کیا فکرِ اقبال مُستعار ہے؟

پروفیسر ڈاکٹر ایوب صابر

۱

ڈاکٹر آر اے نکلسن (Reynold A. Nicholson) کا اقبالیات میں اہم مقام ہے۔ انھوں نے اسرار خودی کا انگریزی میں ترجمہ کیا۔ اس ترجمے کے ساتھ جو دیباچہ تھا اسے وسعت دے کر، ایک الگ مضمون کی صورت میں، جولائی ۱۹۲۰ء میں *The Quest* لندن میں شائع کرا دیا[۱] ڈاکٹر نکلسن کا انگریزی ترجمہ اور یہ مضمون بعنوان:

The Secrets of the Self: A Muslim Poet's Interpretation of Vitalism

یورپ اور امریکا میں علامہ اقبال کی شہرت کا باعث بنا۔ اقبال پر لکھنے والے دوسرے مستشرقین نکلسن کے تبصرے سے راہنمائی حاصل کرتے رہے۔ ۱۹۲۰ء اور ۱۹۲۱ء کے دوران میں اسرارِخودی پر جو ریویو شائع ہوئے، ان میں ای ایم فوسٹر (E.M. Foster)، ایل ڈکنسن (L. Dickinson)، ای جی براؤن (E.G. Browne) اور ہربرٹ ریڈ (Herbert Read) کے ریویو شامل ہیں۔ ان سب نے پروفیسر نکلسن کی رائے سے استفادہ کیا ہے۔ چنانچہ ہربرٹ ریڈ لکھتے ہیں:

> آج جب کہ ہمارے مقامی متشاعر اپنے بے تکلف احباب کے حلقے میں بیٹھے، کیٹس کے تتبع میں، کتے بلیوں اور ایسے ہی گھریلو موضوعات پر طبع آزمائی کر رہے ہیں تو ایسے میں لاہور میں ایک ایسی نظم تخلیق کی گئی ہے جس کے بارے میں ہمیں بتایا گیا ہے کہ اس نے مسلمانوں کی نوجوان نسل میں طوفان برپا کر دیا ہے اور ان میں سے ایک کے بقول: اقبال ہمارے لیے مسیحا بن کر آیا ہے اور اس نے مُردوں میں زندگی کی لہر دوڑا دی ہے۔[۲]

یہاں جس بتانے والے کا ذکر کیا گیا ہے، وہ ڈاکٹر نکلسن ہیں۔

یہ عجیب اتفاق ہے کہ ڈاکٹر نکلسن ہی کی ایک غلطی مسلسل پھیلنے والی ایک غلط فہمی کا سبب بن گئی۔

نکلسن نے لکھا تھا کہ اقبال کا فلسفہ بڑی حد تک نطشے اور برگساں کا مرہونِ منت ہے۔ جس اقتباس میں یہ فقرہ آیا ہے، وہ حسبِ ذیل ہے: [۳]

> Iqbal has drunk deep of European literature, his philosophy owes much to Neitzche and Bergson, and his poetry often reminds us of Shelley; yet after all he thinks and feels as a Moslem, and just for this reason his influenee on the younger generation of Indian Moslems is likely to be great. "His name", says one of them, "is the synonym for promise and prophecy. He has come amongst us as a Messiah and has stirred the dead with life."

نکلسن کا مذکورہ جملہ مغرب میں ایک حد تک لیکن برِعظیم میں بڑی حد تک مخالفینِ اقبال کا تکیۂ کلام بن گیا۔ اقبال شناسی میں اضافے کے ساتھ ساتھ پروفیسر نکلسن اپنے اس موقف سے دستبردار ہوتے گئے لیکن اس جملے کو معترضینِ اقبال نے مضبوطی سے پکڑ لیا اور مختلف انداز سے اسے اب تک دہرا رہے ہیں۔

ڈاکٹر نکلسن نے اپنے دیباچے میں اقبال کا ایک وضاحتی بیان شامل کیا تھا جس میں اقبال نے 'مثالی انسان' کے تصور پر روشنی ڈالی ہے۔ اس بیان میں نطشے کا ذکر اس طرح آیا ہے: [۴]

> Thus the kingdom of God on earth means a democracy of more or less unique individuals, presided over by the most unique individual possible on this earth. Neitzsche had a glimpse of this ideal race, but his a atheism and his aristocratic prejudices marred his whole conception.

اقبال کے نزدیک نطشے کا تصور اس کے الحاد اور اعلیٰ نسبی تعصّبات کی نذر ہو گیا۔ اس کے باوجود نکلسن نے وہ فقرہ لکھا جو اوپر درج ہوا ہے۔ یہ جملہ اس مضمون میں بھی موجود ہے جو جولائی ۱۹۲۰ء میں The Quest میں شائع ہوا۔ تاہم اس مضمون میں نکلسن نے آگے چل کر اقبال اور نطشے کا موازنہ کیا ہے اور نطشے سے اقبال کی مشابہت کو سطحی قرار دیا ہے۔ نکلسن لکھتے ہیں: [۵]

> Iqbal, I am told, does not admit that he has been influenced by Neitzsche, and it is easy to see why. Although some times,........ his Perfect Man appears to be closely akin to the Uebermensch of the German philosopher, the points of resemblance only are superficial. Iqbal says: "Be tyrant" but he adds: "Ignore all except God." The exception is all important. Neitzche would not have made it; he would have said: "Ignore all except thy will to power." The Muslem poet acknowledges the authority of law, morality and religion as revealed in the Koran; he feels that his inner strength is derived from love of God and developed by love of man.

اس تحریر کے بعد نکلسن نے مثالی انسان کے بارے میں علامہ اقبال کا وضاحتی بیان نقل کیا ہے جس کے آخر میں اقبال نے نطشے کے الحاد اور اشرافی تعصّبات پر گرفت کی ہے۔ چنانچہ علامہ اقبال کے موقف سے پروفیسر نکلسن متفق دکھائی دیتے ہیں۔

اس کے باوجود مذکورہ فقرہ جو نکلسن نے لکھ دیا تھا، برابر گل کھلاتا رہا۔ اسرارِ خودی پر ای ایم فوسٹر کا تبصرہ اتھینیم میں ۱۰ر دسمبر ۱۹۲۰ء کو شائع ہوا۔ اس تبصرے کے بعض حصے معترضانہ ہیں۔ یہ فرض

کرتے ہوئے کہ اقبال نطشے سے متاثر ہوئے اور نطشے نے سپرمین کا جو ناصاف تخیل پیش کیا، اس کی راہنمائی میں اقبال بھی منازلِ حیات طے کرنا چاہتے ہیں، فوسٹر نے لکھا ہے کہ یورپ میں بحیثیت معلم اخلاق نطشے کا کوئی مرتبہ نہیں ہے۔ نیز فوق البشر بننے میں خرابی یہ ہے کہ آپ کے ہمسائے آپ کو دیکھتے ہیں اور وہ بھی سپرمین بننے کی کوشش کرتے ہیں جیسا کہ جرمنی کو اس کا تجربہ ہو چکا ہے۔ اقبال نہ صرف اس تصور کے علم بردار ہیں بلکہ اسے قرآن سے ملا دیا ہے۔ اس کے لیے صرف دو ترمیموں کی ضرورت تھی۔ اشرافی تعصب اور الحاد کی بنیاد پر اقبال نطشے کی مذمت کرتا ہے جب کہ اقبال کا فوق الانسان معاشرے کے کسی بھی طبقے سے ابھر سکتا ہے اور اس کے لیے خدا کو ماننا ضروری ہے۔ اس کے بعد نطشے اور اقبال میں کوئی فرق نہیں۔[۶]

اسرارِ خودی پر ڈکنسن کا ریویو ۲۴ر دسمبر ۱۹۲۰ء کو دی نیشن لندن میں شائع ہوا۔ یہ تبصرہ مخالفانہ ہے۔ اقبال کو پین اسلامسٹ تصور کرتے ہوئے ڈکنسن نے لکھا ہے کہ اگر متحدہ مشرق (یعنی عالم اسلام) مسلح ہو گیا تو وہ مغرب کو فتح کرے گا۔ برگساں اور میک ٹیگرٹ کے اقبال پر اثرات کا ذکر کرنے کے بعد ڈکنسن نے نطشے کے اثر کا ذکر اس طرح کیا ہے:[۷]

> But the strongest influence is Neitzsche. The doctrine of hardness of individuality, of the need of conflict and the benefit of an enemy run all through the poem.

علامہ اقبال نے ڈاکٹر نکلسن کے نام اپنے ایک مکتوب (جنوری ۱۹۲۱ء) میں فوسٹر اور ڈکنسن کے اعتراضات کا مدلل جواب دیا۔ نکلسن کو اقبال کا موقف صائب محسوس ہوا، چنانچہ کم و بیش چار برس بعد پیامِ مشرق پر اپنے تبصرے میں حسبِ ذیل رائے پیش کی:[۸]

> The affinities with Nietzsche and Bergson need not be emphasised.

یہ بات قابلِ توجہ ہے کہ پروفیسر نکلسن آخر کار اپنی ابتدائی رائے سے کلی طور پر دست بردار ہو گئے:

> ۶ر نومبر ۱۹۳۱ء کو اقبال لٹریری ایسوسی ایشن نے لندن میں ایک مخصوص اجلاس کا انتظام کیا۔ اس میں کم و بیش چار سو اکابرِ علم شریک تھے..... ابتدائی تقریر ڈاکٹر نکلسن نے کی اور کہا کہ پچیس برس پیشتر کسی طالب علم کے متعلق یہ پیش گوئی کرنا مشکل تھا کہ وہ آگے چل کر عظمت کی بلندیوں پر پہنچے گا لیکن ۱۹۰۵ء میں اقبال کو دیکھ کر سعدی کا یہ شعر ذہن میں تازہ ہو جاتا تھا: بالائے سرش زہوش مندی/ می تافت ستارۂ بلندی۔ اسرارِ خودی شائع ہوئی تو میں ابتدا میں سمجھا کہ اقبال دوسرا نطشے ہے یا اس نے نطشے کے خیالات کا چربہ اتارا ہے لیکن میں عمیق مطالعے کے بعد اس نتیجے پر پہنچا کہ یہ بالکل الگ تعلیم ہے۔[۹]

پروفیسر نکلسن کے اس اعتراف اور وضاحت کے باوجود تصورِ خودی کو نطشے کا مرہونِ منت قرار دیا جاتا رہا۔ چنانچہ ۱۹۳۷ء کی گرمیوں میں علامہ اقبال نے سیّد نذیر نیازی کو ایک نوٹ قلم بند کرایا جس میں اپنی اور نطشے کی مشابہت کو سطحی قرار دیتے ہوئے اسرارِ خودی اور نطشے کے فلسفے کو متضاد قرار دیا۔ اقبال

نے وضاحت کی کہ 'انسانِ کامل' کا فلسفہ یورپ میں نیا ہے لیکن اسلامی دنیا میں نیا نہیں اور عین ممکن ہے کہ نطشے نے اپنا تصور اسلام یا مشرق سے لیا ہو لیکن اسے اس نے اپنی مادّہ پرستی سے مسخ کر دیا۔[۱۰] علامہ اقبال کی مذکورہ تینوں تحریروں اور بحیثیتِ مجموعی اقبال کے نائبِ حق اور نطشے کے سپرمین کا گہری نظر سے مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ مشابہت واقعی سطحی ہے اور اختلاف بنیادی نوعیت کا ہے۔ اس مشابہت اور اختلاف کی مثال حضرت موسیٰؑ اور فرعون کی شخصیات ہیں۔

مغربی فکر سے استفادہ اور مغربی فکر پر تصورِ خودی کا منحصر ہونا دو مختلف باتیں ہیں۔ اقبال کے مطالعے اور استفادے کی حدود وسیع ہیں لیکن اغیار کے افکار و تخیل کی گدائی ان کے نزدیک خودی کے منافی ہے۔ یہ تکرار کہ علامہ اقبال نطشے اور برگساں کے مرہونِ منت ہیں، مغرب میں کم اور مشرق میں زیادہ ہوتی گئی۔ جن صاحبانِ علم نے بغیر کسی تعصب کے مغربی فکر، مشرقی فکر اور فکرِ اقبال کا دقتِ نظر سے مطالعہ کیا، انھوں نے اس الزام کو کوتاہ بینی پر مبنی قرار دیا ہے۔ لوس کلوڈ میتخ (Luce-Claude Maitre) اپنی کتاب اقبال کا تعارف میں لکھتی ہیں کہ قرآن مجید نے دوٹوک الفاظ میں انسان کی انفرادیت کا اثبات کیا ہے۔ قرآن میں انسانِ کامل کے تصور کی تکرار ملتی ہے۔ شاعر اقبال قدم قدم پر قرآن سے استفادہ کرتا ہے۔ اس کے کلام میں آیات کے بار بار حوالے ملتے ہیں اور وہ پیغمبرِ اسلام کی متعین کردہ راہ سے انحراف نہیں کرنا چاہتا۔ بعض ناقدین نے اقبال پر نطشے کے فلسفیانہ اثرات کے بارے میں غلو سے کام لیا ہے لیکن یہ اندازِ نظر غلط اور کوتاہ بینی پر مبنی ہے۔ اقبال کا تصورِ زمان بھی کتابِ مقدس سے مطابقت رکھتا ہے۔ اقبال نے اپنی راہنمائی کے لیے مولانا رومی کا انتخاب کیا۔ اس لیے کہ رومی اس مشہورِ عالم مثنوی کا خالق ہے جس کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ ہست قرآں در زبانِ پہلوی۔[۱۱] اپنے تقابلی مطالعے میں لوس کلوڈ میتخ جس حتمی نتیجے پر پہنچیں اس کا ذکر انھوں نے اس طرح کیا ہے:[۱۲]

> مندرجہ بالا تجزیاتی مطالعے سے یہ ثابت ہوجاتا ہے کہ اقبال نے مغربی فکر سے برائے نام ہی اخذ کیا ہے۔ بعض اوقات وہ اس کے قریب بھی آتا ہے لیکن جلد ہی اپنا راستہ تبدیل کر لیتا ہے۔

۲

ای ایم فوسٹر کے نزدیک معنی خیز بات یہ ہے کہ اقبال نے نطشے کے فوق البشر کے تصور کو قرآن سے جوڑ دیا ہے۔ فوسٹر کے دائرۂ فہم سے یہ بات باہر ہے کہ توحید اور الحاد کو کیسے جوڑا جاسکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نطشے اور اقبال کے تصور کو جوڑنے کی فوسٹر کی اپنی کوشش بے معنی ہے۔ اقبال نے لکھا ہے کہ فوسٹر نے میرے تصور کو درست طور پر نہیں سمجھا اور اسے نطشے سے غلط ملط کر کے خاک میں ملا دیا ہے۔ فوسٹر کا مؤقف ہے کہ صرف دو ترمیموں سے نطشے اور اقبال کے تصورات کا فرق دور ہوجاتا ہے۔ نطشے اشرافی تعصب میں مبتلا ہے جب کہ اقبال کا انسانِ کامل معاشرے کے کسی بھی طبقے سے ابھر سکتا ہے۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ نطشے ملحد ہے اور اقبال خدا پر یقین رکھتا ہے۔[۱۳] فوسٹر کا استدلال دلچسپ مگر گمراہ کن ہے۔ اس

طریقے سے نمرود اور ابراہیمؑ یا فرعون و موسیٰؑ کی شخصیات کا فرق بھی دور کیا جاسکتا ہے۔ نطشے کو الحاد سے جدا کریں تو نطشے باقی نہیں رہتا اور اقبال توحید کے بغیر اپنی پوری اہمیت و معنویت سے عاری ہو جاتے ہیں۔ یہی فرق دونوں کے انسانِ کامل کے تصور میں ہے۔ اقبال انسانِ کامل میں اللہ کی جلالی اور جمالی دونوں قسم کی صفات کی جھلک دکھاتے ہیں جب کہ نطشے کے نزدیک فوق البشر کے راستے میں خدا ایک رکاوٹ ہے۔

ای ایم فوسٹر نے پچیس برس بعد اپنی کتاب Two Cheers for Democracy میں یہ مؤقف اختیار کیا ہے کہ اقبال کٹر مسلمان تھا اور اس کی ثقافت مشرقیت (اسلام) پر مبنی رہی[۱۴]۔ یہ مؤقف منصفانہ ہے لیکن اس بنا پر فوسٹر لکھتا ہے کہ اقبال کو بین الاقوامی ذہن کا حامل نہیں سمجھا جاسکتا۔ حالانکہ اسلامی ثقافتی نقطۂ نظر آفاقی ہوتا ہے۔ ترجمۂ اسرارِ خودی کے دیباچے میں پروفیسر نکلسن نے اقبال کی یہ تحریر درج کی تھی کہ روئے ارضی پر خدا کی بادشاہت کا مفہوم کم وبیش یکتا افراد کی جمہوریت ہے جس کی صدارت یکتا ترین فرد کرے گا۔ اس جملے سے علامہ اقبال کا فکری رجحان واضح ہے۔ اس سے ان کے آفاقی ذہن کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے نیز جمہوریت کے ضمن میں بھی ان کے اندازِ فکر پر روشنی پڑتی ہے۔ یہی روحانی جمہوریت ہے جس کے اقبال علم بردار ہیں۔ اس جملے کے بعد اقبال نے لکھا کہ ''نطشے نے اس مثالی نسل کی جھلک دیکھی تھی لیکن اس کے اشرافی تعصب اور الحاد نے اس کے تصور کو غارت کر دیا۔''

اسرارِ خودی پر ایل ڈکنسن نے اپنے ریویو میں اقبال پر متعدد اعتراضات کیے جن میں سے ایک یہ ہے کہ اقبال کا فلسفہ زیادہ تر مغربی مصنفین: میک ٹیگرٹ، برگساں اور نطشے پر مبنی ہے۔ نطشے کا اثر سب سے زیادہ ہے۔ سخت کوشی، انفرادیت، آویزش کی ضرورت اور دشمن کی افادیت از اوّل تا آخر مثنوی میں نمایاں ہے۔ اقبال نے نئی شراب پرانی بوتلوں میں بھر کر پیش کی ہے۔ ڈکنسن کے اعتراضات کا علامہ اقبال نے خاص طور پر نوٹس لیا اور پروفیسر نکلسن کی معرفت اس کی غلط فہمیوں کو دور کرنے کی کوشش کی۔

خیر و شر کی آویزش ازل سے جاری ہے۔ عام مسلمان بھی اس بات سے واقف ہیں۔ اقبال کے الفاظ میں:[۱۵]

ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز
چراغِ مصطفویؐ سے شرارِ بولہبی

یہ بات بھی واضح ہے کہ مردانِ خدا کی قوت کا راز روحانیت میں مضمر تھا نہ کہ سیاست میں[۱۶]۔ نمرود کے مقابلے پر حضرت ابراہیمؑ کے پاس لشکر نہیں تھا۔ ان کا بازو توحید کی قوت سے قوی تھا۔ حضرت موسیٰؑ فرعون کے انتقام سے ڈر کر بھاگے تھے لیکن نبوت کے مقام پر فائز کیے جانے کے بعد فرعون کے مدِمقابل آ کھڑے ہوئے۔ لشکر ان کے پاس بھی نہیں تھا۔ اقبال نے ڈکنسن کے جواب میں لکھا کہ (اعلیٰ مقاصد کے لیے) آویزش سمیت ہر طرح کی جدوجہد سے شخصیت مضبوط ہوتی ہے اور انسان بقائے دوام حاصل کر لیتا ہے جب کہ نطشے شخصی بقا پر یقین نہیں رکھتا۔ آویزش سے میری دلچسپی روحانی ہے نہ کہ سیاسی جب

کہ نطشے کی صرف سیاسی ہے۔ میں نے اپنے نوٹ میں جو، اب اسرار خودی کے انگریزی دیباچے کا حصّہ ہے، اپنا موقف انگریز قارئین کی سہولت کے لیے مغربی مفکرین کے حوالے سے پیش کیا۔ اپنا مدعا میں بخوبی قرآن کی روشنی میں نیز مسلم صوفیہ اور مفکرین کے حوالے سے بیان کرسکتا تھا۔ تصورِ زمان بھی اسلامی فکر میں اجنبی نہیں ہے۔ اسرارِ خودی میں قرآن کے اسرار بیان ہوئے ہیں۔ نئی شراب پرانی بوتلوں میں پیش نہیں ہوئی بلکہ میں نے پرانی شراب نئی بوتلوں میں پیش کی ہے۔[۱۷]

علامہ اقبال نے ۱۹۳۷ء میں جو نوٹ سیّد نذیر نیازی کو قلم بند کرایا، اس میں تصورِ خودی کی وضاحت قرآنِ حکیم کی روشنی میں اور تخلقوا باخلاق الله کے حوالے سے کی۔ نطشے مسیحی اخلاقیات کو شدید تنقید کا ہدف بناتا ہے اور اس اعتبار سے اس کا فوق البشر اسلام سے نسبتاً قریب ہے لیکن نطشے کی طرح اس کا فوق البشر بھی اندھی بہری قوت کا پرستار ہے۔ نطشے کی مادیت کو ہدفِ تنقید بناتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں:[۱۸]

> Further Neitzsche`s superman is a biological product. The Islamic perfect man is the product of moral and spiritual forces. Neitzsche recognises no spiritual purpose in the universe. To him, there is no-ethical principle resident in the forces of history. Virtue, Justice, Duty, Love all are meaningless terms to him. The process of history is determined purely by economical forces and the only principle, that governs, is 'Might is Right.'

'جس کی لاٹھی اس کی بھینس' ایسا فلسفہ ہے جسے اقبال قبول نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک نشۂ قوت خطرناک ہے۔ وہ مصر ہیں کہ انسان کو انسان کی بندگی سے آزاد کرایا جائے۔ اس کی واحد صورت یہ ہے کہ انسانوں پر فرمانروائی اللہ کی ہو۔ اقبال کا مردِ خدا روحانی اور اخلاقی قوتوں کا مظہر ہے۔ نطشے کسی روحانی و اخلاقی مقصد کو نہیں مانتا۔ اس کے نزدیک انسانی تاریخ میں کوئی اخلاقی اصول کارفرما نہیں اور نیکی، انصاف، فرض، محبت بے معنی الفاظ ہیں۔ اقبال کے نزدیک یہ اقدار نہایت اہم ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ قرآنِ حکیم ان کی بار بار تلقین کرتا ہے۔

اقبال مزید لکھتے ہیں کہ نطشے اور کارل مارکس دونوں نے تاریخ کی مادّی تعبیر کا تصور ہیگل کے ان پیروؤں سے لیا جو سیاست میں بائیں طرف کا رجحان رکھتے تھے اور اسے پرکھے بغیر قبول کرلیا۔ دونوں نے اس سے متضاد نتائج اخذ کیے۔ کارل مارکس کہتا ہے کہ تاریخی اسباب کے زیرِ اثر اقتدار آخرکار مفلس طبقے کے ہاتھ میں آ جائے گا۔ وہ امرا سے اقتدار چھین لیں گے۔ اس کے برعکس نطشے کا خیال ہے کہ اقتدار برتر انسان کا حق ہے جو اس سے چھن گیا ہے۔ اسے چاہیے کہ اقتدار پر قابض ہو کر ادنیٰ طبقے کو اس کے مقام پر واپس بھیج دے۔ اقبال کے نزدیک تاریخی عمل کی اس مادّی تعبیر نے، کارل مارکس اور نطشے دونوں کی تعلیمات کو نقصان پہنچایا تاہم مارکس کی نسبت نطشے کی تعلیمات کو زیادہ نقصان پہنچا۔

کارل مارکس کی تعلیم کے بعض پہلو اسلام سے مشابہ ہیں، چنانچہ اقبال نے قل العفو کی قرآنی تعلیم کو اشتراکی روس کی گرمیِ رفتار کے تناظر میں دیکھا:

جو حرفِ قل العفو میں پوشیدہ ہے اب تک [۱۹]
اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار

'ابلیس کی مجلسِ شوریٰ' میں مارکس کے لیے 'کلیمِ بے تجلی' اور 'مسیحِ بے صلیب' کے الفاظ استعمال کیے۔ اس جزوی مشابہت کے باوجود اقبال، کلی حیثیت سے اشتراکیت کو رد کرتے ہیں اور قرآن میں ہو غوطہ زن، کی تلقین اور 'آئینِ پیغمبر' کی حمایت کرتے ہیں۔ اس طرح نطشے کے بارے میں اقبال نے کہا: قلبِ او مومن دماغش کافر است۔ اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے، حاشیے میں، اقبال لکھتے ہیں: نیٹشا نے مسیحی فلسفۂ اخلاق پر زبردست حملہ کیا۔ اس کا دماغ اس لیے کافر ہے کہ وہ خدا کا منکر ہے، گو بعض اخلاقی نتائج میں اس کے افکار مذہبِ اسلام کے بہت قریب ہیں۔[۲۰] کارل مارکس اور نطشے کی، اقبال نے ایک حد تک، تحسین کی لیکن دونوں کو آڑے ہاتھوں بھی لیا۔ دونوں کی ملحدانہ تعلیمات انسانیت کے لیے مہلک ہیں۔ دونوں کے بارے میں اقبال بار بار لکھتے ہیں کہ وہ 'لا' کے مرحلے پر رک گئے اور 'الاّ' کی منزل تک نہ پہنچ سکے۔ چنانچہ خدا پر یقین نہ ہونے کے باعث طریقِ کوہکن میں پرویزی حیلے اور فوق البشر کا نشۂ قوت اپنے نتائج کے اعتبار سے ایک ہیں۔ نطشے کے ضمن میں اقبال کہتے ہیں:[۲۱]

زندگی شرحِ اشاراتِ خودی است
لا و اِلاّ از مقاماتِ خودی است!
او بہ لا درماند و تا الاّ نہ رفت
از مقامِ عبدہٗ بیگانہ رفت!
کاش بودے در زمانِ احمدے
تا رسیدے بر سرورے سرمدے

لا اور الاّ کو 'از مقاماتِ خودی' کہنے کے بعد اقبال وضاحت کرتے ہیں کہ نطشے 'لا' کے مقام پر الجھ کر رہ گیا اور 'الاّ' تک نہ پہنچ سکا۔ نطشے کا یہ الحاد اقبال کو کھٹکتا ہے۔ بالِ جبریل میں کہا:

اگر ہوتا وہ مجذوبِ فرنگی اس زمانے میں
تو اقبال اس کو سمجھاتا مقامِ کبریا کیا ہے[۲۲]

اس شعر کے حاشیے میں ''مجذوبِ فرنگی'' کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ''جرمنی کا مشہور مجذوب فلسفی نیٹشا جو اپنے قلبی واردات کا صحیح اندازہ نہ کر سکا اور اس لیے اس کے فلسفیانہ افکار نے اسے غلط راستے پر ڈال دیا۔'' یہ غلط راستہ الحاد کا ہے جسے اقبال بار بار ہدفِ تنقید بناتے ہیں۔[۲۳]

ای جی براؤن نے، ڈاکٹر نکلسن کی رائے سے متاثر ہو کر اپنی تصنیف تاریخ ادبیاتِ فارسی میں یہ موقف اختیار کیا ہے کہ اسرارِ خودی کا فلسفہ مشرقی رنگ میں مشہور جرمن فلسفی نطشے کا چربہ ہے۔[۲۴] تاہم اسرارِ خودی پر اپنے ریویو میں جورائل ایشیاٹک سوسائٹی کے مجلّے میں شائع ہوا، براؤن نے منصفانہ

تجزیہ پیش کیا ہے۔ اس ریویو میں موصوف نے پروفیسر نکلسن کی رائے اور خود اپنی رائے کی تردید کی ہے۔ براؤن نے لکھا ہے کہ ڈاکٹر نکلسن کے مطابق اقبال کا فلسفہ بڑی حد تک نطشے اور برگساں کا مرہونِ منت ہے جب کہ یہ کسی لحاظ سے بھی مغربی فلسفہ نہیں ہے۔ یہ فلسفیانہ انداز میں اخوتِ اسلام کی تعلیم ہے جو استغراق، انسدادِ خودی اور ہمہ اوست کے امراض کے علاج کے لیے لکھی گئی ہے۔ اقبال کے نقطۂ نظر کے مطابق ان عوارض نے پیغمبرِ عربی کی زندہ و توانا تعلیم کے پیروکاروں کو ناکارہ بنا دیا ہے۔[۲۵]

ایچ اے آر گب نے اپنی کتاب *Whither Islam* میں حسبِ ذیل رائے کا اظہار کیا ہے:[۲۶]

> What strikes one first in Iqbal is the strength and the fervour of his love for Islam as an ideal which if fully realized should suffice for man's every want in this world and the next. His wide reading and his poetic temperament have created in his mind so attractive and so inspiring a picture of the simplicity, the force and the appeal of early Islam that his main preoccupation centres round a return to that simple creed in order to regain what he beleives Islam to have lost.

اس اقتباس سے حسبِ ذیل نتائج اخذ کیے جا سکتے ہیں:

(۱) اقبال کا نصب العین اسلام ہے۔

(۲) اسلام سے اقبال کی محبت میں سرگرمی اور مضبوطی ہے۔

(۳) اقبال کے نزدیک اسلام پر پوری طرح عمل پیرا ہونے سے انسان کی ہر دنیوی اور اخروی ضرورت پوری ہو سکتی ہے۔

(۴) اصل اسلام کی طرف رجوع مسلمانوں کو ان کا کھویا ہوا مقام واپس دلا سکتا ہے۔

یہ چاروں باتیں درست ہیں۔ گب کی رائے فاضلانہ اور علمی ہے۔ اس سے اقبال کے وجدان (شعور و ایقان) کی تشکیل کا اندازہ بھی ہوتا ہے لیکن گب نے بعد کی بعض تحریروں سے اقبال کی فکری اساس کو مبہم بنانے کی کوشش کی ہے۔ اپنی کتاب *Mohammedanism* میں گب نے لکھا ہے کہ اقبال علمِ دین کی اسلامی بنیادیں متصوفانہ فلسفے سے اخذ کرتا ہے جن کی تاویلِ نو نطشے کے فوق البشر اور برگساں کے نظریۂ ارتقا کے انداز میں ہوئی ہے۔[۲۷] اپنی ایک اور کتاب *Modern Trends in Islam* میں گب نے ڈین لوو (Dean Lowe) کا یہ قول درج کیا ہے کہ ''جب آپ متصوفانہ تاویل کے راستے پر چل پڑتے ہیں تو کسی بھی بات کا مطلب کچھ بھی نکل سکتا ہے''[۲۸] اور اس حوالے سے اقبال کے ماڈرنزم کو ہدفِ تنقید بنایا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال کا جو رویہ مغربی مفکرین کے ساتھ ہے، وہی مسلم صوفیہ کے ساتھ بھی ہے۔ تصوف کے غیر قرآنی عناصر کو اقبال نے قبول نہیں کیا اور وحدت الوجود، تنزلاتِ ستہ اور ایمان وغیرہ پر سخت تنقید کی ہے۔ اس ضمن میں براؤن کا اسرارِ خودی پر تبصرہ اور گب کا Whither Islam میں بیان کردہ موقف لائقِ توجہ ہے۔

کانٹ ویل اسمتھ نے اپنی مشہور کتاب *Modern Islam in India* میں اقبال کو ایک طرف

ترقی پسند اور اشترا کی ظاہر کیا ہے اور دوسری طرف نطشے (نیز برگساں) کا خوشہ چین قرار دیا ہے۔ اسمتھ لکھتا ہے:[۲۹]

> Iqbal has been criticised as an unoriginal thinker; it is pointed out that much of his philosophy is but an Islamicization of, particularly, Nietzsche and Bergson. Ofcourse anyone familiar with modern Europeon thought must readily detect in Iqbal's ideas the western sources.

اسمتھ کا موقف ہے کہ اقبال کا بیشتر فلسفہ نطشے اور برگساں کے فلسفے کو اسلامی رنگ دینے کے مترادف ہے، اس لیے ان پر یہ تنقید کی گئی کہ وہ اصلی مفکر نہیں ہیں۔ جو شخص جدید یورپی فلسفے سے واقف ہے وہ بلاشبہ اقبال کے مغربی مآخذ کا بہ آسانی پتا لگا سکتا ہے۔ یہ دعویٰ تقلیدی ہو گیا ہے۔ اقبال کا اپنا دعویٰ اس کے برعکس ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ میں نے ''اسرارِ کتاب'' بیان کیے ہیں:

تھا ضبط بہت مشکل اس سیلِ معانی کا
کہہ ڈالے قلندر نے اسرارِ کتاب آخر[۳۰]

کوئی بھی شخص جس کی نظر قرآن پر ہو، کلامِ اقبال سے بلاشک وشبہ یہی نتیجہ اخذ کرے گا۔ اسمتھ کی نظر قرآنِ حکیم اور کلامِ اقبال دونوں پر گہری نہیں ہے۔ اسمتھ نے یہ حقیقت نظر انداز کر دی ہے کہ فوق البشر اور زمان کے تصورات نئے نہیں ہیں۔ مشرقی اور اسلامی ادب میں یہ پہلے سے موجود تھے۔ اسمتھ نے یہ حقیقت بھی نظر انداز کی ہے کہ اقبال نے مذکورہ تنقید کی دلائل سے تردید کر دی تھی، نیز ڈاکٹر آر اے نکلسن نے اس ضمن میں اپنا متنازع تبصرہ واپس لے لیا تھا۔ ممکن ہے کانٹ ویل اسمتھ ان حقائق سے بے خبر رہا ہو۔ ڈاکٹر این میری شمل کی یہ رائے وزن رکھتی ہے کہ نطشے کے سلسلے میں اقبال کا رویہ خذ ما صفا و دع ما کدر کا رہا ہے۔[۳۱] درحقیقت جملہ مغربی اور مشرقی نیز قدیم وجدید فکر کے ساتھ اقبال کا یہی رویہ رہا ہے۔ اقبال علمی حقائق سے چشم پوشی نہیں کرتے اور ان سے استفادہ کرتے ہیں لیکن کسی تصور کو قرآنِ حکیم کی روشنی میں پرکھے بغیر قبول نہیں کرتے اور چوں کہ انھوں نے اسرارِ کتاب بیان کیے ہیں اس لیے اصلی مفکر ہیں۔ اس ضمن میں جگن ناتھ آزاد لکھتے ہیں:[۳۲]

> اقبال نے اگر مشرقی اور مغربی مفکرین کے خیالات کو اپنایا ہے تو اسی حد تک جس حد تک وہ انھیں قابلِ قبول تھے۔ اس حد کے بعد انھوں نے اپنا راستہ الگ اختیار کیا۔ مغربی خیالات کو جانچنا، پرکھنا اور انھیں اپنانا یا رد کرنا کسی بھی فن کار کی عظمت کی دلیل ہے۔ اس کے علی الرّغم ان سے آنکھیں بند رکھنا یقیناً چھوٹے پن کا ثبوت ہے۔ اقبال نے مغربی خیالات کی گہرائی میں اتر کر اور کہیں انھیں قبول کر کے اور کہیں رد کر کے اپنے اوریجنل مفکر ہونے کا ثبوت دیا ہے۔

مذکورہ تنقید کے بعد اسمتھ لکھتا ہے کہ ''اقبال خیال سے خیال مستعار لیتے ہیں، واقعات سے نہیں۔ ان کے خیالات صحیح تھے مگر انھیں یہ اندازہ نہیں تھا کہ وہ ٹھوس حقائق اور واقعات کیا ہیں جو ان تصورات کی

صحت کے ضامن ہیں۔ اقبال کی سوچ قوت آفریں تھی اس لیے کہ وہ جدید فلسفہ جانتے تھے۔ اس قوت آفرینی کی وجہ جدید سائنس یا جدید سوسائٹی نہ تھی۔ اقبال برگساں کی طرح جدید سائنس اور مارکس کی طرح جدید سوسائٹی سے واقف نہ تھے۔ آل احمد سرور اور جگن ناتھ آزاد نے اس بات کی توثیق کی ہے کہ اقبال جتنا جدید فلسفے سے واقف تھے، اتنا جدید سائنس یا جدید سوسائٹی سے واقف نہ تھے۔[۳۳] جدید سائنس کے علمی حقائق جس قدر ادب و فلسفہ میں منعکس ہوئے، اقبال ان سے بخوبی آگاہ تھے اور یہ آگاہی ان کی فکری ضرورت و تجزیے کے لیے کافی تھی۔ وہ جدید سوسائٹی کی رگ رگ سے واقف تھے، اس لیے کہ ان کا مطالعہ وسیع اور مشاہدہ عمیق تھا۔[۳۴] تاہم اصل سوال یہ نہیں ہے کہ اقبال کیا زیادہ جانتے تھے اور کیا کم جانتے تھے، اصل اور اہم سوال یہ ہے کہ اقبال کے تصورات کی صحت کا انحصار کس پر ہے؟ اقبال کہتے ہیں کہ 'نئے فلسفۂ زندگی سے دور'[۳۵] اقبال کے نزدیک جدید لازماً صحیح نہیں ہے چنانچہ وہ ملحدانہ تصورات پر کاری ضرب لگاتے ہیں۔ آل احمد سرور ایک جگہ لکھتے ہیں کہ 'اقبال کی شاعری میں وہ بڑائی ہے جو ذوقِ یقین کا قطب مینار بنانے سے پیدا ہوتی ہے۔'[۳۶] اصل بات یہی ہے۔ اقبال کی قوت آفرینی کا راز بھی اسی میں ہے[۳۷] اور یہی ذوقِ یقین ہے جس سے نطشے اور برگساں سمیت بیشتر مغربی مفکرین محروم ہیں اور اگرچہ یورپی تمدن کا ذہنی پہلو اسلامی تمدن کے بعض پہلوؤں کی توسیع ہے[۳۸] لیکن اقبال کے نزدیک مغربی دانش ذوقِ یقین سے محرومی کے باعث بیمار انسانیت کو بیمار تر کر رہی ہے:[۳۹]

ہربرٹ ریڈ نے لکھا تھا کہ اگرچہ اقبال نے خود پر نطشے کے اثرات کی نفی کی ہے تاہم دونوں کا تقابلی مطالعہ ناگزیر ہے۔ نطشے کے فوق البشر اور اقبال کے انسانِ کامل میں صرف اخلاقی اوصاف کا فرق ہے۔ نطشے کی اساس اشرافیہ کی جھوٹی معاشرت پر استوار ہے اور اقبال کا انسانِ کامل، اپنی اصل کے اعتبار سے جمہوری ہے۔ میری دانست میں اقبال کا تصور زیادہ پایدار بنیادوں پر مستحکم ہے کہ یہ تصور سقراط، حضرتِ مسیحؑ اور حضرت محمدؐ جیسی مثالی شخصیات سے لیا گیا ہے۔[۴۰] ہربرٹ ریڈ کی رائے بڑی حد تک صحیح ہے تاہم سقراط اور حضرت مسیحؑ کی جگہ حضرت ابراہیمؑ اور حضرت موسیٰؑ کے نام لکھے جاتے تو یہ رائے حقیقت سے قریب تر ہوتی۔ نیز 'اخلاقی اوصاف' کے تناظر میں 'صرف' کا استعمال فوسٹر کے زیرِ اثر ہوا ہے۔ جسمانی صحت و قوت کے اقبال حامی ہیں اور 'نانِ جویں' والوں کے لیے 'بازوئے حیدرؑ' عطا کرنے کی دعا کرتے ہیں تاہم سپرمین اور مردِ مومن کا بنیادی فرق اخلاقی ہے۔

ڈاکٹر این میری شمل نے جاوید نامہ کا ترکی نثر میں ترجمہ کیا۔ جاوید نامہ اور پیامِ مشرق کا جرمن میں منظوم ترجمہ کیا۔ اقبال کی نثری تحریروں کا ایک مجموعہ جرمن زبان میں منتقل کیا۔ اقبال پر متعدد مقالات لکھے۔ اقبال پر ان کی انگریزی کتاب Gabriel's Wing ۱۹۶۳ء میں شائع ہوئی جس کے مآخذ کی فہرست میں، اس وقت کا، بیشتر ذخیرۂ اقبالیات شامل ہے۔ شمل کا مطالعۂ اقبال وسیع و عمیق ہے۔ اقبال پر کچھ اعتراضات بھی کیے ہیں جن کا ذکر، بعض صاحبان نے شدومد کے ساتھ کیا ہے۔[۴۱] ان

اعتراضات کو بدنیتی پر محمول نہیں کرنا چاہیے۔ یورپ (اور امریکا) میں اقبال شناسی کی روایت کو آگے بڑھانے میں این میری شمل کا نمایاں کردار ہے۔ چند ایک اعتراضات سے برہم ہونے کا کوئی جواز نہیں، البتہ ان کی جانچ پرکھ ضروری ہے۔ اقبال کی فکری اساس پر شمل کی منفی رائے زنی ماہرِ اقبال خلیفہ عبدالحکیم کی تحریروں سے زیادہ تکلیف دہ نہیں ہے۔ خلیفہ موصوف نے لکھا ہے کہ پیامِ مشرق میں نطشے کا اثر اس قدر نمایاں نہیں جتنا اسرارِ خودی میں ہے ...خودی کے جو تین مراحل بیان کیے گئے ہیں ان پر نطشے کا کسی قدر اثر ہے ...ریزۂ الماس اور شبنم پر جو اشعار ہیں وہ براہِ راست نطشے کے زیرِ اثر لکھے گئے ہیں ... اسی طرح الماس و زغال والی نظم کا مضمون نطشے سے ماخوذ ہے ...استحکامِ خودی، سخت کوشی اور سخت پسندی کا فلسفہ نطشے کا ہے ...افسوس ہے کہ اسرارِ خودی میں اقبال نے برگساں کا نام نہیں لیا اور اس کا تمام فلسفۂ وقت امام شافعی کے ایک قول کے تحت نظم کر دیا ہے[۴۲]۔ یہ جملے خلیفہ عبدالحکیم کے مضمون 'رومی، نطشے اور اقبال' کے ہیں اور یہ مضمون شمل کی فہرستِ کتابیات میں شامل ہے۔

این میری شمل کی کتاب میں ایک باب 'فکرِ اقبال پر مغرب و مشرق کے اثر اور صوفیہ و تصوف کے ساتھ ان کے روابط پر ایک اجمالی نظر' کے عنوان سے شامل ہے۔ شمل نے متنِ اقبال کے حوالے سے خاصی متوازن بحث کی ہے۔ کہیں کہیں ان کی عبارت کھٹکتی ہے، مثلاً دیباچے میں لکھتی ہیں کہ اقبال نے مغربی خیالات کو اپنے تصورِ اسلام کے مطابق تبدیل کر لیا۔ مذکورہ باب میں رقم طراز ہیں:[۴۳]

> Iqbal himself has always maintained that the idea of the perfect man was Islamic, not Nietzschean; yet Nietzsche's superman may still have acted as a ferment in the formation of Iqbal's ideals. There are, of course, parables and allusions in the *'Asrar'* which are traceable back to Nietzsche, like that of Diamond and Cool, Diamond and Dew-Drop; perphaps one may also count the 'three stages of the ego' among them. Yet it is rather the brave and heroic will to accept life as it is and to master it which has fascinated Iqbal in the German philosopher. He agrees also with him in the positive evaluation of suffering.

یہ کم و بیش وہی باتیں ہیں جو خلیفہ عبدالحکیم نے لکھی تھیں (چو کفر از کعبہ برخیزد کجا ماند مسلمانی)۔ نطشے سے اقبال کی یہ وہی مشابہت ہے جسے اقبال نے سطحی قرار دیا ہے۔ تربیتِ خودی کے مراحل میں تعداد کوئی اہمیت نہیں رکھتی، اصل اہمیت نوعیتِ تربیت کی ہے۔ اقبال کے نزدیک بنیادی اور اوّلین بات 'اطاعتِ الٰہی' ہے۔ نطشے سے اقبال کا راستہ اسی مقام سے جدا ہو جاتا ہے۔ اُشتر کا حوالہ بھی سطحی مشابہت ہے۔ اپنے بنیادی فلسفے کی وضاحت کے لیے مفید سمجھ کر اقبال نے اونٹ کے اوصاف بیان کیے۔ اس میں کوئی حرج نہیں تھا[۴۴]۔ دیکھنا یہ ہے کہ اقبال کہتے کیا ہیں۔ کیا یہ مصرع اسلامی روح کا آئینہ دار نہیں: کم خور و کم خواب و محنت پیشہ۔ اور یہ شعر:

در اطاعت کوش اے غفلت شعار
می شود از جبر پیدا اختیار

اقبال حاشیے میں لکھتے ہیں کہ ''اس شعر میں الہیاتِ اسلامیہ کے مشہور مسئلے جبر و اختیار کی طرف اشارہ ہے۔ مقصود یہ ہے کہ اعلیٰ اور سچی حریت اطاعت یعنی پابندیِ فرائض سے پیدا ہوتی ہے۔''[۴۵] مرحلۂ دوم، اقبال کے نزدیک، ضبطِ نفس ہے۔ انسان اپنے نصب العین کے حصول کی خاطر جبلّتوں کو قابو میں رکھتا ہے۔ اس مقصد کی خاطر اقبال کلمۂ طیبہ، نماز، روزہ، حج اور زکوٰۃ کی حکمت بیان کرتے ہیں۔ یہ ارکانِ اسلام ہیں۔ این میری شمل کی کتاب کا دوسرا باب انھی ارکانِ اسلام کے حوالے سے اقبال کے مطالعے پر مشتمل ہے۔ اس سے اقبال کی فکری اساس کا تعین ہو جاتا ہے۔ مرحلۂ سوم نیابتِ الٰہی ہے۔ اقبال نائبِ حق سے امن وصلح، اخوت اور محبت کی صفات منسوب کرتے ہیں[۴۶] جب کہ نطشے کے لیے یہ اوصاف بے معنی ہیں۔ اس کا سپر مین مطلق العنان اور بے لگام ہے۔ نائبِ حق قوت کا استعمال انسانی فلاح کے لیے کرتا ہے جب کہ سپر مین اپنی یا اپنے طبقے کی اغراض کے لیے۔ این میری شمل ان حقائق سے بخوبی آگاہ ہیں۔ انھوں نے خود لکھا ہے کہ ''نطشے کی نفسیاتی کیفیت اور اضطراب کو اقبال شاید مغربی مصنّفین سے بہتر بھانپ گئے تھے۔'' اپنی اس رائے کی تائید میں Stray Reflections سے ایک اقتباس نقل کیا ہے جس کا ترجمہ یہ ہے کہ ''نطشے کا فلسفہ کم از کم اخلاقیات کے دائرے میں، یورپ کے طرزِ عمل کو عقلی جواز فراہم کرنے کی ایک کوشش ہے۔ لیکن اشرافیہ کا یہ عظیم پیغمبر یورپ بھر میں مردود قرار دیا گیا ہے۔ بہت کم لوگ اس کے جنون کے رمز آشنا ہیں''۔[۴۷]

یہ بات مسلمان معاشرے میں معلوم و معروف ہے کہ اللہ اپنے بندوں کو تکالیف سے گزارتا ہے تاکہ وہ کندن بن جائیں۔ ان تکالیف اور آزمایشوں سے دوسرے پیغمبروں کے علاوہ پیغمبرِ آخر ﷺ بھی (مع اپنے صحابہؓ کے) گزرے ہیں۔ صحابۂ کرامؓ کا وصف جفاکشی اور جدوجہد تھا۔ وہ آرام سے نہیں بیٹھتے تھے۔ جفاکشی، جدوجہد اور شجاعت ترک کر کے مسلمان تن آسان اور عیش پرست بنے تو زوال سے دوچار ہوگئے۔ الماس اور زغال نیز الماس اور قطرۂ شبنم کی حکایات حکمت کے وہ موتی ہیں جن کی مدد سے اقبال نے اپنے بنیادی فلسفے کو اجاگر کیا ہے۔ حکمت اور دانائی کی باتیں جہاں کہیں ہوں، اپنی گم شدہ متاع سمجھ کر اقبال لے لیتے ہیں۔ اقبال کا اعتراف و اعلان ہے کہ: ربودم دانہ و دامش گسستم۔ یہ رویہ خذما صفا و دع ما کدر کے مطابق ہے۔ اس پر معترض ہونا ناروا ہے۔

شمل نے غلط کہا ہے کہ اقبال نے مغربی خیالات کو اپنے تصورِ اسلام کے مطابق تبدیل کر لیا۔ انسانِ کامل کا تصور ہزاروں برس سے موجود ہے اور ہر ایک نے اپنے نقطۂ نظر سے اس کی تفسیر کی ہے۔ قرآنِ حکیم نے بار بار کامل انسانوں کا ذکر کیا ہے۔ حیرت ہے کہ فرانس کی لوس کلوڈ میتخ نے جس حقیقت کو جان لیا، اس تک جرمنی کی این میری شمل نہ پہنچ سکیں۔ اصل حقیقت یہ ہے کہ بقول اقبال نطشے نے انسانِ کامل کا تصور اسلامی یا مشرقی ادب سے لیا اور الحاد سے آلودہ کر کے اسے مسخ کر دیا۔

ڈاکٹر این میری شمل کی حسبِ ذیل آرا اصل حقیقت کی آئینہ دار ہیں:[۴۸]

ڈاکٹر میک ٹیگرٹ کو بھی تعجب ہوا کہ اقبال بعد میں ہیگل کو رد کر گئے..... مثنوی اسرارِ خودی پر نطشے کے اثرات کے بارے میں لوگوں نے مبالغہ کیا..... انیسویں صدی کی مسیحیت میں نطشے کو فعال، خلاّق اور قوی خدا کا تصور نہ ملا، اس لیے وہ الحاد کی طرف مائل ہوگیا۔ اقبال کہتے ہیں کہ شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی کی سی شخصیت نطشے کو راہِ ہدایت بتا سکتی تھی...... نطشے سے اظہارِ ہمدردی کے باوجود، اقبال ابدی زندگی (آخرت) سے انکار کرنے کی بنا پر اس سے اظہارِ بیزاری کرتے ہیں کیوں کہ زندگی کا رواں دواں ہونا اقبال کا دینی ہی نہیں فلسفیانہ نظریہ بھی ہے.... بقول اقبال نطشے کا عقیدۂ رجعتِ ابدی اس تقدیر پرستی سے بھی بدتر ہے جس کو لفظ قسمت سے ادا کیا جاسکتا ہے۔ یہ وہ عقیدہ ہے جس سے رجحاناتِ عمل فنا ہوجاتے ہیں اور خودی اپنا اطناب کھو بیٹھتی ہے۔

ڈاکٹر این میری شمل، بعض لغزشوں سے قطعِ نظر، معتبر اقبال شناس ہیں۔ اقبال کے کتب خانے کا، جس میں مغربی مصنّفین کی کتابیں بھی موجود ہیں، ذکر کرنے کے بعد یہ رائے ظاہر کی ہے کہ ان کتابوں کو دیکھ کر یہ خیال کرنا غلط ہوگا کہ اقبال فلاں فلاں مفکرین کے سحر میں مبتلا رہے ہوں گے۔ اقبال نے یقیناً ان کتابوں کو پڑھا ہوگا لیکن اگر کوئی مفیدِ مطالب خیال قبول کیا تو قرآن کی روشنی میں کیا ہوگا۔ دیگر مطالب کو رد کردیا ہوگا، مثلاً سپنگلر کی زوالِ مغرب کی بعض باتوں کو اقبال نے پسند کیا مگر مصنف کے اکثر نظریات کے تار و پود بکھیر کر رکھ دیے۔[۴۹]

اقبال نے مغربی مفکرین سے استفادہ کیا ہے لیکن مغربی فکر کی گمراہیوں سے خود کو محفوظ رکھا ہے۔ درسِ حکیمانِ فرنگ نے ان کے فہم میں اضافہ کیا لیکن ان کی فکری اساس حکمتِ فرنگ نہیں ہے۔ اس ضمن میں کیے گئے اعتراضات کثیر ہیں لیکن ان میں کوئی وزن نہیں ہے۔ بقول ڈاکٹر برہان احمد فاروقی ''فکر مستعار لیا ہی نہیں جاسکتا کیوں کہ ہر فکر ایک خاص قسم کے کلچر میں سما سکتا ہے۔''[۵۰] ای ایم فوسٹر کے اعتراف اور قول کے مطابق اقبال پکا مسلمان ہے اور اس کی ثقافت اسلام پر مبنی رہی۔ اقبال کے نظامِ فکر میں طبیعیات، حیاتیات اور نفسیات کے جدید علمی حقائق کا ذکر ہے اور اس میں مغربی حکمت و دانش کے نکات کو بھی اقبال نے سمویا ہے۔ تاہم اقبال کے نظامِ فکر کی بنیاد اسلامی ہے اور اس بنیاد میں غیر اسلامی عناصر کی آمیزش ممکن نہیں۔ خاص مقاصد یا تعصّبات سے ہٹ کر سیدھے سچے انداز میں اقبال کا مطالعہ کرنے والے اس حقیقت کا ادراک بخوبی کر لیتے ہیں۔ وی جی کیرنن (V.G. Kiernan) نے لکھا ہے کہ اقبال نے نئے مغربی خیالات جذب کیے اور متعدد مفکرین خاص طور پر ہیگل، برگساں اور سب سے زیادہ نطشے سے متاثر ہوئے۔[۵۱] (کیرنن کی رائے پر اقبال مخالف تحریروں کا کچھ اثر ہے ورنہ حقیقت یہ ہے کہ اقبال نے کوئی مغربی خیال تنقیدی تجزیے سے گزارے بغیر قبول نہیں کیا) تاہم کچھ آگے چل کر کیرنن نے لکھا ہے:[۵۲]

> Iqbal was coming to the conclusion that the bussiness of the Muslims was not to open their ears to the teachings of others, since this modern world had no

message of life to give them; but to open their minds and souls to the message of their own faith, their own past, their own genius as a community.

حقیقت یہی ہے کہ اقبال کا پیغام حق پرستی کا پیغام ہے۔ وہ توحید کے حوالے سے تصورِ خودی کو اجاگر کرتے ہیں: خودی کا سرِ نہاں لا الہ الا اللہ۔ اور کامل ترین انسان سے حضرت محمد ﷺ سے نسبت، ان کی پیروی اور ان سے محبت کو اپنے پیغام کی بنیاد بناتے ہیں۔ ڈاکٹر ایل ایس مے (L.S. May) نے اقبال کی فکری بنیاد (بطورِ خاص توحید و رسالت) کا ذکر کر کے لکھا ہے:[۵۳]

It is this core of Islamic thought, in which Iqbal passionately believed. He not only reinterpreted afresh the teachings of Islam as found in the Quran, but his genius gave them poetic form of great beauty which swept the emotions.

مندرجہ بالا تصریحات سے ظاہر ہے کہ اقبال کی فکری اساس اسلام ہے۔ اس ضمن میں علامہ اقبال کی اپنی توضیحات سب سے زیادہ معتبر اور مستند ہیں اور قرآنِ حکیم کے تناظر میں کلامِ اقبال کا مطالعہ اسی نتیجے تک پہنچاتا ہے، تاہم ڈاکٹر اے آر نکلسن کی تبدیل شدہ آخری اور حتمی رئے، لوس کلوڈ میتیخ کا تجزیہ، اسرارِ خودی پر براؤن اور گب کے تبصرے، این میری شمل اور کیرنن کی آرا اور ڈاکٹر ایل ایس مے کے بیان سے بھی یہی نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ فکرِ اقبال کی اساس قرآنِ حکیم ہے۔ این میری شمل نے ابوالاعلیٰ مودودی کی رائے بھی قلمبند کی ہے اور اس کی تائید اقبال کے ایک شعر سے کی ہے[۵۴]۔ سیّد مودودی کی رائے حسبِ ذیل ہے:[۵۵]

وہ جو کچھ سوچتا تھا جو دیکھتا تھا، قرآن کی نظر سے دیکھتا تھا۔ حقیقت اور قرآن اس کے نزدیک شے واحد تھے اور اس شے واحد میں وہ اس طرح فنا ہو گیا تھا کہ اس دور کے علمائے دین میں بھی مجھے کوئی ایسا شخص نظر نہیں آتا جو فنائیت فی القرآن میں اس امامِ فلسفہ اور اس ایم اے پی ایچ ڈی، بار ایٹ لا سے لگا کھاتا ہو۔

۳

مخالفینِ اقبال نے اقبال کے کردار پر ناروا حملوں کے علاوہ فکرِ اقبال کے جن پہلوؤں کو خاص طور پر ہدفِ تنقید بنایا ہے، ان میں اقبال کی فکری اساس کا موضوع شامل ہے۔ انھوں نے مستشرقین کی صحیح آرا کو نظرانداز کر دیا اور تعصب یا کم علمی پر مبنی آرا کو نہ صرف قبول کیا بلکہ انھیں پروپیگنڈے کی شکل دے دی۔ یہ صورتِ حال اقبال کی زندگی ہی میں سامنے آ چکی تھی۔ حفیظ ہوشیار پوری نے لکھا ہے:[۵۶]

میں بعض لوگوں سے اس قسم کی باتیں سنا کرتا تھا کہ اقبال کے فلسفے میں کوئی نئی بات نہیں۔ اس کے تمام افکار اصل میں مغربی فلسفیوں کے افکار ہیں۔ ان مغربی فلسفیوں میں نطشے اور برگساں کا نام وہ اکثر لیا کرتے تھے، مثلاً ایک صاحب کہتے تھے کہ اقبال نے انسانیت کی تکمیل یا خودی کی ترفع کا مسئلہ نطشے کے نظریۂ فوق البشر سے لیا ہے۔ اسی طرح قوتِ عمل یا حرکت اور مکان و زماں کے نظریے جو اقبال کے ہاں پائے جاتے ہیں، وہ برگساں کی کاوشِ طبع کا نتیجہ ہیں۔ ایک صاحب جنھوں نے شوپنہار کے عزم للحیات

(Will to be) کا نام سن رکھا تھا اور اس لفظ کے معانی اور شوپنہار کے مایوس کن فلسفۂ حیات سے بے بہرہ معلوم ہوتے تھے، یہاں تک کہہ دیا کہ خودی کی بنیاد (اقبال نے) اسی پر رکھی ہے۔ یہ سن کر میری حیرت کی انتہا نہ رہی۔

حفیظ ہوشیار پوری ۱۹۳۶ء کی بات کررہے ہیں۔ پروفیسر وقار عظیم اپنے ایک جائزے بعنوان ''اقبالیات کے پانچ سال'' (۱۹۳۷ء تا ۱۹۴۱ء) میں لکھتے ہیں کہ ''اقبال کو فلسفی شاعر کہنے کے بعد اب تک عام طور پر لوگوں نے یہ ضروری سمجھا کہ جب اس کی شاعری میں فلسفے کا ذکر کریں تو ایک سانس میں جتنے نئے پرانے فلسفیوں اور مفکروں کے نام لیے جاسکتے ہیں لے کر، کسی طرح کھینچا تانی کرکے یہ ثابت کردیں کہ اقبال پر ان سب کا کوئی نہ کوئی اثر ہے۔''[۵۷] وقار عظیم نے خلیفہ عبدالحکیم کے مضمون 'رومی، نطشے اور اقبال' پر تبصرہ کرتے ہوئے یہ بات لکھی ہے۔ اس مضمون سے وقار عظیم کے علاوہ ڈاکٹر سیّد عبداللہ، عزیز احمد اور بعض دوسرے ماہرینِ اقبال متاثر یا گمراہ ہوئے۔[۵۸] دلچسپ معاملہ ڈاکٹر سیّد عبداللہ کا ہے۔ ان کا مقالہ 'اقبال اور سیاسیات' مئی ۱۹۳۲ء میں ہمایوں لاہور میں شائع ہوا تھا۔ ایک ذیلی عنوان 'اقبال کے سیاسی فکر کے مآخذ' کے تحت انھوں نے لکھا تھا کہ ''اقبال کو نطشے اور برگساں سے بعض معاملات میں اختلاف ہے جو اصولی حیثیت رکھتے ہیں اور جنھیں آسانی سے نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔''[۵۹] لیکن خلیفہ عبدالحکیم کا مذکورہ مضمون پڑھنے کے بعد ڈاکٹر عبداللہ کی رائے بدل گئی۔ ان کا وہی مقالہ 'اقبال کا سیاسی تفکر' کے عنوان سے مسائلِ اقبال میں شامل ہے۔ 'اقبال کے سیاسی فکر کے مآخذ' کے ذیلی عنوان کے تحت لکھتے ہیں کہ ''فلسفۂ خودی کی ترکیب میں احساسِ خودی کے متعلق خیالات نطشے سے ماخوذ معلوم ہوتے ہیں۔ جدوجہد اور استحکامِ خودی کا فلسفہ نطشے کا ہے۔ اسی طرح عشق (بطور سرچشمۂ علم) اور زمان کے متعلق بہت کچھ برگساں کے زیرِ اثر لکھا گیا ہے''۔[۶۰] اقبال آشنائی کے اگلے مرحلوں پر سیّد عبداللہ نے اپنی اصل رائے اختیار کرلی جس کا اظہار ان کے مضمون 'کیا اقبال محض خوشہ چین تھے؟' مشمولہ مسائلِ اقبال اور 'دمِ گفتگو' مشمولہ مطالعۂ اقبال کے چند نئے رخ سے ہوتا ہے۔

'کیا اقبال محض خوشہ چین تھے؟' کا آغاز اس طرح ہوا ہے:

> ہمارے اعلیٰ تعلیم یافتہ طبقے کا ایک خاص حصّہ اس خوف ناک غلط فہمی کو بڑی شدت اور پورے انہماک کے ساتھ پھیلا رہا ہے کہ اقبال کے پاس اپنا کچھ نہیں۔ وہ جو کچھ کہہ گئے ہیں دوسروں کے خیالات ونظریات کی محض نقل ہے۔

درحقیقت مغرب پرست دانش وروں کے علاوہ اس مہم میں اشتراکی، ہندو، ہندی قوم پرست مسلمان، غلط اندیش پیر اور حاسدین وغیرہ ہر طرح کے مخالفینِ اقبال شامل تھے۔ وہ اپنی مہم کو باقاعدہ جاری رکھے ہوئے ہیں۔ اس موضوع پر بیسیوں مقالات اور متعدد کتب لکھی جاچکی ہیں جن میں سے بعض پر بھارتی یونی ورسٹیوں نے پی ایچ ڈی کی اسناد عطا کی ہیں۔ ان تحقیقی مقالات میں تحقیق تو واجبی سی ہے لیکن اس پر

زور زیادہ ہے کہ اقبال نے فلاں فلسفی سے فلاں تصور مستعار لیا ہے۔ پی ایچ ڈی کے لیے ۱۹۵۵ء میں آصف جاہ کاروانی نے اپنا تھیسس الہ آباد یونی ورسٹی میں اقبال کا فلسفۂ خودی کے عنوان سے پیش کیا۔ فلسفۂ خودی کے مآخذ میں اگرچہ قرآن کریم، مولانا رومی، ابنِ سینا اور امام غزالی کو شامل کیا گیا ہے لیکن بھگوت گیتا اور بدھ عقائد کے علاوہ نطشے، برگساں، ہیگل اور آئن سٹائن وغیرہ بھی شامل ہیں۔ اقبال کے تصورِ جنت کا ماخذ، کاروانی کی تحقیق کے مطابق، مادام بال وَتسکی ہے جو قدیم تمثیلات کی ماہر تھی۔[61]

تارا چرن رستوگی کے تھیسس Western Influence in Iqbal پر ۱۹۶۶ء میں گوہاٹی یونی ورسٹی نے انھیں پی ایچ ڈی کی سند عطا کی۔ رستوگی کے نزدیک جن مغربی مفکرین وشعرا سے اقبال متاثر ہوئے، ان میں کانٹ، لائب نیز، نطشے، ہیگل، شوپنہار، فشٹے، برگساں، مارکس، ولیم جیمز، میک ٹیگرٹ، وائٹ ہیڈ، آئن اسٹائن، جیمز وارڈ، دانتے، ملٹن، گوئٹے، ورڈز ورتھ اور براؤننگ وغیرہ شامل ہیں۔ اختتامیے میں رستوگی نے دوسروں کے خیالات اخذ کرنے (borrowing) کی صلاحیت کی، ٹیگور کے حوالے سے، تعریف اور اس تناظر میں اقبال کی تحسین کی ہے۔ ضمیمے میں رابندر ناتھ ٹیگور کی شاعری کو بھی اقبال کی غیر معمولی تخلیقی ذہانت میں حصّہ دار بتایا ہے۔ رستوگی نے اپنی ایک اور کتاب Iqbal in Final Countdown میں، اقبال شکنی کے لیے کھلم کھلا معاندانہ اور جارحانہ انداز اختیار کیا ہے۔ تصورِ مردِ مومن کے ضمن میں لکھا ہے کہ ان کی حیثیت کم وبیش نطشے کے فوق البشر کے مطابق ہوئی ہے۔ اقبال کی نظم ''حکیم نطشہ'' کے اشعار (انگریزی ترجمہ) درج کر کے لکھا ہے کہ ان کی حیثیت ناعاقبت اندیشانہ جلد بازی (rash) سے زیادہ نہیں ہے۔[62]

فکرِ اقبال کے سر چشمے ایک اور تھیسس ہے جس پر اودھ یونی ورسٹی نے مصنف آفاق فاخری کو پی ایچ ڈی کی سند عطا کی۔ فاخری کو مشرق ومغرب کے جن مفکرین کا انعکاس، بقول خود، کلامِ اقبال میں دکھائی دیا، ان کے افکار کا اجمالی تعارف پیش کیا ہے۔ مغربی مفکرین میں افلاطون، ارسطو، برگساں، نطشے، کانٹ، ہیگل، فشٹے، مارکس اور لینن شامل ہیں۔ تحقیق کا مقصد صداقت کی تلاش ہو تو انسان صحیح نتائج تک پہنچ جاتا ہے۔ آفاق فاخری نے اگرچہ افلاطون سے لے کر لینن تک کو اقبال کے فکری سرچشموں میں شامل کیا ہے لیکن 'حرفِ آخر' میں لکھتے ہیں:

> اقبال اگرچہ مشرق ومغرب کے فکر ونظر کے بے شمار سرچشموں سے فیض یاب ہوئے ہیں لیکن ان کی فکر تمام فکروں اور دانش وروں سے جدا اور منفرد ہے جسے ہم افکار ونظریات کے جنگل میں آسانی کے ساتھ شناخت کر سکتے ہیں۔ اس لیے کہ دیگر تمام مشرقی ومغربی حکما کے افکار وخیالات کے جو اجزا اقبال کے یہاں موجود ہیں، وہ سب گھل مل کر ایک وحدت میں تبدیل ہو گئے ہیں۔ اس میں اگر کوئی رنگ سب سے زیادہ تابناک ونمایاں نظر آتا ہے تو وہ قرآنِ حکیم کا رنگ ہے جس کے چشمۂ معانی پر پہنچنے کے بعد اقبال اپنی تمام ذہنی الجھنوں سے نجات حاصل کر لیتے ہیں۔ ان کے ذہن کی تمام گتھیاں حل ہو جاتی ہیں۔ یہ وہ

شاہ کلید ہے جس سے مسائل کا ہر قفل آسانی کے ساتھ کھل جاتا ہے۔

اقبال نے شرق و غرب کی دانش سے استفادہ کیا لیکن ان کی فکری اساس قرآنِ حکیم ہے۔ آفاق فاخری یہی بات کہہ رہے ہیں۔

۴

علامہ اقبال کی فکری اساس کو مستعار ثابت کرنے کے لیے مخالفینِ اقبال نے فلسفۂ مغرب میں غوطہ زنی کر کے اقبال کے اشعار میں اس کی نشان دہی کی ہے۔ ایسے صاحبان نے قرآنِ حکیم کو عام طور پر نظر انداز کیا ہے۔ جن مطالب کو مغربی فکر میں تلاش کیا گیا، وہ قرآنِ حکیم اور اسلامی فکر میں موجود تھے۔ تفہیمِ اقبال کے لیے دوسرے متعدد علوم و فنون کے علاوہ فلسفہ بھی ممد و کار آمد ہے اور فلسفے کے منتہی بعض صاحبان نے اقبالیات میں قابلِ قدر اضافے کیے ہیں۔ ایسے حضرات میں خلیفہ عبدالحکیم اور بشیر احمد ڈار شامل ہیں۔ افسوس ہے کہ ان دونوں ماہرینِ اقبال نے ٹھوکریں بھی کھائی ہیں اور ان کی آرا سے نہ صرف غلط فہمیاں پھیلی ہیں بلکہ مخالفینِ اقبال نے انھیں اپنی تقویت کے لیے استعمال کیا ہے۔ علی عباس جلال پوری نے اقبال کے تصورِ خودی کو نطشے اور تصورِ زمان کو برگساں سے ماخوذ ثابت کرنے کے لیے دونوں فاضلین کی آرا کو حرفِ آخر بنا کر پیش کیا ہے۔ خلیفہ عبدالحکیم 'رومی، نطشے اور اقبال' میں لکھتے ہیں:[۶۳]

> خودی کے فلسفے کی تاسیس میں صفحہ ۱۲ پر جو اشعار ہیں، وہ نطشے سے ماخوذ ہیں جس کا فلسفہ یہ تھا کہ عینِ ذات یا حقیقتِ وجود ایک 'انائے مساعی' ہے۔ عمل اس کی فطرت ہے۔ اخلاقِ عمل اور پیکار اور نشو و نما کے لیے اس نے اپنا غیر یا ماسوا پیدا کیا تا کہ امکانِ پیکار اور اس کے ذریعے سے امکان ارتقا ممکن ہو جائے۔ اس فلسفے کو جوں کا توں اقبال نے اپنے بلیغ و رنگین انداز میں اس طرح بیان کر دیا ہے کہ فلسفے کا خشک صحرا گلزار ہو گیا ہے۔

یہ اقتباس نقل کر کے علی عباس جلال پوری رقم طراز ہیں کہ ''راقم کے خیال میں اقبال کا نظریۂ خودی بہ تمام و کمال نطشے سے ماخوذ ہے۔''[۶۴] فکرِ اقبال میں خلیفہ عبدالحکیم نے لکھا ہے کہ ''اقبال زمان کو ماہیتِ وجود اور عینِ خودی سمجھتا ہے۔ لیکن یہ زمان شب و روز کا زمان نہیں بلکہ تخلیقی ارتقا کا نام ہے۔ یہ نظریۂ زمان وہی ہے جسے برگساں نے بڑے دل نشیں انداز میں اپنے نظریۂ حیات کا اہم جز بنایا۔''[۶۵] اس اقتباس کو علی عباس جلال پوری نے اپنی تائید میں نقل کیا ہے اور اس کے معاً بعد بشیر احمد ڈار کا یہ جملہ نقل کیا ہے کہ ''زمان کے بارے میں اقبال کا تصور بہ تمام و کمال برگساں سے ماخوذ ہے۔''[۶۶]

ڈاکٹر سچید انند سنہا نے پروفیسر محمد شریف کے مضمون 'اقبال کا تصورِ باری تعالیٰ' کے اقتباسات اور ان سے اخذ کردہ نتائج کو کئی صفحات پر پھیلایا ہے۔ ان نتائج کا ماحصل یہ ہے کہ قیامِ یورپ کے دوران اقبال میک ٹیگرٹ، رومی نطشے، برگساں اور وارڈ کے زیرِ اثر آئے اور ان تاثرات کو اپنے تین شعری مجموعوں کی صورت میں ڈھالا جو ۱۹۰۸ء سے ۱۹۲۰ء تک شائع ہوئے۔ اس کے بعد اقبال زیادہ سے زیادہ وارڈ کے زیرِ اثر آتے چلے گئے حتیٰ کہ اس کے مرید و شاگرد (disciple) بن گئے۔[۶۷]

فراق گورکھ پوری نے اپنے مضمون 'اقبال سے متعلق خوش فہمیاں' میں لکھا ہے کہ ''اقبال کا من گھڑت فلسفۂ خودی یا بے خودی جرمن مفکر نطشے سے مستعار ہے۔'' نیز اقبال نے ''ایک طرف مشہورِ عالم فلسفی برگساں سے مستعار خیالات کو جزوِ اسلام بنایا ہے، دوسری طرف برگساں کو گمراہ بھی بتایا ہے۔''[۶۸] ایک اور مضمون 'میری گزارش' میں فراق رقم طراز ہیں کہ ''اقبال کے کلام میں جتنی کام کی چیزیں ہیں، وہ دنیا بھر کی تہذیبوں کی جان و ایمان ہیں بلکہ بہت کچھ تو اقبال نے غیر مسلم ادب سے پایا ہے.....ادبیاتِ عالیہ میں جن صفات یا عناصر کا تعلق عمل سے ہے، انھیں اسلام یا کسی اور مذہب سے متعلق کرنا غلطی ہے''۔[۶۹]

جوش ملیح آبادی نے فکرِ اقبال کو مستعار ثابت کرنے کے لیے 'پلان چٹ' کا سہارا لیا۔ ان کا بیان ہے کہ ''فانی صاحب نے ایک رات کو میر تقی میر کی روح کو بلا کر پوچھا: اقبال کیسے شاعر ہیں؟ پلان چٹ نے لکھا: میں ان کو آدھا شاعر مانتا ہوں، اس لیے کہ وہ دوسروں کے خیالات کی ترجمانی کرتے ہیں اور ان کی ذاتی پونجی بالکل اوچھی ہے۔''[۷۰] جوش نے یہ بھی لکھا ہے کہ ''اقبال نے نطشے کے 'مافوق البشر' کو مشرف بہ اسلام کر کے 'شاہین بچہ' بنا دیا۔''[۷۱]

اقبال کی فکری اساس پر اعتراضات کا سلسلہ طویل اور متنوع ہے۔ سبطِ حسن نے ۱۹۳۷ء میں لکھا تھا کہ 'اقبال فلسفۂ خودی کا مرید ہے اور خودی کی تکمیل کو 'زندگی کا مقصد' سمجھتا ہے۔ یہ اس کا اپنا فلسفہ نہیں ہے بلکہ اس سے پہلے کئی فلسفیوں نے اسی خودی کی تکمیل کی تعلیم دی ہے۔ ہیگل اس فلسفے کا جدید ترین مرید ہے۔''[۷۲] بعد میں سردار جعفری نے اس موقف کا اظہار کیا کہ ''خودی کی بنیاد عینیت کے فلسفے اور ہیگل کی جدلیت پر ہے جس کو اقبال نے اسلامی فلسفے اور روایات سے تقویت پہنچائی.....اقبال میکالے، برک، کارلائل وغیرہ سے گزر کر ہیگل، نطشے اور برگساں تک پہنچ گئے۔ بعض تصورات اقبال نے ڈارون، مارکس اور لینن سے بھی مستعار لیے اور انھیں اپنے مخصوص تصورات کے سانچے میں ڈھالنے کی کوشش کی۔''[۷۳]

جمیل جالبی رقم طراز ہیں:[۷۴]

آخری دور میں اقبال نطشے کے بجائے برگساں کی طرف زیادہ مائل تھے۔ برگساں کے فلسفۂ زمان و مکاں، فلسفۂ امکانات اور وجدانیت نے ان پر گہرا اثر ڈالا تھا۔ برگساں، نطشے کے مقابلے میں کم جلالی اور زیادہ جمالی ہے اور یہ جرمن اور فرانسیسی قوم کے مزاج کا فرق ہے۔ برگساں کی وجدانیت پرستی میں اقبال کو روحانیت نظر آئی۔ یہی وہ مقام ہے جہاں سے وہ نطشے سے اخذ کردہ نظریۂ خودی یا نظریۂ شخصیت میں برگساں کے نظریۂ شخصیت و وجدانیت کا پیوند لگانے کی کوشش کرتے ہیں اور آخر وقت تک اسے ایک دوسرے میں جذب کرنے میں کامیاب نہیں ہوتے۔

علی عباس جلال پوری کے اعتراضات کا سلسلہ دراز ہے۔ ان میں سے زیادہ اہم حسبِ ذیل ہیں[۷۵]

مولانا جلال الدین رومی کے جدوجہد، ارتقا اور عشق کے تصورات ان کی نوفلاطونی الٰہیات سے متبادر ہوئے ہیں۔ انھیں معاصر فلاسفہ کے حیاتیاتی اور مابعد الطبیعیاتی افکار سے تطبیق دینا متکلمانہ چیرہ دستی ہے۔ غالباً

اقبال برگساں، لائڈ مارگن، جیمز وارڈ وغیرہ کی خوشہ چینی کا اعتراف کرنا شرقی علوم و معارف کے لیے سبکی کا باعث سمجھتے تھے۔ اس لیے ان نظریات کو رومی سے منسوب کر کے انھیں پیرو مرشد کا اجتہاد قرار دیا ہے.....
انھوں نے برگساں سے بطورِ خاص اخذ و استفادہ کیا ہے۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ برگساں بھی ایک صوفی ہے اور اس کا نظریۂ ارتقائے تخلیقی وحدت وجود ہی کی بدلی ہوئی صورت ہے جس سے اقبال بخوبی مانوس تھے.....اقبال کا عشق برگساں کی 'جوششِ حیات' کی صدائے بازگشت ہے....اقبال کا نظریۂ خودی بہ تمام و کمال نطشے سے ماخوذ ہے......زمان کے بارے میں اقبال کا تصور بہ تمام و کمال برگساں سے ماخوذ ہے۔

حمید نسیم اپنی تصنیف اقبال: ہمارے عظیم شاعر کے پہلے باب میں لکھتے ہیں کہ اقبال نے اپنے تعقلِ خودی کی تشکیل میں برگساں کے تخلیقی ارتقا (Creative Evolution) کے نظریے سے اکتساب کیا۔ اس میں Elan Vital کا بھی ایک حصّہ موجود ہے۔ ہیگل سے بھی علامہ متاثر ہوئے کہ اس کا فلسفہ جدلیاتی فکر کا سرچشمہ ہے۔ کانٹ کے Pure Reason کا بھی علامہ پر خاصا اثر ہے۔ برگساں کے تخلیقی ارتقا کا تعقل تو علامہ کی شاعری پر اکثر محیط نظر آتا ہے:

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید
کہ آ رہی ہے دمادم صدائے کن فیکون

اب خودی کے عناصرِ ترکیبی پر غور کیجیے۔ ان میں ارسطو کی True Self اور فرائڈ کی Super Ego اور نطشے کا نظریۂ قوت بہم آمیز ہیں۔ اب رہ گیا اقبال کا مومن یا مردِ کامل کا تعقل، یہ بھی بیشتر مغربی مفکروں کے افکار سے مستعار ہے.....کارلائل کا ہیرو کا تصور، گوئٹے کا Eckerman، نطشے کا فوق البشر، گیتا کا یوگی جو مہاراج کرشن کی تربیت کا شاہکار ارجن ہے۔ ان سب کو یکجا کرو اور کلمہ پڑھوا دو تو وہ مردِ کامل بن گیا۔[۷۶]

یہ اعتراضات نامی گرامی حضرات کے ہیں۔ اقبال کی فکری اساس پر اعتراض دوسرے اہلِ قلم نے بھی کیے ہیں۔ مزید تفصیل غیر ضروری ہے۔ البتہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ آخر میں روسی مصنفہ سٹیپن یانٹس اور سیّد حسین نصر کے اعتراضات بھی نقل کر دیے جائیں۔ سٹیپن یانٹس اپنی کتاب *Pakistan, A Philosophy and Sociology* میں لکھتی ہیں کہ ''بعض محققین کے نزدیک اقبال کا فلسفہ نطشے کے فلسفے کی کاربن کاپی ہے۔ برطانیہ کے پروفیسر براؤن کے مطابق اقبال نے نطشے کے فلسفے کو مشرقی رنگ دے دیا ہے۔''[۷۷]

سیّد حسین نصر لکھتے ہیں:[۷۸]

ایک طرف تو صوفیانہ یا زیادہ عمومی معنوں میں انسانِ کامل کا اسلامی تصور (اقبال کو) اپنی جانب کھینچتا تھا اور دوسری جانب نطشے کا فوق البشر کا تصور۔ حالانکہ یہ دونوں تصورات ایک دوسرے کی مکمل ضد ہیں، اقبال نے ان دونوں کو مخلوط کرنے کی خاصی بڑی غلطی کر ڈالی۔ ان سے یہ مہلک غلطی اس لیے سرزد ہوئی کہ اسلام کے بعض پہلوؤں کے گہرے ادراک کے باوجود، انھوں نے اپنے وقت کے رائج نظریۂ ارتقا کو بڑی

سنجیدگی سے اپنالیا۔ اصل میں ایک زیادہ واضح اور قابلِ فہم سطح پر اقبال ایک ایسے رجحان کا اشاریہ فراہم کرتے ہیں جو کئی جدید مسلمان لکھنے والوں کے یہاں ملتا ہے جو بجائے 'ارتقائیت' کی غلطیوں اور نارسائیوں کا جواب دینے کے، معذرت خواہانہ انداز میں چاروں شانے چت ہوکر اسے نہ صرف قبول کر لیتے ہیں بلکہ اسلامی تعلیمات کی بھی، اس کے مطابق تاویل کرتے ہیں۔

۵

خلیفہ عبدالحکیم کا بیان جس نے ڈاکٹر سیّد عبداللہ اور اسلوب احمد انصاری جیسے معتبر اقبال شناسوں کو، وقتی طور پر ہی سہی، غلط فہمی میں مبتلا کر دیا[۹۷] اور جسے علی عباس جلال پوری نے نقل کر کے یہ دعویٰ کر دیا کہ نظریۂ خودی بہ تمام و کمال نطشے سے ماخوذ ہے، گذشتہ اوراق میں نقل ہوا ہے۔ ڈاکٹر خلیفہ نے لکھا ہے کہ فلسفۂ خودی کی تاسیس میں اسرارِ خودی کے صفحہ ۱۲ پر جو اشعار ہیں، وہ نطشے سے ماخوذ ہیں۔ ان سات اشعار کو علی عباس جلال پوری نے اقبال کا علمِ کلام میں صفحہ ۱۷۴ پر نقل کیا ہے۔ اشعار یہ ہیں:

پیکرِ ہستی ز آثارِ خودی است
ہر چہ می بینی ز اسرارِ خودی است
خویشتن را چوں خودی بیدار کرد
آشکارا عالمِ پندار کرد
صد جہاں پوشیدہ اندر ذاتِ او
غیر او پیداست از اثباتِ او
در جہاں تخمِ خشومت کاشت است
خویشتن را غیرِ خود پنداشت است
سازد از خود پیکرِ اغیار را
تا فزاید لذتِ پیکار را
می کشد از قوتِ بازوئے خویش
تاشود آگاہ از نیروئے خویش
خود فریبی ہائے او عینِ حیات
ہم چو گل از خوں وضو عینِ حیات

ایک ہی موضوع پر دو لکھنے والوں میں حقیقی یا سطحی مشابہت ہوسکتی ہے، تاہم معترضین نے توضیحات سے گریز کیا ہے۔ اقبال نے ان اشعار میں خودی کے معنوں پر روشنی ڈالی ہے جب کہ ایسا دوسرے متعدد مقامات پر بھی کیا ہے۔ اقبال کی اپنی توضیحات کو پیشِ نظر رکھا جائے تو اشکالات دور ہوجاتے ہیں اور ایسے دعوے مشکوک ٹھہرتے ہیں کہ ''یہ اشعار نطشے سے ماخوذ ہیں'' یا ''اقبال کا نظریۂ خودی بہ تمام و کمال نطشے

سے ماخوذ ہے۔'' اس ضمن میں ڈاکٹر نذیر قیصر کی کتاب Iqbal and Western Philosophers لائق مطالعہ ہے۔ اکثر معترضینِ اقبال نے اقبال کے فلسفۂ خودی کو نطشے سے مستعار بتایا ہے۔ یہ تضاد بھی دیدنی ہے۔ ڈاکٹر نذیر قیصر نے ایسے تمام مغربی فلسفیوں کی تحریروں سے فکرِ اقبال کا فرق واضح کیا ہے جنھیں اقبال کا مآخذ ثابت کیا جاتا ہے۔

مندرجہ بالا اشعار میں سے پہلے شعر کے پہلے مصرعے کی وضاحت اقبال نے ان الفاظ میں کی ہے: ہر شے میں خودی موجود ہے۔ پتھر کو لے لو۔ اگر تم کمزور ہو تو تم سے اٹھائے نہیں اٹھے گا۔ اس میں وزن ہے اور یہی اس کی خودی ہے۔ درخت کو کاٹو تو مشکل سے کٹے گا۔ غرض ہر شے کسی نہ کسی رنگ میں قوتِ مزاحمت (power of resistance) رکھتی ہے اور یہی اس کی خودی ہے اور یہی اس کی ہستی کا ثبوت ہے کہ وہ ہے۔[۸۰]

''ہر چہ می بینی ز اسرارِ خودی است'' کی وضاحت پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق کے اس مصرعے سے ہوتی ہے: ہر چہ می بینی ز انوارِ حق است

اسرارِ خودی کے پہلے شعر کا ترجمہ ہے کہ ''زندگی کا وجود خودی کے آثار میں ہے، تو جو کچھ دیکھتا ہے وہ خودی ہی کے اسرار میں سے ہے۔'' یعنی خودی کائنات کی ہر شے میں موجود ہے۔ ''ہر چہ می بینی ز انوارِ حق است'' سے ظاہر ہے کہ کائنات کی ہر شے پر اللہ کی کسی صفت یا صفات کا پرتو ہے۔ یہ موقف سراسر اسلامی ہے۔

دوسرے شعر کا ترجمہ یہ ہے کہ ''جب خودی نے اپنے آپ کو بیدار کیا تو یہ عالمِ پندار آشکار ہوا۔'' اسے کُنتُ کَنزاً مَخفِیًّا.... کے تناظر میں دیکھنا چاہیے جس کی رو سے اللہ نے کہا کہ'' میں ایک مخفی خزانہ تھا، جب میں نے چاہا کہ مجھے پہچانا جائے تو میں نے دنیا تخلیق کی۔'' تیسرے شعر میں ''غیر او پیداست از اثباتِ او'' کا مفہوم اقبال نے یہ بیان کیا ہے کہ ''ایغو کے لیے غیر ایغو (Non- ego) کا ہونا ضروری ہے۔ جب تک آپ غیر کو ثابت نہ کریں ایغو کو ثابت نہیں کر سکتے۔ ایغو کو متشخص کرنے کے لیے اسے اغیار سے ممیّز کرنا ضروری ہے اور اس امتیاز کے لیے دوسری اشیا کا وجود ضروری ہے جن کے مقابلے میں یا جن کی موجودگی میں ذہن کسی خاص شے کے وجود کا تصور کر سکتا ہے۔ الغرض انا کے لیے غیر انا کا وجود ضروری ہے۔[۸۱] چوتھے شعر میں 'تخم خشومت' اور پانچویں میں 'لذتِ پیکار' کا ذکر ہے۔ ''در جہاں تخمِ خشومت کاشت است'' کو سورۂ بقرہ کی آیت ۳۶ کی رو سے بہ آسانی سمجھا جا سکتا ہے، جس میں انسان اور ابلیس کو ایک دوسرے کا دشمن قرار دیا ہے۔ خیر و شر کی پیکار ازل سے جاری ہے۔

ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز
چراغِ مصطفویؐ سے شرارِ بولہبی

ان اشعار میں ایک مضمون بقول خلیفہ عبدالحکیم یہ ہے کہ ''حقیقتِ وجود ایک انائے سعی ہے اور عمل

اس کی فطرت ہے۔'' سورہ الحشر کی آیات ۲۳ اور ۲۴ میں یہ مضمون موجود ہے۔ ان آیات میں اللہ کی دوسری صفات کے علاوہ یہ بتایا گیا ہے کہ وہ نگہبان، سب پر غالب، تخلیق کا منصوبہ بنانے والا اور اس کو نافذ کرنے والا اور اس کے مطابق صورت گری کرنے والا ہے۔[۸۲] ان اشعار کی بدولت علی عباس جلال پوری نے اقبال کو نطشے کے تتبع میں وحدت الوجودی قرار دیا ہے۔ 'گلشنِ راز جدید' میں پانچویں سوال کے جواب میں جو اشعار ہیں ان میں سے بعض نقل کر کے بھی جلال پوری نے اقبال کو وحدت الوجودی قرار دیا ہے۔ اس سلسلے میں نہ صرف اقبال کا کل اردو فارسی کلام نظر انداز کیا ہے جو انسانی انفرادیت پر زور دیتا ہے بلکہ اقبال کے مذکورہ جواب کے ان اشعار سے بھی اغماض برتا ہے جن سے انسانی انفرادیت کی توثیق ہوتی ہے۔ مثلاً اقبال کہتے ہیں:

چہ گویم از من و از توش وتابش
کند اِنَّا عَرَضْنَا بے نقابش

یعنی من، یا خودی اور اس کی تاب وتواں کا بیان کیا کروں، اِنَّا عَرَضْنَا کی آیت اسے بے نقاب کر رہی ہے۔ یہ سورۂ احزاب کی آیت نمبر ۷۲ ہے۔ اللہ کا ارشاد ہے ''ہم نے اس امانت کو آسمانوں اور زمین اور پہاڑوں کے سامنے پیش کیا تو وہ اسے اٹھانے کے لیے تیار نہ ہوئے اور اس سے ڈر گئے، مگر انسان نے اسے اٹھا لیا۔'' اب امانت سے جو مفہوم بھی مراد لیں انسانی انفرادیت کا اثبات ہوتا ہے۔ ابوالاعلیٰ مودودی کے نزدیک امانت سے مراد خلافت (نیابتِ الٰہی) ہے جو قرآن مجید کی رو سے انسان کو زمین میں عطا کی گئی ہے۔ یہ کائنات میں بلند ترین عہدہ ہے اور اختیار کا امتحان بھی ہے۔''[۸۳]

اقبال کا تصورِ خودی نطشے سے ماخوذ اس لیے نہیں ہے کہ دونوں کا تصور ذرا مختلف ہے۔ اقبال کا تصور خدا اسلام پر مبنی ہے جب کہ نطشے عیسائیت کے شخصی خدا کو نہیں مانتا۔ جلال پوری کا یہ موقف درست ہے کہ نطشے وحدت الوجودی ہے لیکن یہ دعویٰ غلط ہے کہ علامہ اقبال بھی وحدت الوجودی ہیں۔ اقبال نے خدا کے لیے 'خودیِ مطلق' کی اصطلاح بھی استعمال کی ہے۔ جلال پوری نے اس اصطلاح کے استعمال کو وحدت الوجود پر محمول کیا ہے۔ یہ دلیل کمزور ہے، اس لیے کہ جس طرح قادرِ مطلق ہونے کے باوجود خود اللہ نے انسان کو قدرت و اختیار سے نوازا ہے اسی طرح وَنَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوحِیْ کی رو سے انسان صاحبِ شخصیت ہستی ہے۔ نطشے کا زور خودیِ مطلق ہی پر ہے اور اس خودیِ مطلق سے مراد دینی خدا نہیں ہے۔ علامہ اقبال خودیِ مطلق سے خدا مراد لیتے ہیں اور ان کے نزدیک انسانی شخصیت کے استحکام کا انحصار خدائی صفات کو جذب کرنے پر ہے۔ پروفیسر نکلسن کے نام اپنے وضاحتی نوٹ میں اقبال نے اپنا موقف تَخَلَّقُوْا بِاَخْلَاقِ الله کے حوالے سے بیان کیا ہے۔ لکھتے ہیں کہ ''اپنے اندر خدائی صفات پیدا کرو۔ انسان منفرد اور انوکھا بن جاتا ہے جب وہ سب سے زیادہ منفرد بننے کی کوشش کرتا ہے۔''[۸۴] ۱۹۳۷ء میں لکھوائے گئے نوٹ (An Exposition of the Self) میں ''اصل نظامِ عالم از خودی است'' کی

وضاحت مذکورہ بالا سورۂ حشر آیات ۲۳ اور ۲۴ اور دوسرے قرآنی حوالوں سے کی ہے[۸۵] اقبال کا زور انسانی خودی کے استحکام پر ہے۔ اللہ کی ہستی (خودیِ مطلق) اس کا بنیادی حوالہ ہے، چناں چہ اسرارِ خودی کے پہلے باب کا عنوان ہے: 'در بیان اینکہ اصلِ نظامِ عالم از خودی است و تسلسلِ حیاتِ تعیناتِ وجود بر استحکامِ خودی انحصار دارد'۔ اس عنوان میں 'خودی' کا لفظ دو مرتبہ استعمال ہوا ہے۔ پہلی مرتبہ خودی کا لفظ خدائی اور دوسری مرتبہ انسانی خودی کے معنوں میں ہے۔ انسان خدائی صفات جذب کر کے نائبِ حق کے مقام پر فائز ہوتا ہے۔ یہ تصور نہ نطشے کا ہے اور نہ کسی اور مغربی فلسفی کا۔ علی عباس جلال پوری علم اور عقل کے علم بردار ہیں لیکن ایسے علم کا کیا فائدہ جو حقائق کے منافی ہو اور ایسی خرد افروزی کا کیا حاصل جو حقائق سے روگردانی کرتی ہو۔ اقبال وحدت الوجودی نہیں ہیں اور زندہ و قادرِ مطلق شخصی خدا کے قائل ہیں، اس لیے ان کا تصورِ خودی نطشے سے ماخوذ نہیں ہے، لیکن جلال پوری لکھتے ہیں:[۸۶]

> راقم کے خیال میں اقبال کا نظریۂ خودی بہ تمام و کمال نطشے سے ماخوذ ہے۔ ہم 'اقبال کا تصورِ ذاتِ باری' اور اقبال اور نظریۂ وحدت الوجود، میں مفصل بحث کر چکے ہیں کہ اقبال کا تصورِ ذاتِ باری سریانی ہے جو اسلام کے شخصی اور ماورائی تصور کے منافی ہے۔ اقبال نطشے کے تتبع میں خودیِ مطلق کے قائل ہیں۔

اقبال کو وحدت الوجودی قرار دینا ان پر اتہام ہے۔ اقبال کو شخصی و ماورائی خدا کا منکر قرار دینا علمی بددیانتی ہے۔

۶

علی عباس جلال پوری لکھتے ہیں: ''اقبال کا نظریۂ زمان برگساں سے ماخوذ ہے۔ ان کے فلسفی شارحین اس بات کو تسلیم کرتے ہیں۔''[۸۷] فلسفی شارحین سے مراد خلیفہ عبدالحکیم اور بشیر احمد ڈار ہیں جن کے بیانات کا ذکر آ چکا ہے۔ جلال پوری نے ڈار کا ایک جملہ نقل کیا ہے یعنی ''زمان کے بارے میں اقبال کا تصور بہ تمام و کمال برگساں سے ماخوذ ہے۔'' جس عبارت میں یہ جملہ واقع ہے، وہ حسبِ ذیل ہے:[۸۸]

> بے شمار ایسے نتائج بھی جو برگساں نے حاصل کیے فکرِ رومی سے ملتے جلتے تھے اور غالباً یہی وجہ تھی کہ اقبال، برگساں اور رومی سے زیادہ نزدیک ہو گئے۔ برگساں، رومی اور اقبال تینوں حقیقت کو حرکی اور تخلیقی شمار کرتے تھے، فرق یہ تھا کہ رومی اور اقبال کے نزدیک یہ حقیقت روحانی تھی لیکن برگساں مغرب کی روایات کے ہاتھوں مجبور ہو کر اس قسم کا جرأت مندانہ قدم اٹھاتے ہوئے جھجکتا تھا۔ زمان کے بارے میں اقبال کا تصور بہ تمام و کمال برگساں ہی سے ماخوذ ہے اور اختیار کے مسئلے پر یہ تینوں کے تینوں ہم نوا ہیں۔

ڈار کا زیرِ نظر جملہ اپنے ہی سیاقِ کلام میں اجنبی ہے۔ جب رومی اور اقبال کے نزدیک، برگساں کے برخلاف، حقیقت روحانی ہے، نیز رومی، برگساں اور اقبال تینوں حقیقت کو حرکی اور تخلیقی شمار کرتے ہیں تو ''زمان کے بارے میں اقبال کا تصور بہ تمام و کمال برگساں ہی سے ماخوذ'' کیونکر ہو سکتا ہے۔ اقبال اولاً اپنے تصورِ زماں پر الحاد کا سایہ تک نہیں پڑنے دیتے:

خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زناری
نہ ہے زماں، نہ مکاں! لَا اِلٰہ الا اللّٰہ

ثانیاً اقبال کا تصورِ زمان غایتی ہے۔ یہ غایت ''الوقت سیف'' سے بھی واضح ہے۔ امام شافعی کے اس مقولے پر بھی کھٹ راگ پیدا کیا گیا اور اقبال کے ساتھ ان کا استخفاف بھی کیا گیا[۸۹] خلیفہ عبدالحکیم کے اعتراض کے ضمن میں جگن ناتھ آزاد نے لکھا ہے: ''خلیفہ صاحب کے اس بیان سے انکار نہیں کہ اقبال برگساں کا بڑا مداح تھا اور اس فلسفے سے اقبال نے فیض بھی حاصل کیا لیکن ان کا یہ کہنا کہ اقبال کا نظریۂ زماں برگساں کے نظریۂ زماں کا چربہ ہے تحقیق کی کسوٹی پر پورا نہیں اترتا''[۹۰] اسلوب احمد انصاری لکھتے ہیں: ''ایک نامیاتی حقیقت کی حیثیت سے وقت کا جیسا تصور ہمیں اقبال سمیت بیشتر مسلمان مفکرین کے ہاں ملتا ہے، ویسا اور کہیں نظر نہیں آتا''[۹۱] ڈاکٹر عشرت حسن انور فلسفے کے منتہی ہیں، وہ لکھتے ہیں:[۹۲]

دونوں کے نزدیک ذاتِ نفس ایک مسلسل انقلاب اور پیہم سلسلۂ تغیر کی حامل ہے: ہستم اگر می روم گر نروم نیستم۔ لیکن اس مقام پر پہنچ کر اقبال برگساں کا ساتھ چھوڑ دیتے ہیں اور خود آگے بڑھ جاتے ہیں... مسلسل انقلاب ضرور ذاتِ نفس کا آئینہ دار ہے لیکن اصل مقصود کیا ہے؟ برگساں کے نزدیک ان تمام تغیرات، واردات اور احوال کا مقصد نہیں، ہم زورِ زندگی کے تحت بہتے چلے جا رہے ہیں مگر کہاں جا رہے ہیں، یہ کوئی نہیں کہہ سکتا۔

اقبال اس سوال پر غور و فکر کرتے ہیں، یہاں تک تو وہ برگساں کے ہم خیال تھے، مثلاً پیامِ مشرق میں کہتے ہیں:

زندگیِ رہرواں در تگ و تاز است و بس
قافلۂ موج را جادہ و منزل کجا است

لیکن برگساں اسی مقام پر ٹھہر جاتا ہے اور آگے بڑھنے کی ضرورت محسوس نہیں کرتا۔ اس کا خیال ہے کہ آزادیِ نفس اسی وقت باقی رہ سکتی ہے، جب ذاتِ نفس کے لیے کوئی منزل اور مقصود متعین نہ ہو، لیکن اقبال کا خیال ہے کہ مقصود کا ہونا ضروری ہے مگر یہ مقصود خارجی نہ ہو۔ اگر خارجی ہوگا تو ذاتِ نفس لاتغیر، آزاد اور خود مختار نہ رہے گی۔ اس لیے ان کے نزدیک یہ مقصود فی نفسہٖ ذاتِ نفس ہی سے متعلق ہے۔ ان کا خیال ہے کہ ذاتِ نفس مسلسل تغیر اور انقلابِ احوال کے ذریعے 'خودی' کی پرورش اور تکمیل میں مصروف ہے:

یہ ہے مقصدِ گردشِ روزگار
کہ تیری خودی تجھ پہ ہو آشکار

بشیر احمد ڈار بھی مشرق کے تقدم کو مانتے ہیں۔ لکھتے ہیں: ''اقبال کو برگساں کی جس بات نے اپنا فریفتہ کیا، وہ یہ تھی کہ برگساں 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۔ دراصل یہ مشرق ہی کی صدائے بازگشت تھی جو مغرب کے کافر دل میں گھر کر رہی تھی۔'' ۹۳

۷

علی عباس جلال پوری نے اقبال کے تصورِ عشق کو برگساں کی جوششِ حیات کی بازگشت بتایا ہے۔۹۴ ان کے نزدیک ''اقبال کے ہاں عقل و وجدان کا تقابل کم و بیش اسی صورت میں موجود ہے جو برگساں کے افکار کا مابہ الامتیاز ہے''۔۹۵ نیز ''اقبال نے برگساں کے تتبع میں عقل و خرد کی جابجا تنقیص کی ہے۔''۹۶ اسلامی فکر میں تصورِ عشق صدیوں سے موجود ہے اور اس کا ماخذ قرآنِ حکیم ہے۔ قرآن نے اللہ سے شدید محبت کو بندۂ مومن کا وصف بتایا ہے۔ اقبال کے مرشد رومی بھی عشق کے علم بردار ہیں۔ ان کا قلع قمع جلال پوری نے اس دعوے سے کیا ہے کہ ''ارتقا کی طرح مولانا روم کا تصورِ عشق بھی سراسر نو افلاطونی ہے۔''۹۷

اقبال کے تصورِ عشق کا صاف اور سیدھا مفہوم یہ ہے کہ مسلمان اپنے نصب العین سے شدید محبت کرتا ہے۔ یہ نصب العین اللہ ہے۔ اللہ سے محبت اور اللہ کی کتاب نیز رسول ﷺ سے محبت لازم و ملزوم ہیں۔ عشق ایسی قوت ہے جو ہر پست کو بالا کر سکتی ہے۔ نصب العین سے محبت عمل کے لیے قوتِ محرکہ ہے۔ یہ قوت کوہِ گراں نیز طلسمِ زمان و مکاں توڑ کر آگے بڑھتی ہے۔۹۸ فرد اور ملت کے استحکام کا راز قوتِ عشق میں مضمر ہے۔۹۹

جلال پوری برگساں اور اقبال دونوں کو خرد دشمن قرار دیتے ہیں۔ اقبال کو خرد دشمن کہنا مغالطہ ہے۔ ان کے نزدیک عقل و عشق کی آمیزش بہترین نتائج کی ضامن ہے۔ اسی لیے کہا ہے کہ ''عشق را بازیر کی آمیزدہ۔''۱۰۰

جلال پوری نے اقبال پر خرد دشمنی کا الزام شد و مد سے عائد کیا ہے۔ متعدد دوسرے لکھنے والے بھی ان کے ہم نوا ہیں، چنانچہ ''کیا اقبال خرد دشمن اور مخالفِ علم ہیں؟'' کے عنوان سے اس پر بحث آیندہ کبھی کی جائے گی۔

عقل و خرد کی تنقیص اسلامی دنیا میں پرانی بات ہے۔ اقبال نے اپنے تحقیقی مقالے میں، عقلیت کے خلاف اشاعرہ کے ردِعمل پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے اور لکھا ہے کہ مسلم علما کے ذہنوں پر عقلیت کا جو رُعب طاری تھا، اسے غزالی نے کامل طور پر زائل کر دیا اور اس طرح عقلیت شکنی میں انھیں ہیوم پر تقدم حاصل ہے۔۱۰۱ جلال پوری نے اقبال شکنی کی کوشش اشترا کی مقاصد کے تحت کی ہے۔ اس سے قطعِ نظر مشرق میں ایک مخصوص ذہن ایسا ہے جس پر مغرب کا تہذیبی و علمی رعب طاری ہے۔ وہ اپنی علمی روایت کو بنظرِ حقارت دیکھتا ہے یا اسے نظر انداز کر دیتا ہے۔ ڈاکٹر محمد صادق نے لکھا ہے کہ اقبال کے متحرک و موثر رویے (dynamic attitude) کا سراغ یورپی احیائے علوم کی زبردست تحریک میں لگایا جا سکتا ہے، تاہم ان کے فلسفے نے جو خاص شکل اختیار کی، اس کی نشان دہی برگساں کے تخلیقی ارتقا اور نطشے کی تحریروں میں کی جا سکتی ہے۔۱۰۲ ڈاکٹر محمد صادق کچھ اور پیچھے جاتے اور تحریکِ احیائے علوم کا سراغ بھی لگاتے تو تفہیمِ

اقبال کا حق بہتر طور پر ادا ہوتا۔ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ یورپی احیائے علوم کی بنیاد مسلمانوں کے علمی اکتشافات وثمرات پر رکھی گئی۔[۱۰۳]

خلیفہ عبدالحکیم نے لکھا ہے: ''استحکام خودی، سخت کوشی اور سخت پسندی کا فلسفہ نطشے کا ہے۔'' بے شک ہے لیکن اسلام کے منافی نہیں ہے۔ اسلام کی تعلیم بھی یہی ہے اور نطشے پر اسے تقدم حاصل ہے۔ قرآنِ حکیم کے اس حکم وَجَاهِدُوا فِي اللهِ حَقَّ جِهَادِهِ ط میں سخت کوشی کی تعلیم ہے۔ اس حکم کی وضاحت کرتے ہوئے ابوالاعلیٰ مودودی نے لکھا ہے کہ ''جہاد سے مراد محض قتال (جنگ) نہیں ہے بلکہ یہ لفظ جدوجہد اور کشمکش اور انتہائی سعی وکوشش کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔''[۱۰۴] نطشے اور اقبال کی بہتر تفہیم کے بعد ڈاکٹر خلیفہ کی رائے بدل گئی تھی۔ ان کا یہ بیان لائقِ توجہ ہے:[۱۰۵]

> اسرارِ خودی میں بعض افکار اور بعض مثالیں نطشے سے ماخوذ ہیں لیکن دوسرے لحاظ سے اقبال اور نطشے میں بعد المشرقین ہے۔ دونوں میں افکار کے ایک پہلو کی ظاہری مناسبت ہے۔ یہ سرسری اور ظاہری مناسبت تو منصور حلاج اور فرعون میں بھی پائی جاتی ہے۔ منصور نے بھی انا الحق کہا اور فرعون نے بھی انا الحق کہا، لیکن دونوں کا انا بھی الگ تھا اور دونوں کا حق کا تصور بھی الگ۔ ویسے تو مولانا روم اور نطشے کے افکار میں بھی ظاہری مماثلت مل سکتی ہے۔ مولانا بھی آرزومند ہیں کہ موجودہ انسان اپنی موجودہ مادّہ پسندی اور حیوانیت سے اوپر اٹھ جائے اور نئی مخلوق بن جائے۔ مولانا کی ایک طویل غزل میں سے اقبال نے تین اشعار اس تصور کے منتخب کر کے ان کو مثنوی کا فاتحہ الکتاب بنایا ہے۔ الفاظ کا ظاہر ایسا ہے کہ نطشے بھی سنتا تو پھڑک اٹھتا اور کہنے لگتا کہ میں بھی تو یہی چاہتا ہوں.... اقبال کو نطشے میں یہ بات پسند تھی کہ اس سست عناصر انسان کی خودی کو مضبوط کرنا چاہیے، لیکن نطشے کے ہاں خودی کا تصور ہی محدود اور مہمل تھا۔ نطشے قوت اس لیے چاہتا ہے کہ ایک اعلیٰ تر نوعِ حیوان وجود میں آسکے۔ رومی اور اقبال قوتِ تسخیر اس لیے چاہتے ہیں کہ انسان کی خودی مضبوط ہوتے ہوئے یہاں تک پہنچ جائے کہ اس میں الٰہی صفات کی شان جھلکنے لگے۔

سیّد حسین نصر کی یہ رائے کہ انسانِ کامل کا اسلامی تصور اور نطشے کا فوق البشر کا تصور ایک دوسرے کی مکمل ضد ہیں اور اقبال نے دونوں کو ملانے کی خاصی بڑی غلطی کر ڈالی، قرینِ انصاف نہیں ہے۔ انسانِ کامل کے اسلامی تصور اور نطشے کے فوق البشر میں سخت کوشی اور قوت وجلال کے عناصر مشترک ہیں۔ اس لیے 'مکمل ضد' کہنا درست نہ ہوگا۔ یہی عناصر اقبال اور نطشے میں مشترک ہیں۔ اس سے آگے چلیں تو اقبال کا تصور بنیادی طور پر اسلامی اور نطشے کا غیر اسلامی ہے۔ دونوں کو مخلوط کرنے کا الزام بے بنیاد ہے اور محض فوسٹر کی صدائے بازگشت ہے۔ نطشے انسانوں کو آقاؤں اور غلاموں میں تقسیم کرتا ہے۔ غلاموں کے لیے اطاعت، بردباری اور مسکینی کی اخلاقی صفات ہیں جب کہ آقاؤں کے اخلاق جلالی اور خواہشِ اقتدار کے آئینہ دار ہیں۔ اقبال انسانی مساوات کے علم بردار ہیں اور ان کا 'مردِ مسلمان' اللہ تعالیٰ کی جلالی و جمالی صفات کا مظہر ہے۔ نطشے کا فوق البشر صرف اعلیٰ طبقے کا فرد ہوتا ہے جب کہ اقبال کے نزدیک یہ مرتبہ عام

آدمی بھی حاصل کر سکتا ہے۔ 'مسلم جمہوریت' کے عنوان سے ۱۹۱۷ء میں علامہ اقبال کا مختصر سا شذرہ شائع ہوا تھا۔ اس میں اقبال کے اسلامی نقطۂ نظر کی وضاحت ہوئی ہے۔ اقبال لکھتے ہیں: [۱۰۶]

یورپ کی جمہوریت جس کے سر پر اشترا کی شورش کا بھوت سوار ہے، دراصل یورپین سوسائٹی کی اقتصادی اصلاح کی بدولت پیدا ہوئی۔ نطشے چونکہ جمہوری حکومت کو پسند نہیں کرتا اور عوام الناس سے کوئی توقع نہیں رکھتا، اس لیے وہ مجبوراً اعلیٰ تہذیب و تمدن کو طبقۂ امرا کی نشوونما پر منحصر کرتا ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ کیا عامتہ الناس ترقی کی مطلق صلاحیت نہیں رکھتے؟ اسلامی جمہوریت، یورپین جمہوریت کی طرح اقتصادی مواقع کی وسعت سے پیدا نہیں ہوئی۔ وہ تو ایک روحانی اصول ہے جو اس حقیقت پر مبنی ہے کہ ہر شخص کو ترقی کرنے کے مواقع بہم پہنچائے جائیں اور اسلام ایسا مذہب ہے جو انسان کی مخفی قوتوں کو بروئے کار لاسکتا ہے۔ چنانچہ اسلام نے عامتہ الناس اور ادنیٰ طبقے کے لوگوں میں سے بہترین سردار اور لیاقت کے افراد پیدا کیے ہیں۔ پس بلاخوفِ تردید کہا جاسکتا ہے کہ ابتدائی اسلام کی جمہوریت میں نطشے کے فلسفے کی تکذیب کا کافی سامان موجود ہے۔

حمید نسیم کا یہ مؤقف کہ اقبال کا تصورِ خودی صرف ایک آمیزہ ہے: ارسطو کی True Self اور فرائڈ کی Super Ego اور نطشے کے نظریۂ قوت کا، یک رخی سوچ کا مظہر ہے۔ سوال یہ ہے کہ صداقت وقوت کی صفات کیا اللہ کی صفات نہیں ہیں؟ ان کا یہ خیال ایک عجوبے سے کم نہیں کہ اقبال کا مومن یا مردِ کامل کا تعقل ملغوبہ ہے کارلائل کے ہیرو، گوئٹے کے ایکرمین، نطشے کے فوق البشر اور گیتا کے ارجن کا۔ حمید نسیم مفسرِ قرآن ہیں لیکن ان کی نگاہ ان پیغمبروں کی طرف نہیں گئی جن کے حوالوں سے کلامِ اقبال مزین ہے۔[۱۰۷] وہ ان اکابر صحابہؓ کو بھی نظر انداز کرتے ہیں جن کا تابندہ کردار اقبال کی نگاہوں کو روشن کرتا ہے۔[۱۰۸] اسلامی تاریخ کے اکابر بھی انھیں دکھائی نہیں دیتے جن کا ذکر کلامِ اقبال میں بکثرت ہوا ہے۔[۱۰۹] سب سے اہم بات یہ ہے کہ اقبال کے نزدیک انسانِ کامل کا حقیقی اور بلند ترین نمونہ جنابِ رسالت مآب ﷺ کی شخصیت تھی۔[۱۱۰] اس کی نشان دہی انھوں نے اسرارِ خودی کے پہلے ہی باب میں کر دی تھی۔[۱۱۱] حمید نسیم اندیشہ ہائے دور و دراز اور سخن ہائے بے بنیاد کا شکار ہوئے ہیں۔ سیدھی اور مختصر بات یہ ہے کہ بہترین صفات اللہ کی ہیں جن کا سب سے زیادہ پرتو حضور ﷺ کی ذات پر پڑا ہے۔ اقبال کا سب سے قریبی تعلق خدا، قرآن اور محمد ﷺ سے ہے۔ حضور ﷺ رحمت اللعالمین ہیں۔ ان کی انسانیت نواز، انقلاب آفریں اور آفاق گیر شخصیت کے مقابلے میں کسی مجہول ہیرو اور کسی نام نہاد فوق البشر کی حیثیت ہی کیا ہے۔ ارجن کا اقبال نام تک نہیں لیتے تھے جب کہ محمد ﷺ کی زمان و مکاں پر محیط شخصیت اقبال کے دل و دماغ پر چھائی ہوئی ہے۔ اقبال نے انسانِ کامل کے اوصاف اللہ کی صفات کے حوالے سے بیان کیے ہیں[۱۱۲] اقبال مردِ یقین ہیں اور ان کا یقین حدِ کمال کو چھوتا ہے:

میرا نشیمن بھی تو خاکِ نشیمن بھی تو

اللہ کے بعد جناب رسالت مآبﷺ کا مقام و مرتبہ اقبال کے نزدیک سب سے بلند ہے اور خودی کے امکانات کی حد انھی کے حوالے سے بیان ہوئی ہے۔ حقیقت جاننے کی لگن اور نیک نیتی موجود ہو تو اس پورے مسئلے کی تفہیم کے لیے یہ رباعی کلید کی حیثیت رکھتی ہے:[۱۱۳]

خودی کی جلوتوں میں مصطفائی
خودی کی خلوتوں میں کبریائی
زمین و آسمان و کرسی و عرش
خودی کی زد میں ہے ساری خدائی

برتر انسان کا تصور زمانۂ قدیم سے موجود ہے۔ ڈاکٹر حاتم رام پوری نے اس موضوع پر کام کیا ہے۔ ان کے تحقیقی مقالے کا عنوان ہے: تصورِ بشر اور اقبال کا مردِ مومن۔ انھوں نے مثالی انسان کے یونانی تصور، ارتقائے انسانی کے ہندوستانی تصور اور یورپی نشاتِ ثانیہ کے ہیروئی توانائی پسندی کے تصور کی وضاحت پہلے تین ابواب میں کی ہے۔ افلاطون کے اسلاف میں سے ہومر (Homer) پہلا شخص ہے جس نے یونانیوں کو انسانی عظمت کے تصور سے روشناس کرایا۔ اس کا تصورِ بشر یہ ہے کہ آزادی اور تکبر انسان کا پیدایشی حق ہے۔ فیثا غورث کے نزدیک بہترین انسان وہ ہے جو توازن و تناسب کو برقرار رکھے۔ سقراط کا 'حکیمِ خود آگاہ' صداقت کو روح کی گہرائیوں میں اتارنا چاہتا ہے۔ افلاطون کا 'حکیم حکمراں (Philosopher Ruler)' کا تصور یہ ہے کہ ریاست کی باگ ڈور دولت مندوں کے بجائے ہوش مندوں کے ہاتھ میں ہونی چاہیے۔ ارسطو 'فراخ دل انسان' (Magananimous Man) کی بات کرتا ہے۔ اس کا تصورِ بشر، افلاطون کی طرح، روحانیت سے زیادہ ہم آہنگ نہیں ہے۔

میکاولی کا مختارِ مقنن (Omnipotent Legislatar) بے پناہ قوت و صلاحیت کا حامل ہے۔ میکاولی بقول ہابس کھلے طور پر اپنے ہیرو کو بے رحمی، شکست وخون، مکاری اور دوسری قسم کی بدعنوانیوں کی تعلیم دیتا ہے۔ روسو خواہشِ عامہ (General Will) پر زور دیتا ہے اور افراد کی بڑھتی ہوئی انانیت کو کچلتا ہے۔ ہیگل کا 'تاریخی انسان' ابدی تدبیروں کا قائل ہے، افراط و تفریط سے گریزاں ہے اور ساری قوت و صلاحیت معاشرے کی اجتماعی بہبود پر خرچ کرتا ہے۔ اضداد کی کش مکش اور ارتقا کے عمل کو ہیگل جدلیاتی عمل (Dialectical Process) کہتا ہے۔

جولیس چیکس روئی (Julues Chaix Ruy) 'مردِ فقیر' کا تصور پیش کرتا ہے۔ برنارڈ شا کا 'ڈون جون' ایک اوباش، کج خلق اور نازیبا کردار ہے۔ نطشے کا 'فوق البشر' قاہرانہ سرشت کا ایک سرمست صیّاد ہے۔ وہ حق پرستی کی بجائے عزم للقوۃ (Will to Power) کا قائل ہے۔ اس قوت کو بروئے کار لا کر روایتی قدروں کو بدل کر رکھ دینا چاہتا ہے اور خدا کا منکر ہے۔ گوئٹے کا کردار فاؤسٹ ایک متبحر عالم ہے جب کہ ابلیس فاؤسٹ کے دامن میں دنیا کی ساری رنگینیاں اور تمام آسایشیں بھر دیتا ہے۔ نطشے گوئٹے

سے متاثر ہے لیکن اس کا 'فوق البشر' زیادہ بھیانک، بے اصول اور انتہائی ملحد ہے۔ کار لائل کا 'ہیرو' بادشاہوں کی شخصیت کا آئینہ دار ہے۔ دستووسکی کا 'خدا نما انسان' پوشیدہ طور پر خدا کا باغی ہے۔

حاتم رام پوری نے تیسرے باب میں انسان کے ہندوستانی تصور اور چوتھے باب میں اسلام کے تصورِ انسان کی تفصیل پیش کی ہے۔ پانچویں باب میں اقبال کے مردِ مومن کا تفصیلی مطالعہ ہے اور چھٹے باب میں تصوراتِ بشر کا تقابلی مطالعہ پیش کیا گیا ہے۔ ان دو ابواب میں اقبال کے مردِ مومن کا ماخذ واضح ہو جاتا ہے۔ اقبال کا فلسفۂ خودی اور فکرِ اقبال کے سرچشمے جیسے تحقیقی مقالوں کے مقابلے میں حاتم رام پوری کا مقالہ بساغنیمت اور ان کی تحقیق قابلِ قدر ہے۔ تفصیلات کے لیے تو اصل کتاب دیکھنی چاہیے تاہم حاتم رام پوری نے تصورِ بشر کا جو تقابلی مطالعہ پیش کیا ہے، اس کے بعض حصے یہاں نقل کیے جاتے ہیں۔ ڈاکٹر حاتم لکھتے ہیں:[۱۱۴]

> اب تک مردِ آزاد، حکیم خود آگاہ، فراخ دل انسان، حکیم حکمران، مختارِ مقنن اور تاریخی انسان کا جو جائزہ لیا گیا اس سے یہ بات روزِ روشن کی طرح نمایاں ہے کہ ان تمام نصب العینی انسانوں میں سے کسی کے پاس نہ تو کوئی ٹھوس قانونِ حیات موجود ہے اور نہ ہی ان کے یہاں معیارِ خیر و شر کا تصور واضح ہے۔ سب کے سب عقل کی گم کردہ راہ بھول بھلیوں میں ہیں اور انسانیت کے عروج کا کوئی ٹھوس لائحۂ عمل پیش کرنے سے قاصر ہیں۔

ہیروئی توانائی یا قوت پسندی کے دور کے فوق البشری تصورات کے ضمن میں حاتم رام پوری نے لکھا ہے: ''ہٹلر کے منصۂ شہود پر آجانے کے بعد جب دنیا نے ہیروئی توانائی کے تصور کا عملی پیکر دیکھا تو لرزہ بر اندام ہو گئی اور اپنے رومانی خوابوں کا بھیانک، زندہ پیکر دیکھ کر حکما، ادبا اور شعرا چونک گئے اور انھوں نے اس کے بعد سے 'فوق البشر' کے تصور کے تادیبی اور نفسیاتی پہلوؤں پر زور دیا۔''[۱۱۵] اقبال کے 'مردِ مومن' اور فوق البشر کے دوسرے تصورات کے فرق کا تجزیہ کرتے ہوئے ڈاکٹر حاتم رام پوری لکھتے ہیں:[۱۱۶]

> اقبال کا مردِ مومن نہ تو یونان کے مثالی انسان کی طرح محض عقل اور سیاسی بصیرت پر بھروسا کرتا ہے اور نہ نشاتِ ثانیہ کے بعد سپرمین اور قبل کے ڈون جون کی طرح خدا کا باغی ہے۔ وہ سپرمین سے زیادہ توانا ہے، مضبوط تر ہے لیکن اپنی بے پناہ قوتوں کو آئینِ حق یا قرآنی قوانین کا پابند بنا دیتا ہے۔ وہ قدروں کو متبادل کر کے ایک نئی دنیا کے لیے نئے آدم پیدا کرنا چاہتا ہے لیکن اس ذیل میں وہ حیات کی ان تمام قدروں (values) کی بیخ کنی کرتا ہے جو انسانیت کے عروج و ارتقا کی راہوں میں حائل ہیں۔ صالح قدروں سے اسے پیار ہے۔ وہ ایک معیارِ خیر و شر رکھتا ہے جو اس کا اپنا تیار کردہ نہیں، قرآنی دستورِ حیات تسلیم کر لینے کے نتیجے کے طور پر حاصل ہے....
>
> نطشے کا سپرمین، کارلائل کا ہیرو، دستووسکی کا خدا نما انسان، گوئٹے کا فاؤسٹ اور اس قبیل کے تمام دوسرے افراد اپنی مرضی کو مقدم گردانتے ہیں، خصوصاً میکاولی کا مختارِ مقنن اور کارلائل کے ہیرو تو اپنی ہوس کا شکار

ہیں۔ ان کے پاس کوئی لائحۂ عمل نہیں.... ان میں سے کوئی قیصر پرست ہے، کوئی توہم پرست اور بت پرست، کوئی عقل پرستی کا شکار ہے تو کوئی طاقت پرستی کا شکار لیکن مردِ مومن محض خدا پرست ہے اور اس کی خدا پرستی اسے تمام مصیبتوں سے نجات دلاتی ہے.....

مردِ مومن تو محض خدائے واحد کا نائب ہے اور اس کے بنائے ہوئے قانون اور آئین کو اس دنیا میں اسی کے بتائے ہوئے طریقوں کے مطابق نافذ کرتا ہے لیکن اس سے اس کی خودی اور شخصیت مجروح ہونے کے بجائے اور زیادہ مستحکم اور پایدار ہوجاتی ہے کیوں کہ یہ سب کچھ وہ کسی جبر کے تحت نہیں کرتا بلکہ اسے خدا اور خدا کے رسول سے عشق ہے اور اپنی روحانی بلندیوں کے مقام پر وہ اسلام کو دینِ فطرت پاتا ہے، جو کچھ اس کے دل میں ہے، وہی اس کتاب میں مذکور ہے اور جو کچھ انسانیت کے لیے مفید ہے، وہ تمام باتیں اس کتاب میں ہیں اور کتاب میں جو کچھ ہے، اسے رسولِ عربی نے عملی جامہ پہنا کر دکھا دیا ہے۔

۸

مندرجہ بالا تصریحات سے ان اعتراضات کی تردید ہوجاتی ہے جو شدومد اور تواتر سے علامہ اقبال کی فکری اساس کے ضمن میں کیے گئے ہیں۔ ان اعتراضات کی رَو اس طرح چلی کہ فکرِ اقبال کا ماخذ مغرب میں تلاش کرنا فیشن بن گیا۔ مخالفینِ اقبال کے علاوہ حامیانِ اقبال بھی اس فیشن کا شکار ہوئے۔ چنانچہ یہ موضوع بہت کچھ لکھنے کے بعد بھی ابھی تشنہ ہے۔

اشفاق علی خاں رقم طراز ہیں کہ تمام سیاسی اور فلسفیانہ تصورات و مقاصد، بصیرت و آرا، اسلامی اتحاد، قومیت، مغرب پر سخت نکتہ چینی حتیٰ کہ خودی کے ضمن میں بھی اقبال اوریجنل نہیں تھے۔ منصوبۂ مسلم ریاست کے ضمن میں بھی ان کے نامور اور ممتاز پیش رو موجود تھے۔[۱۱۷]

خودی کا تصور پرانا ہے لیکن جیسا اقبال کا ہے، ویسا کسی اور کا نہیں ہے۔ اقبال کا تصورِ خودی، خدا پر منحصر ہے۔ مسلم ریاست کے تصور کا جہاں تک تعلق ہے، متعدد حضرات اقبال کا رشتہ اس سے جزوی یا کلی طور پر منقطع کرتے ہیں۔ جن معنوں میں اشفاق علی خاں نے اقبال کے اوریجنل مفکر ہونے کا انکار کیا ہے ان معنوں میں مغربی مفکرین میں سے بھی کوئی اوریجنل نہیں ہے۔ دراصل مبدءِ فیض اللہ ہے اگرچہ اعتراض کرنے والوں نے وحی کے اوریجنل ہونے پر بھی اعتراض کیے ہیں۔ اقبال وسیع القلب اور وسیع النظر انسان تھے۔ ان کے مطالعے اور استفادے کا میدان مشرق و مغرب اور ماضی و حال تک وسیع تھا۔ تاہم ان کا حقیقی فکری ماخذ قرآنِ حکیم ہے۔ اس اعتبار سے بھی ان کے اوریجنل مفکر ہونے کا انکار کیا جاسکتا ہے لیکن عصری علمی اکتشافات کے تناظر میں اسرارِ کتاب جس طرح اقبال نے منکشف کیے ہیں، کوئی اور ایسا نہیں کر پایا۔ اس ضمن میں متعدد علماے دین کی آرا قابلِ توجہ ہیں۔[۱۱۸] اقبال انھی معنوں میں اوریجنل مفکر ہیں۔ تصورِ قومیت اس کی ایک مثال ہے۔ بیسویں صدی کی ابتدا تک وطنی قومیت کے تصور نے دنیا بھر میں تسلط جما لیا تھا۔ کچھ عرصہ اقبال بھی اس کے اسیر رہے۔ بعض جید اور مشہور علما نے اس تصور کو اسلامی

بتایا اور اسے تقویت دی۔ یہ اقبال ہی تھے جنھوں نے اسے رد کر دیا اور قومیت کا اسلامی تصور پیش کیا۔

اشفاق علی خاں مخالفینِ اقبال میں شامل ہیں لیکن عزیز احمد اقبال کے بڑے قدر دان ہیں۔ اس ضمن میں انھوں نے بھی غلط فہمی پھیلائی ہے۔ اقبال ریویو جنوری ۱۹۶۷ء میں کاظم الہدیٰ کا مضمون 'اقبال اور تحریک پاکستان' شائع ہوا۔ وہ لکھتے ہیں:

''اقبال نے دو قوموں کا تصور ریناں سے اخذ کیا ہے اور اپنے نظریے کی بنیاد ریناں کے اس قول پر رکھی ہے کہ 'انسان نہ نسل کی قید گوارا کر سکتا ہے نہ مذہب کی، نہ دریاؤں کا بہاؤ اس کی راہ میں حائل ہو سکتا ہے۔''

اس سے پہلے عزیز احمد نے لکھا تھا کہ اقبال نے 'قوم' کے تصور کو ریناں سے اخذ کیا ہے..... اقبال نے اپنی بحث کی بنیاد ریناں کے اس قول پر رکھی ہے: انسان نہ نسل کا غلام بن سکتا ہے نہ مذہب کا، نہ دریا کے بہاؤ کی سمت کا، نہ پہاڑوں کے سلسلوں کے رخ کا، انسانوں کا ایک بہت بڑا عاقل اور گرم دل اجتماع ایک اخلاقی شعور کی تخلیق کرتا ہے جسے قوم کہتے ہیں۔ [۱۱۹]

ریناں کے تصورِ قوم کے بعض پہلو اقبال کے اسلامی تصورِ قومیت سے مماثلت رکھتے ہیں۔ اقبال نے خطبۂ علی گڑھ (۱۹۱۱ء) میں کہا تھا: ''ہماری قومیت کا اصل اصول نہ اشتراکِ زبان ہے نہ اشتراکِ وطن، نہ اشتراکِ اغراضِ اقتصادی۔'' دوسرے مقامات پر اشتراکِ نسل کی نفی بھی کی ہے۔ یہاں تک اقبال ریناں کے ساتھ چلتے ہیں لیکن ریناں کے تصورِ قوم میں مذہب کا دخل نہیں ہے جب کہ اقبال کے نزدیک مسلم قومیت کی واحد بنیاد اسلام ہے۔ اس نکتے کی تفسیر و تلقین وہ تاحینِ حیات کرتے رہے ہیں۔ خطبہ الٰہ آباد میں جہاں ریناں کا قول نقل کیا ہے، وہاں اس کی تردید بھی کی ہے۔ اقبال نے لکھا ہے: [۱۲۰]

> تجربہ یہ بتاتا ہے کہ ہند میں ذات پات اور مذہب کی مختلف وحدتوں نے اپنی اپنی انفرادیت کو ایک بڑے کل میں ضم کرنے کی خواہش کا اظہار نہیں کیا۔ ہر گروہ اپنے مجموعی وجود کو برقرار رکھنے کے لیے بے حد بے قرار ہے۔ ریناں کے خیال کے مطابق ایسے اخلاقی شعور کی تخلیق جسے ایک قوم کا ماحصل قرار دیا جا سکتا ہے، ایسی قیمت کا تقاضا کرتی ہے جو ہند کے لوگ ادا کرنے کے لیے تیار نہیں ہیں۔

اقبال کے 'تصورِ قومیت' کی تفصیل بیان کرنے کا یہاں موقع نہیں تاہم یہاں 'جوابِ شکوہ' حسبِ ذیل مصرع نقل کیا جاتا ہے جو ان کے تصورِ قومیت کا خلاصہ ہے:

قوم مذہب سے ہے، مذہب جو نہیں تم بھی نہیں

مغرب پر سخت نکتہ چینی کے باب میں بھی مخالفینِ اقبال کو آل احمد سرور جیسے ماہرینِ اقبال نے مسالا فراہم کیا ہے۔ سرور لکھتے ہیں: ''اس بیزاری میں بھی بعض مغرب کے فلسفی (مثلاً نطشے) بول رہے ہیں''۔ [۱۲۱] سرسیّد کی تحریک کے ردِ عمل میں مغربی تہذیب انیسویں صدی ہی میں کڑی تنقید کا ہدف بن گئی تھی۔ اکبر الٰہ آبادی کی تہذیبِ مغرب پر طنز و تعریض ان کی شاعری کا نمایاں پہلو ہے۔ مغرب پر نطشے اور اقبال کی تنقید ان کے اپنے اپنے موقف کی آئینہ دار ہے۔ اقبال کی تنقید اخلاقی و روحانی زاویوں سے ہے جس کا ہدف

خود نطشے بھی ہے۔ اقبال کی تنقید مغرب میں اکبر الہ آبادی کی نسبت زیادہ وسعت اور گہرائی ہے اور برخلاف اکبر کے، اقبال مغرب کے محاسن بھی بیان کرتے ہیں۔

سلیم احمد نے لکھا ہے کہ:[۱۲۲]

حرکت اور تغیر مادّے کی صفت ہے جو طبیعیات کا شعبہ ہے۔ مابعد الطبیعیات کا تعلق مادّہ سے نہیں، ماورائے مادہ سے ہے۔ ان معنوں میں وہ تمام جدید فلسفے جو حرکت و تغیر پر زور دیتے ہیں اور اس سے ماورا کسی ایسی حقیقت تک نہیں پہنچتے جو بے حرکت اور بے تغیر ہے، اپنی اصل میں مادہ پرست فلسفے ہیں اور قطعی طور پر مابعد الطبیعیات سے کوئی تعلق نہیں رکھتے، مثلاً ایک فلسفہ برگساں کا ہے جس سے اقبال کم از کم حرکت پرستی کی حد تک ضرور متاثر ہیں۔

اس سے پہلے عزیز احمد نے لکھا تھا کہ اسلامی اصولِ حرکت کا اجتہاد اقبال نے زیادہ تر برگساں کے زیرِ اثر کیا ہے۔[۱۲۳]

اقبال کے نزدیک ''اسلام میں اصولِ حرکت'' سے مراد ''اسلام میں اصولِ اجتہاد'' ہے۔ یہ ''اسلامی اصولِ حرکت کا اجتہاد'' کیا ہوا؟ اصولِ اجتہاد کو برگساں کے زیرِ اثر بتانا اسی رجحان کا حصّہ ہے جو اقبال کے ہر تصور کو مغرب میں تلاش کرتا ہے جب کہ اجتہاد کا اصول پیغمبرِ اسلام کے عہد سے جاری ہے۔

اقبال جب کہتے ہیں کہ ''ہر شے مسافر ہر چیز راہی'' یا ''تڑپتا ہے ہر ذرّۂ کائنات'' تو ایک علمی حقیقت بیان کرتے ہیں۔ اگر یہ فلسفہ برگساں کا ہے تو وہ لائقِ تحسین ہے۔ اقبال جب کہتے ہیں کہ ''مسلم تصورِ زماں اور مغربی تصورِ زماں میں کئی مماثلات ہیں۔'' اور ''ابنِ خلدون کے تصورِ زماں نے، جو مسلسل تخلیقی حرکت کا حامل ہے، ہمارے جدید فلسفۂ تاریخ کی بنیاد رکھی۔'' نیز ''ابنِ خلدون زمان کے مسئلے کی تخلیقی تفہیم کے حوالے سے برگساں کے پیش رو ہیں۔''[۱۲۴] تو یہ بھی علمی حقائق ہیں اور انھیں قبول کرنا چاہیے۔ اقبال کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِیْ شَأْنٍ کے تناظر میں یہ نکتہ بیان کرتے ہیں کہ ''ہر لحظہ ہے مومن کی نئی شان نئی آن''۔ اس سے حرکت کا نہیں لیکن تغیر کا اظہار ضرور ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا اس کارگاہِ عالم میں کارفرمائی کا لامتناہی سلسلہ اور تخلیقی عمل جاری ہے۔[۱۲۵] اس نے قرآنِ حکیم میں جہد و عمل کی بار بار تلقین کی ہے اور حقیقی اسلامی معاشرے کے افراد جہد و عمل کا پیکر تھے۔ ان کا مطمحِ نظر رہبانیت نہیں تھی، جہاد تھا۔ سلیم احمد جیسے سکونی اور جمودی تصوف کے علم بردار یہ نکتہ سمجھنے کی کوشش نہیں کرتے اور مغرب کے ساتھ ساتھ اقبال کو بھی غلط ٹھہراتے ہیں۔ تصوف دو قسم کا ہے۔ ایک قسم ہے سکونی اور جمودی تصوف کی جو رہبانیت پر منتج ہوتی ہے اور دوسری قسم جہد و عمل والے تصوف کی ہے جس کی انتہا جہاد ہے۔ اقبال اجتہاد کی اہمیت اجاگر کرتے ہیں، جہد و عمل کی تلقین کرتے ہیں اور جہاد کے لیے آمادہ کرتے ہیں۔ یہ امور اسلامی نشاتِ ثانیہ کے لیے ناگزیر حد تک ضروری ہیں۔

آلِ احمد سرور نے 'اقبال اور ابلیس' کے عنوان سے ایک مضمون ۱۹۳۸ء میں بعض اکابر کی موجودگی

میں سنایا تھا۔[۱۲۶] مضمون فاضلانہ ہے۔ ایک مقام پر جاوید نامہ کی نظم 'نالۂ ابلیس' کے اشعار نقل کر کے لکھا ہے کہ ''نالۂ ابلیس میں صاف گوئٹے کے شیطان کا عکس ملتا ہے۔'' اسی طرح 'بالِ جبریل' کی نظم 'جبریل و ابلیس' کی زبردست تحسین کے بعد لکھتے ہیں کہ ''آخری اشعار میں گوئٹے اور مِلٹن دونوں کے خیالات کا عکس موجود ہے۔'' آلِ احمد سرور نے اقبال کے تصورِ ابلیس کے مآخذ میں گوئٹے اور ملٹن کو شامل کرنے کی ابتدا کی۔ انتہا اس طرح ہوئی کہ سری نگر کے ایک سیمی نار منعقدہ ۱۹۷۸ء میں شمیم حنفی نے کہا کہ ''اقبال نے فوق البشر کا تصور ملٹن سے لیا ہے۔''[۱۲۷] یہ بے معنی جملہ لکھتے وقت شمیم حنفی کے ذہن میں کیا تھا، اس کی وضاحت نہ ہوئی تاہم چونکہ ملٹن نے ابلیس کو فردوسِ گم شدہ میں ہیرو بنا کر پیش کیا ہے اور فوق البشر بھی ہیرو ہوتا ہے، اس لیے شمیم حنفی کی سوچ کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔

اقبال قوتِ حرکت و عمل کی تحسین کرتے ہیں خواہ وہ ابلیس ہی میں کیوں نہ ہو۔ ابلیس کی اسی قوت کا اظہار 'جبریل و ابلیس' کے آخری شعروں میں ہوا ہے۔ اللہ ہو، اللہ ہو کہتے رہنے پر اقبال رسمِ شبیری ادا کرنے کو ترجیح دیتے ہیں۔ جس طرح اسرار خودی میں اپنا مطمحِ نظر بیان کرنے کے لیے خواجہ حافظ اور افلاطون کی اقبال نے مذمت کی، حالانکہ اصَل مقصد ان اکابر کی مذمت کرنا نہیں تھا، اسی طرح قوتِ حرکت و عمل کے تناظر میں جبریل پر ابلیس کی فوقیت بظاہر نمایاں ہے لیکن متعدد مقامات پر علامہ اقبال نے جبریل کے حوالے سے زبردست نکتے بیان کیے ہیں۔[۱۲۸] نظم 'جبریل و ابلیس' میں مقصد ابلیس کو ہیرو بنانا نہیں ہے۔ 'نالۂ ابلیس' کے تحت اشعار انسانوں کو شرم دلانے، پست ہمتی اور اطاعتِ ابلیس سے نجات دلانے اور زندہ مردِ حق پرست بننے پر آمادہ کرنے کے لیے لکھے گئے ہیں۔ یہ اشعار مذاہب کے پیروکاروں کے لیے تازیانۂ عبرت ہیں جو جانتے ہیں کہ ابلیس خدا کا باغی ہے لیکن اس کی فرمانبرداری کرتے ہیں۔ ابلیس خدا سے درخواست گزار ہے کہ مجھے آدم کی صحبت نے خراب کر دیا ہے۔ وہ میری کبھی حکم عدولی نہیں کرتا۔ وہ اپنی عظمت سے بے خبر ہے۔ وہ اس بات سے ناآشنا ہے کہ اس میں کبریائی کا شرار موجود ہے۔ وہ میرا مدِمقابل بنتا ہی نہیں۔ اس کی پست ہمتی نے میری ہمتِ بلند کو بھی پست کر دیا ہے۔ اس کی فطرت خام اور عزم کمزور ہے اور میری ایک ضرب کی تاب بھی نہیں لا سکتا۔ اے خداوندِ صواب و ناصواب! مجھے پختہ تر حریف چاہیے جو صاحبِ نظر ہو۔ پانی اور مٹی کی گڑیا نہیں چاہیے، تنکوں کی مٹھی نہیں چاہیے۔ تنکوں کے لیے تو میرا ایک شرار کافی ہے، پھر مجھے اس قدر آگ کیوں دی؟ میری درخواست یہ ہے کہ مقابلے کے لیے ایسا مردِ خدا بتا دے جو میرا انکار کرے، میری گردن مروڑے، جس کے سامنے میری حیثیت جو کے برابر بھی نہ ہو اور جو مجھے شکست کی لذت دے سکے۔[۱۲۹]

ان اشعار میں اقبال کی اسلامی بصیرت پوری آب و تاب کے ساتھ جلوہ گر ہے۔ ان اشعار میں اور 'جبریل و ابلیس' کے آخری اشعار میں ملٹن اور گوئٹے کے اثرات کی نشان دہی بجا سہی لیکن اہم بات وہ پیغام ہے جو اقبال دے رہے ہیں اور جو ان کے نظامِ فکر سے ہم آہنگ ہے۔ اثرات کے ضمن میں یہ

بات بھی پیشِ نظر رکھنی چاہیے کہ گوئٹے نے بقول ہائنا مشرق کے سینے سے حرارت تلاش کی۔[۱۳۰] جگن ناتھ آزاد لکھتے ہیں کہ اکثر صوفیوں نے ابلیس کو محض علامتِ شعر کے طور پر نہیں بلکہ جہد وعمل کی علامت کے طور پر دیکھا ہے۔ ملٹن اور گوئٹے نے بھی ایسا ہی کیا ہے: ''ملٹن سے قبل انجیلی اور مانی بھی قریب قریب انھی خطوط پر اپنے خیالات کا اظہار کر چکے تھے اور ملٹن ان خیالات سے خاصا متاثر معلوم ہوتا ہے۔''[۱۳۱] جہاں تک نظم 'جبریل و ابلیس' میں ابلیس کے طنطنے کا تعلق ہے تو یہ اس وقت بھی موجود تھا جب آدم کو سجدہ کرنے سے انکار کر کے ابلیس نے خدا کی نافرمانی کی تھی۔ جگن ناتھ آزاد نے ملٹن کے وہ اشعار نقل کیے ہیں جن میں ابلیس کا جلال اور طنطنہ نظر آتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ ابلیس کا یہ جلال اور کروفر کلامِ اقبال میں بھی قدم قدم پر موجود ہے۔ اس کے ساتھ ہی ان کا بیان یہ بھی ہے کہ:

> بقول اقبال...... اسلام ایک مکمل ضابطۂ حیات ہے اور ابلیس کو اپنے عزائم کی تکمیل کے راستے میں اسلام ایک بہت بڑی رکاوٹ نظر آتا ہے لیکن اس وقت جب کہ انسان کی پیدائش ہوئی اور ابلیس نے آدمؑ کو سجدہ کرنے سے انکار کیا اس کا طنطنہ، اس کا جلال اور اس کا کرّوفر اقبال کے یہاں اسی انداز سے موجود ہے۔[۱۳۲]

نوریِ ناداں نیم، سجدہ بآدم برم
او بہ نہاد است خاک، من بہ نژاد آذرم

تصورِ ابلیس کے ضمن میں اقبال پر بعض صوفیہ اور شعرا کے اثرات کا ذکر این میری شمل نے بھی کیا ہے۔[۱۳۳] تاہم اصل بات یہ ہے کہ اقبال نے قوتِ جہد وعمل کے باعث ابلیس کی تحسین کی ہے اور منصور حلاج کے زیرِ اثر اسے خواجۂ اہلِ فراق بھی کہا ہے۔[۱۳۴] اقبال کے نزدیک درد و سوزِ آرزومندی متاعِ بے بہا ہے جو مردانِ خدا کا بنیادی وصف ہے۔ اسی عشق اور جہد وعمل سے خودی مستحکم ہوتی ہے اور مردِ خدا ابلیس کا مدِمقابل بنتا ہے۔ درحقیقت ابلیس نہ اقبال کا ہیرو ہے نہ ممدوح۔ اقبال کے وجدان میں ابلیس ابلیس ہی ہے یعنی شر کا نمایندہ ہے۔ کلامِ اقبال میں اسی تصور کا بار بار اعادہ ہوتا ہے۔ بالِ جبریل میں نظم 'جبریل و ابلیس' سے کچھ آگے 'ابلیس کی عرض داشت' ہے، جس کا آخری شعر یہ ہے:

جمہور کے ابلیس ہیں اربابِ سیاست
باقی نہیں اب میری ضرورت تہِ افلاک!

ضربِ کلیم میں 'تقدیر' کے عنوان سے جو نظم ہے اس کے بارے میں اقبال نے وضاحت کی ہے کہ ابنِ عربی سے ماخوذ ہے۔ 'سیاستِ فرنگ' میں فرنگی سیاست کو ابلیسی کہا ہے۔ خدا سے کہتے ہیں:

بنایا ایک ہی ابلیس آگ سے تو نے
بنائے خاک سے اس نے دو صد ہزار ابلیس[۱۳۵]

اس سے ذرا آگے ایک نظم بعنوان 'ابلیس کا فرمان اپنے سیاسی فرزندوں کے نام' ہے۔ ابلیس کا سب سے بڑا مسئلہ یہ ہے کہ مسلمان اسلام کی خاطر جان کی بازی لگا دیتا ہے، چنانچہ اپنے سیاسی فرزندوں (مغرب

کے اہلِ سیاست) کے نام فرمان جاری کرتا ہے کہ : روحِ محمد ﷺ اس کے بدن سے نکال دو۔ اسی طرح نظم بعنوان 'جمعیتِ اقوام' کے آخری شعر میں کہا ہے کہ شاید : ابلیس کے تعویذ سے کچھ روز سنبھل جائے۔[۱۳۶]

ارمغان حجاز کی طویل نظم 'ابلیس کی مجلسِ شوریٰ' میں اقبال کا تصورِ ابلیس واضح تر ہو جاتا ہے۔ ابتدا میں ابلیس نے اپنے جو کارنامے بیان کیے ہیں ان میں فرنگی کو ملوکیت کا خواب دکھانا، مذہب کے افسوں کو توڑنا، ناداروں کو تقدیر پرستی کا سبق سکھانا اور منعموں کو سرمایہ داری کا جنون دینا شامل ہیں۔ مشاورت کے دوران یہ حقائق سامنے آتے ہیں کہ (مغربی سرمایہ دارانہ) جمہوریت ملوکیت کا ایک پردہ ہے۔ فاشیت سے افرنگی سیاست بے حجاب ہوئی ہے اور ابلیسی نظام کے لیے خطرہ اشتراکیت نہیں بلکہ اسلام ہے۔ کلامِ اقبال میں ابلیس کا ذکر عام طور پر جس طرح ہوا ہے، اس کا اندازہ ذیل کے اشعار سے بھی لگایا جا سکتا ہے:[۱۳۷]

دہریت چوں جامۂ مذہب درید
مرسلے از حضرتِ شیطاں رسید
آں فلارنساویِ باطل پرست
سرمۂ او دیدۂ مردم شکست
ابنِ آدم دل بہ ابلیسی نہاد
من بہ ابلیسی ندیدم جز فساد![۱۳۸]
عقل اندر حکمِ دل یزدانی است
چوں ز دل آزاد شد شیطانی است[۱۳۹]

پروفیسر وحید الدین حکمتِ گوئٹے اور اقبال میں لکھتے ہیں:

بقائے روح گوئٹے کے نزدیک ایسی حقیقت نہیں جس کا ہر شخص دعوے دار ہو سکتا ہو بلکہ وہ صرف اپنے عمل کی قیمت پر منحصر ہوتی ہے۔ یہاں اقبال کے نقطۂ نظر کی گوئٹے سے مماثلت بالکل بیّن ہے کیوں کہ اقبال کے نزدیک بھی آدمی بقا کا صرف امیدوار ہے، وہ دعوے دار نہیں ہو سکتا۔ ظاہر ہے کہ اقبال اپنے خیالات میں یہاں پیرِ مغرب کے افکار سے بہت متاثر نظر آتے ہیں۔[۱۴۰]

اس ضمن میں خلیفہ عبدالحکیم رومی اور اقبال کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ''دونوں کے ہاں بقا مشروط ہے سعیِ بقا پر۔''[۱۴۱] گوئٹے جرمنی کی تحریکِ شرقی سے بہت متاثر تھا اور بقول اقبال وہ حافظ، شیخ عطار، سعدی، فردوسی اور عام اسلامی لٹریچر کا ممنونِ احسان ہے۔[۱۴۲]

۹

فکرِ اقبال کو مغرب سے مستعار قرار دینے والے انواع واقسام کے اہلِ قلم ہیں۔ ان میں زیادہ نمایاں مخالفینِ اقبال ہیں جن میں سے بعض نے سنجیدگی کے ساتھ فکرِ اقبال کو مغربی فکر میں تلاش کرنے کی کوشش کی ہے۔ بعض کی آرا رسمی، تقلیدی یا معاندانہ ہیں۔ یہ آرا اکثر کم علمی پر مبنی ہیں اور کہیں کہیں مضحکہ خیز ہو گئی

ہیں۔ جوش ملیح آبادی کو ترقی پسندی کا بڑا زعم تھا لیکن لڑکپن کی توہم پرستی سے کبھی نجات حاصل نہ کر سکے۔ یادوں کی برات اس پر شاہد ہے۔ اسی کتاب میں 'پلان چٹ' کے ذریعے غیبی لیکن معتبر معلومات تک پہنچنے کی ترکیب درج ہے۔ اسی 'پلان چٹ' نے انکشاف کیا کہ اقبال کی ذاتی پونجی اوچھی ہے اس لیے کہ اقبال نے دوسروں کے خیالات کی ترجمانی کی ہے۔ اب اگر 'پلان چٹ' اتنا ہی کارگر آلہ تھا تو جوش کو چاہیے تھا کہ حیدر آباد جا کر خوار ہونے کے بجائے 'پلان چٹ' کا کارخانہ لگاتے اور غیبی معلومات کے اس مستند آلے کو ہندوستان بھر کے ضرورت مندوں کو فراہم کرتے اور لاکھوں کروڑوں کماتے۔ اقبال کے ہاں تو افکار کی اتنی کثرت ہے کہ مثال ملنی مشکل ہے لیکن خود جوش کی ذاتی پونجی واقعی اوچھی ہے۔ ایک الگ مطالعے میں راقم نے علامہ اقبال پر جوش کے اعتراضات کا جائزہ لیا ہے۔[۱۴۳] اس کا حاصل یہ ہے کہ جوش نے جو اعتراضات اقبال پر کیے ہیں ان میں سے بیشتر کا ہدف وہ خود بنتے ہیں۔

ڈاکٹر جمیل جالبی نے پاکستانی کلچر پر بحث کے ضمن میں اقبال کو نطشے اور برگساں کا مرکب قرار دے کر 'پاکستانی کلچر' کے فطری معمار کو رد کر دیا۔ وہ نطشے اور برگساں کے چکر میں پڑے بغیر اللہ کی جلالی اور جمالی صفات کو زیرِ بحث لا سکتے تھے جنھیں اقبال نے 'قہاری و غفاری و قدوسی و جبروت' کی صورت میں بیان کیا ہے۔ حسین نصر نے اقبال کے تصورِ ارتقا کو ڈارون کے کھاتے میں ڈالا ہے۔ یہ ایک غلط فہمی ہے۔ علی عباس جلال پوری نے اس بات پر بہت زور دیا ہے کہ اقبال وحدت الوجودی تھے اور اسی لیے نطشے اور برگساں کی پیروی کی۔ حقیقت اس کے برعکس ہے۔ اقبال نے وحدت الوجود کا توڑ کیا ہے اور اسلامی فکر سے وابستہ ہو کر اور اس کا علم بردار بن کر توحید کی تفسیر و تلقین کا فریضہ موثر طور پر ادا کیا ہے۔ ان کے تصورِ خودی کا محور بھی کلمہ طیبہ ہے: خودی کا سرِ نہاں لَآ اِلٰہ الا اللّٰہ۔ کوئی دانش ور اپنی فلسفہ دانی کی آڑ میں اقبال کو توحید و رسالت کے ایقان سے جدا نہیں کر سکتا۔

حمید نسیم اقبال کے فلسفۂ خودی کو مختلف فلسفوں کا آمیزہ اور تصورِ مردِ کامل کو کارلائل کے ہیرو، گوئٹے کے ایکرمین، نطشے کے فوق البشر اور گیتا کے ارجن کا ملغوبہ بتاتے ہیں۔ اُن کے خیال میں ان سب کو کلمہ پڑھا کر مردِ کامل بنایا گیا۔ انھیں اتنا تو معلوم ہی ہونا چاہیے تھا کہ ادنیٰ سے ادنیٰ انسان کلمہ پڑھ کر مردِ مومن بن سکتا ہے بشرطیکہ کلمۂ طیبہ واقعتاً اس کے دل کی گہرائیوں میں اتر جائے۔[۱۴۴] فراق گورکھ پوری نے آنکھیں بند کر کے اقبال کے تصورِ مومن کو نطشے کے فوق البشر سے مستعار قرار دیا ہے۔ اکثر مخالفینِ اقبال نے ایسا ہی کیا ہے۔ ڈاکٹر تاراچرن رستوگی نے اس موضوع پر کام کر کے *Western Influence in Iqbal* کے عنوان سے تحقیقی مقالہ پیش کیا اور پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی۔ انھوں نے اپنے نتائجِ تحقیق کو حسبِ ذیل الفاظ میں بیان کیا ہے:[۱۴۵]

> Iqbal's is genius assimilates some impressions, gets stimulated by some thoughts, acquiesces in some view-points, revoltes against some opinions: influence is thus a process that continues making an impact on

> ones sensibility.... His greatness lies in the fact that he drank deep at both the eastern and western sources: the knowledge of the world of his time is clearly reflected in his writings.

اقبال نے علومِ شرق و غرب پڑھ لیے لیکن روح میں درد و کرب باقی رہا۔[146] ان علوم سے متاثر بھی ہوئے لیکن یہ اثر پذیری ان کے اسلامی وجدان کے منافی نہیں ہے بلکہ اس کی آئینہ دار ہے۔ مغربی مفکرین کا ذکر کر کے پروفیسر جگن ناتھ آزاد لکھتے ہیں: ''ان تمام فلسفیوں کے نظریات سے اقبال جس حد تک متاثر ہوئے، وہ آئینے کی طرح روشن ہے اور کلامِ اقبال کے ہر دور میں اس کی جھلک نظر آتی ہے۔''[147] سوال یہ ہے کہ کیا یہ اثر پذیری اقبال کو اپنے مرکز و محور، اپنے اسلامی وجدان اور اپنے حقیقی سرچشمۂ افکار سے دور کرنے کا سبب بنتی ہے؟ علامہ اقبال کی فکری اساس کے تعین کے لیے یہ ایک اہم سوال ہے۔ 'اشتراکی جھلک' کے حوالے سے جگن ناتھ آزاد نے حسبِ ذیل رائے کا اظہار کیا ہے:[148]

> اسلام تو اقبال کا سرچشمۂ افکار ہے اور کسی بھی ناقد کے لیے یہ ممکن نہیں کہ کسی مفکر کا تعلق اس کے سرچشمۂ افکار سے توڑ سکے۔ اس لیے اگر کانٹ ویل اسمتھ یا سردار جعفری یا عزیز احمد یا ڈاکٹر تاثیر نے فکرِ اقبال میں اشتراکیت کی جھلک کی طرف اشارہ کر دیا تو اس سے اقبالیات کی بنیاد کے متزلزل ہونے کا اندیشہ لاحق نہیں ہوتا۔

اقبال اور کسی مغربی مفکر کے ضمن میں الگ سے بھی متعدد مطالعے پیش کیے گئے ہیں۔[149] لیکن اقبال اور مغربی فکر پر ڈاکٹر رستوگی کے مذکورہ مقالے (۱۹۸۷ء) سے پہلے بشیر احمد ڈار کی کتاب *Iqbal and Post-Kantian Voluntarism* ۱۹۵۶ء میں شائع ہوئی تھی۔ پروفیسر جگن ناتھ آزاد کی کتاب اقبال اور مغربی مفکرین ۱۹۷۵ء میں شائع ہوئی۔ پروفیسر وحید الدین کا کتابچہ اقبال اور مغربی فکر ۱۹۸۱ء میں شائع ہوا۔ اسی سال آلِ احمد سرور کی مرتب کردہ کتاب اقبال اور مغرب منظرِ عام پر آئی۔ ڈاکٹر عشرت حسن انور کی تصنیف اقبال اور مشرق و مغرب کے مفکرین ۱۹۸۹ء میں شائع ہوئی۔ دوسرے ماہرینِ اقبال نے بھی اس موضوع پر لکھا۔[150] وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ یہ حقیقت واضح تر ہوتی گئی کہ اقبال اگرچہ شرق و غرب کے فکر و فلسفے سے حکمت کے موتی چنتے رہے لیکن ان کا حقیقی سرچشمۂ فکر اسلام ہے۔

ڈاکٹر رستوگی اقبال کے بدترین مخالفوں میں شامل ہیں۔ تحقیقی مقالہ لکھنے کا مقصد فکرِ اقبال میں مغربی اثرات و مآخذ کی نشان دہی کرنا تھا۔ اقبال پر ایسے بعض اثرات جو ماخوذات کا درجہ رکھتے ہیں، ان کے اخلاقی، سیاسی اور انسانی تصورات سے متصادم نہیں ہیں۔ وہ یا تو اقبال کی اسلامی بصیرت سے ہم آہنگ ہیں یا درحقیقت اسلامی فکر ہی کی توسیع ہیں۔ اس نقطۂ نظر سے ڈاکٹر نذیر قیصر کی تصنیف *Iqbal and Western Philosophers* لائقِ مطالعہ ہے۔[151] ڈاکٹر موصوف نے نطشے اور اقبال، شوپنہار اور اقبال، نطشے اور اقبال، ولیم جیمز اور اقبال، برگساں اور اقبال، میک ٹیگرٹ اور اقبال کے عنوانات سے الگ الگ

ابواب قائم کر کے تفصیلی تقابلی مطالعہ پیش کیا ہے۔ انھوں نے ان تمام فلسفیوں کے ساتھ اقبال کے اختلافات (differences) اور مماثلات (affinities) اور مماثلات کے ضمن میں قرآنی آیات، احادیث، مثنوی رومی اور دوسرے اسلامی مآخذ کی نشان دہی کی ہے۔ ان سے مخالفینِ اقبال کے اعتراضات کے علاوہ ان اِشکالات کا ازالہ بھی ہوا ہے جن سے خلیفہ عبدالحکیم اور بشیر احمد ڈار جیسے ماہرینِ اقبال دوچار رہے ہیں۔

ڈاکٹر رستوگی سمیت اس موضوع پر لکھنے والوں نے اس حقیقت کا اعتراف کیا ہے کہ اقبال نے مغربی تصورات کے خلاف بغاوت بھی کی ہے۔ درحقیقت، بحیثیتِ مجموعی، اقبال طلسمِ علمِ حاضر کا توڑ کرتے ہیں۔ زمانۂ حاضر کے انسان نے سورج کی شعاعوں کو گرفتار کیا لیکن زندگی کی شبِ تاریک کو سحر نہ کر سکا۔ وجہ یہ ہے کہ وہ سرمایۂ یقین سے محروم ہے۔ اقبال کا سرمایۂ یقین ہی ان کا وجدان ہے اور یہ وجدان خانوں میں بٹا ہوا نہیں ہے بلکہ واحد ہے۔ اقبال ہر اس تصور اور ہر اس فکری نظام کے مخالف ہیں جو الحاد اور مادّہ پرستی کو فروغ دیتا ہے اور ایقان و اخلاق پر حملہ آور ہوتا ہے۔ اقبال ملوکیت و استعمار کے مخالف اس لیے ہیں کہ ان کے نزدیک: ''سروری زیبا فقط اس ذاتِ بے ہمتا کو ہے۔'' اقبال سرمایہ داری کے مخالف ہیں اس لیے کہ سرمایہ دار عوام کا استحصال کرتے ہیں جس سے اخوت، عدل اور مساوات کی اسلامی تعلیمات مجروح ہوتی ہیں۔ اقبال ان اخلاقی اصولوں کے تحت ہی سرمائے کی قوت سے کام لینے کے روادار ہیں۔ اشتراکیت اصولاً مساوات کی علم بردار ہے۔ اقبال اس بنا پر اس کی تحسین کرتے ہیں اور اس تناظر میں حرفِ قُلِ العفو کے بروئے کار آنے کی امید رکھتے ہیں لیکن جب طریقِ کوہکن میں پرویزی حیلے دیکھتے ہیں تو اس سے بیزار ہو جاتے ہیں اور چوں کہ اشتراکیت ایک ملحدانہ نظام ہے اس لیے بحیثیتِ مجموعی اسے رد کر دیتے ہیں۔ اقبال سرمایہ دارانہ جمہوریت کے پرخچے اڑاتے ہیں اور روحانی جمہوریت کے متمنی ہیں۔[۱۵۲]

وطنی قومیت جسے مغرب نے دنیا بھر میں پھیلا دیا ہے، اقبال کے نزدیک ناقابلِ قبول ہے۔ وہ مسلمانوں کو ایک قوم یا ملت قرار دیتے ہیں جو رنگ، نسل اور وطن پر مبنی نہیں بلکہ مشترکہ اسلامی عقیدے پر استوار ہے۔ قدیم و جدید کی کشمکش اور بنیاد پرستی و آزاد خیالی (Liberalism) کے تناظر میں اقبال کی حمایت و مخالفت کا معیار اسلام ہے۔ ان کا فہمِ اسلام ابلہِ مسجد اور تہذیب کے فرزند دونوں سے مختلف اور بلند ہے۔ وہ عرب ملوکیت کی چھاپ، ازمنۂ وسطیٰ کے عجمی تصوف اور تقدیر پرستی سے مسلمانوں کو نجات دلا کر یقین و ایمان اور اسلامی اقدار کی دولت سے مالا مال کرنا چاہتے ہیں۔ مغربی تہذیب کے اسی حصّے کو انھوں نے بنظرِ استحسان دیکھا جو اسلامی اقدار کے مطابق ہے یا ان کی توسیع ہے۔ الحاد اور مادّہ پرستی کے مظاہر کو سخت تنقید کا ہدف بنایا ہے۔ اقبال عقل، علم اور سائنس کی حمایت اسلامی اقدار کے تناظر میں کرتے ہیں اور انھیں انسانی فلاح کا ذریعہ بنانا چاہتے ہیں۔ وہ ایسے علم سے بیزار ہیں جو الحاد کی خدمت گزاری کرتا ہے اور ایسی عقل کا سپاہِ تازہ سے قلع قمع کرتے ہیں جو حرم کے خلاف بغاوت کر کے خطرے کا باعث

بنتی ہے۔ ان کی خرد درسِ حکیمانِ فرنگ سے افزایش پاتی ہے اور عشق اسلامی دنیا کے صاحبانِ نظر کی صحبت سے فروغ حاصل کرتا ہے۔ وہ عشق و خرد کو عین اسلامی نقطۂ نظر کے مطابق بہم آمیز کرتے ہیں اور ''عقلے بہم رساں کہ ادب خوردہ دل است'' کی تلقین کرتے ہیں۔ گب اور اسمتھ نے عورت کے بارے میں اقبال کے فکری رویے پر اعتراض کیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اقبال عورت کو پاک رکھنا چاہتے ہیں۔ اقبال ہیں کہ اللہ اور رسول ﷺ کے احکام کے مقابلے میں دانش ورانِ مغرب کو کوئی اہمیت و حیثیت نہیں دیتے بلکہ عورت کو پاک رکھنے کی خاطر پردے کی حمایت بھی، اسلامی تعلیم کے مطابق کرتے ہیں۔ مغرب کو عقل پر کامل بھروسا ہے۔ اقبال عقل سے بہت کام لیتے ہیں لیکن اس پر کامل بھروسا نہیں کرتے۔ کامل بھروسا انھیں قرآن پر ہے جو تعقّل و تدبر پر بہت زور دیتا ہے لیکن اسلام کی بنیاد ایمان بالغیب پر رکھتا ہے۔ محض عقلی معیار کی وجہ سے اقبال کے نزدیک: ''دانشِ حاضر حجابِ اکبر است۔''[۱۵۳] وہ کہتے ہیں کہ ''میں اس آگ میں ڈالا گیا ہوں مثلِ خلیل''[۱۵۴] یہ عذاب اقبال کے تخلیقی وجود کو راستی اور مضبوطی عطا کرتا ہے اور اقبال جس وجدان و ایقان کا اظہار و اعلان متنوع اسالیب کے ساتھ بار بار اور مسلسل کرتے ہیں، اس کا خلاصہ یہ مصرع ہے:

درشبِ اندیشہ نور از لَآ اِلٰہ[۱۵۵] یا: بہار ہو کہ خزاں، لَآ اِلٰہ الا اللّٰہ[۱۵۶]

پروفیسر اسلوب احمد انصاری لکھتے ہیں:[۱۵۷]

> اقبال نے بلاشبہ نطشے، برگساں، لائب نیز، وائیٹ ہیڈ اور جیمز وارڈ کے افکار و تاثرات سے بھی اثر قبول کیا ہے لیکن اسی طرح رومی، الجیلی، عراقی اور ابنِ خلدون بھی ان کی فکر پر گہرے طور پر اثر انداز ہوئے ہیں... اس میں بہت کچھ فیضان قرآن کی بنیادی تعلیمات کو، ان کی گہرائیوں میں جا کر دیکھنے اور اس سے اثر پذیر ہونے کا بھی ہے لیکن جب اقبال کے ذہن کو انتخابی (elective) کہا جاتا ہے تو اس سے جو تاثر ابھرتا ہے وہ یہ ہے کہ اقبال نے بظاہر متخالف اور متضاد سرچشموں سے مواد جمع کر کے مختلف اجزا کو ایک لڑی میں پرو دیا ہے، گویا ان کے قلم سے نکلی ہوئی ہر نظم ایک Pasticha ہے جو اپنے عملِ جواز (authentication) کا اصول اپنے اندر نہیں رکھتی۔ یہ دعویٰ انتہائی مغالطہ انگیز ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اقبال کا ذہن حتمی طور پر خلاقانہ ہے۔ ان کے ہاں جو حیرت انگیز اندرونی وحدت اور کلیت ملتی ہے وہ اسی ذہن کا ایک بھرپور نقش ہے اور ان کی شاعری از اوّل تا آخر اسی ذہن اور وجدان کے منزل بہ منزل بڑھنے اور پھیلنے کی داستان ہے۔

پروفیسر انصاری نے اقبال پر انتخابیت کے الزام کی مؤثر تردید کر دی ہے لیکن شرق و غرب کے حکما صوفیا اور قرآن کی بنیادی تعلیمات کے اثرات کا ساتھ ساتھ ذکر کر کے ایک ابہام کو باقی رکھا ہے۔ درحقیقت اقبال مشرقی و مغربی تصورات و افکار کو قرآن کی میزان پر پرکھے بغیر قبول نہیں کرتے۔ یوں قرآن حکیم ان کی فکری اساس قرار پاتا ہے۔ اسلوب احمد انصاری کا حسبِ ذیل بیان حقیقت کا آئینہ دار ہے:[۱۵۸]

> And one might add that the single, fundamental and perennial source of inspiration for Iqbal as poet and thinker is the Quran and the personality

of the holy prophet Mohammad.

یعنی شاعر و مفکر اقبال کے لیے واحد سچا، بنیادی اور سدا بہار ماخذِ فیضان قرآن حکیم اور شخصیتِ محمد ﷺ ہے۔

حوالے اور حواشی

۱　مشمولہ: The Sword and the Sceptre، مرتبہ رفعت حسن، صفحات۔ ۲۶۱ تا ۲۷۸

۲　حوالے کے لیے دیکھیے: اقبال ممدوحِ عالم، مرتبہ: ڈاکٹر سلیم اختر، صفحات۔ ۱۱۶۔۱۱۷

۳ تا ۵　The Sword and the Sceptre، صفحات (بالترتیب) ۲۶۳، ۲۷۶، ۲۷۵

۶ تا ۸　ایضاً، صفحات (بالترتیب) ۲۸۳، ۲۸۷، ۳۰۲

۹　اقبالیات: مولانا غلام رسول مہر، مرتبہ امجد سلیم علوی، صفحات ۵۳، ۵۴، نیز دیکھیے: سفر نامۂ اقبال، مرتبہ محمد حمزہ فاروقی، صفحہ۔ ۸۶

۱۰　Discources of Iqbal مرتبہ شاہد حسین رزاقی، صفحہ۔ ۲۰۰

۱۱۔۱۲　انگریزی ترجمے کے لیے دیکھیے، Introduction to the Thought of Iqbal از مُلاّ عبدالمجید ڈار، صفحات ۲۷، ۲۸، ۳۵ اردو ترجمے کے لیے دیکھیے: اقبال ممدوحِ عالم، صفحات۔ ۱۹۳ تا ۲۰۸

۱۳۔۱۴　فوسٹر کے بیانات کے لیے دیکھیے: The Sword and the Sceptre، صفحہ ۲۸۳ (ii) اقبال ممدوحِ عالم، صفحات۔ ۱۴۶، ۱۴۷

۱۵　دیکھیے: بانگِ درا کی نظم 'ارتقا'... نظم کا ایک اور شعر یہاں درج کیا جاتا ہے جو اقبال کے نقطۂ نظر کو مزید واضح کرتا ہے:

اسی کشاکشِ پیہم سے زندہ ہیں اقوام
یہی ہے رازِ تب و تابِ ملتِ عربی

۱۶　اس ضمن میں اقبال کے یہ اشعار قابلِ توجہ ہیں:

پھر سیاست چھوڑ کر داخل حصارِ دیں میں ہو
ملک و دولت ہے فقط حفظِ حرم کا اک ثمر　　خضرِ راہ: بانگِ درا

کافر ہے تو شمشیر پہ کرتا ہے بھروسا
مومن ہے تو بے تیغ بھی لڑتا ہے سپاہی!　کلیاتِ اقبال اردو، صفحہ ۳۲۷

۱۷۔۱۸　دیکھیے: Discources of Iqbal، صفحات۔ ۱۸۹ تا ۱۹۶، ۱۹۷ تا ۲۰۳

۱۹　کلیاتِ اقبال اردو، صفحہ۔ ۵۹۸

۲۰-۲۱　دیکھیے: پیامِ مشرق اور جاوید نامہ کی منظومات بعنوان ''نیٹشا'' اور ''مقامِ حکیم المانوی نطشہ''۔ کلیاتِ اقبال، فارسی، صفحات۔ ۲۷۱، ۳۷۱، ۷۴۱

۲۲　کلیاتِ اقبال، اردو، صفحات۔ ۳۴۸

۲۳　ضربِ کلیم میں نظم بعنوان ''حکیم نیٹشا'' کا یہ شعر لائقِ توجہ ہے:

حریفِ نکتۂ توحید ہوسکا نہ حکیم
نگاہ چاہیے اسرارِ لَآ اِلٰہ کے لیے

۲۴　دیکھیے: اقبال ممدوحِ عالم، صفحات۔ ۹۲-۹۳

۲۵　اصل متن کے لیے دیکھیے: *The Sword and the Sceptre*، ص ۲۹۱

۲۶　*Whither Islam?*، صفحہ۔ ۲۰۴

۲۷　*Mohammedanism*، صفحہ۔ ۱۸۵

۲۸　*Modern Trends in Islam*، صفحہ ۸۴

۲۹　*Modern Islam in India*، لندن ایڈیشن، صفحہ ۱۳۴

۳۰　کلیاتِ اقبال اردو، صفحہ۔ ۳۴۴

۳۱　*Gabriel's Wing*، صفحات۔ ۳۲۵-۳۲۶، ترجمہ ڈاکٹر محمد ریاض کا اختیار کیا گیا ہے (شہپرِ جبریل، صفحہ ۳۹۹) ہے (شہپر جبریل، صفحہ۔ ۳۹۹)

۳۲　اقبال اور مغربی مفکرین، صفحہ۔ ۹۰

۳۳　دیکھیے: (i) عرفانِ اقبال، صفحہ۔ ۹۴ (ii) اقبال اور مغربی مفکرین، صفحہ۔ ۹۰

۳۴　جدید سماجیات سے اقبال کو کم واقف قرار دینے کا اسمتھ کا مقصد یہ ظاہر کرنا ہے کہ اقبال نے اشتراکیت پر جو تنقید کی، اس کا باعث یہ ادھوری آ گاہی تھی۔ ایسی بات نہیں ہے۔ اقبال کی نظر قدیم و جدید سماجیات پر گہری تھی۔ ان کا پسندیدہ معاشرہ وہ ہے جو اسلامی اصولوں پر استوار ہو نہ کہ اشتراکی اصولوں پر۔ (تفصیل کے لیے بشیر ڈار کی کتاب *A Study of Iqbal's is Philosophy* کا وہ حصہ دیکھیے جس کا عنوان ہے: Conception of Society۔ پروفیسر جگن ناتھ کا اسمتھ پر یہ تبصرہ بھی لائقِ توجہ ہے: ''اسمتھ یہ بات بھول جاتے ہیں کہ اقبال کے سامنے مسلمانوں کی بہبود کا ایک اپنا تصور تھا۔ پہلے تو اقبال کو کھینچ تان کر سوشلسٹ ثابت کرنا اور پھر ان کے سوشلزم پر اعتراض کرنا اور یہ کہنا کہ وہ سوشلزم کے بارے میں یہ نہیں جانتے تھے اور وہ نہیں جانتے تھے، ایک مہمل قسم کی تنقید ہے۔ اسمتھ اس حقیقت کو تسلیم کیوں نہیں کرتے کہ صحیح یا غلط، اقبال مسلمانوں کے مسائل کا علاج سوشلزم کو نہیں بلکہ اسلام کو سمجھتے تھے اور اسلام بھی وہ نہیں جو مولانا ابوالکلام آزاد نے پیش کیا بلکہ وہ جو خود اقبال نے پیش کیا۔'' اقبال اور مغربی مفکرین، ص۔ ۹۱

۳۵　کلامِ اقبال میں مغربی مفکرین میں سے نطشے کے علاوہ سب سے زیادہ ذکر ہیگل اور برگساں کا ہے۔ ضربِ کلیم کی نظم 'ایک فلسفہ زدہ سیّد زادے کے نام' میں دونوں کے ضمن میں نیز (مغربی) فلسفے کے بارے میں اقبال کی رائے کا واضح اظہار ہوا ہے:

تو اپنی خودی اگر نہ کھوتا   زناریِ برگساں نہ ہوتا
ہیگل کا صدف گہر سے خالی   ہے اس کا طلسم سب خیالی
انجامِ خرد ہے بے حضوری   ہے فلسفہ زندگی سے دوری

۳۶ دانش ور اقبال، صفحہ۔۹۳
۳۷ اس قوت آفرینی کا اندازہ کرنے کے لیے مثلاً ضربِ کلیم کی نظم بعنوان لآ اِلٰہ الا اللہ ملاحظہ کیجیے۔
۳۸ دیکھیے: ری کنسٹرکشن..... (انگریزی)، شیخ سعید ایڈیشن، لاہور ۱۹۸۹ء صفحہ۔۶
۳۹ کلیاتِ اقبال فارسی، صفحہ ۳۵۸، اس تناظر میں اس مہم کو دیکھنا چاہیے جو عشق و وجدان کے خلاف اور خرد افروزی کی حمایت میں چلائی گئی۔
۴۰ اقبال ممدوحِ عالم، صفحہ۔۱۱۸
۴۱ دیکھیے: سیّد عبدالواحد کا مضمون Iqbal and His Critics مشمولہ اقبال ریویو، اپریل ۱۹۶۴ء، صفحہ ۱۱۔ اقبالیات شمارہ جنوری جولائی ۱۹۹۸ء میں ڈاکٹر این میری شمل کو پہلا بین الاقوامی اقبال اوارڈ دینے کی تقریب کی روداد شائع ہوئی۔ اسے پڑھ کر لندن سے حمید اللہ خاں نے ایک مراسلہ جاری کیا جس میں وہ لکھتے ہیں: ''این میری شمل وہ مستشرق ہیں جنھوں نے اپنے باضابطہ منصوبے اور مقصد کے تحت پہلے تو علامہ اقبال کی غیر معمولی مدح وستایش کی اور اس کے بعد علامہ پر ہرزہ سرائی کی یعنی علامہ پر باطل الزامات لگائے اور علامہ کے علم و منزلت کی تحقیر کی۔'' (یہ مراسلہ راقم کے نام بھی آیا ہے) اس کے بعد حمید اللہ خاں نے وہی اعتراضات دہرائے ہیں جن کا اندراج سیّد عبدالواحد نے کیا ہے۔ (سیّد عبدالواحد نے یک اقتباس کتاب کے صفحہ ۳۸۵ سے نقل کیا ہے اور غلطی سے صفحہ ۵۸۵ لکھ دیا ہے۔ حمید اللہ خاں نے بھی اس غلطی کو دہرایا ہے اس مراسلے پر تبصرہ بھی اسی شمارے میں شامل ہے۔
۴۲ دیکھیے: مقالاتِ حکیم، جلد دوم، صفحات ۲۴۳ تا ۲۶۵، خلیفہ عبدالحکیم کے برگساں سے متعلق الزام کا جائزہ آ گے لیا گیا ہے۔
۴۳ *Gabriel`s Wing* صفحہ۔۳۲۳
۴۴ خلیفہ عبدالحکیم نے خود لکھا ہے کہ ''قرآن کریم نے بھی ہیئتِ اشتری کی طرف توجہ دلائی ہے۔ افلاینظرون الی الابل کیف خلقت (کیا یہ دیکھتے نہیں اونٹ کو کہ وہ کس طرح بنایا گیا ہے)۔ اسلامی تہذیب وتخیل میں اونٹ علامتِ ملی کے طور پر بھی استعمال ہوتا ہے۔'' (مقالاتِ حکیم، صفحات ۲۶۳۔۲۶۴) اس سے قطع نظر اصل اہمیت ان مطالب کی ہے جو اس حوالے سے بیان ہوئے ہیں۔
۴۵۔۴۶ اسرار خودی، صفحات۔۴۵۔۵۱
۴۷ دیکھیے: (i) *Gabriel's Wing* صفحہ ۳۲۴، (ii) *Stray Reflections* صفحہ ۵۴، (iii) شذراتِ فکرِ اقبال، صفحہ۔۹۵
۴۸ شہپرِ جبریل (ترجمہ از ڈاکٹر محمد ریاض) صفحات۔۳۹۵ تا ۴۰۰
۴۹ تفصیل کے لیے دیکھیے: *Gabriel's Wing*، صفحہ۔۳۲۸

۵۰ قرآن اور مسلمانوں کے زندہ مسائل، صفحہ ۲۳۴، ڈاکٹر موصوف مزید لکھتے ہیں کہ ''اقبال کے فلسفے پر غور کرنے والے جو اس کے فکر کا ماخذ مغربی افکار کو قرار دیتے ہیں، یہ نہیں سمجھتے کہ فلسفیانہ فکر کی تدوین و تشکیل کے لیے ہمیشہ کوئی نہ کوئی ذہنی بوجھ ہی محرک ہوتا ہے جس کو رفع کرنے کے لیے غور کیا جاتا ہے۔ اقبال کے لیے محرکِ فکر ان سب فلاسفہ کے محرک افکار سے جدا ہے جن کے افکار کو اقبال کے فکر کا مبدا اور ماخذ تصور کیا جاتا ہے۔ اقبال کا سب سے بڑا مسئلہ یہ ہے کہ کس طرح مسلمانوں کا احیا ہو...''

۵۱۔۵۲ *Poems from Iqbal*، دیباچہ، صفحات۔ XV، XVII

۵۳ *Studies in Iqbal's Thought and Art*، مرتبہ ایم سعید شیخ، صفحات۔ ۱۰۔۱۱

۵۴۔۵۵ *Gabriel's Wing*، صفحات ۲۲۱، ۲۲۲ (ii) اقبالیات: سیّد ابوالاعلیٰ مودودی مرتبہ سمیع اللہ و خالد ہمایوں، صفحہ ۲۰، شمل نے جس شعر کا انگریزی ترجمہ درج کیا ہے وہ یہ ہے: گوہرِ دریائے قرآں سفتہ ام / شرحِ رمز صِبغۃ اللہ گفتہ ام (کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۸۸۲) اسی صفحے پر یہ شعر بھی توجہ طلب ہے: دارم اندر سینہ نورِ لَآ اِلٰہ / در شرابِ من سرورِ لَآ اِلٰہ

۵۶ اقبالیات کی مختلف جہتیں، مرتبہ یونس جاوید، ص ۱۴۹، حفیظ ہوشیار پوری نے ان لوگوں پر منظومات کا ایک سلسلہ شروع کیا تھا جو مغربی فلسفے سے آشنا نہیں۔ ہر نظم میں کسی خاص موضوع سے متعلق علامہ اقبال اور ایک مغربی فلسفی کا نظریہ مکالمے کی شکل میں پیش کیا۔ چناں چہ حفیظ ہوشیار پوری نے کل تین نظمیں لکھیں۔ ایک کا موضوع خدا تھا جس میں ذاتِ مطلق کے متعلق نطشے اور اقبال کا مطالعہ تھا۔ باقی دو نظموں عزم للحیات اور عزم للقوّت میں علی الترتیب شوپنہار و اقبال اور نطشے و اقبال کے مکالمے تھے....ظاہر ہے کہ یہ مشکل کام تھا اور جب حفیظ ہوشیار پوری نے یہ نظمیں، اجازت طلب کرنے کی خاطر اقبال کو ارسال کیں تو اس خیال کو سراہنے کے باوجود، اقبال نے بیان کی مشکل اور بہت غور و فکر کی ضرورت کی طرف توجہ دلائی (اقبال کے خط کے لیے دیکھیے: اقبالیات کی مختلف جہتیں، صفحہ ۱۵۰/ کلیاتِ مکاتیبِ اقبال جلد چہارم، صفحات۔ ۴۰۴۔۴۰۵)

۵۷ اقبالیات کا مطالعہ، پروفیسر سیّد وقار عظیم مرتبہ ڈاکٹر سیّد معین الرحمٰن، ص۔ ۲۳۵

وقار عظیم لکھتے ہیں: ''اقبال کے کلام کے متعلق جو غلط تصورات عام ہوگئے تھے، وہ سمٹ سمٹ کر کوئی مرکزی شکل اختیار کرتے جاتے ہیں۔ 'رومی، نطشے اور اقبال' اس طرح کے مضامین میں ایک وقیع حیثیت رکھتا ہے جو بھٹکے ہوؤں کو راہ پر لگانے میں شمعِ ہدایت کا کام دے سکتا ہے۔''... یہ ''شمعِ ہدایت'' گمراہیوں کا سبب بنی۔ ڈاکٹر محمد صادق نے اپنی کتاب *A History of Urdu Literature* میں ڈاکٹر خلیفہ کے حوالے سے فشٹے، نطشے اور برگساں کو فکرِ اقبال کی اساس قرار دیا ہے۔ (صفحات ۴۵۴۔۴۵۵)

عزیز احمد نے لکھا ہے: ''اسرارِ خودی کے دور میں اقبال پر نطشے کے کچھ اور اثرات ایسے ہیں جن کو 'ماخوذات' کہا جا سکتا ہے لیکن یہ اثرات کسی طرح اقبالؒ کے معیارِ خیر یا ان کے سیاسی اور انسانی تصورات سے متصادم نہیں ہیں۔ ان ماخوذات کی تفصیل خلیفہ عبدالحکیم صاحب نے اپنے مضمون 'رومی، نطشے اور اقبال' میں بڑی اچھی طرح بیان کی ہے۔'' (اقبال: نئی تشکیل، ص ۲۱۳) وقار عظیم اور عزیز احمد کی تحسین اپنی جگہ لیکن ان مبینہ ماخوذات کی نشان دہی جس طرح ہوئی، اس سے غلط فہمیوں کو فروغ حاصل ہوا۔

۵۹　اقبالیات کے نقوش، مرتبہ ڈاکٹر سلیم اختر، ص۔۴۳

۶۰　مسائلِ اقبال، صفحہ۔۱۴۳

۶۱　اقبال کا فلسفۂ خودی، ڈاکٹر آصف جاہ کاروانی، ۱۹۴

۶۲　Iqbal in Final Countdown، صفحات ۱۵۔۱۶، مذکورہ نظم ضربِ کلیم میں ہے جس پر رستوگی کے تبصرے کو ردّی (trash) سے زیادہ اہمیت نہیں دی جا سکتی۔ اقبال نے نطشے کی تنقیص بھی کی ہے اور تحسین بھی۔ اقبال کی یہ قدر پیمائی متوازن ہے

۶۳۔۶۴　(i) مقالاتِ حکیم، جلد دوم، صفحہ ۲۶۰، (ii) اقبال کا علمِ کلام، ص۔۱۷۲

۶۵۔۶۶　(i) فکرِ اقبال، صفحہ ۴۷۸ (ii) اقبال کا علمِ کلام، ص۔۱۷۶

۶۷　Iqbal: The Poet and His Message، ص ۶۔۱۹۰۸ء سے ۱۹۲۰ء تک اقبال کی صرف دو مثنویاں، اسرارِ خودی اور رموزِ بے خودی شائع ہوئیں۔ میاں محمد شریف کی تحریر کو سمجھنے میں سنہا نے غلطی کی ہے۔ 'اقبال کے تصورِ باری تعالیٰ' کے لیے دیکھیے: مقالاتِ شریف

۶۸۔۶۹　افکار، کراچی، نومبر ۱۹۷۸ء، ص ۲۰، نیز دیکھیے نقوش لاہور، اکتوبر، نومبر ۱۹۵۳ء، ص۔۲۴۱

۷۰　یادوں کی برات، ص۔۴۹۰

۷۱　بحوالہ میزانِ اقبال، مرزا محمد منور، ص۔۱۴۸

۷۲　نقدِ اقبال حیاتِ اقبال میں، مرتبہ تحسین فراقی، صفحہ۔۲۳۵

۷۳　ترقی پسند ادب، صفحات۔۱۱۳، ۱۱۴

۷۴　پاکستانی کلچر، صفحات۔۱۷۷، ۱۷۸

۷۵　اقبال کا علمِ کلام، صفحات۔۹۹۔۱۰۰، ۱۱۸، ۱۲۱، ۱۷۲، ۱۷۳

۷۶　اقبال ہمارے عظیم شاعر، صفحات۔۲۴ تا ۲۹

۷۷　ہندوستان میں اقبالیات... جگن ناتھ آزاد، صفحہ۔۶۱

۷۸　'اسلام اور مغرب کے چیلنج' ترجمہ تحسین فراقی، محمد سہیل عمر مشمولہ مجلّہ روایت...۱۹۸۵ء
حسین نصر کی یہ تحریر ناانصافی پر مبنی ہے۔ 'معذرت خواہانہ انداز'.... 'مہلک غلطی'..... 'چاروں شانے چت ہونا' بے بنیاد اور لایعنی باتیں ہیں۔ خطبات میں اقبال نے ڈارون کے نظریۂ ارتقا کو جدید دنیا کے لیے مایوسی اور پریشانی و اضطراب کا باعث قرار دیا ہے اور رومی کے نظریہ ارتقا کی ان کے اشعار درج کر کے حمایت کی ہے۔ (دیکھیے انگریزی خطبات سعید شیخ اڈیشن، ص۔۹۷)
انسانِ کامل کے اسلامی تصور اور نطشے کے تصورِ فوق البشر میں تضاد کی نشان دہی خود اقبال نے وضاحت و جامعیت کے ساتھ کی ہے۔

۷۹　ڈاکٹر سیّد عبداللہ کی وقتی غلط فہمی کا ذکر گذشتہ اوراق میں ہو چکا ہے۔ اسلوب احمد انصاری نے لکھا ہے کہ ''اقبال نے اپنا تصورِ خودی نطشے کے زیرِ اثر مرتب کیا۔'' (دیباچہ Iqbal: Essays and Studies۔

ص xix) یہ جملہ اسی غلط فہمی کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے جو خلیفہ عبدالحکیم نے پھیلائی۔ جب کہ اسی صفحے پر غیر مبہم انداز میں اسلوب احمد انصاری لکھتے ہیں: ''بحیثیت شاعر اور مفکر، اقبال کے فیضان کا واحد، بنیادی اور سدا بہار ماخذ قرآنِ حکیم اور پیغمبر اسلام حضرت محمد ﷺ کی شخصیت ہے۔'' خلیفہ عبدالحکیم کے حوالے سے ڈاکٹر محمد صادق نے اقبال پر نطشے کے اثر کو سب سے زیادہ نفوذ کرنے والا بتایا ہے (A History of Urdu Literature، ص۔۴۵۴)

۸۰　دیکھیے: 'اقبال کے بعض ملفوظات' از یوسف سلیم چشتی مشمولہ منتخب مقالات: اقبال ریویو، مرتبہ ڈاکٹر وحید قریشی، ص۔۴۱۷

۸۱　کلیاتِ اقبال اردو، ص۔۲۲۳

۸۲　ان آیات کے ترجمے کے لیے دیکھیے: تفہیم القرآن، جلد پنجم، صفحات۔۴۱۲ تا ۴۱۵

۸۳　دیکھیے: تفہیم القرآن، جلد چہارم، صفحات۔۱۳۵، ۱۳۷

۸۴۔۸۵　دیکھیے: Discources of Iqbal، صفحات ۱۸۴، ۱۹۷۔۱۸۴

۸۶۔۸۷　اقبال کا علمِ کلام، صفحات۔۱۷۲، ۱۷۶

'اقبال کا تصور ذاتِ باری' کے زیر عنوان جلال پوری نے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ اقبال خدا کو سریانی (Immanentist) مانتے ہیں یعنی خدا کائنات میں جاری و ساری ہے اور یہ خدا کے ماورائی (Transcendentalist) تصور کے منافی ہے۔ قرآن اور اقبال دونوں کے نزدیک خدا ماورا بھی ہے اور محیطِ کل (Immanent) بھی۔ اقبال Immanent کو محیطِ کل کے معنوں ہی میں لیتے ہیں۔ خدا کو کائنات میں جاری و ساری ماننے کے اقبال روادار نہیں ہیں کہ اس سے کائنات خدائی مرتبہ حاصل کر لیتی ہے اور یہ وحدت الوجود ہے۔

۸۸　فلسفۂ اقبال، مرتبہ بزمِ اقبال، صفحہ ۱۰۴...مولانا رومی سے قطع نظر ابنِ خلدون کا تخلیقی و ارتقائی تصورِ زمان قابلِ توجہ ہے۔ اقبال لکھتے ہیں کہ ''حقیقتِ زمان کا ایک گہرا شعور اور زمانے میں زندگی کی مسلسل حرکت پذیری کا تصور۔ حیات و زمان کا یہی تصور ہے جو ابنِ خلدون کے نظریۂ تاریخ کی دلچسپی کا مخصوص نکتہ ہے... کہ تاریخ نام ہے تسلسل، اجتماعی حرکت پذیری اور زمانے میں حقیقی اور ناگزیر ارتقائیت کا'' (تفکیرِ دینی پر تجدیدِ نظر، صفحات ۱۵۰۔۱۵۱) اصل متن کے لیے دیکھیے: انگریزی خطبات، سعید شیخ ایڈیشن، ص۔۱۱۲

۸۹　علی عباس جلال پوری لکھتے ہیں: اسرارِ خودی میں الوقت سیف، کے تحت جو امام شافعی کا قول ہے، اقبال برگساں کا نظریۂ زمان پیش کرتے ہیں۔ اس کے بعد اسرارِ خودی کے انیس شعر اور جاوید نامہ کے دس اشعار (اس تبصرے کے ساتھ کہ زروان کی زبان سے اقبال برگساں کا نظریۂ زمان پیش کرتے ہیں) نقل کر کے جلال پوری لکھتے ہیں: جہاں تک امام شافعی کے قول کا تعلق ہے اس کے معنی صریحاً ایسے وقت کے ہیں جو بقولِ غالب قاطعِ اعمار ہے۔ صنمیات کی بعض تصاویر میں وقت کو ایک بڈھے کی شکل میں دکھایا گیا ہے جس کے کندھے پر درانتی رکھی ہے۔ اسی طرح سے وہ لوگوں کا رشتۂ عمر قطع کرتا ہے۔ اس قول

سے کہ 'وقت تلوار ہے' برگساں کے تخلیقی زمان کے تصور کو اخذ کرنا تاویلِ بے جا ہے...اپنے اس موقف کی تائید میں خلیفہ عبدالحکیم کے مضمون 'رومی، نطشے اور اقبال' کا ایک طویل اقتباس نقل کیا ہے جو حسبِ ذیل ہے:

''زمان کی ماہیت اور زندگی کی تغیر پذیری کے متعلق جو خیالات نظم ہوئے ہیں، وہ برگساں سے ماخوذ ہیں۔ اسرارِ خودی کے بعد بھی اقبال برگساں کے زیرِ اثر ہے۔ افسوس کا مقام ہے کہ اقبال نے اسرارِ خودی میں کہیں برگساں کا نام تک نہیں لیا اور اس کا فلسفۂ حیات ایک قول کے ماتحت بیان کر دیا ہے۔ امام شافعی کے الفاظ میں کوئی فلسفہ مخفی نہیں تھا۔ وہ شاید اس فلسفے کو سمجھنے سے قاصر رہتے جو اقبال نے برگساں سے اخذ کر کے ان سے منسوب کر دیا ہے۔ امام شافعی کا تقشّف اور راست روی اس قسم کے فلسفے کو درخورِ اعتنا نہیں سمجھتی تھی۔ برگساں کا فلسفۂ زمان وحدانیت سے زیادہ الحاد کے قرین ہے۔ برگساں ابدیت کو ہی حقیقت قرار دیتا ہے اور ابدیت کو زمان کا مترادف قرار دے کر بڑی دقتِ نگاہ سے تصورِ زمان کی تصریح کرتا ہے جس کا ماحصل یہ ہے: زمان، مکان سے بالکل مختلف ہے۔ اگرچہ ذہن زمان کو بھی مکان پر ہی قیاس کرتا ہے۔ زمان ایک ایسی تخلیقی قوت ہے جس میں مکان کا کوئی وجود ہی نہیں ہو سکتا اور جس کی ماہیت میں تغیر اور ارتقا موجود ہے۔ زمان سے الگ کسی چیز کا وجود نہیں ہے۔ اپنے نظریے کو حدیثِ نبویؐ لاتسبّوا الدّھر پر مبنی قرار دے کر اقبال نے برگساں کے الحاد اور اسلام کی وحدانیت میں مفاہمت کی کوشش کی ہے۔''

جلال پوری نے مزید لکھا ہے کہ ''شافعی کے مقولے کی طرح احادیث لاتسبّو الدّھر اور لی مع اللہ وقت سے بھی برگساں کا نظریۂ زمان متبادر نہیں ہوتا'' (اقبال کا علم کلام، صفحات ۱۷۷ تا ۱۸۰)

پہلے یہ دعویٰ کرنا کہ اقبال کا تصورِ زمان برگساں سے ماخوذ ہے اور پھر یہ رڈا جمانا کہ برگساں کا تصورِ زمان امام شافعی کے مقولے اور احادیثِ رسول ﷺ سے متبادر نہیں ہوتا، ستم ظریفی ہے۔ خلیفہ عبدالحکیم کے طویل اقتباس اور ان کے اسرارِ خودی سے نقل کردہ نو اشعار میں مطابقت برائے نام ہے (موازنے کے لیے دیکھیے: مقالاتِ حکیم، جلد دوم، صفحات ۲۶۵، ۲۶۶) اور ان میں کوئی ایسا شعر نہیں جس سے الحاد کی نشان دہی کی جا سکتی ہو۔ ان اشعار کا ترجمہ حسبِ ذیل ہے جو میاں عبدالرشید کے ترجمۂ اسرارِ خودی (صفحات ۱۶۹-۱۷۰) سے نقل کیا گیا ہے:

''اے دوش وفردا کے اسیر، اپنے دل کے اندر دیکھ، وہاں ایک اور جہان موجود ہے۔ تو نے وقت کو (ان گنت نقطوں سے بنا ہوا) خط سمجھ کر اپنی مٹی کے اندر تاریکی کا بیج بویا ہے۔ پھر تیرے فکر نے زمانے کی طوالت کو رات اور دن کے پیمانے سے ناپا ہے۔ تو نے رات اور دن کے دھاگے کو زنارِ دوش بنا لیا ہے اور بتوں کی مانند باطل فروش بن گیا ہے۔ تو وقت کی اصلیت سے آگاہ نہیں، اس لیے تجھے حیاتِ جاوداں کی آگہی بھی حاصل نہیں۔ واقعات وقت کی رفتار سے پیدا ہوتے ہیں۔ زندگی وقت کے رازوں میں سے ایک راز ہے۔ وقت کی حقیقت سورج کی گردش سے وابستہ نہیں۔ وقت ہمیشہ رہنے والا ہے اور سورج ہمیشہ رہنے والا نہیں۔''

ان نو اشعار کے درمیان تین اشعار اور بھی ہیں جنھیں جلال پوری نے اپنے اقتباس میں شامل کیا ہے اور وہ یہ ہیں:

کیمیا بودی و مثلِ گل شدی   سرِ حق زائیدی و باطل شدی
مسلمی؟ آزادِ ایں زنار باش   شمعِ بزمِ ملتِ احرار باش

تا کجا از روز و شب باشی اسیر　　رمزِ وقت از لی مع اللہ یادگیر

یعنی ’’تو کیمیا تھا مگر مٹھی بھر خاک ہوگیا۔ تو سرِ حق پیدا ہوا تھا مگر باطل بن گیا (سرِ حق سے اللہ تعالیٰ کی روح میں سے پھونکی ہوئی روح کی طرف اشارہ ہے)۔ تو مسلم ہے اس زنار سے آزاد ہو۔ ملتِ احرار کی بزم کی شمع بن۔ تو کب تک روز و شب کا غلام رہے گا۔ تو وقت کے راز کو حضور اکرم ﷺ کے اس ارشاد سے (کہ مجھے اللہ تعالیٰ کے ہاں ایسا وقت میسر ہے جو کسی نبی مرسل یا فرشتۂ مقرب کو حاصل نہیں) سمجھنے کی کوشش کر۔‘‘

اس مضمون کو: اسی روز و شب میں الجھ کر نہ رہ جا/ کہ تیرے زمان و مکاں اور بھی ہیں۔ (کلیاتِ اقبال اردو، صفحہ ۳۵۳) کی صورت میں بھی بیان کیا ہے۔ اقبال نے تصورِ زمان کو مسلم بیداری کا ذریعہ بنایا ہے اور برگساں سے استفادے کو روا رکھا ہے۔ متعدد مقامات پر، برگساں سمیت، مغربی مفکرین کی اقبال نے کھلے دل سے تحسین بھی کی ہے۔ خلیفہ عبدالحکیم کے نقل کردہ اسرار خودی کے اشعار برگساں کے زیرِ اثر لکھے گئے ہیں لیکن ان میں الحاد نہیں ہے اور نہ ان اشعار تک اقبال کے تصورِ زمان کو محدود کیا جا سکتا ہے۔ اوپر درج شدہ خلیفہ عبدالحکیم کے اقتباس کے فوراً بعد ہمیں اسرار خودی کا یہ شعر نظر آتا ہے: زندگی از دہر و دہر از زندگی است/ لاتسبّوا الدّہر فرمانِ نبیؐ است۔ معلوم ہوتا ہے کہ ڈاکٹر خلیفہ نے اسی شعر کے پیشِ نظر لکھا ہے کہ اقبال نے برگساں کے الحاد اور اسلامی توحید میں مفاہمت کی کوشش کی ہے۔ اس مقام پر یہ وضاحت مقصود ہے کہ اقبال پر ڈاکٹر خلیفہ کا الحاد اور توحید کو ہم رنگ بنانے کا الزام غلط ہے۔ اس غلط فہمی کی وجہ اقبال کے باقی کلام کو نظر انداز کرنا ہے۔ اقبال کا شعر: خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زناری/ نہ ہے زماں نہ مکاں لآ اِلٰہ الا اللہ برگساں کے الحاد کا توڑ ہے۔ نیز اس شعر کا اثبات مزید موجود ہے:

ہم بندِ شب و روز میں جکڑے ہوئے بندے
تو خالقِ اعصار و نگارندۂ آفات (کلیاتِ اقبال اردو، صفحات ۔۴۷۷، ۳۹۸)

جلال پوری نے لکھا ہے کہ جاوید نامہ میں زروان کی زبان سے اقبال نے برگساں کا نظریہ زمان پیش کیا ہے۔ اس ضمن میں جلال پوری نے دو نکات نظر انداز کیے ہیں۔ ایک یہ کہ ’زروان‘ اقبال کی صراحت کے مطابق ’روحِ زمان و مکان‘ ہے۔ گویا اقبال یہاں آئن اسٹائن کے نظریۂ مکان۔ زمان کی تائید کرتے ہیں جب کہ برگساں کے نزدیک بقول خلیفہ عبدالحکیم مکان کا کوئی وجود ہی نہیں۔ دوسرا نکتہ یہ ہے کہ اقبال یہاں بھی زمان کا غایتی نقطۂ نظر پیش کر کے برگساں سے ممتاز ہو جاتے ہیں۔ اقبال کا یہ شعر غایتی تصور کا آئینہ دار ہے:

لی مع اللہ ہر کرا در دل نشست　　آں جواں مردے طلسمِ من شکست

خلیفہ عبدالحکیم کے نزدیک امام شافعی اپنے تدیّن اور راست فکری کے باعث ابدیت کو سمجھنے کی استعداد سے محروم تھے جب کہ ابدیت کو وہی صاحبانِ علم بہتر طور پر سمجھ سکتے ہیں جو آخرت کے قائل ہیں۔ عام مسلمان بھی اس جہان کو عارضی اور اگلے جہان کو دائمی و ابدی تصور کرتا ہے۔ جلال پوری کے خیال میں شافعی کے نزدیک وقت قاطعِ اعمار ہے اور (متدیّن و راست فکر) شافعی نے یہ تصورِ علمِ اصنام سے اخذ کیا ہے۔ بڑے میاں سو بڑے میاں، چھوٹے میاں سبحان اللہ۔ یہ سب غیر ذمہ دارانہ باتیں ہیں۔ ڈاکٹر یوسف حسین خاں نے روحِ اقبال میں لکھا ہے: ’’معلوم ہوتا ہے امام شافعیؒ کو زمانے کی حقیقت اور انسانی زندگی

میں اس کی تاثیر اور اہمیت کا شدید احساس تھا۔'' ذیل میں 'مسجدِ قرطبہ' کے ابتدائی اشعار نقل کیے جاتے ہیں جن میں اقبال استفادۂ برگساں کی حد سے آگے بڑھ کر وقت کے غایتی تصور کو معجزۂ فکر وفن کی شکل میں بیان کرتے ہیں۔ یہ اشعار 'الوقت سیف' سمیت اسلامی بصیرت کے آئینہ دار ہیں۔ خلیفہ عبدالحکیم اور علی عباس نے ان سے صرفِ نظر کیا ہے۔ اقبال کا ارشاد ہے:

سلسلۂ روز و شب، نقش گرِ حادثات   سلسلۂ روز و شب، اصلِ حیات و ممات
سلسلۂ روز و شب، تارِ حریرِ دورنگ   جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائے صفات
سلسلۂ روز و شب، سازِ ازل کی فغاں   جس سے دکھاتی ہے ذات زیر و بمِ ممکنات
تجھ کو پرکھتا ہے یہ، مجھ کو پرکھتا ہے یہ   سلسلۂ روز و شب صیرفیِ کائنات
تو ہو اگر کم عیار، میں ہوں اگر کم عیار   موت ہے تیری برات، موت ہے میری برات
تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہے کیا   ایک زمانے کی رو، جس میں نہ دن ہے نہ رات!

۹۰ اقبال اور مغربی مفکرین، صفحہ۔۲۱۰

۹۱ اقبال۔ بعض تنقیدی تسامحات، مشمولہ نقد و نظر جلد۱، شمارہ۱، ۱۹۷۹ء، ص۔۳۰

۹۲ اقبال اور مشرق و مغرب کے مفکرین، صفحات۔۲۵، ۲۶

۹۳ فلسفۂ اقبال، مرتبہ بزمِ اقبال، ص۔۱۰۳

۹۴ تا ۹۷ اقبال کا علمِ کلام، صفحات (بالترتیب) ۱۲۱، ۱۱۷، ۱۴۷، ۹۸۔ علی عباس جلال پوری کا معاملہ 'علم رابرتن زنی مارے بود' کا سا ہے۔ موصوف نے ہر اس ستون کو گرانے کی کوشش کی ہے جس سے ملتِ اسلامیہ کا استحکام وابستہ ہے۔ رومی، غزالی اور اقبال کی مخالفت اسی ضمن میں ہے۔

۹۸ بڑھے جا یہ کوہِ گراں توڑ کر / طلسمِ زمان و مکاں توڑ کر! (ساقی نامہ: بالِ جبریل)

۹۹ دیکھیے، بانگِ درا کی نظم 'ارتقا'، دو اشعار حسبِ ذیل ہیں:

مقامِ بست و شکست و فشار و سوز و کشید   میانِ قطرۂ نیسان و آتشِ عنبی!
اسی کشاکشِ پیہم سے زندہ ہیں اقوام   یہی ہے رازِ تب و تابِ ملتِ عربی

۱۰۰ پورا شعر یوں ہے: خیز و نقشِ عالم دیگر بنہ / عشق را با زیرکی آمیزدہ (کلیاتِ اقبال، فارسی، ص۔۶۵۳)

۱۰۱ فلسفۂ عجم، مترجمہ: میر حسن الدین، ص۔۱۰۳

۱۰۲ دیکھیے: A History of Urdu Literature ص۔۴۵۴

۱۰۳ جلال پوری کے خیال میں ''اقبال... برگساں، لائٹ مارگن اور جیمز وارڈ وغیرہ کی خوشہ چینی کا اعتراف کرنا مشرقی علوم کے لیے سبکی کا باعث سمجھتے تھے اس لیے ان نظریات کو رومی سے منسوب کر کے انھیں پیرومرشد کا اجتہاد قرار دیا ہے۔'' علمی دنیا میں چراغ سے چراغ جلتا ہے۔ اقبال نے مغربی دانش پر گہری نگاہ ڈالی۔ اس سے استفادہ کیا اور اس استفادے کا اعتراف بھی کیا تاہم دانشِ حاضر

کے مادّہ پرستانہ پہلوؤں کو ہدفِ تنقید بھی بنایا۔ اقبال کا رویہ علمی اور متوازن ہے۔ اس کے برعکس مغرب کے کم صاحبانِ علم نے کھل کر یہ اعتراف کیا کہ علمی دنیا میں مسلمان ان کے پیش رو تھے۔ کھل کر اعتراف کرنے والوں میں بری فالٹ شامل ہے۔ اس نے لکھا ہے کہ ''مسیحی یورپ کا راجر بیکن اسلامی علوم وقواعد کے ادنیٰ طالب علم سے زیادہ نہ تھا۔ وہ یہ اعلان کرنے سے کبھی نہیں چوکا کہ اس کے ہم عصروں کے لیے عربی اور عربی سائنس ہی حقیقی علم کا واحد راستہ ہے ...مغربی ترقی کا کوئی ایک پہلو بھی ایسا نہیں ہے جس پر اسلامی تمدن کے فیصلہ کن اثرات کے آثار نمایاں نہ ہوں۔'' اقبال نے بری فالٹ کے متعدد اقتباسات پیش کیے ہیں۔ (انگریزی خطبات، صفحات ۱۰۳، ۱۰۴) تاہم جلال پوری سمیت مخصوص ذہن کے دانش وران حقائق سے آنکھیں چراتے ہیں۔

۱۰۴ تفہیم القرآن، جلد سوم، صفحات۔ ۲۵۳، ۲۵۴

۱۰۵ فکرِ اقبال، صفحات ۴۷۵، ۴۷۶، خلیفہ عبدالحکیم نے اقبال کے منتخب ونقل کردہ تین اشعار اقتباس میں شامل کیے ہیں، وہ یہ ہیں:

دی شیخ با چراغ ہمی گشت گردِ شہر
کز دام و دد ملولم و انسانم آرزوست
زیں ہمرہانِ سست عناصر دلم گرفت
شیرِ خدا و رستمِ دستانم آرزوست
گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم ما
گفت آنکہ یافت می نشود آنم آرزوست

میاں عبدالرشید نے ان اشعار کا یہ ترجمہ کیا ہے: ''کل شیخ چراغ لے کر شہر میں گھوم رہا تھا (اور کہتا تھا) کہ میں درندوں اور چوپایوں سے سخت تنگ ہوں اور انسان دیکھنے کی خواہش رکھتا ہوں۔ ان نکمّے ساتھیوں سے بیزار ہو چکا ہوں۔ میں ایسے لوگوں کی تلاش میں ہوں جو شیرِ خدا ہوں اور رستم کی سی قوت رکھتے ہوں۔ (روحانی اور بدنی دونوں قوتیں رکھتے ہوں)۔ میں نے کہا: ایسے لوگ نہیں ملتے ہم بہت ڈھونڈ چکے ہیں۔ اس نے کہا: جو نہیں ملتا میں اسی کی تلاش میں ہوں۔''

۱۰۶ اردو ترجمے کے لیے دیکھیے: مقالاتِ ممتاز... ص۔ ۴۰۳، اصل انگریزی متن کے لیے: *Discources of Iqbal*، صفحہ۔ ۱۶۴

۱۰۷ خودی اور مردِ حق (انسانِ کامل) کے تناظر میں کچھ اشعار پیش کیے جاتے ہیں:

صنم کدہ ہے جہاں اور مردِ حق ہے خلیلؑ
یہ نکتہ وہ ہے کہ پوشیدہ لَآ اِلٰہ میں ہے! کلیاتِ اقبال اردو، ص۔ ۳۶۰

یہ دور اپنے براہیم کی تلاش میں ہے
صنم کدہ ہے جہاں لَآ اِلٰہ الا اللّٰہ — ایضاً، ص۔۴۷۷

ہزار چشمہ ترے سنگِ راہ سے پھوٹے
خودی میں ڈوب کے ضربِ کلیم پیدا کر — ایضاً، ص۔۴۶۳

جہاں اگرچہ دگرگوں ہے، قُمْ بِاذْنِ الله
وہی زمیں، وہی گردوں ہے، قُمْ بِاذْنِ الله — ایضاً، ص۔۵۲۷

تانبوت حکمِ حق جاری کند
پشت پا بر حکمِ سلطاں می زند — کلیاتِ اقبال فارسی، ص۔۸۰۸

۱۰۸ اس ضمن میں چند اشعار درج کیے جاتے ہیں:

تڑپنے پھڑکنے کی توفیق دے!
دلِ مرتضٰیؓ سوزِ صدیقؓ دے — کلیاتِ اقبال اردو، ص۔۴۱۶

قبضے میں یہ تلوار بھی آجائے تو مومن
یا خالدؓ جانباز ہے یا حیدرِ کرّارؓ! — کلیاتِ اقبال اردو، ص۔۴۸۹

دلِ بیدار فاروقی، دلِ بیدار کرّاری
مسِ آدم کے حق میں کیمیا ہے دل کی بیداری — ایضاً، ص۔۳۲۹

دارا و سکندر سے وہ مردِ فقیر اَولیٰ
ہو جس کی فقیری میں بوئے اسدؓ اللّٰہی — ایضاً، ص۔۳۴۹

نکل کر خانقاہوں سے ادا کر رسمِ شبیری
کہ فقرِ خانقاہی ہے فقط اندوہ و دلگیری — ایضاً، ص۔۶۸۰

۱۰۹ کچھ مثالیں ملاحظہ کیجیے:

کیا نہیں اور غزنوی کارگہِ حیات میں
بیٹھے ہیں کب سے منتظر اہلِ حرم کے سومنات! — کلیاتِ اقبال، ص۔۴۰۴

شوکتِ سنجر و سلیم، تیرے جلال کی نمود!
فقرِ جنید و بایزید، تیرا جمالِ بے نقاب! — ایضاً، ص۔۴۰۵

اسی میں حفاظت ہے انسانیت کی
کہ ہوں ایک جنیدی و اردشیری — ایضاً، ص۔۴۱۰

آہ وہ مردانِ حق! وہ عربی شہسوار!
حاملِ 'خلقِ عظیم'، صاحبِ صدق ویقیں — کلیاتِ اقبال، ص۔۳۹۰

دگر بمدرسہ ہائے حرم نمی بینم
دلِ جنید و نگاہِ غزالّی و رازیؔ　　ایضاً، ص۔۶۸۵
اسی کش مکش میں گزریں مری زندگی کی راتیں
کبھی سوز و سازِ رومیؔ، کبھی پیچ و تاب رازیؔ　　ایضاً، ص۔۳۰۸

۱۱۰　ملاحظہ کیجیے: بالِ جبریل کی نظم 'ذوق وشوق'...دو اشعار نقل کیے جاتے ہیں:

آیۂ کائنات کا معنیِ دیریاب تو!
نکلے تری تلاش میں قافلہ ہائے رنگ و بو!
لوح بھی تو، قلم بھی تو، تیرا وجود الکتاب!
گنبدِ آبگینہ رنگ تیرے محیط میں حباب!

'ذوق وشوق' کے تیسرے بند میں بیان کردہ صفاتِ محمدﷺ، صفاتِ الٰہی سے اتنی قریب ہیں کہ ڈاکٹر عبدالمغنی نے ان اشعار کو نعتیہ کے بجائے حمدیہ قرار دیا ہے۔ اس کی ضرورت نہیں تھی۔ اقبال تو 'مسلمان' میں صفاتِ الٰہی دیکھنے کے متمنی ہیں۔ سرورِ عالمﷺ میں یہ جھلک بدرجۂ اتم موجود تھی۔

۱۱۱　یہ شعر کس قدر جاذب توجہ ہے:

شعلہ ہائے او صد ابراہیمؑ سوخت
تا چراغِ یک محمدؐ برفروخت

۱۱۲　ملاحظہ کیجیے: ضربِ کلیم کی نظم بعنوان 'مردِ مسلمان' جس کا ایک شعر ہے:

قہاری و غفاری و قدوسی و جبروت
یہ چار عناصر ہوں تو بنتا ہے مسلمان!

اور بالِ جبریل کی نظم 'مسجدِ قرطبہ' کا پانچواں بند جس کے دو اشعار حسبِ ذیل ہیں:

ہاتھ ہے اللہ کا، بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب و کارآفریں، کارکشا، کار ساز
خاکی و نوری نہاد، بندۂ مولا صفات
ہر دو جہاں سے غنی، اس کا دلِ بے نیاز

۱۱۳　کلیاتِ اقبال اردو، ص ۳۷۵

۱۱۴ تا ۱۱۶　تصورِ بشر اور اقبال کا مردِ مومن، صفحات (بالترتیب) ۴۹۴، ۵۰۰، ۵۰۳، ۵۰۴

۱۱۷　*Iqbal's Concept of a Separate N.W. Muslim State*، ص۔۱۹

۱۱۸　ملاحظہ کیجیے: (i) اقبال اور ہم میں ڈاکٹر اسرار احمد کا مضمون خصوصاً ص ۶۳ (ii) ابو الاعلیٰ مودودی کا مضمون 'حیاتِ اقبال کا سبق' مشمولہ اقبالیات خصوصاً ص ۲۲ (iii) ابوالحسن علی ندوی کی

تصنیف نقوشِ اقبال خصوصاً صفحات ۔ ۳۱،۳۲

۱۱۹ اقبال: نئی تشکیل، ص ۔ ۴۲۸

۱۲۰ علامہ اقبال کی تقریریں، تحریریں اور بیانات، مترجم اقبال احمد صدیقی، ص ۔ ۲۴

۱۲۱ عرفانِ اقبال، ص ۔ ۱۸۵

۱۲۲ اقبال ایک شاعر، ص ۔ ۷۰

۱۲۳ اقبال: نئی تشکیل، ص ۔ ۱۵۰

۱۲۴ تفصیل کے لیے دیکھیے: 'مسلم فلسفہ میں زمان کا مسئلہ' مشمولہ جہاتِ اقبال، ڈاکٹر تحسین فراقی، صفحات ۔ ۱۲ تا ۲۹

۱۲۵ دیکھیے: کُلَّ یَومٍ هُوَ فِیْ شَأنٍ کی تفسیر، تفہیم القرآن، جلد پنجم، ص ۔ ۲۶۱

۱۲۶ دیکھیے: دانش ور اقبال صفحہ ۱۲۷، مذکورہ مضمون عرفانِ اقبال مرتبہ زہرہ معین، میں شامل ہے۔

۱۲۷ اقبال اور مغرب مرتبہ آل احمد سرور، ص ۔ ۱۹۰

۱۲۸ اقبال کے نزدیک 'خودی ہو علم سے محکم تو غیرتِ جبریلؑ ہے'۔ (کلیاتِ اقبال اردو، صفحہ ۳۵۵) خرد فطرتِ روح الامین (ایقانِ وحی) کے ساتھ مل کر وجدان کا مرتبہ حاصل کرتا ہے: 'یا عطا فرما خرد با فطرتِ روح الامینؑ' (کلیاتِ اقبال فارسی، صفحہ ۷۱۴) 'مردِ حق' کی توضیح اقبال نے اس طرح کی ہے: اوکلیمؑ و او مسیحؑ و خلیلؑ/ او محمدؐ، او کتاب، او جبرئیل! (ایضاً، ص ۷۹۵) نیز: معنیِ جبریل و قرآن است او/ فطرۃ اللہ را نگہبان است او۔ (ایضاً، ص ۸۰۸) جبریل کے ضمن میں کچھ اور اشعار درج ذیل ہیں:

بجبریلِ امیں ہم داستانم
رقیب و قاصد و درباں ندانم — ایضاً، صفحہ ۔ ۵۳۸

گہے نارش زبرہان و دلیل است
گہے نورش زبانِ جبرئیل است — ایضاً، صفحہ ۔ ۵۴۰

بیاریہائے او از خود خبر گیر
تو جبریلِ امینی بال و پر گیر — ایضاً، صفحہ ۔ ۵۴۵

خاکسار و بے حضور و شرمگیں
بے نصیب از صحبتِ روح الامیں — ایضاً، صفحہ ۔ ۵۷۹

ایں تماشا خانہ سحر سامری است،
علم بے روح القدس افسوں گری است — ایضاً، صفحہ ۔ ۵۹۸

اقبال کے وجدان میں جبریل جبریل ہے اور ابلیس ابلیس۔ اقبال کا رشتہ جبریل سے استوار ہے اور

فرنگ کا ابلیس ہے:

فرنگی را دلِ زیرِ نگیں نیست
متاعِ او ہمہ ملک است، دیں نیست
خداوندے کہ در طوفِ حریمش
صد ابلیس است و یک روح الامیں نیست   ایضاً، صفحہ ۱۰۲۴

۱۲۹ کلیاتِ اقبال فارسی، صفحات ۴۲۵، ۴۲۶، ترجمے کے لیے دیکھیے: سلیس اردو ترجمہ از میاں عبدالرشید، صفحات ۱۴۳۷، ۱۴۳۹

۱۳۰ دیکھیے، دیباچہ: پیامِ مشرق

۱۳۱،۱۳۲ اقبال اور مغربی مفکرین، صفحات ۱۶۳ تا ۱۶۷

۱۳۳ دیکھیے، 'کلامِ اقبال میں شیطان کا کردار' مشمولہ نقد و نظر، شمارہ ۲، ۱۹۸۴ء

۱۳۴ کلیاتِ اقبال فارسی، صفحات ۴۲۱، ۴۲۲

۱۳۵،۱۳۶ کلیاتِ اقبال اردو، صفحات ۶۰۵، ۶۱۸

۱۳۷ تا ۱۳۹ کلیاتِ اقبال فارسی، صفحات (بالترتیب) ۱۱۶، ۶۹۷، ۸۴۰

۱۴۰ حکمتِ گوئٹے اور فکرِ اقبال، ص ۲۵

۱۴۱ 'رومی، نطشے اور اقبال' مشمولہ مقالاتِ حکیم، جلد دوم، ص ۲۳۰

۱۴۲ دیکھیے، دیباچہ، پیامِ مشرق

۱۴۳ یہ جائزہ اقبال دشمنی: ایک مطالعہ کے تیسرے اڈیشن میں شامل ہے۔

۱۴۴ رہے گا تو ہی جہاں میں یگانہ و یکتا/ اتر گیا جو ترے دل میں لَا شَرِیکَ لَہٗ ('محراب گل افغان کے افکار' ضربِ کلیم)

۱۴۵ پیش لفظ: *Western Influence in Iqbal*

۱۴۶ پڑھ لیے میں نے علومِ شرق و غرب/ روح میں باقی ہے اب تک درد و کرب! ('پیر و مرید'۔ بالِ جبریل) اس درد و کرب کا علاج بقول پیرِ رومی ماں کے پاس ہے جو محبت و خلوص و ایثار کی علامت ہے۔ اقبال اسی جذبے کو قومی و ملی اور عالمی تعمیرِ نو کی بنیاد سمجھتے ہیں۔

۱۴۷ اقبال اور مغربی مفکرین، صفحات ۴۰-۴۱

۱۴۸ 'اقبال کی شاعری میں اختلافی پہلو' مشمولہ اقبال: کچھ مضامین، مرتبہ انجمن ترقیِ اردو ہند، ص ۱۰۴

۱۴۹ خلیفہ عبدالحکیم کے مضمون 'رومی، نطشے اور اقبال' کے علاوہ محمد شریف بقا کی تصنیف نطشے: اقبال کی نظر میں اور محمد اکرام چغتائی کی کتاب *Goethe, Iqbal and the Orient* اس کی کچھ مثالیں ہیں۔ اکرام چغتائی نے ایک ضخیم کتاب *Iqbal and Goethe* کے عنوان سے

مرتب کی ہے جس میں اس موضوع پر دسیوں ماہرینِ اقبال کے مضامین شامل ہیں۔

۱۵۰ مثلاً دیکھیے، عزیز احمد کی اقبال: نئی تشکیل... این میری شمل کی Gabriel's Wing اور لوس کلوڈ میتخ کی فکرِ اقبال کا تعارف

۱۵۱ مطبوعہ اقبال اکادمی ۲۰۰۴ء

۱۵۲ حسبِ ذیل اشعار ملاحظہ کیجیے:

طلسمِ علمِ حاضر را شکستم
ربودم دانہ و دامش گستم
خدا داند کہ مانندِ براہیم
بہ نارِ او چہ بے پروا نشستم — کلیاتِ اقبال فارسی، ص۔۹۳۴

جس نے سورج کی شعاعوں کو گرفتار کیا
زندگی کی شبِ تاریک سحر کر نہ سکا — کلیاتِ اقبال اردو، ص۔۵۳۱

سروری زیبا فقط اس ذاتِ بے ہمتا کو ہے
حکمراں ہے اک وہی باقی بتانِ آذری — کلیاتِ اقبال اردو، ص۔۲۶۱

۱۵۳ دانشِ حاضر حجابِ اکبر است / بت پرست و بت فروش و بت گر است، کلیاتِ اقبال فارسی، ص۔۶۸

۱۵۴ عذابِ دانشِ حاضر سے باخبر ہوں میں
کہ میں اس آگ میں ڈالا گیا ہوں مثلِ خلیلؑ (کلیاتِ اقبال اردو، ص۔۳۵۵)

۱۵۵ لذتِ سوز و سرور از لَآ اِلٰہ
در شبِ اندیشہ نور از لَآ اِلٰہ (کلیاتِ اقبال فارسی، ص۸۴۴)

۱۵۶ یہ نغمہ فصلِ گل و لالہ کا نہیں پابند
بہار ہو کہ خزاں، لَآاِلٰہ الا اللّٰہ (کلیاتِ اقبال اردو، صفحہ۔۴۷۸)

۱۵۷ 'اقبال، بعض تنقیدی تسامحات'، مشمولہ نقد و نظر، جلد اوّل، شمارہ ۱، ۱۹۷۹ء

۱۵۸ دیکھیے، دیباچہ: Iqbal' Essays and Studies