ISSN:3007-3324 (P) Tashkeel-e-Jadeed Volume:2, Issue:1 July to December, 2024
ISSN-3007-3316 (E) Email: tashkeele.jadeed@aiou.edu.pk

☆ڈاکٹر رضوانہ نقوی
☆فضیلت حسین

شعر اقبال کی متصوفانہ جہات کا تحقیقی مطالعہ

The Mystical aspects of Iqbal's Poetry: A research Stduy

Abstract:

Allama Mohammad iqbal was a renowned figure of social, political history as well as of literature.It wouldn't be wrong if we say him a multidimensional personality. In Urdu poetry he is a symbol of philosophical ideas through his present self philosphy". Iqbal got a mystical environment from his childhood, his father was the follower of 'Qadrias", so the influence of "Wahdat-ul-Wajood" can be seen in his early pieces of poetry, later he turned towards the "Wahdata ul-Shahood"under the influence of 'Mujadad Alaf- Saani' "Asrar-a Khudi " reflectes all these shades of intellectual change. This effect lives in his poetry for a long time, even in the later part of age another color of harmony starts to prevail .Iqbal has mentioned Sufism at various points of his poetry, along with the importance of Shariat he give more importance to intuition ,theosophy, inner state of emotions and discernment which are the soul of religion. In this article it has been tried to unravel the knots of Iqbal's mystical poetry to find out the real color of his poetical ecstasy.

Key words: Wahdat-al-wajood, wahdat-al-shahood, israr-a khudi, Sufism, intuition.

تصوف وہ مسلک حیات ہے کہ جو نسل انسانی کے ہر دور میں مختلف رنگوں اور ناموں کے ساتھ موجود رہا ہے۔ جبکہ اسلامی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو تصوف اور اس کے حقائق کے حوالے سے بحث کا سلسلہ آج تک جاری ہے۔ تصوف بمعنی "تصوف" ایک نوع کا کھردرا کپڑا پشم یا اون کے ہیں جس سے

☆اسسٹنٹ پروفیسر اردو، یونیورسٹی آف سرگودھا Rizwananaqvi10@gmail.com
☆اسسٹنٹ پروفیسر شعبہ اردو اسلام آباد ماڈل کالج فار گرلز جی-۱۰، اسلام آباد

مراد وہ لوگ تھے جو صوف پہنتے اور فقر اختیار کرتے تھے انہیں صوفی کہا جاتا تھا اور صوفی "صفا" سے بھی مشتق ہے جس سے مراد باطنی طہارت وصفائی تھی۔ نفس کی پاکیزگی جو انسان کو ہر نوع کی دنیاوی الائشوں سے پاک کر کے پاکیزہ ومطہر کر دیتی تھی کہ اس کا باطن منور ہو کر جلوہ گاہِ ایزدی بن جاتا تھا۔ اسی تصوف اور صوفی کی ایک نسبت "اصحاب صفہ" سے بھی لی جاتی ہے جو تارک الدنیا ہو کر اپنا تمام وقت عبادت، ریاضت اور قران وحدیث کی تعلیم و تحقیق میں صرف کرتے تھے لیکن بعض مذہبی حلقے اس وضاحت و تعریف سے متفق نہیں گو کہ اصحاب صفہ اور صوفی کے احوال حیات میں ایک گونا مشابہت بہر حال موجود ہے وہ بھی صوفیا کی طرح سے ہی نعائم حیات، اہل و عیال، مال و دولت، عیش و عشرت کو تعلیم دین اور اشاعت حق کے لیے چھوڑ کر اپنی زندگیوں کو رضاءِ الٰہی کے لیے وقف کر دیتے تھے۔ مسجد نبوی میں مسکن صفا ان عظیم ہستیوں کی یاد میں ہی موجود ہے لیکن ان اصحاب کو مسلک صوفیا میں شامل کرنا بعض مذہبی حلقوں کو برافروختہ کر دیتا ہے۔ اور وہ اس بات پر تاسف محسوس کرتے ہیں کہ اس سے بڑا سانحہ کیا ہو سکتا ہے کہ اصحابِ صفا جیسی عالی مرتبت ہستیوں کے حقیقی احوال سے چشم پوشی کرتے ہوئے ان کی عظیم و جلیل، سعی و پیکار میں مشغول مجاہدانہ مردانہ و قناعت پسندانہ ذات کو محض ترکِ دنیا، ترکِ حیات، حال و قال اور چلّہ کشی جیسی خرافات سے منسوب کر دیا جائے۔ اور انہیں عہدِ حاضر کے خانقاہی پیشہ اور صوفیوں کی طرح قیاس کرتے ہوئے موجودہ قبوری تصوف کا علمبردار بتایا جائے۔ کس قدر افسوس کا مقام ہے کہ ان مواحد نفوسِ اقدس کو غوث، قطب ابدال، قلندر خاتم الاولیاء وغیرہ جیسے جھوٹے القاب عطا کیے جاتے ہیں (1) یوں تصوف اس کی حقیقت، متعلقات اور معاملات کے بارے میں ایک طویل بحث ہے جو مسلسل ردّ و قبول سے عبارت ہے اور خود صوفیا کے ہاں مختلف مسالک اور سلسلہ ہائے طریقت میں تصوف کی تعریف اور صوفی کا عمل یک قدر مشترک نہیں رکھتا بلکہ گونا گونی اور تنوع کا مظہر ہے۔ اگر خواجہ ذالنون مصری کے نزدیک صوفی:

"مردیست کہ خدائی را بر ہمہ چیز گزیند" (۲)

تو عبداللہ تستری کے ہاں: "صوفی آنست کہ صاف بود از کدر، و پر شود از فکر و در قرب خدا منقطع شود از بشر و یکساں شود در چشم او خاک وذرہ" (۳)

جبکہ خواجہ جنید بغدادی کے مطابق: "صوفی آنست کے دل اوں چو ابراہیمؑ سلامت یافتہ بود از دوستائے دنیاو

بجا آرندہ فرمان خدا بود و تسلیم چوں او جوں تسلیم اسمعیلؑ" (۴)

یہ چند مثالیں ہیں جو تصوف کی وضاحت ہر صوفی کے اپنے نقطہ نگاہ سے کرتی ہیں۔ لیکن وضاحتی اختلاف کے باوجود عملی اشتراک بصورت عشق حقیقی اور طلبِ رضائے خداوندی وہ بنیادی نقطہ ہے جو وضاحتی اور کسی قدر عملی اختلاف کے باوجود ہر صوفی اور صوفیانہ مسلک میں موجود ہے اردو شاعری سماجی اثر پذیری کے باعث مضامینِ تصوف اور صوفیانہ اثرات سے مبرّا نہیں، بلکہ تصوف کے تذکرے کے بنا اس کا وجود ادھورا اور حسن گہنایا ہوا سا لگتا

ہے۔ بالخصوص اردو شاعری کے تین بڑے ناموں میر، غالب اور اقبال کے ہاں تو تصوف مسلک و مضمون سے آگے بڑھ کے براہ راست فکری سیاق و سباق بناتا نظر آتا ہے۔ اس کی وجہ ہندوستان میں وہ فکری اور شعری روایت ہے جو عراق و عرب سے لے کر ایران و مشرق وسطیٰ تک محیط ہے اور اس روایت کی مرکزی رو اپنی قوت و حرکت تصوف سے کشید کرتی ہے جس کا مرکزی دھارا رومی، سعدی و حافظ کے افکار و اشعار سے مملو ہے۔ اس دور میں فقط بیرونی اثرات ہی نہیں بلکہ خود ہندوستانی تصوف و یدانت اور بھگتی تحریک کی صورت ہندوستان کے تمام علمی و فکری مقامات کو اپنے رنگ میں رنگتا چلا جا رہا تھا سو عربی و عجمی تصوف جہاں ہندوستانی اذہان کو متاثر کرتے ہوئے ایک نئے شعری فلسفے کی آبیاری کر رہا تھا وہاں تلسی داس، کبیر اور میرا بائی کے نغموں کی لَے بھی انسانی آلام و مصائب میں روحانی تسکین کا سامان کرتی دلوں کو مسخر کر رہی تھی۔ یوں ہندوستانی تہذیب جس امتزاجی حسن کی تخلیق کرتی ہے وہ "امیر خسرو" کی صورت نمایاں تر ہو کر ابھرتا اور اردو شاعری کے فقر و سخن کو ادبی جمالیات کی وہ صورت عطا کرتا ہے جو ارضی و روحانی رنگوں کے امتزاج سے لازوال ٹھہرتا ہے۔ اردو ادب کا کلاسیکی سرمایہ اپنے ارتقائی سفر میں بازار، دربار اور خانقاہ کا مرہون منت ہے۔ اردو زبان جو ہندوستانی لسانیات کے ایک نکھری ہوئی صورت ہے اپنے تشکیلی و تعمیری مراحل میں صوفیانہ عطاؤں سے فیض یاب ہے۔ اس زبان کا ابتدائی سرمایہ شعری اور نثری تصانیف کی صورت صوفیانہ فکر و عمل کی تشریح سے عبارت ہے کہ جس نے پہلے ہندوی روایت کو اختیار کیا اور بعد ازاں اس میں عجمی روایت کے دھارے شامل ہوتے چلے گئے۔ چھٹی سے دسویں صدی تک کی ہندی روایت کا غلبہ بالآخر عجم کا رخ کرتا ہے اور بھگتی کال کا گیروا رنگ سبز، سرخ، سیاہ و سنہرے بانکپن میں مسعود سعد سلمان لاہوری، خسرو، فریدالدین اولیاء، بو علی قلندر، یحییٰ منیری، کبیر داس،، شیخ گنگوہی، سائیں باجن، قاضی دریائی، علی جیو گام، بابا گرونانک دیو، شمس العشاق، برہان الدین جانم، شاہ میراں وغیرہ کے ہاں اپنا رنگ دکھاتا ہے اور بعد میں ولی کی شعری تحریک سے عجمی اثرات جلوہ نمائی کرتے ہیں ۔ جہاں متصوفانہ رمز و ایماں، اشارات و علامات، درباری نازک خیالی، شائستگی و صناعی سے آمیز ہو کر اک نیا رنگِ سخن رائج کرتے ہیں۔ گو کہ اس دور میں روحانیت کے ساتھ ساتھ عیش و نشاط، صحبتِ امروز، حسرتِ حیات نیز گوشت پوست کے وجود کا احساس و ہیولا شاعری میں جگہ پاتا ہے لیکن شاعری کی فکری روایت اسی دھارے سے منسلک نظر آتی ہے جو صوفیانہ مسلک سے عبارت ہند اسلامی مرکز کا مرکب ہے جسے بعد ازاں شدت پسندی کی نظر کیا گیا اور ماورائیت، زندگی سے فرار، خانقاہیت پرستی، ترک دنیا اور فرارِ عمل سے مربوط کر کے نہ صرف اس پہ منفی تنقید کے در کھول دیے گئے بلکہ فروغِ ادب اور دین میں اس کے کردار کو یکسر فراموش کر کے اس کے اخلاقی، سماجی اور تہذیبی کارناموں کو بھی رد کر دیا گیا۔ یہ حقیقت ہے کہ جب ہندوستانی سماج اجتماعی زوال کی زد میں آیا تو ہر شعبہ ہائے حیات کی طرح تصوف کا شعبہ بھی زوال پزیر ہوا۔ لیکن اردو شاعری میں اس کے زیر اثر جن اعلیٰ سماجی و اخلاقی اقدار کی نمود ہوئی، قتل و غارت، ظلم و بدامنی، نفرت و تعصب کے ماحول میں آشتی و محبت کی جو شمعیں فروزاں ہوئیں ان کی روشنی سے نگاہیں چرانا نہ صرف منافی العدل ہے بلکہ اردو ادب بالخصوص شاعری کی کلاسیکی روایت سے انحراف کے مترادف ہے۔ "تصوف برائے شعر گفتن خوب است" کی پھبتی زبانی چٹخارے کے لئے تو خوب ہے، حقیقت کے طور پر اسے تسلیم کرنا ایک بڑی ادبی و سماجی ناانصافی ہو گی۔ تصوف کی بنیاد عرفانیت، انسانیت و محبت ہے تو کسی بھی

زبان کی شعری معراج تصوف پہ ہی اپنی انتہا کرتی نظر آتی ہے(۵) تصوف اپنی اصل میں باطنی تقدس، لاانتہا جذبۂ شوق اور اطاعت الٰہی سے عبارت ہے۔وسیع معنوں میں اطاعت الٰہی شریعت اور عشقِ الٰہی طریقت کا روپ ہے جبکہ "احسان "اس کا سب سے اہم پہلو ہے گو کہ حقیقی معنوں میں شریعت و طریقت ایک ہی جادۂ عمل ہیں لیکن اپنے نسبتی سلسلوں میں صوفیا عشق و محبت کے جذبات سے مغلوب ہو کر شرعی حدود و قیود میں وسعت پذیری کے تحت طریقت پر زیادہ زور دیتے ہیں جہاں محبت باعث بقاءِ کائنات ہے چنانچہ صوفی خدا اور مخلوق خدا سے محبت کو اپنا نصب العین گردانتے ہوئے انسانیت کو عہدِ آشوب و اضطراب میں ذہنی، سماجی اور روحانی تحفظ کا احساس دلاتا ہے شہنشاہیت کے غلبے میں فقہاء کی موشگافیوں، ظالم بادشاہوں لٹیروں کے حملوں، ہنستے بستے شہروں کے اجاڑپن جنگ کی خون آشامیوں وتباہ کاریوں اور رنگ و نسل اور غربت و امارت کے امتیازات، بلند و پست کے تضادات میں حوصلے پناہ، امان ،انسان دوستی، تحفظ و مساوات کے قرینے ظالم بادشاہوں کے سامنے کلمہ ءِ حق کی ادائیگی عدل، نیکی، فرض شناسی اور انسان شناسی کی تمام روایات تصوف کا طرہ ءِ امتیاز ہیں اور خود ہندوستانی سماج میں اس کے عملی مظاہر جابجا نظر آتے ہیں جبکہ شعر و سخن کا رنگ بھی اسی طرزِ فکر سے چوکھا ہے تصوف کا تاریخی مطالعہ اس بات کو بھی آشکار کرتا ہے کہ جب کچھ صوفیا عاشقانہ سرمستی میں حد درجہ مستغرق ہو کر حیات و معاملاتِ حیات سے کنارہ کش ہونے لگے تو "ابو صفیہ بن ابو المنیر "نے تنبیہ کرتے ہوئے کہا کہ: سچا صوفی تارک الدنیا نہیں ہوتا بلکہ لوگوں کے درمیان حیات گزرانی کرتا ہے کھاتا پیتا اور سوتا ہے لین دین کے معاملات اور ازدواجی تعلقات قائم کرتا ہے اور وہ اپنے محبوبِ حقیقی یعنی ربّ العلیٰ سے بھی پل بھر کو جدا نہیں ہوتا(٦) عہدِ وسطی کا طریقہءِ تعلّم سیکھنا، بنا سوال کئے ماننا اور محض دہرانا تھا لیکن صوفیانہ حرّیتِ فکر نے اپنی علمی و قلبی وسعتوں کے تحت سوال کرنے اور مسلّمہ نظریات پر نقطہ چینی کرنے کی دعوت دے کر لوگوں کو علمی جمود سے نکالنے کی کوشش کی کیونکہ رٹا ہوا علم معلومات میں تو اضافہ کرے نہ کرے قلب کو بے حضور ضرور کر دیتا ہے اسی لئے اقبال نے عقل کی آستاں تک رسائی کے باوجود جذبہ ءِ شوق کی عدم دستیابی کے باعث اسے بے حضور گردانا تھا، کیونکہ اس کے پاس آنکھ کا نور تو تھا دل کا نور نہیں۔ آنکھ کا نور باعثِ بینائی و نظارہ تو ہو سکتا ہے آگہی و بصیرت نہیں۔ اگر عرفان کی طلب ہے تو پھر دیدہ ءِ دل وا کرنا پڑے گا(۷)

گزر جا عقل سے آگے کہ یہ نور

چراغِ راہ ہے منزل نہیں ہے(۸)

سو صوفیا نے عقلی در و بست سے آگے بڑھ کر علم کا مرکز "ذہن "کی بجائے "قلب "کو قرار دیا اور عشق کو عقل پر ترجیح دی وہ علم جو روح و قلب کو بیدار کر کے عرفان و آگہی نہ عطا کرے اسے بے فائدہ گردانتے ہوئے حق شناسی و عرفانیت رجوعی کی راہیں سجھائیں یوں علماء کی عقلیت پسندی کے مقابل معرفت ،علمیت کے مقابل عرفان، شریعت کے مقابل طریقت اور ذہن کے مقابل قلب اور عشق تصوف کا امتیازی نشان ٹھہرے لیکن اس سے یہ مراد لینا کہ صوفیا علم سے بے بہرہ تھے حدّ درجہ لاعلمی کا باعث ہو سکتا ہے حقیقت نہیں، حقیقت تو یہ ہے کہ تاریخ اسلام صوفیا کے علمی کارناموں سے بھی اسی طرح مزین ہے

جیسے علماء کے کارناموں سے مگر کچھ عالملِ دین کی طرح ان کے لئے علم حجاب الا کبر نہیں ٹھہرا بلکہ لا انتہا کھوج، جستجو، حسن، خیر اور صداقت کی اقدار کے فروغ کا سامان ہوا۔ یوں اس تناظر میں دیکھا جائے تو اقبال کے فکر اور شعر میں صوفیانہ رجحانات اثباتی صورت میں نظر آتے ہیں اور ان کے ہاں عقل پر عشق کا تفوق علم کے مقابل عرفان و معرفت کی سربلندی جذبہ عشق کی سرشاری اور محبت فاتح عالم کا سلوگن صوفیانہ اثرات کا نتیجہ نظر آتا ہے لیکن صوفیانہ اور مسلکی نقطہ نگاہ سے دیکھا جائے تو وہ روایتی تصوف سے انحراف کرتے نظر آتے ہیں وہ تصوف جس میں انفالیت خود فراموشی اور جمود ہے وگرنہ تصوف کے وہ قرینے جو حیات آفرینی اور معرفت خدا و کائنات کو محیط ہیں ان کے نقوش بار بار ان کے شاعری میں امتیازی نشان بن کر ابھرے ہیں " فلسفہءِ خودی "شعرِ اقبال کی شناخت ہے جس کی تکمیل ضبطِ نفس اور اطاعت خداوندی کے بنا محال ہے تاریخ اسلامی میں جن بزرگنِ دین کی زندگیاں اس اطاعت و نفسی اختیار کی مظہر ہیں وہ اقبال کے ہاں بلند مقامات پر نظر آتے ہیں جبکہ وہ لوگ کہ جنھوں نے روحانیت کو غیر اسلامی رنگ میں پیش کیا وہ ان سے دوری اختیار کرتے ہیں۔ اس کی بڑی وجہ اقبال کی مجدد الف ثانی کی تعلیمات سے استفادگی ہے۔ جنھوں نے علوم ظاہری و باطنی کی تقسیم سے بلند ہو کر براہ راست رسول عربی سے وابستگی کو دین قرار دیا ہے۔ مجدد الف ثانی کے نزدیک: تصوف فقط تزکیہءِ نفس و اخلاق کا مددگار ہے جبکہ ایمان بالغیب ہی حق ہے اور اتباع سنت ارتقائے روحانی کی آخری منزل ہے(۹) چنانچہ ان کا جادہءِ فکر و نظر مکمل طور پر عمل سے اثر پذیر صوفیانہ ترکِ حیات اور بے عملی کو ناپسندیدگی کی نگاہ سے دیکھتے ہوئے سنتِ رسولی کے عملی وجہدی پہلوؤں کو زندگی میں برسرِ عمل لانے کی تلقین کرتا ہے اور وہ تمام عناصر مظاہر و مناسک جو حضورِ اقدس کی حیاتِ مبارکہ سے کسی معنی میں بھی دور ہوں انہیں اسلامی تصوف سے خارج گردانتا ہے۔ خلیفہ عبدالحکیم اس حوالے سے اقبال کو نوعِ انسانی کا محسن گردانتے ہیں کہ انہوں رواجی تصوف اور حقیقی تصوف کا فرق واضح کرتے ہوئے اسے غیر اسلامی عناصر سے پاک کر کے حیاتِ نو عطا کی(۱۰)۔ اقبال تصوف کے مخالف نہ تھے وہ تصوف کی منفی اقدار کے مخالف تھے کیونکہ اگر وہ تصوف کے خلاف ہوتے تو غیر ممکن تھا کہ مولانا روم ان کے مرشد و رہنما ہوتے۔ رومی صوفیانہ انسلاک کے باوجود جبر سے زیادہ اختیار کے قائل ہیں۔ یوں اقبال ان کی پیروی میں خودی کے اثبات اور حقائقِ نسلِ انسانی کی شناخت پہ اپنا فلسفہءِ حیات بمعنیٰ اسلامی تصوف جو گہری اور باطنی شکل کا نام ہے تعمیر کرتے ہیں۔ چنانچہ مادی و منطقی عقل و دانش بلمقابل عشق ان کے کلام میں جابجا برسرِ پیکار نظر آتی ہے۔۔ اقبال کو اصطلاحاَ ولی یا صوفی سمجھنا ممکن نہیں مگر جب تصوف بطورِ عقیدہ بحث طلب ہو گا تو یہ بات کھل کے سامنے آجائے گی کہ تصوف بطورِ احساس و رحجان جس طرح ان کی ذات میں سما گیا تھا وہ کسی کو بھی صوفی یا ولی بنانے کے لئے کافی تھا۔(۱۱) دراصل اقبال کا تصوف جہد و عمل سے عبارت وحدت الوجود اور فنائی عقیدہ سے دور تھا وہ فلسفیانہ تصوف کی بجائے تصوفِ رسولی کے قائل تھے جو انسان کو باطنی پاکیزگی اور عمل کی ترغیب دیتا ہے جو تقدیر کا حقیقی مفہوم واضح کرتا ہے کہ انسان کو جو اشرف المخلوقات ہے عالمِ آزاد میں پیدا کیا گیا ہے۔

تقدیر کے پابند نباتات و جمادات

انسان فقط احکام الٰہی کا ہے پابند (۱۲)

ڈاکٹر سید عبد اللہ کے نزدیک اقبال نے خودی کا جو تصور دیا ہے وہ نیا نہیں بلکہ مروجہ معنوں کے قریب ہے۔ دوسرے لفظوں میں اقبال جدّت و انحراف کی روش اختیار کرنے کے باوجود اپنے ماحول کی متاثر کن فضا سے خود کو بچا نہیں پائے ہیں (۱۳) اپنے ماحول اور متصوفانہ تصورات سے بے نیازی نہ تو اقبال کی خواہش تھی اور نہ ہی ضرورت ماسوا اس کے کہ وہ اپنی قوم کو جادہ ٔ عمل پہ بر سر پیکار دیکھنا چاہتے تھے سو اس سلسلے میں انہیں افکار و جذبات کی کمک اگر مشرق سے دستیاب ہوتی تھی تو وہ آگے بڑھ کے جھولی بھرنے سے گریزاں نہ تھے یہاں تک کہ مغربی مفکرین کے افکار و علوم سے استفادہ کرنے میں بھی ان کے ہاں جھجک نظر نہیں آتی جبکہ تصوف اور اصلاً اسلامی تصوف تو دین و فکر کی روح تھا ایسے میں اقبال اس سے دوری کیوں کر اختیار کر سکتے تھے، جبکہ ماحول سے بے نیازی کا تصفیہ کرنے سے کہیں زیادہ ان کے فلسفہ ٔ خودی کا تصوف کے عام معنی سے قریب ہونا ہمارے لیے قابل توجہ ہے اگر اس قربت کا مفہوم فلسفہ ٔ خودی کو تصوف کے چشمے سے مستفید کرنا ہے تو یہ عین حقیقت ہے اور یہ ماحول کے مرعوب کن تصورات پہ فتح مندی کا نشان ہے کہ اقبال نے اپنے ماحول کی مطابقت سے تصوف میں عمل کی روح پیدا کرنا چاہی ہے (۱۴)۔ تصوف و روحانیت کے حوالے سے ان کے افکار نہایت واضح ہیں جن کا اظہار انہوں نے جا بجا کیا ہے اس حوالے سے اسلم جیراجپوری کو فرمایا: اگر تصوف کا مطلب عمل کا خالص پن ہے تو اس پہ کوئی بھی مسلمان معترض کیونکر ہو سکتا ہے جبکہ یہی معنی قرنِ اولیٰ میں بھی متعین تھے۔ لیکن بعد ازاں تصوف فلسفے کی جس صورت میں نمودار ہوا اور ذاتِ الٰہیہ اور خلقتِ کائنات سے متعلق عجمی افکار کی آماجگاہ بنا وہ اس کے کشفی نظریئے کو کیسے قبول کر سکتے ہیں۔ لا محالہ اس سے انحراف میں ہی ان کی روحانی حیات پوشیدہ ہے (۱۵) چنانچہ وہ اس امر کا برملا اظہار کرتے ہیں کہ: کیا صوفی و ملّا کو خبر میرے جنوں کی، ان کا سرِ دامن بھی ابھی چاک نہیں ہے (۱۶)

کی عرض یہ میں نے کہ عطا فقر ہو مجھ کو

آنکھیں میری بینا ہیں و لیکن نہیں بیدار

عارف کا ٹھکانہ نہیں وہ خطہ کہ جس میں

پیدا کلہ ٔ فقر سے ہو طرہ ٔ دستار (۱۷)

اقبال کے ان افکار میں خواہشِ عمل و اثبات کے ساتھ ساتھ مجدد الف ثانی کے نظریات کی گونج بھی بخوبی سنائی دیتی ہے۔ وہ تصوف بمعنی روحانیت کے قائل بھی تھے اور اس پر کاربند رہنے کے داعی بھی مگر روحانیت سے ان کی مراد انفعالیت، گوشہ نشینی اور تارک الدنیا ہو کر فنا فی الذات ہونا نہیں بلکہ وہ

روحانیت کے اسلامی نظریہ کے قائل ہیں خواجہ غلام السیدین کو انہوں نے لکھا کہ: وہ بھی روحانیت کے قائل ہیں مگر اس روحانیت کے جس کی تلقین کتابِ برحق قرآنِ حکیم میں ہے اور ان کی فکر و فن تماتر اسی روحانیت کی تشریح ہیں مگر جو روحانیت بے عملی، اونگھ اور بے خودی سے عبارت ہے اس کی تردید کرنے سے وہ کبھی پیچھے نہیں ہٹے۔(۱۸)۔یوں روحانیت اقبال کی شاعری میں ایک دلفریب داخلی کیفیت کے ساتھ کہیں سوز و گداز بن کر اترتی ہے اور کہیں جذب و مستی کی صورت جلوہ گر ہوتی ہے۔وہ با حضورِ یزداں شکایت کناں ہیں کہ دنیا روحانیت سے خالی ہوتی جارہی ہے جبکہ روحانیت ہی حیات و کائناتِ ہستی ہے۔سو جذب و مستی میں والہانہ وہ پکارتے ہیں: میرے نالہ ءِ نیم شب کا نیاز، مری خلوت و انجمن کا گداز: یہی کچھ ہے ساقی متائے فقیر، اسی سے فقیری میں ہوں ہیں امیر: میرے قافلے میں لٹادے اسے، لٹادے ٹھکانے لگادے اسے(۱۹)

روحانیت کے یہ مظاہر اقبال کے فلسفہ ءِ خودی میں تحریک و ارتباط سے عبارت ہیں۔یہ خودی ہی ہے کہ جو روحانیت کے در ان پر وا کرتی ہے اور وہ دعوی کرتے ہیں کہ ان کی ذات خودی کے وجدان سے موجزن ہے یعنی خودی محض ذہنی رو یا فکر نہیں حقیقی طور پر اپنا وجود رکھتی ہے جس کا براہ راست وجدان کیا جاسکتا ہے۔خودی کے اس جہان کا محرک جہاں ذات وصفات پروردگار اور حضوریءِ قلب و نظر بحضور رسول عربی محمد مصطفی صلی اللہ علیہ والہ وسلم بنتے ہیں وہیں معروضی طور پر مولانا روم ایک مرشد، ہادی و عارف کی طرح ان کے جادہءِ حیات و فکر پر ضیا پاشی کا انتظام کرتے نظر آتے ہیں۔رومی ان کے نزدیک خدا اور رسول کے بعد سب سے بڑھ کر جاذب نگاہ و پر کشش ہے سو مثنوی "اسرارِ خودی" میں نظریہءِ خودی کی پیشکش سے قبل وہ کہتے ہیں: پیر رومی خاک را اکسیر کرد، از غبارم جلوہ ہا تعمیر کرد: موجم و در بحر او منزل کنم، تا درِ تابندہ ءِ حاصل کنم: من کے مستی ہا ز صبایش کنم، زندگانی از نفس ہایش کنم(۲۰) یہی صورتحال "جاوید نامہ" میں پہلے سے بھی بڑھ کے وسیع و بلیغ ہے کہ جہاں اقبال سیر افلاک پیر رومی کی سرکردگی میں شروع کرتے ہیں اور مرشد رومی کی روحانی مدد کے ساتھ حیات کے متنوع رنگوں اور گوناگوں اسرار و رموز کی عقدہ کشائی کرتے ہیں نیز اس روحانی سفر میں جہاں بھی کہیں مشکل مقام آتا ہے وہ پیر رومی کی رہنمائی کے تمنائی نظر آتے ہیں۔ان کے لیے خودی کا دوسرا اہم ماخذ مثنوی مولانا روم ہے اور ڈاکٹر ابو سعید نور الدین کے مطابق "قران مجید کے بعد علامہ اقبال کے دل میں اگر کوئی شے مقامِ خاص پہ متمکن ہے تو وہ مثنوی مولانا روم ہے جو عارفین کے نزدیک "قرآن در زبان پہلوی" کہلاتی ہے۔اسرارِ خودی میں فلسفہءِ خودی کو پیش کرنے سے قبل انہوں نے تمہید میں بڑے فخر سے یہ واضح کیا ہے کہ خودی کا فلسفہ مولانا رومی کے فیض سے پیش کیا ہے(۲۱)۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں: بعض پر خانم ز فیض پیر روم، دفتر سربستہ ءِ اسرار علوم: جان واز شعلہ ہا سرمایہ دار، من فروغ یک نفس مثل شرار(۲۲)

اور یہی نہیں بلکہ جہاں جہاں بھی اقبال کو صبوریءِ قلب، رہنمائی، روشنی اور قرار کی ضرورت محسوس ہوئی وہاں وہاں پیر رومی ان کا دستِ طلب تھامنے آن حاضر ہوئے۔چنانچہ جب ان کا دل غم دوراں سے گریہ کناں فریاد کرتا ہے تو پیر رومی خواب میں آکر فرماتے ہیں: گفت ای دیوانہ ءِ ارباب شوق، جرعہ گیر از شراب ناب عشق: تاب کی چوں غنچہ می باش خاموش، نکہت خود را چوں گل ارزاں فروش: در گرہ ہنگامہ داری چوں سپند، محمل خود بر سر آتش بہ بند(۲۳)

سو مولانا روم کے قول سے وہ مثل جگنو چمکنے لگے اور آتش بہ پیراہن ہو گئے

چوں نواز از تاخود بر خاستم

جنتی از بہر گوش آراستم

بر گرفتم پردہ از راز خودی

وانمودم سرّ اعجاز خودی(۲۴)

دراصل اقبال محض شاعر نہ تھے بلکہ وہ اپنے وقت کے نابغہ اور زیرک انسان تھے۔ وہ دیکھ چکے تھے کہ مسلمانوں کا زوال بیرونی طاقت سے زیادہ خود ان کی تن آسانی اور انفعالیت، نفیِ خودی اور دیگر سلبی تعلیمات کا نتیجہ ہے چنانچہ ایک دردمند شاعر اور رہنما کی طرح وہ اپنی قوم کے لئے عظمت و شوکت کے تمنائی تھے جس کا حصول ان کے نزدیک خودی کے عرفان کے بنا ممکن الحصول تھا۔ کیونکہ خودی وہ دائرہِ حکمت و عرفان تھا کہ جس کے ادراک اور اس کی باضابطہ تربیت کے نتیجے میں بشر جس استقلال و عظمت سے ہمکنار ہوتا ہے اس کا لازمی نتیجہ نیابتِ الٰہی کا درجہ ہے۔ اور یہی بشر بالخصوص مسلمان کا اصلی مقام ہے کہ جس کے لیے وہ زمین پر بھیجا گیا ہے۔ مروجہ تصوف میں فلسفہ وحدت الوجود کے تحت معرفتِ خداوندی کا واحد ذریعہ فنافی الذات (ذاتِ خدا) ہونا تھا۔ لیکن فلسفہِ اقبال فنا کے برعکس شناخت و تعمیرِ ذات بصورتِ خودی کی تلقین کرتا ہے۔

من عرف نفسہ فقد عرف ربّہ

انہوں نے بتایا کہ خود شناسی کے بنا خدا شناسی ممکن نہیں۔ تصوف غبار راہ ہونا نہیں بلکہ شرارِ راہ ہونا ہے تصوف بے خودی سے عبارت نہیں بلکہ جہد و عرفان ،ذات و کائنات سے عبارت ہے۔ گویا عرفانِ خودی کے بنا عرفانِ خدا ممکن نہیں۔ اقبال سے پہلے مولانا روم نے خودی کی اس گم گشتہ میراث کو اپنی قلبی قوت و روحانی نور سے مزین کر کے زندہ رکھنے کی کوشش کی تھی۔ ان کے مقابل تصوف کا جو نقطہِ نظر فلسفہِ اشراق سے متصل تھا وہ خودی کی ضد تھا جبکہ مولانا روم خودی کی پرورش کر کے مسلمانوں کے قلوب و اذہان کو ہی نہیں ان کی مادی حیات کو بھی سنوارنا چاہتے تھے۔ سب سے بڑا سوال تو یہ ہے کہ حیات کیا ہے۔۔۔۔؟ حیات وہ پیکرِ یکتا ہے کہ جس کی یکتائی کی ارفع ترین صورت (انا) یعنی خودی ہے۔ اور یہی وہ نکتہِ کمال ہے کہ جس کے سبب بشر احسنِ تقویم کے مرتبے کا حامل ہے مگر ہنوز وہ محوِ سفر اپنی معراج یعنی "فردِ کامل" کے مرتبے تک نہیں پہنچا۔ جس کا سبب اپنے مرکز یعنی خدا سے دوری ہے۔ وہ جب خدا سے دور ہوتا ہے اس کی انفرادیت نامکمل اور یکتائی ناقص رہتی ہے۔ انسانِ کامل وہی ہے کہ جو من قربِ الی اللہ ہو مگر یہ قربت فنا سے بڑھ کے بقا کی متقاضی

ہے فلسفہءِ اشراق کے برعکس بجائے خود کو خدا میں مدغم کرنے کے وہ خدا کو اپنے اندر ضم کرلیتا ہے۔ مولانا روم نے یہ بات ایک خوبصورت واقعے سے سمجھائی ہے ان کے مطابق :ایک مرتبہ عہد طفولیت میں آنحضرت جنگل میں غائب ہو گئے ان کی داعی حلیمہ تلاش کے باوجود انہیں نہ پا کر حواس باختہ ہو گئیں۔عالم ابتری میں جب وہ محوِ تلاش تھیں کہ آوازہءِ غیب بلند ہوا:

غم مخور یاوہ نگردد اوز تو

بلکہ عالم یاوہ گردد اندر،او(۲۵)

یعنی غم مت کرو وہ کبھی نہیں کھو سکتے بلکہ بہت جلد وہ وقت آرہا ہے جب یہ ساری کائنات ان کی ذات میں کھو جائے گی۔یوں ساری کائنات کا محور "فرد کامل" کی ذات بن جاتی ہے وہ ہستیءِ کائنات میں نہیں کھوتا بلکہ کل پہ متصرف ہو کے کائنات کو خود میں ضم کرلیتا ہے۔ اس کی شناخت یہ ہے کہ خدا بندے سے خود پوچھتا ہے کہ اس کی اپنی مرضی کیا ہے یوں رضائے بشر ہی رضائے خدا ٹھہرتی ہے۔ مگر اس معرفت و بصیرت سے آگاہی ہر بشر کے بس کی بات نہیں۔ فردِ کامل کی ذات میں روحِ کائنات ہی سرایت نہیں کرتی بلکہ اس کے اندر یہ وسعت و طاقت موجزن ہو جاتی ہے کہ وہ اس تسخیری وسعت کے وسیلے سے خدا کو بھی اپنے اندر جذب کرلیتا ہے۔یعنی اپنے اندر صفاتِ خدائی خلق کرلیتا ہے۔ ہر لحظہ ہے مومن کی نئی آن نئی شان، گفتار میں کردار میں اللہ کی برہان:یہ راز کسی کو نہیں معلوم کہ مومن، قاری نظر اتا ہے حقیقت میں ہے قران(۲۶)

زندگی ارتقاءِ مسلسل ہے، اور حیات گزرانی کے مراحل پیہم جہد سے منسلک ہیں لیکن زندگی کی یہ صفت ہے کہ اپنے ہونے کے مراحل میں جن مسلسل مشکلات و تشدد سے وہ دوچار ہوتی ہے اس سے فنا ہونے کی بجائے تقویت پاتی ہے اور ان مراحل و مشکلات کے نتیجے میں وہ مزید فعال ہوتے ہوئے، تسخیری قوتوں اور طاقتوں سے زرخیز ہو جاتی ہے۔ زندگی کی ماہیت اک مسلسل عمل، اجتہاد، خواہش و نصب العین سے عبارت ہے۔ اپنی بقا اور توسیع کے لئے حیات نے کچھ امر لازم جانے ہیں یاں کہیئے کہ ضروری آلات و وسائل مثلاً آلاتِ مدرکہ و حواس خمسہ وغیرہ پیدا کر لیے ہیں جن کے وسیلے سے وہ مسئلوں، زحمتوں اور رکاوٹوں پر غلبہ پاتی ہے۔مادہ یا فطرت حیات کے راہ کی قوی تر اور مشکل رکاوٹ ہے فلسفہءِ اشراق اور دیگر کئی فلسفوں میں فطرت میں خیر سے بڑھ کے شرّ ہے لیکن اقبال اور مولانا روم عمومی فلسفوں کے برعکس فطرت کو نا صرف خیر گردانتے ہیں بلکہ خودی کی ترقی فطرت ہی کی مرہونِ منت ہے۔ کیونکہ خودی کی ہمت و حقیقت اس وقت آشکار ہوتی ہے جب وہ مظاہرِ فطرت اور اس کی طاقتوں سے پنجہ آزمائی کرتی ہے، یہ تصادم اس کے ولولے اور چھپی ہوئی صلاحیتوں کو سامنے لاتا ہے، چنانچہ خودی جب اپنی راستے کے کوہِ گراں ہموار کر لیتی ہے اور آزمائشیں مسخر ٹھہرتی ہیں تو وہ مرتبہءِ اختیار پہ فائز ہو جاتی ہے۔

یوں خودی فرمانِ رسول صلوت اللہ علیہ "الایمان بین الجبر والاختیار" کے حوالے سے جبر واختیار کے بین بین سفر کرتی ہے۔ تسخیر کرنے کے لئے تسخیر ہو بھی جاتی ہے۔

پیش فرمودہء سلطان بدر است

کہ ایماں در بیان جبر وقدر است(۲۷)

چنانچہ اقبال کے متصوفانہ نقطہ نگاہ میں حیات حصولِ قدرت اور اختیار کا میدان عمل ہے اور خودی کا حاصل یہ ہے کہ وہ اپنی استعداد و قوت کی بدولت مقام اختیار پہ جا پہنچے۔ ہر مقام خود رسیدن زندگی است، ذات را بے پردہ دیدن زندگی است: گر نہ بینی، دین تو مجبوری است، ایں چنیں دیں از خدا مہجوری است (۲۸)

چنانچہ اقبال کے ہاں خودی کا مفہوم ان الزامی حوالوں سے دور ہے کہ جن کی بنا پر خودی کو تکبر و غرور سے عبارت سمجھا گیا بلکہ وہ حیاتِ انسانی کے مرکزی نقطے(Spinning Point) کو خودی کہتے ہیں جس کی تعمیر ایک عام انسان کو مرد مومن، فرد کامل بناتی ہے۔ یہ وہی شخصیت ہے کہ جو تصوف کی عمومی روایت میں صوفی، سالک، درویش یا بندہءِ خدا کہلاتی ہے۔ خودی عشق سے مستحکم ہوتی ہے اور اقبال کا تصورِ عشق روایتی، شعری وصوفیانہ عشق سے وراء خاک سے نور ہونے کا مرحلہ ہے اور اس کی وسعتیں لامتناہی ہیں۔

از محبت می شود پائندہ تر

زندہ تر، سوزندہ تر، تابندہ تر(۲۹)

اقبال کے نزدیک سوزِ عشق روحِ مذہب وحیات ہے۔ اس مقام پر وہ روایتی صوفیا کے ہمنوا و ہم قدم ہیں کہ جہاں جذبہءِ عشق ظہورِ شریعت کے مقابل بہت وسیع وبلند ہے اس وسعت و مبالغانہ کیفیت و انداز کا مقصد اس روحانیت کا تعارف ہے کہ جس کی بنیاد محبت فاتحِ عالم پر ہے۔ "جاوید نامہ" میں انہوں نے حسین بن منصور حلاج اور قرۃ العین طاہرہ سے متعلق جس تخصیص کو نشان زد کیا ہے وہ سوزِ عشق، گردش جاوداں ہے کہ جس کی کشش بہشتِ بریں سے بھی وراء ہے۔ ان کے سوزِ دروں کی رخشندگی سے اک عالم وجد آفریں ہے، ان کے پرشور ترانوں نے سوز و مستی کا اک نیا عالم دریافت کیا ہے۔ سوزِ دروں کے بنا حیات محض بوجھ اور بے کیف گردش ہے۔ عشق روح کی بالیدگی کا نام ہے۔ کسی کو دردِ پنہانے ندارد، تنے دارد کہ و لے جانے ندارد: اگر جانے ہوس داری طلب کن، تب و تلبِ کہ پایانے ندارد(۳۰)

مگر عشق کا مقام لامتناہی اور اجتہاد مسلسل ہے۔اگر عشق خود کو روحانی لذت و تسکین تک محدود کر لے اور عالمِ خاکی میں جہانِ نو کی تسخیر و تخلیق کا باعث نہ بن سکے تو ارتقائے حیات کے تقاضے تشنہء تکمیل رہ جاتے ہیں۔ایسے میں دنیا ایک نئے روایتی عاشق سے تو متعارف ہو سکتی ہے لیکن وہ نیا آدم کہ جو شاعر کی حسرتوں اور تمناؤں کا محور ہے وجود پذیر ہونے سے قاصر رہتا ہے۔شاعر اقبال کا منتہٰی اک ایسے عشق کی کھوج ہے کہ جس سے عالمِ انسانی میں انقلاب آ سکے اور حیات کی نئی قدریں متعین ہو سکیں یوں ان کا نظریہء عشق روحِ انسانی کو لازوال بناتے ہوئے فکر و جستجو کے نئے افق روشن کرتا ہے برگساں اور دیگر مفکرین شدتِ احساس و روحانی خوشی کو جس "کشمکش" کا نام دیتے ہیں اور روحِ انسانی کے لیے سرمایہء بقا متصور کرتے ہیں اقبال کے ہاں وہ 'عشق' کی صورت ظہور پذیر ہے۔ان کے عشق کو منفی افعال سے نفرت ہے۔یہ جذبہء بے حد ہے، جنوں ہے ،والہانہ تسخیری قوت ہے، تڑپ ہے، حرکت و عمل ہے، اپنے نتائج میں انسانی فلاح و بقا کا ذریعہ ہے۔جو بشر کو مادی ترقی کے ساتھ ساتھ روحانی ترقی اور سربلندی کی طرف لے جاتا ہے۔یہ اپنی اصل میں لا انتہا ہے اور لا مختتم بھی ہے اس میں موت ایک نئی حیات ہے اور حیات تسخیرِ فنا ہے اسی بنا پر اس عشق کی شناخت حرکت ،سفر اور حیات ہے۔مرد خدا کا عمل عشق سے صاحب فروغ، عشق ہے اصل حیات موت ہے اس پر حرام: تند و سبک سیر ہے گرچہ زمانے کی رو، عشق خود اک سیل ہے سیل کو لیتا ہے تھام: عشق کی تقویم میں عصرِ رواں کے سوا، اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام(۳۱)

عشق خواہشِ جذب و تسخیر ہے۔جس کی اعلیٰ ترین صورت جہانِ تازہ میں مقاصد و اقدار کی تخلیق ہے۔یہ عاشق اور معشوق کو متنفر کر دیتا ہے۔یعنی ان کی شانِ یکتائی و انفراد کو روشن و نمایاں کر دیتا ہے۔اقبال کے نزدیک جب ایک طالب (مرد مومن) یکتا ترین اور بے مثل و بے مثال محبوب یعنی خدا کو پانے کی سعی کرتا ہے تو حاصل کی طلب اسے اپنے رنگ میں رنگ اس کے اندر وہ شان یکتائی پیدا کر دیتی ہے کہ جو اس کے محبوب کے اندر موجزن و موجود ہے ۔یوں اس وسیلے سے مطلوب کی انفرادیت بھی مستحق ہو جاتی ہے۔کیونکہ اگر مطلوب فرد مستقل، بالذات یا مشخص وجود نہ ہو تو طالب کو تسکین کیسے حاصل ہو گی۔۔؟ عشق کسی مشخص یا متعین ہستی سے ہی ہو سکتا ہے کیونکہ کوئی غیر مشخص ہستی سے عشق نہیں کر سکتا(۳۲) جس طرح خودی کا استحکام عشق کا مرہونِ منت ہے اسی طرح اس کا انہدام "سوال" کا مرہونِ منت ہے۔تصوف کی عمومی روایت میں درویش یا صوفی گدا اور فقیر ہوتا ہے جبکہ اقبال اس نظریے کو نہ صرف رد کرتے ہیں بلکہ دلائل سے ثابت کرتے ہیں کہ گدائی یا سوال صوفیانہ ضعف ہے امتیاز نہیں۔وہ کہتی ہیں: ہر وہ چیز جو اپنی ذاتی سعی و عمل کے بنا مل جائے تحت مقولہء سوال ہے۔

از سوال آشفتہ اجزائے خودی

بے تجلی نخل سینائے خودی(۳۳)

کوئی بھی اثاثہ جو وراثت سے حاصل ہو یا سوال سے اگر اس میں فرد کی ذاتی کوشش و طاقت شامل نہیں تو وہ شخصی کمزوری ہو گا طاقت نہیں اسی طرح وہ شخص بھی گدا یا سائل ہی ہے کہ جو دوسروں کے نظریات اور افکار کا مقلّد ہے یا انہیں اپناتا و اختیار کرتا ہے جب کہ عشق اس بے عملی و کمزوری کے خلاف بر سرِ عمل ہو کر اسوہءِ رسول کی پیروی کی طرف راغب کرتا ہے کہ جہاں کائنات کی کامل ترین ہستی، جہان عمل کی عظیم ترین تصویر بن کر جگمگا رہی ہے ۔اقبال نے اسرار خودی کے آغاز میں اپنے فلسفہ ءِ اخلاق و تصوف کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا تھا کہ انہوں نے اس مثنوی کے کسی دوسرے حصے میں اشارتاً اسلامی فلسفہ ءِ اخلاق کے تمام اصولوں کو بیان کیا ہے۔ اور شخصیت کے تصور کے ضمن میں ان کا مفہوم واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ خودی کو بے مثالیت و یکتائی تک پہنچنے کے لئے تین مرحلے سر کرنا پڑتے ہیں۔

1) اطاعت قانون الہی (یعنی قران حکیم)

2) ضبط نفس

3) نیابت الہیہ "(۳۴)

یوں خود سے خودی کا یہ مرحلہ ءِ شوق طے ہوتا ہے جس کی انتہائی منزل انسانی اہلیت ہے جو ہنوز ناقابلِ دسترس ہے۔ عصر حاضر میں انسانی علوم و فنون نے جن آسانیوں و کائناتی تسخیر کو فروغ دیا ہے اسی نے بشر کی آسانی کے ساتھ ساتھ بہت سے لاینحل مسائل بھی کھڑے کر دیے ہیں۔ اسی بنا پر اقبال کہتے ہیں کہ گو عقل و خرد نے بعض مسائل کو حل کر کے زندگی کو سہل بنا دیا ہے لیکن یہ فقط مادی ترقی ہے۔ عرفان ذات کا حصول ماوی وسیلوں سے ممکن نہیں اس کے لیے باطنی قوت و روشنی چاہیے جس کی حرارت عشق ہے

عشق ناپید و خرد می گزدش صورتِ مار

عقل کو تابعِ فرمانِ نظر کر نہ سکا

جس نے سورج کی شعاعوں کو گرفتار کیا

زندگی کی شبِ تاریک سحر کر نا سکا(۳۵)

علم کی دستیابی کے باوجود علم کی یہ تشنگی محرومی و نارسائی اگر کسی شے سے دور ہو سکتی ہے تو وہ فقط عشق ہے۔ علم در اندیشہ می گیرد مقام، عشق راہ کاشانہ قلب لانیام: علم تا از عشق برخوردار نیست، جز تماشہ خانہ ءِ افکار نیست (۳۶)

اقبال کے نزدیک طلب یا "فواد" جس کا ذکر قران حکیم میں ہوا ہے ایک نوع کی روحانی بصیرت یا وجدان ہے کہ جو حقیقتِ مطلقہ اور اس کے متعلقات کی اصیلی ارفعیت تک رسائی بخشتا ہے کہ جن کی دسترس عمومی حواس کے دائرے سے باہر ہے۔ سو اس ارفعیت، روحانیت و حساسیت کے تجربے سے حاصل کردہ علم وادراک بشرطیکہ اس تجربے کی تعبیر کامل صحت سے ہو کبھی غلط نہیں ہو سکتا۔ یہ روحانی تجربہ فوری ہوتا ہے ایک لمحہ اور ایک آن میں حقیقت مطلقہ تک رسائی ہو جاتی ہے مگر وہ ادراک و معرفت کہ جو اس تجربے کے کامل اظہار اور حقیقتِ مطلقہ تک رسائی کا باعث ہو نہ تو فلسفہ و حکمت کی کتابوں سے حاصل ہو سکتی ہے نہ بحث سے بلکہ یہ حاصلِ دید و کرم ہے، مگر اس سے یہ بھی مراد نہیں کہ اہلِ دل اپنی ہستی و مافیہا سے غافل ہو کر راہبانیت کے جادے پر گامزن ہو جائیں، کیونکہ اپنے گرد و پیش سے بیگانہ ہو کر گوشہ نشینی اختیار کرنا شکست و انفعالیت کی نشانی ہے حیات آگاہی کی نہیں (۳۷)۔

عشق کی ایک جست نے کر دیا قصہ تمام

اس زمین و آسماں کو بے کراں سمجھا تھا میں (۳۸)

علامہ کے شعری سرمائے میں روحانی تجربہ الفاظ سے وراء اور بیان سے از حد وسیع ہوتا ہے اس کی کیفیات و تجلیات کا بیان لفظوں میں ممکن نہیں اور اس مقام پر ان کا نظریہءِ تصوف روایتی تصوف کے قریب ہے کہ روایتی تصوف میں بھی حال و قال کی کیفیت قال کی متحمل نہیں ہوتی۔ لیکن بہت سے لوگوں کا اعتراض یہ بھی ہے کہ جب جذبے کی اظہاری صورت ممکن ہی نہیں تو جذبے کی صداقت اور پرکھ کیوں کر ممکن ہے حالانکہ یہ عمومی تجرباتی عمل ہے کہ جب کوئی بھی انسان جذبات کی شدت سے ہمکنار ہوتا ہے تو اس تمام عمل کا نفسی، حسی اور جذباتی ادراک چاہ کر بھی مکمل طور پر بیان میں آنے سے قاصر رہتا ہے۔ یہ محسوس تو ہو سکتا ہے کاملاً بیان نہیں ہو سکتا سو اس صورت میں تجربے کی حقیقت سے ہی انکاری ہو جانا ناانصافی اور بے عملی کا نشان ہے اسی بنا پر جادہءِ تصوف پہ صوفی کا مشاہدہ حال ہے قال نہیں۔ قلندر جز دو حرفِ لا الہ کچھ نہیں رکھتا، فقیہ شہر قاروں ہے لغت ہائے حجازی کا (۳۹)

تصوف کا ایک اور اہم زاویہ فقر ہے۔ عرف عام میں روحانیت، تصوف اور فقر ہم معنی لیے جاتے ہیں جس کا مفہوم عمومی طور پر ترک لذاتِ دنیا و حیات ہے۔ لیکن اقبال کے نزدیک فقر ظاہر سے زیادہ باطنی صفت ہے جو اس بیان سے اخذ کردہ ہے کہ:

اے لوگو تم اللہ کی طرف محتاج ہو اور اللہ بے نیاز اور قابل ستائش ہے

اقبال کی نگاہ میں فقر خودنگہداری ہے کہ اگر کسی میں یہ صفت موجود ہے تو فقیری بھی بادشاہت ہے۔ صوفیا اس صفت سے متصف ہوتے ہیں ماسوا ان کے جو ریاکارانہ فقیری اختیار کرتے ہیں سو ان کے باطن روشن ضمیری سے دور دنیاوی لذات کی خواہشات سے لتھڑے ہوتے ہیں۔ قلب و نظر کی یہ روشنی عطائے

خداوندی ہے جب یہ حاصل ہوتی ہے تو فقر شہنشاہی کا روپ دھار کر زمانے پر حکومت کرتا ہے۔اس کی زندہ مثال روشن ضمیر صوفیاہیں جن کی آرام گاہیں بادشاہانِ وقت کے مقابل آج اس دنیا سے گزر جانے کے بعد بھی مرجعِ خلائق ہیں اور ان کی حکومت لوگوں کے دلوں پر مدتوں کے عمل میں بھی محکم ہے۔ یہ کرم الٰہی ہے جو ہر ایک کے نصیب کی بات نہیں اقبال خود بھی اس روشن ضمیری کے متمنی تھے اور سب کچھ پا کے تہی دست رہنے کا جذبہ ان کے دل میں موجزن تھا۔ نسیمے از حجاز اید کے ناید، سرودرفتہ باز اید کہ ناید: سر آمد روز گارِ ایں فقیرے، دگر دانائے راز آید کہ نا آید(۴۰)

ریاکارانہ فقر اور حقیقی فقر کا موازنہ انہوں نے متعدد مقام پر پیش کر کے فقر کی حقیقت واضح کرنے کی کامیاب کوشش کی ہے۔ان کے نزدیک ایک فقر شکاری کو شکار کرتا ہے یعنی یہ فقر ضعفِ قوت و عمل کا مظہر ہے جبکہ فقر کی دوسری صورت حرص وہوا سے بے نیازی ہے کہ جس کا حاصل جہانگیری و جہانبانی ہے، ایک طرف سطحی فقر ہے جو سوال وگدائی میں ڈھل کی انفرادی ہی نہیں اجتماعی طور پر ذلت کا نشان بنتا ہے جبکہ غیرت مند وغیور اقوام کا فقر خاک کو گوہر کرتا، خاک کو خاکِ شفا کر دیتا ہے۔فقر کی عظمت ولافانیت دیکھنی ہے تو پھر دشتِ کربلا کی طرف رخ پھیرو کہ جہاں فقر حضرتِ شبیر صلوت اللہ علیہ کی صورت تن تنہا، بے یارومددگار باطل کے طوفان کے سامنے یوں ڈٹ کے کھڑا ہے کہ اس عالمِ تنہائی وبے سروسامانی میں خداوخدائی اس فقر کی معراج بن اٹھی ہے۔اور رہتی دنیاتک فقر کا یہ سرمایہ دینِ حق کی شان وبقابنا رہے گا۔(۴۱)

تصوف کا ایک اور پہلو رہبانیت سے متعلق ہے متعدد مکتبہءِ دین و فلسفہ ، دنیا یعنی مادی وجود کو شر سمجھتے ہوئے روح کو اس شرّ وآلودگی سے بچانے کی تلقین کرتے ہیں جس کے نتیجے میں ترکِ دنیا لازم ٹھہرتا ہے۔عالم کو شرّ خیال کرنے میں عیسائی، ہندو، بدھ ہی نہیں عموماً مابعد الطبیعات سے منسلک فرقے بھی شامل ہیں۔حالانکہ ان میں سے بعض عالم کو شرّ نہیں بھی خیال کرتے لیکن چونکہ وہ خدائی تصوف بطور غیر مادی وجود رکھتے ہیں سو مادی عالم کا ترک اور مادی حیات سے گریز ایک عام اصول بن جاتا ہے۔ہندو، ایرانی اور عیسائی مکاتب فکر کے مطابق روح مادے سے برتر اور ایک جداگانہ حیثیت کی حامل ہے سو روحانیت کا مقام پانے کے لیے مادے سے گریز لازم ہے۔مادے سے گریز پائی میں جو لوگ عقیدہ وحدت الوجود کے حامی تھے ان کے لیے یہ معاملہ باعثِ عدمِ تسکین تھا کہ وہ وحدت ہستی کا اثبات تو کریں مگر روح ومادے کی حقیقت سے منکر ہوں سو وہ اس کشمکش سے بچنے کے لئے کاملاً مادے کی موجودگی سے ہی انکاری ہو گئے۔اسی طرح دوسرے ارباب فکر کو روح کی کلیت اور حقیقت کلی کو افراد سے ہم آہنگ کرنے کے لئے نظریۂِ حلول کا رخ کرنا پڑا یعنی حقیقت کا تصور اگرچہ مطلق روحانی حیثیت میں مادے سے علیحدہ ہے۔لیکن روح مطلق کائنات کے ہر ذرے میں حلول کیے ہوئے ہیں۔حقیقت کا یہ تصور جس طرح روح کی منزل سے آگے نہ بڑھ سکا اسی طرح مادے کو روح کے مطابق بھی نہ کر سکا تو جب بھی روحانیت کی طرف توجہ کی گئی مادے کی نفی لازم ٹھہری(۴۲)۔فلسفہ عجم میں اقبال نے انہی مکاتب فکر کو نشان زد کیا ہے۔ان کے نزدیک: دنیا مجموعہ شر ہے اور یہی انسانی زندگی کا اصلی سبب ہے(۴۳) یورپین میسیحیت مشربِ روحانیت تھا جو مکمل طور پر مادے سے دور محض روحانیت کا پروردہ تھا، اور اس کا مرکز و محور مادہ، دنیا یا دنیاوی حیات نہیں بلکہ

روحانیت اور محض روحانیت تھی۔ لیکن صوفیا نے مادے کو بھی روح کی طرح عین حق تسلیم کرتے ہوئے مادی اشیا کو بھی اپنے مراقبوں کا موضوع بنایا ہے۔ ان کا مقصد مادے سے گزر کر روحانیت کا حصول تھا لیکن مادے سے انسلاک اور محسوسات کا حجاب انہیں گوارا نہ تھا۔ وہ مادے کی ضرورت کے تو قائل تھے مگر مادی لذات کا حصول یا طلب ان کے مسلک کا حصہ نہ تھی اس لیے وہ مادے کی صورت سے زیادہ مادے کی حقیقت میں سرگرداں تھے اور ایسی نظر کی کھوج میں سرگرداں جو مادے کو شفاف آئینے کی صورت پا کر حقیقت میں مجاز اور مجاز میں حقیقت کا عکس دیکھ سکے۔ اقبال صوفیانہ مسلک کی پیروی میں راہبانیت سے زیادہ احتیاط کے قائل تھے ان کے لیے مادے کا ترک کر دینا گویا خدائی معجزات و تخلیقات کے ایک عظیم عنصر سے محروم ہو جانا تھا انسانی روح کی بالیدگی اور انسانیت کی فلاح کے لیے مادے سے گزر کر روح کی منزل تک پہنچنا ضروری ہے۔ لیکن اس مقام پہ صوفیا کی طرح اقبال کی شاعری میں بھی روح سے ہمکنار ہونے کے لیے مادیت کا کلّی ترک تو نہیں اس سے گریز لازم ٹھہرتا ہے۔ مصطفی اندر حرا خلوت گزید، مدتے جز خویشتن کس را نہ دید: از کم آویزی تخیل زندہ تر، زندہ تر جوئندہ تر یابندہ تر (۴۴)

اس کے باوجود اسلامی وحدت الوجود میں مادے اور روح کی دوئی نہیں بلکہ یہ ایک حقیقت کے دو روپ ہیں اسلامی تصوف کی سب سے بڑی بحث وحدت الوجود اور وحدت الشہود سے متعلق ہے وحدۃ الوجود یا ہمہ اوست کا تصور غالب ہونے کے باوجود اقبال کے لیے قابل قبول نہیں خواجہ حسن نظامی کے نام ایک خط میں انہوں نے لکھا کہ: ان کا فطری میلان تصوف کی طرف ہے اور یورپ کی تعلیم اور مغربی فلسفہ نے ان کے اس میلان میں مزید شدت پیدا کر دی تھی کیونکہ یورپین فلسفہ بحیثیت مجموعی وحدت الوجود کی طرف رخ کرتا ہے مگر قران میں تدبر کرنے اور تاریخ اسلام کا بغور مطالعہ کرنے سے انہیں اپنی غلطی کا احساس ہوا اور انہوں نے محض قرآن کی خاطر اپنے عہدِ اوّلین کے افکار و نظریات کو تج کر دیا، گو کہ اس ردّ و انحراف کے سبب وہ شدید ذہنی و قلبی خلفشار سے دوچار ہوئے مگر بالآخر وہ اپنی حقیقی راہ تلاشنے میں کامیاب رہے (۴۵)۔ اس بات کی مزید وضاحت میں انہوں نے ایرانی تصوف کو غیر اسلامی قرار دیا ان کے نزدیک یہ تصوف مختلف اقوال و مسالک حتیٰ کہ قرامطہ کے رہبانی پہلوؤں سے بھی مستفید تھا جن کا مقصد قیود شریعہ کا خاتمہ وشکست وریخت تھا۔ اس کے برعکس اقبال حضرت مجدد الف ثانی کے نظریات سے قربت محسوس کرتے ہوئے گسستن کو عین اسلام اور پیوستن کو رہبانیت یا ایرانی تصوف سمجھتے ہیں۔ یوں وہ وحدت الوجود کا رد کر کے وحدت الشہود کی طرف قدم بڑھاتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ: آپ کے تصوف کی اصطلاح میں اگر میں اپنے مذہب کو بیان کروں تو یہ ہو گا کہ شانِ ابدیت انتہائی اکمال روح انسانی ہے اس کے آگے اور کوئی مرتبہ نہیں (۴۶)۔ اس سے آگے وہ توحید اور وحدت الوجود کی تفریق کو واضح کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ توحید کا مفہوم مذہبی ہے اور وحدت الوجود کا فلسفیانہ توحید کی ضد کثرت نہیں بلکہ شرک ہے وحدت الوجود کی ضد البتہ کثرت ہے ان کے نزدیک صوفیا نے مذہب و فلسفہ کو ایک جان کر غلطی کی ہے۔ وہ سالک کی وحدتالوجودی کیفیت کو دھوکے سے منسوب کرتے ہوئے اسے مذہبی یا فلسفیانہ حیثیت میں بے وقعت گردانتے ہیں۔ یوں اقبال کا فلسفہ و شاعری وحدت الوجود کے ردّ اور وحدت الشہود کے اسباب کو فروغ دیتی ہے اور فکر و فن کے اس سفر میں متعدد مقامات پر ردّ و تنسیخ کے سبب انہیں عام لوگوں اور اہل علم ہی نہیں بلکہ اپنے دوستوں کی مخالفت کا بھی سامنا کرنا

پڑا کیونکہ ابتداًان کی تنقیدی نظر نے جس شدت سے رد و انحراف کی فضا قائم کی وہ بہت سے لوگوں کے لیے قابل قبول نہ تھی مگر علمائے ظاہر کی خشک تعلیم اور فلسفہ مغرب کی سرد مادیت کے مقابل اقبال کا اخلاص اور روحانیت رفتہ رفتہ کامیاب ہونے لگی۔ اور خود اقبال کے ہاں بھی وقت گزرنے کے ساتھ وحدت الوجود اور صوفی شعراء کی مخالفت سرد پڑ گئی، ابن عربی کے متعلق بھی ان کا طرزِ تحریر بدلا اور پنڈت جواہر لال نہرو کو دیے گئے اک جواب میں انہوں نے ابن عربی کو ہسپانیہ کا برگزیدہ اور عظیم الشان صوفی تسلیم کیا نیز اپنے آخری دور کے قیام میں وہ ان تمام صوفی شعراء کی مدحت وستائش کرنے لگے کہ جن کے وہ ابتداً مخالف رہے تھے۔ سو وہ کہتے ہیں: عطا کن شورِ رومی شورِ خسرو، عطا کن صدق و اخلاص سنائی: چنا باز ندگی در ساختم من، ناگیرم گر مرا بخشی خدائی

گہہ شعر عراقی بعض خوانم

گہہ جامی زندہ آتش بجانم

نادانم گرچہ آہنگ عرب را

شریک نغمہ ہائے ساربانم (۴۷)

یوں اقبال کا روحانی سفر عالمی فلسفے اور ایرانی تصوف سے آغاز کرتے ہوئے اسلامی تصوف پر منتج ہوتا ہے اور وہ شخصی و کرداری اختلاف کو پس پشت ڈال کر تصوف کے عملی کے پہلوؤں پر توجہ مرتکز کرتے ہیں یوں وہ اپنی شاعری کے ذریعے ایک ایسا جہانِ معنی ترتیب دیتے ہیں جو اپنی وسعتوں میں لا انتہا اور حرکت و عمل میں تسخیرِ کائنات کی قوت رکھتا ہے۔ صوفیانہ نقطہ ءِ نگاہ میں وہ واضح طور پر مجدد الف ثانی کے پیرو ہیں مگر کہیں کہیں ان کے ہاں امتزاجی رنگ بھی جھلک دکھاتا ہے جو انہیں کٹر مذہبی اور شدت پسند مفکر کے محدود دائرے سے نکال کر فن کی وسیع تر کائنات کا ساکن بناتا اور عظیم شاعر و فنکار کا درجہ عطا کرتا ہے۔

حواشی و حوالہ جات

1۔ مختار احمد ندوی، مقدمہ "اصحابِ صفّہ اور تصوف کی حقیقت": المکتبہ السلفیتہ، 1999ء، ص4

2۔ شاہ قابلی، "علم تصوف کی تعریف" سن و پبلشر ندارد، ص7 س

3۔ایضاً

4۔ایضاً ص8

5۔ آل احمد سرور، "اقبال اور تصوف" مرتبہ، لبرٹی آرٹ پریس مکتبہ جامع لیمیٹڈ، نئی دہلی، اگست1980ء، ص194

6۔ایضاً

7۔علامہ محمد اقبال، "بالِ جبریل" سلطان بک ڈپو حیدر آباد، سن ندارد، ص70

8۔ایضاً ص90

9۔برہان احمد فاروقی، "شیخ مجدد کا نظریہءِ توحید" دین محمدی پریس لاہور، سن ندارد، ص 91

10۔ محمد فرمان، ایم اے: پروفیسر، "اقبال اور تصوف" رئڈنگ سیکپ پریس لاہور، 1958ء، ص103

11۔ خلیفہ عبد الحکیم: ڈاکٹر، "فکرِ اقبال" ایجوکیشنل بک ہاؤس علی گڑھ، 1977ء، ص239

12۔یوسف سلیم چشتی: پروفیسر، "ضربِ کلیم" مؤلفہ، اعتقاد پبلشنگ ہاؤس نئی دہلی، 1991ء، ص73

13۔ سید عبد اللہ: ڈاکٹر، "حکمتِ اقبال" چمن بک ڈپو دلی، سن ندارد، ص 71

14۔ محمد فرمان: ایم اے، "اقبال اور تصوف" بزمِ اقبال کلب روڈ لاہور، 1958ء، ص103۔104

15۔علامہ محمد اقبال "اقبال نامہ، مجموعہ مکاتیب" مرتبہ شیخ عطا اللہ، شعبہءِ معاشیات، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ، سن ندارد، ص225

16۔علامہ محمد اقبال، "بالِ جبریل" کپور آرٹ پرنٹنگ ورکس لاہور، 1935ء، ص140

17۔ایضاً ص211۔212

18۔علامہ محمد اقبال "اقبال نامہ" ص319

ISSN:3007-3324 (P) Tashkeel-e-Jadeed Volume:2, Issue:1 July to December, 2024
ISSN-3007-3316 (E) Email: tashkeele.jadeed@aiou.edu.pk

19۔علامہ محمد اقبال،"بالِ جبریل"ص152

20۔علامہ محمد اقبال،"اسرارِ خودی مع شرح پروفیسر یوسف سلیم چشتی"مرتبہ اعتقاد حسین صدیقی،اعتقاد پبلشنگ ہاؤس نئی دہلی،جنوری 1981ء،ص370

21۔ابو سعید نورالدین،"اسلامی تصوف اور اقبال"اقبال اکیڈمی لاہور،1959ء،ص270

22۔علامہ محمد اقبال،"اسرارِ خودی مع شرح پروفیسر یوسف سلیم چشتی"ص390

23۔ایضاً ،ص392

24۔ایضاً ،ص399

25۔ایضاً ،ص106۔107

26۔علامہ محمد اقبال،"ضربِ کلیم"ص223

27۔یوسف سلیم چشتی،،"اسرارِ خودی مع شرح پروفیسر یوسف سلیم چشتی"ص108

28۔ایضاً

29۔ایضاً ،ص112

30۔علامہ محمد اقبال،"جاوید نامہ"احمد حسین جعفر علی،تاجرِ کتب حیدر آباد،1945ء،ص46

31۔علامہ محمد اقبال،"بالِ جبریل"ص129

32۔اسرارِ خودی،ص112

33۔ایضاً

34۔ایضاً ،ص44-46

35۔علامہ محمد اقبال،"ضربِ کلیم"ص70

36۔علامہ محمد اقبال"جاوید نامہ"ص33

37۔رضاحیدر:ڈاکٹر،"اردو شاعری میں تصوف اور روحانی اقدار"غالب انسٹی ٹیوٹ نئی دہلی،2007ء،ص229

38۔"بالِ جبریل"،ص10

39۔جاوید نامہ ص32

40۔علامہ محمد اقبال،"ارمغانِ حجاز"مطبوعہ جاوید اقبال،لاہور،1938ء،ص65

41۔"بالِ جبریل"ص213

42۔رضاحیدر،"اردو شاعری میں تصوف اور روحانی اقدار"ص247

43۔علامہ محمد اقبال:ڈاکٹر،"فلسفہء عجم"نفیس اکیڈمی حیدر آباد دکن،1944ء،147

44۔"جاوید نامہ"ص21

45۔علامہ محمد اقبال،"تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ"مترجمہ:سید نذیر نیازی،بزمِ اقبال لاہور،1958ء،ص73

46۔ایضاً،ص85

47۔"ارمغانِ حجاز"ص52

References/ Footnotes

1. Mukhtar Ahmad Nadvi, "The Truth of the Companions of the Suffah and Sufism": Al-Muktabah Al-Salfitah, 1999, p. 4

2. Shah Qabili, "Definition of the Science of Sufism" No publisher, no edition, p. 7s

3. Ibid.

4. Ibid. p. 8

5. Aal-e-Ahmad Sarwar, "Iqbal and Sufism" edition, Liberty Art Press Maktaba Jamia Limited, New Delhi, August 1980, p. 194

6. Ibid.

7. Allama Muhammad Iqbal, "Bal-e-Jibril" Sultan Book Depot Hyderabad, no edition, p. 70

8. Ibid. p. 90

9. Burhan Ahmad Farooqi, "Shaykh Mujaddid's Theory of Monotheism" Din Muhammadi Press Lahore, no edition, p. 91

10. Muhammad Farman, MA: Professor, "Iqbal and Sufism" Reading Printing Press Lahore, 1958, p. 103

11. Khalifa Abdul Hakim: Doctor, "Fikr-e-Iqbal" Educational Book House Aligarh, 1977, p. 239

12. Yusuf Salim Chishti: Professor, "Zarb-e-Kaleem" Author, Iqtaad Publishing House New Delhi, 1991, p. 73

13. Syed Abdullah: Dr., "Hikmat-e-Iqbal" Chaman Book Depot Delhi, Sun Nadar, p. 71

14. Muhammad Farman: M.A., "Iqbal and Sufism" Bazm-e-Iqbal Club Road Lahore, 1958, p. 103-104

15. Allama Muhammad Iqbal "Iqbal Nama, Majmoo' Makateeb" by Sheikh Attaullah, Department of Economics, Muslim University Aligarh, Sun Nadar, p. 225

16. Allama Muhammad Iqbal, "Bal-e-Jibril" Kapoor Art Printing Works Lahore, 1935, p. 140

17. Also, pp. 211-212

18. Allama Muhammad Iqbal, "Iqbal Nama" p. 319

19. Allama Muhammad Iqbal, "Bal-e-Jabrail" p. 152

20. Allama Muhammad Iqbal, "Asrar-e-Khudi with the commentary of Professor Yusuf Salim Chishti" published by Iqtaad Hussain Siddiqui, Iqtaad Publishing House New Delhi, January 1981, p. 370

21. Abu Saeed Nooruddin, "Islamic Sufism and Iqbal" Iqbal Academy Lahore, 1959, p. 270

22. Allama Muhammad Iqbal, "Asrar-e-Khudi with the commentary of Professor Yusuf Salim Chishti" p. 390

23. Also, p. 392

24. Also, p. 399

25. Also, p. 106-107

26. Allama Muhammad Iqbal, "Zarb-e-Kaleem" p. 223

27. Yusuf Salim Chishti, "Secrets of Self with Commentary by Professor Yusuf Salim Chishti" p. 108

28. Ibid

29. Ibid, p. 112

30. Allama Muhammad Iqbal, "Javed Nama" Ahmed Hussain Jafar Ali, Tajran-e-Kuttab Hyderabad, 1945, p. 46

31. Allama Muhammad Iqbal, "Bal-e-Jabrail" p. 129

32. Secrets of Self, p. 112

33. Ibid

34. Ibid pp. 44-46

35. Allama Muhammad Iqbal, "Zarb-e-Kaleem" p. 70

36. Allama Muhammad Iqbal, "Javed Nama" p. 33

37. Raza Haider: Dr., "Sufism and Spiritual Values in Urdu Poetry" Ghalib Institute New Delhi, 2007, p. 229

38. "Bal-e-Jabrail", p. 10

39. Javed Nama, p. 32

40. Allama Muhammad Iqbal, "Armaghan-e-Hijaz" Published by Javed Iqbal, Lahore, 1938, p. 65

41. "Bal-e-Jabrail" p. 213

42. Raza Haider, "Sufism and Spiritual Values in Urdu Poetry" p. 247

43. Allama Muhammad Iqbal: Doctor, "Falsafa-e-Ajam" Nafees Academy Hyderabad Deccan, 1944, 147

44. "Javed Nama" p. 21

45. Allama Muhammad Iqbal, "Formation of Modern Islamic Theology" Translated by: Syed Nazir Niazi, Bazm-e-Iqbal Lahore, 1958, p. 73

46. Also, p. 85

47. "Armaghan-e-Hijaz" p. 52