اقبال کی فلسفیانہ زندگی*

ڈاکٹر قاضی عبدالقادر

ابتدائیہ

فلسفہ کی زندگی رد و قدح کی زندگی ہے۔ افلاطون کے سقراطی مکالمے ہوں یا ارسطاطالیسی تحریریں، کیا غزالی اور کیا ابن رشد، ہمیں ایک بات ہر جگہ مشترک نظر اتی ہے کہ دئے ہوئے عقائد اور خیالات کو بغیر عقلی بازپرس کے قبول کرنے میں تامل کیا گیا ہے۔ اسمیں کوئی شک نہیں کہ ہمیں ایسی مثالیں ملتی ہیں، اور ایسی مثالیں افلاطون اور ارسطو ہی کی تحریروں میں ملتی ہیں کہ دئے ہوئے عقائد کو نئے خیالات اور نئے نظریات پر ترجیح دی گئی ہے لیکن ایسا بھی بے سبب اور بے دلیل نہیں ہوا ہے۔ دلائل دینا در اصل مختلف تناظر دینا ہے اور نئے دلائل دینا ایک مسئلہ کے نئے رخ اور نئے تناظر پیش کرنا ہے۔ اقبال کی فلسفیانہ زندگی کا جو جائزہ اس مضمون میں لینے کی کوشش کی گئی ہے اسکا مقصد اقبال کی فکری زندگی کے بعض ایسے رخ سامنے لانا ہے جو انکے بارے میں دئے ہوئے عقائد کے سبب اوجھل ہو جاتے ہیں۔ میں نے جب اقبال کو پڑھا ہے اور اسکے بعد اقبالیات کے طالبعلم کو سنا ہے تو یہ محسوس کیا ہے کہ یہاں 'اقبال فلسفی' کو 'اقبال نصابی' بنا دینا چاہتے ہیں۔ جس طرح درسی اور نصابی کتابوں میں اختلاف اور نزاعی مسئلوں کو مضمون سے جدا رکھا جاتا ہے اور نہایت خشک اور بے جان انداز میں حقائق سے سروکار رکھا جاتا ہے اسی طرح اقبالیات کا طالبعلم اقبال کی فکری زندگی کو چند بندھے ٹکے اصولوں، مسلموں اور اصطلاحوں میں تحویل اور محدود کر دینا چاہتا ہے۔ اور یہ مناسب نہیں۔ میرے خیال میں اقبال کے یہاں فکری تضاد بھی ہے اور تناقض بھی ہے۔

بعض اوقات یہ بھی دیکھنے میں آیا ہے کہ اقبال کی فکر و فن پر دو مبصرین کے باہم متضاد تبصروں کو خود ان تبصروں کی صداقت کے بارے میں غور کئے بغیر تسلیم کر لیا جاتا ہے۔ جبکہ ایسا کرنے کا کوئی منطقی جواز نہیں۔ مثلاً سید عبداللہ طیف اقبال میں اس بحث سے ابتدا کرتے ہیں کہ فلاں نقاد اقبال کو 'فلسفی شاعر'

---

* یہ مقالہ بزم اقبال کے جلسے منعقدہ ۹ نومبر ۱۹۷۲ء زیر اہتمام اقبال اکادمی کراچی، میں پڑھا گیا

کہتا ہے اور فلاں انہیں 'شاعر فلسفی' بتاتا ہے اور چند صفحات کے بعد سید عبداللہ یہ فیصلہ کرتے ہیں کہ اقبال دونوں ہیں — حالانکہ سوال یہ بھی اٹھ سکتا تھا کہ اقبال فلسفی بھی ہیں یا نہیں؟ وہ شاعر بھی کہے جائیں یا نہیں؟ اسی طرح سید عبداللہ کہتے ہیں 'اقبال کی شاعری میں حکمت کا عنصر موجود ہے[۴]' لیکن یہ ایک ایسا دعویٰ ہے جس کی صداقت پر ایک شخص شک کر سکتا ہے ۔ تاریخ فلسفہ میں ایسا بارہا ہوا ہے ۔ پچھلی صدی میں ہیگل نے اپنے سے پہلے کے فلسفے کو فلسفہ ماننے سے انکار کر دیا تھا[۴] ۔ اس زمانے میں ونگنشٹائن نے[۵] ۱۹۱۹ سے قبل کے فلسفہ کو، ماسواء چند مستثنیات کے، لغو اور مہمل قرار دیا تھا اور بعد میں خود اسی نے اپنی ۱۹۱۹ کی تحریر اور فلسفیانہ نتائج کو معقول فلسفہ کے زمرے سے خارج کر دیا تھا[۶] ۔ اور ایسا کرنے کے لئے اسکے پاس فلسفیانہ وجوہ اور منطقی دلائل تھے - کچھ عرصہ قبل برطانوی فلسفی گلبرٹ رائل نے[۷] ہیگل کی فکر کے بارے میں بھی ایسی ہی بے اطمینانی کا ذکر کیا تھا ۔ رائل اس خیال کے پیش نظر کہ ہم اپنی اور دوسروں کی غلطیوں سے سیکھتے ہیں ، اس بات سے انکار کرتا ہے کہ ہیگل کی غلطیوں سے بھی کچھ سیکھا جا سکتا ہے ۔ رائل کے خیال میں ہیگل کی فکر منفی اور مثبت کسی انداز سے لائق اعتناء نہیں ۔ اب اگر رائل کی ہیگل کے بارے میں رائے سامنے رہے تو ہم اقبال کے مبصرین کی اقبال کے بارے میں اس رائے کو کیا حیثیت دینگے کہ اقبال ہیگل اور المانوی فکر سے استفادہ کئے ہوئے ہیں اور ایک حد تک المانوی تصوریت میں پروردہ ذہن رکھتے ہیں؟ نیز اقبالیات کے متعلم اقبال کے 'حکیمانہ افکار' کے بارے میں کیا کہینگے؟ یہاں دلیل کی نوعیت کچھ اس قسم کی ہے : الف ، ب ہے ، لیکن ب مہمل ہے ، لہذا الف مہمل ہے - اگر اقبالیات کا متعلم بتاتا ہے کہ اقبال تصوریت پسند فلسفی ہیں ، اور رائل دلیل دیتا ہے کہ تصوریت ایک منطقی طور پر لغو فکر ہے تو نتیجہ اس سے یہی حاصل ہوگا کہ اقبال کی فکر لغو ہے ۔

میں یہاں جس چیز کی طرف توجہ دلانا چاہ رہا ہوں وہ یہ ہے کہ اس سے قبل کہ ہم اقبال کی فلسفیانہ اہمیت پر حکم لگائیں مناسب یہ ہے کہ اقبال کی فلسفیانہ حیثیت کا تعین کر لیں ۔ کیونکہ امکان رہتا ہے کہ ایک شخص کی فلسفیانہ حیثیت کچھ نہ ہو لیکن اسکے بعض کلمات یا کوئی رسالہ فلسفیانہ اہمیت اختیار کر جائے ، اسکے کسی ایک جملہ میں ایک جذباتی کشش ہو جو بالآخر انقلابی فکر کی بنیاد بن جائے ۔ اہمیت اور حیثیت کا یہ فرق ایسا نیا اور انوکھا نہیں ۔ تاریخ شعر و ادب میں ایسی کئی مثالیں ملتی ہیں ۔ سیماب اکبر آبادی کو ہی لیجئے ۔ انکی شاعرانہ حیثیت مسلم ہے لیکن انکی شاعرانہ اہمیت جو ہے اس سے ہم سب واقف ہیں ۔ فکر و فلسفہ کے سیاق میں ہم ہیگل کی مثال دے چکے ہیں ۔ آیئے

فلسفیانہ تربیت :

اقبال فلسفہ کے طالبعلم تھے ۔ ایک مبتدی کی حیثیت سے انہوں نے فلسفیانہ تربیت حاصل کی ۔ انہوں نے انگریز اساتذہ سے فلسفہ پڑھا اور پھر المانوی اساتذہ کی نگرانی میں تاریخ فلسفہ کے ایک موضوع پر تحقیق (۱۹۰۸) کی ۔ وطن واپس پہنچ کر انہوں نے کچھ عرصہ (۱۸ ماہ ، ۱۱-۱۹۰۹) ایک کالج میں فلسفہ پڑھایا جسطرح ولایت جانے سے قبل چھ سال (۱۹۰۵ - ۱۸۹۹) تک وہ کالج میں فلسفہ کے مدرس رہ چکے تھے۔ اور اپنی عمر کے چھپن ویں سال (۳۰ - ۱۹۲۹) میں دین و دانش سے متعلق بعض امور پر سلسلہ وار تقریریں بھی کیں ۔ چھ تقریروں کا یہ مجموعہ جنہیں ہم اس مضمون میں خطبات[٨] کے نام سے پکارینگے، اقبال کی فکری زندگی سے دلچسپی رکھنے والوں کے لئے خاص اہمیت رکھتا ہے ۔ اسوقت مجھے جس مسئلہ سے دلچسپی ہے وہ اقبال کی فلسفیانہ زندگی میں طویل وقفہ (۱۹۲۹ - ۱۹۱۱) ہے ۔

فلسفیانہ وقفہ :

ولایت سے واپسی اور گورنمنٹ کالج سے وابستگی کے دوران اقبال کی کوئی فلسفیانہ تحریر سامنے نہیں آئی ۔ یہ یقین کیا جا سکتا ہے کہ اعلیٰ درجوں کے طلباء سے انہوں نے فلسفہ کے مسائل پر گفتگو کی ہوگی لیکن گمان غالب یہی ہے کہ یہ گفتگو بھی نصابی امور تک محدود رہی ہوگی ۔ کیونکہ زائد از نصاب مسائل سے دلچسپی اکثر تکنیکی تحریروں کی شکل اختیار کرتی ہے لیکن یہاں ایسا نہیں ہوا ۔ اقبال کے خطوط میں اضافیت کے بارے میں طلباء کے لئے ایک معلوماتی مضمون کا ذکر ملتا ہے[٩] لیکن مولانا سید سلیمان ندوی کو اس مضمون کے بارے میں لکھتے ہیں کہ وہ انکے رسالے کے قارئین کے لئے موزوں نہیں ۔ اسکے بعد ہم اقبال کی فلسفیانہ زندگی میں ایک طویل خاموشی دیکھتے ہیں ۔ اور کالج کی تدریس کے زمانے سے ۱۸ سال کی جست لگا کر ۳۰ - ۱۹۲۹ میں انکے مذکورہ تقریری مجموعہ' خطبات پر آ جاتے ہیں ۔ اس بڑے عرصہ میں اقبال کی فلسفیانہ موضوع پر کوئی کتاب یا تحقیقی مقالہ شائع نہیں ہوا ۔ فقہی مسائل ، اجتہاد ، اور تصوف پر مختلف اوقات میں انہوں نے کچھ لکھنے کا بارہا ذکر کیا مثلاً ۱۹۱۶ء میں ابن العربی کی فصوص الحکم کے بارے میں 'الحاد و زندقہ' کا ذکر کرتے ہوئے سراج الدین پال سے وعدہ کرتے[١٠] ہیں کہ اس مضمون پر وہ کبھی "مفصل" لکھینگے ۔ صوفی تبسم کو بتاتے ہیں کہ وہ 'مسئلہ' اجتہاد' پر بالتفصیل لکھنا چاہتے ہیں[١١] ۔ اسلم جیراجپوری سے کہتے ہیں کہ انہوں نے 'تاریخ تصوف' لکھنی شروع کی تھی لیکن ابتدائی تحریر کے بعد اسے جاری نہ رکھ سکے[١٢] ۔ غرضیکہ ان نجی خطوط میں اقبال عام دلچسپی کے اور نیم فلسفیانہ موضوعات پر کچھ

کا مشاہدہ کرتے ہیں اور یہ اسکے باوجود ہے کہ اقبال کی اساسی تربیت فلسفیانہ ہے - اس علمی خاستی یا تذبذب کے تین اسباب ہو سکتے ہیں -

اولاً تو یہ کہ اقبال اپنے ابتدائی خیالات اور تصورات کی حقانیت میں شک کرنے لگے تھے - اور وہ شعوری طور پر اپنی فلسفیانہ زندگی میں خلیج پیدا کرنا چاہتے تھے - اس بات کا اظہار اقبال نے ایک سے زیادہ جگہ کیا ہے - تصدق حسین تاج کو وہ بتاتے ہیں کہ انکے تحقیقی مقالہ کی حیثیت خاصی بدل گئی ہے[۱۳]- ایک تو نئی علمی دستاویزات کی دریافت اور تحقیقات سے وہ تحریر پرانی ہوگئی اور دوسرا خود انکے خیالات میں "بہت سا انقلاب آ چکا ہے"[۱۴] -

ثانیاً، اقبال کی فلسفیانہ فکر میں تغیر نہیں آیا لیکن اقبال کے سیاسی عقائد میں تبدیلی آ چکی تھی - لیکن خود اقبال کے خطوط اس سے انکار کرتے[۱۵] ہیں - جیسا کہ ہم آگے دیکھینگے اقبال کا یہ ادعا درست نہیں - آخر میں وہ فلسفیانہ اور سیاسی دونوں اعتبار سے ایک نئے موڑ پر پہنچ گئے تھے - اور جن نتائج پر وہ پہنچے تھے انکے اظہار کے لئے موزوں الفاظ اور وقت کے منتظر تھے - ان تین متبادلات پر تفصیل سے گفتگو ہو سکتی - لیکن جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں اگر آخری قضیہ پر گفتگو ہو جائے تو اول الذکر دونوں متبادلات بھی زیر بحث آ جاتے ہیں -

میری دانست میں اقبال کی فلسفیانہ زندگی میں توافق تلاش کرنا اصولاً غلط منطق ہے اور ثانیاً ایسا کرنا ممکن بھی نہیں - یہاں عدم توافق اس میں نہیں کہ فلسفۂ عجم کے بارے میں انکے خیالات بدل گئے تھے - یا حافظ شیراز کے بارے میں انکی رائے مختلف ہو چکی تھی ، یا تصوف کی جانب رویہ میں فرق آ چلا تھا[۱۶] - بلکہ اقبال کی فکر میں ایک اساسی تغیر آیا تھا جس کا واضح اندازہ ان کے فکر مغرب اور مغربی ثقافت کے بارے میں خیالات سے ہوتا ہے -

اقبال کا فکری تنوع :

اقبال کی فکر میں عدمِ توافق کا ایک ظاہری سبب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ انکی فکر کی اساس جدلیاتی ہو اور جدلیاتی سانچے میں بہرحال اس بات ہی کا ادعا ملتا ہے کہ تضادات کو اعلیٰ سطح پر توافق میں تحویل کر دیا جائے یا توافق میں تحویل کرتے ہوئے بھی انکی کامل نفی نہ کی جائے - اور یہ کہ اقبال کی فکر ایک اعلیٰ مقام پر بسبب اپنے جدلیاتی مزاج کے اس تنوع اور تضاد کو پیش نہیں کرتی جو نچلی سطح پر نظر آتے ہیں - اس سلسلے میں اقبال کے شارح اور خود اقبال

قشطے کے گرد گھومتی رہی ہے[17] ۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اقبال کی فکری زندگی کی توجیہہ کے لئے کیا جدلیاتی اصول درست ہوگا؟ کیا اقبال اور انکے شارحین کی تحریریں اس سلسلے میں درست کہی جا سکتی ہیں؟ یہ سوال اس وجہ سے سامنے آتا ہے کہ اقبالیات کے طالبعلم اور خود اقبال ہیگل اور قشطے کا ذکر کرتے ہوئے برگساں کی وجدانیت کا تذکرہ کرنے لگتے ہیں[18] ۔ اور اس سبب سے ہمارا مسئلہ دوھرا مشکل ہو جاتا ہے ۔ یہاں اب یہی معلوم کرنا نہیں کہ آیا اقبال کے فکری تنوع کے لئے جدلیاتی اصول پیش نظر ہے بلکہ یہ بھی معلوم کرنا ہے کہ کیا برگساں اور المانوی مفکرین کے فلسفیانہ مسلمات اتنے مماثل ہیں کہ ایک شخص بلا تکلف فکر اقبال کو المانوی جدلیت اور عقلیت اور برگسانی وجدانیت اور عملیت میں تحویل کر دے؟

میری دانست میں اقبال کی فکر مستند فلسفیانہ معنوں میں جدلیاتی نہیں اور نہ برگسانی اصطلاح میں وجدانی ہے ۔ اور ان دونوں نتائج کی وجہ صرف یہ ہے کہ اقبال کے اپنے فلسفہ کی کوئی منطق نہیں ۔ اقبال کے پیش نظر بہت سے مقدمات رہے لیکن ان کی اپنی کوئی منطق یا طریقیات نہیں تھی جس سے مقدمات سے اخذ نتائج کر سکتے ۔ کوئی تعجب نہیں کہ اقبال کے یہاں فلسفیانہ اشارے ملتے ہیں لیکن منطقی طور پر کوئی متوافق فلسفیانہ نظام نہیں ملتا ۔ یہ کہ ہمارے یہ نتائج بے وجہ نہیں اس وقت واضح ہوگا اگر ہمیں یہ معلوم ہو کہ مستند فلسفیانہ معنوں میں 'جدلیت' سے کیا مراد لی جائے ۔ (۲) برگسانی وجدانیت سے کیا سمجھا جائے ۔

جدلیاتی منطق :

لفظ جدلیت کی اپنی تاریخ ہے ۔ ارسطو نے اسکو اپنے سے قبل کے فلسفی زینو کے استبعادات سے منسوب کیا ہے لیکن جدلیت بمعنی ایک طریق تفکر کے افلاطون کے سقراطی مکالمات میں نظر آتی ہے ۔ جس میں فلسفیانہ فکر سوال و جواب، اثبات و انکار کی صورت میں آگے بڑھتی ہے ۔ لیکن المانوی مفکرین نشطے اور ہیگل کے ہاتھوں اس لفظ نے وہ معنی اختیار کئے جو اب اس سے مخصوص ہو کر رہ گئے ہیں ۔ ہیگل نے جدلیت کو اصول حرکت و تبدل سمجھا ہے اور بتایا ہے کہ اس کا عمل دخل فکر ہی میں نہیں بلکہ کائنات کے ہر گوشے میں ہے اور یہ اصول فکر ہی نہیں حقیقت اشیاء بھی ہے ۔ جدلیت کی اس عام تشریح سے تو ایک شخص یہی سمجھے گا کہ اس معنی میں تو اقبال کی فکر جدلیاتی ہے ۔ لیکن یہ کہنا درست نہیں ہوگا ۔ جدلیتی منطق کا تقاضا ہے کہ تصور اور تعقل کا جدلیاتی جواز

اقبال کی فکر کا محور خودی یا ایغو ہے ۔ فشطے کے یہاں فکر اور زندگی کا محور ذات و انا ہے[۱۹]۔ اقبال نے اس اہم تصور کی جدلیاتی اساس کی طرف توجہ نہیں دی جبکہ فشطے اسی جگہ سے ابتداء کرتا ہے ۔ فشطے کے خیال میں ہم ذات کے بارے میں سوال اور اسکی حقیقت کا تعین عالم طبیعی کی توسط سے کرتے ہیں اور یہ جاننا چاہتے ہیں کہ ذات کا کائنات سے کیا تعلق ہے ۔ لیکن یہ سوال ہی غلط ہے ۔ دریافت یہ کرنا چاہئے کہ کائنات کا ذات سے کیا علاقہ ہے؟ پہلے میں ابتداء خارج سے ہوتی ہے ، اور عالم خارجی کی بداہت فرض کر کے قدم بڑھایا جاتا ہے لیکن ایسا فرض کرنے کا ہمارے پاس کیا سبب ہے؟

ضرورت اس بات کی ہے کہ ہم ایک ایسے نقطہ سے آغاز کریں جو ذات کی بداہت اور وجوب کی طرف اشارہ کرے اور ابتداء ایسے اصول مطلق سے ہو جس سے کائنات میں ہر شے کا تعین کیا جا سکے ۔ یہ نقطہ آغاز ذات، یا انا ، یا ایغو ہے ۔ لیکن یہ اس واقعہ ہے ، ہمیں تلاش اصول کی ہے ۔ یہ ایک نفسیاتی واقعہ ہے کہ ہم ذی شعور ہستیاں ہیں ، لیکن یہ واقعہ ، دوسرے واقعات کی طرح تجربی واقعہ ہے اور اسی سبب سے یہ وجوبی اور لزومی نہیں بلکہ حقائق ممکنہ میں سے ہے ۔ ہمیں ذات و انا کی حقانیت اور وجوبیت معلوم کرنے اور یقین کرنے کے لئے حسی تجربے ، یا نفسیاتی عمل سے آگے جانا ہوگا ۔ یہاں ہمیں اندازہ ہوگا کہ فشطے ، اقبال کے برخلاف ایک زیادہ بنیادی سوال اٹھا رہا ہے ۔ وہ اس بات کو تسلیم کرتا ہے جیسا کہ اقبال نے کیا ہے کہ ہم ذی شعور ہستیاں یا 'انائیں' ہیں لیکن بات یہیں ختم نہیں ہو جاتی ۔ سوال یہ ہے کہ ہم انا کو تفکر کا آغاز کیوں بنائیں؟ کائناتی توجیہ کے لئے واردات انا کو حکم کیوں جانیں؟ اقبال نے اسکا جدلیاتی جواب نہیں دیا ۔ فشطے اپنی تصنیف 'حکمت علمی' میں اسی کو موضوع بناتا ہے ۔

فشطے کے مطابق ہم کیفیات شعور میں لزوم کا بھی مشاہدہ کرتے ہیں اور عدم لزوم اور آزادی کا بھی ۔ شعور کی بعض کیفیات تو کاینتہ ہمارے شعور کی آزاد فعالیت کی پابند ہوتی ہیں جن کے بارے میں ہمارے لئے یہ فرض کرنا قطعی ناممکن ہوتا ہے کہ ہم سے باہر ان حقائق کے مطابق کوئی شے بھی ہے ۔ تخئیل کی پیداوار ، ہمارے فیصلے اور ارادے، ہم سے خارج کسی اور ہستی کے پابند معلوم نہیں ہوتے ۔ لیکن انہیں آزاد حقائق کے ساتھ جبر و لزوم کا بھی مشاہدہ ہوتا ہے ۔ بالفاظ دیگر ، استحضارات شعور میں بعض آزادی سے عبارت ہوتے ہیں اور بعض لزوم سے ۔ سوال یہ ہے کہ اس جبر و لزوم کی اساس کیا ہے ؟ استحضارات کے اس نظام کو تجربہ کہا جاتا ہے جو داخلی بھی ہو سکتا ہے خارجی بھی ۔ اور اس کی ہمیں اساس معلوم کرنی ہے ۔ لیکن کسی چیز کی

جانا ہوگا۔ لیکن ہم ایک نقطہ سے اسی وقت آگے جا سکتے ہیں جب کہ ہم پہلے اس نقطے سے ہو کر گزرے ہوں۔ لہذا تجربے سے آگے جانے کے لئے ہمیں نقطہ' آغاز بھی تجربہ ہی کو بنانا ہوگا۔ اور تجربہ کے اس پہلو سے آگے جانا ہوگا جس کی بداہت میں شک نہ ہو۔ اور یہ پہلو فشطے کے مطابق ، عینیت (Identity) ہے جسے اس قانون میں بیان کیا جاتا ہے : ا ا ہے۔

اس قضیہ میں ہم ا اور ا کے مابین ایک وجوبی اضافت کا اثبات کرتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ اگر ا ہے تو ا ہے۔ اس وجوبی اضافت کو فی الوقت ہم لا سے تعبیر کریں گے۔ اب کیونکہ 'ا ا ہے' کا اثبات ذات یا انا کرتی ہے اور اثبات اضافت لا کے توسط سے ہوتا ہے جب کہ خود اضافت لا کا اثبات مطلقاً ہو رہا ہے لہذا اضافت لا در اصل انا ہی کا ایک رخ یا پہلو قرار پاتی ہے اور اس کا وجود انا سے آزاد اور مختلف قرار نہیں دیا جا سکتا۔

لیکن اضافت لا در اصل ا۱ بحیثیت موضوع اور ا۲ بحیثیت محمول کے مابین اضافت ہے۔ لہذا ا۱ اور ا۲ دونوں انا سے متعلق ہو جاتی ہیں گویا اب قضیہ 'ا ا ہے' کی صحیح صورت یہ ہوگی : اگر ا کا انا میں اثبات ہوتا ہے ا کا اثبات ہوتا ہے۔ نیز ا مطلقاً انا کے لئے ہے اور انا میں ہے ، لہذا قضیہ 'ا ا ہے' کا صحیح اظہار ہوگا :۔ 'انا مساوی انا کے ہے ، (انا = انا) یا 'میں میں ہوں ، (میں = میں) لیکن جب کہ 'ا ا ہے' صرف ایک منطقی صورت کا اظہار ہے ، 'انا انا ہے' یا 'من منم' ایک واقعہ ہے۔ غرضیکہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ۱) ہم تجربے کے یقینی پہلو (عینیت) سے ابتداء کر کے اس یقین کی اساس (انا) تک پہنچ گئے۔ اس بنیادی حقیقت کو اس اصول کی صورت میں ادا کیا جا سکتا ہے : ہر اثبات سے قبل انا کا فی نفسہٖ اثبات مسلم ہے"۔ یا "انا خود اپنے وجود کا اثبات کرتی ہے"۔

ہم نے اب تک صرف عینیت کی طرف توجہ دی ہے ، لیکن اس عینیت کی تلاش میں انا کی دوئی اور غیریت بھی جدلیاتی طور پر سامنے آئی اور وہ انا بحیثیت موضوع اور انا بحیثیت محمول کے ہے۔ فشطے اپنی جدلیت کے دوسرے مرحلہ پر اسی غیریت یا خارجیت کا جدلیاتی جواز فراہم کرتا ہے اور بالآخر ، پہلے اور دوسرے مرحلہ کو ، جو بالترتیب عینیت اور غیریت یا دوئی کے مرحلہ ہیں ، وحدت کے مقولے میں تحویل کر دیتا ہے اور بتاتا ہے کہ کس طرح عینیت اور دوئی کا جدلیاتی تناقض وحدت کاملہ کے مقولہ میں مقام پاتا ہے۔ یہاں جس بات کی طرف توجہ دینی چاہئے وہ یہ ہے کہ فشطے کے یہاں ایک تصور سے دوسرے تک پہنچ کا عمل خارجی نہیں بلکہ داخلی ہے اور ایک تصور اپنی نقیض کو جنم دیتا ہے۔ ضد دعویٰ ، یا منفی تصور در اصل دعویٰ یا مثبت

وجوبیت اور بداہت کا مظہر قرار دیا جاتا ہے ۔ چاہے ہم فشطے کی انا کو لیں اور عینیت : خارجیت اور وحدت کا جائزہ لیں ہر مرحلہ سے دوسرے تک کا سفر داخلی لزوم کا حامل معلوم ہوتا ہے ۔ اور اسی منطق کا اظہار ہیگل کے یہاں ہوتا ہے لیکن ایک اور بات جو اس تحلیل سے سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ فشطے کے یہاں قانون عینیت کی منطقی یا جدلیاتی اساس دریافت ہونے سے قبل ایک اور اہم تصور کو تسلیم کرنا پڑتا ہے اور اس سے اہم نتائج نکلتے ہیں ۔ ہم نے دیکھا کہ تصور عینیت بالآخر اس قضیہ میں تحویل ہوتا ہے کہ 'انا انا ہے' ، انا خود اپنا اثبات کرتی ہے ۔ لیکن اس سے قبل کہ انا کو اپنا علم ہو اور اپنا اثبات کرے ، انا کی کامل فعالیت کو تسلیم کرنا پڑتا ہے ۔ یعنی فشطے کے یہاں علم ، عمل کے تابع ہو جاتا ہے اور اس کل عمل میں ارادہ کی اولیت اور فوقیت مسلم ہو جاتی ہے ۔ یہاں پھر اقبال کو یاد کرنا پڑتا ہے کہ ان کے یہاں بعض اوقات یہی سمجھا جاتا ہے کہ عقل پر ارادہ کو تفوق ہے لیکن اس فوقیت کی جدلیاتی اساس ہمیں اقبال کی کسی تحریر میں نہیں ملتی ۔

اگر فشطے کے یہاں ارادہ، عقل کا پابند نہیں تو ہیگل کے یہاں کل نظام معقولی ہو جاتا ہے ۔ ہیگل فشطے کے جدلیاتی طریق کی حقانیت پر شک نہیں کرتا لیکن اس کا اطلاق زیادہ وسیع سیاق میں کرتا ہے اور جدلیاتی طور پر کل نظام علم و عمل کا جدلیاتی جواز دینے کی کوشش کرتا ہے[۲۱] ۔ ہیگل فشطے کے اس ادعا کو قبول کرتا ہے کہ ہر تصور اپنے طور پر اپنے غیر میں جلوہ گر ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے اور جدلیت اسی عمل کے ظاہر ہونے کا نام ہے ۔ ہیگل کا استدلال یہ ہے کہ ہر تصور ، جب اس کے معنی پر غور کیا جاتا ہے تو وہ اپنے غیر یا نقیض کو سامنے لاتا ہے ۔ یہ باہمی تناقض ایک زیادہ متوافق صورت میں تحویل ہو جاتا ہے ۔ لیکن اس میں بھی بالآخر تناقضات آتے ہیں جنہیں ایک اور اعلیٰ سطح پر حل کیا جاتا ہے ۔ مثلاً ، شے یا ہستی کو فہم کی عینیتی منطق سے دیکھا جائے تو وہ جزئیت میں رنگ جاتی ہے ۔ لیکن شے کی ہستی یا جزئیت عبارت ہوتی ہے اضافات و علائق سے ۔ اگر اسے علائق سے پاک کیا جائے تو وہ عدم محض میں تحویل ہو جاتی ہے[۲۲] ۔ بلا تعین ہستی ، نیستی کے مترادف ہے اور ہستی محض عدم کے برابر ہے ۔ ہستی اپنا آپ بھی ہے اور اپنی ضد اور نقیض بھی ۔ اب کیونکہ ہستی ہے بھی اور نہیں بھی ، یعنی بیک وقت وجود اور عدم سے عبارت ہے ، اسی لئے یہ کوئی شے ، مختلف شے اور ہر شے بن سکتی ہے ۔ بننا تکوین پاتا ہے ، اور اب ہیگل کے خیال میں ہستی کا داخلی تناقض ، حدوث یا ارتقاء یا تکوین کے تصور سے رفع ہو جاتا ہے ۔ حدوث ایک ایسا اعلیٰ

کا ذکر آئے گا اور ہر قدم پر یہ دیکھا جائے گا کہ کس منطقی نظم کے ساتھ ایک جدلیاتی مقام سے دوسرے پر پہنچا جا رہا ہے[۲۳]۔

جدلیاتی منطق کے اس مختصر سے خاکے سے جو بات سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ خواہ فشطے کی طرح کائنات کی ارادی توجیہہ کی جائے یا ہیگل کی طرح معقولی تفسیر ہو، دونوں جگہ ہر تصور، تعقل اور سماجی ادارے کی ایک لزومی اور وجوبی اساس اس سے ماقبل کے تصور یا ادارے میں دی جائے۔ اگر ایسا نہیں کیا گیا تو آپ کی توجیہات فشطے ـ ہیگل معنوں میں، جنہیں ہم نے مستند فلسفیانہ معنی کہا ہے، جدلیاتی نہیں ہوں گی ـ اگر اس طرح دیکھیں تو ہمیں اقبال کی فکر کا کوئی تصور جدلیاتی معلوم نہیں ہوتا ـ چاہے ہم تصور خودی کو لیں، کائنات کی روحانی کیفیت کو لیں، فرد کی حقانیت کو لیں، یا عقل کی نارسائی کو لیں۔ ہمیں کسی جگہ جدلیاتی منطق کی کارفرمائی نظر نہیں آتی۔ اس بات کو اس مثال سے سمجھا جا سکتا ہے: عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ "اگر انسان وعدہ کرے تو اسے پورا بھی کرے" ـ الیانوی فلسفی کانٹ نے اس پر اچھی خاصی بحث کی تھی[۲۴] لیکن یہاں جدلیاتی سوال اٹھ سکتا ہے کہ اس نظام کائنات میں 'وعدہ' کرنے کی ہی ضرورت کیوں پیش آتی ہے ـ 'وعدہ پورا کرنا' منطقی طور پر دوسرے مرحلہ کی چیز ہے ـ اساسی چیز 'وعدہ کرنا' ہے اور اس کا جدلیاتی جواز مہیا کرنا ہے کہ 'وعدے کئے جا سکتے ہیں'ـ ہیگل نے اپنے 'فلسفہ حقوق' میں نہ صرف یہ کہ جدلیاتی طور پر تصور وعدہ کا جواز تصور 'معاہدہ' کے تحت دینے کی کوشش کی بلکہ مختلف اخلاقی تصورات کو سماجی اور بالآخر ایک جدلیاتی ـ ذہنی سیاق میں رکھ کر ان کی وجوبی حیثیت کو سامنے لانے کی کوشش کی[۲۵]۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ اقبال کے بعض شارحین نے یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ اقبال کی فکری نہج جدلیاتی ہے مثلاً میر ولی الدین اپنے مضمون "اقبال اور حدیث جبر و قدر" میں اس پر اصرار کرتے ہیں کہ جبر و قدر کا مسئلہ جس طرح اقبال نے پیام مشرق اور جاوید نامہ میں اٹھایا ہے جدلیتی ہے۔ اسی طرح بشیر احمد ڈار اپنی کتاب 'فلسفہ' اقبال: ایک مطالعہ' میں اقبال کو ہیگل کا "مرید حقیقی" کہتے ہیں[۲۶] ـ اور ایک شخص حیران ہوتا ہے کہ ہم اقبال کے فلسفیانہ اشاروں کو کس طرح جدلیاتی منطق میں پرو دیں؟ اس میں کوئی شک نہیں کہ اقبال کے اشعار اور تحریروں میں باہم متخالف تصورات کا ذکر آتا ہے ـ مثلاً جبرئیل اور ابلیس، ایک کامل تسلیم و رضا، تو دوسرا بغاوت کا مظہر ـ عقل و عشق: ایک جزئیت اور انتشار سے عبارت تو دوسرا کلیت اور یقین کی دلیل ـ دانش نورانی کا بھی ذکر ہے اور دانش برہانی کا

لئے استعمال کیا لیکن ان تصورات کا استعمال جدلیاتی کسی معنوں میں نہیں ۔ اردو شاعری میں صنعت تضاد کا استعمال نیا نہیں ، اور ایک شخص یہ کہہ سکتا ہے کہ اقبال کے استعمال شدہ متضاد تصورات در اصل جدلیاتی تصورات نہیں بلکہ صنعت تضاد کا متوافق استعمال ہیں ۔

در اصل صرف تضاد اور تناقض کی طرف اشارہ کر دینا جدلیاتی منطق نہیں ۔ یہ تو نچلے درجہ کی منطق فہم کا کام ہے جو اسی قسم کے امتیازات اور اختلافات کو سامنے رکھتی ہے اور جس حد تک بھی ممکن ہو ان امتیازات کو باقی اور قائم رکھنا چاہتی ہے ۔ ہیگل نے اس طرف خاص طور پر توجہ دلائی تھی کہ فہم حدود متعین کرنے کا نام ہے ۔ امتیازات پیش نظر رکھنے کا نام ہے اور تجربی اور امکانی عالم انہیں امتیازات سے عبارت ہے[۲۸] ۔ یہاں قدیم روایتی منطق کام کرتی ہے لیکن اعلیٰ جدلیاتی سطح پر ہم ان امتیازات کو رفع کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور یہ چیز ہمیں اقبال کی تحریر میں نظر نہیں آتی ۔ اقبال کے یہاں باہم متناقض تعقلات اعلیٰ تر تعقلات میں تحویل ہوتے نظر نہیں آتے ۔ اس اعتبار سے دیکھیں تو اقبال کے فلسفیانہ اشارے عالم فہم میں مقام پاتے ہیں ۔ وہ نہ عالم وجدان کے مکیں ہیں اور نہ جدلیاتی تصورباتی عالم میں نظر آئیں گے اور حقیقتاً عالم فہم وہ عالم ہے جس سے اقبال آگے جانا چاہتے ہیں ۔

اقبال کے فکری تنوع کی یہ توجیہہ کہ وہ جدلیاتی منطق کا اظہار ہے درست نہیں اور نہ اس تنوع اور انتشار کو ایک نظم میں پرونا ہی درست ہے ۔ ہم پہلے کہہ آئے ہیں کہ اقبال کی فکر کی کوئی منطق نہیں ۔ لیکن ہمارے سامنے ایک اور اہم مسئلہ ہے اور اس کی طرف بھی ہم اشارہ کر آئے ہیں کہ اقبال کے مفسر اقبال کی فکر کے ڈانڈے ایک طرف ہیگل سے اور دوسری طرف برگساں سے ملانا چاہتے ہیں۔[۲۹] اب مسئلہ یہ آن پڑتا ہے اگر ہیگلی جدلیت خالصتاً عقلیتی نظام وضع کرتی ہے تو برگسانی نظام میں عقل ایک خاص سیاق سے آگے عمل نہیں کرتی ۔ ایک چیز نظام ہیگل میں علمیاتی اور وجودیاتی طور پر اعلیٰ ترین مقام رکھے، برگساں کی کائنات میں ابتدائی مرحلوں سے آگے نہ بڑھ سکے ۔ ایسی صورت میں اب یہ کیسے ممکن ہے کہ ایک شخص ہیگل کی عقلیت اور برگساں کی ”عدم عقلیت“ کے ساتھ بیک وقت انصاف کر سکے ؟

برگسانی وجدانیت :

اب ہم اپنی گفتگو کے دوسرے مرحلہ پر آتے ہیں ۔ سوال یہ ہے کہ اقبال کس حد تک برگساں سے قریب ہیں یا ہو سکتے ہیں؟ ان کی فکر کس اعتبار سے برگسانی معنوں میں وجدانی ہے ؟ در اصل فلسفہ' برگساں کے دو رخ ہیں ۔ ایک علمیاتی اور دوسرا وجودیاتی ۔ یہ دونوں رخ ایک دوسرے کے ساتھ رہتے

فلسفہ کی وجودیاتی عملیت اور حرکیت کو اقبال کے یہاں عمل اور حرکت کا ہم معنی سمجھ لیا جاتا ہے اور میرے خیال میں برگساں ہی کیوں، کائناتی سطح پر عملیت کے دور دورہ کو برگساں کے علاوہ اور دوسرے مفکرین نے بھی دیکھا ہے۔ خود اقبال الیکزنڈر کا اس سلسلے میں ذکر کرتے ہیں[۳۰]: وائٹ ہیڈ کی آخری عمر کی تحریروں میں یہ چیز نظر آتی ہے[۳۱]۔ لائڈ مارگن ، مارکس کے علاوہ بعض مسلم حکماء بالخصوص ابن مسکویہ کے یہاں حرکیت اور عملیت کو ان کے نظام فکر میں نمایاں مقام ملتا ہے۔ اقبال کے مفسرین نے بھی اس طرف لکھا ہے[۳۲]۔ اور اقبال بھی اپنی فکر اور دوسرے مفکرین کے خیالات میں مماثلت پاتے ہیں۔ لیکن اقبال اپنے نجی خطوط اور نجی گفتگو میں اپنے اور برگساں کے خیالات کے بعض اہم پہلوؤں میں خصوصیت سے مماثلت کا ذکر کرتے ہیں۔ اس ضمن میں تصور زماں کا ذکر بھی آتا ہے لیکن اس کے علاوہ مغربی سائنس اور سائنسی طریقیات سے بیزاری کی طرف بھی اشارہ ملتا ہے[۳۳]۔ اکثر یہ کہا گیا ہے کہ اس صدی کی ابتداء میں برگساں اور اقبال ہی دو ایسے مفکرین تھے جنہوں نے اس طرف توجہ دی لیکن میری دانست میں یہ صحیح نہیں۔ فرانسیسی مفکر گیبریل ماخسیل[۳۴] اور المانوی مفکر هسرل[۳۵] دو ایسے اشخاص ہیں جنہوں نے ۱۹۱۵ سے قبل اس موضوع پر قلم اٹھایا اور جدید سائنسی تجربیت اور میکانیت کے زیر اثر جو فلسفہ اور نفسیات پروان چڑھ رہے تھے اور جو فرد کی فردیت کو ختم کرنے کے درپے تھے ان پر کڑی تنقید کی۔ ان تاریخی امور کا تذکرہ یہاں صرف اس وجہ سے کیا جا رہا ہے کہ مسائل میں صحیح تناظر رہے۔ جہاں تک اقبال کی تحریروں کا تعلق ہے میری دانست میں ان میں کہیں ماخسیل یا هسرل کا ذکر نہیں آیا۔

جو بات میں اس گفتگو میں واضح کرنا چاہ رہا ہوں وہ یہ ہے: اس صدی کی ابتداء ہی میں سائینسی طریقیات سے بیزاری کے آثار نظر آنے لگے تھے۔ بعض مفکرین سائینس کی قطعئی خارجیت کے خلاف تھے اور انہیں یہ احساس ہو چلا تھا کہ حقائق سے معاملہ بندی کے سائینسی طور طریقے ، کم از کم مروج سائینسی طریقے، بہت مناسب نہیں۔ یہ وہ لوگ تھے جو بجائے طبعی عالم کی حقانیت تسلیم کرنے کے ذی شعور ہستی ، فرد یا علمیاتی موضوع کی حقانیت کو علم و وجود کے بارے میں تفکر کا نقطہ آغاز بنانا چاہتے تھے۔ لیکن اقبال کو چھوڑ کر یہ سب فلسفی طبعی علوم، ریاضی اور فلکیات کے طالبعلم رہ چکے تھے۔ انکی انتہائی تعلیم ریاضی اور طبعیات کی تھی اور یہ لوگ ان علوم کے داخلی تناقضات اور انکی ثقافتی کم مائیگی کا تجربہ کر چکے تھے۔ جرمنی میں رکرٹ نے ثقافتی علوم اور سائینسی علوم کے فرق سے سب کو روشناس کرا دیا تھا[۳۶]۔ برگساں کا اس تاریخ میں نمایاں

لئے اس وجودیاتی وحدت سے متوازی ، علمیاتی طریق کار قبول کرنا پڑا ۔ لیکن برگساں کے یہاں یہ علمیاتی طریق کار خارج سے حاصل نہیں کیا گیا بلکہ وجودیاتی وحدت کے تقاضے کے طور پر یہ علمیاتی طریقہ سامنے آیا ۔ برگساں یہاں تک کہتا ہے کہ ایک دوہری مابعدالطبیعات سے یہ مخصوص علمیات جنم پاتی ہے اور دوگونہ شعور اور ایک مخصوص علمیات کے سبب ایک دوہری مابعدالطبیعات وجود میں آتی ہے ۔ ایک رخ سے دیکھو تو علمیات مابعدالطبیعات کی پابند ہے ، دوسرے رخ سے دیکھو تو مابعدالطبیعات علمیات کے تابع ہو جاتی ہے[۴۷] ۔

یہاں برگساں کے جو چیز پیش نظر ہے وہ حقیقت کا حرکی رخ ، اسکی عملیت اور ارتقاء ہے ۔ اس ارتقاء کی مختلف جہتیں ہیں اور فلسفیانہ فکر کو جس سے سروکار ہے وہ حقیقت کی عملیت اور ارتقائی کیفیت ہے ۔ اس ارتقائی کیفیت کو ایک منفرد علمیاتی طریق کار سے گرفت میں لایا جاتا ہے ۔ جس چیز سے دلچسپی ہے وہ حرکت اور عمل ہے ، حرکت و عمل کا نتیجہ نہیں ۔ فلسفیانہ تفکر کا موضوع ارتقاء ہے ، 'ترقی یافتہ' نہیں ۔ جس طرح اور دوسرے 'ارتقائی مفکرین' کو 'ترقی یافتہ' سے دلچسپی ہے ، برگساں کو نہیں ہے ۔ یہ ترقی یافتہ فرد ہو سکتا ہے ، کہیں یہ مرد کامل ہوگا ، کہیں ''مرد مومن'' اور کہیں ''فوق البشر'' ہوگا لیکن برگساں کو ارتقائی عمل کے ان نتائج سے بحث نہیں۔[۴۸] اگر ہماری توجہ ارتقاء کے انتہائی نتائج پر ہو تو ہماری فکر غائی اور مقصدی ہوگی جیسا کہ ابن مسکویہ ، الجیلی اور اقبال کے یہاں ہوا ۔ برگساں اس قسم کی مقصدی فکر سے انکار کرتا ہے[۴۹] ۔ اب اگر برگساں کی یہ بات یاد رہے کہ وجودیات علمیات کی پابند اور علمیات وجودیات پر منحصر ہے جبکہ یہ وجودیات کسی قسم کی مقصدیت سے پاک و منزہ اور عاری ہو تو پھر ایسی صورت میں وجدانی علمیات جو برگساں دے رہا ہے اس سے کل اخلاق یا روحانی نتائج حاصل کرنا کیونکر درست ہو سکتا ہے جیسا کہ شارحین اقبال اور خود اقبال کرنا چاہ رہے ہیں ۔ یہ ایسی ہی لغو بات ہے جیسا کہ اکثر لکھنے والے خواہ وہ مغرب کے ہوں یا مشرق کے ، تحت جوہری ذرات کی بے تعین حرکات ، اور ہاڈزنبرگ کے اصول لاتعین سے کائنات کے غیر مادی ہونے اور حقیقتاً روحانی ہونے کے بارے میں حکم لگاتے ہیں ۔

اس کل گفتگو سے جو بات سامنے آتی ہے وہی ہے جسکی طرف میں اشارہ کر آیا ہوں کہ اقبال کی فکر حقیقی معنوں میں برگسانی نہیں ۔ اقبال وجدانی علمیات سے جو کام لینا چاہتے ہیں وہ برگساں سے مختلف ہے ۔ اصول حرکت سے جس قسم کی کائنات اقبال تشکیل دینا چاہتے ہیں اور جو اخلاق اور روحانی نتائج حاصل کرنا چاہتے ہیں برگساں کو اس سے قطعئی کوئی سروکار نہیں ۔ عدم تعین ، تجربی

دونوں اعتبار سے جائز نہیں ۔ اسی سبب سے میں نے عرض کیا تھا کہ فلسفہ اقبال کی حقیقتاً کوئی منطق اور اصول نہیں ۔ میری دانست میں ایسی ساری کوشش جس میں اقبال کی فکر کو ہیگل یا برگساں ، ہیگل اور فشطے کے مماثل بتایا گیا ہو ، ہیگل اور برگساں اور فشطے کے ساتھ ہی انصاف کرتی ہیں نہ اقبال کو سمجھنے میں کسی اعتبار سے ممد و معاون ہو سکتی ہیں ۔

اقبال اور مغرب :

اقبال ایک شاعر تھے اور شاعرانہ احساس رکھتے تھے لیکن فلسفیانہ معنوں میں وہ کس حد تک ان احساسات کو متوافق طور پر دوسروں تک پہنچا سکتے تھے یہ ایک بحث طلب مسئلہ ہے ۔ ہم یہ تو دیکھ ہی آئے ہیں کہ فلسفہ اقبال کی اساسی منطق نہیں لیکن اسکے ساتھ انکی فکری زندگی میں ایک اور تضاد اور عدم ہم آہنگی دکھائی پڑتی ہے اور وہ انکا مغرب اور مغربی ثقافت کی جانب رویہ ہے۔ اس سلسلے میں اقبال نے بھی لکھا ہے اور اقبالیات کے طالبعلموں[40] نے بھی کہا ہے ۔ مضامین بھی ہیں اور کتابیں بھی ہیں لیکن اقبال سے قبل ہی ہند کے علماء مغرب اور مغربی تمدن کے بارے میں مختلف پیرائے میں کہتے اور لکھتے آئے ہیں بلکہ یہ عجب اتفاق ہے کہ ہند و پاک کے مصلحین قوم میں سے اکثر نے اسلامی اور یورپی دنیا میں قریبی تعلق قائم کرنا چاہا ہے'[41] ۔ سید احمد کی مثال ہمارے سامنے ہے ۔ سید احمد کے خیال میں ساری سماجی اچھائیاں مغرب میں ولائیتی ''جینٹلمین'' اور ''لیڈیوں'' میں ہیں اور ساری سماجی برائیاں ہندی مسلمانوں میں ہیں۔ اور جب تک ''پیروئی مغرب'' نہ ہو لے یہ برائیاں دور نہیں ہو سکتیں۔ اقبال کے یہاں بھی مغرب کی جانب اسی رویے کا پتہ چلتا ہے ۔ لیکن اقبال اور سید احمد کے خیالات میں ایک ہلکا سا امتیاز بھی سامنے رکھنا چاہئے ۔ سید احمد کی تربیت ان معنوں میں فلسفیانہ نہیں جن معنوں میں اقبال کی فلسفیانہ تربیت ہوئی اور یہ فرق اقبال کو سمجھنے کے لئے سامنے رہنا چاہئے ۔ اقبال مغرب کی جانب اپنے رویہ کے لئے ، اور مغربی ثقافت کے بارے میں اپنے خیالات اور تصورات کے بارے میں ایک فلسفیانہ اور تاریخی مسلمہ بطور دلیل پیش کرتے ہیں ۔ اپنے مذکورہ خطبات[42] میں وہ اس بات پر خوشی کا اظہار کرتے ہیں کہ اسلامی دنیا مغرب کا اتباع کر رہی ہے اور اسمیں وہ ایسی قباحت بھی نہیں دیکھتے بلکہ بتلاتے ہیں کہ یورپی ثقافت بعض اعتبار سے حقیقتاً اسلامی تمدن کے بعض پہلوؤں کی توسیع اور ترقی یافتہ شکل ہے ۔ اقبال یورپی فکری کاوشوں کا ذکر کرتے ہیں

سوال یہ ہے کہ اقبال کی یہ خوشی کس حد تک جائز اور مناسب ہے؟ یہ بات اس وجہ سے دریافت کرنی پڑتی ہے کہ اقبال اکثر مغرب پر تنقید بھی کرتے ہیں۔ وہ مغرب کے سیاسی اداروں ، انتخابات کے طریقوں ، جمہوری نظام ، معاشی اطوار ، صنعتی انتظامات اور روحانی اقدار سے بے رخی پر ناخوشی کا اظہار کرتے ہیں۔[۴۳] اب اقبال نے خطبات میں مغرب اور اسلامی دنیا میں جو قربت اور مماثلت بیان کی ہے اسے اگر تسلیم کر لیا جائے تو دوسرے سیاق میں انکی تنقید مغرب کو کیونکر قبول کیا جاسکتا ہے؟ اس سوال کے دو جواب ہو سکتے ہیں ۱) ایک تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ اقبال مغرب کے نہیں بلکہ مغربی سیاست کے خلاف تھے یعنی اقبال مغربی ثقافت کے صرف ایک پہلو پر معترض تھے لیکن روحانی، اخلاقی یا فکری پہلوؤں پر تنقید کے قائل نہیں تھے۔ ۲) دوسرا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اختلاف کی وجہ سیاسی ہی نہیں بلکہ اخلاقی اور روحانی بھی ہے[۴۴]۔ ان دونوں آراء میں اس بات کا اظہار ملتا ہے کہ اقبال اپنی تنقید مغرب فلسفیانہ طور پر ایک متوافق نقطہ نظر پیش کر رہے ہیں۔ اگر اقبال مغرب سے اسکی سیاست کے سبب خفا ہیں تو انکی کل فکری زندگی میں منطقی توافق کے ساتھ مغرب کے سیاسی مسلک پر تنقید ملتی ہے اور اگر اقبال مغرب سے اس سبب سے خفا ہیں کہ وہ اخلاق اور روحانیت سے عاری دنیا ہے تو انہوں نے کامل توافق اور منطقی نظم کے ساتھ ان خیالات کا اظہار کیا ہے۔ لیکن میرے خیال میں یہ دونوں نقاط نظر درست نہیں۔

اس سلسلے میں ہمیں اقبال کے خطبات کے[۴۵] ان صفحات پر توجہ دینی چاہئے جہاں انہوں نے یونانی فلسفہ پر تنقید کی ہے۔ وہ یونانی فکر کے اسلامی تمدن پر اثرات کا جائزہ لیتے ہوئے بتاتے ہیں کہ یونانی عقلیت نے مسلمانوں کی فہم قرآنی چھین لی[۴۶]۔ وہ یونانی عقلیت سے افلاطونی فلسفہ مراد لیتے ہیں۔ اور اس فلسفہ کی ناپختہ سریت اور ماورائیت کو اسلامی تمدن کے لئے سم قاتل سمجھتے ہیں۔ اسلامی تمدن اقبال کے خیال میں حسی عالم سے فراریت کے بجائے اس سے معاملہ بندی پر استوار ہوتا ہے۔ اگر اقبال یونانی فکر پر معترض ہیں اور اسکے اسلامی تمدن پر اثرات سے خفا تو اسی یونانیت کی پروردہ مغربی تمدن اور مغربی ثقافت سے بھی انہیں بیزار ہونا چاہئے تھا لیکن اقبال مغرب کو ، کم از کم اسکے بعض پہلوؤں کو اسلامی تمدن کی توسیع قرار دیتے ہوئے لائق ستائش و تقلید سمجھتے ہیں اور غالباً یہ سمجھتے ہیں کہ مغربی ثقافت ایک کامل عضویاتی وحدت نہیں بلکہ جستہ جستہ افکار ، ناعاقبت اندیشانہ معاشی منصوبوں ، وقتی تعلقات اور سیاسی حیلوں کا اجتماع ہے جسکے بعض عناصر اسلامی تمدن سے مستعار ہیں اور بعض دوسرے اسکے داخلی خلفشار کا نتیجہ ہیں اور بغیر کسی منطقی دشواری کے ایک کی تعریف اور دوسرے پر تنقید کی جا سکتی ہے۔

اور ثانیاً عقلیت اور مادیت کے اس تعلق پر ایک منطقی سوال اٹھ سکتا ہے کہ ان قطبین کا اجتماع کیونکر ممکن ہے؟ در اصل عقلیت ایک وجوبی نظام کی دلیل ہے جس میں ہر واقعہ دوسرے سے لازمی، وجوبی اور داخلی اضافات میں بندھا ہوتا ہے۔ جبکہ مادیت خارجیت کی داعی ہوتی ہے۔ عقلیت میں لزوم ہے، مادیت میں امکان۔ وجوب و امکان کا یہ تعلق جو اقبال مغربی ثقافت میں پڑھتے ہیں فلسفہ کے طلباء کو اکثر چونکاتا ہے۔ دوسری طرف ہم اقبال کے خیالات کے برعکس یہ بھی دیکھتے ہیں کہ مغربی فکر محض عقلیتی نہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ فلسفہ مغرب میں عقلیتی نظام بھی ملتے ہیں۔ دیکارت، اسپنوزا، لائبنز، ہیگل کے عقلیتی نظام ہیں تو ساتھ ہی لاک، بارکلے، ہیوم کی تجربیت کا بھی ذکر سنتے ہیں۔ بیری شروں کی وجدانیت، برگساں اور جیمز کی عملیت، کرکے گارڈ کی 'ضد عقلیت' سب ہی پر نظریں پڑتی ہیں۔ غرضکہ ایک ثقافت میں جو ہمہ جہتی نظر بیدار ہو سکتی ہے اسکا مشاہدہ مغرب میں بھی ہوتا ہے لیکن اس تنوع سے نظریں ہٹا کر کل مغرب کو عقلیت کا پروردہ قرار دینا غالباً علمی تحقیقی اعتبار سے بہت مناسب نہیں اور نہ ممکن ہی ہے۔

یوروپی ثقافت کے بارے میں گفتگو جو اکثر رکاوٹوں سے دوچار ہوتی ہے اسکی غالباً ایک وجہ مغرب کی ثقافتی اساس کی شناخت اور نشاندھی کی کمی ہے۔ ہمارے یہاں عام طور پر یہ سمجھا جاتا رہا ہے کہ مغرب مذھب سے بیزار دنیا کا نام ہے[۴۷] اور مغرب کی مادی ترقی در اصل مذھب سے دوری کے سبب ہوئی ہے۔ اس سلسلے میں اکثر جمال الدین افغانی سے ایک جملہ منسوب کیا جاتا ہے جس میں مغرب کی ترقی اور مشرق کے تنزل کا سبب مذھب سے دوری بتایا گیا ہے۔ اقبال کے یہاں بھی یہی خیالات نظر آتے ہیں۔ الہ آباد میں منعقدہ مسلم لیگ[۴۸] کے اجلاس کی صدارت کرتے ہوئے اقبال نے لوتھر کی مذھبی تحریک کا ذکر کیا ہے۔ وہ بتاتے ہیں کہ یہ تحریک مسیحیت کے عالمگیر اخلاق سے مغرب کی نظریں ہٹا کر بے شمار اخلاقی نظاموں، اور عالمگیر تصورات سے توجہ ہٹا کر، اقوام و ملل کی عصبیت میں محدود کر دینا چاہتی تھی۔ اور اس میں کامیاب ہوئی۔ اس بیان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کے خیال میں۔

(۱) مسیحی اخلاقیات عالمگیر تھی۔

(۲) لوتھر نے اس کو زد پہنچائی اور یورپ جو اب تک اس عالمگیر اخلاق کو قبول کئے ہوئے تھا ایسے اعلیٰ و ارفع تصورات کو چھوڑ کر ملی عصبیت کا شکار ہوا۔

(۳) یورپ میں بے شمار چھوٹے بڑے ملک اور ملتیں وجود میں آئیں اور بالآخر،

(۴) یورپ کی مسیحی ریاستیں بقول اقبال ''عملاً مذھب'' سے علیحدہ

یورپ اور مسیحیت:

میرے خیال میں مسیحی اخلاق کبھی عالمگیر نہیں تھا۔ وگرنہ اسلام کی ضرورت پیش نہیں آتی۔ عیسیٰ نے کوئی ضابطہ* اخلاق نہیں دیا اور نہ اسکی انہیں مہلت ہی ملی اور یہ بھی بحث طلب ہے کہ عیسیٰ یہودیت سے اپنی تعلیمات کو کلیتہً جدا کرنے کے خواہاں تھے۔ تاریخی شواہد تو یہی بتاتے ہیں کہ عیسیٰ یہودیت کے دائرے میں رہتے ہوئے تطہیر مذہب کے خواہاں تھے۔ لہذا ''مسیحیت کے عالمگیر اخلاقیات'' کا نام لینا ہی مناسب نہیں۔ البتہ وہ جنہیں 'مسیحیت' کے پرچار کا موقع ملا اور جو مسیح اور ان کے حواریوں اور ان کے احساسات کو ایک جدا حیثیت دینے کے خواہاں تھے مثلاً پالوس۔ وہ مکمل طور پر یونانی اسطوریت کے پروردہ تھے۔ پالوس نے ہی در اصل 'عیسائیت' یا 'مسیحیت' کو اس کی وہ حیثیت دلانے کی کوشش کی جو اس کی بعد میں ہوئی اور آج بھی نظر آتی ہے۔

پالوس کی ذہنی تربیت یونانی فکر اور اس کی اخلاق تعلیم اسطورِ ڈائینوسس سے متنبع ہوتی ہے، اور رہی مغرب کی اخلاق زندگی اور غالباً اس سے مراد مغرب میں عیسائیت کی ترویج و اشاعت کے بعد بھی اخلاق زندگی ہے تو وہ حقیقتاً اسی یونانیت اور رومی قیصریت کی آمیزش تھی اور عملاً رومی قیصروں کے عہد کی زندگی سے مختلف نہیں تھی۔ اس میں وہی سماجی انتشار، بے راہ روی اور استبداد رہا جو رومی حکمرانوں کا وطیرہ تھا[۴۲]۔ اس طرز زندگی سے یورپ میں اس وقت بیزاری پیدا ہوئی جب مسلمانوں سے ان کا سابقہ پڑا۔ صلیبی جنگیں بہر حال لوتھر کی تحریک سے قبل کی ہیں اور ان کی مغرب کے حق میں ناکامی کا سبب ملی عصبیت تھی۔ ممکن ہے اس عصبیت کو بعد ازاں لوتھر کی تحریک سے تقویت پہنچی ہو لیکن بہر حال اسے لوتھر کی تعلیمات کا نتیجہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔

میں آخر میں اس قضیہ پر آتا ہوں کہ یورپ عملاً مذہب سے علیحدہ ہو گیا۔ میں اس بات پر اصرار کروں گا کہ یورپ حقیقتاً مسیحیت کے بعض پہلوؤں کو کبھی خدا حافظ نہ کہہ سکا۔ اس کی طرف یقیناً اقبال نے بھی اشارہ کیا ہے اور وہ ہے عیسائیت میں دوسری دنیا کی اہمیت۔ لیکن اس تصور سے متعلق ایک اور زیادہ اہم تصور ہے اور اسی کی فہم کے بعد دوسری دنیا کے تعلق کی بات معقول معلوم ہوتی ہے۔ اس تصور کو اقبال کا مطالعہ کرتے وقت ہمیں سامنے رکھنا چاہئے اور وہ ہے مسیحیت کا تصور انسان۔ مسیحیت کا ادعا ہے کہ انسان

ہے ۔ کلیسائی راہبوں اور پرچاریوں نے اسی سبب سے جسم کو تکلیف دینا ایک ایجابی قدر بتایا اور جبرو استبداد کو اپنے مذہبی و سیاسی فلسفہ کا بنیادی تصور بنا رکھا ہے ۔۴۸

یہ بات حیران کرے لیکن بہر حال واقعہ یہی ہے کہ مغربی سیاسی فلسفہ در اصل انسان کو محکوم بنانے کا شاخسانہ ہے ۔ اس سلسلے میں اقبال نے ایک نجی گفتگو میں میکاولی اور دوسرے مغربی سیاسی مفکرین کو شیطان کے پیغمبر کہا ہے ۔۴۹ اور جو سیاسی فکر مغرب میں جنم پاتی ہے در اصل مسیحی تعلیمات ـــــ وہ تعلیمات جو پالوس اور اغسطن کی الہیاتی تحریروں میں نظر آتی ہے ۔ کی ہی تفسیر ہے ۔ یہ ایک ایسا فلسفہ ہے جس میں انسان کی حیثیت ثانوی ہے ۔ چاہے وہ فلسفہ ہابس کا ہو یا ہیگل اور مارکس کا ہو یا ساختنخ کا ہو ۔ ہابس اور ساختنخ کے یہاں فرد ایک ایسا وجود ہے جو اساسی طور پر برا ہے ۔ اور ہیگل و مارکس کے یہاں جو 'جزئیت سے رنگا ہے انتشاری اور بے وقعت ہے'۔ یہ عیسائیت کا اساسی عقیدہ ہے ۔ اور اس سے جو سماج جنم پاتا ہے وہ برائی زدہ ہوگا اور اس برائی کو جبر و استبداد ، خوف اور دہشت سے قابو میں کیا جا سکتا ہے لیکن چونکہ انسان اساسی طور پر برا ہے لہذا اس سے جو معاشرہ جنم پائے گا وہ حقیقتاً کبھی اچھا نہ ہو سکے گا۵۰ ۔ جبر و استبداد کا دور ہمیشہ رہے گا ۔ مذہبی مابعدالطبیعات اور سیاست کا یہ سنگم مغربی ثقافت کو اس کا انفرادی رنگ دیتا ہے ۔ اس کے معاشی نظامات چاہے وہ مارکسی ہوں یا سرمایہ دارانہ ، تعلیمی تجربے، ابلاغ کے ذریعے، اس کا فلسفہ، اس کی نفسیات اور سماجیات انہیں عقاید کی توجیہ اور توثیق کا بار اپنے کاندھوں پر اٹھائے ہیں ۔ مغربی فکر و ثقافت کبھی پالوس ۔ اغسطنی مسیحیت سے خود کو جدا نہ کر سکی ۔ اگر یہ کہا جائے کہ مغرب کی ترقی مذہب سے دوری ہے تو درست نہیں اور اگر اس بات پر خوشی کا اظہار کیا جائے کہ مشرق پیروی' مغرب کر رہا ہے کیونکہ مغرب بہر حال اسلام کی روحانی اقدار سے مستفید ہوا ہے ، تو چند لمحے رک کر سوچنا ہوگا کہ یہ خوشی کا اظہار درست ہے یا نہیں ۔ میری دانست میں یہ درست نہیں ۔

اقبال یورپی ثقافت کے بعض پہلوؤں سے غالباً واقف تھے لیکن اس کی دوسری جہتوں یا اس کے نتائج پر انہوں نے توجہ نہیں دی ۔ یہ خیال مجھے اس وجہ سے آیا کہ اقبال کی بعض ایسی تحریریں بھی ہیں جن میں انہوں نے مغربی سیاسی طور طریقوں کی نہ صرف مدح کی ہے بلکہ ان میں اور اسلامی شریعت میں کامل مطابقت کی طرف توجہ دلائی گئی ہے ۔ اپنے ایک تحریری مجموعہ۵۱ میں اقبال برطانوی طرز حکومت کے محاسن کی طرف اشارہ کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ

ہی کا ایک پہلو ہے جو رفتہ رفتہ حقیقت کا روپ دھار رہا ہے ۔ یہ تقریباً وہی تصور ہے جس کا ذکر ہم اوپر کر آئے ہیں جس کی طرف خطبات میں اشارہ ملتا ہے اور ہماری اس بات کی توثیق ہوتی ہے کہ اقبال نہ صرف مغرب میں اسلامی اقدار کے مماثل اقدار کا مشاہدہ کرتے ہیں بلکہ اسے اسلام کی ہی توسیع سمجھتے ہیں لیکن جیسا کہ ہم دیکھ آئے ہیں اس قسم کے نتائج کسی اعتبار سے درست نہیں ۔ لیکن اقبال برطانوی طرز حکومت اور اسلامی طرز حکومت میں مماثلت ہی نہیں پاتے بلکہ بتاتے ہیں کہ 'برطانوی راج کی خوبی اس میں نہیں کہ کتنے مسلمانوں کی جانوں کا وہ محافظ ہے بلکہ برطانوی راج اپنی روح میں دنیا کی عظیم ترین مسلم مملکت ہے'۔[۵۲] گویا اقبال برطانوی سیاسی نظام اور شریعت اسلامی میں کامل مطابقت دیکھتے ہیں ۔ اب اس سے دو نتائج سامنے آتے ہیں اور ان دونوں کو بیک وقت قبول کرنا مشکل معلوم ہوتا ہے ۔ یا تو اقبال برطانوی سیاست اور مغربی سیاست کو جدا سمجھتے ہیں لہٰذا مغرب کے دوسرے سیاسی مفکرین اور سیاسی عمالوں کو شیطان کا ایجنٹ قرار دیتے ہیں اور برطانوی سیاسی حکمرانوں کو اس زمرے سے خارج قرار دیتے ہیں ، یا شریعت اسلامی اور اسلامی نظام حکومت کے بارے میں وہ ایسے تصورات رکھتے ہیں جو خود ان کی ملی سیاسی حکمت عملیوں سے متضاد ہیں ۔ میں ان دونوں متبادلات میں سے کسی کو بھی قبول کرنے کو تیار نہیں ۔ لیکن یہ کہ یہ باہم متضاد نتائج ، کیسے حاصل ہوتے ہیں اور اقبال کی فکر سے کیونکر مستنبط ہوتے ہیں ۔ اس کا جواب صرف یہی ہو سکتا ہے ، جس کی طرف میں پہلے اشارہ کر ہی آیا ہوں ، کہ فلسفۂ اقبال میں منطقی توافق نہیں ۔ ان کے پیش نظر ایک اصول نہیں جس سے وہ متوافق طور پر اخذ نتائج کر سکیں ۔ لیکن یہ کہ اقبال کی فکر میں توافق نہیں ان کی عظمت کے منافی بھی نہیں ۔ ان کی فکر کی خوبی یہی تضاد اور تنوع ہے جو مختلف اذہان کو متاثر کرتا ہے اور ولولہ دیتا ہے ۔ در اصل اقبال کی فکری اور فلسفیانہ زندگی کو ان کی شخصیت سے جدا کر کے دیکھنا چاہئے اور ان کی فکر سے حقیقی معاملہ بندی کے لئے ضروری ہے کہ ہم ارسطو کا وہ جملہ یاد رکھیں جو اس نے اپنے استاد کے فلسفہ پر تنقید کرتے ہوئے کہا تھا : " افلاطون ہمیں عزیز ہے لیکن صداقت عزیز تر ہے"

حوالے

۱- سید عبداللہ : طیفِ اقبال (لاہور: لاہور اکیڈمی ۱۹۶۳) صفحہ ۱۰۹، مزید ملاحظہ ہو سید عبداللہ کا نہایت عمدہ مضمون "تشریح اقبال" از آثارِ اقبال مرتب غلام دستگیر رشید (حیدرآباد دکن : ادارہ اشاعتِ اردو، ۱۹۴۶) صفحہ ۲۰۲-۲۰۲ مزید دیکھئے ۔ مولانا عبدالسلام ندوی: اقبال کامل (اعظم گڈھ ۱۹۴۸)

۳- طیفِ اقبال صفحہ ۱۲

4. George Willhem Hegel (1770—1831) *(a) The Encyclopaedia of Philosophical Sciences* Part I,/Lesser Logic, Tr. Wallace: (London: Oxford University Press, 1873, 1950) pp. 60 – 142 (b) J. N. Findlay: *Hegel: A Re-examination* (London: Allen and Unwin 1958) pp. 58-63, specially 62-63.

5. Ludwig Wittgenstein; *Tractatus-Logico-Philosophicus* (London: Routledge and Kegan Paul 1967) prop. 4.003.

6. *Philosophical Investigations* (Oxford: Basil and Blackwell 1953) also, *The Blue and the Brown Books* (Oxford: Basil and Blackwell 1958).

7. J.N. Findlay, *Language, Mind and Value* (London: Allen and Unwin 1963) p. 18

8. *Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: Sh. Mohd. Ashraf 1945)

۹- اقبال نامہ مرتب شیخ عطاء اللہ (لاہور، شیخ محمد اشرف ۱۹۵۱) خط بنام سید سلیمان ندوی مورخہ ۷- اپریل ۱۹۲۶ - اقبال بتاتے ہیں کہ انہوں نے طلباء کے لئے ایک مضمون اضافیت پر لکھا تھا۔

۱۰- اقبال نامہ جلد اول،

مزید دیکھئے، انوار اقبال مرتب بشیراحمد ڈار، (کراچی، اقبال اکادمی ۱۹۶۷) خط بنام شاہ سلیمان پھلواروی صفحہ ۱۷۸، اقبال بتاتے ہیں کہ ''ابن العربی کی تعلیمات قرآن کے مطابق نہیں''۔

۱۱- اقبال نامہ، خط بنام صوفی تبسم مورخہ ۲- ستمبر ۱۹۲۵- اسی موضوع پر مولانا سلیمان ندوی کو بتاتے ہیں کہ انہوں نے اجتہاد پر لکھا تھا لیکن وہ خود ''بعض امور کے متعلق مطمئن'' نہیں تھے — دیکھئے اقبال نامہ جلد (اول) خط مورخہ ۱۸ - مارچ ۱۹۲۶ -

۱۲- اقبال نامہ جلد اول صفحہ ۴۵

اس ضمن میں ایک بات بہت حیران کن ہے اور وہ یہ کہ اقبال تصوف پر تنقید بھی کرتے ہیں اور ساتھ ہی تصوف کے بارے میں اپنی معلومات کے بارے میں بہت پُر اعتماد بھی نہیں، جبکہ انگلستان کے زمانے میں وہ اس موضوع پر تقریر کر چکے ہیں - ۱۹۰۸ میں لندن سے: ۱۰- فروری کو خواجہ حسن نظامی کو لکھتے ہیں ''انگلستان میں، میں نے اسلامی مذہب و تمدن پر لکچروں کا ایک سلسلہ شروع کیا ہوا ہے، ایک لکچر ہو چکا ہے، دوسرا

(ب) ۱۹۰۸ میں اقبال تصوف پر تقریر کر رہے ہیں، اور اس سے قبل اپنے تحقیقی مقالہ ''فلسفۂ عجم'' میں اسی موضوع پر لکھ بھی چکے ہیں لیکن ۳۰ اکتوبر ۱۹۱۵ء کو ضیاالدین برنی کو لکھتے ہیں ''تصوف کی کتاب پر نظر ثانی کرنے کے لئے میں کسی طرح اہل نہیں۔ کیونکہ مجھے تصوف سے معمولی واقفیت ہے اور وہ بھی سطحی''۔ ملاحظہ ہو انوار اقبال صفحہ ۱۴۳۔

(ج) شاہ سلیمان پھلواروی کو ۹۔ مارچ ۱۹۱۶ کے خط میں بتاتے ہیں کہ تصوف کے بارے میں لکھنا ان کی بساط سے باہر ہے۔ ملاحظہ ہو انوار اقبال صفحہ ۱۸۱-۱۸۲۔

(د) شاہ سلیمان کے نام خط میں تصوف سے اپنی بے بضاعتی کا ذکر کرتے ہیں۔ تقریباً تین ماہ بعد، امرتسر کے اخبار وکیل (۲۸-۶-۱۹۱۶) میں اقبال کا مضمون بعنوان''علم ظاہر و باطن'' شائع ہوتا ہے۔ ملاحظہ ہو انوار اقبال صفحہ ۲۶۸-۲۷۲۔ اس مضمون میں اقبال بہر حال تصوف سے اپنی خاص معلومات کا اظہار کرتے ہیں۔ یہ سچ ہے کہ شاہ سلیمان کو اپنے مذکورہ خط میں اس بات کا اعتراف کرتے ہوئے کہ اقبال اس موضوع پر نہیں لکھ سکتے، یہ ضرور کہتے ہیں کہ انکا مقصد زیادہ اہل محققین کی اس موضوع میں دلچسپی پیدا کرنا ہے۔ لیکن اس سے انکار نہ ہوگا کہ اقبال کے یہاں فکری عدم اعتماد اور تضاد موجود ہے۔ ملاحظہ ہو خط بنام خان محمد نیازالدین (۱۹-۱-۱۹۱۶) ''تصوف کی عمارت اسی (نوفلاطوق) یونانی بیہودگی پر تعمیر کی گئی ہے'' از مکاتیب اقبال (لاہور بزم اقبال ۵۴) صفحہ ۲۔ اس سلسلہ کے اور بھی خطوط اس مجموعہ میں لائق مطالعہ ہیں۔

۱۳۔ اقبال نامہ (جلد اول) صفحہ ۱۰۰۔

۱۴۔(أ) انوار اقبال صفحہ ۲۰۱۔ اپنے تحقیقی مقالے کے مترجم میر حسن الدین کو (۱۱۔ جنوری ۱۹۲۷) ترجمہ کی اشاعت کی اجازت دیتے ہوئے اس بات کی طرف توجہ دلاتے ہیں کہ اس موضوع پر اب بہت کام ہو گیا ہے۔ لیکن اقبال یہ بات ۱۹۲۷ میں لکھ رہے ہیں جبکہ نکلسن اسرار خودی کے ترجمہ کے تعارف میں (۱۹۱۱ء) اسی مقالہ کو ایک ''اسکیچ'' سے زیادہ کچھ اور کہنا نہیں چاہتے۔ ملاحظہ ہو۔

The Secrets of the Self (Lahore : Sh. Muhammad Ashraf 1944) p viii

(ب) میر حسن الدین کے نام خط سے بہت پہلے یکم ستمبر ۱۹۲۲ کو اقبال اپنے خط بنام ابراہیم حنیف میں لکھتے ہیں۔ ''میں ایک عرصہ سے فلسفہ کا مطالعہ

۱۵۔انوار اقبال صفحہ ۲۴۴ ۔

۱۶۔(ا) ملاحظہ ہو حوالہ بالا ۱۴۔(ا)۔

(ب) اقبال نامہ جلد اول صفحہ ۔

(ج) محمد فرمان: اقبال اور تصوف (لاہور: بزم اقبال ۱۹۵۸) ۔

(ج) خط بنام شاہ سلیمان پھلواروی۔ ملاحظہ ہو، انوار اقبال صفحہ ۱۸۱۔ اقبال لکھتے ہیں ''حقیقی تصوف کا میں کیونکر مخالف ہو سکتا ہوں'' ۔

(د) طیف اقبال صفحہ ۴۸-۶۶ ۔

17. (a) Nicholson : *The Secrets of the Self* p. v (Lahore Sh. M. Ashraf 1916).

(b) Mazharuddin Siddiqi : *The Image of the West in Iqbal* pp. 84-85 (Lahore Bazmi-Iqbal 1956).

(c) S.A. Wahid : *Iqbal: His Art and Thought* pp. 103, 84—85.

۱۸۔ملاحظہ ہو مضمون ''اقبال اور متعلمین اقبال'' ۔ اقبال ریویو جنوری ۱۹۷۲ صفحہ ۹۹۔

R. J. D. Burki "Intuition in Iqbal's Philosophy". *Iqbal Review*, xi (October 1970) pp. 58-67.

ڈاکٹر یوسف حسین، روح اقبال (حیدرآباد، دکن: ادارۂ اشاعت اردو ۱۳۵۱ ف) صفحہ ۴۰۰-۵ بالخصوص صفحے ۳۲-۴۳۔ اس سلسلے میں واحد استثناء:

Luce-Claude Maitre : *Introduction to Thought of Iqbal* (Karachi : Iqbal Academy: N.D.) pp. 32-33.

19. John Gotlieb Fichte (1762—1819-

ملاحظہ ہو قاضی عبدالقادر: فلسفۂ تصوریت (۱) بارکلے، کانٹ، فشطے (کراچی، کراچی یونیورسٹی شعبۂ تصنیف و تالیف) صفحے ۸-۱۲۔

20. Fichte : *Wissenschaftslehere* (1794) English Translation *Science of Knowledge* (188)

۲۱۔ملاحظہ ہو قاضی عبدالقادر فلسفۂ تصوریت (۲): شیلنگ ہیگل، بریڈلے (کراچی: کراچی یونیورسٹی، شعبۂ تصنیف و تالیف) صفحہ ۲-۵

(b) Hegel op. cit. (4) above.

22. Op. cit. pp. 147-152.

23. Ibid pp. 158-163 Sections 86,87.

24. 1. Kant : *Critique of Practical Reason* (London : Longman Green & Co. 1909)

٢٦- آثار اقبال صفحے، ١٦٣-١٨٣ بالخصوص ١٧٣-١٧٣،

27. B.A. Dar : *A Study in Iqbal's Philosophy* : (Lahore : Sh. Ghulam Ali and Sons 1971) p. 103.

28. Hegel. op. cit. (4) above pp. 143-146.

29. Mazharuddin Siddiqui; *The Image of the West in Iqbal* (Lahore : Bazm-i-Iqbal, 1956)

"Basically Iqbal is in total accord with the spirit of Modern Western Philosophy, particularly with thinkers like Whitehead, Alexender, Bergson", p.78, and also "Hegel's Philosophy finds its echo in Iqbal", p. 84. "All the ideas of opposite, conflict, and reconciliation may be found writ large" (in Iqbal), pp. 84-85.

٣٠- • اقبال نامہ جلد اول خط بنام نکلسن صفحہ ٣٥٨-٣٥٩، ٣٦٣

٣١- (ا) ڈاکٹر عشرت حسین معارف جنوری ٥٢ع

(b) Mazharuddin Siddiqui op. cit. *Image of the West in Iqbol*, pp. 90-91,92,93.

٣٢- یوسف حسین خان روح اقبال (حیدر آباد، ١٩٣١) صفحے ١٥٥-١٥٩

٣٣- آثار اقبال صفحہ ٧٥-

34. Gabriel Marcel : (a) Hayrari.

35. Edmund Husserl: *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911) Tr. "Philosophy as Rigorous Science" in *E. Husserl : Phenomenology and the Crisis of Philosophy* (N.Y. Harper & Row, 1965) pp. 69-147.

36. H. Rickert: *Science and History* (Tr) Reisman (William Volken Series 1967).

37. H. Bergson : *Creative Evolution.* (Tr) A. Mitchell (London. Macmillan & Co 1948) p. 188.

38. Op. cit. p. 53.

39. Ibid, also (a) Aziz Ahmed. "Sources of Iqbal's Perfect Man" in *Studies in Iqbal's Thought and Art* (Lahore : Bazm - i - Iqbal) pp. 107-124, specially p. 110; (b) Jamila Khatoon: 'Iqbal's Perfect Man' in *Studies* (above) pp. 125-132.

٤٠- (ا) سید عبداللہ : طیفِ اقبال صفحات ١٣٠-١٣٢، ١٥١-١٥٨

(ج) اشتیاق حسین قریشی 'بر عظیم پاک و ہند کی ملت اسلامیہ' ترجمہ زبیری (کراچی، کراچی یونیورسٹی ۱۹۶۷) صفحات ۳۴۴-۳۴۵

(د)

Mazharuddin Siddiqui: *The Image of the West in Iqbal* (Lahore Bazm-i-Iqbal 1956).

(ر) سید عبدالواحد ''اقبال اور مغرب'' از اقبال: پیامبر انقلاب مرتبہ شورش کاشمیری ۴۰ (لاہور، فیروز سنز ۱۹۶۸) صفحات ۱۰۵-۱۱۹ بالخصوص: ۱۱۵، ۱۱۷

۴۱ مقالات سر سید (لاہور، مجلس ترقی ادب) جلد ہشتم و دوازدہم ۔

42. *Reconstruction* pp. 4, 6.

۴۳- ایضاً

۴۴- سید عبداللہ: طیف اقبال ۔

45. *The Reconstreution*, pp. 8,14.

ملاحظہ ہو اسرار خودی

۴۶- ملاحظہ ہو مضمون: ''اقبال اور متعلمین اقبال''، اقبال ریویو جنوری ۱۹۷۲

۴۷- (ا) ملاحظہ ہو اقبال ۔

(ب)

۴۸- حرف اقبال (لاہور، ایم ثناء اللہ خان ۱۹۵۵) صفحہ ۱۷-۵۴ بالخصوص ۱۹-۲۰

49. P. Boissonnade (Tr: E. Power) : *Life and Work in Medieval Europe* (London : Routledge & Kegan Paul, 1927. 49) pp. 70-102, 103-117, 189.

50 (a) Kazi A. Kadir : *Pakistan Political Science Review* Vol. 1, No. I, pp.

M. Seidlmayer (Tr. Barker) *Currents of Medieval Thought* (Oxford : Basil & Blackwell 1960) p. 68-70,72.

۵۱- آثار اقبال صفحات ۵۹-۶۰

۵۲- حوالہ (a) 50 ملاحظہ کریں ۔

53. *Thought and Resflections :* (ed) S. A. Wahid (Lahore : Sh.