BEDIL
IN THE LIGHT OF
BERGSON

ALLAMA MUHAMMAD IQBAL

Edited and Annotated by:

Dr. Tehsin Firaqi

IQBAL ACADEMY PAKISTAN

All Rights Reserved

Publisher:

MUHAMMAD BAKHSH SANGI
Iqbal Academy Pakistan
Govt. of Pakistan,
National History & Literary Heritage Division
Ministry of Information, Broadcasting, National History
& Literary Heritage
6th Floor, Aiwan-i-Iqbal Complex,
Off Egerton Road, Lahore.
Tel: 92-42-36314510, 99203573,
Fax: 92-42-36314496
Email: info@iap.gov.pk
Website: www.allamaiqbal.com

ISBN : 978-969-416-501-1

1st Edition	:	ء1988 (Universal Books)
2nd Edition	:	ء1995
3rd Edition	:	ء2003
4th Edition	:	ء2017
Quantity	:	500
Price	:	Rs. 300
		US $8
Printed at	:	Art & Graphics, Lahore

Sales Office: 116-McLeod Road, Lahore. Ph. 37357214

INTRODUCTION

Iqbal was a poet of immense erudition. He benefited from the literary and philosophical sources of the Orient and the Occident alike. His literary production mainly consists of poetry but he occasionally expressed himself in prose too. Apart from his two books[1], most of his speeches, statements and writings have also been edited in many volumes[2], but the possibility still remains that one may come across an unpublished statement or an article of the poet. It is my privilege to present here one such article entitled "Bedil in the Light of Bergson". Written in the poet's own hand–writing, the original article is preserved among the Iqbal material in the 1qbal Museum. I am indebted to Mr. Muhammad Suheyl Umar for drawing my attention to, and then helping me in obtaining the photocopy of, the article.

It would not be out of place if, before discussing the article itself, we briefly mention what Iqbal thought and wrote about the philosophy of Bergson and Bedil.

From his early days to the end of his life, 1qbal spoke very highly of the poetry of Bedil (1644-1720) and his

---

1 *The Development of Metaphysics in Persia*, Bazm-i-1qbal, Lahore, 1964, and *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Institute of Islamic Culture, Lahore, 1986.

2 For details, see, Rafi-ud -Din Hashmi, *Kitabiyat-i-1qbal*, 1qbal Academy, 1978.

dynamic philosophy. He has mentioned Bedil more than once in his writings–both in his letters and statements, poetry and prose reflections. In one of his letters to S.M. lkram, praising his work on Ghalib, he frankly expressed his candid opinion about the influence of Bedil on Ghalib and said that inspite of all his efforts, Ghalib could not succeed in imbibing the spirit of Bedil,[1] though he succeeded in imitating his style. In a letter to Mian Bashir Ahmed, 1qbal has emphasised the point that a comparative study of Ghalib and Bedil apropos of their poetry is necessary. In addition to this, it is also imperative to see how far the philosophy of life enunciated by Bedil impressed Ghalib and how far he (Ghalib) could grasp this philosophy.[2] Iqbal was also of the opinion that both in and outside India the contemporaries of Bedil could not comprehend the theories of life enunciated by the poet. On another occasion, answering to a question of Mr. Majeed Malik, he expressed the opinion that Bedil's style could not gain currency in Urdu.

In his Stray Reflections – a conspectus of his early odd jottings based on the impressions belonging to his period of flowering – he pays glowing tributes to Bedil, as he does to so many other poets and philosophers, indigenous and otherwise. In one such "reflection" he says categorically:

> *"I confess I owe a great deal to Hegel,Goethe, Mirza Ghalib, Mirza Abdul Qadir Bedil and Wordsworth. The first two led me into the "inside" of things, the*

---

1 Bedil himself was well aware of the uniqueness of his style and spirit and so he had categorically warned those who intended to follow him:

بلند است آں قدرہا آشیان عجز ما بیدل!
کہ بے سعیِ شکست بال و پر نتواں رسید اینجا

2 *Guftar-e-lqbal,* Rafique Afzal. Ed., p.207.

third and fourth taught me how to remain oriental in spirit and expression after having assimilated foreign ideals of poetry and the last saved me from atheism in my student days"[1]

Again under the title "Wonder", 1qbal compares what Plato and Bedil have said about it. He is of the opinion that the standpoint of Bedil and Plato about "Wonder" is opposed to each other. Thus runs the impression of 1qbal:

"Wonder, says Plato, is the mother of all science. Bedil (Mirza Abdul Qadir) looks at the emotion of wonder from a different standpoint. Says he:

نزاکت ہاست در آغوش مینا خانۂ حیرت

مژہ برہم مزن تانشکنی رنگ تماشا را

To Plato wonder is valuable because it leads to our questioning of nature, to Bedil, it has a value of its own, irrespective of its intellectual consequences. It is impossible to express the idea more beautifully than Bedil."[2]

1qbal is so enamoured of Bedil that he at times quotes his verses and reveals certain features of his poetry and at times exhorts his friend Kishan Parshad Shad to edit the *divan* of Bedil.[3] What impressed Iqbal most was not only the style of his poetry but also his life style. Comparing the mystic attitudes of Bedil and Ghalib, Iqbal had once remarked that "the mysticism of the former is dynamic and that of the latter is inclined to be static".[4]

Not only in prose but also in his poetry, Iqbal has mentioned Bedil twice. In *Bang-e-Dara*, he proclaimed Bedil as مرشدِ کامل (the Perfect Mentor) in a poem entitled

---

1 *"Stray Reflections", p.54.*

2 *Ibid, p.83*

3 *Iqbal banam Shad,* Abdullah Quraishi, Ed., p, 157,

4 A. Anwer Beg: *The Poet of the East* 1961, p.,202

مذہب[1] and inserted his famous couplet at the end of the poem:

با ہر کمال اندکے آشفتگی خوش است
ہر چند عقلِ کل شدہ ای بے جنوں مباش

In *Zarb-e-Kalim,* under the title "Mirza Bedil"[2], the poet touches on the problem of the nature of the Universe and concludes by quoting a couplet from Bedil, which according to him beautifully throws open the gate of this "wonderland". The couplet is:

دلِ اگر می داشت وسعت بے نشاں بود ایں چمن
رنگِ مے بیروں نشست از بسکہ مینا تنگ بود

Now the question arises: why is Iqbal so much enamoured of Bedil? It is because both the poets hold a similar view of Reality. Though Iqbal, on some occasions, as is evident from the article under review, shows his differences with regard to the pantheistic attitude of Bedil, he praises him for his deep insight into the human mind. Again both the poets consider intuition to be a powerful and effective means of apprehending Reality. Both are of the opinion that the dry-as-dust rationalism does not work. They also share the unshakable belief in the potentialities of man and hold the view that man can move mountains and conquer not only the forces of nature but can also attain to the highest sublimities, ever dreamt of. Through a host of similes, metaphors and symbols, Bedil makes this point clear.[3] At places he unfurls the banner of human greatness and declares that the mount Sinai has borrowed its resplendence from his glow-worm (a warm and spiritualized human heart) while on other occasions he

---

1 *Bang-e-Dara,* l9th Edition, 1959, p.277.
2 *Zarb-e-Kalim,* llth Edition, 1963, p.121
3 On this favourite theme, Iqbal has composed hundreds of beautiful couplets to his credit.

exhorts man to find out his potentialities which can only be discovered if he tears up the veil which hides the treasure from his eyes:

حیف نشگافتیم پردهٔ دل
دانه بودهست مهر خرمن ها

کدام رمز و چه اسرار خویش را دریاب
که هر چه هست نهاں غیر آشکار تو نیست

هر دو عالم خاک شد تابست نقش آدمی
اے بهار نیستی از قدر خود هشیار باش

موج دریا در کنارم از تگ و پویم مپرس
آنچه من گم کرده ام نایافتن گم کرده ام

اے طلب در وصل هم مشکن غبار جستجو
آتشم، گر زنده می خواهی ز پا ننشاں مرا

بحسن خویش نگاهے که در جهان ظهور
خطاب احسن تقویم داری از خلّاق

The instances can, no doubt, be multiplied but I think these are sufficient to make clear the similarities of both the poets. The above verses remind one of what Iqbal has said on the subject in a similar vein. A few such verses are given below:

حسن کا گنج گرانمایہ تجھے مل جاتا
تو نے فرہاد نہ کھودا کبھی ویرانۂ دل

شاھدِ اول شعورِ خویشتن
خویش را دیدن بنور خویشتن

آشنا اپنی حقیقت سے ہو اے دھقاں ذرا
دانہ تو، کھیتی بھی تو، باراں بھی تو، حاصل بھی تو

عالم سوز و ساز میں وصل سے بڑھ کے ہے فراق
وصل میں مرگ آرزو، ہجر میں لذت طلب

از شریعت احسن التقویم شو
وارثِ ایمانِ ابراھیم شو

It is, perhaps, because of such similarities that both the poets share, to some extent, a common diction. It would be a very interesting study to discern a common diction of both the great poets but it is not the right place to attempt it. Suffice it to say that Iqbal was greatly inspired by his predecessor and it is owing to this inspiration that a diction similar to that of Bedil has naturally percolated through his poetry. The combination of words such as فیض شعور، قافلۂ رنگ و بو، آئینہ دار ھستی etc. etc., makes it clear. Dr. Abdul Ghani in his book *Life & Works of Abdul Qadir Bedil* has given a long list of such combinations of words which in one way or another, have the imprint of Bedilian style.

It is also interesting to note that both Iqbal and Bedil were much averse to those forms of mysticism which had deviated from its centre, freed itself from the Divine Law and assumed the form of quite an independent "*Tariqa*".. In "Bedil in the light of Bergson", 1qbal expresses his deep aversion to such mysticism and reacts strongly against it. He calls it 'Persian Mysticism' which has hardly anything in common with the Islamic sufism. In many of his writings Iqbal expresses his deep indignation against this plain aberration as is amply evident from his preface to the first edition of the *Secrets of the Self* and in his incomplete book on *Tasawwuf*, in addition to what he has said against it in his letters and in his poetry. As for Bedil, he expressed his reaction against this kind of mysticism which he declared as something "meaningless":

در مزاج خلق بیکاری ہوس می پرورد

غافلاں نام فضولی را تصوف کردہ اند

But it does not mean that the *tasawwuf* brought forward by Bedil is wholly acceptable to 1qbal. Iqbal also objects to it at length and declares that in its ultimate analysis it is nothing short of the idea of "Descent" – much loved and propagated by the pantheistic sufis– and quite contrary to the spirit of Islam. It may, however, be left to the reader to decide for himself whether the tasawwuf of Bedil is pantheistic in essence or panentheistic as is insisted by some scholars of Bedil.

As to the birth-place of Bedil, 1qbal has mentioned him as "Mirza Abdul Qadir Bedil of Akbarabad" in his article under discussion. In his famous "Lectures" he again expresses the same view.[1]

Now as far as the birth-place of Bedil is concerned, various *Tazkira* writers have mentioned various places. Mir

---

[1] *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Ashraf, Lahore, rep. 1968, p.8.

Qudrat-ullah Qasim says that Bedil was born in Bokhara and Nassakh follows him in this regard. Khushgo is of the opinion that Bedil was born in Akbarabad while Delhi and Lahore have also been mentioned in this connection by Raza Quli Hidayat and Tahir Nasrabadi respectively. May be because of such contradictory opinions, 1qbal picked Akbarabad to be the birth-place of Bedil. However it has now been established both from the internal evidences of Bedil's poetry and from the writings of his contemporaries (the most reliable of his contemporaries being Mir Ghulam Ali Azad Bilgrami) that Bedil was born in what was known in the Buddhist era as Patliputra and what is now known as Patna (Azimabad)[1]

Perhaps enough of Bedil. We now turn to Bergson (1859-1941) who remained a favourite of Iqbal throughout his life and from whose writings Iqbal has gleaned considerably. It may be noted here that the theories of "Elan Vital" and "Intuition" amply propounded by Bergson in the last quarter of the nineteenth century gained a wide popularity in the first half of the twentieth century. The concepts of Reality put forward by Iqbal and Bergson have many common elements. Iqbal was much fascinated by the concept of Pure Duration propounded by Bergson and both in his poetry and prose he elaborated it forcefully. In the *Secrets of the Self* under the title الوقت سیف (Time is a Sword) Iqbal quotes Mohammad bin ldrees Ashshāfiee who called Time as "the cutting sword" and then proceeds to elaborate the theory of pure duration adding the ahadith لی مع اللہ وقت and لا تسبوا الدّھر in support of the Real Time. He accosts those who are "Captives of tomorrows and yesterdays" and urges them to see a Universe that lies hidden in their hearts.

1 For a detailed study of 'the, origin, birth-place and the early life of the poet, the reader is referred to Dr. Abdul Ghani's book, op.cit., PP.4-31.

Time, which these short-sighted people have taken for a straight line with nights and days as dots on it[1] is, in reality ever-lasting and indivisible:

باز با پیمانۂ لیل و نہار
فکر تو پیمود طول روزگار

تو کہ از اصل زماں آگہ نہ ای
از حیات جاوداں آگہ نہ ای

اصل وقت از گردش خورشید نیست
وقت جاوید است و خور جاوید نیست

وقت را مثل مکاں گسترده ای
امتیاز دوش و فردا کرده ای

اسرار خودی / کلیات اقبال (فارسی)، ص۷۲

In the poem quoted above, 1qbal has not mentioned Bergson but it is clear from its contents that the concept of Time has been enunciated in the light of Pure Duration which is the corner- stone in the philosophy of the French philosopher.

In his preface to *Pyām-e-Mashriq* (1923), 1qbal has given us the tidings of a new world with a new man that is emerging out of the ashes of the old world. According to the poet a silhouette of this new man and the dim contours of this new world can be seen in the writings of Einstein

---

1 In the article "Bedil in the Light of Bergson", Iqbal has called the Spatialised Time as "False, unreal time."

and Bergson. In the same book, 1qbal delivers a message from Bergson as"پیغام برگساں " in which the intuitioned philosopher advises humankind to bring forward an intellect which has drawn inspiration from the heart because only such intellect can comprehend the mystery of life. Now this is another name for intuition — the kernel of the Bergsonian philosophy.

Intuition, according to Bergson, is a direct apprehension of Reality which is non- intellectual. In intuition all reality is present. It does not admit of analysis because in analysis all is over and past or not- yet. But what does this intuition bring to us? This has been answered pertinently by H. Wildon Carr. He says:

> *"What intuition does for us is to give us another means of apprehension by a fluid and not a static category; in apprehending our life as true duration we grasp it in the living experience itself and instead of fixing the movement in a rigid frame follow it in its sinuosities; we have a form of knowledge which adopts the movement"*[1]

Now the question arises why did Bergson lay such a stress on intuition and how can he say that the Ultimate Reality of the universe is spiritual? The answer is that after deep observation and still deeper insight into the phenomena of life, Bergson had reached the conclusion that the intolerant and haughty cult of science which was so prevalent and pervasive in his days and had pretensions of being all-knowing touched only the surface of the human self and could not fathom the depths of the ocean of the Universe. How very strange that all metaphysics had been thrown aside as "Fantasy" in his days while Bergson thought and, Indeed, very rightly that science was ill-suited to grasp the Reality in its entirety and it could only be grasped with the help of intuition. He was of the view that a

---

1 *The Philosophy of Change*, 1914, pp. 30,31.

genuine metaphysics results from intuition and not from intellectual activity. He was of the opinion that it was the soul that brings the past to act in the present and is the only unifying factor between the past and the future. Hence the life a perpetual and unceasing flux. Bergson has elaborated this "unceasing flux" in the following words:

> *"I find first of all, that I pass from state to state. I am warm or cold, I am merry or sad, I work or I do nothing, I look at what is around me or I think of something else. Sensations, feelings, volitions, ideas– such are the changes into which my existence is divided and which colour it in turns. I change, then without ceasing."*[1]

This unceasing flux, this formidable impetus equally governs every living being and the whole of humanity, according to Bergson, is one immense army galloping beside and before and behind with a view to beat down every resistance and clear the most formidable hindrances. Apparently, it seems that the forces that hinder and thwart this unceasing flow of life are something foreign to it. For example matter may apparently be regarded as inimical to the spiritual reality and may thus be declared as something detached from it. Bergson's *Elan vital*, however, does not admit of any such detachment or separation. In the article under discussion 1qbal has expressed the same view and almost exactly in the same way as the famous exponent of Bergson – Wildon Carr has. Wildon Carr says:

> *"The spiritual reality, then, which philosophy affirms is not reality that is detached from and foreign to matter, superposed upon matter, or existing separately from matter. It is not the assertion that there is a psychical reality, but that the one is the inverse order of that which is the other. Physics is, to quote a phrase of Bergson, inverted "Psychics". The*

---

1 *Creative Evolution*, p. 3.

two orders of reality are not aspects, they are distinguishable and yet inseparable in an original movement, the absence of one order of being is necessarily the presence of other."[1]

And now something more about the article that is being introduced in the following pages. In "Bedil in the Light of Bergson" what is astonishing, is the striking similarities that Iqbal has discerned between the two master minds. Instead, it would perhaps be more accurate to say that these similarities are not circumscribed to Bedil and Bergson alone but can be found in 1qbal's philosophy also. But it must also be noted that Iqbal has also his points of divergence. His familiarity with Bedil and Bergson is not one of unquestioning fidelity to them. He has, at points, very pertinently criticised the philosophy of both Bedil and Bergson and has posed very pungent questions with regard to the Sufi idea of "Descent" in case of Bedil and to the idea propounded by Bergson that intelligence is a kind of original sin and with a view to reaching the core of Reality one must revert to the pre-intelligence condition as Bergson insists. In a similar vein, 1qbal has raised serious questions as to the total validity of Intuition.

In, his lecture "The Revelations of Religious Experience", Iqbal has paid homage to Bergson as well as criticised him on certain points. For example, Iqbal is of the opinion that unity of consciousness has a forward looking aspect also which Bergson has totally ignored. 1qbal thinks that the error of Bergson consists in regarding pure time as prior to self to which alone Pure Duration is predicable. Some such objections taken together with those raised in the article under review, form almost a pithy critique of Bergson; much beneficial and, intriguing for the students of philosophy.

---

1 *The Philosophy of Change*, 1914, p. 185.

In the article under review 1qbal’s attitude towards the sublimation of man is as pronounced as in his other writings especially in his poetry. He believes in self-fortification:

بخود خزیدہ و محکم چو کوہساراں زی

چو خس مزی کہ ہوا تیز و شعلہ بیباک است

He has lashed out severely on the idea of annihilation which according to him is the vice of all Persian Sufism. Discussing the sufi idea of “Descent” in the article under discussion, Iqbal is of the view that this idea is Manichaean in spirit. Manichaeanism, according to our poet, not only influenced Christianity but Islam also. He is of the opinion that:

> *“The Arabian conquest of Persia resulted after all in the conversion of Islam to Manichaeanism and the old Persian doctrine of the self-darkening of God reappeared in the form of the sufi idea of ‘Descent’, combined with an asceticism thoroughly Manichaean in spirit.”*

It is quite evident from the above extract that Iqbal thought the idea of “Descent” and “Asceticism” thoroughly Manichaean in spirit and held the conquest of Persia responsible for the “conversion” of Islam to Manichaeanism. It is strange that Islam, much stronger in spirit and culture, could have submitted to Manichaeanism so much so as to undergo a Manichaean conversion. It is a very debatable question. But this question aside, the interesting thing is that what Iqbal wrote in 1910 in his *Stray Reflections* about the Muslim conquest of Persia is diametrically opposed to the notion he expresses in the present article. He had written under the title “The Conquest of Persia”:

> “*If you ask me what is the most important event in the history of Islam, I shall say without hesitation*: *‘The*

Conquest of Persia'. The battle of Nehawand gave the Arabs not only a beautiful country, but also an ancient civilization, or more properly, a people who could make a civilization with Semitic and Aryan material. Our Muslim civilization is a product of the cross-fertilization of the Semitic and the Aryan ideas --- But for the conquest of Persia, the civilization of Islam would have been one-sided. The conquest of Persia gave us what the conquest of Greece gave to Romans "[1]

The comparison of both the extracts given above not only makes manifest the contradictions but also shows that the present article might have been written much after 1910 and probably in 1916 or thereabout.

Although, to the question as to when the article under review was written, nothing can be said precisely, internal evidences, however, reveal that the article might have been written in 1916 or thereabout. My contention is that, in this article, 1qbal's opposing and rather indignant attitude towards Persian Sufism is reminiscent of his writings on the same subject during 1915-1917. Besides the preface and certain articles alluded to earlier, his letters to certain literary luminaries during the period also show his aversion to the Persian sufism. For example in 1917 he wrote to Syed Sulaiman Nadvi:

"Tasawwuf-e-Wujudi" is nothing short of an alien plant on the soil of Islam and nourished in the mental climate of the "Ajamites.[2]

How far is this notion different from the one which he expressed in his *Development of Metaphysics in Persia* (1908) in which he had very vehemently repudiated this idea, propounded by E. G. Browne! It must also be noted that 1qbal's stay in Europe was a turning point in his life and after 1910, he constantly pondered over the question

1 *Stray Reflections*, pp. 49-50.
2 *Iqbal Nama*, Ashraf, Lahore, (Vol. 1) p. 78.

of Muslim revivalism and the concept of Self. Iqbal has expressed elsewhere that he gave a serious consideration to the concept of ‘Self’ for at least fifteen years. He had at last reached the conclusion that one of the most potent factors of the decay of Muslim culture was the Persian mystic thought and practices that had entered the Islamic organism and had sapped its energies. This idea formed its final crystallization in 1915 when his book *The Secrets of the Self* was published for the first time and caused a lot of stir, commotion, indignation, disparagement and agitation among the traditional pantheistic sufi circles. The present article, especially the portion consisting of his criticism of Pantheistic Sufism, it seems, is the ramification of what he had written in *The Secrets of the Self* on the subject.

Lastly, It seems that once written in a running hand with much editing and pruning, the article was put aside and was never reviewed by the author. That is why there are certain omissions. A few spelling mistakes also crept into the text. We have given the missing words in the brackets and the spelling mistakes (not more than three or four) have also been corrected. At places it was deemed necessary to add some notes. These will be found at the end of the article.

In the end I would like to thank Mr. Mohammad Salim-ur-Rehman for his help in deciphering certain words that were not easily readable.

(Dr. Tehsin Firaqi)

Bedil In the Light of Bergson

Mirza Abdul Qadir Bedil of Akbarabad is a speculative mind of the highest order, perhaps the greatest poet-thinker that India has produced since the days of Shanker[1]. Shanker, however, is an acute logician who ruthlessly dissects our concrete sense-experience with a view to disclose the presence of the Universal therein. Bedil – a poet to whom analysis is naturally painful and inartistic– deals with the concrete more gently and suggests the Universal in it by mere looking at its own suitable point of view:

”زموج پردہ بروئے حباب نتواں بست
تو چشم بستہ ای اے بے خبر نقاب کجاست“

“the wave cannot screen the face of the Ocean
O heedless observer, thou hast closed thine eyes, where is the veil”?

Again we have the poet’s vision of the individual (*Jiv Atma*) in the following verse:

”می کشم چو صبح از اسباب ایں وحشت سرا
تہمت ربطے کہ نتواں بست بر اجزائے من“

The dawn is nothing more than a confused jumble of scattered particles of light, yet we talk of it as though it were something concrete, a distinct unity, a substance.

---

[1] Shankar Acharya – one of the greatest Hindu philosophers. He lived in the 9th century A.D. and died at the age of 32. He wrote the exegeses of *Upanishads*, *Brahma Sutra* and *Shrimad Bhagvat Gita*.

> *"The conditions (of life) in this wilderness of a world", says Bedil, "have fastened upon me like the Dawn, the false charge of a concrete combination which my nature does not admit."*

But most remarkable thing about Bedil is the staggeringly polyphonic character of his mind which appears to pass through the spiritual experiences of nearly all the great thinkers of the world - Bergson not excepted. And it is to the Bergsonian phase of his poetic thought that I want particularly to draw the attention of our students of Western philosophy. In our examination of Bedil's poetry, however, we should never forget the fact that it is unfair to expect a worked out system of metaphysics from a poet whose impatient mind cannot but pass over the infinitely varying aspects of an elusive Reality without undergoing the painful work of systematization. In Bedil the Bergsonian conception of Reality appears to be one among other views which the poet seems to try in the course of his spiritual development.

To Bergson Reality is a continuous flow, a perpetual Becoming; and external objects which appear to us as so many immobilities are nothing more than the lines of interest which our intellect traces out across this flow. They are, so to speak, constellations which determine the direction of our movement and thus assist us in steering across the over-flowing ocean of life. Movement, then, is original and what appears as fixity or rest in the shape of external things is only movement retarded, so to speak, by a mathematically inclined intellect, which in view of the practical interests of life, shows off the flow as something still. By its very nature this mathematical intellect can go over the surface of things only; it can have no vision of the real change from which they are derived. Thus the method of physical science, working with spatial categories does not and cannot carry us very far in our knowledge of Reality. Is one to catch a glimpse of the ultimate nature of

Reality a new method is necessary and that method is intuition which, according to Bergson is only a profound kind of thought, revealing to us the nature (of) life, owing to the privileged position that we occupy in regard to it. This method discloses to us that the element of time, which physical science ignores in its study of external things, constitutes the very essence of living things, and is only another name for life. Thus the ultimate reality is time – the stuff out of which all things are made – a Becoming, movement, life and time are only synonymous expressions. But this time which Bergson calls 'Pure Duration' must be carefully distinguished from the false notion which our mathematical intellect forms of it. Our intellect regards time as an infinite straight line a portion of which we have traversed and a portion has yet to be traversed. This is only rendering time to a space of one dimension with moments as its constitutive points. This spatialised time is false, unreal time. Real time or 'Pure Duration' does not admit of any statically conceived todays and yesterdays. It is an actual ever-present "Now" which does not leave the past behind it, but carries it along in its bosom and creates the future out of itself. Thus Reality, as conceived by Bergson is a continuous forward creative movement with opposites implicit in its nature and becoming more and more explicit as it evolves itself. It is not a completed whole of which we can posses a complete system of truth.

Let us now trace the various steps of Bergsonian thought in the poetry of Bedil. It is, however, necessary to state here that Bedil wrote a good deal of prose and poetry. The present study is based on his *Diwan* alone (comprising almost thirty thousand verses) of which the present writer fortunately possesses a manuscript copy.

1) The first point to be noted is that our intellect can touch only the surface of Reality, it can never enter into it. Bedil is never tired of emphasising this fact:-

"موج و کف مشکل کہ گردد محرم قعر محیط
عالمے بیتاب تحقیق است و استعداد نیست"

The wave and the foam cannot
see into the depth of the ocean:
A whole world is restless for the knowledge of Reality,
Yet does not possess the necessary qualification"!

Physical science armoured with logical categories decomposes the Real with its conceptualization of it. It is only a kind of post-mortem examination of Reality and consequently cannot catch it as a living forward movement:

"ایں جملہ دلائل کہ ز تحقیق تو گل کرد
در خانۂ خورشید چراغانِ نجوم است"

"All these arguments which blossom out of thy
investigation are nothing more than tiny
star-lamps in the lustrous residence of the Sun"

2) What then is the proper method for a vision of the Real? The poet says:

"بیدل نشوی بے خبر از سیر گریباں
اینجاست کہ عنقا تہ پا گشت مگس را"[1]

O Bedil; look within,
It is here that the "Anqa (a fabulous bird standing in Sufi terminology for a symbol of Reality) falls a victim to the fly".

[1] In *Kulliyat-e-Bedil* (Selected), Al-Kitab, Lahore, 1978, the second line of the couplet runs:

اینجاست کہ عنقا تہ بال است مگس را

But how is this intuition to be achieved and what is its character? The answer of both Bergson and Bedil is exactly the same. This intuition is not a kind of mystic vision vouchsafed to us in a state of ecstasy. According to Bergson it is only a profounder kind of thought.

When M. Le Roy[1] suggested to Bergson that the true opposition was between intellectual thought and thought lived, Bergson replied, "That is still intellectualism in my opinion". "There are", says Bergson "two kinds of intellectualism, the true which lives its ideas and a false intellectualism which immobilises moving ideas into solidified concepts to play with them like counters". True intellectualism, according to Bergson is to be achieved by eliminating the element of space in our perception of 'Pure Duration' just as physical science eliminates the element of time in its dealing with external reality. Bedil proposes exactly the same procedure when he says.-

"اے نکہت گل اندکے از رنگ بروں آ"

"O thou flower-perfume;
walk out of the world of colour"!

The word "colour" symbolises space in sufi terminology. The sphere of externality is divided by the

---

[1] Edmuned Le Roy (1870-1954) was a French philosopher of science, ethics and religion. He was deeply indebted to Bergson for his own thought. Le Roy took a pragmatic view of the nature of scientific truth, a view more or less shared by his contemporaries: Bergson, Henri Poincare, E. Wilbois. He was of the view that genuine knowledge is a kind of self-identification with the object in its ,primitive reality, uncontaminated by the demands of practical need. Intuition, not discursive thought, is the instrument of such knowledge and the criterion of truth is that one should have lived it; otherwise according to Le Roy one ought not to understand it. Le Roy was a notable exponent of H. Bergson on whose philosophy he wrote his famous book "*New Philosophy – Henri Bergson*" (1913).

sufis as the world of colour and odour. The poet represents man as a wave of odour which typifies the subtle invisible movement of the world of consciousness and proposes to him that in order to have a glimpse of his real nature he ought to destabilise himself. Thus all that the intuitive method requires is an effort to get rid of space - which no doubt is an externally hard affair to our intellect whose natural bent is mathematical. Bedil employs another expressive metaphor to convey the above idea. He imagines life to be a river. So long as the surface of this river is perfectly calm and undisturbed the waves are, as it were, beneath the flow and covered by it as a garment covers the body. When, however, the wave emerges, it leaves the continuity of the flow, it spatialises itself and becomes comparatively immobile. Thus it divests itself of its flowing apparel and appears in its nakedness. The same applies to the eye - like bubble who by its emergence from the stream throws away its water-clothing and by sinking down again into the flow of the stream retrieves its lost apparel. The reader, I hope, will now be able to understand the following verse:

"دریں دریا کہ عریانیست یکسر ساز امواجش
حباب ما بہ پیراہن رسید از چشم پوشیدن"

"In this river (of life) where the waves emerge into nakedness,
"The little bubble of my life regains its lost apparel by closing its eyes."

Or in Bergsonian language any apparent immobility or discreteness won back its lost place in the indivisible continuity of life by intuition.

3) The next question is, what is the revelation of this intuition?

The following verses will indicate Bedil's answer to the question:

a)

”در طلب گاہِ دل چوں موج و حباب
منزل و جادہ ہر دو در سفر است“

“In the domain of heart (i. e. life) both the road and the destination are like waves and bubbles, in perpetual motion”!

b)

”ھستی روش ناز جنوں تاز کہ دارد
می آیدم از گرد نفس بوئے خرامے“

It is almost impossible to render the verse into English; I shall endeavour to explain the ideas embodied in it. The poet imagines human breath (the emblem of life) to be a mere confusion of fine particles of dust which indicates that something has swept through the vast domain of existence leaving a dust confusion along its infinite line of advance just as (a) meteor leaves a trail of light along its fiery course. Thus human breath is gross matter compared to the subtlety of life and its restless confusion “savours of” the rapidity of the life movement in the universe.

c)

”سراپا وحشتم امّا بناموس سبک روحی
ز چشم نقش پا چو ریگ می دارم سفر پنہاں“

The desert-sand is supposed to be always journeying though its progressive motion is invisible even to the eye of the foot-print, which is by its nature so closely associated with the sand (the Persian poets speak of the eye of the foot-prints)’. In the same way the poet tells us, the subtlety of the life-motion within us cannot be perceived.

I am wholly a tendency to run away; yet not to betray the subtlety of inner life, I keep, like the desert-sand my journey hidden even from the eye of the footprints.

d)

"بیدل از خویش بایدت رفتن
ورنہ نتواں بآں خرام رسید"

"Bedil! you ought to move out of yourself if you wish to have a vision of the beloved's graceful movement" i.e., it is by the power of Intuition that we have a vision of the movement of the Real.

e)

"جائے آرام بوحشت کدۂ عالم نیست
ذرۂ نیست کہ سرگرم ہوائے رم نیست
باعث وحشت جسم است نفسہا بیدل
خاک تا ہم نفس باد بود بے دم نیست"

"No rest in this wilderness: every atom here is warmed up by a desire to run away:
Even the particles of the body owing to the association with life-breath have a tendency to disperse:
What is man but dust associated with air"!

f)

"یک دو نفس خیال باز رشتۂ شوق کن دراز
تا ابد از ازل بتاز ملک خدات زندگی"

"Lose thy thought for a moment or two, prolong the thread of sympathy:
Then sweep freely from Eternity to Eternity in God's vast domain of life"!

i.e. it is in the moments of intuition that we are identified with the eternally rapid march of life.

From the verses that I have cited and explained above, it is perfectly clear that, according to our poet movement constitutes the essence of all life. It is, however, necessary to warn the reader against a misunderstanding which may arise from the necessities of language and the metaphors employed by Bedil. The form of his expression suggests that he does not regard movement as absolute, but always speaks of it as though it were a quality of some thing.

This, I understand, is not the right view of his position. If movement is supposed to be the essence of life, it is obvious that it must be regarded as original and absolute. Otherwise time would cease to be real. Movement thus regarded would be identical with time itself. And this is exactly what we find in a number of verses wherein the poet guards us against the idea of an unreal time which our mathematical understanding powders up (to use a Bergsonian expression) into moments. The distinction between real and unreal time is very clearly indicated by Bedil in the following two verses:-

"بنظم عمر که سر تا سرش روانی بود
خیال مدت موہوم سکتہ خوانی بود"

ہر چہ از مدت ہست و بود است
دیرہا پیشِ خرامِ زود است"

"In the metre of the life-verse which is wholly a flow
the idea of unreal time is nothing more than a hiatus!
"The time of the external world is only delays
compared to the brisk movement (of life)":

It is obvious from these verses that the words (روانی) and (مدت موہوم) in the first verse and (مدت ہست و بود) in the second verse are meant only to bring out the distinction between Bergson's Pure Duration and spatialized time. Real time according to our poet, is a continuous flow, and its

association with matter does not in any way approach the rapidity of its movement:

”نشد مانعِ عمر قیدِ تعلق

تو رفتار این پائے در گل ندیدی“

“*The restrictions which association with a body imposes on us cannot obstruct the flow of life, only you do not see the movement of this prisoner of earth*”.

The poet further emphasises continuousness and indivisibility of time in the following verses:

”غبار ماضی و مستقبل از جان تو می جوشد

در امروز است گم گر واشگافی دی و فردا را“

“The mist of Past and Future rises up from thy Present; Subject your tomorrow and yesterday to a searching analysis and you will find them lost in your today”:

”ز خود غافل گذشتی فال استقبال زد حالت

نگہ از جلوہ پیش افتاد امروز تو فردا شد“

“Your Present forebodes the Future only because you are not aware of yourself (your real nature). (The idea of a future) is nothing but the desire to see getting ahead of the thing seen”:

”فطرت سست پے از پیروِیِ وہم امل

لغزشے خورد کہ امروز مرا فرداشد“

“*My sluggish nature, following unreal hopes fell down by a false step in such a way that my “today” was turned into “morrow*”.”

The idea underlying the last two verses is nearly the same. The poet tries a poetic solution of a psychological problem i.e. how we spatialise time and suggests that the

idea of a "not-yet"[1] is either the mental fall of sluggish nature in its pursuit of false hopes, or a mere illusion of expectation engendered by our immobilization of what is in its nature mobile and creative. To Muslim thinkers the idea of an ever-creative Reality is not new. According to the theologians of Islam who conceived the deity as an Infinite personal power, the creative activity of God has not exhausted itself in the Universe. The Universe is not a complete whole, created once for all; it is not achievement but a continuous process. Thus our knowledge of it must always remain a useless achievement of truth as a perfect system is, in the nature of things, impossible to man and the potentialities of the Universe are known to God alone. Beyond the actual present, there is nothing. What we call "there" is only a "here" in disguise, says Bedil:

"هرچه آنجاست چو آنجا رسی اینجا گردد

چه خیال است که امروز تو فردا گردد"

"*What is* "*there*" *becomes* "*here*" *when you reach it; likewise your today disguises itself in the form of tomorrow*"

4) We now pass on to another important idea in the philosophy of Bedil. If the essence of things is an absolute movement, how is it that we find immobile solid things around us? Bergson's answer to this question is perhaps the most original that has ever been given in the history of

---

[1] lqbal has spoken of this idea in his Reconstruction (pp: 59,60) also. He says, "The perfection of the creative self consists, not in a mechanistically conceived immobility as Aristotle might have led Ibn-e-Hazm to think. It consists in the vaster basis of his creative vision. God's life is self- revelation; not the pursuit of an ideal to be reached. The not-yet of man does mean pursuit and may mean failure; the not-yet of God means unfailing realization of the infinite creative possibilities of His being which retains its wholeness throughout the entire process".

thought. He tells us that in the very nature of the vital impulse as we find it manifested everywhere; there are two implicit tendencies, opposing and complementing each other— a movement forward and a movement backward represented by what we call instinct and intelligence in all living forms. The function of the backward movement is to immobilize the onward psychic rush, to drag it from behind like a brake as it were, and thus, in view of its practical interests, to give it a static appearance. What we call matter or extension is not something detached from what we call spiritual reality. They are both opposing movements distinguishable but inseparable in an original movement. It is the practical interests of life to conceal its flow and see it as though it were fixity or some thing still. For this purpose it develops along the course of its evolution, the organ of a selective intelligence which is eminently fit for the task of veiling it and giving it the appearance demanded by practical interests. Thus the very thing which apparently retards the progress of life determines and guides the direction of its movement. Matter, then according to Bergson, is only life's practical vision of itself. Now Bedil takes exactly the same view of matter, though perhaps he is not fully conscious of the drift and meaning of this idea. The following verses will bear me out:

”تنزیہہ ز آگاہیِ ما گشت کدورت

جاں بود کہ در فکر خود افتاد و بدن شد“

"Our awareness turned the Absolute Purity into dust; the Vital impulse seeking its own interest thickened into body".

”جلوہ از شوخی نقاب حیرتے افگندہ است

رنگ صہبا در نظر ہا کار مینا می کند“

"The flying sheen (of wine) has put on itself the veil of wonder, the colour of wine that appears as a goblet".

The word(حیرت) in the first half of the verse literally means wonder. Bedil, however, in view of psychological nature of the emotion of wonder, always uses it in the sense of motionlessness or arrest. All that he means is that the apparently inert matter that we see around us is not some thing foreign to Reality; it is like the flying sheen of wine, arrested in its flight, appearing to us as though it were a solid goblet enclosing the flow.

(iii)

"حائلے نیست بجولانگہِ معنی ہشدار

خوابِ پا در رہِ ما سنگ نشاں می باشد"

"*In .the race-course of Reality there is no obstruction; even the benumbed foot (i.e. arrested motion) serves along this path as a milestone*".

In this verse, Bedil employs the very metaphor (i.e. milestone) which some of the Bergsonian writers have employed to illustrate their meaning. The poet means to say that the heart of Reality is perpetual movement; what appears to arrest or obstruct this motion serves only as milestone directing further movement.

(iv)

"گہ تغافل می تراشد گاہ نیرنگ نگاہ

جلوہ را آئینۂ ما سخت رسوا کردہ است"

"It is our mirror (i.e. intelligence) which tells scandulous tales about the nature of Reality!
Now it reveals Reality as inattention (i.e. extension) now as vision"!

The words(تغافل) and (نگاہ)in the first half of the verse symbolize matter and consciousness, body and soul,

thought and extension; and the use of the former is especially happy in the verse; since it suggests the psychical nature of matter. Bedil means to say that the apparent duality which we find in the unity of Reality is due only to our way of looking at it. We see it through the spectacles of our intelligence which mars our act of perception and reveals a sharp duality nowhere existing in the nature of the Real.

(V) To the question why intelligence mars our perception of Reality, the poet's answer is that it is because the intellectual act is wholly coloured by the practical interests of life:

"ز موج خیز فنا کوہ و دشت یک دریا ست
خیال تشنہ لب ما سراب می ریزد"

The word (فنا) in the verse literally means annihilation. In sufi terminology, however, the word means self-negation or absorption in the Universal self of God. Thus the word (فنا) is negation only from the standpoint of the individual self; from the standpoint of the Absolute Being it is wholly affirmation:

> "*In the ocean of the Absolute Being*", says the poet, *"mountains and deserts form one continuous flow, it is our thirsty understanding, that builds mirages in it".*

The thirsty alone are subject to the optical illusion of a mirage, since the presence of a crying practical interest i.e. satisfaction of the desire for drink, determines the character of their perception and makes the dry desert sand assume the appearance of sheet of water. I think, however, that Bedil has failed properly to express the idea that the form and quality of our knowledge is determined by the practical 'interests of life. The poet 'Urfi has a similar verse:

”ز نقصِ تشنہ لبی داں بعقلِ خویش مناز
دلت فریب گر از جلوۂ سراب نخورد“[1]

“Do not be proud of your power of discrimination if you are not deceived by the mirage; it is the want of intensity in your desire for water that has saved you from the illusion”.

Thus to ‘Urfi the character of our perceptual knowledge is wholly coloured by the presence or absence of a practical interest. Bedil, however, means to convey a much deeper meaning than ‘Urfi. The object of his attack is our conceptual knowledge—the mirror referred to in the verse cited in para (IV) which reveals a perplexing multiplicity of immobility in the one continuous movement of life.

(VI) In another verse Bedil’s attack on conceptual knowledge is much more pointed. He orients the idea in much the same way as Prof. W. James who speaks of our “Verbalisation of Reality”. Following the metaphor suggested by the word verbalisation the poet tells us that it is our speech that turns the dynamic into the static and spatialises it by a conceptual handling. He says:

”تا خموشی داشتیم آفاق بے تشویش بود
موجِ ایں بحر از زبانِ ما تلاطم کردہ است“

“As long as silence reigned (i.e- as long as there was no verbalisatbon of Reality) all was calm and un-disturbed, it is the tongue of man that has given a hot-bed of stormy waves to the ocean (of life)”.

---

[1] Iqbal was much enamoured of the dynamic vein of ‘Urfi’s poetry. He has quoted the same couplet in his “Lectures” (pp 52,53) while laying bare the inadequacy of Bergson’s conscious experience. To Iqbal even our acts of perception are determined by our immediate interests and purposes.

To obtain a complete, insight into the nature of reality, to see it as it is, we must cease to verbalise. As a source of knowledge all conceptualization is in the words of Prof. James, "a challenge in a foreign language thrown to a man absorbed in his own business". The only course open to us is to identify ourselves with the life of reality. Through sympathy and actually to live its forward movement, Intelligence touches only the outer skein of reality; it is like the fisherman's net which dips into the water but cannot catch the flow of it. Bedil, therefore, recommends silence or deverbaliazation of reality as a means of getting rid of the oppositions of life:

"تاخموشی نگزینی حق و باطل باقی است

رشتۂ را کہ گرہ جمع نسازد دو سر است"

"So long as you do not resume silence, the distinction of appearance and reality will remain; a thread not tied by a knot must always have two ends".

5) We have now to see whether Bedil's view of reality gives us any promise of personal immortality as understood in Islam. Wildon Carr[1] raises this question from the standpoint of Bergsonian philosophy and says:-

---

[1] H. Wildon Carr (1857-1929) seems to have been a favourite writer of lqbal. Carr has both translated and commented on the philosophical works of Bergson. He published two books on him: *Henri Bergson* and *The Philosophy of Change,* both in 1911. The latter was his famous work on the fundamental principle of the philosophy of Bergson. He also translated Bergson's *Mind-Energy* (1920). In addition to these he wrote on the philosophy of Benedetto Croce also. He was a professor of philosophy in the University of London, King's College. He was also president of the Aristotlean Society and a Fellow of the Royal Society of Literature. He has numerous publications to his credit some of which have been mentioned above. His other important publications are *Changing Backgrounds in Religion*

"It is certainly impossible that the soul of an individual can exist as that individual apart from the body, because it is just that embodiment which constitutes the individuality. But it is quite possible to imagine, if we find it otherwise credible, that the miracle of a restriction of the body may be a fact. Clearly it would be vain to seek in philosophy the confirmation of such a belief but also it would be beyond the sphere of philosophy to negate it.... But there is one distinct ground of personal hope that this philosophy of change alone gives. We have seen that in the reality of 'Pure Duration' the past is preserved– preserved in its entirety. Now if this preservation of the past is a necessary attribute of 'Pure Duration', then may it not be that some means exists, some may think must exist by which life preserves those individual histories that seem to break their continuity at death? If it is not so there must be unaccountable waste in the universe, for almost every living form carries on an activity beyond the maturing of the germ and its transmission to a new generation. It would be in entire accordance with what we know if it should prove to be so, but we may never know.[1]*"*

It must, however, be remembered that if life is a psychic flow carrying on its own past within it, thus preserving its history, it is clear that every forward creative step that life takes must be a new situation and can never be

---

and Ethics (1927) *The Free will Problem* (1928), *The Unique Status of Man* (1928) and *Leibnitz* (1931).

His books *The Philosophy of Change* and *The Philosophy of Benedetto Croce* were found in the personal library of Iqbal, now preserved in the Iqbal Museum Lahore.

[1] The extract has been taken from Wildon Carr's book *The Philosophy of Change* (1914), PP. 194-195.

regarded as a mere repetition. I think then that the philosophies of both Bedil and Bergson negate the possibility of a resurrection of the body. Bedil is perfectly clear on this point and is not at all afraid of an inference which necessarily follows from the view of life he takes though it happens to be opposed to the teachings of Islam. He, says:

”گل یاد غنچۂ می کند و سینہ می درد
رفت آنکہ جمع می شدم اکنوں نمی شود“

> *"The flower thinks of its bud-state and rends asunder its heart; could I revert to the bloom? Impossible now!"*

Having drawn the reader's attention to all the principal features of Bedil's thought, it is now time that I should proceed to a critical estimate of his ideas. I think the reader will agree with me when I say that a system of metaphysics, worked out in detail cannot be expected from a man whose immediate interest is poetry rather than philosophy. But when we study Bedil's poems carefully we cannot fail to recognise that although his love of imaginative expression makes him impatient of logical analysis, he is fully conscious of the seriousness of his philosophical task. Considering his view of the nature of intelligence and the revelations of intuition, it is obvious that his poetry treasures up a great philosophical truth regarding the ultimate nature of reality, the details of which he orients in the spirit of a poet rather than a philosopher. The truth that we live forward and think backward, that the two opposing movements of thought and extension are inseparable in the original Becoming is sufficiently clear from his poetry, yet we find in it nothing of the great wealth of illustrative details, nothing of the practical attitude towards time-experience that characterises the philosophy of Bergson. In so far as the former point is

concerned, I think, we cannot, in fairness, claim it for Bedil, since he is essentially a poet, but we are surely entitled to claim for him the latter. Bedil's poetry, however, falsifies the expectation. All conceptual handling of reality according to him is absolutely valueless. He counsels us not (to) fall a victim to the concrete, since the beauty of the mirror of life does not consist in its reflection:

”دل را نفریبی بفسونہائے تعین

آرائش ایں آئینہ تمثال نباشد“

imagined to argue, a kind of conceptualization of reality? Are we not in the practical attitude towards reality, suggested by him, employing the same conceptualist intellect, which by its very nature decomposes and spatialises the original flux of things? Does the practical attitude of Bergson amount to anything more than the possibility of acquiring more profitable short-cuts, artifices and arrangements? Can empirical science give us anything more than this? If the two tendencies forward and backward, are implicit in the psychic flow and the real nature of life in its onward rush, why should we not reject the schematic or diagramatic representation of it altogether and centralize all our hopes in intuition alone? Have we to live in a Universe as it is, or a Universe constructed by intelligence and distorted in the construction? Bergson's practical attitude, though it may be more profitable to us as spatialised centres of life, is much less intellectual than the purely intellectual outlook of the older intellectualists. Both practical and intellectual outlooks on life feeding only on the outer husk of reality - which as a perpetual flow must always remain beyond their reach are equally futile as means of furnishing a complete insight into the ultimate nature of life. The difference between them is only one of degree and not of kind. The same aspect of our experience, far from giving us an insight into reality, is admittedly a

veil on the face of reality... Why should we then follow this aspect and entertain any hopes about it? When it is admitted that our distributive experience has another aspect, i.e. the aspect of absolute continuity which reveals reality itself, then it follows that the highest knowledge is the work of intuition and not the result of patient observation however profitable. Rationalism and empiricism are equally worthless though the latter, by suggesting fresh artifices may extend the range of our hold on things and bring us happiness and comfort which can never justify our desire for the ultimate knowledge of the nature of reality. The highest ideal of man, then, is not to wade through the concrete expressions of reality - but to extinguish ourselves into its vast flow by conquering forces i.e. which sever us from it. "Only by getting rid of its immobility that the pearl can become one with the ocean out (of) which it has formed and severed itself".

"آسودگی از بحر جدا کرد گہر را"

Line of argument appears to be formidable; though, I am afraid it does not justify the kind of intuition which Bedil thinks it necessitates. A detailed examination of the various premises on which the inference of Bedil is based would be, in fact, a criticism of the philosophy of Bergson, and for such an undertaking it would be necessary to approach Bergson through the Romantic Development in Germany in the 19th century and specially through Ravaisson[1] who, it appears communicated the influences of

---

[1] Jean Gaspard Felix Ravaisson-Molien (1813-1900) was a French spiritualist and art historian. He received his philosophical training in Munich under Schelling.

The most influential of Ravaisson's publication was his "*Report sur la philosophie en France au xix Siecle*" (1867). His purpose in this report was to show that there was a continuity in the French philosophical tradition and, that French philosophers had always presupposed metaphysical principles that implied what

Schelling to him. And even if we succeed in shaking the foundation of Bergson's philosophy, our success would not necessarily mean the refutation of the kind of intuition set up by Bedil, for the necessity of an intuitive kind of knowledge can be based, and I think, successfully, on the general consideration of the finiteness of all human knowledge which no body has ever denied. It may, however, be remarked that Bergson's view of human intelligence takes no account of the task that it has accomplished in the sphere of Religion, art and ethics. This argument in support of the spatialiazation of spirit as determined by biological considerations seems to take for granted that all the needs of man are fulfilled by a practical knowledge of matter, and it is this uncritical assumption which is obviously responsible for the low and inadequate view of man that he takes. It is not the experience of the engineer alone but the entire experience of man as man that could give us a complete revelation of the function of human intelligence. In his analysis of human knowledge Kant followed exactly the same procedure i.e. he assumed without criticism a certain function of the mind, yet we find Bergson accusing him of wrongly stating the problem and thus prejudicing the solution of it from the very beginning. As a matter of fact the whole argument which he directs

---

he called spiritualism. He held the view that the phenomena of consciousness are never spatial or quantitative and to attempt to categorise them in these terms is to change their essential nature. Within the human soul are two powers of understanding and of activity which in their logical sequence give birth to will and when one asks what the will is seeking, the answer is that it seeks the good or God.

Bergson wrote on and benefited from the philosophy of Ravaisson. E. Le. Roy in his book *New Philosophy -Henri Bergson* has spoken very highly of Ravaisson's spiritualist realism and has quoted his prediction as to the emergence of a new era characterized by spiritualism.

against Kant applies with equal force to his own procedure. Bergson's argument is plausible only if we regard man as a piece of living matter which has continually to insert itself in an unfavourable environment working for its decay and dissolution. The history of man, however, shows that he is something more than the brute and his needs are sometimes such that he can easily sacrifice the matter in him for the satisfaction of those needs. But Bergson will probably reply to this contention that the so called higher demands of man are met by the intuitive vision. It is here that Bergson and Bedil come into real touch and it is, therefore; our chief concern to examine this claim of intuition. In the system of Bergson (I am using the word system carelessly; as a matter of fact Bergson's philosophy is not a system) intelligence is a kind of original sin, the commission of which resulted in giving life a distorted view of itself; and in order to see itself as it is, life must revert to its pre-intelligence state and put itself by a kind of regress, into the animal or plant consciousness or perhaps lower down into protozoa-consciousness where materiality reduces itself to almost vanishing point. Is such a regress possible to a form of life which has developed intelligence and clothed itself into matter? It would perhaps be possible to forms nearest to the original impulse of life, surely it is not possible to man who by developing a highly complex organism stands higher up in the scale of evolution. But assuming that we can, by an effort of sympathy, put ourselves just at the point where materiality emerges, what does this act of sympathy bring us? In Bergson's system all that it gives us is a mere hypothesis which we have subsequently to corroborate by an empirical study of the facts of Evolution. Thus understood it is nothing more than the flash of genius which sometimes suggests a theory when only a few facts are immediately before us. Bergson himself tells us that this intuition comes to us by a long and systematic contact with reality in all its concrete windings. It seems to me that

Bergson's intuition is not at all necessary to his system and may easily be detached from it without injuring his main thesis which, on careful analysis, reveals itself as a kind of empiricism with a hue of Idealism not likely to last long. However, I have no objection to intuition in the sense of supplying us with workable hypotheses; the trouble begins when it is set up as a vision which would satisfy all the demands of our nature. With Bedil intuition is not so much as a source of knowledge as a mode of salvation from the storm and stress of life. Our poet appears to identify the Absolute psychic movement with God and proposes to transcend the painful limitations of a narrow individuality by a sink[1] into the Absolute. Obviously if intuition brings us salvation from the pains of life and sends us back to our truest life; the highest task must be to make an effort and to turn this momentary dip into the Absolute into a permanent state. And what if intuitive vision becomes permanent? Does this super-conscious state mean the satisfaction of all our inner longings? Does it satisfy the whole of our complex personality? Action, knowledge, beauty and to a certain extent even the pleasures of sense --- all constitute the demands of our personality. Does the intuitive state open up to us new vistas for our multifarious activity? Does a prolonged or permanent intuitive state mean anything more than an absolute cessation of individual consciousness which, far from satisfying the needs of a complex personality destroys the very condition of these needs? To appeal to such a state is only another way of saying that the so- called higher demands of man are false and the only way to get rid of these false aspirations is to destroy the conditions of life which generates them in us. Such a view of human personality is simply revolting and amounts to nothing more than a philosophically reasoned

---

[1] I have not been able to decipher what this word really is. It looks like "sink" but this is surely a very odd use of it.

out counsel of suicide to those whom the ills of life have driven to despair. But perhaps you will say the intuitive state does not destroy our individuality, it only expands its limits and transforms it into a much wider consciousness. Yes, perhaps it does expand us, but it expands us to breaking-point and robs us of the entire meaning of our life in as much as the supposed expansion is neither rational nor aesthetic nor active.

The history of man is a stern reality and the glory of human personality consists not in gradual self-evaporation but self-fortification by continual purification and assimilation. If God, as Bedil seems to teach is essentially life and movement, then it is not through an intuitive slumber, but through life and movement alone that we can approach Him. If, in any sense He has chosen to dwell within us and our personality is but a veil that hides Him from us, our duty lies not in demolishing the tiny dwelling He has chosen, but to manifest His glory through it by polishing its clay walls through action and turning them into transparent mirrors. The idea of annihilation is indeed the vice of all Persian sufism (the reader will please bear in mind that in my opinion Muslim sufism and Persian sufism are two different things) which has, for centuries been prevalent in the entire muslim world, and working as one of the principal factors of its decay. This type of sufism has soaked up the energies of the best muslims in every age, and has imperceptibly undermined the foundations of a revelational system of law which it regards as a mere device to meet the emergencies of communal life. It is supposed that the movement towards Pantheism originates in the creature's desire to make itself more intimate with the Creator. It is, however, not difficult to see that philosophically speaking the All of Pantheism is not more intimate with the individuals it includes and transforms into itself than the God of Monotheism with His creatures. My belief is that pantheistic idea is really a subtle force of

decay cloaking itself apparently in the sweet and innocent longing for a greater intimacy with the Divine. In its ultimate essence it is a tendency generated by a people's decay, the tendency, that is to say to relax or drop the attitude of tension and take a sort of interminable furlough from the war-front of life.

But apart from the ethical consequences of Bedil's philosophy, we have yet to look at the philosophy itself from the standpoint of Islamic theology. If God is identified with life-movement as conceived by Bedil, it is obvious that he is a God in time i.e. the poet gives us a God with a history partly worked out and carried within himself and partly being worked out every moment. No conception of God would be more inimical to the notion of God as oriented in the Quran. And further what would the creation of a material universe mean from the standpoint of Bedil's metaphysics? Only the free creative activity of God momentarily interrupted by Himself, or in other words, God opposing his own free action so that He may distort Himself into a material universe. In words still more plain, the universe according to the sufism of Bedil is the self-degradation of God. Thus we are really brought back to the old hypothesis of the follower of the Persian prophet-philosopher Mani who held that the creation of the world was due to the Absolute light obscuring or darkening a portion of itself. The truth is that the thought of the world has never been able to rid itself entirely of the influence of the Manichaean ideas. Both in eastern and western thought Manichaeanism still persists. The enormous influence that these Persian ideas exercised over the development of early Christianity is still visible in the philosophical systems of Europe e.g. Schopenhauer, Hegel and Bergson himself. Of the ancient religious systems of the world Islam alone purified the idea of God, but the Arabian conquest of Persia resulted after all in the conversion of Islam to Manichaeanism and the old Persian doctrine of the

self-darkening of God reappeared in the form of the sufi idea of "Descent" combined with an asceticism thoroughly Manichaean in spirit. Leaving, however, these considerations we may further ask the sufi metaphysicians--- why should God obscure His own light or descend into matter? To manifest His power and glory? Self-manifestation by self-degradation! Strange way of looking at Him whom the sufis are never tired of calling the Beloved! If the object of God in creating the universe is held to be the revelation of his power and glory, the hypothesis of creation out of nothing seems to be much more reasonable than the absurd and monstrous idea of Descent. Moreover, if the tendency to free movement and the tendency to descend into matter were implicit in the nature of God and started, as these metaphysicians must hold, from a common point how can the two tendencies be regarded as opposing each other? Why should then the soul be regarded as prisoner of matter endeavouring to release itself from its prison by ascetic practices? And why should the one tendency be evaluated as higher or of greater worth than the other? Ethically speaking the sufi view of 'Descent' may serve as a basis for Epicureanism as well as Asceticism. And as a matter of fact there have been sufi sects referred to in Maulana Jami's biography of saints[1]

---

[1] Iqbal has referred here to *Nafahat-ul-Uns min Hazarat-il-Quds*, being a celebrated biography of saints from the pen of maulana Abdur Rehman Jami, having short biographical notes on 554 saints and some 34 saintesses. The book was written on the request of one Nizam-ud-Din Ali Sher in 1478. Jami based the book on the famous "Tabaqat-al-Sufia (of Abdur Rehman Mohammad bin Hussain al Nisaburi) and added much to the original from authentic sources. The book includes a detailed preface which deals with the exposition of sufi terminology. Edward Browne in his famous *Literary History of Persia* has spoken of the book as a first rate "Tazkira"-almost equal in merit to *Tazkiratul-Auliya* of 'Attar. Its language and style has been

who led by the Mephistopheles[1] in them have allowed themselves all the intensest pleasures of a Faust.

Such is the metaphysics of sufism and Bedil's idea of "Vitality seeking its own interest and becoming matter" is no more than the sufi idea of 'Descent' veiled in a more poetic expression. There were many among his contemporaries who, owing to the simplicity and nobility of his life looked upon him as a great saint but in so far as the content of his verse is concerned, he himself tells us plaintively that nobody ever listened to him and better so:-

"یاراں نرسیدند بداد سخن من
نظمم چه فسوں خواند که گوش همه کر شد"

"*My friends never did justice to my utterances*;
The Magic of my verse has charmed every body into deafness".

---

regarded the best Persian prose of the 15th century. In 1859, the book was assiduously edited with the commentary on Jami and was published by the R.A.S.B., Calcutta. Recently, it has been edited by Mehdi Tauheedi Pur.

[1] A famous character of Marlowe's *The Tragical History of Dr. Faustus* to whom and to Lucifer, Faust sold out his soul for the intensest pleasures of life. Mephistophilis (so it has been spelled in the book) is the villain of the tragic drama., He is one of the seven spirits of second rank among infernal rulers. In the beginning he is able to win Faust over. However, when Faust gives himself up to a life of sensuality, Mephistophilis abandons him and Faust realizes that he has become a damned soul for all time to come. The story of Faust was also dramatized by Goethe. (*For preparation of some of the notes, I have made use of* The Encyclopaedia of Philosophy*, Vols. 4,7, Macmillan & Company & the Free Press,* Who Was Who*, Vol. 3, Adams and Charles Black, London, and* Jami *(a book by Ali Asghar Hikmat*).

(T. F.)

Death in the sight of Bergson.

1/

Bedil in the Light
of Bergson.

Mirza Abdul Qadir Bedil of Akbarabad is a speculative mind of the highest order and is probably the greatest poet-thinker that India has produced since the days of Shankara. Shankara, ~~[illegible]~~ ~~[illegible]~~ an acute speculative but also ruthlessly directs our concrete sense-experience with a view to disclose the presence of the universal therein. Bedil's approach ~~[illegible]~~ analyses is naturally ~~[illegible]~~ painful and mistrusts ~~[illegible]~~ ... the concrete more gently, and suggests the universal in it by mere looking at its ever variable points of view.

"[illegible]
[illegible]"

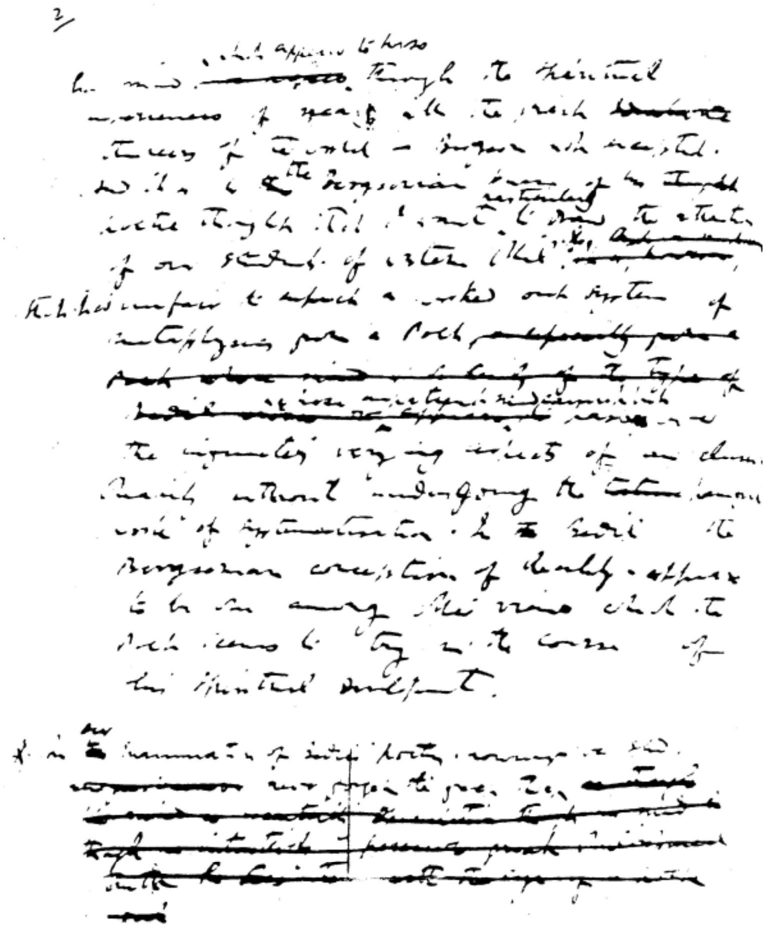
"The wave cannot screen the face of the Ocean
O unseeing observer! Thou hast closed thine
eyes, where is the veil?"

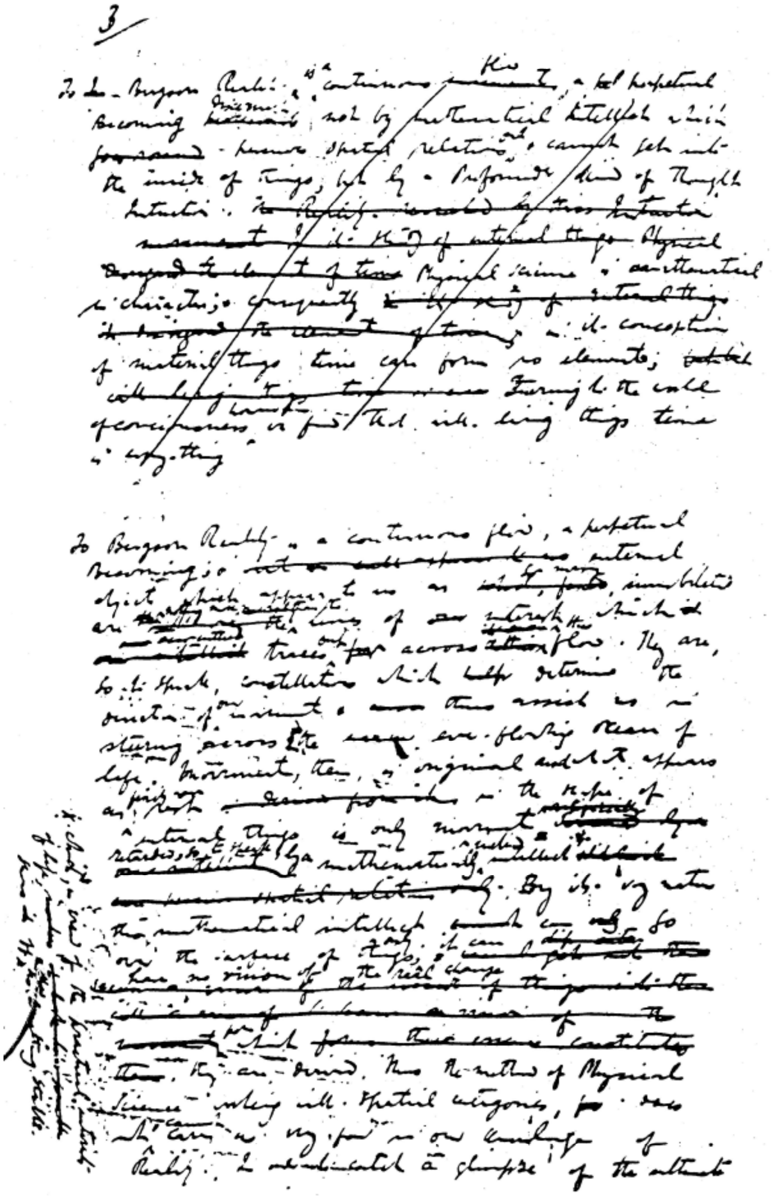
Again we see the poet's view of the individual (Jiv-atma [?]) in the following verse —

"[illegible]
[illegible]"

The Dawn is nothing more than a confused jumble of scattered particles of light; yet we talk of it as though it were something concrete, a distinct unity; a substance. "The conditions (of life) in this wilderness of a world, says Bedil, have fastened upon me like the Dawn, the false charge of a concrete existence which my nature does not admit."

But the most remarkable thing about Bedil, ~~[illegible]~~ is the staggeringly Polyphonic character of



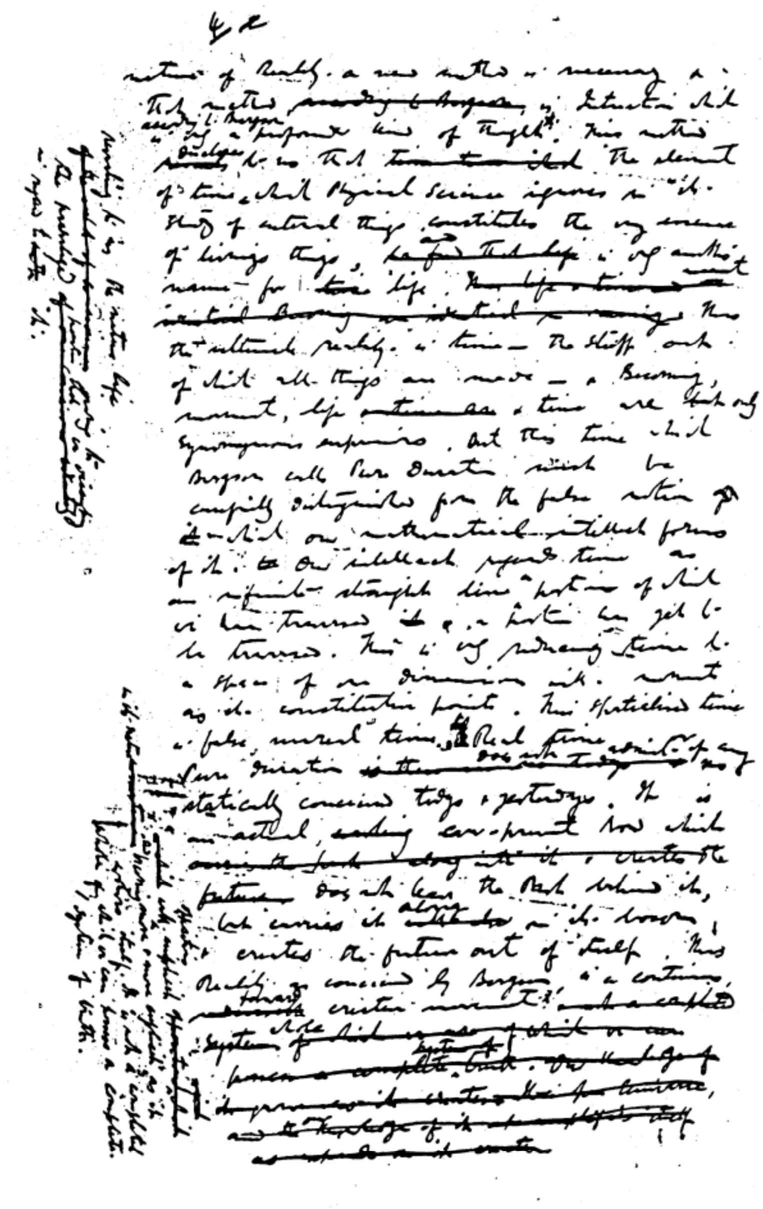


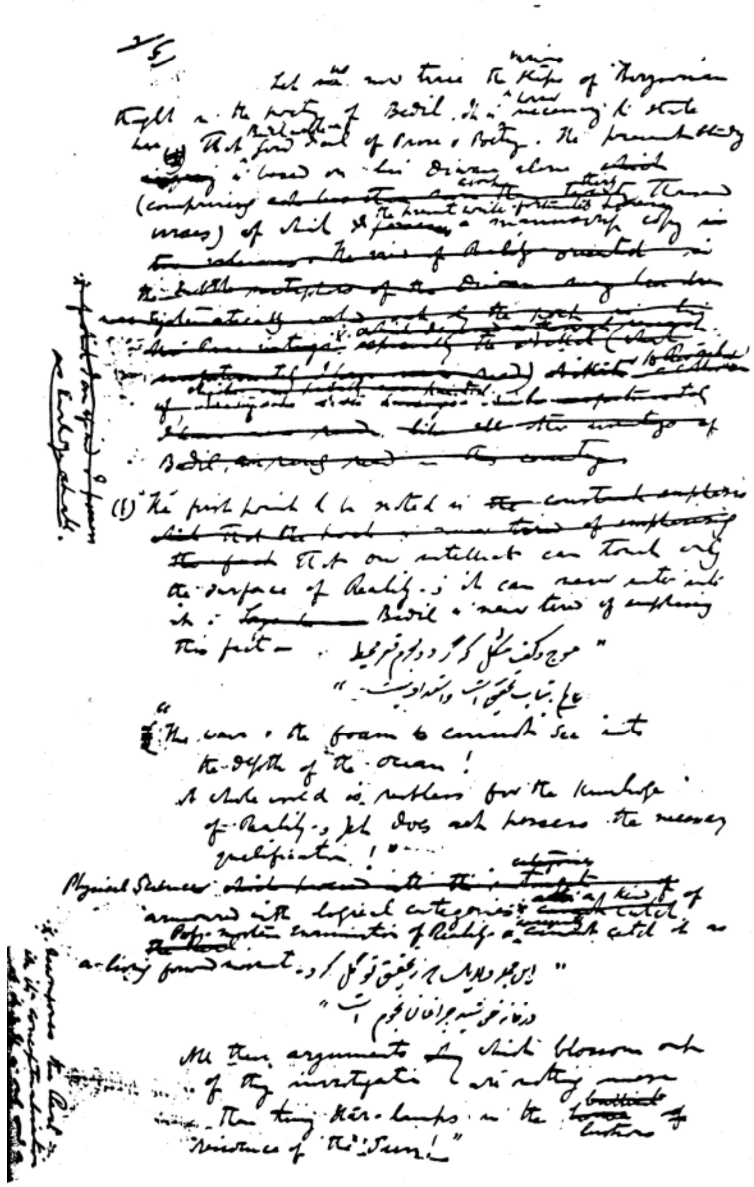
3

To Bergson Reality is a continuous flow, a perpetual becoming discernible not by mathematical intellect which [illegible] spatial relations and cannot get into the inside of things, but by a profounder kind of thought — Intuition. [illegible] Physical Science is mathematical in character; consequently in its conception of material things time can form no elements; [illegible] Through the whole of [illegible] it is found that in the living things time is everything.

To Bergson Reality is a continuous flow, a perpetual becoming; external objects which appear to us as many, immobile are the lines of our interests which our intellect traces out across the flow. They are, so to speak, constellations which determine the direction of our movement and thus assist us in steering across the ever-flowing stream of life. Movement, then, is original and what appears as fixity or rest in the shape of external things is only movement arrested, or regarded as arrested, by mathematical intellect. By its very nature the mathematical intellect can only go over the surface of things; it can have no vision of the real change [illegible] which [illegible] They are derived. Thus the method of Physical Science, working with spatial categories, does not carry us very far in our knowledge of Reality and [illegible] a glimpse of the ultimate

[illegible marginal note]




Let us now trace the main grace of Bergsonian thought in the poetry of Bedil. It is however necessary to state here that Bedil wrote a good deal of Prose & Poetry. The present study is based on his Diwan alone (comprising ... thousand verses) of Bedil & the present writer ... a manuscript copy ...

Bedil ...

(1) The first point to be noted is that our intellect can touch only the surface of Reality; it can never enter into it. Bedil ... this fact —

" موج و کف مشکل که گردد و دام قعر محیط
عالم تماشا حقیقت و ... "

"The wave & the foam cannot see into the depth of the ocean!
A whole world is restless for the knowledge of Reality; but does not possess the necessary qualification!"

Physical Science armoured with logical categories & a kind of ... examination of Reality cannot catch it as a living movement.

" این جلوه ... تحقیق ... "
" ... "

All these arguments of Bedil blossom out of thy investigation are nothing more than tiny star-lamps in the lustre of the Sun!"

46

(2) What then is the proper method for a vision of the Real? The poet says —

" [illegible]

[illegible] "

"O Bedil! Look with the eyes that the 'Anqa (a fabulous bird standing in Sufi Phraseology for a symbol of Reality) falls a victim to the fly!"

But how is this intuition to be achieved and in what does it consist? The answer of both Bergson and Bedil is exactly the same. This intuition is not a kind of mystic vision unconnected to us — a state of ecstasy. According to Bergson it is only a profounder kind of thought. When M. Le Roy suggested to Bergson that the true opposition was between intellectual thought and thought lived, Bergson replied — "That is still intellectualism in my opinion." "There are, says Bergson, two kinds of intellectualism, the true which lives its ideas, and a false intellectualism which immobilizes moving ideas into solidified concepts to play with them like counters". True intellectualism according to Bergson is to be achieved by eliminating the element of space in our perception of pure duration just as Physical Science eliminates the element of time in its dealing with external reality. Bedil proposes exactly the same procedure when he says —

" [illegible] "

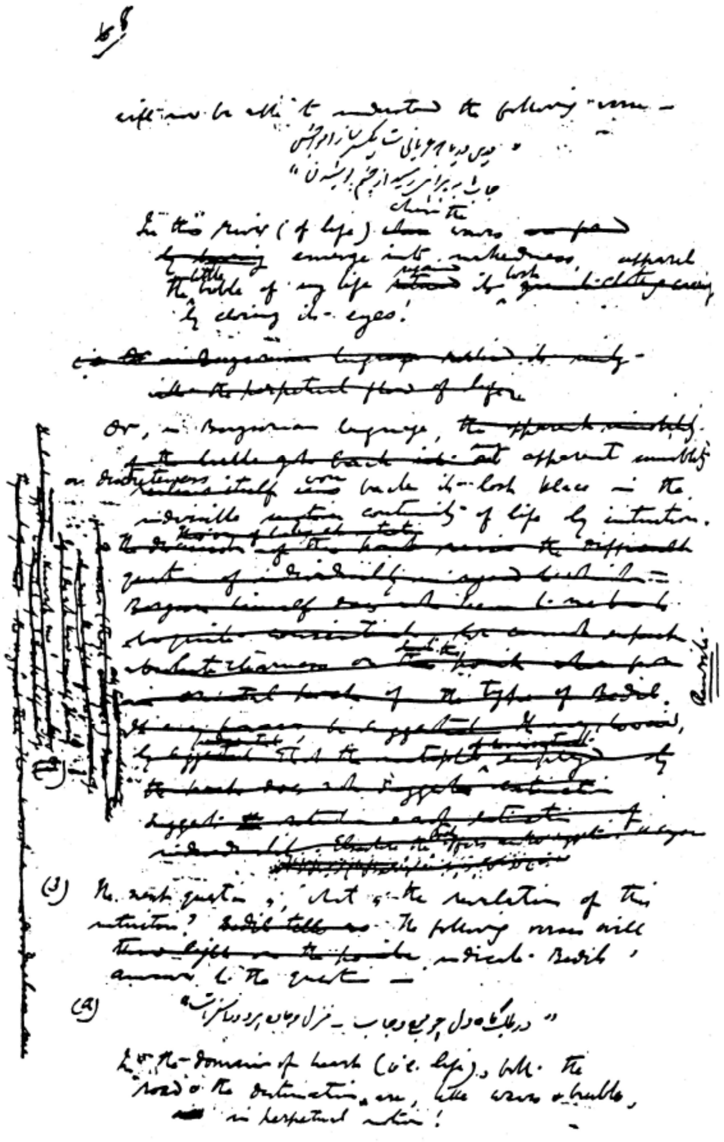
O thou flower-perfume! walk out of the world of color!

The world of color [illegible] symbolises space
in the Sufi terminology. The sphere of externality
is described by the Sufis as the world of color and [illegible].
The poet represents man as a wave of [illegible]
which typifies the subtle [illegible] of the world
of consciousness and tells perhaps to him that
in order to have a glimpse of his
real nature he ought to de-spatialise
himself. Thus all that the intuitive
method requires is an effort to get rid
of space – which no doubt is
extremely hard affair to an
our intellect whose
natural bent is mathematical. Bedil employs
another daring metaphor to convey the
same idea. – [illegible] imagines the life
to be a river. [illegible]

So long as the river is perfectly calm
and undisturbed the waves are as it were beneath
the flow [illegible]. It
then however the wave emerges it
[illegible] the continuity of the flow, it spatialises itself
and its diversity itself
becomes conspicuously visible. Thus [illegible] the same
of its [illegible] eye-like [illegible] bubble
applies to the [illegible]

[illegible]

[illegible] emergence from the stream [illegible]
[illegible] throws away its cramping outer-clothing and by sinking
back down into the flow of the stream
returns its lost apparel. The reader will, I hope



will now be able to understand the following verse –

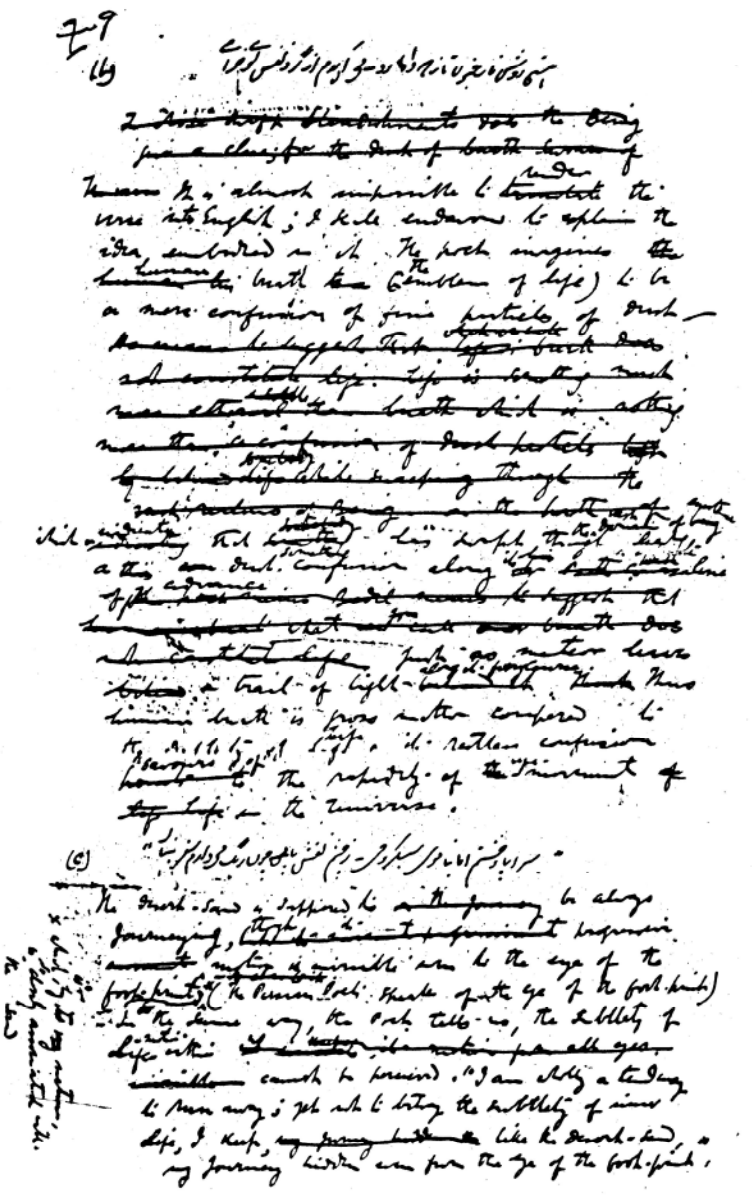
In this ruin (of life) clear the eyes emerge into nakedness, apparel
The little bubble of my life regains its look by closing its eyes!

Or, in Bergsonian language, the apparent immobility or discreteness itself wins back its lost place in the indivisible motion continuity of life by intuition.

(3) The next question is, what is the revelation of this intuition? The following verses will indicate Bedil's answer to the question –

(4)

In the domain of heart (i.e. life), both the road and the destination are, like waves and bubble, in perpetual motion!



It is almost impossible to translate the verse into English; I shall endeavour to explain the idea embodied in it. The poet imagines the breath (the symbol of life) to be a mere confusion of fine particles of dust — [illegible] just as meteor leaves a trail of light [illegible] Thus breath is gross matter compared to [illegible] it is rather confusion [illegible] the rapidity of the movement of life in the universe.

(c) [illegible]

The desert-sand is supposed to be always journeying, [illegible] imperceptible [illegible] to the eye of the foot-print. (The Persian poets speak of the eye of the foot-print.) In the same way, the poet tells us, the subtlety of life within [illegible] cannot be perceived. "I am wholly a tendency to run away; yet owing to the subtlety of inner life, I keep, like the desert-sand, my journeying hidden even from the eye of the foot-print."

[illegible]

"[illegible Persian]
[illegible Persian]"

"Bedil! You ought to move out of yourself [illegible] ~~[illegible]~~ if you wish to have a vision of that [illegible] movement" — i.e. it is by the power of [illegible] that we have a vision of the movement of the Real.

[illegible Persian] | [illegible Persian]
[illegible Persian] | [illegible Persian]

No rest in this wilderness!
Every atom has been roused up by a ~~tendency or~~ desire to run away!
Even the particles of the body ~~have a tendency to~~ ~~disperse~~ owing to their association with life. Breath ~~[illegible]~~ has a tendency to disperse! [illegible] associated with air!
"~~[illegible Persian]~~"
~~[illegible] nothing more than [illegible] carried away by the [illegible] of a Ghazelle!~~

[illegible Persian]
[illegible Persian]

Lose thy thought for a moment or two, finding the thread of sympathy!
[illegible] Eternity. [illegible] Eternity ~~[illegible]~~ ~~[illegible] of God~~ in God's [illegible]. Domain of life!
It i.e. it is ~~[illegible]~~ in the moments of intuition that we are identified with the eternally [illegible] march of life.

11

~~From the verses that I have cited and explained above it would seem that the poet does not regard movement as absolute, but always speaks of it as though it were a quality of something. This, however, is a mistake as the right view of Bedil's position. Movement as the essence of Reality must be regarded as absolute. Moreover, Time would be absolutely unreal.~~

From the verses that I have cited and explained above it is perfectly clear that, according to our poet, movement constitutes the essence of Reality itself. It is, however, necessary to warn the reader against a misunderstanding which may arise from the necessities of language and the poetic metaphors employed by Bedil. The form of his expressions suggests that he does not regard movement as absolute, but always speaks of it as though it were a quality of something. This, [illegible], is not the right view of position. If movement is [illegible] the essence of life itself, it is obvious that it must be regarded as absolute. Moreover, Time would cease to be real, movement thus regarded would be identical with Time itself. And this is exactly what we find in a number of verses wherein the poet protests against the idea of an unreal time which our mathematical understanding powders up (to use a Bergsonian expression) into moments. The distinction between Real and Unreal Time is very clearly indicated by Bedil in the following two verses —

٣/١٢

بنظم موج گہر بر سر روانی بود
خیال مرتسم بیم یکسر گرانی بود

[illegible]
[illegible]

"In the [illegible] the ~~motion of life~~ life-world is (strictly) a flow... ~~[illegible]~~ the idea of serial time ~~[illegible]~~ ~~[illegible]~~ hiatus ~~[illegible]~~.

"The time of the external world is only a delay compared to the ~~Rapid motion~~ Brisk movement (of life)!

~~It is obvious from these two verses that Bedil [illegible]~~
~~the [illegible] [illegible] the Spatialised time of Bergson;~~
~~[illegible]~~
~~[illegible]~~

It is obvious from these verses that the words روانی and خرام زود in the 1st verse, and [illegible] in the 2nd verse are meant to bring out the distinction between Bergson's Pure Duration and Spatialised Time. ~~The [illegible] of life with body (the~~ Real Time, according to our Poet, is ~~[illegible]~~ a continuous flow and its association with ~~body~~ matter does not in any way affect the movement:—

[illegible]
"[illegible]"

"The restrictions of such association with body [illegible] cannot obstruct the flow ~~motion~~ of life; only you do not see the movement of the ~~[illegible]~~ [illegible] of Earth!"

The ~~[illegible]~~ Poet further emphasises the continuousness ~~of [illegible]~~ and indivisibility of ~~[illegible]~~ Time in the following verses —

13.

[illegible]

"[illegible]"

"[illegible]"

"The seeds of Past & Future rise up from the Present; subject thy today tomorrow & yesterday to a searching analysis & you will find both of them in your today."

"[illegible]"

"[illegible]"

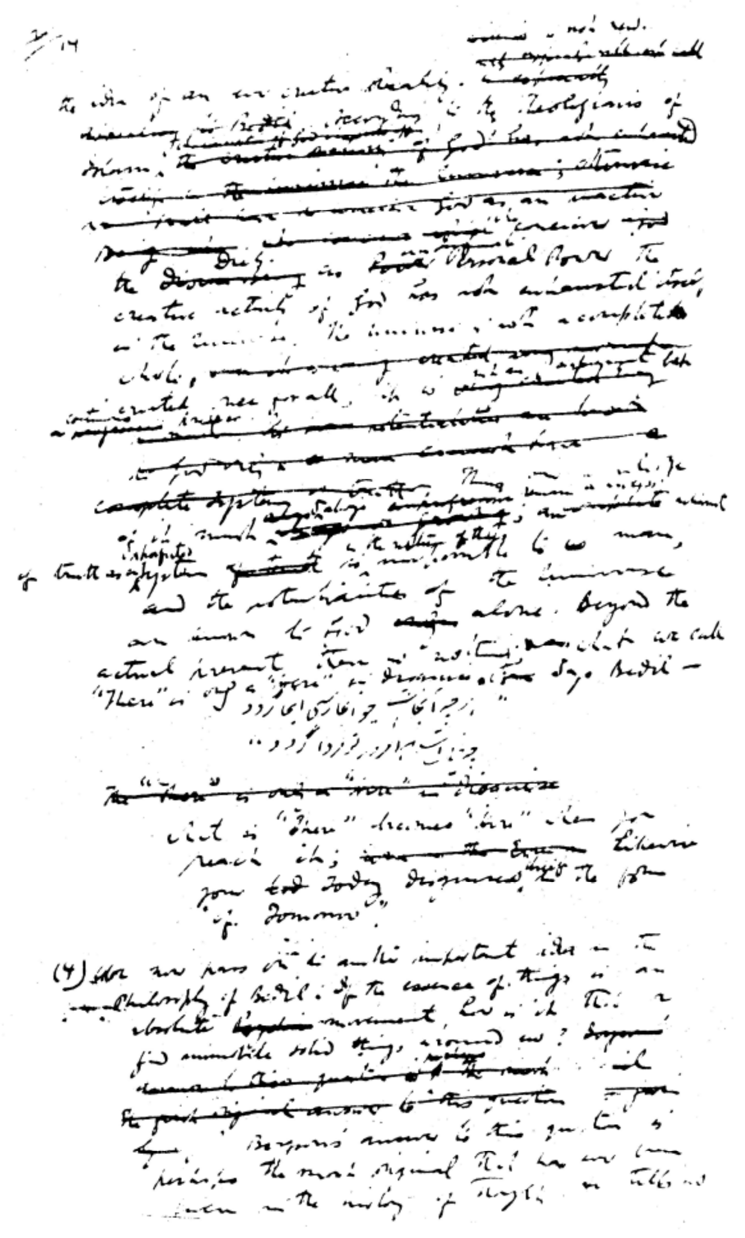
"Your Present forebodes the Future of because you are not aware of yourself (your real nature). The idea of a future is nothing but the [illegible] to be getting ahead of [illegible]!

"[illegible]"

"[illegible]"

"My sluggish nature, following unreal hopes fell down by a false step in such a way that my "today" turned into "tomorrow"."

The idea underlying the last two verses is nearly the same. The Poet tries a poetic solution of a Psychological problem i.e. how is spatialised time and suggests that [illegible] is either the result of [illegible] pursuit of false hopes, [illegible] illusion engendered by [illegible] immobilisation of act [illegible] action, or [illegible] creation. The Muslim thinker



the idea of an ever creative Reality. [illegible] according to the Theologians of Islam, [illegible] creation [illegible] an act of Divine Power. The creative activity of God has not exhausted itself in the universe, which is not a completed whole, [illegible] created once for all, [illegible] [illegible] and [illegible] alone. Beyond the [illegible] we call actual present, there is nothing [illegible]. Says Bedil —

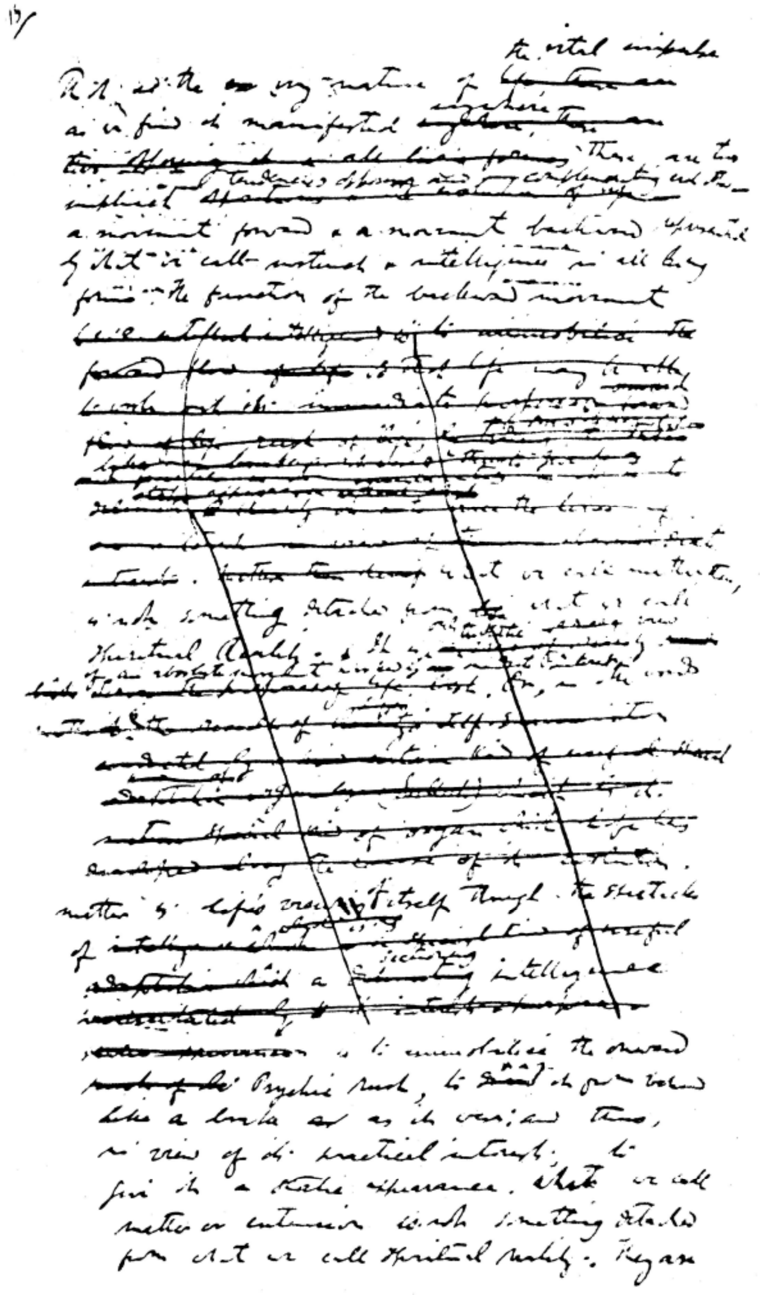
"There" is only a "here" in disguise.

[illegible Persian verse]

[illegible Persian verse]

[illegible] "there" becomes "here" when you reach it; likewise your tomorrow disguised [illegible] the form of [illegible].

(4) There are passages in [illegible] another important idea in the philosophy of Bedil: If the essence of things is an absolute movement, how is it that we find immutable solid things around us? [illegible] Bergson's answer to this question is perhaps the most original that has ever been [illegible] in the history of thought.


15/

It is the very nature of the vital impulse as we find it manifested in life [illegible] there are two implicit tendencies opposing and complementary each other — a movement forward and a movement backward. [illegible] of what we call instinct and intelligence in all living forms. The function of the backward movement [illegible]

[illegible] matter is life's reversal of itself through the obstacle [illegible] intelligence [illegible] is to immobilise the onward rush of Psychic Reality, to spread it out before us like a [illegible] as it were; and thus, in view of its practical interest, to give it a static appearance, what we call matter or extension, i.e. something detached from what we call Spiritual Reality. They are

16/

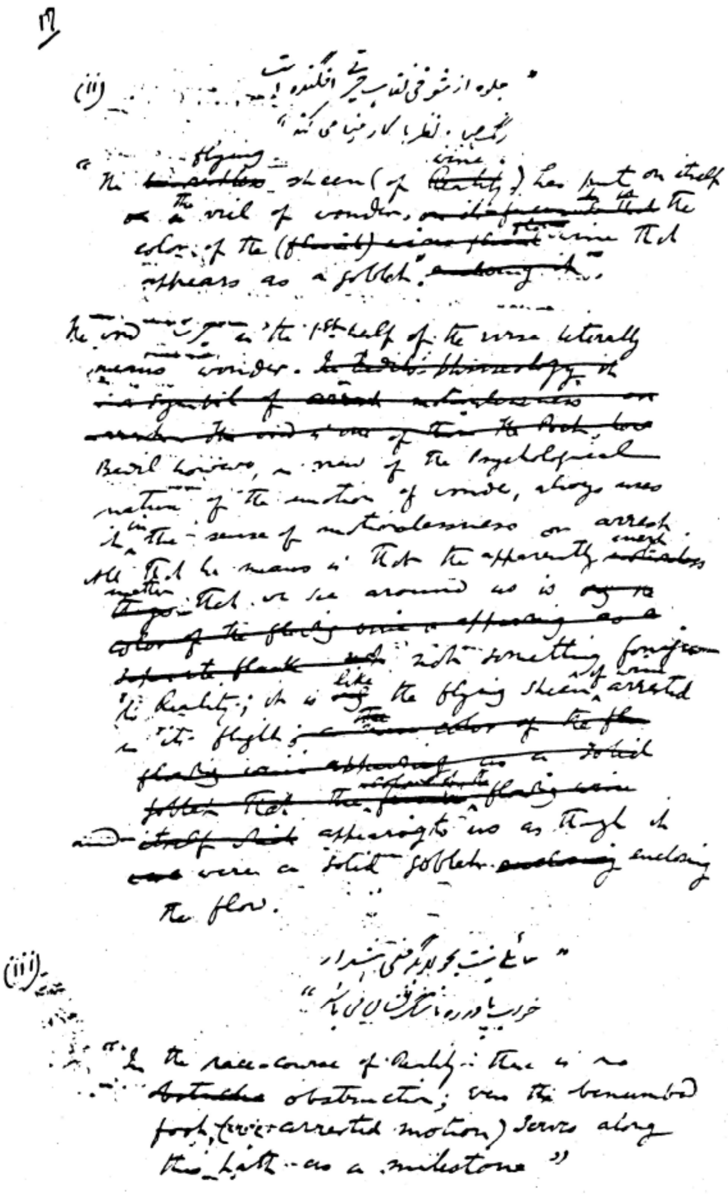
—

the differing movements distinguishable but inseparable in an original movement. It is the practical interest of life ~~[illegible]~~ which conveniently conceal its flow and see it as though it were a finished thing. For these features which it develops, along the course of its evolution, the organ of ~~[illegible]~~ a selective intelligence which is eminently fit for the task of viewing ~~[illegible]~~ it as a thing in the appearance demanded by practical interests. Thus the very thing which apparently retards the progress of life determines ~~its direction~~ and guides the direction of its movement. Matter, then, according to Bergson, is only Life's practical vision of itself. And Bedil ~~[illegible]~~ takes exactly the same view of matter, though perhaps he was not fully conscious of the ~~[illegible]~~ full meaning of this idea. The following verses will bear me out —

(i) تنزیه ز آگاهی ما گشت کدورت

جان بود که در فکر خود افتاد تن شد

~~The Absolute Purity~~ Our awareness turned the Absolute Purity into dust. It was ~~[illegible]~~ ... the impulse ~~[illegible]~~ seeking its own interest, thickened into body.


17

(ii)

"The flying sheen (of wine) has put on itself the veil of wonder, so that the color of the wine that appears as a goblet."

The word in the 1st half of the verse literally means wonder. Bedil however, in view of the psychological nature of the emotion of wonder, always uses it in the sense of motionlessness or arrest. All that he means is that the apparently inert matter that we see around us is not something foreign to Reality; it is like the flying sheen of wine arrested in its flight; the flowing wine appears to us as though it were a solid goblet enclosing the flow.

(iii)

"In the race-course of Reality there is no obstruction; even the benumbed foot, (i.e. arrested motion) serves along the path as a milestone."

18

In this verse Bedil employs the very metaphor (i.e. Milestone) that some of the Bergsonian writers have employed to illustrate their meaning. The Poet means to say that the march of Reality is nothing but perpetual movement; [illegible] the [illegible] or abstract [illegible] this motion [illegible] serves only as milestones directing further movement.

[illegible]

[illegible]

"It is our mirror (i.e. intelligence) which tells scandalous tales about the nature of Reality! Now it reveals Reality as inattention (i.e. extension) now as vision (i.e. thought)!"

The words [illegible] and [illegible] in the 1st half of the verse symbolise matter & consciousness, being thought & extension; and the use of the former is especially happy in the verse, since it suggests the psychical nature of matter. Bedil means to say that the apparent duality which we find in the unity of Reality is due to our way of looking at it. We create [illegible] the structure of our intelligence which [illegible] of perception, & reveals a sharp duality nowhere existing in the nature of the Real.

19

(v) To the question why ~~the~~ intelligence mis[illegible] [illegible] ~~the action of perception~~ our perception of Reality. The poet's answer is that it is because ~~the~~ ~~the order~~ the intellectual act is ~~[illegible]~~ still coloured by the ~~[illegible]~~ practical ~~[illegible]~~ interests of life.

" زموج خیز فنا کوه و دشت یکدریاست

جنون تشنه لب ما سراب می‌سازد "

The word فنا in the verse literally means ~~[illegible]~~ ~~but in Sufi terminology it has the Absolute Significance. It would mean the state of the absolute Being the absoluteness of our Being which has a peculiar sense.~~ annihilation. In Sufi ~~[illegible]~~ terminology, however, the word means self-negation ~~[illegible]~~ ~~[illegible]~~ or absorption in the Universal Self of God. Thus the word فنا is negation only from the stand-point of the individual self; from the standpoint of the Absolute Being it is all affirmation.

"In the Ocean of the Absolute Being," says the Poet, "mountains and deserts form one continuous flow; it is ~~[illegible]~~ our that thirsty understanding ~~of [illegible] which~~ builds mirages in it." The thirsty alone are subject to the optical illusion of a mirage, ~~[illegible] because their [illegible] since their [illegible] practical interest [illegible] making the thirsty i.e. the cups search water~~ since the presence of a ~~[illegible]~~ crying practical interest i.e. satisfaction of the desire for drink, determines the character of their perception, and makes the dry desert-sand ~~[illegible]~~ assume the appearance of a sheet of water.

19

I think, however, that Bedil has failed properly to express the idea that the form & quality of our knowledge is determined by the practical interests of life. The Poet 'Urfi has a similar verse —

" ز نقص تشنه لبی دان بعقل خویش مناز
دلت فریب گر از جلوۂ سراب نخورد "

Do not be proud of your power of discrimination if you are not deceived by the mirage; it is the want of intensity in your desire for water that has saved you from the illusion".

Thus to 'Urfi the character of our perceptual knowledge is wholly coloured by the presence or absence of a practical interest. Bedil, however, means to convey a much deeper meaning than 'Urfi. The object of his attack is our conceptual knowledge — the 'mirror' referred to in the verse cited in Para (IV) which reveals a perplexing multiplicity of immobilities in the one continuous movement of life.

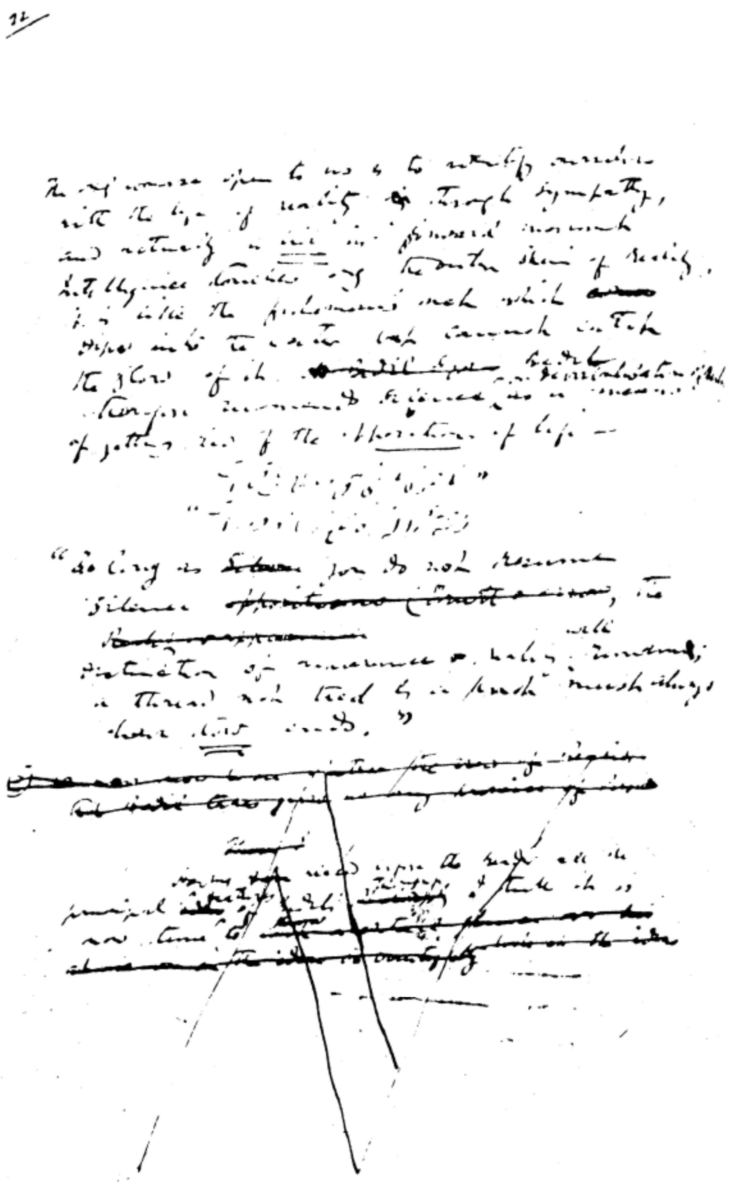
~~20~~ 21

* (vi) In another sense Bedil's attack on conceptual knowledge is much more pointed. He treats the idea in much the same way as Prof. W. James who speaks of an "verbalisation of reality". Following the metaphor suggested by the word verbalisation the Poet tells us that it is our speech [which] turns the dynamic into the static & spatialises it by a conceptual handling. He says —

" تا خموشی داشتیم آفاق بی تشویش بود
— " موج [illegible] زبان ما [illegible] است "

"As long silence reigned (i.e as long as there was no verbalisation of reality) ~~the [illegible]~~ all was calm and undisturbed; it is the tongue of man that has given a whole host of stormy waves to the ocean (of life)."

To gain then a completer ~~[illegible]~~ insight into the nature of reality, to see it as it is, we must cease to verbalise. ~~[illegible]~~ ~~[illegible]~~ ~~effort of intuition [illegible]~~ ~~[illegible]~~. It is a source of [illegible] knowledge; all conceptualisation is, in the words of Prof. James, "a challenge in a foreign language ~~[illegible]~~ to a man absorbed in his own ~~[illegible]~~ business". ~~[illegible]~~ ~~[illegible]~~ ~~[illegible]~~ ~~[illegible]~~ ~~[illegible]~~ Intelligence touches only the outer skin of reality ~~[illegible]~~ ~~[illegible]~~ like the fisherman's net it cannot catch the ~~flow of it~~.


12

The only course open to us is to [illegible] with the life of reality through sympathy, [illegible] movement [illegible] the outer skin of reality. [illegible] Bergson [illegible] of getting rid of the [illegible] of life —

"So long as you do not [illegible] silence, the [illegible] will [illegible] a thread not tied by a knot [illegible] ends."

[illegible]

3/1

[illegible]

(5) We have now to see whether Bedil's view of reality gives us any promise of personal immortality. Wildon Carr raises this question from the standpoint of Bergsonian Philosophy, ~~and goes on to hold that the resurrection of the body may be a fact and thinks that it is beyond the sphere of Philosophy to negate~~ and says — "It is certainly impossible that the soul of an individual can exist as that individual apart from the body, because it is just that embodiment which constitutes the individuality. But it is quite possible to imagine, if we find it otherwise credible, that the miracle of a resurrection of the body may be a fact. Clearly it would be vain to seek in Philosophy the confirmation of such a belief, ~~[illegible]~~ but also it would be beyond the sphere of Philosophy to negate it. . . . . But there is one distinct ground of personal hope and that the Philosophy of change alone gives. We have seen that in the reality of a pure duration the past is preserved — preserved in its entirety. Now if this preservation of the past is a necessary attribute of pure duration, then may it not be that some means exist, some may think must exist, by which life preserves those individual histories that seem to break their continuity at death? If it is not so there must be unaccountable waste in the universe, for almost every living form carries on an activity beyond the maturing of the germ and its transmission to a new generation. It would be in entire accordance with what we know if it should prove to be so, but we may never know."

24

It must, however, be remembered that life is a psychic flow carrying on its own past with it and thus preserving its history in a "duration" that every forward creative step that life takes must be a new situation and can never be regarded as a mere repetition. I think then that the philosophies of both Bedil and Bergson negate the possibility of a resurrection of the body. Bedil is perfectly clear on this point and is not at all afraid of an inference which necessarily follows from the view of life that he takes though it happens to be opposed to the teachings of Islam. He says —

[illegible]

"گل یاد غنچه می‌کند و سینه می‌درد
رفت آنکه جمع می‌شدم اکنون کجا شود"

~~"Accept cheerfully what has come to you:~~
~~For what has happened will never repeat itself till the Last Day."~~

"The flower thinks of its bud-state and rends asunder its heart!
Could I revert to the bloom? Impossible now!"

25

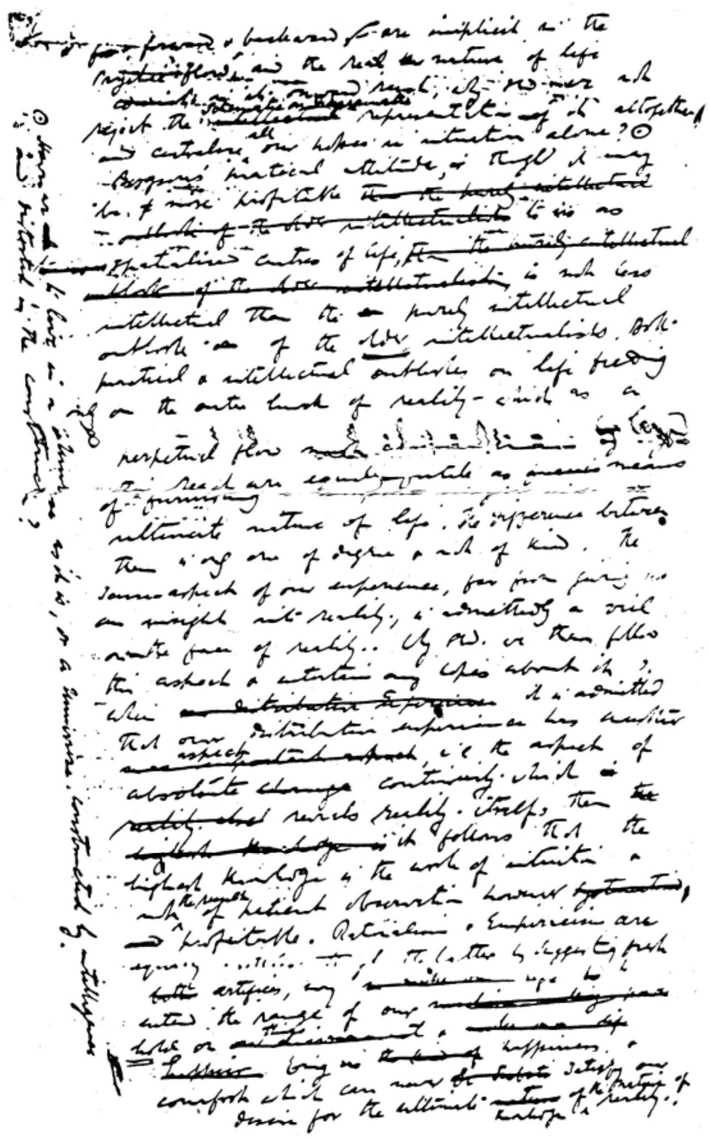
Having drawn the reader's attention to all the ~~principal features of Bedil's~~ thought, it is now time that I should now proceed to a critical estimate of his ideas. ~~[illegible]~~ I think the reader will agree with me when I say that a system of Metaphysics worked out in detail cannot be expected from a man ~~[illegible]~~ ~~to express himself in poetic form; yet it~~ ~~[illegible]~~ ~~of a philosophical truth of great [illegible]~~ the ~~[illegible]~~ whose immediate interest is poetry rather than Philosophy. ~~But it is obvious from the whole of Bedil's thought~~ But the very study of Bedil's poems carefully we cannot ~~[illegible]~~ feel the ~~[illegible]~~ that although ~~[illegible]~~ his love of imaginative expression makes him impatient of ~~detailed~~ logical analysis, he is fully conscious of the seriousness of his Philosophical task. Considering his view of ~~time~~ the nature of intelligence and ~~[illegible]~~ ~~and the~~ revelations ~~[illegible]~~ of intuition, it is ~~also~~ obvious that his ~~[illegible]~~ ~~philosophical truth regarding the ultimate nature of reality~~ poetry throws up a great Philosophical truth regarding the ultimate nature of reality, the details of which he works in the spirit of a poet rather than a Philosopher. ~~[illegible] thoroughly worked out theory of knowledge supported by [illegible] of Philosophic detail~~ or ~~[illegible]~~ or lies forward & think backward, as ~~[illegible]~~ that ~~[illegible]~~ the two striving movements ~~[illegible]~~ ~~[illegible]~~ of thought & ~~[illegible]~~ intuition are inseparable in the ~~movement of becoming~~ original Becoming ~~it~~ is sufficiently ~~[illegible]~~

clear from his poetry; yet his rejection of the great wealth of illustrative detail, rejecting of the practical attitude toward sense-experience that characterises the philosophy of Bergson. In so far as the ... is concerned I think we cannot fairly claim it for Bedil since he is essentially a poet, but we are surely entitled to claim him upon the latter. If the nature of reality is action, our attitude towards it must be essentially one of action and not of contemplation; all conceptual handling of reality is absolutely valueless. ... the connoisseur is not to fall a victim to the concrete, since the beauty of the mirror of life does not consist in its reflections.

" [illegible]
[illegible] "

[illegible]

Is not the system of Bergson himself, he may be imagined to argue, a kind of conceptualization of reality? Are we not in the practical attitude towards reality, suggested by him, employing the same conceptualistic intellect which, by its very nature decomposes and spatialises the original flux of things? Does the practical attitude of Bergson amount to anything more than the possibility of acquiring more profitable intellectual artifices or arrangements? Empirical Science gives us nothing more than this? If the two tendencies –



[illegible] forward and backward [illegible] are implicit in the [illegible] flow, and the real nature of life [illegible] Why should we not reject the intellectual representation of it altogether and centralise all our hopes in intuition alone? [illegible] Bergson's practical attitude, [illegible] though it may be of more [illegible] [illegible] spatialised centres of life, [illegible] is not less intellectual than the purely intellectual outlook of the older intellectualists. Both practical and intellectual outlooks on life [illegible] on the outer husk of reality [illegible] perpetual flow [illegible] are equally [illegible] as means of [illegible] ultimate nature of life. The difference between them is only one of degree and not of kind. The [illegible] aspect of our experience, far from [illegible] an insight into reality, is admittedly a veil [illegible] of reality. [illegible] this aspect and entertain any hopes about it? [illegible] It is admitted that our intellectual experience has another [illegible], i.e. the aspect of absolute change continuity which [illegible] reveals reality itself, then it follows that the highest knowledge is the work of intuition and not of patient observation however [illegible] [illegible] [illegible]. Rationalism and Empiricism are [illegible] the latter by suggesting fresh [illegible] artifices, may [illegible] to extend the range of our [illegible] [illegible] happiness, and [illegible] bring no [illegible] satisfy our [illegible] which can never [illegible] desire for the ultimate knowledge of the nature of reality.

24/

The highest ideal of man, then, is not to unite through the concrete expressions of reality - which ~~[illegible]~~ ~~[illegible]~~ ~~[illegible]~~ ~~[illegible]~~ to extinguish ~~[illegible]~~ ourselves into the vast flow by ~~[illegible]~~ ~~[illegible]~~ i.e. which forces ~~[illegible]~~ i.e. which severs us from it. "Only by ~~[illegible]~~ getting rid of its ~~[illegible]~~ invisibility that the pearl can become one with "the ocean out of which it has formed itself" and formed itself."

[illegible]

This ~~[illegible]~~ line of argument, strong though I am against it, does not seem to be formidable enough to justify the kind of intuition which Bedil thinks is necessitates. A detailed criticism of the various premises on which the inference of Bedil is based would be, in fact, a criticism of the philosophy of Bergson; and such an undertaking ~~[illegible]~~ ~~[illegible]~~ It would be necessary to approach Bergson through the Romantic development in Germany in the 19th century & especially through Ravaisson ~~[illegible]~~ ~~[illegible]~~ who, it appears, communicated the ~~[illegible]~~ influence of Schelling to ~~[illegible]~~ him. And even if we succeed in showing the foundations of Bergson's philosophy are untenable, it would not ~~[illegible]~~ necessarily ~~follow~~ mean the refutation of the kind of intuition set up by Bedil; for the ~~[illegible]~~ ~~[illegible]~~ necessity of an intuitive kind of knowledge can be ~~[illegible]~~ based, and I think successfully, on the general consideration of the finiteness of all human knowledge which nobody ~~[illegible]~~ has ever denied

19.

~~I think it can be easily shown~~

~~It may, however, be remarked in passing that the Bergson's view that [illegible] of spatialisation of the Spirit is determined by biological necessity, or in other words the~~

It may, however, be remarked ~~in passing~~ that Bergson's view of human intelligence takes no account of ~~[illegible]~~ the work that it has accomplished in the sphere of Religion, art & Ethics. ~~Although~~ ~~In~~ His argument in support of the spatialisation of Spirit as determined by biological considerations ~~[illegible]~~ seems to take for granted that all the needs of man are fulfilled by a practical knowledge of matter; & it is this uncritical assumption which is obviously ~~[illegible]~~ responsible for the low ~~view of man that he takes~~ and inadequate view of man that he takes. It is not the experience of the Empiricist alone, ~~[illegible] of human intelligence,~~ but the entire experience of man as man, that would give us a complete revelation of the function of human intelligence. In his ~~view of human knowledge~~ analysis of human knowledge Kant ~~made exactly did exactly the same thing, [illegible]~~ yet ~~we find Bergson accusing him of the very error~~ ~~that we find Bergson did exactly the same~~ followed exactly the same procedure, i.e. he assumed without criticism a certain function of the mind; yet we find Bergson accusing him of ~~[illegible]~~ merely stating the problem & thus prejudicing the solution of it from the very beginning. As a matter of fact the whole argument he had directed against Kant applies with equal force to ~~himself~~ his

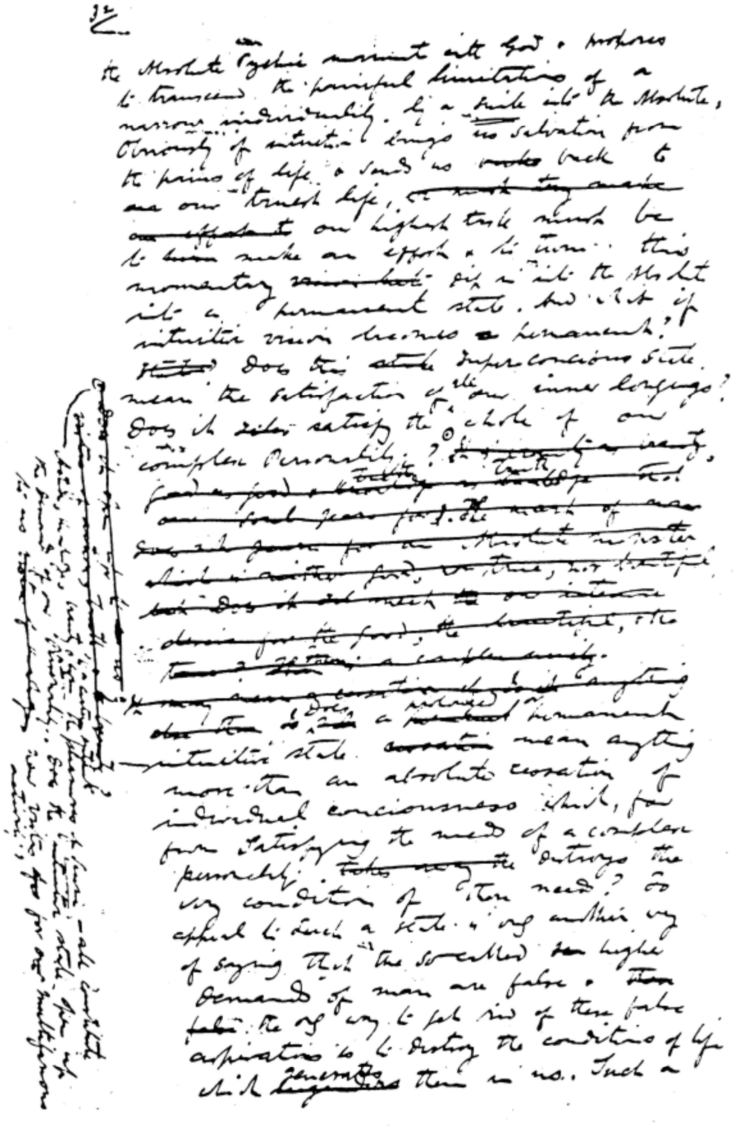
۳۰

our providence. ~~The truth is that~~ Bergson's argument is ~~[illegible]~~ plausible only if we ~~[illegible]~~ view man as a piece of living matter which has continually to insert itself in an unfavourable environment working for its decay or dissolution. The history of man however shows that he is something more than the brute, and his needs are sometimes such that he can easily sacrifice the matter in him for the satisfaction of those needs. But Bergson will probably reply to this contention that the so-called higher demands of man are nothing but the ~~[illegible]~~ intuitive vision. It is here that Bergson and Bedil come into real touch, and it is, therefore, our ~~[illegible]~~ chief concern to examine this claim of intuition. ~~[illegible]~~ In the system of Bergson (I am using the word ~~[illegible]~~ system carelessly; as a matter of fact Bergson's philosophy is not a system) intelligence is a kind of original sin the commission of which resulted in giving Life a distorted view of itself; and in order to see itself as it is Life must revert to its pre-intelligence state and put itself, by a kind of regress, into the animal or plant consciousness or perhaps lower down into protozoa-consciousness where materiality reduces itself to almost vanishing point. Is such a regress possible to a form of life which has ~~[illegible]~~ developed intelligence and clothed itself into matter? ~~[illegible]~~ It would perhaps be possible to forms nearest to the original impulse of life; surely it is not possible to ~~[illegible]~~

21

man, a highly complex organism, stands higher up in the scale of evolution. But assuming that it is possible to make an effort of sympathy, put ourselves just at the point where materiality emerges, what does this act of sympathy bring us? In Bergson's system all that it gives us is a mere hypothesis which can subsequently be corroborated by an empirical study of the facts of evolution. Thus understood it is nothing more than the flash of genius which sometimes suggests a theory when a few facts are immediately before us. Bergson himself tells us that intuition comes to us by a long and systematic contact with reality in all its concrete windings. It seems to me that Bergson's intuition is not at all necessary to his system and may be easily detached from it without injuring his main theses which on careful analysis reveals itself as a kind of Empiricism.

Hence I have no objection to intuition in the sense of supplying us with workable hypotheses; the trouble begins when it is set up as a vision which would satisfy all the demands of our nature. With Bedil intuition is not so much as a source of knowledge as a mode of salvation from the stress and storm of life. Our poet appears to identify


32

the Absolute Psychic movement into God and proposes to transcend the painful limitations of a narrow individuality. By a plunge into the Absolute, Obviously of intuition brings no salvation from the pains of life and sends us back to our truest life, our highest task must be to make an effort and to turn this momentary dip into the Absolute into a permanent state. And what if intuitive vision becomes a permanent? Does this superconscious state mean the satisfaction of all our inner longings? Does it satisfy the whole of our complex Personality?

Does a permanent intuitive state mean anything more than an absolute cessation of individual consciousness which, far from satisfying the need of a complex personality, destroys the very condition of that need? To appeal to such a state is only another way of saying that the so-called higher demands of man are false, and the only way to get rid of these false aspirations is to destroy the conditions of life which generates them in us. Such a

33

view of human personality is simply revolting to

practising mind than a concerned counsel of suicide to those whom the ills of life have driven to despair. But perhaps you will say that the mystic theory does not think of annihilation; it only expands its limits and transforms it into a much wider consciousness. Yes, perhaps it does expand, but it so expands to the breaking-point and robs us of the entire meaning of our life; and as much as the supposed expansion is neither natural nor aesthetic nor active. The destiny of man is a stern reality, and the glory of human personality consists not in gradual self-evaporation, but self-fortification by continual absorption and assimilation. The God of Bedil as Bedil seems to teach, is essentially life and movement; then it is not through an inactive slumber, but through life and movement alone that we can approach Him. If He has chosen to dwell within us, our personality is but a veil that hides Him from us; our duty lies not in demolishing the tiny dwelling He has chosen, but to manifest His glory through it by turning its dark walls into transparent mirrors. The ideal of annihilation is indeed the view

34.

of all Persian Sufism (the reader will please bear in mind that in my opinion Muslim Sufism and Persian Sufism are two different things) which has, for centuries, been prevalent in the entire Muslim world, and which is one of the principal factors of its decay. This type of Sufism has soaked up the energies of the best Muslims in every age, and has imperceptibly undermined the foundation of a [illegible] system of law which it regards as a mere device to meet the emergencies of communal life. It is supposed that the movement towards Pantheism originates in the creature's desire to make itself more intimate with its Creator. It is, however, not difficult to see that philosophically speaking the All of Pantheism is not more intimate with the individuals it includes and transforms into itself than the God of Monotheism with His creatures. My belief is that the Pantheistic idea is really a subtle force of decay cloaking itself in the apparently sweet and innocent longing for a greater intimacy with the Divine. In its ultimate essence it is a tendency generated by a people's decay, the tendency that is to say to relax or drop the attitude of tension and take a sort of interminable furlough from the war-front of life.

But apart from the ethical consequences of Bedil's philosophy we have yet to look at the philosophy itself from the Muslim

standpoint of Muslim Theology. If God is identified with life-movement as conceived by Bedil, it is obvious that there is a God in time; i.e. a God with a history partly worked out and carried within himself and partly being worked out every moment. No conception of God could be more inimical to the notion of God as orientated in the Quran. And further, what would the creation of a material universe mean from the standpoint of Bedil's metaphysics? Only the continuous free creative activity of God is momentarily interrupted by Himself, or in other words God opposing his own free action so that He may distort Himself into a material universe. Or to put it still more plainly the universe according to the hypothesis of Bedil is the self-degradation of God. Thus we are really brought back to the old hypothesis of the followers of the Persian Prophet-Philosopher Mani who held that the creation of the world was due to the Absolute Light obscuring or darkening a portion of itself. The truth is that the thought of the world has never been able to rid itself entirely of the influence of Manichaean ideas. Both in Eastern and Western thought Manichaeanism still persists. The enormous influence

36

that these Persian ideas exercised over the dualism of early Christianity ~~[illegible]~~ is still visible in the Philosophical systems of Europe: e.g. Schopenhauer, Hegel and Bergson himself. ~~[illegible]~~ Of the main religious systems of the world Islam alone ~~the~~ purified the idea of God; but the Arabian conquest of Persia resulted after all in the conversion of Islam to Mannichaeism and the old Persian doctrine of the self-darkening of God reappeared in the form of the Sufi idea of "Descent" combined with an asceticism thoroughly Mannichaean in spirit. Leaving however these considerations we may further ask the ~~[illegible]~~ Sufi ~~[illegible]~~ metaphysicians — why did God ~~degrade himself into matter~~ obscure His own light ~~[illegible]~~ ~~and~~ or "descend" into matter? To manifest ~~his~~ His Power and Glory? Self-manifestation by self-degradation! ~~Strange idea of creation indeed!~~ Strange way of looking at ~~the [illegible]~~ Him whom the Sufis ~~call "Beloved"~~ are never tired of calling the Beloved! If the object of God in creating the universe is held to be the revelation of His ~~[illegible]~~ Power and Glory, the hypothesis of creation out of nothing seems to be much be more reasonable than the absurd ~~and~~ and monstrous idea of Descent. Moreover of the tendency to free movement is the tendency to descend into matter were implicit in the nature of God and

67]

started, as these metaphysicians must well, from a common point, how can the two ~~tendency~~ tendencies be regarded as opposing each other? Why suggest that the soul be regarded as a prisoner of ~~matter~~ ~~body~~ matter endeavouring to release itself ~~by ascetic practices~~ from its ~~[illegible]~~ prison by ascetic practices? And why hold the one tendency as ... higher value of greater worth than the other? ... the standard of value, ~~some of the Sufis have been quite consistent ... the Sufi view of ... Descent furnishes as much a basis for an ethical ... for an Epicurean type as one for ascetic life~~.

Ethically speaking the Sufi view of Descent may serve as ~~furnishes~~ a basis ~~for both~~ for Epicureanism as well as Asceticism. And as a matter of fact ~~the Sufis have taken ... the Epicurean alternative & led lives~~ there have been ~~[illegible]~~ sufi sects — ~~[illegible]~~ referred to ~~mentioned~~ in Maulana Jami's biography of saints — ~~... the Epicurean alternative, and have led the most shameful lives, indulged in ... themselves all the pleasures of a Faust~~ who, led by the Mephistopheles in them, have allowed themselves in all the intensest pleasures of a Faust.

Such is the metaphysics of Sufism, and Bedil's idea of "Vitality seeking its own interest & becoming matter" is no more than the Sufi idea of Descent voiced in a more poetic expression.

38/

There were many among his contemporaries [illegible]

یاران نرسیدند به درد سخنم

سحرم چه فسون خوانده که گوش کر است

"My friends never did justice to my utterances, [illegible] the magic of my verse has charmed everybody into deafness."

This owing to the simplicity and [illegible] of his life, [illegible] looked upon him as a great saint, a [illegible] but in so far as the contents of his verse is concerned, he himself tells us plaintively that nobody ever listened to him, [illegible] and better so.

مطالعۂ بیدل

فکرِ برگساں کی روشنی میں

تصنیف

علامہ محمد اقبال

ترتیب وترجمہ

مع اضافہ ونظرِ ثانی

ڈاکٹر تحسین فراقی

اقبال اکادمی پاکستان، لاہور

جملہ حقوق محفوظ

ناشر
ناظم
محمد بخش سانگی
اقبال اکادمی پاکستان
حکومت پاکستان،
قومی تاریخ وادبی ورثہ ڈویژن
وزارتِ اطلاعات، نشریات، قومی تاریخ وادبی ورثہ
چھٹی منزل، ایوان اقبال کمپلیکس، ایجرٹن روڈ، لاہور
Tel: 92-42-36314510, 99203573
Fax: 92-42-36314496
Email: info@iap.gov.pk
Website: www.allamaiqbal.com

ISBN: 978-969-416-501-1

طبع اول	:	۱۹۸۸ء (یونیورسل بکس)
طبع دوم	:	۱۹۹۵ء
طبع سوم	:	۲۰۰۳ء
طبع چہارم	:	۲۰۱۷ء
تعداد	:	۵۰۰
قیمت	:	۳۰۰روپے ۱۸امریکی ڈالر
مطبع	:	آرٹ اینڈ گرافکس، لاہور

محل فروخت: ۱۱۶ میکلوڈ روڈ، لاہور فون نمبر ۳۷۳۵۷۲۱۴

مُدعی درگذر از دعویٔ طرزِ بیدل
سحر مشکل کہ بہ کیفیتِ اعجاز رسد

(بیدل)

O

بیدلے گر رفت اقبالے رسید
بیدلاں را نوبتِ حالے رسید

(ملک الشعراء بہار)

تعارف

اقبال ایک کثیر الجہات شخصیت تھے۔ انھوں نے مشرق و مغرب کی شعری، فکری اور فلسفیانہ روایات سے بھرپور استفادہ کیا تھا۔ شاعری کے علاوہ انھوں نے نثر کو بھی اپنے افکار کی جولانگاہ بنایا۔ دو مستقل نثری تصانیف (بزبان انگریزی) کے علاوہ ان کی متعدد تقاریر، تعارف نامے، دیباچے اور مضامین کئی مجموعوں کی صورت میں مرتب ہو کر شائع ہو چکے ہیں۔ اس کے باوجود ابھی نامعلوم ان کی کتنی نثری اور شعری کاوشیں ایسی ہوں گی جو پردۂ خفا میں پڑی ہیں۔ کچھ عرصہ قبل راقم السطور کو جناب محمد سہیل عمر کی نشاندہی پر اقبال میوزیم میں اقبال کے اپنے سوادِ خط میں لکھے ہوئے ایک مضمون "Bedil in the Light of Bergson" کو دیکھنے کا اتفاق ہوا۔ میری گزارش پر جناب ڈاکٹر جاوید اقبال کی اجازت سے میوزیم کے کیوریٹر جناب مسعود الحسن کھوکھر نے مخطوطۂ مذکورہ کا فوٹوسٹیٹ فراہم کر دیا جسے میں نے مرتب کر کے اقبال ریویو (انگریزی) کے شمارہ اکتوبر دسمبر ۱۹۸۶ء میں شائع کرایا۔ لیکن چونکہ اقبال کی دیگر تحریروں کی طرح یہ مضمون بھی بعض اہم مسائل پر اقبال کے زاویۂ نگاہ کی بھرپور نمائندگی کرتا ہے، اس لیے بعض احباب کے مشورے پر میں نے اس کا اُردو ترجمہ کیا ہے تاکہ قارئین کا وسیع حلقہ اس سے استفادہ کر سکے۔ مضمون کو اُردو میں منتقل کرنے کے مرحلے میں جناب احمد جاوید اور جناب سہیل عمر نے بعض مشکل "مقامات" پر مجھے مفید مشورے دیے۔ میں مذکورہ بالا تمام حضرات کے تعاون کا شکر گزار ہوں۔

علامہ کے مضمون "مطالعۂ بیدل فکرِ برگساں کی روشنی میں" کے بعض خاص خاص پہلوؤں پر گفتگو سے پہلے ضروری محسوس ہوتا ہے کہ بیدل اور برگساں سے اقبال کی فِکری مقاربت (یا مغائرت) کا اجمالی ذکر کر دیا جائے۔

اقبال اپنی فِکری بلوغت کے آغاز سے لے کر اپنی زندگی کے آخری ایام تک بیدل (۱۶۴۴۔۱۷۲۰ء) کی شاعری اور ان کے حَرَکی تصوّرِ حیات کے بے حد مدّاح رہے۔ انھوں نے بیدل کا ذِکر متعدد مقامات پر کیا ہے، خطوط، شاعری، شذرات اور مرتّبات میں متعدد جگہ بیدل نے جگہ پائی ہے۔ ایس ایم اکرام کے نام ایک خط میں غالب پر ان کی کتاب کی تعریف کرتے ہوئے اقبال نے غالب پر بیدل کی برتری کا بھی بایں الفاظ ذکر کیا تھا:

میرا ہمیشہ سے یہ خیال رہا ہے کہ حضرتِ غالب کو اُردو نظم میں بیدل کی تقلید میں ناکامی ہوئی۔ غالب نے بیدل کے الفاظ کی نقالی ضرور کی لیکن بیدل کے معانی سے اس کا دامن تہی رہا۔ بیدل کا رہوارِ فکر اپنے ہم عَصروں کے لیے ذرا گریزپا تھا۔[1] اس اَمر کے ثبوت میں شہادت پیش کی جاسکتی ہے کہ ہند اور بیرونِ ہند کے معاصرین بیدل اور دُوسرے دلدادگان نظمِ فارسی بیدل کے نظریۂ حیات کو سمجھنے سے قاصر رہے ہیں۔[2]

اس ضمن میں خود بیدل کا اظہارِ نظر قارئین کے لیے باعثِ دلچسپی ہو گا۔ کس اعتماد سے اپنی رفعتِ تخیل کا فخریہ اظہار کرتے ہیں:

۱۔ خود بیدل بھی اپنے اُسلوب اور رُوحِ شاعری کی بے مثل انفرادیت سے آگاہ تھے۔ اسی لیے انھوں نے اپنے معاصرین اور بعد میں آنے والوں کو متنبہ کرتے ہوئے لکھا تھا:

بلند است آں قدرہا آشیانِ عجز ما بیدل
کہ بے سعیِ شکستِ بال و پر نتواں رسید اینجا

اور ایک دوسرے موقع پر کہا:

از کتابِ بیدلے گر نکتۂ آید بدست
نسخہ ہا آتش تواں زد تختہ ہا باید شکست
صد چمن باید بطوفانِ تغافل دادنت
تابخونِ دل توانی ایں قدرہا رنگ بست

۲۔ اقبال نامہ جلد دوم، ص۳۲۶۔۲۷

نرسید فطرتِ ہیچ کس بہ خیال بیدل و معنی اش
ہمہ راست بے خبری و بس چہ شعور خلق و چہ ہوش ہا

معنی بلندِ من، فہم تند می خواہد!
سیر فکرم آساں نیست، کوھم و کتل دارم
بحر فطرتم بیدل موج خیزِ معنی ہاست
مصرعی اگر خواہم سر کنم، غزل دارم

اِسی طرح میاں بشیر احمد کے نام "پیغام" میں اقبال نے غالب اور بیدل کے تقابلی مطالعے کی ضرورت پر زور دیتے ہوئے فکر افروز نکات کی نشاندہی کی:

"ان (مرزا غالب) کے فارسی کلام کی حقیقت اور ان کی تعلیم کے مختلف پہلوؤں کو سمجھنے کے لیے دو باتوں کا جاننا ضروری ہے، اوّل یہ کہ عالمِ شعر میں مرزا عبدالقادر بیدل اور غالب کا آپس میں کیا تعلق ہے؟ دوم یہ کہ مرزا بیدل کا فلسفۂ حیات غالب کے دل و دماغ پر مؤثر کہاں تک ہُوا اور مرزا غالب اس فلسفۂ حیات کو سمجھنے میں کس حد تک کامیاب ہُوا؟"[1]

ایک اور موقعے پر مجید ملک کے ایک سوال کے جواب میں علامہ نے فرمایا کہ بیدل کا اُسلوبِ شعر اُردو شاعری میں رواج نہ پا سکا۔

شذراتِ فکرِ اقبال *Stray Reflections* میں اَور باتوں کے علاوہ اقبال نے بعض شعرا و فلاسفہ سے اپنی عقیدت اور اُن سے فیضان اندوزی کا اظہار کیا ہے۔ انھی میں بیدل بھی شامل ہیں جنھیں انھوں نے خوب خراجِ عقیدت پیش کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

میں اعتراف کرتا ہوں کہ میں نے ہیگل، گوئٹے، مرزا غالب، عبدالقادر بیدل اور وَرڈزوَرتھ سے بہت کچھ استفادہ کیا ہے۔ ہیگل اور گوئٹے نے اشیاء کی باطنی حقیقت تک پہنچنے میں میری

۱- گفتارِ اقبال، صفحہ ۲۰۷

رہنمائی کی۔ بیدل اور غالب نے مجھے یہ سکھایا کہ مغربی شاعری کی اقدار اپنے اندر سمو لینے کے باوجود اپنے جذبے اور اظہار میں مشرقیت کی روح کیسے زندہ رکھوں اور ورڈزورتھ نے طالبعلمی کے زمانے میں مجھے دہریت سے بچالیا۔[1]

شذرات ہی میں ایک اور جگہ "حیرت" کے زیرِ عنوان اقبال، افلاطون اور بیدل کا تقابل کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ اِس باب میں دونوں کے نظریات ایک دوسرے کے متعارض ہیں:

افلاطون کا قول ہے کہ حیرت تمام عُلوم کی ماں ہے۔ میرزا عبدالقادر بیدل "حیرت" کو ایک مختلف زاویۂ نظر سے دیکھتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں:

نزاکت ہاست در آغوشِ مینا خانۂ حیرت
مژہ برہم مزن تا نشکنی رنگ تماشا را

افلاطون کے نزدیک حیرت اِس لیے قابل قدر ہے کہ اس سے فطرت کے بارے میں ہمارے تجسس کی (کو؟) تحریک ہوتی ہے۔ بیدل کے لیے حیرت، اپنے ذہنی نتائج و اثرات سے قطعِ نظر فی نفسہٖ قابل قدر ہے۔ اس خیال کا اظہار بیدل کے اِس شعر سے زیادہ حسین پیرائے میں ممکن نہیں۔[2]

۱۔ شذرات فکرِ اقبال (مترجم افتخار احمد صدیقی)، صفحہ ۱۰۵

۲۔ ایضاً، ص ۱۲۸۔ حیرت یا تحیر، کی اصطلاح بیدل کے کلام میں جابجا نو بہ نو پیرایوں میں ظہور کرتی ہے اور فکر و خیال کو مہمیز کرتی ہے۔ اس ضمن میں ذیل کے شعر قابلِ ملاحظہ ہیں:

از بس گرفتہ است تحیر عنانِ ما
دارد ہجوم آیینہ، اشکِ روانِ ما

بہ اولیں جلوہ ات ز دِلہا رمید صبر و گداخت طاقت
کجاست آیینہ تا بگیرد غبار حیرت دریں تماشا

دلچسپ بات یہ ہے کہ اسرارِ خودی طبع اوّل کے دیباچے میں اقبال نے بیدل کے اِس شعر کو ان کی دلیلِ سکون طلبی کے طور پر پیش کیا ہے۔

بیدل کی فکریات سے اقبال کی شیفتگی کا ایک ثبوت پروفیسر حمید احمد خاں کے اس مضمون سے ملتا ہے جس میں انھوں نے علامہ سے روایت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ انھوں نے ایک زمانے میں کلامِ بیدل کا انتخاب کر رکھا تھا۔ علاوہ ازیں ۱۹۲۶ء میں علامہ اقبال نے بی اے کے فارسی کورس میں ''نکاتِ بیدل'' سے کچھ حصہ انتخاب کر کے شامل کیا۔ علامہ ان

بیدل نفس سوختۂ ما چہ فروشد
حیرت ہمہ جا تختۂ نمود است دکاں ہا

اے ز شوخی ہاے حسنت محوِ پیچ و تاب ہا
حیرت اندر آیینہ چو موج در گرداب ہا

تحیر گلشن است اماکہ دارد سیر اسرارش
خموشی بلبل است اماکہ می فہمد زبانش را

ہم صحبتیم و مارا ازیک دگر خبر نیست
عنقاچہ وانماید گرشد دچار عنقا

حیرت آہنگم کہ می فہمد زبانِ راز من
گوش بر آیینہ نہ تابشنوی آوازِ من

دنوں یونیورسٹی کے پرشین بورڈ کے ممبر تھے[۱]۔اِس انتخاب سے جہاں ایک طرف بیدل کی حکیمانہ نظر، نکتہ آفرینی اور نادرہ کاری کا اندازہ ہوتا ہے وہیں علامہ اور بیدل کی فکریات کی مماثلات بھی کسی قدر آئینہ ہوتی ہیں۔

پھر علامہ کی بیدل شناسی کا اظہار کہیں تو بیدل کے ان اشعار سے ہوتا ہے جنھیں وہ تضمین کرتے ہیں اور کہیں ان کے بعض اشعار کی فکر افروز تشریحات سے، کہیں اقبال کشن پرشاد شاد کو دیوانِ بیدل ایڈٹ کرنے کی ترغیب دیتے نظر آتے ہیں[۲] اور کہیں غالب اور بیدل کے تصوف کا مقابلہ کرکے اوّل الذکر کے تصوف کو سکونی اَور مؤخر الذکر کے تصوف کو متحرک قرار دیتے ہیں[۳]۔

صرف نثر ہی میں نہیں اقبال نے اپنی شاعری میں بھی بیدل کا دو موقعوں پر ذِکر کیا ہے۔ بانگِ درا میں ''مذہب'' کے عنوان سے شامل نظم میں اقبال بیدل کو ''مرشدِ کامل'' قرار دیتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ علُوم جدید کی بنیاد محسوس پر ہے جب کہ بیدل کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ:

با ہر کمال اندکے آشفتگی خوش است
ہر چند عقلِ کل شدہ ای بے جنوں مباش

اقبال نے مذکورہ بالا شعر بیدل کی تضمین کرکے اپنے فلسفۂ زندگی کی بخوبی وضاحت کر دی ہے۔

۱- علامہ کے انتخاب نکاتِ بیدل سے کسی قدر تفصیلی تعارف کے لیے حمید احمد خاں کا پورا مضمون قابل توجہ ہے۔ یہ مضمون ''علامہ اقبال کا انتخاب بیدل'' کے عنوان سے ان کی کتاب اقبال کی شخصیت اور شاعری میں شامل ہے۔ ص۸۱-۱۰۴

۲-ملاحظہ ہو اقبال بنام شاد (مرتبہ محمد عبداللہ قریشی) ص۱۵۷۔

۳-ملاحظہ ہو عبداللہ انور بیگ کی کتاب *The Poet of the East*، ۱۹۶۱، ص۲۰۲۔

ضربِ کلیم میں "مرزا بیدل" کے زیرِ عنوان نظم میں اقبال نے کائنات کی ماہیت کے مسئلے کو سلجھانا چاہا ہے اور بیدل کے ایک شعر کی تضمین کرتے ہوئے بتایا ہے کہ یہ شعر اس حیرت کدے کا دروازہ بہت خوبی سے کھولتا ہے:

دل اگر می داشت وسعت بے نشاں بود ایں چمن
رنگِ مے بیروں نشست از بسکہ مینا تنگ بود

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر اقبال بیدل کے اِس قدر مدّاح کیوں ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں کا حق اور حقیقت کے بارے میں نقطۂ نظر بہت مماثل ہے، اگرچہ زیرِ نظر مضمون میں چند مقامات پر اقبال نے بیدل پر شدید تعریضات بھی وارد کی ہیں لیکن بحیثیتِ مجموعی وہ بیدل کی نفسِ انسانی میں گہری بصیرت کے بے حد مدّاح نظر آتے ہیں۔ پھر دونوں عظیم شعرا وجدان ہی کو وہ معیار اور وسیلہ قرار دیتے ہیں جس کی مدد سے کائنات کی تفہیم ممکن ہے۔ دونوں کا موقف یہ ہے کہ مجرد اور نری کھری عقل پرستی سے کام نہیں چلتا۔ دونوں عظمتِ انسان کے قائل ہیں اور دونوں کی نظر وجودِ انسانی میں موجود ان بے پناہ امکانات پر ہے جن کے بل پر فطرت کی قوتوں کو تسخیر کیا جا سکتا ہے اور اعلیٰ ترین مراتب پر فائز ہوا جا سکتا ہے۔ بیدل متعدد اِستعاروں، تشبیہوں اور علامتوں کی مدد سے اِس حقیقت کا اظہار کرتے ہیں۔ کہیں وہ عظمتِ انسانی کا علم بلند کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ کوہِ سینا نے بھی اپنا نُور اسی جگنو (انوارِ الٰہی سے منور قلبِ انسانی) سے مستعار لیا ہے۔ اور کہیں وہ انسان کو ترغیب دیتے ہیں کہ وہ اپنے قلب کے حجابات دُور کر دے تا کہ خزانۂ ازلی تک اس کی رسائی ہو سکے۔ ذیل کے چند شعر دیکھیے جو بیدل کے تصورِ حیات اور تصورِ انسان کی بخوبی وضاحت کرتے ہیں۔ واضح رہے کہ بیدل کے حرکی تصورِ حیات میں ان کے نسلی خصائص کا بھی بڑا دخل ہے:

برونِ دل نتواں یافت ہرچہ خواہی یافت
کدام گنج کہ در خانۂ خرابِ تو نیست

حیف نشگافتیم پردۂ دل
دانہ بود است مہرِ خرمن ہا

نہ فلک دائرۂ مرکز تسلیم من است
دست گاہِ عجب از ہمتِ پستم دادند

در فکر خودم معنیِ او چہرہ کشا شد
خورشید بروں ریختم از ذرہ شگافی

بہ بے آرامی است آسایش ذوق طلب بیدل
خوش آں رہرو کہ خارِ پائے خود فہمید منزل را

سبکرواں ز کمانخانۂ سپہر گذشتند
تو نیز وام کن اکنوں پر و خدنگ بروں آ

مباش ہمچو گہر مردہ ریگ ایں دریا
نظر بلند کن و ہمتِ حباب طلب
شبے چو شبنم گل صرف کن بہ بیداری
سحر بر آر سر و وصل آفتاب طلب

کدام رمز و چہ اسرار خویش را دریاب
کہ ہرچہ ہست نہاں غیر آشکارِ تو نیست

ہر دو عالم خاک شُد تا بست نقشِ آدمی
اے بہارِ نیستی از قدرِ خود ہُشیار باش

نہ فلک آغوش شوق انتظار آمادہ است
کاے نہالِ باغ بے رنگی زِ آب و گل برآ

نا محرمیِ خویشت سدِّرہِ آزادی ست
چشمے بکشا بشکن قفل در زنداں ہا

ازاں نقشِ کارجہاں ابتر است
کہ آثارِ تقلیدِ یک دیگر است

بر زباں نامِ آدمم آمد
در نظر ہر دو عالمم آمد

موجِ دریا دُر کنارم از تگ و پویم مپرس
آنچہ من گم کردہ ام نایافتن گم کردہ ام

اے طلب در وصل ہم مشکن غبارِ جُستجو
آتشم گر زندہ می خواہی زپا ننشاں مرا

بحسنِ خویش نگاہے کہ در جہانِ ظہور
خطابِ احسنِ تقویم داری از خلاّق

بیدل بحصولِ رزق آمادہ بسر
سگ چاکرِ سگ نہ گشت خربندۂ خر
از مخترعاتِ کارگاہِ امکاں
ایں ننگِ شعور نیست جز صُنع بشر

من آں شوقم کہ خُود را در غبارِ خویش می جویم
رہے در جیبِ منزل کردہ ام ایجاد و می پویم

تبعیتِ خلق از حقت غافل کرد
ترکِ تقلید گیر تحقیق این است

دل صیدِ عشق است محکومِ کس نیست
الحکم للہ و الملک للہ
اے نالہ خاموش، درخانہ کس نیست
یک حرف گفتیم افسانہ کوتاہ

دلِ گداختہ اکسیرِ بے نیازی ہاست
گدازِ درد طلب، کیمیا چہ می جوئی؟

دریں گلشن اگر از ساز یک رنگی خبر داری
ز بوئے گل توانی در کشید آوازِ بلبل را

مندرجہ بالا مثالوں میں مزید اضافہ کیا جا سکتا ہے لیکن میں سمجھتا ہوں کہ قاری انھی سے اندازہ کر سکتا ہے کہ ان میں اور اقبال کے بعض اشعار میں کس قدر گہری معنوی اور (بعض سطحوں پر) اُسلوبی مماثلت پائی جاتی ہے۔ اِن اشعار کو پڑھ کر انھی موضوعات پر اقبال کے جو شعر ذہن میں آتے ہیں، ذیل میں درج کیے جاتے ہیں:

حسن کا گنجِ گرانمایہ تجھے مل جاتا
تو نے فرہاد نہ کھودا کبھی ویرانۂ دل

شاہدِ اوّل شعورِ خویشتن
خویش را دیدن بنورِ خویشتن[۱]

آشنا اپنی حقیقت سے ہو اے دہقاں ذرا
دانہ تو، کھیتی بھی تو، باراں بھی تو، حاصل بھی تو

عالمِ سوز و ساز میں وصل سے بڑھ کے ہے فراق
وصل میں مرگِ آرزو ہجر میں لذتِ طلب

از شریعت احسن التقویم شو
وارثِ ایمانِ ابراھیم شو

آدم از بے بصری بندگیِ آدم کرد
گوہرے داشت ولے نذرِ قباد و جم کرد

۱۔ اقبال نے اپنے اِس مرغوب اور مرکزی موضوع پر سیکڑوں اشعار کہے ہیں صرف اسرار و رموز ہی کا مطالعہ اس باب میں بخوبی کفایت کر سکتا ہے۔

یعنی در خوئے غلامی زسگاں خوارتر است
من ندیدم کہ سگے پیشِ سگے سرخم کرد

ڈھونڈتا پھرتا ہوں اے اقبال اپنے آپ کو
آپ ہی گویا مسافر آپ ہی منزل ہوں میں

تقلید کی روش سے تو بہتر ہے خودکشی!
رستہ بھی ڈھونڈ خضر کا سودا بھی چھوڑ دے

نادر نے لوٹی دلّی کی دولت۔ اک ضرب شمشیر، افسانہ کوتاہ
افغان باقی، کہسار باقی۔ الحکم للہ الملک للہ

قلندریم و کراماتِ ما جہاں بینی است
زما نگاہ طلب، کیمیا چہ می جوئی

اندازِ گفتگو نے دھوکے دیے ہیں ورنہ
نغمہ ہے بوئے بلبل، بو پھول کی چہک ہے

شاید انھی موضوعی اور بعض مابعد الطبیعیاتی مماثلتوں کی وجہ سے بیدل اور اقبال کے یہاں الفاظ و تراکیب کی سطح پر کہیں کہیں اشتراک نظر آتا ہے۔ اگر اقبال اور بیدل کی مشترک تراکیب و الفاظ کا تفصیلی مطالعہ کیا جائے تو بہت سے دلچسپ حقائق سامنے آئیں گے لیکن اس مختصر تعارف میں اس کی گنجائش نہیں۔ بہر حال بیدل سے اِسی شدید تاثر پذیری کا نتیجہ ہے کہ اقبال کے ہاں ''قافلۂ رنگ و بُو''، ''آئینہ دارِ ہستی''اور ''فیضِ شعور'' ایسی تراکیب نظر آتی ہیں جن پر بیدل کی ایجاد طراز طبیعت و منفرد اُسلوب کا رنگ صاف دیکھا جا

سکتا ہے۔ ڈاکٹر عبدالغنی نے اپنی کتاب *Life & Works of Abdul Qadir Bedil* میں ایسی تراکیب کی ایک طویل فہرست مہیا کر دی ہے۔

اقبال اور بیدل دونوں تصوف کی ان صورتوں کو افرادِ ملت کے لیے خطرناک تصور کرتے تھے جنھوں نے شریعت کی تکالیف اور تقاضوں کو پسِ پُشت ڈال کر ایسی طریقت کا جواز مہیا کر دیا تھا جو ایک طرف بہانۂ بے عملی ثابت ہوئی اور دوسری جانب دَسیوں ایسی بدعات ظہور میں آئیں جو روحِ اسلام کے منافی تھیں۔ اقبال نے متعدد مقامات پر ایسے تصوف کو عجمی تصوف کا نام دیا ہے اوراس کے منفی اثرات کا تصوف پر اپنی مختصر کتاب کے علاوہ اپنے مَضامین، خطوط، دیباچہ اسرارِ خودی اور اپنے زیر نظر مضمون وغیرہ میں مفصل جائزہ لیا ہے۔ جہاں تک بیدل کا تعلق ہے وہ بھی اِس قسم کے تصوف کے خلاف آواز اٹھاتے ہیں:

در مزاجِ خلق بے کاری ہوس می پرورد
غافلاں نام فضُولی را تصوف کردہ اند

لیکن اس سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ اقبال کے لیے بیدل کا تصوف مکمل طور پر قابل قبول ہے۔ انھوں نے اپنے زیر نظر مضمون میں بیدل کے تصوف کی اِس جہت پر اعتراض کیا ہے جسے وہ تنزل "Descent" کہتے ہیں، جس کی ہمہ اوستی صوفیہ نے بہت شدّومد سے تبلیغ کی ہے اور جو اقبال کے نزدیک اسلامی رُوح کے قطعاً منافی ہے۔ لیکن کیا بیدل کا تصور ہمہ اوستی ہے یا Panentheistic جیسا کہ بیدل کے ضمن میں اُن کے بعض نقادوں کا خیال ہے، یہ ایک الگ بحث ہے جس کا یہ موقع نہیں۔

زیرِ نظر مضمون میں اقبال نے جہاں چند اور حوالوں سے بیدل کے افکار پر تنقید کی ہے وہیں بیدل کے یہاں ان کے ایک شعر کے حوالے سے بحث کرتے ہوئے یہ ثابت کیا ہے کہ وہ (بیدل) حیاتِ بعد الممات کے قائل نہ تھے۔ اس پریشان کُن بحث کی تفہیم اور سُلجھاؤ کے لیے بیدل کے تصورِ زمان کو نگاہ میں رکھنا نہایت ضروری ہے۔ اقبال نے اپنے مضمون میں بیدل کے تصورِ زمان پر تو تفصیلی گفتگو کی ہے لیکن بیدل کے تصور بعث بعد الموت کے بارے

میں اپنی مذکورہ اٹل اور دوٹوک رائے کا اجمالی اظہار کر دیا ہے اور بس حالانکہ اس پر تفصیلی بحث کی ضرورت تھی کیونکہ اگر بیدل کے اس تصور کو کہ وہ حیات بعد الممات کے قائل نہ تھے، درست مان لیا جائے تو نہ صرف مذہب کی بنیادیں ہل جاتی ہیں بلکہ بعث بعد الموت کے دیگر متعلقات بھی معرض شک میں پڑ جاتے ہیں۔ شاید یہی وجہ ہے کہ ژرژی بچکا Jiri Becka نے اپنے مضمون ”تاجیک اَدب سولھویں صدی سے زمانہ حال تک“ میں بیدل کے بارے میں صاف صاف لکھا ہے کہ:

> He rejected the doctrine of life after death, fairy tales of Paradise and Hell.

بلکہ یہاں تک لکھا ہے کہ بیدل اسلام کے فراہم کردہ جوابات سے مطمئن نہ تھے۔ چنانچہ انھوں نے ہندومت اور اسلام کے بعض عناصر کے تال میل سے اپنا تصوّرِ کائنات اور تصورِ انسان مرتب کیا۔[۱]

اصل میں بیدل کائنات کو واقعۂ واحدہ مانتے تھے اور ان کا موقف تھا کہ یہ حال ہی میں موجود ہے جب کہ ماضی و مستقبل محض تغیرات ہیں۔ یعنی:

غمِ مستقبل و ماضی است کا نرا حال می نامی
نقابے در میاں است از غبارش پیش و پس اینجا

اِس واقعۂ واحدہ میں بھی ہر لحظہ تغیرات نمودار ہو رہے ہیں، ہستی میں تکرار نہیں ہے اور دُنیا و عقبیٰ کا تصور ہمارے ذہن سے وابستہ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ مستقبل و ماضی محض وہم ہے اور حال ہی حقیقت ہے تو اس صورت میں موت کے بعد حیات بھی حال ہی میں لمحہ بہ لمحہ ظہور کر رہی ہے۔ اس کے ساتھ ہی یہ بھی بحوالہ بیدل طے ہے کہ چونکہ ہر لحظہ ”خلقِ جدید“ کا عمل جاری ہے اس لیے جو بیدل اب ہے وہ موت کے بعد نہ ہو گا۔ بیدل کے اس

۱۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو رپکا کی مرتبہ ہسٹری آف ارانین لٹریچر کے ص ۵۱۵۔۵۲۰

باب میں متعدد اشعار سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ وہ فرد کی موت کے بعد اس کی حیاتِ ثانی کے تو قائل ہیں لیکن وہ ظہور پہلے کے مماثل ہو گا، بالکل وہی نہ ہو گا:

صُورت ایں انجمن گر محو شد پروا کر است
خامۂ نقاشِ ما نقشِ دگر خواہد نمود

پیکرِ ہستیِ ما را برہِ سیلِ فنا
یادِ بربادی ازاں نیست کہ معمارے ہست

گر ز دینا بگذرم افسون عقبیٰ حائل است
منزلے تاہست باقی، راہِ ما ہموار نیست

اس کا مطلب یہ ہُوا کہ بیدل بعثِ بعد الموت کے منکر نہیں تھے لیکن اس ضمن میں مسلمات سے ان کا گریز بھی سامنے کی چیز ہے۔ یعنی وہ حیاتِ بعد الممات کے عمومی روایتی تصور سے الگ رستہ نکالتے ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ اگر موت کے بعد نقشِ دگر وجود میں آئے گا تو سوال یہ ہے کہ سزا و جزا کس پر وارد ہو گی۔ میرا خیال ہے کہ نقش و قالب کی تبدیلی رُوح کی تبدیلی کو مستلزم نہیں۔ اس لیے نقش، بعث بعد الموت کی صُورت میں جو اور جیسا بھی وجود میں آئے گا، سزا اور جزا بہر حال اس پر ہو گی ہی کیونکہ اس میں رُوح، رُوحِ سابق ہی ہو گی۔ بہر حال یہ ایسے نازک اور پیچیدہ مباحث ہیں کہ ان پر طولِ کلام کا شاید کوئی بہتر اور موثر نتیجہ نہیں نکل سکتا اس لیے قلم کو روکنے ہی میں عافیت ہے۔ ایک بات البتہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ خود اقبال کا تصور بعث بعد الموت (بحوالہ خطبات) بیدل کے تصورِ بعثِ بعد الموت سے متاثر نظر آتا ہے۔

جہاں تک بیدل کی جائے پیدائش کا تعلق ہے۔ اقبال نے اپنے زیرِ نظر مضمون میں انھیں "Mirza Abdul Qadir Bedil of Akbarabad" لکھا ہے۔ اپنے خطبات میں بھی اقبال نے انھیں بیدل اکبر آبادی ہی قرار دیا ہے۔[1]

بیدل کی جاے پیدائش کے باب میں مختلف تذکرہ نگاروں نے مختلف مقامات کا ذکر کیا ہے۔ قُدرت اللہ قاسم نے ان کی جائے پیدائش بخارا قرار دی ہے[2] اور نساخ نے بھی قاسم کی پیروی کی ہے۔ خوشگو کے خیال میں بیدل اکبر آباد میں پیدا ہوئے جب کہ رضا قلی ہدایت اور طاہر نصر آبادی نے ان کی جائے پیدائش بالترتیب دہلی اَور لاہور قرار دی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ان متعدد متعارض اور مختلف بیانات کی روشنی میں اقبال نے اکبر آباد ہی کو بیدل کی صحیح جائے پیدائش سمجھ کر ترجیح دی ہو لیکن جدید تحقیقات نے یہ بات ثابت کر دی ہے (اور ان تحقیقات میں داخلی اور خارجی دونوں طرح کے شواہد سے کام لیا گیا ہے) کہ بیدل کی صحیح اور اصلی جائے پیدائش عظیم آباد (پٹنہ) ہے۔ اِس ضمن میں بیدل کے بعض مستند معاصر مثلاً میر غلام علی آزاد بلگرامی وغیرہ کے بیانات پر اعتماد کیا جا سکتا ہے، جن کے مطابق عظیم آباد ہی کو شاعر کی جائے پیدائش ہونے کا شرف حاصل ہوا۔[3]

بیدل کے اس مختصر تعارف کے بعد اب ہم برگساں کی طرف آتے ہیں۔ علامہ تمام عمر برگساں (۱۸۵۹ء۔ ۱۹۴۱ء) کے افکار کے مداح رہے اور اُنھوں نے برگساں کے خیالات سے

۱۔ ملاحظہ ہو *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (۱۹۶۸، مطبوعہ شیخ اشرف)، ص ۸۔

۲۔ "وے بزرگے بود تورانی الاصل بخارائی مولد [کہ در] صغر سن بخاکِ پاک ہندوستان ۔۔۔ افتادہ" — مجموعۂ نغز (مرتبۂ شیرانی) نیشنل اکیڈمی، دہلی ۱۹۷۳ء ص ۱۱۵۔

۳۔ بیدل کے آباؤاجداد، ان کی جائے پیدائش اور ان کی ابتدائی زندگی کے باب میں معلومات کے لیے ڈاکٹر عبدالغنی کی کتاب *Life and Works of Abdul Qadir Bedil* کے ص ۴۔۳۱ ملاحظہ ہوں۔

کسی قدر استفادہ بھی کیا۔ یہ بات یاد رہے کہ برگساں نے اپنے تصور جوششِ حیات "Elan Vital" اور "تصورِ وجدان" کی اُنیسویں صدی کے آخر میں جو توضیحات پیش کیں انھیں بیسویں صدی کی پہلی چوتھائی میں بے حد مقبولیت حاصل ہوئی۔ اقبال بھی برگساں کے افکار سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ اقبال اور برگساں دونوں کے تصورِ حقیقت میں کئی مشترک عناصر پائے جاتے ہیں۔ اقبال "مرورِ محض" کے تصوّر سے بہت متاثر تھے اور انھوں نے اپنی شاعری اور نثر دونوں میں اس کی بہت کھل کر وضاحت اور وکالت کی ہے۔ اسرارِ خودی میں "الوقت سَیفٌ" کے زیرِ عنوان اقبال امام شافعی کا مشہور قول کہ "وقت شمشیرِ قاطع ہے" نقل کرتے ہیں اور پھر "مرورِ محض" کی مزید وضاحت کے لیے "زمانِ حقیقی" کے حق میں "لی مع اللہ وقت" اور " لا تسبوا الدھر" احادیث بطورِ استدلال لاتے ہیں۔ وہ "دوش و فردا کے اسیروں" کو مخاطب کرتے ہیں اور انھیں اس کائنات کی جانب راغب کرتے ہیں جو ان کے قلب میں موجود ہے۔ دراصل ان کم نظر لوگوں نے "زمان" کو ایک سیدھی لکیر سمجھ رکھا ہے اور دن اور رات کو اس خط پر لگے ہوئے نقطے قرار دے رکھا ہے۔[1] حال آنکہ حقیقت میں زمان کو دوام ہے اور وہ ناقابل تقسیم ہے:

باز با پیمانۂ لیل و نہار
فکرِ تو پیمود طولِ روزگار
تو کہ از اصل زماں آگہ نہ ای
از حیاتِ جاوداں آگہ نہ ای
اصلِ وقت از گردشِ خورشید نیست
وقت جاوید است و خور جاوید نیست

۱۔ اقبال نے اپنے زیرِ نظر مضمون میں مکانی زمان کو "جھوٹا اور غیر حقیقی زمان"، "False, Unreal Time" قرار دیا ہے۔

وقت را مثلِ مکاں گسترده ای
امتیاز دوش و فردا کرده ای[۱]

مذکورہ بالا اشعار میں اگرچہ اقبال نے برگساں کا ذکر تو نہیں کیا لیکن ان اشعار کے مافیہ سے واضح ہے کہ اقبال نے "مرورِ محض" کی روشنی میں تصورِ زمان کی وضاحت کی ہے جو برگساں کے فلسفے کا اہم ستون ہے۔

علامہ نے پیامِ مشرق (۱۹۲۳ء) کے دیباچے میں ہمیں ایک ایسے فرد کی خبر دی ہے جو عالم کہنہ کے بطن سے پیدا ہونے والا ہے، لکھتے ہیں:

"اب تہذیب و تمدن کی خاکستر سے فطرت، زندگی کی گہرائیوں میں ایک نیا آدم اور اس کے رہنے کے لیے ایک نئی دنیا تعمیر کر رہی ہے، جس کا ایک دُھندلا سا خاکہ ہمیں آئن سٹائن اور برگساں کی تصانیف میں ملتا ہے۔"

پیامِ مشرق ہی میں اقبال برگساں کی زبانی ایک پیغام سناتے ہیں۔ نظم کا عنوان ہے، "پیغامِ برگساں"۔ اس پیغام کا خلاصہ یہ ہے کہ برگساں نوع انسانی کو ایک ایسی عقل بہم پہنچانے کی تلقین کرتا ہے جو "ادب خوردۂ دل" ہو کیونکہ اس کے توسط سے زندگی کے اسرار کی تفہیم ممکن ہو سکتی ہے:

نقشے کہ بستہ ای ہمہ اوہام باطل است
عقلے بہم رساں کہ ادب خوردۂ دل است

ظاہر ہے کہ عقل جو "ادب خوردۂ دل" ہو، سوائے "وجدان" کے اور کیا ہو سکتی ہے اور وجدان برگساں کی فکریات میں مرکزی نقطے کی حیثیت رکھتا ہے۔

برگساں کے نزدیک وجدان "حق" کی بلاواسطہ تفہیم کا نام ہے اور یہ حق non-intellectual ہے۔ وجدان میں حقیقت اپنی کلیت میں موجود ہوتی ہے۔ وجدان تجزیے

۱- اسرارِ خودی، کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۴۷

سے ماوراء ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اس وجدان سے ہمیں ملتا کیا ہے۔ اس کا جواب برگساں کے شارح اور مترجم ایچ ولڈن کار نے بایں الفاظ دیا ہے:

> "What intuition does for us is to give us another means of apprehension by a fluid and not a static category; in apprehending our life as true duration we grasp it in the living experience itself and instead of fixing the movement in a rigid frame follow it in its sinuosities; we have a form of knowledge which adopts the movement."[1]

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ برگساں "وجدان" پر اِس قدر زور کیوں دیتا ہے اور اس کے نزدیک کائنات کی حقیقتِ نہائی روحانی کیوں ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ گہرے مشاہدے اور فطرت کے مظاہر اور باطن میں گہری بصیرت کے ذریعے برگساں اس نتیجے پر پہنچا تھا کہ سائنس کا متکبرانہ رویہ اور سائنس پرستی نفسِ انسانی کی صرف سطح تک رسائی حاصل کر سکتی ہے مگر کائنات کی گہرائی کی خبر لانے سے قاصر ہے۔ کیا یہ بات باعثِ تعجب نہیں کہ برگساں کے عہد میں "مابعد الطبیعیات" کے پورے نظام کو محض فنتاسی Phantasy قرار دے کر رد کرنے کی کوششیں ہو رہی تھیں جب کہ برگساں کا نقطۂ نظر یہ تھا اور واقعۃً درست نقطۂ نظر تھا کہ سائنس "حق" کا اس کی کلّیت میں ادراک کرنے سے قاصر ہے اور اس تک وجدان کے ذریعے پہنچا جا سکتا ہے۔[2] اس کا خیال تھا کہ اصلی اور سچی مابعد الطبیعیات وجدان کے نتیجے میں پیدا ہوتی ہے نہ کہ عقلی موشگافیوں کے ذریعے۔ اس کی رائے میں صرف روحِ انسانی ہی ماضی کو حال میں عمل کرنے کے لیے لا بلاتی ہے۔ اور یہی

۱- دی فلاسفی آف چینج (۱۹۱۴ء)، ص ۳۰-۳۱

۲- برگساں کی کتاب تخلیقی ارتقاء *Creative Evolution* (ماڈرن لائبریری ایڈیشن ۱۹۴۴ء) کے مطالعے سے پتا چلتا ہے کہ برگساں وجدان کو ایک غیر معمولی قوت کے مترادف سمجھتا تھا اور اسے ایک آزاد قوت تصور کرتا تھا۔

ماضی اور مستقبل کے درمیان نقطۂ اتحاد کا کام دیتی ہے۔ نیتجتاً زندگی دائمی اور نامختتم طغیان اور بہاؤ کا نام ہے۔ برگساں نے اس نامختتم طغیان اور بہاؤ کی وضاحت ذیل کی سطور میں بڑے تخلیقی انداز میں کی ہے۔ (میں ترجمے کا ترجمہ کر کے اس کی لطافت کو مجروح نہیں کر سکتا):

> "I find first of all that I pass from state to state. I am warm or cold, I am merry or sad, I work or I do nothing, I look at what is around me or I think of something else. Sensations, feelings, volitions, ideas— such are the changes into which my existence is divided and which colour it in turns. I change, then without ceasing."[1]

یہ نامختتم بہاؤ اور یہ ناقابلِ تسخیر رفتار ہر زندہ شے پر حکومت کرتی ہے اور برگساں کے نزدیک تمام نوعِ انسانی ایک بے پناہ فوج کے سوا کچھ نہیں جو دائیں بائیں اور آگے پیچھے ہر جانب متحرک ہے تاکہ ہر رکاوٹ کا قلع قمع کر دے اور ہر طرح کے ناقابل تسخیر موانعات کو رستے سے ہٹا دے۔ بظاہر ایسا لگتا ہے کہ جو قوتیں اس نامختتم بہاؤ کے رستے میں حائل ہوتی ہیں اس سے غیر متعلق ہیں مثلاً مادہ بظاہر رُوحانی حقیقت سے متصادم ہے چنانچہ اُسے روحانی حقیقت سے غیر متعلق قرار دیا جا سکتا ہے لیکن برگساں کا "ایلان وائٹل" اس قسم کی علیحدگی کی اجازت نہیں دیتا۔ زیر نظر مضمون میں اقبال نے بھی اسی خیال کا اظہار کیا ہے اور کم و بیش اسی انداز و اُسلوب میں جس میں برگساں کے معروف شارح ولڈن کار نے۔ ولڈن کار لکھتا ہے:

> "The spiritual reality, then, which philosophy affirms is not reality that is detached from and foreign to matter, superposed upon matter, or existing separately from matter. It is not the assertion that there is a psychical reality, but that the one is the inverse order of that which is the other. Physics is, to quote a phrase of Bergson inverted "psychics". The two orders of reality are not aspects, they are distinguishable and yet inseparable in an

---

۱- *Creative Evolution*، (۱۹۴۴)، ص ۳

original movement, the absence of one order of being is necessarily the presence of other."[1]

زیر نظر مضمون "مطالعۂ بیدل، فکرِ برگساں کی روشنی میں" میں اقبال نے بیدل اور برگساں کی فکریات میں جو مماثلتیں تلاش کی ہیں وہ دلچسپ اور حیران کُن ہیں۔ بلکہ یہ کہنا شاید زیادہ موزوں ہوگا کہ یہ مماثلات صرف بیدل اور برگساں تک ہی محدود نہیں بلکہ خود فلسفۂ اقبال میں بھی ان کے واضح شواہد موجود ہیں۔ اقبال، بیدل اور برگساں تینوں فلسفۂ تغیر و حرکت کے قائل ہیں۔ اصل میں اس کا منبع ایک لحاظ سے ہریقلیتس، Heraclitus (۵۰۰ق۔م) کا وہ فلسفہ ہے جس کی رُو سے حقیقت ہر لمحہ متغیر ہو رہی ہے اور ایک ہی دریا میں دوبار نہیں اُترا جا سکتا (کیا ایک ہی دریا میں ایک بار بھی اُترا جا سکتا ہے؟) دلچسپ بات یہ ہے کہ تغیر اور حرکت کا یہی فلسفہ ابنِ عربی کے ہاں تجدد امثال کی اصطلاح میں ظہور کرتا ہے۔ خواجہ عباداللہ اختر نے بیدل پر اپنی قابلِ قدر کتاب "بیدل" میں فلسفہ حرکت و تغیر کے ضمن میں جہاں ابنِ عربی اور بیدل کی مماثلات بیان کی ہیں، وہیں برگساں کے تخلیقی ارتقاء کو بھی مذکورہ فلسفے سے بے حد مماثل قرار دیا ہے۔ لیکن اہم تر بات یہ ہے کہ اقبال نے بیدل کے ہاں پائے جانے والے صوفیانہ تصور "نزول" 'Descent' پر زیرِ نظر مضمون میں شدید اعتراضات وارد کیے ہیں اور برگساں کے اس تصور کو ہدفِ تنقید بنایا ہے کہ عقل کی حیثیت گناہِ ازلی کی سی ہے اور "حق" تک رسائی محض اسی صورت ممکن ہے کہ ہم "قبل عقل و شعور" کی حالت کی طرف رجعت کر جائیں۔ اِسی طرح اقبال نے "وجدان" کے کلیۃً کارآمد ہونے کے باب میں بھی بعض فکر افروز سوال اٹھائے ہیں۔

اپنے خطبے "مذہبی مشاہدات کا فلسفیانہ معیار" میں اقبال نے جہاں برگساں کے فلسفے کی تعریف و توصیف کی ہے وہیں اس پر شدید اعتراضات بھی وارد کیے ہیں۔ مثلاً ان کے خیال میں برگساں اس حقیقت کو نظر انداز کر دیتا ہے کہ وحدتِ شعور کا ایک پہلو وہ بھی ہے جس

۱- دی فلاسفی آف چینج (۱۹۱۴ء)، ص ۱۸۵

میں اس کی نگاہیں مستقبل پر لگی رہتی ہیں۔ ”اس لیے کہ زندگی اعمال توجہ ہی کا ایک سلسلہ ہے اور توجہ کا جو بھی عمل ہوگا اس کی توجیہہ کسی نہ کسی غایت یا مقصد کے حوالے سے کی جائے گی۔ خواہ اس کی حیثیت شعوری ہو خواہ غیر شعوری[۱]۔“ اِسی خطبے میں اُنھوں نے برگساں کی فکر کی مزید خامیوں کی نشان دہی کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ”ہمارے نزدیک برگساں کی غلطی یہ ہے کہ اس نے زمانِ خالص کو خُودی پر متقدم ٹھہرایا حال آنکہ زمانِ خالص کا استناد خودی یا نفس ہی سے ہو سکتا ہے۔ اس لیے کہ مکانِ محض ہو یا زمانِ محض، اِن میں یہ صلاحیت ہی نہیں کہ اشیاء یا حوادث کی کثرت کو سہارا دے سکیں۔“[۲] اگر اس خطبے میں اُٹھائے گئے اِس طرح کے اعتراضات اور وہ اعتراضات جو زیرِ نظر مضمون میں اٹھائے گئے ہیں، یکجا کر دیے جائیں تو یہ برگساں کے نظامِ فکر پر مفید اور دلچسپ تنقیدی سازوسامان فراہم کر سکتے ہیں۔

زیرِ نظر مضمون میں اقبال کا تصوّرِ عظمتِ انسانی اتنا ہی تہ دار، پُر مغز اور پُر جوش ہے جتنا ان کی دیگر تحریروں یا ان کی شاعری میں نظر آتا ہے۔ اقبال استحکام ذات اور اثباتِ ذات میں یقین رکھتے تھے:

بخود خزیدہ و محکم چو کوہساراں زی

چو خس مزی کہ ہوا تیز و شعلہ بے باک است

یہی وجہ ہے کہ انھوں نے دیگر مقامات کی طرح زیرِ نظر مضمون میں بھی تصور فنا پر شدید اعتراضات کیے ہیں اور اس تصوّر کو عجمی تصوف کا شاخسانہ قرار دیا ہے۔ صوفیانہ تصور تنزل پر بحث کرتے ہوئے اقبال نے زیرِ نظر مضمون میں لکھا ہے کہ یہ اپنی روح میں مانوی Manichaean تصور ہے۔ اقبال کے نزدیک مانویت نے محض عیسائیت ہی کو نہیں بلکہ

۱- تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (مترجم سید نذیر نیازی)، ص ۸۱

۲- ایضاً، ص ۸۵

اسلام کو بھی متاثر کیا۔ ان کی رائے میں ”عربوں کی فتح ایران کے نتیجے میں اسلام مانویت میں مبدل ہوگیا اور خدا کی خود ظلماتی کا تصور، صوفیہ کے تصور تنزل کی شکل میں جس کے ساتھ ایسی راہبیت آمیز تھی جو اپنی رُوح کے اعتبار سے کلیۃً مانوی تھی، ظاہر ہوا۔“ اس اقتباس سے بالکل واضح ہے کہ اقبال کے نزدیک تصوّرِ تنزل اور ہیئت اپنی روح کے اعتبار سے کلیۃً مانوی ہیں اوران کے خیال میں مسلمانوں کی فتح ایران کے نتیجے میں اسلام مانویت میں تبدیل ہو گیا۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال اپنی زندگی کے آخری برسوں تک اسلام کو اس کی خالص روح میں دیکھنے کے لیے بے چین رہے۔ مثلاًراغب احسن کے نام ۱۱/ دسمبر ۱۹۳۴ء کے ایک خط میں انھوں نے اِس خیال کا اظہار کیا کہ اسلام مجوسیت اور یہودیت کے اثرات سے آزاد نہیں ہوسکا۔ (جبکہ زیرِ نظر مضمون میں انھیں اسلام کے مبدل بہ مانویت ہونے کا رنج ہے):

> مذہبِ اسلام پر قرونِ اولیٰ ہی سے مجوسیت اور یہودیت غالب آگئی یعنی اسلام کے اصل افکار کو یہودی اور مجوسی افکار نے عوام کی نگاہوں سے چھپالیا۔ میری رائے ناقص میں اسلام آج تک بے نقاب نہیں ہوا۔[۱]

اس میں تو شک نہیں کہ مانویت نے اسلام کو متاثر کیا۔ اے۔ ایم۔ اے شوستری نے بھی اپنی کتاب آؤٹ لائنز آف اسلامک کلچر میں عیسائیت اور اسلام دونوں کے مانویت سے متاثر ہونے کا ذکر کیا ہے لیکن اقبال کا یہ کہنا کہ اسلام مانویت میں تبدیل ہو گیا ہے بہت کچھ قابل بحث ہے کیونکہ اپنے تصورِ توحید، تصورِ رسالت، تصورِ انسان اور تصورِ کائنات کے اعتبار سے اِسلام کی عظمت و انفرادیت اس قدر واضح ہے کہ حیرت ہوتی ہے کہ مانویت اس پر کاملاً غالب آکر اس کی قلبِ ماہیت کا باعث بن گئی ہو۔ بہر حال اس سے قطع نظر دلچسپ بات یہ ہے کہ زیرِ نظر مضمون میں تو اقبال اسلام کے مبدل بہ مانویت ہونے پر تاسّف کا اظہار کرتے نظر آتے ہیں جب کہ شذرات فکرِ اقبال میں ایک جگہ وہ اسلامی تہذیب کی تہ

۱- اقبال—جہانِ دیگر (مرتبہ محمد فرید الحق)، ص۹۱

داری کا سبب ایران کی قدیم تہذیب سے اس کا ملاپ قرار دیتے ہیں اور اس پر بڑی مسرت کا اظہار کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

اگر آپ مجھ سے پوچھیں کہ تاریخِ اسلام کا اہم ترین واقعہ کون سا ہے تو میں بے تامل کہوں گا: 'فتح ایران'۔ نہاوند کی جنگ نے عربوں کو ایک حسین ملک کے علاوہ ایک قدیم تہذیب بھی عطا کی بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ وہ ایک ایسی قوم سے روشناس ہوئے جو سامی اور آریائی عناصر کے امتزاج سے ایک نئی تہذیب کو جنم دے سکتی تھی۔ ہماری مسلم تہذیب سامی اور آریائی تصورات کی پیوند کاری کا حاصل ہے۔ گویا یہ ایسی اولاد ہے جسے آریائی ماں کی نرمی و لطافت اور سامی باپ کے کردار کی پختگی و صلابت ورثے میں ملی ہے۔ فتح ایران کے بغیر اسلامی تہذیب یک رخی رہ جاتی۔ فتح ایران سے ہمیں وہی کچھ حاصل ہو گیا جو فتح یونان سے رومیوں کو ملا تھا۔[1]

مندرجہ بالا اقتباس میں تہذیب اسلامی کے "باثروت" ہونے کے "اہم ترین واقعے" پر اقبال کے اظہارِ مسرت اور زیر نظر مضمون میں فتح ایران کے نتیجے میں اسلام کے مبدل بہ مانویت ہونے پر اقبال کے اظہار کرب و تاسّف سے جہاں اقبال کے یہاں ہونے والی فکری تبدیلی کا واضح پتا چلتا ہے وہیں میرے اِس قیاس کو بھی تقویت ملتی ہے کہ زیر نظر مضمون ۱۹۱۶ء یا اس کے قریبی زمانے میں لکھا گیا ہو گا۔ دراصل زیر نظر مضمون میں عجمی تصوف کے باب میں اقبال کے لہجے میں جو تلخی، تندی اور شدت ملتی ہے وہی شدت ان کی اس عہد (۱۹۱۵ء۔ ۱۹۱۷ء) کی دیگر نثری اور شعری تحریروں میں بھی نظر آتی ہے۔ دیباچہ اسرارِ خودی اور بعض دیگر مضامین کے علاوہ اس عہد میں بعض علمی و ادبی شخصیات کے نام لکھے گئے اقبال کے خطوط میں بھی عجمی تصوف کے باب میں ان کے لہجے میں ایسی ہی شدت اور قطعیت موجود ہے۔ مثلاً ۱۳ نومبر ۱۹۱۷ء کو سید سلیمان ندوی کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں:

۱- شذرات فکرِ اقبال، ص ۱۰۱

اس میں ذرا بھی شک نہیں کہ تصوفِ وُجودی* سرزمین اسلام میں ایک عجمی پودا ہے جس نے عجمیوں کی دماغی آب وہوا میں پرورش پائی ہے۔[۱]

تصوف کے بارے میں اقبال کے مندرجہ بالا خیال (مکتوب بنام سید سلیمان ندوی) کو نگاہ میں رکھیے اوران کے مقالے ایران میں الٰہیات کا ارتقا (۱۹۰۸ء) میں اسی خیال کی پرزور تغلیط ملاحظہ فرمایئے جس کا مؤید ای جی براؤن تھا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ۱۹۰۸ء میں اقبال براؤن کے جس تصور کی نفی کررہے تھے، نوسال بعد وہ (اقبال) اسے کاملاً اپنا چکے تھے!

یہاں یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اقبال کا قیامِ یورپ ان کی زندگی میں ایک اہم موڑ کی حیثیت رکھتا ہے اور ۱۹۱۰ء کے بعد اقبال نے مسلسل نشاۃِ ثانیہ اور تصورِ خودی پر غور کرنا شروع کیا۔ اقبال نے ایک جگہ لکھا ہے کہ انھوں نے خُودی کے تصور پر کم و بیش پندرہ سال تک سنجیدگی سے سوچا۔ بالآخر وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ زوال امت کا ایک بہت اہم سبب عجمی تصوف تھا جو اسلامی فکر و عمل میں داخل ہو کر اس کی قوتوں کو ہڑپ کر گیا۔ یہ خیال ۱۹۱۵ء میں خوب منجھ کر اور نتھر ستھر کر اسرارِ خودی (۱۹۱۵ء) کی صورت میں سامنے آیا۔ اِس کتاب میں عجمی تصوف اوراس کے نمائندوں کی مخالفت نے ہمہ اوستی صوفی حلقوں میں شدید ردِّعمل پیدا کیا۔ زیرِ نظر مضمون کا وہ حصہ جو عجمی تصوف کی بوالعجبیوں کی تنقید پر مشتمل ہے، اسرارِ خودی میں اسی قبیل کے تصوف کی مخالفت کا تتمہ کہلا سکتا ہے۔

اب اس سلسلے کی آخری بات۔ محسوس یہ ہوتا ہے کہ ایک دفعہ یہ مضمون لکھ لینے کے بعد شاید اقبال نے بوجوہ اس کو قابلِ اشاعت نہ جانا۔ اگر یہ مضمون ۱۶۔۱۹۱۵ء کے آس پاس لکھا گیا تو ہو سکتا ہے کہ اسرارِ خودی کے پہلے ایڈیشن پر ہونے والے ردِّعمل کی وجہ سے اقبال نے زیرِ نظر مضمون کی عدم اشاعت ہی میں مصلحت سمجھی ہو۔ شاید اسی سبب سے یہ مضمون نظرِ ثانی کے مرحلے سے نہ گذر پایا۔ چنانچہ اصل انگریزی مسودے میں نہ صرف ہجوں کی

---

* ۔سید سلیمان ندوی کے نام علامہ کے اصل خط میں لفظ "تصوفِ وجودی" ہے اور اسی کا محل تھا۔ (مرتب)

۱- اقبال نامہ، جلد اول، ص۷۸

چند غلطیاں نظر آتی ہیں بلکہ کچھ الفاظ بھی درج ہونے سے رہ گئے۔ انگریزی میں شائع شدہ متن میں مَیں نے ان چند تسامحات اور فروگزاشتوں کو دُور کر دیا تھا۔ زیرِ نظر ترجمے میں بھی ان ضروری اضافات کو پیشِ نظر رکھا گیا ہے۔ اقبال کے مضمون میں بعض مقامات پر حواشی کی ضرورت بھی محسوس کی گئی ہے۔ چنانچہ اس کے آخر میں چند ضروری حواشی درج کر دیے گئے ہیں۔

زیرِ نظر کتاب میں علامہ کے متذکرہ بالا انگریزی مضمون "Bedil in the Light of Bergson" کا اُردو ترجمہ، اصلی قلمی متن کا کامل عکس اور اس کا Transcription شامل کیے جا رہے ہیں۔ امید ہے کہ اقبالیاتی ادب میں اقبال کا یہ نو دریافت شدہ مضمون اضافے کا سبب ہو گا۔

تحسین فراقی
اُستاد، شعبہ اُردو
یونیورسٹی اورینٹل کالج
لاہور

دیباچۂ طبعِ چہارم

"مطالعۂ بیدل فکر برگساں کی روشنی میں" یونیورسل بکس لاہور کے زیر اہتمام ۱۹۸۸ء میں اول بار شائع ہوئی تھی۔ بعد کے دو ایڈیشن اقبال اکادمی پاکستان نے شائع کیے۔ زیرِ نظر تصحیح اور کسی قدر اضافہ شدہ ایڈیشن بھی اقبال اکادمی ہی کے توسط سے شائع ہو رہا ہے۔ کتاب کی اولیں اشاعت کے ساتھ ہی اسے بڑی پذیرائی ملی۔ اس پر متعدد اہل نظر نے مضامین اور تجزیے لکھے جن میں محمد سلیم الرحمٰن، صفدر میر (زینو)، میرزا ادیب، ڈاکٹر آفتاب اصغر اور پروفیسر جعفر بلوچ کے اسماء خصوصاً قابل ذکر ہیں۔ علاوہ ازیں ادیب سہیل اور بعض دیگر حضرات نے بھی اس پر عمدہ ریویو کیے۔ اپنے مجلہ آموز گار (جلگاوں، بھارت) میں اکبر رحمانی نے اس تالیف کی توصیف کی۔ دانشگاہ تہران کے دانشکدۂ زبانہا و ادبیاتِ خارجی سے وابستہ ادبیاتِ اردو کے ایرانی استاد علی بیات صاحب نے کتاب کا فارسی میں ترجمہ کیا جو "مطالعۂ بیدل در پرتوِ اندیشہ ھای برگسوں" کے زیرِ عنوان اقبال اکادمی پاکستان نے ۲۰۰۰ء میں شائع کیا۔ (اگلے برس ۲۰۱۷ء کے اوائل میں یہ فارسی ترجمہ نظر ثانی اور اضافات کے ساتھ تہران سے بھی شائع ہونے والا ہے۔) ایران ہی کے ایک دانشور اکبر بہداروند نے یہ پوری کتاب یعنی میرے مقدمے اور متن اقبال کے فارسی ترجمے کو اپنی سہ جلدی تالیف بہ عنوان "غزلیاتِ بیدل دہلوی" کی پہلی جلد میں شائع کیا (ناشر: انتشاراتِ نوید، شیراز ۲۰۰۸ء) مگر افسوس یہ ہے کہ انھوں نے بطور مؤلف میرا نام تو شامل اشاعت کیا مگر علی بیات کے نام سے جو اس پوری کتاب کے فاضل مترجم تھے، صرفِ نظر کیا۔ ایک برس پہلے اس کتاب کا اطالوی زبان میں بھی ترجمہ ہو چکا ہے اور عنقریب شائع ہونے والا ہے۔ یہ ترجمہ نیپلز یونیورسٹی کے ریسرچ اسکالر ڈاکٹر ماسیمو بون نے کیا ہے۔ ڈاکٹر بون IRD کے ریسرچ فیلو بھی رہ چکے ہیں۔ کتاب پر میرے مقدمے کا فارسی ترجمہ میرے متعدد اضافوں کے ساتھ "بیدل از نگاہِ اقبال لاھوری" کے زیرِ عنوان تہران کے مشہور ماہنامے کیہان فرھنگی کے

نومبر ۲۰۰۷ء کے شمارے میں بھی شائع ہوا۔ "مطالعۂ بیدل فکر برگساں کی روشنی میں" کے زیر نظر ایڈیشن کی اشاعت میں اقبال اکادمی سے وابستہ نوجوان دانشور ڈاکٹر طاہر حمید تنولی نے غیر معمولی دلچسپی لی جس کے لیے راقم ان کا ممنون ہے۔ امید ہے کہ کتاب کی یہ تازہ ترین اشاعت بھی اقبال اور اقبالیات سے دلچسپی رکھنے والے حضرات کے لیے موجبِ دلچسپی ہو گی۔

۹ نومبر ۲۰۱۶ء

تحسین فراقی

سابق صدر شعبہ

و اُستاد ادبیات اُردو

یونیورسٹی اورینٹل کالج

'حال' ناظم، مجلس ترقیِ ادب

لاہور

مطالعۂ بیدل فکرِ برگساں کی روشنی میں

مرزا عبدالقادر بیدل اکبر آبادی اعلیٰ درجے کے مفکر تھے۔ شاید شنکر اچاریہ[1] کے زمانے کے بعد سے ہندوستان کے عظیم ترین مفکر شاعر۔ البتہ شنکر اچاریہ ایک زبردست منطقی تھا، جو بڑی بے رحمی سے ہمارے ٹھوس حسی تجربے کی تحلیل کرتا ہے تاکہ اس میں موجود ذاتِ بسیط The Universal کو بے نقاب کر سکے۔ اس کے برعکس بیدل— شاعر بیدل—کے لیے تحلیل طبعاً ایک تکلیف دہ اور غیر فنکارانہ عمل ہے اور وہ عالمِ محسوس کو زیادہ لطیف انداز میں دیکھتے ہیں اور اس میں موجود ذاتِ بسیط کی طرف محض ایسے نقطۂ نظر سے اشارہ کرتے ہیں جو اس کے شایانِ شان ہو۔

ز موج پردہ بروئے حباب نتواں بست
تو چشم بستہ اے بے خبر نقاب کجاست*

ترجمہ: ”موج سمندر کے چہرے کو ڈھانپ نہیں سکتی۔ اے بے خبر تم نے اپنی آنکھیں بند کر رکھی ہیں (ورنہ) نقاب کہاں ہے؟“

۱۔ نویں صدی عیسوی کا عظیم ترین ہندو فلسفی۔ ۳۲ سال کی عمر میں اس کا انتقال ہو گیا۔ اس نے اپنشد، برہما سوتر اور شریمد بھگوت گیتا کی تفسیریں لکھیں۔

*۔ صحیح شعر یوں ہے:

زموج پردہ بروئے محیط نتواں بست
تو چشم بستہ ای اے بے خبر کجاست نقاب

کلیات بیدل جلد اول ص ۴۹۳

علاوہ ازیں شاعر ہمیں اپنے جیو آتما the Individual کے تصور سے درجِ ذیل شعر کے حوالے سے آگاہ کرتا ہے:

می کشم چوں صبح از اسباب ایں وحشت سرا

تہمتِ ربطے کہ نتواں بست بر اجزائے من

صبح دراصل نور کے بکھرے ہوئے ذرات کے ایک غیر مرتب اور خلط ملط انبار کے سوا کچھ نہیں لیکن ہم اس کا ذکر ایک ٹھوس Concrete شے کے طور پر کرتے ہیں—ایک منفرد وحدت اور مادے کے طور پر۔ بیدل کہتے ہیں کہ:

"اس دنیا کے صحرا میں حالات و اسباب نے صبح کی مانند مجھ پر ایک ربط مادی کی ایسی تہمت دھری ہے جس کی متحمل میری فطرت نہیں ہوتی۔"

لیکن بیدل کے سلسلے میں جو چیز زیادہ قابل اعتنا ہے وہ ہے ان کا اعلیٰ درجے کا کثیر الجہات[۱] ذہن جو دنیا کے تقریباً تمام عظیم مفکروں کے روحانی تجربات سے گزرتا ہوا محسوس ہوتا ہے۔ ان مفکرین میں برگساں بھی شامل ہے۔ چنانچہ بیدل کے افکارِ شعری میں جہاں جہاں برگسانی رنگ جھلکتا ہے، اس کی جانب میں مغربی فلسفے کے طالب علموں کی توجہ خاص طور پر منعطف کرتا ہوں۔ البتہ بیدل کی شاعری کا جائزہ لیتے ہوئے ہمیں اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ کسی ایسے شاعر سے مابعد الطبیعیات کے ایک مرتب اور منضبط نظام کی توقع ناانصافی پر مبنی ہے جس کے بے چین ذہن کو ترتیب و تہذیب کے تکلیف دہ عمل میں پڑے بغیر ایک گریز پا حقیقت Reality کے بے انتہا مختلف پہلوؤں سے صرفِ نظر کرنے کے سوا چارہ نہیں۔ بیدل کے یہاں ان کے دیگر خیالات و نظریات کے ساتھ ساتھ ایک

۱- Polyphonic کا لفظی ترجمہ تو "کثیر الاصوات" ہے لیکن سیاق و سباق کے اعتبار سے "کثیر الجہات" کی ترکیب لانا پڑی۔

تصور وہ بھی ہے جسے برگساں کا تصورِ حقیقت کہنا چاہیے اور جس کا تجربہ شاعر اپنی روحانی ترقی کے مرحلے میں کرتا ہوا دکھائی دیتا ہے۔

برگساں کے نزدیک حقیقت ایک مسلسل بہاؤ(flow)کا نام ہے ایک مسلسل اور دائمی تکوّنBecomingکا نام—اور خارج میں موجود اشیاء جو ہمیں متعدد غیر متحرک اشیاء کے روپ میں دکھائی دیتی ہیں وہ سوائے ہمارے ان خطوطِ شوق کے کچھ نہیں جو ہمارا ذہن اس بہاؤ کے اوپر کھینچ ڈالتا ہے۔ گویا کہا جا سکتا ہے کہ یہ ایک ساکن مجموعۂ نجوم ہیں جو ہماری حرکت کی سمت متعین کرتے ہیں۔ اور یوں گویا زندگی کے دریا سے پار اُترنے میں ہماری مدد کرتے ہیں۔ گویا حرکت اصل حقیقت ہے اور اشیائے خارج کی شکل میں ہمیں جو سکون یا عدمِ تغیر نظر آتا ہے، ایک ریاضی مائل ذہن کی، جو زندگی کے عملی تقاضوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے سیلان و طغیان کو ساکن ظاہر کرتا ہے، لگائی ہوئی روک ہے۔ اپنی فطرت کے حوالے سے یہ ریاضیاتی ذہن صرف اشیاء کی سطح ہی پر سفر کر سکتا ہے اور اِس حقیقی تغیر کا ادراک نہیں کر سکتا جس کے بطن سے یہ اشیاء جنم لیتی ہیں۔ گویا انواعِ مکانی سے بحث کرتے ہوئے طبیعیاتی سائنس کا طریق کار حقیقت تک رسائی کے ضمن میں ہمیں دور تک نہ لے جاتا ہے نہ لے جا سکتا ہے۔ اگر ہمیں حقیقت کی ماہیت مطلق کی ایک جھلک دیکھنا ہے تو اس کے لیے ایک نئے طریق کار کی ضرورت ہے اور یہ طریقِ کار وجدان ہے جو برگساں کے نزدیک فکر ہی کی ایک عمیق صورت کا نام ہے جو ہمارے اِس مقام امتیاز کی وجہ سے جو ہمیں اس کے حوالے سے حاصل ہے، ہم پر زندگی کی ماہیت کے در وا کرتا ہے۔ یہ طریقِ کار ہمیں بتاتا ہے کہ زمان کے عنصر ہی سے، جسے طبیعیاتی سائنس اشیائے خارجی کے مطالعے کے دوران نظر انداز کر دیتی ہے، زندہ اشیاء کا جوہرِ حقیقی تشکیل پاتا ہے اور یہی زندگی کا دوسرا نام ہے۔ پس زمان ہی حقیقت نہائی ہے جس سے تمام اشیاء متشکل ہوتی ہیں۔ چنانچہ تکوّن، حرکت، زندگی اور زمان ایک ہی چیز کے مختلف نام ہیں۔ لیکن اس زمان کو جسے برگساں "مرورِ محض" 'Pure Duration' سے تعبیر کرتا ہے، اس باطل تصور سے بڑی احتیاط سے جدا سمجھنا چاہیے جو

ہمار اریاضیاتی ذہن تشکیل دیتا ہے۔ ہماراذہن زمان کو ایک ایسی نامختتم سیدھی لکیر سے تعبیر کرتا ہے جس کا ایک حصہ ہم طے کر آئے ہیں اور باقی ابھی طے کرنا ہے۔ اس کے مطابق زمان محض ایک جہت کا مکان بن کر رہ جائے گا اورآنات Moments اس کے تشکیلی نقطوں کے سوااور کچھ نہیں قرار پائیں گے۔ مکانی وقت باطل اور غیر حقیقی زمان کے سوا اور کچھ نہیں۔ زمانِ حقیقی یا "مرورِ محض" جامد انداز میں ادراک کردہ امروز و دیروز کو قبول نہیں کرتا۔ یہ تونام ہے حقیقی اور دائمی طور پر موجود "اب" "Now" کا جو ماضی کو اپنے پیچھے نہیں چھوڑتا بلکہ اسے اپنے سینے سے چمٹائے ساتھ لیے رہتاہے اوراِسی سے مستقبل کو جنم دیتاہے۔ گویابرگساں حقیقت کاادراک جس طرح کرتا ہے اس کے مطابق حقیقت نام ہے مسلسل پیش قدمی کرنے والی تخلیقی حرکت کا جس کی ماہیت میں اضداد مخفی ہیں اور یہ جوں جوں ترقی کرتی جاتی ہے زیادہ سے زیادہ بیّن اور واضح ہوتی جاتی ہے۔ یہ مکمل کردہ کل Completed Whole کا نام نہیں جس سے ہم کسی مکمل نظامِ صداقت کا استخراج کر سکیں۔

آیئے اب ہم بیدل کی شاعری میں برگسانی فکر کے مختلف درجات کاکھوج لگائیں۔ البتہ یہاں یہ بتادیناضروری ہے کہ بیدل نے نثر اور نظم کاکافی سرمایہ چھوڑاہے۔ زیرِ نظر مقالہ صرف ان کے دیوان پر مبنی ہے(جو تقریباً تیس ہزار اشعار پر مشتمل ہے) اور جس کا ایک خطی نسخہ خوش قسمتی سے راقم کے پاس ہے۔[۱]

۱- علامہ کا یہ معمول تھا کہ وہ اپنی کتب پر کہیں کہیں ضروری نوٹس لکھا کرتے تھے۔ اگر دیوانِ بیدل کا خطی نسخہ (مملوکہ ٔ اقبال) دستیاب ہو جاتا تو شاید مذکورہ جہت سے بلکہ اور کئی جہتوں سے اس کا مطالعہ مفید ہوتا لیکن افسوس ہے کہ نہ تو اسلامیہ کالج کو عطیہ دیے جانے والے ذخیرۂ کتب کی مطبوعہ فہرست میں اس مخطوطے کا سراغ مل سکا اور نہ اقبال میوزیم میں موجود علامہ کے نوادرات کی کامل فہرست Relics of Allama Iqbal Catalogue میں اس مخطوطے کا کہیں ذکر ہے:

ع کس نے خدا ہی جانے کہ کیدھر اُڑا دیا؟

(۱) پہلا قابلِ توجہ نکتہ یہ ہے کہ ہماری عقل حقیقت کی محض سطح کو چھو سکتی ہے۔ اس کے عمق میں داخل نہیں ہو سکتی۔ بیدل اس حقیقت پر زور دیتے ہوئے کبھی نہیں تھکتے:

موج و کف مشکل کہ گردد محرمِ قعرِ محیط
عالمے بیتابِ تحقیق است و استعداد نیست

ترجمہ: سمندر کی موج اور جھاگ سمندر کی گہرائیوں میں نہیں دیکھ سکتے۔ ایک عالم ہے جو حقیقت کی ماہیت جاننے کے لیے بے تاب ہے لیکن اس کی استعداد سے عاری ہے۔

علم طبیعی منطقی استدلال سے مسلح ہو کر "حق" the Real کی نظریہ سازی کر کے اس کا خاتمہ کر ڈالتا ہے۔ یہ حقیقت کے بعد از مرگ معائنے اور تحلیل کے سوا کچھ نہیں اور نتیجۃً اسے ایک زندہ، پیش قدم محرک کے طور پر گرفت میں نہیں لا سکتا:

ایں جملہ دلائل کہ ز تحقیقِ تو گل کرد
درخانۂ خورشید چراغانِ نجوم است

ترجمہ: "یہ تمام دلائل جو تمھاری تحقیق و تفتیش سے پھوٹ رہے ہیں، چمکتے ہوئے سورج کے مقابلے میں ننھے ننھے ستاروں سے زیادہ کچھ حقیقت نہیں رکھتے۔"

(۲) سوال یہ ہے کہ حق کے اِدراک کا صحیح راستہ کیا ہے؟ شاعر اس کے جواب میں کہتا ہے:

"بیدل نشوی بے خبر از چاک گریباں
اینجاست کہ عنقا تہ پا گشت مگس را"[۱]

۱- کلیاتِ بیدل (منتخب) شائع کردہ الکتاب لاہور ۱۹۷۸ء (عکسی نسخہ مطبع صفدری، بمبئی ۱۳۰۲ھ) میں شعر کا دوسرا مصرع یوں ہے:

ع اینجاست کہ عنقا تہ بال است مگس را

ملاحظہ ہو کتابِ مذکور کا ص ۱۱

ترجمہ: ”اے بیدل! اپنے باطن میں جھانک یہی وہ جگہ ہے جہاں عنقا (اصطلاحاتِ صوفیہ میں یہ لفظ حقیقت کی علامت کے طور پر مستعمل ہے) مگس کا شکار ہو جاتا ہے۔“

لیکن اس ”وجدان“ کا حصول کیسے ممکن ہے اور اس کے خدوخال کیا ہیں؟ اس ذیل میں برگساں اور بیدل دونوں کا جواب بالکل ایک ہے۔ یہ وجدان صوفیانہ مشاہدہ کی کوئی قسم نہیں ہے جو حالتِ جذب و سکر میں ہمیں عطا ہو جائے۔ برگساں کے نزدیک یہ فکر کی ایک عمیق تر قسم کا نام ہے۔

جب ایم۔ لی۔ رائے[1] نے برگساں کے سامنے یہ خیال ظاہر کیا کہ اصل تصادم تو خیال عقلی Intellectual thought اور بسر کردہ خیال Thought Lived کے مابین ہے تو برگساں نے جواباً کہا میری رائے میں یہ اَب بھی عقل پرستی Intellectualism ہے۔ برگساں کے خیال میں ”عقل پرستی“ کی دو قسمیں ہیں۔ ایک سچی عقلیت ہے جو اپنے خیالات کا زندہ تجربہ کرتی ہے اور دوسری جھوٹی عقل پرستی جو متحرک خیالات کو ساکن کر کے انھیں ٹھوس اور متحجّر تصوّرات میں ڈھال دیتی ہے تاکہ جعلی سکّوں کی طرح ان سے کھیلا جا سکے۔ برگساں کے خیال میں سچی عقلیت ”مرورِ محض“ کے ادراک کے دوران مکان

۱۔ ایڈمنڈ۔ لی۔ رائے (۱۸۷۰۔۱۹۵۴ء) سائنس، اخلاقیات اور مذہبیات کا فرانسیسی عالم اور فلسفی تھا۔ اپنے افکار کے ضمن میں اس نے برگساں سے بہت استفادہ کیا۔ رائے سائنسی حقائق کی اصلیت کا، نتائج کے حوالے سے جائزہ لیتا تھا اور اس باب میں اس کے کئی معاصر مثلاً برگساں، ہنری پائن کیئر اور اِی وِل بوائس اس کے شریک تھے۔ اس کا خیال تھا کہ حقیقی علم، معروض (مع اس کی حقیقتِ اصلیہ کے) کے ساتھ متشخص ہونے کے مترادف ہے۔ اس ضمن میں تحلیلی، تجزیاتی اور تشریحی علم کے برعکس وجدان ہی ایسے علم کے حصول کا ذریعہ ہو سکتا ہے اور حق اور صداقت کا معیار یہ ہے کہ ہم علم کو بسر کریں، بصورتِ دیگر اس کی تفہیم ممکن نہیں۔

لی رائے برگساں کا ممتاز شارح تھا۔ اس نے برگساں پر اپنی معروف کتاب *New Philosophy*-Henry Bergson ۱۹۱۳ء میں لکھی۔

کے عنصر کے خاتمے ہی کے ذریعے ممکن ہوتی ہے بالکل ایسے ہی جیسے طبیعیاتی سائنس خارجی حقیقت سے نپٹتے ہوئے زمان کے عنصر کا خاتمہ کر دیتی ہے۔ بیدل بھی ٹھیک ایسا ہی طریقِ کار تجویز کرتے ہیں جب وہ کہتے ہیں:

اے نکہتِ گل اندکے از رنگ بروں آ

ترجمہ: "اے پھول کی خوشبو، رنگ کی دنیا سے باہر آ۔"

لفظ "رنگ" صوفیانہ اصطلاح میں مکان کی علامت ہے۔ صوفیہ خارج کی دنیا کو عالمِ رنگ و بو میں تقسیم کرتے ہیں۔ شاعر انسان کی نمائندگی موجۂ خوشبو کے طور پر کرتا ہے جو عالم شعورِ کی غیر مرئی لطیف حرکت کی جانب اشارہ کرتی ہے اور اسے مشورہ دیتا ہے کہ اگر وہ ماہیتِ اصلی کا ادراک چاہتا ہے تو اسے خود کو مکان کے حدود سے آزاد کرنا چاہیے۔ پس طریقِ وجدانی کا مطالبہ سوائے اس کے کچھ نہیں کہ مکان سے نجات حاصل کی جائے جو ہماری عقل کے لیے خارجی طور پر خاصا مشکل کام ہے کیونکہ اس کی نہاد ریاضیاتی ہے۔ بیدل مندرجہ بالا خیال کی وضاحت کے لیے ایک اور واضح علامت استعمال کرتے ہیں۔ وہ زندگی کو ایک دریا کے روپ میں دیکھتے ہیں۔ جب تک اِس دریا کی سطح خاموش اور پُرسکون رہتی ہے، لہریں بہتے ہوئے دھارے کے نیچے ڈھنپی ہوئی صورت میں رہتی ہیں بالکل اسی طرح جیسے لباس جسم کو ڈھانپ لیتا ہے۔ البتہ جب موج اس جمود سے سر باہر نکالتی ہے تو دھارے کے تسلسل سے الگ ہو جاتی ہے، اپنے آپ کو مکان کے سپرد کر دیتی ہے اور مقابلتہً غیر متحرک ہو جاتی ہے۔ گویا یہ اپنے لباسِ سیلانی سے خود کو آزاد کر کے اپنے آپ کو عریاں کر دیتی ہے۔ چشم آساحباب کا معاملہ بھی ایسا ہی ہے جو سیلان و طغیان سے باہر نکل کر اپنے لباسِ آبی کو اُتار پھینکتا ہے اور دوبارہ اس دھارے میں ڈوب کر اپنے کھوئے ہوئے لباس کو بارِ دگر حاصل کر لیتا ہے۔ میرا خیال ہے کہ قاری اب درج ذیل شعر کو سمجھنے کے قابل ہو گیا ہو گا:

دریں دریا کہ عریانیست یکسر سازِ امواجش
حبابِ ما بہ پیراہن رسید از چشم پوشیدن[۱]

ترجمہ: "زندگی کے اِس سمندر میں، جہاں لہریں باہر نکل کر خود کو عریاں کر ڈالتی ہیں۔ میری زندگی کا حبابِ حقیر اپنی آنکھیں بند کر کے اپنا کھویا ہوا لباس حاصل کر لیتا ہے۔"

یا برگساں کی زبان میں ہر ظاہری جمود یا انفصال جس نے زندگی کے غیر منقسم تسلسل میں وجدان کے ذریعے اپنا کھویا ہوا مقام حاصل کر لیا ہو۔

(۳) اگلا سوال یہ ہے کہ اس وجدان کا کشف کیا ہے؟ بیدل کے ذیل کے اشعار میں اس کا جواب مل جائے گا۔

(ا) "در طلب گاہِ دل چوں موج و حباب
منزل و جادہ ہر دو در سفر است"

ا۔ بیدل نے اِسی خیال کو کچھ اور موقعوں پر یوں اشعار میں ڈھالا ہے:

زپیراہن بروں آ، بے شکوہے نیست عریانی
جنوں کن تا حبابے را لباسِ بحر پوشانی
زپیراہن بروں آ، تا بہ بینی دستگاہِ خود
حباب آئینۂ دریاست از تشریفِ عریانی

غیر دریا چیست افسوں مایۂ نازِ حباب
می درم پیراہنم برخود ز بس بالیدہ ام

پیدائیِ ما بعدِ فنا خواہی دید
چوں شخص برآید ز لباس آئینہ است

ترجمہ: "دل (زندگی) کی اقلیم میں رستہ اور منزل دونوں امواج اور بلبلوں کی طرح مسلسل متحرک ہیں۔"

(ب) "ہستی روشِ نازِ جنوں تاز کہ دارد
می آیدم از گردِ نفس بوئے خرامے"

انگریزی میں اس شعر کا ترجمہ قریب قریب ناممکن ہے۔ میں اس میں مضمر افکار کی توضیح کی کوشش کرتا ہوں۔ (دراصل) شاعر نَفَس انسانی کو (جو علامتِ حیات ہے) گردوغبار کے لطیف ذرات کے انتشار سے تعبیر کرتا ہے جس سے لگتا ہے گویا وجود کی وسیع اقلیم میں سے کوئی شے نہایت تیزی سے گزر گئی ہے اور اپنے خطِ پیش اقدامی کے ساتھ گردوغبار کا ایک ایسا ہی منتشر سلسلہ چھوڑ گئی ہے جیسے شہاب اپنی سلکِ آتشیں کے ساتھ ساتھ نور کی ایک لکیر چھوڑ جاتا ہے۔ گویا نَفَس انسانی زندگی کی نزاکت کے مقابلے میں ایک ٹھوس مادہ ہے اور اس کا مضطرب انتشار کائنات میں زندگی کی حرکیتِ تیز رفتار کا اشاریہ!

"سراپا وحشتم امّا بناموسِ سبک روحی
ز چشمِ نقشِ پا چو ریگ می دارم سفر پنہاں"

صحرا کی ریت کے بارے میں گمان کیا جاتا ہے کہ وہ ہمہ وقت محوِ سفر رہتی ہے اگرچہ نقشِ پا کی آنکھ بھی اس کی حرکت دیکھ نہیں پاتی حال آنکہ وہ (آنکھ) اپنی ماہیت و اصلیت کے اعتبار سے ریت سے نہایت قریبی تعلق رکھتی ہے (فارسی شعرا نقوشِ پا کو آنکھ سے تعبیر کرتے ہیں) شاعر ہمیں بتاتا ہے کہ بالکل اِسی طرح ہمارے اندر حرکتِ حیات کی نزاکت کا ادراک نہیں کیا جا سکتا۔ "میں سراپا وحشت ہوں لیکن باطنی زندگی کے ناموس کی خاطر صحرا کی ریت کی طرح نقوشِ پا کی نگاہوں سے بھی اسے پوشیدہ رکھتا ہوں۔"

"بیدل از خویش بایدت رفتن
ورنہ نتواں بآں خرام رسید"

ترجمہ: "اے بیدل! اگر تم محبوب کے خرامِ ناز کا نظارہ کرنا چاہتے ہو تو اپنے آپ سے باہر قدم دھرو—" گویا ہم اپنے وجدان کی قوت ہی کے ذریعے حق کی حرکت کا نظارہ کر سکتے ہیں۔

جائے آرام بوحشت کدۂ عالم نیست
ذرۂ نیست کہ سرگرم ہوائے رم نیست
باعثِ وحشتِ جسم است نفسہا بیدل
خاک تا ہم نَفَسِ باد بود بے دم نیست

ترجمہ: "اس صحرا میں کہیں آرام نہیں۔ ایک ذرہ بھی ایسا نہیں جو رم کرنے کے لیے بے تاب نہ ہو۔ حتیٰ کہ ذراتِ جسم بھی نَفَسِ زندگی سے تعلق کے باعث منتشر ہو جانے کا میلان رکھتے ہیں۔ انسان کیا ہے؟—غبار و باد کا مجموعہ۔"

یک دو نفس خیال باز رشتۂ شوق کن دراز
تا ابد از ازل بتاز ملک خداست زندگی

ترجمہ: "ایک دو لمحوں کے لیے اپنے خیال کو بھول جاؤ (گم کر دو) رشتۂ شوق دراز کر دو اور پھر خدا کی وسیع اقلیم میں ازل سے ابد تک آزادی سے رَم کرتے رہو—گویا وجدان کے لمحوں ہی میں ہم زندگی کی دائمی تیز رفتاری کے ساتھ خود کو مشخص کرتے ہیں۔"

اوپر درج کردہ اور شرح کردہ اشعار سے یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ شاعر کے خیال میں حرکت ہی ہر طرح زندگی کا جوہر ہے۔ البتہ قاری کو بیدل کے استعمال کردہ استعارات اور زبان کی فطری نارسائیوں سے جنم لینے والی کسی غلط فہمی کے ضمن میں خبر دار رہنا ہو گا۔ بیدل کے اُسلوب اظہار سے اشارہ ملتا ہے کہ وہ حرکت کو مطلق نہیں سمجھتے بلکہ ہمیشہ اس طرح اظہار کرتے ہیں گویا یہ کسی شے کی صفت ہے۔

میں سمجھتا ہوں کہ اِس طرح بیدل کے مطمحِ نظر کا صحیح اندازہ نہیں لگایا جا سکتا۔ اگر حرکت حیات کا جوہر ہے تو یہ واضح ہے کہ اسے اصلی اور مطلق قرار دینا چاہیے بصورتِ دیگر زمان بحیثیت ایک حقیقت کے باقی نہیں رہے گا۔ حرکت کا یہ مفہوم قرار دینا اسے زمان کے ہم معنی بنانے کے مترادف ہے۔ ٹھیک یہی خیال ہمیں ان متعدد اشعار میں ملتا ہے، جہاں شاعر ہمیں غیر حقیقی زمان کے تصور سے متنبہ کرتا ہے جسے ہماری ریاضیاتی سوچ برگسانی اصطلاح میں ''غبارِ لمحات'' کی شکل دے دیتی ہے۔ بیدل نے ذیل کے دو اشعار میں زمان حقیقی اور غیر حقیقی کا فرق بہت خوبی سے واضح کیا ہے:

بنظمِ عمر کہ سر تا سرش روانی بود
خیالِ مدتِ موہوم سکتہ خوانی بود

ہرچہ از مدتِ ہست و بود است
دیر ہا پیشِ خرام زود است

ترجمہ: ''شعر حیات کی بحر میں، جو سر تا سر روانی ہے، زمانِ غیر حقیقی کا تصور ایک سکتے سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا''

(۲):''(زندگی کے) تیز تحرک کے مقابلے میں خارجی عالم کا زمان سوائے توقفات کے اور کچھ نہیں۔''

مندرجہ بالا اشعار سے ظاہر ہے کہ پہلے اور دوسرے شعر میں بالترتیب مستعمل ''روانی''، ''مدّتِ موہوم''، ''مدتِ ہست و بود'' اور ''خرامِ زود'' کے الفاظ و تراکیب کا مقصود برگساں کے ''مرورِ محض'' اور مکانی زمان کے فرق کو واضح کرنا ہے۔ ہمارے شاعر کے نزدیک زمانِ حقیقی ایک مسلسل بہاؤ کا نام ہے اور مادّے کے ساتھ اس کا انسلاک کسی صورت میں بھی اس کی حرکت کی تیزی تک نہیں پہنچ پاتا۔

”نشد مانع عمر، قیدِ تعلق

تو رفتارِ ایں پائے در گل ندیدی“

ترجمہ: ”جسم کے ساتھ انسلاک کے نتیجے میں ہم پر عاید ہونے والی پابندیاں زندگی کے بہاؤ کو روک نہیں سکتیں۔ معاملہ صرف اس قدر ہے کہ تم اس پابہ گِل کی رفتار دیکھنے سے قاصر ہو۔“

شاعر زمان کے ناقابلِ تقسیم اور مسلسل ہونے پر ذیل کے شعروں میں مزید زور دیتا ہے:

غبارِ ماضی و مستقبل از جانِ تو می جوشد

در امروز است گم گر واشگافی دی و فردا را

ترجمہ: ”دیروز و فردا کا غبار تیرے حال سے اٹھتا ہے۔ اپنے دیروز و فردا کا تجزیہ کرو تو تم انھیں اپنے حال میں گم پاؤ گے۔“

”زخود غافل گذشتی فالِ استقبال زد حالت

نگہ از جلوہ پیش افتاد امروزِ تو فردا شد“

ترجمہ: ”تمھارا حال مستقبل کی پیش قیاسی محض اس لیے کرتا ہے کہ تم اپنے آپ سے آگاہ نہیں (اپنی ماہیتِ اصلی سے واقف نہیں)۔ (مستقبل کا تصور) سوائے اس آرزو کے کچھ نہیں کہ جلوہ و منظر سے نظر آگے بڑھ جائے۔“

”فطرتِ سُست پے از پیروی وہم امل

لغزشے خورد کہ امروزِ مرا فردا شد“

ترجمہ: ”موہوم اُمیدوں کی پیروی کرتے ہوئے میری فطرتِ سُست نے ایسی لغزش کھائی کہ میرا ”امروز“، ”فردا“ میں تبدیل ہو گیا۔“

آخری دو اشعار میں پایا جانے والا مفہوم تقریباً ایک ہی ہے۔ شاعر ایک نفسیاتی مسئلے کا حل، یعنی یہ کہ ہم زمان کو کس طرح مبدل بہ مکان spatialise کرتے ہیں، شاعرانہ حل

پیش کرتا ہے اور بتاتا ہے کہ "ہنوز" 'not yet' کا تصور یا تو فطرتِ سست کی آرزوئے موہوم کی پیروی کا نام ہے یا اُمید کا نظر آنے والا سراب محض، جو نتیجہ ہے متحرک اور تخلیقی شے کو ساکن اور جامد بنا دینے کا۔ مسلمان مفکرین کے یہاں دائمی حقیقتِ خالقہ کا تصور نیا نہیں۔ مسلمان علمائے کلام کے نزدیک، جو معبود کو ایک لامتناہی قوتِ ذاتی تصور کرتے تھے، خدا کی تخلیقی قوت کائنات میں کھپ کر ختم نہیں ہو گئی۔ کائنات کسی شۓِ کُلّی کا نام نہیں جو محض ایک دفعہ پیدا کر دی گئی۔ یہ کسی اتمام کا نہیں بلکہ مسلسل عمل کا نام ہے۔ پس کائنات کے باب میں ہمارا علم ہمیشہ صداقت کا ایک بے معنی کارنامہ ٹھہرے گا کیونکہ اپنی اصل میں ایک کامل نظام اور ضابطے (کی تشکیل) انسان کے بس میں ہے ہی نہیں اور کائنات کے تمام تر امکانات کا علم اللہ ہی کو ہے۔ حقیقی حال سے آگے کچھ نہیں۔ بیدل کے خیال میں "وہاں" دراصل "یہاں" کی نقاب اوڑھے ہوئے ہے:

۱۔اقبال نے اسی خیال کا برنگِ دیگر اپنے خطبات میں یوں اظہار کیا ہے:
"دراصل ایک ایسے انا کے لیے جو سر تا سر خلاق ہے، تغیر کے معنی نقص کے نہیں ہو سکتے اِس لیے کہ جو ہستی اپنی ذات میں کامل اور ہمہ تن خلاق ہے اس کی کاملیت کے فہم میں یہ کہاں لازم آتا ہے کہ ہم اسے میکانیاتی قسم کے عدمِ حرکت ہی سے تعبیر کریں جیسا کہ ارسطو کے زیرِ اثر شاید ابن حزم کا خیال تھا۔ خلاّقِ مطلق کا کمالِ ذات یہ ہے کہ اس کی تخلیقی فعالیت کے سرچشمے، بے پایاں ہیں بعینہٖ جیسے اس کی تخلیقی بصیرت کی کوئی حد نہیں۔ اس کی زندگی انکشافِ ذات کی زندگی ہے اِس لیے کہ وہ کسی نصب العین کے درپے نہیں۔ انسان کا "ہنوز" not-yet کہنا تو بے شک جستجو کی علامت ہے — ناکامی اور نامرادی کی — لیکن خلاّقِ مطلق کا "ہنوز" عبارت ہے ان لاانتہا تخلیقی امکانات سے جو اس کے اپنے وجود میں مضمر ہیں اور لازم ہے (کہ) ایک حقیقت بن کر منصۂ شہود پر آئیں لیکن اس کی شانِ کلیت میں اِس سارے عمل کے باوجود سر مو فرق نہیں آتا۔" تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (ترجمہ: نذیر نیازی) ص ۹۲،۹۱

"ہرچہ آنجاست چوں آنجا رسی اینجا گردد
چہ خیال ست کہ امروزِ تو فردا گردد"[۱]

ترجمہ: "جو بظاہر "وہاں" ہے۔ جب تم اس تک رسائی حاصل کرتے ہو تو "یہاں" بن جاتا ہے۔اسی طرح تمہارے امروز نے فردا کی نقاب اوڑھ رکھی ہے۔"

(۴) اب ہم فلسفۂ بیدل کے ایک اوراہم جزیے کی طرف توجہ دیتے ہیں، اگر اشیاء کا جوہر حرکتِ مطلق ہے تو سوال یہ ہے کہ ہمیں اپنے اِرد گرد غیر متحرک ٹھوس چیزیں کیوں دکھائی دیتی ہیں؟ برگساں نے اس سوال کا جو جواب دیا ہے وہ تاریخِ فکرِ انسانی کا نادر ترین جواب ہے۔ وہ ہمیں بتاتا ہے کہ جوششِ حیات کی فطرت میں، جیسا کہ ہر جگہ مشہود ہے، دو رجحانات ملتے ہیں جو بیک وقت ایک دوسرے کی تکمیل اور مخالفت کرتے نظر آتے ہیں— ایک تو حرکتِ پیش قدم اور دوسری حرکتِ رجعی۔ ان دونوں رجحانات کی نمائندگی تمام زندہ اشیاء کے یہاں جبلّت اور ذہانت کے ذریعے ہوتی ہے۔ حرکتِ رجعی کا مقصد آگے بڑھتے ہوئے نفسی ریلے Psychic Rush کو جامد کرنا یعنی بریک کی طرح اسے پیچھے سے کھینچنا اور عملی تقاضوں کی روشنی میں اسے ایک جامد صورت میں متشکل کر دینا ہے۔ ہم جس شے کو مادہ یا امتداد Extension کہتے ہیں وہ روحانی حقیقت سے کوئی الگ شے نہیں ہے۔ دونوں قابلِ امتیاز متخالف حرکات ہیں لیکن حرکتِ اصلی میں ناقابلِ انفصال ہیں۔ زندگی کے عملی تقاضے، اس کے بہاؤ کو چھپانے اور اسے ایک شے جامد دیکھنے پر مجبور ہیں۔ اِس مقصد کے لیے زندگی اپنے ارتقا کے دوران انتخاب کار ذہانت کا حربہ وضع کرتی ہے جو اسے نقاب

۱۔ اسی خیال کو بیدل نے اپنی ایک رباعی میں یوں بیان کیا ہے:

حال است بہ مستقبل اگر وابرسی
امروز شماری چو بہ فردا برسی
عقبیٰ دُور از وجود مردم دُنیا است
دنیا باشد دمے کہ آنجا برسی

پہنانے اور بہ تقاضائے عملی نیا روپ دینے کے لیے نہایت موزوں ہے۔ گویا وہی شے جو بظاہر زندگی کے ارتقاء میں حارج ہوتی ہے، اس کی حرکت کا رخ متعین کرتی اور اس کی رہنمائی کرتی ہے۔ پس برگساں کے نزدیک مادہ آئینہ عمل میں زندگی کے خود کو مشاہدہ کرنے سے عبارت ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ اس باب میں بیدل کا نقطۂ نظر بھی ٹھیک ایسا ہی ہے۔ اگرچہ انھیں اِس خیال کی معنویت اور قوت کا کامل شعور نہیں۔ درج ذیل اشعار میرے معروضے کی تصدیق کریں گے:

(i) ''تنزیہ ز آگاہیِ ما گشت کدورت
جاں بود کہ در فکرِ خود افتاد و بدن شد''

ترجمہ: ''ہماری آگہی نے صفائے مطلق کو گرد و غبار بناڈالا۔ ہماری جان—جوششِ حیات— اپنے تقاضوں کی خاطر کثیف ہو کر جسم و مادہ میں تبدیل ہو گئی۔''

(ii) ''جلوہ از شوخی نقابِ حیرتے افگندہ است
رنگِ صہبا در نظرہا کارِ مینا می کند''

ترجمہ: ''(شراب کی) اڑتی ہوئی چمک دمک نے خود کو نقابِ حیرت میں چھپالیا ہے اور شراب کا رنگ نگاہوں کے لیے صراحی بن گیا ہے۔''

شعر کے پہلے نصف میں ''حیرت'' کا لفظی مطلب ''استعجاب'' ہے لیکن بیدل جذبۂ حیرت کی نفسیاتی ماہیت کے پیشِ نظر اسے ہمیشہ عدم حرکت یا ''سکون'' کے معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔ ان کا مطلب محض اس قدر ہے کہ بظاہر جامد اَور غیر متحرک مادہ جو ہمیں اپنے اردگرد نظر آتا ہے، حقیقت سے باہر نہیں۔ یہ تو شراب کی اُڑتی ہوئی تجلی کا دوسرا نام ہے جس کی رفتار کو روک دیا گیا ہو اور جو ہمیں اس ٹھوس صراحی کی شکل میں نظر آرہی ہو جس نے اس کے بہاؤ کو روک رکھا ہو۔

(iii) "حائلے نیست بہ جولانگہِ معنی ہشدار
خوابِ پا در رہِ ما سنگِ نشاں می باشد"

ترجمہ: "حقیقت کی جولانگاہ میں کوئی چیز حائل نہیں حتیٰ کہ سوجانے والا پاؤں، (حرکتِ مقیّدہ) بھی اس راہ میں سنگِ نشاں کا کام دیتا ہے۔"

اِس شعر میں بیدل وہی استعارہ (سنگ میل) استعمال کرتے ہیں جو برگساں کے بعض شارحین نے اپنے مطلب کی وضاحت کے لیے استعمال کیا ہے۔ شاعر کا مقصود یہ ہے کہ حقیقت کا جوہر حرکتِ دائمی ہے۔ جو شے بظاہر اس حرکت کو روکتی نظر آتی ہے، اصل میں مزید پیش قدمی کے لیے سنگِ نشاں کا سا کام دیتی ہے۔

(iv) "گہ تغافل می تراشد گاہ نیرنگِ نگاہ
جلوہ را آئینۂ ما سخت رُسوا کردہ است"

ترجمہ: "ہمارا آئینہ (ہماری عقل) حقیقت کی ماہیت کے باب میں رُسواکُن "انکشافات" کرتا ہے۔ کبھی تو وہ حقیقت کو تغافل (امتداد) قرار دیتا ہے اور کبھی نیرنگِ نگاہ۔"

شعر کے پہلے نصف میں مستعمل "تغافل" اور "نگاہ" کے الفاظ دراصل مادہ اور شعور، جسم اور نفس اور فکر اور امتداد کی علامتیں ہیں۔ بالخصوص اوّل الذکر کا شعر میں اِستعمال بہت برمحل ہے کیونکہ یہ مادے کی نفسی جہت کو ظاہر کرتا ہے۔ بیدل کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ حقیقت کی وحدت میں بظاہر پائی جانے والی ثنویت صرف ہمارے زاویۂ نگاہ کی وجہ سے ہے۔ ہم اسے اپنی عقل کی عینک سے دیکھتے ہیں جو ہمارے ادراک کے عمل کا ستیاناس کر دیتی ہے اور اس شدید ثنویت کو ظاہر کرتی ہے جو حق کی فطرت میں سرے سے وجود ہی نہیں رکھتی۔

(v) اب اِس سوال کے جواب میں کہ عقل ہمارے ادراک حقیقت کو تلف کیوں کر دیتی ہے، ہمارے شاعر کا موقف یہ ہے کہ ہمارا عقلی طریقِ کار زندگی کے عملی مطالبات میں کاملاً رنگا ہوا ہوتا ہے:

"زموج خیز فنا کوہ و دشت یک دریاست
خیالِ تشنہ لبِ ما سراب می ریزد"

"شعر میں مستعمل لفظ "فنا" کا لغوی مطلب کلیۃً مٹ جانا ہے۔ البتہ صوفیانہ اصطلاح میں اس لفظ کا مطلب نفیِ ذات یا ذاتِ الٰہ میں کلیۃً جذب ہو جانا ہے۔ گویا لفظِ فنا کا مطلب صرف انائے انفرادی کے حوالے سے نفی ہے جب کہ ذاتِ مطلق کے حوالے سے یہ کلیۃً اثبات ہی اثبات ہے۔ شاعر کہتا ہے کہ "ذاتِ مطلق کے سمندر میں کوہ و دشت ایک ہی مسلسل بہاؤ کی تشکیل کرتے ہیں۔ یہ تو ہمارا پیاسا اِدراک ہے جو اس میں سراب آرائی کرتا ہے۔" صرف پیاسے ہی سراب سے دھوکا کھاتے ہیں کیونکہ ایک زبردست عملی طلب (یعنی پیاس کی تسکین کی خواہش) ان کے ادراک کی نوعیت کا تعین کرتی ہے اور صحرا کی خشک ریت کو چادرِ آب کی شکل میں دیکھتی ہے۔ البتہ میرا خیال ہے کہ بیدل اس خیال کے ابلاغ میں کہ ہمارے علم کی ہیئت اور معیار کا تعین زندگی کے عملی مطالبات کے ذریعے ہوتا ہے، ناکام رہا ہے۔ عُرفی نے بھی ذیل کے شعر میں اِس مضمون کو یوں باندھا ہے:

ز نقصِ تشنہ لبی داں بہ عقلِ خویش مناز
دلت فریب گر از جلوۂ سراب نخورد[۱]

ترجمہ: "اگر تم نے سراب سے دھوکا نہیں کھایا تو اپنی عقل پر مغرور ہونے کی ضرورت نہیں۔ اصل میں تو تم اپنی تشنہ لبی میں کمی کے باعث سراب کا دھوکا کھانے سے بچ گئے۔"

۱۔ اقبال عرفی کی شاعری کی حرکی رُوح سے بہت متاثر تھے، انھوں نے اپنے خطبات میں ایک جگہ وارداتِ شعور کے ضمن میں برگساں کے تجزیے کے ناقص ہونے کا ذکر کرتے ہوئے عرفی کے اِسی شعر کا حوالہ دیا ہے۔ ملاحظہ ہو انگریزی نسخہ (شیخ اشرف) کے ص ۵۲۔۵۳۔ اقبال کے نزدیک ہمارے اعمالِ ادراکی و شعوری ہمارے فوری مطالبات، مقاصد اور ضروریات کے حوالے سے متعین ہوتے ہیں۔

گویا عرفی کے نزدیک ہمارے حسی ادراک کے علم کی نوعیت مکمل طور پر عملی مطالبات کے عدم یا وجود کی چھوٹ لیے ہوئے ہوتی ہے۔ البتہ بیدل عرفی کی نسبت زیادہ عمیق خیال کی ترسیل کرنا چاہتے ہیں۔ بیدل کے اعتراض کا ہدف ہمارا نظری علم ہے۔ چوتھے پیرے میں درج شعر میں آئینہ کا جو حوالہ آیا ہے وہ حیات کی واحد مسلسل حرکت میں موجود جامدات کی پریشان کن کثرت کو ظاہر کرتا ہے۔

(vi) ایک دوسرے شعر میں نظری علم پر بیدل کا حملہ زیادہ تیز ہے۔ وہ اپنے خیال کو بہت حد تک پروفیسر ولیم جیمز کی طرح کا رُخ عطا کرتے ہیں۔ ولیم جیمز اسے ہماری جانب سے "حقیقت کی لفظی تعبیر" قرار دیتا ہے۔ "تعبیرِ لفظی" کی ترکیب سے سوجھنے والے اِستعارے کو اپناتے ہوئے بیدل ہمیں بتاتے ہیں کہ یہ ہماری گفتار ہی ہے جو حرکی کو جامد میں تبدیل کر دیتی ہے اور ایک نظری منہاج پر کس کر اس کو مکان کا اسیر کر دیتی ہے۔ وہ کہتے ہیں:

"تا خموشی داشتیم آفاق بے تشویش بود
موجِ ایں بحر از زبانِ ما تلاطم کردہ است[۱]"

ترجمہ: "جب تک خاموشی کی حکمرانی تھی (یعنی جب تک حقیقت کی لفظی تعبیر نہیں کی گئی تھی) سب کچھ خاموش اور بے تشویش تھا۔ ہماری گفتگو نے سمندر کی موج میں ہلچل پیدا کر دی ہے۔"

۱۔ بیدل نے متعدد مقامات پر یہی نسخۂ سکوت تجویز کیا ہے۔ مثلاً:

چوں حباب آئینۂ ما از خموشی روشن است
لب بہم بستن چراغِ عافیت را روغن است

یا مثلاً

روشن گرِ جمعیتِ دل جہدِ خموشی است

حقیقت کی کنہ تک کامل بصیرت اور رسائی یعنی اس کو اس کی اصل شکل میں دیکھنے کے لیے ہمیں لفظ کا سہارا لینا ترک کر دینا چاہیے۔ بحیثیت علم کے ایک منبع کے تمام تر نظریہ سازی پروفیسر جیمز کے الفاظ میں "کسی شخص کو جو اپنے کام میں جتا ہو، ایک اجنبی زبان میں چیلنج کرنے کے مترادف ہے۔" ہمارے سامنے ایک ہی رستہ کھلا ہے اور وہ ہے حقیقی زندگی کے ساتھ خود کو مشخص کرنا۔ فی الواقع اس پیش قدم حرکت سے قدم ملانے کے لیے اور اس سے مناسبت کی بنا پر عقل حقیقت کے صرف اُوپری چھلکے کو مَس کرتی ہے۔ اس کی مثال ماہی گیر کے اس جال کی سی ہے جو پانی میں ڈوبتا تو ہے لیکن اس کے بہاؤ کو گرفت میں نہیں لا سکتا۔ چنانچہ زندگی کے تضادات سے نجات حاصل کرنے کے لیے بیدل خاموشی یا حقیقت کے سکوت کا نسخہ تجویز کرتے ہیں:

"تا خموشی نگزینی حق و باطل باقی است
رشتۂ را کہ گرہ جمع نسازد دوسر است"

ترجمہ: "تم جب تک خاموشی اختیار نہیں کرتے، صورت و معنی کا امتیاز باقی رہے گا۔ وہ دھاگا جس کو گرہ نہ لگائی گئی ہو ہمیشہ دوسرا رہتا ہے۔"

(۵) اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ کیا بیدل کا تصورِ حقیقت حیاتِ بعد الممات کا کوئی ایسا یقین دلاتا ہے جیسا کہ اسلام میں مفہوم ہے۔ ولڈن کار[۱] یہ سوال فلسفے کے حوالے سے اٹھاتا ہے اور کہتا ہے:

۱۔ ایچ ولڈن کار (۱۸۵۰ء۔ ۱۹۲۹ء) اقبال کا پسندیدہ مصنف تھا۔ ولڈن کار نے برگساں کے افکار کی تشریح کے لیے کتب بھی لکھیں اور اس کی بعض تصانیف کا ترجمہ بھی کیا۔ برگساں پر اس نے دو کتب *Henri Bergson* (۱۹۱۱ء) اور "فلسفۂ تغیر" *The Philosophy of Change* لکھیں۔ مؤخر الذکر کتاب زیادہ معروف ثابت ہوئی۔ اس نے برگساں کی کتاب *Mind- Energy* (1920) کا ترجمہ بھی کیا۔ علاوہ ازیں اس نے کروچے کے فلسفے پر بھی ایک کتاب لکھی۔ وہ لندن کنگز کالج یونیورسٹی آف لندن میں فلسفے کا پروفیسر

"یہ یقیناً ناممکن ہے کہ کسی شخص کی روح بحیثیت اس کی روح کے جسم سے الگ ہو کر موجود رہ سکے کیونکہ یہ جسمیت ہی تو ہے جس سے انفرادیت کا خمیر اٹھتا ہے۔ لیکن یہ تصور کرنا عین ممکن ہے (اگر ہمیں اس بات پر اور کوئی شبہ نہ ہو تو) کہ جسم کی حیات بعد الممات کا معجزہ حقیقت ہو سکتا ہے۔ بدیہی طور پر فلسفے میں کسی ایسے عقیدے کی توثیق ڈھونڈنا کارِ عبث ہو گا لیکن اس کی نفی کرنا بھی فلسفے کے حدود سے باہر ہونے کے مترادف ہے... لیکن یہ صرف فلسفۂ تغیر ہی ہے جو ہمیں اپنی بقا کے امکان کی واضح بنیاد فراہم کرتا ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ "مرورِ محض" کی حقیقت میں ماضی اپنی تمام تر کلّیت میں محفوظ و موجود ہوتا ہے۔ سو اگر ماضی کو محفوظ رکھنا "مرورِ محض" کا لازمی خاصہ ہے تو کیا ایسا ممکن نہیں کہ کوئی ایسا ذریعہ موجود ہو یا بعض کے نزدیک یقیناً موجود ہونا چاہیے جس کے ذریعے حیات اِس انفرادی سرگذشت کو محفوظ کرلے جو بہ وقتِ مرگ بظاہر اپنا تسلسل توڑ لیتی ہے؟ اگر ایسا نہیں ہے تو کائنات میں ہونے والا ضیاع ناقابل بیان ہے کیونکہ کم و بیش ہر زندہ وجود جرثومے سے نمو پا کر تکمیل کو پہنچنے اور اگلی نسل میں منتقل ہونے سے ماورا ایک اور فعلیت بھی رکھتا ہے۔ اگر اس امر کا ثبوت مہیا ہو جائے تو یہ ہمارے علم کے عین مطابق ہو گا لیکن اس کا جاننا شاید ہمارے لیے کبھی ممکن نہ ہو۔[۱]"

تھا۔ وہ رائل سوسائٹی آف لٹریچر کا فیلو اور ارسٹوٹلین سوسائٹی کا صدر تھا۔ اس کی بعض دیگر کتب کے نام درج ذیل ہیں:

Changing Backgrounds in Religion and Ethics. (1927)
The Free Will Problem. (1928)
The Unique Status of Man. (1928)
Leibnitz. (1931)

اس کی دو کتابیں *The Philosophy of Change* اور *Philosophy of Benedetto Croce* اقبال کے زیر مطالعہ رہیں اور اب اقبال میوزیم میں "محفوظ" ہیں۔

۱- یہ اقتباس ولڈن کار کی کتاب دی فلاسفی آف چینج (۱۹۱۴ء) سے لیا گیا ہے، ملاحظہ ہوں ص ۱۹۴، ۱۹۵

یہ بات البتہ یاد رکھنی چاہیے کہ اگر زندگی ایک نفسی بہاؤ ہے جو ماضی کو اپنے ساتھ لے کر رواں دواں ہے اور اس طرح اپنی تاریخ کو محفوظ رکھے ہوئے ہے تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حیات کا ہر آگے بڑھنے والا تخلیقی قدم یقیناً، ایک نئی صورت حال کے مترادف ہو گا اور اسے تکرارِ محض قرار نہیں دیا جا سکتا۔ سو میرا خیال ہے کہ بیدل اور برگساں دونوں کے فلسفے جسم کی حیات بعد الممات کی نفی کرتے ہیں۔ بیدل کا موقف تو اس مسئلے پر مکمل طور پر واضح ہے اور وہ کسی ایسے استخراج سے خوف زدہ نظر نہیں آتے ہیں جو ان کے تصورِ حیات سے لازماً صدور کرتا ہے گو یہ تصور اسلام کی تعلیمات سے متصادم ہی کیوں نہ ہو! وہ کہتے ہیں:

"گل یادِ غنچہ می کند و سینہ می درد
رفت آنکہ جمع می شدم اکنوں نمی شود"

ترجمہ: "پھول اپنی حالت غنچگی کو یاد کر کے اپنا سینہ چاک کر دیتا ہے اور کہتا ہے کہ اے کاش میں اس حالت کی طرف رجعت کر سکتا حال آنکہ اب یہ ناممکن ہے۔"

بیدل کی فکریات کے تمام نمایاں پہلوؤں کی طرف قاری کی توجہ مبذول کرا چکنے کے بعد اب مجھے ان کے تصورات کا تنقیدی جائزہ لینا چاہیے۔ میں سمجھتا ہوں کہ قاری اِس امر میں مجھ سے متفق ہو گا جب میں یہ کہتا ہوں کہ کسی ایسے شخص سے جس کا میدان فلسفہ کی بجائے شاعری ہو اپنی تمام تر تفصیلات کے ساتھ کسی منضبط نظام مابعد الطبیعیات کی توقع نہیں رکھنی چاہیے۔ لیکن جب ہم بیدل کی شاعری کا توجہ سے مطالعہ کرتے ہیں تو ہم یہ تسلیم کیے بغیر نہیں رہ سکتے کہ اگرچہ تخیلی اظہار سے ان کا عشق ان کو منطقی تحلیل و تجزیہ کی مہلت نہیں دیتا تاہم وہ اپنے فلسفیانہ فریضے کی اہمیت کا کامل شعور رکھتے ہیں۔ اگر ہم ان کے تصورِ عقل اور نظریۂ کشفِ وجدان کا جائزہ لیں تو واضح ہوتا ہے کہ حقیقت کی ماہیت اصلی و نہائی کے باب میں ان کی شاعری میں فلسفیانہ حقائق کا ایک خزینہ موجود ہے جس کی تفصیلات وہ ایک فلسفی کے بجائے ایک شاعر کے اُسلوب میں متعین کرتے ہیں۔ ان حقائق کی تو ان کی شاعری میں کافی وضاحت موجود ہے کہ ہماری زندگی تو آگے بڑھ رہی ہوتی ہے اور ہم تفکر بہ حوالۂ

ماضی کرتے ہیں اور یہ کہ فکر اور امتداد کی دو متعارض حرکات اصلی تکّون میں ایک دوسرے سے جدا نہیں کی جاسکتیں۔ لیکن اس میں واضح تفصیلات کی وہ دولت اور تجزیۂ زمان کے باب میں وہ عملی رویہ موجود نہیں جو برگساں کے فلسفے کی خصوصیت ہے۔ جہاں تک مقدمۂ اول کا تعلق ہے، انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ ہم بیدل سے اس کا مطالبہ نہیں کر سکتے کیونکہ وہ بنیادی طور پر شاعر ہیں لیکن ہم اُن سے دوسری شق کا مطالبہ ضرور کر سکتے ہیں۔ لیکن بیدل کی شاعری ہماری توقع کی نفی کرتی ہے۔ ان کے نزدیک حقیقت کی ہر نظری تعمیر بے ثمر ہے۔ وہ ہمیں نصیحت کرتے ہیں کہ ہمیں مقرونConcrete کے دھوکے میں نہیں آنا چاہیے کیونکہ آئینے کا حسن اس کے انعکاس میں نہیں۔

”دل را نفریبی بہ فسونہائے تعین
آرائشِ ایں آئینہ تمثال نباشد“

کیا برگساں کا اپنا نظام اُس کی دانست میں حقیقت کو ایک طرح سے نظریے میں ڈھالنے کے مترادف نہیں؟ کیا حقیقت کے ضمن میں، اس نظریہ ساز عقل سے کام لیتے ہوئے جو اپنی نہاد میں اشیاء کے اصلی بہاؤ کو مکان کے حدود میں محدود کر کے اس کو فنا کر ڈالتی ہے، ہمارا رویہ عملی نہیں ہوتا؟ کیا برگساں کا عملی رویہ زیادہ نفع بخش ہونے اور مختصر طریقہ ہائے کار، ہنرکاریوں اور تدبیر کاریوں کے حصول کے امکان کے سوا کچھ ہے؟ کیا تجربی سائنس ہمیں اس سے زیادہ کچھ دے سکتی ہے؟ اگر نفسی بہاؤ اور زندگی کے پیش قدم سیلان کی ماہیت میں پیش قدم اور رجعت آثار دونوں قسم کے رجحانات مضمر ہیں تو ہمیں اس کی منصوبہ جاتی اور ریاضیاتی نمائندگی کو مکمل طور پر ترک کر کے اپنی تمام اُمیدوں کو صرف وجدان پر مرتکز کیوں نہ کر دینا چاہیے؟ کیا ہمیں اس کائنات میں جو جیسی ہے، رہنا ہے یا اس کائنات میں جسے عقل نے تعمیر کیا ہے اور تعمیر کے عمل میں اُس کا حلیہ بگاڑ دیا ہے؟ برگساں کا عملی نقطۂ نظر اگرچہ مکانیاتی مراکزِ حیات کے حوالے سے ہمارے لیے زیادہ نفع بخش ہو سکتا ہے لیکن یہ پرانے دانشوروں کے خالصتہً عقلی نقطہ ہائے نظر کے مقابلے میں اتنا عقلی نہیں۔

زندگی کے باب میں عملی اور عقلی دونوں نقطہ ہائے نظر چونکہ حقیقت کی خارجی سطح ہی سے استفادہ کرتے ہیں جب کہ حقیقت اور صداقت کو بحیثیت ایک طغیانِ مسلسل کے ہمیشہ ان کی نگاہ سے اوجھل رہنا ہے، اس لیے یہ دونوں زندگی کی غایت اصلی تک کامل رہنمائی کرنے میں یکساں طور پر ناکام ہیں۔ ان کے درمیان جو فرق ہے وہ درجے کا ہے، نوع کا نہیں۔ ہمارے تجربے کا یہی زاویہ ہمیں حقیقت تک لے جانے کے برعکس مسلمہ طور پر حقیقت کے چہرے کا حجاب بن جاتا ہے۔ پھر ہم آخر اس زاویے کی تقلید کیوں کریں اور اس کے بارے میں کسی قسم کی اُمید کیوں رکھیں؟ جب یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ ہمارے تجربۂ منفصل distributive experience کا ایک پہلو اور بھی ہے — تسلسلِ مطلق کا پہلو — جو خود حقیقت کو منکشف کرتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اعلیٰ ترین علم وجدان کی کارگردگی ہے نہ کہ دقت مشاہدہ کا نتیجہ، خواہ یہ نفع بخش اور سودمند ہی کیوں نہ ہو؟ عقلیت پرستی اور تجربیت بھی گویا یکساں طور پر بیکار ٹھہرے گو مؤخر الذکر نئے طریقہ ہائے کار کی نشاندہی کر کے اشیاء پر ہماری گرفت کے حدود کو وسیع کر سکتی ہے اور ہمیں (ایک درجے میں) ایسا اطمینان اور سکون مہیا کر سکتی ہے جو حقیقت کی ماہیت کے باب میں حتمی علم کی ہماری آرزو کا جواز نہیں بن سکتا۔ گویا ہم کہہ سکتے ہیں کہ انسان کا اعلیٰ ترین نصب العین حقیقت کے ٹھوس مظاہر میں سے ہو کر گزر جانا نہیں بلکہ ان قوتوں کو تسخیر کر کے جو ہمیں اس سے جدا رکھتی ہیں، اس کے بسیط اور وسیع بہاؤ میں خود کو گم کر دینا ہے۔ ”صرف اپنے جمود سے نجات حاصل کر کے ہی موتی سمندر سے — جس سے اُس نے جنم لیا اور پھر خود کو جدا کر لیا — ہم آغوش ہو کر بقا حاصل کر سکتا ہے۔“

”آسودگی از بحر جدا کرد گہر را“

مذکورہ بالا استدلال اگرچہ بظاہر بہت قوی نظر آتا ہے لیکن مجھے اندیشہ ہے کہ یہ اس قسم کے وجدان کا جواز مہیا نہیں کرتا جس قسم کے وجدان کی بیدل کے خیال میں ایسے استدلال کے لیے ضرورت ہوتی ہے۔ جن مختلف مقدمات Premises پر بیدل کا استخراجِ

نتیجہ مبنی ہے، ان کا تفصیلی جائزہ دراصل برگساں کے فلسفے کی تنقید کے مترادف ہو گا اور اس قسم کے کام کے لیے انیسویں صدی میں جرمنی میں رومانوی تحریک کے ارتقا اور خصوصاً رے وسان Ravaisson[1] کے حوالے سے جس نے قیاس ہے کہ شیلنگ کے اثرات برگساں تک منتقل کیے، برگساں تک رسائی حاصل کرنا ہو گی اور اگر ہم برگساں کے فلسفے کی بیخ کنی کرنے میں کامیاب ہو بھی جائیں تو ہماری اِس کامیابی کا مطلب لازمی طور پر اِس قسم کے وجدان کی بیخ کنی کے مترادف نہیں ہو گا جس کے علمبردار بیدل ہیں کیونکہ وجدانی نوع کے علم کی ضرورت کی بنیاد میرے خیال میں کامیابی کے ساتھ تمام علمِ انسانی کی محدودیت کے عمومی تصور پر رکھی جاسکتی ہے جسے کسی شخص نے بھی جھٹلایا نہیں۔ یہاں یہ نکتہ اٹھایا جاسکتا ہے کہ برگساں کا تصورِ عقل انسانی ان کارناموں کو جو اس نے مذہب، فن اور اخلاق کے

۱۳- ژان گیسپارڈ فلیکس رے وسان مولئین (۱۸۱۳ء-۱۹۰۰ء) فرانسیسی متصوف اور مؤرخ فن تھا۔ اس نے شیلنگ کے زیر نگرانی فلسفیانہ تربیت حاصل کی۔ رَے وِسان کی سب سے اہم تصنیف *Report sur la philosophie en France au xix Siecle* (1867) ہے۔ اِس رپورٹ کی تحریر سے اس کا مقصد یہ بتانا تھا کہ فرانس کی فلسفیانہ روایت مسلسل ہے اور فرانسیسی فلسفی، مابعد الطبیعیاتی اصولوں کا باقاعدہ التزام کرتے تھے جسے رَے وساں روحانیت کا نام دیتا ہے۔ اس کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ شعور کے مظاہر کبھی مکانی اور مقداری نہیں ہوتے اور انھیں اس قسم کی اصطلاحات میں درجہ بند کرنے کی کوشش اُن کی ماہیت اصلی کی کایا کلپ کے مترادف ہے۔ انسانی روح میں دو قوتیں موجود ہیں ایک قوتِ تفہیم اور دوسری قوتِ عمل۔ یہ دونوں اپنے منطقی نتائج کے طور پر انسانی ارادے کو جنم دیتی ہیں اور جب کوئی یہ پوچھے کہ ارادہ کس کا متلاشی ہے تو اس کا جواب یہ ہو گا کہ اس کا مقصود خیر یا خُدا کے علاوہ کچھ نہیں۔

برگساں نے رَے وساں کے فلسفہ کو موضوعِ تحریر بھی بنایا اور اس سے استفادہ بھی کیا۔ لی رائے نے برگساں پر اپنی کتاب *New Philosophy - Henri Bergson* میں رے وسان کی رُوحانی حقیقت پسندی کی بہت تعریف کی ہے اور اس کی اس پیش گوئی کا ذکر کیا ہے جس کی رُو سے ایک نئے عہد کا ظہور ہونے والا ہے جس کے باطن میں روحانیت جاری و ساری ہو گی۔

میدان میں انجام دیے ہیں، خاطر میں نہیں لاتا۔ روح کی مکانیت کاری کی تائید میں اس استدلال میں، جیسا کہ اسے حیاتیاتی سوچ کے ذریعے متعین کیا گیا ہے، یہ بات فرض کر لی گئی ہے کہ انسان کی تمام ضروریات مادّے کے عملی وقوف کے ذریعے پوری ہو جاتی ہیں اور یہی وہ بے سوچا سمجھا مفروضہ ہے جو برگساں کے اس پست اور غیر مناسب تصورِ انسان کا باعث بنا ہے۔ صرف ایک انجینئر کا (یک رُخا) تجربہ نہیں بلکہ انسان کا بحیثیت ایک انسان کے کامل تجربہ ہی انسانی عقل کے وظیفے کا شعورِ کامل فراہم کر سکتا ہے۔ انسانی علم کے تجزیے کے سلسلے میں کانٹ بھی ٹھیک یہی طریق کار اختیار کرتا ہے یعنی اس نے بھی بے سوچے سمجھے انسانی ذہن کا مخصوص وظیفہ فرض کر لیا۔ لیکن (دلچسپ بات یہ ہے کہ) برگساں کو کانٹ پر یہ اعتراض ہے کہ اس نے مسئلے کو غلط طور پر بیان کیا ہے اور یوں گویا شروع ہی سے اس کے حل کو مخدوش کر دیا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ وہ تمام دلائل جو وہ کانٹ کے خلاف دیتا ہے اتنی ہی شدت سے خود اس کے اپنے طریق کار کے خلاف جاتے ہیں۔ برگساں کا استدلال اسی صورت میں صائب ہو سکتا ہے اگر ہم انسان کو مادّے کا ایک ٹکڑا خیال کریں جسے اپنے آپ کو مسلسل ایسے ماحول میں ٹھونسنا ہے جو اس کے زوال اور انتشار کے لیے برسرکار ہے جب کہ انسانی تاریخ بتاتی ہے کہ انسان محض حیوان نہیں اور بعض اوقات اس کی ضروریات ایسی ہوتی ہیں کہ وہ ان کے حصول کے لیے اپنی مادی (خواہش) قربان کر سکتا ہے۔ لیکن ممکن ہے کہ برگساں اس کا یہ جواب دے کہ جنھیں آپ انسان کے اعلیٰ تقاضے کہہ رہے ہیں ان کی تسکین وجدانی مشاہدات سے ہو جاتی ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں برگساں اور بیدل واقعۃً ایک دوسرے کے قریب آ جاتے ہیں۔ اِس لیے ہمارا اصل کام وجدان کے مذکورہ دعوے کا تجزیہ کرنا ہے۔

برگساں کے نظامِ فکر میں (میں یہاں نظام فکر کی ترکیب کو ڈھیلے ڈھالے مفہوم میں استعمال کر رہا ہوں۔ درحقیقت برگساں کا فلسفہ کوئی نظام فکر ہے نہیں) عقل کی حیثیت ایک ازلی گناہ کی سی ہے جس کے ارتکاب سے زندگی کا اپنے بارے میں ایک غلط تصور وجود میں آیا۔ اب اس کے حقیقی تصور تک رسائی کی ایک ہی صورت ہے کہ زندگی ظہورِ عقل سے قبل

کے دور کی طرف رجعت کر جائے اوریوں مراجعت کرتے ہوئے خود کو حیوانی یا نباتاتی حالتِ شعور تک یا شاید اس سے بھی نیچے اُتر کر اس پروتوزوی protozoa حالتِ شعور تک لے جائے جہاں مادیت تقریباً نقطۂ غیاب تک پہنچ جاتی ہے۔ کیا حیات کی ایسی صورت کے لیے جس نے عقل کو ارتقا بخشا ہو اور خود کو لباسِ مادہ میں ملبوس کر لیا ہو، اس طرح کی رجعت ممکن ہے؟ یہ شاید حیات کی ان انواع کے لیے تو ممکن ہو جو آغازِ حیات کے بعد بالکل ابتدائی مراحل کے قریب ترین ہوں لیکن یہ انسان کے لیے جو انتہائی پیچیدہ قسم کی نامیاتی وحدت میں ترقی کر کے ارتقا کے انتہائی اونچے معیار پر فائز ہو چکا ہے، ہرگز ممکن نہیں۔ لیکن یہ فرض کرتے ہوئے کہ ہم عملِ جذب کے ذریعے حیات کو اس نقطے تک لے جائیں جہاں سے مادیت کا آغاز ہوتا ہے تو سوال یہ ہے کہ یہ عملِ جذب ہمیں دے گا کیا؟ برگساں کے نظام میں ہمیں صرف ایک مفروضہ ملتا ہے جس کی ارتقا کے حقائق کے تجربی مطالعے کے ذریعے ہمیں آگے چل کر توثیق کرنا ہوگی۔ اگر ہم اس صورتِ حال کو اس طرح سمجھیں تو پتا چلتا ہے کہ برگساں کا نظامِ فکر ذہانت کے ایک تیز کوندے کے سوا کچھ نہیں جو بعض اوقات ایک ایسا نظریہ سجھا دیتی ہے، جس کے دامن میں حقائق کا انتہائی قلیل سرمایہ ہو، خود برگساں ہمیں بتاتا ہے کہ یہ وجدان ہمیں اپنی تمام ٹھوس اور مادی بھول بھلیوں کے ساتھ موجود حقیقت کی معیت میں ایک طویل اور باقاعدہ رابطے کے نتیجے میں نصیب ہوتا ہے۔ میرا خیال ہے کہ برگساں کا تصورِ وجدان اس کے نظامِ فکر کے لیے ہرگز ضروری نہیں اور اس کی مرکزی فکر سے، جو ذرا احتیاط سے کیے گئے تجزیے کے نتیجے میں ایک قسم کی تجربیت کے روپ میں ظاہر ہوتی ہے جس پر مثالیت کا ایسا رنگ چڑھا ہے جو زیادہ دیر تک قائم نہیں رہ سکتا، بغیر اسے (مرکزی فکر کو) مجروح کیے الگ کیا جا سکتا ہے۔ البتہ مجھے اس وجدان پر کوئی اعتراض نہیں جو ہمیں قابلِ عمل مفروضات مہیا کرتا ہے۔ مصیبت وہاں شروع ہوتی ہے جہاں اسے ایک ایسے مثالی نظریے کے روپ میں پیش کیا جاتا ہے جو ہماری فطرت کے تمام مطالبات کی تشفی کر سکتا ہو۔ بیدل کے یہاں وجدان اتنا علم کے منبع کے طور پر نہیں، جتنا زندگی کی مشکلات و مصائب سے

نجات دہندہ کے طور پر ظاہر ہوتا ہے۔ ہمارا شاعر مطلق نفسی حرکیت کو خدا کے ساتھ مشخص کرتا نظر آتا ہے اور انفرادیت کی المناک قیود سے بلند ہونے کے لیے مطلق the Absolute میں غرق ہو جانے[1] کا نسخہ تجویز کرتا ہے۔ اگر وجدان زندگی کے آلام سے نجات دلاتا اور ہمیں اپنی صادق ترین حیات کی طرف واپس لے آتا ہے تو اس صورت میں بظاہر اہم ترین کام تو یہ ہو گا کہ مطلق میں لگائے گئے اس لمحاتی غوطے کو ایک مستقل حالت میں بدل دیا جائے۔ سوال یہ ہے کہ اگر وجدانی کشف مستقل ہو جائے تو کیا ہو؟ کیا اس ماورائے شعور حالت کا مطلب ہماری تمام باطنی آرزوؤں کی تسکین ہو گا؟ کیا یہ ہمارے تمام پیچیدہ وجود کی تشفی کردے گا؟ عمل، علم، حسن اور کسی حد تک حسیّ لذات—یہ تمام عناصر—ہماری شخصیت کی تعمیر کرتے ہیں۔ کیا وجدانی حالت ہماری گوناگوں سرگرمیوں کے لیے نئے رستے کھول دیتی ہے؟ کیا طویل یا مستقل وجدانی حالت کا مطلب انسانی شعور کے کُلّی تعطّل سے زیادہ کچھ ہو سکتا ہے جس کا نتیجہ پیچیدہ شخصیت کی ضروریات کی تشفی کے برعکس ان ضروریات کے اصل محرک کو تباہ کر دینے کے مترادف ہو گا؟ اس قسم کی حالت کے ترغیب دینے کا مطلب بہ الفاظِ دیگر اس کے سوا کچھ نہ ہو گا کہ انسان کے تمام نام نہاد اعلیٰ مطالبات جھوٹے ہیں اور ان جھوٹی آرزوؤں سے نجات کی صرف ایک یہی صورت ہے کہ زندگی کے ان محرکات و شرائط کو جو یہ ہم میں پیدا کرتی ہے، تباہ کر دیا جائے۔ اِنسانی شخصیت کا ایسا تصوّر بے حد نفرت انگیز ہے اور اس کا مطلب ان لوگوں کو سوائے فلسفیانہ دلائل کے ساتھ پیش کردہ مشورۂ خودکشی کے اور کچھ نہیں، جنھیں حالات نے مایوس کر دیا ہے۔ لیکن شاید آپ یہ کہیں کہ وجدانی حالت ہماری انفرادی حالت کو برباد نہیں کرتی۔ یہ تو محض اس کے حدود کو وسیع کر کے اسے ایک وسیع تر شعور میں بدل دیتی ہے۔ جی ہاں، یہ ہمیں وسعت

۱۔ اقبال نے اس مقام پر لفظ ''Sink'' کو بطور اسم کے (یعنی by a sink in to کی صورت میں) استعمال کیا ہے۔ میں نہیں سمجھ پایا کہ یہ لفظ اصل میں ہے کیا۔ بظاہر یہ Sink ہی پڑھا جاتا ہے۔ اگر یہ لفظ وہی ہے جو مَیں نے پڑھا ہے تو یہ اس کا بہت غیر موزوں استعمال ہے۔

تو بخشتی ہے لیکن یہ وسعت دراصل نقطۂ شکست تک پہنچ جاتی ہے اور ہمیں زندگی کی تمام تر معنویت سے محروم کر دیتی ہے کیونکہ یہ نام نہاد وسعت نہ تو مبنی بر عقل ہوتی ہے نہ مبنی بر وجدان اور نہ مبنی بر عمل۔

تاریخِ انسانی ایک سنگین حقیقت ہے اورانسانی شخصیت کی عظمت تدریجی نفیِ ذات میں نہیں بلکہ مسلسل تہذیب وجذب کے ذریعے اثبات و استحکامِ ذات میں ہے۔ اگر خدا، جیسا کہ بیدل بتاتے ہیں، لازماً حیات و حرکیت ہے تو پھر وجدانی کشف کے ذریعے نہیں بلکہ صرف حیات اور حرکیت ہی کے ذریعے اس تک رسائی ممکن ہے۔ اگر کسی بھی مفہوم میں اُس نے ہمارے باطن میں رہنے کو ترجیح دی ہے اور ہماری شخصیت صرف ایک حجاب ہے جس نے اُسے چھپا رکھا ہے تو ہمارا فرض اس مکانِ صغیر کو ڈھا دینا نہیں جو اس نے اپنے رہنے کے لیے چُنا ہے بلکہ اس مکان کی مٹی کی دیواروں کو عمل کے ذریعے چمکا کر اورانھیں شفاف آئینوں میں بدل کر ان کے ذریعے اس کی عظمت کو مجلا اور مشہود کرنا ہے۔ دراصل فنا کا تصور تمام عجمی تصوف کا عیب ہے (قاری کو یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ میرے نزدیک مسلم تصوف اور عجمی تصوف دو مختلف چیزیں ہیں) جو صدیوں سے مسلم دنیا پر مسلط ہے اور اس کے زوال کا ایک بڑا سبب ہے۔ اس قسم کے تصوف نے ہر دور کے بہترین مسلمانوں کی قوتوں کو نچوڑ لیا ہے اور غیر محسوس طور پر شریعت کے الہامی نظام کی بیخ کنی کر دی ہے جو اس کے نزدیک اجتماعی زندگی کی ہنگامی اور اضطراری ضروریات کے دفعیہ کا محض ایک ذریعہ ہے اور بس۔ یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ ہمہ اوست کی جانب حرکت دراصل مخلوق کے اندر خالق کے قُرب کی تمنا سے پیدا ہوتی ہے لیکن یہ جاننا اور تمیز کرنا آسان ہے کہ فلسفیانہ زبان میں ہمہ اوست کے "موجودِ کل" All کا افراد کے ساتھ ہونے کا، جنھیں وہ اپنی ذات میں شامل اور مدغم کر لیتا ہے، یہ مطلب نہیں کہ وہ خدائے توحید کے اپنی مخلوق کے ساتھ تعلق کی نسبت زیادہ قریب ہے۔ میرا ایمان ہے کہ ہمہ اوستی تصور دراصل زوال کی ایک ایسی لطیف قوت ہے جو خالق کے ساتھ زیادہ قربت کی بظاہر شیریں اور معصوم خواہش کے لبادے میں چھپی ہوئی

ہے۔ اپنے جوہر میں یہ وہ رجحان ہے جو قوموں کے زوال سے پیدا ہوتا ہے۔ ایسے رجحان کا مقصود کشمکش زندگی اور کاوشِ حیات کے رجحان میں ڈھیل پیدا کرنا یا اسے ترک کرنا ہے اور یہ زندگی کے میدانِ جہاد سے ہمیشہ کے لیے بھاگ جانے کے مترادف ہے۔

لیکن بیدل کے فلسفے کے اخلاقی نتائج سے قطعِ نظر ہمیں خود اسلامی علم کلام کے حوالے سے فلسفے پر نظر ڈالنا ہے۔ اگر خدا حرکتِ حیات سے مشخص ہے جیسا کہ بیدل کا خیال ہے تو یہ بات واضح ہے کہ وہ "اِلٰہ فی الزمان" God in Time ہے یعنی شاعر ہمیں ایک ایسے خُدا سے متعارف کراتا ہے جس کی ایک تاریخ ہے جس کا ایک حصہ ظہور پذیر ہو چکا ہے اور اس کی ذات میں موجود ہے اور بعض کی تفصیل ہر لحظہ طے ہو رہی ہے۔ شاید خدا کا کوئی تصوّر بھی قرآن حکیم کے پیش کردہ تصورِ اِلٰہ سے اِس قدر متعارض نہ ہوگا جتنا یہ تصور۔ اس سے آگے چلیے تو سوال یہ ہے کہ بیدل کی مابعد الطبیعیات کے حوالے سے کائنات کی تخلیق کا آخر مقصد کیا ہے؟ کیا اس کا مقصد محض خدا کی آزاد تخلیقی سرگرمی ہے جس کو وہ گاہے گاہے معطل کر دیتا ہے یا بہ الفاظِ دیگر خدا اپنے آزاد عمل کی خود مخالفت کرتا رہتا ہے تاکہ وہ خود کو ایک مادی کائنات میں distort کر سکے؟ گویا زیادہ آسان الفاظ میں یوں کہیے کہ بیدل کے تصوف کے حوالے سے کائنات خدا کے اس کے اپنے ہاتھوں تنزل سے عبارت ہے۔ یوں گویا ہم ایران کے فلسفی پیغمبر مانی کے پیرو کے اس مفروضے سے واقعۃً دوچار ہو جاتے ہیں جس کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ کائنات کی تخلیق نتیجہ ہے نورِ مطلق کے اپنے ایک حصے کو دھندلانے یا تاریک کرنے کا۔ حقیقت یہ ہے کہ دنیا کی فکرِ مانی کے افکار و خیالات کے اثرات سے خود کو کلیۃً کبھی آزاد نہیں کر سکی۔ مشرقی و مغربی افکار میں مانویت Manichaeanism اب تک موجود ہے۔ قدیم عیسائیت کے ارتقا پر ان ایرانی افکار کا جو گہرا اثر پڑا وہ اب بھی یورپ کے فلسفوں میں مثلاً شوپنہار، ہیگل اور خود برگساں کے ہاں دیکھا جا سکتا ہے۔ دنیا کے قدیم مذہبی نظاموں میں تنہا اِسلام نے تصوّرِ الٰہ کی تہذیب کی لیکن عربوں کی فتح ایران کے نتیجے میں اسلام مانویت میں مبدل ہو گیا۔ اور خدا کی خود ظلماتی کا تصور، تنزلیت 'Descent' کی شکل میں جس کے ساتھ ایسی راہبیت آمیز تھی جو اپنی روح کے اعتبار سے کلیۃً مانوی تھی، ظاہر

ہوا۔ بہر حال ان خیالات سے قطعِ نظر ہم صوفی الٰہیین سے صرف اتنا پوچھنا چاہتے ہیں کہ آخر خدا اپنے نور کو خود محجُوب کرنا یا مادے میں اُترنا کیوں چاہتا ہے؟ کیا اپنے اقتدار و عظمت کے ظہور کے لیے؟ یعنی ظہورِ ذات بذریعہ تنزلِ ذات! ذاتِ الٰہ کے عرفان کا یہ کتنا عجیب و غریب طریقہ ہے جسے صوفیہ اپنا محبوب کہتے کبھی نہیں تھکتے۔ اگر کائنات کی تخلیق سے خدا کا مقصود اپنے اقتدار اور عظمت کا اظہار تھا تو لاشے سے تخلیق کا تصور تنزل کے بیہودہ اور خوفناک تصور سے کہیں زیادہ معقول ہے۔ مزید برآں اگر آزاد حرکت اور مادے میں نزول کے رجحانات خدا کی فطرت میں مخفی تھے اور ان کا ظہور مشترک نقطے سے، جیسا کہ ان الٰہیین کا خیال ہے، ہُوا تو پھر یہ دونوں رجحانات ایک دوسرے کے مخالف کیسے قرار دیے جا سکتے ہیں۔ ایسی صورت میں روح کو مادے کی اسیر کیوں کر قرار دیا جاتا ہے جو راہبانہ مشقوں کے ذریعے خود اِس قید سے چھڑانے کے لیے کوشاں ہے؟ اور پھر ایک رجحان کو دوسرے کی نسبت اَرفع اور عظیم تر قرار دینے کی کیا وجہ ہے؟ بحیثیت اخلاقی نقطۂ نگاہ کے صوفیہ کا تصورِ تنزّل، لذتیت اور راہبیت دونوں کی بنیاد فراہم کرتا ہے اور واقعہ یہ ہے کہ مولانا جامی کی صوفیہ کی سوانح پر مشتمل کتاب[1] میں ایسے صوفی فرقوں کے حوالے ہیں جو اپنے اندر کے

۱- یہاں اقبال کی مراد نفحات الانس من حضرات القدس سے ہے جو عبدالرحمن جامی کا مشہور و معروف تذکرۂ صوفیہ ہے۔ اس کتاب میں ۵۵۴ صوفیہ اور ۳۴ صوفی خواتین کا ذکر ہے۔ یہ کتاب نظام الدین علی شیر کی فرمائش پر ۱۴۷۸ء میں لکھی گئی۔ جامی نے اس کتاب کی بنیاد عبدالرحمن محمد بن حسین نیشاپوری کی طبقات الصوفیہ پر رکھی اور معتبر منابع سے استفادہ کر کے اصل متن میں بہت سے اِضافے کیے۔ اس کتاب کے آغاز میں ایک طویل دیباچہ ہے جس میں اصطلاحاتِ صوفیہ کی تشریحات درج کی گئی ہیں۔ براؤن نے اپنی مشہور کتاب *Literary History of Persia* میں جامی کی اِس کتاب کو اوّل درجے کا تذکرہ کہا ہے اور اسے عطار کے تذکرۃ الاولیاء کا ہم پلہ قرار دیا ہے۔ اس کے زبان و اُسلوب کو پندرھویں صدی عیسوی کی بہترین نثر قرار دیا گیا ہے۔ ۱۸۵۹ء میں رائل ایشیاٹک سوسائٹی بنگال (کلکتہ) نے اس کو بڑی محنت سے مرتب کروا کر شائع کیا۔ حال ہی میں اسے مہدی توحیدی پور نے مرتب کر کے شائع کیا ہے۔

میفسٹوفلس[۱] Mephistophilis کے ہاتھوں گمراہ ہو کر فاؤسٹ Faust کی سی شدید ترین لذّات نفس میں مبتلا ہو گئے۔

یہ ہے تصوف کی مابعد الطبیعیات اور بیدل کا تصورِ "جوششِ حیات جو خُود اپنے تقاضے کے حُصول کی تلاش میں نکلا اور مادے میں تبدیل ہو گیا۔" یہ تصوّر صوفیہ کے تصورِ تنزل سے زیادہ کچھ نہیں جسے شعری اظہار کی نقاب پہنا دی گئی ہے۔ بیدل کے معاصرین میں بہت سے ایسے لوگ تھے جو ان کی زندگی کی سادگی اور شرافت کے باعث انھیں ایک عظیم صوفی تصوّر کرتے تھے[۲]۔ لیکن جہاں تک بیدل کی شاعری کے مافیہ کا تعلق ہے وہ خود ہمیں اندوہناک لہجے میں بتاتے ہیں کہ کسی شخص نے ان کے پیغام پر کان نہ دھرا[۳] اور شاید یہ اچھا ہی ہوا:

۱- یہ مارلو کے مشہور ڈرامے *The Tragical History of Dr. Faustus* کا ایک معروف کردار ہے۔ فاؤسٹ نے زندگی کی لذّات کے حصول کے لیے اُس سے اور لوسی فر سے اپنی رُوح کا سودا کیا۔ میفسٹوفلس اس المیہ ڈرامے کا وِلن ہے۔ وہ حاکمانِ جہنم میں دوسرے درجے کی سات بدروحوں میں سے تھا۔ ابتدا میں اس نے فاؤسٹ کو اپنے دام میں پھنسا کر اس سے التفات برتا لیکن جب فاؤسٹ جسمانی لذات کی دلدل میں پھنس گیا تو اس نے اسے اس کی حالت پر چھوڑ دیا۔ اب فاؤسٹ نے محسوس کیا کہ وہ ابد تک کے لیے ملعون اور مردود ٹھہرا ہے۔ گوئٹے نے بھی اس المیے کو شاہکار ڈرامے کا روپ دیا۔ اقبال گوئٹے کے اس شاہکار کے بے حد مداح تھے۔ اس کے شواہد شذراتِ فکرِ اقبال، پیامِ مشرق اور ویگے ناسٹ کے نام بعض خطوط سے بخوبی ملتے ہیں۔

۲- خود بیدل کی ایک رُباعی سے بھی اس کی شہادت ملتی ہے:

بیدل بہ دو روزہ عمر مغرور مشو
بنیادِ تو نیستی است معمور مشو
ہر چند ابدال و قطب و غوثت خوانند
اے خاک بایں غبار مسرور مشو

۳- بیدل اپنی زندگی میں بھی مقبول ہوئے۔ اُن کی موت کے بعد اُن کی شخصیت و فن نے وسطِ ایشیا کے تاجیک اور ازبک ادب کو شدید طور پر متاثر کیا۔ ماوراء النہر اور افغانستان میں "مسلکِ بیدل" ظہور میں آیا اور "بیدل خوانی" کی اصطلاح نے رواج پایا۔ چنانچہ بیدل کے شعری اور فلسفیانہ نکات پر بحث کے لیے ہفتہ وار

"یاراں نرسیدند بہ دادِ سخنِ من
نظم چہ فسوں خواند کہ گوشِ ہمہ کر شد"

ترجمہ: "میرے دوستوں نے میری شاعری سے انصاف نہیں کیا۔ میری شاعری نے آخر ایسا کیا فسوں پھونکا کہ ہر شخص بہرہ ہو گیا؟"

اجلاس منعقد ہونے لگے۔ اصل میں اٹھارھویں صدی کے وسط ہی میں شمالی ہندوستان، افغانستان اور بالخصوص وسطِ ایشیا میں بیدل کا پیغام پھیلنے لگا تھا۔ وسط ایشیا میں، جو اصل میں ان کے آباو اجداد کا وطن تھا، ان کی تحریروں کو خصوصی عزت دی گئی۔ مکتبوں میں ان کے علمی اور شعری کارناموں کو بنیادی نصابات میں شامل کیا گیا۔ ان کی شاعری نے لوک ادب تک رسائی حاصل کی اور حفّاظ انھیں گایا کرتے تھے لیکن اس کے باوجود قبولیتِ عام، شہرتِ دوام، ابلاغِ تام کی تمنا عموماً لکھنے والوں کو بے چین رکھتی ہے، "نہ اس دیار میں سمجھا کوئی زباں میری" کے سے اظہارات سے عظیم لکھنے والوں کی تحریریں خالی نہیں۔

بیدل ایک اور موقعے پر یوں شکوہ گزار ہوئے ہیں:

گر بہ تحسیں نکشاید لبِ یاراں برجاست
درنیستاں قلم معنیِ ما شکّر داشت

خود اقبال بھی تو شاکی تھے کہ:

چوں رختِ خویش بربستم ازیں خاک　　ہماں گفتند با ما آشنا بود
ولیکن کس ندانست ایں مسافر　　چہ گفت و با کہ گفت و از کجا بود

(حواشی از قلم مرتب)

❁❁❁