اقبال کے صوفیانہ افکار، اختلاف و ارتباط

سیدہ طیبہ رباب
Syeda Tayyaba Rubab
Lecturer, Department of Urdu,
Government College Women University, Faisalabad.

Abstract:

The great ideas of Iqbal, "Khudi", "Mard-e-Momin" and "faqar" have the same mistical approach. The islamic mistical dimensions have the qualities of "Khudi and Mard-e-Momin". So there is no deference between Ibqal and Tassawuf. But the Allama Iqbal was against the traditional sufyism aspecially un-islamic spiritual approach like, "Khan-kahi Nizam". He Idealize the Ishq-e-Rasool (SAWW), Faqry Haidry and Takbeer-e-Hussain for the order of islam with the deep spirits, individually and collectively. He has been waiting for the arrival of "Insan-e-Kamil" for peace and justice.

اقبال نے انسان کی رُوحانی طاقت کا راز نظریۂ خودی میں سمویا ہے۔ یہی رُوحانی طاقت اولیاء اللہ کا خاص وصف ہے۔ اقبالؒ کو عموماً تصوّف کا مخالف سمجھا جاتا ہے لیکن اقبال نے فلسفۂ تصوّف اور نظامِ خانقاہی کی، یعنی روایتی تصوّف کی مخالفت کی ہے نہ کہ رُوحِ تصوّف یا عملی تصوّف کی۔ اقبال اپنے نقطۂ نظر کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''فلسفیانہ اور مؤرخانہ اعتبار سے مجھے بعض ایسے مسائل سے اِختلاف ہے جو حقیقت میں فلسفے کے مسائل ہیں مگر جن کو عام طور پر تصوّف کے مسائل سمجھا جاتا ہے۔ تصوّف کے مقاصد سے مجھے کیونکر اختلاف ہوسکتا ہے۔ کوئی مسلمان ہے جو ان لوگوں کو بُرا سمجھے جن کا نصب العین محبتِ رسول ﷺ ہے اور جو اِس ذریعے سے ذاتِ باری سے تعلق پیدا کر کے اپنے اور دوسروں کے ایمان کی پختگی کا باعث ہوتے ہیں، اگر میں تمام صوفیا کا مخالف ہوتا تو مثنوی میں ان کی حکایات و مقولات سے استدلال نہ کرتا۔''(۱)

زیرِ نظر مقالہ میں بھی فلسفۂ تصوّف نہیں بلکہ مقاصد تصوّف کے حوالے سے بحث ہے۔ اقبال نے اپنے کلام میں جو شہرۂ آفاق نظریات پیش کیے ان سے مقاصد تصوف کو کس قدر تقویت ملتی ہے اس کا مختصر اور مدلل بیان ہے تا کہ ان عناصر کی تکذیب ہو سکے جنھوں نے اقبال کے نظریۂ تصوّف کو غلط رنگ دے کر اپنی بے رُوح زندگی کے آئینے میں اُسے دیکھا ہے۔ یہ سچ ہے کہ تمام صوفیا کو درست نہیں کہا جا سکتا، ہر طبقے میں کچھ لوگ اصل ہوتے اور کچھ نقل لیکن خیر کو اصل سے نسبت ہے اور اصل کی تکذیب کے لیے نقل کو جواز نہیں بنایا جا سکتا۔

''اقبال معاصرین کی نظر میں'' میں شامل ادیب۔اے۔آبادی کا مضمون ''علامہ اقبال اور فلسفۂ تصوّف'' فکری کج فہمی کا شاخسانہ ہے جو کچھ ادیب۔اے۔آبادی نے تصوّف کے متعلق کہا ہے۔ درحقیقت وہ تصوّف نہیں نہ ہی اولیاء کرام کی تعلیمات کا حصہ ہے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ موصوف کا مطالعہ قرآن وحدیث بہت ہی محدود ہے اور فکر و احساس کے سفر میں چند گام چل کر ہی تھک گئے ہیں۔ تصویر کا ایک رُخ دیکھنا دانش مندی نہیں دراصل وہ اولیاء کرام کی تعلیمات کا اِدراک نہیں کر سکے اور جو بار بار کہتے ہیں کہ ''صوفی کہتے ہیں'' یہ صوفی نہیں کہتے بلکہ ان کا اندازہ ہے کہ صوفی ایسا کہتے ہیں مثلاً ان کا یہ کہنا کہ صوفی کہتے ہیں کہ خودی کو چھوڑ دو، تو انھیں معلوم ہونا چاہیے کہ اقبال سے پہلے خودی کا مفہوم کچھ اور تھا۔ صوفیا جس خودی کو چھوڑنے کی بات کرتے ہیں وہ منفی خودی ہے اور اقبال نے جس خودی کی تعلیم دی یہ مثبت خودی ہے نیز یہ کہ اقبال نے خودی کو نیا مفہوم عطا کیا، پھر مضمون نگار کا یہ کہنا کہ اقبال کہتے ہیں۔ اپنے آپ کو قربان کر کے محبوب کو دوسروں کے لیے چھوڑ جانا کہاں کی عقلمندی ہے۔ موصوف کے اِس خیال کی نفی کلامِ اقبالؒ سے ہی ہو جاتی ہے۔

بہر حق در خاک و خوں غلطیدہ است

پس بنائے لا الٰہ گردیدہ است(۲)

حق کی خاطر خود کو خاک و خوں میں مِلا کر لا الٰہ کی بنیاد رکھنا ایسے ہی ہے کہ خود کو قربان کر کے محبوب کو دوسروں کے لیے چھوڑ جانا۔ اگر یہ قربانی نہ ہوتی تو آج کوئی لا الٰہ کہنے والا زمین پر باقی نہ ہوتا۔ یہ الگ بات ہے کہ محبوب ایسے جانثار کو تب تک باقی رکھے جب تک خود باقی ہے اور اگر کبھی کسی صوفی نے غلط تعلیم دی بھی تو مسلکِ تصوّف کو موردِ الزام نہیں ٹھہرایا جا سکتا۔ ضروری نہیں کہ ہر صوفی واصل باللہ ہو۔ بددیانتی تو ہر شعبہ میں ملے گی اگر تاریخ میں جھوٹی احادیث بنوائی گئیں تو کیا آج سچی احادیث موجود نہیں؟ جھوٹی نبوت کے دعویدار کی وجہ سے الزام نبوت پہ نہیں آ سکتا۔ اگر غزوۂ اُحد اور حنین میں مسلمان لشکر رسول اللہ ﷺ کو تنہا چھوڑ کے بھاگ گیا تو نتیجہ یہ نہیں کہ نعوذ باللہ غزوات کا سلسلہ ہی غلط تھا۔ اگر کوئی عالمِ دین اپنے علم سے مادی مفادات اور ہوائے نفس کی تسکین یا جاہ و منصب کے حصول کا کام لیتا ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ علم کی اصل غلط ہے یا علم کے دروازے بند کر دیئے جائیں، اگر ایٹمی پاور

سے ہیروشیما اور ناگاساکی کو تباہ کیا گیا تو قصور ایٹمی ایجاد کا نہیں۔ شاید تصوّف کی جزوی مخالفت سے اقبال کی مراد وہ نہ تھی جو کہ کج فہم اور بصیرت سے محروم طبقے نے لی۔ اقبال نے صرف رسومات اور فلسفہ تصوف سے اختلاف کیا جو کہ ہر ذی شعور کا حق ہے۔ فلسفۂ تصوّف کوئی رسول اللہ ﷺ نے تو پیش نہیں کیا کہ اس کی مخالفت نہیں ہو سکتی لیکن رُوحِ تصوّف کا انتہائی کمال خود نبی کریم ﷺ کی ذاتِ گرامی ہے کہ آپ اخلاق کے بلند ترین درجے پہ فائز ہیں جو کہ تصوّف کا مقصود ہے۔ مضمون نگار نے جہاد بالنفس کے جہادِ اکبر ہونے پر طنز کیا ہے جو کسی طرح بھی مناسب نہیں۔ جہاد بالنفس کی معنوی حقیقت وہی ہے جو اقبال کے تصورِ خودی کے مراحل کی۔ اطاعت اور ضبطِ نفس کے مراحل سے گزر کر نیابتِ الٰہی کی منزل پہ پہنچنا، جہاد بالنفس ہی تو ہے۔ یہ انسانِ کامل کا مقام ہے اور انسانِ کامل کو صرف تلوار کے جہاد سے غرض نہیں وہ تو تقدیرِ عالم کو بدلنے پہ قادر ہے۔ جہاد بالسیف صرف جبلی بہادری کا متقاضی ہے لیکن مردِ کامل نے ہزاروں منازل سر کی ہیں۔ اِس کے اِمکانات کی کوئی حد نہیں اگر وہ جہاد کو صلح حدیبیہ میں بدل دے تو جو شک کرے یا اِنکار کرے وہ مسلمان نہیں۔ مضمون نگار نے نہ صرف صوفیا بلکہ اقبال کا بھی حق ادا نہیں کیا اور نہ ہی بصیرت سے کام لیا ہے۔ موصوف نے لکھا ہے:

> ''صوفیوں کا کلام پڑھ کے دل سرد ہو جاتا ہے اور جی چاہتا ہے دُنیا کے شور وغوغا سے دُور ہو کر کہیں گوشۂ تنہائی میں جا کر بیٹھ جائیں۔ اقبال کا کلام سن کر خون میں گرمی پیدا ہو جاتی ہے اور جی چاہتا ہے کہ تیغ بدست ابھی اُٹھ کر کہیں نکل جائیں اور جہاں کوئی ''سلطنتِ جم'' ملے اس پر ٹوٹ پڑیں۔''(۳)

ہر ذی شعور بالخصوص اقبال کا قاری جانتا ہے کہ گوشہ گیر ہوئے بغیر ''سلطنتِ جم'' پر ٹوٹ پڑنا ممکن نہیں اور پھر یہ بھی حقیقت ہے کہ صوفی ہوں یا اقبال اُن کا ''ہر سخن اک مقام سے ہے'' نہ تو صوفیا نے کسی کج فہم کو گوشہ نشینی کی ترغیب دی ہے اور نہ ہی اقبال ہر کسی کو تلوار تھما دیتے ہیں۔ اقبال خودی کی معرفت اور تکمیل کو مقدم رکھتے ہیں اور عرفانِ ذات کے لیے گوشہ نشینی کی ترغیب دیتے ہیں:

اند کے اندر حرائی دل نشیں
ترکِ خود کُن سوئے حق ہجرت گزیں(۴)

اللہ کا نظام نافذ کرنے کو ولی اللہ کی تلوار ہی کارگر ہے۔ دونوں کیفیات کی حقیقت صرف انسانِ کامل پا سکتا ہے۔ ہر کوئی تلوار تھامنے والا ذوالفقار حیدری کا اَمیں نہیں ہو سکتا اور نہ ہر گوشہ گیر کو غارِ حرا کی سی گوشہ نشینی مقدر ہو سکتی ہے۔ اقبال اپنی طرز کے مجتہد عصر ہیں اور فلسفۂ تصوف سے اِختلاف کا حق رکھتے ہیں ورنہ خودی کی تکمیل کا سفر بھی ایک باطنی تحریک ہے جسے اقبال اپنے انداز میں پیش کرتے ہیں اور اولیا نے اپنے انداز میں یہ بات کی اِس اختلاف کی حقیقت امام خمینیؒ کی ایک تحریر سے واضح ہو سکتی ہے انھوں نے ایک قصہ بیان کیا ہے:

''تین آدمی تھے جن میں ایک ایرانی تھا، دوسرا ترک اور تیسرا ایک عرب تھا وہ آپس میں یہ بحث وتکرار کر رہے تھے کہ آج دوپہر کے کھانے میں کیا چیز کھائی جائے۔ ایرانی نے کہا کہ انگور مناسب رہیں گے۔ عرب نے کہا نہیں ہم تو عِنَب کھائیں گے۔ ترک بولا! نہیں ہمیں یہ دونوں چیزیں منظور نہیں ہم تو اوزوم کھائیں گے چونکہ ایک دوسرے کی زبان سمجھتے نہیں تھے اس لیے آپس میں اِختلاف ہوا۔ کہتے ہیں کہ آخر ان میں سے کوئی گیا اور انگور لے آیا۔ دیکھا تو سب ایک ہی چیز کے لیے کہہ رہے تھے۔''(۵)

یوں ہر طبقۂ فکر کی اپنی زبان اور اِصطلاحات ہوتی ہیں ایک باعمل صوفی کم وبیش انھی صفات کا حامِل ہے جو اقبال کا تصوّرِ انسانِ کامل ہے۔ عرفانِ نفس کے ذریعے معرفتِ الٰہی کے بحرِ بے کراں میں غوطہ زن ہونے والے اولیاء اللہ وہی لوگ ہیں جن کی اقبال کو تلاش ہے جن کی توصیف وہ اپنے کلام میں بھی کرتے ہیں۔ اقبال قوم کی بقا کے لیے مردِ کامل کا وجود ضروری سمجھتے ہیں۔ تصوّف میں یہ نظریہ قطب کی صورت میں ہے۔ قطب ایک ایسا ولی کامِل ہے کہ جس کی کائنات میں موجودگی ضروری ہے ہر دور میں کوئی نہ کوئی قطب موجود ہوتا ہے۔ اس کے بغیر نظامِ کائنات نہیں چل سکتا۔ فلسفہ تصوّف میں اقبال کو جو خامیاں نظر آتی ہیں راقم الحروف کی رائے میں ان کی مثال تحقیق میں اُس محقق کی سی ہے جو اِبتدائی خاکہ تیار کرتا ہے لیکن جب تحقیق کی راہوں کا سفر درپیش ہوا اور اس سے جو نتائج اخذ ہوں ضروری نہیں کہ وہ اِس خاکے سے مطابقت رکھتے ہوں جو محض فکری صلاحیت سے تشکیل پایا تھا میدانِ عمل کے نتائج اُس سے مختلف بھی ہو سکتے ہیں۔ بعینہٖ فلسفۂ تصوّف کی خامیاں پیچھے رہ جاتی ہیں اور واصل باللہ اولیاء اللہ جن مقامات سے گزرتے ہیں ان کا بیان بھی ممکن نہیں۔ اقبال عملی تصوّف کے حامی ہیں اور متصوّفانہ صفات کے واصف بھی۔ اِس طرح اقبال کو تصوّف کا مخالف نہیں کہا جا سکتا۔ ڈاکٹر ابواللیث صدیقی رقم طراز ہیں:

''ایسے صوفیا جن کے یہاں افلاطونی فکر نہ ہو بلکہ قرآنی فکر ہو جو انسان کو عمل اور جدوجہد کی دعوت دیتی ہے اور زندگی کا ایک حرکی نظریہ بخشتی ہے جو اقبال کے نزدیک اصل تصوّفِ اسلامی ہے جس سے ان کو اِختلاف نہیں۔''(۶)

اقبال نے نظامِ خانقاہی کی مخالفت کی ہے ان کے نزدیک اِس نظام میں خودی کے اِمکانات محدود ہو جاتے ہیں۔ انسان کی ذاتی صلاحیت کو زنگ لگ جاتا ہے اور وہ باطل سے ٹکرانے کی قوت پیدا نہیں کر سکتا اِس طرح ملتِ اسلامیہ کا اجتماعی تشخص مجروح ہوتا ہے۔

خوار جہاں میں کبھی ہو نہیں سکتی وہ قوم
عشق ہو جس کا جسور فقر ہو جس کا غیور(۷)

اقبال کا تصوّرِ فقر صوفیا کی تعلیمات کے بہت قریب ہے۔ فقر میں اقبال رسولِ پاک ﷺ، حضرت علیؓ اور امام حسینؓ سے اِکتسابِ فیض کرتے ہیں جہاں فقر اپنی اصل اور مکمل حالت میں باعث ِ تقلید ہے۔

چیست فقر اے بندگانِ آب و گل
یک نگاہیں راہ ہیں یک زندہ دل
فقر خیبر گیر با نانِ شعیر
بستۂ فتراک او سلطان و میر
فقر ذوق و شوق و تسلیم و رضاست
ما امینیم ایں متاعِ مصطفیٰ ؐ است
حکمتِ دیں دلنوازی ہائے فقر
قوتِ دیں بے نیازی ہائے فقر(۸)

فقر مومن چیست ، تسخیرِ جہات
بندہ از تاثیر او مولیٰ صفات
فقر عریاں گرمی بدر و حنین
فقر عریاں بانگِ تکبیر حسینؓ
بر عیار مصطفیٰ خود را زند
تا جہانِ دیگرے پیدا کند(۹)

اے مادی دُنیا کے غلاموں فقر کیا ہے؟ ایک بابصیرت آنکھ اور ایک دل بیدار فقر جو کی روٹی کھا کر خیبر فتح کرنے والا ہے۔ سلطان اور امیر سبھی اس کے فتراک میں بندھے ہوئے ہیں۔ فقر ذوق و شوق اور تسلیم و رضا کا نام ہے۔ یہ مصطفی ﷺ کی دولت ہے اور ہم اِس کے امین ہیں۔ فقر کی دلنوازیاں دین کی حکمت ہیں اور فقر کی بے نیازیاں دین کی قوت ہیں۔ مومن کا فقر کیا ہے؟ کائنات کو تسخیر کرنا! اس کی تاثیر سے بندے میں اللہ کی صفات پیدا ہو جاتی ہیں۔ معرکۂ بدر و حنین سے قوتِ فقر کا اظہار ہوتا ہے۔ امام حسینؓ کے کربلا میں نعرۂ تکبیر سے فقر آشکار ہوتا ہے۔ پہلے وہ (درویش) خود کو سیرتِ مصطفیٰ ﷺ میں ڈھالتا ہے۔ تاکہ ایک نئی دُنیا پیدا کر سکے۔ اقبال کو کمزور فقر ہرگز قابلِ قبول نہیں ان کے نزدیک ترکِ دُنیا سے دُنیا پر تسلط کا کام لینا ہے نہ کہ زمانے کے سامنے ہتھیار ڈالنا اقبال کے نزدیک کمزور ہونا ایسے ہے کہ جیسے:

وائے آں شاہیں کہ شاہینی نہ کرد
فرغکِ از چنگلے او نامد بدرد(۱۰)

میں ایسے فقر سے اے اہلِ حلقہ باز آیا
تمھارا فقر ہے بے دولتی و رنجوری(۱۱)

اقبال اختیاری فقر کے قائل ہیں۔ اختیار اور قوت کے ہوتے ہوئے بے نیازی اور قناعت پسندی سے کام لینا اور اس قوت سے باطل پہ غالب آ جانا اقبال کا فقر ہے۔

اِک فقر ہے شبیری ، اس فقر میں ہے میری
میراثِ مسلمانی سرمایۂ شبیری(۱۲)

یہ فقر مردِ مسلماں نے کھو دیا جب سے
رہی نہ دولتِ سلمانیؓ و سلیمانیؑ(۱۳)

خوددار نہ ہو فقر تو ہے قہر الٰہی
ہو صاحبِ غیرت تو ہے تمہید امیری(۱۴)

ڈاکٹر ابواللیث صدیقی لکھتے ہیں:

''فقر کی یہ اِصطلاح اور اس کا صوفیانہ تصوّرِ اقبال کے کلام میں اِس کثرت سے ملتا ہے کہ بے شمار اشعار ان کے مجموعہ ہائے کلام سے پیش کیے جا سکتے ہیں۔''(۱۵)

اقبال رسمی صوفی نہیں ہیں لیکن ان کا اندازِ بیاں صوفیانہ ہے اور صوفیانہ اِصطلاحات بھی ان کے کلام میں ملتی ہیں۔ ڈاکٹر عبدالشکور احسن لکھتے ہیں:

''تصوّف اور طریقت کے سلسلے میں یہ حقیقت جاننا بہت ضروری ہے کہ علامہ نے اپنے کلام میں طریقت یا تصوّف کی اس تعریف کو فقر کے نام سے یاد کیا ہے اور اِس مسلک کے علمبردار کو فقیر کہا ہے مگر یہ وہ فقر ہے جو اقوام کو دلگیری اور افسردگی کے بجائے جہانگیری کے آداب سکھاتا ہے جس میں ضعف و ناتوانی کی بجائے قوت اور عجز و نیاز کے بجائے بے نیازی کی شان ہے اس کی بے نیازی کا یہ عالم ہے کہ فقیر اپنے خرقہ کو بھی بارِ دوش سمجھتا ہے۔''(۱۶)

اقبال کے فقر کی یہ طاقت، بے نیازی، حق گوئی اور دیگر قلندرانہ صفات یہی ولیٔ کامل کے

اوصاف ہیں۔ اقبال انھی اوصاف کو پسند کرتے اور خود کو اس قالب میں ڈھالنے کی آرزو رکھتے تھے۔ ڈاکٹر ابواللیث صدیقی رقم طراز ہیں:

''اقبال خود اپنی زندگی کو اِسی اسلامی اور صوفیانہ قلندری اور درویشی کے سانچے میں ڈھالنا چاہتے تھے۔ ان کو نہ اپنی شاعری پر ناز تھا، نہ علم وحکمت اور فلسفہ پر، نہ وہ اپنی سیاسی بصیرت پر ناز کرتے تھے، وہ کیا تھے؟ اس کا اندازہ ان کے آخری دو اشعار سے ہوتا ہے۔'' (۱۷)

سرودِ رفتہ باز آید کہ ناید نسیمے از حجاز آید کہ ناید
سرآمد روزگارے ایں فقیرے دیگر دانائے راز آید کہ ناید(۱۸)

''بانگِ درا سے مثنوی مسافر'' تک کے مطالعہ سے یہ ظاہر ہے کہ اقبال عقل و دانش پر قلندری و درویشی کو ترجیح دیتے تھے۔ اقبال کے ہاں رندی، درویشی اور قلندری، فقر کے مترادفات ہیں۔ وہ درویشی کو پسند کرتے اور عمر بھر دولت سے بے نیاز رہے۔ فقر، عزت، آبرو اور ذوق وشوق پیدا کرتا ہے۔ ان کے فقر کی طاقت مہر و ماہ پہ لرزہ طاری کر دیتی ہے۔ ڈاکٹر ابوسعید نورالدین اقبال کے فقر کے متعلق لکھتے ہیں:

''ان کے نزدیک فقر کے لیے یہ ضروری نہیں کہ صاحبِ فقر کار جہاں سے یکسر دست بردار ہو کر اور جاہ و دولت سے اپنا دامن بچا کر گوشۂ عافیت اختیار کرے، صحیح فقر دراصل غنائے نفس کا نام ہے۔'' (۱۹)

اقبال مغرب کی مادی ترقی اور اِخلاقی بے راہ روی کو جھوٹے نگوں کی ریزہ کاری سمجھتے اور ملتِ اسلامیہ کے مسائل کا حل دانشِ مشرق اور حکمتِ قرآنی میں تلاش کرتے۔ دورِ حاضر میں انسان نے فلسفہ و دانش سے زندگی میں بڑی آسانیاں پیدا کر لی ہیں لیکن رُوح کے گوہرِ مقصود کو نہیں پا سکا۔ ان آسائشوں میں کھو کر انسان خود سے دُور ہوتا چلا گیا اور عرفانِ ذات حاصل نہ کر سکا اور عشق کی قوتِ تسخیر سے محروم رہا:

عشق ناپید و خرد می گزدش صورتِ مار عقل کو تابع فرمانِ نظر کر نہ سکا
ڈھونڈنے والا ستاروں کی گزرگاہوں کا اپنے افکار کی دُنیا میں سفر کر سکا
جس نے سورج کی شعاعوں کو گرفتار کیا زندگی کی شبِ تاریک سحر کر نہ سکا(۲۰)

ڈاکٹر ابواللیث صدیقی لکھتے ہیں:

''اقبال کا نقطۂ نظر بنیادی طور پر ان حکما اور مفکرین سے مختلف ہو جاتا ہے جو محض عقل و دانش اور علم و تعقل کو اِدراک اور عرفان کا وسیلہ قرار دیتے ہیں۔ اس کے برعکس وہ ان صوفیا کے نقطۂ نظر سے قریب تر آ جاتے ہیں جو عرفان و اِدراک کو

وحی، وجدان ایک داخلی اندرونی اور ذاتی تجربے کا نتیجہ سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک فلسفیوں کی موشگافیوں سے ایک طلسمِ خیالی ضرور کھڑا ہوجاتا ہے لیکن اس سے حضوری حاصل نہیں ہوتی۔'' (۲۱)

دانشِ حاضر کی چیرہ دستیوں کا مزہ اقبال نے اپنی لوحِ احساس پر چکھا وہ اپنی قوم کو تہذیب حاضر کی غلامی سے نجات دلانا چاہتے تھے۔ اس مقصد کے حصول کے لیے فرد اور اجتماع کی رُوحانی تربیت ضروری تھی چونکہ تصوّف بھی فرد کی رُوحانی نشوونما کرتا ہے۔ اس لیے اقبال تصوّف پر گہری نظر رکھتے ہیں:

''غلام قوم مادیات کو رُوحانیات پر مقدم سمجھنے پر مجبور ہوجاتی ہے اور جب انسان میں خوئے غلامی راسخ ہو جاتی ہے تو وہ ہر ایسی تعلیم سے بیزاری کے بہانے تلاش کرتا ہے جس کا مقصد قوتِ نفس اور رُوحِ انسانی کا ترفع ہو۔۔۔ بہرحال حدودِ خودی کے تعین کا نام شریعت ہے اور شریعت اپنے قلب کی گہرائیوں میں محسوس کرنے کا نام طریقت ہے۔ جب احکامِ الٰہی خودی میں اِس حد تک سرایت کر جائیں کہ خودی کے پرائیویٹ امیال وعواطف باقی نہ رہیں اور صرف رضائے الٰہی اس کا مقصود ہوجائے تو زندگی کی اس کیفیت کو بعض اکابر صوفیائے اسلام نے فنا کہا ہے۔ بعض نے اسی کا نام بقا رکھا ہے لیکن ہندی اور ایرانی صوفیا میں سے اکثر نے مسئلہ فنا کی تفسیر فلسفۂ ویدانت اور بدھ مت کے زیرِ اثر کی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان اِس وقت عملی اعتبار سے ناکارہ محض ہے۔ میرے عقیدے کی رو سے یہ تفسیر بغداد کی تباہی سے بھی زیادہ خطرناک تھی اور ایک معنی میں میری تمام تحریریں اسی تفسیر کے خلاف ایک قسم کی بغاوت ہیں۔'' (۲۲)

اقبالؒ کا خلوص اور ملتِ اسلامیہ کے لیے ان کا دردِ دل یقیناً قابلِ ستائش اور ان کے شاعرانہ نظریات اپنے دلنشیں اسلوب میں لازوال اور عدیم المثال ہیں لیکن علامہ نے کبھی کبھی تصوف پر بے جا حملے بھی کیے ہیں اگرچہ ان کی شخصیت اتنی دلپذیر اور دلآویز ہے کہ اس کے باوجود وہ ''اقبال'' ہی رہتے ہیں۔ غیر اسلامی تصوف کے اثرات پر تنقید بجا ہے لیکن جب وہ تصوف کی شاعری کو دورِ انحطاط کی کمزوری کا نتیجہ قرار دیتے ہیں تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وہ انحطاط تو تصوّف کی پیداوار نہ تھا بلکہ عیاش مسلمان حکمرانوں کی خودغرضیوں، جاہ پرستیوں، باطل پرستیوں اور ظلم وجور روا رکھنے کا نتیجہ تھا جو کور باطن تھے، تزکیۂ نفس نہ کر سکے اور نفس کی ہلاکت کا شکار ہوگئے اور نتیجتاً حکومت بھی کھو بیٹھے۔ ایک غلط تاثر یہ بھی عام ہے کہ ناکام لوگ تصوّف کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ تصوّف کی طرف توصرف باکردار لوگ مائل ہو سکتے ہیں جو متاعِ فقر سے مالا مال ہوں اور حق گوئی کی جرأت رکھتے ہوں۔ خلافتِ راشدہ کے

تیسرے عہد میں جب بنواُمیہ کو نوازا گیا اقرباء پروری کا بازار گرم ہوا اور بنواُمیہ کے ایما پر معاشرے میں سرمایہ داروں کا تسلط قائم ہونے لگا اور اِسلامی مساوات رُخصت ہوگئی تو حضرت ابوذر غفاریؓ کا کردار لائقِ تحسین ہے وہ غربا کو ان کے حقوق کا احساس دلاتے ہوئے امیر شام کے عتاب کا نشانہ بنے اور شام بدر کر دیئے گئے۔ مدینہ میں آئے یہاں بھی بنواُمیہ کی ملوکیت کو چیلنج کیا اور مروان بن حکم کی کینہ دوزی کے سبب مدینہ بدر کر دیئے گئے انھی سختیوں کو برداشت کرتے ہوئے ربذہ کے لق و دق صحرا میں خالقِ حقیقی سے جا ملے۔ نثار احمد فاروقی لکھتے ہیں:

> ''تصوّف عہدِ خلافتِ راشدہ میں بھی موجود تھا جس کی مثال ابوذر غفاریؓ اور سعید بن المسیّب کی شخصیت میں ملتی ہے پھر عہدِ بنواُمیہ میں بھی ایسے صحابہ اور تابعین موجود تھے جو حکومتِ وقت کے مظالم کے خلاف اخلاقی سطح پر جنگ کر رہے تھے۔ اِسلامی تاریخ میں سب سے زیادہ شان وشوکت اور عیش وتنعّم کا زمانہ خلافتِ عباسیہ کا ہے اور اس دور میں کیسے کیسے کبار صوفیا پیدا ہوئے ہیں ان کے نام بھی گننا مشکل ہے۔'' (۲۳)

بغداد کی تباہی سے تصوّف کا سلسلہ جوڑنا کوئی زیادہ ٹھوس دلیل نہیں بلکہ عیش وعشرت کے زمانہ میں تصوف زیادہ پروان چڑھا۔ اگر اُس وقت جو کہ اسلام کا اِبتدائی دور تھا، اسلامی حکمرانوں نے اپنی زندگیوں میں رُوحانیات کا دخل رکھا ہوتا۔ پاک باطن لوگ برسرِ اقتدار ہوتے جو حُبِ جا، حُبِ مال اور حُبِ نفس کا میلان نہ رکھتے تو مسلمانوں کی سلطنت وحکومت کو کبھی زوال نہ آتا یہ اخلاقِ رذیلہ ہی تو تھے جو مسلمانوں میں جڑ پکڑتے گئے اور زوال کا سبب بنے۔ بنواُمیہ اور بنوعباس کی ملوکیت اسلامی نظام کے لیے سمِ قاتل کا درجہ رکھتی ہے۔ ملتِ اسلامیہ کو تو تصوف کا شکرگزار ہونا چاہیے کہ اس دور میں بھی معرفتِ الٰہی اور اخلاقِ فاضلہ کی تعلیم وتربیت کا سلسلہ جاری رہا تو صرف متصوّفانہ رُجحانات کی وجہ سے جس نے اِسلام کے حقیقی وجود کو برقرار رکھا اور اگر تصوف نے دُنیا سے بے رغبتی کا درس دیا تو یہ اس دور کے عین موافق تھا جب مسلمان مغلوب ہو چکے تھے تو دُنیا کو بے مایہ سمجھ کر کم از کم اپنے اندر تو اسلام کی حقیقت کو زندہ رکھ سکتے تھے جو دُنیا پر دوبارہ غالب آنے کے لیے اور ملتِ اسلامیہ کے تشخص کو بحال کرنے کے لیے ازبس ضروری تھا۔ انھی حالات میں حافظ کے کلام کی افادیت سے بھی اِنکار ممکن نہیں۔ ڈاکٹر ابواللیث صدیقی لکھتے ہیں:

> ''حافظ کا اندازِ بیاں اقبال کے نقطۂ نظر سے ناپسندیدہ ہے لیکن اپنے مخصوص انداز میں حافظ جس حقیقت کو بیان کرنا چاہتے ہیں اقبال بھی اِسے تسلیم کرتے ہیں۔'' (۲۴)

اقبال حافظ سے متاثر تھے۔ ان سے عقیدت بھی رکھتے تھے اور ان کے کمالِ فن کا اعتراف

بھی کرتے تھے۔ڈاکٹر سہیل بخاری رقم طراز ہیں:

''اتنی ہنگامہ آرائی اور بحث وتکرار کے بعد جب دیکھتا ہوں کہ اقبال حافظ کی شاعری سے بے حد متاثر ہیں اور ان کی تعریف بھی کرتے ہیں تو سخت حیرت ہوتی ہے کہ آخر اقبال نے دوسرے صوفی شعرا کو چھوڑ کر صرف اسی شاعر کو ہدفِ تنقید کیوں بنایا جس کے فن سے وہ اس قدر پیار کرتے ہیں۔''(۲۵)

دراصل اقبال تصوّف کے ان عناصر کی مخالفت کر رہے تھے جو وقت کا تقاضا نہ تھے انھیں فلسفۂ وحدت الوجود سے بھی اِختلاف تھا۔اقبال تصوف کے بارے میں اپنا نقطۂ نظر واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''تصوف سے اگر اخلاص فی العمل مراد ہے (اور یہی مفہوم قرونِ اولیٰ میں اس کا لیا جاتا تھا۔) تو کسی مسلمان کو اس پر اعتراض نہیں ہوسکتا۔ ہاں جب تصوّف فلسفہ بننے کی کوشش کرتا ہے اور عجمی اثرات کی وجہ سے نظامِ عالم کے حقائق اور باری تعالیٰ کی ذات سے متعلق موشگافیاں کر کے کشفی نظریہ پیش کرتا ہے تو میری رُوح اس کے خلاف بغاوت کرتی ہے۔''(۲۶)

اسرارِخودی کی پہلی اشاعت کے دیباچے میں اقبال نے خواجہ حافظ کو تصوّف کے حوالے سے کڑی تنقید کا نشانہ بنایا جس کی کچھ عناصر نے مخالفت کی اکبرالہ آبادی نے بھی اقبال کی اس تنقید کو پسند نہ کیا چنانچہ اقبال نے دوسرے ایڈیشن میں یہ حصہ حذف کروا دیا کہ کہیں اسرارِخودی کی افادیت بھی اس وجہ سے کم نہ ہوجائے۔اکبرالہ آبادی کے نام ایک خط میں رقم طراز ہیں:

''اسرارِخودی میں جو کچھ لکھا گیا وہ ایک لٹریری نصب العین کی تنقید تھی جو مسلمانوں میں کئی صدیوں سے پاپولر ہے۔ اپنے وقت میں اس نصب العین سے ضرور فائدہ ہوا، اِس وقت یہ غیر مفید ہی نہیں بلکہ مضر ہے۔خواجہ حافظ کی ولائت سے اس تنقید میں کوئی سروکار نہ تھا۔''(۲۷)

پروفیسر محمد فرمان ''اقبال اور تصوّف'' میں صوفیا کی معرفت اور تصوف کے مثبت اوصاف کو قابلِ ستایش گردانتے ہوئے رقم طراز ہیں:

''تصوف خالصاً اسلامی تعلیمات کی عملی صورت کا نام ہے اور جب اس میں غیر ضروری عناصر کو شامِل کر کے افراط وتفریط اختیار کی گئی ہے۔ اپنے اپنے وقت پر ہر سلسلے کے پیرِ طریقت نے اپنے اجتہاد اور مکاشفات کی بنا پر اس کی اِصلاح کی ہے اور دین و دُنیا دونوں کو پیشِ نظر رکھا ہے۔ ان کے ہاں نہ فرقہ بندی ہے نہ کینہ پروری۔''(۲۸)

البتہ اقبال اگر نظریۂ وحدت الوجود سے اِختلاف رکھتے ہیں تو قابلِ اعتراض نہیں کہ اختلاف رکھنا باشعور لوگوں کا شیوہ ہے اور اس حقیقت کے اعتراف میں بھی باک نہیں کہ اُمتِ مسلمہ کے درد کو محسوس کر کے اس کے اجتماعی شعور کو بیدار کرنے میں جو کردار علامہ نے اپنی، الہامی، عجیب التاثیر، ولولہ انگیز اور آفاقی شاعری سے ادا کیا اس کی نظیر تاریخ ادبیاتِ عالم میں نہیں ملتی اگر اقبال کے اعتراضات ان کے شاعرانہ تخیلات ونظریات کی روشنی میں دیکھے جائیں تو وہ حق بجانب ہیں لیکن قدرت نے سب کو ایک خمیر سے پیدا نہیں کیا۔ ہر باکمال انسان اور فنکار اپنی کچھ منفرد خصوصیات رکھتا ہے۔ اس انفرادیت کو تسلیم کیے بنا چارہ نہیں۔ اقبال حافظ کے ہاں حالتِ سکر کی بھی مخالفت کرتے ہیں تو یہ ایک حد تک دوست ہے کہ مستقل حالتِ سکر مستحسن نہیں لیکن خاص حالات اور وقتی کیفیات میں اسے یکسر مسترد بھی نہیں کیا جا سکتا جب اقبال کہتے ہیں: ع اپنے من میں ڈوب کر پا جا سراغِ زندگی، (۲۹) تو کیا یہ حالتِ سکر نہیں۔ البتہ اقبال اِس حد تک حق بجانب ہیں کہ:

''جو لوگ اِس حالت کو مستقل بنا لیتے ہیں وہ کشمکش حیات کے بالکل قائل نہیں رہتے۔'' (۳۰)

جو حالت بھی زندگی کو غیر متوازن کر دے اس سے لوٹنا ضروری ہو جاتا ہے۔ اقبال نے خواجہ حافظ کا شعر:

در کوئے نیک نامی مارا گزر نہ دارند
گر تو نمی پسندی تغییر کن قضارا (۳۱)

حافظ کی شاعری کے منفی اثرات میں پیش کیا ہے جسے سن کر اورنگ زیب عالمگیر نے طوائفوں کی سزا معاف کر دی اقبال کہتے ہیں ''حافظ کی شاعرانہ جادوگری نے ایک متشرع اور نیک نیت بادشاہ کو جو آئین حقہ شرعیہ اسلامیہ کی حکومت قائم کرنے اور زنانیات کا خاتمہ کر کے اسلامی سوسائٹی کے دامن کو اس بدنما داغ سے پاک کرنے میں کوشاں تھا۔ قلبی اعتبار سے اس قدر ناتواں کر دیا کہ اسے قوانین اسلامیہ کی تعمیل کرانے کی ہمت نہ رہی اور اگر عالمگیر دارا کے معاملے میں بھی ''بادشمناں مدارا'' پر عمل کرتا تو ہندوستان میں شریعتِ اسلامیہ کی حکومت کبھی قائم نہ ہوتی۔'' (۳۲)

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اورنگ زیب نے طوائفوں کے لیے پاکیزہ زندگی بسر کرنے کا کوئی اہتمام کیوں نہ کیا؟ جو کہ حاکمِ وقت کا فرض ہے۔ سلطنت میں کوئی غیر شرعی کام طاقت کے زور پر ختم نہیں کیا جا سکتا اور پھر عالمگیر کوئی ''متشرع اور نیک نیت'' بادشاہ نہ تھا اور نہ ہی اس نے اپنی ذات پر شریعت کو لاگو کیا وہ دوسروں کو سزا دینے کا مجاز کیسے ہو گیا۔ نہ ہی ہندوستان میں کوئی اِسلامی حکومت قائم ہوئی۔ مسلمانوں کی حکومت کو اِسلامی حکومت نہیں کہا جا سکتا نہ جانے کیوں مسلمان شاہ پرستی کی روایت میں مبتلا ہیں۔ دارا کے معاملے میں اسے ''بادشمناں مدارا'' نہیں ''بادوستاں مروّت'' پر عمل کرنا چاہیے

تھا۔شرعی حکم صرف انسانِ کامل صادر کرسکتا ہے اور اقبال کے ہی نظریات کے مطابق نظامِ الٰہی صرف ''مردِ کامل'' کے ہاتھوں نافذ ہوسکتا ہے، جس معاشرے کا ہر فرد ہوس کا شکار ہو۔کوئی جنسی ہوس کا تو کوئی ہوس مال وزر، کوئی ہوسِ جاہ ومنصب تو کوئی ہوسِ نام ونمود، وہاں صرف طوائف کو سزا دینے سے معاشرہ پاک نہیں ہوسکتا۔اقبال اورنگ زیب عالمگیر کی شخصیت کے کھوٹے کھرے کو خاطر میں نہیں لائے صرف اس کے متعلق مروّجہ رائے سے متاثر ہیں۔اورنگ زیب نہ صرف لائقِ تحسین نہیں بلکہ قابلِ مذمت اور گناہِ کبیرہ کا مرتکب بھی ہے کہ جو شخص ہوسِ اقتدار میں اپنے باپ اور بھائی کا خون کرسکتا ہے۔اس سے کیا خیر کی اُمید ہوسکتی ہے نہ وہ اِس قابل ہے کہ استدلال کرتے ہوئے اُس کے کردار کو قابلِ تحسین بنا کے پیش کیا جائے۔

اقبال کا تصوّف پہ ایک اور اعتراض یہ ہے کہ تصوّف کی اِصطلاح اِبتدائے اسلام میں رائج نہیں تھی اور کوئی مجذوب نہیں تھا تو کسی اِصطلاح کا رائج ہونا بنیادی نقطہ نہیں بلکہ اِس حالت کی موجودگی اہم ہے اِصطلاحات تو وقت کے ساتھ ایجاد ہوتی اور بدلتی بھی رہتی ہیں۔یہ حالت اتنی ہی قدیم ہے جتنی کہ تاریخِ انسانیت اور مجذوب سے مراد اگر ابنارمل انسان نہیں بلکہ اللہ کے راز کو جذب کرنے والا ہے تو یہ افراد ہر دور میں پائے گئے۔کبھی انسان کی ذہنی وقلبی استعداد کے مطابق بھی اس پہ کیفیات وارد ہوتی ہیں جو اس کی مخصوص صلاحیت کے موافق ہوں جن سے فرار یا اِنکار ممکن نہیں، جس طرح ایک بے بصیرت انسان کو کتنا ہی رُوح کا احساس کیوں نہ دلایا جائے جب تک اس کے اندر یہ کیفیت پیدا نہ ہو، وہ محسوس نہیں کرے گا۔شریعت کے ظاہر پر عمل پیرا ہونے والا ارکانِ اسلام کی باطنی صورت سے اِنکار کر دیتا ہے تو دراصل اس کی فہم وفراست ہی اس کا ساتھ نہیں دیتی۔اِسی طرح مختلف رُوحانی کیفیات کا معیار فلسفیانہ انداز میں قائم نہیں ہوسکتا۔

اقبال بعض صوفیانہ مضامین کو شعائرِ اسلام کی توہین سمجھتے ہیں۔اس سلسلے میں علامہ نے ابوسعید ابی الخیر کی ایک رُباعی کا حوالہ دیا ہے جس میں وہ سمجھتے ہیں کہ دِلفریب طریقے سے جہاد کے فلسفے کی تردید کی گئی ہے۔رُباعی یہ ہے:

غازی پے شہادت اندر تگ و پوست
غافل کہ شہید عشق فاضل ترازوست
در روزِ قیامت ایں باد کے ماند
ایں کشتۂ دُشمن است وآں کشتۂ دوست(۳۳)

یہاں بھی علامہ نے یہ الزام دیا ہے کہ تمام صوفیانہ شاعری دورِ انحطاط کی پیداوار ہے۔اس سلسلے میں علامہ موصوف کا ردِّعمل زیادہ شدید ہے۔رُوحانیات کے حوالے سے شیخ ابوسعید ابوالخیر کی رُباعی میں جہاد کی تردید نہیں بلکہ جہادِ اکبر کی ترغیب ہے۔یہ رُباعی حرف بہ حرف سچ ہے بلاشبہ

جہادِ اکبر، جہادِ اصغر سے افضل ہے اور شہادت میں بھی فضیلت کا یہی معیار ہے۔ بے شک اللہ کی رضا میں جان قربان کرنے والے کا بڑا درجہ ہے لیکن اگر وہ اللہ کی معرفت نہیں رکھتا تو ایک عارفِ حق کے مقام کو کیسے پا سکتا ہے یہ اور بات ہے کہ جہادِ اصغر کرنے والا جہادِ اکبر میں شہادتِ عظمیٰ کے مقام پر پہلے سے فائز ہو چکا ہو۔ تاریخ شاہد ہے کہ جب انسانِ کامل نے تلوار اُٹھائی تو اس کے نتائج اور تھے۔ یہ معرکہ ہمیشہ کے لیے اَمر ہو گیا، جیسا کہ بدر وحنین اور خیبر وخندق کا معرکہ یا معرکۂ کربلا، لیکن جب عام انسان نے تلوار کے زور پر جہاد کیا تو وہ اپنے نقش قائم نہ رکھ سکا جیسا کہ روم کی فتح یا اندلس کی فتح کچھ عرصے بعد دوبارہ شکست میں بدل گئی۔ خود اقبال کے نظریات میں انسانِ کامل جو کہ ضبطِ نفس یا جہاد بالنفس کے مرحلے سے گزر کر نیابتِ الٰہی کی منزل پر پہنچ جاتا ہے۔ وہ سب سے برتر انسان ہے۔ موسیٰ بن نصیر اندلس کی گلیوں میں پھرا کرتا کہ ہے کوئی جو فاتح اندلس کو ایک وقت کا کھانا دے اگر اس نے جہاد بالنفس کیا ہوتا تو دُنیا اس کے قدموں میں ہوتی اور اس کا ''فقرِ غیور'' کسی کو خاطر میں نہ لاتا۔

اقبال اور تصوّف کے مشترکہ عناصر کو دیکھا جائے تو فقر کی خصوصیات، عشق کی قوتِ تسخیر اور خودی کا اِستحکام، کم وبیش یہی تصوّف کے اوصاف ہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ نبی پاک ﷺ زندہ ہیں۔ صوفیا کا بھی یہی عقیدہ ہے۔ اقبال کے تصوّرِ خودی اور صوفیا کے جہاد بالنفس کے متعلق پروفیسر محمد فرمان رقم طراز ہیں:

> ''اطاعت اور ضبطِ نفس اقبال کی خودی کے پہلے دو مراحل ہیں۔ ان مراحل کو جس خوبی اور جدوجہد کے ساتھ صوفیہ کرام نے طے کیا ہے۔ اس کی شہادت صوفیائے کرام کی ہر تاریخ اور ہر تذکرے سے مِل سکتی ہیں، شیخ کے حکم کی تعمیل، نفس کی تربیت اور احکامِ الٰہی پر اِستقامت کے ساتھ پابند رہ کر جو کردار کا اعلیٰ نمونہ ان حضرات نے پیش کیا ہے۔ وہ اُمت کے دوسرے برگزیدہ افراد کے ہاں کم نظر آتا ہے۔''(۳۴)

صوفیا مرشد کو ضروری گردانتے ہیں۔ مرشد کے بغیر سالک یہ سفر نہیں کر سکتا۔ اقبال بھی مرشد کے قائل ہیں خودی کے سفر میں بھی ایک رہبر انسان کامِل کی ضرورت ہے:

دمِ عارف نسیم صبح دم ہے
اسی سے ریشۂ معنی میں نم ہے
اگر کوئی شعیب آئے میسر
شعبانی سے کلیمی دو قدم ہے(۳۵)

اقبال کا مردِ قلندر، مردِ درویش، مردِ مومن، مردِ آفاقی، مردِ حق آگاہ، انسانِ کامل، بندہ آزاد اور مردِ حُر، وہی ولی کامل ہے جس کا تعارف اسلامی تصوّف کرواتا ہے۔ دونوں تزکیۂ نفس اور استحکامِ خودی

کی بدولت آفاق کی وسعت کو اپنے من میں سمیٹ لیتے ہیں۔

ہمسایۂ جبریلِ امیں بندۂ خاکی
گھر اس کا نہ دہلی، نہ بخارا نہ بدخشاں(۳۶)

ڈاکٹر عبدالشکور احسن اقبال کے مردِ حُر کی خصوصیات بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''مردِ حُر کی پہلی خصوصیت اس کا جذبۂ ایمانی اور اس کی بے مثال جرأت و شجاعت ہے۔''لاتخف'' (خوف نہ کر) کے ایزدی پیغام نے اسے میدانِ عمل کا شہسوار بنا دیا ہے۔ لاکھ حکیم سر بہ جیب ہوں تو وہ ایک کلیم سر بکف کے مقام کو نہیں پہنچتے۔ لا اِلٰہ کے تصوّر نے اس کے ضمیر کی شمعیں روشن کر دی ہیں اور وہ کسی سلطان و امیر کو خاطر میں نہیں لاتا۔ وہ راہِ طلب میں یوں زمین پر قدم رکھتا ہے کہ اس کے سوز سے راہوں کی نبضیں دھڑکنے لگتی ہیں۔ سنگِ راہ اس کے سامنے شیشے کی طرح پارہ پارہ ہو جاتا ہے۔ حریر میں ملبوس اربابِ اِقتدار اس فقر عریاں کے خوف سی پیلے پڑ جاتے ہیں۔ موت اِس کی رُوح کو پائندہ تر بنا دیتی ہے۔''(۳۷)

سرِ دیں مارا خبر اور انظر او درونِ خانہ ما بیرونِ در
ما کلیسا دوست ما مسجد فروش او زدستِ مصطفیٰ پیمانہ نوش(۳۸)

اقبال کا انسانِ کامل یا مردِ حُر اور نظریۂ تصوّف کا ''قطب'' ایک سی خصوصیات کے حامل ہیں۔ تصوّف میں ''قطب'' کی موجودگی کائنات کا رُوحانی نظام چلانے کے لیے ضروری ہے اور اقبال کا مردِ کامل کائنات کی تقدیر بدلنے اور نظامِ الٰہی کے قیام کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اس کی قوتِ تسخیر نقوشِ باطل مٹا دیتی ہے۔ اقبال ایک مردِ کامل کے منتظر ہیں۔ قرآنِ پاک میں بھی انتظار کرنے کا حکم ہے۔ (۳۹)

(تو کہہ دیجیے کہ تمام غیب کا اختیار اللہ کو ہے۔ تم انتظار کرو۔ میں بھی انتظار کرنے والوں میں سے ہوں۔)

اے سوارِ اشہبِ دوراں بیا اے فروغِ دیدۂ اِمکاں بیا
رونقِ ہنگامہ ہا ایجاد شو در سوادِ دیدہ ہا آباد شو
شورشِ اقوام را خاموش کن نغمۂ خود را بہشتِ گوش کن
باز در عالم بیار ایام صلح جنگجویاں را بدہ پیغام صلح(۴۰)

''انسان کامل دُنیا میں خدا کا حقیقی نائب اور انسانیت کا حقیقی حکمران ہوگا۔ وہ

اپنی فطرت کے خزانہ سے دوسروں کو ''دولتِ حیات'' بخشے گا انسان ارتقا کے مدارج جس قدر طے کرتا جائے گا۔ اسی قدر اس سے قریب تر ہوتا جائے گا۔ انسان جس قدر اس کی طرف بڑھتا جائے گا۔ اسی قدر وہ کمال کے درجہ تک پہنچتا جائے گا۔''(۴۱)

خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تشریف لا چکے۔ اب وہ مردِ منتظر جس کا اقبال بھی اِنتظار کر رہے ہیں امام مہدی علیہ السلام کے سوا کون ہوسکتا ہے؟

کھلے جاتے ہیں اسرارِ نہانی گیا دورِ حدیث ''لن ترانی''
ہوئی جس کی خودی پہلے نمودار وہی مہدیؑ وہی آخر زمانی(۴۲)

حوالہ جات

۱۔ عبدالواحد معینی، سید، مقالاتِ اقبال، لاہور: طفیل آرٹ پرنٹرز، ۱۹۸۸ئ ص: ۲۰۴

۲۔ بانگِ درا، ایضاً ص: ۱۱۰

۳۔ ادیب۔ اے۔ آبادی، علامہ اقبال اور فلسفہ تصوف، مشمولہ: اقبال معاصرین کی نظر میں، مرتبہ: پروفیسر سیّد وقار عظیم، لاہور: مجلسِ ترقیٔ ادب، ۱۹۷۳ئ ص: ۱۹۵

۴۔ اسرار و رموز، ایضاً ص: ۲۲

۵۔ سیر و سلوک، ایضاً ص: ۲۳

۶۔ ابواللیث صدیقی، ڈاکٹر، اقبال اور مسلکِ تصوف، لاہور: اقبال اکیڈمی پاکستان، ۱۹۷۷ئ ص: ۳۵۴

۷۔ ضربِ کلیم، ایضاً ص: ۵۲

۸۔ پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق، ایضاً ص: ۲۵۔۲۳

۹۔ ایضاً ص: ۲۷۔۲۶

۱۰۔ ایضاً ص: ۲۶

۱۱۔ بالِ جبریل، ایضاً ص: ۴۲

۱۲۔ ایضاً ص: ۱۶۰

۱۳۔ ضربِ کلیم، ایضاً ص: ۵۰

۱۴۔ ایضاً ص: ۱۷۵

۱۵۔ اقبال اور مسلکِ تصوف، ایضاً ص: ۲۵۷

۱۶۔ عبدالشکور احسن، ڈاکٹر، اقبال کی فارسی شاعری کا تنقیدی جائزہ، لاہور: اقبال اکیڈمی پاکستان، ۱۹۷۷ئ، ص: ۲۸۴

۱۷۔ اقبال اور مسلکِ تصوف، ایضاً ص: ۲۰۷

۱۸۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال فارسی، لاہور: اسد پبلی کیشنز، س ن، ص: ۱۲/ ۸۹۴
۱۹۔ مثنوی پس چہ باید کرد، ایضاً، ص: ۲۷
۲۰۔ ابوسعید نورالدین، ڈاکٹر، اسلامی تصوف اور اقبال، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، ۱۹۷۷ئ، ص: ۳۴۸
۲۱۔ ضربِ کلیم، ایضاً، ص: ۶۹
۲۲۔ اقبال اور مسلکِ تصوف، ایضاً، ص: ۵۳۷
۲۳۔ عطاءاللہ، شیخ، مرتبہ: اقبال نامہ، حصہ دوم، لاہور: دین محمد پریس، ۱۹۵۱ئ، ص: ۴۶۔۴۵
۲۴۔ نثار احمد فاروقی، پروفیسر، نقدِ ملفوظات، لاہور: ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، ۱۹۸۹ئ، ص: ۲۵۲
۲۵۔ اقبال اور مسلکِ تصوف، ایضاً، ص: ۳۵۵
۲۶۔ سہیل بخاری، ڈاکٹر، اقبال ایک صوفی شاعر، کراچی: عظیمی پرنٹرز، ۱۹۸۸ئ، ص: ۲۳۱
۲۷۔ اقبالنامہ، حصہ دوم، ایضاً، ص: ۴۵
۲۸۔ بحوالہ اقبال اور مسلکِ تصوف، ایضاً، ص: ۴۲۳
۲۹۔ محمد فرمان، پروفیسر، اقبال اور تصوّف، لاہور: بزمِ اقبال، ۱۹۸۴ئ، ص: ۲۷
۳۰۔ بالِ جبریل، ایضاً، ص: ۳۱
۳۱۔ مقالاتِ اقبال، ایضاً، ص: ۲۰۵
۳۲۔ حافظ شیرازی، دیوانِ حافظ، لاہور: فرید بک سٹال، س ن، ص: ۳۳
۳۳۔ مقالاتِ اقبال، ایضاً، ص: ۲۱۰
۳۴۔ اقبال کی فارسی شاعری کا تنقیدی جائزہ، ایضاً، ص: ۲۸۲
۳۵۔ اقبال اور مسلکِ تصوّف، ایضاً، ص: ۴۲
۳۶۔ بالِ جبریل، ایضاً، ص: ۸۸
۳۷۔ ضربِ کلیم، ایضاً، ص: ۶۰
۳۸۔ اقبال کی فارسی شاعری کا تنقیدی جائزہ، ایضاً، ص: ۲۸۸
۳۹۔ مثنوی پس چہ باید کرد، ایضاً، ص: ۳۳
۴۰۔ سورہ یونس: ۲۰
۴۱۔ اسرار و رموز، ایضاً، ص: ۴۶
۴۲۔ اے۔ آر نکلسن بحوالہ اسلامی تصوف اور اقبال، ایضاً، ص: ۳۴۰

☆......☆......☆