعي دنيا جي قاعدي موجب تہ فوري طبعي رد عمل وجود ۾ اچي ٿو ۽ انهيءَ ردعمل سان گڏ جيڪا اندي گرمي نڪري ٿي، اها پهريائين شعلي ۽ پوءِ روشني جي صورت اختيار ڪري ٿي. پر جيڪڏهن ڪو عملي طور مفيد ۽ فوري طبعي ردعمل وجود ۾ نٿو اچي تہ پوءِ اهو هڪ ٻي نئين صورت اختيار ڪري ٿو ۽ انهيءَ صورتحال کي اسان پنهنجي زبان ۾ "جمالياتي" ڪوٺيون ٿا. اهڙيءَ طرح جڏهن اسان هڪ تصور مان ٻي

تصور تائين پهچون يا خارجي دنيا جي شين سان لهہ وچڙ ۾ اچڻ جي بجاءِ اسان انهن جي تخليقي ۽ علامتي حيثيت سان رابطو قائم ڪريون بلڪ انهيءَ سطح تي چند چاڻ ڪريون ۽ خارجي دنيا سان وڌيڪ لاڳاپي قائم ڪرڻ کان سواءِ ڪي عمومي نتيجا قائم ڪريون، تہ پوءِ اهڙيءَ صورتحال کي عقلي صورتحال سڏي سگهجي ٿو. ساڳي ريت جڏهن وڌيڪ سوچ ويچار ۽ غورو فڪر کان پوءِ اسان وڌيڪ گهراين ۾ هيٺ وڃون ٿا ۽ جتي اسان کي پهرينءَ نظر ۾ وڌيڪ گهراين جو انڪشاف ٿئي ٿو، پوءِ ان صورتحال کي اسان روحاني سمجهون ٿا.

ٻئي طرف اڪثر ائين بہ ٿئي ٿو تہ فڪري قوت پنهنجي اظهار لاءِ فڪري صورت اختيار نٿي ڪري، بلڪ اها طبعي دنيا جو رخ ڪري ٿي ۽ هڪ ظاهري عمل جي شڪل ۾ صورت پذير ٿئي ٿي اهڙي صورتحال جڏهن ننڍي پيماني تي عوامي تحريڪ جي شڪل اختيار ڪري ٿي تہ ان کي قومي سطح سان مخصوص ڪيو وڃي ٿو. ليڪن روحاني قوت جڏهن خارجي شڪل اختيار ڪري ٿي تہ پوءِ يقيناً عظيم تر تحريڪون جنم وٺن ٿيون. دنيا جا سڀ وڏا مذهب دراصل اهڙي قسم جي تحريڪن جي پيداوار آهن. انهن ٻنهي ۾ فرق هي آهي تہ اها روحاني قوت جيڪا خارجي روپ اختيار ڪري ٿي، سا انسان جي سڄي ساري شخصيت کي متاثر ڪري ٿي. مگر ان جي مقابلي ۾ جيڪڏهن انهيءَ قوت جو دائرو ايترو وسيع ناهي، تہ پوءِ اها انسان تي اثر بہ اوترو ئي گهٽ ڪري ٿي.

في الحال اسان وٽ ايترو وقت ناهي جو هن دقيق موضوع تي ڪجهہ وڌيڪ ڳالهايون هتي صرف ايترو ٻڌائڻ ڪافي ٿيندو تہ اهڙا فرد جيڪي جمالياتي، فڪري ۽ روحاني قوت سان مالامال آهن، انهن جي چوڌاري ننڍا وڏا گروهہ ضرور گڏ ٿيا آهن. جن پوءِ جماعت، قوم ۽ مذهبي سماج جي صورت اختيار ڪئي آهي. اهڙيءَ طرح سندن رهبر جو خاص ڪردار ۽ جنهن ماحول ۾ هو رهن ٿا، تن منجهان انهن فردن جي ڪردار جي تعمير ٿئي ٿي. تنهنڪري ذرتيءَ جي ڏکڻ اوڀر واري حصي جي اها خاصيت آهي تہ اتي تمام وڏا گروهہ وجود ۾ آيا، پر ان جي مقابلي ۾

اتر ـ اولهه[٧] واري حصي جي اها خاصيت آهي جو اتي قومون پيدا ٿيون.

اهڙي طرح اتر ۽ ڏکڻ بلڪ جن کي اتر ـ اولهه ۽ ڏکڻ ـ اوڀر چوڻ زياده مناسب ٿيندو انهن جي خاص خوبين متعلق ارسطوءَ[٨] جو چوڻ آهي ته اترادي ماڻهو زندگي لاءِ سخت جدوجهد ڪرڻ سبب جنگجو ٿي ويا. اهوئي سبب آهي جو گذريل ڪيئي هزار سالن کان وٺي انهن جو خاص ڌندو جانورن جو شڪار ڪرڻ ۽ هڪٻئي کي مارڻ پٺي رهيو آهي. ليڪن جيستائين ڏکڻ ـ اوڀر جو تعلق آهي ته ائين ڪونهي ته ڪو اهي انهن ساڳين مرحلن مان گذريا، پر انهن جو ماحول ئي اهڙو هو جو اهي انهن مرحلن مان جلدي اُڪري پار پئجي ويا ۽ گهڻو اڳتي نڪري ويا.

هاڻي اها ڳالهه صاف ظاهر آهي ته لاڳيتي جنگ ۽ جهيڙي سبب ماڻهوءَ وٽ سوچ لاءِ نه ته ڪو وقت بچي ٿو ۽ نه وري ڪنهن روحاني مشغلي لاءِ ڪيس فرصت ملي ٿي. بلڪ ان وقت مکيه مقصد اهو هڪڙو وڃي رهي ٿو ته پنهنجي نسل جي حفاظت ڪيئن ڪجي ۽ ان کي ڪيئن وڌائجي. هن ڳالهه سان توهان کي ضرور دلچسپي هوندي جيڪڏهن آءٌ توهان کي اهو ٻڌايان ته ويندي موجوده زماني تائين قديم النسل جرمن قوم (Teutons) لاءِ اهڙن نالن ۾ وڏي ڪشش آهي، جن مان ڪنهن نه ڪنهن نموني ۾ جنگ جي بوءِ اچي ٿي. مقبول ترين نالا جهڙوڪ: گرٽرڊ (Gerturd) جي معنيٰ آهي "محبوب نيزو". ٻيو آهي فرڊيننڊ ـ فرڊ معنيٰ لشڪر جيڪو سنسڪرت لفظ "ارد" تان ورتل آهي. ننڊ وري "آنند" منجهان آهي يعني آرام يا راحت. پوري معنيٰ ٿي "لشڪر جي راحت." اهڙي طرح يورپ جي انتهائي مڌر موسيقيءَ جي خالق جو نالو "وولف گانگ" آهي جنهن جي معنيٰ آهي بگهڙ جو رستو. ساڳي ڳالهه جرمني جو عظيم شاعر گوئٽي[٩] ڪري ٿو. حالانڪ مشرق ۾ ڳنوار به اهو نالو رکڻ گوارا نه ڪندا.

هتي توهان شايد اهو سوچيو ته مختلف قسم جا اهي ڪردار شروع کان وٺي ٻين خارجي اثرات کان پالها رهيا آهن. پر ائين ڪندي اسين

هڪ تمام اهم حقيقت کي نظرانداز ڪري رهيا آهيون ته انسانذات پڻ هن ڌرتيءَ وانگر هڪ اڪائي يا ڪنڊ آهي. جهڙيءَ طرح موسميات جو عمل اسان کي ٻڌائي ٿو ته هوائون ان ڪري لاڳيتو لڳن ٿيون ته جيئن ڌرتيءَ جي گرمي کي معتدل رکي سگهن، تهڙيءَ طرح انساني تاريخ ۾ پڻ ڏکڻ کان اتر طرف تمام وڏيون تحريڪون هليون آهن، ساڳيءَ ريت اوڀر ـ اولهه طرف پڻ حرڪت ٿي آهي ته جئن حالتن کي ممڪن حد تائين متوازن رکي سگهجي. انهي لحاظ سان ارسطو[10]، هلاڪو[11]، چنگيز خان[12]، قيصر[13]، گوتم ٻڌ[14] ۽ حضرت عيسيٰ[15] جڻ ته ساڳئي هڪ عمل جي ڪڙي آهن.

انهيءَ ڳالهه ۾ ڪو شڪ ناهي ته عيسائيت اهڙن ماڻهن مٿان مڙهي وئي جيڪي ان تحريڪ کي قبول ڪرڻ جي قابل ئي نه هئا. مثلاً: قديم جرمن قوم (Prussians) مٿان اها تلوار جي زور تي ٻارهين صديءَ ڌاري نافذ ڪئي وئي، سويڊ قوم سان البت ڪي قدر مانوس ٿيڻ کان پوءِ ائين ٿيو. حيرت ٿئي ٿي ته ڏهين صديءَ جي آخر تائين انساني جانين جي قرباني ڏني وئي جيتوڻيڪ ٿي هزار سال اڳ انسانن جان جي نذراني کي گهوڙي جي قرباني سان تبديل ڪيو ويو. مطلب ته جيستائين قرباني وغيره جو تعلق هو ته پروشا (Purusha) جي جاءِ ”اوسا“ (Avsa) والاري هئي. ليڪن اهائي ڳالهه يورپي لوڪن جي زندگيءَ ۾ هڪ مصيبت جي صورت اختيار ڪري وئي؛ جيڪا سندن ماحول کي متاثر ڪرڻ کان سواءِ ردعمل پڻ پيدا ڪري رهي هئي.

اها ڳالهه وڌيڪ هن حقيقت مان به ظاهر آهي ته هنن هفتي کي ستن ڏينهن ۾ ورهايو، جنهن جا ڇهه ڏينهن هو پنهنجي پراڻي نموني ۾ گذاريندا رهيا ۽ باقي هڪڙي ڏينهن (Sabath) کي مقدس چيو. اهڙيءَ طرح هنن پنهنجي فن کي پڻ ٻن قسمن ۾ روحاني چڏيو يعني مقدس ۽ غير مقدس يا ديني ۽ دنياوي. تان جو اهو فرق يورپ جي شاعرن ۾ لافاني

حيثيت اختيار ڪري ويو، جن ۾ هڪ طرف اسپينسر[١٦] ۽ ڪائنس پوءِ ايندڙ شاعر شامل آهن، ته ٻئي طرف ٽيٽان[١٧] جهڙو مصور ۽ ان جا همعصر، بلڪ ٻيا مصور ۽ موسيقار به انهيءَ لُڙ ۾ لڙهي ويا.

هن ڳالهه مان توهان جي ذهن ۾ متان اهو گمان اُڀري ته ڪو اتر ۽ اولهه جا اهي ماڻهو توهان جي مقابلي ۾ بلڪل هڪ ٻئي قسم جي مخلوق آهن جو ته توهان يعني اسين مذهب کي نه رڳو باطني زندگي لاءِ ڪافي سمجهون ٿا بلڪ ظاهري زندگي لاءِ پڻ ان کي مڪمل سمجهون ٿا ۽ اسان جو اهو رويو هفتي جي هڪ ڏينهن لاءِ نه پر سال جي سيني ڏينهن لاءِ آهي بهرحال ڇا به هجي خوشحاليءَ جي هنن ڏهاڙن ۾ هو پنهنجي اصل نسل کان ڪيترو به پري پڇن، پر آهن وري به اوهان جا سڳا سؤٽ. اهوئي سبب آهي جو هڪ فرينچ يا آئرش جسماني لحاظ کان گهڻي حد تائين ايراني لڳي ٿو. ڇيو وڃي ٿو ته جڏهن زرتشت اهو اعلان ڪرايو ته الوهيت جو ديوا آدرش (Deva Ideal) خدا تائين پهچڻ جي راهه ۾ رڪاوٽ بنجي چڪو هو، ۽ اهو ديوا هاڻي شيطاني شڪلين ۾ بدلجي وينو هو، تڏهن هڪ تمام وڏي لڏ ـ پلاڻ (جيڪي اڳ ۾ يا پوءِ پڻ ٿيون آهن) رڳو ان ڪري واقع ٿي ته جيئن پنهنجي ”ديوس“ (Dieus) يعني خدائن جي حفاظت ٿي سگهي. اهو بلڪل ائين ٿيو جهڙيءَ طرح پيوريٽن فرقي جا ماڻهو مئي فلاور[١٨] جهاز ذريعي پنهنجي عقيدي جي تحفظ خاطر آمريڪا ويا هئا. پر ڇاڪاڻ ته هنن کي پنهنجي ڌرتيءَ سان محبت به هئي تنهنڪري هنن اتي يارڪ بدران نيويارڪ ٺاهيو. اهڙيءَ طرح پارسين وچي پئرس ٺاهيو ۽ ايرانين اتي ايران بجاءِ ايرن (Erin) ٺاهيو. تڏهن به هنن جو ڪم تمام مشڪل به هو ڇو ته شديد سرديءَ واري ماحول ۾ زندگيءَ کي برقرار رکڻ به ڏکي ڳالهه هئي ان جي مقابلي ۾ سندن اهي سؤٽ جيڪي هندستان جي سرزمين تي رهيا، انهن جو ڪم سولو هو ڇو ته هنن وٽ وڻندڙ ٻيلا هئا ۽ کيت هئا جتان هو آسانيءَ سان خوراڪ ۽ گرمي حاصل ڪري سگهيا ٿي. ان کان سواءِ کين ڪافي آسائش به ميسر هئي

جنهنڪري هو اڳتي وڌي سگهيا. تنهنڪري اهي ديواس مان اسوراس، ترمورتي مان برهما ۽ برهما مان اوم تائين پهچي ويا. ليڪن مغرب ۾ ڊيو (Dieu) اڄ تائين تقريباً اهو ساڳيو ئي رهيو، اتي جيڪو وڏ ۾ وڏ روحاني وجود هو سو بہ ڦري گوشت ۽ پوست وارو خدا جو پٽ ٿي ويو.

اهڙيءَ طرح عيسائين جي پيدا ڪيل شدت جا جيڪي بہ نتيجا نڪتا، اهي سڀ گهڻو ڪري منفي قوتن جي پيداوار هئا. جن ۾ پراڻين سرگرمين کي ختم ڪرڻ پڻ شامل هو. عيسائين جو اهو اثر هڪ رد عمل جي صورت ۾ هڪ هزار سالن تائين قائم رهيو. بهرحال هڪ طرف اهو رد عمل جاري هو تہ هوڏانهن مشرق مان هڪ ٻي نئين تحريڪ اُڀري، جيڪا مغرب طرف وڌڻ لڳي، جنهن جي ڪري اتي مثبت سرگرميون وجود ۾ آيون، يورپ جي سموري موجوده ادب تي ان جو احسان آهي. ان نئين فڪري سجاڳيءَ عيسائين جي موتمار اثرن خلاف يورپ ۾ هڪ احتجاج (Protest) جي صورت اختيار ڪئي. ان جو نتيجو اهو نڪتو جو اتان جي ماڻهن پنهنجي ماضي سان قطع تعلق ڪري، نئين سر ان هنڌان اڳتي وڌڻ شروع ڪيو، جتي اڇي هو بيهي ويا هئا. انهيءَ نئين ردعمل سان اهو فرق پيو تہ پراڻين سرگرمين ۾ هاڻي سڌاري ۽ اصلاح جي صورت پيدا ٿي جنهنڪري فڪري اوسر ممڪن ٿي پئي.

مثلاً: انگلنڊ ۾ انهيءَ فڪري ترقيءَ خارجي شڪل ۾ هڪ اهڙي عمل جي صورت اختيار ڪئي جيڪو پوءِ علم جي باقاعده هڪ الڳ شڪل ۾ نمودار ٿيو جنهن کي اسين سياست، ڪونيون ٿا. نامناسب نہ ٿيندو جيڪڏهن اسين هت سياست" جي اها وصف پڻ بيان ڪريون جيڪا ويهين صديءَ جي لغت جي ڪتابن ۾ موجود آهي. پاليٽڪ (Politic) يعني اسم جي صورت ۾ ان جي معنيٰ آهي پرواهہ نہ ڪندڙ يا مذهب جو موسمي پوئلڳ. صفت جي لحاظ کان ان جي معنيٰ آهي اصولن جي مقابلي ۾ مروج نظام ۽ جوڙجڪ جو حامي يعني سنن لفظن ۾ چالاڪ ۽ سياڻو ۽ ٻئي لحاظ کان مڪار عيار ۽ ڦڙتي باز اچا بہ ٻين لفظن ۾ دانشمند، تيزفهم، ڪم سان ڪم رکندڙ پوءِ غلط هجي يا صحيح.

حيرت آهي جو شيڪسپيئر[١٩] جهڙو ماڻهو بہ انهن ڳالهين جو شڪار نظر اچي ٿو. هو پڻ هڪ لحاظ کان سياست باز هجڻ سا گڏ قوميت جي ڳالهہ ڪري ٿو. ان هوندي بہ الهام ۽ اتساهہ جي مرحلن وقت هو انهن ڳالهين کان پاڻ کي آجو محسوس ڪري ٿو، ليڪن اها سندس معمول واري سطح نہ آهي. ان جي وضاحت هڪ مثال ذريعي ڪري سگهجي ٿي، جڏهن هو ان لفظ (Politic) جو استعمال ڪري ٿو. هو چوي ٿو: "دوست سان نرميءَ سان دشمن سان نيڪ ناڪ هلڻ گهرجي" ايتريقدر وسيع المشرب هئڻ جي باوجود هن جو ذهن "جون آف آرڪ"[٢٠] (Joon of Arc) کي ڏائڻ سمجهي ٿو، جيتوڻيڪ ان ويچاريءَ جو ڏوهہ صرف ايترو هو تہ هن انگريز قوم جي مفادن جي مخالفت ڪئي هئي. شيڪسپيئر جي پيٺ ۾ شيلر[٢١] (Schiller) ۽ شا[٢٢] (Shaw) هن کي برگزيده هستي سمجهن ٿا. اهڙيءَ طرح قيصر کي جيڪا هو وڏي ۾ وڏي گار ڏيئي سگهيو ٿي سا اجهو هيءَ آهي: قيصر اڻ هريل گڏهہ آهي.

هتي اهو ٻڌائيندو هلان تہ قديم رومين ۽ يونانين جي اٺويهن صديءَ جي انگريزن ۽ جرمنن سان وڏي مشابهت معلوم ٿئي ٿي. مثلاً: يونانين جي خاص خوبي اها هئي تہ اهي فڪري لحاظ کان ڏاڍا اڳتي وڌيل هئا ۽ اهي پنهنجو اظهار بہ انهيءَ فڪري سطح تي ڪندا هئا. ان ڪري ننڍڙيون رياستون هنن لاءِ نهايت موزون هيون. اهوئي سبب آهي جو سڪندراعظم[٢٣] وڏي سلطنت هلائي نہ سگهيو! ليڪن رومين، يونانين جي فڪري ترقيءَ جو فائدو وٺندي، طاقت ۽ قوت کي خارجي روپ ڏنو ۽ ان ڪري هڪ وسيع سلطنت قائم ڪرڻ ۾ ڪامياب ٿي ويا.

رومين تي اهو ڪردار ايڏو غالب آهي جو جديد اٽليءَ جي رهاڪوءَ لاءِ اڄ تائين ان پاليسي تي بهترين ڪتاب سورهين صديءَ ۾ لکيل ميڪاوليءَ[٢٤] جو "شهزادو" (The prince) ئي آهي. ٿورا ڏينهن اڳ مسوليني[٢٥] پاڻ ان ڳالهہ جو اقرار ڪيو آهي.

اهڙيءَ طرح انگريز قوم جو اصل ۽ صحيح نظريو نتيجي پسند هجڻ آهي. يعني ڪاميابي ئي ڪنهن شيءِ جي غلط يا صحيح هجڻ جو

فيصلو ڏئي ٿي. جيڪا ڳالهه بهتر نتيجو ٿي سامهون اچي، اهائي بهترين آهي. مطلب تہ چال چلت يا روش جو معيار پاليسي آهي.

مون عرض ڪيو تہ جرمن قوم قديم يونانين جهڙي آهي. انهيءَ ڪري جرمن يونانين وانگر فڪري لحاظ کان گهڻو اڳتي وڌي ويا ۽ فڪري سطح تي هنن پنهنجو اظهار آدرشي يا تصوراتي فلسفي جي شڪل ۾ ڪيو. پر هن سلسلي ۾ وري هنن جا اڪابر ذهن ايترو تہ محدود ٿي ويا جو هيگل[٢٦] جهڙي فلسفيءَ وٽ بہ خدا جو تصوّر هڪ ذهن (Mind) کان مٿي ناهي.

مطلب تہ اسان ڏٺو تہ انگريز پنهنجي فتوحات کي وڌائڻ ۽ هڪ عظيم سلطنت جي تعمير ۾ ڪهڙيءَ ريت ڪامياب ٿيا آهن. مطلب تہ فڪري قوت کي جيڪڏهن جاٽي بجهي رڳو خارجي روپ ڏيڻ جي ڪوشش ڪبي ۽ ان کي پنهنجي فطري رخ ۾ وڌڻ نہ ڏبو، تہ پوءِ ان مان عظيم قوت وجود ۾ اچي سگهي ٿي. پر جيستائين ڪنهن سلطنت جي تعمير جو سوال آهي تہ ان مان ڪا مدد ملي نٿي سگهي.

هن مهل تائين اسان انساني ڪردار جي بنيادي عناصر کي سامهون رکندي، مختلف قومن جي ڪردار جو جائزو ورتو آهي. مون اهو پڻ واضح ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي آهي تہ اهو انگريز قوم جو سياسي ڪردار يا خصوصيت آهي جنهنڪري اُهي برطانيہ سلطنت کي قائم ڪرڻ ۾ ڪامياب ٿيا آهن.

اسان کي اهو وسارڻ نہ کپي تہ ڪنهن پاليسيءَ منجهان ئي ڪا عوامي تحريڪ جنم وٺي ٿي ۽ ان جي ذريعي عملي طور تي اهو ڪجهہ حاصل ڪري سگهجي ٿو، جيڪو هونئن فقط اصولي طور تي اسين چاهيون ٿا. ان کان سواءِ اها پاليسي جڙ تہ اندي آهي. ان جو مثال هن ريت آهي: انگريزن جي سياست مان برطانيہ جي هيءَ عظيم سلطنت هرگز وجود ۾ نہ اچي ها، جيڪڏهن جارج ٽئين[٢٧] جي پاليسي نئين امريڪا وارو لوڏو نہ کائي ها. اصل ۾ ان واقعي کان پوءِ لاشعوري طور تي ئي سهي انگريز قوم کي جاڳائي وڌو ۽ ان کي هڪ نئين اصول يا متي کان واقف ڪرايو.

اڄ جو اهي آمريڪا جون نيون ڇاوَل آزاد قومون پنهنجي وطن جي سرزمين تي ڇوڏاري ڏيءَ وانگر چنبڙيل آهن ۽ جن تي برطانوي قوم کي ناز آهي، اهو سڀڪجهه پڻ آمريڪي احتجاج جو سنئون سڌو نتيجو هو.

جيڪڏهن انهيءَ جذبي کي وڌيڪ وسيع ڪيو ويو ته پوءِ ان ڳالهه جي چڱي خاصي اميد آهي ته ان جي ڪُک مان بين الاقواميت ضرور جنم وٺندي. هن حقيقت مان انگريزي ڪردار جي هڪ نئين پهلوءَ جي پڻ خبر پوي ٿي، جيڪو آهي ماحول سان مطابقت ۽ مناسبت اختيار ڪرڻ.

هتي اها ڳالهه ٻڌائڻ گهرجي ته جرمن سائنس ۽ جرمن فلسفو پڻ انگريز قوم جي ترقيءَ ۾ اهم عنصر جي حيثيت رکن ٿا.

هتي پهچڻ کان پوءِ اوهان آسانيءَ سان محسوس ڪري سگهو ٿا ته انگريز اصول جي بدران پاليسي جو اختيار ڪري ٿو. ڇاڪاڻ ته اهوئي سندس ڪردار آهي ۽ جيڪڏهن هو ڪو بيو قدم کڻي ها ته پنهنجي ڪردار جي نفي ڪري ها. هاڻي جهڙيءَ طرح هر شيءِ جون خوبيون ۽ خاميون آهن، تهڙيءَ طرح اها ساڳي ڳالهه ڪردار سان به لاڳو آهي. وري اها به حقيقت آهي ته اهو ڪردار ڪجهه وقت تائين قائم رهي ٿو، پر وقت گذرڻ سان گڏ يعني دنيا جي ترقيءَ سان ڪن مرحلن تي اهو گهٽ ڪارآمد پڻ ٿي پوي ٿو. مثلاً: انگريز قوم اهو ڪردار سترهين صديءَ کان وٺي اختيار ڪيو آهي، جنهن جو آدرش قوم پرستي ۽ هڪ اعليٰ انسان (gentleman) وارو چيو وڃي ٿو. انگريز ماڻهوءَ ۾ نديڻ کان ئي اهڙيون خاصيتون ٿين ٿيون، جو اڳتي هلي بين الاقوامي دنيا ۾ هو ڪو ڪردار ادا ڪري سگهي، جيتوڻيڪ پنهنجي اصليت جي لحاظ کان هو رجعت پرست قومي نظريي جو حامي هوندو آهي. آءٌ جڏهن آمريڪا کي ڪيترين جديد قسم جي قومن تي مشتمل هڪ ملڪ ڏسان ٿو. ته منهنجي ذهن اندر هن سلسلي ۾ ڪو شڪ باقي نٿو رهي ته اهو ملڪ اڳتي هلي بين الاقوامي تحريڪ ۾ نهايت اهم ڪردار ادا ڪندو.

تضادات جو اهو هڪ اهڙو مجموعو آهي جيڪو هڪ وڏي هم آهنگيت کي جنم ڏئي ٿو، ۽ ان لحاظ کان آمريڪا ۾ بذات خود

بين الاقواميت جو ٻج موجود آهي.

اهڙيءَ طرح جڏهن اڄ جي عوامي تحريڪ دنيا کي هڪ بين الاقوامي ڪٽنب جي صورت ۾ تبديل ڪري ڇڏيندي يا جڏهن مادي تحريڪ فڪري سطح کان اڳتي وڌي روحانيت جي درجي تي پهچندي، تڏهن مختلف مذهبن جي وچ ۾ موجود تضاد پڻ گهٽجڻ لڳندو ۽ هڪ اهڙي مذهب جو روحاني آدرش جنم وٺندو، جنهن کي دنيا جون قومون پنهنجو سمجهي ضرور اختيار ڪنديون.

هتي آءٌ اها ڳالهه وري چوان ٿو جيڪا مون ٿوري دير اڳ چئي هئي: يعني اڳ هندستان ۾ جيڪو ماحول هو ان ماڻهن جي فڪري توڙي روحاني ترقيءَ کي ڪٿي به نه روڪيو، مگر اتر يورپ ۾ جنگ و جدل جي ڪري ان جو رڪجڻ لازمي امر هو.

اهو ئي سبب آهي جو اسان اپنشد جهڙا فلسفا تخليق ڪيا. ان کان سواءِ اسان روحانيت جا اڻ ڳڻيا صاحب پيدا ڪيا. ايتريقدر جو ان سلسلي ۾ اسان پنهنجين اهم ضرورتن کي به نظرانداز ڪري ڇڏيو. وڏي ڳالهه ته اسان اهڙي دوررس نظريي جا متحمل ٿي پئي سگهياسون. ۽ اهڙا آدرش رکي ٿي سگهياسون اسان ڪنهن پاليسيءَ جي ڪڏ نه هئاسون، بلڪ اسان کي اصول ۽ متا پيارا هئا. اڄ جڏهن گهڻا ماڻهو انهيءَ اثر هيٺ آهن ته سياست مذهب جي جاءِ والاري آهي، تڏهن اسان پنهنجي سياست دانن کي مهاتما، ساڌو، آچاريه ۽ مولانا سڏڻ شروع ڪيو آهي. اهڙيءَ طرح جڏهن اڄ به اسان دنيا جي ٻين ملڪن ۾ وڃون ٿا، جتي قومي ڪردار روز بروز وڌيڪ پختي شڪل اختيار ڪندو وڃي ٿو، اتي به اسان کان مذهب کان سواءِ ٻيو ڪو سوال نٿو پڇيو وڃي! اسان آمريڪا وڃون يا انگلنڊ ۽ جرمني، پر اهي ماڻهو اسان کان وري به روحانيت ۽ مذهب جي ڄاڻ حاصل ڪرڻ گهرن ٿا.

هن سلسلي ۾ آءٌ توهان کي پنهنجو ذاتي تجربو ٻڌائيندس. مون جڏهن به پنهنجي انگريز دوستن ۾ ويهي سياست، اقتصاديات يا ڪاروبار متعلق ڳالهايو آهي ته مون ڏٺو ته آءٌ هنن کي پاڻ ڏانهن متوجه ڪري نٿي

سگهيس. ائين پئي محسوس ٿيو ڇڻ، تہ هنن لا شعوري طور تي اهو محسوس پئي ڪيو تہ انهن موضوعن تي اهي گهڻو ڪي ڄاڻن ٿا. چاهين ٿا تہ اِهُ هنن کي مذهبي معاملن بابت ڪجهہ ٻڌايان يا سندن آڏو باطني ۽ روحاني زندگيءَ جي اپٽار ڪريان. پوءِ مون جڏهن بہ ائين ڪيو ٿي تہ اِهُ ڪين پاڻ ڏانهن متوجہ ڪري پئي سگهيس. ساڳيءَ ريت جڏهن هڪ جرمن، سائنس ۽ فلسفي تي ڳالهائي ٿو تہ هو اسان جو ڌيان پاڻ ڏانهن ڇڪي وٺي ٿو. اهوئي سبب آهي جو ڪو وقت هو جڏهن انگريز موجد پنهنجي ڪيميائي مرڪب کي هروڀرو ابتو سبتو مگر جرمن نالو ڏيندا هئا بلڪل ساڳئي نموني ۾ جڏهن ڪا انگريز عورت رقص ۾ مشهور ٿيڻ گهرندي هئي تہ پنهنجي لاءِ اهڙو ڏکهو روسي نالو اختيار ڪندي هئي جنهن کي اچارڻ بہ مشڪل ٿي پوندو هو. پر جيڪڏهن وچٿري سطح جو معاملو هوندو هو تہ پوءِ اها ساڳي عورت پاڻ کي ڪنهن فرينچ نالي سان سڏرائيندي هئي. اهي ڳالهيون واقعي ڪنهن قوم جي مخصوص مگر لاشعوري طور تي ڄاتل سڃاتل ڪردار کي ظاهر ڪن ٿيون ۽ اهي قومون ان ڪردار ۾ يقيناً پنهنجو مٽ پاڻ ٿين ٿيون.

هتي اِهُ ضروري سمجهان ٿو تہ توهان کي مذهب جي ديس هندستان واپس وٺي اچان. مون عرض ڪيو تہ هندستان جي مذهب ۽ روحانيت سان سڄاڻپ ۽ وابستگيءَ جو پهريون سبب ان جي اردگرد جو ماحول آهي. ان کان پوءِ مذهب هڪ عامل جي حيثيت ۾ هندواسين جي مخصوص ڪردار جي تعمير ڪئي. وڏي ڳالهہ تہ گذريل ڇهن هزار سالن کان وٺي اهو سفر جاري آهي. اهوئي سبب آهي جو بنهہ اسان جي زماني ۾ يعني اڄ بہ سپني خارجي اثرن جي هوندي بہ اسين وري بہ مذهبي اصطلاح ۾ گفتگو ڪرڻ لاءِ مجبور آهيون. مطلب تہ مذهب اسان جي رت ست ۾ موجود آهي. ان ڪري جيڪڏهن هڪ هندستانيءَ جو مخصوص ڪردار آهي تہ سندس روحانيت سان آشنائي ۽ گهرائي ۾ مضمر آهي، جيڪو ٻاهرين ناهہ ٺوهہ ۽ مطلب برآريءَ کان پاڪ آهي. هو ظاهري دنيا کي ”مايا“ يا فريب ڪوٺي ٿو. لفظ مايا منجهان ٻيو ڪٿي ڪهڙو بہ غلط مطلب

وٺي، پر فرئنسس ٿامپسن[۲۸] چواڻي، جنهن ماڻهوءَ آڪاس تي پهچائيندڙ شراب جو مزو ورتو هوندو جيڪو هن ڌرتيءَ کي بڪواس ۽ ساهه کي ناقابل برداشت بنائي ڇڏي ٿو، اهو چند اهم ضرورتن جي ڪري اهي سڀ ڳالهيون وساري ڪونہ ٿو سگهي. اڄ اسان جي هن ڌرتي تي دنيا جا سڀ مذهب وڏي ويجهي رهيا آهن، پر افسوس رڳو اهو ٿو ٿئي تہ اهي هڪٻئي سان تضاد جي صورت ۾ وڌي رهيا آهن. پر جيڪڏهن توهان هن ڳالهہ ۾ ٿورو بہ وڌيڪ اونهو ويندا تہ معلوم ٿيندو تہ هندستاني زرتشت بين زرتشتين کان پلو آهي. اهڙيءَ طرح هڪ هندستاني ڪرستان ويدانتي، مسلمان يا ٻوڌي، اهي سڀ پنهنجي نوع ۾ بهترين آهن. اهو سڀڪجهہ هن ڌرتيءَ جي ڪري آهي ۽ اهوئي سبب آهي جو مون کي اميد آهي تہ هندستان بين الاقوامي حيثيت جو اهو آدرش پيش ڪري سگهي ٿو، جنهن کان سواءِ هڪ ڪٽنب جو وجود محال آهي، بلڪ جنهن کان سواءِ هڪ فطري ڪل وجود ۾ اچي نٿو سگهي. ان جو وڏي ۾ وڏو سبب هيءُ آهي تہ هن ڌرتيءَ تي ئي مذهبي تضاد جي وڏي ۾ وڏي صورت نظر اچي ٿي. آءٌ هتي اها ڳالهہ وري ورجايان ٿو تہ وڏي ۾ وڏي هم آهنگيت جو وجود تضادات مان ئي اُڀري ٿو.

هاڻي آءٌ توهان جو ڌيان اجا هڪ وڌيڪ اهم حقيقت طرف ڇڪايان ٿو. مون شروع ۾ بہ چيو تہ جيڪا طاقت يا قوت اندر مان پيدا ٿي ٻاهر اچي ٿي، اهائي عوام يا ماڻهن کي مٿي کڻي سگهي ٿي ۽ اهائي عالمي تحريڪ جي صورت اختيار ڪري ٿي. اها ڳالهہ پڻ سمجهہ ۾ اچي ٿي تہ جيڪڏهن ڪا قوت ٻاهر کان اندر طرف اچي ٿي ۽ هيٺان کان مٿي چوٽيءَ تي چڙهڻ گهري ٿي، ان صورت ۾ اها عوامي تحريڪ پکڙجڻ جي بدران گهٽجڻ لڳي ٿي، تان جو عروج واري زماني ۾ بہ اها تحريڪ چند فردن تي مشتمل رهجي وڃي ٿي. وري جيترو اها ڊيگهہ ونندي، اوترو گهڻو وقت ساڏن پيدا ٿيڻ ۾ لڳندو. اهڙيءَ طرح جيتري گهڻي عرصي کان پوءِ منجهن ڪو آچاريہ پيدا ٿيندو، اوترو عوام جي بلڪل بي عمل، سست ۽ ڪاهل ٿيڻ جو خطرو وڌي ويندو. هندستان اندر مختلف دؤرن ۾ وڏي پيماني تي عوام جي بيعملي ۽ ڪاهليءَ جو هڪڙو وڏو سبب آهي.

ٻيو هڪڙو سبب جنهن ڏانهن آءُ اڳ ۾ اشارو ڪري آيو آهيان اهو آهي ته هن ڌرتيءَ جي هڪ ڪل جي حيثيت ۾ ترقي متضاد تحريڪن جو نتيجو آهي. انهيءَ ڪري توڙي جو ڪا تحريڪ ڪيتري به ترقي پسند ڇو نه هجي، پر ٿي سگهي ٿو ته وقتي حالتن ۽ ضرورتن جي ڪري اها پسند نه پوي يا مقبول ٿي نه سگهي. اهڙيءَ صورت ۾ اها تحريڪ ڪجهه عرصي لاءِ جڻ ملتوي ٿي وڃي ٿي پوءِ جيستائين ان جو وري وقت اچي.

سقراط[٢٩] کي سندس خيالن جي ڪري زهر ڏنو ويو ۽ حضرت عيسىٰ[٣٠] کي صليب تي چاڙهيو ويو. نہ هو يونانين کي بدلائي سگهيو ۽ نہ وري رومي هن نظريي ڏانهن وڌيا. ليڪن سوفسطائين گهڻو ڪجهه ڪري ڏيکاريو ۽ اهڙيءَ طرح رومي سلطنت به واه جو اُبري.

انهيءَ ڪري هندستان جو مستقبل اجا اڳتي آهي. بهرحال ٻهرين ضرورت ان ڳالهه جي آهي ته اهڙو ردعمل ۽ اهڙي تحريڪ پيدا ڪئي وڃي جنهن سان خارجيت کي زور وٺائي سگهجي. عربن جي آڏو اصل مقصد اهوئي هو جيڪو کين هتي وٺي آيو ۽ انگلنڊ وارن جي سامهون پڻ سڌي يا اڻسڌيءَ طرح اهوئي مقصد رهيو آهي. اها ڳالهه به پڪي سمجهڻ گهرجي ته ايندڙ ڪجهه وقت تائين اها تحريڪ ائين جاري رهڻ کپي ته جئن اهو مواد ڪنو ڪري سگهجي، جنهن منجهان وڏيڪ اعلىٰ ۽ عمده قسم جون صورتون پيدا ڪري سگهجن. ان کان سواءِ اسان جي چوڌرد مادي جذبن جو پکڙيل چار عام ماڻهن کي ائين آياري رهيو آهي جو اسين چاهيون يا نه چاهيون، پر اها لهر اسان تائين ضرور پهچندي. انهيءَ ڪري اڄ هندستان جي وڏن ماڻهن جو اهو فرض آهي ته اهي پنهنجي اصلي ۽ صحيح ڪردار جي ساڃهه حاصل ڪن ۽ مستقبل جي ذميدارين جو پورو پورو فهم حاصل ڪن. ساڳئي وقت هنن کي کپي ته مادي تحريڪن جو به مڪمل فائدو وٺن ۽ پنهنجي عوام کي ايترو مٿي کڻي اچن جو اهي پنهنجي طبعي ۽ فڪري قوتن جي اهميت کي به محسوس ڪري سگهن. يوربي قومن گذريل ٻن صدين ۾ ائين ئي ڪيو آهي ۽ اهي

ائين ئي ڪنديون پوءِ ڪٿي هنن جي آڏو ڪيڏي به مخالفت ڇو نه هجي البت هندستان جي مائٽن جو ڪردار زياده تر باطني يا اندروني آهي. ان ڪري جڏهن مادي جذبو روحاني ترقيءَ جو خواهشمند ٿئي ته پوءِ ان آبائي ۽ موروثي ڏنڌي کي ته بهترين نموني ۾ ادا ڪرڻ جي ڪوشش ڪجي. هتي مون کي گوئٽي جي لفظن کان وڌيڪ مناسب لفظ ڪونه ٿا ملن جيڪي توهان کي ٻڌايان ٿو. هو چوي ٿو: اهو ڪُل ئي آهي جنهن ۾ سچ ۽ نيڪي مستقل رهي سگهن ٿا.

جيتوڻيڪ آءُ شروع ۾ اها ڳالهه ڪري آيس ته اسان انساني فعل ۽ عمل کي هٽراڏو طور قسمن يعني جسماني، فڪري ۽ روحاني سطحن تي ورهائي ڇڏيو آهي پر حقيقت ۾ اهڙي تقسيم جي گنجائش ڪونهي. ان ڪان سواءِ هرهڪ سطح جيِ هر ٻيءَ سان لاڳاپو به آهي ته وري هڪٻئي مٿان ردعمل پڻ ٿئي ٿو. مثلاً: جسماني تڪليف فڪري بيماريءَ کي به ساڻ ونيو اچي ٿي ۽ ان جي ڪري اسان وڌيڪ روحاني جستجو جا اهل نٿا رهون. مطلب ته زندگي هڪ فطري ڪُل آهي. اهوئي سبب آهي جو ان جي هرطرفي اوسر ٿيڻ کپي. البت جيڪڏهن اسين ڪي مکيه خاصيتون رکڻ گهرون ٿا ته انهن لاءِ اسان کي خاص ڌيان جي ضرورت پئجي سگهي. بهرحال هڪ وليءَ کي به ڪاڏي ڪائڻ ۽ ننڊ ڪرڻ جي ضرورت پوي ٿي.

غزالي[٣١] جي بقول:-

ڪيس پنهنجي جانورن جي پوري سنڀال لهڻ کپي ته جئن ان تي سواري ڪري سگهجي. ٻيءَ صورت ممڪن آهي ته هو بيابان جي وچ ۾ بيٺو هجي ۽ پنهنجو سفر پورو ڪري نه سگهي.

پيو ته اهي حالتون جيڪي اسان کي روحانيت ڏانهن مائل ڪنديون هيون اهي به تيزيءَ سان ختم ٿينديون پيون وڃن. قديم زماني ۾ انسان جون جسماني ضرورتون آساني سان پوريون ٿي سگهنديون هيون اسان کي آرام لاءِ به اڄ ميو وقت ملي ويندو هو اڄ گهڻا ماڻهو ڪاڏي لاءِ پيا واجهائين. زندگيءَ جو اهو ڳاهه ايڏو ته ڏکيو ٿيندو پيو وڃي جو جسم ۽ روح جو ڳانڍاپو قائم رکڻ مشڪل ٿي پيو آهي ان ڪري جيستائين اسان

ان صورتحال کي منهن نٿا ڏيون ۽ اهڙيون معاشي حالتون پيدا نٿا ڪريون جن ۾ رڳو جسم جي پرورش ڪري سگهجي بلڪ ذهن جي به پوري نشوونما ڪيي تيستائين بيءِ صورت ۾ جيڪو روح باقي بچندو اهو اظهار جي سگهه کان محروم هوندو ۽ لازمي طور تي ڪري خراب ٿيندو.

تنهنڪري اٹسڏي طرح اها ڳالهه ثابت ٿي چڪي تہ جيڪڏهن اسين پنهنجي روايتن کي قائم ودائم ڏسڻ گهرون ٿا ۽ مستقل جا فرض بہ ادا ڪرڻ چاهيون ٿا، تہ پوءِ پهرين ضرورت ان ڳالهه جي آهي تہ عوام الناس جي جسم ۽ ذهن جي خوراڪ جو جوڳو بندوبست ڪيو وڃي. گوئٽي جي مٿي چاڻايل مصرع ۾ "ڪل" جو اهوئي مطلب هو. انهيءَ مصرع ۾ بيا خاص لفظ جن ڏانهن آءٌ توهان جو ڌيان ڇڪائيندس مستقل قوت آهن جو تہ مستقل ارادي کان سواءِ عمل ناممڪن آهي ۽ ارادي جي ڪمي ڪردار جي گهٽتائيءَ جو پڪو ثبوت آهي. اهو ڪردار پلي ڪهڙو بہ هجي پر جيستائين ڪردار جي اها خاصيت پختي بنياد تي بيٺل نہ آهي ۽ جيستائين اهو ظاهري توڙي باطني عمل تي اثرانداز نٿو ٿئي، تيستائين ان کي ڪردار جو نالو ڏيڻ اجايو آهي.

توهان کي هيتري ساري تڪليف ڏيڻ کان پوءِ ۽ ان کان اڳ جو آءٌ هيءَ تقرير ختم ڪري پنهنجي جڳهه ونان، آءٌ مکيہ ڳالهين کي هتي ورجايان ٿو: هندستان جي بنيادي ۽ مکيہ خاصيت ان جي روحانيت آهي. بيون سڀ شيون انهيءَ مقصد لاءِ ذريعي جي حيثيت رکن ٿيون. پر اهي ذريعا بہ هرگز وسارڻ جهڙا نہ آهن پر جيڪڏهن انهن ذريعن کي مقصد سمجهيو ويو ۽ اها دوررس نگاهہ ۽ گهرائي جيڪا اسان جي رت ۽ سُتَ ۾ شامل آهن ۽ اسان جي ورثي سمان آهن، اها گم ٿي وئي تہ پوءِ هندستان لاءِ اهو ڏهاڙو ماتم جو ڏينهن هوندو تڏهن لڙڪ اکين ۾ آڻي اهو پڇڻو پوندو: "جڏهن لوڻ جو پنهنجو ذائقو ختم ٿي چڪو تہ پوءِ اهو ٻي ڪهڙي شيءِ کي نمڪين بڻائي سگهندو؟!"

❊

حوالا

(١) زرتشت (Zoroastar 628 – 551 BC)

پارسي مذهب جو باني جنهن وٽ چڱائيءَ ۽ برائيءَ جي، مستقل ويڙهه جو تصور ملي ٿو زنداوستا ۾ سندن عقائد جو تفصيل موجود اهي. ٽين صدي عيسويءَ ۾ ايران جي ساساني بادشاهن اهو مذهب اختيار ڪيو. اڳتي هلي زرتشت جي نظرين جو مجوسيت جي باني ماني جي فڪر تي بہ وڏو اثر پيو. هن ڪتاب جي تيرهين تقرير ۾ علامہ صاحب سندس فڪر تي تفصيلي روشني وڌي آهي.

(٢) گوتم ٻڌ (Gautma Buddha 563- 483 Bc)

ٻڌمت جو باني، جنهن جي نظرين هندستان جي مهاراجا اشوڪ جي زماني ۾ ٽين صدي قبل مسيح ۾ وڏي مقبوليت حاصل ڪئي. اڳتي هلي اهو مذهب گهڻين تبديلين سان ايشيا جي تمام وڏي حصي ڏکڻ - اوير ۽ ڏور - ايشيا جي ڪيترن ملڪن ۾ پکڙجي ويو. البت هندستان ۾ ٥٠٠ عيسوي ڌاري ان جو زوال شروع ٿيو. هڪ اندازي موجب هينئر دنيا ۾ ٢٠ کان ١٥ ڪروڙ ٻوڌي موجود آهن. هينئر اهو دنيا جو چوٿون نمبر وڏو مذهب آهي. گوتم ٻڌ جي زندگي ۽ فڪر تي اسان تفصيلي روشني ١ - (٢) وجهي چڪا آهيون.

(٣) حضرت عيسيٰ عليه السلام

جيتوڻيڪ حضرت عيسيٰ مسيحت جو باني سمجهيو وڃي ٿو پر هن پاڻ ڪنهن بہ نئين مذهب جي دعويٰ ڪونہ ڪئي. بلڪ سندس تعليمات منجهان دين موسوي جو تسلسل ظاهر ٿئي ٿو. متي، مرقس، لوقا ۽ يوحنا ڏانهن منسوب چئني انجيلن مان پڻ ان ڳالهه جي شاهدي ملي ٿي تہ

حضرت عيسيٰ جي ديني تعليم جو مقصد يهوديت ۾ اصلاح جي هڪ ڪوشش ۽ هنن کي اعليٰ اخلاقي آدرش سان واقف ڪرڻ هو: حضرت عيسيٰ جي زندگيءَ جو مفصل احوال اسان ۴ (١٦) ۾ ڏئي چڪا آهيون.

(۴) حضرت محمّد صلي الله عليه وآله وسلم (571 – 632 Ad)

پيغمبر اسلام جي ولادت مڪي جي قريش خاندان ۾ ٿي. چاليهن سالن جي عمر ۾ کين نبّوت سان سرفراز ڪيو ويو ۽ پاڻ دين اسلام جي تبليغ شروع ڪيائون. مشهور روايت موجب وحي يا الهام کان اڳ پاڻ غارِ حرا ۾ وحي اڪيلائيءَ ۾ عبادت ڪندا هئا. مڪي جي قريش طرفان وڌندڙ مخالفت پاڻ سن ٦٢٢ع ۾ هجرت ڪري مديني هليا ويا. آخر سن ٦٣٠ع ۾ جڏهن مڪو فتح ٿيو ته عرب جا گهڻا قبيلا اسلام قبول ڪري چڪا هئا.

پاڻ سڳورن جي تعليمات جو لب لباب اهو هو ته دنيا ۾ دين صرف اسلام ئي هو جيڪو بني نوع انسان ۾ شروع کان وٺي هلندو اچي، دين ابراهيمي يا دين موسوي پڻ ان ساڳئي سلسلي جي ڪڙي هئا. ان سان گڏ پاڻ وحي جي خاتمي ۽ دين اسلام جي تڪميل جو اعلان ڪيائون. هڪ لحاظ سان ڏسجي ته پيغمبر اسلام جي صرف اها وحيءَ جي خاتمي واري دعويٰ ئي وڏي ۾ وڏو سچ آهي ۽ چو ته اها حقيقت آهي ته گذريل چوڏهن سؤ سالن ۾ اسلام کان پوءِ ايڏو ڪوبه وڏو مذهب قائم ٿي نه سگهيو آهي ۽ نه وري اڳتي ڪو اهڙو امڪان نظر اچي ٿو.

بني نوع انسان جي تاريخ ۾ پيغمبر اسلام جي شخصيت هر لحاظ کان بينظير ۽ بيمثال آهي جيڪڏهن دنيا جي سيني وڏين ۽ عظيم شخصيتن جي زندگيءَ جو تقابلي مطالعو ڪجي ته پاڻ سڳورن جي شخصيت گهڻو مٿي نظر ايندي. هن سلسلي ۾ سال ١٩٧٨ع ۾ نيويارڪ (امريڪا) منجهان ڇپيل ڪتاب

The 100: A ranking of the most influential Persons in History.

هڪ قدر جوڳي ڪوشش آهي. انهيءَ ڪتاب ۾ دنيا جي هڪ سؤ جليل القدر شخصيتن جي تقابلي مطالعي کان پوءِ جن ۾ پيغمبر،

حڪمران، فيلسوف، سائنسدان، سياستدان وغيره سڀ شامل آهن، پيغمبر اسلام کي پهريون عظيم المرتبت انسان ڄاڻايو ويو آهي.

(٥) افلاطون (Plato 429–347 Bc)

يونان جو عظيم فيلسوف جيڪو سقراط جو شاگرد هو. سندس تصنيفات ۾ "مڪالمات" (Dialouges) گهڻو مشهور آهي. افلاطون جي فلسفي ۽ زندگيءَ تي مختصر نوٽ ٢ - (٢) ۾ ڏسي سگهجي ٿو.

(٦) ڏکڻ - اوڀر (South – East)

موجوده دؤر جي اصطلاح ۾ ان کي فقط (South) يا مشرق (East) چيو وڃي ٿو.

(٧) اتر - اولهه (North – West)

موجوده دؤر ۾ ان کي فقط (North) يا مغرب (West) سان ظاهر ڪيو وڃي ٿو.

(٨) ارسطو (Aristotle 384– 322 Bc)

يونان جو هيءُ عظيم فيلسوف افلاطون جو شاگرد هو. سن ٣٢٧ قبل مسيح ۾ افلاطون جي وفات کان پوءِ هن اٿينس ۾ اچي هڪ مدرسو قائم ڪيو. هن جو دستور هو ته هو پنهنجي نظرين جي وضاحت پسار ڪندي ڪندو هو جنهنڪري سندس فلسفي کي گشتي يا متحرڪ (Peripatetic) فلسفو ڪوٺيو ويو. ارسطوءَ rehetoric poetics, politics, ethics ۽ Lagic کان سواءِ Zoology, physics, mataphysis, جهڙن علمن تي ڪتاب لکيا آهن.

ارسطوءَ جي نظرين ۾ زندگي تي تفصيلي روشني اسان هن کان اڳ ٢ - (٣) ۾ وجهي چڪا آهيون.

(٩) گوئٽي بابت ڏسو ٣ - (٢٠)

(١٠) ارسطوءَ بابت مٿي (٨) ۾ ذڪر ٿي چڪو.

(١١) هلاڪو خان.

چنگيز خان جو پوٽو جنهن پنهنجي وڏي ڀاءُ جي چوڻ تي پهريائين

ايران تي حملو ڪيو. ايران فتح ڪرڻ کان پوءِ هن بغداد جو رخ رکيو ۽ هڪ لک فوج سان عباسي خليفي جي فوجن کي شڪست ڏني ۽ خليفي کي قتل ڪيو. منگولن هڪ هفتي تائين بغداد کي لٽيو، لکين شهرين کي قتل ڪيو ۽ بغداد جي ڪتب خاني کي دجله درياهه جي نذر ڪيو. اهو واقعو سن ١٢٥٧ع ۾ ٿيو. چون ٿا ته دجله دريا جو پاڻي جيڪو اڳ انساني خون سان ڳاڙهو ٿي چڪو هو، سو هاڻي ڪتابن جي مس سان ڪارو ٿي ويو. هن شام ملڪ پڻ فتح ڪيو ۽ واپس ايران اچي مراغه کي پنهنجو دارالخلافه ناهيائين.

(١٢) چنگيز خان (Genghis khan 1162- 1227 AD)

هن منگول فاتح جو اصل نالو تموچن هو. جڏهن هو نون سالن جو ڇوڪرو هو ته هن جي پيءُ کي ٻئي قبيلي وارن ماري وڌو. ان کان پوءِ مخالف قبيلي وارا ڪيس به گرفتار ڪري وٺي ويا. پر پوءِ جڏهن هو انهن جي قيد مان ڀڄي نڪتو ته هن پاڻ کي مسلح ۽ منظم ڪري پنهنجي دشمنن کي شڪست ڏني، آخر سن ١٢٠٦ع ۾ منگولن جي ڪيترن قبيلن هن کي چنگيز خان جي لقب سان پنهنجو بادشاهه بڻايو.

هن پهريائين چين جي ڪن علائقن تي قبضو ڪيو. مگر جلدي خوارزم شاهه محمد سان سندس تڪرار وڌي ويو، جنهن جو ملڪ وچ ايشيا ۽ ايران جي علائقن تي مشتمل هو. خوارزم شاهه جي ملڪ فتح ڪرڻ کان پوءِ منگولن هڪ طرف روس جي علائقن تي حملو ڪري رهيا هئا، ته ٻئي طرف چنگيز خان پاڻ افغانستان ۽ اتر هندستان تي حملو ڪري ڏنو. هوڏانهن خوارزم شاهه چنگيز خان هٿان شڪست کائڻ کان پوءِ پنجاب ۽ سنڌ جو رخ رکيو ۽ ڪافي عرصو هتي دربدر ٿيندو رهيو.

چنگيز خان سن ١٢٢٧ع ۾ مري ويو ته پويان اوگدائي تخت نشين ٿيو. هو به نهايت ڪامياب سپهسالار ثابت ٿيو ۽ يورپ جي ڪن حصن تي قبضو ڪيائين. پر هو به جلدي سن ١٢٣١ع ۾ وفات ڪري ويو.

بهرحال هن جي مرڻ کان پوءِ منگولن يورپ جو رخ ڇڏي چين تي مڪمل اختيار حاصل ڪري ورتو. اهڙيءَ طرح جڏهن سن ١٢٧٩ع ۾

قبلا خان چين جو حڪمران ٿيو ۽ منگولن جي سلطنت چين کان سواءِ روس ۾ وچ ـ ايشيا جي ڪيترن علائقن ۾ قائم هئي.

(١٣) قيصر (Caesar)

رومي شهنشاهن جو لقب، جنهن جو انگريزيءَ ۾ اُچار "سيزر" آهي. رومي بادشاهن ۾ اهو لقب آگسٽ جي دؤر حڪومت (27 Bc– 14 Ad) کان شروع ٿيو ۽ هيڊران جي دؤر (117–138 AD) تائين قائم رهيو.

(١٤) گوتم ٻڌ

مهاتما ٻڌ بابت مٿي (٢) ۽ ١(٢) ۾ روشني وجهي چڪا آهيون

(١٥) حضرت عيسيٰ عليه السلام

مٿي (٢٣) ۽ ٣ (١٦) ۾ تفصيلي ذڪر ٿي چڪو آهي.

(١٦) اسپينسر (Edmund Spersr 1552–1599 AD)

هو لنڊن ۾ ڄائو ۽ تعليم ڪئمبرج ۾ حاصل ڪيائين سن ١٥٧٩ع ۾ جڏهن سندس پهريون نظم (The shpherds calandar) شائع ٿيو ته ان مان ئي سندس اعليٰ شاعريءَ جا اهڃاڻ واضع هئا. اسپينسر جو وڏي ۾ وڏو ڪارنامو سندس عظيم نظم (The faerie Queene) آهي، جنهن کي هن ٻارنهن حصن ۾ مڪمل ڪرڻ گهريو ٿي. پر هو ان جا ڇهه حصا مشڪل سان مڪمل ڪري سگهيو ۽ ستون لکي رهيو هو ته پاڻ وفات ڪري ويو.

انهيءَ نظم لکڻ وقت اسپينسر جو مطمع اعليٰ اخلاق جو موضوع هو. هن پنهنجي نظم ۾ ارسطوءَ جي انهن ٻارهن اعليٰ اخلاقي آدرشن کي ئي سموئڻ گهريو ٿي، جن جي آڌار تي ڪنهن ماڻهوءَ کي عظمت (Maginificence) جو حامل قرار ڏيڻو هو. اهڙيءَ طرح هن پهرئين حصي ۾ پاڪائي (Holiness) ٻئي ۾ "اعتدال" (Temperance)، ٽئين ۾ عصمت (Chastity)، چوٿين ۾ دوستي (Friendship) پنجين ۾ انصاف (Justice) ڇهين ۾ خوش خلقي (Courtesy)، ۽ ستين ۾ ثابت قدمي (Consistency) جهڙن اعليٰ اخلاقي قدرن کي بيان ڪيو آهي. ان لحاظ

ڪان فيري ڪوئين کي تمثيل نگاريءَ جو بهترين مثال سمجهيو ويو آهي.

نقادن جو چوڻ آهي ته انگريزيءَ جي پهرين وڏي شاعر چاسر ڪان پوءِ اسپينسر هر لحاظ ڪان وڏو شاعر آهي. بلڪ نشاة الثانيه جي سموري شاعري سندس تتبع تي ملي ٿي. ان ڪري کيس ”شاعرن جو شاعر“ (the poets poet) پڻ ڪوٺيو ويو آهي.

(١٧) ٽيٽان (Titian 1477- 1576 AD)

وينس جو مشهور مصوّر جنهن جو شاهڪار چتر 'Sacred and Profane love' اڄ سوڌو روم جي بورجيز گئلريءَ ۾ رکيل آهي.

(١٨) مئي فلاور (May flower)

سن ١٦٢٠ع ۾ مئي فلاور نالي جهاز ۾ انگلنڊ جا ”پهريان“ پانڌيئڙا (Pilgrim fathers) سائوٿيمپٽن ڪان آمريڪا لاءِ روانا ٿيا. پهرين هنن جو تعداد فقط چاليهه هو پر پوءِ آخر ۾ اهو هڪ سؤ ٻه ٿي ويو. هنن جي هجرت جو مقصد اهو هو ته نئين ڌرتيءَ تي وڃي پنهنجي پيورٽين (Puritan) عقيدي جو تحفظ ۽ ڦهلاءُ ڪري سگهن: ڇو ته هنن سمجهيو ٿي ته انگلنڊ ۾ کين پنهنجي نظرين جي پرچار لاءِ گهربل آزادي حاصل ڪونه هئي.

(١٩) شيڪسپيئر لاءِ ڏسو ٦- (١٢)

(٢٠) جون آف آرڪ (Joan of Arc 1412- 431)

فرينچ قوم پرست عورت جيڪا هڪ هاريءَ جي ڌيءُ هئي. چيو وڃي ٿو ته ٻارهن سالن جي عمر ۾ هن کي خواب اچڻ لڳا ته هوءِ فرانس جي بادشاهه چارلس ستين جي مدد ڪندي ۽ انگريز قوم ڪان سؤ سال جنگ جو بدلو وٺندي.

سن ١٤٢٩ع ۾ هن جي ملاقات فرانس جي ولي عهد شهزادي سان ٿي، جنهن کي هن قائل ڪري ورتو ته کيس فرانس جي فتح جو الهام ٿيو هو. آخر اهو وقت آيو جڏهن هن فرينچ لشڪر جي اڳواڻي ڪندي انگريزي لشڪر کي اورلينس شهر مان ڀڄائي ڪڍيو ۽ شهزادي کي چارلس ستين جي لقب سان تخت تي ويهاريو. ان ڪان پوءِ کيس اورلينس

جي ملڪ (Maid of orleans) جو خطاب ڏنو ويو.

ليڪن سن ١٤٣٠ع ۾ برگنڊيءَ جا باشندا انگريزن سان سازش ڪري کيس گرفتار ڪرڻ ۾ ڪامياب ٿي ويا. انگريزن ڪليسا کي وچ ۾ آندو جن فتويٰ ڏني تہ هوءَ عورت نہ بلڪ ڏائڻ هئي. آخر ٣٠ مئي سن ١٤٣١ع تي دوئن جي وچ شهر ۾ کيس جيئرو جلايو ويو!

(٢١) شلر (Schiller 1759–1805 AD)

جرمن شاعر ۽ درامانگار پيشي جي لحاظ کان فوج ۾ سرجن هو. هن کي يورپ ۾ رومانوي تحريڪ جو هڪ اهم اڳواڻ ليکيو وڃي ٿو. سندس درامي ”ڊاڙيل“ جنهن ۾ هن انقلابي فڪر پيش ڪيو، گهڻي ڪاميابي حاصل ڪئي. هو جڏهن جينا ۾ هو تہ اتي هن ٽيهہ سالہ جنگ جي تاريخ پڙ لکي. اتي ئي سندس سڃاڻپ گوئٽي (1749–1832 AD) سان ٿي، جنهن سان اهو لاڳاپو اڳتي هلي گهري دوستيءَ ۾ بدلجي ويو.جون آف آرڪ بابت هن ‘The maid of orleans’ نالي هڪ جدا ڪتاب لکيو.

(٢٢) جارج برنارڊ شا (Grege Bernard Shaw 1856–1950 AD)

آئرش نزاد جنهن ويهين صديءَ جي پهرين اڌ ۾ انگريزي ادب ۾ وڏي شهرت حاصل ڪئي. ڪيترائي ڊراما لکيا جن مان خاص ڪري Pygmelion' 'Candide' 'Back to methuselah' 'Man and 'Saint Joan' ۽ Superman'

نهايت اعليٰ درجي جا سمجهيا وڃن ٿا. کيس ١٩٢٥ع ۾ ادب جونوبل انعام پڻ ڏنو ويو.

(٢٣) سڪندراعظم (Aceaudar 356–323 BC)

دنيا جو هيءُ عظيم فاتح پنهنجي پيءُ فلپ ثاني کان پوءِ مقدونيہ جو سن ٣٣٦ قبل مسيح ۾ بادشاهہ ٿيو. هو يونان جي عظيم فيلسوف ارسطوءَ جو شاگرد هو. هن پهريائين ايران جي شهنشاه دارا کي شڪست ڏني ۽ پوءِ مصر فتح ڪيائين. جتي پنهنجي نالي پويان اسڪندريا جو شهر آباد ڪرايائين. سڪندر هندستان جو رخ رکيو پر پنجاب ۽ سنڌ کان اڳتي وڌي

نہ سگھيو. هتي هو ڪل ٽي ورهيہ يعني ۳۲۷ کان ۳۲۴ قبل مسيح تائين رهيو. هڪ سال پوءِ سڪندر جڏهن وفات ڪئي تہ سنڌس تمام وڏي سلطنت ٽن حصن ۾ ورهائجي وئي.

(۲۴) ميڪاويلي (Machiavelli 1467– 1527 AD)

اٽليءَ جي شهر فلورينس جو رهاڪو جنهن جي شهرت جو خاص سبب سندس ڪتاب 'The prince' آهي جيڪو هن سن ۱۵۱۳ع ۾ لکيو. اهو ڪتاب دراصل اهڙن صلاح مشورن تي مشتمل آهي جن جو مقصد حڪومت جي نظام کي نهايت مستحڪم نموني ۾ هلائڻ آهي. خاص ڳالهہ اها تہ هو رياست جي مضبوطيءَ خاطر ڪنهن بہ ڳالهہ کي ناجائز نٿو سمجهي. ان سلسلي ۾ ڪلم ڪلا نڳي، مڪر، فريب ۽ دغا بازيءَ کي جائز سمجهي ٿو.

(۲۵) مسوليني (Mussolini 1883– 1945 AD)

جديد اٽليءَ جو مطلق العنان حڪمران جنهن سن ۱۹۲۲ع کان ۱۹۴۳ع تائين فاشسٽ نموني ۾ حڪومت ڪئي. سن ۱۹۴۰ع ۾ ٻي عالمگير جنگ دوران هن هٽلر جو ساٿ ڏنو. جنگ هارائڻ کان پوءِ سن ۱۹۴۵ع ۾ جڏهن هو سئٽزرلينڊ فرار ٿي رهيو هو تہ کيس گوليون هڻي ماريو ويو.

(۲٦) هيگل (Hegel 1770–1831)

تفصيل لاءِ ڏسو ۲ ـ (۵)

(۲۷) جارج ٽيون (George III 1738– 1829)

هو جارج ٻئي جو پوٽو هو ۽ سندس دور حڪومت سن ۱۷٦۰ع کان شروع ٿئي ٿو. هن جو دور انگلنڊ جي تاريخ ۾ وڏي اٿل پٿل وارو زمانو هو. هڪ طرف مذهبي لڙاين ۽ فرقن جو زور هو تہ ٻئي طرف صنعتي ۽ زرعي انقلاب سرجي رهيا هئا. سندس ئي دور حڪومت ۾ آمريڪا جي نو آبادين سن ۱۷۷٦ع ۾ آزادي حاصل ڪئي. هو طبعاً نهايت شريف ۽

مخلص انسان هو، ان ڪري، ڪيس سياسي لحاظ کان ڪمزور پڻ سمجهيو ويو آهي.

(٢٨) فرئنسس ٿامپسن (Francis Thompsan 1859 – 1907) ڏسو ٧ - (٣٢)

(٢٩) سقراط لاءِ ڏسو ١ - (٣)

(٣٠) حضرت عيسيٰ لاءِ ڏسو ٣ ۽ ٣ - (٥)

(٣١) غزاليءَ لاءِ ڏسو ٣ - (٣).

❊

تعليم

[۲۰ ڊسمبر ۱۹۵۸ع تي علامہ صاحب سنڌ يونيورسٽيءَ جي B.T ڪلاس جي شاگردن کي خطاب ڪيو. سندن اها تقرير 'Education' جي عنوان سان پهريون دفعو ايڊيوڪيشن ڊپارٽمنٽ طرفان شايع ٿيندڙ جرنل ۾ ڏنل وئي هئي.]

اڄ آءٌ پاڻ کي توهان جي وچ ۾ ڏسي ڏاڍو خوش ٿيو آهيان: خاص ڪري ان لاءِ بہ تہ آءٌ انهن سنڌيافتہ نوجوانن کي خطاب ڪري رهيو آهيان جيڪي اسان جي تعليمي ادارن مان تازو فارغ التحصيل ٿي نڪتا آهن.

هن موقعي تي آءٌ اوهان سڀني کي مبارڪن جي قابل سمجهان ٿو جو اوهان قومي زندگيءَ ۾ اهو امتيازي مقام حاصل ڪيو آهي ۽ تعليمي لحاظ کان اهڙي سطح تي پهتا آهيو جتي اوهان هن ملڪ جا ڪارائتا شهري بنجي سگهو ٿا. هاڻي توهان جي اصلي زندگيءَ جي شروعات ٿئي ٿي جيڪو ان جو عملي پهلو آهي. توهان يونيورسٽيءَ جي اختياري وارن طرفان، پنهنجي والدين طرفان، پنهنجي دوستن احبابن طرفان ۽ پاڪستان جي رهواسين طرفان، جن جي خدمت ڪرڻ لاءِ اوهان مامور آهيو، مبارڪن جا مستحق آهيو.

پر ان کان اڳ جو آءٌ ڪجھ وڌيڪ چوان، آءٌ توهان تي اهو واضح ڪرڻ گهران ٿو تہ توهين نهايت وڏي غلطي ٿا ڪريو، جيڪڏهن اوهان سمجهو ٿا تہ توهان واقعي تعليم مڪمل ڪري ورتي آهي. اها وڏي ۾ وڏي ڀل آهي جيڪا ڪنهن فرد يا ڪنهن قوم کان ٿي سگهي ٿي. ان ڳالھ جي تاريخ شاهد آهي ۽ توهان کي تواريخ مان سبق حاصل ڪرڻ جو ڪو موقعو ضايع ڪرڻ نہ گهرجي. تعليم زندگيءَ سان گڏ هڪ لاڳيتو عمل آهي. تعليم، وقت وانگر وسيع ۽ اڻ کٽ سلسلو آهي. جڏهن وقت کي اسين

صرف سهوليت خاطر سالن، مهينن، هفتن ۽ ڏينهن ۾ ورهايون ٿا. تئن تعليم کي پڻ جدا جدا ڀاڱن ۾ ورهايو ويو آهي: جهڙوڪ: ٻاراڻي ابتدائي، ثانوي، يونيورسٽي وغيره.

حقيقت اها آهي ته هيءَ زندگي تمام مختصر آهي، پر علم، آرٽ ۽ فن تمام وسيع آهن ۽ بهتر زندگي اها آهي جيڪا علم جي حصول لاءِ وقف ڪئي وڃي. علم جي سلسلي ۾ ذات پات، رنگ ۽ عمر جي ڪا تفريق ڪونهي. قرآن پاڪ تعليم کي نور يعني روشني سڏيو آهي ۽ وڏيڪ چيو ويو آهي ته "تعليم ڪين اونداهيءَ مان ڪڍي روشنيءَ ۾ وني اچي ٿي."

يُخرِ جُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ اِلَي النُّورِ

اهو ساڳيو خيال نبي اڪرم محمد صلي الله عليه و آله وسلم جي انهن لفظن ۾ به سمايل آهي، جيڪي توهان بجا طور اسان جي يونيورسٽيءَ جي مونوگرام تي اڪريل ڏسو ٿا:-

"اطلبو العلم من المهدالي اللحد"

(علم جي طلب پينگهي کان وٺي قبر تائين جاري رکو.)

اهوئي سبب هو جو مسلمانن علم پرائڻ کي هميشه زندگيءَ جو هڪ اهم مقصد ڪري سمجهيو. وري جيترو وڌيڪ هو پڙهيل ۽ عالم هئا، اوترائي هو تواضع ۽ ٻين انساني قدرن سان ڀرپور هئا. هو پورهئي کي مانُ ڏيندا هئا ۽ ڪڏهن به هٿن سان محنت ڪرڻ کي عار نه سمجهندا هئا؛ بلڪ هو هٿ جي پورهئي سان پيار ڪندا هئا. حضور اڪرم صلي الله عليه و آله وسلم پنهنجي تعليمات ۾ نهايت واضح طور چيو هو:

"الکاسب حبيب الله" (پورهيت الله جو دوست آهي.)

۽ "طلب الحلال فريضة" (رزق جائز يعني حلال طريقي سان حاصل ڪريو.)

مسلمان انهيءَ قسم جي تعليمات جي پوئواريءَ ۾ ان حد تائين ويا جو وقت جا بادشاهه خود پنهنجي هٿن سان قرآن شريف لکندا هئا ۽ هٿ جي پورهئي خاطر ٽوپيون ناهي پنهنجي گذر سفر جو بندوبست ڪندا هئا.

مگر اسان جو موجوده معاشرو انهيءَ اعليٰ آدرش کان ايترو تہ هيٺ لهي آيو آهي جو تعليم حاصل ڪرڻ کي روزگار ۽ پئسن ڪمائڻ جو ذريعو سمجهيو وڃي ٿو. اۀ توهان کي ٻڌايان ٿو تہ اهو ايڏو ڦيرو ڪيئن آيو. اها هڪ ڄاتل سڃاتل حقيقت آهي تہ يورپ ۽ آمريڪا وارن قرآن حڪيم مان گهڻو ڪجهہ حاصل ڪيو آهي ۽ اسان جون گهڻيون سٺيون شيون پاڻ وٽ ڪٽي ويا آهن. جيتوڻيڪ هنن گهڻين ڳالهين کي پنهنجو ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي آهي، تہ بہ قرآن پاڪ جي ڪن اهم هدايتن جي اصل مفهوم کي سمجهڻ کان قاصر رهيا آهن. اهوئي سبب آهي جو هو پنهنجي روايتي ۽ پراڻن نظرين تان اڄ سوڌو هٽ ڪٽي نہ سگهيا آهن. انهن ڳالهين جي جهلڪ اڄ بہ سندن اميراڻي طبقي ۾ نظر اچي سگهي ٿي.

اهڙا وڏ گهراڻي جا ماڻهو اڄا تائين هٿ جي پورهئي کي هيچ ڄاڻي ان کان نفرت ڪن ٿا. اهوئي سبب آهي جو انهن خاندانن جي ڇوڪرن صرف هيٺين قسم جي پيشن ۾ داخل ٿيڻ لاءِ تعليم پئي حاصل ڪئي آهي:-

(۱) فوج (۲) ڪليسا ۽ (۳) قانون.

عجب تہ اهو آهي جو هو ڊاڪٽريءَ جي پيشي لاءِ بہ تيار نہ هئا. ٻيا هنر يا ڌنڌا جن ۾ محنت ۽ جفاڪشي درڪار هئي، تن جو تہ ذڪر ڪرڻ ئي اجايو آهي.

بدقسمتيءَ سان مغرب جي اها روايت اسان جي نوجوانن ۾ پڻ گهر ڪري وئي آهي. ان جو نتيجو اهو نڪتو آهي جو هو علم کي علم سمجهي حاصل نٿا ڪن ۽ نہ وري ان کي خودمختيار زندگيءَ جو ذريعو سمجهن ٿا. بلڪ هو ان کي فقط وڏين وڏين سرڪاري نوڪرين جي حصول جو ذريعو سمجهن ٿا تہ جئن هو پنهنجي پيٽ گذران جو ڪو بهتر وسيلو هٿ ڪري سگهن. علم جي باري ۾ ان غلط سوچ سبب اسان جي قوم هڪ عظيم حادثي جو شڪار نظر اچي ٿي. سرڪار لاءِ پڻ هيءَ ڳالهہ سخت مشڪل جو باعث آهي، بلڪ ان لاءِ ناممڪن آهي تہ اها

پهرين سيني لاءِ تعليم جو بندوبست ڪري ۽ پوءِ سيني کي نوڪري بہ مهيا ڪري. اَن ڪري هيءُ وقت آهي تہ اسين پنهنجين غلطين کي محسوس ڪندي پاڻ سنياليون ۽ صحيح رستي تي هلڻ شروع ڪريون. هن سلسلي ۾ اسلام جي ان سونهري اصول جي پيروي ڪريون جنهن مطابق علم کي سمجهي حاصل ڪرڻو آهي. باقي زندگيءَ جي جدوجهد سان ان نموني ۾ منهن ڏيو تہ شڪست ڪڏهن بہ تسليم ڪرڻي ناهي. ان صورت ۾ ئي توهان اها عظيم خدمت سرانجام ڏيئي سگهو ٿا: جيڪا اوهان، اوهان جي ملڪ ۽ اوهان جي ايندڙ نسلن لاءِ مفيد هوندي، بلڪ جنهن مان خدا بہ راضي ٿيندو. توهان آئيندي جي اميد ۽ مستقبل جا اڳواڻ آهيو. پاڪستان جي مستقبل جا شهري توهان جي رهنمائي جي انتظار ۾ آهن ۽ اهو تڏهن ممڪن آهي جڏهن توهان اهڙا شاندار ڪارناما سرانجام ڏيئي وڃو، ۽ پنهنجي پويان اهڙي سونهري تاريخ ڇڏي وڃو جا سندن لاءِ مشعل راهہ بڻجي.

انهيءَ صورتحال کي مدِنظر رکندي سنڌ يونيورسٽيءَ جي اختياريءَ وارن مئٽرڪ جي نصاب کي نئين سر مرتب ڪيو آهي، جنهن ۾ مختلف ڪارآمد مضمون جهڙوڪ: واڊڪو، ڪنپارڪو، ڪورڪو، درزڪو ڪم شامل آهي.

اهڙيءَ طرح تعليم جي عام دائري کي وسيع ڪرڻ واسطي ۽ هر قسم جي ڄاڻ کي ڦهلائڻ خاطر سال ١٩٥١ع کان، سنڌ يونيورسٽيءَ جي علمي زندگي کي صحيح خطوط تي استوار ڪيو ويو آهي ۽ ان سان گڏ يونيورسٽيءَ اندر عالمي ۽ آفاقي اپياس تي پڻ زور ڏنو ويو آهي. هن ڏس ۾ هڪ جامع منصوبي تحت موجوده انساني علمن جي تقريباً هر شاخ کي شامل ڪيو ويو آهي. انهيءَ مقصد جي تڪميل خاطر گذريل ٻن سالن کان ماهر پروفيسرن جي توسيعي تقريرن جو هڪ سلسليوار پروگرام پڻ جاري آهي.

هتي اهو ٻڌائڻ پڻ ضروري آهي تہ پڙهيل طبقي تي سماج ۽ قوم طرفان گهڻي ئي ذميواريون عائد ٿين ٿيون. انهن کي نہ رڳو رهبريءَ ۽ رهنمائيءَ

جو ڪردار ادا ڪرڻو آهي، پر ڪين انهن ماڻهن جي سار سنڀال بہ لهڻي آهي جيڪي هن سلسلي ۾ ڪائنئن گهڻ خوشنصيب آهن. پر عجيب ڳالهہ اها آهي تہ اهي تعليميافتہ ماڻهو، بجاءِ ان جي تہ هو ٻين کي زنده رهڻ جو ڍنگ سيکارين، پاڻ قوم تي چٽي آهن. اچو تہ پنهنجي اندر ۾ جهاتي پائي پوري صورتحال جو تفصيلي جائزو وٺون ۽ وقت جي نزاڪت کي سمجهون. هاڻي اهو اوهان جي وس ۾ آهي تہ سيئي گڏجي پنهنجي ذهني توڙي جسماني صلاحيتن جي اهڙي پرورش ڪريو جئن پاڪستان جي صحيح معنيٰ ۾ فلاح ۽ بهبود ٿي سگهي.

جيستائين فنون‌لطيفہ ۽ هنري سکيا جو تعلق آهي يا ٽيڪنيڪل مضمونن ۾ مهارت جو سوال آهي، تہ ان سلسلي ۾ هتي اهو ٻڌائڻ بيجا نہ ٿيندو تہ اسان وٽ آرٽس ۾ سنديافتہ جوانن جي گهڻتائي ڪونهي، ليڪن ان جي مقابلي ۾ فني يا ٽيڪنيڪي ماهر جيڪي قومي دولت ۾ اضافو ڪري سگهن ۽ معاشري جي ضرورتن کي پورو ڪرڻ جو سامان مهيا ڪن، اهي تمام ٿورڙا آهن. ان ڪري اميد ڪجي ٿي، تہ علم جي مختلف ميدانن جا ماهر هنن ضرورتن کي پوري ڪرڻ طرف مائل ٿيندا. اڄ توهان تي اهو فرض عائد ڪيو ويو آهي تہ توهان صحيح نموني ۾ زندگي گذاري پاڻ کي ان سَنَد جو اهل ثابت ڪريو. توهان کي ڪبي تہ پنهنجي علم کي پاڪستان جي بهترين شهري ٿيڻ لاءِ استعمال ڪريو. ان لاءِ توهان کي هر قسم جو ڪم جيڪو بہ توهان جي حوالي ڪيو وڃي، ان کي نهايت ديانتداري ۽ سچي لگن سان بجا آڻيو. ائين ڪرڻ سان واقعي توهان قوم ۽ خداتعاليٰ جو حق ادا ڪري سگهندا.

*

قبرستان ۽ ڪتبخانا

[علامہ صاحب ھن موضوع تي سنڌ يونيورسٽيءَ جي استادن ۽ شاگردن کي يونيورسٽيءَ لئبرري ۾ خطاب ڪيو. اھا تقرير پھرين ڏھوڪي انگريزي رسالي ‘Echo’ ۾ شايع ٿي ھئي.]

ڪي ڏينھن اڳ جڏھن لطيف جي ٻہ سؤ سالہ ورسي ملھائي ٿي ويئي تہ منھنجي ھڪ اھڙي شخص سان ملاقات ٿي جنھن کي مون ان بحر جو غواص ٿي سمجھيو. ڪيس عرض ڪيم تہ ھو ان پاتال ۾ پيھي ڪجھ ماڻڪ موتي سوجھي اچي تہ جئن انھن ماڻھن کي آچي سگھون جيڪي پاڻ ائين ڪري نٿا سگھن. آئون ھن کي ھميشه بصيرت جو صاحب ۽ فاضل شخصيت سمجھندو ھوس.

ليڪن منھنجي اچرج جي حد نہ رھي جڏھن ھن شخص انھن سيني ڳالھين تي ٺٺولي ڪئي ۽ انھن جي ندا ڪرڻ شروع ڪئي جن کي مون پيارو ٿي سمجھيو.

ھن شخص قلم، لکڻ، پڙھڻ ۽ ڪتابن جي گلا شروع ڪري ڏني ۽ آخر ۾ يونيورسٽين ۽ لئبررين کي بہ نہ ڇڏيائين. ھو ڪنھن شيءِ مان نہ مڙيو. ھن انھن سيني شين جي گھٽتائي ڪرڻ ۾ ڪا ڪسر نہ ڇڏي جن جو انساني ذھن سان واسطو آھي مطلب تہ ھو ڪتان آيو ٿي، ۽ ڪٿان ويو ٿي ۽ آخر ۾ انھن سيني شين کي بلڪل بي سود ۽ بيڪار چئي رد ڪري ڇڏيو. ان ڪان وڌيڪ تعجب جي ٻي ڪھڙي ڳالھ ڇنجي جو ھن سمجھيو ٿي تہ ائين ڪرڻ سان ھو خود لطيف جي خيالات جي ترجماني ڪري رھيو ھو. ھن کي اھا ڳالھ بہ سمجھ ۾ نٿي آئي تہ قلم جي تحقير ڪندي ھو خود قرآن شريف جي ٻن اھڙين سورتن جي توھين ڪري رھيو ھو جن ۾ پڙھڻ تي زور ڏنل آھي. ھن کي شايد اھا خبر نہ ھئي تہ قرآن

خود هڪ ڪتاب اهي ۽ ان جي هڪڙي سورةِ ۾ تحرير ڪي زندگيءَ جو مکيہ مقصد بنائڻ لاءِ انسانذات کي تلقين ڪئي وئي آهي. هو ان ڳالھ کان بہ بي خبر ٿي ڏنو تہ قرآن اهل ڪتاب کي دنيا جي ٻين قومن کان وڌيڪ معزز چيو آهي ۽ انهن سان لاڳاپا رکڻ کي ترجيح ڏني آهي. اسين پڻ لاکيٽي لطيف جي ان ڪري عزت ۽ تڪريم ڪريون ٿا جو هو "صاحب ڪتاب" آهي.

اهڙيءَ طرح اسين عظيم شاعر مولانا رومي جي تعريف ان ڪري ٿا ڪريون جو جيتوڻيڪ هو پيغمبر ناهي پر هو بہ "صاحب ڪتاب"[1] آهي. اهي سيئي ڳالهيون هن عجيب شخص يا تہ وساري ڇڏيون هيون يا انهن کان بلڪل اڻ واقف هو. ان واقعي کان بہ ڏينهن اڳ اهو ساڳيو شخص لطيف جي مزار تي ويو هو جتي ماڻهن جو هڪ وڏو تعداد اچي گڏ ٿيو هو. ليڪن اج وري اهو ماڻهو هڪ وڏي لئبرري ۾ اچي وينو آهي، جتي گهٽ ۾ گهٽ ڏهہ هزار ڪتاب رکيل آهن. هاڻي اهڙي ماڻهوءَ جي ڪور چشميءَ جي ڪهڙي ڳالھ ڪجي!

ماڻهو صدين کان وٺي پيرن فقيرن جي مزارن تي ويندا رهيا آهن ۽ اوليائن جي مقبرن جي زيارت ڪندا رهيا آهن. هنن نہ رڳو اهڙن ولين ۽ شاعرن جي ماڳ مڪان کي ساھ سان سانڍي رکيو آهي، بلڪ انهن جي پوشاڪ ننهن ۽ وارن ڪانسواءِ سندن جي قدمن جي فرضي نشانن کي بہ تبرڪ طور پئي سنڀاليو آهي. اج جڏهن مسلمان ڪنهن قبرستان وٽان لنگهن ٿا تہ هيئن چئي مخاطب ٿين ٿا: "السلام عليڪم يا اهل القبور" يعني اي قبرن جا رهواسيو، توهان تي الله جي سلامتي هجي. عيسائي وري قبرستانن کي "خدائي زمين" (God's Acre) ڪوٺين ٿا.

هو اڪثر ڪري قبرستان وڃن ٿا ۽ اتي وڃي تازا گل رکن ٿا. خاص ڪري "ارواحن جي ڏينهن" (All souls day) تي هو قبرن کي گلن ۽ روشنين سان ڏاڍو سينگاريندا آهن. قبرن جي معمولي بيحرمتيءَ کي بہ هو سخت ڏوھ تصور ڪن ٿا ۽ اهڙي بيحرمتي ڪرڻ واري کي سخت سزا ڏني وڃي ٿي. ويچاريءَ نورجهان[2] تڏهن تہ اهڙو خدشو ظاهر ڪيو هو تہ

سندس قبر تي ڪوبہ گلن جي ورڪا ڪرڻ نہ ايندو ۽ نہ ئي وري ڪو اچي شمع ٻاريندو. مطلب تہ قبرستانن کي ايتري عزت ۽ اهميت ڏني ويندي هئي.

مصر جي فرعونن اهرام صرف انهيءَ ڪري نهرايا تہ جيئن مئلن جي لاشن کي مصالحا لڳائي محفوظ رکي سگهن. اهي اهرام اڄ سوڏو دنيا جي عجائبات ۾ شامل آهن. دنيا جي بهترين فن تعمير جو ايڏو وڏو حصو انهن مقبرن ۽ مزارن تي مشتمل آهي جو اهو سوال ڪرڻ تي دل ٿيندي آهي تہ، ڇا انساني تاريخ ۾ اهڙو دؤر بہ ايندو جڏهن هو هن ڌرتيءَ جي لائق ۽ فائق انسانن لاءِ بہ واقعي ايڏيون خوبصورت ۽ عاليشان عمارتون جوڙائيندا؟

البت هڪڙي ڳالهہ پڪ سان چئي سگهجي ٿي تہ اسين پنهنجن بزرگن جا بيحد ٿورائتا آهيون. ايتريقدر جو پنهنجي وڏن جي تقديس بہ قابل جواز آهي. اسان وٽ جيڪي ڪجهہ آهي اهو اسان کي هنن کان ئي مليو آهي. اسان کي انهن کان ڇا ڇا نہ مليو آهي؟ خود اسان جو وجود هنن/جو مرهون منت آهي انهيءَ ڪري اسان جو وَڙُ اهو آهي تہ ڪين عزت ۽ مان سان ياد ڪريون. هائو، اسان کي پنهنجي مئلن جي تعظيم ڪرڻ گهرجي. پر سوال آهي تہ ڇا اسين بہ کين ساڳئي دقيانوسي طريقي سان ياد ڪريون جنهن مطابق سندن تبرڪات ۽ مٽيءَ کي مان ڏنو ٿو وڃي يا ان جو ڪو ٻيو طريقو ٿي سگهي ٿو.

پيغمبر اِسلام ۽ سندن ڪتاب کي هينئر دنيا ۾ تيرهن سؤ سال ٿيڻ تي آهن. انهن ٻنهي هن ڳالهہ تي زور پئي ڏنو آهي تہ معمولي قسم جا معاهدا بہ لکت ۾ ڪريو، ۽ اها صرف ذهني يا فڪري زندگي آهي جيڪا عزت جي لائق آهي. پر اسان جي طريقي ۾ اجا تائين ڪا تبديلي ڪونہ آئي آهي. اسان اڄ بہ قبر پرستِ آهيون.

ڪو وقت هو جڏهن اسانجن ابن ڏاڏن جي فڪر جو سمورو دارومدار روايتن، لوڪ ڪهاڻين، ڏند ڪٿائن ۽ فرضي داستانن تي هو. ليڪن جڏهن کان وني انساني ذهن پوري ريت ڪم ڪرڻ شروع ڪري ڏنو

آهي، تڏهن کان وٺي انساني فڪر کي محفوظ ڪرڻ جا الائي ڪيترا طريقا وجود ۾ آيا آهن. اڄ انسان جو پنهنجو آواز هوبهو محفوظ ڪري سگهجي ٿو. اهڙيءَ طرح هن جي شڪل ۽ مهانڊا به محفوظ ڪيا وڃن ٿا. ڏٺو وڃي ته عملي طور تي انسان پاڻ کي پنهنجي فڪر کي تاريخ ذريعي نه، بلڪ پنهنجي تخليقي ڪوشش جي ذريعي محفوظ رکي سگهي ٿو. انهيءَ لحاظ سان ڪنهن ڪتاب جو مصنف، شعر جو خالق ۽ ڪنهن تصوير جو مصوّر لافاني آهن ۽ هو اسان سان گڏ زنده آهن.

انهيءَ ڪري موجوده دؤر ۾ ڪنهن به قوم جي امرتا کي پرکڻ جو اهو طريقو آهي جو معلوم ڪجي ته منجهس ڪيتري قدر زنده جاويد اجزا موجود آهن ۽ هن موت تي ڪيئن فتح پاتي آهي يعني اها قوم هر سال ڪيترا ڪتاب ۽ فنونِ لطيفه جا ڪيترا شاهڪار پيدا ڪري ٿي. هتي اهو ٻڌائڻ ضروري ٿو لڳي ته اها تلوار جنهن کي ماضيءَ ۾ فيصلہ ڪن حيثيت حاصل هئي، جيتوڻيڪ ان جي جڳهه ”عقل“ ۽ ”قلم“ والاري آهي، پر اڃان تائين ان جو استعمال ترڪ نه ٿيو آهي.

پيغمبر اِسلام جي هن قول ڏانهن ته ”مصنف جي قلم جي مس شهيد جي خون کان وڌيڪ مقدس آهي“ ڪو ڌيان نه ڏنو ويو آهي. واقعي انسان اڃا تلوار کي نه ڇڏيو آهي. انهيءَ ڪري هو مذهبي خيال کان اڄ به قبرستانن جي تعظيم و تڪريم ڪري ٿو پر ڪيس ڪتب خانن لاءِ ڪا عزت يا پيار ڪونهي. اهڙيءَ طرح جڏهن هو تصويرن جي ڪنهن گئلري ۾ گهڙي ٿو يا ڪنهن لئبرري ۾ داخل ٿئي ٿو ته ڪيس انهن جي عظمت جو خير ڪو خيال اچي ٿو. انهيءَ ڪري هن ڳالهه ۾ ڪو تعجب ٿيڻ نه کپي ته مذهب کي چو مدي خارج سمجهيو پيو وڃي. ڇاڪاڻ ته مذهب انسان جي صرف هينين درجي جون ضرورتون پوريون ڪيون آهن ۽ اوستائين مذهب جي رسائي نه ٿي آهي جتي اڄ جو انسان بيٺو آهي.

اسان کي خبر آهي ته اوائلي مسلمان ڪڏهن به ڪنهن خوبصورت گل کي پنهنجي پيرن هينان نه لتاڙيندا هئا. اهڙيءَ طرح هو هڪ لکيل ڪاغذ جي ٽڪري کي به زمين تان کڻي ونندا هئا ته مبادا پيرن هينان اچي ان

جي بيعزتي نہ ٿئي. لکڻ پڙهڻ ڏانهن اهو لاڙو ئي سندن مذهب جو روح هو، تڏهن بہ اها ڳالهہ مسلمہ حيثيت اختيار ڪري نہ سگهي. ان ڪري اڄ جا مسلمان قبرن تي تہ ويندا رهن ٿا پر هو ڪتب خانن کي بيڪار ۽ بيسود سمجهن ٿا. ڇا هو سمجهن ٿا تہ ڪتب خانو يا لئبرري ڪهڙي شيءِ آهي؟ ڇا لئبرري اهو عاليشان گهر ناهي جنهن ۾ ڏهہ هزار بهترين انساني دماغ دفن ٿيل آهن؛ بلڪ اهي اتي واقعي زنده رهن ٿا. اهي لائق ۽ فائق شخصيتون جن سان اڄ بہ صلاح مشورو ڪري سگهجي ٿو، جن جي صحبت ۾ رهي سگهجي ٿو ۽ ڪائنن پنهنجي مسئلي جو حل پڇي سگهجي ٿو. اهي اسـ جي اصلاح ترقيءَ روشن خياليءَ جو باعث بنجي سگهن ٿا. ٿورن لفظن ۾ هينئن چئجي تہ هو زنده آهن. بلڪل زنده انسان؟! هوڏانهن جڏهن اسين نامر نهاد وڏن ماڻهن ڏانهن وڃون ٿا تہ ادب وچان جهڪي بيهون ٿا. هي اهي ماڻهو آهن جيڪي وقت اچڻ تي پنهنجي خيالات جو پورو اظهار بہ ڪري نٿا سگهن؛ حالانڪ اها انسان جي بنيادي صفت آهي جنهن کان سواءِ ڪيس انسان ڪوٺي نٿو سگهجي. ڇو تہ ان ٻيءَ صورت ۾ انسان ٻوڙن ۽ گونگن وانگر هڪ جانور آهي.

اچو تہ هن ٻيءَ ڳالهہ جي ڪجهہ وڌيڪ وضاحت ڪريون. اسين انسان ان ڪري ڪونجون ٿا ڇاڪاڻ تہ اسين پنهنجا خيالات بيان ڪري سگهون ٿا، نہ تہ اسين حيوانن يا پَسون وانگر گونگا ۽ ٻوڙا چنباسون. ان لحاظ سان جيڪڏهن ڪا قومر ڪو معياري ڪتاب پيدا ڪري نٿي سگهي تہ پوءِ اسين ان قومر کي گونگو ۽ ٻوڙو سمجهڻ ۾ حق بجانب آهيون؛ يعني اها هڪ جانورن جي قومر آهي. اهڙيءَ طرح وري جيڪڏهن هو خدا جي هن حسين ترين ڪائنات جي مشاهدي جي سگهہ نٿا رکن تہ اهي پنهنجو پاڻ کي انڌو ثابت ڪن ٿا. ان جو مطلب اهو ٿيو تہ اها قومر جانورن جي هڪ اهڙي ڌڻ وانگر آهي جيڪي بينائيءَ کان محرومر آهن، تہ ڪنن کان گهيرا پڻ آهن؛ بي زبان آهن، بي سمجهہ آهن، ۽ انهن تي ڪنهن نظاري يا آواز وغيره جو ڪو اثر ڪونہ ٿو ٿئي. هو پنهنجي طرفان ڪجهہ نٿا ڪري سگهن ۽ نڪو پنهنجي راءِ ظاهر ڪري سگهن ٿا. دنيا ڀلي ڪٿي

انهن کي ڪيڏو وڏو ماڻهو چو نہ سمجهي. اهي بادشاهہ هجن يا وزير يا حڪمران: انهيءَ سان ڪو فرق نٿو پوي. اهي دراصل اڃا انسانيت جي درجي تائين نہ پهتا آهن. انهن جا ذهن خالي آهن، غير ترقي يافتہ آهن، يا ٻاراڻي سطح تي آهن. بلڪ دماغي طور تي هو مفلوج ۽ مرده آهن.

اڄ کان سوين سال اڳ حافظ[٣] چيو هو:-

"سويل ئي پنهنجي روح جي زندگي ناهڻ جي ڪوشش ڪر، ڇو تہ هيءَ فاني دنيا تنهنجي مٽيءَ مان رڳو سرن ناهڻ جي انتظار ۾ آهي."

حافظ جون اهي سٽون وري مون کي شيڪسپيئر[٤] جي هيمليٽ منجهان هي خوبصورت سٽون ياد ڏيارين ٿيون:

"شهنشاهہ قيصر مري ويو ۽ سندس هڏا بہ مٽي ٿي
ويا، اها مٽي جيڪا هينئر شايد صرف هڪ سوراخ بند
ڪرڻ جي ڪم اچي تہ جيئن هوا کي روڪي سگهجي:
"ڪاش، ڌرتيءَ جي انهن جوڌن جي مٽي جن جو
دنيا ۾ ڌاڪو هو، ايتري ميسر ٿئي ها، جو ان مان ديوار
ڪڙي ڪري سياري جو اولو ڪري سگهجي ها"!

واقعي اسان جي مٽي ان کان وڌيڪ ڪنهن ڪم جي ناهي پر اسان سالن کان وٺي هزار نمونن ۾ ان جي شيوا ڪندا رهون ٿا. حقيقي انسان تہ صرف پنهنجي تخليقات ۾ ملندو. جيئن زيب النساء[٥] چيو هو: "جيڪڏهن توهان مون کي ڏسڻ چاهيو ٿا تہ مون کي منهنجن شعرن ۾ ڳولهيو." مولانا رومي[٦] تہ نهايت واضح طور تي چيو هو:

"مون کي مرڻ پڄاڻان قبر ۾ نہ ڳولهجو!"

ساڳي ڳالهہ ڪيتري اثرائتي نموني ۾ اسان جي جديد شاعر اصغر[٧] ڪئي آهي، جڏهن هو چوي ٿو:

"اسين اصغر سان ملياسين، پر اسان هن کي ڏٺو
ڪونہ! اسان کي چيو ويو تہ اصغر توهان کي البت
ڪڏهہ ڪڏهن پنهنجي شعرن ۾ ملي سگهي ٿو!"

وقت اچي ويو آهي تہ اسان مان ڪي ماڻهو انهن جهنگلي ماڻهن کي اهو چئي ڏين تہ جڏهن لئبرري ۽ ڪتب خاني جهڙي مقدس جاءِ ۾ داخل ٿيو تہ نهايت تعظيم ۽ عزت واري انداز ۾ داخل ٿيو. بلڪ اسين ڪين ائين چو نہ چئون جئن خدا تعاليٰ حضرت موسيٰ(٨) کي حڪم ڪيو هو: ”اي موسيٰ، تون پنهنجا جوتا لاهہ ڇو تہ هيءَ مقدس جاءِ آهي“. ڇا لئبرري هڪ قبرستان جيتري عزت بہ نہ لهڻي جو توهان ان جي باري ۾ ايڏيون عاميانہ ڳالهيون ٿا ڪريون؟ جيڪو ماڻهو اها سوچ رکي ٿو سو هڪ لفظ بہ پرائي نہ سگهندو، توڙي جو ڪٿي هزارها ڪتاب سندس آڏو کولي رکو. وڌ ۾ وڌ هو وينو انهن کي اٿلائيندو. قرآن پاڪ انهيءَ ڪري چيو آهي: ”لا يمسّه الا المطهرون“ يعني دل جي پاڪائي کان سواءِ مون کي ڪوبہ نہ ڇُهي.“

مطلب تہ جيستائين اسان صدق دل سان ارادو نٿا ڪريون، تيستائين اسان کي ڪجهہ حاصل نہ ٿيندو. اسين پڙهڻ خاطر پڙهي ويندا سين، پر ان جو مثال ائين آهي جئن ڪا ٻلي ڪتاب سان راند ڪندي هجي يا جئن ڪو گڏهہ ڪتابن جو بار ڪٽي ويندو هجي!

تنهن ڪري اها ڳالهہ سمجهي ڇڏيو تہ اوهان جڏهن ڪنهن لئبرريءَ ۾ داخل ٿيو تہ ائين سمجهو تہ اوهان ڪنهن مقدس جاءِ ۾ داخل ٿيا آهيو: ڇو تہ اها جڳهہ عظيم ۽ مهان انسانن جو آسڻ آهي، جن کان جيڪڏهن فيضياب ٿيڻ چاهيو ٿا تہ نهنائي ۽ نياز جو مظاهرو ڪيو. توهان جيڪڏهن واقعي روشنيءَ جا متلاشي آهيو ۽ فيض پرائڻ گهرو ٿا تہ اهو تڏهن ملندو جڏهن اوهان جي نيت سچي هوندي جڏهن اوهان علم جي چوري ۽ ناجائز استعمال کان پرهيز ڪندا. ياد رکو اها جڳهہ مئلن جي ناهي، بلڪ زنده هستين جي آهي. توهان کي انهن سان مئلن وارو سلوڪ اختيار ڪرڻ نہ گهرجي، بلڪ هو تہ توهان لاءِ روشنيءَ جا مينار آهن.

❋

حوالا

(۱) صاحب ڪتاب

علامہ اقبالَ ڪارل مارڪس ۽ سندس تصنيف "سرمايو" 'Das Capital' بابت چيو هو.

نيست پيغمبر و ليڪن در بغل دارد ڪتاب

يعني هو پيغمبر ناهي پر وٽس ڪتاب آهي.

علامہ صاحبِ اها ساڳي ڳالھہ شاھہ صاحب لاءِ چئي آهي تہ پنهنجي رسالي جي ڪري هو بہ "صاحبِ ڪتاب" آهي.

(۲) نورجهان

مغل شهنشاھہ نورالدين جهانگير جي محبوبہ ۽ پياري زال، جنهن کي جهانگير جي جيئري ئي حڪومت جي ڪمن ۾ چڱو خاصو دخل هو ۽ رائج الوقت سڪي تي سندس نالو اڪريل هوندو هو. جڏهن جهانگير جو آخري وقت ٿيو تہ هِن جي مرضي هئي تہ تخت جو وارث سندس ناٺي ۽ جهانگير جو پٽ شهريار ٿئي ۽ نہ شهزادو شاهجهان جو حال شاهجهان جي مسند نشينيءَ کان پوءِ ڪيس ڏکيا ڏينهن ڏسڻا پيا. سندس مزار لاهور ۾ شاهدره ۾ آهي. نورجهان ڏانهن منسوب اهو شعر هيٺئن آهي.

بر مزارِ ما غريبان ني چراغي ني گلي
ني پر پروانہ سوزد، ني سرايد بلبلي.

ترجمو: اسان غريبن جي قبر تي نہ ڪو ڏيئو ٻاريل اهي ۽ نہ ڪي گل نہ ڪنهن پرواني جو پر سڙيو آهي ۽ نہ وري ڪا بلبل ئي ڪجھہ ڳائي ٿي

(۳) حافظ لاءِ ڏسو ۵ ـ ۱

(۴) شيڪسپيئر لاءِ ڏسو ۴ ـ ۱۲

(۵) زيب النساءِ (1635-1688)

اورنگزيب عالمگير جي ڌي هئي. سندس تخلص مخفي هو. سندس مڪمل ديوان موجود آهي. اورنگزيب جا جڏهن پنهنجي پٽن سان اختلاف ٿيا تہ هن پنهنجي پاءُ اڪبر جو پاسو ورتو جنهن سان گڏ ڪيس سليم ڳڙهہ جي قلعي ۾ قيد ڪيو ويو. آخر سن ١٦٨٨ع ۾ هن وفات ڪئي. سندس وصيت موجب ڪيس لاهور ۾ دفن ڪيو ويو. سندس شعر جي اها سٽ هن ريت آهي.

هر کہ ديدن ميل دارد در سخن بيند مرا

(٦) مولانا روميءَ لاءِ ڏسو ٣ ـ ٢

(٧) اصغر گونڊوي (1884-1936 AD)

هن جا ابا ڏاڏا گورکپور مان لڏي اچي گونڊه ۾ رهيا. سندس پيءُ تفضل حسين عينڪن ناهڻ جو ڌندو ڪندو هو ۽ اصغر شروع ۾ پاڻ اهو ڪم ڪيو. پر پوءِ هو الہآباد هليو ويو ۽ اتي هندوستان ادبي اڪيڊمي جي ٽماهي رسالي ”هندستاني“ جو ايڊيٽر مقرر ٿيو. سندس ڪلام جو پهريون مجموعو ”نشاط روح“ سن ١٩٢٥ع ۾ ۽ ”سرورِ زندگي“ سن ١٩٣٥ع ۾ شائع ٿيو.

(٨) حضرت موسيٰ عليہ السلام (وفات: 1272 قبل مسيح)

حضرت موسي جو زمانو تيرهين صدي قبل مسيح چيو وڃي ٿو. ان وقت مصر جو حڪمران فرعون رعميس پيو هو جنهن جو سن ١٢٣٧ قبل مسيح ۾ خاتمو ٿيو. يهودي، عيسائي ۽ مسلمان حضرت موسيٰ کي خدا جو برگزيدو پيغمبر سمجهن ٿا. بائبل جو وڏو حصو جيڪو ”عهد نامۂ قديم“ سڏجي ٿو يهودين جي مذهبي ادب تي مشتمل آهي. ان جا پهريان پنج ڪتاب جن کي ‘Pentateuch’ چئجي ٿو، حضرت موسيٰ ڏانهن منسوب آهن، جن کي ”تورات“ پڻ سڏجي ٿو. مشهور روايت موجب حضرت موسيٰ اهي لفظ تڏهن پڌا جڏهن پاڻ طور سينا جبل تي خدائي حڪمن وٺڻ لاءِ ويو هو.

●

صحت ۽ پاڪائي

[علامہ صاحب هيءَ تقرير سن ١٩٥٢ع ۾ لياقت ميڊيڪل ڪاليج شاگرد يونين جي افتتاحي تقريب جي موقعي تي ڪئي هئي]

ڪجهہ چوڻ کان اڳ آءٌ پنهنجن ٻنهي پاسن تي ويٺل حضرات جو نهايت شڪر گذار آهيان. جو هنن منهنجي باري ۾ اهڙن سٺن ۽ نيڪ خيالن جو اظهار ڪيو آهي.

آءٌ سمجهان ٿو تہ اهي حضرات جيڪي آرٽس ڪاليج يونين جي افتتاحي تقريب وقت موجود هئا، اهي لفظ (Auguration) [فال ڪڍڻ] جي باري ۾ منهنجا خيال ٻڌهن ئي ٻڌي چڪا آهن تہ اُن لفظ جي ڇا معنيٰ ۽ مطلب آهي. مون اهو پڻ ذڪر ڪيو هو تہ رومي لوڪ پکين کي اڏاري فال ڪڍندا هئا ۽ ايندڙ واقعن جي اڳڪٿي ڪندا هئا. اهو بہ واضح ڪيو هو تہ ٻڌيءَ (Union) جو وجود مخصوص حالتن جي پيداوار هو، ۽ جيڪڏهن اهي حالتون موجود نہ هجن ها تہ ٻڌيءَ جو وجود ڪنهن اڻ ڄاول ٻار جهڙو هجي ها، يا ان جو مثال اهڙي معصوم ٻار جهڙو هجي ها، جيڪو ڄمڻ کان پوءِ جلد مري ويندو آهي.

هتي آءٌ اهو بہ ٻڌائي ڇڏيان تہ اسان جي ملڪ ۾ تازو ڄاول ٻارن جي موت جي شرح هڪ هزار پويان ١٨٠ آهي. جڏهن تہ سويڊن ۽ ڊينمارڪ ۾ اها شرح، هڪ هزار پويان صرف ويهہ آهي. اسين هر لحاظ کان پوئتي پيل آهيون. ڏسو تہ اسان جي طبي تعليم جو ڇا حال آهي. هن سلسلي ۾ پڻ اسان ڪا خاص ترقي نہ ڪئي آهي. اڄ جي صورتحال کي ذهن ۾ رکندي آءٌ طبي تعليم تي فني لحاظ کان روشني وجهندس.

طب کي مسلمان قوم اندر تمام پراڻي تاريخ حاصل آهي. هنن طبي سائنس جي بنيادي ڳالهين جي ڄاڻ يونانين کان پرائي ۽ ان کي تعليم

جو هڪ لازمي جز قرار ڏنو بلڪ طب جي تعليم کان سواءِ نصاب کي اڻپورو سمجهيو ويندو. ڪنهن به شاگرد کي ايستائين فارغ التحصيل نه سمجهيو هو جيستائين هن انساني بدن جي علم کي زباني ياد نه ڪيو هوندو ۽ ٻين بيمارين کان شفاياب ڪرڻ جا طريقا نه سکيا هوندا. امام غزالي[١] ته هڪ به اهڙو ڪتاب نه لکيو جنهن ۾ ”طبِ جسماني“ ۽ ”طبِ روحاني“ ٻئي مضمون شامل نه ڪيائين. پهرئين حصي ۾ انساني جسم جي بيمارين جو بيان ڪيائين ته ٻئي حصي ۾ انساني روح جي بيمارين جو ذڪر ڪيائين. عام مروج لفظن ۾ هنئن ڪٿي چئجي ته پهرئين ڀاڱي ۾ بدني تندرستيءَ تي زور ڏنو ويو ته ٻئي ۾ نفس جي تندرستيءَ تي روشني وڌل آهي.

اسان جي موجوده زماني ۾ سڀني ملڪن جي تعليمي ماهرن هر فرد لاءِ طبي تعليم جي اهميت تي زور ڏنو آهي. هربرٽ اسپينسر[٢] ان نقطي جي وضاحت پنهنجي ڪتاب ”تعليم“ ۾ ڪئي آهي، جنهن کي ڪي ماڻهو معمولي سمجهن ٿا پر دراصل اهو هڪ اعليٰ درجي جو ڪتاب آهي.

منهنجي حقير خيال موجب ته هربرٽ اسپينسر جهڙو عظيم تعميري ذهن انگلنڊ ٻيو ورلي پيدا ڪيو آهي. هو پنهنجي دعويٰ جي شروعات ان سوال سان ڪري ٿو ته انسان لاءِ وڌ ۾ وڌ ڪهڙو علم مفيد آهي. ان جي جواب ۾ هو ٻڌائي ٿو ته اهو سڀ کان وڌيڪ ”علم بدن“ آهي جيڪو هر اسڪول ويندڙ ٻار کي سيکارڻ گهرجي. هن جو چوڻ آهي ته انسانذات لاءِ انتهائي اهم ڳالهه سندس وجود جي پنهنجي بقا آهي. ان لحاظ کان پهرين فرد ۽ پوءِ قوم جي تندرستي اهم آهي. جيستائين مائرن کي اها ڄاڻ ناهي ته پنهنجي ٻار جي زندگيءَ جي سار سنڀال ڪيئن لهڻ گهرجي، ته پوءِ باقي ٻي ڪهڙي تعليم جي اميد رکي سگهجي ٿي؟ چيو وڃي ٿو ته يونانين ڊيلفيءَ جي عبادت گاهه جي ڪانس تي هي لفظ لکرايا هئا. ”پنهنجو پاڻ سڃاڻو“ پيغمبر اسلام وري نهايت صراحت سان فرمايو ته ”جنهن پاڻ کي سڃاتو، تنهن خدا کي سڃاتو.“ انهيءَ ڪري آءٌ جڏهن طالبعلم هئس ته مون سوچيو ”جيڪڏهن آءٌ پاڻ کي سڃاڻڻ چاهيان ٿو ته

پوءِ مون کي طبعيات کان شروعات ڪرڻ کپي ۽ نہ مابعدالطبعيات کان؛ ڇو تہ قرآن حڪيم جي فرمان موجب انسان جي تخليق بہ مٽيءَ مان ڪئي وئي آهي. طبعيات کان پوءِ مون ڪيميا ڏانهن رخ رکيو. ان کان پوءِ حياتيات، نفسيات ۽ ٻيا سماجي علم جهڙوڪ: اقتصاديات، سياسيات، تواريخ، ۽ آخر ۾ فلسفو ۽ وجوديات جو مطالعو ڪيم.

اڄ شام جو آءٌ اهو وڌيڪ بهتر سمجهان ٿو تہ توهان سان پنهنجي هن ڪاليج جي نئين تجويز ڪيل سجاٽپ جي نشان (Insignia) بابت ڪجهہ گفتگو ڪريان. انهيءَ جي چوٽي تي توهان هڪ ساهميءَ جا بہ پُڙ ۽ هڪ ڪتاب ڏسو ٿا. انهن ٻنهين شين جي هيٺان وري هي لفظ اڪريل آهن.

”رهنمائي ۽ شفا!“ (Guidance and healing) انهن جي هيٺان هڪ عورت جي شڪل آهي جنهن جي هڪ هٿ ۾ ڪرنفل ۽ ٻئي ۾ نشتر نظر اچي رهيا آهن. سندس جهوليءَ ۾ ڪي جڙي ٻوٽيون ۽ ڪي گل پيا آهن اهڙيءَ طرح سندس پيرن هيٺان بيماري جو نانگ ڏيکاريل آهي؛ بلڪل هيٺان تختيءَ تي وري هي لفظ آهن. ”صحت ۽ پاڪائي هڪ ڪُل جا جزا آهن.“

مطلب تہ اهو نشان فنڪارانہ نموني ۾ وضع ڪيل آهي.

هاڻي هتي جيڪڏهن آءٌ اوهان کي رڳو ”ڪتاب ۽ ساهمي“ جي باري ۾ ڪجهہ ٻڌايان تہ ان لاءِ بہ تمام گهڻو وقت کپي. اهڙيءَ طرح قرآن پاڪ ۾ ٻہ ڪن هنڌن تي اوهان کي اهي ساڳيا لفظ ”ڪتاب ۽ ساهمي“ ملندا. البت پوئين حصي ۾ اها ترتيب بدليل آهي ۽ ان جي بدران ”عدل ۽ رهنمائي“ جا لفظ ملن ٿا. انهيءَ ڳالهہ جا ڀڻ ڪي قابل غور اسباب آهن.

آءٌ هتي ڪوشش ڪري اختصار کان ڪم وٺندس. پهرين تہ هڪ ڊاڪٽر ۽ ڪيميادان لاءِ ترازوءَ جي اهميت مسلم آهي. اهو ٻنهي لاءِ هڪ اهڙو اوزار آهي جنهن کان سواءِ هو پنهنجو ڪم ڪري نٿا سگهن. انهيءَ ڪري ان نشان ۾ سندس موجودگي غير مناسب ناهي. ڪتاب مان مراد رهنمائي ۽ طبي تعليم جي سڪيا آهي. ساڳئي وقت ان جو اشارو سيني ڪتب جي ڪتاب ڏانهن ٻڻ آهي. هتي مون کي هڪ واقعو ياد ٿو اچي

جنهن جو واسطو هڪ عظيم انگريز پروفيسر ايل.ٽي. هائوس سان آهي. هو هڪ دفعي سماجيات جي ڪلاس ۾ اسان سان هيئن مخاطب ٿيو:

"نوجوانو، دنيا ۾ تارازيون ۽ ساهميون ٿي آهن. هڪڙي قسم جون تارازيون هي آهن جيڪي عام دڪاندارن وٽ هونديون آهن. ٻيون اهي جيڪي ڪيماگرن وٽ ٿين ٿيون. هاڻي اهو دڪاندار جيڪو پنهنجي ساهميءَ ۾ پاڇيون پڻ توري ٿو، ان جي تارازي لاءِ پائونڊ جي اڌ يا چوٿين پتيءَ جي ڪا اهميت ناهي. مگر ڪيمياگر جي تارازيءَ لاءِ آڱر جو هڪ هوائي اشارو بہ ان جي توازن کي هيٺ مٿي ڪري وجهي ٿو."

هن جو مطلب اهو فرق واضح ڪرڻ هو جيڪو هڪ نفيس ماڻهوءَ ۽ ان جي مخالف ۾ ٿئي ٿو. پهريون فڪري ڪم ڪرڻ جو عادي ٿئي ٿو ۽ ان تي توري ڳالهہ جو بہ گهڻو اثر ٿئي ٿو. ٻيو ماڻهو جيڪو مشقت طلب ڪم ڪري سگهي ٿو، تنهن لاءِ گهڻو حساس ٿيڻ سندس ڪم ڪار ۾ ڪا مدد نہ ڪندو، اٽلو هن لاءِ رنڊڪ جو باعث ٿي سگهي ٿو.

اچو سمجهان ٿو تہ تارازين بابت وڌيڪ گفتگو بند ڪري، مون کي ڪجهہ وضاحت انهن لفظن جي ڪرڻ کپي جيڪي انهيءَ خاص نشان جي هينين حصي تي اُڪريل آهن؛ يعني "صحت پاڪائي" هڪ ڪُل جا جزا آهن.

هاڻي سوال آهي تہ صحت ڇا آهي؟ پاڪائي ڇا آهي؟ ۽ "ڪليت ڇا آهي؟ منهنجي هڪ دوست جو خيال آهي تہ "صحت ۽ پاڪائي" جي بجاءِ "صحت ۽ خوشي" ڇو نہ؟! منهنجو ڪيس اهو جواب آهي تہ لفظ خوشيءَ جي "ڪل" سان اها نسبت ناهي. جيڪا پاڪائي جي آهي. ان ڪري لفظ بدلائڻ بي معنيٰ ٿيندو. مان هڪ لحاظ کان ڪتابي ڪيڙو آهيان ۽ اڪثر ڪري لغت جي ڪتابن ڏانهن رجوع ڪندو آهيان، ليڪن توهان مان تمام ٿورا ماڻهو اها تڪليف گوارا ڪن ٿا. جيڪڏهن توهان اها توري تڪليف ڪريو ها تہ جيڪر توهان کي خبر پئجي وڃي ها تہ اهي ٻئي لفظ يعني 'Health' ۽ 'Holiness' لغوي لحاظ کان لفظ 'Whole' منجهان ئي مشتق آهن.

وري 'Whole' لفظ جيڪو اينگلو - سيڪس اصل 'Hail' آهي، ان جي جرمني ٻوليءَ ۾ معنيٰ آهي 'Harling' يعني اهو به انهيءَ ساڳي لفظ مان نڪتو آهي 'Holy' ڪي وري جرمن ۾ 'Heiling' تو چئجي. انگريزي لفظن: 'Saund' يعين درست، 'Healthy' يعني تندرست ۽ 'Healed' ۽ شفايافته: انهن سيني لاءِ جرمن ۾ هڪ لفظ 'Heil' آهي. چوتڪاري ڪي پڻ جرمنيءَ ۾ 'Heil' چئبو ۽ 'Heilkrant' جو مطلب "شفا ڏيندڙ ٻوٽي" ٿيندو. سالم يا سچائيءَ جو مطلب ئي آهي درست يا تندرست. ويبسٽر جي انگريزي لغت ۾ 'Whole' جي معنيٰ هيءَ ڏنل آهي: درست، چڱو ڀلو، مڪمل ۽ تندرست. اهڙيءَ طرح انجيل ۾ به اهو ساڳيو ٻيو لفظ انهيءَ معنيٰ ۾ استعمال ٿيل آهي." جيڪي صحيح سالم آهن، انهن کي معالج جي ضرورت ناهي" (ميٿيو). وري سنڌيءَ ۾ به "هٽ - سجو معنيٰ تندرست. عجيب ڳالهه اها آهي ته لفظ 'Whole' جي اها تندرستيءَ واري معنيٰ تقريباً دنيا جي سيني زبانن ۾ آهي هتي مون کي شاگرد طبقي کي حوالي طور اهو ٻڌائڻو آهي ته اهڙو ڪوبه مواد جيڪو زخم کي چيٽڻ لاءِ ڪم ايندو آهي، ان جو ٻين لفظن ۾ مطلب هوندو آهي ته ڦٽ واري حالت کي وري صحيح سالم صورت ۾ آڻجي.

اهڙيءَ طرح علم حيوانات ۾ اسان کي اهڙن جانورن جا مثال ملن ٿا جيڪي هڪ عضوي جي ضايع ٿيڻ کان پوءِ ازخود هڪ ٻيو عضوو حاصل ڪري وٺن ٿا ۽ وري ساڳي سالم حالت ۾ اچي وڃن ٿا. ساڳي ريت نباتات ۾ جڏهن ڪنهن وڻ جي سڌي ۽ مضبوط شاخ ٽٽي پوي ٿي ته پوءِ وري اهو هڪ ٻي پاسيري شاخ کي جنم ڏئي ٿو ته سندس بيهڪ برقرار رهي سگهي. انهيءَ نموني ۾ هر جيو پنهنجي سالميت قائم رکڻ جي ڪوشش ڪري ٿو: يعني پاڻ کي سگهو ۽ تندرست رکڻ چاهي ٿو.

"جيوت" جو مطلب ئي "سالميت" يا ڪليت آهي. اهڙيءَ طرح جيوڌاري جو مطلب آهي ته ان جا سڀ حصا ان ريت سهمت آهن جو اهي ساڳي وقت وسيلو به آهن ته حاصل مطلب پڻ. انهيءَ لحاظ سان هڪ عضوي جي گم ٿيڻ يا غائب ٿيڻ جو مطلب آهي ته پوري ڪل جي نوعيت

ئي بدلجيو پوي. پر هتي آءُ توهان کي ٻڌايان ته جنهن کي اسين غير نامياتي يا جيوت کان خالي سمجهون ٿا، تنهن ۾ پڻ اهي خاصيتون هونديون آهن.

ڪائنات ۾ پکڙيل ڪل جيڪو اسان کي ملي ٿو، اهو اڻو يعني ايٽم آهي. ليڪن توهان کي خبر آهي ته ايٽم اليڪٽران ۽ پروٽان تي مشتمل آهي ۽ هر ايٽم ۾ اليڪٽرانن جو تعداد به مقرر آهي. ايٽم منجهان ڪنهن هڪڙي اليڪٽران جو غائب ٿيڻ ان جي ساخت کي بدلائي ڇڏي ٿو، بلڪ اهو ايٽم ان ڪوشش ۾ رهي ٿو ته پنهنجو وڃايل اليڪٽران هٿ ڪري پنهنجي سالميت کي برقرار رکي. سو توهان هتي ڏٺو ته لفظ "سالميت" مان مراد ان شيءِ جو خود پنهنجو وجود آهي. حالانڪ ان کي اوهين علم ڪيميا ۾ اجا توڙي "غيرنامياتي" ڪوٺيو ٿا.

اڳتي هلي مادو جڏهن اعليٰ قسم حاصل ڪري ٿو ته ان کي خليو (Cell) ڪوٺجي ٿو. دراصل حياتيات جو اهوئي ايڪو آهي جيڪو ٻاڇين توڙي جاندارن ۾ ملي ٿو. اهڙيءَ طرح توهان کي خبر آهي ته خليي تي ڪنهن به حصي جو زيان ان جو موت آڻي ٿو. مطلب ته اها ان جي سالميت ئي آهي جنهن تي سندس جيوت ۽ تندرستيءَ جو مدار آهي.

تندرستيءَ جي معنيٰ آهي سالميت جو برقرار رهڻ. انهيءَ ڪري طبعي توڙي حياتيات جي ڪائنات ۾ سالميت ناگزير حيثيت رکي ٿي.

هڪ دفعي جرمنيءَ ۾ گهمندي منهنجي نظر هڪ بورڊ تي وڃي پئي جنهن تي لکيل هو: "روحاني معالج" (Seelen Heiler) اڄ ويهين صديءَ ۾ ذهني روحاني صحتمنديءَ جو مٿو ايتريقدر ڦري چڪو آهي جو رومن مقولو "جسم صحتمند ته روح صحتمند" ڇڏڪ هيٺئر الٽو ٿي چڪو آهي؛ يعني روح صحتمند ته جسم صحتمند" مطلب ته ذهني دٻاءُ جو جهٽڪو نه رڳو بدهاضمي جو ڪارڻ بڻجي ٿو، بلڪ پيٽ ۾ سور ۽ ٻين اُگرين بيمارين جو سبب ٿئي ٿو. اهڙيءَ طرح غصي ۽ ڪاوڙ جو دؤرو ساڻيءَ جو مرض پيدا ڪري سگهي ٿو، ٻيون اعصابي بيماريون ته الڳ رهيون.

اڄ مهذب دنيا جي تقريباً هر گهٽيءَ ۾ جتي هڪ عام طبيب ويهي

ٿو، اتي سندس پرسان هڪ نفسياتي معالج بہ آهي. اهڙيءَ طرح موجوده دؤر ۾ اوهان نفسياتي علاج (Psychotherapy) جهڙا لفظ بہ عام جام ٻڌو پيا، جيڪي هاڻي علم طب جو حصو بنجي چڪا آهن. هينئر ڊاڪٽر ڪي رڳو جسماني صحت جو خيال رکڻو ناهي بلڪ ان کان وڌيڪ ڪيس ذهني صحت جو خيال رکڻو آهي. جيستائين لفظ 'Hygiene' جو تعلق آهي تہ اهو يوناني لفظ 'Hygia' مان نڪتو آهي ۽ يونانين مطابق اها تندرستيءَ جو روح آهي ۽ اسڪيوليپس (Asculepius) حڪيم جي ڌيءَ آهي، جنهن جي نالي چيو وڃي ٿو تہ هو مئلن کي جياريندو هو. جيئن اسان مٿي بہ ذڪر ڪيو تہ عربن هن سائنس جا مباديات يونانين کان هٿ ڪيا ۽ انهيءَ ڪري هنن انتهائي مروت وچان پنهنجي طب کي طب يوناني ڪوٺيو. ڇو تہ اها ڳالهہ سندن فطرت ۾ داخل هئي تہ هو ڪنهن بہ قوم جي ننڍڙي احسان کي بہ نہ وساريندا هئا. اهڙيءَ طرح اڳتي هلي عرب يورپ وارن لاءِ سچائي ۽ سورميائي جو ڪارڻ بنيا. پر موجوده يورپ وارن جي اها حالت آهي جو جيتوڻيڪ هو چين ۽ جپان مان ڇاتل نالن وارا گل ڪٽي وڃن ٿا؛ مگر اتي انهن کي وري بہ پنهنجا نالا 'Fuchise' ۽ 'Clarkia' ڏين ٿا. عرب طبيب ابن سينا(٣) جيتوڻيڪ ان قسم جي مباديات سان پنهنجي ڪم جو آغاز ڪيو، پر پوءِ ان علم کي ايترو تہ اڳتي وڌايائين جو سندس ڪتاب "القانون" (Cannon) ان وقت جي وڏي ۾ وڏي طبي يونيورسٽيءَ 'Salerno' ۾ ارڙهين صديءَ تائين پاڙهيو ويندو هو.

اصل موضوع ڏانهن واپس ايندي ذهني صحت بابت ان نتيجي جي صداقت وڌيڪ چٽي ٿئي ٿي تہ جسم جي مٿان ٻي ڪنهن شيءِ جي مقابلي ۾ ذهني اثرات يقيني آهن. البت اڄ جي ذهني صحتمندي واري رجحان ۽ غزاليءَ جي "طب روحاني" جي نقطۂ نظر ۾ اهو فرق آهي تہ هو ذهن کي بذات خود اهڙيءَ طرح ارتقاپذير ايڪو سمجهي ٿو، جهڙيءَ طرح ايٽم يا خليو آهن. ان کان سواءِ هو ان جي بيمارين کي بہ ان لحاظ سان ڏسي ٿو ۽ خود ذهن يا روح مٿان ان جي تاثير جو جائزو وٺي ٿو. هو جسم مٿان ان جي محض ثانوي اثرات جو قائل ناهي. جهڙيءَ ريت

جسم جو مرڪزي نظام ان جي ٻين ڀاڱن سان رابطو رکي انهن کي هلائي ٿو، غزالي جو خيال آهي ته اهڙيءَ ريت نفس يا روح لاءِ به هڪ مرڪزي قوت آهي جنهن کي پڻ پنهنجي حصن سان رابطو رکي ڪل جي صورت ۾ جنم ڏيڻو آهي. انساني ذهن جي انهيءَ ”ڪليت“ يا سالميت کي ئي ”پاڪائي“ ڪوٺجي ٿو. ان نموني ۾ اسان کي اهي به الفاظ ”صحت“ ۽ پاڪائي (Holiness) ملن ٿا. دراصل انهن جي معنيٰ ئي آهي جسم جي سڄائي ۽ ذهن جي سڄائي. انهيءَ ڪري نه رڳو لغوي لحاظ سان بلڪ واقعتاً انهن ٻنهي لفظن يعني صحت ۽ پاڪائي جو منبع يا سَرچشمو اها سڄائي آهي. توهان جي انهيءَ سڄاڻپ واري نشان جي تختيءَ تي لکيل لفظن جو اهوئي مقصد آهي.

هتي آءٌ اوهان کي اهو به ٻڌائڻ چاهيندس ته غزالي ذهن جي ڪليت بابت ڪيتري حد تائين وڃڻ لاءِ تيار هو. هن جو ويساهه ته ذهن انساني جسم مٿان ايترو اختيار حاصل ڪري سگهي ٿو جو اهو جسم جي خاتمي جو وقت پڻ مقرر ڪري سگهي ٿو ۽ ان کي هو ”موت مٿان ضابطو“ جو نالو ڏئي ٿو. غزالي نه رڳو اها ڳالهه چئي، بلڪ هن پاڻ عملي طور پنهنجي موت ذريعي ان کي ثابت ڪري ڏيکاريو. پروفيسر ميڪڊونالڊ اها ڳالهه هن ريت ٻڌائي ٿو: هڪ ڏينهن صبح جو غزالي وهنجي سهنجي پنهنجي ڀاءُ احمد کي ڪفن کڻي اچڻ لاءِ چيو، جيڪو هن پنهنجي لاءِ دمشق مان آندو هو. هن پوءِ اهو ڪفن کڻي پاڻ ائين پاتو. جڻن اهو مردي کي پارايو ويندو آهي. تنهن کان پوءِ هو سڌو ٿي کٽ تي سمهي پيو ۽ ڀاءُ کي چيائين هاڻي آءٌ پنهنجي مالڪ ڏانهن وڃي رهيو آهيان؟ ايتري کان پوءِ احمد ڏٺو ته غزالي واقعي وفات ڪري چڪو هو. اتي پهچڻ کان پوءِ مئڪڊونالڊ چوي ٿو، جيڪڏهن ڪنهن ماڻهوءَ کيٰ صحيح معنيٰ ۾ خدارسيده چئي سگهجي ٿو ته پوءِ اهو واقعي غزالي هو.

مطلب ته انسان هڪ اهڙي صلاحيت جو مالڪ ٿي سگهي ٿو جيڪا هونئن جسم کان مڪمل طور الڳ هجي پر جسم مڪمل طور ان جي اختيار ۾ هجي. اهوئي سبب آهي جو اڄ انسان کي نه رڳو علم بدن جي

تعليم ڪپي بلڪ اهو سيکي جاڻڻ کپي جيڪو ذهن ۽ روح جي تندرستي ۽ زندگيءَ جي باري ۾ آهي، پوءِ اهو هپناٽزم هجي، نفسياتي تشخيص هجي يا نفسياتي علاج جو ڪو سلسلو هجي يا ڪٽي انهن کان متي ڪا بي شيءِ جيڪا آمريڪا ۽ يورپ ۾ اجا تائين وجود ۾ نه آئي آهي.

جيتوڻيڪ وقت جي تنگي آهي، پر آءٌ به - تي لفظ ان مؤنث شڪل لاءِ به چوڻ گهرندس جيڪا نشان جي وچ ۾ نظر اچي ٿي. اها شڪل نه رڳو صحت جي روح جي نمائنده آهي، بلڪ اها ان جي پيڻ آهي جيڪا مريضن جي سار سنڀال ڪري ٿي. گويا اهو مادرانه روح آهي جيڪو ڪمزور، نحيف ۽ نبل ماڻهوءَ جي خبر گيري ڪري ٿو، بلڪ اهو اجا به ڪو اعليٰ اهڃاڻ آهي. جرمن شاعر گوئٽي(٤) پنهنجي عظيم تصنيف ”فائوسٽ“ جي بلڪل آخر ۾ هڪ اهڙي ”ابري عورت“ جو ذڪر ڪيو آهي، جيڪا اسان کي متي بلندين تائين ويندي جنت ۾ وٺي وڃيٿي ٿي. فائوسٽ کي شيطان جي چنبن مان بچائڻ واري به اهائي قوت آهي. هتي مون کي هڪ نظم ياد اچي ٿو جيڪو مون توهان کي پوري جو پورو ٻڌائڻ گهريو ٿي، پر في الحال آءٌ صرف ان جي آخري سٽن تي اڪتفا ڪريان ٿو. انهن سٽن ۾ چيل آهي، ته جيڪڏهن عورت سچ پچ پنهنجي اصل مقصد کان واقف هجي ته هوءَ نه رڳو وحشين کي انسان بڻائي سگهي ٿي پر انهن کي خدا تائين پڻ پهچائي سگهي ٿي.

منهنجي گهر واريءَ توهان جي ڪاليج لاءِ اهو نشان تجويز ڪيو آهي ۽ مون کي پڪ آهي ته ان ۾ اجا گهڻو ڪجهه آهي جيڪو پهرين سٽ ۾ نظر اچي ٿو. بلڪ مون کي اميد آهي ته جئن وقت گذرندو ويندو ته توهان کي پاڻ ان ۾ گهڻيون شيون ملنديون. ان کان به گهڻيون جيڪي هتي بيان ڪيون ويون آهن.

مون توهان کي تقريباً هڪ ڪلاڪ تائين ريجهائي ويهاريو جنهن لاءِ آءٌ معافي ٿو گهران سو خدا حافظ! شال خدا اوهان جو ساٿي ٿئي!

❋

حوالا

(١) امام غزالي ڏسو ٣ـ(٣)

(٢) هربرٽ اسپينسر لاءِ ڏسو ٢ـ(١)

(٣) ابن سينا بوعلي (Avicenna 980–1037 AD)

هو مشهور شهر بخارا جي ويجهو ڄائو. ارڙهن سالن جي عمر تائين هن تقريباً سڀني علمن ۾ مهارت حاصل ڪئي بلڪ تصنيف وتاليف به شروع ڪري ڏنائين.

ابن سينا هڪ عظيم فيلسوف ماهر طبيب، ماهر موسيقار ۽ جامع العلوم شخصيت هو. سندس تصنيفات ۾ ڪتاب الشفا، ڪتاب القانون في الطب ڪتاب الاشارات وغيره تمام گهڻو مشهور آهن.

(٤) گوئٽي لاءِ ڏسو ٣ـ(٢٠)

❋

زرتشت هڪ عظيم پيغمبر

[علامه صاحب هيءَ تقرير پارسي جماعت جي دعوت تي ڪراچيءَ ۾ ڪئي، جيڪا پهريون دفعو "مسلم اسٽوڊنٽ" رسالي جي آگسٽ ١٩٣٨ع واري پرچي ۾ شايع ٿي هئي]

گذريل سال جڏهن اسين انگلنڊ ۾ هئاسون ته ڊاڪٽر واٽر هائوس جون مختلف مذهبن بابت هفتيوار تقريرون نشر ٿي رهيون هيون. هن جي چوٿين تقرير زرتشت جي فڪر بابت هئي. انهيءَ گفتگو دوران هن تنقيد ۽ ملامت جي خوف جي پرواهه نه ڪندي اها ڳالهه چئي ته زرتشت ڪيتيءَ کي نيڪي ۽ خير سان تعبير ڪيو آهي؛ بلڪ هن سندس هيءُ قول پڻ نقل ڪيو:

"جيڪو ماڻهو اناج جو داڻو پوکي ٿو، اهو نيڪيءَ جو ٻج ڇٽي ٿو." عيسائيت بابت هن پنهنجي ڇهين تقرير ۾ چيو ته عيسائيت پاڻ سڃاڻڻ جو ٻيو نالو آهي. مون کي ان ڳالهه تي ڪو تعجب نه ٿيو. ڇو ته اَءُ پاڻ جديد دؤر جي انسان جي اهڙين ڪمزورين سان مانوس آهيان. اڄ جو انسان اڃا انهيءَ "مان" ۾ پنهنجي هر ڳالهه کي اڳيرو ڪنيو اچي، باقي "هن" ۽ "هن جي" ڳالهين کي حقارت ۽ تعجب وچان پيو نهاري.

البت جيسٽائين اتي ويٺل ٻڌندڙن جو تعلق هو ته انهن مان هڪڙو ماڻهو اٿلو انهن الفاظن کان بيحد متاثر ٿيو، جيڪي ڊاڪٽر واٽر هائوس تنقيد ۽ ملامت جو باعث ٿي سمجهيا. سو اڄ جنهن شيءِ بابت اَءُ پهرين ڳالهائيندس اها زراعت يا ڪيتي آهي. ٻي شيءِ جنهن جو زرتشت جي فڪر ۾ اڪثر ذڪر اچي ٿو، اها روشني يعني نور سان محبت آهي، پوءِ اها روشني شعلي جي هجي يا سج جي يا ستارن جي!

بلڪل هينئر جڏهن آءٌ توهان جي اسڪول ۾ داخل ٿيس ته مون هي لفظ هڪ ڪلاس جي محراب تي اُڪريل ڏٺا. خدا نور آهي عظيم نور ڏانهن وڌو. انهيءَ ڪري اڄ آءٌ عظيم پيغمبر زرتشت جي تعليم جي انهن بنِ اصولن بابت ڳالهائيندس ۽ بڌائڻ جي ڪوشش ڪندس ته ڇا پنهنجو پاڻ سڃاڻڻ وارو متو مجموعي ۽ عملي طور تي سندس مُک مقصد آهي يا نه!؟ هو چوي ٿو: جيڪو ماڻهو ٻج پوکي اناج اُپائي ٿو، اهو ڄڻ ته نيڪيءَ جي پوک پوکي ٿو.

هتي سڀ ڪَن ڀرين توهان اهو پڇڻ چاهيندا ته اها ”نيڪي“ يا خير آهي ڇا؟ آءٌ توهان کي هن سلسلي ۾ نيڪيءَ بابت مجرد نظريات جي ڄاڻ واسطي تڪليف ڏيڻ نٿو گهران. ان ڪري نه ته اهي توهان جي سمجھ کان مٿي آهن، پر ان لاءِ ته اهي بهرحال رڳو نظريا آهن، جيڪي اڻپورا ۽ غيراطمينان بخش آهن.

اهڙيءَ طرح هن عظيم پيغمبر پڻ پنهنجي ماڻهن کي اها اجائي تڪليف ڏيڻ نٿي گهري. هن رڳو کين اهو ٻڌايو ته ان ذات جي خواهش يا مرضيءَ مطابق هلڻ ئي نيڪي آهي ۽ ان ذات جي خواهش اها آهي ته توهان هن ڌرتيءَ کي آباد ڪريو، اناج اپايو ۽ ان کي سهڻو بنايو، اهوئي توهان جو اولين فرض آهي. هائو، هيءَ پوري مٽي جيڪا هميشه کان آباديءَ جي انتظار ۾ آهي.!

ان زماني ۾ ۽ ان وقت تائين انسان جهنگ جي جانورن جي برادريءَ ۾ شامل هو. رڍن جي ڌڻ ۾ هڪ رڍ هو جيڪو ائين ئي پنهنجي زندگي گذاريندو هو. ليڪن ان کان اڳ سندس حالت وڌيڪ خراب هئي، تڏهن هو هڪ درنده صفت جانور هو، جيڪو ٻين جانورن کي شڪار ڪري کائيندو هو. کيس ٻيو خواب خيال نه هو، ايتريقدر جو سندس ڪو گهرگهاٽ به ڪونه هو. هتي توهان کي معلوم ٿيندو ته ان وقت نه رڳو ڌرتي هڪ جهنگل سمان هئي، پر انسان پڻ جهنگلي ۽ وحشي هو.

مطلب ته ڌرتيءَ کي کيڙڻ ۽ ان کي آباد ڪرڻ تي ئي انساني ثقافت يا سڌاري جو امڪان هو. اها ڳالهه جيتوڻيڪ ان وقت جي ٻين انساني

ذهنن ۾ بہ لاشعوري طور تي اُپرڻ لڳي هئي، ليڪن زرتشت اهو پهريون انساني آواز هو جنهن ان جو برملا اظهار ڪيو. سو ان صورت ۾ ان کان وڌيڪ ٻيو ڪهڙو اعليٰ ڪم ٿي پئي سگهيو تہ ڌرتيءَ کي کيڙجي، پوکجي ۽ ان مان اَن اُپائجي! اهوئي دؤر هو جڏهن پهريون دفعو رولو ۽ وحشي انسان اتم ۽ اعليٰ بنجي رهيو هو: ڇو تہ هو هاڻي تخليقي عمل ۾ پائيوار ٿيڻ لڳو هو. اهوئي سبب آهي جو ڪارلائل[(١)] زرتشت جهڙي مهان ۽ قدآور شخصيت کان پنج هزار سال پوءِ بہ اها ساڳي ڳالهہ ورجائي آهي تہ واقعي ان کان وڌيڪ ٻيو ڪهڙو نيڪ ۽ ڀڳورو ڪم ٿي سگهي ٿو تہ خدا جي هن پوري ڌرتيءَ جي ڪنهن هڪ ٽڪر کي سائو ۽ سرسبز ڪجي!! جتي اڳ ۾ ڪا شيءِ نہ هجي، اتي کيت ۽ باغ نظر اچن، جيڪي وري انسان جي پنهنجي دل ۽ روح لاءِ طراوت ۽ خوشيءَ جو باعث بنجن. ازانسواءِ کيس انهن منجهان نج ۽ خالص خوراڪ بہ ملي تہ جئن هو پاڻ جي سگهي ۽ پوک ڪري سگهي. اهو سبب هو جن ماڻهن هن اُتم پيشي کي اختيار ڪيو انهن کي ”آريا“[(٢)] ڪوٺيو ويو.

آريا لفظ جي اصل معنيٰ ”اتم“ يا اعليٰ ناهي. بلڪ ان جي معنيٰ آهي کيڙيندڙ يعني جيڪو کيتي جو ڪم ڪري يا جيڪو زمين مان ميوا ۽ ڀاڄيون اُپائي، جتي پهريائين ڪجهہ نہ هو. اهو لفظ جئن اوهان سڀني کي خبر آهي تہ ”ار“ مان نڪتو آهي جيڪو اڄ بہ توهان جي سر زمين تي ”هر“ جي صورت ۾ موجود آهي. اهڙيءَ طرح لفظ ”هاري“ جنهن جي معنيٰ کيڙيندڙ آهي ۽ لفظ ”هري“ جيڪو هندن ۾ خدا جو نالو آهي، ٻئي ساڳئي ڌاتوءَ يا پاڙ مان نڪتا آهن. مون کي انهن مان هڪ جو تہ يقين آهي. ان کان پوءِ توهان جو لفظ آرائين آهي جيڪو پاڻ انهيءَ ڌاتوءَ سان وڌيڪ ويجهو آهي ۽ ان جي معنيٰ آهي باغائي.

جيئن اوهان سڀني کي خبر آهي تہ ڪن يورپي ليکڪن تازو بلڪ بنهہ ويجهڙائي ۾ انهي لفظ ”آريا“ جي بڻ بنياد بابت عجيب و غريب نظريا بيان ڪيا آهن. هو تہ هاڻي ان حد تائين وڃي پهتا آهن جو چون ٿا انهن ماڻهن جو فارس يا وچ-ايشيا سان ڪو تعلق نہ هو بلڪ اهي آرڪٽڪ

(برفاني) علائقي جي مخلوق هئا. هيءَ نهايت عجيب دعويٰ اهي، چو تہ ان سان اسان جي پوري انساني تهذيب جي ڄاڻ جي نفي ٿئي ٿي. اسان کي اها بہ خبر آهي تہ دريائي تهذيب انساني تهذيب جي سلسلي جي پهرين اهم ڪڙي آهي. اهڙيءَ طرح جڏهن انسان غارن ۾ رهڻ ترڪ ڪيو ۽ بدويانہ زندگيءَ کي ڇڏيو تہ هن پهريائين زمين کي کيڙڻ ۽ آباد ڪرڻ شروع ڪيو. ان صورت ۾ اهو سوچڻ نهايت هٺ ڌرمي آهي تہ ان وقت انسان خوبصورت ندين جي زرخيز ڪنارن کي آباد ڪرڻ بجاءِ برفاني ميدانن کي کيڙڻ شروع ڪيو هوندو!

پر اچو تہ سندن ئي روايتن جي ڇنڊڇاڻ ڪريون ۽ اهو معلوم ڪرڻ جي ڪوشش ڪريون تہ اتي اهڙيون شاهديون ڪونہ ٿيون ملن ڇا، جيڪي اسان جي نظريي جي پٺڀرائي ڪن؟

هنن جي ڏندڪٿائن ۾ اسان کي هڪ ديويءَ جو نالو "دي ديا" (Dea Dia) ملي ٿو جيڪا کيتيءَ جي ديوي آهي. ان کي هو "ارول" (Arual) پڻ ڪوٺين ٿا. انهيءَ لفظ ۾ ڌاتو "ار" صاف نظر اچي ٿو. اهڙيءَ طرح ارول نالي ٻارنهن پائر جن کي لاطينيءَ ۾ 'Fraters Arvals' ڪوٺجي ٿو، تن لاءِ چيو وڃي ٿو تہ اهي مئي مهيني ۾ ارول ديويءَ جي نالي هڪ ساليانو ڏڻ ملهائيندا هئا پنهنجين زمينن جي زرخيزي وڌائڻ لاءِ ان ديويءَ کان مدد گهرندا هئا. هن سلسلي ۾ وڌيڪ پري وڃڻ جي بہ ضرورت ناهي. توهان کي خبر هجي تہ لاطيني ۾ "ارومر" (Arvum) جي معنيٰ آهي کيڙيل زمين. وڌيڪ ويجهو اچو تہ انگريزيءَ ۾ لفظ 'Arable' جيڪو 'Araval' مان نڪتو آهي، ان جو اشتياق آهي 'Ar–able' يعني کيڙيءَ يا آباديءَ لائق.

بلڪ اڳتي هلي ڌاتوءَ "ار" جي معنيٰ ئي جٽڻ ۽ پيدا ڪرڻ ٿي وڃي ٿي، جيڪو وري لاطيني ۾ 'Ars' ٿيو پوي جنهن سان لفظ "آرٽ" (Art) نڪتل آهي ۽ ان جي پڻ اها معنيٰ آهي: تخليق ڪرڻ پيدا ڪرڻ. اهڙيءَ طرح ساڳي معنيٰ رکندڙ ۽ انهي "ار" (Ar) ڌاتوءَ وارا ڪيترا لفظ يوناني زبان ۾ پڻ ملن ٿا.

سو هتان ان ڳالھ جي يقيناً ڪافي شاهدي ملي ٿي تہ "ار" معنيٰ "هر" باقي "ارول ديوي" ۽ "ارول برادران" هنن ماڻهن لاءِ جڻ تہ ديويءَ ۽ پادريءَ واري حيثيت رکن ٿا. توهان کي ياد ڏيارڻ جي ڪا ضرورت ڪونهي تہ توهان اڄ سوڌو کيتيءَ کي اتم سمجهو ٿا. اڄ اها ڳالھ ڇھ هزار سال پراڻي آهي. آريو اهو هو جنهن اناج پيدا ٿي ڪيو، جنهن باغ ٿي لڳايا جنهن پوک ٿي ڪئي ۽ ڌرتيءَ کي سنواريو سينگاريو ٿي بلڪ جنهن ڌرتيءَ جي پيدا ڪندڙ سان پيداوار جي عمل ۾ شرڪت ٿي ڪئي. سوال آهي تہ ان کان وڌيڪ پيو ڪو سنو ڪم ٿي پئي سگهيو ڇا، جو توهان کي ان تي تعجب ٿو ٿئي تہ "آريا" لفظ جي معنيٰ "اُتم" ۽ "نيڪ" جو ٿي ڪئي وڃي. يا ان لفظ جي ايڏي تقديس ۽ تعظيم ٿيڻ ڪپندي هئي ڇا جو ان کي "ارول" ۽ "هري" ديوتا سان پڻ موسوم ڪيو ويو؟

بهرحال ڌرتيءَ کي آباد ڪرڻ وارو عمل نہ رڳو بنيادي پٿر جي حيثيت رکي ٿو، بلڪ اتان ئي "تهذيب" يا ڪلچر جي اوسر ٿي. اهو سيڪجھ ڪيئن ٿيو؟ في الحال آءٌ هتي ڪونہ ٿو ٻڌائي سگهان، پر ايترو چوڻ تي اڪتفا ڪندس تہ اهو عمل پوري ڪلچر لاءِ ماءُ جي حيثيت رکي ٿو. انهيءَ ڪري اڄ بہ توهان مان ڪو ماڻهو ڌرتيءَ جي ڪنهن ڪنڊ کي سرسبز ڪري ٿو، يا ڪو ميويدار وڻ پوکي ٿو ۽ پوءِ جڏهن اهو ٻوٽو هن پوڙهي ڌرتيءَ مٿان ڦلدار ٿيڻ لڳي ٿو؛ تڏهن جڻ تہ اهو عمل توهان کي خلقڻهار جي حيثيت تي پهچائي ڇڏي ٿو ۽ بزرگ و برتر حيثيت جو مالڪ بنائي ٿو.

هاڻي مون کي جلدي موضوع جي ٻي حصي يعني روشني يا نور بابت ڪجھ چوڻ گهرجي.

پهرين ڳالھ اها اهي تہ جڏهن اونداھ ۾ ٿاڦوڙا هڻندڙ انسان کي بينائي ۽ بصيرت حاصل ٿي تہ جنهن شيءِ هن جو خيال ڇڪايو، اهو ڏينهن جي وقت ڪليل آسمان هو جيڪو رات جي وقت وري ستارن سان چمڪندڙ هو يا چانڊوڪيءَ سان روشن هو. مطلب تہ اها روشنيءَ ۽ چمڪ جي شدت هئي جنهن سندس ڪليل اکين کي متاثر ڪيو هو. اهو ان ڪري بہ

ڇاڪاڻ تہ انسان انهيءَ روشنيءَ جي ذريعي ئي تہ ٻين سڀني شين کي ڏسي ٿي سگهيو. انهيءَ ڪري اهو سياويڪ ٿي لڳو تہ هن جنهن شيءِ جي ڀرين پرستش شروع ڪئي، اهو چمڪندڙ آسمان هو. سنسڪرت ڪان اڳ واري زبان ۾ ان کي "ديوا" (Deva) ٿي چيو ويو. انسان انهيءَ دِيو جي پوڄا ڪندو آيو ڇو تہ هن ان کي افضل ۽ اعليٰ ٿي سمجهيو. بهرحال آءُ توهان کي اها پڪ ٿو ڏياريان تہ آسمان جي باري ۾ اهو ويساهہ انهيءَ بجليءَ يا نور جي خاصيت سبب پيدا ٿيو هو ۽ نہ محض آسمان جي ڪري. هن سلسلي ۾ آءُ توهان کي هڪ گهريلو مثال ڏيان ٿو. توهان ڪڏهن پنهنجي انهيءَ عام ڏيئي بابت سوچيو آهي جيڪو گذريل پنج هزار سالن کان وٺي توهان جي گهرن کي منور ڪري رهيو آهي." بلڪ اڃا بہ ان وقت کان وٺي جڏهن انسان باهہ سان واقفيت حاصل ڪئي. مطلب تہ اها خاص تعظيم قابل ڳالهہ جيڪا هن وشال آڪاس ۽ ڏيئي ۾ مشترڪ نظر اچي ٿي، سا روشني يا نور آهي. ديوا (Deva) لفظ جو پڻ ساڳيو بنياد آهي. پر جڏهن ديوا جي شهرت گهٽجڻ لڳي ۽ ان جي جڳهہ تي "ورونا" (Varuna) کي آندو ويو تہ ان جي معنيٰ پڻ "چمڪندڙ" آهي.

هتان وري اسان هڪ دفعو يورپ هلون ٿا، جتي ديوا ٿورو تبديل ٿي 'Dius' ۽ 'Deus' ٿئي ٿو، جنهن جي معنيٰ "خدا" (Deity) آهي. پر اهو لفظ خود بہ تہ انهيءَ ساڳئي ڌاتوءَ مان نڪتو آهي. اهڙيءَ طرح ٿوري دير اڳ مون اوهان کي ٻڌايو تہ "ديوا" جي معنيٰ وري "ديوي" (Godess) آهي. هوڏانهن 'Dius' کي يونانيءَ ۾ 'Zeus' (زيوس) ٿو چئجي.

هاڻي وري ديوتائن کان هيٺ لهي روزمره جي زندگيءَ تي اچون ٿا. لاطيني ٻوليءَ ۾ 'Dies' جي معنيٰ آهي ڏينهن ۽ انگريزي ٻوليءَ جا اهي ٻئي لفظ 'Day' ۽ 'Dawn' بہ انهيءَ ساڳئي ڌاتوءَ مان ڦٽي نڪتا آهن. نہ رڳو اهو پر لفظ 'Divine' جو بہ ساڳيو بڻ بڻياد آهي. اهڙيءَ طرح سنسڪرت جو "ورونا" يورپ وارن وٽ "اورونس" (Ourones) يا "يورينس" (Uranus) آهي. مطلب تہ تجلي يا روشني منجهان ئي ان خدا جا سڀ نالا نڪرن ٿا. جنهن جي انسان عبادت ڪري ٿو.

پر هتي توهان شايد چئو ته اهو سيڪجهه اريا لوڪن بابت هو. سامي نسل جي ماڻهن جي به ته ڳالهه ڪريو جيڪي انساندات جي هڪ ٻي وڏي نُک آهن ۽ جن تمام وڏا مذهب پڻ پيدا ڪيا آهن. هن سلسلي ۾ عجيب ڳالهه اها آهي ته اسان سامي ۽ آريا نسل کي هڪٻئي کان قطعي مختلف سمجهون ٿا. پر حيرت آهي جو عربي ٻوليءَ جي لفظ "ضيا" (Dea) جي معنىٰ آهي روشني ۽ اهڙي طرح "ضحىٰ" جي معنىٰ آهي پنيرڪو يا پرهه ڦٽي ۽ پرڀات.

ڳالهه اتي ختم ڪونه ٿي ٿئي بلڪ دنيا جي مذهبن جي آخري پيغمبر محمد ﷺ پڻ اهو چيو هو ته: "خدا آسمانن ۽ زمين جو نور آهي (الله نور السمٰوت والارض (القرآن) سو توهان ڏنو ته هر طرف روشني الوهيت جو مظهر آهي ۽ زرتشت جي ان ڳالهه جي پوءِ وارن ڇڻ ته بار بار تصديق پئي ڪئي آهي. هن ئي پنهنجن پوئلڳن کي اهو چيو هو بلڪ ڪين سختيءَ سان تاڪيد ڪيو هو ته ان وقت به جڏهن هو روشنيءَ جي عبادت ۾ مشغول هجن، تڏهن به سندن آڏو روشنيءَ جو موجود هجڻ لازمي آهي. سج جي روشني جڏهن اهو اُڀري ٿو ۽ اُلهي ٿو، يا ستارن پريءَ رات جي روشني، يا ان ڏيئي جي روشني جيڪو اسان جي گهرن کي روشن ڪري ٿو. اهي سڀ روشنيءَ جا روپ آهن ۽ هتان هو انسان جو خيال ان ڳالهه ڏانهن ڇڪائي ٿو ته انسان جي من ۾ به روشني آهي. مطلب ته اها خارجي روشني هجي يا باطني، جن مان پهرين جيڪڏهن هن ڌرتيءَ کي روشن ڪري ٿي ته ٻي وري انسان جي من کي منوَّر ڪري ٿي. پر آهن اهي سڀ خدا جي خدائيءَ جا مظهر. باقي ان جو نالو ڪٿي توهان ڪهڙو به رکو. ڊيو (Dyo) ، ڊئيس (Dius) ، يا ڊيئو (Dieu) يا اهورا (Ahra) وغيره.

مون ٿوري دير اڳ "سنن خيالن" جو ذڪر ڪيو. اهي خيال روح جي روشني جنهن کي 'Vohe Manh' ڪوٺجي ٿو، ان جي نمائندگي ڪن ٿا. اهو ان روشنيءَ جو ڪمال هو جو اسان جو هيءُ عظيم پيغمبر جنهن کي هاڻي پنج هزار سالن کان مٿي عرصو ٿي چڪو آهي، اجا سوڌو روشنيءَ جو مينار آهي. هو پاڻ انهيءَ روشنيءَ سبب اهي ديدار ۽ درشن ڪري

سگھيو، جيڪي روشنيءَ کان سواءِ هوندن تي نه پئي سگھيا. انهن خاص مشاهدن جي نتيجي طور هو ڪجھ ڏسي سگھيو، جيڪي اسين ۽ توهين نٿا ڏسي سگھون: جيستائين اهو روشنيءَ جو روح اسان جو پڻ مددگار نٿو ٿئي.

مون کي لڳي ٿو ته آءٌ به جيڪي هينئر ڏسان پيو، اهو توهان کي ٻڌائي نٿو سگھان. البت هتي ايترو ٻڌائڻ کان سواءِ رهي نٿو سگھجي ته زرتشت پيغمبر کي به سڀ کان پهريائين هي وسيع و عريض آسمان نظر اچي ٿو، ۽ ان کان پوءِ هو ڌرتيءَ جي پاتال ۾ ڏسي ٿو، جتي ڪيس معدنيات به ڏيکاريا وڃن ٿا ۽ هو انهن جي صحيح توڙي غلط استعمال کان آگاهي پڻ حاصل ڪري ٿو. اهڙيءَ طرح هو انهن کي پنهنجي نظر ۾ رکي ٿو. ٻئي مرحلي تي هو ڌرتيءَ جي مٿاڇري تي اچي ٿو ۽ هن ڌرتيءَ جي تهذيب ۽ حسن تي ويچار ڪري ٿو. ان کان پوءِ هن ڌرتيءَ تي رهندڙ سڀ جانور خاص ڪري ڍڳو ۽ ڪتو: اهي ان ڪري چاڪاڻ ته پهريون ڌرتيءَ جي کيڙڻ وقت انسان جو مددگار ٿئي ٿو ۽ ٻيو سندس گھر جي سنڀال ڪري ٿو. اڳئين مرحلي تي انسان ۽ سندس جسماني صحت هن لاءِ تمام اهميت واريون ڳالهيون آهن. انسان کي وري حسين و جميل به هئڻ گھرجي ته جئن پنهنجي نسل کي وڌائي سگھي ۽ ان کي برقرار رکي سگھي: ڇو ته هو ئي هن ڌرتيءَ تي خدا جو نائب ۽ مددگار آهي.

هن کان پوءِ هو انهن طور طريقن جو جائزو وٺي ٿو جيڪي انسان کي متقي ۽ صالح بنائن ٿا. آخري مشاهدي ۾ هو انسان جي لافاني مقدر جي ڳالهه ڪري ٿو ۽ هو اهي طور طريقا ٻڌائي ٿو ته انسان ڪيئن لافاني ٿي سگھي ٿو. ان کان سواءِ ڪهڙيءَ ريت همه گير روشنيءَ جي سرچشمي تائين پهچي سگھي ٿو ۽ ڪيئن ان ذات جي نظر ۾ محمود ۽ مقبول ٿي سگھي ٿو.

منهنجا پيارا دوستو! انهن ٿورن لفظن ۾ مون اهو ٻڌائڻ جي ڪوشش ڪئي ته پاڻ سڃاڻڻ جي سلسلي ۾ عظيم زرتشت جا ڪهڙا ويچار هئا. ڏسو ته ”پاڻ سڃاڻڻ“ جي اها ڪوشش هر لحاظ کان ڪيڏي نه

مڪمل هوندي جنهن ۾ معدنيات ڪان وٺي انساني روح ڪي مهذب بنائڻ شامل آهن؛ يا جئن هو چوي ٿو ته ان لاءِ ويڙهه به ڪائٽي آهي، اهڙي مڙسيءَ واري ويڙهه جيڪا هر رنڊڪ ۽ روڪ جو مقابلو ڪري، چو ته اها رنڊڪ ”بدي“ يعني برائي آهي. ان ڪان سواءِ ڪنهن به قسم جي ”بديءَ“ ڪان ڊڄڻو ناهي، بلڪ ان سان وڙهڻو آهي، ته جيئن نيڪ ٿي سگهجي. نيڪي، جيڪا زرتشت جي نظر ۾ ۽ هر فهميدي ماڻهوءَ جي سوچ ۾، ان ذات جي امر“ ڪي جاڻڻ ۽ ان جي پابندي ڪرڻ ۾ سمايل آهي. اهائي اسان ڪي روشني يا نور تائين رسائي سگهي ٿي.

سو پيا ماڻهو جيڪڏهن ڪجهه چون ٿا ته ڪين چوڻ ڏيو. پر پڪ رکو ته توهان ماڻهو هڪ اهڙي تعظيم قابل ۽ محبوب پيغمبر سان محبت رکو ٿا، جيڪو هڪ اُتم ۽ اعلىٰ شخصيت جو مالڪ هو ۽ هن جا مقصد ”روشني“ ۽ تهذيب هئا. ان ڪري اهو ماڻهو جيڪو اهي مقصد حاصل ڪري ٿو. اهوئي سچ پچ پنهنجي ذات ڪي سجاڻي ٿو، ۽ جيڪو ماڻهو صحيح معنىٰ ۾ مهذب ۽ روشن خيال آهي، اهوئي بهتر ۽ پلو آهي.

❋

حوالا

(۱) ڪارلائل لاءِ ڏسو ۲-۱۱

(۲) آريا

آرين بابت هڪڙو نظريو اهو بہ آهي تہ جڏهن اهي پنهنجي اصلي وطن وچ-ايشيا مان نڪتا تہ ٽن ٽولن يا حصن ۾ ورهائجي ويا. هڪڙن يورپ جو رخ رکيو، ٻيا وچ-مشرق مان ٿيندا ايران پهتا ۽ اتي آباد ٿي ويا. ٽيان جن هندستان جو رخ رکيو، پهريائين پنجاب ۽ سنڌ جي ميداني علائقن ۾ داخل ٿيا، ۽ پوءِ اڳتي وڌيا. وڌيڪ تفصيل لاءِ ڏسو ۸ -(۱۵).

شري ڪرشن جو تاريخي پهلو

[علامہ صاحب هيءَ تقرير هندن طرفان شري ڪرشن جي جنم ڏينهن ملهائڻ جي موقعي تي ڪراچي ۾ ڪئي.]

مان سمجهان ٿو مون کان وڌيڪ ڪنهن ماڻهوءَ اهو شايد محسوس ڪيو هجي تہ آءٌ پاڪ ڌرتيءَ تي گهمي رهيو آهيان. پر آءٌ وري پاڻ کان ئي سوال ڪيان ٿو: ڪهڙي شيءِ پاڪ ناهي؟ ڇا اها مٽي جنهن جي مٿان هيئن آءٌ بيٺو آهيان، اها پاڪ ناهي؟ ڇا ڪيتريون پاڪ ۽ متبرڪ هيستيون ان مان نہ نهيون آهن؟

انهن ڳالهين منجهان منهنجو خيال محترمہ ميئنل (Meynell) جي هنن خوبصورت لفظن ڏانهن هليو وڃي ٿو. ”مان توکي ٻنهنجن پيرن هيٺان ڪيئن لتاڙيان ها، پر منهنجي پيرن ۾ ڪي گل تہ ڪريل آهن!“ اوچتو منهنجي ذهن تي وچ ڪنوڻ جو عجيب و غريب منظر تري اچي ٿو. اهو ڪيڏو نہ عجيب منظر ٿئي ٿو. ڀهريائين بجلي چمڪڻ جو حيرتناڪ مظاهرو ٿئي ٿو جنهن سان ڇڻ تہ ماڻهوءَ جي ڏسڻ جي قوت ڪسجيو وڃي. تنهن کان پوءِ گجگوڙ ٿئي ٿي جنهن سان ڇڻ تہ ماڻهوءَ جا ڪن ڦاٽڻ لڳن ٿا. هتي وري آءٌ پاڻ کان سوال ڪيان ٿو. ”پر اهو سيڪجهہ منهنجي اونداهي ڪمري کي روشن ڪندڙ ان بجليءَ جي بلب ۽ اڻ ڏٺل هوا جنهن ۾ آءٌ ساهہ کڻان ٿو، تنهن کان ڪيئن ۽ ڪهڙيءَ ريت مختلف آهي؟“

هتي ان ڳالهہ جو انڪار ڪري نٿو سگهجي تہ ڀهرين صورتحال توڙي ٻيءَ جا بنيادي اسباب ساڳيائي آهن، تاهم ٻنهي ۾ ڪيڏو نہ فرق آهي! جيتوڻيڪ ٻنهي ۾ ساڳيائي آهي بہ سهي، پر نہ بہ آهي! بهرحال هتان اسان کي انهن ٻنهي جي وچ ۾ جيڪا نسبت آهي تنهن جو هڪ احساس

ضرور ٿئي ٿو، پوءِ انهن ۾ وڏ نندائي جو ڪٿي ڪيڏو نه فرق ڇو نه هجي! گوئٽي[1] جو قول آهي ته اسان پهريائين خداوندي طاقت جو اظهار پاڻ کان متانهين شين ۾ پسون ٿا، پوءِ پاڻ جهڙين شين ۾ ۽ آخر ۾ پاڻ کان گهٽ شين ۾ ڏسون ٿا.

بهرحال هن سلسلي ۾ هينئر اسان جي جيڪا به ڄاڻ آهي ان موجب اهو سڀڪجهه ان ناقابل فهم وادراڪ ذات منجهان ظهور حاصل ڪري ٿو ۽ اسان جي ڄاڻ انهن جي ظاهري صورت تائين محدود آهي. اهڙيءَ طرح اسان کي هينئر ان ڳالهه ۾ به ڪو شڪ ڪونهي ته ڀارت جي مهارشين کي هن ڪائنات جي ارتقا بابت بنيادي ڄاڻ حاصل هئي. اوتارن جي نند وڏائي واري سلسلي منجهان ئي ان ڳالهه جو ثبوت ملي ٿو وڃي. مڇي ۽ سوئر قديم ترين اوتار آهن ته ڪهاڙو ڪٽي هلندڙ رام رحمدل رام کان گهڻو اڳ ظاهر ٿئي ٿو. مطلب ته ڳالهه گهڻي واضح آهي. وري مڇيءَ کان وٺي ٽٽائتا جانور ۽ غارن ۾ رهندڙ انسانن کان وٺي اجوڪا معزز انسان: اهي پڻ سڀ جو سڀ مظهر خِداونديءَ جي صورت ۾ اهم حيثيت رکن ٿا.

اهڙيءَ طرح انجيل ۾ مسئله آفرينش جو ذڪر ڪندي ٻڌايو ويو آهي ته ڪو وقت هو جڏهن ارواح پاڻيءَ جي سطح تي تري رهيا هئا. ان کان پوءِ اڳتي هلي اهو ساڳيو روح خدا جي پيارن پيغمبرن ۽ حضرت عيسيٰ تي خود نازل ٿيو.

محمد صلعم پڻ ان ڳالهه جي شاهدي ڏني آهي. اهو هيئن ته هن پنهنجي الهام جي سلسلي ۾ جيڪو لفظ استعمال ڪيو آهي، اهو ٻئي هنڌ ڪئلي ماڪوڙي جي صورت ۾ پڻ ڪم آندل آهي. اهڙيءَ طرح جلال الدين رومي[2] جنهن کي محمد صلعم جو بجا طور پوئلڳ چئجي، سو پڻ تمام واضح لفظن ۾ اوسر ۽ ارتقا جي مرحلن جي نشاندهي ڪري ٿو.

هتان اوهان تي واضح ٿي ويو هوندو ته هر هنڌ ۽ سڀني شين ۾ اهو ساڳيو روح ڪم ڪري رهيو آهي. سڀ خدائي روح جون صورتون آهن. اسان کي صرف ايترو ڪرڻو آهي ته هر صورت ۽ مظهر جي بنيادي ڪردار

۾ ان جي تاريخي اهميت کي اجاگر ڪرڻو اهي. اهوئي سبب آهي جو مون پنهنجي لاءِ هي خاص موضوع منتخب ڪيو يعني ”شري ڪرشن جي زندگيءَ جو تاريخي پهلو.“

هتي اسان شري ڪرشن جو حضرت عيسيٰ[٣] سان موازنو ڪيو آهي. اهو ائين آهي جئن اسان ڪنهن رزميه يا ناصحانه شاعر جو مقابلو شيڪسپيئر سان ڪريون، ۽ پوءِ اهو نتيجو قائم ڪريون ته واقعي ٻئي عظيم شاعر آهن، مگر ان کان وڌيڪ ٻيو ڪجهه نه چئي سگهون.

خصوصيت جو مطلب امتيازي خاصيت هجڻ کپي ۽ نه مشترڪ خاصيت.

اهڙيءَ طرح جڏهن گوتم ٻڌ[٤] کي ”انسانيت جو گل“ سڏيو وڃي ٿو ته اها به هڪ عام ڳالهه ٿي پوي ٿي جو ته ان مان اسان کي ڪا وڌيڪ خبر ڪونه ٿي پوي.

اهڙيءَ طرح ٻئي ڪنهن ماڻهوءَ لاءِ به اهو چوڻ ته هو معاشري جو گل آهي، ڪنهن خاص مطلب جي نشاندهي نٿو ڪري. ان جي مقابلي ۾ ڪنهن وڻ يا ٻوٽي تي گلن جو ظاهر ٿيڻ سندس زندگيءَ جي هڪ مخصوص مرحلي جي ڄاڻ ڪرائي ٿو ۽ ان ڪري ان جي پنهنجي اهميت آهي.

اسان ڪجهه اڳتي هلي اهو ثابت ڪنداسين ته اها تشبيهه گوتم ٻڌ جي مقابلي ۾ شري ڪرشن تي وڌيڪ صحيح ثابت ٿئي ٿي. ڇو ته جيستائين تاريخ جو تعلق آهي ته ڪرشن ئي بني نوع انسان جي درخت جو ڦهريون ٽڙندڙ گل آهي. هن ڳالهه جي وڌيڪ وضاحت خاطر اسان ان درخت جي واڌ جي اوائلي مرحلن جي جانچ ڪنداسين.

هينئر اها هڪ تسليم شده مجيل حقيقت آهي ته انساني معاشرو يا سماج به انهن مرحلن مان گذري ٿو جن منجهان هڪ فرد جي زندگي گذري ٿي؛ يعني ان ۾ به اهي ساڳئي قسم جا مرحلا اچن ٿا. ان ڪري ڪوبه تاريخدان نفسيات جي مطالعي کان سواءِ اڳتي وڌي نٿو سگهي. اهڙيءَ طرح وري نفسياتدان کي مستند تاريخ جو مطالعو ڪڏهن به ترڪ

ڪرڻ نہ گھرجي تہ جئن هو پنهنجن حاصل ڪيل نتيجن جي تصديق ڪري سگھي. انسان ۽ حيوان جي جسماني بناوت ۾ سنڌس جبلت جو مطالعو ٻڌائين ٿا تہ انسان ۾ ٻن قسمن جا اعصاب ڪم ڪن ٿا: هڪڙا حسياتي اعصاب (Sensory nerves) ۽ ٻيا متحرڪ اعصاب (Molor nerves) عام مشاهدي موجب حواسن کي حرڪت ۾ آڻڻ جو سبب ڪا بہ شيءِ ٿي سگھي ٿي ۽ ان کان پوءِ متحرڪ اعصاب ازخود پنهنجو ردِ عمل ڏيکارڻ لڳن ٿا. تنهنڪري اوائلي انسان توڙي حيوان جي مکيہ عمل جو هڪڙوئي مقصد هو تہ پنهنجي ذات ۽ نسل جي بقا جو بندوبست ڪري.

ليڪن ان کان پوءِ جئن جئن انسان جو شعور وڌندو ويو ۽ هو واضح تصورات قائم ڪرڻ ۾ ڪامياب ٿي ويو، تہ پوءِ سنڌس جبلي ردِ عمل بہ رڪجڻ لڳو ۽ اعصابي ردِ عمل بہ فوري نوعيت جو نہ رهيو. اڳتي هلي زندگي وڌيڪ پيچيدي ٿيڻ لڳي ۽ خاص ڪري بدويانہ زندگيءَ کان پوءِ جڏهن انسان هڪ هنڌ آباد ٿيڻ جو خيال ڪيو ۽ انساني سماج ۾ ملڪيت جو آرنڀ ٿيو، تڏهن گويا دريائي تهذيب جو دؤر قائم ٿي چڪو هو. ٻين لفظن ۾ ان کي اسين "آريائي تهذيب" جو نالو ڏيون ٿا. هونئن بہ اهو "آري" لفظ "هري" آهي، جيڪو وري "ار" مان نڪتو آهي، جنهن کي اسان "هر" بہ ڪونيون ٿا. انهيءَ مرحلي تي پهچڻ کان پوءِ انهن ماڻهن جي اٿي ـ ويهڻي لاءِ قاعدن قانونن جو وجود بہ لازمي ٿيو پوي. انهن قاعدن جو مقصد سيني فردن لاءِ سنو وهنوار قائم رکڻ ۽ سماج جي وڌيڪ ترقيءَ کي يقيني بنائڻ هوندو آهي. دنيا جي تاريخ جو مطالعو ٻڌائي ٿو تہ هر قوم ۾ هڙي مرحلي تي هڪ قانون ڏيندڙ شخصيت پيدا ٿي آهي. زرتشت،(٥) منو،(٦) حمورابي،(٧) حضرت موسيٰ(٨) وغيره انهيءَ سلسلي جا چند مثال آهن. قانون ڏيندڙ اهڙين شخصيتن لاءِ اهو ضروري هو تہ هنن جو سڄو سارو زور ان تي صرف ٿئي تو تہ "ڇا نہ ڪرڻ گھرجي"

بهرحال ان قسم جي منع يا جهلجها نفسياتي اثرات انساني جسم تي پون ٿا، جنهنڪري اهڙا روڪيندڙ مرڪز وجود ۾ اچن ٿا. ان نموني ۾ انسان جي رد عمل تي زياده کان زياده پابنديون عائد ٿي پون ٿيون ۽

سندس اعصابي قوت جي اخراج جو رستو تنگ ٿي پوي ٿو. ان ڪان پوءِ اها نوبت اچيو پهچي. جو وڏ ۾ وڏ احساسات وڪرڻ لڳن ٿا ۽ ان جي بجاءِ اعصابي اخراج پوريءَ ريت ڪم ڪرڻ شروع ڪري ڏئي ٿو. ان مرحلي تي اسان کي شين جي باهمي ربط جو گهرو شعور ملي ٿو ۽ اسان کي احساس جي وحدت ملي وڃي ٿي. اڳتي هلي ان منجهان اها صورتحال جنم وٺي ٿي. جنهن کي اسان نفسيات جي شعبي ۾ ”جماليات“ جو نالو ڏيون ٿا.

هتي ٿوري غور ڪرڻ سان اها ڳالهه معلوم ٿيندي ته جيستائين فوري ۽ متحرڪ رد عمل کي پابند نه ڪيو ويو آهي، تيستائين ان مٿين ڏس ۾ ڪابه پيش‌رفت ممڪن ناهي. ٻين لفظن ۾ جيڪڏهن ممنوعاتي مرڪز اخلاقي طور تي تاريخ جي اصطلاح موجب هيئن چئجي ته اخلاق جو استاد هميشه حسن ۽ سونهن جي سبق ڏيڻ واري ڪان اڳ ۾ ايندو آهي. مطلب ته حسن‌شناس ان وقت هڪ گل جيان ظاهر ٿيندو آهي جڏهن اخلاقيات جي سندر ٿاري ٻور جهلڻ تي هوندي آهي. ليڪن اهو ايڏو فرق آهي جيڪو بدليل ٻنن مان ئي ظاهر ٿي ويندو آهي. جيستائين اسان جي تاريخي ڄاڻ جو تعلق آهي ته ڪرشن اها پهرين مڪڙي آهي، جنهن ڪان انساني ارتقا ۾ حسن شناسيءَ جي دؤر جي شروعات ٿئي ٿي.

انهيءَ روح ڪان سواءِ هندستان ۾ شاعريءَ جو وجود ناممڪن هو. وري ڇاڪاڻ ته شاعر سائنسدانن ڪان اڳ ۾ ايندا آهن، تنهنڪري حسن ۽ جماليات جا پيغامبر وري شاعرن ڪان به اڳ ۾ اچن ٿا. هاڻي جيستائين ڪرشن جي جسماني بناوت جو سوال آهي ته هو ٻالڪپڻ کان ئي حسين هو ۽ حسن‌شناسيءَ جي حوالي سان بلند اخلاقيءَ جو مجسمو پڻ هو. ڪيس شين جي سونهن ۽ سندرتا پاڻ ڏانهن موهيندي هئي. هو پنهنجي بانسري ننڍڙي عمر ڪان وڄائڻ شروع ڪري ٿو ۽ اهو بلڪل ائين آهي جئن اڄ ڪان به صديون اڳ اسان موزارٽ کي ڏٺو هو. اهڙيءَ طرح هو نرت يا رقص جوآغاز پڻ ڪري ٿو ۽ هر قسم جي پابندين ڪان آزاد حرڪت ۾ هو مسرت محسوس ڪري ٿو. ايتريقدر جو جذبات کي

چيڙيندڙ مشغوليون بہ هن لاءِ عام ماڻهوءَ وارين خواهشن ڪان بالاتر آهن. هر ڳالهہ ڪي هو ان جي پنهنجي حد اندر رکي ٿو. ان ڪري هڪ اگهاڙو انسان هن لاءِ جڻ تہ هڪ اگهاڙو گل آهي.

بدقسمتي اها آهي تہ جن ماڻهن کي حسن شناسيءَ جي ان تجربي جو احساس ناهي، انهن کي اها ڳالهہ ڪنهن بہ ريت سمجهائي نٿي سگهجي. اهو ائين آهي جئن رنگن جي شناس نہ رکندڙ ماڻهوءَ کي ويهي رنگن بابت سمجهائجي. ليڪن هينئر دنيا گهڻو اڳتي وڌي ويئي آهي. ۽ يورپ ۾ گهڻن ماڻهن کي اهو احساس ٿيو آهي تہ حسن جي تجربي جو پنهنجي ذات کان ٻاهر ٻيو ڪو مقصد ناهي. البت جيڪو ماڻهو ان نظر سان نوازيل ناهي، ان تي ميار نٿي رکي سگهجي، جو تہ هو ٻين ماڻهن بابت بہ پنهنجي خيال مطابق سوچي ٿو. هن سلسلي ۾ "ڀڳوت پران"[(۹)] ۾ هڪ سٺو مثال ملي ٿو، جنهن مان اسان جي مطلب جي وڌيڪ وضاحت ٿيندي.

ڳالهہ ٿا ڪن تہ وياس جو پٽ سکديو هڪ ڏينهن پنهنجي پيءُ کان موڪلائي ڪيڏانهن وڃي رهيو هو. پويان پٽس سندس پيڇو ڪندو ٿي آيو. رستي تي سکديو جو گذر هڪ اهڙي هنڌان ٿيو جتي ڪي عورتون ڪپڙا لاهي وهنجي رهيون هيون. توڙي جو هنن عورتن جي مٿس نظر پئي پر هنن پاڻ کي ڍڪڻ جي ڪوشش نہ ڪئي. پر ساڳئي هنڌان جڏهن وياس اچي لانگهائو ٿيو تہ هنن يڪدم ڪپڙا پائي پاڻ کي ڍڪڻ شروع ڪيو. وياس کي ان تي تعجب ٿيو ۽ انهيءَ خاص ورتاءَ جو سبب معلوم ڪرڻ گهريائين. ان تي عورتن وراڻيو: سکديو جي نظر ۾ عورت ۽ مرد هڪ نوع سان تعلق رکن ٿا ۽ هو انهن ۾ جنسي تفريق نٿو ڪري، پر وياس ائين نٿو ڪري سگهي!

اهو آهي مسئلي جو حل جيڪو ٻن مختلف قسم جي انسانن کي سمجهڻ ۾ اسان جي رهنمائي ڪري ٿو. هڪڙو جسماني ضرورتن جي متحرڪ ردِعمل جو هڪدم شڪار ٿئي ٿو، جڏهن تہ ٻيو انهن تي ڇائي ڇم ڪان قادر آهي.

اهوئي سبب آهي جو اسين عام فهم ٻوليءَ ۾ اهو پڻ چوندا آهيون ته شاعر ۽ فنڪار ڇائي ڇم کان هوندا آهن؛ انهن کي ڪو ٿاهي نه سگهندو آهي. وري اهو ساڳيو سبب آهي جو گوئٽي چيو هو ته سچي فنڪار کي اهو ٻڌائڻ جي هرگز ضرورت ڪونهي ته هو تخليق ڪرڻ وقت اخلاقي ضابطن کي نظر ۾ رکي، ڇو ته هو ڪڏهن به غير اخلاقي چيز پيش ڪري ئي نٿو سگهي.

هتي اسان ڪرشن جي رنگ بابت ڪجهه چوندا هلون ته بهتر ٿيندو. تاريخ ۾ اهڙا ڪيئي مثال ملن ٿا، جن مان معلوم ٿئي ٿو ته سانوري رنگ وارا انسان ٻين جي مقابلي ۾ وڏي سهپ ۽ ڌيرج وارا هئا. مثلاً: حضرت موسيٰ لاءِ چيو وڃي ٿو ته هو پڪي رنگ جو هو. اهڙيءَ طرح حضرت سليمان پڻ ائين هو، جيڪا ڳالهه سندس نظم مان ظاهر آهي. نه رڳو ايترو پر ڪيترن شاعرن سانوري رنگ کي سونهن ۽ سوڀيا جي نشاني قرار ڏنو آهي؛ جئن حافظ[(١٠)] پنهنجي محبوب لاءِ چيو آهي:

آن سيه چرده که شيرينيء عالم با اوست.

"اهو سانوري رنگ وارو محبوب جنهن کان سچي جهان ۾ مٺاڻ آهي."

هاڻي اها ڳالهه اها خاص ڳالهه اهي جنهن کي تمام وڏو ۽ اهم ڳڻ سمجهيو ويو آهي، ۽ جيڪا ڪرشن پاڻ وڏن انسانن يعني راجائن وغيره لاءِ ضروري سمجهي آهي.

اصل موضوع ڏانهن واپس ايندي اسين ڏسون ٿا ته جئن ڪرشن وڏو ٿئي ٿو، تئن سندس اندر واري شڪتي ڪيس غلط ڪمن کي درست ڪرڻ ۽ پاپ ڪندڙ کي سزا ڏيڻ طرف مائل ڪري ٿي. هتي اها ڳالهه به وسارڻ نه گهرجي ته اهي راڪشس پڻ هڪ قسم جا بگڙيل انسان آهن، جيڪي ڪن نسلن کان وٺي اخلاقي ضابطن جي غير موجودگيءَ ۾ پنهنجي اصلي فطرت کان هٽي ويا آهن. ان ڪري هينئر انهن جو علاج مڪمل خاتمو آهي.

اهڙيءَ طرح ان وقت ڌرتي ـ آتما جي عمل جو دائرو صرف طبعي شين تائين محدود هو. ان ڪري بگڙيل ۽ غير صالح عناصر جي خاتمي لاءِ

طبعي جنگ ائين ضروري هئي. جئن اڄ اهو ضروري آهي ته غير صالح ۽ شر پکيڙيندڙ نظرين جو خاتمو ڪيو وڃي.

انهيءَ ڪري صحيح تاريخي شخصيت جي حيثيت ۾ ڪرشن لاءِ اهو لازمي ٿي پيو هو ته هو انهيءَ ڪم کي نهايت شاندار نموني ۾ مڪمل ڪري ڏيکاري ۽ هن ائين واقعي ڪري ڏيکاريو. هن جوارجن[11] کي اهو ئي مشورو هو ته هو ضرور يُڌِ ڪري توڙي جو سندس آڏو سوٽ ڇو نه هجن. جديد علم جي روشنيءَ ۾ پڙهڻ ائين ٿو لڳي ته دنيا جي ترقيءَ لاءِ اهوئي هڪڙو صحيح رستو بچيل هو، جنهن کي اختيار ڪرڻ ضروري هو.

هتان اها ڳالهه واضح ٿي وئي هوندي ته جيستائين تاريخي اهميت جو تعلق آهي ته ڪرشن[12] جو حضرت عيسيٰ سان موازنو ڪرڻ ڪيڏو نه بي معنيٰ آهي؛ ڇو ته حضرت عيسيٰ ڪابي ڳل تي چماٽ کائڻ کان پوءِ ڇئي ٿو ته ورائي پيو ڳل ڏيو. سو جيڪڏهن ان وقت ان ڳالهه کي انساني عمل جو سرچشمو قرار ڏجي ها، ته پوءِ جيڪر هينئر ڌرتيءَ تي سيڪجهه بگڙيل نظر اچي ها.

ٻئي طرف انسانيت منجهان ان هڪ عنصر جي يڪسر خاتمي ان ڳالهه کي بنهه ضروري ٺهرايو ته جنس جي بقا لاءِ بهتر عناصر تي مدار رکيو وڃي. انهيءَ ڪري بهتر قسم جا انسان جيڪي ان وقت خاص ڪري راجا مهاراجا هئا، تن تي اها ذميداري رکي وئي ته اهي زندگيءَ ۾ اصولي طور تي هڪ کان وڌيڪ شاديون ڪن، گهڻا ٻار پيدا ڪن ۽ انهن جي صحيح ۽ سني پالنا ڪن. انهن ماڻهن جو سرگ ۾ وڃڻ محال سمجهيو ٿي ويو جيڪي بغير اولاد جي مري ٿي ويا. اڄ ڏينهن تائين اهو خيال هلندو اچي، جيتوڻيڪ هينئر ان جي رسمي طور تي ٻه ضرورت باقي نه رهي آهي. مطلب ته پراڻي قسم جا راجا راجائون اجا تائين وڏا وڏا حرم رکيو اچن ٿا.

”نرگ ڏانهن ڇگا ارادا وني وڃن ٿا ڇا؟ مطلب ته جنس پرستيءَ جي ڪري گهڻين زالن رکڻ جو رواج ڪونه پيو، بلڪ اهو انساني ضرورت تحت هو. انهيءَ ڪري ڪرشن جيڪو هوئنن سپاويڪ فقط حسن پرستيءَ مان لطف اندوز ٿئي ٿو، تاريخ جي ان دؤر ۾ عملي مثال قائم ڪرڻ

واسطي مجبور ٿي وڃي ٿو. هن ڪي ڪيتريون ئي شاديون ڪرڻيون پون ٿيون ۽ مثالي نموني ۾ ٻارن جي پرورش ڪرڻي پوي ٿي. ڪو غير ماڻهو جيڪڏهن هن ڳالهه کي غلط سمجهي ٿو تہ اهو يا اياڻو آهي يا هو ٺڳي ٿو ڪري. بهرحال هن کي ڪپي تہ "سابين جي زوري ميلاپ" (Rape of the Sabina) ۽ 'Dirot deseigneur' جي واقعات کي ياد ڪري.

هتي اسان ساڳئي قسم جو هڪ ٻيو مثال ڏيون ٿا، تہ جيئن اسان جي هن نظريي جو ثبوت ملي سگهي ۽ اهو مثال سامي تهذيب مان آهي. سامي تهذيب ۾ منو جي ڪردار جي نمائندگي حضرت موسيٰ ٿو ڪري، حالانڪ ٻنهي ۾ وڏي وقت جي وٿيءَ سبب هو گهڻو ڪري منفرد بہ لڳي ٿو. ان لحاظ کان حضرت سليمان، ڪرشن جي دؤر جي نمائندگي ڪري ٿو: توڙي جو هو ان کان هڪ هزار سال پوءِ جو آهي، جن ماڻهن حضرت سليمان[١٣] جي ڏاهپ جي واکاڻ ۽ جذبات انگيز يا مبالغہ آميز گيت پڙهيا آهن، اهي ساڳئي وقت ڏاري عورت بابت سندس ڏنل تنبيهہ کان بہ واقف آهن. ان مان سندس مراد شهوت پرستيءَ کي روڪڻ هو) توڙي جو سندس هڪ هزار شاديون ٿيل هيون. ان لحاظ کان ڪرشن جي مبالغہ آميز حُسن پرستيءَ جو ٻنهنجي ليکي موجوده وقت تائين ٻيو ڪو عملي مثال ملڻ مشڪل آهي. البت گوئٽي[١٤] ۽ موزارٽ[١٥] جي رجحانن کي ملائڻ کان پوءِ ڪي قدر سندس حسن جي نظريي جي وضاحت ڪري سگهجي ٿي. پر ٻنهنجي ليکي اهو بہ گهٽوئي ڪجهہ هوندو.

بهرحال انهن سڀني ڳالهين کان مٿي سندس گيتا[١٦] آهي. جديد دؤر جا ڪي نقاد ان دؤر ۾ گيتا جهڙي ڪتاب جي تصنيف کي ناممڪن سمجهن ٿا ۽ ان کي هو گهڻو پوئين دؤر جي تخليق ڄاڻن ٿا. بلڪ هو ان ڳالهہ کي پلجي وڃن ٿا تہ ارجن کي باطني طور تي ان جو ڀاڳ مليو هو. تنهن کان پوءِ وياس[١٧] کي ان جو الهام ٿيو ۽ هن ايندڙ نسلن لاءِ ان کي محفوظ ڪيو.

هتي اسان وٽ ايتري جڳهہ ناهي جو ان جي حسن ۽ سونهن بابت ڳالهايون. اسان صرف اهو عرض ڪري ٿا ڇڏيون تہ ڪرشن جي

شخصيت ئي موسيقي، رقص ۽ شاعريءَ جو روح آهي؛ بلڪ هن جي ڪري پارت ۾ فنون لطيفہ جو وجود آهي. هو بالڪل حسن پرستيءَ جو اعليٰ معيار قائم ڪري ٿو. هڪ جنگجوءَ جي حيثيت ۾ هو نهايت وڏا ۽ ڏکيا ڪم سرانجام ڏئي ٿو. پر ان جي باوجود هو دياوان، پنهنجي نسل کي بچائيندڙ ۽ هڪ سکيا ڏيندڙ جي روپ ۾ سامهون اچي ٿو. انساني تاريخ ۾ اهڙين خوبين جو سنگم محال آهي. پر انهن سڀني ڳالهين کان مٿي جيڪي ڪجهه هن ڪيو يا سيکاريو، اها سندس خالص حسن پرستي آهي، جنهن تي موجوده دؤر جو انسان بہ مست ٿي جهومي ٿو. اهو سندس حسين روح آهي جيڪو اڄ جي انساني روح کي هڪ طرف سونهن بخشي ٿو ۽ ٻئي طرف سندن دلين کي گرمائي ٿو.

مطلب تہ هر لحاظ کان هو انسانيت جي درخت مٿان هڪ اهڙو پهريون گل آهي، جيڪو سونهن ۽ سندرتا جو احساس ڏياري ٿو.

❋

حوالا

(١) گوئٽي لاءِ ڏسو ٣ـ٢٠

(٢) جلال الدين رومي لاءِ ڏسو ٣ـ٢

(٣) حضرت عيسيٰ لاءِ ڏسو ٣ـ١٦

(٤) گوتم ٻڌ لاءِ ڏسو ١ـ٢

(٥) زرتشت لاءِ ڏسو ٣ـ١٥ ۽ هن ڪتاب جو مضمون ١٣.

(٦) منو

منو سمرتي ۾ ڪل ١٢٦٨٥ شعر يا اشلوڪ آهن، جيڪي سندس شاگرد ڀرگو جي وسيلي رشين تائين پهتا. هڪ اندازي موجب اهي ٢٠٠ قبل مسيح کان وٺي ٢٠٠ بعد مسيح جي زماني ۾ مرتب ٿيا.

منو معاشري جي تنظيم چئن ورنن يا ذاتين ۾ ڇاٽائي ٿو. ان کان پوءِ هو هر ذات جي حقن ۽ فرضن جي وضاحت ڪري ٿو. چئن ذاتين کان پوءِ هو معاشرتي زندگيءِ لاءِ چار آشرم بہ تجويز ڪري ٿو. اهڙيءَ طرح هو شادي، ۽ زال مڙس جي لاڳاپن بابت پڻ پنهنجا خيالات پيش ڪري ٿو. مطلب تہ هندومت جي انفرادي توڙي معاشرتي قاعدن قانونن جو گهڻو دارو مدار سندس تعليم تي آهي.

(٧) حمورابي Hamurabi

بابل جو بادشاهہ ۽ تاريخ جو عظيم قانون ساز ارڙهين صدي قبل مسيح ۾ ٿي گذريو. سندس دارالسلطنت عراق جي شهر بغداد جي ويجهو هو. انساني تاريخ ۾ مصر کان پوءِ بابل جي تهذيب جي اهميت مسلم آهي. ليڪن مصر جي تهذيب بنيادي طور تي هڪ زرعي معاشري واري

تهذيب هئي جڏهن ته بابلي تهذيب ۾ شهري معاشرت نمايان آهي. ان ڪري حمورابي جا قانون ملڪيت، ازدواج، ڪاروبار، تجارت وغيره جي باري ۾ پڻ آهن. حمورابيءَ جو اهو ڪارنامو ليکيو وڃي ٿو ته هن اهي قانون فرمانن جي شڪل ۾ ٢٨٥ ٿنڀن تي اُڪرائي ڇڏيا هئا.

(٨) حضرت موسيٰ لاءِ ڏسو ١١ـ ٨. حضرت موسيٰ کي جيڪي ڏهه احڪام (Ten Commandments) ، مليا هئا، سي عهدنامہ عتيق يا توراة جي ٻئي باب ۾ موجود آهن.

(٩) ڀاڳوت پران

پران (Purana) لفظ جي لغوي معنيٰ پراڻو يا قديم آهي. اهو هڪ قسم جو ديومالائي ادب آهي، جيڪو رزميہ نظمن کان گهڻو پوءِ مرتب ٿيو. ڪي پران منظوم آهن. ته ڪي وري مڪالماتي ۽ نثري شڪل ۾ آهن. ڪل ارڙهن پران ... انهن کان علاوه ڪجهہ ننڍا يعني ”اپ ـ پران“ پڻ آهن، جن جو ... ليو وڃي ٿو. ڪجهہ مشهور پران هن ريت آهن:

(١) وشنو پران ... ان، (٣) نراديا پران (۴) پدم پران ۽ (۵) وراهہ پران.

پران ان دؤر ۾ مرتب ... هندومت ۾ مختلف فرقا جهڙوڪ: وشنومت، شِومت وغيره واضح ... تيار ڪري چڪا هئا. هڪ لحاظ کان اهوئي سبب آهي جو انهن ... ورشپ“ (Hero Worship) جو تصور بلڪل نمايان نظر اچي ٿو.

(١٠) حافظ لاءِ ڏسو ۵ـ١

(١١) ارجن (١٢) ڪرشن

”مهاڀارت“ ۾ بيان ٿيل پانڊون ۽ ڪورون جي جنگ ۾ ارجن پانڊؤن جو سپہ سالار آهي. ڪرشن مهاراج جيڪو اصل ۾ (وِشنو جو اوتار آهي) ارجن جي مدد لاءِ اچي ٿو ۽ هو ارجن جو رٿبان آهي. جنگ جو ميدان تيار ٿئي ٿو ۽ فوجون هڪٻئي جي سامهون اچن ٿيون. ارجن ان مرحلي تي پنهنجن مخالفن سان جيڪي سندس سوٽاڻ مان آهن، وڙهڻ نٿو چاهي

۾ خونريزيءَ کي پسند نٿو ڪري. ان وقت ڪرشن مهاراج ارجن کي سمجهائي ٿو تہ اها خير ۽ شر، حق ۽ ناحق جي جنگ آهي. ڀڳوت گيتا ۾ اها گفتگو نظم جي صورت ۾ ملي ٿي. سڄو نظم نهايت اعليٰ قسم جو آهي. ان ۾ تقريباً ست سؤ شعر آهن. هونئن ڀڳوت گيتا مهاڀارت جو ڇهون حصو آهي.

جيستائين مهاڀارت جي تصنيف جو سوال آهي تہ اهو اندازاً ٥٠٠ قبل مسيح جو واقعو چيو وڃي ٿو. ليڪن ان کي موجوده صورت ۾ تقريباً ٤٠٠ عيسوي سن ڌاري مرتب ڪيو ويو ۽ اهو ڪم وياس سرانجام ڏنو هو.

(١٣) حضرت سليمان عليه السلام لاءِ ڏسو ٧ ـ ١٨.

البت هتي اها ڳالهہ ٻڌائجي تہ عهدنامہ عتيق جي ڪتاب (1 Kings) جي باب يارهين ۾ ڄاڻايل آهي تہ حضرت سليمان کي ست سؤ حرم ۽ ٽي سؤ ٻانهيون هيون. ان جي مقابلي ۾ ڪرشن مهاراج لاءِ چيو وڃي ٿو تہ ڪيس سورنهن هزار زالون هيون.

(١٤) گوئٽي لاءِ ڏسو ٤ـ٢٠

(١٥) موزارٽ لاءِ ڏسو ٧ـ٢٦

(١٦) گيتا (١٧) وياس لاءِ ڏسو مٿي ١١ـ١٢.

*

جيت جي ڪهاڻي

[علامہ صاحب هيءَ تحرير پهرين عالمگير جنگ جي پيش منظر ۾ لکي هئي، جيڪا پهريون دفعو ڊي ـ جي ـ سنڌ ڪاليج ميسليني ۾ شايع ٿي هئي.]

ڪالهہ آءٌ هڪ چراگاهہ مان لنگهي رهيو هوس. آسمان جڻ پوءِ ٽئن ميرانجهڙو ٿيندو ٿي ويو. چوطرف اڇو ڪوهيڙو پکڙجي رهيو هو. گاهہ جاڻ هڪبئي سان ائين چنبڙي پيا هئا جو جڻ سيءَ منجهانئن سمورو سَتُ ڪڍي ڇڏيو هو ۽ مجبوريءَ ۾ اهي هڪبئي سان ٻڪيل هئا. پري تائين سوراخن وارا مٽيءَ جا ننڍڙا ننڍڙا ڍڳ لڳل هئا، جن مان لڳي رهيو هو تہ اتي ڪئليون ماڪوڙا بہ گهڻ محنت ڪندڙ آهن. اتي ئي هڪڙي ڍڳ جي پرسان هڪ ڳريل پن پيو هو، جنهن ۾ ڪيترائي ننڍڙا آرپار گول سوراخ هئا.

جڏن مون ان کي گهوري ڏٺو تہ مون کي هڪ ننڍڙو جيت منجهس وات چوريندي نظر آيو. ايڏيءَ وڏي عمر ۾ بہ ڪنجوسيءَ سان گذر ڪري رهيو آهين. مون کيس مخاطب ٿيندي چيو. هن وراڻيو، ضرورت جي لاءِ ڪو قاعدو ڪونهي ۽ بک ۾ بصر بہ منا!، پر آءٌ تو کي ٻڌايان ٿو تہ منهنجا وڏا سني طعام تي گذر ڪندا هئا شاناڻتو ڪاڏو کائيندا هئا. ايتريقدر جو هينئر ان ڪاڏي جي ڳالهہ ڪرڻ بہ مشڪل آهي. آءٌ شروع کان وٺي پنهنجن ابن ڏاڏن کان اها ڳالهہ ٻڌندو پيو اچان جنهن کي ٻڌڻ سان هڪ طرف فخر وچان ڪنڌ مٿي ٿيو وڃي، تہ ٻئي طرف موجوده دؤر ۾ ساڳي ڳالهہ تي افسوس پڻ ٿيندو آهي. اهو وري ڪيئن؟ مون کيس چيو. پر پوءِ اها ڳالهہ تہ واقعي مزيدار هوندي. هن چيو هائو، واقعي ائين آهي. هاڻي جيڪڏهن تو کي وقت آهي ۽ هڪ ڪنو تي ويهي ٻڌين تہ پوءِ مون ڪاڏو

ڪائي ورتو آهي ۽ آرام سان ويهي ٿو تو ڪي اها پراڻي ۾ پراڻي ڳالهه ٻڌايان. هونئن به هاڻي اسان وٽ بچيو ئي ڇا آهي. بس اهي ڪي مزيدار ڳالهيون ئي ته آهن. بهرحال اسان لاءِ اها ڳالهه تسليءَ جو باعث آهي ته اسان جا ابا ـ ڏاڏا جن جا اسين ڇاوا آهيون، اهي تمام وڏا ماڻهو هئا، ۽ اسان ڪي به پنهنجي زندگي ائين گذارڻي آهي. البت هو پنهنجي زندگي ايڏي شان و شوڪت ۽ عيش و عشرت واري نموني ۾ گذاري ويا جو ڪو به سندن همسري ڪري نٿي سگهيو، ڪانئن مٿي هجڻ جو نه سوال ئي پيدا نٿي ٿيو. ان ڪري تو ڪي ڄاڻڻ کپي ته جڏهن هيءَ ڌرتي اڃا نئين وجود ۾ آئي هئي ۽ مٿس اهي ديوقامت جانور اڃا پيدا نه ٿيا هئا، تڏهن اسين ئي ان جا اڪيلا مالڪ هئاسون. سڀ کيت ۽ چراگاهه ۽ مٿن هر قسم جي اوپڙ تي صرف اسان جو حق هو. ننڍڙي ٻوٽي کان وٺي وڏي ۾ وڏي درخت سميت اسان جي قبضي ۾ هئا سواءِ انهن چند جي، جيڪي ڪوڙا يا اڻ وڻندڙ هئا. پر اهي ايترا ته ٿورا هئا جو اسان کي انهن جي ڪا پرواهه نه هئي. هڪ لحاظ کان جيڪڏهن هو ڪنهن جي ڪم نٿي آيا ته انهن ڇڻ پنهنجو ئي نقصان ٿي ڪيو. اهو عمل تمام ڊگهي عرصي تائين هليو ۽ اسان پڻ سڀئي ان ۾ حد درجي خوش هئاسين. اهڙيءَ طرح اسان سموري آباد زمين جا مالڪ هئاسين، سواءِ انهن چند غير آباد ٽڪرن جي، جن کي اسان پاڻ اجايو بيفائدي سمجهي ڇڏي ڏنو هو.

بهرحال وقت گذرڻ سان گڏ اسان جا ڪي پائر هر لحاظ کان وڌندا ۽ وڏا ٿيندا ويا ۽ ڪن ته پنهنجي صورت ئي بدلائي ڇڏي. پر ان جو سڄو دارومدار انهيءَ علائقي تي هو جنهن ۾ هنن جي رهائش هئي. هو جتي به هئا پر پنهنجي هر صورتحال کي منهن ڏيندا رهيا. هنن ضرورت مطابق پاڻ کي ڍڪيو ۽ حملي ڪرڻ جا نت نوان طريقا اختيار ڪيائون ته جئن پنهنجن مخالفن کي هيسائي مڪمل ضابطي ۾ رکي سگهن. جئن جئن وقت گذرندو ويو ته انهن مان ڪي ايڏا ته وڏا ٿي ويا جو سڄائپ کان ئي باهر نڪري ويا. قدرت انهن جي جيئري گهٽي مدد پئي ڪئي، اوترو وڌيڪ هو لالچي ۽ غير مطمئن رهڻ لڳا. ايتريقدر جو بيشمار ساهوارا

سندن تابعداريءَ ۾ موجود رهندا هئا. جيڪي ويچارا هر وقت سندس ڪاج بنجڻ لاءِ تيار هئا. پر تڏهن به هو پنهنجي تقدير تي راضي نه هئا. انهيءَ غير اطمينان بخش صورتحال جو ڏاڍو خراب نتيجو نڪتو. هاڻي هنن پاڻ کان ڪمزور ۽ هيٺن کي هيسائڻ ۽ ڪائڻ شروع ڪري ڏنو. پنهنجي اهڙي شيطاني عمل تي به هنن کي پڇتاءُ محسوس ڪو نه ٿيو. جيترو هنن وڌيڪ پئي ڪاڌو، اوترو سندن خون جي اڃ ۾ اضافو ٿي ٿيو. آخرڪار جڏهن هنن جي اها اڃ حد کان وڌي وئي ۽ ننڍن لاءِ ان کان سواءِ ٻيو ڪو رستو نه بچيو ته انهن شيطان صفت جانورن کان الڳ ٿلڳ رهن ۽ انهن سان ڪو تعلق نه رکن. اهوئي سبب هو جو پوءِ هنن پنهنجي لاءِ الڳ وستيون قائم ڪرڻ شروع ڪيون ۽ هنن کان جدا رهڻ جو هر جتن ڪرڻ لڳا.

”انهيءَ عرصي ۾ اهڙن اڻ وڻندڙ طريقن تي عمل ڪندي هو لاڳيتو وڌندا رهيا، تان جو اها سندن عادت ٿي پئي ته هر وڏي ساهواري ننڍي ساهواري کي ڳڙڪائڻ شروع ڪري ڏنو اسان کي اها ڳالهه بنهه سمجهه ۾ نٿي آئي ته آخر اهو ڪم ڪيئن هلندو؟ ائين ٿي نظر آيو ته جيڪو به پوءِ ٿي آيو، اهو جڻ ته پهرئين کي ختم ڪرڻ لاءِ آيو هو. اهڙي عجيب نموني ۾ هو جلد ئي پنهنجي جنس جو پاڻ دشمن ٿي ٿيو ۽ وري آخر ۾ پاڻ شڪار به ٿي پئي ويو. اهو سيڪجهه ٿيڻ کان پوءِ به ڪنهن فطرت جي سادن طريقن ڏانهن ڌيان نه ڏنو بلڪ اٿلو زندگي ۾ اهائي ڏاڍائڪي ڪار ڪندا آيا. جنهنڪري ڪين نقصان پڻ برداشت ڪرڻو پيو. اسان به صبر سان اهو سيڪجهه سهندا آياسين گهڻو وقت اڳ جي ڳالهه ناهي جو اسان کي ان صبر جو ڦل به مليو. ٿيو هيئن ته انهن مان ڪي جيڪي پنهنجي جنس جي ٻئي ساهواري کي ماري کائي نٿي سگهيا يا انهن کي کائڻ پسند نٿي ڪيائون،اهي وري موٽي اچي گاهه ۽ ٻي نباتات تي گذران ڪرڻ لڳا ۽ اسان سان صلح سانت ۾ رهڻ شروع ڪري ڏنائون. پهرين ته اسان کي ڏاڍي خوشي ٿي ته هو وري پنهنجن پراڻن طور طريقن ڏانهن موٽي آيا هئا. پر جلدئي اسان جي پريشانيءَ جي حد ئي نه رهي جڏهن اسان کي معلوم ٿيو ته هو ته هر شيءِ بنا ڪنهن حساب جي ڳڙڪائي ٿي

ويا. اسان ان جي مخالفت ڪئي ۽ ڏنڊ جي طلب ڪئي. هو انصاف پسند ٿي لڳا ۽ اسان سان واعدو ڪيائون ته اسان هينئر ان حصي کي ڇڏي ڏيون جيڪو هو کائي چڪا آهن. البت ان جي بدلي ۾ هو جڏهن پاڻ مري ويندا ته سندن ماس اسان کي کائڻ لاءِ ملندو. اسان کي اها به پڪ ڏني وئي ته اهو کاڌو وڏيڪ لذيذ هوندو جيڪو اسان جي ضرورت کي پورو ڪندو، بلڪ اسان جي لاءِ وڏي ڄڄ ثابت ٿيندو. اسان اها ڳالهه جلدي قبول ڪئي ۽ سمجهيوسين ته اهو سيڪجهه انهيءَ صبر جو بدلو هو، جنهنڪري اسان پنهنجن پائرن کي مارڻ کان پرهيز ڪئي هئي. انهيءَ ڳالهه تي اسان خوش ٿياسين ۽ هنن جي مهرباني مڃيسين.

هتي پهچڻ کان پوءِ جيت چيو، ”مون کي اميد آهي ته تون ٿڪجي نه پيو هوندين جيتوڻيڪ هاڻي هو پاڻ ڪافي تنگ ٿي نظر آيو. ڳچي ڪٽي اُپي ڪئي هئائين ۽ هر هر سندس اکين مان باهه جا شعلا ٿي نڪتا مون کيس وراڻيو، ”نه. آءٌ بلڪل ڏيان سان ٻڌي رهيو آهيان مون کي لڳي ٿو ته تنهنجي ڪهاڻي وڌيڪ مزيدار ٿيندي پئي وڃي.“ انهيءَ پڪ ڏيارڻ کان پوءِ هن وري چوڻ شروع ڪيو: مون توکي ٻڌايو پئي ته ڪهڙيءَ ريت اسان جي وڏن ڪنهن کي مارڻ يا نابود ڪرڻ کان سواءِ ان نئين نموني ۾ پنهنجو قوت گذر حاصل ٿي ڪيو. اها ڳالهه هنن لاءِ پڻ وڏي اطمينان جو باعث هئي. جڏهن به انهن مان ڪو اهڙو پلوڙ ساهوارو مري ويندو هو ته هنن کي پنهنجي کاڌي جي ضرورت کان به وڌيڪ لذيذ کاڌو ملي ويندو هو. اهو ڏاڍو سنو وقت هو. هفتن جا هفتا مهمانيون هلنديون هيون ۽ اهي سڀ هزارن جي تعداد ۾ اچي سرسبز ۽ شاداب چراگاهن ۾ گڏ ٿيندا هئا ۽ هر قسم جا مزا ڪندا هئا. اهڙي ڪنهن به شيءِ جي ڪمي نه هئي جنهنڪري هو پنهنجي هن دنياوي زندگيءَ مان لطف اندوز نه ٿيندا هجن.

”هيڏانهن اهو ڪم ائين هلي رهيو هو ته ٻئي طرف اسان جا ظالم سؤٽ جن جي تعداد ۾ پڻ تيزيءَ سان اضافو ٿي رهيو هو، سي اڃا انهن پراڻين غلط ڪارين ۽ برادر ڪشي ۾ مصروف هئا. هميشه وانگر هو هڪٻئي کي ڳڙڪائي رهيا هئا ۽ ان ڪري هڪ ٻئي کان لڪي ڇپي پئي هليا. اهڙيءَ

طرح گوهي ڏيئي پڇڻ جي مشق ڪندي ڪندي هو هوا ۾ اڏامڻ جا بہ ماهر ٿي ويا. هاٿي جيتوڻيڪ هو هوا ۾ ڪافي مٿي ٿي اڏاٽا تہ بہ جيڪا مصيبت سندن سر تي هئي سا هئي. بدقسمتيءَ سان اسان کي هنن هڪ نئون رنج پهچايو. ڇاڪاڻ تہ هاٿي هو هر ڪنهن پاسي اڏامي ٿي سگهيا. تنهنڪري هنن جون خراب عادتون اسان لاءِ وڏيڪ آزار جو سبب بڻجي ويون. اسان کي هنن کان پاڻ بچائڻ وڏيڪ ڏکيو ٿيندو ويو. جتي بہ هو اسان کي ڳولي لهندا هئا، اتي اسان کي ماري چٽ ڪندا هئا. پر هڪ دفعو وري اسان کي تڪليفن ۾ صبر جو اهو صلو مليو جو نيٺ اسان انهن حالتن تي بہ قبضو ڪري ورتو. اوچتو ئي اوچتو هنن جي ان اڻ سڌريل ۽ بگڙيل زندگيءَ جو خاتمو اچي ويو ۽ گهڻي عرصي تائين اهي پاڻ کي اسان کان پري رکي نہ سگهيا. انهن جي ڪري اسان جي مهمانين ۾ پڻ هڪ قسم جو نئون سواد پيدا ٿي پيو. انهيءَ عرصي ۾ اسان جي واڌ ـ ويجهہ برابر جاري رهي، البت اسان کي انهن وڏن وڏن وڻن تان مالڪيءَ وارو هٿ کڻڻو پيو ليڪن جڏهن بہ هنن مان ڪو هڪڙو مرڻ کان پوءِ هيٺ ڪرندو هو تہ اسان لاءِ اهو نهايت خوشيءَ جو ڏهاڙو هوندو هو. هڪ طرف اسان کي سوادي ۽ لذيذ کاڌو ملندو هو تہ ٻئي طرف اسان کي اهو اطمينان ٿيندو هو تہ هڪ، ٻئي تباهي ڦهلائيندڙ جو خاتمو ٿيو.

انهيءَ ڳالهہ کي ڪي جُڳ گذري ويا. تنهن کان پوءِ اسان ٻڌو تہ هڪ نئين ۽ عجيب قسم جو جانور ڌرتيءَ تي رونما ٿيو هو، جيڪو هونئن تہ هر لحاظ کان ٻين جانورن جهڙو ٿي لڳو، پر هلڻ ويل هو پوين پن ٽنگن تي گهمي رهيو هو. ائين پڻ ٻڌڻ ۾ آيو تہ هن هر شيءِ کي پنهنجي ملڪيت ٿي سمجهيو، ۽ جيڪي بہ کيس هٿ ٿي لڳو ان کي کائيندو کپائيندو ٿي ويو. ان کان سواءِ جيڪي بہ سندس آڏو ٿي آيو، ان کي خوامخواهہ تباهہ برباد ٿي ڪيائين. ٿوري عرصي ۾ اسان کي اها خبر بہ پئي تہ ناهہ موجب جيڪي جانور اسان مان هئا، انهن کي قدرتي موت مرڻ کان اڳ ماريو ٿي ويو ۽ کين ڪٽي پري ڦٽو ئي ڪيو ويو. نہ رڳو ايترو پر اهي سبزيون يا ڀاڄيون جيڪي اجا پوري ذائقي واريون بہ نہ ٿي ٿيون، تہ ان کان اڳ

انهن کي پٽي ٿي ڇڏيائون. سڀ ڪان خراب ڳالهه اهائي ته جتي به هنن جي نظر اسان تي ٿي پئي ته هنن بنا ڪنهن سبب جي پنهنجو ڳرو پير ڪڍي اسان کي چيپاٽي ماري ٿي ڇڏيو. ٿورن لفظن ۾ هيئن ته هر هنڌ رڙو - رڙ پئجي وئي.

بهرحال اسان جي بزرگن مان ڪي انهن تباهي ڦهلائيندڙن جي نشاندهي ڪري ٿي سگهيا. هنن ٻڌايو ته اهي به وڏيون مصيبتون اسان جي انهن پرين جي سوٽن جا پونير آهن، جن سان ڪيئي صديون اڳ هر قسم جا لاڳاپا ختم ڪري چڪا هئاسين. انهن اهو پڻ ٻڌايو ته اهي ٻئي هڪبئي کان ائين پري پيگا هئا، جئن ڪو وبائي مرض ڪان پڃي. ساڳئي وقت انهن مان جيڪي ڏاڍا ۽ مضبوط هئا تن پنهنجي ئي جنس وارن مگر ڪمزورن کي اڦٽ ماري ٿي ڇڏيو. تڏهن اسان جو ان ڳالهه ۾ ڪو شڪ ئي نه رهيو ته اهي دراصل انهيءَ ڪريل نسل جا پونير آهن، جن کان ڪا به شيءِ سلامت رهڻ مشڪل هئي.

”هن مرحلي تي توهان منهنجي اچرج جو اندازو ڪري سگهون ٿا. جيتوڻيڪ منهنجي دلچسپيءَ ۾ برابر اضافو ٿي رهيو هو، پر آءٌ هاڻي ورچجي پيو هوس ۽ چيم: پر انهيءَ جانور سان ته منهنجو سڌو نسلي واسطو آهي“. ان تي جيت وراڻيو، مون کي پڪي خبر ڪونهي. مون کي معاف ڪج، مون کي سندس شڪل بابت جيڪي ڪجهه ٻڌايو ويو تنهن مان هڪجهڙائي معلوم ٿئي ٿي. پر آءٌ يقين سان ڪجهه نٿو چئي سگهان. هن ابهرائي وچان چيو. البت ڪيس ورٿي ۾ مليل ٻن خامين منجهان پڪ ڪري سگهجي ٿي. اهو ٻڌي شرم وچان آءٌ ڪجهه نه چئي سگهيس ۽ جيت پنهنجو بيان هيئن جاري رکيو:-

”انهيءَ نسل ايڏي ته تباهي مچائي جو ڪنهن جيٽري يا مٺل شيءِ کي هن ڌرتيءَ تي نٽي ڇڏيائين. ائين ٿي معلوم ٿيو ته سندس اهي ٻئي پراڻيون خاميون وڌي وڻ ٿي ويون هيون. بدلي ۽ انتقام واري اڳ ۾ به ڪو فرق نه آيو هو. هڪڙي ٻئي کي ٿي ماريو ته ٻئي لاءِ وري ٿيون اڳتي گهاٽ گهڙيو وينو هو.

”اسان لاءِ اهي ڏاڍا ڏکيا ڏينهن هئا. توهان آسانيءَ سان سمجهي سگهون ٿا ته اسان لاءِ اهو ڪيڏو نه تڪليف ده هو ته اسين اهڙي آرام واري زندگيءَ منجهان وچي مصيبت جي منهن ۾ پياسين. اسان تڏهن به صبر ۽ شڪر جو دامن هٿان نه ڇڏيو. هوئنن به شروع کان وٺي اسان کي صبر جو ڦل مليو هو تنهنڪري اسان جو ان ۾ ويساهه هو. آخرڪار اسان کي هڪڙي ڏينهن اها خبر پئي ته انهن مان هڪڙو مري پيو آهي. اسان جي ساٿين ٻڌايو ته ان کي کائڻ ۾ هنن کي ايڏو مزو نه آيو، جيڏو سندن اڳين کسيل شيءِ ۾ مزو هو. ته به ڪي نه هجڻ کان اهو بهتر هو. وري وچي ٿوري تسلي ٿي. ان کان پوءِ ڪافي ڊگهي عرصي تائين اسان جو اهوئي ڪاج رهيو، جن جي ڪري اسان ٻي هر شيءِ کان محروم ٿيا هئاسين.

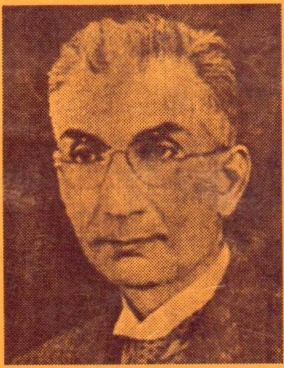
”پر اجا ڪا خراب ڳالهه ٿيڻي هئي. ائين ٿي لڳو ته هنن مان ڪن کي ان ڳالهه جو پتو پئجي ويو هو. هو ايترا ته حاسد ۽ وير وننڌڙ هئا جو هنن پنهنجي موت کان پوءِ به اسان کي، جن کي هنن ڦريو لٽيو هو، ڪنهن به قسم جي رعايت ڏيڻ لاءِ تيار نه هئا. تنهنڪري هنن هڪ نئون طريقو اختيار ڪيو. مرڻ کان پوءِ هنن پاڻ کي ڪاٺ جي مضبوط پيٽين ۾ بند ڪرائي پوءِ ڌرتيءَ ۾ دفنائڻ شروع ڪرايو. اهو نيچ ۽ ڪڌو ڪم هو. جو ته انهيءَ سان اسان جي لاءِ هڪ وڏيڪ رنڊڪ پيدا ٿي ويئي هئي. اسان کي هاڻي وڏي محنت سان ڪاٺ ۾ سوراخ ٿي ڪرڻا پيا ته جئن ان تائين اسان پهچي سگهون. هڪ پيرو ڪامياب ٿيڻ کان پوءِ اسان کي ٿوري وقت لاءِ کاڌو خوراڪ ملي ٿي وئي.

”تون آسانيءَ سان سمجهي سگهين ٿو ته اهو ساهوارو آسانيءَ سان جهلجڻ وارو نه هو. ايتري خونريزي ۽ قتلام کان پوءِ به هو اسان کي پنهنجو اهو بيڪار جسم ڏيڻ لاءِ تيار نه هو. پنهنجي نيچ مقصد کي حاصل ڪرڻ لاءِ جلدي هن وري هڪ ٻيو طريقو اختيار ڪيو. ڪيس ساڙڻ ۽ حسد سبب باهه جا شعلا به بهتر نظر آيا. هن پاڻ کي ساڙائڻ کان پوءِ پنهنجي سڙيل خاڪ کي به ڌرتيءَ تان ڪٽائي پاڻيءَ ۾ اڇلائڻ شروع ڪيو. مطلب ته انهيءَ هر قسم جي تباهي ڦهلائيندڙ ساهواري جي منمستيءَ ۽

خودپسنديءَ جو اجهو اهو حال آهي. پر جئن تون سمجهي سگهين ٿو تہ اهو سيڪجهہ گهڻو گهڻو وقت اڳ ٿيو هو. تڏهن شايد منهنجو ترڙ ڏاڏو بہ پيدا نہ ٿيو هوندو. پر آءٌ توکي ٻڌايان ٿو تہ جڏهن اسان ننڍا هئاسين ۽ هو اسان کي اها ڳالهہ ڪري ٻڌائيندو هو، تڏهن اسين سڀ رڙيون ڪري ان ساهوارن جي عقل ۽ سمجهہ کي پاراتا ڏيندا هئاسين. مون کي ياد آهي تہ جئن اسان پنهنجي وڏي ڏاڏي کان ان نقصان رسائيندڙ ساهواري بابت پڇندا هئاسين تہ ان اسان کي اهو ٿي ٻڌايو تہ وقت گذرڻ سان گڏ اهي ساهوارا وڌيڪ تباهيءَ طرف مائل ٿيندا ويا ۽ وڌيڪ خراب ٿيندا ويا، بلڪ مٿن اهي پراڻيون خصلتون غالب اچڻ لڳيون.

هتي پهچڻ کان پوءِ جيت ڪٿي ماٺ ڪئي ۽ آءٌ ماٺ ميٺ ۾ اٿي ڪڙو ٿيس. پاڻ کي سنڀالڻ جي گهڻي ڪوشش ڪيم تہ جنهن مون کي هيڏي وڏي تاريخ ٻڌائي ان جا ٿورا مڃان پر وڌيڪ ڳالهائڻ کان سواءِ ٿي آءٌ اتان روانو ٿيس. سو پڙهندڙن کي التماس آهي تہ مون کي معاف فرمائين جو ان کان وڌيڪ مخاطب ٿيڻ لاءِ مون وٽ بہ ڪي لفظ ڪونهن. مون کي گنڀير خاموشي ويڙهي وجي ٿي ۽ سچ پچ آءٌ نٿو ڄاڻان تہ وڌيڪ ڇا چوان!؟

❊



”مون پنهنجي زندگيءَ ۾ علامه صاحب جهڙي ئي ڪا اثر انگيز شخصيت نه ڏٺي، جنهن جي روشنيءَ جي ڪرڻن مون تي ايڏو اثر ڪيو هجي. گذريل ٽيهن سالن جي عرصي ۾ مون پاڻ کي انهن ڪرڻن جي گرمائش جي اثر هيٺ محسوس ڪيو آهي؛ بلڪ مون کي انهن ۾ هميشه هڪ قسم جي پدرانه شفقت ۽ اُڻ - تُڻ جو احساس ٿيو آهي. اهڙيءَ طرح مون محسوس ڪيو آهي ته شروع ڏينهن کان وٺي، جڏهن پهريون دفعو مون کي سائڻ ملاقات جو شرف حاصل ٿيو، انهيءَ عزت ۽ محبتا ۾ روز بروز اضافو ٿيو آهي، جيڪا منهنجي روح جي گهراين ۾ گهر ڪري وئي آهي. تنهنڪري مون لاءِ هڪ لحاظ کان اهو ناممڪن آهي ته آءٌ لفظن ۾ انهيءَ گهري عقيدت ۽ سڪ جي اپٽار ڪري سگهان، جيڪا انهيءَ گذريل عرصي ۾ ان عظيم الشان هستيءَ جي روح لاءِ مون ۾ موجود رهي آهي.“

اي. ڪي. بروهي.

پڙهندڙ نسُل . پ ن

The Reading Generation

1960 جي ڏهاڪي ۾ عبدالله حسين ” اُداس نسلين“ نالي ڪتاب لکيو. 70 واري ڏهاڪي ۾ وري ماڻڪ ”لُڙهندڙ نسُل“ نالي ڪتاب لکي پنهنجي دورَ جي عڪاسي ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي. امداد حُسينيءَ وري 70 واري ڏهاڪي ۾ ئي لکيو:

انڌي ماءُ ڄڻيندي آهي اونڌا سونڌا ٻارَ
ايندڙ نسل سَمورو هوندو گونگا ٻوڙا ٻارَ

هر دور جي نوجوانن کي اُداس، لُڙهندڙ، ڪَڙهندڙ، ڪُڙهندڙ، ٻَرندڙ، جُرندڙ، ڪِرندڙ، اوسيئڙو ڪندڙ، ياڙي، ڪاٺُو، پاجوڪَڙُ، ڪاوڙيل ۽ وِڙهندڙ نسلن سان منسوب ڪري سگهجي ٿو، پر اسان اِنهن سڀني وِچان ”پڙهندڙ“ نسل جا ڳولائو آهيون. ڪتابن کي ڪاڳر تان ڪٽي ڪمپيوٽر جي دنيا ۾ آڻڻ، ٻين لفظن ۾ برقي ڪتاب يعني e-books ناهي ورهائڻ جي وسيلي پڙهندڙ نسل کي وَڌڻ، ويجهَڻ ۽ هِڪَ ٻئي کي ڳولي سَهڪاري تحريڪ جي رستي تي آڻِڻ جي آسَ رکون ٿا.

پڙهندڙ نَسل (پَـنَ) ڪا بہ تنظيمَ ناهي. اُنَ جو ڪـو بہ صدر، عُهديدار يا پايو وِجهندڙ نہ آهي. جيڪڏهن ڪو بہ شخص اهـڙي دعوىٰ ڪري ٿـو تـہ پَـڪَ ڄاڻو تـہ اُهـو ڪُـوڙو آهـي. نہ ئي وري پَـنَ جي نالي ڪي پئسا گڏ ڪيا ويندا. جيڪـڏهن ڪـو اهـڙي ڪوشش ڪري ٿو تہ پَڪَ ڄاڻو تہ اُهو بہ ڪُوڙو آهي.

جهڙيءَ طرح وڻن جا پَنَ ساوا، ڳاڙها، نيرا، پيلا يا ناسي هوندا آهن اهڙيءَ طرح پڙهندڙ نَسُل وارا پَـنَ بہ مختلف آهـن ۽ هوندا. اُهي ساڳئي ئي وقت اُداس ۽ پڙهندڙ، ٻَرندڙ ۽ پڙهندڙ، سُست ۽ پڙهندڙ يا وِڙهندڙ ۽ پڙهندڙ بہ ٿي سگهن ٿا. ٻين لفظن ۾ پَنَ ڪا خُصوصي ۽ تالي لڳل ڪِلَب Exclusive Club نہ آهي.

ڪوشش اها هوندي تہ پَـنَ جا سڀ ڪَم ڪار سَهڪاري ۽ رَضاڪار بنيادن تي ٿين، پر ممڪن آهي تہ ڪي ڪم اُجرتي بنيادن تي بہ ٿِين. اهڙي حالت ۾ پَـنَ پاڻ هِڪَٻِئي جي مدد ڪَرڻ جي اُصول هيٺ ڏي وَٺُ ڪندا ۽ غيرتجارتي non-commercial رهندا. پَنَ پاران ڪتابن ڪي ڊِجيٽائِيز digitize ڪرڻ جي عَملَ مان ڪو بہ مالي فائدو يا نفعو حاصل ڪرڻ جي ڪوشش نہ ڪئي ويندي.

ڪتابن ڪي ڊِجيٽائِيز ڪرڻ ڪان پو ٻيو اهم مرحلو وِرهائڻ distribution جو ٿيندو. اِهو ڪم ڪرڻ وارن مان جيڪڏهن ڪو پيسا ڪمائي سگهي ٿو تہ ڀلي ڪمائي، رُڳو پَنَ سان اُن جو ڪو بہ لاڳاپو نہ هوندو.

پَنَن کي کُليل اکرن ۾ صلاح ڏجي ٿي تہ هو وَسَ پٽاندڙ وڏِ کان وَڏِ ڪتاب خريد ڪَري ڪتابن جي ليکڪَن، ڇپائيندڙن ۽ ڇاپيندڙن کي هِمٿائِن. پر ساڳِئي وقت عِلم حاصل ڪرڻ ۽ ڄاڻ کي ڦهلائڻ جي ڪوشش دوران کَنهن بہ رُڪاوٽ کي نہ مڃن.

شيخ اَياز عَلمَ، ڄاڻ، سمجهہ ۽ ڏاهپَ کي گيتَ، بيتَ، سِٽ، پُڪارَ سان تَشبيهہ ڏيندي انهن سيني کي بَمن، گولين ۽ بارودَ جي مدِ مقابل بيهاريو آهي. اياز چوي ٿو تہ:

گيتَ بہِ جڻ گوريلا آهن، جي ويريءَ تي وار ڪَرن ٿا.

... ...

جئن جئن ڄاڙ وڌي ٿي جَڳَ ۾، هو ٻوليءَ جي آڙ ڇُپن ٿا؛

ريتيءَ تي راتاها ڪن ٿا، موتي مَنجهہِ پهاڙ ڇُپن ٿا؛

... ...

ڪالههَ هُيا جي سُرخ گُلن جيئن، اڄڪلهہ نيلا پيلا آهن؛

گيتَ بہِ جڻ گوريلا آهن........

... ...

هي بيتُ اَٿي، هي بَم- گولو،

جيڪي بہ ڪٽين، جيڪي بہ ڪٽين!

مون لاءِ ٻنهي ۾ فَرَقُ نہ آ، هي بيتُ بہ بَمَ جو ساٿي آ،

جنهن رِڻَ ۾ رات ڪَيا راڙا، تنهن هَڏُ ۽ چَمَ جو ساٿي آ-

اِن حسابَ سان اٽڃاٽائي کي پاڻَ تي اِهو سوچي مَڙهڻ تہ "هاٿي ويڙهہ ۽ عمل جو دور آهي، اُن ڪري پڙهڻ تي وقت نہ وڃايو" ناداني‌ءَ جي نشاني آهي.

پَنَن جو پڙهڻ عام ڪِتابي ڪيڙن وانگر رُڳو نِصابي ڪتابن تائين محدود نہ هوندو. رڳو نصابي ڪتابن ۾ پاڻ کي قيد ڪري ڇڏڻ سان سماج ۽ سماجي حالتن تان نظر ڪڄي ويندي ۽ نتيجي طور سماجي ۽ حڪومتي پاليسيون policies اٽڃاٽن ۽ نادانن جي هٿن ۾ رهنديون. پَنَ نِصابي ڪتابن سان گڏوگڏ ادبي، تاريخي، سياسي، سماجي، اقتصادي، سائنسي ۽ ٻين ڪتابن کي پڙهي سماجي حالتن کي بهتر بنائڻ جي ڪوشش ڪندا.

پَڙهندڙ نَسُل جا پَنَ سيني کي **چو، چالاءِ ۽ ڪيئن** جهڙن سوالن کي هر بَيانَ تي لاڳو ڪرڻ جي ڪوٺ ڏين ٿا ۽ انهن تي ويچار ڪرڻ سان گڏ جوابَ ڳولڻ کي نہ رڳو پنهنجو حق، پر فرض ۽ اٽر گهرج unavoidable necessity سمجهندي ڪتابن کي پاڻ پڙهڻ ۽ وڌ کان وڌ ماڻهن تائين پهچائڻ جي ڪوشش جديد ترين طريقن وسيلي ڪرڻ جو ويچار رکن ٿا.

توهان بہ پڙهڻ، پڙهائڻ ۽ ڦهلائڻ جي اِن سهڪاري تحريڪ ۾ شامل ٿي سگهو ٿا، بَس پنهنجي اوسي پاسي ۾ ڏِسو، هر قسم جا ڳاڙها توڙي نيرا، ساوا توڙي پيلا پن ضرور نظر اچي ويندا.

وڻ وڻ کي مون ڀاڪي پائي چيو تہ ”منهنجا ڀاءُ
پهتو منهنجي من ۾ تنهنجي پَنَ پَنَ جو پڙلاءُ“.
- اياز (ڪلهي پاتم ڪينرو)