اقبالؒ اور تصوف : بعض غلط فہمیوں کا ازالہ

Iqbal and Mysticism

Open Access Journal
Qtly. Noor-e-Marfat
eISSN: 2710-3463
pISSN: 2221-1659
www.nooremarfat.com
Note: All Copy Rights are Preserved.

Syeda Tayyaba Rubab
Assistant Professor Department of Urdu Government Graduate College for Women Carkhana Bazar Faisalabad
E-mail: zakisyed01@gmail.com

Dr. Shahida Yusuf
Associate Professor Department of Urdu (Retired) Government College Women University Faisalabad Professor Department of Urdu Rifa University Faisalabad Campus
E-mail: drsyusuf8@gmail.com

Abstract:

Generally, Allama Muhammad Iqbal is considered to be anti-Sufism. But the contention of the paper is that it is not so. This is the reason why the writer has called Allama Iqbal's anti-Sufism by some contemporary writers as a sign of intellectual misunderstanding and criticized some of his ideas. But is weighed. According to him, Allama Iqbal has opposed traditional Sufism, but he is not against the spirit of Sufism or practical Sufism. Iqbal disagreed only with the rituals and philosophy of Sufism.

On the contrary, Iqbal taught himself some of the teachings of the Sufis. For example, Iqbal complements and inspires the Sufi philosophy of seclusion. Because the Prophet's sitting in the corner of the Cave of Hira, in the journey of self-training, abandoning the world is necessary.

Similarly, Allama Iqbal did not oppose the Sufis' belief in Jihad Balnafs. Also, Iqbal's concept of poverty is very close to the teachings of the Sufis. Iqbal believes in optional poverty. Iqbal comes much closer to the viewpoint of the Sufis, who consider mysticism and realization to be revelation, intuition, but also the result of an inner inner and personal experience. Therefore, if we look at the common elements of Iqbal and Sufism, the characteristics of poverty, the power of love and the stability of self are seen in both.

One of the Sufi teachings of which Iqbal is not only convinced, but also promoted, is the teaching of the "Murshid-e-Kamil". According to Sufism, a seeker cannot complete his spiritual journey without a mentor.

Iqbal also emphasizes the need to follow a leader who is a perfect human being in the journey of self-realization. Iqbal's man of Qalandar, man of dervish, man of faith, man of universality, man of truth, perfect human being, free and free servant, he is the perfect teacher who introduces Islamic Sufism. Iqbal's Insan-e-Kamil or Mard-e-Hur and "Murshid" and "Qutb" of Sufis, both have the same characteristics.

Key Words: Self Consciousness, Philosophy of Mysticism, Spiritual Power, Aims of Mysticism, Holy Prophet, Saints, Completion, Teachings, Islamic History, Objection, Introversion, Quality

خلاصہ

عام طور پر علامہ اقبالؒ کو تصوّف مخالف سمجھا جاتا ہے۔ لیکن پیشِ نظر مقالہ کا مدعا یہ ہے کہ ایسا نہیں۔یہی وجہ ہے کہ مقالہ نگار نے بعض معاصر مصنفین کی طرف سے علامہ اقبال کو تصوف مخالف قرار دیے جانے کو فکری کج فہمی کا شاخسانہ قرار دیا ہے اور اُن کے بعض نظریات کو میزانِ تنقید پر تولا ہے۔ اُن کے مطابق، علامہ اقبال نے روایتی تصوّف کی مخالفت کی ہے، لیکن آپ رُوحِ تصوّف یا عملی تصوّف کے مخالف نہیں۔ اقبالؒ نے صرف رسومات اور فلسفۂ تصوف سے اختلاف کیا ہے۔ اس کے برعکس، اقبال نے صوفیاء کی بعض تعلیمات کی بذاتِ خود تعلیم دی

ہے۔ مثال کے طور پر اقبالؒ نے صوفیاء کے گوشہ نشینی کے فلسفے کی تکمیل کی اور ترغیب دی ہے۔ کیونکہ آنحضرت ﷺ کی غارِ حرا کی گوشہ نشینی، خودی کی تربیت کے سفر میں ترکِ دنیا کو لازم قرار دیتی ہے۔

اسی طرح علامہ اقبالؒ نے صوفیاء کے جہاد بالنفس کے عقیدے کی بھی کوئی مخالفت نہیں کی۔ نیز اقبالؒ کا تصوّرِ فقر، صوفیاء کی تعلیمات کے بہت قریب تر ہے۔ اقبالؒ اختیاری فقر کے قائل ہیں۔ اقبال ان صوفیاء کے نقطۂ نظر سے بھی کافی قریب تر آجاتے ہیں جو عرفان وادراک کو وحی، وجدان، بلکہ ایک داخلی اندرونی اور ذاتی تجربے کا نتیجہ سمجھتے ہیں۔ لہٰذا اقبالؒ اور تصوّف کے مشترکہ عناصر کو دیکھا جائے تو فقر کی خصوصیات، عشق کی قوتِ تسخیر اور خودی کا اِستحکام دونوں کے ہاں نظر آتے ہیں۔

وہ صوفیانہ تعلیمات جن کے اقبالؒ، نہ تنہا قائل، بلکہ مروّج بھی ہیں، اُن میں سے ایک تعلیم "مُرشدِ کامل" کی مریدی ہے۔ اہل تصوّف کے مطابق مرشد کے بغیر سالک اپنا روحانی سفر طے نہیں کر سکتا۔ اقبالؒ بھی خودی کے سفر میں ایک ایسے رہبر کی پیروی کی ضرورت پر زور دیتے ہیں جو انسان کامل ہو۔ اقبالؒ کا مردِ قلندر، مردِ درویش، مردِ مؤمن، مردِ آفاقی، مردِ حق آگاہ، انسانِ کامل، بندۂ آزاد اور مردِ حُر، وہی مُرشدِ کامل ہی ہے جس کا تعارف اسلامی تصوّف کرواتا ہے۔ اقبالؒ کا انسانِ کامل یا مردِ حُر اور صوفیاء کا "مرشد" اور "قطب"، دونوں ایک سی خصوصیات کے حامل ہیں۔

کلیدی کلمات: خودی، فلسفہء تصوف، روحانی قوت، مقاصد تصوف، نبی پاک ﷺ، اولیاء، تکمیل، تعلیمات، مسلم تاریخ، اعتراض، باطنی صورت، خصوصیت۔

علامہ اقبالؒ کے نظریۂ تصوّف کی نادرست ترجمانی

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۔ اقبالؒ 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 ہو سکتا ہے۔ کوئی مسلمان ہے جو ان لوگوں کو بُرا سمجھے جن کا نصب العین محبتِ رسول ﷺ اللہ ہے اور جو اِس ذریعے سے ذاتِ باری سے تعلق پیدا کرکے 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 اِستدلال نہ کرتا۔"[1]

زیرِ نظر مقالہ میں بھی فلسفۂ تصوّف نہیں بلکہ مقاصد تصوّف کے حوالے سے بحث ہے۔ اقبالؒ نے اپنے کلام میں جو شہرہء آفاق نظریات پیش کیے، ان سے مقاصد تصوف کو کس قدر تقویت ملتی ہے، اس کا مختصر اور مدلل بیان ہے تاکہ ان عناصر کی تکذیب ہوسکے جنھوں نے اقبالؒ کے نظریۂ تصوّف کو غلط رنگ دے کر اسے اپنی بے رُوح زندگی کے آئینے میں 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 لئے نقل کو جواز نہیں بنایا جاسکتا۔

"اقبالؒ معاصرین کی نظر میں" میں شاملِ ادیب۔ اے۔ آبادی کا مضمون "علامہ اقبالؒ اور فلسفۂ تصوّف" فکری کج فہمی کا شاخسانہ ہے جو کچھ ادیب۔اے۔ آبادی نے تصوّف کے متعلق کہا ہے۔ در حقیقت وہ تصوّف نہیں، نہ ہی اولیاء کرام کی تعلیمات کا حصہ ہے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ موصوف کا مطالعہ قرآن و حدیث بہت ہی محدود ہے اور فکر واحساس کے سفر میں چندگام چل کر ہی تھک گئے ہیں۔ تصویر کا ایک رُخ دیکھنا دانش مندی نہیں۔

دراصل وہ اولیاء کرام کی تعلیمات کا اِدراک نہیں کرسکے اور یہ جو وہ بار بار کہتے ہیں کہ "صوفی کہتے ہیں" یہ صوفی نہیں کہتے بلکہ ان کا گمان ہے کہ صوفی ایسا کہتے ہیں۔ مثلاًان کا یہ کہنا کہ صوفی کہتے ہیں کہ خودی کو چھوڑ دو، تو انہیں معلوم ہونا چاہیے کہ اقبالؒ سے پہلے خودی کا مفہوم کچھ اور تھا۔ صوفیا جس خودی کو چھوڑنے کی بات کرتے ہیں وہ منفی خودی ہے اور اقبالؒ نے جس خودی کی تعلیم دی یہ مثبت خودی ہے۔ نیز یہ کہ اقبالؒ نے خودی کو نیا مفہوم عطا کیا، پھر مضمون نگار کا یہ کہنا کہ اقبالؒ کہتے ہیں کہ اپنے آپ کو قربان کرکے محبوب کو دوسروں کے لئے 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 اِلٰہ گردیدہ است[2]

حق کی خاطر خود کو خاک و خوں میں مِلا کر لا اِلٰہ کی بنیاد رکھنا ایسے ہی ہے جیسے خود کو قربان کرکے محبوب کو دوسروں کے لئے چھوڑ جانا۔ اگر یہ قربانی نہ ہوتی تو آج کوئی لا اِلٰہ کہنے والا زمین پر باقی نہ ہوتا۔ یہ الگ بات ہے کہ محبوب ایسے جاںنثار کو تب تک باقی رکھے جب تک خود باقی ہے اور اگر کبھی کسی صوفی نے غلط تعلیم دی بھی تو مسلکِ تصوّف کو اس پر موردِالزام نہیں ٹھہرایا جاسکتا۔ ضروری نہیں کہ ہر صوفی واصل باللّٰہ ہو۔ بد دیانتی 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 آسکتا۔ اگر غزوہء اُحد اور حنین میں بعض مسلمان رسول اللّٰہ ﷺ کو تنہا چھوڑکے بھاگ گئے تو اس کا نتیجہ یہ نہیں کہ نعوذ باللّٰہ غزوات کا سلسلہ ہی غلط تھا۔ اگر کوئی عالمِ دین اپنے علم سے مادی مفادات اور ہوائے نفس کی تسکین یا جاہ ومنصب 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 اس میں قصور ایٹمی ایجاد کا نہیں۔

اقبال اور صوفیاء میں مماثلات

تصوّف کی جزوی مخالفت سے اقبالؒ کی مراد وہ نہ تھی جو کہ کج فہم اور بصیرت سے محروم طبقے نے لی۔ اقبالؒ نے صرف رسومات اور اس فلسفہء 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 رُوح 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 اقبالؒ کے تصورِ خودی کے مراحل کی ہے۔ 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 اقبالؒ 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 و غوغا سے دُور ہو کر کہیں گوشۂ تنہائی میں جا کر بیٹھ جائیں۔ اقبالؒ 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۔''[3]

ہر ذی شعور بالخصوص اقبالؒ 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 اقبالؒ، اُن کا ''ہر سخن اِک مقام سے ہے'' نہ تو صوفیا نے کسی کج فہم کو گوشہ نشینی کی ترغیب دی ہے اور نہ ہی اقبالؒ ہر کسی کو تلوار تھما دیتے ہیں۔ اقبالؒ خودی کی معرفت اور تکمیل کو مقدم رکھتے ہیں اور عرفانِ ذات کے لئے گوشہ نشینی کی ترغیب دیتے ہیں:

ترکِ خود کُن سوئے حق هجرت گزیں　　　　اندکی اندر حرای دل نشیں[4]

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 امیں نہیں ہو سکتا اور نہ ہر گوشہ گیر کو غارِ حرا کی سی گوشہ نشینی مقدر ہو سکتی ہے۔ اقبالؒ 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 اقبالؒ 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۔ انہوں 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 و تکرار 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 وہ ایک دوسرے کی زبان نہیں سمجھتے 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 لئے کہہ رہے تھے۔''[5]

یوں ہر طبقۂ فکر کی اپنی زبان اور اِصطلاحات ہوتی ہیں ایک باعمل صوفی کم و بیش انہی صفات کا حامِل ہے جو اقبالؒ 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 اقبالؒ کو تلاش ہ۔ے جن کی توصیف وہ اپنے کلام میں بھی کرتے ہیں۔ اقبالؒ 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۔ فلسفۂ تصوّف میں اقبالؒ کو جو خامیاں نظر آتی ہیں، راقم الحروف کی رائے میں ان کی مثال تحقیق میں اُس محقق کی سی ہے جو اگرچہ اِبتدائی خاکہ تیار کرتا ہے لیکن جب تحقیق کی راہوں کا سفر درپیش ہو اور اس سے کچھ نتائج اخذ ہوں تو ضروری نہیں کہ وہ اِس خاکے سے مطابقت بھی 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۔ اقبالؒ عملی تصوّف کے حامی ہیں اور متصوّفانہ صفات کے واصف بھی۔ اِس طرح اقبالؒ 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 اقبالؒ کے نزدیک اصل تصوّفِ اسلامی ہے، جس سے ان کو اِختلاف نہیں۔''[6]

اقبالؒ 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[7]

اقبالؒ کا تصوّرِ فقر، صوفیا کی تعلیمات کے بہت قریب ہے۔ فقر میں اقبالؒ رسولِ پاک ﷺ، حضرت علیؑ اور امام حسینؑ سے اِکتسابِ فیض کرتے ہیں جہاں فقر اپنی اصل اور مکمل حالت میں باعثِ تقلید ہے۔

چیست فقر اے بندگانِ آب و گل　　　　یک نگاه راه بین، یک زنده 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 مصطفیٰؐ است

حکمتِ دیں دلنوازی ہائے فقر　　　　قوتِ دیں بے نیازی ہائے فقر[8]

فقر مومن چیست ، تسخیرِ جہات　　　　بنده از تاثیر او مولیٰ صفات

فقر عریاں گرمی بدر و حنین　　　　فقر عریاں بانگِ تکبیر حسینؑ

بر عیار مصطفیٰ ﷺ خود را زند　　　　تا جہانِ دیگرے پیدا کند[9]

اے مادی دُنیا کے غلاموں فقر کیا ہے؟ ایک بابصیرت آنکھ اور ایک دل بیدار فقر، وہ جو، جَو 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 مصطفیٰ 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 حسینؑ 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۔ اقبالؒ 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۔ اقبالؒ کے نزدیک کمزور ہونا ایسے ہے کہ جیسے

وائے آں شاہیں کہ شاہینی نہ کرد　　　　فرغکِ از چنگے او نامد بدرد[10]

میں ایسے فقر سے اے اہلِ حلقہ باز آیا　　　　تمہارا فقر ہے بے دولتی و رنجوری[11]

اقبالؒ 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 اقبالؒ کا فقر ہے۔

اِکْ فقر ہے شبیری، اس فقر میں ہے میری　　میراثِ مسلمانی سرمایۂ شبیری[12]

یہ فقر مردِ مسلماں نے کھو دیا جب سے　　رہی نہ دولتِ سلمانیؓ و سلیمانیؑ[13]

خوددار نہ ہو فقر تو ہے قہر الٰہی　　ہو صاحبِ غیرت تو ہے تمہید امیری[14]

ڈاکٹر ابواللیث صدیقی لکھتے ہیں:

"فقر کی یہ اِصطلاح اور اس کا صوفیانہ تصوّرِ اقبالؒ کے کلام میں اِس کثرت سے ملتا ہے کہ بے شمار اشعار ان کے مجموعہ ہائے کلام سے پیش کیے جا سکتے ہیں۔"[15]

اقبالؒ 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 ہ۔ے اس کی بے نیازی کا یہ عالم ہے کہ فقیر اپنے خرقہ کو بھی بارِ دوش سمجھتا ہے۔"[16]

اقبالؒ کے فقر کی یہ طاقت، بے نیازی، حق گوئی اور دیگر قلندرانہ صفات یہی ولیٔ کامل کے اوصاف ہیں۔ اقبالؒ انہی اوصاف کو پسند کرتے اور خود کو اس قالب میں ڈھالنے کی آرزو رکھتے تھے۔

ڈاکٹر ابواللیث صدیقی رقمطراز ہیں:

"اقبالؒ 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 و حکمت 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۔"[17]

سرودِ رفته باز آید که ناید　　نسیمِ از حجاز آید که ناید
سرآمد روزگارے ایں فقیرے　　دیگر دانائے راز آید که ناید[18]

"بانگِ درا سے مثنوی مسافر" تک کے مطالعہ سے یہ ظاہر ہے کہ اقبالؒ عقل و دانش پر قلندری و درویشی کو ترجیح دیتے تھے۔ اقبالؒ 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 و شوق پیدا کرتا ہے۔ ان کے فقر کی طاقت مہر وماہ پہ لرزہ طاری کر دیتی ہے۔ ڈاکٹر ابوسعید نورالدین اقبالؒ کے فقر کے متعلق لکھتے ہیں:

"ان کے نزدیک فقر کے لئے یہ ضروری نہیں کہ صاحب 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۔"[19]

اقبالؒ مغرب کی مادی ترقی اور اخلاقی 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 گذرگاہوں 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[20]

ڈاکٹر ابواللیث صدیقی لکھتے ہیں:

"اقبالؒ 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 آجاتے ہیں جو عرفان و اِدراک کو وحی، وجدان، بلکہ ایک داخلی اندرونی اور ذاتی تجربے کا نتیجہ سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک فلسفیوں کی موشگافیوں سے ایک طلسمِ خیالی ضرور کھڑا ہو جاتا ہے لیکن اس سے حضوری حاصل نہیں ہوتی۔"[21]

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

"غلام قوم مادیات کو رُوحانیات پر مقدم سمجھنے پر مجبور ہو جاتی 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 کو 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 و عواطف باقی نہ رہیں اور صرف رضائے الٰہی اس کا مقصود ہو جائے 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۔"[22]

اقبالؒ کا خلوص اور ملتِ اسلامیہ کے لئے 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 خود غرضیوں، جاہ پرستیوں، باطل پرستیوں اور ظلم وجور روا رکھنے کا نتیجہ تھا جو کور باطن تھے، جو تزکیۂ نفس نہ کرسکے اور نفس کی ہلاکت کا شکار ہو گئے 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 تو صرف باکردار لوگ مائل ہو سکتے ہیں جو متاعِ فقر سے مالامال 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 ہو گئی 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۔ انہی سختیوں کو برداشت کرتے ہوئے ربذہ کے لق ودق 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 و شوکت اور عیش و تنعّم کا زمانہ خلافتِ عباسیہ کا ہے اور اس دور میں کیسے کیسے کبار صوفیا پیدا ہوئے ہیں ان کے نام بھی گننا مشکل ہے۔"[23]

بغداد کی تباہی سے تصوّف کا سلسلہ جوڑنا کوئی زیادہ ٹھوس دلیل نہیں بلکہ عیش و عشرت 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 بر سرِ اقتدار ہوتے جو حُبِ جاہ، حُبِ مال اور حُبِ نفس کا میلان نہ رکھتے تو مسلمانوں کی سلطنت و حکومت کو کبھی زوال نہ آتا۔ یہ اخلاقِ رذیلہ ہی تو تھے جو مسلمانوں میں جڑ پکڑتے گئے اور زوال کا سبب بنے۔ بنواُمیہ اور بنو عباس کی ملوکیت اسلامی نظام کے لئے سمِ قاتل کا درجہ رکھتی ہے۔ ملتِ اسلامیہ کو تو تصوف کا شکر گزار ہونا چاہیے کہ اس دور میں بھی اگر معرفتِ الٰہی اور اخلاقِ فاضلہ کی تعلیم و تربیت 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 لئے اور ملتِ اسلامیہ کے تشخص کو بحال کرنے کے لئے از بس ضروری تھا۔ انہی حالات میں حافظ کے کلام کی افادیت سے بھی اِنکار ممکن نہیں۔ ڈاکٹر ابواللیث صدیقی لکھتے ہیں:

> ”حافظ کا اندازِ بیاں اقبالؒ کے نقطۂ نظر سے ناپسندیدہ ہے لیکن اپنے مخصوص انداز میں حافظ جس حقیقت کو بیان کرنا چاہتے ہیں، اقبالؒ بھی اِسے تسلیم کرتے ہیں۔“[24]

اقبالؒ 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 و تکرار کے بعد جب دیکھتا ہوں کہ اقبالؒ حافظ کی شاعری سے بے حد متاثر ہیں اور ان کی تعریف بھی کرتے ہیں تو سخت حیرت ہوتی ہے کہ آخر اقبالؒ 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۔“[25]

دراصل اقبالؒ تصوّف کے ان عناصر کی مخالفت کر رہے تھے جو وقت کا تقاضا نہ تھے۔ انہیں فلسفۂ وحدت الوجود سے بھی اِختلاف تھا۔ اقبالؒ 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 ہو سکتا۔ 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 کرکے کشفی نظریہ پیش کرتا ہے تو میری رُوح اس کے خلاف بغاوت کرتی ہے۔“[26]

اسرارِ خودی کی پہلی اشاعت کے دیباچے میں اقبالؒ نے خواجہ حافظ کو تصوّف کے حوالے سے کڑی تنقید کا نشانہ بنایا جس کی کچھ عناصر نے مخالفت کی۔ اکبر الہ آبادی نے بھی اقبالؒ کی اس تنقید کو پسند نہ کیا چنانچہ اقبالؒ نے دوسرے ایڈیشن میں یہ حصہ حذف کروادیا کہ کہیں اسرارِ خودی کی افادیت بھی اس وجہ سے کم نہ ہو جائے۔ اکبر الہ آبادی کے نام ایک خط میں رقم طراز ہیں:

”اسرارِ خودی 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۔“[27]

پروفیسر محمد فرمان ”اقبالؒ اور تصوّف“ میں صوفیا کی معرفت اور تصوف کے مثبت اوصاف کو قابلِ ستائش گردانتے ہوئے رقم طراز ہیں:

”تصوف خالصاً اسلامی تعلیمات کی عملی صورت کا نام ہے اور جب اس میں غیر ضروری عناصر کو شامل کرکے افراط و تفریط اختیار کی گئی ہے تو 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۔“[28]

البتہ اقبالؒ 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 کرکے 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 تاریخِ ادبیاتِ عالم میں نہیں ملتی۔ اگر اقبالؒ کے اعتراضات ان کے شاعرانہ تخیلات و نظریات 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۔ اقبالؒ حافظ کے ہاں حالتِ سُکر کی بھی مخالفت کرتے ہیں تو یہ ایک حد تک درست ہے کہ مستقل حالتِ سکر مستحسن نہیں لیکن خاص حالات اور وقتی کیفیات میں اسے یکسر مسترد بھی نہیں کیا جاسکتا۔ جب اقبالؒ کہتے ہیں: اپنے من میں ڈوب کر پا جا سراغِ زندگی،[29] تو کیا یہ حالتِ سکر نہیں۔ البتہ اقبالؒ اِس حد تک حق بجانب ہیں کہ:

”جو لوگ اِس حالت کو مستقل بنالیتے ہیں وہ کشمکش حیات کے بالکل قائل نہیں رہتے۔“[30]

جو حالت بھی زندگی کو غیر متوازن کردے، اس سے لوٹنا ضروری ہو جاتا ہے۔ اقبالؒ نے خواجہ حافظ کا شعر:

درکوئے نیک نامی مارا گزر نہ دارند　　　　گرتو نمی پسندی تغییر کن قضارا[31]

حافظ کی شاعری کے منفی اثرات میں پیش کیا ہے جسے سن کر اورنگ زیب عالمگیر نے طوائفوں کی سزا معاف کر دی۔ اقبالؒ کہتے ہیں "حافظ کی شاعرانہ جادوگری نے ایک متشرع اور نیک نیت بادشاہ کو جو آئین حقہ شرعیہ اسلامیہ کی حکومت قائم کرنے اور زانیات کا خاتمہ کرکے 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۔"[32]

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اورنگ زیب نے طوائفوں کے لئے 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 تو 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 کر سکتا ہے اور اقبال کے ہی نظریات کے مطابق نظامِ الٰہی صرف "مردِ کامل" کے ہاتھوں نافذ ہو سکتا ہے/جس معاشرے کا ہر فرد ہوس کا شکار ہو۔ کوئی جنسی ہوس کا تو کوئی ہوس مال و زر کا، کوئی ہوسِ جاہ و منصب کا تو کوئی ہوسِ نام و نمود کا، وہاں صرف طوائف کو سزا دینے سے معاشرہ پاک نہیں ہو سکتا۔ اقبالؒ 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 کر سکتا ہے۔ اس سے کیا خیر کی اُمید ہو سکتی ہے۔ نہ وہ اِس قابل ہے کہ اس سے استدلال کرتے ہوئے اُس کے کردار کو قابلِ تحسین بنا کے پیش کیا جائے۔

اقبالؒ کا تصوّف پہ ایک اور اعتراض یہ ہے کہ تصوّف کی اِصطلاح اِبتدائے اسلام میں رائج نہیں تھی، نہ کوئی مجذوب تھا۔ اس دعوے کا جواب یہ ہے کہ 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 و قلبی 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 و فراست ہی اس کا ساتھ نہیں دیتی۔ اِسی طرح مختلف رُوحانی کیفیات کا معیار فلسفیانہ انداز میں قائم نہیں ہو سکتا۔

اقبالؒ 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 بہ رہِ شہادت اندر تگ و پوست　　　غافل کہ شہید عشق فاضل تر ازوست

در روزِ قیامت ایں باد کی ماند　　　ایں کشتۂ دُشمن است وآں کشتۂ دوست[33]

یہاں بھی علامہ نے یہ الزام دیا ہے کہ تمام صوفیانہ شاعری دورِ انحطاط کی پیداوار ہے۔ اس سلسلے میں علامہ موصوف کا ردِّ عمل 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 اللّٰہ کی رضا میں جان قربان کرنے والے کا بڑا درجہ ہے لیکن اگر وہ اللّٰہ 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 لئے 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 اقبالؒ 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۔

اقبالؒ اور تصوّف کے مشترکہ عناصر کو دیکھا جائے تو فقر کی خصوصیات، عشق کی قوتِ تسخیر اور خودی کا اِستحکام، کم و بیش یہی تصوّف کے اوصاف ہیں۔ اقبالؒ کے تصوّرِ خودی اور صوفیا کے جہاد بالنفس کے متعلق پروفیسر محمد فرمان رقم طراز ہیں:

''اطاعت اور ضبطِ نفس اقبالؒ کی خودی کے پہلے دو مراحل ہیں۔ ان مراحل کو جس خوبی اور جدوجہد کے ساتھ صوفیائے کرام نے طے کیا ہے، اس کی شہادت صوفیائے کرام کی ہر تاریخ اور ہر تذکرے سے مِل سکتی ہے۔ 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۔''[34]

صوفیا مرشد کو ضروری گردانتے ہیں۔ مرشد کے بغیر سالک یہ سفر نہیں کر سکتا۔ اقبالؒ بھی مرشد کے قائل ہی۔ں خودی کے سفر میں بھی ایک رہبر انسان کامل کی ضرورت ہے۔

دمِ عارف نسیم صبح دم ہے		اسی سے ریشۂ معنی میں نم ہے
اگر کوئی شعیب آئے میسر		شبانی سے کلیمی دو قدم ہے[35]

اقبالؒ 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[36]

ڈاکٹر عبدالشکور احسن اقبالؒ 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۔ "لاتحف" (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۔ لاالٰہ 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 اقتدار، اس فقر عریاں کے خوف سے پیلے پڑ جاتے ہیں۔ موت اِس کی رُوح کو پائندہ تر بنا دیتی ہے۔"[37]

سرِ دیں مارا خبر اورا نظر		او درونِ خانہ ما بیرونِ در
ما کلیسا دوست ما مسجد فروش		او زدستِ مصطفیٰ ﷺ پیمانہ نوش[38]

اقبالؒ 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 لئے ضروری ہے اور اقبالؒ 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۔ اقبالؒ ایک مردِ کامل کے منتظر ہیں۔ قرآنِ پاک میں بھی انتظار کرنے کا حکم ہے۔

"فَقُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلَّهِ فَانتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُم مِّنَ الْمُنتَظِرِينَ" (20:10)

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

اے سوارِ اشہبِ دوراں بیا اے فروغِ دیدئه اِمکاں بیا
رونقِ ہنگامه ہا ایجاد شو در سوادِ دیده ہا آباد شو
شورشِ اقوام را خاموش کن نغمۂ خود را بہشتِ گوش کن
باز در عالم بیار ایام صلح جنگجویاں را بده پیغام صلح[39]

"انسان کامل دُنیا میں خدا کا حقیقی نائب اور انسانیت کا حقیقی حکمران ہو گا۔ 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۔"[40]

خاتم الانبیاء ﷺ تشریف لا چکے۔ اب وہ مردِ منتظر جس کا اقبالؒ بھی اِنتظار کر رہے ہیں، امام مہدی علیہ السلام کے سوا کون ہو سکتا ہے؟

کھلے جاتے ہیں اسرارِ نہانی گیا دورِ حدیث "لن ترانی"
ہوئی جس کی خودی پہلے نمودار وہی مہدیؑ وہی آخر زمانی[41]

*****

References

1. Syed Abdul Wahid Moini, *Maqalaat Iqbal* (Lahore, Tufail Art Printers, 1988), 204.

سید عبدالواحد معینی، *مقالاتِ اقبال* (لاہور، طفیل آرٹ پرنٹرز، 1988ء)، 204۔

2. Dr. Muhammad Iqbal, *Bang-e-dara* (Lahore, Ghulam Ali Publishers, 1974) , 110.

ڈاکٹر محمد اقبالؒ، *بانگِ درا* (لاہور، غلام علی پبلشرز، 1974ء)، 110۔

3. Adib. A. Abadi, Allama *Iqbal aur Phalsa Tusuf*, Mashmola: Iqbal Mehsreen ki Nazir mein, (ed.) Prof. Syed Waqar Azim (Lahore, Majlis-e-Traghi-Adab, 1973), 195.

ادیب۔اے۔آبادی، علامہ اقبالؒ اور فلسفہ تصوف، مشمولہ: اقبال معاصرین کی نظر میں، (مرتبہ) پروفیسر سیّد وقار عظیم (لاہور، مجلسِ ترقیٔ ادب، 1973ء)، 195۔

4. Dr. Muhammad Iqbal, *Asrar-Rumoz* (Lahore, Ghulam Ali Publishers, 1976), 110.

ڈاکٹر محمد اقبال، اسرار و رموز (لاہور، غلام علی پبلشرز، 1976ء)، 110۔

5. Ayatollah Mutahari, Allama Tabatabai, Ayatollah Uzma Khomeini, *Sir o slok* (Karachi, Jamia Tehlimat Islami, 1995), 23.

آیت اللہ مطہری، علامہ طباطبائی، آیت اللہ العظمیٰ خمینی، سیر و سلوک (کراچی، جامعہ تعلیماتِ اسلامی، 1995ء)، 23۔

6. Dr. Abu Alais, Siddiqui, *Iqbal aur Maslik Tusuf* (Lahore, Iqbal Academy Pakistan, 1977), 354.

ڈاکٹر ابواللیث، صدیقی، اقبال اور مسلکِ تصوف (لاہور، اقبال اکیڈمی پاکستان، 1977ء)، 354۔

7. Dr. Muhammad Iqbal, *Zarb-e-Kaleem* (Lahore, Ghulam Ali Publishers, 1986), 52.

ڈاکٹر محمد اقبال، ضربِ کلیم (لاہور، غلام علی پبلشرز، 1986ء)، 52۔

8. Dr. Muhammad Iqbal, *Pas Cha Baid Karday Aqwaam Shirk* (Lahore, Ghulam Ali Publishers, 1972), 23-25.

ڈاکٹر محمد اقبال، پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق (لاہور، غلام علی پبلشرز، 1972ء)، 23-25۔

9. Ibid, 26-27.

ایضاً، 26-27۔

10. Ibid, 26.

ایضاً، 26۔

11. Dr. Muhammad Iqbal, *Bal-e-Jibril* (Lahore, Ghulam Ali Publishers, 1985), 42.

ڈاکٹر محمد اقبال، بالِ جبریل (لاہور، غلام علی پبلشرز، 1985ء)، 42۔

12. Ibid, 160.

ایضاً، 160۔

13. Iqbal, *Zarb-e-Kaleem*, 50.

اقبال، ضربِ کلیم، 50۔

14. Ibid, 175.

ایضاً، 175۔

15. Siddiqui, *Iqbal aur Maslik Tusuf*, 257.

صدیقی، اقبال اور مسلکِ تصوف، 257۔

16. Dr. Abdul Shakoor Ahsan, *Iqbal ki Farsi Shairi ka Tanqidi Jaiza* (Lahore, Iqbal Academy Pakistan, 1977), 284.

ڈاکٹر عبدالشکور احسن، *اقبال کی فارسی شاعری کا تنقیدی جائزہ* (لاہور، اقبال اکیڈمی پاکستان، 1977ء)، 284۔

17. Siddiqui, *Iqbal aur Maslik Tusuf*, 207.

صدیقی، *اقبالؒ اور مسلکِ تصوف*، 207۔

18. Allama Muhammad Iqbal, *Kalyat-e-Iqbal Farsi* (Lahore, Asad Publications, dn.), 12, 894.

علامہ محمد اقبالؒ، *کلیاتِ اقبال فارسی* (لاہور، اسد پبلی کیشنز، سن ندارد)، 12، 894۔

19. Iqbal, *Pas Cha Baid Karday Aqwaam Shirk*, 27.

اقبالؒ، *پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق*، 27۔

20. Dr. Abu Saeed Nuruddin, *Islami Tusuf aur Iqbal* (Lahore, Iqbal Academy Pakistan, 1977), 348.

ڈاکٹر ابو سعید نور الدین، *اسلامی تصوف اور اقبالؒ* (لاہور، اقبال اکادمی پاکستان، 1977ء)، 348۔

21. Iqbal, *Zarb-e-Kaleem*, 69.

اقبالؒ، *ضربِ کلیم*، 69۔

22. Siddiqui, *Iqbal aur Maslik Tusuf*, 537.

صدیقی، *اقبالؒ اور مسلکِ تصوف*، 537۔

23. Sheikh Attaullah, (Martaba), *Iqbal Nama*, Part II (Lahore, Din Muhammad Press, 1951), 45-46.

شیخ عطاءاللہ، (مرتبہ)، *اقبالؒ نامہ*، حصہ دوم (لاہور، دین محمد پریس، 1951ء)، 45-46۔

24. Professor Nisar Ahmad Farooqi, *Naqd-e-Malfuzat* (Lahore, Idarah Saqafat Islamiya, 1989), 252.

پروفیسر نثار احمد فاروقی، *نقدِ ملفوظات* (لاہور، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، 1989ء)، 252۔

25. Siddiqui, *Iqbal aur Maslik Tusuf*, 355.

صدیقی، *اقبالؒ اور مسلکِ تصوف*، 355۔

26. Dr. Sohail Bukhari, *Iqbal aik Sufi Shair* (Karachi, Azimi Printers, 1988), 231.

ڈاکٹر سہیل بخاری، *اقبال ایک صوفی شاعر* (کراچی، عظیمی پرنٹرز، 1988ء)، 231۔

27. Sheikh Attaullah, *Iqbal Nama*, 45.

شیخ عطاءاللہ، *اقبال نامہ*، 45۔

28. Siddiqui, *Iqbal aur Maslik Tusuf*, 423.

صدیقی، *اقبالؒ اور مسلکِ تصوف*، 423۔

29. Professor Muhammad Farman, *Iqbal aur Tusuf* (Lahore, Bizm-e-Iqbal, 1984), 27.

پروفیسر محمد فرمان، *اقبال اور تصوّف* (لاہور، بزمِ اقبال، 1984ء)، 27۔

30. Iqbal, *Bal-e-Jibril*, 31.

اقبالؒ، *بالِ جبریل*، 31۔

31. Moini, *Maqalaat Iqbal*, 205.

معینی، *مقالاتِ اقبال*، 205۔

32. Hafiz Shirazi, Dewan-e-Hafiz (Lahore, Fareed Book Stall, dn.), 33.

حافظ شیرازی، *دیوانِ حافظ* (لاہور، فرید بک سٹال، سن ندارد)، 33۔

33. Moini, *Maqalaat Iqbal*, 210.

معینی، *مقالاتِ اقبال*، 210۔

34. Dr. Abdul Shakoor Ahsan, *Iqbal ki Farsi Shairi ka Tanqidi Jaiza*, 282.

ڈاکٹر عبدالشکور احسن، *اقبال کی فارسی شاعری کا تنقیدی جائزہ*، 282۔

35. Siddiqui, *Iqbal aur Maslik Tusuf*, 42.

صدیقی، *اقبالؒ اور مسلکِ تصوف*، 42۔

36. Iqbal, *Bal-e-Jibril*, 88.

اقبالؒ، *بالِ جبریل*، 88۔

37. Iqbal, *Zarb-e-Kaleem*, 60.

اقبالؒ، *ضربِ کلیم*، 60۔

38. Dr. Abdul Shakoor Ahsan, *Iqbal ki Farsi Shairi ka Tanqidi Jaiza*, 288.

ڈاکٹر عبدالشکور احسن، *اقبال کی فارسی شاعری کا تنقیدی جائزہ*، 288۔

39. Iqbal, *Pas Cha Baid Karday Aqwaam Shirk*, 33.

اقبالؒ، *پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق*، 33۔

40. Iqbal, *Asrar-Rumoz*, 46.

اقبال، *اسرار و رموز*، 46۔

41. Iqbal, *Bal-e-Jibril*, 89.

اقبالؒ، *بالِ جبریل*، 89۔