مشرقي شاعريءَ جا فني قدر ۽ رجحانات

•

غلام محمد "گرامي"

سنڌي ادبي بورڊ،
ڄام شورو / حيدرآباد سنڌ

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

مشرقي شاعريءَ

جا

فني قدر

۽

رجحانات

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

مشرقي شاعريءَ
جا
فني قدر ۽ رجحانات

•

غلام محمد "گرامي"

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

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ڇاپو پھريون | سال ۱۴۱۳ ھ/۱۹۹۲ع | تعداد ۲۰۰۰ ھزار

[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 ڄامشورو، سنڌ ۾ مئنيجر جاويد مرزا
ڇپيو ۽ سيد امداد حسيني سيڪريٽري، سنڌي ادبي بورڊ ان کي ڇپائي پڌرو ڪيو.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

فهرست

عنوان	صفحو
● ڇپائيندڙ پاران	الف/ب
● علامه گراميءَ جي بيباڪيءَ، سچيتائيءَ ۽ سخنوريءَ کي سؤ سؤ سلام	40/1
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 برائي ادب يا ادب برائي زندگي	٩٢
١٤- طريقه 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 به 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 فرقيوارانه 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 علامه اقبال	١٠٦
٢٩- اشتراڪيت ۽ اقبال	١٠٧
٣٠- مذهب متعلق رد عمل	١١٦
٣١- اقبال حق تعاليٰ جي حضور ۾	١٢٣

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

٣٢- ابليس	١٣٢
٣٣- مـوت	١٣٢
٣٤- خطاوار ڪير؟	١٣٣
٣٥- رازدان	١٣٣
٣٦- حرف شيرين ترجمانْ	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- جبرئيل	١٣٧
٤٧- شاعر انقلاب جوش مليح آبادي	١٣٧
٤٨- گناهه جي نسبت	١٤٢
٤٩- نئين نظام جو ڪلمو	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 ڪُٺي ڪُنهندين 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

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

٦٤- بيدل	١٧٣
٦٥- رکيل شاهه	١٧٧
٦٦- مصري شاهه	١٧٧
٦٧- دلپت صوفي	١٧٨
٦٨- روحل فقير	١٧٩
٦٩- اشرف	١٨٠
٧٠- خير محمد صوفي	١٨٠
٧١- قطب شاهه	١٨١
٧٢- نانڪ يوسف	١٨١
٧٣- ٻيدل فقير ٻليڙو	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 رحه	١٨٤
٨٠- بلا شاهه	١٨٨
٨١- سڀڪجهه پاڻ	١٩٠
٨٢- خواجه غلام فريد رحه	١٩٢
٨٣- سنڌي شاعريءَ جو جديد دؤر	١٩٥
٨٤- سنڌي جديد ادب ۾ ڪفر آهي جا؟ ڪفر، الحاد ۽ زندقي لاءِ شرعي حڪم (فتنهءِ 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 به اگر ڪفر جو نه هجي ته پوءِ آن کي به ڪافر نه چئبو	٢٠٠
٩١- هڪ احتمال هوندي به ڪفر ڪيئن عائد ٿو ٿئي	٢٠٠
٩٢- اهل قبله جي تڪفير جائز نه آهي	٢٠١
٩٣- احتياط جي ضرورت	٢٠٢

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

٩٤- تنبيهه ٢٠٢
٩٥- تاويل ۽ تحريف الحاد ۽ زندقو ٢٠٣
٩٦- شاعري انهن حڪمن کان خارج آهي ٢٠٥
٩٧- تصوف ۽ شاعري مستثني آهن ٢٠٥
٩٨- آخري تنبيهه ٢٠٧
٩٩- بحث جو ماحصل ضابطهء تڪفير ٢٠٨
١٠٠- تاويل ۾ اگر امامن ۽ مجتهدن وٽ اختلاف هجي ته پوء ٢٠٨
١٠١- شاهه ولي الله جي راء ٢٠٩
١٠٢- جديد سنڌي ادب تاويل جي رعايت کان محروم ڇو ٢١١
(تاويل ۽ باطني معني)
١٠٣- شاعريء ۾ 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 لکنويء جي راء ٢٢٦
١١٣- سر عبدالقادر جي راء ٢٢٦
١١٤- حافظ شيرازيء 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

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

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 اهو 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 ۽ ڌڪاءُ سان مهاڏي اڳڪائڻ 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 ڪَرِ پٽي ۽ ظلم خلاف سخت احتجاج ڪيو ۽ پنهنجي حقن لاءِ اٿي کڙا ٿيا. ۽ ائين هڪڙيءَ اهڙيءَ تحريڪ جنم ورتو، جنهن سنڌ، سنڌي ٻوليءَ ۽ سنڌي ادب تي دوررس اثر ڇڏيا.

سنڌ سان اها سڪ ايڏي سٺري بہ نہ هئي، حق سچ لاءِ اها ويڙهاند ڪا اڪ جي ماڪي بہ نہ هئي. انهيءَ ۾ تہ 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 بہ ان ڳالهہ جو اکين ڏٺو شاهد آهيان، تہ گرامي صاحب پنهنجي تقريرن توڙي تحريرن ۾ انهن هٿ ٺوڪين الزامن ۽ بهتانن جي پٽ وانگي ڪندو رهيو ۽ ان جو وڏي ۾ وڏي ثبوت گرامي صاحب جو هيءُ طويل، مفصل ۽ جامع مقالو "مشرقي شاعريءَ جا فني قدر ۽ رجحانات آهي"، جيڪو پهرين ٽماهي "مهراڻ" ۾ ڇپيو ۽ هاڻي ڪتابي صورت ۾ اوهان جي هٿن ۾ آهي ۽ لا شڪ تہ هيءَ وقت جي هڪ عظيم تصنيف آهي.

گرامي صاحب مقالي جي آخر ۾ لکيو آهي تہ:

"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 چند چاڻ ڪيل آهي، سي ڪنهن ٻيءَ صحبت ۾ پيش ڪيا ويندا."

اها ڳالهہ گرامي صاحب مون کي ۽ ٻين کي روبرو بہ ٻڌائيندو رهيو، پر اها صحبت ڪيس زندگي ۾ نصيب نہ ٿي سگهي. شايد ان جو مکيہ ڪارڻ اسان جي پنهنجي روايتي بي حسي ۽ بي قدري ئي آهي.

اسين ڪوشش ڪنداسين تہ اهي رهيل حصا بہ هٿ ڪري ڇپائي سگهون.

سيد امداد حسيني
سيڪريٽري
سنڌي ادبي بورڊ، سنڌ

٧-٩-١٩٩٢
ڄام شورو، سنڌ.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

علامہ 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 سگھندو. 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 سندس 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. اُن 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 اُن 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.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

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
۾ ڪو به 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)

هو 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 ۽ حدبندين، 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 ٤)

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 ۽ سمجهڻ 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).

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

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 روسيه‘ 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 ٥).

ان بيان کان پوءِ گرامي صاحب بيان ۽ انداز بيان تي روشني وڌي آهي، هُو 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 ٦).

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 ’ڊيمستنيز‘ 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 اڳيان 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 بيهاريندا ته پوءِ ادب لاءِ ڀاڄ کائڻ لازمي امر آهي.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

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 ڊڄي، نہ ڪنهن قانون کان حذر ڪري“ (ص ٦).

دراصل گرامي صاحب جي سڄي مقالي جو مدار ان ئي نقطي تي آهي ۽ پوءِ اڳتي هلي مشرقي شاعريءَ تي مثالن ۽ دليلن سان بحث ڪيو اٿس. گرامي صاحب شاعريءَ کي ’تنقيد حيات‘ ٿو بيان ڪري. هِمَوگهڻي همت ۽ 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 نٿا رهن پر ’بهترين‘ جي تلاش ۾ رهندا آهن. هو حياتيات تي نگاهہ وجهن ٿا ۽ اهڙيءَ حالت ۾ ’آدميءَ‘ تائين نٿا 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؛ ٻتي 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 نشانو 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.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

مذڪور اخبارن ۽ رسالن ۾ بحث جو نقطو دراصل سنڌي زبان جي جديد شاعريءَ جي مقصد ۽ مفهوم کي سمجھڻ هو؛ جديد سنڌي شاعريءَ جي فني قدرن ۽ رجحانن کي سمجھڻ هو؛ ۽ پوءِ انهن وصفن ۽ وضاحتن جي آڌار تي، خصوصاً شيخ اياز جي شاعريءَ ۾، فني قدرن، نڪتن ۽ رجحانن کي سمجھڻ 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 ۽ گهاٽو مطالعو ڪيو هو؛ آن 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 ردِ عمل ۽ 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 ڇچارو‘ 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،

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

صوفي بہ آهن تہ ولي بہ آهن؛ فلسفي بہ آهن تہ مذهبي بہ آهن، پر تشدد آميز مذهبيت ۽ برهمنيت جي خلاف سيپئي متفقہ طور 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، کين اهل 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 'ترجمان 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، پوءِ 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 ۾ ملن ۽ 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 ۾ اگهتي 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 هاي 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. چنانچہ اهو

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

'ڪُٺ ملا جي ٺوڙهه، قاضيءَ وارو مصلو' (ص ۱۲)

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 ۾ علامہ 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 تہ شاعرن انساني حيات، ڪائنات، خالق ڪائنات جي سڀني خارجي ۽ داخلي تعلقات کي بيان ڪرڻ ۾ ڪابہ ڪسر باقي نہ ڇڏي آهي" (ص ۲۰ - ۲۱).

گرامي صاحب اڳتي شاعريءَ ۾ 'ڪفر' وارين ڳالهين جي وضاحت ڪئي آهي. هو چوي ٿو تہ: "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 بہ مطالع ڪرڻ ضروري آهن. اهو سارو دفتر اسان جي جذبات ۽ خيالات جو ترجمان آهي. جڏهن تہ اسان جو تعلق هن جديد دور سان آهي، تنهنڪري اهو دفتر پارينہ اسان جي مطالع ۽ تلاش کان بعيد بہ آهي ۽ غيرضروري بہ" (ص ۲۱).

گرامي صاحب اڳتي لکي ٿو تہ:

"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 نہ آهي، ڇا لاءِ تہ عملي طور

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

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، تشبيهہ ۽ ڪنايي جي وسيلي سان پهچائي ڇو ٿو؟ خاص طرح سان فارسي، اردو ۽ سنڌي شاعري ان ۾-منهنءَ ترار جي ڌار تي وزن قائم رکيو ٿي اچي" (ص ٢٣)۔

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

"تورن 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 حملن ڪندي جنم وٺي چڪي آهي۔ اُن کي مان '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 تنبيهہ نظر اچي ٿي۔ اهڙن بزرگن جي سخت گير گرفت کي بي معنيٰ قرار ڏيئي نٿو سگهجي۔ هي اهي با اخلاق 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 ٻهڙي اڇاڻ ۾ ڪين ڪو روحاني حظ ٿو حاصل ٿئي۔ اهي نيڪ سيرت، زاهد ۽ عالمن کان، اچوڪن 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 بيرنگ آهن؛ جيڪي هڪ طرف واري فيصلي ڪرڻ جا قائل نہ آهن، جن ۾ مطالع ڪرڻ ۽ هر لفظ کي هنئين سان هنڊائڻ جي همت آهي، چاڪاڻ تہ

گرامي صاحب مذهب، شاعريءَ، شاعرانه سوچ، شاعريءَ جي فن ۽ رجحانن جو ڳهرو تجزيو ڪيو آهي؛ البت جيئن اڳ ۾ عرض ڪري آيو آهيان ته 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 ڪونه ڪڍيا آهن، پر هن سنڌس پسنديده شخصيت ۽ شاعر جي ڪلام جي اونهي اڀياس کان پوءِ، ان جي نظرين، خيالن ۽ سوچن تي ٺيل تنقيد کي ويچار هيٺ آڻي، هي سارو سانڍاڻ سنڍيو ۽ 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، بچاءُ ۾ ڪم آندو آهي. انهن شاعرن ۽ بزرگن جي ڪلام مان مثال ڏيندو ويو آهي، ٿلهو ٻڌندو ويو آهي ۽ اڳتي هلي اُن ٿلهي 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 عليه الصلواة والسلام جن جي دور ۾ توڙي خلفاء راشدين جي دور ۾، توڙي بنو اميه ۽ بنو عباس جي دور ۾، اها شاعري محفوظ رهي؛ ان تي ڪابه شرعي يا قانوني بندش نه وڌي ويئي. اڳتي 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 اُن دور جي شاعريءَ جي سَنَدن سان جنجهيا پيا آهن“ (٣٦).

هن سلسلي ۾ گرامي صاحب ’امرءُالقيس‘ 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 تشبيهه ۽ گهوڙي کي باز سان تشبيهه هن ڏني. پوءِ ’طرفه‘ 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 رندانہ محفلن، ڇيڙ ڇاڙ ۽ اختلاط تي پهچي ٿو. اهڙيءَ طرح ٻين شاعرن جا نالا پڻ ڏنا اٿس ۽ انهن جي شاعريءَ جا بہ مثال ڏنا اٿس. گرامي صاحب اسلامي دور جي عربي شاعريءَ جا مثال بہ ڏنا آهن.

عربي شاعريءَ کان پوءِ گرامي صاحب فارسي زبان جي شاعريءَ سان 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 تہ 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 بہ ’دربار شاهيءَ‘ سان وابستہ 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 تہ 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. آنهن 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 ڪوبہ واسطو نہ آهي، ٻيو تہ دربارن ۾ باڪمال ايراني عالمن ۽ شاعرن جي اچڻ وڃڻ، ۽ ايراني علوم و فنون جي اشاعت ۽ فروغ جي ڪري بہ اردو شاعري زياده تر فارسي شاعريءَ کان متاثر ٿي آهي. ان مان لازمي طور نتيجو اهو ٿو نڪري تہ 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 ۽ وينڊي جديد اردو ادب تي بہ لکيو آهي ۽ اهڙيءَ طرح آهستي آهستي پنهنجي منزل مقصود تي پهچڻ لاءِ راهہ گهڙيندو ويو آهي، ڪنهن ۽ ڪرڙ هٿائيندو ويو آهي، دليل ڏيندو ويو آهي ۽ پنهنجن پڙهندڙن کي ذهني طور تيار ڪندو ويو آهي ڇاڪاڻ تہ سندس

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

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 ۾ 'مقدمي' جو بنياد ٺاهيندو ويو آهي ته جيئن هو هن ڪيس يعني پنهنجي اصيل ڪيس، 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 بنجي 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 بہ ڏنيون ويئيون آهن. ڪافر ۽ ملحد بہ سڏيو ويو آهي. عريانيت ۽ فحاشيءَ جي تهمتن ۽ الزامن لڳائڻ جون وارداتون بہ ٿي گذريون آهن. ايتري فڪري ۽ تنقيدي ڪشمڪش کان پوءِ ادبي گروهہ 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 دعويٰ جي ثبوت ۾ دليلن جا انبار لڳي ويا آهن" (ص ٨٤-٨٥).

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 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، تلخي ۽ شدت کي نظرانداز ڪري نٿو سگهجي. انهن جي مقابلي ۾، قدامت پسند گروهہ اجا تائين مغل دربار سان وابستہ آهن؛ اجا تائين اهي ئي علامتون ۽ اشارا آهن؛ اهي ئي استعارا آهن؛ اهي ئي ڪنايا آهن."

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

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 تـوڙي 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 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" (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 ٿـو بيحس رکي سگهي؟ اگر زندگيءَ جو سڀ کان اهم مسئلو اهو آهي ته 'سماج' جي دامن تان بيڪاريءَ ۽ افلاس جا داغ ڌوتا وڃن ته پـوءِ حاشا! هيئن چوڻ جي ڪا ضرورت ئي ڪانه ٿي رهي ته 'ادب' جو اشارو ڪهڙي طرف هئڻ گهرجي؟ هـو ڇا چوي؟ ڪنهن کي چوي؟ ۽ ڪهڙي طريقي سان چوي؟

چنانچ هندستاني اديبن کان، اسان جي هيءَ اُميد واجب ۽ جائز آهي تـه 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 چاڪاڻ ته اهي نقطا دراصل هن پنهنجي مؤڪل جي بچاءَ لاءِ، قانوني نقطن طور ڪم آندا آهن ته جيئن هو پنهنجي مؤڪل جو عوامي ڪورٽ ۾ بچاءُ 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 ۱۰٦).

گرامي صاحب نئين ادب جي بي‌شاعرائي 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'، 'موت'، '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 ۹٦). اهڙيءَ طرح ان جي توضيح لاءِ ڊاڪٽر اختر حسين راءِ پوريءَ جا بيان ڪيل نقطا پنهنجي مدد لاءِ ڪم ٿو آڻي.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

اهڙيءَ طرح گرامي صاحب اردو زبان جي هڪ قداور شاعر جوش مليح آباديءَ جي ڪلام مان به مثال ڏنو آهي ۽ ان کي شاعر انقلاب تسليم ڪيو 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، ميگهدي 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 جڙتو وزني ۽ ڌاري 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 وٽي نه وٺي (ص ١٥٩). گرامي صاحب اڳتي فرمائي ٿو.

”ان ۾ ڪوبه 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 ڀلا 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 ڏني ٿو. گرامي صاحب جا هي سڀ دليل ۽ رايا اُن وقت ۾ شايد هاڻي به، ڪن مذهبي ماڻهن کي جوش ۾ آڻي متس بيهر فتوائون ڏيارين، هو خود فرمائي ٿو،

”سچل جي متئين 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، ڇا لاءِ تہ ڪابہ 'معنوي' حيثيت پس پرده رکيل نہ آهي. سڀڪجهہ صاف طرح سان چيل آهي“ (ص ١٦٣).

سچل کان پوءِ گرامي صاحب ساميءَ کي بہ باغي شاعر طور پيش ڪيو آهي ۽ سندس چوڻ موجب: ”سامي بہ تصوف ۽ ويدانت جي اوٽ ۾، مذهب ۽ ڌرم، پنڊتن ۽ ٻاون، ملن ۽ مولوين تي چوٽون ڪيون آهن“ ۽ لکي ٿو تہ ”سندس شعر يقيناً اُن دور جي سياسي ۽ ملڪي ڪشمڪش، ڌرمي ۽ مذهبي فرقيبندي؛ بيروح ۽ رسمي عبادت ۽ تپشيا، ذات پات ۽ رنگ نسل جي پيدياو جي رد عمل ۾ پيدا ٿيو آهي“ (ص ١٦٤). گرامي صاحب ساميءَ جي سلوڪن مان ڪي مثال بہ ڏنا آهن. اهڙيءَ طرح شاهہ ڪريم بلڙائي، مخدوم محمد شريف راڻيپوري؛ ميان صاحبڏني، شاهہ عنايت رضوي؛ خواجہ محمد زمان لنواريءَ واري؛ مخدوم عبدالرحيم گرهوڙي، آخوند گل محمد گل، صادق فقير سومري، رکيل شاهہ، مصري شاهہ، دلپت صوفي؛ روحل فقير، پير اشرف، خير محمد صوفي، قطب شاهہ، 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، گناهہ ۽ ثواب، آخوند، ڪاريءَ مس ڪارا ڪيا، ڳجهہ، هر رنگ ۾ هرنام، دين سڀ دور، صورت ۽ معني، سڻتي شراب جي، ڪفر ۽ اسلام کان بہ اڳي، غرض، نہ آدم نہ اسين، ڪعبو پسن ڪينڪي ۽ اهڙن ٻين ڪيترن ئي موضوعن جو نہ فقط گهرو مطالعو پيش ڪيو آهي پر انهن شاعرن جي ڪلام مان مناسب مثال ڏيئي، پنهنجي وسيع مطالعي ۽ ذاهپ جو ثبوت ڏنو اٿس. انهن ثبوتن ڏيندي اسان جو مفڪر گرامي صاحب پنهنجي موضوع کان هڪ سوٽ بہ ڪونہ 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 کان اڳ ڪنهن بہ محقق ۽ نقاد جي ڪتاب ۾ نظر نٿي اچي. ائين چوڻ ۾ ڪوبہ وڌاءُ ڪونہ ٿيندو تہ 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 سچڻ لکي پيش ڪري نہ سگھيو آهي ڇو تہ عربي، فارسي، اردو، سرائڪي ۽ سنڌي شاعريءَ جو ايترو گھرو 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 زبان جو ادب بہ، فن ۽ موضوع جي خيال سان، تصوف ۽ وحدت الوجود جو ترجمان آهي. اهي زبانون لساني طرح سان بہ سنڌي زبان سان گھڻي 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 ڪوتي، ڪفر اسلام، موت حيات، آدم اسان جو اولاد، مان ابي کان بہ اڳ، سڀ ڪجھہ مان، تماشا ۽ تال، نہ مولا نہ رسول، احد ۽ احمد، مچ ڪنائڻ مڪر جو ڪم، مڪي مديني ڇو وڃيجي، مومن ۽ ڪافر، ملا ۽ قاضي بہ مان، الله بہ مان بُلها بہ مان ۽ اهڙا ٻيا ڪيئن موضوع انهن سرائڪي شاعرن جي ڪلام مان چونڊي، پنهنجي موضوع کي واضح ڪرڻ لاءِ وڏيڪ دليل ڏنا آهن.

ايتري ساري مطالعي ۽ مشرقي زبانن جي نمائنده شاعرن جي چونڊ ڪلام جي چنڊ ڇاڻ کان پوءِ، گرامي صاحب پنهنجي مقالي جي آخري حصي، يعني پنهنجي مقصد تي آيو آهي. دراصل سندس هن مقالي لکڻ جو مقصدئي 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 گھرو اڀياس ڪيو آهي پر هن انگريزي، روسي، چيني، لاطيني، فرانسيسي، جاپاني، اطالوي، سلووڪ ۽ ٻين زبانن جي شاعريءَ جو بہ گھرو اڀياس ڪيو آهي ۽ انهن شاعرن کان گھڻي قدر متاثر رهيو آهي.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

گرامي صاحب بلڪل صحيح فرمايو آهي تہ شيخ اياز گهڻ-مطالعي وارو شخص آهي. گرامي صاحب جي هن دعوا جي دليل طور آءٌ ہڪ 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 تہ: ”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 سنڌ الاجي.

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 تہ: ”تون (شيخ اياز)، اميريڪي ادب جي باري ۾ مون (اميريڪي پروفيسر) کان بہ گهڻو وڌيڪ ٿو ڄاڻين“.

شيخ اياز کي، سندس نظرين جي ڪري سنڌ تہ ڇا پر پوري پاڪستان ۾ ملحد، فاسٽ، اشتراڪيت جو پرچاري، ديش دروهي، 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 طاهرانہ نظر نہ فقط مشرقي شاعريءَ جي فني قدرن ۽ لاڙن تي هئي پر يورپي ادب جو بہ ترجمن جي مدد سان گهرو مطالعو ڪيو هئائين، سو شايد هيءُ اصول قائم ڪري ويٺو تہ:

مات ڪريان تہ مشرڪ ٿيان، ڪڇان تان ڪافر.

اهڙن موقعن تي جڏهن شيخ اياز صاحب جا ويجها دوست بہ 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 نہ 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 بڻجي بيهي رهيو، جنهن تي ڪيئن تير وسايا ويا، گولين جو وسڪارو ڪيو ويو پر نقاد، سواءِ ڪفر، الحاد ۽ ٻين فتوائن، الزامن ۽ گارگند جي، ڪو بہ معقول جواب پيش ڪري نہ سگهيا، ٿي سگهي ٿو تہ منهنجي نظر مان ڪو اهڙو معياري ۽ دليلن سان ڀرپور مقالو نہ 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 ۽ آن 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 ۽ آن جو فڪر، سندس سوچ ۽ ويچار جا واسطا ۽ ناتا توڙي تبادلہ 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 ۽ فلسفيانہ، اقتصادي ۽ نفسياتي انڪشافن جو به اثر رهي ٿو. ذهن ۽ فڪر جي دنيا جيترقدر وسيع ۽ تيز، دوررس ۽ دقت پسند هوندي، اوترقدر 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 '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 نہ 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 کان 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 نہ فقط سمجهڻ شروع ڪيو آهي، پر انهن کي پنهنجي پيرايهٔ بيان ۽ اسلوب تحرير ۾ پيش ڪرڻ جي ڪوشش به ڪئي آهي. اهو جديد ردعمل انشاءالله سنڌي ادب لاءِ هڪ نئين محشر ۽ نشاة ثانيہ لاءِ صور اسرافيل جو ڪم ڏيندو، تاريخ آن کي ڪڏهن به وساري نہ سگهندي" (ص ١٩٥).

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

گرامي صاحب سنڌي زبان جي جديد ادب جي خصوصيتن ڪي بيان ڪندي لکي ٿو:
”سنڌيءَ ۾ ’جديد ادب‘ کي آئي ڪو گهڻو زمانو نه گذريو آهي؛ هيءَ اسان جي دور ۾ ئي پيدا ٿيو آهي؛ اُسريو آهي ۽ وڌي وڻ ٿيو آهي. هيئنر سندس پاڙون پاتال ۾ سچي چڪيون آهن؛ ۽ ڪي به طوفان انگيز جهولا ۽ بلاخيز جهڪون ڪيس چوري نه سگهندا.“ (ص ۱۹۶).
گرامي صاحب سنڌي زبان جي جديد ادب جي هي خصوصيت بيان ڪندي لکي ٿو:
”اسان جي سنڌي جديد ادب ۾ هي 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 آن سان گڏ اردو 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.“ (ص ۱۹۶-۱۹۷)
ان وضاحت کان پوءِ گرامي صاحب سنڌي ادب ۽ سنڌي اديبن ۽ شاعرن تي ٿيل تنقيد تي نه فقط بحث ٿو ڪري پر جديد شاعرن جي بچاءَ ۾ دليل به ڏنا اٿس؛ هو سوال ٿو ڪري ته: ”سنڌي جديد ادب ۾ ڪفر آهي ڇا؟“ فتنهءِ 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 آتاريو آهي. اصل ۾ ان قسم جي دعوا نه فقط غلط آهي پر احتياط کان بعيد به آهي. سڀ کان اول فتنهءِ تڪفير ڪي شرعي ۽ ديني حيثيت سان ڏسڻ گهرجي ها، ان مسئلي جي پوريءَ طرح ڇنڊ ڇاڻ 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 مطالعي ڪرڻ کان پوءِ صاف نظر ايندو ته ’ڪفر‘ جي فتوا ڏيڻ ڪا اهڙي سولي ڳالهه نه آهي“ (ص ۱۹۷).
ان کان پوءِ گرامي صاحب ڪفر، الحاد يا ڪنهن ٻئي الزام لڳائڻ جي خلاف دليل ڏنا آهن ۽ تهمت لڳائيندڙن ڪي قرآن ۽ حديث جي حوالي سان اهڙا الزام لڳائڻ سان منع ٿو ڪري. هو (گرامي) شاعريءَ ۾ تاويلات جا مثال ٿو ڏئي ۽ چوي ٿو ته ”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 نظرانداز ڪرڻ سان متين شاعرن جي شاعري، فسق ۽ ڪفر بنجي وڃي ٿي. اهڙيءَ طرح گرامي صاحب اهڙن لفظن جي فهرست به ڏني آهي.“ (ص ۲۱۱-۲۱۲)

ايتري ساري وضاحتي بيان کان 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 ڏئي، ان سلسلي ۾ گرامي صاحب لکي ٿو:

”سنڌي جديد ادب جي ’تنقيد نگارن‘ ورهين 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 ۽ 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 پڻي پنيان ٻه جلد شايع ڪيا. سهڻيءَ جي ايڊيٽر، انهن پنهي جلدن ۾ هندستان ۽ سنڌ جي سنڌي اديبن ۽ شاعرن جا شيخ صاحب جي ڪلام ۽ فن جي باري ۾ لکيل مقالا شايع ڪيا، ليڪن منهنجي خيال موجب انهن پنهي جلدن ۾ شيخ صاحب جي دوستن، احبابن ۽ سندس نقادن ايتري گهٽي محنت کان 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 ڇيهون ڇيهون ٿي ويا. ١٩٤٧ع ۾ ورهاڱو ٿيو ۽ چڻ ڪارو دور 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 ڌارا اياز جي شعر ۾ وري وري پيئي پسجي، سا آهي ورهاڱي جو درد. هو سنڌي قوم جي اتهاس، ڪلچر، روايت،

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ٻولي ۽ محبت جو ٻٽوارو قبولڻ لاءِ تيار ڪونهي. هو قومي وجود ۽ وشواس ڪي تاريخ جي سازش ڪان اعليٰ ٿو سمجهي ۽ وري وري هٽرادو ليڪن ڪي پنهنجي قلم جي نوڪ سان ريٽي 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 جنڊڙي 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 پارٽ جي آزادي، ورهاڱي جي لعنت ڪٽي آئي ۽ شروع ٿي ويئي سنڌ مان هندن جي لڏپلاڻ. ادب ۾ اياز جي مقام جوڙي ونڻ جي باوجود هندو اديبن جي هڪ ٻئي پنيان لڏي وڃڻ تي اياز دانهن ڪئي: اسان کي ڇورڙو ڪري ڇڏي نه وڃو.

ورهاڱي جي پونڪپ ادب کي سرحد جي ٻنهي پاسين نهوڙيو هو، مگر ٻنهي پاسين ادب جي چشمي کي نئين سر جاري ڪرڻ جي مهم پهرين 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، ورهين کان وٺي ائين پئي لکيو آهي ته جديد ادب 'اشتراڪيت' آهي، آن ۾ 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

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

علمي ۽ فني مسئلن جي ڇنڊ ڇاڻ ۽ پرک لاءِ علم دوست ماڻهو تيار ٿي نه آهن" (ص ٢١٣)۔

گرامي صاحب ڇا به 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 ته بنيادي طرح اڄ به ڪائنات سان منهنجو ناتو هڪ ناستڪ جوڳيءَ وارو آهي.... اڄ به منهنجي اندر جو ناستڪ جوڳي مئو نه آهي۔ اڄ به مناڳيو جوڳ جڙاءِ اٿس۔"

اياز تي نقاد عريان شاعر هجڻ جو به 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 به آهي يا ناهي پر هو عاشق مزاج ضرور آهي ۽ پنهنجي عشق جو اظهار بيباڪيءَ سان ٿو ڪري۔ ان ڪري سندس شاعريءَ ۾ ڪيئي بار ڇڪلن (وئشا آلين) ۽ (رنڊين روئشائن) جو ذڪر اچي ٿو۔ بعضي هُو پنهنجي پريتما جي چوليءَ جا ڀيڙا کولي پيار جون رانديون ٿو رمي:

تنهنجيءَ چوليءَ جا پرين، کولي مون ڀيڙا،
صديـن اوسيـڙا، لاٿـم تنهنجا ڪـن ۾۔

(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 ته 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 بادشاهه مصري شاهه کي تسليم ڪيو ويو آهي۔ هن وقت انهيءَ مڪتب فڪر (مصري شاهه واري مڪتب فڪر) جو رهنما جناب مخدوم محمد زمان طالب المولي سائينءَ جن آهن۔ طالب المولي سائينءَ جن انهيءَ مڪتب فڪر جا عظيم شاعر ليکيا ويندا آهن؛ خود گرامي صاحب به منهنجيءَ هن راءِ جو حامي رهيو آهي۔

اهو به صحيح نه 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 ته ڇا پر هن دور جو به هڪ عظيم شاعر نه ليکيو وڃي؟ ڇا عروضي شاعريءَ ۾ سانگيءَ جو مٽ ڪو

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

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 ٿي آهي، پر اهو چوڻ وڌيڪ قدرداني ٿيندي ته موجوده جديد شاعريءَ جو عظيم شاعر شيخ اياز ٿي 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 ۾ نواڻ 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 بچاءَ ڪيو آهي. هن (گرامي) خيام، حافظ شيرازي ۽ ٻين ايراني شاعرن جي ڪلام مان، شيخ اياز جو ڪلام ڀيٽيو 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 ڀيٽيا 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 ٿي لوڙيو ويو آهي

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

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

گرامي صاحب ٻئي 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 ۽ بادليئر 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“(ص٢١٤)۔

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 مُر، ظاهرداري، سامان عيش، شراب ۽ حور، بهشت ۾ ڇا هوندو؟ آخرت ۾ شراب جي اوذر ۽ 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 شفف، 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) علامہ شبليءَ جا لفظ ڏهرائيندي لکي ٿو:

”افسوس هي آهي تہ خيام فلسفي هو، حڪيم هو، صوفي نہ هو، نہ تہ ’حافظ‘ وانگر اهو ساڳيو 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 رحہ 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 بہ 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 بہ چيو ويو آهي تہ اُن ۾ ڪفر ۽ لامذهبيت جو پرچار آهي. ان سلسلي ۾ سڀ کان وڏيڪ ’اياز‘ کي ٺي لويو ويو آهي، حالانڪ ’اياز‘ جي پيشرو ۽ پسنديده ٻن شاعرن، ’حافظ‘ ۽ ’خيام‘ کي ان ڪسوٽيءَ تي پرکين ها تہ پوءِ ’اياز‘ جي شاعريءَ جو اهو پهلو بہ خوامخواهہ بحث هيٺ نہ 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 همموار 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 تہ ڪنهن کي بہ انڪار ڪونہ آهي. هن شاعر جي عظيم فن ۾، تنوع جي لحاظ کان توڙي افاديت جي خيال کان، بهار آخرين ڪلام جي فراواني آهي. سندس پيرايہ بيان ۾ سوز ۽ ساز سان گڏ رنگيني ۽ جزالت آهي. ڪٿي ڪٿي سندس اسلوبِ بيان جي جدت ۽ شدت، سندس فن ۽ اُن جي اثر کي دوآتشو ڪريو ڇڏي. هڪ خلاقِ معاني شاعر وانگر، سندس فني اشارات جي دنيا بہ 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 شاهہ لطيف ۽ سچل جي ڪلام ۾ ’مڌ‘ ۽ ڪلال وارن بيانن جو سهارو ٿو وٺي ۽ لکي ٿو:

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

”ان طرح، جديد سنڌي شاعريءَ ۾ شراب وارو سارو مواد، قديم توڙي جديد ذوجهتين ئي سمجهڻ گهرجي. ان طرح لطيف ۽ سچل وٽ جو مڌ ۽ شراب آهي، اهو به شراب معرفت ئي تصور ڪرڻ گهرجي. لطيف وٽ جو 'موڪي ۽ ڪلال' جو استعارو آهي، آن کي مرشد ۽ رهبر به تصور ڪرڻ گهرجي. ان سلسلي ۾، ان چنڊ چاڻ 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“ (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 ڪي مطالع ڪرڻ ئي ڪافي ٿيندو. سندس خمريات جو مفهوم تہ 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 ڪي حافظ ۽ خيام جي ذوجهتين تعبيري رعايت کان محروم ڪندڙ ناقد ۽ معترض ڪيتري نه غلط فهمي پيدا ڪري چڪا آهن، پوءِ پلي ته خيام وانگر اياز به باده نوش ئي 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 خواهہ مخواهہ طوالت کان ڪم ورتي، ڳالهہ کي گهمائي، گهمائي آخر ۾ اهوئي 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' ئي رهندو هو ۽ سندس وائيس چانسيلريءَ واري زماني ۾ گهٽائي 'پکيا'، ڪانئس رقمن جي منظوري سندس اهڙيءَ ئي حالت ۾ وٺندا هئا. شيخ اياز جي سڀ کان ويجهي ۾ ويجهو دوست محترم آگرو سندس ڪتاب، 'جهڙا گل گلاب جا' ۾ بنا ٽالي وٺڻ جي شيخ صاحب جي باري ۾ گهڻوئي ڪجهہ لکي ويو آهي. گرامي صاحب جي ڪتاب جو اهو حصو سندس معيار کي گهٽايو ڇڏي. گرامي صاحب، شيخ صاحب واري شراب کي، 'مڌ' جو روپ، شيخ صاحب جي هن شعر وسيلي ٿو ڏي:

پيءُ پيارا، او متوارا، آڪيو ڪنهن جي اڪ،
ملي نٿو هي مڌ ڪنهن هٽ ۾، ڇڪي انهيءَ مان چڪ،
پيءُ پراڻو مڌ هن مٽ مان، اوري آءُ، ادل!
هن مان ساميءَ پياس بجهائي، 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 هنن تي ڪانئہ ٿي ماي. اها مي شاهہ واري آهي جا ’سؤريءَ‘ 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 بہ ڪو نہ هوندو، تڏهن شايد اُن 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 تہ اڄ ’آئينہ 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 بہ هيتري بک ۽ هيتري پيڙا! آخر خالق تہ پنهنجي ’مخلوق‘ لاءِ ايترا رزق جا وسيلا بنايا آهن، تہ پوءِ پيو ڪهڙو نظام آهي، جو رزق کي حقيقي وارثن تائين پهچڻ ئي نٿو ڏئي ۽ وچ مان جهٽ هڻي، ڪائي ۽ ڳڙڪائي ويهي ٿو رهي! اقبال ان طرح سنئين سڌي شڪايت حق تعاليٰ سان ٿو ڪري، پوءِ لينن جي زبان کان چوائي ٿو تہ اها غاصب ۽ ظالم طاقت آهي سرمائيدارانہ نظام، اُن کي ختم ٿيڻ گهرجي“ (ص ٢٦٢).

گرامي صاحب فرمائي ٿو تہ:

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

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

”ٻنهي جو انداز بيان ساڳيو آهي. جيئن اقبال وٽ نفي نہ آهي، تيئن اياز وٽ بہ نفي نہ 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 فلسفيانہ موضوع آهي، مشرق ۽ مغرب جي هر شاعر اُن 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 اڇن سان اياز ڇا ٿو محسوس ڪري؟

رات ڪائي تانگهه تات، منهنجي سَنَ ۾ آڪَ جيئن آئي پرين!
زندگانيءَ جي چمن مان آئي خوشبوءِ نجات. (ص ٢٦٣).

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

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

گرامي صاحب لکي ٿو:

”حيات ۽ ممات به شاعرن جو هڪ دلپسند موضوع آهي. اياز به آن ڪي مختلف رنگن ۾ بيان ڪيو آهي. ڪٿي روح کي 'پرديسي پکي' ٿو سڏي، جنهن جي عادت آهي اڏري وڃڻ، ته ڪٿي آن پکيءَ کي روح جي راحت ٿو سڏي، جنهن کي ڪو دام حاصل نه آهي. بهرحال اهو پکي ڪنهن پيءَ جوءِ جو آيل آهي، نيٺ اڏري 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 به ڪلام چيو آهي.

سهڻي رسالي جي اياز نمبر ٢ ۾ صفحي ١٤٩ تي محترم نند جويري، اياز جو هڪ بيت ڏيئي اها دعوا ڪئي آهي ته 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 اُپري اڇن جي،
۽ امرت آڇي ڪائي نار نهار ۾.

”هر يوڳ کان پوءِ وڌيڪ نه يوڳن جي اڇا کي سولي ياشا ۾ ويراڳ چئبو آهي. جڙوادي ان ويراڳ کي ئي موڪش 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 ١٤٩).

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

”بنيادي طرح اڄ به ڪائنات سان منهنجو ناتو هڪ ناستڪ جوڳيءَ وارو آهي....
اڄ به منهنجي اندر جو ناستڪ جوڳي مُئو نه آهي، اڄ به ماڪيو جوڳ جڙاءُ آس.

پر.... ہر اج هيءَ ناستڪ جوڳي ۽وڳتا جي سنسار ۾ ڏڪي ڏڪي ٿڪجي پيو آهي، هن جي فڪر ۽ فلسفي ۾ ڦيرو آيو آهي. هن جو فڪر ماديت کان هٽي روحانيت ڏانهن وريو آهي" (سهڻي اياز نمبر ٢، ص ٤٩).

جويري لکي ٿو:

"اياز صاحب جي تازي قلم اِن جي قبوليت به ڏني آهي. 'اُپر چنڊ پس پرين' اياز جي نون بيتن جي، جلد جي، مهاڳ ۾ هو صاحب خود لکي ٿو:

"مايوسيءَ مان نڪرڻ جا ٽي طريقا آهن- هڪڙو اهو آهي ته يسوع ۾ پورو ڀروسو هجيءَ - ٻيو اهو آهي ته دنيا تي غصي ۾ ڀرجي وڃجي ۽ اُن جو نڪ ۽ ناسڱون رتو رت ڪجن- ٽيون طريقو اهو آهي ته ڪنهن عورت سان عشق ڪجي... مون ٽيون طريقو ڪيئي ڀيرا آزمايو آهي- اُن جي موسلا ڌار مينهن ۾ وهنتو به آهيان- مون ٻيو طريقو به آزمايو آهي- منهنجي شاعري ئي منهنجو بهترين عمل آهي، منهنجي بهترين سياست آهي ۽ دنيا کي بدلائڻ لاءِ منهنجو بهترين ذريعو آهي— باقي پهريون طريقو مون موکيءَ جي مت وانگر انهيءَ پوءِ کان ڪم نه آندو آهي ته متان سري جي سڙڪ متارا ماري وجهي" (سهڻي نمبر ٢، ص ٥٠).

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

"اياز، فلسفيءَ ۽ صوفيءَ وانگر، 'راز 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، اُن جي اعتراف ۾ رقت انگيز نموني ۾ پنهنجي طبعي ناآسودگيءَ کي بيان ڪري چوي ٿو: 'وقت، هن ماحول ۾ ڪنهن ازلي ديو وانگر ٿو لڳي. هينئر شام چانهه وانگر نيرا نيرا پَٽرَ پکيڙيا آهن. چانهه اسان جي تَترَ جو مشهور پکي آهي، ۽ اُن متعلق ڏندڪٿا آهي ته هو هميشه ڪنهن پارس جي تلاس ۾ هوندو آهي. مان جڏهن به شام کي چانهه سان تشبيه 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" (ص ٢٨٨).

اياز جي هن نثري بيان ۽ اعتراف کان پوءِ پڙهندڙ خود سوچين ته گرامي صاحب جي راءِ ڪيتري قدر نه حقيقت تي مبني آهي؟ اسان جو شاعر ڪهڙي پارس جي

تلاش ۾ رهندو آهي؟ هو ڪهڙي نامعلوم ۽ نارسا هستيءَ جي جستجو ۾ رهندو آهي؟ اُها 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 کل 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 ۾ دهرائي ٿو:

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

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

باده ڪه شيشه دِل منصور را گداخت،

در ساغرِ شبنمءِ مـن جوش مـی زند.

بهر صورت مان شاهہ لطيف، ڪوي ٽئگور، ميران ٻائي، حافظ، خيام، خليل جبران، گوئٽي، پشڪن، مايا ڪوو سڪي ۽ بادليئر ڪـان ڪافي متاثر ٿيو آهيان. لطيف، ٽئگور، ميران ٻائي ۽ حافظ وحدت الوجود جي فلسفي جا قائل آهن، باقي ٻين جا متضاد نظريا آهن، جي سڀ اڻين آهن، جيئن روشنيءَ جا مختلف رنگ، باقي جذباتي طرح مون کي ’خيام‘ ۽ ’ميران‘ مان سڀني کان وڌيڪ رغبت آهي“ (ص ۲۹۱).

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 تہ انهن خود بہ غور سان اياز کي پڙهيو ئي نہ آهي. هنن فقط سندس خوشامد ڪئي آهي، ڪلام ٻڌي واهہ واهہ ڪئي آهي ۽ ها ۾ ها ملائي آهي، نہ تہ 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 اسلهہ 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 آسلوب بيان جي واکاڻ ۽ وياکياڻ تہ شاعر ئي ڪري سگهن ٿا، پر لسانيات جي هڪ طالب علم جي حيثيت ۾ آءٌ فقط ائين چوندس تہ ’سنڌي ٻوليءَ جي ارتقا جي تاريخ لکندڙ، اهو قبول ڪندا تہ هن دور ۾ سائين طالب المولیٰ ۽ شيخ اياز سنڌي ٻوليءَ جي لغت ۽ علم اللسان جي ميدان ۾ بي بها اضافو ڪيو آهي.

مهڙي رسالي جي ايڊيٽر کي شاباس هجي جـو هن سڄا سارا ٻہ 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 ڳالهہ هيءَ آهي تہ ڪنهن

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

۾ دوست، گرامي صاحب جي هن پر مغزد مقالي جو ذڪر ئي نہ ڪيو آهي، آن جو حوالو ئي 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 ۾ آن وقت قلم کنيائين جڏهن هن جو نالو وٺڻ بہ خطري کان خالي نہ هو، جڏهن هو عتاب ۾ هو، جڏهن هوسخالفن 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 ۽ سڄي سچڻ ۽ 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 شاهه لطيف ۽ شيخ اياز جي ٻيٽ جي باري ۾. گرامي صاحب ان سلسلي ۾ لکي ٿو:

"اياز متعلق اها بہ غلط فهمي پيدا ڪئي ويئي آهي تہ هو لطيف ثاني هجڻ جو مدعي 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، آن لاءِ اياز لکي ٿو:

"وائي جي هيئين سٽ روح ۾ رقت جون لهرون آپاري رهي آهي."

سرتيون جي مون و سهو، 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؛ ڪهڙي نہ ڳوڙهن ڀري ڳوڙهائي آهي، آن ۾ ڪهڙو نہ معنيٰ ڀريو ميناج!" (ص ۱۹۱).

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 ۱۹۶۳ع 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 شاهه لطيف جي برابريءَ جي دعوا اهوئي 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 شاهه لطيف جو. مان هن کي پنهنجي دور جي عظيم شخصيت سمجهندو آهيان ۽ منهنجو

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

هن جي ڪلام سان ايترو تہ والهانہ لڳاءُ آهي جو مون راتين جون راتيون جاڳيون، 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 ڪي 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 بيٺس جهول،
ڏنئي ٻہ-ٽي ٻولَ، سخي منهنجي ساهہ کي.

—

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

—

آءُ ڀِٽائي آءُ، تنهنجي ڪِهڙ 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 ۾ پهاڻ 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 نه اهڙو شعر به لکيو آهي ته 'آءُ پٽائي ناهيان'، جيکو منهنجي تازي ڪتاب، 'جهڙَ نيٽان نه لهي' ۾ آيل آهي. هُن جي پنهنجي ڳالهه هئي، منهنجي پنهنجي ڳالهه آهي. هُن جي شاعري پنهنجي دور جي آئينه دار هئي، منهنجي پنهنجي دور جي آهي. هن جا ڪي بنيادي سچ هئا، ممڪن آهي ته هن جا ڪيترائي بنيادي سچ منهنجي شاعريءَ ۾ به هجن، منهنجي پنهنجي به سمجهه آهي، ۽ ڪيترا منهنجا به بنيادي سچ آهن. اها ته اجائي ڳالهه آهي ته ٽي۔ ايس ايليٽ کان پڇجي ته تو ۾ ۽ شيڪسپيئر ۾ ڪهڙو فرق آهي؟

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

اياز ـ شاعري مون تي الهام وانگر ايندي آهي. مان جڏهن توکي ٻڌايو ته ٽن مهينن ۾ مون ايترو لکيو آهي جيترو پٽائيءَ اڌ زندگيءَ ۾ لکيو هو، اهو به 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 آءُ ته ان نتيجي تي پهتو آهيان ته شيخ اياز ڀيٽ نه ڪرڻ جي تلقين جي باوجود پاڻ کي، شاهه لطيف کان وڏو شاعر هجڻ جي دعوا ڪندي چيو ته:

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

نه فقط شيخ اياز پاڻ اها دعوا ڪئي آهي پر سهڻي رسالي جي اياز نمبر ۲ ۾ ته قمر شهباز جهڙي لائق، سمجهدار شاعر ۽ نقاد صفحي ۱۳ تي هيئن لکيو آهي:

"اياز تي شاعري ائين وسندي آهي، جيئن ساوڻ جي برسات ٿر مٿان اوهيرا ڪري برسي. سنن ڏينهن اندر شاهه جي رسالي کان ٻيڻو ڪلام چوڻ وارو اياز، پنهنجي تخليق جي ڪابه تحسين (Credit) وٺڻ لاءِ هرگز تيار ناهي. چوي ٿو ته: مون کي فقط ايتري ڄاڻ آهي ته مون کي هر روز اڌ رات جو ننڊ مان ڪوئي جاڳائي ڇڏيندو آهي، ۽ مان قلم کڻي لکڻ ويهندو آهيان ۽ پرهه ڦٽيءَ تائين لکندو آهيان. هڪ سٽ لکڻ کان اڳ ٻي سٽ لکجڻ لاءِ بيتاب ملندي اٿم" (سهڻي نمبر ۲، ص ۱۳).

شيخ اياز جي وڏي شاعر هجڻ کان ڪو به شخص انڪاري ڪونهي. اياز لاءِ وڏي واڪي ۽ فخر سان چئي سگهجي ٿو ته هو هن دور جي جديد ادب جو هڪ عظيم شاعر آهي، پر اها هام هڻڻ ته ”هن سٽن ڏينهن اندر، شاهه جي رسالي کان به ڀيٽو ڪلام چيو“، ان هام هڻڻ سان شيخ اياز جي عظمت نه، پر سنڌ س توهين ڪئي ويئي آهي ڇو ته هن جهول جهلي شاهه سائينءَ کان شعر پنيا آهن، ڏات جي خيرات گهري آهي ۽ ڀٽائيءَ جي بيتن کي آيتون سڏيو آهي.

ڀٽائي نه فقط آن دور ۾ بلڪ اج به سنڌ ۾ مڙني علمن جو شمس آهي. هو علم ادب جي دنيا تي اج به ڇانيل آهي. هين ادبي آفتاب جي روشنيءَ مان نه فقط هزارن جي تعداد ۾ ننڍين وڏن سيارن، گرهن، چنڊن ۽ تارن روشني پئي حاصل ڪئي آهي، پر شاهه جهڙي عظيم سورج جي تيز روشنيءَ ۾ ڪئين سج ۽ چنڊ، گرهه ۽ سيارا گم به ٿي ويا. جيئن چنڊ، ڌرتي ۽ ٻيا گرهه، آسماني سورج جي چوڌاري ڦرن ٿا ۽ روشني حاصل ڪن ٿا، تيئن شاهه لطيف جهڙي مرڪزي ۽ عظيم علمي ۽ ادبي سورج جي چوڌاري ٻيا سڀ گرهه ۽ سيارا ڦرن ٿا، يعني سنڌي، سرائڪي توڙي ٻين ڪيترين ئي ٻولين جي ادب جا چنڊ ۽ ستارا گردش ڪن ٿا. ٻيا ته ٺهيو پر خود شيخ اياز به شاهه سائينءَ جهڙي عظيم سورج مان روشني جهٽڻ جو فيض حاصل ڪندو رهيو آهي، ان ڪري هو شاهه کان وڏو شاعر ٿي نٿو سگهي. هن ڏس ۾ هندستان جو برک سنڌي عالم ۽ سنڌي زبان جو اعليٰ اديب، آتم، سهڻي رسالي جي اياز نمبر ۲ ۾ صفحي ۳۴ تي لکي ٿو:

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

ساڳي رسالي (سهڻي اياز نمبر ۲) ۾ صفحي ۲۷ تي گوبند مالهي لکي ٿو:

”اياز سنڌ جي شاعر اعظم، شاهه لطيف جي آڌ پڪڙي ۽ هن کي سنڌ جي سجاڳيءَ جو سڪاني ۽ پنهنجو سائي بنايو. هن شاهه جيان بيت چيا، وايون چيون، شاهه جا ويچار دهرايائي نه، وقت جي تقاضا جا ترجما ٻڌايا.“

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

گوبند مالهيءَ اڳتي لکيو آهي تہ:

”هن لکيو بہ آهي تہ مان پڻائي ۽ 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 گهٽوئي ڪجهہ ڏنو آهي ۽ ايترو ڪجهہ ڏنو آهي جنهن جو ذڪر ڪرڻ منهنجي قلم جي وس کان ٻاهر آهي. آءٌ اياز جي مقابلي ۾ شاعريءَ جي سلسلي ۾ تہ 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 ۾ اَن ڪري سندس مشڪور رهيس جو هن سنڌالاجيءَ جي ترقيءَ لاءِ مون کي سندس ۽ ٻين 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 بين الاقوامي حيثيت حاصل ڪري سگهيو هو، جنهن جو ثبوت هڪ طرف اَن وقت جو رڪيل وزٽرس بڪ آهي تہ ٻئي طرف مون کي سنڌالاجيءَ جي نمائندگي ڪرڻ لاءِ هونو لولو (Honolulu) ۾ بين الاقوامي ڪانفرنس Conserving Cultural Values ۾ شرڪت ڪرڻ لاءِ اپريل ١٩٧٨ع ۾ دعوت ملي. ان کان سواءِ امريڪي جي 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 بہ آهن. سندس ذات ۾ عيب ضرور هوندا ڇاڪاڻ تہ هو بہ آخرڪار هڪ انسان آهي. هو بہ اسان جهڙو ئي انسان آهي. هن جي ذاتي زندگيءَ سان ڪنهن جو بہ واسطو ڪونهي. پنهنجي زندگي ۾ جيڪڏهن هو شراب واپرائيندو هو تہ اَن ۾ اسان جو ڇا؛ البت ان کان انڪار ڪرڻ سراسر يڪطرفي راءِ ٿيندي.

مون اڳ ۾ عرض ڪيو آهي تہ 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 تہ ائين ٿئي ها تہ هو اياز جي ڪلام جي عيبن ۽ اوڻاين طرف بہ اشارا ڪن ها. انهن ليکڪن ۾ ڪيترائي وڏا وڏا ۽ چوٽيءَ جا عالم بہ اچي وڃن ٿا، ائين هرگز ڪونهي جيئن گرامي صاحب سندس مقالي ۾ اَن وقت فرمايو هو:

”اياز تي جن دوستن قلم کنيو آهي اهي پنهنجي جاءِ تي ڪيترا بہ مخلص ۽ نيت بخير هجن، پر فني لحاظ سان سندن علمي، فني، ذهني ۽ فڪري مطالعي ۾ ڪا بصيرت ۽ وسعت ڪانہ 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 گھڻ 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 سڀني ۾ پوپٽي هيرانندڻي، 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 پر انهن 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 ۽ ساڻس عشق سبب هو مٿس تنقيد ڪرڻ يا ٻڌڻ لاءِ تيار نہ آهن، اُتي 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 ـ 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 لڳاڻ ’ڪاٽ‘ بابت پڙهي، مون کي نڪي حيرت ٿي ۽ نہ وري ذهن جي اُفق تي ڪي سوال ئي اڀريا، اهو ان ڪري جو مون اياز کي بار بار پڙهيو آهي، جنهن ڪري هر دفعي اياز ۾ مون کي گهوٽائي 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 حسن 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، اُن ماحول ۾ رهي ڪري يا نيپاج وٺي، ٻهراڙيءَ 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. پٽائي ان ڏس ۾ اڃا بہ گهڻو اڳتي وڌي ويو آهي. ماحول ۽ مشاهدي جي کوٽ، جيڪا مون کي اياز ۾ نظر آئي آهي، ايڏي وڏي کوٽ آهي، جنهن جو تخليق جي دنيا ۾ ڪو علاج ڳولهي ڪڍڻ محال آهي. اياز کي شاباس آهي جيڪو ڪيترن ئي طريقن سان پنهنجي شاعريءَ لاءِ خام مال (Raw Material) جمع ڪندو رهيو آهي ۽ اڃا سوڊو 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 سوڏا ڪانا لٽي اچي ڏاندن اڳيان ڪوڙ ڪري.

آدرش، عالمي ادب مان جيڪي سٿون ڳولهي اچي اياز جي ڪتابن مان لڌيون آهن سو سندس هڪ وڏو ڪرشمو آهي. اهوئي سبب آهي جو مٿي مون 'سنگن سوڏا ڪانا' فقرو استعمال ڪيو آهي، ڇاڪاڻ تہ اياز لفظ بہ لفظ ترجمو ڪري، پرائي ذهن، شعور ۽ ادراڪ جو پورهيو پنهنجي نانءَ 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 کوٽ جو پئي علاج معالج ڪيو آهي، ائين جيئن ڪو هاري ڪلراٺي يا ڏنگاشي زمين ۾ جوئر جي اوڏ هٽي، سلن جي آبياري ڪري، پنهنجي پيدائش وڌائيندو رهي" (سهڻي اياز نمبر ۲۲ ص ۱۱۳).

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. 'فتنۂ معاصرين' ڪان 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 ڇنڊڇاڻ 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 ڇنڊڇاڻ 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 ڇنڊڇاڻ ڪرڻ گهرجي، ڇڻ ڇگڻ 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 جا 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 اهي نوجوان جن هن مقالي جي باري ۾ پڙهو 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 گهٽو 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 گهٽي 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 المولى سائينءَ جن جو آءٌ ٿورائتو آهيان جن هن مقالي متعلق راءِ ڏيڻ ۽ پيش لفظ لکڻ لاءِ مون کي حڪم فرمايو ۽ اِن لاءِ مون کي هڪ لائق ليکڪ طور چونڊيو ويو.

سنڌي زبان جو فدائي
ڊاڪٽر غلام علي الانا

حيدرآباد سنڌ
٢٠، مارچ، ١٩٩٢ع.

---

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

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 ڪي، 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 هر وڙ و اخلاقيات ۾ کهلي اچڻ ۽ مٿس 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 ۽ "غياث اللغات" ۾ آهي: از حدود گذشتن.

پر اها به هڪ حقيقت آهي ته 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. ڇا لاءِ 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 'ٿالسٽاءِ' جو چوڻ آهي ته "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 پيشه ڪردارن شريفن کان انعام کٽن ٿا.“ (The reds run away with all the prizes). پوپ وٽ، ”ميٿو آرنلڊ جي تنقيد حيات ۾ بلند سنجيدگيءَ (High Seriousness) جو فقدان آهي.“ 'ورڊس ورٿ' کي شيلي ”اخلاقي خواجه 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 پرستانه 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 ڪنند آرزو!“

[اي آسمان، ٿُڪ 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“ کليل 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 حڪايتن کي ”بداخلاقيءَ جي تبليغ“ چيو ويو آهي. ان طرح، حافظ کي ”مَئينوش ۽ جام بڪف“، خيام کي رند الست ۽ مخرب الاخلاق، غالب کي باده خوار بيدين ۽ اقبال کي ”فاسزم جو مبلغ“ چيو ويو آهي.

گويا: ”ناوڪ نے تيری صيد نہ چهوڑا 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

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

محرومي ۽ شعر و شاعريءَ جي مصطلحات ۽ ڪنايات کان ناآگهي. 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 ٿوڙي ۽ پٽي ٿيون رکن: هڪڙي ناشناس جي تحسين ۽ آفرين، ۽ ٻي سخن شناس جي خاموشي!]

جيڪڏهن اِتي ٿورو تصرف ڪري، ”تحسين“ جي جاءِ تي ”تنقيد“ آڻجي، ته پوءِ به ڪو فرق نٿو ٿئي، ڇا لاءِ ته ناشناس جي تنقيد جو صوري تعلق آهي ئي ناشناسائيءَ ۽ ناآگهيءَ سان.

جڏهن روميءَ ۽ جاميءَ، حافظ ۽ خيام يارن جي شاعري به آهي ڪفر ۽ الحاد، ته پوءِ اڄڪلهه جي غريبن جو واهي الله! اهي ته سراپا ڪافر آهن، اصل قابل گردن زدني! سچ پچ ته 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 متخيله جي بلند پروازين، محاڪات ۽ ڪنايات جي عرش بوس رساين کي ئي سمجهيو آهي. انهن جي نگاهه محدود، ۽ شعور زنگ آلود آهي. هو معاني ۽ بديع جي گلڪارين کان ناآشنا ۽ ڪلام جي سحر طرازين کان نابلند آهن. انهن ويچارن کي ڪهڙي خبر ته علم ۽ فڪر، تصور ۽ محاڪات، استعارات ۽ ڪنايات جي دنيا ڪيتري وسيع به آهي، ۽ رنگين به آهي: فڪر ۽ ادائگيءَ جي وسعت ۽ نيرنگي، پيرايه بيان جي جدت ۽ ندرت، ڪردارن ۽ علامتن جي ترجماني ڪهڙي ڪمال تي پهتل آهي. هو ويچارا، رڳو لفظن جي بوسيده روايت ۽ ظاهر تي پنهنجي، 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 معني پڇي:

هم هوئي، تم هوئي ڪه 'مير' هوئي،
سب اسي زلف ڪي اسير هوئي.

انگريز جي نظر هئي محدود، تنهن رڳا لفظ ڏٺا. معني اها ڪيائين ته 'هم اور تم اور مير صاب، سب ڪو جيل ۾ ڈالديا!' 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 نٿي 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 عليہ السلام جون عشقيہ 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 نسڊل ۽ 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 شاعرانہ انداز بيان تي، 'ڪرشن' جي محبت آميز ۽ مخلصانہ پيار ۽ قرب تي، قرآن جي بهشت ۽ ان جي حورن ۽ غلمانن جي بيان تي، فحش بيانيءَ ۽ شهوت رانيءَ، عريانيءَ ۽ بداخلاقيءَ 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 ڪابہ نظر نه رکي آهي. اڄ به ديانند سرسوتي، ڊاڪٽر نسڊل ۽ سيل پارن ودوانن 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 ۽ ڪنايي جو حسين ترين انداز بيان سڏي سگهجي ٿو. اتي نه حورن ۽ غلمانن جو ڪو شهوت انگيز تصوّر 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 ڇاڻ 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 ظاهر بين ناقدن اگر ڪنهن ڪلام ۾ هرو ڀرو فحش ۽ عريانيت ڪي ثابت ڪرڻ شروع ڪيو، ته پوءِ انهن جي ان حرڪت ڪي علمي ۽ فني نه سڏبو، بلڪ ان ڪي مخبوط الحواسي ئي سڏي سگهجي ٿو.

منهنجي راءِ آهي تہ ادب ۽ اخلاقيات هڪ اهڙو موضوع آهي، جنهن تي چنڊ ڇاڻ ۽ بحث و تمحيث ڪرڻ لاءِ وڏي مطالعي جي ضرورت آهي. ان باب ۾ فن شاعريءَ جي دفترن ڪي اٿلائڻ جي ضرورت آهي، ۽ دنيا جي هر زبان جو ادب ۽ ان جو فن ملاحظہ ڪرڻ گهرجي. ساڳي وقت شاعريءَ جون اهي مشترڪ روايتون سوڌڻ ۽ سمجهڻ گهرجن، جي دنياى شاعري ۾ مسلمات ۾ شمار ڪجن ٿيون، پوءِ اها شاعري هندي هجي خواهہ سنڌي، فارسي هجي يا عربي، انگريزي هجي يا فرينچ، روسي هجي يا چيني، بنگالي هجي يا پنجابي، ڪشميري هجي يا سرائڪي. ڏسڻ ڪري تہ شاعرن جي پرواز خيال ڪهڙي نہ عميق ۽ دقيق نڪتہ 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، دير ۽ ڪعبہ، مذهب ۽ ملت وغيره، لاءِ ڪهڙا ڪهڙا ندرت آميز ۽ جدت پذير، سخن گسترانہ ۽ 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 ڪعبہ جي آويزش حق ۽ باطل جي وٺ پڪڙ، ظلم ۽ مظلوم جي جنگ کي ڪهڙن ڪهڙن ڪنايَن ۽ استعارن جي آڙ ۾ بيان ڪيو آهي. ايتري مطالعي کان پوءِ جيڪي مشترڪ قدر ۽ شاعريءَ جا همہ گير معيار ڀڄن ٿا، انهن کي ئي 'روايت' سڏجي ٿو. رڳو ان هڪ 'روايت' کي ڪو وينجهار ويهي سمجهڻ جي ڪوشش ڪري، تہ بہ چڱو.

شاعريءَ جي پوري عالمي دفتر کي مطالع ڪرڻ کان پوءِ، اهو ڏسڻ ۾ ايندو تہ مشترڪہ قدرن ۾ شاعر جي ذهني ۽ فڪري بغاوت جو عنصر زياده آهي. شاعر، ڪڏهن 'رقيب روسيہ' 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 بہ پنهنجي ور جي ظلمت افزا نظام لاءِ ڪنايي طور آڻي ٿو ۽ انهن کي 'دام' ۽ 'زنجير' بہ سڏي ٿو. محبوب جي 'چاهِ ذقن' کي 'قيدخانو' بہ چوي ٿو. سندس 'مهر ۽ عطا' کي 'مصلحت' بہ ڪوٺي ٿو، تہ

ڪڏهن دفاعي ۽ وقتي حيثيت ۾ قرار ڏني ٿو. ان نقطهء نظر سان ئي، هر دور ۾، هر نظام جي تقاضائن آهر، پيرايه بيان ۾ ندرت ۾ پيدا ٿيندي آئي آهي، موضوعات ۾ تنوع ۾ پيدا ٿيندو رهيو آهي، ۽ شاعريءَ جي روايت ۽ ان جي ڪناين ۽ محاورن ۾ نوان نوان مفهوم ۽ مطلب ۾ جائگير ٿيندا آيا آهن. ان طرح هر دور ۾ جام ۽ مئي، ميڪدي ۽ ميخاني، شيخ ۽ محتسب، ساقي ۽ پيرمغان جا بہ 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 ڪابہ گنجائش ڪانہ آهي.

'بيان' ۽ 'انداز بيان' ۾ جو لطيف فرق آهي، اهو بہ قابل توجهہ آهي. اهو فرق اصل ۾ انهن جي رد عمل ۽ شدت ِ تاثر جي پيداوار آهي.

مشهور لاطيني خطيب، سسرو، جڏهن ڪا تقرير ڪندو هو، تڏهن رومي 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 تہ اِسپارٽا تي حملو ڪريون!' هي فرق آهي اندازبيان ۽ شدت ِ تاثرات جو: حالانڪ 'بيان' پنهي جو ساڳيو هو، پر سمجهڻ ۽ پڙهڻ وارن ڏرين 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 تصور ڪيو ويو. هاڻي انهن پنهي فصيح ۽ بليغ خطيبن جي ادبيانہ عظمت جو معيار ڪهڙو قائم ڪيو ويندو؟ جي رڳو فصاحت ئي عظمت جو معيار آهي تہ ڇو؟ پر جي اعلان ِ جنگ ئي ڪمال ِ معراج آهي تہ ڇو؟ اهو ساڳيو حال ادب ۽ اخلاقيات جي مسئلي ۽ بحث جو آهي.

هڪ طرف، ادب کي ان جي سچي تعريفن ۽ وصفن سان گڏ اڳيان رکندا، تہ پوءِ مروج اخلاقيات جو پهلو ڪرندو ۽ جهڳڙندو نظر ايندو. پر جي اخلاقيات کي مذهبي مفهومات جي پيچ در پيچ سلسلن ۽ شعبن ۾ جڪڙي اچي ادب جي سامهون بيهاريندا تہ پوءِ ادب لاءِ ياچ ڪائڻ لازمي امر آهي. اهو ئي سبب آهي جو شاعريءَ کي "اُم 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 تہ جيڪي ڪجهہ محسوس ڪري، ان 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.

تاريخ شاهد آهي تہ شاعري ئي ’تنقيد حيات‘ آهي، جنهن هر دور ۾ تنقيد بہ ڪئي آهي— بغاوت بہ ڪئي آهي، ۽ جو ڪجهہ بہ محسوس ڪيو آهي، ان کي رک رکاءُ کان سواءِ بيان بہ ڪيو آهي. آخر، چوڻ وارن تہ— ”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 پنجہءِ خدا دارم“— بہ چئي ڇڏيو آهي. تہ ڇا، انهن مٿين شعرن ۾ مذهب ۽ دين جي ڪنهن بہ اصول ۽ ايمانيات جي ڪنهن بہ هڪ ـ اڌ شعبي کي مدنظر رکيو ويو آهي؟ اهي خيالات تہ سنئون سڌو مذهب ۽ دين لاءِ بغاوت آهن. پر جڏهن تہ آهي ’شاعري‘، تڏهن سڀڪجهہ برداشت. نہ انهن تائين قانون پهتو، ۽ نہ ڪنهن مُلا ۽ مفتيءَ جو زور ئي هليو، چوڻ وارا چئي بہ ويا، ۽ سندن چيو آهي لوهہ تي ليڪو. اڄ بہ سڀڪو پيو پڙهي ۽ ورجائي. مذهب ۽ قانون، ٻيئي خاموش ويٺا ڏسن.

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

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

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

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

”فطرت اسان ۾ ڪو بہ 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 ۾ ڪو بہ روح نہ آهي، ۽ نڪا منجهن افاديت ئي آهي.

مطلب جي ڳالهہ اها آهي تہ ’اخلاقيات‘ ۽ ان جي اضافي قدرن، ۽ خير ۽ شر، نيڪيءَ ۽ برائيءَ جي متغير ۽ 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 چوڪنيو بڌي، 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. مي ۽ 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،
ذره دردِ دلِ عطار را.

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

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

حافظ چيو: واعظانْ چو جلوه بر محراب و ممبر مي کنند،
چون بخلوت مي روند، آن کارِ ديگر مي کنند.

خيام چيو:

خسرو چيو: خلق مي گويد که خسرو بت پرستي مي کنند،
آري آري مي کنم، باخلقِ عالم کار نيست.

غالب چيو: زندگي اپني جو اس طرح سے گذري، 'غالب'،
هم بهي کيا ياد کرين گے که خدا رکهتے تهے.

شاهه چيو: نکو کم ڪفار سين، نکا مسلماني من،
نکا دل دوزخ ذي، نکو بهشت گهرن،
آيا ايئن چون، تہ پرين کجو پانهنجو.

اِن پر نہ ايمان، جنهن کلمي کو ڪوڙائيين،
دغا تنهنجي دل ۾، شرک ۽ شيطان،
منهن ۾ مسلمان، اندر آذر آهئين.

منهن تہ موسيٰ جهڙو، اندر ۾ ابليس،
اهڙو خام خبيث، کيڏي ڪوه نہ چڏئين.

سچل چيو: آهيان پاڻ الله، اديون مونکي کير ٿيون چائو؟
مذهبن ملک ۾ ماڻهو منجهايا...
بهشت دلاسو، دوزخ دڙکو...

بلاشاهه چيو: اسان آدم کنون اگي هئاسين، آدم اسان دا جايا.
الله آدمي بڻ آيا!

فريد چيو: چاهت نہ صوم و صلوات دي، حاجت نہ حج زکات دي،
خواهش نہ ذات صفات دي...

صادق فقير چيو: لله چڏ يائون اوريان، پرانهون پنڌ پيا،
بنا نالي سپرين، اچيا کي ٻيا،
واڪيندا ويا، 'صادق' پنڌ يو سنڌرا.

طالب المولي چيو:

ادا اتي الله کي، کي ڀلا ڀوليندا....

ان طرح اردو شاعرن مان،

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

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

- ديرکي راه نه ملتي هو تو کعبه هي سهي،
کفر گر کفر نه بنتا هو تو ايمان کردے.

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

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

اقبال چيو: - کافر نه شدي، لذت ايمان چه شناسي،
خود را نه پرستيده، عرفان چه شناسي.

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

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

انهن شاعرن مذهب ۽ ملت، شيخ ۽ زاهد، کفر ۽ ايمان، دير ۽ کعبي لاءِ جو ڪجهه به 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 ته عمل ٻيو؛ جي اخلاقي طور داغدار هئا؛ جي ”ٻاهر زيب زبان سين، اندر ڇچارو“ 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 به آهن ته ولي به آهن، فلسفي به آهن ته مذهبي به آهن. پر تشدد آميز مذهبيت ۽ برهمنيت جي خلاف سڀئي متفقه طور بغاوت ڪري چڪا آهن. ان سلسلي ۾، جيتوڻيڪ ڪيترن ئي شاعرن جو پيرايهُ بيان پڻ سخت آهي، تاهم ڪنهن به هڪ کي قابل گردن زدني قرار نه ڏنو ويو آهي، ۽ نڪو ڪنهن کي ڪافر ۽ گمراهه، مرتد ۽ لا مذهب، زنديق

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

۽ ملحد چيو ويو آهي. ان جي برعڪس، انهن کي 'ولايت' ۽ بزرگيءَ ڏانهن منسوب ڪندي، ڪين اهل تصوف جي صف ۾ شمار ڪيو ويو آهي. اج ڪنهن کي جرات آهي جو عطار ۽ رومي، جامي ۽ خيام، شاهه ۽ سچل لاءِ ڪو ڪفر آميز فتوا ڏيئي سگهي؟ اج 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 "نور مطلق" ٿو سڏي:

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

حالانڪ علم ڪلام جي ماهرن وٽ "نور 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 خود بخود ختم ٿي وڃن ٿا، تاهم غالب کي ڪوبہ 'ڪافر' نہ چئي سگهيو آهي.

ان سلسلي ۾ اهڙن شاعرن جو هڪڙو ٻيو گروهہ بہ آهي. اهي صاحب 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 ۽ فقه 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.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

هت علامه اقبال جو- جنهن کي ”حڪيم الامت“ ۽ ”ترجمان حقيقت“ چئجي ٿو- هڪ قطعو پيش ڪجي ٿو. فرمائي ٿو:

زما بر صوفي و مُلا سلامي، ڪه پيغام، محمد خدا داد ندما را:
ولي تاويل او در حيرت انداخت، خدا و جبرئيل و مصطفي را.

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

اقبال جو مٿيون خيال نهايت سخت قسم جي چوٽ آهي، جا مُلن، مولوين، فقيهن ۽ مذهبي روايات پيش ڪندڙن تي. اقبال وانگر جي صاحب مطالع ۽ صاحب فڪر آهن، انهن به ملن مولوين تي سخت چوٽون ڪيون آهن. انهن جي ’چنين- چنان‘ جبه و دستار، ڏاڙهيءَ ۽ عصا، حجري ۽ مڪتب، قال ۽ خيال، مطلب ته انهن جي طرزِ حيات کي ئي چٽيءَ طرح هدفِ ملامت بنايو اٿن. اقبال توڙي سڀني صوفي شاعرن جي ڪلام ۾ ”ملا“ يا ”زاهد“ هڪ ’علامت‘ آهي، انهن بيروح ۽ بيعمل مذهبي ماڻهن لاءِ، جي بد اخلاق به آهن، جاهل به آهن، سطحي به آهن، ۽ ڪورذوق به 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 ته ملا جو دين آهي الله جي راهه 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 به هڪ سبب آهي جو هو ”تلاميذالرحمان“ بنجي، شيطان جي پوئلڳن جي پويان ڦٽ لعنت جو دُرو کنيو ٿا وتن. صوفي شاعرن جي پوري شاعري ان رنگ ۾ رڱيل آهي. جيئن سچل چيو آهي:

”ڪُتَ‌ِ مُلا جي ڏوڙهه، قاضيءَ وارو مصاوا!“

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

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

اهل نظر تہ چڱيءَ طرح ڄاڻن ٿا تہ انهن پلارن جا اهي وجد آور نغما ۽ روح پرور گيت نفساني غلاظت، دلي خباثت، رذالت ۽ ذلت آميز نفرت مان پيدا ٿي نٿا سگهن. جُون ٿا تہ شيطان پيو سيکجهہ ڄاڻي، پر شاعري ڪونہ ڄاڻي. سو، مٿيان شاعر تہ اهي آهن، جن جي ڪلام کي 'الهام' چيو ويو آهي، 'روح القدس جو فيض' چيو ويو آهي، 'موهبت ۽ پالوت' چيو ويو آهي. يقين آهي تہ اهڙن برگزيده روزگار عارفن جي زبان مان ان نموني جي ڦِٽ لعنت نڪري، تنهن ۾ ڪو تہ راز هوندو، ان جو ڪو تہ ڪارڻ هوندو! هروڀرو اهي شاعر ڇٽا ڪين ٿي پيا آهن، جو هڪ طرف مذهب تي پيا ڪلون ڪن، تہ ٻئي طرف مذهبي ماڻهن تي پيا ٺٺوليون ڪن. آخر اهلِ علم ماڻهو اچوڪن 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 ۾ ڪانہ آهي، پر هرڪنهن مذهبن ۾ ان قسم جا باغي ۽ صوفي پيدا ٿيا آهن، جن هندن، ٻڌن، زردشتين، مجوسين، ۽ ڪرستانن جي لاک لاهي رکي آهي. آخر ملا ۽ پنڊت، پروهت ۽ برهمڻ، راهب ۽ پوپ جي دم پختہ، 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 جدوجهد جو تاريخي پس منظر اهائي اندي تقليد ۽ مذهب پرستي رهندي آئي آهي. خود مسلم تاريخ ۾ غزالي ۽ بوعلي سينا، ابن رشد اندلسي ۽ رازي، ابن تيميہ ۽ امام رباني، شاهہ ولي اللّٰہ ۽ جمال الدين افغاني، سرسيّد احمد ۽ اقبال، مولانا عبيداللّٰہ سنڌي ۽ علامہ مشرقي وغيره بہ تہ 'ملا' جي رد عمل جي پيداوار آهن. انهن 'ملا' جي ظاهردارانہ تڪلّف، چڪ مڪ، عبادت ۽ رياضت، مذهب ۽ مسلڪ، عقائد ۽ دلائل جون ڏيهون اڏائي ڇڏيون آهن. انهن 'ملا' جي تاويلات اڳيان ڪڏهن بہ ڪنڌ نہ جهڪايو آهي. اهي اول کان آخر تائين باغي رهيا، ۽ ان بغاوت تي قائم رهيا. فرسوده خيالات، 'ملا' جي توهمات ۽ دين جي غلط تاويلات کي ڪڏهن بہ نہ مڃيائون. باقي رهيا "شاعر"، سي ان قسم جي فرسوده، نظام کي تسليم ڪن، ۽ "تلاميذ رحمان" بہ سڏائين، سو بہ تہ ناممڪن آهي. پيو تہ 'اصلاح' جي تقاضا اها آهي تہ اهڙي ڪذب ۽ افترا جي خلاف علي الاعلان جنگ ڪئي وڃي، ۽ عوام الناس کي حقيقي حالات کان واقف ڪيو وڃي.

مُلا جي بيروح ۽ بيرنگ، فرسوده ۽ بيڊول نظريءِ حيات سان شاعرن جي ان ڪري به جنگ آهي، جو سندس زندگي آهي مشيني ۽ بي لچڪ، بيذوق ۽ بيرنگ رهبانيت واري، خشڪ، حالانڪ اسلام ۾ رهبانيت جائز نہ آهي. ”لا رهبانيت في الاسلام“. ان ڪري سندس نظام حيات بہ آهي خشڪ ۽ بيرنگ، بيروح ۽ راهبانہ، محدود ۽ منجهيل، پيچيده ۽ ژوليده، فڪر ۽ ڪاوش کان محروم، زندگيءَ جي زنده ۽ پائدار حقائق کان خالي، زندگيءَ جي ولولہ انگيز مقصد ۽ روح آفرين خلش کان نا آشنا: نہ سندس دل ۾ رقت نہ مروت، نہ حدت نہ حرارت، نہ سوز نہ ساز! اها زندگي تہ ڄڻ هڪ قسم جو 'موت' آهي. ڀلا اهڙي زندگي بہ ڪا حقيقت رکي ٿي؟ ان زندگيءَ کي بہ ڪو مثالي نظام بنائي سگهجي ٿو؟ ان بيذوق ۽ بيڪيف، بيسرور ۽ بيحضور، خلوت نشين ۽ گوشہ 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 وڇو وجي ٿو، تڏهن ڇا ٿو محسوس ٿئي؟ آءٌ مذهبي ماڻهن جي نجي ۽ ذاتي بود و باش، فقر ۽ قناعت، مسڪينيءَ ۽ مفلوڪ الحالي متعلق ڪابہ 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 نہ 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، علامہ اقبال، مولانا سنڌي، جمال الدين افغاني ۽ علامہ مشرقيءَ پارا عالم ان کي ”مُلا ازم“ سڏين ٿا، ۽ ان ئي سلسلي ۾ هو 'مُلا' ۽ 'زاهد' کي هدف ملامت بنائين ٿا، ۽ انهن جي ئي زندگيءَ کي بيروح ۽ بي مقصد چيو ويو آهي. لهذا، اسان جي شاعرن ۽ مفڪرن جي جُلهہ بہ انهن جي 'نظام ۽ فڪر' تي آهي، ۽ نڪو انهن جي 'ذات' تي، ڇالاءِ تہ 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 ڄاڻن ٿا تہ 'اخلاقيات' جو بنياد حلال و حرام جي حلت ۽ حرمت جي احڪامات تي تہ بيشڪ آهي، پر قوتِ نافذه لاءِ بہ ڪي شرط ۽ اصول آهن. شرع ۽ فقه، مذهب ۽ ڌرم تہ چڱا، پر انهن کي ضابطءِ فوجداري، پوليس ۽ خفيہ پوليس، قيد و بند، ڏرن ۽ هنڌن، ڌڙڪن ۽ دلاسن، دٻاءُ ۽ جبر سان تہ پوريءَ انسانذات

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

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 ذميدارانہ 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 ڪان 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 ڍهندا آيا آهن، باقي جيستائين عمل جو تعلق آهي، سو ته نه ٿيڻ جهڙو رهندو آيو آهي. صالح ماڻهو آٽي ۾ 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 ڪي وتن دڙن سان ڪٽيندا، پر

چون بہ خلوت مي روند، آن ڪارِ ديگر مے ڪنند!

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

اتي، بطور جملہ، معترضہ هڪ لطيفو عرض ڪرڻ ضروري ٿو سمجهان. اهو هي آهي ته هڪ ڀيري، حضرت عيسيٰ عليه السلام جي دور ۾، ڪنهن گنهگار ڪي مذهبي ماڻهن سنگسار پئي ڪيو. سندن پچا تي عالمن ٻڌايو ته هن زنا جو گناهہ ڪيو آهي، تنهنڪري، شرح موسوي جي حڪم موجب، ڪيس پٿرن سان ماريون ٿا؛ اوهين به ان ۾ شريڪ ٿيو. حضرت عيسيٰ عليه 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 سڀورا لڳا هڪٻئي جي منهن ۾ نهارڻ. ڳالهہ ڪين دل سان لڳي ته گنهگار ته ساڳيا سڀيئي آهيون، البت سزا ان کي ٿي ملي، جو پڪڙجي ٿو سگهي: اسان کي اجا ته پنهنجا ڪيتا ڪرتوت پيا ڦبن، جي پڪڙجي پياسون ته پوءِ پنهنجو به اهو حال ٿيندو. ائين سوچي، سڀ ميدان ڇڏي پڇي 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 ۽ ڇڙ واڳي به واقعي چڱي نه ٿيندي.

ڳالهہ شروع ڪئيسين 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

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ڪي، جن جي زندگي آهي مشيني ۽ خشڪ، اگر ان ۾ روح نه پيدا ٿيو ته پوءِ اها موت کان بدتر آهي. هونئن 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 پرپيا وڃن. رڳو رهبانيت ۽ ٻڌ زم واري ترڪِ دنيا تي ته پوري انسانذات هلي ڪانه ٿي سگهي.

انسان جي زندگيءَ جو مقصد هونئن 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، ڪيس 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 آڪيو آهي، سو انساني فڪر جي آخري منزل تائين پهتل آهي. سماج جو پيو ڪوبه 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 هڻڻ 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 ٿي جوابدار چئبا، رڳو "شاعر ۽ شاعريءَ" کي چو الزام ڏيڻ گهرجي. بقول لطيف:

"ڪيري ڪَنِ نه پاڻَ، وايون ڪن ويڄن سين!"

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

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

زمانہ آئيگا مئي پرستي کا، عام ديدار يار هوگا،
بنيگا سارا جهان، ميخانہ، هر کوئي 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 وٽي لعنت ملامت ڪان لڪندو ڇپندو ۽ وڏن حيلن سان ڪا گهڙي وصال جي ميسر ٿئي ٿي، نہ تہ عاشق وٽي اوهاسيون ڏيندو، وٽي واجهائيندو ۽ نوسيندو: سو اسان موالين جون دعائون چاڻ اگهيون، 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؟ ۽ هر ڪنهن 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 کان 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 وِنڌ 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!

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

لطيف چيو:

سنڌڙ يا شراب، جون ڪوهه پچارون ڪن،
جنهن ڪات ڪلالن ڪيا، مونيو پوءِ وڃن،
پيڪون سي پيئن، سر جني جا سٽ ۾.

تہ ڇا، هت بہ اقبال واري ”مئينوشي“ 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 ۽ گهرريزي تہ هر حال ۾ مبارڪ آهي. انهن جي خمريات ۽ ڪفريات ۾ تہ ڪا معني سمايل آهي، ڪنهن کي سمجهہ ۾ نہ اچي تہ اهو سندس ڏوهہ آهي.

چوندا آهن تہ وڏا ڳڙنگ فقير جڏهن ڪنهن کي پنهنجي سڳي ڏاڳي ۾ آڻيندا آهن، تڏهن ان کي بتاءَ 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 تصوف 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. هوڻئن 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 ۽

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

بيگانگي، وحشت ۽ مانوسيت، بي نيازي ۽ استغنا، خودي ۽ بيخودي، شڪر ۽ شڪايت، خلوص ۽ سادگي، عصيان ۽ شرمِ عصيان، توبهه ۽ انابت، اميد ۽ نا اميدي، تسليم ۽ رضا، هجر ۽ وصال، اضطراب ۽ سڪون، مطلب ته 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:

ٹھٹک 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 آزادهٔ 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 ٿي، ڪنارے درياکے رک گئے وه،
مگر جنهين خواهشِ گهر ٿي، وه جا گرے بحرِ پُر خطر مين. (عبرت گورکپوري)

احسان ناخدا کے اٹهائے ميري بلا،
کشتي خدا پہ چهوڙ 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)

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

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

فقر کي ڪوچي مين قدرِ دولتِ دنيا نهين،
ٺوڪرين کاتي هين يان پارس سي پٿر سيڪڙون. (آتش)

ڪفر و اسلام کي کچه قيد نهين هي "آتش"،
شيخ هو يا ڪه برهمن هو، پر انسان هوتي. (آتش)

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

انَ قسم جي عارفانه شاعري به انهن ڪئي آهي، جن جو ڪلام خمريات ۽ ڪفريات، جو مرقعو آهي. لطيف ۽ سچل، خواجه فريد ۽ سلطان باهو، بلاشاهه ۽ بيدل پارن شاعرن جو ڪلام، انَ طرح، دينيات ۽ اخلاقيات سان پريو پيو آهي.

لطيف فرمائي ٿو:

ڦريا پسي ڦيڻ، ڪرين ڪير نه چکيو،
دنيا ڪارڻ دين، وڃائي ولها ٿيا.

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

ننگڙا نماڻي دا جيوين نيوين پالڻا!

قليچ چوي ٿو:

دنيا ۾ دل جو مطلب پورو ٿيو نه ڇا ٿيو!

بيدل فرمايو آهي:

آکران دي وچ جوئي آڙيا، عشق دي چاڙهي مڙول نه چڙهيا.

الغرض اها حقيقت ثابت ٿي چڪي آهي ته 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، انَ ڪي 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 ۽ فرق 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 تعلّيءَ کان ته ڪوبه بچي 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 علمي ۽ 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.

هن 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 ۽ پخته ڪرڻ ۾ ڪهڙو حصو ورتو آهي. اهو بحث

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

۾ 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 جانچ وٺڻ کان پوءِ، انهن جي علامات ۽ استعارات کي سمجهڻ کان پوءِ، ائين ئي چئي ٿو سگهجي ته گويا مجازاً سندن شاعراڻو 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 نه آهي. حالانڪه علمي طور اهي شاعر اسلام سان وابسته رهيا ۽ صاحبِ علم ماڻهن ۾ شمار ڪيا وڃن ٿا. البته 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 به 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 هوسناڪے نہ داند، جام و سندان باختن.

اها به حقيقت آهي ته مسلم شاعرن جي اها ڪفر نوازي صدين کان 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 ۾ به ”جام، سندان باختن“ سان هڪ قسم جو متوازن برتاءُ پيدا ٿي چڪو آهي. اها به ظاهر ڳالهه 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 ڳالهه نه آهي.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

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 چو ٿو؟ خاص طرح سان فارسي، اردو ۽ سنڌي شاعري ان ۾ منهنءَ ترار جي ڌار تي وزن قائم رکيو ٿي اچي.

اسان جو شاعر جذبات جو ڌڻي آهي ۽ سندس قوتِ متخيله وسيع لاطراف ۽ آهي ۽ سريع الاثر بہ. شاعر کي هڪ خيال ٿو پيدا ٿئي، جو اصل ۾ جذبي جي سطح تي اڀري ٿو. ان خيال کي شعر جي قالب ۾ پلٽڻ لاءِ ڪا نہ 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 بہ ڳالهه آهي تہ ڪي نوآموز ۽ سيڪڙات شاعر بہ 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 تہ آخر اسان جي وڏن شاعرن ڪفر جي تمثيلات کي انتخاب ڇو ڪيو؟ ائين آهي ڇا تہ 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 تہ 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 تہ اهو پهلو مذهب جي تشدّد آميز گرفت ۽ مذهبي ماڻهن جي رياڪارانہ ۽ منافقانہ 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 تہ اهو آهي شاعر جي روحاني ۽ وجداني قدرن ۽ تاثرات جو احتجاج ۽ باغيانہ اعلان، جنهن جي ظاهر ڪرڻ لاءِ هو جبلّي طور ڇڻ تہ مجبور آهي. بس، اها آهي هڪ بنيادي حقيقت، ان جي چڱيءَ طرح اندازي لڳائڻ لاءِ، اهو بہ ضروري آهي تہ شاعر جي منصب ۽ مقام کي ڏسڻ گهرجي. شاعر جو منصب ۽ مقام اهو آهي تہ هو هر حال ۾ حق پرست رهي ٿو. سندس جذبات ۽ سندس ذهني ۽ فڪري، تنقيدي ۽ اصولي زاويا ڪنهن بہ غلط چيز

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

کي ڏسڻ برداشت نٿا ڪن. ان حق پرستيءَ جي جذبي جي اظهار ۾ هو پنهنجي لاءِ تسڪين ۽ اطمينان جو سامان ٺو مهيا ڪري، جو جذبو ڪيس وجداني طور حاصل ٿيو آهي، ۽ جنهن کي لڪائڻ ۽ ڇپائڻ تي هو قادر نٿو ٿي سگهي. شاعر ڪڏهن بہ منافقت ۽ دوئيءَ کي برداشت ڪري نٿو سگهي، نڪو ڪنهن جي ٻاهرئين ڏيک ويک ۽ رعب تاب، تقدس ۽ حاڪمانہ عظمت کان ڊڄي 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' 'جبہ و دستار' جي فضيلت تہ اکين تي، پر شاعر کي شڪايت اها ٿي رهي تہ 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 بہ عوام ڪالانعام ڍڳن وانگر پيو پيڙجي، ۽ خواص آهن پنهنجي عيش ۾ مگن. وڏيڪ اشتعال انگيز ڳالهہ اها آهي تہ:

واعظان کين جلوه بر محراب و ممبر مے کنند،
چون بہ خلوت مے روند، آن ڪارِ ديگر مے کنند! ـ (حافظ)

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

اين تقوي ام بس است کہ چون واعظانِ شهر،
ناز و ڪرشمہ، بر سر، ممبر نمے کنم!

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

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

عيش عشرت ۾ مبتلا آهي، لڪي لڪي شراب به پيئي ٿو ۽ پيون 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 چاهن ٿا ته اسان جي کيل چوٽ ڪي زاهد چڱيءَ طرح سمجهي ٿو، پر آهي نڌڪ ساهه ۽ ضدي، مڙئي اصل ڪونه ٿو. جيئن ڪنهن ماڻهوءَ جي چيڙ هجي ڪنگهڻ، ته اهو خيرين صلحين ڪنگهڪار ڪرڻ تي به پيو وٺبو سٽبو. ڪو ڪٿي اڻواقف ماڻهو ئي ڪنگهڪار ڪندو ته هي همراهه آپي کان ٻاهر هوندو. بلڪل ان طرح، صوفي شاعرن 'زاهد' تي چڻ ڪنگهڪارون ڪيون آهن.

هڪ لطيفو ياد ٿو اچي. هڪ ماڻهوءَ جي چيڙ ٿي ويئي 'ڪينچي'. اجا 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 اجا ڪو ماڻهو رڳو سنجيدگيءَ سان ڏانهس نهاري، ته مڇرجي وڃي ۽ وجهي پادر ۾ هٿ، چي: پيٺهان، ڪچين ڪين ٿو، پر دل ۾ اٿئي ڪينچي! بلڪل ان وانگر، صوفي شاعر جڏهن لذت پرستي، ڪفر ۽ ميخوشيءَ جو مضمون ٿو آڻي، تڏهن گويا زاهد جي عمل ڪي اشاري سان ٿو ٻڌائي ته ڪيئن ٿو پائنين، ڳالهه دل وٽان ڪئي اٿم نه! لڳئي ٿي دل سان؟

خسرو چوي ٿو:

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

ان طرح سعدي فرمائي ٿو:

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

حافظ چوي ٿو:

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

حافظ جو هڪ مشهور قطعو آهي:

> فرصت اگرت دست دهد مغتنم شمار، ساقي و شرابي و مغنّي و سرودي،
> زنهار ازان قوم نه باشي ڪه فريبند، حق را به سجودي، و نبي را به درودي.

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 ٿيو ڪهرجي، جو گروهه 'سجدن' سان الله تعاليٰ جي قريب ٿيو ڏئي، ۽ 'درود' پڙهي نبي ڪريم صلي الله عليه وسلم جي قريب 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 ھے چراغِ حرم و ديرِ 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.

مين ناخوش و ناراض هون مر مر کے سلون سے،
ميرے لئے مٽّي کا حرم اور بنادو.

'ان حالت ۾، مان دير و حرم جي آراستہ پيراستہ ٺٽ ڦانگر ڪان 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، جڻن ڪلمو ڪوڙائين،
دغا تنهنجي دل ۾، شرڪ ۽ شيطان،
منهن ۾ مسلمان، اندر آذر آهين.

رڳو ڪلمو ڪوڙائي، 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 بُت' وڏو گهڙي!

اقبال بہ واه جو چيو آهي:

براهيمي نظر پيدا مگر مشڪل سے هوتي هے،
هوس چهپ چهپ کے سينون مين بناليتي هے تصويرين.

شاهه جو 'آذر' ۽ اقبال جي 'هوس' پيئي بت تراش آهن، جي بيعمل ۽ ڪلمو ڳو مسلمان جي اندر ۾ ويٺا آهن.

اقبال چيو:

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

ٻئي هنڌ چوي ٿو: اي الله،

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

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

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 او 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 اڇالڻ ۾ ڪين ڪو روحاني حظ ٿو حاصل ٿئي. هي نيڪ سيرت، زاهدن ۽ عالمن کان ۽ اڃوڪن بيروح ۽ بيعمل مسلمانن کان وڌيڪ ديندار ۽ نيڪ هئا. ڀلا 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 تقدس جي لباس ۾ متعفن ۽ مردود آهي، جنهن جي مٿان مٺاڻ جو پوش چڙهيل آهي، پر اندر زهر آلود آهي. زبان تي قرآن ۽ حديث آهي، پر اندر ۾ نفس ۽ شيطان آهي.

جيئن لطيف فرمايو:

منهن ته سوين جهڙو، اندر ۾ ابليس،
اهڙو خام خبيث، ڪڏهن ڪوه نه چڏئين.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ٻئي هنڌ لطيف فرمايو آهي:

اندر ويهاري ڪانءَ، ٻاهر ٻولين هنجهه جيئن،
اهڙو ڏلهو ڏانءُ، پڇي چو نه پورا ڪرين.

لطيف سائينءَ جا لفظ، حافظ ۽ سعديءَ، روميءَ ۽ جاميءَ، سچل ۽ اقبال ڪان تلخ آهن. لطيف اهڙي بيروح بداخلاق زاهد ۽ پيشوا جي ظاهرداريءَ ۽ تڪبر کي موسيٰ، جهڙي حيثيت ته ڏئي ٿو، پر ان جي بيروح ۽ خبيث روح کي 'ابليس' ٿو سڏي ۽ اها تشبيهه نام نهايت برمحل ۽ موزون آهي. ٻئي بيت ۾ ظاهر کي 'هنجهه' ٿو سڏي. يعني ديده زيب؛ پر اندر جي شيطان ۽ نفس کي 'ڪانءُ' ٿو سڏي، جنهن جو ڪم آهي ڏان ـ ڏان. لطيف فرمائي ٿو ته ان منافقانه عياريءَ مان ڪهڙو سود:

ٻاهر زيب زبان سين، اندر هڇارو،
ان پر ويچارو، ويجهو ناهه وصال سين!

صاحبِ باطن ۽ حقيقت شناس ماڻهن محسوس ڪيو آهي ته '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. هانيءَ جا ڏند ڪائڻ جا هڪڙا ته ڏيکارڻ جا ٻيا. سندن زبان تي 'قال الله' ۽ 'قال الرسول' جون تنوارون آهن، پر اندر ۾ اگريون آهن. منجهن 'قال' جو پائيتال آهي، پر 'حال' اڻن ئي ڪونه. اهي سچا سڪنا آهن. دين جي حقيقت کان نا آشنا، دين جي مقصد کان محروم، ڏلها ڏکر پيا وچن. 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 اِلٰه کچهه بهي نهين رکتا،
فقيهِ شهر قارون هے لغتهائے حجازي کا!

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

اکر پڙهه 'الف' جو، ورق سڀ وسار،
اندر ڪٿي اجار، پنا پڙهندين ڪيترا.

ٻئي هنڌ فرمايائين:

ڪهڙي ڪاتب تو ڪرين، مٿي پٽن پيهه،
جي ورق وارين ويهه، ته حرف مڙيوئي هڪڙو!

قاضي قاذن فرمايو:

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

بلا 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 ڪن،
روي دل را جانب دلدار ڪن،

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

لطيف فرمايو:

سا سيٽ نه سارين، الف جنهن جي اڳ ۾.

بهرحال، انهن عارفن ظاهرداريءَ ۽ مڪاريءَ تي خوب چوٽون چنبڙيا آهن. غزالي فرمائي ٿو: اهي رياڪار ۽ مڪار، 'علماي سوءِ' علم ۽ دين جي فقط ڪلن ڪي پيا چٻاڙين، 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 پيش سگان انداختيم.

يعني، 'اسان قرآن جو روح ۽ مغز ڪڍي ورتو آهي، باقي هڏا ڪتن جي اڳيان اڇلائي ڇڏيا اٿئون، جن تي پيا ڳيرڻ ۽ وڙهن.' ڪيڏي نه حقيقت بيان ڪيل آهي! سطحي علم ۽ بيمغز ۽ بيروح ورق گردانيءَ جي ڪري عالم ۽ زاهد ۾ تڪبر 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.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

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 ٿـي شاعرن رنديءَ ۽ مستيءَ، ساغر ۽ مينا، ڪفر ۽ لاديني‌ءَ جا ڪنايا استعمال ڪيا آهن، ۽ انهن جي ايمان ۽ عمل جا پرخچا اُڏائي ڇڏيا آهن.

پيو تہ 'مذهب' جي اها دعوا آهي تہ مذهب آهي وجداني ۽ الهامي چيز. ان وانگر، شاعري بہ آهي وجداني ۽ الهامي چيز. ٻنهي جي ماخذات جو سرچشمو هڪڙو آهي. اهوئي سبب آهي جو شاعرن کي ”الشعراءُ تلاميذالرحمان“ چيو ويو، ۽ شاعريءَ کي، بقول رومي، ”جزو يست از پيغمبري“. ان رعايت سان، شاعر جو ڪم بہ آهي پيغام رساني. هو بہ گويا پنهنجي دور ۾ پيغمبر نہ تہ ان جو 'ظل ۽ بروز' ضرور آهي. ان جو ڪم ٿي آهي خير جي تبليغ ۽ شر جي نشاندهي. هنُو شر کي جڏهن عالمن ۽ زاهدن وٽ ڏسي ٿو، تڏهن سختگير لهجي ۾ چوي ٿو:

چو ڪفر از ڪعبہ برخيزد، ڪجا ماند مسلماني!

جي ڪفر ڪعبي مان اٿيو، تہ پوءِ مسلمانيءَ جو ٺيو ڀلو، ان جو واهي الله!

اهل نظر ۽ روشن ضمير شاعر سمجهي ٿو تہ 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 لذّت ۽ 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 سندس مزاج ۾ بغاوت جو پيدا ٿيڻ لازمي امر آهي. شاعر ڏسي ٿو تہ مذهبي ماڻهو فقط پنهنجي جبہ و دستار ۽ خرقہ پشمينہ جي آبرو بچائڻ لاءِ پيا مذهبي سانگ رچائين، فقط پنهنجي منصب ۽ تقدس کي بچائڻ خاطر پيا وعظ ڪن، ۽ مذهبي رسومات جي ادائگي ڪن. ويچارن عام ماڻهن کي پنهنجي چرب زبانيءَ سان برغلائي ۽ ڀُنڀلائي، پيا 'دامِ تزوير' کي مضبوط ڪن. اهڙي وقت ۾ بہ شاعر ۾ بغاوت جو پيدا ٿيڻ لازم ٿيو پوي. شاعر سندن ان منافقانہ روش جو پردو فاش ڪرڻ ٿي، وڏي خدمت ٿو سمجهي. رڳي جي ڪُل ۾ لڪل ٻگهڙ کي اگر ظاهر نہ ڪيو ويندو تہ پوءِ اهو پوري ڌڻ کي ڪائي ڪَپائي ڇڏيندو. ان خيال سان بہ شاعر هميشه اهل مذهب سان وڙهندو ٿو رهي. ان مسئلي ۾ ڪيس ڪابہ مصلحت روڪي نٿي سگهي.

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

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

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 ٿا ڪن. انهن جي ٺوڙ 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 تو هڻي.

مولانا روميءَ چيو آهي:

گر بہ استدلال ڪارے دين بودے،
فخر رازي را ز دارے دين بودے.

اقبال چيو آهي:

خرد کي گتھياں سلجھا چکا ميں،
ميرے مولا، مجھے صاحب جنون کر.

’خرد‘ جي مقابلي ۾ ’جنون‘ جي تقاضا بہ هڪ قسم جو شديد رد عمل آهي، جو اهل خرد جي مذهبي مزعومات جي ترديد ۾ پيدا ٿيو آهي، ورنہ ’جنون‘ في نفسه، تہ هڪ مرض آهي، جنهن جي ڪابہ تعريف ڪري نٿي سگهجي. بهرحال، اهو ’ڪفر‘ يا ’جنون‘ پنهنجي تمثيلي ۽ تشبيهي لحاظ سان تمام گهڻي وسعت جو حامل آهي، ورنہ حضرت خسرو ائين چو چوي ها:

ڪافرِ عشقم، مسلماني مرا درڪار نيست!

پيو تہ جڏهن شاعريءَ ۾ ڪفر جي روايت هڪ دفعو پنهنجي پس منظر ۽ لوازمات سان اچي ويٺي، تڏهن ان ۾ هڪ قسم جو تنقيدي شعور بہ پيدا ٿي ويو. ان تنقيدي شعور، ’ڪفر‘ ۽ ان جي باقي لوازمات — حرم ۽ دير، قشقہ ۽ زنار وغيره کي بہ بيان ڪرڻ شروع ڪيو.

’مير‘ چيو آهي:

’مير‘ کے کيش و مذهب کا کيا پوچھتے هو، بس اسنے تو،
قشقہ کھينچا، دير ميں بيٹھا، کب سے ترک اسلام کيا.

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

ان طرح خسرو فرمايو آهي:

هر رگِ من تار گشتہ، حاجتِ زنار نيست،

'منهنجي تہ رڳ رڳ تار بنجي ويئي آهي. مون کي جٽئي ۽ زنار جي ضرورت ٿي 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' ڪي بہ ساراهيو 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 خانقہ مين قابل سير،
صنم ڪدے مين تو ٽڪ آڪے دل لگا بهي هے.

'سودا' فرمائي ٿو:

ديکا 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 صنمخانہٴ 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 ۽ مٿڻ 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 ڇڪي، 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 پرنور ۽ صحتمند ماحول جي تمنا ٿو ڪري، تنهنڪري اهو ڪفر، ڪنايي ۽ رمز جي سڄي 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:

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

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

'معنوي ڪفر' جي زناربندي ته وڏي ڳالهه آهي. اگر اها نصيب نه ٿئي ته پوءِ:

ڪافر نه تواني شد، ناچار مسلمان شو!

(ڪافر نه ٿي سگهجي ته پوءِ لاچار مسلمان ٿيئو پوندو.)

غور طلب مسئلو اهو به آهي ته ديرو خرابات ۾ ڪفر جي زهد شڪن دنيا جي تعمير شاعر جي ناڪرده گناهن جي حسرت جو نتيجو نه آهي، بلڪ منجهس گهري معنويت آهي، ۽ ان ۾ رمزيت به آهي. ان رمز ۽ ڪنايي جي ڪفريه ماحول ۾ شاعر پنهنجي روحاني قدرن کي صحتمند ۽ سازگار نموني ۾ محسوس ٿو ڪري. هن 'ڪفريه' راهه جي مختلف واٽن کي لتاڙي، هو عرفان جي منزل تائين به پهچي ٿو. بقول اقبال:

ڪافر نه شدي، لذّتِ ايمان چه شناسي،
خود را نه پرستيده عرفان چه شناسي.

لذتِ ايمان جي وابستگي آهي 'ڪفر' سان: ڪو ماڻهو 'ڪافر' نه ٿيو، ته ان کي لذتِ ايماني جي ڪهڙي خبر؟ جنهن ماڻهوءَ پنهنجي پوڄا ڪري ڪفر نه ڪمايو، ان کي 'عرفان' جي ڪهڙي سڌ ملندي!

ان ڪفر کي 'جام جم' به چيو ويو، ۽ 'لذتِ شربِ مدام' به چيو ويو.

حافظ فرمايو آهي:

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

اها به ڪلڻي نموني ۾ 'حافظ' ٿو چوي:

در خراباتِ مغان نورِ خدا مي بينم،
دين عجب بين ڪه چه نوري ز ڪجا مي بينم.

فرمائي ٿو: ساقيءَ جام بڪف جي خرابات ۾ خدا جو نُور ٿو ڏسان. بيشڪ عجب جهڙي ڳالهه آهي جو نُور ڪهڙيءَ جاءِ ۾ ٿو ڏسان!

ساڳيو 'حافظ' ٿو چوي:

جلوه بر من مفروش، اي ملڪ الحاج، ڪه تو،
خانه مي بيني و من خانه خدا مي بينم.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

'الحا' ڪي ٿو چوي تہ اي ملڪ الحاج! خواہ مخواہ 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 ۾ لَيَ ۽ سُر آهي، سا عقل جي محدود دائري ۾ سمائجي نٿي سگهي. عقل ۽ خرد ۾ ايتري وسعت ڪانہ آهي جو 'شاعر' جون وجداني گهيرايون منجهن آسودگي ۽ باليدگي حاصل ڪري سگهن. شاعر جي راهہ آهي نازڪ ۽ لطيف. ان جي راهہ مصلحت ۽ مصالحت جي انگڪان ڪان پري آهي. شاعري هر قدم ڇنڊي ۽ ٺوڪي ٿي ڪٽي. عقل ۽ خرد جا دام، هر رنگ 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 ڪي ازل کان وٺي آڃ ۽ 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 ٿي 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 ڪفر بهي مسلماني،
نہ هو، تو مرد مسلمان بهي ڪافر و زنديق ہ

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

اقبال ان شعر ۾ عشق کي ڪفر سان وابستہ رڪندي، 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، محبت ۽ رافت، دلاويزي ۽ حق پرستي ٿو سيکاري. ان کي ئي روحاني ڪاچر جو معراج چيو ويو آهي. اهو ئي انسان جي ڏک ۽ 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 ڪي 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.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

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 پريل آهي، تاهم حضور عليه الصلواة والسلام جن جي دور ۾ توڙي خلفاي راشدين جي دور ۾، توڙي بنواميه ۽ بنو عباس جي دور ۾ اها شاعري محفوظ رهي؛ ان تي ڪابه شرعي يا قانوني بندش نه وڌي ويئي. اڳتي هلي محدثن ۽ مفسرن جڏهن قرآن ۽ حديث سان احڪامات کي مدوّن ۽ مرتب ڪرڻ شروع ڪيو، تڏهن به ايام جاهليت جي شاعريءَ کي عربي لغت لاءِ سند ۽ معيار ڪري استعمال ڪيائون. چنانچ متقدمين توڙي متاخرين جا سڀ تفسير ان دور جي شاعريءَ جي سندن 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 کليل واقعات بيان ڪيا ويا آهن. ان ۾ ڪوبه 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 هڙهيون، 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 هٺڪارون ۽ گرم رفتاري، طول طويل انداز ۾ بيان ڪيل آهي." ("شعرالعجم"، جلد ۵، ص ۱۴۰).

اڳتي هلي، "شعرالعجم" جي پنجين جلد ۾، عربن جي قصيدي گوئيءَ جي واقعاتي، پرجوش ۽ فطري هجڻ جو اعتراف ڪندي، "سبعہ معلقہ" 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 ۾ 'سبعہ معلقہ' 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 امرءُالقيس جي شاعري ڏسو، جا فحاشيءَ ۽ عريانيءَ سان پريل ۽ رندانہ آهي. سندس شعر و شاعريءَ ۾ سير و شڪار، شراب و ڪباب، چيڙ چاڙ، حسين عورتن سان اختلاط ۽ بي تڪلف ميل جول ذڪر عريانيءَ ۽ بيباڪيءَ سان ڪيل آهي، تاهم ادب جا مورخ کيس عربي ادب جو امام ٿا مڃين. هو چون ٿا ته امرءُالقيس 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 معلقہ' کي حاصل آهي. اهو قصيدو پاڻ جواني-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 ڪوٽ جي ڪنڊرات تي گريو ۽ زاري ڪئي اٿس. ان کان پوءِ عاشقانه پر فحاشيءَ ۽ فسق جي زبان ۾ ڇيڙڇاڙ شروع ڪئي اٿس. ان ۾ دوستن سان گڏ جي 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 پيٽيو اٿس، سو نهايت رنگين آهي. 'سنجنجل'، رومي زبان ۾ آئيني کي چيو وڃي ٿو. (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 ڏاڇين جي حسن و شباب کي عورتن جي انگ انگ سان پيٽي ٿو. نهايت فحش گوئيءَ ۽ عريانيءَ سان نقش گري ڪندي، تشبيب کان پوءِ، عورتن سان رندانه محفلن، ڇيڙڇاڙ ۽ اختلاط

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

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

ان کان پوءِ **عنتره** جو قصيدو آهي. سندس قصيدي جي امتيازي وصف آهي شجاعت ۽ غيرت، بدويانه اخلاق، فياضي ۽ مروّت. ان جي ابتدا پنهنجي معشوقه 'عبلہ' جي عشق سان ڪئي اٿس. جڏهن ته 'عبلہ' 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 ۽ بهادريءَ ۽ جنگي ڪارنامن ڪان ڪيس متاثر ڪرڻ جي مبالغه آرائي ڪئي اٿس. آخر شراب ۽ ڪباب، اختلاط ۽ ڇيڙ ڇاڙ!

ان کان 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 کان هي به بچيل نه آهي. خاص طرح سان پنهنجي قومي غيرت کي صاف طرح سان بيان ڪيو اٿس. چوي ٿو:

و من لا يذر عن حوضه بسلاحة يهدو و من لا يظلم يظلم.

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

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

ان کان پوءِ **لبيد** آهي، جنهن اسلام قبول ڪيو هو، ۽ حضرت امير معاويہ 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 کنڊرات 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 ۽ گهوڙيءَ 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 کان

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

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

'نابغہ' لاءِ عڪاظ جي ميلي ۾ خاص چمڙي جو تنبو هنيو ويندو هو. ان ۾ ويهي، هو شاعرن جي ڪلام تي تبصرو ڪندو هو، ۽ پنهنجي راءِ ظاهر ڪري، انعام اڪرام ورهائيندو هو. سندس معيار ۽ مقام کي امرءُالقيس کان ٻئي درجي تي بيان ڪيو ويو آهي. سندس زبان ۾ سلاست ۽ جزالت آهي، پر بيان ۾ انهائي 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 ڄڻ ته شعر چوڻ ايندو ئي ڪونه 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 نہ 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. اهل 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 ڇيرو معشوقن تي پنهنجي ڪمال شاعريءَ کي قربان ڪري ڇڏيو.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

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 سگهندين، پر جي شراب جي دڪانن ۾ شڪار ڪرڻ گهرندين ته اتي به مون کي شڪار ڪري سگهين ٿو. جڏهن تون مون تائين پهچندين، تڏهن مان توکي هڪ ’جام بلورين‘ آڇيندس. اگر تون ان نعمت کان محروم آهين، ۽ انڪار ڪندين ته پوءِ ڀلي بيپرواهه رهه!“

عنتره چوي ٿو:

”بيشڪ، مون اڄ ٻنپهرن 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 وڏي 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 محيوک يا سلمي فحيينا ــ 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 چڱڙو پيار!)

شراب ۽ پاڻي:

عرب عام طور شراب ۽ پاڻي ملائيندا هئا:

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

(مان اهڙو ميخوار آهيان، جو خدا کي ۽ 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!)

الاهبّي بصحنك فاصبحينا ــ ولاتبقي خمـور الاندرينا،
مشعشعة كانّ الحصّ فيها ــ اذا ماالماء 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:

امرء القيس چوي ٿو:

مهفهفة بيضاء غير مفاضة ــ ترائبها مصقولة كالسجنجل

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

كبكر المقاناة البياض بصفرة ــ غذاها 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 ــ بناظرةٍ مين 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 اک حد کان وڌيڪ روشن، دلڪش ۽ تابناڪ ٿيندي آهي.]

وجيدٍ کجيد الريم ليس بفاحشٍ – 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 نہ ڏکي آهي، ۽ نہ بيڊول ۽ نہ بي زيور.)

و فرع يزين المتن اسود فاحمٍ – اثيث کقنو النخلة المتعثکل

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

غدائرها مستشزرات الي العلي – تضل العقاص في مثني و مرسل

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

وَ کشحٍ لطيف کالجديل مخصرٍ – وساقٍ کانبوب السقي المذلل

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

و تعطو برخص غير شثن کانه – اساريع ظبي او مساويک اسحلِ

(۽ هوءَ، شين کي اهڙين نرم، نازڪ ۽ ملايم آڱرين سان ٿي پڪڙي، ڄڻ تہ اهي سفيد ۽ سرخ رنگ جا ڪي سانپا آهن، جي ظبيءَ ڳوٺ ۾ لڀن 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.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

— منهنجي معشوقه 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 ٻي 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 ٻه مدّت گذري چڪي آهي. پر افسوس جو اها اميد اجا 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 وڏيڪ 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 برانگيخته ڪن ٿيون ته ڇو انهن جي جسم جي خوبصورتي ٻين تي ظاهر ٿي!

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

و اذالرياح معي العشي" تناوحت - نهين حاسدَةً وهجن مهجورا!
--- هوءَ گوري حسينه، بيٺي بيٺي، پنهنجن مشڪ افشان، ڊگهن وارن ڪري درازيءَ جي سبب مٽي چڪي 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 شب ديجور:
--- چا مان توسان محبت ئي ڪندو رهان، جڏهن تون وصل جي معاملي ۾ بخل کان ڪم ٿي وٺين؟ ماڻهو سچ ٿا چون ته ڪو به بخيل شل معشوق نه بنجي!
--- قسم آهي ان ذات پاڪ جو، جنهن جي پاڪ گهر لاءِ لبيڪ چوندڙ ارادتمند ٿي نڪرن ٿا، ته منهنجي هر مرض کي تو وٽ پهچڻ 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 ڏينهن ۽ تلائن جي چوڌاري پيا گهمن ڦرن.
اي ڪاش، توکي اها ڳالهه معلوم هجي ها!
جڏهن قيس عامريءَ کي پتو پيو ته ليلى جي شادي ٿي چڪي آهي ۽ هوءَ سياڻي پنهنجي گهوٽ سان هلي ويندي، تڏهن چيائين:
--- "ان خبر تي منهنجي دل ان ڪونج وانگر تڙپي رهي هئي، جا ويچاري ڪنهن ماري شڪاريءَ جي جار ۾ ڦاٿي هجي، ۽ ان جا ٻچا هجن، جي سندس آڪيري ۾ واجهائي ۽ منتظر هجن، ۽ سندس آکيرو هوا جي زوردار جهونن تي لڏندو هجي. اهي ٻچا جڏهن هوا جا سوسات ۽ گوگهات ٻڌندا هجن، تڏهن آکيري کان ڇڪي ڪيو، 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 ٿلهه ائين آهي، ڄڻ سرمگين چشم وارو، مانوس هرڻ ٽلندو آهي.

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

هڪ شاعر چوي ٿو:

تمتع بذا اليوم القصير فانه رهينٌ بايام الشهور الاطاول

— (حسينه مون کي چوي ٿي ته هن ڏوهر وصال مان چڱي طرح پياس بجهاءِ جو تمام مختصر آهي؛ چو 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، چڻ ته چنڊ آهي، جو ٺڏين راتين ۾، جڏهن ڪي غبار آلود هوائون نه هونديون آهن، پيو چمڪي.

— هوءَ حسن ۾ مشهور آهي. مٿس پري جمال سهٽيون حسد ٿيون ڪن، چو ته سندس انگ انگ انهن کان وڌيڪ ڏولائتو ۽ جاذب نگاهه آهي.

— هوءَ نهايت نازڪ اندام آهي. سندس اکيان 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 مان جڏهن روئندي سندس گهر ڏانهن نگاهه ڪئي، تڏهن ائين سمجهيم، چڻ مان شيشي جي پويان نهاري رهيو آهيان.

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

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

شاعر چوي ٿو: جڏهن محبوبه 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 به صبح نه ٿئي. اها رات، محبوبه کي هميشه لاءِ روڪي ڇڏي. اصل سج ابري ئي نه!

ابوڪبير هذلي فخر مان چوي ٿو:

ممن حملن به و هن عرا قد — حبڪ 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 سهٽيون ۽ مڙول آهن، بدن هلڪا اٿن، ۽ هو تنومند ۽ رسيلا آهن!

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

و مثلڪ جلي قد طرقت و مرضع
فانهينا 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 ۽ کير پياريندڙ عورتن وٽ مان رات جي
پوين پهرن ۾ پهتو آهيان .... مون انهن کي سندن ٿڃ پياڪ ٻارن
کان به غافل ڪري وڌو ــ“

هي آهي عربي شاعري ۽ ان جو رندانه ۽ عاشقانه سلسلهء 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 ڇڏيو ٿو. 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 اللهٰ 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 ”زهرِ 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!

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

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 پيڪر 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 ۽ جاذب 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 پنهنجن ماڪن جي شاعريءَ ۾ صاف محسوس ٿئي ٿو. غزنيءَ ۽ سمرقند جا شاعر پختہ گو ۽ ساده گو 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 تہ ملڪ جي آب و هوا، سرسبزيءَ ۽ شادابيءَ جو اثر خيالات تي پوي ٿو ۽ ان ذريعي سان انشاء پردازيءَ ۽ شاعريءَ تائين پهچي ٿو. عرب جاهليت جي ڪلام کي ڏسو تہ ان ۾ جبل ۽ جهنگل، صحرا ۽ بيابان، پيچرا ۽ راهون، کنڊرات ۽ ٻيرن 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 ڀريو پيو آهي. قدم قدم تي آب روان، سبزه زار ۽ آبشار آهن. بهار ايندو تہ پوءِ ساري سرزمين تختہءِ زمرد ين بنجي ٿي وڃي. بادِ سحر جا جهونٽا، 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:

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

”ان حالت جو اهو اثر ٿيو جو اها رنگيني ايران جي انشاء پردازيءَ تي ڇانئجي ويئي. ڪنهن چيز جي حسن ۽ ڪمال کي بيان ڪرڻ تي اهندا 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 ارد گرد 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 ئي نه ڇڏيائون. چراغ ۾ گل، اک ۾ گل، شراب ۾ گل، پيڪان ۾ گل، صبح ۾ گل، چنڊ ۾ گل. پسڻ جي قدم کڻي 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 ٽورو 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 تہ ڏهيو، پهلوان پنهنجي مد مقابل کي ڪشتيءَ جو پيغام ڏو موڪلي، ته به گل ٿو موڪلي.

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

(”شعرالعجم“ - جلد ۵، ص ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷)

اهڙي رنگين اندازِ بيان ۾، جتي تشبيهات جو پورو عالم ئي گلريز ۽ گل افشان هجي، عشقيہ شاعري ڪهڙي معراجِ ڪمال تي پهتي هوندي. اگر ڪنهن نازڪ اندام ۽ مه جبين جي زلفِ مشڪين ۽ گيسوي عنبرفشان جو ذڪر ڪندا هوندا تہ پوءِ ڇا بيان ڪندا هوندا، ان جو اندازو تہ فارسي شاعريءَ جي مطالعي مان ئي لڳائي سگهجي ٿو. سندن غزليات ۽ قصيدائي 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 هلندي آئي آهي. ته 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 نشاط انگيز ۽ ولوله خيز رکندا آيا، انهن سڀني تي مستزاد هيءَ ته حسن ۽ جمال جي لحاظ سان ملڪ جو ملڪ 'بوستان' بڻجي چڪو هو. نوشاد، فلخ، قلخان ۽ ڪشمير جي حسن جا چمن زار هئا، سي ايران جي دامن ۾ هئا. انهن شهرن جون لطيف ۽ نفيس چيزون ايران جي بازارن کي ئي سينگاريندڙ هيون. اهڙن رنگين ۽ حسين سامانن سان گڏ، ايران جي غزلگوئيءَ جي ترقي هڪ لازمي امر هو."

("شعرالعجم"، 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 ويا، جي فقط فارسي شاعريءَ لاءِ ئي مخصوص آهن. استعاري ۽ ڪنايي جي هڪ گلريز ۽ عطر بيز دنيا ڪڙي ڪري ڇڏيائون.

ايران جو معشوق هوندن ته حسن ۽ جمال ۾ پري تمثال ۽ حوروش هو. اعضاء جي تناسب جو گويا مجسمو هو. سندس محبوبانه ادائن ۾ قيامت پئي پيچ و تاب کائي، سندس تبسّم زير لبيءَ ۾ وچ پئي ور هٽي، 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 اک 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 ڳالهائي سو آشفته ۽ وارفته، سندس گفتگو ۾ شيريني ۽ دلاويزي، سندس ناز و ادا ۾ سرخوشي ۽ مستي، غصو ڪري ته پيا بادل گجن، اک ۾ گهوڙها پرجي اچنس ته پوءِ سمنڊ ۾ آسائتيون سڀون ڪٽيو وات پٽين، سندس زلف مشڪين جي هڪار تي آهوي ختن ڪڏندا اچن، سندس ڏندن تي دُرِّ 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 ۾ ٻه-ٻه پدم، هلي ته مورن ۽ ڍيلن کي پريشاني، قدم کڻي 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 ڪٽي وات مان ڪڍي ته فصاحت ۽

بلاغت جا درياءَ روان، غسل ڪري ته اهو پاڻي تبرڪ طور ورهائجي وڃي، پريءَ محفل ۾ ڪيلي ڏئي ته جُوي ڪهڪشان روان، هيٺ نهاري ته دنيا درهم و برهم، اشارو ڪري ته هزارين نيم بسمل لاش پيا تڙپن، نگاهِ نيم باز کڻي ته چڻ شمشيرِ خون آشام پئي وڃي ۽ نڪي، جنهن کان 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. اجا 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 مُنهن ته ڪنهن کي پاسو، ڪنهن ڏانهن نهاريندو ته پيو مُرڪندو، ڪنهن کي وري فريب آميز ۽ ڪوڙين نگاهن سان پيو آٿت ڏيندو ۽ عاشق آهن، سي هڪٻئي مٿان پيا جُهرن ۽ مرن!“

(”شعرالعجم“، جلد ۵)

آخر ان رنگين ماحول ۾ شاعرن ڇا ڇيو هوندو؟ ڪهڙي گل افشاني ڪئي هوندائون؟ اخلاقيات جو ڪهڙو لحاظ رکيو هوندائون؟ اهو ئي 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 ۾ جذبهءِ تعشّق پيو وڪڙ کائي.

ان سلسلي ۾، پيا ته ڇڏيو، 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 مهذّب کان مهذّب 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 ۵، ص ۱۷۲)

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

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 مقدس 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 خواجہ نظام الدين محبوب اِلاهي 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 چڏ يائون،
ان طرح ٻه-ٽي ڏينهن لاڳيتو اهو ڪتاب پيش ڪندو رهيو، ۽ پاڻ رنج سان موڏائيندا
رهيا. مريد ڏاڍو ڏکارو ٿيو. رات جو خواب ۾ ڏسي ته حضور ڪريم جن جي
دربار اقدس ۾ سعدي موجود آهي، ۽ ٻيئو مورڇل سان هوا ڪري. حضور ڪريم جن
بار بار ٻئي ڪيس فرمايو ته ’سعدي، فلاڻو شعر ته پڙهه!‘ سعديءَ والهانه انداز ۾
ٻئي شعر دهرايو، ۽ حضور جن ڪيس تحسين پئي ڏني. صبح جو جيئن مرشد جي
خدمت ۾ آيو، تيئن حال احوال پڇڻ کان سواءِ ئي حضرت محبوب الاهيءَ عتاب آميز
رنگ ۾ ڪيس چيئيو ۽ 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 ـ في يديه المثنوي و هو يقول
> صنف الكتب الكثير المعنري ـ 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 ۾ ڄڻ 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!“

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

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 ۱۲۱)

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 ۽ اگهڙ جا سڀ ليڪا لنگهي ويو آهي. هونئن 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، آرَهه، 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 پر وڪون 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“ ۽ ”ليلي-مجنون“ جهڙا هزني 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 ۷ ۽ ۸ صديون انهن ڪتابن کي گذريون آهن، اسان جا عالم ۽ بزرگ انهن کي برداشت ڪندا اچن ٿا ۽ ڪوبه اعتراض نه پيدا ٿيو آهي.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

تصوف ۽ شاعري

وحدت الوجود.

مون عرض ڪيو آهي تہ ڪفريات ۽ خمريات، فحش ۽ ابتذال جي رنگينيءَ ۽ چاشنيءَ کان ڪنهن بہ دور جي شاعري بچي نہ 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 فلسفيانہ مسئلا بہ اچن ٿا، جن کي غور سان مطالع ڪرڻ گهرجي، ۽ ڏسڻ گهرجي تہ شاعريءَ جي دنيا ڪيتري نہ وسيع آهي، ۽ شاعر ڇا ڇا نہ چئي سگهيا آهن. شروعات تہ ٺهيو، بعض اوقات اصل الاصول متعلق بہ 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 فلسفيانہ تعبيرات کان بچندي، آءٌ اها ترجماني پيش ڪريان ٿو، جا اسان جي شاعريءَ جو روح بڻجي چڪي آهي.

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

”آئينہ عيب نما پيش داشت،
جلوه نمائي همہ باخيوش داشت.
ناظر و منظور هم او بود وبس،
غير وي اين عرصہ نہ پيمود کس.
جملہ يڪ بود، دوئي هيچ نہ ءِ،
دعوٽي مائي و توئي، هيچ نہ 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 اين هر دو بهم بوده اند،
جز بهم اين راه نه پيموده اند.“

فرمائي ٿو:

”عدم هو خاموشي، اُنَ ۾ هڪ وجود هو اڪيلو. اُنَ کان سواءِ ڪو غير نه هو. سندس خوبيون مستور هيون. ڪو آئينو نه هو، جو ان حسن جي عڪس کي جهٽي سگهي. ڪا ڦڻي نه هئي، جا ان جي زلفن کي سلجهائي سگهي. صبانه هئي، جا سندس گيسوي مشڪين کي چوري سگهي. سرمو نه هو، جو سندس چشم نرگسي کي سينگاري سگهي. ڪنهن به اها سهٽي ۽ من مهٽي صورت ڪانه ڏٺي هئي. معشوق به خود هو ته عاشق به خود. حسن هو، ۽ ان جي خلوت هئي، لاله کي ڏسو، بهار ۾ ڪنهن نه سينگار ڪري ٿو بيهي. گل کي ڏسو، ڪهڙي نه ناز ۽ انداز سان پنهنجي جلوه نمائي ٿو ڪري. بس، حسن ازل چاهيو ته 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 سڀڪجهه نقاب آهي، ان نقاب جي پويان هڪ محبوب، ۽ ان محبوب جي ڪشش اسان جي زندگي. سڀڪجهه محبوب آهي. تون هڪ آئينو آهين، جنهن ۾ حسن ازل پرتو فگن آهي، ۽ پوءِ تون 'هو' به ناهين، بلڪ اهائي صورت آهي: اهو ئي آئينو آهي، اها ئي صورت آهي.“

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

صوفي شاعرن ان موضوع کي عجيب غريب اشارن ۽ ڪناين سان، نهايت وجد انگيز طريقي سان بيان ڪيو آهي. ڪن خدا کي معشوق، ساقي يا شمع سان پيٽيو آهي، ته ڪن انسان کي عاشق، مينوش ۽ پروانو ڪوٺيو آهي. صوفيانه 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 سج جا ڪرڻا آهن. سڀ ان ابدي حسن ۽ ازلي حقيقت جا ڳولا آهن. صوفين کي نه صلي جي پرواهه، نه سزا ۽ جزا جو خوف بهشت انهن لاءِ حسن آهي، ۽ دوزخ انهن لاءِ جلال آهي. صوفين وٽ عشق مجازي،

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

حقيقيءَ لاءِ هڪ پهرين مثال آهي. هو چون ٿا تہ جو بہ 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:

علامہ 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، بحر بيڪران ۽ ان جون لهرون ۽ چوليون، آسمان جا لاانتها ستارا ۽ تارا، باد صر صر ۽ درياءَ جون موجون، سڀ مجسم شعر آهن. ان ڪري ئي وحدت الوجود جو مسئلو سراسر شاعري آهي.“ (جلد ٥، ص ١٥١)

ٻئي هنڌ لکي ٿو:

”عالم طبعيات ۾ انسان هڪ حقير ۽ ڪمزور ذرو آهي، ليڪن تصوف ۾ اهو ذرو آفتاب جو ڪرڻو آهي، جو آفتاب بنجي ويندو، قطرو آهي، جنهن جي آغوش ۾ درياءَ موجزن آهي، نقطو آهي، جو دائرن سان همدوش آهي.“ (جلد ٥، ص ٤٧)

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 نہ داني، بخدا تانہ چشي!“ (جلد ٥، ص ١٠٣).

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

”شاعري تيستائين هڪ بيروح بوتو هئي، جيستائين منجهس تصوف جو عنصر شامل نہ ڪيو ويو. شاعري اصل ۾ آهي جذبات جي اظهار جو فن. تصوف کان اڳ جذبات جو نالو هو نہ نشان. قصيدو نالو هو مدح ۽ خوشامد جو. مثنوي فقط واقعہ 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 باهہ دل جا سڀ شيشا گرمائي ۽ رجائي ڇڏيا. ان زبان مان جو ڪجهہ بہ نڪتو، اهو گرميءَ کان خالي نہ رهيو. اهل دل تہ هڪ طرف، اهل هوس جي ڳالهين ۾ بہ تاثير پيدا ٿي ويو.“ (جلد ٥، ص ١٢٠)

اهل تصوف وٽ عشق جون چند منزلون آهن: آرزو ۽ جستجو، ديدار ۽ وصل. آخري منزل لاءِ چون ٿا تہ اتين آهي، جن 'طالب' ۽ 'مطلوب' هڪ ٿي وڃن ٿا.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

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 تعالیٰ) 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 آن 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 ستاريءِ 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 شاعرانه 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

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

تہ انهن سان نہ ڪا انفرادي حيثيت پائدار رهي ٿي ۽ نہ ڪا اجتماعي قوت برقرار رهي ٿي. خير، هيءَ هڪ جملہ معترضہ آهي، اڳتي هلڻ گهرجي.

شاعرن چيو:

چہ دنيا وجهہ عقبيٰ سدِّ راهِ تست، اي غافل،
بيا بہ گذر ڪہ 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 انديشہء،
ما بقا تو استخوان و ريشہء.

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

ان ڳالهہ زوردار نموني ۾ چيو ويو:

الله الله ڪرڻ ڪہ الله سے 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 راڻو، ريءَ راڻي ناهه ڪو.
يا: آهي پنهون پاڻ، ڪونهي ٻيو ٻروچ ريءَ.

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

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

ٻئي هڪ شاعر چيو آهي:

آن را ڪه فنا شيوهٔ و فقر امين است،
ني ڪشف و يقين نه معرفتِ دين است.
رفت او ز ميان، همين خدا ماند خدا،
الفقر اذاتم هو الله اين است.

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

نيڏي پسي ٿي، پر هوت ته آهي هيڪڙو!
يا: نظر هجيئي نيڪ، ته همه کي هيڪ چئين.

سعديءَ فرمايو:

آن نه روئي ست ڪه من وصفِ جمالش دانم!
اين حديث از دگري پرس ڪه من حيرانم!

وحدت الوجود جي وڏن شارحن ۾ سڀ کان مشهور شارح آهي شيخ اڪبر ابن العربي اندلسي، سندس "فتوحات مڪيه" ۽ "شجرة الڪون" ۽ "فصوص الحڪم"، ان مسئلي متعلق سند جو درجو رکن ٿا. اهي ڪتاب عام فهم نه آهن، بلڪ وڏا وڏا عالم به انهن جي حل ڪرڻ کان قاصر آهن. ابن تيميه ۽ ابن جوزي ۽ ابن قيم پارا امام ۽ علامه چون ٿا ته شيخ اڪبر زنديق ۽ ملحد هو، ۽ سندس نظريهءِ وحدت الوجود ۾ زندقي ۽ الحاد کان سواءِ ٻيو ڪجهه به نه آهي. حضرت مجدد الف ثاني رحه جو به ابتدا ۾ اهو ئي خيال هو. علامه اقبال به ان نظريهءِ وحدت الوجود کي 'الحاد' سڏي ٿو. ان کان پوءِ، امام غزاليءَ جي عظيم شخصيت آهي، جنهن وحدت الوجود کي فلسفانه انداز ۾ بيان ڪيو. ان سلسلي ۾ حضرت غوث اعظم، حضرت شهاب الدين سهروردي ۽

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

عطار روح بود، سنائي دو چشم او،
ما از پس سنائي و عطار مي روم.

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 سر بازار فاش ڪيو، ۽ ڪنهن بہ مصلحت يا رک رکاءَ کان نہ هٽيو. فرمائي ٿو:

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

فرمائي ٿو: ”اک کول ۽ ڏس تہ جلوهٔ يار هر در و ديوار کان تجلي فگن آهي: هو تنهنجي اڳيان سرو وانگر بيٺو آهي، تون نرگس وانگر اک بند ڪريو ۽ سر جهڪايو بيٺو آهين!“ هڪ هنڌ فرمائي ٿو:

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

فرمائي ٿو: ”انا الحق جا منڪر ڪفار جي جماعت منجهان آهن. ’هو‘ تہ موجود آهي، جو ان لاءِ چوي تہ نظر نٿو اچي، اهو مشرڪ ۽ ناهنجار آهي.“

ان نظريي جي شدت ان مان ظاهر آهي تہ چيو ويو: ”لا موجود الا الله!“ ۽ ”لا موثر في الوجود الا الله!“ (الله کان سواءِ ڪجهہ بہ موجود نہ 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 وهم غير غوغا در جهان انداخته،
گفته خود حرفي و خود را در گمان انداخته:
ديده بيرون و درون، از خويشتن پر آنگهي،
پردهءِ رسم پرستش، درميان انداخته.

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 ۾ به پاڻ آهي ۽ ٻاهر به پاڻ آهي، ڏسڻ وارو به پاڻ آهي ۽ ڏسڻ ۾ ايندڙ وجود به 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.

ٿئي 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 وحود 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:

ماے 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.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

عالم جي دوام ڪان پوءِ حشر ۽ قيامت تي ٻڌ اثر پوي ٿو. اگر عالم جو دوام ثابت ٿو رهي ته 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:

اسرارِ ازل را نہ تو داني و نہ من،
اين حرف معمي نہ تو خواني و نہ من:
هست از پسِ 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 ۽ 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 پوڄن، ۽ فقيهہ، فقہ جي دفترن کي ٿا پوڄين: تون پردي کي هٽاءِ تہ معلوم ٿي وڃي تہ هرڪو 'ديگرے' کي ٿو 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 ڦٽي 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 خيوش موجے دارد،
خس پندارد کہ اين کشاکش با اوست!

هڪ شاعر وحدت الوجود متعلق پڇا ٿو 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 درياهَ آهي!
'غالب' چوي ٿو:

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

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

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

جمله معشوق است، عاشق پرده؟

ٻيءَ هنڌ 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 بحرِ 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!

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

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 مَے 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 تہ ڪم نہ هلي سگهندو.

بقول غالب:

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

حافظ چوي ٿو:

يڪے 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 باو 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 ڄاڻو!"

تنقيدي جائزو:

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

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

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

جڏهن فرد جي هستي باطل ٿي وڃي ۽ ان جي ذاتي وجود جي نفي ٿي وڃي 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 ٻه 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 کي 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 متحدالوجود 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؟)

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

(٢) ”خود کوزه و خود کوزه گرو خود گِلِ کوزه، خود برسرِ آن کوزه خرِيدار برآمد“ : پاڻ ئي ڪوزو آهي، پاڻ ئي ڪوزي جو ٺاهيندڙ آهي، پاڻ ئي ڪوزي 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 برسرِدار“: 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 احمدٌ‘ (يعني ’احدٌ‘) 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 آهي، ۽ ’چٽو پڌو شرڪ‘ آهي ’رسول الله‘: تون پاڻ کي انهن ٻنهي شرڪن کان آزاد ڪر!

(٧) ”چون ڪه بي رنگي، اسيرِ رنگ شد، موسئي با موسئي 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 ـ 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، بلاشاه 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 نائين صديءَ جو اهو تصوف به ابتدائي صدين جي تصوف کان گهڻو ڪجهه بدلجي چڪو هو. پر انهن رسم پرستين سان اهو حقيقي تصوف ڪابه مناسبت نٿو رکي.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

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

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 کي 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 کي پاسيرو ڪري رهيو آهي، دير و حرم جي فرق کي مٽائي رهيو آهي، ۽ نه فقط ايترو، بلڪ ”لاالله“ کي ”شرڪ خفي“، ۽ ”محمد رسول الله“ کي ”شرڪ جلّي“ 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 کي 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 ۽ ٻين اهڙن وٽ ته ڪڏهن گستاخانه انداز به اچي ويو آهي. باقي ائين چوڻ ته ان طرح چوڻ جي اڳين کي 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 ’الاهيات‘ 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 سَنَدن ۽ شرحن سان ان مسئلي کي 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 نعم البدل 'صوفي' کي قرار ڏنو اٿن، هڪ شعر ۾ فرمائي ٿو:

بزير ڪنگرهٔ 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 همت مردانہ! هاڻي 'يزدان' کي پنهنجي ڪمند ۽ جار ۾ 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 ڦاڙي 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 'خلق' ۽ 'بدع' لازم، ۽ پوءِ 'خالق' ۽ 'بديع' جو وجود لازم. بهرحال، شعر پنهنجيءَ حيثيت سان 'ڪفريہ' آهي. پر روميءَ جو آهي، تنهنڪري مانڊ!

خيام:

شعر و شاعريءَ جي باب ۾ الاهيات جو نمائندو ۽ فلسفي شاعر آهي خيام. سڀ محقق ۽ نقاد جڏهن 'خيام' تي لکن ٿا، تڏهن ان جي فلسفهء 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، علامہ 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 تہ هي ڇا آهي؟ هي چيزون 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 ڪان پوءِ چيزن جي اڳ پوءِ پيدا ٿيڻ تي ٿا ويچار ڪريون، ۽ پوءِ سوال ٿو پيدا ٿئي تہ انهن ۾ ڪو باهمي تعلق آهي، يا اهي اتفاق سان پاڻ ۾ ملي ويون آهن؟ اگر انهن ۾ تعلق آهي تہ پوءِ اهو ڪهڙي قسم جو آهي؟ انهن جي نوعيت ڪهڙي آهي؟ ڇو آهي؟ مطلب تہ ان قسم جا سوال فلسفي جا بنيادي سوال آهن. انهن جو جواب ڏيڻ فلسفيءَ جو فرض آهي. سڀ کان پهريون سوال اهو آهي تہ 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 بہ ٿيندا رهيا آهن، ۽ اڄ بہ آهن، جن جي راءِ آهي تہ ڪنهن بہ چيز جي حقيقت معلوم ٿي نٿي سگهي! اسپينسر سڀني شين جا ٻہ قسم ٻڌايا آهن، ڪهڙيون آهن 'فوق الادراڪ' ۽ ٻيون آهن 'تحت الادراڪ'. 'فوق الادراڪ' جا مسئلا انسان جي علمي دائري کان ٻاهر آهن، ۽ 'تحت الادراڪ' متعلق بہ انساني عقل ناقص آهي. شوپنهائر بہ چوي ٿو تہ اسان کي ڪنهن بہ چيز جي حقيقت معلوم نہ آهي. خيام جو بہ اهوئي مذهب آهي."

اڳتي هلي، علامہ شبلي ان متعلق لکي ٿو:

"غور ڪريو، ۽ چڱيءَ طرح غور ڪريو! جن چيزن متعلق اسان کي يقين آهي تہ انهن کي اسين ڄاڻون ٿا، تن مان اول مادّي متعلق غور ڪريو تہ 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 ٽڪرا ٿئي، (جزو لا يتجزي). انهن

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

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 کان 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 سرِّ حقيقت نہ توانست کشود،
گشت رازِ دگران راز کہ افشا مے کرد!

”ان کري دقيق النظر حڪيمن چيو آهي ته 'اسان کي ڪجهه به معلوم نه آهي'. سقراط به پوريءَ عمر جي تحقيقات کان پوءِ ائين ئي چيو ته 'معلومم شد کہ هيچ معلوم نہ شد'. خيام جو به اهوئي مذهب آهي.“
(”شعرالعجم“، حصه اول، ص ص ۲۰۵-۲۰۶)

چڱو 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 پلا الله کي ڪنهن پيدا ڪيو؟ الله جي ذات متعلق حضور ڪريم صلي الله عليه وسلم کان وڌيڪ ٻئي ڪنهن کي معرفت حاصل ٿي سگهي ٿي؟ فرمائين ٿا: ”إني 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 کان عاجز ٿي پوڻ ئي پهنجيءَ جاءِ تي ادراڪ آهي.' يعني، ان کان 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 هرچہ ديده ايم، شنيده يم، خوانده ايم!

بهرحال، اللّٰه 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 باالحواس' 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 متفکرند در مذهب و دين،
جمعي متحيّراند در شک و يقين؛
ناگاه منادي برآيد زکمين،
ک 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:

کس مشکلِ اسرارِ فلک را نه کشاد،
کس يک قدم از نهاد، بيرون نه نهاد؛
چون بنگرم از مبتدي‌ تا استاد،
عجز است بدست هر که از مادر زاد.

چوي ٿو: هنن مشڪل مسئلن کي ڪو به ڪولي نه سگهيو. ڪنهن اگر قدم وڌايو آهي ته پوءِ ٻاهر نه ڪڍي سگهيو آهي. مبتديءَ کان استاد تائين، سڀ 'مادرزاد' عاجز آهن!

اللّٰه تعاليٰ متعلق صاف طرح سان چوي ٿو:

کس را پسِ پرده قضا راه نه شد،
و ز سر خدا هيچ کس آگاه نه شد؛
هر کس ز قياس خويش چيزي گفتند،
معلوم نه گشت و قصّه کوتاه نه شد.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

چوي ٿو: ڪنهن کي بہ 'پرده قضا' تائين راهہ نہ ملي آهي، ۽ ڪوبہ الله جي راز کان آگاهہ نہ ٿيو آهي. هرڪنهن پنهنجي قياس آهر ڳالهيون ڪيون آهن. بهرحال، ڪنهن کي بہ ڪجهہ معلوم نہ ٿيو آهي ۽ هي قصو ڪوتاهہ نہ ٿيو آهي، ڳالهہ اتي جا اتي آهي!

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

رنـدے ديـدم نشستہ بر سنگ زمين،
نے ڪفر نے اسلام، نے دنيا و نے دين،
نے حق نے حقيقت، نے شريعت نے يقين،
انـدر دوجهان ڪرا بـود زهـره ايـن!

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

خيام اتي اچي پنهنجي شاعرانہ حيثيت سان ڪفر ۽ اسلام، دين ۽ دنيا، حق ۽ حقيقت، شريعت ۽ مذهب متعلق پنهنجيءَ راءِ جو کليءَ 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 بالا راده؟ 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 نہ فوق الادراڪ آهن! جڏهن خدا جي حقيقت ئي معلوم نہ آهي، تہ پوءِ ڇا معلوم تہ ان جا اوصاف ڪهڙا آهن! باوجود ان جي، هر فرقي کي قطعي يقين آهي تہ ان کي جو ڪجهہ بہ معلوم آهي، اهو قطعي آهي؛ ۽ اهو ايتريقدر قطعي آهي، جو جيڪو شخص ان جي خلاف چوي ٿو، اهو گمراهہ آهي، جاهل آهي، ڪور باطن آهي، مرتد آهي، ڪافر آهي ملعون آهي! معتزلہ، قدريہ، اشعريہ، حنابلہ، شيعہ، سني، سڀ هڪٻئي کي 'ڪافر' ۽ 'گمراهہ' سڏين ٿا؛ تان جو پاڻ ۾ جنگ ۽ جدال تائين پهچن ٿا!“ (”شعرالعجم“، حصہ اول، ص ١٠٨-١٠٩)

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

ان مان اهو بہ ظاهر ٿيو تہ بقول شبلي، جنهن کي مسلم فرقا قطعي ۽ يقيني راءِ ٿا سڏين، ان جي ڪابہ علمي حيثيت ڪانہ آهي. باوجود ان جي، هو هڪٻئي کي گمراهہ، جاهل، ڪور باطن، مرتد، ڪافر ۽ ملعون ٿا سڏين، ۽ مختلف گروهہ ڏهيا اٿن. وري اهي گروهہ بہ هڪٻئي کي 'ڪافر' ۽ 'گمراهہ' ٿا سڏين. اهو سلسلو اڄ تائين جاري آهي: ٿوريءَ ڳالهہ تي ڪفر ۽ لامذهبيت ۽ الحاد جي فتوي ڏيڻ اڄڪلهہ عام آهي، حالانڪ ان جي علمي حيثيت ڪابہ ڪانہ آهي. ان کان پوءِ شبلي بيان ٿو ڪري:

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

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

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

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

شبليءَ جي مٿي آيل بحث جو ماحصل اهو ٿيو تہ حق تعاليٰ جي 'اوصاف' ۽ 'ماهيت' متعلق نہ فقط حڪيم ۽ فلسفي خاموش آهي، پر 'مذهب' بہ خاموش آهي. مذهب وارن ماڻهن جي ڪفرسازي محض خود تراشيده مسئلن جي پيداوار آهي. هر ڪو فرقو پنهنجي فيصلي کي خواهہ مخواهہ قطعي ٿو سڏي، ۽ ٻين کي هرو ڀرو ملعون ۽ گمراهہ، ڪافر ۽ مرتد ٿو سڏي. حالانڪ ڪوبہ صاحبِ عقل ماڻهو الله جي 'ذات' کان انڪار نٿو ڪري سگهي. صفات ۽ اوصاف متعلق هر ڪو مختلف الخيال آهي ۽ رهندو*.

---

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

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

خيام سان گڏ گهڻن اطلاقي صوفي شاعرن جا خيالات ٻه 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 آرائيءِ وحدت هي پرستاريءِ وهم،
ڪر ديا ڪافر ان اصنام خيال نے مجهے.
(غالب)

۽ چوي ٿو:

هر چه بيني، بدان ڪه مظهر اوست.

غالب چوي ٿو:

هان ڪائيو مت فريب هستي،
هر چند ڪهين ڪه هي، نهين هي.

مشڪل حڪايت است ڪه هر ذره عين اوست،
ليڪن نه مي توان ڪه اشارت به اوڪنند.

ان ئي سلسلي ۾ بلا شاهه چيو:

بليا تينون ڪافر آکن، تو آهو آهو آکـ!

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 ڪي ڪير ٿيون چاڻو!

يا بلا شاهه چيو:

الله آدمي بڻ 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 ره 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 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، 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 کان 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 کان ي تائين هوبهو نقل ڪيو ويو. صوفيانه خيالات ۽ معتقدات، خاص طور 'وحدت الوجود' جي بيان ڪرڻ ۾، "اناالحق"، "همه اوست" ۽ "نظر ۾ اعيان" جي خوب ترجماني ۽ نقالي ڪئي ويئي. عشقيه شاعريءَ ۾ مثنوي اگر لکي ويئي ته ان ۾ نظاميءَ جو تتبّع رکيو ويو، ۽ عريانيت ۽ فحاشيءَ کان ڪم ورتو ويو. بهرحال لساني ۽ لغوي، صوري ۽ معنوي حيثيت سان جيترو اردو شاعري، فارسيءَ سان قريب آهي، اوتري ٻي ڪابه شاعري نظر نٿي اچي.

ان تتبّع ۽ تقليد جا ڪيئي اسباب آهن: اول ته خود 'اردو' زبان، مزاج جي حيثيت سان، 'فارسيت' کان 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 کان 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 کي 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.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

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 ٿيو. انهن ٻنهي محققن جي تحريرن ۾، پنهنجي زبان ۽ خاص طور تي پنهنجي ادب جي بي مائيگي ۽ بي بضاعتيءَ جو احساس موجود آهي. ان احساس جي ڪري ئي، ٻنهي عالمن اعلان ڪيو ته اسان جي شاعري مصنوعي آهي، ان ۾ دماغي پيچ گهيڙ کان سواءِ ٻيو ڪجهه 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 سيني 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 اڪثر 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".

(تنازير، يوم اقبال، ٥٩ع)

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.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ان دور جي ان انقلاب پسنديءَ ۾ به اچا هڪ خاسي رهجي وئي. آما اِها 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: ڇيائين 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 چڻ 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 چڻ ڇاپ لڳي چڪي هئي. فراق ۽ وصال، قرب ۽ اُنس، 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 شاعرائي زبان بنائي ڇڏي هئي ۽ ميني شاعرن ۽ اديبن جون زبانون ۽ فني تجربا، هڪ انداز بيان ۽ هڪ اسلوب نگارش تي سمجهي، 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، سڪّه سازي جي ڪارخانه جي نذر ٿي ويا. جيئن هر سڪي جو ملهه هر حال ۾ ساڳيو رهي ٿو، تيئن لفظن ۽ معنائن جا مُلهه مقرر ٿي ويا.

هرڪو شاعر، ان هڪ ئي مڻهم جي آذار 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 گڏا بنجي 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 بس، داغ ۽ امير، جي مسالہ دار رندانه ۽ بوالهوسانه شاعريءَ کي صفا ڇڏي نه سگهيا. اقبال جو پهريون دور، چڪبست جا قومي نظم، سرور جهان آبادي، وحيد الدين 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 نه ٿيا. زماني جي حوادث ۽ سماج جي بدلجندڙ حالات ڪان اڪيون پوريون، قلعه 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 مقلدانه ۽ جامد قلعه 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 باهم ٻاري ڇڏي. اها شاعري، جا درباري ۽ خانقاهي ماحول ۾ پيدا ٿي چڪي هئي، سا پنهنجي ماحول ۽ فطرت

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

جي مشاهدي تائين پهتي. 'داغ ۽ امير' جي 'تغزل' مان 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 نقطءِ 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' ۾ گم الهائي 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 ڏئي ٿو.

غزل جي دنيا ۾، اقبال هڪ نئين تغزل ۽ نئين آهنگ جو بنياد رکيو. ان کان اڳ غزل رڳو اسلوب بيان جي خوبيءَ ۽ حسن 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 مان 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 سوچ ۽ پروڙ جا زاويا به بدلجي ويا. سندس شاعريءَ ۾ گل ۽ بلبل، ابرو ۽ زلف، ڪوهڪن ۽ پرويز، حرم ۽ دير، فرعون ۽ ڪليم، عصا ۽ يد بيضا ۾ 'روايت' جي خلاف رمزيت ۽ معنويت جو نئون دبستان نظر 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 گڏ جي هڪ خاص تاثر پيدا ڪن ٿا. تان جو فلسفي جي دقيق خيالات ۽ شعري تاثرات کي بيان ڪندي، نوان لفظ ۽ نيون ترڪيبون بہ 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 ڏانهن ڪابہ عملي طور وک نہ وڌائي اٿس. تاهم اقبال جو اهو جدت پسندانہ پس منظر، ۽ فڪر جي تازگيءَ وارو روايتي عنصر بہ 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 بہ جائز رکي آهي تہ هيئت ۽ اسلوب جي فني جدت ۽ ندرت تي بہ 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، فلسفہ 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، غرقِ مئي ناب اوليٰ'

چئي، سهيڙي، هيئت ۽ اسلوب، موضوع ۽ فن جا نوان نوان تجربا ڪيا آهن. ان انقلاب پسند دور ۾ نہ ٺڪور جي لطافت پسنديءَ کي جڳهہ ڏني ويئي آهي ۽ نہ 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 بہ زندگيءَ جي ترجمانيءَ جي سلسلي ۾ سدِّراه تصور ڪندي، اڇلائي ڇڏيو آهي. اهي روايتون، جن تي 'داغ' ۽ 'امير' 'ذوق' ۽ 'مير' جان بہ 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 تہ ملي ٿي، پر اها بہ هڪ حقيقت آهي تہ اهو سڀڪجهہ بيروح مشرقيت ۾ روح وجهڻ جي مترادف آهي. عبدالرحمان

بجنوري ۽ عظمت الله خان جا تجربا، ان دور ۾ رنگين ۽ جاذب بہ تصور ڪيا ويا تہ ان سان گڏ افادي بہ مڃيا ويا. اها بي ڳالهہ آهي تہ اهي پٺي جوانيءَ ۾ مري ويا، ۽ سندن فن جو اعتراف بہ نہ ڪيو ويو آهي. اهي جڏهن تہ '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 بہ گهڙي ڏيکاريائين. سندس اهي فني شاهڪار، اردو ادب ۾ قابلِ قدر اضافو آهن. عظمت الله بجنوريءَ جا فن ۽ موضوع ۾ جدت پيدا ڪئي، ان کان بہ ڪيترا شاعر متاثر ٿيا. اختر شيرانيءَ ۽ حفيظ جالنڌريءَ پارا پختا شاعر بہ 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 قافيہ 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 نہ آهن. ان ۾ ڪيتريون آسانيون آهن. ان ۾ خيال تي ايتري پابندي نہ آهي. رواني ۽ تسلسل ۾ بہ ايتري رڪاوٽ ڪانہ آهي.... هيءَ صنف (آزاد نظم) اردوءَ ۾ اڃا نو وارد آهي، ان کي همدرديءَ ۽ رواداريءَ سان ڏسڻ جي ضرورت آهي. اگر اسان جي شاعرن جي فطرت سان هي فن هم آهنگ ٿي ويو، تہ پوءِ ان مان اردو ادب کي يقيناً فائدو پهچندو، ورنہ پاڻيهي ختم ٿي ويندو. فيض ۽ راشد وٽ ان جا ڪيئي قابل قدر نمونا ملي سگهن ٿا.“
(انتخاب جديد، ص ۸، 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 ئي آهي، جنهن مغربي اثرات جي نمائندگي ڪندي بہ ٺيٺ هندي صنف گيت ۾ بہ نئون روح پيدا ڪيو آهي. سندس مقلدن ۾ مقبول حسين احمدپوري، اند رجيت شرما، حفيظ جالنڌري، ساغر ۽ افسر جا نالا اچن ٿا، جن جو فن هندي گيت جي رس ۽ رنگ کان متاثر آهي. جڏهن تہ اهي سڀ غنائي شاعر آهن، تڏهن هنديءَ جي نغمہ ريز فن کان مستغني نہ رهي سگهيا.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

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 نوڙي 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 انداز ۾ پيش ڪرڻ به سندس ڪمال آهي. سندس ڪمال جي لَي ۾ 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:

جهل خرد نے دن يه دکهائے،
گهٹ گئے انسان، بڑه گئے سائے.

سندس اها هوشمندي، ترقي پسندانه ميلان جي فلسفيانه تاويل تي بنياد رکي ٿي. سندس 'نظريه حسن' به روايتي "سينهء شفاف ۽ زلف 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 ڀريو پيو آهي. 'حسن' جي مجازي تصوير ڪڍندي، ڪٿي ڪٿي عريانيت جو رنگ پڻ ڀريو اٿس.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

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 ڪولي '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. ونس '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 بنجي چڪو آهي. سندس فن ۽ روح ۾ بغاوت آهي. موضوع ۽ مواد جي حيثيت سان سندس 'فن' بغاوت آهي. موضوع ۽ مواد جي حيثيت سان سندس 'فن' بغاوت جي هڪ علامت بنجي 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 وئي آهي. 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 وئي آهي. ترجمن جي سلسلي ۾، چيني، جاپاني، ترڪي، فرينچ، جرمن ۽ انگريزي ادب جا شهپارا پڻ ترجمو ڪيا ويا آهن. ان طرح سنڌي، بنگلم، پنجابي، ملتاني، ڪشميري، بلوچي ۽ پشتو ادب مان پڻ ترجمو ٿي رهيو آهي.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

اردو شاعريءَ جو جديد دور 'حرڪت، هنگامي ۽ هيجان' ۾ ويڙهجي ويو آهي. اڇوتي 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 کان 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 نزيءَ ۾ 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 کان گهٽو وڌي ويئي آهي. دهلي ۽ لکنوءَ جي اختلافي چڪر مان شاعري نڪري چڪي آهي، ۽ پراڻين علامتن کان 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 کان 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 کان پوءِ ادبي گروهبنديءَ جو ٿيڻ لازمي شرط آهي. اڄ هڪڙن کي رجعت پسند سڏيو وڃي

ٿو ۽ پين ڪي ترقي پسند، پنهي 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.

پنهي گروهن جي نظرياتي ڪشمڪش کي مطالع ڪرڻ کان پوء، ٿڌي دماغ سان ۽ بلڪل غير جانبدارانه انداز ۾ سوچيو تہ پوءِ معلوم ٿيندو تہ ترقي پسند ادب ۽ اديب ڪن غلطين ۽ لغزشن، خامين ۽ اوڻاين هوندي بہ هڪ مثالي آدرش ڏانهن جدو جهد 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، اڄا تائين اهي ئي علامتون ۽ اشارا آهن، اهي ئي استعارا ۽ اهي ئي ڪنايا آهن.

ان سلسلي ۾ ترقي پسند ادب جو هڪ سخت گير نقاد (١) لکي ٿو:

”زماني حال جي هندستان (۽ پاڪستان) جي زندگيءَ جو نئون دور ٥٧ع 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، هتي 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 ٥٧ع

(١) ’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 هوبهو 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.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

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:

”بقدر شوق نهين ظرف تنگنائے غزل،
ڪچ 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. ۽ ”ڪچ اور چاهئے وسعت ميرے بيان ڪيلئے“ چئي، روايت ۽ هيئت جي پراڻي انداز ۽ معيار سان بغاوت ڪئي اٿس. 'غالب' جو فن، هُنئن 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 پسند اديبن جو ذڪر هن طرح ڪيو ويو آهي:

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

”نظير“ اڪبرآبادي بہ ان سلسلي ۾ طرحي غزلن جي شاهراهہ تان هٽي اڳتي وڌي، اهڙا نظم لکيا، جن سان عوام الناس جي زندگيءَ جي ترجماني ٿيندي هئي.“

پنڊت صاحب ترقي پسند ادب جو هڪ معيار اهو بہ گويا بيان ڪيو آهي، جو نظير اڪبرآباديءَ قائم ڪيو: يعني ’طرحي غزلن‘ جي روايت کان اڳتي وڌي نوان تجربا ڪرڻ، ۽ پيو عوام الناس جي زندگيءَ جي ترجماني ڪرڻ. واقعي ترقي پسند ادب جو ايترو ٿي گناهہ آهي!

ان کان پوءِ، ان نئين جماعت جي فن ۽ اسلوب متعلق پنڊت صاحب، هن طرح لکي ٿو:

”نئين جماعت، ان گروهہ، اڪثر اهڙن مسئلن ۽ موضوعن تي لکڻ شروع ڪيو آهي جن تي اسان جو توجهہ اڄ تائين نہ ويو هو. انهن جو نقطۂ نظر محدود ليڪن نرالو آهي. انهن جو ’اسلوب تحرير‘ بہ زياده تر نہ 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 ۾ ڪوبہ شبهو نہ آهي تہ 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 بہ ترقي پسند اديب جو حوالو نہ 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 تہ جو ادب محض رومانوي حيثيت رکي ٿو ۽ حقيقت نگاري کان گريز ڪري

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

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 خيرمقدم 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 ٻيو 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

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

تي هلڻ لاءِ للڪاري، زوال پذير قدرن ۽ فرسوده خيالات سان جنگ ڪرڻ لاءِ آماده ڪري، انقلاب ڪان هجي ۽ ڊجي 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 ڪي، جا هڪ مخالف ناقد ڪئي آهي، اهل نظر اڳيان هڪ 'معيار' جي صورت ۾ رکون ٿا. ڪو به محقق ۽ عالم، ان تعريف کي اميد ته غلط ڪوٺي نه سگهندو.

نگاه ايڪ پے ٹهرا هے 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 ڪڏا وڃن ٿا ته پوءِ ان کان 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 نہ آهي، جنهن کي ڏيساور مان گهرائي، پنهنجي ملڪ ۾ رائج ڪري سگهجي ٿو.“

ان طرح اقبال، 'لينن جي مناجات در درگاهِ حق تعاليٰ' کي بيان ڪندي، لينن جي زبان کان چورائي ٿو:

ڪب ڈوبيگا سرمايہ پرستي ڪا سفينہ!

۽ ان جي جواب ۾ الله تعاليٰ جو جواب هن طرح ٿو بيان ڪري:

اٹهو ميري دنيا ڪي غريبون ڪو جگادو،
ڪاخِ امرا ڪي در و ديوار هلادو!
سلطانيءِ جمهور ڪا آيا هي زمانہ،
جو نقشِ ڪهن تم ڪو نظر آئي مٹادو،
جس کيت سي دهقان ڪو ميسر نہ هو روزي،
اس کيت ڪي هر خوشهءِ گندم ڪو جلادو،
گرمائو غريبون ڪا لهو سوزِ يقين سي،
ڪنجشڪِ فرومايہ ڪو شاهين سي لڑادو،
حق را بہ سجودي، صنمان را بہ طوافي،
بهتر هي چراغِ حرم و دير بجهادو،
مين ناخوش و بيزار هون مرمر ڪي سلون سي،
ميري لئي مٹي ڪا حرم اور بنادو.

الله تعاليٰ اقبال جي زبان ۾ لينن کي جا تلقين ڪئي آهي، اگر اهائي 'ڪميونزم' آهي تہ 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 ڪيتي 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 عباد تگاهن کي ڊاهي، مٽيءَ جو نئون حرم ٺاهيو! اگر اها آهي ڪميونزم، تہ پوءِ واقعي گردن زدنيءَ جي قابل آهي. اقبال، ۽ ان کان پوءِ سڀ ترقي پسند ادب ڦاهيءَ تي چاڙهڻ جهڙا آهن!

اشتراڪيت

ان سلسلي ۾ جديد ادب متعلق وڏي شڪايت اصل ۾ آهي ئي اها، جا مخالف ڌر وٽان بار بار ڌهرائي 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 بڻائجي. 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 هي.

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 'نئي زاويي' 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 نٿا ساراهين، ته ٻيا به هنن کي پنهنجو نٿا سمجهن. هنن کي ڪميونسٽ ۽ اشتراڪيءَ جي ڪار 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 نٿا چون ۽ نڪو ساراهه ٿا ڪن.

اشتراڪيت پسنديءَ جي چنڊ ڇاڻ کان پوءِ پنڊت صاحب پنهنجي ئي قلم سان 'بزرگن' جي لڙهن 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!"

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ان ڪان 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 ۾ ڪو عيب ڪونهي!“ (ص ۲۱)

پنڊت صاحب، جنهن يقين سان ترقي پسند ادب جي تعريف ڪئي آهي، اها مقدس اخلاقي بلند حوصلگيءَ جو دليل آهي. مگر ڪيس وسارڻ نه گهرجي ته هڪ طرف 'ترقي پسند' ادب ۽ ادبين 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 چٽي 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 ڪان ته ڪنهن کي به انڪار ناهي!

ادب براءِ ادب يا ادب براءِ زندگي

جديد ادب متعلق ان جي ناقدن جي نقطهء نگاه کي پيش ڪرڻ سان گڏ، خود جديد ادبين جي خيالن ۽ اصولن کي به ڏسڻ گهرجي. جن کي نظرانداز ڪرڻ سان هميشه يڪ طرفو فيصلو ٿيندو آيو آهي.

ان سلسلي ۾ سڀ کان اول جا تحرير اسان جي اکيان 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 ادبين ڪان، 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 ٻڌائڻ گهري ٿو. ان کي ڪمال ۽ عروج جي راهه ڏيکاري ٿو

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

۽ 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 ٢٢)

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' اجا 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 ئي رهندو آيو آهي. عام جي زندگيءَ جي ترجماني، ۽ ممندن 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 لڪيائون، جو ممندن 'سماج' ۾ موجود هو. هنن خيالات ۽ جذبات جي اهڙا ترجماني ڪئي، جا 'سماج' جي پسمانده طبقي ۾ دڙيل 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 آماجگاه بنايائون. 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 نقطہءِ 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،

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

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، جو 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 پدران 'ادب برائے زندگيءَ' ۾ ته ڪو گناهه ڪين هو. اڳتي هلي ڪن، انتهاپسندانه طبيعتن، ان مسئلي کي ٻن 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 ئي ڪين، جن جو اسان جي زندگيءَ سان ڪو واسطو ئي 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 بڻجي 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 زنده مسئلن ڏانهن ڪيئن وارجي. ان خيال سان نون اديبن، 'ادب برايءِ حيات' جو نعرو هڻي، هڪ قسم جي تميز پيدا ڪئي. اهو فرق ۽ امتياز، جڏهن شدت جي درجي تي پهتو، تڏهن خود بخود ٻه محاذ تيار ٿي ويا. هڪ قديم، ۽ ٻيو جديد. اڳتي هلي انهن پنهنجي پنهنجي 'فن' ۾ به اهي امتيازي وصفون زنده رکيون. ان طرح پراڻو ادب ۽ نئون ادب، هڪٻئي کان جدا ٿي نکرڙي نروار ٿيا.

ڇا جديد ادب، 'ادب لطيف' جي خلاف آهي!

ترقي پسند ادب جي مٿئين 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 ڪي ايترو تہ باريڪ رکيو ويو آهي، جو سندن خيال ۾ هڪ قسم جي 'ماورائيت' پڻ پيدا ٿي ويئي آهي.

هو تسليم ڪري چڪا آهن تہ 'ذوقِ حسن' تمام فنون لطيفہ 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 تہ شاعريءَ ۽ ادب جو شمار بہ فنونِ لطيفہ ۾ ڪيو وڃي ٿو، شاعر ۽ اديب جي ڪمال جو معراج بہ اهو ئي آهي، تہ هو ترجمانِ حقيقت بہ هجي ۽ ترجمانِ حيات بہ هجي. حسن ۾ حسن صوري سان گڏ، حسن معنوي جو شناسا ۽ پرستار بہ هجي. هونءَ بہ زندگي محيط آهي تمام مخلوق عالم تي، بلڪ پوري ڪائنات تي. ان ۾ ڪنهن بہ شعبي جي تخصيص نہ آهي. زندگي انفرادي حيثيت بہ رکي ٿي تہ ان سان گڏ اجتماعي بہ آهي. ان ۾ تخريب جا دور بہ اچن ٿا تہ تعمير جا دور بہ اچن ٿا. ڪڏهن، استبداد ٿو اچي، تہ ڪڏهن انقلاب. اگر 'هيجان' ٿو پيدا ٿئي تہ پوءِ سڪون بہ اچي ٿو. بهرحال زندگي اهڙا ڪيئي مختلف النوع مرحلا ٿي رکي. ان طرح تهذيب ۽ تمدن جو قانون، ۽ ارتقاءِ حيات جو قانون بہ مختلف مرحلا رکن ٿا. ان طرح زندگيءَ ۾ حرڪت سان گڏ ڪشمڪش آهي. ان ڪشمڪش جو اثر اسان جي آئين ۽ قانون تي بہ پوي ٿو. اسان جا رسم و رواج، تهذيب ۽ ثقافت، تمدن ۽ اخلاق، بہ 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 بہ بدلبيون رهن ٿيون. زندگيءَ جي ايتري تفصيلي مطالع، پيچ گهڙ، شڪست ۽ ريخت، تبديل ۽ تغيّر کان ڪوبہ حق بين انسان انڪار ڪري نٿو سگهي. بلڪل ان وانگر ترقي پسند اديب، زندگيءَ جي ان باهمي ڪشمڪش وارن سلسلن جي نشاندهي بہ ڪري ٿو، ۽ انهن جي مشڪلاتن جو حل بہ سوچي ٿو. اگر عقده ڪشائيءَ لاءِ جدوجهد ٿو ڪري، تہ پوءِ ان سان گڏ ارتقا لاءِ خيال آرائي بہ ٿو ڪري، پر هر مرحلي تي حسن ۽ لطافت جي دامن کي نٿو ڇڏي. جو تہ حسن ۽ ان جي معنوي لطافت کي نظرانداز ڪري، ڪوبہ خشڪ ۽ بيروح ادب 'تخليق' ئي ٿي نٿو سگهي، ايتري قدر جو ذوق حسن ۽ لطافت پسنديءَ جي ترجماني ڪندي، عريانيت ۽ رومانيت جون فتوائون بہ اهو ئي طبقو برداشت ڪري رهيو آهي ۽ نہ ڪو ٻيو. حالانڪ 'حسن' جي اهڙا 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 بہ قائل آهن، تہ باڪمال اديب ۽ شاعر ڪن موقعن تي نئين دور جا پيغامبر ٿين ٿا. مذهبي پيشوا ۽ پيغمبر، جيئن الهامي زبان ۾

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

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 ــ خاص طرح سان شاعريءَ ۽ مصوريءَ جي، سڀ کان وڏي 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 ڪيون، تاهم واضح طرح سان نڪو اسان ڪجهه اندازو لڳائي ٿا سگهون، ۽ نڪو ٻين کي ٿا سمجهائي سگهون، تـه 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، تـه 'اديب' کي زماني جي پويان نـه هلڻ گهرجي، ڇا لاءِ تـه ادب، زماني جـو غلام نه آهي. ادب حال جـو آئينه دار ضرور ٿئي ٿو، پر ان سان گڏ مستقبل لاءِ به اشارو بنجي ٿو. ان لاءِ ساڳئي وقت تـي، واقعيت، تخيّل، افاديت ۽ جماليات سان گڏ، انفراديت ۽ اجتماعيت، سڀ جي ضرورت رهي ٿـي. هو حال ۽ مستقبل کي همآهنگ ڪري پيش ڪري ٿو. دنيا ۾ جيترا به وڏا اديب ۽ شاعر ٿي گذريا آهن، اهي سڀ واقعات جي ڪثيف دنيا ۾، ڪِچيءَ تائين ھـڏل ٻيٺا رهيا، مگر سندن همت، تارن کي پڪڙڻ لاءِ آسمان طرف وڌي رهيا هئا.“ (ص ٣٥)

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

مختصر هي ته، 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 ٻنهين سان آسودو ڪري سگهي. (ص ۳۵)

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 ته دنيا مان قوم، وطن، رنگ ۽ نسل ۽ طبقه ۽ مذهب جي بنياد تي پيدا ٿيل تفريق کي مٽائڻ جي تلقين ڪري، ۽ ان جماعت جو ترجمان بڻجي، 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 ڪيس ان بزدليءَ جي جذبي کان نڪري، ائين چوڻ گهرجي ته زندگي ابدالآباد تائين آهي. انسان ان جو ڪارساز ۽ ڪارڪشا آهي. قيامت جو مطلب آهي ـ روح الاجتماع، جو هڪ ڏينهن داور محشر بڻجي، 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 نه آهي، ٻنهين جي نجات جو رستو هڪ آهي. اهو هي آهي ته 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 ۳۹)

مولانا سنڌي ۽ اقبال جي راه

استعاري طور شاعريءَ جي ان ترجمانيءَ کي سطحي نظر وارا ڇا به سمجهن، پر علامه اقبال، ۽ مولانا عبيدالله سنڌي به ائين ئي چون ٿا.

اقبال چوي ٿو:

”خدا هڪ آرٽسٽ آهي، ۽ انسان به آرٽسٽ آهي. انسان خدا جو مددگار آهي، جو هن ڪائنات جي ارتقا جي راهه ۾، ڪم ڪري ٿو، ۽ ڪائنات کي پنهنجي فن سان آراسته ڪري، هڪ ڏينهن تڪميل تي پهچائيندو.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

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 ۽ زندهہ 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". ('مشعل راه' ص ۴۲، آگسٽ ۱۹۶۱ع)

مولانا سنڌي فرمائي ٿو تہ-

"ٻہ قوتون آهن، هڪ ڪائو ۽ ٻي ڪمائو. 'ڪائو' قوت، ڪمائو وارن جي سڀني حاصلات غضب ڪري ٿي وڃي. ڪمائو وارن کي گهرجي تہ پنهنجا غصب ٿيل حق حاصل ڪن...... بس اهائي محشر جي گرفت آهي، اهوئي دوزخ آهي، ۽ ان ڪان پوءِ بهشت آهي".

(خطبات مولانا سنڌيءَ جو مقدمو)

ڇا مادي 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 ڪان 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 ڪان سواءِ ڪو زياده عرصي تائين زندهہ رهي نہ ٿو سگهي. پر صدين واري پراڻي ڪهاوت بہ تہ موجود آهي. جنهن ۾ چيو ويو آهي تہ 'انسان رڳو روٽيءَ سان تہ زنده 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 ڪان پوءِ، اختلاف ڪندڙ گروهہ جي راين جي پوري پروڙ پئجي سگهي ٿي. ان سان گڏ، ترقي پسند اديبن جي پاران، 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

۾ لکيو ويو آهي، ان جو 'ماخذ' اهوئي هڪ ڪتاب آهي. سڀني 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 ته، ترقي پسند ادب، نڪو ڀوت ۽ جن آهي ۽ نڪو ايتري ملامت جي لائق آهي.

(۱) اشتراڪيت

پنڊت صاحب اشتراڪيت جي اثر متعلق لکي ٿو:

"اشتراڪيت نڪا آهي هوّا ۽ نڪا آهي ووا! جنهن کان اسين ڏجي پري ڀڄي وڃون. ان جا گهڻائي پهلو اهڙا آهن، جن سان بني نوع انسان جي بهبودي ۽ ترقي وابسته آهي. ليڪن ڪيئي پهلو اهڙا به آهن، جن سان اختلاف به ڪري سگهجي ٿو." (نيا ادب ص ۴۱)

(۲) 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 ته ان جي پڙهڻ سان، پڙهندڙ ۾ آزادي خيال، آزادي راءِ، ۽ آزادي عمل جي ترغيب ملي ٿي. اسان جي قدامت پرست سوسائٽيءَ، پنهنجي روايتي رعب ۽ داٻ جي ذريعي سان، 'ادب' جو گلو به گهٽي ڇڏيو هو. اول ته جنهن ماحول ۾ اسان جي اکين ڏٺن، پرورش حاصل ڪئي هئي، ان ۾ 'نئين خيال' يا 'ذاتي راءِ' جو گذر ئي ڪين هو. زماني جڏهن پاسو ورايو ته نئين روشني آئي ۽ ڦهلي، 'نوان نوان خيال' دماغ ۾ اچڻ لڳا. اسان 'پراڻين روايتن' ۽ 'ريتن رسمن' کان گذري، ڪجهه 'ذاتي راءِ' قائم ڪرڻ شروع ڪئي. پر اسان جو آواز جڏهن نڪرندو هو، تڏهن 'گهٽيل ۽ ٻٽيل' هوندو هو، ليڪن هاڻي اسان پنهنجي 'خيال ۽ راءِ' کي نه صرف 'آزاديءَ' سان، بلڪ 'بيباڪيءَ' سان ظاهر ڪرڻ جا عادي ٿي رهيا آهيون. انقلاب ۾ ائين ئي ٿيندو آهي. ليڪن نئين ادب به ترغيب ڏني. اهو ڪو ضروري نه آهي ته 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 ٥١)

'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 ڏهانيءَ طور هيءُ آهي:

١- نئين ادب خيال جي آزادي، راءِ جي آزادي ۽ عمل جي آزادي پيدا ڪئي.
٢- قدامت پرست سوسائٽيءَ 'ادب' جو گلو گهٽي ڇڏيو هو.
٣- ان سماج ۾ نئين خيال ۽ ذاتي راءِ جو گذر ئي نٿي سگهيو.
٤- زماني پاسي ورايو ۽ نئين روشني آئي ۽ ڦهلي.
٥- پراڻين روايتن ۽ پراڻين ريتن رسمن کان گذري ذاتي راءِ قائم ٿي.
٦- پر آواز گهٽيل رهيو.
٧- ليڪن هاڻي آزاديءَ سان بلڪ بي باڪيءَ سان خيال ۽ راءِ جو اظهار ڪجي ٿو.
٨- اها نئين ادب جي خصوصيت ۽ خوبي آهي.

آخر ۾ ايترو چونداسون ته 'نئين ادب' جو ڪجهه 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.

(٣) ڇا نئون ادب، فرقيوارانہ قوميت ۽ قومي تعصب کان پاڪ آهي!

نئين ادب جي ہي خوبي بيان ڪندي، پنڊت صاحب لکي ٿو:

”اڄ تائين جو ڪجهه 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 ۽ لا مذهبيت، 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 نئين 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 مڃون 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، نوڪر چاڪر، 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 چوڏاري جيئن تارا ڦهليل رهن ٿا - بلڪل ان طرح هڪ شريف هيرو جي

گرد، رذيل طبقي جا آلي موالي رهن ٿا. ڪڙميءَ، 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. ٻيو 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، چوڻ ۾ 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 تصور 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 حسنن 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.

ائين بيشڪ آهي تہ 'هر گلي را رنگ و بوئي ديگر است'۔ پنج آڱريون برابر ناهن. بيشڪ ڪن شاعرن جي پيرايہ بيان ۾ شدت ۽ غلظت آهي پر، بقول علامہ اقبالؒ

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

چمن مين تلخ نوائي ميري گوارا کر،
کہ زهر بهي کبهي کرتا هے کار ترياقي.

۽ 'عيب مئے جمله ٻه گفتي هنرش نيز بگو!' 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 ڪڏ 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 ١٧٦).

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 ٣٣ع کان ٣٦ع تائين سمجهڻ گهرجي. ان کان پوءِ، جيئن حالتن ڦيرو کاڌو، تيئن فنڪارن جي خيالن ۾ به لازمي طرح سان تبديلي آئي، تان جو پاڪستان ٺهڻ 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 بڻجي 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

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

مٿڙيو ته ان کي رجعت پرست ۽ انسان دشمن لقب هيٺ 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 ماه 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 کان اڳ ورتو وڃي ٿو، اشتراڪيت ڪان متاثر ٿيو وڃي ٿو. باقي ان دور جي ٻين وڏن عالمن- سيد سليمان ندوي، ابوالڪلام آزاد، باباءِ اردو، ڊاڪٽر اختر حسين، جواهر لال نهرو، پريمچند ۽ ٽئگور پارا، 'اشتراڪيت' کان 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 کان 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 به 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 کان 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 کان 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

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ڪيو ويئي، تہ ٻوءِ پوريءَ ريت پتو پوندو تہ 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 تہ انهن جي 'پيرايءِ بيان' ۾ شدّت ۽ تلخي آهي. چاڪاڻ تہ سماج جي مذهبي قدرن ۽ ڪردارن جي خلاف، سندن سخت ڪلاميءَ ۽ تلخ بيانيءَ هڪ انتها پسندانہ رنگ اختيار ڪيو هو. تاهم علمي تنقيدن ۽ علمي اختلاف ڪان 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 ڪان متاثر رهندا آيا آهن. تاهم سندس فن جي اشاعت لاءِ موجوده حڪومت پاڪستان بہ گهڻو ڪجهہ ڪم ڪيو آهي. پيو تہ ڦهيو، سندس انقلابي فن خود حڪومت جي پاران ڇپجي چڪو آهي.

ان طرح نئين ادب ڪان 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 ڪي مطلق العنان جابريت جي خلاف استعمال ڪرڻ ۾ اقبال سيني ڪان 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 ڪان بہ وڌي ڪري، حق تعاليٰ جي باب ۾ جي موشگافيون ڪيون آهن، تن ڪي هر دور جا ناقد 'گستاخيون' ٺي سڏين ٿا. اقبال جون اهي موشگافيون ۽ گستاخيون ۽ اٽڌيءَ 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 ڪان ٺي متاثر رهندا آيا آهن. اهو ٺي سبب آهي جو اهڙيءَ مضبوط سَنَد جي موجودگيءَ ۾، اڄ تائين 'جوش' جي 'لامذهبيت ۽ الحاد' ڪي 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 ۾ ڪيس هزارها روپيا تنخواه ڏني وڃي ٿي. ان طرح

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

'فيض' نہ 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 بہ وقت جي سرڪار قابلِ گرفت نہ قرار ڏنو آهي. ان جي مقابلي ۾، انهن انقلاب پسند فنڪارن جي فڪر ۽ فن جي اشاعت لاءِ جو ڪجهہ بہ گورنمنٽ ڪيو آهي، اهو تحسين جوڳو بہ آهي ۽ هڪ قسم جو سرپرستانہ بہ آهي. جنهن مان ظاهر ٿو ٿئي تہ گورنمينٽ، وقت جي تقاضائن کي سمجهندڙ ۽ دانشمند گروهہ کي، راءِ جي آزاديءَ کان محروم ڪرڻ لاءِ تيار نہ آهي. اصل ۾ گورنمينٽ جو اهو قدم، صحتمند بہ آهي ۽ تعريف ڪرڻ جهڙو بہ آهي.

جڏهن تہ انهن جو 'ڪلام'، جديد ذهن جي ترجماني ڪري رهيو آهي ۽ باوجود ان جي جو ڪي نظرياتي طور سان اشتراڪيت پسند بہ آهن، تہ ڪي نظرياتي طرح سان، الحاد پسند بہ آهن. تاهم سندن 'فن ۽ شخصيت' کي ڪڏهن بہ قانون جي گرفت ۾ آڻڻ لاءِ نہ 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 ڪجهہ مثال پيش ڪندا سون.

ان سلسلي ۾ سڀ کان اول علامہ 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 ئي مطالع ڪري سگهجي ٿو. 'اقبال ۽ جوش' کي مطالع ڪرڻ کان پوءِ، ان سلسلہ 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 گلستانِ من بهار مرا!

حڪيم الامت علامہ اقبال

اقبال

نئين دور ۾ پيدا ٿيل انقلاب پسند ادب جي تاريخ ۾، علامہ اقبال جو نالو سرفهرست آهي. خود ترقي پسند نقاد بہ تسليم ڪري چڪا آهن، تہ نذرالاسلام ۽

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

جوش پيارا انقلاب پسند شاعر هو، 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 ۽ ميڻالاجيءَ جي خلاف، جنهن زور شور سان 'اقبال' بغاوت ڪئي آهي، ان کان ڪوبه انڪار ڪري نه ٿو سگهي. ان سلسلي ۾ پاڻ، اشتراڪيت جي اصول ڪي ڪن فروعي اختلافن هوندي به، 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 ته اقبال جي ڪلام ۾ اشتراڪيت پسندانه ۽ مذهب جي خلاف، باغي روح موجود آهي جنهن کان ڪوبه صاحب مطالع انڪار ڪري نه ٿو سگهي.

اشتراڪيت ۽ اقبال

هت اقبال جي ڪلام مان چند مثال پيش ڪجن ٿا، جن جي پس منظر ۾، اشتراڪيت پسندانه خيالات جي ترجماني مڃي وئي.

جديد انقلاب جي تائيد ۾ چوي ٿو:

نغمهٔ بيداري، جمهور هے سامان عيش،
قصهٔ خواب آور، اسڪندرو جم، ڪب تلڪ.
آفتاب تازه پيدا، بطن گيتي سے هوا،
آسمان ڈوبے هوئے تارون ڪا ماتم، ڪب تلڪ.

اقبال، اسڪندر ۽ جم جي ملوڪيت ڪي خواب آور ٿو سڏي، ۽ ان جي مقابلي ۾ جمهور ۽ عوام جي بيداريءَ ڪي سامان عيش ٿو چوي. ان طرح انقلاب ڪي 'آفتاب تازه' ٿو سڏي، جنهن جي پيدائش هن زمين مان ئي ٿي چڪي آهي. ان جي مقابلي ۾، فرسوده خيالات ڪي 'پڙل' ۽ 'لڙل تارا' ٿو سڏي. ان اشاره بازيءَ کان پوءِ بلڪل ظاهر ظهور پڌائي ٿو ته انساني تاريخ جي مستقبل ۾ 'اشتراڪيت' ئي ثمرآور ٿيندي. فرمائي ٿو:

قومون ڪي روش سے مجهے، هوتا هے يه معلوم،
بے سود نهين روس ڪي، يه گرمي۔ گفتار.
انديشه هوا 'شوخي افڪار' په مجبور ڪو،
فرسوده طريقون سے، زمانه هوا بيزار.
انسان ڪي هوس نے جنهين، رکها تها چهپا ڪر،
کهلتے نظر آتے هين، بتدريج وه اسرار. (ضرب ڪليم)

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

اقبال صاف ٻڌائي ٿو ته 'روس' جي گفتار جي گرمي ڪا اجائي ڪانهي، شوخي-افڪار ڪي ڏسي، اهو واجبي انديشو ٿو ٿئي، ته زمانو فرسوده طريقن کان بيزار ٿي چڪو آهي. پيو ته سرمايه دارانه نظام ۾ 'انسان' جي هوس ۽ بدباطن طينت، جيڪي راز لڪائي ڇڏيا هئا، اهي راز آهسته آهسته کلندا ٿا رهن.

اقبال جا سڀ شارح متفق آهن، ته 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 ٻئي شاعر جي حصي ۾ نه آيو آهي.

اشتراڪيت، سرمايه دارانه نظام ۽ جاگير دارانه ماحول ۽ ملوڪيت جو ضد آهي. سرمايه داري هونءَ ته دنيائي تاريخ جي پراڻي لعنت آهي. ليڪن گذريل ڏيڍ صديءَ ۾ جو ڪجهه گذريو آهي، اهو انسان ذات لاءِ نهايت دردناڪ دور هو. يورپ ۾ جيئن جاگيردارانه نظام کي شڪست پهتي، تيئن سرمايه دارانه نظام، پنهنجي خون آشام درندگيءَ کي همه گير ڪرڻ شروع ڪيو، ۽ بنا ڪنهن ڊپ ڊاءَ جي سڀني سڌو آمدنيءَ جي ذريعن تي قبضو ڄمايائين. يعني، زراعت، صنعت ۽ تجارت کي هٿ ۾ رکي، پنهنجي سرمايه 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 فاقه، بيروزگاريءَ ۽ افلاس کي وڌائي ڇڏيائون. نتيجو اهو نڪتو جو انساني تمدن جو ڦيٿو، سرمايه دارانه پٽڙي 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 ۾، سرمايه 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 سرمايه 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 به سرمايه دار طبقي قبضو ڪري ورتو ۽ قانون کي مزدور ۽ هاريءَ جي خلاف استعمال ڪرڻ ۾ ڪابه رڪاوٽ نه رهي.

اهڙي پرآشوب ۽ فتنه خيز دور ۾، ساري دولت چند ماڻهن جي قبضي ۾ آئي، ۽ لفظ 'سرمايو' پنهنجي وسيع ۽ همه گير قباحتن ۽ خباثتن سان وجود ۾ آيو. اهڙي ظالمانه ۽ سرمايه دارانه نظام جي خلاف، جڏهن بغاوت جي صدا بلند ٿي، تڏهن ان کان به وڌيڪ معني خيز ۽ پراثر، انقلاب آفرين ۽ عوام نواز، لفظ، 'اشتراڪيت' وجود

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

۾ آيو. جيئن 'شهنشاهت' جي رد عمل ۾ 'قوميت' جو جذبو ڪارفرما رهيو، تيئن سرمايه داريءَ جي 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 ۽ تشدّد 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 ڪجھ 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، ويتنام ۽ پاڪستان، ان انقلاب جي اثر کان بچي نہ سگهيا آهن. اهو انقلاب، هر ملڪ ۾، ان ملڪ جي مقتضيات آهر، پيو منزلون طئي ڪري. بقول مولانا عبيدالله سنڌي:

"انسانيت جو آينده 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 تہ هو روس ۾ پيدا ٿيل، حريت ۽ مساوات جي باطل سوز چنگاريءَ جي ڇڄڻ ۽ پڙڪڻ کي ڏسي، خوش ٿئي ٿو. اقبال ڏسي ٿو تہ، اهي نظام، جن جي آغاز ۽ انجام ۾ ڪا نيڪ نيتي ڪانہ آهي، انهن جي جاءِ تي هڪ ڏينهن اشتراڪي نظام ٿي اچي ويندو. چوي ٿو:

وه حڪمت، ناز تها جس پر، خردِ مندانِ مغرب ڪو،
هوَس ڪے پنجۂ خونين مين، تيغِ ڪارِ زاري هے،
تدّبر ڪے فسون ڪاري سے محڪم، هو نهين سڪتا،
جهان مين جس تمّدن ڪي بنا، سرمايہ داري هے.
پهر اٿي 'ايشيا' ڪے دل سے چنگاري، 'محبت' ڪي،
زمين، جو لانگہ اطلسِ قبايانِ تتاري هے.

اقبال اشتراڪيت کي "محبت جي چنگاري" سڏي ٿو، ۽ روس کي ايشيا جي دل،

انقلابي ڪشمڪش جي خير مقدم ۾ چوي ٿو:

ڪشيد ابر بهاري خيمہ اندر وادي و صحرا،
صدائے آبشاران از فرازِ ڪوهسار امد.
سرِ خاڪِ شهيدے برگهاہِ لالہ مے پاشم،
ڪہ خونش بانهالِ ملّتِ ما سازگار آمد.

مزدور جي مظلومانہ حيثيت کي هن طرح ٿو فارسيءَ ۾ بيان ڪري:

جو مزدور ڪپهہ ۽ ريشم ٿو پيدا ڪري، اهو تن ڍڪڻ کان محروم آهي. پر جنهن سرمائيدار پورهيو ئي نہ ڪيو آهي، اهو ريشم کان سواءِ ٻيو ڪجهہ پهري ئي نٿو!

منهنجي خون فشانيءَ مان ئي 'لعل' بڻيو آهي، جنهن کي واليءَ جي منڊيءَ تي مڙهيو ويو آهي، ۽ منهنجي پٽ، جي اکِ جي ڳوڙهي مان آمير جو گوهر بڻيو آهي.

منهنجي خون مان 'ڪليسا' جا پادري، مقدس مذهبي پيشوا ٿلها ٿي پيا آهن، ۽ منهنجي ٻانهن جي زور تي، حڪومت جا هٿ همہ گير طاقتن تائين پهتا آهن.

منهنجي صبح واري آه زاريءَ مان برپٽ رشڪِ گلستان بڻجي چڪا آهن، ۽ منهنجي جگر جي طراوت مان لالہ و گل ۾ جواني آئي آهي.

ان کان پوءِ، انقلاب جي دعوت ڏيندي، اقبال چوي ٿو:

بيا ڪہ تازه نوا مے تراد از رگِ ساز
مئے ڪہ شيشہ گدازد بہ ساغر اندازيم

يعني، اچو تہ ساز جي تارن کي ڇيڙي، ڪا تازي نوا پيدا ڪريون، ۽ اهڙي 'مئي' پيدا ڪريون، جا شيشي کي بہ پگهاري وجهي، اها پيالي ۾ اوتيون.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ز رهزنانِ چمن انتقامِ لاله کشم
بہ بزمِ غنچہ و گل، طرح دیگر اندازيم

يعني: اچو ته 'چمن' جي رهزنن کان 'لاله' جي ناس ڪرڻ وارو انتقام وٺون. ۽ اچو ته غنچه ۽ گل جي گڏيل بزم ٺاهيون، ڪا نئين طرح ۽ نئين روش ٺاهيون.

بہ طوافِ شمع، چو پروانہ زيستن تاکہ

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، يہ پيامِ ڪائنات.
اے کہ تجهہ کو کها گيا هے حيلہ گرسرمايہ دار،
شاخِ آهو پر رهي صديون تلک تيري برات.
مکر کي چالون سے بازي لے گيا سرمايہ دار،
انتهائي سادگي سے کها گيا مزدور مات.
اٹ کہ 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 يہ کهتي هے بهار،
زخمِ گل کے واسطے تدبير مرهم کب تلک.
کرمکِ نادان، طوافِ شعلہ 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 سڱن تي صدين کان ٽنگي بيٺي آهي. سرمائيدار مڪر جي چال سان توکان راند کٽي

چڪو آهي، ۽ تون انتهائي سادگيءَ سان شڪست کائي چڪو آهين. هائي اٿ! اڄ دنيا جي محفل جو اندازو ئي بدلجي ويو آهي، اڄ مشرق توڙي مغرب ۾ تنهنجي دور جي شروعات ٿي چڪي آهي. هائي 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 اک مان ڪيستائين ڳوڙها وهندا! اڄ 'بهار' خود باغبان کي چئي رهي آهي ته 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 مٺيون 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 ۽ زمينداري ٻئي استبداد ۽ بادشاهت جي وڻ جون گويا ٻه شاخون آهن. اقبال مزدور جي برباديءَ ۽ تباهيءَ تي نوحه خواني کان پوءِ هاريءَ جي بي گورو ڪفن لاش تي هن طرح ٿو ڳوڙها ڳاڙي:

دهقان هے کسي قبر کا اُگلا هوا مرده،
بوسيده کفن جس کا ابهي زير زمين هے.
جان بهي گرو، غير هے، تن بهي گرو، غير،
افسوس که باقي نه مکان هے نه مکين هے.

اقبال، مزدور جي ڪاميابيءَ وانگر، هاريءَ جي آسودگي به اشتراڪيت ۾ ڏسي ٿو، ۽ ان کي به اهو ساڳيوئي سبق ڏئي ٿو:

بتا کيا تيري زندگي کا هے راز، هزارون برس سے تو هے خاکباز:
زمين پر هے گو خاکيون کي برات، سحر کي اذان هوگئي، اب تو جاگ.
زمانے مين جگنوا هے اس کا نگين، جو اپني خودي کو سمجهتا نهين.

بخاک بدن، دانهء دل فشان،
که اين دانه دارد ز حاصل نشان.

ان کان پوءِ، عالم انسانيت جي سيني ٻکين ۽ ذکين جي بيداري ۽ زندگيءَ جي لاءِ 'لينن' کي هن طرح حق تعاليٰ وٽ مناجات ٿو ڪرائي:

۱- اے انفس و آفاق مين پيدا تيرے آيات،
حق يه هے که هے زنده و پاينده تيري ذات،

٢- مين كيسے سمجهتا كہ تو هے يا كہ نهين هے،
هردم متغيّر هين خرد كے نظريات.

٣- وه كون سا آدم هے كہ تو جس كا هے معبود،
وه آدمي خاكي كہ جو هے زير سماوات.

٤- يہ علم يہ حكمت يہ تدبّر يہ حكومت،
پيتے هين لهو، ديتے هين تعليمِ مساوات.

٥- بيكاري و عرياني و ميخواري و افلاس،
كيا كم هين فرنگي مدنيت كے فتوحات.

٦- آثار تو كچه كچه نظر آتے هين كہ آخر،
تدبير كو تقدير كے شاطر نے كيا مات.

٧- تو قادر و عادل هے مگر تيرے جهان مين،
هين تلخ بهت بندهٔ مزدور كے اوقات.

٨- كب ڈوبيگا سرمايہ پرستي كا سفينہ،
دنيا هے تري منتظرِ روزِ مكافات.

ان كان پوءِ 'لينن' جي جواب ۾، فرمان خداوندي كي حاصل ٿو كري ۽ ان كي مخصوص الهامي انداز ۾ سرمائيدارانہ نظام جي خلاف هڪ دعوتِ انقلاب كري پيش ٿو كري، 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 كڙڪ موجود آهي. چوي ٿو:

اُٹهو ميري دنيا كے غريبون كو جگادو، كاخِ امراء كے در و ديوار هلادو.
گرمائو غريبون كا لهو سوزِ يقين سے، كنجشك فرومايہ كو شاهين سے لڑادو.
سلطانيءِ جمهور كا آتا هے زمانہ، جونقش كُهن تم كو نظر آئے مٹادو.
جس كيت سے دهقان كو ميسرنهين روزي، اس كيت كے هر خوشہء گندم كو جلادو.

اقبال، 'اشتراكيت' جي انقلابي تعليم ۽ عملي حركت كي گويا پسند ٿو كري ۽ ان جي انقلاب آفرين نظام ۾، اسلامي انقلاب جي محركات كي ڏسي ٿو. چوي ٿو:

چيست قرآن خواجہ را پيغامِ مرگ، دستگيرِ بندهٔ بے ساز و برگ،
نقش قرآن تا درين عالم نشست، نقشهائے كاهن و پاپا شكست.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ڪارل مارڪس لاءِ چوي ٿو:

صاحب, سرمايہ, آن نسل, خليل,
يعني آن پيغمبرے بے جبرئيل.
زان ڪہ حق در باطل, او مضمرست,
قلب, او مومن, دماغش ڪافرست.

اقبال، ڪارل مارڪس کي سندس ڪتاب ”سرمايہ“ جي نسبت سان ”صاحب, سرمايہ“ سڏي ٿو: ابراهيم عليه السّلام جي نسبت سان کيس ”نسل خليل“ سان نسبت ڏئي چوي ٿو تہ هو ہ 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' مان تشبيهہ ڏيندي چوي ٿو:

نهاد, زندگي ميں ابتدا 'لا' انتها 'الا'
پيام, موت هے جب لا هوا الا سے بيگانہ.

اشتراڪيت سان خطاب ڪندي چوي ٿو:

ڪردهٔ ڪار, خداوندان تمام,
بگذر از 'لا' جانب, 'الا' خرام.

يعني، دنيا جي سڀني مصنوعي ۽ هٿ سان تراشيل خدائن ۽ انهن جي نظامن جي خاتمي کان پوءِ، 'لا' جي نفيءَ کان 'الاالله' جي اثبات ڏانهن وڌڻ گهرجي.

اقبال، اشتراڪي انقلاب جي ولولہ انگيز ۽ محشر خيز دعوت ۾، اينڊڙ 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 پکڙ سان دشمن, انسانيت عناصر کي منهن ڀر ڪيرايو ويندو، پهاڙن کي ڪکہ جي ڀنڊڻ وانگر پڃي، ڇٽ هوا ۾ اڏايو ويندو ۽ آءُ 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

ڦيصلو ڪيو ويندو، مظلوم ۽ مقهور عناصر ۾ نئين زندگيءَ جا آثار پيدا ٿيندا، انسانيت ۾ نئين روشني پيدا ٿيندي، هيٺن ۾ قوت ۽ ڳُنگن ۾ گويائي پيدا ٿيندي.

اقبال ڄڻائي 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 که 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 که نه گنجد بہ ضمير افلاڪ،
بينم و هيچ نه دانم که چنان مي بينم.

خرّم آن ڪس که 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 ائين آهن، جيئن ڪاهه جو تيلو ۽ ڪاهه جو تيلو ائين 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، ڀاڳو آهي اهو ماڻهو، جو هن گرد ۽ غبار واري طوفان ۾ سوار کي ڏسي ۽ ساز جي تارن جي لرزي ۾ نغمي جو جوهر محسوس ڪري.

اقبال جي ولوله انگيز ۽ جذب آور تشبيهات ۽ اشتعارات ۾ جا جدّت ۽ طرب انگيزي آهي، ان جو احساس ته اهي ئي ڪري سگهن ٿا، جي با ذوق آهن ۽ جي شعر جي پس منظر ۾ وجداني ۽ الهامي جذبي کي پروڙي سگهن ٿا. انقلابي نظام ۾ دعوت

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

کي 'گوهرِ حيات' ۽ افلاڪ جي ضمير جو انقلاب سڏي، اقبال هڪ اهڙي تہ انوکي ۽ تعجّب انگيز واردات کي بيان ڪيو آهي، جنهن جي شرح ڪندي هوند دفتر لکي ڇڏجن. اقبال، ان طوفان انگيز انقلاب ۾ 'سوار' جو بہ قائل آهي، هو ان ڪشمڪش کي غبار آلود ۽ وقتي جهڪ ٿو سمجهي. ان سان گڏ، ان جو بہ قائل آهي تہ ساز مان تہ 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 سڀڪجهہ ضرور ٿيندو.

ٻئي هنڌ، پنهنجي شاهڪار نظم 'شمع و شاعر' ۾ بہ 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 ملين گے سينہ چاڪان، چمن سے سينہ چاک،
بزمِ گل کي هم نفس بادِ صبا هوجائيگي،
ديکہ لوگے سطوت، رفتارِ دريا کا مآل،
موج، مضطر بهي اسے زنجير پا هوجائيگي.
نالہء صياد سے هون گے نوا سامان طيور،
خون گلچين سے ڪلي رنگين قبا هوجائيگي،
آنک جو کچھ ديکتي هے، لب پہ آسکتا نهين،
محو حيرت هون کہ دنيا کيا سے کيا هو جائيگي.

هيءَ آهي علامہ اقبال جي انقلاب پسندي ۽ اشتراڪي روايت کي تفصيل سان بيان ڪرڻ جو شاعراڻو انداز. اسان وٽ اقبال پهريون فلسفي ۽ مسلم شاعر آهي، جنهن وسعتِ نگاہ 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 ڪجهہ بہ لکيو آهي، ان متعلق نقاد چون ٿا تہ 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

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

پنهنجي حقيقي روح ۽ اخلاقي نظام کان هٽي ڪري محض جاگيرداري دور جو رکوال ۽ ترجمان بڻجي ويو. تڏهن منجهس روايت ۽ ان جي بي‌سود تاويلات جو گويا دفتر تيار ٿي ويو. مذهب، پنهنجي حقيقي روح جي لحاظ سان، ڪيترو بهم انقلاب انگيز، اخوت ۽ مساوات جو حامي، حق ۽ انصاف جو داعي آهي، پر جڏهن سندس تعليم کي مسخ ڪري، وڃائي، ڪيس تاويل جي شڪنجي ۾ مروڙي ٿو پيش ڪيو وڃي، تڏهن منجهانئس اهو الاهياتي روح ۽ آفاقي رنگ ختم ٿي وڃي ٿو. 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 اڪثر 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 ۽ سرمايه‌ڪار حلقو کيس '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 الله" 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 ڄاڻو واقف آهي:

اقبال به ان سلسلي ۾ بيروح مذهب ۽ ان جي حاشيه‌بردار 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 ۽ جهڳڙا آهن. ٻيو ته ٺهيو، عبادات ۽ انهن جي ادائگيءَ جي ارڪان ۽ رسومات تائين اختلاف آهن. اگر ڪنهن صاحب مطالع کي فراغت هجي ته پوءِ هو اهل قرآن، اهل حديث، ديوبندي ۽ بريلوي، سنت جماعت ۽ اهل تشيّع، پرويزيت ۽ مودوديت، احمديت ۽ قاديانيت جا ڪتاب مطالع ڪري ڏسي، ۽ انهن جي 'ڪفرسازي' کي ملاحظه فرمائي. انهن

سيني دليلن ۽ نتيجن، عقيدن ۽ روايتن کي ڏسڻ کان 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 ڪين 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 ٻيون 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

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ان قسم جي مذهب ۽ ان جي روايات ۽ ان جي پيشوائن ۽ عالمن تي ڪڙي 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 ڪي ڏسي، سوال ٿو پيدا ٿئي تہ 'اقبال' تي ڪفر جي فتوا ڇو نہ آئي؟ ڪيس گرفت ۾ ڇو نہ آندو ويو؟

ان جو جواب خليفي عبدالحڪيم مرحوم هن طرح ڏنو آهي:

”اقبال تي ڪفر جي فتوا هن ڪري نہ آئي جو هن جو ڪجهہ بہ چيو، سو شعر ۾ چيو. هوندي بہ، مسلمانن ۾ صدين کان وٺي اها روايت قائم آهي تہ شعر ۾ جو ڪجهہ بہ چئو، معاف آهي، پر جي نثر ۾ ڪجهہ چيو ويو تہ پوءِ مار کائڻي پوندي. شعر ۾ ڪفر جي تعريف بہ 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 بہ ڏسڻ گهرجي. اقبال چوي ٿو:

ز ما بر صوفي و ملا سلامي ـ ڪہ 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 ڳالهہ ڪجي! خود خدا ۽ جبرئيل ۽ محمد صلي الله عليہ وسلم جن بہ 'حيرت' ۾ آهن تہ اسان ڇا چيو ۽ هي ملا ڇا ٿو ٻڌائي؟“

'روايات' ۾ ڦاسي، جي اختلافي مسئلا پيدا ڪيا ويا آهن، اهي ڏاڍا دلچسپ آهن. اهي اڄ بہ 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 نہ؟ عيسيٰ عليہ 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 نہ؟ نماز ۾ امام جي پويان قرائت ڪرڻ جائز آهي يا ناجائز؟ مئا ٻڌن ٿا يا نہ؟ 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 تہ ٿيو، اهو بہ هڪ اختلافي مسئلو آهي تہ آيا خدا ڪوڙ ڳالهائي سگهي ٿو يا نہ؟ نعوذ بالله منها! 'امڪان ڪذب' جو اهو خطرناڪ مسئلو اڄ بہ 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 جي مطالع ڪيو هوندو.

علامہ اقبال چوي ٿو تہ اسان جي دور ۾ مذهبي ماڻهو جنهن ڪم ۾ مشغول آهن، سي اهي ئي ڪم آهن، جي ابليس پنهنجي مجلس شوريٰ ۾ پنهنجي همڪار ڪارڪنن کي سونپيا هئا. ملا گويا شيطان جي فيصلن 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،
امت مرحوم کي هے ڪس عقيدے مين نجات؟

ڪيا مسلمان کے لئے ڪافي نهين اس دور مين،
يہ الاهيات کے ترشے هوئے لات و منات؟

تم اسے بيگانہ رکهو عالم ڪردار سے،
تا بساطِ زندگي مين اس کے سب مهرے هون مات.

خير اس مين هے قيامت تڪ رهے مومن غلام،
چهوڙ ڪر اورون کي خاطر يہ جهان 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 ذڪر و فڪرِ صبح گاهي مين اسے،
پخته تر ڪردو مزاج خانقاهي مين اسے.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

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 اچا به ٻئي هنڌ، بنا ڪنهن استعاري ۽ واسطي جي، صاف صاف چٽي ڏنو آهي:

تـمـدن، تـصـوف، طـريقت، ڪلام،
بـتـان، عـجـم ڪـے پـجـاري تـمـام.

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 ٻتي ماڻهو آهن، ان لاءِ پڇا ڪرڻ تي فرمايائين ته سڀ واجب القتل آهن. هڪ عالم دين، جنهن اسلامي دستور ۾ ٻين فرقن کي جڳهه

ڏني آهي، فقط هڪ فرقي (احمديت) کي اسلام کان خارج ڪيو آهي، تنهن فرمايو ته اهو فرقو به واجب القتل آهي، پر هن وقت ۾ ظاهر ظهور نٿو چئي سگهجي، موقعو ايندو ته پوءِ ڏسي وٺنداسون. هڪ ٻئي عالم فرمايو ته هاڻي ته اسان فقط هڪ فرقي جي خلاف جهاد في سبيل الله شروع ڪيو آهي، ان ڪم ۾ ڪاميابيءَ کان پوءِ انشاءَ الله ٻين فرقن جي به خبر وٺنداسون. هڪ عالم جو ذڪر ڪيو ويو آهي ته ان هڪ ڏينهن مسجد کي پاڻيءَ سان ڌوئي ڌوتو، پڇا ڪرڻ تي ٻڌايائين ته 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 ڪافري رسوا تر ست،
زان ڪه ملا مومن و ڪافر گر ست.
ڪم نگاهه و ڪور ذوق و هرزه گرد،
ملت از قال و اقوالش فرد فرد.
دين ڪافر، فڪر و تدبير و جهاد،
دين ملا في سبيل الله فساد.
رشتهءِ دين چون فقيهان ڪس نه رشت،
ڪعبه را ڪردند آخر خشت خشت.

شعرن جو مطلب آهي ته اڄڪلهه حق جو دين ڇڻ ته ڪافريءَ کان زياده خوار ڪيو ويو آهي، ڇا لاءِ ته اڄڪلهه جو ملا مومن کي 'ڪافر' ٿو بنائي. اڄڪلهه 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 بيٺو آهي. دين جو رشتو جڏهن ته فقيهن مان ڪنهن به مضبوط نه ٻڌو آهي، تڏهن ڇڻ ته ڪعبي کي ٽوڙي، ان جي سِر سِر کي جدا ڪيو ويو آهي.

ان طرح اقبال فرمائي ٿو:

ديڪـــ مسجد مين شڪسته رشتهءِ تسبيح شيخ،
بت ڪده مين برهمن ڪي پخته زناري ڀي ديڪـــ.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

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 ٿئو ٿئي، سندس دل ۾ رقت ۽ مروت موجود ٿي ڪانه آهي؛ ان لاءِ ڪو اهڙو علاج سوچڻ گهرجي جو سندس دل ڪي پگهاري وجهي. چوي ٿو:

چنان ناليم انـدر مسجدِ شهر،
ڪه دل در سينهءِ ملا گدازيم.

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 ناآشنا آهن، بين الاقوامي مسئلن کان اڻ واقف آهن، سماج ۽ ان جي شعور کان اڻوجهه آهن، انسان ۽ ان جي ارتقا کان بيخبر آهن، تنهنڪري سندن نڪر نڪو جامع آهي نڪو همه گير. فرمائي ٿو:

پيرانِ ڪليسا هون ڪه شيخانِ حرم هون،
نـﮯ جدّتِ گفتار هـﮯ، نـﮯ جدّت ڪردار.

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 کـي، جنهن ۾ 'روحِ عصر' ڪارفرما نه آهـي، رجعت ٿو سڏي.

اقبال، حق تعاليٰ جي حضور ۾

اقبال جي ڪلام مان جا بجا نئين 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 ڪا به عملي حيثيت نٿي رهي. ڪنهن به نقطءِ 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 زير ڪنـگرهٔ ڪبريائے مرد اند،
فرشته صيد، پيمبر شڪار، يزدان گير.

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 ٻه 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 بہ ڪمند آور، اے همتِ مردانہ!

يعني: منهنجي جنون جي رڻ پٽَ ۾ جبريل امين به شڪار ٿيل آهي. اي همتِ مردانہ! 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، تہ پوءِ جڏهن ان تي خوديءَ جا مقامات کُلندا، تڏهن کيس خدا جي جلوَن 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، ڪہ جانِ تو ز خود نامحرمے هست،
قدم در جستجوئے آدمے زن، خدا هم در تلاشِ آدمے هست!

قرآن، توريت ۽ بائبل گواهه آهن تہ حضرت موسيٰ عليه السلام، ديدار الاهيءَ لاءِ، حق تعاليٰ جي اجازت سان 'طور' تي ويو هو ۽ تجليات الاهيہ جو تاب نہ سهي، بيهوش ٿي ڪريو هو. "خرّ موسيٰ صَعِقا." ان مضمون ۾ موسيٰ عليه السلام لاءِ طعني هٿڻ جهڙو ڪوبہ پهلو نہ آهي، نڪو قرآن يا بائبل ئي ان قسم جي موشگافي بيان ڪئي آهي. 'اقبال' هڪ 'مرسل' کي چوي ٿو:

اي موسيٰ، تون گدا بنجي طور تي وئين، ڇا لاءِ تہ تنهنجو 'روح' پنهنجيءَ معرفت کان محروم آهي! تون پنهنجو قدم آدميءَ جي جستجو ۾ کڻ، ڇا لاءِ تہ خدا خود آدم جي تلاش ۾ آهي!

اقبال جو مٿيون شاعراڻو خيال، مذهبي نقطہءِ نظر کان نظر انداز ڪرڻ جهڙو نہ آهي، ۽ موسيٰ عليه السلام متعلق سندس گستاخانہ ڪلام ڪفر کان گهٽ نہ آهي. ان کان سواءِ، هڪ 'مرسل' کي ائين چوڻ تہ 'تنهنجو 'روح' پنهنجيءَ معرفت کان محروم آهي' وڏي گستاخي آهي. اقبال رڳو موسيٰ عليه السلام تائين محدود رهي ها، تہ بہ گستاخيءَ کان نہ بچي سگهيو آهي. پر اڳتي وڌي چوي ٿو تہ "اي موسيٰ

تون، آدم جي جستجو ۾ قدم کڻ، ڇا لاءِ ته خود خدا به آدم جي جستجو ۾ آهي.“ اها به ظاهر ظهور بي ادبي آهي.

پٺي هنڌ چوي ٿو ته پنهنجي خوديءَ تائين رسائيءَ سان ئي ’خدا‘ ملي ٿو:

کرا جوئي، چرا در پيچ و تابي، | که او پيدا ست تو زير نقابي.
تلاش او کني، جز خود نه بيني، | تلاش خود کني، جز او نه يابي!

اقبال چوي ٿو ته ’خدا‘ خود اسان کي پيو ٿو ڳولي، ڇا لاءِ ته اسان ڪائنات ۾ گم ٿي ويا آهيون!

ما از خدائے گم شده ايم، او به جستجو ست،
چون ما نيازمند و گرفتار آرزو ست.
گاهے به برگ لاله نويسد پيام خويش،
گاهے درون سينهء مرغان به هاؤ هو ست.

چوي ٿو: ”اسان ’خدا‘ کان گم ٿي ويا آهيون. خدا اسان کي پيو ٿو ڳولي، ۽ اسان وانگر نيازمند به آهي ۽ آرزوءَ ۾ گرفتار به آهي. ڪڏهن لاله جي پنن تي پيو پنهنجو پيغام لکي موڪلي، ڪڏهن پکين جي سيني ۾ سندس ها ۽ هو آهي!“

اقبال هڪ هنڌ ان مسئلي تي گرفت ڪئي آهي ته ’صفت رزاقيت ڪيئن ٿي ڪم ڪري؟ پيو ته اگر اسان لاءِ فنا ابدي آهي ته پوءِ اهو ڪنهن جي ”عجز“ 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 يه رزاقي نهين هے.

سندس شڪايت جو لهجو تلخ آهي. چوي ٿو ته ’سمنڊ‘ ته ’بقايافته‘ آهي، ان مان ’انسان‘ کي ائين قطرو ٿو ملي، جيئن شبنم پياسي کي ٿي ملي. اگر سمنڊ مان ڪجهه وڏيڪ پياسي کي ملي ها ته پوءِ سمنڊ ڪين ڪٽجي ها، پر پياسي جي پياس ختم ٿي وڃي ها! ان طرح ’خدا‘ جو صاحب بقا آهي، اُن به پنهنجي بقا جي سمنڊ مان ’انسان‘ کي ڄڻ هڪ قطرو ڏنو آهي. اها رزاقي نه آهي، پر بخيلي آهي. ان طرح هڪ ٻئي انداز سان به پنهنجي دليل کي پيش ڪري ٿو ته اي الله! تون ’ساقي‘ آهين ته پوءِ تو وٽ ’مئي‘ هئڻ گهرجي، مئي کان سواءِ ته ڪو ’ساقي‘ ٿي نٿو سگهي. مگر ان جي ابتڙ تنهنجي شيشي ۾ ’مئي‘ ڪانهه آهي، پر ان سان گڏ

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

اصرار اهو آهي ته، تون ساقي به آهين! بيءَ حالت ۾ اگر هوندي سوندي سمنڊ مان پياسي کي قطرو ني 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 ني 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 ڪوبه 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 اجا به هڪ سخت پيرائي ۾ هن طرح ڪئي وئي آهي:

آشنا هر خار را از قصهء ما ساختي،
در بيابان جنون بردي، وَ 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 ماچو 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 ٺو ٿهين، نڪو اسان سان ٺو صلح سان هلين. تنهنجي تخليق جو ڪمال به رڳو ايترو آهي جو اسان جي 'خون تمنا' مان هي جهان ۽ هو جهان ٺاهيا 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'

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

پيدا ڪر، ۽ عشق جو ڪو 'نئون نظام' بناءِ هي اج ۽ سچائي جو حيرت خانو ڇا جي لاءِ بنايو اٿئي؟

انسان حق تعاليٰ جي تخليق آهي، الله جي ڪمال تخليق جو مظهر آهي، صوفين وٽ ”خلق 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، ۽ ڏاهيو اٿئي مٽيءَ جو پتلو! مناسب ته ائين هو ته ڪا 'شاهڪار' تصوير بنائين ها، جا تنهنجي هُنَرَ ۽ فَن جي مُنهن تي سونهي ها!

نقش، دگـر طرازده، آدم پخته تـر بيار،
لعبت، خاڪ ساختن، مے نہ سزد خدائے را!

چوي ٿو ته ڪو ٻيو نقش پيدا ڪر، ۽ ڪو ڪامل نموني ۾ آدم آڻ، هي مٽيءَ جو پتلو ته خدا کي سونهي ئي 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 کا، کهين کيا ماجرا اس بے بَصر کا،
نہ خود بين، نے خدا بين، نے جهان بين، يهي شهکار هے تيرے هُنَر کا!

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 جهان 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' نہ، 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' ڪا به بقا نٿو رکي.

مزو اهو آهي ته اهڙي ناپائدار تخليق لاءِ، فرشتن کي سجدي لاءِ چيو ويو، ۽ ابليس جي انڪار ڪرڻ تي ڪيس لوڌايو 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 يزدان، روز، محشر برهمن گفت، فروغ، زندگي تاب، شرر بود،
و ليکن گر نہ رنجي، با تو گويم، صنم از آدمي، پاينده تر بود.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

يعني: برهمڻ حشر جي ڏينهن، الله کي چيو تہ 'فروغِ زندگي' اگر تاب، شرر جو ڳالو آهي، تہ پوءِ، اگر رنج نہ ٿين تہ هڪ ڳالهہ ڪريان تہ ان معيار تي بُت، انسان کان زياده پختو ۽ پڪو بہ آهي، ۽ گهڻو وقت جٽاءُ بہ 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 بہ نٿو ڪسي!

چيو وڃي ٿو تہ هر ڪنهن انسان جي ڪلهن تي 'ڪراماً ڪاتبين' ويٺا آهن، جي گناهہ ۽ ثواب ويٺا لکن. قرآن ۾ پڻ 'ڪراماً ڪاتبين' جو ذڪر موجود آهي، جي انسان جي عملن کي ويٺا لکن. اقبال چوي ٿو تہ آخر 'ڪراماً ڪاتبين' جي سيڙائڻ مان ڪهڙو فائدو؟ تو اسان کي ايتري مهلت ڪٿي ڏني آهي جو اسين گناهہ ڪري سگهون!

گناهِ ما چہ نويسند، ڪاتبانِ عمل؟
نصيب ما ز جهانِ تو يڪ نگاهے نيست!

يعني: آخر اسان جا گناهہ، عمل جا ڪاتب لکندا ڇا؟ اسان کي تنهنجي هيڏي جهان ۾ تہ رڳي هڪ 'نگاهہ' ملي آهي، آخر ان کي بہ گناهہ سڏيندا ڇا؟

انسان فاني آهي، اقبال بہ مڃي ٿو، پر ان مقام جي جيڪا فضيلت آهي، ان تائين تہ خدا کي بہ 'رسائي' نہ آهي! دردمندي، بيقراري، اشڪباري ۽ آهہ و زاريءَ جا مزا تہ فقط انسان لاءِ ئي آهن. خدا کي نڪا 'دمِ مستعاري' جي نعمت حاصل آهي، نڪا 'غمِ روزگار' جي لذت! اقبال چوي ٿو:

بہ جهانِ دردمندان تو بگو، چہ ڪار داري،
تب و تابِ ما شناسي؟ دلِ بيقرار داري؟

چہ خبر ترا ز اشڪے ڪہ فرو چڪند ز چشمے،
تو بہ برگِ گل ز شبنم دُرِ شاهوار داري!

چہ بگويمت ز جانے ڪہ نفس نفس شمارد!
دمِ مستعار داري؟ غمِ روزگار داري؟

فرمائي ٿو: اي خدا، بِدّاءِ! تون اسان دردمندن جي ڪيفيات سان واسطو رکين ٿو؟ اسان جي بيقراري ۽ حدّت کي سڃاڻين ٿو؟ ڪا بيقرار دل تو وٽ آهي؟ تو کي ڪهڙي خبر تہ اسان جي اک مان جو ڳوڙهو ٿو وهي، ان جي قيمت ڪيتري آهي؟ تو رڳو گل جي پَنَ تي شبنم جو قطرو رکيو آهي، پر اسان جي ڳوڙهن جهڙا ڪي

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

موتي تو وٺ آهن؟ توکي خبر ته اسان جو دم ڪيئن ٿو گذري: تون ڪو 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 بہ 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 ڪشمڪش اندر طلب نيست،
ترا اين درد و داغ و تاب و تب نيست.
ازان از لامڪان بہ گريختم من،
ڪه آن جا نالہ هائے نيم شب نيست.

يعني: اي خدا، توکي طلب ۾ مون وانگر ڪشمڪش ڪانه آهي، نکو تو وٽ مون وارو درد، داغ، سوز ۽ تاب آهي. مان 'لامڪان' ۾ رهڻ کان ان ڪري ڀڄو آهيان، جو اتي 'اڌ رات' واريون آهون ۽ دانهون ڪين آهن، ۽ نکو 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 ڪهڙي خبر؟

تو مي داني حياتِ جاودان چيست؟
نہ مي داني ڪه 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 ڪهڙو 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 ائين ڪنهن به صورت ۾ چئي سگهجي ٿو؟ پر 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:

اگر نظاره از خود رفتگی آرد حجاب اولي،
نگيرد با من اين سودا که از بس اين گران خواهي.
چنان خود را نگه داري که با اين بے نيازي ها،
شهادت بر وجود، خود ز خون دوستان خواهي؟
مقام بندگي ديگر، مقام عاشقي ديگر،
ز نوري سجده مے خواهي، ز خاکي بيش 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 ئي 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، خشک و تر هے،
خدا وندا! خدائي درد سر هے.
و ليکن بندگي، استغفر الله!
يه درد سر نهين، درد جگر هے!

اقبال چوي ٿو ته 'خدائي' خشڪ ۽ تر جي اهتمام جو نالو، سو ته چڱو ٺيو، پر ٻوءِ 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 ڳڻ ائين چوڻ ته

يہ درد سر نهين، درد جگر هي!

ظاهر ۾ تہ نهايت تلخ ڪلامي آهي، ۽ گستاخانه انداز بيان آهي، پر شاعريءَ ۾ سڀڪجهہ جائز آهي.

اقبال پڻ هنڌ تي پنهنجي فلسفيانه رنگ ۾ چوي ٿو تہ جڏهن 'انسان' جو موجوده 'نمونو' 'ناقص ۽ فاني' آهي، تڏهن اهڙي 'انسان' جي ڪافي تعداد ۾ پيدائش جو ڪهڙو مقصد ٿي سگهي ٿو. قدرت بہ انسان ڪامل جي تشڪيل ۾ رُڌل آهي، ۽ خود خالق ڪائنات بہ 'انسان ڪامل' جي تخليق جي آرزو رکي ٿو، تڏهن بہ بار بار هن 'ناقص ۽ فاني' انسان جي پيدا ٿيڻ جي آخر ڪهڙي ضرورت پئي آهي، جو ابتدائي ضرورتن کان بہ 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 يہ ارزاني؟

'آدم جي ارزاني' چئي، اقبال سخت چوٽ ڪئي آهي. سندس چوڻ آهي تہ جڏهن هي 'نقش' ئي باطل آهي، ۽ هڪ ڏينهن فنا ٿيڻو آهي، تہ 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 تہ ايتري لا تعداد انساني آباديءَ لاءِ نہ آهي آجهو نہ امن، نہ خوراڪ نہ پوشاڪ، تہ پوءِ چا، رڳو ماڻهن جي گهٽائي ئي توکي وڻي ويئي آهي چا؟ اقبال پڌائي ٿو تہ ايتري آباديءَ ۾ پيو تہ ڪو مقصد نظر نٿو اچي، بجز ان جي تہ خالق کي انهن جي 'ڪثرت' ئي شايد پسند اچي ويئي آهي!

خوشحال ۽ بدحال آبادين متعلق اقبال، حق تعاليٰ سان شڪايت ڪندي چوي ٿو: ائين چو آهي تہ هنرمند ۽ سچا ماڻهو خوار خراب آهن، عقل وارن کي تون رزق نٿو پهچائي سگهين. سرمائيدار طبقو بہ ڄڻ خدائيءَ ۾ شريڪ پيو معلوم ٿئي. فرق اهو آهي تہ اهي سرمائيدار پنهنجن پٽن کي مالا مال ڪري ٿا ڇڏين، پر تون پنهنجن کي 'گاهہ' جو پَن بہ نٿو ڏين. عيسائين جي ڪليسائن ۾ ڪباب ۽ شراب آهي، هو موجون پيا ڪن. پر مسجد ۾ رڳو خشڪ وعظ وڃي رهيا آهن. تنهنجا حڪم تہ هر حال ۾ حق آهن، پر اڄڪلهہ جا مفسّر تنهنجي قرآن کي تاويلات

جو هڪ بي معنيٰ دفتر بڻايو ويٺا آهن. تنهنجي جنت ڪي تہ ڪنهن بہ نہ ڏٺو آهي، پر اڄ يورپ جو تہ هر شهر فردوس برين وانگر سينگاريل آهي. آخر ائين ڇو؟ چوي ٿو:

يارب يہ جهان گذران خوب هے ليڪن،
ڪيون خوار هين مردان، صفا ڪيش هنرمند.

گو اس ڪي خدائي مين مهاجن ڪابهي هے هات،
دنيا تو سمجهتي هے فرنگي ڪو خداوند.

تو برگِ گياهے نہ دهي، اهلِ خرد را،
او ڪشت، گل و لالہ بہ بخشد بہ خرے چند.

حاضر هين ڪليسا مين ڪباب، مئے گلگون،
مسجد مين ڌرا ڪيا هے بجز موعظت و پند.

احڪام تيرے حق هين مگر اپنے مفسر،
تاويل سے قرآن ڪو بنا سڪتے هين پازند.

فردوس جو تيرا هے ڪسي نے نهين ديکها،
افرنگ ڪا هر قريہ هے فردوس ڪي مانند.

ابليس

آدم ۽ ابليس، جو قصو تہ 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 آوردهٔ ڪيست،
جمالش جلوه بے پرده ڪيست؟

مرا گوئي ڪہ از شيطان حذر ڪن!
بگو با من ڪہ او پرورده ڪيست؟

چوي ٿو تہ تون مون کي چئين ٿو تہ 'شيطان' کان حذر ڪر، پر مون کي تہ ٻڌاءِ تہ اهو شيطان آخر پاليل ڪنهن جو آهي؟ 'شيطان' بہ تنهنجو ۽ مان بہ تنهنجو!

موت

'موت' جي مسئلي ۾ چوي ٿو تہ اسان کي زندگي اهڙيءَ طرح گذارڻ گهرجي جو جڏهن اسان تي 'موت' اچي، تڏهن خود خدا کي بہ شرمسار ٿيڻو پوي تہ هن ڇو ههڙي بهترين مخلوق کي فنا ڪري ڇڏيو!

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

چنان بہ زي کہ اگر مرگ ما ست مرگ، دوام،
خدا ز کردہ، خود شرمسار تر گردد!

خدا کي 'موت تي شرمسار ٿيڻ' جو مضمون پيدا ڪرڻ، اقبال جي شاعرانہ موشگافي جو ڪمال آهي، ورنہ ڪنهن بہ قريني سان خدا کي 'شرمسار' سڏڻ جائز نہ 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 ڪيون هو، جهان تيرا هے يا ميرا؟

اقبال نهايت سخت نموني ۾ چوي ٿو تہ اگر هن ڪائنات جو نظام درهم برهم ٿي چڪو آهي، تہ پوءِ ان لاءِ جوابدار ڪير؟ آسمان بہ تنهنجا ۽ تارا بہ تنهنجا، اگر اهي بغاوت ٿا ڪن تہ پوءِ اهو تنهنجي 'نظام' جي سستي آهي، ان لاءِ مان ڇو فڪر ڪريان. آخر هي جهان تنهنجو آهي يا منهنجو؟ 'اقبال' تجاهل عارفانہ کان ڪم وٺي، حق تعاليٰ تي چٽن 'بيخبريءَ' جو الزام ٿو هڻي تہ هي نظام تنهنجو بنايل آهي، تہ پوءِ ان کي سنڀالڻ بہ تنهنجو ئي ڪم آهي، ۽ نہ منهنجو.

خطاوار ڪير؟

اگر هنگامہ هائے شوق سے هے لامکان خالي،
خطاڪس کي هے يارب؟ لامکان تيرا هے يا ميرا؟

اقبال حق تعاليٰ کي چوي ٿو تہ 'لامڪان' بہ تنهنجو آهي. اگر اتي هنگامہءِ شوق نہ آهي، اصل موت جي خاموشي ڇانئي پئي آهي، تہ پوءِ اها 'خطا' تنهنجي آهي يا منهنجي؟ ان ۾ لفظ 'خطا' غور طلب آهي. اول تہ لامڪان ۾ هنگامہءِ شوق جو هجڻ ڇو ضروري آهي؟ اگر لامڪان ۾ سڪوت آهي، تہ پوءِ ان سان 'انسان' جو ڪهڙو مطلب؟ ان تي وڌيڪ اهو تہ خدا کي چوڻ تہ اها 'خطا' تنهنجي آهي ۽ نہ منهنجي! - اها آهي "شاعري"!

رازدان

'شيطان' انڪار ڪيو، پر ڇو؟ ڇا لاءِ تہ تنهنجو ئي 'رازدان' هو. ان ۾ منهنجو ڇا!

اسے صبح، ازل انڪار کي جرات هوئي ڪيون ڪر،
مجهے معلوم ڪيا، وہ 'رازدان' تيرا هے يا ميرا؟

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

حرف شيرين ترجمان

اقبال، هڪ هنڌ عجيب انداز ۾ ٻڌائي ٿو ته دين جي ترجمانيءَ جا فرائض مون ادا ڪيا. ان سلسلي ۾ 'حرف شيرين ترجمان' جو خالق مان آهيان، پيو سڀڪجهه تنهنجو آهي. چوي ٿو:

محمد ڀي تيرا، جبريل ڀي، قرآن ڀي تيرا،
مگر يه 'حرف شيرين ترجمان' تيرا هے يا ميرا؟

آدم جو زوال

آدم جي اولاد جي زوال جو ذمه دار ڪير؟ جڏهن ته ان 'آدم' جي ڪري ئي ڪائنات ۾ زندگي ۽ جدوجهد آهي. آدم ته هن حيات جو مرڪز آهي. اقبال چوي ٿو ته 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، ڇو ته اهو جهان، اهو آدم، سڀ تنهنجا آهن، ۽ نه منهنجا! اقبال چوي ٿو ته باوجود قدرت هجڻ جي به 'آدم' جي زوال کي نه روڪي ٿو سگهين ۽ نه تلافي ٿو ڪري سگهين!

اسي ڪوڪب ڪي تاباني سے هے روشن جهان تيرا،
زوالِ آدمِ خاڪي زيان تيرا هے يا ميرا؟

شڪايت

اقبال جو مٺيون خطاب به هڪ 'شاعرانه شوخي' آهي. ورنه ان طرح خطاب ڪرڻ گستاخي ۽ بي ادبي آهي.

اثر ڪرے نه ڪرے سن تو لے ميري فرياد،
نهين هے داد ڪا طالب يه بندهٔ آزاد.
يه مشتِ خاڪ، يه صرصر يه وسعت افلاڪ،
ڪرم هے يا ڪه ستم تيري لذّتِ ايجاد.
ٺهر سڪا نه هوائے چمن مين خيمهٔ گل،
يهي هے فصلِ بهاري؟ يهي هے بادِ مراد؟
قصوروار غريب الديّار هون ليڪن،
ترا خرابه فرشتے نه ڪر سڪتے آباد.

میري جفا طلبي کو دعائين دیتا هے،
وه دشتِ ساده، وه تیرا جهانِ بي بنياد.
مقام شوق ترے قدسیون کے بس کا نهين،
انهين کا کام هے يه جن کا حوصله هے زياد.

اول اول ته طنزيه طور چوي ٿو ته ”توتي اثر ٿئي نه ٿئي، پر منهنجي فرياد ٻڌ.“ ان کان پوءِ تخليق ۽ مشتِ خاڪ انسان، باد صرصر ۽ افلاڪ جي وسعت تي طنز ڪندي چوي ٿو ته اهو سڀڪجهه تنهنجو ڪرم آهي يا تنهنجي ستم جي لذتِ ايجاد آهي؟ مزو اهو آهي ته چمن ۾ گل ٻه پيدا ٿين ٿا، پر چمن جي هوا انهن لاءِ سازگار نه آهي: ڇا ان کي فصلِ بهار ۽ بادِ مراد چئي سگهجي ٿو! تنهنجي هيءَ زمين جا هڪ ويران ٻرپٽ وانگر هئي، ان کي تنهنجا فرشتا به آباد ڪري نه 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 نه آهي. شوق جو مقام انهن جو آهي، جن جا حوصلا بلند آهن، تنهنجي فرشتن جي وس ۾ ان مقام جي رسائي ڪانه آهي!

موازنو

اقبال پنهنجيءَ ۽ خدا جي دنيا جو هڪ هنڌ هن طرح سان موازنو ٿو ڪري:

ترِي دنيا جهان، مرغ و ماهي، مري دنيا فغان، صبح گاهي.
تري دنيا مين، مين محڪوم ومجبور، مري دنيا مين تيري بادشاهي.

اقبال پنهنجي محڪوم ۽ مجبور رهڻ تي طنز ڪندي خدا کي چوي ٿو ته تنهنجيءَ دنيا ۾ مان محڪوم آهيان، پر منهنجي دنيا تي تون بادشاهي ڪري رهيو آهين! پيو ته 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 ته هيءَ دنيا تنهنجي بهشت کان وڌيڪ سينگاريل آهي، مقابلو ڪري ڏس ته بهشت حسين آهي يا هيءَ دنيا؟ مناسب ائين آهي ته 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 پاران وڌل پابنديءَ جي هن طرح طنزيه انداز ۾ تو خبر وٺي:

ترے آزاد بندون ڪي نه يه دنيا نه وه دنيا،
يهان مرنے ڪي پابندي، وهان جيني ڪي پابندي!

حيات جاودان

حق تعاليٰ جي 'حيات جاودان' ۽ 'انسان جي فنا' متعلق چوي ٿو:

من ڪيستم؟ تو ڪيستي؟ عالم ڪجا است؟ در ميان 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 ٿي 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 ڪيڏ جو ڍنگ نٿو اچي، ان کي فرنگستان موڪلي ڏي ته اتان اهو فن سکي اچي!

تفنگش هم ڪشتن چنان تيز دست، ڪه افرشتهء مرگ را دم گست،
فرست اين ڪهن ابله را در فرنگ، ڪه گيرد فن ڪشتن، بے درنگ!

ابليس جي تقاضا

هڪ هنڌ 'ابليس' حق تعاليٰ سان مخاطب ٿي ٿو ڏيکاري ته هاڻي ابن آدم جي شڪار ڪندي مان ڏڪجي پيو آهيان، ڇا لاءِ ته 'ابن آدم' ۾ مقابلي جي طاقت نه رهي آهي، ان ڪري مون کي ڪا لذت نٿي اچي.

اے 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.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

سياستدان

سياستدانن تي تنقيد ڪندي، ابليس ڪان ٿو چورائي ته هاڻي مان ڏکيءَ موڪل تي وڃڻ ٿو گهران، ڇالاءِ ته موجوده سياستدان ابليس بنجي 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 کٽڪتا هون دلِ يزدان مين ڪانٽے ڪي 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 ۽ حدّت، پر تو وٽ فقط سڪون ۽ خاموشي آهي.

بهرحال، هي آهن، اقبال جي ڪلام مان چند مثال، جن ڪي 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 ٻيو، ڪنهن ٻيءَ طرح چوي ها ته پوءِ لازمي طرح مان ڪيس '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 فلسفهءِ 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، ڳوٺائي 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 ڪٿي هو رند آهي ۽ ميڪدي ۾ داد، عشرت ڏيئي رهيو آهي ته ڪٿي ڪفر ۽ ايمان جون هڏيون چباڙي رهيو آهي. هڪ هنڌ مشيت ۽ خدا جي خلاف آواز بلند ڪري رهيو آهي ته جهٽ پٽ ٻئي 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.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

هيءَ ڪا چڱي ڳالهه نه آهي. انهن ٻارن وانگر، جي هر وقت مار جي خوف ڪان خود ٻين سان وڙهندا رهندا آهن، 'جوش' جي رعونت به 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، جوئين روايت 'رومانويت' کي قبول ڪري چڪو آهي؛ ۽ اقبال وانگر اشتراڪيت کي به پسند ڪري ٿو ۽ ان سان گڏ مذهب جي بيروح رسومات جي خلاف به بغاوت ڪري ٿو ۽ حق تعاليٰ متعلق به گستاخانه ۽ بيباڪانه ڳالهيون ڪري ٿو. سندس انداز بيان جي شدّت جي ڪري سندس اشتراڪيت پسنديءَ ۽ مذهب ڪان 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،
ڪس توقع پر اٹھائے جائين ان دونون ڪے ناز.

اغنيا بيحس، خدا غافل، حڪومت پر دغل،
بن پڙے تجهه سے تو ان تينون ڪے ڦندي سے نڪل.

چاڪ ڪردے اس طلسم زشت ڪے پردے ڪو چاڪ،
ابن آدم! يہ نئي "تثليث" يہي هے خوفناڪ.

فرش پر همدرد هے ڪوئي نه، همدم عرش پر،
اپني همدردي پہ خود قائل هو اي نوع بشر.

سنگ پارون ڪي حقيقت ڪيا، سوئے گوهر نه ديڪھ،
نا خدا ڪيسا، 'خدا' ڪي سمت بهي مڙ ڪر نه ديڪھ.

ڪر يہي دے معزول ان ارباب عزّو جاه ڪو،
آسمانون پر 'خدا' ڪو اور زمين پر شاه ڪو.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

پنڊت صاحب، اگرچ 'نئين ادب' جي خلاف آهي، پر 'جوش' جي اِها '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 ڪرڻ سگهين، ٻين (مذهبي جاين) ڏانهن نهارڻ جي ڪا حقيقت نه آهي، تون ته هيرن جواهرن ڏانهن به نه نهار، ناخدا ته ڇهيو 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 کيس ڏاڍا پسند آيا آهن:

اٿ اور زمين سي نيا لاله زار پيدا ڪر، نه آئي هو جو ڪڀي وه بهار پيدا ڪر،
مذاق بندگيءِ عصر نو ڪي تجهکو قسم، نئي مزاج ڪا 'پروردگار' پيدا ڪر!

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

جوش جو چوڻ آهي ته هن نئين دور لاءِ ڪو نئين مزاج جو خدا گهرجي، ان لاءِ فرزندِ آدم کي پيدائي ٿو ته ”هن نئين زماني جي عبادت جي نئين مذاق“ جو توکي قسم آهي ته ”نئين مزاج جو پروردگار“ پيدا ڪر! جوش جو مٿيون 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 ازدرِ تهذيب ڪي فرزند رشيد، يه مذهب و قانون، عياذاً بالله!

'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 اڇڪاهه گناهه ۾ داخل آهي. هيءَ دنيا آهي احمقن جي، ان ۾ عقل وارن لاءِ ڪا به جاءِ پناهه ڪانه آهي. ان ڪان پوءِ هن تهذيب جي فرزندِ رشيد کي چوي ٿو ته هي مذهب ۽ قانون ڇا آهن؟ بس، الله جي پناهه!

پڻي 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 بهَ ايـن دفاع، ڪمزور و عليل،
اقرار بهَ ايـن 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 قادرِ مطلق ڪا بـه اوصافِ احسن، هونا ڀي عجب هي، نه هونا ڀي عجب!

ان ۾ 'قادر مطلق جو هئڻ به عجيب ته نه هئڻ به عجيب' چئي، تشڪيڪ ۽ ظن، گمان ۽ نفيءَ کي ترجيح ڏني وئي آهي.

گناهه جي نسبت

گناهه ۽ ان جي نسبت متعلق سڀني مذهبن جي تعليم اها آهي ته 'گناهه' 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 گناهه 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 گناهه آهي ۽ ان جو جوابدار انسان ئي آهي. قانون ۽ شرع ان 'ارادي ۽ اختيار' سان ڪيل 'گناهه' لاءِ سزا ڏين ٿا، ۽ اختيار جي غلط استعمال کي ئي جرم سمجهن ٿا. ان سلسلي ۾ فاترالعقل ۽ مجنون تي ڪابه ميار نه آهي. اها آهي جرم ۽ سزا جي عقلي توجيهه، پر ان جي خلاف، شاعرانه موشگافين کي مطالع ڪرڻ کان پوءِ معلوم ٿئي ٿو ته شاعر ان جرم لاءِ 'انسان' کي نه، پر مشيت ۽ خود خدا تعاليٰ کي سبب قرار ڏين ٿا.

انصاف! بتون کو چاهه دينے والے!
حسن ان کو، مجهے نگاهه دينے والے!
کس منهه سے مجهے حشر مين ديگا تعزير،
دل کو هوس گناهه دينے والے!

سندس چوڻ جو مطلب آهي ته حق تعاليٰ ئي آهي، جنهن محبوب صورتون پيدا ڪيون آهن، انهن کي 'حسن ۽ جمال' عطا ڪيو آهي، ۽ ان سان گڏ مردن ۾ شهوت ۽ جذبات نفسانيه کي پيدا ڪيو آهي. ان طرح انسان کي 'نگاهه' عطا ڪئي آهي، جنهن سان حسن ۽ جمال سان آراسته، 'پري پيڪر' صورتن کي ڏسڻ سان جذبات برانگيخته ٿين ٿا ۽ شهواني خيالات کي مهميز ملي ٿي. گويا حق تعاليٰ ئي گناهه جا سڀ اسباب ۽ ذريعا پيدا ڪيا آهن. يا ته 'پري پيڪر' انسانن کي حسن و جمال نه ڏئي ها، يا انسان ۾ جذبات ۽ شهوات کي نه پيدا ڪري ها! اگر ڪن کي 'حسن' ڏنو اٿس ته پوءِ انسان کي ان طرف 'ڪشش ۽ جذب' نه ڏئي ها، بهرحال، باهه ۽ ڪپهه جي ميلاپ مان ته جو ڪجهه به ٿيندو، اهو ظاهر آهي. باهه ۽ ڪپهه کي به ڪنهن ارادي جي ماتحت گڏ ڪيو وڃي ٿو. ان صورت ۾ نتيجي جو جوابدار اهو 'ارادو' آهي، جو باهه ۽ ڪپهه کي پاڻ ۾ ملائي ٿو. ان موجب حق تعاليٰ جي ارادي ۽ مشيت هڪ طرف 'حسن' پيدا ڪيو ته ٻئي طرف 'ڪشش' ۽ 'جذبات'، شهوات ۽ هوس به پيدا ڪيائين. انهن ذريعن ۽ وسيلن جي موجودگيءَ ۾ جا باهه پيدا ٿئي ٿي، اهو نتيجو آهي، جو اسباب ۽ وسيلن جي جمع ٿيڻ کان پوءِ لازمي طور نڪري ٿو. ان جو جوابدار ڪير؟ باهه ۽ ڪپهه خود، يا انهن خاصيتن جو پيدا ڪندڙ ۽ پوءِ ملائيندڙ!

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

'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 تخيلِ روز شمار پيدا کر.
نظام کهنهءِ نيلي رواق و هم و فريب!
نيا تصور ليل و نهار پيدا کر.
بهت بلند هے سطح، مذاق، فکر جديد،
نظر مين روح سر کو هسار پيدا کر.
جمي هوئي هے دماغون پہ برف مدت سے،
دلون مين دولت، برق و شرار پيدا کر.
بهار مين تو زمين سے بهار ابلتي هے،
جو مرد هے تو خزان سے بهار پيدا کر.
مذاقِ بندگيءِ عصر نو کي تجهکو قسم،
نئے مزاج کا پروردگار پيدا کر!

'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:

بہ شکلِ بنده تو رهتا هے عمر بر اے 'جوش'،
آٹ 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 ڏيو تہ پوءِ بہ 'جوش' صاحب، بذات خود، هاڻي بہ پراڻي پروردگار ڪان عظيم آهي! نعوذ بالله (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 چونٹا هي خدا!

سندس نام نامي آهي شبير حسن خان ــــ سو 'خدا' تہ ان ڪان بہ ننڍو آهي!

نئين نظام جو ڪلمو

نئين نظام جو دستوري ڪلمو ڇا هئڻ گھرجي؟ ”لا إلٰه الا الله محمد رسول الله“ تہ پراڻو ٿي چڪو آهي. 'جوش' صاحب پنهنجي خدائيءَ جو ڪلمو هن طرح ٺهيو آهي.

اے مردِ خدا نقش ڪو اپنے پهچان، 'انسان' يقين هے اور 'الله گمان!

ميري بيعت ڪي واسطي هات بڑها، لا إلٰــه الا"، الا" الا انســــان!

فرمائي ٿو تہ ”انسان يقين آهي ۽ الله محض گمان آهي. منهنجي خدائيءَ جو ڪلمو آهي تہ ”ڪو بہ الله نہ آهي، مگر انسان!“ يعني ڪلمي جي نفيءَ وارو پهريون حصو بحال آهي، پر اثبات واري حصي ”الالله“! (يعني، مگر هڪ الله آهي) جي بدران ”إلا"الا انسان“ چيو 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 ڪو ثبوتِ حق ڪي لئے،
اگر رسول نہ هوتے تو صبح ڪافي هے!

موجوده عبادات، صوم و صلواة، حج ۽ زڪوات جي حيثيت ڇا آهي؟ جوش فرمائي ٿو:

زهّاد هين مرتشي، خدا راشي هے،
ترڪ لذت ڪي تہ مين او باشي هے،
يہ صوم و صلواة حج و خيرات و زڪات،
و الله ڪہ عياري و عياشي هے!

فرمائي ٿو تہ ”الله آهي راشي ۽ رشوت پسند، عابد ۽ زاهد آهن مرتشي ۽ رشوت ڏيندڙ، زاهدن جي ترڪ لذت جي پردي ۾ اوباشي آهي، ڇالاءِ تہ هو پنهنجي عبادت کي رشوت طور ڏين ٿا، ۽ خدا رشوت وٺي، کين جنت ۾ حورن ۽ غلمانن سان نوازيندو، 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!)

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ان 'الحاد' جي جواز ۾ چيو ويو آهي:

ڪام هے ميرا بغاوت، نام هے ميرا شباب،
ميرا نعره انقلاب و انقلاب و انقلاب!

انسان پرست ۽ انسانيت نواز 'جوش' جڏهن زباندرازي ۽ تلخ ڪلاميءَ تي اچي ٿو، تڏهن فرمائي ٿو:

اے سيه رو، بےحيا، وحشي، ڪمينے، بدگمان،
اي جبين، ارض ڪے داغ اے ڏني هندوستان،
تجهه پہ لعنت، اے فرنگي ڪي غلام، بےشعور،
يہ فضائے ضلع پرور، يے قتال، ڪانپور،
تجهڪو عورت نے جنا هے، جهوٹ هے يہ، اے لعين،
آدمي ڪي نسل سے اور تو؟ نهين، هرگز نهين!

....

دل مين ڪوڙاپن، ارادون مين بدي، نيت خراب،
او سيه باطن، يہ عالم، اور آزادي ڪا خواب!

....

هوشيار اے بے حيا، غدار، اے نفس، ڏني
ديڪ آ پهنچا وه اے بدبخت! وقت، جان ڪني

...

انگليان اٹهين ڪي دنيا مين تري اولاد پر،
غلغلہ هوگا وه آتے هين رذالت ڪي پسر!
تيري مستورات ڪا بازار مين هوگا قيام،
معرض، دشنام مين تيرا ليا جائيگا نام،
آس طرف منه ڪرڪے ٿوڪے گانہ ڪوئي نوجوان،
بتّر ڪي حسرت مين رهينگي تيرے گهر ڪي لڙڪيان.

جوش صاحب جي سخت ڪلاميءَ جو ٻيو شاهڪار هن طرح آهي:

دل يہ ڪهتا تا ڪہ هر سينے مين خنجر جهونڪ دون،
خلق ڪو ڀڙڪے هوئے دوزخ ڪے اندر جهونڪ دون.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

زندگي کي موج مين زهر هلاهل گهول دون،
جي مين آتا هي کہ توپون کے دهانے کهول دون.
ذبح کردون، قتل کر ڈالون، سرون کو ڦوڙ دون،
تهمتون کو پست کردون، گردنون کو توڙ دون.
خون کي پياسي زمين کو آدمي کا خون دون،
خاک کر ڈالون، ڀسم کردون، جلادون، ڀهون دون.
قهر بن کر مين جواب فتنهء ابليس دون،
دفن کردون، سرمہ کر ڈالون، رگڙ دون، پيس دون!

'جوش' جي شاعرانہ موشگافين جي مختصر جائزي کان پوءِ، اهو پڌائڻو آهي تہ سندس 'فن ۽ فڪر' جو تعلق سندس ذات تائين محدود آهي. پاڻ نہ ترقي پسند سڏائڻ پسند ٿو ڪري ۽ نڪو کيس ترقي پسند گروهہ جي قيادت حاصل آهي. سندس خيالات سان خود ڪيترن جديد ادب وارن ناقدن بہ پنهنجا اختلاف ظاهر ڪيا آهن.

پوءِ تہ 'جوش' جي اها روايت ۽ بغاوت، اقبال ۽ نذرالاسلام کان متاثر ٿي آهي. ان سلسلي ۾ سندس پيشرو اهي ٿي آهن. بغاوت جي نعري بازي، بلند بانگ دعوا ۽ مذهب جي خلاف جرح هن اقبال ۽ نذرالاسلام کان مستعار ورتا آهن. اها بہ ڳالهہ آهي تہ سندس 'فن' احتياط ۽ شعري لوازمات جو ايترو پابند نہ رهيو آهي، جيترو اقبال ۽ نذرالاسلام جو چيو وڃي ٿو.

سوال ٿو پيدا ٿئي تہ 'جوش' جي ان شاعريءَ متعلق اڄ تائين 'قانون ۽ شرع' چو خاموش رهندا آيا آهن؟

ان جو جواب هي ٿي سگهي ٿو تہ '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 ۾ کيس هڪ 'قومي هيرو' هجڻ جو شرف بہ حاصل آهي. ان اعزاز ۽ شرف جي ڪري، سندس شدت آميز خيالات جي خلاف ڪوبہ قانوني قدم نہ کنيو ويو ۽ نڪو شرع جي طرفان ڪو منظم ردعمل پيدا ٿيو.

ان سان گڏ اهو بہ خيال ۾ رکڻ گهرجي تہ '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 بہ 'جوش' متعلق ايترو شديد ردعمل پيدا نہ ٿيو.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

اها 'زبان' اسان وٽ اڳ کان وڌيڪ اعزاز حاصل ڪري چڪي آهي، يعني هن ملڪ جي 'قومي زبان' بڻجي چڪي آهي، ان ڪري به 'جوش' جي فن جو معيار ڇڻ ته 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 بڻجي چڪي آهي، ان ڪري جوش جي پڙهندڙن جو دائرو ٻين علائقائي زبانن جي مقابلي ۾ نسبتاً وسيع آهي. ان ڪري مٿس ڪنهن به قدم کڻڻ لاءِ وڏي همت گهرجي.

انهن سببن جي ڪري، 'جوش' جو 'فن' اهڙن هنگامي حادثن جو شڪار نه رهيو آهي، بلڪ ان جي مقابلي ۾ يونيورسٽين جي نصاب ۾ پڻ رهندو آيو آهي ۽ انعام حاصل ڪندو رهيو آهي.

اسان جو اهو مقصد ڪونه آهي ته 'جوش' پارن همه گير شهرت جي صاحبن، ادبن ۽ فنڪارن جي ذهني ڪاوشن ۽ جگر ڪارين کي ڪنهن وقتي هنگامه آرائيءَ جو هدف بڻائي، قانون ۽ شرع جي گرفت ۾ آندو وڃي. ائين ڪرڻ گويا 'انساني فڪر جي سرچشمن' تي بندش وجهڻ جي مترادف ٿيندو، ۽ هڪ غلط مثال جو آغاز ڇٻوه. ادب پنهنجي جامع ۽ همه گير تعريف ۽ فني جزالت جي حيثيت سان ڪي دائمي قدر به رکي ٿو، جن کي ڪنهن حد تائين آزاد ڇڏڻ گهرجي. پيو ته ان سلسلي ۾ جلد باز ماڻهن جي غوغا آرائيءَ لاءِ به ڪو اصول واضح ٿيڻ گهرجي، ۽ نقادن کي شاعريءَ جي عالمي ۽ مشترڪ قدرن کي ڪڏهن به اورانگهڻ نه گهرجي. هونئن ته

فلسفه و شعر کي اور حقيقت هے کيا،
حرف تمنا جسے کهه نه سکين روبرو—

ٿي هڪ علمي سَنَد آهي، جنهن تي هر دور ۾ عمل ٿيندو آيو آهي. عربي، فارسي، انگريزي ۽ فرينچ ادب ۾ ان قسم جا جيڪي به واقعا پيدا ٿيندا آيا آهن، انهن کي ڪا به علمي سَنَد حاصل ٿي نه سگهي آهي. ان سلسلي ۾ الحاد ۽ دهريت، فحاشيءَ ۽ عريانيت جا جيڪي به الزام گهڙيا ويا آهن، انهن کي چئلينج ڪرڻ کان پوءِ، قانون خود انهن کي قبول نه ڪيو آهي. اسان جي به اها ئي تقاضا آهي ته 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 به راءِ قائم ڪئي وڃي ٿي، اها نڪا علمي آهي نه اصلاحي، نه افاديت جي حامل ۽ نه ڪنهن مقصد سان شامل. ازان سوا، مختلف النوع فنڪارن جي انداز ـ پيشڪش ۽ پيرايءِ بيان جي شدّت ۽ تنوّع کي به ڪيترا جلد باز ناقد هميشه نظرانداز ڪندا آيا آهن، سو انهن جو اهو فيصلو به غير علمي آهي، اڄ جڏهن 'جوش' جهڙي عظيم باغي شاعر جو ڪلام قانون ۽ گرفت کان بچيل آهي، ته پوءِ ان اصول موجب، اهڙن ٻين شاعرن ۽

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

فنڪارن کي بہ مستثنيٰ قرار ڏيڻ گهرجي، جن جي فن متعلق ڪو هڪ اڌ ماڻهو يا ڪو خاص گروهہ خواهہ مخواهہ غلط فهميون پيدا ڪندو رهي ٿو. پيو نہ، تہ اسان جي ملڪ ۾ جيڪي رعايتون قومي زبانن جي فنڪارن کي حاصل آهن، اهي علاقائي زبانن ۽ انهن جي فن ۽ ادب کي بہ ملڻ گهرجن. ان طرح سان نئي صحتمند ادب پيدا ٿيندو، ۽ علاقائي ادب ۾ نت نوان تجربا ۽ ذخيرا پڻ جمع ٿيندا رهندا. بيءَ صورت ۾ نڪو ادب کي فروغ حاصل ٿيندو ۽ نڪو علاقائي زبانن جي فني حوصلہ افزائي ٿيندي. بهرحال، اهڙو قدم کڻڻ ۾ تعريف جوڳو نہ ڄڻبو، هونئن بہ، بقول اقبال، ”هے جرمِ ضعيفي کي سزا مرگِ مفاجات“ ٿي ڇئي 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 ويئي آهي، ان کان سواءِ سنڌي شاعريءَ جو غزل، ۽ ان سان تعلق رکندڙ باقي ٻيون صنفون، سڀ فارسي شاعريءَ تان ورتل آهن. اسلوب توڙي موضوع جي لحاظ سان، سنڌي غزل ۾ بہ اردوءَ وانگر فارسي غزل جو تتبّع ڪيو ويو آهي. ان طرح قصيدي، مرثيي، رباعي، قطعي ۽ مثنوي وغيره جو بہ ساڳيو حال آهي.

سنڌي شاعريءَ ۾ قاضي قاذن، شاهہ 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 بہ '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، تہ مواد جي لحاظ سان 'عشقيہ ۽ جمال پسند' ٻئي طرف آهي. اهو سارو ذخيرو محبت آفرين بہ آهي، ۽ عشقيہ واردات ۽ لوازمات سان بہ ڀريل آهي. ان طرح سنڌي شاعرن جي فارسي شاعري ۽ انهن جا ديوان پڻ 'فارسيت' جا مثني ٿي ڇئي سگهجن ٿا.

اسان جي عروضي شاعري ڪيترين قدر فارسي ۽ اردوءَ سان هم آهنگ آهي، ان لاءِ علامہ دائود پوٽو لکي ٿو:

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

”منهنجي نظر ۾ سنڌي شعر عروج جي بدران تنزل جي واٽ 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، چڱن جي سينگار، ڳهڻ جي جنسار سان پنهنجي حسن کي ڀڪايو آهي ۽ آواز جي لطافت سان پاڻ کي وڻايو آهي، مگر حقيقت ۾ سندس اها سونهن 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.“ (”پيلاڻن جا پول“)

مخدوم محمد زمان صاحب طالب المولا عروضي شاعريءَ ۽ ان جي فن متعلق لکيو آهي:

”موزون شاعري ڌاري آهي، ان ۾ هتراڌو ڌاهيل 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 ڌاريا آهن، ۽ اهي مضمون ڌاريا، بلڪ آڌارا 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 ڀيهر پڙهيا ويندا ته پوءِ ان سان سنڌي غزل واريءَ شاعريءَ جو فن، موضوع ۽ مواد ظاهر ٿي پوندو.

سنڌي شاعريءَ جو ٻيو ساٿ بيدل، بيڪس، ڪنڌڙيءَ جي فقيرن، حمل، بيدل فقير، اشرف شاهه، قطب شاهه، مصري شاهه، اسيد 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 ـ عمر مارئي، سسئي پنهون، ليلا چنيسر، مومل راڻو، نوري ۽ ڄام تماچي، سهڻي ۽ ميهرـ جا داستان ورجايا آهن، ۽ انهن جي مختلف نيم تاريخي واقعن کي اڳيان رکي، عجمي تصوف جا صوفيانہ خيالات ۽ يوناني فلسفي جا اخلاقي تاويلات پيدا ڪيا آهن. فرق اهو آهي تہ ان دور جو صوفيانہ ۽ جمال پسند ذخيرو لٽي جي بزرگن جي فقهي ۽ ٺيٺ مذهبي شاعريءَ کان، گهڻي ڀاڱي شعريت سان ڀرپور بہ آهي تہ رنگين بہ آهي.

بهرحال، عروضي شاعريءَ ۽ صوفيانہ ڪلام ۽ ان جي ٻاهران آيل اڌارن ۽ ڌارين خيالن ۽ اثرن جي بحث کي في الحال ڇڏي، اگر شاعريءَ جي 'مرڪزي روايت' کي اڳيان رکبو تہ پوءِ معلوم ٿيندو تہ اسان جي سنڌي شاعريءَ ۾ بہ اها روايت موجود آهي، جا 'روايت' مشرقي شاعريءَ جو گويا 'روح' آهي. منجهس عشقيہ ۽ مجازي رنگ بہ موجود آهي تہ مذهب ۽ ملا تي تنقيد بہ آهي؛ دير و حرم جي آويزش بہ آهي، تہ ملا ۽ زاهد تي چوٽون بہ آهن، ۽ مذهب جي بيروح ۽ فرسوده نظام تي تنقيدون بہ آهن. اهو رنگ سنڌي شاعريءَ جي هر دور ۾ موجود آهي. قاضي قاذن، شاهہ ڪريم، لطيف ۽ سچل کان وٺي، ويندي مصري شاهہ ۽ اشرف شاهہ تائين، ان قسم جا خيالات موجود آهن، جي ظاهري طور شرع جي خلاف چئي 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، ورنہ اهو سارو ڪلام شرع جي خلاف آهي ۽ مذهب سان 'بغاوت' کان پوءِ پيدا ٿيو آهي.

ان سلسلي ۾، سچل ۽ سنڌ ۾ مڪتب 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 ۽ ملايانہ رسومات تي تنقيد ڪرڻ.

ان تنقيدي ۽ باغيانہ شاعريءَ جي پيدا ٿيڻ ۾ جي بہ 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 ۽ للهيت کي ڪچليو ويو ٿي، جنهن جي رد عمل ۾ شاعرن، صوفيانه تلميحات کي استعمال ڪري، مذهب جي بيروح نظام ۽ وقت جي حڪومت جي خلاف هڪ قسم جي بغاوت پيدا ڪئي. ان ڪان سواءِ حسن ۽ عشق جا مجازي معاملات به بيان ٿيندا رهيا، جن جو گهڻوتڻو 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. درجيبندي جي لحاظ سان، انهن جي شاعري الحاد، زنديقي ۽ 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 خدا پرست ۽ 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 پيو ڪوبه مثال ملي نٿو سگهي. سندس ڪلام ۾ جڏهن ڪي غواص ٽبيون هڻن ٿا، تڏهن ڪين 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 ڪوبه 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 پارن عالمن ۽ مولانا وفائي، ڀيرو مل مهرچند، لالچند امرڏني مل پارن 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:

"واديءَ مهراڻ جي سدا حيات صوفيءَ ۽ شاعر جي ڪلام ۽ فن تي اهل سنڌ کي فخر آهي. شاهہ جو فن، زندگيءَ کي اڄاريندڙ ۽ 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 وارين 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 نقطءِ نظر سان ڏٺو وڃي، تہ پوءِ واضح ٿئي ٿو تہ سندس طريق ڪار نهايت حڪيمانہ هو.

شاهه سنڌ جي مسلمه روايتن ۽ اصطلاحن، لوڪ ڪهاڻين ۽ ضرب المثل لساني محاورن ڪي استعاري ۽ ڪنايي جي زبان ۾ بيان ڪري، 'سنديان را اصطلاح سند مدح' جي مصداق پيغام ڏنو آهي. منجهس ڪابه اجنبيت ڪانه آهي ـــ نه زبان جي لحاظ سان ۽ نه مواد جي لحاظ سان."

(علاقائي لساني ڪانفرنس لاهور "مهراڻ"، ۱-۲/۶۰ع)

ان سلسلي ۾، شاهه جي چاڙن ۾ سڀ کان 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 ـ يعني مروج مخصوص محاوري مطابق 'مشرف به اسلام' ڪري ـ پنهنجا 'تبليغي' فرائض بجا آڻيندا هئا. انهيءَ جو لازمي نتيجو اهو نڪتو هو جو سندن طور ۽ طريقي ۽ انهيءَ لفظي قند ۽ قير 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، ٻين 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 لطف ازل،
تو چه داني ڪه پس پرده، ڪه خوبست و ڪه زشت.

(سڀ 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 نااميد 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 ايرانيءَ ٻن صدين (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 دوررسي 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 ظلم 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 طريقڪار متعلق لکي ٿو:

”ملڪ اندر انهيءَ ڏاڍ وجهندڙ ۽ دلين جهڙيءَ مٺيءَ ۽ پياريءَ دنيا ۾ ايتري ويڇي وجهندڙ پاليسيءَ، شاهہ جهڙي صاف باطن صوفيءَ ۽ درد پري دل رکندڙ انسان کي سخت متاثر ڪيو ـــ شاهہ گهريو ٿي:

ڪفر ڪافر را و دين دينداررا
ذرهٔ دردی، دل عطار را (عطار)

(۱) ارغون کان وٺي مغلن تائين.

”سو هن پنهنجي ڪلام اندر مکڻ، ماکيءَ ۽ مصريءَ جي انهيءَ حد تائين پالوت ڪري ڇڏي جو ترشيءَ، تلخيءَ، تنديءَ ۽ تيزيءَ جو جيڪو ڊوز 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 اڪرڻ اچارڻ 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 ڇورايون ويون، جي هوند مذهبي ماڻهو سموري ڄمار مٿو ڪٽائين 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 ٿو، 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 پَـر ۾ 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 مٺيون طريقڪار اصل ۾ اسلام جي ان نظريي جو ترجمان آهي، جنهن نظريي موجب سڀ مذهب هڪ وحدت ۽ مرڪزيت ۾ پوتل 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 سر ڳوامي ليلا رام، چيتمل پرسرام، ڊاڪٽر گربخشاڻي، لالچند امر ڏنو 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 ۽ گُر 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 پڪو وڏي ۾ وڏو امڪان، بلڪ جائز خطرو نظر آيو ٿي. ڪيس اهو ئي خيال هو ته انهيءَ قوت ۽ مذهب جي مصنوعي ڏيڍ مان افغاني حملہ آور، جن مغلن جي پڄاڻيءَ بعد ۽ نادر جي خونخواريءَ کان پوءِ هڪ نئين 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 تصوّف ۽ شاعري تائين محدود رهندا هئا. ان مان ثابت ٿو ٿئي ته هڪ با بصيرت ۽ وسيع نظر ماڻهوءَ لاءِ رڳو ايترو ڪافي نہ آهي ته هو بهترين نموني ۾ شاعري ڪري سگهي، يا رڳو زهد ۽ رياضت ۾ عمر گذاري ڇڏي، يا جدوجهد کان ٿهي خلوت نشين ٿي رهي، يا تصوف جي عميق ۽ دقيق مسئلن تي عارفانه ۽ صوفيانه نڪته سنجين تي اکتفا ڪري، ڪي ڪتاب لکي وڃي. ان موجب لطيف پنهنجي ملڪ جي پس منظر ۽ مستقبل تي ڪرڙي نظر رکي آهي، ۽ ’سنڌي وحدت‘ کي کولي کولي 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 تہ گهڻائي هئا، ليڪن سڀني ۾ برک هو ٺٽو، جنهن تي صدين کان وٺي ڏارين جون هڪيڻي کان ڏار ڪنڌڙ پاليسيون اثر انداز هيون. ان کان پوءِ هئا مٽياري، هالا ۽ ملاڪاتيار جا شهر اهي سڀئي مرڪز شاهه جي آسپاس هئا، ۽ هو

انهن ۾ ٿيندڙ ڪاروايون رات ڏينهن ويٺو ڏسندو ۽ پسندو هو. ازان سواءِ ٺٽي ۾، جتي مخدوم محمد هاشم عليه رحمة جو اسڪول قائم هو -- جنهن مهراڻ جي اڻڪٽ موجن ۽ اڻڳاڻو لهرن هوندي به سنڌ کي عربي صحرا سمجهي، خدا ڄاڻي ڪهڙي خيال خاطر 'هاشمي ڪوزا' ايجاد ڪيا هئا -- اتي پڻ 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 ڌٻو. انهن جا قلب ايڏا ڪشادا هئا، جيڏو ڪشادو آهي اسان جي مٺي محمدؐ 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 پڪڙي 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 ٧-١٣).

'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 ٻي ڳالهه آهي ته اهي ماڻهو، جن جي نگاهه محدود آهي، جي تاريخ ۽ ان جي پس منظر کان اڻواقف 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 نقطه 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

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

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' ڄارن 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، جدا گانه 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، ٽيگور 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 سڀني 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 ڪش ۽ وحشت انگيز دزندگيءَ ۽ نفرت جي تائيد ۾ مذهبي حلقن جي طرفان ڪيئي ڪتاب لکيا ويا. ويدن ۽ گيتا، قرآن ۽ حديث مان استدلال پيش ڪري، هو ڪنهن قوم ۾ کي حق پرست ۽ صداقت شعار ڄاڻڻ شروع ڪري ڏنو. اهي پاڪ ڪتاب جي انسان جي اخلاقي اصلاح ۽ روحاني شخصيت کي قائم ڪرڻ لاءِ آيا هئا، تن جي پاڪ تعليم کي ابتڙو ته مسخ ڪيو ويو، جو گويا ائين ٿي نظر آيو ته جڻ 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 ياءُ 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 ۽ بيجايا مسئلا اٿاريا وڃن ٿا، جي مذهب ۽ ان جي اخلاقي روح جي خلاف آهن.

ان کان پوءِ ان ڪشمڪش واري تلخ ماحول ۾ جيڪو 'ادب' پيدا ٿيو آهي، اهو به ڪو اهڙو نه 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 نگاهه اگرچ تصوف جي پردي ۾ پنهان نهاري ٿي، پر سندس ذاتي شعور پنهنجي دور جي سڀني برابن جو جائزو ورتو آهي.

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 پُرآشوب دور ۾ سچل نهايت حوصلي ۽ بيباڪيءَ سان بغاوت جي دعوت ڏني.

فرمايائين:

سچ ته مرد چون، ڪنهن کي وٺي نه وٺي!

ان ۾ ڪو به شڪ نه آهي ته 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 نه بود آن ڪه خدا بود خدا بود،
او پاڪ وجود آن ڪه 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 ڪعبي، نا مين قبلا، مڪي مول نه جاوان....
نا مين سني، نا مين شيعا، سيد ڪين سڏايان...
نا مين نانڪ، نا مين اڇمڻ، گنگا مول نه جاوان...
يار ته ميڏا درس درازي، 'سچو' نانءُ سڏايان...

ٻئي هنڌ فرمائي ٿو:

ڇا جو ڪعبو، ڇا جو قبلو، هي ئي سڀ بهانا!

....

دين مذاهب رهندا ڪٿان، ڪفر ڪٿان اسلام!

ٽئين هنڌ چوي ٿو:

ڪر پاڻ کي سجود، تون آهين جاءِ سجود جي،
تون ئي عابد آهين، تون ئي آن معبود،
هيڏي هوڏي نہ ڏسين، تون مڙيوئي مقصود.
'سچو' سمجھہ ڳالهڙي، سڀ آهي سوجود.

فرمائي ٿو:

عشق تي انسان، آيو سيلاني سير تي،
صورت ۾ آدم جي، آدم دم مهمان،
'سچو' تون سلطان، سڪر سچ سٺايو.
سارو ئي سر آهي، ڪاٿي 'سچل' ڪاٿي ذات سچل جي،
موج درياءَ حباب ڪڙا ڪيا، جاڻج ڪو شڪ لاهي.

فرمائي ٿو:

آهيان آءٌ اسرار، جيڏيون، مون کي ڪير ٿيون ڀانيون؟
نُوري، ناري ناهيان، آهيان 'رب' جبار'،
ڇڏي شاهي پانهنجي، ڪيم هِتِ شڪار،
ماريو آ منصور جي، خوني هِنَ 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.

—

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

جان پروڙير 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 ٺاهه لڳيءَ جا ٺاهي، 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 ٻڌيجي!
مذهبن لاءِ صاف طرح سان چوي ٿو:
مذهبن ملڪ ۾ ماڻهو منجهايا،
شيخيءَ، پيريءَ، بزرگيءَ، بيحد ڀُلايا،
ڪي نمازون پڙهن نُوڙي، ڪن ممبر وسايا،
اوڏو ڪين آيا، عقل وارا عشق کي.
اتحاد لاءِ چوي ٿو:
وقت اهائي ويل، دوئي دور ڪرڻ جي،
ڪُلهه مذهب من مان، ساجهر ڪاڻ سويل،
هندو مومن سان ملي، محبت جا ڪر ميل،
مستان 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:
ماڻ ڪريان تان مشرڪ ٿيان، ڪڇان تان ڪافر،
انهيءَ وائيءَ ور، سمجهي ڪو 'سچيڏنو' چوي.
"ماڻ ڪريان تان مشرڪ ٿيان، ڪڇان تان ڪافر" ڪان مانع آهي ادب، پر ادب لاءِ به چوي ٿو:

ادب اٿئي اوت، اوت تـه اڳانهون ٿئين،
سـار نغاري چوٽ، عـاشـق انا الحق جي.

لطيف چيو:

سـڙي سارو ڏينهن، ٻاهر ٻاڦ نـه نڪري.

سچل چوي ٿو:

حـديـن وڃـي هرڪو، لاحد وڃي ڀير،
'سچو' سو فقير، جو حد لاحد لنگهي ويو.

سچل صاف طور چوي ٿو ته مان تقليد جو قائل نه آهيان:

ڪلمي مون کي ڪين ڪيو، مورئون مسلمان،
نڪي احمد موڪليو، عـرب کان ايمان.

ڪلمون پڙهان نه ڪافر ٿيان، ڳهڙان نه انهيءَ ڳهيڙ،
جاڏي راهه رسول جي، تاڏي پريان نه پير!

ان کان پوءِ چوي ٿو جنهن کي ماڻهو ٿا مڃين، آءٌ ان کي نٿو مڃان:

جـي مڃن ٿـا آدمي، سي نـه مڃان مان،
'سچو' آهيان آءٌ، جو پانهو ٻئي جو نه ٿيان!

ٻنيءَ ڇـڄ نه ڇڱل، منجهه تماشي نه پوين،
کهوٽ ٿيءُ تون پاڻ کي، ڪر هنگامو هڱل،
ٻولي ٻـي مَ ٻڳل، وٺـج حال حلاج جو.

ٻول نه ڪنهن ٻيءَ ٻل، تون تان آدم ناهين،
لڪو ٿو لاتيون ڪرين، جئن باغ اندر بلبل.

احد منجهارون عبد سڏايئي، آهين پاڻ اصل.

ڳالهه 'سچو' تان سمجهي، ڪٿون هاديءَ اهائي،
تا غير خدا جو ناهئين، آهي صاحب سدائي.

نفيءَ جي باب ۾ چوي ٿو:

نا مين ملان، نا مين پانڌي، نا مين ورق قرآن،
نا مين پوٿي، نا مين پوڙي، نا مين گيتا گيان.

نوڙ رواج ۽ رسمون ساريون، مرد ڦٽي مردانو،
وهم 'سچل' ڪيو، پانهپ وارو، شهلو پنڌ شهانو.

هڪ هنڌ صاف صاف چوي ٿو:

پاڻ پنهنجو پاڻهي، صورت منجهه سڃاڻ،
الله الله چو چوين، پاڻ ئي الله پاڻ.

مُلن جي هن طرح تصوير ڪڍي اٿس:

مُلا ڪارڻ مانيئن، ميان، ختما پڙهن ٿا خاصا،
هلي اچن ٿا ڪٺن جٺان، ميان، همت ۾ ڪنيو عاصا،
جڙي ويهن ٿا مانين تي، ميان، ڪکيون پرن ٿا پاسا،
'سچو' سچ چوي ٿو ظاهر، پڻيون گهمن ٿا واسا.

پيري - مريديءَ جي رسمي تعلق لاءِ چوي ٿو:

پير مريد نه ٿي تون هرگز، ماڻج موج مستاني،
مخدومي ۽ پيري، شيخي، خام چڏي ذي خاني،
پيٽ، دعا، پاراتي واري، ناهي راهم رباني.

مذهبن ملڪ ۾ ماڻهو منجهايا،
شيخيءَ، پيريءَ، بزرگيءَ، بيحد ڀلايا.

پنهنجي لاءِ چوي ٿو:

مان نه ڪيڙو ڪڙڪو 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 ايڏي ته تنقيد آهي ۽ تعصب تي ڦٽڪار، جو اڄ تائين بلخ بخارا، سمرقند ۽ استالن آباد جي ڪميونوادي مومنن کان سواءِ ڪو اهڙو ساماڻو نه آهي، جنهن اهڙو جوهر ڏيکاريو هجي. فرانس جي انسائڪلوپيڊسٽ جي مذهب تي نڪته چيني سکٽي دليبازيءَ تي پڌل هئي ۽ جرمنيءَ جو ليودر ته هو ئي پانئو، 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 ڪردارڪي ڳولي ڦولهي، منهن ڦٽ لعنت ڪري ٿو. اهي خيال ئي آهن، جن تي ڪفر جون فتوائون هن ڪان اڳ ڏيندا آيا آهن. 'سچل' ان ڪري بچي ويو، چاڪاڻ تہ وقت جا حاڪم 'مير' سندس معتقد ۽ سرپرت هئا.

سامي

لطيف ۽ سچل وانگر، 'سامي' بہ پنهنجي دور جو باغي شاعر آهي. ان بہ 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 پيدا ڪيل ردعمل ۾ پيدا ٿيو آهي. سندس چند مثالن پيش ڪرڻ تي اڪتفا ڪجي ٿي.

پوڄا	پٿر پوڄا ڪن، ديو نہ ڏسن ديهہ ۾.
ايشور-	خلق وسي خالق ۾، خالق منجهہ خلق.
	ملڪ ڏس مالڪ ۾، مالڪ منجهہ ملڪن.
سرڳ ۽ نرڳ-	سرڳ ۽ نرڳ، عاشق ڇاڻن ڪينڪي،
	اندر ٻاهر هڪ، سامي ڏسن سپرين.
	سرڳ ڪان نزديڪ، آتشي سڄڻ اوڏڙو.
ڪوڙا ساڌ-	ٺڳيءَ جو بيک ڌري، سامي ٿيا ساڌو.
	لڪين لباڙي، ڳالهيون ڪن آگم جون،
	'سامي'، ڪوڙي ساڌ ٿيا، مٿو ۽ ڏاڙهي،
	ڪلڪائين ڪپت جي ڪاتي ڪهاڙي.
ملا ۽ قاضي-	توڪي ڪل ڪيهي، قاضي ڪتابن جي!
	مُلا مُفتيءَ مساڻ، پر جهشي ڪينڪي.

ڪلجڳ جا ڪوڙا_ ڪلجڳ جا ڪوڙا، مير متعدي چوڙري،
راتيون ڏينهان لوڀ جا، گهر ۾ پنڌ نه پوڙا،
ويساهي ويساهه سان، ڊوهن ورسوڙا،
'سامي'، مت موڙها، مرڻ نه جاڻن من ۾.

منافق_ چوري نه جاڻان، مال پرائو نه چڏيان،
ڏيهان بار ان جا، ٺڳيان نماڻان،
تهان پڇاڻان، ڪيان ڳالهيون حق حلال جون.

مايا_ ڏاڍي ڏيوالي، مايا ڏائڻ ڏندري،
'سامي' ڪيو جنهن سڀ ڪي، ڪرڻ ڪنگالي،
تياڳي ويراڳي، مايا سڀ مستان ڪيا.

بيحد بڪ بڇي، مايا مورکن کي،
کهٽرين ڪوهه گهٽي، مورک مايا رام ڪون!

سامي مايا کي منهن ڪاري، ڏندري، ڏيوالي ۽ ڏائڻ سڏي، گويا سرمائيدار طبقي جي خلاف پنهنجيءَ نفرت جو اظهار ڪيو آهي. ذخيره اندوز ۽ سرمائيدار رت چوس کي هن طرح ٿو ويڻ ڏئي:

هڪ ڪٺو ڏي پاڻ، ٻئي کي پڻگ وجهي پائي،
مايا تنهن مورک جي، آهي اجائي،
سو وڏو پاپي پڌرو، جنهن کي اهڙي عادت آئي،
تنهن اندي آگ لائي، پنهنجي هٿين پاڻ کي.

ڪوڙا واپاري_ ورلو واپاري، ڪو سودو ڪري سچ جو!

زندگيءَ جي ڏيپنڌڙ نانگن کي ننڊ ڪان پوءِ، هن طرح ٿو عمل ۽ جدوجهد لاءِ ترغيب ڏئي. فرمائي ٿو:

ڪيچ ڏي ڪاهه_ ورچي منزل مَ ويهه، ڪاهه ته ڪيچين کي ميلين.
سورهيه_ سورهيه سي چئجن، جي جهونجهن منجهه ميدان ۾.
موت ۽ حيات_ جئڻ ۽ مرڻ جي، 'سامي' سوچ نه ڪن.
مقصد سان عشق_ ٻيا سڀ سچڻ، ڪنهين پاتو ڪينڪي.
آدرشي انسان_ ميخاني مسجد ۾، جاڻي 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 ۽ ڀاون جي بيعمل زندگيءَ تي سامي سخت تنقيد ڪري ٿو.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

جڏهن ته ان دور ۾ مذهب ۽ ويدانت جي آڙ ۾ ٿي 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 هميشه 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، آخوند گل، صادق فقير، بيدل باد شاهه، بيڪس، رڪيل شاهه، مصري شاهه، دلپت صوفي، روحل فقير، اشرف شاهه، خير محمد صوفي، قطب شاهه، نانڪ يوسف، ٻڍڙو 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 وات کي قائم رکي، اناالحق جو نعرو بلند ڪيو آهي. انهن به مذهب ۽ ڌرم، مان ۽ 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 ۾ هر هڪ 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 پار ٿي ٻئو ڪو، جتان پيري لڌوم.

هڪ حرف— لوڪان نحو صرف، مون مطالعو سپريـن،
علم— سوئي پڙهئو، سوئي پڙهان، سوئي سو حرف.
ڪنز قدوري ڪافيا، جي پڙهي پرو ڙئين سپ،
ته ڪر منڊي ماڪوڙي کوهه ۾، ٻيئي ڪڇي آپ.

علم جو رد عمل — سي ٺـي سيل ٺام، پڙهئام جـي پاڻان،
اکر اڳيان آڇري، 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 مـلاقـي نـه ٿـئـي،
صـوفـيءَ جـي صـلـح ۾، پـورو اي پـريـاءَ.

صلح — سـوئـي صـلـح سڄئين، سـوئـي ڦـوڙائـون،
والـلـه خـيـرالـمـاڪـريـن، ايـهـي ميڙائون.
هـوت نـه ڏنائون، ڏوهـه نـه ڏيـان جيڏيين،
مـتـي ڪـري هـمـٿڙا، مـون جـئـن رنائون.
اِن در سـنـدي مـڱـٽي، اڱـي ايءَ نـه هـيـر،
جئن ڏکها ڪـري پـيـر، سڄيون راتيون سهي.

حيرت — ڪا جا پـر پرين، نـه سـا پـڌي نـه سـئـي،
متيون سـپ مُنجهن، انـهـيءَ ڏلـي قـضـيـي.
پـاڻ ٿـي سـلـطـان، پـاڻ ٿـي ڏي سنـيـهـڙا،
پـاڻ ڪَـرَ پـاڻ لـهـي، پـاڻ سـڃـاڻـي پـاڻ.

اناالحق — اسين سڪون جـن کـي، سـي تـان اسين پـاڻ،
هـاڻـي وچ گـمـان، صحيح سـڃـاتـو سپرين.

مظهر — ”لا“ مَ لوڏي ڪڍ، ”اِلا“ مَ لاهه لڪ سينءَ،
جـو مظهر سندو ماڙُئين، تي ڪئن ڪرين وڍ؟

مخدوم محمد شريف رحه راڏيپوري (١١٠٠ هه).

ملا — مـلان موران تـن سان، محبت ميٺ نـه ڪـن،
ويسهه وسوڙلن کـي، ڪـاتـيءَ سـاڻ ڪهن،
اتـن خير خلق سـان، نـه سـاڻ ولايـت وارن،
سبب تنهن جـو پڌرو، مـر سـارا لـوڪ مٿن:
مـلا سـڃـا ۽ سـکـٿـا، هـو ڪراماتون ڪـن،
هـي هـلـن ظـاهـر تـي، هـو باطوني ٻڪن،

سڱون ڏيـن سماءَ جـون، ڳجها سڱر سلن،
تـن کـان اسم الله جو، جيڪي پُرس پڇن،
ٿئي هـدايت تـن کـي، رب جـي راز رسن،
جـيـارين جـڏن کـي، نهـاريـو نيـڻـن،
ڏيـن نـهـڻـن پـڻـڙا، مـردي نـامـردن،
اکـيـون ڏيـن انـڌن کـي، صحت مريضن،
ڪرامتون امـڙيـون، پيون پـڻ سـؤ سنديـن،
ڳـڻـي ڳـڻـيـان ڪيترا، لـکـڻ لاهـوتين،
تيلهه فـقـيـرن سـان، پـيـشـي نـاهه پـڙهين،
پـال پـلايـون تـن جـون، سٽيو ڪين سهن،
ٿـا مرن انهه ماهري، تـه هـو ٿـا وڏ وڃن!

ميان صاحبڏنو فقير (١١٠١-١١٩٩هه).

ملا ــ ملا! جـي مـحبت جـي، ونـي هـڪ پڙهين،
چـڏي مـڪتب معرڪو، سـوريءَ سر ڏئين،
ڪيئن ٿو تون جيئن، ريءَ سڪ "صاحبڏنو"چوي!

گناهه ۽ ثواب ــ ري سڪ "صاحبڏنو"چوي، ڪوڙين پڙهين ڪتاب،
پڄين غير گناهه کـان، سويـن ڪرين ثواب،
سٽي دهشت دوزخ جي، اکين پـريـن آب،
اٿئي سڀ حجاب، ريءَ سڪ "صاحبڏنو" چوي.

آخوند ــ ريءَ سڪ "صاحبڏنو" چوي، متان آخوند ڪو ٿائين،
چڏي مـڪتب معرڪو، تون عشق نه آلائين،
نينهن نٿو لائين، ڪامل پنهنجي ڪانڌ سان!

ڪاريءَ مس ڪارا ڪيا ــ ڪامل پنهنجي ڪانڌ، اوهان خبر آهي خاصي،
اوڏا ٿيو نه عشق کي، اها بات نه اوهان باسي،
آهيو اوهان ۾ آداسي، پر ڪاريءَ مس ڪارا ڪيؤ.

آخوند ــ اڙي ڙي آخونـد، مـار نـه معصومن کـي،
جيڪر تنهنجي جان تي، برهه آئي هڻي بوند،
تـه هيئن نـه مارين هونـد، ناحق نادانن کي.
پـاڻ پنهنجو پـاڻ ۾، جـن پسيو نـه پيهي،
"صاحبڏنـا" صورت جي، ڪل تنيي ڪيهي؟

نند عبادت — فڪر فرهي جن، آٽ ٿي پهر مراقبو،
دلين جي درياهہ ۾، ٽٻي ڏني تن،
سي ٿا لقاءَ پسن، نند عبادت ان جي.

ڳجهہ — آٿي آڌيءَ رات کي، چيٿون چرخو چور،
جوڙي ويهج جهد مان، منهن نہ ٻئي موڙ،
ساهي ٻڌ، ”صاحبڏنو“ چوي، ڏاهي اٿي ڏور،
اولاٿي ٿي اور، ڳجهہ اندر جون ڳالهڙيون.

تو ۾ ڏيرو دوست جو — ڳجهہ اندر جون ڳالهڙيون، سانيڻ اندر ساه،
پڇي پڇائج پور ۾، مٿان ڪرين آه،
”ونحن اقرب من حبل الوريد“، ويجهي ڪندو واه،
ڪاڏي ڪئي ٿئي ڪاه؟ تو ۾ ڏيرو دوست جو!

قلب جي حقيقت — تو ۾ ڏيرو 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 درياهہ،
”صاحبڏني“ جي ساهہ، آهي سمنڊ سمائيو.

شاهہ عنايت رضوي (١١٦٠هہ).

پيالو پرينءَ جو — پيالي پرين جي، مون کي پُر ڪيو،
ساقي! ان شراب مان، پري ڏي پيو،
گهمان مست ٿيو، اڱيان در دوست جي.

سامي — هلو تہ ڏوريون ان کي، جي جمنا جُهارين،
’ناني‘ ۽ ’نارائسر‘ ڪويسر ڪاهين،
لوڪ نہ لکائين، سڙن، سلن ڪينکي.

ڳنگا ڏي — سڙن، سلن ڪينکي، وهسن وير و تار،
آٿي ويا ”عنات“ چئي، تند وڄائي تار،
ساميڻا ستار، گجي گنگا ڪنڌئا.

هر رنگ ۾ هر نام — هر رنگ سپ هر نام ٿيو، گُرو گود ڙيا،
ڳت جي ڳوان جا، سي سامي سود ڙيا،
ملنگي مولهڙيا، راول رتا رام ڪان.

احد ۽ عبد عين ٿيا- راول رتا رام کان، آديسي آهين،
سي جوڳي جدا پاڻ کي، بيراڳي ڀانئين،
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، اجا اورانهان ٿيا.

دين سڀ دور- ڀڇين جان ڀروچ، تان پاسي ڪر پرهيز کي،
جنين ڏٺو هوت، تن دين ڇيئي دور ڪيا.

دين ۽ دنيا- دل ڪڻ دين دنيا کان، دل ۾ دوس رهاءِ،
لوچي لالن لاءِ، دور ڪر دارين کي.

صورت ۽ معني- صورت معني وچ ۾، ڪونهي وچ وچاءِ،
هو نه سڄاڻي هن ري، هي مور نه موجودا،
ڪٿي جوهر ڪونجي، ڪٿي عرض آهه،
حقيقت هيڪاهه، پر نالن مٿو ناهه ڪو.

”لا“ جي حقيقت- هوند ڻان هوت پري، اوڏو نه اڻ هوند کي،
سڄڻ تن سري، ’لا‘ سين ’الا‘ لاهين جي.

ڪفر ۽ اسلام- عدم اوتارون، نامرادي سمرو،
کان ٻه اڳي ’ڪفر ۽ اسلام‘ کان، لنگهي هوت لڌون،
چڏي خوف اميد کي، سڄڻ سهي لڌون،
رضا راڄ سندؤن، مورا مڱڻ 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 باالله ۽ شيخ طريقت آهن. پاڻ شرع جا پابند ۽ سلسلهٔ عاليه نقشبنديه جا امام آهن، سندن مٿين بيتن ۾ جو ڪجهه آهي، ان کي غور سان ڏسڻ گهرجي. اول ٻڌائين ٿا ته عاشق ۽ عارف جنت جي طلب نٿا رکن، هو ديدار جا شائق آهن. ٻئي بيت ۾ ٻڌائين ٿا ته جي ’ڀروچ‘ 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 سُڪِتيءَ ڪي 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 جائي ڪه اوست،
زان ڪه او مغز ست، اين دو رنگ اوست.

شيخ عبدالرحيم گرهوڙي رحه (١١٥٢هه - ١١٩٢هه).

غرض — غرض آڏو غير، آهي اکڙين ڪي،
پنو صوفيءَ سير، جنهن غرض سڀ گوشي ڪيا.

نه آدم نه اسين — سندي دل درياهه ۾، جان وياسون پيهي،
نڪو آدم نه آدمي، نڪين اسين ٿي،
وائي ٿي ويئي، ته هيڪوئي هيڪ ٿئو.

قلندر — قلندر قال اندر ڪئو، ٻاهر نه ٻولي،
حقيقت هولي، لايائين لاهوت ۾.

ڪعبو پسن ڪينڪي — هردم حج پڙهن، ڪعبو پسن نه ڪاپڙي،
سبق سو پاڙهين، جنهن ۾ حرف هيڪڙو.

ڪفر ۽ اسلام کان پري — سوئي اوچا انگڙين، سوئي ڪاچ سندون،
ڪفر ۽ اسلام کان، پري پير پئون،
تتي واهيرون، جتي رات نه ڏينهن ڪو.

ملا شال مرن — جي وحدت منجهه وڻا، جنت جاءِ تن جي،
ڏاهن ڪي ڏور ڪيو، پورن پال ڪيا،
ملا سڀ مرندا، عنقا جي اثبات سين.

عشق — جي تون عشق آئين، ته ڪينهي حراما،
مُتوتوا قبل آن تموتوا، علامت عشقا،
آچي آب حلال ٿيو، مطهر مردودا،
نهر نڳشو نئور ٿئو، سالڪ سچارا،
عقل ڪي عشق سين، هٿا هزارا،
وٿت وڻجارا، سُرت 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 ۾ سهڻو، لامڪاني نه رکي جاءِ آهي هر ڪنهن جا. محو ٿيا ذات ۾ ذاتي صفتن ڪان 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 آءَ ڏسان چئو تو کي ڪٿ.
يد الله-	لم يلد پنهنجي صفت ڪيو پاڻ کي لامثل چئين، پوءِ يدالله ڏئين اشارا، آءَ ڏسان چئو تو کي ڪٿ.
غيب-	ذات پنهنجي غيب چيائين پوءِ چوي ٿو آينما، ثَمَ وَجْهُ الله، اي چا، آءَ ڏسان چئو تو کي ڪٿ.
صنعان ۽ منصور-	صنعان جي ذلت جي منصور جي ملت جي، ملن 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، آه مسلم هنود کي جامع.
عاشقن جو دين-	عاشقن کي عشق تنهنجو يار ملت دين شرع،
منصور-	پوءِ چڙهڻ منصور جڻن 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 سلاني شاهه بسطامي جيئن، پٽ وجهڻ اظهار ۾ اسرار ملت دين شرع.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

احد ۽ احمد هڪ — ميم احمد ۾ ڪيڏي انا ۾ ڪرڻ اثبات احد،
هي آهي سنت سچي سردار ملت دين شرع.

ملا منهن ڪارا — متي پيٺ محبوب سان گڏ ٿانو هڪ ۾ هڪ ٿين،
اي موالن جو ملا منهن ڪار ملت دين شرع.

وحدت — ڪل شئي شيءِ ٿيو سڀ ۾ ثبوت،
ڏس ڪماهي منجهه ڏسڻ سڀ ٿوڪ ڏول.
نانه ڪو موجود ٻيو مقصود ڳل،
منجهه صفت ۽ ذات ريءَ حق لاهه ٻول.
پنجٽو منجهه تار ٻولي تونهين تونهين تونهين تون،
طنبورو منجهه تار ٻولي تونهين تونهين تونهين تون.
حاجي منجهه عرفات چئي لبيڪ ۽ سعديڪ ڪي،
ڪبتر منجهه ڳرنار ٻولي تونهين تونهين تونهين تون.

صادق فقير.

الله ڇڏ ياڻون اوري، پرانهون پنڌ پيا،
بنا نالي سپرين، اچا ڪي ٻيا،
واڪيندا ويا، صادق ٻڏيو سندرا.

بيدل (۱۲۳۰هه–۱۲۸۹هه).

حقيقت ۽ مجاز — حالت جا حلاج جي، ربوبيت راز،
حقيقت مجاز، ايڪائيءَ ۾ ايڪ ٿيا.

معني ۽ صورت — ايڪائيءَ ۾ ايڪ ٿيا، معنيٰ ۽ 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، ٽٽي ٿي طلسمات،
دور ڪري درجات، سڀائي محيط ٿيو.

ڏوهه ۽ ثواب — ايڪائيءَ ۾ ايڪ ٿيو، سڀو ڏوهه ثواب،
هستيءَ جو حجاب، هو منجهه هڃي ويو.

رنگ ۽ بيرنگ — ايڪائيءَ ۾ ايڪ ٿيو، بيرنگي ۽ رنگ،
ملا ۽ ملنگ حقيقت ۾ هڪ ٿيا.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

موسيٰ ۽ فرعون— حقيقت ۾ هڪ ٿيو، موسيٰ ۽ فرعون،
لوڙهي ڇڏيو لون، لهڻ 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، ذاهَن ڪانهي ڏاهَہ،
عارفن آگاهه، اونهي هن اسرار جي.

سڀڪجهه هڪ— هم ڪي هڪ ڄاڻ تون، تنهن ۾ شڪ نه آڻ،
ذالِڪَ الڪتابُ لارَيبَ فيه، هرجا حق سبحان،
جاڏي ڪاڏي ڄاڻ، موجودي محبوب جي.

سبحان— مرد نه مرن ڪڏهين، جي ماڳر ٿيا سبحان،
عالم تي احسان، ڪوڙين پٽين آن جو.

ٿالي ۾ آدمي— ٿالي آهن آدمي، نه ته معنيٰ ۾ مولا،
سڄاڻن سامين جو، عبادت اولا.

ٿالي آهن آدمي، نه ته آديسي اسرار،
سمجهي سرُ سامين جو، ڪو ڪوهو ڪلادار.

ٿالي آهن آدمي، نه ته آديسي آڪال،
تَخَلَّقُوا باخلاق الله، ٻي ڪا چلن نا چال.

ٿالي آهن آدمي، نه ته سراپا سبحان،
آلانسان سري و انا سره، مردن هيءَ مڪان.

ٿالي آهن آدمي، اِنه ته سامي سرُ سارو،
نانڪن جو نعرو، لنگهي ويو نوکنڊ ڪون.

انسان ۾ اظهار— اڄي انسان ۾ ڪيائين اظهاري، پير پڌر پڙ پايو،
ڪاٿي هندو، ڪاٿي مومن، اهو رکيائين رايو.

انسان نُور آهي— آهيان نور نفيس، جوڙيم جوڙ جڳت جي ساري.

پيغمبر به مان— ڪاٿي ٿالو نوح سڏايم، آيس ٿي ادريس،
ڪاٿي پير پيغمبر ڄايم، ڪاٿي خام خبيث.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ابليس ۾ مان — 'بيدل' خود ٿي 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 نه ٻيو ڪو پانيان.
سدا موجود — معنيٰ وجودي ڪر سهي، آهين سدا موجود تون.
معبود ۾ تون — ڪنهن جي عبادت ٿو ڪرين، سا ڳيو آهين معبود تون!
جو آهين — نانءُ نشان نه تنهنجو ڪوئي، سهسين نام سڏائين،
حاضر ناظر هر رنگ هرجا، ڏاهه عجائب ڏاهين،
ڪاٿي 'بيدل' ٿي عالم ۾، پنهنجي ذات ڇپائين.
غير خدا ناهين — خلق الادم عليٰ صورته، غير خدا ٻيو نانهين!
احديت — عبديت کي تون احديت ۾ لالن ڇو نه لڙهائين.
بندو نه آهين — 'بيدل' بندو ناهين هرگز، ڇوتو ڪوڙ ڪمائين!
مظهر لاءِ بهانو — هن مظهر ۾ ڪاڻ بهاني، 'بيدل' نانءُ سڏايان.
عيب ثواب — تي غيب ۾ تون غيب، لنگهي عيب ثوابون.
تون آهين — تو ريءَ نه ڪي ٻيو آهه، هلي آءُ حجابون.
نُور آهين — آهين نُور، ڪري ظهور، ٿي نروار نقابون.
ڪتاب ڇڏ — پيهي پس حقيقت، پنهنجي منهن موڙ ڪتابون.
رحمان آهيان — سر اسرار حقيقي آهيان، صورت ڪو انسان.
ذات صفات — ذات صفات کان آهيان نيارو، نڪو نانءُ نشان.
عرش فرش — فرش اتي تو عبد سڏائين، عرش اتي رحمان.
لامڪاني مڪان — 'بيدل' سير سيوئي منهنجو، لامڪاني مڪان.
عامن جي عبادت — صوفي ڏوهه نسهرو، عبادت عامن،
خبر نه خامن، پختن جي پروڙ جي.
جوئي آهيان — ويس لبيس، ميان، 'دين ڪفر' جا، وي،
ڪيئي لاهيان، ڪيئي پايان.
لامذهب صوفي — صوفي لامذهب تڪرار، هر مذهب کان آ بيزار.
اِني اناالله — مَن عَرَفَ جو سمجهه اشارو، اِني اناالله جو هن نعرو.
سني ۽ شيعو ناهيان — ڪي ٿا سني صاف سڏائن، ڪي ٿا شيعو پاڪ ڪوٺائن،
ڪيت همه جو عاشق ڳائن، عشق جو عالي آ اسرار.
مذهب — مذهب واري قيد ڪون، 'بيدل'، عشق ڪندءِ 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 — مار نعرو، وو، وحدت وارو، ميان!
بيدل ٿي بيباڪ...
پانهپ نہ — پانهپ واري پولي پولي، 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 بهانو، سهسين نانو سڏايان.
رسالت — ڪاٿي پهري 'رسالت' جامو، عبدي رمز رلايان.
سبحاني — سبحاني ما اعظم شاني، ڪاٿي طبل وڄايان،
'بيدل' صورت ڪري بهانو، چالا عجب چلايان،
ذات صفات کون آهيان نيارو، هيت هٿ تاءِ لڪايان!
برهہ جي بازي — ظاهر بندو باطن مولا، برهہ جي بازي پرجهي ڪير؟
پاڻ ئي پاڻ — دين ڪفر جي ويس ۾، سير ڪري سلطان.
ويد برهمڻ — 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، ملڪن سندو مسجود تون.
سود تون — ڏو هون 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 ڪهڙي ڪاڻ — ڪعبو قدسي توهي ساڻ ڪوهہ ڪلين 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.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

جبروت – پاڻ سڄاڻ تہ آهين عارف، جاءِ سندءِ جبروت.
لامڪان – گهڻا ڏينهن وڻاڻ هو تنهنجو لامڪان لاهوت.
ياهوت – آدم حوا ڪون آهين اڳي تون، پيشڪ ۾ ياهوت.

حضرت 'بيدل' جي ڪلام جي مطالعي ڪان پوءِ چا 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. چا، 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 چيو وڃي ٿو.

بيڪس (۱۲۷۳ھ – ۱۲۹۸ھ).

انسان – ساجن سير ڪرڻ لئي آيو، ناز ڪري انسان، ميان!
سڀڪجهہ پاڻ – ڪاٿي ڪافر، گبر، يهودي، ڪٿ هندو مسلمان، ميان!
مذهبي ڪتاب بہ پاڻ ٿو پڙهي –
ڪاٿي پڙهي ٿر، پوٿون راماڻ، ڪاٿي پڙهي ٿو قرآن، ميان!
مذهب، مونجهارو – ڪاٿي 'مذهب' جو مونجهارو، ڪاٿي بي ايمان، ميان!

رکيل شاهہ (۱۸۴۲ع – ۱۹۴۰ع).

آدم – بت آدم جي منجهہ ذات، پنهنجو پاڻ ڇپايئي.
صفات – امر ملائڪ فرمان نياڻون، سجدو ڪرڻ صفات،
اهڙو وري پَلُ تہ پَلايئي.
انسان – الانسان سري انا سره قول سچن سڄاتو، تن کي روشن ظلمات،
هر صورت ۾ بازي بنايئي.
آدم ڪان اڳ – عاشق آدم ڪان اڳي تہ هياسي، لوح نہ هئي طلسمات،
رمز 'رکيل' کي اڳي جڳايئي.

مصري شاهہ

عبد ۽ آدم – سوئي عبد، احد، سوئي آدم، پاڻهي پير، مريد ۽ خادم.
وحدت – 'مصري' مور ملڪ جي ماهي، وٺ تن ۾ ڏس وحدت واٽي.
هر جا حاضر – هر جا هوت حضور، حملو هل عجب حيرت جو.
صورت جو سانگ – ذات نسورو نور، آيو سانگ ڏڪي صورت جو.
صورت – سڀئي صورت صحيح سڄاڻ.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

كعبو ـ كج ابرو كري كعبو ڄاڻين،
سجدا ـ ڏي سجدا تون موجون ماڻين،
گناهه ـ پڙهه تہ پري ٿئي ڏوهہ گناهہ،
باب برهہ جو صورت ساري.
انسانؔ ـ الانسانؔ سرّي، سرؔ الاهي،
خلقت خاصي شاهنشاهي،
گمان ـ لاهي گمان تون ڇڏ گمراهي،
پل مَ پري كر چت جو چاهہ،
چست كڙا آهن چوڏس چوڌاري.
صورت ـ صورت دے وچ آپ چپايئي،
انسان ـ الانسان سري الايوئي،
بيرنگ ـ بيرنگ برقعا بيشك پايئي،
اندر ٿاك كيتوئي ٿاڻا.
ظاهر باطن ـ ظاهر باطن، اول آخر،
آپ وكايئي اندر باهر،
سوئي بالا، سوئي زابر،
پرسر احمد وت الاڻا.
صورت مورت ـ سائي صورت، سائي مورت،
سائي غيرت، سائي حيرت،
سو احسان، اهائي منت،
'مصري' محض كتوئي ماڻا.

موسيٰ ۽ منصور ـ گاهے موسيٰ وت كوه طوران، گاهے سرد ر مثل منصوران،
نامنظور منظور مثل منظوران، ناظر تے كر نال نياز،
همسر هوئس هرهك حق دا.

نورنگ ـ كتڏا گدا كر نورنگ نكري، كجكلاه كتڏا كي خسري،
كل شيءِ محيط هے 'مصري'، اسان مٺيا اهو آواز،
شڪ ـ ٿوڻا شيشا شارك شك دا.

دلپت صوفي (وفات ١٨٥٠ع).

جي ڀانئين پسانءُ پرين كي، تان لكي وجهہ ليئو،
اٿ هوندو حباب آب تي، عالم ائين ٿيو،
پر فرق ڦوني بحر جو، كنهن كونہ ڇيو،

جنهن ڳوليو ٿي پرينءَ کي، سو وڃون ٿي ويو،
جنت ناهي ٻولي ٻن جي، تتي ٽيکي کونه ٿيو،
ٻيو ۽ پرميسر تان، کو ٻيو ۽ پيو،
جي اسلام ٿيو الله کون، تان ڪفر ڪنهن ڪيو،
جي ڪعبو خانو خداءَ جو، تان کو ديول ڍوهه ڪيو،
مڙهيءَ ۾ مسجد ۾ روشن هڪ ڏيٺو،
ڪيئن جو ڪيئن ٿيو، 'دلپت' خلل اچي خلق ۾.

چاڪي وڏو پاڻ ۾، ترڪن واٽين وير،
جي ٻيو ۾ پاڻ ڏٺي، تان ڪرڙ ۾ ڪير،
ڪک پن ۾ پڌرو آهي، پريان سندو پير،
انڌا ڪاڻا ڪيڏڪي، لهن هن ٻوٽين جو ٻير،
کو مڃو پسي سير، 'دلپت' چوي دوست جو.

ڪنُ ڪعبو، مُکُ مسيت، مَن ملان ايمان،
ٿڌو مڪو، حاجي هنيون، قاضي قلب قرآن،
نڙين نبي، نڪ قبر، ذاڪر آهي زبان،
هٿ حضرت، پانڌ پيغمبر، آمت انگ عيان،
سچ سنت دي نفس نصيحت، غيرون ڇڏ گمان،
رضا رياضت رنج نه ڪسنون، ڪُل صحيح شهه مان،
اندر ٻاهر ايڪو ظاهر، صاحب ايڪ سبحان،
حق جان جهانُ جاما، 'دلپت' صحيح سڃاڻ.

روحل فقير.

جي تون صحي سڃاڻين پاڻ، اٿي قيمت سندو قطرو،
ڪوري ڪلهه قلب مان، مدائيءَ جو ماڻ،
ٻري نهارڻ پرکي سندو جيڻ چاڻ،
نت سائين توئي ساڻ، آهي رات ڏينهن 'روحل' چوي.

صحي سڃاڻج سچ، مڙج م ملامت ڪون،
ڪهڙي ٻنهنجي ڪهٽ ۾، پرواني جيڻ ٻچ،
ماري ڪيچ من مؤن، ڪوڙانيءَ جو ڪچ،
رنگ پريان جي رچ، رات ڏينهان 'روحل' چوي.

جي لڳو آهين تان لڳ، پريان سندي پيچري،

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

مَن مُئون محبوبن جو، صحي سڄاڻج سڱ،
چڏي جوڙو جڳ، وڃي 'روحل' رچ رنگ ۾.
ڪفر ۽ اسلام ۾، ٿا پرين ابنا پير،
هڪ هندو ٻيا مسلمان، ڏيون وچ وڌائون وير،
اُنڌن اوندهه نہ لهي، تن ڪي سچ چوندو ڪير؟
پر 'روحل' راهه پرين جو، جان گهڙي ڏٺوسون گهير،
تہ رب مڙيوئي هڪڙو، جنهن ۾ ڦند نہ ڦير،
ما ڪاڏي ڪندي پير، جا ستي ڪعبي وچ ۾.
جي ننگ چڏي 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 پسي مس،
راتو ڏينهن 'روحل' چوي، رڙهي تنهن کي رس،
پير پريان جو پس، لاهي ڪٽ قلوب جي.

اشرف

ذات صفات — آدم ڪنهي ذات، ڪنهي ديسون آيا هني،
حق کي ذات صفات، رنگي برقعي ٻيا هني.
انا احمد بلا ميم — انا احمد مرلي موت سنائي، قم باذني بين بجائي،
صم بڪم کي بات، طوطي طرح بٺلايا هني.
صورت صورت رنگ برنگي، حسن هادي دا هي هرنگي،
آپ پيا پريات، دلبر ديد دکايا هني.
وحدت کي درياءَ وچالي، موج امواج وصال دکائي،
اس قلزم کي قطرات، ديکو هي رنگ لايا هني.
'اشرف' عشق الوليان ڪيتيان، جون پر جام ميرا جان پيتا،
اس صانع وچ صفات، اپنا نور کنڊايا هني.

خير محمد صوفي

موتوا قبل مري جياسين، فنا جا سبق لئاسين،
نسنگ ورتوسين نانءُ هڪي جو،
ٻيا نالا سڀ نفي ڪياسين.

اچي رهيو اثبات اکين ۾،
'لا' واري حد لنگهي پياسين.
'خير محمد' خيال هڪوئي،
رمز انهيءَ ۾ اچي رهياسين.

قطب شاهه.

سمرٿيون سوريون، آديءَ رات اداسي،
ناد نفليون سنک سرت جا، ماڻ الک اورين،
تن جي تسبيح، دل جو ڏگهو، من جو مٽيو ڦيرين،
آئي اوڏو تي تند طلب جي، لوڪ ستي چورين.
'قطب' ڪاهي سخن سنگورسان، هينئڙي کي هيرين.

—

لنڪا، گنگا سر ۾ سامي، مٺن ۾ ماري تون ماڻ،
رام ڪنئيا ويڙهي وسئي تو، تنهن کي صحيح سڃاڻ،
سيتا اچمڻ سنڌءَ ڏواري، چولي تنهن کي جاڻ،
'قطب'، رام رحيم اندر ۾، پيئي پسڻ ۾ هاڻ.

ڏاڏڪ يوسف.

گم هوئڪي ويک نظارا، آپ سارا، محبوب کي صورت ۾،
رک نُور جمال نظر وچ، تصوير نگار اندر وچ،
سڻ عاشق عشق اشارا، برهم نقارا.
رک ڏيان هڪو دلبر دا، دم دم دي وچ خوض خصم دا،
دل کر تون جسم وسارا، آخر گذارا.
جس وچ محبوب سماوندا، ڦر موت نہ آس پر آوندا،
سانُون قسم رسول خدا را، کر اعتبارا.
وچ برهم بيخود هوئڪي، جند جان کنون هٿ ڌوئڪي،
پيچي مارين نينهن نقارا، اناالحق نعرا.
سانون پير مغان فرمايا، وحدت دي راهه بتايا،
بلهار جانئون بلهارا، 'يوسف' يارا،

—

ملان وڃ قاضي وچ مسيتان، وڃنا پڙهن قرآن ميان!
جوڳي آهن جوءِ پنهنجيءَ ۾، وڃنا ريجهائن رام، ميان!

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

بيدل فقير پيڙو.

آدم ناهين — پنهنجو ڳولي ڏس تون پاڻ، آدم ڪيئن ڪوٺائين تون،
آدم ڪيئن ڪوٺائين تـون، رنـگ الاهـي آهين تون.

ڪعبو، ذات ۾ تون — تو ۾ ڪعبو، تو ۾ قبلو، ذات مؤن ذات جاڳائين تون،
ٻيا باغ تہ دل دي اندر، هر دم حڪم هلائين تون.

انا الحق — پـاڻ گهمائين، پـاڻ کهتائين، ســازي آپ بنائين تون،
ســوريءَ تــي منصور چڙهـائين، انـاالـحـق آلائين تون،
دلـدل وانـگـي بت بنايئي، تنهن کي آپ نچائين تون،
”ونحن اقرب“ جو آلايئي، هِن ڪُن پاڻ لڪائين تون.

هر مظهر ۾ تون — ’پيڙو‘ آکي هرمظهر دے وچ، آپے رنگ رلائين تون،
آپـے مـلان آپـے قـاضـي، آپـے درس پـڙهـائين تون.

دريا خان.

عشق جي مڪتب ۾ ويهي، پڙهه درد جو دل ۾ درڪ!

اکرن ۾ اڙيا — اکـرن ۾ جيڪي اڙيـا، آهي عشق چاڙهيءَ نـا چڙهيا،
ڪنهن جـي مڃن نـا ڪيئڪي، آهن وڏا ساڙي سڙيا،
ڪوڙيون ڪتابن جون پڙهن، هِنَ هُنَ ۾ آهي وڏو فرق.

عشق کان آزاد — جيڪي عشق کـان آزاد ٿـيا، ورد وظيفا نـا پـڙهـن،
منهن ڏکي ماٺهن کان مٿوڙها، دعوتن تي نـا ڊرن،
ٿـيـا طـمـع جـا طـالـبـو، غـرض پنهنجي ۾ غرق.
جيڪي خـدا فرمائيو، روڳي نـا تـن تـي نـا رهـن،
رشـوا وٺي تـہ رواج جي، ڪوڙا مشاهدا نـا پـڙهن،

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 هٿا تہ الست جا،
فـاني ٿيا فـي الـلّٰه ۾، ســاريـو پـڙهـن ســارو سبق.

مراد فقير.

ويـا هنجهه هلـي، آيـا ڪـنـگ ڪـڏهن ۾،
مـورن جـي مـراد ڇڏي ڪانـون جاءِ جهلي،
ڇپن ســاڻ چلي، تـي مـٺـا مقالـون ڪري.

دنيا ڪارڻ ڏين ڪي، تون ورسيو وسارين،
ڪنهي بازي بانورا، هتين تو هارين،
ماري من 'مراد' چئي، جي وحدت ڏي وارين،
هر صورت ۾ — تہ هوند جاڏي نهارين، تاڏي سڄڻ پسين سامهون.

سڪجهہ اهو — تن پرين من پرين، چت پرين دل يار،
اندر پاهر سپرين، وٺڙ نہ آهي وار،
اکين منجهہ 'مراد' چوي، پيو ڪونہ قريبن ڌار،
جاڏي ڪريان نهار، تاڏي سڄڻ پسان سامهان.

خليفو نبي بخش (قاسم) لغاري مرحوم.

ڪئنا جي ڪليان، وڏا طالع تن جا،
لا حد — "موتوا قبل ان تموتوا" مري لڌائون مان،
صوفي سي سلطان، جي لاحد حد ۾ آئيا.

لا حد ۾ هردوئي هيڪ — لاحد حد ۾ آئيا، خد سوائون هنڌ،
"اهدنا الصراط المستقيم"، اي پياڪن پنڌ،
نين نشي سين واڳيا، سيني منجهہ سمنڊ،
متارا ۽ مَنڌ، هردوئي هيڪ ٿيا.

صوفي لا مذهب — صوفي صلح سڀ سان، جهت جاء نہ ڪا،
"الصوفي لا مذهب له"، آنو احمد شاهہ،
"فا ينما تولوا فثم وجه الله"، چوڏس نُور نگاهہ،
مچڻ پٽسي ماء، 'قاسم' ڪي تڙ ماڻئين.

شمس العلماء مرزا قليچ بيگ.

عشق امام — منهنجو عشق ٿيو امام، ڪريان تنهن کي نت سلام.
جمندي جام — عدم منجهان آدم آيو، جمندي ٿيو جام.
نُوري ۽ ناري — نُوري، ناري، ذات سندس، خاڪي سندس نام.
اصل جو انجام — 'ڪل شيء 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 ٣٩-١٩١٤ع)

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

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 ڳانڍيل ۽ ڳوتيل آهن. ان طرح شاعري ته هرهنڌ ڄڻ آهي ئي ساڳي. سرائڪي ۽ ملتاني شاعرن مان، ان سلسلي ۾ سلطان باهو (١٠٣٩هه – ١١٠٢هه)، حضرت بلا شاهه (١٠٧٠ – ١١٨١هه) ۽ 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 (١٠٣٩-١١٠٢هه).

عشق ۽ ايمان — ايمان سلامت هرڪوئي منگي، عشق سلامت ڪوئي، هُو!
جس منزل نون عشق پچاوي، 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 دي مٺي 'باهو'، جنهان کاڌي ويچ ڪمائي، هو!

مسجد ۽ بتخانو — پاڪ پليد نه هوندي هرگز، توڙي رلدي وچ پليتي، هو،
هڪ بتخاني وچ واصل هوئي، هڪ پڙهه پڙهه ٿڪي مسيتي، هو.

سجدا — نا او صوفي، نا او ڀنگي، نا سجدا ڪرن مسيتي، هو!
خالص نيل پٽرائي اتي، نهين چڙهدا رنگ مجيٺي، هو.
قاضي آڻ شرع ول 'باهو'، ڪڏي عشق نماز نه نيتي، هو.

بتخانو — هڪ بتخاني وچ واصل هوئي، هڪ خيالي رهئي مسيتي، هو!

ورد وظيفا سڀ ڪوڙا —

جتي رتي عشق وڪاي، آئي مول ايمان نه ڏيوي هو،
ڪتب ڪتابان تي ورد وظيفي، اي سڀ ڪوڙ ڪچيوي هو.

حافظ ۽ عالم — حافظ حفظ دا ڪرن تڪبر، ملا ڪرن وڏائي هو،
ساون ماهه دي بدلان وانگون، وتن ڪتابان چائي هو.
جتان ويکن چڱا چوڪا، اتان پڙهن ڪلام سوائي هو.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

روزا نماز حيراني ڪم ـ

روزے، نفل، نمازان، تقوا، سڀو ڪم حيراني هو،
انهان ڳالهيين رب حاصل ناهين، خود خواني خود داني هو،

حج، نمازون ـ

مے روزے، سے نظر نمازان، سے سجدے ڪر ڪر تڪے هو،
مڪے حج ڪرن سؤ واري، دل دي دوڙ نہ مڪے هو.

آسماني ڪتاب ـ

عقل فڪر دي جاه نہ ڪائي، جتهے وحدت سر سبحاني هو،
نا آٿ ملا، پنڊت، جوشي، نا آٿ ”علم قرآني“ هو،
احد تين احمد ڏتي ڏڪالي، تان ڪل هوئے فاني هو،
علم تمام ڪيتوني حاصل 'باهو'، ٿپ ڪر ڪتب آسماني هو.

غوث، قطب ـ

غوث قطب سڀ اورے اورے، عاشق اڳيا اڳيرے هو،
جهڙي منزل عشق پڄاوے، اتان 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' ڪان اڳ ـ

'ڪن فيڪون' جڏان فرمايا، اسان ڀي ڪولي هاسے هو،
ذات صفات اسا ڏي آهي، هڻ جڳ وچ ڀونلڊ رهيوسے هو،
لامڪان مڪان اساڏا، هڻ آڻ بتان وچ ڦاٿے هو،
نفس پليد چا ڪيتا 'باهو'، اسان اصل پليت نہ هاسے هو.

مرشد ـ

مرشد ميڏا، حج مڪے دا، رحمت دا دروازه هو،
ڪران طواف دوالي قبلے، حج هووے نت تازه هو.

ملا ۽ مولوي ـ

مذهب دے دروازے آچے، راهه رباني موري هو،
پنڊتان تے ملوائيان ڪولون، چپ چپ لنگهي چوري هو،
آڏيان مارن ڪرن بکيڙے، دردمندان جند گهوري هو.

مان چا آهيان ـ نا مين عالم، نا مين فاضل، نا مين ملا، قاضي، هو،
دوزخ بهشت ـ دل ميرا نا دوزخ منگيے، نا شوق بهشتين راضي، هو،
روزا ۽ نماز ـ نا مين تيهي روزے رو ڪيئے، نا مين پاڪ نمازي، هو،
باجهه وصال الله دے 'باهو'، ڀي غفلت ڪوڙي بازي، هو.

---

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

عاشق— نـا او هندو، نا او مسلم، نـا سجده ڏيون مسيتي هو،
دم دم دے وچ پڙهن نمازان، سول قضا نا ڪيتي هو،
مين قربان انهان تئون 'باهو'، جنهان عشق نماز چا نيتي هو.

رب ڪٿي لبندو—
نـا رب عرش معلي آئـے، نا رب خـانـے ڪعبے هو.

ڪتاب ۽ محراب ۾ نہ!—
نـا رب عـلـم ڪتابين لڀدا، نا رب وچ محرابے هو.

گنگا ۽ تيرٿ ۾ بہ نہ!—
گنگـا تيرٿ مول نـہ مـلـدا، چـڏ پينڊي بيسابے هو.

نماز— نماز پـڙهـٽا ڪم رنـان دا، روزا صـرفـا روٽـی هو.
حج— مڪے ڏے ول سو ئي جاندے، جهڙے گهر دے ٽوٽي هو.
نيت کوٽي— ول ول تسبي سوئي پـڙهـدے، نيت جنهان دي کوٽي هو.

سان چا آهيان؟—
نا مين جوشي، نا مين جوگي، نا مين چلا ڪمايا هو.
نـا مين پج مسيتي وڙيـا، نـا تسبا کـڙڪـايـا هو،
جو دم غافل، سو دم ڪافر، سانون مرشد اي فرمايا هو،

”هئو“— 'هئو' دا جاما پهن ڪر اهين، اسم ڪماون ذاتـي هو.

ڪفر اسلام، موت حيات—
نا اٿ ڪفر اسلام دي منزل، نـا اٿ موت حياتي هو.
اندر جهاتي— شهہ رڳ تين نزديڪ هے جاني، پا اندروني جهاتي هوه
باهو— آهو اسان وچ، اسان آهين وچ، 'باهو'، دور هوئے قرباني هو.

—

پريم— هڪ جاڳن هڪ جاڳ نہ جاڻن، هڪ جاڳند يائي ستے هو،
هڪ ستيان وچ واصل هوئے، هڪ جاڳندے ستے هو،
ڪيا هويا جي آلو جاڳے، جهڙا نيندا ساهہ آ پٽے هو،
مين قربان تنهان تئون 'باهو'، جهڙا کوهہ 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 پڙهي، 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 ۾ ويهي 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 ٺوٺي 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 ڄاڻن. هڪڙا جاڳن ٿا، پر ستل آهن. ٻيا ستل آهن، پر جاڳن ٿا- ۽ اهي واصل آهن. هونئن تہ رات جو الو بہ جاڳي ٿو، پر حقيقت کان محروم آهي.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

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، نڪو ڪعبي کي مرشد تي ترجيح ڏئي ٿو. ان سان گڏ عارف ۽ عاشق جو مقام اتي ٿو بيان ڪري، جتي نه آهي ڪفر ۽ نڪو آهي اسلام!

عارف هم از اسلام خراب است هم از ڪفر،
پروانه چراغِ حرم و دير نه داند!

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 اڳے هوياسے، آدم اسا ڏا جايا....
آٿ بازيگر بازي پٿري، پتلا جوڙ بنايا...

مان جا آهيان — نا مين مرنا، نا مين جيوٹا، نا ميرا والد هويا.

مان اڳي کان به اڳ — پاڪ پيغمبر سينے لايا، مين آبے ڪنون اڳ هويا.

سڀڪجهه مان — موسيٰ مين هون، طور ڀي مين هون،
شان شجر وچ نُور ڀي مين هون،
ملا تے منصور ڀي مين هون،
طرف مصر دے ٽيم تيار، پاتم خرقا جهنگ جبل دا.
بن کے زليخا عشق ڪمايم،
يوسف بن ڪر مُلهه چڪايم،
شاهه عزيز تي حڪم هلايم،
بردا ٿي ڪر وچ بازار، جلوه ڪيتم جزوتے ڪل دا.
'احديت' ڪون خود لڪ لڪاڪے،
'عبديت' والا ويس وٽاڪے،
وحدت، ڪثرت، ڏونهي رلاڪے،
شمعون شمع الاڪے يار، موهه گڏس مهتاب مثل دا.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

آپ 'بلا شاهه' ويکڻ آيا،
'لن تراني' سانگ رلايا،
'رب ارني' دا ڪهن ڪي رايا،
اپنا ظاهر ڪر ديدار،
چيٽا ايوين چڙيسان لال.

بابي جي تسبي— پنهان ملان ديان چوڻيان تسبيان، بابي سائين دي بڙي جهپال.
هڪ ٻه وار نه ڳڻو— پڙهدے پڙهدے عمر گذر گئي هڪ نه ڳڻيا وال.
مسجد ون— وچ مسيتين اندے پهدے، ڪردے مسل مسال.
تماشا ۽ تال— ڏڪڙ ڪچرياں نال اسا ڏے، ڪرون تماشے تال.
عاشق جلالي هون— اسان عاشق عشق جلالي هون.
کاتا 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 پڙهيا، وو.
مک محبوب معراج ڏٺوسے، مسجد سر نا ڌرتا، وو.

سچ ڪٿائڻ مڪر جو ڪم—
سچ ڪٿوانا، سر منڊ واتا، سے سب مڪر هے ڪرتا، وو.

مڪي ۽ مديني چو وڃجي—
مڪے مدينے اهي پٽيندے، جنهان مليا نڌ راتا، وو.

بزرگيءَ جو بيک— تسبيح چاڪر، عصا اٹانا، بزرگ نام سڏاٹا، وو.
غريب ڦٽرڪے مريد ڪرتا، هر د وجهان ڪم ڪرتا، وو.

مومن ۽ ڪافر، ملا ۽ قاضي ٻه مان.
ڪڏے ملا هون، ڪڏے قاضي هون، ڪڏے بانگ شرع تے راضي هون.
ڪڏے مومن هون، ڪڏے ڪافر هون.
ڪڏے ميخانے وچ ملتا هون.

الله ٻه مان 'بلا' ٻه مان—
ڪڏے الله هون، ڪڏے 'بلا' هون، ڪڏے غنچہ تے گل بنا هون.
مسجد مندر— سيک طور طريق قلندر دا، سٽ جهڳڙا مسجد مندر دا.
جو مين سبق عشق دا پڙهيا، جيڙا مسجد ڪولون ڏريا.

ويدن ۽ پراڻن ۽ سجدن مان ڇا-

ويد پران پڙهہ ٿڪي، سجدے ڪريان گس گهٽي مٽي،
نـا رب تيرٿ، نا رب مڪے، گهر وچ پـايـا محرم يار.

سچڪجهہ پاڻ- 'آنا احـد' دا گيت سنائيو، 'آنا احمد' هون ڦير فرمائيو.

عرب ۽ رب- 'انـا عرب، بي عين' بتائيو، پهر نـام رسول دهرايوئي.

تون آپون تے مين نہ آئي، گنج مخفي دي تين مرلي بجائي،
آکـے الست گواهي چاهي، آتـي 'قـالـوابَلي'، سنائيو.

پرگهٽ هوڪر نُور سدائيو، 'احمد' تون موجود ڪرائيو،
نـابـودون ڪر بـود دکائـيـو....

منصور ۽ اناالحق بہ پاڻ-

پرڪے وحدت جام پلائيو، منصورے تون مست ڪرائيو،
اس تون 'آناالحق' آپ ڪهائيو، ڦير سولي پڪڙ چڙهائيوئي.

جنيد ۽ جُبو- گهُنگهٽ ڪول جمال وکايـا، شيـخ جنيد ڪمال سدايا،
'ليس في جُبّتي' حـال بـنـايـا،

لاالہ ۽ الاالله بہ پاڻ-

لاالہ دا پـردا لاهيـئـو، الاالله کهو جـهـاتـي پـائيو،
قـر 'بـَـلا' نـام ڏرايـوئـي.

سڀڪجهہ پاڻ.

ملا ۽ رام، تلڪ ۽ ڏيان- ڪڏے مـلا بـن ڪے بلينـدا هے،
ڪڏے رام دهـايـان ڏينـدا هے،
ڪڏے سنـت فـرض ڏسيندا هے،
ڪڏے مـاٿے تـلڪ لڳيندا هے.

بندرابن ۽ لنڪا، مڪو ۽ حج- بـنـدرا بـن ۾ ڪـئـو چـراوے،
لنڪا چـڙهـہ ڪے نـاد بجاوے،
مـڪـي جـا حـاجـي بـن آوے،

واهگرو ۽ هرنام- ڪر واهگرو هرنام، بازي عشق بنائي هے،
بازي عشق بنائي هے، قدرت ٻارو ڪائي هے.

مڙهيان مـسـيـتـان مور نہ ويسان،
قـدم قـدم تـے سيس لـو يسان،

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

گنگا جمنا تابہ ڏونهان،
صحيح محمد ساڏا سونهان.

مسجد ۽ ٺاڪر، شيخ ۽ ڀڳت- ڪٿ مسجد ڪا ورتارا هے،
ڪٿ بٽيا ٺاڪر دوارا هے،
ڪٿ پوڪا هے، ڪٿ گڏوا هے،
ڪٿ شيخ بزرگ بن آيا هے،
ڪٿ ترڪ مصلیٰ پڙهتا هے،
ڪٿ ڀڳت هندو جپ ڪرتا هے،
ڪٿ اور گنڊے وچ وڙتا هے.

موسيٰ به پاڻ ته فرعون به پاڻ-

موسيٰ تے فرعون هويا،
آتے دهوکے کيون لڙدا.

بلا، نه مومن، نه ڪافر- نا مين مومن نا مين ڪافر، نا ملا نا سيد،
خرابات ۾ ذات اساڏي، نا سوڀا نا عيب،
'بلاشاه' دي ذات ڪي پڇنا، نا پيدا نا پيد.

علمون بس ڪرين او يار-

علم نہ آوي وچ شمار، اڪو الف تيرے درڪار.... علمون بس ڪرين، او يار!

پڙهہ پڙهہ علم لگاوين ڍير، قران ڪتابان چار چوڦير...
پڙهہ پڙهہ شيخ مشائخ هويا، ....ڊبا وچ اوزار نہ پار...
پڙهہ پڙهہ شيخ مشائخ ڪهاوين، الٽے مسلے گهرون بناوين.
ہي عقلان نون لٽ لٽ کاوين، الٽے سڌے ڪرين اقرار...
پڙهہ پڙهہ نفل نماز گذاري، آچيان بانگان چاڪان مارين،
ممبر تے چڙهہ وعظ پڪارين، ڪيتا تينون حرص خوار....
'بلا' نان رافضي لہ هے سنّي، اڪو پڙهيا علم لدّني،
واحد 'الف' 'ميم' درڪار، علمون بس ڪرين، او يار!

بلا ڪيي جاڻان مين ڪون-

نا مين مومن وچ مسيتان، نا مين وچ ڪفر د يان 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،

نــا مين هندو، ترڪ پشوري، نا مين رهندا وچ ندوڻ....
نــا مين پــيــد مذهب دا پــايــا، نــا مين آدم حوا جايا،
نــا مين اپــنــا نــام ڌرايــا، نــا وچ بيٺن، نــا وچ پون،
'بلا' ڪــي جاڻان مين ڪون؟ 'بلا' ڪــي 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 ته سڀڪجهه اهو آهي: منصور ۽ جنيد به اهو، موسيٰ ۽ فرعون به اهو، عرب ۽ رب به اهو، احد ۽ احمد به اهو، رام ۽ رحيم به اهو، بندرابن ۾ به اهو ته لنڪا ۾ به اهو، هر نام به اهو ته الله به اهو، مسجد ۾ به اهو ته ٺاڪر به اهو، هندو به اهو ته شيخ به اهو، 'ملا' به اهو ته 'بُلا' به اهو.

آدم لاءِ چوي ٿو: پاڻ 'الله' ئي آدم بنجي آيو آهي. هابيل ۽ قابيل ته آدم جا پٽ آهن، پر 'آدم' جو پيءُ ڪير آهي؟ پوءِ ٻڌائي ٿو ته اسان آدم کان اڳ هئاسون، آدم اسان جو ڄائو آهي!

ٻئي هنڌ چوي ٿو: نه مون لاءِ موت آهي نه حياتي، نڪو ڪو منهنجو والد آهي، مان آبي 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 به مان ته عبديت به مان! 'لن تراني' به پاڻ ٿو چوي ۽ 'رب ارني'، به پاڻ ئي چيائين.

پاڻ لاءِ چوي ٿو، مان نه نر نه مادي، نه چور نه فسادي. نه مولا نه محمد آهيان، مان نه حرامي آهيان نه حلالي آهيان، عربي زبان ۾ 'احمد' به مان ته 'هُوَ الله' به مان آهيان، مان عاشق جلالي آهيان.

خواجه غلام فريد رحه (١٨٤٣ع - ١٩٠١ع)

خواجه صاحب رحه 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. خواجه جي جماليات پسند طبع جيڪي شاعرانه تجربا پيش ڪيا آهن، اهي صحيح معنيٰ ۾ عوامي آهن. باوجود هڪ جمال پسند صوفيءَ جي، سندس خيالات وسيع ۽ آزادانه مشرب سان وابسته آهن. وحدت الوجود سندس مسلڪ آهي ۽ ان جي تبليغ سندس مقصد آهي. ڪلام جو نمونو هي آهي.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

تحقيق ۽ تقليد – ڳڻئي تقليد آئي تحقيقي، تئي واضح مڪشوف دقيقي.

فاش مبيّن ڪل اسرار، برزخ زير زبر تي مدشد،
بت گهت 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، سب صورت هي عين ظهور،

ابن العربي – ٿپ فقه اصول عقائد نون، رک ملّت ابن العربي دي.

منصور – بيشڪ هن استاد دلين دي، ابن العربي تي منصور،

ملا – ملاںٔ 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 سب حق هي حق هي، پر اي راز پهون مغلق هي.
يار هي يار هي يار هي يار، سوهنا، ڪوجها، نيڪ اتي بد.
حسن قبيح سب مظهر ذاتي، هر رنگ مين هي رنگ پيارا.
هر مظهر وچ يار ڪون ڄاني، غير نهين موجود.
ڪڏين موسيٰ ٿي ميقات چڙهي، ول وعظ ڪري توريت پڙهي،
ڪڏين عيسيٰ، يحييٰ، 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.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

خواجه صاحب قلندر جي صفات ۾ ڇا ٿو بيان ڪري؟ نه 'ذات ۽ صفات' جي پاهت ۽ 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،
تورے پڪڙ چڙهاون دار.

—

اول و آخر ظاهر و باطن، اس دا جاڻ ظهور.

خواجه صاحب جي شاعريءَ جا چند اشعار پڌائين 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' ٿي 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 تعالیٰ 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، ۽ تعين 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 ڪي، جديد دور جي قومي ۽ بين الاقوامي تقاضائن جي روشنيءَ ۾، نئين سر زنده ڪرڻ ۽ اڀارڻ جي هڪ مقدس جدوجهد آهي، يا ائين ڪئي 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 تبادلہ 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 ٿيو محسوس ڪريان ته اسان جي نوجوان گروهه جي نظر تيز ۽ دقت پسند به آهي، تجديد جي شائق به آهي، ۽ ان سان گڏ اجتهاد ۽ تنوع جي تقاضائن ۽ سماجي رد عمل 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 ڪان نڪري، 'ادب براءِ حيات' ۽ 'فن براءِ تنقيد حيات' جهڙيءَ روشن ۽ تابناڪ، وسيع ۽ ترقي پذير واديءَ ۾ پهچي چڪا آهن. انهن هن دور جي تاريخي شعور ۽ بين‌اقوامي صحتمند رجحانات کي نه فقط سمجهڻ شروع ڪيو آهي، پر انهن کي پنهنجي پيرايہء 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.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

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 نا آشنا ڪونه آهي. رجعت ۽ قدامت جا بوسيدا بُت، جي فڪر ۽ فن جي مؤمنن ۽ مندرن ۾ صدين کان وٺي پوڄيا ويا آهن، اهي هاڻي آهستي آهستي ڀُري رهيا آهن. ظلم ۽ استبداد جا بي زنجير ديو هاڻي جديد تنقيد جي سَٽ نٿا جهلي سگهن. اهو ذهن 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 ئي زلزله افگن انقلاب سان اچي ٻاهر پون. نڪو اهو ذهن پري آهي، جنهن ۾ بي زبان ڳالهائڻ شروع ڪن، گنگن جي اشاري بازي ختم ٿي وڃي، ۽ انسان پنهنجي احساسات ۽ جذبات کي پڌري پَٽ 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 ئي في‌الحال ڪي غلط فهميون به پيدا ٿيون آهن، ته ڪي خدشا ۽ خطرا به محسوس ڪيا پيا وڃن. اصل ۾ اهي خطرا به هڪ جهڙندڙ ۽ 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 ۾ ڀسڻ ۽ 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 ذينهن 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، هيءُ اسان جي دور ۾ ئي پيدا ٿيو آهي، اسريو آهي ۽ وڌي وڻ ٿيو آهي. هينئر سنڌس پاڙون پاتال ۾ پهچي چڪيون آهن، ۽ ڪي به طوفان انگيز جهولا ۽ ٻلاخيز جهڪون کيس 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 هم آهنگ 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. ڄاڻان ۾ آها تہ پيرايہ بيان بہ آهو، تشبيهون بہ اهي تہ استعارا بہ اهي. شڪر آهي جو جديد ادب ۾ ان قسم جي انڌي تقليد ڪانہ آهي.

سنڌي جديد ادب ۾ ’ڪفر‘ آهي ڇا؟
ڪفر، الحاد ۽ زندقي لاءِ شرعي حڪم.

فتنهء تڪفير.

اسان جي ڪن جذباتي ماڻهن، ڪن اديبن ۽ انهن جي فن لاءِ ’ڪفر‘ هجڻ جو آواز پڻ اٿاريو آهي. اصل ۾ ان قسم جي دعوا نہ فقط غلط آهي، پر احتياط کان بعيد* بہ آهي. سڀ کان اول فتنہ تڪفير کي شرعي ۽ ديني حيثيت سان ڏسڻ گهرجي ها. ان مسئلي جي پوريءَ طرح ڇنڊڇاڻ 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 مطالع ڪرڻ کان پوءِ صاف نظر ايندو تہ ’ڪفر‘ جي فتوا ڏيڻ ڪا اهڙي سولي ڳالهہ نہ آهي. ڪنهن بہ 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 معرڪہ 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 ۾ ڪئي وئي آهي، سڀ کان اول ان کي سمجهڻ ضروري آهي.

احتياط جي تعليم. سڀ کان اول اهو امر بديع نظرانداز نہ ڪرڻ گهرجي تہ ڪنهن بہ گروهہ يا شخص لاءِ ڪنهن بہ تحقيق ۽ ڇنڊڇاڻ کان سواءِ يا دليل ۽ ثبوت کان سواءِ ’ڪفر‘ جو مغالطو پيدا ڪرڻ، نهايت قبيح امر آهي. اسلام ڪڏهن بہ 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: لايجرمنڪم 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 اكفر رجلٌ رجلا الاباء احدهما به. ان كان كافر او الا كفر بتكفيره و في رواية فقد وجب الكفر علي احد هما (ترغيب و ترهيب المنذر و اكفار، ص ٥٠)

حاصل مطلب هي آهي ته حضور صلي الله عليه و سلم جن فرمايو ته ڪو به شخص جڏهن ڪنهن ٻئي تي 'ڪفر' 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 تڪفير 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 ٻي 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 ۾ نڪته 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.

ڪلمهء ڪفر — پر ان حالت ۾ به عالمن ۽ فقيهن جلدبازي کان روڪي چيو آهي ته 'عقيده ڪفريه' جي معلوم ڪرڻ لاءِ اهو لازم آهي ته 'ڪلمهء ڪفر' صراحت سان معلوم ٿي سگهي، تيستائين ان کي 'ڪفر' نه چئبو.

تاويل- پر 'ڪلمءِ ڪفر' جي معلوم ٿيڻ ۽ ثابت ٿيڻ ڪان پوءِ بہ ان جو 'جائز تاويل' ڪيو ويندو. رڳو 'عقيده ڪفريہ' ۽ 'ڪلمءِ ڪفر' ڪي 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 گهرجي، پوءِ ڀلي تہ اهڙي 'ٻُڌل' ڳالهہ جا هزارين راوي گڏ ٿي وڃن، ان متعلق تحقيق ڪرڻ گهرجي.

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 ڪان 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 گهرجي، 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 پارن 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، چو 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 ڪان 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، شطحيات ۽ 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 (۹۹) جزا ۽ شرط، امڪانات ۽ احتمالات، 'ڪفر' جا ثابت ۽ واضح هجن، پر فقط هڪ احتمال اهڙو به رهجي وڃي، جو ۹۹ 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 (۹۹) 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 (۹۹) 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:

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

مشتبهہ ڪلام جو صاحب خود پنهنجي زبان سان تڏهن وضاحت نہ ڪندو تہ منهنجو فلاڻو ڪ فلاڻو مطلب آهي. ۽ پوءِ جڏهن ڪيس چيو وڃي تہ هي 'ڪفر' آهي، اهو پڻ ڪان پوءِ بہ ان کان انڪار نہ ڪري، پر پنهنجي اصرار تي قائم رهي.

پر جي ان منزل تي اچي بہ رجوع ڪري تہ ڪيس ڪافر نہ چئبو.

اهل قبلہ جي تڪفير جائز نہ آهي.

ان فتنہ تڪفير، جي سدباب لاءِ 'الاهيات ۽ ايمانيات، اعتقاد ۽ اعمال صالحہ' جي مسئلن جي چنڊڇاڻ ڪرڻ ڪان پوءِ، سڀ کان آسان ۽ هلڪو اصول اهو بہ پيدا ڪيو ويو آهي تہ جيڪو بہ ماڻهو 'قبلي' کي قبلو ڪري مڃي، تنهن جي تڪفير نہ ڪئي وڃي.

ان سان اهو مطلب آهي تہ 'ايمانيات' ۾ معتزلہ، اشعريہ، جبريہ، قدريہ، اثناعشريہ سڀ گروهہ جدا جدا عقيدا رکن ٿا. اگر ڪنهن بہ هڪ گروهہ جي 'ايمان' کي معتبر قرار ڏنو ويندو ۽ ان سان گڏ ان هڪ گروهہ جي 'عقيدي' کي ئي 'ايمان' قرار ڏبو تہ پوءِ باقي سڀ گروهہ ۽ فرقا 'ڪافر' ئي سڏبا. چنانچ ان 'عموميت' کي ختم ڪرڻ لاءِ چيو ويو تہ 'اهل قبلہ' جي تڪفير جائز نہ آهي– بشرطيڪ ڪنهن قطعي حڪم جو انڪار نہ هجي.

قطعي حڪم جي تشريح: "فتح المغيث شرح الفتيہ الحديث" ۾ آيل آهي:

اذ لا نڪفر احدا من اهل القبيلة الا بانڪار قطعي من الشريعة (ص ١٤٣)

اسان اهل قبلہ مان ڪنهن جي تڪفير جا قائل نہ آهيون، مگر ڪنهن قطعي حڪم جي انڪار جي ڪري." (يعني ان حالت ۾ فتوا ڏيئي سگهجي ٿي.)

شرع جي مخفي حڪمن جو انڪار 'ڪفر' نہ ٿيندو.

ان طرح اهل قبلہ جي مرتڪب، گناهہ هجڻ ۽ فاسق ۽ فاجر هجڻ تي بہ 'ڪفر' جي فتوا نٿي اچي سگهي.

"نبراس" ۾ آهي:

....ومعنى عدم تڪفير اهل القبلة ان لا يڪفر بارتڪاب المعاصي ولا بانڪار الامور الخفيه، غير مشهوره ("نبراس" ٥٤٢)

يعني، اهل قبلہ جي 'تڪفير' نہ ڪرڻ جو مطلب هي آهي تہ گناهن جي ڪري سندس تڪفير نہ ڪئي وڃي يا شريعت جي اهڙن مخفي ۽ غير مشهور حڪمن جي انڪار کان ان جي تڪفير نہ 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 قبله جي تڪبير کان روڪيو، جيستائين ممڪن ٿي سگهي، يعني جيستائين ڪو وحدانيت ۽ رسالت جو قائل رهي ۽ ان متعلق ڪوبه مناقضو نه ڪري. مناقضي جو مطلب اهو آهي ته هو نبي ڪريم صلي الله عليه وسلم جي ڪنهن حڪم جي غلط ڪوڙ هجڻ کي جائز سمجهي، عذر جي ڪري يا بنا ڪنهن عذر جي، ڇا لاءِ ته ڪنهن ٻئي کي ’ڪافر‘ سڏڻ ۾ ته خطرو آهي، پر ان جي مقابلي ۾ خاموش رهڻ ۾ ته ڪو خطرو ناهي.“

احتياط جي ضرورت. مٿين مختصر بحث ۾ ’فتنءِ تڪفير‘ جي هر پهلوءَ تي بحث ٿي چڪو آهي. ان مان قرآن ۽ سنت ۽ فقهاء جي تصريحات سان ثابت آهي ته 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 به 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 ۲، ص ۵۰۰) 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 عالم دين ۽ 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 نه، پر هڪ واقعو بڻجي چڪو آهي.

”دين جي حقيقت کان اڻ واقف، ڪجهه نالي جي عالمن هي هڪ ڄڻ ته پيشو بڻائي ڇڏيو آهي. ٿوري ٿوري ڳالهه تي مسلمانن کي ’ڪافر‘ قرار ڏيندا آيا آهن. ان طرح پاڻ ۾ به هڪ ٻئي تي ڪفر جون فتوائون ڏيندا رهيا آهن.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

”ان سلسلي ۾ انهن عالمن کي ’فقه‘ جي ڪتابن جي انهن مسئلن مان بہ 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 کيس ’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 بڻايو ۽ 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.

<u>الحاد</u>: قرآن ۾ آهي:

الـذيـن يلـحـدون في آياتنا اهي ماڻهو اسان جي آيتن ۾ الحاد ڪن ٿا.

<u>زندقہ</u>: 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 الزند يقية.

يعني، ”عنقريب منهنجي امت ۾ مسخ ٿيندو، ۽ ڀڃو 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 قسم آهن. شاهه ولي الله فرمائي ٿو:

"تاويل جا به 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 ڪڏهن 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:

"فامثال هذا المقالات، تڪذيبات عبر 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."

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ابن تيميه فرمائي ٿو:

"غلط ۽ باطل تاويلات ڪندڙ ڪڏهن ته ڪافر ٿي وڃي ٿو." (فتاوي ابن تيميه، جلد ۴، ص ۴۹۷)

"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 ۲، ص ۱۲۶)

ان طرح شيخ اڪبر محي الدين ابن العربي، "فتوحات مڪيه" ۾ فرمائي ٿو:

"التاويل الفاسد ڪا الڪفر" يعني: فاسد تاويل، ڪفر وانگر آهي. (جلد ۴، باب ۲۸۹، ص ۸۸۷)

مٿين عبارتن مان اهو ظاهر ٿيو ته اهو تاويل باطل آهي، جو دين جي اصولن ۽ قطعي دليلن جي خلاف هجي.

شاعري الهن 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 تاديل 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.

ٽورن لفظن ۾ اٿين 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

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

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 چا؟ انهن کي 'وحدت الوجود' ٿو سڏيو وڃي، جو خود تصوف جو هڪ 'مقام' آهي، ۽ نہ دعوا، جو ٻن '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 چا؟ چالاءِ تہ تاويل بہ متشابهات ۾ ڪرڻو آهي ۽ نہ محڪمات ۾، جنهن مٿي ذڪر ٿيو آهي.

قرآن چوي ٿو تہ الله، عبد ۽ مخلوق ۾ فرق آهي. پر شاعر چوي ٿو تہ منجهن عينيت ۽ اتحاد آهي.

قرآن چوي ٿو تہ جنت ۽ دوزخ حق آهي، پر شاعر چوي ٿو:

دل کے بهلانے کو غالب یہ خیال اچها ہے!

قرآن ڪفر ۽ ضلالت کي کولي کولي بيان ڪري، تہ شاعر چوي ٿو:

ڪافرِ عشقم، مسلماني مرا درڪار نيست!

قرآن 'اسلام' کي ان الدّين عند الله الاسلام چوي، تہ شاعر چوي ٿو:

نڪو ڪم ڪفار سين، نڪا مسلماني من!
نڪا دل دوزخ ڏي، نڪو بهشت گهرن.

قرآن چوي ٿو تہ الله لاءِ اسماء الحسنيٰ آهن، تہ شاعر چوي ٿو:

حاجت نہ ذات صفات دي!

قرآن چوي ٿو تہ مقصد حيات آهي عبادت: 'ماخلقت الجِّنّ والانس الّا ليعبدون'.
پر شاعر چوي ٿو:

چاهت نہ صوم و صلواة دي!

۽ رومي چوي ٿو تہ 'حج رب البيت مردانہ بود!'

قرآن رسول جي اطاعت ۽ اتباع لاءِ نص ڪري، تہ شاعر چوي ٿو:

"رسول الله 'شرڪ جليّ' آهي، ۽ اسان لاءِ احمد کو عرب سان ايمان ڪونہ موڪليو آهي!"

قرآن الله لاءِ چوي ٿو تہ 'ما قدر الله حق قدره'، تہ شاعر چوي ٿو:

فارغ تو نہ بیٹھیگا محشر میں جنوں میرا،
یا اپنا گریباں چاک، یا دامنِ یزداں چاک!

قرآن ڪعبي جي عظمت بيان ڪري ٿو تہ شاعر چوي ٿو:

از هزاران ڪعبہ، يڪ دل بهتر است!

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

عالم سڳورا قرآن ۽ سنت موجب صحابه ۽ 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 ته "شاعري" آهي، تنهنڪري هرڪو ماٺ ۾ آهي!

جواب اهو آهي ته عالم ۽ محدث، مفسر ۽ مجتهد، اڄڪلهه جي نقادن وانگر جاهل ڪين آهن، جي فن ۽ ان جي مراعات، ڪلام ۽ ان جي تعبير کان نا آشنا ٿي، ڪفر-ڪفر پڪارين.

آخري تنبيهه:

هن سلسلي کي ختم ڪندي، هڪ آخري تنبيهه پيش ڪجي ٿي. مفتي اعظم پاڪستان لکي ٿو:

"ها، هن مسئلي ۾ هن ڳالهه جو خيال ۾ رکڻ ضروري آهي. اول هي ته 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 نه رکيو وڃي. پر ڪو شخص حڪم کي ته واجب التعميل سمجهي ٿو، پر غفلت جي ڪري، يا شرارت جي ڪري، ان تي عمل نٿو ڪري، ته پوءِ ان کي ڪفر ۽ ارتداد نه چوڻ گهرجي. پوءِ پلي ته ساري عمر ۾ ڪو هڪ پيرو به ان حڪم تي عمل ڪرڻ جي نوبت نه اچي، پر ان شخص کي 'مسلمان' ئي سمجهيو ويندو.

"۽ ٻئي صورت ۾ ڪو ماڻهو ڀلي ته ساري عمر ان تي عمل ڪندو رهي، ته به 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 ته پوءِ اهو ڪافر آهي. ٻيو شخص جو فرض ته ڄاڻي ٿو، پر ڪڏهن به نٿو پڙهي، اهو 'مسلمان' آهي، اگرچ فاسق ۽ فاجر ۽ سخت گنهگار آهي."

("ايمان اور ڪفر"، ص ٤٣)

بيشڪ، اهي تاويلات ئي آهن، جن جي آڙ ۾ شاعري اسلام جي دامن سان وابسته رهندي آئي آهي، نه ته شاعريءَ کان وڌيڪ ڪفر ٻيو ڪٿي ملندو؟

بحث جو ماحصل

ضابطهء تڪفير.

ڪفر ۽ ان جي اطلاق متعلق ڪافي بحث ٿي چڪو آهي. صحابه ۽ تابعين ۽ فقهاء جي تصريحات جي روشنيءَ ۾ اهو واضح ٿو ٿئي ته ڪنهن کي 'ڪفر' سان وابسته 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 قبله ۾ سؤ مان فقط هڪ جزُ به اگر اهڙو هجي جو 'ڪفر' جي رنگ ۾ نمو اچي سگهي ته پوءِ نوانوي جزن کي نظرانداز ڪري، ان هڪ 'وجهه' کي ئي فيصله ڪُن قرار ڏيڻ گهرجي. آخر ۾ اهو 'ضابطهء تڪفير' پيش ٿو ڪجي، جنهن موجب فتوا ڏني آهي، جنهن کي خيال ۾ رکڻ سان ڪو به جلدبازي نمو ڪري سگهجي.

اول ته اسلام جي حڪمن جا مختلف قسم آهن. سڀني حڪمن جي حيثيت ساڳي نه آهي، تنڪو 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 به آهن، ۽ قطعي الدلالت به آهن.

اهي ٻئي قسم قرآن ۽ حديث ۾ موجود آهن. صحابه ۽ تابعين جي دور کان اڄ تائين انهن تي امت جو اجماع ۽ اتفاق آهي. انهن جي انڪار لاءِ تاويل جي ڪابه شرعي گنجائش نه آهي.

البت، ان شخص جي تقرير ۽ تحرير جي ايمانداريءَ سان ڇنڊڇاڻ لازم آهي. اگر اهو ڳالهه ڪو تاويل پيش ڪري ته پوءِ ان کي ٻڌڻو آهي.

ٻيا اهڙا مسئلا آهن، جن جي حيثيت 'فروعات' ۾ آهي، ۽ اهي اهڙا مشهور ۽ متواتر به نه آهن. حنفين وٽ انهن متعلق اهو حڪم آهي ته اگر ڪو ناواقفيت ۽ جهالت جي ڪري انڪار ڪري ٿو ته پوءِ ان جي لاءِ ڪفر ۽ ارتداد جي فتوا نه 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 ته هنن مسئلن جو انڪار ڪفر آهي: اگر اتمام حجت کان پوءِ به ڪو اصرار ۽ تڪرار ڪري ته پوءِ فتوا ڏيڻ گهرجي. ("ايمان اور ڪفر"، ص ۱۶۴)

تاويل ۾ اگر امامن ۽ مجتهدن وٽ اختلاف هجي ته پوءِ؟

ان طرح، هڪ نازڪ صورت اها به آهي ته

"جيستائين ڪنهن شخص جي ڪلام ۾ صحيح تاويل جي گنجائش موجود آهي ۽ جيستائين جي ڪلام ۾ ان جي خلاف ڪابه صراحت نٿي ملي سگهي، يا ان عقيدي جي 'ڪفر' هجڻ ۾ امامن ۽ مجتهدن وٽ شرعي طرح سان ڪو

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

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 ٢٥)

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 وئي 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 معني '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 معشوقه ياد اچي ۽ اهي واقعا ۽ نظارا سندس خيال جي اکين اڳيان ڦري وڃن، جي سندس معشوقه جي معاملي ۾ گذري چڪا آهن.“

(فوزالڪبير، ص ٢١١)

بلڪل ان طرح، 'جديد ادب' جي محاورن ۽ اصطلاحن جي به 'اعتباري' حيثيت آهي. ڪن کي آن ۾ 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، 'فڪر 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 وابستہ ڪندا آهن. مثلاً، 'ڪفر' لفظ جي معنيٰ آهي الله کان انڪار ڪرڻ. ان کان سواءِ مذهب ۽ لغت ۾ ٻي ڪا بہ معنيٰ موجود نہ آهي. پر ان جي شاعرانہ ۽ صوفيانہ معنيٰ آهي عشق! حالانڪ ڪفر ۽ عشق جي ظاهري توڙي معروف مطلب ۾ ڪا بہ يگانگت ڪانہ آهي. ان کي شارح تاويل ۽ تعبير سڏين ٿا ۽ شاهہ 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 ۽ زندقہ' تائين پهچي وڃي ٿو.

اهڙن تاويلن لاءِ شرح عقائد نسفيءَ ۾ آهي:

العدول عنها الي معان يدعيها
اهل الباطن و هم الملاحدة

ظاهري منشائن کي ڇڏي اهل باطل جون
پيون معنائون وٺڻ بہ الحاد آهي.

پر باوجود ان جي، شاعريءَ جي صورت ۾ پيش ڪيل خلافِ شرع اصول ۽ عقيدا، 'صوفيانہ شطحيات' ۽ تاويلات جي لباس ۾ قبول ڪيا ويا آهن ۽ انهن تي ڪا بہ فتوا نہ 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 حکايت مے کند،
از جدائيها شکايت مے کند.

ان جو مطلب آهي، 'عالم ارواح' مان 'روح' جو جدا ٿيڻ. عالم ارواح آهي نيستان، ۽ روح آهي ان مان وڍيل نڙ يا نَي، 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.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

چند مثال

٠١ متي، شراب، باده، مئه – 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 بُتَ.
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 (جڻيو) – 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 ڄاڻو، جاهل، بي معني ماڻهو.
٠٢٥ جامِ الست – غيبي نُور 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 ڏانهن 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 تعيّنات ۾ 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 اڳيان 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 ائين 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 زبانے مرا نمے فهمد!
به عزيزان چه التماس ڪنم!

اهو ۾ هڪ اصول آهي ته ڪنهن شاعر ۽ فنڪار جي مجرد خيالات تي تنقيد ڪرڻ کان اڳ ان جي ماخذات ۽ سرچشمهُ فڪر تي به نظر ڪبي آهي، ۽ ان حيثيت سان به پرکي ۽ ڇنڊي ڇاڻي ڏسبو آهي. خيال ۽ فڪر جي هم آهنگي 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 ۽ باڊليئر جا نالا اچن ٿا. اهي شاعر ڪي معمولي ۽ گمنام ڪين آهن، خيام، حافظ، غالب ۽ ٽيگور 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 ته انهن کي بہ 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.

خـيـام

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 ڪجهہ 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 وڏيڪ 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 مڙس مڙيا، ته جيئن کانئس 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 ۽ تصوف سان هم آهنگ آهن ۽ تاويل جا محتاج آهن، پر ظاهرين اهل 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:

برسينهءِ غم پذير من رحمت ڪن، بر جان و دل اسير مـن رحمت ڪن،
برپاي خـرابـات زو مـن بخشائـے، بردستِ پياله گير مـن رحمت ڪن.

’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 بڪف رهيا. ان ۾ نڪتو 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 هن طرح ٿو احتجاج ڪري:

در ملڪ تو از طاعتِ مـا هيچ فزود،
وز معصيتے ڪه هـسـت 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 بـه طاعت بخشي،
آن بيع بود، لطف و عطاوي تو ڪجاست؟

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

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! پوءِ 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 ٻن سال جاڻي ٻجهي، 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 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 ڀڃي 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 پيو، سخت مستيءَ ۾ اچي ويو آهين!

خدا ۽ خيام ۾ فرق: ڪجهه وقت کان پوءِ ان تي ڪيس ندامت ٿي، متان 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؟

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

شاعرانڻي 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. ڇو ته اهو مهينو اسان ياران رندن ۽ قلندرن جو آهي!

گويند که مي مخور که شعبان نه روا ست،
نـه نيـز رجب که آن مه خاص خـدا است؛
شعبـان و رجب مـهِ خدا يـنـد و رسـول،
ما مي رمضان خوريم کاَن خاصهٔ 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 شاعرانڻي انداز ۾، تنهنڪري گرفت ۾ نه آندو ويو.

عاقبت: هر ماڻهو عاقبت بالخير لاءِ دعائون گهرندو آهي ۽ ڪلمي سان لاڏاڻي لاءِ التجائون ڪندو آهي، ڇو 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 مئي 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 مر": 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 مئي تلخ بود، شايد که بهرحال که مئي 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 ڪهڙي ڳالهه ڪجي، هڪ 'باد مخالف' سان ختم، ۽ روزو، سو شراب جي ڍڪ سان ختم!

افسوس کہ این وضو بباده بشکست،
و ان روزه به نیم جرعهٔ 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، هيءَ اهو 'نقد' وٺڻ بهتر آهي، سياڻي جي اوڌر تي ڪيترو ڀروسو رکبو! هونئن 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 ۾. سنديءَ ۾ 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 اڃين هوندو، جئن هٿ جي تري! (يعني اتي سڃ پيئي واڪا ڪندي.)

آخرت ۾ شراب جي اوڌر: خيام چوي ٿو ته ماڻهو چون ٿا ته بهشت ۾ حورون هونديون، شراب جون واهيون پيون وهنديون. ماڪي هوندي، کير هوندو ۽ کنڊ هوندي واه واه! 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 سياڻي جي هزار آڌارن پيالن کان بهتر آهي!

گويند بهشت و حور و ڪوثر باشد، جُوي مي و شهد و شير و شڪر باشد،
يڪ جام بده ز باده ام، اي 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 ’ٻيڙو حسينن سان شراب پيئڻ‘ سڀ کان اعليٰ آهي:

از هر چه خور و مرو شراب اوليٰ تر، يا سبز خطان باده 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 شاعرانيون 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. علامه 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“ حصه اول، ص ۲۰۲)

شبلي جنهن صاف نموني ۾ اقرار ڪندي چيو آهي ته ”اصل ۾ شراب پيئندو هو، ۽ اهو ظاهري شراب ئي پيئندو هو“، سو هڪ متفقه طور فيصلو آهي، ۽ ان ۾ ڪوبه اختلاف ڪونه 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 نه پئي ها! لکي ٿو:

”افسوس هي آهي ته خيام فلسفي هو، حڪيم هو، صوفي نه هو، نه ته ’حافظ‘ وانگر اهو ساڳيو شراب، ’شراب معرفت‘ بنجي وڃي ها!“ (ص ۲۰۲)

جام آب: 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 دينڌار 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 ته 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، "اگرچه شرعي حيثيت سان اهو به حرام آهي"، پر پوءِ اڳتي هلي، 'خيام' جي شرطن کي بيان ڪرڻ کان پوءِ جڏهن 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 وٺ پڪڙ ۽ عالمن

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

جي لعن طعن کان گهٻرائجي ويو آهي. اهي 'شرط' ته بيان ڪيا اٿس، پر 'مشروط' لڪائي ڇڏيا اٿس. اسين 'خيام' جي ڪلام مان اهي 'عقلمندانه' جواب پيش ٿا ڪريون.

شرط ۽ مشروط:

سوال: شرط ڪهڙا آهن؟

جواب: مئي گرچه حرام است ولي تاڪه خورد،
آنگاه چه مقدار، دگر باڪه 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 شاهد و حڪيم و رند بايد ڪه خورد.
(شاعر ۽ حڪيم ۽ رند کي گهرجي ته استعمال ڪن.)

سوال: ڪيترو شراب پيئڻ گهرجي؟

جواب: چندان باده 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 - مستيءَ ۽ هوش جي وچ واري ڪيفيت.)

سوال: پيئڻ جو شغل ڪهڙن ماڻهن جي موجودگيءَ ۽ صحبت ۾ اڻرائتو ۽ جائز ٿيندو؟

جواب: 'باسبز خطان'، بادهٔ ناب اولي تر!'
(پُر شباب، گهرو ۽ نون بالغن سان، جن جي چهري تي اڃا ڏاڙهيءَ جي ساوڪ مس آئي هجي.)

سوال: اگر انهن ڳالهين جي عدم موجودگي هجي، ته پوءِ ڇا ڪجي؟

جواب: 'باسبز خطان' ته 'اولي تر' آهي، پر سان ادنا. لاچار ۾ سيڪنهن سان پيئڻ گهرجي.

سوال: ڪيئن پيئڻ گهرجي.

جواب: ڪم ڪم خور و گه گه خور، تنها مي خورا
(ٿورو ٿورو، ڪڏهن ڪڏهن، اڪيلائيءَ ۾ به.)

سوال: ڀلا جي شراب نه ڪٿي استعمال ڪجي، ته پوءِ ان ۾ عيب آهي ڇا؟

جواب: ها! — "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، ٻرڀار، سچو ۽ ديانتدار، پر مينوش آهي، ۽ پيو شراب جي ويجهو به نٿو وڃي، نماز جو پابند آهي، روزا به رکي ٿو، پر رات ڏينهن تڪفير ۾ مشغول آهي، ٿوريءَ ڳهٽيءَ 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 توُن انهن ٻنهي مان جيڪر ڪنهن 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 ۲۰۴)

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 ته 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 حج اکبر است،
از هزاران کعبه يک 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!

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

فرمائي ٿو: مدرسي جي فقيه 'مستيءَ' ۾ اچي فتوا ڏني ته مَي 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 کهٽ آهي، پوءِ پلي ته مَي 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: سيّد سلمان ندويءَ جي راءِ.

شبلي صاف طور ايتريءَ وڪالت کان پوءِ به لکي چڪو آهي ته خيام واقعي شرابنوش هو. پر ان سان گڏ ڪيس 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 'شراب 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 ماڻهن 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 کهے بغير!

”اسان جي زماني ۾ رياض خيرآبادي 'خمريات' جو سڀ کان وڏو شاعر هو، مگر ان عمر پر ڪڏهن به شراب نه پيتو.“ (”اقبال کي خودي“، انجمن ترقيءِ اردو، دهلي، ص ٣٣).

خيام جو شراب، شراب معرفت!

ان سلسلي ۾ افسرالشعراء، حضرت آغا شاعر قزلباش دهلوي، ”خمڪده خيام“ ۾ لکي ٿو:

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

”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 اڳر وڌيو ته خيام کي فلڪيات جو ماهر چيائين، يا جنهن ٻو 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 کيس 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 جرعه نوش ته هڪ ئي پيالي سان پنهي جهانن جو سير ڪندا ڪن. ”اچو، عالي 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 ڪه مرتضاش باشد ساقي!

”اي سبحان الله! الحق يعلو ولايعلي! بس ان کان وڌيڪ صاف ۽ پاڪ عقيدو ٻيو ڪهڙو ٿي سگهي ٿو، جو 'مقام ربهم' تائين پهچائي ڇڏي! اگر هاڻي به خيام دهريو، بيدين ۽ لامذهب مستي هو ته مان هزار ڀيرا صدقي ان بيدينيءَ تان." (مقدمو، ”خمڪدهء 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 رحه 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 اهڙا به آهن، جن حافظ جي شراب کي 'شرابِ معرفت' قرار ڏنو آهي.

سيد سليمان ندويءَ جا رايا: ان سلسلي ۾ سڀ کان اول علامه سيد سليمان ندوي رحه جي راءِ پيش ڪجي ٿي. پاڻ فرمائين ٿا:

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

"حافظ، صرف رند ميخوار نہ هو، حڪيم بہ هو، ۽ سندس شراب بہ هر هنڌ هڪ ئي قسم جو شراب نہ آهي." (مڪتوب نمبر ۱۲۹، ۲۴- جون ۱۹۴۳ع، اعظم گڑھہ: "اقبال ڪي خودي"، ص ۳۴-۳۵).

ان طرح، هڪ ٻئي سائل، سيد صاحب ڪان هيٺيان سوال پڇيا آهن:

- چا، 'حافظ' جي لاءِ اهڙين چوڻ صحيح آهي تہ پاڻ شرابنوش هو؟
- چا، حافظ جي فڪر ۽ نظر، مجاز ۽ حقيقت ۾ جمود ۽ رهبانيت آهي؟
- حافظ جو مقام رڳو شاعرانہ خيال ڪان 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 ڪان مست آهي، جنهن ڪان قوم جي عملي قوتن ۾ آفيم واري مستي ۽ بي عملي پيدا ٿئي ٿي.

("شاعر"، آگرو، ڊسمبر ۱۹۴۳ع: "ڪراچي سے اعظم گڑھہ تک")

- 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 ۱۲۹، ۲۴-جون ۱۹۴۳ع.)

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.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

اصل ۾ اهو هڪ ئي نُڪتو بليغ آهي، جنهن سان شاعريءَ کي پرکي سگهجي ٿو. شاعر لاءِ تہ چيل آهي: 'المعني في بطن الشاعر'. ان هوندي بہ شارح ۽ سامع جي ذوق ۽ صلاحيت تي ڇڏيل آهي تہ هو شاعريءَ جي صحتمند رخ کي ترجيح ڏيندو رهي. پوءِ شاعر بذات خود ڀلي تہ مينوش ۽ فاسق ئي هجي، پر سندس ڪلام جو تعبير ۽ تاويل رڳو ظاهري مينوشيءَ تائين محدود نہ 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 تہ ڇا، حضرت مولانا قاسم العلوم، محمد قاسم نانوتوي، باني دارالعلوم ديوبند، ۽ حضرت شيخ الهند مولانا مدني، مولانا شيخ الاسلام شبير احمد عثماني، حضرت ٿانوي رحہ جهڙن پرهيزگارن جي تحريرن ۽ تقريرن ۾ بہ 'غالب' جا اشعار مثال طور آيل ملن ٿا. تڏهن تہ غالب خود چيو آهي:

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

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 تہ

"شيراز جو شراب محشر جي عذاب جو علاج نٿو 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 تہ شرابي هو، سو بلڪل غلط آهي. هن ڪڏهن بہ شراب نہ پيتو آهي، ۽ نہ ڪو ٻيو نشو استعمال ڪيو اٿس البت، سندس عمر جو زيادہ حصو جذب ۽ مستيءَ ۾ گذريو آهي."

("بستان المعرفت،" از "اقبال کي خودي"، انجمن ترقيءَ اردو، دهلي، ص ٥٣٢)

سر عبدالقادر جي راءِ: ان سلسلي ۾ علامہ سر عبدالقادر، ايران جي ادب ۽ تهذيب تي بحث ڪندي، ٻڌايو آهي تہ

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

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 ذسي ٿو، ۽ راڳ به شوق سان ٻڌي ٿو، ان طرح ڪن ۽ اک ٻئي لذت تا حاصل ڪن. اهو رنگ اڄ به موجود آهي. فرق رڳو ايترو آهي ته مينوشيءَ جو ذوق ڪڏهن ڪڏهن عملي صورت اختيار ڪري ٿو، حالانڪ گهڻو ڪري زباني جمع خرچ تائين محدود رهي ٿو.

”ايرانين جو مٽي 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 وڌيڪ 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 ۽ مئي 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 ۽ لعب ۾ زندگي گذارڻ جائز آهي. عمر خيام ۽ اهڙن ٻين شاعرن ان رجحان کي اڃا به وڌيڪ ترقي ڏني.“

(”آجڪلهه“، دهلي، آگسٽ ١٩٤٣ع، ص ١٤).

سر عبدالقادر جي بحث مان واضح آهي ته حافظ ۽ خيام جو شراب، 'شراب معرفت' ئي آهي، پر عام ماڻهن سندن حقيقت پسندانه جذبات کي نه سمجهيو ۽ هن

ظاهري شراب ني اختيار ڪيو، حافظ ۽ خيام جي ڪلام مان ان طرح جي غلط تعبيرن ڪڍڻ سان ان خيال کي عام ماڻهن وڏيڪ زور ورتايو.

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 نہ آهي، پر ان جو تعلق 'معرفت' سان بہ آهي. اهو پهلو اهل نظر ۽ خواص ني اختيار ڪن ٿا. پوءِ پڻي تہ شاعر مينوش ني 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 ملائڪ درِ ميخانہ زدند،
گِلِ آدم بسرشتند و بپيمانہ زدند.

ان شعر ۾ 'ملائڪ' ۽ 'ميخانو'، 'آدم جي مٽي' ۽ 'پيالو'، توجهہ جي لائق آهن. فرمائي ٿو:

ڪالهہ ڏٺم تہ ملڪن 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:

ساڪنان ِ حرم سر ِ عفاف ِ ملڪوت،
با منِ راه نشين بادهٔ مستانه زدند.

يعني: عالم ِ ارواح جي پاڪ منزل ۾، مون مسافر کي 'باده مستانه' پياري ڇڏيائون. شارحن ان جو مطلب ورتو آهي 'ڇرڪن جو شراب'، 'عاشقن جو شراب'، يا خود 'ڇريو شراب'. ان جو تاويل آهي ته مون ۾ 'عشق' اوتيائون.

فرمائي ٿو:

من و انڪار شراب، اين چه حڪايت باشد،
غالباً اين قدرم عقل ڪفايت باشد!

يعني: مان ۽ شراب کان انڪار ڪريان؟ توبهه توبهه!... مراد آهي عشق ۽ معرفت!

ٻئي هنڌ چوي ٿو:

چه گويمت ڪه به ميخانه دوش مست و خراب،
سروش عالم غيبم چه مژدها داد است.

چوي ٿو: مان ڇا ظاهر ڪريان ته ڪالهه ميخاني ۾ جڏهن مخمور ۽ خراب هوس، تڏهن 'عالم ِ غيب' جي فرشتي ڪهڙيون بشارتون ۽ خوشخبريون ڏنيون. ان شعر ۾، 'ميخانه'، 'مست و خراب' 'سروش ِ عالم ِ غيب'، 'مژدها' قابل ذڪر آهن. ۽ مطلب ٿيو ته عشق جي نشي ۾ هوس، تڏهن غيب مان بشارتون آيون.

هڪ هنڌ فرمائي ٿو:

بيا ڪه قصر ِ امل سخت سست بنياد است،
بيار باده ڪه بنياد ِ 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 ته عمر ۽ اميد، ٻئي فاني آهن، ته لاءِ شراب کپرجي... ۽ اتي شراب مان مراد آهي عشق!

فرمائي ٿو:

بده ساقي، مئي باقي ڪه در جنت نه خواهي يافت،
ڪنار ِ آب رڪنا باد گلگشت ِ مصلي را.

يعني: ساقي! پاروٽيءَ مئي جو ڇڪو ٿي ڏي، ڇا لاءِ جو رڪناباد جو ڪنارو ۽ مصلي جهڙو خوش منظر سير، جنت ۾ ڪٿي ملندا!.... اتي ساقي معنيٰ مرشد ڪامل ۽ پاروٽي مئي معنيٰ فيض!

فرمائي ٿو:

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

آن تلخ وش ڪه صوفي اُم الخبائث خواند،
اشهیٰ لنا و احلي مــن قــبــلــة الــعــذارا.

يعني: جنهن شراب کي 'خباثتن جي ماءُ' ٿا جاهل چون، سو مون وٽ ڪنوارين ڇوڪرين جي چميءَ ڪان وڌيڪ شيرين آهي! 'ڪنوارين جي چميءَ' ۾ تشبيهه جو فحش موجود آهي... پر 'ام الخبائث' جي مراد آهي مرشد ڪان مليل فيض ۽ عشق! ان کي 'ام الخبائث' سان تشبيهه چو ڏني ويئي؟ ان لاءِ خاموشي بهتر آهي.

فرمائي ٿو:

د ر حلقهء گل و مُل خوش خواند دوش بلبل،
هــات الــصبوح و حـيّو، يــا ايــهــا السڪارا!

يعني: ڪلهه بلبل گُل ۽ شراب جي محفل ۾ ڪهڙي نه جگي ڳالهه 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:

جهانِ فــاني و بــاقي فــداي شاهــد و ساقي،
ڪہ سلطانيء عالم را فــداي دوست مي بينم.

ان ۾ شاهد معني 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 بـہ بيحاصلي و بوالهوسي،
اي پسر، جامِ مئي ده ڪه بہ پيري برسي!

چوي ٿو: عمر تہ ويئي بوالهواسيءَ ۾، ڪجهہ بہ حاصل نہ ٿيو. پٽ! پيالو پيار، شال وڏو پڙريو ٿين!

فرمائي ٿو:

دريــن زمــانہ، رفيق ڪہ خالي از خلل است،
صــراحي و مــئي نــاب و سفينہء 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: 'سفينہ غزل' معنيٰ قرآن ڪريم، ۽ 'صراحيء مئي ناب' معنيٰ حديث نبوي. ڪن صراحيءَ مان مراد مرشد ڪامل بہ ورتي آهي.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

بادهٔ ازل کي هن طرح ٿو بيان ڪري:

بہ هيچ دور نخواهند يافت، هشيارش،
چنين کہ حافظِ ما مستِ بادهٔ ازل است۔

يعني: ڪيس ڪنهن بہ دور ۾ هوشيار نہ ڏسندؤ، ڇالاءِ جو اسان جو 'حافظ' ازل جو شراب پيو، مست ۽ مخمور ٿيو آهي. اتي شرابِ ازل مان مراد آهي، روحاني فيض، جو روح کي ازل ۾ مليو.

حافظ عشق لاءِ چوي ٿو:

آسمان بارِ امانت نہ توانست ڪشيد،
قرعهٔ فال بہ نامِ منِ ديوانہ زدند!

يعني: آسمان امانت جي بار کڻڻ کان عاجز ٿيا، تڏهن مون چريي جي نالي تي فال وڌائون. اتي امانت جو مطلب آهي عشق. ان عشق جي عظمت اها آهي جو فرشتا بہ ان کان محروم آهن. چوي ٿو:

فرشتہ عشق نہ داند کہ چيست اے ساقي،
بيار جامِ شرابے، بہ خاڪ آدم ريز.

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 ۾ ملاءِ، 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 تعاليٰ، 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 ٿي اڳيان رکڻ سان حافظ جو ڪلام پڙهي سگهجي ٿو.

فارسي شاعريءَ جي ٻن عظيم شاعرن، حافظ ۽ خيام، جهڙن شهرت يافتہ شاعرن مان پهرئين لاءِ مبهم راءِ آهي، ۽ ٻئي لاءِ واضح فيصلو آهي تہ هو واقعي ميِنوش هو. ان طرح، اردوءَ جي ٻن عظيم شاعرن، 'غالب' ۽ 'رياض' مان، اردو شارحن پهرئين 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' ٿي 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 پسندانہ ۽ لغو راءِ آهي، جا فن شاعريءَ جي خلاف آهي.

جديد سنڌي شاعري ۽ مذهب

جديد سنڌي شاعريءَ لاءِ ائين بہ چيو ويو آهي تہ ان ۾ ڪفر ۽ لامذهبيت جو پرچار آهي. ان سلسلي ۾ بہ سڀ کان وڌيڪ 'اياز' کي ئي لوڙيو ويو آهي، حالانڪ 'اياز' جي پيشرو ۽ پسنديده پڻ شاعرن، 'حافظ' ۽ 'خيام' کي ان ڪسوٽيءَ تي پرکين ها تہ پوءِ اياز جي شاعريءَ جو اهو پهلو بہ خواهہ مخواهہ بحث هيٺ نہ آڻي سگهن ها.

مذهب ۽ ان جي حقيقت متعلق فارسي شاعريءَ واري بحث ۾، خاص طرح 'خيام' جي عنوان هيٺ، ڪجهہ اجمالي طرح سان اشارا ڪيا ويا آهن. هت پڻ 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 تہ سندس فلسفيانہ خيالات تي وقت جي عالمن ڪفر جي فتوا ڏني ۽ کيس واجب القتل قرار ڏنو پر ان ساڳئي خيام کي پڻ محققن، چنڊ چاڙهڻ کان پوءِ، نہ فقط هڪ عظيم شاعر ۽ عظيم فلسفي قرار ڏنو، پر ان سان گڏ سندس ڪلام کي 'شرابِ معرفت' ۽ سندس شخصيت کي 'اهل اللّٰه' ۽ '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،
نہ ڪافر مطلق، نہ مسلمان تمام.

("رباعيات خيام"، مترجم مرزا قليچ بيگ مرحوم، ص ٣٤)

ٻئي هنڌ چوي ٿو:

جمعي متفکرند در مذهب و دين،
جمعي متحيّرند در شک و يقين؛
ناگاه منادي بر آيد ز کمين،
کاي بيخبران! راه نہ آن ست نہ اين.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

يعني: دنيا جا سڀ مفڪر ۽ فلسفي، عالم ۽ فاضل، مذهب ۽ دين جي مسئلي ۾ پريشان ۽ متفڪر آهن. اُن طرح، سڀ 'شڪ' ۽ 'يقين' ۾ حيرت زده آهن. ائين ڪندي، هڪ ڄاڻوءَ اعلان ڪيو ته اي بيخبرو، راهه نڪا هيءَ آهي، نڪا هوءَ!

ڪس را پس پردهٔ قضا راه نه شد،
وز سرِّ خدا هيچ آگاه نه شد:
هر ڪس ز قياس خويش چيزے گفتند،
معلوم گشت و قصّه ڪوتاه نه شد!

يعني: قضا جي پردي ۾ جو ڪجهه به آهي، ان تائين ڪنهن کي به رسائي نه ٿي آهي؛ نڪو حق تعاليٰ جي اسرار کان ڪو ماڻهو آگاهه ٿيو آهي. ان هوندي به حق تعاليٰ متعلق جو ڪجهه به عقيدو رکيو ويو آهي، اهو هر ڪنهن پنهنجي قياس آهر گهڙيو آهي. بس اهو ايترو معلوم ٿيو آهي، ۽ اهو قصو اتي جو اتي آهي، ان جي ڪا انتها ڪانه ٿي آهي!

هڪ هنڌ خيام پنهنجي حال کي هن طرح آندو آهي:

رندے ديدم، نشسته برسنگِ زمين،
نے ڪفر نه اسلام، نے دنيا و نے دين،
نے حق نه حقيقت، نے شريعت نه يقين،
اندر دو جهان ڪرا بود زهره اين!

يعني: هڪ رند حال مست ڏٺم، جنهن وٽ نه ڪفر هو ۽ نه اسلام هو، نه دنيا هئي ۽ نه دين هو، وٽس نه حق هو نه حقيقت، نه شريعت نه يقين. ان رند مان سندس مراد 'عارف' آهي، ۽ خيام ان جو مقام 'مدح' تي بيان ڪيو آهي، نه 'قدح' تي - حالانڪ شرعي طور اهڙو 'رند' ڪافر ئي چئي سگهجي ٿو.

خيام عالمن ۽ زاهدن کي رياڪار ٿو سڏي. خيام مذهبي ماڻهن جي ظاهري تقدس کان مرعوب نه ٿو ٿئي. جيئن سعديءَ ۽ حافظ رياڪار عالمن تي سخت چوٽون ڪيون آهن، تيئن خيام به سندن ملمع ساز دينداريءَ جا چوڏا لاهي رکيا آهن. هڪ مضمون ۾ ته خيام ان موضوع کي ختم ڪري ڇڏيو آهي. چوي ٿو:

زاهد به زنِ فاحشه گفتا: مستي،
بنگر زڪ بگسستي و چون پيوستي؛
زن گفت: چنان ڪه مے نمايم هستم،
تو نيز چنان ڪه مے نمائي، هستي؟

يعني: هڪ زاهد هڪ فاحشه عورت کي چيو ته تون بدمست آهين، توکي اهو خيال نه آهي ته تو ڪنهن کان تعلق ڇنو آهي ۽ ڪنهن سان ڳنڍيو آهي. فاحشه عورت

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ڪيس جواب ۾ چيو ته بيشڪ، مان ته اهائي آهيان، جا ظاهري طور نظر ٿي اچان، پر چا، تون به حقيقت ۾ اڃا ئي آهين، جيئن ظاهري طور نظر ٿو اچين؟

<u>ڪفر جو معيار:</u> زاهدن ۽ عالمن کان پوءِ، فقيهن ۽ مذهبي پيشوائن لاءِ خيام جي راءِ تمام سخت آهي. خيام انهن کي 'گڏهه' ٿو سڏي، ۽ سندن بداخلاقيءَ ۽ بيحيائيءَ جي ڪري کين گهٽ وڌ ٿو ڳالهائي. سندن ڪردار ۾ هڪ ٻئي عمل ڪيس نظر ٿو اچي، ۽ اهو آهي سندن تڪفير سازي ۽ ٻين کي ڪافر ـ ڪافر سڏڻ جي بري عادت.

<u>خيام چوي ٿو:</u>

باين دو سه نادان که چنان مے دانند،
از جهل که داناي جهان ايشانند،
خوش باش که از خرے ايشان به مثل،
هر کونه خر است، کافرش مے دانند.

شبلي فرمائي ٿو:

”خيام جهڙو ماڻهو فقيهن لاءِ جا راءِ قائم ڪري سگهي ٿو، اها ته اوهين سمجهي ٿا سگهو. هو جو ڪجهه چوي ٿو، اهو ڪيترو نه سچ ٿو چوي!“
”غور ته ڪريو: 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 عاميانه ۽ لغو عقيدا ۽ خيالات نه رکندا هئا. ان ساڳئي نڪتي کي خيام هن تلخ جملي ۾ ادا ڪيو آهي ته جو شخص انهن تڪفير ڪندڙن وانگر 'گڏهه' نه آهي، ان کي هي ماڻهو 'ڪافر' ٿا سڏين.“ (”شعرالعجم“، جلد اول، ص ٢١٦).

شبليءَ جي تحقيق مان اهو به صاف ظاهر ٿو ٿئي ته خيام ان ڪفر جي فتوا جي ڪري، احتياط کان ڪم وٺي، شاعري ڪندو رهيو، نه ته جيڪر نه معلوم اڃا به ڪهڙا ڪهڙا علمي ۽ فڪري مسئلا پيش ڪري ها. شبلي چوي ٿو:

”خيام اگرچ شاعريءَ جي پردي ۾ دل جي باهه پئي ٻرڪائي آهي، پر افسوس آهي جو فقيهن جو سختگيريءَ جي ڪري هو اسرار ۽ حقائق بيان ڪري نه سگهيو. افسوس، ظاهر پرست ماڻهن جي اجائيءَ وٺ پڪڙ جي ڪري، خدا ڄاڻي ڪيترا عجيب ۽ غريب اسرار ۽ حقائق دلين ۾ ئي دٻجي دفن ٿي ويا!“ (”شعرالعجم“، حصه اول، ص ٢١٦).

ان متعلق خيام خود به چيو آهي:

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

اسرارِ جهانؔ چنان ڪہ در دفترِ ما است،
گفتن نتوان ڪہ آن وبالِ سرِ ما ست:
چون نيست دريں مردمِ دنيا اهلے،
نتوان گفتن هر آنچہ در خاطرِ ما ست!

فرمائي ٿو تہ جو ڪجهہ اسان جي دفتر ۾ اسرار ۽ حقائق جو خزانو لڪل آهي، اهو ٻاهر آڻي نٿو سگهجي. اڄ دنيا جي ماڻهن ۾ ڪوبہ اهل ناهي، جو ان اڳيان دل جي ڳالهہ ڪري سگهجي.

خيام اڄ کان اٺ صديون اڳ پنهنجي دور جي ماڻهن جو اجهو اهو بيان ڪيو آهي. لطيف بہ فرمائي ٿو:

اکيو ڪاڻو ڪچ، ماڻڪن موٽ ٿي،
ٻلهہ پايو سچ، آچيندي لڄ مران!

خيام جي مذهبي حيثيت لاءِ "البرامڪہ" جو مولف فرمائي ٿو:

"خيام جي رباعين مان سندس عقيدن تي دليل قائم ڪرڻ غلطي آهي، ڇالاءِ تہ شاعريءَ جي پردي ۾ خدا ڄاڻي شاعر ڇا ڇا چئي ويو آهي ٿو. خيام کي ڪن ملحد ۽ زنديق ڪوٺيو آهي، تہ ڪن وٽ هو صوفين جي سمٽ ۾ داخل آهي ۽ 'رحمة الله عليہ' جي خطاب سان ياد ڪيو ويو آهي 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." ("البرامڪہ"، ص ٤٨٣).

اهو ساڳيو حال اسان کي جديد سنڌي ادب ۽ اياز متعلق ۾ نظر اچي ٿو. رڳو ظاهري لفظن کي ڏسي ٿي قطعي حڪم لڳايو ويو آهي ٿو. اهو ساڳيو ردعمل خيام جي دور ۾ بہ هو، 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."

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

”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 اٽيءَ ڪڇٽيءَ کان به وڌيڪ ناگوار ٿين ٿا؛ پر اها رڱي 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.“ (”البرامڪہ“، 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 تزويرِ مکن 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 کارِ يڪرنگان بود،
خود فروشان رابہ کوي 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 که لطفش دائم است.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

يعني: مان شرابخاني جي مرشد جو غلام آهيان، جنهن جو لطف مون تي 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 کان سواءِ، ٻيون سڀ نعمتون بيڪار آهن.

شراب.

زاهد شرابِ ڪوثر و حافظ پيالہ خواست،
تا درميانِ خواستہ 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 يارند، 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؛ هر جڳهه عشق جو گهر آهي، پوءِ توڙي مسجد هجي توڙي ڪليسا، انهن ۾ ڪوبه 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 ۽ مون کي ٻڌائيندين؛ 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 خدا شناس، هتان ٻڌي وڃ! بهشت آهي ئي اسان جو، ڇو ته ان ڪرامت جا مستحق گنهگار آهن، ۽ نه تون.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

سياهڪارن ڏانهن لڙ وچ.

بيا به ميڪده و چهره ارغواني ڪن،
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.

آتش زرق و ريا خرمن 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 پند مقلد مشنو،
اعتبار سخن عام چه خواهد بودن!

يعني: شراب پي ۽ غم نه ڪاءِ، واعظن جي ڳالهه تي نه لڳ، ڀلا عام ماڻهن جي ڳالهه تي به ڪو اعتبار ڪبو آهي ڇا؟

جام کهرجي.

زان پيشتر ڪه عالم فاني شود خراب،
ما را به جام بادهٔ گلگون خراب ڪن.

يعني: ان کان اڳ جو عالم فاني خراب ٿئي، اسان کي ته بادهء گلگون جي جام سان خراب ڪر.

باده فروش.

سرّ 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 ترڪ عشق بازي و ساغر نه مي ڪنم!
... محتسب دانلد ڪه حافظ مي خورد.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

يعني: مان عشق بازيءَ ۽ ساغر کي ترڪ نٿو ڪري سگهان ... محتسب به ڄاڻي ٿو ته حافظ مينوش آهي.

ما زهد و تقوا ڪمتر شناسيم،
يا جام باده، يا قصہ ڪوتاه.

—اسان زهد ۽ تقوا کي گهٽ ٿا سمجهون: يا شراب جو جام هجي، يا قصو ڪوتاهه!

شراب ڪان منع ڇو؟

نہ قاضيم نہ مدرس، نہ مفتيم نہ فقيہ،
مرا چہ ڪارڪہ منعِ شراب خواره ڪنم!

—نڪو مان قاضي نہ مدرس، نہ مفتي نہ 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 نہ آهي. اهو ڪم آهي مفتين ۽ فقيهن جو، اهي پيا ڪن. سنڌيءَ ۾ چئبو آهي ته ”ڪينو ڪم ڍيڍ ڪان ڪرائبو آهي.“

گڏهہ جي ڳالهہ تي ڪن ڪونہ ڏبو.

شيخم بہ طنز گفت، حرام است مَے مَ خور،
گفتم برو ڪہ گوش بهر خر نہ مے ڪنم.

—زاهد ۽ مفتيءَ طنز طور فتوا ڏيندي چيو ته شراب حرام آهي اهو نہ پيءُ؛ مون جواب ڏنو ته پنهنجي واٽ وٺ، هر ڪنهن گڏهہ جي هينگ تي ڪَن ڪونہ ڏيندو آهيان!

خطاب جو ڍنگ.

ما مردِ زهد و توبہ و طامات نيستم،
با ما بہ جام و بادهٔ صافي خطاب ڪن.

—اسين ملن مولوين وانگر زهد ۽ توبهہ، ڏاڙهن ۽ پٽڪن مان ڪونہ ڄاڻون؛ اسان سان پيالي ۽ شراب سان خطاب ڪر!

مَي ۽ معشوق.

مَے دو سالہ و محبوب چارده سالہ،
همين بس است مرا صحبتِ صغير و ڪبير.

يعني: ٻن سالن واري پراڻي مَي ۽ چوڏهن سالن جو ڇوڪرو 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 ڪه 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 فڪر مَي و جام چه خواهد بودن،
چون خبر نيست ڪه 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 ڪوزه گلال خواهي شد.
حاليا فڪرِ سبو ڪن ڪه پُر از باده ڪني.

يعني: مرڻ کان پوءِ تنهنجي جسم مان ته هر حال ۾ ڪنڀار پيالن لاءِ مٽي ڳاهيندا. مناسب آهي ته اڄ تون شراب جي دلن جو خيال ڪرين، ۽ انهن کي شراب سان ڀرين.

وقت جو بادشاه

اي ڪه در ڪوي خرابات مقامي داري،
جم وقتِ خودي از دست بر جامي داري.

— جڏهن شرابخاني جي ڪنڊ ۾ تنهنجي رهائش آهي، ته پوءِ تون بادشاهه آهين.
جڏهن تنهنجي هٿ ۾ جام آهي، تڏهن گويا پنهنجي وقت جو جمشيد بادشاهه تون پاڻ آهين!

آزاد.

فاش مي گويم و از گفتهءِ خود دلشادم.
بندهٔ عشقم و از هردو جهان آزادم.

— سيڪجهه ظاهر ظهور ٿو چوان، ۽ ان کان خوش آهيان: عشق جو ٻانهو آهيان، ۽ ٻنهي جهانن کان آزاد آهيان!

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

زاهد تي چوٽ.

من ارچه عاشقم و رند مست و نامہ سياه،
هزار شڪر ڪہ ياران ِ شهر بي گنهہ اند.

ــ مان اگرچ عاشق آهيان ۽ رند آهيان، ۽ منهنجو عمل سياهہ آهي، پر شڪر آهي جو شهر جي يارن، زاهدن ۽ عالمن وانگر نہ آهيان، جي سڀ جا سڀ بيگناهہ ۽ پاڪباز آهن!

حڪمت ۽ فلسفو.

حافظ جو فلسفو اهو آهي جو خيام جو آهي. الاهيات يا مابعد الطبيعيات، اعتقادات يا حيات بعد الممات، سڀني مسئلن ۾ حافظ جي راءِ اهائي آهي، جا خيام جي آهي؛ يعني، "معلوم شد ڪہ 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 بارہا بيان ڪري چڪا آهن. پر حافظ جو انداز بيان ئي ٻيو آهي. چوي ٿو:

برو اي زاهد ِ خود بين، ڪہ از چشم ِ من و تو
راز اين پرده نهان است و نهان خواهد بود.

يعني: اي خود بين زاهد، هتان ٽر، ڇو تہ تنهنجيءَ ۽ منهنجيءَ اکہ کان اهو راز پرده راز ۾ لڪل آهي، ۽ هميشہ لاءِ لڪل ئي رهندو.

'حافظ' علم ۽ علماءَ، زهد ۽ تقوا، فقيہ ۽ پيشوا جا سڀ ٺٺ پٺيءَ 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 رڳو 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 ـ 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 ٤٤).

ان سلسلي جا چند مشهور شعر پيش ڪجن ٿا:

عنقا شڪار ڪس نہ شود، دام ِ باز چين،
ڪين جا هميشہ باد بہ دست است دام را.

'عنقا' مان مطلب الاهيات ۽ ڪائنات آهي، جا ڪڏهن به دام ۾ نٿي اچي.

حديث از مطرب و مئي گو و راز دهر ڪم تر جو،
ڪه ڪس نه ڪشود و نڪشايد بحڪمت اين معما را.

فرمائي ٿو: مئي ۽ 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 سگهبي.

ٻئي هنڌ چوي ٿو:

ڪس نه دانست ڪه منزل گه مقصود ڪجا است،
اين قدر هست ڪه بانگِ جرسے مے آيد.

يعني: منزل ڪهڙي آهي، ان جي ڄاڻ ڪنهن کي به نه آهي، البت قافلي جي گهنڊ جو آواز پيو ٻڌجي، وڌيڪ ڪجهه به نه!

چوي ٿو:

ساقيا، جام مئيم ده ڪه نگارندهٔ غيب،
نيست معلوم ڪه در پرده اسرار چه ڪرد.

— اي ساقي، مون کي جام ڏي، ڇا لاءِ ته اهو معلوم ئي 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 لڪته ز اسرارِ وجود،
گر تو سرگشته شوي، دائره امڪان را.

ما از برونِ درشده مغرور صد فريب،
تاخود درونِ پرده چه تدبير مے ڪنند.

راز درون پرده چه داند فلڪ خموش،
اے مدعي نزاعِ تو باپرده 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 پلي ته چنبڙجاڻ ڪئي 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!

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

حقيقت ۽ افسانو. اهل ِ 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 نه مے دهد!

يعني: ان پردهء 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 ڇٺي 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 پڌايو 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. پر هنڌ ان 'نشان' کي بيان ڪندي پڌائي ٿو ته ائين ته نه آهي ته 'نشان نه دارد' - ڪو نشان آهي ئي ڪونه! چوي ٿو:

با هيچ کس نشانے زان دلستان نديدم،
يا من خبر نه دارم، يا او نشان نه دارد!

حافظ ان داستان جي نشان لاءِ پنهنجي نارسائيءَ جو اعتراف ته 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 ته 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!

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

مصلحت. حافظ ان مسئلي متعلق ٻئي هنڌ مصلحت جي آڙ ٿو وٺي. چوي ٿو:

مصلحت نيست ڪه از پرده برون افتد راز،
ورنه در مجلسِ رندان خبرے هست ڪه نيست.

چوي ٿو ته 'راز' کي پردي مان ٻاهر ڪڍڻ 'رندن' جي مسلڪ ۽ مصلحت جي خلاف آهي، نه ته رندن جي مجلس ۾ ته اها خبر آهي ته 'نه آهي'! "خبرے هست" جي اثبات سان گڏ "ڪه نيست" ۾ نفيءَ مطلق وارو اشارو آهي. 'لسان الغيب' جا سڀ شارح ان شعر تي اچي خاموشي اختيار ڪن ٿا. اتي اچي حافظ به ڏچي ۾ ٿو چوي:

اے ڪه از دفترِ عقل آيت عشق آموزي،
ترسم اين نڪته به تحقيق نداني دانست!

حلاج. حافظ چوي ٿو ته الاهيات بابت اثباتِ مطلق، نفيءَ مطلق، وجودِ مطلق ۽ شهودِ مطلق جا مسئلا اهڙا نه آهن، جي ملا ۽ مولوي، عالم ۽ معلم، صوفي ۽ زاهد، سالڪ ۽ طالب بيان ڪري سگهن، خود سمجهي سگهن يا ٻين کي سمجهائي سگهن. ان باب ۾ ته فقه جا امام ابو حنيفه، امام مالڪ، امام شافعي، امام احمد بن حنبل به ناڪافي آهن. عالمن ۽ مفتين جي چون و چرا، گومگو به هن باب ۾ ڪا حيثيت نٿي رکي. اهڙن مسئلن لاءِ ته منصور بن حلاج جي ضرورت آهي. چنانچ 'منصور' جي آڙ ۾ حافظ فرمايو آهي:

حلاّج بر سرِ دار اين نڪته خوش سرايد،
از شافعي مپرسيد امثالِ اين مسائل.

يعني: 'حلاج' ڦاهيءَ تي چڙهندي هيءَ عميق ۽ دقيق نڪتو بيان ڪيو ته هن قسم جا مسئلا ۽ امثال شافعيءَ کان نه پڇو ڪهڙجن، هي ته دار ورسن تي ظاهر ڪرڻ جهڙا معاملا آهن.

ٻئي هنڌ چوي ٿو:

بو حنيفه شافعي درسے نه ڪرد!

حافظ چوي ٿو ته انهن مسئلن لاءِ منصور بن حلاج ٻارڻ ڪلام ڪيو آهي، باقي بو حنيفه ۽ شافعي ٻارڻ امامن به ان متعلق ڪو سبق ته ڏنو آهي. سندن چوڻ آهي ته اهي رندانه ۽ قلندرانه مسئلا آهن، جي فقهين ۽ عالمن جي دسترس کان گهڻو بلند آهن.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

’غالب‘ به خوب چيو آهي:

آن راز که در سينه نهان است نه وعظ است،
بر دار توان گفت، به معبر 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 معبر تي چڙهي بيان ڪيو وڃي، ڇو 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 ڪاتبِ تقدير اول لکي ڇڏيا آهن. انسان اهوئي ڏو ڪري، جو سندس تقدير ۾ آهي. گناهه ۽ ثواب، نيڪي ۽ بدي، سزا ۽ جزا، بهشت ۽ دوزخ، سڀ فيصل 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 وڻي ٿو، تيئن ئي 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‘ جبرِ محض جو قائل آهي. چوي ٿو:

نقش مستوري و مستي نه بدست من دست،
آنچه استادِ ازل گفت بکن، آن کردم!

يعني: جو ڪجهه به ازل جي استاد چيو آهي ته ڪرِ، بس اهوئي ٿو ڪريان!

ٻئي هنڌ چوي ٿو:

بارها گفته ام و بارِ 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 کا پاڻ هيءَ راهه اختيار نه ڪئي آهي.

لطيف به خوب چيو آهي:

هونگارن ته هلي وڃان، ٻيهارن ته بس،
واڳ ڏڻين جي وس، آءٌ ڪا پاڻ وهيٺي آهيان!

فرمائي ٿو:

هر وائي ناصح هر 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 ڪہ چنين مي جهد از پرده غيب،
تو بہ فرما ڪہ 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 ڪيتيءَ کي اُن بجليءَ ٿي ساڙي ڇڏيو آهي!

فرمائي ٿو:

در ڪوي نيڪنامي مارا گـذر نه دادند،
گر تو نہ مي پسندي، تغير ڪن 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 ڪہ آن جا شد ڪم و افزون نہ خواهم شد!

يعني: عالم ارواح ۾ جو ڪجهہ بہ قسامِ ازل تقسيم ڪيو آهي، ان کان ڪاٽ ڪهٽ ـ وڌائي هٿ ٿي نٿي سگهي.

مستور و مست هردو چو از يڪ قبيلہ اند،
ما دل بہ عشوه ڪہ 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. مون کي آخر اختيار ڪهڙو آهي؟

فرمائي ٿو:

در پس آئينہ طوطي صفتم داشتہ اند،
آنچه استادِ ازل گفت، همان ميگويم.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

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 منجھ 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 ۽ گناه، 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. منجھس 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. سينيءَ شاعرن گهڻو ڪجھ چيو آهي. پنهنجي دور جي نا مسلمانيءَ متعلق حافظ چوي ٿو:

گر مسلماني اين ست ڪہ 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 عمّاد، 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 سانس حال اوريو، تنهن مشورو ڏنس تہ مقطع کان مٿان هڪ ٻيو شعر هجڻ 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 ڪہ 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 ٿي 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 رزو 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 ڪبڪِ خوش خرام ڪه خوش مے روي بناز،
غرّه مشو ڪه گربهء 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 ۽ نہ نمائش!

ٻئي هنڌ چوي ٿو:

مَي خور ڪه صد گناهه ز اغيار در حجاب،
بهتر ز طاعتے ڪه به روي و ريا ڪند.

چوي ٿو ته ريا واريءَ حالت کان ته مينوشي بهتر آهي، ۽ ميخوري هڪ گناهه سهي، اهڙا ڪئي سؤ گناهه ڪجن، پر اهي به ريا جي طاعت کان بهتر آهن.

محتسب، منافق. حافظ چوي ٿو:

باده با محتسب شهر نہ نوشي زنهار،
ڪه خورد با تو مَيے، 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 ڀڃندو– يعني ته پنهنجي پارسائيءَ کي ظاهر ڪرڻ لاءِ، توتي ٺي چغلي هڻندو.

ٻئي هنڌ چوي ٿو:

مئے خور که شيخ و واعظ و قاضي و محتسب،
چون نيڪ بنگري، همه تزوير مئے ڪنند.

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 نظرباز ۽ حريف، پر مڪر ۽ فريب سان پاڻ کي زاهد ۽ پارسا بڻايو ٿا وتن، ۽ حافظ آهي سڀني کان سڌو، سو بدنام رڳو اهو هڪڙي آهي.

واعظ شهر. واعظ شهر لاءِ چوي ٿو:

واعظِ شهر که مردم مَلَڪش 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 رڳو ايترو آهي ته بيشڪ، هو ماڻهو ناهي! حافظ چوي ٿو ته ماڻهو چون ٿا ته حضرت واعظ آهي فرشتو. سو اهو ته اسين به چئون 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؟ ڏٺو آهي مڪار ۽ عيار واعظ جو وعظ، سو ڪجهه ٻڌو وسين، ڪجهه اڃا ٻڌنداسين. وقت ويو ته ڪونه آهي هن جي نصيحت ۽ هدايت جو سلسلو ته ڪٿي ٿي ڪونه آهي اهو اڃا دير تائين پيو هلندو. سو مان به پيالي پي، پوءِ اچي ٿو شريڪ ٿيان!

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

قصاص. حافظ چوي ٿو:

محتسب خم شڪست و بنده سرش،
سن" بالسّن" 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 اڳين 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 ــ 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 رنگينيءَ ۽ جزالت آهي. ڪٿي ڪٿي سندس اسلوبِ بيان جي جدت ۽ شدت سندس فن ۽ ان جي اثر کي دو آتشو 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 دروبست 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 ئي 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‘ ڇا کي ٿو چوي، ۽ ان جو جرڪڻ ڇا؟ سطح بين نظر سان ته اهوئي تعبير ٿي 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 ’شراب 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 ڪيتري وڌي 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 نه پيدا ٿيندي ۽ فن سان انصاف به ڪري سگهبو.

اِن سلسلي جا ٻيا چند شعر هي آهن:

اڄـــي اوت شــــــراب، اٿـــم اَڄ ازل جـــي،
سندم روح رباب، سڪي پيو ڪنهن سُرَ لءِ.
پرهه جــا پياڪ، ڇنڪيون ڇاڙهن ڇـنـڊ سان،
ســتــارن جــي سنگ ۾، راتيــن جـا رولاڪ،
منجي ٽـيـا مـاڪ، گـوڙهـا ڳـاڙي ڳجهه ۾.

شعر ۾ 'پرهه'، 'پياڪ'، 'چڪيون'، 'چنڊ'، 'ستارا'، 'راتيون'، 'رولاڪ'، 'ماڪ'، 'ڳوڙها' ۽ 'ڳُجهه' توجهه جي لائق آهن. ڳالهه شراب ۾ لڪل آهي. چنڊ 'جام' آهي؛ ڳوڙهن جو ڳُجهه ۾ ڳڙي ماڪ ٿيڻ'، ان ۾ هڪ عظيم تاثر موجود آهي.

ازل جــا آواز، اڄن ٿــا اڌ رات جــو،
وَسن ٿا ويساهه، لئه سو روحاني راز،
صديون سُتل ســاز، وڄــن ٿــا 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' اڄڻ سان 'وجود' ۾ وڄن ٿا. شعر جو تعبير نهايت رنگين ۽ حيات آفرين آهي.

اڄــي ٿـو آواز، پرينءَ جي پيرن جو،
ڪو روحاني راز، سُڻري پيو سانت ۾.

'سانت' ۾ روحالي 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 ڇٽجي. مٿين چند بيتن جو تعبير اڳيان رکي، پوري ڪلام ڪي مطالع ڪرڻ گهرجي.

جديد سنڌي شاعري ۽ شراب.

ان طرح، جديد سنڌي شاعريءَ ۾ شراب وارو سارو مواد، قديم توڙي جديد، ذوجهتين ٿي سمجهڻ گهرجي. ان طرح. لطيف ۽ سچل وٽ جو مَدّ ۽ شراب آهي، اهو به شرابِ معرفت ٿي تصور ڪرڻ گهرجي. لطيف وٽ جو 'موکي ۽ ڪلام' جو استعارو آهي، ان کي مرشد ۽ رهبر به تصور ڪرڻ گهرجي. ان سلسلي ۾ ان چنڊ چاڻ 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 ٿي قرار ڏنو آهي، بلڪل ان وانگر، جديد ادب جي شاعريءَ ۾ آيل 'مدّ' ۽ '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 'مدّ' ۽ 'ڪلال'

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ڪي 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 جي 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 'مَڌ' ۽ '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 اهوئي آهي، ۽ جديد شاعريءَ جو شراب بہ اهڙئي سمجهڻ گهرجي.

مَڌ. اياز چوي ٿو:

ڀيءَ پيارا، او متوارا، آڪهو ڪنهن جي اک،
ملي نٿو هي مَڌ ڪنهن هَٽَ ۾، جُڪي انهيءَ مان چک.

پيءُ پراٺو مَڌ هن مَٽَ مان، اوري آءُ، ادل!
هن مان ساميءَ پياس ٻُجهائي، پيتي سُرڪ سچل.

مَٽي تي ناهہ ميار، اديون ٿڙي، مَٽي تي ناهہ ميار،
سيج اسان جيءَ جا سُوريءَ سان اڳ ئي ها اقرار.

منهنجي من کي چيري ڦاڙي، ڪيلين پيو انسان،
آءُ تہ تنهنجو امرت آهيان، اَچليءَ ڪيئن نادان!

منهنجيءَ پياليءَ تي ٿو پَسرين، ڦُرجهيءَ ڪونہ پياڪ،
رُسي وڃين ٿو منهنجي رس سان، تڪي رکين ٿو تاڪ.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

منهنجي مڌ کي ميرو سمجهي، ٺُلڪي ڇڏين ٿو ٺانءُ،
تنهنجي من کان ميرو ناهي، هٿ رکي ڏس هانءُ.

ڇڻنگ ڇڻڪيءَ مان نڪتي، جنهن مان نڪتا ڪيئي نڪٽ،
ڪهڙو مڌ، جنهن هيئين مَن ۾ پرڙڪايا پنيٽ!

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 ميليءَ 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 ڪانہ ٿي ملي. اها مَي شاهہ 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 شعلہ افشان آهي، باطل سوز آهي، ۽ حيات آفرين آهي. 'پيالو' ۽ 'ظرف' آهي ڪينائو، جئن "نشہءِ مَے کو تعلق نهين پيمانے سے!" (اقبال)

اياز چوي ٿو تہ ان مَڌَ جو ملهہ گهڻو آهي، ان کي 'ميرو' سمجهي، ٺڪرائي نہ ڇڏ. هيءَ مَي ڪنهنہ آهي، سہ آتشہ آهي، آگ آهي، ان کي ڪي 'زهرپياڪ' ئي پي سگهن ٿا. ڪچن ۽ ڪنوارن جي هٿ جاءِ نہ آهي.

سچا سالڪ.

ڏانهون تسي ٿليا، پانڌي تنهنجي پريت جا،
وچڙيا هرڪنهن وچ سان، ڪنوڻين تسي ڪليا،
تسو مان نيٺ مليا، سڱون ڏئي ساهہ جون.

سهسين سورج چمڪيا، ڪيا چمڪو چٽاءَ،
سائو ڏرڙن مٿاءَ، اچيا اوندهہ نہ لٿي.

اوندهہ تسي اولا پيا، لڇندي رات لڙي،
ساهہ لهوڙيو سوچ ۾، تارن نمڪ تڙي،
جنهن ۾ اڪ آڙي، ساڻهو آ سو سوجهرو.

—

واسينگن جي وات، آهي سفر سچ جو،
ڪيئي تيا ڪاٽ، هلندي حبيبن ڏي.

آڀـي آهـہ کـجـور، اکـيـون وجـهـي آپ ۾،
اڄـي پـيـو عـرش تـان، نهريـون ڪري نُور،
چنڊ چـَرئي کـان دور، پـاڙون ٽِس پـاتـار ۾.

هيءَ جهرٽي جي جهانءِ، ۽ هيءَ باڪ بسنت جي،
سـارو عـالـم پـيـانءِ، رچـي ويـو راڳ ۾.

فن ۽ شاعريءَ جو عظيم مقصد آهي، افسرده دل ۾ زندگيءَ جا نوان ولولا پيدا ڪرڻ. جا شاعريءَ کو بہ ولولہ 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 مرد ئي طي ڪن ٿا. مقصد تائين رسائيءَ لاءِ رُڃ ۽ رائي ڪي جهاڳڻو پوي ٿو. هڪ انقلاب پسند پنهنجيءَ جدوجهد ۾ جيڪي ڏک ۽ ڏاڪڙا ڏسي پسي ٿو، اهي جانگداز ٿين ٿا. ڪنهن بہ مصلحت شناس ۽ ابن الوقت جو ڪم ناهي جو هو انقلاب جو نالو وٺي. هيءَ ڪا ٻاراڻي راند نہ آهي، جا ڳوٺ جا ڇوڪرو کيڏندا وتن.

'اياز' پنهنجي افسرده ۽ مرده دور ۾، ڪتابي طور، انقلاب کي 'پريت'، انقلابيءَ کي 'پانڌي'، ۽ جدوجهد کي 'پنڌ' ٿو سڏي، انهن جي بلند حوصلي ۽ مردانگيءَ لاءِ چوي ٿو تہ باطل ۽ استبداد وچ وانگر پيئي مٿن وار ڪيا، پر هي مانجهي مرد وچ سان بہ وچڙيا، ۽ ڪنوڻين تي کلندا ۽ رمندا رهيا، ۽ اهي نيٺ وڃي منزل پهتا ٿيا. سندن جدوجهد کي 'ساءِ جون سٽون' سڏڻ، انهن لاءِ وڄ سان وڙهڻ ۽ ڏانڊن تي ٽلڻ جو بيان ڪرڻ، شاعر جي نہ فقط انقلابي شعور سان وابستہ آهي، بلڪ ان سان گڏ منزل رسيدگيءَ جي لذت سان بہ همڪنار آهي. ان طرح، سچ جي سفر کي واسينگن جي وات سڏڻ، ۽ جيئين ڏانهن هلندي ڪيترن جو ڪنڌجي وڃڻ، نهايت صحيح قسم جي ترجماني آهي.

حافظ ۽ خيام.

شاعر سرمست آهيان، گرچ هان
سرمد و منصور عرفِ عام ۾.
سو نہ 'روميءَ' ۾ نہ 'رازيءَ' ۾ "اياز"،
سون ڏلو جو 'حافظ' و 'خيام' ۾.

—

پيئـو، پيئـو، پيئوڙي يـار!
جيئـو، جيئـو، جيئوڙي يـار!
پيئـوڙي يـار! جيئوڙي يـار!

ڏينهن به ساڳيا، نينهن به ساڳيا، مقصد به ساڳي، مينهن به ساڳيا؛
ڪنهن جا ڪنهن جا ڏک سارينديءَ، ڪيسين گڏ ريءَ ۾ گهارينداءِ؛
مٽي آ وهم جو وهم تي وارا
پيئو ڙي يارا! جيئو ڙي يارا!

چنڊ به ساڳيو، رات به ساڳي، بوند به ۽ برسات به ساڳي؛
هر شي ۾ ڪا ياد رهي ٿي، ڏاهپ جنهن جا ڏنگ سهي ٿي؛
ڏک جي ڏولي، سک جي سار!
پيئو ڙي يار! جيئو ڙي يارا!

روپ به پل لءِ رنگ به پل لءِ، ساٿ به پل لءِ سنگ به پل لءِ؛
هار به پل لءِ جيت به پل لءِ، مٺڙا ميت به پل لءِ:
جڳ ٿي پل جو آهه پسار!
پيئو ڙي يار! جيئو ڙي يارا!

پيار پکيڙو هو پرڏيهي، آيو هو ٻيجهري ۾ ٻهي،
نيٺ اڏامي ويو هي پيار، جو نه پکيڙون پيا ڪي چار؛
ڪيئي پکيئڙا اک هزار!
پيئو ڙي يار! جيئو ڙي يارا!

ڪڙيون ميڙي ڍير لڳايو، مٽي چڙڪايو، ساز وڄايو؛
ناچ وڄهو، گهنگرو ڇمڪايو، ڳايو، ڳايو، غم کي کهايو:
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 فلسفيانه ڪلام ۽ رازيءَ جي منطقيانه موشگافين تي خيام ۽ حافظ جي قلندريءَ کي ترجيح ٿو ڏئي. انهن جي 'شراب' ۽ 'جام' جي ڪيف ۽ جذبات کي ٿي آبِ حيات ٿو سمجهي. اڳتي هلي، انهن جي ئي رنگ ۾، "پيئو، پيئو، پيئو ڙي يار!" ۽ "جيئو، جيئو، جيئو ڙي يار!" ٿو چوي. حافظ چيو آهي "بياتا گل بيفشانيم"، پر اياز چوي ٿو: "ڪڙيون ميڙي ڍير لڳايو ــ مٽي چڙڪايو، ساز وڄايو، ناچ وڄهو، گهنگهرو ڇمڪايو ــ ڳايو، ڳايو، غم کي کهايو ــ مهڪو، ڇهڪو، ٻهڪو، يار!" ڇا رواني، ڇا ترجماني آهي! هيءُ ۽ خيام ۽ حافظ واري 'مٽي معرفت' نه آهي ته ٻيلا ڇا آهي؟ جي اِهُ آهي، ته ڇو؟

مَڌ ۽ پيالو. آهائي جام ِ جهان نما! اياز ان جام ِ جم ۾ ان محبوب جو هر هنڌ حضور ٿو حاصل ڪري، جنهن سان سندس جان جڙي آهي. سندس جذبات پاڪيزه، شاعرانا ۽ روان دوان، ملاحظہ ڪريو زبان جي سلاست ڪي ڏسو، ۽ تاثر جي شدت ڪي جاچيو:

جتي ڪٿي هو آهي، جيڏيون، جنهن سان جان جڙي!
ملي ويو هو پنهنجي مَڌ سان، ڳوڙهن منجهہ ڳڙي ـ
جنهن سان جان جڙي...
پـريـن اسان جـي پيالي ۾ هـو، جيسين رات لڙي ـ
جنهن سان جان جڙي....
تنهن جي سارَ سوا اي سرتيون، ڪهاري ناهہ گهڙي ـ
جنهن سان جان جڙي...
هاڻ اسان جو تنهن وٽ هوندو، جنهن ۾ آس اڙي ـ
جنهن سان جان جڙي....
چني ڏلوسون، ڇجي نہ سگهندي، تنهن جي قرب ڪڙي ـ
جنهن سان جان جڙي....

خيام وانگر، اياز بہ ايام ِ جوانيءَ جي 'فنا' جي شڪايت ٿو ڪري. چوي ٿو: ”جواني نہ رهندي“، ”ميءِ ارغواني نہ رهندي“، مَڌ جو ڪيف ۽ ساقيءَ ماهوش جي رعنائي بہ ـ ني ڏينهن آهن. جنهن وجد انگيز رواني ءَ سان چوي ٿو، اهو سندس ئي حصو آهي:

جواني نہ رهندي،
جواني نہ رهندي!
اسـان جـي صـدا آ صداي الستي:
ڪريو مَي پرستي، ڪريو مَي پرستي!
پيئو حسن ِ هستي، پيئو حسن ِ هستي،
اجا پيءِ بہ مستي، اجا پيءِ بہ مستي!
سـدائين ميءِ ارغواني نـہ رهندي!
جواني نہ رهندي،
جواني نہ رهندي!

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

اهو جام و مينا ڀـ ـڳي ڏينهن آهي،
اهو جوش صبها ڀـ ـڳي ڏينهن آهي،
طلسم تمنا ڀـ ـڳي ڏينهن آهي،
مگر پوءِ ۾ چاچا ڀـ ـڳي ڏينهن آهي!
جهان ٿو سدا زندگاني نـ رهندي-
جواني نہ رهندي،
جواني نہ رهندي!

شاعر دلشڪستو ۽ نااميد نہ 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 مَي پرستي ڪريو. اها ڪهڙي مَي؟ شناس ۽ شعور ليات ۽ معرفت جي مَي. ظاهري ۽ مجازي شراب جي نفي ڪندي، ٻڌائي ٿو تہ اهو جام و مينا، اهو جوش صبها، اهو طلسم تمنا، ۽ ان قسم جو پيو چاچا، سڀ ڀـ ـڳي ڏينهن آهن! پيالو، ۽ 'حسن هستيءَ' جي مَي پيو. چو تہ

ما در پياله عکس رخ يار ديده ايم! (حافظ)

حافظ سان ملاقات. اياز عالم تخيل ۾ حافظ سان مليو ٿو. سندس 'خرقہ پوشيءَ' تي ڪيس نوڪي ٿو. چوي ٿو تہ تون رند بلانوش، ۽ هي ملن وارو خرقو! هن پڙ ۾ تہ نانگو ٿي نچڻ گهرجي! تقدس ۽ پارسائيءَ جي هت ڪهڙي حاجت؟ شعر جي رواني ۽ زبان ملاحظہ ڪريو:

رات اسان جي ميخاني ۾ آيو خرقہ پوش،
گهوليو هر ڪنهن ديواني ۾ هن جو صبر و هوش.

هن چيو، "حافظ آهيان، يارو! شهر اٿم شيراز:
منهنجي ميفوشي، ميخوارو، آهي عين نماز!"

مون چيو، "حافظ! اچ اچ، مون سان خرقو لاهي ويهہ!
پهرين ٿيءُ اسان جهڙو عريان، پوءِ چانشت سان پيهہ!

توڪي هي ملا" جو خرقو ڪنهن پاتو آ، يار!
پيءُ اسان سان ويهي، نانگو جي آهين ميخوار!"

هت بہ اهائي مٽي آهي- اها ئي معرفت جي مٽي، جا زهد ۽ ريا جي ڪوڙن ۽ خرخشن کي لاهي ڦٽو ڪري، جا انسان کي خارجي تڪلفات، مڪر ۽ ريا کان پالهو ڪري. لطيف بہ خوب چيو آهي: "سڀ ننگيون ئي نڪرو-!"

شراب کي زاهدن ۽ فقيهن جي چوڻ تي ڪيئن ڇڏجي! ڇا، اها ڪا معقول راءِ 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 بہ ڪا ڳالهہ آهي؟ بس، مون لاءِ ايترو عقل ڪافي آهي تہ شراب ڪنهن بہ صورت ۾ نہ ڇڏجي. اهو ساڳيو خيال اياز هن طرح ٿو پيش ڪري،

اياز ان سبب مٽي پرستي ڇڏ يندو؟
ميان، تون بہ ڪنهن کي ڏئين ٿو ميارون!

ميان، ڪير مٽي جون ميارون سٺهي،
اسان کي ڇڏي ڏي، ڇڏي ڏي، ڇڏي!

پڇائي بہ هو ميڪدي ۾ "اياز"،
ڏنائين پٺي مٽي اسان کي سڏي.

اياز هڪ عجيب ڪشمڪش بيان ٿو ڪري. هڪ طرف آهي مڪر ۽ ريا سان ملوث، خود پرست زاهد، جو زهد ۽ شرع جي دليلن سان مٽي جي حرمت جي فتوا پيو ڏئي. ٻئي طرف آهي خود 'شرابِ معرفت'، جو پياڪن کي پيو سڏي. ٽئين طرف آهن عاشق، جي بقول لطيف:

عاشق زهر پياڪ، وهہ ڏسي وهسن گهڻو،
ڪڙي ۽ قاتل جا هميشہ هيراڪ،
توڙي چيڪن چاڪ، تہ بہ آهہ نہ سلن عام سين.

اياز ان ڪشمڪش کي ختم ڪندي چوي ٿو، ملن ۽ زاهدن جي فتوائن تي تہ هلڻ ڇڳو، پر 'مٽي جي ميار' ميان ڪير سهي! ملن ۽ زاهدن جي شرع فرع، فتوا ۽ تقوا جو رد اهو پيش ڪيو اٿس تہ اسين تہ ڇا، ميڪدي ۾ خود 'لطيف' بہ سڏي سڏي پئي اها مٽي پياري! ڀلا، لطيف جي دعوت ۾ مٽي جي ميار ڪير سهون، يا ملن جي فتوائن تي هلون! فيصلو اهو آهي تہ زاهدن ۽ ملن جي فتوائن جو دفتر بي معنيٰ:

اين دفترِ بي معنيٰ، در غرقِ شراب آوليٰ

اياز جنهن شاعرانه انداز ۾ مئي ۽ ان جو جواز ٿو پيدا ڪري، اهو حافظ ۽ خيام کان ڪنهن به صورت ۾ گهٽ نه آهي. باقي جيڪو زاهد ۽ مرتاض ان کي مجازي مئي سمجهي، ته پوءِ ان کي پلي 'جمخاني' جو چڪر هٿ گهرجي. ان کي واقعي حافظ ۽ خيام، لطيف ۽ سچل جي مئي 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 الاشياء باضدادها“. 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،
آذرش جي عادت، ان کي آهي اصل کان.
اڪيلو آهيان، ماڻهو ٿڙن جي ميڙ ۾،
اچا چاتم ڪينڪي، چو آهيان چا آهيان،
آهيان يا ناهيان، سو به نه آئون سمجهه ۾.
محرمَ منهنجيءَ مام جا، اچي ڏي آواز،
روح سڳريلا ساز، ترسايا تنهنجي ڪري.
ڪٿي آن؟ ڪنهن جاءِ تون، جاچيم سارو جڳ،
دلبر، تنهنجو ڏڳ، پانڌ پٽڙو پهندو رهيو.

اياز روحن کي 'پرديسي پکي' سڏي ٿو، جنهن جي عادت آهي آذرش، ان ۾ حيات بعد ممات جو اشارو آهي: 'روح' باقي آهي اهو فقط آکيرا ٿو بدلائي.

اڳتي 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 ڇاهيان مان!

عمر جو بيان ڪري، 'اياز' سرمد وانگر ٻڌايو آهي تہ "عمر بايد ڪه يار آيد بڪنار." 'علم' ۽ 'مقامِ خودي' رڳو قيل قال سان ڪٿو ملي، ان لاءِ عمر کهرجي. اهو مسئلو تحقيق سان وابستہ آهي، ۽ نہ تقليد سان. اها نفي، مطلق ۽ مجرّد نہ، پر 'اثبات' ئي آهي، ڇو 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 ايار الا، مون نہ ڄاتو تہ نيٺ ڇاهيان مان!" اقبال چيو آهي:

هر لحظہ نيا طُور، نيا نُور تجلي،
الله ڪري مرحلهٔ شوق نہ هو طي.

لطيف چيو: ڳوليان ڳوليان مَ لهان، شالَ مَ ميلان هوت!

اياز ڪٿي، اقبال جي رنگ ۾، حق تعالىٰ سان گستاخانہ شڪايت بہ ڪري ٿو. اقبال بہ لينن جي زبان مان چورايو آهي: "مين ڪيسي سمجهتا ڪه تو هي ڪه نهين هي؟" ۽ "وه ڪون سا آدم هي ڪه تو جس ڪا هي معبود؟" ان سان گڏ، "هين تلخ بهت بندهٔ مزدور ڪي 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 کان 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 تہ اج 'آئينہ 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 بہ هيتري بُک ۽ هيتري پيڙا!! آخر خالق تہ پنهنجي 'مخلوق' لاءِ ايترا رزق جا وسيلا بڻايا آهن، تہ پوءِ پيو ڪهڙو نظام آهي جو رزق کي حقيقي وارثن تائين پهچڻ نٿو ڏئي ۽ وچ سان جهٽ هڻي، ڪاٺي ۽ ڦرڪائي ويهي ٿو رهي! اقبال ان طرح سنئين سڌي شڪايت حق تعالىٰ سان ڪري، پوءِ ليلن جي زبان کان چوائي ٿو تہ اها غاصب ۽ ظالم طاقت آهي سرمائيدارانہ نظام، ان کي ختم ٿيڻ گهرجي. ان لاءِ هو

'کب ڈوبيگا سرمايہ پرستي کا سفينہ'

ٿو چوي. ان طرح 'اياز' بہ خالق سان سنئون سڌو خطاب ڪري، ڪنايي جي لباس ۾ 'آئينہ حسن' جي بُک ۽ ڏک جو ڪارڻ سرمائيدارانہ نظام کي ٿو ٻڌائي. ان کي ئي ڍونگ، سڏيو اٿس. اقبال چيو.

مين کيسے سمجهتا کہ تو هے کہ نهين هے.

۽ اياز چيو:

مان تہ سمجهان ٿو تون ڪٿي ناهين!

پنهي جو انداز بيان ساڳيو آهي. جيئن اقبال وٽ نفي نہ آهي، تيئن اياز وٽ بہ نفي نہ آهي.

رب جو هانءُ. اياز هڪ عجيب تاثر پيش ڪيو آهي. ٻڌائي ٿو تہ اسان جا ڳوڙها ڪي اُئين خالي ڳوڙها ڪين آهن، اهي جڏهن آن ٿانءُ ۾ ڳڙن ٿا، جو ٿانءُ اصل ۾ رب جو هانءُ آهي، تڏهن اهي موتي ٿي پون ٿا. ان ۾ مظروف (ڳوڙها) ۽ ظرف (رب جو ٿانءُ) ٻئي مدح جي مقام تي ٻڌايل آهي.

رب جو هانءُ ٿانءُ آهہ آهو،
پنهنجا ڳوڙها ڳڙي ڳڙي جنهن ۾،
ٿا ڏين ڏيک جڻ تہ موتين جو!

اتي روميءَ جي ان حڪايت کي ياد ڪرڻ گهرجي، جنهن ۾ ٻڌايل آهي تہ الله تعالىٰ موسىٰ عليہ السلام کي چيو تہ مان بکيو ۽ ڏکيو هوس. تنهنجي در تي آيو هوس، جيئن تون مون کي ماني کارائين ۽ ڪپڙو ڏين. ان تي موسىٰ چيو تہ يا الله، تون مڙني تڪلفات کان پاڪ آهين. جنهن تي وراڻيو ويو تہ جو 'پينو فقير'

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ٻڪيو ۽ ڏڪيو تنهنجي در تي آيو هو، اهو جڻ ته مان هوس! ان حڪايت ۾ هڪ 'پيغو فقير' گويا ظرف آهي، ۽ 'حق تعاليٰ' مظروف آهي. بلڪل ان وانگر، اياز 'رب' جي هانءُ' کي 'ڏانءُ' چيو آهي، جنهن ۾ آدمزاد جا ڳوڙها ڳڙي، مٺادار موتي ٿا بڻجن — يعني ملهہ ٿا حاصل ڪن، اسلهہ ٿا بڻجن، حالانڪ آهن ته رواجي ڳوڙها.

آئينہ خانو آهہ جـهـان تنهنجو، تون ڪٿي؟
تو لئہ تڪي ٿي ديدهٔ حيران، ڪڏهن تہ آءُ!
پڙڪي پـيـو "ايـاز" شـراب ِ حـيـات ۾،
اي دوسـت، مثل ِ چشمہ حيوان ڪڏهن تہ آءُ!

اياز 'نگار ِ فطرت' کي چوي ٿو تہ هي عالم آهي 'آئينہ خانہ امروز و فردا' — پلا ڪڏهن تہ آءُ! توکي تڪي تڪي، 'ديدهٔ حيران' ٿڪجي پيئي آهي! ڇا، ان شعر ۾ ڪو الحاد آهي؟

اڳتي چـوي ٿو تہ زنـدگيءَ جي رُڃ ۾ عقل ۽ استدلال پيا پڙڪن، ۽ "ناال دليل نہ ملسين دلبر" وانگر، جيستائين آب ِ حيات نہ ملندو، تيستائين حق نہ ملندو؛ اي يار، ڪڏهن تہ چشمہءِ 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 ۾ آگ جڻ آئي پرين!

زنـدگـانيءَ جـي چـمـن سـان آئي خوشبوي نجات —
رات ڪاٽي تانگهہ تات، منهنجي من ۾ آگ جڻ آئي، پرين!

ڪنهن ازل جـو راڳ ڳاتو، سڙ و لڏيو ڪائنات —
رات ڪاٽي تانگهہ تات، منهنجي من ۾ آگ جڻ آئي، پرين!

اوچتو هـر شـي لـڳـي جـڻ بي ثبوت و بي ثبات —
رات ڪاٽي تانگهہ تات، منهنجي من ۾ آگ جڻ آئي، پرين!

هـي ستارا، هـي نـظارا، نيٺ ڪنهن جي آ صفات —
رات ڪاٽي تانگهہ تات، منهنجي من ۾ آگ جڻ آئي، پرين!

چنڊ جـو چـارو ولي ڳولي لـڳس سان حسن ِ ذات —
رات ڪاٽي تانگهہ تات، منهنجي من ۾ آگ جڻ آئي، پرين!

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

اياز چوي ٿو تہ 'نگار آتشين' ڪو وهم نہ 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 اڇڻ سان زندگيءَ جي چمن مان نجات جي خوشبوءِ آئي آهي. ان جي اچڻ جي ڪيفيت بيان ڪندي، اياز چوي ٿو تہ 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، وڃان ڪيڏانهن؟

اللّٰہ 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 تہ مان ديرو حرم کي ڇڏيان، ۽ توکي ڪٿي ڳوليان؟

ٻئي هنڌ چوي ٿو:

تنهنجي اکڙين جي زير سايہ هان
محوِ خوابِ عدم، وڃان ڪيڏانهن؟

منزل مقصود. اياز، هڪ فلسفيءَ وانگر، تخليق جي غايت تي سوچيندي چوي ٿو تہ آخر منزلِ مقصود ڇا؟ هن هنگامہءِ شب و روز جي غايت ڇا؟ ان لاءِ هو مخاطب کي "زمانن جو ضمير" ٿو سڏي، ۽ ان کان پيچيده ۽ فلسفيانہ نموني ۾ سوال ٿو پڇي تہ آخر تنهنجي منزلِ مقصود ڪهڙي آهي؟

اي زمانن جا ضمير! تنهنجي ڪهڙي منزلِ مقصود آ؟
آب و گِل مان ڇو بڻايئہ زندگانيءَ جو خمير؟
تنهنجي ڪهڙي منزلِ مقصود آ؟

ڪاروانِ زيست جو ڇو آدمي ٿي ويو اسير؟
تنهنجي ڪهڙي منزلِ مقصود آ؟

آدمي ڪيو ڪوهہ و صحرا، ماهہ 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؟

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

چشمِ فطرت مان اچا تائين اکِيو ڪنهن ناهه نيرو!
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:"زبانِ آدمِ خاڪي، زبان 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. جيءَ پتنگن جو شمعِ حيات تي جلڻ آهي سندن لاءِ وسيلهءِ نجات. بلڪل ان طرح، 'حسنِ ذات' جي ديدار لاءِ سقراط ٿي زهر پيئڻو پوندو، عيسي ۽ 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 ٿي عيسي، ڪو ٿي گوتم،
ڪو ٿي گانڌيءَ جي صفات،
زندگيءَ جي سينڌ جو جهومر ٿيو،
جنهن سان جرڪيو حسنِ ذات!

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

اياز جي ان مختصر رجزخوانيءَ کي اگر ڪو هڪ تاريخي تاثر سمجهي تہ پوءِ ان سان اسان جو ڪو واسطو نہ آهي. بيشڪ هڪ تاريخي تاثر بہ هن ۾ آهي. پر ان سان گڏ حال جي دعوت بہ آهي. موجوده زندگي سقراط جي وقت واري يوناني نظام جو اهو چربو آهي، جنهن ۾ نہ آهي حق نہ حقيقت، نہ فهم نہ بصيرت، نہ علم نہ 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، تہ پوءِ اهڙي دور جي طلسم هوشربا کي ٽوڙڻ لاءِ سقراط جي ضرورت ٿيندي، ۽ ان سقراط لاءِ زهر جو پيالو بہ هڪيو تڪيو رکيو آهي، جو ان کي خوشيءَ سان نوش جان ڪرڻو پوندو. ان طرح، مذهبي استبداد جي خلاف ڪو منصور بن حلاج بہ ٿيڻ گهرجي، جنهن لاءِ ڦاهي تيار آهي. آخر زندگيءَ جي نيلم پري، جنهن جا مينڊيا ميرا ٿي ويا آهن، جنهن جا ڍڳا سنوارڻا آهن، جنهن جي زلفن کي مشاطہ جو ڪو هٿ ئي نہ لڳو آهي، جنهن جي سينڌ بہ اجا اڻيي آهي، جنهن جي مٿي تي سندس معصوميت جي علامت، جهومر بہ نہ لڳائي ويئي آهي، جنهن جي خد ۽ خال تي اجا غازه حيات بہ نہ هنيو ويو آهي، ۽ جنهن نيلم پريءَ جي هار سينگار سان 'حسن ذات' جي آسودگي ۽ باليدگي وابستہ آهي، تہ پوءِ ان لاءِ لالہ جو خون گهرجي. اهو لالہ، جو انساني گوشت ۽ پوست ۾ اڇي، منصور ۽ سقراط بنجي. چا، اياز جي ان مختصر شهپاري جو ڪو پيو مفهوم ٿي سگهي ٿو؟

حيات ۽ ممات. حيات ۽ ممات بہ شاعرن جو هڪ دلپسند مسئلو آهي. اياز بہ ان کي مختلف رنگن ۾ بيان ڪيو آهي. ڪٿي روح کي "پرديسي پکي" ٿو سڏي جنهن جي عادت آهي اڏري وڃڻ. تہ ڪٿي ان پکيءَ کي "روح جي راحت" ٿو سڏي، جنهن کي ڪو دوام حاصل نہ آهي. بهرحال اهو پکي ڪنهن ٻيءَ جٺوءِ جو آيل آهي، نيٺ آڏري ويندو. اقبال چيو آهي: "شاخ پر بيٹا، کوئي دم چهچايا، اڑ گيا!" اياز چوي ٿو:

روحن جي راحت، پکيڙو پرديس جو،
آڏرڻ جي عادت، ان کي آهي اصل کان.

زندگي ڇا آهي؟ فاني، يا جاوداني؟ زماني ۽ مڪاني، يا ان کان ماورا؟ اقبال چيو آهي تہ نڪو هيت هميشہ رهبو، نڪو هئت آزادي آهي. "يهان مرنے کي پابندي وهان جينے کي پابندي!" اياز آخري سفر کي نهايت رقت انگيز ۽ دلنشين شاعرانہ انداز ۾ ٿو بيان ڪري. پڌائي ٿو تہ قوس و قزح جي عالم مان نڪري، هڪ نوراني پر 'عالم بيرنگ و بو' ۾ وڃڻو پوندو. اتي هي روح تا ابد بيقرار ۽ اشڪبار رهندو.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ڪيئي تمنائون ورور ڪري ويڙهي ويندي ون. 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، نه ڪشمڪش رهندي ۽ نه جهاد، جنهن ته زندگي خشڪ ٿي ويندي. تڏهن ته غالب چيو ته بهشت ۾ ته منهنجو هنياءُ ڦاٽي پوندو، جتي هزارن سالن جون پوڙهيون حورون آهن! ان طرح اياز اهو به چوي ٿو ته روح وري ڪنهن ٻئي قالب ۾ هت نه پڌار ٿيو، وڃڻ لاءِ ويندو!

زندگيءِ جاودان
جو تصور ڪيترو بي ڪيف آهه!
ٿا وڃون دنياي رنگا رنگ مان،
هر قدم تي هئي جتي قوسِ قزح
پير پنهنجي جي ڪڙي!
۽ جتي موجِ صبا
هر نفس لئه صورتِ زنجير هئي!
ڪيئي زلفِ مشڪبو،
قيد جن ۾ هئي اسان جي آرزو!
اڄ آهي زنجير ٽوڙي ٿا وڃون،
اڄ آهي ناتا نهوڙي ٿا وڃون،
عالم 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 به آهي ته فلسفو به آهي، حڪايت آهي ته شڪايت به آهي، فسانو به آهي ته حقيقت به آهي. اياز چوي ٿو:

سوين خاڪ ۾ لاله 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 آجائي 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 ته سوين خاڪ ۾ لاله و گل چپي ويا، صبا کي لنوائي ويا، روح ۾ شهد ۽ شيرين ملائي ويا، مٽيءَ سان مچائي ويا، ازل کان آجائي ويا، ڪيترو نه رقت انگيز آهي. باوجود ان جي، ڪنهن کي معلوم نه آهي ته الائي ڪاڏي ويا! چوي ٿو:

مسافر سوين ڪاروانِ عدم جا،
ڪٿي سڀ الائي ويا، ڪير سمجهي!

”ڪير سمجهي“ جي نفي، نفيءَ مطلق نه، پر انسان جي عجز ۽ لاعلميءَ جو اعتراف آهي. واقعي ڪنهن کي اڄ تائين پتو آهي ته عدم جي قافلي جا جيڪي سوين مسافر هئا، اهي هاڻي الائي ڪٿي آهن؟ لطيف چيو آهي:

ڪٿا منجهه قرار، هئا هيڪاندا سنگ سين،
ڳاهي ڳاهه فراق جي، ڪيا ڏارو ڏار،
نه ڄاڻان پيهار، ميلو ٿيندو ڪڏهين!

اهو 'اعتراف' نڪو تردد ۽ شڪ آهي، نڪو انڪار ۽ نفي، پر ان ۾ ادب ۽ عجز جو امتزاج آهي: ميلو ضرور ٿيندو، پر ڪڏهن؟ ان جي خبر نه آهي!

روح جي ڪيفيت ۽ ان جو هت اچڻ ۽ وڃڻ، 'اياز' جي هيٺئين نظم ۾ ڏسو. چوي ٿو ته زندگيءَ جا پکيئڙا 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 به ڪيو ويو، ڪڏهن ڪڏهن ڪين چنبڙ به چتائيندو آيو، ڪڏهن ڪڏهن هنن آزاديءَ لاءِ پڃري ۾ به پرَ ڦڙڪايا: آخر ڪنهن ماريءَ جي تاڙي وڳي، ۽ هي پڃري کي ڍاهي اڏري ويا! ويس مٽائي اڏري ويا، ديس مٽائي اڏري ويا، پر اڄ تائين پتو نه آهي ته ڪٿان آيا ۽ ڪاڏي ويا! 'حافظ' ان حيرت لاءِ چوي ٿو:

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

کس نہ دانست کہ منزل گہ مقصود کجا است،
این قـدر هست کہ بـانگ ِ جر سے مے آید!

اياز چوي ٿو:

ڪٿان اڏامي آيا پکيئڙا، ڪٿي هنن جو ديس!
هـو آڪاش ۾ اڏرڻ وارا، دور دور تان آيا،
ڪنهن سي هن پاڻي نـگريءَ ۾ پڃري ۾ 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 هيئان تن گيت پـُراڻا ڳايا!
ڪيئي پيرا تـن پـڃـري ۾ پنهنجا پـرَ ڦڙڪايا،
آخر پڃري کي ڀاهي، ڪنهن تـاڙي هٿي اڏايا!
... بنا پرن اڏري ويا پکيئڙا، ويا مـٿانئي ويس:
ڪٿان اڏامي آيا پکيئڙا، 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 جـو شعور تمام مٿي ٿو وڃي: سوين چنڊ سائي ڇڏي ٿـو وڃي، ڪـتين 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 ابـد تائين ڇڻ تہ خوشيءَ جـون ڇجون وٺيو ٿو وڃي... ڪير؟ انسان! وري جڏهن موت ٿو ڪائي، عروج کان پوءِ نـزول جي منزل ۾ ٿو اچي، تڏهن سوين 'راز' ٿـو آئي، ساز لاءِ سوين آواز ٿـو آئي، ۽ اچي ٻوري عالم کي ٿو آجاري!

'اياز' جو اهو اهم نظم منهنجي هڪ دوست نالي وٽن کان سواءِ هڪ مولوي صاحب کي ٻڌايو. ان سـان گڏ اهـو ۾ ٻڌايائينس تـہ هـڪڙي شاعر معراج کي آزاد نظم ۾ بيان ڪيو آهي. ٻهرينءَ ۽ پوئينءَ سٽ کـان سـواءِ ٻـڌايائينس! چـوي ٿو تـہ "سبحان الله! سبحان الله!" ڪندي، نهار پندو رهيو، ۽ دل کولي داد ڏنائين! فني محاسن تي بہ چگو ليڪچر پياريائين. آخر جڏهن تڪس، تڏهن چيومانس تـہ "مولوي صاحب، معاف ڪجو، هي 'اياز' جو نظم آهي ۽ نہ معراج نامو!" چيائين، مان ۾ چوان تہ ٻلا، اياز ڪيئن معراج نامو لـکندو! استغفرالله!" ماٺهو چـون ٿا

تہ هو لامذهب آهي!“ مون وراڻيو، ”مون ۾ اوهان پارن ڪان ائين ئي ہڏو آهي!“
ان ڪان پوءِ مون ڪيس ٻڌايو :

زاهد تنگ نظر نے مجھے ڪافر جانا،
اور ڪافر یہ سمجھتا ھے مسلمان هون مین!

اياز جو اڄهو اهو حال آهي! جو مٿئين واقعي مان ظاهر آهي. اهو نظم حاضر آهي:

اسين ننڊ جا نيڻ آهيون، پرين!
سڀني ساهہ جاڳي،
ستارا لتاڙي اسان جو شعور:
سوين چنڊ سانئي،
وڃي دور دور،
ڪٿين جا سوين قافلا رهگذر ۾،
سفر ۾
سوين ڪائناتون،
نہ آغاز جن جو، نہ انجام جن جو،
زمان ۽ مڪان ڪان مسلسل نجاتون،
ازل ڪان ابد تائين سڪ جون براتون؛
جڏهن موت ڪاٺون،
سوين راز آئيون،
سوين ساز جي لاءِ آواز آئيون،
سوين چنڊ چايون،
ستارا تڳايون،
انهن مان اچي جڳ سڄو جڳمڳايون۔
اسين جاڳ جا پاڳ آهيون، پرين!

ڪفر ۽ اسلام.

ڪفر ۽ 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 ڪفر جي مدح تہ ڪري، تہ ڪڏهن اسلام تي قدح - جيئن هن ڪان اڳ بحث ڪري آيا آهيون، ۽ ”شاعريءَ ۾ ڪفر“ جو عنوان مستقل طور آندو ويو آهي.

اياز چوي ٿو :

پيـاليءَ ۾ چانڊوڪي آهي؛
ان ۾ ڪوئي ڪفر بہ ناهي،

نـڪـي انـهـيءَ ۾ آ اسـلام:
پيءَ انهيءَ سان، جنگ جنگ جيءَ!
پـري پـري او پـيـاسـا پـيءَ!

پيرايءِ بيان ۾ جدت ۽ تنوع کي اڳيان رکي، عطار جو هي شعر: ”ڪفر ڪافر را و دين دينداررا، ذره دردِ دل عطار را“ ذهن ۾ گهرجي، يا روميءَ جو ”ملتِ عشق از همه دينها جدا است.“ شاعر ’پيالي‘ ۾ نڪو ڪفر ڏو رکي، ۽ نڪو اسلام جي دعوا تو 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 عڪسِ رخِ يار ديده ايم!“

جستجو جو جواب:

جستجو جـو جواب آهيان مان،
جيستائين هـلـيـن، ابد تائين،
اي ازل، همرڪاب آهيان مان.

شاعر پاڻ کي ”خالقِ ڪائنات جي جستجو جـو جواب“ چيو آهي. اقبال چيو آهي:

ما از خدائے گم شده ايم، او بہ جستجو ست،
چـون مـا نـيـازمـنـد گـرفـتـار 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:

خـدا معلوم تنهنجي آستان تـي ڪير تـو 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 گهڻو نرم نموني ۾ چيو آهي:

ڪنهن نمين ڪفر جي پيٺي خوشبو،
شـعـر منهنجو لـڳـائـي آيـو آهه.

ايـاز شعر کي ڪفر جي پيٺي خوشبوءِ سان تـر ڪرڻ بيان ڪيو آهي. اهو ’ڪفر‘ آهي باطل سوز ۽ عشق حقيقي، نه ڪ ڪفر حقيقي. روميءَ چيو آهي:

شاعري جزويست از پيغمبري،
جاهلانش ڪفر دانـد از خري!

شاعري اصل ۾ پيغمبريءَ جو جز آهي، عين اسلام آهي، پر جاهل ان جي مجاز ۽ ظاهر کي ڏسي گڏهپائيءَ ڪري ان کي 'ڪفر' ٿا چون.

محوِ حيرت ٿي ويو تنهنجو خدا،
رات منهنجي گوشهءِ اصنام ۾.

اقبال ان کان وڌيڪ سخت نموني ۾ ابليس جي زبان کان جبرئيل کي ٽوڪي

مين کٽکتا هون دلِ يزدان مين کانٽے کي طرح!

يا، سنئون سڌو خدا کي چوي ٿو: تو نه ميري، من چرا ميرم بگو!
يا: اي خداوندِ صواب و ناصواب!

'غالب' به استفهامي انداز ۾ چيو آهي ته "ابر ڪيا چيز هے، هوا ڪيا هے؟"
ان سان گڏ، ڪائنات جي هر چيز تي سوال ڪيو اٿس. اياز به ان رنگ ۾ چوي ٿو:

گل ٽڙن ٿا ڇٽي وڃن لاءِ،
مدعاي صبا، خدا معلوم.

موجءِ خواب تي روان آهيون،
انتها آ نه ابتدا معلوم،
هي لڳاتار جستجو ڇا لاءِ،
نيٺ ڇا آ نجات، نا معلوم.
ڇڻ ابد تائين آ جلڻ ۽ جاڳڻ،
خوابِ هستيءَ جي انتها معلوم.
آئي تي ڪفر جي ٻني خوشبو،
شعر ٿيا تي 'اياز' جا معلوم.

غالب "ڪيا 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 ته ازل کان ابد تائين مسلسل جدوجهد ۽ روشني، جلڻ ۽ ڇڻ، بيدار ۽ باشعور رهڻ ئي مقصد آهي، ۽ اهو ئي "خوابِ هستيءَ" جو انجام آهي.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ان طرح جو پيو به هڪ شعر آهي:

آخر انسانَ 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 ٿو 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 ڪنيو آهي فقط چنگ و رباب.
سؤ پيغمبر راتڙيءَ جي خامشي،
سؤ صحيفا آهه سون لئہ ماهتاب.

مطلب هي آهي تہ "المجاز قنطرة الحقيقة" موجب، "الفضل للمتقدم"، يعني فضيلت تہ اڳئين راهبر کي آهي. مجاز نہ هجي تہ هوند حقيقت بي معني. 'حافظ' جي زبان ۾ چوي ٿو تہ رياء ۽ مڪر جي عبادت کان وري بہ جواني چڱي. خيام ۽ حافظ جي زبان ۾، دير و حرم تي ميڪدي کي ترجيح ڏيئي، ان راهه ۾ 'گلاب پوکڻ' ۾ بہ معنوي رنگ آهي. خدائيءَ تي چنگ و رباب کي ترجيح ڏيڻ بہ نکتہ سنجي آهي. خسرو چيو آهي:

قيمتِ خود هردو عالم گفتہء،
نرخ بالا ڪُن ڪه ارزاني هنوز!

يعني: پنهنجي قيمت 'بيئي جهان' ٻڌايا ائين، اها واڪ وڏاء، ۽ اگهه کي مٿي چاڙهہ، چو تہ تون اڃا بہ مستو ۽ سهانگو آهين!

ان طرح اهو "چنگ و رباب"، جنهن جي سُرَ ۽ تار ۾ شعور ۽ عشق آهي، اهو مجرّد خدائيءَ کان بهتر آهي. ان 'خدائيءَ' لاءِ اقبال بہ چيو آهي:

خدائي اهتمامِ خشڪ و تر هي،
خداوندا، خدائي دردِ سر هي!
و ليڪن بندگي، استغفرالله!
يہ دردِ سر نهين، دردِ جگر هي!

حور ۽ غلمان واري شعر جي شوخي بہ شاعرانہ آهي. 'غالب' ان ڪان بہ وڌيڪ سخت چيو آهي:

ڪب حق پرست زاهد، جنت پرست هي،
حورون پي مر رها هي، شهوت پرست هي!

اياز رات جي خاموشيءَ کي سڀ پيغمبرن جي مَتَ ۽ سڀ صحيفن کي ماهتاب جي برابر چيو آهي. ان ۾ ڪوبہ قبيح پهلو نہ آهي. اها مماثلت مع الفاروق آهي، ۽ نہ حقيقي. جڏهن چئجي تہ مون لاءِ لالٽين سڀ ڏيئن جي برابر آهي. مطلب آهي تہ روشني ئي مقصود آهي، سا جيڪڏهن هڪ لالٽين مان ملي تہ پوءِ سڀ ڏيئن جي ڪهڙي ضرورت. ان طرح، 'ماهتاب' بہ هڪ قسم جي وجداني نُور افشانيءَ ڏانهن ڪِنايو آهي. ان شعر ۾ پيغمبر ۽ صحيفي لاءِ ڪابہ ڪفريہ چيز نہ آهي.

پيغمبر تي سنئين سڌي چوٽ غالب هن طرح ڪئي آهي:

وه زنده هم هين ڪہ هين روشناسِ خَلق، اي خضر،
نہ تم، ڪہ چور بني عمرِ جاودان ڪي لئي!

خضر جي پيغمبر هجڻ تي اتفاق آهي. ان سان تمام ٿورن اختلاف ڪيو آهي. ان کي ”چور“ سڏڻ چه معنيٰ دارد! اياز تہ 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، ۽ نہ 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 تہ سندس ڪن شعرن ۾ ڪفر بہ ثابت ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي آهي، حالانڪ شاعريءَ ۾ ڪفر ٿيندو ئي ڪونہ آهي! موازني طور، چند شعر پيش ڪجن ٿا:

ڪافر نہ تواني شد، نا چار مسلمان شو. (اقبال)
عارف هم از اسلام خراب است هم از ڪفر،
پروانہ چراغِ حرم و دير نہ داند.

ٽڪ رهي حرم و ديـر ڪـي دوراهي پر،
خلاف جا نہ سڪي شاهراهِ فطرت ڪي. (ياس يگانہ)
بندگي مين يي وہ آوارہ و خود بين هين ڪہ هم،
الٽي ڦر 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 تري وجد مين ديوار و در آئي. (سودا)
ڪافر نہ شدي لذتِ ايمان چہ شناسي،
خود را نہ پرستيدہ، عرفان چہ شناسي. (اقبال)
خلشِ حسرتِ گناهہ سندم،
تنهنجو پروردگار چا چاڙهي! (اياز)

<u>روح جي پاڪيزگي</u>. 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، جالاد تہ اهو بہ لکو جسم جي تازگي آهي، نڪا روح جي پاڪيزگي:

زندگي! مجبور قحبہ جي مثال،
ٿي 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!

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ان مان روح ۽ حيات جي صحتمند ۽ پاڪيزه قدر ۽ معيار جو پتو پوي ٿو، جو شاعر جي شعور سان 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 ڪٿي فرهاد تيشيءَ جي فروخت،
قيس ان ۾ محمل ليلیٰ 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، اپترو الٽيو، عنقا جو شڪار تہ ڪري سگهجي، پر خلوص جو وجود بہ ثابت نہ ٿئي. ها، البت انسان جو ضمير مهانگو آهي، حق جي خلاف استعمال ڪرڻ لاءِ چند پئسن، چند فائدن، چند اميدن ۽ آسرن تي ضمير فروشي جام ڪٿي وڃي ٿي: بازار جهان جي اهڙيءَ صورتحال ۾، هن ڪائنات جون بہ املهہ ۽ خاص چيزون، 'حسن' ۽ 'حق' پنن جي مثال، وتن ٺوڪرون کائيندي يون! اهڙو دور آيو آهي، جو ماڻهن کان عشق ۽ ان جا آداب ٿي وسري چڪا آهن.

سعديءَ چيو آهي:

چنان قحط سالے شد اندر دمشق،
که ياران فراموش کردند عشق!

اياز چوي ٿو تہ اڄڪلهہ جي بازار ۾ نہ فقط منصور جو مٿو، شمس تبريزيءَ جي کَلَ، مخدوم بلاول جا پيڙ يل هڏا وڪرو ٿي رهيا آهن، بلڪ فرهاد جو ڪوهہ شڪن تيشو بہ وڪري لاءِ موجود آهي، ۽ حضرت مجنون ليلي جي محمل ڪي بہ واڪ لاءِ وڌائي چڪو آهي. نہ عدل ۽ مروت آهي، نہ 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، اپوجهہ ۽ اڻڄاڻ،
ڏکن ڏڏيون جهوپڙيون، بکن ۾ يا پاڻ؛
الله، تون ۾ آڻ، ساڃهہ پنهنجي ساهہ جي،

ننڍڙيءَ نينگر وات تي، ويٺي واڌهايو،
الله ۽ انسان جڻ، پنهي پاڏايو،
پينوءَ پهچايو، ڏيڏو ڏک ضمير کي.

سدا آهي ساهہ کي، گهٽي جي گولا،
ڏوڙ بنا ڍولا، ناهي ساڃهہ سونهن جي.

پوي ٿو پارو، ڪنبڻي آهي ڪتين ۾،
ويٺي ڪنڌيو ولهہ ۾، سڄڻ سيارو،
جيءَ جو جيارو، انهن نانءُ 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 اپوجهائي ۽ اڄاڻائي حد کان وڌيل آهي. انهن جا پاڻ بکن سان پريل آهن. گهٽي جي گولا ۾ هرڪو پريشان آهي. ان لاءِ اياز چوي ٿو: ”الله تون ۾ آڻ، ساڃهہ پنهنجي ساهہ جي!“ ۽ ”جيءَ جو جيارو، انهن نانءُ الله جو!“

ننڍڙيءَ نينگر جي واڇهائڻ ۾ اياز الله ۽ انسان کي پاڏائيندي 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 ذات حق، تون تہ بک ۽ انگ کان پاڪ آهين!“ ان جو جواب ڪيس مليو تہ اصل ۾ هو ’سائل‘ ۽ ’پينوءَ‘ جي حال ڏانهن اشارو آهي ـ اهو ڄڻ مان هوس، جنهن کي تو لوڏي ڪڍيو! ان ۾ الله ۽ سائل جي معنوي عينيت موجود آهي، حقيقي نہ. ان طرح اياز بہ الله ۽ انسان کي ننڍڙيءَ نينگر جي عينيت ۾ سائل ۽ بکياري ڏيکاريو آهي. نہ ان ۾ ڪفر آهي، نڪا گستاخي،

اشتراڪيت ۽ جديد سنڌي ادب

اياز لاءِ اهو به چيو ويو آهي تہ هو اشتراڪي آهي — حالانڪ اياز بلڪل صاف لفظن ۾ چيو آهي تہ هو اشتراڪي نہ آهي. هو چوي ٿو:

”ادا، مان اشتراڪي نہ آهيان، جيتوڻيڪ اڄا تائين مون کي اشتراڪيت جو تسلي بخش نعم البدل ڪنهن بہ فلسفي ۾ نہ مليو آهي. مون کي هر ظلم ۽ تشدد کان نفرت آهي. منهنجيءَ نظر ۾، جو بہ زندگيءَ جو فلسفو يا نظام، انسان ۽ خصوصاً اديب ۽ فنڪار کان فڪر ۽ عمل جي آزادي کسي، اهو نفرت خيز آهي. مون ڪنهن بہ انسان جي حرف کي حرفِ آخر تسليم نہ ڪيو... هر انسان جو بنيادي حق آهي تہ هو پنهنجي لاءِ بي انتها آزاديءَ سان پنهنجو فلسفءِ حيات ڳولي، پنهنجا دائمي قدر حاصل ڪري، انهن تي عمل ڪري، ۽ انهن جو اظهار ڪري. مون تعجب سان سوچيو تہ سنڌ جا زياده تر اديب مون کي اشتراڪي سمجهندا آهن، جيتوڻيڪ مان اشتراڪي نہ آهيان. ان ۾ شڪ نہ آهي تہ 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 سياهہ 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 گروهہ مان نہ آهيان، پر ان جي معنيٰ اها نہ آهي تہ مان ٻئي گروهہ مان آهيان. منهنجو جدلياتيماديت (dialectical materialism) ۾ اعتبار نہ آهي، ۽ مان اديب ۽ فنڪار جي مڪمل آزاديءَ جو دلدادہ آهيان، ۽ فن ۽ ادب تي ڪابہ پابندي برداشت نہ ڪري سگهندو آهيان. مان چاهيان ٿو تہ 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 فلسفءِ حيات ۽ سياسي نصب العين خلاف آواز اٿاري سگهي، ۽ جيڪي بہ 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 ادب انسانيت (humanism)، يڪسانيت (equalitarianism)، بين الاقواميت (internationalism)، ماديت (materialism)، غرض تہ هر غير مانوس فلسفءِ حيات کي 'اشتراڪيت' ٿا سمجهن. در اصل اِها اشتراڪيت جي خوش نصيبي آهي تہ هتي زندگيءَ جو هر بهترين نظريو اشتراڪيت سان منسوب ڪيو وڃي ٿو، توڙي اهو اشتراڪيت جي منافي ئي چونہ هجي." ("ڪاڪ ڪڪوريا ڪاپڙي" ص ٦٩).

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

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 آهو پينوءَ جو ڪشڪول آهي، جو سياست جي سخا کان سواءِ خالي رهجي ٿو وڃي.“ (”ڪاڪ ڪڪوريا ڪاپڙي“، ص ٢٧)

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 ڪوپري 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 نه 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 ننڍي ڪٿ 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

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

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 ٣).

ماحصل. اشتراڪيت متعلق شيخ اياز جي جيڪا راءِ آهي، اها ته مٿي بيان ٿي چڪي آهي هو صاف نموني ۾ چئي چڪو آهي: ”ادا، مان اشتراڪي نه آهيان، جيتوڻيڪ اڃا 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 آزادي 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 فلسفءِ 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 نقطهءِ نظر کان ڪيترو نه صحيح آهي! هن ڪنڊ 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، مادي يا غير مادي، 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!'“

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

انهن چند راين ۾ اياز جيڪي ڪجهه 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 رڳو فقط فلسفيانه جدلياتي اصول کي ته مڃي، پر روس جي سياسي نظام کي بس ”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 ڪئي، 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 ٿو سمجهي ٿو، ته پوءِ اها ان جي پنهنجي ٺاهيل ٺاهي آهي.

اشتراڪيت جو بدل. باقي رهيو اياز جو اهڙو چوڻ ته ”مان اشتراڪي نه آهيان، جيتوڻيڪ اجا 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 اهڙين ئي ڳالهين 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 ۱۹۳۰ع ۾ لکيو آهي. فرانسس ينگ هسبنڊ جي ڪتاب جو موضوع اهو هو ته نسل 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 معينه عرصي تائين ڪانه رهندي. اهو ان ڪري، جو ڪنهن به سوسائٽيءَ جو نظام دهريت جي بنياد تي گهڻو وقت جٽاءُ حاصل ڪري نٿو سگهي. حالتون جڏهن معمول تي اينديون، تڏهن جيئن ٿي ماڻهن کي ٿڌي 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 چنڊ ڇاڻ کان پوءِ، اسلام ۽ اشتراڪيت لاءِ علامه اقبال ان خط ۾ لکيو آهي:

اگر بالشوزم ۾ خدا جي هستيءَ جو اقرار شامل ڪيو وڃي، ته پوءِ بالشوزم جو نظام اسلام جي گهڻو قريب اچي سگهي ٿو: ان ڪري هن حقيقت لاءِ مون کي ڪو به تعجب نٿو ٿئي ته ڪنهن زماني ۾ اسلام روس کي جذب ڪري وٺي، يا روس اسلام کي."

("اقبال اور سويت روس"، از محمد عثمان: روزانه "انجام"، انقلاب نمبر، آڪٽوبر، ۱۹۶۴ع)

اقبال جي مٿينءَ راءِ مان ظاهر آهي ته هو اشتراڪيت ۽ اسلام کي هڪٻئي جي تمام قريب ٿو سمجهي. هو پُر اميد آهي ته هڪ ڏينهن يا ته 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 ائين چوڻ ته اشتراڪيت جو تسلي بخش نعم البدل ڪيس ڪنهن به فلسفي ۾ نٿو ملي، اهو ائين آهي، جيئن چئجي ته اقبال کي اسلام جو نعم البدل فقط اشتراڪيت ۾ ملي ٿو، جو ٻئي ڪنهن هنڌ موجود نه آهي. بهرحال مٿين بحث مان اقبال جي اشتراڪيت پسندي ته بلڪل واضح آهيءَ 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.

علامه 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 ٿو ٻڌايان. اتي هڪ ستل قوم بيدار ٿي آهي. ان جي ساموهون هڪ ’نظرياتي تصور‘ پيش ڪيو ويو آهي. ان کي حاصل ڪرڻ ۽ ڪامياب ڪرڻ جي سلسلي ۾ اهي ماڻهو ايتري جدوجهد ۽ تگ ودو 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. ڪانگس جڏهن صوبائي خودمختياري 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 مائوزي تنگ ۽ چواين لائيءَ پارن متعلق پڇا ڪئي ويئي، تڏهن هن جواب ۾ چيو:

”مثلاً، انهن جي ليڊرن کي ڏسڻ کان پوءِ، يا ان قوم جي اجتماعي ڪوشش کي ڏسي، گهٽ ۾ گهٽ منهنجي ساموهون 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 پنهنجي وقت رستن تي نوَن ۽ ڏهن سالن جون ڇوڪريون

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

مون کي روڪي رکيون هيون: افلاس ۽ بُک جو اهو عالم هو، ۽ زوال جي اهڙي ڪيفيت هئي! پنج ميل چئن طرف تہ هوءَ حالت هئي، ۽ پنج ميل اورتي هيءَ حالت!"

("بقول جاويد اقبال"، ماهوار "نصرت"، نمبر ٢، لاهور، ١٩٦٤ع، ص ١٨).

ادب ۽ اديب جي آزادي: حفيظ جالنڌريءَ جي راءِ.

ايا تہ روس کي مطلق العنان بہ سڏيو آهي ۽ انهن وٽ ڪنهن غير اشتراڪي اديب جي ساراهہ ۽ قبوليت کي سندن مصلحتِ 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 توجهہ 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 ڳالهہ جو پورو حق ۽ آزادي آهي تہ هو جنهن بہ موضوع تي چاهين، بنا ڪنهن خوف جي لکن– موافقت ۾ يا مخالفت ۾، هو پنهنجيءَ مرضيءَ جا مالڪ آهن."

اسٽالن آباد ۾ ماسڪو جي سفر جو حال بڌائيندي چوي 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 آراستہ 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 گڏ

* روزانہ "امروز"، ڪراچي؛ ٢٣-نومبر، ١٩٥٨ع.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

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 پاڻهن گهري ورتي هئي. اهو ترجمان منهنجيءَ اجازت سان مون سان گڏ هلندو هو."

فردوسيءِ اسلام، حفيظ جالندريءَ جي مٿين پڌرائيءَ 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- تنوڙي جو حڪيم الامت علامه اقبال ۽ امام الانقلاب مولانا سنڌيءَ پاران ان فلسفهءِ حيات کي نه فقط صحتمند ٿا 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:

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

"توکي اهو پڙهي تعجب ايندو ته مون ڪيئي دفعا محسوس ڪيو آهي ته مان ناهيان. ان وقت ساري سنسار مان ڪنهن سڌ جو پڙاڏو ايندو آهي ته 'ڪجهه به نه آهي! ڪجهه به نه آهي!'— ۽ مان جسم تي هٿ ڦيري يقين ڪندو آهيان ته 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 ته هو ملحد ۽ لامذهب آهي، هو حق تعاليٰ جو انڪار نٿو ڪري، پر ائين ناهي. هڪ باشعور ۽ متلاشيءَ وانگر، هو به 'حق' جو ڳولائو آهي: هو به ڪائنات ۾ ڪنهن 'يار' جو قائل آهي. سندس لفظ پڙهو:

"جڏهن نئيا ڳليءَ پهتاسين ته وڏڙو وسڻ لڳو. اسين برساتي ڪوٽ پائي، ٽڙندا، ٿاٻڙندا، پهاڙي پيچرن مان چڙهڻ لڳاسين. منهنجو مٽي ذڪر ڪيل سنڌي دوست، جو هڪ جذباتي حقيقت پسند آهي، جنهن جو خدا جي وجود ۾ اعتبار نه آهي پر حسن کي ازلي حقيقت تسليم ڪندو آهي، جنهن کي هر انقلاب جي خونريزي وڻندي آهي پر پاڻ ڪنهن به ساهه واري کي رنج رسائي نه سگهندو آهي، جنهن جا خيالات اشتعال انگيز آهن پر جنهن جي زندگي هڪ يوگيءَ جي زندگي آهي، سو منڙي سُر ۾ لطيف سائينءَ جو بيت ڳائڻ لڳو: 'اڄ پڻ منهنجي يار، وسڻ جا ويس ڪيا!'

"مون هن کان پڇيو، 'اهو "يار" ڪير آهي؟'

"'ڪوئي به نه آهي. هن جو وجود فقط شاعر جي تخيل ۾ آهي.'

"'عقل ته ائين ٿو چوي، پر روح نٿو مڃي. ڪوئي يار آهي ته سهي، ڪير آهي، ڪٿي آهي، ڪيئن آهي، سو سمجهه ۾ نٿو اچي! پنهنجيءَ ننڍڙيءَ دنيا ۾ ٿي جيستائين ڪوئي يار نه آهي ته زندگي اٿيي ۽ الوڻي ٿي لڳي، جي هن ساريءَ ڪائنات ۾ ڪوئي يار نه آهي، ته 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)

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ڇا، هي سڀڪجهه اتفاق آهي؟

ائين به چيو وڃي ٿو ته هيءَ ڪائنات هڪ اتفاقي حادثي جي پيداوار آهي، ان ۾ ڪنهن به شعور ۽ ان جي ارادي جو دخل نه آهي. پر اياز چوي ٿو ته جي شعور جو وجود ڪار فرما نه آهي ته پوءِ انساني شعور ڇا آهي؟ منجهس حسنِ ترتيب ۽ ارتقا جي تمنا ڪٿان آئي؟ چوي ٿو:

”مان سوچي رهيو هوس ته هن ڪائنات ۾ ڪوئي ازلي شعور نه 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، حسنِ ترتيب يا ارتقا جي تمنا آهي ته فقط انسان کي آهي. فطرت نابين حسينه آهي، پر انسان ۾ اهو شعور، اهو حسن ترتيب، اها ارتقا جي تمنا ڪٿان آئي؟ ڇا، انسان انهيءَ نابين فطرت جو حصو نه آهي؟ ڇا، هو ذي شعور فقط حسنِ اتفاق سبب آهي؟ ڇا منهنجو هيءَ جنون، هي شاعري، هيءَ حسنِ 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‘ به يقين جي درجات مان آهي، اياز لکي ٿو:

”’تون اها ازل ۽ ابد جي پرولي ڇو ٿو سمجهڻ چاهين؟‘

’مان پڇان ٿو ته تون اتي ڪڏهن کان بيٺي آهين؟‘

’تون خود چوندو آهين ته اها پرولي نه ڪنهن سلي آهي، ۽ نه ڪوئي سلي سگهندو.‘

’ميران! مان ماديت جي فلسفي کان مطمئن نه آهيان.‘

’پوءِ ڪوئي مذهب اختيار ڪر. پيو نه، ته تنهنجي من جي پيڙا نه ختم ٿي ويندي!‘

’اهو ماديت جي فلسفي کان زياده بي معنيٰ آهي. مون دنيا جي هر مذهب جو ڪجهه نه ڪجهه مطالعو ڪيو آهي. نه ميران، اندو يقين مون لاءِ نه آهي!‘

’تون مڃ نه مڃ، توکي خدا جي تلاش آهي!‘

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

'شايد .... 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 'اندي 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 ماوراءَ 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 گهڻو 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 چانهه وانگر نيرا نيرا پتر پکيڙيا آهن. چانهه اسان جي تر 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)

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

اياز جي اها جستجو، رازِ ازل ۽ نا معلوم 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 مالڪ جنت جي شوق ۽ دوزخ جي ڊپ کان عبادت نٿا 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. فرقيبندين ۽ ظاهرداريون سون 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- ڪل، جا مرڪ ۾ آسرندي، ٿهڪ ٿهندي، ۽ 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 پڄندا آهن، ۽ منهنجا ازلي سوال آسمان کان ڪنوڻين وانگر ڪلندي پڇندا آهن:

(تجلي)- ”اي رازِ ازل! مون تنهنجي پراسرار هستي ڇڙندي پڙندي محسوس ڪئي آهي. مون توکي مشڪرين جي خوشبوءِ ۾ سنگهيو آهي، چنگ جي آواز ۾ ٻڌو آهي، شفق جي پينل رنگن ۾ ڏٺو آهي، معصوم حسينائن جي ملائم ڳلن ۾ ڇهيو آهي، شراب جي ڪوڙيءَ گهٽ ۾ 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 چو نٿا محسوس ڪن؟ هنن کي ڪير ٿو برغلائي؟ هيءَ ڪوڙين ڪهاڻين جو تاجي پيٽو ڪنهن بڻايو آهي، جن ۾ هنن جو ذهن منجهي پيو آهي؟ هي اٿواقف 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.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

”- ۽ پوءِ، ٿهڪ جهڪاءُ ڦڪا ٿيندا ويندا آهن، منهنجي منهن تان مرڪ گم ٿيندي ويندي آهي، ۽ منهنجو سر جهڪي ويندو آهي، ٺاهه ٺاهه ڪوڙها منهنجين اکين مان وهندا آهن، ۽ مان هڪ گهڙيءَ ۾ ساريءَ انسان ذات واسطي صدين جي عبادت ڪري ڇڏيندو آهيان.“ (”ڪاڪ ڪڪور يا ڪاڪڙي“، ص ۱۳۶-۱۳۷)

ان اقتباس ۾ چيو ويو آهي ته ”مون تنهنجي پڙ اسرار هستي ڇڙندي پڙندي 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 ۽ انسيت 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 ذين، ڪڏهن ڪنّان 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 ڀڻڪنديون 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:

بادہ ڪه شيشهٔ دلِ منصور را گداخت،
در ساغرِ شبينهٔ مَن جوش ميزند.

(جنهن شراب منصور جي دل جي شيشي کي ڪڪاري وڌو، اهو منهنجي راتوڪي پيالي ۾ ٽڙڪا ڏيئي رهيو آهي.)

”اهر صورت، سان شاهه لطيف، ڪوي ٽئگور، ميران ٻائيءَ، حافظ، خيام، خليل جبران، گوئٽي، پشڪن، مياڪو وسڪي ۽ ٻاڊليئر ڪان 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 جڏهن ٻاتي 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 هنئون جهولي رهيو آهي. ڪهڙي نه ڳوڙهن ڀري ڳوڙهائي 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 چانڊوڪيءَ 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 چونڊي، پوئندو ٿي ويو. چوڌاري جهر جهنگ 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 هڳاءَ وانگر ڦهلجي رهيا هئا. هن تنبورو کڻي، تار ڇيڙي. لوهه جي لڱن مان سيسڙاٽ اڀري ويا. تند وڄڻ لڳي. رڳون رباب ٿينديون وييون. هن جي ساهه ۾ ابدي نغما سميٽبا، سڳبا ويا. راڳ مان ويراڳ وسڻ لڳو.

وسارج مَ ويئي، جوين ٻـ-ڻي ڏينهڙا!
لوئيون سهڻ لوڪ جا، وهاليءَ ٿيون وينئي:
جوين ٻـ-ڻي ڏينهڙا!
اصل آسارن جا، سُڻي ويڙا سيئي:
جوين ٻـ-ڻي ڏينهڙا!!
جيڏيون جي مان وسهو، ننڊ نہ هيريو نيڻ:
جوين ٻـ-ڻي ڏينهڙا!!
راتيون جاڳڻ جي، سي آءُ ڪندڙي سيڻ:
جوين ٻـ-ڻي ڏينهڙا!
آڏيءَ رات آئي ڪري، جهل تون ننڊا نيڻ:
جوين ٻـ-ڻي ڏينهڙا!!

”هر سٽ ۾ روحاني اضطراب آهي، هڪ مسلسل ڪيفيت آهي، جنهن جو جيئن پوءِ تيئن تاثر گهرو 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 کي جهي، اکين تي رکي، روح جي رحل ۾ ويڙهي رکجي! مٺڻءَ وائيءَ جي گهرائي اهوئي محسوس ٿو ڪري سگهي، جنهن ساريون راتيون ستارن جي سنگ ۾ گذاريون هجن، جنهن جا شعر سندس نيڻن جي ننڊ مان جُڙن، جو جاڳي، جلي، لوڇي ۽ لهي.

”ادا، هن دفعي مون لطيف سائينءَ کي ڪافي ويجهڙائيءَ کان 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، ويرَ وانگر وڌندي ايندي آهي، جا منهنجي روح کي چولين جي چوهه ۾ چونيءَ جاڙهي چڙهندي 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 سان 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 ۾، سڳر جو سِر مان سنگ،
پريان آءُ امنگ، ڪريان لات لطيف جي.

پرسان تنهنجي، پٽ ڀٽي، جهلي پيئس جهول،
ڏنئي ٻه-ٽي ٻول، سخي منهنجي ساهه کي.

ڪٿا ڪنيم ڪيچ مان، ڪٿليا تنهنجا ڪيت،
مون وٽ مڙيئي بيت، تو وٽ آهن آيتون.

آءُ پنائي آءُ، تنهنجي ڪيهه منهنجيون اکيون،
ڏس مون تنهنجو ڪنهرو، پوريو ناهي پاءُ،
ساڳيو جوڳ جڙاءُ، ساڳيا سڏ ڙا ساز جا.

آڻ ڀٽيءَ تي پنهنجيون پنبڻيون، کهه ۾ اکڙيون ڪول،
پٽ ڌڻيءَ جي پرسان و پهي، پنهنجي ڳجهه کي ڳول.

پٽ ڌڻي، او پٽ ڌڻي، او منهنجا پٽ ڌڻي،
تنهنجو ڏيهه ڏڪاريل جنهن ۾ ناهي قرب ڪڻي!"

(ايڊيٽر ڏانهن خط — ماهوار "نئين زندگي"، ڪراچي، مئي ۶۳ع، ص ۴).

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

لطيف ڪي خطاب.

جاڳ ٻنائي کهوٽ! سنڌڙي تي توکي سڏي،
سرن ٻيون مارُيون، ڦابو آهن ڪرت،
اڄ تہ تنهنجي اوت، ڏاڍن ڪسي ڏاري ڇڏيون.

ڏنيون مون کي ڏات، ڳوڙهن ڳيون ڳالهڙيون،
لنوي منهنجي لات، ڏڪڙا ساري ڏيهہ جا.

چپن چورايو، ازل جي آواز ڪي،
مهرون لڳيون منهن تي، ڳوڙهن ڳالهايو،
ٻرين! ٻهڇايو، اسان نيايو 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 سپرين،
سوچي هن سماج تي، ڪيڙي ڇهون ڇاڻ،
ٻاهي ڪريان ڍير هي، ٻي معني ماندان،
سڄڻ اڄ مون ساڻ، تہ انکون اڄ آنياءَ سان.

ڏسي ڏکيا ڏيل، ڳوڙها ڳل ڳڙي پيا،
ٻڪن ٻيمارين ۾، آزاريل عليل،
زر ۽ زور ذليل، ماڻهو ٽڙا ڪيا ملڪ جا.

ڏاڍ وڄهي واڄهہ، جهاتيون پائي جهوپڙيون،
ٻهہ ٻهہ ڪئي ٻاڄهہ، منهنجي منهن جي مات ۾.

سنهيءَ سنهيءَ ٻوند، سڄن کي ساڙي وڌو،
اڳيئي اٿهوند، ويتر جهُرين جهوپڙيون.

رُتي ناهه رت، ڇورون مڙيون چنڊ ڙيءَ،
ساڻي آٿ ستت، ساڙيون هڻ سماج کي.

ڇڪي ڇپر کت، آيو تاڻ تڏيءَ کي،
ساون ڪاڏي ست، سڄڻ سر مٿي ڪيو.

جلي ڪيسين جوت، واڇوڙا ويڙهي ويا،
ڳاراٽا ڳڀڪوت، لتاڙي ويا لات کي.

چڙهيل آهي چوطرف، زنجيرن تي زنگ،
جسو جڪڙيل جبر ۾، ايذايل اَنگ،
ديوارن مان دانهن ٿي، ڇوريو جو مان چنگ،
رچي ويو رنگ، تيدي ڪو ڪارڻ لڳا.

سهسين سورج چمڪيا، ڪيا چنڊ چٽاءَ،
ماڻهوءَ مٿاءَ، اجا اوندهه نه لٿي.

وطن. حب الوطني هڪ بين الاقوامي موضوع آهي. هر زبان جي شاعرن، وطن جي ڪمال ۽ زوال تي لکيو آهي. حساس ۽ باشعور اياز، پنهنجي وطن جي لاش کي سپرد خاڪ ٿيندي ڏسي، ڇا ٿو محسوس ڪري ۽ ڪيئن ٿو الوداع ڪري!

اي وطن! منهنجي تخيل جا وطن!
لونءِ منهنجي جي لڳن!
جان من!
اڄ ڇٽمي تنهنجو ڪفن،
ٿو ڪريان تنهنجو سپرد خاڪ تن.
خشڪ منهنجي ديدهء خونبار آ،
لاله و گل کان سواءِ
اي مٺا،
لاش تنهنجي کان جدا،
ٿو ٿيان مان الوداع، او الوداع!

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

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 تصوف ۽ تاويل جي رعايت سان ئي مدح جي مقام تي رکيو ويو آهي. امتِ مسلمه جي جيد 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 ڪو به 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، ابتيون سبتيون 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 اي سست نظم بر 'حافظ'،
قبول خاطر 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 جنازءِ 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 ائين تيليءَ مان ٿنڀ نه بنائين ها.

مون کي معاف ڪيو وڃي، اگر مان ائين 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 هئڻ گهرجي. افسوس آهي ته اڄڪلهه تنقيد ۽ فن جي مٿانهين 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 پراڻين پهارن کي پڪڙي، شاعريءَ جي فني مراعات کي نظرانداز ڪري، واءِ 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 چالو به هجي ها، ۽ مفتي به هجي ها، افسوس آهي ته اياز متعلق جو طوفان کڙو 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 ڏسڻ کان پوءِ ڪا آخري راءِ به قائم ڪري سگهجي ها اها به حقيقت آهي ته ڪنهن فن جي تڪميل کان پوءِ ئي ان فن متعلق ڪي صائب الراءِ نقاد پيدا ٿي سگهن ٿا. رڳو چند فارسي ۽ اردو ديوانن ۽ شرحن کي اٿوسٿو ڏسي ۽ پڙهي، يا چند عروض ۽ معانيءَ جي حوالن کي طوطي وانگر ياد

ڪري ته ڪو ماڻهو نقاد ٿي نٿو سگهي، ۽ نڪو چند نقادن جي قياس آرائيءَ ڪري 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 ڄاڻ آهي؟ تڏهن ته اقبال چيو آهي:

قوم ڪيا چيز هے، قومون کي امامت ڪيا هے،
اس ڪو جانين ڪيا بچارے يه 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 درٻار ۾ 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 مدعا عليه 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 قحافه، عثمان ابن ابي طالب، ۽ ابو بڪر بن عفان کي گاريون ڏيندو آهي. ان کان سواءِ، ابو سفيان سان جنگ ڪندي ڪوفي کي ناس ڪندڙ ۽ قطائف جي ڏينهن [يوم ـ طف = روز عاشور] تي حسين ابن معاويه سان جهاد ڪندڙ حجاج کي به گاريون ڏيندو آهي!' اچا گواهه اتي پهتو مس ته جعفر کيس روڪي چيو ته 'خدا جي مار پوئي! سان تنهنجي کهڙي علم ۽ معلومات تي رشڪ ڪريان! تاريخدانيءَ تي، مذهب شناسيءَ تي، جاگرافيائي معلومات تي يا رجال ۽ انساب جي ڄاڻ 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 هڪٻئي جي خلاف آهن. اهو اجتماع الضدين ناممڪن آهي. ان طرح، سندس علم الانساب جي ڄاڻ جو اها حالت هئي جو کيس عليءَ جي والد ابو طالب ۽ عمر جي والد خطاب ۽ عثمان جي والد عفان ۽ ابو بڪر جي والد ابي قحافه جو پتو نٿي پيو-

هڪ جي ٻي ٻڏائي 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 ڪيس خبر نه رهي! پر هليو هو ٻئي جي ڪفر کي ثابت ڪرڻ! هيءَ هڪ تاريخي يا نيم تاريخي واقعو آهي، جنهن ۾ ٻڏايو ويو آهي ته ناقص علم جو هجڻ ڪيترقدر 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 گهڙيون آهن، تن جو حال ڪو مٿئين گواهه کان وڌيڪ 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، مٿئين 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!

اُن 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 چند چاڻ 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 چند چاڻ ڪرڻ گهرجي. جنهن چڱن عالمن ۽ اديبن سان تبادلهٔ خيالات ڪرڻ گهرجي. منهنجو مطلب آهي ته ان هڪ ئي مقام تي پاڻ کي

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

روڪي نہ ڇڏجي. هڪ پيرو هن مقالي کي پوري ذوق ۽ غور سان پڙهڻ گهرجي، چالاڪ نہ هجڻ علمي ڪاوشن ۾ هر هنڌ تہ ڪي تفصيلي ڳالهيون نڪتيون لڪي سگهجن عاقل اهو آهي جو اشاري ۾ مامَ سان 'حقيقت' تائين پهچي وڃي- الڪنايہ 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 چند چاڻ 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 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 نئي 'جديد ادب' تي فتوائون ڏنيون وڃن ٿيون! بهرحال؛

قول کي پتي سے ڪٽ سڪتا ھے هيرے ڪا جگر،
مردِ نادان پر ڪلامِ نرم و نازڪ بي اثر۔ (اقبال)

نالو:	غلام محمد "گرامي"
پيءُ جو نالو:	جاڙو خان
ذات:	بلوچ
ڄمر:	٣٠- ڊسمبر ١٩٢٠
هنڌ:	ميهڙ ضلعو دادو، سنڌ
شادي:	ٻُت سراين جي قريشين مان ٻُقات سان ٿيس
اولاد:	هڪ پٽ محمد شبير گرامي ۽ ٻه نياڻيون: رضيه ۽ ممتاز
تحريڪون:	١٩٣٢ ۾ جامعه عربيه تحريڪ سان لاڳاپيل رهيو ۽ حيدرآباد ڪي پنهنجو مسڪن بڻايائين. س. ا. س ياران 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 المولي جو ميمبر رهيو.
صحافت:	صحافتي زندگيءَ جي شروعات "هلال پاڪستان" جي افتتاح (١٩٤٣) کان ڪيائين. "عبرت" جي ٻئين دور ۾ ڪالم- ليکڪ ٿي رهيو.
ادب:	"آفتاب" ڪراچي. "عرفان لطيف" حيدرآباد. "پاسبان" هالا. "الزمان" هالا ۽ "ترجمان" ميرپور خاص. ٥٧-١٩٥٦ "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- ڄام ڄمر ٨- مزاحيات ۽ اڻ ڇپيا مقالا ۽ مهراڻ لاءِ لکيل گذارشون ٩- مشرقي شاعريءَ جا فني قدر ۽ رجحانات.
لاڏاڻو:	١٥- سيپٽمبر ١٩٧٦

(ميان الهه بچايو يوسف زئي)

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

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، ڄُرندڙ، ڪِرندڙ، اوسيئڙو ڪندڙُ، ياڙي، ڪاٺُو، ياجوڪڙُ، ڪاوڙيل ۽ وِڙهندڙ 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 ۽ هِڪ ٻِئي کي ڳولي سَهڪاري تحريڪ جي رستي تي آڻڻ جي آس رکون ٿا.

پَڙهندڙ 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 بہ ڪُوڙو آهي.

جهڙيءَ طَرح وٽن جا پَنَ ساوا، ڳاڙها، نيرا، پيلا يا ناسي هوندا آهن اَهڙيءَ طرح پَڙهندڙ نَسُل وارا پَنَ بہ مختَلِف آهن ۽ هوندا. اُهي ساڀِئي ئي وقت اُداس ۽ پڙهندڙ، پَرندڙ ۽ پڙهندڙ، سُست ۽ پڙهندڙ يا وِڙهندڙ ۽ پڙهندڙ بہ ٿي سگهن ٿا. بين لفظن ۾ پَنَ کا خُصوصي ۽ تالي لڳل کِلَب 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. پَنَ پاران ڪتابن کي ڊِجيٽائِيز digitize ڪرڻ جي عَمل مان ڪو بہ مالي فائدو يا نفعو حاصل ڪرڻ جي ڪوشش نہ ڪئي ويندي.

ڪتابن کي ڊِجيٽائيز 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 پَنَ سان اُن جو ڪو بہ لاڳاپو نہ هوندو.

پَنَ کي ڪُليل اڪرن ۾ صلاح ڏجي ٿي تہ هو وَسَ پٽاندڙ وڏِ کان وَڏِ ڪتاب خريد ڪَري ڪتابن جي ليکڪَن، ڇپائيندڙن ۽ ڇاپيندڙن کي هِمٿائِن. پر ساڳِئي وقت عِلم حاصل ڪرڻ ۽ ڄاڻ کي ڦهلائڻ جي ڪوشش دوران ڪَنهن بہ رُڪاوٽ کي نہ مڃن.

ڪتابن کي پڙهي سماجي حالتن کي بهتر بنائڻ جي ڪوشش ڪندا.

پَڙهندڙ نَسُل جا پَنَ سيني کي **چوي، 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 ۽ اٽتر 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 پڙهڻَ، 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 پَنَ پَنَ جو پڙلاءُ“.
- اياز (ڪلهي پاتم ڪينرو)

شيخ اَيازَ علمَ، جاڻَ، سمجهَ ۽ ڏاهپ کي گيتَ، بيتَ، سِٽَ، پُڪارَ سان تَشبيهه 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 جاڙ 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، اڄڪلهه نيلا پيلا آهن؛
گيتَ بہِ جڻ گوريلا آهن........
... ...
هي بيتُ اَٿي، هي بَم- گولو،
جيڪي بہ ڪٽين، جيڪي بہ ڪٽين!
مون لاءِ ٻنهي ۾ فَرَقُ نہ آ، هي بيتُ بہ بَمَ جو ساٿي آ،
جنهن رِڻ ۾ رات ڪيا راڙا، تنهن هَڏَ ۾ چَمَ جو ساٿي آ ـ

اِن حسابَ سان اڻجاڻائي کي پاڻ تي اِهو سوچي مَڙهڻ تہ ”هاڻي 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 ۾ پاڻ کي قيد ڪري ڇڏڻ سان سماج ۽ سماجي حالتن تان نظر ڪچي ويندي ۽ نتيجي طور سماجي ۽ حڪومتي پاليسيون policies اڻجاڻن ۽ نادانن جي هٿن ۾ رهنديون. پَنَ نِصابي ڪتابن سان گڏوگڏ ادبي، تاريخي، سياسي، سماجي، اقتصادي، سائنسي ۽ ٻين

سنڌ سلامت

www.sindhsalamat.com

سنڌ سلامت جو مشن ۽ مقصد سنڌي ٻوليءَ جي ڊجيٽلائيزيشن ۽ پکيڙ کي وسيع ڪرڻ آهي ۽ پڻ دنيا سان گڏ سنڌس رفتار سان هلڻ جو سانباهو آهي، ڇو ته تاريخ هميشه انهن قومن جو احترام ڪيو آهي جن پنهنجي علمي سرمائي جي حفاظت ڪئي آهي. سنڌ سلامت پڻ پنهنجي ٻوليءَ جي بقاء خاطر سنڌي ٻوليءَ ۾ لکيل قيمتي ۽ ناياب ورثي کي ضايع ٿيڻ کان بچائڻ ۽ ان کي نه رڳو محفوظ رکڻ پر پنهنجي اديبن، ليکڪن، محققن ۽ شاعرن جي علم، هنر ۽ تخليقن کي ڊيجيٽلائيز ڪندي دنيا جي ڪنڊ ڪڙڇ ۾ موجود سنڌين تائين مفت ۾ آسانيءَ سان پهچائڻ جو عزم ڪيو آهي.

اسان جي خواهش هئي ته سنڌي مواد تي مشتمل هڪ اهڙو ڪتاب گهر قائم ڪجي جتي هر موضوع تي مشتمل ڪتاب موجود ملن. ڪتابن کي ڳولڻ ۽ ڊائونلوڊ ڪرڻ آسان هجي ۽ اينڊرائيڊ سميت آئي فون يا ونڊوز آپريٽنگ سسٽم سميت هر قسم جي ڊوائيس تي آساني سان آن لائين پڻ پڙهي سگهجي.

۽ اهو سڀ ”سنڌ سلامت ڪتاب گهر“ ذريعي ئي ممڪن ٿي سگهيو. اميد ته سنڌ سلامت ڪتاب گهر ذريعي سموري دنيا ۾ موجود سنڌي نه صرف ڀرپور لاڀ حاصل ڪندا پر سنڌ سلامت ڪتاب گهر کي وڌيڪ فائديمند بنائڻ لاءِ پنهنجو ڀورو ساٿ نڀائيندا.

books.sindhsalamat.com

سنڌ سلامت ڪتاب گهر جي اينڊرائيڊ اپليڪيشن پلي اسٽور جي هن لنڪ تان ڊائونلوڊ ڪريو:

https://play.google.com/store/apps/details?id=com.sindhsalamat.book