مسئلہ تصوف

اسلامی تہذیب وتمدن اور فکرِ اقبال کے آئینے میں

ڈاکٹر مشتاق احمد گنائی

تصوف اسلام کے تصور احسان کا تسلسل یا اداراتی صورت ہے۔ رسول رحمت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے دور میں جن بہترین انسانوں کو آپ ؐ کا فیضانِ صحبت نصیب ہوا، وہ ''صحابہ'' کہلائے۔ پھر جو لوگ ان صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی صحبت سے فیضیاب ہوئے وہ تابعین کہلائے اور اُن سے رہنمائی کا شرف حاصل کرنے والے تبع تابعین کے نام سے معروف ہوئے۔

خلافت راشدہ کے بعد دین سے نہایت شغف اور انہماک رکھنے والے عبادت گزاروں کے لیے زہاد اور عباد کی اصطلاحیں رائج ہوئیں۔ ابتدائے اسلام میں مومنین صادقین کے لیے مثالی زندگی تقویٰ، تزکیہ نفس اور تصفیہ باطن سے عبارت تھی۔ تصوف یا صوفی کا لفظ دوسری صدی ہجری کے وسط تک مستعمل نہیں تھا۔ تصوف کا مادہ دراصل صفا ہے، جس کے معنی پاکیزگی کے ہیں۔ لفظ صوفی کے مادّے کی مختلف تعبیریں کی گئی ہیں۔ اکثریت کی رائے میں یہ لفظ ''صوف'' (اون یا پشم) سے مشتق ہے۔ صوفیہ یونانی لفظ ہے جس کے معنی حکمت الٰہی کے ہیں۔ صوفہ- ایک قدیم قبیلہ کا نام بھی ہے جو کعبہ کا خادم تھا۔[۱] بہت سی احادیث مبارکہ سے یہ حقیقت بھی ثابت ہے کہ رسول اکرمؐ نے اونی لباس زیب تن کیا ہے۔ پرانے ادوار میں صوف کا لباس سادگی اور درویشی کی علامت سمجھا جاتا تھا اور یہ لفظ زہد وتقویٰ اختیار کرنے والے ان لوگوں کے لیے استعمال ہوتا تھا جنھوں نے سادگی کو دنیوی عیش وعشرت پر ترجیح دی تھی۔

ایک نظریے کے مطابق تصوف کو اہل صفہ سے نسبت ہے۔ اہل الصفہ وہ درویش صفت زاہد تھے جو عہد رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں مسجد نبوی کے شمال میں صفہ یا چبوترے پر زندگی گزارتے تھے اور ہمہ وقت یادِ الٰہی میں مشغول ومصروف رہتے تھے۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اصحابِ علمِ روحانی یا معرفت سے لبریز شخصیات کو کیوں صوفی کہا گیا۔اس کی ایک بڑی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ ان کا نصب العین باطنی صفات سے اپنے آپ کو مزین کرنا تھا،اس لیے وہ صوفی کہلائے جانے لگے۔ دوسری وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ انبیاء علیہم السلام اور بیشتر صحابہ کرامؓ کے عمل کے مطابق وہ حضرات اکثر صوف یا اون کا کپڑا پہنتے تھے،اس نسبت سے وہ صوفی کے نام سے معروف ہوگئے۔ان تمام ظاہری وجوہ سے قطع نظر تصوف کی اصل ''احسان'' ہے جو رسول اکرمؐ کی اس حدیث پاک پر مبنی ہے جو حدیث جبرئیلؑ کے نام سے معروف ہے۔

اَنْ تعبد اللّٰہ کانکَ تراہ، فان لم تکن تراہ فا نہ یراك۔

تو اللہ کی عبادت اس طرح کر کہ تو اسے دیکھ رہا ہے۔اگر تو اسے نہیں دیکھ سکتا تو بے شک وہ تجھے دیکھتا ہے۔

اس حدیث رسولؐ سے یہی حقیقت مترشح ہوتی ہے کہ دل کو پاک وصاف رکھنا اور محبوب حقیقی یعنی اللہ کے سوا کسی کو اپنے دل میں جگہ نہ دینا سرمایۂ احسان ہے۔ یہی حقیقت تقویٰ ہے۔ گویا تصوف مجموعۂ شریعت،طریقت،حقیقت اور معرفت ہے۔جیسا کہ حاجی امداد اللہ مہاجر مکی نے شرح مثنوی رومی میں ایک حدیث نقل کی ہے:

الشریعة اقوالی، والطریقة افعالی والحقیقة احوالی و المعرفة سرّی۔

شریعت میرے اقوال کا نام ہے،طریقت میرے اعمال کا،حقیقت میری باطنی کیفیت ہے اور معرفت میرا راز ہے۔

شیخ الاسلام زکریا انصاری نے تصوف کی تعریف بیان کرتے ہوئے رقم کیا ہے:

التصوف ھوعلم تعرف بہ احوال تزکیة النفوس وتصفیة الاخلاق وتعمیر الظاھر والباطن لنیل السعادة الابدیة، موضوعہ التزکیة والتصفیة والتعمیر وغایتہ نیل السعادة[۲]

تصوف وہ علم ہے جس سے تزکیہ نفس،تصفیۂ اخلاق،تعمیر ظاہر و باطن کا علم حاصل ہوتا ہے تا کہ ابدی سعادت حاصل کی جا سکے۔اس کا موضوع بھی تزکیہ وتصفیہ اخلاق اور تعمیر ظاہر و باطن ہے اور اس کی غایت سعادت ابدی کا حاصل کرنا ہے۔

شیخ عبدالقادر جیلانی صوفی اور تصوف کی تعریف یوں بیان کرتے ہیں:

الصوفی من کان صافیا من اٰفات النفس خالیاً من مذموماتھا سالکاً بحمید مذھبہ ملازماً للحقائق غیر ساکن بقلبہ الی احدٍ من الخلایق۔[۳]

صوفی وہ شخص ہے جس کو حق تعالیٰ نے صاف کر دیا ہو۔یعنی جو شخص نفس کی آفتوں اور برائیوں سے صاف ہو اور نیک راستہ پر چلے اور اس کا دل بجز اللہ کے،کسی اور چیز سے آرام وراحت نہ پائے۔

شیخ ابوالنصر سراج نے تصوف کی اپنی معروف کتاب کتاب اللمع میں یہ بتایا ہے کہ جب نبی اکرمؐ

نے صدیق اکبرؓ سے دریافت کیا کہ اہل وعیال کے لیے کیا چھوڑا؟ تو انھوں نے برجستہ جواب دیا کہ اللہ اور رسولؐ کو۔ یہ فقرہ توحید کے رنگ میں ڈوبا ہوا تھا اور یہی پہلا صوفیانہ ارشاد تھا جو انسانی زبان سے ادا ہوا[۴]

بعض لوگ تصوف کا سرے سے ہی انکار کرتے ہیں۔ اُن کا کہنا ہے کہ قرآن وحدیث میں نہ کہیں صوفیہ کا ذکر آیا ہے، نہ تصوف کا، اس لیے اس مسلک یا اس نظریہ کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں۔ لیکن اکثر راسخ العقیدہ مسلمانوں کا کہنا ہے کہ اگرچہ قرآن وحدیث میں تصوف کا لفظ کہیں موجود نہیں ہے لیکن قرآن حکیم میں صادقین، قانتین، خاشعین، مومنین اور مخلصین وغیرہ الفاظ بکثرت استعمال ہوئے ہیں۔ ان الفاظ سے دراصل اہل تصوف ہی مراد ہیں۔[۵]

تصوف کے معترضین کا ایک گروہ کہتا ہے کہ عہد رسالت میں کوئی شخص صوفی کے لقب سے ملقب نہیں تھا۔ ان کے نزدیک یہ اصطلاح بہت بعد کی ایجاد ہے۔ اس لیے اسے دینی حلقوں میں کوئی وقعت نہیں دی جانی چاہیے۔ کتاب اللمع کے فاضل مصنف نے اس کا جواب یوں دیا ہے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے لیے کوئی دوسرا تعظیمی لفظ اس دور میں متحمل ہو ہی نہیں سکتا تھا کیونکہ ان کے جتنے بھی فضائل تھے، سب سے اشرف واعظم ان کی فضیلت صحابیت تھی کہ صحبت رسول صلی اللہ علیہ وسلم تمام بزرگیوں اور فضیلتوں سے بڑھ کر ہے۔ صحابہ کرامؓ کا زہد، فقر، توکل، عبادت، صبر ورضا، غرض جو کچھ بھی ان کے فضائل تھے، ان سب پر ان کا شرف صحابیت غالب تھا۔ پس جس شخص کو لفظ صحابی سے ملقب کر دیا گیا، اس کے فضائل کی انتہا ہوگئی اور کوئی محل ہی باقی نہیں رہا کہ اسے صوفی یا کسی دوسرے تعظیمی لفظ سے یاد کیا جاتا۔[۶]

ابوالنصر سراج کے مطابق تصوف کی اصطلاح قطعاً بغدادیوں کی یا متاخرین کی رائج کردہ اختراع نہیں ہے بلکہ ان کے نزدیک یہ لفظ حسن بصری کے زمانے میں رائج تھا درآں حالیکہ حسن بصری کا زمانہ بعض صحابیوں کی معاصرت کا تھا۔ چنانچہ ان کے اور سفیان ثوری کے اقوال میں لفظ صوفی استعمال ہوا ہے بلکہ کتاب اخبار مکہ کی ایک روایت کے بموجب یہ لفظ عہد اسلام سے پیشتر بھی رائج تھا اور عابد وبرگزیدہ اشخاص کے لیے مستعمل تھا۔

اس موضوع کے ایک اور مقتدر محقق سید علی ہجویری جو داتا گنج بخش کے نام سے دنیائے اسلام میں مقبول ومعروف ہیں، اپنی شہرۂ آفاق تصنیف کشف المحجوب میں کہتے ہیں کہ ''صحابہ کرام اور سلف صالحین کے زمانے میں اگرچہ یہ نام موجود نہ تھا لیکن اس کی حقیقت ہر شخص پر جلوہ گر تھی''۔[۷]

خلفائے راشدین کے دورِ سعادت کے بعد ملوکیت کا دور شروع ہوا۔ اب جو لوگ مسلمانوں کے حکمران بنے وہ یا تو ایسے لوگ تھے جن میں جاہلیت عرب کی روح نمایاں طور پر کارفرما تھی یا وہ لوگ جن پر عجمی رنگ غالب تھا۔ چنانچہ اکسٹھ ہجری (۶۱ھ) میں کربلا میں جو دلخراش واقعہ رونما ہوا اور اہل بیت رسولؐ

کے غم میں ہزاروں بلکہ لاکھوں گھرانے خون کے آنسو بہاتے رہے۔ اس عظیم سانحے نے بڑی حد تک ملی وحدت کو منتشر کر کے رکھ دیا اور اموی خاندان کے خلاف انتقام کی آگ اندر ہی اندر بھڑکتی رہی۔ ملوکیت اور خانہ جنگی کی وجہ سے بہت سارے متقی اور پرہیزگار مسلمان سیاسیات سے کنارہ کش ہوکر خانقاہوں میں زندگی بسر کرنے لگے اور ان کے اردگرد ارادت مندوں اور معتقدین کی ایک کھیپ تیار ہوگئی۔ یوں مسلم سماج میں خانقاہی سلسلوں کی داغ بیل پڑ گئی۔ ان صوفیوں اور بزرگوں نے اسی انداز میں اسلامی تعلیم و تربیت کے ذریعے نہ صرف مسلمانوں بلکہ غیر مسلم اقوام کو بھی متاثر اور مشرف بہ اسلام کیا۔ پھر جب یونانی فلسفے کا سیلاب اُمڈ آیا تو یہ لوگ بھی متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ اس طرح رفتہ رفتہ ہندوستانی تہذیب و تمدن اور مذہب بھی اس انداز میں وارِد اسلام ہونے کے سبب تصوف اسلامی سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکا۔ شروع میں نوافلاطونیت (Neo-Platonism) کے زیر اثر تصوف کے فلسفیانہ عقائد کی تشکیل ہوئی تھی۔[۸] رفتہ رفتہ اس میں ویدانت، بدھ مت اور بعض ایرانی فلسفوں کے وہ عناصر بھی شامل ہوگئے جو اس کے مزاج سے ہم آہنگ تھے۔

صوفیائے متقدمین

صوفیہ کے طبقہ اوّل کا زمانہ ۶۶۱ء سے ۸۵۰ء تک مقرر کیا گیا ہے۔ اس میں حضرت اویس قرنی، حضرت حسن بصری، حضرت مالک بن دینار، حضرت رابعہ بصری، حضرت محمد بن واسع ازدی اور حضرت حبیب عجمی وغیرہم شامل ہیں۔ اس دور کے صوفیہ کرام نے حکومت وقت کے ساتھ کبھی نزدیکی روابط یا مراسم قائم نہیں کیے بلکہ یہ حضرات بادشاہوں کو ان کی غلط روش پر برملا ٹوکتے تھے اور نتائج سے بے پروا ہوکر کلمۂ حق کا فریضہ ادا کرتے رہے۔

صوفیائے کرام کا دوسرا گروہ اس وقت سامنے آیا جب یونان کے عقلیت پسند فلسفہ (Rationalistic Philosophy) نے شریعت اسلامیہ کی بنیادوں کو متاثر کرنے کی کوشش کی۔ بہت سارے علماء اس فلسفے کی بظاہر شیرینی اور اثر آفرینی کے فریب میں آچکے تھے، اور ایک طرح کی آزاد خیالی نے روپ دھارنا شروع کر دیا تھا۔ دراصل فلسفۂ یونان کی اس گرم بازاری کا آغاز اسی وقت ہوگیا تھا جب ہارون الرشید نے بغداد میں ایک ''بیت الحکمت'' قائم کیا جس میں غیر زبانوں کی تصانیف کو عربی میں ترجمہ کرانے کا انتظام کیا گیا۔ شبلی نعمانی کے مطابق اس موقع پر مامون الرشید نے قیصر روم کو خط لکھا کہ ارسطو کی جس قدر کتابیں مل سکیں وہ بغداد بھیج دی جائیں۔ قیصر نے کافی تلاش و جستجو کے بعد ایک بڑے ذخیرے کا پتہ لگایا لیکن بھیجنے میں ذرا تامل کیا اور ارکانِ حکومت سے مشورہ کیا کہ کیا کتابیں بغداد بھیج دی جائیں یا نہیں؟ انھوں نے یک زبان ہوکر کہا ''کچھ مضائقہ نہیں اگر فلسفہ مسلمانوں میں پھیلا تو ان کے مذہبی جوش و جذبے کو بھی ٹھنڈا

کر کے رکھے گا۔[۹] کہا جاتا ہے کہ پانچ سو اونٹوں پر فلسفہ کی کتابیں لاد کر مامون کے پاس بھیج دی گئیں۔ مامون نے یعقوب بن اسحاق کندی کو ترجمے پر مامور کیا۔ مسلمان فلسفے کی کتابیں پڑھ کر، جواب اُن کی زبان عربی میں تھیں، اسلام کے اصول اور مبادیات کی حقانیت پر شک وشبہ میں پڑنے لگے۔ قرآن کی عجیب وغریب تاویلات ہونے لگیں۔ معاد جو عقائد اسلام میں بنیادی حیثیت رکھتا ہے اور جس پر اسلامی عبادات ومعاملات کا انحصار ہے، اس پر عقل ووجدان کے نقطۂ نگاہ سے باتیں ہونے لگیں۔ جنت وجہنم، ملائکہ، انبیاء کے معجزات، واقعہ معراجؐ غرض ہر چیز کے بارے میں شکوک وشبہات پیدا ہونے لگے اور اقبال کے بقول "در حرم خطرے از بغاوت خرد است" والا معاملہ اپنی انتہا کو پہنچنے لگا۔ ان حالات میں اُس وقت کے اولوالعزم صوفیہ ومشائخ نے ہی اس نام نہاد عقلیت پسندی اور آزاد خیالی کا طلسم توڑا جو فلسفۂ یونان کے اثرات کی وجہ سے مسلمانوں میں سرایت کرنے لگا تھا۔ ان عظیم الشان صوفیہ میں حضرت بایزید بسطامی، حضرت معروف کرخی اور حضرت ذوالنون مصری وہ معروف نام ہیں جنھوں نے اس سیلاب عقلیت پر بند باندھنے کی مؤثر کوششیں کیں۔

صوفیائے کرام کا تیسرا گروہ دسویں صدی عیسوی سے متعلق ہے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب مسلمان فقہی مسائل ومعاملات کی پیچیدگیوں میں اُلجھ کر اپنی منزل اور اپنے اصل مقصد وہدف کو بھول چکے تھے۔ اس دور کے نمائندہ صوفیہ میں شیخ ابوسعید، ابن عربی، شیخ ابومحمد الخلدی، شیخ ابوالنصر سراج، شیخ ابوطالب مکی، شیخ ابوبکر وغیرہ ہیں۔ ان مکرم صوفیہ نے علمی اور اصلاحی کام انجام دے کر عامۃ المسلمین کے زنگ آلود قلوب کو صیقل کرنے میں اہم رول ادا کیا۔

ابن عربی کو قدرت نے اس دور کے تمام صوفیہ میں وسعت نظر عطا کی تھی۔ فصوص الحکم اور فتوحات مکیہ سپرد قلم کر کے ابن عربی نے تصوف اور راہِ سلوک کی دنیا میں ایک انوکھا انقلاب بپا کیا۔

محی الدین ابن عربی کے فلسفۂ وحدت الوجود کے ضمن میں اس کی شدت کے ساتھ مخالفت کرنے والے آٹھویں صدی ہجری کے معروف عالم ومصلح ملت ابن تیمیہ نے ابن عربی کے مسلک وحدت الوجود کی کھلم کھلا تردید اور تنقید کی۔ حالانکہ متعدد علماء ابن عربی کی علمی تحقیق وتدقیق اور ان کی بلند مشربی سے متاثر تھے اور انھیں شیخ اکبر مانتے تھے لیکن ابن تیمیہ کا خیال ان سب علماء کے برعکس ہے۔

فلسفۂ وحدت الوجود اور وحدت الشہود کی بحث قدیم زمانے سے چلی آرہی ہے اور عصر حاضر میں بھی ہندوستانی علماء بشمول شیعہ وسنی فلسفہ وحدت الوجود کے قائل ہیں۔ مجدد الف ثانی یعنی شیخ احمد سرہندی (متوفی ۱۵۳۴ء) وحدت الوجود کے برعکس وحدت الشہود کے قائل ہیں۔ مجدد الف ثانی نے حضرت محمدؐ سے وابستگی کو دین قرار دیا ہے۔ اُن کے نزدیک تصوف فقط تزکیۂ اخلاق میں مدد دیتا ہے اور ایمان بالغیب ہی حق ہے۔ اتباعِ سنت ہی ارتقائے روحانی کی منزلِ آخر ہے۔

اہل شریعت کے یہاں وحدت الشہود ہی درست فلسفہ قرار دیا گیا ہے اور دونوں نظریوں کا مفہوم یوں ہے:

(۱)- وحدت الوجود کا مطلب ہمہ اوست یعنی ہر شئے اللہ کا وجود ہے۔

(۲)- وحدت الشہود کا مطلب ہمہ از اوست یعنی ہر شے اسی (اللہ) کی ذات کی تخلیق ہے اور اسی کی صفات کا مظہر ہے۔

وحدت الوجود کا عقیدہ آٹھویں صدی ہجری (چودھویں صدی عیسوی) میں جب ہندوستان آیا تو اس کو یہاں پھلنے پھولنے کے لیے زرخیز زمین اور ماحول ملا کیونکہ زمانۂ قدیم سے اس سرزمین کے لوگ وحدت الوجود اور وحدت ادیان کے قائل رہے ہیں بلکہ بعض مورخین کا خیال ہے کہ متصوفین اسلام نے (جو ایران وعراق وغیرہ ممالک میں پیدا ہوئے) ''ہمہ اوست'' کا سبق ہندوستان ہی سے حاصل کیا تھا۔ یہاں آکر اس فلسفے نے مقامی مزاج سے ہم آہنگ ہوکر نیا جوش اور نیا مکتبہ فکر پیدا کیا۔ دسویں اور گیارہویں صدی ہجری کے سلسلۂ چشتیہ صابریہ کے مشائخ شاہ عبدالقدوس گنگوہی (م۹۴۴ھ) سے لے کر محبّ اللہ الہ آبادی (م۱۰۵۸ھ) تک خصوصی طور سے اس مسلک کے لذت چشیدہ اور داعی تھے۔

ہندوستان میں صوفیہ نے اسلام کی اشاعت میں نمایاں کردار ادا کیا ہے۔ انھوں نے اپنے صوفیانہ انداز سے وہ کارہائے نمایاں انجام دیے ہیں جو سلاطین اپنی سیاسی قوت کے باوجود انجام نہ دے سکے۔ صوفیہ نے یہاں اخلاق، روحانیت، معاشرت اور سیاست کے پیچ وخم بھی سنوارنے کی کامیاب کوششیں جاری رکھیں۔ بیسویں صدی کے معروف عالم دین مولانا سید ابوالحسن ندوی ہندوستان کے صوفیائے کرام اور ہندوستانی معاشرہ پر ان کے اثرات میں لکھتے ہیں کہ ''تصوف کے مشہور ومعروف سلسلے اگرچہ ہندوستان سے باہر پیدا ہوئے لیکن اس کی مقبولیت ہندوستان کے مخصوص حالات اور ہندوستان کے ضمیر و مزاج کی وجہ سے ہندوستان میں ہوئی''۔ مشہور سلاسل تصوف طریقہ قادریہ، طریقہ چشتیہ، طریقہ نقشبندیہ، طریقہ سہروردیہ ہیں جنھوں نے ہندوستان میں آکر بڑی ترقی کی۔ اس کے علاوہ ایسے سلاسل بھی ہیں جو خاص ہندوستان کی پیداوار ہیں۔ مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کے مطابق ہندوستان میں مسلمانوں کے دور کا آغاز صوفیائے کرام ہی کی ذات سے ہوا، خاص طور پر خواجہ معین الدین اجمیری کے ہاتھوں یہاں چشتی سلسلے کی مضبوط بنیاد پڑی اور اس کے بعد اس براعظم کے ایک گوشے سے دوسرے گوشے تک خانقاہوں اور روحانی مراکز کا جال پھیلا۔ روحانی مصلحین نے مطلق العنان سلاطین اور شہنشاہوں کے خلاف آواز اٹھائی اور برے انجام سے انھیں آگاہ کرتے رہے۔

اشاعت علم اور بھائی چارے کے درس میں خانقاہیں بڑی اہمیت کی حامل رہی ہیں۔ مولانا ابوالحسن ندوی کے بقول یہ انسانیت کی پناگاہیں ہیں جہاں انسانوں کو بلاتفریق مذہب وملت اور بلاتخصیص نسل

وذات محبت اور یگانگت کا درس حاصل ہوتا ہے۔ ڈاکٹر عابد حسین ہندوستانی روح کا بحران میں ہنگامہ آرائیوں پر اظہار خیال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ مرض ہندوستانی سماج کو مدتوں بعد لاحق ہوا ہے کہ یہ آپس میں دست وگریباں ہوگئے ہیں جس سے ہمارا وجود بحیثیت قوم خطرے میں پڑ گیا ہے۔ جب دو تہذیبوں کا ایک دوسرے سے سابقہ پڑتا ہے تو ان میں صحت مند، فعال تہذیب کی قوتیں اُبھرتی ہیں مگر کوئی تہذیب حصار میں کھڑی رہے تو جمود کا شکار ہو جاتی ہے۔ اسلام نے جس بلند و بالا تہذیب کی بنیاد ڈالی تھی، اس کا سابقہ متعدد تہذیبوں مثلاً یونانی، رومی، ایرانی، بودھ اور ہندو تہذیب سے رہا۔ اسلام کا حقیقی پیغام اور جذبہ مسلمانوں میں تازہ رہا۔ اس لیے ان میں نئی حرکت پیدا ہوئی اور جستجو برابر جاری رہی۔

اسلام کے اثرات کے نتیجے میں ہند وفکر پر بھی توحید کے گہرے اثرات پڑے۔ یہاں کی تہذیب، معاشرت، آرٹ اور فکر میں ہمیں جو امتزاج نظر آتا ہے وہ اس مٹی کی خوشبو کا نتیجہ ہے۔ قرنوں سے یہاں مختلف قومیں ایک دوسرے کے ساتھ شیر وشکر بن کر رہتی آئی ہیں۔ اس ضمن میں سید صباح الدین عبدالرحمان جدید فکر اسلامی کی تشکیل میں تصوف کا حصہ میں رقم طراز ہیں:

جس دور میں حضرت ابوالحسن علی ہجویری کا تفکر، خواجہ معین الدین چشتی کا پیغام حق، حضرت بختیار کاکی کی حُب رسولؐ، حضرت فرید الدین گنج شکر کی صلاحیتِ دل، شیخ نظام الدین اولیاء کا حقوق العباد، حضرت شرف الدین یحییٰ منیری کا ادراک تقویٰ اور معرفت نفس، حضرت سید اشرف جہاں گیر سمنانی کی تسلیم ورضا، حضرت خواجہ گیسو دراز کا تزکیۂ اخلاق، حضرت مجدد الف ثانی کی دعوت وعزیمت اور خود اقبال کے عشق کی نوائے زندگی کا زیر وبم اور سوز دم بدم جمع ہو جائیں اس سے ہندوستان میں اسلامی طرز فکر کی ایسی نئی تشکیل ہو سکتی ہے جس سے نہ صرف مسلمانوں میں بلکہ اس ملک کی معاشرتی، اخلاقی، روحانی حتیٰ کہ سیاسی زندگی میں بھی ایک نئی روح اور نئی زندگی پیدا ہو سکتی ہے۔[۱۰]

انھی موروثی اثرات کی وجہ سے برصغیر کے بیسویں صدی کے عظیم اسلامی مفکر اور صوفی شاعر علامہ محمد اقبال (۱۸۷۷-۱۹۳۸ء) نے جب ایران میں مابعد الطبیعیات کے ارتقا یعنی *The Development of Metaphysics in Persia* کے موضوع پر اپنا تحقیقی مقالہ سپرد قلم کرنا چاہا تو انھیں تصوف کے موضوع پر خاص طور پر گہری تحقیق کرنی پڑی۔ اپنے مذکورہ مقالے کے علاوہ انھوں نے انگریزی خطبات اور دیگر مضامین میں تصوف کے ماخذ اور اثرات کا نہایت گیرائی اور گہرائی سے جائزہ لے کر اسلامی اور غیر اسلامی تصوف کو پوری تفصیل سے سمجھانے کی تحقیقی کاوشیں کیں۔ اس موضوع کے تعلق سے انھوں نے مستشرقین (Orientalists) خاص طور پر جان کریمر، ڈوزی، براؤن اور نکلسن وغیرہ کے نظریات سے برملا اختلاف کر کے اپنے مخصوص اسلامی نظریۂ تصوف کی وضاحت کی ہے۔[۱۱]

فان کریمر اور ڈوزی نے تصوف کا ماخذ ہندو مذہب کے فلسفۂ ویدانت کو قرار دیا ہے جبکہ نکلسن کی

رائے میں تصوف کا سرچشمہ نوفلاطونیت (Neoplatonism) ہے۔ ان سب کے برعکس ایک اور اہم مستشرق براؤن نے تصوف کو ایک غیر جذباتی سامی مذہب (Semitic Religion) کے خلاف آریائی ردِعمل (Arian Reaction) قرار دیا۔

ان مستشرقین کی آرا کا تفصیلی جائزہ لیتے ہوئے علامہ نے اپنے انگریزی تحقیقی مقالہ *The Development of Metaphysics in Persia* میں تفصیل سے اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے کہا ہے کہ دراصل ان دانشوروں اور محققین نے اپنے نظریات کی تشکیل میں اس بنیادی اصول کو نظر انداز کر دیا ہے کہ کسی قوم کے ذہنی ارتقا کا مکمل ادراک صرف اُن کے فکری، سیاسی اور اجتماعی حالات کے پس منظر میں ممکن ہے۔ اس سلسلے میں آپ فلسفۂ عجم میں یوں رقم طراز ہیں:

میری رائے میں یہ نظریات ایک ایسے تشبیہی تصور کے تحت تشکیل پائے ہیں جو بنیادی طور پر غلط ہے۔[۱۲]

علامہ اقبال کے یہاں مسئلہ تصوف کے سلسلے میں ارتقا Evolution نظر آتا ہے۔ ان کے ۱۹۰۵ء تک کے کلام پر طائرانہ نگاہ ڈالنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں اُن کے سامنے وحدت الوجود کا کوئی متعین نظریہ اپنی تفصیل اور عقلی توجیہوں (Rationalistic interpretations) کے ساتھ نہ تھا بلکہ اُن منتشر معلومات پر مبنی تھا جو مختلف ماخذوں اور مکاتب سے ماخوذ تھا۔ اس میں نہ ناقدانہ انتخاب ہے اور نہ عالمانہ ترتیب۔ اس دور میں آپ زیادہ تر شنکر اچاریہ، فلاطینوس اور کسی حد تک شیخ اکبر سے متاثر نظر آتے ہیں۔

علامہ اقبال جب ۱۹۰۸ء میں یورپ سے واپس لوٹے تو ان کے خیالات میں ایک نمایاں تبدیلی آئی۔ انھیں مسلمانوں کی پستی کا زبردست احساس ہوا اور انھوں نے وحدت الوجود کی مخالفت شروع کی۔ یہی وجہ ہے کہ ۱۹۱۰ء سے ۱۹۲۲ء تک علامہ کے کلام میں وجودی تصوف کی کوئی جھلک نظر نہیں آتی۔ اسرارِ خودی اور رموزِ بے خودی اسی دور کی مثنویاں ہیں۔ اوّل الذکر ۱۹۱۵ء اور آخر الذکر ۱۹۱۷ء میں شائع ہوئی۔ اسرارِ خودی کا دور گویا وحدت الوجود کی مخالفت کا دور ہے۔ اس دور میں اقبال نے نہ صرف نظریۂ وحدت الوجود کی مخالفت کی بلکہ بعض وجودی حضرات مثلاً مولانا روم اور منصور حلاج کے نظریات کی نئی تشریح وتوضیح کر کے انھیں دائرہ وجودیت سے باہر لانے کی کوشش کی۔[۱۳]

دراصل علامہ اقبال نے جب اسرارِ خودی میں فلسفہ خودی کو ایک مربوط اور منظم شکل میں پیش کیا تو انھوں نے تصوف کے بعض رائج الوقت تصورات کے خلاف نہایت سختی کے ساتھ اختلاف کیا اور حافظ شیرازی کے کلام کو جسے عارفوں کے حلقے میں نہایت مقبولیت حاصل تھی، موردِ تنقید ٹھہرایا۔ اس کے نتیجے میں انھیں بہت سے لوگوں کے غیظ وغضب کا شکار ہونا پڑا اور نتیجے کے طور پر علامہ کو اسرارِ خودی کے دوسرے ایڈیشن سے ان اشعار کو حذف کرنا پڑا۔

۱۱؍جون ۱۹۱۸ء میں آپ نے اس سلسلے میں اپنا نقطہ نظر واضح کرتے ہوئے اکبرالہ آبادی کے نام اپنے خط میں بڑی صراحت کے ساتھ رقم کیا کہ:

اسرارِ خودی میں جو کچھ لکھا گیا وہ ایک لٹریری نصب العین کی تنقید تھی جو مسلمانوں میں کئی صدیوں سے پاپولر ہے۔ اپنے وقت میں اس نصب العین سے ضرور فائدہ ہوا، اس وقت یہ غیرمفید ہی نہیں بلکہ مضر ہے۔...... چونکہ حافظ ولی اور عارف تصور کیے گئے ہیں، اس واسطے ان کی شاعرانہ حیثیت عوام نے بالکل ہی نظر انداز کر دی ہے اور میرے ریمارک تصوف اور ولایت پر حملہ کے مترادف سمجھے گئے۔......عجمی تصوف سے لٹریچر میں دلفریبی اور حسن و چمک پیدا ہوتا ہے مگر ایسا ہے کہ یہ طبائع کو پست کرنے والا ہے۔ اسلامی تصوف دل میں قوت پیدا کرتا ہے اور اس کا اثر لٹریچر پر ہوتا ہے۔[۱۴]

درج بالا خط کے علاوہ علامہ اقبال نے خطبات میں تصوف کے حصے بیان کیے ہیں، یعنی عجمی تصوف اور اسلامی تصوف۔ دونوں کو انھوں نے ایک دوسرے کے متضاد قرار دیا ہے۔ وہ عجمی تصوف کے اس لیے خلاف ہیں کہ یہ طبائع میں پستی پیدا کرتا ہے او ر اسلامی تصوف ایک انسان کو ہمہ وقت مستعد اور متحرک رکھتا ہے اس لیے وہ اسی تصوف کے علمبردار ہیں۔

چنانچہ ایک خط میں علامہ اقبال خودی اور تصوف کی نہایت پُرمعنی اور بلیغ تعریف کرتے ہوئے مسئلہ فنا و بقا پر یوں اظہار خیال کرتے ہیں:

غلام قوم مادیات کو روحانیت پر مقدم سمجھنے پر مجبور ہو جاتی ہے اور جب انسان میں خوئے غلامی راسخ ہو جاتی ہے تو وہ ہر ایسی تعلیم سے بیزاری کے بہانے تلاش کرتا ہے جس کا مقصد قوت نفس اور روح انسانی کا ترفع ہو۔

بہرحال حدود خودی کے تعین کا نام شریعت ہے او ر شریعت اپنے قلب کی گہرائیوں میں محسوس کرنے کا نام طریقت ہے۔ جب احکام الٰہی خودی میں اس حد تک سرایت کر جائیں کہ خودی کے پرائیوٹ امیال وعواطف باقی نہ رہیں اور صرف رضائے الٰہی اس کا مقصود ہو جائے تو زندگی کی اس کیفیت کو بعض اکابر صوفیائے اسلام نے فنا کہا ہے۔ بعض نے اس کا نام بقا رکھا ہے لیکن ہندی اور ایرانی صوفیہ میں سے اکثر نے مسئلہ فنا کی تفسیر فلسفہ ویدانت اور بدھ مت کے زیراثر کی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان اس وقت عملی اعتبار سے ناکارہ محض ہے۔ میرے عقیدے کی روشنی سے یہ تفسیر بغداد کی تباہی سے بھی زیادہ خطرناک تھی اور ایک معنی میں میری تمام تر تحریریں اسی تفسیر کے خلاف ایک قسم کی بغاوت ہیں۔[۱۵]

تصوف و طریقت کے سلسلے میں یہاں اس حقیقت کو بھی ظاہر کرنے کی ضرورت ہے کہ علامہ نے اپنے کلام میں طریقت یا تصوف کو فقر کے نام سے یاد کیا ہے اور اس مسلک کے علمبردار کو فقیر سے تعبیر کیا ہے مگر یہ وہ فقیر ہے جو اقوام و ملل کو دلگیری اور افسردگی کے بجائے جہانگیری کے آداب سکھاتا ہے۔ جس فقر میں ضعف و ناتوانی کے بجائے قوت اور عجز و نیاز کے بجائے بے نیازی کی شان نمایاں ہوتی ہے۔ اس کی بے نیازی کا

یہ عالم ہوتا ہے کہ فقیر اپنے خرقہ کو بھی باردوش سمجھتا ہے۔

پس چہ باید کرد میں علامہ یوں اس پر روشنی ڈالتے ہیں:

خرقہ خود بار است بردوش فقیر
چوں صبا جز بوے گل ساماں مگیر[۱۶]

علامہ کا تصور فقر خودشناسی کا پیغامبر ہے اور فرد اور ملت کو اپنی اصلی حقیقت سے آشنا ہونے کی تلقین کرتا ہے۔ اس طرح اقبال اپنے فلسفہ زندگی کا محور و مرکز خودی اور عشق کو قرار دیتے ہیں کیونکہ فقر ان دونوں خصوصیات کا حامل ہے۔ پس چہ باید کرد اے اقوام شرق میں اس بارے میں یوں کہتے ہیں:

فقر کار خویش را سنجیدن است
بر دو حرف لاالہ پیچیدن است
فقر ذوق و شوق و تسلیم و رضاست
ما امینیم ایں متاع مصطفیؐ است[۱۷]

یعنی علامہ کے مرد فقیر کی زندگی خودشناسی اور ذوق وشوق سے عبارت ہے۔ اس سوز وساز اور ذوق وشوق کا محور ذات رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم ہے۔ ایسا ہی مرد فقیر لا الہ کی حقیقت سے بخوبی واقفیت رکھتا ہے اس لیے اللہ کے بغیر اس کے دل میں کسی کا خوف طاری نہیں رہتا:

ما سوی اللہ را مسلماں بندہ نیست
پیش فرعونے سرش افگندہ نیست[۱۸]

ایسا ہی مرد قلندر سلاطین وقت کے سامنے لاملوک کا نعرہ بلند کر کے کمزوروں اور ناتوانوں کو اُس ظالم حکمران کے جبر وقہر سے رہائی دلواتا ہے اور شکستہ پروں کو ذوق پرواز بخشتا ہے۔

زبورِ عجم میں اقبال ایسے قلندروں کے متعلق یوں نغمہ سنج ہوتے ہیں:

چوں بہ کمال می رسد فقر دلیل خسروی است
مسند کیقباد را در تہ بوریا طلب
عشق بسر کشیدن است شیشۂ کائنات را
جام جہان نما مجو دستِ جہاں کشا طلب[۱۹]

ایسا فقر علامہ کے نزدیک اقوام وملل کی تقدیر سنوارنے کے لیے انھیں اُبھارتا ہے اس لیے کہ جس قوم وملت میں ایسے اولوالعزم فقیر ودرویش پیدا ہوتے ہیں وہ مٹ نہیں سکتی۔ علامہ ملت اسلامیہ کی آبرو کا سبب ایسے ہی بے نیاز مردِ فقیر ودرویش کو ٹھہراتے ہیں کیونکہ ایسے فقر ہی سے دین کے حقائق منکشف ہوتے ہیں۔

اسی استغنا و بے نیازی سے اُس قوم کے افراد میں قوت و شوکت اور اعلیٰ تفکر پیدا ہوسکتا ہے۔

پس چہ باید کرد میں اقبال کی یہی بازگشت یوں سنائی دیتی ہے:

حکمت دیں دلنوازی ہائے فقر
قوت دیں بے نیازی ہائے فقر[۲۰]

علامہ کو وہ فقر ہرگز قبول نہیں جو قوت و تخیل سے انسان کو محروم کر دے اور اندھی تقلید پر لوگوں کو گامزن رہنے کا درس دے۔ نہ وہ رہبانیت اور دنیا بیزاری کے فقر کو پسند کرتے ہیں۔ آپ قرآن حکیم کی اس آیت مبارکہ ''ولا تنس نصيبك من الدنيا'' کو مشعل راہ بناتے ہوئے انسانوں کو دنیا مسخر کرنے کا درس بصیرت دیتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال نے ابن عربی اور حافظ شیرازی کے برعکس مولانا رومی، مجدد الف ثانی، شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اور جمال الدین افغانی کے متحرک فلسفۂ دین اور وحدت الشہود پر اپنی فکری اساس قائم کی۔ ان کے نزدیک تین منفی قوتوں کی وجہ سے مسلم سماج میں من حیث الملت تنزل آیا۔ یہ تین منفی قوتیں ان کے نزدیک مطلق العنان ملوکیت، ملائیت اور غیر اسلامی تصوف ہے۔ اس لیے وہ مسلمانوں کو مخاطب کر کے کہتے ہیں:

باقی نہ رہی تیری وہ روشن ضمیری
اے کشتۂ سلطانی و مُلائی و پیری[۲۱]

علامہ اپنے مضمون Islam and Ahmadism میں مذکورہ تینوں قوتوں کو شکست و ریخت کی قوتیں (Disintegrated Forces) کا نام دیتے ہوئے مذکورہ بالا مسلم علماء اور دانشوروں کے اصلاحی کارناموں کا تذکرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

> Mysticism had fallen down to a mere means of exploiting the ignorance and credulity of the people.....the nineteenth century reformers rose in revolt against this mysticism and called Muslims to the broad day light of the modern world ...this mission was to open the eye of the muslim to the spirit of Islam which aimed at the conquest of matter and not flight from it.[22]

ایک دوست کے نام خط میں علامہ اقبال تحریر کرتے ہیں:

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

علامہ اقبال کے نزدیک وجودی نظریہ پر یقین رکھنے والوں نے مسلمانوں میں ضعف، ترک دنیا اور تقلیدی ذہن پیدا کیا اس کے برعکس اقبال ترک دنیا کو کافر کا شعار سمجھتے ہیں۔ مومن کے لیے زندگی مرگ

باشکوہ میں پنہاں ہے۔ وہ دنیا کو اپنی قوت آزمائی کی آماجگاہ سمجھتا ہے۔ اس سے بھاگنا اس کا شیوہ نہیں۔ اس کے نزدیک رقص اور موسیقی سے انسانوں میں سکتہ طاری ہوتا ہے اور دنیا و مافیہا سے غافل رہنے کے لیے یہی کارگر صورت ہے۔

مسلمان کے لیے عالم دنیا ہست وبود کے احتساب کا نام ہے۔ جب مسلمان فقر سے بہرہ ور ہو جاتا ہے تو اس سے ماہ و مہر لرزنے لگتے ہیں۔ ماضی میں فقرِ عریاں ہی سے مسلمان کا شکوہ جلال تھا اور اس ذوق وشوق کے زائل ہونے سے اس کا جلال و جمال ختم ہوا۔

اقبال مسلمانوں کو فقرِ قرآن اختیار کرنے کا درس دیتے ہوئے انھیں موسیقی اور رقص وسرور کی محفلوں سے دور رہنے کی تلقین کرتے ہیں:

فقر قرآں احتساب ہست و بود
نے رباب و مستی و رقص و سرود
فقر مومن چیست؟ تسخیر جہات
بندہ از تاثیر او مولا صفات
فقر کافر خلوتِ دشت و در است
فقرِ مومن لرزۂ بحر و بر است!
فقر چوں عریاں شود زیر سپہر
از نہیب او بلرزد ماہ و مہر
فقر عریاں گرمی بدر و حنین
فقر عریاں بانگ تکبیر حسینؓ
فقر را تا ذوق عریانی نماند
آں جلال اندر مسلمانی نماند[۲۳]

حاصل بحث یہ ہے کہ اقبال عجمی تصوف یعنی غیر اسلامی تصوف جو رہبانیت اور ترک دنیا سکھاتا ہے، کو رد کرتے ہوئے دورِ حاضر میں دینی فقر اور اسلامی تصوف کو عام کرنا چاہتے ہیں۔ اس سلسلے میں آپ مولانا جلال الدین رومی کو اپنا مرشد قرار دیتے ہوئے اپنے آخری فارسی کلام ارمغانِ حجاز جو اُن کی وفات کے بعد شائع ہوئی، فرماتے ہیں کہ جس طرح رومی اپنے دور میں روحانی قدروں اور اسلامی تصوف کو عام کرنا چاہتے تھے اسی طرح میں بھی دورِ حاضر میں وہی فریضہ انجام دے کر تمام دنیا کو بیداری کا پیغام دیتا ہوں:

چو رومی در حرم دادم اذاں من
ازو آموختم اسرار جاں من
بہ دورِ فتنۂ عصر کہن، او
بہ دور فتنہ عصر رواں، من[۲۴]

عصر حاضر کے مادی سیلاب نے تمام انسانوں کو ذوق عمل سے محروم کر کے درندگی اور حیوانیت کی انتہا پر پہنچایا ہے۔ ہر ایک مادی منفعت کی دوڑ میں کسی بھی طریقے سے دوسرے کا گلا کاٹنے پر تیار بیٹھا ہے۔ علامہ اقبال اس مرض کا بہترین علاج روحانی بیداری کو قرار دے رہے ہیں۔ آپ اس حقیقت کو واضح کرتے ہوئے پوری نوع انسانی سے یوں مخاطب ہوتے ہیں:

> Humanity needs three things today. Spiritual interpretation of the Universe. Spiritual emancipaton of the individual and basic principles of a universal import directing the evolution of human society on a spiritual basis.[25]

علامہ اقبال کے نزدیک مایوس انسانیت کے امراض کو آج نہ عہد وسطیٰ کا تصوف دور کر سکتا ہے، نہ قومیت اور نہ خدا بیزار اشتراکیت کے نظریات بلکہ صرف مذہبی بیداری اور اخوت اسلامی ہی یہ کام کر سکتی ہے۔ عہد حاضر کا انسان اگر پھر سے وہ اخلاقی ذمہ داری اٹھانے کا متحمل ہو سکتا ہے جو علوم جدیدہ نے اس پر ڈالی ہے تو صرف مذہب کی بدولت۔ اسی سے اس کے اندر ایمان و یقین پیدا ہوگا اور ایمان و یقین کی اس کیفیت کا احیا ہوگا جس کی بدولت وہ اس زندگی میں اپنی شخصیت کی تعمیر کرتے ہوئے آگے چل کر بھی اسے محفوظ اور برقرار رکھ سکے گا۔

❀......❀......❀

حوالہ جات وحواشی

۱- ڈاکٹر بشیر احمد نحوی، مسائل تصوف او راقبال، ادارہ علم وادب، نیج بہارہ کشمیر، ۲۰۰۱ء، ص۲۔
۲- ڈاکٹر میر ولی الدین، قرآن اور تصوف، ادارہ علم وادب، سرینگر کشمیر، ۲۰۰۲ء، ص۱۱۔
۳- سید عبدالقادر جیلانی، غنیۃ الطالبین (مشمولہ) اسمٰعیل سنبھلی، مقامات تصوف، تاج کمپنی، بمبئی، ۱۹۷۰ء، ص۷۲۔
۴- ابوالنصر سراج، کتاب اللمع (مشمولہ) تصوف اسلام از عبدالماجد، طبع ثانی ۱۳۴۸ھ، ص۴۲۔
۵- عبدالماجد، تصوف اسلام، ص۹۱۔
۶- ایضاً، ص۲۹۱۔

۷- سید علی ہجویری، کشف المحجوب، مرکزی مکتبہ اسلامی، دہلی، ۱۹۷۷ء، ص ۲۱۱۔
۸- اسکندریہ کے عظیم پیشوا پلوٹائنسی کی تعلیمات کو نو افلاطونیت (Neo-Platonism) کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔
۹- علامہ شبلی نعمانی، المامون، جلد دوم، آگرہ، ۱۹۷۷ء، ص ۷۷۔
۱۰- یوسف اعظمی ''عصر حاضر کا بحران'' (مشمولہ) ہندوستان میں تصوف، از آل احمد سرور، ۱۹۸۷ء، ص ۴۰-۴۱۔
۱۱- علامہ اقبال کے تحقیقی مقالہ *The Development of Metaphysics in Persia* کا ترجمہ اردو زبان میں پہلی بار ۱۹۲۷ء میں میر حسن الدین نے اُنھی کی اجازت کے بعد فلسفۂ عجم کے نام سے شائع کیا۔
۱۲- میر حسن الدین (مترجم)، فلسفۂ عجم، قادری پبلی کیشنز، ۲۸۴۷ ترکمان گیٹ دہلی، ۲۰۰۶ء، ص ۹۵۔
۱۳- علامہ اقبال ایک خط میں خواجہ حسن نظامی سے یوں مخاطب ہوتے ہیں:

حضرت میں نے مولانا جلال الدین رومی کی مثنوی کو بیداری میں پڑھا ہے اور بار بار پڑھا ہے۔ آپ نے شاید اس کو سُکر کی حالت میں پڑھا ہے کہ اس میں آپ کو وحدت الوجود نظر آتا ہے۔ مولانا اشرف علی تھانوی سے پوچھیے۔ وہ اس کی تفسیر کس طرح کرتے ہیں۔ میں اس بارے میں انھی کا مقلد ہوں۔ (''اسرارِ خودی اور تصوف''، اخبار وکیل، مورخہ ۹ رفروری ۱۹۱۶ء)۔

۱۴- جریدہ اقبال نامہ، ص ۴۵ (مشمولہ) دائرہ معارف اقبال، جلد اول شعبہ اقبالیات، پنجاب یونیورسٹی اورینٹل کالج لاہور، جنوری ۲۰۰۶ء، ص ۵۱۵۔
۱۵- ایضاً، ص ۶۸۵۔
۱۶- علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ص ۸۰۵۔
۱۷- ایضاً، ص ۸۱۶۔
۱۸- ایضاً، ص ۱۱۱۔
۱۹- ایضاً، ص ۵۰۷۔
۲۰- ایضاً، ص ۸۱۷۔
۲۱- علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۷ء، ص ۲۷۔
22- S. A. Vahid, *Thoughts and Reflections of Iqbal*, London, 1964, p.278.
اس اقتباس میں اقبال جمال الدین افغانی کو اسی سلسلے میں خراج عقیدت پیش کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ انھوں نے اپنے انگریزی خطبات میں بھی جمال الدین افغانی کے تصور کی تعریف وتوصیف کی ہے۔
۲۳- علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۸۱۸۔
۲۴- ایضاً، ص ۹۳۸۔
25- Allama Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Kitab Bhawan, New Delhi, 1974, p. 110 .