اقبال اور فختے کا تصورِ خودی

ڈاکٹر اعجاز الحق اعجاز

A general misconception prevails that Iqbal has borrowed his concept of Ego from Fichte, a renowned German Idealist. Although there are some apparent resemblances between Iqbal's and Fichte's conceptions of Ego yet, rooted in their opposing religio-cultural contexts, they are quite different from each other. Bound by a common concern for humanity they espouse two different approaches to human Ego. Iqbal's notion of Absolute Ego is meant for a Personal God but Fichte takes it as an infinite order. It goes without saying that the major sources of Iqbal's Ego are the Quran and the Islamic tradition. Iqbal's main concern is the spiritual development of human Ego which usually remains missing in Fichte's philosophy.

جوہان گوٹلیب فختے (Johann Gotlieb Fichte) جرمنی کا ایک معروف تصوریت پسند فلسفی تھا۔ اقبال اور فختے کے ہاں خودی ایک بہت اہم تصور ہے۔ اقبال کے فلسفہ خودی پر جرمن مغربی فلاسفہ کے اثرات ہیں ان میں فختے سرفہرست ہے۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے ان اثرات کا جائزہ لیتے ہوئے کہا ہے کہ نطشے کے فلسفہ خودی کے اقبال پر اتنے اثرات نہیں جتنے فختے کے ہیں۔ ان کے بقول:

> "So far as the bases of Iqbal's philosophy is concerned, he is more influenced by Fichte than by Nietzsche. In Fichte's struggle of life are also to be found touches of morality and spirituality which are not so apparent in Nietzsche. Fichte is a monotheist of a type, whereas Nietzsche denies God."(1)

اگر ہم فختے کے تصورِ خودی کا جائزہ لیں تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ اس کے نزدیک وجودیات، علمیات اور اخلاقیات کی اساس خودی ہی ہے۔ فختے کے ہاں حقیقت خودی پر مبنی ہے اور خودی کے علاوہ کسی شے کا کوئی وجود نہیں ہے۔ بحیثیت فعال بالذات ہونے کے خودی کو مزاحمت اور مخالفت کی ضرورت ہے، جس کے خلاف وہ کشمکش کر سکے اور اس طرح اپنی ذات کا شعور اور اپنی آزادی اس پر آشکار ہو جائے۔ فختے خودی سے مجرد خودی

مراد لیتا ہے جو آفاقی اور ہمہ گیر ہے۔ اسے وہ مطلق خودی کا نام دیتا ہے۔ تمام خودیوں کا ظہورِ مسلسل و متواتر مطلق خودی سے ہو رہا ہے۔ اقبال بھی خودی مطلق کی بات کرتے ہیں۔ مگر اقبال اس سے جو مراد لیتے ہیں وہ بہت مختلف ہے۔ اقبال اس سے ایک شخصی خدا مراد لیتے ہیں جب کہ فختے کے ہاں شخصی خدا کا تصور مفقود ہے۔ وہ خودی مطلق کو ایک لا متناہی نظام سمجھتا ہے۔ بہر حال اقبال کے نزدیک خودی مطلق وہ ہے جس سے تمام خودیوں کا صدور ہوتا ہے اور تمام کائنات انھی خودیوں پر مشتمل ہے۔ فختے کے نزدیک خودی ہمیشہ عمل میں مصروف ہے۔ یہ عمل زیادہ تر اخلاقی عمل ہی ہے۔ غیر خودی یعنی یہ کائنات اس خودی کا میدانِ عمل ہے۔ اقبال کے نزدیک بھی خودی ہر وقت سرگرمِ عمل ہے اور یہ کائنات اس کی جولان گاہ ہے۔

فختے اور اقبال دونوں کے نزدیک خودی ہر وقت جدوجہد کی حالت میں رہتی ہے اور اپنے رستے میں آنے والی رکاوٹیں کو عبور کرنے کی کوشش کرتی رہتی ہے۔ خودی کا ایک اہم وصف اس کی مبارزت طلبی ہے۔ چناں چہ خودی مسلسل حالتِ جنگ میں ہے اور اسی جہدِ مسلسل میں اس کی بقا ہے۔ زندگی کی تمام کدوکاوش اسی خودی ہی کی بدولت ہے۔ تاراچرن رستوگی کے مطابق:

> "The ego is thus a constant striving in the face of obstacles and hindrances put up by the so called non-Ego. The Ego goes on struggling against the heavy odds of the non-Ego to attain to what Fichte calls freedom, and what Iqbal describes as 'hayat-i-Jawadani',i.e, life eternal. the goal, to both Fichte and Iqbal, is therefore constant striving itself."(2)

فختے کی طرح اقبال بھی یہ سمجھتے ہیں کہ خودی ہر لحظہ اپنے ماحول سے حالتِ مقاومت و مزاحمت میں رہتی ہے۔ یہ اردگرد کے حالات سے مطابقت نہیں کرتی بلکہ انھیں بدل کر اپنے مطابق ڈھالتی ہے۔ ڈاکٹر ایس ایل مے کے بقول:

> "Iqbal views the life of the ego as a constant strife between the self and its environment, which is necessary in order to combat passivity, improve the the quality of the ego, i.e to better the life of individual and, inasmuch as the individual is the member of a group, also of the community."(3)

فختے انفرادی خودی پہ اس طرح سے زور نہیں دیتا جیسا کہ اقبال دیتے ہیں۔ اقبال کے ہاں خودی زیادہ تر انفرادیت کی تشکیل کے طور پر ہی سامنے آتی ہے۔ جس قدر انسان اپنی انفرادیت متشکل کرتا چلا جاتا ہے اس کی خودی مستحکم ہوتی چلی جاتی ہے۔ سیّد عبدالواحد اقبال اور فختے کے تصورِ خودی کا موازنہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> "While Iqbal insists on the Ego maintaining its individuality, according to Fichte 'There is but a single virtue to forget oneself as individual. There is but a single vice to look to oneself"(4)

جب کہ جگن ناتھ آزاد اقبال اور فختے میں اشتراکات کا سراغ لگاتے ہوئے کہتے ہیں:

عالمِ خارجی نہ انسان کا احاطہ کر سکتا ہے اور نہ ہی اس پر جبر روا رکھ سکتا ہے۔ فشٹے کی ابتدائی واردات قلب و نظر سے قطع نظر یہ ایک ایسا مقام ہے جہاں اقبال اس کے ہم نوا ہیں اور یہی خیالات اقبال کے یہاں ایک ساحرانہ انداز میں سامنے آتے ہیں۔(۵)

جگن ناتھ آزاد اس حوالے سے مزید لکھتے ہیں:

فشٹے کو کانٹ کے نظریہ قوت ارادی میں خود آگاہی کا پرتو نظر آیا۔ اسی خود آگاہی کو فشٹے نے مسائل حیات کا حل قرار دیا۔(۶)

اقبال نے جس طرح انفرادی خودی کے نقوش واضح کیے ہیں فختے کے ہاں یہ انداز نظر نہیں پایا جاتا۔ اقبال نے خودی کو روح اور مادے دونوں کے لحاظ سے دیکھا ہے اور اسے انسانی شخصیت کی مکمل تشکیل کے لیے اس تصوّر کا استعمال کیا ہے۔ جب کہ فختے کے ہاں ایسا نہیں ہے۔ ڈاکٹر نذیر قیصر اقبال اور فختے کے تصورِ خودی کے فرق کو واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"By ego, Fichte means pure ego that is un-derived and prior to objectification or assuming any specific or definable thing, substance, or process. It is the first principle of philosophy, the Science of Knowledge. It is unlimited activity- not even something, which acts. For him, ego is an abstract idea. He does not tell us as to what the individual ego itself is. Iqbal, on the contrary, says that the ego develops on the basis of physical organism- the colony of sub-egos through which a profounder Ego constantly acts on me, and thus permits me to build up a systematic unity of experience. It is unity of mental states."(7)

اقبال اور فختے کی ایغوئے مطلق میں یہ فرق ہے کہ اقبال کے نزدیک خدا ہی ایغوئے مطلق ہے۔ جب کہ فختے ایغوئے مطلق کو خدا یا خدا کو ایغوئے مطلق نہیں سمجھتا۔ ڈاکٹر نذیر قیصر کے بقول:

"Fichte's philosophy of absolute ego is quite different from that of Iqbal's. Iqbal's absolute ego is God of religion. He does not believe in the ultimate ego apart from God. But Fichte's absolute ego unconscious activity or pure ego, and not God."(8)

کوپل سٹون (Cople Stone) نے بھی فختے کے بارے میں اسی قسم کی رائے کا اظہار کیا ہے:

"The term 'God' signified for Fichte a personal self-conscious Being. But the absolute ego is not a self-conscious being. The activity, which grounds consciousness and is a striving towards self consciousness, cannot itself be conscious. The absolute ego, therefore, cannot be identified with God."(9)

فختے کے نزدیک یہ خود شعوری ہی ہے جو عالمِ مادہ جہاں لزومیت اور میکانکی قوانین اور جبریت کا راج ہے اور عالمِ ارادہ جو آزادی کا حامل ہے کے درمیان موجود خلیج کو کم کرتی ہے اور ان میں مطابقت اور وحدت پیدا کرتی ہے بشیر احمد ڈار کے بقول:

"To Fichte, this self-consciousness is the key to the most baffling of reconcilling the world of nature, where necessity and mechanism reign supreme, and the world of will, where freedom is the reality."(10)

اقبال خودی ہی نہیں بے خودی کا تصور بھی پیش کرتے ہیں۔ بے خودی دراصل خودی کی نفی نہیں بلکہ انفرادی خودی کو اجتماعی خودی میں ڈھالنا ہے۔ اقبال خودی کا جو تصور پیش کرتے ہیں وہ خودی فی نفسہٖ کا تصوّر نہیں بلکہ اس کا مقصد اجتماعی خودی ہے یعنی انسان اپنی خودی کو اجتماعی خودی ہی سے وابستہ کر کے زندگی کے اصل مقاصد کا حصول کر سکتا ہے۔ یعنی ان کے فلسفے کی رُو سے انفرادی خودی جب تک اجتماعی خودی میں نہیں ڈھلتی اپنے اصل مقصد کو نہیں پا سکتی۔

فرد را ربط جماعت رحمت است　　جوہر او را کمال از ملت است
فرد و قوم آئینہ یک دیگرند　　سلک و گوہر کہکشان و اخترند
فرد می گیرد ز ملّت احترام　　ملّت از افراد می یابد نظام
فرد تا اندر جماعت گم شود　　قطرہ وسعت طلب قلزم شود(۱۱)

جس طرح اقبال کے ہاں خودی اور بے خودی کے تصوّرات ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم ہیں اسی طرح فختے کے ہاں بھی انفرادی خودی اسی وقت موثر اور مفید ہوتی ہے جب اجتماعی خودی کی صورت اختیار کر لیتی ہے یعنی اس کے ہاں بھی فرد برائے فرد نہیں بلکہ فرد برائے قوم کا تصور پایا جاتا ہے۔ وہ محض موضوعیت کے نہیں بلکہ بین الموضوعیت کے حق میں ہے۔ اس کے نزدیک جب تک انفرادی خودیاں مل کر اجتماعی خودی کی تشکیل نہ کریں ان کا کوئی فائدہ نہیں۔ اس نے اپنی کتاب فطری حق کی اساس میں یہی تصور پیش کیا ہے۔(۱۲)

فختے کے ہاں جرمن قومیت پسندی کا جو تصور ملتا ہے اس کی بنیاد بھی اس کا یہی تصور ہے۔ وہ چاہتا تھا کہ جرمن قوم کا ہر فرد اپنی خودی کو مستحکم کرتے ہوئے اپنی قوم کی ترقی اور استحکام کے لیے سینہ سپر ہو جائے۔ اس نے اپنے قومی تصور کی تشکیل اخلاق، جمالیات، مشترکہ تہذیب و ثقافت اور ادب کی بنیادوں پہ کرنے کی کوشش کی نہ کہ نسلی بنیادوں پر۔ ایلن اے ووڈ (Wood Allen A) نے اپنی کتاب *Fichte's Ethical Thought* میں فختے کے تصور قومیت کی وضاحت کرتے ہوئے یہی بات کہی ہے۔(۱۳) اقبال بھی اپنے تصورِ بے خودی کی بنیادیں رنگ و نسل پہ استوار نہیں کرتے۔ ان کا تصورِ بے خودی مذہبی اور اخلاقی حوالے سے ہے۔ ان کے ہاں وطنی قومیت کے بجائے اسلامی قومیت کا تصور پایا جاتا ہے جو رنگ، نسل، زبان اور علاقائی حدود و قیود سے ماورا ہے۔ البتہ علامہ اقبال نے خودی کی تربیت کے جو تین مراحل یعنی اطاعت، ضبطِ نفس اور نیابت الٰہی بیان کیے ہیں وہ فختے کے ہاں نہیں پائے جاتے۔ اقبال اور فختے کے تصورِ خودی میں فرق کی وضاحت کرتے ہوئے ڈاکٹر سید عبداللہ لکھتے ہیں:

''فختے کے خیال اور علامہ کے خیالات میں بڑا فرق یہ ہے کہ جہاں علامہ کا نظام عقیدہ خودی عبارت ہے اطاعت، ضبط نفس اور نیابت الٰہی سے، وہاں فختے کی ساری گفتگو اس کے زمانے کے طبیعیاتی اور حیاتیاتی نظریات کا پرتو لیے ہوئے ہے۔علامہ نے استحکام خودی کی حدود نیابت الٰہی سے جا ملائی ہیں۔مزید برآں نیابت الٰہی سے دوسرے الفاظ میں ایک عالمگیر تصور ریاست مراد ہے جو ساری انسانیت پر محیط ہے۔فختے جرمن قومیت اور شاہنشاہیت کے استحکام کا قائل تھا اور اس کی پیش قدمی عملاً سیاسی ہے۔''(۱۴)

خودی کو اخلاقی فرائض سے وابستہ کرنے کے حوالے سے اقبال اور فختے ایک دوسرے کے قریب آجاتے ہیں۔ڈاکٹر نذیر قیصر اقبال اور فختے کے تصورِ خودی کی اس مماثلت پر روشنی ڈالتے ہوئے کہتے ہیں:

"Fichte's concept of individuality of man is very close to Iqbal's concept. According to Fichte every individual ego is to realize the purpose of the infinite ego that is moral order. To him, every individual performes his duty to contribute to this order."(15)

فختے کے نزدیک خودی ایک آزاد سرگرمی ہے۔یہ علت و معلول کے سلسلے کی کوئی کڑی نہیں اور نہ ہی اس سلسلے کی پابند ہے۔فختے ایغو کے لیے میکانکی جبریت کے تصور کو قبول نہیں کرتا۔یہ خودی ہی ہے جو میکانکی جبریت کی نفی کرتی ہے۔فختے شے فی نفسہ کی جگہ خودی کو رکھتا ہے۔یعنی جسے کانٹ شے فی نفسہ کہتا ہے فختے اسے خودی کہتا ہے۔کانٹ کی عقل نظری اور عقل عملی کے درمیان جو خلا تھا اسے فختے نے خودی کے اصول سے پُر کرنے کی کوشش کی۔فختے کے نزدیک غیر انا دراصل انا سے پیدا ہوتی ہے۔مگر یہ پیداوار غیر شعوری ہے۔شیلنگ کو فختے کی اس بات پر اعتراض ہے کہ غیر شعوری انا درحقیقت انا نہیں ہوسکتی۔انا کے لیے اس کا شعوری ہونا ضروری ہے۔اس کے نزدیک اگر انا غیر شعوری ہے تو اس کے لیے موضوع اور معروض کی تمیز ممکن نہیں ہوگی۔وہ موضوع بھی ہوسکتی ہے اور معروض بھی اور اس کے بارے میں یہ کہنا بھی غلط نہ ہوگا کہ وہ موضوع ہے اور نہ معروض۔لہٰذا انا کے موضوع یا معروض ہونے کا تعین اس کے شعوری ہونے کی صورت ہی میں ممکن ہے۔شیلنگ کے مطابق چوں کہ انا کے تعین کے لیے غیر انا کا وجود لازمی ہے یعنی انا غیر انا کے بغیر موجود نہیں ہوسکتی اس لیے یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ انا، غیر انا کو پیدا کرتی ہے۔پھر ہمیں یہ بھی کہنا پڑے گا کہ غیر انا، انا کو پیدا کرتی ہے۔شیلنگ برکلے اور فختے کی اس بات کی تائید تو کرتا ہے کہ کوئی معروض موضوع کے بغیر نہیں ہوسکتا مگر ساتھ ہی وہ یہ بھی کہتا ہے کہ کوئی موضوع بھی معروض کے بغیر ممکن نہیں ہوسکتا۔یعنی اگر موضوع معروض کا تعین کرتا ہے تو پھر یہ کہنا بھی اتنا ہی درست ہے کہ معروض موضوع کا تعین بھی کرتا ہے۔لہٰذا موضوع اور معروض ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم ہیں۔عالم معروض یا کائنات کا وجود عالمِ موضوع یا انا کے لیے لازمی شرط ہے۔اس سے شیلنگ یہ اہم نکتہ اخذ کرتا ہے کہ انا کبھی مطلق نہیں ہوسکتی کیوں کہ وہ ہمیشہ غیر انا سے متعین اور محدود ہوتی ہے اور یہ بھی کہ غیر انا بھی انا سے متعین و محدود ہوتی ہے۔یہاں یہ اہم سوال پیدا ہوتا ہے

کہ کیا شیلنگ کے نزدیک ہستی مطلق موجود نہیں تو شیلنگ کے پاس اس کا یہ جواب ہے کہ ہستی مطلق موجود ضرور ہے مگر وہ موضوع اور معروض دونوں سے ماورا ہے اور موضوع اور معروض اسی سے صادر ہوتے ہیں۔

فختے کے نزدیک ایغو علت و معلول کی میکانکیت سے آزاد ہے اور یہ آزادی اخلاقی حس ہی کی بدولت ہے۔ یہی آزادی انسان کو دیگر مخلوقات سے ممتاز کرتی ہے اور انسانی زندگی کو ایک منفرد معنویت عطا کرتی ہے۔ یہی اخلاقی شعور ہمیں اس قابل بناتا ہے کہ ہم کائنات میں کارفرما مقصدیت کو سمجھ سکیں جب کہ حواس سے حاصل ہونے والا علم ہمیں اس قابل نہیں بناتا۔ اخلاق نہ کہ عقل نظری ہمیں اس قابل بناتا ہے کہ ہم اپنی خود اختیاری اور خود شعوری کا علم حاصل کر سکیں۔ کسی اخلاقی نظام کو اپنے باطنی شعور کے ساتھ منسلک کیے بغیر اور اس کا گہرا احساس کیے بغیر اور کسی اخلاقی آدرش کو اپنا مطمحِ نظر بنائے بغیر انسان اپنی آزادی و خودمختاری کا تحقق نہیں کر سکتا۔(۱۶) اقبال کا نقطۂ نظر بھی یہی ہے۔ اقبال بھی ایغو اور اس کی آزادی کا تحقق اخلاقی قانون کی پابندی سے کرتے ہیں۔ اور یہ اخلاقی قانون ان کے نزدیک اسلامی شریعت ہے۔ فختے خودی کو زمان و مکان پر مقدم سمجھتا ہے۔ اس کے سامنے یہ مسئلہ درپیش تھا کہ زمان و مکان کو خودی سے کیسے اخذ کیا جا سکتا ہے۔ کانٹ کے نزدیک زمان و مکاں اگرچہ شعور سے تعلق رکھتے ہیں مگر اس کے نزدیک ان کا استخراج نہیں کیا جا سکتا بلکہ یہ انسانی شعور کے پہلے سے موجود سانچے یا حالتیں ہیں۔ زمان و مکاں معروضی دنیا میں موجود مظاہر نہیں ہیں۔ خودی سے زمان و مکاں مستخرج نہیں ہوتے بلکہ پہلے ہی سانچوں کی شکل میں موجود ہوتے ہیں جن میں انسان اشیا و مظاہر کو رکھ کر دیکھتا ہے۔ فختے کانٹ کی اس بات سے اختلاف کرتے ہوئے کہتا ہے کہ زمان و مکاں خودی سے مستخرج ہوتے ہیں اور ہم اشیا و مظاہر کو زمان و مکاں کے سانچوں میں رکھ کر نہیں دیکھتے بلکہ زمان و مکاں کو اپنی خودی کے زور سے اخذ کرتے ہیں۔(۱۷)

فختے کا فلسفہ زمان و مکاں کے مقابل انسانی خودی کی آزادی اور خودمختاری کو بحال کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

فختے کے بارے میں یہ تصوّر پایا جاتا ہے کہ اس کے ہاں خودی محض ایک مابعد الطبیعیاتی تصور ہی نہیں بلکہ اس نے اسے جرمن قومیت پسندی کے تناظر میں بھی پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ برٹرینڈ رسل نے اس کی وضاحت میں لکھا ہے:

> "The ego as a metaphysical concept easily became confused with the empirical ego; since Fichte was German, it followed that the Germans were superior to all other nations."(18)

اقبال نے بھی اگرچہ اس تصور کی نقش گری مابعد الطبیعیاتی حوالے ہی سے کی ہے اور عمومی طور پہ یہ تمام انسانوں کے لیے ہے مگر اس کی خصوصی جہت امت مسلمہ کے حوالے ہی سے سامنے آتی ہے۔ چناں چہ اقبال نے خودی کے جو مراحل متعین کیے ہیں وہ اسلامی ہیں۔ وہ نیابت الٰہی کی منزل تک پہنچنے کے لیے اسلامی

عبادات یعنی نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ کو لازم قرار دیتے ہیں۔ اس لحاظ سے ہم دیکھتے ہیں کہ اقبال اور فختے دونوں کے ہاں خودی کی ایک اطلاقی جہت پائی جاتی ہے۔ فختے اگر اس کا اطلاق المانوی قوم پہ کرتے ہیں تو اقبال امت مسلمہ پر۔

اقبال اور فختے دونوں خودی کو اخلاقی عمل اور انقلابی عمل کی صورت میں بروئے کار لانا چاہتا ہے۔ دونوں کے نزدیک خودی ایک انقلابی جہت کی حامل ہے اور یہ انقلاب شخصی اور اجتماعی دونوں صورتوں میں برپا ہوتا ہے۔ کانٹ نے عقل عملی کو عقل نظری پر جو فوقیت دی اس سے فختے نے بہت دوررس مابعدالطبیعیاتی نتائج اخذ کرتے ہوئے خودی کو اخلاقی عمل سے وابستہ کر دیا۔(۱۹)

تارا چرن رستوگی نے اقبال اور فختے کے تصورِ خودی میں مماثلت کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

"The Ego, to both Fichte andIqbal, originally posits absolutely its own being and it posit itself as being because it is. In other words, the Ego is real and its existence is proved by the affirmation implied in 'I am'."(20)

اقبال اور فختے کے درمیان یہ قدر بھی مشترک ہے کہ دونوں کا فلسفہ خودی ان کے ادوار کے سیاسی حالات سے بھی گہرا انسلاک رکھتا ہے۔ اقبال نے جب فلسفہ خودی پیش کیا تو برصغیر کے عوام غلامی کی زنجیروں میں جکڑے ہوئے تھے اور ان کو ایک ایسے فلسفے کی ضرورت تھی جو ان میں خودداری اور عزت نفس کا احساس جاگزیں کر دے تاکہ وہ اپنے اوپر بھروسا کرنے لگیں اور ان میں وہ ذوق یقین پیدا ہو جائے جو غلامی سے نجات کے لیے ضروری ہوتا ہے۔ ڈاکٹر ارشاد شاکر اعوان کے بقول:

''فلسفہ خودی کی فلسفیانہ یا فکری بنیادوں سے قطع نظر اس کا سیاسی پس منظر بھی موجود تھا۔ اقبال نے مسلمانوں کے زوال کے اسباب کا گہرا مطالعہ کرنے کے بعد ہی فلسفہ خودی پیش کیا۔ اس فلسفہ کا واضح مقصد مسلمانوں کو خوابیدہ حالت سے نکال کر مائل بہ پیکار کرنا تھا۔ اس سلسلے میں اقبال نے ان تمام تصورات کی مذمت کی جن کی وجہ سے مسلمانوں میں جمود پیدا ہو گیا تھا۔ یاس و حرماں، مسلک گوسفندی، جامد طرز فکر، نفی خودی جیسے تصورات کو تنقید کا نشانہ بنایا اور اس کے ساتھ خودداری، پرامید اندازِ فکر اور تحرک کو سراہا۔''(۲۱)

آخر میں ہم یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ اگرچہ اقبال اور فختے کے فلسفہ خودی میں کچھ مماثلات پائے جاتے ہیں مگر اس کے بہت سے خدوخال اقبال کے اپنے وضع کردہ ہیں اور ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اقبال نے یہ فلسفہ من و عن فختے سے متاثر ہو کر تشکیل دیا ہے۔

حوالہ جات وحواشی

1. Abdul Hakim, Khalifa, *Rumi, Nietzsche and Iqbal*, in *Iqbal as a Thinker*, Lahore, Shaikh Muhammad Ashraf, 1960, P. 187
2. Rastogi, T. C., *Western Influence in Iqbal,* New Dehli, Ashish Publication House, 1987, P. 42
3. May, L. S., *Iqbal and His Philosophy*, Sheikh, M. Saeed(Ed.), *Studies in Iqbal's Thought and Art,*Bazm-e-Iqbal, Lahore,1987, p. 16
4. Vahid, S. A., *Iqbal: His Art and Thought*, John Murray, London, 1959,PP.84-5

۵۔ جگن ناتھ آزاد،اقبال اور مغربی مفکرین،نئی دہلی: مکتبہ جامعہ،نئی دہلی،۱۹۷۵ء،ص۵۹

۶۔ ایضاً،ص۵۸

7. Nazir Qaiser, *Iqbal and the Western Philosophers*, P XIV
8. Ibid., P.2
9. Coplestone, Fredrick, *A History of Philosophy,* Image Books, New Yor, 1967, P. 194
10. Dar, B. A, *Iqbal and the Post-Kantian Voluntarism*, Bazm-e-Iqbal, Lahore, 1965, P. 52
12. Fichte, J. G., *Foundations of Natural Right*, trans. M. Baur. Cambridge University Press, Cambridge, 2000, P. 42
13. Wood, Allen A., *Fichte's Ethical Thought*, Oxford: Oxford University Press, 2016, P. 25.

۱۴۔ سید عبداللہ،ڈاکٹر،مطالعہ اقبال کے چند نئے رخ،لاہور: بزم اقبال،اشاعت دوم ۱۹۹۹ء،ص۱۹۰

15. Nazir Qaiser, *Iqbal and The Western Philosophers*, Lahore: Iqbal Academy, P. 9
16. Hoffding, Harald, *A History of Modern Philosophy*, London: MacMillan & Co., 1900, P. 118
17. Fichte, *The Science of Knowledge*, P 171
18. Russel, *Bertrand, History of Western Philosophy*, P. 690

۱۹۔ سید وحید الدین،فلسفہ اقبال خطبات کی روشنی میں،لاہور: نذیر سنز پبلشرز،۱۹۸۹ء،ص۱۲۳

20. Rastogi, T. C., *Western Influence in Iqbal*, P. 38

۲۱۔ ارشاد شاکر اعوان،''اقبال اور متحدہ قومیت''،صحیفہ،اقبال نمبر،لاہور: مجلس ترقی ادب،۱۹۹۰ء،ص۶۴