391

فلسفۂ اقبال کے مآخذ و مصادر

ڈاکٹر وحید عشرت

www.IqbalCyberLibrary.net
All rights reserved
©2002-2006

www.IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.
©2002-2006

علامہ اقبال جیسے ہمہ جہت بڑے فلسفی کے فکری ماخذات کی تلاش ایک مشکل ترین کام ہے۔ خصوصاً جب کہ ان کی فکر تخلیقی بھی ہے اور ارتباطی بھی۔ تخلیقی ان معنوں میں کہ انہوں نے اپنے عہد کو اپنے فلسفۂ خودی اور نظریۂ حرکت سے ایک نئی سمت دی اور ارتباطی اس مفہوم میں کہ انہوں نے اپنی فکر میں مشرق و مغرب کے فلاسفہ کے نتائجِ فکر کو اپنے تخلیقی نظریے کے حوالے سے ایک انتقادی نظرے دیکھتے ہوئے ان میں ارتباط پیدا کیا اور حکم لگایا۔ تاریخِ فکر میں یا تو ایسے فلاسفہ ہوئے ہیں جنہوں نے حیات و کائنات کے بارے میں اپنی تخلیقی فکر کو اور نتائجِ سوچ کو پیش کیا یا پھر ایسے جنہوں نے اپنے سے پہلے کے فلاسفہ کے نتائجِ فکر میں ارتباط اور ہم آہنگی پیدا کی اور مختلف فلاسفہ کے نظریات اور حاصلاتِ فکر میں تطبیق پیدا کی؛ تاہم علامہ اقبال تاریخِ فکر کے ان معدودے چند فلاسفہ میں سے ہیں جنہوں نے خود بھی اپنا ایک فکری اور تخلیقی سوچ کا دائرہ متعین کیا، اپنی فکریات کے چند اساسی تصورات قائم کیے اور پھر مختلف فلاسفہ اور حکیموں کے نتائجِ فکر کو اس کی اساس پر پرکھا اور ان پر انتقاد کرتے ہوئے حکم لگایا فکرِ اقبال کی یہی تخلیقی اور ارتباطی جہتیں ہیں جن کو نظر انداز کرنے سے ماخذاتِ فکرِ اقبال تک رسائی میں دشواریوں کا سامنا ہے اور بادی النظر میں فلسفۂ اقبال کا مطالعہ کرنے والے کبھی تو فلسفۂ اقبال کی خلاقی جہت کو نظر انداز کر جاتے ہیں اور کبھی اس کی ارتباطی جہت کو تفہیم درست طور پر نہ کر سکنے کے باعث فلسفۂ اقبال کو مختلف فلاسفے سے خوشہ چینیوں تک محدود کر دیتے ہیں۔ میرے نزدیک یہ دونوں رویّے فکرِ اقبال کی تخلیقی اور ارتباطی جہتوں میں امتیاز نہ کر سکنے کے باعث ہیں۔

فلسفۂ اقبال کی تخلیقی جہت میں غالباً ابھی تک کسی نے اس بات کا دعویٰ نہیں کیا کہ اقبال کے ہاں ایک پورا فکری نظام موجود ہے یا اقبال نے اپنے فلسفیانہ خیالات کی نظام بندی کی۔ دراصل

یورپی فلسفہ میں افلاطون فلسفیانہ نظام بندی میں اوّلین شخص ہے تو ہیگل فلسفے میں نظام بندی کے سلسلے کی آخری کڑی ہے۔ ہیگل کے بعد خالصتاً فلسفیانہ نہج میں اپنے افکار کی نظام بندی کسی اور نے نہیں کی۔ مارکس کی نظام بندی فلسفیانہ نہ تھی اس لیے ہم اسے فلسفیانہ نظام بندی میں شمار نہیں کرتے ہیگل کے بعد ہمیں سب سے زیادہ فلسفیانہ نظام بندی اقبال کے ہاں نظر آتی ہے گرچہ اقبال نے اس کا کبھی دعویٰ نہیں کیا بلکہ بعض بڑے فلاسفہ کی طرح انہوں نے خود فلسفی ہونے سے بھی انکار کیا شاید اسی لیے بادی النظر میں ہمارا یہ کہنا بے جا یا مبالغہ آرائی میں بھی شمار ہو۔ مگر اقبال کے تصورِ حقیقت کائنات کے روحانی ہونے، اقبال کے مردِ مومن یا فردِ مصدقہ کے تصورات، خودی اور خودی کی سیاسی تعبیر، روحانی جمہوریت اور اس کی عمرانی تعبیرات میں ایک غیر منضبط فلسفیانہ نظام کے جواہر موجود ہیں جنہیں اسی طرح متحقق ہونا ہے جس طرح سقراط کے شذراتِ فکر افلاطون کے ہاتھوں ایک فلسفیانہ نظام میں متحقق ہوئے۔ اقبال پر شاید ابھی اس جہت سے کسی نے نہیں سوچا کیونکہ اقبال پر ہونے والا زیادہ تر کام ابھی تک تدوین، ترجمے اور توضیحات کا ہے۔ ابھی پورا اقبال متحقق اور منکشف ہو کر سامنے نہیں آیا اس لیے کہ اقبال کے بعد خود ایک ایسے خلّاق اور ہمہ گیر ذہن کی ضرورت تھی جس طرح کا ذہن سقراط کے بعد افلاطون کی صورت میں پیدا ہوا۔

فلسفۂ اقبال کے ماخذات پر گفتگو کرنے سے قبل میں ایک بنیادی بات کہنا چاہوں گا وہ یہ کہ کوئی فلسفہ خلا میں نہیں اُگتا۔ ہر فلسفہ اپنی کاشت اور نمو کے لیے ایک سرزمین، فضا اور ماحول چاہتا ہے۔ آپ نے اس چیز کا مشاہدہ کرنا ہو تو آپ دیکھ سکتے ہیں کہ یونانی فکر دو ہزار قبل مسیح کی ایک خاص تہذیبی، عمرانی اور ثقافتی فضا میں نمو پذیر ہوتی اور جب یہ فضا معدوم ہو گئی تو یونان میں فلسفے کی برداشت و پرداخت ہمیشہ کے لیے ختم ہو گئی۔ پھر آپ سقراط اور افلاطون کے خیالات اور افکار کو بھی دیکھیں تو وہ اِن معنوں میں طبع زاد یا اورجنل نہیں تھے کہ اِن سے قبل ان خیالات کو کسی اور نے ظاہر نہ کیا تھا۔ سقراط اور افلاطون کے خیالات کا بھی اگر بغور مشاہدہ اور تجزیہ کیا جائے تو آپ کو ایلیائی مفکر زینو فینیز کے تصورِ خدا میں افلاطون کے تصورِ خدا کی بازگشت سنائی دے گی۔ اسی طرح پارمینڈیز کی نظم "سچائی کا راستہ" اور "قیاس کا راستہ" افلاطون کے مکالمات کے لیے سرزمین فراہم کرتی ہے اور زینو فینیز اور پارمینڈیز کے تصوراتِ وحدت الوجود، جس میں ہستی ایک ہے اور موجود ہے اور نیستی غیر حقیقی ہے اور اس کا کوئی وجود نہیں، افلاطون کے تصورِ اعلیٰ کی اساس ہے۔ اسی طرح دوسرے فلاسفہ۔ مثلاً فلاطونس کندی، فارابی، ہیگل وغیرہم کے تصورات میں سے

بھی ان کے پیش رو فلاسفہ کی نشان دہی کی جا سکتی ہے۔ کہنے کا مقصد یہ ہے کہ اگر کسی فلسفی کی فکریات میں اس کے ماقبل کے فلاسفہ کے افکار و نظریات کے اثرات موجود ہوں تو اس سے اس کی فکر کے طبع زاد ہونے پر حرف نہیں آتا۔ اس لیے کہ تاریخ فلسفہ کا اگر فکری ارتقا آپ کے پیشِ نظر ہے تو آپ یہ بات آسانی سے سمجھ سکتے ہیں کہ رزم گاہِ فکر میں افکار کی رونیں ایک تسلسل کے ساتھ جاری ہیں اور ایک فلسفی اپنے سے ما قبل کے فلاسفہ کے افکار سے ہی غذا پاتا اور ان کی فکر کو اپنی جدّتِ طبع سے نئی صورت دے کر اپنے زمانے کے معروضی حالات کے مطابق پیش کرتا ہے۔ اس لیے اگر اقبال کی فکر پر قدیم فلسفیوں کی کوئی چھاپ ہے تو وہ کوئی اچنبھے کی بات نہیں اور اس سے ان کی فکر کی طبع زاد کیفیت پر کوئی منفی اثر نہیں پڑتا۔ دیکھنا تو یہ ہے کہ کیا اقبال نے اپنے سے ماقبل فلاسفہ کے افکار کو محض تقلیدی اور تاریخی مناظر میں پڑھا اور پیش کیا ہے یا ان پر ایک تنقیدی نظر ڈال کر ان سے اپنے نتائجِ فکر مرتب کیے ہیں۔ اگر آپ خطباتِ اقبال اور کلامِ اقبال کا بغور مطالعہ کریں تو ماقبل کے فلاسفہ پر اقبال کے انتقادی رویّے کا آپ کو شدّت سے احساس ہو گا اور آپ محسوس کریں گے کہ اقبال نے ماقبل کے فلاسفہ سے اخذ و قبول میں ایک علمی اور انتقادی رویہ اختیار کیا لہٰذا وہ لوگ جو یہ کہتے ہیں کہ اقبال کی فکر طبع زاد نہیں اور انہوں نے فلاں فلسفی سے خوشہ چینی کی لہٰذا ان کا فلسفہ اوریجنل نہیں، معلوم ہوتا ہے وہ تاریخِ فکرِ انسانی کے ارتقا سے آگاہی نہیں رکھتے، مجرّد طبع زاد کسی فکر کا کوئی تصوّر تاریخِ فلسفہ میں موجود نہیں اور تصوّرات کی مشعل کئی ہاتھوں سے ہوتی ہوئی آگے بڑھتی ہے۔ لہٰذا اقبال ایک طبع زاد فلسفی تھے اور انہوں نے اپنے سے ماقبل کے فلاسفہ پر ایک انتقادی رویّے سے اخذ و قبول کیا۔

بنیادی طور پر اقبال کا فلسفہ اپنے ماخذ میں مسلم فکری روایت کی ہی توسیع (Extention) ہے۔ اقبال کا فکر اس کی اپنی مسلم روایت سے نامیاتی طور پر منسلک اور جڑا ہوا ہے۔ اقبال کا تصوّرِ حقیقت تصوّرِ الٰہ، تصوّرِ کائنات، تصوّرِ خودی اور تصوّرِ مردِ مومن خود مسلم فکریات میں اپنی جڑیں رکھتے ہیں وہ اپنے ہر تصوّر کی اساس خود بھی اسلامی فکریات اور مسلم تاریخ فلسفہ میں بیان کرتے ہیں اور اپنے تصوّرات کی جب وہ توضیع و تصدیق مغربی علایم و فنون اور فلاسفہ میں پاتے ہیں تو وہ انہیں بطورِ سند کے لاتے ہیں یا جس فلسفی کے افکار ان کی فکر کی اساسیات سے ٹکراؤ کا رُخ اختیار کرتے ہیں اس پر تنقید کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں وہ افلاطون، ارسطو، ہیگل، مارکس اور متعدد مغربی حتّٰی کہ ان کے حلقۂ اثر کے مسلم متکلمین مثلاً ابنِ عربی اور شعرا حافظ شیرازی وغیرہ پر بھی نقد کرتے ہیں۔

اپنی تخلیقی جہتِ فکر میں تو وہ حقیقت اور حیات و کائنات کے بارے میں اپنے نظریات پیش کرتے ہیں اور پھر اپنے نظریات کی سند اور توضیح کے لیے مغربی علوم اور فلاسفہ کی تحقیقات سے استلاف پیدا کرتے ہیں۔ ڈاکٹر این میری شمل نے اپنی معروف کتاب شہپر جبریل میں اس طرف اشارہ کرتے ہوئے اقبال کے اس رویّے کو ظاہر کیا ہے کہ:

"اس قسم کے تقابلی مطالعات کے ذریعے اقبال اسلامی روایات اور جدید مغربی تحقیقات میں استلاف پیدا کرتے رہے۔ ان کا موقف یہ تھا کہ مسلمان مغربی علم و دانش سے آگاہ ہوں کیونکہ علم و دانش کے سلسلے میں جہاں مغرب اسلامی مدنیت کا ممنون رہا اور اب اگر مسلمان مغرب کے سائنسی علوم و فنون سیکھیں تو اس سے ان کا کوئی نقصان نہ ہوگا"[۱]

اقبال ان فلاسفہ میں سے نہیں ہیں جو تصورات و نظریات کی تجریدات میں بربکٹ ہو جاتے ہیں اور مجرد منطقی اور لسانی جملوں کی تراش خراش کرتے ہیں۔ اقبال ایک انقلاب پرور فلسفی ہیں اور جیسا کہ مارکس کہا تھا کہ فلسفے کا بنیادی وظیفہ کائنات کی موضوعی تشریح سے کہیں زیادہ اپنے گرد کی معروضی صورتِ حال کو تبدیل کرنا ہے تو اقبال نے بھی اپنی فکری اپج سے ایک ایسا فکری نظام مرتب کیا جس کے پیشِ نظر اپنے عہد کی معروضی صورتِ حال کی کایا پلٹ تھی، ان کے تمام نظامِ فکر کی جہت عملی انقلابی اور متحرک تھی انہوں نے ہر اس خیال، تصور اور نظریے کو تنقید کے ذریعے رد کر دیا جو جمود کا سبق دیتا تھا اور جو اقبال کو اس کے عہد اور خود مسلمانوں کی معروضی صورتِ حال کو تبدیل اور متحرک کرنے میں روک تھا۔ جیسا کہ ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی نے اپنے مقالے فلسفہ اقبال کے نفسیاتی منابع[۲] میں ایک مفصل تجزیے کے ذریعے بتایا ہے کہ ملتِ مسلمہ کی صدیوں سے ٹھہری ہوئی زندگی، زوال آمادگی، خلافت کی بربادی اور سمرقند و بخارا اور اندلس کا سقوط اور برصغیر میں ہندوؤں کی مسلمانوں کو ڈکار جانے کی پالیسی اور انہیں ایک سیاسی قوت کے طور پر منظم نہ ہونے دینے کے حالات، وہ محرکات ہیں جنہوں نے اقبال کو مضطرب کیا اور ان کے اندر ایک ہلچل بپا کی اور انہوں نے حیات و کائنات کے بارے میں ان تمام نظریات پر نقد کی جو حیات و کائنات کے حرکی تصور کے خلاف تھے کائنات و حیات کے بارے میں علامہ کا تصور روحانی اور حرکی تھا، حرکت ان کے فلسفے کا بنیادی جوہر ہے۔

حرکت یا دینامی یا دینامت ایک ایسا اصول ہے جو فکرِ اقبال کی تشکیل کرتا ہے۔ فکر کے حرکی ہونے کے بارے میں اقبال لکھتے ہیں کہ:

اپنی اصلی ماہیت کے اعتبار سے فکر کوئی ساکن چیز نہیں، یہ دینامی ہے اور اس کے

اندر لامتناہی ایک حاضر حقیقت کے طور پر اس طرح پوشیدہ ہے جس طرح بیج کے اندر پورا درختِ مکنون ہوتا ہے چنانچہ فکر اپنے دینامی اظہارِ ذات کے لیے ایک کلیت رکھتا ہے جو زمانی آنکھ کو قطعی مخصوصات کے ایک سلسلے کی صورت میں بتدریج ظہور پذیر ہوتا نظر آتا ہے [۲]

علامہ اقبال کے حیات و کائنات کے اس حرکی فلسفے کا سب سے بڑا مخالف عقیدہ وحدت الوجود تھا۔ یہ عقیدہ وحدت الوجود جس کی عقلی اساس افلاطون کے نظریۂ کائنات یعنی اعیان پر تھی تو افلاطونیت میں متصوّفانہ رنگ میں ایک ترکِ دنیا کے ایک باہمہ رویّے کی صورت میں پروان چڑھا جس نے اسلام کی جہانبانی اور جہان گیری کی فکریات سے منہ موڑ کر ترکِ علائق دنیا کے انفعالی رویّے کی تشکیل کی جس کے نتیجے میں اسلامی دنیا میں بے عملی اور بے حرکتی اور دنیا فراموشی کے متصوّفانہ رجحانات کی پرورش ہوئی اور پوری اسلامی دنیا ایک مفلوج متصوّفانہ کیفیت میں گرفتار ہو گئی اور کائنات کی تفہیم کا ئنات کی تعمیر و تشکیل میں ایک عملی کردار اور جہان گیری و جہان داری سے بیگانہ ہو کر محکومی کے شکنجے میں پھنستی چلی گئی۔ عرب دنیا کے مصنّف نجلا عز الدّین نے اس صورتِ حال کا تجزیہ یوں کیا ہے کہ :

"جو عذاب یا وبال عربی معاشرے پر باہر سے نازل ہوتے ان سے بھی زیادہ تباہ کن مصیبت یہ تھی کہ اس معاشرے کی اندرونی قوتِ تخلیق اور جوشِ مہمات سرد پڑ گیا۔ پر جوش ذہنی شوقِ تجسّس جو عہدِ ماسبق کی خصوصیت بنا ہوا تھا اور اس کے ساتھ حوصلہ مندی کی مسرّت، مذہبی عقائد اور مرکزیت کے سخت دباؤ سے گھٹ کر رہ گئی، آزاد خیالی کو دیس نکالا نصیب ہوا اور اس کی جگہ روایت پرستی حکومت کرنے لگی، صداقت کی بے روک ٹوک جستجو پر الحاد و بے دینی کی مہر لگ گئی اس سے پہلے عہد کے زیادہ بے باک اور جرأت مند اشخاص گوشۂ گمنامی میں جلاوطن کر دیئے گئے۔ لوگوں کے دماغ بجائے اس کے کہ اپنی صلاحیتوں کو علمیت کی نئی راہیں نکالنے کے کام میں لاتے انہی مسائل کی شرحیں اور خلاصے تیار کرنے میں منہمک ہو گئے جو پہلے سب کو معلوم تھے" [۳]

یہ صورتِ حال تھی جس پر اقبال برگشتہ ہوئے اور انہوں نے بغاوت (Revolt) کی اور اپنے حرکی تصوّرات کے خلاف موجود ہر نظریے کو ردّ کیا۔ اس کی زد میں افلاطون کے بعد سب

سے زیادہ ارسطو آیا، کیونکہ ارسطو کائنات کے قِدم کا قائل تھا۔ ڈاکٹر شمل کے الفاظ میں:

"ارسطو کا تصوّرِ قدمتِ کائنات، اسلام کے تصوّرِ خدا کی ضد ہے کیونکہ اس دین کی رُو سے خدائے زندہ و فعال ہی ازلی و ابدی ہے نہ کہ کائنات۔ اقبال زندگی کو بھی رواں دواں بتاتے ہیں زندگی صرف حسن و توازن ہی نہیں وہ عمل اور قوت بھی ہے"[۵]

یونانی فکریات کے خلاف ڈاکٹر شمل کے بقول اقبال کی فکری اور ذہنی بغاوت کی سب سے بڑی وجہ یہ تھی کہ:

"اقبال کی نظر میں یونانی فلسفہ بے حد تجریدی اور قیاسی ہے اور اس کے تابع انسان سے کوئی پُر ثمر کام انجام پذیر نہیں ہو سکتا۔ یہ غیر عملی فلسفہ ہے اور اس محروم عشق تصوّر کے ذریعے انسان خدا کا وصل بھی حاصل نہیں کر سکتا۔"[۶]

اس ساری تفصیل سے مقصود آپ کو فکرِ اقبال کے بنیادی تصوّر تک رسائی فراہم کرنا ہے جو اِن کی تمام تر فلسفیانہ تشکیلات میں اصول کے طور پر کارفرما ہے وہ خدا کا ایک زندہ و فعّال تصوّر ہے، جس کا عین یہ کائنات نہیں بلکہ وہ اپنی ہستی اور ذات میں منفرد بے مثال اور یکتا ہے، کائنات اور زندگی اس کی خلاقی کے مظہر ہیں جو متحرک اور رواں دواں ہیں۔ ڈاکٹر عشرت حسن انور نے اپنی کتاب "اقبال کی مابعد الطبیعیات" میں اس بات کی صراحت کی ہے کہ اقبال کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی ذات اپنی ماہیت میں حرکی اور حد درجے فعّال ہے۔ ان کے الفاظ میں:

"حقیقت ایک حیاتِ لامتناہی ہے وہ خود رہنما، خود شعور توانائی یا قوّت ہے جو ہمیشہ فعّال ہے اس کا ہر فعل بجائے خود ایک حیات ہے جو اپنی جگہ پر ایک خود رہنما توانائی ہے۔ خارج سے دیکھا جائے تو یہ افعال مکانی اشیا اور واقعات ہیں۔ بعض افعال اپنے نمو کے دوران میں خود شعور ہو گئے ہیں۔"[۷]

اقبال کے تصوّرِ کائنات کی وضاحت کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں کہ:

"ساری کائنات میں ایغوئیت کا ایک صعودی انداز نظر آتا ہے اس ایغوئیت کا شعور سب سے پہلے ہمیں اپنی ذات میں ہوتا ہے پھر اس معروضی یعنی خارجی فطرت میں جو ہماری آنکھوں کے سامنے ہے اس کے بعد اس کا شعور ذاتِ باری تعالیٰ میں ہوتا ہے جو تمام حیات کے اصول نہائی کی حیثیت رکھتا ہے۔ اقبال کا فلسفہ اس طرح ایغوئیت یا خودی کا فلسفہ ہے اِن کے لیے تمام حقیقت کا محور ایغوئیت

(Egohood) ہے"۔ ۸

خودی جسے عرفانِ نفس یا عرفانِ ذات بھی کہہ سکتے ہیں سقراط کے ہاں خود کو پہچانو ــــــــــ۔ (Know Thy Seif). کی صورت میں ملتا ہے اور من عرف نفسہ فقد عرف ربہ کے معروف مقولے میں بھی جس کا اظہار ہوا ہے۔ خود اقبال اپنے چوتھے خطبے میں لکھتے ہیں کہ :

"مادہ دراصل مختلف کم تر درجہ کی خودیوں کی آماجگاہ ہے۔ جس سے اعلیٰ درجہ کی خودیاں ابھرتی رہتی ہیں۔ تاہم اس ظہور کو میکانکی اصولوں کے ذریعے بیان نہیں کیا جاسکتا۔ خودی کوئی جامد چیز نہیں، یہ زمانی طور پر ترتیب پاتی ہے اور اپنے ہی تجربات سے تشکیل یاب ہوتی ہے" ۹

فلسفے کے معروف استاد

ڈاکٹر ابصار احمد علامہ اقبال کے تصورِ خودی کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ :

"فکرِ اقبال میں خودی سے مراد شعور کی وہ وحدت ہے جو خود شناس اور خود آگاہ ہو اور اپنی ذات اور اپنے مقاصد کا احساس یا شعور رکھتی ہو۔ لیکن یہاں خودی کا مطلب ہوش یا تمیز نہیں بلکہ وہ چیز ہے جس کا خاصا ہوش یا تمیز رکھنا ہے یا جس کی وجہ سے ایک انسان ہوش و تمیز رکھتا ہے۔ انسان میں یہی چیز جو خود شناس یا خود آگاہ ہونے کی وجہ سے اپنے آپ کو "میں" کہتی ہے اس لیے اقبال اس کو "انا" یا "الغیو" یا "مَن" بھی کہتے ہیں" ۱۰

یہ خودی علامہ اقبال کے نزدیک اپنے ارتقا کی تین منازل سے گزرتی ہے جس کو انہوں نے جاوید نامہ میں یوں بیان کیا ہے ؎

شاہدِ اوّل شعورِ خویشتن — خویش را دیدن بنورِ خویشتن
شاہدِ ثانی شعورِ دیگرے — خویش را دیدن بنورِ دیگرے
شاہدِ ثالث شعورِ ذاتِ حق — خویش را دیدن بنورِ ذاتِ حق

یعنی خودی کی پہلی منزل پر انسان خود اپنی ذات کے شعور میں خود پر شہادت طلب کرتا ہے، اپنے مقاصد کے تعینات پر کھتا ہے اور اپنی ذات کی تنظیم کرتا ہے اور اپنے آپ کو خود اپنی ذات کے نور میں دیکھتا ہے۔ اپنی صلاحیتوں اور اہلیتوں کی صورت گری کرتا ہے۔ پھر جب وہ اس منزل سے گذر جاتا ہے تو وہ دوسرے مرحلے میں شعورِ دیگرے یا تاریخ کے تناظر میں خود کو پرکھتا

ہے اور اپنے اعمال و کردار پر تاریخ کی گواہی طلب کرتا ہے اس طرح تاریخ کے اوراق میں وہ اپنا مقام متعین کرتا ہے۔ تیسرے مرحلے پر وہ ذاتِ حق کو اپنے وجود پر گواہ بناتا ہے اور خدا کے حضور خود کو پیش کرتا ہے اور وہ خدا کی بندگی اور عبودیت کے مقاصد کے تحت اپنی خودی یا اپنی ذات کی تنظیم کرتا ہے۔ خودی کی ان تمام منازل کا مقصد اقبال یہ بتاتے ہیں کہ ؂

برمقامِ خود رسیدن زندگی است
ذات را بے پردہ دیدن زندگی است[۱۲]

یعنی انسان ایسے مقام پر پہنچتا ہے جہاں اس پر ذات اپنے پورے اعماق کے ساتھ عیاں ہو جاتی ہے وجودیت کے بانی سورین کرکیگارڈ نے بھی ایسے ہی تین ادوار کا ذکر اپنے فلسفے میں کیا ہے جو کہ جمالیاتی، اخلاقی اور مذہبی ہیں۔ تاہم جس مقام تک اقبال کی فکر گئی ہے کرکیگارڈ کی اس تک رسائی نہ ہو سکی گرچہ اس کے جمالیاتی، اخلاقی اور مذہبی ادوار[۱۳] بھی انسانی شخصیت کی تعمیر کے مختلف مدارج کو منعکس کرتے ہیں۔

علامہ اقبال کے فکر و فلسفہ کے ماخذات کی توضیح کرتے ہوئے ہمیں ایک تو ان باطنی ماخذات کی طرف اشارہ کرنا ہے جو موضوعی ہیں اور جو ان کے داخل کا حصّہ ہیں اور جن کے بغیر اقبال، اقبال نہیں بن سکتے تھے اور دوسری طرف ان معروضی ماخذات کا سراغ دینا ہے جو ان کی فکریات کی تشکیل میں اساس بنے۔ مولانا سید ابوالحسن علی ندوی نے اپنی کتاب "نقوشِ اقبال" میں اقبال کی تشکیل میں اہم کردار ادا کرنے والے ان تخلیقی عناصر کا بڑی عمدگی سے حوالہ دیا ہے۔ قاہرہ کی مشہور دانشگاہ دارالعلوم میں ۱۹۵۱ء کو ایک لیکچر دیتے ہوئے انہوں نے فرمایا:

"وہ تخلیقی عناصر جنہوں نے اقبال کی شخصیت کو بنایا، بڑھایا اور پروان چڑھایا وہ دراصل اقبال کو اپنے داخلی مدرسہ میں حاصل ہوئے۔ یہ پانچ تخلیقی عناصر ہیں جنہوں نے اقبال کی شخصیت کو زندۂ جاوید بنا دیا"[۱۴]

ان پانچ عناصر کو گنواتے ہوئے انہوں نے کہا کہ "ان میں سے پہلا عنصر جو اقبال کو اپنے داخلی مدرسہ میں داخلہ کے بعد اوّل دن سے ہی حاصل ہوا وہ اس کا "ایمان و یقین" ہے۔ یہی یقین اقبال کا سب سے پہلا مربّی اور مرشد ہے اور یہی ان کی طاقت و قوت اور حکمت و فراست کا منبع اور سرچشمہ ہے"۔ اقبال کی شخصیت کو بنانے والا دوسرا عنصر وہ ہے جو آج ہر مسلمان کے گھر میں موجود ہے مگر افسوس کہ آج خود مسلمان اس کی روشنی سے محروم، اس کے علم و حکمت سے بے بہرہ

ہیں میری مراد اس سے قرآن مجید ہے۔ تیسرا عنصر جس کا اقبال کی شخصیت کی تعمیر میں بڑا دخل ہے وہ عرفان نفس اور خودی ہے اور چوتھا عنصر جس نے اقبال کی شخصیت کو بنایا، پروان چڑھایا وہ اقبال کی آہ سحر گاہی ہے۔ آخر شب اقبال کا اٹھنا اور اپنے رب کے سامنے سجدہ ریز ہو جانا، پھر گڑگڑانا اور رونا ایسی چیز تھی جو اس کی روح کو ایک نئی نشاط، اس کے قلب کو ایک نئی روشنی اور اس کو ایک نئی فکری غذا عطا کرتی رہی۔ خود اقبال نے متعدد مقامات پر اس آہ سحر گاہی کی اہمیت کو اجاگر کیا مثلاً [۱۵]

عطار ہو، رومی ہو، رازی ہو، غزالی ہو
کچھ ہاتھ نہیں آتا بے آہ سحر گاہی [۱۶]

زمستانی ہوا میں گرچہ تھی شمشیر کی تیزی
نہ چھوٹے مجھ سے لندن میں بھی آداب سحر خیزی [۱۷]

اور پانچواں عنصر جو فکر اقبال کی اساس بنا وہ مثنوی رومی کا مطالعہ ہے۔ مولانا ابو الحسن ندوی یا علی میاں کے بیان کردہ تین عناصر تو موضوعی ہیں جب کہ قرآن اور مثنوی رومی، فکر اقبال کے معروضی تشکیلی عناصر اور منابع ہیں۔ دراصل قرآن کا گہرا مطالعہ اور اس پر مسلسل غور اقبال کے پاس وہ کسوٹی تھی جس پر وہ قدیم و جدید کے تمام فلسفوں اور نظریات کو پرکھتے رہے، چنانچہ جو چیز انہیں قرآن کی تعلیمات کے قریب محسوس ہوئی وہ انہوں نے مومن کی حکمت گم شدہ سمجھ کر قبول کر لی اور جو انہیں اس فکری دھارے سے ہٹی ہوئی اور کٹی ہوئی محسوس ہوئی اس کو انہوں نے نقد و جرح کے بعد مسترد کر دیا۔ اقبال نے قرآن کی غواصی کی اور اس کو اپنی تمام تر فکریات کی اساس اور معیار بنایا۔

مطالعۂ قرآن میں وہ واقعہ بہت اہم ہے جو خود اقبال نے بیان کیا اور جس کے مطابق اقبال کو ان کے والد نے نصیحت کی کہ قرآن کو اس طرح پڑھو جیسے کہ وہ خود تم پر نازل ہو رہا ہے [۱۷]۔ اس نے کتاب اللہ کے بارے میں اقبال کے نقطۂ نظر کو یکسر تبدیل کر کے رکھ دیا اور انہیں کہنا پڑا کہ ؎ ترے ضمیر پہ جب تک نہ ہو نزول کتاب
گرہ کشا ہے نہ رازی نہ صاحب کشاف [۱۸]

قرآن حکیم نے ہی اقبال کے ضمیر پر نزول کے بعد ان کے فکر کی گرہیں کھولیں، چنانچہ وہ اپنی ساری فکر و شاعری کو اک نکتۂ ایمان کی تفسیر سے تعبیر کرتے رہے۔[19] یہاں تک کہ انہوں نے اپنے لیے اس مفہوم میں بد دعا کی کہ اگر میں نے قرآن حکیم کی تشریح و تعبیر کے سوا اپنے فکر و شاعری میں کچھ کہا ہو تو مجھے روزِ قیامت حضور کا بوسۂ پا نصیب نہ ہو۔ یہ ایک ایسی بد دعا ہے جو کوئی مسلمان اپنے لیے نہیں مانگ سکتا اور صرف اس کی بنیاد پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ خود اقبال ہی اپنے فکر و شعر کا ماخذ قرآن ہی قرار دیتے ہیں بلکہ اپنے فکر و شعر کو اس کی تفسیر سے تعبیر کرتے ہیں ؎

گر دلم آئینہ بے جوہر است | ور بحرفم غیرِ قرآں مضمر است
اے فروغت صبحِ اعصار و دہور | چشمِ تو بینندۂ ما فی الصدور
خنک گرداں بادہ در انگورِ من | زہر ریز اندر مئے کافورِ من
روزِ محشر خوار و رسوا کن مرا | بے نصیب از بوسۂ پا کن مرا[20]

سید نذیر نیازی جنہوں نے تشکیل جدید الہیات اسلامیہ کا اردو میں ترجمہ کیا، خطبات کے مقدمہ میں فکرِ اقبال کا سرچشمہ قرآن کو قرار دیتے ہیں:

"دراصل اس فکر کا حقیقی سرچشمہ جیسا کہ پہلے عرض کر دیا گیا ہے، قرآن مجید ہے اور قرآن مجید سے ہی ہمیں ان سب مسائل یا مشکلات میں جو اس کی تشریح و توضیح میں پیدا ہوں، رجوع کرنا پڑے گا۔ صاحب خطبات نے اگر عہد حاضر کے الفاظ اور مصطلحات سے کام لیا تو ہم گرفتارانِ فرنگ کی خاطر، اس لیے کہ ان کا خطاب دراصل ہم سے ہے اور ہماری وساطت سے جدید علمی دنیا سے"[21]

اقبال کے ایک اور نقد محقق ڈاکٹر رضی الدین صدیقی نے ڈاکٹر یوسف حسین خان کی کتاب "روحِ اقبال" کے مقدمہ میں لکھا:

اقبال کا کلام شاعرانہ پیرایۂ بیان میں اور جدید علوم کی روشنی میں سراسر قرآن کریم کی تشریح ہے۔ اگر مثنوی مولانا روم کو آٹھ سو برس قبل "قرآن در زبان پہلوی" سمجھا گیا تو ہم کلام اقبال کو بھی الف ثانی میں وہی رتبہ دے سکتے ہیں۔"[22]

مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے بھی خطبات اقبال پر ایک نظر میں یہی حرف تصدیق کہا کہ:

"اس میں شبہ نہیں ہو سکتا کہ خطبات جس فکر کے حامل ہیں اس کا اصل سرچشمہ قرآن مجید ہے۔"[23]

مولانا ڈاکٹر غلام مصطفٰے خان نے اپنی کتاب "اقبال اور قرآن"[۲۴] میں اقبال کے اشعار اور فکریات کے حوالے سے تو پوری دستاویزی تفصیل مرتب کر دی ہے کہ قرآن کس طرح فکر اقبال کو محیط کیے ہوئے ہے اور اگر پروفیسر محمد منوّر کی کتاب "برہان اقبال" کا مطالعہ کیا جائے تو قرآن کے اس عمل دخل سے آگاہی ہوتی ہے جو فکرِ اقبال میں جاری و ساری ہے۔ یہاں تفصیل کا یارا نہیں تاہم خود اقبال کے اپنے متعدد اشعار، خطوط، تقاریر، بیانات اور خطبات کے اقتباس سے اقبال کا یہ پیغام ملتا ہے کہ

گر تو می خواہی مسلماں زیستن
نیست ممکن جز بہ قرآں زیستن [۲۵]

ان کی فکر کا محیطی شعور ہے کیونکہ وہ قرآن کو انسان کے اندر ان گوناگوں روابط کا ایک اعلیٰ اور برتر شعور پیدا کرنے کا ایک ذریعہ سمجھتے تھے جو اس کے اور کائنات کے درمیان قائم ہیں۔ قرآن حکیم کی حکیمانہ تفہیم اور اس کی غایات کو جاننے میں اقبال کو سب سے زیادہ تحریک مثنوی رومی سے ملی چنانچہ مولانا جلال الدین رومی کی مثنوی مولوی معنوی جسے پہلوی زبان میں قرآن سے نسبت دی گئی فکرِ اقبال کا ایک اساسی ماخذ ہے، قرآنی بصیرت کے داخل میں اترنے کا راستہ اقبال نے مولانا رومی کی اس مثنوی کو جانا کہ

چو رومی در حرم دادم اذاں من | از و آموختم اسرار جاں من
بہ دورِ فتنۂ عصر کہن او | بہ دورِ فتنۂ عصر رواں من [۲۶]

ایک پُر فتن دور جس میں عقائد و نظریات کی شکست و ریخت ہو رہی تھی اور مسلمانوں پر بیچارگی طاری تھی مولانا رومی نے انسانی یقین و اعتماد کو بحال کیا اور عقائد و نظریات میں محکمی پیدا کی یہ تشتّت، شکستہ حالی اور درماندگی فکر و نظر اقبال کے دور کا بھی خاصہ تھی۔ مولانا رومی اور اقبال کی یہ ہم آہنگی اور فکری بلوغت، قرآن سے رغبت اور نسبت ان دونوں عالی دماغ لوگوں کے لیے نکتۂ اتصال ہے۔ تصوّف یا صوفی جنہوں نے علم کو حجاب اکبر بنا دیا تھا قرآن کے اس فرمان کو بھول گئے کہ علم و حکمت تو اس کے نزدیک خیرِ کثیر ہے۔ مولانا رومی اقبال کے لیے کشاف اسرار و حکمت قرآن ہیں۔ وہ احکام قرآن کے ظاہر کی طرف جانے سے زیادہ قرآن کے باطن میں اترتے ہیں، حکمتِ دین ان کا خاص موضوع ہے رومی سے اقبال کی اشتراکات میں عقیدۂ تقدیر سب سے اہم ہے اقبال کے تصورِ خودی میں ارتقا کا نظریہ ان کو رومی سے ملا، کہ خودی اپنی تکمیل میں خدا کی رضا سے ہمکنار ہو جاتی ہے۔ اقبال اور رومی

دونوں کا خیال ہے کہ تقدیر کے غلط مفہوم نے انسان کی خودی اور اخلاقی زندگی کو سخت نقصان پہنچایا۔ اقبال نے رومی کے تتبع میں انسانی آزادی اور اختیار کو نیا مفہوم دیا۔ دونوں بقاپرست اور ارتقاپسند اور تسخیرِ کائنات کا ولولہ دینے والے مفکر ہیں۔

اقبال کی فکری تشکیل میں مولانا رومی کے اثرات کے بیان میں عام طور پر یہ بات بھی کہی جاتی ہے کہ اقبال کے وحدت الوجودی افکار مولانا رومی سے آتے ہیں۔ مولانا رومی کو وحدت الوجودی قرار دینے والوں کی ایک طویل قطار ہے مگر کیا مولانا رومی حقیقتاً وحدت الوجودی تھے؟ یہ بات پوری طرح متحقق نہیں رہی۔ متعدد ایسے شواہد بھی موجود ہیں جو ان کے وحدت الوجودی ہونے سے انکار کرتے ہیں۔ پروفیسر نکلسن جو اسلامی علوم و فنون کے محقق ہیں لکھتے ہیں:

> "مولانا رومی کے متعلق لوگوں کو بادی النظر میں یہ غلط فہمی پیدا ہو جاتی ہے کہ وہ وحدت الوجودی تھے۔ میرا بھی پہلے پہل یہی عقیدہ تھا جب کہ میں تاریخ تصوف اسلامی سے اتنا واقف نہ تھا جتنا کہ اب ہوں۔" ۲۷

بلکہ وہ تو منصور حلاج کے بھی وحدت الوجودی ہونے کا منکر ہے۔ جس طرح فلسفۂ اقبال کی غایات کا تعین مولانا رومی کے اثرات کا نتیجہ ہے اسی طرح فکر اقبال کی ہیئت کی تشکیل حضرت مجدد الف ثانی نے کی۔ وحدت الوجودی تصورات جو افلاطون، فلاطونس اور ابن عربی کے راستے سے مسلم سماج میں سرایت کرنے لگے جس کے نتیجے میں سکر غالب آگیا، جس نے پوری مسلم سوسائٹی کو مفلوج کر کے رکھ دیا تو اس نظریے کے خلاف شدید ردعمل ہوا۔ شوپنہار کے نظریۂ وحدت الوجود پر تنقید کرتے ہوئے ایک فلسفی نے کہا تھا کہ یہ عقیدہ مہذب الحاد ہے۔ مسلم سماج میں اس مہذب الحاد نے دنیا سے بے رغبتی، ترک دنیا اور ترک عمل کی کاشت کی۔ اس سیم و تھور نے اسلامی ذہنوں کی زمین بنجر اور ویران کر کے مسلمانوں کو زوال میں دھکیل دیا۔ فکر اقبال کا ایک اہم تشکیلی ماخذ حضرت مجدد الف ثانی کی تعلیمات ہیں:

> "جنید بغدادی نے فنا میں مسلکِ "سکر" کے برخلاف مسلکِ "صحو" اختیار کر کے، مولانا رومی نے وحدت الوجود کی طرف اپنا عام میلان رکھنے کے باوجود خودی کی تعلیم دے کر اور شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی نے شیخ محی الدین ابن عربی کے نظریۂ وحدت الوجود کی تنقید اور تردید کر کے اس کے ردعمل کے طور پر نظریۂ "عبدیت" پیش کر کے اس کی پرزور حمایت کی۔" ۲۸

حضرت مجدد الف ثانی سے ان کے ذہنی اور قلبی تعلق کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ انہوں نے نیٹشے کے بارے میں کہا کہ اگر وہ حضرت مجدد کے عہد میں ہوتا اور اسے ان سے صحبت اور نسبت ہوتی تو وہ سرورِ سرمدی سے بہرہ یاب ہوتا ۔

کاش بودے در زمانِ احمدے

تا رسیدے بر سرورِ سرمدے ۲۹

حضرت مجدد الف ثانی سے انہیں وحدت الوجود کے نظریے کے خلاف شہادت ملی ۔ حضرت مجدد نے ابن عربی کے نظریۂ وحدت الوجود کے بارے میں تبصرہ کرتے ہوئے فرمایا کہ شیخ اکبر محی الدین ابن عربی وجود اور ذات میں فرق روا نہ رکھ سکے وہ وجود سے اوپر اٹھ کر ذاتِ خدا تک نہ پہنچ سکے ۔ یہی انہوں نے افلاطون کے بارے میں کہا کہ افلاطون وجود تک ہی گھر کر رہ گیا ذات تک اس کی رسائی نہ ہو سکی ۔ کیونکہ ذات وجود سے برتر اور الگ ہے وہ بے مثل ، یکتا اور منفرد ہے ۔

حضرت مجدد نے فرمایا :

"شیخ اجل شیخ محی الدین ابن عربی نے ان کی شرارت اور نقص اور فساد کی حقیقت پر نظر نہیں ڈالی اور ممکنات کے حقائق کو حق جل وعلا کی علمیہ صورتیں مقرر کی ہیں کیونکہ ان کی صورتوں نے حضرت تعالیٰ و تقدس کے آئینہ میں کہ خارج میں اس کے سوا کچھ موجود نہیں جانتا ، انعکاس پیدا کر کے خارجی نمود و ظہور حاصل کیا ہے اور ان علمیہ صورتوں کو واجب تعالیٰ کی صفات اور شیئوں کی صورتوں کو غیر نہیں سمجھا ہے ۔ اس لیے وحدت الوجود کا حکم کیا ہے اور ممکنات کے وجود کو واجب تعالیٰ و تقدس کے وجود کا عین کہا ہے" ۳۰

ڈاکٹر برہان احمد فاروقی نے حضرت مجدد کا نظریۂ توحید میں ابن عربی کے تصور وحدت الوجود کو یوں بیان کیا ہے کہ :

"وجود ایک ہے ۔ وہی وجود ہے اور یہ وجود اللہ ہے ہر دوسری چیز فقط اس کا مظہر ہے لہٰذا عالم اور اللہ عین یک گر ہیں" ۳۱

یعنی یوں کہنا درست ہوگا کہ ابن عربی نے وجود اور اللہ یا کائنات اور خدا کو ایک دوسرے کا عین تصور کیا ، وہ لکھتے ہیں کہ :

"ابنِ عربی نے عالم اور اللہ کی عینیت کو ذات اور صفات کی عینیت کی بنا پر تصور

کیا یعنی جوہر اعراض کی عینیت کی بنا پر، عالم اس کی صفات کی محض تجلّی ہے بالفاظِ دیگر تخلیق عالم ایک صورت ہے بروز کی۔" ۳۲

مولانا جامی نے اپنے شیخ اکبر محی الدّین ابن عربی کے اس وحدت الوجود کی تشریح کرتے ہوئے کہا:

"وجود، وجود مطلق ہے اور مراتب وحدت میں یہ مرتبۂ لاتعیّن ہے، وحدت اپنے تعیّنات یا تنزّلات میں پانچ مراتب سے گزرتی ہے۔ پہلے دو تنزّلات علمی ہیں اور بعد کے تین تنزّلات عینی یا خارجی ہیں۔ پہلے تنزّل میں ذات کو اپنا شعور بحیثیت وجود محض حاصل ہوتا ہے اور شعور صفات اجمالی رہتا ہے۔ دوسرے تنزّل میں ذات کو اپنا شعور بحیثیت متصف بر صفات ہوتا ہے یہ صفات تفصیلی کا مرتبہ ہے یعنی صفات کے بالتفصیل واضع ہونے کا، یہ دونوں تنزّلات بجائے واقعی ہونے کے ذہنی یا محض منطقی تنزّلات کے طور پر تصوّر کیے گئے ہیں کیونکہ وہ غیر زمانی ہیں اور خود ذات وصفات کا امتیاز بھی صرف ذہنی ہے اس کے بعد تنزّلات عینی و خارجی شروع ہوتے ہیں۔ لہٰذا تیسرا تنزّل تعیّن روحی ہے یعنی وحدت بصورت روح یا ارواح نزول کرتی ہے وہ اپنے تئیں بہت سی ارواح میں تقسیم کر دیتی ہے۔ مثلاً فرشتے اس کا چوتھا تنزّل تعیّن مثالی ہے جس سے عالم مثالی وجود میں آتا ہے۔ پانچواں تنزّل تعیّن جسدی ہے اس سے مظاہر یا اشیائے طبعی ظاہر ہوتی ہیں یہ مراتب ان استعدادوں کا تدریجی تحقّق ہے جو صفات میں مضمر تھیں" ۳۳

اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ تنزّلات کا یہ سلسلہ افلاطون، فلاطونس اور ابن سینا کے نظریۂ صدور ۳۴ سے ملتا جلتا ہے۔ ابن سینا بھی اپنے سلسلہ ہائے عقول کے ذریعے خدا سے اس کائنات اور عالم مادی کا صدور کرتے ہیں اور کائنات اور خدا کو ایک دوسرے کا سایۂ ظل یا عین قرار دیتے ہیں۔ لیکن یہ فلاسفہ مرتبۂ وجود سے اوپر کسی ذات کے تصوّر سے قاصر نظر آتے ہیں اس لیے کہ وجود تو ذات کا شہود ہے اور وجود مکان میں ہے جب کہ ذات لامکان ہے۔ مکان میں محصور وجود اور لامکان ذات کس طرح ایک ہو سکتے ہیں۔ حضرت مجدّد الف ثانی نے ان فلاسفہ کے اس پہلو پہ گرفت کی اور کہا:

"صانع عالم جل شانہ کے لیے عالم کے ساتھ ان مذکورہ نسبتوں میں سے کوئی نسبت بھی ثابت نہیں۔ ذات حق سبحانہ و تعالیٰ کا احاطہ اور قرب ذاتی نہیں بلکہ علمی ہے

جیسا کہ اہل حق شکر اللہ کے ہاں قرار پا چکا ہے اور وہ سبحانہ و تعالیٰ کسی چیز سے متحد نہیں اور خدا، خدا ہے اور عالم، عالم ہے۔ وہ سبحانہ و تعالیٰ بے مثل و بے کیف ذات کو ذی مثل و ذی کیف کا عین نہیں کہا جا سکتا۔ واجب تعالیٰ کو ممکن کا عین نہیں کہہ سکتے اور قدیم حادث کا عین ہرگز نہیں ہو سکتا، ممتنع العدم ذات جائز العدم کا عین نہیں ہو سکتی۔ انقلاب حقائق عقلاً اور شرعاً محال ہے ایک کا حمل دوسرے پر بالکل ممتنع ہے" ۳۵

صنائع اور مصنوع کے درمیان دالیت اور مدلولیت والی نسبت ہے۔ حضرت مجدد فرماتے ہیں:

"عالم گرچہ کمالات صفائی کے آئینے اور اسما کے ظہور کی جلوہ گاہ ہے لیکن مظہر عین ظاہر نہیں اور ظل عین اصل نہیں جس طرح توحید وجودی والوں کا مذہب ہے" ۳۶

"صاحب مثل اشیاء کے آئینوں میں نہیں سما سکتا اور کیفیات ممکنہ رکھنے والی اشیاء میں جلوہ گر نہیں ہو سکتا، لامکانی ذات مکان میں نہیں سما سکتی" ۳۷

حضرت مجدد بھی وحدت الوجودی منزل سے گزرے اپنے اس احوال کے بارے میں فرماتے ہیں:

"فقیر نے وحدت وجود کو قبول کر لیا تھا تو وہ کشف کی بنا پر تھا، تقلید کی بنا پر نہیں تھا اب اگر اس کا انکار کر رہا ہوں تو وہ بھی الہام کے باعث اور الہام انکار کی گنجائش نہیں رکھتا۔ اگرچہ دوسرے کے لیے حجت بھی نہیں ہے" ۳۸

یہاں حضرت مجدد نے تین باتیں ایسی کہہ دی ہیں جو کہ غور طلب ہیں۔ ایک تو یہ کہ ان کا وحدت الوجودی عقیدہ تقلید کی بنا پر نہیں بلکہ کشف کی بنا پر تھا یعنی بڑی چیز تقلید ہے اور کشف علم کی ایک ایسی منزل ہے جس پر تمام وحدت الوجودی کھڑے ہیں اور اس سے اوپر کی منزل الہام ہے جو غیر انبیاؑ کے لیے علم کا ایک معتبر ترین ذریعہ ہے۔ الہام سے اوپر وحی ہے، وحی خدا کی طرف سے ہونے کی بنا پر غیر انبیاؑ کے لیے حجت ہے اور اس کا اتباع لازم ہے جب کہ الہام غیر انبیاؑ کے لیے ہے۔ یہ انکار کی گنجائش تو نہیں رکھتا مگر اس کا اتباع دوسروں کے لیے شرطِ حجیت نہیں رکھتا۔ بہرحال اس سے ایک بات تو واضح ہوئی کہ کشفی وحدت الوجود سے الہامی وحدت الشہود ایک مقام بالا رکھتا ہے اور حضرت مجدد کا خدا کی ذات کو بے مثل قرار دینا اور شئے مکانی کو ذاتِ لامکانی کا عین ماننے سے انکار ایک منطقی صداقت رکھتا ہے۔ وحدت الوجود میں وصل کی جو شاعرانہ رومانیت پائی جاتی ہے اس نے شعری روایت میں اس تصور کو اتنا پختہ کر دیا ہے کہ ہمارا

شعر وجود سے اُوپر اُٹھ کر لامکانی ذات تک رسائی کی اہلیت کھو بیٹھا ہے اور شاعری کی معراج اور انتہا وحدت الوجودی وصل قرار پائی ہے۔ مشرق و مغرب کی شاعری وجودِ مکان میں اسیر ہے وہ عبوریت کے اعلیٰ ترین مقام کو نہیں پہچانتی۔ حضرت مجدّد نے اس مقام عبودیت کو واضح کیا کہ:

مقامِ عبودیت تمام مقامات سے بلند ہے کیونکہ یہ معنی مقامِ عبدیت میں اتم واکمل ہے، محبوبوں کو ہی اس مقام سے مشرّف کرتے ہیں اور محب ذوق شہود سے لذّت لیتے ہیں۔ بندگی میں لذّت اور اس سے اُنس محبوبوں کے ساتھ خاص ہے، محبّوں کا اُنس محبوب کے مشاہدہ سے ہے مگر محبوبوں کو محبوب کی بندگی میں اُنس نصیب ہوتا ہے'' ۳۹

اقبال کے فلسفۂ خودی میں حضرت مجدّد کے اسی مقام عبودیت کی بازگشت ہے جہاں اقبال خودی کی بقا اور استحکام چاہتے ہیں اس کی انفرادیت کا تحفّظ چاہتے ہیں اسے خدا کی ذات میں ضم کرنے کے حق میں نہیں بلکہ اسے مقام بندگی پر سرفراز دیکھنا چاہتے ہیں کہ یہی وہ مقام ہے جو اللہ نے اپنے بندے کو عطا کیا۔ حضرت مجدّد کے نزدیک بندے اور رب تعالیٰ کے درمیان حجاب صرف نفس ہے اس لیے کہ بندے کا مطلوب خود اس کا اپنا نفس ہے لہٰذا فی الواقع وہی حجاب بھی ہے۔ مجدّد الف ثانی کے ہاں جو چیز تجلّی ذاتی ہے وہی اقبال کے ہاں مقامِ خودی ہے۔

مولانا جلال الدین رومی اور حضرت مجدّد الف ثانی کے علاوہ بھی متعدّد شخصیات ہیں، جنہوں نے فکرِ اقبال کی آبیاری کی۔ مگر تین شخصیات ایسی ہیں جنہیں خاص طور پہ بیان کیا جانا چاہیے جو کہ عبدالکریم الجیلی، دوّانی اور عراقی ہیں۔

جلال الدین محمد ابن اسعد دوّانی، دوّان ضلع گازرون میں پیدا ہوئے۔ والد قاضی تھے، شیراز میں تعلیم حاصل کی اور فارس کے قاضی بنے۔ عربی میں فلسفے اور تصوف پر رسائل اور شرحیں لکھیں۔ فارسی میں ''لوامع الاشراق فی مکارم الاخلاق'' جسے اخلاق جلالی بھی کہتے ہیں، لکھی۔ بڑی معروف کتاب ہے۔ نظریۂ زمان میں اقبال نے ان کی کتاب ''زوّرا'' کا حوالہ دیا ہے اور ان کے نظریے کا تقابل پروفیسر رائس کے نظریۂ زمان کی طرف منتقل کیا ہے جس کے مطابق:

فرض کیجیے ہم زمانے کا قیاس ایک محدود سے فاصلۂ مکانی پر کرتے ہیں جس میں گویا حوادث کا ظہور اس طرح ہوتا ہے جیسے کوئی جلوس حرکت کر رہا ہو۔ علیٰ ہذا

اس محدود سے فاصلۂ مکانی کو ایک وحدت ٹھہراتے ہیں تو پھر بجز اس کے چارۂ کار نہیں کہ ہم اسے ذات الہیہ کی تخلیقی فعالیت کی ایک بنیادی حالت قرار دیں۔ وہ حالت جس نے اس فعالیت کی جملہ حالتوں کو، جو یکے بعد دیگرے علی التواتر رونما ہو رہی ہیں اپنے احاطے میں لے رکھا ہے مگر پھر اس کے ساتھ ہی ملا نے یہ تنبیہہ بھی کر دی کہ زیادہ گہری نظر سے دیکھا جائے تو تواتر کا وجود سر تا سر اضافی ہے لہٰذا ذاتِ الہیہ میں پہنچ کر اس کی یک قلم نفی ہو جاتی ہے اس لیے کہ ذاتِ الہیہ کے لیے جملہ حوادث کی حقیقت ادراک کے ایک عملِ واحد کی ہے۔"[۴۱]

اقبال نے اپنے تصورِ زمان کے تسلسل میں جلال الدین دوانی کے ساتھ ہی مشہور صوفی شاعر فخر الدین بن ابراہیم عراقی کا بھی ذکر کیا ہے جو فارسی کا صوفی شاعر تھا۔ حافظِ قرآن تھا اور ہمدان میں اپنا بچپن گذارا۔ وہ شیخ بہاء الدین ذکریا ملتانی کے مرید تھے اور ملتان میں چلہ کشی کی اور صاحب حال صوفی بن گئے۔ خواجہ بہاء الدین ذکریا کی صاحبزادی سے ان کا نکاح ہوا۔ ۲۵ سال اپنے شیخ کی خدمت کی۔ ایشیائے کوچک (قونیہ)، مصر اور شام کی سیاحت کی اور دمشق میں قیام کیا۔ "سبکِ عراقی" نامی کتاب ان سے منسوب ہے اور "کلیاتِ لمعات" ان کی معروف کتاب ہے[۴۲]۔ اقبال نے عراقی کو بھی اپنے تصورِ زمان میں بڑی اہمیت دی۔ وہ لکھتے ہیں:

"مشہور صوفی شاعر عراقی نے بھی اس مسئلے کو کچھ اسی رنگ میں دیکھا ہے۔ عراقی کے نزدیک زمانے کے مراتب لاانتہا ہیں چنانچہ جیسے کسی ہستی کا خالص مادیت اور خالص روحانیت کے درمیان کوئی درجہ ہے ویسا ہی اس کے زمانے کا۔ مثلاً مادی اجسام کا زمانہ! یہ گردشِ افلاک سے پیدا ہوتا ہے اور ہم اسے ماضی، حال اور مستقبل میں تقسیم کر سکتے ہیں لیکن اس زمانے کی ماہیت ہی کچھ ایسی ہے کہ جب تک پہلا دن نہ گزر جائے، دوسرا نہیں آ سکتا۔ پھر غیر مادی اجسام کا زمانہ بھی اگرچہ سلسلہ در سلسلہ ہے مگر ان کا ایک ایک دن مادی اجسام کے زمانے سے اگر بتدریج آگے بڑھا جائے تو بالآخر زمانِ الہیہ کی نوبت آئے گی جس میں مرور کا مطلقاً دخل نہیں لہٰذا اس کے تجزیے کا سوال پیدا ہوتا ہے نہ اس میں تواتر اور تغیر کا۔ یہ زمانہ دیمومت سے بالاتر ہے کیونکہ اس کی ابتدا ہے نہ انتہا۔ خدا کی آنکھ جملہ مرئیات کو دیکھتی اور اس کے کان جملہ مسموعات کو سنتے ہیں مگر ایک واحد

> اور ناقابلِ تجزیہ عملِ ادراک کی صورت میں، لہٰذا ذاتِ الٰہیہ کی اوّلیت زمانے کی اوّلیت کا نتیجہ نہیں بلکہ زمانے کی اوّلیت ذاتِ الٰہیہ کا نتیجہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید نے فرمانِ الٰہیہ کو امّ الکتاب ٹھہرایا ہے جس میں سارا عالم تاریخ علّت و معلول کی قید تواتر سے آزاد ہو کر ایک واحد اور فوق الدیمومت آن میں جمع ہو گیا ہے'' ۴۳

عراقی کے زمان کے سلسلے میں اندازِ تحقیق نے مسئۂ زمان میں اقبال کے فکر کے ماخذ کے طور پر کام کیا۔ عبدالکریم الجیلی پر تو علامہ اقبال نے ایک پورا مقالہ لکھ جو ان کے ''Absolute Unity'' کے نظریے کی توضیح کرتا ہے۔ الجیلی کا تصورِ انسانِ کامل جس پہ کہ انہوں نے پوری کتاب لکھی، اقبال کے تصورِ مردِ مومن یا مردِ کامل کی اساس ہے۔ خود اقبال نے اس کے بارے میں کہا کہ :

He combined in himself poetical imagination and philosophical genius.

عبدالکریم الجیلی کے اقبال پر اثرات کا جائزہ لینے کے لیے تو خود ایک دفتر چاہیے۔ ہم نے مسلم فکری روایت سے صرف چند نمایاں اور نمائندہ افراد کا تعارف کروایا ہے ورنہ اقبال کی وسعتِ مطالعہ میں تو بیسیوں مسلمان مفکرین کے نام آتے ہیں جن سے اقبال نے اپنے ذہن کو سیراب کر کے اور اسے جدید علوم و فنون کے مطالعے سے دو آتشہ بنا کر پیش کیا۔

فکرِ اقبال کے معروضی ماخذات میں ان کا مطالعۂ مغربی علوم و دانش ایک کلیدی حیثیت رکھتا ہے کیونکہ اسلامی علوم کے مطالعہ اور مغربی علوم سے اس کے تقابل، تصدیق اور توثیق اقبال کے ہاں عام ہے۔ اقبال اسلامی تہذیب کو مغربی تہذیب کا پیش رو تصور کرتے تھے یا مغربی تہذیب کو اسلامی تہذیبوں کی ایک ارتقا یافتہ صورت قرار دیتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ اگر اسلامی تہذیب رک نہ جاتی اور وہ اپنے طور پر بڑھتی رہتی تو مغربی تہذیب کی طرح ہی بار آور ہوتی تاہم اسلامی تہذیب اپنے روحانی عناصر رکھنے کی بنا پر ان برائیوں سے پاک ہوتی جو مذہب کو تیاگ دینے سے اور سیاست اور مذہب کو الگ الگ خانوں میں بانٹ دینے سے پیدا ہوئے ہیں۔ اقبال مغربی تہذیب کے علمی کمالات، فنی ٹیکنیکی حاصلات کی تحسین کرتے ہیں مگر مادیت تک محدود ہو جانے، مذہب اور اخلاق کو غیر ضروری قرار دینے اور ریاست سے انہیں الگ

IqbalCyberLibrary.Net All rights reserved ©2002-2006

معطل کرنے کے رویّے کے شدید نقاد بھی ہیں۔ وہ مغربی تہذیب کی چکاچوند سے خیرہ نہیں بلکہ اس کے بطون میں اتر کر اس نازک شاخ کا بھی پتہ دیتے ہیں جس پر یہ تہذیب کھڑی ہے اور خود اپنے انجام کی طرف بڑھ رہی ہے۔ اقبال نے مغربی علوم و فنون کے حاصلات کو کھلی آنکھوں سے دیکھا ہے اور ایک خاص معیار پر انہیں پرکھ کر اخذ و قبول کیا ہے اور اپنے فکری حاصلات کی تصدیق اور دلیل کے طور پر انہیں پیش کیا ہے اور مغربی علوم کے حاصلات و نتائج کے اسلامی علوم و فنون اور اسلامی الٰہیین، متکلّمین اور فلاسفہ کے ہاں ماخذات کا سراغ دیا ہے۔ پوری مشرقی دنیا میں اقبال کا مغربی علوم کا اندازِ تفلسف منفرد اور جداگانہ ہے۔ اقبال کے ہاں مغربی علوم کی طرف شکست خوردگی، معذرت خواہی یا اندھی تقلید کا رویہ نہیں بلکہ تنقیدی اور تخلیقی رویہ ہے۔ اقبال نے ایک ایسے دور میں یہ رویّہ اختیار کیا جب مغربی تہذیب کا سورج غروب نہیں ہوتا تھا اور چند ممالک کے سوا پورا مشرق فرنگ کا سیاسی طور پر غلام تھا۔ ایسے میں کسی شخص کا مغرب کی طرف علمی سطح پر تنقیدی رویّہ اور مغربی تہذیب کے ماخذات کا سراغ دینا اور اس کے حُسن و قبح پر حکم لگانا، ایک غیر معمولی بات تھی اور پورے عالم اسلام میں یہ سعادت فکری سطح پر اقبال کے حصّے میں ہی آئی۔

تاہم ان تمام باتوں کے باوجود یہ بات بھی غلط نہیں کہ فکرِ اقبال کی تشکیل میں ان کے مطالعۂ علوم مغرب نے اہم کردار ادا کیا، مغربی علوم سے استفادے کے بارے میں ڈاکٹر عشرت حسن انور علامہ اقبال کی فکر کی دو منزلوں ماقبل وجدانی اور وجدانی کے بیان کے ساتھ کہتے ہیں[۴۵] کہ پہلی منزل یعنی ماقبل وجدانی میں اقبال اس روایتی طرزِ فکر کا اتباع کرتے ہیں جو ہمہ اوستی یا وحدت الوجودی تصورات سے قریبی تعلق رکھتا ہے اور اس دور کے شکست و متزلزل مسلم معاشرے کو بہت اپیل کرتا تھا۔ لیکن یورپ کے سفر نے ان کے حوصلے اور فکر کو نئی توانائی اور ان کے عزم کو نئی قوت بخشی۔ ان میں ایک سیاسی ردِ عمل پیدا ہوا۔ اب وہ انفعالیت، سکون و جمود اور نفیِ ذات کے بجائے فعالیت، عمل اور اظہارِ ذات پر زور دینے لگے۔ انہیں اپنے خیالات میں تقویت برگساں، نیطشے اور میگ ٹیگرٹ کے مطالعے سے حاصل ہوئی اور اس طرح وہ ذات یا خودی کی حقیقت اور ارادے کی قوت کو بنیادی اہمیت دینے لگے۔

اس سے اس بات کا اندازہ لگانا ناممکن نہیں کہ فکرِ اقبال پر مغربی علوم کے ایک حد تک اثرات ہیں۔ انہیں اپنے نتائج فکر تک پہنچنے میں مطالعۂ علومِ مغرب نے معاونت کی اور ان کی صورت گری میں مدد دی۔ خود اقبال کے ہاں مغربی علوم و فنون سے استفادے کے شواہد بڑی صراحت

سے ملتے ہیں۔ مگر اقبال کا مغرب سے استفادہ جزو میں ہے اصل میں نہیں۔ اصول میں وہ مشرقی بلکہ صحیح معنوں میں اسلامی فکریات کی روایت کی ہی توسیع ہیں۔ تاہم جزئیات کی ترتیب و تشکیل اور توضیح میں مغربی علوم سے ان کے ہاں استفادے کی روش موجود ہے۔ چنانچہ علامہ کہتے ہیں:

"میری عمر زیادہ تر مغربی فلسفے کے مطالعہ میں گذری ہے اور یہ نقطۂ خیال ایک حد تک طبیعتِ ثانیہ بن گیا ہے۔ دانستہ یا نادانستہ میں اس نقطہ نگاہ سے حقائقِ اسلام کا مطالعہ کرتا ہوں"۔ ۴۶

مے از میخانۂ مغرب چشیدم
بجانِ من کہ دردِ سر خریدم
نشستم با نکویانِ فرنگی
ازاں بے سوز تر روزے ندیدم ۴۷

یہاں اقبال نے اپنی فکر کی منہاجِ مغربی پر صاد کیا ہے کہ مطالعۂ علوم اور مطالعۂ اسلام میں وہ کس طرح سرایت کیے ہوئے ہے۔ ان کی طرزِ سوچ یا طریقۂ تفلسف کس قدر مغربی ہے اس خط کے مطالعہ سے عیاں ہے۔ لہٰذا یہ کہنا کہ مغربی علوم و فنون سے اقبال متاثر نہیں ہوئے یا انہوں نے کچھ حاصل نہیں کیا ایک خلافِ واقعہ اور خلافِ فطرت بات ہے۔ اقبال کہتے ہیں:

"میں اعتراف کرتا ہوں کہ میں نے ہیگل، گوئٹے، مرزا غالب، عبدالقادر بیدل اور ورڈز ورتھ سے بہت کچھ استفادہ کیا ہے۔ ہیگل اور گوئٹے نے اشیا کی باطنی حقیقت تک پہنچنے میں میری رہنمائی کی، بیدل اور غالب نے مجھے یہ سکھایا کہ مغربی شاعری کی اقدار اپنے اندر سمو لینے کے باوجود اپنے جذبے اور اظہار میں مشرقیت کی روح کیسے زندہ رکھوں اور ورڈز ورتھ نے طالب علمی کے زمانے میں مجھے دہریت سے بچا لیا"۔ ۴۸

متذکرہ صدر اقتباس میں جہاں یہ اعتراف کیا ہے کہ ورڈز ورتھ نے اسے دہریت سے بچا لیا اور ہیگل اور گوئٹے نے انہیں اشیا کی باطنی حقیقت تک پہنچنے میں رہنمائی دی، وہاں انہوں نے مرزا غالب اور عبدالقادر بیدل کے حوالے سے یہ بھی کہا ہے کہ مغربی شاعری کی اقدار کو اپنے اندر سمو لینے کے باوجود اپنے جذبے اور اظہار میں مشرقیت کی روح کو زندہ رکھنے کا حوصلہ اور داعیہ انہیں ان سے ملا۔ اقبال کی ساری فکر اور طرزِ منہاج کو یہ اقتباس سموتا ہے کہ اقبال نے

مغربی شاعری اور فلسفے کی روح کو اپنے اندر سمویا اور اشیا کی اصلیت اور حقیقت جاننے کے لیے مغربی فلسفے سے استفادہ کیا۔ مگر انہوں نے اس کے ساتھ ساتھ اپنے اندر مشرقیت کی کو بھی مسلم فکری روایت کے ساتھ رابطے سے زندہ رکھا اور ان کے حقائق تک رسائی حاصل کی جو مشرقیت یعنی قرآن اور اسلام کا مطلوب تھے۔ مغربی فکر سے ان کے ہاں مرعوبیت اس وجہ سے نہیں تھی کہ وہ خود مغربی فکر کے اسلامی سوتوں اور ماخذات تک رسائی حاصل کر چکے تھے بلکہ اس لیے کہ وہ مغربی تہذیب کو اسلامی تہذیب کی ہی توسیع (Extention) تصور کرتے تھے۔ اپنے ایک مقالہ ''اسلام اور علوم جدیدہ'' میں وہ اس طرف اشارہ کرتے ہیں:

''بیکن، ڈیکارٹ اور مل یورپ کے سب سے بڑے فلاسفہ مانے جاتے ہیں جن کے فلسفہ کی بنیاد تجربہ اور مشاہدہ پر ہے لیکن حالت یہ ہے کہ ڈیکارٹ کا میتھڈ (اصول) امام غزالی کی احیاء العلوم میں موجود ہے اور ان دونوں میں اس قدر تطابق ہے کہ ایک انگریزی مورخ نے لکھا ہے کہ اگر ڈیکارٹ عربی جانتا ہوتا تو ہم ضرور اعتراف کرتے کہ ڈیکارٹ سرقہ کا مرتکب ہوا ہے۔ راجر بیکن خود ایک اسلامی یونیورسٹی کا تعلیم یافتہ تھا۔ جان اسٹوارٹ مل نے منطق کی شکلِ اوّل پر جو اعتراض کیا ہے بعینہ وہی اعتراض امام فخرالدین رازی نے بھی کیا اور مل کے فلسفہ کے تمام بنیادی اصول شیخ بو علی سینا کی مشہور کتاب 'شفا' میں موجود ہیں۔ غرض یہ کہ تمام وہ اصول جن پر علوم جدیدہ کی بنیاد ہے، مسلمانوں کے فیض کا نتیجہ ہیں۔ بلکہ میرا دعویٰ ہے کہ نہ صرف علومِ جدیدہ کے لحاظ سے بلکہ انسان کی زندگی کا کوئی پہلو اور اچھا پہلو ایسا نہیں ہے جس پر اسلام نے بے انتہا روح پرور اثر نہ ڈالا ہو۔''[۴۹]

اگر اقبال اسلامی تہذیب کی ہی یورپی تہذیب کو توسیع تصور کرتے تھے تو پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اقبال نے اسلامی تہذیب تک اکتفا کیوں نہ کیا اور مغربی علوم و فنون اور فلاسفہ سے تعرض کیوں کیا۔ اس کا ایک تو جواب یہ ہے کہ اقبال اسلامی تہذیب کی یورپی تہذیب کو توسیع تصور کرتے تھے اس لیے یورپی فلاسفہ اور مفکرین کے نتائجِ فکر سے استفادے کو اپنی تہذیبی کڑیوں کی بازیافت کا عمل قرار دیتے تھے اور سمجھتے تھے کہ مغربی علوم و فنون کے حاصلات کو ایک معیار کے ساتھ قبول کرنے سے صدیوں سے ٹھہری ہوئی اسلامی تہذیب میں تحرک پیدا ہو سکتا ہے۔ یہ حکمتِ مغربی، حکمتِ اسلامی سے غیر نہیں۔ اس لیے اس کو قبول کرنا اس گیپ یا خلا کو پورا کر سکتا ہے

جو مسلم تہذیب کے عروج اور اس کے موجودہ زوال کے درمیان پیدا ہو گیا ہے۔ دوسرے اِن کے مخاطبین چونکہ مغرب کی علمی زبان کو سمجھنے والے تھے لہٰذا ضرورت اس امر کی تھی کہ خود ان کی زبان میں بات کی جائے۔ تیسرے اقبال سمجھتے تھے کہ اگر اسلامی تہذیب بھی ارتقا کوش رہتی تو وہ لازمی طور پر علوم و فنون اور ٹیکنالوجی میں یہی نتائج پیدا کرتی جو مغرب نے کیے پھر مختلف علوم و فنون کے بہت سے حاصلات نے قرآن کے تصورات کی تصدیق و تائید کی اور یوں جب جدید نظریات نے اسلام کی صداقت پر صاد کیا تو اقبال نے ان نتائج کے حوالے سے دنیا کو بتایا کہ اس کا اصل منبع کہاں ہے۔

حال ہی میں اقبال اکادمی پاکستان نے ڈاکٹر محمد معروف کی ایک کتاب شائع کی ہے جس کا نام ہے:

Iqbal and his Contemporary Western Religious Thought

جس میں انہوں نے بیسویں صدی کے ان فلاسفہ اور ان کے مکاتبِ فکر کا مطالعہ پیش کیا ہے جن کے اثرات کا سراغ اقبال کے فلسفے میں ملتا ہے۔ ڈاکٹر معروف کے مطابق اس کتاب سے بہت سے نہفتہ گوشے عیاں ہوں گے اور اقبال کی فکر کا مقام عالمی فکر میں متعین کرنے میں مدد ملے گی۔ اس کتاب میں انہوں نے جدید مغربی فلاسفہ سے اقبال کے تقابلی مطالعہ میں ایم ایس رشید ——— (M.S. Roschid) جیسے لوگوں کے ان خیالات کی تردید کی ہے کہ اقبال کا تصورِ خدا ہیگل کے تصورِ مطلق سے مستعار تھا اور ایسے لوگوں کے خیالات کو بے معنی اور متعصبانہ قرار دیا ہے ؎ کیونکہ ہیگل کا تصورِ مطلق اقبال کے حی و قیوم خدا سے ہم آہنگ نہیں ہو سکتا۔ مطالعۂ اقبال میں یہ کتاب بڑی اہم ہے جس میں مغربی فکر کے ساتھ اقبال کی فکری ہم آہنگی کو فلسفیانہ اساس پر دیکھا گیا ہے۔ جن میں ہیگل، تصوریت پسندوں، کانٹ، فطرت، نتائجیت، حقیقت پسندی ——— (Realism) اور بعض سماجی فلاسفہ کا تقابلی مطالعہ موجود ہے۔

مَیں مغربی فلاسفہ میں سے چار نمائندہ فلاسفہ کا ذکر کروں گا جن کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ ان کے اقبال پر زیادہ اثرات مرتب ہوئے ہیں۔ ان میں نٹشے، برگساں، گوئٹے اور نیوٹن میرے پیشِ نظر ہیں۔ گو ہر فلسفی اپنے مرتبے اور مقام کے حوالے سے الگ الگ مقالے کا تقاضا کرتا ہے۔ گرچہ کانٹ اور دانتے بھی کسی حد تک قابلِ توجہ ہیں کیونکہ دانتے کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس کی ڈیوائن کامیڈی کی طرز پر اقبال نے جاوید نامہ لکھا، ڈیوائن کامیڈی اقبال کے پیشِ نظر ضرور رہی، لیکن خود ڈیوائن کامیڈی بھی اسپین میں لکھے جانے والے معراج ناموں کی طرز پر لکھی

گئی۔ دانتے سے ہٹ کر بھی اسلامی ادب میں متعدد معراج نامے موجود تھے پھر حضورؐ کا معراج خود اقبال کے لیے ایک انسپائر کرنے والی چیز زیادہ تھی۔ دانتے سے اقبال نے نہ تو اسلوب لیا اور نہ ہی ذہنی سفر کے احوال۔ تاہم اگر اقبال اپنے ذہنی سفر کی داستان رقم کرتے وقت دانتے کو نظرانداز کرتے تو ایک کمی رہ جاتی۔ اقبال کا کمال یہ ہے کہ مشرق کے ساتھ ساتھ مغرب کے ادب پر بھی چونکہ نظر رکھتے تھے لہٰذا انہوں نے دانتے کی ڈیوائن کامیڈی کو نظرانداز نہیں کیا بلکہ اس کے بعض ادبی اسالیب کی تحسین کی۔ اس طرح اقبال نے عمانویل کانٹ کے فکری حاصلات کو مذہب کے اثبات کے لیے استعمال کیا کیونکہ کانٹ نے تنقید عقل محض میں عقلِ انسانی کی حدود متعین کر کے اس کا حد سے بڑھا ہوا زور توڑنے کی سعئ بلیغ کی تھی اور مذہب کو عقلِ محض کی گرفت سے آزاد کیا تھا۔ ایسی عقل جو جزئی سطح پر اشیا کا اثبات تو کرتی ہے مگر حقیقت کو اس کے کل میں دیکھنے سے قاصر ہے۔ اقبال اٹھارویں صدی جرمنی کی حالت کا تجزیہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس دور میں جرمنی میں بھی عقلیت کو مذہب کا چونکہ حلیف تصور کیا جاتا تھا لیکن پھر تھوڑے ہی دنوں میں جب یہ حقیقت آشکارا ہو گئی کہ عقائد کا اثبات ازروئے عقل ناممکن ہے تو اہل جرمنی کے لیے بجز اس کے چارۂ کار نہ رہا کہ عقائد کے حصے کو مذہب سے خارج کر دیں مگر عقائد کے ترک سے اخلاق نے افادیت پسندی کا رنگ اختیار کیا اور اس طرح عقلیت ہی کے زیر اثر بے دینی کا دور دورہ عام ہو گیا۔ یہ حالت تھی مذہبی غور و فکر کی جب کانٹ کا ظہور جرمنی میں ہوا اور پھر جب اس تنقید عقل محض سے عقلِ انسانی کی حدود واضح ہو گئیں تو حامیانِ عقلیت کا وہ ساختہ پرداختہ طومار جو انہوں نے مذہب کے حق میں تیار کر رکھا تھا، ایک مجموعۂ باطل ہو کر رہ گیا۔ لہٰذا ٹھیک کہا گیا کہ کانٹ ہی کی ذات وہ سب سے بڑا عطیہ ہے جو خدا نے جرمنی کو عنایت کیا۔ اقبال کانٹ کے تشکک کا غزالی کے تشکک سے موازنہ کرتے ہیں اور عقل اور مذہب کے جدل میں ان سے سند لاتے ہیں اقبال کے فکر میں غزالی اور کانٹ کے عقل کی ماہیت اور حدیدات کے حاصلات کا سراغ موجود ہے۔

جہاں تک نیٹشے کا تعلق ہے اس کے بارے میں یہ کہنا کہ اس کے مردِ بزرگ سے اقبال کے مردِ مومن کو کوئی علاقہ ہے تو یہ اقبال اور نیٹشے دونوں سے عدم آگاہی کی چغلی کھاتا ہے۔ کیونکہ جب اقبال نیٹشے کو خود مجذوبِ فرنگی کہتے ہیں اور مقام کبریا سے اس کے آگاہ نہ ہونے کی بات کرتے ہیں تو وہ نیٹشے کی روحانی اور فکری واماندگی کو آشکار کرتے ہیں۔ پھر اقبال

جب یہ کہتے ہیں کہ کاش نٹشے حضرت مجدد کے عہد میں ہوتا، ان سے اسے تعلق ہوتا تو وہ سرورِ سرمدی کی حقیقت سے شادکام ہوتا۔ نٹشے سے خیالات میں جزوی توارد اور ہم آہنگی اقبال کے اس سے اثرات کی غمازی نہیں کرتی۔ ڈاکٹر نکلسن کے نام خط میں ڈاکٹر اقبال نے خود اس صورتِ حال کو واشگاف کر دیا:

"وہ انسانِ کامل کے متعلق میرے تخیل کو صحیح طور پر نہیں سمجھ سکا یہی وجہ ہے کہ اس نے غلط مبحث کر کے میرے انسانِ کامل اور جرمن مفکر کے فوق الانسان کو ایک ہی چیز فرض کر لیا ہے۔ میں نے آج سے تقریباً ۲۰ سال قبل انسانِ کامل کے متصوفانہ عقیدے پر قلم اٹھایا تھا اور یہ وہ زمانہ ہے جب نہ تو نیٹشے کے عقائد کا غلغلہ میرے کانوں تک پہنچا تھا اور نہ اس کی کتابیں میری نظر سے گذری تھیں۔ نٹشے بقائے شخصی کا منکر ہے جو شخص حصولِ بقا کے آرزومند ہیں وہ ان سے کہتا ہے کیا تم ہمیشہ زمانے کی پشت کا بوجھ بنے رہنا چاہتے ہو۔ اس کے قلم سے یہ الفاظ اس لیے نکلے ہیں کہ زمانے کے متعلق اس کا تصوّر غلط تھا۔ اس نے کبھی مسئلۂ زمان کے اخلاقی پہلو کو سمجھنے کی کوشش نہیں کی۔ بخلاف اس کے میرے نزدیک بقا انسان کی بلند ترین آرزو، ایک ایسی متاعِ گراں مایہ ہے جس کے حصول پر انسان اپنی تمام قوتیں مرکوز کر دیتا ہے یہی وجہ ہے کہ میں عمل کی تمام صور و اشکالِ مختلفہ کو جن میں تصادم و پیکار بھی شامل ہے ضروری سمجھتا ہوں اور میرے نزدیک ان سے انسان کو زیادہ استحکام و استقلال حاصل ہوتا ہے چنانچہ اسی خیال کے پیشِ نظر میں نے سکون وجود اور اس نوع کے تصوّف کو جس کا دائرہ محض قیاس آرائیوں تک محدود ہو، مردود قرار دیا ہے۔ میں تصادم کو سیاسی حیثیت سے نہیں بلکہ اخلاقی حیثیت سے ضروری سمجھتا ہوں حالانکہ اس باب میں نٹشے کے خیالات کا مدار غالباً سیاست ہے۔"[۵۲]

غالباً اقبال کے اپنے اس تجزیے کے بعد یہ کہنا بدنیتی ہوگا کہ اقبال نے مردِ مومن کا تصوّر نٹشے سے لیا ہے اس لیے کہ فوق البشر اندھی میکانکی قوّت کا نام ہے جب کہ مردِ مومن وحی سے مرصع اور خدا پرست انسان ہے، جس کی انتہا عبدیت ہے۔ اقبال کی نظر میں اطلاقی دنیا میں مردِ مومن کا تصوّر حضورؐ کی ذات ہے جو وحیِ الٰہی سے مستنیر اخلاقی رفعت کی مالک

اور انقلاب پرور ہے اور جو اپنے عمل سے نئی اقدارِ حیات نشوو کرتی ہے جب کہ نٹشے کا فوق البشر علمی تعبیر میں ہٹلر تھا جو اقتدار اور قوت کا حریص ہے اور اس کے لیے سب کچھ گزرنے پر تیار ہے۔ اقبال کا مردِ کامل نوعِ انسانی کے لیے رحمت لاتا ہے جب کہ نٹشے کا فوق البشر تباہ کن اندھی قوت ہے جو پوری دنیا کو اکھاڑ پچھاڑ کرتا ہی کا سامان فراہم کرتی ہے۔ عبدالرحمن طارق مرحوم نے اپنی کتاب "جہانِ اقبال" میں اقبال اور نٹشے کی تحریروں کے تقابل سے دونوں کے ذہنی بُعد کو بڑی عمدگی سے واضح کیا ہے۔[۵۳]

ڈاکٹر این میری شمل نے اپنے جرمن ہونے کے ناطے سے اقبال اور گوئٹے کے بڑی مہارت سے فکری ڈانڈے ملائے ہیں۔ انہوں نے اپنی کتاب "گبریل ونگ" جس کا اردو میں ڈاکٹر محمد ریاض نے شہپرِ جبریل کے نام سے ترجمہ کیا ہے[۵۴]، میں اقبال اور گوئٹے کا تقابلی مطالعہ کیا ہے۔ وہ گوئٹے کے تصورِ خدا کہ "خدائے سرور سراپا حرکت، سعی اور ابدی عمل میں ہے" کو اقبال کے تصورِ خدا سے ہم آہنگ کرتی ہیں۔ دوسرے گوئٹے ارتقائے حیات کے لیے ابلیس اور شر کے وجود کو ضروری بتاتا ہے تو اقبال بھی شر اور ابلیس کی افادیت پر صاد کرتے ہیں۔ بلاشبہ اقبال نے گوئٹے کی ایک وہبی شاعر اور علومِ مشرقیہ کے طالب علم کی حیثیت سے تحسین کی ہے مگر دیکھنا یہ ہے کہ خود گوئٹے کی جب آرزوؤں اور فکری غایات کا مرکز و محور مشرقیات میں ہے تو پھر گوئٹے کی حیثیت زیادہ سے زیادہ ایک تفہیم کار کی رہ جاتی ہے جو اقبال کو اس کی ہی اصل مشرق کی طرف لے جاتے ہیں تو پھر اقبال کی گوئٹے کی بجائے اپنی فکریات اور آرزوؤں کو مشرق سے وابستہ کیوں نہ تصور کیا جائے۔

اقبال تو گوئٹے کی توصیف ہی اس لیے کرتے ہیں کہ وہ مشرقیات کا دلدادہ ہے۔ گوئٹے کی مغرب سے مایوسی اور مشرق کی طرف رجوع اقبال کے لیے اہم بات رہی ہے۔ خود گوئٹے کے اپنے دیوانِ مغرب کو المانوی ادبیات کی تاریخ میں "تحریکِ مشرقی" کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ اقبال کے الفاظ میں:

> "خواجہ حافظ کے علاوہ گوئٹے اپنے تخیلات میں شیخ عطار، سعدی، فردوسی اور عام اسلامی لٹریچر کا بھی ممنون احسان ہے[۵۵]

اب اقبال کے الفاظ میں جب گوئٹے نے جرمن ادبیات میں عجمی روح پیدا کرنے کی کوشش کی تو ظاہر ہے کہ گوئٹے کی فکریات میں بھی عجمی فکریات کے سراغ سے بھی اقبال آگاہ تھے۔ فکری

اسالیب میں جرمن فلاسفہ اور اقبال میں توارد کی حد تک شمل کی بات درست ہے۔ اقبال کے فکری سوتوں سے گوئٹے کا کوئی علاقہ نہیں۔ گوئٹے کی ادبیات کی تحسین سے ڈاکٹر شمل گوئٹے کی فکر کے ماخذ اقبال ہونے کی سند نہیں لاسکتیں۔

اقبال کے فکری ماخذات میں برگساں کو بڑی اہمیت دی جاتی ہے۔ یقیناً برگساں کے نتائجِ علمی فکرِ اقبال کی تنقیح میں گہرے اثرات رکھتے ہیں۔ برگساں نے بیسویں صدی میں زندگی کی مادی تعبیر، عقل پر ضرورت سے زیادہ زور اور جسم و روح کی ثنویت کو رد کر کے اقبال کو تقویت دی۔ کیونکہ برگساں فکری طور پر ثبوتی اور تعمیری تھا۔ بقول بشیر احمد ڈار مرحوم:

"اقبال کو برگساں کی جس بات نے فریفتہ کیا وہ یہ تھی کہ برگساں انسانی شعور کی زیادہ گہری سطحوں کا پرزور حامی تھا۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ وہ حیاتِ انسانی کے روحانی پہلو اور وجدان کے اس کام کا بڑا قائل تھا جو حرکی تجربے کو معرضِ وجود میں لاتا ہے،، [۵۶]

"برگساں نے ٹھوس حقائق کی بنیادوں پر ارتقا کے اس نظریے کی وضاحت کی جس کے بارے میں مغرب کو امید تھی کہ یہ مذہب کے تابوت میں آخری کیل تھی"[۵۷]

برگساں سے ملاقات کے دوران جب اقبال نے "زمانے کو برا مت کہو کیونکہ زمانہ تو میں خود ہوں" والی حدیث اسے سنائی تو وہ حیرت زدہ رہ گیا[۵۸]۔ برگساں نے سائنس اور مادیت کے خلاف جو مورچہ قائم کیا اس میں اقبال کے اپنے فکر کے لیے بڑی توانائی تھی۔ پروفیسر جگن ناتھ آزاد نے اقبال اور برگساں کے ذہنی قرب و بُعد میں بڑی عمدگی کے ساتھ ان تحریکات کا سراغ دیا ہے جو اقبال اور برگساں میں مشترک تھیں اور ان دونوں کے ذہنی فاصلے بھی عیاں کیے ہیں۔ مادیت پرستی سے فاصلہ زندگی کی میکانکیت میں تحدید اور زمان کے عدم استمرار سے اقبال برگساں سے قریب ہوئے کیونکہ برگساں سے یہ ان کا ذہنی قرب تھا اور برگساں سے ان کا ذہنی بُعد اقبال کے الفاظ میں یہ تھا کہ:

"برگساں کے نزدیک شعوری تجربات محض ماضی کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ماضی جو حال کے ساتھ ساتھ چل کے انجام کار حال ہی میں عمل پیرا ہوتا ہے وہ اس بات کو نظرانداز کر جاتا ہے کہ شعور کی وحدت کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ وہ مستقبل کو رواں رکھتا ہے۔ زندگی خیال کے عملی صورت میں آنے کا نام ہے اور بغیر

کسی مقصد کے خیال کا عملی صورت میں آنا۔ خواہ یہ عمل شعوری ہو یا غیر شعوری ناقابلِ توضیح ہے۔ صرف یہی نہیں بلکہ ہمارے ادراک اور احساس کے عمل کا تعین بھی ہمارے فوری مقاصد کے تحت ہی ہوتا ہے۔" ۵۹

اسی طرح برگساں کے نزدیک امتداد یا استمرارِ زمان بے مقصد ہے جب کہ اقبال کے نزدیک زمان بامقصد ہے کیونکہ اگر ارتقا کے سامنے کوئی منزل نہیں ہے تو وہ ارتقا قطعاً بے معنی ہے۔

آئن اسٹائن سے اقبال کا تعلق نظریۂ اضافیت کے حوالے سے بنتا ہے کیونکہ نظریۂ اضافیت کا سب سے اہم پہلو مکان و زمان کا انکشاف ہے اس لیے کہ ہماری زندگی کا امتداد در جو فاصلہ ہم نے زمانے کے وسیع میدان میں طے کیا ہے بالکل غیر اہم ہو جاتا ہے۔ اقبال نے نظریۂ اضافیت کی تعریف کی اور اس کی قدر و قیمت متعین کرتے ہوئے کہا:

"فلسفیانہ نقطۂ نگاہ سے دیکھا جائے تو اس نظریے کی دو خوبیاں معلوم ہوتی ہیں ایک یہ کہ نظریۂ اضافیت نے اس خیال کی نفی کی ہے جس کی رو سے کلاسیکل طبیعیات کو مادیت کا قائل ہونا پڑتا تھا اور جس کے تحت جوہر کی حیثیت وقوع فی المکان سے زیادہ نہیں رہتی آئن اسٹائن نے فطرت کے خارجی وجود سے انکار نہیں کیا اسی وجہ سے جدید طبیعیات میں جوہر کی حیثیت یہ ہوئی کہ یہ باہم دگر مربوط حوادث کا ایک نظام ہے شے نہیں کہ انہی متغیر حالتوں کے ساتھ زمانے میں مرور کرے اس نظریہ کی دوسری خوبی یہ ہے کہ اس کی رو سے مکاں کا انحصار مادے پر ہے لہٰذا آئن اسٹائن کے نقطۂ نظر سے کائنات کا یہ تصور درست نہیں کہ اس کی مثال ایک ایسے جزیرے کی ہے جو لا متناہی مکان میں واقع ہے اس لیے کہ مکاں بجائے خود متناہی ہے گو غیر محدود یا یں صورت اس کے ماوراء مکان محض کا کوئی وجود ہی نہیں گویا دوسرے لفظوں میں یہ کہا جائے کہ اگر مادہ نہ ہوتا تو کائنات بھی سمٹ کر ایک نقطہ پر آ جاتی۔" ۶۰

اقبال کو آئن اسٹائن کے اس نظریۂ اضافیت میں عینیت نظر آئی جس سے مادہ پرستی کی نفی ہوتی تھی تاہم بعض امور میں علامہ کو شدید اختلاف بھی تھا چونکہ اقبال برگساں کی مانند حقیقتِ زمان کے قائل ہیں اس لیے آئن اسٹائن کے اس انکشاف سے جو بظاہر زمانے کا ابطال کرتا ہے، انہیں اتفاق نہیں اس نظریے سے زمانے کا وجود بھی غیر حقیقی ہو جاتا ہے بہرحال اقبال نے نظریۂ اضافیت

کے مثبت پہلو کی ستائش کی اور اس کے منفی پہلوؤں پر نقد کی۔

ہمارے اس مضمون کے تفصیلی مطالعے سے جو حقیقت نظر آتی ہے وہ یہ کہ اقبال کا ذہن مقلدانہ نہ تھا بلکہ تخلیقی اور ارتباطی تھا انہوں نے اپنے نظریات قائم کیے اور اپنے نظریات کی توثیق و تشریح کے لیے قدیم و جدید مفکرین کے نتائج کو اپنے ماخذات کے استعمال کیا تاہم وہ مذہب کا عہدِ جدید میں دفاع چاہتے تھے اس کی جدید زبان میں توضیع و تعبیر اس کے پیش نظر تھی لہٰذا جدید ذہن کو جدید پیرائیہ اظہار میں بات سمجھانے کے لیے انہوں نے جدید مفکرین کے حاصلات فکر سے کھلی آنکھوں سے استفادہ کیا اور اس سلسلے میں مشرق و مغرب میں سے کسی کے تعصب کی پٹی اپنی آنکھوں پر نہ باندھی ایک روشن ضمیر اور روشن دماغ مفکر کی طرح انہوں نے ہر اچھی بات کو قبول کیا اور ہر غلط بات پر تنقید کی اور یوں نوعِ انسانی کے فکر کی شمع فروزاں رکھنے کے لیے اپنی اعلیٰ ترین دماغی صلاحیتوں کو بروئے کار لائے تاہم اگر کسی واحد چیز کو ان کے نتائجِ فکری کا منبع قرار دیا جا سکتا ہے تو وہ قرآن ہی ہے کیونکہ اقبال کے باقی تمام حاصلاتِ ذہنی تو اسی ایک نکتۂ ایمان کی تفسیر تھے۔

(یہ مقالہ ہفتۂ اقبال کے سلسلے میں یکم نومبر ۱۹۸۷ء کو ایف۔سی کالج لاہور میں پڑھا گیا)۔

All rights reserved.
©2002-2006

حواشی

۱ ۔ شمل، ڈاکٹر این میری / ڈاکٹر ریاض مترجم "شہپر جبریل" گلوب پبلشرز، لاہور ۱۹۸۷ء ص ۳۹۳ ۔

۲ ۔ قریشی، ڈاکٹر اشتیاق حسین "فلسفۂ اقبال کے نفسیاتی منابع" خطبہ سالانہ ۱۹۶۶ء پنجاب یونیورسٹی لاہور، ملاحظہ ہو آخری حصہ ۔

۳ ۔ اقبال، علامہ محمد / سید نذیر نیازی مترجم "تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ" بزمِ اقبال لاہور ۱۹۸۳ء ص ۹ ۔

۴ ۔ نجلا عزالدین / محمود حسین مترجم "عرب دنیا" بحوالہ "اقبال کا علمِ کلام" سید علی عباس جلالپوری مکتبۂ فنون، لاہور ۔

۵ ۔ شمل، ڈاکٹر این میری "شہپر جبریل" ص ۳۹۲ ۔

۶ ۔ ایضاً ص ۳۹۲ ۔

۷ ۔ انور، ڈاکٹر عشرت حسن / ڈاکٹر شمس الدین صدیقی مترجم "اقبال کی مابعد الطبیعیات" اقبال اکادمی پاکستان، لاہور ۱۹۷۷ ص ۸ ۔ ۹ ۔

۸ ۔ ایضاً ص ۹ ۔

۹ ۔ اقبال، "تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ" ص ۱۰۶ ۔

۱۰ ۔ ابصار احمد، ڈاکٹر "اسلامی تعلیم" جولائی اگست ۱۹۷۳ ص ۱۴ ۔

۱۱ ۔ اقبال، جاوید نامہ ص ۱۴ ۔

۱۲ ۔ ایضاً

۱۳ ۔ جاوید، قاضی، وجودیت نگارشات لاہور ص ۳۸ ۔

۱۴ ۔ ندوی مولانا ابوالحسن "نقوشِ اقبال" ادارہ نشریاتِ اسلام، کراچی ص ۵۵ ۔

۱۵ ۔ اقبال "کلیاتِ اقبال" اردو ص ۳۴۸ ۔

۱۶ ۔ ایضاً ص ۳۳۲ ۔

۱۷ ۔ نذیر نیازی، سید "اقبال کے حضور" اقبال اکادمی پاکستان لاہور ۱۹۸۱ ص ۶۰-۶۱-
۱۸ ۔ اقبال "کلیاتِ اقبال" اردو ص ۳۷۰
۱۹ ۔ ایضاً ص ۲۷۱ ۔ ولایت پادشاہی علم اشیا کی جہانگیری
یہ سب کیا ہیں، فقط اک نکتہ ایماں کی تفسیریں

۲۰ ۔ اقبال کلیات اقبال فارسی ص ۲۰
۲۱ ۔ اقبال تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، مقدمہ ۔
۲۲ ۔ خان ڈاکٹر یوسف "حسن روحِ اقبال"، مقدمہ ۔
۲۳ ۔ سعید احمد اکبر آبادی، مولانا "خطبات اقبال پر ایک نظر" اقبال اکادمی پاکستان ۔ ص ۱۹
۲۴ ۔ غلام مصطفےٰ خان، ڈاکٹر اقبال اور قرآن، اقبال اکامی پاکستان لاہور (یہ کتاب اشعارِ اقبال اور آیاتِ قرآنی کے تقابل پر مبنی ہے)۔
پروفیسر محمد منور "برہان اقبال"، اقبال اکادمی پاکستان (دیکھیے اقبال بحضورِ قرآن اور دوسرے مقالات ۔
۲۵ ۔ اقبال کلیات اقبال "فارسی ص ۱۲۳
۲۶ ۔ ایضاً ص ۹۳۸ (ارمغانِ حجاز)
۲۷ ۔ نکلسن، The Concept of Personality in Sufism
۲۸ ۔ عبدالباری ندوی "تجدید تصوف و سلوک" طبع اوّل ۱۹۴۹ ص ۱۶۰ ۔
۲۹ ۔ اقبال "کلیات اقبال" فارسی ص ۱۴۷ ۔
۳۰ ۔ مجدد الف ثانی "مکتوباتِ امام ربانی" ص ۵۸ ۔
۳۱ ۔ فاروقی ڈاکٹر برہان احمد "حضرت مجدد کا نظریہ توحید" مقبول اکادمی لاہور ۔
۳۲ ۔ ایضاً ص ۷۴ ۔
۳۳ ۔ ایضاً ص ۷۴، ۷۵ ۔
۳۴ ۔ توحید عشرت، ڈاکٹر "ابنِ سینا کا تصورِ ہستی" (غیر مطبوعہ مقالہ) شعبہ فلسفہ جامعہ پنجاب، لاہور میں مباحث صدور دیکھئے ۔
۳۵ ۔ مجدد الف ثانی "مکتوباتِ امام ربانی" ص ۱۱۱ ۔
۳۶ ۔ ایضاً

۳۷ ۔ ایضاً ص ۱۱۳ ۔

۳۸ ۔ ایضاً ص ۱۱۴ ۔

۳۹ ۔ ایضاً ص ۵۸ ۔

۴۰ ۔ عبداللہ، ڈاکٹر سید (مرتب) "متعلقات خطباتِ اقبال" اقبال اکادمی پاکستان ۱۹۷۷ ص ۹۴ ۔

۴۱ ۔ اقبال "تشکیلِ جدید" ص ۱۱۴ ۔

۴۲ ۔ عبداللہ، ڈاکٹر سید "متعلقات خطباتِ اقبال" ص ۱۱۴ ۔

۴۳ ۔ اقبال "تشکیل جدید" ص ۱۱۴، ۱۱۵ ۔

۴۴ ۔ لطیف احمد شیروانی، ص ۷۰

Speeches, Writings and Statements of Iqbal, Iqbal Academy Pakistan, 1977.

۴۵ ۔ انور، ڈاکٹر عشرت حسن "اقبال کی مابعد الطبیعیات"

۴۶ ۔ عطا اللہ، شیخ "اقبال نامہ" ۔ شیخ محمد اشرف ج ۱، ص ۴ ۔

۴۷ ۔ اقبال "کلیاتِ اقبال" فارسی ص ۹۲۹ ۔

۴۸ ۔ صدیقی ڈاکٹر افتخار احمد (مترجم) "شذراتِ اقبال" بزمِ اقبال، لاہور ص ۱۰۵ ۔

۴۹ ۔ معینی، عبدالواحد "مقالات اقبال" شیخ محمد اشرف لاہور ۱۹۶۳ ص ۲۳۹، ۲۴۰ ۔

۵۰ ۔ ڈاکٹر محمد معروف

Iqbal and his Contemporary Western Religious Thought, Iqbal Academy Pakistan, 1987.

۵۱ ۔ ایضاً (Introduction).

۵۲ ۔ طارق، عبدالرحمٰن "جہانِ اقبال" ملک دین محمد دارالاشاعت، لاہور ۱۹۴۹ ص ۱۹-۲۰ ۔

۵۳ ۔ ایضاً دیکھیے مقالہ: اقبال اور نطشے ۔

۵۴ ۔ شمل، ڈاکٹر این میری "شہپر جبریل" گلوب پبلشرز لاہور ۱۹۷۷ ص ۴۰۶ ۔ ۴۰۷ ۔

۵۵ ۔ اقبال "پیامِ مشرق" ۔ دیباچہ ص (ز) ۔

۵۶ ۔ بزمِ اقبال (مرتب) مقالہ "اقبال اور برگساں" ۔ از: بشیر احمد ڈار ص ۱۰۳ ۔

۵۷ ۔ ایضاً ص ۱۰۴ ۔

۵۸ ۔ جاوید اقبال (جسٹس ڈاکٹر) "زندہ رود" جلد سوم شیخ غلام علی اینڈ سنز لمیٹڈ لاہور ۱۹۸۴ ص ۹۶ ۔

۵۹ ـ بزمِ اقبال لاہور (مرتب) "صحیفۂ اقبال" بزمِ اقبال لاہور ۱۹۸۷ ص ۲۹۹ ـ ۳۰۰ ـ

۶۰ ـ اقبال: تشکیلِ جدید ـ ص ۴۵ ـ ۴۶ ـ

www.IqbalCyberLibrary.Net All rights reserved. اقبال سائبر لائبریری ©2002-2006