

مظالمہ پیرل

فلپائن گسٹس اور روسی میں

تصنیف



علامہ محمد اقبال

ترتیب و ترجمہ

ڈاکٹر حسین قرانی

مطالعہء بیدار

فکر برکساں کی روشنی میں

○
تصنیف

علامہ محمد اقبال

○
ترتیب و ترجمہ:

ڈاکٹر تحسین فراقی



اقبال اکادمی پاکستان ○ لاہور

جملہ حقوق محفوظ ہیں

ڈاکٹر وحید قریشی

ناشر:

ناظم
اقبال اکادمی پاکستان
۱۱۶ مہکلوڈ روڈ، لاہور

۱۹۸۸ء (یونیورسل بکس)

طبع اول:

۱۹۹۵ء

طبع دوم:

۵۰۰

تعداد:

۷۰ روپے

قیمت:

طیب اقبال پرنٹرز، لاہور

مطبع:

مُدعی درگذرا از دعوی طرزِ بیدل
سحر مشکل کہ بہ کیفیتِ عجز از رسد

(بیدل)



بیدلے گر رفت اقبالے رسید
بیدلال را نوبتِ حالے رسید

(ملک اشعر بہار)

تعارف

اقبال ایک کثیرالوجہات شخصیت تھے۔ انہوں نے مشرق و مغرب کی شعری، فکری اور فلسفیانہ روایات سے بھرپور استفادہ کیا تھا۔ شاعری کے علاوہ انہوں 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 یہی ہوں گی جو پردہ 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 کیورٹیر جناب مسعود الحسن کھوکھر نے مخطوطہ 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 زاویہ نگاہ کی بھرپور نمائندگی کرتا ہے، اس لیے بعض اجاب کے مشورے پر میں نے اس کا اردو ترجمہ کیا ہے تاکہ قارئین کا وسیع حلقہ اس سے استفادہ کر سکے۔ مضمون کو اردو 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 رہوں۔

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

اقبال اپنی فکری بلوغت کے آغاز سے لے کر اپنی زندگی کے آخری ایام تک بیدل (۱۶۴۴-۱۹۲۰ء) کی شاعری اور ان کے فکر کی تصوراتِ حیات کے بے حد مداح رہے۔ انھوں نے بیدل کا ذکر متعدد مقامات پر کیا ہے، خطوط، شاعری، شذرات اور مرتبات 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 باریں الفاظ ذکر کیا تھا :

"میرا ہمیشہ سے یہ خیال رہا ہے کہ حضرت غالب کو اردو 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 رہو اور فکر اپنے ہم عصروں کے لیے ذرا گریز پاتا تھا۔ اس امر کے ثبوت میں شہادت پیش کی جاسکتی ہے کہ ہند اور بیرون ہند کے معاصرین بیدل اور دوسرے دلدادگانِ نظم فارسی بیدل کے نظریہ حیات کو سمجھنے سے قاصر رہے ہیں۔"

اسی 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 اول یہ کہ عالم شعر میں مرزا عجم القادر بیدل اور غالب کا آپس میں کیا تعلق ہے؟ دوم یہ کہ مرزا بیدل کا فلسفہ حیات غالب کے دل و دماغ پر موثر کہاں تک ہوا اور مرزا غالب اس فلسفہ حیات کو سمجھنے میں کس حد تک کامیاب ہوا؟"

ایک اور موقع پر مجید ملک کے ایک سوال کے جواب میں علامہ نے فرمایا کہ

بیدل کا اسلوب شعر اردو شاعری میں رواج نہ پاسکا۔

”شذراتِ فکرِ اقبال“ Stray Reflections میں اور باتوں کے علاوہ اقبال نے بعض شعر آؤ فلاسفہ سے اپنی عقیدت اور ان سے فیضان اندوزی کا اظہار کیا ہے۔ انہی میں بیدل بھی شامل ہیں جنہیں انہوں نے خوب خراج عقیدت پیش کیا ہے۔ لکھتے ہیں :

”میں اعتراف کرتا ہوں کہ میں نے ہیگل، گوتے، مرزا غالب، عبدالقادر بیدل اور ڈرڈزورکھ سے بہت کچھ استفادہ کیا ہے۔ ہیگل اور گوتے نے اشیاء کی باطنی حقیقت تک پہنچنے میں میری 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 ڈرڈزورکھ نے طالب علمی کے زمانے میں مجھے دہریت سے بچا لیا۔“

”شذرات“ ہی میں ایک اور جگہ ”حیرت“ کے زیر عنوان اقبال، افلاطون اور بیدل کا تقابل کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ اس باب میں دونوں کے نظریات ایک دوسرے کے متعارض ہیں۔

”افلاطون کا قول ہے کہ حیرت تمام علوم کی ماں ہے۔ میرزا عبد القادر بیدل ”حیرت“ کو ایک مختلف زاویہ نظر سے دیکھتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں ۔

نذاکت ہاست در آغوشِ مینا خانہ حیرت
مژہ برہم مزن تاشکنی رنگِ تاشارا

افلاطون کے نزدیک حیرت اس 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 قطع نظر فی نفسہ قابل قدر ہے۔ اس خیال کا اظہار بیدل کے اس شعر

سے زیادہ حسین پیرائے میں ممکن نہیں۔

دلچسپ بات یہ ہے کہ "اسرارِ خودی" طبعِ اَدل کے دیباچے میں اقبال نے بیدل کے اس شعر کو ان کی دلیل 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 دنوں یونیورسٹی کے پرنسپل بورڈ کے ممبر تھے۔ اس 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 مماثلت بھی کسی قدر آئینہ ہوتی ہیں۔

پھر علامہ کی بیدل شناسی کا اظہار کہیں تو بیدل کے ان اشعار سے ہوتا ہے جنہیں وہ تضحیم کرتے ہیں اور کہیں ان کے بعض اشعار کی فکرِ افروز تشریحات سے، کہیں اقبال کٹن پر شاد شاد کو دیوانِ بیدل ایڈٹ کرنے کی ترغیب دیتے نظر آتے ہیں اور کہیں غالب اور بیدل کے تصوف کا مقابلہ کر کے اَدل الذکر کے تصوف کو سکونی اور موخر الذکر کے تصوف کو متحرک قرار دیتے ہیں۔

صرف نثر ہی میں نہیں اقبال نے اپنی شاعری میں بھی بیدل کا دو موقعوں پر ذکر کیا ہے۔ "بانگِ درا" میں "مذہب" کے عنوان سے شامل نظم میں اقبال بیدل کو "مرشدِ کامل" قرار دیتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ علومِ جدید کی بنیاد محسوس پر ہے جبکہ بیدل کا نقطہ نظر یہ ہے کہ

باہر کمال اند کے آشفنگی خوش است

ہر چند عقل کل شدہ بے جنوں مباحث

اقبال نے مذکورہ بالا شعرِ بیدل کی تضحیم کر کے اپنے فلسفہ زندگی کی بخوبی وضاحت کر دی ہے۔

"ضربِ کلیم" میں "مرزا بیدل" کے زیرِ عنوانِ نظم میں اقبال نے کائنات کی ماہیت کے مسئلے کو سلجھانا چاہا ہے اور بیدل کے ایک شعر کی تفسیر 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 این چمن
زنگ مے بیرون نشست از بسکہ مینا تنگ بود

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر اقبال بیدل کے اس قدر مداح کیوں ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں کا حق اور حقیقت کے بارے میں نقطہ 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 مداح نظر آتے ہیں۔ پھر دونوں عظیم شعرا و جدان 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 جاسکتا ہے اور اعلیٰ ترین مراتب پر فائز ہوا جاسکتا ہے۔ بیدل متعدد استعاروں، تشبیہوں اور علامتوں کی مدد سے اس حقیقت کا اظہار کرتے ہیں۔ کہیں وہ عظمتِ انسانی کا علم بلند کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ کوہِ سینا نے بھی اپنا نور اسی جگنو (انوارِ الہی سے منور قلبِ انسانی) سے مستعار لیا ہے اور کہیں وہ انسان کو ترغیب دیتے ہیں کہ وہ اپنے قلب کے حجابات دور کر دے تاکہ خزانہ اُزلی 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 شعر کی تصورِ حیات میں ان کے نسلی خصائص کا بھی بڑا دخل ہے:

برون دل نتواں یافت ہرچہ خواہی یافت
کدام گنج کہ در حسنا نہ خراب تو نیست

حیف نشکافیتم پر دودہ دل
داندہ بود است مہر خرمین ہا

کدام رمزد چہ اسرار خویش را در یاب
کہ ہر چہ بہت نہاں غیر آشکار تو نیست

ہر دو عالم خاک شد تا بست نقش آدمی
اے بہار نیستی از قدر خود ہیشیاں باش

بر زباں نامِ آدمم آمد
در نظر ہر دو عالم آمد

موج دریا در کنارم از تگ پویم می پرس
آنچہ من گم کردہ ام نایافتن گم کردہ ام

اے طلب در وصل ہم شکن غمبار جستجو
آتشم گر زندہ می خواہی ز پاننشاں مرا

بحسن خویش نگاہے کہ در جہان ظہور
خطاب احسن تقویم داری از حنلاق

بیدل بحصول رزق آمادہ بسر
سگ چاکر سگ نہ گشت خربندہ خور

از مخترعات کارگاہ امکاں
ایل ننگ شعور نیست جز صنم بشر

من آل شوخم کہ خود را در خبار خویش می جویم
رہے در جیب منزل کردہ ام ایجاد می پویم

تبعیت خلق از حقت غافل کرد
ترک تقلید گیر تحقیق ایل است

دل صید عشق است محکوم کس نیست
الحکم لله والملك لله

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

حسن کا گنج گرا منسا یہ تجھے مل جاتا
تو نے فرہاد نہ کھو دا کبھی دیرانہ دل

شاہدِ اول شعورِ خویش تن
خویش را دیدن بنورِ خویش تن ہے

آشنا اپنی حقیقت سے ہواے وہقال فرا
دانہ تو، کھیتی بھی تو، باراں بھی تو حاصل بھی تو

عالم 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 ابراہیم شو

آدم از بے بصبری بندگی آدم کرد
گوہرے داشت دلے نذرِ قباد و جم کرد
یعنی درختے غلامی ز سگال خوار تراست
من ندیدم کہ سگے پیش 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 خود کشی!
رستہ بھی ڈھونڈ خضر کا سودا بھی چھوڑ دے

افغان باقی، کسار باقی - الحکم لله الملك لله

شاید انہی موضوعی اور بعض مابعد الطبیعیاتی ممانعتوں 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 جاتے تو بہت سے دلچسپ حقائق سامنے آئیں گے لیکن اس مختصر تعارف میں اس کی گنجائش نہیں۔ بہر حال بیدل سے اسی شدید تاثر پذیری کا نتیجہ ہے کہ اقبال کے ہاں "قافلہ رنگ و بو"، "ہیرتہ

داریستی، اور "فیض شعور" ایسی تراکیب نظر آتی ہیں جن پر بیدل کی ایجاد طراز طبیعت و منفرد اسلوب کا رنگ صاف دیکھا جاسکتا ہے۔ ڈاکٹر عبد الغنی نے اپنی کتاب *Life & Works of Abdul Qadir Bedil* میں ایسی تراکیب کی ایک طویل فہرست دیا کر دی ہے۔

اقبال اور بیدل دونوں تصوف کی ان صورتوں کو افرادِ ملت کے لیے خطرناک تصور کرتے تھے جنہوں نے شریعت کی تکالیف اور تقاضوں کو پس پشت ڈال کر ایسی طریقت کا جواز دیا کہ دیا تھا جو ایک طرف بہانہ بے عملی ثابت ہوئی اور دوسری جانب دسیوں 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 اور اس کے منفی اثرات کا تصوف پر اپنی مختصر کتاب کے علاوہ اپنے مضامین، خطوط، دیباچہ اسرارِ خودی اور اپنے زیرِ نظر مضمون وغیرہ میں مفصل جائزہ لیا ہے۔ جہاں تک بیدل کا تعلق ہے وہ بھی اس قسم کے تصوف کے خلاف آواز اٹھاتے ہیں۔

در مزاج خلق بے کاری ہوس می، پرورد

غا فلاں نام فضولی را تصوف کردہ اند

لیکن اس سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ اقبال کے لیے بیدل کا تصوف مکمل طور پر قابلِ قبول ہے۔ انہوں نے اپنے زیرِ نظر مضمون میں بیدل کے تصوف کی اس جہت پر اعتراض کیا ہے جسے وہ "Descent" کہتے ہیں جس کی ہمہ ادستی صوفیاء نے بہت شد و مد سے تبلیغ کی ہے اور جو اقبال کے نزدیک سلامی روح کے قطعاً منافی ہے۔ لیکن کیا بیدل کا تصور ہمہ ادستی ہے یا panentheistic جیسا کہ بیدل کے ضمن میں ان 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) حیات بعد الممات کے قائل نہ تھے۔ اس پریشان کن بحث کی تفہیم اور سمجھاؤ 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 تصورِ بعث بعد الموت کے بارے میں اپنی مذکورہ اٹل اور دو ٹوک 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 ڈرژنی بچکا Jiri Becka نے اپنے مضمون "تاجیک ادب سولہویں 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 ذراہم کردہ جو بات سے مطمئن نہ تھے چنانچہ انہوں نے ہندومت اور اسلام کے بعض عناصر کے تال میل سے اپنا تصورِ کائنات اور تصورِ انسان مرتب کیا۔

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

عزمِ مستقبل و ماضی است کا زحال می نامی

نقابے دریاں است از غبارش پیش و پس اینجا

اس واقعہ واحدہ میں بھی ہر لحظہ تغیرات نمودار ہو رہے ہیں، ہستی میں تکرار نہیں ہے اور دنیا و عجبی کا تصور ہمارے ذہن سے وابستہ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ مستقبل اور 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 ملے ہے

کہ چونکہ ہر لحظہ "خلق جدید" کا عمل جاری ہے اس لیے جو بیدل اب ہے وہ موت کے بعد نہ ہوگا۔ بیدل کے اس 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 ہوگا بالکل وہی نہ ہوگا :

صورتِ این انجنِ گر محو شد پر داکر است
خاتمہ نقاشِ ما نقشِ دگر خواهد نمود

پیکرِ ہستی مارا برہ سیلِ فنا
یادِ بربادی ازاں نیست کہ معمارے ہست

اس کا مطلب یہ ہوا کہ بیدل بعثتِ بعد الموت کے منکر نہیں تھے لیکن اس ضمن میں مسلمات 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 اگر موت کے بعد نقشِ دگر وجود میں آتے گا تو سوال یہ ہے کہ سزا و جزا کس پر وار د ہوگی۔ میرا خیال ہے کہ نقشِ دقالب کی تبدیلی رُوح کی تبدیلی کو مستند نہیں۔ اس لیے نقش، بعثتِ بعد الموت کی صورت میں جو اور جیسا بھی وجود میں آئے گا، سزا اور جزا بہر حال اس پر ہوگی ہی کیونکہ اس میں رُوح، رُوح سابق ہی ہوگی۔ بہر حال یہ ایسے نازک اور پیچیدہ مباحث ہیں کہ ان پر طولِ کلام کا شاید کوئی بہتر اور مثبت 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 بعثتِ بعد الموت (بحوالہ خطبات) بیدل کے تصور بعثتِ بعد الموت سے متاثر نظر آتا ہے۔

جہاں تک بیدل کی جاتے 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۔

بیدل کی جانے پیدائش کے باب میں مختلف تذکرہ نگاروں نے مختلف مقامات کا ذکر کیا ہے۔ قدرت اللہ قاسم نے ان کی جانے پیدائش بخارا قرار دی ہے اور نسخ نے بھی قاسم کی پیروی کی ہے۔ خوشگو کے خیال میں بیدل اکبر آباد میں پیدا ہوئے جبکہ رضا قلی ہدایت اور طاہر نصر آبادی نے ان کی جانے پیدائش بالترتیب دہلی اور 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 جانے 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 جانے پیدائش عظیم آباد (پٹنہ) ہے۔ اس ضمن میں بیدل کے بعض مستند معاصرین مثلاً میر غلام علی آزاد بلگرامی وغیرہ کے بیانات پر اعتماد کیا جاسکتا ہے جن کے مطابق عظیم آباد ہی کو شاعر کی جانے پیدائش ہونے کا شرف حاصل ہوا۔

بیدل کے اس مختصر تعارف کے بعد اب ہم برگساں کی طرف آتے ہیں۔ علامہ تمام عمر برگساں (۱۸۵۹-۱۹۴۱ء) کے افکار کے مداح رہے اور انہوں نے برگساں کے خیالات سے کسی قدر استفادہ بھی کیا۔ یہ بات یاد رہے کہ برگساں نے اپنے تصورِ جوشِ حیات "Elan Vital" اور تصورِ "دجہان" کی انیسویں صدی کے آخر میں جو تصنیحات پیش کیں انہیں بیسویں صدی کی پہلی چوتھائی میں بے حد مقبولیت حاصل ہوئی۔ اقبال بھی برگساں کے افکار سے متاثر ہوتے بغیر نہ رہ سکے۔ اقبال اور برگساں دونوں کے تصورِ حقیقت میں کئی مشترک عناصر پائے جاتے ہیں۔ اقبال "مردِ محض" کے تصور سے بہت متاثر تھے اور انہوں نے اپنی شاعری اور نثر دونوں میں اس کی بہت کھل کر وضاحت اور وکالت کی ہے۔ اسرارِ خودی میں "الوقت سیف" کے زیر عنوان اقبال امام شافعی کا مشہور قول کہ "وقت شمشیرِ قاطع ہے" نقل کرتے ہیں اور پھر "مردِ محض" کی مزید وضاحت کے لیے "زمانِ حقیقی" کے حق میں "لی مع اللہ وقت" اور "لا تسبوا لدھم" احادیث بطور استدلال لاتے ہیں۔ وہ "دوش و فردا کے ایروں" کو مخاطب کرتے ہیں اور انہیں

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۔ حالانکہ حقیقت میں زمان کو دوام ہے اور وہ ناقابل تقسیم ہے۔

باز با پیما نہ لیل و نہار
نکہ تو پیمو و طول روزگار
تو کہ از اصل زمان آگہ نہ
از حیات جاوداں آگہ نہ
اصل وقت از گردش خورشید نیست
وقت جاوید است خور جاوید نیست
وقت را مثل مکال گسترده
استیاز دوش و فردا کردہ

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

علامہ نے "پیام مشرق" (۱۹۲۳ء) کے دیباچے میں ہمیں ایک ایسے فرد کی خبر دی ہے جو عالم کہنہ کے لطن 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 حکیم آئن سٹائن اور برگساں کی تصانیف میں ملتا ہے۔"

پیام مشرق ہی میں اقبال برگساں کی زبانی ایک پیغام سناتے ہیں۔ نظم کا عنوان ہے،

"پیغام برگساں"۔ اس پیغام کا خلاصہ یہ ہے کہ برگساں نوع انسانی کو ایک ایسی عقل بہم پہنچانے کی تلقین کرتا ہے جو "ادب خوردہ دل" ہو کیونکہ اس کے توسط سے زندگی

کے اسرار کی تفہیم ممکن ہو سکتی ہے۔

نقشے کہ بستہ ہمہ ادہام باطل است

عقلے بہم رساں کہ ادب خوردہ دل است

ظاہر ہے کہ عقل جو "ادب خوردہ 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 بلا واسطہ تفہیم کا نام ہے اور یہ حق

non-intellectual ہے۔ وجدان میں حقیقت اپنی کلیت میں موجود

ہوتی ہے۔ وجدان تجزیے سے ماورآ ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اس وجدان سے ہمیں ملتا

کیا ہے۔ اس کا جواب برگساں کے شارح اور مترجم ایچ ولڈن کارنے بایں لہناط

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"¹⁵

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ برگساں "وجدان" پر اس قدر زور کیوں دیتا ہے

اور اس کے نزدیک کائنات کی حقیقت 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 "ما بعد الطبیعیات" کے پورے

نظام کو محض فنتاسی Phantasy قرار دے کر روکنے کی کوششیں ہو رہی تھیں

جسے برگساں کا نقطہ نظر یہ تھا اور واقعہً درست نقطہ نظر تھا کہ سائنس "حق" کا

اس کی کلیت میں ادراک کرنے سے قاصر ہے اور اس تک وجدان کے ذریعے پہنچا جا سکتا ہے۔ اس کا خیال تھا کہ اصلی اور سچی مابعد الطبیعیات وجدان کے نتیجے میں پیدا ہوتی ہے نہ کہ عقلی مویشگافیوں کے ذریعے۔ اس کی رائے میں صرف روح انسانی ہی ماضی کو حال میں عمل کرنے کے لیے بلا تھی ہے۔ اور یہی ماضی اور مستقبل کے درمیان نقطہ اتحاد کا کام دیتی ہے۔ نتیجتاً زندگی دائمی اور نامختتم طغیان اور بہاد کا نام ہے۔ برگساں نے اس نامختتم طغیان اور بہاد کی وضاحت ذیل کی سطور میں بڑے تخلیقی انداز میں کی ہے۔ (میں ترجمے کا ترجمہ کر کے اس کی لطافت کو مجردح 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."¹⁷

یہ نامختتم بہاد اور یہ ناقابلِ تسخیر رفتار ہر زندہ شے پر حکومت کرتی ہے اور برگساں کے نزدیک تمام نوع انسانی ایک بے پناہ فوج کے علاوہ کچھ نہیں جو دائیں باتیں اور آگے پیچھے ہر جانب متحرک ہے تاکہ ہر رکاوٹ کا قلع قمع کر دے اور ہر طرح کے ناقابلِ تسخیر مواعظ کو رستے سے ہٹا دے۔ بظاہر ایسا لگتا ہے کہ جو قوتیں اس نامختتم بہاد کے رستے میں حائل ہوتی ہیں اس سے غیر متعلق ہیں مثلاً مادہ بظاہر روحانی حقیقت سے متصادم ہے چنانچہ اسے روحانی حقیقت سے غیر متعلق قرار دیا جاسکتا ہے لیکن برگساں کا "ایلان و اسٹل" اس قسم کی کسی 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 اسلوب 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 original movement, the absence of one order of being is necessarily the presence of other.¹⁸

زیر نظر مضمون "مطالعہ بیدل" فکر برگساں کی روشنی میں "میں اقبال نے بیدل اور برگساں کی فکریات میں جو مماثلتیں تلاش کی ہیں وہ دلچسپ اور حیران کن ہیں۔ بلکہ یہ کہنا شاید زیادہ موزوں ہوگا کہ یہ مماثلت صرف بیدل اور برگساں تک ہی محدود نہیں بلکہ خود فلسفہ اقبال میں بھی ان کے واضح شواہد موجود ہیں۔ اقبال، بیدل اور برگساں تینوں فلسفہ تغیر و حرکت کے قائل ہیں۔ اصل میں اس کا منبع ایک لحاظ سے ہر یقیناً Heracitus (۵۰۰ ق م) کا وہ فلسفہ ہے جس کی رو سے حقیقت ہر لمحہ متغیر ہو رہی ہے اور ایک ہی دریا میں دوبار نہیں اُتر جا سکتا (کیا ایک ہی دریا میں ایک بار بھی اُتر جا سکتا ہے) دلچسپ بات یہ ہے کہ تغیر اور حرکت کا یہی فلسفہ ابن عربی کے ہاں تجدید امثال کی اصطلاح میں ظہور کرتا ہے۔ خواجہ عباد اللہ اختر نے بیدل پر اپنی قابل قدر کتاب "بیدل" میں فلسفہ حرکت و تغیر کے ضمن میں جہاں ابن عربی اور بیدل کی مماثلت 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 اور برگساں کے بعض نظریات سے شدید اختلاف بھی کیا ہے مثلاً انھوں نے بیدل کے ہاں پاتے جانے والے صوفیانہ تصور "نزول" "Descent" پر زیر نظر مضمون میں شدید اعتراضات وارد کیے ہیں اور برگساں کے اس تصور کو ہدف تنقید بنایا ہے کہ عقل کی حیثیت گناہ ازلی کی سی ہے اور "حق" تک سائی محض اسی صورت میں ممکن ہے کہ ہم "قبل عقل و شعور" کی حالت کی طرف رجعت کر جائیں۔ اسی طرح اقبال نے "وجدان" کے کلیتہً کارآمد ہونے کے باب میں بھی بعض فکر افروز سوال اٹھاتے 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 وحدت شعور کا ایک پہلو وہ بھی ہے جس 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 توجیہ کسی نہ کسی غایت یا مقصد کے حوالے سے کی جاتی گی۔ خواہ اس کی حیثیت شعوری ہو خواہ غیر شعوری۔ " اسی خطبے میں انھوں نے برگساں کی فکر کی مزید خامیوں کی نشاندہی کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ہمارے نزدیک برگساں کی غلطی یہ ہے کہ اس نے زمانِ خالص کو خودی پر مقدم ٹھہرایا حالانکہ زمانِ خالص کا اسناد خودی یا نفس ہی سے ہو سکتا ہے اس لیے کہ مکانِ محض ہو یا زمانِ محض ان میں یہ صلاحیت ہی نہیں کہ اشیاء یا حوادث کی کثرت کو سہارا دے سکیں۔ " نکلے اگر اس خطبے میں اٹھائے گئے اس 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 ساز و سامان فراہم کر سکتے ہیں۔

زیرِ نظر مضمون میں اقبال کا تصورِ 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 استحکامِ ذات اور اثباتِ ذات میں یقین رکھتے تھے :

بخود خزیدہ دم محکم چو کوہساراں ز می

چو خس مز می کہ ہو اتیز و شعلہ بے باک است

یہی وجہ ہے کہ انھوں نے دیگر مقامات کی طرح زیرِ نظر مضمون میں بھی تصورِ فنا پر شدید اعتراضات کیے ہیں اور اس تصور کو عجیبی تصوف کا شاخسانہ قرار دیا ہے۔ صوفیانہ تصورِ تنزل پر بحث کرتے ہوئے اقبال نے زیرِ نظر مضمون میں لکھا ہے کہ یہ تصور اپنی روح میں مانوی Manichaeian تصور ہے۔ اقبال کے نزدیک مانویت نے محض عیسائیت ہی کو نہیں بلکہ اسلام کو بھی متاثر کیا۔ ان کی رائے میں " عربوں کی فتحِ ایران کے نتیجے میں اسلام مانویت میں مبدل ہو گیا اور خدا کی خود نظمانی کا تصور، صوفیانہ تصور

تنزل کی شکل میں جس کے ساتھ ایسی راہبیت آمیز بھتی جو اپنی رُوح کے اعتبار سے کلیتہً
 مانوی تھی نہ ہر ہوا۔ اس اعتبار سے بالکل واضح ہے کہ اقبال کے نزدیک تصور تنزل در راہبیت اپنی رُوح کے اعتبار سے
 مانوی ہیں اور ان 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 سالوں تک اسلام کو اس کی خالص
 رُوح میں دیکھنے کے لیے بے چین رہے۔ مثلاً راعب احسن کے نام ۱۱ دسمبر ۱۹۳۴ء کے
 ایک خط میں انھوں نے اس خیال کا اظہار کیا کہ اسلام محبوبیت اور یہودیت کے اثرات
 سے آزاد نہیں ہو سکا۔ (جبکہ زیر نظر مضمون میں انھیں اسلام کے مبدل بہ مانویت ہونے
 کا رنج ہے) :

” مذہب اسلام پر قرونِ اولیٰ ہی سے محبوبیت اور یہودیت غالب آگئی

یعنی اسلام کے اصل افکار کو یہودی اور مجوسی افکار نے عوام کی نگاہوں

سے چھپا لیا۔ میری راتے ناقص میں اسلام آج تک بے نقاب نہیں ہوا۔“

اس میں تو شک نہیں کہ مانویت نے اسلام کو متاثر کیا۔ اے۔ ایم۔ اے شوستری نے

بھی اپنی کتاب ”آڈٹ 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 قابلِ بحث ہے کیونکہ اپنے تصورِ توحید، تصورِ رسالت، تصورِ

انسان اور تصورِ کائنات کے اعتبار سے اسلام 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 زیر نظر مضمون میں تو اقبال

اسلام کے مبدل بہ مانویت ہونے پر تاسف کا اظہار کرتے نظر آتے ہیں جبکہ ”شذرات

فکرِ اقبال“ میں ایک جگہ وہ اسلامی تہذیب کی تہ داری کا سبب ایران کی قدیم تہذیب سے

اس کا بلاپ قرار دیتے ہیں اور اس پر بڑی مسرت کا اظہار کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں :

” اگر آپ مجھ سے پوچھیں کہ تاریخ اسلام کا اہم ترین واقعہ کون سا ہے تو

میں بے تامل کہوں گا : ” فتح ایران “ نہادند 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 ہوتے 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 رخ رہ جاتی۔ فتح ایران سے ہمیں وہی کچھ حاصل ہو گیا جو فتح یونان سے رومیوں کو ملا تھا۔^{۲۲}

مندرجہ بالا اقتباس میں تہذیب اسلامی کے "باثروت" ہونے کے "اہم ترین واقعے" پر اقبال کے اظہارِ مسرت اور زیرِ نظر مضمون میں فتح ایران کے نتیجے میں اسلام کے مبدل بہ مانویت ہونے پر اقبال کے اظہارِ کرب و تاسف سے جہاں اقبال کے یہاں ہونے والی فکری تبدیلی کا واضح پتہ چلتا ہے وہیں میرے اس قیاس کو بھی تقویت ملتی ہے کہ زیرِ نظر مضمون ۱۹۱۰ء یا اس کے قریبی زمانے میں لکھا گیا ہوگا۔ دراصل زیرِ 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 (۱۹۱۵-۱۹۱۷ء) 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 خط میں لکھتے ہیں:

"اس میں ذرا بھی شک نہیں کہ تصوف و جوڈی سرزمینِ اسلام میں ایک عجمی پودا ہے جس نے عجمیوں کی دماغی آب و ہوا میں پرورش پائی ہے۔"^{۲۳}

تصوف کے بارے میں اقبال کے مندرجہ بالا خیال (مکتوب بنام سید سلیمان ندوی) دنگاہ میں رکھے اور ان کے مقالے "ایران میں الہیات کا ارتقاء" (۱۹۰۸ء) میں اسی خیال پر زور تغلیط ملاحظہ فرمائیے جس کا مؤید ای جی براؤن تھا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ۱۹۰۸ء میں اقبال براؤن کے جس تصور کی نفی کر رہے تھے۔ نو سال بعد وہ (اقبال) اسے کاملاً اپنا سید سلیمان ندوی کے نام علامہ کے اصل خط میں یہ لفظ "تصوف و جوڈی" ہے اور اسی کا عمل تھا۔ (مرتب)

چکے تھے!

یہاں یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اقبال کا قیام یورپ ان کی زندگی میں ایک اہم موڑ کی حیثیت رکھتا ہے اور ۱۹۱۰ء کے بعد اقبال نے مسلسل نشاۃ ثانیہ اور تصورِ خودی پر غور کرنا شروع کیا۔ اقبال نے ایک جگہ لکھا ہے کہ انھوں نے خودی کے تصور پر کم و بیش پندرہ سال تک سنجیدگی سے سوچا۔ بالآخر وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ زوالِ اُمّت کا ایک بہت اہم سبب عجمی تصوف تھا جو اسلامی فکر و عمل میں داخل ہو کر اس کی قوتوں کو ہٹا کر گیا۔ یہ خیال ۱۹۱۵ء میں خوب منجھ کر اور نکتہ سُستھ کر اسرارِ خودی (۱۹۱۵ء) کی صورت میں سامنے آیا۔ اس کتاب میں عجمی تصوف اور اس کے نمائندوں کی مخالفت نے ہمہ دستی صوفی حلقوں میں شدید ردِ عمل پیدا کیا۔ زیرِ نظر مضمون کا وہ حصہ جو عجمی تصوف کی بوا بعبیوں کی تنقید پر مشتمل ہے، اسرارِ خودی میں اسی قبیل کے تصوف کی مخالفت کا تمہہ کہلا سکتا ہے۔ اب اس سلسلے کی آخری بات محسوس یہ ہوتا ہے کہ ایک دفعہ یہ مضمون لکھ دینے کے بعد شاید اقبال نے بوجہ 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 ردِ عمل کی وجہ سے اقبال نے زیرِ نظر مضمون کی عدم اشاعت ہی میں مصالحت سمجھی ہو۔ شاید اسی سبب سے یہ مضمون نظر ثانی کے مرحلے سے نہ گزر پایا۔ چنانچہ اصل انگریزی مسودے میں نہ صرف ہجوں کی چند غلطیاں نظر آتی ہیں بلکہ چند الفاظ بھی درج ہونے سے رہ گئے۔ انگریزی میں شائع شدہ متن میں نے ان چند تسامحات اور فرد گزاشتوں کو دور کر دیا تھا۔ زیرِ نظر ترجمے میں بھی ان ضروری اضافات کو پیش نظر رکھا گیا ہے۔ اقبال کے مضمون کے 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 اردو ترجمہ، اصل 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 ہوگا۔

تحسین فراقی

اُستاد

شعبہ اُردو

یونیورسٹی اورینٹل کالج لاہور

لاہور

حواشی

۱۔ خود بیدل بھی اپنے اسلوب اور روح 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 :

بند است آن قدر ہا آشیانِ عجز ما بیدل
کہ بے سعی شکستِ بال دپرنتواں رسید اینجا
اور ایک دوسرے موقع پر کہا :

از کتاب بیدلے گر نکتہ آید بدست
سنجھا آتش تو اں زد تختہ ہا باید شکست
صد چمن باید بطوفانِ قنفل داد منت
تا بخونِ دل توانی ایں قدر ہا زنگ بست

۲۔ اقبال نامہ جلد دوم، ص ۳۲۶-۲۷

۳۔ گفتارِ اقبال، صفحہ ۲۰۷

۴۔ "شذراتِ فکرِ اقبال" (مترجم افتخار احمد صدیقی)، صفحہ ۱۰۵

۵۔ ایضاً، ص ۱۲۸

۶۔ 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۔ ص ۸۱-۱۰۴

۷۔ ملاحظہ ہو "اقبال بنام شاد" (مرتبہ محمد عبداللہ قریشی) ص ۱۵۷

۸۔ ملاحظہ ہو عبداللہ انور بیگ کی کتاب "The Poet of the East"

(۱۹۶۱) 'ص ۲۰۲

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

۱۰۰ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو ریچا کی مرتبہ مہٹری آف اراہین لٹریچر کے ص ۵۱۵-۵۲۰

۱۰۱ ملاحظہ ہو The Reconstruction of Religious Thought in Islam

(۱۹۶۸ء، مطبوعہ شیخ اشرف) ص ۵

۱۰۲ بیدل کے آباؤ اجداد، ان کی جاتے پیداؤں اور ان کی ابتدائی زندگی کے باب

میں معلومات کے لیے ڈاکٹر عبد الغنی کی کتاب "Life and Works of Abdul Qadir Bedil" کے ص ۳-۳۱ ملاحظہ ہوں۔

۱۰۳ اقبال نے اپنے زیر نظر مضمون میں مکانی زمان کو "غلط اور غیر حقیقی زمان" "False, unreal time." قرار دیا ہے۔

۱۰۴ اسرارِ خودی، کلیاتِ اقبال فارسی ص ۷۲

۱۰۵ دی فلاسفی آف چینج (۱۹۱۴ء) ص ۳۱-۳۲

۱۰۶ برگساں کی کتاب "تخلیقی ارتقا" Creative Evolution (ماڈرن

لائبریری ایڈیشن ۱۹۴۴ء) کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ برگساں وجدان کو ایک غیر معمولی وجدانی قوت کے مترادف سمجھتا تھا اور اسے ایک آزاد قوت تصور کرتا تھا۔

۱۰۷ Creative Evolution (۱۹۴۴ء) ص ۳

۱۰۸ "دی فلاسفی آف چینج" (۱۹۱۴ء) ص ۱۸۵

۱۰۹ تشکیل جدید الہیاتِ اسلامیہ (مترجم نذیر نیازی) ص ۸۱ نیزہ ایضاً ص ۸۵

۱۱۰ اقبال - جهانِ دیگر (مترجم محمد فرید الحق) ص ۹۱

۱۱۱ شذراتِ فکرِ اقبال ص ۱۱۱ نیزہ اقبال نامہ جلد اول ص ۷۸

مطالعہ بیدل فکر برکساں کی روشنی میں

مرزا عبد القادر بیدل اکبر آبادی اعلیٰ درجے کے مفکر تھے۔ شاید شنکر اچاریہ 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 ذات 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 عالم محسوس کو زیادہ لطیف انداز میں دیکھتے ہیں اور اس میں موجود ذات بسیط کی طرف محض ایسے نقطہ نظر سے اشارہ کرتے ہیں جو اس کے شایان شان ہو۔

”زموج پر وہ بر دتے جاب 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 (دورنہ) نقاب کہاں ہے؟“

علاوہ ازیں شاعر ہمیں اپنے جیو آتما the individual کے تصور سے

درج ذیل شعر کے حوالے سے آگاہ کرتا ہے:

”می کشم چوں صبح از اسباب این وحشت سرا

تہمت ربطے کہ نتواں بست برا جزائے من“

صبح در اصل نور کے بکھرے ہوئے ذرات کے ایک غیر مرتب اور خلط ملط انبار کے علاوہ

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 دُنیا کے صحرا میں حالات و اسباب نے صبح کی مانند مُجھ پر ایک بڑی مادی کی ایسی سمت دھری ہے جس کی متحمل میری فطرت نہیں ہوتی۔“

لیکن بیدل کے سلسلے میں جو چیز زیادہ قابلِ اِعتناء ہے وہ ہے ان کا اعلیٰ درجے کا کثیر الجہات ذہن جو دُنیا کے تقریباً تمام عظیم مفکروں کے رُوحانی تجربات سے گزرتا ہوا محسوس ہوتا ہے۔ ان مفکروں میں برگساں بھی شامل ہے۔ چنانچہ بیدل کے افکارِ شعری میں جہاں جہاں برگسانی رنگ جھلکتا ہے اس کی جانب میں مغربی فلسفے کے طالبِ 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 نا انصافی پر مبنی ہے جس کے بے چین ذہن کو ترتیب و تہذیب کے تکلیف دہ عمل میں پڑے بغیر ایک گریز یا حقیقت Reality کے بے انتہا مختلف پہلوؤں سے صرف نظر کرنے کے سوا چارہ نہیں۔ بیدل کے یہاں ان کے دیگر خیالات و نظریات کے ساتھ ساتھ ایک تصورِ دُہ بھی ہے جسے برگساں کا تصورِ حقیقت کہنا چاہیے اور جس کا تجربہ شاعر اپنی رُوحانی ترقی کے مرحلے میں کرتا ہوا دکھائی دیتا ہے۔ برگساں کے نزدیک حقیقت ایک مسلسل بہاؤ (flow) کا نام ہے۔

ایک مسلسل اور دائمی تکون Becoming کا نام۔ اور خارج میں موجود اشیاء جو ہمیں متعدد و غیر متحرک اشیاء کے رُوپ 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 جاسکتا ہے کہ یہ ایک ساکن مجموعہ نجوم ہیں جو ہماری حرکت کی سمت متعین کرتے ہیں اور یوں گویا زندگی کے دریا سے پار اترنے میں ہماری مدد کرتے ہیں۔ گویا حرکت اصل حقیقت ہے اور اشیاء خارج کی شکل میں ہمیں جو سکون یا عدم تغیر نظر آتا ہے، ایک ریاضنی مائل ذہن کی، جو زندگی کے عملی تقاضوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے سیلان و طغیان کو ساکن ظاہر کرتا ہے، لگاتی ہوتی روک ہے۔ اپنی فطرت کے حوالے سے یہ ریاضنیاتی ذہن صرف اشیاء کی سطح ہی پر سفر کر سکتا ہے اور اس حقیقی تغیر کا ادراک نہیں کر

سکتا جس کے بطن سے یہ اشیا جنم لیتی ہیں۔ گویا انواع مکانی سے بحث کرتے ہوئے طبیعیاتی سائنس کا طریق کار حقیقت تک رسائی کے ضمن میں ہمیں دُور تک نہ لے جاتا ہے نہ لے جاسکتا ہے۔ اگر ہمیں حقیقت کی ماہیتِ مطلق کی ایک جھلک دیکھنا ہے تو اس کے لیے ایک نئے طریق کار کی ضرورت ہے اور یہ طریق کار وجدان ہے جو برگساں کے نزدیک فکر ہی کی ایک عمیق صورت کا نام ہے جو ہمارے اس مقامِ امتیاز کی وجہ سے جو ہمیں اس کے حوالے سے حاصل ہے، ہم پر زندگی کی ماہیت کے دروا کرتا ہے۔ یہ طریق کار ہمیں بتاتا ہے کہ زمان کے عنصر ہی سے جسے طبیعیاتی سائنس ایشیائے خارجی کے مطالعے کے دوران نظر انداز کر دیتی ہے، زندہ اشیا کا جوہر حقیقی تشکیل پاتا ہے اور یہی زندگی کا دوسرا نام ہے۔ پس زمان ہی حقیقتِ نہائی ہے جس سے تمام اشیا متشکل ہوتی ہیں۔ چنانچہ تکون حرکت زندگی اور زمان ایک ہی چیز کے مختلف نام ہیں۔ لیکن اس زمان کو جسے برگساں "مردِ محض" "Pure Duration" سے تعبیر کرتا ہے، اس باطل تصور سے بڑی احتیاط سے جدا سمجھنا چاہیے جو ہمارا ریاضیاتی ذہن تشکیل دیتا ہے۔ ہمارا ذہن زمان کو ایک ایسی نامختتم سیدھی لکیر سے تعبیر کرتا ہے جس کا ایک حصہ ہم طے کر آتے ہیں اور باقی ابھی طے کرنا ہے۔ اس کے مطابق زمان محض ایک جہت کا مکان بن کر رہ جاتے گا اور آنات Moments اس کے تشکیلی نقطوں کے علاوہ اور کچھ نہیں قرار پائیں گے۔ مکانی وقت باطل اور غیر حقیقی زمان کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ زمان حقیقی یا "مردِ محض" جامد انداز میں ادراک کردہ امر دِ دیرِ ز کو قبول نہیں کرتا۔ یہ تو نام ہے حقیقی اور دائمی طور پر موجود "اب" "Now" کا جو ماضی کو اپنے پیچھے نہیں چھوڑتا بلکہ اسے اپنے سینے سے چمٹاتے ساتھ لیے رہتا ہے اور اسی سے مستقبل کو جنم دیتا ہے۔ گویا برگساں حقیقت کا ادراک 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 تین اور واضح ہوتی جاتی ہے۔ یہ مکمل کردہ کُل Completed Whole کا نام نہیں جس سے ہم کسی مکمل

نظام صداقت کا استخراج کر سکیں۔

آج سے اب ہم بیدل کی شاعری میں برگسانی فکر کے مختلف درجات کا کھوج لگائیں۔
 البتہ یہاں یہ بتادینا ضروری ہے کہ بیدل نے نثر اور نظم کا کافی سرمایہ چھوڑا ہے۔ زیر نظر
 مقالہ صرف ان کے دیوان پر مبنی ہے (جو تقریباً تیس ہزار اشعار پر مشتمل ہے) اور جس کا
 ایک خطی نسخہ خوش قسمت سے راسم کے پاس ہے۔

(۱) پہلا قابل 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:

”سوج و کف مشکل کہ گد و محرم قعر محیط

عالمے بتیاب تحقیق است 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 طبعی منطقی استدلال سے مستح ہو کہ ”حق“ the Real کی نظریہ سازی
 کر کے اس کا خاتمہ کر ڈالتا ہے۔ یہ حقیقت کے بعد از مرگ معائنہ اور تحلیل کے سوا کچھ
 نہیں اور نتیجتاً اسے ایک زندہ پیش قدم محرک کے طور پر گرفت میں نہیں لاسکتا:

”ایں مجلہ دلائل کہ ز تحقیق تو گل کرد

در خانہ خورشید چراغان نجوم است“

ترجمہ: ”یہ تمام دلائل جو تمہاری تحقیق و تفتیش سے بھڑوٹ رہے ہیں، چکاتے
 ہوتے سورج کے مقابلے میں ننھے ننھے ستاروں سے زیادہ کچھ حقیقت نہیں رکھتے۔“
 (۲) سوال یہ ہے کہ حق کے ادراک کا صحیح راستہ کیا ہے؟ شاعر اس کے جواب
 میں کہتا ہے:

”بیدل نشوی بے خبر از چاکِ گریباں
 اینجاست کہ عنقا تہ پاگشت مگس را“

ترجمہ: "اے بیدل! اپنے باطن میں جھانک۔ یہی وہ جگہ ہے جہاں عنفت (اصطلاحاتِ صوفیاء میں یہ لفظ حقیقت کی علامت کے طور پر استعمال ہے) گس کا شکار ہو جاتا ہے۔"

لیکن اس "وجدان" کا حصول کیسے ممکن ہے اور اس کے خدو خال کیا ہیں؟ آئن 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 جاتے۔ برگساں کے نزدیک یہ فکر کی ایک عمیق تر قسم کا نام ہے۔

جب ایم۔ لی۔ رائے نے برگساں کے سامنے یہ خیال ظاہر کیا کہ اصل تضادم تو خیالِ عقلی intellectual thought اور بسر کردہ خیال Thought Lived کے مابین ہے تو برگساں نے جواباً کہا "میری رائے میں یہ اب 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 انہیں ٹھوس اور متحجر تصورات میں ڈھال دیتی ہے تاکہ جعلی سکون کی طرح ان سے کھینچا جاسکے۔ برگساں کے خیال میں سچی عقلیت "مردِ محض" کے ادراک کے دوران مکان کے عنصر کے خاتمے ہی کے ذریعے ممکن ہوتی ہے بالکل ایسے ہی جیسے طبیعیاتی سائنس خارجی حقیقت سے نیٹے ہوتے زمان کے عنصر کا خاتمہ کر دیتی ہے۔ بیدل بھی ٹھیک ایسا ہی طریق کار تجویز کرتے ہیں جب وہ کہتے ہیں:

"اے نکہتِ گل اند کے اذرنگ بردوں آ"

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

لفظ "رنگ" صوفیانہ اصطلاح میں مکان کی علامت ہے۔ صوفیاء خارج کی دُنیا کو عالمِ رنگ و بو میں تقسیم کرتے ہیں۔ شاعر انسان کی نمائندگی موجب خوشبو کے طور پر کرتا ہے جو عالمِ شعور کی غیر مرتی 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 جاتے جو ہماری عقل کے لیے خارجی طور پر خاصا مشکل کام ہے کیونکہ اس کی نہادریا ضیاتی ہے۔ بیدل مندرجہ بالا خیال کی وضاحت کے لیے ایک اور واضح علامت استعمال کرتے ہیں۔ وہ زندگی کو ایک دریا کے رُوپ میں دیکھتے ہیں۔ جب تک اس دریا کی سطح خاموش اور پُر سکون رہتی ہے، لہریں بہتے ہوئے دھارے کے نیچے ڈھنسی 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 کہ دیتی ہے اور مقابلتہ غیر متحرک ہو جاتی ہے۔ گویا یہ اپنے لباسِ سیلانی سے خود کو آزاد کر کے اپنے آپ کو عریاں کر دیتی ہے۔ چشمِ آسا حجاب کا معاملہ بھی ایسا ہی ہے جو سیلان و طغیان سے باہر نکل کر اپنے لباسِ آبی کو اتار پھینکتا ہے اور دوبارہ اس دھارے میں ڈوب کر اپنے کھوئے ہوئے لباس کو بارِ دیگر حاصل کر لیتا ہے۔ میرا خیال ہے کہ قاری اب درج ذیل شعر کو سمجھنے کے قابل ہو گیا ہوگا :

”دریں دریا کہ عریانیت یکسر سازِ امواجش

حجابِ ماہر پیرا ہن رسید از چشم پوشیدن“

ترجمہ : ”زندگی کے اس سمندر میں جہاں لہریں باہر نکل کر خود کو عریاں کر ڈالتی

ہیں۔ میری زندگی کا حجابِ 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 دریغے اپنا کھویا ہوا مقام حاصل کر لیا ہو۔

(۳۳) اگلا سوال یہ ہے کہ اس وجدان کا کشف کیا ہے؟ بیدل کے ذیل کے اشعار میں

اس کا جواب مل جاتے گا۔

(ا) "در طلب گاہِ دل چوں موج و جباب
منزل و جادہ ہر دو در سناست"

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

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

انگریزی میں اس شعر کا ترجمہ قریب قریب ناممکن ہے۔ میں اس میں مضمر افکار کی
توضیح کی کوشش کرتا ہوں۔ (در اصل) شاعر نفسِ انسانی کو (جو علامتِ حیات ہے)
گرد و غبار 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 پیشِ اقدامی
کے ساتھ گرد و غبار کا ایک ایسا ہی منتشر سیدہ چھوڑ گئی ہے جیسے شہابِ اپنی سداکِ آتشیں
کے ساتھ ساتھ نوز کی ایک لیکر چھوڑ جاتا ہے۔ گویا نفسِ انسانی زندگی کی نزاکت کے
مقابلے میں ایک ٹھوس مادہ ہے اور اس کا مضطرب انتشار کائنات میں زندگی کی حرکیت
تیز رفتار کا اشاریہ!

(ج) "سراپا و حشتم آتا بنا موس سبکِ روحی
ز چشمِ نقشِ پا چو ریگ می دارم سفرِ نہاں"

صحرا کی ریت کے بارے میں گمان کیا جاتا ہے کہ وہ ہمہ وقت محورِ سفر رہتی ہے اگرچہ
نقشِ پا کی آنکھ بھی اس کی حرکت دیکھ نہیں پاتی حالانکہ وہ (آنکھ) اپنی ماہیتِ اصلیت
کے اعتبار سے ریت سے نہایت قریبی تعلق رکھتی ہے (فارسی شعرِ نقوشِ پا کو آنکھ سے
تعبیر کرتے ہیں) شاعر ہمیں بتاتا ہے کہ بالکل اسی طرح ہمارے اندر حرکتِ حیات کی نزاکت
کا ادراک نہیں کیا جاسکتا۔ میں سراپا و حشتم ہوں لیکن باطنی زندگی کے ناموس کی
خاطر صحرا کی ریت کی طرح نقوشِ پا کی نگاہوں سے بھی اسے پوشیدہ رکھتا ہوں۔

(۵) "بیدل از خویش بایست رفتن

دُر نہ نتواں باں حرام 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۔

(۶) جاتے آرام بو حشت کدہ عالم نیست

ذرّہ نیست کہ سرگرم ہوتے رم نیست

باعثِ وحشتِ جسم است نفسہا بیدل

خاک تا ہم نفس باد بود بے دم نیست

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

(۷) "یک دو نفس خیال باز رشتہ شوق کن دراز

تا ابد از ازل بست از ملک خداتِ زندگی"

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

اُد پر 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 خبردار رہنا ہوگا۔ بیدل کے اسلوب 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 اس طرح بیدل کے مطلع نظر کا صحیح اندازہ نہیں لگایا جاسکتا۔ 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 "عبار لمحات" کی شکل دے دیتی ہے۔ بیدل نے ذیل کے دو اشعار میں زمانِ حقیقی اور زمانِ غیر حقیقی کا فرق بہت خوبی سے واضح کیا ہے :

بنظم عمر کہ سرتا سرش روانی بود
خیال مدت موہوم سکتہ خوانی بود

مہرچہ از مدت ہست و بود است
دیر ہا پیش حرام زود است

ترجمہ: (۱) "شعر حیات کی بحر میں، جو سرتا سر روانی ہے، زمانِ غیر حقیقی کا تصور ایک سکتے سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔"

(۲) "زندگی کے تیز تحریک 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" "مدت موہوم" "مدت ہست و بود" اور "حرام زود" کے الفاظ و تراکیب کا مقصود برگساں کے "مردِ محض" اور مکانی زمان کے فرق کو واضح کرنا ہے۔ ہمارے شاعر کے نزدیک زمانِ حقیقی ایک مسلسل بہاؤ کا نام ہے اور مادے کے ساتھ اس کا انسلاک کسی صورت میں بھی اس کی حرکت کی تیزی تک نہیں پہنچ پاتا۔

"نشہ مانعِ عسر قیدِ عشق
تورفتارِ این پائے در گل ندیدی"

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

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

"عبارِ ماضی و مستقبل از جانِ تومی جو شد

در امروز است گم گر دانشگانی دی فردارا"

ترجمہ: "دیروز و فردا کا عبارت تیرے حال سے اٹھتا ہے۔ اپنے دیروز و فردا کا تجزیہ کر دو تو تم انہیں اپنے حال میں گم پاؤ گے۔"

"ز خود غافل گزشتی فال استقبالِ نہو حالت

نگہ از جلوہ پیش افتاد امروز تو فردا شد"

ترجمہ: "تمہارا 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 سست پے از پیروی و ہم امل

لغزشِ خورد کہ امروز مرا فردا شد"

ترجمہ: "موہوم اُمیدوں کی پیروی کرتے ہوئے میری فطرتِ سست نے ایسی لغزش کھاتی 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، 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 سراپ 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 شے کُلّی کا نام نہیں جو محض ایک دفعہ پیدا کر دی گئی۔ یہ کسی تمام کا نہیں بلکہ مسلسل عمل کا نام ہے۔ پس کائنات کے باب میں ہمارا علم ہمیشہ صداقت کا ایک بے معنی کارنامہ بٹھرے گا کیونکہ اپنی اصل میں ایک کامل نظام اور منابطہ (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 "دہاں" دراصل "یہاں" کی نقاب اور ڈھکے ہوئے ہے:

"ہرچہ آنجاست چوں آنجاری اینجا گردد"

چہ خیال است کہ امروز تو فردا گردد"

ترجمہ: "جو بظاہر 'دہاں' ہے۔ جب تم اس تک رسائی حاصل کرتے ہو تو

"یہاں" بن جاتا ہے۔ اسی طرح تمہارے امروز نے فردا کی نقاب اور ڈھکھی ہے۔"

(۲) اب ہم فلسفہ بیدل کے ایک درہم جزیے کی طرف توجہ دیتے ہیں، اگر اشیاء کا جوہر حرکتِ مطلق ہے تو سوال یہ ہے کہ ہمیں اپنے ارد گرد غیر متحرک مٹھوس چیزیں کیوں دکھائی دیتی ہیں؟ برگساں نے اس سوال کا جو جواب دیا ہے وہ تاریخِ فکرِ انسانی کا نادرین جواب ہے۔ وہ ہمیں بتاتا ہے کہ جوششِ حیات کی فطرت میں، جیسا کہ ہر جگہ مشہور 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 رجحی۔ ان دونوں رجحانات کا اہتمام تمام زندہ اشیاء کے یہاں جبلت اور ذہانت کے ذریعے ہوتی ہے۔ حرکتِ رجحی 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 قابل امتیاز متخالف حرکات ہیں لیکن حرکتِ اصلی میں ناقابل انفصال ہیں۔ زندگی کے عملی تقاضے، اس کے بہاؤ کو چھپانے اور اسے ایک شے

جامد دیکھنے پر مجبور ہیں۔ اس مقصد کے لیے زندگی اپنے ارتقاء کے دوران انتخاب کار
ذہانت کا حربہ وضع کرتی ہے جو اسے نقاب پہنانے اور بہ تقاضا کے 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 نقطہ نظر بھی ٹھیک ایسا ہی
ہے۔ اگرچہ انھیں اس خیال کی معنویت اور قوت کا کامل شعور نہیں۔ درج ذیل
اشعار میرے معروضے کی تصدیق کریں گے :

(i) "تنزیہ ز آگاہی ماگشت کدورت

جاں بود کہ در فکر خود افتاد و بدن شد"

ترجمہ: "ہماری آگہی نے صفائے مطلق کو گرد و غبار بنا ڈالا۔ ہماری

جان — جوشش حیات — اپنے تقاضوں کی خاطر کشیف ہو کر جسم مادہ
میں تبدیل ہو گئی۔"

(ii) "جلوہ از شوخی نقاب حیرتے افگندہ است

رنگ صہبا در نظر با کارمیں نامی کند"

ترجمہ: "(شراب کی) اڑتی ہوئی چمک دمک نے خود کو نقاب حیرت میں

پھپھپایا ہے اور شراب کا رنگ لگا ہوں کے لیے صراحی بن گیا ہے۔"

شعر کے پہلے نصف میں "حیرت" کا لفظی مطلب "استعجاب" ہے لیکن بیدل

جذبہ حیرت کی نفسیاتی ماہیت کے پیش نظر اسے ہمیشہ عدم حرکت یا "سکون" کے

معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔ ان کا مطلب محض اس قدر ہے کہ بظاہر جامد اور

غیر متحرک مادہ جو ہمیں اپنے ارد گرد نظر آتا ہے حقیقت سے باہر نہیں۔ یہ تو شراب کی

اڑتی ہوئی تھلی 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۔

”حائلے نیست بچولانگہ معنی ہر شدار

(iii)

خواب پا در رہ ماسنگ نشان می باشد“

ترجمہ: ”حقیقت کی جولانگاہ میں کوئی چیز حائل نہیں حتیٰ کہ سو جانے والا پاؤں،

(حرکتِ مقیدہ) بھی اس راہ میں سنگِ نشان کا کام دیتا ہے۔“

اس شعر میں بیدل دُہی استعارہ (سنگِ 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 نشان کا سا کام دیتی ہے۔

”گہ تغافل می تراشد گاہ نیرنگِ نگاہ“

(iv)

جلوہ را آئینہ ساخت رُسا کردہ است“

ترجمہ: ”ہمارا آئینہ (ہماری عقل) حقیقت کی ماہیت کے باب میں رُسا کُن

”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 اول الذکر کا شعر میں

استعمال بہت بر محل ہے کیونکہ یہ مادے کی نفسی جہت کو ظاہر کرتا ہے۔ بیدل کے کہنے کا

مطلب 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۔

(۷) اب اس سوال کے جواب میں کہ عقل ہمارے ادراکِ حقیقت کو تلف کیوں کر دیتی ہے

ہمارے شاعر کا موقف یہ ہے کہ ہمارا عقلی طریق کار زندگی کے عملی مطالبات میں کاملاً رنگا

ہوا ہوتا ہے

”زموںج خیز فنا کوہ و دشت یک ریاست

خیال تشنہ لب ماسراب می ریزد“

شعر میں مستعمل لفظ ”فنا“ کا لغوی مطلب کلیتہً مٹ جانا ہے۔ البتہ صوفیانہ اصطلاح میں اس لفظ کا مطلب نفی ذات یا ذاتِ الہ میں کلیتہً جذب ہو جانا ہے۔ گویا لفظ فنا کا مطلب صرف امانتے انفرادی کے حوالے سے نفی ہے جبکہ ذاتِ مطلق کے حوالے سے یہ کلیتہً 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 اپنا سا ادراک ہے جو اس میں سراب آراتی 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 دکھتی 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۔ عرفی نے بھی ذیل کے شعر میں اس مضمون کو یوں باندھا ہے :

”ز نقص تشنہ لبی داں بعقل خویش مناز

دلت فریب گرا از جلوۂ سراب سخورد“

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۔“

گویا عرفی کے نزدیک ہمارے حسی ادراک کے علم کی نوعیت مکمل طور پر عملی مطالبات کے عدم یا وجود کی چھوٹ لیے ہوتے 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 رخ عطا کرتے ہیں۔ ولیم جیمز اسے ہماری جانب سے "حقیقت کی لفظی تعبیر" قرار دیتا ہے۔ "تعبیر لفظی" کی ترکیب سے سوچنے والے استعارے 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 مہناج پر کس کر اس کو مکان کا اسیر کر دیتی ہے۔ وہ کہتے ہیں :

"تا خموشی داشتیم آفاق بے تشویش بود

موجِ ایل بجز از زبانِ ما تلاطم کرده است"

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۔"

حقیقت کی کُنہ 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 پر پروفیسر جیمز کے الفاظ میں "کسی شخص کو جو اپنے کام میں جُتتا 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 اُدپری پھلکے کو مس 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 لاسکتا۔ 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

رشتہ را کہ گرہ جمع نسا زد دوسراست"

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 تصور حقیقتِ حیاتِ بعد الممات کا کوئی
 ایسا یقین دلاتا ہے جیسا کہ اسلام میں مفہوم ہے۔ ولڈن کا یہ سوال فلسفے کے
 حوالے سے اٹھاتا ہے اور کہتا ہے :

”یہ یقیناً ناممکن ہے کہ کسی شخص کی رُوح بحیثیت اس کی رُوح 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 حیاتِ 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 فلسفہ تغیر ہی ہے جو ہمیں اپنی بقا کے امکان کی واضح بنیاد
 فراہم کرتا ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ ”مردِ محض“ کی حقیقت میں ماضی
 اپنی تمام تر کلیت میں محفوظ و موجود ہوتا ہے۔ سو اگر ماضی کو محفوظ رکھنا
 ”مردِ 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 حیاتِ اس
 انفرادی سرگزشت کو محفوظ کر لے جو بوقتِ مرگ بظاہر اپنا تسلسل توڑ لیتی
 ہے؟ اگر ایسا نہیں ہے تو کائنات میں ہونے والا صنایع ناقابلِ بیان
 ہے کیونکہ کم و بیش ہر زندہ وجود جرثومے سے نمونہ پا کر تکمیل کو پہنچنے اور اگلی
 نسل میں منتقل ہونے سے ماوراً ایک اور فعلیت بھی رکھتا ہے۔ اگر اس
 امر کا ثبوت ہوتا ہو جائے تو یہ ہمارے علم کے عین مطابق ہو گا لیکن اس کا
 جاننا شاید ہمارے لیے کبھی ممکن نہ ہو۔“

یہ بات البتہ یاد رکھنی چاہیے کہ اگر زندگی ایک نفسی بہاد ہے جو ماضی کو اپنے ساتھ
 لے کر واپس آتا ہے اور اس طرح اپنی تاریخ کو محفوظ رکھے ہوتے ہے تو یہ بات واضح

ہو جاتی ہے کہ حیات کا ہر آگے بڑھنے والا تخلیقی قدم یقیناً، ایک نئی صورتِ حال کے مترادف ہوگا اور اسے تکرارِ محض قرار نہیں دیا جاسکتا۔ سو میرا خیال ہے کہ بیدل اور برگساں دونوں کے فلسفے جسم کی حیات بعد الممات کی نفی کرتے ہیں۔ بیدل کا موقف تازہ سے 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 یا دِ غنچہ می کند و سینہ می درد

رفت آنکہ جمع می شدم اکنون نمی شود“

ترجمہ: ”پھول اپنی حالتِ 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 حالانکہ 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 اس امر میں مجھ سے متفق ہوگا جب میں یہ کہتا ہوں کہ کسی ایسے شخص سے جس کا

میدانِ 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 تسلیم کیے بغیر نہیں رہ سکتے کہ اگرچہ تخلیقی اظہار سے ان کا عشق ان کو

منطقی تحلیل و تجزیہ کی ہمت نہیں دیتا تاہم وہ اپنے فلسفیانہ فریضے کی اہمیت کا کامل شعور

رکھتے ہیں۔ اگر ہم ان کے تصورِ عقل اور نظریہ کشف و جدان 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 کی بجائے ایک شاعر کے اسلوب 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 حوالہ ماضی کرتے ہیں اور یہ کہ فکر اور امتداد کی

دو متعارض حرکات اصلی تکون میں ایک دوسرے سے جدا نہیں کی جاسکتیں لیکن اس

میں واضح تفصیلات کی وہ دولت اور تجزیہ زمان کے باب میں وہ عملی رویت موجود نہیں جو برگساں کے فلسفے کی خصوصیت ہے۔ جہاں تک مقدمہ 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 ان سے دوسری شوق 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 مقرون concrete کے دھوکے میں نہیں آنا چاہیے کیونکہ آئینے کا حسن اُس کے انعکاس میں نہیں۔

”دل را نفسی بہ فسونہائے تعین

آرائشِ این آئینہ مثالِ 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 بہاد 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 ہاتے کار، مہنر کاریوں اور تدبیر کاریوں کے حصول کے امکان کے علاوہ کچھ ہے؟ کیا تجربی سائنس ہمیں اس سے زیادہ کچھ دے سکتی ہے؟ اگر نفسی بہاد اور زندگی کے پیش قدم سیلان کی ماسیت 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 مرکوز 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 جگاڑ دیا ہے؟ برگساں کا عملی نقطہ نظر اگرچہ مکانیاتی مراکز حیات کے حوالے سے ہمارے لیے زیادہ نفع بخش ہو سکتا ہے لیکن یہ پرانے دانشوروں کے خالصتہ عقلی نقطہ ہاتے نظر کے مقابلے میں اتنا عقلی نہیں۔ زندگی کے باب میں عملی اور عقلی دونوں نقطہ ہاتے نظر چونکہ حقیقت کی خارجی سطح ہی سے استفادہ کرتے ہیں جبکہ حقیقت اور

صداقت کو بحیثیت ایک طغیانِ مسلسل کے ہمیشہ ان کی نگاہ سے اوجھل رہنا ہے، اس لیے یہ دونوں زندگی کی غایتِ اصلی تک کامل رہسنا ہی 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، مسلّمہ 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 امید کیوں رکھیں؟ جب یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ ہمارے تجربے 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 کارکردگی ہے نہ کہ وقتِ مشاہدہ کا نتیجہ خواہ یہ نفع بخش اور سود مند ہی کیوں نہ ہو؟ عقلیت پرستی اور تجربیت بھی گویا یکساں طور پر بیکار ٹھہرے گو تو خیر لہذا کتنے طریقے ہاتھ کی 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 دیتا 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 بسبب 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 سکتے ہیں۔

”آسودگی از بجز جدا کرد گہرا“

مذکورہ بالا استدلال اگرچہ بظاہر بہت قوی نظر آتا ہے لیکن مجھے اندیشہ ہے کہ یہ اس قسم کے وجدان کا جواز دیتا 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 ہوگا اور اس قسم کے کام کے لیے انیسویں صدی میں جرمنی میں رومانوی تحریک کے ارتقاء

اور خصوصاً رے و سائنس کا 'raison' کے حوالے سے جس نے قیاس ہے کہ ٹیکنالوجی
 اثرات برگساں تک منتقل کیے برگساں تک سائی حاصل کلاہوگی اور اگر ہم برگساں کے فلسفے کی بیخ کنی کرنے
 میں کامیاب ہو بھی جاتیں تو ہماری اس کامیابی کا مطلب لازمی طور پر اس قسم کے وہ جان
 کی بیخ کنی کے مترادف نہیں ہوگا جس کے علمبردار بیدل ہیں کیونکہ وجدانی نوع کے علم کی
 ضرورت کی بنیاد میرے خیال میں کامیابی کے ساتھ تمام علم 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 تصور عقل انسانی ان کارناموں کو جو اس نے مذہب فن اور اخلاق کے میدان
 میں انجام دیے ہیں خاطر میں نہیں لاتا۔ روح کی مکائنت کاری کی تائید میں اس استدلال
 میں جیسا کہ اسے جیاتاتی سوچ کے ذریعے متعین کیا گیا ہے، یہ بات فرض کر لی گئی ہے
 کہ انسان کی تمام ضروریات مادے کے عملی وقوع کے ذریعے پوری ہو جاتی ہیں اور یہی وہ بے سوچا
 سمجھا مفروضہ ہے جو برگساں کے اس پست اور غیر مناسب تصور انسان کا باعث بنا ہے۔
 صرف ایک انجنیئر 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 ہی طریق کار اختیار کرتا ہے یعنی اس نے بھی بے سوچے سمجھے انسانی
 ذہن کا ایک 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 مادہ کا ایک ٹکڑا خیال
 کریں جسے اپنے آپ کو مسلسل ایسے ماحول میں ٹھونسا ہے جو اس کے زوال اور انتشار کے
 لیے برسرِ کار ہے جبکہ انسانی تاریخ بتاتی ہے انسان محض حیوان نہیں اور بعض اوقات اس
 کی ضروریات ایسی ہوتی ہیں کہ وہ ان کے حصول کے لیے اپنی مادہ (خواہش) قربان کر
 سکتا ہے۔ لیکن ممکن ہے کہ برگساں اس کا یہ جواب دے کہ جنھیں آپ انسان کے اعلیٰ تھانے

کہ رہے ہیں۔ ان کی تسکین و جدائی مشاہدات سے ہو جاتی ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں برگساں اور بیدل واقعتاً ایک دوسرے کے قریب آجاتے ہیں۔ اس لیے ہمارا اصل کام وجدان کے مذکورہ دعوے کا تجزیہ کرنا ہے۔

برگساں کے نظام 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 سائی کی ایک ہی صورت ہے کہ زندگی ظہور عقل سے قبل کے دور کی طرف رجعت کر جائے اور یوں مراجعت کرتے ہوئے خود کو حیوانی یا نباتاتی حالت شعور تک یا شاید اس سے بھی نیچے اتر کر اس پر و تو زندگی protozoa حالت شعور تک لے جاتے جہاں ادیت تقریباً نقطہ غیاب

تک پہنچ جاتی ہے۔ کیا حیات کی ایسی صورت کے لیے جس نے عقل کو ارتقاء بخشا ہو اور خود کو لباس مادہ میں ملبوس کر لیا ہو، اس طرح کی رجعت ممکن ہے؟ یہ شاید حیات کی ان انواع کے لیے تو ممکن ہو جو آغاز حیات کے بالکل ابتدائی مراحل کے قریب ترین ہوں لیکن یہ انسان کے لیے جو انتہائی پیچیدہ قسم کی نامیاتی وحدت میں ترقی کر کے ارتقاء کے انتہائی اونچے معیار پر فائز ہو چکا ہے، ہرگز ممکن نہیں۔ لیکن یہ فرض کرتے ہوئے کہ ہم عمل جذب کے ذریعے حیات کو اس نقطے تک لے جائیں جہاں سے مادیت کا آغاز ہوتا ہے تو سوال یہ ہے کہ یہ عمل جذب ہمیں دے گا کیا؟ برگساں کے نظام میں ہمیں صرف ایک مفروضہ ملتا ہے جس کی ارتقاء کے حقائق کے تجربی مطالعے کے ذریعے ہمیں آگے چل کر توثیق کرنا ہوگی۔ اگر ہم اس صورت حال کو اس طرح سمجھیں تو پتہ چلتا ہے کہ برگساں کا نظام فکر ذہانت کے ایک تیز کوندے کے سوا کچھ نہیں جو بعض اوقات ایک ایسا نظریہ سمجھا دیتی ہے جس کے دائرے میں حقائق کا انتہائی قلیل سرسریہ 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 تصور

وجدان اس کے نظام فکر کے لیے ہرگز ضروری نہیں اور اسے اس کی مرکزی فکر سے جو ذرا احتیاط سے کیے گئے تجزیے کے نتیجے میں ایک قسم کی تجربیت کے رُوپ 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) مجرد کیے الگ کیا جاسکتا ہے۔ البتہ مجھے اس وجدان پر کوئی اعتراض نہیں جو ہمیں قابل عمل مفروضات بتاتا ہے۔ مصیبت دہاں شروع ہوتی ہے جہاں اسے ایک ایسے مثالی نظریے کے رُوپ 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 کرنا نظر آتا ہے اور انفرادیت کی المناک قیود سے بلند ہونے کے لیے مطلق the Absolute میں غرق ہو جانے 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 ہوگا کہ مطلق میں لگاتے گتے 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 ہوگا؟ کیا یہ ہمارے تمام پیچیدہ وجود کی تشفی کر دے گا؟ عمل، علم، حسن اور کسی حد تک حتی لذات — یہ تمام عناصر — ہماری شخصیت کی تعمیر کرتے ہیں۔ کیا وجدانی حالت ہماری گونا گوں سرگرمیوں کے لیے نئے رستے کھول دیتی ہے؟ کیا طویل یا مستقل وجدانی حالت کا مطلب انسانی شعور کے کلی تعطل 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 ہوگا؟ اس قسم کی حالت کے ترغیب دینے کا مطلب بالفاظ دیگر اس کے سوا کچھ نہ ہوگا 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۔ انسانی شخصیت کا ایسا تصور

بے حد نفرت انگیز ہے اور اس کا مطلب ان لوگوں کو سوائے فلسفیانہ دلائل کے ساتھ پیش کرنا
مشورہ خود کشی کے اور کچھ نہیں جنہیں 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 تو بخشتی
ہے لیکن یہ وسعت ذرا صل نقطہ 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۔

تاریخ انسانی ایک سنگین حقیقت ہے اور انسانی شخصیت کی عظمت تدریجی نفعی ذات
میں نہیں بلکہ مسلسل تہذیب و جذب کے ذریعے اثبات و استحکام ذات میں ہے۔ اگر خدا،
جیسا کہ بیدل بتاتے ہیں، لازماً حیات اور حرکت ہے تو پھر وجدانی کشف کے ذریعے نہیں
بلکہ صرف حیات اور حرکت ہی کے ذریعے اس تک سائی 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 چنا ہے بلکہ اس مکان کی مٹی کی دیواروں کو عمل کے ذریعے چمکا کر اور
انہیں شفاف آئینوں میں بدل کر ان کے ذریعے اس کی عظمت کو مجلا اور مشہود کرنا ہے۔
در اصل 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
مُسلط ہے اور اس کے زوال کا ایک بڑا سبب ہے۔ اس قسم کے تصوف نے ہر دور کے
بہترین مسلمانوں کی قوتوں کو پھوٹا دیا 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 دست کی جانب حرکت دراصل مخلوق کے
اندر خالق کے قرب کی تمنا سے پیدا ہوتی ہے لیکن یہ جاننا اور تمیز کرنا آسان ہے کہ فلسفیانہ
زبان میں ہمہ دست کے "موجودِ کل" All کا افراد کے ساتھ ہونے کا، جنہیں 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 دستی تصور دراصل زوال کی ایک ایسی لطیف قوت ہے جو خالق کے ساتھ زیادہ قربت کی بظاہر شیریں اور معصوم خواہش کے بادلے میں چھپی ہوتی ہے۔ اپنے جوہر میں یہ وہ رُحجان ہے جو قوموں کے زوال سے پیدا ہوتا ہے۔ ایسے رُحجان کا مقصود کشمکشِ زندگی اور کاوشِ حیات کے رُحجان 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 قطع 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 "اللہ فی الزمان" God in time ہے یعنی شاعر ہمیں ایک ایسے خدا سے متعارف کرتا 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 لحظے ہو رہی ہے۔ شاید خدا کا کوئی تصور بھی قرآن حکیم کے پیش کردہ تصورِ اللہ سے اس قدر متعارض نہ ہو گا 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 بالفاظِ 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 کائناتِ خدا کے اس کے اپنے ہاتھوں تنزل سے عبارت ہے۔ یوں گویا ہم ایران کے فلسفی پیغمبر مانی کے سپرد کے اس مفروضے سے واقعتاً دوچار ہو جاتے ہیں جس کا نقطہ نظر یہ تھا کہ کائنات کی تخلیق نتیجہ ہے نذرِ مطلق کے اپنے ایک حصے کو دھندلانے یا تاریک کرنے کا۔ واقعہ یہ ہے کہ دنیا کی فکرِ کلینتہ مانی کے افکار و خیالات کے اثرات سے خود کو کبھی آزاد نہیں کر سکی۔ مشرقی و مغربی افکار میں مانویت Manichaeism 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 جاسکتا ہے۔ دنیا کے قدیم مذہبی نظاموں میں تنہا اسلام نے تصورِ الہ کی تہذیب کی لیکن عربوں کی فتح ایران کے نتیجے میں اسلام مانویت میں مبتدل ہو گیا۔ اور خدا کی خود ظلماتی کا تصور تنزلیت 'Descent' کی شکل میں جس کے ساتھ ایسی راہبیت آمیز بھتی جو اپنی روح کے اعتبار سے کلیتہً مانوی بھتی، ظاہر ہوا۔ بہر حال ان خیالات سے قطع نظر ہم صوفی الہیتیں سے صرف اتنا پوچھنا چاہتے ہیں کہ آخر خدا اپنے نور کو خود محبوب کرنا یا مادے میں اترنا کیوں چاہتا ہے؟ کیا اپنے اقدار و عظمت کے ظہور کے لیے؟ یعنی ظہور ذات بذریعہ تنزل ذات یا ذات الٰہ کے عرفان کا یہ کتنا عجیب و غریب طریقہ ہے جسے صوفیا اپنا محبوب کہتے کبھی نہیں تھکتے۔ اگر کائنات کی تخلیق سے خدا کا مقصود اپنے اقدار اور عظمت کا اظہار تھا تو لاشعاً سے تخلیق کا تصور تنزل کے بہبودہ 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 مشکل نقطے سے جیسا کہ ان الہیتیں کا خیال ہے، ہوا تو پھر یہ دونوں رجحانات ایک دوسرے کے مخالف کیسے قرار دیے جاسکتے ہیں۔ ایسی صورت میں روح کو مادے کی اسیر کیوں قرار دیا جاتا ہے جو راہبانہ مشقوں کے ذریعے خود کو اس قید سے چھڑانے کے لیے کوشاں ہے؟ اور پھر ایک رجحان کو دوسرے کی نسبت ارفع اور عظیم تر قرار دینے کی کیا وجہ ہے؟ بحیثیت اخلاقی نقطہ نگاہ کے صوفیاء کا تصور تنزل، لذتیت اور راہبیت دونوں کی بنیاد فراہم کرتا ہے اور واقعہ یہ ہے کہ مولانا جامی کی صوفیا کی سوانح پر مشتمل کتاب میں ایسے صوفی فرقوں کے حوالے ہیں جو اپنے اندر کے میفیسٹوفلس Mephistophilis کے ہاتھوں گمراہ ہو کر فادسٹ Faust کی شدید ترین لذت نفس میں مبتلا ہو گئے۔

یہ ہے تصوف کی مابعد الطبیعیات اور بیدل کا تصور جو شش جیات جو خود اپنے تقاضے کے حصول کی تلاش میں نکلا اور مادے میں تبدیل ہو گیا۔ یہ تصور صوفیا کے تصور

تنزل سے زیادہ کچھ نہیں جسے شعری انہماک 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 انہیں ایک عظیم صوفی تصور کرتے تھے۔ لیکن جہاں تک بیدل کی شاعری کے مافیہ کا تعلق ہے وہ خود ہمیں اندوہناک لمحے میں بتاتے ہیں کہ کسی شخص نے ان کے پیغام پر کان نہ دھرا اور شاید یہ اچھا ہی ہوا۔:

”یاراں ز سید ندبہ داد سخن من

نظم چہ فسوں خواند کہ گوشِ ہمسہ کہ شد“

ترجمہ: ”میرے دوستوں نے میری شاعری سے انصاف نہیں کیا۔ میری شاعری نے اسخر ایسا کیا فسوں بھونکا کہ ہر شخص بہرہ ہو گیا؟“

حاشی

(از قلم مرتب)

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

۲۔ polyphonic کا لفظی ترجمہ تو کثیرالاصوات ہے لیکن سیاق و سباق کے اعتبار سے "کثیر الجہات" کی ترکیب لانا پڑی۔

۳۔ علامہ کا معمول تھا کہ وہ اپنی کتب پر کہیں کہیں ضروری نوٹس لکھا کرتے تھے۔ اگر دیوان بیدل کا خطی نسخہ (ملوکہ 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 ذخیرہ کتب کی مطبوعہ فہرست میں اس مخطوطے کا سرخ 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 :

۴۔ کس نے خدا ہی جانے کہ کیدھراڑا دیا ؟

۵۔ کلیات بیدل (منتخب) شائع کردہ الکتاب لاہور ۱۹۷۸ء (عکسی نسخہ مطبع صفدی

بمبتی ۱۳۰۲ھ) میں شعر کا دوسرا مصرع یوں ہے :

۶۔ اینجاست کہ عنقا تہ بال است گس را

ملاحظہ ہو کتاب مذکور کا ص ۱۱

۷۔ ایڈمنڈ لی۔ رائے (۱۸۷۰-۱۹۵۳ء) 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 اصیلت کا 'نتائج کے حوالے سے

جائزہ لیتا تھا اور اس باب میں اس کے کئی معاصر مثلاً برگساں، ہنری پائٹن کبیر اور ای ویل بوآس اس کے شریک تھے۔ اس کا خیال تھا کہ حقیقی علم، معروض (مع اس کی حقیقتِ اصلہ کے) کے ساتھ مشخص ہونے کے مترادف ہے۔ اس ضمن میں تخیلی، 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 راتے برگساں کا ممتاز شارح تھا۔ اس نے برگساں پر اپنی معروف کتاب
New Philosophy - Henri Bergson ۱۹۱۳ء میں لکھی۔

تے بیدل نے اسی خیال کو کچھ اور موقعوں پر یوں اشعار میں ڈھالا ہے :

ز پیرا ہن برول آ، بے شکوہ ہے نیستِ عربانی
جنوں کن تا جابا بے را لباسِ محسوس پو شانی
ز پیرا ہن برول آ، تا بہ بسنی دستگاہِ خود
جباب آئینہ دریاست از تشریفِ عربانی

غیر دریا چسیت افسوں مایہ نازِ جباب
می درم پیرا ہنم بر خود ز بس بالیدہ ام

پیدائی ما بعد فنا خواہی دید چوں شخص بر آید ز لباسِ آئینہ است
کے اقبال نے اسی خیال کا برنگِ دیگر اپنے خطبات میں یوں اظہار کیا ہے :
" دراصل ایک ایسے انا کے لیے جو سرتاسر خلاق ہے۔ تغیر کے معنی نقص کے
نہیں ہو سکتے اس 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 میکا نیاتی قسم کے
عدم حرکت ہی سے تعبیر کریں جیسا کہ ارسطو کے زیر اثر شاید ابن خزم کا خیال

تھا۔ خلاقِ مطلق کا کمال ذات یہ ہے کہ اس کی تخلیقی فعالیت کے سرچشمے بے پایاں ہیں۔ بعینہ جیسے اس کی تخلیقی بصیرت کی کوئی حد نہیں۔ اس کی زندگی انکشافِ ذات کی زندگی ہے اس 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 خلاقِ مطلق کا "ہنوز" عبارت ہے ان لامتناہی تخلیقی امکانات سے جو اس کے اپنے وجود میں مضمر ہیں اور لازم ہے (کہ) ایک حقیقت بن کر منصفہ شہود پر آئیں لیکن اس کی شانِ کلیت میں اس سارے عمل کے باوجود سرفرق نہیں آتا۔"

تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ (ترجمہ 'نذیر نیازی') ص ۹۱، ۹۲

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

حال است مستقبل اگر دابرسی
امروز شماری چو بفسر دابرسی
عقبی دُور از وجود مردم دُنیا است
دُنیا باشد دُنمے کہ آنجبارسی

۸۸ اقبال عرفی کی شاعری کی حر کی رُوح سے بہت متاثر تھے، انھوں نے اپنے خطبات میں ایک جگہ وارداتِ شعور کے ضمن میں برگساں کے تجزیے کے ناقص سہونے کا ذکر کرتے ہوئے عرفی کے اسی شعر کا حوالہ دیا ہے۔ ملاحظہ ہوں انگریزی نسخے (شیخ اشرف) کے ص ۵۲-۵۳۔ اقبال کے نزدیک ہمارے اعمال اور اکی و شعوری ہمارے فوری مطالبات مقاصد اور ضروریات کے حوالے سے متعین ہوتے ہیں۔

۸۹ بیدل نے متعدد مقامات پر یہی نسخہ سکوت تجویز کیا ہے۔ مثلاً :

چوں جناب آیت سے از نموشی روشن است
لب بہم بستن چراغِ عافیتِ اردغن است

یا مثلاً

۶ روشن گرجیتِ دل جہدِ خموشی است

۱۱۱- لٹے اتیج ولڈن کار (۱۸۵۰-۱۹۲۹ء) اقبال کا پسندیدہ مصنف تھا۔ ولڈن کار

نے برگساں کے انکار کی تشریح کے لیے کتب بھی لکھیں اور اس کی بعض تصانیف کا

ترجمہ بھی کیا۔ برگساں پر اس نے دو کتب (1911) Henri Bergson

اور "فلسفہ تغیر" The Philosophy of Change لکھیں۔ متوخر الذکر

کتاب زیادہ معروف ثابت ہوئی۔ اس نے برگساں کی کتاب Mind -

(1920) Energy کا ترجمہ بھی کیا۔ علاوہ ازیں اس نے کرپچے کے فلسفہ

پر بھی ایک کتاب لکھی۔ وہ لندن کنگز کالج یونیورسٹی آف لندن میں فلسفے کا پروفیسر

تھا۔ وہ رائل سوسائٹی آف لیٹریچر کا فیلو اور ارسٹوٹیلین 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 اور The philosophy of Change اور Philosophy

of Benedetto Croce اقبال کے زیرِ ملاحظہ رہیں اور اب اقبال میوزیم

میں محفوظ ہیں۔

۱۱۲- یہ اقباس ولڈن کار کی کتاب "دی فلاسفی آف چینج" (۱۹۱۳ء) سے

لیا گیا ہے، ملاحظہ ہوں ص ۱۹۴، ۱۹۵

۱۱۳- ٹران گیپارڈ ویلکس رے وسان مولتین (۱۸۱۳-۱۹۰۰ء) فرانسیسی متصوف

اور مورخ فن تھا۔ اس نے شینگ کے زیرِ نگرانی فلسفیانہ تربیت حاصل کی۔

رے وسان کی سب سے اہم تصنیف "Report sur la philosophie

en France au xix Siecle" (1867) ہے۔ اس 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 رے ورسال روحانیت
 کا نام دیتا ہے۔ اس کا نقطہ نظر یہ تھا کہ شعور کے مظاہر کبھی مکانی اور مقداری
 نہیں ہوتے اور انہیں اس قسم کی اصطلاحات میں درجہ بند کرنے کی کوشش ان
 کی ماہیت اصلی کی کایا کلپ کے مترادف ہے۔ انسانی رُوح 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 ہوگا کہ اس کا مقصود خیر یا خدا کے علاوہ کچھ نہیں۔

برگساں نے رے ورسال کے فلسفہ کو موضوعِ تحریر بھی بنایا اور اس سے استفادہ
 بھی کیا۔ لی راتے نے برگساں پر اپنی کتاب "New Philosophy -
 Henri Bergson" میں رے ورسال کی روحانی حقیقت پسندی کی بہت تعریف کی ہے اور اس کی اس
 پیش گوئی کا ذکر کیا ہے جس کی رُوح سے ایک نئے عہد کا ظہور ہونے والا ہے جس کے
 باطن میں روحانیت جاری و ساری ہوگی۔

۱۳۰ اقبال نے اس مقام پر لفظ "slink" کو بطور اسم کے (یعنی by a
 slink into 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 میں
 نے پڑھا ہے تو یہ اس کا بہت غیر موزوں استعمال ہے۔

۱۳۱ یہاں اقبال کی مراد "نفحات الانس من حضرات القدس" سے ہے جو عبد الرحمن جامی
 کا مشہور و معروف تذکرہ صوفیاء ہے۔ اس کتاب میں ۵۵۴ صوفیا اور ۲۴ صوفی
 خواتین کا ذکر ہے۔ یہ کتاب نظام الدین علی شیر کی فرمائش پر ۱۴۷۸ء میں لکھی گئی
 جامی نے اس کتاب کی بنیاد عبد الرحمن محمد بن حسین نیشاپوری کی "طبقات الصوفیہ"
 پر رکھی اور معتبر منابع سے استفادہ کر کے اصل متن میں بہت سے اضافے
 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 اس کتاب کو اول درجے کا تذکرہ کیا ہے اور اسے عطار کے "تذکرۃ الاولیاء" کا ہم پتہ قرار دیا ہے۔ اس کے زبان و اسلوب 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 کر دیا۔ شائع کیا۔ حال ہی میں اسے ہدی توحیدی پور نے مرتب کر کے شائع کیا ہے۔

۱۶ یہ مارلو کے مشہور ڈرامے *The Tragical History of Dr. Faustus*

کا ایک معروف کردار ہے۔ فاؤسٹ نے زندگی کی لذات کے حصول کے لیے اس سے اور لوسی فر سے اپنی رُوح کا سودا کیا۔ میفسٹوفلس اس المیہ ڈرامے کا دلن ہے۔ وہ حاکمانِ جہنم میں دوسرے درجے کی سات بدر و حول میں سے تھا۔ ابتداء میں تو اس نے فاؤسٹ کو اپنے دام میں بھنسا کر اس سے التفات برتا لیکن جب فاؤسٹ جسمانی لذات کی دلدل میں بھنس 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 بٹھرا ہے۔ گونٹے نے بھی اس ایسے کو شاہکار ڈرامے کا رُوپ دیا۔ اقبال گونٹے کے اس شاہکار کے بے حد مداح تھے۔ اس کے شواہد "شذراتِ فکرِ اقبال" "پیامِ مشرق" اور ویکے ناسٹ کے نام بعض خطوط سے بخوبی ملتے ہیں۔

۱۷ خود بیدل کی ایک رباعی سے بھی اس کی شہادت ملتی ہے۔

بیدل بد دروزہ عمر مغرور مشو بنیاد تو نیستی است معمور مشو

ہر چند ابدال و قطبِ مغوثت خواند اے خاک بایں عباں مسرور مشو

۱۸ بیدل اپنی زندگی میں بھی مقبول ہوتے۔ اُن کی موت کے بعد اُن کی شخصیت و فن نے

دریٰ ایشیا کے تاجیک اور ازبک ادب کو شدید طور پر متاثر کیا۔ ماورا النہر اور

افغانستان میں "مسکِ 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 اجلاس منعقد ہونے لگے۔ اصل میں اٹھارھویں صدی کے وسط ہی میں شمالی ہندوستان افغانستان اور بالخصوص وسط ایشیا میں بیدل کا پیغام پھیلنے لگا تھا۔ وسط ایشیا میں جو اصل میں ان کے آبا و اجداد کا وطن تھا، ان کی تحریروں کو خصوصی عزت دی گئی۔ مکتبوں میں ان کے علمی اور شعری کارناموں کو بنیادی نصابیات میں شامل کیا گیا۔ ان کی شاعری نے لوکاں کو ادب تک سائی حاصل کی اور حفاظت نہیں گایا کرتے تھے لیکن اس کے باوجود قبوایت عام شہرت و دوام ابلاغ تام کی تمنا عموماً لکھنے والوں کو بے چین رکھتی ہے، "نہ اس دیار میں سمجھا کوئی زباں میری" کے سے انہارات سے عظیم لکھنے والوں کی تحریریں خالی نہیں۔

بیدل ایک اور موقع پر یوں شکوہ گزار ہوتے ہیں :

گر بہ تحسین نکشاید لب یاراں بر جاست
در نیستان قلم معنی ما شکر داشت

خود اقبال بھی تو شاکی تھے کہ
چوں رخت خویش برستم ازین حال
ہماں گفتند با ما آشنا بود
چہ گفت و با کہ گفت از کجا بود

There were many among his contemporaries
~~who~~ ~~admired~~ ~~his~~ ~~simple~~ ~~and~~ ~~unassuming~~ ~~life~~
~~who~~ ~~admired~~ ~~his~~ ~~simple~~ ~~and~~ ~~unassuming~~ ~~life~~
~~who~~ ~~admired~~ ~~his~~ ~~simple~~ ~~and~~ ~~unassuming~~ ~~life~~
~~who~~ ~~admired~~ ~~his~~ ~~simple~~ ~~and~~ ~~unassuming~~ ~~life~~
~~who~~ ~~admired~~ ~~his~~ ~~simple~~ ~~and~~ ~~unassuming~~ ~~life~~
~~who~~ ~~admired~~ ~~his~~ ~~simple~~ ~~and~~ ~~unassuming~~ ~~life~~

یاران ز یاد بر یاد گزین
 نغمه چو سوز خوارم گوش بر آید

"My friend never did justice to my utterances;
 the magic of my voice has charmed everything
 into deafness."

→ It is owing to the simplicity & nobility
 of his life,
 looked upon him as a great tank,
 and that appears to be as death
 that he was a man of such a
 name of a very high character.
 When it is far as the content of
 his work is concerned, he himself
 tells us plainly that nobody
 ever listened to him, ~~other~~ ~~to~~ ~~the~~ ~~ad~~
 better to.

started, as these metaphysicians must hold,
from a common point, how can the two
tendencies ^{be regarded as} opposing each other? Or
is the soul to be regarded as a prisoner of
the body ^{rather} endeavoring to release itself by
ascetic practices, from its prison by
ascetic practices? And if so, the one tendency
is unaided... is the ^{temptation} of greater
will than the other? ^{is it not} ^{the} ^{standard} ^{of} ^{value} ^{of} ^{the} ^{life} ^{is} ^{not} ^{quite} ^{convinced}
~~that the life view of Descartes~~
~~provides a solid basis for an~~
~~ethical basis for a spiritual life~~
~~or one for a ^{ascetic} life.~~

Ethically speaking the life view of Descartes
provides ^{any degree as} a basis ^{for both} for Epicureanism
as well as for asceticism. And as a matter
of fact ^{the} ^{life} ^{view} ^{of} ^{Descartes} ^{is} ^{not} ^{quite} ^{convinced} the
Epicurean alternative ^{is} ^{not} ^{quite} ^{convinced} there
have been ^{imposed} ^{upon} ^{the} ^{life} ^{view} ^{of} ^{Descartes} ^{is} ^{not} ^{quite} ^{convinced}
^{referred to} mentioned in Harlan James' ^{biography} ^{of} ^{him} - ^{and} ⁱⁿ ^{the} ^{biography} ^{of} ^{him}
the Epicurean alternative, ^{and} ^{had} ^{led} ^{to}
the ^{work} ^{of} ^{him} ^{and} ^{his} ^{followers} ^{indulged} ⁱⁿ
^{and} ^{allowed} ^{themselves} ^{all} ^{the} ^{pleasures}
of a Faustus, ^{and} ^{led} ^{by} ^{the} ^{Epictetians}
in them, ^{and} ^{allowed} ^{themselves} ^{to}
all the intensest pleasures of a
Faustus.

Such is the metaphysics of Epicurus,
and Beards idea of "vitality seeking its
own interest & becoming matter" is
no more than the Epicurean idea of Descartes
revised in a more poetic expression.

standpoint of Muslim Theology. If God is identified
 with ~~the life principle of the universe~~
 life movement ~~as conceived by the~~ ^{as conceived by the} ~~universe~~, it is shown
 that he is a God in time; ~~and has a history~~
~~which he has known in advance of himself~~
 1. ~~carries~~ ^{his} ~~his~~ ~~history~~ ~~with~~ ~~himself~~
~~as~~ ~~continued~~ ~~in~~ ~~his~~ ~~future~~ ~~history~~

i.e. a God the book sees as a - god
 with ~~no~~ a history partly worked out & carried
 with himself & partly ~~worked~~ ^{being}
 worked out every moment. No conception
 of God would ~~more~~ ~~be~~ ~~more~~
 inimical to the ~~idea~~ ~~of~~ ~~God~~ notion of
 God as ~~explained~~ ~~in~~ the oriented
 in the Quran. And further, it
~~is~~ ~~well~~ ~~known~~ ~~that~~ ~~the~~ ~~idea~~ ~~of~~ ~~God~~ ~~is~~
 of ~~the~~ ~~idea~~ ~~of~~ ~~God~~ metaphysics? Only the ~~idea~~ ~~of~~ ~~God~~
 free creative activity of God momentarily
 interrupted by Himself, or a ~~thing~~ ~~could~~
 God opposing his own free action so
 that He may outdo Himself in a
 material universe. In and still more
 plain the universe according to the
 definition of ~~the~~ ~~idea~~ ~~of~~ ~~God~~ is the self-degradation
 of God. Thus we are brought back to
 the old hypothesis of the fall of the
 Persian Prophet-Philosopher Zarathustra who held
 that the ~~world~~ ~~creation~~ ~~of~~ ~~the~~ ~~world~~ was
 due to the Absolute Light obscuring or
 darkening a portion of ~~himself~~ ~~itself~~. He
 thought that the ~~thought~~ ~~of~~ ~~the~~ ~~world~~ has
 now been able to rid itself entirely of
 the influence of Manichaean ideas. All
 in Eastern & Western thought Manichaeism
 still persists. The ~~with~~ ~~an~~ ~~enormous~~ ~~influence~~

our procedure, ~~the truth is~~ Bergson's argument
 is ~~valid~~ plausible only if we ~~regard him~~ as
 a piece of living matter which has continually
 to insert itself in an ~~unfavorable~~ unfavorable
 environment waiting for its ~~own~~ decay & dissolution.
 The history of man shows that he is something
 more than the brute, & his needs are
 sometimes such that he can easily sacrifice to
 the matter in him for ~~the~~ the satisfaction
 of these needs. But Bergson will probably
 reply to this content that the so-called higher
 demands of man are met by the ~~various~~
 structure ~~of man~~. In a sense that Bergson &
 Peirce come into real touch, and it is,
 therefore, our ~~main~~ ^{chief} concern to examine
 this claim of intuition. ~~But this structure~~
~~is not a structure~~ ~~of man~~ ~~but~~ ~~the~~ ~~higher~~ ~~demands~~
~~of man~~ ~~is~~ ~~the~~ ~~system~~ ~~of~~ ~~man~~
 'I am moving toward ~~consciousness~~
 System ~~consciousness~~; as a matter of fact Bergson's
 philosophy is ~~not~~ a system) intelligence is
 a kind of 'original sin' which 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 & to put itself, by
 a kind of regress, into the animal or
 plant consciousness or perhaps even
 down into proto-consciousness where
 intuitively - senses itself to be almost
 vanishing point. Is such a ~~regress~~ ^{regress} possible
 to a form of life which has ~~developed~~ ~~the~~
~~highest~~ developed intelligence & ~~evolved~~
 itself into matter? ~~It is~~
 It would ^{perhaps} be possible to form a ~~revert~~ ~~to~~
 the original impulse of life; hence it
 is ~~not~~ possible to ~~revert~~ ~~to~~

Having drawn the readers attention to all
 the principal features of Spencer's thought, it is no
 time that I should now proceed to a critical
 estimate of his ideas. ~~For since I think the~~
 reader will agree with me when I say that a
 system of metaphysics worked out in detail
 which is expected for a man who has
~~to express himself in plain language, and~~
~~is not a student of a school of metaphysics~~
 of a philosophical taste of great ~~value~~
~~depth~~ ~~rather~~ ~~than~~ ~~philosophy~~ does immediate interest
 in poetry rather than philosophy. ~~But it is~~
~~value for the sake of Spenser's thought, but the~~
 as Spenser's poems are essentially or mainly both
 about science and his ^{poetical} nature that ~~although~~ ~~although~~
~~his~~ ~~poetical~~ ~~nature~~ his love of imaginative
 expression makes him impatient of ~~logical~~
 logical analysis, he is fully conscious of the
 seriousness of his philosophical task. Considering
 his view of ~~the~~ the nature of ^{intelligence} ~~intelligence~~
~~and the~~ ~~relations~~ ~~of~~ ~~intuition~~,
 it is also obvious that his ~~poetical~~ ~~nature~~
 philosophical taste regarding the ~~ultimate~~
~~of~~ ~~reality~~ ~~poetry~~ ~~travels~~ ~~up~~ ~~a~~ ~~great~~
 philosophical truth regarding the ultimate
 nature of reality. The details of which he
 treats in the spirit of a poet rather than a philosopher.
~~basically~~ ~~as~~ ~~a~~ ~~thought~~ ~~worked~~ ~~out~~ ~~the~~
~~of~~ ~~knowledge~~ ~~expressed~~ ~~by~~ ~~a~~ ~~man~~ ~~of~~
~~his~~ ~~rank~~ ~~in~~ ~~philosophy~~ ~~is~~ ~~not~~ ~~at~~
~~all~~ ~~in~~ ~~his~~ ~~poem~~ ~~and~~ ~~the~~ ~~backward~~,
 as ~~is~~ ~~clearly~~ ~~evident~~ ~~in~~ ~~his~~ ~~poem~~ ~~that~~ ~~the~~
 two strong currents ~~are~~ ~~in~~ ~~compatible~~ ~~is~~
~~an~~ ~~equal~~ ~~amount~~ ~~of~~ ~~thought~~ ~~and~~ ~~intuition~~
 are ~~in~~ ~~compatible~~ ~~in~~ ~~the~~ ~~measure~~ ~~of~~ ~~freedom~~
 original becoming it is sufficiently ~~evident~~

So much; however, be remembered that of
 life is a ^{physical} ~~physical~~ ~~thing~~ ~~carrying~~ on it. or
 back into it & thus has knowing it. writing
 in a "char" that is very forward creative step that
 life takes ~~is not a repetition like a~~ much
 be a new situation & can never be regarded as
 a mere repetition. I think then that ~~the~~
~~the possibility of a resurrection of the body~~
 and ~~the possibility of a~~ resurrection of the body. Soul is
 partially dead on this point, and is in a state
 of ~~being~~ an immense and necessary
 power from the view of life that he takes
 though it happens to be viewed to ~~be~~
 the teachings of Islam. He says -

"~~لَا تَدْعُ إِلَى بَطْلٍ وَتَدْعُ إِلَى قِيَامِ الْحَقِّ~~"

"لَا تَدْعُ إِلَى بَطْلٍ وَتَدْعُ إِلَى قِيَامِ الْحَقِّ"

"Accepts definitely that has come to you:
 For it is ~~happened~~ and will ~~never~~
 - repeat itself till the ~~last~~ day!"

"The floor ~~is~~ ~~not~~ ~~the~~ ~~same~~ ~~as~~ ~~the~~ ~~ground~~ ~~and~~ ~~reads~~ ~~around~~ ~~it~~ ~~is~~ ~~black~~!
 Could I ever reach to the bloom? Impossible now!"

an end
- how

5) he has not to see whether death is a crisis of reality - just as any promise of personal immortality. Widen can raise this question from the standpoint of Bergsonian philosophy, ~~and says that the immortality of the body is a fact and that it is beyond the sphere of philosophy to negate and says -~~

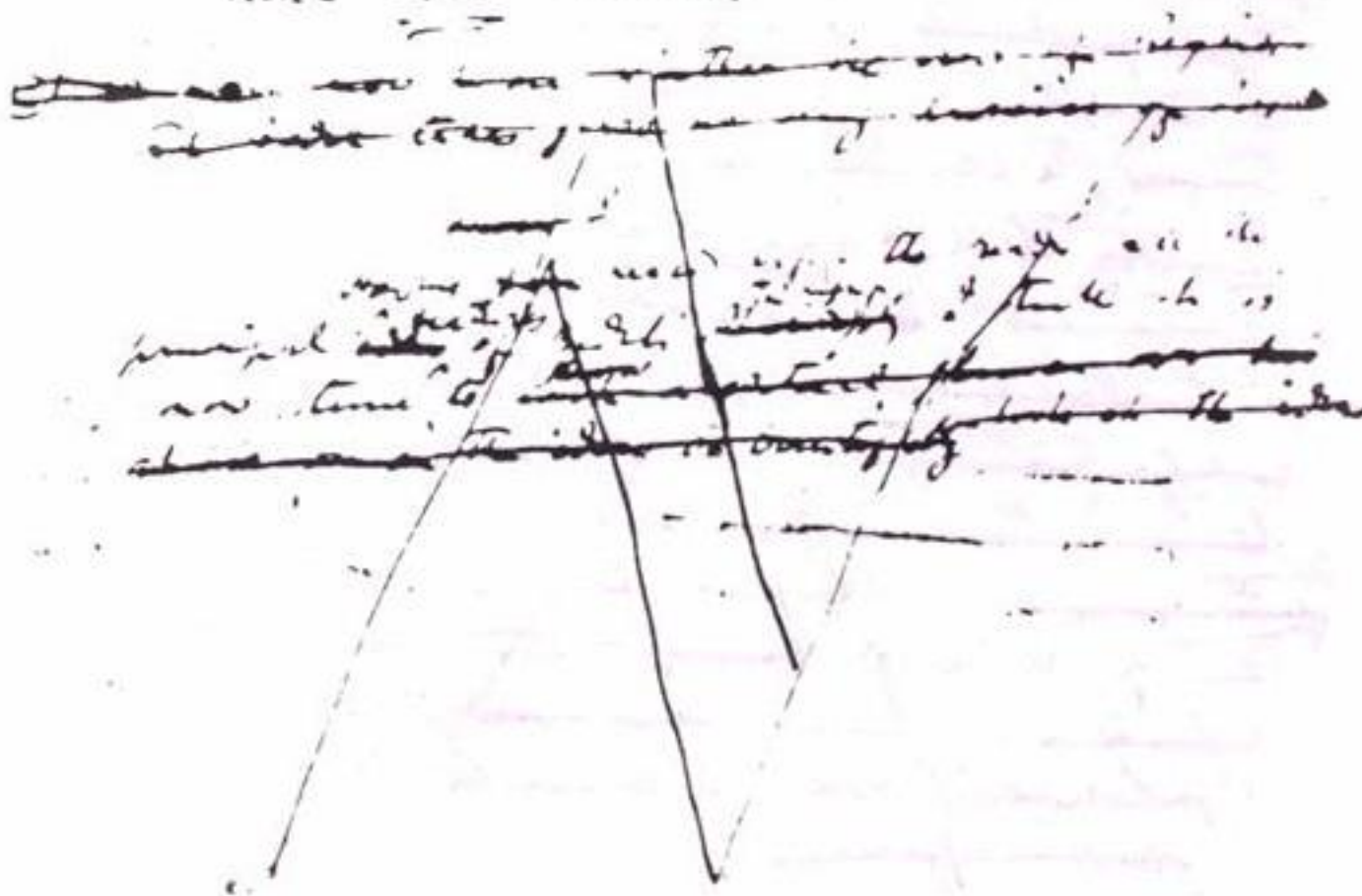
6) It is certainly impossible that the soul of an individual can exist as that individual apart from the body, because it is just that embodiment which constitutes the individuality. But it is quite possible to imagine, if we find it otherwise credible, that the miracle of a new resurrection of the body may be a fact. Clearly it would be vain to seek in philosophy the confirmation of such a belief, ~~philosophy~~ but also it would be beyond the sphere of philosophy to negate it. But there is one distinct ground of personal hope and that is philosophy of change alone persists. We have seen that in the reality of a pure duration the past is preserved - preserved - it entirely. Now if this preservation of the past is a necessary attribute of pure duration, then may it not be that seen means exist; one may think much more by which life preserves those individual histories which seem to break their continuity at death? If it is so, so there must be unaccountable waste in the universe, for almost every being from worms on - an activity beyond the maturing of the germ & the 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."

The only course open to us is to identify ourselves
 with the type of reality of which sympathy,
 and activity are the fundamental elements
 of the universe and of the entire sketch of reality.
 It is like the philosopher's work which is
 open to us to enter the realm of reality
 the flow of it. It is the realization of the idea
of getting into the substance of life -

"The Philosophy of Life"

"The Philosophy of Life"

"So long as I know you do not know
 silence ~~of the universe~~ of the universe, the
~~distinction of~~ distinction of reality is not made;
 a thread not tied to a knot is not made;
 here is the end."



(VI) In another sense, Verbalism' attack on conceptual knowledge
 is much more pointed. In orient the idea idea
 in much the same way as Prof. V. James who
 speaks of an "verbalization of reality". Following
 the metaphor suggested by the word verbalization the
 Pooh tells us that in a new speech, words
 the dynamic into the static & spatializes it
 by a conceptual handling. He says -

"... انما الكلام في ان الكلام لا يخلق شيئا بل هو الذي يخلق
 ... من انزل انزل الكلام انزل"

"No long sentence reigned (i.e. as long as there was
 no verbalization of reality) ~~the~~ ^{the} ~~flow~~
~~was~~ ^{all} was calm & undisturbed; it is the
 surge of war that has given a look ~~to~~
 of stormy waves to the ocean (of life)."

To gain obtain a complete ~~and~~ insight into the
 nature of reality, to see it as it is, or much
 less to verbalize - ~~that~~ ~~is~~ ~~the~~ ~~point~~ ~~of~~ ~~the~~ ~~matter~~ ~~is~~ ~~to~~ ~~see~~ ~~it~~ ~~as~~ ~~it~~ ~~is~~
 effect of ~~verbalization~~ ~~is~~ ~~to~~ ~~bring~~ ~~about~~ ~~a~~ ~~change~~ ~~in~~ ~~the~~ ~~life~~ ~~of~~ ~~the~~ ~~individual~~
 life of ~~the~~ ~~individual~~ ~~is~~ ~~a~~ ~~source~~ ~~of~~ ~~... knowledge~~
 all conceptualization is, in the words of Prof. James,
 James, "a challenge in a foreign language
 thrown at a man absorbed in his own
 consciousness." ~~The~~ ~~point~~ ~~of~~ ~~the~~ ~~matter~~ ~~is~~ ~~to~~ ~~see~~ ~~it~~ ~~as~~ ~~it~~ ~~is~~
 in ~~the~~ ~~life~~ ~~of~~ ~~the~~ ~~individual~~ ~~is~~ ~~a~~ ~~source~~ ~~of~~ ~~... knowledge~~
 reality by ~~the~~ ~~effect~~ ~~of~~ ~~verbalization~~ ~~is~~ ~~to~~ ~~bring~~ ~~about~~ ~~a~~ ~~change~~ ~~in~~ ~~the~~ ~~life~~ ~~of~~ ~~the~~ ~~individual~~
 by ~~the~~ ~~effect~~ ~~of~~ ~~verbalization~~ ~~is~~ ~~to~~ ~~bring~~ ~~about~~ ~~a~~ ~~change~~ ~~in~~ ~~the~~ ~~life~~ ~~of~~ ~~the~~ ~~individual~~
 of ~~the~~ ~~individual~~ ~~is~~ ~~a~~ ~~source~~ ~~of~~ ~~... knowledge~~
 skin of reality. ~~The~~ ~~point~~ ~~of~~ ~~the~~ ~~matter~~ ~~is~~ ~~to~~ ~~see~~ ~~it~~ ~~as~~ ~~it~~ ~~is~~
 life of it ~~is~~ ~~a~~ ~~source~~ ~~of~~ ~~... knowledge~~
 fishermen's net it cannot catch the
 flood of ~~the~~ ~~individual~~ ~~is~~ ~~a~~ ~~source~~ ~~of~~ ~~... knowledge~~

~~... ..~~
~~... ..~~

I think, however, that Bevil has failed properly to express the idea that the ~~... ..~~ ^{form of quality} of our ~~... ..~~ ^{is determined} ~~... ..~~ ^{is colored} by ~~... ..~~ ^{the} practical ~~... ..~~ ^{interests} in the Poem 'Urfi'.
~~... ..~~ ^{is a much better} ~~... ..~~ ^{than} ~~... ..~~ ^{to say} "has a similar verse -"

” زلفم ز لبی دال بقدر کوشش باز
دلتم ز لب گراز جلوه بر آب خورد ”

Do not be pained proud of your hour of discrimination, if you are not deceived by the mirage; if you have succeeded in discriminating reality from appearance because it is the ~~... ..~~ ^{because} that you wish ~~... ..~~ ^{is} ~~... ..~~ ^{the} ~~... ..~~ ^{want} of intensity in your desire for water that has led you from the illusion."

Thus to 'Urfi' the elements of our perceptual knowledge is wholly colored by the presence or absence of a practical interest. Bevil, however, seems to convey a much deeper meaning than 'Urfi'; the object of his attack is on conceptual knowledge - the 'mirror' ~~... ..~~ ^{is} ~~... ..~~ ^{the} ~~... ..~~ ^{verse} cited in Para (IV) which reveals ~~... ..~~ ^{the} ~~... ..~~ ^{of} ~~... ..~~ ^{the} ~~... ..~~ ^{flow} of life. The one continuous flow of life movement of life.

To the question by the intelligence man
 the answer is that it is because
 the intellectual act is ^{allayed} by the
 deep practical ^{interest} of life

”زجاج زینا کو درویشی بدید“
 ”خواجه بابر ارباب زین“

The word *li* in the same literally means *no being*
 but in Sufi terminology it has a specific significance.
 It means the state of absolute being the substratum
 of our being which has a peculiar sense
 annihilation. In Sufi ~~terminology~~ terminology,
 however, the word means def. negation ~~and~~
 absorption in the universal self of God.
 Thus the word *li* is negative only from the
 standpoint of the individual self; from the
 standpoint of the Absolute Being it is absolutely
 affirmative.

”In the Ocean of the Absolute Being,
 by the Path, Mountains & deserts form
 one continuous flow; it is ~~our own~~
 the thirsty understanding of ~~our~~ ^{that} ~~which~~
 build mirages in it.” The thirsty
~~are~~ ^{are} ~~subject~~ ^{subject} to the optical illusion
 of a mirage, ~~because their intellect~~
~~is their pursuit to look for water in the~~
~~thirst is the eager search for water~~

Since the presence of a ~~strong~~ ^{strong} crying practical
 interest i.e. satisfaction of the desire for drink,
 determines the character of their perception,
 and makes the ~~desert sand~~ ^{desert sand} ~~appear~~
 assume the appearance of a sheet of water.

In the same ^{Book} ~~the book~~ ^{uses} 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 work of Reality is
 nothing in perpetual movement; ~~and~~
~~apparently abstracts it ^{from} ~~any~~ ~~matter~~~~
~~matter which is a body laboring by~~
~~the "not" ^{of} ~~accidents~~ or abstract matter~~ ^{(this}
~~action is of appearance and shows~~
~~designs shows only as milestones directing~~
 further movement.

"It is our mirror (i.e. intelligence) which
 tells ~~strange tales~~ scandalous tales about
 the nature of Reality!"

- ~~Somehow~~ ^{Now} it reveals Reality, ~~as~~ ^{the} ~~matter~~ ^(i.e. intensive) ~~and~~ ^{at} ~~the~~ ^{vision} ~~of~~ ^(i.e. ~~and~~)!

The word "J. W." and ~~and~~ ^{is} the 1st half of the
 verse - Symbolize matter & consciousness, body
 & soul, ~~the~~ ~~form~~ ~~of~~ ~~mind~~ ~~and~~ ~~the~~ ~~form~~ ~~is~~
 thought & intensive; and ^{the} ~~the~~ ^{use of} ~~form~~ is especially
 happy in the verse, since it suggests the
 Psychological nature of matter. ~~But~~ ^{But} ~~means~~
~~to suggest that~~ ^{to say} that the apparent duality
 which we find in the unity of Reality
 is due to our way of looking at it. We
 come as ... to the structure of our
 intelligence which ~~shows~~ ^{shows} ~~more~~ ^{more} ~~of~~
 of perception, & reveals ^{the} ~~a~~ ^{block} ~~duality~~ - ~~and~~
 nowhere existing in the nature of the Real.

(2) Next then is the proper method for the vision of the Real? The book says -

”برای آشنایی با حقیقت
ایستاد به پیش از آنکه در آن

”O Bevil! Look with
thine eyes that the King (a fabulous lord
studying a deep philosophy for a symbol
of Reality) falls a victim to the fly!”

But how is this situation to be achieved?
is it desirable? The answer to this question is: Yes.
A condition is exactly the same. This
situation is such a kind of ecstatic vision
conferred to us in a state of ecstasy.
According to Bergson it is of a profound kind
of thought. When he says suggested by Bergson
that the true opposition was between intellectual
thought, thought said, Bergson replied -

”That is still intellectualism in my
opinion.” Then says Bergson, two kinds
of intellectualism, the true which lives its ideas
and a false intellectualism which substitutes
moving ideas into abstract concepts like fly with the
like counters.” ~~That is, false intellectualism~~
~~playing with symbols with its mind with the things~~
~~of things, that is to say, ^{according to Bergson} it is to~~
~~understand from true intellectualism, it is to be~~
~~achieved, by ~~inventing~~ the process, or rather~~
~~withholding eliminating the element of~~
space in our perception of ~~time~~ ^{time} ~~pure~~ ^{pure} ~~direct~~
Just as physical science eliminates the
element of time in its perception of
being with external reality. Bevil proposed
exactly the same procedure then he says -

”فرو، که است از آنجا”

O thou ~~phantom~~ ^{flower-harvest} of flowers! ~~Go out~~
walk out of the world of color!

Beidi & the eye.
of Bergson.

Large white globe of the eye - a structure
of the highest order - which the painter had the
art to have shown from the eye of the
franciscan, but the eye is not an object in itself
but is an instrument of vision and an agent of action
and also ruthlessly direct on concrete sense-
experiences with a view to disclose the presence of
the universal therein. In the epoch of the epoch
analysis is naturally to be performed and
maintained in the concrete now only
and suggests the universal in it by now looking
at it from suitable points of view.

عنه ان يكون في
الجزء الذي يتكون من

"The same cannot screen the face of the man
I mention above! The veil closed their
eyes, where is the veil?"

Again we see the poet's vision of the individual
(personality) in the following words -

"كأنه في عينه
تتأمل في نواحيه"

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 condition (of life) is this coldness
of a world, eyes shut, have fastened their gaze like
the dawn, the pale change of a concrete substance
which my nature does not admit."

But the most remarkable thing about Beidi,
even in the staggering Pseudo-epic character of

Acrid is the sight
of Bergamo.

9. 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.
10. Iqbal has referred here to *Nafahat-ul-Uns min Hazarat-ul-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-uddin 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 regarded the best persian prose of the 15th century. In 1859, the book was assiduously edited with a commentary on Jami and was published by the R.A.S.B., Calcutta. Recently, it has been edited by Mehdi Tauheedi Pur.
11. 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.)

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 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.

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

6. 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 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.

3. 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).

4. Iqbal 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".
5. 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.
6. H. Wildon Carr (1857-1929) seems to have been a favourite writer of Iqbal. He 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

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 saints¹⁰ who led by the Mephistopheles¹¹ 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 ز سینه بداد سخن من
نظم چه فسول خواند کہ گوش همه کر شد“

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

NOTES

1. Shankar Acharya - one of the greatest Hindu philosophers. He lived in the 9th century A.D. He died at the age of 32. He wrote the exegeses of Upanishads, Brahma Sutra and Shrinad Bhagvat Gita.
2. In Kulliyat-e-Bedil (Selected), Al-Kitab, Lahore, 1978, the second line of the couplet runs:

اینجا است کہ عنقا تیر باں است گس را

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 Manichaeian ideas. Both in eastern and western thought Manichaeism 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 Manichaeism 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 Manichaeian 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 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

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 sink⁹ 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 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.

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 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

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 گهر 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 Ravaisson⁸ who, it appears communicated the influences of 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 spatialization 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

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 بنفسی بفسونہائے تعین
آرایش این آئینہ مثال نباشد

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 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 diagrammatic 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

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 یا دِ غنچہ می کند و سینہ می دو
رفت آنکه جمع می شدم اکنون 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

"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 Is'2m. Wildon Carr⁶ raises this question from the standpoint of Bergsonian philosophy 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 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. 7"

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 regarded as a mere repetition. I think then that the

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.

(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
موج این بحر از زبان ما ملامت کرده است

"As long as silence reigned (i.e. as long as there was no verbalisation 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)".

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 deverbilization of reality as a means of getting rid of the oppositions of life:-

”تا خموشی نگزینی حق و باطل باقی است
رشته را گره جمع نسازد دوسراست

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:

”زموج خیز فنا کوه و دشت یک ریاست
خیال تشنه 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 a 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 نقص تشنه لبی دال بعقل خویش مناز
دلت فریب گراز جلوه 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".

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

The word (*میرت*) 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)

«حالتی نیست بجولانگه معنی هُشدار
خواب پا در ره ما سنگِ نشان 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)

«گر تعنِ فل می تراشد گاه نیزنگ نگاه
جلوه را آیتِ جسته ساخت رسوا کرده است»

"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!"

The words *تغافل* and *نگاه* 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

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 thought. He tells us that in the very nature of the vital impulse as we find it manifested every where, 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 a 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:

”تنزیه ذآگاہی ماگشت کدورت
جاں بود کہ در فکر خود آفاد 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 افکنده است
رنگ صہبا در نظر ہا کار مینا می کند“

"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":

"فطرتِ سست پے از پیردئی و سہم اہل
لغزشے خورد کہ امروز مرا فردا شد"

"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"⁴ 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:

"برچہ آبخاست چو آبخارسی اینجا گردد
چہ خیال است کہ 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

”ہرچہ از مدت بہت د بود است
دیر با پیش حسرت 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 بہت د بود) in the first verse and (مدت موہوم) and (خرام زود) in the second verse are meant only to bring out the distinction between Bergson's 'Pure Duration' and spatialised 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 مانع عمر قید تعلق
تو رفتار این پستے 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 the continuousness and indivisibility of time in the following verses:

”خبر ماہی و مستقبل از جان تو مے جوشد
در امروز است گم گردا شگافی 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 عنافل گزشتی فال استقبال دلت
نگہ از جلوہ پیش افتاد امروز تو فردا شد“

to disperse: What is man but dust associated with air"!

f)

یک دو نفس خیال باز رشته شوق کن دراز
تا ابد از ازل بت از 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:-

بنظرم هر که سر تا سرش روانی بود
خیال مدت موهوم سکه خوانی بود

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 foot-prints.

d)

”بیدل از خویش بایدت رفتن
در نہ نتوان باں حسرام 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)

”جاتے آرام بو حشت کدہ عالم نیست
ذرة نیست کہ سر گرم ہوائے رم نیست
باعث وحشت جسم است نفسا 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

"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 گاہ دل چون موج و حساب
منزل و جاده هر 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)

"هستی روشن ناز جنوں تا ز کہ دارد
می آیدم از گردِ 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
firy 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)

"سرایا و چشم اما بناموس سبک و حی
ز چشم نقش پا چو ریگ می دارم سفر نہاں"

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 نکمت گل اند کے از رنگ بریں 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 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 despatialise 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 عریانیت یکسر ساز امواجش
جاب ما بہ سپید این رسید از چشم پوشیدن

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:-

"این جسد دلائل که ز تحقیق تو گل کرد
در حنا نه خورشید چراغان 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 سید گریاں
اینجا است که عنقا تیر پاگشت بگس را"

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".

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 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

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 be-coming more and more explicit as it evolves itself. It is not a completed whole of which we can possess 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 in to it. Bedil is never tired of emphasising this fact:-

”موج و کف مشکل کہ گرد و محم قعر محیط
عالمے بیاب تحقیق است استعداد نیست“

"The wave and the foam cannot see in to the depth of the ocean:

A whole world is restless for the knowledge of Reality,

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 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

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:

”زمونج پرودہ بروئے حجاب نتوال بست
تو چشم بستہ 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 اسبابِ این وحشت سرا
تمت ربطے کہ نتوال بست براجزائے من“

The dawn is nothing more than a confused jumble of scattered particles of light, yet we talk of it as though it

14. In the article "Bedil in the Light of Bergson", Iqbal has called the Spatialised Time as "False, unreal time."
15. *The Philosophy of Change*, 1914, pp. 30,31.
16. *Creative Evolution*, p. 3.
17. *The Philosophy of Change*, 1914, p. 185.
18. *Stray Reflections*, pp.49-50
19. *Iqbal Nama*, Ashraf, Lahore, (Vol.1) p. 78.

OTES

1. *The Development of Metaphysics in Persia*, Bazmi-Iqbal, Lahore, 1964, and *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Institute of Islamic Culture, Lahore, 1986.
2. For details see, Rafi-ud-Din Hashmi, *Kitabiati-Iqbal*, Iqbal Academy, 1978.
3. 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 آن قدر ما آشیانِ عجز ما بیدل !
کہ بے سعی شکستِ بال و پر نتوان رسید اینجا

4. *Guftar-e-Iqbal*, Rafique Afzal. Ed., P.207.
5. "Stray Reflections", P.54.
6. *Ibid*, P.83.
7. *Iqbal banam Shad*, Abdullah Quraishi, Ed., P.157.
8. A. Anwer Beg: *The Poet of the East* 1961, P.202
9. *Bang-e-Dara*, 19th Edition, 1959, P.277.
10. *Zarb-e-Kalim*, 11th Edition, 1963, P.121
11. On this favourite theme, Iqbal has composed hundreds of beautiful couplets to his credit.
12. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Ashraf, LHR, rep. 1968, P.8.
13. 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.

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)

*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."*¹⁸

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, Iqbal'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-wujudī" is nothing short of an alien plant on the soil of Islam and nourished in the mental climate of the "Ājamites."*¹⁹

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 Iqbal's stay in Europe was a turning point in his life and after 1910, he constantly pondered over the question 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 in 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

بچود خزیدہ دمکسم چوکو ہساراں زری
چو خس مزى کہ ہوا تیز و شعلہ بے باک 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 Manichaeism in spirit. Manichaeism, 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 Manichaeism 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 Manichaeism in spirit."

It is quite evident from the above extract that Iqbal thought the idea of "Descent" and "Asceticism" thoroughly Manichaeism in spirit and held the conquest of Persia responsible for the "conversion" of Islam to Manichaeism. It is strange that Islam, much stronger in spirit and culture, could have submitted to Manichaeism so much so as to undergo a Manichaeism 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 apposed 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

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 original movement, the absence of one order of being is necessarily the presence of other.¹⁷

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 Iqbal'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, Iqbal 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. Iqbal 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.

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

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 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."*¹⁶

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 Iqbal has expressed the same view and almost exactly in the same way as the famous exponent of Bergson - Wildon Carr has. 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

In the poem quoted above, Iqbal 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 *Pyam-e-Mashriq* (1923), Iqbal 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 and Bergson. In the same book, Iqbal delivers a message from Bergson as "بیخبرستان" in which the intuited philosopher advises human-kind 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"¹⁵

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 in to 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

many common elements. Iqbal was much fascinated by the concept of Pure Duration propounded by Bergson and both in his poetry and prose Iqbal elaborated it force-fully. In the "Secrets of the Self" under the title "الوقت سيف" (Time is a Sword) Iqbal quotes Mohammad bin Idrees Ashshafiee who called Time as "the cutting Sword" and then proceeds to elaborate the theory of pure duration adding the ahadith "لَمَّا مَعَ اللَّهِ وَقْتُ" and "لَا تَسْبُو الدَّهْرَ" 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. Time, which these short-sighted people have taken for a straight line with nights and days as dots on it¹⁴ is, in reality ever-lasting and indivisible:

باز با پیانہ لیل و نہار
منکہ تو پیمود طولِ روزگار

تو کہ از اصلِ زماں آگہ نہ
از حیاتِ جاوداں آگہ نہ

اصلِ وقت از گردشِ خورشید نیست
وقت جاوید است و خورجاوید نیست

وقت را مثلِ مکاں گسترده
استیازِ دوش و فردا کرده

اسرارِ خودی، کلیاتِ قبال فارسی ص ۲۷

But it does not mean that the *tasawwuf* brought forward by Bedil is wholly acceptable to Iqbal. 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, Iqbal has mentioned him as "Mirza Abdul Qadir Bedil of Akbarabad" in his article under discussion. In his famous "Lectures" he again expresses the same view¹².

Now as far as the birth-place of Bedil is concerned, various *Tazkira* writers have mentioned various places. Mir 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, Iqbal 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)¹³.

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

از شریعت احسن التقوم شو
 وارث ایمان ابراهیم 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 down in his poetry. The combination of words such as (قافله رنگ دیو، آئینہ دار ہستی) 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 impress 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", Iqbal 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 بے کاری ہوس می پرورد
 غافلان نام فضولی را تصوف کرده اند

اے طلب درو وصل ہم مشکنِ غنبارِ جستجو
آتشِ گرزندہ می خواہی ز پائنتال مرا

بحرِ خویش نگاہے کہ در جہانِ ظہور
خطابِ احسنِ تعویم داری از حنّاق

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 گرامنایہ تجھے مل جاتا
تو نے نہ ہر دہ نہ کھو داکبھی دیرانہ دل

شاہدِ اولِ شعورِ خویش
خویش را دیدن بنورِ خویش

آشنا اپنی حقیقت سے ہوا سے وہ حال ذرا
داز 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

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.¹¹ 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 spiritualised human heart) while on other occasions he 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 نشکافتم پرده دل
دانه بودست مهرِ خرمین با

کدام رمزد چه اسرارِ خویش را در یاب
که هر چه هست نهالِ غیرِ آشکار تو نیست

ہر دو عالم خاک شد تا بست نقش آدمی
اے بہارِ نیستی از قدرِ خود ہشیار باش

موجِ دریا در کنارم از تگ و پویم میرس
آنچہ من گم کردہ ام نایافتن گم کردہ ام

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."⁶

Iqbal is so enamoured of Bedil that he at times quotes his verses and lays bare certain features of his poetry and at times exhorts his friend Kishan Parshad Shad to edit the divan of Bedil.⁷ 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".⁸

Not only in prose but also in his poetry, Iqbal has mentioned Bedil twice. In *Bang-e-Dara*, he proclaimed Bedil as *مرشد کامل* (the Perfect Mentor) in a poem entitled *مذہب* and inserted his famous couplet at the end of the poem:

باہر کمال اندکے آشفستگی خوش است
 ہر چند عقل کل شدہ بے جنوں سب اش

In *Zarb-e-Kalim*, under the title "Mirza Bedil"¹⁰, 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:

دل اگر می داشت وسعت بے نشاں بود این پین
 رنگ مے بیرون 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

Ahmed, Iqbal 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.⁴ 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 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"*⁵

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

"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 آغوشِ مینا خانہ حیرت
مرزہ ہرسم مزین تاشکینی رنگ تماشا را

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 books¹, most of his speeches, statements and writings have also been edited in many volumes², 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 Iqbal 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, Iqbal spoke very highly of the poetry of Bedil (1644-1720) and his 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. Ikram, 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,³ though he succeeded in imitating his style. In a letter to Mian Bashir

BEDIL

IN THE LIGHT OF

BERGSON



ALLAMA IQBAL

Edited and Annotated by:

Dr. Tehsin Firaqi

IQBAL ACADEMY PAKISTAN
LAHORE

قبا

اقبال اکادمی پاکستان