مشرقي شاعريءَ جا فني قدر ۽ رجحانات

•

غلام محمد "گرامي"

سنڌي ادبي بورڊ،
ڄام شورو / حيدرآباد سنڌ

مشرقي شاعريءَ
جا
فني قدر
۽
رجحانات

Digitized by M. H. Panhwar Institute of Sindh Studies, Jamshoro.
پاران ايم ايڇ پنهور انسٽيٽيوٽ آف سنڌ اسٽڊيز، ڄامشورو.

مشرقي شاعريءَ
جا
فني قدر ۽ رجحانات

•

غلام محمد "گرامي"

سنڌي ادبي بورڊ
ڄامشورو/حيدرآباد سنڌ
١٤١٣ھ/١٩٩٢ع

ڇاپو پهريون | سال ۱۴۱۳ هه/۱۹۹۲ع | تعداد ۲۰۰۰ هزار

[سنڌي ادبي بورڊ جا سمورا حق ۽ واسطا قائم]

قيمت : [redacted]

[Price Rs: [redacted]-00]

ملڻ جو هنڌ:

سنڌي ادبي بورڊ جو بڪ اسٽال

تلڪ چاڙهي، حيدرآباد سنڌ،

(جي. پي. او باڪس نمبر ۱۲)

هيءَ ڪتاب سنڌي ادبي بورڊ پرنٽنگ پريس ڄام شورو، سنڌ ۾ مئنيجر جاويد مرزا ڇپيو ۽ سيد امداد حسيني سيڪريٽري، سنڌي ادبي بورڊ ان کي ڇپائي پڌرو ڪيو.

فهرست

عنوان	صفحو
	الف/ب
● ڇپائيندڙ پاران	40/1
● علامہ گراميءَ جي بيباڪيءَ، سچيتائيءَ ۽ سخنوريءَ کي سؤ سؤ سلام	
١- مشرقي شاعريءَ جا فني قدر ۽ رجحانات	١
٢- شاعري ۽ ڪفر	٢١
٣- عربي شاعري (ايام جاهليت ۾)	٣٦
٤- عربي شاعريءَ جا چند مثال	٤١
٥- فارسي شاعري	٤٨
٦- تصوف ۽ شاعري (وحدت الوجود)	٥٤
٧- تنقيدي جائزو	٦٤
٨- فلسفو ۽ الاهيات (رومي ۽ خيام)	٦٧
٩- اردو شاعري	٧٥
١٠- غزل	٨٢
١١- جديد ادب	٨٤
١٢- اشتراڪيت	٩١
١٣- ادب برائے ادب يا ادب برائے زندگي	٩٢
١٤- طريقهِ ڪار	٩٣
١٥- نظرياتي ڪشمڪش	٩٤
١٦- ڇا جديد ادب لطيف جي خلاف آهي	٩٤
١٧- جديد اديب فن جو اعتراف ڪن ٿا	٩٥
١٨- نقادن جا جديد ادب تي اعتراض	٩٦
١٩- توضيح	٩٧
٢٠- مولانا سنڌي ۽ اقبال جي راءِ	٩٧
٢١- ڇا مادي زندگي جو سنوارڻ بہ جرم آهي	٩٨
٢٢- رجوع ۽ اعتراف	٩٨
٢٣- اشتراڪيت	٩٩
٢٤- ڇا نئون ادب آزادي خيال آزادي راءِ ۽ آزادي عمل جو پيغام آهي	٩٩
٢٥- ڇا نئون ادب فرقيوارانہ قوميت ۽ قومي تعصب کان پاڪ آهي	١٠٠
٢٦- ڇا جديد ادب، عوام ۽ پست حال طبقي جو ترجمان آهي	١٠١
٢٧- آيا جديد ادب تي اشتراڪيت جو اثر آهي	١٠٣
٢٨- حڪيم الامت علامہ اقبال	١٠٦
٢٩- اشتراڪيت ۽ اقبال	١٠٧
٣٠- مذهب متعلق رد عمل	١١٦
٣١- اقبال حق تعاليٰ جي حضور ۾	١٢٣

٣٢- ابليس	١٣٢
٣٣- مـوت	١٣٢
٣٤- خطاوار ڪير؟	١٣٣
٣٥- رازدان	١٣٣
٣٦- حرف شيرين ترجمان	١٣٤
٣٧- آدم جو زوال	١٣٤
٣٨- شڪايت	١٣٤
٣٩- موازنو	١٣٥
٤٠- بهشت	١٣٥
٤١- مجبوري	١٣٦
٤٢- حيات جاودان	١٣٦
٤٣- ملڪ الموت	١٣٦
٤٤- ابليس جي تقاضا	١٣٦
٤٥- سياست دان	١٣٧
٤٦- جبريل	١٣٧
٤٧- شاعر انقلاب جوش مليح آبادي	١٣٧
٤٨- گناهه جي نسبت	١٤٢
٤٩- نئين نظام جو ڪلام	١٤٤
٥٠- سنڌي شاعري	١٤٨
٥١- سنڌي شاعريءَ جو تاريخي ۽ تهذيبي پس منظر (لطيف)	١٥١
٥٢- سچل سرمست	١٥٩
٥٣- سامي	١٦٤
٥٤- ملڪ هم منصور ڪٿهي ڪنهندين ڪيترا	١٦٦
٥٥- قاضي قادن	١٦٦
٥٦- شاهه ڪريم	١٦٧
٥٧- مخدوم محمد شريف رح راڻيپوري	١٦٧
٥٨- ميان صاحبڏنو فقير	١٦٨
٥٩- شاهه عنايت رضوي	١٦٩
٦٠- خواجه محمد زمان رحه لواري شريف	١٧٠
٦١- شيخ عبدالرحيم گرهوڙي رحه	١٧١
٦٢- آخوند گل محمد گل	١٧٢
٦٣- صادق فقير	١٧٣

٦٤- بيدل	١٧٣
٦٥- رکيل شاهہ	١٧٧
٦٦- مصري شاهہ	١٧٧
٦٧- دلپت صوفي	١٧٨
٦٨- روحل فقير	١٧٩
٦٩- اشرف	١٨٠
٧٠- خير محمد صوفي	١٨٠
٧١- قطب شاهہ	١٨١
٧٢- نانڪ يوسف	١٨١
٧٣- پيل فقير پليڙو	١٨٢
٧٤- دريا خان	١٨٢
٧٥- مراد فقير	١٨٢
٧٦- خليفو نبي بخش (قاسم) لغاري مرحوم	١٨٣
٧٧- شمس العلماء مرزا قليچ بيگ	١٨٣
٧٨- سرائڪي ۽ ملتاني شاعري	١٨٤
٧٩- سلطان باهو رحہ	١٨٤
٨٠- بلا شاهہ	١٨٨
٨١- سيڪجهہ پاڻ	١٩٠
٨٢- خواجہ غلام فريد رحہ	١٩٢
٨٣- سنڌي شاعريءَ جو جديد دؤر	١٩٥
٨٤- سنڌي جديد ادب ۾ ڪفر آهي يا؟ ڪفر، الحاد ۽ زندقي لاءِ شرعي حڪم (فتنهء تڪفير)	١٩٧
٨٥- احتياط جي تعليم	١٩٧
٨٦- عمل، عقيدي ۽ ايمان جو فرق	١٩٨
٨٧- غلط خبر ۽ غلط فهمي	١٩٩
٨٨- تحقيق جا اصول	١٩٩
٨٩- تهمت لڳائيندڙ ڪافر آهي يا فاسق	١٩٩
٩٠- سؤ امڪانات مان هڪ احتمال بہ اگر ڪفر جو نہ هجي تہ پوءِ اُن کي بہ ڪافر نہ چئبو	٢٠٠
٩١- هڪ احتمال هوندي بہ ڪفر ڪيئن عائد ٿو ٿئي	٢٠٠
٩٢- اهل قبلہ جي تڪفير جائز نہ آهي	٢٠١
٩٣- احتياط جي ضرورت	٢٠٢

٩٤- تنبيهہ	٢٠٢
٩٥- تاويل ۽ تحريف الحاد ۽ زندقو	٢٠٣
٩٦- شاعري انهن حڪمن کان خارج آهي	٢٠٥
٩٧- تصوف ۽ شاعري مستثني آهن	٢٠٥
٩٨- آخري تنبيهہ	٢٠٧
٩٩- بحث جو ماحصل ضابطہء تڪفير	٢٠٨
١٠٠- تاويل ۾ اگر امامن ۽ مجتهدن وٽ اختلاف هجي تہ پوء	٢٠٨
١٠١- شاهہ ولي الله جي راء	٢٠٩
١٠٢- جديد سنڌي ادب تاويل جي رعايت کان محروم ڇو (تاويل ۽ باطني معني)	٢١١
١٠٣- شاعريءَ ۾ باطني تاويلات	٢١١
١٠٤- سنڌي جديد ادب تي خارجي اثرات	٢١٣
١٠٥- خيام	٢١٤
١٠٦- خيام تي ڪفر جي فتوا	٢١٤
١٠٧- خيام جا مذهبي نظريا	٢١٥
١٠٨- خيام جي شراب نوشي	٢١٩
١٠٩- حافظ شيرازي	٢٢٤
١١٠- سيد سلمان ندوي جا رايا	٢٢٤
١١١- مير ولي الله جي راء	٢٢٦
١١٢- مولانا ناطق لکنويءَ جي راء	٢٢٦
١١٣- سر عبدالقادر جي راء	٢٢٦
١١٤- حافظ شيرازيءَ جو شراب	٢٢٨
١١٥- جديد سنڌي شاعري ۽ مذهب	٢٣٢
١١٦- خيام جي مذهبي حيثيت	٢٣٢
١١٧- حافظ شيرازي ۽ مذهب	٢٣٦
١١٨- سنڌي جديد ادب، فن ۽ شعر شيخ اياز	٢٥٠
١١٩- جديد سنڌي شاعري ۽ شراب	٢٥٢
١٢٠- اشتراڪيت ۽ جديد سنڌي ادب	٢٧٨
١٢١- روس	٢٧٩
١٢٢- جدلياتي ماديت	٢٧٩
١٢٣- ماحصل	٢٨٠
١٢٤- اشتراڪيت جو بدل	٢٨١
١٢٥- حرف آخر	٢٩٦

ڇپائيندڙ پاران

مولانا غلام محمد ”گرامي“، اسان جي انهن سرواڻ عالمن مان هو جن سنڌ، سنڌي ٻوليءَ تي آيل ڏکئي وقت ۾ ادبي قافلي جي سرواڻي ڪئي. گرامي صاحب نه رڳو بيباڪيءَ سان سنڌ جي مسئلن تي لکيو ۽ سنڌ جي حقن لاءِ پاڻ پتوڙيو بلڪ هو پنهنجي همعمر توڙي نوجوان ساٿارين سان ڪلهو ڪلهي ۾ ملائي عملي جاکوڙ ۾ پڻ ساڻن گڏ رهيو، پوءِ آهو سنڌي ادبي سنگت جو پليٽ فارم هجي، روح رهاڻ جا جشن هجن، سنڌي سوسائٽيءَ واري هلچل هجي، لطيف-ڏينهن هجن، ون يونٽ خلاف تحريڪ هجي، سنڌي سورمن جي شام هجي، هوشو-ڏي هجي، يا ادبي ۽ قومي جلسا ۽ جلوس هجن. هو سدائين مهڙ واري دستي ۾ رهيو ۽ سيني کي ڏاڍ ۽ ڏهڪاءُ سان مهاڏي اٽڪائڻ تي اتساهيندو رهيو.

جڏهن سنڌ جي ڳچيءَ ۾ ون يونٽ جو ڳورو ڳٽ پاتو ويو ۽ سنڌي ٻوليءَ کي پنجين درجي تائين محدود ڪيو ويو، تڏهن سنڌي عالمن، اديبن ۽ شاعرن انهيءَ ڪَرَ پٽي ۽ ظلم خلاف سخت احتجاج ڪيو ۽ پنهنجي حقن لاءِ آٿي کڙا ٿيا. ۽ ائين هڪڙيءَ اهڙيءَ تحريڪ جنم ورتو، جنهن سنڌ، سنڌي ٻوليءَ ۽ سنڌي ادب تي دوررس اثر ڇڏيا.

سنڌ سان اها سڪ ايڏي سڱري به نه هئي، حق سچ لاءِ اها ويڙهاند ڪا اڪ جي ماڪي به نه هئي. انهيءَ ۾ ته سر جو سانگو لاهڻو هو:

سوريءَ سڏ ٿيو، ڪا هلندي جيڏيون

گرفتاريون هيون، جيل هئا، الزام هئا:

اسان تي الزام، آندا جڳ جيئڻ جا

ملڪ دشمنيءَ ۽ اسلام دشمنيءَ جا بهتان هئا ۽ فتوائون هيون.

مان پاڻ به ان ڳالهه جو اکين ڏٺو شاهد آهيان، ته گرامي صاحب پنهنجي تقريرن توڙي تحريرن ۾ انهن هٿ ٺوڪين الزامن ۽ بهتانن جي پت وائکي ڪندو رهيو ۽ ان جو وڏي ۾ وڏي ثبوت گرامي صاحب جو هيءُ طويل، مفصل ۽ جامع مقالو ”مشرقي شاعريءَ جا فني قدر ۽ رجحانات آهي“، جيڪو پهرين نماهي ”مهراڻ“ ۾ ڇپيو ۽ هاڻي ڪتابي صورت ۾ اوهان جي هٿن ۾ آهي ۽ لاشڪ ته هيءَ وقت جي هڪ عظيم تصنيف آهي.

گرامي صاحب مقالي جي آخر ۾ لکيو آهي ته:

”هن مقالي جا باقي حصا، جن ۾ سنڌي جديد ادب جو تفصيلي جائزو ورتل آهي ۽ ان سان گڏ عربي شاعريءَ جي جديد دور، فارسي شاعريءَ جي جديد دور ۽ اردو جديد ادب جي شاعرن مان اقبال ۽ جوش کان پوءِ واري دور جي چنڊڇاڻ ڪيل آهي، سي ڪنهن ٻيءَ صحبت ۾ پيش ڪيا ويندا.“ اها ڳالهه گرامي صاحب سون کي ۽ ٻين کي روبرو به ٻڌائيندو رهيو، پر آها صحبت ڪيس زندگي ۾ نصيب نه ٿي سگهي. شايد ان جو مکيه ڪارڻ اسان جي پنهنجي روايتي بي حسي ۽ بي قدري ئي آهي.

اسين ڪوشش ڪنداسين ته اهي رهيل حصا به هٿ ڪري ڇپائي سگهون.

سيد امداد حسيني
سيڪريٽري
سنڌي ادبي بورڊ، سنڌ

٧-٩-١٩٩٢
ڄام شورو، سنڌ.

علامه گراميءَ جي بيباڪيءَ، سچيتائي ۽ سخنوريءَ
کي سئو سئو سلام

جناب مولانا غلام محمد گراميءَ جي علم، فلسفي، فڪر ۽ گهري مطالعي کان ڪوبہ سڄاڻ سنڌي انڪار ڪري نہ سگهندو. هو نہ فقط اعليٰ پائي جو عالم، فاضل، فلسفي، مفڪر ۽ مقرر هو، پر هو هڪ وڏو نقاد ۽ وسيع مطالعي جو مالڪ هو. گرامي صاحب جي ذات، شخصيت، اخلاق، ڪردار ۽ علم و فضل جي باري ۾ نہ فقط سنڌ جا همعصر واقف هئا پر موجوده دور جو هر پڙهيل اديب بہ مڪمل ڄاڻ رکي ٿو. هو هڪ مخلص دوست، سچو ساٿي ۽ بهترين اُستاد هو.

منهنجي ساڻس پهرين ملاقات ٽريننگ ڪاليج فار مين حيدرآباد ۾ ٿي، جتي هُو فارسي پڙهائيندو هو ۽ آءٌ نئين اُستاد جي حيثيت ۾ ڀرتي ٿيو هوس. محترم غلام حسين جعفري، عبدالله ’عبد‘ ۽ رحيم بخش ميمڻ کان سواءِ ابن الياس سومرو ۽ ٻيا ڪيترائي لائق استاد، مذڪور ڪاليج جو ڳاٽ اوچو ڪريو بيٺا هئا. ان کان پوءِ گرامي صاحب سان ڪراچي هوٽل ۾ مسلسل ڪچهريون ٿينديون هيون، جتي ڪيترن نوجوان اديبن ۽ شاعرن سندس تقريرن ۽ نصيحتن مان، درس وتدريس جهڙو فائدو ٿي ورتو. مون بہ ڪراچي هوٽل وارن انهن ڪلاس نما صحبتن مان ئي ادبي ميدان ۾ گهڙڻ جي راهہ ورتي.

گرامي صاحب ڪيترائي مقالا، مضمون، ايڊيٽوريئل ۽ ڪتاب لکيا آهن. مهراڻ رسالي توڙي شاعر رسالي ۾ سندس لکيل ايڊيٽوريئل، اعليٰ معيار ۽ مقصد وارا آهن، جن کي گڏ ڪري ڇپائڻ سان ان دور جي سماجي، ثقافتي، لساني ۽ ادبي حالتن، رجحانن ۽ لاڙن جو رڪارڊ موجود ٿي ويندو.

گرامي صاحب سنڌي، فارسي، اردو ۽ عربي ادب جي تاريخ جي هڪ قداور شخصيت شمار ڪيا ويا آهن. سندس علمي ۽ ادبي سرمايو، سنڌي زبان ۽ ادب لاءِ هڪ بي بها سرمايو آهي، بهتر ٿيندو تہ سنڌي ادبي بورڊ پاران سندس سڀ مقالا، مضمون ۽ ايڊيٽوريئل گڏ ڪري، ڪتابي صورت ۾ ڇپايا وڃن.

مهراڻ رسالي ۾ گرامي صاحب ”مشرقي شاعريءَ جا فني قدر ۽ رجحانات“ جي عنوان هيٺ هڪ علمي مقالو لکيو هو جنهن کي هاڻ سنڌي ادبي بورڊ ڪتابي صورت ۾ شايع ڪري وڏو اهم قدم کنيو آهي، حالانڪ اهو مقالو گهڻو اڳ ڪتابي صورت ۾ شايع ڪرڻ گهربو هو.

هن مقالي جي شروعات، هن (گرامي صاحب) نقاد جي وصف سان ڪئي آهي. نقاد جي باري ۾ لکڻ، هن اُن لاءِ ضروري سمجهيو هو ڇو جو اڳتي هلي هن ان باري ۾ وضاحت ڪئي آهي. هن جي خيال ۾ اڄڪلهه جي نقادن کي ذوق جمال ۽ فحاشيءَ ۾ ڪوبه فرق نظر ڪونه آيو آهي. هُو لکي ٿو ته:

”حقيقت ۾ ناقدن جي راين ۽ فتوائن جو اصل سبب آهي ناقدن جو ضعف تنقيد ۽ ضعف مطالع، فن کان محروسي ۽ شعرو شاعري جي مصطلحات ۽ ڪنايات کان ناآگهي.“ (ص ۲ ص ۳)

دو لکي ٿو ته:

”جڏهن روميءَ ۽ جاميءَ، حافظ ۽ خيام پارن جي شاعري به آهي ڪفر ۽ الحاد، ته پوءِ اڄڪلهه جي غريبن جو واهي الله. اِهي ته سراپا ڪافر آهن ۽ اصل قابل گردن زدني!“ (ص ۳)

گرامي صاحب جي نظر ۾ ”اهڙن ناقدن اصل ۾ نڪو فن شاعريءَ جي ’وسيع الاطراف جامعيت‘ کي سمجهيو آهي، ۽ نڪو ڪلام جي مراعات ۽ منطقي موشگافين، بيان جي مختلف النوع سحر طرازين ۽ حد بندين، قوت متخيلہ جي بلند پروازين، محاڪات ۽ ڪنايات جي عرش بوس رساين کي ئي سمجهيو آهي“ (ص ۳)

گرامي صاحب جي راءِ موجب:

”شعرو شاعريءَ جي فن ۽ اُن جي وسعت، تقدس ۽ عظمت لاءِ اهو ئي چوڻ ڪافي آهي ته مذهبي ۽ مقدس ڪتابن جو وڏو حصو شاعريءَ تي ئي مشتمل آهي. انجيل، سام ويد ۽ گيتا شاعري آهي“ (ص ۴)

گرامي صاحب پوءِ فحاشيءَ جي وصف ۽ معنيٰ بيان ڪئي آهي. اُن کان پوءِ اخلاقي قدرن جي نشونما جي باري ۾ لکيو اٿس ۽ سماجي قدرن جي ڇنڊڇاڻ ڪئي اٿس. قابل مصنف (گرامي صاحب) انگريزي شاعري، سعدي، جامي، رومي، حافظ، فردوسي اقبال ۽ غالب متعلق نقادن جا رايا ڏنا آهن. گرامي صاحب بلڪل صحيح فرمايو آهي ته:

”ادب ۽ اخلاقيات هڪ اهڙو موضوع آهي جنهن تي ڇنڊڇاڻ ۽ بحث و تمحيث ڪرڻ لاءِ وڏي مطالعي جي ضرورت آهي. ان باب ۾ فن شاعريءَ جي دفترن کي اٿلائڻ جي ضرورت آهي، ۽ دنيا جي هر زبان جو ادب ۽ اُن جو فن ملاحظہ ڪرڻ گهرجي. ساڳئي وقت شاعريءَ جون اهي مشترڪ روايتون سوڌڻ ۽ سوهڻ گهرجن، جي دنياءِ شاعريءَ ۾ مسلمات ۾ شمار ڪجن ٿيون. پوءِ اها شاعري هندي هجي، خواهه سنڌي، فارسي هجي يا عربي، انگريزي هجي يا فرينچ، روسي هجي يا چيني، بنگلہ هجي يا پنجابي، ڪشميري هجي يا سرائڪي“ (ص ۵).

گرامي صاحب وڏي مطالعي وارو صاحب هو. هو گهڻين ئي زبانن جو ڄاڻو هو. انگريزي ۽ ٻين يورپي زبانن جي ادب جي ترجمن جو مطالعو چڱيءَ طرح ڪيو هئائين ۽ انهن زبانن جي علم ادب تي به چڱي دسترس هيس.

گرامي صاحب جو خيال آهي ته ڪنهن به شاعر جي ڪلام جي مطالعي لاءِ شاعر جي ذهني ۽ فڪري ڪيفيتن جي باري ۾ مطالعو ڪرڻ ضروري آهي. هن جي خيال ۾:

"شاعريءَ جي پوري عالمي دفترن کي مطالع ڪرڻ کان پوءِ، اهو ڏسڻ ۾ ايندو ته مشترڪ قدرن ۾ شاعر جي ذهني ۽ فڪري بغاوت جو عنصر زياده آهي. شاعر ڪڏهن 'رقيب روسيم' جي آڙ ۾، ڪڏهن مذهبي تقدس مآب 'شيخ' ۽ 'زاهد' جي آڙ ۾، ڪڏهن 'محبوب' ۽ 'معشوق' جي جفاشعار روش جي آڙ ۾، ڪڏهن 'باغبان' ۽ 'صياد' يا 'قاضيءَ شهر' جي آڙ ۾، پنهنجي ذهني بغاوت کي ظاهر ڪيو آهي؛ حتاڪ يار جي 'زلفِ سياه' ۽ 'گيسوي تابدار' کي به پنهنجي ور جي ظلمت افزا نظام لاءِ ڪنايي طور آڻي ٿو؛ انهن کي 'دام' ۽ 'زنجير' به سڏي ٿو؛ محبوب جي 'چاه ذقن' کي 'قيد خانو' به چوي ٿو؛ سندس 'مهر ۽ عطا' کي 'مصلحت' به ڪوٺي ٿو، ته ڪڏهن دفاعي ۽ وقتي حيثيت به قرار ڏئي ٿو" (ص ۵).

ان بيان کان پوءِ گرامي صاحب بيان ۽ انداز بيان تي روشني وڌي آهي، ۽ لکي ٿو:

"'بيان' ۽ 'انداز بيان' ۾ جو لطيف فرق آهي، اهو به قابل توجهه آهي. اهو فرق اصل ۾ انهن جي رد عمل ۽ شدتِ تاثر جي پيداوار آهي" (ص ۶).

هن ڏس ۾ گرامي صاحب مشهور لاطيني خطيب 'سسيرو' جي بيان ۽ انداز بيان جو مثال ڏنو آهي ۽ هن جي فصاحت ۽ بلاغت جو ذڪر ڪيو آهي. اهڙيءَ طرح هن، يوناني خطيب 'ڊيمسٿنيز' جي اندازِ بيان جو حوالو ڏنو آهي.

انهن حوالن کان پوءِ محترم گرامي صاحب ادب، اخلاقيات ۽ مذهبيات سان پيٽ ڪندي، پنهنجا خيال ظاهر ڪري ٿو ۽ لکي ٿو ته:

"هڪ طرف ادب کي آن جي سڀني تعريفن ۽ وصفن سان گڏ اکيان رکندا ته پوءِ مروج اخلاقيات جو پهلو ڪرندو ۽ جهرندو نظر ايندو؛ پر جي اخلاقيات کي مذهبي مفهومات جي پيچ در پيچ سلسلن ۽ شعبن ۾ جڪڙي اچي ادب جي سامهون ٻيهاريندا ته پوءِ ادب لاءِ پاڄ ڪائڻ لازمي امر آهي.

اهوئي سبب آهي جو شاعريءَ کي ”اُم العلوم“ قرار ڏنو ويو آهي. اُن کي ئي انساني افڪار جي ترجمانيءَ جي سَنَد ڏني وئي آهي. اهائي مرڪز فڪر و نظر آهي. اُن کي حق ڏنو ويو آهي تہ جيڪي ڪجهہ محسوس ڪري، اُن کي مذهب ۽ سماج جي خارجي ۽ داخلي پابندين ۽ زنجيرن کي ٽوڙي بہ بيان ڪري. ڪنهن بہ وقتي ۽ مصلحت انگيز قدم تي نہ روڪجي، نہ ڪنهن وقتي نظام کان دٻجي، نہ ڪنهن قانون کان حذر ڪري“ (ص ٦).

دراصل گرامي صاحب جي سڄي مقالي جو مدار انهي نقطي تي آهي ۽ پوءِ اڳتي هلي مشرقي شاعريءَ تي مثالن ۽ دليلن سان بحث ڪيو اٿس. گرامي صاحب شاعريءَ کي ”تنقيد حيات“ تہ بيان ڪري. هَوگهٽي عمت ۽ جرئت سان لکي ٿو تہ:

”شاعر هر دور ۾ پنهنجي ماحول تي تنقيد ڪئي آهي. هن هر دور ۾ پنهنجي ماحول سان بغاوت ڪئي آهي؛ هن جيڪي ڪجهہ محسوس ڪيو آهي، اُن کي بنا ڪنهن رک رکاءَ جي بيان ڪيو آهي“ (ص ٧).

گرامي صاحب جي خيال موجب باغي شاعرن جو معيار ۽ نقطہ نظر نهايت جامعيت وارو آهي. هو ”بهتر“ تائين محدود نہ رهن پر ”بهترين“ جي تلاش ۾ رهندا آهن. هو حياتيات تي نگاهہ وجهن ٿا ۽ اهڙيءَ حالت ۾ ”آدميءَ“ تائين نہ ترسن، پر ”آدم“ کان ڪجهہ ”مٿيرو“ ئي نگاهہ رکن ٿا. پنهنجي هن نقطي کي گرامي صاحب، مولانا روميءَ جي اُن مثال ذريعي سمجهائڻ جي ڪوشش ڪئي آهي جنهن موجب مولانا رومي اُن فيلسوف جو مثال ڏنو آهي جيڪو ڏينهن ڏٺي ڏيئو ٻاري پئي گهميو ۽ انهن ماڻهن جي تلاش پئي ڪيائين جيڪي عام ماڻهن ۾ اڻلڀ آهن.

گرامي صاحب مقدمہ حاليءَ، رومي، عطار، سعدي، حافظ، خيام، جامي، خسرو، بيدل، فيضي ۽ غالب جي حوالي سان ۽ اڳتي هلي سنڌي، پشتو، پنجابي ۽ سرائڪي ٻولين جي شاعرن جي ڪلام جي حوالي سان، اهو سمجهائڻ جي ڪوشش ڪئي آهي تہ شاعرن، مذهب ۽ اخلاق جي علمبردارن خلاف سخت ڪلاميءَ کان ڪم ڇو ورتو آهي؟

پڙهندڙن کي ياد هوندو تہ گرامي صاحب جي هن مقالي ڇپجڻ کان پوءِ، ڪيتري عرصي تائين روزانہ اخبارن ۽ ماهوار رسالن ۾ بحث ٿيندو رهيو ۽ گرامي صاحب تنقيد جو نشانہ بڻيل هو. گرامي صاحب کي ڪيترن ئي بيهوده لقبن سان ياد ڪيو ويو ۽ خود گرامي صاحب، هن مقالي جي آخر ۾ اهڙيءَ تنقيد جو ذڪر ڪيو آهي. اهو سارو بحث، تنقيد ۽ چنڊ ڇاڻ هن ڪتاب ۾ ضميمي طور شامل ڪرڻ گهربي هئي تہ جيئن ٻنهي طرفن جي راءِ معلوم ٿي سگهي ها.

مذڪور اخبارن ۽ رسالن ۾ بحث جو نقطو دراصل سنڌي زبان جي جديد شاعريءَ جي مقصد ۽ مفهوم کي سمجهڻ هو؛ جديد سنڌي شاعريءَ جي فني قدرن ۽ رجحانن کي سمجهڻ هو؛ ۽ پوءِ انهن وصفن ۽ وضاحتن جي آڌار تي، خصوصاً شيخ اياز جي شاعريءَ ۾، فني قدرن، نڪتن ۽ رجحانن کي سمجهڻ هو، ڇاڪاڻ ته گرامي صاحب دراصل شيخ اياز جي شاعريءَ جي تقابلي مطالعي لاءِ عربي، فارسي، اردو ۽ پنجابي، سرائڪي ۽ سنڌي زبان جي شاعرن، شاهه لطيف، سچل ۽ ساميءَ جي شاعريءَ مان نه فقط مثال چونڊي ڏنا آهن، پر انهن زبانن جي شاعريءَ جي فني قدرن ۽ رجحانن جا مثال ۽ حوالا پڻ ڏنا آهن.

ٻين زبانن جي علم ادب وانگر، سنڌي زبان جو علم ادب پڻ ادب براءِ ادب ۽ ادب براءِ زندگيءَ جي نظرين ۽ انهن نظرين جي طرفدارن جو حامي رهيو آهي. گرامي صاحب حالانڪ پاڻ هڪ وڏو ديني عالم پڻ هو؛ مدرسن ۾ تعليم حاصل ڪئي هئائين؛ قرآن، حديث، فقه جو وڏو ڄاڻو هو؛ انهن موضوعن تي ڪلاڪن جا ڪلاڪ ڳالهائي سگهندو هو؛ تقرير ڪري سگهندو هو؛ ۽ بحث مباحثي ۾ ڪنهن کان شڪست ڪونه کائيندو هو، پر ساڳئي وقت هُو ادبيات جي تاريخ ۽ ميدان جو قابل شهسوار به هو. هُن مشرقي زبانن جي ادب جو گهرو ۽ گهڻو مطالعو ڪيو هو؛ اُن جي فني قدرن جي ارتقا جو اڀياس ڪيو هئائين؛ انهن زبانن جي شاعريءَ جي ڌار ڌار دورن ۾، بدلجندڙ قدرن، رجحانن ۽ لاڙن کان سواءِ، هر دور ۾ ٿيل تبديلين ۽ نواڻ جو اونهو اڀياس ڪيو هئائين؛ ان ڪري گرامي صاحب جو هي ڪتاب گهري سوچ، فڪر ۽ مطالعي جو نچوڙ آهي. گرامي صاحب سان انصاف تڏهن ڪري سگهجي ها، جڏهن هن ڪتاب جي آخر ۾ ضميمي طور اختلافي مقالا ۽ مضمون پڻ شامل ڪيا وڃن ها ته جيئن ٻئي نظريا پڙهندڙن جي سامهون اچن ها ڇاڪاڻ ته گرامي صاحب پنهنجي مقالي ۾ دليل ڏيندي فرمائي ٿو:

”انهن شاعرن (جن جي ڪلام جا مثال ڏنا اٿس) مذهب ۽ ملت، شيخ ۽ زاهد، ڪفر ۽ ايمان، دير ۽ ڪعبي لاءِ جو ڪجهه به چيو آهي، اُن ۾ ’بغاوت‘ جي ساڳي روايت آهي. اهي سڀ شاعر اهل ايمان ئي هئا، پر سندن ردِعمل ۽ شدتِ تاثر ان مذهبي ۽ تشدد آميز تعليم جي خلاف هئا، جن جا علمبردار مذهبي ماڻهو هئا، جن جو قول هڪ ته عمل ٻيو؛ جي اخلاقي طور داغدار هئا؛ جي ’ٻاهر زيب زبان سين اندر ڇڇارو‘ جي مصداق هئا، انهن جي دينداريءَ ۽ پرهيزگاريءَ، مڪاريءَ ۽ عياريءَ جي پردي کي فاش ڪندي، شاعرن ڪفر ۽ ايمان، دير ۽ ڪعبي، بلڪ حق تعاليٰ تائين نڪته چيني ڪئي آهي. انهن ۾ ڪيئي شاعر عالم به آهن ته عارف به آهن،

صوفي بہ آهن تہ ولي بہ آهن؛ فلسفي بہ آهن تہ مذهبي بہ آهن، پر تشدد آميز مذهبيت ۽ برهمنيت جي خلاف سڀئي متفقطور بغاوت ڪري چڪا آهن" (ص ١٠).

گرامي صاحب وضاحت لاءِ سوال ٿو پڇي تہ:

"ان سلسلي ۾ جيتوڻيڪ ڪيترن ئي شاعرن جو پيرايہ بيان پڻ سخت آهي، تاهم ڪنهن بہ هڪ کي قابل گردن زدني قرار نہ ڏنو ويو آهي ۽ نڪو ڪنهن کي ڪافر ۽ گمراهہ، مرتد ۽ لامذهب، زنديق ۽ ملحد چيو ويو آهي. ان جي برعڪس انهن کي ولايت ۽ بزرگيءَ ڏانهن منسوب ڪندي، ڪين اهلِ تصوف جي صف ۾ شمار ڪيو ويو آهي. اڄ ڪنهن کي جرات آهي جو عطار ۽ روميءَ، جامي ۽ خيام، شاهہ ۽ سچل لاءِ ڪو ڪفرآميز فتوا ڏيئي سگهي ۽ اڄ اقبال کي 'ترجمانِ حقيقت' ۽ حافظ کي 'لسان الغيب' سڏيو وڃي ٿو؛ سچل کي 'سرمست' ۽ عطار کي بقول سچل 'خدا'، شمس تبريزيءَ کي رومي 'نور مطلق' ٿو سڏي، حالانڪ علم ڪلام جي ماهرن وٽ 'نور مطلق' فقط حق تعاليٰ جي ذات والاصفات ئي آهي، پڻ ڪنهن لاءِ ائين چئي نٿو سگهجي" (ص ١١).

بقول گرامي: "اِن ڪفر صريح کي جڏهن تہ روميءَ بيان ڪيو آهي ۽ شاعريءَ جي آڙ ۾ چيو آهي، تنهنڪري 'مراعات' جي لحاظ سان نڪو ڪفر آهي نڪو الحاد. ان طرح مثنويءَ کي 'هست قرآن در زبان پهلوي' بہ چيو وڃي ٿو" (ص ١١).

گرامي صاحب پنهنجي هن مقالي ۾ ملّن ۽ مولوين تي جيڪا تنقيد ڪئي آهي اُن مان ائين ٿو لڳي تہ هن ڪنهن مصلحت تحت يا ڪنهن حلقي يا گروهہ کي خوش ڪرڻ ٿي چاهيو، يا هن پنهنجي پسند جي، ۽ سنڌ جي هڪ مقبول شاعر جي بچاءَ ۾ لکڻ گهريو ٿي، نہ تہ هن کي پنهنجي موضوع جي سلسلي ۾ اڳتي وڌڻ کپندو هو ۽ مشرقي شاعريءَ جي فني قدرن ۽ رجحانن جي حوالي سان سنڌي جديد شاعريءَ کي بيان ڪرڻ گهربو هو. اهو ئي خاص سبب هو جو اُن وقت علامہ محتسب، سيد سردار علي شاهہ ۽ ٻين نقادن ۽ شاعرن، گرامي صاحب کي پنهنجي تنقيد جو نشانو بڻايو، جنهن لاءِ گرامي صاحب جو رايو اڳتي هاڻي ڏنو ويو آهي.

گرامي صاحب ملن ۽ مولوين تي تنقيد لکي ٿو:

"جيئن تہ ملا جو دين آهي الله جي راهہ کي آڙ بنائي فساد پيدا ڪرڻ، تنهنڪري جيئن هر 'فرعون لاءِ موسيٰ' تيئن ڪم سواد ۽ بيذوق ملن لاءِ شاعر آهن، جي پنهنجيءَ زبان سان سندن چوڏا لاهي ٿا رکن. چنانچه اهو

۽ هڪ سبب آهي جو هو 'تلاميذ الرحمان' بنجي، شيطان جي پوئلڳن جي پويان ڦٽ لعنت جو ڏرو ڪنيو ٿا وتن. صوفي شاعرن جي پوري شاعري ان رنگ ۾ رنگيل آهي؛ جيئن سچل چيو آهي:

'ڪٽ ملا جي ٿوڙهه، قاضيءَ وارو مصلو' (ص ١٢)

بهرحال ملا جي خلاف گرامي صاحب ۾ صفحا لکيا آهن.

گرامي صاحب هن مقالي ۾ انسان، انسان جي زندگيءَ جو مقصد، انسان جو هن ڪائنات ۾ مقام ۽ منصب بيان ڪندي شاعريءَ جو سهارو ورتو آهي ۽ ان ڏس ۾ علامه اقبال، مولانا رومي، لطيف، اسٽيونسن ۽ برائوننگ جا حوالا ڏئي ٿو. هن شاعريءَ جي مختلف پهلوئن جهڙوڪ: ماحول جي ترجماني، ذاتي واردات، مجازي عشق جا ڪيفيات، فلڪ الافلاڪ تائين رسائي، دير و حرم ۾ فرق ۽ امتياز، زهد ۽ عبادت، مذهب ۽ ملت ۾ امتياز ۽ فرق، انسانيت، محبت، اخوت، مساوات، خودي، الاهيات، خدا جي وحدانيت جا راز ۽ اسرار، عرفان نفس ۽ آگاهي؛ مرشد ڪامل ۽ رهبر حقيقي، مجازي حسن ۽ جمال، الغرض ته شاعرن انساني حيات، ڪائنات، خالق ڪائنات جي سڀني خارجي ۽ داخلي تعلقات کي بيان ڪرڻ ۾ ڪابه ڪسر باقي نه ڇڏي آهي" (ص ٢٠-٢١).

گرامي صاحب اڳتي شاعريءَ ۾ 'ڪفر' وارين ڳالهين جي وضاحت ڪئي آهي. هو چوي ٿو ته: "شاعريءَ ۾ ڪفر، جنون ۽ عشق جا ڪنايا ڇو پيدا ٿيا؟" ان سوال جي تفصيلي وضاحت ڪئي اٿس. پنهنجي وضاحتي بيان لاءِ گرامي صاحب دليل ڏنا آهن؛ چوي ٿو:

"شاعريءَ جي تاريخ کي سمجهڻ لاءِ هند ۽ يونان، عرب ۽ ايران، مصر ۽ عراق جي قديم آثارن کان وٺي، اڄ تائين پورو دفتر مطالع ڪرڻ جهڙو آهي. ان سلسلي ۾ ويد، زنداويستا، بائيبل ۽ گيتا جهڙن مذهبي ڪتابن کان سواءِ، پراڻا نوشتا ۽ ڪتبا، صحيفا ۽ آثار به مطالع ڪرڻ ضروري آهن. اهو سارو دفتر اسان جي جذبات ۽ خيالات جو ترجمان آهي. جڏهن ته اسان جو تعلق هن جديد دور سان آهي، تنهنڪري اهو دفتر پارينه اسان جي مطالع ۽ تلاش کان بعيد به آهي ۽ غيرضروري به" (ص ٢١).

گرامي صاحب اڳتي لکي ٿو ته:

"شاعرن محراب ۽ ممبر، زاهد ۽ شيخ جي حق ۾ بيباڪيون ۽ گستاخيون ڪيون آهن ۽ جنهن شوخ ۽ شديد رنگ ۾ ڪفر جا ڪلما پڙهيا آهن، تن جي بار بار دهرائڻ جي ڪا خاص ضرورت نه آهي، ڇا لاءِ ته عملي طور

اهي شاعر اسلام سان وابستہ رهيا ۽ صاحب علم ماڻهن ۾ شمار ڪيا وڃن ٿا" (ص ٢٢).

گرامي صاحب پنهنجي مقصد تي اچڻ لاءِ ڪي سوال ٿو ڪري:

"باوجود ان جي، سوچڻ جهڙي ڳالهہ اها آهي تہ ان ڪفر جي آخر نوعيت ۽ ماهيت آهي ڪهڙي؟ آخر ان قسم جي شاعري ڪهڙي روح جي ترجمان آهي؟ آخر اها شاعري اسان جي ذهن ۽ فڪر تي ڪهڙا اثر ۽ نقش وجهڻ گهري ٿي؟ شاعر اها ڪافرانہ شاعري اسان تائين استعاري ۽ تمثيل، تشبيہ ۽ ڪنايي جي وسيلي سان پهچائي ڇو ٿو؟ خاص طرح سان فارسي، اردو ۽ سنڌي شاعري ان ۾ دنهين ۽ ترار جي ڌار تي وزن قائم رکيو ٿي اچي" (ص ٢٣).

گرامي مرحوم پنهنجي هن ساري بحث کي ختم هيئن ٿو ڪري:

"ٻنهي لفظن ۾ ان جو جواب فقط اهو آهي تہ اهو پهلو مذهب جي تشدد آميز گرفت ۽ مذهبي ماڻهن جي رياڪارانہ ۽ منافقانہ روش جي رد عمل ۾ پيدا ٿيو آهي. اها شاعري 'زاهديت' تي بيشمار حملا ڪندي جنم وٺي چڪي آهي. اُن کي سان 'اثبات' جي مقابلي ۾ 'منفي پهلو' ٿو سڏيان" (ص ٢٣).

اهڙيءَ طرح گرامي صاحب جي راءِ ۾ "انهن سڀني شاعرن جي ڪلام ۾ ظاهري طور ڪجهہ نفي ۽ ظاهر پرستيءَ خلاف تنبيہ نظر اچي ٿي. اهڙن بزرگن جي سخت گير گرفت کي بي معنيٰ قرار ڏيئي نٿو سگهجي. هي اهي بااخلاق روشن ضمير شاعر آهن جن جي بزرگيءَ ۽ ولايت کي هر دور ۾ تسليم ڪيو ويو آهي. اهڙن نيڪ سيرت ۽ باخدا ماڻهن کي نہ زاهد جي ڏاڙهيءَ سان جهيڙو آهي ۽ نہ سندس ڊگهي اچاڻ ۾ ڪين ڪو روحاني حظ ٿو حاصل ٿئي. اهي نيڪ سيرت، زاهد ۽ عالمن کان، اجوڪن بيروح ۽ بيعمل مسلمانن کان وڌيڪ ديندار ۽ نيڪ هئا، پلا سعدي ۽ حافظ، خسرو ۽ جامي، لطيف ۽ خواجہ غلام فريد جي ان سخت تنقيد ۽ ڪفر پرستيءَ ۽ زهد شڪنيءَ تي ڪين ڪو دريده دهن 'ڪافر' سڏڻ لاءِ تيار آهي؟" (ص ٢٧).

گرامي صاحب جو هي مقالو ۽ اُن جو هرهڪ لفظ وري وري پڙهڻ جي ضرورت آهي، خاص ڪري اُنهن اديبن، شاعرن ۽ صاحب علم دوستن کي، جيڪي شاعريءَ جي هر پهلو ۽ هر شاعر جي پيغام، تخيل ۽ فلسفي کي سمجهڻ جي سگهہ رکن ٿا، جيڪي بيريا آهن؛ جيڪي هڪ طرف واري فيصلي ڪرڻ جا قائل نہ آهن، جن ۾ مطالع ڪرڻ ۽ هر لفظ کي هنئين سان هنڍائڻ جي همت آهي، ڇاڪاڻ تہ

گرامي صاحب مذهب، شاعريءَ، شاعرانہ سوچ، شاعريءَ جي فن ۽ رجحانن جو ڳهرو تجزيو ڪيو آهي؛ البت جيئن اڳ ۾ عرض ڪري آيو آهيان تہ گرامي صاحب پنهنجي هن مقالي جي مفهوم ۽ آخري نتيجي لاءِ ۽ پوري خاڪي (Plot) تي اڳواٽ سوچي، نتيجا سامهون رکي، پوءِ لکڻ شروع ڪيو هو.

گرامي صاحب ڪو هڪ جملو هڪ ڪتاب مان ۽ ٻيو جملو ٻئي ڪتاب مان نقل ڪري، پوءِ انهن ٽڪرن کي ملائي نتيجا ڪونہ ڪڍيا آهن، پر هن سنڌس پسنديده شخصيت ۽ شاعر جي ڪلام جي اونهي اڀياس کان پوءِ، اُن جي نظرين، خيالن ۽ سوچن تي ٺيل تنقيد کي ويچار هيٺ آڻي، هي سارو ساڃاهہ سنديو ۽ هي مقالو لکيو. هن سنڌ جي شاعر جي ڪلام ۾ بيان ڪيل ڳالهين ۽ نڪتن، خيالن ۽ نظرين جي تحفظ ڪرڻ لاءِ رومي، جامي، سعدي، حافظ، لطيف، سچل، سامي ۽ اقبال جي نظرين، خيالن ۽ فڪر کي ڍال طور، بجاءِ ۾ ڪم آندو آهي. انهن شاعرن ۽ بزرگن جي ڪلام مان مثال ڏيندو ويو آهي، ٺلهو ٻڌندو ويو آهي ۽ اڳتي هلي اُن ٺلهي تي عمارت جوڙي، اُن تي رنگ ڏيڻ کان پوءِ، پنهنجي شاعر جي ڪلام مان مثال ڏيئي، پنهنجي مفهوم کي بيان ڪندو ويو آهي.

مون جيڪو نتيجو ڪڍيو آهي، اُن جي شروعات لاءِ، گرامي صاحب ايام جاهليت ۾، عربي شاعريءَ جي باري ۾ لکي پنهنجي بحث ۽ دليلن جي شروعات ڪئي آهي. هو لکي ٿو:

”اُن دور (ايام جاهليت ۾) جو ڪلام فحاشي ۽ عريانيت سان ڀريل آهي، تاهم حضور عليہ الصلواة والسلام جن جي دور ۾ توڙي خلفاء راشدين جي دور ۾، توڙي بنو اميہ ۽ بنو عباس جي دور ۾، اها شاعري محفوظ رهي؛ ان تي ڪابہ شرعي يا قانوني بندش نہ وڌي ويئي. اڳتي هلي محدثن ۽ مفسرن جڏهن قرآن ۽ حديث مان احڪامات کي مدوّن ۽ مرتب ڪرڻ شروع ڪيو، تڏهن بہ ايام جاهليت جي شاعريءَ کي عربي لغت لاءِ سَنَد ۽ معيار ڪري استعمال ڪيائون چنانچ متقدمين توڙي متاخرين جا سڀ تفسير اُن دور جي شاعريءَ جي سَنَدن سان جنجهيا پيا آهن“ (٣٦).

هن سلسلي ۾ گرامي صاحب ’امراءُالقيس‘ جي شاعريءَ طرف ڌيان ٿو ڇڪائي، جنهن کي ادب جو مؤرخ، عربي ادب جو امام ٿا ڪوٺين، جنهن عربي شاعريءَ کي نيون صنفون ڏنيون. غزل جي ابتدا هن ڪئي. عورت کي هرڻ سان تشبيهہ ۽ گهوڙي کي باز سان تشبيه هن ڏني. پوءِ ’طرفہ‘ جو نالو ٿو ٻڌائي. ان کان پوءِ عمرو بن ڪلثوم جو نالو ٿو کڻي؛ پوءِ حارث بن حلزه جي ڪلام (قصيدي) جو ذڪر ٿو ڪري، جنهن ڏاڍين جي حسن و شباب کي عورتن جي انگ انگ سان ڀيٽيو آهي، ۽ نهايت فحش گوئيءَ ۽ عريانيءَ سان نقش نگاري ڪندي، تشبيب کان پوءِ

عورتن سان رندانه محفلن، ڇيڙ ڇاڙ ۽ اختلاط تي پهچي ٿو. اهڙيءَ طرح ٻين شاعرن جا نالا پڻ ڏنا اٿس ۽ انهن جي شاعريءَ جا به مثال ڏنا اٿس. گرامي صاحب اسلامي دور جي عربي شاعريءَ جا مثال به ڏنا آهن.

عربي شاعريءَ کان پوءِ گرامي صاحب فارسي زبان جي شاعريءَ مان مثال ڏنا آهن. فارسي شاعريءَ جي حوالي سان هن (گرامي صاحب) تصوف جا موضوع بيان ڪيا آهن جن ۾ وحدت الوجود، الاهيات جي بيان جي دليلن طور رومي خيام، جامي ۽ فارسي زبان جي ٻين شاعرن جي ڪلام مان مثال ڏنا اٿس. ان کان پوءِ اردو شاعريءَ مان مثال ڏنا اٿس. اردو زبان جي سلسلي ۾ گرامي صاحب لکي ٿو:

”اردو شاعري پنهنجي فن ۽ هيئت جي لحاظ سان، توڙي موضوع ۽ مواد جي اعتبار سان، فارسي فن ۽ موضوع جي ’صدائے بازگشت‘ آهي. جڏهن ته اردو زبان جي تعمير ۽ تشڪيل، پيدائش ۽ ارتقا جو تعلق، سڀ کان زياده ’شاهي دربار‘ سان آهي، تڏهن ان زبان جي شاعري ۽ فن جي وابستگي ۽ آراستگي به ’دربار شاهيءَ‘ سان وابسته رهندي آئي آهي. اردو شاعريءَ ۾ اهي ئي فارسي شاعريءَ وارا مصلحات ۽ محاورات، ڪنايات ۽ اشارات نقل ڪيا ويا، اهوئي هجر ۽ وصال، اهوئي زلف ۽ ابرو، اهوئي گل ۽ اهائي بلبل! چنانچ، اردو زبان جو تغزل ۽ قصيدو، مثنوي ۽ نظم، مطلب ته سڀ اصناف سخن فارسيءَ مان مستعار آندل آهن. اردو جي ابتدائي شاعريءَ جو پورو دفتر، ان رنگ ۾ رنگيل آهي“ (ص ٧٥).

گرامي صاحب اردو زبان ۾ اهڙي تتبع ۽ تقليد جا ڪيئي سبب ڄاڻائي ٿو. انهن مان ڪي هي آهن:

”اردو زبان، مزاج جي حيثيت سان، ’فارسيت‘ کان گهڻو متاثر آهي. ان جي مقابلي ۾، پنهنجي وطن جي هندي ٻوليءَ ۽ اُن جي ادب سان سندس ڪوبه واسطو نه آهي، ٻيو ته دربارن ۾ باڪمال ايراني عالمن ۽ شاعرن جي اچڻ وڃڻ، ۽ ايراني علوم و فنون جي اشاعت ۽ فروغ جي ڪري به اردو شاعري زياده تر فارسي شاعريءَ کان متاثر ٿي آهي. ان مان لازمي طور نتيجو اهو ٿو نڪري ته هتي جي عالمن ۽ شاعرن جي ذهني، فڪري، لساني ۽ بياني ڪيفيت تي فارسيءَ جو گهڻو اثر ٿيو هوندو، جو سندن فڪر ۽ فن تي آخر تائين مسلط رهندو آيو آهي“ (ص ٧٥).

گرامي صاحب اردو شاعريءَ جي صنفن جهڙوڪ: غزل، نظم ۽ ويندي جديد اردو ادب تي به لکيو آهي ۽ اهڙيءَ طرح آهستي آهستي پنهنجي منزل مقصود تي پهچڻ لاءِ راهه گهڙيندو ويو آهي، ڪنڊا ۽ ڪرڙ هٽائيندو ويو آهي، دليل ڏيندو ويو آهي ۽ پنهنجن پڙهندڙن کي ذهني طور تيار ڪندو ويو آهي ڇاڪاڻ ته سندس

اهي دليل آخر ۾ سندس 'مؤڪل' ۽ سنڌ جي شاعر جي بچاءَ ۾ ڪم آڻڻ جي ڪوشش ڪئي آهي. گرامي صاحب هڪ ماهر وڪيل وانگر، منصف يعني سنڌ جي عوام جي آڏو، پنهنجي 'اصيل' (مؤڪل/Client) جي صفائيءَ ۾، مختلف دورن دوران، ڏار ڏار ادبي ڪورٽن ۾، دنيا جي وڏن وڏن شاعرن جي ڪلام مان مثال ڏيندو ويو آهي، ۽ ڏار ڏار زبانن جي ادبي ڪورٽن جي فيصلن جا حوالا ڏيندو ويو آهي، ۽ پنهنجي 'اصيل' جي صفائيءَ ۾ 'مقدسي' جو بنياد ٺاهيندو ويو آهي ته جيئن هو هن کي يعني پنهنجي اصيل کي، انهن دليلن، حوالن ۽ مثالن جي آڌار تي آزاد ڪرائي سگهي ۽ الزامن کان بري ڪرائي سگهي.

گرامي صاحب اردو زبان جي جديد ادب واري پئراگراف جي ابتدا هيئن ٿو ڪري:

”جديد ادب، هن دور جي اختلافي مسئلن مان هڪ اهم مسئلو بڻجي چڪو آهي. ان سلسلي ۾ موافقت ۽ مخالفت ۾ ڪافي طور لکيو ويو آهي. مقالن کان سواءِ ڪيئي ڪتاب پڻ تاليف ڪيا ويا آهن. هڪ ٻئي تي فتوائون به ڏنيون ويئيون آهن. ڪافر ۽ ملحد به سڏيو ويو آهي. عريانيت ۽ فحاشيءَ جي تهمتن ۽ الزامن لڳائڻ جون وارداتون به ٿي گذريون آهن. ايتري فڪري ۽ تنقيدي ڪشمڪش کان پوءِ ادبي گروهه بنديءَ جو ٿيڻ لازمي شرط آهي. اڄ هڪڙن کي رجعت پسند سڏيو وڃي ٿو ۽ ٻين کي ترقي پسند؛ ٻنهي گروهن جا نمائندا نقاد هڪ ٻئي جي ادب ۽ فن متعلق عجيب غريب موشگافين کان ڪم وٺي چڪا آهن. پنهنجي دعوي جي ثبوت ۾ دليلن جا انبار لڳي ويا آهن“ (ص ۸۴-۸۵).

اهوئي دليل گرامي صاحب سنڌي زبان جي جديد ادب جي سلسلي ۾ ڪم آڻي، پنهنجي مؤڪل ۽ سنڌي زبان ۾ ادبي گروهبنديءَ لاءِ جواز طور ڪم آندو آهي ۽ فرمائي ٿو:

”ٻنهي گروهن جي نظرياتي ڪشمڪش کي مطالع ڪرڻ کان پوءِ، ٿڌي دماغ سان ۽ بلڪل غيرجانبدارانه انداز ۾ سوچيو ته پوءِ معلوم ٿيندو ته ترقي پسند ادب ۽ اديب ڪن غلطين ۽ لغزشن، خامين ۽ اوڻاين هوندي به هڪ مثالي آدرش ڏانهن جدوجهد ڪري رهيا آهن. انهن جي حرڪت ۽ عمل، تلخي ۽ شدت کي نظرانداز ڪري نٿو سگهجي. انهن جي مقابلي ۾، قدامت پسند گروهه اڃا تائين مغل دربار سان وابسته آهن؛ اڃا تائين اهي ئي علامتون ۽ اشارا آهن؛ اهي ئي استعارا آهن؛ اهي ئي ڪنايا آهن.“

ان سلسلي ۾ ترقي پسند ادب جو هڪ سخت گير نقاد لکي ٿو:

زماني حال جي هندستان (۽ پاڪستان) جي زندگيءَ جو نئون دور ١٩٥٧ع جي غدر کان پوءِ شروع ٿئي ٿو. زندگيءَ جي سڀني شعبن ۾، خواهه سياسي هجن يا اقتصادي، علمي توڙي ادبي، هڪ نئين جهلڪ، نئين اُمنگ ۽ نئون دستور ظاهر ظهور طور نظر اچن ٿا" (ص ٨٥).

گرامي صاحب جديد ادب ۽ اُن جي موضوعن تي مخالفت ڪندڙن طرفان ڪيل اعتراضن جا حوالا ڏيندي، هن ادب ۾ اشتراڪيت واري موضوع تي بحث ڪندي لکي ٿو:

"ان سلسلي ۾ جديد ادب متعلق وڏي شڪايت اصل ۾ آهي ئي اها، جا مخالف ڏر وٽان بار بار دهرائي وڃي ٿي، باقي ٻيا سڀ فروعي اعتراض آهن. ان جو بنياد اصل ۾ 'نظريات' جي اختلاف تي آهي، ترقي پسندن جو چوڻ آهي ته ادب ۾ 'حقيقت نگاري' هئڻ گهرجي؛ 'عوام ۽ جمهور' جي ترجماني هجي؛ جدوجهد ۽ جهاد هجي؛ روحاني اصلاح سان گڏ انسان جي مادي خوشحاليءَ لاءِ سوچ ويچار هجي؛ انقلاب سان ساٿ ڏيڻ جو حوصلو هجي ۽ ادب کي فقط هڪ گروهه جي ميراث نه بنائجي" (٩١).

اهڙيءَ طرح گرامي صاحب 'ادب براءِ ادب' ۽ 'ادب براءِ زندگيءَ' وارن نظرين تي روشني وڌي آهي ۽ هن سلسلي ۾ 'ساهتيه پريشد' جي ناگپور جي اپريل ١٩٣٦ع واري اجلاس ۾ منظور ٿيل اعلان نامي جو آخري حصو پيش ڪيو اٿس، جنهن کي گرامي صاحب 'جديد ادب جو پهريون ۽ بنيادي منشور' سڏي ٿو. گرامي صاحب لکي ٿو:

اُن منشور جو آخري حصو هي آهي:

احساس هر قسم جي فن جو گويا روح آهي، پوءِ غريبن ۽ مظلومن جو حالِ زار اسان کي ڪيئن ٿو بيحس رکي سگهي؟ اگر زندگيءَ جو سڀ کان اهم مسئلو اهو آهي ته 'سماج' جي دامن تان بيڪاريءَ ۽ افلاس جا داغ ڌوتا وڃن ته پوءِ حاشا! هيئن چوڻ جي ڪا ضرورت ئي ڪانه ٿي رهي ته 'ادب' جو اشارو ڪهڙي طرف هئڻ گهرجي؟ هو ڇا چوي؟ ڪنهن کي چوي؟ ۽ ڪهڙي طريقي سان چوي؟

چنانچ هندستاني اديبن کان، اسان جي هيءَ اُميد واجب ۽ جائز آهي ته هو ثابت ڪري ڏيکارين ته ادب جا بنياد زندگيءَ ۾ پيوسته آهن، ۽ زندگي مسلسل تغير ۽ تبديل جو نالو آهي، زنده ۽ صادق ادب اهوئي آهي جو 'سماج' کي بدلائڻ گهري ٿو، اُن کي ڪمال ۽ عروج جي راهه ڏيکاري ٿو

۽ بني نوع انسان جي خدمت جي آرزو رکي ٿو. اسان کي يقين آهي ته اسان جي ملڪ جو ادب، پاڻ کي زندگيءَ سان وابسته ڪندو، ۽ زندگي جي ارتقا جو علمبردار ٿيندو." (ص ص ۹۲ ۽ ۹۳)

گرامي صاحب جي لکڻ موجب: هي آهي اهو اعلان نامو، جنهن کي جديد ادب جو پهريون ۽ بنيادي منشور چئي سگهجي ٿو. ان جي پڙهڻ کانپوءِ صاف ظاهر ٿو ٿئي ته ڪهڙي نه نيڪ مقصد ۽ مخلصانه جذبي هيٺ، نئين ادب جو بنياد رکيو ويو هو (۹۳). ان اعلان نامي تي پنڊت جواهرلال نهرو، مولوي عبدالحق (باباءِ اردو)، آچاريه نرندر ديو، منشي پريم چند ۽ ڊاڪٽر اختر حسين راءِ پوريءَ به صحيحون ڪيون هيون.

ان کان پوءِ گرامي صاحب هن مقالي ۾ جديد ادب تي نقادن طرفان ڪيل اعتراضن تي وضاحت سان بحث ڪيو آهي. جديد ادب جا شاگرد، گرامي صاحب جي هن مقالي ۾ نقادن جي وضاحتي بيانن کي غور سان پڙهن ڇاڪاڻ ته اهي نقطا دراصل هن پنهنجي مؤڪل جي بچاءَ لاءِ قانوني نقطن طور ڪم آندا آهن ته جيئن هو پنهنجي مؤڪل جو عوامي ڪورٽ ۾ بچاءَ ڪري سگهي ۽ ڪيس باعزت بري ڪرائي سگهي. آهي نقطا هي آهن:

(i) ڇا مادي زندگيءَ جو سنوارڻ به جرم آهي؟

(ii) ڇا نئون ادب آزاد خيالي، آزاديءَ راءِ ۽ آزاديءَ عمل جو پيغام آهي؟

(iii) ڇا نئون ادب فرقيوارانه قوميت ۽ قومي تعصب کان پاڪ آهي؟

(iv) ڇا جديد ادب عوام ۾ پست حال طبقي جو ترجمان آهي؟

(v) ڇا جديد ادب تي اشتراڪيت جو اثر آهي؟

انهن نقطن مان آخري نقطي جي وڌيڪ وضاحت لاءِ گرامي صاحب مشرقي زبانن جي ادب جي قداور شاعرن جي ڪلام مان مثال ڏنا آهن ۽ لکي ٿو:

"نئين دور ۾ پيدا ٿيل انقلاب پسند ادب جي تاريخ ۾، علامه اقبال جو نالو سرفهرست آهي. خود ترقي پسند شاعر به تسليم ڪري چڪا آهن" (ص ۱۰۶).

گرامي صاحب نئين ادب جي ٻي شاعرائي روايت مذهب ۽ مذهبي ڪردارن خلاف اعلان جنگ ٿو بيان ڪري ۽ ان سلسلي ۾ علامه اقبال جي ڪلام مان مثال ٿو ڏئي. نئين ادب جي ٽين روايت حق تعاليٰ جي حضور ۾ علامه اقبال جي بيباڪي بيان ڪئي اٿس ۽ ان سلسلي ۾ 'ابليس'، 'سوت'، 'رازدان'، 'خطا وار ڪيو'، 'آدم جو زوال'، 'شڪايت'، 'بهشت'، ۽ ٻيا موضوع بيان ڪيا اٿس. گرامي صاحب جديد اديبن جي مارڪسزم واري نظرئي تي نقادن طرفان ڪيل تنقيد جو جواب مجنون گورکپوريءَ جي حوالي سان ٿو ڏئي (ص ۹۶). اهڙيءَ طرح ان جي توضيح لاءِ ڊاڪٽر اختر حسين راءِ پوريءَ جا بيان ڪيل نقطا پنهنجي مدد لاءِ ڪم ٿو آڻي.

اهڙيءَ طرح گرامي صاحب اردو زبان جي هڪ قداور شاعر جوش مليح آباديءَ جي ڪلام مان به مثال ڏنو آهي ۽ ان کي شاعر انقلاب ٺهرايو آهي. مشهور نقاد آل احمد جو حوالو ڏيندي هو لکي ٿو:

”اقبال کان پوءِ جديد شاعريءَ ۾ ماڻهو ’جوش‘ جو نالو وٺن ٿا. ’جوش‘ فطرت جو عاشق آهي. سندس ڪلام ۾ صبح ۽ شام، برسات، چانڊوڪي رات، ميڪدي جي رات، ۽ گلستان جي صبح جون دلڪش تصويرون ملن ٿيون. سندس تشبيهون جاندار، پر شڪوه ۽ حسين آهن؛ مگر عشق بازاري آهي ۽ سندس جذبات شهواني آهن ۽ سندس فلسفه حيات رندانه ۽ بوالهوسيءَ وارو آهي“(ص ١٣٨).

انهن مثالن ۽ دليلن کان پوءِ گرامي مرحوم پنهنجي اصيل جي صفائيءَ ۾، ۽ ڪيس باعزت آزاد ڪرائڻ لاءِ، سنڌي شاعريءَ مان مثال ڏنا آهن. اول ته عروضي شاعريءَ تي حملا ٿيو ڪري. ان کي جهڙتو وزني ۽ ڊاري شاعري ثابت ڪرڻ لاءِ محترم ڊاڪٽر نبي بخش خان بلوچ ۽ جناب مخدوم طالب المولي جون، هن سلسلي ۾ ڏنل وصفون، دليل طور پيش ٿو ڪري (ص ١٤٩)؛ پوءِ سنڌي شاعريءَ جو تاريخي ۽ تهذيبي پس منظر بيان ڪرڻ لاءِ، شاهه لطيف جي شاعري، لطيف جي شاعري ۽ فن، مذهبي منافرت جو پس منظر، لطيف جي سرت ۽ ساڃاهه ۽ ان سلسلي ۾ محترم پير حسام الدين شاهه راشديءَ جي لطيف جي ڪلام متعلق لکيل مقالي مان مثال ڏنا اٿس (ص ص ١٥٣ ۽ ١٥٥). لطيف کان پوءِ گرامي صاحب سچل سرمست جو ذڪر ڪيو آهي. هو لکي ٿو:

”سچل جو دور به اهو ساڳيو دور هو جنهن ۾ لطيف جهڙو باغي صوفي پيدا ٿيو. هڪ طرف ميرن جو راڄ هو ته ٻئي طرف ملن مولوين جو زور هو.

سرمائيدارانه ۽ جاگيردارانه نظام جا تربيت يافته ۽ پاليل ٻئي واسينگ نانگ، عوام کي ڏنگي رهيا هئا، ان پرآشوب دور ۾ سچل نهايت حوصلي ۽ بيباڪيءَ سان بغاوت جي دعوت ڏني. فرمايائين:

سچ ٿا مرد چون ڪنهن کي وٺي نه وٺي (ص ١٥٩). گرامي صاحب اڳتي فرمائي ٿو.

”ان ۾ ڪو به شڪ نه آهي ته سچل ’الصوفي لامذهب له‘ واري مشرب جو لامذهب صوفي هو. سندس سارو ڪلام بغاوت آهي. سندس ڪلام گويا آتش سوزان آهي، جنهن مذهب ۽ ڌرم جا هڙئي ورق جلائي ڇڏيا آهن“(ص ١٥٩).

گرامي صاحب جهڙي عالم جي هن دليل تي مون جهڙو ڪم علم شخص ڪنهن به فتوا ڏيڻ جي ڪهڙي همت ڪري سگهندو؟ بقول گرامي؛

”سچل عطار جو پوئلڳ آهي. سندس نظر ۾ عطار ڪير هو؟ خود خدا هو! پاڪ وجود هو!“ (ص ١٥٩).

گرامي صاحب عطار جي شعر ۽ سچل جي ڪلام مان گھٽائي مثال دليل طور ڏئي ٿو. گرامي صاحب جا هي سڀ دليل ۽ رايا اُن وقت ۽ شايد هاڻي به، ڪن مذهبي ماڻهن ڪي جوش ۾ آڻي مٿس بيهر فتوائون ڏيارين، هو خود فرمائي ٿو،

"سچل جي مٿئين ڪلام (ڏسو ص ١٦٩) ۾ الاهيات، عقائد، علم ڪلام، عبادت، مذهب، پيري مريدي، شيخي - مشائخي، مسجد ۽ مندر، قرآن ۽ گيتا، پوٿي ۽ پوڙي، سڀ متعلق 'نفي' موجود آهي. ان جو جيڪو به تاويل ڪبو، اهو قياس مع الفارق چئبو، جا لاءِ ته ڪابه 'معنوي' حيثيت پس پرده رکيل نه آهي. سڀڪجهه صاف طرح سان چيل آهي" (ص ١٦٣).

سچل ڪان پوءِ گرامي صاحب ساميءَ کي به باغي شاعر طور پيش ڪيو آهي ۽ سندس چوڻ موجب: "سامي به تصوف ۽ ويدانت جي اوٽ ۾، مذهب ۽ ڌرم، پنڊتن ۽ ٻاون، ملن ۽ مولوين تي چوٽون ڪيون آهن" ۽ لکي ٿو ته "سندس شعر يقيناً اُن دور جي سياسي ۽ ملڪي ڪشمڪش، ڌرمي ۽ مذهبي فرقيبندي، بيروح ۽ رسمي عبادت ۽ تپشيا، ذات پات ۽ رنگ نسل جي پيدا ٿيل جي رد عمل ۾ پيدا ٿيو آهي" (ص ١٦٤). گرامي صاحب ساميءَ جي سلوڪن مان ڪي مثال به ڏنا آهن.

اهڙيءَ طرح شاهه ڪريم بلڙائي، مخدوم محمد شريف راڻيپوري، ميان صاحبڏني، شاهه عنايت رضوي، خواجه محمد زمان لنواريءَ واري، مخدوم عبدالرحيم گرهوڙي، آخوند گل محمد گل، صادق فقير سومري، رکيل شاهه، مصري شاهه، دلپت صوفي، روحل فقير، پير اشرف، خير محمد صوفي، قطب شاهه، نانڪ يوسف، بيدل فقير، مراد فقير خليفي نبي بخش، مرزا قليچ بيگ جي ڪلام مان حوالا ڏيئي سرڳ ۽ نرڳ، ڪوڙا ساڌ، ملا ۽ قاضي، ڪلجڳ جا ڪوڙا، منافق، مايا، ڪوڙا واپاري، علم، ملا، گناهه ۽ ثواب، آخوند، ڪاريءَ مس ڪارا ڪيا، ڳجهه، هر رنگ ۾ هرنام، دين سڀ دور، صورت ۽ معني، سڪتي شراب جي، ڪفر ۽ اسلام ڪان به اڳي، غرض، نه آدم نه اسين، ڪعبو پسن ڪينڪي ۽ اهڙن ٻين ڪيترن ئي موضوعن جو نه فقط گهرو مطالعو پيش ڪيو آهي پر انهن شاعرن جي ڪلام مان مناسب مثال ڏيئي، پنهنجي وسيع مطالعي ۽ ڏاهپ جو ثبوت ڏنو اٿس. انهن ثبوتن ڏيندي امان جو مفڪر گرامي صاحب پنهنجي موضوع ڪان هڪ سوٽ به ڪونه هٽيو آهي ۽ مشرقي شاعرن جي فني قدرن ۽ رجحانن کي بيان ڪندي، عربي، فارسي ۽ اردو شاعريءَ سان گڏ سنڌي سماج جي قدرن ۽ لاڙن کي، سنڌي شاعريءَ جي حوالي سان بيان ڪيو آهي.

منهنجي خيال ۾ سنڌي ادب جي تاريخ جو ايترو گهرو مطالعو ۽ ڇنڊڇاڻ، هن ڪان اڳ ڪنهن به محقق ۽ نقاد جي ڪتاب ۾ نظر نٿي اچي. ائين چوڻ ۾ ڪوبه وڌاءُ ڪونه ٿيندو ته سنڌي ادب جي تاريخ لکندڙ محققن، جيتوڻيڪ

گرامي صاحب کان اڳ پنهنجي نموني چڱي محنت ڪئي آهي، پر علم تنقيد جي حوالي سان، ايتري قدر معياري مواد ڪوبہ سچ لکي پيش ڪري نہ سگهيو آهي ڇو تہ عربي، فارسي، اردو، سرائڪي ۽ سنڌي شاعريءَ جو ايترو گهرو مطالعو مون ٻئي ڪنهن بہ محقق ۽ نقاد ۾ ڪونہ ڏٺو آهي.

گرامي صاحب سنڌي شاعريءَ کان پوءِ، پنهنجي موضوع کي اڳتي وڌائڻ لاءِ، سرائڪي ۽ ملتاني شاعريءَ مان بہ حوالا ڏنا آهن. هو لکي ٿو:

”سرائڪي ۽ ملتاني زبانن جو ادب بہ، فن ۽ موضوع جي خيال سان، تصوف ۽ وحدت الوجود جو ترجمان آهي. اهي زبانون لساني طرح سان بہ سنڌي زبان سان گهڻي ڀاڱي ڳنڍيل ۽ ڳوتيل آهن. ان طرح شاعري تہ هر هنڌ ڄڻ آهي ئي ساڳي“ (ص ١٨٤).

سرائڪي شاعرن مان گرامي صاحب سلطان باهو، حضرت بلها شاهہ، حضرت خواجہ فريد جي ڪلام مان عشق ۽ ايمان، مسجد ۽ بتخانو، ملا ۽ مولوي، سان ڇا آهيان، دوزخ بهشت، نيت ڪوڙي، ڪفر اسلام، موت حيات، آدم اسان جو اولاد، مان ابي کان بہ اڳ، سڀ ڪجهہ مان، تماشا ۽ تال، نہ مولا نہ رسول، احد ۽ احمد، ميچ ڪٺائڻ مڪر جو ڪم، مڪي مديني ڇو وڃيجي، مومن ۽ ڪافر، ملا ۽ قاضي بہ مان، الله بہ مان بلّها بہ مان ۽ اهڙا ٻيا ڪئين موضوع انهن سرائڪي شاعرن جي ڪلام مان چونڊي، پنهنجي موضوع کي واضح ڪرڻ لاءِ وڌيڪ دليل ڏنا آهن.

ايتري ساري مطالعي ۽ مشرقي زبانن جي نمائنده شاعرن جي چونڊ ڪلام جي ڇنڊڇاڻ کان پوءِ، گرامي صاحب پنهنجي مقالي جي آخري حصي، يعني پنهنجي مقصد تي آيو آهي. دراصل سندس هن مقالي لکڻ جو مقصد ئي اهو آهي، يعني: ”مشرقي شاعريءَ جي فني قدرن ۽ رجحانن جي روشنيءَ ۾ سنڌي زبان جي جديد شاعريءَ جو مطالعو.“ هن حصي ۾ گرامي صاحب، پنهنجن وضاحتي دليلن جي مدد سان تقابلي مطالعو پيش ڪيو آهي ۽ سنڌي زبان جي جديد ۽ ترقي پسند شاعرن، خصوصاً شيخ اياز جي ڪلام جو، عربي، فارسي، اردو ۽ سرائڪي زبانن جي قداور شاعرن جي خيالن، نظرين، موضوعن ۽ مضمونن سان ڀيٽي، انهن جو تقابلي مطالعو پيش ڪري، اهو ثابت ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي آهي تہ: ”جيڪي نظريا شيخ اياز پيش ڪيا آهن آهي ڪي نوان نہ آهن، پر هن (شيخ اياز) پنهنجن متقدمين شاعرن جي خيالن ۽ نظرين جي تقليد ڪئي آهي، ڇاڪاڻ تہ شيخ اياز بہ وڏي مطالعي وارو شاعر آهي. گرامي صاحب جي راءِ موجب: ”شيخ اياز نہ فقط مشرقي شاعريءَ جو گهرو اڀياس ڪيو آهي پر هن انگريزي، روسي، چيني، لاطيني، فرانسيسي، جاپاني، اطالوي، سلووڪ ۽ ٻين زبانن جي شاعريءَ جو بہ گهرو اڀياس ڪيو آهي ۽ انهن شاعرن کان گهڻي قدر متاثر رهيو آهي.

گرامي صاحب بلڪل صحيح فرمايو آهي ته شيخ اياز گهڻ مطالعي وارو شخص آهي. گرامي صاحب جي هن دعوا جي دليل طور آءٌ هڪ مثال پيش ڪرڻ چاهيان ٿو. هڪ دفعي هڪ جرمن عالم، سنڌ يونيورسٽيءَ ۾ انسٽيٽيوٽ آف سنڌالاجي گهمڻ آيو. شيخ اياز صاحب ان زماني ۾ سنڌ يونيورسٽيءَ جو وائيس چانسيلر هو. سنڌالاجي گهمائڻ کان پوءِ، اُن عالم کي، آءٌ شيخ اياز (وائيس چانسيلر) صاحب وٽ وٺي ويس. هو شيخ صاحب سان ملي ڏاڍو متاثر ٿيو. پنهنجن تاثرات ۾ هن لکيو ته: ”هيءَ يونيورسٽي ٻن خصوصيتن جي ڪري بين الاقوامي حيثيت ٿي رکي. هڪ خصوصيت آهي هتي جي وائيس چانسيلر جي ذهانت ۽ قابليت جي. هتي جو وائيس چانسيلر گهڻي مطالعي ۽ بهترين شاعر هجڻ جي ڪري هڪ بين الاقوامي عالم ڪوٺي سگهبو ۽ ٻي خصوصيت آهي هن يونيورسٽيءَ جو هي ادارو يعني انسٽيٽيوٽ آف سنڌالاجي.

ٻئي دفعي هڪ اميريڪي ادب جي هڪ پروفيسر سان لنچ تي، اميريڪي ادب جي باري ۾ ڳالهائيندي، شيخ اياز صاحب، اُن اميريڪي پروفيسر ۽ اميريڪي ادبيات جي عالم کي اهو چوڻ تي مجبور ڪري وڌو ته: ”تون (شيخ اياز)، اميريڪي ادب جي باري ۾ مون (اميريڪي پروفيسر) کان به گهڻو وڌيڪ ٿو ڄاڻين“.

شيخ اياز کي، سندس نظرين جي ڪري سنڌ ته ڇا پر پوري پاڪستان ۾ ملحد، فاسق، اشتراڪيت جو پرچاري، ديش ڌوهي، پاڪستان جو دشمن، جنسيات واري شاعريءَ جو خاص شاعر سڏيو ويندو هو اهڙي زماني ۾، يقيناً گرامي صاحب جهڙو وڏو محقق، ڄاڻو ۽ گهڻي مطالعي وارو ۽ ديني شخص، جنهن جي طاهرانه نظر نه فقط مشرقي شاعريءَ جي فني قدرن ۽ لاڙن تي هئي پر يورپي ادب جو به ترجمن جي مدد سان گهرو مطالعو ڪيو هئائين، سو شايد هيءُ اصول قائم ڪري ويٺو ته:

ماٺ ڪريان ته مشرڪ ٿيان، ڪڇان تان ڪافر.

اهڙن موقعن تي جڏهن شيخ اياز صاحب جا ويجها دوست به ڪوئن وانگر ٻرن ۾ لڪندا رهيا يا گم ٿي ويا، اهڙي وقت گرامي صاحب جهڙي بيباڪ عالم، مهراڻ رسالي ۾ ”مشرقي شاعريءَ جا فني قدر ۽ رجحانات“ جهڙو معياري مقالو لکي نه فقط شيخ اياز جي عزت، عظمت، معيار ۽ وقار جي تحفظ لاءِ وڏو ذميواريءَ وارو ڪم ڪيو پر سنڌي زبان جي جديد ادب جي بچاءَ لاءِ فولادي ديوار بنجي بيهي رهيو، جنهن تي ڪئين تير وسايا ويا، گولين جو وسڪارو ڪيو ويو پر نقاد، سواءِ ڪفر، الحاد ۽ ٻين فتوائن، الزامن ۽ گارگند جي، ڪو به معقول جواب پيش ڪري نه سگهيا. ٿي سگهي ٿو ته منهنجي نظر مان ڪو اهڙو معياري ۽ دليلن سان ڀرپور مقالو نه گذريو هجي جيڪو گرامي صاحب جي هن مقالي جي جواب ۾ وڌيڪ معياري هجي.

بهرحال پنهنجي مقالي جي هن حصي يعني ”سنڌي شاعريءَ جو جديد دور“ جي شروعات، اسان جو مفڪر مولانا گرامي هيئن ٿو ڪري:

”سنڌي شاعريءَ جو جديد دور ۽ اُن جو فن، سنڌي تهذيب ۽ تمدن، ثقافت ۽ قوميت، ادب ۽ روايت جي ڪلاسيڪي هيئت، موضوع، اسلوب ۽ پيشڪش جي اصول ڪي، جديد دور جي قومي ۽ بين الاقوامي تقاضائن جي روشنيءَ ۾، نئين سر زنده ڪرڻ ۽ اُجارڻ جي هڪ مقدس جدوجهد آهي يا ائين ڪٿي چئجي ته فڪري ۽ علمي تجربن جي مسلسل جهاد جو ترقي يافته مرحلو آهي“ (ص ١٩٥).

گرامي صاحب صحيح فرمايو آهي ته:

”انسان ۽ اُن جو فڪر، سندس سوچ ۽ ويچار جا واسطا ۽ ناتا توڙي تبادلهٔ خيالات جا ذريعا ۽ وسيلا، ڪي جامد ته رهيا آهن، بلڪ انهن تي پنهنجي معاشري جي علمي ۽ ادبي، سياسي تقاضائن جو به اثر رهي ٿو ۽ نت نون سائنسي ۽ فلسفيانه، اقتصادي ۽ نفسياتي انڪشافن جو به اثر رهي ٿو. ذهن ۽ فڪر جي دنيا جيتريقدر وسيع ۽ تيز، دور رس ۽ دقت پسند هوندي، اوتريقدر انساني حيات جي تلخ ۽ مبهم، دقيق ۽ عميق مسئلن جي نقاب ڪشائي ٿيندي ايندي. انساني فڪر جي ان تفير ۽ تبدل کي اگر فڪري ارتقا چئجي ته به درست آهي، پر جي ’تجديد فن‘ ۽ ’اجتهاد فن‘ چئجي ته به صحيح آهي.“ (ص ١٩٥)

گرامي صاحب سنڌي ادب جي جديد نظرياتي ۽ فني موشگافين تي خوشيءَ جو اظهار ڪيو آهي ۽ فرمائي ٿو:

”اسان جي سنڌي نوجوانن جي فن ۽ نظرئي ۾ جمود ۽ سڪون نه آهي، پر ارتقا ۽ حرڪت آهي، اضطراب ۽ انقلاب آهي، جدت ۽ حرارت آهي، گرمي ۽ روشني آهي، افاديت ۽ مقصديت آهي، هو ’ادب براءِ فن‘ يا ’ادب براءِ ادب‘ جي فرسوده ۽ پائمال گهٽ ۽ گهيڙ ڪان نڪري، ’ادب براءِ حيات‘ ۽ ’فن براءِ تنقيد حيات‘ جهڙي روشن ۽ تابناڪ وسيع ۽ ترقي پذير واديءَ ۾ پهچي چڪا آهن. انهن هن دور جي تاريخي شعور ۽ بين الاقوامي صحتمند رجحانات کي نه فقط سمجهڻ شروع ڪيو آهي، پر انهن کي پنهنجي پيرايهٔ بيان ۽ اُسلوب تحرير ۾ پيش ڪرڻ جي ڪوشش به ڪئي آهي. اهو جديد ردعمل انشاءالله سنڌي ادب لاءِ هڪ نئين محشر ۽ نشاة ثانيه لاءِ صور اسرافيل جو ڪم ڏيندو، تاريخ اُن کي ڪڏهن به وساري نه سگهندي“ (ص ١٩٥).

گرامي صاحب سنڌي زبان جي جديد ادب جي خصوصيتن کي بيان ڪندي لکي ٿو:

"سنڌيءَ ۾ 'جديد ادب' کي آئي ڪو گهڻو زمانو نہ گذريو آهي؛ هيءَ اسان جي دور ۾ ئي پيدا ٿيو آهي؛ اسريو آهي ۽ وڌي وڻ ٿيو آهي. هينئر سندس پاڙون پاتال ۾ سڄي چڪيون آهن؛ ۽ کي بہ طوفان انگيز جهولا ۽ بلاخيز جهڪون ڪيس چوري نہ سگهندا." (ص ١٩٦).

گرامي صاحب سنڌي زبان جي جديد ادب جي ٻي خصوصيت بيان ڪندي لکي ٿو:

"اسان جي سنڌي جديد ادب ۾ ٻي بہ هڪ خصوصيت نظر اچي ٿي. اها آهي ان جي انفراديت: يعني اسان جو جديد ادب نہ فقط قدامت ۽ رجعت کان منهن موڙي تخليق ۽ جدت سان هم آهنگ ٿي چڪو آهي پر آن سان گڏ اردو يا مغربي ادب کان بہ ايترو متاثر نہ ٿيو آهي. اسان جو جديد ادب هيئت جي لحاظ سان سنڌي ادب جي ڪلاسيڪي اصناف جي تجديد ڪري رهيو آهي." (ص ١٩٦-١٩٧)

ان وضاحت کان پوءِ گرامي صاحب سنڌي ادب ۽ سنڌي اديبن ۽ شاعرن تي ٿيل تنقيد تي نہ فقط بحث ٿو ڪري پر جديد شاعرن جي بچاءَ ۾ دليل بہ ڏنا اٿس، هو سوال ٿو ڪري تہ: "سنڌي جديد ادب ۾ ڪفر آهي ڇا؟" فتنهٔ تڪفير جي عنوان هيٺ گرامي صاحب جديد سنڌي ادب جي ليکڪن جي بچاءَ ۾ لکي ٿو:

"اسان جي ڪن جذباتي ماڻهن، ڪن اديبن ۽ انهن جي فن لاءِ 'ڪفر' هجڻ جو آواز آٿاريو آهي. اصل ۾ ان قسم جي دعوا نہ فقط غلط آهي پر احتياط کان بعيد بہ آهي. سڀ کان اول فتنهٔ تڪفير کي شرعي ۽ ديني حيثيت سان ڏسڻ گهرجي ها، ان مسئلي جي پوريءَ طرح ڇنڊ ڇاڻ نہ ڪرڻ سان ئي جذباتي طرح 'ڪفر' جون فتوائون ڏنيون وڃن ٿيون. اهي اصول قرآن ۽ حديث ۽ فقه مان ئي وضع ڪيا ويا آهن، جن جي مطالعي ڪرڻ کان پوءِ صاف نظر ايندو تہ 'ڪفر' جي فتوا ڏيڻ ڪا اهڙي سولي ڳالهہ نہ آهي" (ص ١٩٧).

ان کان پوءِ گرامي صاحب ڪفر، الحاد يا ڪنهن ٻئي الزام لڳائڻ جي خلاف دليل ڏنا آهن ۽ تهمت لڳائيندڙن کي قرآن ۽ حديث جي حوالي سان اهڙا الزام لڳائڻ سان منع ٿو ڪري. هو (گرامي) شاعريءَ ۾ تاويلات جا مثال ٿو ڏئي ۽ چوي ٿو تہ "تصوف ۽ باطني علوم و اسرار ۾ جي تاويلات آهن انهن کان اهي ئي واقف هوندا جن مثنوي مولانا روم، منطق الطير ۽ ديوان حافظ، رباعيات عمرخيام، گلستان ۽ بوستان جون شرحون مطالع ڪيون آهن. انهن ڪتابن ۾، مصروف لفظن جون معنائون 'تاويل' جي بنياد تي پوشيده رکيون ويئون آهن. انهن کي نظر انداز ڪرڻ سان مٿين شاعرن جي شاعري، فسق ۽ ڪفر بنجي وڃي ٿي. اهڙيءَ طرح گرامي صاحب اهڙن لفظن جي فهرست بہ ڏني آهي." (ص ٢١١-٢١٢)

ايتري ساري وضاحتي بيان ڪان پوءِ گرامي صاحب سنڌي جديد ادب جي قدآور شاعر ۽ پنهنجي مؤڪل يعني شيخ اياز تي جيڪي الزام لڳايا ويا هئا تنهن جي تحفظ لاءِ دليل ٿو ڏئي، ان سلسلي ۾ گرامي صاحب لکي ٿو:

”سنڌي جديد ادب جي ’تنقيد نگارن‘، ورهين ڪان وٺي ائين پئي لکيو آهي ته جديد ادب ’اشتراڪيت‘ آهي، اُن ۾ فحاشي ۽ عرياني آهي، الحاد ۽ لامذهبيت آهي، وغيره. ان سلسلي ۾ سنڌي جديد ادب جي نمائندي شاعر شيخ اياز تي جو ڪجهه به اڄ تائين لکيو ويو آهي، اهو گويا پوري سنڌي جديد ادب تي تنقيد آهي. شيخ اياز جي فن متعلق هن ڪان اڳ اجمالي طور ۽ اشارتاً جو ڪجهه به لکيو ويو آهي، اهو اصل ۾ ڪافي آهي، مگر افسوس آهي ته موجوده جذباتي ۽ هيجان انگيز دور ۾ صبر ۽ سڪون سان علمي ۽ فني مسئلن جي ڇنڊڇاڻ ۽ پرک لاءِ علم دوست ماڻهو تيار نه آهن“ (ص ٢١٣).

تازو شيخ اياز جي شاعريءَ، ڪلام، فن ۽ مطالعي جي سلسلي ۾، سال ١٩٩١ع ۾ سهڻي رسالي هڪ ٻئي پٺيان ٻه جلد شايع ڪيا. سهڻيءَ جي ايڊيٽر، انهن ٻنهي جلدن ۾ هندستان ۽ سنڌ جي سنڌي اديبن ۽ شاعرن جا شيخ صاحب جي ڪلام ۽ فن جي باري ۾ لکيل مقالا شايع ڪيا، ليڪن منهنجي خيال موجب انهن ٻنهي جلدن ۾ شيخ صاحب جي دوستن، احبابن ۽ سندس نقادن ايتري گهٽي محنت ڪان ڪم ڪونه ورتو، جيتري محنت مرحوم گرامي صاحب ’مشرقي شاعريءَ جا فني قدر ۽ رجحانات‘ مقالي ۾ ڪئي آهي. سهڻي رسالي ۾ ته هندستان جي اديبن ۽ شاعرن شيخ اياز کي پاڪستان جي قيام جو مخالف، پاڪستان جو مخالف، هندستان جي ورهاڱي جو مخالف قرار ڏنو آهي، مثال طور ڪيرت ٻاٻاڻي لکي ٿو:

”بدقسمتيءَ سان هڪڙو اهڙو تاريخي زلزلو ٿيو. جو ديش جي آزاديءَ لاءِ لڌل سڀ خوبصورت خواب چيهون چيهون ٿي ويا. ١٩٤٧ع ۾ ورهاڱو ٿيو ۽ چڙ ڪارو دؤر شروع ٿي ويو“ (سهڻي اياز نمبر ٢، ص ٩).

ڪيرت ٻاٻاڻي سهڻيءَ جي ساڳئي نمبر ۾ اڳتي صفحي ١٠ تي لکي ٿو:

”هاڻي مون محسوس ڪيو ته اياز جي دل کي هڪڙي گهري چوٽ لڳي چڪي آهي. ڳالهين مان ظاهر هو ته سنڌ جي ڌرتيءَ ماءُ تي ورهاڱي کان پوءِ جيڪي ويل وهيا يا عقوبتون ٿي رهيون هيون، تن اياز جي دل کي ڦٽي ڇڏيو“ (سهڻي، ڀاڱو ٢، ص ١٠).

ٻاٻاڻي صاحب اڳتي لکي ٿو:

”ٻي جيڪا زوردار اندرين ڏارا اياز جي شعر ۾ وري وري پيئي پسجي، سا آهي ورهاڱي جو درد. هو سنڌي قوم جي اتهاس، ڪلچر، روايت،

ٻولي ۽ محبت جو ٻٽوارو قبولڻ لاءِ تيار ڪونهي. هو قومي وجود ۽ وشواس کي تاريخ جي سازش کان اعليٰ ٿو سمجهي ۽ وري وري هٽرادو ليڪن کي پنهنجي قلم جي نوڪ سان رڳي ٿو ڇڏي" (سهڻي نمبر ٢، ص ١١).

پر ٻيو "وفا" شيخ صاحب کي وطن دوست ٿو ڪوٺي، هو لکي ٿو:

"اياز اول ۽ آخر ۾ هڪ انسان آ. هو وطن دوست به آهي، سنڌڙيءَ سان جندڙي جڙيل اٿس. هن جو مذهب آهي ماڻهپو. هن ۾ نه هندڪي نه مسلمانڪي آهي" (سهڻي نمبر ٢، ص ٢٥).

ساڳئي رسالي ۾ گوبند مالهي لکي ٿو:

شيخ اياز 'نظيران' ۽ 'سفيد وحشي' جهڙيون ڪامياب ڪهاڻيون به لکيون ۽ 'اڳتي قدم' مخزن به شروع ڪئي، جو ڀارت جي آزادي، ورهاڱي جي لعنت ڪٽي آئي ۽ شروع ٿي ويئي سنڌ مان هندن جي لڏپلاڻ. ادب ۾ اياز جي مقام جوڙي وڻڻ جي باوجود هندو اديبن جي هڪ ٻئي پٺيان لڏي وڃڻ تي اياز دانهن ڪئي: اسان کي ڇورڙو ڪري ڇڏي نه وڃو.

ورهاڱي جي ڀونڪپ ادب کي سرحد جي ٻنهي پاسين نهوڙيو هو، مگر ٻنهي پاسين ادب جي چشمي کي نئين سر جاري ڪرڻ جي مهم ڀهرين هند ۾ شروع ٿي ۽ پوءِ سنڌ ۾ به سڌ جو پڙاڏو ٿيو" (سهڻي نمبر ٢، ص ٢٧).

هندستان جي اديبن جا اهي رايا شيخ صاحب جي ساراهه ۾ آهن يا شيخ صاحب جي مخالفن طرفان لڳايل الزامن کي سچو ثابت ٿا ڪن، اهو فيصلو مون کي ڪرڻو ناهي.

ساڳيءَ طرح ڪن نقادن شيخ اياز کي شاهه لطيف کان به وڏو شاعر ثابت ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي. هن ڏس ۾ اڳتي هلي وضاحت سان ۽ سهڻي رسالي مان حوالا ڏيئي لکيو ويو آهي.

آءٌ اڳ ۾ عرض ڪري آيو آهيان ته گرامي صاحب هي مقالو لکيو ئي شيخ اياز جي بچاءَ ۾ هو. هن سلسلي ۾ هو خود فرمائي ٿو:

"سنڌي جديد ادب جي تنقيد نگارن، و رهين کان وٺي ائين پئي لکيو آهي ته جديد ادب 'اشتراڪيت' آهي، اُن ۾ فحاشي ۽ عرياني آهي، الحاد ۽ لامذهبيت آهي وغيره. ان سلسلي ۾ سنڌي جديد ادب جي نمائندي شاعر شيخ اياز تي جو ڪجهه به اڄ تائين لکيو ويو آهي، اهو گويا پوري سنڌي جديد ادب تي تنقيد آهي. شيخ اياز جي فن متعلق هن کان اڳ اجمالي طور يا اشارتاً جو ڪجهه به لکيو ويو آهي، اهو اصل ۾ ڪافي آهي، مگر افسوس آهي ته موجوده جذباتي ۽ هيجان انگيز دور ۾ صبر ۽ سڪون سان

علمي ۽ فني مسئلن جي ڇنڊڇاڻ ۽ پرک لاءِ علم دوست ماڻهو تيار ئي نہ آهن” (ص ٢١٣)۔

گرامي صاحب ڇا بہ چوي پر شيخ اياز پاڻ کي ناستڪ ٿو ڪوٺي۔ هن سلسلي ۾ نند جويري، سهڻي رسالي جي نمبر ٢ ۾ صفحي ٤٢ تي لکي ٿو:

”اياز چوي ٿو تہ بنيادي طرح اڄ بہ ڪائنات سان منهنجو ناتو هڪ ناستڪ جوڳيءَ وارو آهي.... اڄ بہ منهنجي اندر جو ناستڪ جوڳي مئو نہ آهي۔ اڄ بہ مناڳيو جوڳ جڙاءِ اٿس۔“

اياز تي نقاد عريان شاعر هجڻ جو بہ الزام لڳايو آهي۔ جيتوڻيڪ گرامي صاحب اياز کي هن الزام کان آجو ٿو سمجهي، پر هري دلگير جا هي لفظ پڙهڻ جهڙا آهن۔ هري دلگير لکي ٿو:

”اياز ڀيو ڇا بہ آهي يا ناهي پر هو عاشق مزاج ضرور آهي ۽ پنهنجي عشق جو اظهار بيباڪيءَ سان ٿو ڪري۔ ان ڪري سندس شاعريءَ ۾ ڪيئي بار ڇڪان (وئشا آلين) ۽ (رنڊين روئشائن) جو ذڪر اچي ٿو۔ بعضي هو پنهنجي پريتما جي چوليءَ جا ڀيڙا کولي پيار جون رانديون ٿو رمي:

تنهنجيءَ چوليءَ جا پرين، کولي مون ڀيڙا،
صديون اوسيڙا، لاٿم تنهنجا ڪن ۾۔

(سهڻي نمبر ٢، ص ٣٦)

شيخ اياز هن دور ۾ سنڌي زبان جو بيشڪ هڪ وڏو شاعر آهي۔ هن هند ۽ سنڌ ۾ پنهنجو ڌاڪو ڄمايو آهي پر آءٌ اهو ضرور عرض ڪندس تہ شيخ صاحب سنڌي ادب جي هڪ مڪتب فڪر يعني، جديد ادب جو عظيم شاعر آهي۔ سنڌي ادب جي مختلف مڪاتيب فڪر جي باري ۾ مون پنهنجي انگريزي زبان ۾ لکيل ڪتاب An Outline History of Sindhi Literature ۾ سنڌي ادب جا ڌار ڌار مڪتب فڪر ڄاڻايا آهن، جن مان هڪ مڪتب فڪر جو رهنما ڪافيءَ جو بادشاهہ مصري شاهہ کي تسليم ڪيو ويو آهي۔ هن وقت انهيءَ مڪتب فڪر (مصري شاهہ واري مڪتب فڪر) جو رهنما جناب مخدوم محمد زمان طالب المولىٰ سائينءَ جن آهن۔ طالب المولىٰ سائينءَ جن انهيءَ مڪتب فڪر جا عظيم شاعر ليکيا ويندا آهن؛ خود گرامي صاحب بہ منهنجيءَ هن راءِ جو حامي رهيو آهي۔

اهو بہ صحيح نہ آهي شيخ اياز ڪو لطيف ثاني آهي، يا لطيف کان پوءِ وڏي عرصي کان پوءِ اياز ئي هڪ وڏو شاعر پيدا ٿيو آهي۔ اها دعوا ڪرڻ سان اسين پنهنجي ٻوليءَ جي ٻين انهن شاعرن جي توهين ڪريون ٿا، جيڪي پنهنجي پنهنجي دور جا نمائنده شاعر تسليم ڪيا ويا آهن۔ ڇا سچل سرمست، سندس دور تہ ڇا پر هن دور جو بہ هڪ عظيم شاعر نہ ٿو ليکيو وڃي؟ ڇا عروضي شاعريءَ ۾ سانگيءَ جو مٽ ڪو

تي گذريو؟ ڇا غزل ۾ سانگيءَ کي 'شهنشاهه غزل' نٿو ڪوٺيو وڃي؟ ڇا ڪشنچند 'بيوس' جديد شاعريءَ جو باني ۽ آن دور جو عظيم شاعر نه هو؟
هري دلگير لکي ٿو:

”اياز جي شاعريءَ لاءِ هڪ نئون پيچرو ڪشنچند 'بيوس' اڳيئي ٺاهي ويو هو، جنهن تي هلي اياز هڪ شاهي سڙڪ ٺاهي ورتي، تڏهن ته خود اياز لکيو“:

”جي اسان جي ادبي ارتقا ۾ بيوس جو وجود نه هجي ها ته منهنجي شاعريءَ جو رنگ روپ ساڳيو نه هجي ها“ (سهڻي نمبر ٢، ص ٣٥).

ڇا سنڌي ڪافيءَ ۾ مصري شاهه جو مقام اڄ اعليٰ منزل وارو نه آهي؟ ڇا حيدر بخش جتوئي پنهنجي دور جو آواز نه هو، جنهن اسان کي 'جيئي سنڌ' جو نعرو ڏنو. اهڙيءَ طرح بيدل جي عظمت کان اسين انڪاري ٿي سگهنداسين؟ البت اهو مڃڻ انصاف ٿيندو ته هن وقت 'بيوس جي مڪتب فڪر' واري شاعريءَ جو نمائندو ۽ قداور شاعر شيخ اياز ئي آهي، پر اهو چوڻ وڏيڪ قدرداني ٿيندي ته موجوده جديد شاعريءَ جو عظيم شاعر شيخ اياز ئي آهي، پر تنوير، نياز همايوني، شمشير الحيدري، امداد حسيني، محمد خان مجيدي، سرويچ سجاولي، ابراهيم منشي، تاجل بيوس کان سواءِ ٻيا به ڪيترائي دوست آهن جن سماج جي حالتن مطابق، نون قدرن ۽ نون لاڙن کي سنڌي زبان ۾ قلمبند پئي ڪيو آهي. شيخ اياز انهي مڪتب فڪر واري شاعريءَ کي اڃا به اڳتي وڌايو، آن کي آسمان تي رسايو، آن ۾ نوان آندي، آن ۾ نوان فڪر بيان ڪيا. شيخ اياز کي بلاشڪ، انهيءَ مڪتب فڪر واري شاعريءَ جو رهنما يا قدآور شاعر ڪوٺڻ ۾ فخر ڪبو. گرامي صاحب هن موضوع تي اڳتي هلي بحث ڪيو آهي.

گرامي صاحب، ايراني شاعريءَ جي ڪلام مان مثال ڏيئي، شيخ اياز تي ڪيل تنقيد ۽ مٿس لڳايل الزامن جي خلاف، پنهنجي هن مقالي ۾ شيخ صاحب جي خيالن، موضوعن جو وضاحت سان، دليل ڏيئي بچاء ڪيو آهي. هن (گرامي) خيام، حافظ شيرازي ۽ ٻين ايراني شاعرن جي ڪلام سان، شيخ اياز جو ڪلام پيش ڪيو آهي ۽ آن جو تقابلي مطالعو پيش ڪيو آهي. مثال طور ڪن مضمونن جهڙوڪ: ڪفر، مذهب ۽ مغفرت جي دعا، عبادت ۽ اطاعت، بهشت، سامان عيش، شراب ۽ حور ۽ اهڙن ٻين موضوعن تي انهن ايراني شاعرن جي ڪلام مان مثال ڪڍي، شيخ اياز جي ڪلام سان پيٽيا اٿس ۽ پنهنجن دليلن جي توثيق لاءِ سيد سليمان ندوي، مير ولي الله، مولانا ناطق لکنوي ۽ سر عبدالقادر جا رايا ڏنا اٿس. گرامي صاحب لکي ٿو ته:

”جديد شاعريءَ لاءِ ائين به چيو ويو آهي ته آن ۾ ڪفر ۽ لامذهبيت جو پرچار آهي. ان سلسلي ۾ به سڀ کان وڌيڪ 'اياز' کي ئي لوڙيو ويو آهي

حالانڪ ’ اياز‘ جي پيشرو ۽ پسنديده ٻن شاعرن ’حافظ‘ ۽ ’خيام‘ کي ان ڪسوٽيءَ تي پرکين ها ته پوءِ اياز جي شاعريءَ جو اهو پهلو بہ خواهہ مخواهہ بحث هيٺ نہ آڻي سگهن ها“ (ص ٢٣٢)۔

گرامي صاحب هيٺ هنڌ لکي ٿو:

”اياز، پنهنجي پسنديده شاعرن ۾ ’خيام‘ کي سڀ کان زياده پسند ڪيو آهي۔ ان کان پوءِ حافظ، ميران، ٽئگور، غالب، خليل جبران، لطيف، گوئٽي، پشڪن ۽ باديلئر جا نالا اچن ٿا، اهي شاعر ڪي معمولي ۽ گمنام ڪين آهن، خيام، حافظ، غالب ۽ ٽئگور تہ بين الاقوامي شهرت حاصل ڪري چڪا آهن، انهن جي فن تي هر زبان ۾ ڪيئي معياري ڪتاب شايع ٿي چڪا آهن۔ اصول جو مطالبو اهو آهي تہ انهن کي بہ مطالع ڪرڻ گهرجي ها؛ ان کان پوءِ اياز جي فن لاءِ ڪا راءِ قائم ڪجي ها۔ افسوس آهي تہ اسان جي ناقدن نهايت ئي غير علمي نموني ۾، ۽ جلد بازيءَ سان اياز متعلق اخبارن ۾ لکيو آهي“ (ص ٢١٤)۔

ان کان پوءِ گرامي صاحب خيام متعلق تجزيو ڪندي، خيام متعلق ’اياز‘ جو رايو پيش ڪيو آهي۔ اياز لکيو آهي تہ:

”جذباتي طرح سان مون (اياز) کي ’خيام‘ ۽ ’ميران‘ سان سڀني کان زياده رغبت آهي“ (ص ٢١٤)۔

گرامي صاحب اڳتي هلي، اياز جي تحفظ ۽ بچاءَ ۾ دليل ڏيندي، خيام متعلق جن عنوانن تي بحث ڪيو آهي، اهي آهن:

خيام تي ڪفر جي فتوا، خيام جا مذهبي نظريا، گناهن جو امتحان، خدا ۽ خيام ۾ فرق، عاقبت، الحق مُرّ، ظاهرداري، سامان عيش، شراب ۽ حور، بهشت ۾ ڇا هوندو؟ آخرت ۾ شراب جي اوڏر ۽ اهڙن ٻين موضوعن جي باري ۾ خيام جو خيال، سندس ڪلام مان مثال ڏيئي ڏنا اٿس۔ گرامي صاحب، خيام جي شراب پيئڻ متعلق علامہ شبليءَ جو حوالو ڏيندي هيئن ٿو لکي:

”جيئن عربي زبان ۾ ’ابونواس‘ شراب جو عاشق آهي تيئن فارسيءَ ۾ ’خيام‘ ’دور جام‘ جو ستم زده آهي۔ خيام جنهن شغف، جنهن شوق، جنهن بيخوديءَ، جنهن بي اختياريءَ ۽ جوش سان شراب جو نالو ٿو وٺي، ان مان صاف ثابت ٿو ٿئي تہ هُو اصل ۾ شراب پيئندو هو ۽ اهو ’ظاهري شراب‘ ئي پيئندو هو“ (ص ٢١٩)۔

اهڙيءَ طرح گرامي صاحب علامہ شبليءَ تي ٽوڪزني ڪندي ’شبليءَ جي حسرت‘ جي عنوان سان لکي ٿو:

”ويچاري شبليءَ جي دل ۾ اها ’حسرت‘ رهجي ويئي تہ اي ڪاش خيام اهو ظاهري شراب نہ پيئي ها“ (ص ٢١٩)۔

هو (گرامي صاحب) علامه شبليءَ جا لفظ دُهرائيندي لکي ٿو:

”افسوس هي آهي ته خيام فلسفي هو، حڪيم هو، صوفي نه هو، نه ته ’حافظ‘ وانگر اهو ساگيو شراب، ’شراب معرفت‘ بنجي وڃي ها“ (ص ٢١٩).

اهڙيءَ طرح گرامي صاحب حافظ شيرازيءَ متعلق ڪئين رايا ڏنا آهن، مثلاً:

”خيام کان پوءِ حافظ شيرازي رحه جي شهرت آهي، جنهن جي ڪلام ۾ جام ۽ مي جي ڪثرت کي ڏسي، ڪن محققن ۽ شارحن مبهم انداز ۾ سندس مينوشيءَ ڏانهن اشارا ڪيا آهن. تاهم گهڻا محقق اهڙا به آهن، جن حافظ جي شراب کي ’شراب معرفت‘ قرار ڏنو آهي“ (ص ٢٢٤).

گرامي صاحب انهن دليلن جي آڌار تي جديد سنڌي شاعريءَ ۾ مذهب جي عنوان هيٺ، شيخ اياز تي لڳايل الزامن کي رد ڪندي هيئن ٿو فرمائي:

”جديد سنڌي شاعريءَ لاءِ ائين به چيو ويو آهي ته اُن ۾ ڪفر ۽ لامذهبيت جو پرچار آهي. ان سلسلي ۾ سڀ کان وڏيڪ ’اياز‘ کي ئي لويو ويو آهي، حالانڪ ’اياز‘ جي پيشرو ۽ پسنديده ٻن شاعرن، ’حافظ‘ ۽ ’خيام‘ کي ان ڪسوٽيءَ تي پرکين ها ته پوءِ ’اياز‘ جي شاعريءَ جو اهو پهلو به خوامخواهه بحث هيٺ نه آڻي سگهن ها“ (ص ٢٣٢).

ان بيان کان پوءِ گرامي صاحب، ’خيام‘ جي مذهبي خيالن کي، اُن جي ڪلام مان مثالن جي مدد سان، تفصيل سان سمجهايو آهي ۽ خيام کان پوءِ حافظ شيرازيءَ جي مذهبي خيالن جي باري ۾، حافظ صاحب جي ڪلام مان مثال ڏيئي ’شيخ اياز‘ جي بچاءَ لاءِ، ميدان هموار ڪري ٿو ۽ پوءِ سنڌي جديد ادب – فن ۽ شعر جي عنوان هيٺ گرامي صاحب شيخ اياز کي موضوع بنايو آهي ۽ لکي ٿو:

”سنڌي جديد ادب ۾ شيخ اياز کي ممتاز حيثيت حاصل آهي، تنهن کان ته ڪنهن کي به انڪار ڪونه آهي. هن شاعر جي عظيم فن ۾، تنوع جي لحاظ کان توڙي افاديت جي خيال کان، بهار آخرين ڪلام جي فراواني آهي. سندس پيرايءِ بيان ۾ سوز ۽ ساز سان گڏ رنگيني ۽ جزالت آهي. ڪٿي ڪٿي سندس اسلوبِ بيان جي جدت ۽ شدت، سندس فن ۽ اُن جي اثر کي دواتشو ڪريو ڇڏي. هڪ خلاقِ معاني شاعر وانگر، سندس فني اشارات جي دنيا به رنگين ۽ وسيع آهي“ (ص ٢٥٠).

گرامي صاحب ’جديد سنڌي شاعري ۽ شراب‘ واري موضوع هيٺ جديد سنڌي شاعري خصوصاً شيخ اياز جي شاعريءَ ۾ شراب جي ذڪر جي تعريف کي تحفظ ڏيڻ لاءِ شاهه لطيف ۽ سچل جي ڪلام ۾ ’مَدُ‘ ۽ ڪلال وارن بيانن جو سهارو ٿو وٺي ۽ لکي ٿو:

”ان طرح، جديد سنڌي شاعريءَ ۾ شراب وارو سارو مواد، قديم توڙي جديد ذوجهتين ٿي سمجهڻ گهرجي. ان طرح لطيف ۽ سچل وٽ جو مڌ ۽ شراب آهي، اهو به شراب معرفت ٿي تصور ڪرڻ گهرجي. لطيف وٽ جو ’موکي ۽ ڪلال‘ جو استعارو آهي، آن کي مرشد ۽ رهبر به تصور ڪرڻ گهرجي. ان سلسلي ۾، ان ڇنڊڇاڻ ڪرڻ جي ڪا به ضرورت نه آهي ته آيا واقعي لطيف ۽ سچل شراب پيئندا هئا يا نه؟ جيئن خيام لاءِ ثابت آهي ته هو شراب پيئندو هو“ (ص ٢٥٢).

گرامي صاحب شيخ اياز جي ان سلسلي ۾ طرفداري هنن لفظن بيان ڪندي ڪري ٿو:

”ان سلسلي ۾، جديد سنڌي شاعري جي نمائندي شاعر شيخ اياز جي فن ۽ ڪلام کي مطالع ڪرڻ ٿي ڪافي ٿيندو. سندس خمريات جو مفهوم ته پڙهندڙن جي ذوق ۽ صلاحيت تي مدار ٿو رکي، تنهن هوندي به چند اشارا لکيا ويا آهن جن جي روشنيءَ ۾ نظر ايندو ته اياز جي ڪلام کي حافظ ۽ خيام جي ذوجهتين تعبيري رعايت کان محروم ڪندڙ ناقد ۽ معترض ڪيتري نه غلط فهمي پيدا ڪري چڪا آهن، پوءِ ڀلي ته خيام وانگر اياز به باده نوش ٿي ثابت ٿئي، تاهم جيئن خيام جي باده نوشيءَ کي نظرانداز ڪري، محقق ۽ شارح آن مان ’شراب معرفت‘ حاصل ڪري چڪا آهن، تيئن اياز جي ’مڌ‘ ۽ ’ڪلالخاني‘ مان به ان قسم جو شراب مراد وٺجي. بس اهو آهي ذوق جو فيصلو“ (ص ٢٥٣).

گرامي صاحب خواهه مخواهه طوالت کان ڪم ورتي، ڳالهه کي گهمائي، گهمائي آخر ۾ اهو ٿي چيو آهي ته شيخ اياز به شراب پيئندو آهي. شيخ صاحب اسان جو همعصر آهي ۽ جيڪي سڄڻ سندس ويجهو رهيا آهن تن کي اها ته خبر آهي ته شيخ صاحب شام کان پوءِ ’پيتل‘ ٿي رهندو هو ۽ سندس وائيس چانسيلريءَ واري زماني ۾ گهٽائي ’پيگ‘، ڪانئس رقمن جي منظوري سندس اهڙيءَ ٿي حالت ۾ وٺندا هئا. شيخ اياز جي سڀ کان ويجهي ۾ ويجهو دوست محترم آگرو سندس ڪتاب، ’جهڙا گل گلاب جا‘ ۾ بنا ٽالي وٽڻ جي شيخ صاحب جي باري ۾ گهڻوئي ڪجهه لکي ويو آهي. گرامي صاحب جي ڪتاب جو اهو حصو سندس معيار کي گهٽايو ڇڏي ٿو. گرامي صاحب، شيخ صاحب واري شراب کي، ’مڌ‘ جو روپ، شيخ صاحب جي هن شعر وسيلي ٿو ڏي:

پيءُ پيارا، او متوارا، آکيو ڪنهن جي اک،
ملي نٿو هي مڌ ڪنهن هٽ ۾، ڇڪي انهيءَ مان چڪ،
پيءُ پراٺو مڌ هن مٽ مان، اوري آءُ، ادل!
هن مان ماميءَ پياس ٻجهائي، پيتي سگهڙ سچل (ص ٢٥٣).

گرامي صاحب لکي ٿو:

”اياز متوارن کي اها ’سڌ‘ ٿو آڇي، جا سچل ۽ سامي پيتي آهي. اها سڌ وڏي وٿ آهي، جا هتن تي ڪانه ٿي ماي. اها مي شاهه واري آهي جا ’سؤري‘ ڏانهن ٿي سڏي. ’متوارا‘ آهن انقلابي ۽ اصلاح پسند ماڻهو، ۽ سڌ آهي پيغام انقلاب، يا ’متوارا‘ آهن سالڪ ۽ ’مڌ‘ آهي مي معرفت“ (ص ٢٥٤).

بهرحال اهو وقت ايندو، جڏهن همعصرن مان ڪو به ڪو نه هوندو، تڏهن شايد اَن دور جا پڙهندڙ شيخ اياز جي شراب کي، شراب معرفت ئي سمجهن، جيئن گرامي صاحب خيام ۽ حافظ جي ڪلام ذريعي سمجهايو آهي.

گرامي صاحب اياز کي صوفي ٿو سڏي. گرامي صاحب لکي ٿو:

”اياز چوي ٿو ته اڄ ’آئينه حسن‘ يعني انسان بکيو ۽ ڏکيو آهي ۽ تنهنجي خالق ۽ رزاق هوندي هيترو ظلم ۽ استبداد ڇو آهي؟ آخر ايترو فرق ڇو آهي؟ رزق جي بي پايان وسيلن هوندي به هيتري بک ۽ هيتري پيڙا! آخر خالق ته پنهنجي ’مخلوق‘ لاءِ ايترا رزق جا وسيلا بنايا آهن، ته پوءِ پيو ڪهڙو نظام آهي، جو رزق کي حقيقي وارثن تائين پهچڻ ئي نٿو ڏئي ۽ وچ مان جهٽ هٽي، ڪائي ۽ ڳڙڪائي ويهي ٿو رهي! اقبال ان طرح سنئين سڌي شڪايت حق تعاليٰ سان ٿو ڪري، پوءِ لينن جي زبان کان چوائي ٿو ته اها غاصب ۽ ظالم طاقت آهي سرمائيدارانه نظام، اَن کي ختم ٿيڻ گهرجي“ (ص ٢٦٢).

گرامي صاحب فرمائي ٿو ته:

”ان طرح اياز به خالق سان سنئون سڌو خطاب ڪري، ڪنايي جي لباس ۾ ’آئينه حسن‘ جي بک ۽ ڏک جو ڪارڻ سرمائيدارانه نظام کي ٿو ٻڌائي“ (ص ٢٦٢).

گرامي صاحب اقبال ۽ اياز جي ڪلام مان مثال چونڊي، هن سلسلي ۾ تقابلي اڀياس پيش ٿو ڪري ۽ چوي ٿو:

”ٻنهي جو انداز بيان ساڳيو آهي. جيئن اقبال وٽ نفي نه آهي، تيئن اياز وٽ به نفي نه آهي“ (ص ٢٦٢).

اهڙيءَ طرح گرامي صاحب اياز جي ڪلام مان، ’رب جو هانءُ‘، خالق ۽ ڪائنات جا موضوع ٿو پيش ڪري، هو لکي ٿو:

”خالق ۽ ڪائنات هڪ فلسفيانه موضوع آهي، مشرق ۽ مغرب جي هر شاعر اَن تي نڪته آرائي ڪئي آهي. اياز پنهنجي يقين ۽ عرفان کي ’نگار آتشين‘

ٿو سڏي، جو اضطراب جي اونداهيءَ رات ۾ جلوه ريز ٿيو آهي. ان جي اڇڻ سان اياز ڇا ٿو محسوس ڪري؟

رات ڪائي تانگهه تات، منهنجي مَنَ ۾ آهي جيئن آئي پرين!
زندگانيءَ جي چمن مان آئي خوشبوي نجات ـ (ص ٢٦٣).

گراميءَ جي نظر ۾ اياز هڪ فلسفيءَ وانگر، تخليق جي غايت تي سوچيندي چوي ٿو ته:

”منزل مقصود ڇا؟ هن هنگامہ شب و روز جي غايت ڇا؟ اُن لاءِ هنُو مخاطب ڪي زمانن جو ضمير ٿو سڏي“ (ص ٢٦٤).

گرامي صاحب لکي ٿو:

”حيات ۽ ممات بہ شاعرن جو هڪ دلپسند موضوع آهي. اياز بہ اُن کي مختلف رنگن ۾ بيان ڪيو آهي. ڪٿي روح کي ’پرديسي پکي‘ ٿو سڏي، جنهن جي عادت آهي اُڏري وڃڻ، تہ ڪٿي اُن پکيءَ کي روح جي راحت ٿو سڏي، جنهن کي ڪو دام حاصل نہ آهي. بهرحال اهو پکي ڪنهن ٻيءَ جوءِ جو آيل آهي، نيٺ اُڏري ويندو؟ (ص ٢٦٦).

اهڙيءَ طرح گرامي صاحب جي لفظن ۾ اياز زندگي ڇا آهي؟ حيات جو معراج ڇا آهي، ڪفر ۽ اسلام، روح جي پاڪيزگيءَ جهڙن موضوعن تي بہ ڪلام چيو آهي.

سهڻي رسالي جي اياز نمبر ٢ ۾ صفحي ٤٩ تي محترم نند جويري، اياز جو هڪ بيت ڏيئي اها دعوا ڪئي آهي تہ اياز ماديت کان هٽي روحانيت ڏانهن ورڻ جي دعوا ٿو ڪري. هن (نند جويريءَ) اياز جو هي سلوڪ مثال طور پيش ڪيو آهي:

ان کان وڌ ڪهڙي ملي مُڪتي ماڻهو کي،
چپ ڪيل انجير جيان آيري اڇن جي،
۽ امرت آڇي ڪائي نار نهار ۾.

”هر ڀوڳ کان پوءِ وڏيڪ نہ ڀوڳڻ جي اڇا کي سولي ڀاشا ۾ ويراڳ چئبو آهي. جڙوادي ان ويراڳ کي ئي موکش ٿا سمجهن، جيئن مٿين سلوڪن ۾ هڪ جڙوادي، ناريءَ جي نهار ۾، نار جي سيني ۾، اناريءَ جي انجير جيان ڪپيل چپن ۾، ناريءَ سان سيج تي امرت ۽ مڪتي ٿو پائي“ (سهڻي نمبر ٢، ص ٤٩).

جويري لکي ٿو تہ اياز هڪ ٻئي هنڌ ائين چوي ٿو:

”بنيادي طرح اڄ بہ ڪائنات سان منهنجو ناتو هڪ ناستڪ جوڳيءَ وارو آهي....
اڄ بہ منهنجي اندر جو ناستڪ جوڳي مئو نہ آهي، اڄ بہ ماڳيو جوڳ جڙاءُ اٿس.

پر.... ھر اڄ ھيءُ ناستڪ جوڳي ٻوڌ جي سنسار ۾ ڏُکي ڏُکي ٿڪجي پيو آھي. ھن جي فڪر ۽ فلسفي ۾ ڦيرو آيو آھي. ھن جو فڪر ماديت کان ھٽي روحانيت ڏانھن وريو آھي" (سھڻي اياز نمبر ٢، ص ٤٩).

جويري لکي ٿو:

"اياز صاحب جي تازي قلم اِن جي قبوليت بہ ڏني آھي. 'اڀر چنڊ پس پرين'، اياز جي نون بيتن جي، جلد جي، مھاڳ ۾ ھو صاحب خود لکي ٿو:

"مايوسيءَ مان نڪرڻ جا ٽي طريقا آھن- ھڪڙو اھو آھي تہ يسوع ۾ پورو ڀروسو ھجي؛ - ٻيو اھو آھي تہ دنيا تي غصي ۾ ڀرجي وڃجي ۽ اُن جو نڪ ۽ نامئون رتو رت ڪجن- ٽيون طريقو اھو آھي تہ ڪنھن عورت سان عشق ڪجي... مون ٽيون طريقو ڪيئي ڀيرا آزمايو آھي- اُن جي موسلا ڌار مينھن ۾ وھنتو بہ آھيان- مون ٻيو طريقو بہ آزمايو آھي- منھنجي شاعري ئي منھنجو بھترين عمل آھي، منھنجي بھترين سياست آھي ۽ دنيا کي بدلائڻ لاءِ منھنجو بھترين ذريعو آھي—— باقي پھريون طريقو مون موکيءَ جي مٽ وانگر انھيءَ ڀوءَ کان ڪم نہ آندو آھي تہ متان سري جي سُرڪ متارا ماري وجھي" (سھڻي نمبر ٢، ص ٥٠).

گرامي صاحب، اياز جي صوفي ھجڻ واري دعوا لاءِ حوالو، اياز جي ڪتاب 'ڪاڪ ڪڪوريا ڪاپڙي' (ص ص ١٣٦-١٣٧) مان ٿو ڏئي. گرامي صاحب وضاحت لاءِ لکي ٿو:

"اياز، فلسفيءَ ۽ صوفيءَ وانگر، 'راز ازل' سان ھمڪلام ٿئي ٿو؛ نامعلوم ۽ نارسا ھستيءَ کي ڳولي ٿو؛ ان کي محسوس ڪري ٿو؛ ان کي ڪائنات ۾ جاري ۽ ساري ڏسي ٿو، ۽ حافظ ۽ خيام وانگر، اُن جي اعتراف ۾ رقت انگيز نموني ۾ پنھنجي طبعي نا آسودگيءَ کي بيان ڪري چوي ٿو: 'وقت، ھن ماحول ۾ ڪنھن ازلي ديو وانگر ٿو لڳي. ھينئر شام چانھ وانگر نيرا نيرا پتر پکيڙيا آھن. چانھ اسان جي تمدن جو مشھور پکي آھي، ۽ اُن متعلق ڏند ڪٿا آھي تہ ھو ھميشہ ڪنھن پارس جي تلاش ۾ ھوندو آھي. مان جڏھن بہ شام کي چانھ سان تشبيہ ڏيندو آھيان تہ نہ فقط ان جي اڪيلائيءَ جو احساس ۽ ميراڻ مائل رنگ ذھن ۾ ھوندو اٿم پر مان محسوس ڪندو آھيان تہ منھنجي ھر شام بہ ڪنھن پارس جي تلاش ۾ ھوندي آھي- ڪنھن نامعلوم، نارسا ھستيءَ جي جستجو ۾، جا منھنجي ساھ کي سارو سون ڪري سگھندي" (ص ٢٨٨).

اياز جي ھن نثري بيان ۽ اعتراف کان پوءِ پڙھندڙ خود سوچين تہ گرامي صاحب جي راءِ ڪيتري قدر نہ حقيقت تي مبني آھي؟ اسان جو شاعر ڪھڙي پارس جي

تلاش ۾ رهندو آهي؟ هو ڪهڙي نامعلوم ۽ نارسا هستيءَ جي جستجو ۾ رهندو آهي؟ اها هستي جيڪا سندس ساهه کي سارو سون ڪري سگهي. ڳالهه صاف ظاهر آهي. يقيناً اهي خيال ۽ اهي سوچون ڪنهن صوفيءَ جون ئي آهن. هينئر جيئن ته اياز اسان جو همعصر آهي، اسان جي ويجهو رهيو آهي، سندس عيبن ثوابن، اوڻاين چڱاين کان اسين واقف آهيون، پر اُن وقت جڏهن اسان مان ڪوبه هن دنيا ۾ موجود ڪونه هوندو، اياز به موجود ڪونه هوندو ۽ اياز جا نقاد به موجود ڪونه هوندا، تڏهن اياز جو ڪلام پڙهندڙ اها دعوا ضرور ڪندا ۽ گرامي صاحب سان همخيال ٿيندا ته:

"اياز جي اها جستجو، رازِ ازل ۽ نامعلوم هستيءَ لاءِ تلاش، اصل ۾ هڪ عارفانه عبادت آهي؛ اهو اضطراب ۽ التهاب، خلش ۽ جستجو، وجداني حيرت زندگي ۽ طبع جي ناآسودگي، صاحبِ معرفت بزرگن وٽ ايمان ۽ اُن جي معرفت ۾ داخل آهي. اهو استغراق ۽ اها محويت، بهشت ۽ دوزخ جي طلب کان گهڻو بالا آهي" (ص ٢٨٦).

گرامي صاحب پوءِ اڳتي، اياز جي ڪتاب مان حوالو ڏيندي لکي ٿو ته اياز خود فرمائي ٿو:

"اها جستجو ئي منهنجو مذهب آهي؛ وهمن، وسوسن ۾ ويڙهيل مذهب منهنجي لاءِ من گهڙت، جڙتو ڪهاڻي آهي؛ فرقيبنديون ۽ ظاهرداريون مون لاءِ خود فريبيءَ ۽ خدا فريبيءَ کان گهٽ نه آهن. خشڪ اخلاقيات جي ڳالهه منهنجي چپن تي هڪ شرارت ڀري مرڪ آڻيندي آهي. بهشت ۽ دوزخ، گناهه ۽ ثواب، حرام ۽ حلال جي بحث تي ئي مون کي ڪل ايندي آهي" (ص ٢٨٩).

اياز جي ڪتاب مان اهو اقتباس، گرامي صاحب جي دعوا لاءِ هڪ وڏو دليل آهي. اهو ٽڪرو گرامي صاحب، شيخ اياز جي ڪتاب، 'ڪاڪ ڪڪوريا ڪاپڙي' جي ص ص ١٣٦ ۽ ١٣٧ تان کنيو آهي.

گرامي صاحب وڌيڪ وضاحت ڪندي لکي ٿو:

"اِن اقتباس ۾ چيو ويو آهي ته مون تنهنجي پُراسرار هستي چرندي پرندي محسوس ڪئي آهي" (ص ٢٩٠).

اِن وضاحت کان پوءِ علامه گرامي سوال ٿو ڪري ته:

"ڇا، اِن اقتباس جي هوندي به ڪفر ۽ الحاد جو ڪو مفهوم پيدا ٿي سگهي ٿو؟" (ص ٢٩٠).

اِن کان پوءِ مولانا گرامي، شيخ اياز جي پسنديده شاعرن جي باري ۾ جيڪي ڪجهه لکيو آهي سو اياز جي لفظن ۾ ڏهرائي ٿو:

”اهو ڏکيو سوال آهي، مون مشرق ۽ مغرب جا شاعر پڙهيا آهن ۽ انهن مان ڪيترن منهنجي ذهن ۾ پنهنجو تاثر ڇڏيو آهي. ڪن جون ته فقط ٻه-چار سٽون مدت تائين منهنجي ذهن ۾ ائين ٻرنديون رهيون آهن جيئن ڪنهن موسيقيءَ جو لازوال آلاپ، مثلاً: معلوم نه آهي ته هيءُ فارسي شعر ڪنهن جو آهي، پر اڄ مدت کان پوءِ منهنجي ذهن ۾ اڀري آيو آهي:

باده که شيشه دلِ منصور را گداخت،

در ساغرِ شبنمءِ من جوش مي زند.

بهر صورت مان شاهه لطيف، ڪوي ٽئگور، ميران ٻائي، حافظ، خيام، خليل جبران، گوئٽي، پشڪن، مايا ڪووسڪي ۽ باد ليئر کان ڪافي متاثر ٿيو آهيان. لطيف، ٽئگور، ميران ٻائي ۽ حافظ وحدت الوجود جي فلسفي جا قائل آهن، باقي ٻين جا متضاد نظريا آهن، جي سڀ ائين آهن، جيئن روشنيءَ جا مختلف رنگ، باقي جذباتي طرح مون کي ’خيام‘ ۽ ’ميران‘ مان سڀني کان وڌيڪ رغبت آهي“ (ص ٢٩١).

بيشڪ اياز اهو مفڪر شاعر آهي جنهن تمام گهڻو پڙهيو آهي. هو فارسي زبان ۽ ادب جو بهترين ڄاڻو آهي. هو فارسي، سنڌي، اردو، پنجابي، سرائڪي، انگريزي ۽ ٻين ٻولين جي ڪلام کي سمجهي ٿو ۽ شاعرن جي مفهوم کي ڄاڻي ٿو. هو هڪ ذهين شخص، تيز فهم انسان ۽ اعليٰ مفڪر آهي. اياز سان بي انصافي سندس نقادن کان وڌيڪ، سندس دوستن ڪئي آهي ڇاڪاڻ ته انهن خود به غور سان اياز کي پڙهيو ئي نه آهي. هنن فقط سندس خوشامد ڪئي آهي، ڪلام ٻڌي واهه واهه ڪئي آهي ۽ ها ۾ ها ملائي آهي، نه ته اياز جو نثر، سندس شاعريءَ سان گڏو گڏ پڙهڻ گهرجي، سندس ڪلام ۾ پوتل خيالن کي سمجهڻ ۽ سمجهائڻ گهرجي، انهن جي وضاحت ڪرڻ گهرجي.

اياز سنڌي زبان کي اسلهه ماڻڪن سان جڙيو آهي. هن سنڌي زبان کي نون لفظن، نون فقرن، نون اصطلاحن، نون پهاڪن، چوڻين ۽ نئين ترڪيبن سان مالامال ڪري ڇڏيو آهي. سندس شاعريءَ جي عظمت، سندس تخيل جي پرواز، سندس اسلوب بيان جي واڪاڻ ۽ وياکياڻ ته شاعر ئي ڪري سگهن ٿا، پر لسانيات جي هڪ طالب علم جي حيثيت ۾ آءٌ فقط ائين چوندس ته ’سنڌي ٻوليءَ جي ارتقا جي تاريخ لکندڙ‘ اهو قبول ڪندا ته هن دور ۾ سائين طالب المولىٰ ۽ شيخ اياز سنڌي ٻوليءَ جي لغت ۽ علم اللسان جي ميدان ۾ بي بها اضافو ڪيو آهي.

مهڙي رسالي جي ايڊيٽر کي شاباس هجي جو هن سڄا سارا ٻه نمبر ڪڍي شيخ اياز کي زنده ڪري ڇڏيو آهي. انهن ٻنهي نمبرن ۾ شيخ صاحب جي ڪلام جي هر پهلو جو مطالعو ڪيو ويو آهي، پر حيرانيءَ جي ڳالهه هيءَ آهي ته ڪنهن

۾ دوست، گرامي صاحب جي هن پر مغزد مقالي جو ذڪر ٿي نہ ڪيو آهي، اُن جو حوالو ٿي نہ ڏنو آهي انڪري جو شايد ماڻهن کي هيءُ مقالو ذهنن تان لهي ويو آهي.

گرامي صاحب کي جس هجي جو اياز جي ڪلام جي اپياس جي سلسلي ۾ اُن وقت قلم کنيائين جڏهن هن جو نالو وٺڻ بہ خطري کان خالي نہ هو، جڏهن هو عتاب ۾ هو، جڏهن هو مخالفن جي گهيري ۾ هو، جڏهن جديديت ۽ جديد ادب جي ڳالهہ ڪرڻ تي سزا مقرر ٿيل هئي. جڏهن اياز جا ويجها دوست، ساٿي بہ لڪي ويا هئا، اهڙي وقت گرامي صاحب هڪ بيباڪ سپاهيءَ وانگر، تلوار جي بدران قلم کڻي، اياز جي بچاءَ لاءِ ميدان ۾ ٽپي پيو ۽ هڪ قابل اعتماد دوست ۽ سٺي سڄڻ ۽ ساٿيءَ جي حيثيت ۾، هي مقالو لکيائين. گرامي صاحب نہ فقط اياز تي ٿورو ڪيو پر جديد سنڌي ادب تي وڏو احسان ڪيائين.

هڪ ٻيو اهم نقطو جنهن کي واضح ڪرڻ لاءِ گرامي صاحب قلم ذريعي روشني وڌي آهي اهو آهي شاهہ لطيف ۽ شيخ اياز جي ڀيٽ جي باري ۾. گرامي صاحب ان سلسلي ۾ لکي ٿو:

”اياز متعلق اها بہ غلط فهمي پيدا ڪئي ويئي آهي تہ هو لطيف ثاني هجڻ جو مدعی آهي. ان سلسلي ۾ اياز جو ترديدي خط بہ شايع ٿيو آهي. ان سان گڏ لطيف کي مخاطب ٿي، جي بيت اياز چيا آهن، انهن کي بہ نظر انداز ڪرڻ نہ جڳائي. لطيف کان ڪيترو متاثر ٿيو آهي، اُن لاءِ اياز لکي ٿو:

”وائي جي هيئين سٽ روح ۾ رت جون لهرون اڀاري رهي آهي.“

سرتيون جي مون و سٽهو، ننڊ نہ هيريو نيڻ.

اج اها سٽ منهنجي آس نراس جي آرسي آهي، منهنجي ساري روحاني ڪشمڪش جي آئينہ دار آهي، گويا اها سٽ هڪ هندورو آهي جنهن ۾ منهنجو هنئون جهولي رهيو آهي، کهڙي نہ ڳوڙهن ڀري ڳوڙهائي آهي، اُن ۾ کهڙو نہ معنيٰ ڀريو ميناج!“ (ص ١٩١).

اهڙيءَ طرح اياز، بقول گرامي، لطيف جي خيالن جي تعريف ڪئي آهي.

گرامي صاحب پنهنجي هن مقالي ۾، اياز جي خط جو متن بہ ڏنو آهي، جو ماهوار نئين زندگيءَ جي سئي ١٩٦٣ع واري پرچي ۾ ڇپيو هو. خط ۾ اياز لکي ٿو:

”ڪن حلقن ۾ غلط فهمي پيدا ٿي آهي تہ مان لطيف سائينءَ سان برابريءَ جي دعوا ٿو ڪريان. مون ڏانهن شاهہ لطيف جي برابريءَ جي دعوا اهو ئي منسوب ڪري سگهي ٿو جنهن منهنجي ڪلام جو مطالعو ئي نہ ڪيو آهي. مون دنيا جي گهڻن ئي عظيم شاعرن جو مطالعو ڪيو آهي، پر مون تي ڪنهن بہ شاعر جو ايترو گهرو اثر نہ پيو آهي جيترو شاهہ لطيف جو. مان هن کي پنهنجي دور جي عظيم شخصيت سمجهندو آهيان ۽ منهنجو

هن جي ڪلام سان ايترو تہ والهانہ لڳاءُ آهي جو مون راتين جون راتيون جاڳي، هن جي پوري رسالي جو اردوءَ ۾ منظوم ترجمو ڪيو آهي، جو سنڌ يونيورسٽي عنقريب شايع ڪري رهي آهي. مون ڏينهن-رات جيترو شاهہ سائينءَ جي رسالي تي نور نچويو آهي سا مون ڪِي ئي ڄاڻ آهي. مٿينءَ بيجا غلط فهميءَ جي ترديد ۾ مان شاهہ سائينءَ متعلق پنهنجا هيٺيان بيت ۽ دوها پيش ڪريان ٿو، جن مان ڪجهہ هن خط کان اڳ ڇپجي چڪا آهن" (ص ٢٩٣).

انهن بيتن مان ڪي هي آهن:

وري ڇوريان چنگ، صدا ڪريان سنڌ ۾،
ڪونهي اڄ ڪلام ۾، سُر جو سِير سان سنگ،
پريان آءُ آسنگ، ڪريان لات لطيف جي.

—

پرسان تنهنجي پٽ ڏٺي، جهلي ٻينس جهول،
ڏنئي ٻہ-ئي ٻول، سخي منهنجي ساهہ کي.

—

ڪٿا ڪنيم ڪڇ مان، ڪليا تنهنجي ڪيت،
مون وٽ مڙيئي بيت، تو وٽ آهن آيتون.

—

آءُ ڀٽائي آءُ، تنهنجي ڪِهڙَ منهنجيون اکيون،
ڏس مون تنهنجو ڪينرو، پوريو ناهي پاءُ،
ساڳيو جوڳ جڙاءُ، ساڳيا سڏڙا ساز جا.

—

پٽ ڏٺي او پٽ ڏٺي، او منهنجا پٽ ڏٺي،
تنهنجو ڏيهہ ڏڪاريل، جنهن ۾ ناهي قرب ڪٿي!

حيرانيءَ جي ڳالهہ آهي جو ١٩٦٣ع ۾ شيخ اياز لطيف سائينءَ لاءِ اهڙا عقيدت سان ڀريل بيت ڇپيا آهن تہ ٻئي طرف پرک رسالي جي جنوري ١٩٩٠ع ۾ ڀاڻ انٽرويو ڏيندي، پاڻ کي لطيف کان ٻہ وڏو شاعر هجڻ جي دعوا ڪئي اٿس. هيٺ مذڪور انٽرويو مان اهو حصو هُوبهو نقل ڪري ڏجي ٿو:

"سوال- ڀٽائيءَ جي شاعري ۽ اوهان جي شاعريءَ ۾ ڪهڙو بنيادي فرق آهي؟

اياز- ڀٽائي مون کان اڍائي سو سال اڳ ۾ پيدا ٿيو هو (کلندي) ۽ بس فرق اهو ئي آهي. بنيادي فرق اهو آهي تہ هُن ڇڙو بيت ۽ وائي لکي ۽

مون هر قسم جي صنف تي لکيو آهي. مون پنهنجي دور جي حالتن کان متاثر ٿي لکيو آهي، هُن پنهنجي دور جي حالتن کان متاثر ٿي لکيو آهي. مون تہ اهڙو شعر بہ لکيو آهي تہ "آءٌ پٽائي ناهيان"، جيڪو منهنجي تازي ڪتاب، "جهڙ نيٽان نہ لهي" ۾ آيل آهي. هُن جي پنهنجي ڳالهہ هئي، منهنجي پنهنجي ڳالهہ آهي. هُن جي شاعري پنهنجي دور جي آئينہ دار هئي، منهنجي پنهنجي دور جي آهي. هن جا ڪي بنيادي سچ هئا؛ ممڪن آهي تہ هن جا ڪيترائي بنيادي سچ منهنجي شاعريءَ ۾ بہ هجن؛ منهنجي پنهنجي بہ سمجهہ آهي، ۽ ڪيترا منهنجا بہ بنيادي سچ آهن. اها تہ اجائي ڳالهہ آهي تہ ٽي- ايس ايليئٽ کان پڇجي تہ تو ۾ ۽ شيڪسپيئر ۾ ڪهڙو فرق آهي؟

سوال- تخليقي عمل وقت اوهان جي ڪيفيت ڪهڙي هوندي آهي؟

اياز- شاعري مون تي الهام وانگر ايندي آهي. مان جڏهن توکي ٻڌايو تہ ٽن مهينن ۾ مون ايترو لکيو آهي جيترو پٽائيءَ اڌ زندگيءَ ۾ لکيو هو، اهو بہ بيماريءَ جي حالت ۾، بستري تي سمهي ڪري، ۽ رات جو ٻين کان ڇهين بجي صبح تائين، اها اهڙي ڪيفيت هوندي آهي جنهن کي ماڻهو جنون سان ڀيٽ ڪري سگهي ٿو."

پرڪ رسالي ۾ ڏنل انٽرويو جي هنن جوابن پڙهڻ کان پوءِ آءٌ تہ ان نتيجي تي پهتو آهيان تہ شيخ اياز ڀيٽ نہ ڪرڻ جي تلقين جي باوجود پاڻ کي، شاهہ لطيف کان وڏو شاعر هجڻ جي دعوا ڪندي چيو تہ:

"ٽن مهينن ۾ مون ايترو لکيو آهي، جيترو پٽائيءَ پنهنجي اڌ زندگيءَ ۾ لکيو هو؛ اهو بہ بيماريءَ جي حالت ۾ بستري تي سمهي ڪري ۽ رات جو ٻين کان ڇهين بجي صبح تائين."

نہ فقط شيخ اياز پاڻ اها دعوا ڪئي آهي پر سهڻي رسالي جي اياز نمبر ٢ ۾ تہ قمر شهباز جهڙي لائق، سمجهدار شاعر ۽ نقاد صفحي ١٣ تي هيئن لکيو آهي:

"اياز تي شاعري ائين وسندي آهي، جيئن ساوڻ جي برسات ٿر مٿان اوهيرا ڪري برسي. ستن ڏينهن اندر شاهہ جي رسالي کان ڀيٽو ڪلام چوڻ وارو اياز، پنهنجي تخليق جي ڪابہ تحسين (Credit) وٺڻ لاءِ هرگز تيار ناهي. چوي ٿو تہ: مون کي فقط ايتري ڄاڻ آهي تہ مون کي هر روز اڌ رات جو ننڊ مان ڪوئي جاڳائي ڇڏيندو آهي، ۽ مان قلم کڻي لکڻ ويهندو آهيان ۽ پرهہ ڦٽيءَ تائين لکندو آهيان. هڪ ست لکڻ کان اڳ ٻئي ٻي ست لکجڻ لاءِ بيتاب ملندي اٿم" (سهڻي نمبر ٢، ص ١٣).

شيخ اياز جي وڏي شاعر هجڻ ڪان ڪوبہ شخص انڪاري ڪونهي. اياز لاءِ وڏي واڪي ۽ فخر سان چئي سگهجي ٿو تہ هو هن دور جي جديد ادب جو هڪ عظيم شاعر آهي، پر اها هام هڻڻ تہ "هن سٽن ڏينهن اندر، شاهہ جي رسالي ڪان بہ ڀيٽو ڪلام چيو"، ان هام هڻڻ سان شيخ اياز جي عظمت نہ، پر سندس توهين ڪئي ويئي آهي جو تہ هن جهول جهلي شاهہ سائينءَ ڪان شعر پنيا آهن، ڏات جي خيرات گهري آهي ۽ ڀٽائيءَ جي بيتن ڪي آيتون سڏيو آهي.

ڀٽائي نہ فقط آن دور ۾ بلڪ اڄ بہ سنڌ ۾ مڙني علمن جو شمس آهي. هو علم ادب جي دنيا تي اڄ بہ ڇانيل آهي. هين ادبي آفتاب جي روشنيءَ مان نہ فقط هزارن جي تعداد ۾ ننڍين وڏن سيارن، گرهن، چنڊن ۽ تارن روشني پئي حاصل ڪئي آهي، پر شاهہ جهڙي عظيم سورج جي تيز روشنيءَ ۾ ڪئين سج ۽ چنڊ، گرهہ ۽ سيارا گم بہ ٿي ويا. جيئن چنڊ، ڌرتي ۽ ٻيا گرهہ، آسماني سورج جي چوڌاري ڦرن ٿا ۽ روشني حاصل ڪن ٿا، تيئن شاهہ لطيف جهڙي مرڪزي ۽ عظيم علمي ۽ ادبي سورج جي چوڌاري ٻيا سڀ گرهہ ۽ سيارا ڦرن ٿا، يعني سنڌي سرائڪي توڙي ٻين ڪيترين ئي ٻولين جي ادب جا چنڊ ۽ ستارا گردش ڪن ٿا. ٻيا تہ ٺهيو پر خود شيخ اياز بہ شاهہ سائينءَ جهڙي عظيم سورج مان روشني جهٽڻ جو فيض حاصل ڪندو رهيو آهي، ان ڪري هو شاهہ ڪان وڏو شاعر ٿي نٿو سگهي. هن ڏس ۾ هندستان جو برک سنڌي عالم ۽ سنڌي زبان جو اعليٰ اديب، آنم، سهڻي رسالي جي اياز نمبر ٢ ۾ صفحي ٣٤ تي لکي ٿو:

"هر ساهتڪار ۽ ڪلاڪار ڪي پنهنجو ادبي ورثو ٿيندو آهي. شاهہ لطيف جي شاعري اسان لاءِ هڪ اهڙو ورثو آهي. نہ رڳو اهو سنڀالڻو آهي، پر شاهہ جي روايت ڪي اڳتي وٺي هلڻو آهي ۽ شيخ اياز هن جي ٻولي، ڪردار ۽ ماحول وغيره ڪي اڄ جي زماني مطابق ڪم آڻي، شاهہ جي روايتن ۾ اضافو ڪيو آهي. شاهہ جو اثر رڳو اياز تي ڪونهي، پر ٻئي وڏي شاعر نارائڻ شيام تي بہ آهي. هن بہ ڪيترا لفظ، ڪردار ۽ خيال ڪم آندا آهن. خود ٻين شاعرن بہ شاهہ جو اثر جهٽيو آهي، ايم-ڪمل سميت. اياز تہ شاهہ جي لفظن، متروڪ لفظن ڪي وري جيئاري، سنڌي ٻوليءَ جو ڀنڊار ڀريو آهي."

ساڳئي رسالي (سهڻي اياز نمبر ٢) ۾ صفحي ٢٧ تي گوبند مالهي لکي ٿو:

"اياز سنڌ جي شاعر اعظم، شاهہ لطيف جي آڏ پڪڙي ۽ هن ڪي سنڌ جي سجاڳيءَ جو سڪاني ۽ پنهنجو ساٿي بڻايو. هن شاهہ جيان بيت چيا، وايون چيون، شاهہ جا ويچار دهرايائي نہ، وقت جي تقاضا جا ترجما ٻڌايا."

گوبند مالهيءَ اڳتي لکيو آهي ته:

هن لکيو به آهي ته مان پنائي ۽ درازيءَ جي روايت جو وارث آهيان"
(سهڻي، اياز نمبر ٢، ص ٣٠).

اياز بيشڪ هن دور جو، پنهنجي مڪتب فڪر يعني جديد ادب جو هڪ عظيم، قداور ۽ لاثاني شاعر آهي. هن جي نالي سان سنڌ جي سڃاڻپ ٿئي ٿي. هن سنڌي ٻوليءَ کي گهڻو ئي ڪجهه ڏنو آهي ۽ ايترو ڪجهه ڏنو آهي جنهن جو ذڪر ڪرڻ منهنجي قلم جي وس کان ٻاهر آهي. آءٌ اياز جي مقابلي ۾ شاعريءَ جي سلسلي ۾ ته طفل مڪتب آهيان. مون هن سان چار سال سنڌ يونيورسٽيءَ ۾ گڏ گذاريا. آءٌ هن جي ادبي عظمت جو قائل آهيان پر سندس وائيس چانسيلريءَ جي زماني ۾ آن ڪري سندس مشڪور رهيس جو هن سنڌالاجيءَ جي ترقيءَ لاءِ مون کي سندس ويجهن دوستن جي مخالفت جي باوجود، 'بلئنڪ چيڪ' (Blank Cheque) ڏيئي ڇڏيو هو، اهو ئي سبب آهي جو سنڌالاجيءَ جو ميوزيئم، آرٽ گئلري، مشاهيرن جي گئلري، سائونڊ آرڪائيوز وارو حصو، اشاعت وارو شعبو ترقي ڪري سگهيا ۽ هي ادارو بين‌الاقوامي حيثيت حاصل ڪري سگهيو هو، جنهن جو ثبوت هڪ طرف آن وقت جو رڪيل وزٽرس بڪ آهي ته ٻئي طرف مون کي سنڌ الاجيءَ جي نمائندگي ڪرڻ لاءِ هونو لولو (Honolulu) ۾ بين الاقوامي ڪانفرنس Conserving Cultural Values ۾ شرڪت ڪرڻ لاءِ اپريل ١٩٧٨ع ۾ دعوت ملي. ان کان سواءِ اميريڪي مشهور اداري سمٿ سونيئن (Smith Sonian) سنڌالاجيءَ جي سهڪار لاءِ پروگرام پڻ منظور ڪيو. جنهن تي منهنجي وڃڻ کان پوءِ عمل ڪرائڻ ۾ ڪوتاهي ڪئي ويئي.

اياز جي ذات ۽ سندس ڪلام ۾ ڪي عيب ۽ اوڻايون به آهن. سندس ذات ۾ عيب ضرور هوندا ڇاڪاڻ ته هو به آخرڪار هڪ انسان آهي. هو به اسان جهڙو ئي انسان آهي. هن جي ذاتي زندگيءَ سان ڪنهن جو به واسطو ڪونهي. پنهنجي زندگي ۾ جيڪڏهن هو شراب واپرائيندو هو ته آن ۾ اسان جو ڇا؟ البت ان کان انڪار ڪرڻ سراسر يڪطرفي راءِ ٿيندي.

مون اڳ ۾ عرض ڪيو آهي ته سهڻي رسالي ۾ سنڌ ۽ هند جي نقادن، اياز جي ڪلام جي باري ۾ يڪ طرفي راءِ ڏني آهي، سندس ڪلام جون فقط خوبيون بيان ڪيون آهن، بهتر ته ائين ٿئي ها ته هو اياز جي ڪلام جي عيبن ۽ اوڻاين طرف به اشارا ڪن ها. انهن ليڪڻ ۾ ڪيترائي وڏا وڏا ۽ چوٽيءَ جا عالم به اچي وڃن ٿا، ائين هرگز ڪونهي جيئن گرامي صاحب سندس مقالي ۾ آن وقت فرمايو هو:

"اياز تي جن دوستن قلم کنيو آهي اهي پنهنجي جاءِ تي ڪيترا به مخلص ۽ نيت بخير هجن، پر فني لحاظ سان سندن علمي، فني، ذهني ۽ فڪري مطالعي ۾ ڪا بصيرت ۽ وسعت ڪانه ٿي نظر اچي. اگر سندن نظر وسيع

هجي ها، فن جي تاريخ ۽ ارتقا تي سندن نگاھ هجي ها، متقدمين ۽ متاخرين شاعرن جي فن ۽ تجربن، خيالن ۽ مثالن تي سندن پهچ هجي ها، خود شعر ۽ فن جي روايتن جو علم هجين ها تہ پوءِ هوند ائين تيليءَ مان ٿنڀ نہ بنائين ها" (ص ١٩٧)۔

اياز تي تنقيد ڪندڙن مان سيد سردار علي شاھ، علامہ محتسب، رشيد لاشاري، پروفيسر ڪريم بخش نظاماڻي، پروفيسر عبدالڪريم لغاري، قربان علي بگٽي ۽ ٻيا گهڻ علم وارا صاحب نہ هئا، مهڙي رسالي جي ٻنهي نمبرن ۾، سنڌ ۽ هند جي چوٽيءَ جي عالمن، اياز جي ڪلام، فن، زبان، تخيل ۽ پيغام تي سير حاصل بحث ڪيا آهن۔ انهن سڀڻن ۾ پوپٽي هيراننداڻي، ماهتاب محبوب، تاجل بيوس، ڊاڪٽر عبدالجبار جوڻيجو، امداد حسيني، جمال ابڙو، رسول بخش پليجو، سوڀو گيانچنداڻي، شمشيرالحيدري، فتاح ملڪ، يوسف شاهين، الياس عشقي، آفاق صديقي، محمد ابراهيم جويو، سراج، ڪيرت ٻاٻاڻي، قمر شهباز، پرڀو وفا، آتم، هري دلگير، گوبند مالهي، حميد سنڌي، نند جويري، ڊاڪٽر نارائڻ ڀارتي، ارجن شاد، ريٽا شاهاڻي، مدد علي سنڌي ۽ ٻين ڪيترن ئي اديبن ۽ شاعرن لکيو آهي پرانهن مان سواءِ هڪ ٻن مان ڪنهن بہ صاحب اياز جي ڪلام جي عيبن ۽ اوڻاين طرف نشاندهي ڪانہ ڪئي آهي۔ هن ڏس ۾ آءٌ مناسب ٿو سمجهان تہ مهڙي رسالي ۾ تاج محمد سمي جي ڇپيل خط مان ڪي ٽڪرا پيش ڪريان تہ جيئن اهو معلوم ٿي سگهي تہ جتي سنڌ جا ڪيترائي نوجوان اياز جا عاشق ۽ پروانا آهن ۽ سائس عشق سبب هو مٿس تنقيد ڪرڻ يا ٻڌڻ لاءِ تيار نہ آهن، اتي انهن نوجوانن ۾ ڪي اهڙا بہ آهن جيڪي تنقيد ڪرڻ جي جرئت ڪن ٿا۔ تاج محمد سمي، مهڙي رسالي جي اياز نمبر ٢ ۾ صفحي ١١٣ تي سندس خط ۾ جيڪي رايا ڏنا آهن، آهي آءٌ هيٺ نقل ڪري ڏيان ٿو تہ جيئن منهنجي راءِ بہ يڪطرفي نہ سمجهي وڃي۔ هونئن تہ گرامي صاحب جي هن مقالي تي جيڪا ٽيڪا ٽپڻي ٿي هئي، اها جيڪڏهن ضميمي طور هن ڪتاب سان گڏ شامل ڪئي وڃي ها تہ پوءِ جيڪر تاج محمد سمي جي خط ۾ ڪيل تنقيد هت شامل ڪرڻ جي ضرورت نہ پوي ها۔ اهڙيءَ طرح غلام نبي مغل، موهن ڪلپنا، ايم-ڪمل، اجل ۽ نند جويريءَ بہ اياز جي ڪلام ۾ شاعرائين خامين تي پنهنجا خيال ظاهر ڪيا آهن۔ تاج محمد سمو لکي ٿو:

"عبرت مئگزن ۾ شيخ اياز جي ٻاهرينءَ دنيا جي چونڊ ادب ڪي لڳاپل 'ڪاٿ' بابت پڙهي، مون کي نڪي حيرت ٿي ۽ نہ وري ذهن جي آفق تي ڪي سوال ئي اڀريا، اهو ان ڪري جو مون اياز کي بار بار پئي پڙهيو آهي، جنهن ڪري هر دفعي اياز ۾ مون کي ڳوٺاڻي ماحول، محاورن، لفظن ۽ ترڪيبن جي اڻاٺ محسوس ٿي آهي، جن جو اياز ڪنهن نہ ڪنهن نموني پورائو پئي ڪيو آهي۔ اياز جي اڪ شڪارين جي سنگت ۾ يا جابلو حصن جو سير سفر ڪندي گڏ بہ ڏٺو آهي تہ سرهم بہ، پر اياز آن

ماحول جو حصو ٿي نہ سگهيو آهي، جيئن انگريزي ۽ روس جي ڪن شاعرن، ٺَن ماحول ۾ رهي ڪري يا نيپاج وٺي، ڀهراڙيءَ جي ڪن پڪين، خاص ڪردارن يا فطرت جي حسن تي شعر لکي، هو پاڻ بہ امر بنجي ويا آهن ۽ پنهنجن تخليقن کي بہ امرتا بخشي آهي. ڀٽائي ان ڏس ۾ اڃا بہ گهڻو اڳتي وڌي ويو آهي. ماحول ۽ مشاهدي جي ڪوٺ، جيڪا مون کي اياز ۾ نظر آئي آهي، ايڏي وڏي ڪوٺ آهي، جنهن جو تخليق جي دنيا ۾ ڪو علاج ڳولهي ڪڍڻ محال آهي. اياز کي شابس آهي جيڪو ڪيترن ئي طريقن سان پنهنجي شاعريءَ لاءِ خام مال (Raw Material) جمع ڪندو رهيو آهي ۽ اڃا سوڌو ڪندو رهي ٿو، جنهن ۾ انگريزي ڪتابن تان ترجما ڪري، تخليقون پنهنجي نالي ڇپائي پڌرو ڪرڻ بہ شامل آهي، ائين جيئن ڪو ڏانو هٽ ۾ ڪٽي رات جو پرائي کيت مان سنگن سوڌا ڪانا لٽي اچي ڏاندن اڳيان ڪوڙ ڪري.

آدرش، عالمي ادب مان جيڪي سٽون ڳولهي اچي اياز جي ڪتابن مان لڌيون آهن سو سندس هڪ وڏو ڪرشمو آهي. اِهوئي سبب آهي جو مٿي مون 'سنگن سوڌا ڪانا' فقرو استعمال ڪيو آهي، ڇاڪاڻ تہ اياز لفظ بہ لفظ ترجمو ڪري، پرائي ذهن، شعور ۽ ادراڪ جو پورهيو پنهنجي نالي ڇپرايو آهي. اياز ايڏو تہ سياڻو تخليقڪار آهي جو جيڪڏهن آرمينائي ۽ ترڪي شاعريءَ ۾ ادب جا برجستا ۽ مٿاهان قدر نہ ڏسي ها تہ هو اهڙين تخليقن کي هوند ڇُهي بہ ڪين ها. اياز جي هن ڪاريگريءَ ۾ سندس وڪالت جو بہ عمل دخل آهي. اهڙيءَ طرح پنهنجي مشاهدي، محاورن، لفظن جي معنائن، مطلبن ۽ پس منظر جي ڪوٺ جو پئي علاج معالج ڪيو آهي، ائين جيئن ڪو هاري ڪلراٺي يا ڏنگاشي زمين ۾ جوئر جي اوڌ هٽي، سلن جي آبياري ڪري، پنهنجي پيدائش وڌائيندو رهي" (سهڻي اياز نمبر ٢، ص ١١٣).

اهڙيءَ طرح هن سلسلي جي تنقيد، مرحوم عبدالڪريم لغاريءَ طرفان هفتيوار اخبار 'آزاد' ۾ شايع ٿيندي هئي. هو بہ انهيءَ جي قسم جا الزام لڳائيندو رهيو ۽ دليل توڙي مثال ڏيندو رهيو.

تاج محمد سمي صاحب جي انهيءَ تنقيدي خط کان پوءِ پڙهندڙ پاڻ فيصلو ڪن تہ اسان جي مفڪر محترم گرامي صاحب جي هي راءِ حق تي آهي يا نہ جنهن ۾ گرامي صاحب فرمائي ٿو:

"اياز تي جو ڪجهہ بہ اختلافي انداز ۾ هيستائين لکيو ويو آهي، تنهن جو سڀ کان زياده حصو جذباتي ۽ انتقامي آهي، ۽ اهو ذاتي رنجش ۽ معاصرانہ

چشمڪ جي پيداوار آهي. ’فتنهٔ معاصرين‘ کان تاريخ جو ڪوبہ دور خالي نہ رهيو آهي. مسلم تاريخ ۾، وڏا وڏا عالم ۽ فاضل، مفسر ۽ محدث، فقيه ۽ مجتهد، صوفي ۽ شاعر، پنهنجي شهرت ۽ مقبوليت جي ڪري، پنهنجن همعصر دوستن لاءِ رشڪ ۽ حسد جو باعث ٿيندا رهيا. مزو اهو آهي تہ هر دور ۾ انهن جي ذاتي شهرت ۽ فني عظمت کي ختم ڪرڻ لاءِ ’ڪفر‘ ۽ ’الحاد‘ جا نعرا ئي لڳندا آيا آهن. ان سلسلي ۾ سندن ڪتابن مان، سياق ۽ سباق کي ٽوڙي، ابتيون سبتيون عبارتون پيدا ڪري، ’فتوائون‘ ڏيئي، کين ’ڪافر‘ چيو ويو آهي. ان فتني کان نڪي شيخ ابن العربي ۽ ابن تيميہ محفوظ رهيا، نڪي غزالي ۽ مجدد الف ثاني، سر سيد ۽ اقبال جهڙا برگزيده روزگار ئي بچي سگهيا. اهو سلسلو اڄ تائين موجود ۽ جاري آهي“ (ص ٢٩٦).

افسوس هن ڳالهہ جو آهي جو گرامي صاحب پنهنجو هي اصلي ۽ گرانقدر مقالو مڪمل ڪري نہ سگهيو ۽ لکيو اٿائين تہ:

هن مقالي جا باقي حصا، جن ۾ سنڌي جديد ادب جو تفصيلي جائزو ورتل آهي ۽ ان سان گڏ عربيءَ جي جديد دور، فارسيءَ جي جديد دور ۽ اردو جديد ادب جي شاعرن مان اقبال ۽ جوش کان پوءِ واري دور جي چنڊڇاڻ ڪيل آهي، سي ڪنهن ٻيءَ صحبت ۾ پيش ڪيا ويندا. انهيءَ سلسلي ۾ پنجابي، پشتو، بلوچي، ڪشميري، هندي، جپاني، چيني ۽ انڊونيشي زبانن جا جديد ۽ قديم شاعريءَ جا دور پڻ پيش ڪرڻا آهن، جن کي مطالع ڪرڻ کان پوءِ معلوم ٿيندو تہ جديد شاعري هر هنڌ ساڳي آهي. اها ٻي ڳالهہ آهي تہ رڳو اسان وٽ ئي ’جديد ادب‘ تي فتوائون ڏنيون وڃن ٿيون“ (ص ٣٠٠).

مرحوم گرامي هڪ مشورو ڏيندي لکي ٿو تہ:

”ان طوفان انگيز دور ۾، مون اياز جي فن تي ڪجهہ مجمل انداز ۾ تبصرو ڪيو آهي، پر نقارخاني ۾ طوطيءَ جو آواز ٻڌي ڪير؟ ’نقاد صاحبن‘ اياز سان گڏ منهنجي متعلق بہ ڪافي غلط فهمي پيدا ڪئي ۽ اخبارن ۾ دل کولي داد ڏيڻ شروع ڪيو. بهرحال، علمي ۽ فني لحاظ کان ڪيل هن چنڊ ڇاڻ لاءِ آخر ۾ اهو ئي عرض ڪرڻو آهي تہ ان کي ٿڌي دماغ سان ڏسڻ گهرجي، ان جي بحث کي ورجائي پڙهڻ گهرجي ۽ ان جي اجمالي نڪتن ۽ اشارن مان تفصيل تي پهچڻ گهرجي. اگر ڪو بحث، طبيعت ۽ پسند، ذاتي مطالعي ۽ پنهنجي مشرب جي خلاف نظر اچي تہ پوءِ ان متعلق وڌيڪ چنڊ ڇاڻ ڪرڻ گهرجي، چڱن چڱن عالمن ۽ اديبن سان تبادلہ خيالات ڪرڻ گهرجي، منهنجو مطلب آهي تہ ان هڪ ئي مقام تي پاڻ کي روڪي نہ ڇڏجي.

هڪ پيرو هن مقالي کي پوري ذوق ۽ غور سان پڙهڻ گهرجي ڇا لاءِ ته ههڙين علمي ڪاوشن ۾ هرهنڌ ته ڪي تفصيلي ڳالهيون نٿيون لکي سگهجن“.
(ص ٢٩٩).

گرامي صاحب بلڪل واضح طور فرمايو آهي. سنڌي ادبي بورڊ کي جس هجي جنهن هي مقالو ڪتابي صورت ۾ ڇپائڻ جو فيصلو ڪيو آهي. هن ڪتاب جي شايع ٿيڻ سان آهي نوجوان جن هن مقالي جي باري ۾ ڄڻو به ڪونه هوندو، آهي نه فقط شيخ اياز جي ڪلام، سنڌي جديد ادب جي خوبين کان واقف ٿيندا، پر ادبيات جي تاريخ جي ارتقا جي ڄاڻ به حاصل ڪندا، جن هن وقت تائين فقط يورپ، اميريڪا ۽ مغربي ملڪن جي شاعرن ۽ اديبن جا موٽا موٽا نالا ٻڌا آهن پر مشرقي شاعري ۽ اُن جي فني قدرن کان سواءِ سنڌي ڪلاسيڪي جديد شاعريءَ جي باري ۾ ايترو گهڻو پڙهيوئي نه آهي.

ڪهڙو نه بهتر ٿئي ها جو هن ڪتاب جي آخر ۾ انهن تنقيدي مقالن ۽ مضمونن کي به ضميمي طور شامل ڪيو وڃي ها جن جو گرامي صاحب به ذڪر ڪيو آهي ۽ جيڪي اُن وقت جي قابل اديبن ۽ شاعرن لکيا هئا.

گرامي صاحب جا هٿ چمڻ کپندا هئا. گرامي صاحب کي سلام آهي، جنهن ههڙي ادبي ڪاوش لاءِ قلم کنيو. گرامي صاحب جو هي ڪتاب نه فقط شيخ اياز کي هميشه لاءِ قداور بڻائيندو پر خود گرامي صاحب پاڻ به هميشه لاءِ زنده رهندو. اياز جي عاشقن، پڙهندڙن، پسند ڪندڙن ۽ نقادن کي هي ڪتاب گهڻي غور ۽ فڪر سان پڙهڻ گهرجي ۽ گرامي مرحوم لاءِ دعائون گهرڻ گهرجن.

آخر ۾ هڪ التجا آهي ته هن ڪتاب جي مهورت جو اهتمام گرامي صاحب جي قبر واري احاطي ۾ ڪرڻ گهرجي ۽ گرامي صاحب جي اولاد لاءِ بورڊ طرفان هميشه لاءِ هن ڪتاب جي رائيلٽيءَ طور وظيفو مقرر ڪرڻ گهرجي.

هڪ دفعو وري به سنڌي ادبي بورڊ کي مبارڪباد پيش ڪريان ٿو ۽ بورڊ جي چيئرمئن عزت مآب مخدوم محمد زمان طالب المولي سائينءَ جن جو آءٌ ٿورائتو آهيان جن هن مقالي متعلق راءِ ڏيڻ ۽ پيش لفظ لکڻ لاءِ مون کي حڪم فرمايو ۽ اُن لاءِ مون کي هڪ لائق ليکڪ طور چونڊيو ويو.

سنڌي زبان جو فدائي
ڊاڪٽر غلام علي الانا

حيدرآباد سنڌ
٢٠ مارچ، ١٩٩٢ع.

مشرقي شاعريءَ جا فني قدر ۽ رجحانات

اسان جا اڄڪلهه جا ڪي نقاد، ذوقِ جمال ۽ فحاشيءَ ۾ ڪو به فرق ۽ امتياز قائم ڪري نه سگهيا آهن. هنن کي، سائيءَ جي مريض وانگر، هر هنڌ عريانيت ۽ جنسيات، پيئي نظر اچي. پوءِ ڀلي ته ڪو رنگين خيال هجي ۽ اهو شيرين ۽ روح پرور پيرايي بيان ۾ آيل هجي، پر ان کي هرو ڀرو اخلاقيات ۾ گهلي اچڻ ۽ ملحد فتوا ڏيڻ کان اسان جا ناقد مڙن ئي نٿا.

پهرين فحاشيءَ جو مطلب ڇا آهي: فحش جي معني آهي، ”جامع اللغات“ ۾ بيحيائيءَ جي ڳالهه، قابل شرم ڳالهه ۽ ”غياث‌اللغات“ ۾ آهي: از حدود گذشتن.

پر اها به هڪ حقيقت آهي تہ اسان جا اصطلاح ۽ محاورا، لغوي موشگافيون توڙي منطقي لنترانيون، سڀ هڪ خاص سماج ۽ ان جي اخلاقي قدرن جون پيداوار آهن. زماني جي ردوبدل ۽ اخلاقي قدرن جي نشو و نما ۽ ارتقا جي تاريخ ۾ نه فقط انسان جي شعور ۽ دليل جا معيار بدلجن ٿا، پر ان سان گڏ انسان جي لفظن جون حيثيتون ۽ انهن جي معنائن جون حد بنديون به بدلجن ٿيون. ان ڪري، ”از حدود گذشتن“ کي ڪو دوام حاصل نه آهي، ڇو ته هر دور جون حدون پنهنجي ماضيءَ کان بدلجن ٿيون. ان بنيادي فرق ۽ امتياز کي نه سمجهڻ جي صورت ۾، پراڻي دور جي بوسيده لغتن جا لفظ ۽ انهن جا محاورا ۽ اصطلاح کڻي، ڪنهن دور افتاده زماني تائين نيڻ ۽ انهن کي نون پيدا ٿيل خيالن ۽ فڪرن تي چسپان ڪرڻ، لغت جي استعمال کي غلط بنايو ڇڏي. ڇالاءِ ته سماجي قدرن سان گڏ لفظ ۽ انهن جون معنائون بدلجن ٿيون، مگر افسوس اهو آهي ته هن دور جا وڏا وڏا جغادري لسانيات جا ماهر به ان حقيقت کي نه سمجهي سگهيا آهن.

فحاشيءَ ۽ عريانيت جي ان غلط نموني ۾ استعمال جا مثال تاريخ جي هر دور ۾ موجود آهن.

پري نه وڃي، رڳو جديد دور ۾ انگريزي شاعريءَ متعلق جا گل افشاني ٿي آهي، ان کي ئي ڏسڻ گهرجي. ان سلسلي ۾، شيڪسپيئر جي ڊرامن لاءِ 'ٽالسٽاءِ' جو چوڻ آهي تہ ”اهي اخلاق کي بگاڙيندڙ آهن“. ملٽن جي ”فردوس گم شده“ ۾

سڀ کان زياده دلفريب ڪردار 'شيطان' جو چيو وڃي ٿو. سر والٽر اسڪاٽ جي فن متعلق چيو ويو آهي ته "سندس جرائم پيشہ ڪردار ئي شريفن کان انعام کڻن ٿا." (The reds run away with all the prizes). پوپ وٽ، "ميٿو آرنلڊ جي تنقيد حيات ۾ بلند سنجيدگيءَ (High Seriousness) جو فقدان آهي." 'وردس ورٿ' کي شيلي "اخلاقي خواجہ سرا" (Moral) سڏي ٿو. بائرن لاءِ ساوري چوي ٿو ته "سندس شاعري، شيطاني شاعري آهي." ٽينيسن جي "پاڪيزه اشعار" لاءِ چيو ويو آهي ته "ان ۾ امرد پرستانہ جنسياتي جذبات موجود آهن." ۽ سوئن برن کي لارڊ مارلي سڏي ٿو "سوائن بارن" (Swine born).

هي چند مثال آهن انهن انگريز شاعرن متعلق، جن جو فن بين الاقوامي شهرت حاصل ڪري چڪو آهي. انهن جي مقابلي ۾ اگر اقبال کي "فاسزم جو مبلغ" چيو ويو ته ڇا، ۽ ترقي پسند اديبن کي "ترڪ پسند" چيو ويو ته ڇا؟ جي ڪن کي ملحد ۽ زنديق سڏيو ويو ته ڇا، جي سچل سرمست کي ڪافر چيو ويو ته ڇا؟ هتي ته "مڙيئي منصور" وارو قصو آهي. اهڙن تند مزاج ۽ ڪورذوق ناقدن کان نڪو فردوسي بچيو آهي، نڪو سعدي، نڪو جامي بچيو آهي، نڪو رومي؛ نڪو حافظ بچيو آهي، نڪو خيام، نڪو اقبال، نڪو غالب! فردوسيءَ لاءِ چيو ويو آهي ته هو اصل ۾ لامذهب ۽ زنديق هو، درپرده مجوسي هو ۽ اسلام جو دشمن هو، ايراني قوميت جو دلداده هو: "شاهنامو" سندس خيالات جو ترجمان آهي، ان ۾ اسلام جي مبلغن ۽ عرب فاتحن لاءِ جا لعنت ۽ ملامت ڪئي اٿس، اها سندس لڪل دشمنيءَ جو دليل آهي عربن لاءِ چيو اٿس:

"تفو بر تو اي چرخ گردان تفو، که تخت کيان را کنند آرزو!"

[اي آسمان، ٿُڪَ هجئي، جو گوهن کي کائيندڙ عرب اڄ ايران جي شاهي تخت کي حاصل ڪرڻ جي آرزو ڪن ٿا!]

سعديءَ جي "گلستان" جي پنجين باب لاءِ چيو ويو ته ان ۾ "امرد پرستيءَ جي بازار" ڪليل آهي. جاميءَ جي "يوسف زليخا" لاءِ چون ٿا ته ان ۾ زليخا جي حسن ۽ جمال، خط ۽ خال کي فحش ۽ عريان نموني ۾ بيان ڪيو ويو آهي. روميءَ جي ڪن حڪاياتن کي "بداخلاقيءَ جي تبليغ" چيو ويو آهي. ان طرح، حافظ کي "مئينوش ۽ جام بکف"، خيام کي رند الست ۽ مخرب الاخلاق، غالب کي باده خوار بيدين ۽ اقبال کي "فاسزم جو مبلغ" چيو ويو آهي.

گويا: "ناوڪ نے تيري صيد نہ چهوڙا زمانے ميں!"

حالانڪ انهن جي شاعريءَ لاءِ "جزويست از پيغمبري" به چيو ويو آهي. حقيقت ۾ انهن راين ۽ فتوائن جو اصل سبب آهي ناقدن جو ضعف تنقيد ۽ ضعفِ مطالع، فن کان

محرومي ۽ شعر و شاعريءَ جي مصطلحات ۽ ڪنايات کان نا آگهي. اهي، بقول 'صائب'، "ناشناس" آهن:

"'صائب'، دو چيز مي شڪند حسنِ شعر را،
تحسينِ ناشناس و سڪوتِ سخن شناس!"

[يعني، 'صائب' چوي ٿو، شعر جي حسن کي ٻه شيون ٽوڙي ۽ ڀڃي ٿيون رکن: هڪڙي ناشناس جي تحسين ۽ آفرين، ۽ ٻي سخن شناس جي خاموشي!]

جيڪڏهن اِتي ٿورو تصرف ڪري، "تحسين" جي جاءِ تي "تنقيد" آڻجي، تہ پوءِ بہ ڪو فرق نٿو ٿئي، ڇا لاءِ تہ ناشناس جي تنقيد جو صوري تعلق آهي ئي ناشناسائيءَ ۽ نا آگهيءَ سان.

جڏهن روميءَ ۽ جاميءَ، حافظ ۽ خيام پارن جي شاعري بہ آهي ڪفر ۽ الحاد، تہ پوءِ اڄڪلهہ جي غريبن جو واهي الله! اهي تہ سراپا ڪافر آهن، اصل قابل گردن زدني! سچ پچ تہ اهڙن انتها پسند ناقدن جي مزخرفات ۽ خرافات ئي فن کي بدنام ڪيو آهي. اهڙن ناقدن اصل ۾ نڪو فن شاعريءَ جي 'وسيع الاطراف جامعيت' کي سمجهيو آهي، ۽ نڪو ڪلام جي مراعات ۽ منطقي موشگافين، بيان جي مختلف النوع سحر طرازين ۽ حد بندين، قوت متخيلہ جي بلند پروازين، محاڪات ۽ ڪنايات جي عرش بوس رسائن کي ئي سمجهيو آهي. انهن جي نگاهہ محدود، ۽ شعور زنگ آلود آهي. هو معاني ۽ بديع جي گلڪارين کان نا آشنا ۽ ڪلام جي سحر طرازين کان نا بلند آهن. انهن ويچارن کي ڪهڙي خبر تہ علم ۽ فڪر، تصور ۽ محاڪات، استعارات ۽ ڪنايات جي دنيا ڪيتري وسيع بہ آهي، ۽ رنگين بہ آهي: فڪر ۽ ادائگيءَ جي وسعت ۽ نيرنگي، پيرايہ بيان جي جدت ۽ ندرت، ڪردارن ۽ علامتن جي ترجماني ڪهڙي ڪمال تي پهتل آهي. هو ويچارا، رڳو لفظن جي بوسيده روايت ۽ ظاهر تي ڀاڙيجي، وٺي ٿا گهوڙا- گهوڙا ڪن.

هت هڪ انگريز سخن سنج جو لطيفو ٿو ياد اچي. اهو انگريز ڪنهن کان شديد اردو سکيو هو. هڪ ڏينهن ڪنهن ظريف کانئس "مير" جي هن شعر جي معنيٰ پڇي:

هم هوئے، تم هوئے کہ 'مير' هوئے،
سب اُسي زلف کے اسير هوئے.

انگريز جي نظر هئي محدود، تنهن رڳا لفظ ڏٺا. معنيٰ اها ڪيائين تہ 'هم اور تُم اور مير صاب، سب کو جيل ۾ ڊالديا!' سندس نظر رڳو، 'هم'، 'تم'، ۽ 'مير'

ڪان پوءِ 'اسير' تائين پهتي، پر 'زلف' جي اسيريءَ واري مضمون ڏانهن سندس توجهه نه ويو. سو، بلڪل ان طرح، اڄڪلهه جا ناقد به رڳو اکرن کي پيا ڪڇين ۽ ماپين، معاني ۽ مطالب، پيرايه بيان ۽ منطقي مراعات تائين سندن نظر پهچي ئي ڪانه ٿي.

شعر و شاعريءَ جي فن ۽ ان جي وسعت، تقدس ۽ عظمت لاءِ اهو ئي چوڻ ڪافي آهي ته مذهبي ۽ مقدس ڪتابن جو وڏو حصو شاعريءَ تي مشتمل آهي. انجيل جو هڪ مقدس حصو آهي 'غزل الغزالات'، ان ۾ حضرت سليمان عليه السلام جون عشقيه وارداتون بيان ٿيل آهن، جن کي اڄڪلهه جا نقاد اگر پڙهي ڏسن ته پوءِ هوند ڪين خبر پئجي وڃي ته فحش گوئي، عريانيت ۽ جنسيات هو ڇا کي ٿا چون. ان طرح سام ويد سراسر شاعري آهي. گيتا شاعري آهي خود قرآن ڪريم جي فصيح ۽ بليغ ڪلام ۽ ندرت بيان کي ڏسي، ان دور جي عربن چيو ته هيءَ شاعري آهي، جنهن جي بروقت ترديد ڪئي ويئي ته هيءَ ڪلام باري آهي، ۽ نه شعر و شاعري: "وما هو بقول شاعر". ڪلام مجيد ۽ فرقان حميد متعلق سامي، ديانند، جرمن عالم ڊاڪٽر ٽسڊل ۽ پادري سيل پارن جي گل افشانيون ڪيون آهن، اهي سندن ظاهر بينيءَ جو دليل آهن. انهن قرآن ۽ ان جي انداز بيان جو معنوي رنگ ئي نه سڃاتو آهي. انهن ناقدن ويدن جي ديوداسين جي قصن تي، ديوتائن ۽ ديوين جي صحبتن ۽ رهاڻين تي، 'غزل الغزالات' جي رنگين ۽ شيرين شاعرانه انداز بيان تي، 'ڪرشن' جي محبت آميز ۽ مخلصانه پيار ۽ قرب تي، قرآن جي بهشت ۽ ان جي حورن ۽ غلمانن جي بيان تي، فحش بيانيءَ ۽ شهوت رانيءَ، عريانيءَ ۽ بد اخلاقيءَ جا بهتان لڳايا آهن، ڇا لاءِ ته انهن، مٿين انگريز "سخن شناس" وانگر محض لفظن جي ظاهري تعبير تي نظر رکي هئي. لفظن جي اصطلاحي پس منظر ۽ انداز بيان جي معاني آميز ندرت، محاڪات ۽ ڪنايات جي تصوراتي مطالب تي انهن ڪابه نظر نه رکي آهي. اڄ به ديانند سرسوتي، ڊاڪٽر ٽسڊل ۽ سيل پارن وڏوانن جا اهي ڪتاب پڙهي ڏسجن، جن ۾ مذهبي ڪتابن تي "فحاشيءَ" جي عنوان سان گند سيو اٿن. حالانڪ انهن مقدس مذهبي ڪتابن ۾ انساني جذبات جي ترجماني ڪئي ويئي آهي. ويد سرتاپا ڪنايات ۽ اشارات تي مبني آهن، ۽ قرآن جو انداز بيان به اجمال تي مشتمل آهي. قرآن جي پيش ڪيل بهشت ۽ ان جي نعمتن کي رمز ۽ ڪنائي جو حسين ترين انداز بيان سڏي سگهجي ٿو. اتي نه حورن ۽ غلمانن جو ڪو شهوت انگيز تصور آهي، ۽ نڪو جنسياتي رد عمل. تاهم اهڙن ناقدن جي تنقيد کي اگر ڪو ماڻهو علم ۽ عقل جي ترجماني سمجهندو، ته پوءِ ان جو ڪو به علاج ٿي نٿو سگهي اهڙا بيذوق ۽ ڪورچشم ماڻهو، ناقد ته ڇا، معمولي چاڻ جا مالڪ به نه سڏي سگهبا. چو ته:

اي اهلِ نظر، ذوقِ نظر خوب هي ليڪن،
جو شي ڪي حقيقت ڪو نه ديکي وه نظر ڪيا؟

بلڪل انهن وانگر، ڪن ظاهربين ناقدن اگر ڪنهن ڪلام ۾ هرو ڀرو فحش ۽ عريانيت کي ثابت ڪرڻ شروع ڪيو، ته پوءِ انهن جي ان حرڪت کي علمي ۽ فني نه سڏبو، بلڪ ان کي مخبوط الحواسي ئي سڏي سگهجي ٿو.

منهنجي راءِ آهي ته ادب ۽ اخلاقيات هڪ اهڙو موضوع آهي، جنهن تي چنبڇاڻ ۽ بحث و تمحيث ڪرڻ لاءِ وڏي مطالعي جي ضرورت آهي. ان باب ۾ فن شاعريءَ جي دفترن کي اٿلائڻ جي ضرورت آهي، ۽ دنيا جي هر زبان جو ادب ۽ ان جو فن ملاحظه ڪرڻ گهرجي. ساڳي وقت شاعريءَ جون اهي مشترڪ روايتون سوڌڻ ۽ سموهڻ گهرجن، جي دنياءِ شاعري ۾ مسلمات ۾ شمار ڪجن ٿيون، پوءِ اها شاعري هندي هجي خواهه سنڌي، فارسي هجي يا عربي، انگريزي هجي يا فرينچ، روسي هجي يا چيني، بنگالي هجي يا پنجابي، ڪشميري هجي يا سرائڪي. ڏسڻ کپي ته شاعرن جي پرواز خيال ڪهڙي نه عميق ۽ دقيق نڪته سنجيءَ کان ڪم ورتو آهي، خضر ۽ راهبر، عشق ۽ محبت، هجر ۽ وصال، شڪوي ۽ شڪايت، حسن ۽ جمال، طلب ۽ تقاضا، ڪاميابي ۽ ناڪامراني، اميد ۽ نااميدي، زهد ۽ رياڪاري، تقوا ۽ پرهيزگاري، شيخ ۽ برهمڻ، ديرو ڪعبو، مذهب ۽ ملت وغيره، لاءِ ڪهڙا ڪهڙا ندرت آميز ۽ جدت پذير، سخن گسترانه ۽ شاعرانا نقش چٽيا آهن ۽ هنن پنهنجين علامتن ۽ ڪردارن ۾ ڪهڙا ڪهڙا نوان مفهوم سمايا آهن ۽ هنن زماني جي شڪايت، پنهنجي دور جي شڪايت، مذهبي رياڪارن جي شڪايت، ديرو ڪعبي جي آويزش حق ۽ باطل جي وٺ پڪڙ، ظلم ۽ مظلوم جي جنگ کي ڪهڙن ڪهڙن ڪنايتن ۽ استعارن جي آڙ ۾ بيان ڪيو آهي. ايتري مطالعي کان پوءِ جيڪي مشترڪ قدر ۽ شاعريءَ جا همه گير معيار بڻجن ٿا، انهن کي ئي 'روايت' سڏجي ٿو. رڳو ان هڪ 'روايت' کي ڪو وينجهار ويهي سمجهڻ جي ڪوشش ڪري، ته به چڱو.

شاعريءَ جي پوري عالمي دفتر کي مطالع ڪرڻ کان پوءِ، اهو ڏسڻ ۾ ايندو ته مشترڪ قدرن ۾ شاعر جي ذهني ۽ فڪري بغاوت جو عنصر زياده آهي. شاعر، ڪڏهن 'رقيب روسيه' جي آڙ ۾، ڪڏهن مذهبي تقدس ماب 'شيخ' ۽ 'زاهد' جي آڙ ۾، ڪڏهن 'محبوب' ۽ 'معشوق' جي جفاشعار روش جي آڙ ۾، ڪڏهن 'باغبان' ۽ 'صياد' يا 'قاضيءِ شهر' جي آڙ ۾، پنهنجي ذهني بغاوت کي ظاهر ڪري ٿو. حتاڪ يار جي 'زلف سياه' ۽ 'گيسوي تابدار' کي به پنهنجي ور جي ظلمت افزا نظام لاءِ ڪنايي طور آڻي ٿو ۽ انهن کي 'دام' ۽ 'زنجير' به سڏي ٿو. محبوب جي 'چاهِ ذقن' کي 'قيدخانو' به چوي ٿو. سندس 'مهر ۽ عطا' کي 'مصلحت' به ڪوٺي ٿو، ته

ڪڏهن دفاعي ۽ وقتي حيثيت به قرار ڏني ٿو. ان نقطهءِ نظر سان ئي، هر دور ۾، هر نظام جي تقاضائن آهر، پيرايهء بيان ۾ ندرت به پيدا ٿيندي آئي آهي، موضوعات ۾ تنوع به پيدا ٿيندو رهيو آهي، ۽ شاعريءَ جي روايت ۽ ان جي ڪنايتن ۽ محاورن ۾ نوان نوان مفهوم ۽ مطلب به جاڳير ٿيندا آيا آهن. ان طرح هر دور ۾ جام ۽ مَي، ميڪدي ۽ ميخاني، شيخ ۽ محتسب، ساقي ۽ پيرمغان جا به نوان نوان تاويل ۽ تعبير پيدا ٿيندا آيا آهن، جي پنهنجي ماحول ۽ معاشري جي بدليل نظام جي رد عمل جو نتيجو هوندا آهن، انهيءَ حقيقت کان انڪار ڪرڻ جي ڪابه گنجائش ڪانهه آهي.

'بيان' ۽ 'انداز بيان' ۾ جو لطيف فرق آهي، اهو به قابل توجهه آهي. اهو فرق اصل ۾ انهن جي رد عمل ۽ شدتِ تاثر جي پيداوار آهي.

مشهور لاطيني خطيب، سسرو، جڏهن ڪا تقرير ڪندو هو، تڏهن روسي باشندا تحسين ڪندي چوندا هئا: 'واه جي تقرير ڪئي اٿس! اصل فصاحت ۽ بلاغت جا درياءَ وهائي ڇڏيا اٿس!' پر جڏهن يوناني خطيب، ڊيمسٿنيز تقرير ڪندو هو، تڏهن چوندا هئا: 'حد ٿي ويئي! اچو ته اسپارٽا تي حملو ڪريون!' هي فرق آهي اندازبيان ۽ شدّتِ تاثرات جو: حالانڪ 'بيان' ٻنهي جو ساڳيو هو، پر سمجهڻ ۽ ٻڌڻ وارين ڌرين جون تعبيري صلاحيتون ۽ تاويل پيدا ڪرڻ جون صورتون جدا جدا هيون، جن جي روشنيءَ ۾ ساڳئي بيان کي ڪڏهن رڳو فصاحت ۽ بلاغت سڏيو ويو، ۽ ڪڏهن ان کي نعرهٔ جنگ تصوّر ڪيو ويو. هاڻي انهن ٻنهي فصيح ۽ بليغ خطيبن جي ادبيانه عظمت جو معيار ڪهڙو قائم ڪيو ويندو؟ جي رڳو فصاحت ئي عظمت جو معيار آهي ته ڇو؟ پر جي اعلانِ جنگ ئي ڪمالِ معراج آهي ته ڇو؟ اهو ساڳيو حال ادب ۽ اخلاقيات جي مسئلي ۽ بحث جو آهي.

هڪ طرف، ادب کي ان جي سڀني تعريفن ۽ وصفن سان گڏ اڳيان رکندا، ته پوءِ مروج اخلاقيات جو پهلو ڪرندو ۽ جهڪرندو نظر ايندو. پر جي اخلاقيات کي مذهبي مفهومات جي پيچ در پيچ سلسلن ۽ شعبن ۾ جڪڙي اچي ادب جي سامهون بيهاريندا ته پوءِ ادب لاءِ پاڄ ڪاڻڻ لازمي امر آهي. اهو ئي سبب آهي جو شاعريءَ کي ”ام العلوم“ قرار ڏنو ويو آهي. ان کي ئي انساني افڪار جي ترجمانيءَ جي سَنَد ڏني ويئي آهي. اهائي مرڪز فڪر و نظر آهي. ان کي حق ڏنو ويو آهي ته جيڪي ڪجهه محسوس ڪري، ان کي مذهب ۽ سماج جي خارجي ۽ داخلي پابندين ۽ زنجيرن کي ٽوڙي به بيان ڪري. ڪنهن به وقتي ۽ مصلحت انگيز قدم تي نه روڪجي، نه ڪنهن وقتي نظام کان ڏڄي، نه ڪنهن قانون کان حذر ڪري.

تاريخ شاهد آهي ته شاعري ٿي 'تنقيد حيات' آهي، جنهن هر دور ۾ تنقيد به ڪئي آهي — بغاوت به ڪئي آهي، ۽ جو ڪجهه به محسوس ڪيو آهي، ان کي رک رکاءَ کان سواءِ بيان به ڪيو آهي. آخر، ڇو ٿه وارن ته — "آهيان پاڻ الله، اديون مون کي ڪير ٿيون چاڙهو"، "مذهب ملڪ ۾ ماڻهو منجهايا، ۽ الله آدمي بڻ آيا"، "نڪو ڪم ڪفر سين، نڪا مسلماني من"، "ڪفر ڪافر را، و دين ديندار را"، "پنجہ در پنجهءِ خدا دارم" — به چئي ڇڏيو آهي. ته ڇا، انهن مٿين شعرن ۾ مذهب ۽ دين جي ڪنهن به اصول ۽ ايمانيات جي ڪنهن به هڪ ـ اڌ شعبي کي مدنظر رکيو ويو آهي؟ اهي خيالات ته سنئون سڌو مذهب ۽ دين لاءِ بغاوت آهن. پر جڏهن ته آهي 'شاعري'، تڏهن سڀڪجهه برداشت. نه انهن تائين قانون پهتو، ۽ نه ڪنهن مُلا ۽ مفتيءَ جو زور ٿي هليو، ڇو ٿه وارا چئي به ويا، ۽ سندن ڇيو آهي لوهه تي ليڪو. اڄ به سڀڪو پيو پڙهي ۽ ورجائي. مذهب ۽ قانون، بيٺي خاموش بيٺا ڏسن.

اهو به مدنظر رکڻ گهرجي ته انهن باغي شاعرن جو معيار ۽ نقطهءِ نظر، نهايت جامعيت وارو آهي: هو 'بهتر' تائين محدود نٿا رهن، پر 'بهترين' جا متلاشي رهن ٿا. پنهنجي تاويلات ۽ تعبيرات جي آڙ ۽ گرفت ۾، هو نڪو مذهبي ماڻهن کي ڇڏين ٿا ۽ نه وري ڪنهن جي تقدس ۽ ظاهري ڏيک ويک کان مرعوب ٿين ٿا. هو حياتيات تي نگاهه وجهن ٿا ته پوءِ 'آدميءَ' تائين نٿا ترسن، هو 'آدم' کان ڪجهه مٿيرو ٿي نگاهه رکن ٿا. روميءَ چيو آهي ته هڪڙو فيلسوف ڏينهن جو بتي کڻيو پئي گهميو، جنهن تي ماڻهن چيس ته روشنيءَ ۾ بتيءَ جو ڪهڙو ضرور؟ چيائين ته ماڻهو ڪٿي آهن، هي ته ڍڳا آهن: انهن کان بچاءَ لاءِ ته ڏينهن جو بتي ٻاريو ٿو وتان! جواب ۾ چيائونس ته ميان صاحب، اهڙا ماڻهو ته اڻلڀ آهن، جي تنهنجي معيار وارا هجن. چيائين ته هائو، مون کي به انهيءَ "اڻلڀ" جي تلاش آهي! آدم ذات ته مڙيئي آدم ذات. ان ۾ ڪيئي نيڪ ۽ نرم خو آهن، ڪيترا اخلاقي ڪثافتن کان به بچيل هوندا، پر ان کي ته ڪمال نه سڏيو ويو. 'غالب' چيو ته:

بس ڪ دشوار هے، هر ڪام ڪا آسان هونا،
آدمي ڪو ڀي ميسر نهين 'انسان' هونا.

اوهين چوندا ته اهڙي مسئلي لاءِ 'شعر' کي ڇو سَنَد قرار ڏنو ويو؟ ان جو جواب اهو آهي ته جذبات يعني شعريت، وجدانيات ۽ جماليات جو اخلاقيات سان گهرو تعلق آهي. ۽ جذبات جي صحت ۽ سقم جو معيار آهي ٿي شعر، جنهن سان زندگيءَ جي هر پهلو کي سمجهڻ جي ڪوشش ٿي ڪجي. حقيقت اها آهي ته آدميت جو ڪمال، نيڪ بڻجڻ يا خشڪ ۽ زاهد بڻجڻ يا مرتاض ۽ عابد بڻجڻ کان ماورا آهي. هيولاڪ ايلس چوي ٿو: "فن ۾ 'اخلاق' کان وڌيڪ 'خَلّاق' آهي." گوئٽي چوي ٿو ته

”فطرت اسان ۾ ڪوبہ اهڙو عيب نہ پيدا ڪيو آهي، جو ’حُسن‘ نہ بڻجي سگهي؛ ۽ نڪا اهڙي نيڪي آهي، جا ’عيب‘ نہ بڻجي سگهي.“ اصل ۾ اهڙيون نيڪيون ئي آهن، جي عيب کان زياده خطرناڪ آهن — اهي نيڪيون، رسمي طور بجا آڻجن ٿيون، جن ۾ ڪوبہ روح نہ آهي، ۽ نڪا منجهن افاديت ئي آهي.

مطلب جي ڳالهہ اها آهي تہ ’اخلاقيات‘ ۽ ان جي اضافي قدرن، ۽ خير ۽ شر، نيڪيءَ ۽ برائيءَ جي متغيّر ۽ متبدل معيارن کي سمجهڻ بہ پنهنجيءَ جاءِ تي نهايت پيچيدو، سماجي ۽ عمراني مسئلو آهي، جنهن سان مذهبي پس منظر بہ هر حال ۾ موجود رهي ٿو.

ڳالهہ مان ڳالهہ نڪرندي ٿي وڃي، تہ ان کي بہ حل ڪريون. سوال اهو ٿو پيدا ٿئي تہ آخر شاعرن، مذهب ۽ اخلاق جي علمبردارن خلاف ايتريءَ سخت ڪلاميءَ کان ڪم ڇو ورتو آهي؟ بهتر آهي تہ ان جو جواب مان پاڻ نہ ڏيان. ان تي مولانا حاليءَ مختصر طور ”مقدمہ حالي“ ۾ هن طرح لکيو آهي تہ ”جڏهن مذهب ۽ اخلاق جي علمبردارن انساني فطرت تي ڪيئي خارجي ۽ داخلي، ناقابل برداشت عقوبتون مسلط ڪيون، ۽ انفرادي ۽ اجتماعي زندگيءَ کي چوگرد پڪي زنجيرن ۾ جڪڙي ڇڏيائون، تڏهن ايران جي حساس ۽ روشن خيال هستين بغاوت جو جهنڊو کڙو ڪيو، ۽ فارسيءَ ۾ ظاهر ظهور، ڪنهن بہ تاويل ۽ تعبير کان سواءِ رنديءَ ۽ مستيءَ، ڪفر ۽ گناهہ جون تعريفون شروع ڪري ڏنائون. شيخ ۽ شاعر، رند ۽ پارسا، مسجد ۽ حرم، دير ۽ ڪعبي جا بيان تہ ڇا، خود قرآن ۽ خدا تي بہ چوٽون ڪرڻ شروع ڪيائون. ’خمريات‘ جو فارسي شاعريءَ ۾ آغاز ڪيائون. مَي ۽ جام، ساغر ۽ مينا، ميڪدي ۽ ساقيءَ جي آڙ ۾ تنقيدون شروع ڪيائون. خرد ۽ جنون، هوش ۽ مستي، رندي ۽ بيباڪي تہ ڇا، شريعت ۽ حقيقت، ڪفر ۽ ايمان جا بحث ڇيڙي ڇڏيائون، ۽ لا مذهبيءَ جي پڌري پٽ مدح ڪرڻ شروع ڪري ڏنائون.“ انهيءَ رد عمل کي، اوهين عطار، سعدي، رومي، حافظ، خيام ۽ جاميءَ کان وٺي خسرو، بيدل، فيضي ۽ غالب تائين ڏسي سگهو ٿا. اهو ساڳيو حال بنگالي، سنڌي، اردو، پشتو، پنجابي ۽ سرائڪي ٻولين جي شاعريءَ ۾ بہ ڏسي سگهجي ٿو. اها جڻ هڪڙي ’روايت‘ آهي، جنهن جو مجموعي اثر دنياي شاعري ۾ هر هنڌ موجود آهي.

عطار چيو: ڪفر ڪافر را و دين دين‌دار را،
ذرہ دردِ دلِ عطار را.

روميءَ چيو: ما ز قرآن مغز را بر داشتيم،
استخوان پيشِ سگان انداختيم.

حافظ چيو: واعظان چو جلوه بر محراب و ممبر مي ڪنند،
چون بخلوت مي روند، آن ڪار ديگر مي ڪنند.

خيام چيو:

خسرو چيو: خلق مي گويد ڪه خسرو بت پرستي مي ڪنند،
آري آري مي ڪنم، باخلق عالم ڪار نيست.

غالب چيو: زندگي اپني جو اس طرح سے گذري، 'غالب'،
هم بهي ڪيا ياد ڪرين گے ڪه خدا رکهتے تهے.

شاهه چيو: نڪو ڪم ڪفار سين، نڪا مسلماني من،
نڪا دل دوزخ ڏي، نڪو بهشت گهرن،
آيا ايئن چون، ته پرين ڪجو پانهنجو.

اِن پر نه ايمان، جئن ڪلمي گو ڪوڙائيين،
دغا تنهنجي دل ۾، شرڪ ۽ شيطان،
منهن ۾ مسلمان، اندر آذر آهئين.

منهن ته موسيٰ جهڙو، اندر ۾ ابليس،
اهڙو خام خبيث، ڪيئي ڪوه نه چڏئين.

سچل چيو: آهيان پاڻ الله، اديون مون ڪي ڪير ٿيون چاڙ؟
مذهبن ملڪ ۾ ماڻهو منجهايا...
بهشت دلاسو، دوزخ ڏڪو...

بلا شاهه چيو: اسان آدم ڪنون اگي هئاسين، آدم اسان دا جايا.
الله آدمي بن آيا!

فريد چيو: چاهت نه صوم و صلوات دي، حاجت نه حج زڪات دي،
خواهش نه ذات صفات دي....

صادق فقير چيو: الله چڏيائون اوريان، پرانهون پنڌ پيا،
بنا نالي سپرين، اچيا ڪي بيا،
واڪيندا ويا، 'صادق' پنڌيو سندراه.

طالب المولي چيو:

ادا ائي الله ڪي، ڪي گهلا گهوليندا....

ان طرح اردو شاعرن مان،

مير چيو: مير کے کيش و مذهب کا کيا پوچهتے هو، اس نے يارو،
قشقہ کينچا، دير مين بيٺا، کب کے ترک اسلام کيا.

- واعظِ ناکس کي باتون پر کوئي جاتا هے، 'مير'،
آئو ميخانہ چلو، تم کس کے کهنے پر گئے!

- ديرکي راه نہ ملتي هو تو کعبہ هي سهي،
کفر گر کفر نہ بنتا هو تو ايمان کردے.

- اي محوِ ذوقِ جرم بدلنا جو کروٽين،
دنيا کي بهي نجات کا پهلو لئے هوئے.

- حشر هے واعظ يهان، هر بات کا هے فيصلہ،
لا کوئي حسنِ عمل، ميري خطا کے سامنے.

اقبال چيو: - کافر نہ شدي، لذت ايمان چہ شناسي،
خود را نہ پرستيده، عرفان چہ شناسي.

- فارغ تو نہ بيٺے گا محشر مين جنون ميرا،
يا اپنا گريبان چاک، يا دامنِ يزدان چاک.

- حق را بہ سجودے صنمان را بہ طوافے،
بهتر هے چراغِ حرم و دير بجها دو!

انهن شاعرن مذهب ۽ ملت، شيخ ۽ زاهد، کفر ۽ ايمان، دير ۽ کعبي لاءِ جو ڪجهہ بہ چيو آهي، ان ۾ 'بغاوت' جي ساڳي روايت آهي. اهي سڀ شاعر اهل ايمان ئي هئا، پر سندن رد عمل ۽ شدتِ تاثر ان مذهبي ۽ تشدد آميز تعليم جي خلاف هئا، جن جا علمبردار مذهبي ماڻهو هئا؛ جن جو قول هڪ تہ عمل ٻيو؛ جي اخلاقي طور داغدار هئا؛ جي "ٻاهر زيب زبان سين، اندر هڇارو" جي مصداق هئا. انهن جي دينداريءَ ۽ پرهيزگاريءَ، مڪاريءَ ۽ عياريءَ جي پردي کي فاش ڪندي، شاعرن ڪفر ۽ ايمان، دير ۽ ڪعبي، بلڪ حق تعاليٰ تائين نڪتہ چيني ڪئي آهي. انهن ۾ ڪيئي شاعر عالم بہ آهن، تہ عارف بہ آهن، صوفي بہ آهن تہ ولي بہ آهن، فلسفي بہ آهن تہ مذهبي بہ آهن. پر تشدد آميز مذهبيت ۽ برهمنيت جي خلاف سڀئي متفقہ طور بغاوت ڪري چڪا آهن. ان سلسلي ۾، جيتوڻيڪ ڪيترن ئي شاعرن جو پيرايہٴ بيان ڏاڍو سخت آهي، تاهم ڪنهن بہ هڪ کي قابلِ گردن زدني قرار نہ ڏنو ويو آهي، ۽ نڪو ڪنهن کي ڪافر ۽ گمراهہ، مرتد ۽ لا مذهب، زنديق

۽ ملحد چيو ويو آهي. ان جي برعڪس، انهن کي 'ولايت' ۽ بزرگيءَ ڏانهن منسوب ڪندي، ڪين اهل تصوف جي صف ۾ شمار ڪيو ويو آهي. اڄ ڪنهن کي جرات آهي جو عطار ۽ رومي، جامي ۽ خيام، شاهه ۽ سچل لاءِ ڪو ڪفرآميز فتوا ڏيئي سگهي؟ اڄ اقبال کي "ترجمان حقيقت" ۽ حافظ کي "لسان الغيب" سڏيو وڃي ٿو، سچل کي "سرمست"، ۽ عطار کي، بقول سچل، "خدا":

عطار نہ بود آن کہ خدا بود خدا بود!

شمس تبريزيءَ کي رومي "نورِ مطلق" ٿو سڏي:

شمس تبريزي کہ نورِ مطلق است،
مطلق است و مطلق است و مطلق است.

حالانڪ علم ڪلام جي ماهرن وٽ "نورِ مطلق" فقط حق تعاليٰ جي ذات والاصفات ئي آهي، ٻئي ڪنهن لاءِ ائين چئي نٿو سگهجي. ان 'ڪفر صريح' کي جڏهن تہ روميءَ بيان ڪيو آهي، ۽ شاعريءَ جي آڙ ۾ چيو آهي، تنهنڪري، 'مراعات' جي لحاظ سان، نڪو ڪفر آهي نڪو الحاد. ان طرح، مثنويءَ کي "هست قرآن در زبان پهلوي" بہ چيو وڃي ٿو.

اهو بہ هڪ بنيادي مسئلو آهي تہ "بهشت" بہ آهي ۽ "دوزخ" بہ آهي، ۽ انهن جو انڪار 'ڪفر' آهي.

پر غالب چوي ٿو:

هم کو معلوم هے جنت کي حقيقت زاهد،
دل کے بهلانے کو 'غالب' يہ خيال اچها هے.

حالانڪ ان انڪار سان سزا ۽ جزا، حشر ۽ نشر، گناهہ ۽ ثواب جا سڀ مسئلا خودبخود ختم ٿي وڃن ٿا، تاهم غالب کي ڪوبہ 'ڪافر' نہ چئي سگهيو آهي.

ان سلسلي ۾ اهڙن شاعرن جو هڪڙو ٻيو گروهہ بہ آهي. اهي صاحبِ مطالع، فلسفي ۽ حڪيم آهن. انهن جي تنقيد ۽ مذهب جي خلاف تشدد جو بنياد آهي، سندن حقائق بيني. اهي مذهب جي بيروح ماخذات ۽ روايات جي خلاف آهن. ان طرح، هو علم ڪلام ۽ فقہ مان پيدا ٿيل سخت گير اعتقادات ۽ احڪامات کي بہ درست نٿا سمجهن. هو مذهب جي تاويلات کي ملن ۽ مولوين، فقيهن ۽ مذهبي ماڻهن جا خود تراشيده مسئلا سمجهن ٿا، ان ڪري انهن جي ان شديد ۽ غيرمعقول انداز نظر جي خلاف بغاوت جو پيدا ٿيڻ لازمي امر ٿيو پوي.

هت علامہ اقبال جو — جنهن کي "حڪيم الامت" ۽ "ترجمان حقيقت" چئجي ٿو — هڪ قطعو پيش ڪجي ٿو. فرمائي ٿو:

زما بر صوفي و ملّا سلامي، ڪہ پيغام محمد خدا داد ندما را؛
ولي تاويل او در حيرت انداخت، خدا و جبرئيل و مصطفيٰ را.

مطلب آهي تہ اسان جي طرفان ملا ۽ صوفيءَ تي سلام هجي، جنهن الله جا احڪامات، رسول الله صلي الله عليہ وسلم جي وساطت سان، اسان تائين پهچايا، پر افسوس اهو آهي تہ انهن اصل پيغام الاهي سان گڏ پنهنجا تاويلات بہ ملائي ڇڏيا آهن ۽ ان پوري ذخيري کي 'دين' قرار ڏنو اٿن، تنهنڪري تاويلات اهڙا آهن، جو انهن کي ٻڌي، پيغام جو موڪليندڙ الله تعاليٰ، جو پيغام پهچائيندڙ جبرئيل، ۽ پيغام جو مخلوقات تائين رسائيندڙ جناب محمد مصطفيٰ صلي الله عليہ وسلم سڀ حيرت ۾ پئجي ويا!

اقبال جو مٿيون خيال نهايت سخت قسم جي چوٽ آهي، جا ملّن، مولوين، فقيهن ۽ مذهبي روايات پيش ڪندڙن تي. اقبال وانگر جي صاحب مطالع ۽ صاحب فڪر آهن، انهن بہ ملن مولوين تي سخت چوٽون ڪيون آهن. انهن جي 'چنين - چنان' جبہ و دستار، ڏاڙهيءَ ۽ عصا، حجري ۽ مڪتب، قال ۽ خيال، مطلب تہ انهن جي طرزِ حيات کي ٺي چڱيءَ طرح هدفِ ملامت بڻايو اٿن. اقبال توڙي سڀني صوفي شاعرن جي ڪلام ۾ "ملا" يا "زاهد" هڪ 'علامت' آهي، انهن بيروح ۽ بيعمل مذهبي ماڻهن لاءِ، جي بد اخلاق بہ آهن، جاهل بہ آهن، سطحي بہ آهن، ۽ ڪورذوق بہ آهن؛ ۽ جن جي سختگيريءَ ۽ ڪفر جي فتوائن ملت ۾ فساد پيدا ڪري ڇڏيو آهي. اقبال چوي ٿو:

دين ڪافر فڪر تدبير و جهاد، دينِ ملا في سبيل الله فساد!

جڏهن تہ ملا جو دين آهي الله جي راهہ کي آڙ بنائي فساد پيدا ڪرڻ، تنهنڪري جيئن هر "فرعون لاءِ موسيٰ" تيئن ڪم سواد ۽ بيذوق ملن لاءِ شاعر آهن، جي پنهنجيءَ زبان سان سندن چوڏا لاهي تا رکن. چنانچہ اهو بہ هڪ سبب آهي جو هو "تلاميذالرحمان" بنجي، شيطان جي پوئلڳن جي پويان ڦٽ لعنت جو دُرو کنيو تا وتن. صوفي شاعرن جي پوري شاعري ان رنگ ۾ رڱيل آهي. جيئن سچل چيو آهي:

"ڪٽِ ملا جي ڏوڙهہ، قاضيءَ وارو مصاوا!"

مزو اهو آهي تہ ملن ۽ مولوين جا ٺوڪيندڙ هڙئي آهن — صوفي ۽ باڪمال شخص، برگزيده روزگار ۽ صاحب ولايت، جن مان ڪنهن بہ هڪ کي نہ ملحد سڏي سگهجي ٿو ۽ نہ ڪافر، نہ زنديق نہ لادين. ملا، مولوي ۽ ڪوڪلا ۽ بيروح مذهب پرست پنهنجي دفاع ۾ بهرحال انهن کي خلاف شرع چوندا رهيا آهن، پر

اهل نظر ته چڱيءَ طرح ڄاڻن ٿا ته انهن ڳالهين جا اهي وجد آور نغما ۽ روح پرور گيت نفساني غلاظت، دلي خباثت، رذالت ۽ ذلت آميز نفرت مان پيدا ٿي نٿا سگهن. جُون ٿا ته شيطان پيو سڀڪجهه ڄاڻي، پر شاعري ڪونه ڄاڻي. سو، مڙيان شاعر ته اهي آهن، جن جي ڪلام کي 'الهام' جيو ويو آهي، 'روح القدس جو فيض' جيو ويو آهي، 'موهبت ۽ ڳالهين' جيو ويو آهي. يقين آهي ته اهڙن برگزيده روزگار عارفن جي زبان مان ان نموني جي ڦِٽ لعنت نڪري، تنهن ۾ ڪو ته راز هوندو، ان جو ڪو ته ڪارڻ هوندو! هرويرو اهي شاعر ڇنا ڪين ٿي پيا آهن، جو هڪ طرف مذهب تي پيا کلون ڪن، ته ٻئي طرف مذهبي ماڻهن تي پيا ٺٺوليون ڪن. آخر اهلِ علم ماڻهو اڄوڪن مذهبي ماڻهن جي پا در هوا ۽ معلّق، غير سنجيده ۽ نامعقول، غيرافادي ۽ خلافِ مشاهده معتقدات کي ڪيستائين اکيون ٻوٽي مڃيندا رهندا؟

اها جنگ رڳو مسلم تاريخ ۾ ڪانه آهي، پر هڙني مذهبن ۾ ان قسم جا باغي ۽ صوفي پيدا ٿيا آهن، جن هندن، ٻڌن، زردشتين، مجوسين، ۽ ڪرستانن جي لاڪ لاهي رکي آهي. آخر ملا ۽ پنڊت، پروهت ۽ برهمڻ، راهب ۽ پوپ جي دم پختم، اسرارِ درون پرده ۽ مخفيات تي هن دور جو صاحبِ علم انسان ڪيئن ٿو ايمان آڻي سگهي؟ ڪيئن دُور از عقل خرافات ۽ محض ڏند ڪٿائن کي ڪو اهلِ عقل مڃڻ لاءِ تيار ٿيندو؟ يورپ ۾، بقول مٿيوآرنولڊ، اها عبرانيت ۽ يونانيت جي جنگ رهي آهي؛ ۽ واعظ ۽ زاهد، شيخ ۽ پارسا، قاضيءَ ۽ مفتيءَ جي نظريي کي 'فاسطينيت' سڏيو اٿس. يورپ ۾ رؤسو ۽ والٽيئر جي انقلاب انگيز جد و جهد جو تاريخي پس منظر اهائي انڌي تقليد ۽ مذهب پرستي رهندي آئي آهي. خود مسلم تاريخ ۾ غزالي ۽ بوعلي سينا، ابن رشد اندلسي ۽ رازي، ابن تيميه ۽ امام رباني، شاهه ولي الله ۽ جمال الدين افغاني، سرسيد احمد ۽ اقبال، مولانا عبيدالله سنڌي ۽ علامه مشرقي وغيره به ته 'ملا' جي رد عمل جي پيداوار آهن. انهن 'ملا' جي ظاهردارانه تڪلّف، چڪ مڪ، عبادت ۽ رياضت، مذهب ۽ مسلڪ، عقائد ۽ دلائل جون ڌڄيون اڏائي ڇڏيون آهن. انهن 'ملا' جي تاويلات اڳيان ڪڏهن به ڪنڌ نه جهڪايو آهي. اهي اول کان آخر تائين باغي رهيا، ۽ ان بغاوت تي قائم رهيا؛ فرسوده خيالات، 'مُلا' جي توهمات ۽ دين جي غلط تاويلات کي ڪڏهن به نه مڃيائون. باقي رهيا "شاعر"، سي ان قسم جي فرسوده، نظام کي تسليم ڪن، ۽ "تلاميذ رحمان" به سڏائين، سو به ته ناممڪن آهي. پيو ته 'اصلاح' جي تقاضا اها آهي ته اهڙي ڪذب ۽ افترا جي خلاف علي الاعلان جنگ ڪئي وڃي، ۽ عوام الناس کي حقيقي حالات کان واقف ڪيو وڃي.

مُلا جي بيروح ۽ بيرنگ، فرسوده ۽ بيڍول نظريءِ حيات سان شاعرن جي ان ڪري به جنگ آهي، جو سندس زندگي آهي سُڪي ۽ بي لچڪ، بيذوق ۽ بيرنگ رهبانيت واري، خشڪ؛ حالانڪ اسلام ۾ رهبانيت جائز نه آهي. "لا رهبانيت في الاسلام". ان ڪري سندس نظام حيات به آهي خشڪ ۽ بيرنگ، بيروح ۽ راهبانه، محدود ۽ منجهيل، پيچيده ۽ زوليده، فڪر ۽ ڪاوش کان محروم، زندگيءَ جي زنده ۽ پائدار حقائق کان خالي، زندگيءَ جي ولوله انگيز مقصد ۽ روح آفرين خلش کان نا آشنا: نه سندس دل ۾ رقت نه مروت، نه حدت نه حرارت، نه سوز نه ساز! اها زندگي ته ڄڻ هڪ قسم جو 'موت' آهي. ڀلا اهڙي زندگي به ڪا حقيقت رکي ٿي؟ ان زندگيءَ کي به ڪو مثالي نظام بنائي سگهجي ٿو؟ ان بيذوق ۽ بيڪيف، بيسرور ۽ بيحضور، خلوت نشين ۽ گوشه گير نظامِ زندگي کي ڪا معنوي ۽ حقيقي حيثيت ڏيئي سگهجي ٿي؟ ملا ۽ مذهبي پيشوا جي ان غليظ ۽ بيروح زندگيءَ تي جڏهن تقدس جو مخمل زرين وڌو وڃي ٿو، تڏهن ڇا ٿو محسوس ٿئي؟ آءٌ مذهبي ماڻهن جي نجي ۽ ذاتي بود و باش، فقر ۽ قناعت، مسڪينيءَ ۽ مفلوڪ الحالي متعلق ڪا به راءِ نٿو ڏيان. سندس اها حالت موجوده سماجي بدحاليءَ ۽ معاشي ناهمواريءَ جي ڪري آهي؛ اگرچ هو ان تي ڪفايت ۽ قناعت ڪريو ويٺا آهن ۽ موجوده استحصال بالجبر جي کين ڪا خبر نه آهي، نڪو هو معاشيات ۽ اقتصاديات جو مطالعو ڪن ٿا. منهنجي بحث جو تعلق انهن عالمن ۽ بزرگن جي ديني نظريات سان آهي، جن جا ماخذات فرسوده روايات تي مشتمل آهن. ان پس منظر ۾ سوچي، علامه اقبال، مولانا سنڌي، جمال الدين افغاني ۽ علامه مشرقيءَ پارا عالم ان کي "مُلا ازم" سڏين ٿا، ۽ ان ئي سلسلي ۾ هو 'ملا' ۽ 'زاهد' کي هدف ملامت بنائين ٿا، ۽ انهن جي ئي زندگيءَ کي بيروح ۽ بي مقصد چيو ويو آهي. لهذا، اسان جي شاعرن ۽ مفڪرن جي جُهد به انهن جي 'نظام ۽ فڪر' تي آهي، ۽ نڪو انهن جي 'ذات' تي، ڇالاءِ ته هو پنهنجي ذات جي لحاظ سان هن سماج جا اهڙائي مظلوم افراد آهن، جهڙا مزدور، هاري، ۽ ٻيا وچئين طبقي جا ماڻهو. هن دور جا شاعر ۽ فنڪار، اصل ۾، اهڙيءَ بيروح زندگيءَ تي تنقيد ڪن ٿا. هو انسان ۾ زندگي جي رنگيني، ذوق ۽ ڪيف، سرور ۽ حضور، سوز ۽ ساز کي پيدا ڪرڻ جا قائل آهن. سندن فن، ان صحتمند ۽ حيات پرور بغاوت جو ئي مبلغ آهي.

ان قسم جي بغاوت قديم ۽ جديد، ٻنهي گروهن ۾ موجود آهي. اهي صاحبِ شعور ماڻهو چاهين ٿا ته 'اخلاقيات' جو بنياد حلال و حرام جي حلت ۽ حرمت جي احڪامات تي ته بيشڪ آهي، پر قوتِ نافذه لاءِ به ڪي شرط ۽ اصول آهن. شرع ۽ فقه، مذهب ۽ ڌرم ته چڱا، پر انهن کي ضابطهءِ فوجداري، پوليس ۽ خفيه پوليس، قيد و بند، ڌمڪن ۽ هڻڻ، ڏڙڪن ۽ دلاسن، دٻاءُ ۽ جبر سان ته پوريءَ انسانذات

تي مسلط ڪري نٿو سگهجي. انسان ۾ اول ته علم پيدا ٿئي، فهم پيدا ٿئي، پنهنجي شرف ۽ فضل جو احساس پيدا ٿئي، ۽ ان ڪان سواءِ، ”خلق الانسان ضعيفا“ وانگر، هن ضعيف الخلقت ۾ ڪا ذميدارانه قوت پيدا ٿئي، تڏهن ته حلت ۽ حرمت جي اصولن تي سورهن آنا هلي سگهندو. اهو ئي ڪارڻ آهي جو پوري انساني تاريخ ۾، انبياءِ ڪرام ۽ اولياءِ عظام کان سواءِ، باقي مڙيئي مخلوقات، ٿلهي ليکي، گنهگارن جي ئي آهي. ايترو آهي ته هر دور ۾ حلت ۽ حرمت، اخلاقيات ۽ شرع جا نوان نوان اصول سي بيشڪ ٺهندا آيا آهن، باقي جيستائين عمل جو تعلق آهي، سو ته نه ٿيڻ جهڙو رهندو آيو آهي. صالح ماڻهو آڻي ۾ لوڻ جي برابر به نه رهيا آهن. ان طرح اهو به هڪ سوچڻ جهڙو مسئلو رهندو آيو آهي ته اهي مذهبي ماڻهو، محتسب ۽ واعظ، ظاهر ۾ ته سياهڪارن کي وتن دُرن سان ڪُٽيندا، پر

چون بہ خلوت مي روند، آن ڪار ديگر مي ڪنند!

انهن جي بداخلاقي ۽ بدعملي جڏهن ته عوام تي روشن ٿي رهي، تڏهن 'شاعر' اگر سندن خبر استعاري جي آڙ ۾ نه وٺن، ته پيو ڪير چئي سگهندو! شرع ۽ قانون ته ٿيا انهن جي هٿ ۾.

اتي، بطور جملہ معترضہ هڪ لطيفو عرض ڪرڻ ضروري ٿو سمجهان. اهو هي آهي ته هڪ پيري، حضرت عيسيٰ عليہ السلام جي دور ۾، ڪنهن گنهگار کي مذهبي ماڻهن سنگسار پئي ڪيو. سندن پڇا تي عالمن ٻڌايو ته هن زنا جو گناهہ ڪيو آهي، تنهنڪري، شرح موسوي جي حڪم موجب، کيس پٿرن سان ماريون ٿا ۽ اوهين به ان ۾ شريڪ ٿيو. حضرت عيسيٰ عليہ السلام فرمايو:

”بيشڪ، سزا ته چڱي، پر هن کي اول آهو پٿر هڻي، جنهن پاڻ پنهنجيءَ عمر ۾ زنا نه ڪيو هجي!“

سندن ان ارشاد تي راهب سڳورا لڳا هڪٻئي جي منهن ۾ نهارڻ. ڳالهہ کين دل سان لڳي ته گنهگار ته سڀ ئي آهيون، البت سزا ان کي ٿي ملي، جو پڪڙجي ٿو سگهي: اسان کي اڄا ته پنهنجا ڪيئا ڪرتوت پيا ڦٻن، جي پڪڙجي پياسون ته پوءِ پنهنجو به اهو حال ٿيندو. ائين سوچي، سڀ ميدان ڇڏي ڀڄي ويا. خير، هيءَ ته هڪ بلند درجي جي اخلاقي ڳالهہ هئي. هن دور لاءِ ته ائين نٿو سوچي سگهجي. هن تهذيب ۽ تمدن جي اصلاح لاءِ آخر ته قانون به گهرجي. ايتري آزادي ۽ ڇڙواڳي به واقعي چڱي نه ٿيندي.

ڳالهہ شروع ڪئي سين شعر و شاعريءَ تان. سو، مطلب اهو آهي ته 'شاعر' ڪنهن کي به نٿا معاف ڪن نه عوام ۽ خواص کي، نه وزير ۽ امير کي، نه شاهہ ۽ شهنشاهہ کي، نه فقير ۽ گدا کي، نه محتسب ۽ مفتيءَ کي، نه ملا ۽ مولويءَ

ڪي، جن جي زندگي آهي مشيني ۽ خشڪ، اگر ان ۾ روح نه پيدا ٿيو ته پوءِ اها موت کان بدتر آهي. هوئڻ به زندگي خشڪ ۽ مرده چيز آهي. ان جي بيحسيءَ ۽ مردگيءَ، جمود ۽ خشڪيءَ کي ٽوڙڻ لاءِ ضروري آهي ته منجهس احساس ۽ بصيرت، رنگيني ۽ شيريني به ڪنهن حد تائين پيدا ٿئي. ان ۾ سوز ۽ ساز، ڪيف ۽ ذوق، وجدانيات ۽ جماليات جا ڪجهه اثر ۽ نقش پريا وڃن. رڳو رهبانيت ۽ پڌزم واري ترڪِ دنيا تي ته پوري انسانذات هلي ڪانه ٿي سگهي.

انسان جي زندگيءَ جو مقصد هوئڻ به بلند آهي. انسان جو مقام ۽ منصب هن ڪائنات ۾ اهو آهي ته هو هن ڪائنات کي سينگاري ۽ سنواري، ان ۾ حسن ۽ دلڪشي پيدا ڪري، ان جي خزانن کي کولي، ۽ ان ۾ ڪيف پيدا ڪري؛ شر کي دفع ڪري، ۽ خير کي فروغ ڏئي؛ انسان کي توهمات ۽ خرافات جي زنجيرن مان آزاد ڪري، کيس روان ۽ دوان ڪري؛ هلڻ سيکاري ۽ هلائي، ۽ ان ۾ امنگ ۽ ولولو پيدا ڪري؛ انسان جي جبلي ۽ فطري خواهشات جو هڪ حد تائين احترام ڪري، ان کي درست ۽ جائز حدن ۾ استعمال ڪري؛ فساد کي مٽائي، ۽ امن پيدا ڪري، ۽ ظلم ۽ ڏاڍ سان وڙهي، عدل ۽ انصاف لاءِ ڪوشش ڪري.

ان جدوجهد ۾ شاعرن جو به وڏو حصو رهي ٿو. رندي ۽ مستي، ڪفر ۽ گناهه، 'خمريات' ۽ 'ڪفريات' جي پردي ۾، انهن جو ڪجهه چيو آکيو آهي، سو انساني فڪر جي آخري منزل تائين پهتل آهي. سماج جو ڀيو ڪو به فلسفو اهڙو همه گير نه آهي، جهڙو 'بزمِ ساقي' جو آئين ۽ دين! مطلب اهو، ته انسان زنده رهي، زندگيءَ جو ثبوت پيدا ڪري، جدوجهد ۽ حرڪت ۾ رهي. مولانا روميءَ چيو آهي ته "جمود ۽ خموشيءَ کان بهتر آهي، بيهوده ڪم." اسٽيونسن چوي ٿو: "مرده هئڻ جي بدران، ماڻهو مجرم هجي، اهو چڱو." برائوننگ لکي ٿو ته "هر ناڪامياب هستيءَ تي منهنجو اهو الزام آهي ته ان پنهنجي شمع روشن چو نه ڪئي، ۽ پنهنجي حوصلي ۽ امنگ جو اظهار چو نه ڪيو؟ پوءِ ڀلي ته 'خير' نه ڪري سگهيو، پر 'شر' ته ڪري سگهيو ٿي!"

مطلب اهو آهي ته 'ڪفريات' ۽ 'خمريات' جو شاعريءَ ۾ هجڻ، بذاتِ خود ڪو خراب نه آهي. شاعري، پنهنجي فن جي حيثيت سان، ڪا مخرب الاخلاق شيءِ نه آهي. اگر ڪنهن ناقص العقل ماڻهوءَ جو اخلاق اهڙن شعرن پڙهڻ شرط خراب ٿيو وڃي ته پوءِ مٿس حيف آهي! سندس صلاحيت جي ڪمي ۽ اخلاقي ضعف ئي جوابدار چئبا، رڳو "شاعر ۽ شاعريءَ" کي چو الزام ڏيڻ گهرجي. بقول لطيف:

"ڪيري ڪَنِ نه پاڻَ، وايون ڪن و يچن سين!"

هت نموني طور حڪيم الامت علامه اقبال جو هڪ شعر، 'خمريات' مان آهي، پيش ڪجي ٿو:

زمانہ آئيگا مئي پرستي کا، عام ديدارِ يار هوگا،
بنے گا سارا جهان، ميخانہ، هرکوئي باده خوار هوگا!

چا مطلب؟ علامہ ائين ٿو چئي چا تہ اڄڪلهہ جو شراب تي بندش آهي، عام جام نٿو ملي، موالي وڏن سورن سان ٿا هٿ ڪن ۽ پوءِ بہ لڪي لڪي ٿا واپرائين، قانون ۽ مذهب جي گرفت ڪان، مئي پرستي ناجائز ۽ حرام آهي: ان سان گڏ 'عشق' تي بندش آهي ۽ معشوق وتي لعنت ملامت ڪان لڪندو ڇپندو، وڏن حيلن سان ڪا گهڙي وصال جي ميسر ٿئي ٿي، نہ تہ عاشق وتي اوباسيون ڏيندو، وتي واجهائيندو ۽ نوسيندو: سو اسان موالين جون دعائون چاڻ آگهيون، زمانو چاڻ آيو جو قانون ۽ مذهب خود اجازت ڏيندا، ڪابہ جهل پل نہ رهندي، شراب عام هوندو، ۽ معشوقن جون قطارون هونديون، عام ديدار هوندو، ڪابہ بندش نہ هوندي، اصل پورو ڪارخانو ئي بدلجي ميخانو ٿي ويندو، ۽ هرڪو امير ۽ غريب، ملا ۽ مولوي، شراب خور بنبو!... اگر ڪو مت جو موڙهو، احمق نقاد، علامہ جي علامات ۽ ڪنايات ڪي نہ سمجهي سگهي — اهو نہ سمجهي تہ سندس "زماني" جو مطلب چا؟ "مئي پرستيءَ" مان مراد چا؟ "ديدار عام" جو مفهوم ڪهڙو؟ ۽ "يار" ڪنهن کي ٿو چوي؟ "ساري جهان جي ميخاني بنجڻ" مان سندس ڪهڙو مفهوم ٿو ادا ٿئي؟ ۽ هرڪنهن ماڻهوءَ جي "باده خوار" بنجڻ ۾ سندس ڪهڙو راز سمايل آهي؟ — تہ پوءِ اهڙي ناقد کي گهرجي تہ پنهنجي دماغ جو علاج ڪرائي. سخن گستري بہ وڏو فن آهي، پر ان جو 'پروڙڻ ۽ پرکڻ' ان ڪان بہ وڌيڪ ڏکيو فن آهي. "عرفي" چوي ٿو:

شعر گفتن گرچہ دُرّ سفتن بود،
ليک فهميدن بہ از گفتن بود!

يعني، شعر چوڻ اگرچ موتين پوئڻ وانگر وڏو جو ڪم آهي، نازڪ ۽ لطيف فن آهي، پر ان جو پرکڻ ۽ پروڙڻ، موتين پوئڻ کان بہ بهتر ۽ باريڪ ڪم آهي. ڀلا، جنهن ويچاري کي نہ شاعرانہ لوازمات جو پتو، نہ فني علامات جو پتو، نہ ڪنايات ۽ استعارات جي خبر، اهو ويهي مٿئين شعر جو مطلب ڪندو، تہ پوءِ يقيناً بوڙ هاريندو! هن 'فن' جي اهم خصوصيت اها آهي تہ هت مدح، قدح جي صورت ۾ ٿئي ٿي؛ امر، نهيءَ جي صورت ۾؛ ۽ اقرار، انڪار جي صورت ۾. هت ڪفريات ۽ خمريات جي آڙ ۾ اخلاقيات جي تبليغ ڪئي ٿي وڃي:

لطافت بي ڪثافت جلوه پيدا ڪر نهين سڪتي!

لطيف چيو ۾:

سنڌ ڙيا شراٻن جون کوهه پچارون ڪن،
جنھن ڪات ڪلالن ڪيا، مونيو پوءِ وڃن،
پڪون سي پيئن، سر جني جا سٽ ۾.

تہ چا، هت بہ اقبال واري "مئنوشي" آهي؟ ڳالهہ تہ شاهہ رکو "شراب" جي ٿو ڪري! بلڪل ان طرح، فارسي ۽ اردو، عربي ۽ سنڌي شاعرن جي 'خمريات' جو ڪونہ ڪو تاويل آهي، ڪونہ ڪو سهڻو تعبير آهي؛ انهن جي علامتن ۾ ڪونہ ڪو پس منظر سمايل آهي. پر جي ڪو ان فن کان آشنائي نہ آهي، تہ پوءِ ان تي ڪابہ معيار نہ آهي. شاعرن جي عقده ڪشائي ۽ گُهر ريزي تہ هر حال ۾ مبارڪ آهي. انهن جي خمريات ۽ ڪفريات ۾ تہ ڪا معنيٰ سمايل آهي، ڪنهن کي سمجهہ ۾ نہ اچي تہ اهو سندس ڏوهہ آهي.

چونڊا آهن تہ وڏا گرنگ فقير جڏهن ڪنهن کي پنهنجي سڃي ڏاڳي ۾ آڻيندا آهن، تڏهن ان کي ٻئاءَ ڏيئي اول 'ڪيميا' سيکاريندا آهن، ۽ پوءِ درويشي. بلڪل ان وانگر وڏن وڏن درويش صفت بزرگن نہ فقط خمريات ۽ ڪفريات کي 'ڪيميائي خال' سمجهي ان متعلق شعر چيا آهن، بلڪ سندن تصنيف ۽ تاليف ۾، ملفوظات ۽ مقالات ۾ بہ اهڙا شعر استعمال ٿيل ملن ٿا. وڏن وڏن ڪاملن ۽ عارفن، پنهنجي ڪمال کي لڪائڻ لاءِ، انڪسار منجهان چيو آهي:

يہ مسائلِ تصوف، يہ ترا بيان، 'غالب'،
تجهے هم ولي سمجهتے، جو نہ بادہ خوار هوتا!

ان مان اهو ثابت آهي تہ بادہ خوار بہ مسائلِ تصوّف سمجهي سگهي ٿو، پر بادہ خوار چئي پاڻ کي لڪائي ٿو. بهرحال مئي، شراب، ميڪدو، جام، صراحي ۽ ساقي — اهي سڀ استعارا آهن؛ جي سڀني شاعرن مختلف خيالن سان، مختلف پس منظر ۾ آندا آهن. ڪن 'معرفت' کي بيان ڪيو آهي؛ ڪن پنهنجي نقطہءِ نظر کي:

"هر گلِ را رنگ و بوئي ديگر است."

مطلب جي ڳالهہ اها آهي تہ شاعرن جي ڪفريات ۽ خمريات ۾ ڪو بہ گناهہ جو مفهوم ڪونہ آهي؛ فقط انهن جي علامات ۽ ڪنايات کي سمجهڻ جي ضرورت آهي. شاعر ڪڙي سٽي پياري، هڪ اهڙي مزاج ۽ مذاق جي تربيت ڪن ٿا، جي وجدانيات جي تاثر کان محروم نہ رهجي وڃن. هوئڻ تہ اسان جي قديم توڙي جديد شاعريءَ ۾ روحانيت ۽ پاڪيزگي، خودداري ۽ سپردگي، خستگي ۽ بي نفسي، ترڪ ۽ غنا، فقر ۽ قناعت؛ بلند نظري ۽ بلند حوصلگي؛ درسِ عمل ۽ جدوجهد، يگانگي ۽

بيگانگي، وحشت ۽ مانوسيت، بي نيازي ۽ استغنا، خودي ۽ بيخودي، شڪر ۽ شڪايت، خلوص ۽ سادگي، عصيان ۽ شرم عصيان، توبهہ ۽ انابت، اميد ۽ نااميدي، تسليم ۽ رضا، هجر ۽ وصال، اضطراب ۽ سڪون، مطلب تہ مڙني انساني اوصاف ۽ جذبات جي ڪافي ترجماني ڪئي ويئي آهي. بالخصوص اسان جي صوفي شاعرن جو موضوع ئي آهي الاهيات ۽ تزڪيہ نفس. ان سلسلي ۾ فارسي، اردو، سنڌي، هندي، سرائڪي، پشتو، بنگلہ ۽ پنجابي زبانن ۾ ڪافي ذخيرو موجود آهي.

چند شعر عرض رکجن ٿا:

ٺٺڪ رهے حرم و دير کے دو راهے پر،
خلاف جا نہ سکے شاهراهِ فطرت کے. (ياس يگانہ)

ميري هستي شوق پيهم، ميري فطرت اضطراب،
کوئي منزل هو مگر گذرا چلا جاتا هون مين. (جگر)

تمنائون مين الجهايا گيا هون،
کهلونے دے کے بهلايا گيا هون! (شاد)

سخت مشکل هے شيوهٔ تسليم،
هم بهي آخر کو جي چرانے لگے. (حالي)

وه زنده هم هين کہ هين روشناسِ خلق، اي خضر،
نہ تم، کہ چور بنے عمرِ جاودان کے لئے! (غالب)

بندگي مين بهي وه آوارهٔ و خود بين هين کہ هم،
الٹے پهر آئے درِ کعبہ، اگر وا نہ هوا! (غالب)

دل پهر طواف کوي ملامت کو جائے هے،
پندار کا صنم کده ويران کئے هوئے. (غالب)

ملے جلے هين عذاب و ثواب کے مفهوم،
رموزِ عشق هين، اي شيخ، دينيات نهين. (فراق)

سلامتي کي جنهين خبر تهي، کنارے درياکے رک گئے وه،
مگر جنهين خواهشِ گهر تهي، وه جا گرے بحرِ پُر خطر مين. (عبرت گورکپوري)

احسان ناخدا کے اٹهائے ميري بلا،
کشتي خدا پہ چوڙ دون، لنگر کو توڙ دون. (ذوق)

'ظفر' آدمي اس کو نہ کهيے گا، هو وه کتنا هي صاحبِ فهم و ذکا،
جسے عيش مين يادِ خدا نہ رهي، جسے طيش مين خوفِ خدا نہ رها. (ظفر بادشاهہ)

شگفته رهتي هي خاطر هميشه،
قناعت ڀي بهار بي خزان هي. (آتش)

فقر کي ڪوچي سين قدر دولت دنيا نهين،
ٺوڪرين کاتي هين يان پارس سي پٿر سيڪڙون. (آتش)

ڪفر و اسلام ڪي ڪچه قيد نهين هي 'آتش'،
شيخ هو يا ڪه برهمن هو، پر انسان هوتي. (آتش)

جهل خرد ني دن يه دکهائي،
گهٽ گئي انسان، بڙه گئي سايي. (جگر)

ان قسم جي عارفانہ شاعري به انهن ڪئي آهي، جن جو ڪلام خمريات ۽ ڪفريات، جو مرقعو آهي. لطيف ۽ سچل، خواجه فريد ۽ سلطان باهو، بلاشاهہ ۽ بيدل پارن شاعرن جو ڪلام، ان طرح، دينيات ۽ اخلاقيات سان ڀريو پيو آهي.

لطيف فرمائي ٿو:

ڦيريا پسي ڦيڻ، ڪرين ڪير نہ چڪيو،
دنيا ڪارڻ ڏين، وڃائي ولها تيا.

سچل، پنهنجي رندي ۽ مستيءَ هوندي به مناجات جي رنگ ۾ چوي ٿو:

ننگڙا نماڻي دا جيوين تيوين پالڻا!

قليچ چوي ٿو:

دنيا ۾ دل جو مطلب پورو ٿيو تہ ڇا ٿيو!

بيدل فرمايو آهي:

آڪران دي وچ جوئي آڙيا، عشق دي چاڙهي منُول نہ چڙهيا.

الغرض اها حقيقت ثابت ٿي چڪي آهي تہ اسان وٽ شاعريءَ ۾ اخلاقيات جو موضوع ڪڏهن براهِ راست پيش ڪيو ويو آهي، ۽ ڪڏهن استعاري جي آڙ ۾، ڪفريات ۽ خمريات جي واسطي سان. فن شاعري هڪ وسيع الاطراف فن آهي، ان کي مطالع ڪرڻ کان سواءِ ڪا به فتوا ڏيڻ جهل آهي.

بهرحال، اسان جي شاعرن جتي پنهنجي ماحول جي ترجماني ڪئي آهي، اتي پنهنجي ذاتي واردات کي به بيان ڪيو آهي؛ جتي مجازي عشق جي ڪيفيات کي آندو آهي، اتي فلڪ الافلاڪ تائين رسائي به حاصل ڪئي اٿن؛ جتي دير و حرم جي فرق ۽ امتياز کان بالا ويا آهن، اتي زهد ۽ عبادت جي تلقين به ڪئي اٿن؛

جتي مذهب ۽ ملت جي امتياز ۽ ورق کان سواءِ انسانيت ۽ محبت، اخوت ۽ مساوات جو سبق ڏنو اٿن، اتي خوديءَ ۽ خود داريءَ جو درس به ڏنو اٿن؛ جتي الاهيات جي مسئلن تي لکيو اٿن، اتي قلبي عرفان جي حالات تي به لکيو اٿن؛ جتي خدا آگاهيءَ جا رموز ۽ اسرار ڇنڊيا اٿن، اتي عرفانِ نفس ۽ خود آگاهيءَ جا انوار به بيان ڪيا اٿن؛ جتي مرشدِ ڪامل ۽ رهبرِ حقيقي جي نظر عنايت کي بيان ڪيو اٿن، اتي مجازي حسن ۽ جمال جي تصويرن کي به چٽيو اٿن: الغرض، اسان جن شاعرن انساني حيات، ڪائنات ۽ خالقِ ڪائنات جي سڀني خارجي ۽ داخلي تعلقات کي بيان ڪرڻ ۾ ڪابه ڪسر باقي نه ڇڏي آهي. باقي فني طور، رنگ آميزيءَ ۽ مبالغ آرائيءَ، ڪنايه بازيءَ ۽ سخن گسترانه تعليءَ کان ته ڪوبه ٻچي نه سگهيو آهي. پوءِ اهو ڀلي ته عابد ۽ زاهد هجي، تارڪ ۽ فقيه هجي، شاعر هجي، يا جام بدست ۽ صراحي در بغل، رند بلا نوش هجي:

بنتي نهين هے، ساغر و مينا ڪهے بغير!

شاعريءَ ۾ 'ڪفر'

ڪفر، جنون ۽ عشق جا ڪنايا ڇو پيدا ٿيا؟

اهلِ نظر لاءِ، اشارو ڪافي آهي. اسان هن کان اڳ ان موضوع متعلق چڱيءَ طرح سان ڇنڊڇاڻ ڪري چڪا آهيون. پر جڏهن ته "بزم مين اهل نظر بهي هين تماشائي بهي"، تنهنڪري ان عنوان کي پنهنجي بحث لاءِ مستقل حيثيت ڏجي ٿي.

فنِ شاعريءَ جي ارتقا ۽ ان جا مختلف الاطراف تجربا ۽ مختلف النوع مثال، انهن جي ڇنڊڇاڻ، پروڙ ۽ پرک، هڪ عملي ۽ عمراني بحث آهي. شاعريءَ جي تاريخ کي سمجهڻ لاءِ هند ۽ يونان، عرب ۽ ايران، مصر ۽ عراق جي قديم آثارن کان وٺي اڄ تائين پورو دفتر مطالع ڪرڻ جهڙو آهي. ان سلسلي ۾ ويد، زنداوستا، بائبل ۽ گيتا جهڙن مذهبي ڪتابن کان سواءِ پراڻا نوشتا ۽ ڪتبا، صحيفا ۽ آثار به مطالع ڪرڻ ضروري آهن. اهو سارو دفتر انسان جي جذبات ۽ خيالات جو ترجمان آهي. جڏهن ته اسان جو تعلق هن جديد دور سان آهي، تنهنڪري اهو دفترِ پارينه اسان جي مطالع ۽ تلاش کان بعيد به آهي، ۽ غير ضروري به.

مٿين عنوان متعلق اهو عرض ڪرڻ ضروري آهي ته هن مسئلي جو تعلق براهِ راست اسلام سان آهي. ڏسڻو اهو آهي ته مسلم شاعرن جي شاعريءَ کي اسلام ڪيئن متاثر ڪيو آهي، يا ٻين لفظن ۾ ائين چوڻ گهرجي ته 'اسلام' مسلم شاعرن جي احساس ۽ شعور کي شستہ ۽ پختہ ڪرڻ ۾ ڪهڙو حصو ورتو آهي. اهو بحث

۽ نهايت طويل ۽ تفصيل طلب آهي. اگر مختصر طور فقط ايترو چئجي ته 'اسلام' مسلم شاعرن ۾ فڪر ۽ نظر جي بلندي ۽ پاڪيزگي پيدا ڪئي آهي، ته منهنجي خيال ۾ ايترو جواب ئي ڪافي آهي. ان سلسلي ۾ صوفيائي ڪرام جا دفتر دليل طور پيش ڪري سگهجن ٿا، جي پنهنجي دور ۾ امن ۽ ايمان جا پيامبر هئا، اخوت ۽ مساوات جا داعي هئا، تزڪيہ نفس ۽ بلنديءَ ڪردار جا مبلغ هئا.

غور طلب مسئلو اهو آهي ته شاعريءَ ۾ منفي اثرات جن مختلف طريقن سان پيدا ٿيا آهن، اهي آهن افادي، پر پنهنجي ظاهري لباس ۽ انداز بيان، منطقي ۽ لفظي حيثيت جي ڪري آهن تعجب انگيز. اسان جي مسلمان شاعرن جي پوري شاعريءَ جي جائزي وٺڻ ڪان پوءِ، انهن جي علامات ۽ استعارات کي سمجهڻ ڪان پوءِ، ائين ئي چئي ٿو سگهجي ته گويا مجازاً سندن شاعرانو مذهب 'ڪفر' ئي هو.

شاعرن محراب ۽ ممبر، زاهد ۽ شيخ جي حق ۾ جي بيباڪيون ۽ گستاخيون ڪيون آهن، ۽ جنهن شوخ ۽ شديد رنگ ۾ ڪفر جا ڪلما پڙهيا آهن، تن جي بار بار دهرائڻ جي ڪا خاص ضرورت نہ آهي. ڇالاءِ ته علمي طور اهي شاعر اسلام سان وابستہ رهيا ۽ صاحبِ علم ماڻهن ۾ شمار ڪيا وڃن ٿا. البتہ شاعريءَ جي دنيا ۾ سندن پروازِ خيال نهايت عجيب غريب نموني ۾ رنگ رچايا آهن. اگر منطقي سطح تي رکي، اها پوري شاعري پرکي وڃي ته پوءِ اهو 'تضاد' پڙهندڙ لاءِ، ڪنهن حد تائين پريشان ڪُن ضرور ثابت ٿئي ٿو. فرق اهو آهي ته شاعر جي احساس ۽ شعور جي وسعت ۾ زندگيءَ جا بظاهر متضاد ۽ متصادم عناصر پاڻ ۾ ڪو بہ معنوي ۽ علمي اختلاف نٿا پيدا ڪن. هڪ سڪون بخش ۽ اطمينان وارو توازن صاف صاف نظر اچي رهيو آهي. مزاج جي ان ڪيفيت جي ترجماني هن طرح ڪئي ويئي آهي:

در ڪفِ جامِ شريعت در ڪفِ سندانِ عشق،
هر هوسناڪي نہ داند، جام و سندان باختن.

اها بہ حقيقت آهي ته مسلم شاعرن جي اها ڪفر نوازي صدين ڪان وٺي متواتر هلندي آئي آهي، ۽ مسلمانن وٽ وڏي قدر ۽ تحسين سان ڏٺي ۽ پڙهي ويئي آهي. ان جو سبب اهو آهي ته اسان جي شاعريءَ جون روايتون، خواص توڙي عوام جي ذهن ۾ اهڙيون ته رلجي ۽ مسجي ويون آهن جو انهن ۾ بہ "جام، سندان باختن" سان هڪ قسم جو متوازن برتاءُ پيدا ٿي چڪو آهي. اها بہ ظاهر ڳالهہ آهي ته شاعري انسان جي لطيف، ۽ باريڪ ۽ جذباتي تندن ۽ تارن کي ڇيڙڻ ۾ جادوءَ جهڙو اثر پيدا ڪري ٿي. اهو اثر آهي جذباتي ۽ وجداني پر آهي ڏاڍو ديرپا ۽ سخت گير. ان اثر کي زائل ڪرڻ ڪا سولي ڳالهہ نہ آهي.

باوجود ان جي، سوچڻ جهڙي ڳالهه اها آهي ته انَ ڪفر جي آخر نوعيت ۽ ماهيت آهي ڪهڙي؟ آخر ان قسم جي شاعري ڪهڙي روح جي ترجمان آهي؟ آخر اها شاعري اسان جي ذهن ۽ فڪر تي ڪهڙا اثر ۽ نقش وجهڻ گهري ٿي؟ شاعر اها ڪافرانه شاعري اسان تائين استعاري ۽ تمثيل، تشبيهه ۽ ڪنايي جي وسيلي سان پهچائي ڇو ٿو؟ خاص طرح سان فارسي، اردو ۽ سنڌي شاعري ان ئي منهينءَ ترار جي ڌار تي وزن قائم رکيو ٿي اچي.

اسان جو شاعر جذبات جو ڌڻي آهي ۽ سندس قوتِ متخيله وسيع لاطراف به آهي ۽ سريع الاثر به. شاعر ڪي هڪ خيال ٿو پيدا ٿئي، جو اصل ۾ جذبي جي سطح تي اڀري ٿو. ان خيال کي شعر جي قالب ۾ پلٽڻ لاءِ ڪا نه ڪا خارجي تصوير ڳولڻي پوي ٿي. گويا، اها ڪفرنوازي ۽ سندس اهي متعلقات ۽ شعري لوازمات اهي تصويرون آهن، جن جي واسطي سان شاعر پنهنجي خيال کي اسان تائين پهچائڻ جي ڪوشش ٿو ڪري. اها به ڳالهه آهي ته ڪي نوآموز ۽ سيڪڙن شاعر به انهن تمثيلن ۽ تصويرن جي ذريعي، پنهنجي ذهني ڪرشمه سازيءَ جو اظهار ڪن ٿا، جي هر حال ۾ نظرانداز ڪرڻ جهڙا آهن. مگر سوال اهو ٿو اٿي ته آخر اسان جي وڏن شاعرن ڪفر جي تمثيلات کي انتخاب ڇو ڪيو؟ ائين آهي ڇا ته ان جي پس منظر ۾ ڪي اهڙا مشاهدا ۽ تجربا آهن، جي عام تائين پهتل آهن. ۽ مسلّمات ۾ ڳڻجن ٿا، جن کي اشاري ڏيڻ سان هڏندڙ اصل حقيقت تائين پهچندي ڪا دير نٿا ڪن.

ان ڪفر جو اثباتي پهلو تفصيل سان اڳتي بيان ٿيندو، هت رڳو اهو ڏسڻو آهي ته ان جو عام پسند پر بدنام پهلو، جو منفيت تي قائم آهي، ان جي ابتدا ڪيئن ٿي؟

ٿورن لفظن ۾ ان جو جواب فقط اهو آهي ته اهو پهلو مذهب جي تشدّد آميز گرفت ۽ مذهبي ماڻهن جي رياڪارانه ۽ منافقانه روش جي ردعمل ۾ پيدا ٿيو آهي. اها شاعري ’زاهديت‘ تي بيشمار حملن ڪندي جنم وٺي چڪي آهي. ان کي سان ’اثبات‘ جي مقابلي ۾ ’منفي پهلو‘ ٿو سڏ يان.

اهو منفي پهلو آهي ڏاڍي معني خيز چيز، ڇا لاءِ ته اهو آهي شاعر جي روحاني ۽ وجداني قدرن ۽ تاثرات جو احتجاج ۽ باغيانه اعلان، جنهن جي ظاهر ڪرڻ لاءِ هو جبلّتي طور ڄڻ ته مجبور آهي. بس، اها آهي هڪ بنيادي حقيقت، ان جي چڱيءَ طرح اندازي لڳائڻ لاءِ، اهو به ضروري آهي ته شاعر جي منصب ۽ مقام کي ڏسڻ گهرجي. شاعر جو منصب ۽ مقام اهو آهي ته هو هر حال ۾ حق پرست رهي ٿو. سندس جذبات ۽ سندس ذهني ۽ فڪري، تنقيدي ۽ اصولي زاويا ڪنهن به غلط چيز

ڪي ڏسڻ برداشت نٿا ڪن. ان حق پرستيءَ جي جذبي جي اظهار ۾ هو پنهنجي لاءِ تسڪين ۽ اطمينان جو سامان ٿو مهيا ڪري، جو جذبو ڪيس وجداني طور حاصل ٿيو آهي، ۽ جنهن کي لڪائڻ ۽ ڇپائڻ تي هو قادر نٿو ٿي سگهي. شاعر ڪڏهن به منافقت ۽ دوئيءَ کي برداشت ڪري نٿو سگهي، نڪو ڪنهن جي ٻاهرئين ڏيک ويک ۽ رعب تاب، تقدس ۽ حاڪمانه عظمت کان دٻجي ٿو. سندس اها بصيرت گويا اگهاڙي تلوار بنجي ٿي پوي، جا ٻاهرئين ۽ سطحي پردي کي چيري، شيءِ جي حقيقت تائين پهچڻ جي ڪوشش ٿي ڪري. ان سلسلي ۾ 'محراب و ممبر' 'جبه و دستار' جي فضيلت ته اڪين تي، پر شاعر کي شڪايت اها ٿي رهي ته هڪ طرف شرع ۽ قانون جي فراواني آهي، 'تقدس مآب' مذهبي منصبدار آهن، عدل ۽ حق کي قائم رکڻ جا دعويدار آهن، اخلاقيات ۽ دينيات جا مبلغ آهن، رعايا جا رکوال حاڪم ۽ ناظم آهن، ظلم جي خلاف تعزيرات جو پورو دفتر آهي، نيڪيءَ ۽ پاڪيزگيءَ کي پکيڙڻ لاءِ ڪتابن جا ڪوڙ آهن، تعليمگاهون آهن، خانقاهون آهن، مدرسا ۽ مڪتب آهن، قرآن ۽ حديث جي شرح ۽ تفصيل بيان ڪندڙ آهن، سحر طراز واعظ آهن، پر ٻئي طرف نڪو آهي حق نڪو عدل، نڪو آهي خدا جو خوف نڪو رسول جو شرم، نڪو آهي دين تي عمل ۽ نڪو آهي شرع جو لحاظ...ايتري انتظام کان پوءِ به عوام ڪالانعام ڍڳن وانگر پيو پيڙجي، ۽ خواص آهن پنهنجي عيش ۾ مگن. وڏيڪ اشتعال انگيز ڳالهه اها آهي ته:

واعظان ڪين جلوه بر محراب و ممبر مے ڪنند،
چون به خلوت مے روند، آن ڪارِ ديگر مے ڪنند! ـ (حافظ)

ظاهر آهي ته پنهنجي دور تي ان قسم جي سخت تنقيد ڪرڻ لاءِ به ڪنهن پيرايهءِ بيان جي ضرورت آهي، جو پيرايهءِ بيان فقط شاعر ئي پيدا ڪري سگهي ٿو. حافظ شيرازيءَ جو شعر رازدارانه مسئلن کي شاعرانه رنگ ۾ پيش ڪري ٿو، پر سندس انداز بيان آهي تمام سخت. اهو ساڳيو مضمون، پنهنجي رنگ ۾ هن طرح ٿو پيش ڪري:

اين تقويٰ ام بس است ڪه چون واعظانِ شهر،
ناز و ڪرشمه، بر سر، ممبر نمے ڪنم!

'ڪفريات' واري پوري شاعري، ان طرح، بيعمل ۽ بداخلاق زاهدن ۽ عالمن، واعظن ۽ پيشوائن جي اردگرد ڦري ٿي. هر ڪنهن شاعر ڪنهن نه ڪنهن پيرايهءِ بيان ۾ ان مضمون کي ضرور ٻڌو آهي. ان جي مقابلي ۾ رندي ۽ ميخواري، جنون ۽ عشق، پياس ۽ آسات، مستي ۽ مستي، جنون ۽ عشق کي مثالي طور پيش ڪرڻ مان سندن مقصد آهي زاهد جي باطن تي چوٽ ڪرڻ، جو اصل ۾ ته منافق آهي،

عيش عشرت ۾ مبتلا آهي، لڪي لڪي شراب به پيئي ٿو ۽ بيون لڇايون به ڪري ٿو، پر ان سان گڏ تقدس جو لباس ڍڪي، خرقه پوش بڻجي، ممبر تي اچي وعظ ۽ ارشاد جي مجلس به گرم ٿو ڪري. ان منافقانه روش جي رد عمل ۾ صوفي شاعرن، ’ڪفر‘ ۽ ’مئي‘ کي زور شور سان بيان ڪيو آهي. هو ڄاڻن ٿا ته اسان جي ڪيل چوٽ ڪسي زاهد ڇڱيءَ طرح سمجهي ٿو، پر آهي نڏڪ ساهه ۽ ضدي، مڙي اصل ڪونه ٿو. جيئن ڪنهن ماڻهوءَ جي چيڙ هجي ’ڪنگهڻ‘، ته اهو خيرين صلحين ڪنگهڪار ڪرڻ تي به پيو وڙهيو مڙهيو. ڪو ڪٿي اڻواقف ماڻهو ٿي ڪنگهڪار ڪندو ته هي همراهه آپي کان ٻاهر هوندو. بلڪل ان طرح، صوفي شاعرن ’زاهد‘ تي ڇڻ ڪنگهڪارون ڪيون آهن.

هڪ لطيفو ياد ٿو اچي. هڪ ماڻهوءَ جي چيڙ ٿي ويئي ’ڪينچي‘. اچا ڪو ماڻهو چئي ’ڪينچي!‘، ته هو وجهي پادر ۾ هٿ، ڊوڙائي ڊوڙائي اڌ مئو ڪريس، تڏهن جند ڇڏيس. آخر همراهه اهڙو ته ذڪي الحس ٿي ويو، جو اچا ڪو ماڻهو رڳو سنجيدگيءَ سان ڏانهس نهاري، ته ڇرجي وڃي ۽ وجهي پادر ۾ هٿ، چي: پيٽهان، ڪڇين ڪين ٿو، پر دل ۾ اٿئي ڪينچي! بلڪل ان وانگر، صوفي شاعر جڏهن لذت پرستي، ڪفر ۽ ميخواريءَ جو مضمون ٿو آڻي، تڏهن گويا زاهد جي عمل ڪي اشاري سان ٿو ٻڌائي ته ڪيئن ٿو پائڻين، ڳالهه دل وٽان ڪئي اٿم نه! لڳئي ٿي دل سان؟

خسرو چوي ٿو:

ڪافرِ عشقم مسلماني مرا درڪار نيست،
هر رگِ من تار گشته، حاجتِ زنار نيست.

ان طرح سعدي فرمائي ٿو:

بر من ڪه صبوحي زده ام، خرقه حرام ست،
اي مجلسيان، راهِ خرابات ڪدام ست!

حافظ چوي ٿو:

شرابِ لعل ڪش و روئے مه جبينان بين،
خلافِ مذهب آنان جمالِ اينان بين.

حافظ جو هڪ مشهور قطعو آهي:

فرصت اگرت دست دهد مغتنم شمار، ساقي و شرابے و مغنّي و سرودے،
زنهار ازان قوم نه باشي ڪه فريبند، حق را به سجودے، و نبي را به درودے.

فرمائي ٿو: اگر گنجائش هجي ۽ فرصت ميسر ٿئي ته پوءِ هنن چئن شين کي هٿ ڪرڻ گهرجي: هڪ ساقي، ٻيو شراب، ٽيون ڳائڻو ۽ چوٿون ساز؛ ڇا لاءِ ته اهو

نسبتاً چڱو آهي. بهرحال، ان گروهه سان تہ نہ ٺيڪ گهرجي، جو گروهه 'سجدن' سان الله تعاليٰ کي فريب ڏنو ڏئي، ۽ 'درود' پڙهي نبي ڪريم صلي الله عليه وسلم کي فريب ڏيڻ جي ڪوشش ٿو ڪري- يعني دل ۾ هڪ ۽ ٻاهر ٻي.
ان کي اقبال هن طرح ٿو بيان ڪري:

حق را بہ سجودے، صنمان را بہ طوافے،
بہتر ہے چراغِ حرم و دیر بجھادو.

حق تعاليٰ لينن جي مناجات جو جواب ٿو ڏئي تہ اڄڪلهہ جا ماڻهو ظاهر ۾ تہ الله کي سجدا ٿا ڪن، پر باطن ۾ بتن جو طواف پيا ڪن، ان لاءِ چڱو آهي تہ ڪعبي ۽ بتڪدي جو ڏيئو وسايو وڃي.

میں ناخوش و ناراض ہوں مر مر کے سلوں سے،
میرے لئے مٹّی کا حرم اور بنادو.

'ان حالت ۾، مان دير و حرم جي آراستہ پيراستہ ڏٺ ڏانگر کان ناخوش ۽ بيزار آهيان: اها منافقت مون کي نٿي وڻي. انهن کي ڊاهي، انهن جي جاءِ تي سادي نموني ۾ مٽيءَ جو حرم بنايو وڃي، جنهن ۾ اخلاص سان عبادت ڪئي وڃي.'
لطيف بہ ان طرح اشارو ڪيو آهي:

ان پر نہ ايمان، جئن ڪلمہ گو ڪوٺئين،
دغا تنهنجي دل ۾، شرڪ ۽ شيطان،
منهن ۾ مسلمان، اندر آذر آهيين.

رڳو ڪلمہ گوئي، ظاهرداريءَ ۾ بيروح عبادت جي ڪهڙي حيثيت آهي، جڏهن دل ۾ دغا بہ آهي، شرڪ بہ آهي، ۽ شيطان بہ آهي؛ ٻاهران مسلماني آهي، پر اندر ۾ آذر ويٺو آهي، جو بُتَ وِيٺو گهڙي!
اقبال بہ واه جو چيو آهي:

براهيمي نظر پيدا مگر مشكل سے هوتي هے،
هوس چهپ چهپ كے سينوں ميں بناليتي هے تصويرين.

شاهہ جو 'آذر' ۽ اقبال جي 'هوس' پيئي بت تراش آهن، جي بيعمل ۽ ڪلمہ گو مسلمان جي اندر ۾ ويٺا آهن.
اقبال چيو:

زبان سے کهہ بهي ديا لاالٰہ تو کيا حاصل،
دل و نظر جو مسلمان نهين تو کچهہ بهي نهين.

ٻئي هنڌ چوي ٿو: اي الله،

نماز و روزه و تسبيح و حج،
يہ سب باقي هين، تڱو باقي نهين هے.

يعني نماز ۽ روزو به آهي، تسبيح به آهي، ۽ حج به آهي، پر انهن سڀني ۾ تون نه آهين: يعني اهي تنهنجي لاءِ نه آهن، انهن ۾ نه روح آهي ۽ نه اخلاص، مسلمان فقط رسمي طور نمازون به پڙهي رهيا آهن، روزا به رکن ٿا، حج به ڪن ٿا، تسبيحون به پڙهن ٿا، پر انهن جو مقصد فوت ٿي وڃي ٿو، ڇا لاءِ ته انهن جي ادائگيءَ ۾ نه اخلاص آهي ۽ نه مقصد، نه فهم نه بصيرت.

لطيف فرمايو:

روزا نمازون، اي پڻ چڱو ڪم،
پر اُو ڪو ٻيو فهم، جنهن سان پسجي پرينءَ کي.

ان ساڳئي خيال کي حضرت خواجه غلام فريد رحه هن طرح ورجايو آهي:

حاجت نه صوم و صلواة دي، چاهت نه حج زڪات دي،
خواهش نه ذات صفات دي،...............

ان ۾ صوم و صلواة، حج و زڪات، ذات ۽ صفات جي نفي ڪئي وئي آهي، پر اها نفي مطلق نه آهي. لطيف واري 'فهم' جي نه پيدا ٿيڻ جي حالت ۾، انهن جي نفي ڪئي وئي آهي، ۽ فقط ظاهردارانه منافقت تي تنبيهه ڪئي وئي آهي.

بهرحال، اهڙن بزرگن جي سخت گير گرفت کي بي معنيٰ قرار ڏيئي نٿو سگهجي. هي اهي بااخلاق ۽ روشن ضمير شاعر آهن، جن جي بزرگيءَ ۽ ولايت کي هر دور ۾ تسليم ڪيو ويو آهي. اهڙن نيڪ سيرت ۽ باخدا ماڻهن کي نه زاهد جي ڏاڙهيءَ سان جهيڙو آهي ۽ نه سندس پڳڙي اچالڻ ۾ ڪين ڪو روحاني حظ ٿو حاصل ٿئي. اهي نيڪ سيرت، زاهدن ۽ عالمن کان ۽ اچوڪن بيروح ۽ بيعمل مسلمانن کان وڌيڪ ديندار ۽ نيڪ هئا. پلا سعدي ۽ حافظ خسرو ۽ جامي، لطيف ۽ خواجه غلام فريد جي ان سخت تنقيد ۽ ڪفر پرستيءَ ۽ زهد شڪنيءَ تي ڪين ڪو دريده دهن 'ڪافر' سڏڻ لاءِ تيار آهي؟ ڪافر ته ڇهيو، ڪين ڪو فاسق ۽ معمولي انسان به مڃڻ لاءِ تيار نه ٿيندو. تاريخ ۾ ڪين اولياي ڪرام جي زمري ۾ شمار ڪيو وڃي ٿو. عرض اهو آهي ته انهن شاعرن جي ٻَچ ان زاهديت تي آهي، جا بيروح ۽ بي مقصد آهي. منافقانه ۽ عيارانه آهي، جا تقدّس جي لباس ۾ متعفّن ۽ مردود آهي، جنهن جي مٿان مٺان جو پوش چڙهيل آهي، پر اندر زهر آلود آهي. زبان تي قرآن ۽ حديث آهي، پر اندر ۾ نفس ۽ شيطان آهي.

جيئن لطيف فرمايو:

منهن ته سوسيءِ جهڙو، اندر ۾ ابليس،
اهڙو خام خبيث، ڪڏهين ڪوه نه چڏئين.

هيءَ هنڌ لطيف فرمايو آهي:

اندر ويهاري ڪانءَ، ٻاهر ٻولين هنجھ جيئن،
اهڙو ڏلهو ڏانءَ، پڇي چو نہ پورا ڪرين.

لطيف سائينءَ جا لفظ، حافظ ۽ سعديءَ، روميءَ ۽ جاميءَ، سچل ۽ اقبال کان تلخ آهن. لطيف اهڙي بيروح بداخلاق زاهد ۽ پيشوا جي ظاهرداريءَ ۽ تڪلف کي موسيٰ، جهڙي حيثيت تہ ڏني ٿو، پر ان جي بيروح ۽ خبيث روح کي 'ابليس' ٿو سڏي؛ اها تشبيهہ نام نهايت برمحل ۽ موزون آهي. هيءَ بيت ۾ ظاهر کي 'هنجھ' ٿو سڏي. يعني ديده زيب؛ پر اندر جي شيطان ۽ نفس کي 'ڪانءَ' ٿو سڏي، جنهن جو ڪم آهي ڏان ـ ڏان. لطيف فرمائي ٿو تہ ان منافقانہ عياريءَ مان ڪهڙو سود:

ٻاهر زيب زبان سين، اندر هچارو،
ان پر ويچارو، ويجهو ناهہ وصال سين!

صاحبِ باطن ۽ حقيقت شناس ماڻهن محسوس ڪيو آهي تہ 'زاهديت ۽ پيشوائيت' فقط ظاهر پرستيءَ ۽ تقدس مابيءَ جي بيروح نمائش آهي. ان جو پورو بنياد 'رسومات' تي آهي. سندن وعظ ۽ ارشاد وجداني ولولي کان خالي آهي. سندن بيان ۽ هدايت اخلاص ۽ نيڪ نيتي کان پري آهي. هائيءَ جا ڏند ڪائڻ جا هڪڙا تہ ڏيکارڻ جا ٻيا. سندن زبان تي 'قال الله' ۽ 'قال الرسول' جون تنوارون آهن، پر اندر ۾ اگهڙيون آهن. منجهن 'قال' جو پائيتال آهي، پر 'حال' اڻن ئي ڪونہ. اهي سچا سڪتا آهن. دين جي حقيقت کان نا آشنا، دين جي مقصد کان محروم، ڏلها ڏڪر پيا وڃن. وٽن ڪتابن جا انبار آهن، پر عمل کان ڪورا آهن. وٽن مختلف علوم ۽ فنون تي هزارين ڪتاب آهن: تفسير، اصول تفسير، حديث، اصول حديث، فقه ۽ اصول فقه تي روايات جا دفتر آهن، پر سندن سينا فيض ۽ رشد کان خالي. اقبال ان لاءِ چيو آهي:

قلندر جز دو حرفِ لا إله کچھ بھي نھين رکتا،
فقيہِ شھر قارون ھے لغتھائے حجازي کا!

چوي ٿو: قلندر وٽ نڪو ڪتاب نڪو ڪتبخانو، فقط وٽس ٻہ حرف آهن: لا إله ۽ الا الله! پر شهر جو فقيه، حجازي علوم ۽ ديني فنون جو ڄڻ قارون آهي. لطيف ان 'دو حرفِ' کي اڃا بہ گهٽائي 'هڪ اکر' چيو آهي:

اکر پڙهہ 'الف' جو، ورق سڀ وسار،
اندر ڪٽي اجار، پنا پڙهندين ڪيترا.

هيءَ هنڌ فرمايائين:

کهڙي ڪاتب تو ڪرين، مٿي پٽن پيهه،
جي ورق وارين وِيهه، ته حرف مڙيوئي هڪڙو!

قاضي قاذن فرمايو:

سيئي سيلهه ٿيام، پڙهيام جي پاٺان،
اکر اڳيان آيري، واڳو تي وريام.

بُلا شاهه چيو:

علمون بس ڪرين وو يار، علمون بس ڪرين وو يار،
هڪي 'الف' دي هي درڪار، علمون بس ڪرين وو يار.

روميءَ فرمايو:

صد ڪتاب و صد ورق در نار ڪُن،
رُوي دل را جانبِ دلدار ڪُن،

علم را بر تن زني ماري بود،
علم را بر دل زني ياري بود.

لطيف فرمايو:

سا سِٽ نه سارين، الف جنهن جي اڳ ۾.

بهرحال، انهن عارفن ظاهرداريءَ ۽ مڪاريءَ تي خوب چوهه چنبڙيا آهن. غزالي فرمائي ٿو: اهي رياڪار ۽ مڪّار، 'علماي سوء' علم ۽ دين جي فقط کلن کي پيا چباڙين، پر ميوي جي ڳر تائين نه پهتا آهن؛ اهي عمل ۽ اخلاق کان بلڪل دور آهن. رومي ان کان به سخت نموني ۾ فرمائي ٿو:

ما ز قران مغز را بر داشتيم،
استخوان پيشِ سگان انداختيم.

يعني، 'اسان قرآن جو روح ۽ مغز ڪڍي ورتو آهي، باقي هڏا ڪتن جي اڳيان اڇلائي ڇڏيا اٿئون، جن تي پيا گيرڻ ۽ وڙهن.' ڪيڏي نه حقيقت بيان ڪيل آهي! سطحي علم ۽ بيمغز ۽ بيروح ورق گردانيءَ جي ڪري عالم ۽ زاهد ۾ تڪبّر پيدا ٿئي ٿو، ۽ پوءِ زبان درازي ڪندي، هر ڳالهه تي پيو ڪافر-ڪافر ڪندو. پاڻ کان سواءِ ٻئي هر ڪنهن کي پيو گمراهه سڏيندو. ڪنهن کي ڪافر ته ڪنهن کي مشرڪ، ڪنهن کي زنديق ته ڪنهن کي ملحد، ڪنهن کي بيدين ته ڪنهن کي لامذهب پيو سڏيندو. بندگانِ خدا کي اصل ڇهڙون پيو ڏيندو. اقبال چيو آهه:

غرور زهد نے سکلا ديا هے زاهد کو،
که بندگانِ خدا پر زبان دراز کرے.

ان زاهد جي مَنَ ۾ ڪفر آهي، ۽ زبان تي ايمان آهي. بقول سچل بادشاهه:

دل ڪا ڪفر ٽوٽا نهين، ڪلما پڙها تو ڪيا هوا!

اهڙي بيمغز ۽ بيروح زاهد ۽ مذهبي پيشوا جي ڪردار ۽ عمل کي هدفِ ملامت بنائيندي ئي شاعرن رنديءَ ۽ مستيءَ، ساغر ۽ مينا، ڪفر ۽ لادينيءَ جا ڪنايا استعمال ڪيا آهن، ۽ انهن جي ايمان ۽ عمل جا پرخچا آڏائي ڇڏيا آهن.

ٻيو ته 'مذهب' جي اها دعوا آهي ته مذهب آهي وجداني ۽ الهامي چيز. ان وانگر، شاعري به آهي وجداني ۽ الهامي چيز. ٻنهي جي ماخذات جو سرچشمو هڪڙو آهي. اهوئي سبب آهي جو شاعرن کي "الشعراء تلاميذالرحمان" چيو ويو، ۽ شاعريءَ کي، بقول رومي، "جزو يست از پيغمبري". ان رعايت سان، شاعر جو ڪم به آهي پيغام رساني. هو به گويا پنهنجي دور ۾ پيغمبر نه ته ان جو 'ظلِ ۽ بروز' ضرور آهي. ان جو ڪم ئي آهي خير جي تبليغ ۽ شر جي نشاندهي. هُو شر کي جڏهن عالمن ۽ زاهدن وٽ ڏسي ٿو، تڏهن سختگير لهجي ۾ چوي ٿو:

چو ڪفر از ڪعبه برخيزد، ڪجا ماند مسلماني!

جي ڪفر ڪعبي مان اٿيو، ته پوءِ مسلمانيءَ جو ٿيو پلو، ان جو واهي الله!

اهل نظر ۽ روشن ضمير شاعر سمجهي ٿو ته مذهب جو مقصد آهي باطني صدق و صفا ۽ اخلاص ۽ تقويٰ سان گڏ خالق ۽ مخلوق جي وچ ۾ عبوديت جي تعلقات کي پيدا ڪرڻ، انسانذات جي خدمت ۽ محبت، ۽ ان سان گڏ روح کي جذب ۽ ڪيف جي سرمدي لذت ۽ سرور سان سرشار ڪرڻ. پر ان جي اُبتڙ، جڏهن مذهبي ماڻهن ۾ نڪو آهي صدق نڪا تقويٰ، نڪا محبت نڪا انسانيت، نڪا اخلاقي ذميداري ۽ نڪا ڪردار جي بلندي، تڏهن مذهب ۽ اهل مذهب جي خلاف سنڌس مزاج ۾ بغاوت جو پيدا ٿيڻ لازمي امر آهي. شاعر ڏسي ٿو ته، مذهبي ماڻهو فقط پنهنجي جبه و دستار ۽ خرقه پشمينه جي آبرو بچائڻ لاءِ پيا مذهبي سانگ رچائين، فقط پنهنجي منصب ۽ تندس کي بچائڻ خاطر پيا وعظ ڪن، ۽ مذهبي رسومات جي ادائگي ڪن. ويچارن عام ماڻهن کي پنهنجي چرب زبانيءَ سان برغلائي ۽ پنهلائي، پيا 'دامِ تزوير' کي مضبوط ڪن. اهڙي وقت ۾ به شاعر ۾ بغاوت جو پيدا ٿيڻ لازم ٿيو پوي. شاعر سندن ان منافقانه روش جو پردو فاش ڪرڻ ئي، وڏي خدمت ٿو سمجهي. رڳو جي ڪل ۾ لڪل بگهڙ کي اگر ظاهر نه ڪيو ويندو ته پوءِ اهو پوري ڌڻ کي ڪائي ڪپائي ڇڏيندو. ان خيال سان به شاعر هميشه اهل مذهب سان وڙهندو ٿو رهي. ان مسئلي ۾ ڪيس ڪابه مصلحت روڪي نٿي سگهي.

ان سلسلي ۾ اهو به ظاهر آهي ته مذهب جو تعلق آهي باطني بصيرت ۽ ڪردار جي بلنديءَ سان، قلب جي اطمينان ۽ ايمان سان، اخلاص ۽ تقويٰ سان.

ان جي مقابلي ۾، مذهب جي آڙ ۾ مذهبي ماڻهو ڏاڍا چالاڪ ۽ مڪار آهن. هو عقل جي گورک ڌنڌي ۾ ڦاسي، مذهب جي باطني ۽ وجداني تعليمات کي نظرانداز ڪن. انهن جي ٽوڙ لاءِ شاعرن استعاري طور عقل جي خلاف 'جنون' جو ڪنايو پيدا ڪيو. اهو 'جنون'، 'شاعرانه ڪفر' جو ٻيو روپ آهي، جو مذهب جي دليل دلائل، حجت طرازيءَ ۽ زبان درازيءَ تي چوٽون ڏئي ٿو.

مولانا روميءَ چيو آهي:

گر به استدلال ڪارِ دين بُدے،
فخر رازي را ز دارے دين بودے.

اقبال چيو آهي:

خرد کي گٿيان سلجها چڪا مين،
ميرے مولا، مجهے صاحب جنون ڪر.

'خرد' جي مقابلي ۾ 'جنون' جي تقاضا به هڪ قسم جو شديد رد عمل آهي، جو اهل خرد جي مذهبي مزعومات جي ترديد ۾ پيدا ٿيو آهي، ورنه 'جنون' في نفسه، ته هڪ مرض آهي، جنهن جي ڪابه تعريف ڪري نٿي سگهجي. بهرحال، اهو 'ڪفر' يا 'جنون' پنهنجي تمثيلي ۽ تشبيهي لحاظ سان تمام گهڻي وسعت جو حامل آهي، ورنه حضرت خسرو ائين ڇو چوي ها:

ڪافرِ عشقم، مسلماني مرا درڪار نيست!

پيو ته جڏهن شاعريءَ ۾ ڪفر جي روايت هڪ دفعو پنهنجي پس منظر ۽ لوازمات سان اچي ويئي، تڏهن ان ۾ هڪ قسم جو تنقيدي شعور به پيدا ٿي ويو. ان تنقيدي شعور، 'ڪفر' ۽ ان جي باقي لوازمات——حرم ۽ دير، قشقه ۽ زنار وغيره کي به بيان ڪرڻ شروع ڪيو.

'مير' چيو آهي:

'مير' کے ڪيش و مذهب ڪا ڪيا پوچهتے هو، بس اسنے تو،
قشقه کهينچا، دير مين بيٺا، ڪب سے ترڪ اسلام ڪيا.

ان ۾ کهڙي نه سادي ۽ صاف نموني ۾ چيو ويو آهي ته 'مير' جي مذهب جي کهڙي ٿا پڇا ڪريو، هن ته نرڙ تي تلڪ لڳايو آهي ۽ وڃي مندر ۾ ويٺو آهي، هو ڪافي وقت کان اسلام کي ترڪ ڪري چڪو آهي!— حالانڪ اها سندس فقط شاعرانه شوخي آهي.

ان طرح خسرو فرمايو آهي:

هر رگِ من تار گشته، حاجتِ زنار نيست،

'منهنجي تہ رڳ رڳ تار بنجي ويئي آهي. مون کي جٽيءَ ۽ زنار جي ضرورت ئي ڪانہ آهي.' ان سان گڏ، ميخانو ۽ ان جا لوازمات بہ اچي ويا. ساغر و مينا، ساقي ۽ مغان تي مضمون پيدا ويا. ان مرحلي سان گڏ، 'صدائے چنگ' کي بہ سارا هيو ويو. ساقيءَ ماهوش جي محفل ۾ 'رقص' بہ ٿيڻ لڳو. جنون جو ذڪر آيو تہ ان سان گڏ 'دشت و صحرا'، 'چاڪ گريبان' ۽ 'زنجيرپا' جو ذڪر بہ ٿيڻ لڳو. مطلب تہ اهل مذهب جي خشڪ ۽ تنگ ماحول جي مقابلي ۾، شاعرن پورو نگارخانو بنائي ڇڏيو. 'مير' چيو آهي:

ڪفر ڪو چاهيے اسلام ڪي رونق ڪے لئے،
حسن زنار هے تسبيح سليماني ڪا.

ٻئي هنڌ چوي ٿو:

اداسيان تهين مري خانقم مين قابل سير،
صنم ڪدے مين تو ٽک آڪے دل لگا بهي هے.

'سودا' فرمائي ٿو:

ديڪا جو حرم ڪو تو نهين دير ڪي وسعت،
اس گهر ڪي فضا ڪر گيا معمار فراموش.

ان سان گڏ 'سودا' جي هيءَ دعوا بہ ملاحظہ فرمايو:

جب ڦونڪئے ناقوس صنمخانہ دل شيخ،
ڪعبہ ڪا ترے وجد مين ديوار و در آئے.

مٿيان چند منتخب شعر پاڻ ۾ وسيع انتقادي مفهوم رکن ٿا. اها وڏي بي انصافي ٿيندي، جيڪڏهن انهن جي رمز ۽ ڪنايي کي نظرانداز ڪري، شعرن کي لفظن ۽ لغت جي ماپن ۾ تورڻ ۽ مٽڻ شروع ڪري ڏجي ۽ انهن جي فضائي معنيٰ کي ڇڏي ڏجي شعر جو مطلب هميشه لفظن جي لغوي مطلب کان ماورا ٿئي ٿو. لفظن جي پردي کي چڪي، ان مزاج جي نبض تي هٿ رکڻ گهرجي، جو انهن شعرن جي پشت پناهہ آهي. اهو مزاج زاهديت جو جواب آهي، ڇالاءِ تہ شاعر جو آزاد روح، فضائي نُور، سرور ۾ جذب ٿيڻ لاءِ، تنگ دائرن سان نڪرڻ ٿو گهري. يا ائين چوڻ گهرجي تہ ان 'ڪفر' جي ذريعي شاعر پرپور ۽ صحتمند ماحول جي تمنا ٿو ڪري، تنهنڪري اهو ڪفر، ڪنايي ۽ رمز جي سڀني لاڳاپن سميت، محض لفظي نہ آهي، معمولي ۽ سطحي نہ آهي، بلڪ اهو شاعر جو آدرش آهي. اهو روح قابلِ احترام آهي، جنهن جون دشوار ترين واديون طي ڪرڻ ڪو سولو ڪم نہ آهي. ان حالت جي عڪاسي 'مير' هن طرح ڪئي آهي:

ڪجهه عزّتِ ڪفر آخر، اي دير ڪي باشندو،
مجهه سهل ڪو تم ڪيون يه زنّار بندهاتي هو!

'معنوي ڪفر' جي زناربندي تہ وڏي ڳالهہ آهي. اگر اها نصيب نہ ٿئي تہ پوءِ:

ڪافر نہ تواني شد، ناچار مسلمان شو!
(ڪافر نہ ٿي سگهجي تہ پوءِ لاچار مسلمان ٿيڻو پوندو.)

غور طلب مسئلو اهو بہ آهي تہ ديرو خرابات ۾ ڪفر جي زهد شڪن دنيا جي تعمير شاعر جي ناڪرده گناهن جي حسرت جو نتيجو نہ آهي، بلڪ منجهس گهري معنويت آهي، ۽ ان ۾ رمزيت بہ آهي. ان رمز ۽ ڪنايي جي ڪفريہ ماحول ۾ شاعر پنهنجي روحاني قدرن ڪي صحتمند ۽ سازگار نموني ۾ محسوس ڪري ٿو. هن 'ڪفريہ' راهہ جي مختلف وادين ڪي لتاڙي، هو عرفان جي منزل تائين بہ پهچي ٿو. بقول اقبال:

ڪافر نہ شدي، لذّتِ ايمان چہ شناسي،
خود را نہ پرستيده عرفان چہ شناسي.

لذتِ ايمان جي وابستگي آهي 'ڪفر' سان: ڪو ماڻهو 'ڪافر' نہ ٿيو، تہ ان ڪي لذتِ ايماني جي ڪهڙي خبر؟ جنهن ماڻهوءَ پنهنجي پوڄا ڪري ڪفر نہ ڪمايو، ان ڪي 'عرفان' جي ڪهڙي سڌ ملندي!
ان ڪفر ڪي 'جام جم' بہ چيو ويو، ۽ 'لذتِ شربِ مدام' بہ چيو ويو.
حافظ فرمايو آهي:

ما در پيالہ عڪسِ رخِ يار ديده ايم،
اي بي خبر ز لذّتِ شربِ مدام ما.

اجها بہ ڪلئي نموني ۾ 'حافظ' ٿو چوي:

در خراباتِ مغان نورِ خدا مي بينم،
دين عجب بين ڪہ چہ نوُرے ز ڪجا مے بينم.

فرمائي ٿو: ساقيءَ جام بڪف جي خرابات ۾ خدا جو نُور ٿو ڏسان. بيشڪ عجب جهڙي ڳالهہ آهي جو نُور ڪهڙيءَ جاءِ ۾ ٿو ڏسان!
ساڳيو 'حافظ' ٿو چوي:

جلوه بر من مفروش، اي ملڪ الحاج، ڪہ تو،
خانہ مي بيني و من خانہ خدا مے بينم.

’الحا‘ کي ٿو چوي تہ اي ملڪ الحاج! خواهہ مخواهہ اسان تي رعب نہ رک، تون ’گهر‘ ٿو ڏسين، اسين ’خدا جو گهر‘ ٿا ڏسون.

زاهديت سان ڪفر ڪرڻ سان گڏ، شاعر ’زاهديت‘ جي ٻئي رخ، خرد ۽ عقل کان بہ جند ڇڏائي آهي. چنانچ اسان جي شاعريءَ ۾ ’خرد‘ ۽ ’جنون‘ جي ڪشمڪش بہ موجود آهي. اهو جنون بہ ڪفر جي علامت آهي. آخر شاعر جو نباهہ ان پرکيءَ بلا سان ڪيئن ٿئي؟ ’روح‘ جي سرشاريءَ ۽ وجدان جي آبياريءَ لاءِ، منطق ۽ لغت جو ماحول ڪٿي ٿو سازگار بڻجي؟ هت تہ عرفان ۽ وجدان پيدا ڪندڙ ڪنايي ۽ رمز جي ضرورت آهي.

جڏهن تہ شاعري بہ هڪ قسم جو ’رقص ۽ حال‘ آهي ۽ هيئت ۽ تجربي جي لحاظ سان ان ۾ لئي ۽ سُر آهي، سا عقل جي محدود دائري ۾ سمائجي نٿي سگهي. عقل ۽ خرد ۾ ايتري وسعت ڪانہ آهي جو ’شاعر‘ جون وجداني گهرايون منجهن آسودگي ۽ باليدگي حاصل ڪري سگهن. شاعر جي راهہ آهي نازڪ ۽ لطيف. ان جي راهہ مصلحت ۽ مصالحت جي انڪان کان پري آهي. شاعري هر قدم ڇنڊي ۽ ٺوڪي ٿي کڻي. عقل ۽ خرد جا دام، هم رنگِ زمين، پلا ڪٿي ٿا ڪيس ڦاسائي سگهن! ان لاءِ شاعر ’دشت‘ ۽ ’صحرا‘ جو رخ ٿو ڪري. سندس جنون اصل آدجڳاد کان آواره ۽ سرگردان آهي. عقل جي دنيا ۾ نہ سندس آهي راهگذر، ۽ نڪا سندس آهي ڪا منزل!

ان جنون ۽ ڪفر جي ٽين علامت آهي عشق، جنهن کي ازل کان وٺي اڄ ۽ پياس آهي. ان عشق ۾، ’چشم وگوش‘ ۽ ’زلف و ابرو‘ جي لذت سان گڏ، شاعر جو نيازمندانہ ۽ نماڻو خلوص بہ گڏ رهي ٿو. ان ۾ رڪ جا ڇڙا ڇپڙا آهن، پلصراط کان بہ هيءَ منزل ڪٺن آهي.

ان عشق جي راهہ ۾ بہ ملامت ئي ملامت آهي. ان ’ڪوي سلامت‘ جو گذر بہ وڏي ڳالهہ آهي. شاعر ويچارا ڪفر جي ان ٽئين رخ، عشق، جي ڪري بہ ڪافي ملامت سهي چڪا آهن. هن سلسلي ۾ بہ اسان جي ناقدن ۽ پارکن جون نظرون لغت ۽ ظاهر تائين ئي محدود رهجي ويون آهن. انهن ’عشق‘ کي فسق ۽ فحش قرار ڏنو آهي. هنن جي نظر ۾ ’عشق‘ آهي عريانيت ۽ فحش گوئي، حالانڪ ’عشق‘ پنهنجيءَ معنوي وسعت جي لحاظ سان نهايت همہ گير آهي.

رومي چوي ٿو:

مرحبا اي عشقِ خوش سوداي ما ... اي طبيبِ جملہ علتهاي ما!

يا اقبال چوي ٿو:

اگر هے عشق تو هے کفر بهي مسلماني،
نہ هو، تو مرد مسلمان بهي کافر و زنديق ه

اقبال ان شعر ۾ عشق کي ڪفر سان وابستہ رکندي، مسلمانيءَ جي مدح ڪري ٿو، ۽ عشق کان سواءِ مسلمانيءَ کي زندقو ۽ لامذهبيت سڏي ٿو.

اصل ۾ عشق هڪ درسگاهہ آهي، جنهن ۾ انسان جي فڪر ۽ نظر جي تربيت ٿئي ٿي. عشق سان قلب جي اصلاح ۽ اخلاق حميده جي پيدائش وابستہ آهي، ۽ ان سان عرفان ۽ وجدان، بصيرت ۽ بصارت جا سرچشما پيدا ٿين ٿا. جامي چوي ٿو، هر حال ۾ 'عشق' گهرجي، پوءِ ڀلي اهو 'مجازي' ئي هجي. ان مجازي عشق کي "قنطرةالحقيقت" بہ چيو ويو آهي. 'عشق' جي ان رمز جي ڪنايي جي آڙ ۾ روميءَ ۽ اقبال جو ڪلام مطالع ڪرڻ گهرجي. انهن جي شاعريءَ جي پوري دنيا عشق جي چوڌاري ڦري رهي آهي. بهرحال، عشق شاعر لاءِ رقت ۽ نرميءَ، دردمندي ۽ سپاجهائيءَ، نماڻپ ۽ انسانيت، شيفتگي ۽ ملامت ڪشيءَ جو دبستان ٿو کولي. بلند حوصلگي، تسليم ۽ رضا، رافت، محبت ۽ دلاويزي ۽ حق پرستي ٿو سيکاري. ان کي ئي روحاني ڪاڇر جو معراج چيو ويو آهي. اهو ئي انسان جي دک ۽ درد جو سداوا آهي، روحاني ۽ ظاهري مرضن جو علاج آهي. ان ئي معنيٰ ۾ اهو عشق، ڪفر جو نعم‌البدل بنجي ٿو وڃي، ۽ خشڪ زاهديت جي لعن ۽ طعن جو شڪار ٿو بنجي. ان عشق کي 'زاهدِ تنگ نظر' ڪڏهن بہ سمجهي نٿو سگهي. بقول شاعر:

زاهدِ تنگ نظر نے مجھے کافر جانا،
اور کافر یہ سمجھتا ہے، مسلمان ہوں میں!

اهڙن عاشقن جي ترجماني 'مير' هن طرح ٿو ڪري:

پیدا کہاں ہیں ایسے پراگندہ طبع لوگ،
افسوس تم کو 'میر' سے صحبت نہیں رہی!

آخر ۾ اهو عرض ڪندس تہ اسان جي شاعرن ان ڪفر جي ڪنايي ۾ انسانيت جو پيغام ڏنو آهي، صحتمند زندگيءَ جي دعوت ڏني آهي، نفاق ۽ فريب جي خلاف جدوجهد جي تبليغ ڪئي آهي. صدين کان وٺي، اسان جي شاعرن ظاهر پرستيءَ جي بتن کي ڪفر جي ضرب سان ٽوڙيو آهي، وجدان جي آدرش کي بچائڻ لاءِ روحاني جنگ لڙي آهي، ۽ مخالف هوائن ۾ بہ صدق ۽ اخلاص جي شمع فروزان کي وسامڻ نہ ڏنو آهي. بيشڪ، انهن جي دم سان ئي دنياي انسانيت آباد رهندي. رشيد وطواط جو شعر آهي:

از صد سخنِ پیرم یک نکتہ مرا یاد است،
عالم نہ شود ویران، تا میکدہ آباد ست!

چوي ٿو: بزرگ جي سؤ ڳالهين مان هڪ نُڪتو ئي لِڪ لهي، جنهن چيو تہ جيستائين ميڪدا آباد آهن، تيستائين دنيا ويران نہ ٿيندي.

عربي شاعري

ايام جاهليت ۾:

عربي شاعري پنهنجي فني حيثيت سان نهايت ڪمال تي پهتل آهي. خاص طرح سان اسلام کان اڳ واري شاعري، جنهن کي ”ايام جاهليت“ جي شاعري چيو وڃي ٿو، سا نڪته آفرينيءَ ۽ رنگينيءَ جو شاهڪار آهي. ان شاعريءَ ۾ رنگين مزاج عرب شاعرن، اخلاقيات جا سڀ اصول اورانگهي، اهو سڀڪجهه چيو آهي، جنهن کي اڄڪلهه جي زبان ۾ ”فحاشي ۽ عريانيت“ چيو وڃي ٿو. اها شاعري لفظن ۽ مصطلحات جي لحاظ سان توڙي لغت ۽ محاورات جي خيال سان، نهايت مستند ۽ معتبر تسليم ڪئي ويئي آهي. عربي لغت جو گهڻوتڻو دارومدار ان ايام جاهليت جي شعر و شاعريءَ، بيان ۽ پيرايهٔ بيان تي مشتمل آهي.

ان دور جو ڪلام فحاشيءَ ۽ عريانيت سان ڀريل آهي، تاهم حضور عليه الصلواة والسلام جن جي دور ۾ توڙي خلفاى راشدين جي دور ۾، توڙي بنواميه ۽ بنو عباس جي دور ۾ اها شاعري محفوظ رهي، ۽ ان تي ڪا به شرعي يا قانوني بندش نه وڌي ويئي. اُلٽي هلي محدثن ۽ مفسرن جڏهن قرآن ۽ حديث مان احڪامات کي مدوّن ۽ مرتب ڪرڻ شروع ڪيو، تڏهن به ايام جاهليت جي شاعريءَ کي عربي لغت لاءِ سَنَد ۽ معيار ڪري استعمال ڪيائون. چنانچ متقدمين توڙي متاخرين جا سڀ تفسير ان دور جي شاعريءَ جي سَنَدن سان جنجهيا پيا آهن. حضرت عمر رضه فرمائيندو هو ته ”الشعر ديوان العرب“، يعني شعر و شاعري عربن لاءِ ديوان ۽ دفتر جي حيثيت رکي ٿي. حضرت عمر رضه ۽ حضرت علي رضه پارا فصيح ۽ بليغ صحابه ان شاعريءَ کي هاسيڪار پڙهندا به هئا، ۽ ان تي تبصرو به ڪندا هئا. ايام جاهليت جي شاعرن جي قائد، امرءُ القيس جي شاعري خود حضور ڪريم صلي الله عليه وسلم جن پڙهي آهي ۽ ان جي لغوي ۽ ادبي، فني ۽ لساني معيار متعلق تبصرو ڪندي، سندس لاءِ فرمايو اٿن: ”الشعر الشعراءَ“، يعني شاعرن جو بادشاهه! پر سندس فحاشيءَ ۽ عريانيت جي ڪري فرمايائون: ”قائد هم الي النار“، يعني جهنم ڏانهن قيادت ڪندڙ. باوجود ان جي، اسلامي دور ۾ ان شعر و شاعريءَ کي محفوظ رکيو ويو، ان کي قانون يا شرع جي روءِ سان نڪو بند ڪيو ويو ۽ نڪو ان جي مطالعي کي ناجائز ٺهرايو ويو، بلڪ ان جي لساني ۽ لغوي حيثيت کي وڏي اهميت ڏني ويئي.

عرب شاعري، پنهنجي رنگين ۽ متنوع موضوعات جي لحاظ سان، فقط ’معشوق‘ جي چوڌاري ڦري ٿي. ان ۾ ’هجر ۽ وصال‘ جا بلڪل ڪليل واقعات بيان ڪيا ويا آهن. ان ۾ ڪو به رک رکاءُ ڪونه آهي. مولانا شبلي لکي ٿو:

”هيءَ هڪ کليل ڳالهه آهي ته ملڪ جي آبهوا، سرسبزيءَ ۽ شادابيءَ جو اثر خيالات تي پوي ٿو ۽ ان ڪري ئي انشاپردازيءَ ۽ شاعريءَ تائين پهچي ٿو.

'عرب جاهليت' جو ڪلام ڏسو ته ان ۾ پهاڙ، جهنگل، رڻ پٽ، بيابان، اهنجا ۽ اڙانگا رستا، پراڻا کنڊرات، پراڻا پيچرا، ٻهرن جا وڻ ۽ انهن جون هڏڙهيون، اٺ ۽ انهن جا پنڌ ۽ رند جام ملندا. ("شعرالعجم"، جلد ۴، ص ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷)

'سبع معلقات' جي قصيدن متعلق شبلي لکي ٿو:

"عربي قصيدن جي تمهيد ۾ گهڻو ڪري ممدوح يا معشوق سان ملڻ لاءِ سفر جو حال لکيو ويو آهي. ان سان گڏ پيچرا ۽ پنڌ، پهاڙن جا لڪ ۽ لوڏا، چڙهائي ۽ جفاڪشي، گهوڙن جون هڪارون ۽ گرم رفتاري، طول طويل انداز ۾ بيان ڪيل آهي." ("شعرالعجم"، جلد ۴، ص ۱۴۰).

اڳتي هلي، "شعرالعجم" جي پنجين جلد ۾، عربن جي قصيدي گوئيءَ جي واقعاتي، پرجوش ۽ فطري هجڻ جو اعتراف ڪندي، "سبعه معلقه" جي هڪ قصيدي جا چند شعر پيش ڪري لکي ٿو:

"هن قصيدي جو هڪ هڪ شعر جوش ۽ غيرت، حميت ۽ آزادي، دليريءَ ۽ بهادريءَ جي سلسلي ۾ بادلن جي گرج ٿو رکي." (جلد ۵، ص ۱۴۷).

عربي شاعريءَ جون اهي خصوصيتون ئي آهن، جن کي نظر ۾ رکي، ان کي "ديوان العرب" چيو ويو، ۽ فحاشيءَ ۽ عريانيت جي هوندي به ان کي متاع عزيز سمجهي محفوظ رکيو ويو. اهو ذخيرو اڄ تائين هلندو ٿو اچي. خاص طرح سان عربي ادب جا منتهي طالب عربي مدرسن ۽ ڪاليجن ۾ ان کي مطالع ڪري رهيا آهن. اسلامي مدرسن ۽ نصابِ نظامي ۾ 'سبعه معلقه' کي لساني ۽ ادبي حيثيت سان نصاب ۾ رکيو ويو آهي. اڄ به پوري عالمِ اسلام جي سڀني وڏن مدرسن، مڪتبن، ڪاليجن، حتاڪ جامعات (يونيورسٽين) تائين اهي نصاب ۾ داخل آهن. جامع ازهر قاهره کان وٺي، دارالعلوم ديوبند جي مدرسة الواعظين لکنؤ تائين اهي پڙهيا ۽ پڙهايا وڃن ٿا. انهن اسلامي مدرسن، ڪڏهن به انهن جي اخلاقي حيثيت کي اڳيان رکي، انهن تي نڪا بندش وڌي آهي ۽ نڪو انهن جي مطالع کان ڪنهن کي منع ڪئي آهي.

سڀ کان اول امرءُ القيس جي شاعري ڏسو، جا فحاشيءَ ۽ عريانيءَ سان ڀريل ۽ رندانه آهي. سندس شعر و شاعريءَ ۾ سير و شڪار، شراب و ڪباب، ڇيڙ ڇاڙ، حسين عورتن سان اختلاط ۽ بي تڪلف ميل جو ذڪر عريانيءَ ۽ بيباڪيءَ سان ڪيل آهي، تاهم ادب جا مورخ کيس عربي ادب جو امام ٿا سڏين. هو چون ٿا ته امرءُ القيس عربي شاعريءَ کي نيون صنفون ڏنيون آهن. سڀ کان اول هن غزل جي ابتدا ڪئي، ۽ مناظر قدرت تي طويل نظم لکيا آهن ۽ نيون نيون تشبيهون پيدا ڪيون آهن. سندس ڪلام ۾ سڀ کان وڌيڪ شهرت سندس 'قصيده معلقه' کي حاصل آهي. اهو قصيدو پاڻ جواني ـ ديواني واري دور ۾ لکيو اٿس.

ان ۾ ڇا آهي؟ ٻڌو: اول پنهنجيءَ سوٽ 'عنيزه' سان پنهنجي تعارف ۽ عشق جو ذڪر ڇيڙيو اٿس. ان کان پوءِ معشوق جي گهوٽ جي ڪنوارات تي گريو ۽ زاري ڪئي اٿس. ان کان پوءِ عاشقانه پر فحاشيءَ ۽ فسق جي زبان ۾ ڇيڙڇاڙ شروع ڪئي اٿس. ان ۾ دوستن سان گڏجي ڪيل رندانه رهاڻين، حسين عورتن سان اختلاط، شراب نوشي، خاص طور 'دارجلجل' جي صحبت جو ذڪر نهايت عريان لفظن ۾ ڪيو اٿس. ان کان پوءِ عرب جي قدرتي نظارن تي آيو آهي. ان ۾ رات جي درازيءَ، گهوڙي جي هڏ-ڪاٺ ۽ شڪار جو ذڪر ڪيو اٿس. ان کان پوءِ برسات جي بوندا باري، وڄن جي چمڪڻ، بادلن جي گجڻ جي ڪيفيت ۽ پکين جي وهنجڻ ۽ برسات جي ڪري پيدا ٿيل تازگيءَ تي خاتمو ڪيو اٿس. آءٌ هت سندس فحش ۽ عريان 'شاعريءَ' جو ڪوبه انتخاب ڏيئي نٿو سگهان، حالانڪه سندس تشبيهات ۾ ڪيئي نادر تشبيهون آهن.

سڀ کان اول، عورت کي هرڻ سان تشبيهه ۽ گهوڙي کي باز سان تشبيهه هن ڏني آهي. سندس اشعار، تشبيهات جو ڄڻ دفتر آهن. سندس اهو مقام، جنهن ۾ محبوب جي جلون کي 'راهب جي چراغ' سان، ۽ سندس سيني کي 'سنجنجل' سان پيش ڪيو اٿس، سو نهايت رنگين آهي. 'سنجنجل'، رومي زبان ۾ آئيني کي چيو ويندو آهي. (وڌيڪ ڏسو: 'مهراڻ'، ١٩٥٥ع، منهنجو مضمون "عربي شاعري").

ان کان پوءِ **"طرفه"** جي شاعري آهي. ان ۾ به رندي ۽ هوسناڪيءَ کان سواءِ ٻيو ڪجهه به نه آهي. سندس قصيدو عرب جي بهترين قصيدن مان هڪ آهي، جو چند جديد مضمونن تي مشتمل آهي. منجهس رنديءَ ۽ مستيءَ سان گڏ، سلاست ۽ معاني جو ذخيرو به جام آهي. ان قصيدي جي خاص امتيازي وصف آهي عرب جي هڪ خاص طبقي، يعني "لذت پرست" ماڻهن جي ترجماني. شراب ۽ ڪباب جي فراواني، عورتن سان عيش ۽ عشرت، نهايت اگهاڙيون تشبيهون ۽ عريان استعارا، بلڪ محل وقوع ۽ واقعي جي هوبهو تصوير، جا فقط قصيدي ۾ پڙهي سگهجي ٿي، ان کي هت نقل ڪري نٿو سگهجي. محققن طرفه جي قصيدي کي "حافظ" ۽ "خيام" جي شعر و شاعريءَ ۽ رنديءَ جو بنياد قرار ڏنو آهي.

ان کان پوءِ **عمرو بن ڪلثوم** آهي، جنهن جو قصيدو شراب نوشيءَ سان شروع ٿئي ٿو، ۽ ان کان پوءِ رندانه ۽ عاشقانه رنگ، آخر ۾ عورتن جي حسن جي تصوير ۽ اختلاط، وغيره.

ان کان پوءِ **حارث بن حلزه** جو قصيدو آهي. ان ۾ اول ڇاڇين جي حسن و شباب کي عورتن جي انگ انگ سان پيش ٿو. نهايت فحش گوئيءَ ۽ عريانيءَ سان نقش گري ڪندي، تشبيب کان پوءِ، عورتن سان رندانه محفلن، ڇيڙ ڇاڙ ۽ اختلاط

تي پهچي ٿو. وچ وچ ۾ ڪي تاريخي ۽ ان وقت جا قومي ۽ سياسي مسئلا به آئي ٿو. ان قصيدي جو ڪوبه بند نقل ڪري نٿو سگهجي.

ان ڪان پوءِ **عنترہ** جو قصيدو آهي. سندس قصيدي جي امتيازي وصف آهي شجاعت ۽ غيرت، بدويانه اخلاق، فياضي ۽ مروّت. ان جي ابتدا پنهنجي معشوقه 'عبله' جي عشق سان ڪئي اٿس. جڏهن ته 'عبله' پنهنجي حسن و شباب، رنگينيءَ ۽ چلولائيءَ جي ڪري، توڙي حسب ۽ نسب جي ڪري پنهنجي دور ۾ بيمثال هئي، تنهنڪري نادر ۽ رنگين تشبيهن سان ڪيس پاڻ ڏانهن مائل ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي اٿس. پنهنجي جوانيءَ ۽ بهاديءَ ۽ جنگي ڪارنامن ڪان ڪيس متاثر ڪرڻ جي مبالغه آرائي ڪئي اٿس. آخر شراب ۽ ڪباب، اختلاط ۽ ڇيڙ ڇاڙ!

ان ڪان پوءِ **زهير** آهي. سندس قصيدو حڪيمانه ۽ سنجيدو آهي. زبان جي لحاظ سان بيمثال آهي. زهير هڪ مهيني ۾ هڪ قصيدو لکندو هو، ۽ سارو سال ان جي اصلاح ڪندو رهندو هو. ڪڏهن به غير فصيح ۽ غير مانوس لفظ استعمال نه ڪيائين. سندس ڪلام کي اهل اسلام ڏاڍو پسند ڪيو. باوجود ان جي رندي ۽ مستي، شراب ۽ ڪباب ڪان هي به بچيل نه آهي. خاص طرح سان پنهنجي قومي غيرت کي صاف طرح سان بيان ڪيو اٿس. چوي ٿو:

و من لا يذد عن حوضه بسلاحه　　يهدم و من لا يظلم يظلم.

(يعني "جو شخص پنهنجي حوض جي مدافعت پنهنجي هٿيارن سان نٿو ڪري، ان جو حوض آخر ڊاٺو ويندو، ۽ جو شخص ظلم نٿو ڪري، ان تي ظلم ڪيو وڃي ٿو.")

ان ڪان پوءِ رندانه محفلون، حسين عورتن سان ڇيڙ ڇاڙ، عريان تشبيهون ۽ استعارا آندا اٿس.

ان ڪان پوءِ **لبيد** آهي، جنهن اسلام قبول ڪيو هو، ۽ حضرت امير معاويه جي زماني ۾ وفات ڪئي هئائين. سندس قصيدي ۾ بدويانه صحرائي زندگيءَ جي نقشگريءَ سان گڏ، عشق ۽ اختلاط جو ذڪر آهي. پنهنجي قصيدي ۾ اول معشوق جي شهر جي ڪنڊرات تي گريو ۽ زاري ڪري ٿو. پنهنجي فسق ۽ فجور جي ترجماني ڪندي، پنهنجي تيز رفتار ڏاچيءَ جون وصفون معشوقه سان پيش ٿو. ڪڏهن اهو بادل، جنهن کي ڏکڻ جي هوا گهلي ٿي، ان جي سبڪ رفتاريءَ ۽ لطافت سان تشبيهون ڏئي ٿو. ڪڏهن جهنگلي گڏهه ۽ گيئونءَ جي حسن ۽ شوخيءَ کي وچ ۾ آڻي ٿو. بهرحال، لبيد هر تشبيهه ۾ مشبه به جا سارا اوصاف نهايت رنگين پر عريان انداز ۾ آڻي ٿو. اهوئي سبب آهي جو سندس تشبيهات ۾ مبالغو حد ڪان

وڏيڪ وڏيل آهي. آخر ۾ شراب ۽ ڪباب، رندي ۽ مستي، اختلاط ۽ صحبت جي بيان ڪان پوءِ، پنهنجي ذاتي وصف ۽ قوم جي شجاعت، ذهانت ۽ ديانت جي تعريف ڪئي اٿس.

ان طرح، اصحابِ معلقات کان سواءِ، ايام جاهليت جي شاعرن ۾ **نابغہ ذبياني** ۽ **اعشي** به سڀ کان زياده مشهور آهن. ڪن محققن کين اصحابِ معلقات ۾ داخل ڪيو آهي.

'نابغہ' لاءِ عڪاظ جي ميلي ۾ خاص چمڙي جو تنبو هڻيو ويندو هو. ان ۾ ويهي، هو شاعرن جي ڪلام تي تبصرو ڪندو هو، ۽ پنهنجي راءِ ظاهر ڪري، انعام اڪرام ورهائيندو هو. سندس معيار ۽ مقام کي امرءالقيس کان ٻئي درجي تي بيان ڪيو ويو آهي. سندس زبان ۾ سلاست ۽ جزالت آهي، پر بيان ۾ اهائي فحاشي ۽ عرياني.

ان طرح 'اعشي' جي ڪلام ۾ فطرت نگاري ۽ سياحت، تاريخي واقعات ۽ منظر نگاري جا ڪيئي رنگين ۽ فحش واقعا موجود آهن. سندس ڪلام ۾ ڪيترا فارسي لفظ به آيل آهن. ان جي ڪلام ۾ شراب ۽ ڪباب، نديم ۽ ساقي، رقص ۽ سرود، حسن ۽ شباب متعلق ڪيئي عجيب غريب تشبيهون موجود آهن. اهو به چيو ويو آهي ته 'اعشي' نه فقط شراب نوش هو، پر شراب فروش به هو. بهرحال، خمريات جي صنف ۾ هو اخطل ۽ ابونواس جو پيشرو هو.

اسلامي دور ۾:

خلافت بنواميہ ۽ بنو عباس جي دور ۾ به عربي شاعريءَ ۾ نوان نوان تجربا پيدا ٿيا، پر انهن جو بنياد 'ايام جاهليت' واري شاعري هئي. 'ساغر و صهبا' کان سواءِ، عربن کي چڻ ته شعر چوڻ ايندو ئي ڪونہ هو.

ان دور جي شاعريءَ ۾ عصبيت، سياست، وصف نگاري، رندي ۽ هوسناڪي، حڪيمانہ خيالات، امرد پرستي، خمريات، مذهبي ۽ علمي شاعريءَ جا ڪافي مثال پيدا ٿيا. رندي ۽ عصبيت، وصف نگاري ۽ خمريات ۾ ته ايام جاهليت جي شاعريءَ جو ڪو مثال ئي پيدا ٿي نٿو سگهي؛ البت امرد پرستي هڪ نئون مرض هو، جو عرب شاعريءَ ۾ آيو.

امرد پرستي اصل ايراني پيداوار آهي. عرب عورتن سان تعلقات ته ڄاڻندا هئا، پر "غلمان پرستي" هنن ايران کان سکي. اهلِ عرب جڏهن ان ذوق کان آشنا ٿيا، تڏهن شاعريءَ ۾ نئون موڙ پيدا ٿيو. ان صنف کي ابونواس ۽ حسين بن ضحاڪ آسمان تي پهچائي ڇڏيو. اهي عرب شاعر، جي عورت جي حسن کي بيان ڪندي ڍاپندائي ڪونہ هئا، تن ڳڀرو معشوقن تي پنهنجي ڪمال شاعريءَ کي قربان ڪري ڇڏيو.

عربي شاعريءَ جا چند مثال

ايام جاهليت جي شاعريءَ جي خاص خصوصيت اها آهي جو ان ۾ اسان کي عرب جي تهذيب ۽ تمدن، معاشرت ۽ خورد و نوش، لباس ۽ رهڻي ڪرڻي، اخلاق ۽ عادات، رسم ۽ طور طريق، ملڪ جي طبعي ۽ معاشي حالت، پيداوار ۽ حيوانات جو تفصيل ملي ٿو. ان ڪري ئي ان کي "الشعر ديوان العرب" چئي، اڄ تائين محفوظ رکيو ويو آهي. اسان جي لاءِ ان پوري حالات جا مستند ماخذات فقط ايام جاهليت جي شاعريءَ ۾ ملن ٿا. ان سلسلي ۾ محققن ڪيئي ڪتاب تاليف ڪيا آهن. مثلاً، ابن قتيبه جو ڪتاب "الشعر و الشعراء"، ابن جاحظ جو ڪتاب "الحيوان"، ابو حنيفه دينوريءَ جو ڪتاب "البنات"، ۽ سجستانيءَ جو ڪتاب "المعمرين"، وغيره. هت چند شعرن جو انتخاب ڏجي ٿو.

شراب:

طرفه چوي ٿو:

"اگر تون مون کي قوم جي محفل ۾ ڳوليندين ته اتي به ڳولي سگھندين، پر جي شراب جي دڪانن ۾ شڪار ڪرڻ گھرندين ته اتي به مون کي شڪار ڪري سگھين ٿو. جڏهن تون مون تائين پهچندين، تڏهن مان توکي هڪ 'جام بلورين' آڇيندس. اگر تون ان نعمت کان محروم آهين، ۽ انڪار ڪندين ته پوءِ پلي بيپرواهه رهه!"

عنتره چوي ٿو:

"بيشڪ، مون اڄ منجھرن کان پوءِ، چمڪندڙ ۽ ديده زيب اشرفي خرچ ڪري، شراب جو جام چاڙهيو آهي. هن زرد رنگ جي منقش پيالي سان، جو منهنجي سڄي هٿ ۾ آهي، مون ان ۾ سفيد صراحيءَ مان شراب اوتيو آهي، جا منهنجي کٻي هٿ ۾ آهي، ۽ ان تي نفيس صافي به چڙهيل آهي. بس، مان جڏهن شراب پيئان ٿو، تڏهن دل کولي مال خرچ ڪريان ٿو. مگر ان سان منهنجي آبرو وڌي ٿي، ان کي ڪوبه زخم نٿو لڳي. يعني مستيءَ ۽ رنديءَ جي حالت ۾ به مون کان ڪو شرافت جي خلاف ڪم نٿو ٿئي."

محفل ۾:

محفل ۾ دور شراب هلي ٿو. شاعر چوي ٿو:

انا محيوڪ يا سلمي فحيينا — و ان سقيت الڪرام الناس فاسقينا!

(اي سلمي! اسان توکي سلام ٿا ڪريون، تون به جواب ۾ تعظيمي سلام ڪر. تون اگر قوم جي شريفن کي شراب ٿي پيارين، ته پوءِ اسان جهڙن کي به ڇُڪڙو پيار!)

شراب ۾ پاڻي:

عرب عام طور شراب ۾ پاڻي ملائيندا هئا:

انّي ابي اللّٰه ان اموت و في صدري همٌ كانهٗ جبل،
يمنعني لـذت الشراب و ان كان قطاباً كانهٗ العسل.

(مان اهڙو ميخوار آهيان، جو خدا کي اِهو پسند ئي نه آهي ته مان مران، ۽ منهنجي سيني تي ڪو پهاڙ جهڙو غم هجي، جو مون کي شراب جي لذت کان روڪي. اگرچ شراب ۾ پاڻي ئي هجي، اهو مون لاءِ ماکيءَ مثل آهي!)

الاهـبّـي بصحنك فاصبحينا ـ ولاتبقي خـمـور الاندرينا،
مشعشعة كانّ الحصّ فيها ـ اذا ماالمـاء خالطها سخينا.

(اي محبوبا! اٿي سجاڳ ٿي، پنهنجي پيالي ۾ اسان کي 'صبوحي' پيار، ۽ ۽ اها ايتري پيار جو ڳوٺ 'اندر' مان آيل شراب بين لاءِ نه بچي، اهڙو شراب پيار، جو جڏهن ان ۾ گرم پاڻي ملائين، تڏهن ائين لڳي، ڄڻ ته منجهس زعفران وڌي ويئي آهي.)

معيار حسن:

امرءُ القيس چوي ٿو:

مهفهفة بيضاء غير مفاضة ـ ترابها مصقولة كالسجنجل

(محبوبه ـ باريڪ ۽ نازڪ ڪمر، پيٽ سڌو، رنگ ڳورو، بدن هلڪو ۽ سهڻو، سندس سينو اهڙو جهڙو چمڪندڙ آئينو.)

كبلر المقاناة البياض بصفرة ـ غـذاهـا نمير و المـاء غير محلّل

(سندس رنگ ان موتيءَ جهڙو، جنهن جي سفيديءَ ۾ زردي ۾ پيئي جهلڪا ڏئي، ۽ ان کي اهڙي پاڻيءَ سان پرورش ڏني وئي آهي، جو ماڻهن جي اچ وڃ کان لتاڙجي ئي نه ٿو.)

تصدّ و تبدي عن اسيلٍ و تتقّي ـ بناظرة من وحش وجرة مطفل

(حسينه اسان کان ناز ۽ انداز جي ڪري منهن ٿي موڙي، پر پنهنجو دراز رخسار تعلق جي رنگ ۾ اسان کي ٿي ڏيکاري، ۽ پنهنجيءَ اک کي، جا وجره ڳوٺ جي ٻچن واري هرڻيءَ جي اک وانگر روشن آهي، منهنجي ۽ پنهنجي وچ ۾ آڙ ٿي بنائي: يعني مان سندس ميگون اک کي ڏسي مست ٿي وڃان ٿو، ۽ هوءَ ان طرح منهنجي نظربازيءَ کان محفوظ ٿي رهي.)
[هت ٻچن واري هرڻيءَ جي اک سان تشبيهه هن لاءِ ڏنل آهي جو اها

هرڻي جڏهن پنهنجن ٻچن ڏانهن نهاريندي آهي، تڏهن سندس اکڪ حد کان وڌيڪ روشن، دلڪش ۽ تابناڪ ٿيندي آهي.]

وجيدٍ كجيد الريم ليس بفاحش ـ اذا هي نصته و لا بمعطل

(ان جي گردن، ان هرڻ جي گردن وانگر آهي، جڏهن ان کي هو بلند ٿو ڪري، پر هن جي گردن [اگرچ طويل آهي] هرڻ وانگر نه ڏکي آهي، ۽ نه بيڊول ۽ نه بي زيور.)

و فرع يزين المتن اسود فاحم ـ اثيث كقنو النخلة المتعشكل

(سندس ڏگها ڏگها وار، درازيءَ جي ڪري، سندس ڪمر جي زينت آهن. اهي ڪوئلي وانگر ڪارا آهن. گهاٽا ۽ گهاٽا آهن، جڻ ڦر واريءَ ڪجيءَ جا ڇڳا ۽ خوشا.)

غدائرها مستشزرات الي العلي ـ تضل العقاص في مثني و مرسل

(سندس دراز گيسو، مٿي ڪري، جڻ ڳوهيا ويا آهن [انهن جا مٿا مٿي چڙهيل آهن.] انهن جو جوڙو، ڳتيل ۽ منتشر وارن ۾ پوشيده ٿي وڃي ٿو.)

وَ كشحٍ لطيف كالجديل محصر ـــ وساقٍ كانبوب السقي المذلل

(۽ سندس ڪمر اهڙي نازڪ، جهڙي اٺ جي باريڪ مهار. سندس پيني اهڙي حسين، جهڙي نرسل جي نرم ۽ معتدل پوري، جنهن کي پاڻيءَ نرم ۽ گداز ڪيو هجي.)

و تعطو برخص غير شثن كانه ـــ اساريع ظبي او مساويك اسحلِ

(۽ هوءَ، شين کي اهڙين نرم، نازڪ ۽ ملايم آڱرين سان ٿي پڪڙي، جڻ تہ اهي سفيد ۽ سرخ رنگ جا ڪي سانپا آهن، جي ظبيءَ ڳوٺ ۾ لين ٿا. يا اسحل جي وڻ مان پٽي تيار ڪيل ڏندڻ آهن، جي خوبصورت بہ ٿين ٿا ۽ سڌا بہ.)

هيءَ آهي امرءُ القيس جي چند شعرن جي جهلڪ. ان مان اندازو لڳائي ٿو سگهجي تہ ان دور جي شعر و شاعري فني لحاظ سان توڙي جماليات جي خيال کان ڪهڙي مقام تي پهتل هوندي.

"حماسہ" مان انتخاب:

'ديوان حماسہ' هڪ درسي انتخاب آهي، جنهن ۾ عربي شاعريءَ ۽ ادب جا ڪي نادر ۽ رنگين مثال پڻ موجود آهن. ان مان چند شعرن جو انتخاب ڏجي ٿو.

— منهنجي معشوق جي ڏاچي، يمن جي سوارن جي پٺيان، ڪناري سان وڃڻ واري آهي، ۽ منهنجو جسم هتي مڪي ۾ قيد آهي: يعني نه ان کي روڪي ٿو سگهان، ۽ نه ان سان گڏ وڃي ٿو سگهان.

— مون کي عجب آهي ته منهنجي محبوبه اوچتو ڪيئن اچي پهتي، جڏهن محفل جا دروازا بند هئا!

— محبوبه (عالمِ خيال ۾) آئي. مون کي سلام ڪيائين. ڪجهه دير ويٺي،... ۽ پوءِ اٿي کڙي ٿي ۽ رخصت ڪيائين. جڏهن منهن ڦيرايائين، تڏهن غم جي شدت کان ممڪن هو ته منهنجو ساهه ئي نڪري وڃي ها!

— مان بيشڪ هڪ طاقتور شخص هوس. اها ئي ڳالهه آهي ته فراق جي باهه جگر کي جلائي وجهي، جا سولائيءَ سان نٿي وسامي، البت وصال سان ڪجهه ماٺي ٿئي ٿي.

— مون کي اميد هئي ته منهنجو عشق زائل ٿي ويندو، جڏهن ته ان تي به مدّت گذري چڪي آهي. پر افسوس جو اها اميد اجايا ته پوري ڪانه ٿي آهي؛ تنهنجي ياد جيئن پوءِ تيئن ان کي تيز ڪري رهي آهي.

— عشق منهنجي قلب ۽ باطني اعصاب تي محبّت جو مينهن وسايو آهي. اهو شوق جي شدت ڪري بار بار وسي رهيو آهي، بند ئي نٿو ٿئي: بند به ڪيئن ٿئي: تنهنجي ياد کان دم به واندو ناهيان.

— اهي عورتون، نازڪ ڪمر واريون، جن پنهنجن هارن کي ان کان به وڌيڪ زينت ڏني آهي، جا هارن سان منجهن پيدا ٿي آهي، انهن جي نزاڪت ۾ آهن عيش و نشاط يا عيشِ دوام، زندگي ۽ روشني.

— عشق هڪ آتش فشان پهاڙ آهي، ۽ منهنجي دل ۾ آڙاهه پيا ٻرن. اگر هيءَ باهه هڪ نيزي جي فاصلي تائين منهنجي ويجهو اچي ته هوند اها به سڙي، ٻري، ڪامي، خاڪ ٿي وڃي.

— عاشق، معشوق جي جفاڪارين جي شڪايت ڪن ٿا. منهنجي آرزو اها آهي ته ساريءَ دنيا جي لعنت ملامت ڀلي منهنجي سر تي اچي، اها وصال جي هڪ گهڙيءَ تان صدقي!

— جڏهن مختلف هوائون شام جو گهلن ٿيون، ۽ انهن نازڪ اندام نازنينن جي ڪمر ۽ شڪم سان لڳن ٿيون، تڏهن سندن جسم جي خوبصورتي ظاهر ٿي وڃي ٿي. اهي هوائون، گويا 'نفوسِ حاسده' کي بيدار ڪن ٿيون، ۽ غيرتمند عاشق جي غيرت کي ڀڙڪائين ٿيون ته ڇو انهن جي جسم جي خوبصورتي ٻين تي ظاهر ٿي!

و اذالرياحُ معي العشيّ" تناوحت ـ نُحِن حاسدةً وهجن مهجورا!

— هوءَ گوري حسينه، ٻيٺي ٻيٺي، پنهنجن مشڪ افشان، ڊگهن وارن ڪي درازيءَ جي سبب مٽي ڇڪي رهي آهي. اهي وار آهن مشڪ جهڙا ڪارا ۽ معطّر، انهن جي خوشبوءِ ۽ گهاٽائيءَ ۾ هوءَ ڄڻ ته لڪي ٿي وڃي.

— هوءَ گوري حسينه، انهن مشڪ افشان، ڪارن وارن ۾ روز روشن وانگر آهي، روشن ۽ تابناڪ، ۽ سندس ڪارا وار آهن ڄڻ ته شبِ ديجور:

— ڇا مان توسان محبت ئي محبت ڪندو رهان، جڏهن تون وصل جي معاملي ۾ بخل کان ڪم ٿي وٺين؟ ماڻهو سچ ٿا چون ته ڪوبه بخيل شل معشوق نه بڻجي!

— قسم آهي ان ذات پاڪ جو، جنهن جي پاڪ گهر لاءِ لبيڪ چوندڙ ارادتمند ٿي نڪرن ٿا، ته منهنجي هر مرض کي تو وٽ پهچڻدي ئي شفا ٿي ملي. پر افسوس جو اهڙيون سڀاڳيون گهڙيون گهٽ ٿيون نصيب ٿين.

— بيشڪ، مون کي تنهنجي ديدار جي پياس ۽ تشنگي ستائي رهي آهي. ان طرح، جيئن پياسا پکي برسات جي ڍنڍن ۽ تلائن جي چوڌاري پيا گهمن ڦرن. اي ڪاش، توکي اها ڳالهه معلوم هجي ها!

جڏهن قيس عامريءَ کي پتو پيو ته ليلىٰ جي شادي ٿي چڪي آهي ۽ هوءَ سڀاڻي پنهنجي گهوٽ سان هلي ويندي، تڏهن چيائين:

— "ان خبر تي منهنجي دل ان ڪونج وانگر تڙپي رهي هئي، جا ويچاري ڪنهن ماري شڪاريءَ جي ڄار ۾ ڦاٿي هجي، ۽ ان جا ٻچا هجن، جي سندس آکيري ۾ واڇڙا ۽ منتظر هجن، ۽ سندس آکيرو هوا جي زوردار جهونن تي لڏندو هجي. اهي ٻچا جڏهن هوا جا سوسات ۽ گوگهات ٻڌندا هجن، تڏهن آکيري کان ٻچي ڪيڍي، نماڻين اکين سان نهاريندا هجن ته شايد سندن ماءُ سندن لاءِ چوڳو آندو آهي؛ پر افسوس جو انهن ٻنهي کي سندن تقدير هلاڪ ڪري ڇڏيو! اها ڪونج نڪا رات جو پنهنجيءَ اميد تي پهتي، نڪو ڪيس ڏينهن جو آزادي ملي. بس، منهنجي حالت ان بيڪس ڪونج وانگر آهي."

— خدا جو قسم، مان نٿو ڄاڻان ته سڀني عورتن جي حسن ۽ ملاحت تي توکي فضيلت ڏني ويئي آهي، ۽ تنهنجي انگ انگ کي خاص طرح سان سينگاريو ويو آهي، يا منهنجي ڪنهن مت ڪسي آهي جو توکي ئي لاثاني ٿو سمجهان!

— تنهنجو صبح جو ٿلڻ ائين آهي، جڻن سُرمگين چشم وارو، مانوس هرڻ ٿلندو آهي.

— اهو قول ڪٿن وسرندو، جو تنهنجي سرمگين اکين سان ڳوڙهن جي صورت ۾ پيدا ٿيو!

هڪ شاعر چوي ٿو:

تمتع بهذا اليوم القصير فانه رهين بايام الشهور الاطاول

— (حسينه مون کي چوي ٿي ته هن ڏوهہ وصال مان چڱي طرح پياس بجهاءِ، جو تمام مختصر آهي؛ ڇو ته هي ڏينهن جدائيءَ جي مهينن جي طويل ايام وٽ گروي رکيل آهي - يعني اهڙو ڏينهن مدتن کان پوءِ نصيب ٿيندو.)

— هوءَ معشوقه ڳوري رنگ جي آهي. سندس انگ انگ پيو چمڪي، ڇڻ ته چنڊ آهي، جو ٿڌين راتين ۾، جڏهن ڪي غبار آلود هوائون نه هونديون آهن، پيو چمڪي.

— هوءَ حسن ۾ مشهور آهي. مٿس پري جمال سهيليون حسد ٿيون ڪن، ڇو ته سندس انگ انگ انهن کان وڌيڪ ڊولائتو ۽ جاذب نگاهه آهي.

— هوءَ نهايت نازڪ اندام آهي. سندس اڳيان جڏهن عشق جون ڳالهيون ٿيون ڪجن، تڏهن شرم و حيا ۾ پناهه ٿي وٺي. سندس نزاڪت اها آهي جو جڏهن ڳالهه ٻولهه ٿي ڪري، تڏهن ڏاڍي احتياط ۽ وقار سان، جئن سندس دل جو راز ظاهر نه ٿي پوي.

— مون محبت جي جوش سان جڏهن روئندي سندس گهر ڏانهن نگاهه ڪئي، تڏهن ائين سمجهيم، ڇڻ مان شيشي جي پويان نهاري رهيو آهيان.

— منهنجون ٻئي اکيون ڳوڙهن جي گهٽائيءَ ڪري ڏنڏليون ٿي وڃن ٿيون، پر هن کي ڏسڻ شرط ابر آلود اکيون صاف ٿي وڃن ٿيون.

ان سلسلي ۾ ڪيئي شعر آهن، جن جي عريانيت کي ڏسي نقل نه ڪيا ويا آهن. آخر ۾ فقط ٻه ٽي شعر پيش ڪجن ٿا.

شاعر چوي ٿو: جڏهن محبوبہ جو سفر صبح جو مقرر آهي، ته پوءِ ڪاش، اهو ڪلهه جو ڏينهن بدلجي ڪو پيو ڏينهن ٿي پوي. اي ڪاش، جو زمانو باقي بچيل آهي، اهو سارو ملي ڪري، هڪ رات ٿي پوي، جئن هن رات جو ڪڏهن بہ صبح نہ ٿئي. اها رات، محبوبہ کي هميشه لاءِ روڪي ڇڏي. اصل سچ ايئري ٿي نہ!

ابوڪبير هذلي فخر سان چوي ٿو:

ممن حملن به و هن عرا قد - حبك النطاق فشب غير بهيل

(مان انهن جوانن مان هڪ جوان آهيان، جن جي مائرن سان زبردستيءَ سان همبستري ڪئي وئي؛ لهذا هو جوان ٿيا، ان حالت ۾، جو سندن هائيون سهڻيون ۽ سڊول آهن، بدن هلڪا اٿن، ۽ هو تنومند ۽ رسيلا آهن!

آخر ۾ امرءالقيس جي هڪ شعر تي هن بحث جو خاتمو ڪجي ٿو، چوي ٿو:

و مثلڪ حبلي قد طرقت و مرضع
فالهيتها عن ذي تمائم محول

شعر عريانيت ۽ فحش جي انتها تي پهتل آهي. ان جي مفهوم کي ظاهر ڪرڻ به ڏکيو آهي. مطلب آهي ته:

”تو جهڙين گهڻين، حامله ۽ ڪير پيارينديءَ عورتن وٽ مان رات جي پوين پهرن ۾ پهتو آهيان .... مون انهن کي سندن ٿڃ پياڪ ٻارن کان به غافل ڪري ڇڏيو —“

هي آهي عربي شاعري ۽ ان جو رندانه ۽ عاشقانه سلسلو خيال، جو اڄ تائين نه فقط محفوظ آهي، پر اسلامي مدرسن جي نصاب ۾ موجود آهي، جو فحش ۽ عريان هجڻ جي باوجود مذهب ۽ شرع، قانون ۽ سماجي نظر کان بچيل آهي. اهو ڪلام محض عربي ادب ۽ لغت، زبان ۽ انداز بيان جي سند ۽ صحت لاءِ استعمال ڪيو وڃي ٿو. ان مان ثابت ٿو ٿئي ته اهي فني شهپارا، جي ڀلي ته مطالب ۽ معاني جي لحاظ سان فحش ۽ عريان هجن، پر انهن جي فحاشيءَ ۽ عريانيءَ کي محض ادب ۽ زبان جي فروغ ۽ حفاظت لاءِ به نظرانداز ڪري نٿو سگهجي. انهن جي رنگينيءَ ۽ جدت طرازيءَ کي برداشت ڪري سگهجي ٿو. اگر ادب جي مسئلن ۾ مذهب ۽ قانون کي ايتري آزاديءَ سان گرفت ڪرڻ ڏجي ها ته پوءِ هوند ادب جي دنيا ۾ ان قسم جا ڪي به شهپارا نه محفوظ رهي سگهن ها، ۽ نه موجود ئي هجن ها. ان شاعريءَ کي حضرت عمر رضه ”الشعر ديوان العرب“ فرمايو آهي. اهوئي شعر حضرت عمر رضه ۽ حضرت علي ڪرم الله وجه پڙهندو آهي، ۽ شاعرن جي فصاحت ۽ بلاغت تي داد ڏنو آهي.

ان سلسلي ۾ اهو به ياد رهي ته محض ادب ۽ فن جي حفاظت جي لحاظ سان، مولانا جاميءَ جو ڪتاب ”يوسف-زليخا“ ۽ ”گلستان“ جو پنجون باب، ۽ اردوءَ ۾ مرزا ”شوق“ جي مثنوي ”زهر عشق“ پارا ڪيئي ڪتاب ادب جي دنيا ۾ محفوظ رکيا ويا آهن، جي اڄ تائين شايع ٿي رهيا آهن. مزو اهو آهي ته اهي ڪتاب نصاب ۾ داخل آهن، جن کي عالم ۽ فاضل، شاگرد ۽ ٻار، عورتون ۽ نياڻيون، درسي طور پڙهي رهيا آهن. مذهب ۽ قانون خاموش آهي!

فارسي شاعري

فارسي شاعري پنهنجي فن ۽ هيئت جي لحاظ سان شاعريءَ جي دنيا ۾ وڏيڪ رنگين ۽ شيرين آهي. ان ۾ جذبات جي فراواني آهي، خيال جي ندرت آهي، فڪر جو تعمق آهي، ۽ معاني جي وسعت آهي. ان جو هر شعر نزاڪت ۽ نفاست جو پيڪرِ رنگين آهي. ان قسم جي شاعريءَ جي تخليق لاءِ ايران ۽ ان جي سرزمين، ان جي آبهوا ۽ ان جا لطيف‌المزاج ماڻهو ئي سبب ڄڻيا سگهجن ٿا. ايراني شاعري هڪ رنگين ۽ جاذبِ نظر ماحول ۽ معاشري جي پيداوار آهي. مولانا شبلي لکي ٿو:

”اصفهان ۽ شيراز ۽ يزد وغيره جي آبهوا ۾ لطافت ۽ نزاڪت هئي. اتي جا باشندا نازڪ اندام ۽ لطيف المزاج هوندا هئا. معاشرت جي لحاظ کان اهي شهر گويا ان زماني ۾ پيرس ۽ لکنوءَ جهڙا هئا. اهو اختلاف ۽ اثر انهين ماڪن جي شاعريءَ ۾ صاف محسوس ٿئي ٿو. غزنيءَ ۽ سمرقند جا شاعر پختہ‌گو ۽ ساده‌گو آهن، ان جي خلاف، شيراز ۽ اصفهان جي زبان ۾ جا نفاست، شيريني، رواني، لطافت ۽ لوچ آهي، اها سمرقند ۽ غزنيءَ کي ڪٿي نصيب ٿي سگهندي!“ (”شعرالعجم“، جلد ٤، ص ٢١٢)

انهن نازڪ اندام ۽ لطيف‌المزاج ماڻهن جي طبعي لطافت به ان آب و هوا جي پيداوار آهي، جنهن آب و هوا ۾ رنگينيءَ ۽ رعنائيءَ جو گويا روح موجود هو. شبلي لکي ٿو:

”اها هڪ حقيقت آهي ته ملڪ جي آب و هوا، سرسبزيءَ ۽ شادابيءَ جو اثر خيالات تي پوي ٿو ۽ ان ذريعي سان انشاء‌پردازيءَ ۽ شاعريءَ تائين پهچي ٿو. عرب جاهليت جي ڪلام کي ڏسو ته ان ۾ جبل ۽ جهنگل، صحرا ۽ بيابان، پيچرا ۽ راهون، ڪنڊرات ۽ ڀڙن جا جهلائي سرمايي طور نظر ايندا. ليڪن اهي ئي عرب جڏهن بغداد پهتا، تڏهن سندن ڪلام ’چمنستان‘ ۽ ’سنبلستان‘ بنجي ويو. ان طرح، ايران هڪ قدرتي چمن زار آهي. ملڪ گلن سان پريو پيو آهي. قدم قدم تي آب روان، سبزه زار ۽ آبشار آهن. بهار ايندو ته پوءِ ساري سرزمين تختهءِ زمردين بنجي ٿي وڃي. بادِ سحر جا جهوٽا، خوشبوءِ جون هيرون، سبزي جي مهڪ، بلبلن جي چهڪ، مور جي جهنڪار ۽ آبشارن جو شور اهو نظارو ٿو پيدا ڪري، جو ايران کان سواءِ ٻئي ڪنهن به هنڌ تي نظر نٿو اچي.“ (شعرالعجم“ جلد ٤، ص ٢١٥)

ان ماحول جو ڪهڙو اثر ٿيو هوندو، ان متعلق شبلي لکي ٿو:

”ان حالت جو اهو اثر ٿيو جو اها رنگيني ايران جي انشاءِ پردازيءَ تي ڇانئجي ويئي. ڪنهن چيز جي حسن ۽ ڪمال کي بيان ڪرڻ تي ايندا ته پوءِ ’رنگ و بو‘ کي ذريعو بنائيندا... ان طرح منجهن رنگين سخني ۽ رنگين ادائيءَ جا محاورا پيدا ٿيا.“

ايراني رنگين ماحول جي رنگين مزاج شاعرن، گلن جي فراوانيءَ کان پنهنجي بيان ۽ اندازِ بيان ۾ به گل ٻڪيڙي ڇڏيا آهن. هو هر قدم تي گل افشاني ڪن ٿا. گل سندن تشبيهات جو مرڪز آهن. گلن جي اردگرد سندن شاعري ڦرندي نظر ايندي. شبلي لکي ٿو:

”گلن جي افراط جي ڪري، هڪ لفظ ’گل‘ کي ايترو ته عام ڪيو ويو جو ڪابه چيز گل کان خالي ٿي نه ڇڏيائون. چراغ ۾ گل، اک ۾ گل، شراب ۾ گل، پيڪان ۾ گل، صبح ۾ گل، چنڊ ۾ گل. پيءُ چار قدم ڪٿي ڪو اڳتي وڌيو ته ان کي ’گل گشت‘ سڏيندا. گويا هر قدم تي گل وڇايا پيا آهن. جو قدم پوي ٿو، سو گويا زمين تي نه، پر گلن تي پوي ٿو. زمين جو ڪو ٿورو ٽڪر هوندو ته ان کي ’گلِ زمين‘ سڏيندا. ڪنهن موقعي تي اگر ڪنهن شخص ڪا عمدي ڳالهه ڪئي ته چوندا ’گل گفتي‘، يعني خوب گفتي! پيو ته ٺهيو، پهلوان پنهنجي مد مقابل کي ڪشتيءَ جو پيغام ٿو موڪلي، ته به گل ٿو موڪلي.

درين بهار نه شد ڪس حريفِ فريادم،
نه بلبلانِ چمن، هر گلے فرستادم.“

(”شعرالعجم“ـ جلد ٤، ص ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧)

اهڙي رنگين اندازِ بيان ۾، جتي تشبيهات جو پورو عالم ئي گلريز ۽ گل افشان هجي، عشقيه شاعري ڪهڙي معراجِ ڪمال تي پهتي هوندي. اگر ڪنهن نازڪ اندام ۽ مه جبين جي زلفِ مشڪين ۽ گيسوي عنبرفشان جو ذڪر ڪندا هوندا ته پوءِ ڇا بيان ڪندا هوندا، ان جو اندازو ته فارسي شاعريءَ جي مطالعي مان ئي لڳائي سگهجي ٿو. سندن غزليات ۽ قصيدا، رباعيون ۽ قطعا، ان رنگينيءَ جا شاهڪار آهن. شبلي لکي ٿو:

”ايران جو تمدن ڪن هزارن سالن جو پراڻو تمدن آهي. اتي هزار سالن کان وٺي معاشرت ۾ نزاڪت بلندي آئي آهي. ٽن هزارن سالن جي مسلسل عيش ۽ نعمت، اتي جاه ۽ ثروت، نفاست ۽ لطافت کي انتها تائين پهچائي ڇڏيو. آب و هوا، سبزه زار، آبِ روان، لاله و گل، دماغن ۽ طبيعتن کي

هر وقت نشاطانگيز ۽ ولوله خيز رکندا آيا، انهن سڀني تي مستزاد هيءَ ته حسن ۽ جمال جي لحاظ سان ملڪ جو ملڪ 'بوستان' بڻجي چڪو هو. نوشاد، فلخ، فلخان ۽ ڪشمير جي حسن جا چمن زار هئا، سڀ ايران جي دامن ۾ هئا. انهن شهرن جون لطيف ۽ نفيس چيزون ايران جي بازارن کي ئي سينگاريندڙيون هيون. اهڙن رنگين ۽ حسين سامانن سان گڏ، ايران جي غزلگوئيءَ جي ترقي هڪ لازمي امر هو."

("شعر العجم"، جلد ۵، ص ۶۹)

ان ماحول ۾ 'شراب' ۽ 'شاهد' به لازم ملزوم هئا. ايران جا نازڪ خيال ۽ نازڪ مزاج شاعر اڪثر امرد پرست هئا، ان ڪري حسن ۽ رعنائي، زلف ۽ ڪاڪل، گيسو ۽ ابرو، هجر ۽ وصال، رقيب ۽ محتسب، زاهد ۽ شيخ، ساقي ۽ پير مغان جي آڙ ۾ پنهنجي رنگين مزاجيءَ ۽ جذبهءِ تعشق جي آبياري ڪرڻ ۾ ڪنهن به شاعر ڪوتاهي نه ڪئي. اهڙا نادر ۽ نفيس مضمون پيدا ڪيا، جي فقط فارسي شاعريءَ لاءِ ئي مخصوص آهن. استعاري ۽ ڪنايي جي هڪ گلريز ۽ عطر بيز دنيا ڪڙي ڪري ڇڏيائون.

ايران جو معشوق هوندي ته حسن ۽ جمال ۾ پري تمثال ۽ حوروش هو. اعضاء جي تناسب جو گويا مجسمو هو. سندس محبوبانه ادائن ۾ قيامت پئي پيچ و تاب کائي، سندس تبسم زير لبيءَ ۾ وچ پئي ور هڻي، سندس زلف جي هرهڪ گره ۾ مشڪ مليل، سندس گيسوي دراز ۾ عنبر جون اوتون پيل، سندس هر هڪ انگ گلن کان نفيس ۽ نرم، خوشبودار ۽ عطر افشان، سندس چپ اهڙا نازڪ جهڙا گلاب جا ورق، لبن جي لالي اهڙي جهڙي مرجان جي شاخ، سندس اکيون اهڙي جهڙي هرڻ جي اک، سندس منهن جهڙو چوڏهينءَ جو چنڊ، گردن اهڙي جهڙي صراحي، سندس اک مخمور ۽ شرابي، مئخانن جا مئخانا اوتيندو وتي، جنهن ڏانهن نگاهه ڪري سو گهائل، جنهن سان ٻه اکر ڪئي ٻولي سو آشفته ۽ وارفته، سندس گفتگو ۾ شيريني ۽ دلاويزي، سندس ناز و ادا ۾ سرخوشي ۽ مستي، غصو ڪري ته پيا بادل گجن، اک ۾ گهوڙا پرجي اچنس ته پوءِ سمنڊ ۾ آسائتيون سپون ڪڍيو وات پٽين، سندس زلف مشڪين جي هٻڪار تي آهوي ختن ڪڏندا اچن، سندس ڏندن تي دُرِ عدن پيا رشڪ ڪن، سندس عارض، مشڪ افشان به ۽ شعله فشان به، هٿ اهڙا نازڪ جهڙو ريشم ۽ ڪمخواب، نرم ۽ دبيز اهڙا جو اطلس به شرمسار، پيرن ۾ پدم، هلي ته مورن ۽ ڊيلن کي پريشاني، قدم ڪئي ته عشوه و ناز سان ڪاري قيامت برپا ٿي وڃي، مسجد کان لنگهي ته نمازي هڙئي اچي سندس اڳيان جبين نياز جهڪائين، مندر کان لنگهي ته بت به پيا 'هري هري' پڪارين، آتشڪدي کان لنگهي ته ان جي باهه به برف ٿيو وڃي، لفظ ڪئي وات مان ڪڍي ته فصاحت ۽

بلاغت جا درياءَ روان، غسل ڪري ته اهو پاڻي تبرڪ طور ورهائجي وڃي، پريءَ محفل ۾ ڪيلي ڏئي ته جوٽي ڪهڪشان روان، هيٺ نهاري ته دنيا درهم و برهم، اشارو ڪري ته هزارين نيم بسمل لاش پيا تڙپن، نگاهِ نيم باز ڪڍي ته چڻ شمشيرِ خون آشام پئي وڍي ۽ ٽڪي، جنهن ڪان رت جون نديون اٿلي پون، ماٺ ڪري ته سندس خموشيءَ ۾ هزارين معنيٰ جا موتي پيا سپجن... هي آهي ايران جو معشوق، جنهن تي فارسي شاعريءَ جا سڀ ديوان پيا قربان وڃن! باوجود ان جي، بقول شبلي:

”ايران جو معشوق اڪثر شاهد بازاري ۽ مبتذل ٿئي ٿو. اڃا محفل ۾ پير رکيائين مس، ته عاشق پروانن وانگر اچي ميڙو ڪندا. ڪنهن سان پيو اکيون اڙائيندو، ته ڪنهن سان پيو اشاري بازي ڪندو، ڪنهن کي دم ته ڪنهن کي دلاسو، ڪنهن کي مٺهن ته ڪنهن کي پاسو، ڪنهن ڏانهن نهاريندو ته پيو مرڪندو، ڪنهن کي وري فريب آميز ۽ ڪوڙين نگاهن سان پيو آٿت ڏيندو، عاشق آهن، سي هڪٻئي مٿان پيا جهڙن ۽ مرن!“

(”شعرالعجم“، جلد ٥٠)

آخر ان رنگين ماحول ۾ شاعرن ڇا ڇيو هوندو؟ ڪهڙي گل افشاني ڪئي هوندائون؟ اخلاقيات جو ڪهڙو لحاظ رکيو هوندائون؟ اهوئي سبب آهي جو سندن شاعريءَ جو دفتر ابتذال ۽ عريانيت، فحش گوئيءَ ۽ شاهد بازيءَ کان نه بچي سگهيو آهي. سندن تشبيهات ۽ ڪنايات ۾ ’لذت پرستي‘ موجزن آهي. سندن لفظ لفظ ۾ جذبهء تعشق پيو وڪڙ کائي.

ان سلسلي ۾ پيا ته ڏهيو، اخلاقيات جا علمبردار شاعر به بچي نه سگهيا. انهن جا شاهڪار به عريانيت ۽ ابتذال، فحش گوئيءَ ۽ مجازيءَ کان پالها نه آهن. پنهنجي پاران ڪجهه نه چوندي، فقط مولانا شبليءَ جا لفظ نقل ڪجن ٿا:

”پنجين ۽ ڇهين صديءَ ۾ جڏهن ته ملڪي تمدن ۾ خرابي پيدا ٿي، تنهنڪري زبان ۾ فحش لفظ اچي چڪا هئا، ’هجو‘ سان ان ۾ ترقي ٿي. حتاڪ ملڪ جي پوري زبان خراب ٿي ويئي، تان جو مهذب کان مهذب شاعر به شاعريءَ کي فحش کان بچائي نه سگهيو. ’گلستان‘ جو پنجون باب ۽ ’مثنوي‘ مولانا روم جون ڪي حڪايتون ان حالت جو نتيجو آهن.“

(”شعر العجم“، جلد ٥، ص ١٧٢)

شبلي هڪ ناقد جي حيثيت سان راءِ ته ڏيئي ويو آهي، پر اوهان کي خبر آهي ته سعديءَ جي "گلستان" ۽ مولانا روميءَ جي "مثنويءَ" جي ڪهڙي حيثيت آهي؟ اهلِ دين طبقي وٽ اهي ٻئي شاعر 'برگزيده روزگار' آهن، 'صاحبِ ولايت' آهن، ۽ سندن ڪتابن، "گلستان" ۽ "مثنويءَ" جي حيثيت، ديني ۽ اخلاقي طور، قرآن ۽ حديث جهڙي مقدّس آهي. اهي ٻئي ڪتاب صدين کان وٺي اسلامي مڪتبن ۽ مدرسن جي نصاب ۾ داخل آهن. هر دور جي عالمن ۽ فاضلن، اديبن ۽ شاعرن ته ڇا، عارفن ۽ ڪاملن به انهن جي اخلاقي عظمت ۽ ديني حيثيت جو اعتراف ڪيو آهي.

"گلستان" متعلق حضرت خواجه نظام الدين محبوب الاهي جو هڪ واقعو آهي، ته سندن هڪ مريد شاعر، "گلستان" جي تتبّع تي هڪ ڪتاب "بهارستان" لکي تيار ڪيو، ۽ اچي سندن خدمت ۾ پيش ڪيائين. پاڻ منهن موڙي ڇڏيائون. ان طرح ٻه-ٽي ڏينهن لاڳيتو اهو ڪتاب پيش ٿيندو رهيو، ۽ پاڻ رنج سان موڙائيندا رهيا. مريد ڏاڍو ڏکارو ٿيو. رات جو خواب ۾ ڏسي ته حضور ڪريم جن جي دربار اقدس ۾ سعدي موجود آهي، ۽ ٻيو مورڇل سان هوا ڪري. حضور ڪريم جن بار بار ٻئي کيس فرمايو ته 'سعدي، فلاڻو شعر ته پڙهه!' سعديءَ والهانه انداز ۾ ٻئي شعر دهرايو، ۽ حضور جن کيس تحسين پئي ڏني. صبح جو جيئن مرشد جي خدمت ۾ آيو، تيئن حال احوال پڇڻ کان سواءِ ئي حضرت محبوب الاهيءَ عتاب آميز رنگ ۾ کيس چيڙهيو ۽ پوءِ فرمايائون: '"گلستان" اهو باغ آهي، جنهن ۾ حضور صلي الله عليه وسلم جن سير ٿا ڪن؛ تون ڪهڙو ڪتاب لکي کڻي آيو آهين!'

ان طرح، مثنوي مولانا روم لاءِ مولانا جامي فرمائي ٿو:

"انني ابصرت في نوم رسول – في يديه المثنوي و هو بقول
صنف الكتب الكثير المعنوي – ليس فيها كا الكتاب المثنوي."

جامي فرمائي ٿو ته "مون خواب ۾ ڏٺو ته حضور ڪريم جن جي هٿن مبارڪن ۾ مثنوي هئي. پاڻ فرمايائون: تصوف ۽ علم معنويءَ تي ڪيئي ڪتاب لکيا ويا آهن، پر مثنويءَ جهڙو ڪوبه نه آهي."
ان کان پوءِ جامي چوي ٿو:

مثنويءِ مولويءِ معنوي، هست قرآن در زبانِ پهلوي.

(يعني: مولانا روميءَ جي مثنوي، پهلوي زبان ۾ چڻ قرآن آهي.)

"گلستان" ۽ "مثنوي" جي ان تقدس مآب حيثيت کان باخبر هوندي به، شبلي فرمائي ٿو: "مهذّب کان مهذّب شاعر به شاعريءَ کي فحش کان بچائي نه سگهيا، گلستان جو پنجون باب ۽ مثنوي مولانا روم جون ڪي حڪايتون ان حالت جو نتيجو آهن!"

مولانا روم ۽ سعديءَ کان پوءِ، مولانا عبدالرحمان جاميءَ ۽ نظاميءَ متعلق شبلي هن طرح رقمطراز آهي:

"ايشيا جي شاعرن جو عام قاعدو آهي ته ڪنهن داستان کي بيان ڪندي، جي وچ ۾ عشق ۽ حسن جو ڪو اتفاقي موقعو اچي ويو ته پوءِ ايترو ته ان قصي کي ڦهلائين ٿا ۽ جو تهذيب ۽ متانت کان ڪوهين دور نڪري ٿا وڃن. 'نظاميءَ' ۽ 'جاميءَ' جهڙا ماڻهو هن حمام ۾ اچي، ننگا ٿي وڃن ٿا."
("شعرالعجم"، جلد اول، ص ١٤٤)

مولانا جاميءَ کي عام طرح سان "عاشقِ رسول" چيو وڃي ٿو. سندس غزليات، ۽ خاص طور "يوسف-زليخا"، اسلامي مدرسن جي نصاب ۾ صدين کان وٺي اڄ تائين مروج آهن. مولانا جامي جڏهن زليخا جي حسن ۽ جمال کي بيان ڪري ٿو، تڏهن ننهن کان وٺي چوٽيءَ تائين هڪ هڪ انگ کي تشبيهات جو لباس پهرائيندو بيان ڪندو ٿو وڃي. ان ۾ ڪابه مصلحت اڳيان نه رکي اٿس. ابتذال ۽ فحش، عريانيت ۽ اگهاڙ جا سڀ ليڪا لنگهي ويو آهي. هوندي ته شاعر پنهنجي محبوب جي وڏ ۾ وڏ اکين، نڪ، ڏندن، چپن، پيشانيءَ، هٿن، پيرن، وارن، زلفن، ابرو، گيسو، خال ۽ خط کي بيان ڪندا آهن، پر جاميءَ زليخا جي پوري سراپا کي بيان ڪيو آهي: ان ۾ سينو، اُرَهه، پستان، رانون، پنيون، سٿرون، انهن جو حسن ۽ تناسب، انهن جي نرمي ۽ فربهي، انهن جي نزاڪت ۽ لطافت، انهن جي پرڪشش ۽ جاذبِ نظر حسن آفرينيءَ جو ذرو پرزو بيان ڪيو اٿس. ظلم تي ظلم اهو آهي جو انهن لاءِ مختلف قسمن جون رنگين ۽ اشتعال انگيز اهڙيون تشبيهون بنايون اٿس، جن کي هت نقل ڪري نٿو سگهان! آخر ۾ ايتري تفصيل بيان ڪرڻ جي ڪهڙي ضرورت؟ رڳو زليخا کي "حور شمائل ۽ پيڪرِ جمال"، "رشڪِ قمر ۽ مثل آفتاب" چوڻ ئي ڪافي هو، پر جامي ان کان گهڻو اڳتي وڌي ويو آهي. ان طرح نظامي گنجويءَ جو به ساڳيو حال آهي-اڃا به ٻه وکون اڳتي! تڏهن ته شبليءَ چيو آهي: "....نظاميءَ ۽ جاميءَ جهڙا ماڻهو هن حمام ۾ اچي ننگا ٿي وڃن ٿا!"

مزو اهو آهي ته "گلستان" ۽ "يوسف-زليخا"، "شيرين-فرهاد" ۽ "ليليٰ-مجنون" جهڙا هزئي ڪتاب اڄ تائين موجود به آهن، بلڪ نصابن ۾ پڙهيا ۽ پڙهايا به وڃن ٿا. انهن تي مسلم معاشري ۾ نڪا قانون گرفت ڪئي آهي، ۽ نه مذهب. گهٽ ۾ گهٽ ٧ ۽ ٨ صديون انهن ڪتابن کي گذريون آهن، اسان جا عالم ۽ بزرگ انهن کي برداشت ڪندا اچن ٿا ۽ ڪوبه اعتراض نه پيدا ٿيو آهي.

تصوف ۽ شاعري

وحدت الوجود.

مون عرض ڪيو آهي ته ڪفريات ۽ خمريات، فحش ۽ ابتذال جي رنگينيءَ ۽ چاشنيءَ کان ڪنهن به دور جي شاعري بچي نه سگهي آهي. ان سلسلي جي ٻي ڪڙي آهي تصوف. تصوف جي حقائق ۽ دقائق کي بيان ڪندي، اسان جي شاعرن جيڪي موشگافيون ڪيون آهن، اهي مطالع ڪرڻ گهرجن. تصوف جي باب ۾ ڪيئي مختلف الخيال تاويلات ۽ تعبيرات پيدا ڪيا ويا آهن، جن ۾ مجازي طور شراب ۽ شاهد، ساقي ۽ مغان، ميڪدو ۽ مئخانو، دير ۽ حرم وغيره اچي وڃن ٿا، ان طرح ڪي الاهيات جا فلسفيانه مسئلا به اچن ٿا، جن کي غور سان مطالع ڪرڻ گهرجي، ۽ ڏسڻ گهرجي ته شاعريءَ جي دنيا ڪيتري نه وسيع آهي، ۽ شاعر ڇا ڇا نه چئي سگهيا آهن. شروعات ته ٺهيو، بعض اوقات اصل الاصول متعلق به سندن گفتگو ۽ ڪلام احتياط ۽ اعتدال کان گهٽو پري آهي.

تصوف پاڪيزه اخلاق ۽ بلند ڪردار پيدا ڪرڻ لاءِ هڪ بهترين نصب العين پيدا ٿو ڪري. پر شاعريءَ ۾ زياده تر وحدت الوجود، کي تصوف جي نمائندگي ڏني ويئي آهي. فارسي، اردو ۽ سنڌي شاعريءَ جو بيشتر ڪلاسيڪي ڪلام، وحدت الوجود جي ترجمانيءَ تي مشتمل آهي. شاعرن مختلف نمونن ۾ الاهيات جي غوامض ۽ حقائق کي بيان ڪندي، وجد انگيز اثرات پيدا ڪيا آهن. هت وحدت الوجود ۽ وحدت الشهود جي فلسفيانه تعبيرات کان بچندي، آءٌ اها ترجماني پيش ڪريان ٿو، جا اسان جي شاعريءَ جو روح بنجي چڪي آهي.

مولانا جامي ”تحفة الاحرار“ ۾ جا وحدت الوجود جي تشريح ڪئي آهي، اها هن موضوع لاءِ سند جو مقام رکي ٿي. فرمائي ٿو:

”آئينه عيب نما پيش داشت،
جلوه نمائي همه باخويش داشت.
ناظر و منظور هم او بود وبس،
غير وي اين عرصه نه پيمود کس.
جمله يڪ بود، دوئي هيچ نه ءِ،
دعوئي مائي و توئي، هيچ نه ءِ.“

ان کان پوءِ حسن ۽ عشق لاءِ چوي ٿو:

”قالب و جانند بهم حسن و عشق،
گوهر و کانند بهم حسن و عشق.

از ازل این هر دو بهم بوده اند،
جز بهم این راه نہ پیموده اند“

فرمائي ٿو:

”عدم هو خاموشي، انَ ۾ هڪ وجود هو اڪيلو. انَ کانَ سواءِ ڪو غير نہ هو. سندس خوبيون مستور هيون. ڪو آئينو نہ هو، جو ان حسن جي عڪس کي جهٽي سگهي. ڪا ڦڻي نہ هئي، جا ان جي زلفن کي سلجهائي سگهي. صبا نہ هئي، جا سندس گيسوي مشڪين کي چوري سگهي. سرمو نہ هو، جو سندس چشم نرگسي کي سينگاري سگهي. ڪنهن بہ اها سهڻي ۽ من مهڻي صورت ڪا نہ ڏٺي هئي. معشوق بہ خود هو تہ عاشق بہ خود. حسن هو، ۽ ان جي خلوت هئي، لالہ کي ڏسو، بهار ۾ ڪنهن نہ سينگار ڪري ٿو بيهي. گل کي ڏسو، ڪهڙي نہ ناز ۽ انداز سان پنهنجي جلوه نمائي ٿو ڪري. بس، حسنِ ازل چاهيو تہ ظهور ڪري. فوراً هڪ تجلي ٿي، جا پوري عالم جي مظهر ۾ ڦهلجي ويئي. ذري ذري ۾ آئيني جي خاصيت اچي ويئي. ذري ذري سندس نور جو پرتو ڏٺو. گل ۾ اهو حسن آيو، جنهن تي بلبل حيران ۽ پريشان آهي. شمع کي اها تجلي نصيب ٿي، جنهن تي پروانو پيو پچي. هي سڀڪجهہ نقاب آهي، ان نقاب جي پويان هڪ محبوب، ۽ ان محبوب جي ڪشش اسان جي زندگي. سڀڪجهہ محبوب آهي. تون هڪ آئينو آهين، جنهن ۾ حسنِ ازل پرتو فگن آهي، ۽ پوءِ تون ’هو‘ بہ ناهين، بلڪ اهائي صورت آهي: اهوئي آئينو آهي، اهائي صورت آهي.“

الغرض، اهل تصوف وٽ، هي عالم گويا حق تعاليٰ جي صفات ۽ تجليات جو مظهر آهي، جنَ سچ ۽ ان جا ڪرڻا. چون ٿا تہ پوري مخلوقات بطور آئيني جي آهي، ان ۾ تجليات جي جلوه گري آهي.

صوفي شاعرن ان موضوع کي عجيب غريب اشارنَ ۽ ڪناينَ سانَ، نهايت وجد انگيز طريقي سان بيان ڪيو آهي. ڪن خدا کي معشوق، ساقي يا شمع سان پيٽيو آهي، تہ ڪن انسان کي عاشق، مينوش ۽ پروانو ڪوٺيو آهي. صوفيانہ ڪلام ۾ معشوق حقيقي ۽ مجازيءَ جي تميز ۽ تفريق ٻين جي حسن ظن مطابق آهي. هو حق تعاليٰ کي سمنڊ ٿا سڏين، ۽ مظاهر کي قطرو، جو هڪ ڏينهن وڃي سمنڊ ۾ ملندو. سڀ مذهب ۽ دين هڪ ابدي سچ جا ڪرڻا آهن. سڀ ان ابدي حسن ۽ ازلي حقيقت جا ڳولا آهن. صوفين کي نہ صلي جي پرواهہ، نہ سزا ۽ جزا جو خوف بهشت انهن لاءِ حسن آهي، ۽ دوزخ انهن لاءِ جلال آهي. صوفين وٽ عشق مجازي،

حقيقيءَ لاءِ هڪ پهريون مثال آهي. هو چون ٿا ته جو به حسن نظر اچي ٿو، پوءِ چاهي مظهر جو يا صورت جو، تجليءَ جو يا عادت جو، ذات جو يا صفت جو، سڀ نُورِ ازل جو عڪس آهي. رياضت ۽ نفس ڪُشيءَ سان ان نور جو وصال ۽ اتصال نصيب ٿئي ٿو:

علامه شبلي، وحدت الوجود جي ان نظريي متعلق لکي ٿو:

”هر چيز جا دل تي تعجب انگيز ڪيفيت پيدا ڪري ٿي. شعر آهي. فضاي غير محدود، بحرِ بيڪران ۽ ان جون لهرون ۽ ڇوليون، آسمان جا لاانتها ستارا ۽ تارا، بادِ صرصر ۽ درياءَ جون موجون، سڀ مجسم شعر آهن. ان ڪري ئي وحدت الوجود جو مسئلو سراسر شاعري آهي.“ (جلد ۵، ص ۱۵۱)

ٻئي هنڌ لکي ٿو:

”عالمِ طبعيات ۾ انسان هڪ حقير ۽ ڪمزور ذرو آهي، ليڪن تصوّف ۾ اهو ذرو آفتاب جو ڪرڻو آهي، جو آفتاب بڻجي ويندو. قطرو آهي، جنهن جي آغوش ۾ درياءَ موجزن آهي، نقطو آهي، جو دائرن سان همدوش آهي.“ (جلد ۵، ص ۴۷)

ٻئي هنڌ لکي ٿو:

”عارف جي ظاهري اک بند ٿئي ٿي، پر هو باطن جي اکين سان شين جي حقيقت جو مشاهدو ڪري ٿو، ۽ ان سان هڪ لذت ۽ ڪيفيت محسوس ڪري ٿو. اها ڪيفيت بيان ۾ اچي نٿي سگهي. مجبوراً چوڻو ٿو پوي: ذوق اين باده نه داني، بخدا تانه چشي!“ (جلد ۵، ص ۱۰۳).

ان وجدانگيز ۽ صوفيانه ڪلام شاعريءَ تي ڪهڙو اثر ڪيو؟ شبلي لکي ٿو:

”شاعري تيستائين هڪ بيروح بوتو هئي، جيستائين منجهس تصوّف جو عنصر شامل نه ڪيو ويو. شاعري اصل ۾ آهي جذبات جي اظهار جو فن. تصوّف کان اڳ جذبات جو نالو هو نه نشان. قصيدو نالو هو مدح ۽ خوشامد جو. مثنوي فقط واقعه نگاريءَ تائين محدود هئي. غزل هو رڳو زباني ڳالهيون. تصوف جو اصلي مايو آهي عشق حقيقي، جو سرتاپا جوش ۽ جذبي جي پيداوار آهي. حقيقيءَ جي بدولت، مجازيءَ جو قدر وڌيو. ان باهه دل جا سڀ شيشا گرمائي ۽ رچائي ڇڏيا. ان زبان مان جو ڪجهه به نڪتو، اهو گرميءَ کان خالي نه رهيو. اهل دل ته هڪ طرف، اهل هوس جي ڳالهين ۾ به تاثير پيدا ٿي ويو.“ (جلد ۵، ص ۱۲۰)

اهل تصوف وٽ عشق جون چند منزلون آهن: آرزو ۽ جستجو، ديدار ۽ وصل. آخري منزل لاءِ چون ٿا ته اٿين آهي، جنهن ’طلب‘ ۽ ’مطلوب‘ هڪ ٿي وڃن ٿا.

ان ۾ 'ذڪر' ۽ 'ذاڪر' ۽ 'مذڪور'، 'مظهر' ۽ 'ظاهر' ۽ 'ظهور'، خلق، 'خالق' ۽ 'مخلوق'، 'عشق' ۽ 'عاشق' ۽ 'معشوق' ائين هڪ ٿي وڃن ٿا، جئن قطرو درياءَ ۾ فنا ٿي وڃي.

صوفين وٽ عالم مشهود جي تخليق جي غايت اها آهي ته 'شاهد مطلق' (حق تعاليٰ) ان آئيني ۾ پنهنجي جمال جو نظارو ڪيو آهي. غالب چوي ٿو:

دهر جز جلوه يڪتائيءَ معشوق نهين،
هم ڪهان هوتے اگر حسن نه هوتا خود بين!

ٻئي هنڌ غالب چوي ٿو:

شاهد هستيءَ مطلق ڪي ڪمر هے عالم،
لوگ ڪهتے هين ڪه 'هے'، پر همين منظور نهين.

صوفي چوي ٿو ته وجودِ حقيقي صرف خالقِ ڪائنات جو آهي. مخلوق، جنهن ۾ عالمِ طبيعي ۽ انسان سڀ شامل آهن، محض 'اعتباري ۽ موهوم' وجود رکن ٿا. اصل ۾ سڀ اُن نُورِ ازل جا ڪرتا آهن. اسين پنهنجي ڪوتاهه بينيءَ سان اهي 'اصنامِ خيالي' حقيقي ڪري ٿا مڃون، ۽ تعينات جي انهن پردن اسان کي ذات جي معرفت کان محروم ڪري ڇڏيو آهي. 'غالب' چيو آهي:

ڪثرت آرائي وحدت هے پر ستاريءَ وهم،
ڪر ديا ڪافر ان اصنام خيالي نے مجهے.

اصل ۾ اهو 'احساسِ وحدت' هڪ ڪيفيت آهي، جا قلبِ حال تي اچي ٿي ۽ آناً فاناً گذري وڃي ٿي. زبانِ قال، فقط تصورات ۽ الفاظ تائين محدود رهجي ٿي وڃي. انهن لفظن کي شاعرن خوشنما لباس پهرايو آهي. اها لفظن جي ملبوس مورت اهڙي ته دلڪش ۽ دلفريب ٿي ٿئي جو ٻڌندڙ حيرت ۾ اچي وڃن ٿا. هي اهو تصوّف آهي، جنهن لاءِ شيخ حزين چيو آهي: ”برائے شعر گفتن خوب است.“

اگر اها قيل قال محض شاعرانہ نڪته سنجيءَ تائين محدود رهي ها، ته پوءِ ان ۾ ڪو به حرج نه هو. پر جڏهن هڪ زوال آشنا ۽ پسمانده قوم، پنهنجي ذميدارين کان گهبرائجي، ان فلسفي ۾ پناهگير ٿئي ٿي، تڏهن ان جا نتيجا نهايت دوررس رهن ٿا. ڪائنات جو موهوم هجڻ، ”هرچه بيني بدان ڪه مظهر اوست“ نفس انساني جو بي حقيقت هجڻ، زندگيءَ جو بي ثبات هجڻ، جدوجهد ۽ عمل جو لاحاصل هجڻ، خالق ۽ مخلوق ۾ ڪنهن به فرق جو قائم نه رهڻ، سزا ۽ جزا، عذاب ۽ ثواب جو باطل تصوّر ڪرڻ، ۽ ٻيا ڪيئي اهڙا مسئلا جي وضع ڪيا ويا آهن، ظاهر آهي

تہ انهن سان نہ ڪا انفرادي حيثيت پائدار رهي ٿي ۽ نہ ڪا اجتماعي قوت برقرار رهي ٿي. خير، هيءَ هڪ جملہ معترضہ آهي، اڳتي هلون ٿا ڳالهہ تي. گهرجي.
شاعرن چيو:

چہ دنيا وجهہ عقبيٰ سدِّ راہِ تست، اي غافل،
بيا بہ گذر کہ او بهرِ گذشتن هاست حائلها.

بهشت ۽ دوزخ لاءِ چيائون:

بهشت و ڪوثر از حرص و هوس لبريز مے باشد،
بعقبيٰ هم رسيدم، جز همين دنيا نہ شد پيدا.

زاهد لاءِ چيائون:

حرص هر سو رہ برد، بر سيم و زر دارد نظر،
زاهد از فردوس هم، مطلوب جز دنيا نہ داشت.

اردوءَ ۾ چيو ويو:

ڪب حق پرست زاهد، جنت پرست هے،
حورون پے مر رها هے يہ شهوت پرست هے.

دنيا الم، غفلت و عقبيٰ غم، اعمال، آسودگي از ما دوجهان فاصلہ دارد!
ان طرح محبوب جي تصوّر ۽ ياد ۾ فنا جو راز مضمر آهي. رومي فرمائي ٿو:

اے برادر تو همين اند يشہء،
ما بقا تو استخوان و ريشہء.

گر گل است انديشہء تو گلشني،
در بود خارے تو همہ گلخني.

ان ڳالهہ جو زوردار نمونو هن ۾ چيو ويو:

الله الله ڪرڻ کہ الله مے شوي!

ان طرح 'جامي' فرمائي ٿو:

گر در دلِ تو گل گذرد گل باشي،
در بلبلِ بيقرار بلبل باشي.
تو جزوي و حق ڪُل است، روزے چند،
انديشہء ڪُل اگر ڪني، ڪُل باشي.

شاهه فرمايو آهي:

راڙو ٿي راڻـو، ريءَ راڻـے ناهه ڪو.
يا: آهي پنهون پاڻ، ڪونهي ٻيو ٻروچ ريءَ.

شاهه اعتبارات ۽ اوهام جي عالم کي هن طرح ٿو بيان ڪري:

پيهي جان پـاڻ ۾، ڪيم روح رهاڻ،
نڪو ڏونـگر ڏيهه ۾، نڪا ڪيچين ڪاڻ،
پنهون ٿيس پـاڻ، سسئي تان سور هئا.

ٻئي هڪ شاعر چيو آهي:

آن را ڪہ فنا شيوهٔ و فقر امين است،
نے ڪشف و يقين نہ معرفتِ دين است.
رفت او ز ميان، همين خدا ماند خدا،
الـفـقــر اذاتـم هو الله ايـن است.

ڪنهن صوفيءَ کان پڇا ڪيائون تہ 'ڇا تون مشتاق آهين؟' چيائين، 'شوق تہ غائب جو هوندو آهي. جڏهن غائب حاضر ٿئي ٿو، تڏهن شوق غائب!' ان طرح آچايل کي آچ لڳي ٿي، ۽ پاڻيءَ جي طلب ڪري ٿو، پر مطلوب غائب هوندو آهي، ۽ طلب حاضر. پـر جڏهن مطلوب (پاڻي) اچي ٿـو، تڏهن طلب غائب: جڏهن پاڻي پيتائين، تڏهن طلب، طالب ۽ مطلوب، سڀ هڪ ٿيا. بقول لطيف:

نيڌي پسي ٿي، پر هوت تہ آهي هيڪڙو!
يـا: نظر هجيئي نيڪ، تـہ همہ کـي هيڪ چئين.

سعديءَ فرمايو:

آن نہ روئے ست ڪہ من وصفِ جمالش دانم!
ايـن حديث از دگرے پرس ڪہ من حيرانم!

وحدت الوجود جي وڏن شارحن ۾ سڀ کان مشهور شارح آهي شيخ اڪبر ابن العربي اندلسي، سندس "فتوحات مڪيہ" ۽ "شجرة الڪون" ۽ "فصوص الحڪم"، ان مسئلي متعلق ستنند جـو درجو رکن ٿـا. اهي ڪتاب عام فهم نـہ آهن، بلڪ وڏا وڏا عالم بـہ انهن جي حل ڪرڻ کان قاصر آهن. ابن تيميہ ۽ ابن جوزي ۽ ابن قيم پارا امام ۽ علامہ چون ٿا تہ شيخ اڪبر زنديق ۽ ملحد هو، ۽ سندس نظريءَ وحدت الوجود ۾ زندقي ۽ الحاد کان سواءِ ٻيو ڪجهہ بہ نہ آهي. حضرت مجدد الف ثاني رحہ جو بہ ابتدا ۾ اهو ئي خيال هو. علامہ اقبال بہ ان نظريءَ وحدت الوجود کي 'الحاد' سڏي ٿو. ان کان پوءِ، امام غزاليءَ جي عظيم شخصيت آهي، جنهن وحدت الوجود کي فلسفانہ انداز ۾ بيان ڪيو. ان سلسلي ۾ حضرت غـوث اعظم، حضرت شهاب الدين سهروردي ۽

حضرت خواجه اجميريءَ جهڙا برگزيدهٔ روزگار به ان نظريي جا قائل آهن. غزاليءَ کان پوءِ سنائي (وفات ٥٠٥ هه)، ان کان پوءِ اوحدالدين ڪرماني (وفات ٥٣٦ هه)، ۽ خواجه فريدالدين عطار، وحدت الوجود جا شارح ۽ مبلغ آهن. سڀني کان آخر ۾ مولانا رومي آهي، جو پاڻ فرمائي ٿو:

عطار روح بود، سنائي دو چشمِ او،
ما از پسِ سنائي و عطار مے روَم.

سڀني شاعرن کان وڌيڪ، جنهن شاعر ۽ عارف ان نظريي تي شرح ۽ بسط سان لکيو آهي، اهو آهي حضرت عطار. سندن مثنوي "منطق الطير" ان موضوع تي هڪ شاهڪار آهي. عطارئي پهريون شاعر آهي، جنهن هن راز کي سرِ بازار فاش ڪيو، ۽ ڪنهن به مصلحت يا رک رکاءَ کان نه هٽيو. فرمائي ٿو:

چشم بکشا کہ جلوهٔ ديدار، متجلّي است از در و ديدار،
او بہ پيشِ تو ايستاده چو سرو، سرفرو بردهٔ تو نرگس وار.

فرمائي ٿو: "اک کول ۽ ڏس ته جلوهٔ يار هر در و ديوار کان تجلي فگن آهي؛ هو تنهنجي اڳيان سَرو وانگر بيٺو آهي، تون نرگس وانگر اک بند ڪريو ۽ سر جهڪايو بيٺو آهين!" ٻئي هنڌ فرمائي ٿو:

هر کہ از روئے نہ زد انا الحق سر،
او بود از جماعتِ کفّار.
هر کہ ناديده نام او گويد،
مشرک است او فضول ناهنجار.

فرمائي ٿو: "انا الحق جا منڪر ڪنار جي جماعت منجهان آهن. 'هو' ته موجود آهي، جو ان لاءِ چوي ته نظر نٿو اچي، اهو مشرڪ ۽ ناهنجار آهي."

ان نظريي جي شدت ان مان ظاهر آهي ته چيو ويو: "لا موجود الا الله!" ۽ "لا موثر في الوجود الا الله!" (الله کان سواءِ ڪجهه به موجود نه آهي، ۽ هر شئي ۾ جا موثر حقيقت آهي، اهو 'خدا' ئي آهي.) ان خيال کان عابد ۽ معبود، خالق ۽ مخلوق، سزا ۽ جزا، عذاب ۽ ثواب جا سڀ امتياز، اڳئي هلي، ڪن غالي صوفين وٽ ختم ٿي وڃن ٿا.

'غالب' فرمائي ٿو:

اي ز وهمِ غير غوغا در جهان انداختہ،
گفتہ خود حرفي و خود را در گمان انداختہ:
ديده بيرون و درون، از خويشتن پر آنگهي،
پرده‌ءِ رسمِ پرستش، درميان انداختہ.

چوي ٿو: ”خدا تعاليٰ پاڻ کان سواءِ ٻين جي موجود هجڻ جو وهم پيدا ڪري، خواهہ مخواهہ دنيا ۾ هنگامو مچائي ڇڏيو آهي: حرفِ ’ڪُن‘ چئي، موجودات کي هستيءَ جو انداز ڏيئي، خود پنهنجي هستيءَ کي گمان ۾ مبتلا ڪري ڇڏيو آهي، حالانڪ اڪين ۾ بہ پاڻ آهي ۽ ٻاهر بہ پاڻ آهي، ڏسڻ وارو بہ پاڻ آهي ۽ ڏسڻ ۾ ايندڙ وجود بہ پاڻ آهي: خود پاڻ، انهن ٻنهي حيثيتن جي وچ ۾، عبادت ۽ پرستش جو هڪ وهمي پردو لڙڪائي ڇڏيو اٿس.“

ان طرح، ٻئي هنڌ چوي ٿو:

جب ڪہ تجهہ بن نهين ڪوئي موجود، پهر يہ هنگامہ اي خدا ڪيا هے،
سبزه و گل ڪهان سے آئے هين، ابر ڪيا چيز هے، هوا ڪيا هے،
يہ پري چهره لوگ ڪيسے هين، عشوه و غمزه و ادا ڪيا هے.

ٽئي هنڌ چوي ٿو:

هان ڪهائيو مت فريبِ هستي، هر چند ڪهين ڪہ هے، نهين هے،
هر چند هر ايڪ شئے مين تو هے، پر تجهہ سي تو ڪوئي شئے نهين هے.

ٻئي شاعر چيو آهي:

مشڪل حڪايتي است ڪہ هر ذره عينِ اوست،
ليڪن نہ مے توان ڪہ اشارت بہ او ڪنند. (حافظ)

ان جو تاويل اهو ڪيو ويو آهي تہ وجود مطلق بيشڪ هڪ آهي، جو وجوب ۽ امڪان، قديم ۽ حادث، مجرد ۽ مجسم، مومن ۽ ڪافر، پاڪ ۽ پليت، مختلف مظاهر ۾ ظاهر آهي، ليڪن هر مظهر جو حڪم جدا آهي.

هر مرتبہ از وجود، حڪمي دارد،
گر فرقِ مراتب نہ ڪني، زنديقي!

متڪلمين جو خيال آهي تہ عالم حادث آهي، ۽ سندس حدوث زماني آهي- يعني عالم، عدم مان پيدا ٿيو آهي. پر ڪي صوفي محقق چون ٿا تہ عالم حادث آهي، پر سندس حدوث زماني نہ آهي، ۽ نڪو فيلسوف جي چوڻ وانگر عالم حدوثِ ذاتي آهي.

صاحب ”مفتاح العلوم“ فرمائي ٿو: بعض صوفي قديم عالم جا قائل آهن ۽ انهن جي ڪلام مان ڪٿي ظاهر ظهور، ۽ ڪٿي اشاري ۾ اهو مفهوم موجود آهي. هو موجوده عالم جي دوام جا قائل آهن. چون ٿا:

ماىے ببانگ چنگ نہ امروز مے خوريم،
بس دور شد ڪہ گنبدِ چرخ اين صدا شنيد.
ماجراي من و معشوق مرا پايان نيست،
آن چہ آغاز نہ دارد، نہ پذيرد انجام.

عالم جي دوام ڪان پوءِ حشر ۽ قيامت تي ٻڻ اثر پوي ٿو. اگر عالم جو دوام ثابت ٿو رهي تہ پوءِ ان ۾ ڪوبہ تغير ۽ تبدّل نہ اچڻ گهرجي. ان جو تاويل اهو آهي تہ قدم ۽ حدوث جو معاملو، ۽ وجود جي انهن ٻنهي حيثيتن جو باهمي رابطو محض منطقي آهي، جو هروڀرو درست نہ آهي، بلڪ اهو مسئلو 'ڪشف ۽ وجدان' سان حل ٿئي ٿو: دوام بہ درست، ۽ حشر ۽ نشر بہ درست. پر هڪ شاعر فرمائي ٿو:

اسرار ازل را نہ تو داني و نہ من،
اين حرف معمي نہ تو خواني و نہ من:
هست از پس پرده گفتگوئے من و تو،
گر پرده بر افتد، نہ تو ماني و نہ من.

يعني: ازل جا اسرار نہ تون ٿو ڄاڻين ۽ نہ مان؛ هيءَ هڪ ڳجهارت جي ڳالهہ آهي، جا نہ تو پڙهي آهي ۽ نہ مون: اسان جي گفتگو پردي جي پٺيان آهي، ۽ جڏهن پردو هٽايو ويندو، تڏهن ظاهر ٿيندو تہ نڪو تون 'تون' آهين، ۽ نڪو مان ئي 'مان' آهيان!

ٻيو شاعر چوي ٿو:

حرم جويان درے را مے پرستند،
فقيهان دفترے را مے پرستند:
بر افگن پرده تا معلوم گردد،
کہ ياران ديگرے را مے پرستند.

چوي ٿو: 'اهل حرم، حرم جي در کي ٿا پوڄين، ۽ فقيه، فقہ جي دفترن کي ٿا پوڄين: تون پردي کي هٽاءِ تہ معلوم ٿي وڃي تہ هرڪو 'ديگرے' کي پيو پوڄي، يعني توکي نٿو پوڄي.'

ٻيو ٿو چوي:

آنان کہ حسنِ روي تو تفسير مے کنند،
خوابِ نہ ديده را همہ تعبير مے کنند.

يعني: جيڪي تنهنجي رخِ انور جي حسن جو تفسير ٿا ڪن، اهي ڄڻ اڻ ڏٺل خواب جو تعبير ويٺا ڪن.

ان مسئلي مان 'خير ۽ شر' جو مسئلو بہ ٿئي ٿو. چون ٿا تہ بحر جي موجن ۾ ڪک پيو ڏڪا کائي: ڪک سمجهي ٿو تہ موجن جو مون سان جهيڙو آهي، حالانڪ موجن جو ڪک سان ڪو واسطو نہ آهي:

دريا بوجودے خويش موجے دارد،
خس پندارد کہ اين کشاکش با اوست!

هڪ شاعر وحدت الوجود متعلق پڇا ڳاڇا ڪري ته وحدت ۽ ڪثرت ڇا آهي.
جواب ٿو مليس:

گفتم: از وحدت و ڪثرت سخني گوئي به رمز،
گفت: موج و ڪف و گرداب، همان درياست!

يعني: چيم ته ڪثرت ۽ وحدت ڪي ڪنهن رمز سان سمجهاءِ، چيائين ته موج، جهڳ، ڪُنَ ۽ لهرون، مڙيئي درياهه آهي!
'غالب' چوي ٿو:

اصلِ شهود شاهد و مشهود ايڪ هي،
حيران هون، پهر مشاهده هي ڪس حساب مين!

هي مشتمل نمودِ صوَر پر وجودِ بحر،
يان ڪيا دهرا هي قطره و موج و حباب مين.

چوي ٿو: شهود ۽ شاهد ۽ مشهود (ڏسڻ، ڏسندڙ ۽ ڏٺل) سڀ هڪ آهن، ته پوءِ حيران آهيان ته 'مشاهدو' ڪهڙي حساب ۾ ڳڻجي! هٿ بحر جو وجود مشتمل آهي چند صورتن جي ظاهر تي، ته پوءِ قطري، موج ۽ حباب ۾ ڇا رکيو آهي؟ يعني اهي ئي ته بحر آهن!
رومي چوي ٿو:

جمله معشوق است، عاشق پرده؟

ٻيو هندي رومي چوي ٿو:

گر هزاران اند، يڪ ڪس بيش نيست،
جز خيالاتِ عدد انديش نيست:
بحر وحدانيست، جفت و زوج نيست،
گوهر و ماهي اش، غير موج نيست:
نيست اندر بحر شرڪ پيچ پيچ،
ليڪ با احول چه گويم، هيچ هيچ.

چوي ٿو: انگ ته هڪ جو آهي، ان مان هزارين انگ ڦٽن ٿا؛ بحر هڪ آهي، ان ۾ گوهر، مڇي ۽ موج آهي، سڀ هڪ آهي، پر ٽيڏي کي ڪير سمجهائي!
لطيف چوي ٿو:

ٽيڏي پسي ٻي، پر هوت ته آهي هڪڙو!

رومي چوي ٿو:

اين دُئي اوصاف ديده احول ست،
ورنه اول آخر، آخر اول ست.

ان حالت ۾ ڪو به راز نٿو کلي. 'حافظ' چوي ٿو:

حديث از مطرب و مي گو، و رازِ دهر ڪمتر جو،
ڪه ڪس نه ڪشود نه ڪشايد، به حڪمت اين معما را.

باقي ڪثرت جي تعلقات لاءِ ڪي اضافي صورتون آهن، انهن کان سواءِ ته ڪم نه هلي سگهندو.

بقول غالب:

هر چند هو مشاهدهٔ حق کي گفتگو،
بنتي نهين هے باده و ساغر کهے بغير!

حافظ چوي ٿو:

يڪي از ڪفر مي لافد، دگر طامات مے بافد،
بيا ڪين داوريها را به پيش داور اندازيم!

بهرحال:

مشڪل حڪايتے ست ڪه هر ذره عين اوست
ليڪن نمے توان ڪه اشارت بهاو ڪنند.

فارسي شاعريءَ جو اهو اثر اردو ۽ سنڌيءَ تي به پيو. خاص طرح سان 'سچل' ان فڪر جو نمائندو شاعر آهي، جنهن چيو: ”آهيان پاڻ الله، اديون مون کي ڪير ڏيون جاڻو!“

تنقيدي جائزو:

وحدت الوجود جي معنيٰءَ تشريح کي بعض عالمن قبول نه ڪيو آهي. انهن جو چوڻ آهي ته ان نظريي مان عوام ته ڇا، خواص ۾ به ڪيئي غلط فهميون پيدا ٿين ٿيون.

ان سلسلي ۾ علامه اقبال جي راءِ آهي ته وحدت الوجود جي ناقص تعبير سان مسلمانن مان ذوقِ عمل ختم ٿي ويو، ڇا لاءِ ته انسان ۽ خدا ۾ ڪو فرق نه رهيو. انسان جڏهن ائين ٿو سوچي ته مان موهوم ۽ معدوم آهيان، يعني منهنجو وجود دوکو ۽ فريبِ نظر آهي، ته پوءِ جدوجهد ۽ عمل صالح ڏانهن ڪيئن راغب ٿيندو؟ ڪائنات ۾ جو ڪجهه به آهي، اهو خدا آهي. ٻين لفظن ۾، مان به خدا آهيان، ته پوءِ خدا جي عبادت ۽ اطاعت ڪيئن ٿو ڪري سگهان؟

جڏهن فرد جي هستي باطل ٿي ويئي ۽ ان جي ذاتي وجود جي نفي ٿي ويئي ته پوءِ اخلاقي ذميداريءَ جو احساس ڪيئن پيدا ٿيندو؟ جڏهن اخلاقي ذميداريءَ جو خاتمو ٿي وڃي ٿو، تڏهن دين ۽ مذهب جي ڪهڙي حيثيت رهي ٿي؟

وحدت الوجود جي ان نظريي مان جي به فرقا پيدا ٿيا، تن جا عقيدا ۽ اطوار تاريخ جي ڪتابن ۾ موجود آهن. اقبال جي فلسفي جي روشنيءَ ۾ ٻڌايو ويو آهي ته غير اسلامي تصوف مان فرقه باطنيه جنم ورتو، جن جي ٻن سؤ سالن جي ڪوشش مان ان غير اسلامي تصوف ڪي ڪافي فروغ مليو، جنهن جو خلاصو هي آهي:

خدا ۽ انسان ۾ ڪو فرق نه آهي. خدا عين انسان آهي ۽ انسان عين خدا آهي، بلڪ ڪائنات جو هر ذرو خدا آهي.

خدا ڪن برگزيدن ۾ حلول به ڪري ٿو، تنهنڪري اسان انهن کي خدا ۽ معبود ڪري ٿا مڃون.

الله، محمد ۽ علي، هڪ حقيقت جا ٽي تعبير آهن.

ڪن وقتن تي خدا ڪن ماڻهن جي ذريعي ظاهر ٿو ٿئي. ان کي 'بروز' ٿو چئجي.

خدا جي هستي ڪائنات کان ڪا جدا هستي نه آهي. هيءَ ڪائنات ئي خدا آهي، ۽ خدا ڪائنات جو ٻيو نالو آهي.

ان طرح اتحاد، عينيت، حلول، تجسم، ۽ بروز ۽ ظل جي انهن عقيدن مان اهو نتيجو نڪتو جو امت مسلمه عمل ۽ ڪردار کان عاري ٿي ويئي.

منطقي طور چيو ويو ته جڏهن 'مان' ۽ 'خدا' هڪ آهيون، ته پوءِ عمل ۽ جدوجهد ڪنهن جي ڪاڻ ڪئي وڃي؟ خدا کان بالاتر ته ٻيو درجو آهي ئي ڪونه، جنهن جي حاصل ڪرڻ لاءِ عمل جي ضرورت ٿئي. ٻيو ته 'مان' آهيان ئي ڪونه، پوءِ جدوجهد ۽ عمل ڪير ڪري؟ گناهه ۽ ثواب ڇا، ۽ جزا ۽ سزا ڇو؟

ان مان اهو نتيجو ڪڍيو ويو ته خدا ۽ انسان ٻئي متحد الوجود آهن، جدا جدا نه آهن. انسان هڪ قطرو آهي، جو وڃي درياءَ ۾ ملندو. (شرح "اسرار خودي")

ان متعلق فلسفهءِ اقبال جو ٻيو شارح، علامه اسلم جيراجپوري، لکي ٿو: 'تصوف' جو مسئلهءِ عينيت، افلاطون جي مسئلهءِ اعيان کان به وڌيڪ عجيب غريب آهي. 'همه اوست' جي عقيدي هڪ اهڙو همه گير عينيت پسند عقيدو پيدا ڪيو، جنهن ۾ هر ذرو عين آفتاب آهي، خالق ۽ مخلوق متحد ٿي ويا. چند قول ڏجن ٿا:

(١) "سبحان الذي خلق الاشياء و هو عينها"؛ پاڪ آهي اها ذات، جنهن ڪائنات کي پيدا ڪيو ۽ اها سندس 'عين' آهي، اها سندس 'غير' نه آهي. (اگر خدا ئي عين ڪائنات آهي ته پوءِ خالق ۽ مخلوق، مالڪ ۽ بندي جو امتياز ڪيئن رهندو، عبادت ۽ طاعت ڪنهن جي ڪئي وڃي ۽ ڪير ڪري؟)

(٢) ”خود کوزه و خود کوزه گرو خود گِلِ کوزه، حود برسرِ آن کوزه خريدار برآمد“ : پاڻ ئي کوزو آهي، پاڻ ئي کوزي جو ٺاهيندڙ آهي، پاڻ ئي کوزي جي مٽي آهي، ۽ ان جو خريدار به پاڻ ئي آهي.

(٣) ”هر لحظه بشکلِ دگر آن يار بر آمد، دل برد و نهان شد.“

(٤) ”خود اناالحق زد از لبِ منصور، خود بر آمد ز شوق برسرِ دار“: پاڻ ئي منصور جي واتان 'اناالحق' چيو اٿس، ۽ پاڻ ئي شوق سان ڦاهيءَ چڙهيو؟

(٥) ”گفت انا احمدٌ بلاميم، ازد هانِ محمّد مختار“: پاڻ ئي حضرت محمّد صلي الله عليه وسلم جي منهن مبارڪ مان چيو اٿس ته مان 'بنا ميم جي احمد' (يعني 'احد') آهيان!

(٦) ”اي پسر، 'لااِلٰه' الاالله'، خود ز شرکِ خفي ست آئينه دار،
هست شرکِ جلّي 'رسول الله'، خيوشتن را ڪ ازين دو شرک بر آر“:
اي پٽ، 'لااِلٰه' الاالله' خود 'خفي شرڪ' جو آئينه دار آهيءَ ۽ 'چٽو پٽو شرڪ' آهي 'رسول الله': تون پاڻ کي انهن ٻنهي شرڪن کان آزاد ڪر!

(٧) چون ڪه بي رنگي، اسيرِ رنگ شد، موسي با موسئی در جنگ شد“: اصل ۾ ته موسيٰ به خدا هو، ۽ فرعون به خدا هو، پر جڏهن ذات بيچون ۽ بي مثال هڪ رنگ ۽ مثال کي قبول ڪيو، يا تعينات جي پردي ۾ آئي، تڏهن موسيٰ فرعون کي نه سڃاڻي سگهيو، ۽ ان کي 'غير' سمجهي، ان سان وڙهڻ لڳو، حالانڪه فرعون ۽ موسيٰ ٻئي هڪ آهن. (نوادرات-اسلم جيراجپوري)

ان قسم جا خيال اسان جي فارسي، اردو، سنڌي، ۽ سرائڪي زبانن جي شاعريءَ ۾ پريا پيا آهن. غالب هجي يا مير، ولي هجي يا درد، سعدي هجي يا حافظ، رومي هجي يا جامي، لطيف هجي يا سچل، خواجه فريد هجي يا باهو، بلاشاهه هجي يا بيدل، هر ڪنهن وٽ وحدت الوجود جو اهو نظريو موجود آهي. ”الله آدمي بن آيا“ هر هنڌ چيو ويو آهي.

ان تصوف متعلق مولانا عبدالماجد دريا آبادي فرمائي ٿو:

”حضرت شيخ عبدالقادر جيلانيءَ ۽ ان جي مريد ۽ سلسلي جي بانيءَ حضرت شيخ شهاب الدين سهرورديءَ تائين، ڪتابن ۾ اسلامي عنصر قائم رهيو. ان کان پوءِ شيخ محي الدين ابن عربيءَ جي اثر سان تصوف جي نظام ۾ فلسفانه عنصر جو غلبو ٿيو. وحدت الوجود جا مسئلا پيدا ٿيا، ۽ فارسي مشاعريءَ جي اثر سان انهن خيالن کي تقويت ملي، چنانچه ملا جاميءَ جو ڪتاب 'لوائح' هڪ فلسفيانه تصنيف جو درجو رکي ٿو. تاهم ناڏين صديءَ جو اهو تصوف به ابتدائي صدين جي تصوف کان گهڻو ڪجهه بدلجي چڪو هو. پر انهن رسم پرستين سان اهو حقيقي تصوف ڪا به مناسبت نٿو رکي.

”تصوف جي موجوده مسخ ٿيل ۽ بگڙيل شڪل يوناني وهمن، ايراني خيالن، هندي رسمن ۽ پين غير اسلامي عنصرن جي هڪ معجون مرڪب آهي، جنهن جي ڪن ٿورن جزن ڪي اسلامي چئي سگهجي ٿو، سو به وڏيءَ تحقيق ۽ تلاش ڪان پوءِ ۽ ديده ريزيءَ سان ڪجهه نظر ايندو. حاشا، ثم حاشا، هي اسلامي تصوف ناهي.“ (تصوّف ِ اسلام)

هن بحث مان اهو ثابت ٿو ٿئي ته وحدت الوجود ڪان جا شاعري متاثر ٿي آهي، اها ’عينيت‘ جي قائل آهي. ان ۾ اتحاد، حلول، بروز ۽ تجسم موجود آهي. ان ۾ عبد ۽ معبود، خالق ۽ مخلوق، عاشق ۽ معشوق، طالب ۽ مطلوب، سڀ هڪ وجود آهي. ان صوفيانه شاعريءَ سان اسان جي شاعريءَ جو دفتر ڀريو پيو آهي. ان ڪي حضرت مجدد الف ثاني، اقبال ۽ ٻيا محقق، سڀ گمراهي سڏين ٿا.

هاڻي سوال ٿو پيدا ٿئي ته اگر اهو سارو دفتر ڪفر ۽ گمراهيءَ سان ڀريو پيو آهي، باطل ۽ غير اسلامي خيالات جي تبليغ ڪري رهيو آهي، عمل ۽ ڪردار توڙي جدوجهد ۽ اخلاقي ذميدارين ڪان انسان ڪي پاسيرو ڪري رهيو آهي، دير و حرم جي فرق ڪي مٽائي رهيو آهي، ۽ نه فقط ايترو، بلڪ ”لاالٰله“ ڪي ”شرڪ خفي“، ۽ ”محمد رسول الله“ ڪي ”شرڪ جليّ“ سڏي رهيو آهي، ته پوءِ انهن شاعرن لاءِ ڇا چيو ويندو. جن ۾ رومي ۽ جامي، حافظ ۽ عطار، شاهه ۽ سچل، خواجه فريد ۽ بلا شاهه، غالب ۽ مير، سلطان باهو ۽ بيدل وغيره پارا مشاهير اچي وڃن ٿا، جن جو ڪلام وحدت الوجود جو شارح ۽ مبلغ آهي؟ اگر انهن متعلق تاويلات ۽ تعبيرات ڪان ڪم ورتو ويندو، جئن انهن جا شارح چئي رهيا آهن، ته پوءِ تاويل جي انهن رعايتن ڪي وسيع ڪرڻو پوندو. هن جديد دور ۾ به اهڙا شاعر موجود ٿي سگهن ٿا، جي رنديءَ ۽ قلندريءَ جي رنگ ۾ ان قسم جو ڪلام چئي رهيا آهن. اقبال ۽ پين اهڙن وٽ ته ڪڏهن گستاخانه انداز به اچي ويو آهي. باقي اُئين چوڻ ته ان طرح چوڻ جي اڳين ڪي اجازت هئي ۽ اهي گرفت جي قابل نه آهن، سو اهو ڪو معقول عذر نه چئبو. بهرحال، اهو سڀڪجهه جڏهن ته ”شاعريءَ“ جي پردي ۾ آهي، تڏهن سڀڪجهه جائز چيو ويو آهي.

فلسفو ۽ الاهيات

(رومي ۽ خيام)

وحدت الوجود اگرچه ’اِلاهيات‘ جو ئي مسئلو آهي، جنهن متعلق مٿي گهڻو ڪجهه عرض ڪيو ويو آهي، پر هت هن الڳ عنوان هيٺ اچا به تفصيل سان بحث ڪندي شاعرن جي سنَدن ۽ شرحن سان ان مسئلي ڪي پيش ڪجي ٿو.

وحدت‌الوجود جي اتحاد، حلول، بروز ۽ تجسّم واري عينيت پسندانہ نظريي کي بہ اڳيان رکڻ گهرجي، پر شاعريءَ جي دفتر ۾ ان کان علاوه ٻيا بہ ڪيئي نظريا موجود آهن، جن لاءِ محض اشارو ڪرڻ ئي ڪافي ٿيندو.

مولانا روم:

حضرت مولانا روميءَ جا چند شعر نقل ڪجن ٿا. پاڻ انهن شعرن ۾ 'انسان ڪامل' جو تعبير ڪيو اٿن، ۽ ان جو نعم‌البدل 'صوفي' کي قرار ڏنو اٿن، هڪ شعر ۾ فرمائي ٿو:

بزير ڪنگرۀ ڪبرياش مردانند،
فرشتہ صيد، پيمبر شڪار، يزدان گير!

يعني: ڪبريائيءَ جي ڪنگرن جي هيٺان اهڙا مرد موجود آهن، جن وٽ فرشتا قيد ٿيل آهن، پيغمبر بہ شڪار ٿيل آهن، 'يزدان' کي هنن پڪڙي ورتو آهي، ۽ هو 'يزدان گير' آهن.

ان ساڳئي خيال کي علامہ اقبال هن طرح بيان ڪيو آهي:

در دشتِ جنونِ من، جبرئيل امين صيدے،
يزدان بہ ڪمند آور، اي همتِ مردانہ!

حڪيم الامت ٿو فرمائي: منهنجي 'جنون' جي ميدان ۾ جبرئيل امين قيد ٿي چڪو آهي: اي همت‌مردانہ! هاڻي 'يزدان' کي پنهنجي ڪمند ۾ ڄار ۾ ڦاساءِ!

روميءَ جو هڪ غزل آهي، پورو صوفيانہ، ان جو هڪ شعر هن ريت آهي:

ميگفت در بيابان رندِ دهن دريده
صوفي خدا نہ دارد، او نيست آفريده.

فرمائي ٿو: "بيابان ۾ هڪڙي رند وات ڦاٽوڙي پئي چيو تہ صوفيءَ جو الله آهي ئي ڪونہ! هو ڪنهن جو آفريده يا پيدا ڪيل ۽ خلقيل مخلوق نہ آهي!

ان جو جيڪو بہ تاويل ڪيو ويندو، اهو بهرحال تاويل ئي رهندو. صوفيءَ جو وجود بذات خود نہ آهي تہ پوءِ سندس 'غيريت' جي دعوي باطل. پر جي 'صوفي' پنهنجيءَ ذات جو قائل آهي، تہ پوءِ ان لاءِ زمان ۽ مڪان جو قيد لازم ٿيندو، زمان ۽ مڪان جي قيد لازم هجڻ سان گڏ 'خلّاق' ۽ 'بدع' لازم، ۽ پوءِ 'خالق' ۽ 'بديع' جو وجود لازم. بهرحال، شعر پنهنجيءَ حيثيت سان 'ڪفريہ' آهي. پر روميءَ جو آهي، تنهنڪري مانڻ!

خيام:

شعر و شاعريءَ جي باب ۾ الاهيات جو نمائندو ۽ فلسفي شاعر آهي خيام. سڀ محقق ۽ نقاد جڏهن 'خيام' تي لکن ٿا، تڏهن ان جي فلسفهءِ الاهيات تي دل کولي لکن ٿا. ڪي ڪيس ملحد ۽ ڪافر چون ٿا، ۽ ڪي ڪيس صوفي ۽ فلسفي. بهرحال، 'خيام' جو ڪجهه به هو، اهو پنهنجي ڪلام مان ظاهر آهي.

فلسفي ۽ الاهيات متعلق خيام تي تبصرو ڪندي، علامه شبلي لکي ٿو:

"فلسفو ڇا آهي؟ حقائق الاشياءَ جو ادراڪ. اسين جڏهن پنهنجي گرد و پيش نهاريون ٿا، تڏهن خود بخود سوال ٿو پيدا ٿئي ته هي ڇا آهي؟ هي ڇيزون ڪيئن وجود ۾ آيون؟ ڪٿان آيون؟ اهي مفرد آهن يا مرڪب؟ انهن جي ذات ۽ اصل ڇا آهي؟ انهن جون خاصيتون ڪهڙيون آهن؟ انهن جا لوازمات ڪهڙا آهن؟ ان کان پوءِ ڇيزن جي اڳ پوءِ پيدا ٿيڻ تي ٿا ويچار ڪريون، ۽ پوءِ سوال ٿو پيدا ٿئي ته انهن ۾ ڪو باهمي تعلق آهي، يا اهي اتفاق سان پاڻ ۾ ملي ويون آهن؟ اگر انهن ۾ تعلق آهي ته پوءِ اهو ڪهڙي قسم جو آهي؟ انهن جي نوعيت ڪهڙي آهي؟ ڇو آهي؟ مطلب ته ان قسم جا سوال فلسفي جا بنيادي سوال آهن. انهن جو جواب ڏيڻ فلسفيءَ جو فرض آهي. سڀ کان پهريون سوال اهو آهي ته ڇا، اسان شين جي حقيقت کي سمجهي سگهون ٿا؟ عام طور سڀ حڪيم ۽ فلسفي ان جو جواب اثبات ۾ ڏين ٿا، ۽ پنهنجا دليل پيش ڪن ٿا. ليڪن هر دور ۾ اهڙا فلسفي به ٿيندا رهيا آهن، ۽ اڄ به آهن، جن جي راءِ آهي ته ڪنهن به چيز جي حقيقت معلوم ٿي نٿي سگهي! اسپينسر سڀني شين جا ٻه قسم ٻڌايا آهن، هڪڙيون آهن 'فوق الادراڪ' ۽ ٻيون آهن 'تحت الادراڪ'. 'فوق الادراڪ' جا مسئلا انسان جي علمي دائري کان ٻاهر آهن، ۽ 'تحت الادراڪ' متعلق به انساني عقل ناقص آهي. شوپنهائر به چوي ٿو ته اسان کي ڪنهن به چيز جي حقيقت معلوم نه آهي. خيام جو به اهوئي مذهب آهي."

اڳتي هلي، علامه شبلي ان متعلق لکي ٿو:

"غور ڪريو، ۽ چڱيءَ طرح غور ڪريو! جن چيزن متعلق اسان کي يقين آهي ته انهن کي اسين ڄاڻون ٿا، تن مان اول مادّي متعلق غور ڪريو ته مادي کي اسين ڪهڙيءَ حد تائين سمجهي سگهيا آهيون؟ اهو سڀ کان زياده محسوس، ظاهر ظهور ۽ نمايان آهي، ليڪن غور سان ڏسو، مادي کي اسين ڪهڙيءَ حد تائين سمجهي سگهيا آهيون! مادو تحليل ٿئي ٿو، ٽڪرا ٿئي ٿو، ۽ پوءِ ٽڪرا نٿو ٿئي، (جزو لا يتجزي). انهن

جزن ۾ حرڪت، وزن، ڪشش اتصال، ڪشش ثقل، ۽ ٻيون چند خاصيتون آهن، ليڪن اهي اجزا لاءِ خواص ۽ اعراض جي حيثيت رکن ٿيون. مادّي جي اصل حقيقت ڇا آهي؟ ڇو وجود ۾ آيو؟ ڪٿان ڪان آيو؟ اهو سڀڪجهه غير معلوم آهي.

”ان طرح علّت ۽ معلول جو سلسلو جو اسين ڪنهن چيز ۾ قائم ڪريون ٿا، اهو مٿي وڃي، تحقيقات ڪان پوءِ ناقابلِ اعتبار ٿو ثابت ٿئي. اصلي علت جو پتو ندارد!.. ڪشش ثقل جو سبب آهي تجاذبِ اجسام. پر تجاذبِ اجسام جي علت ڇا آهي؟ اڄ تائين اهو مسئلو به حل نه ٿيو آهي. يعني جسمن ۾ اها جذب جي خاصيت ڇو آهي؟ مطلب ته. ان طرح ڪجهه درمياني ڳالهيون معلوم ٿين ٿيون، پر مٿي هلي اهائي لاعلمي پيدا ٿي ٿئي. هڪ راز کلي ٿو، ۽ ٻيو پيدا ٿو ٿئي. هڪڙي ڳنڍ کوليون ٿا ته ٻي اڳيئي رکي آهي:

فلسفي سرّ حقيقت نه توانست ڪشود،
گشت رازِ دگران راز ڪه افشا مي ڪرد!

”ان ڪري دقيق النظر حڪيمن چيو آهي ته ’اسان کي ڪجهه به معلوم نه آهي‘. سقراط به پوريءَ عمر جي تحقيقات ڪان پوءِ ائين ئي چيو ته ’معلومم شد ڪه هيچ معلوم نه شد‘. خيام جو به اهوئي مذهب آهي.“
(”شعرالعجم“، حصہ اول، ص ص ٢٠٥-٢٠٦)

ڇگو ٿئي ها، جيڪڏهن شبلي ان مسئلي متعلق اسلامي نظريو به بيان ڪري ها. ان متعلق بنيادي اصول اهو آهي ته حضور صلي الله عليه وسلم جن فرمايو آهي ته ”الله جي ذات ۾ تعمق ۽ غلو نه ڪريو.“ ان طرح، تقدير جي متعلق سوچڻ ۽ بحث ڪرڻ کان به منع ڪئي اٿن. تخليق متعلق به فرمايو ويو ته ان سلسلي ۾ ’شيطان‘ سوال ڪندو ته پهرين الله کي ڪنهن پيدا ڪيو؟ الله جي ذات متعلق حضور ڪريم صلي الله عليه وسلم ڪان وڌيڪ ٻئي ڪنهن کي معرفت حاصل ٿي سگهي ٿي؟ فرمائين ٿا: ”اني متحيّر فيڪ!“ يعني ’اي الله، مان تنهنجيءَ ’ذات‘ ۾ حيرت زده آهيان!‘ ان طرح حضرت ابوبڪر صديق فرمايو آهي: ”عجز عن درڪ الادراڪ ادراڪ“. يعني: ’حق تعاليٰ جي ادراڪ ڪان عاجز ٿي پوڻ ئي پنهنجيءَ جاءِ تي ادراڪ آهي.‘ يعني، ان ڪان وڌيڪ ٻيو ڪجهه به معلوم ٿي نه سگهندو. ان جي صحيح ترجماني سعدي هن طرح ٿو ڪري:

اي برتر از خيال، قياس و گمان و وهم،
ما هرچه ديده ايم، شنيده ايم، خوانده ايم!

بهرحال، الله تعاليٰ انسان جي علم ۽ خيال، قياس ۽ گمان، وهم ۽ مشاهدي، تجربي توڙي احساس ۽ ادراڪ کان بالا آهي. ان جي ماهيت متعلق 'حيرت زدگي'، ۽ ان جي 'ادراڪ کان عاجز ٿيڻ' ئي انساني ڪاوش جي انتها آهي. اتي اچي، سقراط ۽ اسپينسر ۽ شوپنهائر جا فيصلا پاڻ ۾ ملن ٿا ته اسان کي ڪجهه به معلوم نه آهي! حڪيم ۽ فيلسوف، 'ماهيت' جي علم نه هئڻ ڪري مذبذب رهجي ويا، پر اثبات جي پهلوءَ تائين نه پهتا. اثبات جو پهلو اهو آهي ته 'وجود' آهي، پر اسان جي عقل ۽ ادراڪ کان بالا، ان تائين رسائي ناممڪن؛ ان سلسلي ۾ حيرت زدگي ۽ عجزئي حاصل ٿين ٿا، ۽ بس.

پيو ته اسان جو 'علم بالحواس' ناقص آهي، تنهنڪري ڪيس حقيقت تائين رسائي نٿي حاصل ٿئي. تنهنڪري، "عدم علم" کي 'عدم حقيقت' نه چئبو. پنهنجي نارسائيءَ جي ڪري اهو نتيجو نٿو نڪري سگهي ته ڪو 'وجود' آهي ئي ڪونه! چوته اسان کي ان جو علم ناهي!

خيام چوي ٿو:

جمعي متفڪرند در مذهب و دين،
جمعي متحيّر اند در شڪ و يقين؛
ناگاه منادي برآيد زڪمين،
ڪه اي بيخبران، راه نه آنست نه اين!

فرمائي ٿو: مذهب ۽ دين بابت سڀ جا سڀ فڪر ۾ آهن، ۽ سڀ جا سڀ شڪ ۽ يقين ۾ حيرت زده آهن، حقيقت ۾ ماهيت جو علم ڪنهن کي به نه آهي: ائين ڪندي، اوچتو منادي آئي ته اي بيخبرو، راه نه هيءَ آهي ۽ نه هوءَ!

ٻئي هنڌ چوي ٿو:

ڪس مشڪلِ اسرارِ فلڪ را نه ڪشاد،
ڪس يڪ قدم از نهاد، بيرون نه نهاد؛
چون بنگرم از مبتديءُ تا استاد،
عجز است بدست هر ڪه از مادر زاد.

چوي ٿو: هنن مشڪل مسئلن کي ڪوبه ڪولي نه سگهيو. ڪنهن اگر قدم وڌايو آهي ته پوءِ پاهرنه ڪڍي سگهيو آهي. مبتديءَ کان استاد تائين، سڀ 'مادرزاد' عاجز آهن! الله تعاليٰ متعلق صاف طرح سان چوي ٿو:

ڪس را پسِ پرده قضا راه نه شد،
و ز سر خدا هيچ ڪس آگاه نه شد؛
هر ڪس ز قياس خيوش چيزي گفتند،
معلوم نه گشت و قصّه ڪوتاه نه شد.

چوي ٿو: ڪنهن کي به 'پردهٔ قضا' تائين راهه نه ملي آهي، ۽ ڪوبه الله جي راز کان آگاهه نه ٿيو آهي. هر ڪنهن پنهنجي قياس آهر ڳالهيون ڪيون آهن. بهرحال، ڪنهن کي به ڪجهه معلوم نه ٿيو آهي ۽ هي قصو ڪوتاهه نه ٿيو آهي، ڳالهه اتي جا اتي آهي!

خيام، پنهنجي راءِ ۽ فيصلي کي اڳتي هلي هن طرح ٿو بيان ڪري:

رندے دیدم نشستہ بر سنگِ زمین،
نے کفر نے اسلام، نے دنیا و نے دین،
نے حق نے حقیقت، نے شریعت نے یقین،
اندر دوجہان کرا بود زہرہ این!

گويا، پنهنجي حال کي هن طرح ٿو ظاهر ڪري ته هڪ رند ڏٺم، جو زمين تي پٿر تي ويٺو هو؛ ونس نه ڪفر هو نه اسلام هو، نه دنيا هئي نه دين هو، نه حق هو نه حقيقت هئي، نه شريعت هئي ۽ نه يقين!

خيام اتي اچي پنهنجي شاعرانه حيثيت سان ڪفر ۽ اسلام، دين ۽ دنيا، حق ۽ حقيقت، شريعت ۽ مذهب متعلق پنهنجيءَ راءِ جو ڪليءَ طرح اظهار ڪيو آهي. الاهيات متعلق، وڏيڪ اسلامي فرقن جي توجيهات بابت شبلي لکي ٿو:

”هڪ بيو نقطو نهايت غور جي قابل آهي. اسلامي بيشمار فرقن کي ڏسو، انهن جا باهمي اختلافي مسئلا ڪهڙا آهن؟ (ان کان پوءِ شبلي پاڻ ٿو بيان ڪري) خدا فاعل با لايجاد آهي، يا بالاراده؟ خدا جون صفتون عين ذات آهن، يا ذات کان خارج؟ صفتون قديم آهن يا حادث! خدا جو ڪلام نفسي آهي يا لفظي؟ هي مسئلا ڪيڏا نه فوق الادراڪ آهن! جڏهن خدا جي حقيقت ئي معلوم نه آهي، ته پوءِ ڇا معلوم ته ان جا اوصاف ڪهڙا آهن! باوجود ان جي، هر فرقي کي قطعي يقين آهي ته ان کي جو ڪجهه به معلوم آهي، اهو قطعي آهي؛ ۽ اهو ايتريقدر قطعي آهي، جو جيڪو شخص ان جي خلاف چوي ٿو، اهو گمراهه آهي، جاهل آهي، ڪور باطن آهي، مرتد آهي، ڪافر آهي ملعون آهي! معتزله، قدريه، اشعريه، حنابله، شيعه، سني، سڀ هڪٻئي کي 'ڪافر' ۽ 'گمراهه' سڏين ٿا؛ تان جو پاڻ ۾ جنگ ۽ جدال تائين پهچن ٿا!“ (”شعرالعجم“، حصه اول، ص ١٠٨-١٠٩)

هي آهي 'الاهيات' متعلق مسلمان فرقن جي عام ۽ آگاهيءَ جو حال، جو مون شبليءَ جي زبانيءَ سان بيان ڪيو آهي. شبليءَ جا هي لفظ وري به نقل ٿو ڪريان ته "جڏهن خدا جي حقيقت ئي معلوم نه آهي ته پوءِ ڇا معلوم ته ان جا اوصاف، ڪهڙا آهن؟"

ان سان اهو به ظاهر ٿيو ته بقول شبلي، جنهن کي مسلم فرقا قطعي ۽ يقيني راءِ ٿا سڏين، ان جي ڪابه علمي حيثيت ڪانه آهي. باوجود ان جي، هو هڪٻئي کي گمراهه، جاهل، ڪور باطن، مرتد، ڪافر ۽ ملعون ٿا سڏين، ۽ مختلف گروهه ڏهيا اٿن. وري اهي گروهه به هڪٻئي کي 'ڪافر' ۽ 'گمراهه' ٿا سڏين. اهو سلسلو اڄ تائين جاري آهي: ٿوريءَ ڳالهه تي ڪفر ۽ لامذهبيت ۽ الحاد جي فتوي ڏيڻ اڄڪلهه عام آهي، حالانڪ ان جي علمي حيثيت ڪابه ڪانه آهي. ان کان پوءِ شبلي بيان ٿو ڪري:

"اگر انهن بزرگن جو خيام جي فلسفي تي عمل هجي ها، يعني هي ته اهي مسئلا فوق الادراڪ آهن. بس، اسين ايترو ئي ڄاڻون ٿا، جو نه ڄاڻڻ جي برابر آهي. مذهبي حيثيت سان اسان جو رڳو ايترو فرض آهي ته اجمالي ايمان آڻيون، يعني هي ته خدا آهي، ڄاڻي ٿو، ڏسي ٿو، ٻڌي ٿو، ۽ ڳالهائي ٿو. باقي اهي دقيق مسئلا ته سندس اوصاف ڇا آهن، وغيره، ان متعلق اسان کي شارع (پيغمبر) ڪابه تڪليف نه ڏني آهي.

اگر ائين مسلمان سمجهن ها ته پوءِ مسلمان فرقن ۾ جي جهڳڙا ۽ جهيڙا،

جنگيون ۽ لڙايون، معرڪه آرايون ۽ خون ريزيون ٿينديون آيون آهن، اهي ڇو ٿين ها!

هاتف شيرازيءَ خوب چيو آهي: يڪي از ڪفر مي لافد، دگر طامات مي بافد!"

شبليءَ جي مٿي آيل بحث جو ماحصل اهو ٿيو ته حق تعاليٰ جي 'اوصاف' ۽ 'ماهيت' متعلق نه فقط حڪيم ۽ فلسفي خاموش آهي، پر 'مذهب' به خاموش آهي. مذهب وارن ماڻهن جي ڪفرسازي محض خود تراشيده مسئلن جي پيداوار آهي. هرڪو فرقو پنهنجي فيصلي کي خواه مخواهه قطعي ٿو سڏي، ۽ ٻين کي هروڀرو ملعون ۽ گمراهه، ڪافر ۽ مرتد ٿو سڏي، حالانڪ ڪوبه صاحبِ عقل ماڻهو الله جي 'ذات' کان انڪار نٿو ڪري سگهي. صفات ۽ اوصاف متعلق هرڪو مختلف الخيال آهي ۽ رهندو*.

* منهنجي خيال ۾ شبليءَ کان سهو ٿي آهي. "اسماءالحسنيٰ" نص قطعي سان ثابت آهن، ۽ اهي ئي صفتون آهن. باقي اختلافي مسئلو اهو ٿو رهجي وڃي ته آيا صفات "ذات" جو 'عين' آهن يا 'غير'؟ 'قديم' آهن يا 'حادث'؟ ان تي به عالمن مٿو ته ڏاڍو هنيو آهي، پر 'علم ڪلام' جا سيئي دفتر ان مسئلي کي اڃا تائين حل ڪري نه سگهيا آهن. "وليس ڪمثله شيءٌ" ۾ به صفات قطعيه جي نفي نه آهي، جئن اڄڪلهه جا عالم سمجهن ٿا. هي هڪ بحث طلب مسئلو آهي. هت فقط اشارو ڏيڻ ڪافي آهي، علم وارن ۽ عقل وارن لاءِ. —گرامي.

خيام سان گڏ گهڻن اطلاقي صوفي شاعرن جا خيالات به ساڳيا آهن. ڪن تي فلسفو غالب آهي، ته ڪن تي عينيت پسند تصوف. ٻئي گروهه ان ۾ متفق آهن ته حق تعاليٰ جي ذات ۽ ان جي ماهيت اسان جي علم کان ٻاهر آهي. فلسفي ائين چئي چپ ٿي وڃي ٿو ته ”معلوم شد ڪه معلوم نه شد“، پر صوفي اڳتي وڌي چوي ٿو:

ڪثرت آرائيء وحدت هے پرستاريء وهم،
ڪر ديا ڪافر ان اصنامِ خيال نے مجهے.
(غالب)

۽ چوي ٿو:

هر چه بيني، بدان ڪه مظهرِ اوست.

غالب چوي ٿو:

هان ڪهائيو مت فريبِ هستي،
هر چند ڪهين ڪه هے، نهين هے.

مشڪل حڪايت است ڪه هر ذره عين اوست،
ليڪن نه مے توان ڪه اشارت به او ڪند.

ان ئي سلسلي ۾ بلا شاهه چيو:

بليا تينون ڪافر آکن، تو آهو آهو آک!

يا خواجه فريد چيو:

حاجت نه صوم و صلواة دي، خواهش نه حج زڪات دي،
چاهت نه ذات صفات دي....

يا لطيف چيو:

راڻو ئي راڻو، ريءَ راڻي ناهن ڪي!

يا سچل چيو:

آهيان پاڻ الله، اديون سون کي ڪير ٿيون ڄاڻو!

يا بلا شاهه چيو:

الله آدمي بن آيا!

هي آهي الاهيات متعلق اسان جي شاعرن جي خيال آرائي ۽ انهن متعلق عالمن جا تاويلات، جن لاءِ آءٌ ته ائين چوندس:

چون نه ديدند حقيقت رهِ افسانه زدند!

اردو شاعري

اردو شاعري، پنهنجي فن ۽ هيئت جي لحاظ سان، توڙي موضوع ۽ مواد جي اعتبار سان، فارسي فن ۽ موضوع جي 'صدائے بازگشت' آهي. جڏهن ته اردو زبان جي تعمير ۽ تشڪيل، پيدائش ۽ ارتقا جو تعلق، سڀ ڪان زياده 'شاهي دربار' سان آهي، تڏهن ان زبان جي شاعري ۽ فن جي وابستگي ۽ آراستگي به 'دربار شاهيءَ' سان وابسته رهندي آئي آهي.

اردو شاعريءَ ۾ اهي ئي فارسي شاعريءَ وارا مصلحات ۽ محاورات، ڪنايات ۽ اشارات نقل ڪيا ويا، اهو ئي هجر ۽ وصال، اهو ئي زلف ۽ ابرو، اهو ئي گل ۽ اهائي بلبل! چنانچ، اردو زبان جو تغزل ۽ قصيدو، مثنوي ۽ نظم، مطلب ته سڀ اصناف سخن فارسيءَ مان مستعار آندل آهن. اردوءَ جي ابتدائي شاعريءَ جو پورو دفتر، ان رنگ ۾ رنگيل آهي. نڪته سنجيءَ ۽ خيال آفرينيءَ ۾ به تقليد جامد ڪان ڪم ورتو ويو آهي. عاشقانه واردات جي ترجمانيءَ لاءِ، اهي ئي فارسي خيال دهرايا ويا، ۽ قصيده گوئيءَ ۾ خاقانيءَ ۽ قاآنيءَ جو رنگ قبول ڪيو ويو، ۽ 'تصوّف' ته الف ڪان ي تائين هوبهو نقل ڪيو ويو. صوفيانه خيالات ۽ معتقدات، خاص طور 'وحدت الوجود' جي بيان ڪرڻ ۾، "اناالحق"، "همه اوست" ۽ "نظريه اعيان" جي خوب ترجماني ۽ نقالي ڪئي ويئي. عشقيه شاعريءَ ۾ مثنوي اگر لکي ويئي ته ان ۾ نظاميءَ جو تتبّع رکيو ويو، ۽ عريانيت ۽ فحاشيءَ ڪان ڪم ورتو ويو. بهرحال لساني ۽ لغوي، صوري ۽ معنوي حيثيت سان جيترو اردو شاعري، فارسيءَ سان قريب آهي، اوتري ئي ڪا به شاعري نظر نٿي اچي.

ان تتبّع ۽ تقليد جا ڪيئي اسباب آهن: اول ته خود 'اردو' زبان، مزاج جي حيثيت سان، 'فارسيت' ڪان گهڻو متاثر آهي. ان جي مقابلي ۾، پنهنجي وطن جي هندي ٻوليءَ ۽ ان جي ادب سان سندس ڪو به واسطو نه آهي. ٻيو ته دربارن ۾ باڪمال ايراني عالمن ۽ شاعرن جي اچڻ وڃڻ، ۽ ايراني علوم و فنون جي اشاعت ۽ فروغ جي ڪري به اردو شاعري زياده تر فارسي شاعريءَ ڪان متاثر ٿي آهي. سلاطين هند جي دور ۾، علوم عاليه جي تحصيل، فلسفي، طب ۽ منطق جي تڪميل توڙي اخلاقيات ۽ دينيات جي درس تدريس لاءِ گهڻو ڪري فارسي زبان ڪي ئي استعمال ڪيو ويو آهي. ان مان لازمي طور نتيجو اهو ٿو نڪري ته هتي جي عالمن ۽ شاعرن جي ذهني، فڪري، لساني ۽ بياني ڪيفيات تي فارسيءَ جو گهڻو اثر ٿيو هوندو، جو سندن فڪر ۽ فن تي آخر تائين مسلط رهندو آيو آهي.

شاعريءَ جي مرڪزي علامات ۾ حسن ۽ عشق کي شمار ڪيو ويو آهي. گويا شاعري آهي ئي حسن ۽ عشق جي ترجمانيءَ جو نالو، يا 'عاشق ۽ معشوق' جي باهمي تعلقات جي اظهار جو نالو.

اردو ادب جا نقاد، اردو ادب ۾ جديد دور جي ابتدا ١٨٥٧ع جي انقلاب کان شروع ڪن ٿا. ان دور ۾ 'حاليءَ' فارسيت زده شاعريءَ جي خلاف بغاوت جو نعرو هنيو. ۽ ان کان پوءِ محمد حسين 'آزاد' سندس همنوا بڻيو. انهن ٻنهي محققن جي تحريرن ۾، پنهنجي زبان ۽ خاص طور تي پنهنجي ادب جي بي مائگي ۽ بي بضاعتيءَ جو احساس موجود آهي. ان احساس جي ڪري ئي، ٻنهي عالمن اعلان ڪيو ته اسان جي شاعري مصنوعي آهي، ان ۾ دماغي پيچ گهڻو کان سواءِ ٻي ڪابه حيات آفرين چيز ڪانهي، اسان پنهنجي ماحول کان نا آشنا آهيون. هن دور جي وڏي ضرورت اها آهي ته اسان غلط قسم جي خيال آرائيءَ کان نڪري، پنهنجي ماحول جي زنده حقيقتن جي شناس پيدا ڪريون، ۽ پنهنجي شاعرانه خيالات جي اظهار ۾ زندگيءَ جي مختلف النوع واقعات ۽ ان جي سڀني مشڪل ۽ پيچيده مرحلن جو جائزو وٺون، جيئن اسان جي شاعري، معاشرتي ۽ ملڪي مسئلن لاءِ هڪ آئينو بڻجي وڃي.

ان دعوا هوندي به 'حالي' ۽ 'آزاد' جي رفيقن جون ڪوششون رڳو قومي اصلاح تائين محدود رهجي ويون. فن جي اصلاح ۽ تنوّع جو مسئلو ڪابه مستقل حيثيت اختيار ڪري نه سگهيو. ان ڪري ائين چئي ٿو سگهجي ته انهن جي اصلاحي شاعري ۽ ان فن جا تجربا، ان دور جي صحيح ۽ صحتمند احساس جو ساٿ ڏئي نه سگهيا.

ان دور جي شاعريءَ لاءِ هڪ نقاد چوي ٿو:

"اسان جو قديم ادب، ۽ خاص طرح سان شاعري، ڪافي زماني کان وٺي هڪ خاص طبقي جي ميراث ٿيندا آيا آهن، ۽ ان خاص طبقي جي خيالات ۽ احساسات جي ترجماني ڪندا آيا آهن، مختصر طور چئجي ته اسان جي شاعري هڪ خاص طبقي لاءِ نغمهءِ شادي ۽ نوحهءِ غم جو سامان پيدا ڪندي آئي آهي".

(تقارير، يوم اقبال، ١٩٥٤ع)

اڻويهين صديءَ جي آخر ڌاري، اردو شاعرن شاعريءَ کي شخصي اثر کان ڪنهن حد تائين آزاد ڪرڻ ۾ ڪاميابي حاصل ڪئي ۽ پنهنجي فن ۽ فڪر کي زندگيءَ جي قريب ترين مسئلن جي ترجمانيءَ لاءِ استعمال ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي. انهن رڳو 'فن' کي سنوارڻ ۽ سينگارڻ جي بجاءِ، 'زندگيءَ' کي سنوارڻ ۽ سينگارڻ لاءِ ڪم شروع ڪيو، جو اڳتي هلي، قديم ادب ۽ جديد ادب جي وچ ۾ حد فاصل قرار ڏنو ويو.

ان دور جي ان انقلاب پسنديءَ ۾ به اچا هڪ خاصي رهجي وئي. آنا اِما آهي ته ان دور جي راستباز ۽ مخلص اديبن ڪي اجتهادي تجربا ته ڪيا، پر ’انقلابي‘ پنجي نه سگهيا. پيو ته انهن جا اجتهادي تجربا نهايت سادا به هئا ۽ غير واضح به. تاهم انهن جي اجتهادي تجربن کي صفا رد ڪري نٿو سگهجي. اهي تجربائي ته آهن، جي اڳتي هلي جديد دور جو سنگ بنياد ثابت ٿيا آهن.

حاليءَ جڏهن قديم اردو شاعريءَ تي اعتراضات قائم ڪيا، تڏهن سڀ کان وڌيڪ ٻن ڳالهين تي زور ڏنائين: هڪڙو ته گل و بلبل جا افسانا هاڻي فرسوده ۽ پائمال ٿي ويا آهن ۽ ٻيو ته غزل اسان جي شاعرانه دائري کي محدود ۽ تنگ ڪري ڇڏيو آهي، ان ۾ ڪنهن به مسلسل ۽ مربوط موضوع سخن جي ترجمانيءَ جي صلاحيت ئي ڪانه رهي آهي. اهو به ممڪن آهي ته حاليءَ جي مٿين خيال سان ڪن عالمن کي اختلاف ٿئي، ڇو ته بلبل جا نغما ڪڏهن به افسرده نٿا ٿي سگهن، ۽ گل هر حال ۾ جاذب نظر رهي ٿو.

حاليءَ جي تنقيد جو بنيادي سبب اهو آهي ته گل و بلبل ته درڪنار، هن زنده ۽ حسين ڪائنات جي هر شيءِ، اسان جي شاعرن جي نظر ۾ ’فرسوده ۽ جامد‘ ٿي چڪي هئي. هو خارجي شين کي نت نئين روپ ۽ معنيٰ ۾ ڏسڻ جا عادي نه هئا، ڇالاءِ ته خود انهن جي زندگيءَ ۾ جمود ۽ ابتذال اچي ويو هو ۽ هو هڪ ئي نظر سان هر طرف ڏانهن ڏسڻ تي هيري ميري ويا هئا. جڏهن خود زندگي ئي بيمار ٿي چڪي هئي ته ان دور ۾ تجربن ۽ مشاهدن ۾ قوت ۽ روشني ڪيئن پيدا ٿئي. ٻيو ته ٺهيو، عشق ۽ ان جي جذبات ۾ به سطحي ابتذال ۽ مصنوعي تڪلفات اچي چڪا هئا. انهن شاعرن جي جذبات لاءِ ڄڻ ته هڪ ئي سانچو گهڙجي چڪو هو، جنهن مان بلڪل هڪ طرز تي خيالن جي ادائگي ڪري رهيا هئا. ان دور جي فن ۽ ادائگيءَ تي قدامت ۽ ابتذال جي ڄڻ ڇاپ لڳي چڪي هئي. فراق ۽ وصال، قرب ۽ انس، ذوق ۽ ڪيف جي هڪ ئي نوعيت هئي. لذت به هڪ قسم جي، ته عذاب به هڪ قسم جو، فرق اهو ته هرڪو پنهنجي قسمت آهر پيو برداشت ڪندو هو.

اِن يڪرنگيءَ ۽ جمود، گويا هڪ خاص شاعرانه زبان بنائي ڇڏي هئي ۽ سڀني شاعرن ۽ اديبن جون زبانون ۽ فني تجربا، هڪ انداز بيان ۽ هڪ اسلوب نگارش تي سمٽجي، ختم ٿي چڪا هئا.

ايتري جمود ۽ تعطل کان پوءِ، جو وڏو نقصان ٿيو آهي، اهو هي آهي ته آهستي آهستي ’لفظن‘ ۽ انهن جي معنائن ۾ به افسردگي ۽ مردگي پيدا ٿيندي وئي. لفظ ۽ انهن جون معنائون، سڪه سازي جي ڪارخانه جي نذر ٿي ويا. جئن هر سڪي جو ملهه هر حال ۾ ساڳيو رهي ٿو، تيئن لفظن ۽ معنائن جا مُلهه مقرر ٿي ويا.

هرڪو شاعر، ان هڪ ئي مٿانهين جي آڌار تي استعمال ڪري، داد وصول ڪري رهيو هو. ان ڪان پوءِ، انهن لفظن ۽ ترڪيبن مان جي علامتون ۽ استعارا گهڙيا ويا، انهن جو ڦهلاءُ به محدود رهيو. انهن ۾ به ڪا جدت ۽ ندرت پيدا ٿي نه سگهي. اهي به بيجان ۽ بي رنگ لفظن جا گُڏا بڻجي ويا. جن مان معنويت جو روح ختم ٿي چڪو هو.

اردو ادب ۾ انقلاب ڏانهن رخ جنگ عظيم ڪان پوءِ ٿيو. ۽ ان سلسلي ۾ سڀ ڪان اول رسالي ”مخزن“ لاهور ۾ ’جديد طرز‘ تي ”نظم“ لکڻ جو آغاز ٿيو. وطن جي محبت، فطرت جا نظارا، ماحول جي ترجماني ۽ قومي پيداواريءَ تي لکڻ جي مشق شروع ڪئي ويئي؛ پر زياده تر انگريزيءَ تان ترجمو ڪيو ويو. ايتري تبديل ڪان پوءِ بہ، داغ ۽ امير، جي مسالہ دار رندانہ ۽ بوالهوسانہ شاعريءَ کي صفا ڇڏي نہ سگهيا. اقبال جو پهريون دور، چڪبست جا قومي نظم، سرور جهان آبادي، وحيدالدين سليم، خوش محمد ناظر، نظم طباطبائي، شوق قدوائي، عزيز لکنوي ثاقب لکنوي، رياض خيرآبادي، شاد امرتسري ۽ حسرت موهاني ان دور جا نمائندا شاعر آهن.

غزل جي دنيا ۾، داغ ۽ امير جي جاءِ تي، غالب ۽ مير کي ترجيح ڏيڻ شروع ٿي. پر ان سلسلي ۾ لکنوي مڪتب فڪر جا شاعر پنهنجي ’ادبي روايات‘ کي ڇڏڻ لاءِ تيار نہ ٿيا. زماني جي حوادث ۽ سماج جي بدلجندڙ حالات ڪان اڪيون ٻوٽي، قلعہ بند ٿي ويهي رهيا، ۽ نون ۽ اصلاح پسندن تي ٺوڪون ڪندا رهيا. پر آهستي آهستي ’غالب‘ جو رنگ مٿن غالب پئجي ويو. اها تبديل به هڪ خوشگوار تبديل هئي، جنهن مقلدانہ ۽ جامد قلعہ بندي کي آخرڪار ٽوڙي وڌو.

نظم جي سلسلي ۾، حالي ۽ شبلي ڪان پوءِ اسماعيل، اڪبر، چڪبست، اقبال، سليم، سرور جهان آبادي، شوق قدوائي وغيره ميدان تي آيا. انهن وٽ هڪ نئون ذهن ڪارفرما نظر اچي ٿو. اڪبر ڪان سواءِ سڀ نئين جذبي سان فن جي آبياري ڪندا رهيا.

ان دور ۾ وطن جي حب، شاندار ماضيءَ جون تصويرون، تارن ڀريل راتيون، ٿڌيون هوائون، ميلن جا نظارا، لق ودق صحرا جا نظارا، سبزه زار وادين جا مناظر، سرسبز ۽ شاداب کيت، ۽ پرجوش درياهن جي رواني‌ءَ تي دل کولي لکيو ويو.

اهو انقلاب، اصل ۾ قدامت پرست ۽ رجعت پسند حلقن لاءِ بلڪل نئون هو. اها گويا پهرين بغاوت هئي، جنهن ’روايت‘ جي خلاف باهہ ٻاري ڇڏي. اها شاعري، جا درباري ۽ خانقاهي ماحول ۾ پيدا ٿي چڪي هئي، سا پنهنجي ماحول ۽ فطرت

جي مشاهدي تائين پهتي. 'داغ ۽ امير' جي 'تغزل' سان نڪري، زندگيءَ جي مطالع لاءِ اکيون کولي، ڪَرَ موڙي اٿي ڪڙي ٿي. 'اڪبر' کان سواءِ، باقي سڀ معاصر جديد طرزن جي تلاش ۾ تجربا ڪندا رهيا.

ان سلسلي ۾ اقبال جو نقطهء نظر توجهه جي قابل آهي. اقبال، آفتاب تازه جي خير مقدم ۾ رطب اللسان آهي، سندس شاعرانه شعور ۾ سياسي مسئلا، اقتصادي تقاضائون، ۽ مطلق العنان بادشاهت جي خلاف جهاد جي دعوت آهي. سندس شاعري، قومي تحريڪات جي سلسلي ۾ ٽن دورن ۾ ورهايل آهي. پهريون 'وطنيت' جو دور، ٻيو 'همه وطنيت' جو دور ۽ ٽيون 'عالم انسانيت' جو دور: اول 'وطن' ۾ ڳالهائي ٿو، ان کان پوءِ وسيع دنيا تي نظر وجهي ٿو ۽ عالمگير اسلامي اخوت لاءِ پڪاري ٿو، ۽ ان کان پوءِ عالمگير انساني مساوات تائين پهچي ٿو ۽ مسلمانن کان سواءِ، بني نوع انسان سان مخاطب ٿئي ٿو. ان سلسلي ۾، روايت ۽ مذهب سان بغاوت ڪري ٿو. ملا ۽ صوفيءَ سان وڙهي ٿو، ۽ سڪون آور ماحول جي خلاف جدوجهد ۽ بغاوت جو پيغام ٿو ڏئي.

غزل جي دنيا ۾، اقبال هڪ نئين تغزل ۽ نئين آهنگ جو بنياد رکيو. ان کان اڳ غزل رڳو اسلوب بيان جي خوبيءَ ۽ حسنِ ادا تائين محدود هو. اقبال ان کي قائم رکندي، پراڻين علامتن ۾ نوان نوان اشارا پيدا ڪيا، ۽ شاعرانه لفظن کي نئون لباس پهرايو ۽ انهن جي روايتي معنويت ۾ نيون بصيرتون پيدا ڪيون. ان سلسلي ۾ سندس باغيانه فن، روايت سان گل و بلبل، زلف و رخسار، جام و ساقي، عشق و محبت، ڪفر ۽ ايمان لاءِ نوان نوان ڪنايا ۽ اشارا پيدا ڪيا، ۽ انهن جي روايتي جذباتي دنيا ۾ نئون رنگ پيدا ڪيو.

اردو ادب ۾ مرزا غالب سڀ کان اول تلميحات جي اعتقادي حد بنديءَ جي خلاف احتجاج ڪيو هو، پر ڪامياب نه ٿيو. اقبال ان سلسلي ۾ نوان نوان پهلو پيدا ڪيا، جن جي مطالعي کان پوءِ نه فقط داستاني پس منظر بدلجي ويو پر ان سان گڏ سوچڻ ۽ پروڙڻ جا زاويا به بدلجي ويا. سندس شاعريءَ ۾ گل ۽ بلبل، ابرو ۽ زلف، ڪوهڪن ۽ پرويز، حرم ۽ دير، فرعون ۽ ڪليم، عصا ۽ يدِ بيضا ۾ 'روايت' جي خلاف رمزيت ۽ معنويت جو نئون دبستان فڪر کوليو ويو آهي. 'اقبال' اهي روايتي ڪردار قبول ته ڪيا آهن، پر انهن جي ڪايا پلٽ ڪري، انهن کي دور حاضر جا ڪردار بنائي ڇڏيو اٿس ۽ انهن جي روايتي ڪهنگيءَ کي قائم رکندي، منجهن پنهنجي دور جي تقاضائن ۽ شعري محرڪات کي دو آتشه ڪيو اٿس.

اڳتي هلي، اقبال پنهنجي فن ۾ سنگيت جو رنگ پيدا ڪيو آهي. لفظن جي ترڪيب، ۽ انتخاب، آواز جو زير و بم، شعر جو اندروني ترنم، سڀ گڏجي هڪ خاص تاثر پيدا ڪن ٿا. تان جو فلسفي جي دقيق خيالات ۽ شعري تاثرات کي بيان ڪندي، نوان لفظ ۽ نيون ترڪيبون به ايجاد ڪندو آيو آهي. اقبال پهريون شاعر آهي، جنهن 'روايت' جي شاعريءَ کي 'جديد دور' ۾ آندو ۽ سندس 'اجنبيت' ۽ غيريت، ڪهنگيءَ ۽ قدامت ۾ انسيت ۽ جدت پيدا ڪئي.

اقبال پنهنجي فن ۾ رڳو 'روايات' ۾ انقلاب پيدا ڪيو آهي، پر اسلوب ۽ هيئت جي نون تجربن ذاتهن ڪاب عملي طور و ڪب نه وقائي اٿس. تاهم اقبال جو اهو جدت پسندانه پس منظر، ۽ فڪر جي تازگيءَ وارو روايتي عنصر به تحسين جي لائق آهي. پاڻ گويا 'اڏ' ڪم ڪيو اٿس. ڪانئس پوءِ، سندس اڏ ۾ چڏيل ڪم کي سندس پوين شاعرن پورو ڪيو آهي. يعني، انهن 'روايت' لاءِ بغاوت به جائز رکي آهي ته هيئت ۽ اسلوب جي فني جدت ۽ ندرت تي به زور ڏنو آهي.

جنگ عظيم کان پوءِ، زندگيءَ جي وسيلن ۽ ذريعن ۾ پڻ وسعت پيدا ٿي آهي. پوري انسانيت هڪ واحد مرڪزيت جي تلاش ۾ حيران ۽ سرگردان آهي. پوري انسانذات جون تقاضائون هڪ رنگ ۾ رڱجي ويون آهن. سائنس، فلسفه جديد، سوشلزم، اقتصاديات جي نئين نظام، مشيني انقلاب، عورت جي آزاديءَ، عام تعليم جي نصب العين، آزاديءَ جي جدوجهد، ڪيئي نوان روشن پهلو پيدا ڪيا آهن، جن کان اسان جو نئون نسل بتدريج اثر پذير ٿيندو آيو آهي. اقبال کان پوءِ ذهني اعتبار سان ڪيئي اهڙا شاعر پيدا ٿيا آهن، جن شاعريءَ جي روايتي دفتر کي

'اين دفتر بي معني، غرق مئي ناب اولي'

چٽيي، سهيڙي، هيئت ۽ اسلوب، موضوع ۽ فن جا نوان نوان تجربا ڪيا آهن. ان انقلاب پسند دور ۾ نه ٽئگور جي لطافت پسنديءَ کي جڳهه ڏني ويئي آهي ۽ نه ابوالڪلام 'آزاد' جي شاندار ۽ مرعوب ڪن لب و لهجي جي تقليد کي جائز رکيو ويو آهي.

نئين دور جي شاعرن، روايتي ۽ لفظي صنعتن ۽ بندشن، اشارن ۽ ڪناين کي به زندگيءَ جي ترجمانيءَ جي سلسلي ۾ سدِراه تصور ڪندي، اڇلائي ڇڏيو آهي. اهي روايتون، جن تي 'داغ' ۽ 'امير' 'ذوق' ۽ 'مير' جان به قربان ڪئي آهي، اهي اڄ ڪنن کي نامانوس ٿيون لڳن. ان نئين دور ۾ مغربي شاهڪارن جا ترجما، مغربي طرزن تي بدل نظم، مغربي اسلوب جي نقالي ته ملي ٿي، پر اها به هڪ حقيقت آهي ته اهو سڀڪجهه بيروح مشرقيت ۾ روح وجهڻ جي مترادف آهي. عبدالرحمان

بجنوري ۽ عظمت الله خان جا تجربا، ان دور ۾ رنگين ۽ جاذب به تصور ڪيا ويا ته ان سان گڏ افادي به مڃيا ويا. اها ٻي ڳالهه آهي ته اهي ٻئي جوانيءَ ۾ مري ويا، ۽ سندن فن جو اعتراف به نه ڪيو ويو آهي. اهي جڏهن ته 'باغي' هئا، تنهنڪري ڪين فن سان بغاوت جي ڪري پوري سزا ڏني ويئي. عظمت الله خان، حاليءَ کان وڌيڪ غزل سان بغاوت ڪئي، بلڪ 'عروض' ۾ اصلاح ڪرڻ لاءِ پنهنجي پاران نيون طرزون به گهڙي ڏيکاريائين. سندس اهي فني شاهڪار، اردو ادب ۾ قابلِ قدر اضافو آهن. عظمت الله بجنوريءَ جا فن ۽ موضوع ۾ جدت پيدا ڪئي، ان کان به ڪيترا شاعر متاثر ٿيا. اختر شيرانيءَ ۽ حفيظ جالنڌريءَ پارا پختا شاعر به ان رنگ ۾ شاعري ڪرڻ لڳا. اردو ادب ۾ نئين نظم جي تجرباتي آمد، سانيٽ ۽ ترائيل، آزاد نظم ۽ نظم معريٰ جي تخليق ۽ ايجاد، اهڙن نون تجربن جي عنايت آهن.

ان جدت پسنديءَ ۽ روايت شڪنيءَ جي بتدريج ترقيءَ مان 'ترقي پسند' حلقو پيدا ٿيو. سندس بي قافيه نظم ۽ آزاد نظم، اصل ۾ انهن نون لاڙن جي پيداوار آهن، جي اقبال، بجنوري ۽ عظمت خان جي دور کان پيدا ٿيا آهن.

اردو ادب جو مشهور نقاد، آل احمد سرور لکي ٿو:

”نئين ادب جا اثرات ويهن سالن کان نمايان آهن. اهي محض زبان کان ناواقفيت يا فن کان بي نيازيءَ جي ڪري نه آهن. ان ۾ ڪيتريون آسانيون آهن. ان ۾ خيال تي ايتري پابندي نه آهي. رواني ۽ تسلسل ۾ به ايتري رڪاوٽ ڪانه آهي.... هيءَ صنف (آزاد نظم) اردوءَ ۾ اڃا نووارد آهي، ان کي همدرديءَ ۽ رواداريءَ سان ڏسڻ جي ضرورت آهي. اگر اسان جي شاعرن جي فطرت سان هي فن هم آهنگ ٿي ويو، ته پوءِ ان مان اردو ادب کي يقيناً فائدو پهچندو، ورنه پاڻيهي ختم ٿي ويندو. فيض ۽ راشد وٽ ان جا ڪيئي قابل قدر نمونا ملي سگهن ٿا.“
(انتخاب جديد، ص ٨، انجمن ترقي اردو، دهلي)

اردو شاعريءَ ۾، غزل ۽ روايت سان بغاوت کان پوءِ، جتي نئين شاعري پيدا ٿي آهي، اتي گيت جي تجديد پڻ ڪئي ويئي آهي. اردو ادب ۾، حاليءَ کان پوءِ، عظمت الله خان ٿي آهي، جنهن مغربي اثرات جي نمائندگي ڪندي به ٺيٺ هندي صنف گيت ۾ به نئون روح پيدا ڪيو آهي. سندس مقلدن ۾ مقبول حسين احمدپوري، اندرجيت شرما، حفيظ جالنڌري، ساغر ۽ افسر جا نالا اچن ٿا، جن جو فن هندي گيت جي رس ۽ رنگ کان متاثر آهي. جڏهن ته اهي سڀ غنائي شاعر آهن، تڏهن هنديءَ جي نغمه ريز فن کان مستغني نه رهي سگهيا.

غزل

جنگ عظيم جي هنگامه خيز اثرات 'غزل' کي به متاثر ڪيو آهي. مير ۽ امير، غالب ۽ ذوق، داغ ۽ ناسخ، آتش ۽ سودا، مصحفي ۽ نظير، حالي ۽ اڪبر وارو نه دور رهيو آهي ۽ نه رنگ! ماحول جي انقلاب، هن 'روايت' کي ٽوڙي ڇڏيو آهي.

اردو ادب جو هي دور فانيءَ، اصغر ۽ جگر کان شروع ٿيو آهي. فانيءَ جو فن، الميه ۽ ماتمي آهي. ان روايتي علامات ۽ اشارات کي برقرار رکي، پنهنجي الميه رنگ جي آبياري ڪئي آهي. سندس فن ۾ مجبوري ۽ بيچارگي آهي، جا سندس ذاتي حالات جي ترجماني ٿي ڪري. تاهم سندس فن، پنهنجي ماحول جي خلاف هڪ احتجاج رکي ٿو. سندس رنگين ۽ شيرين غزل ۾ تلخيءَ جو احساس موجود آهي.

اصغر گونڊويءَ وٽ غالب ۽ مومن جي فن جو امتزاج ملي ٿو. 'اصغر' نيم فلسفيءَ ۽ نيم صوفي شاعر وانگر، هر جام آتشين ۾ مه و انجم ڏسي ٿو ۽ ڏيکاري ٿو. اصغر، حسن جو پوڄاري آهي. ڪيس 'نسواني حسن' ۾ 'حسن يزداني' نظر اچي ٿو. پراڻي روايت کي نباهيندي، 'شمع شبستان' کي الڳ الڳ اندازن ۾ پيش ڪرڻ به سندس ڪمال آهي. سندس ڪمال جي لئي ۾ لطافت ۽ ترنم آهي، حسن ۽ ملاحت آهي، پر ڪو روح پرور پيغام نه آهي. نڪو اقبال کان متاثر ٿيڻ جي باوجود ڪا حيات بخش علامت پيدا ڪري سگهيو آهي.

ان طرح جگر مرادآبادي آهي. سندس فني روايت قديم آهي، پر منجهس حسن آفريني ۽ تنوّع به موجود آهي. سندس جواني، بدمست جواني آهي، جا وقت جي حالات کان بيخبر، ۽ زماني جي تقاضائن کان بي بهره آهي. شراب ۽ شاهد جي فارسي روايت کي دهرائيندي، جوانيءَ کي ختم ڪري، پيريءَ ۾ فلسفه حيات جي ترجماني به ڪئي اٿس. عشقيه شاعريءَ جي فرسوده روايت کان نڪري، جڏهن جگر عالم بيداريءَ ۾ آيو آهي تڏهن چيو اٿس:

جهلِ خرد نے دن یہ دکھائے،
گھٹ گئے انسان، بڑھ گئي سائے.

سندس اها هوشمندي، ترقي پسندانه ميلان جي فلسفيانه تاويل تي بنياد رکي ٿي. سندس 'نظريه حسن' به روايتي "سينهء شفاف ۽ زلفِ پريشان تا به ڪمر" کان ڪجهه متاثر ضرور آهي، پر پوئين دور ۾ ان ۾ ڪجهه ترقي به ڪيائين. ان کان سواءِ، تصوف ۽ فلسفهء تصوّف جي اشارات ۽ رمزيت سان به سندس ڪلام پريو پيو آهي. 'حسن' جي مجازي تصوير ڪڍندي، ڪٿي ڪٿي عريانيت جو رنگ پڻ پريو اٿس.

حسرت موهاني پڻ ان ساڳيءَ رنگينيءَ ۽ رعنائيءَ جو ترجمان آهي، جا رنگيني پراڻي شاعريءَ جي روايت ۽ روح آهي. البت جتي سندس ڪلام ۾ مجازي حسن جي تصوير آهي، اتي سندس تصوّر ۾ ڪو پيڪر اخلاق به موجود آهي. سندس هندي شاعريءَ سان نباهه ان مان ظاهر آهي جو پاڻ دل کولي 'ڪرشن' جي مدح ڪئي اٿس. پاڻ 'انقلابي' مجاهد هو، پر، اقبال جي برعڪس، ان شاعرانه فن ۾ ڪي به جدّت پذير خيالات پيدا ڪري نه سگهيو آهي. سندس فلسفيانه خيالات غالب کان متاثر آهن ۽ غالب تائين محدود آهن.

ان سلسلي ۾ فراق گورکپوري به نمايان حيثيت جو مالڪ آهي. وٽس 'فن' جا جديد تجربا موجود آهن. سندس غزل 'روايت' جي رعايت سان هم آهنگ آهي، پر معنويت جي لحاظ سان سندس موضوع ۽ ان جا مختلف پهلو جديد قدرن جا حامل آهن، ۽ هڪ زندگي بخش شعور ڏين ٿا. سندس تنقيدي شعور پنهنجي دور جي حالات جو آئينه دار آهي. مغربي شاعريءَ جي جديد ادب تي، توڙي اصناف سخن تي سندس نگاهه وسيع آهي. سندس پسنديده چيز 'غزل' آهي، پر ان سان گڏ مغربي طرزن کي نباهڻ ۾ به ڪمال حاصل اٿس. سندس هر خيال ۾ مشرقيت آهي ۽ خيال جي گهرائيءَ ۽ عمق جي ڪري سندس فن، باڪمال فن بڻجي چڪو آهي. سندس فن ۽ روح ۾ بغاوت آهي. موضوع ۽ سواد جي حيثيت سان سندس 'فن' بغاوت آهي. موضوع ۽ مواد جي حيثيت سان سندس 'فن' بغاوت جي هڪ علامت بڻجي چڪو آهي.

ان طرح 'يگانه' پڻ هڪ باغي شاعر آهي. ان کان سواءِ، نئين دور ۾ پيا به ڪيترائي غزل گو شاعر ٿيا آهن، جهڙوڪ: فيض ۽ ان جا هم فڪر ساٿي، جن جي ڪلام ۾ باغيانه روح ڪارفرما آهي.

نظم جي سلسلي ۾، حاليءَ کان پوءِ، ڪيترا تجربا ٿيا آهن. هن دور ۾ نظم تي اقبال ۽ جوش ڇانيل آهن. نظم جو زياده تر ذخيرو سماجي مسئلن تي مشتمل آهي. حالي ۽ اسماعيل، عظمت الله خان ۽ بجنوريءَ جي بجاءِ، اختر شيرانيءَ جو عشقيه رنگ پسند آهي. نوان نوان موضوع تلاش ڪيا ويا آهن، ۽ سماج جي طبقاتي ڪشمڪش جي جائزي وٺندي، پست طبقي جي خوب ترجماني ڪئي وڃي ٿي. اقبال جي اثر کان خودي، جهاد ۽ فلسفه حيات جي عنوان تي جو ڪجهه به موجود آهي، ان کي دوآتشه بلڪ سه آتشه ڪيو ويو آهي. ان سان گڏ پيرايه بيان ۾ به شدّت ۽ تلخي اچي ويئي آهي. ترجمن جي سلسلي ۾، چيني، جاپاني، ترڪي، فرينچ، جرمن ۽ انگريزي ادب جا شهپارا پڻ ترجمو ڪيا ويا آهن. ان طرح سنڌي، بنگلي، پنجابي، ملتاني، ڪشميري، بلوچي ۽ پشتو ادب مان پڻ ترجمو ٿي رهيو آهي.

اردو شاعريءَ جو جديد دور 'حرڪت، هنگامي ۽ هيجان' ۾ ويڙهجي ويو آهي. اڇوڪي شاعريءَ ۾، درياءَ جي ڪناري تي ويهي مينوشيءَ جو شغل نٿو ڪيو وڃي. تصوف فقط فاني، اصغر، جگر، حسرت ۽ امجد حيدرآباديءَ تائين محدود رهجي ويو آهي. ماحول ڪان بيزاري وڌي چڪي آهي. پراڻين پچارن ۽ پراڻين روايتن سان بغاوت ڪرڻ، هن دور جي اهم علامت بنجي چڪي آهي. سياسي حالات جي تلخي ۽ عياري ايتري وڌي وئي آهي جو اختر شيراني ۽ حفيظ جي نغمه ريزي به نڙيءَ ۾ ڦاسي چڪي آهي. هن تلخ دور ۾ تلخ چيزون پسند ڪيون وڃن ٿيون، هن وقت جا نظم گو شاعر، زماني سان بنا ڪنهن آڙ ۽ اوٽ جي براهِ راست ڳالهائي رهيا آهن. ۽ سنئون سڌو چوٽون ڪري رهيا آهن. 'فيض' جو فن هن دور جو نمائنده فن آهي، جنهن چيو آهي:

هم جو تاريڪ راتون مين مارے گئے

ان طرح 'ساحر' لڌيانوي ۽ جعفري، هن دور جي ڀرپور نمائندگي ڪري رهيا آهن. انهن وٽ تلخيءَ دوران جا نهايت تلخ ۽ ترش واقعا موجود آهن. انهن جو احساس پوري باشعور طبقي جو احساس بنجي چڪو آهي. اڄڪلهه جي شاعري غالب ۽ ذوق جي خوش نما ترڪيبن ۽ ناقابل فهم تشبيهن ڪان گهٽو وڌي ويئي آهي. دهلي ۽ لکنوءَ جي اختلافي چڪر مان شاعري نڪري چڪي آهي، ۽ پراڻين علامتن ڪان بغاوت ڪرڻ، جديد شاعريءَ جو بنيادي مقصد بنجي چڪو آهي. باغي شاعر سرمائيدارانه نظام جي هر پهلو تي ٺوڪي رهيا آهن. اهي اثرات بنگلي، پشتو ۽ سنڌي شاعريءَ ۾ به موجود آهن.

هن دور جي شاعري پنهنجي وطن جي تلخ مسئلن سان گڏ، باقي عالم انسانيت جي ترجمانيءَ لاءِ به واجهائي رهي آهي. هن دور جو شاعر، ڪڏهن روس ۽ چين جي شفق تي نظرون ڄمائي رهيو آهي، ڪڏهن آلجيريا ۽ تيونس، مصر ۽ ايبيسينيا ڏانهن نهاري رهيو آهي، ته ڪڏهن برما ۽ ملايا، ڪشمير ۽ ويٽنام جي ڪشمڪش کي موضوع سخن بنائي چڪو آهي.

جديد ادب

جديد ادب، هن دور جي اخلاقي مسئلن مان هڪ اهم مسئلو بنجي چڪو آهي. ان سلسلي ۾، موافقت ۽ مخالفت ۾ ڪافي طور لکيو ويو آهي. مقالن ڪان سواءِ ڪيئي ڪتاب پڻ تاليف ڪيا ويا آهن. هڪ ٻئي تي فتوائون به ڏنيون ويون آهن. ڪافر ۽ ملحد به سڏيو ويو آهي. عريانيت ۽ فحاشيءَ جي تهمتن ۽ الزامن لڳائڻ جون وارداتون به ٿي گذريون آهن. ايتري فڪري ۽ تنقيدي ڪشمڪش ڪان پوءِ ادبي گروهبنديءَ جو ٿيڻ لازمي شرط آهي. اڄ هڪڙن کي رجعت پسند سڏيو وڃي

ٿو ۽ ٻين ڪي ترقي پسند ۾ ٻنهي گروهن جا نمائندا نقاد هڪ ٻئي جي ادب ۽ فن متعلق عجيب غريب موشگافين کان ڪم وٺي چڪا آهن. پنهنجي دعويٰ جي ثبوت ۾ دليلن جا انبار لڳي ويا آهن.

ٻنهي گروهن جي نظرياتي ڪشمڪش جي مطالع ڪرڻ کان پوءِ، ٺڏي دماغ سان ۽ بلڪل غير جانبدارانہ انداز ۾ سوچيو تہ پوءِ معلوم ٿيندو تہ ترقي پسند ادب ۽ اديب ڪن غلطين ۽ لغزشن، خامين ۽ اوڻاين هوندي بہ هڪ مثالي آدرش ڏانهن جدوجهد ڪري رهيا آهن. انهن جي حرڪت ۽ عمل، تلخيءَ ۽ شدت کي نظر انداز ڪري نٿو سگهجي. انهن جي مقابلي ۾، قدامت پسند گروهہ اهڙا تائين مغل دربار سان وابستہ آهن، اهڙا تائين اهي ئي علامتون ۽ اشارا آهن، اهي ئي استعارا ۽ اهي ئي ڪنايا آهن.

ان سلسلي ۾ ترقي پسند ادب جو هڪ سخت گير نقاد (۱) لکي ٿو:

”زماني حال جي هندستان (۽ پاڪستان) جي زندگيءَ جو نئون دور ۱۸۵۷ع جي غدر کان پوءِ شروع ٿئي ٿو. زندگيءَ جي سڀني شعبن ۾، خواه سياسي هجن يا اقتصادي، علمي توڙي ادبي، هڪ نئين جهلڪ، نئين امنگ ۽ نئون دستور ظاهر ظهور طور نظر اچن ٿا.

”غدر کان سؤ ورهيہ اڳ، ۽ غدر کان سؤ ورهيہ پوءِ کان اڄ تائين هندستان (۽ پاڪستان) ۾ زمين ۽ آسمان جو فرق آهي. هو پراڻو دور هو ۽ هي نئون، هُو تاريڪيءَ وارو دور هو ۽ هي روشنيءَ جو.

”ان زماني ۾ قوم ادبار ۽ زوال ڏانهن مائل هئي، ۽ اڄ ترقيءَ ۽ عروج ڏانهن وڌي رهي آهي. زندگيءَ جي ٻين شعبن وانگر، ’علم و ادب‘ جي تاريخ ۾ بہ ۱۸۵۷ع

(۱) ’جديد ادب‘ تي سڀ کان اول پنڊت ڪشن پرشاد ڪول تنقيدي قلم کنيو هو، ان سلسلي ۾ سندس لکيل مقالن کي ’انجمن ترقي اردو پاڪستان‘، جمع ڪري، ’نيا ادب‘ جي نالي ۾ ڪتابي صورت ۾ شايع ڪيو آهي.

ٻي چيز هيءَ آهي تہ جن بہ اديبن ’جديد ادب‘ تي تنقيدون ڪيون آهن، انهن جو ماخذ ۽ سرچشمو اهو هڪ ڪتاب ئي آهي. ان ڪتاب جي تنقيدن کي ڪن تہ هو بهو نقل ڪيو آهي تہ ڪن سنڌي اديبن ان جو ترجمو ڪيو آهي. مزو اهو آهي تہ انهن ڪو بہ حوالو ڪونہ ڏنو آهي.

هن علمي بحث ۾ انهن سڀني نقادن جو نمائندو پنڊت صاحب کي قرار ڏنو ويو آهي.

جي غدر جو زمانو وڏي اهميت رکي ٿو. اگر ’نئين ۽ پراڻي‘ جي لاءِ ڪو زمانو يا تاريخ مقرر ڪري سگهجي ٿي، ته پوءِ اهو ١٨٥٧ع ئي آهي. ان کان اڳ جو ادب ’پراڻو‘ هو ۽ ان کان پوءِ جو ادب ’نئون‘.

هونئن ته ’غالب‘ به پنهنجي وقت ۾ محسوس ڪيو هو ۽ ان احساس جو اظهار به ڪيو اٿس:

”بقدرِ شوق نهين ظرفِ تنگنائے غزل،
ڪچھ اور چاهئے وسعت ميرے بيان ڪے لئے.“

(”نيا ادب“، ص ٩-١٠)

فاضل نقاد جي ان حوالي مان صاف ظاهر آهي ته سندس ناقدانه ۽ فاضلانه نگاهه ۾، ’پراڻو ادب‘ ۽ ’نئون ادب‘ ڪا حقيقت رکن ٿا. غدر کان اڳ ۽ پوءِ جو دور، ’زمين ۽ آسمان‘، ’زوال ۽ عروج‘ جي حيثيت رکي ٿو. علم ۽ ادب جي سلسلي ۾ غالب پهريون شخص آهي، جنهن پراڻي ’روايت ۽ اسلوب‘ کي پنهنجي ’بيان‘ لاءِ ناقص خيال ڪيو آهي. ۽ ”ڪچھ اور چاهئے وسعت ميرے بيان ڪيلئے“ چئي، روايت ۽ هيئت جي پراڻي انداز ۽ معيار سان بغاوت ڪئي اٿس. ’غالب‘ جو فن، هُننئن ته پنهنجي فني لحاظ سان ڪامل ۽ جامع هو، پر خيالات ۽ احساسات جي ندرت ۽ جدت، وسعت ۽ جامعيت کيس مجبور ڪيو ته موجوده روايتي فن ۽ اسلوب سندس جدت پذير خيالن جو ساٿ ڏيئي نٿو سگهي. اي ڪاش، ’غالب‘ عملي طور نين هيئتن تي ڪي تجربا ڪري ها، ۽ ’ترقي پسند‘ گروهه جو سربراه سڏجي ها، ۽ هدفِ ملامت بنجي ها. ڇا لاءِ ته ’ترقي پسندن‘ جي فرد جرم ۾ پهرين قابل گرفت چيز آهي ئي اِها، جا غالب چئي آهي— يعني ’روايتي فن‘ جي ڪوتاه دستي ۽ محدود ۽ پائمال حيثيت.

عرض هي آهي ته ترقي پسند گروهه وارا به هوبهو اها ئي ڳالهه ٿا چون، جا پنڊت ڪول چئي آهي، جنهن جو احساس سڀ کان اول ’غالب‘ وٽ به موجود آهي. مقابلي ۾ ’ترقي پسند‘ اديب، ملحد ۽ ڪافر به سڏيا وڃن ٿا، ۽ باغي ۽ فحش نگار به، حالانڪ:

اين گناهي ست ڪ در شهر شما نيز ڪنند!

ان کان پوءِ ابتدائي ترقي پسندن اديبن جو ذڪر هن طرح ڪيو ويو آهي:

”نظير“ اڪبرآبادي به ان سلسلي ۾ طرحي غزلن جي شاهراهه تان هٽي اُٿي
وڌي، اهڙا نظم لکيا، جن سان عوامالناس جي زندگيءَ جي ترجماني
ٿيندي هئي.“

پنڊت صاحب ترقي پسند ادب جو هڪ معيار اهو به گويا بيان ڪيو آهي، جو
نظير اڪبرآباديءَ قائم ڪيو: يعني ’طرحي غزلن‘ جي روايت کان اُٿي وڌي نوان
تجربا ڪرڻ، ۽ پيو عوامالناس جي زندگيءَ جي ترجماني ڪرڻ. واقعي ترقي پسند
ادب جو ايترو ئي گناهه آهي!

ان کان پوءِ، ان نئين جماعت جي فن ۽ اسلوب متعلق پنڊت صاحب، هن
طرح لکي ٿو:

”نئين جماعت، ان گروهه، اڪثر اهڙن مسئلن ۽ موضوعن تي لکڻ شروع
ڪيو آهي جن تي اسان جو توجهه اڃ تائين نه وڃي سگهيو هو. انهن جو
نقطهءِ نظر محدود ليڪن نرالو آهي. انهن جو ’اسلوب تحرير‘ به زياده تر
نه صرف مختلف بلڪ انوکو آهي. هيءَ انهن نوجوان شاعرن ۽ اديبن جي
منضبط جماعت آهي، جي پاڻ کي ’ترقي پسند مصنفين‘ سڏائين ٿا، ۽ جنهن
پنهنجي ادبي ڪارنامن کي نئين ادب جو نالو ڏنو آهي.“ (ص ١١)

سندن خدمتن متعلق پنڊت صاحب لکي ٿو:

”ان ۾ ڪو به شبهو نه آهي ته بعض لحاظ سان انهن نوجوان اديبن ۽ شاعرن،
اردوءَ جي ’نئين ادب‘ ۾ قابلِ قدر اضافو ڪيو آهي، ۽ ڪيئي ترقيءَ جون
راهون کوليون اٿن.“ (ص ١٢)

ان کان پوءِ، پنڊت صاحب ’ترقي پسندن‘ جي ’ادبي نظريات‘ متعلق چند چاڻ
گويا ترقي پسندن جي نمائنده جي صورت ۾ ڪئي آهي. پر ڪنهن به ترقي پسند
اديب جو حوالو نه ڏنو اٿس. اها ترجماني پنهنجن لفظن ۾ ڪندي لکي ٿو:

”اسان جي ان ’نئين ادب‘ جا دعويدار، نئين ۽ پراڻي ادب جي وچ ۾
تفريق عام طرح سان هنن ٻن اصولن تي ڪري رهيا آهن: پهريون هي ته
جو ادب محض رومانوي حيثيت رکي ٿو ۽ حقيقت نگاري کان گريز ڪري

ٿو، اهو ادب 'نئون ادب' سڏائڻ جو مستحق نہ آهي. 'نئون ادب' اهوئي آهي، جو محض انسان جي روحاني جذبات جي عڪاسي نہ، بلڪ ان جي دنياوي (نئين ادب وارا مادي تي تمام گهڻو زور ڏين ٿا) زندگي ۽ ضرورتن، ۽ اجتماعي حيثيت سان، قومي ارمانن ۽ ولولن جي ترجماني بہ ڪندو هجي، ۽ زندگيءَ جي روان ۽ دوان وهڪ ۽ نظام کان الڳ ٿلڳ رهي ڪري نہ، بلڪ زماني جي انقلابن جو خنده پيشاني سان خير مقدم ڪري، ۽ ان جو ساٿ ڏئي، ۽ پوئتي هٽڻ جي بجاءِ، اڳتي وڌي، منزلون طئي ڪري. پيو تہ هو (نئون ادب) ڪنهن خاص طبقي يا گروهہ جي زندگيءَ جو نہ، پر جمهور عام جي زندگيءَ ۽ ان جي جذبات، ان جي ارمانن ۽ ان جي ولولن جي ترجماني ڪري." (ص ١٤-١٥)

نئين ادب جي جا تعريف پنڊت صاحب هڪ مخالف ناقد جي حيثيت سان ڪئي آهي، اها سندس حوصلي، مطالعي ۽ تنقيدي شعور جي پيداوار آهي. اگر ان هڪ تعريف کي ئي فيصلہ ڪن حيثيت ڏني وڃي، تہ پوءِ ان تعريف جي خيال سان بہ ترقي پسند ادب ۽ اديب گردن زدني جي قابل نٿا ثابت ٿين.

نئون ادب، قدامت پسند ۽ فرسوده رومانوي خيالات جي اگر ضرورت نٿو محسوس ڪري، تہ پوءِ اها تہ عين زماني جي تقاضا آهي، جنهن کي غالب ۽ حالي بہ محسوس ڪري چڪا آهن.

٢- حقيقت نگاريءَ کي افسانوي داستان سرائيءَ تي ترجيح ڏيڻ ۾ ڪهڙي غلطي ٿي سگهي ٿي؟ آخر حقيقت ۽ ان جي ترجماني اگر اديب نہ ڪري تہ پوءِ پيو ڪير ڪري سگهي ٿو؟ پنهنجي دور جي حالات ۽ مقتضيات کي بيان ڪرڻ ۾ ڪهڙي خطا ٿي سگهي ٿي؟

٣- 'ادب' کي، روحاني جذبات سان گڏ، اجتماعي حيثيت ۽ مادي زندگيءَ جي اصلاح تائين وسيع ڪرڻ ۾ آخر ڪهڙي غلطي ٿي سگهي ٿي؟ خود اسلام بہ ترڪِ دنيا ۽ رهبانيت کي پسند نہ ڪيو آهي. اقبال پاڻ بہ دنياوي جدوجهد ۽ مادي ترقيءَ کي منشاي فطرت قرار ڏنو آهي. آخر ان ۾ ڪهڙي غلطي آهي!

٤- اهو ادب جو قومي ارمانن ۽ ولولن جي ترجماني ڪري سگهي، سو بہ قابل گرفت شي نہ آهي. ان ۾ ڪهڙو ڏوهہ آهي!

٥- اهو 'ادب' جو زندگيءَ جي هنگامہ خيز ۽ ولولہ انگيز جدوجهد ۽ جهاد کان فراريت نہ سيکاري، ان دور ۾ خلوت نشينيءَ جي دعوت نہ ڏئي، عملي دور کان پري رهڻ جي تبليغ نہ ڪري، پر ان انقلاب جو خنده پيشانيءَ سان استقبال سيکاري، انقلاب سان ساٿ ڏيڻ لاءِ تيار ڪري، ۽ ان انقلاب جي صحتمند اصولن

ٿي هلڻ لاءِ للڪاري، زوال پذير قدرن ۽ فرسوده خيالات سان جنگ ڪرڻ لاءِ آماده ڪري، انقلاب ڪان هڃي ۽ ٻڃي ڪري پوئتي هٽڻ تي سرزنش ۽ تنبيهه ڪري، اڳتي وڌڻ لاءِ حرڪت پيدا ڪري، ۽ منزل کي طئي ڪرڻ لاءِ جذبات کي گرم ڪري، خاص طبقي جي ترجمانيءَ جي بدران، جمهور عوام جي جذبات ۽ ولولن ۽ ارمانن جي ترجماني ڪري، ته پوءِ اهڙي ادب ۾ ڪهڙي غلطي ۽ خامي نظر اچي ٿي! آخر ان ادب ۾ ڪهڙو 'ڪفر ۽ الحاد' پيدا ٿي سگهي ٿو. اگر 'ادب' جي اها تعريف قابل گردن زدني آهي ته پوءِ نه معلوم پيو ڪهڙو 'ادب' ٿي سگهي ٿو جو انسان جي جذبات ۽ خيالات سان گڏ، جمهور جي مسئلن ۽ تقاضائن جي به ترجماني ڪري سگهي ٿو. اسان جديد ادب جي ان تعريف کي، جا هڪ مخالف ناقد ڪئي آهي، اهل نظر اڳيان هڪ 'معيار' جي صورت ۾ رکون ٿا. ڪوبه محقق ۽ عالم، ان تعريف کي اميد ته غلط ڪوٺي نه سگهندو.

نگاه ايڪ هي ٺهرا هي فيصله دل ڪا!

جديد ادب، مخالف ناقدن جي قول موجب، زندگيءَ جي ولوله انگيز خيالات ۽ جمهور عوام جي جذبات جو ترجمان آهي، تاهم ان جي خلاف هيتري هنگامه آرائي ڇو آهي؟ ان کي سمجهڻ تمام ضروري آهي.

اسان جي محترم ناقدن جي نگاهه جديد ادب جي افاديت جي ته هر طرح قائل آهي، پر ان سان گڏ سندن اها به تحقيق آهي ته اهو ادب 'ڪميونزم' جي پروپيگنڊا مان پيدا ٿيو آهي، جنهنڪري سندس اهو تعميري حسن ۽ فڪري افاديت به بنهه رد ڪرڻ جهڙا آهن! اگر، بفرض محال، اهو 'ادب' ڪميونزم کان متاثر آهي، ته پوءِ ان ۾ ڪهڙي خطا ٿي سگهي ٿي؟ اگر تلوار پنهنجي ملڪ جي فولاد مان نه، پر جرمنيءَ مان آيل فولاد مان ٺهي آهي ته پوءِ ڇا، دشمن جي مقابلي ۾ ان ڪري استعمال نه ڪبي، ڇاڪاڻ جو اها تلوار ديسي نه آهي پر پرديسي آهي؟ ڇا تلوار جو 'عمل' به ديسي ۽ پرديسي ٿي سگهي ٿو ڇا؟

هي دور عالمي ۽ بين الاقوامي دور آهي. افڪار ۽ نظريات جي همه گير وسعت پوريءَ انسانذات تي حاوي ٿي چڪي آهي. ان تبادله افڪار جي عالم ۾ اگر ڪي خيال ۽ ڪي نظريات ڪن اديبن جي فن ۾ محسوس ڪڍا وڃن ٿا ته پوءِ ان ڪان گهبرائڻ جي ڪهڙي ضرورت آهي؟ اهو علمي ۽ نظري تبادلو ته هڪ بين الاقوامي اصول بنجي چڪو آهي. اقبال ۽ مولانا عبيدالله سنڌيءَ پارا مفڪر ۽ عالم، ڪميونزم جي مادي انقلاب جا نه فقط قائل آهن، پر مداح به آهن. هو مطلق العنان سرمائيدارانه نظام کي ڊوڙڻ جي سلسلي ۾، ڪميونزم جي مادي نظام ۽ تجربي جي ڪنهن حد تائين تائيد ڪن ٿا. ان ۾ روس جي ڪميونزم جو ته ڪو سوال ئي نٿو اٿي. مولانا سنڌي فرمائي ٿو:

”هر ملڪ ۾، ڪميونزم جو نظام ان ملڪ جي مذهبي تعليمات ۽ اجتماعي ضمير مان پيدا ٿيندو. ڪميونزم ڪو خارجي نظام نه آهي، جنهن کي ڏيساور مان گهرائي، پنهنجي ملڪ ۾ رائج ڪري سگهجي ٿو.“

ان طرح اقبال، ’لينن جي مناجات در درگاهه حق تعاليٰ‘ کي بيان ڪندي، لينن جي زبان کان چورائي ٿو:

ڪب ڊوبيگا سرمايه پرستي ڪا سفينه!

۽ ان جي جواب ۾ الله تعاليٰ جو جواب هن طرح ٿو بيان ڪري:

اٿهو ميري دنيا ڪي غريبون ڪو جگادو،
ڪاخِ امرا ڪي در و ديوار هلادو!
سلطانيءِ جمهور ڪا آيا هي زمانه،
جو نقشِ ڪهن تم ڪو نظر آئي مٽادو،
جس کيت سي دهقان ڪو ميسر نه هو روزي،
اس کيت ڪي هر خوشهء گندم ڪو جلادو،
گرمائو غريبون ڪا لهو سوزِ يقين سي،
ڪنجشڪِ فرومايه ڪو شاهين سي لڙادو،
حق را به سجودي، صنمان را به طوافي،
بهتر هي چراغِ حرم و دير بجهادو،
مين ناخوش و ناراض هون مرمر ڪي سلون سي،
ميري لئي مٽي ڪا حرم اور بنادو.

الله تعاليٰ اقبال جي زبان ۾ لينن کي جا تلقين ڪئي آهي، اگر اهائي ’ڪميونزم‘ آهي ته پوءِ سڀ کان اول اقبال ئي گردن زدنيءَ جي قابل آهي! ان کي ئي ڪميونسٽ، ڪافر، ملحد ۽ مرتد سڏڻ گهرجي، جو غريبن کي بيدار ڪرڻ گهري ٿو ۽ اميرن جي محلاتن ۽ ماڙين جي درو ديوار کي ڊاهڻ لاءِ تلقين ٿو ڪري، جو انهن فصلن کي ساڙڻ جي حق ۾ آهي، جن مان کيتي ڪندڙ هارين جي تن پروريءَ جو سامان نٿو ملي. هو صاف چوي ٿو: ’جمهور‘ جي سلطانيءَ جو زمانو آيو آهي، پراڻن ’نقشن ۽ نظامن‘ کي مٽائي ڇڏيو ۽ غريبن جي خون کي يقين جي سوز سان گرم ڪريو ۽ حرم ۽ دير جا چراغ وسائي ڇڏيو، ۽ سنگ مرمر جي عبادتگاهن کي ڊاهي، مٽيءَ جو نئون حرم ٺاهيو! اگر اها آهي ڪميونزم، ته پوءِ واقعي گردن زدنيءَ جي قابل آهي. اقبال، ۽ ان کان پوءِ سڀ ترقي پسند اديب ڦاهيءَ تي چاڙهڻ جهڙا آهن!

اشتراڪيت

ان سلسلي ۾ جديد ادب متعلق وڏي شڪايت اصل ۾ آهي ئي اها، جا مخالف ڌر وٽان بار بار دهرائي وڃي ٿي، باقي ٻيا سڀ فروعي اعتراض آهن. ان جو بنياد اصل ۾ 'نظريات' جي اختلاف تي آهي. ترقي پسندن جو چوڻ آهي ته ادب ۾ 'حقيقت نگاري' هئڻ گهرجي؛ 'عوام ۽ جمهور' جي ترجماني هجي؛ جدوجهد ۽ جهاد هجي، روحاني اصلاح سان گڏ انسان جي مادي خوشحاليءَ لاءِ سوچ ويچار هجي، انقلاب سان ساٿ ڏيڻ جو حوصلو هجي؛ ۽ ادب کي فقط هڪ گروهه جي ميراث نه بنائجي. بس اهو آهي اختلاف جو وڏو سبب. ان هوندي به، اڳتي هلي پنڊت صاحب اعتراف طور لکي ٿو:

نام کي لڙائي تو بيڪار سي بات هے.

جديد ادب جي نقادن اها به شڪايت ڪئي آهي ته:

"هيءَ به حقيقت آهي ته جيترو به 'مجموعه ڪلام'، 'ترقي پسند' اديبن جي نگرانيءَ ۾، انهن جي طرف کان شايع ٿئي ٿو، خواه اهو 'نئے زوايے' هجي، يا 'نيا ادب' هجي يا 'نيا دور' هجي. انهن ۾ صرف انهن نوجوانن مصنفن، اديبن ۽ شاعرن جو ڪلام، مضمون ۽ افسانا، عام طور اوهان کي ملندا. انهن جو تذڪرو هوندو ۽ انهن کي ساراهيو ويو هوندو، جي 'اشتراڪيت' تي ايمان آڻي چڪا هوندا يا جن جو ميلان ان طرف آهي."

هن 'شڪايت' جو به نفسياتي پس منظر آهي. اگر 'ترقي پسند مصنفين' پين کي نئا ساراهين، ته ٻيا به، هنن کي پنهنجو نئا سمجهن. هنن کي ڪميونسٽ ۽ اشتراڪيءَ جي ڳار سان گڏ، عريانيت پسند ۽ فحش نگار به چيو وڃي ٿو، ۽ ان سان گڏ ملحد ۽ ڪافر پڻ. ان حيثيت سان اها شڪايت بلڪل بيجا آهي ۽ يڪطرفي آهي.

ترقي پسند اديب ۽ انهن جا رسالا، اقبال، حالي ۽ سر سيد تي جو ڪجهه لکي چڪا آهن، اهو سڀڪجهه مجنون گورکپوري، فراق گورکپوري، احتشام حسين، اختر راءِ پوري، ۽ عزيز احمد جي تحريرن ۾ موجود آهي. انهن جي مقابلي ۾، ٻيو گروهه اهو به آهي، جنهن جا نقاد، ترقي پسندن کي ڪافر ۽ ملحد کان سواءِ ٻيو ڪجهه به نئا چون ۽ نڪو ساراهه ٿا ڪن.

اشتراڪيت پسنديءَ جي چنڊ ڇاڻ کان پوءِ پنڊت صاحب پنهنجي ئي قلم سان 'بزرگن' جي لڏين کي غلط سڏيندي پنهنجي راءِ هن طرح لکي ٿو:

"سان انهن ماڻهن مان نه آهيان، جي 'نئين ادب' کي 'اشتراڪي ادب' يا ڪميونسٽ لٽريچر سڏي، انهن جي تضحيڪ يا تحقير ڪن ٿا، يا جيڪي ترقي پسندن جي ڪوشش کي "چند مغرب زده ناتراشيده ڇوڪرن" جي تحريڪ سڏين ٿا!"

ان کان پوءِ فرمائي ٿو:

”منهنجي راءِ ۾ ته ’نئون ادب‘، اردوءَ جو تازه ترين ادب آهي. ۽ نه صرف ’ترقي پسند‘ آهي، پر شدت سان ترقي پسند آهي. البت مان انهن کي ترقي پسند نوجوانن وانگر ائين چوڻ لاءِ تيار نه آهيان ته نئين ادب ۾ رڳو خوبيون آهن ۽ ان ۾ کو عيب ڪونهي!“ (ص ۲۱)

پنڊت صاحب، جنهن يقين سان ترقي پسند ادب جي تعريف ڪئي آهي، اها سندس اخلاقي بلند حوصلگيءَ جو دليل آهي، مگر ڪيس وسارڻ نه گهرجي ته ٻئي طرف ’ترقي پسند‘ ادب ۽ اديبن کي بدنام ڪندڙ گروه، نئين ادب کي ’اشتراڪي ادب‘ ۽ ’ڪميونسٽ لٽريچر‘ ٿي سڏي ٿو، ۽ انهن جي مولفن کي ’چند مغرب زده ناتراشيده ڇوڪرن‘ جو ادب به سڏي ٿو، جا انهن جي تنگ دلي ۽ تنگ ظرفي ٿي چئي سگهجي ٿي. ان طرح نئين ادب کي پنڊت صاحب ’تازه ترين ادب‘ سڏي ٿو، اها به سندس فراخ دلي آهي. باقي رهيو سوال ته ترقي پسند ادب ۾ ڪي اوڻايون به هونديون، سو ان کان ته ڪنهن کي به انڪار ناهي!

ادب براءِ ادب يا ادب براءِ زندگي

جديد ادب متعلق ان جي ناقدن جي نقطهءِ نگاه کي پيش ڪرڻ سان گڏ، خود جديد اديبن جي خيالن ۽ اصولن کي به ڏسڻ گهرجي. جن کي نظرانداز ڪرڻ سان هميشه يڪطرفو فيصلو ٿيندو آيو آهي.

ان سلسلي ۾ سڀ کان اول جا تحرير اسان جي اکين اڳيان اچي ٿي، سو آهي اهو اعلان نامو، جو ’ساهتيه پريشد‘ جي ناگپور واري تاريخي اجلاس (منعقده اپريل ۳٦ع) ۾، ’نئين ادب‘ جي مقصدن ۽ سندن توضيح بابت پيش ڪيو ويو. ان جو آخري حصو هي آهي:

”احساس هر قسم جي فن جو گويا روح آهي. ته پوءِ غريبن ۽ مظلومن جو حال زار اسان کي ڪيئن ٿو بيحس رکي سگهي؟ اگر زندگيءَ جو سڀ کان اهم مسئلو اهو آهي ته ’سماج‘ جي دامن تان بيڪاريءَ ۽ افلاس جا داغ ڌوتا وڃن، ته پوءِ حاشا! هيئن چوڻ جي ڪا ضرورت ٿي ڪانه ٿي رهي، ته ’ادب‘ جو اشارو ڪهڙي طرف هئڻ گهرجي؟ هو ڇا چوي؟ ڪنهن کي چوي؟ ۽ ڪهڙي طريقي سان چوي؟“

”چنانچه هندستاني اديبن کان، اسان جي هيءَ اميد واجب ۽ جائز آهي ته هو ثابت ڪري ڏيکارين ته ادب جا بنياد زندگيءَ ۾ پيوسته آهن، ۽ زندگي مسلسل تغير ۽ تبديل جو نالو آهي، زنده ۽ صادق ادب اهو ٿي آهي، جو ’سماج‘ کي بدلائڻ گهري ٿو. ان کي ڪمال ۽ عروج جي راهه ڏيکاري ٿو

۽ سڀ بني نوع انسان جي خدمت جي آرزو رکي ٿو. اسان کي يقين آهي
تہ اسان جي ملڪ جو 'ادب' پاڻ کي زندگيءَ سان وابستہ ڪندو، ۽
زندگيءَ جي ارتقا جو علمبردار ٿيندو." (نيا ادب ص ۲۲)

هي آهي اهو اعلان نامو، جنهن کي جديد ادب جو پهريون ۽ بنيادي منشور
چئي سگهجي ٿو. ان جي پڙهڻ کان پوءِ صاف ظاهر ٿو ٿئي، تہ ڪهڙي نہ نيڪ
مقصد ۽ مخلصانہ جذبي هيٺ، نئين ادب جو بنياد رکيو ويو هو. ان اعلان نامي
جي 'افاديت' اچا بہ وڌي ٿي وڃي، جڏهن اسان ڏسون ٿا تہ ان تي ان دور جي
مشهور ماڻهن دستخط ڪيا هئا. جن مان پنڊت جواهر لال نهرو، مولوي عبدالحق
'بابائي اردو'، آچاريہ نرندر ديو، منشي پريم چند ۽ ڊاڪٽر اختر حسين راءِ پوري جا
نالا قابلِ ذڪر آهن.

جديد ادب جي ان منشور جي روشنيءَ ۾ جو ادب ۽ فن تخليق ٿيو آهي،
يا جنهن کي ترقي پسند ادب چيو وڃي ٿو، ان جو بنيادي مقصد اهو ٿي رهندو آيو
آهي. عام جي زندگيءَ جي ترجماني، ۽ منجهن اصلاح لاءِ عملي طور ڪم اچڻ جهڙا
مشورا، ۽ ظلم جي خلاف جدوجهد.

طريق ڪار

ان اعلان نامي کان پوءِ، جي فنڪار ۽ اديب، ان نصب‌العين تي 'ايمان' آڻي
ڪم شروع ڪري چڪا، انهن جي پيرايہءِ بيان ۾ ڪٿي ڪٿي شدت بہ پيدا ٿي.
انهن سماج جي هرهڪ ڪوڪلي ۽ بيروح پهلوءَ تي نشترون هنيون. تلخ کان تلخ تر،
لب ۽ لهجو اختيار ڪيو. ڪنهن بہ مصلحت کان سواءِ، اهو ڪجهہ لکيائون، جو
منجهن 'سماج' ۾ موجود هو. هنن خيالات ۽ جذبات جي اها ترجماني ڪئي، جا
'سماج' جي پسماندہ طبقي ۾ دٻيل هئي. انهن ادب جي هر صنف ۾ والهانہ ۽
مخلصانہ انداز ۾ موشگافيون ڪري، هزار پردن ۾ لڪل غلاظت ۽ خباثت کي پڌرو
ڪيو. ان سلسلي ۾، زندگيءَ جي هر ڪردار کي پنهنجي فن جو آماجگاہ بڻايائون.
ماڪي معاملات کان وٺي، گهرو زندگيءَ تائين: عالم ۽ پنڊت جي ڪردار کان وٺي،
هاريءَ ۽ پنگيءَ تائين، هنن لکڻ شروع ڪيو. پست حال طبقي جي سماجي حقن
جي حفاظت لاءِ سخت ڪلاميءَ کان بہ ڪم ورتائون.

جڏهن تہ ادب، هڪ وسيع دنيا تي حاوي آهي، تنهنڪري ان ۾ هر نقطءِ
خيال جا ماڻهو شريڪ رهي سگهن ٿا. 'ادب' ۾ هندو ۽ مسلمان، مسيحي ۽ پارسيءَ
جو ڪوبہ فرق نہ آهي. اتي دهريہ ۽ لامذهب بہ هڪ اديب جي حيثيت سان حصو
وٺي سگهن ٿا. جڏهن تہ هرهڪ اديب، پنهنجا پنهنجا ذاتي تجربا ۽ ذاتي عقيدا بہ
رکي ٿو، تنهنڪري، ڪيترن اديبن جي فن ۾ نهايت تلخ حقيقتون بہ اچي ويون،

جي سماج جي صاحب اقتدار ماڻهن، ۽ خاص طور تي مذهبي حلقن جي ذاتي پسند ۽ خيال جي بلڪل خلاف هيون. نتيجو اهو نڪتو جو ناقدن، ان پوري 'ذخيره ادب' کي لامذهبيت جي تبليغ قرار ڏنو. سندن اها راءِ، انتها پسنديءَ تي مبني چئي سگهجي ٿي، چو ته سڀ اديب دهريا ۽ ملحد ڪين هئا.

نظرياتي ڪشمڪش

نظريات جي ان ڪشمڪش جو بنياد ته تمام معمولي مسئلن تي هو. پر اڳتي هلي، اهو بحث ذاتيات ۽ فتوا بازيءَ تائين پهتو. حالانڪ، 'ادب برائے ادب' جي بدران 'ادب برائے زندگيءَ' ۾ ته ڪو گناهه ڪين هو. اڳتي هلي ڪن، انتهاپسندانه طبيعتن، ان مسئلي کي ہن محاذن ۾ ورهائي ڇڏيو. اگر 'ادب برائے ادب' صحيح آهي ته 'ادب برائے حيات' ۾ به ڪا غلطي نه هئي. اهو ادب جنهن ۾ ادبيت ۽ شعريت ڪانه آهي، بيشڪ ان کي ادب ۽ شاعر نه سڏي سگهبو. ليڪن 'ادب ۽ شاعري' کي اهڙا انوکا مسئلا آهن ٿي ڪين، جن جو اسان جي زندگيءَ سان ڪو واسطو ٿي نه هجي! جڏهن پراڻا اديب، 'ادب برائے ادب' تي ضد ڪري بيٺا، تڏهن نون اديبن ۾ به جوش پيدا ٿيو. انهن ڏٺو ته پراڻي وضع وارا اديب ۽ شاعر محض قدامت پسند ۽ رجعت پسند بنجي چڪا آهن، سندن 'فن' ۾ اهي ئي پراڻا ليڪا پيا ڪڍجن، اهي ئي فرسوده خيالات ورور ڪيو پيا ورجائن، تڏهن لازمي طور منجهن اشتعال ۽ جوش پيدا ٿيو ته انهن جي اثر کي ڪيئن زائل ڪجي، ۽ ادب جي واڳ کي قدامت کان ڦيرائي، پنهنجي ماحول جي زندهه مسئلن ڏانهن ڪيئن وارجي. ان خيال سان نون اديبن، 'ادب براءِ حيات' جو نعرو هنيو، هڪ قسم جي تميز پيدا ڪئي. اهو فرق ۽ امتياز، جڏهن شدت جي درجي تي پهتو، تڏهن خود بخود ہہ محاذ تيار ٿي ويا. هڪ قديم، ۽ ٻيو جديد. اڳتي هلي انهن پنهنجي پنهنجي 'فن' ۾ به اهي امتيازي وصفون زندهه رکيون. ان طرح پراڻو ادب ۽ نئون ادب، هڪٻئي کان جدا ٿي نکڙي نروار ٿيا.

ڇا جديد ادب، 'ادب لطيف' جي خلاف آهي!

ترقي پسند ادب جي مقرين نصب العين ۽ فنڪارانه جدا ٿيل محاذ کي ڏسي، ڪيترن ناقدن کي اهو وهم پيدا ٿيو ته ترقي پسند ادب، 'فنون لطيفه' جي لطافت جي ئي خلاف آهي. ترقي پسند ادب ۾ ذوق حسن ۽ لطافت جذبات جو روح آهي ئي ڪونه! اصل ۾ اها راءِ به نهايت لغو ۽ بي حقيقت آهي. ترقي پسند اديبن، حسن ذوق ۽ لطيف جذبات جي ايتري ته گهٽي ترجماني ڪئي آهي، جو مٿن عريانيت ۽ رومانيت، فحاشي ۽ گمراهيءَ جون فتوائون به اچي چڪيون آهن! ترقي پسند ادب ۾

محاڪات ۽ استعارات جي لطافت کي ايترو ته باريڪ رکيو ويو آهي، جو سندن خيال ۾ هڪ قسم جي 'ماورائيت' پڻ پيدا ٿي ويئي آهي.

هو تسليم ڪري چڪا آهن ته 'ذوقِ حسن' تمام فنون لطيفه لاءِ خمير جي حيثيت رکي ٿو، ۽ جذبات جي لطافت ان جو روح آهي. تنهنڪري باڪمال حسن ڪار اهو ٿي سگهي ٿو، جو شاعر جو دماغ رکي ٿو ۽ عورت جهڙي معصوم ۽ نرم دل. جڏهن ته شاعريءَ ۽ ادب جو شمار به فنونِ لطيفه ۾ ڪيو وڃي ٿو، شاعر ۽ اديب جي ڪمال جو معراج به اهو ئي آهي، ته هو ترجمانِ حقيقت به هجي ۽ ترجمانِ حيات به هجي. حسن ۾ حسن صوري سان گڏ، حسن معنوي جو شناسا ۽ پرستار به هجي. هونءَ به زندگي محيط آهي تمام مخلوق عالم تي، بلڪ پوري ڪائنات تي. ان ۾ ڪنهن به شعبي جي تخصيص نه آهي. زندگي انفرادي حيثيت به رکي ٿي ته ان سان گڏ اجتماعي به آهي. ان ۾ تخريب جا دور به اچن ٿا ته تعمير جا دور به اچن ٿا. ڪڏهن، استبداد ٿو اچي، ته ڪڏهن انقلاب. اگر 'هيجان' ٿو پيدا ٿئي ته پوءِ سڪون به اچي ٿو. بهرحال زندگي اهڙا ڪيئي مختلف النوع مرحلا ٿي رکي. ان طرح تهذيب ۽ تمدن جو قانون، ۽ ارتقاءِ حيات جو قانون به مختلف مرحلا رکن ٿا. ان طرح زندگيءَ ۾ حرڪت سان گڏ ڪشمڪش آهي. ان ڪشمڪش جو اثر اسان جي آئين ۽ قانون تي به پوي ٿو. اسان جا رسم و رواج، تهذيب ۽ ثقافت، تمدن ۽ اخلاق، به زماني جي اثر کان بچي نٿا سگهن. هر دور ۾ نت نئين تبديل نمودار ٿيندي رهي ٿي. ۽ نت نوان مسئلا پيدا ٿيندا رهن ٿا. انهن جون تقاضائون به بدلبيون رهن ٿيون. زندگيءَ جي ايتري تفصيلي مطالع، پيچ گهڙ، شڪست ۽ ريخت، تبديل ۽ تغير کان ڪوبه حق بين انسان انڪار ڪري نٿو سگهي. بلڪل ان وانگر ترقي پسند اديب، زندگيءَ جي ان باهمي ڪشمڪش وارن سلسلن جي نشاندهي به ڪري ٿو، ۽ انهن جي مشڪلاتن جو حل به سوچي ٿو. اگر عقده ڪشائيءَ لاءِ جدوجهد ٿو ڪري، ته پوءِ ان سان گڏ ارتقا لاءِ خيال آرائي به ٿو ڪري، پر هر مرحلي تي حسن ۽ لطافت جي دامن کي نٿو ڇڏي. ڇو ته حسن ۽ ان جي معنوي لطافت کي نظرانداز ڪري، ڪوبه خشڪ ۽ بيروح ادب 'تخليق' ئي ٿي نٿو سگهي، ايتري قدر جو ذوق حسن ۽ لطافت پسنديءَ جي ترجماني ڪندي، عريانيت ۽ رومانيت جون فتوائون به اهو ئي طبقو برداشت ڪري رهيو آهي ۽ نه ڪو ٻيو. حالانڪ 'حسن' جي اها تصوير ڪشي، جا ايراني شاعريءَ مان اسان وٽ آئي آهي، ان کي شبليءَ ۽ حاليءَ پارا ناقد، هن کان گهڻو اڳ، عريانيت ۽ فحاشي سڏي چڪا آهن.

جديد اديب 'فن' جو اعتراف ڪن ٿا!

ترقي پسند اديب، ان امر جا به قائل آهن، ته باڪمال اديب ۽ شاعر ڪن موقعن تي نئين دور جا پيغامبر ٿين ٿا. مذهبي پيشوا ۽ پيغمبر، جيئن الهامي زبان ۾

صحتمند عقيدي جي تلقين ڪن ٿا، تيئن شاعر به پنهنجي زبان ۾ دنيا کي نئون پيغام پهچائي ٿو. جنهن جي قدر و قيمت کي بعض وقتن تي، سندن همعصر نقا سڃاڻن، پر ايندڙ نسل، سندن خيرمقدم نهايت جوش و خروش سان ڪن ٿا.

ان سلسلي ۾ هومر هجي يا فردوسي، ڪاليداس هجي يا سعدي، لطيف هجي يا تلسيداس، سچل هجي توڙي ميران ٻائي، اهي سڀ زنده جاويد آهن. انهن جو فن ۽ فڪر افاديت کان خالي نه آهي. هر دؤر جو انسان، انهن جي لطافت ۽ پيغام مان استفادو ڪري سگهي ٿو. ترقي پسند اديب، انهن جي ايتري ئي عزت ڪن ٿا، جيتري ڪي ٻيا.

ان سلسلي ۾ مجنون گورکپوري لکي ٿو:

”فنون لطيفه ـ خاص طرح سان شاعريءَ ۽ مصوريءَ جي، سڀ کان وڏيڪ خصوصيت اها آهي، ته انهن جي اثر ۽ نقش جو ڪو تجزيو ڪري نٿو سگهجي. ۽ شاعري ته پنهنجي راز کي ڪڏهن ’افشا‘ به ڪرڻ نٿي ڏئي! اسان ڀلي ته لک ڀيرا تجزيو ڪريون، لڪين نقطا ڪڍون، تاهم واضح طرح سان نڪو اسان ڪجهه اندازو لڳائي ٿا سگهون، ۽ نڪو ٻين کي ٿا سمجهائي سگهون، ته فلاڻو شعر اسان کي هن طرح سان سهڻو ٿو لڳي! مير جا اشعار خصوصي طرح سان اهڙا آهن.“ (نيا ادب ص ٣١)

نقادن جا جديد ادب تي اعتراض

(١) مارڪسزم

ترقي پسند ادب تي سختگير نقادن، اها به جرح ڪئي آهي ته ان ۾ مارڪس، جي تبليغ موجود آهي. ان جو جواب، ترقي پسند ادب جي نقاد، مجنون گورکپوريءَ هن طرح ڏنو آهي:

”مارڪس، جو ڪجهه به چيو آهي، ان جو مطلب ان کان سواءِ ٻيو ڪجهه به نه آهي، ته ’اديب‘ کي زماني جي پويان نه هلڻ گهرجي، ڇا لاءِ ته ادب، زماني جو غلام نه آهي. ادب حال جو آئينه دار ضرور ٿئي ٿو، پر ان سان گڏ مستقبل لاءِ به اشارو بنجي ٿو. ان لاءِ ساڳئي وقت تي، واقعيت، تخيّل، افاديت ۽ جماليات سان گڏ، انفراديت ۽ اجتماعيت، سڀ جي ضرورت رهي ٿي. هو حال ۽ مستقبل کي هم‌آهنگ ڪري پيش ڪري ٿو. دنيا ۾ جيترا به وڏا اديب ۽ شاعر ٿي گذريا آهن، اهي سڀ واقعات جي ڪثيف دنيا ۾، ڪجهه ٿائين هڏل بيٺا رهيا، مگر سندن همت، تارن کي پڪڙڻ لاءِ آسمان طرف وڌي رهيا هئا.“ (ص ٣٥)

مختصر هي تہ، ڪامياب ترين ادب اهو آهي جو حال جو آئينو هجي ۽ مستقبل لاءِ اشارو هجي. ان ۾ واقعيت ۽ تخيل، افاديت ۽ جماليات، انفراديت ۽ اجتماعيت سڀ هم آهنگ هجن، جئن ذوق حسن ۽ ذوق عمل پنهنجي سان آسودو ڪري سگهي. (ص ٣٥)

توضيح

ترقي پسند ادب جي مقصد جي توضيح، ان ادب جي نقاد ڊاڪٽر اختر حسين راءِ پوريءَ هن طرح ڪئي آهي. فرمائي ٿو:

”ادب جو اولين فرض اهو آهي تہ دنيا مان قوم، وطن، رنگ ۽ نسل ۽ طبقہ ۽ مذهب جي بنياد تي پيدا ٿيل تفريق کي مٽائڻ جي تلقين ڪري، ۽ ان جماعت جو ترجمان بنجي، جا ان نصب العين کي اڳيان رکي، عملي طرح سان ڪم ڪندي هجي. انسانيت سان دشمني رکندڙ قوتن سان دشمني رکڻ، اصل ۾ انساني درد جو هڪ دليل آهي. اڄ تائين اسان جو ادب، زندگيءَ جي بي ثباتيءَ ۽ انسان جي ويچاراڻيءَ جو ماتم ڪندو آيو آهي. هاڻي کيس ان بزدليءَ جي جذبي کان نڪري، اڻين چوڻ گهرجي تہ زندگي ابدالآباد تائين آهي. انسان ان جو ڪارساز ۽ ڪارڪشا آهي. قيامت جو مطلب آهي ـ روح الاجتماع، جو هڪ ڏينهن داور محشر بنجي، استبداد کي هميشه لاءِ جهنم ۾ پهچائي ڇڏيندو ۽ پوءِ هن زمين تي هڪ اهڙو بهشت خلقيندو، جنهن ۾ هر 'انسان' ذهني ۽ جسماني ترقيءَ سان گڏ، روحاني ترقيءَ جي بلندين تائين پهچي سگهندو. انسانيت ۽ ادب جو مسلڪ الڳ نہ آهي، پنهنجي نجات جو رستو هڪ آهي. اهو هي آهي تہ ستم رسيده انسانيت، پنهنجي حقن کي سمجهي، ۽ ان سان گڏ انهن جي غاصبن کي پروڙي ۽ انهن سڀني پابندين کي ٽوڙي، جي سندس ارتقا ۾ حائل آهن.“ (ص ٣٩)

مولانا سنڌي ۽ اقبال جي راهه

استعاري طور شاعريءَ جي ان ترجمانيءَ کي سطحي نظر وارا ڇا بہ سمجهن، پر علامہ اقبال، ۽ مولانا عبيدالله سنڌي بہ ائين ٿي چون ٿا.

اقبال چوي ٿو:

”خدا هڪ آرٽسٽ آهي، ۽ انسان بہ آرٽسٽ آهي. انسان خدا جو مددگار آهي، جو هن ڪائنات جي ارتقا جي راهہ ۾، ڪم ڪري ٿو، ۽ ڪائنات کي پنهنجي فن سان آراستہ ڪري، هڪ ڏينهن تڪميل تي پهچائيندو.

پيو تہ 'قيامت' اڄ بہ موجود آهي. قومن جو حشر اڄ بہ ٿي رهيو آهي. پر جي کو ڏسي ۽ سمجهي!... خدا ۽ انسان، ٻئي دوامي تخليق سان قائم ۽ زندہ آهن. جو آرٽسٽ زندگيءَ جو مقابلو ٿو ڪري، سو انسانيت لاءِ برڪت جو باعث آهي. پيو تہ هو تخليق ۾ خدا جو همسر آهي. سندس روح ۾ زماني ۽ ابديت جو پرتو منعڪس ٿئي ٿو". ('مشعلِ راہ' ص ۴۲، آگسٽ ۱۹۶۱ع)

مولانا سنڌي فرمائي ٿو تہ–

"ٻہ قوتون آهن، هڪ ڪائو ۽ ٻي ڪمائو. 'ڪائو' قوت، ڪمائو وارن جي سڄي حاصلات غصب ڪري ٿي وڃي. ڪمائو وارن کي گهرجي تہ پنهنجا غصب ٿيل حق حاصل ڪن...... بس اهائي محشر جي گرفت آهي، اهوئي دوزخ آهي، ۽ ان کان پوءِ بهشت آهي".

(خطبات مولانا سنڌيءَ جو مقدمو)

ڇا ماديءَ زندگيءَ جو سنوارڻ بہ جرم آهي!

ان قسم جي خيالن ۽ راين کي اڳيان رکي، ڪن سختگير نقادن اهو بہ چيو آهي تہ ترقي پسند ادب، رڳو مادي زندگيءَ ۽ پيٽ پوڄا تائين محدود آهي ۽ اشتراڪيت کان متاثر آهي. اهو اعتراض بہ صحيح نہ آهي. ان ادب جو نقاد، مجنون گورکپوري لکي ٿو:

"اقتصاديات، ڪل زندگي نہ آهي. بلڪ زندگيءَ جو هڪ عنصر آهي، جو ڪيترو بہ اهم سهي، پر ڪنهن ٻئي عنصر تي غالب پئجي نہ ٿو سگهي. اهو سچ آهي تہ روٽيءَ کان سواءِ ڪو زيادہ عرصي تائين زندہ رهي نہ ٿو سگهي. پر صدين واري پراڻي ڪهاوت بہ تہ موجود آهي. جنهن ۾ چيو ويو آهي تہ 'انسان رڳو روٽيءَ سان تہ زندہ رهي نہ ٿو سگهي'" (ص ۴۳)

ڇا ان جواب جي موجودگيءَ ۾، ائين چئي سگهجي ٿو تہ ترقي پسند ادب، اخلاقيات جو قائل نہ آهي!

رجوع ۽ اعتراف

ترقي پسند ادب متعلق ايتري بحث کان پوءِ، اختلاف ڪندڙ گروهہ جي راين جي پوري پروڙ پئجي سگهي ٿي. ان سان گڏ، ترقي پسند اديبن جي ٻاران، ادب جي تعريف جا سڀ گوشا ۽ پهلو بہ پنهنجي پنهنجي جاءِ تي پيش ڪري چڪا آهيون. اهو بہ ٻڌايو ويو آهي تہ، ترقي پسند ادب جي خلاف، عريانيت ۽ لامذهبيت جو الزام، جنهن جامع ۽ مدلل نموني ۾ لڳايو آهي، اهو آهي پنڊت ڪشن پرشاد ڪول، جنهن صاحب جو ڪتاب 'نيا ادب'، انجمن ترقي اردو پاڪستان شايع ڪيو آهي. اصل ۾ ترقي پسند ادب جي خلاف مختلف رسالن، ڪتابن ۽ اخبارن ۾ اڄ تائين جو ڪجهہ

نہ لکيو ويو آهي، ان جو 'ماخذ' اهوئي هڪ ڪتاب آهي. سيني تنقيدن ۾، ان ڪتاب جي 'گويا صداى بازگشت' موجود آهي. آخر ۾، پنڊت صاحب جا چند اعترافات پيش ڪجن ٿا. هڪ دانشمند ماڻهو، انهن کي مطالع ڪرڻ کان پوءِ، چڱيءَ طرح اندازو لڳائي سگهي ٿو تہ، ترقي پسند ادب، نڪو ٻوت ۽ جن آهي ۽ نڪو ايتري ملامت جي لائق آهي.

(١) اشتراڪيت

پنڊت صاحب اشتراڪيت جي اثر متعلق لکي ٿو:

"اشتراڪيت نڪا آهي هوّا ۽ نڪا آهي وبا! جنهن کان اسين ڊڄي پري ڀڄي وڃون. ان جا گھڻائي پهلو اهڙا آهن، جن سان بني نوع انسان جي بهبودي ۽ ترقي وابستہ آهي. ليڪن ڪيئي پهلو اهڙا بہ آهن، جن سان اختلاف بہ ڪري سگهجي ٿو." (نيا ادب ص ٤١)

(٢) ڇا نئون ادب آزادي خيال، آزادي راءِ ۽ آزادي عمل جو پيغام آهي!

نئين ادب جي تعريف ڪندي پنڊت صاحب لکي ٿو:

"نئين ادب جي سڀ کان وڏي خوبي اها آهي تہ ان جي پڙهڻ سان، پڙهندڙ ۾ آزادي خيال، آزادي راءِ، ۽ آزادي عمل جي ترغيب ملي ٿي. اسان جي قدامت پرست سوسائٽيءَ، پنهنجي روايتي رعب ۽ داب جي ذريعي سان، 'ادب' جو گلو بہ گھٽي ڇڏيو هو. اول تہ جنهن ماحول ۾ اسان جي اکين ڏاڍن، پرورش حاصل ڪئي هئي، ان ۾ 'نئين خيال' يا 'ذاتي راءِ' جو گذر ئي ڪين هو. زماني جڏهن پاسو ورايو تہ نئين روشني آئي ۽ ڦهلي، 'نوان نوان خيال' دماغ ۾ اچڻ لڳا. اسان 'پراڻين روايتن' ۽ 'ريتن رسمن' کان گذري، ڪجهہ 'ذاتي راءِ' قائم ڪرڻ شروع ڪئي. پر اسان جو آواز جڏهن نڪرندو هو، تڏهن 'کهنيل ۽ ٻُٽيل' هوندو هو، ليڪن هاڻي اسان پنهنجي 'خيال ۽ راءِ' کي نہ صرف 'آزاديءَ' سان، بلڪ 'بيباڪيءَ' سان ظاهر ڪرڻ جا عادي ٿي رهيا آهيون. انقلاب ۾ اڃا دير ئي ٿيندو آهي. ليڪن نئين ادب بہ ترغيب ڏني. اهو ڪو ضروري نہ آهي تہ نئين ادب وارن جا رايا ڪو هميشه درست ئي هوندا آهن. مگر ان کان انڪار نٿو

ڪري سگهجي ٿو، 'نئين ادب سان ”آزادي خيال“ ”آزادي راءِ“ ۽ آزادي عمل“ جي ترغيب ٿئي ٿي. ۽ اها نئين ادب جي خصوصيت ۽ خوبي آهي.“

(نيا ادب ص ۵۱)

'نئين ادب' جي نقادن ۽ ترقي پسند ادب جي خلاف هنگامہ خيز تحرير لکندڙن لاءِ مٿين تحرير هڪ دستاويزي حيثيت رکي ٿي، ان کي بار بار پڙهڻ گهرجي. ان جي فقري فقري جي چنڊ ڇاڻ ڪرڻ گهرجي. ان تحرير جو ماحصل، ياد دهانيءَ طور هيٺ آهي:

۱- نئين ادب خيال جي آزادي، راءِ جي آزادي ۽ عمل جي آزادي پيدا ڪئي.

۲- قدامت پرست سوسائٽيءَ 'ادب' جو گلو گهٽي ڇڏيو هو.

۳- ان سماج ۾ نئين خيال ۽ ذاتي راءِ جو گذر ٿي نٿي سگهيو.

۴- زماني پاسي ورايو ۽ نئين روشني آئي ۽ ڦهاي.

۵- پراڻين روايتن ۽ پراڻين ريتن رسمن کان گذري ذاتي راءِ قائم ٿي.

۶- پر آواز گهٽيل رهيو.

۷- ليکن هاڻي آزاديءَ سان بلڪ بي باڪيءَ سان خيال ۽ راءِ جو اظهار ڪجي ٿو.

۸- اها نئين ادب جي خصوصيت ۽ خوبي آهي.

آخر ۾ ايترو چوندا سون تہ 'نئين ادب' جو ڪجهہ پيدا ڪيو آهي، اهو مخالف نقاد بيان ڪيو آهي. ان محاسن سان گڏ معائب ۾ فقط آهي، فحاشي ۽ عريانيت! جنهن کي عام طور بيان ڪيو ويندو آهي.

(۳) ڇا نئون ادب، فرقيوارانہ قوميت ۽ قومي تعصب کان پاڪ آهي!

نئين ادب جي هي خوبي بيان ڪندي، پنڊت صاحب لکي ٿو:

”اڄ تائين جو ڪجهہ لٽريچر شايع ٿيندو آيو آهي، ان جو وڏو حصو فرقيوارانہ قوميت جي عيب کان پاڪ نہ رهيو آهي. اسان جي سياسي جدوجهد جي ڪشمڪش جي اثر هيٺ، اردو صحافت تہ زياده تر قومي تعصب جو شڪار ٿيندي رهي آهي. اهو ڏسي ڏاڍي خوشي ٿئي ٿي تہ 'نئين ادب' جي

دامن 'قومي تعصب' جي داغ کان "بلڪل پاڪ ۽ صاف" آهي. هيءَ نئين ادب جي پي خصوصيت ۽ خوبي آهي" (ص ٥٢)

نئين ادب، قومي تعصب جهڙي تباه ڪن ۽ انسانيت سوز جذبي کي ختم ڪرڻ ۾ جي ڪشالا ڪيا آهن ۽ لعنتون ۽ ملامتون سٺيون آهن، جي ڪفر ۽ لامذهبيت، الحاد ۽ زندقه جون فتوائون برداشت ڪيون آهن، اهي وسارڻ جهڙيون نه آهن. سچ پچ ان تعصب کي ختم ڪرڻ پنهنجي جاءِ تي وڏو ڪم آهي، ۽ اهو سيڪجهه نئين ادب جي طفيل آهي.

(٤) ڇا جديد ادب عوام ۽ پست حال طبقي جو ترجمان آهي؟

ادب جي جامعيت.

پنڊت صاحب ڏين خوبي هن طرح ٿو بيان ڪري:

"اڄ تائين اسان جو ادب، وچين طبقي ۽ شريف سوسائٽيءَ جي معاشرتي آداب، رسم و رواج، عادتن ۽ خصلتن جو آئينه دار رهندو آيو آهي. ڪڙمي مزدور، نوڪر چاڪر، طوائف يا ڪسبي، يا جنهن کي اسان رذيل طبقو سڏيون ٿا، ان ڏانهن اسان جي ادب، ڪوبه توجهه نه ڪيو آهي. اهو مجون ٿا ته ان ۾ اسان جي اديبن جو ڪو قصور نه هو. بلڪ زماني جي روش ئي اهڙي هئي. بهرحال حقيقت هيءَ آهي ته اسان جو ادب ان طرف کان بيپرواهه رهيو آهي. اهو مطلب نه آهي ته ان جو ذڪر اسان جي ادب ۾ ڪرڻ اچي ئي نه ٿو."

سرشار ۽ مرزا رسوا جي ناولن ۾ - مزور، نوڪرچاڪر، مهربان. ارباب نشاط، جواري ۽ نشئي - مطلب ته رذيل طبقي جا سڀ ماڻهو، پنهنجي پنهنجي جاءِ تي ڪرتب ڏيکارين ٿا. ليڪن ناول جو هيرو، شريف طبقي جو هوندو هو. نواب يا رئيس، وڪيل يا بئريسٽر، يا ڊاڪٽر، چند جي چوڌاري جيئن تارا ڦهليل رهن ٿا- بلڪل ان طرح هڪ شريف هيرو جي

گرد، رذيل طبقي جا آلي موالي رهن ٿا. ڪڙمي، مزور، نوڪر چاڪر، طوائف يا ڪسبيءَ جي خود ڪابہ حيثيت يا حقيقت نہ آهي.

نئين ادب جو طرهٔ امتياز اهو آهي تہ ان اسان کي ڪڙمي، مزور، نوڪر چاڪر، ڪسبي ۽ طوائف جي حيثيت ۽ شخصيت ۽ هستيءَ سان روشناس ڪيو، انهن جي قدر قيمت کي مقرر ڪري، اسان کي اهو ٻڌايو تہ هي طبقو بہ انسانيت جي دائري ۾ شامل آهي، ان مان خارج نہ آهي. پيو تہ هي طبقو رذيل نہ آهي، پر مظلوم آهي. اها آواره ۽ بيڪس عورت، جنهن کي سوسائٽي، گنهگار سڏي انسانيت جي دائري کان خارج ٿي ڪري، سا اصل ۾ گنهگار نہ آهي، پر مظلوم آهي.... نئين ادب جي ڪسبياڻي، جوڻ ۾ تہ ڪسبي آهي، پر اصل ۾ مظلوم عورت آهي، ۽ انصاف لاءِ ٻاڏائيندڙ انسان. ٻنهين ۾ اهوئي فرق آهي ۽ وڏو فرق آهي. مزور، ڪڙمي، نوڪر، ڪسبي، ۽ آواره عورت جي انسانيت، قدر و قيمت ۽ حيثيت کي اسان جي نگاهن ۾ قائم ڪري، 'نئين ادب' اسان تي وڏو احسان ڪيو آهي، جنهن کي ڪڏهن بہ فراموش ڪري نہ ٿو سگهجي ۽ اهوئي ان جو ڪارنامو آهي." (نيا ادب ص ٥٤)

زندگيءَ جي ان همہ گير ۽ جامع تصوّر کي پيدا ڪرڻ، هڪ اهڙو ڪارنامو آهي، جنهن تي واقعي، جيترو فخر ڪجي اوترو ٿورو آهي.

ترقي پسند ادب تي تنقيد ڪندڙ، ان 'ادب' جي 'عيب' تي ئي نظر رکن ٿا، پر ان جي تعميري ۽ اصلاحي حُسن کي نہ ٿا سڃاڻن. ان سلسلي ۾، سماج ۽ ان جي مختلف النوع طبقن جي طبقہ واري حيثيت، انهن جا سماجي ۽ مذهبي مرتبا، انهن جي اقتصادي ۽ ذاتي خوشحالي، ۽ انهن جي مقابلي ۾ پسمانده طبقن جي رذالت ۽ ذلالت کي، جنهن نموني ۾ 'نئين ادب' نروار ڪيو آهي، ان تي ٿڌي دماغ سان سوچڻ جي ضرورت آهي.

اُئين بيشڪ آهي تہ 'هر گلے را رنگ و بوئے ديگر است'- پنج آڱريون برابر ناهن. بيشڪ ڪن شاعرن جي پيرايءِ بيان ۾ شدت ۽ غلظت آهي پر، بقول علامہ اقبالؔ

چمن مين تلخ نوائي ميري گوارا کر،
که زهر بهي کبهي کرتا هے کار ترياقي.

۽ ــ 'عيب مئے جمله ۽ گفتي هنرش نيز بگوا' تي به نظر ڪرڻ گهرجي.

آيا، جديد ادب تي اشتراڪيت جو اثر آهي؟

'نئين ادب' جي تشڪيل، توڙي اشاعت جي سلسلي ۾، عام طور اهوئي چيو وڃي ٿو ته 'نئون ادب' 'اشتراڪيت' کان نه فقط متاثر ٿيو آهي، پر ان سان ڪُلُ سراسر 'اشتراڪي ادب' ئي آهي. اها فتويٰ، قدامت پسند گروه جي طرف کان جنهن دم ۽ دعويٰ سان ڏني وئي آهي، ان کان هرڪو آگاهه آهي. رسالن ۽ ڪتابن کان سواءِ، اخبارن ۾ به گهڻو ڪجهه لکيو ويو آهي. ان سلسلي ۾ هت ظاهر ڪرڻ مناسب ٿو سمجهجي ته اها ساڳي راءِ، خود نئين ادب، جي هڪ-اڌ ماهرن ۽ ناقدن به ڏني هئي.

مثلاً ممتاز حسين لکي ٿو:

”جيئن هندوستان ۾ تصوف جي تحريڪ کي جنم ڏيڻ ۾، ٻاهرئين ملڪ مان آندل شعور کي دخل رهيو آهي، تيئن ترقي پسند تحريڪ کي جنم ڏيڻ ۾ يورپ ۽ سويت يونين مان آندل شعور کي دخل رهيو آهي، ان کان انڪار ڪرڻ غلط بيانيءَ جي برابر هئي“ (ادبي مسائل، ص ۱۷۶).

ڪنهن حد تائين ائين برابر آهي، پر افسوس جي مسٽر ممتاز حسين، زماني جو خيال نه رکيو آهي. ان ٻاهرئين شعور جو دخل، ان تحريڪ جي اوائلي دور ۾ يعني ۱۹۳۳ع کان ۱۹۳۶ع تائين سمجهڻ گهرجي. ان کان پوءِ، جيئن حالتن ڦيرو کاڌو، تيئن فنڪارن جي خيالن ۾ به لازمي طرح سان تبديلي آئي، تان جو پاڪستان ٿيڻ کان پوءِ، اهي اثرات بلڪل ختم ٿي چڪا آهن.

ان طرح نئين ادب، جي مشهور نقاد ليکڪا، ممتاز شيرين فرمائي ٿي:

”ذهني آزاديءَ جي سوال تي تحريڪ ان طرح پيدا ٿي جو 'ترقي پسندي' تقسيم کان پوءِ، تمام سخت عصبيت جو شڪار بنائي وئي. هونءَ به، هاڻي ترقي پسندي، نئين ادب جي اوائلي دور واري وسيع ترقي پسنديءَ کان نهايت مختلف صورت اختيار ڪري چڪي هئي. هڪ مخصوص سياسي آئيڊيا لوجي، ترقي پسند ادب تي مسلط ٿي چڪي هئي. آخر تحريڪ جو دائرو تنگ ٿي ويو، تان جو اها تحريڪ، ڪميونسٽ پارٽيءَ جو هڪ ضميمو بنجي رهجي ويئي هئي. تحريڪ جا سياسي عناصر، جن جي ادبي حيثيت معمولي قسم جي هئي، تن 'ادب' تي پنهنجو سڪو ڄمائڻ شروع ڪيو. هڪ پارٽي لائن ڪڙي ڪئي ويئي، ان جي خلاف ڪو وار جيترو به

مٽڙيو ته ان کي رجعت پرست ۽ انسان دشمن لقب هڻي خارج ڪيو ويو. آخرڪار ان تنگ نظريءَ ۽ عصبيت ڪان تحريڪ نهايت تيزيءَ سان زوال پذير ٿي. چنانچ هن دور ۾ ترقي پسند تحريڪ کي پاڪستان ۾ ختم ٿي سمجهڻ گهرجي." (نيا ادب. رسالو ماهه نو، آڪٽوبر ١٩٥١ع).

ان مان صاف ظاهر آهي ته نئين ادب جي ابتدا ڪندڙن مان، ڪو هڪ اڌ فرد، جن ۾ سجاد ظهير جو نالو سڀ ڪان اڳ ورتو وڃي ٿو، اشتراڪيت ڪان متاثر چيو وڃي ٿو. باقي ان دور جي ٻين وڏن عالمن-سيد سلمان ندوي، ابوالڪلام آزاد، باباءِ اردو، ڊاڪٽر اختر حسين، جواهر لال نهرو، پريمچند ۽ ٽئگور پارا 'اشتراڪيت' ڪان نه ڪو متاثر هئا، نه ڪو سندن اشتراڪيت، سان ڪو واسطو ئي هو.

نئين ادب جن تشڪيل، نئين ادب جو فروغ، نئين ادب جو نصب العين، نئين ادب جو 'منشور ۽ دستور' سڀ انهن محققن ۽ عالمن جو مرهون منت آهي. انهن وڏن عالمن جي معياري ۽ محققانه مشورن، راين، مقالن ۽ تنقيدي تحريرن ئي 'نئين ادب' جو بنياد وڌو.

اها ٻي ڳالهه آهي ته ان دور جي هنگامه خيز حالتن انقلاب انگيز تقاضائن ڪان متاثر ٿي، اهل فن جو هڪ اهڙو گروهه 'نئين ادب' جي دائري ۾ گهڙي آيو، جو نظرياتي ۽ ذاتي حيثيت سان بيشڪ 'اشتراڪيت پسند' هو. سندن نقطهءِ نظر، گرم ڏر وارن جهڙو هو. اهي ان دور جي بين الاقوامي حالتن پٽاندر، انگريزن جي مطلق العنان ۽ جابرانه، جاگيرداري ۽ سرمايداري نظام کي فوراً ختم ڪرڻ لاءِ سوچي رهيا هئا. اهو ظاهر آهي ته اهڙن گرم ڏر وارن، انقلابي اديبن ۽ فنڪارن جو موضوع ۽ مواد، فن ۽ آرٽ، ان دور جي جاگيردارانه نظام لاءِ خطرناڪ چئلينج بڻجي چڪو هو. جنهن کي هڪ طرف قانون جي گرفت ۾ آندو ته ٻئي طرف قدامت پسند طبقي، مٿن لامذهبيت ۽ الحاد جا الزام به ڏريا. حالانڪ سڀ ترقي پسند اديب، نڪو لامذهب هئا ۽ نڪو ملحد هئا. ان ڪان سواءِ بقول ممتاز شيرين: 'پاڪستان ۾ اها تحريڪ ئي ختم ٿي چڪي آهي، باقي انفرادي طور ڪي اديب اگر اشتراڪيت پسند آهن، يا لامذهب آهن، ته پوءِ اهو سندن ذاتي خيال آهي، ان جي اجتماعي حيثيت ڪابه ڪانه آهي.

نئون ادب جڏهن ته هڪ مظلومانه احتجاج ۽ انقلابي اعلان جو ترجمان هو، تڏهن منجهس پيرايهءِ بيان ۾ تشدد ۽ ڪلام ۾ تلخيءَ جو پيدا ٿيڻ لازمي امر هو. جنهن ڪان ممڪن آهي ته نئون ادب اوائلي دور ۾ بچي نه سگهيو. سماج ۽ ان جا مختلف النوع پهلو، مطلق العنان نظام، عوام ۽ جمهوري مطالبا، مزدور ۽ هاريءَ جا حق ۽ اهڙا عنوان هئا، جن تي نئين ادب وارن دل کولي لکيو. ان پوري دور مان اگر جوش، سردار جعفري، فيض احمد فيض، ۽ ساحر لڌيانويءَ جو ڪلام ۽ فن مطالع

ڪيو وڃي، ته پوءِ پوريءَ ريت پتو پوندو ته انهن ڪهڙا ڪهڙا تلخ مسئلا زير بحث آندا آهن ۽ ڪهڙا نوان عنوان پيدا ڪيا آهن. اهو بحث مڪمل طور سان ڪتابي صورت ۾ پيش ڪيو ويندو.

ان ۾ شڪ نہ آهي ته انهن جي 'پيرايهء بيان' ۾ شدّت ۽ تلخي آهي. ڇاڪاڻ ته سماج جي مذهبي قدرن ۽ ڪردارن جي خلاف، سندن سخت ڪلاميءَ ۽ تلخ بيانيءَ هڪ انتها پسندانہ رنگ اختيار ڪيو هو. تاهم علمي تنقيدن ۽ علمي اختلاف کان وڌي ڪري، انهن فنڪارن ۽ سندن فن جي خلاف ڪوبہ قانوني قدم کڻي ڪنيو ويو. ان سلسلي ۾ بنگال جو آتش بيان ۽ باغي شاعر 'نذرالاسلام' بہ اچي وڃي ٿو، جنهن جو فن ۽ فڪر، ذهن ۽ شخصيت، اشتراڪت کان متاثر رهندا آيا آهن. تاهم سندس فن جي اشاعت لاءِ موجوده حڪومت پاڪستان بہ گهڻو ڪجهہ ڪم ڪيو آهي. پيو ته ڇهيو، سندس انقلابي فن خود حڪومت جي پاران ڇپجي چڪو آهي.

ان طرح نئين ادب کان بلڪل جداگانہ نموني ۾، حڪيم الامت علامہ اقبال بہ ڪافي جدوجهد ڪئي آهي. اقبال جڏهن تہ شاعر اسلام آهي، ۽ سندس انقلاب بہ اسلامي حدن تائين محدود رهندو آيو آهي. تاهم 'نئين ادب' جي موضوع ۽ مواد متعلق وٽس بہ ڪافي مواد موجود آهي. لينن ۽ مارڪس جي نظريات کي مطلق العنان جابريت جي خلاف استعمال ڪرڻ ۾ اقبال سڀني کان وڌيڪ ترقي پسندانہ نظريہ جو قائل نظر اچي ٿو. ان طرح مذهبي ڪردارن ملا ۽ صوفي، مذهب ۽ خانقاهي تصوّف جي خلاف، سندس فن ۽ فڪر ۾ 'اعلان جنگ' موجود آهي. اهو سارو مواد، جڻ تہ نئين ادب جو بنياد، مصدّق ۽ موّيد آهي.

ان سلسلي ۾ اقبال، مذهبي ڪردارن ۽ قدرن کان بہ وڌي ڪري، حق تعاليٰ جي باب ۾ جي موشگافيون ڪيون آهن، تن کي هر دور جا ناقد 'گستاخيون' ٺهي سڏين ٿا. اقبال جون اهي موشگافيون ۽ گستاخيون ۽ اڻسڌيءَ طرح سان نئين ادب جي گرم ڏر وارن نظرين جي فروغ ۽ اشاعت لاءِ سَنَد جو درجو رکن ٿيون. ان طرح جوش، ساحر، سردار جعفري، فيض ۽ نذرالاسلام پارا ان قسم جي موضاعات ۽ پيشڪش جي ڪن طريقن ۾ اقبال کان ٺي متاثر رهندا آيا آهن. اهو ٺي سبب آهي جو اهڙيءَ مضبوط سَنَد جي موجودگيءَ ۾، اڄ تائين 'جوش' جي 'لامذهبيت ۽ الحاد' کي نڪو 'ڪفر ۽ الحاد' سمجهي، قابل گردن زدني قرار ڏنو ويو آهي، ۽ نڪو مٿس قانوني طور قدم کنيو ويو آهي. سندس فن ۽ شاعريءَ جو سارو مواد متحده هندستان ۾ شايع ٿي چڪو آهي، ۽ پاڪستان ۾ بہ مٿس ڪا بندش ڪين آهي. نہ فقط 'جوش' جا سارا ڪتاب پاڪستان ۾ دوباره شايع ٿيا آهن، پر ان سان گڏ، 'جوش' گورنمينٽ جي گرانٽ تي هلندڙ اردو بورڊ جو نہ فقط ميمبر آهي، پر 'لغت' جي ڪم جو نگران پڻ آهي، ان سلسلي ۾ کيس هزارها روپيا تنخواهہ ڏني وڃي ٿي. ان طرح

’فيض‘ نه فقط سرڪار جي هڪ تهذيبي اداري جو منتظم ۽ مهتمم رهي چڪو آهي، پر ان سان گڏ وقت جي سرڪار کيس ’روس‘ ۾ وڃڻ جي اجازت ڏني چڪي آهي، ۽ هو اتاهون لينن پرائز وٺي، تازو هت پهچي چڪو آهي. بهرحال اهڙي انقلاب پسند، ۽ مذهب جي خلاف علي الاعلان جنگ ڪندڙن گروه جي ادبي حيثيت ۽ ادبي حق کي ڪڏهن به وقت جي سرڪار قابل گرفت نه قرار ڏنو آهي. ان جي مقابلي ۾، انهن انقلاب پسند فنڪارن جي فڪر ۽ فن جي اشاعت لاءِ جو ڪجهه به گورنمنٽ ڪيو آهي، اهو تحسين جوڳو به آهي ۽ هڪ قسم جو سرپرستانه به آهي. جنهن مان ظاهر ٿو ٿئي ته گورنمينٽ، وقت جي تقاضائن کي سمجهندڙ ۽ دانشمند گروهه کي، راءِ جي آزاديءَ کان محروم ڪرڻ لاءِ تيار نه آهي. اصل ۾ گورنمينٽ جو اهو قدم، صحتمند به آهي ۽ تعريف ڪرڻ جهڙو به آهي.

جڏهن ته انهن جو ’ڪلام‘، جديد ذهن جي ترجماني ڪري رهيو آهي ۽ باوجود ان جي جو ڪي نظرياتي طور سان اشتراڪيت پسند به آهن، ته ڪي نظرياتي طرح سان، الحاد پسند به آهن. تاهم سندن ’فن ۽ شخصيت‘ کي ڪڏهن به قانون جي گرفت ۾ آڻڻ لاءِ نه سوچيو ويو آهي. سندن ڪتاب عام جام وڪرو ٿي رهيا آهن، ۽ هر خيال سان سندن سرپرستي ڪئي وڃي ٿي.

اڳتي هلي، هن نئين دور جي نقش گرن ۽ ترجمانن جي فن ۽ ڪلام مان، نموني طور ڪجهه مثال پيش ڪنداسون.

ان سلسلي ۾ سڀ کان اول علامه اقبال جي فن ۽ فڪر جو جائزو ورتو ويو آهي. ان کان پوءِ، جوش، فراق، فيض، ساحر لڌيانوي، سردار جعفري ۽ ميراجيءَ جي فن جو جائزو پيش ڪيو ويو آهي.

هن بحث ۾ ’مهراڻ‘ جي ناظرين لاءِ فقط ’اقبال ۽ جوش‘ کي پيش ڪرڻ تي اڪتفا ڪيل آهي. انهن مان پهريون هڪ آهي، ’حڪيم الامت ۽ شاعر اسلام،‘ ۽ ٻيو آهي ’شاعر انقلاب ۽ شاعر بغاوت‘. باقي سارو بحث ڪتاب ۾ ڏنل آهي، جو شايع ٿيڻ کان پوءِ ٿي مطالع ڪري سگهجي ٿو. ’اقبال ۽ جوش‘ کي مطالع ڪرڻ کان پوءِ، ان سلسلي فڪر ۽ ان جي ترجمان شاعرن کي چڱيءَ طرح سمجهي سگهجي ٿو. هي ٻئي شاعر گويا ان پوري باب جي تمهيد آهن. ان جمال جي روشنيءَ ۾ ان جو تفصيل پروڙڻ گهرجي.

قياس ڪن، ز گلستان من بهار مرا!

حڪيم الامت علامه اقبال

اقبال

نئين دور ۾ پيدا ٿيل انقلاب پسند ادب جي تاريخ ۾، علامه اقبال جو نالو سرفهرست آهي. خود ترقي پسند نقاد به تسليم ڪري چڪا آهن، ته نذرالاسلام ۽

جوش پيارا انقلاب پسند شاعر هـ، اقبال کان ئي متاثر ٿيا آهن. اقبال، اسلام پسند شاعر آهي. سندس شاعري، وطنيت ۽ قوميت جي مرحلن کان گذري، آخري دور ۾ بين الاقوامي نظام جي تشڪيل ۽ بين الاقوامي اخوت ۽ مساوات جي تعمير تي پهتي.

ان سلسلي ۾، مذهب جي بيروح نظام، ملا ۽ صوفي، روايات ۽ ميثالاجيءَ جي خلاف، جنهن زور شور سان 'اقبال' بغاوت ڪئي آهي، ان کان ڪوبہ انڪار ڪري نہ ٿو سگهي. ان سلسلي ۾ پاڻ، اشتراڪيت جي اصول کي ڪن فروعي اختلافن هوندي بہ، ساراهيو اٿس. سندس ڪلام جو اهو سارو ذخيرو، 'نئين ادب' جي بنيادي تصور جو ترجمان سڏي سگهجي ٿو. سندس سوانح نگار، توڙي سندس فلسفي ۽ ڪلام جا شارح، سڀ متفق آهن تہ اقبال جي ڪلام ۾ اشتراڪيت پسندانہ ۽ مذهب جي خلاف، باغي روح موجود آهي جنهن کان ڪوبہ صاحب مطالع انڪار ڪري نہ ٿو سگهي.

اشتراڪيت ۽ اقبال

هت اقبال جي ڪلام مان چند مثال پيش ڪجن ٿا، جن جي پس منظر ۾، اشتراڪيت پسندانہ خيالات جي ترجماني مجي وئي.

جديد انقلاب جي تائيد ۾ چوي ٿو:

نغمۂ بيداري، جمهور هے سامان عيش،
قصۂ خواب آور، اسکندرو جم، کب تلک.
آفتاب تازه پيدا، بطن گيتي سے هوا،
آسمان ڈوبے هوئے تارون کا ماتم، کب تلک.

اقبال، اسڪندر ۽ جم جي ملوڪيت کي خواب آور ٿو سڏي، ۽ ان جي مقابلي ۾ جمهور ۽ عوام جي بيداريءَ کي سامان عيش ٿو چوي. ان طرح انقلاب کي 'آفتاب تازه' ٿو سڏي، جنهن جي پيدائش هن زمين مان ئي ٿي چڪي آهي. ان جي مقابلي ۾، فرسوده خيالات کي 'پڙل' ۽ 'لٿل تارا' ٿو سڏي. ان اشاره بازيءَ کان پوءِ بلڪل ظاهر ظهور پڌائي ٿو تہ انساني تاريخ جي مستقبل ۾ 'اشتراڪيت' ئي ثمرآور ٿيندي. فرمائي ٿو:

قومون کي روش سے مجهے، هوتا هے يہ معلوم،
بے سود نهين روس کي، يہ گرمي ـ گفتار.
انديشہ هوا 'شوخي افکار' پہ مجهہ کو،
فرسوده طريقون سے، زمانہ هوا بيزار.
انسان کي هوس نے جنهين، رکها تها چهپا کر،
کهلتے نظر آتے هين، بتدريج وه اسرار. (ضرب کليم)

اقبال صاف ٻڌائي ٿو تہ 'روس' جي گفتار جي گرمي ڪا اجائي ڪانهي، شوخي-افڪار ڪي ڏسي، اهو واجبي انديشو ٿو ٿئي، تہ زمانو فرسوده طريقن کان بيزار ٿي چڪو آهي. پيو تہ سرمايہ دارانہ نظام ۾ 'انسان' جي هوس ۽ بدباطن طينت، جيڪي راز لڪائي ڇڏيا هئا، اهي راز آهستہ آهستہ کلندا ٿا رهن.

اقبال جا سڀ شارح متفق آهن، تہ دنيا جي سڀني سياسي نظرين ۽ فڪري مذهبن جي ترجماني ڪندي، اقبال، صرف اشتراڪيت کي اسلام جي معاشي ۽ مادي روح سان قريب هجڻ جي ڪري پسند ڪيو آهي. اشتراڪيت جي پيدا ڪيل انقلاب، ۽ ان جي اثرات کي، جنهن وجد انگيز نموني ۾، اقبال بيان ڪيو آهي، اهو ڪنهن بہ ٻئي شاعر جي حصي ۾ نہ آيو آهي.

اشتراڪيت، سرمايہ دارانہ نظام ۽ جاگيردارانہ ماحول ۽ ملوڪيت جو ضد آهي. سرمايہ داري هونءَ تہ دنيائے تاريخ جي پراڻي لعنت آهي. ليڪن گذريل ڏيڍ صديءَ ۾ جو ڪجهہ گذريو آهي، اهو انسان ذات لاءِ نهايت دردناڪ دور هو. يورپ ۾ جيئن جاگيردارانہ نظام کي شڪست پهتي، تيئن سرمايہ دارانہ نظام، پنهنجي خون آشام درندگيءَ کي همہ گير ڪرڻ شروع ڪيو، ۽ بنا ڪنهن ڊپ ڊاءَ جي سڀنئون سڌو آمدنيءَ جي ذريعن تي قبضو ڄمايائين. يعني، زراعت، صنعت ۽ تجارت کي هٿ ۾ رکي، پنهنجي سرمايہ سان اوزار ۽ مشينون ٺهرايائون. انهن مشينن جي ڪري، ٿوري وقت ۾، ٿوري خرچ تي، زياده مقدار ۾ قيمتي مال ٺاهڻ شروع ڪيائون. ان طرح، انسان جي محنت ۽ مزوريءَ کي ختم ڪري، فقر و فاقہ، بيروزگاريءَ ۽ افلاس کي وڌائي ڇڏيائون. نتيجو اهو نڪتو جو انساني تمدن جو ڦيٿو، سرمايہ دارانہ پٽي سان تيز نموني ۾ گردش ڪرڻ لڳو ۽ انساني ضرورتن جو مال، حدکان وڌيڪ مهانگو ٿي ويو.

هن کان اڳ، هاري ۽ مزور، زراعت ۽ صنعت جي پيداوار ۽ ارتقاء ۾، سرمايہ دارن سان، هڪ جهڙي حصي جا مالڪ رهندا آيا ٿي، سي مشيني انقلاب کان پوءِ سندن محتاج ۽ محڪوم بنجي ويا. ٻئي طرف، ڪارخانن ۽ زراعت جا مالڪ سرمايہ دارئي قرار ڏنا ويا، جن مزور ۽ هاريءَ کي، سندن محنت جو حق، ايترو گهٽ ڏيڻ شروع ڪيو، جو سندن زندگي عذاب بنجي وئي. ان طرح وقت جي حڪومت تي بہ سرمايہ دار طبقي قبضو ڪري ورتو ۽ قانون کي مزدور ۽ هاريءَ جي خلاف استعمال ڪرڻ ۾ ڪابہ رڪاوٽ نہ رهي.

اهڙي پرآشوب ۽ فتنہ خيز دور ۾، ساري دولت چند ماڻهن جي قبضي ۾ آئي، ۽ لفظ 'سرمايو' پنهنجي وسيع ۽ همہ گير قباحتن ۽ خباثتن سان وجود ۾ آيو. اهڙي ظالمانہ ۽ سرمايہ دارانہ نظام جي خلاف، جڏهن بغاوت جي صدا بلند ٿي، تڏهن ان کان بہ وڌيڪ معنيٰ خيز ۽ پراثر، انقلاب آفرين ۽ عوام نواز، لفظ، 'اشتراڪيت' وجود

۾ آيو. جيئن 'شهنشاهت' جي رد عمل ۾ 'قوميت' جو جذبو ڪارفرما رهيو، تيئن سرمايه داريءَ جو رد عمل اشتراڪيت ۾ پيدا ٿيو، جنهن سرمايه دارانه نظام جي سڀني مطلبن ۽ مرادن کي ختم ڪري ڇڏيو. ان سان گڏ سرمايه دار ۽ مفلس آقا ۽ غلام، مالڪ ۽ مزور جي ذليل ترين تفريق کي ٽوڙي، دولت ۽ مال جي غلط تقسيم جي سڀني دليلن ۽ نظرين کي پاش پاش ڪري ڇڏيو. اشتراڪيت، سرمايه دارانه نظام جي ظلم ۽ تشدد لاءِ ڪامياب احتجاج، ظالمانه قوت جي بيخ ڪنيءَ لاءِ باغيانه اعلان، انسانيت جي پشت پناه ۽ انساني تمدن لاءِ تعميري نصب العين جي حيثيت سان، هڪ اجتماعي حرڪت سڏجڻ ۾ آئي. سرمائيدارانه نظام، دولت ۽ قوت مان پيدا ٿيو. پر، اشتراڪيت، افلاس ۽ بکَ مان پيدا ٿي. ٻنهي طاقتن جي ٽڪرجڻ سان جو ڪجهه نتيجو نڪتو آهي، ان کان هرڪو واقف آهي.

اڄ دنيا ۾، پس مانده قومون بيدار ٿي چڪيون آهن. تخت ۽ تاج ۽ انهن جو تقدس ۽ رعب، مٽيءَ ۾ ملي چڪو آهي. سرمائيدارانه نظام جي بنيادن ۾، زلزلو اچي ويو آهي. هر حڪومت، ان انقلاب انگيز غلغلي کان پوءِ، اڪيون پٽي چڪي آهي. هر نظام، پنهنجي پوريءَ طاقت سان، ان نئين انقلاب جي مقابلي ۾ اچي ڪري، پنهنجو باقي رهيل وقار به وڃائي چڪو آهي.

'اشتراڪيت' جي مقبوليت جو اهو عالم آهي، جو اڄ پورو 'مذهبي بلاڪ' ان نظام کان متاثر ٿي چڪو آهي. يورپ ۽ آمريڪا، ان بي پناهه سيلاب کان لرزه براندام آهن. عراق، مصر، عرب، يمن، شرق اردن، لبنان، ايران، انڊونيشيا، آفريقا، هندستان، جاپان، ويٽنام ۽ پاڪستان، ان انقلاب جي اثر کان بچي نه سگهيا آهن. اهو انقلاب، هر ملڪ ۾، ان ملڪ جي مقتضيات آهر، پنهنجو منزلون طئي ڪري. بقول مولانا عبيدالله سنڌي:

> "انسانيت جو آئينده دور ۾ اجتماعي نظام، اشتراڪيت جي دور مان گذرندو، يا ان کان متاثر نظام، يا ان جو نعم البدل پيدا ٿيندو، جو اسلام جي روح سان، هم آهنگ هوندو."

ان موجب اڄ هر هنڌ شخصي اقتدار جو خاتمو ٿي رهيو آهي. بادشاهه وڃي تاس جي پتن ۾ لڪو آهي. ذاتي اعزاز ۽ موروثي امتياز، ختم ٿي رهيو آهي. دولت ۽ ملڪيت، صنعت ۽ زراعت تي، جمهور ۽ عوام جو قبضو وڌي رهيو آهي.

سرمايه ۽ اشتراڪيت، جي باهمي آويزش کي ڏسي، اقبال - پُرآميد رهندو آيو آهي. جڏهن ته هو روس ۾ پيدا ٿيل، حريت ۽ مساوات جي باطل سوز چڻنگاريءَ جي جڙهن ۽ ڀڙڪن کي ڏسي، خوش ٿئي ٿو. اقبال ڏسي ٿو ته، اهي نظام، جن جي آغاز ۽ انجام ۾ ڪا نيڪ نيتي ڪانه آهي، انهن جي جاءِ تي هڪ ڏينهن اشتراڪي نظام ئي اچي ويندو. چوي ٿو:

وه حڪمت، ناز تها جس پر، خردمندانِ مغرب ڪو،
هوس ڪي پنجهء خونين مين، تيغِ ڪارزاري هي،
تدبّر ڪي فسون ڪاري سي محڪم، هو نهين سڪتا،
جهان مين جس تمدّن ڪي بنا، سرمايه داري هي.
پهر اٿي 'ايشيا' ڪي دل سي چنگاري، 'محبت' ڪي،
زمين، جو لانگهہ اطلسِ قبايانِ تتاري هي.

اقبال اشتراڪيت کي "محبت جي چنگاري" سڏي ٿو، ۽ روس کي ايشيا جي دل ۽ انقلابي ڪشمڪش جي خيرمقدم ۾ چوي ٿو:

ڪشيد ابر بهاري خيمه اندر وادي و صحرا،
صداي آبشاران از فرازِ ڪوهسار آمد.
سرِ خاڪِ شهيدي برگهاء لاله مي پاشم،
ڪه خونش بانهالِ ملّتِ ما سازگار آمد.

مزدور جي مظلومانه حيثيت کي هن طرح ٿو فارسيءَ ۾ بيان ڪري:

جو مزدور ڪپهه ۽ ريشم ٿو پيدا ڪري، اهو تن ڍڪڻ کان محروم آهي. پر جنهن سرمائيدار پورهيو ئي نه ڪيو آهي، اهو ريشم کان سواءِ ٻيو ڪجهه پهري ئي نٿو!

منهنجي خون فشانيءَ مان ئي 'لعل' ٺهيو آهي، جنهن کي واليءَ جي منديءَ تي مڙهيو ويو آهي، ۽ منهنجي پٽ، جي اکڙ جي ڳوڙهي مان آمير جو گوهر ٺهيو آهي.

منهنجي خون سان 'ڪليسا' جا پادري، مقدس مذهبي پيشوا ٿلها ٿي پيا آهن، ۽ منهنجي ٻانهن جي زور تي، حڪومت جا هٺ همه گير طاقتن تائين پهتا آهن.

منهنجي صبح واري آه زاريءَ سان بربٽ رشڪِ گلستان بڻجي چڪا آهن، ۽ منهنجي جگر جي طراوت سان لاله و گل ۾ جواني آئي آهي.

ان کان پوءِ، انقلاب جي دعوت ڏيندي، اقبال چوي ٿو:

بيا ڪه تازه نوا مي تراود از رگِ ساز
مئي ڪه شيشه گدازد به ساغر اندازيم

يعني، اچو ته ساز جي تارن کي ڇيڙيون، ته تازي نوا پيدا ڪريون، ۽ اهڙي 'مئي' پيدا ڪريون، جا شيشي کي به پگهاري وجهي، اها پيالي ۾ اوتيون.

ز رهزنانِ چمن انتقامِ لاله کشم
به بزمِ غنچه و گل، طرح ديگر اندازيم

يعني: اچو ته 'چمن' جي رهزنن کان 'لاله' کي ناس ڪرڻ وارو انتقام وٺون. ۽ اچو ته غنچه ۽ گل جي گڏيل بزم ڍاهي، ڪا نئين طرح ۽ نئين روش ڍاهيون.

به طوافِ شمع، چو پروانه زيستن تاکه

چوي ٿو: پرواني وانگر شمع جي چوڌاري دستوري طواف آخر ڪيستائين؟ آخر پنهنجي پاڻ کان ايتري بيگانگي ڇو؟

اقبال صاف نموني ۾ مزدور کي تلقين ڪندي چوي ٿو:

بندهٔ مزدور کو جاکر مرا پيغام دے،
خضر کا پيغام کيا هے، يه پيامِ کائنات.
ے که تجهه کو کها گيا هے حيله گرسرمايه دار،
شاخِ آهو پر رهي صديون تلک تيري برات.
مکر کي چالون سے بازي لے گيا سرمايه دار،
انتهائي سادگي سے کها گيا مزدور مات.
اٿ که اب بزمِ جهان کا اور هي انداز هے،
مشرق و مغرب مين تيرے دور کا آغاز هے.
آفتاب تازه پيدا بطن گيتي سے هوا،
آسمان، ڈوبے هوئے تارون کا ماتم کب تلک.
توڑ ڈالين فطرتِ انسان نے زنجيرين تمام،
دوريء جنّت سے روتي چشمِ آدم کب تلک.
باغبانِ چاره فرما سے يه کهتي هے بهار،
زخمِ گل کے واسطے تدبير مرهم کب تلک.
کرمکِ نادان، طوافِ شعله سے آزاد هو،
اپني هستي کے تجلي زار مين آباد هو!

اقبال بندهٔ مزور کي پيغام ڏيندي چوي ٿو ته:

”هي تو ڏانهن پيغام ڪائنات آهي. اي مزور توکي حيله گير ۽ بهانه ساز سرمائيدار کائي چڪو آهي. تنهنجي حياتيءَ جي سموري موڙي چٽ هرڻ جي سڱ تي صدين کان ٽنگي بيٺي آهي. سرمائيدار مڪر جي چال سان توکان راند کٽي

چڪو آهي، ۽ تون انتهائي سادگيءَ سان شڪست کائي چڪو آهين. هاڻي اٿ! اڄ دنيا جي محفل جو اندازو ئي بدلجي ويو آهي، اڄ مشرق توڙي مغرب ۾ تنهنجي دور جي شروعات ٿي چڪي آهي. هاڻي هڪ تازو آفتاب اڀري چڪو آهي، آخر ٻڏندڙن تارن جو ماتم ڪيستائين؟ اڄ انسان جي فطرت سڀ زنجير ڇني ڇڏيا آهن، جنت کان دوريءَ جي ڪري آدم جي اکين مان ڪيستائين ڳوڙها وهندا! اڄ 'بهار' خود باغبان کي چئي رهي آهي تہ گل جي زخم لاءِ مرهم جون تدبيرون ڪيستائين! اي نادان پروانا، شعلي جي طواف کان آزاد ٿي ۽ پاڻ کي پنهنجي هستيءَ جي تجليءَ ۾ آباد ڪر!"

اقبال جو مٿيون ڪلام مزدور لاءِ انقلاب آفرين پيغام آهي، جنهن ۾ اشتراڪيت جو روح موجود آهي.

جيئن سرمائيداريءَ مزدور جي هڏن کي پيهي پنهنجي فلڪ بوس محلاتن جون سرون تيار ڪيون آهن، تيئن زمينداريءَ هاريءَ جي رت ست کي چور وانگر چوسي ڇڏيو آهي. سرمائيداري ۽ زميندار ئي استبداد ۽ بادشاهت جي وڻ جون گويا ٻہ شاخون آهن. اقبال مزدور جي بربادي ۽ تباهيءَ تي نوحہ خواني کان پوءِ هاريءَ جي بي گورو ڪفن لاش تي هن طرح ٿو ڳوڙها ڳاڙي:

دهقان هے ڪسي قبر ڪا اگلا هوا مردہ،
بوسيدہ ڪفن جس ڪا ابهي زير زمين هے.
جان بهي گرو، غير هے، تن بهي گرو، غير،
افسوس ڪہ باقي نہ مڪان هے نہ مڪين هے.

اقبال، مزدور جي ڪاميابيءَ وانگر، هاريءَ جي آسودگي بہ اشتراڪيت ۾ ڏسي ٿو، ۽ ان کي بہ اهو ساڳيو ئي سبق ڏئي ٿو:

بتا ڪيا تيري زندگي ڪا هے راز، هزارون برس سے تو هے خاڪباز:
زمين پر هے گو خاڪيون ڪي برات، سحر ڪي اذان هوگئي، اب تو جاگ.
زمانے مين جگنوتا هے اس ڪا نگين، جو اپني خودي ڪو سمجهتا نهين.

بخاڪ بدن، دانہ دل فشان،
ڪہ اين دانہ دارد ز حاصل نشان.

ان کان پوءِ، عالم انسانيت جي سيني ٻکين ۽ ڏکين جي بيداري ۽ زندگيءَ جي لاءِ 'لينن' کي هن طرح حق تعاليٰ وٽ مناجات ٿو ڪرائي:

١- اے انفس و آفاق مين پيدا تيرے آيات،
حق يہ هے ڪہ هے زندہ و پائندہ تيري ذات،

۲- مين کيسے سمجهتا کہ تو هے يا کہ نهين هے،
هر دم متغير هين خرد کے نظريات.

۳- وه کون سا آدم هے کہ تو جس کا هے معبود،
وه آدمي خاکي کہ جو هے زير سماوات.

۴- يہ علم يہ حکمت يہ تدبّر يہ حکومت،
پيتے هين لهو، ديتے هين تعليم مساوات.

۵- بيکاري و عرياني و ميخواري و افلاس،
کيا کم هين فرنگي مدنيت کے فتوحات.

۶- آثار تو کچه کچه نظر آتے هين کہ آخر،
تدبير کو تقدير کے شاطر نے کيا مات.

۷- تو قادر و عادل هے مگر تيرے جهان مين،
هين تلخ بهت بندهٔ مزدور کے اوقات.

۸- کب ڈوبيگا سرمايہ پرستي کا سفينہ،
دنيا هے تري منتظر روز مکافات.

ان کان پوءِ 'لينن' جي جواب ۾، فرمان خداوندي کي حاصل ٿو کري ۽ ان کي مخصوص الهامي انداز ۾ سرمائيدارانہ نظام جي خلاف هڪ دعوت انقلاب کري پيش ٿو کري، جنهن جي هر زير و بم ۾ طوفانن جو هولناڪ شور آهي، جنهن جي لفظ لفظ ۾ بادلن جي هيبتناڪ گجگوڙ آهي، جنهن جي هرهڪ لفظ ۾ بجليءَ جي زهره گداز ڪڙڪ موجود آهي. چوي ٿو:

اُٿو ميري دنيا کے غريبون کو جگادو، کاخ امراء کے در و ديوار هلادو.
گرمائو غريبون کا لهو سوز يقين سے، کنجشک فرومايہ کو شاهين سے لڙادو.
سلطانيءِ جمهور کا آتا هے زمانہ، جونقش کهن تم کو نظر آئے مٽادو.
جس کيت سے دهقان کو ميسر نهين روزي، اس کيت کے هر خوشہءِ گندم کو جلادو.

اقبال، 'اشتراکيت' جي انقلابي تعليم ۽ عملي حرڪت کي گويا پسند ٿو ڪري ۽ ان جي انقلاب آفرين نظام ۾، اسلامي انقلاب جي محرڪات کي ڏسي ٿو. چوي ٿو:

چيست قرآن خواجہ را پيغام مرگ، دستگير بندهٔ بے ساز و برگ،
نقش قرآن تا درين عالم نشست، نقشهائے کاهن و پاپا شکست.

ڪارل مارڪس لاءِ چوي ٿو:

صاحبِ سرمايہ آن نسلِ خليل،
يعني آن پيغمبرے بے جبرئيل.
زان ڪہ حق در باطلِ او مضمرست،
قلبِ او مومن، دماغش ڪافرست.

اقبال، ڪارل مارڪس کي سندس ڪتاب ”سرمايہ“ جي نسبت سان ”صاحبِ سرمايہ“ سڏي ٿو: ابراهيم عليہ السّلام جي نسبت سان کيس ”نسلِ خليل“ سان نسبت ڏئي چوي ٿو تہ هو بہ بت شڪن آهي، پر ”پيغمبرے بے جبرئيل“ آهي، ۽ ’حق‘ گويا سندس ’باطل‘ ۾ موجود آهي: سندس قلب مومن آهي، پر ظاهري طور يهودي نسل جي ڪري ڪافر آهي.

اقبال، اشتراڪيت جي ٻنهي مرحلن، تخريب ۽ تعمير کي ’لا‘ ۽ ’الا‘ سان تشبيهہ ڏيندي چوي ٿو:

نهادِ زندگي ميں ابتدا ’لا‘ انتها ’الا‘
پيامِ موت هے جب لا هوا اِلا سے بيگانہ.

اشتراڪيت سان خطاب ڪندي چوي ٿو:

ڪردهٔ ڪارِ خداوندان تمام،
بگذر از ’لا‘ جانبِ ’الا‘ خرام.

يعني، دنيا جي سڀني مصنوعي ۽ هٿ سان تراشيل خدائن ۽ انهن جي نظامن جي خاتمي کان پوءِ، ’لا‘ جي نفيءَ کان ’الا اللّٰہ‘ جي اثبات ڏانهن وڌڻ گهرجي.

اقبال، اشتراڪي انقلاب جي ولولہ انگيز ۽ محشر خيز دعوت ۾، ايندڙ انقلاب کي زخميل نانگ وانگر پيچ و تاب کائيندي ڏٺو آهي. اقبال ڏسي ٿو تہ ڪائنات جو هر ذرّو خورشيد عالم تاب بڻجڻ لاءِ بيقرار آهي. هر داڻي ۾ نمود ۽ نمائش جي تڙپ موجود آهي. ان کي ڏسي اقبال ٻڌائي ٿو تہ تمام جلد اسرافيل جو صور ڦوڪيو ويندو، جنهن سان استبداد ۽ بادشاهت جا فلڪ سير قلعا ڊهي پوندا، زلزلہ خيز ۽ دهشت انگيز وٽ ڪڙ سان دشمن، انسانيت عناصر کي منهن ڀر ڪيرايو ويندو، پهاڙن کي ڪپهہ جي پنبڻ وانگر پڃي، جنهن هوا ۾ اڏايو ويندو، اڄ ڏسي رهيو آهيان تہ اهڙو سج اڀري رهيو آهي، جنهن جي ڪرڻن سان فضاي ڪائنات ۾ پيدا ٿيل زهر کي ناس ٿيڻو پوندو، قيامت کان اڳ قيامت جهڙو منظر ايندو، جنهن ۾ ظلم ۽ تشدّد جون سڀ قوتون پنهنجو حساب ڪتاب ڏينديون: حق ۽ انصاف جو ميزان جلد کڙو ڪيو ويندو، جنهن ۾ ظالم ۽ فتنہ انگيز قوتن جي سزا ۽ جزا جو

ٺيڪيلو ڪيو ويندو، مظلوم ۽ مقهور عناصر ۾ نئين زندگيءَ جا آثار پيدا ٿيندا، انسانيت ۾ نئين روشني پيدا ٿيندي، هيٺن ۾ قوت ۽ گُنگن ۾ گويائي پيدا ٿيندي.

اقبال پڻ اِها ئي ٿو ته اها 'محبت جي چڻگاري' 'ايشيا جي دل' يعني روس ۾ دکي چڪي آهي، ۽ ان جا فلڪ رسا شعلا في الحال 'ماديت' جي دامن جي هوا تي ڀڙڪي اٿيا آهن. اهو وقت پري نه آهي، جڏهن عنقريب روحانيت ۽ ايماني قوت جي پيٽرول سان اها چڻگاري ساري دنيا جي سرمائيدارانه نظام ۽ ملوڪيت پسند روايتن کي ساڙي خاڪ ڪري رکي.

فرمائي ٿو:

من درين خاڪ، ڪهن گوهر جان مي بينم،
چشم هر ذرّه، چو انجم نگران مي بينم.

دانه را ڪه به آغوش زمين است هنوز،
شاخ در شاخ برومند و جوان مي بينم.

ڪوه را مثل پر ڪاه سبڪ مي يابم،
پر ڪاهي صفت، ڪوه، گران مي بينم.

انقلابي ڪه نه گنجد به ضمير افلاڪ،
بينم و هيچ نه دانم ڪه چسان مي بينم.

خرّم آن ڪس ڪه درين گرد سواري بيند،
جوهر نغمه ز لرزيدن تاري بيند.

فرمائي ٿو: مان هن پراڻي مٽيءَ ۾ 'گوهر جان' ۽ زندگيءَ جو موتي ڏسي رهيو آهيان. هر ذري جي اک کي تارن لاءِ نگران ڏسي رهيو آهيان. اهو داڻو جو اڃا زمين جي آغوش ۾ لڪل آهي، ان کي شاخ شاخ تي ثمر آور جوان ۽ سبز ڏسي رهيو آهيان. ڏسان ٿو ته پهاڙ اڏين آهن، جيئن گاهه جو تيلو ۽ گاهه جو تيلو اڏين آهي، جهڙو ڪوه گران! اهو انقلاب جو افلاڪ جي ضمير ۾ نٿو ماپي سگهي. اهو ڏسي رهيو آهيان، پر اهو نٿو ڄاڻان ته اهڙي انقلاب کي مان ڏسي ڪيئن رهيو آهيان! ۽ ڇو ڏسي رهيو آهيان! مبارڪ آهي اهو شخص، سڀاڳو آهي اهو ماڻهو، جو هن گرد ۽ غبار واري طوفان ۾ سوار کي ڏسي ۽ ساز جي تارن جي لرزي ۾ نغمي جي جوهر محسوس ڪري.

اقبال جي ولوله انگيز ۽ جذب آور تشبيهات ۽ استعارات ۾ جا جدّت ۽ طرب‌انگيزي آهي، ان جو احساس ته اهي ئي ڪري سگهن ٿا، جي باذوق آهن ۽ جي شعر جي پس‌منظر ۾ وجداني ۽ الهامي جذبي کي پروڙي سگهن ٿا. انقلابي نظام ۾ دعوت

کي 'گوهرِ حيات' ۽ افلاڪ جي ضمير جو انقلاب سڏي، اقبال هڪ اهڙي ته انوکي ۽ تعجب انگيز واردات کي بيان ڪيو آهي، جنهن جي شرح ڪندي هوند دفتر لکي ڇڏجن. اقبال، ان طوفان انگيز انقلاب ۾ 'سوار' جو به قائل آهي، هو ان ڪشمڪش کي غبار آلود ۽ وقتي جهٽڪ ٿو سمجهي. ان سان گڏ، ان جو به قائل آهي ته ساز مان ته هر حال ۾ تمدن کي ڇيڙڻ سان نغمي جو پيدا ٿيڻ يقيني آهي، پر مبارڪ آهي اهو شخص، جو "نغمي جي جوهر" کي تارن جي لرزش مان نڪرندي ڏسندو- ۽ اهو سڀڪجهه ضرور ٿيندو.

ٻئي هنڌ، پنهنجي شاهڪار نظم 'شمع و شاعر' ۾ به نهايت وجد انگيز نموني ۾ ان خوش انجام انقلاب جي خوشخبري ٻڌائي ٿو. چوي ٿو:

آسمان هوگا سحر کے نور سے آئينہ پوش،
اور ظلمت رات کي سيماب پا هوجائيگي.
آ مليں گے سينہ چاکان، چمن سے سينہ چاک،
يعني گل کي هم نفس بادِ صبا هوجائيگي.
ديکھ لوگے سطوت، رفتارِ دريا کا مآل،
موج، مضطر ٻهي اسے زنجير پا هوجائيگي.
نالہء صياد سے هون گے نوا ساماں طيور،
خون گلچين سے کلي رنگين قبا هوجائيگي،
آنک جو کچھ ديکھتي هے، لب پہ آسکتا نهين،
محو حيرت هون کہ دنيا کيا سے کيا هو جائيگي.

هيءَ آهي علامه اقبال جي انقلاب پسندي ۽ اشتراڪي روايت کي تفصيل سان بيان ڪرڻ جو شاعراڻو انداز. اسان وٽ اقبال ڀرپور فلسفي ۽ مسلم شاعر آهي، جنهن وسعتِ نگاه سان اشتراڪيت کي مطالع ڪيو آهي. اقبال گويا ادب ۾ اشتراڪيت متعلق تحسين ۽ مدح جو پهلو پيدا ڪري، ادب ۾ ان 'روايت' جو بنياد رکيو آهي. اڳتي هلي، 'نئين ادب' جي شاعرن ان 'روايت' تي مختلف تجربا ڪيا آهن. ان سلسلي ۾ 'جوش'، جعفري، 'فيض'، ساحر لڌيانوي، احسان دانش ۽ فراق گورکپوريءَ جو ڪجهه به لکيو آهي، ان متعلق نقاد چون ٿا ته ان جي حيثيت نقش ثاني جي آهي، ۽ انهن جو ڪلام اقبال جي صدائي بازگشت آهي.

مذهب متعلق رد عمل

'نئين ادب' جي ٻي شاعراڻي روايت آهي مذهب ۽ مذهبي ڪردارن جي خلاف اعلانِ جنگ. ان سلسلي ۾ ترقي پسند شاعرن ڪافي تجربا ڪيا آهن. 'مذهب' جڏهن

پنهنجي حقيقي روح ۽ اخلاقي نظام کان هٽي ڪري محض جاگيرداري دور جو رکوال ۽ ترجمان بڻجي ويو. تڏهن منجهس روايت ۽ ان جي بي سود تاويلات جو گويا دفتر تيار ٿي ويو. مذهب، پنهنجي حقيقي روح جي لحاظ سان، ڪيترو به انقلاب انگيز، اخوت ۽ مساوات جو حامي، حق ۽ انصاف جو داعي آهي، پر جڏهن سندس تعليم کي مسخ ڪري، وڃائي، ڪيس تاويل جي شڪنجي ۾ مروڙي پيش ڪيو ويو، تڏهن منجهانئس اهو الاهياتي روح ۽ آفاقي رنگ ختم ٿي ويو. مذهب جي تاريخ ۽ ان جي تنقيدي ڇنڊڇاڻ مان اهو چڱيءَ طرح واضح ٿئي ٿو ته، 'مذهب' جي ابتدائي تعليم نهايت نيڪ مقصدن تي مشتمل رهي آهي، پر پوءِ اڳتي هلي جڏهن سرمائيدار ۽ جاگيردار طبقي جا ماڻهو مٿس قبضو ڄمائين ٿا، تڏهن سندس حقيقي روح ختم ٿي وڃي ٿو ۽ پوءِ مذهب، الاهي ۽ عوامي قوت نه، پر جاگيردارن جو رکوال ۽ سپاهي بڻجي وڃي ٿو ۽ سرمايه ڪار حلقو ڪيس 'عوام' جي تقاضائن ۽ جذبات جي خلاف استعمال ڪرڻ ۾ ڪامياب ٿي وڃي ٿو. ٻين مذهبن جي تاريخ سان گڏ، خود 'اسلام' جي تاريخ به اهوئي ثبوت ڏئي رهي آهي. خلافت راشده کان پوءِ ملوڪيت ۽ بادشاهت جو قيام، مذهبي تقدس جي پاڇي ۾ ٿيو آهي، ۽ مذهبي پيشوائن وقت جي بادشاهن سان، گڏجي ڪم ڪيو آهي. بادشاهه کي "ظل اللهّٰ" چيو ويو آهي، ۽ مذهبي پيشوا کي "شيخ الاسلام". اهو ساڳيو حال يورپ ۾ رهندو آيو آهي. اتي 'ڪليسا' ۽ 'رياست' جي اتحاد سان عوام ۽ ان جي انقلاب پسند مفڪرن ۽ عالمن کي جنهن بيدرديءَ سان ڪچليو ويو آهي، ان کان تاريخ جو هر چاڙهو واقف آهي:

اقبال به ان سلسلي ۾ بيروح مذهب ۽ ان جي حاشيه بردار عالمن ۽ پيشوائن جي چڱيءَ طرح خبر ورتي آهي.

'مذهب'، جو وحدت ۽ مرڪزيت پيدا ڪرڻ لاءِ آيو آهي، ان جي پوئلڳن ۾ سوين اختلافي گروهبنديون آهن ۽ هزارين اختلافي مسئلا آهن، هڪٻئي تي ڪفر جون فتوائون آهن، سڀني فرقن جون مسجدون جدا جدا آهن، سڀڪنهن وٽ تصنيفات ۽ تاليفات جا دفترن جا دفتر آهن ۽ روايات ۽ حڪايات جا دفتر هر فرقي جي عالمن کي ياد آهن، تفسير ۽ حديث، فقه ۽ ڪلام، الغرض هر شعبي ۾ هزارين اختلاف آهن. الاهيات کان وٺي، وحي ۽ رسالت جي اصولي مسئلن تائين، مختلف فرقا آهن ۽ انهن جا عقيدا آهن. خلافت ۽ امامت جي باري ۾ جهيڙا ۽ جهگڙا آهن. ٻيو ته ڇهيو، عبادات ۽ انهن جي ادائگيءَ جي ارڪان ۽ رسومات تائين اختلاف آهن. اگر ڪنهن صاحب مطالع کي فراغت هجي ته پوءِ هو اهل قرآن، اهل حديث، ديو بندي ۽ بريلوي، سنت جماعت ۽ اهل تشيّع، پرويزيت ۽ مودوديت، احمديت ۽ قاديانيت جا ڪتاب مطالع ڪري ڏسي، ۽ انهن جي 'ڪفرسازي' کي ملاحظه فرمائي. انهن

سيئي دليلن ۽ نتيجن، عقيدن ۽ روايتن کي ڏسڻ ڪان پوءِ، اهو به معلوم ٿيندو ته هرهڪ فرقو پاڻ کي سچو ۽ اسلامي فرقو ٿو سڏي ۽ ٻين فرقن کي گمراهه ۽ ڪافر ٿو سڏي.

ملا ۽ مذهبي پيشوا جي تنگ نظريءَ جو اهو به ڪمال آهي ته هو پنهنجي محدود ۽ فرسوده نظريات کي ئي دين ٿو سمجهي. ان کان ٻاهر، علوم عاليه، فلسفي ۽ ڪلام، سائنس ۽ تاريخ کي جڻ ته 'ڪفر' ٿو سمجهي. ان تنگ نظريءَ جي ڪري، منجهس جنگ و جدال، لفظي قيل قال، خواهمخواهه استدلال ۽ ڪفر جي فتوائن کان سواءِ ٻيو ڪجهه به نه آهي، هو پاڻ کي ۽ پنهنجن پوئلڳن کي اهڙن غير ضروري ۽ غير افادي اختلافي مسئلن ۾ الجهائيندو ٿو اچي، جو کين به اهو پتو نٿو رهي ته ٻاهر دنيا ۾ ڇا ٿي رهيو آهي. قومن جي زوال ۽ ڪمال جا اسباب ڪهڙا آهن؟ موجوده دور ۾ قومي ۽ وطني لحاظ سان دنيا ۾ ڇا ٿي رهيو آهي؟ بين الاقوامي مسئلن ۾ مختلف ملڪن جو ڪهڙو حال آهي؟ معاشي ۽ اقتصادي طور موجوده دور جو انسان ڪهڙي بحران ۾ مبتلا ٿي چڪو آهي؟ دنيا ۾ ڪهڙا ڪهڙا سياسي نظريات پيدا ٿي چڪا آهن، ڪهڙا ڪهڙا نوان ۽ فلسفيانه نظريات جنم وٺي چڪا آهن، حق ۽ باطل جي ڪشمڪش ڪٿي ڪٿي جاري آهي، ۽ آزادي ۽ غلاميءَ ۾ فرق ڪهڙو آهي؟ استبداد ۽ ملوڪيت، عوامي جمهوريت ۽ مطاق العنان ڊڪٽيٽرشپ ڇا آهي؟ وڏيون قومون ڪيئن پيون ننڍين قومن کي تباهه ڪن؟ امن ۽ صلح، حق ۽ انصاف جي باري ۾ بين الاقوامي طور ڪهڙيون قوتون ڪم ڪري رهيون آهن؟ اسلامي ملڪن جي تعليمي ۽ سياسي حيثيت ڪهڙي رهي آهي. ۽ 'انسان' ڪيئن ڪائنات جي تسخير لاءِ ٻيو سائنسي ايجاد کان ڪم وٺي.

الغرض اڄڪلهه جو مذهبي پيشوا نه عمرانيات ۽ معاشيات کان واقف آهي ۽ نه تاريخ ۽ تهذيب کان؛ نڪو اقتصاديات ۽ سياسيات کان، نڪو بين الاقوامي حالات ۽ معاشيات کان. ان جي مقابلي ۾ هو اهڙن خود ساخته اختلافي مسئلن ۾ مبتلا آهي، جن جو نه آهي مٿو ۽ نه سِرُ! جن جو نه عمل سان واسطو ۽ نڪو حال سان تعلق، نڪو سماج جي اصلاح سان سندس پيوند، نڪو عوام جي بيداريءَ لاءِ وٽس آهي ڪو عملي نصب العين! اهڙي ملا ۽ مذهبي پيشوا جي علم و نظر، مطالعي ۽ فڪر، عبادت ۽ عمل جي ڪهڙي حيثيت ٿي سگهي ٿي؟ اهڙا تنگ نظر ماڻهو ته اصل ۾ مذهب ۽ اخلاق کي بدنام ڪندڙ آهن؛ ڇا لاءِ ته مذهب جي اها تعليم نه آهي ته ڪو ماڻهو نڪو سائنس کي مطالع ڪن ۽ نڪو فلسفي کي پڙهن؛ رڳو چاڪيءَ جي ڏاند وانگر هڪ ئي چڪر ۾ ڦري ڦري، زندگي گذاري ڇڏين. اقبال

ان قسم جي مذهب ۽ ان جي روايات ۽ ان جي پيشوائن ۽ عالمن تي ڪَڙي تنقيد ڪئي آهي. اها تنقيد، اڳتي هلي، 'نئين ادب' جي 'روايت' بني آهي.

اقبال مذهب ۽ ان جي بيروح پيشوائن تي جنهن بيباڪ ۽ تلخ نموني ۾ تنقيدون ڪيون آهن، انهن کي ڏسي، سوال ٿو پيدا ٿئي ته 'اقبال' تي ڪفر جي فتوا ڇو نه آئي؟ ڪيس گرفت ۾ ڇو نه آندو ويو؟

ان جو جواب خليفي عبدالحڪيم مرحوم هن طرح ڏنو آهي:

"اقبال تي ڪفر جي فتوا هن ڪري نه آئي جو هن جو ڪجهه به چيو، سو شعر ۾ چيو. هوئن به، مسلمانن ۾ صدين کان وٺي اها روايت قائم آهي ته شعر ۾ جو ڪجهه به چئو، معاف آهي، پر جي نثر ۾ ڪجهه چيو ويو ته پوءِ مار کائڻي پوندي. شعر ۾ ڪفر جي تعريف به جائز ۽ ان کي تصوّف ۾ شمار ڪيو ويندو." ("اقبال اور ملا")

ملا جو سارو 'دين' 'روايت' تي قائم آهي. اقبال چوي ٿو:

يہ امت روايت مين کو گئي،
حقيقت خرافات مين کو گئي.

اهي روايتون ڇا آهن، ۽ ڪهڙن مسئلن متعلق استعمال ڪيون وڃن ٿيون، تنهن کي به ڏسڻ گهرجي. اقبال چوي ٿو:

ز ما بر صوفي و ملا سلامي ـ ڪه پيغام خدا، دادند ما را،
ولے تاويل او در حيرت انداخت ـ خدا و جبرئيل و مصطفيٰ را.

يعني، "ملا ۽ صوفيءَ تي سلام هجي، جن خدا جو پيغام اسان تائين پهچايو، پر سندس 'تاويل' جي ڪهڙي ڳالهه ڪجي! خود خدا ۽ جبرئيل ۽ محمد صلي الله عليه وسلم جن به 'حيرت' ۾ آهن ته اسان ڇا چيو ۽ هي ملا ڇا ٿو ٻڌائي؟"

'روايات' ۾ ڦاسي، جي اختلافي مسئلا پيدا ڪيا ويا آهن، اهي ڏاڍا دلچسپ آهن. اهي اڄ به موجود آهن. مثلاً:

ڪانءُ حرام آهي يا حلال؟ رسول ڪريم جن نُور هئا يا بشر؟ قرآن حادث آهي يا قديم؟ الله جون صفتون عين آهن يا غير؟ قرآن جا لفظ مخلوق آهن يا غير مخلوق؟ معراج جسماني آهي يا روحاني؟ رسول ڪريم صلي الله عليه وسلم جن حيات آهن يا نه؟ عيسيٰ عليه السلام زنده آهي يا مرده؟ نماز ۾ آمين باالجهر جائز آهي يا ناجائز؟ مئلن کي ختمو ڏيارڻ جائز آهي يا ناجائز؟ رسو ڪريم صلي الله عليه وسلم جن کي علم غيب آهي يا نه؟ نماز ۾ امام جي پويان قرائت ڪرڻ جائز آهي يا ناجائز؟ مئا ٻڌن ٿا يا نه؟ نبوت ختم ٿي يا جاري آهي! وغيره.

اهي مسئلا آهي آهن، جن تي سڄي ’فرقن‘ هڪٻئي جي خلاف گمراهيءَ ۽ ڪفر جون فتوائون ڏنيون آهن. پيو ته ٺهيو، اهو به هڪ اختلافي مسئلو آهي ته آيا خدا ڪوڙ ڳالهائي سگهي ٿو يا نه؟ نعوذ بالله منها! ’امڪان ڪذب‘ جو اهو خطرناڪ مسئلو اڄ به زير بحث آهي. اهڙن اختلافي مسئلن جيڪو ذهني ۽ اعتقادي انتشار پيدا ڪيو آهي، ان ڪان اهي ئي واقف هوندا، جن ان قسم جي اختلافي مسئلن ڪي مطالع ڪيو هوندو.

علامه اقبال چوي ٿو ته اسان جي دور ۾ مذهبي ماڻهو جنهن ڪم ۾ مشغول آهن، سي اهي ئي ڪم آهن، جي ابليس پنهنجي مجلس شورا ۾ پنهنجي همڪار ڪارڪنن کي سونپيا هئا. ملا گويا شيطان جي فيصلان تي عمل ڪري رهيو آهي.

اقبال فرمائي ٿو:

ابن مريم مر گيا يا زندهٔ جاويد هے،
هين صفات، ذات، حق، حق سے جدا يا عين ذات؟

آنے والے سے مسيحِ ناصري مقصود هے،
يا مجدد جس ۾ هون فرزندِ مريم کے صفات؟

هين ڪلام الله کے الفاظ حادث يا قديم،
امتِ مرحوم کي هے ڪس عقيدے مين نجات؟

ڪيا مسلمان کے لئے ڪافي نهين اس دور مين،
يه الاهيات کے ترشے هوئے لات و منات؟

تم اسے بيگانه رکهو عالم ڪردار سے،
تا بساطِ زندگي مين اس کے سب مهرے هون مات.

خير اس مين هے قيامت تک رهے مومن غلام،
چهوڙ ڪر اورون کي خاطر يه جهانِ بے ثبات.

هے وهي شعر و تصوّف اس کے حق مين خوب تر،
جو چهپادے اس کي آنکهون سے تماشائے حيات.

هر نفس ڈرتا هون اس امت کي بيداري سے مين،
هے حقيقت جس کے دين کي احتسابِ ڪائنات.

مست رکهو ذکر و فکرِ صبح گاهي مين اسے،
پخته تر ڪردو مزاجِ خانقاهي مين اسے.

اقبال جي مٿين تلخ ۽ تُند تنقيد، جا ابليس جي زبان سان بيان ڪئي وئي آهي، اها اگر ڪو پيو محقق نثر ۾ لکي ها ته پوءِ يقيناً مٿس ڪفر جي فتوا اچي ها. پر جڏهن ته شاعريءَ جي لباس ۾ سڀڪجهه چيل آهي، تڏهن ان کي برداشت ڪرڻ لاءِ گويا جواز موجود آهي.

اقبال اها به پٽي هنڌ، بنا ڪنهن استعاري ۽ واسطي جي، صاف صاف چٽي ڏنو آهي:

تمدّن، تصوّف، طريقت، ڪلام،
بتان، عجم ڪي پجاري تمام.

هن هڪ 'شعر' ۾ اهو ڪجهه چيو آهي، جو هوند دفترن ۾ به نه لکي سگهجي ها. اقبال اڄڪلهه جي موجود ۽ مروّج علم ۽ فن، تصوّف ۽ علم ڪلام کي عجم جي بتن جو پوڄاري سڏيو آهي. سندس چوڻ آهي ته موجوده بيروح اسلامي تمدن، موجوده سڪون آور تصوّف، موجوده علم ڪلام، اهي سڀ گويا عجمي تصورات ۽ غير اسلامي اثرات مان پيدا ٿيل آهن، ۽ انهن جو قرآن ۽ حديث جي صحيح نصب العين سان ڪو واسطو ڪونه آهي. ان جو تفصيل پنهنجي ڪتاب "فلسفهٔ عجم" ۾ بيان ڪيو اٿس.

علامه اقبال جي ملفوظات ۾ آهي:

"اڪثر ڪري پيشه آور ملا مولوي، عملي طور اسلام کان منڪر، شريعت کان منحرف ۽ ماده پرست ۽ دهريا ٿين ٿا." (اقبال اور ملا)

اقبال جا مٿيان لفظ تمام سخت ۽ تلخ آهن. سندس چوڻ جو مطلب اهو آهي ته 'دين' ۽ ان تي ايمان آڻڻ جو مقصد آهي، اخلاق ۽ ڪردار جي بلندي ۽ عمل جي پختگي: اگر اهي پيدا نه ٿيا ته پوءِ گويا انهن 'ايمان' آندو ئي ڪونه. الله جي حڪمن ۽ رسول ڪريم جي عمل جي پيروي نه ڪرڻ کي ئي اقبال اسلام کان انڪار، ماده پرستي ۽ دهريت سڏي ٿو.

اقبال موجوده عالمن جي ڪفر جي فتوائن کان به واقف آهي. اڄ ڪوبه فرد يا ڪوبه گروهه ڪفر جي فتوا کان بچيل نه آهي. ڪو نه ڪو فرقو اهڙو نڪري ايندو. جنهن ٻئي فرقي تي ڪفر جي فتوا ڏني هوندي.

خليفو عبدالحڪيم بيان ٿو ڪري ته "هڪ وائيس چانسيلر ٻڌايو ته مون هڪ تازي نو وارد عالم دين کان هڪ فرقي لاءِ پڇا ڪئي. چيائين ته ان فرقي ۾ جيڪي غالي آهن، اهي سڀ واجب القتل آهن، ۽ باقي سزا جي لائق آهن. هڪ ٻئي فرقي (اسماعيلي) لاءِ، جنهن ۾ ڪروڙ پتي ماڻهو آهن، ان لاءِ پڇا ڪرڻ تي فرمايائين ته سڀ واجب القتل آهن. هڪ عالم دين، جنهن اسلامي دستور ۾ پين فرقن کي جڳهه

ڏني آهي، فقط هڪ فرقي (احمديت) کي اسلام کان خارج ڪيو آهي، تنهن فرمايو تہ اهو فرقو بہ واجب القتل آهي، پر هن وقت ۾ ظاهر ظهور نٿو چئي سگهجي، موقعو ايندو تہ پوءِ ڏسي وٺنداسون. هڪ ٻئي عالم فرمايو تہ هاڻي تہ اسان فقط هڪ فرقي جي خلاف جهاد في سبيل الله شروع ڪيو آهي، ان ڪم ۾ ڪاميابيءَ کان پوءِ انشاءَ الله ٻين فرقن جي بہ خبر وٺنداسون. هڪ عالم جو ذڪر ڪيو ويو آهي تہ ان هڪ ڏينهن مسجد کي پاڻيءَ سان ٻئي ڌوتو، پڇا ڪرڻ تي ٻڌايائين تہ مسجد ۾ هڪ سوئر (وهابي) آيو هو، سو نماز پڙهي مسجد کي پليد ڪري ويو آهي، تنهنڪري ساريءَ مسجد کي پاڪ ڪري رهيو آهيان." (اقبال اور ملا: خليفو عبدالحڪيم)

اقبال انهن متعلق چوي ٿو:

دين حق از کافري رسوا تر ست،
زان کہ ملا مومن و کافر گر ست.
کم نگاہ و کور ذوق و هرزه گرد،
ملت از قال و اقوالش فرد فرد.
دين کافر، فکر و تدبير و جهاد،
دين ملا في سبيل الله فساد.
رشتہء دين چون فقيهان کس نہ رشت،
کعبہ را کردند، آخر خشت خشت.

شعرن جو مطلب آهي تہ اڄڪلهہ حق جو دين چڻ تہ ڪافريءَ کان زيادہ خوار ڪيو ويو آهي، ڇا لاءِ تہ اڄڪلهہ جو ملا مومن کي 'ڪافر' ٿو بنائي. اڄڪلهہ جو ملا اکين کان انڌو، ڪور ذوق ۽ احمق آهي. سندس قال ۽ اقوال، پوريءَ ملت کي پريشان ۽ منتشر ڪري ڇڏيو آهي. هن دور ۾ 'ڪافر جو دين' جهاد جي فڪر ۽ تدبير ۾ رڌل آهي، پر 'ملا' جو دين 'في سبيل الله'، الله جي نالي جي آڙ ۾، فساد تي مندرو ٻڌيو ويٺو آهي. دين جو رشتو جڏهن تہ فقيهن مان ڪنهن بہ مضبوط نہ ٻڌو آهي، تڏهن چڻ تہ ڪعبي کي ٽوڙي، ان جي سِرَ سِرَ کي جدا ڪيو ويو آهي.

ان طرح اقبال فرمائي ٿو:

ديکھ مسجد مين شکستہ رشتہء تسبيحِ شيخ،
بت کده مين برهمن کي پختہ زناري بهي ديکھ.

يعني، مسجد ۾ ڏسو ته ملا ۽ مولويءَ جي تسبيح جو ڌاڳو ڇنو پيو آهي، سندس داڻو داڻو الڳ ٿي چڪو آهي، پر مندر ۾ برهمڻ جي زنار جي پختگي اڄ به موجود آهي.

اقبال فرمائي ٿو ته ملا جو قلب زنگ آلود ٿي چڪو آهي، سندس دل پٿر کان وڌيڪ سخت آهي، مٿس قرآن ۽ حديث جو ڪو به اثر نٿو ٿئي، سندس دل ۾ رقت ۽ مروّت موجود ٿي ڪانه آهي؛ ان لاءِ ڪو اهڙو علاج سوچڻ گهرجي جو سندس دل ڪي پگهاري وجهي. چوي ٿو:

چنان نالیم اندر مسجدِ شهر،
که دل در سینهءِ ملا گدازیم.

يعني: شهر جي مسجد ۾ ايترو ته روڄ راڙو ڪريون، جو ملا جي سيني ۾ جا دل آهي، اها به پگهرجي وڃي!

اقبال فرمائي ٿو ته ملا ۽ شيخ، سڀ پنهنجي زماني جي تقاضائن کان نا آشنا آهن، بين الاقوامي مسئلن کان اڻ واقف آهن، سماج ۽ ان جي شعور کان اڻ ڄاڻ آهن، انسان ۽ ان جي ارتقا کان بيخبر آهن، تنهنڪري سندن فڪر نڪو جامع آهي نڪو همه گير. فرمائي ٿو:

پیرانِ کلیسا هون که شیخانِ حرم هون،
نے جدّتِ گفتار هے، نے جدّت کردار.

اقبال، 'جدت گفتار' ۽ 'جدّت ڪردار' چئي قدامت پسند خيالات تي ضرب هڻئي آهي.

مٿين چند حوالن مان صاف طرح سان واضح ٿو ٿئي ته اقبال قدامت پسند گروهه جي ان مذهب پرستيءَ کي، جنهن ۾ 'روحِ عصر' ڪارفرما نه آهي، رجعت ٿو سڏي.

اقبال، حق تعاليٰ جي حضور ۾

اقبال جي ڪلام مان جا ٻين روايت، 'نئين ادب' ۾ استعمال ڪري رهيا آهن، اها آهي حق تعاليٰ جي حضور ۾ سندس بيباڪي! دين ۽ ان جي عقيدن جي روشنيءَ ۾ اگر ڏٺو ويندو ته پوءِ حق تعاليٰ جي حضور ۾ اهڙي بيباڪيءَ ۽ گستاخيءَ جي ڪابه عملي حيثيت نٿي رهي. ڪنهن به نقطهءِ نظر سان، ان قسم جا خيالات ظاهر ڪري نٿا سگهجن. پر 'شاعر'، پنهنجي فني آزاديءَ جي ڪري، اهڙيءَ سنگلاخ زمين تي به سير ڪري ٿو.

اقبال کان اڳ 'رومي' چئي ويو آهي:

به زیر کنگرهٔ کبریائے مرد انند،
فرشته صید، پیمبر شکار، یزدان گیر.

ان شعر ۾ روميءَ اهڙن 'مردن' جو ذڪر ڪيو آهي، جي ڪبريا جي ڪنگري هيٺ رهن ٿا، ۽ جن وٽ فرشتا ۽ انبياء شڪار ٿيل آهن، ۽ هنن 'يزدان' تي به گرفت حاصل ڪئي آهي. اهو شعر پنهنجي حقيقت جي حيثيت سان ڪنهن به تاويل جو محتاج نه آهي.

اقبال ان کان متاثر ٿي چيو آهي:

در دشتِ جنونِ من، جبريل امين صيدے،
يزدان به ڪمند آور، اے همتِ مردانه!

يعني: منهنجي جنون جي رڻ پٽ ۾ جبريل امين به شڪار ٿيل آهي. اي همتِ مردانه! هاڻي اڳتي وڌي، خود 'يزدان' تي شڪار لاءِ ڪمند اڇلاءِ!

اقبال اڳتي چوي ٿو ته 'انسان' خود خدا جو هم ڪار ۽ هم آرزو آهي. 'انسان' پنهنجي خوديءَ کان آگاهه ٿئي ۽ پنهنجي جستجو ڪري، ته پوءِ جڏهن ان تي خوديءَ جا مقامات کُلندا، تڏهن کيس خدا جي جلون جي گدائي ڪرڻ جي ضرورت نه رهندي. چنانچ ان قسم جي گدائيءَ تي حضرت موسيٰ عليه السلام سان هن طرح ٿو خطاب ڪري:

گدائے جلوه رفتي برسرِ طور، ڪه جانِ تو ز خود نامحرمے هست،
قدم در جستجوئے آدمے زن، خدا هم در تلاشِ آدمے هست!

قرآن، توريت ۽ بائبل گواهه آهن ته حضرت موسيٰ عليه السلام، ديدار الاهيءَ لاءِ، حق تعاليٰ جي اجازت سان 'طور' تي ويو هو ۽ تجليات الاهيه جو تاب نه سهي، بيهوش ٿي ڪريو هو. "خرّ موسيٰ صَعِقا." ان مضمون ۾ موسيٰ عليه السلام لاءِ طعني هڻڻ جهڙو ڪوبه پهلو نه آهي، نڪو قرآن يا بائبل ۾ ان قسم جي موشگافي بيان ڪئي آهي. 'اقبال' هڪ 'مرسل' کي چوي ٿو:

اي موسيٰ، تون گدا بنجي طور تي وئين، ڇا لاءِ ته تنهنجو 'روح' پنهنجيءَ معرفت کان محروم آهي! تون پنهنجو قدم آدميءَ جي جستجو ۾ کڻ، ڇا لاءِ ته خدا خود آدم جي تلاش ۾ آهي!

اقبال جو مٿيون شاعرائو خيال، مذهبي نقطهءِ نظر کان نظر انداز ڪرڻ جهڙو نه آهي، ۽ موسيٰ عليه السلام متعلق سندس گستاخانه ڪلام ڪفر کان گهٽ نه آهي. ان کان سواءِ، هڪ 'مرسل' کي ائين چوڻ ته 'تنهنجو 'روح' پنهنجيءَ معرفت کان محروم آهي،' وڏي گستاخي آهي. اقبال رڳو موسيٰ عليه السلام تائين محدود رهي ها، ته به گستاخيءَ کان نه بچي سگهيو آهي. پر اڳتي وڌي چوي ٿو ته "اي موسيٰ

تون، آدم جي جستجو ۾ قدم کڻ، ڇا لاءِ تہ خود خدا بہ آدم جي جستجو ۾ آهي.“ اها بہ ظاهر ظهور بي ادبي آهي.

ٻئي هنڌ چوي ٿو تہ پنهنجي خوديءَ تائين رسائيءَ سان ئي 'خدا' ملي ٿو:

کرا جوئي، چرا در پيچ و تابي، — کہ او پيدا ست تو زيرِ نقابي.
تلاشِ او کني، جزِ خود نہ بيني، — تلاشِ خود کني، جز او نہ يابي!

اقبال چوي ٿو تہ 'خدا' خود اسان کي پيو ٿو ڳولي، ڇا لاءِ تہ اسان کانئس گم ٿي ويا آهيون!

ما از خدائے گم شده ايم، او بہ جستجو ست،
چون ما نيازمند و گرفتار آرزو ست.
گاهے بہ برگِ لالہ نويسد پيامِ خويش،
گاهے درونِ سينهء مرغان بہ هاؤ هو ست.

چوي ٿو: ”اسان 'خدا' کان گم ٿي ويا آهيون. خدا اسان کي پيو ٿو ڳولي، ۽ اسان وانگر نيازمند بہ آهي ۽ آرزوءَ ۾ گرفتار بہ آهي. ڪڏهن لالہ جي پَنَ تي پيو پنهنجو پيغام لکي موڪلي، ڪڏهن پکين جي سيني ۾ سندس ها ۽ هو آهي!“

اقبال هڪ هنڌ ان مسئلي تي گرفت ڪئي آهي تہ 'صفتِ رزاقيت ڪيئن ٿي ڪم ڪري؟ پيو تہ اگر اسان لاءِ فنا ابدي آهي تہ پوءِ اهو ڪنهن جي ”عِجز“ جو ڪرشمو آهي! چوي ٿو:

تيرے شيشے مين مئے باقي نهين هے،
بتا کيا تو مرا ساقي نهين هے،
سمندر سے ملے پياسے کو شبنم،
بخيلي هے يہ رزاقي نهين هے.

سندس شڪايت جو لهجو تلخ آهي. چوي ٿو تہ 'سمنڊ' تہ 'بقايافتہ' آهي، ان مان 'انسان' کي اُئين قطرو ٿو ملي، جيئن شبنم پياسي کي ٿي ملي. اگر سمنڊ مان ڪجهہ وڌيڪ پياسي کي ملي ها تہ پوءِ سمنڊ کين ڪٽجي ها، پر پياسي جي پياس ختم ٿي وڃي ها! ان طرح 'خدا' جو صاحب بقا آهي، اُن بہ پنهنجي بقا جي سمنڊ مان 'انسان' کي ڇڻ هڪ قطرو ڏنو آهي. اها رزاقي نہ آهي، پر بخيلي آهي. ان طرح هڪ ٻئي انداز سان بہ پنهنجي دليل کي پيش ڪري ٿو تہ اي الله! تون 'ساقي' آهين تہ پوءِ تو وٽ 'مئي' هئڻ گهرجي، مئي کان سواءِ تہ ڪو 'ساقي' ٿي نٿو سگهي. مگر ان جي ابتڙ تنهنجي شيشي ۾ 'مئي' ڪانہ آهي، پر ان سان گڏ

اصرار اهو آهي ته، تون ساقي به آهين! بيءَ حالت ۾ اگر هوندي سوندي سمنڊ مان پياسي کي قطرو ئي ڏنو وڃي ته پوءِ اها بخيلي آهي، ان کي رزاقي نٿو چئي سگهجي!

اقبال، حق تعاليٰ کي تعلقات جي نباهڻ ۾ 'بي وفا' ۽ 'هرجائي' سڏيندي ويرم نٿي نٿو ڪري. چوي ٿو:

ڪڀي هم سي ڪڀي غيرون سي شناسائي هي،
بات ڪهني ڪي نهين، تو ڀي تو هرجائي هي.

معاذالله، 'هرجائي' چوڻ ۾ جيڪو نشتر آهي، ان جي گستاخانه انداز جو ڪو به ڪاٿو ڪري نٿو سگهجي. سو به حق تعاليٰ کي چوڻ ته ڪڏهن اسان سان ياري ته ڪڏهن دشمن سان قرب! ڳالهه چوڻ کان ٻاهر آهي! اها ساڳي شڪايت اڃا به هڪ سخت پيرائي ۾ هن طرح ڪئي وئي آهي:

آشنا هر خار را از قصهء ما ساختي،
در بيابان جنون بردي، و رسوا ساختي.
جرم ما يک دانهء، تقصير او يک سجدهء،
ني بآن بيچاره مي سازي، نه با ما ساختي.
صد جهان مي رويد از کشت خيال ما چو گل،
يک جهان و آن هم از خون تمنا ساختي.
طرح نو افگن که ما جدت پسند افتاده ايم،
اين چه حيرت خانهء امروز فردا ساختي.

چوي ٿو: ”اها ڪا چڱي ڳالهه آهي جو اسان جي 'قصي' کي راز ۾ رکي نه سگهئين ۽ هر ڪنهن تائين پهچائي ڇڏيئي! اسان کي 'جنون' جي رڻ پٽ ۾ رولي ۽ خوار خراب ڪري ڇڏيئي! اسان جو جرم اهو جو 'داڻو' کاڌوسون ۽ ابليس جو جرم اهو جو هڪ سجدو نه ڪيائين. گناهه رڳو هڪ داڻي جو ۽ هڪ سجدي جو، پر جهيڙي کي ايترو وڌايو اٿئي، جو نڪو هن ابليس ويچاري سان ٺهين، نڪو اسان سان ٿو صلح سان هلين. تنهنجي تخليق جو ڪمال به رڳو ايترو آهي جو اسان جي 'خون تمنا' مان هي جهان ۽ هو جهان ڏاهيا اٿئي، پر اسان جي تخليق جو ڪمال اهو آهي جو اسان جي خيال جي زمين مان، گلن وانگر سوين جهان ٿا پيدا ٿين!“

آخر ۾ اقبال چوي ٿو ته اي الله! هاڻي اسان جو تعلق ڪنهن 'پراڻي تعلق' جي بنياد تي ڪين هلندو، اسان جدت پسند ٿي چڪا آهيون. اسان لاءِ ڪا 'نئين طرح'

پيدا ڪر، ۽ عشق جو ڪو 'نئون نظام' بناءِ هي اڄ ۽ سڀاڻي جو حيرت خانو ڇا جي لاءِ بنايو اٿئي؟

انسان حق تعاليٰ جي تخليق آهي، الله جي ڪمال تخليق جو مظهر آهي، صوفين وٽ "خاق ال آدم عليٰ صورته" مشهور عقيدو آهي. انسان الله جو راز آهي. قرآن ۾ ان کي 'احسن تقويم' چيو ويو آهي. پر اقبال، ان تي سخت تنقيد ڪندي، چوي ٿو، تون ايڏو ڪامل ۽ فنڪار، ۽ ٺاهيو اٿئي مٽيءَ جو پتلو! مناسب ته ائين هو ته ڪا 'شاهڪار' تصوير بنائين ها، جا تنهنجي هنُنر ۽ فن جي مُنهن تي سونهي ها!

نقش، دگـر طرازده، آدم پختہ تـر بيار،
لعبت، خاڪ ساختن، مے نہ سزد خدائے را!

چوي ٿو ته ڪو بيو نقش پيدا ڪر، ۽ ڪو ڪامل نموني ۾ آدم آڻ، هي مٽيءَ جو پتلو ته خدا کي سونهي نٿي نٿو!

'انسان' ناقص ۽ عاجز آهي، منجهس 'عيب' آهن، 'اقبال' ان جو طعنو به خدا کي ڏئي ٿو. سندس انداز۔ بيان جي شوخي هن طرح آهي:

يهي آدم هے سلطان بحر و بر ڪا، ڪهين ڪيا ماجرا اس بے بَصر ڪا،
نہ خود بين، نہ خدا بين، نہ جهان بينؔ، يهي شهڪار هے تيرے هنُنر ڪا!

ڇا، بحر ۽ بر جو سلطان اهو ئي آدم آهي؟ اگر ها ته ان انڌي جي ڪهڙي ماجرا بيان ڪجي؟ نڪو آهي خود بين، نڪو خدا شناس، نڪو آهي ڪيس جهانؔ جي خبر! ته ڇا، تنهنجي هنر جو شاهڪار اهو آهي؟

'انسان' فاني آهي، ڇو؟ اقبال ان ۾ 'انسان' کي جوابدار نٿو تصور ڪري، ڇو ته تخليق جو هر عيب ان جي خالق ڏانهن راجع رهي ٿو. خدا جي هنر جو شاهڪار 'انسان' اگر فاني ۽ ناپائدار آهي ته پوءِ ان ناپائداريءَ جي عيب جو جوابدار 'انسان' نه، پر خود خالق آهي. اقبال چوي ٿو ته 'انسان' جي تخليق خود 'انسان' کان زياده پائدار رهي ٿي، پر ان جي مقابلي ۾ حق تعاليٰ جو شاهڪار، 'انسان' ڪابه بقا نٿو رکي.

مزو اهو آهي ته اهڙي ناپائدار تخليق لاءِ، فرشتن کي سجدي لاءِ چيو ويو، ۽ ابليس جي انڪار ڪرڻ تي ڪيس لوڏايو به ويو ۽ ملعون ۽ مردود به سڏيو ويو! ان جي مقابلي ۾، انسان جي تخليق، 'بُت' کي سجدي ڪرڻ کان منع ڪئي ويئي!

ان سلسلي ۾، هڪ 'برهمڻ' جي واتان، هن طرح ٿو اقبال شڪايت ڪري:

بہ يزدانؔ، روز، محشر برهمن گفت، فروغ، زندگي تاب، شرر بود،
و ليڪن گر نہ رنجي، با تو گويم، صنم از آدمي، پاينده تر بود.

يعني: برهمڻ حشر جي ڏينهن، الله کي چيو ته 'فروغِ زندگي' اگر تابِ شرر جو تالو آهي، ته ڀوءِ، اگر رنج نه ٿين ته هڪ ڳالهه ڪريان ته ان معيار تي بُت، انسان کان زياده پختو ۽ پڪو به آهي، ۽ گهڻو وقت جٽاءُ به ڪري ٿو. حالانڪ 'بُت' انسان جو ٺاهيل آهي ۽ آدمي تنهنجو! تنهنجي ۽ منهنجي تخليق ۾ ايڏو فرق ڇو؟ اهو 'برهمڻ' خود اقبال ئي آهي، جو 'برهمڻ' جي زبان سان، شڪايت ڪرڻ کان به نٿو ڪسي!

چيو وڃي ٿو ته هر ڪنهن انسان جي ڪلهن تي 'ڪراماً ڪاتبين' ويٺا آهن، جي گناهه ۽ ثواب ويٺا لکن. قرآن ۾ پڻ 'ڪراماً ڪاتبين' جو ذڪر موجود آهي، جي انسان جي عملن کي ويٺا لکن. اقبال چوي ٿو ته آخر 'ڪراماً ڪاتبين' جي سيڙائڻ مان ڪهڙو فائدو؟ تو اسان کي ايتري مهلت ڪٿي ڏني آهي جو اسين گناهه ڪري سگهون!

گناهِ ما چه نويسند، ڪاتبانِ عمل؟
نصيب ما ز جهانِ تو يڪ نگاهي نيست!

يعني: آخر اسان جا گناهه، عمل جا ڪاتب لکندا ڇا؟ اسان کي تنهنجي هيڏي جهان ۾ ته رڳي هڪ 'نگاهه' ملي آهي، آخر ان کي به گناهه سڏيندا ڇا؟

انسان فاني آهي، اقبال به مڃي ٿو، پر ان مقام جي جيڪا فضيلت آهي، ان تائين ته خدا کي به 'رسائي' نه آهي! دردمندي، بيقراري، اشڪباري ۽ آهه و زاريءَ جا مزا ته فقط انسان لاءِ ئي آهن. خدا کي نڪا 'دمِ مستعاري' جي نعمت حاصل آهي، نڪا 'غمِ روزگار' جي لذت! اقبال چوي ٿو:

به جهانِ دردمندان تو بگو، چه ڪار داري،
تب و تابِ ما شناسي؟ دلِ بيقرار داري؟

چه خبر ترا ز اشڪي ڪه فرو چڪند ز چشمي،
تو به برگِ گل ز شبنم دُرِ شاهوار داري!

چه بگويمت ز جاني ڪه نفس نفس شمارد!
دمِ مستعار داري؟ غمِ روزگار داري؟

فرمائي ٿو: اي خدا، ٻڌاءِ! تون اسان دردمندن جي ڪيفيات سان واسطو رکين ٿو؟ اسان جي بيقراري ۽ حدت کي سڃاڻين ٿو؟ ڪا بيقرار دل تو وٽ آهي؟ تو کي ڪهڙي خبر ته اسان جي اک مان جو ڳوڙهو ٿو وهي، ان جي قيمت ڪيتري آهي؟ تو رڳو گل جي پتن تي شبنم جو قطرو رکيو آهي، پر اسان جي ڳوڙهن جهڙا ڪي

موتي تو وٺ آهن؟ توکي کهڙي خبر ته اسان جو دم ڪيئن ٿو گذري: تون کو اسان وانگر اڌارو دم رکين ٿو، يا اسان وانگر روزگار جو غم تو وٽ آهي؟

اقبال چوي ٿو ته 'دردِ آرزومندي' جي نعمت انسان جو ئي حصو آهي: هي اهو مقام آهي، جنهن جو بدل شان خداوندي به ٿي نٿو سگهي!

متاعِ بي بها هے درد سوز و آرزومندي،
مقامِ بندگي دے کر، نه لون شانِ خداوندي!

ٻئي هنڌ اقبال چوي ٿو:

تب و تاب فطرت ما، ز نيازمندي‌ء ما،
تو خدائے بے نيازي، نرسي به سوز و سازم.

ان طرح بندگي ۽ خدائيءَ متعلق چوي ٿو:

چنان ما بندگي در ساختم من،
نه گيرم گر مرا بخشي خدائي!

"ارمغان حجاز" ۾ چوي ٿو:

ترا اين کشمکش اندر طلب نيست،
ترا اين درد و داغ و تاب و تب نيست.
ازان از لامکان به گريختم من،
که آن جا ناله هائے نيم شب نيست.

يعني: اي خدا، توکي طلب ۾ مون وانگر کشمکش ڪانه آهي، نڪو تو وٽ مون وارو درد، داغ، سوز ۽ تاب آهي. مان 'لامکان' ۾ رهڻ کان ان ڪري ڀڄو آهيان، جو اتي 'اڌ رات' واريون آهون ۽ دانهون ڪين آهن، ۽ نڪو آه و فغان، طلب ۽ تلاش جو ڪو اتي پتو آهي.

حيات جاودان، جا خدا کي حاصل آهي، ان متعلق اقبال چوي ٿو ته حيات جاودان جي توکي کهڙي خبر؟

تو مي داني حياتِ جاودان چيست؟
نه مي داني که مرگِ ناگهان" چيست!

"يعرف الاشياء بالاضداد ها"، هر شئي ضد مان سڃاتي ويندي آهي. اقبال چوي ٿو ته جڏهن توکي موت جي خبر نه آهي ته پوءِ حيات جو کهڙو پتو؟ اقبال جو مقصد آهي ته مرگ ناگهان کي اسان ئي ڄاڻون ٿا، تنهنڪري حيات جاودان جي به اسان

ڪي ٿي خبر آهي! ڇا حي القيوم متعلق اُئين ڪنهن به صورت ۾ چئي سگهجي ٿو؟ ۾ شاعريءَ ۾ سڀڪجهه جائز! هڪ هنڌ اقبال چوي ٿو ته مان پنهنجي ذات کي تنهنجي نظاري لاءِ وڃائي ويهان ته پوءِ اهو سودو مون لاءِ ڏاڍو مهانگو آهي، ائين نه ٿي سگهندو. پر اها ڳالهه سمجهه ۾ ٿي نٿي اچي ته آخر پنهنجي وجود جي شهادت لاءِ دوستن جي خون کي ڇو شرط رکيو اٿئي؟ چوي ٿو:

اگــر نظاره از خــود رفتــگی آرد حجاب اولـــي،
نـگیرد با من این سو دا کہ از بس این گران خواهي.
چنان خود را نگہ داري کہ با این بے نیازي ها،
شهادت بـر وجود خود ز خـون دوستان خواهي؟
مـقـام بندگي دیـگـر، مـقـام عـاشـقـي دیگر،
ز نوري سجده مے خواهي، ز خاکي بیش ازان خواهي؟

يعني؛ تون پاڻ تي نگهدار آهين ۽ بي نياز به آهين، پر ان جي خبر نٿي پوي ته آخر پنهنجي وجود جي "شهادت ۽ اظهار" لاءِ دوستن جو خون ڇو ٿو گهرين؟ بندگيءَ جو مقام ٻيو آهي ۽ عاشقيءَ جو مقام ٻيو آهي. تنهنجو حال اهو آهي جو نور جي پيداوار فرشتن کان سجدا ٿو ڪرائين، ۽ اسان ٻارن خاڪي انسانن کان ته اڃا به وڌيڪ ٿو تقاضا ڪرين!

اقبال جو چوڻ آهي ته انسان جڏهن پنهنجيءَ انفراديت ۽ ذات کي فنا ٿو ڪري، تڏهن ٿي تنهنجو ديدار حاصل ڪري سگهي ٿو. آخر ان جلوه نمائيءَ لاءِ دوستن جو خون جائز ڇو؟ ٻيو ته نور وارا فرشتا رڳو سجدا ڪن، پر مٽيءَ جا پتلا پنهنجو پاڻ فنا ڪن، آخر ائين ڇو؟ سندس ان فلسفيانه سوال ۾ جا بيباڪي ۽ گستاخي آهي، ان کي شرع ڪڏهن به برداشت ڪري نٿي سگهي.

اقبال خدائيءَ جي نظام تي پڻ سخت چوٽون ڪيون آهن.

چوي ٿو:

خدائي اهتمام، خشڪ و تر هـے،
خـدا وندا! خدائي درد سر هـے.
و لـيـڪـن بـنـدگي، استغفر اللّٰه!
يہ درد سر نهين، درد جگر هـے!

اقبال چوي ٿو ته 'خدائي' خشڪ ۽ تر جي اهتمام جو نالو، سو ته ڇڳو ٿيو، پر پوءِ ان جو سنڀالڻ ته ڏکيو ڪم آهي، اهو ته درد سر آهي! مزو اهو آهي ته اقبال سنئون سڌو خدا کي چوي ٿو:

خداوندا، خدائي درد سر هي!

ان سان گڏ ائين چوڻ ته

يه درد سر نهين، درد جگر هي!

ظاهر ۾ ته، نهايت تلخ ڪلامي آهي، ۽ گستاخانه انداز بيان آهي، پر شاعريءَ ۾ سڀڪجهه جائز آهي.

اقبال ٻئي هنڌ تي پنهنجي فلسفيانه رنگ ۾ چوي ٿو ته جڏهن 'انسان' جو موجوده 'نمونو' 'ناقص ۽ فاني' آهي، تڏهن اهڙي 'انسان' جي ڪافي تعداد ۾ پيدائش جو ڪهڙو مقصد ٿي سگهي ٿو. قدرت به انسان ڪامل جي تشڪيل ۾ رُڌل آهي، ۽ خود خالق ڪائنات به 'انسان ڪامل' جي تخليق جي آرزو رکي ٿو، تڏهن به بار بار هن 'ناقص ۽ فاني' انسان جي پيدا ٿيڻ جي آخر ڪهڙي ضرورت پئي آهي، جو ابتدائي ضرورتن کان به محروم آهي!

ان خيال کي اقبال هن طرح ٿو بيان ڪري:

هو نقش اگر باطل، تڪرار سي ڪيا حاصل،
ڪيا تجهڪو خوش آتي هي، آدم ڪي يه ارزاني؟

'آدم جي ارزاني' چئي، اقبال سخت چوٽ ڪئي آهي. سندس چوڻ آهي ته جڏهن هي 'نقش' ئي باطل آهي، ۽ هڪ ڏينهن فنا ٿيڻو آهي، ته پوءِ ان 'ناقص نقش' کي بار بار دهرائڻ ۽ پيدا ڪرڻ مان ڪهڙو فائدو؟ دنيا جي آبادي اگهاڙن، بکين بيمارن ۽ بيروزگارن سان پرجي چُڪي آهي. جڏهن ته ايتري لا تعداد انساني آباديءَ لاءِ نه آهي آجهو نه امن، نه خوراڪ نه پوشاڪ، ته پوءِ ڇا، رڳو ماڻهن جي ڳڻائي ئي ٿوڪي وڌي ويئي آهي ڇا؟ اقبال ٻڌائي ٿو ته ايتري آباديءَ ۾ ڀيو ته ڪو مقصد نظر نٿو اچي، بجز ان جي ته خالق کي انهن جي 'ڪثرت' ئي شايد پسند اچي ويئي آهي!

خوشحال ۽ بدحال آبادين متعلق اقبال، حق تعاليٰ سان شڪايت ڪندي چوي ٿو: ائين ڇو آهي ته هنرمند ۽ سچا ماڻهو خوار خراب آهن، عقل وارن کي تون رزق نٿو پهچائي سگهين. سرمائيدار طبقو به ڄڻ خدائيءَ ۾ شريڪ ٿيو معلوم ٿئي. فرق اهو آهي ته اهي سرمائيدار پنهنجن پٽن کي مالامال ڪري ٿا ڇڏين، پر تون پنهنجن کي 'گاهه' جو پَنُ به نٿو ڏين. عيسائين جي ڪليسائن ۾ ڪباب ۽ شراب آهي، هو موجون پيا ڪن. پر مسجد ۾ رڳو خشڪ وعظ وڃي رهيا آهن. تنهنجا حڪم ته هر حال ۾ حق آهن، پر اڄڪلهه جا مفسّر تنهنجي قرآن کي تاويلات

جو هڪ بي معنيٰ دفتر بڻايو ويٺا آهن. تنهنجي جنت کي ته ڪنهن به نه ڏٺو آهي، پر اڄ يورپ جو ته هر شهر فردوس برين وانگر سينگاريل آهي. آخر ائين ڇو؟ چوي ٿو:

يارب يہ جهان گذران خوب هے ليکن،
کيون خوار هين مردان، صفا کيش هنرمند.

گو اس کي خدائي مين مهاجن کابهي هے هاٿ،
دنيا تو سمجهتي هے فرنگي کو خداوند.

تو برگِ گياهے نہ دهي، اهلِ خرد را،
او کشت، گل و لالہ بہ بخشد بہ خرے چند.

حاضر هين کليسا مين کباب، مئے گلگون،
مسجد مين ذرا کيا هے بجز موعظت و پند.

احکام تيرے حق هين مگر اپنے مفسر،
تاويل سے قرآن کو بنا سکتے هين پازند.

فردوس جو تيرا هے کسي نے نهين ديکها،
افرنگ کا هر قريہ هے فردوس کي مانند.

ابليس

آدم ۽ ابليس، جو تصو ته مشهور آهي. آدم شيطان جي فريب ۾ اچي ٿو، ۽ سزا طور آدم ۽ ابليس ٻئي خارج ٿين ٿا. اقبال ان متعلق هن طرح عذرداري ٿو ڪري:

جهان از خود برون آورده کيست،
جمالش جلوه بے پرده کيست؟

مرا گوئي که از شيطان حذر کن!
بگو با من که او پرورده کيست؟

چوي ٿو ته تون مون کي چئين ٿو ته 'شيطان' کان حذر ڪر، پر مون کي ته ٻڌاءِ ته اهو شيطان آخر پاليل ڪنهن جو آهي؟ 'شيطان' ۾ تنهنجو ۽ مان ۾ تنهنجو!

موت

'موت' جي مسئلي ۾ چوي ٿو ته اسان کي زندگي اهڙيءَ طرح گذارڻ گهرجي جو جڏهن اسان تي 'موت' اچي، تڏهن خود خدا کي به شرمسار ٿيڻو پوي ته هن ڇو هھڙي بهترين مخلوق کي فنا ڪري ڇڏيو!

چنان بزي که اگر مرگ ماست مرگ، دوام،
خدا ز کردهٔ خود شرمسار تر گردد!

خدا کي 'موت تي شرمسار ٿيڻ' جو مضمون پيدا ڪرڻ، اقبال جي شاعرانه موشگافي جو ڪمال آهي، ورنه ڪنهن به قريني سان خدا کي 'شرمسار' سڏڻ جائز نه آهي، معاذ الله!

ان طرح، آدم ذات جي شر ۽ فساد، جنگ ۽ جدال، قتل ۽ خونريزي کي ڏسي، خدا کي ٿو چوي:

اگر کج رو هين انجم، آسمان تيرا هے يا ميرا،
مجهے فکر جهان کيون هو، جهان تيرا هے يا ميرا؟

اقبال نهايت سخت نموني ۾ چوي ٿو ته اگر هن ڪائنات جو نظام درهم برهم ٿي چڪو آهي، ته پوءِ ان لاءِ جوابدار ڪير؟ آسمان به تنهنجا ۽ تارا به تنهنجا، اگر اهي بغاوت ٿا ڪن ته پوءِ اهو تنهنجي 'نظام' جي سستي آهي، ان لاءِ مان ڇو فڪر ڪريان. آخر هي جهان تنهنجو آهي يا منهنجو؟ 'اقبال' تجاهل عارفانه کان ڪم وٺي، حق تعاليٰ تي ڇڻ 'بيخبريءَ' جو الزام ٿو هڻي ته هي نظام تنهنجو بنايل آهي، ته پوءِ ان کي سنڀالڻ به تنهنجو ئي ڪم آهي، ۽ نه منهنجو.

خطاوار ڪير؟

اگر هنگامه هائے شوق سے هے لامکان خالي،
خطاکس کي هے يارب؟ لامکان تيرا هے يا ميرا؟

اقبال حق تعاليٰ کي چوي ٿو ته 'لامڪان' به تنهنجو آهي. اگر اتي هنگامهءِ شوق نه آهي، اصل موت جي خاموشي ڇانئي پئي آهي، ته پوءِ اها 'خطا' تنهنجي آهي يا منهنجي؟ ان ۾ لفظ 'خطا' غور طلب آهي. اول ته لامڪان ۾ هنگامهءِ شوق جو هجڻ ڇو ضروري آهي؟ اگر لامڪان ۾ سڪوت آهي، ته پوءِ ان سان 'انسان' جو ڪهڙو مطلب؟ ان تي وڌيڪ اهو ته خدا کي ڇوڻ ته اها 'خطا' تنهنجي آهي ۽ نه منهنجي! — اها آهي "شاعري"!

رازدان

'شيطان' انڪار ڪيو، پر ڇو؟ ڇا لاءِ ته تنهنجو ئي 'رازدان' هو. ان ۾ منهنجو ڇا!

اسے صبح ازل انکار کي جرات هوئي کيون کر،
مجهے معلوم کيا، وه 'رازدان' تيرا هے يا ميرا؟

حرف شيرين ترجمان

اقبال، هڪ هنڌ عجيب انداز ۾ ٻڌائي ٿو تہ دين جي ترجمانيءَ جا فرائض مون ادا ڪيا. ان سلسلي ۾ 'حرف شيرين ترجمان' جو خالق مان آهيان، پيو سڀڪجهہ تنهنجو آهي. چوي ٿو:

محمد ڀي تيرا، جبريل ڀي، قرآن ڀي تيرا،
مگر يہ 'حرف شيرين ترجمان' تيرا هي يا ميرا؟

آدم جو زوال

آدم جي اولاد جي زوال جو ذمہ دار ڪير؟ جڏهن تہ ان 'آدم' جي ڪري ئي ڪائنات ۾ زندگي ۽ جدوجهد آهي. آدم تہ هن حيات جو مرڪز آهي. اقبال چوي ٿو تہ اولاد آدم جو زوال ٿي رهيو آهي، اهو زيان ڪنهن جو، منهنجو يا تنهنجو؟ آدم جي زوال سان هن عالمِ حيات جو نظام درهم برهم ٿي ويندو، ان لاءِ تون ئي سوچ ۽ چو تہ اهو جهان، اهو آدم، سڀ تنهنجا آهن، ۽ نہ منهنجا! اقبال چوي ٿو تہ باوجود قدرت هئڻ جي بہ 'آدم' جي زوال کي نہ روڪي ٿو سگهين ۽ نہ تلافي ئي ڪري سگهين!

اسي ڪوڪب ڪي تاباني سي هي روشن جهان تيرا،
زوال، آدمِ خاڪي زيان تيرا هي يا ميرا؟

شڪايت

اقبال جو مٺيون خطاب بہ هڪ 'شاعرانہ شوخي' آهي. ورنہ ان طرح خطاب ڪرڻ گستاخي ۽ بي ادبي آهي.

اثر ڪري نہ ڪري سن تو لي ميري فرياد،
نهين هي داد ڪا طالب يہ بندهٔ آزاد.
يہ مشتِ خاڪ، يہ صرصر يہ وسعت افلاڪ،
ڪرم هي يا ڪہ ستم تيري لذّتِ ايجاد.
ٺهر سڪا نہ هوائي چمن مين خيمهٔ گل،
يهي هي فصلِ بهاري؟ يهي هي بادِ مراد؟
قصوروار غريب الدّيار هون ليڪن،
تيرا خرابہ فرشتي نہ ڪر سڪتي آباد.

میري جفا طلبي کو دعائين دیتا هے،
وه دشتِ ساده، وه تيرا جهانِ بے بنياد.
مقام شوق ترے قدسيون کے بس کا نهين،
انهين کا کام هے يہ جن کا حوصلہ هے زياد.

اول اول تہ طنزيہ طور چوي ٿو تہ ”توتي اثر ٿئي نہ ٿئي، پر منهنجي فرياد ٻڌ.“ ان کان پوءِ تخليق ۽ مشتِ خاڪ انسان، باد صرصر ۽ افلاڪ جي وسعت تي طنز ڪندي چوي ٿو تہ اهو سڀڪجهہ تنهنجو ڪرم آهي يا تنهنجي ستم جي لذتِ ايجاد آهي؟ مزو اهو آهي تہ چمن ۾ گل بہ پيدا ٿين ٿا، پر چمن جي هوا انهن لاءِ سازگار نہ آهي: ڇا ان کي فصلِ بهار ۽ بادِ مراد چئي سگهجي ٿو! تنهنجي هيءَ زمين جا هڪ ويران برپٽ وانگر هئي، ان کي تنهنجا فرشتا بہ آباد ڪري نہ سگهيا، اهو ويچارو بهشت مان تڙيل انسان آهي، جو قصوروار ۽ مجرم ٿي سهي، پر ان مجرم ٿي اچي زمين کي آباد ڪيو آهي. اي خالق! تنهنجو سارو رڻ پٽ ۽ بي بنياد جهان، مون ڏاڍيءَ تڪليف سان آباد ڪيو آهي، اهو مون کي دعائون ڪري رهيو آهي، پر تو وٽ ڪو قدر نہ آهي. شوق جو مقام انهن جو آهي، جن جا حوصلا بلند آهن، تنهنجي فرشتن جي وس ۾ ان مقام جي رسائي ڪانہ آهي!

موازنو

اقبال پنهنجيءَ ۽ خدا جي دنيا جو هڪ هنڌ هن طرح سان موازنو ٿو ڪري:

تري دنيا جهان، مرغ و ماهي، مري دنيا فغان، صبح گاهي.
تري دنيا مين، مين محکوم ومجبور، مري دنيا مين تيري بادشاهي.

اقبال پنهنجي محڪوم ۽ مجبور رهڻ تي طنز ڪندي خدا کي چوي ٿو تہ تنهنجيءَ دنيا ۾ مان محڪوم آهيان، پر منهنجي دنيا تي تون بادشاهي ڪري رهيو آهين! ٻيو تہ تنهنجي دنيا اها آهي، جتي هوائن ۾ پکين کي ۽ سمنڊن ۾ مڇين کي آزادي حاصل آهي، پر منهنجي انسانن واريءَ مجبور دنيا ۾ صبح جو روج راڙو، فغان ۽ گريو آهي.

بهشت

خدا جي بهشت سان پنهنجي دنيا جو مقابلو ڪندي چوي ٿو تہ هيءَ دنيا تنهنجي بهشت کان وڌيڪ سينگاريل آهي، مقابلو ڪري ڏس تہ بهشت حسين آهي يا هيءَ دنيا؟ مناسب ائين آهي تہ هن دنيا کي ئي جنت وانگر حيات جاوداني ڏي، جنت ۾ آخر ڇا رکيو آهي؟

يڪي اندازه ڪن سود و زيان را، چو جنت جاوداني ڪن جهان را.
نمي بيني ڪه ما خاڪي نهادان، چه خوش آراستيم اين خاڪدان را.

مجبوري

خدا جي پارن وڌل پابنديءَ جي هن طرح طنزيه انداز ۾ تو خبر ورتي:

ترے آزاد بندون کي نه يه دنيا نه وه دنيا،
يهان مرنے کي پابندي، وهان جينے کي پابندي!

حيات جاودان

حق تعاليٰ جي 'حيات جاودان' ۽ 'انسان جي فنا' متعلق چوي ٿو:

من ڪيستم؟ تو ڪيستي؟ عالم ڪجا است؟ درميان ما و تو دوري ڪجا است!
من چرا در بند تقدير م، بگو؟ تو نه ميري، من چرا ميرم، بگو؟

چوي ٿو ته مان ڇا آهيان؟ تون ڇا آهين؟ هي عالم ڇا آهي؟ حقيقت ۾ تو ۾ ۽ مون ۾ ته ڪا دوري ئي ڪانه آهي! پر پوءِ مان تقدير جي بند ۾ ڇو قابو آهيان، ان جو جواب ڏي! ۽ تون نه مرين، پر مان مران، سو ڇو؟ ان جو جواب ڏي!

ملڪ الموت

هڪ هنڌ مرد نڪته بين، مرڻ کان پوءِ خدا وٽ فرياد ٿو ڪري ته ملڪ الموت کي روح ڪڍڻ جو ڍنگ نٿو اچي، ان کي فرنگستان موڪلي ڏي ته اتان اهو فن سکي اچي!

تفنگش به ڪشتن چنان تيز دست، ڪه افرشتهءِ مرگ را دم گست،
فرست اين ڪهن ابله را در فرنگ، ڪه گيرد فن ڪشتن بي درنگ!

ابليس جي تقاضا

هڪ هنڌ 'ابليس' حق تعاليٰ سان مخاطب ٿي ٿو ڏيکاري ته هاڻي ابن آدم جي شڪار ڪندي مان ٿڪجي پيو آهيان، ڇا لاءِ ته 'ابن آدم' ۾ مقابلي جي طاقت نه رهي آهي، ان ڪري مون کي ڪا لذت نٿي اچي.

اي خدا وند 'صواب و نا صواب'، من شدم از صحبت آدم خراب!
بندهٔ بايد ڪه پيچد گردنم، لرزه اندازد نگاهش در تنم.

ان ۾ خدا کي صحيح ۽ غلط، ٻنهي جو خداوند ٿو سڏي، ۽ شڪايت ٿو ڪري ته مان آدم جي صحبت ۾ خراب ٿي ويو آهيان، منهنجي مقابلي ۾ ڪو اهڙو آدم پيدا ڪر، جو منهنجي گردن کي مروڙي، ۽ جنهن جي نگاهه منهنجي بدن ۾ ارزو پيدا ڪري.

سياستدان

سياستدانن تي تنقيد ڪندي، ابليس ڪان ٿو چورائي ته هاڻي مان ڏکيءَ موڪل تي وڃڻ ٿو گهران، ڇالاءِ ته موجوده سياستدان ابليس بڻجي چڪا آهن، تنهنڪري منهنجي ڪابه ضرورت نه رهي آهي. چوي ٿو:

جمهور کے ابليس هين ارباب سياست،
باقي نهين اب ميري ضرورت، ته افلاڪ!

جبرئيل

وري ابليس ڪي 'جبرئيل' سان هن طرح ٿو همڪلام ڪري ڏيکاري. ابليس ٿو چوي:

مين کٽکتا هون دل يزدان مين ڪانٽي کي طرح،
تو فقط الله هو، الله هو، الله هو!

يعني، مان 'يزدان جي دل' ۾ ڪنڊي وانگر چڀي رهيو آهيان، پر تنهنجي زبان تي آهي الله هو، الله هو، الله هو! يعني زندگي آهي خلش ۽ تپش، سوز ۽ حدت، پر تو وٽ فقط سڪون ۽ خاموشي آهي.

بهرحال، هي آهن، اقبال جي ڪلام مان چند مثال، جن کي حق تعاليٰ جي حضور ۾ گستاخي ۽ بيباڪي چيو وڃي ٿو. حالانڪه ڪن هنڌن تي حد ڪان وڌيڪ تلخ ۽ طنزيه بيان آهي، ۽ ڪنهن به شريعت ۾ ان قسم جو خطاب جائز نه آهي، پر جڏهن ته اهو سڀڪجهه شاعرانه شوخيءَ جي آڙ ۾ چيو ويو آهي، تڏهن برداشت ڪيو ويو آهي. ورنه اگر ڪو بيو، ڪنهن ٻيءَ طرح چوي ها ته پوءِ لازمي طرح مان کيس 'ڪافر ۽ ملحد' چيو وڃي ها! پر 'شاعر' تي ڪابه معيار نه آهي!

شاعر انقلاب 'جوش' مليح آبادي

اردو ادب ۾ 'جوش' مليح آبادي جو نالو جنهن احترام سان ورتو وڃي ٿو، ان ڪان هرڪو واقف آهي. 'جوش' پنهنجي انقلابي ۽ رومانوي فن جي حيثيت سان، برصغير هند ۽ پاڪ ۾ وڏو مقام حاصل ڪري چڪو آهي. کيس شاعر انقلاب ۽ شاعر شباب سڏيو وڃي ٿو.

مشهور نقاد آل احمد سرور لکي ٿو:

”اقبال کان پوءِ جديد شاعريءَ ۾ ماڻهو ’جوش‘ جو نالو وٺن ٿا ’جوش‘ فطرت جو عاشق آهي.... سندس ڪلام ۾ صبح ۽ شام، برسات، چانڊوڪي رات، ميڪدي جي رات، ۽ گلستان جي صبح جون دلڪش تصويرون ملن ٿيون. سندس تشبيهون جاندار، پرشڪوه ۽ حسين آهن. مگر عشق بازاري آهي ۽ سندس جذبات شهواني آهن. ۽ سندس فلسفءِ حيات رندانه ۽ بوالهوسيءَ وارو آهي.

”سندس نظمن جو مجموعو ١٩٣٥ع جي قريب شايع ٿيو. ان لاءِ چئي نٿو سگهجي ته سندس رندانه محفل ۾ ڪڏهن انقلاب جي صدا پهتي. اوچتو، يا اقبال جي ’پيام مشرق‘، ’زبور عجم‘ ۽ ’جاويدنامه‘ جي خيالات کان متاثر ٿيو. يا نذرالاسلام جي نظمن جي ترجمي کان اثر ورتائين. ’جوش‘ انقلاب جا ترانا به ڳائي ٿو ته اتي هاري، مزدور، نوڪر، پنگهٽ، ڳوٺاڻي بازار، گرمي ۽ جوانيءَ جا نعرا ۽ بغاوت جا اعلان ۽ دعوائون، نقش و نگاري کان پوءِ سندس هر مجموعي ۾ موجود آهن. سندس انهن نظمن ۾ جوش ۽ زور آهي، اهي ڏاڍي خلوص سان لکيل آهن. مگر انهن ۾ خيال جي گهرائي ناپيد آهي، انهن ۾ خطيبانه انداز ۽ دم خم زياده آهي. اها شعريت گهٽ آهي، جا پنهنجي ابديت جي لاءِ غم ۽ غصي جي طوفان جي بدران، قلب جي گداز ۽ سوز جي گرمي پسند ٿي ڪري.

”ان کان سواءِ سندس شاعريءَ ۾ سندس شخصيت ۽ زندگيءَ جا جدا جدا خانا آهن ڪڏهن هو رند آهي ۽ ميڪدي ۾ داد، عشرت ڏيئي رهيو آهي ته ڪڏهن ڪفر ۽ ايمان جون هڏيون چباڙي رهيو آهي. هڪ هنڌ مشيت ۽ خدا جي خلاف آواز بلند ڪري رهيو آهي ته جهٽ پٽ هنڌ حسن ۽ انقلاب جي عنوان سان مرثيو لکي رهيو آهي. ’جوش‘ انقلاب ۽ رنديءَ کي ملائڻ گهري ٿو، حالانڪ ٻنهي ۾ هڪ ازلي تضاد موجود آهي. ’رند‘ انقلابي ٿي نٿو سگهي. نڪو انقلابي ڪڏهن رند ٿيڻ گوارا ڪري ٿو. جوش خيالات ته انقلابي رکي ٿو، پر سندس مشرب آهي رندانه.

”سندس اثر سان رندي، عرياني، تشبيهات جي فراواني، جذبات جو طوفان، مذهب تي تمسخر، اخلاق کان بيزاري، موجوده شاعريءَ ۾ اچي چڪا آهن.

هيءَ ڪا چڱي ڳالهہ نہ آهي. انهن ڀارن وانگر، جي هر وقت مار جي خوف کان خود ٻين سان وڙهندا رهندا آهن، 'جوش' جي رعونت بہ سندس احساس ڪمتريءَ جي بنياد تي آهي. ڪاش، سندس احساس ڪمتري گهٽجي وڃي، ۽ 'ذهني توازن' قائم ٿي سگهي."

("انتخاب جديد"، ص ١١-١٢)

نقادن جي تحقيق موجب، 'جوش' اقبال جي نَن روايتن سان گڏ، جوڻين روايت 'رومانويت' کي قبول ڪري چڪو آهي؛ ۽ اقبال وانگر اشتراڪيت کي بہ پسند ڪري ٿو ۽ ان سان گڏ مذهب جي بيروح رسومات جي خلاف بہ بغاوت ڪري ٿو ۽ حق تعاليٰ متعلق بہ گستاخانہ ۽ بيباڪانہ ڳالهيون ڪري ٿو. سندس انداز بيان جي شدّت جي ڪري سندس اشتراڪيت پسنديءَ ۽ مذهب کان بيزاريءَ کي 'الحاد' چيو ويو آهي، ۽ سندس رومانيت کي فحاشي ۽ عرياني سڏيو وڃي ٿو.

'نئين ادب' جي نقاد، پنڊت ڪشن پرشاد ڪول صاحب، نئين ادب تي تنقيد ڪندي، 'نئين ادب' جي خوبين متعلق پڻ اعتراف ڪيو آهي، جيئن هن کان اڳ ترقي پسند ادب جي بحث ۾ ذڪر ڪري چڪا آهيون.

پنڊت صاحب 'نئين ادب' جي خوبي بيان ڪندي، 'آزادي خيالي' عمل جي آزادي ۽ راءِ جي آزاديءَ متعلق مثال طور 'جوش' جو ڪلام پيش ڪيو آهي، جنهن جو عنوان آهي "نيا حمد". جوش 'نئين حمد' ۾ چوي ٿو:

آه اے فرزند آدم، نامراد و ناتمام،
اي خدائي کے اسير، اي شهر ياري کے غلام!

شهر ياري تيره دل هے، اور خدائي بے نياز،
کس توقع پر اٹھائے جائين ان دونون کے ناز.

اغنيا بيحس، خدا غافل، حکومت پُر دغل،
بن پڑے تجهہ سے تو ان تينون کے ڦندي سے نکل.

چاک کردے اس طلسم زشت کے پردے کو چاک،
ابن آدم! يہ نئي "تثليث" يے هے خوفناک.

فرش پر همدرد هے کوئي نہ، همدم عرش پر،
اپني همدردي پہ خود قائل هو اي نوع بشر.

سنگ پارون کي حقيقت کيا، سوئے گوهر نہ ديکھ،
نا خدا کيسا، 'خدا' کي سمت بهي مڑ کر نہ ديکھ.

کر ہي دے معزول ان ارباب عزّو جاه کو،
آسمانون پر 'خدا' کو اور زمين پر شاه کو.

پنڊت صاحب، اگرچ 'نئين ادب' جي خلاف آهي، پر 'جوش' جي اها 'نئين حمد' ڪيس آزاد خياليءَ جو شاهڪار نظر آئي آهي، جنهن کي تحسين ۽ آفرين جي نظرن سان ڏسي، مثال طور شايع ڪري چڪو آهي. (ڏسو "نيا ادب"، جوش جو باب)

ان نظم ۾ ڇا آهي؟ اها 'نئين حمد' ڪنهن جي باري ۾ ڪئي ويئي آهي، ان کي سمجهڻ گهرجي. فرمائي ٿو ته "اي نامراد ۽ بدبخت فرزندِ آدم، اي خدائيءَ جا قيدي ۽ بادشاهت جا غلام! توکي خبر آهي ته بادشاهت جي دل ڪاري آهي، ۽ خدائي بي نياز آهي! آخر انهن ٻنهي جي نازبرداري، ڪهڙيءَ اميد تي ڪئي رهيو آهين!

"اي فرزند آدم! اڄڪلهه جا شاهوڪار بيحس آهن، ۽ خدا غافل آهي، ۽ حڪومت فريب واري آهي، توکان ٿي سگهي ته انهن ٽنهي جي ڦندي مان نڪر!

"اي فرزند آدم، اها نئين تثليث – خوفناڪ آهي – يعني خدا، شاهوڪار ۽ حڪومت ان تثليث جي طلسماتي ۽ بدڪارانه پردي کي ڦاڙي ڇڏ!

"اي فرزند آدم، اهو ياد رک ته نڪو هن زمين تي تنهنجو ڪو همدرد آهي ۽ نڪو عرش تي ڪو تنهنجو همدم آهي: تون پنهنجي همدردي پاڻ ڪري سگ، بتن (مذهبي جاين) ڏانهن نهارڻ جي ڪا حقيقت نه آهي، تون ته هيرن جواهرن ڏانهن به نه نهار، ناخدا ته ٺهيو پر خود خدا ڏانهن به نظر نه ڪر!

"اي فرزند آدم، تون 'ارباب عز و جاه' کي معزول ڪر، آسمانن تي 'خدا' کي معزول ڪر، ۽ زمين تي بادشاهه کي معزول ڪر!"

هي آهي 'جوش' جي نئين حمد، جنهن ۾ فرزند آدم کي نئين تثليث (خدا، شاهوڪار ۽ بادشاهه) جي خلاف آماده ڪيو ويو آهي، جنهن ۾ خدا کي غافل سڏيو ويو آهي، خدا ڏانهن نهارڻ کان منع ڪئي وئي آهي، 'خدا' کي آسمانن تان معزول ڪرڻ لاءِ للڪاريو ويو آهي، ۽ ان طرح 'حاڪم وقت' جي خلاف پڻ بغاوت جو جهنڊو بلند ڪيو ويو آهي.

مزو اهو آهي ته نئين ادب جي نقاد، ان نئينءَ حمد کي آزاديءَ خيال جي ترغيب سڏيو آهي، حالانڪ ان قسم جا خيالات 'الحاد ۽ زندقه' آهن! پر قانون به چپ آهي ته مذهب به خاموش!

ان نئينءَ حمد سان گڏ، پنڊت صاحب ٻه شعر ٻيا به نقل ڪيا آهن، جي ڪيس ڏاڍا پسند آيا آهن:

نه آئي هو جو ڪڀي وه بهار پيدا ڪر، اٿ اور زمين سي نيا لاله زار پيدا ڪر،
نئي مزاج ڪا 'پروردگار' پيدا ڪر! مذاق، بندگيءِ عصر نو کي تجهڪو قسم،

جوش جو چوڻ آهي ته هن نئين دور لاءِ ڪو نئين مزاج جو خدا گهرجي، ان لاءِ فرزند آدم ڪي پڌائي ٿو ته ”هن نئين زماني جي عبادت جي نئين مذاق“ جو توکي قسم آهي ته ”نئين مزاج جو پروردگار“ پيدا ڪر! جوش جو هئيون شعر به مذهبي خيال سان ته 'الحاد' ئي آهي، پر ان سان گڏ اڄ تائين شايع ٿيندو ٿو اچي. قانون ۽ مذهب جي گرفت ۽ اعتراض کان اڄ تائين بچيل آهي.

قانون ۽ مذهب متعلق جوش چوي ٿو:

آزاديءِ فڪر و درس، حڪمت هي گناه، دانا ڪيلئي نهين ڪوئي جائي پناه،
اس ازدر تهذيب ڪي فرزند رشيد، يه مذهب و قانون، عياذاً باالله!

'جوش' صاحب پنهنجي فن ۽ فڪر کي جنهن دانشمندانه رنگ ۾ پيش ڪيو آهي، اهو قانون ۽ مذهب جي تنقيد ۽ گرفت کان اڄ تائين بچي چڪو آهي. سندس چوڻ آهي ته حڪمت يا ڏاهپ جو درس ڏيڻ ۽ فڪر جي آزاديءَ سان سوچڻ اچڪاهه گناهه ۾ داخل آهي. هيءَ دنيا آهي احمقن جي، ان ۾ عقل وارن لاءِ ڪابه جاءِ پناهه ڪانه آهي. ان کان پوءِ هن تهذيب جي فرزند رشيد کي چوي ٿو ته هي مذهب ۽ قانون ڇا آهن؟ بس، الله جي پناهه!

هئي هنڌ ڪفر ۽ ايمان، انڪار ۽ اقرار متعلق چوي ٿو:

ڪر روح مين باب، ڪفر و ايمان مسدود،
وه فهم ڪي وحشت هي يه دانش ڪا جمود.
انڪار بهء اپن دفاع، ڪمزور و عليل،
اقرار بهء اپن عقل ضعيف و محدود.

فرمائي ٿو ته پنهنجي روح ۾ 'ڪفر ۽ ايمان' جو دروازو بند ڪري ڇڏ، ڇو ته جي 'ڪفر' آهي فهم جي وحشت جي پيداوار، ته 'ايمان' آهي عقل ۽ دانش جي جمود جو نالو!

ان لاءِ ڇا چئجي! مزو ته اهو آهي جو 'انڪار' ته ڪيو وڃي ٿو، پر دفاع ڪمزور ۽ بيمار آهي. ان طرح، اقرار به ڪيو وڃي ٿو ان 'عقل' سان، جو ضعيف به آهي ۽ محدود به آهي! واه شاعري!

الله تعاليٰ جي وجود جي 'نفي مطلق، هن انداز سان ٿو ڪري:

هنسنا ڀي عجب شئي هي، رونا ڀي عجب، پانا ڀي هي طرفه بات، کونا ڀي عجب!
اڪ قادر مطلق ڪا بهء اوصاف احسن، هونا ڀي عجب هي، نه هونا ڀي عجب!

ان ۾ 'قادر مطلق جو هجڻ به عجيب ته نه هجڻ به عجيب' چئي، تشڪيڪ ۽ ظن، گمان ۽ نفيءَ کي ترجيح ڏني وئي آهي.

گناهہ جي نسبت

گناهہ ۽ ان جي نسبت متعلق سڀني مذهبن جي تعليم اها آهي ته ’گناهہ‘ لاءِ انسان ئي جوابدار آهي. ’انسان‘ کي شعور ۽ صلاحيت جي نعمتن سان نوازيو ويو آهي، ۽ کيس ’اختيار‘ به ڏنو ويو آهي. چڱي مٺي، نيڪ ۽ بد جي تميز ڏيڻ کان پوءِ، اگر ڪو انسان گناهہ ڪري ٿو ته گويا هو پنهنجي ’اختيار ۽ شعور‘ کي غلط طرح استعمال ڪري ٿو، ۽ اهو استعمال هوش ۽ اختيار جي موجودگيءَ ۾ ڪيو وڃي ٿو، تنهنڪري اهو ڪم گناهہ آهي ۽ ان جو جوابدار انسان ئي آهي. قانون ۽ شرع ان ’ارادي ۽ اختيار‘ سان ڪيل ’گناهہ‘ لاءِ سزا ڏين ٿا، ۽ اختيار جي غلط استعمال کي ئي جرم سمجهن ٿا. ان سلسلي ۾ فاترالعقل ۽ مجنون تي ڪابہ ميار نہ آهي. اها آهي جرم ۽ سزا جي عقلي توجيهہ، پر ان جي خلاف، شاعرانہ موشگافين کي مطالع ڪرڻ کان پوءِ معلوم ٿئي ٿو تہ شاعر ان جرم لاءِ ’انسان‘ کي نہ، پر مشيت ۽ خود خدا تعاليٰ کي سبب قرار ڏين ٿا.

انصاف! بتون کو چاهہ دينے والے!
حسن ان کو، مجهے نگاهہ دينے والے!
کس منهہ سے مجهے حشر مين ديگا تعزير،
دل کو هوس، گناهہ دينے والے!

سندس چوڻ جو مطلب آهي تہ حق تعاليٰ ئي آهي، جنهن محبوب صورتون پيدا ڪيون آهن، انهن کي ’حسن ۽ جمال‘ عطا ڪيو آهي، ۽ ان سان گڏ مردن ۾ شهوت ۽ جذبات نفسانيہ کي پيدا ڪيو آهي. ان طرح اسان کي ’نگاهہ‘ عطا ڪئي آهي، جنهن سان حسن ۽ جمال سان آراستہ، ’پري پيڪر‘ صورتن کي ڏسڻ سان جذبات برانگيختہ ٿين ٿا ۽ شهواني خيالات کي مهميز ملي ٿي. گويا حق تعاليٰ ئي گناهہ جا سڀ اسباب ۽ ذريعا پيدا ڪيا آهن. يا تہ ’پري پيڪر‘ انسانن کي حسن و جمال نہ ڏئي ها، يا اسان ۾ جذبات ۽ شهوات کي نہ پيدا ڪري ها! اگر ڪن کي ’حسن‘ ڏنو اٿس تہ پوءِ اسان کي ان طرف ’ڪشش ۽ جذب‘ نہ ڏئي ها، بهرحال، باهہ ۽ ڪپهہ جي ميلاپ مان تہ جو ڪجهہ بہ ٿيندو، اهو ظاهر آهي. باهہ ۽ ڪپهہ کي بہ ڪنهن ارادي جي ماتحت گڏ ڪيو وڃي ٿو. ان صورت ۾ نتيجي جو جوابدار اهو ’ارادو‘ آهي، جو باهہ ۽ ڪپهہ کي پاڻ ۾ ملائي ٿو. ان موجب حق تعاليٰ جي ارادي ۽ مشيت هڪ طرف ’حسن‘ پيدا ڪيو تہ ٻئي طرف ’ڪشش‘ ۽ ’جذبات‘، شهوات ۽ هوس بہ پيدا ڪيائين. انهن ذريعن ۽ وسيلن جي موجودگيءَ ۾ جا باهہ پيدا ٿئي ٿي، اهو نتيجو آهي، جو اسباب ۽ وسيلن جي جمع ٿيڻ کان پوءِ لازمي طور نڪري ٿو. ان جو جوابدار ڪير؟ باهہ ۽ ڪپهہ خود، يا انهن خاصيتن جو پيدا ڪندڙ ۽ پوءِ ملائيندڙ!

'جوش'، پنهنجي ان مفروضي کي منطقي طور قائم ڪرڻ کان پوءِ، حق تعاليٰ تي جرح ڪندي چوي ٿو ته:

ڪس منهه سے مجهے حشر مين دے گا تعزير،
دل ڪو هوسِ گناه دينے والے!

نئين نظام جي تشڪيل لاءِ 'جوش' چوي ٿو:

نئے اصول سزا و جزا کي دے تعليم،
نيا تخيل، روز شمار پيدا ڪر.
نظام ڪهنهءِ نيلي رواق و هم و فريب!
نيا تصور ليل و نهار پيدا ڪر.
بهت بلند هے سطحِ مذاق، فڪر جديد،
نظر مين روح سر ڪو هسار پيدا ڪر.
جمي هوئي هے دماغون په برف مدت سے،
دلون مين دولت، برق و شرار پيدا ڪر.
بهار مين تو زمين سے بهار ابلتي هے،
جو مرد هے تو خزان سے بهار پيدا ڪر.
مذاقِ بندگيءِ عصر نو کي تجهڪو قسم،
نئے مزاج ڪا پروردگار پيدا ڪر!

'جوش' پراڻي مذهبي نظام جي جاءِ تي ڇا ڇا آڻڻ ٿو گهري؟ نئون تخيل، سزا ۽ جزا جا نوان اصول، رات ۽ ڏينهن جو نئون تصور، ڇا لاءِ ته پراڻو نظام، جو نيري آسمان (حق تعاليٰ) سان منسوب آهي، اهو وهم ۽ فريب آهي! ان پراڻي نظام جو پروردگار به پراڻو ٿي چڪو آهي، تنهنڪري نئين نظام لاءِ پروردگار به ڪو نئون پيدا ڪرڻ گهرجي!

اهو پروردگار ڪير ٿئي؟ 'جوش' پاڻ کي چوي ٿو ته تون ئي ٿي! فرمائي ٿو:

به شڪلِ بنده تو رهتا هے عمر ڀر اے 'جوش'،
آٺ اور چند نفس کے لئے خدا! هو جا!

حيرت جو امر هي آهي ته جو 'چند نفس' لاءِ به جو 'خدا' ٿيندو، اهو هن پراڻي پروردگار کان نه فقط 'ڪامل ۽ جديد' هوندو، پر 'عظيم' به هوندو. بفرض محال،

اگر 'جوش' صاحب 'خدا' نہ بہ ٿيو تہ پوءِ بہ 'جوش' صاحب، بذات خود، هاڻي بہ پراڻي پروردگار کان عظيم آهي! نعوذ باللّٰه (نقل ڪفر ڪفر نہ باشد) 'خدا' ٿي پيو تہ پوءِ تہ 'پراڻي پروردگار' جي ڪا حيثيت ئي نہ رهندي!

'جوش' صاحب، پنهنجو ۽ پراڻي پروردگار جو فرق هن طرح ٿو بيان ڪري:

شبير حسن خان سے چوٽا هي خدا!

سندس نام نامي آهي شبير حسن خان ـــــ سو 'خدا' تہ ان کان بہ ننڍو آهي!

نئين نظام جو ڪلمو

نئين نظام جو دستوري ڪلمو ڇا هئڻ گهرجي؟ "لا إلٰه الا الله محمد رسول الله" تہ پراڻو ٿي چڪو آهي. 'جوش' صاحب پنهنجي خدائيءَ جو ڪلمو هن طرح ٺاهيو آهي:

اے مردِ خدا نقش کو اپنے پهچان، 'انسان' يقين هے اور 'الله' گمان!

ميري بيعت کي واسطي هاٿ بڑها، لا إلٰـه الا"، الا" الا انـســـان!

فرمائي ٿو تہ "انسان يقين آهي ۽ اللّٰه محض گمان آهي. منهنجي خدائيءَ جو ڪلمو آهي تہ "ڪو بہ اللّٰه نہ آهي، مگر انسان!" يعني ڪلمي جي نفيءَ وارو پهريون حصو بحال آهي، پر اثبات واري حصي "الا اللّٰه"! (يعني، مگر هڪ الله آهي) جي بدران "إلا" لا انسان" ڇيو ويو آهي.

جڏهن 'الاهيات' ۾ بہ ارتقا ۽ تبديل ڪئي وئي تہ پوءِ رسالت ۽ نبوت جي ڪهڙي حيثيت ٿي رهي؟ جوش چوي ٿو:

هم ايسے اهل نظر کو ثبوتِ حق کي لئے،
اگر رسول نہ هوتے تو صبح کافي هے!

موجوده عبادات، صوم و صلواة، حج ۽ زڪوات جي حيثيت ڇا آهي؟ جوش فرمائي ٿو:

زهّاد هين مرتشي، خدا راشي هے،
ترکِ لذت کي ته مين او باشي هے،
يہ صوم و صلواة حج و خيرات و زکات،
و اللّٰه کہ عياري و عياشي هے!

فرمائي ٿو تہ "الله آهي راشي ۽ رشوت پسند، عابد ۽ زاهد آهن مرتشي ۽ رشوت ڏيندڙ، زاهدن جي ترڪِ لذت جي پردي ۾ اوباشي آهي، ڇالاءِ تہ هو پنهنجي عبادت کي رشوت طور ڏين ٿا، ۽ خدا رشوت وٺي، کين جنت ۾ حورن ۽ غلمانن سان نواز يندو، اتي کين شراب طهورا ملندو، ان ڪري زاهد ۽ عابد بہ مرتشي تہ الله بہ راشي، ٻئي هڪٻئي سان سوديبازي ڪري رهيا آهن. ان طرح نماز ۽ روزو، زڪات ۽ حج، اهي سڀ عياري ۽ مڪاري مان پيدا ٿيا آهن، ۽ انهن جي پس پرده عياشي ئي لڪل آهي! (العياذ بالله!)

ان 'الحاد' جي جواز ۾ چيو ويو آهي:

کام هے میرا بغاوت، نام هے میرا شباب،
میرا نعره انقلاب و انقلاب و انقلاب!

انسان پرست ۽ انسانيت نواز 'جوش' جڏهن زباندرازي ۽ تلخ ڪلاميءَ تي اچي ٿو، تڏهن فرمائي ٿو:

اے سیه رو، بے حیا، وحشي، کمینے، بدگمان،
اي جبين، ارض کے داغ اے ڏني هندوستان،
تجهه پہ لعنت، اے فرنگي کي غلام، بے‌شعور،
یہ فضائے ضلع پرور، یے قتال، کانپور،
تجهکو عورت نے جنا هے، جهوٹ هے یہ، اے لعین،
آدمي کي نسل سے اور تو؟ نهين، هرگز نهين!

....

دل مين کوڏاپن، ارادون مين بدي، نيت خراب،
او سیه باطن، یہ عالم، اور آزادي کا خواب!

....

هوشيار اے بے حیا، غدار، اے نفس، ڏني
دیکھ آ پهنچا وه اے بدبخت! وقت، جان کني

...

انگليان اٹهين کي دنيا مين تري اولاد پر،
غلغلہ هوگا وه آتے هين رذالت کي پسر!
تيري مستورات کا بازار مين هوگا قيام،
معرض، دشنام مين تيرا ليا جائيگا نام،
آس طرف منه کرکے ٹوکے گانہ کوئي نوجوان،
بٹر کي حسرت مين رهينگي تيرے گهر کي لڑکيان.

جوش صاحب جي سخت ڪلاميءَ جو ٻيو شاهڪار هن طرح آهي:

دل یہ کهتا تا کہ هر سینے مين خنجر جهونک دون،
خلق کو پڑکے هوئے دوزخ کے اندر جهونک دون.

زندگي کي موج مين زهر هلاهل گهول دون،
جي مين آتا هي که توپون کي دهاني کول دون.
ذبح کردون، قتل کر ڈالون، سرون کو توڙ دون،
تهمتون کو پست کردون، گردنون کو توڙ دون.
خون کي پيامي زمين کو آدمي کا خون دون،
خاک کر ڈالون، بسر کردون، جلادون، بهون دون.
قهر بن کر مين جواب فتنهٔ ابليس دون،
دفن کردون، سرمه کر ڈالون، رگڙ دون، پيس دون!

'جوش' جي شاعرانه موشگافين جي مختصر جائزي کان پوءِ، اهو پڌائڻو آهي ته سندس 'فن ۽ فڪر' جو تعلق سندس ذات تائين محدود آهي. پاڻ نه ترقي پسند سڏائڻ پسند ٿو ڪري ۽ نڪو ڪيس ترقي پسند گروهه جي قيادت حاصل آهي. سندس خيالات سان خود ڪيترن جديد ادب وارن ناقدن به پنهنجا اختلاف ظاهر ڪيا آهن.

پوءِ ته 'جوش' جي اها روايت ۽ بغاوت، اقبال ۽ نذرالاسلام کان متاثر ٿي آهي. ان سلسلي ۾ سندس پيشرو اهي ئي آهن. بغاوت جي نعري بازي، بلند بانگ دعوا ۽ مذهب جي خلاف جرح هن اقبال ۽ نذرالاسلام کان مستعار ورتا آهن. اها ٻي ڳالهه آهي ته سندس 'فن' احتياط ۽ شعري لوازمات جو ايترو پابند نه رهيو آهي، جيترو اقبال ۽ نذرالاسلام جو چيو وڃي ٿو.

سوال ٿو پيدا ٿئي ته 'جوش' جي ان شاعريءَ متعلق اڄ تائين 'قانون ۽ شرع' ڇو خاموش رهندا آيا آهن؟

ان جو جواب هي ٿي سگهي ٿو ته 'جوش' تقسيم کان اڳ جي دور جو 'شاعر انقلاب' آهي. انگريزن جي دور ۾ ئي سندس 'فن' جو تعلق بغاوت سان رهندو آيو آهي. ان ڪري، گويا تحريڪ آزاديءَ جي سلسلي ۾ ڪيس هڪ 'قومي هيرو' هجڻ جو شرف به حاصل آهي. ان اعزاز ۽ شرف جي ڪري، سندس شدت آميز خيالات جي خلاف ڪوبه قانوني قدم نه کنيو ويو ۽ نڪو شرع جي طرفان ڪو منظم ردعمل پيدا ٿيو.

ان سان گڏ اهو به خيال ۾ رکڻ گهرجي ته 'جوش' ان زبان جو شاعر آهي، جنهن 'زبان' جي مسئلي کي تقسيم کان اڳ 'مسلم تهذيب' جي ترجمانيءَ جو شرف ڏنو ويو. ان زبان جي مسئلي کي 'آزاديءَ' جي محرڪات ۽ اسباب ۾ شمار ڪيو ويو. ان ڪري به 'جوش' متعلق ايترو شديد ردعمل پيدا نه ٿيو.

اها 'زبان' اسان وٽ اڳ کان وڏيڪ اعزاز حاصل ڪري چڪي آهي، يعني هن ملڪ جي 'قومي زبان' بنجي چڪي آهي، ان ڪري بہ 'جوش' جي فن جو معيار چڙهي تہ تقدس ۽ احترام جي مقام تي پهچي چڪو آهي.

ان کان سواءِ اها زبان، 'پاڪ ۽ هند' جي سرحدن کان ٻاهر، ڪروڙها ماڻهن تائين افهام ۽ تفهيم جو ذريعو بنجي چڪي آهي، ان ڪري جوش جي پڙهندڙن جو دائرو ٻين علائقائي زبانن جي مقابلي ۾ نسبتاً وسيع آهي. ان ڪري مٿس ڪنهن بہ قدم کڻڻ لاءِ وڏي همت گهرجي.

انهن سببن جي ڪري، 'جوش' جو 'فن' اهڙن هنگامي حادثن جو شڪار نہ رهيو آهي، بلڪ ان جي مقابلي ۾ يونيورسٽين جي نصاب ۾ پڻ رهندو آيو آهي ۽ انعام حاصل ڪندو رهيو آهي.

اسان جو اهو مقصد ڪونہ آهي تہ 'جوش' پارن همہ گير شهرت جي صاحبن، اديبن ۽ فنڪارن جي ذهني ڪاوشن ۽ جگر ڪارين کي ڪنهن وقتي هنگامہ آرائيءَ جو هدف بنائي، قانون ۽ شرع جي گرفت ۾ آندو وڃي. ائين ڪرڻ گويا 'انساني فڪر جي سرچشمن' تي بندش وجهڻ جي مترادف ٿيندو، ۽ هڪ غلط مثال جو آغاز ڇٻبو. ادب پنهنجي جامع ۽ همہ گير تعريف ۽ فني جزالت جي حيثيت سان ڪي دائمي قدر بہ رکي ٿو، جن کي ڪنهن حد تائين آزاد ڇڏڻ گهرجي. ٻيو تہ ان سلسلي ۾ جلد باز ماڻهن جي غوغا آرائيءَ لاءِ بہ ڪو اصول واضح ٿيڻ گهرجي، ۽ نقادن کي شاعريءَ جي عالمي ۽ مشترڪ قدرن کي ڪڏهن بہ اورانگهڻ نہ گهرجي. هونئن تہ

فلسفہ و شعر کی اور حقیقت ہے کیا،
حرف تمنا جسے کہہ نہ سکیں روبرو—

ٿي هڪ علمي سَنَد آهي، جنهن تي هر دور ۾ عمل ٿيندو آيو آهي. عربي، فارسي، انگريزي ۽ فرينچ ادب ۾ ان قسم جا جيڪي بہ واقعا پيدا ٿيندا آيا آهن، انهن کي ڪابہ علمي سَنَد حاصل ٿي نہ سگهي آهي. ان سلسلي ۾ الحاد ۽ دهريت، فحاشيءَ ۽ عريانيت جا جيڪي بہ الزام گهڙيا ويا آهن، انهن کي چئلينج ڪرڻ کان پوءِ، قانون خود انهن کي قبول نہ ڪيو آهي. اسان جي بہ اها ئي تقاضا آهي تہ ادب ۽ فن جي سلسلي ۾، فن جي مراعات سان گڏ، راءِ کي قائم ڪرڻ وقت احتياط کان ڪم ورتو وڃي. 'فن' جي مقصد ۽ افاديت کي نظرانداز ڪري جيڪا بہ راءِ قائم ڪئي وڃي ٿي، اها نڪا علمي آهي نہ اصلاحي، نہ افاديت جي حامل ۽ نہ ڪنهن مقصد سان شامل. ازان سوا، مختلف النوع فنڪارن جي انداز پيشڪش ۽ پيرايہ بيان جي شدّت ۽ تنوّع کي بہ ڪيترا جلد باز ناقد هميشه نظرانداز ڪندا آيا آهن، سو انهن جو اهو فيصلو بہ غير علمي آهي، اڄ جڏهن 'جوش' جهڙي عظيم باغي شاعر جو ڪلام قانون ۽ گرفت کان بچيل آهي، تہ پوءِ ان اصول موجب، اهڙن ٻين شاعرن ۽

فنڪارن کي به مستثنيٰ قرار ڏيڻ گهرجي، جن جي فن متعلق ڪو هڪ اڌ ماڻهو يا ڪو خاص گروهه خواهه مخواهه غلط فهميون پيدا ڪندو رهي ٿو. پيو نه، ته اسان جي ملڪ ۾ جيڪي رعايتون قومي زبانن جي فنڪارن کي حاصل آهن، اهي علاقائي زبانن ۽ انهن جي فن ۽ ادب کي به ملڻ گهرجن. ان طرح سان نئين صحتمند ادب پيدا ٿيندو، ۽ علاقائي ادب ۾ نت نوان تجربا ۽ زخيرا پڻ جمع ٿيندا رهندا. ٻيءَ صورت ۾ نڪو ادب کي فروغ حاصل ٿيندو ۽ نڪو علاقائي زبانن جي فني حوصلا افزائي ٿيندي. بهرحال، اهڙو قدم کڻڻ ۾ تعريف جوڳو نه چئبو هوندو، به بقول اقبال، ”هي جرمِ ضعيفي کي سزا مرگِ مفاجات“ ئي چئي سگهجي ٿو.

سنڌي شاعري

سنڌي ٻوليءَ جي شاعري، فني حيثيت سان، هندي ۽ فارسي شاعريءَ جو سنگم آهي، ۽ موضوع ۽ مواد جي لحاظ سان، تصوّف ۽ اخلاقيات جي ترجمان آهي. سنڌي شاعريءَ جي ابتدا بيتن ۽ ڏوهيڙن سان ٿي. انهن جي هيئت ۽ اسلوب چند وديا تي مبني آهي. اهي بيت ۽ ڏوهيڙا، تصوف جي مقامات متعلق آهن. انهن ۾ اخلاق ۽ دينيات جي تبليغ ڪئي وئي آهي، ان کان سواءِ سنڌي شاعريءَ جو غزل، ۽ ان سان تعلق رکندڙ ٻاقي ٻيون صنفون، سڀ فارسي شاعريءَ تان ورتل آهن. اسلوب توڙي موضوع جي لحاظ سان، سنڌي غزل ۾ به اردوءَ وانگر فارسي غزل جو تتبّع ڪيو ويو آهي. ان طرح قصيدي، مرثيي، رباعي، قطعي ۽ مثنوي وغيره جو به ساڳيو حال آهي.

سنڌي شاعريءَ ۾ قاضي قاذن، شاهه ڪريم، لطيف، سچل، صادق فقير، عنايت رضوي، ۽ عبدالرحيم گروهڙيءَ پارن عظيم شاعرن جو فن ۽ ڪلام تصوف، اخلاقيات ۽ دينيات جو مبلغ آهي. سندن ڪلام بيتن، ڪافين ۽ واين تي مشتمل آهي.

ان طرح غزل جي فن ۾ جي به 'ديوان' موجود آهن، انهن جو فني پس منظر، هيئت، اسلوب، موضوع ۽ مواد، سڀ فارسي نما آهي. ان سلسلي ۾ اسان وٽ ديوان گل، ديوان قاسم، ديوان فاضل، ديوان گدا، ديوان سانگي، ديوان بلبل، ديوان قليچ، ديوان قادري، ديوان حامد، ديوان نجفي، ديوان واصف، ڪليات عزيز، ڪليات مسافر، مستند طور موجود آهن. سندن ڪلام فارسي عروض جو پابند هڪ طرف آهي، ته مواد جي لحاظ سان 'عشقيه ۽ جمال پسند' ٻئي طرف آهي. اهو سارو ذخيرو محبت آفرين به آهي، ۽ عشقيه واردات ۽ لوازمات سان به ڀريل آهي. ان طرح سنڌي شاعرن جي فارسي شاعري ۽ انهن جا ديوان پڻ 'فارسيت' جا مثني ئي چئي سگهجن ٿا.

اسان جي عروضي شاعري ڪيترقدر فارسي ۽ اردوءَ سان هم آهنگ آهي، ان لاءِ علامه دائود پوٽو لکي ٿو:

”منهنجي نظر ۾ سنڌي شعر عروج جي بدران تنزل جي وات وٺي رهيو آهي، ان مان سادگي ۽ سنجيدگي صفا نڪري وئي آهي رڳو تڪبندي ۽ نقاليءَ تي بدل آهي. شاعرانه خيال فطري نمونی ۾ ادا نٿا ڪيا وڃن، پر انهن کي ڌاريو لباس پهرائي، پنهنجي اصل کان ڌار ڪيو وڃي ٿو. اسان جو شاعرانو ذوق نسورو اردو شاعريءَ جي نقالي ۽ تقليد آهي.“

ڊاڪٽر بلوچ عروضي شاعريءَ کي جڙتو وزني شاعري ڪري لکيو آهي. سندن خيال آهي:

”عام سنڌي شاعريءَ جي برعڪس، علمي ۽ عقلي شاعريءَ جي صورت انهيءَ سال خورده پوڙهي، عيار ۽ نازڪ مزاج عورت جي مثال آهي، جنهن صابڻ جي صفائي، مساڳ جي لالائي، ڇڳن جي سينگار، ڳهڻ جي جنسار سان پنهنجي حسن کي ڀڪايو آهي ۽ آواز جي لطافت سان پاڻ کي وڻايو آهي، مگر حقيقت ۾ سندس اها سوڀيا رڳو انهن جڙتو ٽيڪن تي بيٺل آهي، ۽ سندس رنگ ۽ لالائي رڳو پائوڊر جي مهٽ سهٽ ۽ مسي مساڳ جي آهي، ۽ نه جوانيءَ ۽ جوڀن جي. مگر ان جي برعڪس، عام شاعري فطري ۽ پائيدار آهي.“ (”ٻيلاين جا ٻول“)

مخدوم محمد زمان صاحب طالب المولا عروضي شاعريءَ ۽ ان جي فن متعلق لکيو آهي:

”موزون شاعري ڌاري آهي، ان ۾ مترادف ۽ ثقيل ڳالهيون آهن، ۽ هنڌ هنڌ اهل ڪرڻي پوي ٿي، جي سڀ بي بقا شيون آهن. موزون شاعريءَ ۾ گل و بلبل جو بيان، ساغر و صراحيءَ جو فڪر، گل گشت ۽ لاله زار جا احوال ۽ شاهد بازيءَ جون ڳالهيون هونديون آهن، اهي سڀ ٻاهريون شيون آهن. اهو تصور ايراني آهي، اهي تخيل پراڻا آهن، ۽ اهي مضمون ڌاريا، بلڪ اڌارا آهن.“ (”ڪافي“)

جڏهن ته فارسي شاعريءَ ۽ صوفيانه شاعريءَ جي متعلق هن کان اڳ تفصيل سان بحث ٿي چڪو آهي، تنهنڪري عروضي شاعريءَ لاءِ هت جدا بحث جي ضرورت نه آهي. سلسلي کي تازي رکڻ لاءِ، اگر اهي ٻئي باب ٻيهر پڙهيا ويندا ته پوءِ ان سان سنڌي غزل واريءَ شاعريءَ جو فن، موضوع ۽ مواد ظاهر ٿي پوندو.

سنڌي شاعريءَ جو ٻيو ساٿ بيدل، بيڪس، ڪنڊڙيءَ جي فقيرن، حمل، بيدل فقير، اشرف شاهه، قطب شاهه، مصري شاهه، اميد علي شاهه، اصغر شاهه راشدي ۽ انهن جي معاصرين تي مشتمل آهي. ان دور جو پورو ذخيرو بيتن ۽ ڏوهيڙن،

ڪافين ۽ واين تي مشتمل آهي. مواد جي خيال سان، عشق ۽ محبت جا واردات بيان ڪيا ويا آهن، ۽ تصوف ۾ وحدت الوجود جي ترجماني ڪئي وئي آهي.

وحدت الوجود جي ترجماني ڪندي، عطار، مولانا روم، محمود شبستري ۽ ملا جامي جي خيالات جو تتبع ڪيو ويو آهي.

تصوف ۽ اخلاقيات جي تبليغ ۾ اسان جي صوفي شاعرن سنڌ جي عام ڪهاڻين - عمر مارئي، سسئي پنهون، ليلا چنيسر، مومل راڻو، نوري ۽ جام تماچي، سهڻي ۽ ميهر - جا داستان ورجايا آهن، ۽ انهن جي مختلف نيم تاريخي واقعن کي اڳيان رکي، عجمي تصوف جا صوفيانه خيالات ۽ يوناني فلسفي جا اخلاقي تاويلات پيدا ڪيا آهن. فرق اهو آهي ته ان دور جو صوفيانه ۽ جمال پسند ذخيرو لئي جي بزرگن جي فقهي ۽ ٺيٺ مذهبي شاعريءَ کان، گهڻي پاڻي شعريت سان پرپور به آهي ته رنگين به آهي.

بهرحال، عروضي شاعريءَ ۽ صوفيانه ڪلام ۽ ان جي ٻاهران آيل اثارن ۽ ڌارين خيالن ۽ اثرن جي بحث کي في الحال ڇڏي، اگر شاعريءَ جي 'مرڪزي روايت' کي اڳيان رکبو ته پوءِ معلوم ٿيندو ته اسان جي سنڌي شاعريءَ ۾ به اها روايت موجود آهي، جا 'روايت' مشرقي شاعريءَ جو گويا 'روح' آهي. منجهس عشقيه ۽ مجازي رنگ به موجود آهي ته مذهب ۽ ملا تي تنقيد به آهي، دير و حرم جي آويزش به آهي، ته ملا ۽ زاهد تي چوٽون به آهن، ۽ مذهب جي بيروح ۽ فرسوده نظام تي تنقيدون به آهن. اهو رنگ سنڌي شاعريءَ جي هر دور ۾ موجود آهي. قاضي قاذن، شاهه ڪريم، لطيف ۽ سچل کان وٺي، ويندي مصري شاهه ۽ اشرف شاهه تائين، ان قسم جا خيالات موجود آهن، جي ظاهري طور شرع جي خلاف ڇئي سگهجن ٿا. البت انهن جي تاويل ۽ تعبير کان پوءِ، ڪين 'تصوف' جو لباس پهرائي، شرع جي گرفت کان بچايو ويو آهي. ان طرح تصوف کي گويا شرع جي گرفت کان بچاءَ لاءِ دفاعي حيثيت ڏني وئي آهي، ورنه اهو سارو ڪلام شرع جي خلاف آهي ۽ مذهب سان 'بغاوت' کان پوءِ پيدا ٿيو آهي.

ان سلسلي ۾، سچل ۽ سندس مکتب فڪر جا سنڌي شاعر گويا ان فڪر جا نمائندا شاعر آهن، جن جو موضوع ئي آهي 'مذهب ۽ ملا' جي خلاف بغاوت پيدا ڪرڻ ۽ مذهب جي بيروح ۽ غير رنگين، خشڪ ۽ ملايانه رسومات تي تنقيد ڪرڻ.

ان تنقيدي ۽ باغيانه شاعريءَ جي پيدا ٿيڻ ۾ جي به تاريخي محرڪات نظر اچن ٿا، انهن جو پس منظر ان دور جي مذهبي تشدد ۽ شرعي گرفت جي رد عمل ۾ موجود آهي. انهن جي شاعري، پنهنجي ماحول ۽ ان دور جي مذهبي تشدد جي خلاف بغاوت ڪندي پيدا ٿي آهي.

اسان جي صوفيانه شاعري، جا خشڪ مذهب جي خلاف بغاوت جي صداي بازگشت آهي، سا خاص طرح ڪلهوڙن، ميرن ۽ انگريزن جي اوائلي دور ۾ پيدا ٿي آهي ۽ اهي ٽيئي دور جاگيردارانه نظام تي مشتمل آهن.

سي اهو دور هو، جنهن ۾ وقت جي نظام حڪومت ۽ مذهبي تشدد ۾ گويا صلح ٿي چڪو هو. ان جاگيردارانه دور ۾ عوام ۽ انهن جي زندگي نهايت پست درجي تي پهتل هئي. مذهب جي آڙ ۾ انسانيت، اخوت، محبت، خدا پرستي ۽ للهيّت کي ڪچليو ويو ٿي، جنهن جي رد عمل ۾ شاعرن، صوفيانه تلميحات ڪي استعمال ڪري، مذهب جي بيروح نظام ۽ وقت جي حڪومت جي خلاف هڪ قسم جي بغاوت پيدا ڪئي. ان کان سواءِ حسن ۽ عشق جا مجازي معاملات به بيان ٿيندا رهيا، جن جو گهڻوٽڻو حصو وري به 'تصوف' جي تاويلات جو مرهون منت آهي. ان جو ڪجهه حصو اهڙو به آهي، جنهن کي ٺيٺ مجازي شاعري چئي سگهجي ٿو.

سنڌي شاعريءَ جي اوائلي دور مان سچل، وچئين دور مان بيدل، ۽ ٽئين دور ۾ صوفي محمد فقير کٽياڻ، ٽي اهڙا شاعر آهن، جن جو فن، موضوع ۽ مواد، ٽيئي انتهاپسندانه ۽ باغيانه آهن. درجيبنديءَ جي لحاظ سان، انهن جي شاعري الحاد، زندقي ۽ لامذهبيت جي رنگ ۾ آهي، اگرچ لباس صوفيانه آهي.

سنڌي شاعريءَ جو تاريخي ۽ تهذيبي پس منظر

لطيف

سنڌي شاعريءَ جو جائزو لطيف کان ئي شروع ڪري سگهجي ٿو.

لطيف، پنهنجي جامعيت جي لحاظ سان، نه فقط شاعر آهي، پر پيغامبر آهي. سندس فن ۽ ڪلام زندگي ۽ انساني جذبات جي گوناگون، متنوّع ۽ لطيف ترين جذبات تائين پهتل آهي. سندس مقبوليت جو دائرو سنڌ کان نڪري، پوري عالمي ادب تي ڇانئجي چڪو آهي. لطيف، بيشڪ هڪ خداپرست ۽ صوفي شاعر آهي، جنهن جي پيرايه ۾ بيان جادو آهي، جنهن جي تاثرات ۽ واردات ۾ لطافت ۽ شيريني آهي. سندس فن اگرچ عطار ۽ رومي کان متاثر نظر اچي ٿو، پر سندس ”مجتهدانه بصيرت“ ۽ پيرايه بيان جي جدّت ۽ ندرت جو بيو ڪو به مثال ملي نٿو سگهي. سندس ڪلام ۾ جڏهن کي غواص ٽٻيون هڻن ٿا، تڏهن کين اهو وکر ملي ٿو، جو نه ڪنهن مشرقي شاعر وٽ آهي ۽ نه مغربي شاعر وٽ لڀي ٿو. محبت ۽ عشق سان گڏ، انسانيت ۽ اخوت جو هڪ همه گير پيغام، ظلم ۽ تشدّد جي خلاف علي الاعلان بغاوت، بيروح رسم ۽ بيرنگ مذهب جي خلاف باغيانه خيالات، جنهن فنڪارانه انداز ۾

لطيف وٽ موجود آهن، انهن کان ڪو به انڪار ڪري نٿو سگهي. افسوس هي آهي تہ اڄ تائين لطيف جي شارحن، لطيف کي هڪ صوفي ۽ مبلغ ئي پئي تصور ڪيو آهي ۽ سندس ڪلام ۽ فن جي شرح ۽ تعبير جي سلسلي کي فقط تصوف ۽ روحانيت تائين محدود پئي رکيو آهي. بيشڪ، اهو ڪم بہ پنهنجيءَ جاءِ تي وڏو ڪم آهي. ان سلسلي ۾ ڊاڪٽر گربخشاڻي ۽ مرزا قليچ بيگ جهڙن عالمن ۽ مولانا وفائي، ڀيرو مل مهرچند، لالچند امر ڏني مل جهڙن اديبن جا خدمت ڪئي آهي، اها تحسين جوڳي آهي. ان طرح شاهہ جي ايڊيٽنگ ۽ ترتيب جي سلسلي ۾ بہ ڪافي ڪم ٿيو آهي. پر جيستائين 'لطيف' جي 'فن ۽ فڪر' جو تعلق آهي، ان جي ڪا جامع شرح اڃا تيار نہ ٿي آهي، جنهن ۾ سندس تاريخي ۽ سماجي پس منظر کي بيان ڪيو وڃي ها، ان سان گڏ اهي اسباب ۽ محرڪات بہ اڳيان آڻجن ها، جن جي ڪري 'لطيف' جي پيرايہ بيان ۾ شدت ۽ بغاوت جا عناصر پيدا ٿيا آهن.

لطيف جي فن ۽ ان جي جامعيت، ۽ ان سان گڏ سندس شرح متعلق مون اڄ کان ٻہ-چار سال اڳ سنڌ جي عالمن ۽ اديبن کي گذارش ڪئي هئي:

> "واديءِ مهراڻ جي سدا حيات صوفيءَ ۽ شاعر جي ڪلام ۽ فن تي اهل سنڌ کي فخر آهي. شاهہ جو فن، زندگيءَ کي اجاريندڙ ۽ سنواريندڙ فن آهي. سندس سماجي شعور، مشاهدا ۽ تجربا، رايا ۽ نتيجا، نهايت تعميري، پائدار ۽ زندگي بخش آهن. سنڌ جي ان دور ۾ جا سماجي ۽ سياسي ردوبدل ٿي آهي، مذهبي ماڻهن جي پاران جو تشدد ۽ سختگير نظام پيدا ٿيو آهي، ۽ وقت جي جاگيردارانہ ۽ سرمائيدارانہ نظام جنهن طرح عوام کي ايذايو ۽ ڪچليو آهي، ان کي شاهہ لطيف، رڳو سطحي نظر سان نہ، پر بصيرت واريءَ اکين سان مطالع ڪيو آهي؛ اهڙا اشارا ۽ ڪنايا سندس ڪلام ۾ موجود آهن. سندس ترجمانيءَ جا انداز ۽ معيار پيغمبرانہ آهن؛ اهو ئي سبب آهي جو سندس پيغام ۾ هڪ دائمي جزالت، دائمي تنقيد، ۽ هميشہ رهڻ واري لطافت آهي. سندس ڪلام بي مقصد شاعريءَ واري لغو بيانيءَ، مبالغي آرائيءَ، لفاظيءَ، اجائي انشا پردازيءَ کان پاڪ آهي. ان سان گڏ، سندس ڪلام ۽ تنقيد جو افادي پهلو اهو آهي تہ هو پنهنجي شاعريءَ کي 'ادب براي ادب' جي مهمل ۽ ذوقيہ پس منظر مان ڪڍي، 'ادب براي زندگي' جي تابناڪ ۽ روشن مقصد تائين پهچائڻ ۾ ڪامياب ٿيو آهي. سندس ان تعميري ڪاوش ۽ افادي پهلو کي جيڪڏهن نفسياتي نقطہ نظر سان ڏٺو وڃي، تہ پوءِ واضح ٿئي ٿو تہ سندس طريقِ ڪار نهايت حڪيمانہ هو.

شاهه سنڌ جي مسلمه روايتن ۽ اصطلاحن، لوڪ ڪهاڻين ۽ ضرب المثل لساني محاورن کي استعاري ۽ ڪنايي جي زبان ۾ بيان ڪري، 'سِندِ يان را اصطلاح سِند مدح' جي مصداق پيغام ڏنو آهي. منجهس ڪابه اجنبيت ڪانه آهي ــ نه زبان جي لحاظ سان ۽ نه مواد جي لحاظ سان."

(علاقائي لساني ڪانفرنس لاهور "مهراڻ"، ١-٢/٦٠ع)

ان سلسلي ۾، شاهه جي چاڻن ۾ سپ ڪان وڌيڪ جناب پير حسام الدين صاحب راشديءَ جامع ۽ مانع بحث ڪيو آهي. ان دور لاءِ لکن ٿا:

"سنڌ جي هندن ۽ مسلمانن ۾ مذهبي ڪشمڪش ۽ تعصب ڏاڍو گهڻو پيدا ٿي پيو هو ۽ حضرت مخدوم محمد هاشم عليه رحمة جي سختگير پاليسيءَ، سنڌ اندر عالم سڳورن جو هڪ اهڙو طبقو تيار ڪري ڇڏيو هو، جنهن تبليغ اسلام لاءِ گهڻيءَ حد تائين تشدد آميز بلڪه غير اسلامي انداز اختيار ڪيا هئا. جيڪڏهن ڪنهن غير مسلم جي واتان الله، محمد ۽ رسول جو لفظ نڪرندو هو ته وَرَ ڏئي ان کي حلقهءِ اسلام ۾ داخل فرمائي ــ يعني مروج مخصوص محاوري مطابق 'مشرف بہ اسلام' ڪري ــ پنهنجا 'تبليغي' فرائض بجا آڻيندا هئا. انهيءَ جو لازمي نتيجو اهو نڪتو هو جو سندن طور ۽ طريقي ۽ انهيءَ لفظي ڦند ۽ ڦير غير مسلمانن کي ڏاڍو هول ۽ هراس ۾ وجهي ڇڏيو. اهي پاڪ نالا وٺڻ ته درڪنار ۽ بجاءِ خود رهيا، هنن پنهنجي چوڻيءَ ۽ ڏوتيءَ جو خير ۽ تحفظ ان ۾ سمجهيو ته مرڳو آهي اکر اچارڻ ئي ڇڏي ڏين، جن مان خطري جو امڪان هجي. چنانچ، هِن لفظن سان گڏ، 'رَسو' چوڻ هنن انهيءَ ڪري ڇڏي ڏنو هو، جيئن دين جا مبلغ ان ۾ 'ل' پنهنجي طرفان وجهي 'رسول' بڻائي ڪو ممڻ نه مچائي وجهن. لسان الغيب حضرت حافظ جي چوڻيءَ موجب، ظاهري اکين کي اها خبر ڪانه هئي ته

همه ڪس طالب يارند، چه هشيار و چه مست،
همه جا خانهء عشق است، چه مسجد چه ڪشت.
نا اميدم مڪن از سابقهء لطفِ ازل،
تو چه داني ڪه پسِ پرده، ڪه خوبست و ڪه زشت.

(سپ ماڻهو 'يار جا طالب آهن'، هوشيار توڙي مست. هر هنڌ عشق جو گهر آهي، مسجد هجي يا بتخانو. اي زاهد! تون مون کي

ان ازل واري لطف کان نا اميد نہ ڪر، ڇا لاءِ تہ تو کي ڪهڙي خبر آهي تہ پردي جي پٺيان نيڪ ڪير آهي، بد ڪير آهي!)

"اهو سڀڪجهہ انهي ڪري هو جو اڍائي سئو سالن (۱) جي مسلسل تسلط سبب ذهني طرح سنڌ ۾ تنزل ۽ پستي اچي چڪي هئي ۽ آزاد ماحول ۾ دلين اندر جيڪا وسعت، قلب ۾ جيڪا ويڪرائي ۽ ڪشادگي ٿيندي آهي، فڪر ۽ نظر، علم خواهہ عمل ۾ جا بلندي ۽ جزرسي، گهرائي ۽ گنڀيرتائي، حقيقت پسندي يا دور رسي ٿيندي آهي، سا سڀ ختم ٿي ويئي هئي. تنهنڪري رواداريءَ، برادريءَ، پاڙيسرائيءَ يا هموطنيءَ جا جيڪي انساني ننگ خواهہ اسلامي انگ هڪ آزاد قوم ۾ ٿين ٿا، اهي سڀ هتان نڪري چڪا هئا. ۽ اهوسڀ خلم هو انهيءَ احساس ڪمتريءَ جو پاريل، جيڪا غلاميءَ جي ذلت ۽ پستيءَ جي پيداوار ٿيندي آهي، جنهن جي ڪري غلام قوم جا افراد، پنهنجي انهيءَ احساس کي مٽائڻ خاطر، هڪ غير فطري برتري حاصل ڪرڻ لاءِ ڪي مصنوعي ريتون ۽ رستا پيدا ڪندا آهن، جن مان هڪ طريقو اهو آهي تہ 'مذهبي فروعات' تي خواهمخواهہ زور ڏجي، مناظري بازي ڪري هڪٻئي مٿان سبقت ۽ برتري حاصل ڪجي، دين ۾ غير ضروري نمائش ڪري مذهب کان زياده پنهنجي پاڪائي ۽ بزرگي جتائجي، ۽ قطعي غير اسلامي طريقن جي وسيلي انسانن کي هڪ مذهب ۾ داخل ڪري، ان تي بڪل باجا وڄائي، پنهنجي پندار کي آسودگي پهچائجي."

جناب پير صاحب جن، حضرت مخدوم محمد هاشم ٺٽوي رحہ جي دور ۾ پيدا ٿيل فروعي مسئلن ۽ انهن جي نافذ ڪرڻ لاءِ پيدا ٿيل تشدد کي بيان ڪندي، ٻڌايو آهي تہ اهو سڀڪجهہ غلامانہ ذهنيت مان پيدا ٿئي ٿو. رواداري ۽ وسعت نظر ان قوم ۾ پيدا ٿين ٿا، جا قوم احساس برتريءَ جي مصنوعي طريقن کان بالا رهي ٿي، ۽ پاڻ کي خواهمخواهہ مذهبي تقدس ۽ مناظرانہ سبقت ۾ مبتلا ڪري، ٻين قومن سان الجهي نٿي. ان کان پوءِ، شاهہ جي طريقِڪار متعلق لکي ٿو:

"ملڪ اندر انهيءَ ڏڦيڙ وجهندڙ ۽ دلين جهڙيءَ مٿيءَ ۽ پياريءَ دنيا ۾ ايتري ويڇي وجهندڙ پاليسيءَ، شاهہ جهڙي صاف باطن صوفيءَ ۽ درد ڀري دل رکندڙ انسان کي سخت متاثر ڪيو ـــ شاهہ گهريو ٿي:

ڪفر ڪافر را و دين ديندار را
ذرهٔ دردي، دل عطار را (عطار)

(۱) ارغون کان وٺي مغلن تائين.

”سو هن پنهنجي ڪلام اندر مڪن، ماڪيءَ ۽ مصريءَ جي انهيءَ حد تائين پالوت ڪري ڇڏي جو ترشيءَ، تلخيءَ، تنديءَ ۽ تيزيءَ جو جيڪو ذوز غير مسلمان پنهنجن هموطن ڀائرن هٿان چکي چڪا هئا، اهو يڪلخت ميٺ ۽ ميٺاج ۾ بدلجي ويو، ۽ ان جي شيرينيءَ سڀني کي ايتريقدر ڪنڊون ۽ ڪير پياري ڇڏيا، جو مولانا وفائيءَ جي قول مطابق:

ان کي جو ڪن اکرن اچارن ڪري مسلمان ٿيڻ تي مجبور ڪيو ويندو هو، سي به شاهه صاحب جي ڪلام کي پنهنجو سمجهي، سنڌ ۽ سنڌ وارن کي پنهنجو سمجهڻ لڳا. ويدانيت جي رنگ ۾ هندن راتان اسلام جون اهي ڳالهيون چورايون ويون، جي هوند مذهبي ماڻهو سموري ڄمار مٿو کپائين ته به هڪ هندوءَ کان ان جو اقرار ڪرائي نه سگهن...... الله جي هيڪڙائي ۽ رسول جي رسالت جي قبوليت ۽ قرآن شريف جون آيتون شاهه صاحب هندن جي واتان ان ريت چوائي ڇڏيون، جيئن هڪ مسلمان چوي يا ان جو اقرار ڪري. هوڏانهن اهي اقرار جيڪڏهن شاهه جي زماني ۾ ڪنهن مذهبي ماڻهوءَ جي اڳيان ڪو غير مسلمان ڪري ها ته جهٽ مٿس مسلمان هجڻ جي فتوا ڏيئي، کيس مجبور ڪيو وڃي ها ته اٿي اسان جي پڙ ۾ گڏجي رهه...... صوفيانه رنگ ۾ سنڌ جي هندن کي ان حد تائين پنهنجي ويجهو آندو ويو، جو هو شاهه صاحب جي ٻوليءَ ۾ اهو سڀڪجهه چوڻ لڳا، جو هڪ پڪو موحد مسلمان ڪليءَ دل سان چئي سگهي'.“ (١)

(”شاهه جو مطالعو“ مقدمو، ص ١١-١٢)

شاهه جو مٿيون طريق ڪار اصل ۾ اسلام جي ان نظريي جو ترجمان آهي، جنهن نظريي موجب سڀ مذهب هڪ وحدت ۽ مرڪزيت ۾ ٻوتل نظر اچن ٿا.

---

(١) ”شاهه سائينءَ جي انهيءَ دلڪش ادا ته سڀني جي دلين کي موهي رکيو، ۽ اهو ئي سبب آهي جو مسلمانن کان وڌ، شاهه جي ڪلام جا پارکو هندن منجهه پيدا ٿيا ۽ ٿيندا رهن ٿا. مرکواسي ليلا رام، جيٺمل پرسرام، ڊاڪٽر گربخشاڻي، لالچند امرڏنو مل، ڀيرو مل مهرچند، ڪلياڻ آڏواڻي، رام پنجواڻي، فتح چند واسواڻي، پروفيسر جهمٽمل ۽ ٻين سون هندو مشاهيرن جون خدمتون انهيءَ ڏس ۾، ڪير آهي جو وساري سگهي ٿو؟ (پير حسام الدين راشدي، مقدمو، شاهه جو مطالعو ص، ٧-١٣)

سڀني مذهبن جي بنيادي تعليم هڪ آهي. سڀني مذهبن ۾ انسان جي فڪري ۽ ذهني اخلاقي ۽ روحاني پاڪيزگيءَ تي زور ڏنل آهي. سڀني مذهبن جي تعليم جو سرچشمو هڪ آهي. سڀ مذهب، پنهنجي پنهنجي ماحول ۾ ۽ پنهنجي دور جي تقاضائن آهر، حق، حسن ۽ خير جي تبليغ ڪن ٿا. سڀني مذهبن جي نظر، انسان جي ظاهري اطوار سان گڏ، سندس باطني اصلاح ڏانهن آهي. سڀ مذهب ٻاهرين پردن جي پٺيان، اصل، مغز، جوهر ۽ گر کي ئي اهميت ڏين ٿا. وحدت الوجود جي عارفانه تعليم ۽ وحدت الاديان جي فلسفيانه نظر، سنڌ ۾ هندن ۽ مسلمانن جا ويڇا ختم ڪري ڇڏيا.

پير صاحب ان مذهبي منافرت جي پس منظر ۾ سياسي قوتن جي پير ڄمائڻ لاءِ لکي ٿو:

”انهيءَ مذهبي منافرت ۽ سختيءَ واريءَ پاليسيءَ مان شاهه کي سنڌي وحدت جي ٽٽڻ ۽ ملڪي آزاديءَ جي سلب ٿيڻ جو پڪ وڏي ۾ وڏو امڪان، بلڪ جائز خطرو نظر آيو ٿي. کيس اهو ئي خيال هو ته انهيءَ قوت ۽ مذهب جي مصنوعي ڏڦير مان افغاني حملي آور، جن مغلن جي پڄاڻيءَ بعد ۽ نادر جي خونخواريءَ کان پوءِ هڪ نئينءَ بلا جي مهندان اچي منهن ڪڍيو هو، تن جا پير پختا ٿيندا.“

لطيف جي اها سرت ۽ ساڃاهه، هڪ تاريخي رد عمل آهي. ’لطيف‘ رڳو صوفي ۽ شاعر هجي ها ته پوءِ رڳو صوفيانه خيالات ۽ شعر و شاعريءَ تائين محدود رهجي وڃي ها، جيئن ڪانئس اڳ جا ڪيئي صوفي ۽ شاعر پنهنجي دور ۾ رڳو تصوف ۽ شاعري تائين محدود رهندا هئا. ان مان ثابت ٿو ٿئي ته هڪ با بصيرت ۽ وسيع نظر ماڻهوءَ لاءِ رڳو ايترو ڪافي نه آهي ته هو بهترين نموني ۾ شاعري ڪري سگهي، يا رڳو زهد ۽ رياضت ۾ عمر گذاري ڇڏي، يا جدوجهد کان ڌهي خلوت نشين ٿي رهي، يا تصوف جي عميق ۽ دقيق مسئلن تي عارفانه ۽ صوفيانه نڪته سنجين تي اڪتفا ڪري، ڪي ڪتاب لکي وڃي. ان موجب لطيف پنهنجي ملڪ جي پس منظر ۽ مستقبل تي ڪرڙي نظر رکي آهي، ۽ ’سنڌي وحدت‘ کي ڪولي ڪولي ورجايو آهي.

ان کان پوءِ مذهبي ڇيڙ ڇاڙ جا مرڪز هن طرح پير صاحب بيان ڪيا آهن:

”انهيءَ مذهبي ڇيڙ ڇاڙ جا وڏا مرڪز انهيءَ زماني ۾ هونئن ته گهڻائي هئا، ليڪن سڀني ۾ سرڪ هو ٺٽو، جنهن تي صدين کان ولڻي ڌارين جون هڪٻئي کان ڌار ڪندڙ پاليسيون اثر انداز هيون. ان کان پوءِ هئا مٽياري، هالا ۽ ملاڪاتيار جا شهر اهي سڀئي مرڪز شاهه جي آسپاس هئا، ۽ هو

انهن ۾ ٿيندڙ ڪارواين رات ڏينهن ويٺو ڏسندو ۽ پسندو هو. ان کان سواءِ ٺٽي ۾، جتي مخدوم محمد هاشم عليه رحمة جو اسڪول قائم هو ـــ جنهن مهراڻ جي اٿاهن موجن ۽ اٿاڳاڙو لهرن هوندي به سنڌ کي عربي صحرا سمجهي، خدا ڄاڻي ڪهڙي خيال خاطر 'هاشمي ڪوزا' ايجاد ڪيا هئا ـــ اتي ٻئي شاهه جو گهڻو اچڻ وڃڻ هو. سنڌ ۾ ڪيترا دلگهريا دوست انهن ۾ موجود هئا، جن جون دليون نه فقط وسيع ۽ ويڪريون هيون، بلڪ آئيني وانگر اجريون ۽ ڪير جهڙيون صاف ۽ شفاف هيون، جن تي نڪو هو داغ ۽ نڪو هو ڏاغ. انهن جا قلب ايڏا ڪشادا هئا، جيڏو ڪشادو آهي اسان جي نبي محمد ﷺ جو مذهب. انهيءَ شهر ۾ غيرن سان جيڪو سلوڪ هو سو ته هو ئي، پر خود انهن جي عالمن سڳورن جو 'مذهبي فروعات' تي پنهنجو پاڻ ۾ جيڪو جنگ و جدل، ۽ مذهب جي آڙ ۾ ذاتي بغض ۽ عناد جو بازار گرم هو، جنهن اتان ڏڙي پکڙي سڄيءَ سنڌ جي فضا کي متعفن ڪيو، تنهن پڻ شاهه کي نه فقط وڏيڪ متاثر ڪيو، بلڪ مجبور ڪيو ته انهيءَ سموري زهر لاءِ مٺ محبت ۽ ساز سلوڪ جو ڪو موثر ترياق تيار ڪري." (شاهه جو مطالعو، مولف مولانا وفائي، مقدمو، ص ۷-۱۳).

'لطيف' جي دور متعلق جناب پير صاحب جن جنهن محققانه انداز ۾ گفتگو ڪئي آهي، اها ڪنهن به حاشيه آرائيءَ جي محتاج نه آهي. اها تهذيب ۽ عمرانيات، تاريخ ۽ ان جي فلسفيانه توجيهه مان پيدا ٿي آهي. اها اِها ڳالهه آهي ته اهي ماڻهو، جن جي نگاهه محدود آهي، جي تاريخ ۽ ان جي پس منظر کان آڳاڻا آهن، جي قومن جي ڪمال ۽ زوال جي اسباب کان اڻواقف آهن، اهي هن تحقيق کي مذهبي ۽ تقليدي پس منظر ۾ ڏسي، اجائي هاءِ گهوڙا مچائين.

ان کان پوءِ ڏسڻو هي آهي ته لطيف جو طريقِ ڪار ڪيتريقدر ڪامياب ٿيو. اها به حقيقت آهي ته 'لطيف' ان دور جي تلخ ۽ زهريلي ماحول ۾ ماکيءَ ۽ مصريءَ جي ملاوت ڪئي. دلين مان بغض کي ڪڍي ڇڏيو، محبت جو نئون ماحول پيدا ڪيو، ۽ پاڻ کان اڳ پيدا ٿيل تلخ معاملات جي ڪنهن حد تائين تلافي ڪئي. پر اها به حقيقت آهي ته حضرت مخدوم محمد هاشم رحه جي نقطهِ نظر کي غلام شاهه جهڙي سمجهدار حاڪم به ترجيح ڏني. شاهه ولي الله جي شاگرد، 'وحدت الوجود' ۽ 'وحدت الاديان' جي وڏي عالم ۽ شارح، لطيف جي همخيال ۽ همراز بزرگ، مخدوم معين ٺٽويءَ کي ظاهري طور شڪست ڏني وئي. هو بزرگ هميشه لاءِ خاموش رکيو ويو. نتيجو اهو نڪتو جو فروعي مسئلن جي آڙ ۾ اهڙئي تشدد قائم رهندو آيو. حضرت مخدوم محمد هاشم رحه جي تاليفات کي گهڻي ۾ گهڻو فروغ ڏنو ويو. سنڌ ۾ مسئلن کي پوريءَ سنڌ ۾ قبوليت جو درجو ڏنو ويو. اهو سارو

لٽريچر گويا مذهبي تقدس ۽ شخصي عظمت لاءِ هڪ ترجمان جي حيثيت سان پيدا ٿيو، جو ڪلهوڙن جي دور کان پوءِ ميرن جي دور ۾ به هلندو رهيو. ميرن جو دور، پنهنجي خوشحاليءَ ۽ آزاديءَ جي ڪري، بيشڪ ڪلهوڙن جي دور جهڙو هو، پر جيستائين مذهبي مسئلن جو تعلق آهي، ٻنهي دورن جي حالت ساڳي آهي. هڪ ٻن 'سچل' ڀارن صوفين کان سواءِ، باقي هر هنڌ شرعي حيثيت سان فروعي مسئلن تي زور هو. 'وحدت اديان' جي محبت آميز ۽ جامع نظريي ڏانهن نه فقط اڪثر ڪري عالمن جي نگاهه ڪانه هئي، پر ان جي ابتڙ، جداگانه تعبير ۽ پنهنجي انفرادي عظمت ۽ پنهنجي مذهبي تقدس تي سڀ کان وڌيڪ نگاهه هئي.

اهو اثر انگريزن جي دور تائين هليو آيو. انگريزن پنهنجي استبداد کي قائم رکڻ لاءِ نه فقط سنڌ ۾، پر پوري برصغير هند-پاڪ ۾ اهڙيون تحريڪون پيدا ڪرايون، جن وحدت ۽ محبت جو ماحول نفرت ۽ ڪشيدگيءَ ۾ بدلائي ڇڏيو.

انگريزن جي ان سياسي مصلحت جي خلاف، راجا رام موهن راءِ جو برهمو سماج، ٽئگور جو شانتيءَ جو پرچار، گانڌيءَ جي اهنسا جو نظريو، اقبال جو بين الاقوامي اخوت جو خيال، مولانا سنڌيءَ جو وحدت الاديان وارو نظريو، علامه مشرقيءَ جو خالص انسان پسند فلسفو ـــ سڀ ناڪامياب رهيا. مذهب جي آڙ ۾ تقدس ۽ ذاتي عظمت جي جنون هتي جي ٻنهي قومن ۾ نفرت جي باهه ٻاري ڇڏي، جنهن باهه اڳتي هلي، تقسيم کان پوءِ، ڪروڙين بيگناهه ماڻهو ٻاري رک ڪري ڇڏيا. مزو اهو آهي ته ان انسانيت ڪُش ۽ وحشت انگيز درندگيءَ ۽ نفرت جي تائيد ۾ مذهبي حلقن جي طرفان ڪيئي ڪتاب لکيا ويا. ويدن ۽ گيتا، قرآن ۽ حديث مان استدلال پيش ڪري، هو ڪنهن قوم پاڻ کي حق پرست ۽ صداقت شعار چوڻ شروع ڪري ڏنو. اهي پاڪ ڪتاب جي انسان جي اخلاقي اصلاح ۽ روحاني شخصيت کي قائم ڪرڻ لاءِ آيا هئا، تن جي پاڪ تعليم کي ايترو ته مسخ ڪيو ويو، جو گويا ائين ٿي نظر آيو ته ڄڻ اهي ڪتاب آيا ئي نفرت ۽ وحشت پيدا ڪرڻ لاءِ هئا. انهن ۾ انسانيت ۽ محبت، رحم ۽ قرب، اخوت ۽ مساوات، برادريءَ ۽ برابريءَ، خدمتِ خلق ۽ اصلاحِ حال لاءِ نڪو هڪ اڌ شلوڪ ۽ اڌ ڀاڱو ئي هو ۽ نڪو هڪ اڌ صورت ۾ آيت ئي نازل ٿي هئي.

اهو سڀڪجهه انگريزن جي دور ۾ ١٨٤٣ع کان ١٩٤٧ع تائين ڏسي سگهجي ٿو.

ان طرح اهي ساڳيا اثرات اڄ سوڌو به موجود آهن. مذهبي فروعي مسئلن جي آڙ ۾ اهڙا ته اجايا بحث ۽ جايا مسئلا اٿاريا وڃن ٿا، جي مذهب ۽ ان جي اخلاقي روح جي خلاف آهن.

ان ڪان پوءِ ان ڪشمڪش واري تلخ ماحول ۾ جيڪو ’ادب‘ پيدا ٿيو آهي، اهو به ڪو اهڙو نہ آهي، جنهن جي تعريف ڪري سگهجي. ان جي مقابلي ۾، خالص عالمي قدرن جو حامل، صحتمند ۽ انسان نواز ادب تمام ٿورو پيدا ٿيو آهي.

سچل سرمست

لطيف کان پوءِ سچل سرمست آهي، جنهن بيروح مذهب ۽ رسم پرست ملا ۽ مولوي جي خلاف علي الاعلان بغاوت ڪئي آهي، ۽ منصوري دم نغاري جي چوٽ تي هٿي ’اناالحق‘ چيو آهي. سندس نگاهہ اگرچ تصوف جي پردي ۾ نهاري ٿي، پر سندس ذاتي شعور پنهنجي دور جي سڄي براين جو جائزو وٺي ٿو.

سچل جو دور به اهو ساڳيو دور هو، جنهن ۾ لطيف جهڙو باغي صوفي پيدا ٿيو. هڪ طرف ميرن جو راڄ هو تہ ٻئي طرف ملن مولوين جو زور هو. سرمائيدارانہ ۽ جاگيردارانہ نظام جا تربيت يافتہ ۽ پاليل، ٻئي واسينگ نانگ، عوام کي ڏنگي رهيا هئا. ان پرآشوب دور ۾ سچل نهايت حوصلي ۽ بيباڪيءَ سان بغاوت جي دعوت ڏني.

فرمايائين:

سچ ٿا مرد چون، ڪنهن کي وٺي نہ وٺي!

ان ۾ ڪو بہ شڪ نہ آهي تہ سچل ’الصوفي لا مذهب له‘ واري مشرب جو لا مذهب صوفي هو. سندس سارو ڪلام بغاوت آهي. سندس ڪلام گويا آتش سوزان آهي، جنهن مذهب ۽ ڌرم جا هڙئي ورق جلائي ڇڏيا آهن.

سچل، عطار جو پوئلڳ آهي. سندس نظر ۾ عطار ڪير هو؟ خود خدا هو! پاڪ وجود هو:

عطار نہ بود آن ڪہ خدا بود خدا بود،
او پاڪ وجود آن ڪہ خدا بود خدا بود!

ان کان پوءِ سچل پاڻ ڇا آهي؟ فرمائي ٿو:

جوئي آهيان، سوئي آهيان، هندو مومن ناهيان!

....

نا مين ملان، نا مين قاضي، نا مين سبق پڙهاوان ....
نا مين ڪعبہ، نا مين قبلا، مڪي مول نہ جاوان ....
نا مين سني، نا مين شيعا، سيد ڪين سڏايان ...
نا مين نانڪ، نا مين اڇمڻ، گنگا مول نہ جاوان ...
يار تہ ميڏا درس درازي، ’سچو‘ نانءَ سڏايان ...

ٻئي هند فرمائي ٿو:

ڇا جو ڪعبو، ڇا جو قبلو، هي پي سڀ بهانا!

....

دين مذاهب رهندا ڪٿان، ڪفر ڪٿان اسلام!

ٽئين هنڌ چوي ٿو:

ڪر پاڻ کي سجود، توڻ آهين جاءِ سجود جي،
تون ئي عابد آهين، تون ئي آن معبود،
هيڏي هوڏي نه ڏسين، تون مڙئي مقصود،
'سچو' سمجهه ڳالهڙي، سڀ آهي موجود.

فرمائي ٿو:

عشق ٿي انسان، آيو سيلاني سير تي،
صورت ۾ آدم جي، آدم دم مهمان،
'سچو' تون سلطان، ستگر سچ سڻايو.
ماروئي سر آهي، ڪاٿي 'سچل' ڪاٿي ذات سچل جي،
موج درياءَ حباب ڪڙا ڪيا، چاڙهج ڪو شڪ لاهي.

فرمائي ٿو:

آهيان آءٌ اسرار، جيڏيون، مون کي ڪير ٿيون پائيون؟
نوري، ناري ناهيان، آهيان 'رب' جبار'،
ڇڏي شاهي پانهنجي، ڪيم هيت شڪار،
ماريو آ منصور جي، خوني هئن خمار.

ملا ۽ قاضيءَ لاءِ فرمائي ٿو:

قاضي، سچ چوان مان توکي، ڇڏ مسائل مصلا؟

ڪلمي ۽ ايمان متعلق چوي ٿو:

ڪلمي سون کي ڪين ڪيو، موران مسلمان،
نڪي احمد موڪليو، عرب کان ايمان،
'سچو' سو سبحان، پر آدمين ليکي آدمي.

—

جان پروڙيم پاڻ کي، تان پاڻ پنهون آهيان،
ڪيهي طرف ڪاهيان، طرف مڙيوئي تنهن ٿيا.

—

بزرگ شيخ مشائخ، يارو، نا مخدوم ٿياسي،
نڪي قاضي، نڪي ملا، معلم، پير بڻياسي،
نڪي ٿاهه لڳيءَ جا ٿاهي، رنگ رساء رڪياسي.

دين، ڪفر ۽ اسلام لاءِ چوي ٿو:

دين، ڪفر، اسلام مذاهب، اول ڇڏڻ درڪار... ميان!

—

يا:

ايجها ڪم ڪريجي، جنهن وچ الله آپ ٿيجي!

مذهبن لاءِ صاف طرح سان چوي ٿو:

مذهبن ملڪ ۾ ماڻهو منجهايا،
شيخيءَ، پيريءَ، بزرگيءَ، بيحد ڀُلايا،
ڪي نمازون پڙهن نِوڙي، ڪن ممبر وسايا،
اوڏو ڪين آيا، عقل وارا عشق کي.

اتحاد لاءِ چوي ٿو:

وقت اهائي ويل، دوئي دور ڪرڻ جي،
ڪڍ مذهب من مان، ساجهر ڪاڻ سويل،
هندو مومن سان ملي، محبت جا ڪر ميل،
متان ٿئي اويل، اولهه سج نا لهي.

عشق ۽ مذهب لاءِ چوي ٿو:

ڏسو عشق جو انصاف، مڙيئي مذهب ڪيائين معاف!

سچل ان سلسلي ۾ ڪنهن به مصلحت ۽ رک رکاءَ جو قائل نه آهي. ان مسئلي متعلق چوي ٿو:

ماٺ ڪريان تان مشرڪ ٿيان، ڪڇان تان ڪافر،
انهيءَ وائيءَ ور، سمجهي ڪو 'سچيڏنو' چوي.

"ماٺ ڪريان تان مشرڪ ٿيان، ڪڇان تان ڪافر" ڪان مانع آهي ادب، پر ادب لاءِ به چوي ٿو:

ادب اٿئي اوت، اوت تہ اڳاٺهون ٿئين،
سار نغاري چوٽ، عاشق انا الحق جي.

لطيف چيو:

سڙي سارو ڏينهن، ٻاهر ٻاڦ نہ نڪري.

سچل چوي ٿو:

حدين وچي هرڪو، لاحد وچي پير،
'سچو' سو فقير، جو حد لاحد لنگهي ويو.

سچل صاف طور چوي ٿو تہ مان تقليد جو قائل نہ آهيان:

ڪلمي مون کي ڪين ڪيو، مورئون مسلمان،
نڪي احمد موڪليو، عرب ڪان ايمان.

ڪلمون پڙهان تہ ڪافر ٿيان، گهڙان نہ انهيءَ گهيڙ،
جاڏي راهہ رسول جي، تاڏي پريان نہ پير!

ان ڪان پوءِ چوي ٿو جنهن کي ماڻهو ٿا مڃين، آءٌ ان کي نٿو مڃان:

جي مڃن ٿا آدمي، سي نہ مڃان مان،
'سچو' آهيان آءٌ، جو ٻانهو ٻئي جو نہ ٿيان!

ٻنيءَ ڄچ نہ ڄڱل، منجهہ تماشي نہ پوين،
کهوٽ ٿيءُ تون پاڻ کي، ڪر هنگامو هَلُ،
ٻولي ٻـي مَ ٻڱل، وٺج حال حلاج جو.

پول نہ ڪنهن ٻيءَ پل، تون تان آدم ناهين،
لڪو ٿو لاتيون ڪرين، جئن باغ اندر بلبل.

احد منجهارون عبد سڏائي، آهين پاڻ اصل.

ڳالهہ 'سچو' تان سمجهي، ڪثون هاديءَ اهائي،
تا غير خدا جو ناهئين، آهي صاحب سدائي.

نفيءَ جي باب ۾ چوي ٿو:

نا مين ملان، نا مين ٻانڀڻ، نا مين ورق قرآن،
نا مين پوٿي، نا مين پوڙي، نا مين گيتا گيان.

ڏوڙ رواج ۽ رسمون ساريون، مرد ڏٺي مردانو،
وهم 'سچل' ڪيو، پانهنجو وارو، شهلو پنڌ شهانو.

هڪ هنڌ صاف صاف چوي ٿو:

پاڻ پنهنجو پاڻهي، صورت منجهه سڃاڻ،
الله الله چو ڇو وين، پاڻ ئي الله پاڻ.

ملن جي هن طرح تصوير ڪئي اٿس:

ملا ڪارڻ مانيئن، ميان، ختما پڙهن ٿا خاصا،
هلي اچن ٿا ڪڻن جڻان، ميان، هٿ ۾ ڪنيو عاصا،
جڙي ويهن ٿا مانين تي، ميان، ڪکيون پرن ٿا پاسا،
'سچو' سچ چوي ٿو ظاهر، بڻيون گهمن ٿا واسا.

پيري - مريديءَ جي رسمي تعلق لاءِ چوي ٿو:

پير مريد نه ٿي تون هرگز، مائج موج مستاني،
مخدومي ۽ پيري، شيخي، خام چڏي ڏي خاني،
پيٽ، دعا، پاراتي واري، ناهي راهه رباني.

—

مذهبن ملڪ ۾ ماڻهو منجهايا،
شيخيءَ، پيريءَ، بزرگيءَ، بيحد ڀلايا.

پنهنجي لاءِ چوي ٿو:

مان نه ڪيڙو ڪرڙڪو تسبيح، نه ڪيڙم زهد عبادت،
نڪي مسجد مندر ويڙس، نه ڪيڙم تقوا طاعت،
'سچل' جو ٿيو بخت سوايو، جو ڪيڙي عشق عنايت.

سچل جي مٿين منتخب ڪلام ۾ الاهيات، عقائد، علم ڪلام، عبادت، مذهب، پيري - مريدي شيخي - مشائخي مسجد ۽ مندر، قرآن ۽ گيتا، پوٿي ۽ پوڙي، سڀ متعلق 'نفي' موجود آهي. ان جو جيڪو به تاويل ڪبو، اهو قياس مع الفارق چئبو، ڇا لاءِ ته ڪابه 'معنوي' حيثيت پس پرده رکيل نه آهي. سڀڪجهه صاف طرح سان چيل آهي.

سندس ان بغاوت ۾ لامذهبيت متعلق هڪ عالم چوي ٿو:

”سچل لامذهب صوفي هو. سندس شعر ۾ مذهب تي ايذي ته تنقيد آهي ۽ تعصب تي ڦٽڪار، جو اڄ تائين بلخ بخارا، سمرقند ۽ اسٽالن آباد جي ڪميونوادي مومنن کان سواءِ ڪو اهڙو ساماڻو نه آهي، جنهن اهڙو جوهر ڏيکاريو هجي. فرانس جي انسائڪلوپيڊسٽ جي مذهب تي نڪته چيني سڪٽي دليبازيءَ تي پڌل هئي ۽ جرمنيءَ جو ليودر ته هوئي ڀائو، جنهن ريفرميشن

يعني عيسائيت کي سڌارڻ ٿي چاهيو. البت والٽيئر جهڙن طنزي ساهتڪارن مذهب تي ڪافي ٺٺولي ڪئي آهي، پر يورپ ۾ اهڙو سرمست ڪو مشڪل لڀندو، جو سچل جيان نغاري تي ڏونڪو هڻي چوي:

دين ڪفر اسلام مذاهب، اول ڇڏڻ درڪار، ميان!

("شاهه، سچل، سامي"، ص ٢٢، تيرٿ و سنت)

سچل جي آزاد طبعي ظاهر آهي، هو تقليد تي تحقيق کي ترجيح ڏئي ٿو. رسم ۽ بيروح مذهب جي خلاف صاف نموني ۾ بغاوت ڪري ٿو ۽ ان دور جي ڪردار کي ڳولي ڦولهي، مٿن ڦٽ لعنت ڪري ٿو. اهي خيال ئي آهن، جن تي ڪفر جون فتوائون هن کان اڳ ڏيندا آيا آهن. 'سچل' ان ڪري بچي ويو، ڇاڪاڻ ته وقت جا حاڪم 'مير' سندس معتقد ۽ سرپرست هئا.

سامي

لطيف ۽ سچل وانگر، 'سامي' به پنهنجي دور جو باغي شاعر آهي. ان به تصوف ۽ ويدانيت جي اوٽ ۾، مذهب ۽ ڌرم، پنڊتن ۽ ٻاون، ملن ۽ مولوين تي چوٽون ڪيون آهن. سندس اهو شعور يقيناً ان دور جي سياسي ۽ ملڪي ڪشمڪش ڌرمي ۽ مذهبي فرقيبندي، بيروح ۽ رسمي عبادت ۽ تپشيا، ذات پات ۽ رنگ نسل جي پيدائش جي رد عمل ۾ پيدا ٿيو آهي. سندس چند مثالن پيش ڪرڻ تي اڪتفا ڪجي ٿي.

پوڄا
پٿر پوڄا ڪن، ديو نه ڏسن ديهه ۾.

ايشور—
خلق وسي خالق ۾، خالق منجهه خلق.
ملڪ ڏس مالڪ ۾، مالڪ منجهه مُلڪن.

سرڳ ۽ نرڳ—
سرڳ ۽ نرڳ، عاشق ڇاڻن ڪينڪي،
اندر ٻاهر هڪ، سامي ڏسن سپرين.
سرڳ کان نزديڪ، آئي سڄڻ اوڏڙو.

ڪوڙا ساڌ—
ٽڪيءَ جو بيک ڌري، سامي ٿيا ساڌو.
لڪين لباڙي، ڳالهيون ڪن آڳم جون،
'سامي'، ڪوڙي ساڌ ٿيا، مٿو ۽ ڏاڙهي،
ڪلڪائين ڪپت جي ڪاتي ڪهاڙي.

ملا ۽ قاضي—
توکي ڪل ڪيهي، قاضي ڪتابن جي!
مقلا مڪتبن، ماڻ، پر جهڙي ڪينڪي.

كلجڳ جا ڪوڙا — كلجڳ جا ڪوڙا، مير متعدي چوڏري،
راتيون ڏينهان لوڀ جا، گهر ٻنڌن ٻوڙا،
وِساهي وِساهه سان، ڏوهن ورسوڙا،
’سامي‘، مت موڙها، مرڻ نه چاڻن من ۾.

منافق — چوري نه چاڻان، مال پرائو نه ڇڏيان،
ڏيهان بار اُن جا، قمريان نماٺان،
تهان پچاڻان، كيان ڳالهيون حق حلال جون.

مايا — ڏاڍي ڏيوالي، مايا ڏاڻ ڏندري،
’سامي‘ كيو جنهن سڀ كي، ڪرڻ ڪنگالي،
تياڳي ويراڳي، مايا سڀ مستان ڪيا.
بيحد بڪ بڇي، مايا موركن كي،
ڪهڙين ڪوهه ڪهٽي، موركُ مايا رام ڪون!

سامي مايا كي منهن كاري، ڏندري، ڏيوالي ۽ ڏاڻ سڏي، گويا سرمائيدار طبقي جي خلاف پنهنجيءَ نفرت جو اظهار كيو آهي. ذخيره اندوز ۽ سرمائيدار رت چوس كي هن طرح ٿو ويڻ ڏئي:

هڪ ڪٽو ڏي پاڻ، ٻئي كي ڀِنگ وجهي پائي،
مايا تنهن موركَ جي، آهي اجائي،
سو وڏو پاپي پڌرو، جنهن كي اهڙي عادت آئي،
تنهن اندي آڳ لائي، پنهنجي هٿين پاڻ كي.

ڪوڙا واپاري — ورلو واپاري، ڪو سودو كري سچ جو!

زندگيءَ جي ڏيئندڙ نانگن كي نندڻ كان پوءِ، هن طرح ٿو عمل ۽ جدوجهد لاءِ ترغيب ڏئي، فرمائي ٿو:

ڪيچ ڏي ڪاهه — ورچي مُنڌ م ويهه، ڪاهه ته ڪيچين كي ميلين.
سورهيه — سورهيه سي ڇُٽن، جي جهونجهن منجهه ميدان ۾.
موت ۽ حيات — جڻڻ ۽ مرڻ جي، ’سامي‘ سوچ نه ڪن.
مقصد سان عشق — بنا سِڪ سڄڻ، ڪنهين پاتو ڪينڪي.
آدرشي انسان — ميخاني مسجد ۾، چاڻي ڪونه فرق.

بهرحال، ساميءَ جو ڪلام تصوف ۽ ويدانيت جي اپٽار به آهي، ۽ ان دور جي صحتمند تقاضائن ۽ بيمار قدرن جي نشاندهي به ڪري ٿو. سرمائيدار ۽ تاجر طبقي، بيروح مذهب ۽ ڌرم جي تشدد، ملن ۽ مولوين، پنڊتن ۽ ٻاون جي بيعمل زندگيءَ تي سامي سخت تنقيد ڪري ٿو.

جڏهن ته ان دور ۾ مذهب ۽ ويدانت جي آڙ ۾ ئي گفتگو ڪرڻ جي گنجائش هئي، تنهنڪري ويدانتي ۽ صوفي شاعرن تصوف جي زبان ۾ بغاوت جي باهه ڀڙڪائي ۽ پنهنجي دور جي تقاضائن جي ترجماني ڪئي. سرمايي پرست گروهن کي سخت لفظن ۾ ننديائون ۽ منجهن اخلاقي شعور پيدا ڪرڻ لاءِ ڌرم ۽ مذهب جي صحيح تعليم جو پرچار ڪيائون. سنڌي شاعرن جي اها 'روايت' هڪ تاريخي روايت آهي، جا مسلسل صدين کان قائم رهندي ٿي اچي. ان جي روشنيءَ ۾ ظلم ۽ تشدد جو هر ڪردار اسان وٽ هميشهه هڪيو تڪيو حاضر بيٺو آهي.

ملڪ هم منصور، ڪُهي ڪُهندين ڪيترا!

قاضي قاذن، مخدوم محمد شريف، ميان صاحبڏنو فقير، شاهه عنايت رضوي، خواجه محمد زمان رحه لواريءَ وارو، شيخ عبدالرحيم گروهڙوي، آخوندگل، صادق فقير، بيدل بادشاهه، بيڪس، رڪيل شاهه، مصري شاهه، دلپت صوفي، روحل فقير، اشرف شاهه، خير محمد صوفي، قطب شاهه، نانڪ يوسف، بيڙو فقير، دريا خان، مراد فقير، خليفو نبي بخش لغاري، مرزا قليچ بيگ.

شاهه، سچل ۽ ساميءَ جي تفصيلي جائزي کان پوءِ سنڌي شاعريءَ جي تاريخ ۾ اهو باب به مطالع ڪرڻ گهرجي، جنهن ۾ صوفي شاعرن پنهنجن پيشرو بزرگن جي پيروي ڪئي آهي، ۽ سندن گهڙيل واٽ کي قائم رکي، اناالحق جو نعرو بلند ڪيو آهي. انهن به مذهب ۽ ڌرم، ملان ۽ مولوين، مندر ۽ مسجدن، دين ۽ ڪفر متعلق ساڳيا باغيانه خيال ورجايا ۽ دهرايا آهن، جن جو تفصيل هن کان اڳ بيان ٿي چڪو آهي. هت فقط ڪلام پيش ڪريون ٿا. هن بحث ۾ هرهڪ شاعر جا فقط ٻه-چار شعر، ازمشت نمونه خر وارے، پيش ڪيا ويندا. تفصيل لاءِ انهن شاعرن جو ڪلام مطالع ڪرڻ گهرجي.

قاضي قاذن (١٥٥١ع وفات).

علم— ڪنز قدوري ڪافيا، ڪي ڪين پڙهئوم،
سو پارئي ٻئو ڪو، جٿان پيري لڌوم.

هڪ حرف— لوڪان نحو صرف، مون مطالعو سپريـن،
علم— سوئي پڙهئو، سوئي پڙهان، سوئي سو حرف.
ڪنز قدوري ڪافيا، جي پڙهي پروڙئين سڀ،
ته ڪرمنڊي ماڪوڙي کوهه ۾، ٻيئي ڪڇي آپ.

علم جو رد عمل — سي نـي سيل ٿئام، پڙهئام جـي پاٺان،
اکر اڳيان آيري، واڳون ٿـي ورٺام.

شاهه ڪريم (٩٤٤-١٠٣٢ هه)

وحدت — سوئي هيڏانهه، سوئي هوڏانهه، سوئي مـن وسي،
تنهين سـنـدي سوجهري، سـوئـي سـو پسجي.

صوفي — قـرب ۽ ڪـبـريـاءَ، مـاءِ مـلاڦـي نـه ٿـئـي،
صوفيءَ جـي صـلـح ۾، پـورو اي پـريـاءَ.

صلح — سـوئـي صـلـح سچئين، سـوئـي ڦـوڙائـون،
والـلـه خـيـرالـمـاڪـريـن، ايـهـي ميڙائون.
هـوت نـه ڏئائون، ڏوهـه نـه ڏيـان جيڏيـن،
مـٿـي ڪـري هـمـڙا، مـون جـئـن رنائون.
اِن در سـنـدي مـڱـڻي، اڳـي ايءَ نـه هـيـر،
جئن ڏکها ڪـري پـيـر، سچيون راتيون سمهي.

حيرت — ڪا جا پـر پرين، نـه سـا پـڌي نـه سـئـي،
متيون سـپ مُنجهن، انـهـيءَ ڏئـي قـضـيـي.
پـاڻ ئـي سـلـطـان، پـاڻ ئـي ڏي سنيـهـڙا،
پـاڻ ڪَـرَ پـاڻ لـهـي، پـاڻ سـچـائـي پـاڻ.

اناالحق — اسين سڪون جـن ڪـي، سـي تـان اسين پـاڻ،
هـائـي وچ گـمـان، صحيح سـچـاتـو سپرين.

مظهر — ”لا“ مَ لوڏي ڪڍ، ”اِلا“ مَ لاهه لڪ سينءَ،
جـو مظهر سندو ماڙَئين، تي ڪـئـن ڪريين وڏ؟

مخدوم محمد شريف رحه راڏيپوري (١١٠٠ هه).

ملا — مـلان موران تـن سان، محبت ميٺ نـه ڪـن،
ويسهه وسوڙن ڪـي، ڪـاتـيءَ سـاڻ ڪهن،
اٿـن خير خلق سـان، نـه سـاڻ ولايـت وارن،
سبب تنهن جـو پـڌرو، مـر سـارا لـوڪ سٿن:
مـلا سـچـا ۽ سـڪـٺـا، هـو ڪراماتون ڪـن،
هـي هـلـن ظـاهـر تـي، هـو باطـوني ٻـڪـن،

سُڏون ڏين سماءَ جون، ڳجها سُرَ سلن،
تن ڪان اسم الله جو، جيڪي ڀُرس پڇن،
ٿئي هدايت تن کي، رب جي راز رسن،
جياريِن جڏن کي، نهاريو نيڻن،
ڏين نپٽن پٽڙا، مردي نامردن،
اکيون ڏين انڌن کي، صحت مريضن،
ڪرامتون امڙيون، پيون پڻ سؤ سندين،
ڳڻي ڳڻيان ڪيترا، لِکڻ لاهوتين،
تيلهه فقيرن سان، ڀيٽي ناهه ڀڙهين،
ڀال ڀلايون تن جون، سٽيو ڪين سهن،
ٿا مرن انهه ماري، ته هو ٿا وڌ وڃن!

ميان صاحبڏنو فقير (١١٠١-١١٩٩هه).

ملا —

ملا! جي محبت جي، ونئي هڪ پٽين،
چڏي مڪتب معرڪو، سوريءَ سر ڏئين،
ڪيئن ٿو تون جٺين، ريءَ سڪ "صاحبڏنو" چوي!

ڳناهه ۽ ثواب —

ري سڪ "صاحبڏنو" چوي، ڪوڙين پڙهين ڪتاب،
پڇين غير ڳناهه ڪسان، سوين ڪرين ثواب،
سٽي دهشت دوزخ جي، اکين ڀرين آب،
اٿئي سڀ حجاب، ريءَ سڪ "صاحبڏنو" چوي.

آخوند —

ريءَ سڪ "صاحبڏنو" چوي، متان آخوند ڪو ڦائين،
چڏي مڪتب معرڪو، تون عشق نه آلائين،
نينهن نٿو لائين، ڪامل پنهنجي ڪانڌ سان!

ڪاريءَ مس ڪارا ڪيا— ڪامل پنهنجي ڪانڌ، اوهان خبر آهي خاصي،
اوڏا ٿيو نه عشق کي، اها بات نه اوهان باسي،
آهيو اوهان به اداسي، پر ڪاريءَ مس ڪارا ڪيو.

آخوند —

اڙي ڙي آخوند، مار نه معصومن کي،
جيڪر تنهنجي جان تي، برهه آئي هٿي بوند،
ته هيئن نه مارين هوند، ناحق نادانن کي.
پاڻ پنهنجو پاڻ ۾، جن پسيو نه پيهي،
"صاحبڏنا" صورت جي، ڪل تنهي ڪيهي؟

نندڙ عبادت – فڪر فرهي جن، آٺ ٽي پهر مراقبو،
دلين جي درياهه ۾، ٽٻي ڏني تن،
سي ٿا لقاءَ پسن، نندڙ عبادت ان جي.

ڳجهه – آئي آڌيءَ رات کي، چيٽون چرخو چور،
جوڙي ويهج جهد مان، منهن نه ڇڏي مور،
ساهي پڌ، "صاحبڏنو" چوي، ڏاهي اٿي ڏور،
اولاٿي ٿي اور، ڳجهه اندر جون ڳالهڙيون.

تو ۾ ديرو دوست جو – ڳجهه اندر جون ڳالهڙيون، سانئڻ اندر ساهه،
پڇي پڇائج پور ۾، مٿان ڪرين آهه،
"ونحن اقرب من حبل الوريد"، ويجهي ڪندو واهه،
ڪاڏي ڪئي ٿئي ڪاهه؟ تو ۾ ديرو دوست جو!

قلب جي حقيقت – تو ۾ ديرو دوست جو، موجب ڪتابن،
پڙهيا جي پريت ڪان، اهي صحيح سٽ پڙهن،
"قلوب المومنين عرش الله" چيو پاڻ ڏڻن.

دريا نوش عاشق – ڪنهن جو نينهن نهر سان، ڪنين دپايا درياهه،
"صاحبڏني" جي ساهه، آهي سمنڊ سمائيو.

شاهه عنايت رضوي (١١٦٠هه).

پيالو پرينءَ جو – پيالي پرين جي، مون ڪي پُر ڪيو،
ساقي! ان شراب مان، پري ڏي پيو،
گهمان مست ٿيو، اڳيان در دوست جي.

سامي – هلو ته ڏوريون ان کي، جي جمنا جنهارين،
'ناني' ۽ 'نارائسر' ڪويسر ڪاهين،
لوڪ نه لکائين، سڙن، سلن ڪينڪي.

گنگا ڏي – سڙن، سلن ڪينڪي، وهسن وير و تار،
آئي ويا "عنات" چئي، تند وجائي تار،
ساميڙا ستار، گجي گنگا ڪنڌ ٿا.

هر رنگ ۾ هر نام – هر رنگ سڀ هر نام ٿيو، گڙو گودڙيا،
ڀڳت جي ڀڳوان جا، سي سامي سودڙيا،
ملنگي مولهڙيا، راول رتا رام ڪان.

احد ۽ عبد عين ٿيا — راول رتا رام کان، آديسي آهين،
سي جوڳي جدا پاڻ کي، بيراڳي پائنين،
اوکي ويل ”عنات“ چئي، آسڻ وٽ آهين،
مالها ملهائين، احد، عبد عين ٿيا.

خواجه محمد زمان رحه، لواري شريف (١٧١٣ع-١٧٧٤ع).

جنت — عارف ۽ عشاق، پسڻ گهرن پرينءَ جو،
جنت جا مشتاق، اچا اورانهان ٿيا.

دين سڀ دور — پچين جان پروچ، تان پاسي ڪر پرهيز کي،
جنين ڏٺو هوت، تن دين سڀئي دور ڪيا.

دين ۽ دنيا — دل کڻ دين دنيا کان، دل ۾ دوس رهاءِ،
لوچي لالن لاءِ، دور ڪر دارين کي.

صورت ۽ معني — صورت معني وچ ۾، ڪونهي وچ وچاءِ،
هو نه سڄابي هن ري، هي مور نه موجود،
ڪٿي جوهر ڪونجي، ڪٿي عرض آهه،
حقيقت هيڪاهه، پر نالن مٿو ناهه ڪو.

”لا“ جي حقيقت — هوند نان هوت پري، اوڏو نه اڻ هوند کي،
سڄڻ تن سري، ’لا‘ سين ’الا‘ لاهين جي.

ڪفر ۽ اسلام کان ٻه اڳي — عدم اوتارون، نامرادي سمرو،
’ڪفر ۽ اسلام‘ کان، لنگهي هوت لڌون،
ڇڏي خوف اميد کي، سڄڻ سهي لڌون،
رضا راج سندؤن، مورا مڱن نه ڪي پيو.

ستي شراب جي — اکر پڙهه الف جو، ڪنز قدوري ڇڏ،
چاڙهه تنين جي مڏ، جي ستي ڏين شراب جي.

حضرت خواجه محمد زمان رحه، هڪ عارف بالله ۽ شيخ طريقت آهن. پاڻ شرع جا پابند ۽ سلسله عاليه نقشبنديه جا امام آهن، سندن مٿين بيتن ۾ جو ڪجهه آهي، ان کي غور سان ڏسڻ گهرجي. اول ۾ ڏائين ٿا ته عاشق ۽ عارف جنت جي طلب نٿا رکن، هو ديدار جا شائق آهن. ٻئي بيت ۾ ٻڌائين ٿا ته جي ’پروچ‘ جي وصال جي طلب آهي ته پوءِ ’پرهيز‘ کان پاسو ڪر، ڇالاءِ ته جن ’هوت‘ ڏٺو آهي، تن سڀئي دين دور ڪيا آهن. ٽئين هنڌ فرمائين ٿا ته صورت ۽ معني حقيقت ۽ مجاز ۾ ڪو فرق ناهي؛ حقيقت هڪ آهي، پر نالا گهڻا آهن. ان طرح مقام رضا جي لاءِ فرمائين ٿا ته هوت جو وصال ڪفر ۽ اسلام کان اڳتي لنگهي

ٿئي ٿو. ان طرح، علم ظاهريءَ ۽ ڪنز قدوريءَ تي شراب جي سڪّيءَ کي ترجيح ڏين ٿا. ان مان مطلب شرابِ معرفت آهي. بهرحال، هي چند بيت به تاويل ۽ توجهه کان سواءِ، پنهنجي ظاهري لحاظ سان شرع جي خلاف نظر اچن ٿا، ۽ انهن تي ڪو ظاهربين مفتي هوند 'ڪفر' جي فتوا لڳائي. پر ان جي جرات ڪوبه ڪري نه سگهندو. ان لاءِ روميءَ جو اشارو سمجهڻ گهرجي:

ڪفر و ايمان نيست، آن جائے ڪه اوست،
زان ڪه او مغز ست، اين دو رنگ اوست.

شيخ عبدالرحيم گرهوڙي رحه (١١٥٢هه - ١١٩٢هه).

غرض —
غـرض آڏو غـيـر، آهـي اڪـڙيـن کي،
پنو صوفيءَ سير، جنهن غرض سڀ گوشي ڪيا.

نه آدم نه اسين —
سندي دل دريـاهـه ۾، جان وياسون پيهي،
نڪو آدم نه آدمـي، نڪين اسـيـن ئـي،
وائي ٿي ويـئـي، ته هيڪو ئي هيڪ ٿئو.

قلندر —
قلندر قال اندر ڪئو، ٻـاهـر نـه ٻـولـي،
حـقـيـقـت هولي، لايـائـيـن لاهوت ۾.

ڪعبو پسن ڪيڏڪي —
هردم حج پڙهن، ڪعبو پسن نـه ڪاپڙي،
سبق سو پـاڙهين، جنهن ۾ حـرف هيڪڙو.

ڪفر ۽ اسلام کان پري —
سوئي اوچڻ انگڙين، سوئي کـاج سندونِ،
ڪفر ۽ اسـلام کـان، پري پـيـر پئونِ،
تـتـي واهيرونِ، جتي رات نه ڏينهن ڪو.

ملا شال مرن —
جي وحـدت منجهه وئـا، جنت جاءِ تن جي،
ڏاهن کـي ڏور ڪبو، پـورن پـال ڪيا،
ملّا سـڀ مـرنـدا، عنقا جـي اثبات سين.

عشق —
جي تـون عـشـق آئيين، ته ڪينهي حراما،
مئوتئوا قـبـل آن تـمـوتـئوا، عـلامـت عشقا،
آچـي آب حلال تـيـو، مـطـهـر مردودا،
نـهـر نـگـئـو نئور ٿـئـو، سالڪ سچارا،
عـقـل کي عـشـق سـيـن، هٿا هـزارا،
وٺـت وٺـجـارا، سـُـرت پسا سيڪڙو.

آخوند گل محمد 'گل' (١٢٢٦هه - ١٢٧٢هه).

ملا ۽ هندو-	ميهتن ۾ ملان، پڙهن مسئلا،
	واسين هندو بتن جا ڏيرا.
وحدت-	آهه موجود سڀ صورت سڀ ۾ سهٽو،
	لامڪاني نه رکي جاءِ آهي هر ڪنهن جا.
	محو ٿيا ذات ۾ ذاتي صفتن کان ٿي فاني،
	ويا لنگهي برپٽ رڻ لذائون باغ بقا.
گناهه ثواب-	لفيءَ ۾ ڪيئون هاڻ فاني ٿيا فنا ۾ لا الله،
	وٺا نه الا الله کي اوڏا گنه تن کي ثواب.
احد ۽ احمد-	آيو منجهه توريت احمد، پوءِ ٿيو محمد نبي،
	منجهه حقيقت آحد آيا آءٌ ڏسان چئو توکي ڪٿ.
يدالله-	لم يلد پنهنجي صفت ڪيو پاڻ کي لامثل چئين،
	پوءِ يدالله ڏئين اشارا، آءٌ ڏسان چئو توکي ڪٿ.
غيب-	ذات پنهنجي غيب چيائين پوءِ چوي ٿو آينما،
	ثَمّ وَجْهُ اللهِ، اي چا، آءٌ ڏسان چئوتوکي ڪٿ.
صنعان ۽ منصور-	صنعان جي ذلت جي منصور جي ملت جي،
	مان سين مام پولڻ آهي عبث آهي عبث.
وحدت-	وجه تنهنجو وجود کي جامع،
	شان دلبر شهود کي جامع.
	نُور بيرنگ رنگ ۾ پڌرو،
	سڀ نظر ۽ نمود کي جامع.
	قرب قابض ڪمال قدرت سين،
	آهه مسلم هنود کي جامع.
عاشقن جو دين-	عاشقن کي عشق تنهنجو يار ملت دين شرع،
منصور-	پوءِ چڙهڻ منصور جئن سردار ملت دين شرع،
صنعان-	سوريون چاڙهڻ ڪٺڻ سر تي سچايون سڪ جون،
	پوءِ وجهڻ صنعان جيئن زنار ملت دين شرع.
شبلي جو قول-	منجهه جبي حق جي ڪرڻ اثبات حق شبلي ڪيي،
	نينهن ۾ نعرا هڻڻ نروار ملت دين شرع.
بايزيد بسطامي-	سر سبحاني سلائي شاهه بسطامي جيئن،
	پٽ وجهڻ اظهار ۾ اسرار ملت دين شرع.

احد ۽ احمد هڪ — ميم احمد ۾ ڪڍي انا ۾ ڪرڻ اثبات احد،
هي آهي سنت سچي سردار ملت دين شرع.
ملا منهن ڪارا — متي پيش محبوب سان گڏ ٿانو هڪ ۾ هڪ ٿيڻ،
اي سوالن جو ملا منهن ڪار ملت دين شرع.
وحدت — ڪل شئي شيءِ ٿيو سڀ ۾ ثبوت،
ڏس ڪماهي منجهه ڏسڻ سڀ ٿوڪ ٽول.
نانه ڪو موجود ٻيو مقصود گل،
منجهه صفت ۽ ذات ريءِ حق لاهه پول.
پنجٽو منجهه تار ٻولي تونهين تونهين تونهين تون،
طنبورو منجهه تار ٻولي تونهين تونهين تونهين تون.
حاجي منجهه عرفات چئي لبيڪ ۽ سعديڪ ڪي،
ڪبتُر منجهه گرنار ٻولي تونهين تونهين تونهين تون.

صادق فقير.

الله چڏيائون اوري، پرانهون پنڌ پيا،
بنا نالي سپرين، اچا ڪي ٻيا،
واڪيندا ويا، صادق ٻڌيو سندرا.

بيدل (١٢٣٠هه – ١٢٨٩هه).

حقيقت ۽ مجاز — حالت جا حلاج جي، ربوبيت راز،
حقيقت مجاز، ايڪائيءَ ۾ ايڪ ٿيا.
معني ۽ صورت — ايڪائيءَ ۾ ايڪ ٿيا، معني ۽ صورت،
اچي احديت، دُوائيءَ کي دور ڪيو.
روح ۽ جسم — ايڪائيءَ ۾ ايڪ ٿيو، اچي جان ۽ جسم،
ويئي ريت رسم، وحدت سنديءَ وير ۾.
دين ۽ ڪفر — ايڪائيءَ ۾ ايڪ ٿي، سڀائي صفات،
دين ڪفر نابود ٿيا، ٽئي ٿي طلسمات،
دور ڪري درجات، مڙيائي محيط ٿيو.
ڏوهه ۽ ثواب — ايڪائيءَ ۾ ايڪ ٿيو، سيو ڏوهه ثواب،
هستيءَ جو حجاب، هم منجهه هڃي ويو.
رنگ ۽ بيرنگ — ايڪائيءَ ۾ ايڪ ٿيو، بيرنگي ۽ رنگ،
ملا ۽ ملنگ حقيقت ۾ هڪ ٿيا.

موسيٰ ۽ فرعون — حقيقت ۾ هڪ ٿيو، موسيٰ ۽ فرعون،
لوڙهي ڇڏيو لون، لهرن هم اوست جي.

ڪفر ۽ ايمان — حقيقت ۾ هڪ ٿيو، ڪفر ۽ ايمان،
مظهر مولا پاڪ جي، هندو مسلمان،
تارا ڪيا تالان، سورج سندي سوجهري.

نوري ۽ ناري — حقيقت ۾ هڪ ٿيو، نوري ۽ ناري،
دين ڪفر آهن ٻئي، ڄڻ هڪ وڻ جي ٽاري.

بيراهي ۽ راهه — حقيقت ۾ هڪ ٿيو، بيراهي ۽ راهه،
خَلَقَ الاشياءَ فهُوَ عينها، ذاهن ڪانهي ذاهه،
عارفن آگاهه، اونهي هن اسرار جي.

سڀڪجهه هڪ — هم کي هڪ ڄاڻ تون، تنهن ۾ شڪ نه آڻ،
ذالِڪ الڪتابُ لاريبَ فيه، هرجا حق سبحان،
جاڏي ڪاڏي ڄاڻ، موجودي محبوب جي.

سبحان — مرد نه مرن ڪڏهين، جي ساڳر ٿيا سبحان،
عالم تي احسان، ڪوڙين پٽين آن جو.

نالي ۾ آدمي — نالي آهن آدمي، نه ته معني ۾ مولا،
سڄاڻن سامين جو، عبادت اولا.

نالي آهن آدمي، نه ته آديسي اسرار،
سمجهي سرُّ سامين جو، ڪو ڪوهو ڪلادار.

نالي آهن آدمي، نه ته آديسي آڪال،
تَخَلَّقُوا باخلاق الله، ٻي ڪا چلن نا چال.

نالي آهن آدمي، نه ته سراپا سبحان،
الانسان سري و انا سره، مردن هيءُ مڪان.

نالي آهن آدمي، انه ته سامي سرّ سارو،
نانڪن جو نعرو، لنگهي ويو نوڪنڊ کون.

انسان ۾ اظهار — اڄي انسان ۾ ڪيائين اظهاري، پير پڌر پڙ پايو،
ڪاٿي هندو، ڪاٿي مومن، اهو رڪيائين رايو.

انسان نُور آهي — آهيان نور نفيس، جوڙيم جوڙ جڳت جي ساري.

پيغمبر ۾ مان — ڪاٿي نالو نوح سڏايم، آيس ٿي ادريس،
ڪاٿي پير پيغمبر ڄايم، ڪاٿي خام خبيث.

ابليس ۽ مان — ’بيدل‘ خود ئي خيرا آ کيم، اولي ۾ ابليس.

سڀ صورت — عشق جو ڏس اسرار، سڀ صورت ۾ يار سمايو.

سر سبحاني — سر سبحاني آهيان، صورت کيل کلايان.

جوئي آهيان — جوئي آهيان، سوئي آهيان، ٻول نہ ٻيو کو ٻانيان.

سدا موجود — معنيٰ وجودي کر سهي، آهين سدا موجود تون.

معبود ۽ تون — کنهن جي عبادت ٿو کرين، سا ڳجهو آهين معبود تون!

جو آهين — نانءُ نشان نہ تنهنجو کوئي، سهسين نام سڏائين،
حاضر ناظر هر رنگ هرجا، ٿاهہ عجائب ٿاهين،
کاٿي ’بيدل‘ ٿي عالم ۾، پنهنجي ذات ڇپائين.

غير خدا ناهين — خلق الادم عليٰ صورته، غير خدا ٻيو نانهين!

احديت — عبديت کي تون احديت ۾ لالن ڇو نہ لڙهائين.

بندو نہ آهين — ’بيدل‘ بندو ناهين هرگز، ڇوٿو کوڙ کمائين!

مظهر لاءِ بهانو — هن مظهر ۾ کاڻ بهاني، ’بيدل‘ نانءُ سڏايان.

عيب ثواب — ٿي غيب ۾ تون غيب، لنگهي عيب ثوابون.

تون آهين — تو ريءَ نہ کي ٻيو آهہ، هلي آءُ حجابون.

نُور آهين — آهين نُور، کري ظهور، ٿي نروار نقابون.

کتاب ڇڏ — ڀيهي پس حقيقت، پنهنجي منهن موڙ کتابون.

رحمان آهيان — سر اسرار حقيقي آهيان، صورت کو انسان.

ذات صفات — ذات صفات کان آهيان نيارو، نکو نانءُ نشان.

عرش فرش — فرش اتي تو عبد سڏائين، عرش اتي رحمان.

لامکاني مکان — ’بيدل‘ سير سيوئي منهنجو، لامکاني مکان.

عامن جي عبادت — صوفي ڏوهہ نسهرو، عبادت عامن،
خبر نہ خامن، پختن جي پروڙ جي.

جوئي آهيان — ويس لبيس، ميان، ’دين کفر‘ جا، وي،
کيئي لاهيان، کيئي پايان.

لامذهب صوفي — صوفي لامذهب تکرار، هر مذهب کان آ بيزار.

انِي اناالله — مَنْ عَرَفَ جو سمجهہ اشارو، انِي اناالله جو هن نعرو.

سنيءَ شيعو ناهيان — کي ٿا سني صاف سڏائن، کي ٿا شيعو پاک کوٺائن،
گيت همہ جو عاشق ڳائن، عشق جو عالي آ اسرار.

مذهب — مذهب واري قيد کون، ’بيدل‘ عشق کندءِ آزاد.

هندو مومن — ڪاٿي هندو، وي، ڪاٿي مومن، ميان!
اهو رکيائين رابو...
ڪاٿي هندو واري هلچل، ڪاٿي مومن چيائين.

ذات مقدس — تون تہ اهو آهين، ساڳي ذات مقدس پاڪ.

نعرو هڻ — سار نعرو، وو، وحدت وارو، ميان!
بيدل ٿي بيباڪ...

پانهپ نہ — پانهپ واري ٻولي ٻولي، لوڪون پاڻ لڪائين.

دين ڪفر — 'دين ڪفر' هستيءَ مستيءَ جا، پاڻ کي لقب لائين.

تسبيح ۽ زنار — نُور نيارو آيو عشقون، تسبيح ۽ زنار ۾.

سر سبحاني آهيان — آدم حوا جو ڪيم ٻهانو، سهسين نانوَ سڏايان.

رسالت — ڪاٿي ڀري 'رسالت' جامو، عبدي رمز رلايان.

سبحاني — سبحاني ما اعظم شاني، ڪاٿي طبل وڄايان،
'بيدل' صورت ڪري ٻهانو، چالا عجب چلايان،
ذات صفات کون آهيان نيارو، هيت هُت ٿاهر ٿهايان!

برهم جي بازي — ظاهر بندو باطن مولا، برهم جي بازي پرجهي ڪير؟

پاڻ ئي پاڻ — دين ڪفر جي ويس ۾، سير ڪري سلطان.

ويد برهمن — ڪاٿي ويد پڙهي ٿو برهمڻ، ڪاٿي مسلمان.

شيعو سني پاڻ — شيعو سُني پاڻ سڏائي، شافعي ۽ نعمان.

سدا موجود تون — معنيٰ وجودي ڪر سهي، آهين سدا موجود تون.

معبود تون — ڪنهن جي عبادت ٿو ڪرين، ساڳيو آهين معبود تون.

مقصود تون — ڪاڏي ڪرين ٿو قصد تون، دارين جو مقصود تون.

مسجود تون — سر معنوي پانهنجو سمجهہ، ملائڪن سندو مسجود تون.

سود تون — ڏوهون ثوابون ڪج گذر، آهين سمورو سود تون.

صوفي سالم — سالم صوفي لامذهب ڪو، وحدت ويسهہ ڪري ڪري.

ڪير مري ٿو — پاڻ کون ظاهر پاڻ کون باطن، ڪير جمي ڪير مري مري.

حافظ ۽ پوٿي — حافظ قاري ڪير ڪوٺائي، ڪير پوٿي ٿو پڙهي پڙهي!

ڪعبي جي کهڙي ڪاڻ — ڪعبو قدسي توهي ساڻ ڪوهہ ڪيين ڪعبي جي ڪاڻ،
ڪعبي جو تون آهين مالڪ، 'بيدل' پيو تان وهم نہ آڻ.

اسرار — آءٌ آهيان اسرار، عالم ليکي وو آدمي.

اسان جي منزل — نڪر منجهان ناسوت، اڏر پکيڙا واهيري ڏي.

ملڪوت — جنهن وساريو قالب خاڪي آهي ماهر ۾ ملڪوت.

جبروت ـ پاڻ سڃاڻ تہ آهين عارف، جاءِ سندءِ حيروت.
لامڪان ـ گهٽا ڏينهن وڻاڻ هو تنهنجو لامڪان لاهوت.
باهوت ـ آدم حوا ڪون آهين اڳي تون، بيشڪ ۾ باهوت.

حضرت 'بيدل' جي ڪلام جي مطالعي ڪان پوءِ ڇا ٿو ظاهر ٿئي؟ 'بيدل' فقير 'عينيت' جو مبلغ ۽ قائل آهي. بندو ۽ مولا، عبد ۽ معبود، حق ۽ باطل، ڏوهہ ۽ ثواب، بهشت ۽ دوزخ، دين ۽ ڪفر، قرآن ۽ پوٿي، ڪعبو ۽ مندر، ولي ۽ رسول، آدم ۽ ابليس، ذات ۽ صفات، روح ۽ جسم، حقيقت ۽ مجاز، معني ۽ صورت، نوري ۽ ناري، مظهر ۽ ظهور، سني ۽ شيعو، هندو ۽ مومن، تسبيح ۽ زنار، ڪفر ۽ اسلام، سڀ هڪ آهي، ڪابہ دوئي نہ آهي. ڇا، ان لامذهبيت جو ڪو تاويل ڪري سگهجي ٿو؟ 'عينيت' جو نظريو اصل ۾ 'اسلام' جي روح ۽ قرآن جي بصيرت ۽ حضور صلي الله عليہ وسلم جن جي عبديت جي خلاف ڇيو وڃي ٿو.

بيڪس (۱۲۷۳ھ - ۱۲۹۸ھ).

انسان ـ ساجن سير ڪرڻ لئي آيو، نازڪ رکي انسان، ميان!
سڀڪجهہ پاڻ ـ ڪاٿي ڪافر، گبر، يهودي، ڪٿ هندو مسلمان، ميان!

مذهبي ڪتاب بہ پاڻ ٿو پڙهي ـ

ڪاٿي پڙهي ٿو، پوٿون راماڻ، ڪاٿي پڙهي ٿو قرآن، ميان!
مذهب، مونجهارو ـ ڪاٿي 'مذهب' جو مونجهارو، ڪاٿي بي ايمان، ميان!

رکيل شاهہ (۱۸۴۲ع - ۱۹۴۰ع).

آدم ـ بت آدم جي منجهہ ذات، پنهنجو پاڻ ڇپائي.
صفات ـ امر ملائڪ فرمان نيائون، سجدو ڪرڻ صفات،
اهڙو وري پتلُ تہ پتلائي.
انسان ـ الانسان سري انا سره قول سچن سچاتو، تن ڪي روشن ظلمات،
هر صورت ۾ بازي بنائي.
آدم ڪان اڳ ـ عاشق آدم ڪان اڳي تہ هياسي، لوح نہ هئي طلسمات،
رمز 'رکيل' ڪي اڳي جڪائي.

مصري شاهہ

عبد ۽ آدم ـ سوئي عبد، احد، سوئي آدم، پاڻهي پير، مريد ۽ خادم.
وحدت ـ 'مصري' مور ملڪ جي ماهي، وڻ ٽڻ ۾ ڏس وحدت وائي.
هر جا حاضر ـ هر جا هوت حضور، حملو هل عجب حيرت جو.
صورت جو سانگ ـ ذات نسورو نُور، آيو سانگ ڍڪي صورت جو.
صورت ـ سڀئي صورت صحيح سڃاڻ.

کعبو — کج ابرو کري کعبو چاڻين،
سجدا — ڏي سجدا تون موجون ماڻين،
گناهه — پڙهه تہ پري ٿئي ڏوهه گناهه،
باب برهه جو صورت ساري.
انسان — الانسان سرّي، سرّ الاهي،
خلقت خاصي شاهنشاهي،
گمان — لاهي گمان تون چڏ گمراهي،
پل مَ پري کر چت جو چاهه،
چست کڙا آهن چوڏس چوڌاري.
صورت — صورت دے وچ آپ چپايئي،
انسان — الانسان سري الايوئي،
بيرنگ — بيرنگ برقعا بيشڪ پايئي،
اندر ٿاڪ ڪيتوئي ٿاڻا.
ظاهر باطن — ظاهر باطن، اول آخر،
آپ وکايئي اندر باهر،
سوئي بالا، سوئي زاير،
پرسر احمد وٽ الاڻا.
صورت سورت — سائي صورت، سائي سورت،
سائي غيرت، سائي حيرت،
سو احسان، اهائي منت،
'مصري' محض ڪتوئي ماڻا.

موسيٰ ۽ منصور — گاهے موسيٰ وٽ ڪوه طوران، گاهے سود ر مثل منصوران،
نامنظور منظور مثل منظوران، ناظر تے ڪر نال نياز،
همسر هوئس هرهڪ حق دا.

نورنگ — ڪتڏا گدا گر نورنگ نگري، ڪجڪلاه ڪتڏا ڪي خسري،
ڪل شيء محيط هے 'مصري'، اسان مٽيا اهو آواز،
شڪ — ٿئونا شيشا شارڪ شڪ دا.

دلپت صوفي (وفات ١٨٥٠ع)

جي پاڻئين پسان پرين ڪي، تان لڪي وجهہ ليئو،
اڻ هوندو حباب آب تي، عالم ائين ٿيو،
پر فرق ڦوني بحر جو، ڪنهن ڪونہ ڇيو،

جنهن ڳوليو ٿي پرينءَ کي، سو وڃون ٿي ويو،
جنت ناهي ٻولي ٻن جي، تتي ٿيڪي ڪونه ٿيو،
ٻـيـر ۽ پـرميـسر تـان، ڪو ٻـيـر ۽ ٻـيـو،
جي اسلام ٿيو الله ڪون، تان ڪفر ڪنهن ڪيو،
جي ڪعبو خانو خداءَ جو، تان ڪو ديول ڏوهه ڪيو،
مـڙهـيءَ ۽ مـسـجـد ۾ روشـن هڪ ڏيـئـو،
ڪيئن جو ڪيئن ٿيو، 'دلپت' خلل اچي خلق ۾.

چـاڪـي وڏو پـاڻ ۾، ترڪن واٽـيـن ويـر،
جي ٻـيـر ۾ پـاڻ ڏٺـي، تـان ڪرڙ ۾ ڪير،
ڪک پن ۾ پـڌرو آهـي، پـريان سندو پـيـر،
انـڌا ڪاٽا ڪينڪي، لهن هـن ٻوٽين جو ٻير،
ڪو مچو ٻسي سير، 'دلپت' چـوي دوست جو.

ڪَنُ ڪعبو، مَنُڪ مسيت، مَنُ ملان ايمان،
مٿو مڪو، حـاجـي هنيون، قـاضي قلب قـرآن،
نـئـن نـبـي، نـڪ قـبـر، ذاڪر آهـي زبـان،
همت حـضـرت، پانڌ پيغمبر، آمت انـگ عيان،
مچ سنت دي نـفـس نصيحت، غيرون چڏ گمان،
رضا رياضت رنج نه ڪسنون، ڪُل صحيح شهه مان،
اندر ٻـاهـر ايڪو ظـاهـر، صاحب ايڪ سبحان،
حـق جـان جهانُ جـامـا، 'دلپت' صحيح سڃاڻ.

روحل فقير.

جي تون صحي سڃاڻين پاڻ، اٿي قيمت سندو قطرو،
ڪوري ڪلهه قـلـب مـان، مـدائـيءَ جـو ماڻ،
ٻـري نـهـارڻ ٻـيـرڪـي سـنـدو جـتـن جـاڻ،
نت سائين توئي ساڻ، آهي رات ڏينهن 'روحل' چوي.

صـحـي سڃاڻج سـچ، مـڙج مُ مـلامـت ڪـون،
گهڙي ٻنهنجي ڪـهـٽ ۾، پرواني جـئـن ٻـچ،
مـاري ڪڍج مـن مـؤن، ڪوڙانيءَ جـو ڪچ،
رنـگ پريان جي رچ، رات ڏينهان 'روحل' چوي.

جي لـڳو آهين تـان لـڳ، پريان سندي ٻيچري،

من موڙن محبوبن جو، صحي سچائيءَ سڳ،
چنڊي جوڙو جڳ، وچي 'روحل' رچ رنگ ۾.
ڪفر ۽ اسلام ۾، ٿا پريئن ابنا پير،
هڪ هندو ٻيا مسلمان، ٻنهي وچ وڏائون وير،
انڌن اونده نه لهي، تن کي سچ چوندو ڪير؟
پر 'روحل' راهه پرين جو، جان ڳوڙي ڏٺوسون ڳهير،
تنهن رب مڙيوئي هڪڙو، جنهن ۾ ڦند نه ڦير،
ما ڪاڏي ڪندي پير، جا ستي ڪعبي وچ ۾.
جي ننگ چڙهي نانگا ٿيا، تن نانگن ڪهڙو ننگ،
گنگا ۽ گرنار جو، تن سامين ڪهڙو سنگ،
نڪي واهن سگيون، نڪي چورن چنگ،
'روحل' لڳو رنگ، تن لاهوتين لقاءَ جو.
پڙهيا ويد ڪتيب جا، ٿا ڏوراڻان ڏس،
سي سچ جاڻن ڪينڪي، موهيا ٻسي مس،
راتو ڏينهن 'روحل' چوي، رڙهي تنهن کي رس،
پير پريان جو پس، لاهي ڪٿ قلوب جي.

اشرف

ذات صفات ـ آدم ڪنهين ذات، ڪنهين ديسون آيا هئي،
حق کي ذات صفات، رنگي برقعي پيا هئي.
انا احمد بلا ميم ـ انا احمد مرلي موت سنائي، قم باذني بين بجائي،
صم بڪم کي بات، طوطي طرح بلايا هئي.
صورت صورت رنگ برنگي، حسن هادي دا هي هرنگي،
آپ پيا پريات، دلبر ديد دکايا هئي.
وحدت کي درياءَ وچالي، موج امواج وصال دکائي،
اس قلزم کي قطرات، ديکو هي رنگ لايا هئي.
'اشرف' عشق الوليان ڪيتيان، جون پر جام ميرا جان پيتا،
اس صانع وچ صفات، اپنا نور کنڊايا هئي.

خير محمد صوفي

موتوا قبل مري جيامين، فنا جا سپ نڪر لٿامين،
نسنگ ورتوسين نارهءَ هڪي جو،
پيا نالا سپ نفي ڪيامين.

اچي رهيو اثبات اکين ۾،
'لا' واري حد لنگهي پياسين.
'خير محمد' خيال هڪوئي،
رمز انهيءَ ۾ اچي رهياسين.

قطب شاهہ.

سمرڻيون سوريون، آڏيءَ رات اداسي،
ناد نفليون سنک سرت جا، ساڻ الک اورين،
تن جي تسبيح، دل جو ڏڳو، من جو مڻيو ڦيرين،
آئي اوڏوتي تند طلب جي، لوڪ ستي چورين.
'قطب' ڪاهي سخن ستگور سان، هينڙي کي هيرين.

—

لنڪا، گنگا سر ۾ سامي، مئن ۾ ماري تون ماڻ،
رام ڪنئيا ويڙهي وسئي ٿو، تنهن کي صحيح سڃاڻ،
ميتا اچمن سندءَ دواري، چولي تنهن کي جاڻ،
'قطب'، رام رحيم اندر ۾، پيئي پسڻ ۾ هاڻ.

ڦاڏڪ يوسف.

گم هوئڪے ويک نظارا، آپ سارا، محبوب ڪي صورت ۾،
رک نُور جمال نظر وچ، تصوير نگار اندر وچ،
سڻ عاشق عشق اشارا، برهم نقارا.
رک ڏيان هڪو دلبر دا، دم دم دے وچ خوض خصم دا،
دل ڪر تون جسم وسارا، آخر گذارا.
جس وچ محبوب سماوندا، ڦر موت نہ آس پر آوندا،
سانُون قسم رسول خدا را، ڪر اعتبارا.
وچ برهم بيخود هوئڪے، جند جان ڪنون هٿ ڌوئڪے،
پيچي ماريں نينهن نقارا، اناالحق نعرا.
سانون پير مغان فرمايا، وحدت دی راهہ بتايا،
ٻلهار جائون ٻلهارا، 'يوسف' يارا،

—

ملان وے قاضي وچ مسيتان، ويٺا پڙهن قرآن ميان!
جوڳي آهن جوءِ پنهنجيءَ ۾، ويٺا ريجهائن رام، ميان!

بيدل فقير ٻيڙو.

آدم ناهين — پنهنجو گولي ڏس تون پاڻ، آدم ڪيئن ڪوٺائين تون،
آدم ڪيئن ڪوٺائين تون، رنگ الاهي آهين تون.

ڪعبوءَ ذات ۾ تون — تو ۾ ڪعبو، تو ۾ قبلو، ذات مڙن ذات جاڳائين تون،
پٽيا باغ تہ دل دي اندر، هر دم حڪم هلائين تون.

اناالحق — پاڻ گهمائين، پاڻ گهتائين، ساڙي آپ بنائين تون،
سوريءَ تي منصور چڙهائين، اناالحق آلائين تون،
دلدل وانگي بت بنائي، تنهن کي آپ نچائين تون،
”ونحن اقرب“ جو آلائي، هتي ڪٿي پاڻ لڪائين تون.

هر مظهر ۾ تون — 'ٻيڙو' آکي هر مظهر دے وچ، آپے رنگ رلائين تون،
آپے ملا، آپے قاضي، آپے درس پڙهائين تون.

دريا خان.

عشق جي مڪتب ۾ ويهي، پڙهہ درد جو دل ۾ درڪ!

اکرن ۾ اڙيا — اکرن ۾ جيڪي اڙيا، آهي عشق چاڙهيءَ نا چڙهيا،
ڪنهن جي مڃن ٿا ڪينڪي، آهن وڏا ساڙي سڙيا،
ڪوڙيون ڪتابن جون پڙهن، هين هنن ۾ آهي وڏو فرق.

عشق ڪان آزاد — جيڪي عشق ڪان آزاد ٿيا، ورد وظيفا ٿا پڙهن،
منهن ڏيڪي ماڻهن ڪان مٺوڙها، دعوتن تي ٿا ڊڙن،
ٿيا طمع جا طالبو، غرض پنهنجي ۾ غرق.
جيڪي خدا فرمائيو، روڪي ٿا تن تي نا رهن،
رشوا وٺي تہ رواج جي، ڪوڙا مشاهدا ٿا پڙهن،

تسبيح جا تال — نقطو پڙهيو جن نينهن جو، ڪيائون تال تسبيح جا ترڪ.
'دريا خان' دفتر درد جا، جن ٿي پڙهيا سي مست ٿيا،
تن ڪيا سخن پنهنجا سچا، جيڪي هئا تہ المست جا،
فاني ٿيا في الله ۾، ساريو پڙهن سارو سبق.

مراد فقير.

ويا هنجهہ هلي، آيا ڪنگ ڪٿين ۾،
مورن جي مراد چٽي ڪانون جاءِ جهلي،
چڙهن ساڻ چلي، تي ممنا مقالون ڪري.

دنيا ڪارڻ دين کي، تون ورسيو وسارين،
ڪٿي بازي بانورا، هتين تو هارين،
ماري من 'مراد' چئي، جي وحدت ڏي وارين،
هر صورت ۾ — تہ هوند جاڏي نهارين، تاڏي سڄڻ پسين سامهون.

سڀڪجهہ اهو — تن پرين من پرين، چت پرين دل يار،
اندر باهر سپرين، وٺ نہ آهي وار،
اکين منجهہ 'مراد' چوي، پيو ڪونہ قريبن ڌار،
جاڏي ڪريان نهار، تاڏي سڄڻ پسان سامهان.

خليفو نبي بخش (قاسم) لغاري مرحوم.

ڪنا جي ڪليان، وڏا طالع تن جا،
لاحد — "موتوا قبل ان تموتوا" مري لڌائون مان،
صوفي سي سلطان، جي لاحد حد ۾ آئيا.

لاحد ۾ هردوئي هيڪ — لاحد حد ۾ آئيا، خد سولائون هنڌ،
"اهدنا الصراط المستقيم"، ايءَ پياڪن پنڌ،
نين نشي سين واڳيا، سيني منجهہ سمنڊ،
متارا ۽ مَنڌ، هردوئي هيڪ ٿيا.

صوفي لامذهب — صوفي صلح سڀ سان، جهت جاءِ نہ ڪا،
"الصوفي لا مذهب لہ"، آنو احمد شاهہ،
"فاينما تولوا فثم وجه الله"، چوڏس نُور نگاهہ،
مچڻ پسي ماءِ، 'قاسم' ڪي تڙ مائٽين.

شمس العلماء مرزا قليچ بيگ.

عشق امام — منهنجو عشق ٿيو امام، ڪريان تنهن کي نت سلام.
چمندي چام — عدم منجهان آدم آيو، چمندي ٿيو چام.
نُوري ۽ ناري — نُوري، ناري، ذات سندس، خاڪي سندس نام.
اصل جو انجام — 'ڪل شيءِ يرجع' آهي، اصل جو انجام.
ڪفر نہ اسلام — عشق جو مذهب نڪو، نڪو ڪفر نہ اسلام.
الف بنا پيو نہ سمجهي، ميم نڪو لام.
سچل ڏنو 'قليچ' کي، جودون پري جام.

("سنڌي شعر"، ص ۳۹-۱۹۱۴ع)

سرائڪي ۽ ملتاني شاعري

سرائڪي ۽ ملتاني زبانن جو ادب به، فن ۽ موضوع جي خيال سان، تصوف ۽ وحدت الوجود جو ترجمان آهي. اهي زبانون لساني طرح سان به سنڌي زبان سان گهڻي ڀاڱي ڳنڍيل ۽ ڳوتيل آهن. ان طرح شاعري ته هر هنڌ ڄڻ آهي ئي ساڳي. سرائڪي ۽ ملتاني شاعرن مان، ان سلسلي ۾ سلطان باهو (١٠٣٩ هه– ١١٠٢ هه)، حضرت بلا شاهه (١٠٧٠– ١١٨١ هه) ۽ حضرت خواجه غلام فريد رحه (١٨٤٣ع – ١٩٠١) جا نالا پيش ڪري سگهجن ٿا. اهي ٽيئي صوفي شاعر به هئا ۽ وحدت الوجود ۽ عينيت جا قائل هئا، تنهنڪري سندن ڪلام ۽ موضوع، مواد ۽ پيشڪش جو انداز اهو ساڳيو رهيو آهي، جو اسان وٽ 'سچل' پارن سرمست شاعرن جو آهي. ان متعلق تفصيل سان وضاحت هن کان اڳ ڪري چڪا آهيون، هت فقط انهن بزرگن جي نموني ۽ ڪلام تي اڪتفا ڪريون ٿا. خيرالڪلام ما قلّ و دلّ.

سلطان باهو رحه (١٠٣٩-١١٠٢ هه).

عشق ۽ ايمان— ايمان سلامت هرڪوئي منگي، عشق سلامت ڪوئي، هُو!
جس منزل نون عشق پچاوے، ايمان، خبر نا ڪوئي، هُو!
ميڏا عشق سلامت رکين 'باهو'، ايمانون ڏيوان دروهي، هُو!
پڙهه پڙهه حافظ ڪرن تڪبّر، ملا ڪرن وڏائي، هُو!
ڏونهنئين جهان تنهان دے مڻے 'باهو'، جنهان کاڌي ويچ ڪمائي، هو!

مسجد ۽ بتخانو— پاڪ پليد نه هوندے هرگز، توڙے رلدے وچ پليتي، هو،
هڪ بتخانے وچ واصل هوئے، هڪ پڙهه پڙهه ٿڪے مسيتي، هو.

سجدا— نا او صوفي، نا او ڀنگي، نا سجدا ڪرن مسيتي، هو!
خالص نيل پتّرائے اتے، نهين چڙهدا رنگ مجيٺي، هو.
قاضي آڻ شرع ول 'باهو'، ڪڏے عشق نماز نه نيتي، هو.

بتخانو— هڪ بتخانے وچ واصل هوئے، هڪ خيالي رهئے مسيتي، هو!

ورد وظيفا سڀ ڪوڙا—
جتّے رتي عشق وڪاہے، آئے مول ايمان نه ڏيوے هو،
ڪتب ڪتابان تے ورد وظيفے، اي سڀ ڪوڙ ڪچيوے هو.

حافظ ۽ عالم— حافظ حفظ دا ڪرن تڪبر، ملا ڪرن وڏائي هو،
ساون ماهه دے بدلان وانگون، وتن ڪتابان چائي هو.
جتّان ويکن چگا چوکا، اتان پڙهن ڪلام سوائي هو.

روزا نماز حيراني ڪم –

روزے، نفل، نمازان، تقوا، سبھو ڪم حيراني هو،
انهان ڳالهيين رب حاصل ناهين، خود خواني خود داني هو،

حج، نمازون –

سے روزے، سے نظر نمازان، سے سجدے ڪر ڪر ٿڪے هو،
مکے حج ڪرن سؤ واري، دل دي دوڙ نہ مکے هو.

آسماني ڪتاب –

عقل فڪر دي جاه نہ ڪائي، جتھے وحدت سر سبحاني هو،
نا اٿ ملا، پنڊت، جوشي، نا اٿ "علم قرآني" هو،
احد تين احمد ڏتي ڏکالي، تان ڪل هوئے فاني هو،
علم تمام ڪيتوني حاصل 'باهو'، ٽپ ڪر ڪتب آسماني هو.

غوث، قطب –

غوث قطب سب اورے اورے، عاشق اڳا اڳيرے هو،
جهڙي منزل عشق پڄاوے، اٿان غوث نہ پاون ڦيرے هو،
عاشق وچ وصال دے رهندے، انهان لامڪاني ديرے هو،
مين قربان تنهان تون 'باهو'، جنهان ذاتون ذات بسيرے هو.

'ڪن فيڪون' کان اڳ –

'ڪن فيڪون' جڏان فرمايا، اسان ڀي ڪولي هاسے هو،
ذات صفات اسا ڏي آهي، هڻ جڳ وچ ڊونڊ رهيوسے هو،
لامڪان مڪان اساڏا، هڻ آڻ بتان وچ ڦاٿے هو،
نفس پليد چا ڪيتا 'باهو'، اسان اصل پليت نہ هاسے هو.

مرشد –

مرشد ميڏا، حج مکے دا، رحمت دا دروازه هو،
ڪران طواف دوالے قبلے، حج هووے نت تازه هو.

ملا ۽ مولوي –

مذهب دے دروازے اچے، راه رباني موري هو،
پنڊتان تے ملوانيان ڪولون، چپ چپ لنگهي چوري هو،
آڏيان مارن ڪرن بکيڙے، دردمندان جند ڳهوري هو.

مان ڇا آهيان –

نا مين عالم، نا مين فاضل، نا مين ملا، قاضي، هو،

دوزخ بهشت –

دل ميرا نا دوزخ منگے، نا شوق بهشتين راضي، هو،

روزا ۽ نماز –

نا مين تيهڻي روزے رکھئے، نا مين پاڪ نمازي، هو،
پاجهہ وصال الله دے 'باهو'، ڀي غفلت ڪوڙي بازي، هو.

عاشق— نا او هندو، نا او مسلم، نا سجده ڏيون مسيتي هو،
دم دم دے وچ پڑهن نمازان، مول قضا نا ڪيتي هو،
مين قربان انهان تڏون 'باهو'، جنهان عشق نماز چا نيتي هو.

رب ڪٿي ليندو—
نا رب عرش معلي آئے، نا رب خانے ڪعبے هو.

ڪتاب ۽ محراب ۾ نہ!—
نا رب علم ڪتابين لڀدا، نا رب وچ محرابے هو.

گنگا ۽ تيرٿ ۾ بہ نہ!—
گنگا تيرٿ مول نہ ملدا، چڏ پينڊي بيسابے هو.

نماز— نماز پڑهنا ڪم رنان دا، روزا صرفا روٽي هو.
حج— مڪے ڏے ول سوئي جاندے، جهڙے گهر دے ٽوٽي هو.
نيت کوٽي— ول ول تسبي سوئي پڑهدے، نيت جنهان دي کوٽي هو.

مان چا آهيان؟—
نا مين جوشي، نا مين جوگي، نا مين چلا ڪمايا هو.
نا مين ڀڃ مسيتي وڙيا، نا تسبا کڙڪايا هو،
جو دم غافل، سو دم ڪافر، سانون مرشد اي فرمايا هو،
"هُو"— 'هُو' دا جاما پهن ڪر اهين، اسم ڪماون ذاتي هو.

ڪفر اسلام، موت حيات—
نا اٿ ڪفر اسلام دي منزل، نا اٿ موت حياتي هو.
اندر جهاتي— شهہ رگ تين نزديڪ هے جاني، پا اندروني جهاتي هو.
باهو— آهو اسان وچ، اسان آهين وچ، 'باهو'، دور هوئے قرباني هو.

—

پريم— هڪ جاگن هڪ جاگ نہ جاڻن، هڪ جاگندياڻي ستے هو،
هڪ ستيان وچ واصل هوئے، هڪ جاگندے ستے هو،
ڪيا هويا جي آلو جاگيے، جهڑا نيندا ساهم آ پٽے هو،
مين قربان تنهان تڏون 'باهو'، جهڑا کوهم پريم دے جتے هو.

حضرت سلطان باهو رحہ جي ڪلام جي مطالعي کان پوءِ، سندن نظرئي متعلق معلوم ٿئي ٿو تہ پاڻ بيروح ۽ رسم پرست مذهب ۽ عبادت کان بيزار آهن. 'عشق' کي 'ايمان' تي ترجيح ڏين سندن باطني بصيرت جو دليل آهي. فرمائين ٿا: ايمان جي سلامتي تہ هرڪو گهري ٿو، پر عشق سلامت ڪو ڪو گهري ٿو! ملا ۽ مولوي، دين جا ڪتاب پڑهي، تڪبر ۾ ڪاهي پيا آهن ۽ ٻئي جهان وڃايا اٿن

۽ پيو تہ پاڪ ڪڏهن بہ پليت نہ ٿيندو، توڙي پليتن ۾ رهي. ان موجب، هڪڙا تہ بتخاني ۾ رهندي واصل ٿيا ۽ ٻيا مسيتن ۾ بہ محروم رهيا. عشق کان سواءِ، ورد وظيفا ۽ ڪتاب مڙيئي ڪوڙ آهن. عشق کان سواءِ روزا، نفل، نمازون، سڀ حيرانيءَ جا ڪم آهن. اهي بيروح ۽ بي عشق ماڻهو روزا بہ رکن ٿا، نمازون بہ پڙهن ٿا، مڪي ڏانهن حج لاءِ بہ وڃن ٿا، پر سندن 'دل، ڪڏهن بہ 'حج' ڏي نٿي وڃي. عشق کان سواءِ عقل ۽ فڪر سڀ بيڪار آهن. 'وحدت' تائين پهچائڻ لاءِ ملا، پنڊت، جوتشي، سڀ بيڪار رهيا، پر 'علم قرآني' بہ عمل کان سواءِ رسائي نٿو سگهي! عاشق، غوثن ۽ قطبن کان بہ اعليٰ آهن.

اسان ئي حق آهيون. 'ڪن فيڪون' وقت اسين موجود هئاسون، ذات صفات بہ اسان جي آهي. لامڪان اسان جو ئي مڪان هو. اسان جو مرشد ئي اسان لاءِ مڪي جو حج بہ آهي تہ رحمت جو درد بہ آهي، ان جو طواف حج کي تازو ٿو ڪري. مون کي نڪو ملا نہ پنڊت جي حاجت، نہ دوزخ جي درڪار، نہ بهشت جي خواهش. نڪي روزا رکيم، نڪي نمازون پڙهيم.

عاشق اهي آهن، جي نہ هندو آهن نہ مسلمان ۽ نڪو مسجدن ۾ سجدا ٿا ڏين، پر سندن دم دم عبادت ۾ آهي، انهن جي نماز جڏهن تہ ڪڏهن قضائي ڪانہ ٿي ٿئي. مان انهن تان قربان وڃان، جن عشق جي نماز نيتي آهي.

باهو الله تعاليٰ جي معرفت متعلق فرمائي ٿو تہ رب نڪو عرش کان ايندو ۽ نڪي ڪعبي مان لڀندو، نڪو ڪتابن پڙهڻ سان ملندو، نڪو محراب ۾ بيٺي ملاقي ٿيندو، نڪو گنگا ۽ تيرٿ ۾ ئي ملندو؛ اهو دل ۾ ملي ٿو.

بيروح مذهب ۽ عبادت لاءِ فرمائي ٿو تہ نماز پڙهڻ ڪم زالن جو آهي؛ روزا رکڻ اناج جو صرفو آهي؛ حج لاءِ مڪي اهي ٿا وڃن، جي بيڪار ۽ ڪم جا نوني آهن؛ ۽ بار بار تسبيحون اهي ٿا گهمائن، جن جي نيت ئي کوٽي آهي.

عارف ۽ عاشق جو مقام سلطان باهو هن طرح ٿو بيان ڪري-ٿو: اتي نڪو آهي ڪفر ۽ نڪو آهي اسلام! نڪو اتي موت، نڪا اتي حياتي! رب" تہ شهہ رڳ کان بہ ويجهو آهي، اهو اندر ۾ جهاتي پائڻ سان ملي ٿو. اسان آن ۾ آهيون، ۽ هو اسان ۾ آهي. اسان 'با-هو، يعني 'هن سان' آهيون، ان ۾ دوري آهي ئي ڪانہ!

ظاهري بيداري لاءِ فرمائي ٿو تہ هڪڙا جاڳن ٿا، پر جاڳي نٿا جاڻن. هڪڙا جاڳن ٿا، پر ستل آهن. ٻيا ستل آهن، پر جاڳن ٿا- ۽ اهي واصل آهن. هوندي تہ رات جو اکيون بہ جاڳي ٿو، پر حقيقت کان محروم آهي.

الغرض، سلطان باهو رحه ظاهردارانه تڪلف ۽ ظاهردارانه رنگ جي خلاف آهي. سندس نظر 'روح ۽ حقيقت' تي آهي. ان سلسلي ۾ عبادت، روزي ۽ نماز، حج، تسبيح، بهشت، وغيره کي به ڪا حيثيت نٿو ڏئي، نکو ڪعبي کي مرشد تي ترجيح ڏئي ٿو. ان سان گڏ عارف ۽ عاشق جو مقام اتي ٿو بيان ڪري، جتي نه آهي ڪفر ۽ نکو آهي اسلام!

عارف هم از اسلام خراب است هم از ڪفر،
پروانه چراغ، حرم و دير نه دانند!

بلا شاهه (١٠٧٠-١١٨١هه).

بلا شاهه رحه ١١-١٢ صدي هجريءَ جو باڪمال صوفي ۽ قلندر شاعر هو. سندس ڪلام مصلحت ۽ شرع جي بندش کان آزاد آهي. سندس ڪلام جو ظاهر ڪفر سان همآهنگ آهي، پر ان جي تاويل ۾ وحدت الوجود جو رنگ آهي. نه فقط سندس ڪلام کي شرع جا صاحب پڙهن ٿا، پر ڪيس ولي الله به مڃيو وڃي ٿو. سندس انتخاب هت ڏجي ٿو. ٻولي سولي آهي، تنهنڪري ڪنهن به شرح جي ضرورت نه آهي.

الله آدمي — الله آدمي بن آيا، الله آدمي بن آيا!
انت بحر دي خبر نه ڪائي، رنگي رنگ بنايا...
هابل قابل پت آدم دے، آدم ڪيس دا جايا....

آدم اسان جو اولاد — اسان آدم ڪنون اگے هوياسے، آدم اسا ڏا جايا....
آپ بازيگر بازي پتري، پتلا جوڙ بنايا...

مان چيا آهيان — نا مين مرنا، نا مين جيوڻا، نا ميرا والد هويا.
مان ابي کان به اڳ — پاڪ پيغمبر سينے لايا، مين آبے ڪنون اگ هويا.

سڀڪجهه مان — موسيٰ مين هون، طور پي مين هون،
شان شجر وچ نور پي مين هون،
ملا تے منصور پي مين هون،
طرف مصر دے ٿيم تيار، پاتم خرقا جهنگ جبل دا.
بن ڪے زليخا عشق ڪمايم،
يوسف بن ڪر منهه چمڪايم،
شاهه عزيز تي حڪم هلايم،
بردا ٿي ڪر وچ بازار، جلوه ڪيتم جزوتے ڪل دا.
'احديت' ڪون خود لڪ لڪاڪے،
'عبديت' والا ويس وٹاڪے،
وحدت، ڪثرت، ڏونهي رلاڪے،
شمعون شمع الاڪے يار، موهه گڏ س مهتاب مثل دا.

آپ 'بلا شاهه' ويکڻ آيا،
'لن تراني' سانگ رلايا،
'رب ارني' دا کهن ڪے رايا،
اپنا ظاهر ڪر ديدار،
چيٽا ايوين چڙيسان لال.

ٻابي جي تسبي — ٻنهان ملان ديان چونيان تسبيان، ٻابي سائين دي ٻڙي جهپال.
هڪ ٻه وار نه ڪٿو — پڙهدے پڙهدے عمر گذر گئي هڪ نه ڪٿا وال.
مسجد ون — وچ مسيتين اندے پهدے، ڪردے مسل مسال.
تماشا ۽ تال — ڏڪڙ ڪچريان نال اسا ڏے، ڪرون تماشے تال.
عاشق جلالي هون — اسان عاشق عشق جلالي هون.
ڪاتا هون نه پيتا هون، نه مرتا هون نه جيتا هون.
نر نه مادي — نا نر هون، نا مادي هون، نا چور چغل تے فسادي هون.
نه حرامي نه حلالي — اسان عشق آتے امدادي هون، حرامي هون نه حلالي هون.
نه مولا نه رسول — 'بلا' هون نه بيحد هون، مولا هون نه محمد هون.
احد ۽ احمد — اسان عربي دے وچ احمد هون، اسان قل هو الله ڪمالي هون.
ارڪان ۽ اسلام — ڪلما سانون يار پڙهايا، اور نهي ڪوئي پڙهٽا، وو.
مک محبوب معراج ڏٺوسے، مسجد سر نا ڌرٽا، وو.

سچ ڪمائڻ مڪر جو ڪم —
سچ ڪموانا، سر منڊ واتا، سے سپ مڪر هے ڪرٽا، وو.

مڪي ۽ مديني جو وڃجي —
مڪے مدينے اهي پٽيندے، جنهان مليا نڌ راٽا، وو.
بزرگيءَ جو بيک — تسبيح چاڪر، عصا اٿانا، بزرگ نام سڏاٽا، وو.
غريب ڦڙڪے مريد ڪرٽا، هر دو جهان ڪم ڪرٽا، وو.

مومن ۽ ڪافر، ملا ۽ قاضي به مان.
ڪڏے ملا هون، ڪڏے قاضي هون، ڪڏے ٻانگ شرع تے راضي هون.
ڪڏے مومن هون، ڪڏے ڪافر هون.
ڪڏے ميخانے وچ ملتا هون.

الله به مان 'بلا' به مان —
ڪڏے الله هون، ڪڏے 'بلا' هون، ڪڏے غنچه تے گل بنا هون.
مسجد مندر — سيک طور طريق قلندر دا، سٽ جهگڙا مسجد مندر دا.
جو مين سبق عشق دا پڙهيا، جيڙا مسجد ڪولون ڏريا.

ويدن ۽ پرانن ۽ سجدن مان ڇا —

ويد پران پڙهه پڙهه ٿڪي، سجدے ڪريان گس گهٽيي مٽي،
نا رب تيرٿ، نا رب مڪي، گهر وچ پايا محرم يار.

سڀڪجهه پاڻ — 'آنا احد' دا گيت سنائيو، 'آنا احمد' هون ڦير فرمائيو.

عرب ۽ رب — 'انا عرب، بي عين' بتائيو، پهر نام رسول دهرايوئي.

تون آيون تي مين نه آئي، ڪنج مخفي دي تين مرلي بجائي،
آڪ الست گواهي چاهي، آتي 'قالوابلي'، سنائيو.
پرگهٽ هوڪر نٿور سدائيو، 'احمد' تون موجود ڪرائيو،
نابودون ڪر بود دکائيو....

منصور ۽ اناالحق به پاڻ —

پرڪي وحدت جام پلائيو، منصورے تون مست ڪرائيو،
اس تون 'آناالحق' آپ ڪهائيو، ڦير سولي پڪڙ چڙهائيوئي.

جنيد ۽ جبو — گهنگهٽ کول جمال وکايا، شيخ جنيد ڪمال سدايا.
'ليس في جبتي' حال بنايا،

لاالله ۽ الاالله به پاڻ —

لاالله دا پردا لاهيئو، الاالله کهو جهاتي پائيو،
ڦر 'بُلا' نام ڌرايوئي.

سڀڪجهه پاڻ.

ملا ۽ رام، تلڪ ۽ ڏيان — ڪڏے ملا بن ڪے بلينڊا هے،
ڪڏے رام دهايان ڏيندا هے،
ڪڏے سنت فرض ڏسيندا هے،
ڪڏے مائيے تلڪ لڳيندا هے.

بندرابن ۽ لنڪا، مڪو ۽ حج — بندرا بن ۾ ڪنو چراوے،
لنڪا چڙهه ڪے ناد بجاوے،
مڪي جا حاجي بن آوے،

واهگرو ۽ هرنام — ڪر واهگرو هرنام، بازي عشق بنائي هے،
بازي عشق بنائي هے، قدرت يارو ڪائي هے.

مڙهيان مسيتان مور نه ويسان،
قدم قدم تے سيس لويسان،

گنگا جمنا تابع ڏونهان،
صحيح محمد ساڏا سونهان.

مسجد ۽ ٺاڪر، شيخ ۽ ڀڳت - ڪٿ مسجد ڪا ورتارا هي،
ڪٿ بٺيا ٺاڪر دوارا هي،
ڪٿ پوڪا هي، ڪٿ گڏوا هي،
ڪٿ شيخ بزرگ بن آيا هي،
ڪٿ ترڪ مصلي پڙهتا هي،
ڪٿ ڀڳت هندو جپ ڪرتا هي،
ڪٿ اور گنڍي وچ وڙتا هي.

موسيٰ ۾ پاڻ ۽ فرعون ۾ پاڻ -

موسيٰ تي فرعون هويا،
آئي دهوکي کيون لڙدا.

بلا، نه مومن، نه ڪافر - نا مين مومن نا مين ڪافر، نا ملا نا سيد،
خرابات ۾ ذات اساڏي، نا سوپا نا عيب،
'بلاشاه' دي ذات کي پڇنا، نا پيدا نا پيد.

علمون بس ڪرين او يار -
علم نه آوي وچ شمار، اڪو الف تيري درڪار.... علمون بس ڪرين، او يار!

پڙهه پڙهه علم لگاوين ڍير، قران ڪتابان چار چوڦير...
پڙهه پڙهه شيخ مشائخ هويا، .... ڊبا وچ اوزار نه پار...
پڙهه پڙهه شيخ مشائخ کهاوين، الٽي مسلي گهرون بناوين.
بي عقلان نون لٽ لٽ کاوين، الٽي سڌي ڪرين اقرار...
پڙهه پڙهه نفل نماز گذاري، آچيان بانگان چاکان مارين،
ممبر تي چڙهه وعظ پڪارين، کيتا تينون حرص خوار....
'بلا' نان رافضي نه هي سنّي، اڪو پڙهيا علم لدنّي،
واحد 'الف' 'ميم' درڪار، علمون بس ڪرين، او يار!

بلا ڪي جاڻان مين ڪون -

نا مين مومن وچ مسيتان، نا مين وچ ڪفر ديان ريتان،
نا مين پاڪان وچ پليتان، نا مين موسيٰ نا فرعون....
نا مين اندر بيد ڪتابان، نا وچ ڀنگان، نا شرابان،
نا وچ رندان مست خرابان، نا وچ جاگن، نا وچ سون...
نا مين عربي، نا لاهوري، نا مين هندي، شهر نگوري،

نـا مين هندو، ترڪ پشوري، نا مين رهندا وچ ندونّ....
نـا مين پـيـد مذهب دا پـايـا، نـا مين آدم حوّا جايا،
نـا مين اپـنـا نـام ڌرايـا، نـا وچ بيٺن، نـا وچ پون،
'بلا' ڪـيـي جاڻان مين ڪون؟ 'بلا' ڪـيـي جاڻان مين ڪون؟

بلا شاهه جو ڪلام فن جي خيال کان سولو ۽ عام فهم آهي. سنڌ ۾ تمام گهڻو ڳايو وڃي ٿو. سندس خيال رندانه ۽ قلندرانا آهن. هو 'وحدت الوجود' جو قائل آهي. مسجد ۽ مندر، دين ۽ ڌرم، عبد ۽ رب، ڪفر ۽ اسلام، شرع ۽ حد کان ٻاهر آهي.

هو "الله" لاءِ چوي ٿو تہ سڀڪجهہ اهو آهي: منصور ۽ جنيد بہ اهو، موسيٰ ۽ فرعون بہ اهو، عرب ۽ رب بہ اهو، احد ۽ احمد بہ اهو، رام ۽ رحيم بہ اهو، بندرابن ۾ بہ اهو تہ لنڪا ۾ بہ اهو، هر نام بہ اهو تہ الله بہ اهو، مسجد ۾ بہ اهو تہ ٺاڪر بہ اهو، هندو بہ اهو تہ شيخ بہ اهو، 'ملا' بہ اهو تہ 'بلا' بہ اهو.

آدم لاءِ چوي ٿو: پاڻ 'الله' ئي آدم بنجي آيو آهي. هابيل ۽ قابيل تہ آدم جا پٽ آهن، پر 'آدم' جو پيءُ ڪير آهي؟ پوءِ ڄڻائي ٿو تہ اسان آدم کان اڳ هئاسون، آدم اسان جو ڄائو آهي!

ٻئي هنڌ چوي ٿو: نہ مون لاءِ موت آهي نہ حياتي، نڪو ڪو منهنجو والد آهي؛ مان آهي کان گهڻو اڳ جو آهيان!

وحدت الوجود جي رنگ ۾ چوي ٿو: مان موسيٰ آهيان، طور آهيان، شجر ۽ نُور آهيان، ملا ۽ منصور آهيان، يوسف ۽ زليخا آهيان، احديت بہ مان تہ عبديت بہ مان! 'لن تراني' بہ پاڻ ٿو چوي ۽ 'رب ارني'، بہ پاڻ ئي چيائين.

پاڻ لاءِ چوي ٿو، مان نہ نر نہ مادي، نہ چور نہ فسادي. نہ مولا نہ محمد آهيان؛ مان نہ حرامي آهيان نہ حلالي آهيان؛ عربي زبان ۾ 'احمد' بہ مان تہ 'هُوَ الله' بہ مان آهيان؛ مان عاشق جلالي آهيان.

خواجہ غلام فريد رحہ (١٨٤٣ع – ١٩٠١ع)

خواجہ صاحب رحہ هڪ برگزيده روزگار صوفي آهي. سندس شاعري تصوف ۽ ان جي مقامات جي بيان ۽ تشريح لاءِ شاهڪار جي حيثيت رکي ٿي، ۽ ان سان گڏ ذوق جماليات سان ڀرپور آهي. خواجہ جي جماليات پسند طبع جيڪي شاعرانہ تجربا پيش ڪيا آهن، اهي صحيح معنيٰ ۾ عوامي آهن. باوجود هڪ جمال پسند صوفيءَ جي، سندس خيالات وسيع ۽ آزادانہ مشرب سان وابستہ آهن. وحدت الوجود سندس مسلڪ آهي ۽ ان جي تبليغ سندس مقصد آهي. ڪلام جو نمونو هي آهي.

تحقيق ۽ تقليد — ڳجهي تقليد آئي تحقيقي، ٿئي واضح مڪشوف دقيقي.

فاش مبيّن ڪل اسرار، برزخ زير زبر تي مد شد.
بت ڳهت ريت روش تقليدي، ره تحقيقي، سلڪ فريدق.
ڪر منظور تي ٿي مسرور.

وحدت‌الوجود — سمجهه سياڻي، غير نه ڄاڻي، سب صورت هي عين ظهور.
حسن ازل ٿيا فاش مبيّن، هر هر گهاٽي وادي ايمن.
هر هر پٿر هي ڪوهه طور، سڀ صورت هي عين ظهور.

ابن العربي — ٿيپ فقه اصول عقائد نون، رک ملّت ابن العربي دي.

منصور — بيشڪ هن استاد دلين دي، ابن العربي تي منصور.

ملا — ملان پڙهڙي معني ڪردي، آيت درس حديث خبر دي،
صرف صدا تي ٿئي مغرور.

وحدت — خود عاشق خود معشوق بنا، سبحان الله، سبحان الله!
خود بلبل تي پروانه هي، گل شمع اتي ديوانه هي.

حق تعاليٰ — اي حسن حقيقي نُور ازل، تينون واجب دي امڪان ڪهون.
تينون مطلق محض وجود ڪهون، تينون علميه تي اعيان ڪهون.
بي رنگ ڪهون، بي مثل ڪهون، بي صورت هر هر آن ڪهون.

مرشد — ميڏا ڪعبه، قبلا، مسجد، مندر، مصحف تي قرآن وي تون.
ميڏي فرض فريضي، حج، زڪاتان، صوم وصلواة و اذان وي تون.

هڪ نور — رک تصديق نه ٿي آواره، ڪعبه، قبلا، دير، دواره،
مسجد، مندر، هڪڙو نُور.

حق باطل — حق باطل سڀ حق هي حق هي، پر اي راز ڀهون مغلق هي.
يار هي يار هي يار هي يار، سوهنا، ڪوجها، نيڪ، اتي بدّ.
حسن قبيح سڀ مظهر ذاتي، هر رنگ مين ہي رنگ پيارا.
هر مظهر وچ يار ڪون ڄاني، غير نهين موجود.
ڪڏين موسيٰ ٿي ميقات چڙهي، ول وعظ ڪري توريت پڙهي،
ڪڏين عيسيٰ، يحيٰ، زڪريا، سبحان الله، سبحان الله.

قلندر — آهن قلندر روز شب، پنهنجي خوديءَ ۾ خود غرق،
حاجت نه صوم و صلات دي، خواهش نه حج زڪات دي،
چاهت نه ذات صفات دي، هڪ شان وحدت جي مرڪ.

خواجه صاحب قلندر جي صفات ۾ ڇا ٿو بيان ڪري؟ نه 'ذات ۽ صفات' جي ڀاهت ۽ نه صوم و صلات جي حاجت، ۽ نه حج و زڪات جي خواهش! ڇا، شرع ۾ ڪو اهڙو تاويل پيدا ٿي سگهي ٿو، جو ان شعر جي جواب لاءِ دليل پيدا ڪري سگهي! اهو شعر ظاهر طور ڪفر صريح آهي، پر تصوف ۽ ان جي تعبير جي روشنيءَ ۾ وڏي 'مقام حقيقت' جي ترجماني آهي.

وحدت— هر صورت وچ ديدار ڏٺم، ڪل يار اغيار ڪون يار ڏٺم.
ڪٿ بطن بطون ظهور ڏٺم، ڪٿ زاهد تے مخمور ڏٺم.
ڪٿ ملا تے منصور ڏٺم، ڪٿ چوب رسن تے دار ڏٺم.
ارواح نفوس عقول ڏٺم، انسان ظلوم جهول ڏٺم.
معقول ڏٺم، منقول ڏٺم، اقرار ڏٺم انڪار ڏٺم.

—

اے مذهب پاڪ نبيان دا، اے مشرب صاف صفيان دا،
اے رشد ارشاد وليان دا، آيات ڏٺم اخبار ڏٺم.

—

يار 'فريد' عيان' بيانے، ايهو عقيده دين ايمانے،
توڑے پکڑ چڑهاون دار.

—

اول و آخر ظاهر و باطن، اس دا ڄاڻ ظهور.

خواجه صاحب جي شاعريءَ جا چند اشعار پڙهڻ ٿا ته پاڻ وحدت الوجود ۽ عينيت جي نظريي جا قائل آهن. سندن فلسفه' تصوف، شيخ ابن العربيءَ وارو آهي. سندس بعض اشعار صاف طرح سان خلاف شرع چئي سگهجن ٿا، پر تاويل ۽ تعبير جي حيثيت سان، باطني طور، تصوف جي مقامات جي تشريح آهن.

اهوئي سبب آهي جو چيو ويو آهي ته 'شاعر' جي ڪلام جي ظاهري ۽ لفظي صورت تي نظر نه رکڻ گهرجي، ۽ ان لاءِ تاويل ۽ توجيهه جو دروازو بند نه ڪجي، ورنه شاعريءَ جو پورو دفتر 'ڪفر' ئي نظر ايندو ۽ شاعر سڀ ڪافر چئبا.

فرمائين ٿا: هر صورت ۾ عين ظهور آهي، ۽ ڪعبو، قبلو، دير ۽ دوارو، مسجد ۽ مندر ۾ هڪ ئي نُور آهي.

وحدت الوجود جي تشريح ڪندي فرمائين ٿا:

"الله تعاليٰ هڪ مطلق هستي آهي ۽ وجود 'محض' جو نالو آهي، سندس
"انحصار ۽ تشڪيل" ڪجهه به نه آهي. مطلق هستي سڀ موجودات ۾

جاري ۽ ساري آهي، تنهنڪري جميع موجودات، وجود جي حيثيت سان 'عين باري' آهي، ۽ تعيّن جي حيثيت سان 'غير باري': بس، غيريت اعتباري آهي، ۽ اصل ۾ همه اوست!"

(مقدمه "ديوان فريدي")

سنڌي شاعريءَ جو جديد دور

سنڌي شاعريءَ جو جديد دور ۽ ان جو فن سنڌي تهذيب ۽ تمدن، ثقافت ۽ قوميت، ادب ۽ روايت جي ڪلاسيڪي هيئت، موضوع، اسلوب ۽ پيشڪش جي اصول کي، جديد دور جي قومي ۽ بين الاقوامي تقاضائن جي روشنيءَ ۾، نئين سر زنده ڪرڻ ۽ ابارڻ جي هڪ مقدس جدوجهد آهي، يا ائين ڪٿي چئجي ته فڪري ۽ علمي تجربن جي مسلسل جهاد جو ترقي يافته مرحلو آهي.

هيءَ هڪ مڃيل حقيقت آهي ته انسان ۽ ان جو فڪر، سندس سوچ ۽ ويچار جا واسطا ۽ ناتا توڙي تبادلهٔ خيالات جا ذريعا ۽ وسيلا ڪي جامد نه آهن، بلڪ انهن تي پنهنجي معاشري جي علمي ۽ ادبي، سياسي ۽ سماجي تقاضائن جو به اثر رهي ٿو، ۽ نت نون سائنسي ۽ فلسفيانه، اقتصادي ۽ نفسياتي انڪشافن جو به اثر رهي ٿو. ذهن ۽ فڪر جي دنيا جيتريقدر وسيع ۽ تيز، دور رس ۽ دقت پسند هوندي، اوتريقدر انساني حيات جي تلخ ۽ مبهم، دقيق ۽ عميق مسئلن جي نقاب ڪشائي ٿيندي ايندي. انساني فڪر جي ان تغير ۽ تبدل کي اگر فڪري ارتقا چئجي، ته به درست آهي، پر جي 'تجديدِ فن' ۽ اجتهادِ فن' چئجي، ته به صحيح آهي.

مان جڏهن سنڌي ادب جي جديد نظرياتي ۽ فني موشگافين کي ڏسان ٿو، تڏهن خوشي ٿئي محسوس ڪريان ٿو اسان جي نوجوان گروهه جي نظر تيز ۽ دقت پسند به آهي، تجديد جي شائق به آهي، ۽ ان سان گڏ اجتهاد ۽ تنوع جي تقاضائن ۽ سماجي ردعمل کي به چڱيءَ طرح پروڙي چڪي آهي.

اسان جي سنڌي نوجوانن جي فن ۽ نظريي ۾ جمود ۽ سڪون نه آهي، پر ارتقا ۽ حرڪت آهي، اضطراب ۽ انقلاب آهي، حدت ۽ حرارت آهي، گرمي ۽ روشني آهي، افاديت ۽ مقصديت آهي. هو 'ادب براءِ فن' يا 'ادب براءِ' ادب جي فرسوده ۽ پائمال گهٽ ۽ گهيڙ کان نڪري، 'ادب براءِ حيات' ۽ 'فن براءِ تنقيد حيات' جهڙيءَ روشن ۽ تابناڪ، وسيع ۽ ترقي پذير واديءَ ۾ پهچي چڪا آهن. انهن هن دور جي تاريخي شعور ۽ بين اقوامي صحتمند رجحانات کي نه فقط سمجهڻ شروع ڪيو آهي، پر انهن کي پنهنجي پيرايهءِ بيان ۽ اسلوب تحرير ۾ پيش ڪرڻ جي ڪوشش به ڪئي آهي. اهو جديد رد عمل انشا الله سنڌي ادب لاءِ هڪ نئين محشر ۽ نشاة ثانيه لاءِ صور اسرافيل جو ڪم ڏيندو، ۽ تاريخ ان کي ڪڏهن به وساري نه سگهندي.

ان سلسلي ۾، مذهب ۽ تهذيب جي تنقيدي مطالعي لاءِ جيڪي نوان ۽ فلسفيانه، تازه دم ۽ روح پرور زاويا ۽ فيصلا پيدا ٿي چڪا آهن، انهن جي همه گير اثر کان به اسان جو جديد ادب ناآشنا ڪونه آهي. رجعت ۽ قدامت جا بوسيدا بُت، جي فڪر ۽ فن جي مڙهين ۽ مندرن ۾ صدين کان وٺي پوڄيا ويا آهن، اهي هاڻي آهستي آهستي ڀُري رهيا آهن. ظلم ۽ استبداد جا بي زنجير ديو هاڻي جديد تنقيد جي سَٽَ نٿا جهلي سگهن. اهو ڏينهن هاڻي پري نه آهي جو اهي فڪر ۽ فن تي پيل طوق ۽ اغلال ٽٽي پون، ۽ ڪلام ۽ بيان، سوچ ۽ ويچار جي پهاڙن ۾ جي فڪر ۽ خيال جا خزانا دٻيل آهن، اهي هڪ ٿي زلزله افگن انقلاب سان اچي ٻاهر پون. نڪي اهو ڏينهن پري آهي، جنهن ۾ بي زبان ڳالهائڻ شروع ڪن، گنگن جي اشاري بازي ختم ٿي وڃي، ۽ انسان پنهنجي احساسات ۽ جذبات کي پڌري پٽ پيش ڪري سگهي. منهنجي خيال ۾، جديد ادب ۽ ان جو فن گنگن جي اشارن کي نطق ۽ بيان تائين پهچائڻ جو هڪ ذريعو آهي. هي اهو پيرايهءِ بيان آهي، جنهن ۾ اهو ڪجهه چئي سگهجي ٿو جو هوند هزار استعارن ۽ ڪناين جي آڙ ۾ به نه چئي سگهجي، اها ٻي ڳالهه آهي ته اسان جي ڪثيرالتعداد ماڻهن جي طبيعت اڃا ان قسم جي نظرياتي اشاري بازيءَ ۽ فڪرانگيز پيرايهءِ بيان سان مانوس نه ٿي آهي. ان اجنبيت جي ڪري ٿي في الحال ڪي غلط فهميون به پيدا ٿيون آهن، ته ڪي خدشا ۽ خطرا به محسوس ڪيا پيا وڃن. اصل ۾ اهي خطرا به هڪ جهُرندڙ ۽ ٽٽندڙ ماحول جي فڪري انتشار ۽ ذهني زوال مان پيدا ٿيا آهن. انهن جو پيدا ٿيڻ لازمي امر آهي. جيستائين ڪ علم ۽ فڪر سان ذهن آراسته ٿئي ۽ جديد انڪشاف جي روشنيءَ ۾ پسڻ ۽ پروڙڻ جي ذات پيدا ٿئي، تيستائين سطح بين ۽ ڪندفهم ذهن جا خدشا رهندا ايندا. اها به هڪ قسم جي تاريخي چيز آهي، جا تاريخ جي هر دور ۾ 'تجديد' ۽ 'قدامت' جي ڪشمڪش ۾ پيدا ٿيندي آئي آهي. فرق اهو آهي ته ان دور جا ڏينهن هاڻي اچي ڪٽا آهن، فڪر جي افق تي هاڻي اهڙو سج اڀري چڪو آهي، جنهن جي عالمتاب ڪرڻن اڳيان اوندهه ۽ جهل جا ڪڪر ڪو گهڻو وقت ترسي نه سگهندا.

سنڌيءَ ۾ 'جديد ادب' کي آئي ڪو گهڻو زمانو نه گذريو آهي، هيءَ اسان جي دور ۾ ئي پيدا ٿيو آهي، اسريو آهي ۽ وڌي وڻ ٿيو آهي. هينئر سندس پاڙون پاتال ۾ سچي چڪيون آهن، ۽ ڪي به طوفان انگيز جهولا ۽ بلاخيز جهڪون ڪيس چوري نه سگهندا.

اسان جي سنڌي جديد ادب ۾ ٻي به هڪ خصوصيت نظر اچي ٿي. اها آهي ان جي انفراديت: يعني اسان جو جديد ادب نه فقط قدامت ۽ رجعت کان منهن موڙي تخليق ۽ جدت سان همآهنگ ٿي چڪو آهي، پر ان سان گڏ اردوءَ يا مغربي ادب کان به ايترو متاثر نه ٿيو آهي. اسان جو جديد ادب هيئت جي لحاظ سان

سنڌي ادب جي ڪلاسيڪي اصناف جي تجديد ڪري رهيو آهي. سادي ۽ سلوڻيءَ، مٺيءَ ۽ ملوڪ زبان ۾ بيتن، ڏوهيڙن، ڪافين ۽ واين ۾ نئون روح ۽ نئون رنگ، نئون پيغام ۽ نئون آهنگ پيدا ڪري چڪو آهي. ان جي مقابلي ۾، اردو ۽ فارسي ۽ دنيا جون ٻيون ادبي زبانون غير مقفيٰ ۽ آزاد نظم ۾ هوبهو تقليد ڪري چڪيون آهن. بلينڪ ورس، سانيٽ ۽ ترائيل جي مغربي تجربن کي اسان وٽ نڪا مقبوليت حاصل ٿي آهي، نڪو اظهار خيال لاءِ انهن کي بيتن ۽ ڏوهيڙن تي ڪا ترجيح ملي چڪي آهي. اسان جو بيت، ڪافي ۽ وائي اسان لاءِ انهن کان وڌيڪ اثر انگيز ۽ فڪرانگيز، شيرين ۽ دلنشين چيزون آهن. ان جي مقابلي ۾، هن کان اڳ اسان جي قديم فن ۾ غزل ۽ قصيدي کي هوبهو فارسيءَ تان ورتو ويو آهي. زبان به آها ته پيرايه بيان به آهو، تشبيهون به اهي ته استعارا به اهي. شڪر آهي جو جديد ادب ۾ ان قسم جي انڌي تقليد ڪانه آهي.

سنڌي جديد ادب ۾ 'ڪفر' آهي ڇا؟
ڪفر، الحاد ۽ زندقي لاءِ شرعي حڪم.

فتنهءِ تڪفير.

اسان جي ڪن جذباتي ماڻهن، ڪن اديبن ۽ انهن جي فن لاءِ 'ڪفر' هجڻ جو آواز پڻ اٿاريو آهي. اصل ۾ ان قسم جي دعوا نه فقط غلط آهي، پر احتياط کان بعيد به آهي. سڀ کان اول فتنهءِ تڪفير کي شرعي ۽ ديني حيثيت سان ڏسڻ گهرجي ها. ان مسئلي جي پوريءَ طرح ڇنڊڇاڻ نه ڪرڻ سان ئي جذباتي طرح 'ڪفر' جون فتوائون ڏنيون وڃن ٿيون. اهي اصول قرآن ۽ حديث ۽ فقه مان ئي وضع ڪيا ويا آهن، جن جي مطالع ڪرڻ کان پوءِ صاف نظر ايندو ته 'ڪفر' جي فتوا ڏيڻ ڪا اهڙي سولي ڳالهه نه آهي. ڪنهن به ڪلام، خاص طرح شعر جي تعبير ۽ تاويل لاءِ شريعت جيڪي رعايتون ۽ گنجائشون رکيون آهن، انهن کي نظرانداز ڪرڻ سان ئي ان قسم جا جذباتي مسئلا پيدا ٿين ٿا.

هن معرڪه آرا مسئلي متعلق قرآن ۽ حديث جي راءِ کي فيصلي جي حيثيت حاصل آهي، ان کان پوءِ عالمن ۽ مجتهدن جي راءِ آهي. ان سلسلي ۾ ايمان، اسلام، ڪفر، مومن، مسلمان، ڪافر، منافق، مرتد، زنديق ۽ ملحد جي فني تعريف جا شرع جي ڪتابن ۾ ڪيئي ويئي آهي، سڀ کان اول ان کي سمجهڻ ضروري آهي.

احتياط جي تعليم. سڀ کان اول اهو امر بديع نظرانداز نه ڪرڻ گهرجي ته ڪنهن به گروهه يا شخص لاءِ ڪنهن به تحقيق ۽ ڇنڊڇاڻ کان سواءِ يا دليل ۽ ثبوت کان سواءِ 'ڪفر' جو مغالطو پيدا ڪرڻ، نهايت قبيح امر آهي. اسلام ڪڏهن به ان قسم جي بي احتياط ۽ بي مغز الزام تراشيءَ کي پسند نٿو ڪري. ان جي

مقابلي ۾، قرآن ته اهائي تعليم ٿو ڏئي ته پنهنجي دشمنن جي حق ۾ به 'عدل' جي دامن کي نه ڇڏجي، پوءِ ڀلي ته فيصلو پنهنجي حق ۾ نه وڃي: لايجرمنکم شنآن قوم... الخ.

هن مسئلي جي عموميت ۽ سطحيت متعلق حضور صلي الله عليه و سلم جن هن طرح تنبيهه فرمائي آهي.

عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله ما اکفر رجلٌ رجلا الاباءَ احدهما به ان کان کافر او الا کفر بتکفيره و في رواية فقد وجب الکفر علي احد هما (ترغيب و ترهيب المنذر و اکفار، ص ٥٠)

حاصل مطلب هي آهي ته حضور صلي الله عليه و سلم جن فرمايو ته کو به شخص جڏهن ڪنهن ٻئي تي 'کفر' جي فتوا ٿو لڳائي، تڏهن ٻنهي مان هڪ ڪفر جو مستحق ٿي وڃي ٿو. ڇا لاءِ ته جو واقع طور ڪافر هو سو ته ڪافر ٿي رهيو، ٻيءَ صورت ۾ غلط نموني ۾ ڪفر جي فتوا ڏيندڙ ان تکفير جي ڪري ڪافر ٿي ويو. ٻيءَ روايت ۾ آهي ته انهن ٻنهي مان هڪ تي ڪفر واجب ٿيو.

رسول الله صلي الله عليه و سلم جن جي تنبيهه مان صاف ظاهر آهي ته 'ڪفر ڪفر' پڪارڻ کان احتياط ڪيو وڃي. اها ڪا اهڙي معمولي چيز نه آهي، جا هر هنڌ ۽ هر حال ۾ ماڻهو استعمال ڪندو رهي. اها ئي ڳالهه آهي ته اڄڪلهه تمام معمولي ڳالهين تي هڪ ٻئي جي خلاف فتوائون ڏنيون آهن.

عمل، عقيدي ۽ ايمان جو فرق. هن موضوع ۽ بحث تي گفتگو ڪنديءَ فقيهن ۽ عالمن نهايت نفيس لطيف نموني ۾ نکته سنجي ڪئي آهي، جنهن جو حاصل مطلب هي آهي.

بدعمل - جنهن شخص جي 'عقيدن' ۾ ڪا ڪفر جي چيز نه آهي، پوءِ سندس 'اعمال' ڪيترا به خراب هجن، ان کي 'ڪافر' چوڻ جائز نه آهي، خود ان کي ڪافر چوندڙ جو ايمان خطري ۾ آهي، ڇا لاءِ ته ٻئي جي 'ايمان' کي 'ڪفر' چيو ويو آهي، جو 'ڪفر' آهي.

ڪلمهءِ ڪفر - پر ان حالت ۾ به عالمن ۽ فقيهن جلدبازي کان روڪي چيو آهي ته 'عقيده ڪفريه' جي معلوم ڪرڻ لاءِ اهو لازم آهي ته 'ڪلمهءِ ڪفر' صراحت سان معلوم ٿي سگهي، تيستائين ان کي 'ڪفر' نه چئبو.

تاويل- پر 'ڪلمہ ڪفر' جي معلوم ٿيڻ ۽ ثابت ٿيڻ کان پوءِ بہ ان جو 'جائز تاويل' ڪيو ويندو. رڳو 'عقيده ڪفريہ' ۽ 'ڪلمہ ڪفر' کي ٻڌي، جلد بازيءَ سان 'ڪافر' چوڻ فقيهن جي اجماع جي خلاف آهي.

غلط خبر ۽ غلط فهمي. ان طرح اگر ڪنهن شخص جي خلاف ڪنهن خبر جي بنياد تي، يا ڪنهن غلط فهميءَ جي ڪري، ڪنهن ذاتي رنجش جي ڪري، يا پنهنجي مسلڪ جي خلاف عقيدن جي هجڻ ڪري؛ ڪنهن جي عقيدي متعلق 'ڪفر' هجڻ جو مغالطو يا فريب پيدا ٿي وڃي- مثلاً، چيو وڃي تہ فلاڻي الله تعاليٰ جي شان ۾ گستاخي ڪئي آهي، يا فلاڻي رسول الله صلي الله عليه وسلم جي تڪذيب ڪئي آهي، يا فلاڻي الهامي ڪتابن جي تڪذيب ڪئي آهي- تہ پوءِ رڳو 'ٻُڌل' خبر تي فتوا نہ ڏيڻ کهرجي، پوءِ ڀلي تہ اهڙي 'ٻُڌل' ڳالهہ جا هزارين راوي ڇو نہ ٿي وڃن، ان متعلق تحقيق ڪرڻ کهرجي.

تحقيق جا اصول. تحقيق جا اصول اهي آهن تہ ان 'ٻُڌل' الزام متعلق ان ماڻهوءَ جي تحرير يا تقرير جي ڪنهن 'لڪيل ۽ ڪليل'، 'صاف ۽ صريح' تاويل ۽ توجيهہ کان سواءِ حوالا پيش ڪجن. ان سلسلي ۾ اگر ڪو شاهد چوي تہ فلاڻي هنڌ، فلاڻي ماڻهوءَ چيو تہ "مان الله کي نٿو مڃان." تہ رڳو ان شاهديءَ کي وزن نہ ڏيڻ کهرجي، جيستائين قاضيءَ يا مفتيءَ جي اڳيان اهو ماڻهو پاڻ پنهنجيءَ زبان سان 'اقرار' ڪري، يا رجوع ڪري.

پر اهو 'اقرار' بہ صاف صاف هجي، ڪنهن بہ 'تاويل ۽ ڪنايي' جي آڙ ۾ نہ هجي؛ نڪو شاعرانہ انداز ۾ هجي، نڪو 'صوفيانہ شطحيات جي نموني ۾ ڪلام هجي، اگر 'صوفيانہ شطحيات' وانگر ڪلام آهي، يا ڪنهن 'تاويل ۽ توجيهہ سان ويڙهيل شاعراڻو ڪلام آهي، تہ پوءِ ان جي 'اقرار' تي بہ کيس ڪافر نہ چئبو. جيئن شاعرن جي شطحيات ڪري منصور ۽ سرمد ڀارن سڀني شاعرن کي ولي الله چيو ويو آهي.

تهمت لڳائيندڙ ڪافر آهي يا فاسق. ان بدگمانيءَ ۽ بي احتياطيءَ جي ڪري، تهمت لڳائيندڙ خود 'ڪافر' ٿيندو، ڇو تہ سندس 'الزام' تحقيق جي اصولن موجب نہ آهي. پيو تہ آيل تهمت جو 'اقرار' ڪندڙ، 'شطحيات ۽ تاويلات' جي آڙ ۾ ٿي هاڻوڪار ڪري رهيو آهي، تنهنڪري اهو 'ڪافر' نہ چئبو، بلڪ ان تي الزام آڻيندڙ ٿي 'ڪافر' چئبو.

ٻيا عالم چون ٿا تہ باوجود 'اقراري شطحيات' جي، ان تي تهمت رکندڙ جڏهن تہ بي احتياطيءَ کان ڪم ورتو آهي، تڏهن کيس ڪافر نہ، پر گنهگار ٿي چوڻ گهرجي. ان جي مقابلي ۾، جنهن تي تهمت رکي وئي آهي، ان کي ڪنهن بہ صورت ۾ 'ڪافر' نہ چئبو.

سؤ امڪانات مان هڪ احتمال به اگر ڪفر جو نه هجي ته پوءِ ان کي به ڪافر نه چئبو.

هن معرڪه آرا مسئلي ۾ عالمن ۽ فقيهن نهايت سخت قسم جي احتياط جو حڪم ڏنو آهي. اگر ڪنهن شخص متعلق ڪنهن 'مشتبهه ڪلام' جي مرزد ٿيڻ جي تحقيق، لڪت ۾ يا قول سان، تاويل ۽ توجهه کان آزاد، شطيحات ۽ صوفيانه شاعريءَ کان به پري، ثابت ٿي وڃي ته پوءِ ڇا ڪجي؟

ان جو جواب اهو ڏنو ويو آهي ته اگر ان 'مشتبهه ڪلام' ۾ سئو مان نوانوي (٩٩) جزا ۽ شرط، امڪانات ۽ احتمالات، 'ڪفر' جا ثابت ۽ واضح هجن، پر فقط هڪ احتمال اهڙو به رهجي وڃي، جو ٩٩ اصولن ۽ شرطن جي خلاف هجي، يا ڪفر عائد ٿيندڙ شرطن جي گرفت ۾ نه اچي سگهي، ته پوءِ اُن هڪ 'احتمال' جي ڇنڊڇاڻ ڪجي، ان جا مختلف تاويل ۽ تعبير ڪجن، جئن 'ڪفر' جي شرطن سان وابسته ٿي وڃي، ۽ ان ڪلام جا پورا هڪ سؤ شرط بنجي سگهن. پر جي ائين نه ٿئي ته پوءِ:

اگر اهو هڪ 'احتمال' گهڻيءَ ڪوشش کان پوءِ به ڪنهن ڪفر جي شرط جي گرفت ۾ نه اچي، ته پوءِ ڏسجي ته ان جي ڪا 'صحيح ۽ جائز' معنيٰ به بنجي ٿي يا نه؟ ان هڪ احتمال جي ڪا 'صحيح ۽ جائز' معنيٰ بنجي سگهي، ته پوءِ مفتي ڇا ڪري؟ مفتيءَ تي لازم آهي ته نوانوي (٩٩) شرطن کي بلڪل نظرانداز ڪري ۽ ان هڪ 'احتمال' کي اڳيان رکي ان شخص لاءِ 'ڪفر' جي فتوا نه ڏئي، بلڪ ان کي 'دائرهٔ اسلام' ۾ داخل قرار ڏئي.

هڪ احتمال هوندي به ڪفر ڪيئن عائد ٿو ٿئي؟

ان طرح ٻيو مسئلو اهو به آهي ته اهڙي هڪ احتمال هوندي به ڪفر عائد ٿو ٿئي، سو ڪيئن؟

> جڏهن 'مشتبهه ڪلام' جو صاحب اُن هڪ بچاءَ واري احتمال جي تعبير کان خود انڪار ڪري ۽ چوي ته منهنجو اهو مقصد نه آهي، پر منهنجو چوڻ هيئن آهي (يعني جو ڪفر جي شرطن ۾ آهي)، ته پوءِ ڪيس ان 'هڪ احتمال' جي رعايت کان به محروم ڪيو ويندو.

ان مان ثابت ٿيو ته 'مشتبهه ڪلام' جي نوانوي (٩٩) احتمالات کي هر حال ۾ مفتي، تاويلات جي آڙ ۾ آڻي، نظرانداز ڪندو رهندو ۽ فقط 'هڪ احتمال' تي قائم رهندو ايندو. پر 'ڪفر' جي فتوا تڏهن عائد ڪندو، جڏهن:

مشتبهه ڪلام جو صاحب خود پنهنجي زبان سان تڏهن وضاحت نه ڪندو ته منهنجو فلاڻو ڪ فلاڻو مطلب آهي. ۽ پوءِ جڏهن ڪيس چيو وڃي ته هي 'ڪفر' آهي، اهو ٻڌڻ کان پوءِ به ان کان انڪار نه ڪري، پر پنهنجي اصرار تي قائم رهي.

پر جي ان منزل تي اچي به رجوع ڪري ته کيس ڪافر نه چئبو.

اهل قبله جي تڪفير جائز نه آهي.

ان فتنه تڪفير، جي سدباب لاءِ 'الاهيات ۽ ايمانيات، اعتقاد ۽ اعمال صالحه' جي مسئلن جي ڇنڊڇاڻ ڪرڻ کان پوءِ، سڀ کان آسان ۽ هلڪو اصول اهو به پيدا ڪيو ويو آهي ته جيڪو به ماڻهو 'قبلي' کي قبلو ڪري مڃي، تنهن جي تڪفير نه ڪئي وڃي.

ان سان اهو مطلب آهي ته 'ايمانيات' ۾ معتزله، اشعريه، جبريه، قدريه، اثناعشريه سڀ گروهه جدا جدا عقيدا رکن ٿا. اگر ڪنهن به هڪ گروهه جي 'ايمان' کي معتبر قرار ڏنو ويندو ۽ ان سان گڏ ان هڪ گروهه جي 'عقيدي' کي ئي 'ايمان' قرار ڏبو ته پوءِ باقي سڀ گروهه ۽ فرقا 'ڪافر' ئي سڏبا. چنانچ ان 'عموميت' کي ختم ڪرڻ لاءِ چيو ويو ته 'اهل قبله' جي تڪفير جائز نه آهي ــ بشرطيڪ ڪنهن قطعي حڪم جو انڪار نه هجي.

قطعي حڪم جي تشريح: "فتح المغيث شرح الفتيه الحديث" ۾ آيل آهي:

اذ لا نڪفر احدا من اهل القبيلة الا بانڪار قطعي من الشريعة (ص ١٤٣)	اسان اهل قبله مان ڪنهن جي تڪفير جا قائل نه آهيون، مگر ڪنهن قطعي حڪم جي انڪار جي ڪري." (يعني ان حالت ۾ فتوا ڏيئي سگهجي ٿي.)

شرع جي مخفي حڪمن جو انڪار 'ڪفر' نه ٿيندو.

ان طرح اهل قبله جي مرتڪب، گناهه هجڻ ۽ ناسق ۽ فاجر هجڻ تي به 'ڪفر' جي فتوا نٿي اچي سگهي.

"نبراس" ۾ آهي:

....و معنى عدم تڪفير اهل القبلة ان لا يڪفر بارتڪاب المعاصي و لا بانڪار الامور الخفيه، غير مشهوره ("نبراس" ٥٧٢)	يعني، اهل قبله جي 'تڪفير' نه ڪرڻ جو مطلب هي آهي ته گناهن جي ڪري سندس تڪفير نه ڪئي وڃي يا شريعت جي اهڙن مخفي ۽ غير مشهور حڪمن جي انڪار کان ان جي تڪفير نه ڪئي وڃي.

امام غزالي جي وصيت: امام غزاليءَ جو ان موضوع تي "التفرقة بين اسلام و الزندقة" نالي مشهور ڪتاب آهي، جنهن ۾ قرآن ۽ حديث، عقل ۽ نقل جي واضح دليلن سان بحث ڪيل آهي. هڪ هنڌ لکن ٿا:

"سو وصيت ته هيءَ آهي ته پنهنجيءَ زبان کي اهل قبلہ جي تڪفير کان روڪيو، جيستائين ممڪن ٿي سگهي، يعني جيستائين ڪو وحدانيت ۽ رسالت جو قائل رهي ۽ ان متعلق ڪوبہ مناقضو نہ ڪري. مناقضي جو مطلب اهو آهي تہ هو نبي ڪريم صلي اللّٰه عليه وسلم جي ڪنهن حڪم جي غلط ۽ ڪوڙ هجڻ کي جائز سمجهي، عذر جي ڪري يا بنا ڪنهن عذر جي، ڇالاءِ تہ ڪنهن ٻئي کي 'ڪافر' سڏڻ ۾ تہ خطرو آهي، پر ان جي مقابلي ۾ خاموش رهڻ ۾ تہ ڪو خطرو ناهي."

احتياط جي ضرورت. مٿين مختصر بحث ۾ 'فتنہءِ تڪفير' جي هر پهلوءَ تي بحث ٿي چڪو آهي. ان مان قرآن ۽ سنت ۽ فقهاء جي تصريحات سان ثابت آهي تہ سلف صالح، صحابہ ۽ تابعين، ۽ انهن کان پوءِ پيدا ٿيل مجتهدن هن باري ۾ احتياط سان راءِ ظاهر ڪرڻ جي تعليم ڏني آهي. ان طرح 'علم ڪلام' جي شارحن ۽ فقيهن بہ هن باب کي نهايت اهم ۽ دشوار گذار تصور ڪيو آهي.

ملا علي قاريءَ، "شرح شفاء"، فصل (تحقيق القول في الڪفار المتاولين، ۾ امام الحرمين) جو هي قول نقل ڪيو آهي:

"ادخال ڪافر في الملة الاسلامية او خراج مسلم عنها عظيم في الدين." (جلد ٢، ص ٥٠٠) يعني: ڪنهن ڪافر کي اسلام ۾ داخل سمجهڻ يا مسلمان کي اسلام مان خارج سمجهڻ، ٻئي ڏاڍا ڏکيا ۽ سخت مسئلا آهن.

تنبيهہ: ڪفر ۽ ايمان جي هيتري بحث کان پوءِ، موجوده دور جي وڏي عالمدين ۽ مفتيءِ شرع متين، مولانا محمد شفيع ديوبندي، مفتي اعظم پاڪستان، ان مسئلي متعلق عالمن کي تنبيهہ ڪندي عنوان قائم ڪيو آهي، "ڪنهن اسلام جي مدعي ۽ تڪفير ۾ انتهائي احتياط." لکي ٿو:

"ليڪن هت هڪ ٻيءَ بي احتياطيءَ جو خطرو آهي، جنهن سان مسلمانن ۾ باهمي تڪفير جو دروازو کلي سگهي ٿو، جو سندن لاءِ تباهيءَ جو رستو آهي. هن زماني ۾ اهو خطرو رڳو خطرو نہ، پر هڪ واقعو بنجي چڪو آهي.

"دين جي حقيقت کان اڻ واقف، ڪجهہ نالي جي عالمن هي هڪ ڄڻ تہ پيشو بنائي ڇڏيو آهي. ٿوري ٿوري ڳالهہ تي مسلمان کي 'ڪافر' قرار ڏيندا آيا آهن. ان طرح پاڻ ۾ بہ هڪٻئي تي ڪفر جون فتوائون ڏيندا رهيا آهن.

”ان سلسلي ۾ انهن عالمن کي ’فقه‘ جي ڪتابن جي انهن مسئلن مان به دوکو ٿيو آهي، جي ’ڪلمات ڪفريہ‘ جي نالي ۾ بيان ٿيا آهن تہ فلاڻيون ڳالهيون، ’ڪفر جي ڪلمات‘ ۾ داخل آهن- حالانڪ انهن جو مطلب ان ڪان سواءِ ٻيو ڪجهہ بہ نہ آهي تہ جنهن ڳالهہ سان اسلام جي ڪنهن ’قطعي حڪم‘ جو انڪار ٿئي، اهو ئي ڪفر آهي.

”پر ان سان گڏ، فقيهن اها بہ تصريح فرمائي آهي تہ اهڙن لفظن ۽ ڪلمن جي ’ڪلمات ڪفر‘ هئڻ جو هرو ڀرو اهو مطلب هرگز نہ آهي تہ جنهن شخص جي زبان مان اهڙا ’ڪلمات‘ نڪرن، تہ پوءِ انهن کي سمجهڻ ۽ سوچڻ کان سواءِ ۽ انهن جي مراد جي تحقيق ڪرڻ کان سواءِ ئي ڪيس ’ڪافر‘ چئجي، جيستائين اهو نہ ثابت ٿئي تہ ان جي مراد واقعي ڪافرانہ عقيدي سان وابستہ آهي يا نہ. ليڪن حقيقت حال کان ناواقف ماڻهن، انهن ’لفظن‘ کي ئي فيصلي جو مدار بنايو ۽ تڪفير بازي شروع ڪئي. ان مان هڪڙو سخت نقصان تہ اهو پهتو جو هڪ مسلمان کي بنا ڪنهن دليل ۽ سبب جي ڪافر چيو ويو، جو پنهنجي جاءِ تي خود سخت معاملو آهي، جنهن جو اثر پوري اسلامي معاشري تي پوي ٿو. ان کان سواءِ پنهنجي ايمان لاءِ بہ خطرو آهي. ٻئي طرف، اجائي تڪفير سازيءَ سان وڏو نقصان اهو پهتو آهي جو ڪفر جي فتوا هڪ معمولي چيز بنجي چڪي آهي.“ (رسالہ ”ايمان اور ڪفر“، ص ٣٦)

(ب) تاويل ۽ تحريف، الحاد ۽ زندقو.

ڪفر سازيءَ جي ڪاروبار ۾ الحاد ۽ زندقي جا لفظ بہ عام جام اچن ٿا.

ڪفر جو اهو شرط، قرآن جي اصطلاح ۾ ”الحاد“ ۽ حديث ۾ ”الحاد ۽ زندقہ“ جي نالي ۾ اچن ٿا.

الحاد: قرآن ۾ آهي:

الـذيـن يلـحـدون في آياتنا   اهي ماڻهو اسان جي آيتن ۾ الحاد ڪن ٿا.

زندقہ: ان طرح امام احمد بن حنبل کان سندن مسند ۾ ۽ ”منتخب ڪنزالعمال“، جلد ٤، ص ٥٠، ۾ مرفوعاً هڪ روايت موجود آهي، جا ان آيت جو گويا تفسير آهي.

حضرت عمر رضي الله عنہ ان جو راوي آهي. اصل لفظ هي آهن:

سيڪون في هذه الامة مسخ الا و ذالڪ في المڪذبين باالقدر و الزنديقية.

يعني، ”عنقريب منهنجي امت ۾ مسخ ٿيندو، ۽ اهو تہ هو تقدير جو رد ڪندا، ۽ اهي زنديق آهن.“

زنديق: شاهه ولي الله ان جو تفصيل هن طرح بيان ڪيو آهي:

"يعني اقرار ته ڪري ان جي ظاهر تي، پر دين جي ڪن چيزن جو، جي ثابت آهن، اهڙو تفسير بيان ڪري، جو صحابه ۽ تابعين ۽ اجماع امت جي خلاف هجي، ته پوءِ اهو زنديق آهي" (مسوي، جلد ۴، ص ۱۳۰)

تاويل ۽ تحريف جو فرق. زنديق گويا ان کي چيو ويو جو صحابه ۽ اجماع امت جي ڪيل تفسير جو به تاويل ڪري، پر تاويل جا به ٻه قسم آهن. شاهه ولي الله فرمائي ٿو:

"تاويل جا به ٻه قسم آهن، هڪ تاويل اهو جو ڪتاب، سنت ۽ اجماع امت جي ڪنهن قطعي فيصلي جي خلاف نه هجي، ۽ ٻيو تاويل اهو آهي، جو ڪنهن قطعي حڪم جي خلاف هجي: پويون تاويل زندقه آهي."

ان پوئين قسم جي تاويل کي اصل ۾ 'تحريف' سمجهڻ گهرجي. امام غزالي فرمائي ٿو:

"هڪ قاعدي تي تنبيهه ڪرڻ ضروري آهي ته ڪنهن مخالف، نص متواتر جي مخالفت ڪندو آهي، پر سمجهندو آهي ته هو تاويل ٿو ڪري، حالانڪ سندس تاويل جي گنجائش نڪا زبان ۾ هوندي آهي ۽ نه قريب نه بعيد ثابت ٿي سگهي ٿو، ته پوءِ اهو تاويل ڪفر آهي: اهو شخص مڪذب آهي، اگرچ پاڻ کي ماول (تاويل ڪندڙ) ٿي سمجهندو رهي." (التفرقه بين الاسلام و الزندقه).

ان ڪان پوءِ ڪي مثال ڏيئي، غزالي فرمائي ٿو:

"فا مثال هذا المقالات، تڪذيبات غير عنها بالتاويلات" (بس اهڙيون ڳالهيون تڪذيبات ۾ داخل آهن، جن جو نالو 'تاويلات' رکيو وڃي ٿو.)

ان طرح "مقاصد" ۾ آهي:

"نبوت جي اقرار سان گڏ ۽ شعائر اسلام جي اظهار هوندي به ڪي عقيدا لڪايا وڃن، جي اتفاق راءِ سان ڪفر هجن، ته پوءِ ان کي زنديق چئبو."

"ردالمحتار" ۾ علامه شامي لکي ٿو:

"زنديق ملمع سازي ڪري ٿو ۽ ڪفر سان گڏ فاسد عقيدن کي رواج ۾ آڻڻ گهري ٿو." (جلد ۳، ص ۴۹۶)

"شفاء العليل" ۾ حافظ ابن قيم چوي ٿو:

"حق جي رد ۽ باطل جي ثبوت لاءِ غلط قسم جا دليل پيدا ڪرڻ، لفظ جي ظاهري ۽ صحيح ۽ حقيقي معني کي مجاز ۽ استعاري ذانهن ڦيرائڻ، باطل تاويل آهي."

ابن تيميه فرمائي ٿو:

”غلط ۽ باطل تاويلات ڪندڙ ڪڏهن ته ڪافر ٿي وڃي ٿو.“ (فتاوي ابن تيميه، جلد ٤، ص ٤٩٧)

”شرح جمع الجوامع“ ۾ آهي:

”جنهن مسئلي ۾ قطعي اتباع ثابت هجي، ان جو منڪر ڪافر آهي.“

”شرح عقائد“ ۾ علامه عبدالحڪيم سيالڪوٽي فرمائي ٿو:

”دين جي ضروريات ۾ تاويل ڪرڻ ڪفر کان بچائي نٿو سگهي.“ (حاشيه نمبر ٢، ص ١٢٦)

ان طرح شيخ اڪبر محي الدين ابن العربي، ”فتوحات مڪيه“ ۾ فرمائي ٿو:

”التاويل الفاسد ڪا الڪفر“ يعني: فاسد تاويل، ڪفر وانگر آهي. (جلد ٤، باب ٢٨٩، ص ٨٨٧)

مٿين عبارتن مان اهو ظاهر ٿيو ته اهو تاويل باطل آهي، جو دين جي اصولن ۽ قطعي دليلن جي خلاف هجي.

شاعري انهن حڪمن کان خارج آهي: اهو ته ٿيو مذهب جي اندر بحث، باوجود ان جي، شاعري ان حڪم کان خارج آهي. حالانڪ شاعريءَ ۾ الاهيات ۽ عبادات متعلق به ڪيترا اهڙا مثال موجود آهن، جن جو هوند ڪيترو به تاويل ڪجي، تڏهن به ظاهري طور شرعي حڪمن جي خلاف ٿي رهندا، پر ان هوندي به شاعرن جي اهڙن خيالن ۽ انهن جي تاويلن ۽ شرحن کي نڪو ڪفر چيو ويو آهي ۽ نڪو زندقه ۽ الحاد.

ٿورن لفظن ۾ ائين چئجي ته ڪفر ۽ الحاد اهو آهي، جو قرآن ۽ سنت ۽ اجماع امت جي خلاف هجي، ۽ زندقو اهو آهي، جو صحابه ۽ تابعين جي دور ۾ پيدا ڪيل مفهوم جي خلاف پيدا ٿئي- پر شاعري اها آهي، جا 'ڪفر ۽ الحاد' کي به مسلمان بنايو ڇڏي!

تصوف ۽ شاعري مستثنيٰ آهن:

ان تعريف جي روشنيءَ ۾ صوفيائي ڪرام جي شطحيات ۽ شعرائي عظام جي خيالات کي جاچبو ته پوءِ اهو شاعريءَ جي حالت ۾ بيشڪ 'صريحاً ڪفر' نظر ايندو، پر حقيقت اها آهي ته خاص ان مسئلي تي ظاهر جو حڪم به شرعي طور نٿو لڳائي سگهجي، جيئن هن کان گهڻو اڳ بحث ٿي چڪو آهي.

آخر 'اناالحق' ۽ 'آهيان پاڻ الله'، 'صوفي خدا نه دارد'، 'ڪفر ڪافر را و دين ديندار را'، 'ملت عشق ز همه دينها جدا است'، 'نڪو ڪم ڪفار سين نڪا

مسلماني من'، يا 'حاجت نہ حج زڪات دي، چاهت نہ ذات صفات دي' جهڙا شعر جي منصور ۽ ابن العربيءَ، روميءَ ۽ عطار، شاهہ ۽ سچل، خواجہ فريد ۽ سلطان باهو چيا آهن، اهي معتقدات جي لحاظ سان قرآن ۽ سنت جي ظاهري طرح سان خلاف نہ آهن ڇا؟ انهن کي 'وحدت الوجود' تہ سڏيو وڃي، جو خود تصوف جو هڪ 'مقام' آهي، ۽ نہ دعوا، جو ٻي 'تاويل' جو محتاج آهي. پر سوال هي ٿو پيدا ٿئي تہ قرآن ۽ سنت جي 'منصوص' محڪمات جي خلاف تاويل ڪرڻ بہ 'تاويلات باطلانہ' ۾ نٿو اچي ڇا؟ ڇالاءِ تہ تاويل بہ متشابهات ۾ ڪرڻو آهي ۽ نہ محڪمات ۾، جنهن مٿي ذڪر ٿيو آهي.

قرآن چوي تہ الله، عبد ۽ مخلوق ۾ فرق آهي. پر شاعر چوي تہ منجهن عينيت ۽ اتحاد آهي.

قرآن چوي تہ جنت ۽ دوزخ حق آهي، پر شاعر چوي:

دل ڪي بهلاني ڪو غالب يہ خيال اڇا هي!

قرآن ڪفر ۽ ضلالت کي کولي کولي بيان ڪري، تہ شاعر چوي:

ڪافرِ عشقم، مسلماني مرا درڪار نيست!

قرآن 'اسلام' کي ان الدين عند الله الاسلام چوي، تہ شاعر چوي:

نڪو ڪم ڪفار سين، نڪا مسلماني من!
نڪا دل دوزخ ڏي، نڪو بهشت گهرن.

قرآن چوي تہ الله لاءِ اسماء الحسنيٰ آهن، تہ شاعر چوي:

حاجت نہ ذات صفات دي!

قرآن چوي تہ مقصد حيات آهي عبادت: 'ماخلقت الجن والانس الا ليعبدون'. پر شاعر چوي:

چاهت نہ صوم و صلواة دي!

۽ رومي چوي تہ 'حج رب البيت مردانہ بود!'

قرآن رسول جي اطاعت ۽ اتباع لاءِ نص ڪري، تہ شاعر چوي:

"رسول الله 'شرڪ جلي' آهي، ۽ اسان لاءِ احمد کي عرب سان ايمان ڪونہ موڪليو آهي!"

قرآن الله لاءِ چوي تہ 'ما قدر الله حق قدره،' تہ شاعر چوي:

فارغ تو نہ بيٺيگا محشر مين جنون ميرا،
يا اپنا گريبان چاڪ، يا دامنِ يزدان چاڪ!

قرآن ڪعبي جي عظمت بيان ڪري تہ شاعر چوي:

از هزاران ڪعبہ، يڪ دل بهتر است!

عالم سڳورا قرآن ۽ سنت موجب صحابہ ۽ تابعين، فقهاء ۽ محدثين جي اجتهاد کي دين جي تشريح لاءِ هڪ خاص زماني اندر لازم قرار ڏين. پر شاعر چوي:

دين ملا في سبيل الله فساد!

آخر ايترين صاف ۽ صريح ڪفر سازين ۽ گستاخين جو تاويل ڪهڙو! پر جڏهن تہ ”شاعري“ آهي، تنهنڪري هر ڪو ماٺ ۾ آهي!

جواب اهو آهي تہ عالم ۽ محدث، مفسر ۽ مجتهد، اڄڪلهہ جي نقادن وانگر جاهل ڪين آهن، جي فن ۽ ان جي مراعات، ڪلام ۽ ان جي تعبير کان نا آشنا ٿي، ڪفر-ڪفر پڪارين.

آخري تنبيهہ:

هن سلسلي کي ختم ڪندي، هڪ آخري تنبيهہ پيش ڪجي ٿي. مفتي اعظم پاڪستان لکي ٿو:

”ها، هن مسئلي ۾ هن ڳالهہ جو خيال ۾ رکڻ ضروري آهي. اول هي تہ ڪفر ۽ ارتداد ان صورت ۾ عائد ٿئي ٿو، جڏهن ڪنهن قطعي حڪم کي مڃڻ کان صاف انڪار ڪيو وڃي، ۽ گردن ڪشي ڪري، ان حڪم جي واجب التعميل هجڻ جو عقيدو نہ رکيو وڃي. پر ڪو شخص حڪم کي تہ واجب التعميل سمجهي ٿو، پر غفلت جي ڪري، يا شرارت جي ڪري، ان تي عمل نٿو ڪري، تہ پوءِ ان کي ڪفر ۽ ارتداد نہ چوڻ گهرجي. پوءِ ڀلي تہ ساري عمر ۾ ڪو هڪ ڀيرو بہ ان حڪم تي عمل ڪرڻ جي نوبت نہ اچي، پر ان شخص کي ’مسلمان‘ ئي سمجهيو ويندو.

”۽ ٻيءَ صورت ۾ ڪو ماڻهو ڀلي تہ ساري عمر ان تي عمل ڪندو رهي، تہ بہ ڪافر ۽ مرتد قرار ڏنو ويندو. مثلاً، ڪو شخص نماز جي پنجن وقتن جو شدت سان پابند رهي، پر ان کي فرض ۽ واجب التعميل نٿو ڄاڻي تہ پوءِ اهو ڪافر آهي. ٻيو شخص جو فرض تہ ڄاڻي ٿو، پر ڪڏهن بہ نٿو پڙهي، اهو ’مسلمان‘ آهي، اگرچ فاسق ۽ فاجر ۽ سخت گنهگار آهي.“

(”ايمان اور ڪفر“، ص ۴۳)

بيشڪ، اهي تاويلات ئي آهن، جن جي آڙ ۾ شاعري اسلام جي دامن سان وابستہ رهندي آئي آهي، نہ تہ شاعريءَ کان وڌيڪ ڪفر ٻيو ڪٿي ملندو؟

بحث جو ماحصل

ضابطهء تڪفير.

ڪفر ۽ ان جي اطلاق متعلق ڪافي بحث ٿي چڪو آهي. صحابہ ۽ تابعين ۽ فقهاء جي تصريحات جي روشنيءَ ۾ اهو واضح ٿو ٿئي تہ ڪنهن کي 'ڪفر' سان وابستہ سمجهڻ، وڏيءَ تحقيق جو ڪم آهي؛ ان ۾ احتياط گهرجي، تحقيق ۽ ڇنڊڇاڻ گهرجي. ماڻهوءَ جي تحرير ۽ تقرير جي حوالن لاءِ تاويل ۽ تعبير جي رعايت پيدا ڪرڻ گهرجي. اهل قبلہ ۾ سؤ مان فقط هڪ جزُ بہ اگر اهڙو هجي جو 'ڪفر' جي رنگ ۾ نٿو اچي سگهي تہ پوءِ نوانوي جزن کي نظرانداز ڪري، ان هڪ 'وجهہ' کي ئي فيصلہ ڪُن قرار ڏيڻ گهرجي. آخر ۾ اهو 'ضابطهء تڪفير' پيش ٿو ڪجي، جنهن موجب فتوا ڏني آهي، جنهن کي خيال ۾ رکڻ سان ڪو بہ جلدبازي نٿو ڪري سگهجي.

اول تہ اسلام جي حڪمن جا مختلف قسم آهن. سڀني حڪمن جي حيثيت ساڳي نہ آهي، نڪو سڀني جي باري ۾ ڪو هڪ قسم جو حڪم ٿي سگهي ٿو.

ڪفر ۽ ارتداد صرف انهن حڪمن جي انڪار جي ڪري عائد ٿئي ٿو، جو حڪم قطعي الثبوت بہ آهن، ۽ قطعي الدلالت بہ آهن.

اهي ٻئي قسم قرآن ۽ حديث ۾ موجود آهن. صحابہ ۽ تابعين جي دور کان اڄ تائين انهن تي امت جو اجماع ۽ اتفاق آهي. انهن جي انڪار لاءِ تاويل جي ڪابہ شرعي گنجائش نہ آهي.

البت، ان شخص جي تقرير ۽ تحرير جي ايمانداريءَ سان ڇنڊڇاڻ لازم آهي. اگر اهو پاڻ ڪو تاويل پيش ڪري تہ پوءِ ان کي ٻڌڻو آهي.

ٻيا اهڙا مسئلا آهن، جن جي حيثيت 'فروعات' ۾ آهي، ۽ اهي اهڙا مشهور ۽ متواتر بہ نہ آهن. حنفين وٽ انهن متعلق اهو حڪم آهي تہ اگر ڪو ناواقفيت ۽ جهالت جي ڪري انڪار ڪري ٿو تہ پوءِ ان جي لاءِ ڪفر ۽ ارتداد جي فتوا نہ ڏيڻ گهرجي، بلڪ اول ان سان گفتگو ڪجي، ان جا دليل ٻڌجن، ان جون غلط فهميون دور ڪجن، پوريءَ طرح تبليغ جو حق ادا ڪجي، ۽ ظاهر ڪجي تہ هنن مسئلن جو انڪار ڪفر آهي: اگر اتمام حجت کان پوءِ بہ ڪو اصرار ۽ تڪرار ڪري تہ پوءِ فتوا ڏيڻ گهرجي. ("ايمان اور ڪفر"، ص ١٤٤)

تاويل ۾ اگر امامن ۽ مجتهدن وٽ اختلاف هجي تہ پوءِ؟

ان طرح، هڪ نازڪ صورت اها بہ آهي تہ

"جيستائين ڪنهن شخص جي ڪلام ۾ صحيح تاويل جي گنجائش موجود آهي ۽ چوندڙ جي ڪلام ۾ ان جي خلاف ڪابہ صراحت نٿي ملي سگهي، يا ان عقيدي جي 'ڪفر' هجڻ ۾ امامن ۽ مجتهدن وٽ شرعي طرح سان ڪو

ادنا ۾ ادنا اختلاف به موجود آهي، ته پوءِ ان اختلاف جي ڪري، ڪفر جي فتوا نه ڏيڻ گهرجي.

باقي اصول جي خلاف تاويل ۽ تعريف کي قبول نه ڪرڻ گهرجي."

("ايمان اور ڪفر"، ص ٤٥)

ان ساري بحث ۽ دليلن، حوالن ۽ نتيجن کي خيال ۾ رکي، ڪو علم جو صاحب ٻڌائي سگهي ٿو ته 'جديد ادب' جي سنڌي شاعرن ۽ فنڪارن جا اهي ڪهڙا حوالا آهن، جي صراحت سان، ڪفر ۽ دهريت، الحاد ۽ زندقي سان وابسته آهن ۽ جن کي 'تاويل ۽ تعبير' جي رعايت کان محروم ڪري سگهجي ٿو؟ آخر ڪهڙن 'اديبن' سان عالمن دين جي مسئلن تي گفتگو ڪئي آهي؟ انهن تبليغ ۽ اتمام حجت لاءِ ڪهڙو قدم کنيو آهي؟ انهن ڪهڙن مسئلن جي نشاندهي ڪئي آهي جي 'جديد ادب' ۾ صراحت سان موجود آهن؟

آخر اهي ڪهڙا مسئلا آهن، جن جي موجودگيءَ ۾ 'احتياط' جو دامن ڇڏڻو پوي ٿو؟ جن جي لاءِ 'تاويل' جي گنجائش نه آهي؟ ۽ جي اهڙي صاف صريح نموني ۾ بيان ٿيل آهن جو انهن ۾ سوَ سان سوَ جزا 'ڪفر' جا جمع ٿي ويا آهن، ڪو هڪ جُز به باقي نه بچيو آهي، جو 'ڪفر' جي فتوا ڏيڻ کان روڪي سگهي! آخر الله، رسول، قرآن ۽ عبادات متعلق ڪٿي 'صراحت' سان انڪار موجود آهي؟ اگر مشتبهه ڪلام آهي ته پوءِ 'تاويل' ڪري اشتباهه ڇو نه رفع ڪيو ويو آهي؟ آخر تاويل ۽ تحريف ۾ ڇو نه فرق ڪيو ويو آهي؟ آخر شاعريءَ جي پوري فارسي ۽ اردو دفتر مان رڳو سنڌي شاعرن تي ڇو لبڪشائي ڪئي ويئي آهي؟

اصل ۾ 'جديد سنڌي ادب' جي شاعرن ۽ فنڪارن وٽ اهڙو مواد موجود آهي، جنهن جا اصطلاحات ۽ محاورات هڪ نئين علم سان وابسته آهن. ان جا تاويلات موجوده دور جي سماجي زندگيءَ مان اخذ ڪيل آهن. انهن جي ڪنايي ۽ اشاري بازيءَ جو پس منظر موجوده دور جون ڪي زندهه حقيقتون آهن. ۽ انهن کان انڪار ڪري نٿو سگهجي.

جئن اڳئين دور ۾ شيخ ۽ زاهد، عالم ۽ ملا، ڪتاب ۽ علم، دير ۽ ڪعبي، ساقي ۽ شراب، وصال ۽ فراق، جام ۽ ميخاني، زلف ۽ ابرو، ڪفر ۽ عشق جا تاويلات ڪيا ويا آهن، تيئن هن دور جي شاعرن جا به نوان نوان ڪنايا آهن، جن جي مطلب کي معين ڪرڻ کان پوءِ ئي ڪا فتوا ڏيڻ گهرجي.

شاهه ولي الله جي راءِ:

هر زبان جي علمي اصطلاحن ۽ محاورن جي معانيءَ جو هڪ رخ اعتباري ٿيندو آهي، يعني اهو ٻڌندڙ جي صلاحيت ۽ ذوق تي مدار رکي ٿو. اهو ٻڌندڙ، هرو ڀرو

چوندڙ جي مفهوم ۽ مطلب کي اکيون پوري نڪو قبول ٿو ڪري ۽ نڪو سمجهڻ جي ڪوشش ٿو ڪري.

مثلاً، شاعريءَ ۾ ڪو شاعر ليلا-مجنون ۽ شيرين-فرهاد ٿو آڻي، ان تي پڙهندڙن مان ڪن جي اکين مان ڳوڙها وهي ٿا هلن، اها ڳالهه ته ظاهر آهي ته ان پڙهندڙ جو ڪو ليلا ۽ شيرين سان عشق نه آهي، پر اهو ته ممڪن آهي ته سندس 'عشق' جو وجود ضرور آهي. سندس 'عشق' جي ليلا ۽ شيرين به موجود آهي، اگرچ ان جا نالا جداجدا آهن ۽ صورتون بدليل آهن. هڪ مجازي عشق جو ماريل، پنهنجي مطلوب ۽ محبوب کي 'ليلا' ۽ 'شيرين' جي ڪنايي ۾ ياد ڪري روئي ٿو، ته ڪو صوفي ۽ صاحبدل پنهنجي 'مقام نسبت' کي ياد ڪري رقت ٿو محسوس ڪري؛ ڪو پنهنجي فوت ٿيل اولاد يا دوستن کي ياد ڪري روئي ٿو، ته ڪو نيڪ ۽ پرهيزگار ماڻهو حق تعاليٰ جي خوف کان روئي ٿو اهو سڀني جو روئڻ، اگرچ شاعر جي هڪ شعر مان پيدا ٿيو، جنهن ۾ 'ليلا' ۽ 'شيرين' جو بيان ڪيو ويو، جن جي عاشقن، مجنون ۽ ڪوهڪن، کي وفات ڪئي به صديون گذري چڪيون آهن. ان مان صاف ظاهر آهي ته هر ڪنهن پڙهندڙ جي معنيٰ 'اعتباري' آهي، جا سندس خيالات ۽ ذوق مان پيدا ٿئي ٿي.

شاهه ولي الله رح، متشابهات ۽ محڪمات جي سلسلي ۾ توجيهه ۽ تاويل جي شرح ڪندي، صوفين جي اشارات لاءِ لکي ٿو:

"باقي رهيا صوفين جا اشارات ۽ اعتبارات، ته پوءِ اهي حقيقت ۾ تفسير جي فن جو جزو نه آهن. ڪو سالڪ جڏهن قرآن ٿو پڙهي، تڏهن ڪي ڳالهيون سندس دل تي پيدا ٿين ٿيون، پوءِ اهي يا ته قرآن جي نظم ۽ ترتيب متعلق ٿين ٿيون، يا ان حالت موجب، جنهن سان سالڪ متصف آهي، يا ان علم معرفت موجب، جو کيس ان وقت حاصل آهي. ان جو مثال ائين آهي، جيئن ڪو عاشق ليلا-مجنون جو قصو پڙهي ۽ ان جي پڙهڻ سان کيس پنهنجي معشوق ياد اچي ۽ اهي واقعا ۽ نظارا سندس خيال جي اکين اڳيان ڦري وڃن، جي سندس معشوق جي معاملي ۾ گذري چڪا آهن."

(فوزالڪبير، ص ٢١١)

بلڪل ان طرح، 'جديد ادب' جي محاورن ۽ اصطلاحن جي به 'اعتباري' حيثيت آهي. ڪن کي ان ۾ ڪفر ۽ الحاد ٿو نظر اچي، ڪن کي 'بغاوت' ٿي نظر اچي، ته ڪن کي آزاديءَ جي جدوجهد، غلاميءَ جي خلاف جهاد ۽ ظلم ۽ استبداد جي خلاف نفرت ٿي نظر اچي. بهرحال، 'فڪرِ هرڪس به قدر همت اوست!'

جديد سنڌي ادب تاويل جي رعايت کان محروم ڇو؟

تاويل ۽ باطني معنيٰ. 'تاويل' جو هڪ قسم آهي، باطني معنيٰ. ان ۾ لفظن جي ظاهري ۽ معروف مطلب کي پنهنجي ظاهري ۽ مجازي، مروّج ۽ معروف مطلب تان ڇڪي، ڪنهن ٻئي لفظ جي حقيقي معنيٰ سان وابسته ڪندا آهن. مثلاً، 'ڪفر' لفظ جي معنيٰ آهي الله کان انڪار ڪرڻ. ان کان سواءِ مذهب ۽ لغت ۾ ٻي ڪابه معنيٰ موجود نه آهي. پر ان جي شاعرانه ۽ صوفيانه معنيٰ آهي عشق! حالانڪ ڪفر ۽ عشق جي ظاهري توڙي معروف مطلب ۾ ڪابه يگانگت ڪانه آهي. ان کي شارح تاويل ۽ تعبير سڏين ٿا ۽ شاهه ولي الله ان کي اعتباري معنيٰ سڏي ٿو، جيئن اڳ ذڪر ٿي چڪو آهي. لغت ان قسم جي تاويلات جي تعريف ۽ توضيح کان خاموش آهي. 'تاويل' جي اها حيثيت جڏهن دين ۽ تصوف جي دقيق ۽ الاهياتي مسئلن ۾ اختيار ڪئي وڃي ٿي، تڏهن معاملو اهل شرع ۽ ظاهربين ماڻهن وٽ 'الحاد ۽ زندق' تائين پهچي وڃي ٿو ه

اهڙن تاويلن لاءِ شرح عقائد نسفيءَ ۾ آهي:

العدول عنها الي معانٍ يدعيها ظاهري منشائن کي ڇڏي اهل باطل جون
اهل الباطن و هم الملاحدة پيون معنائون وٺڻ به الحاد آهي.

پر باوجود ان جي، شاعريءَ جي صورت ۾ پيش ڪيل خلافِ شرع اصول ۽ عقيدا، 'صوفيانه شطحيات' ۽ تاويلات جي لباس ۾ قبول ڪيا ويا آهن ۽ انهن تي ڪابه فتوا نه آئي آهي.

شاعريءَ ۾ باطني تاويلات. تصوف ۽ باطني علوم و اسرار ۾ جي تاويلات آهن، انهن کان اهي ئي واقف هوندا، جن مثنوي مولانا روم، منطق الطير ۽ ديوان حافظ، رباعيات خيام، گلستان ۽ بوستان جون شرحون مطالع ڪيون آهن. انهن ڪتابن ۾، معروف لفظن جون معنائون 'تاويل' جي بنياد تي پوشيده رکيون ويون آهن. انهن کي نظرانداز ڪرڻ سان مٿين شاعرن جي شاعري فسق ۽ ڪفر بنجي وڃي ٿي.

مثلاً، روميءَ جو پهريون شعر آهي:

بشنو از نئے چون حکایت مے کند،
از جدائیها شکایت مے کند.

ان جو مطلب آهي، 'عالم ارواح' مان 'روح' جو جدا ٿيڻ. عالم ارواح آهي نيستان، ۽ روح آهي ان مان وڍيل نڙ يا نئي، جو فراق مان پيو دانهون ڪري.

ان طرح، اهل تصوف شاعرن جي ساري ڪلام ۾ جي معروف لفظ آهن، تن جي فقط حقيقي معنيٰ وٺڻ گهرجي.

چند مثال

٠١ مـَي، شراب، باده، مـَدّ – اسرار الاهي جا مقامات.
٠٢ خرابات ۽ ميخانو – حق جو مظهر ۽ تجليات جو معدن، خانقاه.
٠٣ جام ۽ پيالو، ساغر – احوال ۽ عارف جي دل، باطني صلاحيت.
٠٤ ساقي، باده فروش ۽ باده نوش، پير مغان – مرشد، حقيقي محبوب، حق تعاليٰ، رسول ڪريم.
٠٥ باده نوش ۽ شرابي – طالب ۽ سالڪ.
٠٦ جرعه، سُرڪ شرب جي – روحاني ڪيفيت ۽ مقام جي لذت.
٠٧ بُت ۽ صنم – هستيءَ جو مظهر، حق ۽ غيب جي تجلي.
٠٨ خواب – فنا، يا غفلت، يا ياد الاهي کان دوري.
٠٩ مندر، دير، مڙهي – عالم انساني، نفس ۽ ان جي خواهشن جا همت.
٠١٠ ڪعبو ۽ حرم – مرشد جو چهرو، مرشد جي جبين.
٠١١ حجر اسود – مرشد جو هٿ.
٠١٢ حجر اسود کي چمڻ – مرشد جي هٿ جو بيعت وقت چمڻ.
٠١٣ ڪفر – عشق، غير کان انڪار، مرشد سان تعلق ۽ غير مرشد کان دوري.
٠١٤ زنار (جٽيو) – يڪ رنگي ۽ محبوب جي طاعت.
٠١٥ جمال – حق جو مشاهدو.
٠١٦ جلال – سالڪ کي تنبيهه.
٠١٧ حسن – جميع ڪمالات.
٠١٨ ديوانگي ۽ جنون – عاشق جو مغلوب ٿيڻ.
٠١٩ دين ۽ ايمان – مرشد جو طور طريقو، تعليم ۽ عقيدو.
٠٢٠ دَمُ ۽ پساهه – سالڪ جو ذوق ۽ شوق.
٠٢١ بهشت – مرشد جو ديدار، قلب جو انشراح، دل جي طمانيت.
٠٢٢ دوزخ – مرشد جو رنج، مرشد جي خصي جي باهه.
٠٢٣ پلصراط – مرشد جي تلقين، جا شرع ۽ عقل، مشاهدي ۽ تجربي جي خلاف هجي، ان تي اکيون ٻوٽي هلڻ.
٠٢٤ زاهد – شرع جو چاٺو، جاهل، بي معنيٰ ماڻهو.
٠٢٥ جام الست – غيبي نـُور جي پالوٽ ۽ مشاهدو.
٠٢٦ عشق – حق جي ذات، عالم جبروت.
٠٢٧ فراق – حق جي معرفت، وحدت جو مقام، عالم باطن کان عالم ظاهر ڏانهن رجوع.

٢٨. وصال – عالم باطن ذاتهن عروج، تجليات سان وصل ۽ غيب جو مشاهدو ۽ مرشد جي زيارت.

٢٩. ڪفر طريقت – لاهوت ۽ ملڪوت جو عالم، ڪثرت کي وحدت ۾ سمائڻ.

٣٠. ڪافرِ عشق – جو طالب اڃا اسماء، صفات ۽ افعال جي منزلن کان پار نه ويو هجي، اهو طالب جو اڃا تعينات ۾ قائل هجي، يا اهو سالڪ جو اڃا 'ڪثرت' جي مظاهر ۾ حيران هجي.

٣١. معشوق ۽ شاهد – حق تعاليٰ، رسول ڪريم، مرشد.

٣٢. محراب – مرشد جو مُنهن.

٣٣. ڪليسا ۽ ڪنشت – تعيّن جو عالم ۽ ظاهر جو عالم.

٣٤. مطرب (ڳائڻو) – مرشد.

٣٥. ساز ۽ آواز – طريقت جي تعليم.

٣٦. خط ۽ خال، زلف ۽ ابرو – قرآن ۽ ان جون آيتون.

٣٧. ترسا ۽ ترسابچه – مرد روحاني ۽ واردات غيبي.

ياد رهي ته لفظ ۽ انهن جون معروف معنائون ترڪ ڪرڻ ۽ انهن ۾ تاويل ڪرڻ ڪفر نه آهي.

ان طرح، شاعريءَ جي مطالعي وقت انهن معنائن کي اکيان نه رکڻ به غلطي آهي. ڇو ته انهن جي مفهوم کي تاويل جي آڌار تي ئي سمجهي سگهبو.

سنڌي جديد ادب تي خارجي اثرات

سنڌي جديد ادب جي 'تنقيد نگارن' ورهين کان وٺي اڄ ئين پئي لکيو آهي ته جديد ادب 'اشتراڪيت' آهي، ان ۾ فحاشي ۽ عرياني آهي، الحاد ۽ لامذهبيت آهي، وغيره. ان سلسلي ۾ سنڌي جديد ادب جي نمائندي شاعر شيخ اياز تي جو ڪجهه به اڄ تائين لکيو ويو آهي، اهو گويا پوري سنڌي جديد ادب تي تنقيد آهي. شيخ اياز جي فن متعلق هن کان اڳ اجمالي طور ۽ اشارتاً جو ڪجهه به لکيو ويو آهي، اهو اصل ۾ ڪافي آهي، مگر افسوس آهي ته موجوده جذباتي ۽ هيجان انگيز دور ۾ صبر ۽ سڪون سان علمي ۽ فني مسئلن جي ڇنڊڇاڻ ۽ پرک لاءِ علم دوست ماڻهو تيار ئي نه آهن:

ڪس زبانِ مرا نمي فهمد!

به عزيزان چه التماس ڪنم!

اهو به هڪ اصول آهي ته ڪنهن شاعر ۽ فنڪار جي مجرد خيالات تي تنقيد ڪرڻ کان اڳ ان جي ماخذات ۽ سرچشمہ فڪر تي به نظر ڪبي آهي، ۽ ان حيثيت سان به پرکي ۽ چنڊي ڇاڻي ڏسبو آهي. خيال ۽ فڪر جي همآهنگي اگر ثابت ٿئي ٿي ته پوءِ راءِ يا فتوا ڏيڻ وقت هڪ قسم جو علمي ۽ فڪري احتياط پيدا ٿيندو آهي، ڇالاءِ ته ان صورت ۾ ڪو هڪ اڌ عالم ۽ شاعر مورد الزام نٿو ٿئي، پر ان سان گڏ پيا به ڪيئي متقدمين اڪابر اچي وڃن ٿا.

'اياز' پنهنجي پسنديده شاعرن ۾ 'خيام' کي سڀ کان زياده پسند ڪيو آهي. ان کان پوءِ حافظ، ميران، ٽيگور، غالب، خليل جبران، لطيف، گوئٽي، پشڪن ۽ بادليئر جا نالا اچن ٿا. اهي شاعر ڪي معمولي ۽ گمنام ڪين آهن، خيام، حافظ، غالب ۽ ٽيگور ته بين الاقوامي شهرت حاصل ڪري چڪا آهن. انهن جي فن تي هر زبان ۾ ڪيئي معياري ڪتاب شايع ٿي چڪا آهن. اصول جو مطالبو اهو آهي ته انهن کي به مطالع ڪرڻ گهرجي ها، ان کان پوءِ اياز جي فن لاءِ ڪا راءِ قائم ڪجي ها. افسوس آهي ته اسان جي ناقدن نهايت غير علمي نموني ۾ ۽ جلد بازيءَ سان اياز متعلق اخبارن ۾ لکيو آهي.

خيام

ان سلسلي ۾ سڀ کان اول اياز جي پسنديده فلسفي شاعر "خيام" جي نظرين کي ڏسڻو آهي. هن کان اڳ فارسي شاعريءَ واري بحث ۾ به مختصر طرح سان ڪجهه لکيو ويو آهي، ان کي به دوباره مطالع ڪرڻ گهرجي. 'اياز' خيام لاءِ لکي ٿو: "جذباتي طرح سان مون کي 'خيام' ۽ 'ميران' سان سڀني کان زياده رغبت آهي." ("ڪاڪ ڪڪوريا ڪاپڙي،" ص ١٦٩)

خيام تي ڪفر جي فتوا.

خيام جا سڀ سوانح نگار لکن ٿا ته سندس رندانہ ۽ فلسفيانہ خيالات جي ڪري ان دور جي عالمن 'خيام' جي خلاف ڪفر جي فتوا ڏني، بلڪ کيس 'واجب القتل' قرار ڏنو ويو. علامہ شبلي لکي ٿو:

"خيام سڀ کان وڌيڪ يوناني فلسفي جو درس ڏيندو هو، ۽ ان قسم جا فلسفيانہ خيالات رکندو هو. جڏهن اهي خيالات زياده ڦهلجي ويا، تڏهن عوام ۾ سخت تاءُ پيدا ٿيو. ايستائين جو کيس 'بيدين' قرار ڏيئي، قتل ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي ويئي. پاڻ مجبوراً حج جي ارادي سان هليو ويو، ڇالاءِ ته حرم ۾ ڪوبہ ڪنهن کي ستائي نٿو سگهي.

”حج کان فارغ ٿي، هو بغداد ۾ آيو هتي جي ماڻهن جڏهن سندس نالو ٻڌو، تڏهن هر طرف کان اچي مٿس ڪِڙيا، ته جيئن ڪانئس فلسفي جي تعليم حاصل ڪن، پر پاڻ انڪار ڪيائين، ۽ بغداد مان موٽي پنهنجي وطن پهتو“

(”شعرالعجم“، حصه اول، ص ١٨٩).

خيام جا مذهبي نظريا.

سندس مذهبي خيالات اگرچ فلسفي ۽ تصوّف سان هم آهنگ آهن ۽ تاويل جا محتاج آهن، پر ظاهربين اهلِ شرع انهن کي قرآن ۽ سنت ۽ اجماع اُمت جي خلاف سمجهي، ڪفر ۽ زندقي جي فتوا ڏني آهي.

مغفرت جي دعا: خيام 'دعا' کي به فلسفو بڻائي ڇڏيو آهي. چوي ٿو:

برسينهء غم پذير من رحمت ڪُن ٭ بر جان و دل اسير من رحمت ڪُن،

برپاي خرابات زو من بخشائے، ٭ بردستِ پياله گير مَن رحمت ڪُن.

'خيام' پنهنجو پاڻ لاءِ دعا نٿو گهري. چوي ٿو ته پنهنجي لاءِ دعا گهرڻ خود غرضي آهي. دعا گهري ٿو انهن پيرن لاءِ، جي خرابات ڏانهن ويا، ۽ انهن هٿن لاءِ، جي ساغر بکف رهيا. ان ۾ نُڪتو اهو پيدا ڪيو اٿس ته ان ۾ هٿن پيرن جو ته ڪو قصور ڪونه آهي. اهي پنهنجي اختيار سان ته ڪجهه به نٿا ڪري سگهن: سندس مطلب آهي ته انسان محض مجبور آهي، مختيار نه آهي.

عبادت ۽ اطاعت: دين جي تقاضا آهي ته الله جي اطاعت ڪئي وڃي، ان لاءِ ”اطيعوا الله“ چيو ويو، ۽ مقصدِ حيات فقط 'عبادت' ڏني آهي: ”وما خلقت الجن والانس الاليعبدون.“ خيام ان نص“ جي خلاف عن طرح ٿو احتجاج ڪري:

در ملڪ تو از طاعتِ ما هيچ فزود،
وز معصيتے ڪه هست نقصانے بود!

خدا سان خطاب ٿو ڪري ته اي خدا، اگر مون اطاعت ڪئي ته پوءِ ڇا، تنهنجي سلطنت ۾ ڪا ترقي ٿيندي؟ ۽ اگر گناهه ڪيم ته پوءِ ڪو تنهنجو نقصان ٿيندو؟

بهشت: دين جي تعليم آهي ته طاعت جي بدلي ۾ بهشت ملندو، قرآن ۽ حديث جو ان تي نص آهي. ان متعلق ڪجهه به چون و چرا، تنقيد ۽ تحقير ڪرڻ زندقو ۽ الحاد آهي. خيام چوي ٿو ته اهو ته سنئون سڌو پار آهي ـ هڪڙي هٿ ۾ ڏي، ٻئي ۾ وٺ.

مارا تو بهشت اگر بہ طاعت بخشي،
آن بيع بود، لطف و عطاوي تو ڪجاست؟

چوي ٿو ته اي خدا، اگر بهشت عبادت ۽ طاعت جي معاوضي ۾ ڏيندين، ته پوءِ اهو ته خريد-فروخت وارو معاملو ٿيو، اهو ڪم ته سوداگرن جو آهي! ڀلا تنهنجي لطف و عطا جا قصا ڪٿي رهيا، جي ٻڌندا هئاسين؟

بهشت متعلق ساڳيو خيال سعديءَ به پيش ڪيو آهي. چوي ٿو:

بدرويزه گري آمده ام، نه تجارت!

'غالب' جو مشهور شعر آهي:

هم ڪو معلوم هي جنت ڪي حقيقت ليڪن،
دل ڪي بهلاني ڪو 'غالب' يه خيال اچا هي!

گناهن جو امتحان: خيام گناهه کي حق تعاليٰ جي رحمت لاءِ 'امتحان' قرار ڏيندي چوي ٿو:

صد سال به امتحان گنه خواهم ڪرد تا جرم من است بيش يا رحمت تو،

يعني: سو بن سال چاڻي بجهي، ارادي ۽ چاهه سان گناهه ڪندس، مون کي اها آزمائش وٺڻي آهي ته منهنجو جرم زياده آهي، يا تنهنجي رحمت!

گستاخي: اهو واقعو مشهور آهي ته هڪ ڏينهن شراب جي صراحي سندس هٿان ڪري پچي پيئي ۽ سارو شراب هارجي ويو. ان تي چيائين:

ابريق مئي مرا شڪستي، ربي، بر من در عيش را به بستي، ربي،
بر خاڪ بريختي، مئي لعل مرا، خاڪم بدهن ڪه سخت مستي، ربي!

چوي ٿو: منهنجي شراب جي صراحي پچي وڌئي، منهنجي عيش جو دروازو مون تي بند ڪري ڇڏيئي، ۽ منهنجي لعل شراب کي خاڪ تي هاري ڇڏيئي: گستاخي معاف، اي رب، تون به مئي پيِي، سخت مستيءَ ۾ اچي ويو آهين!

خدا ۽ خيام ۾ فرق: ڪجهه وقت کان پوءِ ان تي ڪيس ندامت ٿي، مٿان ڪا روحاني سزا ملي، نه ان تي چيائين:

نا ڪرده گناه در جهان ڪيست، بگو،
و آن ڪس ڪه گنه نه ڪرد چون زيست، بگو،
من بد ڪنم تو بد مڪافات دهي،
پس فرق ميان من و تو چيست، بگو!

چوي ٿو: اي خدا، اهو ڪير آهي، جنهن هن دنيا ۾ ڪو گناهه نه ڪيو آهي؟ اهو ڪير آهي، جنهن گناهه نه ڪيو، ۽ زنده به رهيو؟ مون بدي ڪئي، ۽ تو به ان جي بد سزا ڏني، ته پوءِ ڀلا تو ۾ ۽ مون ۾ ڪهڙو فرق رهيو؟

شاعرائي شوخي: ايران ۾ رواج آهي ته هنن مهينن کي خاص لقب ڏنا آهن.
مثلاً، شعبان آهي رسول جو مهينو، ته رجب آهي خدا جو مهينو 'خيام' مينوشيءَ جي جواز ۾ دليل ٿو پيدا ڪري ته ماڻهو خدا ۽ رسول جي مهينن ۾ شراب پيئڻ کان منع ٿا ڪن، سو چڱو، انهن جو چوڻ شرع سان موافق آهي؛ ان بنياد تي مان رمضان شريف ۾ شراب ٿو پيئان. چو ته اهو مهينو اسان ٻاران رندن ۽ قلندرن جو آهي!

گويند که مي مخور که شعبان نه روا ست،
نه نيز رجب که آن مه خاص خدا است؛
شعبان و رجب مهِ خدا يند و رسول،
ما مي رمضان خوريم کاآن خاصهء ما است!

رمضان شريف ۾ مينوشيءَ جو جواز پيدا ڪرڻ هڪ اهڙو تاويل آهي، جنهن کي گستاخي به چئجي ٿو ۽ شرع جي خلاف استهزا ۽ ٺوڪ به آهي؛ پر آهي شاعرانې انداز ۾، تنهنڪري گرفت ۾ نه آندو ويو.

عاقبت: هر ماڻهو عاقبت بالخير لاءِ دعائون گهرندو آهي ۽ ڪلمي سان لاڏاڻي لاءِ التجائون ڪندو آهي؛ چو ته شرعي حڪم آهي ته ماڻهو جنهن حالت ۾ مرندو، اٿندو به انهيءَ حال ۾؛ ڪلمي سان مئو ته پوءِ ڪلمي پڙهندي اٿندو. 'خيام' ان تي هن طرح ٺوڪ ڪئي آهي. چوي ٿو:

ما با مئے معشوق ازانيم مقيم، تا بود که بحشر آن چنان انگيزند.

يعني: مشهور آهي ته انسان جنهن حال ۾ مري ٿو، ان ۾ ئي قيامت تي اٿندو. ان ڪري ئي مان رات ڏينهن مئي ۽ معشوق سان ٿو گذاريان، جيئن قيامت ۾ به اهڙي حال ۾ هجان!

"الحق مرٌ": عربي فقرو آهي ته "الحق مر"، يعني حق ڪوڙو ۽ تلخ آهي.
خيام چوي ٿو ته ڳالهه درست آهي، شراب به تلخ آهي، ۽ اهو حق آهي، باطل نه آهي.

گويند به افواه که مئے تلخ بود، شايد که بهرحال که مئے حق باشد!

ظاهرداري: نماز ۽ روزو فرض آهي، ان جو انڪار ڪفر آهي، ۽ ان تي ٺوڪ ۽ چٿر به ڪفر آهي. خيام چوي ٿو ته وضوءَ جي ڪوڙي ڳالهه ڪجي، هڪ 'ٻاد مخالف' سان ختم؛ ۽ روزو، سو شراب جي ڍُڪ سان ختم!

افسوس کہ این وضو بہ بادے بشکست،
و ان روزه بہ نیم جرعہ باطل شد؛

شبلي چوي ٿو ته خيام جي ان ظرافت ۾ اهو به اشارو آهي ته جي ماڻهو ظاهري طور نماز ۽ روزي کي ادا ٿا ڪن، تن جي عبادت جي هستي اجهو ايتري آهي!

سامان عيش: چيو ويو آهي ته بهشت ۾ به عيش جو سامان هوندو، حورن ۽ غلمانن، طعام ۽ شراب جي نعمتن سان بهشتين کي نوازيو ويندو. خيام چوي ٿو ته اگر اها ڳالهه ايتري آهي ته پوءِ اسان هن دنيا ۾ ئي انهن کي اختيار ڪيو آهي، ان ۾ ڪهڙو گناهه:

چون عاقبت کار چنین خواهد بود.

شراب ۽ حور: زاهد فرمائي ٿو ته بهشت حور سان چڱو آهي، خيام چوي ٿو ته اهو 'شراب انگور' سان چڱو آهي: ان دليل سان، هت اهو 'نقد' وٺ بهتر آهي، سڀاڻي جي اڌر تي ڪيترو ڀروسو رکبو! هوندي به ڳالهه آهي پري جي، ان تي ڪهڙو اعتبار، چو ته دهل جو آواز به پري کان ٻڌڻ ۾ چڱو آهي.

زاهد گوید بهشت با حور خوش است، من مے گویم شراب انگور خوش است؛
این نقد بگیر دوست زان نسیہ بدار، آواز دهل شنیدن ز دور خوش است.

بهشت ۾ ڇا هوندو؟ چيو وڃي ٿو ته بهشت عالمن ۽ پرهيزگارن، عابدن ۽ زاهدن کي ملندو، باقي گنهگار سڀ ويندا دوزخ ۾. سنڌيءَ ۾ چوندا آهن ته اگر بهشت مليو نيڪن کي ته پوءِ بهشت ۾ به ڏينگ رڙندا! خيام چوي ٿو:

ما را گویند دوزخي باشد مست، قولي ست خلاف دل در و نتوان بست؛
گر عاشق و مست دوزخي خواهد بود، فردا بیني بهشت را چون کف دست!

يعني: زاهد چوي ٿو ته خيام پارو مست به دوزخي ٿيندو. مان چوان ٿو ته اها دعوا غلط آهي. اگر عاشق ۽ مست به دوزخي ٿيندا، ته پوءِ بهشت ائين هوندو، جئن هٿ جي تري! (يعني اتي سڃ پيئي واڪا ڪندي.)

آخرت ۾ شراب جي اڌر: خيام چوي ٿو ته ماڻهو چون ٿا ته بهشت ۾ حورون هونديون، شراب جون واهيون پيون وهنديون. ماکي هوندي، کير هوندو ۽ کنڊ هوندي واهه واهه! ماڻهو سچ ٿا چون. تڏهن ته ان دليل تي آءٌ چوان ٿو ته اي ساقي، هڪ جام پري پيار، چو ته اڄ جي نقديءَ جو هڪ جام سڀاڻي جي هزار اڌارن پيالن کان بهتر آهي!

گويند بهشت و حور و ڪوثر باشد، جڻوي سے و شهد و شير و شڪر باشد،
يڪ جام بده ز باده ام، اے ساقي! نقدي ز هزار نسيه بهتر باشد.

خراب اوليٰ تر: چوي ٿو ته هيءَ ڪارخانوئي خراب آهي ته پوءِ مناسب آهي ته ان خرابيءَ ۾ به ڪو اعليٰ درجو پيدا ڪجي: اهو هيئن ته 'ڳبرو حسينن سان شراب پيئڻ' سڀ کان اعليٰ آهي:

از هر چه خور و مرو شراب اوليٰ تر، يا سبز خطان بادهء ناب اوليٰ تر،
عالم همه سربسر رباطي ست خراب، در جاي خراب هم خراب اوليٰ تر.

خيام جي شراب نوشي.

خيام جي مٿين شاعرانه شوخين ۾ ساقي ۽ شراب، حور ۽ ڪوثر، شهد ۽ شير کي ڏسي، مبادا ڪو چوي ته اهي رڳو شاعراڻيون شوخيون آهن. رمضان ۾ شراب پيئڻ جو جواز، اڄ نقد ۽ سڀاڻي اوڌر تي ٺوڪ، حق تلخ آهي، تنهنڪري شراب جو به حق هجڻ، ماڻهوءَ جو حشر ان حال ۾ ٿيندو، جنهن ۾ مرندو، تنهنڪري 'مَي ۽ معشوق' سان همڪنار رهڻ ۾ عاقبت جي نجات سمجهڻ — اهي ۽ ان جهڙا ٻيا خيال، سي اصل ۾ حقيقت آهن: خيام شراب پيئندو هو. علامہ شبلي ٿو فرمائي:

”جيئن عربي زبان ۾ 'ابو نواس' شراب جو عاشق آهي، تيئن فارسيءَ ۾ 'خيام' 'دورِ جام' جو ستم زده آهي. خيام جنهن شغف، جنهن شوق، جنهن بيخوديءَ جنهن بي اختياريءَ ۽ جوش سان شراب جو نالو ٿو وٺي، ان مان صاف ثابت ٿو ٿئي ته هو اصل ۾ شراب پيئندو هو، ۽ اهو 'ظاهري شراب' ئي پيئندو هو.“

(”شعرالعجم“ حصہ اول، ص ٢٠٢)

شبلي جنهن صاف نموني ۾ اقرار ڪندي چيو آهي ته ”اصل ۾ شراب پيئندو هو، ۽ اهو ظاهري شراب ئي پيئندو هو“، سو هڪ متفقہ طور فيصلو آهي، ۽ ان ۾ ڪو به اختلاف ڪونہ آهي. خيام ان کي رنديءَ ۽ مستيءَ، قلندريءَ ۽ بيباڪيءَ جي انداز ۾ بيان ڪيو آهي. پر مزو اهو آهي ته اهو 'انگور جو شراب'، اڳتي هلي، 'شراب معرفت' بنجي ٿو وڃي.

شبليءَ جي حسرت: ويچاري شبليءَ جي دل ۾ اها 'حسرت' رهجي ويئي ته اي ڪاش، خيام اهو ظاهري شراب نہ پئي ها! لکي ٿو:

”افسوس هي آهي ته خيام فلسفي هو، حڪيم هو، صوفي نہ هو، نہ ته 'حافظ' وانگر اهو سارو شراب، 'شراب معرفت' بنجي وڃي ها!“ (ص ٢٠٢)

جام آڻ: خيام جو هڪ واقعو آهي. هڪ مذهبي ماڻهو وٽس آيو، ڏاڍو پريشان هو. نهايت تردد جي عالم ۾ اچي کانئس سوال ڪيائين ته ”قيامت ڇا آهي؟

مرڻ کان پوءِ ڇا ٿيندو؟" خيام کيس نهايت بيتڪلفيءَ سان جواب ڏنو: "ميان، شراب جو پيالو آڻي منهنجي اڳيان رک، پوءِ جتي وڻيئي اتي وڃ: بهشت ۾ پئو يا دوزخ ۾ سڙ، ان سان منهنجو ڇا؟"

گفتي ڪه پس از مرگ ڪجا خواهم رفت؟
مي پيش من آر و هرچه خواهي رو!

شراب نوشيءَ جو حڪيمانه انداز: شراب پيئڻ جي منع آهي. اهو شرع جي خلاف آهي. هر حال ۾ حرام آهي. فقط هڪ صورت آهي: ڪي به ديندار حڪيم ڪنهن بيمار لاءِ نسخي ۾ آڻڻ ضروري سمجهن ته پوءِ جائز آهي. 'خيام' شراب نوشيءَ کي به هڪ حڪيمانه انداز ڏنو آهي. اها تحقيق علامه شبليءَ جي آهي. لکي ٿو:

"تحقيق ۽ تلاش کان پوءِ معلوم ٿئي ٿو ته 'خيام' اگر شراب پيئندو هو، ته اهو رندانه نموني ۾ نه، پر 'حڪيمانه' طرز تي پيئندو هو. اگرچ شرعي حيثيت سان اهو به ممنوع ۽ حرام آهي." (ص ٢٠٣)

ان کان پوءِ خيام جي زباني هن طرح ٿو نقل ڪري:

"خيام چوي ٿو ته شراب پيئڻ لاءِ هنن ڳالهين جو لحاظ رکڻ شرط آهي: ڪنهن کي پيئڻ گهرجي؟ ڪيترو پيئڻ گهرجي؟ ڪهڙن ماڻهن جي صحبت ۾ پيئڻ گهرجي؟ اگر انهن شرطن جو لحاظ رکبو، ته پوءِ ثابت ٿيندو ته 'عقلمند' کان سواءِ ٻيو ڪو شراب پيئي نه ٿو سگهي! ڇو ته عقلمند ئي انهن شرطن جو لحاظ رکي سگهي ٿو." (ص ٢٠٣)

شراب عقلمندن لاءِ جائز: سبحان الله! علامه شبليءَ جي اها حڪيمانه شراب نوشيءَ جي تشريح ڪيڏي نه لاجواب آهي! کيس اها خبر نه رهي ته خيام ڇا ڇا چئي ويو آهي. شبلي صاحب خيام جي پاران وڪالت ڪندي اهو لکي ويو ته 'خيام' رندانه نه، پر حڪيمانه انداز تي شراب پيئندو هو، "اگرچ شرعي حيثيت سان اهو به حرام آهي"، پر پوءِ اڳتي هلي، 'خيام' جي شرطن کي بيان ڪرڻ کان پوءِ جلد هن لکيائين ته "اگر انهن شرطن جو لحاظ رکبو ته پوءِ ثابت ٿيندو ته 'عقلمند' کان سواءِ ٻيو ڪو به شراب پي نٿو سگهي"، تڏهن ان مان ڇا واضح ٿئي ٿو؟ شراب بيشڪ ممنوع ۽ حرام آهي، پر ان لاءِ ڪي شرط آهن، سو 'عقلمند' ئي شرط نباهيندو، تنهنڪري ان لاءِ جائز! ان مان واضح ٿيو ته شراب احمقن ۽ بي عقلن لاءِ ئي شريعت حرام ڪيو آهي، باقي 'خيام' پارن لاءِ حلال آهي، ڇو ته اهي شرطن جو لحاظ رکن ٿا.

عقلمنديءَ جا شرط: هاڻي ڏسڻو آهي ته خيام جي حڪيمانه انداز ۽ عقلمندانه مينوشيءَ جا شرط ڪهڙا آهن؟ افسوس جو شبلي شرع جي وٽ پڪڙ ۽ عالمن

جي لعن طعن کان گهبرائجي ويو آهي. اهي 'شرط' ته بيان ڪيا اٿس، پر 'مشروط' لڪايا اٿس. اسين 'خيام' جي ڪلام مان اهي 'عقلمندانم' جواب پيش ٿا ڪريون.

شرط ۽ مشروط:

سوال: شرط ڪهڙا آهن؟

جواب: مئي گرچه حرام است ولي تاکه خورد،
آنگاه چه مقدار، دگر باکه خورد؟
هر گاه که اين چار شرط آيد به جمع،
پس مئي نخورد، مردم دانا که خورد.

سوال: ڪير پي سگهي ٿو؟

جواب: مرد دانا.

سوال: اهي ڪير آهن؟

جواب: مي شاه و حڪيم و رند بايد که خورد.
(شاه ۽ حڪيم ۽ رند کي گهرجي ته استعمال ڪن.)

سوال: ڪيترو شراب پيئڻ گهرجي؟

جواب: چڱون بـاده خوري عقل بيگانه مشو،
مدهوش مباش، جهل را خانه مشو.
(ايترو شراب پيئڻ گهرجي، جنهن سان 'عقل' قائم رهي، ۽ نڪو ايترو ٿورو، جو نشو ٿئي ئي نه ـ مستيءَ ۽ هوش جي وچ واري ڪيفيت.)

سوال: پيئڻ جو شغل ڪهڙن ماڻهن جي موجودگيءَ ۽ صحبت ۾ اثرائتو ۽ جائز ٿيندو؟

جواب: 'باسبز خطان'، باده' ناب اولي تر!'
(پُر شباب، گهرو ۽ نوَن بالغن سان، جن جي ڇهري تي اڃا ڏاڙهيءَ جي ساوڪ مس آئي هجي.)

سوال: اگر انهن گهرن جي عدم موجودگي هجي، ته پوءِ ڇا ڪجي؟

جواب: 'باسبز خطان' ته 'اولي تر' آهي، پين سان ادنا. لاچار ۾ سيڪنهن سان پيئڻ گهرجي.

سوال: ڪلا ڪيئن پيئڻ گهرجي.

جواب: ڪم ڪم خور و گه گه خور، تنها مي خور!
(ٿورو ٿورو، ڪڏهن ڪڏهن، اڪيلائيءَ ۾ به.)

سوال: ڪلا جي شراب نه ڪٿي استعمال ڪجي، ته پوءِ ان ۾ عيب آهي ڇا؟

جواب: ها!ـــ "گر باده نه خورم، نشاني خامي است!"
(نه پيئڻ عقلمنديءَ جي خلاف آهي.)

نه پيئڻ فخر جي ڳالهه نه آهي:

تو فخر همي کني که مئي مي نه خوري،
صد کار کني که مئي غلام است اورا.

ڇا مطلب؟ مئي نه پيئڻ فخر جي ڳالهه نه آهي! ان جي تشريح مولانا شبلي هن طرح ٿو بيان فرمائي:

"اگرچ ان ۾ ڪوبه شبهو نه آهي ته شراب اوشي پلي ته اعتدال سان ڇو نه هجي، هر حال ۾ حرام آهي. جو شخص جواز جي فتوا ڏئي ٿو، سو سخت اخلاقي گناهه جو ارتڪاب ٿو ڪري.

"اگر تنهنجي سامهون ٻه شخص اچن: هڪ هجي نيڪ بخت، ٻرديار سچو ۽ ديانتدار، پر ميخوش آهي، ۽ پيو شراب جي ويجهو به نٿو وڃي، نماز جو پابند آهي، روزا به رکي ٿو، پر رات ڏينهن تڪفير ۾ مشغول آهي، ٿوريءَ گهڻيءَ ڳالهه تي وتي ماڻهن کي ڪافر-ڪافر سڏيندو، ٻين جي گلا ۽ غيبت ۾ به مصروف آهي، وقف جي مال کي شرعي حيلن سان ڪائڻ لاءِ تصرف به ڪري ٿو، شريعت جي حڪمن کي پنهنجيءَ خواهش موجب ڦيرائڻ کان به نٿو مڙي، ته پوءِ تون انهن ٻنهي مان ڪهڙي کي پسند ڪرين؟ غور ڪريو: جي ماڻهو شراب نٿا پيئن، اهي شراب کان به وڌيڪ سخت گناهه ڪهڙيءَ نه بيباڪيءَ سان ٿا ڪن! خيام اهڙن ماڻهن کي ٿو چوي:

تو فخر همي کني که مئي مي نه خوري،
صد کار کني که مئي غلام است اورا!"

("شعرالعجم"، حصه اول، ص ٢٠٤)

مطلب هي آهي ته شراب به گناهه آهي، پر ان کان وڌيڪ گناهه آهن اهي، جو ماڻهو وتن پنهنجي تقدس ۽ نمائش لاءِ پڙها ڏيندا، ڪنهن کي ڪافر چون ته ڪنهن کي ملحد، ڪنهن کي فاسق ته ڪنهن کي فاجر، وتن اجايون گلائون ڪندا، وقف جو مال هٿ اچين ته شرعي حيلن سان ڪائي وڃن. انهن کان ته اهي بلانوش چڱا، جي ڏين نه، ته ڏکوئين به نه. اصل اخلاق نه آهي انسانيت جو احترام ۽ خدمت.

ڪنهن جي دل رنجائڻ چڱي نه آهي، ڪنهن جي دل کي خوش ڪرڻ آهي حج اڪبر. بقول رومي:

دل بدست آور که حجِ اکبر است،
از هزاران ڪعبه يڪ دل بهتر است.

يعني، هڪڙي دل هزار ڪعبن کان بهتر آهي! ان طرح حافظ شيرازي ٿو فرمائي:

فقيهِ مدرسه وي مست بود، فتوا داد.
که مي حرام، ولي به ز مالِ اوقاف است!

فرمائي ٿو: مدرسي جي فقيه 'مستيءَ' ۾ اچي فتوا ڏني ته مٽي آهي حرام، پر وقف جي مال کان وري به بهتر آهي! مطلب هي آهي ته يتيمن ۽ غريبن جي مال کي ناجائز کائڻ وڏو گناهه آهي، ان جي مقابلي ۾ مينو شيءِ جي حيثيت گهٽي گهٽ آهي، پوءِ ڀلي ته مٽي به حرام آهي!

'خيام' جي مينوشيءَ ۽ ان جي حڪيمانه ۽ اخلاقي نڪته سنجيءَ کي مطالع ڪرڻ کان پوءِ، شاعرن جي مينوشيءَ جي جا حيثيت بنجي ٿي، اها مٿي عرض ڪيل آهي.

شبليءَ جي حسرت ۽ ان جي تلافي: سيد سلمان ندويءَ جي راءِ.

شبلي صاف طور ايتريءَ وڪالت کان پوءِ به لکي چڪو آهي ته خيام واقعي شرابنوش هو. پر ان سان گڏ کيس اها حسرت به رهجي ويئي ته "هو فلسفي ۽ حڪيم هو، صوفي نه هو، نه ته، حافظ وانگر اهو شراب شراب، معرفت بنجي وڃي ها!" (ص ٢٠٢).

مگر خوشيءَ جي ڳالهه اها آهي ته سندس 'حسرت' پوري ٿي. سندس شاگرد ۽ مشهور محقق، علامه سيد سلمان ندوي مرحوم ان شراب کي 'شرابِ معرفت' بنائي ڇڏيو. باقي اهو معلوم نه آهي ته سيد صاحب جي تحقيق، "شعرالعجم" جي وقت ۾ علامه شبليءَ جي حياتيءَ ۾ ميدان ۾ آئي يا نه.

سيد سلمان ندوي رحه کان ان سلسلي ۾ صوفي شاعرن جي ڪلام ۾ شراب جي ذڪر متعلق سوال پڇيو ويو، جنهن جي جواب ۾ پاڻ فرمايائون:

> "صوفين 'شراب' جو لفظ عشق، جوش ۽ مستيءَ جي معنيٰ ۾ استعمال ڪيو آهي. ان کي انهن مائهن به استعمال ڪيو آهي، جن جو نه پيئڻ تسليم ٿيل حقيقت آهي. غالب جهڙي اقراري ميخوار کي به چوڻو پيو:
>
> هر چند هو مشاهدهٔ حق کي گفتگو،
> بنتي نهين هے باده و ساغر ڪهے بغير!
>
> "اسان جي زماني ۾ رياض خيرآبادي 'خمريات' جو سڀ کان وڏو شاعر هو، مگر ان عمر ڀر ڪڏهن به شراب نه پيتو." ("اقبال ڪي خودي"، انجمن ترقيءِ اردو، دهلي، ص ٣٣).

خيام جو شراب، شراب معرفت!

ان سلسلي ۾ افسرالشعراءِ، حضرت آغا شاعر قزلباش دهلوي، "خمڪده خيام" ۾ لکي ٿو:

”خيام جي ظاهري شرابنوشيءَ کي سڀ کان اول مغربي عالمن قبول ڪيو، ۽ فزجيرالڊ پارن ان جي ظاهري مطلب کي اڳيان رکي، حڪيم موصوف کي ’شراب‘ ۽ ’معشوق‘ سان ملوث سمجهيو. ان کان اگر وڌيو ته خيام کي فلڪيات جو ماهر چيائين، يا جنهن جو ڪو خدا نه هجي، نڪو سزا ۽ جزا، حيات ۽ ممات سان تعلق هجي. بلڪ ظنِ غالب اهوئي آهي ته خيام جي فن جي ان دورخي تعبيرئي ڪيس يورپ ۾ هردلعزيز بنايو... مان ته ائين چوندس ته اها دهريت ئي آهي، جنهن عمر خيام کي يورپ وارن جي نظر ۾ ايترو ممتاز ڪيو آهي... حالانڪ اهو خيال بلڪل آهي، ۽ سراسر غلط... ’خيام‘ جي شراب جا جرعہ نوش ته هڪ ئي پيالي سان پنهي جهانن جو سير ڪرا ڪن ”اچو، عائي ان شرابِ مصفا، ان طيب ۽ طاهر زلال جي ڪا هڪ چسڪي پيئو، جنهن کي رات ڏينهن خيام پيئندو هو. ڳالهه ڪندي، ان محبوب ساقيءَ جي زيارت به ڪريو، بشرطيڪ اوهان جون مادي اکيون ان کي ڏسي سگهن:

اي دل، مے و معشوق مکن در باقي،
سالوس رها ڪن و مڪن زراقي،
گر پيروي احمدي خوري جام شراب،
زان حوض ڪہ مرتضاش باشد ساقي!

”اي سبحان الله! الحق يعلو ولايعلى! بس ان کان وڌيڪ صاف ۽ پاڪ عقيدو ٻيو ڪهڙو ٿي سگهي ٿو، جو ’مقامِ ربهم‘ تائين پهچائي ڇڏي! اگر هائي به خيام دهريو، بيدين ۽ لامذهب هستي هو ته سان هزار پيرا صدقي ان بيدينيءَ تان.“ (مقدمو، ”خمڪدہ خيام“، اردو.)

ان مان صاف ظاهر آهي ته خيام جي ڪلام ۽ فلسفي جا شارح، خيام جي شرابنوشيءَ جو به تاويل ڪن ٿا، ۽ ان کي ’شرابِ معرفت‘ قرار ڏين ٿا.

حافظ شيرازي

خيام کان پوءِ حافظ شيرازي رحہ جي شهرت آهي، جنهن جي ڪلام ۾ جام ۽ مئي جي ڪثرت کي ڏسي، ڪن محققن ۽ شارحن مبهم انداز ۾ سندس مينوشيءَ ڏانهن اشارا ڪيا آهن. تاهم گهڻا محقق اعتراض به آهن، جن حافظ جي شراب کي ’شرابِ معرفت‘ قرار ڏنو آهي.

سيد سليمان ندويءَ جا رايا: ان سلسلي ۾ سڀ کان اول علامہ سيد سليمان ندوي رحہ جي راءِ پيش ڪجي ٿي. پاڻ فرمائين ٿا:

”حافظ، صرف رند ميخوار نہ هو، حڪيم بہ هو، ۽ سندس شراب بہ هر هنڌ هڪ ئي قسم جو شراب نہ آهي.“ (مڪتوب نمبر ١٢٩، ٢٤- جون ١٩٤٣ع، اعظم ڳڙهہ: ”اقبال کي خودي“، ص ٣٤-٣٥).

ان طرح، هڪ ٻئي سائل، سيد صاحب کان هيٺيان سوال پڇيا آهن:
- ڇا، 'حافظ' جي لاءِ اُئين چوڻ صحيح آهي تہ پاڻ شرابنوش هو؟
- ڇا، حافظ جي فڪر ۽ نظر، مجاز ۽ حقيقت ۾ جمود ۽ رهبانيت آهي؟
- حافظ جو مقام رڳو شاعرانہ خيال کان بلند هو، يا روحاني حقيقت جي بدولت؟
- اقبال جو حافظ سان اختلاف ٿيو، ان جا ڪهڙا سبب ٿي سگهن ٿا؟

سيد صاحب ان جي جواب ۾ لکيو:
- حافظ جي شرابنوشيءَ تي سندس شعرن مان دليل وٺڻ صحيح نہ آهي.
- صوفي شاعرن شراب جو لفظ عشق، جوش ۽ مستيءَ جي معنيٰ ۾ استعمال ڪيو آهي.
- حافظ جي نظر عشق ۽ مستيءَ تي آهي. سندس خيال آهي تہ جو ڪجهہ بہ ڪيو وڃي، خدا پرستيءَ جو ڪم هجي يا دنيا پرستيءَ جو، انهيءَ جذبي سان ڪيو وڃي.
- شاعر جا لفظ 'ذوجهتين' (ٻن رخن ۽ معنائن وارا) ٿين ٿا. اهو پڙهندڙ جي اختيار ۾ آهي تہ هو ڪهڙيءَ چيز کي اختيار ۾ ٿو ڪري.
- حافظ جو مقام شاعرانہ ۽ روحاني، ٻنهي حيثيتن سان بلند آهي.
- اقبال جو خيال هو تہ 'حافظ' بيخوديءَ جي شرابِ فنا کان مست آهي، جنهن کان قوم جي عملي قوتن ۾ آفيم واري مستي ۽ بي عملي پيدا ٿئي ٿي.

(”شاعر“، آگرو، ڊسمبر ١٩٤٣ع: ”ڪراچي سي اعظم ڳڙهہ تڪ“)

- حافظ صرف رند ميخوار نہ هو، پر حڪيم بہ هو، ۽ سندس شراب بہ هر جڳهہ تي هڪ ئي قسم جو شراب نہ آهي. (مڪتوب نمبر ١٢٩، ٢٤-جون ١٩٤٣ع.)

علامہ سيد سليمان ندوي جي مٿين جوابن ۾ وضاحت سان بيان ڪيل آهي تہ شاعريءَ ۾ شراب جو ذڪر 'ذوجهتين' آهي. ان جا ٻہ رخ رهن ٿا. اهو پڙهندڙ جي صلاحيت تي ڇڏيل آهي تہ هو ڪهڙيءَ معنيٰ کي پسند ٿو ڪري - آيا 'شراب' مان شراب ظاهر ٿو سمجهي، يا شرابِ معرفت.

اصل ۾ اهو هڪ ئي نُڪتهءِ بليغ آهي، جنهن سان شاعريءَ کي پرکي سگهجي ٿو. شاعر لاءِ ته چيل آهي: 'المعني في بطن الشاعر'. ان هوندي به شارح ۽ سامع جي ذوق ۽ صلاحيت تي ڇڏيل آهي ته هو شاعريءَ جي صحتمند رخ کي ترجيح ڏيندو رهي. پوءِ شاعر بذات خود ڀلي ته مينوش ۽ فاسق ئي هجي، پر سندس ڪلام جو تعبير ۽ تاويل رڳو ظاهري مينوشيءَ تائين محدود نه ڪرڻ گهرجي.

'غالب'، جو اقراري مينوش آهي، تنهن جو ڪلام وحدت الوجود ۽ فلسفهءِ حيات جو شاهڪار مڃيو وڃي ٿو. سندس اشعار وڏن وڏن عالمن، پرهيزگارن، صوفين ۽ بزرگن جي تقريرن ۽ تحريرن ۾ استدلال طور استعمال ٿيل آهن. اسان کي حالي ۽ شبلي، سر سيد احمد، نواب وقار الملڪ ۽ محسن الملڪ ته ڇا، حضرت مولانا قاسم العلوم، محمد قاسم نانوتوي، باني دارالعلوم ديوبند، ۽ حضرت شيخ الهند مولانا مدني، مولانا شيخ الاسلام شبير احمد عثماني، حضرت ٿانوي رحه جهڙن پرهيزگارن جي تحريرن ۽ تقريرن ۾ به 'غالب' جا اشعار مثال طور آيل ملن ٿا. تڏهن ته غالب خود چيو آهي:

يہ مسائل تصوّف، يہ ترا بيان، 'غالب'،
تجھے ہم ولي سمجھتے، جو نہ بادہ خوار ہوتا!

مير ولي الله جي راءِ: ان سلسلي ۾، حافظ جي مشهور شارح مير ولي الله ايبٽ آباديءَ ”لسان الغيب“ جلد سوم ۾ حافظ جي شراب متعلق لکيو آهي ته

”شيراز جو شراب محشر جي عذاب جو علاج ٿيو ٿي سگهي. اهو ڪو ٻيو شراب آهي، جو حافظ بيان ڪيو آهي.“

(”لسان الغيب“، جلد ٣، بحث بادهءِ شيراز)

مولانا ناطق لکنويءَ جي راءِ: ان طرح مولانا ناطق لکنويءَ ”بستان المعرفت“ ۾ لکيو آهي:

”مولانا حافظ شيرازي جو مشهور آهي ته شرابي هو، سو بلڪل غلط آهي. هن ڪڏهن به شراب نه پيتو آهي، ۽ نه ڪو ٻيو نشو استعمال ڪيو اٿس. البت، سندس عمر جو زياده حصو جذب ۽ مستيءَ ۾ گذريو آهي.“

(”بستان المعرفت،“ از ”اقبال کي خودي“، انجمن ترقيءَ اردو، دهلي، ص ٣٢.)

سر عبدالقادر جي راءِ: ان سلسلي ۾ علامه سر عبدالقادر، ايران جي ادب ۽ تهذيب تي بحث ڪندي، ٻڌايو آهي ته

فرانس وانگر، ايران ۾ به انگور ڪثرت سان پيدا ٿين ٿا. ايراني نه فقط ان گرانقدر ميوي کي پسند ٿو ڪري، پر ان سان گڏ انگوري شراب جو به خاص طرح سان دلدادو آهي، جنهن کي هو 'بنت عنب' سڏي ٿو. ايراني، فن ۽ فطرت جي خوبين کي به ڏسي ٿو، ۽ راڳ به شوق سان ٻڌي ٿو ۽ ان طرح ڪن ۽ اک ٻنهي لذت ٿا حاصل ڪن. اهو رنگ اڄ به موجود آهي. فرق رڳو ايترو آهي ته ميونشيءَ جو ذوق ڪڏهن ڪڏهن عملي صورت اختيار ڪري ٿو، حالانڪ گهڻو ڪري زباني جمع خرچ تائين محدود رهي ٿو.

"ايرانين جو مٿي بيان ٿيل 'عيش جو ذوق' گويا سندن فطرت جو جزو بنجي چڪو آهي. اهو انهن پنهنجن بزرگن کان ورثي ۾ حاصل ڪيو آهي."

ان کان پوءِ علامه سر عبدالقادر ان رنگين ماحول ۾ پيدا ٿيل شاعريءَ متعلق لکي ٿو:

"فارسي زبان جي ڪن قادرالڪلام شاعرن صدين کان وٺي انهن جي ذوق کي وڏيڪ تقويت پئي پهچائي آهي. انهن زندگيءَ جي مسرتن کي روماني لباس ۾ پيش ڪرڻ تي قفايت نه ڪئي آهي، پر ان کان اڳتي وڌي، صوفيانه شاعريءَ جي اثر هيٺ، ان ۾ تقدس ۽ پاڪيزگيءَ جو رنگ پڻ پريو آهي.

"شيراز جي مشهور شاعر حافظ، جام ۽ مٺي کي نيون معنائون پهرايون. حافظ جي شاگردن ۽ مداحن، انگور جي رس کي 'شرابِ معرفت' ۽ ساقيءَ کي 'روحاني رهبر' چئي، نئون تعبير پيدا ڪرڻ شروع ڪيو. انهن نين معنائن کي خاص ماڻهن قبول ڪيو. عوام ان ڪلام جو اهو مطلب سمجهڻ شروع ڪيو ته عيش ۽ طرب، لهو ۽ لهب ۾ زندگي گذارڻ جائز آهي. عمر خيام ۽ اهڙن ٻين شاعرن ان رجحان کي اڃا به وڏيڪ ترقي ڏني."

("آجڪلهه"، دهلي، آگسٽ ١٩٤٣ع، ص ١٤).

سر عبدالقادر جي بحث مان واضح آهي ته حافظ ۽ خيام جو شراب، 'شرابِ معرفت' ٿي آهي، پر عام ماڻهن سندن حقيقت پسندانه جذبات کي نه سمجهيو ۽ هن

ظاهري شراب ٿي اختيار ڪيو، حافظ ۽ خيام جي ڪلام مان ان طرح جي غلط تعبيرن ڪرڻ سان ان خيال کي عام ماڻهن وڏيڪ زور وٺايو.

حافظ ۽ خيام جي 'شراب' متعلق علامہ شبلي، سيد سلمان ندوي، آغا شاعر قزلباش دهلوي، مير ولي الله، مولانا ناطق لکنوي ۽ سر عبدالقادر جي تحقيق پيش ڪرڻ کان پوءِ اهو مسئلو واضح ٿو ٿئي تہ شاعريءَ ۾ شراب جو تصور مجرّد مينوشي ئي آهي، پر ان جو تعلق 'معرفت' سان بہ آهي. اهو پهلو اهل نظر ۽ خواص ٿي اختيار ڪن ٿا. پوءِ ڀلي تہ شاعر مينوش ٿي هجن، پر شارح ۽ سامع لاءِ ضروري آهي تہ ان جو تاويل ڪن.

حافظ شيرازيءَ جو شراب: خيام جي 'شراب' ۽ ان جي شرابِ معرفت بنجڻ لاءِ جو ڪجهہ بہ محققن لکيو آهي، اهو مٿي پيش ڪيو ويو آهي. ان طرح، حافظ جي شراب لاءِ بہ عالمن جي تحقيق بيان ٿي چڪي آهي. مناسب ائين آهي تہ حافظ جا چند 'جرعات' پيش ڪجن، جيئن هي بحث رڳو خيام تائين محدود نہ رهجي وڃي.

آدم جي تخليق ڪيئن ٿي؟ حافظ فرمائي ٿو:

دوش ديدم کہ ملائک درِ ميخانہ زدند،
گِلِ آدم بسرشتند و بپيمانہ زدند.

ان شعر ۾ 'ملائک' ۽ 'ميخانو'، 'آدم جي مٽي' ۽ 'پيالو'، توجهہ جي لائق آهن. فرمائي ٿو:

> ڪالهہ ڏٺم تہ ملائڪن ڪلالخاني جو دروازو کولايو آهي، ۽ آدم جي مٽيءَ مان پتلو تيار ڪندي، ان کي ڳوهڻ شروع ڪيو اٿن. هونئن تہ پاڻيءَ سان ڳوهبو آهي، پر ڏٺم تہ ان مٽيءَ کي شراب سان پئي ڳوهيائون. ان طرح، ان ساڳيءَ مٽيءَ مان نہ فقط آدم جو بوتو جوڙيائون، پر ان سان گڏ شراب پيئڻ جا پيالا بہ جوڙيائون!

ڇا، آدم جي تخليق متعلق توريت، بائبل ۽ قرآن ۾ ڪو ان طرح جو ذڪر آهي؟ يا شراب، ميخاني ۽ پيالي سان گڏ آدم جي مٽيءَ ۾ شراب اوتڻ جو ڪو قرينو ملي سگهي ٿو؟... پر ان مان مطلب آهي "شرابِ عشق"، جنهن سان آدم جي سرشت ٿي آهي! باقي ميخانو، ۽ پيمانو، گِلِ آدم ۽ ملائڪ، سو اهي سڀ زيبِ داستان لاءِ آندا ويا آهن!

ان طرح چوي ٿو:

ساڪنانِ حرمِ سرِ عفافِ ملڪوت،
يا منِ راه نشين بادهٔ مستانہ زدند.

يعني: عالمِ ارواح جي پاڪ منزل ۾، مون مسافر کي 'باده مستانہ' پياري ڇڏيائون. شارحن ان جو مطلب ورتو آهي 'ڇرين جو شراب'، 'عاشقن جو شراب'، يا خود 'ڇريو شراب'. ان جو تاويل آهي تہ مون ۾ 'عشق' اوتيائون.

فرمائي ٿو:

من و انڪارِ شراب، اين چه حڪايت باشد،
غالباً اين قدرم عقل ڪفايت باشد!

يعني: مان ۽ شراب کان انڪار ڪريان؟ توبهہ توبهہ!... مراد آهي عشق ۽ معرفت!

ٻئي هنڌ چوي ٿو:

چه گويمت ڪه بہ ميخانہ دوش مست و خراب،
سروشِ عالمِ غيبم چه مژدها داد است.

چوي ٿوي: مان ڇا ظاهر ڪريان تہ ڪالهہ ميخاني ۾ جڏهن مخمور ۽ خراب هوس، تڏهن 'عالمِ غيب' جي فرشتي ڪهڙيون بشارتون ۽ خوشخبريون ڏنيون. ان شعر ۾، 'ميخانہ'، 'مست و خراب' 'سروشِ عالمِ غيب'، 'مژدها' قابل ذڪر آهن. ۽ مطلب ٿيو تہ عشق جي نشي ۾ هوس، تڏهن غيب مان بشارتون آيون.

هڪ هنڌ فرمائي ٿو:

بيا ڪہ قصرِ امل سخت سست بنياد است،
بيار باده ڪہ بنيادِ عمر بر باد است.

يعني: اچ اچ، جو اميد جي ماڙيءَ جو بنياد ڪمزور آهي، شراب آڻ، ڇا لاءِ جو عمر جو بنياد هوا تي آهي. مطلب تہ عمر ۽ اميد، ٻئي فاني آهن، تنهن لاءِ شراب کهرجي... ۽ اتي شراب مان مراد آهي عشق!

فرمائي ٿو:

بده ساقي، مئے باقي ڪہ در جنت نہ خواهي يافت،
ڪنارِ آب رڪناباد گلگشتِ مصلي را.

يعني: ساقي! پاروٿيءَ مَي جو ڇڪو ٿي ڏي، ڇا لاءِ جو رڪناباد جو ڪنارو ۽ مصلي جهڙو خوش منظر سير، جنت ۾ ڪٿي ملندا!... اتي ساقي معني مرشد ڪامل ۽ پاروٿي مَي معني فيض!

فرمائي ٿو:

آن تلخ وش که صوفي اُم الخبائث خواند،
اشهيٰ لنا و احليٰ من قبلة العذارا.

يعني: جنهن شراب کي 'خبائثن جي ماءُ' تہ جاهل چون، سو مون وٽ ڪنوارين ڇوڪرين جي چميءَ کان وڌيڪ شيرين آهي! 'ڪنوارين جي چميءَ' ۾ تشبيهہ جو فحش موجود آهي... پر 'ام الخبائث' جي مراد آهي مرشد کان مليل فيض ۽ عشق! ان کي 'ام الخبائث' سان تشبيهہ ڇو ڏني ويئي؟ ان لاءِ خاموشي بهتر آهي.

فرمائي ٿو:

در حلقهءِ گل و مُل خوش خواند دوش بلبل،
هات الصبوح و هبّوا يا ايها السکارا!

يعني: ڪلهہ بلبل گُل ۽ شراب جي محفل ۾ کهڙي نہ چڱي ڳالهہ ڪئي، جي: اي شرابيو، اي مستو، اچو ۽ اچي شراب پيئو!..... مطلب آهي تہ بلبل آهي مرشد ڪامل، گُل آهي طريقت، ۽ شراب آهي فيض! شرابي آهن سالڪ ۽ طالب، جن کي عام دعوت ڏني ويئي آهي.

فرمائي ٿو:

جهان فاني و باقي فداي شاهد و ساقي،
کہ سلطانيءِ عالم را فداي دوست مي بينم.

ان ۾ شاهد معنيٰ آهي معشوق، ۽ ساقي معنيٰ مَي فروش! پر مطلب ورتو ويو آهي: سلطانيءِ عالم معنيٰ الله تعاليٰ، ۽ شاهد و ساقي معنيٰ محمد رسول الله!

وفات وقت ڪهڙو اهتمام هئڻ گهرجي؟ حافظ فرمائي ٿو:

عمر بگذشت بہ بيحاصلي و بوالهوسي،
اي پسر، جام ميئم ده که بہ پيري برسي!

چوي ٿو: عمر تہ ويئي بوالهوسيءَ ۾، ڪجهہ بہ حاصل نہ ٿيو. پٽ! پيالو پيار، شال وڏو پڙهيو ٿين!

فرمائي ٿو:

درين زمانہ، رفيق کہ خالي از خلل است،
صراحي و ميئ ناب و سفينهءِ غزل است.

يعني، هن زماني ۾ خلل کان خالي ڪو رفيق آهي تہ پوءِ اهو خالص شراب سان ڀريل صراحي ۽ غزلن جو ڪتاب آهي. حقيقي مراد: 'سفينهءِ غزل' معنيٰ قرآن ڪريم، ۽ 'صراحيءِ ميئ ناب' معنيٰ حديث نبوي. ڪن صراحيءَ مان مراد مرشد ڪامل بہ ورتي آهي.

باده ءِ ازل کي هن طرح ٿو بيان ڪري:

بــہ هيچ دور نخواهند يافت، هشيارش،
چنين ڪہ حافظ ما مستِ بادهٔ ازل است.

يعني: ڪيس ڪنهن به دور ۾ هوشيار نہ ڏسندؤ، ڇالاءِ جو اسان جو 'حافظ' ازل جو شراب پيي، مست ۽ مخمور ٿيو آهي. اتي شرابِ ازل مان مراد آهي، روحاني فيض، جو روح کي ازل ۾ مليو.

حافظ عشق لاءِ چوي ٿو:

آسمان بارِ امــانــت نہ تــوانــســت ڪشيد،
قرعهٔ فــال بہ نــامِ مــنِ ديــوانــہ زدنــد!

يعني: آسمان امانت جي بار کڻڻ کان عاجز ٿيا، تڏهن مون چرئي جي نالي تي فال وڌائون. اتي امانت جو مطلب آهي عشق. ان عشق جي عظمت اها آهي جو فرشتا به ان کان محروم آهن. چوي ٿو:

فرشتہ عشق نــہ داند ڪہ چيست اے ساقي،
بــيــار جامِ شــرابــے، بہ خاڪ آدم ريــز.

اي ساقي! عشق جي فرشتي کي ڪهڙي خبر؟ شراب جو پيالو آڻ، ۽ آدم جي مٽيءَ تي هار! مطلب ۽ فرشتو گناهہ کان پاڪ آهي. گناهہ جي صلاحيت منجهس آهي ئي ڪانہ! ان کي عشق جي ڪهڙي ضرورت! آڻ عشق جو شراب ۽ آدم جي مٽيءَ ۾ ميلاءِ، ڇالاءِ تہ آدم ئي آهي جو گناهہ ۽ ثواب ۾ مبتلا آهي!

هي چند شعر پيش ڪيا ويا آهن. انهن ۾ شراب ۽ ساقي، ميخاني ۽ عشق کي استعاري طور بيان ڪيو ويو آهي. ان ۾ الله تعالیٰ، رسول ڪريم، مرشد ڪامل، قرآن، حديث، فيض ۽ ارشاد کي ڪٿي ساقي تہ ڪٿي شاهد، ڪٿي مَي تہ ڪٿي جام چيو ويو آهي، ڪٿي گناهہ کي عشق، ۽ عشق کي امانت سڏيو ويو آهي. مطلب هي آهي تہ اگر انهن لفظن جي مجرد، لغوي ۽ روزمرهہ واري معنيٰ وٺبي تہ پوءِ سارو ڪلام 'فحش ۽ مهمل' ٿي پوندو. ان ڪري انهن لفظن جا استعارا ۽ ڪنايا پيدا ڪيا ويا آهن، جن کي ذهن ۾ رکڻ سان حافظ جو ڪلام پڙهي سگهجي ٿو.

فارسي شاعريءَ جي ٻن عظيم شاعرن، حافظ ۽ خيام، جهڙن شهرت يافتہ شاعرن مان ٻهرئين لاءِ مبهم راءِ آهي، ۽ ٻئي لاءِ واضح فيصلو آهي تہ هو واقعي مينوش هو. ان طرح، اردوءَ جي ٻن عظيم شاعرن، 'غالب' ۽ 'رياض' مان، اردو شارحن ٻهرئين لاءِ مينوشيءَ جي واضح فتوا ڏني آهي، ۽ ٻئي کي بَري قرار ڏنو آهي، باوجود ان جي،

حافظ ۽ خيام، غالب ۽ رياض جي شراب کي 'شراب معرفت' ئي قرار ڏنو ويو آهي. پر افسوس آهي جو اسان جي سنڌي ناقدن کي سنڌي جديد شاعريءَ ۾ رڳو شراب ئي شراب پئي نظر آيو آهي. اها هڪ انتها پسنداڻي ۽ لغو راءِ آهي، جا فنِ شاعريءَ جي خلاف آهي.

جديد سنڌي شاعري ۽ مذهب

جديد سنڌي شاعريءَ لاءِ ائين به چيو ويو آهي ته ان ۾ ڪفر ۽ لامذهبيت جو پرچار آهي. ان سلسلي ۾ به سڀ کان وڌيڪ 'اياز' کي ئي لوڙيو ويو آهي، حالانڪ 'اياز' جي پيشرو ۽ پسنديده ٻن شاعرن، 'حافظ' ۽ 'خيام' کي ان ڪسوٽيءَ تي پرکين ها ته پوءِ اياز جي شاعريءَ جو اهو پهلو به خواهمخواهه بحث هيٺ نه آڻي سگهن ها.

مذهب ۽ ان جي حقيقت متعلق فارسي شاعريءَ واري بحث ۾، خاص طرح 'خيام' جي عنوان هيٺ، ڪجهه اجمالي طرح سان اشارا ڪيا ويا آهن. هت ٻه چند اشارا پيش ڪجن ٿا، جن جي روشنيءَ ۾ جديد سنڌي شاعريءَ کي پرکڻ گهرجي.

خيام جي مذهبي حيثيت

خيام جي سوانح نگارن صاف طرح سان اقرار ڪيو آهي ته سندس فلسفيانه خيالات تي وقت جي عالمن ڪفر جي فتوا ڏني ۽ کيس واجب القتل قرار ڏنو پر ان ساڳئي خيام کي ٻين محققن، ڇنڊڇاڻ ڪرڻ کان پوءِ، نه فقط هڪ عظيم شاعر ۽ عظيم فلسفي قرار ڏنو، پر ان سان گڏ سندس ڪلام کي 'شرابِ معرفت' ۽ سندس شخصيت کي 'اهل الله' ۽ 'صاحبِ معرفت' پڻ ثابت ڪيو.

خيام پنهنجي مذهبي عقيدي کي هن طرح ٿو بيان ڪري:

هڪ هٿ ۾ اٿئون قرآن، ٻئي هٿ ۾ جام،
هڪ وقت حلال ڪائون، ٻئي وقت حرام،
هن دور ۾ دنيا جي رڳا آهيون اسين،
نه ڪافر مطلق، نه مسلمان تمام.

("رباعيات خيام"، مترجم مرزا قليچ بيگ مرحوم، ص ٣٤)

ٻئي هنڌ چوي ٿو:

جمعي متفکرند در مذهب و دين،
جمعي متحيّرند در شڪ و يقين؛
ناگاه منادي بر آيد ز ڪمين،
ڪاي بيخبران! راه نه آن ست نه اين.

يعني: دنيا جا سڀ مفڪر ۽ فلسفي، عالم ۽ فاضل، مذهب ۽ دين جي مسئلي ۾ پريشان ۽ متفڪر آهن. اُن طرح، سڀ 'شڪ' ۽ 'يقين' ۾ حيرت زده آهن. اُئين ڪندي، هڪ ڄاڻوءَ اعلان ڪيو ته اي بيخبرو، راهه نڪا هيءَ آهي، نڪا هوءَ!

ڪس را پسِ پردهٔ قضا راه نہ شد،
وز سرِّ خدا هيچ آگاه نہ شد:
هر ڪس ز قياس خويش چيزے گفتند،
معلوم گشت و قصّہ ڪو تاه نہ شد!

يعني: قضا جي پردي ۾ جو ڪجهه به آهي، ان تائين ڪنهن ڪي به رسائي نہ ٿي آهي؛ نڪو حق تعاليٰ جي اسرار ڪان ڪو ماڻهو آگاهہ ٿيو آهي. ان هوندي به حق تعاليٰ متعلق جو ڪجهه به عقيدو رکيو وڃي ٿو، اهو هر ڪنهن پنهنجي قياس آهر گهڙيو آهي. بس اهو ايترو معلوم ٿيو آهي، ۽ اهو قصو اتي جو اتي آهي، ان جي ڪا انتها ڪانہ ٿي آهي!

هڪ هنڌ خيام پنهنجي حال ڪي هن طرح آندو آهي:

رندے ديدم، نشستہ برسنگِ زمين،
نے ڪفر نہ اسلام، نے دنيا و نے دين،
نے حق نہ حقيقت، نے شريعت نہ يقين،
اندر دو جهانؔ ڪرا بود زهره اين!

يعني: هڪ رند حال مست ڏٺم، جنهن وٽ نہ ڪفر هو ۽ نہ اسلام هو، نہ دنيا هئي ۽ نہ دين هو، وٽس نہ حق هو نہ حقيقت، نہ شريعت نہ يقين. ان رند مان سندس مراد 'عارف' آهي، ۽ خيام ان جو مقام 'مدح' تي بيان ڪيو آهي، نہ 'قدح' تي ــ حالانڪ شرعي طور اهڙو 'رند' ڪافر ئي ڄاتو سگهجي ٿو.

خيام عالمن ۽ زاهدن کي رياڪار ٿو سڏي. خيام مذهبي ماڻهن جي ظاهري تقدس ڪان مرعوب نڌو ٿئي. جيئن سعديءَ ۽ حافظ رياڪار عالمن تي سخت چوٽون ڪيون آهن، تيئن خيام به سندن ملمع ساز ديندار يءَ جا ڇوڏا لاهي رکيا آهن. هڪ مضمون ۾ تہ خيام ان موضوع کي ختم ڪري ڇڏيو آهي. چوي ٿو:

زاهد بہ زنِ فاحشہ گفتا: مستي،
بنگر زڪ بگسستي و چون پيوستي؛
زن گفت، چنان ڪه مے نمايم هستم،
تو نيز چنان ڪہ مے نمائي، هستي؟

يعني: هڪ زاهد هڪ فاحشہ عورت کي چيو تہ تون بدمست آهين، توکي اهو خيال نہ آهي تہ تو ڪنهن ڪان تعلق ڇنو آهي ۽ ڪنهن سان ڳنڍيو آهي. فاحشہ عورت

ڪيس جواب ۾ چيو تہ بيشڪ، مان تہ اهائي آهيان، جا ظاهري طور نظر ٿي اچان، پر ڇا، تون بہ حقيقت ۾ اُهين ئي آهين، جيئن ظاهري طور نظر ٿو اچين؟

ڪفر جو معيار: زاهدن ۽ عالمن کان پوءِ، فقيهن ۽ مذهبي پيشوائن لاءِ خيام جي راءِ تمام سخت آهي. خيام انهن کي 'گڏهہ' ٿو سڏي، ۽ سندن بداخلاقيءَ ۽ بيحيائيءَ جي ڪري کين گهٽ وڌ ٿو ڳالهائي. سندن ڪردار ۾ هڪ ٻي عمل ڪيس نظر ٿو اچي، ۽ اهو آهي سندن تڪفيرسازي ۽ ٻين کي ڪافر-ڪافر سڏڻ جي بري عادت.

خيام چوي ٿو:

با اين دو سه نادان که چنان مے دانند،
از جهل کہ داناي جهان ايشانند،
خوش باش که از خرے ايشان بہ مثل،
هر کونہ خر است، ڪافرش مے دانند.

شبلي فرمائي ٿو:

"خيام جهڙو ماڻهو فقيهن لاءِ جا راءِ قائم ڪري سگهي ٿو، اها تہ اوهين سمجهي ٿا سگهو. هو جو ڪجهہ چوي ٿو، اهو ڪيترو نہ سچ ٿو چوي!"
"غور تہ ڪريو ته امام غزالي، امام رازي، محي الدين عربي، شيخ الاشراق، انهن مان هر شخص فقيهن جي ڪفر جي فتوا کان زخم خورده آهي. ڇو؟ رڳو ان ڪري جو اهڙا ماڻهو فقيهن جهڙا عاميانہ ۽ لغو عقيدا ۽ خيالات نہ رکندا هئا. ان ساڳئي نڪتي کي خيام هن تلخ جملي ۾ ادا ڪيو آهي تہ جو شخص انهن تڪفير ڪندڙن وانگر 'گڏهہ' نہ آهي، ان کي هي ماڻهو 'ڪافر' ٿا سڏين." ("شعرالعجم"، جلد اول، ص ٢١٦).

شبليءَ جي تحقيق مان اهو بہ صاف ظاهر ٿو ٿئي تہ خيام ان ڪفر جي فتوا جي ڪري، احتياط کان ڪم وٺي، شاعري ڪندو رهيو، نہ تہ جيڪر نہ معلوم اِها بہ ڪهڙا ڪهڙا علمي ۽ فڪري مسئلا پيش ڪري ها. شبلي چوي ٿو:

"خيام اگرچ شاعريءَ جي پردي ۾ دل جي باهہ پئي پڙڪائي آهي، پر افسوس آهي جو فقيهن جو سختگيريءَ جي ڪري هو اسرار ۽ حقائق بيان ڪري نہ سگهيو. افسوس، ظاهر پرست ماڻهن جي اجائيءَ وٽ پڪڙ جي ڪري، خدا ڄاڻي ڪيترا عجيب ۽ غريب اسرار ۽ حقائق دلين ۾ ئي دٻجي دفن ٿي ويا!" ("شعرالعجم"، حصہ اول، ص ٢١٦).

ان متعلق خيام خود بہ چيو آهي:

اسرارِ جهان چنان ڪه در دفترِ ما است،
گفتن نتوان ڪه آن وبالِ سرِ ما ست:
چون نيست درين مردمِ دنيا اهلي،
نتوان گفتن هر آنچه در خاطرِ ما ست!

فرمائي ٿو ته جو ڪجهه اسان جي دفتر ۾ اسرار ۽ حقائق جو خزانو لڪل آهي، اهو ٻاهر آڻي نٿو سگهجي. اڄ دنيا جي ماڻهن ۾ ڪو به اهل ناهي، جو ان اڳيان دل جي ڳالهه ڪري سگهجي.

خيام اڄ کان اٺ صديون اڳ پنهنجي دور جي ماڻهن جو اجهو اهو بيان ڪيو آهي. لطيف به فرمائي ٿو:

اکيو ڪائو ڪچ، ماڻڪن موٽ ٿي،
پلئه پايو سچ، آڇيندي لڄ مران!

خيام جي مذهبي حيثيت لاءِ "البرامڪه" جو مولف فرمائي ٿو:

"خيام جي رباعين مان سندس عقيدن تي دليل قائم ڪرڻ غلطي آهي، جالاءِ ته شاعريءَ جي پردي ۾ خدا جاڻي شاعر ڇا ڇا چئي وڃي ٿو. خيام کي ڪن ملحد ۽ زنديق ڪوٺيو آهي، ته ڪن وٽ هو صوفين جي سٿ ۾ داخل آهي ۽ 'رحمة الله عليه' جي خطاب سان ياد ڪيو وڃي ٿو. بهرحال، ڪفر ۽ اسلام جي فيصلي ۾ ذاتي حالات جي تحقيق ڪرڻ ضروري آهي. رڳو ظاهري لفظن جي بنياد تي قطعي طرح سان حڪم ڏيڻ، 'وضع الشئي في غير محله' جي مصداق آهي." ("البرامڪه"، ص ٤٨٣).

اهو ساڳيو حال اسان کي جديد سنڌي ادب ۽ اياز متعلق ۾ نظر اچي ٿو. رڳو ظاهري لفظن کي ڏسي ٿي قطعي حڪم لڳايو وڃي ٿو. اهو ساڳيو ردعمل خيام جي دور ۾ به ٿيو، جنهن کي محققن ۽ عالمن لغو ۽ غلط قرار ڏنو.

ان طرح، ڪفر جي فتوائن لاءِ مولانا عبدالرزاق ڪانپوري لکي ٿو:

"عام طرح صوفي ۽ ايراني شاعر اهڙا مضمون لکي ٿا وڃن، جن کي اصل ۾ 'راز ۽ نياز جي رهاڻ' ٿي سڏڻ گهرجي، مگر شريعت جا عالم انهن لفظن جي بنياد تي ئي ڪفر ۽ قتل جي فتوا صادر ٿا ڪن."

"اسان جي راءِ ۾، اگر انهن شاعرانه خيالن تي الحاد ۽ زندقي کي منسوب ڪيو ويندو ته پوءِ خيام ته ڇا، حافظ شيرازي، مولانا رومي ۽ مولانا عطار وغيره جهڙا نامور صوفي به ان دائري ۾ اچي وڃن ٿا. اگر محض ساقي، شراب ۽ صراحيءَ جي چوڻ ڪري جرم جي تهمت لڳائي ويئي آهي، ته پوءِ حقيقت ۾ اهو ڪوبه جرم ناهي؛ ڇالاءِ ته مشرقي شاعريءَ جو خمير آهي ئي شراب مان لهيل. تصوف جا خشڪ مضمون مڱن جي اڳيءَ ڪڇٽيءَ کان به وڌيڪ ناگوار ٿين ٿا؛ پر اها رڳي شراب جي برڪت آهي، جنهن سان اهو خشڪ ۽ ناگوار گرهه به لقمهءِ تر وانگر خوشگوار ۽ ذائقيدار ٿي وڃي ٿو، جنهن کي ظاهر پسند ماڻهو ڏاڍي مزي سان کائين ٿا."
("البرامڪه"، ص ٤٨٣).

حافظ شيرازي ۽ مذهب.

ان سلسلي ۾، سنڌي جديد ادب ۾ شيخ اياز 'حافظ' کي به پسند ڪيو آهي. ان جي خيالات کان هڪ حساس ۽ باشعور شاعر جو متاثر ٿيڻ به هڪ يقيني امر آهي. پيو ته حافظ رحه رندن ۽ قلندرن جو مرموز شاعر آهي. ڏسڻو آهي ته حافظ شاعريءَ جي زبان ۾ ڇا ڇا چيو آهي.

فرقا. مذهبي فرقن لاءِ چوي ٿو:

چون نه ديدند حقيقت رهِ افسانه زدند.

يعني: انهن ڪابه حقيقت حاصل نه ڪئي آهي، تنهنڪري منگهڙت معاملن ۾ مبتلا آهن.

مڪار عالم. فرمائي ٿو:

حافظ، مئے خور و رندي ڪن و خوش باش ولے،
دام تزوير مڪن چون دگران قرآن را.

مطلب آهي ته اي حافظ، شراب پي، مست رهه ۽ خوش گذار؛ مڪارن وانگر قرآن کي فريب ۽ مڪر لاءِ آڙ نه بناءِ.

زاهد ۽ شراب. فرمائي ٿو:

بر درِ ميخانه رفتن ڪارِ يڪرنگان بود،
خود فروشان رابه ڪوي ميفر و شان راه نيست.

يعني: شرابخاني جي در تي 'يڪرنگ' ئي وڃي سگهن ٿا؛ دوئيءَ ۾ مبتلا، نفس جي غلامن ۽ خود فروشن لاءِ ڪلالن جي پاڙي ۾ ڪا جاءِ ڪانهي.

بنده‌ء پيرِ خراباتم ڪه لطفش دائم است.

يعني: مان شرابخاني جي مرشد جو غلام آهيان، جنهن جو لطف هميشه دائم آهي.

باغ ارم.

معنيءِ آبِ زندگي و روضہ ارم،
جز طوفِ جوئبار و مئے خوشگوار نيست!

يعني: آبحيات ڇا، بهشتي باغ ڇا؟ شراب ۽ نديءَ جي ڪنڌيءَ جي طواف ڪان سواءِ، پيون سڀ نعمتون بيڪار آهن.

شراب.

زاهد شرابِ ڪوثر و حافظ پيالہ خواست،
تا درميانِ خواستہء ڪردگار چيست!

يعني زاهد ڪوثر جو شراب گهريو آهي، ۽ مون رواجي شراب جو پيالو، ڏسون ته وچ ۾ الله جي مرضي ڪهڙي آهي؟

دير و حرم.

همه ڪس طالبِ ياراند، چه هشيار چه مست،
همه جا خانہء عشق است، چہ مسجد چه ڪنشت!

يعني: سڀ هڪ يار جا طالب آهن، هوشيار توڙي مست، نيڪوڪار توڙي گنهگار؛ هرجڳهه عشق جو گهر آهي، پوءِ توڙي مسجد هجي توڙي ڪليسا، انهن ۾ ڪوبہ فرق ناهي!

اسان جو دين.

چند گوئي، اي مذڪر! شرع دين، خاموش باش،
دينِ ما در هردو عالم صحبتِ جانانِ ما ست.

يعني: اي ناصح، تون ڪيستائين پيو دين جي شرح بيان ڪندين ۽ مٿو کپائيندين؟ ماٺ ڪر، اسان جو دين آهي پيرمغان ۽ باده فروش جي صحبت!

گنهگار.

نصيبِ ما ست بهشت، اے خدا شناس مرد،
ڪہ مستحق ڪرامت گناهگاران اند.

يعني: اي خداشناس، هتان پڇي وڃ! بهشت آهيئي اسان جو، ڇو ته ان ڪرامت جا مستحق گنهگار آهن، ۽ نہ تون.

سياهڪارن ڏانهن لَهُ وڃ.

بيا به ميڪده و چهره ارغواني ڪُن،
مرو به صومعه ڪه آنجا سياه ڪاران اند.

يعني: شرابخاني ۾ اچ، شراب پي ۽ نشي ۾ اچي، منهن کي ڳاڙهو ڪر، مسجد ۽ مندر ۾ ڇا رکيو آهي، اوڏانهن نه وڃ، جو اتي رڳو سياهڪار آهن.

رياڪاري ۽ فريب.

آتشِ زرق و ريا خرمنِ دين خواهد سوخت،
حافظ اين خرقهء پشمينه بينداز و برو!

يعني: دين جي کيتيءَ کي مڪر ۽ فريب جي باهه ساڙي ڇڏيندي، اي حافظ، اها مڪر جي اوني گودڙي اڇلاءِ، ۽ هليو وڃ!

عام جي ڳالهه.

باده خور، غم مخور و پندِ مقلد مشنو،
اعتبارِ سخنِ عام چه خواهد بودن!

يعني: شراب پي ۽ غم نه کاءُ، واعظن جي ڳالهه تي نه لڳ، ڀلا عام ماڻهن جي ڳالهه تي به ڪو اعتبار ڪبو آهي ڇا؟

جام کهرجي.

زان پيشتر ڪه عالمِ فاني شود خراب،
ما را به جامِ بادهٔ گلگون خراب ڪن.

يعني: ان کان اڳ جو عالمِ فاني خراب ٿئي، اسان کي ته بادهء گلگون جي جام سان خراب ڪر.

باده فروش.

سِرّ خدا ڪه عارف و سالڪ به ڪس نه گفت،
در حيرتم ڪه باده فروش از ڪجا شنيد!

يعني: الله جو راز، جيڪو ڪنهن به عارف ۽ سالڪ نه ظاهر ڪيو هوندو، حيرت ۾ آهيان ته اهو باده فروش ڪٿان ٻڌو؟

شراب ۽ توبهه.

من ترڪِ عشق بازي و ساغر نه مي ڪنم!
... محتسب دالد ڪه حافظ مي خورد.

يعني ۾ مان عشق بازيءَ ۽ ساغر کي ترک نٿو ڪري سگهان ... محتسب به ڄاڻي ٿو ته حافظ مينوش آهي.

ما زهد و تقوا ڪمتر شناسيم،
يا جام باده، يا قصهٔ ڪوتاه.

—اسان زهد ۽ تقوا کي گهٽ ٿا سمجهون: يا شراب جو جام هجي، يا قصو ڪوتاهه!

شراب کان منع ڇو؟

نه قاضيم نه مدرس، نه مفتيم نه فقيه،
مرا چه ڪار ڪه منعِ شراب خواره ڪنم!

—نڪو مان قاضي نه مدرس، نه مفتي نه فقيه: اسان جو ڪهڙو ڪم جو شرابنوش کي منع ڪريون، ڪا فتوا ڏيون! مطلب آهي ته اهو ڪو خاص ۽ اهم ڪم ڪونه آهي، اسان رندن ۽ قلندرن لاءِ مناسب نه آهي. اهو ڪم آهي مفتين ۽ فقيهن جو، اهي پيا ڪن. سنڌيءَ ۾ چئبو آهي ته "ڪينو ڪم ڍيڍ کان ڪرائبو آهي."

گڏهه جي ڳالهه تي ڪن ڪونه ڏبو.

شيخم به طنز گفت، حرام است مَے مَ خور،
گفتم برو ڪه گوش بهر خر نه مے ڪنم.

—زاهد ۽ مفتيءَ طنز طور فتوا ڏيندي چيو ته شراب حرام آهي اهو نه پيءُ؛ مون جواب ڏنو ته پنهنجي واٽ وٺ، هر ڪنهن گڏهه جي هينگ تي ڪَن ڪونه ڏيندو آهيان!

خطاب جو ڍنگ.

ما مردِ زهد و توبه و طامات نيستم،
با ما به جام و بادهٔ صافي خطاب ڪن.

—اسين ملن مولوين وانگر زهد ۽ توبهه، ڌاڙن ۽ ٺٺاڪن مان ڪونه ڄاڻون؛ اسان سان پيالي ۽ شراب سان خطاب ڪر!

مَي ۽ معشوق.

مَے دو ساله و محبوب چارده ساله،
همين بس است مرا صحبتِ صغير و ڪبير.

يعني؛ ٻن سالن واري پراڻي مَي ۽ چوڏهن سالن جو ڳڀرو محبوب! اسان لاءِ صحبت جي لاءِ اهو هڪ وڏو ۽ ٻيو ننڍو ڪافي آهن.

نصيحت.

غمِ دنياي دين چند خوري، باده بخور،
حيف باشد، دلِ دانا که مشوش باشد.

يعني: هن بدڪار دنيا جو غم ڇو ٿو کائين، ان جي جاءِ تي شراب پيءُ. حيف آهي جو ڪنهن عقل واري جي دل تشويش ۾ مبتلا رهي!

خوش فڪر.

خوشتر از فکر مَي و جام چه خواهد بودن،
چون خبر نيست که انجام چه خواهد بودن.

يعني؛ مَي ۽ جام جي فڪر کان وڌيڪ ٻيو ڪهڙو سهڻو فڪر ٿي سگهي ٿو، جڏهن ته انجام جي ڪنهن کي خبر ئي ناهي؛

عقل جي ڳالهه:

آخرالامر گِلِ کوزه گلال خواهي شد.
حاليا فکرِ سبو کن که پُر از باده کني.

يعني؛ مرڻ کان پوءِ تنهنجي جسم مان ته هر حال ۾ ڪنڀار پيالن لاءِ مٽي ڪاهيندا. مناسب آهي ته اڄ تون شراب جي دِلن جو خيال ڪرين، ۽ انهن کي شراب سان ڀرين.

وقت جو بادشاه

اے که در کوي خرابات مقامے داري،
جم وقتِ خودي از دست بہ جامے داري.

–جڏهن شرابخاني جي ڪُنڊيءَ ۾ تنهنجي رهائش آهي، ته پوءِ تون بادشاهه آهين. جڏهن تنهنجي هٿ ۾ جام آهي، تڏهن ڄڻ ته تنهنجي وقت جو جمشيد بادشاهه تون پاڻ آهين!

آزاد.

فاش مے گويم و از گفتهءِ خود دلشادم.
بندهٔ عشقم و از هردو جهان آزادم.

–سڀڪجهه ظاهر ظهور ٿو چوان، ۽ ان کان خوش آهيان؛ عشق جو ٻانهو آهيان، ۽ ٻنهي جهانن کان آزاد آهيان!

زاهد تي چوٽ.

من ارچه عاشقم و رند مست و نامہ سیاه،
هزار شکر کہ یاران شهر بی گنهہ اند.

— مان اگرچ عاشق آهيان ۽ رند آهيان، ۽ سندم عمل سياهہ آهن، پر شڪر آهي جو شهر جي يارن، زاهدن ۽ عالمن وانگر نہ آهيان، جي سڀ جا سڀ بيگناهہ ۽ پاڪباز آهن!

حڪمت ۽ فسلفو.

حافظ جو فلسفو اهو آهي جو خيام جو آهي. الاهيات يا مابعد الطبعيات، اعتقادات يا حيات بعد الممات، سڀني مسئلن ۾ حافظ جي راءِ اهائي آهي، جا خيام جي آهي؛ يعني، ”معلوم شد کہ معلوم نہ شد!“ حافظ جو فلسفو اهو آهي تہ انسان لئي الاهيات توڙي ڪائنات جو ڪوبہ راز نڪو آهي ۽ نہ ڪو معلوم ٿي سگهندو. اهو ساڳيو مضمون سقراط، فارابي، ابن سينا ۽ خيام ٻارا بيان ڪري چڪا آهن. پر حافظ جو انداز بيان ٻي ٻيو آهي. چوي ٿو:

برو اے زاهد خود بین، کہ از چشم من و تو
راز این پرده نهان است و نهان خواهد بود.

يعني: اي خود بين زاهد، هتان پج، چو تہ تنهنجيءَ ۽ منهنجيءَ اکہ کان اهو راز پرده راز ۾ لڪل آهي، ۽ هميشه لاءِ لڪل ٿي رهندو.

’حافظ‘ علم ۽ علماءَ، زهد ۽ تقوا، فقيه ۽ پيشوا جا سڀ بُتَ ڀڃي ڇڏيا آهن. شبليءَ جهڙو عالم دين بہ تسليم ٿو ڪري؛

”حافظ جي بلاغت ڏسو! ڪلام جي ابتدا اهڙي لفظ سان ڪئي اٿس، جنهن سان علم ۽ زهد جي دعوا جي ساريءَ راز داني جي تحقير ظاهر ٿئي ٿي. ’خود بين‘ مان اها مراد آهي تہ اها دعوا رکو سندن خود بينيءَ جي بنياد تي آهي. زاهد سان گڏ پاڻ کي بہ شريڪ ڪيو اٿس. ان مان زاهد ۽ عالم جي خاطرداريءَ سان گڏ، سندس تعميم واريءَ دعوا کي بيان ڪرڻ بہ مقصود آهي - يعني تہ ان امر ۾ عارف ۽ زاهد، عالم ۽ جاهل، سڀ هڪجهڙا آهن. ٻيءَ مصرع ۾، حال سان گڏ استقبال کي بہ داخل ڪيو اٿس. ان مان سندس مراد آهي زور ۽ تعميم پيدا ڪرڻ.“ (”حيات حافظ“، ص ۴۴).

ان سلسلي جا چند مشهور شعر پيش ڪجن ٿا:

عنقا شکار کس نشود، دام باز چین،
کین جا همیشه باد بہ دست است دام را.

'عنقا' مان مطلب الاهيات ۽ ڪائنات آهي، جا ڪڏهن به دام ۾ نٿي اچي.

حديث از مطرب و مي گو و راز دهر ڪم تر جو،
که ڪس نه ڪشود و نڪشايد بحڪمت اين معما را.

فرمائي ٿو: مي ۽ مطرب جون ڳالهيون ڪرڻ گهرجن. ۽ ڪائنات جي راز جي ڦولهه ڦولهان ۾ گهٽ حصو وٺڻ گهرجي، ڇا لاءِ ته حڪمت سان اها ڳجهارت نه ڪنهن کولي آهي ۽ نڪو کولي سگهي.

ٻئي هنڌ چوي ٿو:

ڪس نه دانست ڪه منزل گه مقصود ڪجا است،
اين قدر هست ڪه بانگ جرسے مے آيد.

يعني: منزل ڪهڙي آهي، ان جي ڄاڻ ڪنهن کي به نه آهي، البت قافلي جي گهنڊ جو آواز پيو ٻڌجي، وڏيڪ ڪجهه به نه!

چوي ٿو:

ساقيا، جام مئيم ده ڪه نگارندءِ غيب،
نيست معلوم ڪه در پرده اسرار چه ڪرد.

— اي ساقي، مون کي جام ڏي، ڇا لاءِ ته اهو معلوم ٿي نه آهي ته غيب جي صاحب، اسرار جي پردي ۾ ڇا ڇا ڪيو آهي.

آن ڪه پر نقش زد اين دائره مينائي،
ڪس نه دانست ڪه در گردش پرڪار چه ڪرد.

نه شوي واقف يڪ نڪته ز اسرار وجود،
گر تو سرگشته شوي، دائره امڪان را.

ما از برون در شده مغرور صد فريب،
تا خود درون پرده چه تدبير مے ڪنند.

راز درون پرده چه داند فلڪ خموش،
اے مدعي نزاع تو با پرده دار چيست؟

حافظ جو چوڻ آهي ته هن ڪائنات ۾ جو نقش و نگار آهي، سو ته آهي، پر ان جي نقاش جو ڪوبه علم نه آهي. پيو ته هن پوري دائره امڪان جي ٻلي ته چنبڙجاڻ ڪٽي وڃي، پر وجود جي اسرار کان ڪڏهن به واقفيت نه ٿيندي. اسين هن حال ۾ سوين فريب کائي به مغرور آهيون، پر جيڪي ڪجهه پردي ۾ تدبير آهي، ان کان ڪوبه واقف نه آهي!

حقيقت ۽ افسانو. اهلِ مذهب وٽ جو ڪجهه به 'حقيقت' آهي، ان کي حافظ 'افسانو' ٿو سڏي.

جنگ هفتاد دو ملت همه را عذر بنه،
چون نه ديدند حقيقت، رهِ افسانه زدند!

گويا، مذهب ۽ انهن جا مختلف عقيدا ۽ فرقا، سڀ حافظ وٽ 'افسانو' ئي آهن!
وجود مطلق.

وجودِ حق جي اثبات متعلق حافظ جي راءِ آهي ته اهو وجود اسرار جي پردي ۾ مستور آهي، ۽ ان جو مشاهدو ناممڪن آهي، پر ائين ڇو؟

مردم در انتظار درين پرده راه نيست،
يا هست و پرده دار نشانم نمي دهد!

يعني: ان پرده غيب تائين ته رسائي ۽ راهه نٿي ملي ته پوءِ ائين ته نه آهي ته ڪجهه آهي ئي ڪونه! يا جي پلا آهي ته پوءِ ائين ئي ڇٿي سگهبو ته پرده دار ته آهي، پر اسان کي ڪو پنهنجي وجود جو نشان ۽ پتو نٿو ڏئي.

حافظ جي ان 'تذبذب' ۾ انسان جي نارسائيءَ جو سبب اهو ٻڌايو ويو آهي ته خود 'پرده دار' ئي ان جو سبب آهي، جو 'وجود حق' تي فائز هوندي به 'نشان' نٿو ڏئي. حافظ جو اهو رايو به تاويل جي پردي جي آڙ ۾ آهي.
نشان نه دارد. ٻئي هنڌ ان 'نشان' کي بيان ڪندي ٻڌائي ٿو ته ائين ته نه آهي ته 'نشان نه دارد' ــ ڪو نشان آهي ئي ڪونه! چوي ٿو:

با هيچ کس نشانه زان دلستان نديدم،
يا من خبر نه دارم، يا او نشان نه دارد!

حافظ ان داستان جي نشان لاءِ پنهنجي نارسائيءَ جو اعتراف ٿو ڪري، پر ان سان گڏ نفيءَ مطلق جو رنگ اختيار ڪري، اول چوي ٿو ته ائين ته نه آهي ته اسان جي علم ۽ عقل، خبر ۽ نظر جي نارسائي آهي، جنهنڪري اسان کي ڪا خبر نه آهي! ان کان پوءِ 'خبر ۽ نظر' جي نارسائيءَ جي تعبير کي ڇڏي، چوي ٿو ته اسان کي ته علم ۽ خبر آهي ئي، پر ائين ته نه آهي ته ان جو ڪو نشان ئي ڪونهي، ان جو ڪو وجود ئي ڪونه آهي، جنهن جو ڪو نشان هئڻ گهرجي!

مصلحت. حافظ ان مسئلي متعلق ٻئي هنڌ مصلحت جي آڙ ٿو وٺي. چوي ٿو:

مصلحت نيست ڪ از پرده برون افتد راز،
ورنہ در مجلسے رندان خبرے هست ڪ نيست.

چوي ٿو تہ 'راز' کي پردي مان ٻاهر ڪرڻ 'رندن' جي مسلڪ ۽ مصلحت جي خلاف آهي، نہ تہ رندن جي مجلس ۾ تہ اها خبر آهي تہ 'نہ آهي'! "خبرے هست" جي اثبات سان گڏ، "ڪه نيست" ۾ نفيءِ مطلق وارو اشارو آهي. 'لسان الغيب' جا سڀ شارح ان شعر تي اچي خاموشي اختيار ڪن ٿا. اتي اچي حافظ ۾ ٻڇي ٻڇي ٿو چوي:

اے ڪه از دفتر عقل آيت عشق آموزي.
ترسم ايـن نڪتہ بہ تحقيق نداني دانسـت!

حلاج. حافظ چوي ٿـو تـہ الاهيات بابت اثبات مطلق، نفيءِ مطلق، وجود مطلق ۽ شهود مطلق جا مسئلا اهڙا نہ آهن، جي ملا ۽ مولوي، عالم ۽ معلم، صوفي ۽ زاهد، سالڪ ۽ طالب بيان ڪري سگهن، خود سمجهي سگهن يا ٻين کي سمجهائي سگهن. ان باب ۾ تـہ فقه جا امام ابـو حنيفه، امام مالڪ، امام شافعي، امام احمد بن حنبل ۽ ناڪافي آهن. عالمن ۽ مفتين جي چون و چرا، گومگو ۽ هن باب ۾ ڪا حيثيت نٿي رکي. هھڙن مسئلن لاءِ تہ منصور بن حلاج جي ضرورت آهي. چنانچ 'منصور' جي آڙ ۾ حافظ فرمايو آهي:

حلاّج بـر سر دار اين نڪته خوش سرايد،
از شافعي مپـرسـيـد امثال ايـن مسائل.

يعني: 'حلاج' ڦاهيءَ تي چڙهندي هيءَ عميق ۽ دقيق نُڪتو بيان ڪيو تـہ هن قسم جا مسئلا ۽ امثال شافعيءَ کان نـہ پڇڻ گهرجن، هي تـہ دار ورسن تي ظاهر ڪرڻ جهڙا معاملا آهن.

ٻئي هنڌ چوي ٿو:

بـو حنيفه شافعي درسے نـہ ڪرد!

حافظ چوي ٿو تہ انهن مسئلن لاءِ منصور بن حلاج ٻارن ڪلام ڪيو آهي، آهي، باقي بو حنيفه ۽ شافعي ٻارڻ امامن ۾ ان متعلق ڪو سبق تہ ڏنو آهي. سندن چوڻ آهي تہ اهي رندانہ ۽ قلندرانہ مسئلا آهن، جي فقيهن ۽ عالمن جي دسترس کان گهڻو بلند آهن.

'غالب' به خوب چيو آهي:

آن راز که در سينه نهان است نه وعظ است،
بر دار توان گفت، به ممبر نه توان گفت.

يعني: اهو راز جو اسان پارن رندن ۽ قلندرن جي سينن ۾ لڪل آهي، سو 'سوريءَ' تي چوڻ جڳائي، اهو ڪو اهڙو معمولي نه آهي جو ممبر تي چڙهي بيان ڪيو وڃي، چو ته اهو 'راز' آهي، ۽ نه وعظ!

جبر و اختيار. جبر ۽ اختيار علم ڪلام جو هڪ اهم مسئلو آهي. ڪي چون ٿا ته انسان محض مجبور آهي، ان جا اعمال ۽ افعال سڀ ڪاتب تقدير اول لکي ڇڏيا آهن. انسان اهوئي ڪو ڪري، جو سندس تقدير ۾ آهي. گناهه ۽ ثواب، نيڪي ۽ بدي، سزا ۽ جزا، بهشت ۽ دوزخ، سڀ فيصلا ٿيل مسئلا آهن. انسان گويا هڪ ڪردار آهي، اهو جو ڪجهه به چوي ٿو ۽ ڪري ٿو، ان ۾ سندس ارادي ۽ اختيار کي دخل نه آهي، ۽ نه سندس نيت ۽ قوت جو ان ۾ ڪو حصو آهي. انسان ڪٺ پتلي آهي، ان جي ڏور تقدير جي هٿ ۾ آهي، ان کي جيئن وٺي ٿو، تيئن ٿي نچائي ۽ نپائي.

ٻيا چون ٿا ته انسان کي اختيار ۽ ارادو، عقل ۽ شعور آهي سندس اعمال سندس ارادي مان پيدا ٿين ٿا، تنهنڪري هر حال ۾ انسان پنهنجن عملن جو جوابدار آهي. ان موجب ئي سندس لاءِ سزا ۽ جزا آهي.

'حافظ' جبر محض جو قائل آهي. چوي ٿو:

نقش مستوري و مستي نه بدست من دست،
آنچه استاد ازل گفت بکن، آن کردم!

يعني: جو ڪجهه به ازل جي استاد چيو آهي ته ڪر، بس اهوئي ٿو ڪريان!

ٻئي هنڌ چوي ٿو:

بارها گفته ام و بار دگر مي گويم،
که من دل شده اين ره نه بخود مي پويم.

يعني: بارها چيو اٿم، ۽ هاڻي به چوان ٿو، ته جنهن راهه تي هلڻ لاءِ چيو ويو آهي، ان تي پيو ٿو هلان، مون ڪا پاڻ هيءَ راهه اختيار نه ڪئي آهي.

لطيف به خوب چيو آهي:

هونگارن ته هلي وڃان، ٻيهارن ته ٻس،
واڳ ڌڻين جي وَس، آءٌ ڪا پاڻ وهيٺي آهيان!

فرمائي ٿو:

هر وائي ناصح بر درد کشان خرده مگير،
کار فرمائي قدر، مي کند اين من چه کنم!

يعني: ناصح تي افسوس، جو اعتراض ٿو ڪري، حالانڪ جو ڪجهہ بہ تقدير ۾ آهي، مان اهو ئي ٿو ڪريان: اصل ۾ تہ فاعل ڪو ٻيو آهي، پوءِ مان ڇا ڪريان؟

فرمائي ٿو:

برق غيرت کہ چين مي جهد از پرده غيب،
تو بہ فرما کہ من سوخته خرمن چه کنم!

يعني: پرده غيب مان غيرت جي بجلي ٿي ائين ٿي ڪري، ڀلا ٻڌاءِ تہ مان ڇا ڪريان، جنهن جي عملن جي کيتيءَ کي اُن بجليءَ ٿي ساڙي ڇڏيو آهي!

فرمائي ٿو:

در کوي نيکنامي مارا گذر نه دادند،
گر تو نہ مي پسندي، تغئير کن قضا را!

يعني: نيڪوڪارن جي گهٽيءَ ۾ وڃڻ جهڙو مون کي نہ ڪيائون. اي زاهد، هاڻي جي منهنجي بدڪرداري توکي نٿي وڻي، تہ پوءِ مون کي ڇا ٿو سمجهائين، قضا ۽ قدر ۾ ڪا تبديلي آڻ!

فرمائي ٿو:

هر آن قسمت کہ آن جا شد کم و افزون نہ خواهم شد!

يعني: عالم ارواح ۾ جو ڪجهہ بہ قسامِ ازل تقسيم ڪيو آهي، ان کان ڪابہ گهٽ-وڌائي هٿ ٿي نٿي سگهي.

مستور و مست هردو چو از يک قبيلہ اند،
ما دل بہ عشوه کہ دهيم، اختيار چيست!

يعني: حق تعاليٰ ۽ بندو، ٻئي هڪ ئي قبيلي ۾ شامل آهن. هو جيڪي چاهي ٿو، سو مان ٿو ڪريان، وڌيڪ مون کان ڇا ٿو ٿي سگهي. سو مون کي آخر اختيار ڪهڙو آهي؟

فرمائي ٿو:

در پس آئينہ طوطي صفتم داشتہ اند،
آنچه استادِ ازل گفت، همان ميگويم.

يعني، مون کي تہ طوطي وانگر آئيني جي پٺيان رکيو ويو آهي. سان تہ اهو ئي ٿو چوان، جو ازل جو استاد ٿو فرمائي.

لطيف ان جبر جي مضمون لاءِ چيو آهي:

لکيو منجهہ نراڙ، سو قلم ڪياڙيءَ نہ وهي!

'حافظ' جي مٿين شعرن ۾ جيڪا 'جبر' جي تبليغ آهي، سا ڪا معمولي چيز نہ آهي. ان عقيدي سان جزا ۽ سزا، بدي ۽ نيڪي، ثواب ۽ گناهہ، بهشت ۽ دوزخ، خير ۽ شر جا سڀ مسئلا وابستہ آهن 'جبر' جي عقيدي سان گويا نڪو 'خير' جو مستقل وجود رهيو، ۽ نڪو 'شر' جو وجود رهيو. اهو ئي سبب آهي جو اجماعِ امت جو فيصلو 'جبر' ۽ 'اختيار'، ٻنهي جي وچ تي آهي. يعني انسان مجبور بہ آهي، ۽ مختار بہ آهي؛ نہ سراسر مجبور آهي، ۽ نہ سراسر مختار. منجهس ارادو ۽ شعور آهي، ائين نہ آهي تہ انسان جو هر عمل ۽ فعل 'جبر' ۾ داخل آهي. جيئن رعشي وارو عضوو انسان جي ارادي کان سواءِ پيو ڏڪي، انساني عمل ائين نہ آهن. هن ۾ 'خير' ۽ 'شر' جي پرک جون شعوري صلاحيتون آهن، جنهنڪري هو هر عمل جو جوابدار آهي. مطلب هي آهي تہ 'حافظ' جو 'جبر' بہ تاويلات ۾ اچي، تصوف جو عظيم مقام، 'مقامِ رضا' بنجي وڃي ٿو، جيئن شارح لکن ٿا.

اڄ جي مسلماني: اهلِ اسلام جي 'نا مسلماني' بہ شاعرانہ موضوع آهي. سڀني شاعرن گهڻو ڪجهہ چيو آهي. پنهنجي دور جي نا مسلمانيءَ متعلق حافظ چوي ٿو:

گر مسلماني اين ست کہ حافظ دارد،
وائي گر در پسِ امروز بود فردائي!

ان شعر سان بہ هڪ تاريخي حقيقت وابستہ آهي، سڀ محقق لکن ٿا تہ جڏهن اهو شعر شاهہ شجاع تائين پهتو، تڏهن دربار جي فقيهہ خواجہ عماد، فتوا ڏني تہ هن شعر ۾ قيامت جو انڪار آهي. شاهہ شجاع بہ اهڙي بهاني جي تلاش ۾ هو. حافظ جڏهن اها ماجرا ٻڌي، تڏهن ڏاڍو پريشان ٿيو. حسن اتفاق اهو ٿيو جو مولانا زين الدين تائبادي، حج تي ويندي، شيراز کان لنگهيو. حافظ ساڻس حال اوريو، تنهن مشورو ڏنس تہ مقطع کان مٿان هڪ ٻيو شعر هجو گهرجي، جنهن سان اهو شعر گويا مقطع جو ٻيو مقولو بنجي وڃي. ان صلاح تي خواجہ صاحب هن طرح اضافو ڪيو:

دي دو بيتم چہ خوش آمد کہ سحر گہ مي گفت،
با دف و بربط و ني مغبچهٔ ترسائي.

يعني: ڪلهه شرابخاني جي دروازي تي هڪ عيسائي دف وڄائيندي ڳائي رهيو هو ته اگر اسلام آهي اهو، جو حافظ ۾ موجود آهي، ته پوءِ اڄ ڪان پوءِ اگر سڀاڻي ئي قيامت جو ڏينهن اچڻ وارو آهي، تہ پوءِ هاءِ! شعر سان مطلب هو، ان دور جي مسلمانن جي نا مسلمانيءَ تي چوٽ ڪرڻ.

واعظ. واعظ جي نامسلمانيءَ تي حافظ چوي ٿو:

گرچه بر واعظِ شهر اين سخن آسان نشود،
تا ريا و رز و سالوس مسلمان نشود.

يعني: اگرچ هيءَ ڳالهه واعظ کي ڏاڍي ڏکي لڳندي، پر اها حقيقت آهي ته جيستائين هو ريا ۽ نمائش ۾ مبتلا رهندو، تيستائين مسلمان ٿي نٿو سگهي!

واعظ جي ٻلي. خواجه عماد فقيهه جي هڪ تربيت يافته ٻليءَ متعلق ذڪر آهي ته هوءَ فقيهه سان گڏ نماز پڙهندي هئي. ان تي حافظ چيو:

اے ڪبکِ خوش خرام ڪه خوش مے روي بناز،
غره مشو ڪه گربهٔ عابد نماز ڪرد!

رياڪاري. حافظ فرمائي ٿو:

باده نوشي ڪه درو هيچ ريائے نبود،
بهتر از زهد فروشي ڪه درو روئي ريا است.

يعني: زهد فروشي ۽ ريا واريءَ عبادت کان باده نوشي بهتر آهي، جنهن ۾ نه ريا آهي ۽ نه نمائش!

ٻئي هنڌ چوي ٿو:

مَي خور ڪ صد گناهه ز اغيار در حجاب،
بهتر ز طاعتے ڪه بہ روي و ريا ڪند.

چوي ٿو ته ريا واريءَ حالت کان ته مينوشي بهتر آهي، ۽ ميخوري هڪ گناهه سهي، اهڙا ڪئي سئو گناهه ڪجن، پر اهي به ريا جي طاعت کان بهتر آهن.

محتسب، منافق. حافظ چوي ٿو:

باده با محتسب شهر لے نوشي زنهار،
ڪه خورد با تو مَے، سنگ به جام اندازد!

يعني: محتسب سان گڏ ڪڏهن به شراب نه پيئجانءِ، ڇو ته اهو اهڙو ته منافق آهي جو توسان گڏ جي شراب به پيئندو، ۽ پوءِ تنهنجي جام کي به ڇڄندو - يعني ته پنهنجي پارسائيءَ کي ظاهر ڪرڻ لاءِ، توتي ٺي چغلي هڻندو.

ٻئي هنڌ چوي ٿو:

مَے خور که شیخ و واعظ و قاضي و محتسب،
چون نيڪ بنگري، همه تزوير مَے کنند.

يعني: تون شراب پيءُ، ڇو ته شيخ، واعظ، قاضي ۽ محتسب، جي ظاهري طور نيڪ ٿو ڏسين، اهي سڀ اصل ۾ مڪار آهن، ۽ لڪي لڪي شراب پيئندا آهن!

نظرباز صوفي. نظرباز صوفين لاءِ چوي ٿو:

صوفيان جمله حريف اند نظر باز ولے،
زان همه حافظ سودا زده بدنام افتاد.

يعني: آهن ته هڙئي صوفي نظر باز ۽ حريف، پر مڪر ۽ فريب سان پاڻ کي زاهد ۽ پارسا بڻايو ٿا وتن، ۽ حافظ آهي سنئون سڌو، سو بدنام رکيو اهو هڪڙي آهي.

واعظ شهر. واعظ شهر لاءِ چوي ٿو:

واعظِ شهر که مردم مَلَکش مے خوانند،
قول ما نيز همين ست که او آدم نيست.

يعني: واعظ شهر، جي مڪر ۽ ريا واري زهد ۽ پارسائيءَ کي ڏسي، ماڻهو ٿا چون ته 'فرشتو' آهي اهو بلڪل بجا آهي، ۽ اسان جو قول اضافي طور رکيو ايترو آهي ته بيشڪ، هو ماڻهو ناهي! حافظ چوي ٿو ته ماڻهو چون ٿا ته حضرت واعظ آهي فرشتو. سو اهو ته اسين به مڃون ٿا ته هو انسان ۽ آدم زاد نه آهي، باقي فرشتو آهي يا شيطان، ان جي خبر خدا کي.

مسجد ۽ ميخانو. فرمائي ٿو:

گر ز مسجد بہ خرابات شدم عيب مگير،
مجلسِ وعظ دراز است و زمان خواهد شد.

چوي ٿو ته مسجد مان اٿي، اگر شرابخاني تائين ويس ۽ هڪ پيالي پي آيس ته پوءِ ان ۾ ڪهڙو گناهه ٿيو؟ ڇڏ تو آهي مڪار ۽ عيار واعظ جو وعظ، سو ڪجهه ٻڌ وسين، ڪجهه اڃا ٻڌناسين. وقت ويو ته ڪونه آهي هن جي نصيحت ۽ هدايت جو سلسلو ته ڪڏهن ٺي ڪونه آهي اهو اڃا دير تائين پيو هلندو. سو مان به پيالي پيءُ پوءِ اچي ٿو شريڪ ٿيان!

قصاص. حافظ چوي ٿو:

محتسب خم شڪست و بنده سرش،
سنَّ بالسّنّ والجروح قصاص؛

يعني: محتسب منهنجي شراب جو مٽ ڀڳو آهي، ۽ مون قصاص ۾ سندس مٿو ڀڳو آهي. مون ته قرآن جي حڪم موجب 'قصاص' تي عمل ڪيو آهي قرآن ۾ آهي ته زخم جي سزا زخم آهي؛ اگر ڪو ڪنهن جو ڏند ڀڃي وجهي، ته پوءِ ان جو به ڏند ڀڃڻ گهرجي.

هي آهي حافظ جي جذبات ۽ شاعرانه موشگافين جو مرقعو، جنهن ۾ الاهيات، دين ۽ مذهب، سزا ۽ جزا، دير ۽ حرم، ساقي ۽ مطرب، شراب ۽ جام کي پيش ڪيو اٿس. اهائي روايت آهي، جا اڳي هلي سنڌ جي فارسيدان شاعرن سنڌيءَ ۾ پيش ڪئي، ۽ اهائي روايت آهي، جا اڄ جديد سنڌي ادب ۾ موجود آهي. فرق اهو آهي ته موجوده دور ۾ هتي جي حالتن ۽ پس منظر کي اڳيان رکيو وڃي ٿو، ۽ هن دور جي تقاضائن جي ترجماني ڪئي وڃي ٿي: گويا، منظر بدليو آهي؛ پس منظر اهوئي آهي.

سنڌي جديد ادب — فن ۽ شعر

شيخ اياز

سنڌي جديد ادب ۾ شيخ اياز کي جا ممتاز حيثيت حاصل آهي، تنهن کان ته ڪنهن کي به انڪار ڪرڻ آهي. هن شاعر جي عظيم فن ۾، تنوع جي لحاظ کان توڙي افاديت جي خيال کان، بهار آفرين ڪلام جي فراواني آهي. سندس پيرايهءِ بيان ۾ سوز ۽ ساز سان گڏ رنگيني ۽ جزالت آهي. ڪٿي ڪٿي سندس اسلوبِ بيان جي جدت ۽ شدت سندس فن ۽ ان جي اثر کي دوآتشو ڪري ڇڏي. هڪ خلاقِ معاني شاعر وانگر، سندس فني اشارات جي دنيا به رنگين ۽ وسيع آهي. مختلف عنوان هيٺ سندس ڪلام جو مختصر انتخاب چونڊي پيش ڪريون ٿا. اميد آهي ته سندس شعر جي فهم ۽ مطلب کي باذوق ۽ اهل نظر، پنهنجي پنهنجي حال ۽ استعداد آهر، پنهنجي ذوق ۽ معنوي اعتبار موجب سمجهڻ ۽ پروڙڻ جي ڪوشش ڪندا.

ازل جا آواز.

اسان تي الزام، آندا جنگ جيئڻ جا،
جن جي روز جواب ۾، جرڪيا منهنجا جام،
الا، ڪڏهن عام، رسندا منهنجي روح کي!

مٿين بيت ۾ زندگيءَ جي هڪ پرڪيف ۽ وجدانگيز تاثر جو رنگين نقش موجود آهي. شاعر جي معنيٰ ته، ”المعنيٰ في بطن الشاعر“ جي مصداق‘ سندس ذات ۽ خيال تائين محدود آهي. تاهم ڪلام جي در و بست کي اڳيان رکي چئي ٿو سگهجي ته اسان جي بيمقصد حيات، جنهن ۾ نه جدوجهد آهي ۽ نه تخليق، جا موت سان هم آغوش ٿي چڪي آهي، افسوس آهي جو ’جڳ‘ جي سطح بين ماڻهن ان کي جياپو ڏي تصوّر ڪيو آهي. شعريت جو پرپور تاثر اهو آهي جو جڳ جي ان نتيجي کي شاعر ’الزام‘ ٿو سڏي، جو معنوي حيثيت سان ان مفهوم کي واضح ڪري ٿو ۽ ٻڌائي ٿو ته جيئن ڪنهن مردي کي قاتل چوڻ حد امڪان کان ٻاهر آهي، اهو اختراع ۽ الزام آهي، تيئن بيمقصد حيات جي نه ڪا زندگي! اهو ته هڪ ’الزام‘ آهي. اڳتي هلي چوي ٿو ته انهن جي جواب ۾، ”جرڪيا منهنجا جام“. ’جام جو جرڪڻ‘ پنهنجيءَ جاءِ تي نهايت حسين چيز آهي. پر اهو ڏسڻو آهي ته ’الزام‘ جي جواب ۾ ’جام‘ چا کي ٿو چوي، ۽ ان جو جرڪڻ ڇا؟ سطح بين نظر سان ته اهوئي تعبير ڏي سگهي ٿو ته شاعر فراريت حاصل ڪري، حيات جي جدوجهد کان هارائي، وڃي شراب جي پناهه ورتي آهي. پر ان کان پوءِ، ’جرڪيا‘ ضرور ان تعبير لاءِ مونجهارو پيدا ڪندو. مطلب اهو آهي ته ’عام‘ منهنجي ’روح‘ کان آشنا ڪين آهن، تنهنڪري نڪو هو مون کي ٿا سمجهي سگهن، نڪو منهنجي ’جام‘ کي ٿا ڄاڻن، ۽ نڪو منهنجي ’شراب‘ جي ڪا ساڃاهه اٿن- حالانڪ منهنجو جام ’جام جهان نما‘ آهي، ۽ ان ۾ شراب ’شرابِ معرفت‘ آهي، ان جو ’جرڪڻ‘ آهي معنيٰ آفريني ۽ نڪته سنجي. ان ۾ ’اسان‘ مان مراد موجود حياتِ اجتماعي آهي، جا مري چڪي آهي، جنهن ۾ شاعر تعميم ڪري، پاڻ سميت بيان ڪري ٿو، حالانڪ ان تعميم ۾ ’شاعر‘ محذوف آهي، ۽ ان جي مردگي ڪالعدم! شاعر جي ان ’روح‘ کي ’عام‘ نٿا رسي سگهن.

هن منهنجي ذاتي تعبير جي روشنيءَ ۾ شعر جي افاديت ۽ جامعيت ڪٿي وڃي پهتي آهي، ان جو اعتراف سخن سنج ئي ڪري سگهن ٿا. اگر ڪنهن به شاعر جو ڪلام پنهنجي ذاتي استعداد ۽ فهم جي معيار تي پرکڻ شروع ڪبو، ته پوءِ ان مان معنيٰ به پيدا ٿيندي ۽ فن سان انصاف به ڪري سگهبو.

ان سلسلي جا ٻيا چند شعر هي آهن:

اڄ ي اوت شراب، اٿم اَڄ ازل جي،
سندم روح رباب، سڪي پيو ڪنهن سُرَ لئه.
پرهه جا پياڪ، ڇڪيون ڇاڙهن ڇنڊ سان،
ستارن جي سنگ ۾، راتين جا رولاڪ،
منجي ٽيا ماڪ، ڳوڙها ڳاڙي ڳجهه ۾.

شعر ۾ 'پرهه'، 'پپاڪ'، 'چڪيون'، 'چنڊ'، 'ستارا'، 'راتيون'، 'رولاڪ'، 'ماڪ'، 'ڳوڙها' ۽ 'ڳجهه' توجهه جي لائق آهن. ڳالهه شراب ۾ لڪل آهي. چنڊ 'جام' آهي، ڳوڙهن جو ڳجهه ۾ ڳڙي ماڪ ٿيڻ'، ان ۾ هڪ عظيم تاثر موجود آهي.

ازل جا آواز، اچن ٿا اڌ رات جو،
وَسن ٿا ويساهه، لئه سو روحاني راز،
صديون سڦتل ساز، وڄن ٿا وجود ۾.

ان ۾ ازل ۽ ان جا آواز، ۽ 'روحاني راز، توجهه جي قابل آهن. ان طرح ڪيفيات ۽ واردات ۾ اهي 'ساز' آهن، جي صدين کان خاموش آهن، جي 'ازل جي آواز' اچڻ سان 'وجود' ۾ وڄن ٿا. شعر جو تعبير نهايت رنگين ۽ حيات آفرين آهي.

اچي ٿو آواز، پرينءَ جي پيرن جو،
ڪو روحاني راز، سڱري پيو سانت ۾.

'سانت' ۾ روحاني راز' جو پيدا ٿيڻ، 'پرينءَ' جي پيرن ۽ ان جي آواز سان وابسته آهي. ظاهر آهي ته 'پرين' ڪو معمولي نه آهي، جنهن سان روحاني راز وابسته ٿيئجي. مٿين چند بيتن جو تعبير اڳيان رکي، پوري ڪلام کي مطالع ڪرڻ گهرجي.

جديد سنڌي شاعري ۽ شراب.

ان طرح، جديد سنڌي شاعريءَ ۾ شراب وارو سارو مواد، قديم توڙي جديد، ذوجهتين ۾ سمجهڻ گهرجي. ان طرح لطيف ۽ سچل وٽ جو مَدُ ۽ شراب آهي، اهو به شرابِ معرفت ۾ تصور ڪرڻ گهرجي. لطيف وٽ جو 'موکي ۽ ڪلام' جو استعارو آهي، ان کي مرشد ۽ رهبر به تصور ڪرڻ گهرجي. ان سلسلي ۾ ان چنڊ ڇاڻ ڪرڻ جي ڪابه ضرورت نه آهي ته آيا واقعي لطيف ۽ سچل شراب پيئندا هئا يا نه؟ جيئن خيام لاءِ ثابت آهي ته هو شراب پيئندو هو، ۽ حافظ لاءِ هڪ اڌ محقق قائل آهي ته هو شرابنوش هو، پر اڪثر ڪري شارحن انهن جي شراب کي شراب معرفت ۾ قرار ڏنو آهي، بلڪل ان وانگر، جديد ادب جي شاعريءَ ۾ آيل 'مَدُ' ۽ 'ڪلال' جو به تعبير ڪرڻ جڳائي. رڳو عام قسم جي ايرانين وانگر مينوشيءَ تائين محدود رهڻ، نه فقط حافظ ۽ خيام تي ظلم آهي، پر لطيف ۽ سچل تي به ظلم ڪرڻ جي برابر آهي. ان طرح جديد شاعريءَ ۾ آيل 'مَدُ' ۽ 'ڪلال'

کي رکو مجازي مطلب تي تاويل ڪرڻ نہ جڳائي. ان سلسلي ۾ خواص جي راءِ کي ترجيح ڏيڻ گهرجي، ۽ نہ عام جي تقليد ڪرڻ گهرجي.

ان سلسلي ۾، جديد سنڌي شاعري جي نمائندي شاعر شيخ اياز جي فن ۽ ڪلام کي مطالع ڪرڻ ئي ڪافي ٿيندو. سنڌس خمريات جو مفهوم تہ پڙهندڙن جي ذوق ۽ صلاحيت تي مدار ٿو رکي، تنهن هوندي بہ چند اشارا لکيا ويا آهن، جن جي روشنيءَ ۾ نظر ايندو تہ اياز جي ڪلام کي حافظ ۽ خيام جي ذوجهتين تعبيري رعايت کان محروم ڪندڙ ناقد ۽ معترض ڪيتري نہ غلط فهمي پيدا ڪري چڪا آهن. پوءِ ڀلي تہ خيام وانگر اياز بہ باده نوش ئي ثابت ٿئي، تاهم جيئن خيام جي ظاهري باده نوشيءَ کي نظرانداز ڪري محقق ۽ شارح ان مان 'شرابِ معرفت' حاصل ڪري چڪا آهن، تيئن اياز جي 'مڌ' ۽ 'ڪلالخاني' مان بہ ان قسم جو شراب مراد وٺجي. بس اهو آهي ذوق جو فيصلو. شاعريءَ جي شراب کي هڪڙو انقلابي 'پيغامِ انقلاب' ئي تصور ڪري سگهي ٿو، هڪ صوفي الطبع، 'شرابِ معرفت'، هڪ طالب، سلوڪ جي منزلن مان ابتدائي منزل، هڪ سالڪ، طريقت جي مقامات مان هڪ مقام، هڪ مجذوب الحال، جذب ۽ حال جي عالم ۾ هڪ وجدانگيز اضافو، هڪ غمزده، زماني جي مصيبتن کي برداشت ڪرڻ لاءِ حوصلي افزا تلقين، هڪ مجاهد ۽ انقلابي، پنهنجي باطل شڪن دعوت ۽ تحريڪ لاءِ مقامِ عزيمت. اڄ تائين شاعريءَ واري شراب کي ان طرح ئي عالمن ۽ سالڪن، عارفن ۽ بزرگن پيتو آهي. شاهہ ۽ سچل جو شراب بہ اهو ئي آهي، ۽ جديد شاعريءَ جو شراب بہ اهڙو ئي سمجهڻ گهرجي.

مڌ. اياز چوي ٿو:

پيءُ پيارا، او متوارا، آکيو ڪنهن جي اک،
ملي نٿو هي مڌ ڪنهن هٽ ۾، جڏهن ڪي انهيءَ مان چڪ.

پيءُ پراڻو مڌ هن مٽ مان، اوري آءُ، اد ل!
هن مان ساميءَ پياس اُجهائي، پيتي سُرڪ سچل.

مٽي تي ناهہ ميار، اديون ڙي، مٽي تي ناهہ ميار،
سيج اسان جيءَ جا سُوريءَ سان اگهہ ئي ها اقرار.

منهنجي من کي چيري ڦاڙي، ڪيلين پيو انسان،
آءُ تہ تنهنجو امرت آهيان، اُچليئہ ڪيئن نادان!

منهنجي پياليءَ تي ٿو ڀرسرين، ڀڙجهيئہ ڪونہ پياڪ،
رُسي وڃين ٿو منهنجي رس مان، تڪي رکين ٿو تاڪ.

منهنجي مڌ کي ميرو سمجهي، ٺُلڪي ڇڏين ٿو ٺانءُ،
تنهنجي من کان ميرو ناهي، هٽ رکي ڏس هانءُ.

ڇڻنگ ڇڻڪيءَ مان نڪتي، جنهن مان نڪتا ڪيئي نڪت،
ڪهڙو مڌ، جنهن هيئين مَن ۾ پرڙڪايا پنيت!

پيئو جيئو، اي متوارؤ! مڌ جو ناهي مَٽ،
دور وڃي ٿو چندرما کي ڇهندو ڇايا نٽ.

پيئو جيئو، رچي وڃي جئن جڳجوتيءَ ۾ جاڳ،
مڌ جي مام مليي جو تَنَ ۾، راڳ ٿيا ويراڳ.

اياز متوارن کي اها مَڌ ٿو آڇي، جا سچل ۽ ساميءَ پيتي آهي. اها مَڌ وڏي وٿ آهي، جا هٿن تي ڪانهِ ٿي ملي. اها مَي شاهه واري آهي، جا 'سوريءَ' ڏانهن ٿي سڏي. 'متوارا' آهن انقلابي ۽ اصلاح پسند ماڻهو، ۽ 'مڌ' آهي پيغامِ انقلاب. يا 'متوارا' آهن سالڪ، ۽ 'مڌ' آهي ميءِ معرفت. اها مَي شعله افشان آهي، باطل سوز آهي، ۽ حيات آفرين آهي. 'پيالو' ۽ 'ظرف' آهي ڪينايو، جئن "نشه مَے کو تعلق نهين پيمانے سے!" (اقبال)

اياز چوي ٿو ته ان مَڌَ جو ملهه گهڻو آهي، ان کي 'ميرو' سمجهي، ٺُڪرائي نه ڇڏ. هيءَ مَي ڪُنهن آهي، سه آتش آهي، آگ آهي، ان کي ڪي 'زهر پياڪ' ئي پي سگهن ٿا. ڪچن ۽ ڪنوارن جي هٽ جاءِ نه آهي.

سچا سالڪ.

ڏاڍون تني ڏليا، پاڻ ڏي تنهنجي پريت جا،
وڃڙيا هرڪنهن وڄ سان، ڪنوڻين تني ڪليا،
تني سان نيٺ مليا، سڱون ڏيئي ساهه جون.

سهسين سورج چمڪيا، ڪيا چنڊ چٺاءَ،
سائين نڙن مٺاءَ، اڃا اوندهه نه لٿي.

اوندهه تني اولا پيا، لڇندي رات لڙي،
ساهه لهوڙيو سوچ ۾، تارن ننڍ تڙي،
جنهن ۾ اک اڙي، ساڻهو آ سو سوجهرو.

—

واسينگن جي وات، آهي سفر سچ جو،
ڪيئي ٿيا ڪاتَ، هلندي حبيبن ڏي.

آيـي آهـي ڪـجـور، اڪـيـون وجـهـي آپ ۾،
اچـي پـيـو عـرش تـان، نهريـون ڪري نُور،
چنڊ چڙنئي ڪـان دور، پـاڙون ٿس پـاتـار ۾.

هيءَ جهرڻي جي جهانءِ، ۽ هيءَ باڪـ بسنت جي،
سـارو عـالـم پـانءِ، رچـي ويـو راڳـ ۾.

فن ۽ شاعريءَ جو عظيم مقصد آهي، افسرده دل ۾ زندگيءَ جا نوان ولولا پيدا ڪرڻ. جا شاعريءَ ڪو به ولوله انگيز رد عمل نٿي پيدا ڪري، اها بي معني آهي. مٿين بيتن ۾ شاعر 'پريت جي پنڌ' متعلق اميد افزا ۽ روح پرور پيغام ٿو ڏئي. زندگيءَ جو اٿانگو ۽ اوکو سفر ڪي مهمير ۽ مٿير مردُ ئي طي ڪن ٿا. مقصد تائين رسائيءَ لاءِ رَڃ ۽ رائي ڪي جهاڳڻو پوي ٿو. هڪ انقلاب پسند پنهنجيءَ جدوجهد ۾ جيڪي ڏک ۽ ڏاڪڙا ڏسي پسي ٿو، اهي جانگداز ٿين ٿا. ڪنهن به مصلحت شناس ۽ ابن الوقت جو ڪم ناهي جو هو انقلاب جو نالو وٺي. هيءَ ڪا ٻاراڻي راند نه آهي، جا ڳوٺ جا ڇوڪرو کيڏندا وتن.

'اياز' پنهنجي افسرده ۽ مرده دور ۾، ڪنايي طور، انقلاب کي 'پريت'، انقلابيءَ کي 'پانڌي'، ۽ جدوجهد کي 'پنڌ' ٿو سڏي. انهن جي بلند حوصلي ۽ مردانگيءَ لاءِ چوي ٿو ته باطل ۽ استبداد وچ وانگر پيئي مٿن وار ڪيا، پر هي مانجهي مرد وچ سان به وچڙيا، ۽ ڪنوڻين تي کلندا ۽ رمندا رهيا، ۽ اهي نيٺ وڃي منزل پهتا ٿيا. سندن جدوجهد کي 'ساءِ جون سٽون' سڏڻ، انهن لاءِ وچ سان وچڙڻ ۽ ڪانڊن تي نچڻ جو بيان ڪرڻ، شاعر جي نه فقط انقلابي شعور سان وابسته آهي، بلڪ ان سان گڏ منزل رسيدگيءَ جي لذت سان به همڪنار آهي. ان طرح، سچ جي سفر ڪي واسينگن جي وات سڏڻ، ۽ حبين ڏانهن هلندي ڪيترن جو ڪنجي وڃڻ، نهايت صحيح قسم جي ترجماني آهي.

حافظ ۽ خيام.

شاعر سرمست آهيان، گرچ هـان
سرمد و منصور عُرفِ عـام ۾.
سو نه 'روميءَ' ۾ نه 'رازيءَ' ۾ "اياز"،
سو ڏٺو جو 'حافظ' و 'خيام' ۾.

—

پـيـئـو، پـيـئـو، پيئوڙي يـار!
جـيـئـو، جـيـئـو، جيئوڙي يـار!
پـيـئـوڙي يـار! جيئوڙي يـار!

ڏينهن به ساڳيا، نينهن به ساڳيا، مقصد به ساڳيو، مينهن به ساڳيا؛
ڪنهن جا ڪنهن جا ڏک ساريندؤ، ڪيئن گذريءَ ۾ گهاريندو؛
متي آ وِهه جو وِهه تي وار!
پيئو ڙي يار! جيئو ڙي يار!

چنڊ به ساڳيو، رات به ساڳي، بوند به ۽ برسات به ساڳي:
هر شيءِ ۾ ڪا ياد رهي ٿي، ڏاهپ جنهن جا ڏنگ سهي ٿي؛
ڏک جي ڏولي، سُک جي سار!
پيئو ڙي يار! جيئو ڙي يار!

روپ به پل لئه رنگ به پل لئه، سات به پل لئه سنگ به پل لئه؛
هار به پل لئه جيت به پل لئه، مرڻا مرڻا موت به پل لئه:
جڳ ٿي پل جو آهه پسار!
پيئو ڙي يار! جيئو ڙي يار!

پيار پکيڙو هو پرڏيهي، آيو هو پڃري ۾ ڦهي،
نيٺ اڏامي ويو هٿ پار، ڇو نه پکيڙيون پيا ڪي چار؛
ڪيئي پکيئڙا اک هزار!
پيئو ڙي يار! جيئو ڙي يار!

مُکڙيون ميڙي ڍير لڳايو، مٿي چڙڪايو، ساز وڄايو؛
ناچ وڄهو، گهنگرو ڇمڪايو، ڳايو، ڳايو، غم کي گهايو:
مهڪو، ڇهڪو، ٻهڪو، يار!
پيئو ڙي يار! جيئو ڙي يار!

اياز کي حافظ ۽ خيام سان روحاني ۽ وجداني تعلق آهي. انهن جي رندي ۽ قلندري کيس پسند آهي. ان سلسلي ۾ هو مولانا روميءَ جي تصوف آميز فلسفيانہ ڪلام ۽ رازيءَ جي منطقيانہ موشگافين تي خيام ۽ حافظ جي قلندريءَ کي ترجيح ٿو ڏئي. انهن جي 'شراب' ۽ 'جام' جي ڪيف ۽ جذبات کي ٿي آبِ حيات ٿو سمجهي. اُٿي هلي، انهن جي ئي رنگ ۾، "پيئو، پيئو، پيئو ڙي يار!" ۽ "جيئو، جيئو، جيئو ڙي يار!" ٿو چوي. حافظ چيو آهي "بيا تا گل بيفشانيم"، پر اياز چوي ٿو؛ "مُکڙيون ميڙي ڍير لڳايو – مٿي چڙڪايو، ساز وڄايو، ناچ وڄهو، گهنگهرو ڇمڪايو – ڳايو، ڳايو، غم کي گهايو – مهڪو، ڇهڪو، ٻهڪو، يار!" ڇا رواني، ڇا ترجماني آهي! هي ٺهه خيام ۽ حافظ واري 'مئي معرفت' نہ آهي تہ ڀلا ڇا آهي؟ جي اہ آهي، تہ ڇو؟

مڌ ۽ پيالو. آهائي جامِ جهان نما! اياز ان جامِ جم ۾ ان محبوب جو هر هنڌ حضور ٿو حاصل ڪري، جنهن سان سندس جان جڙي آهي. سندس جذبات پاڪيزه، شاعرانا ۽ روان دوان، ملاحظه ڪريو، زبان جي سلاست کي ڏسو، ۽ تاثر جي شدت کي جاچيو:

جتي ڪٿي هو آهي، جيڏيون، جنهن سان جان جڙي!
ملي ويو هو پنهنجي مڌ سان، ڳوڙهن منجهه ڳڙي-
جنهن سان جان جڙي...
ڀريسن اسان جي پيالي ۾ هو، جيسين رات لڙي-
جنهن سان جان جڙي....
تنهن جي سارَ سوا اي سرتيون، ڪهاري ناهه گهڙي-
جنهن سان جان جڙي...
هاڻ اسان جو تنهن وٽ هوندو، جنهن ۾ آس اڙي-
جنهن سان جان جڙي....
ڇني ڏئو سون، ڇڇي نه سگهندي، تنهن جي قرب ڪڙي-
جنهن سان جان جڙي....

خيام وانگر، اياز به ايامِ جوانيءَ جي 'فنا' جي شڪايت ٿو ڪري. چوي ٿو: "جواني نه رهندي"، "ميءِ ارغواني نه رهندي"، مڌ جو ڪيف ۽ ساقيءَ ماهوش جي رعنائي به ڀلي ڏينهن آهن. جنهن وجد انگيز روانيءَ سان چوي ٿو، اهو سندس ئي حصو آهي:

جواني نه رهندي،
جواني نه رهندي!
اسان جي صدا آ صداي الستي:
ڪريو مئي پرستي، ڪريو مئي پرستي!
پيئو حسنِ هستي، پيئو حسنِ هستي،
اچا پيءِ به مستي، اچا پيءِ به مستي!
سدائين ميءِ ارغواني نه رهندي!
جواني نه رهندي،
جواني نه رهندي!

اهو جام و مينا ڀڄي ڏينهن آهي،
اهو جوش صبها ڀڄي ڏينهن آهي،
طلسم تمنا ڀڄي ڏينهن آهي،
مگر پوءِ ڀ چاچا ڀڄي ڏينهن آهي!
ڄاڻان ٿو سدا زندگاني نه رهندي-
جواني نه رهندي،
جواني نه رهندي!

شاعر دلشڪستو ۽ نااميد نه آهي. ان 'فنا' جو علاج ٿو ٻڌائي: 'حسن هستيءَ' جي تلاش، حسن هستيءَ جو شعور ۽ معرفت! ان لاءِ بلند آهنگ انداز ۾ چوي ٿو: اسان جي صدا الستي آهي، خوب متي پرستي ڪريو. اها ڪهڙي متي؟ شناس ۽ شعور، ليات ۽ معرفت جي متي. ظاهري ۽ مجازي شراب جي نفي ڪندي، ٻڌائي ٿو ته اهو جام و مينا، اهو جوش صبها، اهو طلسم تمنا، ۽ ان قسم جو پيو چاچا، سڀ ڀڄي ڏينهن آهن! پيالو، ۽ 'حسن هستيءَ' جي متي پيو. چو ته

ما در پياله عڪس رخ يار ديده ايم! (حافظ)

حافظ سان ملاقات. اياز عالم تخيل ۾ حافظ سان ملي ٿو. سندس 'خرقہ پوشيءَ' تي ڪيس ٽوڪي ٿو. چوي ٿو ته تون رند بلانوش، ۽ هي ملن وارو خرقو! هن ۾ ته نانگو ٿي نچڻ گهرجي! تقدس ۽ پارسائيءَ جي هت ڪهڙي حاجت؟ شعر جي رواني ۽ زبان ملاحظہ ڪريو:

رات اسان جي ميخاني ۾ آيو خيرقہ پوش،
گهوليو هر ڪنهن ديواني ۾ هن جو صبر و هوش.

هن چيو، "حافظ آهيان، يارو! شهر اٿم شيراز:
منهنجي ميئوشي، ميخوارو، آهي عين نماز!"

مون چيو، "حافظ! اچ اچ، مون سان خيرقو لاهي ويهہ!
ڀرين ٿيءُ اسان جئن عريان، پوءِ چانشت مان پيهہ!

توکي هي ملاؔ جو خيرقو ڪنهن پاتو آ، يار!
ٿيءُ اسان سان ويهي، نانگو جي آهين ميخوار!"

هت ۾ اهائي مئي آهي - اها ئي معرفت جي مئي، جا زهد ۽ ريا جي ڪوهن ۽ خرڻن کي لاهي ڦٽو ڪري، جا انسان کي خارجي تڪلفات، مڪر ۽ ريا کان پالهو ڪري. لطيف ۾، خوب چيو آهي: "سڀ ننگيون ٿي نڪرو -!"

شراب کي زاهدن ۽ فقيهن جي چوڻ تي ڪيئن ڇڏجي! ڇا، اها ڪا معقول راهه آهي؟ حافظ چوي ٿو!

من و انڪار شراب، اين چه حڪايت باشد!
غالباً اين قدرم عقل ڪفايت باشد!

فرمائي ٿو: مان ۽ شراب کان انڪار ڪريان؟ هيءَ ۾ ڪا ڳالهه آهي؟ بس، مون لاءِ ايترو عقل ڪافي آهي ته شراب ڪنهن به صورت ۾ نه ڇڏجي. اهو ساڳيو خيال اياز هن طرح ٿو پيش ڪري!

اياز ان سبب مئي پرستي ڇڏيندو؟
ميان، تون به ڪنهن کي ڏئين ٿو ميارون!

ميان، ڪير مئي جون ميارون سهي،
اسان کي ڇڏي ڏي، ڇڏي ڏي، ڇڏي!

پڇائي به هو ميڪدي ۾ "اياز"،
ڏنائين پٺي مئي اسان کي سڏي.

اياز هڪ عجيب ڪشمڪش بيان ٿو ڪري. هڪ طرف آهي مڪر ۽ ريا مان ملوث، خود پرست زاهد، جو زهد ۽ شرع جي دليلن سان مئي جي حرمت جي فتوا پيو ڏئي. ٻئي طرف آهي خود 'شراب معرفت'، جو پياڪن کي پيو سڏي. ٽئين طرف آهن عاشق، جي بقول لطيف:

عاشق زهر پياڪ، وهه ڏسي وهسن گهڻو،
ڪڙي ۽ قاتل جا هميشه هيراڪ،
توڙي چيڪنن چاڪ، ته به آه نه سلن عام سين.

اياز ان ڪشمڪش کي ختم ڪندي چوي ٿو، ملن ۽ زاهدن جي فتوائن تي ته هلڻ ڇڳو، پر 'مئي جي ميار' ميان ڪير سهي! ملن ۽ زاهدن جي شرع فرع، فتوا ۽ تقوا جو رد اهو پيش ڪيو اٿس ته اسين ته ڇا، ميڪدي ۾ خود 'لطيف' ۾ سڏي سڏي پئي اها مئي پياري! پلا، لطيف جي دعوت ۾ مئي جي ميار ڪير سهون، يا ملن جي فتوائن تي هلون! فيصلو اهو آهي ته زاهدن ۽ ملن جي فتوائن جو دفتر بي معني:

اين دفترِ بي معنيٰ، در غرقِ شراب اوليٰ

اياز جنهن شاعرانه انداز ۾ مٿي ۽ ان جو جواز ٿو پيدا ڪري، اهو حافظ ۽ خيام کان ڪنهن به صورت ۾ گهٽ نه آهي. باقي جيڪو زاهد ۽ مرتاض ان کي مجازي مٿي سمجهي، ته پوءِ ان کي پلي 'جمخاني' جو چڪر هڻڻ گهرجي. ان کي واقعي حافظ ۽ خيام، لطيف ۽ سچل جي مٿي مان ڪو نفعو ڪونه ملندو.

سڏ ڙيا شرابن جون، ڪوهه پچارون ڪن!

تجسس ۽ تلاش. اياز هت پنهنجي حال ۽ ڪيفيت کي بيان ڪيو آهي. پنهنجي يقين ۽ اطمينان کي پيش ڪيو آهي. چوي ٿو ته منهنجي حق پسند طبع 'حق' کي پيئي واجهائي:

حسرتِ اقرار منهنجي، اي پرين،
ڪنهن نه جاچي جراتِ انڪار ۾!

اياز، هڪ فلسفيءَ ۽ صوفيءَ وانگر، تلاش ۽ تجسس کي ختم نٿو سمجهي. فلسفي جو اهو اصول آهي ته اهو يقين يقين نه آهي، جنهن کي شڪ جي نانگ نه سنگهيو آهي، ان وانگر، 'انڪار' مجرد ڪا چيز نه آهي. 'انڪار'، 'اقرار' جي وجود جو قائل آهي: "يعرف الاشياءَ باضداد ها". سو، اياز به چوي ٿو ته منهنجي 'جراتِ انڪار' ۾ 'حسرتِ اقرار' لڪل آهي، پر افسوس جو ڪنهن به ان کي نه جاچيو! چا، اهڙا شعر هوندي به ڪو اياز کي ملحد سڏي سگهي ٿو؟

روحن جي راحت، پکيڙو پرديس جو،
اڏرڻ جي عادت، ان کي آهي اصل کان.
اڪيلو آهيان، ماڻهو ٿون جي ميڙ ۾،
اجا جاتم ڪينڪي، ڇو آهيان چا آهيان،
آهيان يا ناهيان، سو به نه آهه سمجهه ۾.
محرمَ منهنجيءَ مام جا، اچي ڏي آواز،
روح سڱريلا ساز، ترسايا تنهنجي ڪري.
ڪٿي آن؟، ڪنهن جاءِ تون، جاچيم سارو جڳ،
دلبر، تنهنجو ڏڳ، پانڌيئڙو پڇندو رهيو.

اياز روحن کي 'پرديسي پکي' سڏي ٿو، جنهن جي عادت آهي اڏرڻ، ان ۾ حيات بعد ممات جو اشارو آهي: 'روح' باقي آهي اهو فقط آکيرا ٿو بدلائي.

اڪيلي هلي، سچل وانگر سوچي ٿو ته "چا آهيان؟ آهيان يا ناهيان؟" اها هڪ خلش آهي، جا هر ڪنهن اهلِ فڪر کي هوندي آهي. چوي ٿو:

عمر گذري وئي، 'اياز'، الا،
مون نہ ڄاتو تہ نيٺ چاهيان مان!

عمر جو بيان ڪري، 'اياز' سرمد وانگر ٻڌايو آهي تہ ''عمر بايد ڪه يار آيد بڪنار.'' 'علم' ۽ 'مقامِ خودي' رڳو قيل قال سان ٺهو ملي، ان لاءِ عمر کپي ۽ اهو مسئلو تحقيق سان وابستہ آهي، ۽ نہ تقليد سان. اها نفي، مطلق ۽ مجرّد نہ، پر 'اثبات' ٿي آهي ۽ جو تہ 'حق شناسيءَ' جو عالم وسيع آهي. علم ۽ يقين تان اڃا ڪي پردا مس ٿا لهن، تہ ٻيا پردا اچي ٿا حقيقت کي ڇپائين. اهو ئي سبب آهي جو صاحب شعور هر مرحلي تي ائين ئي چوي ٿو تہ ''عمر گذري وئي اياز الا، مون نہ ڄاتو تہ نيٺ چاهيان مان!'' اقبال چيو آهي:

هر لحظہ نيا طُور، نئي برقِ تجلي،
الله ڪرے مرحلهء شوق نہ هو طے.

لطيف چيو: ''ڳوليان ڳوليان م‍َ لهان، شال‌ م‍َ ملان هوت!

اياز ڪٿي، اقبال جي رنگ ۾، حق تعاليٰ سان گستاخانہ شڪايت بہ ڪري ٿو. اقبال بہ لينن جي زبان سان چورايو آهي: ''مين ڪيسے سمجهوں ڪه تو هے ڪه نهين هے؟'' ۽ ''وه ڪون سا آدم هے ڪه تو جس ڪا هے معبود؟'' ان سان گڏ، ''هين تلخ بهت بندهء مزدور ڪے اوقات.''

اياز پيار ۽ ڏک، عجب ۽ استفهام جي گڏيل جذبي هيٺ خالق سان خطاب ڪندي چوي ٿو:

تنهنجي تخليق ۾، اڙي خالق،
ايترو فرق نيٺ ڇو آهي؟
مان تہ سمجهان ٿو تون ڪٿي ناهين،
هي سڄو ڍونگ، ڪنهن رچيو آهي؟
ورنہ انسان ڪان زياده ڪو،
حسن تنهنجي جو آئينو آهي؟
پوءِ بہ بيحال آهہ هو بک ۾،
تنهنجو جلوو بکيو ڏکيو آهي!

اقبال بنده مزدور جي بکن ۽ ڏکن، عريانيءَ ۽ اگهاڙپ کي ڏسي، لينن جي زبان سان سخت نموني ۾ چئي ٿو ڏئي تہ 'هت تہ آدم جو اولاد تباهہ ٿي رهيو آهي، ڀلا اهو ڪهڙو آدم آهي جنهن جو تون معبود آهين! ان حالت ۾ مان اهو ڪيئن سمجهان تہ تون آهين بہ يا نہ!'' اياز، آدم کي 'حسنِ ازل جو آئينو' قرار ڏيئي،

حسن ازل جي اثبات سان گڏ، شڪايت ڪئي آهي، جا شاعرانه چيز آهي، ۽ نه لفيءَ مطلق.

'اياز' چوي ٿو ته اڄ 'آئينهء حسن' يعني انسان بکيو ۽ ڏکيو آهي، ۽ تنهنجي خالق ۽ رازق هوندي هيترو ظلم ۽ استبداد ڇو آهي؟ آخر ايترو فرق ڇو آهي؟ رزق جي بي پايان وسيلن هوندي به هيتري بُک ۽ هيتري پيڙا! آخر خالق ته پنهنجي 'مخلوق' لاءِ ايترا رزق جا وسيلا بڻايا آهن، ته پوءِ اهو ڪهڙو نظام آهي جو رزق کي حقيقي وارثن تائين پهچڻ ئي نٿو ڏئي ۽ وچ سان جهٽ هڻي، ڪاٺي ۽ ڳرڪائي ويهي ٿو رهي! اقبال ان طرح سنئين سڌي شڪايت حق تعاليٰ سان ڪري، پوءِ لينن جي زبان ڪان چوائي ٿو ته اهو غاصب ۽ ظالم طاقت آهي سرمائيدارانه نظام، ان کي ختم ٿيڻ گهرجي. ان لاءِ هو

'ڪب ڈوبيگا سرمايه پرستي ڪا سفينه'

ٿو چوي. ان طرح 'اياز' به خالق سان سنئون سڌو خطاب ڪري، ڪنايي جي لباس ۾ 'آئينهء حسن' جي بُک ۽ ڏک جو ڪارڻ سرمائيدارانه نظام کي ٿو ٻڌائي. ان کي ئي ڍونگ، سڏيو اٿس. اقبال چيو:

ميں ڪيسے سمجهتا ڪه تو هے ڪه نهيں هے.

۽ اياز چيو:

سان ته سمجهان ٿو ته تون ڪٿي ناهين!

ٻنهي جو انداز بيان ساڳيو آهي. جيئن اقبال وٽ نفي نه آهي، تيئن اياز وٽ به نفي نه آهي.

رب جو هانءُ. اياز هڪ عجيب تاثر پيش ڪيو آهي. ٻڌائي ٿو ته اسان جا ڳوڙها ڪي اُئين خالي ڳوڙها ڪين آهن، اهي جڏهن آن ٽانءُ ۾ ڳڙن ٿا، جو ٽانءُ اصل ۾ رب جو هانءُ آهي، تڏهن اهي موتي ٿي پون ٿا. ان ۾ مظروف (ڳوڙها) ۽ ظرف (رب جو ٽانءُ) ٻنهي مدح جي مقام تي ٻڌايل آهي.

رب جو هانءُ ٽانءُ آهه آهي،
پنهنجا ڳوڙها ڳڙي ڳڙي جنهن ۾،
ٿا ڏين ڏيک جڻ ته موتين جو!

اتي روميءَ جي ان حڪايت کي ياد ڪرڻ گهرجي، جنهن ۾ ٻڌايل آهي ته الله تعاليٰ موسيٰ عليه السلام کي چيو ته مان بکيو ۽ ڏکيو هوس. تنهنجي در تي آيو هوس، جيئن تون مون کي ماني کارائين ۽ ڪپڙو ڏين. ان تي موسيٰ چيو ته يا الله، تون مڙني تڪليفن کان پاڪ آهين. جنهن تي وراڻيو ويو ته جو 'ٻيئو فقير'

ٻڪيو ۽ ڏڪيو تنهنجي در تي آيو هو، اهو جنهن تہ مان هوس! ان حڪايت ۾ هڪ 'پينو فقير' گويا ظرف آهي، ۽ 'حق تعاليٰ' مظروف آهي. بلڪل ان وانگر، اياز 'رب' جي هانءَ' کي 'ٺانءَ' چيو آهي، جنهن ۾ آدمزاد جا ڳوڙها ڳڙي، مٺادار موتي ٿا بڻجن ـ يعني ملهہ ٿا حاصل ڪن، املهہ ٿا بڻجن، حالانڪ آهن تہ رواجي ڳوڙها.

آئينہ خانو آهہ جـهـان تنهنجو، تون ڪٿي؟
تو لئہ تڪي ٿي ديدهٔ حيران، ڪڏهن تہ آءُ!
پڙڪي پـيـو "ايـاز" شـراب ِ حـيـات ۾،
اي دوست، مثل ِ چشمہ حيوان ڪڏهن تہ آءُ!

اياز 'نگار ِ فطرت' کي چوي ٿو تہ هي عالم آهي 'آئينہ خانہ امروز و فردا'ـ ڀلا ڪڏهن تہ آءُ! توکي تڪي تڪي، 'ديدهٔ حيران' ٿڪجي پيئي آهي! ڇا، ان شعر ۾ ڪو الحاد آهي؟

اڳتي چوي ٿو تہ زندگيءَ جي رڃ ۾ عقل ۽ استدلال پيا ڀٽڪن، ۽ "نال دليل نہ ملسين دلبر" وانگر، جيستائين آب ِ حيات نہ ملندو، تيستائين حق نہ ملندو؛ اي يار، ڪڏهن تہ چشمہ حيات' ٿي آءُ!

خالق ۽ ڪائنات. خالق ۽ ڪائنات هڪ فلسفيانہ موضوع آهي. مشرق ۽ مغرب جي هر شاعر ان تي نڪتہ آرائي ڪئي آهي. اياز پنهنجي يقين ۽ عرفان کي 'نگار ِ آتشين' ٿو سڏي، جو اضطراب جي اونداهيءَ رات ۾ جلوه ريز ٿيو آهي. ان جي اچڻ سان اياز ڇا ٿو محسوس ڪري؟

رات ڪاٽي تانگهہ تات، منهنجي من ۾ آڳ جڻ آئي پرين!

زنـدگـانيءَ جـي چـمـن سـان آئي خوشبوي نجات ـ
رات ڪاٽي تانگهہ تات، منهنجي من ۾ آڳ جڻ آئي، پرين!
ڪنهن ازل جـو راڳ ڳاتو، مٽر ولڙيو ڪائنات ـ
رات ڪاٽي تانگهہ تات، منهنجي من ۾ آڳ جڻ آئي، پرين!
اوچتو هـر شـي لڳـي جـڻ بي ثبوت و بي ثبات ـ
رات ڪاٽي تانگهہ تات، منهنجي من ۾ آڳ جڻ آئي، پرين!
هـي ستارا، هـي نـظارا، نيٺ ڪنهن جي آ صفات ـ
رات ڪاٽي تانگهہ تات، منهنجي من ۾ آڳ جڻ آئي، پرين!
چنڊ جـو چـارو ولي ڳولڻ لڳس سان حسن ِ ذات ـ
رات ڪاٽي تانگهہ تات، منهنجي من ۾ آڳ جڻ آئي، پرين!

اياز چوي ٿو ته 'نگارِ آتشين' ڪو وهم نه هو. ڀلا هي ستارا ۽ هي نظارا، ليڪ ڪنهن جي صفات آهن؟ آخر اها ڪهڙي 'ذات' آهي، جنهن لاءِ ڪنهن ازل جو راز ڳايو آهي، ۽ ان جو سِرُّ ڪائنات ولايو آهي. آخر ان جي اچڻ سان زندگيءَ جي چمن مان نجات جي خوشبوءِ آئي آهي. ان جي اچڻ جي ڪيفيت بيان ڪندي، اياز چوي ٿو ته منهنجي مَن ۾ نگارِ آتشين بنجي، اهو پرين پيهي آيو آهي، ۽ مان ان حسنِ ذات کي چنڊ جو چارو ولي ڳوليندو ٿو رهان!

شڪايت:

منهنجا معبود! تون ڪٿي آهين؟
ڇڏي ديرو حرم، ويان ڪيڏانهن؟

الله سان شڪايت خيام، اقبال، حافظ ۽ غالب جو خاص مضمون آهي. اياز چوي ٿو: اي منهنجا 'معبود'، تون ديرو حرم کان پاڪ آهين، تنهنجيءَ تلاش ۾ مان هاڻي ڪيڏانهن وڃان؟ تون ڪٿي آهين؟ تون زمان ۽ مڪان کان بالا، مان زمان ۽ مڪان ۾ پابند: هاڻي تون ٻڌاءِ ته مان ديرو حرم کي ڇڏيان، ۽ توکي ڪٿي ڳوليان؟

ٻئي هنڌ چوي ٿو:

تنهنجي اکڙين جي زيرِ سايه هان
محوِ خوابِ عدم، ويان ڪيڏانهن؟

منزل مقصود. اياز، هڪ فلسفيءَ وانگر، تخليق جي غايت تي سوچيندي چوي ٿو ته آخر منزلِ مقصود ڇا؟ هن هنگامهء شب و روز جي غايت ڇا؟ ان لاءِ هو مخاطب کي ”زمانن جو ضمير“ ٿو سڏي، ۽ ان کان پيچيده ۽ فلسفيانه نموني ۾ سوال ٿو پڇي ته آخر تنهنجي منزلِ مقصود ڪهڙي آهي؟

اي زمانن جا ضمير! تنهنجي ڪهڙي منزلِ مقصود آ؟
آب و گِل مان ڇو بڻايئه زندگانيءَ جو خمير؟
تنهنجي ڪهڙي منزلِ مقصود آ؟
ڪاروانِ زيست جو ڇو آدمي ٿي ويو اسير؟
تنهنجي ڪهڙي منزلِ مقصود آ؟
آدمي ڪيو ڪوهه و صحرا، ماهه و انجم کي اسير؟
تنهنجي ڪهڙي منزلِ مقصود آ؟
هاءِ ان جو قتل و غارت، بغض و نفرت، دار و گير!
تنهنجي ڪهڙي منزلِ مقصود آ؟

چشمِ فطرت مان اجا تائين اُگهيو ڪنهن ناهه نيرِ!
تنهنجي ڪهڙي منزلِ مقصود آ؟

جنهن ڪئي ڪوشش انهيءَ جو آهه سوريءَ تي سرير!
تنهنجي ڪهڙي منزلِ مقصود آ؟

زمانن جي ضمير، خالقِ ڪائنات کان پڇي ٿو تہ مٽيءَ ۽ پاڻيءَ مان هيءَ زندگي ڇو بنايئي؟ آدم کي تہ وڏي لاڏ ڪوڏ سان ڏاهيئي، ان لاءِ ڪائنات کي تابع ۽ مسخر بہ بنايئي، پر هي تہ هاڻي مقصد کان هٽي چڪو آهي. امير بہ ٿيو آهي، تہ قتل ۽ غارت ۾ بہ مشغول آهي. سندس ان حال تي فطرت جي اک مان پيا ڳوڙها وهن، پر اهڙي ڪا پهر ڪانہ آهي، جا سندس ڳوڙها اگهي! پر جي ڪنهن ڪوشش ڪئي آهي تہ پوءِ ان کي ڦاهيءَ تي چاڙهيو ويو آهي: ڀلا آخر ان جو مقصد ڇا؟ اياز جو مقصد نہ طنز آهي، نڪو انڪار. ان کي منطق ۾ استفهام اقراري چئبو آهي، جيئن اقبال چيو آهي: ”زيانِ آدمِ خاڪي، زيان تيرا هے يا ميرا!“

زندگيءَ جي نشو و نما ۽ ارتقا جي سلسلي ۾ باطل پسند قوتن سان جي مقابلا ٿين ٿا، تن کان تاريخ جا ماڻهو واقف آهن. هت منصور ۽ سوري، صليب ۽ ابن مريم، زهر ۽ سقراط، لازم ۽ ملزوم آهن. ڀلا ’شمعِ حيات‘ تي جلڻ ڇا آهي، ۽ ڇو آهي؟ ’حسنِ ذات‘ تائين رسائيءَ جي راهہ ڪهڙي آهي؟

ان جو جواب اياز ڏنو آهي. چي: پتنگن جو شمعِ حيات تي جلڻ آهي سندن لاءِ وسيلۂ نجات. بلڪل ان طرح، ’حسنِ ذات‘ جي ديدار لاءِ سقراط ٿي زهر پيئڻو پوندو، عيسيٰ ۽ منصور ٿي سوريءَ تي چڙهڻو پوندو، گانڌي ٿي گولي کائڻي پوندي، گوتم ٿي تياڳ ڪرڻو پوندو. اياز ان کي هن وجدانگيز نموني ۾ بيان ڪيو آهي:

هر قدم تي زندگيءَ جو جامِ زهر،
ڪنهن نئين سقراط جو آ منتظر،
هر گهڙيءَ سوري سڏي،
ڪنهن نئين منصور کي،
ٿي ٻري شمعِ حيات،
آ جلڻ جنهن تي پتنگن جي نجات:
ڪو ٿئي عيسيٰ، ڪو ٿئي گوتم،
ڪو ٿئي گانڌيءَ جي صفات،
زندگيءَ جي سينڌ جو جهومر ٿيو،
جنهن سان جرڪيو حسنِ ذات!

اياز جي ان مختصر رجزخوانيءَ کي اگر ڪو هڪ تاريخي تاثر سمجهي ته پوءِ ان سان اسان جو ڪو واسطو نه آهي. بيشڪ هڪ تاريخي تاثر به هن ۾ آهي. پر ان سان گڏ حال جي دعوت به آهي. موجوده زندگي سقراط جي وقت واري يوناني نظام جو اهو چربو آهي، جنهن ۾ نه آهي حق نه حقيقت، نه فهم نه بصيرت، نه علم نه عمل: نڪو رياست ۽ سياست ۾ ڪو خير رهيو آهي، جنهن ۾ رهي انسان پنهنجي ظاهري ۽ باطني نشو و نما حاصل ڪري سگهي، جنهن ۾ دانشمند ۽ مفڪر ماڻهو آئنسٽائن بنجي سگهي، جنهن ۾ ڪو غزالي ۽ ولي الله بنجي سگهي، ته پوءِ اهڙي دور جي طلسم هوشربا کي ٽوڙڻ لاءِ سقراط جي ضرورت ٿيندي، ۽ ان سقراط لاءِ زهر جو پيالو به هڪيو تڪيو رکيو آهي، جو ان کي خوشيءَ سان نوش جان ڪرڻو پوندو. ان طرح، مذهبي استبداد جي خلاف ڪو منصور بن حلاج به ٿيڻ گهرجي، جنهن لاءِ ڦاهي تيار آهي. آخر زندگيءَ جي نيلم پري، جنهن جا مينڊا ميرا ٿي ويا آهن، جنهن جا ڀڳل سنوارڻا آهن، جنهن جي زلفن کي مشاطه جو ڪو هٿ ٿي نه لڳو آهي، جنهن جي سينڌ به اجا اڻيي آهي، جنهن جي مٿي تي سندس معصوميت جي علامت، جهومر به نه لڳائي ويئي آهي، جنهن جي خد ۽ خال تي اجا غازه حيات به نه هنيو ويو آهي، ۽ جنهن نيلم پريءَ جي هار سينگار سان 'حسن ذات' جي آسودگي ۽ باليدگي وابسته آهي، ته پوءِ ان لاءِ لالہ جو خون گهرجي. اهو لالہ، جو انساني گوشت ۽ پوست ۾ اچي، منصور ۽ سقراط بنجي. ڇا، اياز جي ان مختصر شهپاري جو ڪو ٻيو مفهوم ٿي سگهي ٿو؟

<u>حيات ۽ ممات.</u> حيات ۽ ممات به شاعرن جو هڪ دلپسند مسئلو آهي. اياز به ان کي مختلف رنگن ۾ بيان ڪيو آهي. ڪٿي روح کي "پرديسي پکي" ٿو سڏي جنهن جي عادت آهي اڏري وڃڻ، ته ڪٿي ان پکيءَ کي "روح جي راحت" ٿو سڏي، جنهن کي ڪو دوام حاصل نه آهي. بهرحال اهو پکي ڪنهن ٻيءَ جٺوءِ جو آيل آهي، نيٺ اڏري ويندو. اقبال چيو آهي: "شاخ پر بيٺا، ڪوئي دم چهچايا، اڙ گيا!" اياز چوي ٿو:

روحن جي راحت، پکيڙو پرديس جو،
اڏرڻ جي عادت، ان کي آهي اصل کان.

زندگي ڇا آهي؟ فاني، يا جاوداني؟ زماني ۽ مڪاني، يا ان کان ماورا؟ اقبال چيو آهي ته نڪو هيت هميشه رهبو، نڪو هڻت آزادي آهي. "يهان مرني ڪي پابندي وهان جيني ڪي پابندي!" اياز آخري سفر کي نهايت رقت انگيز ۽ دلنشين شاعرانه انداز ۾ ٿو بيان ڪري. ڀڏائي ٿو ته قوس و قزح جي عالم مان نڪري، هڪ نوراني پر 'عالم بيرنگ و بو' ۾ وڃڻو پوندو. اتي هي روح تا ابد بيقرار ۽ اشڪبار رهندو.

ڪيئي تمنائون ورور ڪري ويٺي ويندون. ان عالم جي قيد ۾ دائمي طرح سان گذارو ڪرڻو پوندو. اياز هين 'عالم رنگ و بو' جي طلسم هوشوبا کي جزا ۽ سزا، جهد ۽ عمل جو ميدان ٿو سمجهي. ان مان نڪرڻ ڪان پوءِ، نہ ڪشمڪش رهندي ۽ نہ جهاد، جڏهن تہ زندگي خشڪ ٿي ويندي. تڏهن تہ غالب چيو تہ بهشت ۾ تہ منهنجو هنياءُ ڦاٽي پوندو، جتي هزارن سالن جون پوڙهيون حورون آهن! ان طرح اياز اهو بہ چوي ٿو تہ روح وري ڪنهن ٻئي قالب ۾ هٽ نہ پڌار بو، وڃڻ لاءِ ويندو!

زندگيءِ جاودان
جو تصور ڪيترو بي ڪيف آهه!
ٿا وڃون دنياي رنگا رنگ مان،
هر قدم تي هئي جتي قوس قزح
پير پنهنجي جي ڪڙي!
۽ جتي موج صبا
هر نفس لئہ صورتِ زنجير هئي!
ڪيئي زلفِ مشڪبو،
قيد جن ۾ هئي اسان جي آرزو!
اڄ آهي زنجير ٽوڙي ٿا وڃون،
اڄ آهي ناتا نهوڙي ٿا وڃون،
عالمِ بيرنگ و بو ۾، دور دور—
آ جتي بس ڪوئي نُور،
جو فروزان بي سبب آ چو طرف،
جنهن جي بارش ۾ سدا
تا ابد هن زندگيءِ مختصر جي ياد ۾
روح رهندو اشڪبار،
بيقرار

ان مضمون کي اياز هڪ ٻئي رنگ ۾ بيان ڪيو آهي. ان ۾ تغزل بہ آهي تہ فلسفو بہ آهي، حڪايت آهي تہ شڪايت بہ آهي، فسانو بہ آهي تہ حقيقت بہ آهي. اياز چوي ٿو:

سوين خاڪ ۾ لالہ و گل ڇپي ويا،
صبا کي لنوائي ويا، ڪير سمجهي!

مسافر سوين ڪاروانِ عدم جا،
ڪٿي سڀ الائي ويا، ڪير سمجهي!
حياتِ گريزان، سرابِ مسلسل،
ازل کان اچائي ويا، ڪير سمجهي!
ملائي ويا روح ۾ شهدِ شيرين،
مٽيءَ سان مچائي ويا، ڪير سمجهي!
سوين لعل و گوهر، گداگر اوهان جي،
لبن مان لڪائي ويا، ڪير سمجهي!

سندس ائين چوڻ تہ سوين خاڪ ۾ لالہ و گل ڇپي ويا، صبا کي لنوائي ويا، روح ۾ شهد ۽ شيرين ملائي ويا، مٽيءَ سان مچائي ويا، ازل کان اچائي ويا، ڪيترو نہ رقت انگيز آهي. باوجود ان جي، ڪنهن کي معلوم نہ آهي تہ الائي ڪاڏي ويا! چوي ٿو:

مسافر سوين ڪاروانِ عدم جا،
ڪٿي سڀ الائي ويا، ڪير سمجهي!

”ڪير سمجهي“ جي نفي، نفيءَ مطلق نہ، پر انسان جي عجز ۽ لاعلميءَ جو اعتراف آهي. واقعي ڪنهن کي اڄ تائين پتو آهي تہ عدم جي قافلي جا جيڪي سوين مسافر هئا، اهي هاڻي الائي ڪٿي آهن؟ لطيف چيو آهي:

ڪٿا منجهہ قرار، هئا هيڪاندا سنگ سين،
ڳاهي ڳاهہ فراق جي، ڪيا ڏار و ڏار،
نہ ڄاڻان پيهار، ميلو ٿيندو ڪڏهين!

اهو ’اعتراف‘ نڪو تردّد ۽ شڪ آهي، نڪو انڪار ۽ نفي، پر ان ۾ ادب ۽ عجز جو امتزاج آهي: ميلو ضرور ٿيندو، پر ڪڏهن؟ ان جي خبر نہ آهي!

روح جي ڪيفيت ۽ ان جو هت اچڻ ۽ وڃڻ، ’اياز‘ جي هيٺئين نظم ۾ ڏسو. چوي ٿو تہ زندگيءَ جا پکيڙا دور ديس کان آيا آهن، ۽ اچي پاپ نگريءَ ۾ ڦاسايا ويا آهن: جڳ جي مايا انهن لاءِ هڪ سندر سپنو آهي: پاڻيءَ تي ڇايا ڏسي، اصل ۽ نسل وساري ويٺا: ڪڏهن ڪڏهن ڪين آڪاسوائيءَ سان خبردار بہ ڪيو ويو، ڪڏهن ڪڏهن ڪين چنڊ بہ چتائيندو آيو، ڪڏهن ڪڏهن هنن آزاديءَ لاءِ پڃري ۾ بہ پرَ ڦڙڪايا: آخر ڪنهن ماريءَ جي تاڙي وَڳي، ۽ هي پڃري کي ڏاهي آڏري ويا! ويس مٽائي آڏري ويا، ديس مٽائي آڏري ويا، پر اڄ تائين پتو نہ آهي تہ ڪٿان آيا ۽ ڪاڏي ويا! ’حافظ‘ ان حيرت لاءِ چوي ٿو:

کس نہ دانست کہ منزل گہ مقصود کجا است،
این قدر هست کہ بانگ جر سے مے آید!

اياز چوي ٿو:

ڪٿان اڏامي آيا پکيڙا، ڪٿي هنن جو ديس!
هو آڪاش ۾ اڏرڻ وارا، دور دور تان آيا،
ڪنهن سي هن پاڻي نگريءَ ۾ پيري ۾ ڦاسايا،
هڪ سندر سپني جئن ڏيکاري ڏئي جڳ جي مايا،
سارو جيون وهندي پاڻيءَ تي چوڏهينءَ جي ڇايا،
ويو انهن کان وسري، ڪهڙا پنهنجا ڪير پرايا!
ڪڏهن ڪڏهن نيري آپ مان تن کي نياپا آيا،
ڪڏهن ڪڏهن چنڊ انهن سان پنهنجا نيڻ لڙايا،
ڪڏهن ڪڏهن تارن هيٺان تن گيت پڙاڏا ڳايا!
ڪيئي پيرا تن پڃري ۾ پنهنجا پر ڦڙڪايا،
آخر پڃري کي ڀاهي، ڪنهن تاڙي هٿي اڏايا!
... بنا پرن اڏري ويا پکيڙا، ويا مٿانئي ويس:
ڪٿان آڏامي آيا پکيڙا، ڪٿي انهن جو ديس!

حيات جو معراج. اياز انسان ۽ ان جي روح جي ارتقائي معراج جي جا نقشگري ڪئي آهي، اها بيمثال آهي، جنهن ۾ انسان جو شعور تمام مٿي ٿو وڃي: سوين چنڊ ساٽي چڙهي ٿو وڃي، ڪتين جا سوين قافلا واٽ تي اورانگهيو ٿو وڃي، سوين ڪائناتون عبور ڪريو ٿو وڃي، زمان ۽ مڪان جي بندش ۽ حد کان ٻاهر ٿو وڃي، ازل کان ابد تائين ڇڻ تہ خوشيءَ جون ڇڇون وٺيو ٿو وڃي... ڪير؟ انسان! وري جڏهن موٽ ٿو کائي، عروج کان پوءِ نزول جي منزل ۾ ٿو اچي، تڏهن سوين 'راز' ٿو آڻي، ساز لاءِ سوين آواز ٿو آڻي، ۽ اچي پوري عالم کي ٿو آجاري!

'اياز' جو اهو اهم نظم منهنجي هڪ دوست نالي وٺڻ کان سواءِ هڪ مولوي صاحب کي ٻڌايو. ان سان گڏ اهو بہ ٻڌايائينس تہ هڪڙي شاعر معراج کي آزاد نظم ۾ بيان ڪيو آهي. پهرينءَ ۽ پوئينءَ سٽ کان سواءِ ٻڌايائينس! چوي ٿو تہ "سبحان الله! سبحان الله!" ڪندي، نهاريندو رهيو، ۽ دل کولي داد ڏنائين! فني محاسن تي بہ چڱو ليڪچر پياريائين. آخر جڏهن ٽڪس، تڏهن چيومانس تہ "مولوي صاحب، معاف ڪجو، هي 'اياز' جو نظم آهي ۽ نہ معراج نامو!" چيائين، مان بہ چوان تہ ڀلا، اياز ڪيئن معراج نامو لکندو! "استغفرالله! ماٺهو چون ٿا

تہ هو لامذهب آهي!“ مون ورائيو، ”مون بہ اوهان پارن کان ائين ٿي ٻڌو آهي!“
ان کان پوءِ مون کيس ٻڌايو :

زاهد تنگ نظر نے مجھے کافر جانا،
اور کافر یہ سمجھتا ہے مسلمان ہون مین!

اياز جو اڄهو اهو حال آهي! جو مٿين واقعي مان ظاهر آهي. اهو نظم حاضر آهي:

اسين ننڊ جا نيڻ آهيون، پرين!
مٺي ساهہ جا گيءَ،
ستارا لتاڙي اسان جو شعور :
سوين چنڊ ساڻي،
وڃي دور دور،
ڪٿين جا سوين قافلا رهگذر ۾،
سفر ۾
سوين ڪائناتون،
نہ آغاز جن جو، نہ انجام جن جو،
زمان ۽ مڪان کان مسلسل نجاتون،
ازل کان ابد تائين سڪ جون براتون؛
جڏهن موت ڪاٺون،
سوين راز آٿيون،
سوين ساز جي لاءِ آواز آٿيون،
سوين چنڊ چاڀون،
ستارا تڳايون،
انهن مان اچي جڳ سڄو جڳمڳايون ـــ
اسين جاڳ جا پاڳ آهيون، پرين!

کفر ۽ اسلام.

کفر ۽ اسلام بہ شاعرن جو خاص موضوع آهي. صوفي طبع وارن فلسفي شاعرن ان تي گهڻو ڪجهہ چيو آهي. اسلام مان مراد اهو ’مجاز‘ آهي، جنهن کي قبول ڪري. ’حقيقيءَ‘ جي بدران رائج ڪيو وڃي ٿو. شاعر ان منافقت تي ٽوڪڻ لاءِ ڪڏهن کفر جي مدح ٿو ڪري، تہ ڪڏهن اسلام تي قدح ـ جيئن هن کان اڳ بحث ڪري آيا آهيون، ۽ ”شاعريءَ ۾ ڪفر“ جو عنوان مستقل طور آندو ويو آهي.
اياز چوي ٿو :

پياليءَ ۾ چاندوڪي آهي؛
ان ۾ ڪوئي ڪفر بہ ناهي،

نڪي انهيءَ ۾ آ اسلام:
پيءَ انهيءَ سان، جنگ جنگ جيءَ!
پري پري او پياسا پيءَ!

پيرايءَ بيان ۾ جدت ۽ تنوع کي اڳيان رکي، عطار جو هي شعر: ”ڪفر ڪافر را و دين دينداررا، ذرِ دردِ دلِ عطار را“ ذهن ۾ گهرجي، يا روميءَ جو ”ملتِ عشق از همه دينها جدا است.“ شاعر 'پيالي' ۾ نڪو ڪفر ڏنو رکي، ۽ نڪو اسلام جي دعوا ڏنو رکي. هو انهن جي بحث کان الڳ ٿي، معرفت ۽ عشق کي ”چانڊوڪي“ ٿو سڏي ۽ دائمي حيات پيدا ڪندڙ شراب جي آڇ ٿو ڪري. اهو ئي پيالو آهي، جنهن لاءِ حافظ چوي ٿو: ”ما در پياله عکسِ رخِ يار ديده ايم!“

جستجو جو جواب:

جستجو جو جواب آهيان مان،
جيستائين هلين، ابد تائين،
اي ازل، همرڪاب آهيان مان.

شاعر پاڻ کي ”خالقِ ڪائنات جي جستجو جو جواب“ چيو آهي. اقبال چيو آهي:

ما از خدائے گم شده ايم، او بہ جستجو ست،
چون ما نيازمند گرفتار آرزو ست!

يعني: اسين خدا کان گم ٿي ويا آهيون، ۽ هو اسان کي پيو ڳولي: ويچارو اسان نيازمندن وانگر آرزو ۾ گرفتار آهي! اياز به اهائي ڳالهه ٿو ڪري:

خدا معلوم تنهنجي آستان تي ڪير ٿو پهچي،
مگر دير و حرم جي ڏس نه ڪئي ڪا رهبري منهنجي.

ان لاءِ شاعر چيو آهي:

اين ڪعبه و بتخانه سنگِ ره ما بود،
رفتيم، صنم برسرِ محراب شڪستيم!

يعني: ڪعبو ۽ بتخانو اسان جي راهه ۾ پٿر هئا، ۽ سير کان رڪاوٽ هئا، سو بت کي ڪٽي محراب تي هٽي، پڇي، هليا وياسين. اياز ته ان کان گهٽو نرم نموني ۾ چيو آهي:

ڪنهن نئين ڪفر جي پئي خوشبو،
شعر منهنجو لڳائي آيو آهه.

اياز شعر کي ڪفر جي پئي خوشبوءِ سان تر ڪرڻ بيان ڪيو آهي. اهو 'ڪفر' آهي باطل سوز ۽ عشق حقيقي، نه ڪ ڪفر حقيقي. روميءَ چيو آهي:

شاعري جزويست از پيغمبري،
جاهلانش کفر دانند از خري!

شاعري اصل ۾ پيغمبريءَ جو جز آهي، عين اسلام آهي، پر جاهل ان جي مجاز ۽ ظاهر کي ڏسي گڏهپائيءَ کان ان کي 'کفر' ٿا چون.

محوِ حيرت ٿي ويو تنهنجو خدا،
رات منهنجي گوشهء اصنام ۾.

اقبال ان کان وڌيڪ سخت نموني ۾ ابليس جي زبان کان جبرئيل کي ٿو ٽوکي

مين کٽکتا هون دلِ يزدان مين کانٽے کي طرح!

يا، سنئون سڌو خدا کي چوي ٿو: تو نہ ميري، من چرا ميرم بگو!
يا: اي خداوندِ صواب و نا صواب!

'غالب' بہ استفهامي انداز ۾ چيو آهي تہ "ابر کيا چيز هے، هوا کيا هے؟" ان سان گڏ، ڪائنات جي هر چيز تي سوال کيو اٿس. اياز بہ ان رنگ ۾ چوي ٿو:

گل ٽڙن ٿا ڇٽي وڃن لاءِ،
مدّعاي صبا، خدا معلوم.

موجہء خواب تي روان آهيون،
انتها آ نہ ابتدا معلوم،
هي لگاتار جستجو ڇا لاءِ،
نيٺ ڇا آ نجات، نا معلوم.
ڇو ابد تائين آ جلڻ ۽ جاڳڻ،
خوابِ هستيءَ جي انتها معلوم.
آئي ٿي کفر جي ڀني خوشبو،
شعر ٿيا ٿي 'اياز' جا معلوم.

غالب "کيا هے" ٿو چوي، ۽ اياز "خدا معلوم" ٿو چوي. پر ان سان گڏ، غالب جي مقابلي ۾، اعتراف ۽ اثبات جو پهلو جو اياز وٽ آهي، اهو غور طلب آهي. هو چوي ٿو تہ ازل کان ابد تائين مسلسل جدوجهد ۽ روشني، جلڻ ۽ ڀڄڻ، بيدار ۽ با شعور رهڻ ئي مقصد آهي، ۽ اهو ئي "خوابِ هستيءَ" جو انجام آهي.

ان طرح جو بيو به هڪ شعر آهي :

آخر انسان جي منزلِ مقصود،
اي خدا، اي خودي، ڪٿي آهي؟

هڪ غزل ۾ حقيقت تي مجاز کي، عبادت تي شباب کي، خدائيءَ تي چنگ ۽ رباب کي ترجيح ٿو ڏئي:

هر حقيقت کان مٿي آهي مجاز،
هر عبادت کان چڱو آهي شباب.
عاشقيءَ ۾ روح کي آزاد رک،
جسم جو زنجير آ دورِ شباب.
حور غلمان ۽ طهورا تو رکين،
عرش وارا، تون به گهٽ ناهين، جناب!
ديرو ڪعبي جون گليون گنديون ڇڏي،
ميڪدي جي راهه ۾ پوکيم گلاب.
هان ڪٿو، ساري خدائي پٺي آٿو،
مون کنيو آهي فقط چنگ و رباب.
سؤ پيغمبر راتڙيءَ جي خامشي،
سؤ صحيفا آهه مون لئه ماهتاب.

مطلب هي آهي ته "المجاز قنطرة الحقيقة" موجب، "الفضل للمتقدم"، يعني فضيلت ته اڳئين راهبر کي آهي. مجاز نه هجي ته هوند حقيقت بي معني. 'حافظ' جي زبان ۾ چوي ٿو ته رياءَ ۽ مڪر جي عبادت کان وري به جواني چڱي. خيام ۽ حافظ جي زبان ۾، دير و حرم تي ميڪدي کي ترجيح ڏيئي، ان راهه ۾ 'گلاب پوکڻ' ۾ به معنوي رنگ آهي. خدائيءَ تي چنگ و رباب کي ترجيح ڏيڻ به نڪته سنجي آهي. خسرو چيو آهي:

قيمتِ خود هردو عالم گفته‌ءِ،
نرخ بالا ڪُن که ارزاني هنوز!

يعني: پنهنجي قيمت 'ٻئي جهان' ٻڌايا اٿئي، اهيا واڪ وڌاءِ، ۽ اڃا کي مٿي چاڙهه، ڇو ته تون اڃا به سستو ۽ سهانگو آهين!

ان طرح اهو "چنگ و رباب"، جنهن جي سڳر ۽ تار ۾ شعور ۽ عشق آهي، اهو مجرّد خدائيءَ کان بهتر آهي. ان 'خدائيءَ' لاءِ اقبال به چيو آهي:

خدائي اهتمامِ خشڪ و تر هي،
خداوندا، خدائي دردِ سر هي!
و ليڪن بندگي، استغفرالله!
يه دردِ سر نهين، دردِ جگر هي!

حور ۽ غلمان واري شعر جي شوخي به شاعرانه آهي. 'غالب' ان کان به وڌيڪ سخت چيو آهي:

ڪب حق پرست زاهد، جنت پرست هي،
حورون پي مر رها هي، شهوت پرست هي!

اياز رات جي خاموشيءَ کي سؤ پيغمبرن جي مَتَ ۽ سؤ صحيفن کي ماهتاب جي برابر چيو آهي. ان ۾ ڪوبه قبيح پهلو نه آهي. اها مماثلت مع الفاروق آهي، ۽ نه حقيقي. جڻ چئجي ته مون لاءِ لالٽين سؤ ڏيئن جي برابر آهي. مطلب آهي ته روشني ئي مقصود آهي، سا جيڪڏهن هڪ لالٽين مان ملي ته پوءِ سؤ ڏيئن جي ڪهڙي ضرورت. ان طرح، 'ماهتاب' به هڪ قسم جي وجداني نُور افشانيءَ ڏانهن ڪِنايو آهي. ان شعر ۾ پيغمبر ۽ صحيفي لاءِ ڪابه ڪفريه چيز نه آهي.

پيغمبر تي سنئين سڌي چوٽ غالب هن طرح ڪئي آهي:

وه زنده هم هين ڪه هين روشناسِ خَلق، اي خضر،
نه تم، ڪه چور بني عمرِ جاودان ڪي لئي!

خضر جي پيغمبر هجڻ تي اتفاق آهي. ان سان تمام ڏورن اختلاف ڪيو آهي. ان کي ”چور“ سڏڻ چه معنيٰ دارد! اياز ته نڪو پيغمبرن جو نالو ورتو آهي، نڪو صحيفن جو، نڪو ڪنهن هڪ پيغمبر ۽ صحيفي جو ذڪر ڪيو اٿس. هن پيغمبرن ۽ صحيفن کي ڪِنايي طور ”شب خاموش“ ۽ ”ماهتاب“ چئي، عينيت پيدا ڪئي آهي، ۽ نه غيريت - جيئن 'غالب' خضر کي سنئون سڌو 'چور' سڏيو آهي.

ڪيترن ماڻهن کي 'اياز' جي ڪن شعرن جي ذوجهتين هجڻ ڪري غلط فهمي ٿي آهي. ڪن ته سندس ڪن شعرن ۾ ڪفر به ثابت ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي آهي، حالانڪ شاعريءَ ۾ ڪفر ٿيندو ئي ڪونه آهي! موازني طور، چند شعر پيش ڪجن ٿا:

ڪافر نه تواني شد، نا چار مسلمان شو. (اقبال)
عارف هم از اسلام خراب است هم از ڪفر،
پروانه چراغِ حرم و دير نه داند.

ٽڪ رهي حرم و دير ڪي دوراهي پر،
خلاف جا نہ سڪي شاهراہِ فطرت ڪي. (ياس يگانہ)
بندگي مين ڀي وہ آوارہ و خود بين هين ڪہ هم،
الٽي ڦير آئي، درِ ڪعبہ اگر وا نہ هوا. (غالب)
ڪفر و اسلام ڪي ڪڇ قيد نهين هي، 'آتش'،
شيخ هو يا ڪہ برهمن هو، پر انسان هوتي. (آتش)
ڪافرِ عشقم، مسلماني مرا درڪار نيست،
هر رگِ من تار گشتہ، حاجتِ زنار نيست. (خسرو)
ڪفر ڪو چاهئي اسلام ڪي رونق ڪي لئي،
حسن زنار هي تسبيح سليماني ڪا. (مير)
ديکا جو حرم ڪو تو نهين دير ڪي وسعت!
اس گهر ڪي فضا ڪر گيا معمار فراموش! (سودا)
جب ڦونڪئي ناقوس صنمخانہءِ دل، شيخ،
ڪعبي ڪا ترے وجد مين ديوار و در آئي. (سودا)
ڪافر نہ شدي لذتِ ايمان چہ شناسي،
خود را نہ پرستيدہ، عرفان چہ شناسي. (اقبال)
خلشِ حسرتِ گناہ سندم،
تنهنجو پروردگار ڇا ڄاڻي! (اياز)

روح جي پاڪيزگي. جديد ادب ۽ خاص طور اياز تي فحش ۽ عريانيت جو الزام رکندڙ ذرا هي شعر بہ مطالع ڪن. اياز موجودہ زندگيءَ کي 'مجبور عصمت فروش' قرار ڏئي ٿو، ۽ سندس تبسم ۽ حسن و جمال کي مصنوعي سڏي ٿو، چالاڪ تہ اهو بہ لکو جسم جي تازگي آهي، نڪا روح جي پاڪيزگي:

زندگي! مجبور قحبہ جي مثال،
تي ڪرين پنهنجو تبسم پائمال،
آهہ مصنوعي سندءِ حسن و جمال.
ناهہ تو ۾ روح جي پاڪيزگي،
۽ نہ ڪائي جسم و جان جي تازگي،
— زندگي، او زندگي، او زندگي!

ان مان روح ۽ حيات جي صحتمند ۽ پاڪيزه قدر ۽ معيار جو پتو پوي ٿو، جو شاعر جي شعور مان وابسته آهي. موجوده زندگيءَ لاءِ مٿيون مختصر نظم هڪ آئينو آهي. ان مصنوعي حسن فروش زندگيءَ جيڪا تباهي آندي آهي، ان کان ڪير ٿو انڪار ڪري سگهي.

بازار جهان.

هاءِ بازارِ جهان!
جنهن ۾ هر يوسف وڪامي،
هر زليخا جنهن ۾ دامن چاڪ آ.
جنهن ۾ هر شي کان مهانگو آ خلوص،
جنهن ۾ سستو آهه هر شي کان ضمير:
حسن و حق، معصوم پينوءَ جي مثال،
مون اتي پنندا ڏٺا–
ٿي ڪئي فرهاد تيشيءَ جي فروخت،
قيس ان ۾ محمل ليليٰ وڪيو،
سر جهڪائي ٿي ويو نوشيروان–
هاءِ بازارِ جهان!

'بازارِ جهان' هڪ نقش آهي موجوده باطل پرست نظام جو، جنهن ۾ هر يوسف پيو وڪامي، جنهن جي هر زليخا دامن چاڪ آهي، جنهن ۾ خلوص ناياب ۽ مهانگو آهي، ايترو الملپ، عنقا جو شڪار ته ڪري سگهجي، پر خلوص جو وجود به ثابت نه ٿئي. ها، البت انسان جو ضمير مهانگو آهي، حق جي خلاف استعمال ڪرڻ لاءِ چند پئسن، چند فائدن، چند اميدن ۽ آسرن تي ضمير فروشي عام ڪئي وڃي ٿي: بازار جهان جي اهڙيءَ صورتحال ۾، هن ڪائنات جون به املهه ۽ خاص چيزون، 'حسن' ۽ 'حق' پينن جي مثال، وتن ٺوڪرون کائيندي! اهڙو دور آيو آهي، جو ماڻهن کان عشق ۽ ان جا آداب ٿي وسري چڪا آهن.

سعديءَ چيو آهي:

چنان قحط سالے شد اندر دمشق،
ڪه ياران فراموش ڪردند عشق!

اياز چوي ٿو ته اڄڪلهه جي بازار ۾ نه فقط منصور جو سِرُ، شمس تبريزيءَ جي کَلَ، مخدوم بلاول جا پيڙ ہل هڏا وڪرو ٿي رهيا آهن، بلڪ فرهاد جو ڪوهه شڪن تيشو به وڪري لاءِ موجود آهي، ۽ حضرت مجنون ليليٰ جي محمل ڪي به واڪ لاءِ وڌائي چڪو آهي. نه عدل ۽ مروت آهي، نه حق شناسي ۽ حق بيني؛ وبچاري

نوشيروان جو سر بہ شرم کان جهڪيل آهي! ڇا، اياز جي هن حقيقت آفرين نقش کي نہ شاعري چئبو، نہ حقيقت، بلڪ ڪفر؟

سائل

ماڻهو منهنجي ملڪ جا، اڀوجهہ ۽ اڄاڻ،
ڏکن ڏڏيوڙ جهوپڙيون، بکن پريا پاڻ؛
الله، تون بہ آڻ، ساڃهہ پنهنجي ساهہ جي،

ننڍڙيءَ نينگر وات تي، ويٺي واجهايو،
الله ۽ انسان جي، پنهي ٻاڏايو،
هينوءَ ٻهڪايو، ڏاڍو ڏک ضمير کي.

سدا آهي ساهہ کي، گهٽي جي گولا،
ڏوَ ٻنا ڏولا، ناهي ساڃهہ سونهن جي.

ٻوي ٽو پارو، ڪنبي آهي ڪتين بہ،
ويٺي ڪنيو ولهہ بہ، ستيجن سيارو،
جيءَ جو جيارو، انهن نانءَ الله جو.

شاعر جو مزاج هوندو آهي شاهاڻو ۽ قلندراڻو. سعديءَ جي چوڻ وانگر:

گهي بر طارم عالي نشينم،
گهي بر پشت پاي خود نہ بينم.

شاعر هميشه فلسفي ٿو رهي، ۽ نڪو سدائين حسن پرست ٿي ٿو رهي. اياز پنهنجي ديس جي ماڻهن جي حالت کي بيان ڪيو آهي. انهن جي اڀوجهائي ۽ اڻڄاڻائي حد کان وڌيل آهي. انهن جا پاڻ بکن سان پريل آهن. گهٽي جي گولا بہ هرڪو پريشان آهي. ان لاءِ اياز چوي ٿو: ”الله تون بہ آڻ، ساڃهہ پنهنجي ساهہ جي!“ ۽ ”جيءَ جو جيارو، انهن نانءَ الله جو!“

ننڍڙيءَ نينگر جي واجهائڻ بہ اياز الله ۽ انسان کي ٻاڏائيندي ڏٺو آهي. اهو ائين، جيئن الله تعاليٰ موسيٰ کي چيو تہ ”آءٌ بکيو ڏکيو، انگ اگهاڙو، تنهنجي در تي بکيا لاءِ آيو هوس، پر تو مون کي نہ سڃاتو ۽ نڪو ڪجهہ ڏنو!“ موسيٰ چيو تہ ”اي ذاتِ حق، تون تہ بک ۽ انگ کان پاڪ آهين!“ ان جو جواب کيس مليو تہ اصل بہ هو ’سائل‘ ۽ ’هينوءَ‘ جي حال ڏانهن اشارو آهي- اهو گويا مان هوس، جنهن کي تو لوڌي ڪڍيو! ان بہ الله ۽ سائل جي معنوي عينيت موجود آهي، حقيقي نہ. ان طرح اياز بہ الله ۽ انسان کي ننڍڙيءَ نينگر جي عينيت بہ سائل ۽ بکياري ڏيکاريو آهي. نہ ان بہ ڪفر آهي، نڪا گستاخي.

اشتراڪيت ۽ جديد سنڌي ادب

اياز لاءِ اهو به چيو ويو آهي ته هو اشتراڪي آهي ـــ حالانڪ اياز بلڪل صاف لفظن ۾ چيو آهي ته هو اشتراڪي نه آهي. هو چوي ٿو:

”ادا، مان اشتراڪي نه آهيان، جيتوڻيڪ اڄا تائين مون کي اشتراڪيت جو تسلي بخش نعم البدل ڪنهن به فلسفي ۾ نه مليو آهي. مون کي هر ظلم ۽ تشدد کان نفرت آهي. منهنجيءَ نظر ۾، جو به زندگيءَ جو فلسفو يا نظام، انسان ۽ خصوصاً اديب ۽ فنڪار کان فڪر ۽ عمل جي آزادي کسي، اهو نفرت خيز آهي. مون ڪنهن به انسان جي حرفِ ڪي حرفِ آخر تسليم نه ڪيو... هر انسان جو بنيادي حق آهي ته هو پنهنجي لاءِ بي انتها آزاديءَ سان پنهنجو فلسفهءِ حيات ڳولي، پنهنجا دائمي قدر حاصل ڪري، انهن تي عمل ڪري، ۽ انهن جو اظهار ڪري. مون تعجب سان سوچيو ته سنڌ جا زياده تر اديب مون کي اشتراڪي سمجهندا آهن، جيتوڻيڪ مان اشتراڪي نه آهيان. ان ۾ شڪ نه آهي ته مون کي ان صحافيءَ جي سامراج پرستيءَ کان نفرت آهي، جو ڊالر سان هر قوم جو ضمير خريد ڪري ٿو، جنهن کان مون کي نفرت آهي. مون کي هن جي سياهه فام کان نفرت لاءِ نفرت آهي، ۽ نفرت آهي هن جي مصلحت آميز سمجهوتي کان، جو بين الاقوامي سياست ۾ هر جبر ۽ تشدد سان هو ڪندو رهي ٿو. مان واقعي هن جي گروهه مان نه آهيان، پر ان جي معنيٰ اها نه آهي ته مان ٻئي گروهه مان آهيان. منهنجو جدلياتي ماديت (dialectical materialism) ۾ اعتبار نه آهي، ۽ مان اديب ۽ فنڪار جي مڪمل آزاديءَ جو دلدادو آهيان، ۽ فن ۽ ادب تي ڪابه پابندي برداشت نه ڪري سگهندو آهيان. مان چاهيان ٿو ته هر اديب ۽ فنڪار کي ايتري آزادي ڏني وڃي جو هو پنهنجي برسر اقتدار طبقي، قوم ۽ وطن سان اختلاف راءِ جو اظهار ڪري سگهي، انهن جي فلسفهءِ حيات ۽ سياسي نصب العين خلاف آواز اٿاري سگهي، ۽ جيڪي به هو سچ سمجهي، ان کي سچائيءَ سان پيش ڪري سگهي. پر اها آزادي هر مطلق العنان حڪومت ۾ (۽ هر اشتراڪي حڪومت مطلق العنان آهي) ناممڪن آهي. شايد سنڌي اديب انسانيت (humanism)، يڪسانيت (equalitarianism)، بين الاقواميت (internationalism)، ماديت (materialism)، غرض ته هر غير مانوس فلسفهءِ حيات کي ’اشتراڪيت‘ ٿا سمجهن. در اصل اِها اشتراڪيت جي خوش نصيبي آهي ته هتي زندگيءَ جو هر بهترين نظريو اشتراڪيت سان منسوب ڪيو وڃي ٿو، توڙي اهو اشتراڪيت جي منافي ئي چونه هجي.“ (”ڪاڪ ڪوريا ڪاپڙي“ ص ٦٩).

روس. اياز اشتراڪي روس ۾ غير اشتراڪي اديب، هيمنگ وي جي مقبوليت ۽ تعريف متعلق هڪ صحافيءَ کي جواب ڏنو آهي:

”’پر هيمنگ وي جي اشتراڪي روس ۾ ساراهه ڪئي آهي‘، صحافيءَ چيو. هن جو آواز منهنجي ڏيان جي لهرين ۾ لنگر وانگر لهي ويو. ۽ مون جواب ڏنو: ’روس هن جي ساراهه پنهنجي مطلب لاءِ ڪئي آهي، ڇو ته هو بين الاقوامي فوج سان گڏجي اسپين ۾ آمرانه حڪومت خلاف لڙيو هو، جيئن اوهين پيسٽرنڪ جي ساراهه پنهنجي مطلب لاءِ ڪريو ٿا، ڇو ته هن اشتراڪي فلسفي جي هر بنيادي اصول کي ڇيهاڙيو آهي.‘ اڄڪلهه ادب اهو پينوءَ جو ڪشڪول آهي، جو سياست جي سخا کان سواءِ خالي رهجي ٿو وڃي.“ (”ڪاڪ ڪڪوريا ڪاپڙي“، ص ٤٢)

اياز صاف نموني ۾ پڌائي ٿو ته هو اشتراڪي نه آهي؛ ۽ هر اشتراڪي حڪومت مطلق العنان آهي. ان کان پوءِ سندس چوڻ آهي ته سنڌي ”اديب“، جن جي کوپري آهي جهرڪيءَ جي مٺي جيڏي، سي انسانيت ۽ بين الاقواميت، ماديت ۽ جدليات، مطلب ته هر غير مانوس فلسفهءِ حيات کي اشتراڪيت ٿا سمجهن! ان مان صاف ظاهر آهي ته اياز اشتراڪيت کي نڪو پسند ٿو ڪري ۽ نڪو صحتمند ٿو سڏي.

جدلياتي ماديت. ڪميونزم جي فلسفي جو بنيادي اصول آهي ”تاريخ جو جدلياتي نظريو.“ ڪارل مارڪس جي تحقيق آهي ته انساني تاريخ جي ارتقا ’مادي جدليات‘ جو هڪ مسلسل داستان آهي. قبائلي زندگي، ۽ ان کانپوءِ بادشاهت ۽ ان جو زوال ۽ ڪمال، انهن جون باهمي لڙايون ۽ ملڪن جون تباهيون، فتوحات ۽ غلامي، اهي سڀ مادي سببن جي ڪري آهن. پر اياز ان کي نٿو مڃي. چوي ٿو:

”تاريخ جي ارتقا سمجهه کان ڪيتري نه پري آهي! ڪوئي امڪان کان بعيد واقعو ان جي واڳ موڙي، ان کي ڪيترو نه منزل کان هٽائي ٿو ڇڏي! تاريخ ۾ ڪنهن به شعوري قوت جي تلاش اجائي آهي. واقعي، ’غالب‘ جو اهو شعر ته ’وقت جو گهوڙو ڊوڙي رهيو آهي، ۽ نه ان جي واڳ هٿ ۾ آهي ۽ نه رڪاب ۾ پير‘، تاريخي نقطهءِ نظر کان ڪيترو نه صحيح آهي! هن نڌڻڪي جي تاريخ، مارڪس جي جدلياتي ماديت (evolutionary consciousness) کي ڪهڙو نه غلط ثابت ٿي ڪري: هتان جي تاريخ فقط اتفاقي حادثن جو هجوم آهي، جنهن ۾ ڪوئي ارتقائي شعور (dialectical materialism) نظر نٿو اچي. جيڪڏهن مون سان ڪو به ڪنهن ڪائناتي ارتقا، مادي يا غير مادي، تي بحث ڪري ته مان جيڪر هن کي فقط

هي جواب ڏيان ته 'مون کي خبر آهي ته سنڌوءَ بنا ڪنهن سبب جي وهڪرو ڦيرائي، اروڙ کي ناس ڪري ڇڏيو!'" ("ڪاڪ ڪڪوريا ڪاپڙي"، ص ٥).

ماحصل. اشتراڪيت متعلق شيخ اياز جي جيڪا راءِ آهي، اها ته مٿي بيان ٿي چڪي آهي هو صاف نموني ۾ چئي چڪو آهي: "اول، مان اشتراڪي نه آهيان، جيتوڻيڪ اهڙا تائين مون کي اشتراڪيت جو تسلي بخش نعم‌البدل ڪنهن فلسفي ۾ نه مليو آهي."

جدلي ماديت لاءِ صاف طرح سان چوي ٿو: "منهنجو جدلياتي ماديت ۾ اعتبار نه آهي. مان اديب ۽ فنڪار جي مڪمل آزاديءَ جو دلدادو آهيان، ۽ فن ۽ ادب تي ڪابه پابندي برداشت نه ڪري سگهندو آهيان."

فڪر ۽ عمل جي آزاديءَ لاءِ چوي ٿو: "مون کي هر ظلم ۽ تشدد کان نفرت آهي. منهنجيءَ نظر ۾، جو به زندگيءَ جو فلسفو يا نظام انسان ۽ خصوصاً اديب ۽ فنڪار کان فڪر ۽ عمل جي آزادگي کسي ٿو، اهو نفرت خيز آهي."

اظهار راءِ جي آزاديءَ لاءِ چوي ٿو: "مان چاهيان ٿو ته هر اديب ۽ فنڪار کي اهڙي آزادي ڏني وڃي جو هو پنهنجي برسر اقتدار طبقي، قوم ۽ وطن سان اختلاف راءِ جو اظهار ڪري سگهي، انهن جي فلسفهءِ حيات ۽ سياسي نصب‌العين خلاف آواز اٿاري سگهي."

هر اشتراڪي حڪومت کي "مطلق العنان" سڏيندي، اياز لکي ٿو: پر اها آزادي، هر مطلق العنان حڪومت ۾ (۽ هر اشتراڪي حڪومت مطلق العنان آهي) ناممڪن آهي."

ڪارل مارڪس لاءِ، جنهن کي اقبال "ڪليم بي تجلي" "پيغمبر نه، پر صاحب ڪتاب" سڏيو آهي، اياز لکي ٿو: "تاريخ جي ارتقا سمجهه کان ڪيتري نه پري آهي! ڪوئي امڪان کان بعيد واقعو ان جي واڳ موڙي، ان کي ڪيترو نه منزل کان هٽائي ٿو ڇڏي! تاريخ ۾ ڪنهن به شعوري قوت جي تلاش اجائي آهي. واقعي، غالب جو اهو شعر ته 'وقت جو گهوڙو ڊوڙي رهيو آهي، ۽ نه ان جي واڳ ۾ هٿ آهي، ۽ نه رڪاب ۾ پير'، تاريخي نقطهِ نظر کان ڪيترو نه صحيح آهي! هن ڪنڌ جي تاريخ مارڪس جي جدلياتي ماديت کي ڪهڙو نه غلط ثابت ٿي ڪري: هتان جي تاريخ فقط حادثن جو هجوم آهي، جنهن ۾ ڪوبه ارتقائي شعور نظر نٿو اچي."

اياز کي پنهنجي فيصلي ۽ نظريي تي ايترو يقين آهي جو بحث ڪرڻ لاءِ تيار آهي. چوي ٿو: "جيڪڏهن مون سان ڪوبه ڪنهن ڪائناتي ارتقا، ماديءَ يا غير ماديءَ، تي بحث ڪري ته مان هن کي جيڪر فقط هي جواب ڏيان ته 'مون کي خبر آهي ته سنڌوءَ بنا ڪنهن سبب جي وهڪرو ڦيرائي، اروڙ کي ناس ڪري ڇڏيو!'"

انهن چئن راين ۾ اياز جهڙي ڪچي اشتراڪيت، جدلياتي ماديت، مطلق العنان حڪومت، ڪارل مارڪس، ڪائنات جي ارتقائي شعور، ۽ اديب ۽ فنڪار جي آزاديءَ بابت چيو آهي، سو بلڪل صاف آهي. اياز اشتراڪيت جي نه فقط فلسفيانه جدلياتي اصول کي نٿو مڃي، پر روس جي سياسي نظام کي به ”مطلق العنان“ ٿو سڏي. ان کان سواءِ، هو ڪارل مارڪس جي فلسفيانه تاريخ کان به انڪار ٿو ڪري. اگر هيمنگ وي جي اشتراڪي روس ۾ ساراهه ٿي ٿئي، ته فوراً اياز جواب ٿو ڏئي ته ”روس هن جي ساراهه پنهنجي مطلب لاءِ ڪئي آهي.“

ان هوندي به جيڪڏهن ڪو شخص اياز کي اشتراڪي ٿي سمجهي ٿو، ته پوءِ اها ان جي پنهنجي ئي اڻڄاڻائي آهي.

اشتراڪيت جو بدل. باقي رهيو اياز جو ائين چوڻ ته ”مان اشتراڪي نه آهيان، جيتوڻيڪ اڃا تائين مون کي اشتراڪيت جو تسلي بخش نعم البدل ڪنهن به فلسفي ۾ نه مليو آهي“، سو ڪو به اشتباهه پيدا نٿو ڪري خود علامه اقبال ۽ مولانا عبيدالله سنڌي به ائين ئي چئي چڪا آهن. چند دانشورن جا رايا پيش ڪجن ٿا.

علامه اقبال جي راءِ.

علامه اقبال جو ڪجهه به اشتراڪيت لاءِ شاعرانه انداز ۾ چيو آهي، اهو هن کان مٿي بيان ٿي چڪو آهي. هت اهو ڏسڻو آهي ته اقبال اشتراڪيت جو نعم البدل ڪهڙو ٿو بيان ڪري، ۽ اسلام ۽ اشتراڪيت ۾ ڪهڙا قدر ٿو ڏسي، جي هڪٻئي سان همآهنگ آهن.

هت علامه اقبال جي هڪ تاريخي خط جا ٻه-ٽي اقتباس ڏيڻ تي اڪتفا ڪريون ٿا. اهو خط علامه اقبال، سر فرانسس ينگ هسبنڊ جي نالي، سندس تصنيف ”ستارن ۾ زندگي“ پڙهڻ کان پوءِ، جولاءِ ١٩٣٠ع ۾ لکيو آهي. فرانسس ينگ هسبنڊ جي ڪتاب جو موضوع اهو هو ته نسلِ آدم جي بقا ان تي مدار ٿي رکي ته دنيا جي مختلف قومن ۾ باهمي اشتراڪ ۽ تعاون لاءِ ڪا پائدار صورت پيدا ڪئي وڃي. اقبال پنهنجي خط ۾ اول برطانيا جي ان پاليسيءَ تي تنقيد ڪئي آهي، جنهن جي ڪري هندو-مسلم اتحاد جون سڀ صورتون ختم ڪيون ويون.

خط جي ٻئي حصي ۾، سياسي بحث کان پوءِ، بين الاقوامي مثالي نظام تي بحث ڪندي، مبصرانه انداز ۾، روسي عوام لاءِ لکيو ويو آهي. فرمائي ٿو:

”منهنجو ذاتي خيال آهي ته روس جا ماڻهو فطرتاً لا مذهب ڪين آهن،

بلڪ منهنجي راءِ ۾ اتي جي مردن ۽ عورتن ۾ مذهبي ميلان بدرجهءِ اتم

موجود آهي. روس جي مزاج جي موجوده منفي حالت غير معينہ عرصي تائين ڪانہ رهندي. اهو ان ڪري، جو ڪنهن بہ سوسائٽيءَ جو نظام دهريت جي بنياد تي گهڻو وقت جٽاءُ حاصل ڪري نٿو سگهي. حالتون جڏهن معمول تي اينديون، تڏهن جيئن ئي ماڻهن کي تڏي سيني سان سوچڻ جو موقعو ملندو، ڪين يقيني طرح تي پنهنجي نظام لاءِ ڪنهن مثبت بنياد جي تلاش ڪرڻي پوندي."

روس جي مزاج ۽ انهن جي طبعي ميلان جي چند چاڻ کان پوءِ، اسلام ۽ اشتراڪيت لاءِ علامہ اقبال ان خط ۾ لکيو آهي:

اگر بالشوزم ۾ خدا جي هستيءَ جو اقرار شامل ڪيو وڃي، تہ پوءِ بالشوزم جو نظام اسلام جي گهڻو قريب اچي سگهي ٿو: ان ڪري هن حقيقت لاءِ مون کي ڪو بہ تعجب نٿو ٿئي تہ ڪنهن زماني ۾ اسلام روس کي جذب ڪري وٺي، يا روس اسلام کي."

("اقبال اور سويت روس"، از محمد عثمان: روزانہ "انجام"، انقلاب نمبر، آڪٽوبر، ١٩٦٤)

اقبال جي مڱينءَ راءِ مان ظاهر آهي تہ هو اشتراڪيت ۽ اسلام کي هڪٻئي جي تمام قريب ٿو سمجهي. هو پڙ امید آهي تہ هڪ ڏينهن يا تہ روس اسلام کي جذب ڪري وٺندو، يا اسلام روس کي جذب ڪري وٺندو.

اقبال جي انهيءَ 'اشتراڪيت پسنديءَ' جي مقابلي ۾، اياز جي 'اشتراڪيت کان پهلوتهيءَ' مان ڇا ٿو واضح ٿئي؟ ان سان گڏ، سندس انين چوڻ تہ اشتراڪيت جو تسلي بخش نعم البدل ڪيس ڪنهن بہ فلسفي ۾ نٿو ملي، اهو انين آهي، جيئن چئجي تہ اقبال کي اسلام جو نعم البدل فقط اشتراڪيت ۾ ملي ٿو، جو ٻئي ڪنهن هنڌ موجود نہ آهي. بهرحال مٿين بحث مان اقبال جي اشتراڪيت پسندي تہ بلڪل واضح آهي، پر اياز جي 'پسند'، سا تنقيد ۽ رد و قدح جي بحث ۽ تاويل ۾ آهي. باوجود ان جي، اياز کي اشتراڪي سڏڻ وارا ڪيتريقدر اسلام پسند آهن؟

جاويد اقبال جي راءِ.

علامہ اقبال جي فرزند رشيد، ڊاڪٽر جاويد اقبال، يورپ ۽ چين جي سفر کان پوءِ، هڪ انٽرويو ۾، چين ۽ اتي جي نظام متعلق جواب ۾ چيو:

”سان اوهان کي چين ۾ قيام جي وقت جو هڪ مشاهدو ٻڌايان. اتي هڪ ستل قوم بيدار ٿي آهي. ان جي سامهون هڪ ’نظرياتي تصور‘ پيش ڪيو ويو آهي. ان کي حاصل ڪرڻ ۽ ڪامياب ڪرڻ جي سلسلي ۾ اهي ماڻهو ايتري جدوجهد ۽ تگ و دو ڪري رهيا آهن جو مون ان جهڙو مثال ڪٿي به ڪونه ڏٺو آهي.“

هي آهي اتي جي نظرياتي تصور، ڪميونزم متعلق چينين جي جدوجهد جو اعتراف ان کان پوءِ، اتي جي ڪميونسٽ سربراهن جي مثالي زندگي ڇا آهي، ان لاءِ اڳتي ٻڌو.

خلفاءِ راشدين. اسان ۽ اوهان اسلامي تاريخ ۾ خلفاءِ راشدين جي پاڪيزه زندگي، عمل ۽ جدوجهد، ايثار ۽ قرباني، مجاهدانه ڪردار ۽ سادي زندگي، جوابداري ۽ ذميداري، عوام ۽ رعايا سان محبت اخوت، قانون جي نفاذ ۽ عدل گستريءَ جا سوين واقعا پڙهيا آهن. گبن ۽ ڪارلائل پارا به خلافتِ راشده جي دور کي انساني تاريخ جو سونو دور مڃين ٿا. خود مهاتما گانڌيءَ به اعتراف ڪيو آهي. ڪانگريس جڏهن صوبائي خود مختياري ماڻ تي ڪانگريسي نيتائن ۽ وزيرن پيغام گهريو ۽ تقاضا ڪئي ته اسين هاڻي صوبن جي خودمختيار حڪومت ٺاهي رهيا آهيون، اسان لاءِ انتظامي طور ڪهڙي مثالي زندگي تي سگهي ٿي، تڏهن مهاتما گانڌيءَ جواب ۾ فرمايو:

”انساني تاريخ جي مطالعي کان پوءِ مان ان نتيجي تي پهتو آهيان ته هڪ مثالي ڪردار فقط عمر (رضه) جو آهي. اوهين ان جي سيرت کي پڙهو، ان جي مثالي زندگيءَ تي عمل ڪريو، ان جهڙي سادگي اختيار ڪريو، ۽ ان وانگر هر ڪنهن سان انصاف ڪريو.“

(خطبات بمبئي، مقدمو، ص ٤)

جاويد اقبال کان جڏهن چين جي ليڊرن، سربراهن ۽ حاڪمن مانوزي تنگ ۽ چواين لائيءَ پارن متعلق پڇا ڪئي ويئي، تڏهن هن جواب ۾ چيو:

”مثلاً، انهن جي ليڊرن کي ڏسي کان پوءِ، يا ان قوم جي اجتماعي ڪوشش کي ڏسي، گهٽ ۾ گهٽ منهنجي سامهون خلفاءِ راشدين جو دور اچي چڪو هو!“

چين کان ٻاهر. چين ڇڏڻ کان پوءِ ڪيس ڇا نظر آيو؟ فرمائي ٿو:

”پر جڏهن چين جي سرحد عبور ڪري، ٻن وڪن تي، هانگ ڪانگ آيس، تڏهن اتي پهچڻ جي وقت رستن تي نوَن ۽ ڏهن سالن جون ڇوڪريون

مون کي روڪي رهيون هيون: افلاس ۽ بک جو اهو عالم هو، ۽ زوال جي انها ڪيفيت هئي! پنج ميل چئن طرف ته هوءَ حالت هئي، ۽ پنج ميل اورتي هيءَ حالت!"

("بقول جاويد اقبال"، ماهوار "نصرت"، نمبر ٢، لاهور، ٦٤ع، ص ١٨).

ادب ۽ اديب جي آزادي: حفيظ جالنڌريءَ جي راءِ.

اهاز ته روس کي مطلق العنان بڻجي ويو آهي ۽ انهن وٽ ڪنهن غير اشتراڪي اديب جي ساراهه ۽ قبوليت کي سندن مصلحت وقت سڏيو آهي.

هن سلسلي ۾، ١٩٥٨ع ۾، پاڪستان پاران آفريڪي-ايشيائي ادبي ڪانفرنس، تاشقند ۾ شرڪت لاءِ حفيظ جالنڌري ۽ فيض احمد فيض ويا هئا. ان ڪانفرنس مان واپس اچڻ کان پوءِ حفيظ جالنڌريءَ روس ۽ اتي جي ادبي ماحول متعلق جو بيان ڏنو آهي*، اهو توجهه جي لائق آهي.

فردوسيءَ اسلام، حفيظ جالنڌريءَ چيو آهي:

"مملڪت جي بنيادي نظريي جي مخالفت کان سواءِ، روس جي سڀني اديبن ۽ شاعرن کي هر موضوع تي لکڻ جي آزادي حاصل آهي. انهن کي ان ڳالهه جو پورو حق ۽ آزادي آهي ته هو جنهن به موضوع تي چاهين، بنا ڪنهن خوف جي لکن— موافقت ۾ يا مخالفت ۾، هو پنهنجيءَ مرضيءَ جا مالڪ آهن."

اسٽالن آباد ۾ ماسڪو جي سفر جو حال ٻڌائيندي چيو ٿو:

"روسي اديبن پنهنجي هڪ باا‌ثر انجمن ٺاهي آهي. ان انجمن جون شاخون سڀني شهرن ۾ قائم ٿيل آهن."

اسلامي تعليم ۽ ديني حيثيت متعلق چوي ٿو:

"مسجد ۾ مذهب جي شيدائين کي اسلام جي تعليم سان آراسته ڪيو وڃي ٿو. روس جي مسلم اڪثريت وارن علائقن ۾ اسلامي تهذيب کي دوباره زنده ڪيو پيو وڃي. وچ ايشيا جي اسلامي جمهوريتن جا باشندا پنهنجي قديم اسلامي تهذيب ۽ روايتن تي فخر ڪري رهيا آهن. انهن کي پنهنجي شاندار ماضيءَ جي عظيم ڪارنامن تي ناز آهي. وچ ايشيا ۾ عربن جي اچڻ سان ڳڏ

---

* روزانه "امروز"، ڪراچي: ٢٣-نومبر، ١٩٥٨ع.

اسلام به آيو هو، ۽ دور دراز حصن تائين پکڙجي چڪو هو. اسلام جي اچڻ سان هنن ملڪن ۾ هڪ نئينءَ تهذيب آسرڻ شروع ڪيو. وچ ايشيا جي مسلم جمهوريتن ۾ ڪثرت سان اهڙا ادبي ۽ تاريخي ڪتاب شايع ٿي رهيا آهن، جن ۾ قديم شهرن جي خصوصيات کي روشن ڪيو پيو وڃي."

اسلام ۽ قديم تهذيب لاءِ فرمائي ٿو:

"ان طرح، لٽريچر جي اشاعت سان، قديم تهذيب کي دوباره زنده ڪرڻ جي مهم به هلائي پيئي وڃي. جڏهن ته ان قديم تهذيب جو اسلام سان گهرو ۽ گهاٽو تعلق آهي، تنهنڪري ماڻهن کي قديم تهذيب سان گڏ اسلام جي قريب پڻ آندو پيو وڃي.

ذاتي نگرانيءَ لاءِ چوي ٿو:

"مون ان ساري دوري ۾ ڪڏهن به محسوس نه ڪيو ته ڪو منهنجي نقل و حرڪت تي ڪنهن به طرح سان ڪا نگراني ڪئي پيئي وڃي. پر جيئن ته مان اتي جي مقامي زبان کان اڻواقف هوس، تنهنڪري مون پنهنجيءَ سهولت لاءِ پاڻ هڪ ترجمان جي ڀانهن گهري ورتي هئي. اهو ترجمان منهنجيءَ اجازت سان مون سان گڏ هلندو هو."

فردوسيءِ اسلام، حفيظ جالنڌريءَ جي مثنين پڙهائيءَ مان صاف ظاهر آهي ته روس ۾ اسلام ۽ قديم تهذيب متعلق ڪهڙو رد عمل آهي.

هن مختصر بحث ۾ اها ڳالهه ثابت آهي ته جديد سنڌي ادب ۾ نه ڪو اشتراڪيت پسند گروهه آهي، ۽ نه ڪو ان جو اثر آهي. ايتريقدر جو ان ادب ۽ فن جو نمائندو، شيخ اياز به بلڪل صاف نموني ۾ اشتراڪيت کي پسند نٿو ڪري- تنهن جو حڪيم الامت علامه اقبال ۽ امام الانقلاب مولانا سنڌيءَ پاران ان فلسفهء حيات کي لاءِ فقط صحتمند تا سڏين، پر ان سان گڏ اسلام جي معاشي نظام جو نعم البدل به.

تجسس ۽ تلاش.

هر باشعور انسان کي پنهنجي وجود جو احساس ۽ اعتراف ٿئي ٿو. شوپنهائر چوي ٿو ته جڏهن ته 'مان' آهيان، تڏهن مڃان ٿو ته هن ڪائنات ۾ به ڪو 'وجود اڪبر' آهي. منهنجو وجود، ٻئي وجود لاءِ اثبات جو دليل آهي. اياز لکي ٿو:

"توکي اهو پڙهي تعجب ايندو تہ مون ڪيئي دفعا محسوس ڪيو آهي تہ مان ناهيان. ان وقت ساري سنسار مان ڪنهن سڌ جو پڙاڏو ايندو آهي تہ 'ڪجهہ بہ نہ آهي! ڪجهہ بہ نہ آهي!'— ۽ مان جسم تي هٿ ڦيري يقين ڪندو آهيان تہ مان آهيان. چا، ان جو ڪوئي نفسياتي سبب آهي، يا اهو ڪوئي مابعد الطبيعاتي (metaphysical) احساس آهي؟" (ڪاڪ ڪڪوريا ڪاپڙي، ص ٤٧).

"ڪو يارُ آهي!"

اياز لاءِ چيو ويو آهي تہ هو ملحد ۽ لامذهب آهي، هو حق تعاليٰ جو انڪار نہ ٿو ڪري، پر ائين ناهي. هڪ باشعور ۽ متلاشيءَ وانگر، هو بہ 'حق' جو ڳولائو آهي: هو بہ ڪائنات ۾ ڪنهن 'يار' جو قائل آهي. سندس لفظ پڙهو:

"جڏهن نٿيا ڳليءَ پهتاسين تہ وڏڙو وسڻ لڳو. اسين برساتي ڪوٽ پائي، ٽڙندا، ٽاپڙندا، پهاڙي پيچرن مان چڙهڻ لڳاسين. منهنجو مٽي ذڪر ڪيل سنڌي دوست، جو هڪ جذباتي حقيقت پسند آهي، جنهن جو خدا جي وجود ۾ اعتبار نہ آهي پر حسن کي ازلي حقيقت تسليم ڪندو آهي، جنهن کي هر انقلاب جي خونريزي وڻندي آهي پر پاڻ ڪنهن بہ ساهہ واري کي رنج رسائي نہ سگهندو آهي، جنهن جا خيالات اشتعال انگيز آهن پر جنهن جي زندگي هڪ يوگيءَ جي زندگي آهي، سو منڙي سُرَ ۾ لطيف سائينءَ جو بيت ڳائڻ لڳو: 'اڄ پڻ منهنجي يار، وسڻ جا ويس ڪيا!'

"مون هن کان پڇيو، 'اهو "يار" ڪير آهي؟'

"'ڪوئي بہ نہ آهي. هن جو وجود فقط شاعر جي تخيل ۾ آهي.'

"'عقل تہ ائين ٿو چوي، پر روح نٿو مڃي. ڪوئي يار آهي تہ سهي؛ ڪير آهي، ڪٿي آهي، ڪيئن آهي، سو سمجهہ ۾ نٿو اچي! پنهنجيءَ ننڍڙيءَ دنيا ۾ ٿي جيستائين ڪوئي يار نہ آهي تہ زندگي اٿيي ۽ الوٽي ٿي لڳي؛ جي هن ساريءَ ڪائنات ۾ ڪوئي يار نہ آهي، تہ واقعي ڪائنات جي رنگينيءَ ۾ ڪمي اچي ٿي وڃي!'

"'تون وري وڃي فلسفي جي ڏيڻ ۾ پئين. منهنجي هيءَ ساري ڪائنات يار آهي، ۽ انهيءَ وسڻ جا ويس ڪيا آهن!' پوءِ هو وري ڳائڻ لڳو:

'اڄ پڻ منهنجي يار، وسڻ جا ويس ڪيا'!"

("ڪاڪ ڪڪوريا ڪاپڙي"، ص ٤٢)

ڇا، هي سڀڪجهہ اتفاق آهي؟

ائين بہ چيو ويئي ٿو تہ هيءَ ڪائنات هڪ اتفاقي حادثي جي پيداوار آهي، ان ۾ ڪنهن بہ شعور ۽ ان جي ارادي جو دخل نہ آهي. پر اياز چوي ٿو تہ جي شعور جو وجود ڪار فرما نہ آهي تہ پوءِ انساني شعور ڇا آهي؟ منجهس حسن، ترتيب ۽ ارتقا جي تمنا ڪٿان آئي؟ چوي ٿو:

”مان سوچي رهيو هوس تہ هن ڪائنات ۾ ڪوئي ازلي شعور نہ آهي ۽ هر واقعي، هر مظهر جو وجود اتفاقي آهي: هيءَ شاداب وادي ۽ منهنجي سر زمين جا بيابان، پيٺي فقط جاگرافيءَ جو اتفاق آهن ۽ جيڪڏهن ڪوئي شعور، حسن، ترتيب يا ارتقا جي تمنا آهي تہ فقط انسان ڪي آهي. فطرت نابين حسينہ آهي، پر انسان ۾ اهو شعور، اهو حسن ترتيب، اها ارتقا جي تمنا ڪٿان آئي؟ ڇا، انسان انهيءَ نابين فطرت جو حصو نہ آهي؟ ڇا، هو ذي شعور فقط حسن، اتفاق سبب آهي؟ ڇا منهنجو هيءُ جنون، هي شاعري، هيءَ حسن، فطرت ۾ محويت، سڀ اتفاق آهي؟“

(”ڪاڪ ڪڪوريا ڪاپڙي“، ص ٦٤-٦٥)

تلاش ۽ خلش.

هن وسيع ۽ رنگين ڪائنات ۾ هر باشعور انسان پنهنجي وجدان ۾ هڪ ’خلش‘ محسوس ڪري ٿو ۽ حقيقت ۽ ان تائين رسائيءَ لاءِ ’تلاش‘ محسوس ڪري ٿو. اها ’خلش‘ ۽ ’تلاش‘ بہ يقين جي درجات مان آهي، اياز لکي ٿو:

”’تون اها ازل ۽ ابد جي پرولي ڇو ٿو سمجهڻ چاهين؟‘
’مان پڇان ٿو تہ تون اتي ڪڏهن ڪان ٻيٺي آهين؟‘
’تون خود چوندو آهين تہ اها پرولي نہ ڪنهن سلي آهي، ۽ نہ ڪوئي سلي سگهندو.‘
’ميران! مان ماديت جي فلسفي کان مطمئن نہ آهيان.‘
’پوءِ ڪوئي مذهب اختيار ڪر. ٻيو نہ، تہ تنهنجي من جي پيڙا تہ ختم ٿي ويندي!‘
’اهو ماديت جي فلسفي کان زياده بي معنيٰ آهي. مون دنيا جي هر مذهب جو ڪجهہ نہ ڪجهہ مطالعو ڪيو آهي. نہ ميران، انڌو يقين مون لاءِ نہ آهي!‘
’تون مڃ نہ مڃ، توکي خدا جي تلاش آهي!‘

"شايد ۰۰۰۰ پر انهيءَ خدا جي نه، جنهن ۾ هر ڪنهن جو اعتبار آهي."
("ڪاڪ ڪڪوريا ڪاپڙي،" ص ٧٦-٧٧)

ان ۾ صاف طرح سان اياز جي باطني خلش ۽ وجداني تلاش جو پتو پوي ٿو. هو، هر باشعور فيلسوف وانگر، هڪ طرف ته ماديت جي خشڪ ۽ بي معنيٰ تاويل ۽ تعبير کان مطمئن آهي، ته ٻئي طرف مذهب جي 'انڌي تقليد' کان به مطمئن نه آهي. پاڻ خدا جي تلاش جو اعتراف، "شايد" چئي ڪري ٿو. اها "شايد"، 'نفيءِ مطلق' نه، پر 'اثباتِ مشروط' آهي. هو اهڙي خدا جو انڪار ٿو ڪري، جنهن جي اوصاف ۽ صفاف کي ماڻهن گهڙيو آهي.

مطالعي جا صاحب ڄاڻن ٿا ته سقراط ۽ بقراط کان وٺي ابن رشد ۽ غزالي، رومي ۽ مجدد الف ثاني، شاهه ولي الله ۽ اقبال تائين، سڀ اهو بحث ڪري چڪا آهن ته خدا انسان جي علم ۽ عقل، فڪر ۽ قياس کان بلند آهي، هو ماوراءُ العقل آهي. حضرت مجدد الف ثانيءَ فرمايو آهي ته "حقيقت الاهيه" انساني عقل کان بالا آهي: وراء الوراء ثم وراء الورا. آئنسٽائن به چيو آهي ته مان ان خدا جو قائل آهيان، جنهن کي عام ماڻهو 'گاڊ' (God) ٿا چون، هو ته اسان جي اعتبار کان گهٽو مٿي آهي!

رازِ ازل جو اعتراف.

اياز، فلسفيءَ ۽ صوفيءَ وانگر، 'رازِ ازل' سان همڪلام ٿئي ٿو، نامعلوم ۽ نارسا هستيءَ کي ڳولي ٿو، ان کي محسوس ڪري ٿو، ان کي ڪائنات ۾ جاري ۽ ساري ڏسي ٿو، ۽ حافظ ۽ خيام وانگر، ان جي اعتراف ۾ رقت انگيز نموني ۾ پنهنجي طبعي نا آسودگيءَ کي بيان ڪري. چوي ٿو:

"وقت، هن ماحول ۾ ڪنهن ازلي ديو وانگر ٿو لڳي. هينئر شام ٿي چانهه وانگر نيرا نيرا پَرَ پکيڙيا آهن. چانهه اسان جي ترَ جو مشهور پکي آهي، ۽ ان متعلق ڏند ڪٿا آهي ته هو هميشه ڪنهن پارس جي تلاش ۾ هوندو آهي. سان جڏهن به شام کي چانهه سان تشبيهه ڏيندو آهيان، ته نه فقط ان جي اڪيلائيءَ جو احساس ۽ ميراڻ مائل رنگ ذهن ۾ هوندو اٿم، پر مان محسوس ڪندو آهيان ته منهنجي هر شام به ڪنهن پارس جي تلاش ۾ هوندي آهي — ڪنهن نامعلوم، نارسا هستيءَ جي جستجو ۾، جا منهنجي ساهه کي سارو سون ڪري سگهندي."

("ڪاڪ ڪڪوريا ڪاپڙي"، ص ١٣٦-١٣٧)

اياز جي اها جستجو، رازِ ازل ۽ نامعلوم هستيءَ لاءِ تلاش، اصل ۾ هڪ عارفانه عبادت آهي. اهو اضطراب ۽ التهاب، خلش ۽ جستجو، وجداني حيرت زدگي ۽ طبع جي نا آسودگي، صاحبِ معرفت بزرگن وٽ ايمان ۽ ان جي معرفت ۾ داخل آهي. اهو استغراق ۽ اها محويت، بهشت ۽ دوزخ جي طلب کان گهڻو بالا آهن. رابعه بصريءَ جي قول وانگر، ته ماڻهو جنت جي شوق ۽ دوزخ جي ڊپ کان عبادت ٿا ڪن، جو شرڪ آهي، الله جي عبادت ڪنهن به صلي ۽ معاوضي کان سواءِ ڪرڻ گهرجي. اياز چوي ٿو:

”اها جستجو ئي منهنجو مذهب آهي، وهمن وسوسن ۾ ويڙهيل مذهب منهنجي لاءِ منگهڙت، جڙتو ڪهاڻي آهي. فرقيبنديون ۽ ظاهرداريون مون لاءِ خودفريبيءَ ۽ خدافريبيءَ کان گهٽ نه آهن. خشڪ اخلاقيات جي ڳالهه منهنجن چپن تي هڪ شرارت ڀري مرڪ آڻيندي آهي. بهشت ۽ دوزخ، گناهه ۽ ثواب، حرام ۽ حلال جي بحث تي ئي مون کي کِل ايندي آهي- کل، جا مرڪ ۾ اسرندي، ٽهڪ ۾ ڦهلندي، ۽ ساريءَ ڪائنات کي وڻ- ويڙهيءَ وانگر وچڙندي ويندي آهي، ۽ پوءِ ڪائنات هڪ ڪنڊ کان ٻيءَ ڪنڊ تائين گونجندي رهندي آهي: منهنجا ٽهڪ زمان ۽ مڪان جي سرحدن تي وڃي پهچندا آهن، ۽ منهنجا ازلي سوال آسمان کان ڪنوٽين وانگر ڪلندي پهچندا آهن:

(تجلي)- ”اي رازِ ازل! مون تنهنجي پراسرار هستي ڇڙندي پُڙندي محسوس ڪئي آهي. مون توکي مُشڪڙين جي خوشبوءِ ۾ سنگهيو آهي، چنگ جي آواز ۾ ٻڌو آهي، شفق جي ڀِنل رنگن ۾ ڏٺو آهي، معصوم حسينائن جي ملائم ڳلن ۾ ڇهيو آهي، شراب جي ڪوڙيءَ ڳيت ۾ چکيو آهي. اي رازِ ازل! تنهنجو احساس منهنجي وجود جي معنيٰ آهي، ۽ تنهنجو وجود مون لاءِ معنيٰ جو احساس آهي. هي منهنجا همذات، هي انسان، توکي ڇو نٿا محسوس ڪن؟ هنن کي ڪير ٿو برغلائي؟ هيءَ ڪوڙين ڪهاڻين جو تاڃي پيٽو ڪنهن ٺاهيو آهي، جن ۾ هنن جو ذهن منجهي پيو آهي؟ هي اڻواقف مون کي پنهنجي واقف سان واقفيت ڪرائي رهيا آهن! اي رازِ ازل تون ڪيترو نه حسين آهين، پر هنن انسانن جيڪو جامو توکي پهرايو آهي، تنهن ۾ ڪيترو نه قبيح ٿو لڳين!

(استتار)- ”اي رازِ ازل! تنهنجي ڪنواري، بي نقاب صورت ئي حسن ۽ حق جي معياري پسند آهي.

”- ۽ پوءِ ٺهڪ جهڪا ۽ ڦڪا ٿيندا ويندا آهن، منهنجي منهن تان مرڪ گم ٿيندي ويندي آهي، ۽ منهنجو سر جهڪي ويندو آهي، تاهم ٿاهم ڪوڙها منهنجين اکين مان وهندا آهن، ۽ مان هڪ گهڙيءَ ۾ ساريءَ انسان ذات واسطي صدين جي عبادت ڪري ڇڏيندو آهيان.“ (”ڪاڪ ڪڪور يا ڪاڙوي“، ص ۱۳۶-۱۳۷)

ان اقتباس ۾ چيو ويو آهي ته ”مون تنهنجي پُراسرار هستي ڇُرندي پُرندي محسوس ڪئي آهي .... تنهنجو احساس منهنجي وجود جي معنيٰ آهي، ۽ تنهنجو وجود مون لاءِ معنيٰ جو احساس آهي.“ ڇا، ان اقتباس جي هوندي به ڪفر ۽ الحاد جو ڪو مفهوم پيدا ٿي سگهي ٿو؟

ان پهرينءَ وجداني ڪيفيت کي فلسفهءِ تصوف ۾ ”تجلي“ چيو ويو آهي، جنهن ۾ سالڪ رازِ ازل کي ڪائنات ۾ محسوس ٿو ڪري، ۽ وجداني طور انشراح ۽ لذت، طرب انگيزي ۽ آنسيت ٿو محسوس ڪري. ان طرح، ٻيءَ ڪيفيت کي ”استتار“ چيو ويو آهي، جنهن ۾ سالڪ جي ڪيفيت مستور ٿي ٿئي، ۽ هو طبعي طور رقت ۽ فراق محسوس ڪري ٿو، ۽ ان کي عبادت ٿو قرار ڏئي. لطيف چيو آهي: ”ڪڏهن تاڪيون ڏين، ڪڏهن ڪُلُن در دوست جا!“ اياز جي مٿين ذڪرن کي پڙهي، حافظ جو شعر ٿو ياد اچي: ”درحيرتم ڪه باده فروش از ڪجا شنيد!“

پسنديده شاعر

اياز هڪ هنڌ پنهنجن پسنديده شاعرن کي به بيان ڪيو آهي. انهن جي مطالعي کان پوءِ هر اهل نظر ڏسي سگهي ٿو ته اياز ۽ سندس فن ۾ انهن شاعرن سان ڪيتري نه هم آهنگي نظر اچي ٿي، خاص طرح حافظ ۽ خيام جي فن ۽ فڪر جي.

”اهو ڏکيو سوال آهي، مون مشرق ۽ مغرب جا شاعر پڙهيا آهن ۽ انهن مان ڪيترن منهنجي ذهن ۾ پنهنجو پنهنجو تاثر ڇڏيو آهي. ڪن جون ته فقط ٻه-چار سٽون مدت تائين منهنجي ذهن ۾ ائين ڀُرنديون رهيون آهن، جيئن ڪنهن موسيقيءَ جو لا زوال آلاپ. مثلاً، معلوم نه آهي ته هيءُ فارسي شعر ڪنهن جو آهي، پر اڄ مدت کان پوءِ منهنجي ذهن ۾ آيري آيو آهي:

باده ڪه شيشهٔ دلِ منصور را گداخت،
در ساغرِ شبينهٔ من جوش مي زند.

(جنهن شراب منصور جي دل جي شيشي کي ڪاري وڌو، اهو منهنجي راتوڪي پيالي ۾ ڦڙڪا ڏيئي رهيو آهي.)

”اهر صورت، سان شاهه لطيف، ڪوي ٽئگور، ميران ٻائيءَ، حافظ، خيام، خليل جبران، گوئٽي، پشڪن، مايا ڪووسڪي ۽ باڊليئر کان ڪافي متاثر ٿيو آهيان. لطيف، ٽئگور، ميران ۽ حافظ وحدت الوجود جي فلسفي جا قائل آهن، باقي ٻين جا متضاد نظريا آهن، جي سڀ ائين آهن، جيئن روشنيءَ جا مختلف رنگ. باقي جذباتي طرح مون کي ’خيام‘ ۽ ’ميران‘ سان سڀني کان زياده رغبت آهي.“ (ص ١٦٩)

لطيف.

اياز متعلق اها به غلط فهمي پيدا ڪئي ويئي آهي ته هو ”لطيف ثاني“ هجڻ جو مدعي آهي. ان سلسلي ۾ اياز جو ترديدي خط به شايع ٿي چڪو آهي. ان سان گڏ، لطيف کي مخاطب ٿي جي بيت اياز چيا آهن، انهن کي به نظرانداز ڪرڻ نه جڳائي. ’لطيف‘ کان ڪيترو متاثر آهي، ان لاءِ اياز لکي ٿو:

”وائيءَ جي هيئين سٽ روح ۾ رقت جون لهرون اڀاري رهي آهي:

سرتيون جي سون وسهو، ننڊ نه هيريو نيڻ!

”اڄ اها سٽ منهنجي آس نراس جي آرسي آهي، منهنجي ساري روحاني ڪشمڪش جي آئينه دار آهي. گويا اها سٽ هڪ هندورو آهي، جنهن ۾ منهنجو هئڻون جهولي رهيو آهي. ڪهڙي نه ڳوڙهن ڀري ڳُوڙهائي آهي ان ۾، ڪهڙو نه معنيٰ ڀريو ميڻاج! ’ننڊ نه هيريو نيڻ!‘... منهنجو تصور اڏائو: صديون سميٽجي ويون، ۽ مون انهيءَ ازلي مست کي ڀٽ تي ستارن جي چانوڻ هيٺان ڏٺو. مون ڏٺو ته لطيف پنهنجيءَ لات ۾ سراپا محو هو. هن جي اکين اڳيان لفظ ڪتين وانگر جهومر لڳائي بيٺا هئا، ۽ هو انهن مان ستارا چنندو، پوئيندو ٿي ويو. چوڌاري جهرجهنگ واتڙيءَ جي گود ۾ آرامي هو، پسون پکي ستا پيا هئا، ليڪن ڀٽ ڌڻيءَ جي اکڙين ۾ ازلي اوجاڳو هو— گويا آتشين شراب سندس روح ۾ رچي رهيو هو— گويا رمزون ۽ راز ان جي سڌ پري هڪباءَ وانگر ڦهلجي رهيا هئا. هن تنبورو کڻي، تار ڇيڙي. لوهه جي لڳن مان سيسڙاٽ اڀري ويا. تند وڄڻ لڳي. رڳون رباب ٿينديون وييون. هن جي ساهه ۾ ابدي نغما سمٽيا، سڏڪيا ويا. راڳ مان ويراڳ وسڻ لڳو.

وسارج مَ وِيڻ، جوين ٻـڌي ڏينهڙا!
لوئيون سهن لوڪ جا، وهاليءَ ٿيون ويڻ:
جوين ٻـڌي ڏينهڙا!
اصل آسارن جا، سُڌي ويڙا سيڻ:
جوين ٻـڌي ڏينهڙا!
جيڏيون جي مان وسهو، ننڊ نہ هيريو نيڻ:
جوين ٻـڌي ڏينهڙا!
راتيون جاڳن جي، سي آءُ ڪنڌڙي سيڻ:
جوين ٻـڌي ڏينهڙا!
آڏيءَ رات آئي ڪري، جهل تون ننڊا نيڻ:
جوين ٻـڌي ڏينهڙا!

”هر سٽ ۾ روحاني اضطراب آهي، هڪ مسلسل ڪيفيت آهي، جنهن جو جيئن پوءِ تيئن تاثر گـهرو ٿيندو ٿو وڃي. انهن ۾ زندگيءَ جي تخليقي دور جي بي ثباتيءَ ۽ زندگيءَ جي تخليق جي ثبات جو اهڙو حسين تضاد پيدا ڪيو ويو آهي، جو هر سٽ ڪي جهي، اکين تي رکي، روح جي رحل ۾ ويڙهي رکجي! مٿينءَ وائيءَ جي گـهرائي اهوئي محسوس ٿو ڪري سگهي، جنهن ساريون راتيون ستارن جي سنگ ۾ گذاريون هجن، جنهن جا شعر سندس نيڻن جي ننڊ مان جڙن، جو جاڳي، جـلي، لوڇي ۽ لهي.

”ادا، هن دفعي مون لطيف سائينءَ کي ڪافي وڇڙائيءَ ڪان ڏٺو آهي، ۽ پهريون دفعو صحيح معنيٰ ۾ هن جي فن جي عظمت محسوس ڪئي آهي. ترجمي ڪرڻ وقت مان هر بيت کي ڪيئي ڀيرا پڙهندو آهيان: ڪائي ازلي مستي، وِير وانگر وڌندي ايندي آهي، جا منهنجي روح کي چولين جي چوهہ ۾ چونيءَ چاڙهي ڇڏيندي آهي، جتان مان سمنڊ جي سيني ۾ گهوري ڏسندو آهيان، ۽ منهنجو روح پاتار ۾ پيهي، سوون سونجهن لاءِ مضطرب هوندو آهي.“ (ص ١٥٣)

خط. ”ڪن حلقن ۾ غلط فهمي پيدا ٿي آهي تہ مان لطيف سائينءَ مان برابريءَ جي دعوا ٿو ڪريان....

مون ڏانهن شاهه لطيف جي برابريءَ جي دعوا اهوئي منسوب ڪري سگهي ٿو، جنهن منهنجي ڪلام جو مطالعو نه ڪيو آهي. مون دنيا جي گهڻن ئي عظيم شاعرن جو مطالعو ڪيو آهي، پر مون تي ڪنهن به شاعر جو ايترو گهرو اثر نه پيو آهي، جيترو شاهه لطيف جو. مان هن کي پنهنجي دور جي Prodigy (عظيم شخصيت) سمجهندو آهيان، ۽ منهنجو هن جي ڪلام سان ايترو ته والهانه لڳاءُ آهي جو مون راتين جون راتيون جاڳي، هن جي پوري رسالي جو اردوءَ ۾ منظوم ترجمو ڪيو آهي جو سنڌ يونيورسٽي عنقريب شايع ڪري رهي آهي. مون ڏينهن-رات جيترو شاهه سائينءَ جي رسالي تي نظر نچوڙيو آهي، سا مون کي ئي ڄاڻ آهي. مٿينءَ بيجا غلط فهميءَ جي ترديد ۾ مان شاهه سائينءَ متعلق پنهنجا هيٺيان بيت ۽ دوها پيش ڪريان ٿو، جن مان ڪجهه هن خط کان اڳ ڇپجي چڪا آهن. — نياز ڪيفي، شيخ اياز

وري ڇوريان چنگ، صدا ڪريان سنڌ ۾،
ڪونهي اڄ ڪلام ۾، سٽر جو سير مان سنگ،
پريان آءُ امنگ، ڪريان لات لطيف جي.

پرسان تنهنجي، پٽ ڌڻي، جهلي بيٺس جهول،
ڏنئي ڀـ-ـڻي ڀول، سخي منهنجي ساهه کي.

ڪٿا ڪنيم ڪيچ مان، ڪٿليا تنهنجا ڪيت،
مون وٽ مڙيئي بيت، تو وٽ آهن آيتون.

آءُ ڀٽائي آهه، تنهنجي ڪيهه منهنجيون اکيون،
ڏس سون تنهنجو ڪنرو، پوريو ناهي پاءُ،
ساڳيو جوڳ جڙاءُ، ساڳيا سڏڙا ساز جا.

آڻ ڀٽيءَ تي پنهنجيون پنبڙيون، ڪهه ۾ اکڙيون ڪول،
پٽ ڌڻيءَ جي پرسان ويهي، پنهنجي ڳجهه کي ڳول.

پٽ ڌڻي، او پٽ ڌڻي، او منهنجا پٽ ڌڻي،
تنهنجو ڏيهه ڏڪاريل جنهن ۾ لاهي قرب ڪٽي!"

(ايڊيٽر ڏانهن خط — ماهوار "نئين زندگي"، ڪراچي، مئي ٦٣ع، ص ٣).

لطيف کي خطاب.

جاڳ پٺاڻي ڪهوٽ! سنڌڙي تي توکي سڌي،
مرن ٻيون مارئون، ڦاٻو آهن ڪرٽ،
اڄ تہ تنهنجي اوٽ، ڏاڍن ڪي ڏاري ڇڏيون.

ڏنيون مون کي ڏات، ڳوڙهن ڀريون ڳالهڙيون،
لنوي منهنجي لات، ڏکڙا ساري ڏيهہ جا.

چپن چورايو، ازل جي آواز کي،
مهرون لڳيون منهن تي، ڳوڙهن ڳالهايو،
ٻرين! ٻهچايو، اسان نياپو نينهن جو.

سنڌ جا ماڻهو لطيف کي هڪ هنڌ پنهنجي وطن جي حالت کان آگاهہ ڪري چوي ٿو:

پٽ ڏٺي، او پٽ ڏٺي، او منهنجا پٽ ڏٺي!
تنهنجو ڏيهہ ڏڪاريل، جنهن ۾ ناهي قرب ڪٺي.

ان کان پوءِ، وطن جي حالت جو نقشو هن طرح چٽيو اٿس:

وڏم ڏکن ڏاڻ، سک نہ سنهرا سڀرين،
سوچي هن سماج تي، ڪڍي ڇيهون ڇاڻ،
ڊاهي ڪريان ڍير هي، بي معنيٰ مانداڻ،
سڄڻ اڄ مون ساڻ، تہ انڪون اڄ آنياءَ سان.

ڏسي ڏکيا ڏيل، ڳوڙها ڳل ڳڙي پيا،
ٻڪن ٻيمارين ۾، آزاريل عليل،
زر ۽ زور ذليل، ماڻهو ٽڙا ڪيا ملڪ جا.

ڏٺم وڃهي واجهہ، جهاتيون پائي جهوپڙيون،
ٻهہ ٻهہ ڪئي ٻاجهہ، منهنجي منهن جي مات ۾.

منهيءَ سنهيءَ ٻوند، سڄن کي ساڙي وڌو،
اڳيئي اٿوند، ويتر جهُرين جهوپڙيون.

رَتي نـاهـه رت، چـورون مـرڙيـون چنڊڙيءَ،
ساڻي آٽ ستت، ساڙيـون هـن سـماج کـي.

چـڳـي چـپـر کـٽ، آيو تـاهہ تـڏيءَ کـي،
سـاون کاڏي سٽ، سڱـيـن سـر مـڻـي کيو.

جـلـي کيسين جـوت، واڇـوڙا ويـڙهـي ويـا،
ڳـاراڻا ڳـٽـڪـوت، لـتـاڙي ويـا لاٽ کـي.

چڙهيل آهي چوطـرف، زنـجـيـرن تـي زنـگ،
جـسـو جڪڙيل جـبـر ۾، ايـذايـل اسـنـگ،
ديوارن مان دانهن ٿي، چـوريـو جو مان چنگ،
رچي ويـو رنـگ، ڦـيـدي کو کارڻ لڳا.

سـهـسـيـن سورج چمڪيا، ڪيا چـنـڊ چـٽـاءَ،
مـاٺـهـوڏڙن مـٽـاءَ، اچا اونـدهہ نـہ لـٿـي.

وطن. حب الوطني هڪ بين الاقوامي موضوع آهي. هر زبان جي شاعرن، وطن جي ڪمال ۽ زوال تي لکيو آهي. حسّاس ۽ باشعور اياز، پنهنجي وطن جي لاش کي سپردِ خاڪ ٿيندي ڏسي، ڇا ٿو محسوس ڪري ۽ ڪيئن ٿو الوداع ڪري:

اي وطن! منهنجي تخيّل جا وطن!
لونءَ منهنجي جي لکن!
جانِ من!
اڄ ڇُٽي تنهنجو ڪفن،
ٿو ڪريان تنهنجو سُپردِ خاڪ تَن.
خشڪ منهنجي ديدهء خونبار آ،
لاله و گل کان سواءِ،
اي ميا،
لاش تنهنجي کان جدا،
ٿو ٿيان مان الوداع، او الوداع!

اياز جي هيءَ الوداع هڪ تاريخي حقيقت آهي. ڇا ان کان به انڪار آهي؟

حرف آخر

هن علمي ڪاوش جي مطالعي کان پوءِ واضح ٿيندو ته اگر ”شاعريءَ“ کي پنهنجي ’فن جي مراعات‘ کان جدا ڪري، شرع ۽ فرع جي ٺيٺ ۽ ظاهردارانه حڪم جي گرفت ۾ آڻبو ته پوءِ، ڪن فقهي ۽ ديني ڪتابن کان سواءِ، پوري دفتر ۾ ’ڪفر‘ کان سواءِ باقي رکيو ڇاهي؟ شاعريءَ جي وسيع ۽ محيط فن متعلق هن کان اڳ عربي، فارسي ۽ اردو، ملتاني ۽ سرائڪي شاعريءَ جا ڪافي مثال اچي چڪا آهن، جن کي تصوّف ۽ تاويل جي رعايت سان ئي مدح جي مقام تي رکيو ويو آهي. امتِ مسلمه جي جيّد عالمن ان پوري ذخيري کي احترام جي نظر سان ڏٺو آهي، ۽ ڪنهن به هڪ جي تڪفير نه ڪئي آهي.

ان سلسلي ۾ آخري طور اهو عرض ڪرڻو آهي ته اياز تي جو ڪجهه به اختلافي انداز ۾ هيستائين لکيو ويو آهي، تنهن جو سڀ کان زياده حصو جذباتي ۽ انتقامي آهي، ۽ اهو ذاتي رنجش ۽ معاصرانه چشمڪ جي پيداوار آهي. ’فتنهءِ معاصرين‘ کان تاريخ جو ڪوبه دور خالي نه رهيو آهي. مسلم تاريخ ۾ وڏا وڏا عالم ۽ فاضل، مفسر ۽ محدث، فقيهه ۽ مجتهد، صوفي ۽ شاعر، پنهنجيءَ شهرت ۽ مقبوليت جي ڪري، پنهنجن همعصر دوستن لاءِ رشڪ ۽ حسد جو باعث ٿيندا رهيا. مزو اهو آهي ته هر دور ۾ انهن جي ذاتي شهرت ۽ فني عظمت کي ختم ڪرڻ لاءِ ’ڪفر‘ ۽ ’الحاد‘ جا نعرائي لڳندا آيا آهن. ان سلسلي ۾ سندن ڪتابن مان، سياق ۽ سباق کي ٽوڙي، اهڙيون سڀيئون عبارتون پيدا ڪري، ’فتوائون‘ ڏيئي، کين ’ڪافر‘ چيو ويو آهي. ان فتني کان نڪي شيخ ابن العربي ۽ ابن تيميه محفوظ رهيا، نڪي غزالي ۽ مجدد الف ثاني، سر سيد ۽ اقبال جهڙا برگزيده روزگار ئي بچي سگهيا. اهو سلسلو اڄ تائين موجود ۽ جاري آهي. شاعرن سان به ان سلسلي ۾ گهٽيون ئي عقوبتون ڪيون ويون. تڏهن ته حافظ پنهنجي فن جي ڪنهن حاسد لاءِ چيو آهي:

حسد چه مي بري اے سستِ نظم بر ’حافظ‘،
قبولِ خاطرِ لطفِ سخن خدا داد است.

ان طرح، سندس جنازو به وقت جي عالمن نٿي پڙهيو: چيائون ته ڪافر آهي! نيٺ فال ڪڍيائون، جنهن ۾ هي شعر آيو:

قدم دريغ مدار از جنازهء حافظ،
اگرچه غرقِ گناهست، مي رود به بهشت!

اياز تي جن دوستن قلم کنيو آهي، اهي پنهنجي جاءِ تي ڪيترا به مخلص ۽ نيت بخير هجن، پر فني لحاظ سان سندن علمي ۽ فني، ذهني ۽ فڪري مطالعي ۾ ڪا بصيرت ۽ وسعت ڪانه ٿي نظر اچي. اگر سندن نظر وسيع هجي ها، فن جي تاريخ ۽ ارتقا تي سندن نگاهه هجي ها، متقدمين ۽ متاخرين شاعرن جي فن ۽ تجربن، خيالن ۽ مثالن تي سندن پهچ هجي ها، خود شعر ۽ فن جي روايتن جو علم هجين ها، ته پوءِ هوند اُئين تيليءَ سان ٽنب نه هڻائين ها.

مون کي معاف ڪيو وڃي، اگر مان اُئين عرض ڪريان ته ”نقاد“ پنهنجي ذاتي حيثيت سان ’جامع العلوم‘ ٿئي ٿو: يعني جنهن تي تنقيد ڪئي وڃي، اهو نقاد کان علم ۽ فن جي لحاظ سان گهٽ فروتر ۽ هيٺ هٺ گهرجي. افسوس آهي ته اڄڪلهه تنقيد ۽ فن جي مڃانهين معيار ۽ اصول کي قطعاً نظرانداز ڪيو ويو آهي. اياز تي انهن به تنقيدون لکيون آهن، جي نه سخن گو آهن، ۽ نه سخن سنج! ان طرح، جن شاعرن تنقيدون ڪيون آهن، انهن جو فني مقام به ڪو ايترو بلند نه آهي. ڪن ته محض پراين پچارن کي پڌي، شاعريءَ جي فني مراعات کي نظرانداز ڪري، وٺي هاءِ گهوڙا ڪئي آهي. جن اياز تي ڪفر ۽ الحاد جون فتوائون لڳايون آهن، تن جو علم ۽ ديني معلومات ۾ به ڪو خاص مقام ڪونه آهي. ڏاڍو چڱو ٿئي ها، جيڪڏهن ڪو اهڙو عالم ۽ فاضل شخص بحث ڪري ها، جو عالمِ دين به هجي ها ته ان سان گڏ فني شاعريءَ جو ڄاڻو به هجي ها، ۽ مفتي به هجي ها. افسوس آهي ته اياز متعلق جو طوفان ڪڙو ڪيو ويو. ان ۾ ڪنهن به اهڙي عالم جو نالو نظر نه آيو، جو مفتي هجڻ سان گڏ سخن سنج ۽ سخن گو به هجي ها، جنهن جي دليلن ۽ علمي ڪاوش کي ڏسي ڪان پوءِ ڪا آخري راءِ به قائم ڪري سگهجي ها اها به حقيقت آهي ته ڪنهن فن جي تڪميل ڪان پوءِ ئي ان فن متعلق ڪي صائب الراءِ نقاد پيدا ٿي سگهن ٿا. رڳو چند فارسي ۽ اردو ديوانن ۽ شرحن کي اٿو سٿو ڏسي ۽ پڙهي، يا چند عروض ۽ معانيءَ جي حوالن کي طوطي وانگر ياد

ڪري ته ڪو ماٺهو نقاد ٿي نٿو سگهي، ۽ نڪو چند نقادن جي قياس آرائيءَ ڪسي پڙهي ڪو ماڻهو پارکو بنجي ٿو سگهي. هونئن ته اسان جي هر مسجد ۾ پيش امام آهن، پر گهٽن کي 'امامت' جي خبر آهي؟ گهٽن کي قوم، ۽ ان جي اصلاح ۽ مفاد جي چاڻ آهي؟ تڏهن ته اقبال چيو آهي:

قوم ڪيا چيز هے، قومون ڪي امامت ڪيا هے،
اس ڪو جانين ڪيا بچارے يہ دو رڪعت ڪے امام!

بلڪل ان طرح، نقاد جو مقام گهڻو بلند آهي. اهو هر ڪنهن کي نصيب نٿو ٿئي. اڄ ته "هر بوالهوس نے حسن پرستي شعار ڪي" وارو دور آهي. علامه راغب اصفهاني "المحاضرات" ۾ هڪ عجيب واقعو بيان ڪيو آهي. لکي ٿو:

"جعفر بن سليمان جي دربار ۾ هڪ مسلمان گواهه آندو ويو، جنهن کي ٻئي مسلمان جي ڪفر تي شاهدي ڏيڻي هئي. جعفر کيس فرمايو ته 'تون اهو سڀڪجهه بيان ڪر، جو هن مدعاعليه متعلق توکي شاهديءَ طور چوڻو آهي.' ان گواهه جواب ڏنو ته 'هي شخص متعزلي آهي، نصيري آهي، جبري آهي، رافضي آهي، ۽ قدري آهي! پيو ته علي ابن خطاب، عمر ابن ابي قحافہ، عثمان ابن ابي طالب، ۽ ابوبڪر بن عفان کي گاريون ڏيندو آهي. ان کان سواءِ، ابو سفيان سان جنگ ڪندي ڪوفي کي ناس ڪندڙ ۽ قطائف جي ڏينهن [يوم طف = روز عاشور] تي حسين ابن معاويه سان جهاد ڪندڙ حجاج کي به گاريون ڏيندو آهي!' اِها گواهه اتي پهتو مس ته جعفر کيس روڪي چيو ته 'خدا جي مار پوئي! مان تنهنجي کهڙي علم ۽ معلومات تي رشڪ ڪريان! تاريخدانيءَ تي، مذهب شناسيءَ تي، جاگرافيائي معلومات تي يا رجال ۽ انساب جي چاڻ تي'!"

هن تاريخي واقعي ۾ عبرت انگيز حقيقت سمايل آهي. اهو گواهه ٻئي جي 'ڪفر' کي ثابت ڪرڻ آيو هو، تنهن جي ديني معلومات اها هئي جو هڪ ئي شخص کي سني ۽ شيعو، جبريه ۽ قدريه، معتزله ۽ رافضي پيو سڏي، حالانڪ انهن سڀني فرقن جا عقيدا هڪ ٻئي جي خلاف آهن. اهو اجتماع الضدين ناممڪن آهي. ان طرح، سندس علم الانساب جي چاڻ جي اها حالت هئي جو کيس عليءَ جي والد ابو طالب ۽ عمر جي والد خطاب ۽ عثمان جي والد عفان ۽ ابوبڪر جي والد ابي قحافہ جو پتو نٿي پيو-

هڪ جي ئي ٻڌائي وڃي مٿي چڙهيو. تاريخ ۽ جاگرافيءَ جو اهو حال هوس، جو چيائين ته حجاج کي ٿو گاريون ڏئي، جنهن هڪ طرف 'ڪوفي ۾ ابو سفيان سان لڙائي ڪئي ته ٻئي طرف ڪربلا ۾ امام حسين سان جهاد ڪيو.' احمق کي اها خبر ئي نه رهي ته ابو سفيان ۽ حجاج جي زماني ۾ پيڙهين جو فرق آهي! پيو ته ابو سفيان ڪوفي ۾ لڙائي ڪانه ڪئي هئي. ٻيو ته ابو سفيان جي حياتيءَ ۾ حجاج اڃا ڄائو ئي ڪونه هو! چوٿون ته حجاج امام حسين عليه السلام کان گهڻو پوءِ پيدا ٿيو هو! سڀ کان وڏيڪ ستم اهو، جو امام حسين عليه السلام جي والد، حضرت علي عليه السلام جي به کيس خبر نه رهي! پر هليو هو ٻئي جي ڪفر کي ثابت ڪرڻ! هيءَ هڪ تاريخي يا نيم تاريخي واقعو آهي، جنهن ۾ ٻڌايو ويو آهي ته ناقص علم جو هجڻ ڪيترو قدر نه عذاب ٿو پيدا ڪري.

اها ساڳي حالت علم ۽ ادب جي دنيا ۾ به پيدا ٿيندي آئي آهي. سنڌي جديد ادب ۽ خاص طرح اياز متعلق جن فتوائون ڪڍيون آهن، تن جو حال ڪو مٿين گواهه کان وڏيڪ معتبر نه آهي. انهن جي نظر ۾ اياز شاعر به آهي، اديب به آهي، صوفي به آهي، فلسفي به آهي، مومن به آهي، ڪافر به آهي، ملحد به آهي، لا مذهب به آهي، ڪميونسٽ به آهي، ناستڪ به آهي، هندو به آهي، ۽ مسلمان به آهي!

ان کان سواءِ پاڻ، مٿين گواهه وانگر، تاريخ ۽ جاگرافيءَ جا عالم به آهن ته رجال ۽ انساب جا استاد به آهن ته دين ۽ شرع جا ڄاڻو به آهن، نثر ۽ نظم جا ماهر به آهن ته عروض ۽ معانيءَ ۾ بحر بي پايان به آهن، بديع ۽ بيان جا ته بس افلاطون آهن!

آن طوفان انگيز دور ۾، مون اياز جي فن تي ڪجهه مجمل انداز ۾ تبصرو به ڪيو، پر نقارخاني ۾ طوطيءَ جو آواز ٻڌي ڪير؟ "نقاد" صاحبن اياز سان گڏ منهنجي متعلق به ڪافي غلط فهمي پيدا ڪئي، ۽ اخبارن ۾ دل کولي داد ڏيڻ شروع ڪيو. بهرحال، علمي ۽ فني لحاظ کان ڪيل هن چنڊ ڇاڻ لاءِ آخر ۾ اهو ئي عرض ڪرڻو آهي ته ان کي ٿڌي دماغ سان ڏسڻ گهرجي. ان سڄي بحث کي ورجائي پڙهڻ گهرجي، ۽ ان جي اجمالي نڪتن ۽ اشارن مان تفصيل تي پهچڻ گهرجي. اگر ڪو بحث، طبيعت ۽ پسند، ذاتي مطالعي ۽ پنهنجي مشرب جي خلاف نظر اچي ته پوءِ ان متعلق وڌيڪ چنڊ ڇاڻ ڪرڻ گهرجي. چڱن ڀلن عالمن ۽ اديبن سان تبادله خيالات ڪرڻ گهرجي. منهنجو مطلب آهي ته ان هڪ ئي مقام تي پاڻ کي

روڪي نہ ڇڏجي. هڪ ڀيرو هن مقالي کي پوري ذوق ۽ غور سان پڙهڻ گهرجي، چالاءِ تہ هيڙين علمي ڪاوشن ۾ هر هنڌ تہ ڪي تفصيلي ڳالهيون نٿيون لکي سگهجن عاقل اهو آهي جو اشاري ۽ مام سان 'حقيقت' تائين پهچي وڃي- الڪنايۃ ابلغ من التصريح.

هن مقالي جا باقي حصا، جن ۾ سنڌي جديد ادب جو تفصيلي جائزو ورتل آهي، ۽ ان سان گڏ عربي شاعريءَ جي جديد دور، فارسي شاعريءَ جي جديد دور، ۽ اردو جديد ادب جي شاعرن مان اقبال ۽ جوش کان پوءِ واري دور جي چنڊ ڇاڻ ڪيل آهي، سي ڪنهن ٻيءَ صحبت ۾ پيش ڪيا ويندا. انهيءَ سلسلي ۾ پنجابي، پشتو، بلوچي، ڪشميري، هندي، جپاني، چيني ۽ انڊونيشي زبانن مان جديد ۽ قديم شاعريءَ جا دور ٻڻ پيش ڪرڻا آهن، جن کي مطالع ڪرڻ کان پوءِ معلوم ٿيندو تہ جديد شاعري هر هنڌ ساڳي آهي- اها ٻي ڳالهہ آهي تہ رڳو اسان وٽ ئي 'جديد ادب' تي فتوائون ڏنيون وڃن ٿيون! بهرحال:

قول کي پتي سے کٹ سکتا هے هيرے کا جگر،
مرد ناداں پر کلام نرم و نازک بے اثر. (اقبال)

نالو:	غلام محمد "گرامي"
پيءُ جو نالو:	جاڙو خان
ذات:	بلوچ
ڄم:	٣٠- ڊسمبر ١٩٢٠
هنڌ:	ميهڙ، ضلعو دادو، سنڌ
شادي:	ٻُٽ سراين جي قريشين مان ٻُڪات سان ٿيس
اولاد:	هڪ پٽ محمد شبير گرامي ۽ ٻه نياڻيون: رضيه ۽ ممتاز
تحريڪون:	١٩٣٢ ۾ جامعه عربيه تحريڪ سان لاڳاپيل رهيو ۽ حيدرآباد کي پنهنجو مسڪن بڻايائين. س. ا. س پاران سنڌي ٻوليءَ جي دستخطي مهم ۾ ڀرپور حصو ورتائين. ون يونٽ مخالف تحريڪ ۾ ڀرپور ڀرو ورتائين.
درس تدريس:	جامع عربيه حيدرآباد ۾ استاد ٿي رهيو. ١٩٥١ تائين ٽرئننگ ڪاليج فارمين حيدرآباد ۾ فارسيءَ جو استاد ٿي رهيو.
ادبي جماعتون:	سنڌي ادبي سنگت جو ميمبر رهيو. بزم طالب المولىٰ جو ميمبر رهيو.
صحافت:	صحافتي زندگيءَ جي شروعات "هلال پاڪستان" جي افتتاح (١٩٤٣) کان ڪيائين. "عبرت" جي ٻئين دور ۾ ڪالم- ليک ٿي رهيو.
ادب:	"آفتاب" ڪراچي "عرفان لطيف" حيدرآباد، "پاسبان" هالا، "الزمان" هالا ۽ "ترجمان" ميرپور خاص، ١٩٥٦-٥٧ "شاعر" حيدرآباد جو ايڊيٽر ٿي رهيو.
سنڌي ادبي بورڊ:	١٩٥٨ کان ١٩٧٦ تائين س.ا.ب سان لاڳاپجي، "مهراڻ" جو مئنيجنگ ايڊيٽر ٿي رهيو.
تصنيفون:	١- تاريخي افسانا ۽ ڊراما ٢- وياسي وينجهار ٣- قائداعظم جون تقريرون ٤- ڪلام بلبل ٥- ديوان بلبل ٦- مسلمان ۽ تعليم ٧- جام جم ٨- مزاحيات ۽ اڻ ڳڻيا مقالا ۽ مهراڻ لاءِ لکيل گذارشون ٩- مشرقي شاعريءَ جا فني قدر ۽ رجحانات.
لاڏاڻو:	١٥- سيپٽمبر ١٩٧٦

(ميان الهه بچايو يوسف زئي)

پڙهندڙ نَسُل . پ نَ

The Reading Generation

1960 جي ڏهاڪي ۾ عبدالله حسين ” اُداس نسلين“ نالي ڪتاب لکيو.
70 واري ڏهاڪي ۾ وري ماڻڪ ”لُڙهندڙ نَسُل“ 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 ڪندڙُ، ياڙي، ڪاٺُو، ياجوڪَڙُ، ڪاوڙيل ۽
وڙهندڙ نسلن سان منسوب ڪري سَگهجي ٿو، پَر اسان اِنهن سڀني وِچان
”پڙهندڙ“ نسل جا ڳولائو آهيون. ڪتابن کي ڪاڳر تان کڻي ڪمپيوٽر جي
دنيا ۾ آڻڻ، ٻين لفظن ۾ برقي ڪتاب يعنى e-books ناهي ورهائڻ جي
وسيلي پڙهندڙ نسل کي وَڌڻ، ويجهڻ ۽ هِڪَ ٻئي کي ڳولي سَهڪاري
تحريڪ جي رستي تي آڻِڻ جي آسَ رکون ٿا.

پڙهندڙ نَسل (پَنَ) ڪا بہ تنظيمَ ناهي. اُنَ جو ڪو بہ صدر، عُهديدار يا
پايو وِجهندڙ نہ آهي. جيڪڏهن ڪو بہ شخص اهڙي دعوىٰ ڪري ٿو تہ پَڪَ
ڄاڻو تہ اُهو ڪُوڙو آهي. نہ ئي وري پَنَ جي نالي ڪي پئسا گڏ ڪيا ويندا.
جيڪڏهن ڪو اهڙي ڪوشش ڪري ٿو تہ پَڪَ ڄاڻو تہ اُهو بِہ ڪُوڙو آهي.

جهڙيءَ طَرَح وڻن جا پَنَ ساوا، ڳاڙها، نيرا، پيلا يا ناسي هوندا آهن اَهڙيءَ طرح پڙهندڙ نَسُل وارا پَنَ بہ مختَلِف آهن ۽ هوندا. اُهي ساڳئي ئي وقت اُداس ۽ پڙهندڙ، پَرندڙ ۽ پڙهندڙ، سُست ۽ پڙهندڙ يا وِڙهندڙ ۽ پڙهندڙ بہ ٿي سگهن ٿا. بين لفظن ۾ پَنَ ڪا خُصوصي ۽ ٽالي لِڱل ڪِلَب Exclusive Club نہ آهي.

ڪوشش اها هوندي تہ پَنَ جا سڀ ڪَم ڪار سَهڪاري ۽ رَضاڪار بنيادن تي ٿين، پر ممڪن آهي تہ ڪي ڪم اُجرتي بنيادن تي بہ ٿِين. اهڙي حالت ۾ پَنَ پاڻ هِڪَبِئي جي مدد ڪَرڻ جي اُصولَ هيٺ ڏي وَٺُ ڪندا ۽ غيرتجارتي non-commercial رهندا. پَنَن پاران ڪتابن کي ڊِجيٽائِيز digitize ڪرڻ جي عَمَلَ مان ڪو بہ مالي فائدو يا نفعو حاصل ڪرڻ جي ڪوشش نہ ڪئي ويندي.

ڪتابن کي ڊِجيٽائِيز ڪرڻ کان پو ٻيو اهم مرحلو وِرهائڻ distribution جو ٿيندو. اِهو ڪم ڪرڻ وارن مان جيڪڏهن ڪو پيسا ڪمائي سگهي ٿو تہ ڀلي ڪمائي، رُڳو پَنَن سان اُن جو ڪو بہ لاڳاپو نہ هوندو.

پَنَن کي کُليل اڪرن ۾ صلاح ڏجي ٿي تہ هو وَسَ پٽاندڙ وڌِ کان وَڌِ ڪتاب خريد ڪَري ڪتابن جي ليکڪَن، ڇپائيندڙن ۽ ڇاپيندڙن کي هِمٿائِن. پر ساڳئي وقت عِلم حاصل ڪرڻ ۽ ڄاڻ کي ڦهلائڻ جي ڪوشش دوران ڪَنهن بہ رُڪاوٽ کي نہ مڃن.

ڪتابن کي پڙهي سماجي حالتن کي بهتر بڻائڻ جي ڪوشش ڪندا.

پَڙهندڙ نَسُل جا پَنَ سيني کي **چو، چالاءِ ۽ ڪينئن** جهڙن سوالن کي هر بَيانَ تي لاڳو ڪرڻ جي ڪوشَ ڏين ٿا ۽ انهن تي ويچار ڪرڻ سان گڏ جوابَ ڳولڻ کي نہ رڳو پنهنجو حق، پر فرض ۽ اٽل 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 ياڪِي پائي چيو تہ ”منهنجا ياءُ
پهتو منهنجي من ۾ تنهنجي پَـنَ پَـنَ جو پڙلاءُ“.
- اياز (ڪلهي پاتم ڪينرو)

شيخ اَياز علمَ، ڄاڻ، سمجهہَ ۽ ڏاهپ 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 اَٿيِ، هي بَمر- گولو،
جيڪي بہ ڪٽين، جيڪي بہ ڪٽين!
مون لاءِ ٻنهي ۾ فَرَقُ نہ آ، هي بيتُ بہ بَمَ جو ساٿي آ،
جنهن رڻ ۾ رات ڪيا راڙا، تنهن هَڏَ ۽ چَمَ جو ساٿي آ.

اِن حسابَ سان اڄڪالهہ ٽائي ڪي ٻارَ ٿي اِهو سوچي مَڙهڻ تہ ”هاٿي ويڙهہ ۽ عمل جو دور آهي، اُن ڪري پڙهڻ تي وقت نہ وڃايو“ ناداني‌ءَ جي نشاني آهي.

پَنَ جو پڙهڻ عام ڪِتابي ڪيڙن وانگر رُڳو نِصابي ڪتابن تائين محدود نہ هوندو. رڳو نصابي ڪتابن ۾ ٻارَ کي قيد ڪري ڇڏڻ سان سماج ۽ سماجي حالتن تان نظر ڪڇي ويندي ۽ نتيجي طور سماجي ۽ حڪومتي پاليسيون policies اڄڪالهہ ناداني ۽ نادانن جي هٿن ۾ رهنديون. پَنَ نِصابي ڪتابن سان گڏوگڏ ادبي، تاريخي، سياسي، سماجي، اقتصادي، سائنسي ۽ ٻين