محمد سہیل عمر
ناظم مرکز انگریزی زبان و پروفیسر سماجی علوم
فیکلٹی انفارمیشن ٹیکنالوجی، یونیورسٹی آف سنٹرل پنجاب، لاہور

اقبال، تصوف اور عصرِ حاضر

This article takes a sustained look at Iqbal's intellectual roots in the conceptual paradigm and poetic narrative of Islamic Spirituality or Sufism and navigates the subject through the perceptive remark of Prof. A. J. Arberry, that,"Poets are the unofficial legislators of mankind", to investigate Iqbal's manifold relationship with Sufism and to show that, through the poetic and metaphysical paradigm of Sufism, he had played a prominent, in some instances indeed a leading part, in that most exciting drama of modem times, the revolt against internal corruption, and against external domination, intellectual as well as political. The article argues that for Iqbal, Sufism was a spiritual vocation and a system of repair. Conflicting views about Iqbal's Sufi credentials and his normative relationship with Sufi thought and praxis, as well as Sufi metaphysics and poetics have also been examined.

چو رومی، در حرم دادم اذان، من
ازو آموختم اسرارِ جان، من
بہ دورِ فتنۂ عصرِ کہن، اُو
بہ دورِ فتنۂ عصرِ روان، من[1]

اس رباعی یا دو بیتی میں علامہ اقبال نے پہلے اپنے بارے میں ایک دعویٰ کیا ہے، پھر عصرِ حاضر کے فکری تناظر اور اپنے زمانے کے بنیادی روگ کی طرف اشارہ کیا ہے اوراس کے بعد رومی اور ان کے حوالے سے اسلام کی روحانی روایت سے اپنے تعلق کی نوعیت واضح کی ہے ۔ گویا موضوع کے تینوں اجزاء ''اقبال، تصوف اور عصرِ حاضر'' اس دو بیتی میں ایک غیر معمولی ایجاز اور حسنِ بیان کے ساتھ سمو دیے گئے ہیں۔ ان اجزاء کا علامہ اقبال کی ان تین بنیادی حیثیات سے براہ راست تعلق ہے جن سے صرف آج، اکیسویں صدی ہی میں نہیں، بلکہ زمانے کی قید سے آزاد ہو کر عالمگیر، کائناتی اور پایدار اساس پر علامہ اقبال بلکہ تمام بڑی شاعری اور بڑے ادب کی معنویت کا تعین کیا جا سکتا ہے۔

عہدِ جدید میں علامہ اقبال کی شاعری اور فلسفیانہ تحریروں نے اسلامی تہذیب کے اسلوبِ بیان میں تصورِ خدا، تصورِ کائنات اور تصورِ انسان نیز ان کے باہمی ربط کو اعلیٰ ترین فکری اور ادبی سطح پر ایک نہایت بامعنی اور پُر تاثیر بیان میں ڈھال کر پیش کیا ۔ ان کی بلند مقام شعری اور فکری شخصیت کے تین پہلو ہیں: انسان کے بنیادی سوالات کے بامعنی جواب میں اسلام کے تصورِ خدا، تصورِ کائنات اور

تصورِ انسان کا اُردو، فارسی شاعری کے وسیلے سے بیان، جو حسنِ اظہار اور ہنرمندی کی بلندترین سطحوں کو چھولیتا ہے ۔ یہ ان کی پہلی اہم حیثیت ہے ۔ اس کے بعد عہدِ جدید کی فکر کے مقابل ان کا تخلیقی رویّہ جو اُن کی انگریزی کی فلسفیانہ تحریروں میں ظاہر ہوتا ہے ۔ یہ ان کی دوسری اہم حیثیت ہے۔ یہ دونوں پہلو فکرِ انسانی کے لیے غیر معمولی اہمیت رکھتے ہیں اور ان سے علامہ اقبال کی عصری اور دائمی معنویت دونوں کا تعین ہونا چاہیے ۔ اُن کی تیسری حیثیت ایک سماجی اور سیاسی مصلح اور رہنما کی ہے جو اپنی قوم کی رہنمائی اور مسائل کے حل کے لیے تجاویز دیتا ہے اور ان پر عمل کی راہ دکھاتا ہے۔

ان کی پہلی حیثیت کا تعلق شاعری سے ہے۔وہ شاعر جس نے اسلامی تہذیب کے اسلوب فکر و اظہار میں تصورِ کائنات، تصورِ خدا اور تصورِ انسان اور ان تینوں کے باہمی ربط کو اپنی اُردو، فارسی شاعری کے ذریعے سے حسنِ بیان کی اعلیٰ ترین سطح پر آپ کے سامنے پیش کر دیا ۔ہماری طویل میراثِ فکر ، ہماری شعری اور ادبی روایت میں اس نوعِ شعر کو حکیمانہ شاعری، دانش کی شاعری، فلسفیانہ شاعری، الہامی شاعری یا عارفانہ شاعری کا نام دیا گیا ہے۔ علامہ اقبال بیسویں صدی کے ہندوستان میں اس کے سب سے بڑے امین، سب سے بڑے مظہر اورسب سے بڑے نمائندے کے طور پر اُبھرتے ہیں۔ یہ ان کی پہلی حیثیت ہے اور یہی ان کی سب سے بڑی اور اہم ترین حیثیت بھی ہے۔ یاد رہے کہ یہاں صرف اسلام کی بات نہیں ہورہی، دُنیا کی بڑی شاعری ہمارا حوالہ ہے۔ بڑی شاعری لازماً وہ ہوتی ہے جو انسان کو انسان کے بنیادی سوالوں سے رُوبرو کرتی ہے۔وہ سوال جو انسان کے سوال ہیں، ہندو مسلم کے سوال نہیں ہیں، پاکستانی غیر پاکستانی کے سوال نہیں ہیں، وہ انسان کے بنیادی سوال ہیں کہ میں کون ہوں؟ کہاں جا رہاہوں؟ کائنات کیا ہے؟ خدا کیا ہے ؟اس کائنات کے بعد کیا ہے؟ اس کے ساتھ میرا تعلق کیا ہے؟ یہ بہت بنیادی سوالات ہیں۔ بڑی شاعری ان سوالات سے آپ کو رُوبرو کرتی ہے۔ اگرنہیں کرتی تو وہ بڑی شاعری نہیں ہے۔ علامہ اقبال کی شاہکار شاعری ،انھی سوالوں سے آپ کو رُوبرو کرتی ہے اور اس کی معنویت جانچنے کا سب سے بڑا پائیدار پیمانہ ہے ۔

ہر عہد، ہر زمانہ، ہر انسان، ہر تہذیب ،ہر معاشرہ اپنے آپ سےچند سوالات کرتا ہے۔ علامہ اقبال نے ان کو سمیٹ کر ایک مصرعے میں یوں کہا تھا کہ:

چیست عالم، چیست آدم، چیست حق
عالم از رنگست و بے رنگی است حق[۲]

یعنی انسان کیا ہے، کائنات کیا ہے، خدا کیا ہے؟ تصورِ خدا، تصورِ کائنات، تصورِ انسان اور ان کا باہمی ربط !چیست عالم، چیست آدم، چیست حق ؟

’’صحرائے کالاہاری کے باشندوں کی ایک کہاوت ہے کہ بھوک دو طرح کی ہوتی ہے، big hunger ’’بڑی بھوک‘‘ اور little hunger ’’چھوٹی بھوک‘‘۔ چھوٹی بھوک غذا کا مطالبہ ہے، بڑی بھوک معانی کی طلب ہے، بڑے سوالوں کے جواب کا تقاضا ہے۔‘‘

بڑی شاعری اس بڑی بھوک کو جگا دیتی ہے۔ ایک معروف مفکر کا قول ہے کہ:

There is within us- in even the blithest, most light-hearted among us- a

fundamental dis-ease. It acts like an unquenchable fire that renders the vast majority of us incapable in this life of ever coming to full peace. This desire lies in the marrow of our bones and deep in the regions of our soul. All great literature, poetry, art, philosophy, psychology, and religion tries to name and analyze this longing. We are seldom in direct touch with it, and indeed the modern world seems set on preventing us from getting in touch with it by covering it with an unending phantasmagoria of entertainments, obsessions, and distractions of every sort. But the longing is there, built into us like a jack-in-the-box that presses for release.[۳]

''انسان کے اندر یہ ''بڑی بھوک''، ''چھوٹی بھوک'' سے کہیں زیادہ گہرائی میں واقع ہوتی ہے۔ ہم میں سے ہر شخص کے اندر ایک بنیادی بے اطمینانی، ایک بے آرامی ہوتی ہے، ان لوگوں میں بھی جو بظاہر بے فکرے اور لا ابالی لگتے ہیں۔ یہ ایک ایسی آگ ہے جو بجھتی نہیں اور اس کی آنچ ہم میں سے اکثریت کو ساری عمر پورے سکون و اطمینان تک پہنچنے کے قابل نہیں رہنے دیتی۔ یہ طلب ہماری ہڈیوں کے گودے میں اتری ہوئی ہے، ہمارے نفوس کی سب سے گہری سطحوں سے ابھرتی ہے ۔ سارا بڑا ادب، شاعری، فنونِ لطیفہ، فلسفہ، نفسیات اور مذہب اسی مطالبے، اس تقاضے کو نام دینے اور اس کا تجزیہ کرنے کی کوشش ہے۔ اس مخفی تمنا سے ہمارا براہ راست رابطہ شاذ و نادر ہی ہوتا ہے، یہ آرزو ہمیں کبھی کبھار ہی چھو سکتی ہے اور یہ بھی حقیقت ہے کہ جدید دنیا اس چیز پر تلی رہتی ہے کہ اندر کے اس تقاضے سے ہمارا سامنا نہ ہو سکے اور اس کے لیے وہ ہمارے گرد، دل بہلاوے، تفریحات ، طرح طرح کے خبط، مختلف مزے اور نشے کی لت اور ہر طرح کی توجہ بھٹکانے والی چیزوں کا ایک ختم نہ ہونے والا جال پھیلائے رکھتی ہے۔ اس کے باوجود یہ داخلی تقاضا وہیں رہتا ہے جیسے اندر دبا ہوا سپرنگ جو ابھرنے کے لیے زور لگاتا رہتا ہے۔ہمیں یہ احساس ہو یا نہ ہو انسان ہونے کا مطلب ہی یہی ہے کہ اس روز مرہ کی سطحِ ہستی، اس مادی، سامنے کی دنیا سے باہر کا سوچنے ، اس سے نکلنے کی آرزو کریں، اس آنی و فانی زندگی کی تنگ دیواروں سے باہر، موت اور اس کے بعد کا سوچیں۔ اس تنگنائے ، فنا کی ان دیواروں کی حدود سے نکلنے کے لیے، ان سے باہر کوئی اور جگہ درکار ہے اور مذہب کی دنیا وہ جگہ فراوانی سے فراہم کرتی ہے۔ اس میں آ کر یہ احساس ہوتا ہے روحِ انسانی کے سیر و سفر کے لیے وسیع تناظر، کھلی اور کشادہ جگہیں اور دور دراز راستے سبھی موجود ہیں، وہ فاصلے اور وہ منظر جو خوبی، حسن اور کمال سے بھر پور ہیں۔ روایتی تصورِ حقیقت، مذہبی تناظر، اُس تناظر کے مقابلے میں بدرجہا بہتر اور قابلِ ترجیح ہے جس نے آج ہمیں ہر طرف سے گھیر رکھا ہے (جدیدیت کا سائنس پرستی/سائنسیت پر مبنی تصورِ حقیقت) اس لیے کہ اسی سے انسان کی اندر کی اس بنیادی آرزو کی سیرابی ہوتی ہے ، اس کی فطرت کے تقاضے کی تکمیل ہوتی ہے۔ سچا دین وہ سب سے کھلی، صاف جگہ اور واضح راستہ ہے جس سے کائنات کی بے حساب و بے نہایت قوتیں انسانی زندگی میں انڈیلی جا سکتی ہیں۔ پھر کوئی اور چیز اس کی طاقت کے مقابل کیسے آ سکتی ہے جو وجودِ انسانی کے عمیق ترین تخلیقی

مرکزوں کو چھو کر انھیں حرکت میں لاتی ہے؟''

اس حوالے سے ذرا اس بارے بھی غور کرنا چاہیے کہ گذشتہ دس پندرہ سال سے مولانا روم ساری مغربی دُنیا کے بالعموم لیکن شمالی امریکہ کے بالخصوص مقبول ترین شاعر کیوں بن گئے ہیں؟ صرف اسی بنیادی وجہ سے کہ وہ اُس معاشرے میں پیدا ہونے والے اِس خلا کو پر کرتے ہیں؟اس بنیادی سوال کا جواب دیتے ہیں۔ آخر کوئی وجہ ہے کہ ایک مشرقی شاعر اس بڑی بھوک کو جگانے کی وجہ سے شمالی امریکہ کا مقبول ترین شاعر ہے۔ مولانا روم ایک جانب تو شعر کی زبان میں کلام کرتے ہیں اور شعر ہمیشہ سے ہر تہذیب ، ہر زمانے میں رُوحِ انسانی کا وسیلہ اظہار رہا ہے۔ دوسری طرف یہ کہ وہ ان سوالات کا جواب دیتے ہوئے عارفانہ بات بھی کرتے ہیں اور یہ ایک دل جیتنے والی چیز ہے، winning combination ہے۔ جب عرفانی نقطہ نظر اور شعر کا وسیلہ اظہار اکٹھا ہو جائے تو اس سے بہتر امتزاج اور کوئی نہیں ہوتا۔[۴] علامہ اقبال کے ہاں بھی یہی دو اجزاء پائے جاتے ہیں اور یہی ان کے دعوے کا پہلا حصّہ ہے۔ وہ خود ہی اعلان کرتے ہیں کہ : چوں رومی درحرم دادم اذان من / از و آموختم اسرارِ جان من، یعنی رومی کی طرح مَیں نے بھی ملتِ اسلامیہ کے حرم میں اذان دی اور حیات و کائنات کے بارے میں جو گہری نکتے کی باتیں ہوتی ہیں ، یہ مَیں نے ان سے سیکھی ہیں۔ علامہ کا دعویٰ دو اجزاء پر مشتمل ہے۔ پہلے حصّے میں پیروِی رومی کا دعویٰ ہے۔ دعوے کا دوسرا جزو ہے،''بہ دورِ فتنۂ عصرِ رواں، من'' [دورِ جدید کے فسادِ فکر کے لیے مَیں ہوں]۔''بہ دورِ فتنۂ عصرِ کہن اُو'' یعنی پرانے زمانے میں جو ایک فتنۂ فکر پیدا ہوا تھا اس کے لیے کون تھا، رومی۔''بہ دورِ فتنۂ عصرِ روان ،من'' آج کے عہد میں جو یہ فتنۂ فکر پیدا ہوا ہے اس کے لیے کون ہے، مَیں۔ سو یہ ''فتنۂ عصرِ رواں'' ، آج کے عہد کا فتنۂ فکر ، کیا ہے؟

علامہ اقبال نے تصورِ حقیقت کے حوالے سے جو سوال کیا تھا:''چیست عالم، چیست آدم، چیست حق؟''[۵] ساری انسانی تاریخ میں، تمام تہذیبوں میں، یہ اندازِ جہاں بینی یعنی تصورِ خدا، تصورِ انسان اور تصورِ کائنات سے متعلق اس سوال کا جواب حاصل کرنے کے لیے ایک ہی روزنِ دید تھا، حقیقت پر نظر کرنے کا ایک ہی دریچہ تھا : پیغامِ خداوندی ۔ پھر ایک انحراف ہوا۔ مغربِ جدید کی تہذیب کے فکری سفر کا رخ کسی اور جانب ہوگیا۔ دنیا کی تاریخ میں ایک فکری انقلاب واقع ہوا۔ جدیدیت کا روزنِ دید کچھ اور تھا ، حقیقی اور غیر حقیقی کا تعین ایک اور زاویے، کسی اور دریچے سے کیا گیا تھا : تصورِ خدا تبدیل ہوا، تصورِ انسان میں تغیر آیا اور تصورِ کائنات بدل گیا۔ ان کے جلو میں انسان، کائنات اور انسانی معاشرے کی ہر چیز کے معنی بدل گئے اور رفتہ رفتہ حیات و کائنات کی معنویت، جوازِ وجود اور منتہا و مقصود کا سارا سوال بے معنویت کی نذر ہوگیا۔ بڑی بھوک کی تسکین کا سامان مفقود ہونے لگا۔ انسان کی وہ مشترکہ میراثِ فکر جس کی ''جلوہ گاہ تہ نقاب'' پنہاں تھی رد کر دی گئی کہ ''محفل نو'' کی نگاہ ظاہر پرستی کی اسیر ہو چکی تھی۔ چمن ہست و بود ایک ''نئی ہوا'' کی زد میں تھا۔[۶] 'کچھ اور آج کل کے کلیموں کا طور' تھا۔[۷] تاریخ فکرِ انسانی پر وحیِ خداوندی کے بعد اگر کوئی چیز اس گہرائی و گیرائی سے اثر انداز ہوئی تھی تو وہ جدیدیت کا لایا ہوا یہ فکری انقلاب تھا !اس فکری انقلاب نے صحنِ مغرب سے نکل کر باقی دنیا اور عالم اسلام کو بھی اپنی لپیٹ میں لے لیا تھا۔''عہدِ نو'' کی اس برقِ خرمن سوز سے کوئی صحرا، کوئی گلشن ایمن نہ رہا۔[۸] یہ اقبال کی نظم ونثر کا محوری اور مرکزی سوال رہا ہے۔ عہدِ جدید کا، دانشِ حاضر کا فکری مزاج کیا ہے اور یہ ''مئے مغرب'' دل کے ہنگامے کیوں خاموش کر دیتی ہے؟[۹] فرنگ ''دل کی خرابی، خرد کی معموری'' کیوں ہے؟[۱۰] یہ کیسا فکری انقلاب ہے جس نے ہمارے کارِ جہاں بینی انداز، ہمارے تصورِ خدا، تصورِ انسان اور تصورِ کائنات (اور ان کے باہمی ربط) سبھی کو تلپٹ کر دیا ہے! بقول علامہ

اقبال"آج کا زمانہ ہندوستان میں اور طرح کا ہے۔ اس کی نبض شناسی ضروری ہے۔"[۱۱]

اسی نکتے کو نظر میں رکھتے ہوئے کیمبرج یونیورسٹی کے معروف عالم اور علامہ اقبال کے فارسی کلام کے انگریزی مترجم پروفیسر اے جے آربری نے کہا تھا:[۱۲] "Poets are the unofficial legislators of mankind" "شاعر تو عالمِ انسانی کا غیر سرکاری قانون ساز، آئین دینے والا ہوتا ہے۔"

"[they] have played a prominent, in some instances indeed a leading part, in that most exciting drama of modern times, the revolt against internal corruption, and against external domination, intellectual as well as political.[۱۳]

"عہد جدید کے سب سے ولولہ انگیز رزمیے میں شعراء نے نمایاں کردار انجام دیا ہے۔ بسااوقات تو وہ اس کے صف اوّل کے رہنماؤں میں نظر آتے ہیں۔ یہ رزمیہ ہے داخلی فساد و زوال کے خلاف جدوجہد اور خارجی محکومی اور تسلط کا مقابلہ، خواہ وہ سیاسی ہو یا علمی۔"

ہم سے پوچھیے تو ہم یہ کہیں گے کہ پروفیسر آربری کچھ جھجک گئے، پوری بات نہیں کی۔ اسلامی تہذیب میں یہ مظاہر پہلی مرتبہ رونما نہیں ہوئے۔ ہماری تو پوری تاریخ اس دولابی حرکت، لوٹ لوٹ کر آنے والے اس احیائی، تجدیدی عمل سے عبارت ہے۔ عالم اسلام کے مشرقی علاقوں میں مولانا جلال الدین رومی اس کی سب سے بڑی مثال ہیں۔ انکے عہد اور بعد کے زمانے میں دعوت و عزیمت اور روحانی احیا و تجدید کے عمل میں ان سے بڑھ کر کسی اور سیاسی، سماجی اور ثقافتی شخصیت کا کردار نظر نہیں آتا۔[۱۴] اور ہم سب جانتے ہیں کہ علامہ اقبال کی فکری کائنات میں رومی کی کیا حیثیت ہے۔ نیز علامہ اقبال کے علمی اور روحانی مآخذ میں مولانا کی میراثِ فکر کا کیا مرتبہ ہے!

علامہ اقبال کی اردو شاعری ان کے شعر فارسی کا عکس ہے۔ دونوں زبانوں کو ملا کر ان کی مجموعی متاعِ سخن، ساری حکیمانہ شاعری مولانا جلال الدین رومی کے شعر و حکمت کا اتباع اور ایک اعتبار سے اس کا تسلسل کہی جا سکتی ہے۔ مغرب کے ایک اقبال شناس رابرٹ وِٹ مور کا تبصرہ اس ضمن میں بہت معنی خیز ہے:[۱۵]

In the world of modern Muslim thought he stands alone. His *Reconstruction of Religious Thought in Islam* aspires to a place akin to that occupied by al-Ghazali's *Ihya Ulum al-Din* ("Revivification of the Religious Sciences"). His philosophical poetry is regarded by many Muslim scholars as a worthy postscript to the *Diwan* and *Mathnavi* of Jalaluddin Rumi.[۱۶]

خود علامہ اقبال نے ایک اردو قطعے میں خود کو رومی کا وارث قرار دیتے ہوئے اس نکتے کو یوں بیان کیا ہے کہ:

ہم خوگرِ محسوس ہیں ساحل کے خریدار
اک بحر پُرآشوب و پُراسرار ہے رومی
تو بھی ہے اسی قافلہ شوق میں اقبال

جس قافلۂ شوق کا سالار ہے رومی
اس عصر کو بھی اس نے دیا ہے کوئی پیغام؟
کہتے ہیں چراغِ رہِ احرار ہے رومی

کیا علامہ اقبال اور مولانا روم کے ہاں اصلاح و احیا کی ایک مشترکہ میراثِ فکر پائی جاتی ہے؟ کیا اقبال مرشدِ رومی کے مریدِ ہندی [۱۷] کے طور پر اپنے مقاصدِ جلیلہ اور اہدافِ تزکیہ و تربیت کے حصول کے لیے روحِ انسانی کا عالمگیر اور مؤثر وسیلۂ اظہار، یعنی شاعری کا استعمال کرتے ہیں جس میں عرفانی نقطۂ نظر اور لطفِ سخن کے امتزاج اور آمیخت سے وہ معجزۂ ہنر جنم لیتا ہے جسے شعرِ حکمت، عارفانہ شاعری، الہامی شاعری، دانشِ نورانی، حکمتِ ایمانی..... کے مختلف ناموں سے یاد کیا گیا ہے۔ آج دنیا کی جو صورت حال ہے اور نوعِ انسانی کو جو مسائل در پیش ہیں ان کے بارے میں مولانا روم کی طرح کیا علامہ اقبال بھی ایک جدتِ فکر اور ندرتِ بیان کے ساتھ بامعنی اور نتیجہ خیز رہنمائی فراہم کرتے ہیں؟ ہمارے عہد کو سمجھنے کے لیے کیا ان کی متاعِ سخن بھی مولانا کی طرح بصیرت افروز اور گرہ کشا ہے؟ ان سوالات کا جواب بلا کسی تذبذب اور تامل کے ایک بھرپور اثبات کی صورت میں دیا جا سکتا ہے کیونکہ یہ خود اقبال کا دعویٰ ہے جو آغازِ تحریر میں منقول قطعے میں بیان ہوا تھا۔ علامہ اقبال اپنے آپ کو رومی کا وارث قرار دے کر یہ دعویٰ کر رہے ہیں کہ: ''چو رومی، در حرم دادم اذان، من'' ؛ رومی کی طرح میں نے بھی ملتِ اسلامیہ کے حرم میں اذان دی۔ ''از و آموختم اسرارِ جان من''۔ یہ جو گہری نکتے کی باتیں ہوتی ہیں حیات، کائنات کے بارے میں یہ مَیں نے ان سے سیکھی ہیں۔ بہ دورِ فتنۂ عصرِ کہن او۔ پرانے زمانے میں جو ایک فتنۂ فکر پیدا ہوا تھا اس کے لیے کون تھا، رومی۔ ''بہ دورِ فتنۂ عصرِ روان، من'' آج کے عہد میں جو یہ فتنۂ فکر پیدا ہوا ہے اس کے لیے کون ہے، میں۔

اس دعوے کو ایک اور نکتے سے ملا کر دیکھنا چاہیے جو ایک مغربی حق ناشناس کی تنقید کے جواب میں نکلسن کے نام تحریر میں وارد ہوا:

> *I claim that the philosophy of the Asrar is a direct development out of the experience and speculation of old Muslim Sufis and Thinkers.......... It is only a restatement of the old in the light of the new.* [۱۸]

> ''میرا دعویٰ ہے کہ فلسفۂ اسرارِ خودی نے قدیم مسلمان صوفیہ اور مفکرین کے افکار و احوال، ان کے تصورات و معارف اور شخصی تجربات سے براہِ راست استفادے سے نمو پائی ہے ... یہ اس کے سوا کچھ نہیں کہ نئے کی روشنی میں پرانے کی تعبیرِ نو کر دی جائے۔''

اس تعبیرِ نو کی ضرورت کیوں پیدا ہوئی؟ اس لیے کہ'' آئی نئی ہوا چمن ہست و بود میں''۔ [۱۹] چمن ہست بود ایک نئی ہوا کی زد میں تھا اور ''دل کے ہنگامے مئے مغرب نے کر ڈالے خموش''۔ [۲۰] اُس ''نئی ہوا'' کے پیشِ نظر علامہ اقبال نے ہماری سوچ، ہمارے تہذیبی رویوں، ہمارے فکری تناظر اور ہمارے دینی تصورات کی ایک نئی تعبیر فراہم کی۔ اس کی بنیاد انھوں نے ایک جانب اپنی حکیمانہ شاعری پر رکھی اور دوسری جانب فلسفیانہ تحریروں پر۔ یہ نکتہ ان تین بنیادی موضوعات، تین بنیادی مسائل میں سے ایک ہے جو

علامہ اقبال کے ابتدائی کلام سے لے کر تادم آخر ان کے ساتھ چلے ہیں۔''شکوہ''(۱۹۱۲ء)میں اسے یوں بیان کیا گیا ہے:[۲۱]

عہدِ نو برق ہے، آتش زنِ ہر خرمن ہے
ایمن اس سے کوئی صحرا نہ کوئی گلشن ہے
اس نئی آگ کا اقوامِ کہن ایندھن ہے
ملتِ ختمِ رسلؐ شعلہ بہ پیراہن ہے

اور دورِ آخر کے کلام میں وہ قطعہ اس کی بھرپور نمائندگی کرتا ہے جسے ہم نے سرنامے کے طور پر اختیار کیا تھا۔ اس قطعے میں دو مرتبہ ''فتنہ'' کا لفظ آیا ہے۔ پرانے زمانے میں جو فتنۂ فکر اٹھا تھا (فتنہ عصرِ کہن) اس کے مقابلے کے لیے رومی سامنے آئے تھے، عہد جدید میں جو فتنہ سر اٹھار ہا ہے(فتنہ عصر رواں) اس کی مزاحمت کے لیے اقبال کمر بستہ ہیں۔''فتنہ'' کا لفظ یہاں آزمائش اور بحران کی دوہری معنویت لیے ہوئے ہے۔قرونِ وسطیٰ کا فتنہ عقلیت پرستی کی وبا تھی جس کا سامنا رومی کو کرنا پڑا۔ دنیائے جدید کا بحران خداگریز، خدا بیزار جدیدیت اور مادیت پرستی کے پیدا کردہ مسائل سے جنم لیتا ہے جو عصرِ حاضر کا سب سے بڑا روگ ہے۔

زبورِعجم حصہ دوم کی غزل ۵ کا شعر ہے:[۲۲]

من از ہلال و چلیپا دگر نیندیشم
کہ فتنۂ دگری در ضمیر ایّام است

(میں ہلال اور صلیب کے جھگڑے پر مزید نہیں سوچتا کیونکہ ایک اور بڑا فتنہ زمانے کے باطن میں پروان چڑھ رہا ہے۔)

یہ ایک اور طرح کی آزمائش (فتنۂ دگری) کیا ہے جو عصرِ حاضر سے خاص ہے؟ علامہ اقبال نے مغربی دنیا میں تحصیل علم کرنے اور مغرب جدید کی فکری کائنات کے تار و پود کا براہ راست تجزیہ اور مشاہدہ کرنے کے بعد اس کے بارے میں ایک رائے قائم کی،عصر حاضر کے مزاج کی تشخیص کی، اس کے بارے میں صراحت سے اپنا رویہ متعین کیا اور واضح اعلان کیا کہ:ضرب کلیم:''یعنی اعلان جنگ دورِ حاضر کے خلاف۔''[۲۳]

ان کے فارسی کلام پر ایک سرسری نظر ڈال کر''عصر'' کے لفظ سے بننے والی تراکیب کا مختصر سا جائزہ یہ دکھانے کے لیے کافی ہے کہ انھیں دنیائے جدید کے اصل مرض کا پورا ادراک تھا اور ان کی فکری کاوشوں کا بڑا ہدف یہی تھا کہ مسلمانوں کو اس سے آگاہ کرکے اپنے دفاع کے لیے تیار کیا جائے کیونکہ اس مرض کے کارن ہمارے اندازِ جہاں بینی میں پیدا ہونے والے فکری انقلاب نے تصورِ خدا، تصورِ انسان اور تصورِ کائنات (اور ان کے باہمی ربط) سبھی کو تلپٹ کر دیا ہے!۔ چند نمائندہ اشعار درج ذیل ہیں۔

سینۂ عصرِ من از دل خالی است
می تپد مجنون کہ محمل خالی است[۲۴]

من درونِ شیشہ ہای عصرِ حاضر دیدہ ام

آنچنان زهری که از وی مارها در پیچ و تاب[٢٥]

دل به آیاتِ مبین دیگر ببند
تا بگیری عصرِ نو را در کمند[٢٦]

من فدای آنکه خود را دیده است
عصرِ حاضر را نکو سنجیده است[٢٧]

تا مزاجِ عصرِ من دیگر فتاد
طبعِ من هنگامهٔ دیگر نهاد[٢٨]

ترسم این عصری که تو زادی در آن
در بدن غرق است و کم داند ز جان[٢٩]

عصرِ تو از رمزِ جان آگاه نیست
دینِ او جز حبِّ غیر الله نیست[٣٠]

ای تهی از ذوق و شوق و سوز و درد
می شناسی عصرِ ما با ما چه کرد[٣١]

عصرِ ما، ما را، از ما بیگانه کرد
از جمالِ مصطفیؐ بیگانه کرد[٣٢]

باطنِ ایں عصر را نشناختی
داوِ اوّل خویش را در باختی[٣٣]

ای ز کارِ عصرِ حاضر بے خبر
چربِ دستیهای یورپ را نگر[٣٤]

عصرِ ما وارفتهٔ آب و گل است
اهلِ حق را مشکل اندر مشکل است[٣٥]

من و این عصرِ بی اخلاص و بی سوز
بگو با من که آخر این چه راز است[٣٦]

چو رومی در حرم دادم اذان، من

ازو آموختم اسرارِ جان، من
به دورِ فتنهٔ عصرِ کهن، او
به دورِ فتنهٔ عصرِ روان، من ۳۷

ضمیرِ عصرِ حاضر بی نقاب است
کشادش در نمودِ رنگ و آب است ۳۸

چه عصر است این که دین فریادی اوست
هزاران بند در آزادیِ اوست
ز روی آدمیّت رنگ و نم برد
غلط نقشی که از بهزادی اوست ۳۹

جوانان را بد آموز است این عصر
شبِ ابلیس را روز است این عصر ۴۰

بدامانش مثالِ شعله پیچم
که بی نور است و بی سوز است این عصر ۴۱

ولیکن الامان از عصرِ حاضر
که سلطانی به شیطانی بهم کرد ۴۲

فسادِ عصرِ حاضر آشکار است
سپهر از زشتیِ او شرمسار است ۴۳

اگر پیدا کنی ذوقِ نگاهی
دو صد شیطان ترا خدمت گزار است ۴۴

نداند کشتهٔ این عصرِ بی سوز
قیامت ها که در قد و قامت اوست ۴۵

مشکلاتِ حضرت انسان ازوست
آدمیّت را غم پنهان ازوست ۴۶

در نگاهش آدمی آب و گل است

کاروانِ زندگی بی منزل است [47]
عصرِ تو از رمزِ جان آگاہ نیست
دینِ او جز حبِّ غیر اللہ نیست [48]
فلسفی این رمز کم فہمیدہ است
فکرِ او بر آب و گِل پیچیدہ است [49]
دیدہ از قندیلِ دل روشن نکرد
پس ندید الّا کبود و سرخ و زرد [50]

ان اشعار اور دیگر بہت سے ہم معنی منظومات میں یوں تو عہدِ جدید کے سیاسی، ثقافتی، فکری مظاہر سبھی کی طرف اشارے ہیں مگر یہاں نکتے کی بات یہ ہے کہ ہمارا شاعر باطنِ این عصر کی شناخت کرنے کی جستجو میں ہے، ضمیرِ عصرِ حاضر میں پلنے والے فتنۂ عصرِ رواں کو متعین کر کے اس سے اپنے قاری کو آگاہ کرنا چاہتا ہے!

یہ زمانہ اور اس کا فکری تناظر جہانِ رنگ و بو اور عالمِ آب و گل ہی کو پوری حقیقت جانتا ہے۔ اس وارفتۂ آب و گل عصرِ حاضر، عصرِ رواں، عصرِ جدید کے مزاج، افتادِ فکر اور سمتِ سفر کو علامہ کے ایک ''ہم خیال'' مغربی مفکر جلال الدین ہسٹن سمتھ نے یوں بیان کیا ہے:

The twentieth century, the most barbaric in history, makes the myth of progress read like a cruel joke. 160 million human beings slaughtered by their own kind; more people dying of starvation in a single decade than in all of history up to the twentieth century; epidemics in Africa and elsewhere; the widening gap between the rich and the poor; the environmental crisis; the threat of nuclear holocaust- the list goes on and on.

The crisis that the world found itself in as it swung on the hinge of the 20th century was located in something deeper than particular ways of organizing political systems and economies. In different ways, the East and the West were going through a single common crisis whose cause was the spiritual condition of the modern world. That condition is characterized by loss- the loss of religious certainties and of transcendence with its larger horizons. The nature of that loss is strange but ultimately quite logical. When, with the inauguration of the scientific worldview, human beings started considering themselves the bearers of the highest meaning in the world and the measure of everything, meaning began to ebb and the stature of humanity to diminish. The world lost its human

dimension, and we began to lose control of it.

In the words of F. Schuon:[۵۱]

The world is miserable because men live beneath themselves; the error of modern man is that he wants to reform the world without having either the will or the power to reform man, and this flagrant contradiction, this attempt to make a better world on the basis of a worsened humanity, can only end in the very abolition of what is human, and consequently in the abolition of happiness too. Reforming man means binding him again to Heaven, reestablishing the broken link; it means tearing him away from the reign of the passions, from the cult of matter, quantity and cunning, and reintegrating him into the world of the spirit and serenity, we would even say: into the world of sufficient reason.

This is echoed in Iqbal in the following remarks:[۵۲]

The modern man with his philosophies of criticism and scientific specialism finds himself in a strange predicament. His Naturalism has given him an unprecedented control over the forces of Nature, but has robbed him of faith in his own future.

علامہ کے شعری پیرایۂ اظہار میں سنیے تو یہی بات یوں بیان ہوئی ہے:

فکرِ فرنگ پیشِ مجاز آورد سجود
بینای کور و مستِ تماشای رنگ و بوست
مشرق خراب و مغرب از آن بیشتر خراب
عالم تمام مردہ و بی ذوقِ جستجوست[۵۳]

یہ معاملہ مغربیت اور جدید طرزِ زندگی اپنانے یا رد کرنے سے کہیں زیادہ گہرا ہے۔اس کا تعلق اندازِ جہاں بینی ،تصورِ کائنات، تصورِ خدا اور تصورِ انسان سے ہے۔

کارِ جہاں بینی کے ضمن میں انسان جو بڑے سوال کرتا ہے کہ میں کیا ہوں، یہ کائنات کیا ہے، اس کے پیچھے کیا ہے، کچھ ہے یا نہیں ہے، اس کا مجھ سے کیا تعلق ہے، اس کے بعد کی زندگی سے میرا کیا تعلق ہے، موت کیا ہے، موت کے بعد کیا ہے؟ ان بڑے بڑے انسانی سوالات پر انسان نے جب بھی غور کیا اس کا جواب حاصل کرنے کے لیے اس کے پاس ایک ہی دریچہ، ایک ہی روزنِ دید ہوتا تھا۔ وہ کیا تھا، مذہبی صحیفے، وحی، پیغامِ خداوندی۔لیکن تاریخ فکرِ انسانی میں یہ عہد پہلی مرتبہ ایسا آیا تھا جس کے کلیموں کا طور کچھ اور تھا !سوال کا جواب یا ان سوالات کا جواب حاصل کرنے کے لیے یہ کسی اور جگہ سے رجوع کرتے تھے۔ان کے لیے laboratory science سے پیدا ہونے والے جوابات حتمی اور آخری ہوتے تھے۔مغرب کا اندازِ جہاں بینی یہ تھا کہ جو چیز

محسوس ہے وہی موجود ہے۔ جس چیز کو حقیقی قرار دینے کے لیے سائنس کے لیبارٹری ٹیسٹ کا اثبات میسّر آ گیا وہ حقیقی ہے اس کے سوا ہر چیز غیر حقیقی ہے۔ یہ تھا وہ اندازِ جہاں بینی جس سے پہلی مرتبہ اسلامی تہذیب کاٹکراؤ ہوا تھا۔ علامہ اسی کو آتشِ نو کہ رہے ہیں، اسی کو نئی ہوا کہ رہے ہیں، اسی کو آج کل کے کلیموں کا نیا طُور کہ رہے ہیں۔ یہ چیز کیا ہے، وہ فکری تناظر کیا تھا جس کا تصادم ہماری فکری کائنات سے ہو رہا ہے۔ ہندوستان میں اسلامی تہذیب کے تصورِ کائنات پر غور فرمائیے ؟ اس سے پہلے کوئی تہذیب ایسی نہیں تھی جس نے سیاسی طور پر مسلم تہذیب کو مغلوب کیا ہو اور اس کا اپنا ایک فکری تناظر ہو،ایک جدا اندازِ جہاں بینی ہو، جو اتنا مختلف ہو یعنی تصورِ کائنات، تصورِ خدا، تصورِ انسان تینوں مل کر جو ایک مجموعہ ، ایک اندازِ جہاں بینی قائم کرتے ہیں اس میں اسلامی تہذیب کا تناظر بنیادی طور پر مختلف ہے۔ وہ تہذیب اپنا بنیادی مقولہ یہ لے کر آئی تھی کہ جو چیز محسوس کی جاتی ہے، جو حواس کی زد میں ہے وہ تو حقیقی ہے اس کے علاوہ ہر چیز غیر حقیقی ہے۔ آپ نے غور فرمایا کہ یہ فکری تناظر صرف اسلام ہی سے نہیں ہر مذہبی تناظر سے براہِ راست ٹکراتا ہے۔علامہ نے Outlook/ World Viewاندازِ جہاں بینی، یعنی تصورِ کائنات، زاویۂ نظر، دید گاہ کے اس فرق کو ایک تمثیل سے بیان کیا ہے:

شیخ مکتب سے

شیخ مکتب ہے اک عمارت گر
جس کی صنعت ہے رُوحِ انسانی

نکتۂ دلپذیر تیرے لیے
کہ گیا ہے حکیمِ قاآنی

پیشِ خورشید بر مکش دیوار
خواہی ار صحنِ خانہ نورانی [۵۴]

ان کے ہم خیال مفکر نے (مشاورت اور تبادلۂ افکار کے بغیر) اسی بات کو ایسی ہی ایک اور تمثیل میں ڈھال کر بیان کیا ہے۔ جلال الدین ہسٹن سمتھ کا کہنا ہے:

> *An other analogy can pull together all that we have just said and summarizes the difference alluded to. If we think of traditional peoples as looking out upon the world through the window of revelation (their received myths and sacred texts), the window that they turned to look through in the modern period (science) proved to be stunted. It cuts off at the level of the human nose, which (metaphysically speaking(means that when we look through it our gaze slants downward and we see only things that are inferior to us.*[۵۵] *As for the*

Postmodern window, it is boarded over and allows no inclusive view whatsoever.[۵۶]

''اگر ہم روایتی تہذیبوں کے بارے میں یہ کہیں کہ وہ وحی (صحائف مقدسہ اور تماثیل) کے دریچے سے جھانک کر اپنا تصورِ کائنات مرتب کرتے تھے تو وہ روزن دید جس سے باہر دیکھ کر اب عہد جدید میں وہ اپنے لیے حقیقت کا منظر نامہ تیار کر رہے تھے (یعنی جدید سائنس) وہ ایک ادھ کھلی کھڑکی تھی۔ اس میں سے جھانکتے ہوئے اپنی ناک سے اوپر کچھ نظر ہی نہیں آتا تھا اور (مابعد الطبیعیاتی اعتبار سے یا زاویۂ نگاہ کے لحاظ سے)اس کا مطلب یہ ہے کہ جب ہم ایسی کسی کھڑکی سے منظر پر نگاہ کرتے ہیں تو ہماری آنکھیں آڑا دیکھنے لگتی ہیں اور اس کج بینی کے نتیجے میں ہم صرف وہ چیزیں دیکھنے کے قابل رہ جاتے ہیں جو ہم سے نیچے واقع ہوں، ہم سے کم تر ہوں۔ رہ گئی مابعدِ جدیدیت کی کھڑکی تو اس کو پوری طرح تیغہ کروا کے اس طرح بند کر دیا گیا ہے کہ اس سے کسی بھی نوع کا منظر دیکھا ہی نہیں جا سکتا!''

ایسے ''دیوارکشیدہ''''روزن دید'' سے ''نورِخورشید'' کی کوئی کرن شعورِانسانی کے خانۂ بےنور کو روشن کرنے کے لیے میسر نہیں آتی۔ انسانی آگہی کا سفر ایک سرنگ کا اسیر ہو کر رہ جاتا ہے۔ اس ضمن میں بعض اہم نکات عموماً نظر انداز کر دیے جاتے ہیں سو ان کی تفصیل یہاں مناسب ہوگی۔

عہدِ جدید کے نام نہاد سائنسی تصورِ حقیقت یا فکری تناظر کی بنیاد سائنسی (Scientific) نہیں بلکہ سائنس پرستی پر مبنی ہے، یعنی Scientistic ہے۔ جدید سائنس کا وہ حصہ یقیناً قابلِ قدر ہے جو عالمِ طبعی کے بارے میں معلومات فراہم کرتا ہے لیکن عالمِ وجود صرف اتنا ہی نہیں ہے جو اس سائنسی تجرباتی طریقۂ کار کے وسائلِ حصولِ علم کے وسیلے ہمارے احاطۂ علم میں آتا ہے لہٰذا جدید سائنس ہمیں ایک جامع، مکمل اور آفاقی تصورِ حقیقت فراہم کرنے سے قاصر ہے، اس کا اپنایا ہوا اندازِ جہاں بینی اور اس پر استوار ہونے والا تصورِ کائنات ادھورا رہ جاتا ہے۔ اس کے سہارے ہم غیب وشہود کے متعدد مراتبِ وجود سے ترکیب پانے والی کائناتِ ظہور وخفا کے صرف آدھے حصے یعنی ''دنیائے دوں'' تک پہنچ پاتے ہیں۔ وہ آدھا حصہ جہاں وجودی اور حتمی معانی، معیاری، خلقی اور اساسی اقدار، صفت و کیفیت، مقاصد و غایات، مادے سے منزہ امور و حقائق اور ہرمِ ہستی کے وہ درجات جو دائرہ حواس سے وراء ہیں، خواہ ان دیکھی ہستیاں ہوں[۵۷] یا ''ساکنانِ عرش اعظم'' کی دنیا، سب کے سب انسان کی بساطِ شعور سے باہر رہ جاتے ہیں!

یہ نکتہ اہم ترین اور مزید تفصیل کا متقاضی ہے۔ جدیدیت کا مصدر ومنبع، اور مرکزِ امید سائنسی نقطۂ نظر یا جدید سائنس کا تناظر اور اندازِ جہاں بینی تھا۔ اس کا اعلانِ مرگ اس ادراک و اعتراف کے جلو میں وارد ہوا کہ کچھ محدود میدانوں میں جدید سائنس کی بھرپور قوت کے باوجود چھ امور ایسے ہیں جو اس کے قابو یافتہ اور منظّم تجزیے اور تجربات کے جال سے یوں پھسل جاتے ہیں جیسے ماہی گیر کے جال سے آبِ رواں کی لہر![۵۸]

۱۔ **ارزش اور اوصاف و اقدار:** سائنس کسی شے کی کمیت اور توضیحی، محاکاتی اور واقعاتی قدر و قیمت کا تعین تو کرسکتی ہے، آلات

اور وسیلوں پر مبنی اوصاف تو بیان کر سکتی ہے لیکن خلقی اور اساسی اوصاف اور قدر و قیمت کا بیان اور معیار اور درجہ بندی اس کے بس سے باہر ہے۔

۲۔ **معانی اور غایات:** سائنس ان معانی سے تو معاملہ کر سکتی ہے جو ذہنی عمل اور ادراکِ حواس سے متعلق ہوں مگر وجودی معانی سے نہیں (کہ: کیا ''الف'' قابل توجیہ اور حاملِ معنی ہے؟) یا غایتی اور حتمی معانی سے نہیں (کہ: زندگی کے معنی کیا ہیں؟)

۳۔ **اہداف و مقاصد:** teleonomy یعنی نامیاتی وجود میں، نشو و نما رکھنے والے، ذی حیات وجود میں جو ایک مقصدیت، بڑھنے کا ایک رخ ہوتا ہے وہ تو سائنس کے دائرہ کار میں آتا ہے مگر teleology یعنی غایاتِ اصلیہ، ہدفِ آخرین، غایت الغایات یا اصولِ تعلیل سائنس کے چہار چوب، حدود اربعہ میں نہیں۔

۴۔ **کیفیات:** کیف و کم میں سے سائنس کمیت اور اس سے متعلقہ معاملات سے بخوبی عہدہ برآ ہو سکتی ہے لیکن کیفیت اس کی اقلیم سے خارج ہے۔

۵۔ **غیر مرئی، غیب، ان دیکھا اور غیر مادی یا بلا صورت و مادہ:** سائنس ایسی ان دیکھی چیزوں میں تو کام کرتی ہے جو ایک قاعدے ضابطے کے تحت مادی اشیاء کے برتاؤ سے جڑی ہوئی ہیں (جیسے لوہ چون کے ذروں کی حرکت جن کی توجیہ غیر مرئی مقناطیسی کشش سے کی جا سکتی ہے) لیکن اس کے علاوہ سارا عالم غیب، ہر ان دیکھی حقیقت اس کا سروکار نہیں۔

۶۔ **ہم سے برتر عالم ہست و بود (اگر اس کا وجود ہے):** سائنس کی اس نارسائی سے اگرچہ یہ ثابت نہیں ہو جاتا کہ ہم سے ارفع اور اعلیٰ درجاتِ وجود بھی حقیقی ہیں تاہم سوال باقی رہتا ہے کیونکہ ''عدمِ ثبوت، عدمِ وجود یا فقدانِ وجود کو مستلزم نہیں ہے۔''

تشکیلِ جدید کے دوسرے خطبے ''وقوفِ مذہبی کے انکشافات کا فلسفیانہ معیار'' میں علامہ نے اس ضمن میں ایک بہت معنی خیز دلیل درج کی ہے:[۵۹]

> *There is no doubt that the theories of science constitute trustworthy knowl-edge, because they are verifiable and enable us to predict and control the events of Nature. But we must not forget that what is called science is not a single systematic view of Reality. It is a mass of sectional views of Realityfragments of a total experience which do not seem to fit together. Natural Science deals with matter, with life, and with mind; but the moment you ask the question how matter, life, and mind are mutually related, you begin to see the sectional character of the various sciences that deal with them and the inability of these sciences, taken singly, to furnish a complete answer to your question. In fact, the various natural sciences are like so many vultures falling on the dead body of Nature, and each running away with a piece of its flesh. Nature as the subject of science is a highly artificial affair, and this artificiality is the result of that selective process to which science must subject her in the interests of precision.*

> *The moment you put the subject of science in the total of human experience it begins to disclose a different character. Thus religion, which demands the whole of Reality and for this reason must occupy a central place in any synthesis of all the data of human experience, has no reason to be afraid of any sectional views of Reality. Natural Science is by nature sectional; it cannot, if it is true to its own nature and function, set up its theory as a complete view of Reality.*

سو خلاصہ یہ ہوا کہ علومِ طبعی یا جدید سائنس، اپنی ماہیت ہی میں جزئی، ادھوری اور اسیرِ تقید ہے۔ اگر یہ اپنے منصب اور دائرہ کار تک محدود رہے تو اس کے نظریات کسی طرح بھی ایک مکمل تصورِ حقیقت فراہم نہیں کر سکتے۔ روایتی انسان جب ان باتوں پر غور کرتا تھا کہ انسان کیا ہے، یہ زندگی کس لیے ہے، اس کی سمتِ سفر اور ہدف و مقصد کیا ہے۔حیات و کائنات کے پورے کارخانے اور کاروبارِ ہستی پر آخر کس کا حکم چلتا ہے، یہ بساطِ وجود آخر الامر کیا ہے تو ان سوالوں کے جواب کے لیے وہ اپنے صحائفِ مقدسہ سے رجوع کرتا تھا۔ جدیدیت یا جدید سائنس کا لمحۂ ولادت وہ ہے جب ایک اور طریقِ حصولِ علم کی دریافت ہوئی ۔ اس وسیلۂ حصولِ علم کا نام تھا scientific method سائنسی، تجزیاتی، تجرباتی طریق کار۔قابو یافتہ تجرباتی طریقِ کار نے سائنسدانوں کو اس قابل بنا دیا کہ وہ اپنے فرضیوں کو ثبوت فراہم کر سکیں اور چونکہ پایۂ ثبوت کو پہنچنے والے ان مفروضوں نے یہ دکھا دیا کہ سائنسدانوں میں مادی دنیا کو، عالمِ طبعی کو بدل ڈالنے کی طاقت آ گئی ہے لہٰذا اہلِ مغرب نے تصورِ حقیقت اخذ کرنے کے لیے اور کون و مکان کی بڑی مکمل تصویر بنانے کے لیے، وحی اور صحائفِ خداوندی سے منہ موڑ کر سائنس سے رجوع کرنا شروع کر دیا۔ تاریخِ فکر کا بیانیہ لکھنے والے مؤرخین کہتے ہیں کہ ویں صدی تک آتے آتے مغربیوں کا جہان فکری اعتبار سے ایسا بن چکا تھا کہ لوگوں کو انجیل میں وارد ہونے والے ہر واقعے، ہر شے اور ہر ہستی سے زیادہ یقین اس بات پر تھا کہ ایٹمی ذرات کا وجود ہے۔

تو پھر ایک جامع تصورِ حقیقت کی تلاش کہاں کی جائے؟ جدیدیت اور جدید سائنس ادھورا تصورِ حقیقت فراہم کرتی ہے، اس کی تراشیدہ تصویرِ کائنات میں حقیقت کے کتنے ہی درجات کٹ کر باہر رہ جاتے ہیں۔ مابعدِ جدیدیت یا پس جدیدیت postmodernism کا صدف بھی گہر سے خالی ہے۔ اس معاملے میں یہ سراسر تہی دست ہے اور یہی اس کی سب سے گہری سرکاری اصطلاحی تعریف definition ہے۔[۶۰] ژاں فرانکوئیس لیوتاغ Jean-Francois Lyotard نے کئی دہائیاں پہلے پس جدیدیت کی ایک تعریف طے کی تھی اور اس کی مقرر کردہ یہ تعریف بالعموم قبول کی جا چکی ہے۔ اس کے مطابق پس جدیدیت عبارت ہے incredulity towards metanarratives (ہر اصولِ تعلیل پر بے اعتباری، کسی بھی جامع تعبیرِ حقیقت سے گریز)۔[۶۱] فکرِ مغرب نے سائنس کی خاطر وحی اور پیغامِ خداوندی کو چھوڑا تھا۔ پس جدیدت تک آتے آتے اس کے ہاتھ سے سائنس کا بنایا ہوا تصورِ حقیقت بھی جاتا رہا۔ متبادل میں کچھ ہے نہیں ! یہ صورتِ حال عکس ہے مغربی سائنس کے موجودہ مرحلے اور اس کی فکری ساخت کا جس میں nature (عالمِ طبعی، جہانِ رنگ و بو، عالمِ فطرت) کی کوئی واضح صورت گری ہو نہیں پائی۔ جدید سائنس کے آنے سے پہلے اہلِ مغرب ارسطو کے بیان کردہ کونیاتی نظام کو مانتے تھے جس میں کرۂ ارض ہم مرکز، بلوریں افلاک کے دائروں میں گھرا ہوا تھا۔ نیوٹن نے آ کر اپنا تصور پیش کیا جس کے مطابق کائنات گھڑی ساز کی طرح کا مشینی نظام تھا لیکن پس

جدیدیت، کوانٹم اور اضافیت کے سائنسی منہج اور اس کے اندازِ جہاں بینی نے انسان کو مذکورہ دوکونیاتی خاکوں کی جگہ کوئی تیسرا نظام، خاکہ، نقشہ نہیں دیا۔ کیونکہ اس کے پاس کوئی مجوزہ خاکہ ہے ہی نہیں بلکہ یہ کسی کونیاتی نظام اصول، نقشے یا ماڈل کا امکان ہی تسلیم نہیں کرتی !ایلن ویلس Alan Wallace کی نمائندہ کتاب *Choosing Reality* (انتخابِ حقیقت)[۶۲] میں بتایا گیا ہے کہ کوانٹم طبیعیات کی آٹھ مختلف تعبیریں ہیں اور ان میں سے ہر ایک کا دعویٰ ہے کہ وہ طبیعیات کے ثابت کردہ امور پر مبنی ہے۔ ہمارے ہم عصر کسی مفکر نے اس صورتِ حال پر ''حقیقت کے جمعہ بازار'' کی پھبتی کسی تھی کہ جنسِ حقیقت کے بازار میں مال کی ایسی فراوانی اور ارزانی ہے کہ ''حقیقت'' کے جتنے خاکے، ماڈل، نقشے خریدنا چاہیں خریدتے چلے جائیے!

اسی کا نتیجہ ہے کہ علومِ جدیدہ کی کسی بھی شاخ میں، اندازِ جہاں بینی، تصورِ حقیقت یا اس کے اجزائے ترکیبی یعنی تصورِ خدا، تصورِ انسان اور تصورِ کائنات کے بارے میں سوال اٹھایا جائے تو اگرچہ ان سوالات کے جواب کا زاویہ ہر شعبۂ علم کے اعتبار سے الگ ہوگا، مواد اور میدانِ کار جدا ہوگا لیکن ایک چیز ہر تعبیر، ہر جواب، ہر توجیہ میں مشترک ہوگی۔ ایک مشترکہ انحراف اور ایک اصولی فقدان ہر ایک میں موجود ہوگا۔ طبیعیات، نفسیات، حیاتیات، سماجیات، بشریات، فلسفہ و مابعدالطبیعیات سب کے جوابات بظاہر الگ ہوں گے، پیرایۂ بیان جدا جدا ہوگا مگر ایک نکتہ سب کے ہاں سے غائب ہوگا۔ کسی کی تعبیرِ حقیقت، کسی کے اصولِ تعلیل و توجیہ، کسی کے تناظرِ فکر اور اندازِ جہاں بینی میں ورائے محسوس کسی اصول، اقلیمِ زمان و مکان سے بالاتر کسی درجۂ وجود، مادے اور عالمِ ظہور کی قیود سے منزہ کسی حقیقت کا کوئی حوالہ نہیں ہوگا۔ ''نورِ خورشید'' سے اعراض، اغماض اور روگردانی سب میں مشترک ہوگا! اس اجتماعی رویے یا منفی اصولِ تعلیل کو ایک عنوان دیا گیا ہے، Loss of Transcendence۔ علامہ کے ایک مداح نے اس صورتِ حال کو سمیٹ کر یوں بیان کیا ہے:

> In Iqbal's view, if anything characterizes the modern era, it is a loss of faith in transcendence, in God as an objective reality. It is the age of eclipse of transcendence. No socio-cultural environment in the pre-Modern times had turned its back on Transcendence in the systematic way that characterized Modernity. The eclipse of transcendence impacts our way of looking at the world, that is, forming a world view, in a far-reaching manner. According to Iqbal's perspective, Transcendence means that there is another reality that is more real, more powerful, and better than this mundane order. The eclipse of transcendence impacted our way of looking at the world, that is, forming a worldview? It was an issue of the greatest magnitude in Iqbal's opinion. He was convinced that whatever transpires in other domains of life politics, living standards, environmental conditions, interpersonal relationships, the arts was ultimately dependent on our presiding world view. This is what was wrong with the presiding paradigm or worldview that his age had come to espouse (فتنۂ عصرِ رواں). In Iqbal's view, Modern Westerners, forsaking clear thinking, allowed themselves to become so obsessed with lifes material underpinnings that

they had written science a blank cheque; a blank cheque for sciences claims concerning what constituted Reality, knowledge and justified belief. This was the cause of our spiritual crisis. It joined other crises as we entered the new century-the environmental crisis, the population explosion, the widening gulf between the rich and the poor.

دو صد دانا درین محفل سخن گفت
سخن نازک تر از برگِ سمن گفت
ولی با من بگو آن دیده ور کیست؟
کہ خاری دید و احوالِ چمن گفت [۶۳]

سو اگر روحِ انسانی کو نورِ خورشید سے محروم ہونے سے بچانا ہو، اس کے لیے اس کی ربانی جہت سے رشتہ استوار رکھنے کا سامان کرنا ہو تو ایک شاعر، صاحبِ شعورِ ہستی، بالاتر شعور رکھنے والے آدمی، دیدۂ بینا کا منصب کیا ہے، اس کا فریضہ کیا ہونا چاہیے؟

مولانا روم نے یہ کام کیسے انجام دیا تھا؟ ان کا عرفانی مکتبِ فکر، وسیلۂ اظہار اور راہِ روحانیت کیا تھی، یہ سب باتیں معلوم ہیں۔ ان کے ہاں اس کی بنیاد تصوف ہے :تصوف کے تصورات... فکریات...علمیات ...شعریات ...طبیعیات...مابعد الطبیعیات اور عملی جہتِ تزکیہ و اخلاص بطور System of Repair۔کیا اقبال کے بارے میں بھی یہی کہا جا سکتا ہے؟اس کے جواب میں بھی اقبال ہی کا دعویٰ پیش خدمت ہے۔

جب انہوں نے یہ طے کیا کہ ’’عذابِ دانشِ حاضر‘‘ کے مقابل انھیں اپنی دوسری حیثیت میں، اور شعر کے وسیلے سے، کچھ کرنا ہے تو اس کے لیے اُنھوں نے اپنا لائحہ عمل کیا بنایا؟ اقبال کہتے ہیں کہ مَیں نے دو طرح کے کام کیے اور یہ ان کی انہی دو بڑی حیثیات کی طرف اشارہ ہے جن کا ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔

من بطبعِ عصرِ خود گفتم دو حرف
کردہ ام بحرین را اندر دو ظرف!
حرفِ پیچا پیچ و حرفِ نیش دار
تا کنم عقل و دلِ مرداں شکار!
حرفِ تہ دارے باندازِ فرنگ
نالۂ مستانہ از تارِ چنگ!
اصلِ ایں از ذکر و اصلِ آں ز فکر
اے تو بادا وارث ایں فکر و ذکر
آب جویم از دو بحر اصلِ من است

فصلِ من فصل است و ہم وصلِ من است

تا مزاجِ عصرِ من دیگر فتاد

طبعِ من ہنگامہ دیگر نہاد![۶۴]

''میں نے اپنے زمانے کا مزاج دیکھ کر اس سے دو باتیں کہیں/ میں نے دو دریاؤں کو دو کوزوں میں بند کر دیا ہے/ پیچ در پیچ بات اور دل میں کھب جانے والا کلام/تا کہ میں (ان کے ذریعے سے) مردانِ کار کے عقل اور دل کو شکار کروں/ مغربی اُسلوب میں ایک تہ دار حرف/ چنگ کے تار سے نکلا ہوا ایک نالہ مستانہ !/ اس کی اصل ذکر سے نکلی ہے اور اُس کی فکر سے/اے پسر !خدا تجھے اِس ذکر وفکر کا وارث بنا دے/میں ندی ہوں، دو سمندروں سے پھوٹی ہوں/میری جدائی جدائی بھی ہے اور میرا وصل بھی/چونکہ میرے دور کا مزاج بدل گیا ہے/میری طبیعت نے (اسی لیے) ایک نیا ہنگامہ ایجاد کیا ہے۔''

''حرفِ پیچاپیچ و حرفِ نیش دار''۔ ایک وہ ہے جو منطق و استدلال کی پیچیدگیوں کے وسیلے سے بات کرتا ہے یعنی فکرِ استدلالی، فلسفے کی زبان، اور دوسرا ''حرفِ نیش دار''، وہ جو سیدھا دل پر اثر کرتا ہے، دل میں اُتر جاتا ہے۔''حرفِ پیچاپیچ وحرفِ نیش دار سے عقل و دلِ مرداں شکار'' دونوں کا شکار کیا جاسکے، ایک کا شعر سے دوسرے کا فلسفے سے۔''حرفِ تہ دارے باند از فرنگ''۔مغربی فلسفے سے جو چیلنج آیا تھا اسی کے انداز میں، اسی کے اُسلوب میں، اسی کے اندازِ فکر اور اندازِ استدلال میں جواب دے رہا ہوں،''حرفِ تہ دارے باند از فرنگ''۔'' نالہ مستانہ از تارِ چنگ!''۔ یہ شعر کی زبان ہے۔ نالہ وہ اپنے سارے شعری بیان کے لیے کنایے کے طور پر ہمیشہ استعمال کرتے ہیں۔''تا مزاجِ عصرِ من دیگر فتاد'' میرے زمانے کا فکری خمیر، فکری مزاج جب خراب ہوگیا تو ''طبعِ من ہنگامۂ دیگر نہاد!'' تو مَیں نے یہ دو کام کرنے کی ٹھانی اور انھیں انجام دیا۔ یہ ان کی ان دونوں حیثیات کا خلاصہ ہے، ایک بہ زبان شعر اور دوسرا بہ اُسلوبِ استدلال و فلسفہ۔ اپنے شعری بیان میں اُنھوں نے جو کارنامہ انجام دیا وہ ان کی فلسفیانہ تحریروں سے بڑھا ہوا ہے کیونکہ شعر میں اُنھوں نے وہ کیا جو دُنیا کے تمام بڑے شاعروں کی آرزو ہوتی ہے۔ شعرِ دانش، حکیمانہ شاعری کا منتہائے کمال یہ ہوتا ہے کہ وہ ہر چیز جو تصور میں ہے، جو فکری سطح پر ہے، وہ آپ کے احساس میں اور وجود کی ساری سطحوں کو متاثر کرنے والی حیثیت میں ڈھل جائے۔ علامہ اپنے شعر سے یہی بڑا کام لیتے ہیں کہ وہ بڑے معنی، وہ بنیادی سوالات صرف فکر کی سطح پر نہیں رہتے، صرف تصوراتی سطح پر نہیں رہتے بلکہ انسانی وجود کی جتنی سطحیں ہیں یعنی احساس، جذبات اور تشکیلِ اعمال، ان سب پر وارد ہوکر آپ کو پوری طرح اپنی گرفت میں لے لیتے ہیں۔ یہ وہ بڑی معنویت ہے جو ہر عہد کے لیے معنویت ہے۔

دعوی در دعوی کے اسلوب میں یہاں علامہ نے اپنے پورے علمی عرفانی منصوبے کی اساس کو، اس کی آبیاری کرنے والے سرچشمۂ ہدایت کو ذکر وفکر کے دو عناصر ترکیبی پر مبنی قرار دیا ہے۔ یہ دو اساسی عناصر کہاں سے میسر آتے ہیں، یہ ہمیں کہنے کی ضرورت نہیں۔ عیاں را چہ بیاں !تصوف اور اس کی فکریات وشعریات۔ یہ ایک اور دعوٰی ہے۔ اس سے کیا نتیجہ مرتب ہوتا ہے؟

For Rumi, Sufism was a spiritual vocation and a system of repair, a means of

repairing the ills (فتنۂ عصرِ کہن) of his times. Rumi took up the challenge posed by rationalism in the mediaeval age of Islam. Can a similar claim be made for the Iqbalian project? Does Iqbal, like Rumi, take up the challenge posed by the modern age of secular modernity and materialism i.e. فتنۂ عصرِ رواں))? Would it be correct to say that for Iqbal, like Rumi, Sufism was a system of repair, a means of repairing the ills of modernity, (فتنۂ عصرِ رواں) and by his criticism of prevalent Sufism he was pointing out the problems within that system of repair? Here, as earlier, the answer is a yes, unequivocally and unabashedly. His "confrontations with Modernity", in his own words, read as follows:[۶۵]

طلسمِ علم حاضر را شکستم
ربودم دانہ و دامش گسستم
خدا داند کہ مانندِ براہیم
بہ نارِ او چہ بی پروا نشستم

I broke the spell of modern learning:
I took away the bait and broke the trap.[۶۶]
God knows with what indifference,
Like Abraham, I sat in its fire![۶۷]

اقبال اور تصوف: کشش اور گریز

بات یہاں تک آتے ہی ایک پیش بندی ضروری ہو جاتی ہے تاکہ اقبال اور تصوف کے ضمن میں ممکنہ اعتراضات دور کیے جا سکیں اور اس سلسلے میں پھیلی ہوئی غلط فہمیوں کا ازالہ ہو سکے۔ ''رائج الوقت تصوف کی تنقید'' ایک ایسا موضوع ہے جس میں متعدد ناگوار اور بگڑے ہوئے مباحث سے سابقہ ہونا لازم ہے۔ ایک اعتراض تو بہت عام ہے اور علامہ اقبال کا تصوف سے تعلق بیان کرتے ہی اس کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ لوگ جھٹ بول اٹھتے ہیں کہ ''صاحب، تصوف تو اقبال کی نظر میں اسلام کے لیے ایک اجنبی شے ہے!'' اس کے ''ثبوت'' میں علامہ کا ایک خط پیش کیا جاتا ہے جو اقبال نامہ میں شامل ہے:[۶۸] ''**اس میں ذرا بھی شک نہیں کہ تصوف کا وجود ہی سرزمین اسلام میں ایک اجنبی پودا ہے جس نے عجمیوں کی دماغی آب و ہوا میں پرورش پائی ہے۔**'' متنِ اقبال کے محققین کے لیے یہاں ایک نکتۂ کاوش انگیز پایا جاتا ہے۔ عبارت سے تو بظاہر یہ لگتا ہے کہ علامہ تصوف کو جسدِ اسلام پر ایک عضوِ زائد گردانتے ہیں، بیرونی اثرات کا وہ خس و خاشاک جو صدیوں کے تاریخی سفر میں اس کے شجر طیبہ کے گرد اکٹھا ہوگیا ہے۔ لیکن کیا معاملہ اتنا سادہ اور یک رخا ہے؟ علامہ کے مجموعۂ نظم و نثر پر امعان سے نظر کیجیے تو کچھ اور ہی سامنے آتا ہے اور یہ قول ان تمام شعری اور نثری بیانات سے یکسر مختلف بلکہ متصادم لگتا ہے جو تصوف کے ضمن میں ان کے قلم سے صادر ہوئے ہیں۔ اس تضاد کو کیسے

حل کیا جا سکتا ہے؟ اصل خط[۶۹] (دست نویس مخطوطے کی صورت میں) یوں سامنے آیا ہے: **اس میں ذرا بھی شک نہیں کہ تصوفِ وجودی سرزمین اسلام میں ایک اجنبی پودا ہے جس نے عجمیوں کی دماغی آب و ہوا میں پرورش پائی ہے۔** قارئین خود فیصلہ کر سکتے ہیں کہ ''تصوفِ وجودی'' اور ''تصوف کا وجود ہی'' کی عبارتوں کے فرق سے مسئلے کا پورا تناظر اور بحث کا رنگ، رخ اور ذائقہ کس طرح تبدیل ہوتا ہے!

عرض یہ ہے کہ یہ سرے سے تصوف دشمنی کا قضیہ ہے ہی نہیں۔ یہ قول تو تصوف کی اس اقلیمِ فکر و عمل میں ظہور پذیر ہونے والے ایک خاص مظہر پر تبصرہ و تجزیہ سے عبارت ہے جو ''وجودیہ'' مکتبِ فکر کے نام سے ہندوستان میں معروف ہوا، جو ''عجمی اثرات''[۷۰] سے منسوب کیا جاتا تھا، اور جس سے معاملہ کرنا ہمارے ''شاعرِ رنگیں نوا'' و ''دیدۂ بینائے قوم'' کی سماجی اور علمی ذمہ داری تھی۔ اس ضمن میں درجِ ذیل نکات کو نظر میں رکھنا از بس ضروری ہے:

اول: یاد رہے کہ یہ تصوف کو ہدف بنا کر الگ سے اس پر نقد کرنے کا معاملہ نہیں ہے۔ اس کا تعلق اس وسیع تر تنقیدی، اصلاحی عمل سے ہے جو زوال و انحراف کے مظاہر کا تجزیہ کرتے ہوئے علامہ اقبال نے انجام دیا اور اس کی حدود اسلامی تہذیب کے سب منطقوں اور فکر و عمل کے سارے میدانوں کو محیط تھیں۔ ''ساقی نامہ''[۷۱] کے درجِ ذیل، زباں زدِ عام، اشعار ایک نمائندہ مثال کے طور پر پیش کیے جا سکتے ہیں۔ نظم و نثر کا ایک انبارِ عبارات اس کی تائید میں الگ سے موجود ہے۔

تمدّن، تصوّف، شریعت، کلام
بُتانِ عَجم کے پُجاری تمام !
حقیقت خرافات میں کھو گئی
یہ اُمّت روایات میں کھو گئی

....

وہ صُوفی کہ تھا خدمتِ حق میں مرد
محبت میں یکتا، حمیت میں فرد
عَجم کے خیالات میں کھو گیا
یہ سالک مقامات میں کھو گیا
بجھی عشق کی آگ، اندھیر ہے
مسلماں نہیں، راکھ کا ڈھیر ہے
شرابِ کُہن پھر پلا ساقیا
وہی جام گردش میں لا ساقیا!

آخر الذکر شعر خاص طور پر توجہ طلب ہے کہ اس بیتِ معنی خیز میں اس مسئلے، اس روگ کے طریقِ معالجہ (تصوف کے پرانے ، پختہ شدہ مشروبِ فکر) کی طرف اشارہ بھی کیا گیا ہے اور اس میں شک شبہ کی کوئی گنجائش نہیں کہ اقبال کی نگاہ میں تصوف (روحانیت، تزکیہ، احسان و اخلاص) ایک system of repairطریقِ اصلاح، اسلوبِ تجدید ہے جو جدیدیت کے پیدا کیے ہوئے ذہنی روگ کا علاج ہے اور جب وہ رائج الوقت تصوف کے منفی پہلوؤں کی نشاندہی کرتے ہیں ، اس کے مسائل کا تجزیہ کرتے ہیں، اس کی خرابیوں پر تبصرہ کرتے ہیں تو وہ عملِ زوال کے کارن اس طریقِ اصلاح میں در آنے والی کوتاہی ،کم نگاہی اور ناشناسی پر نکیر کرتے ہیں تصوف کو رد نہیں کرتے!

بات فقط اتنی ہی نہیں ہے۔ مشابہت اس سے کہیں زیادہ ہے۔ اگر مولانا روم کی ذات میں ایک نئی شگفتگی، نو دمیدگی کا عمل مجسم ہوا تھا اوران کے عارفانہ شعری اور علمی کام نے اصلاح وتجدید کا ایک کارِ شایان و شاندار انجام دیا تھا تو اقبال نے بھی اس طریقِ معالجہ (کہیے تصوف) کے اطلاق سے اسلامی دنیا (بالخصوص دنیائے عجم) میں ایک فکری نشاۃ ثانیہ کی رو دوڑا دی تھی، وہ دنیائے فکر جو امید وبیم ،آس اور یاس کے درمیان ڈول رہی تھی:[۴۲]

عجم از نغمہ ہائے من جوان شد
ز سودایم متاعِ او گران شد
ہجومے بود رہ گم کردہ در دشت
ز آوازِ درایم کاروان شد

Ajam[۴۳] *became young again through my songs/My frenzy*[۴۴] *raised the price of its wares*

It was a crowd lost in the wilderness/The sound of my bell made it a caravan

عرض کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اس ضمن میں اقبال کے نقد و تجزیہ کو ایک خاص فکری موقف کے نقد پر محمول کرنا لازم ٹھہرتا ہے، وہ موقف جو ایک خاص مکتبِ فکر سے منسوب تھا اور جسے فی نفسہ تصوف کا موقف قرار نہیں دیا جا سکتا۔۱۹۲۰ء کے ایک خط میں مہاراجہ کشن پرشاد شاد کو لکھتے ہیں کہ:[۴۵]

> ''میں نے دو سال کا عرصہ ہوا ،تصوف کے کچھ مسائل سے کسی قدر اختلاف کیا تھا اور وہ اختلاف عرصے سے صوفیائے اسلام میں چلا آ تا ہے،کوئی نئی بات نہ تھی۔ مگر افسوس ہے کہ بعض ناواقف لوگوں نے میرے مضامین کو تصوف کی دشمنی پر محمول کیا۔ مجھے تو اس اختلاف کو ظاہر کرنے کی بھی ضرورت نہ تھی ،محض اس وجہ اپنی پوزیشن کا واضح کرنا ضروری تھا کہ خواجہ صاحب نے مثنوی اسرارِ خودی پر اعتراض کیے تھے۔''

یوں تو یہ عبارت ان کے موقف، منشائے کلام اور مقصدِ تنقید کی بخوبی وضاحت کر دیتی ہے تاہم یہ امر ناگزیر ہے کہ تفصیلات میں جائے بغیر یہاں کچھ اور نکات کی صراحت بھی کر دی جائے جو علامہ کے'' نقدِ تصوف'' کے مالہ و ما علیہ سے متعلق ہیں۔ یہ ہمارے دوسرے نکتے سے وابستہ ہیں۔

دوم: تصوف کے اندر خود احتسابی، خودنگری اور خود شناسی کی ایک اپنی روایت موجود ہے۔ ایک ادارے، ایک مکتبِ فکر کی حیثیت سے یہ اپنے ''فکر وعمل کا حساب'' خود بھی کرتا رہتا ہے۔ اپنے ''دفترِ فکر وعمل'' پر یوں نظر کرنے کا تعلق ایک وسیع تر ذمہ داری اور اصلاح وتجدید کے داعیے سے ہے جو اپنے گھر میں واقع ہونے والی بے عملی، فکری کج روی، زوال، فسادِ عقائد اور عملی انحراف کے رویوں کا ادراک کرتا ہے، ان پر گرفت کرتا ہے اور ان سے آزاد ہو کر دوبارہ اپنے معیارِ کمال اور آدرش کی جانب لوٹنے کے لیے کوشاں رہتا ہے۔ زمانے کی رو ہر شے سے اپنا تاوان لیتی ہے۔ تصوف بھی اس سے مستثنیٰ نہیں ہے اور اہلِ تصوف وقت کے اس مرکز گریز، تاریخی عمل کے مقابل میں اپنی ''مرکز جُو'' مساعی سے غافل نہیں رہے۔ یہاں اہم بات یہ ہے کہ اس ضرورت اور اس احساسِ ذمہ داری سے جنم لینے والی ایسی ہر تنقید اور ردوقبول کو اس کی صحیح جگہ پر رکھنا چاہیے۔ یہ کسی غیر کی تنقید نہیں ہے، کسی اجنبی کا اعتراض نہیں ہے، کسی مخالف کی نکیر نہیں ہے۔ یہ سربراہِ خاندان کی کاوشِ اصلاح کا حصہ ہے، دلسوزی اور ہمدردی پر مبنی ایک عمل ہے۔ اسلامی تاریخ کے ابتدائی ادوار ہی سے ہمیں اس کی مثالیں ملتی ہیں۔ سو علامہ اقبال اگر تصوف سے منسلک کسی شخصیت پر تنقید کرتے ہیں یا فکر وعمل کے میدان میں کسی مظہرِ زوال وفساد کی نشاندہی کرتے ہیں تو اس کی اصل نوعیت بھی یہی ہوتی ہے۔ ان کے پیش نظر بھی ''اپنے'' طبقۂ فکر، ''اپنی'' ذیلی روایــــــت یعنی تصوف کی فلاح و بہبود ہوتی ہے اور وہ یہ عمل ایک تشویش، دلسوزی اور اصلاح کی نیت سے کرتے ہیں۔ جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا، علامہ اقبال کے لیے تصوف ایک طریقِ علاج ہے، اصلاح کا طریقہ ہے جس سے عہدِ جدید کے مریض ذہن کی مدد کی جا سکتی ہے اور جب وہ اس پر نقد کرتے ہیں تو اپنے ہی خانوادۂ فکر کے طریقِ اصلاح میں کسی خرابی کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

یوں علامہ کا سارا محاکمہ تصوف کے دامن ہی میں رہتا ہے، محرمِ رازِ درونِ میخانہ کی سرگرمی کے مصداق ہے اور اپنے گھر کی اصلاح کا عمل ہے۔ اس کی وافر شہادت ان کے نظم ونثر سے پیش کی جا سکتی ہے۔ صرف یہی دیکھ لیجیے کہ ''معرکۂ اسرارِ خودی''[۷۶] کی گرما گرمی میں بھی ان کے قلم سے صادر ہونے والی تحریریں تصوف کی تحسین وستائش سے عبارت ہیں۔ لہٰذا علامہ کے نظم ونثر میں تصوف کے عمومی رد وانکار کی تلاش ایک کارِ عبث ہوگا۔ اقبال شناس اہلِ علم کی اکثریت اس نتیجے سے متفق ہے۔ تائید مزید کے طور پر البتہ علامہ کے مکاتیب سے چند نمائندہ اقتباسات دیکھ لینا مناسب ہوگا۔ ۱۹۲۰ء ہی میں مہاراجہ کشن پرشاد شاد کے نام ایک اور خط میں لکھتے ہیں:[۷۷]

> ''ناگپور میں ایک بزرگ مولانا تاج الدین نام ہیں۔ کیا سرکار نے کبھی ان کا نام سنا یا ان کی زیارت کی؟ ۔۔۔۔ ان کی خدمت میں حاضر ہونے کا قصد ہے'' ۔۔۔۔ ''میرا قصد بھی ان کی خدمت میں حاضر ہونے کا ہے۔ بعض وجوہ سے تجدیدِ بیعت کی ضرورت پیش آئی ہے۔ سنتا ہوں کہ وہ مجذوب ہیں مگر آجکل زمانہ بھی مجاذیب کا ہے۔ بہرحال اگر مقدر ہے تو ان سے مشکل کا حل ہوگا۔''

سوم: بڑے صوفی شیوخ نے تصوف او رصوفیہ پر خود جو تنقید کی ہے، ان کے خود احتسابی پر مبنی جو بیانات ہمیں ملتے ہیں ان کا موازنہ اگر علامہ اقبال کے اقوال سے کیجیے تو علامہ کی ساری باتیں ایک ملائم سرزنش سے زیادہ نظر نہیں آتیں۔ شیخ اکبر محی الدین ابنِ عربی جب ۱۲۰۰/۵۹۸ میں پہلی مرتبہ اپنے وطن اندلس سے مصر وارد ہوئے تو وہاں کے اہلِ تصوف کے طرزِ عمل اور اندازِ زیست دیکھ

کر انھیں مایوسی ہی نہیں توہین کا احساس ہوا جو دو سال بعد انہوں نے اپنے مرشد اور رفیقِ صحبت شیخ عبدالعزیز مہداوی سے بیان کیا:[۷۸]

''اسلامی دنیا کے اس حصے میں پہنچتے ہی میں نے ان لوگوں کے بارے میں پوچھا جو راہِ حق کے مسافر کہلاتے ہیں، اس امید کے ساتھ کہ ان کی صحبت میں رفیق اعلیٰ کی خوشبو کا جھونکا نصیب ہوگا۔ مجھے بڑی سی شاندار عمارت میں قائم ایک خانقاہ میں لے جایا گیا جہاں مجھے تو یہ لگا کہ ان لوگوں کی ساری توجہ اپنے کپڑے صاف کرنے اور ان کی سب سے بڑی فکر ڈاڑھی میں کنگھی کرنے تک تھی۔ ۔۔۔ اس ملک میں میری ملاقات ایسے (صوفیوں) سے ہوئی جو الرحمٰن کے حضور ذرا سی خجالت کے بغیر بانکوں کے سے لبادوں میں ملبوس رہتے ہیں اور واجب و نفل عبادات کے ہر سوال سے بے نیاز وقت گذارتے ہیں۔ یہ لوگ تو بیت الخلا صاف کرنے کے لائق بھی نہیں۔''

اپنے مشرقی ساتھیوں پر پہلی ہی ملاقات میں ایسی جارحانہ تنقید کچھ پریشان کن لگتی ہے۔اس میں اندلسی تصوف کی فوقیت کا احساس کارفرما تھا یا تنقید کی شدت واقعی شرقِ اسلام اور غربِ اسلام کے اہلِ تصوف کی باہمی آویزش کی غماز تھی،[۷۹] یہ ایک الگ قضیہ ہے اور سرِ دست ہمارے زیرِ غور نکتے سے متعلق نہیں۔ اس لیے شرقِ اسلام سے ایک اور آواز کی طرف رخ کرتے ہیں۔ ایک بڑی شخصیت، شیخ علی بن عثمان ہجویری المعروف بہ داتا گنج بخش، کشف المحجوب میں دسویں صدی ہجری کے صوفی شیخ الفوشانجی (البوشانجی) کا قول نقل فرماتے ہیں:[۸۰]

''التصوف الیوم اسم و لا حقیقة و قد کان حقیقة و لا اسما'' ۔تصوفِ امروز نامیست و پیش ازیں حقیقتی بود بے نام۔[ج تصوف محض ایک نام ہے جس میں کوئی حقیقت نہیں، پچھلے زمانوں میں یہ ایک حقیقت تھی جس کا کوئی عنوان نہ تھا۔)]

اگلی صدی میں اسی نکتے پر تبصرہ کرتے ہوئے داتا صاحب فرماتے ہیں کہ اصحابِ رسول اور تابعین کے زمانے میں اس نام کا وجود نہ تھا مگر اس کی حقیقت ہر ایک میں موجود تھی، آج نام تو ہے مگر حقیقت جاتی رہی۔[۸۱] اس اعلان کو اگر قدرے نرم کر دیا جائے یعنی ماضی کی تمجید اور حال کی تنقیص کا عنصر کم کر دیا جائے تو یہ رائے صوفیہ کے عمومی متفقہ موقف کے عین مطابق ہو جاتی ہے جو یہ مانتا ہے کہ اگرچہ تاریخِ اسلام کی بعد کی صدیوں میں اہل اللہ مرد و زن کی ایک بڑی تعداد نظر آتی ہے لیکن صدرِ اوّل میں روحانیت اور تعلق مع الحق کا درجۂ کمال جتنا عام تھا وہ بعد میں کبھی سامنے نہیں آیا اور اس امر سے قطع نظر کہ ہزار سال قبل کی اس رائے کو یوں آسانی سے پس پشت نہیں ڈالا جا سکتا، وہ مغربی اہل علم جو ایک اور گھسی پٹی رائے سے ابھی تک چمٹے ہوئے ہیں انھیں اپنی غلط رائے پر غور کرنا لازم ہو جاتا ہے کہ تصوف اسلام میں ایک درآمد کردہ شے ہے جو بعد کی صدیوں میں بیرونی اثرات سے وارد ہوئی۔ اس پر جمے رہنے کے لیے ضروری ہے کہ ایسے مصنفین ان تمام مضبوط شواہد سے آنکھیں چرا کر بات کریں جو اہلِ تصوف کے موقف کی تائید کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔

اس جارحارنہ تنقید کے اس سارے منظر نامے میں زوال آمادہ یا انحرافی تصوف پر اقبال کی ساری آراء بس ایک ہلکی سی ڈانٹ ڈپٹ بن کر رہ جاتی ہیں۔ ایک نمائندہ شعر دیکھیے:[۸۲]

رہا نہ حلقہ صُوفی میں سوزِ مشتاقی

فسانہ ہائے کرامات رہ گئے باقی
خراب کوشکِ سُلطان و خانقاہِ فقیر
فغاں کہ تخت و مصلّیٰ کمالِ زرّاقی
کرے گی داورِ محشر کو شرمسار اک روز
کتابِ صُوفی و مُلاّ کی سادہ اوراقی

علامہ اقبال اور تصوف کے موضوع پر ان تمہیدی، توضیحی نکات سے گذر کر اب ہم اپنے مرکزی سوال کی طرف متوجہ ہوں گے۔ سوال یا سلسلۂ سوالات کچھ یوں ترتیب دیا جا سکتا ہے: دیگر تہذیبوں کی طرح اسلام کی دینی روایت بھی کوئی یک رخی، لگی بندھی، اکہری اور معنوی تہ داری سے تہی روایت نہیں ہے۔ دیگر ادیان کی طرح اس میں بھی دانشِ نورانی اور دانشِ برہانی کے متعدد اسالیب پائے جاتے ہیں۔ اس میں بھی کئی فکری تناظر ہیں، طبقاتِ فکر اور تعبیرات ہیں نیز شرح و بیان کے مقامی اور خاص انداز ہیں۔ دیکھنا یہ ہے کہ جب علامہ اقبال اسلامی روایت کے ذخیرۂ حکمت و دانش کی طرف رجوع کرتے ہیں یا اسلامی تہذیب کے داخل میں طریقِ تجدید و اصلاح کے وسائل کی جستجو کرتے ہیں تو ان میں سے کون سا تناظر، مکتبِ فکر، طبقۂ امت، اسلوبِ تعبیر یا وسیلۂ شرح و بیان اختیار کرتے ہیں؟ ہر بڑے دین کی طرح ''اسلام'' کی کچھ عظیم کتابیں ہیں جو (حالیہ دور سے پہلے تک) متفقہ طور پر اسلامی روایت کے معیاری نشاناتِ عظمت مانی گئی ہیں۔ ہر عظیم مذہب کی طرح اسلام کی بھی نمایاں اور شاندار سنگِ میل ہیں جن کی مدد سے اسلام کو سمجھنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ ان کتابوں کا تارو پود قرآن مجید سے اٹھا ہے۔ ایک بہت گہرے معنی میں اسلام قرآن ہے اور قرآن اسلام ہے۔ قرآن کی بنیادی شرح و وضاحت سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے کی۔ ان کے بعد بڑے بڑے لوگ، فقہا، متکلمین، فلسفی، اولیا، حکما ہر زمانے کی ضرورت کے مطابق اسلام کے اصل تصور کے بارے میں توضیحات اور شرح و تبیین کرتے آئے ہیں۔ اسلام کی اپنی ایک کائنات ہے۔ علامہ اقبال کے حوالے سے اس کائنات کی جانب ایک در باز کرنے کی سعی میں، ان کے علمی خانوادے کو جاننے کے لیے، خود شناسی اور اسلام شناسی کے مختلف معاصر معیارات کو بنیاد بنانے کی بجائے ماضی کے ان عظیم مسلمانوں کی نگاہ سے دیکھنا چاہیے ہیں جن کے ہاتھوں تفسیر و تعبیرِ قرآن کے مرکزی اور بڑے اسالیب کی صورت گری ہوئی اور جن کے ذریعے اسلام میں فہمِ دین کی روایت کی تشکیل ہوئی۔ ان میں سے کون سے تناظر، کون سے مکتبِ فکر کو علامہ اقبال کی فکر کے عناصرِ ترکیبی یا اصل و اساس قرار دیا جا سکتا ہے؟ ان سب باتوں کو ملا کر اس بات کا تعین کیا جا سکے گا کہ ''اقبال کا خانوادۂ'' فکر کونسا ہے، ان کا تعبیرِ حقائق کا اسلوب کس مکتبِ فکر سے متعلق ہے؟ کسی بھی سرے سے آغازِ تفتیش کیجیے جواب ایک ہی جانب لے جاتا ہے: تصوف، عرفان اور دانش و حکمت کا وہ اسلوب جو اسلام کے اہلِ روحانیت سے خاص ہے۔

اس ضمن میں یہ نکتہ پیشِ نظر رہنا چاہیے کہ علامہ اقبال ایمان باللہ اور اس کے اجزاء کو الٰہیات کے کلامی اور استدلالی طریقِ بیان و توضیح سے الگ رکھتے ہیں۔ ایمان کا دارو مدار وحی پر ہے یعنی ایک خاص نوع کے حاصلاتِ شعور سے متعلق ہے جو نبی سے خاص ہے۔ اسے روحِ ایمان سے تشبیہ دی جا سکتی ہے جب کہ الٰہیات میں حقائقِ ایمان کی توضیح، استدلالی دفاع اور عقلی توجیہ کی جاتی ہے۔ اسے وہ صورت قرار دیا جا سکتا ہے جو روحِ ایمان ایک خاص دور میں اختیار کرتی ہے۔ حقائقِ دین اور ایمان بالحق ایک

غیر متغیر حقیقتِ ثابتہ ہے جب کہ عقلی اور استدلالی طریق توجیہ و توضیح میں لازماً ایک وقتی اور اضافیت کا عنصر موجود رہتا ہے۔ اس کی نشو ونما ہر عہد کے خاص ذہنی تقاضوں اور فکری مطالبات کا سامنا کرتے ہوئے وقوع پذیر ہوتی ہے۔ سو اگر مزاجِ عصر میں تغیر آ جائے، زمانے کے فکری تقاضے بدل جائیں تو اس کے مطابق طریقِ استدلال اور عقلی توجیہ کے انداز میں بھی تبدیلی کی ضرورت پیدا ہوتی ہے، اس پر از سرِ نو نظر کرنا اور موزوں ترتعبیر اور اسلوب و منہاجِ استدلال سے بدلنا ناگزیر ہو جاتا ہے۔ مستنصر میر نے اسی نکتے کو ملحوظ رکھتے ہوئے درج ذیل تبصرہ کیا تھا: [۸۳]

> *In Iqbal's view, the classical structures of Muslim thought and spirituality are incapable of making an effective response to the issues raised by the modern minds penchant for concrete thought, and this fact underscores the need for a reconstruction of Muslim religious philosophy. Such reconstruction comes under the general heading of* tajdid*, the Islamic technical term for a significant 'renewal' or 'rejuvenation' of Islamic religion. Iqbal's* Reconstruction *itself may be viewed as a contribution to the cause of Islamic* tajdid.

(علامہ کے نقطۂ نظر کے مطابق مسلم فکر اور روحانیت کے کلاسیکی اسالیب اور سانچے خوگرِ محسوس جدید ذہن کے اٹھائے ہوئے مسائل کا سامنا کرتے ہوئے ایک کامیاب دفاع کرنے سے عاری ثابت ہوئے ہیں۔ اسی سے اسلامی مذہبی فلسفے کی تشکیلِ جدید یا تعبیرِ نو کی ضرورت کا احساس اجاگر ہوتا ہے۔ اس نوع کی تعبیرِ نو کو ''تجدید'' کے عمومی عنوان سے یاد کیا جاتا ہے جو اسلام کی قوت بحال کرنے، پھر سے تازگی لانے کے اہم کام کے لیے ایک اصطلاحی لفظ ہے۔ علامہ اقبال کی *Reconstruction* کو بھی اس کارِ تجدید و احیا کی اہم مساعی میں شمار کیا جا سکتا ہے۔)

اس ضرورت، اس کمی کو اقبال نے جس حد تک پورا کیا، اس کے لیے ان کا ماخذ، منہج اور اسلوبِ تعبیر تصوف تھا۔

مؤخر الذکر نکتہ وہ ہے جس کا ذکر ہر معتبر اقبال شناس کے ہاں ملتا ہے۔ چند آراء بطور نمونہ دیکھنا مناسب ہوگا۔ پاکستان کے معروف فلسفی، اقبال شناس اور ماہرِ تعلیم ڈاکٹر منظور احمد لکھتے ہیں:

> ''لیکن اقبال کے کلام کے ذرا عمیق مطالعہ سے اس بات کے معلوم کرنے میں کوئی دقت نہیں ہوتی کہ اقبال نے خود'' تصوف'' کا ایک فلسفہ پیش کیا ہے جس کو وہ فلسفۂ خودی کہتے ہیں۔ اس کی ایک مابعد الطبیعیات ہے جس میں کائنات کی حقیقت سے بحث کی گئی ہے۔ ایک نظریۂ علم ہے جس میں علم کا مبدا اور اس کی صحت اور عدمِ صحت کے معیار بتلائے گئے ہیں، ایک نظامِ اخلاق ہے، ایک فلسفۂ خیر و شر ہے، ایک نفسیات ہے، غرض وہ فلسفے کا ایک کلی نظام ہے جس کی بنیاد حقیقتِ ذات پر رکھی گئی ہے۔'' [۸۴]

اس اقتباس کو علامہ اقبال کے اس قول سے ملا کر پڑھیے جو پہلے نقل ہوا تھا کہ ''میرا دعویٰ ہے کہ فلسفۂ اسرارِ خودی نے قدیم مسلمان صوفیہ اور مفکرین کے افکار و احوال، ان کے تصورات و معارف اور شخصی تجربات سے براہِ راست استفادے سے نمو پائی

ہے ... یہ اس کے سوا کچھ نہیں کہ نئے کی روشنی میں پرانے کی تعبیر نو کر دی جائے۔''[۸۵]

نتیجہ صاف ظاہر ہے کہ ان کا ''کلی نظام'' تصوف کی کائناتِ فکر میں واقع ہے، اسی کی فکریات سے اس کی آبیاری ہوئی ہے، اسی کی دینی تعبیر علامہ کا مآخذ ہے، ان کی بصیرت اور نقد و نظر کا منبع ہے، اسی کے ''خونِ گرم'' سے تقویت پاتا ہے اور اسی کے لیے وہ اپنے ''جگر کا لہو'' نذر کرتے ہیں۔

ایران کے سرکردہ اقبال شناس علامہ سعید نفیسی فرماتے ہیں:[۸۶]

The mystical aspect is definitely the most significant aspect of Iqbal's poetry. In fact we should consider him a mystic poet and in this respect he is not different from other mystic poets of Iran and Pakistan. .

In the course of his conversations with the great minds, Iqbal, apart from discussing the fine points and intricacies of philosophic thought and agnosticism, brings in the social and political issues. Javed Namah, *therefore, is to be regarded as the latest treatise on d mysticism, and Iqbal has to be accepted not only as one of the topmost exponents of mysticism, but also as the last great exponent of Irano-Pakistani mystic thought ...*

Iqbal, certainly, is one of such eminent men and we can rightly call him the prophet of poets a poet with a prophetic mission.

مغربی دنیا کے صاحب نظر اقبال شناس رابرٹ وٹ مور کی رائے ہے کہ:[۸۷]

In the world of modern Muslim thought he stands alone. His Reconstruction of Religious Thought in Islam aspires to a place akin to that occupied by al-Ghazali.s .... Ulum al-Din ("Revivification of the Religious Sciences"). His philosophical poetry is regarded by many Muslim scholars as a worthy postscript to the Diwan and Mathnavi of Jalaluddin Rumi.

(جدید مسلم دنیائے فکر میں وہ (اقبال) ایک منفرد آواز ہیں۔ ان کی تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ کی حیثیت امام غزالی کی احیاء علوم الدین کے مماثل ہے۔ ان کی حکیمانہ شاعری بہت سے مسلمان اہلِ علم کی نظر میں مولانا روم کے دیوانِ شمس تبریز اور مثنوی کا شایانِ شان مسک الختام قرار پاتا ہے۔)

علامہ اقبال کے شعر و حکمت کا ماخذ، منہاجِ علم اور اُسلوبِ تعبیر تصوف کی فکری کائنات سے متعلق ہے۔ اس کا تفصیلی اندراج اور مختلف شعبہ ہائے علم سے اس کی مثالیں پیش کرنا اس مقالے کی حد و وسعت سے خارج ہے تاہم ان کے اندازِ جہاں بینی، ان کے تصورِ انسان، تصورِ خدا اور تصورِ کائنات کے حوالے سے مابعد الطبیعیات، کونیات، نفسیات اور علمیات میں سے چند نمونے یہاں زیرِ غور لائے جا سکتے ہیں۔ علم اور وسائلِ علم کی بحث ہمارا نقطہ آغاز تھا، سو اسی کے تسلسل میں مسئلہ علم پر چند گزارشات اگلی قسط میں پیش کی جائیں گی۔

حواشی وحوالہ جات

۱۔ محمد اقبال، کلیّاتِ اقبال، فارسی، اقبال اکادمی، ۱۹۹۴ء، ص۔۸۰۳/۵۱۔ [رومی کی طرح مَیں نے بھی ملتِ اسلامیہ کے حرم میں اذان دی۔ حیات و کائنات کے بارے میں گہری نکتے کی باتیں مَیں نے ان سے سیکھی ہیں۔ پرانے زمانے میں جو ایک فتنۂ فکر پیدا ہوا تھا اس کے لیے کون تھا، رومی۔ آج کے عہد میں جو یہ فتنۂ فکر پیدا ہوا ہے اس کے لیے کون ہے، مَیں۔]

۲۔ محمد اقبال، کلیّاتِ اقبال، فارسی، اقبال اکادمی، ۱۹۹۴ء، ص۔۵۱۰/۳۸۔

3. Huston Smith, *Religion-Significance and Meaning in an Age of Disbelief,* Suhail Academy, Lahore, 2002, p. 28.

4. The verses of the Mathnaw represent a highly accomplished spiritualization of Sufism while remaining completely true to Islamic orthodoxy. Their persistent themes are the longing for the eternal, the reuniting with Allah, enlightenment through love, and the merging of ones self with the universal spirit of the world:

   The senses and thoughts are like weeds on the clear waters surface.

   The hand of the heart sweeps the weeds aside: then the water is revealed to the heart.

   Unless Allah loose the hand of the heart, the weeds on our water are increased by worldly desires.

   When piety has chained the hands of desire, Allah looses the hands of the heart.

۵۔ محمد اقبال، کلیّاتِ اقبال، فارسی، اقبال اکادمی، ۱۹۹۴ء، ص۔۳۸/۵۱۰۔

۶۔

پنہاں تہِ نقاب تری جلوہ گاہ ہے
ظاہر پرست محفلِ نَو کی نگاہ ہے
آئی نئی ہوا چمنِ ہست و بود میں
اے دردِ عشق! اب نہیں لذّت نمود میں

محمد اقبال، کلیاتِ اقبال، (اُردو)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۷ء، ص۸۲ ۔

۷۔

یہ انجمن ہے کُشتۂ نظّارۂ مجاز
مقصد تری نگاہ کا خلوت سرائے راز

ہر دل مۂ خیال کی مستی سے چُور ہے
کچھ اور آج کل کے کلیموں کا طُور ہے

محمد اقبال، کلیاتِ اقبال، (اُردو)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۷ء، ص ۸۳۔

۸۔ عہدِ نَو برق ہے، آتش زنِ ہر خرمن ہے / ایمن اس سے کوئی صحرا نہ کوئی گلشن ہے۔ اس نئی آگ کا اقوامِ کہن بھی ایندھن بنیں اور ملت ختمِ رسل ﷺ بھی شعلہ بہ پیراہن ہوگئی۔ اس نئی آگ کا اقوامِ کُہن ایندھن ہے / ملّتِ ختمِ رُسُل ﷺ شُعلہ بہ پیراہن ہے۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال، (اُردو)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۷ء، ص ۲۳۴۔

۹۔

پھر یہ غوغا ہے کہ لاساقی شراب خانہ ساز
دل کے ہنگامے مے مغرب نے کر ڈالے خموش

محمد اقبال، کلیاتِ اقبال، (اُردو)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۷ء، ص ۲۱۶۔

۱۰۔

برا نہ مان ، ذرا آزما کے دیکھ اسے
فرنگ دل کی خرابی، خرد کی معموری
عذابِ دانشِ حاضر سے باخبر ہوں میں
کہ مَیں اس آگ میں ڈالا گیا ہوں مثلِ خلیل

محمد اقبال، کلیاتِ اقبال، (اُردو)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۷ء، ص ص، ۳،۷۵، ۳۹۱۔

۱۱۔ عطا اللہ، اقبال نامہ، اقبال اکادمی، ص ۳۰۳۔

12. A. J. Arberry, *Aspects of Islamic Civilization As Depicted in the Original Texts,* Suhail Academy, Lahore, 2005, p. 378.

شعر، تخلیقی عمل، منصبِ شاعری اور منصبِ شاعر کے بارے میں ساری مشرقی تہذیبوں کا نقطۂ نظر ہے۔ یہ محض اتفاق نہیں ہے کہ ساری اسلامی زبانوں میں شعر، شاعر اور شعور ایک ہی لفظ سے نکلتے ہیں، ایک ہی مادے سے نکلتے ہیں۔ ش۔ع۔ رجس کے بنیادی معنی ہیں شعور رکھنا، جاننا، کسی چیز کا ادراک کرنا ۔ یہ اتفاق ہرگز نہیں۔ ہمارے ہاں ابنِ سینا سے لے کر آج تک شعر کی جتنی تعریفیں متعین کی گئی ہیں یعنی جدید دور میں آنے سے پہلے، ان سب کی تہ میں یہ بات موجود ہے کہ شعر کا تعلق شعور سے ہے اور شاعر وہ ہستی ، بالا تر سطح شعور رکھنے والی ہستی ہوتا ہے، جو دوسرے لوگوں سے کسی وجہ سے اونچا ہے۔ اب اگر یہ شعور جو دوسروں سے مختلف ہے، بالا تر ہے تو یہ شاعر کو شاعر بناتا ہے۔ صاحبِ شعور ہونا اس کا اور اس کی بالا تر سطح شعور ۔ تو اَب آپ سوچ سکتے ہیں اور پوچھ سکتے ہیں کہ شاعری تو جوش بھی کرتے تھے ، جگر بھی کرتے تھے پھر مولانا روم، سنائی اور سعدی اور اقبال اور ان میں کیا فرق ہے تو ہماری ساری definationمیں یہ چیز بہت واضح رہی ہے کہ کچھ شاعر وہ ہوتے ہیں جن کو صرف ایک چیز کا شعور ہوتا

ہے۔ ردیف اور قافیے کا، آہنگ کا، rythm کا harmony, کا۔ یہ پہلی سطح ہے شاعری کی۔ قانون کے مطابق تو شاعری ہوگئی، ایک دو تین چار پانچ چھ سات آٹھ۔ شاعری ہوگئی۔ لیکن اس میں کیا ہے؟ صرف rythm ہے اور کچھ بھی نہیں۔ اس سے ذرا اوپر اُٹھیے تو وہ شاعر ہیں جن کی سطحِ شعور قدرے بلند ہے۔ ان لوگوں کو آہنگ کا شعور بھی ہے، قافیہ اور ردیف کا شعور بھی ہے۔ اس میں جو حسنِ بیان پیدا کرنے کے لیے عناصر شامل کیے جاتے ہیں تشبیہ، استعارہ وغیرہ وغیرہ اس کا بھی شعور ہے لیکن وہ یہیں تک رہ جاتا ہے۔ یہ شاعری اور شعور کی دوسری سطح ہوئی۔ اس سے تھوڑا اور اوپر اُٹھیے تو وہ شعرا ہیں جنھیں ردیف، قافیے اور آہنگ کا بھی شعور ہے جو اس میں حسنِ بیان پیدا کرنے کے عناصر کا بھی استعمال جانتے ہیں اور اس کے ساتھ وہ اس میں انسانی احساسات و جذبات و تجربات کو سمیٹ کر اس کا بیان بھی کرتے ہیں۔ یہ ایک درجہ ہوگیا جس میں فیض احمد فیض ایسے بہت سے لوگ ہیں۔ ذرا اور اوپر اُٹھیے تو پھر وہ شاعر آتے ہیں جن کے ہاں ان سارے عناصر کے ساتھ یعنی قافیہ، ردیف، حسنِ بیان کے اسالیب اور حسنِ اظہار کے جو صنائع بدائع ہوتے ہیں سب کی رعایت اور بھرپور استعمال کے ساتھ اور تجرباتِ انسانی کو سمو کر بیان کرنے کے ساتھ ایک سطح اوپر اُٹھتی ہے کہ وہ فلسفہ، وعظ و نصیحت اور دیگر اہم موضوعات جو انسان کے بڑے موضوعات ہیں، ان کو بھی شامل کرتے ہیں۔ سب سے اوپر کی صف میں وہ شعرا آتے ہیں جن میں یہ سارے عناصر حسنِ بیان کے عناصر بھی موجود ہیں، حسنِ معنوی بھی موجود ہے اور وہ بیانِ حقائق کا کام بھی کرتے ہیں۔ یہ دانشِ برہانی اور دانشِ نورانی کے شاعر ہیں۔ وہ انسان کی ان باتوں سے آپ کو رُوبرو کرتے ہیں، انسان کے ان سوالوں سے آپ کو روبرو کرتے ہیں۔ جو انسان کے بنیادی سوال ہیں اور ساری بڑی شاعری اگر آپ کو آپ کے بنیادی سوالوں سے رُوبرو نہ کرے تو بڑی شاعری نہیں ہوتی۔ علامہ اقبال بلاشبہ دُنیا کے بڑے شاعروں میں شمار ہوتے ہیں۔ ان کی شاہکار شاعری بڑی شاعری میں شمار ہوتی ہے تو وہ اس اساسی شرط کو پورا کرتے ہیں کہ ان ساری سطحوں کو سمیٹتے ہوئے اس کے بعد اس بیانِ حقائق کے ساتھ جو بڑی باتیں ہیں بڑے مفہوم ہیں ان کو آپ کے رُوبرو کرتے ہیں۔ بیسویں صدی کے چار بڑے شاعر کہے گئے ہیں۔ ٹی ایس ایلیٹ، ڈبلیو بی ایٹس، پابلو نرودا اور علامہ اقبال۔ ان سب میں قدرِ مشترک یہ ہے کہ وہ اُن بڑے سوالوں کے ساتھ آپ کے پاس آتے ہیں اور آپ کو آنکھیں چار کرنے پر مجبور کرتے ہیں اور کس طرح؟ لفظ کے وسیلے سے، تلاشِ جمال کرتے ہوئے۔ یہ شاعری کا بنیادی منصب ہے کہ وہ بڑے معانی تک آپ کو لے جائے، بڑے مفاہیم آپ کے رُوبرو کرے، بنیادی سوالات سے آنکھیں دوچار کروائے اور کس وسیلے سے کروائے، حسنِ بیان کے وسیلے سے کروائے، لفظ کے وسیلے سے تلاشِ جمال کرتے ہوئے کروائے۔ ان پانچ درجاتِ شعرا کو ذہن میں رکھیے۔ علامہ اس میں صفِ اوّل کے شعرا میں آتے ہیں اور یہ جو آخری اعلیٰ ترین سطح ہے یہ وہ سطح ہے جہاں شاعری اور حکمت و دانش آ کر گھل مل جاتے ہیں، ایک دوسرے میں حل ہوجاتے ہیں، ان کو آپ الگ نہیں کرسکتے۔ اور شاعر یہ کہہ سکتا ہے: ''بہ جبرائیل امیں ہم داستانم'' یا ''شاعری جزویست از پیغمبری'' کہ شاعری میں بھی پیغمبری کی ایک چھوٹی سی رمق ہوتی ہے۔ اُردو فارسی میں علامہ اقبال اس بلند ترین سطحِ شعور اور حکیمانہ شاعری یا شعرِ حکمت کا آخری بڑا اظہار ہیں۔

13. Ibid.

14. Some of the contemporary scholars have even tried to see in Rumi a kind of a political savior also, sent to rescue the Muslim society from its defeat and decadence in the aftermath of the Mongol invasion. See, for example, Abu al-Hasan, Ali Nadawi, *Tarikh i Da'wat o Azimat, Tarikh i Dawat o Azimat*, Karachi, 1969, Vol. I, p. 333-354.

15. Robert Whittemore, "Iqbal's Panentheism", *The Review of Metaphysics,* 9 (4), June 1956: 681-699.

۱۶۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال، (اُردو)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۷ء، ص ۴۷۹۔

۱۷۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال، (اُردو)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۷ء، ص ۴۶۲۔

18. Iqbal wrote this letter to R. A. Nicholson regarding the 'Introduction' and some of the reviews on the *Secrets of the Self.* It was published in *The Quest*, London, October 1920-July 1921, Volume XII, pp. 484-492. See, B.A. Dar, *Letters of Iqbal*, Iqbal Academy Pakistan, 1978, p. 147. Also see Riffat Hassan, (Ed.), *The Sword and the Scepter*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1977.

۱۹۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال، (اُردو)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۷ء، ص ۸۲۔

۲۰۔ محولہ بالا، ص، ۲۱۶۔

۲۱۔ محولہ بالا، ص، ۲۳۴۔

۲۲۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال، فارسی، اقبال اکادمی، ۱۹۹۴ء، ص، ۳۸۷/۴۳۔

۲۳۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال، (اُردو)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۷ء، ص، ۵۰۱۔

۲۴۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال، فارسی، اقبال اکادمی، ۱۹۹۴ء، ص۔ ۹۱/۷۵۔

۲۵۔ محولہ بالا، ص، ۴۰۳/۵۹۔

۲۶۔ محولہ بالا، ص، ۵۵۰/۷۸

۲۷۔ محولہ بالا، ص، ۶۵۰/۱۷۸۔

۲۸۔ محولہ بالا، ص، ۶۶۹/۱۹۷۔

۲۹۔ محولہ بالا، ص، ۶۷۵/ ۲۰۳۔

۳۰۔ محولہ بالا، ص، ۶۸۲/ ۶۔

۳۱۔ محولہ بالا، ص، ۶۹۶/ ۲۰۔

۳۲۔ ایضاً

۳۳۔ ایضاً

۳۴۔ محوّلہ بالا، ص،۸۲/۷۱۸۔

۳۵۔ محوّلہ بالا، ص، ۶۰/ ۷۳۶۔

۳۶۔ محوّلہ بالا، ص، ۴۷/۷۹۹۔

۳۷۔ محوّلہ بالا، ص،۵۱/۸۰۳۔

۳۸۔ محوّلہ بالا، ص، ۷۷/۸۲۹۔

۳۹۔ محوّلہ بالا، ص، ۷۹/۸۳۱۔

۴۰۔ محوّلہ بالا، ص، ۵۱/۸۰۳۔

۴۱۔ ایضاً

۴۲۔ ایضاً

۴۳۔ محوّلہ بالا، ص، ۱۰۱/۸۵۳۔

۴۴۔ ایضاً

۴۵۔ محوّلہ بالا، ص، ص،۱۱۴/ ۸۶۶۔

۴۶۔ محوّلہ بالا، ص، ص،۱۴/۷۱۳۔

۴۷۔ ایضاً

۴۸۔ محمد اقبال ، کلیّاتِ اقبال، فارسی، اقبال اکادمی،۱۹۹۴ء، ص،۶۸۲۔

۴۹۔ ایضاً

۵۰۔ ایضاً

51. F. Schuon, *Understanding Islam*, reprinted, Suhail Academy, Lahore, 2004, pp. 26.

52. Iqbal, "Is Religion Possible", *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Iqbal Academy Pakistan/Institute of Islamic Culture, Lahore, 1989, pp. 147.

۵۳۔ محمد اقبال ، کلیّاتِ اقبال، (فارسی)، اقبال اکادمی،۱۹۹۴، ص،۳۲/۳۷۶۔

۵۴۔ محمد اقبال، کلیّاتِ اقبال، (اُردو)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۷ء، ص،۱۷۰/۴۹۴۔

55. No textbook in science has ever included things that are intrinsically greater than human beings. Bigger, of course, and wielding more physical power, but not superior in the full sense of that term which includes virtues, such as intelligence, compassion, and bliss.

56. *"Imagine yourself in a bungalow in North India. You are standing before a picture window that commands a breathtaking view of the Himalayan*

Mountains. What modernity has done, in effect, is to lower the shade of that window to within two inches of its sill. With our eyes angled downward, all that we can now see of the outdoors is the ground on which the bungalow stands. In this analogy, the ground represents the material world- and to give credit where credit is richly due, science has shown that world to be awesome beyond belief. Still, it is not Mount Everest". Huston Smith, Religion Significance and Meaning in an Age of Disbelief, reprinted, Suhail Academy, Lahore, 2004, pp. 187.

۵۷۔ سائنس کی کسی نصابی کتاب میں کبھی ایسی کسی ہستی، ایسے امور کا تذکرہ شامل نہیں ہوا جو خلقی طور پر اپنی اصل میں نوعِ انسانی سے بہ اعتبارِ وجود بالاتر اور فائق ہو۔ بڑی یا کمیت میں زیادہ اشیاء، جسمانی مادی قوت میں برتر چیزیں تو ہیں مگر فوقیت اور علویت رکھنے کے صحیح معنی میں اس سے بہتر ہوں یعنی ان میں اس سے بہتر ہوں یعنی ان میں شعور و رحمت جیسے محاسن و فضائل موجود ہوں ۔ مراتبِ وجود میں عظیم تر یا مقرب تر ہوں۔

58. Huston Smith, *Religion Significance and Meaning in an Age of Disbelief,* reprinted, Suhail Academy, Lahore, 2004, pp. 197.

59. Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Iqbal Academy Pakistan/Institute of Islamic Culture, Lahore, 1989, p. 26.

60. Ernest Gellner defines Postmodernism as relativism- "*Relativismus iiber Alles*" (*Postmodernism, Reason and Religion*)- but relativism is not an easy position to defend, so Postmoderns do everything they can to avoid that label; Clifford Geertz's *"anti-antirelativism"* is a case in point. The T-shirts that blossomed on the final day of a six-week, 1987 NEH Institute probably tell the story. Superimposed on a slashed circle, their logo read, "No cheap relativism". By squirming, Postmoderns can parry crude relativisms, but sophisticated relativism is still relativism. Postmoderns resist that conclusion, however, so I shall stay with their own self-characterization.

61. Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Condition*, Minneapolis, Minnesota University Press, 1984, pp. xxiv, 3ff.

62. Alan Wallace, *Choosing Reality*, Boston and Shaftsbury, Shambala, 1989.

۶۳۔ محمد اقبال، کلیّاتِ اقبال، (فارسی)، اقبال اکادمی، ۱۹۹۴، ص، ۸۶۰/۱۰۸۔ [اس محفل میں دو صد دانا سخن آرا ہوئے، یاسمین کی پتیوں سے نازک تر باتیں کیں، مگر یہ تو بتایئے کہ وہ دیدہ ور کون تھا جس نے کانٹا دیکھ کر باغ کا حال بیان کر دیا؟]

۶۴۔ محمد اقبال، کلیّاتِ اقبال، (فارسی)، اقبال اکادمی، ۱۹۹۴، ص، ۶۶۹۔

۶۵۔ محمد اقبال، کلیّاتِ اقبال، (فارسی)، اقبال اکادمی، ۱۹۹۴، ص، ۴۸/۸۰۰۔

66. I *took... trap:* Modern learning failed to ensnare me: like a clever bird I made away with the bait from under the trap without being caught. (M. Mir)

67. *God knows... fire!* A reference to Quran 21: 68-69, where God causes the fire into which Abraham is thrown by his ruthless opponents to become cool and safe' for him. Iqbal says that he faced an ordeal similar to Abrahams: he was thrown into the "fire" of modern learning (Iqbal was educated at some of the finest educational institutions of Europe), but was unharmed by it; like Abraham, he was saved from being "burnt" because, like Abraham, he had strong faith. (M. Mir)

68. Ataullah, *Iqbal Namah*, Sh. M. Ashraf, Lahore, 1946, Vol. I. p. 78. (Image of the Urdu text/mss. at the end). Revised one volume edition, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 2007, p. 112.

عطا اللہ، اقبال نامہ، اقبال اکادمی، 5002u، ص، ۱۱۲۔

69. Original letter preserved in manuscript in Allama Iqbal Open University Islamabad (Department of Iqbal Studies); *Iqbal's letter to Sayyid Sulayman Nadavi*, 13 Nov, 1917

خط کے عکس کے لیے حواشی کے آخر میں دیکھیے

70. For a concise statement of how Iqbal evaluated the genius of the Ajam and gave it a pride of place in the Islamic civilization, see, M. S. Umar, The Pressing of My Soul" (Some Observations on Iqbal's Concept of the Ajam), in S. H. Nasr, *A Journey Through Persian History and Culture*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 2000, p. 1.

۷۱۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال، (اُردو)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۷ء، ص، ۱۲۷-۸/۴۵۱-۴۵۲۔

۷۲۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال، (فارسی)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۴ء، ص، ۵۹/۲۳۵۔

73. *Ajam:* Persia; but the wider meaning of the non-Arab world is intended here..

74. *My frenzy ...wares:* Iqbals passionate, by which he sought to reawaken 'Ajam, raised the price of 'Ajam's wares that is, gave new importance to '*Ajam* in the world.

۷۵۔ عطا اللہ، اقبال نامہ، اقبال اکادمی، ۲۰۰۵ء، ص، ۴۷۴-۴۷۵۔

76. See B.A. Dar, *Letters of Iqbal*, op. cit., p. 146-7, (Ibn Arabi and Sufism); Mu'ini, op. cit., p. 155 (Ibn 'Arabi), p 161 (Sufism), p. 164 (Sufism); B. A. Dar, *Anwar-i-Iqbal* op. cit., p. 268 (Sufism); Hashmi, *Khutut-i-Iqbal*, op. cit., p. 117 (Ibn 'Arabi); Sabir Kalurvi, *Tarikh-i-Taswwuf*, op. cit., p. 31 (Sufism); Ataullah, *Iqbal Namah*, op. cit., p. 53-54 (Sufism); Niazi, *Maktubat-i-Iqbal*, I.A.P. Karachi, 1957, p. 10 (Sufism); Sahifa, op. cit., p. 165 (Sufism) p. 182 (Sufism). The list could be expanded considerably. Addition of references from his poetic works would prove our point and furnish further evidence. This is being left out at the moment.

77. S. M. H. Barni, *Kulliyat i Makatib Iqbal*, Delhi, 1999, Vol. II, p. 282, 286.

نیز دیکھیے، عطا اللہ، اقبال نامہ ، اقبال اکادمی، ۲۰۰۵،ص،۱۱۲، جہاں سید سلیمان ندوی سے قادریہ سلسلے میں اپنی بیعت کا تذکرہ کر رہے ہیں۔

78. Ibn Arabi, Ruh al-Quds, Damascus, 1970, p. 21. For an English translation see r.w.J.Austin, (Tr.) Sufis of Andalusia, reprinted, Suhail Academy, Lahore, 1984.

79. To be absolutely fair, Ibn Arab's opinion of Eastern Sufism was a good deal less cut and dried than these two references, taken out of context, would suggest. He himself, in the same pages, owns that authentic gnostics are also encountered in the East, and he did not, finally, hesitate, once settled in the region, to adopt the practices appropriate to Eastern *tasawwuf* whenever he judged this to be necessary or advisable. We are in fact dealing, at bottom, with a misunderstanding which was to evaporate as his acquaintance with Eastern Sufism deepened.

    Initially, nevertheless, he very naturally judged the Cairo Sufis on the basis of Sufism as he himself had experienced it in the Muslim West; and while the two Sufi traditions might have aims and doctrinal bases in common, they exhibited wide differences with regard to form and methods.

    It should be made clear that Ibn Arabi was neither the first nor the last Andalusi to express disapproval of the sometimes rather ostentatious religious bearing of Easterners. We might, for instance, recall the biting irony with which his contemporary Ibn Jubayr, in his Rihla, denounces the Eastern ulama's taste for solemn procedure, and the pretension displayed in their clothes and in the pompous appellations they assume. *Journeys*, trans. M. Gaudefroy-Demombynes, Paris, 1949, p. 344.

۸۰۔ علی بن عثمان ہجویری، کشف المحجوب، شاہ جی پبلشرز، لاہور، ص۵۲۔ نیز دیکھیے انگریزی، ترجمہ نکلسن۔

81. R. A. Nicholson (Tr.) *Ali Hujwiri*, *Revelation of the Mystery* (Kashf al-Mahjub), Suhail Academy, Lahore, 2010, ch. 3, p. 44.

۸۲۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال، (اُردو)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۷ء، ص۳۹۳/۶۹۔

83. M. Mir, *Iqbal*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1989, p. 80-81.

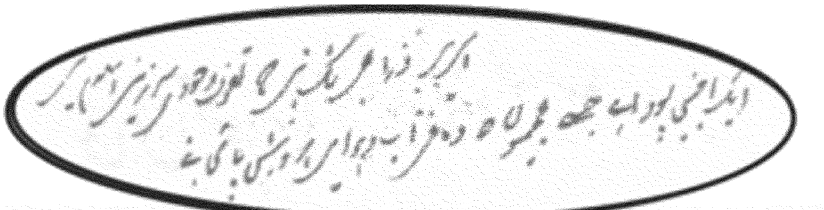
84. Dr. Manzur Ahmad, *"Iqbal Awr Tasawwuf"*, in *Iqbal Review*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, Vol. I, No. 2, July, 1960; also see *Muntakhab Maqalat: Iqbal Review*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1983, p. 35.

85. Iqbal wrote this letter to R. A. Nicholson regarding the "Introduction" and some of the reviews on the *Secrets of the Self.* It was published in *The Quest,* London, October 1920-July 1921, Volume XII, pp. 484-492. See, B. A. Dar, *Letters of Iqbal*, Iqbal Academy Pakistan, 1978, p. 147. Also see Riffat Hassan, (Ed.), *The Sword and the Scepter*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1977.

86. *Said Nafisi*, "Mysticism in Iqbal's Poetry", *Iqbal Review*, Vol. I, No. 1, April 1960, p. 5-9.

    "Iqbal, like other great mystics of Iran and Pakistan, believes that the realisation of the self has to be followed by "resignation of the self". This is the same as the philosophy of separation and annihilation propounded by the Sufis. The first step is 'Self' and the last 'resignation of the Self'..... "And there is no doubt that it is his teachings that have brought into being the independent state of Pakistan. Pakistan, in my view, is one of the miracles of Iqbals mystic thought...."Iqbal, better than anybody else, realised this drawback of this style and once again brought back to poetry the form, simplicity and flow of the symbolic school. For Iqbal was now addressing his message to the people of the East and the Muslims-old and young, educated and uneducated. That is why Iqbal's poetry in the first instance awakened the people of the sub-continent and then gave a new thrill to the Iranians. And now its influence is gradually growing even among those people who do not understand the Persian language".

87. Robert Whittemore, "Iqbal's Panentheism", *The Review of Metaphysics*, 9 (4), June 1956: 681-699.



کلّیاتِ مکاتیب اقبال۔ ۱