اقبال کے کلام میں روایت اور جدّت

ڈاکٹر سید محمد یوسف

اقبال کا نام آتے ہی قدیم و جدید کی بحث ذہن میں اٹھ کھڑی ہوتی ہے۔ ب اور شعر میں یہ بحث بڑی اہم بھی ہے اور بڑی نازک بھی۔ اسے اقبال ، خوش قسمتی کہئے یا بدقسمتی کہ آج ہر مکتب خیال چار و ناچار اس کی عظمت کو طر میں لانے پر مجبور ہے۔ اس کے نتیجہ میں اقبال کی مختلف اور متضاد سیریں وجود میں آچکی ہیں۔ بعض بیرونی حلقے اقبال کے بارے میں اس شاکش کو ہوا بھی دینے لگے ہیں۔ لیکن اگر ان مفسروں سے قطع نظر بھی ر لیا جائے جو دانستہ طور پر 'قرآن کو پاژند، بناتے ہیں تو ایسے بہت سے ک نیت شارح ملیں گے جو قدیم و جدید کے باہمی رشتے کو نہ سمجھنے کی وجہ سے بال کے ساتھ انصاف نہیں کر پاتے۔

ہر زبان اور ادب کی ایک روایت ہوتی ہے اور اس کی شکل اسی طرح معین تی ہے جس طرح انسان کی شکل: دو ہاتھ، دو پیر، دو آنکھیں وغیرہ وغیرہ۔ من کی طرفگی اور جدت طرازی اسی شکل کے اندر ہوتی ہے۔

زبان و ادب میں بھی جدت کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ اپنی روایت کی شکل ، اندر ہو۔ اگر ایسا نہ ہوگا تو جدت 'خواہ جدت رہے، اجنبیت کی حامل جائے گی۔ یہ یاد رہے کہ ادب و شعر کے لئے از بس ضروری ہے کہ وہ ر و تبدل اور روح عصر سے ہم آہنگی کے باوجود برابر مانوس اور جانا پہچانا ہے۔ اس ضرورت کا احساس شدت کے ساتھ اس ادیب اور فنکار کو ہوتا ہے ، ادب اور فن کے لطف کا رسیا ہونے کے بجائے زندگی کو لطیف اور حسین نے کا آرزو مند ہوتا ہے۔ 'دعوت، کے لئے ایک ایسا وسیلہ درکار ہوتا ہے ، (قرآن کے الفاظ میں) "مبین،، ہو اور ساتھ ہی ساتھ اعجاز، کمال اور ندرت ہونے کی بناء پر موثر اور جاذب توجہ بھی ہو۔ اگر جدت کی خاطر اس مجموعی ت کو نظر انداز کیا گیا تو ادبی وسیلہ میں اسی قدر نقص پیدا ہو جائے گا۔ ، لحاظ سے ادب میں جدت کا شاہکار قرآن ہے اور یہ اسلام کا طرہ امتیاز ہے ہ اس نے دعوت کے اغراض کے لئے ایک ادبی وسیلہ کی اہمیت اور اس میں

مخصوص نوع کمال کو پوری طرح بروئے کار لا کر ایک حیات بخش ادب کی شاہراہ معین کر دی۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اسلام سے پہلے عربوں کے یہاں یا تو شعر تھا یا پھر نثر میں کاھنوں کے اقوال تھے جن میں لفظی صناعی نمایاں ہوتی تھی۔ اثر یا تو شعر کا مسلم تھا یا جادو کا۔ معانی کے لحاظ سے کاھنوں کے اقوال بالکل ہی کھوکھلے اور شعر تعقل اور تدبر سے عاری ہوتا تھا۔ جب قرآن سامنے آیا تو سب حیران رہ گئے کہ اس کو کس صنف میں داخل کیا جائے۔ نا قابل انکار تاثیر کا خیال کرتے تو اس کو 'شعر' اور 'سحر' کے خانے میں رکھ دیتے حالانکہ قرآن کا شعر اور سحر نہ ہونا ایک بدیہی بات ہے۔ نثر کی ظاہری شکل پر نظر جاتی تو ''قول کاھن'' کے علاوہ اور کوئی دوسری صنف ہی نہ تھی۔ اگر کبھی معانی و مطالب کی طرف توجہ گئی تو انہیں قرآن میں ''اساطیر الأولین'' کے سوا اور کچھ لحاظ کے قابل نہ ملا۔ در اصل قرآن کی بلندی اس میں تھی کہ اس نے پہلی مرتبہ انسان کو غور و فکر پر اکسایا اور کائنات کے مطالعہ کا رجحان، زندگی کے مقصد کی تلاش، اور اخلاقی قدروں کا شعور بیدار کیا، جس کی بدولت انسان برضا و رغبت اپنے ارادوں اور اپنے اعمال کے لئے حدود قبول کرنے پر آمادہ ہوا۔ یہ مغز باطنی ہی قرآن کی جدت بلکہ انقلاب آفرینی کی جان ہے لیکن اس کو پیش کرنے اور مخاطب کے دل و دماغ میں اتارنے کے لئے جو وسیلہ اختیار کیا گیا اس کی خوبی بھی قابل لحاظ ہے۔ قرآن میں نہ تو بحر ہے نہ وزن اور قافیہ کا التزام، وہ قول کاھن کی سجع کے بوجھ سے بھی آزاد ہے، قرآن کا قالب نثر کا ہے جو چھوٹے چھوٹے گٹھے ہوئے جملوں پر مشتمل ہے، ایسے جملے کہ ان کو ملا کر پڑھتے وقت وہ نغمہ اور صوت کے لحاظ سے ایک دوسرے کی نظیر معلوم ہوتے ہیں ''مثانی''۔ ان جملوں کے آخر میں ایک ایسی ہم آہنگی ہے جو سجع کی سختی اور تنگی سے پاک ہونے کے ساتھ ساتھ مژدۂ گوش ہے۔ قرآن کے قالب میں قراءۃ کی خوبی کا پورا پورا لحاظ کیا گیا ہے؟ اس کی وضع اور ساخت تمامتر زبان سے پڑھنے اور کانوں سے سننے کے لئے ہے، اس کا حفظ کرنا اتنا ہی آسان ہے جتنا کہ شعر کا، البتہ شعر کی بنسبت اس کو زیادہ روانی کے ساتھ پڑھا جا سکتا ہے۔ یہی قرآن کا وہ اعجاز اور کمال ہے جس نے عربوں کو اچنبھے میں ڈال دیا۔ مجموعی حیثیت سے اس میں اتنی جدت تھی کہ اس کو ادب کی ان اصناف میں سے جن سے وہ واقف تھے کسی ایک صنف کے تحت رکھنا مشکل تھا، پھر بھی اس کا قالب، اس کے الفاظ، اور اس کا طرز ادا ان کے لئے ہر طرح مانوس تھا اور اس میں کہیں کوئی اجنبیت نہ تھی۔ اگر ذرا بھی اجنبیت راہ پاتی تو وہ نشر دعوت میں حائل ہوتی۔ الغرض ایک ایسی تخلیق جس کی مثال پہلے سے نہ ہو لیکن

جو اپنی ہی روایت کو نئے رنگ و روپ میں نکھارنے سے وجود میں آئے اور دیکھنے والوں کو یہ باور کرا دے کہ وہ ابھی تک خود اپنی امکانات سے بے خبر رہے ۔ اس کا نام ہے جدت!

اس ذیل میں یہ امر بھی خاص طور پر قابل لحاظ ہے کہ قرآن میں ''اداۃ تخییل،، یعنی تصورات کی علامتیں اور استعارہ و تمثیل کی صورتیں وہی ہیں جو قبل اسلام رائج اور معروف تھیں اور جنکی طرف مادی لذتوں سے گھرا ہوا 'درمیان قعر دریا تختہ بند، انسان فطری طور پر مائل ہوتا ہے : ''حور،، ''ولدان،، ''کاساً دھا قا،، اسی مادی لذت اندوزی کی رموز ہیں جس کی لت چھڑانا اسلام کا مقصد اولین تھا ۔ لیکن قرآن میں بجائے اس کے کہ ان رموز کو جگہ دینا حرام کیا جاتا انہیں کے ذریعہ روحانیت اور نیکی کے اعلیٰ مقاصد کی تربیت کی گئی ہے ۔ جو یہ کہے کہ قرآن میں شراب کا ذکر پڑھ کر شراب سے رغبت پیدا ہوتی ہے اس کی عقل و فہم میں ضرور کچھ خلل ہے ۔ حقیقی جدت یہ نہیں کہ مانوس تصورات، تخیلات اور رموز کی قدیم آبادی کو یکسر ویران کرکے بن مانسوں کو بسایا جائے بلکہ یہ ہے کہ انھی پرانی شکلوں میں نیا مغز اور نئی روح پھونک دی جائے اور ان کو نئے بلند وجدانی اور روحانی مقاصد کی خدمت میں لگا دیا جائے۔ یہ یاد رہے کہ یہ نئے مقاصد اور اقدار حیات بالضرورۃ پرانے مقاصد اور اقدار سے متضاد اور بر سر پیکار ہوتے ہیں، اگر کوئی کوشش ان کو باہم جمع کرنے کی کی جائے تو اس کو بے یقینی کے سوا اور کچھ نہیں کہا جا سکتا، لیکن دو حریفوں کو ایک ہی جانا پہچانا ہتھیار استعمال کرتے ہوئے دیکھکر یہ کہنا کہ دونوں ایک ہیں آنکھوں کا نہیں تو عقل کا اندھا پن تو بے شبہ ہے۔

یہ حقیقت اور زیادہ واضح ہو جاتی ہے جب ہم ان شعراء کی تخلیقات کا تجزیہ کریں جن کو رسول اللہ (صلعم) کی سرپرستی کا شرف حاصل ہے ۔ اس سلسلہ کی سب سے نمایاں مثال قصیدہ بانت سعاد ہے ۔ خیال کیجئے مسجد نبوی میں کعب بن زھیر اس قصیدہ کو رسول اللہ (صلعم) کے سامنے پڑھتے ہیں اور حضور کی چادر مبارک کا انعام پاتے ہیں ۔ اس قصیدہ کا ڈھانچہ اور گوشت پوست وہی ہے جو جاہلی قصیدوں کا ہوا کرتا تھا ۔ خاص طور پر تشبیب کے ذیل میں حسن مجازی کا بیان ہو بہ ہو جاہلی انداز اور استعارات و تشبیہات میں ہے حتیٰ کہ معشوق کے لعاب دھن کے لئے مشبہ 'خمر' کے علاوہ اور کچھ نہیں ۔ جب یہ سب کچھ ہے تو پھر ان شعراء میں کیا بات تھی جنھیں ''گمراہوں کا سردار،، قرار دیا گیا۔ فرق صاف ظاہر ہے کہ قصیدہ بردہ بحیثیت مجموعی جاہلی اقدار سے متضاد اسلامی

اقدار کی شان بلند کرتا ہے ۔ رسول اللہ (صلعم) نے اصلاح بھی اسی جگہ کی جہاں شاعر سے اسلامی اقدار کے سمجھنے میں غلطی ہوئی تھی۔ شاعر کی جذباتی رو اور اس کی طرز فکر میں ابھی تک قبائلی تنگ نظری اور رقابت باہمی کی خو بو باقی تھی اور وہ اسلام کے نظریاتی اتحاد اور اخوت و مساوات کی روح سے پوری طرح آشنا نہ تھا چنانچہ اس بارے میں اسے تلافی کی ہدایت کی گئی ۔ مقصد اور اقدار حیات کے بنیادی فرق کی اس درجہ وضاحت کے باوجود ایک طرف تو ہمارے زاہدان خشک 'بادۂ و ساغر' پر ناک بھوں چڑھاتے ہیں، دوسری طرف مغرب کے خاور شناس اسی بنا پر اسلامی شاعری کو اسلامی شاعری ماننے میں تامل کرتے ہیں !

ادب و شعر میں جدت کا دوسرا شاہکار صوفیانہ شاعری ہے جس کا سارے اسلامی ادب میں ایک خاص مقام ہے ۔ قدیم عربی شاعری پر مادی اور حسی لذت اندوزی کی چھاپ تھی، بعد کو اس میں فلسفہ و اخلاق کے لئے جگہ پیدا کرنے کی جو کوششیں کی گئیں وہ کچھ زیادہ کامیاب نہیں ہوئیں۔ اس ناکامی کی وجہ خاص طور پر سبق آموز ہے اور وہ یہ کہ فلسفیانہ اور اخلاقی شاعری اس "اداۃ تخییل" کو اپنے مقاصد کے لئے تسخیر نہ کر سکی جس پر طرز ادا کی رنگینی کا دار و مدار ہے ۔ نتیجہ یہ ہوا کہ فلسفیانہ اور اخلاقی شاعری ایک سیدھا سادہ وعظ بن کر رہ گئی اور عربی ناقدوں کے یہاں یہ خیال عام ہو گیا کہ دینی شاعری کو کمزور اور پھسپھسا بنا دیتا ہے۔ اس ذیل میں ایک استثناء جو کہ مذکورہ عام اصول کا ثبوت ہے خارجیوں کا شعر و ادب ہے جس میں ایک نیا دینی جذبہ اور ذوق عمل اور شوق شہادت کار فرما نظر آتا ہے لیکن وہ قدیم عربی شاعری کی روایت میں ایسا سمویا ہوا ہے کہ طرفگی اور جدت کے ساتھ ساتھ ماضی سے بے ربط نہیں۔ الغرض فلسفیوں اور معلمین اخلاق کے برخلاف جب صوفیوں نے شعر کو اپنے واردات قلبی کے اظہار کا ذریعہ بنایا تو انہیں غیر معمولی کامیابی ہوئی، اور وہ اس وجہ سے کہ ان کے یہاں عشق مجازی کی شکلوں اور صورتوں سے بیزاری نہیں اور حدیث دلبری زہد و تقویٰ کے منافی نہیں ۔ در اصل خالص اسلامی نقطۂ نظر سے بندۂ و معبود کے تعلق کو 'عشق' کا نام دینا ایک بدعت ہے لیکن یہی پہلی بدعت صوفیانہ شاعری کی مقبولیت اور پرکاری کا رمز بھی ہے ۔ صوفیاء نے ادبی جدت کے اس تقاضے کو بدرجۂ اتم پورا کیا اور ماضی کے سرمائے سے کسی قسم کے انحراف کے شائبے کو بھی پاس نہ آنے دیا اور اس کے بجائے حسن و عشق کے ناز و نیاز سے متعلقہ سارے کے سارے رموز، استعارات و تشبیہات لے کر انہیں اپنے مخصوص معانی و مطالب کے لئے اس خوبی و کمال سے استعمال کیا کہ آج بھی صوفیانہ

شاعری کے بیشتر حصہ کی بیک وقت مجازی اور حقیقی دونوں تفسیریں جائز ہیں ۔ خود قرآن و حدیث کی بابت تاویل باطنی صوفیاء کے اسی طریق کار کا امتداد ہے جو انھوں نے شعر کے سرمائے کے ساتھ اختیار کیا ۔ صوفیاء کا یہی طریق کار تھا جس کی بدولت انھوں نے نہ صرف شعرو ادب میں بلکہ سوسائٹی اور سماج میں اپنا مقام پیدا کیا، مخالفتوں کے باوجود زندہ و باقی رہے، اور اپنی ادبی تخلیقات کو مقبول و زندۂ جاوید بنا گئے ۔ جہاں کہیں انھوں نے اپنے اس طریق کار سے انحراف کیا اور نامانوس جدت کے راستے پر چل پڑے وہیں دار و رسن کا قصہ درپیش ہوا ۔ اناالحق اور اس قسم کے شطحات کی حیثیت نفسیاتی لحاظ سے جو بھی ہو، ادبی نقطۂ نظر سے ان کی اہمیت یہ ہے کہ وہ جدت کے بارے میں عدم احتیاط سے پیدا ہونے والے خطرات کو ایک بھیانک شکل میں سامنے کر دیتے ہیں ۔ دین و مذہب سے قطع نظر ادب میں ان شطحات کی حیثیت وہی ہے جو مانوس انسانی شکلوں میں ایک عجیب الخلقت کی ہو سکتی ہے —

جس طرح مادی لذتوں میں انہماک انسان کی تعمیری قوتوں کو تباہ و برباد کر دیتا ہے اسی طرح ''مشاھدۂ حق،، کی جستجو دنیاوی امور سے غافل و بے پروا بنا دیتی ہے اور نتیجہ وہی ہوتا ہے کہ انسان کی تعمیری صلاحتیں تباہ و برباد نہ سہی تو شل اور ماؤوف ہو کر رہ جاتی ہیں ۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو ''رسم و رہ خانقہی،، اور عملی جہاد کے مابین کوئی فرق نہ ہوتا ۔ حافظ کے کلام کی رنگینی مسلم لیکن اس کا بیشتر حصہ ایسا ہے کہ اسکی ''جل ترنگ،، (مجازی) تفسیر اور ''من ترنگ،، (حقیقی) تفسیر دونوں ہی ''لہو ترنگ،، جہاد زندگانی کے لئے کوکنار کی حیثیت رکھتی ہیں —

اقبال کو اسلامی زبانوں بالخصوص فارسی ادب کا جو ورثہ ملا اس میں یہ چیز حد درجہ مایوس کن تھی، انہیں اسکے خلاف علم بغاوت بلند کرنا تھا جس کا اظہار انھوں نے صاف صاف الفاظ میں یوں کیا ہے :—

(صوفی سے) تری نگاہ میں ہے معجزات کی دنیا
مری نگاہ میں ہے حادثات کی دنیا
تخیلات کی دنیا غریب ہے لیکن
غریب تر ہے حیات و ممات کی دنیا
عجب نہیں کہ بدل دے اسے نگاہ تری
بلا رہی ہے تجھے ممکنات کی دنیا

مجاہدانہ حرارت رہی نہ صوفی میں　　بہانہ بے عملی کا بنی شراب الست
گریز کشمکش زندگی سے مردوں کی　　اگر شکست نہیں ہے تو اور کیا ہے شکست

صوفی کی طریقت میں فقط مستیٔ احوال　　ملا کی شریعت میں فقط مستیٔ گفتار
وہ مرد مجاہد نظر آتا نہیں مجھکو　　ہو جسکے رگ و پے میں فقط مستیٔ کردار

از صفا کوشیٔ این تکیہ نشینان کم گوئے
موئے ژولیدہ و نا شستہ گلیم اند ہمہ
زندہ جاں را عالم امکاں خوش است　　مردہ دل را عالم اعیاں خوش است

الغرض اقبال کہنہ بزم میں تازہ واردات پیش کرنا چاہتے تھے، اس کے لئے ادب میں جدت ناگزیر تھی، لیکن جیسا کہ اوپر کہا گیا، جدت کے دو طریقے سامنے تھے :—ایک یہ کہ 'بحر' کی بجائے 'بحران' میں شعر کہا جائے، سیدھی اور ہموار چال کی بجائے 'آزادی' کی بے راہ روی اختیار کی جائے، تختہ بند چمن میں قطار اندر قطار سرو و صنوبر کی بجائے جنگل کے بے ترتیب چھوٹے بڑے خود رو درختوں کی مثال پیش کی جائے، ہر پرانی رمز و اصطلاح—توکل، قناعت، صبر و تسلیم، غیرت و استغناء —سے بیزاری کو محض ایک ادا بنا لیا جائے۔ جملہ معترضہ کی طور پر اس دل خراش حقیقت کا اظہار کئے بغیر نہیں رہا جاتا کہ جب اندلس میں عربی شاعری کا چرچا ہوا تو جنوبی فرانس میں اس کی کمال موزونیت اور حرف وصوت کی ہم آہنگی، نظم کی پختگی اور ہمواری کی نقالی کی گئی اور زمانہ حال میں جب مغربی ادب سے کچھ روشناسی ہوئی تو ذہن آسان مشرق نوجوانوں کو اس کی 'آزادی' میں ارزاں شہرت کی راہیں دکھائی دیں۔ کہنے کو یہ ایک عجیب بات معلوم ہوتی ہے لیکن در اصل 'اپنی ہی صورت کو بگاڑ لینے' کا طریقہ کہیں آسان تر ہے اور آسانی ہی کی وجہ سے ہمارے ہونہار مگر نیم تعلیم یافتہ نوجوان جو بلا محنت و دلسوزی 'ترقی' پسند کرتے ہیں اس پر گامزن ہوتے ہیں اور اپنی ہر تقصیر مزدور 'کسان، عوام اور انقلاب کے نام پر بخشوانا چاہتے ہیں—دوسرا طریقہ یہ تھا کہ صوفیانہ شاعری کی روایت کے ساتھ وہی عمل کیا جائے جو خود صوفیانہ شاعری نے مجازی عشقیہ شاعری کے ساتھ کیا تھا، یعنی یہ کہ عشق و معرفت کے تمام احوال و رموز، تخیلات و اصطلاحات اپنی جگہ رہیں لیکن ان کی حقیقت بدل جائے۔ سب سے بڑی مثال خود عشق کی لیجئے : اقبال کے یہاں عشق، نہ تو مجنوں لیلیٰ اور فرہاد شیریں والا عشق ہے نہ اس کو حلول و اتحاد اورانا الحق سے کوئی سرو کار ہے۔ بلکہ وہ عبارت ہے نیک و بلند مقاصد کی ایسی لگن اور 'آرزومندی'

ہے جو جوش عمل 'کارکشائی، کارفرمائی اور ہر قسم کے ایثار و قربانی کا سرچشمہ ہو۔ اسلامی ثقافت میں نظریۂ سعادت و کمال نے نو افلاطونیت کی اسیری سے رہائی پانے کے بعد جو پلٹا کھایا اسکے صحت مند نتائج کی واضح شکل اقبال کے یہاں ملتی ہے۔ فارابی، ابن سیناء اور ابن باجہ کے یہاں انسانی سعادت کا منتہیٰ "اتصال" ہے یعنی یہ کہ انسان وجود مطلق کے بارے میں بحث و نظر کرتے کرتے عقل فعال سے براہ راست مستفیض ہونے لگے۔ فلسفیوں کے یہاں یہ ایک علمی بحث کی حد تک رہا، صوفیوں نے اس پر چل کر مراقبہ اور جسمانی ریاضت شروع کردی اور "اتصال" سے آگے بڑھ کر "اتحاد" اور فنافی الذات کے قائل ہو گئے۔ بالآخر بہانۂ بے عملی کے رد عمل کے طور پر خود متصوفین کے حلقے میں کچھ ایسے نغمے گائے گئے جن میں حقیقی وجدان سے کار جہاں کو سنوارنے کا رجحان نمودار ہوا۔ اس سلسلہ میں اقبال رومی کا نام بڑی تعظیم و عقیدت سے لیتے ہیں۔ اقبال کے یہاں اس رجحان کو مغربی فلسفہ و تمدن کے گہرے تنقیدی مطالعہ سے بھی تقویت پہنچی۔ بالآخر انھوں نے اسلامی مقاصد و داخلی محرکات اور خارجی دنیا میں خلاق و جوش عمل کے امتزاج سے ایک منظم فلسفۂ خودی کو واضح شکل دی اور اسے عشق مجازی و عشق حقیقی کے رموز و اصطلاحات کے رنگارنگ جامہ میں جلوہ گر کیا۔ نتیجہ یہ کہ

پردۂ تو از نوائے شاعری است
آنچہ گوئی ماورائے شاعری است

اقبال کے یہاں عشق و محبت، جنون، کلیمی، فقر، درویشی، قلندری سب ہی پرانی رموز و اصطلاحات ملیں گی لیکن ان کا مدلول بدلا ہوا ہوگا۔ کہیں کہیں جہاں ضرورت پڑی ہے اقبال نے اس فرق کو صاف صاف الفاظ میں بھی واضح کیا ہے۔ سب سے بڑھ کر 'خودی' اور 'بے خودی' کو لیجئے، صوفیاء کے حلقہ سے نکل کر اقبال کے یہاں ان کی کیسی کایا پلٹ ہوئی ہے۔ ان کے بعد 'فقر' کا نمبر ہے، اس کے بارے میں بھی خاص طور پر فہم کو درست کرنے کی ضرورت تھی۔

فقر جوع و رقص و عریانی کجاست
فقر سلطانی ست رہبانی کجا ست؟

صوفیاء کی تاویل اور اقبال کی جدت اور معنی آفرینی کی ایک نمایندہ مثال

یہ ہے کہ قرآن نے ایک سیدھی سادی بات کہی — ''وما رمیت اذ رمیت و لکن اللہ رمی''، یعنی رسول کا یہ فعل خدا کی مرضی اور اس کے بنائے ہوئے قانون اخلاق کے عین مطابق تھا۔ ایک حدیث بھی ہے کہ جب بندہ طاعت الٰہی میں منہمک ہو جاتا ہے تو اس کی اخلاق حس ایسی ہی ہو جاتی ہے جیسی عالمگیر نظام اخلاق کے موجد کی ''کنت سمعہ الذی یسمع بہ و بصرہ الذی یبصر بہ''— صوفیاء نے اس کی تاویل یہ کی کہ سالک کی آخری منزل ''اتحاد'' کی ہوتی ہے جس میں من و تو کا فرق ختم ہو جاتا ہے۔ اس پس منظر میں اقبال کا کہنا ہے—

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب و کار آفریں، کار کشا، کار ساز

سچ ہے :—ارنی میں بھی کہہ رہا ہوں مگر یہ حدیث کلیم و طور نہیں

در نگر ہنگامۂ آفاق را زحمت جلوت مدہ خلاق را

خاص طور سے تصوف کے بارے میں اقبال کا صحیح موقف سمجھنے میں ایک اور دشواری ہے، اقبال کے یہاں وجدان (intuition)، جس سے ''یقین'' اور ''حضوری'' حاصل ہوتی ہے، بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ یہ اہمیت نہ صرف ایک ذریعۂ علم کی حیثیت سے ہے بلکہ عمل کی توانائی کے منبع کی حیثیت سے بھی۔ اس میں شک نہیں کہ صوفیا کے یہاں بھی وجدان ہی وجدان کی کارفرمائی ہے لیکن اس وجدان میں جو عمل سے بے پروا بنا دے اور معجزات و تخیلات کی دنیا میں گم کردے اور اس وجدان میں جو تعمیری عمل کے لئے مضطر کردے زمین و آسمان کا فرق ہے—

زندہ جاں را عالم امکاں خوش است
مردہ دل را عالم اعیاں خوش است

ایسا ہی فرق مومن اور کافر کے مابین عقل کے استعمال میں پایا جاتا ہے۔ مومن کی عقل جہاں بیں ہوتی ہے اور کافر کی عقل خود بیں۔—''عقل خود بیں دگر و عقل جہاں بیں دگراست''—صرف زمانۂ حال کی تاریخ و واقعات پر نظر ہونا ہی یہ باور کرا دینے کے لئے کافی ہے کہ :

عقل خود بیں غافل از بہبود غیر
سود خود بیند نہ بیند سود غیر

اسی کو اقبال 'زیرکی' (غریباں را زیرکی ساز حیات) اور حیلہ گری سے تعبیر کرتے ہیں - رومی کے یہاں 'عقل جزوی' کی اصطلاح ملتی ہے، وہ کہتے ہیں—

عقل جزوی عقل را بدنام کرد
کام دنیا مرد را بے کام کرد

'عقل جز و بیں' کا مصلح 'عقل - عقل ہے':

بند معقولات آمد فلسفی
شہسوار عقل عقل آمد صفی

الغرض وجدان اور انسان کی تعمیری سرگرمیوں میں اس کے اثر کی وضاحت کے سلسلے میں اقبال تصوف کی پرانی اصطلاحوں کو کام میں لاتے ہیں - پروفیسر گب وغیرہ کو اسی چیز سے دھوکا ہوا اور وہ اس غلط فہمی کا شکار ہوئے کہ اقبال حقیقی اسلامی عقائد کی بجائے محض صوفی عقائد کو پیش کرتے رہے - جس چیز کو یہ حضرات "صوفی عقائد" کہتے ہیں وہ غالباً اس سے زیادہ کچھ نہیں جسے اقبال نے یوں بیان کیا ہے:

"ہمارے خیال میں یہ (تصوف) در اصل توثیق کا ایک ذریعہ ہے، یعنی ایک روحانی طریقہ جس سے کہ ذات ان باتوں کو حقیقت کے روپ میں دیکھتی ہے جنہیں عقل تصور کی حیثیت سے ادراک کرتی ہے - ہم عالم تصور میں بہت سی باتوں کا ادراک کرتے ہیں اور اس قسم کی معلومات پر ہمارے عقیدہ کا دار و مدار ان دلائل کی تعداد اور قوت پر ہوتا ہے جو ان کی حمایت میں پیش کئے جاتے ہیں - ہمارے دلائل میں کسی منطقی خامی کا انکشاف یا مخالف نظریہ کی جانب دلائل کا زور ہمیں ایک لمحہ میں اپنے نظریہ سے دستبردار ہونے پر آمادہ کر سکتا ہے، لیکن اگر ذات ایک نظریہ کو حقیقت کا درجہ دے چکی ہے، اگر زیر بحث نظریہ ہمارے لئے ایک روحانی تجربہ بن چکا ہے تو پھر نہ تو کوئی دلیل، خواہ وہ کتنی ہی قوی ہو، نہ ہی کوئی منطقی خامی ہم کو اس بات پر آمادہ کر سکتی ہے کہ ہم اپنے موقف سے ہٹیں - اس طرح تصوف ایک ایسے معیار پر مبنی ہے جو خود عقل سے بلند و بالا ہے"—

(انڈین انٹی کیوآری—۱۹۰۰ء)

رقابت علم و عرفاں میں غلط بینی ہے منبر کی
کہ وہ حلاج کی سولی کو سمجھا ہے رقیب اپنا

ہے ذوق تجلی بھی اسی خاک میں پیدا
غافل تو نرا صاحب ادراک نہیں ہے

عالم کا موجود اور فقر کا موجود اور
اشہد ان لا الہ اشہد ان لا الہ

یہ وہ ایمان و یقین ہے جس کے بغیر خلاق اور جوش عمل قوی اور پائدار نہیں ہو سکتا۔ اور اگر یہ ایمان و یقین غلط ہو تو جوش عمل شیطنت قرار پاتا ہے۔ اقبال بے عملوں کو جنجھوڑنے کے لئے ' فقط اللہ ھو ' کے مقابلہ میں ابلیس کی مسلسل جد و جہد کو بھی سبق آموز بتاتے ہیں، یہی 'ندرت فکر و عمل' ہے جس سے مسولینی کے اٹلی نے اقبال کو متاثر کیا، اور یہی 'گرمی رفتار' ہے جس کا اقبال نے روس میں خیر مقدم کیا۔ مگر اس سے یہ نتیجہ نکلنا کہ اقبال شیطنت یا فاشزم یا روسی بالشویزم کے معتقد تھے اسی کا کام ہے جو علمی معروضی انداز سے جہل یا تجاہل کی ٹھان لے۔ رہا مغرب کا اثر تو اتنا تو مسلم ہے کہ مغرب میں انھوں نے جو کچھ مطالعہ کیا اور آنکھوں سے دیکھا اس سے ان کے اسلامی فکر کو تحریک ہوئی لیکن یہ کہنا کہ انھوں نے (Western humanism) کے سانچے میں اسلام کو ڈھالنے کی کوشش کی بجز اسکے نہیں کہ خود ستایشی ذہنیت کی غمازی کرتا ہے۔ مغرب کے بیشتر فلسفیوں — فلاطون اور ارسطو سے نطشہ اور برگسان تک — کی بابت اقبال کی صریح رائے موجود ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ —

حکیماں گرچہ صد پیکر شکستند   مقیم سومنات بود و ہستند
جہان افرشتہ و یزداں بگیرند   ہنوز آدم بفتراکے نہ بستند