IQBAL REVIEW (66: 2)

(April – June 2025)

ISSN: P0021-0773

ISSN: e3006-9130

گوٹے کی مشرق پسندی، روشن خیالی کا ردِ عمل: تجزیاتی مطالعہ

Goethe ki Mashriq Pasandi, Roshan Khayali ka
Radd-i-‘Amal: Tajziyāti Mutāla‘a

ادریس آزاد

اسٹنٹ پروفیسر، IBA،

سکھر، پاکستان

ABSTRACT

This paper presents an analytical study of Johann Wolfgang von Goethe’s Orientalism, which can be regarded as an intense intellectual reaction against the material stagnation, intellectual superiority, and scientism of Western Enlightenment. Goethe keenly perceived the growing spiritual void and moral decline in Western societies and turned to Eastern wisdom and spirituality to seek a remedy. *West-östlicher Divan* (1819) is a reflection of Goethe’s intellectual and spiritual reaction, where he presented Eastern insight as an alternative to Western materialism. The paper also highlights that Goethe’s Orientalism was not merely a product of aesthetic fascination or a romantic attachment to Eastern poetry but was, in fact, a meaningful intellectual rebellion against the one-dimensional rationalist model of the Enlightenment. Influenced by thinkers like Jean-Jacques

Rousseau and Johann Gottfried Herder, Goethe realized that materialism and scientific stagnation had deprived Western societies of their spiritual and cultural values, which led him to seek inspiration from the East. The study further analyses Goethe's Orientalism in the context of Edward Said's Orientalism (1978), emphasizing that Goethe's approach was markedly different from colonial Orientalism. Goethe did not view the East merely as a romantic or backward region but rather as a spiritual alternative to Western decline. The paper also explores how Iqbal critically evaluated Goethe's West-östlicher Divan and, in response, presented a balanced civilizational model in Payam-e-Mashriq by blending Eastern spirituality with Western rationality. According to Iqbal, Goethe's Orientalism was a source of inner solace, but it was Rumi's concept of divine love and the philosophy of khudi that offered a genuine remedy for the West's spiritual crisis. The paper concludes that the intellectual dialogue between Goethe and Iqbal still holds the potential to foster intellectual and spiritual harmony between the East and the West.

Keywords: Goethe's Orientalism, Western Enlightenment, intellectual reaction, spiritual void, moral decline, West-östlicher Divan, Eastern wisdom, Jean-Jacques Rousseau, Johann Gottfried Herder, Edward Said's Orientalism, colonial vs. non-colonial Orientalism, Iqbal's Payam-e-Mashriq, philosophy of khudi, Rumi's concept of love, East-West intellectual dialogue, spiritual and civilizational harmony.

ابتدائیہ:

یوہان وولفگانگ فون گوٹے (Johann Wolfgang von Goethe) کی مشرق پسندی دنیائے ادب میں ایک مسلمہ حقیقت ہے، جو نہ صرف مغرب میں مشرقی روحانیت کی طرف ایک فکری جھکاؤ کا مظہر ہے بلکہ یہ مغربی روشن خیالی (Enlightenment) کے مادی اور عقلی جمود کے خلاف ایک فکری ردِ عمل بھی تھا۔ گوٹے کا مشرقی ادب، بالخصوص حافظ شیرازی سے گہرا تعلق محض تقلید یا جمالیاتی ستائش تک محدود نہیں تھا، بلکہ اس کے پس پشت مغرب کے روحانی خلا اور مادیت پرستی کے بڑھتے ہوئے اثرات کے خلاف ایک بامعنی فکری تحریک کا جذبہ کار فرما تھا۔ دیوانِ مغرب (West-östlicher Divan, 1819) گوٹے کی اسی مشرق پسندی کا عملی مظہر ہے، جس میں اس نے مشرقی حکمت اور مغربی فکر کے درمیان فکری مکالمے کو فروغ دیا اور ایک ایسا ماڈل پیش کیا جو مغربی تہذیب کو مادہ پرستی سے نکال کر روحانیت اور اخلاقیات کی طرف لوٹا سکتا تھا۔

گوٹے کی مشرق پسندی کو سمجھنے کے لیے اس دور کے فکری پس منظر پر نظر ڈالنا ضروری ہے، جس میں روشن خیالی کی تحریک نے یورپ کو عقلیت، تجربیت اور سائنسزم کی روشنی میں ایک نئی فکری جہت عطا کی۔ تاہم، اس تحریک کے ساتھ ہی مغربی معاشروں میں روحانی خلا پیدا ہونا شروع ہوا، جس کا ادراک کئی مفکرین نے کیا اور انہوں نے اس ایک رنجی مادی فکر پر تنقید کرتے ہوئے روحانیت، فطرت اور تہذیبی تنوع کو دوبارہ اہمیت دینے کی کوشش کی۔ ژاں ژاک روسو (Jean-Jacques Rousseau: 1712-1778)، یوہان گاتفریڈ ہرڈر (Johann Gottfried Herder: 1744-1803) اور خود گوٹے جیسے مفکرین نے روشن خیالی کے فکری جمود پر تنقید کرتے ہوئے انسانی جبلتوں، روحانی بصیرت اور تہذیبی تنوع کے احیا پر زور دیا۔

روسو نے مغربی تہذیب کی مادہ پرستی کے خلاف فطرت پرستی (Naturalism) کو فروغ دیا اور انسانی جذبات اور فطرت سے وابستگی کو ترقی کی اصل بنیاد قرار دیا۔ ہرڈر نے قومی روح (Volkgeist) کے تصور کو متعارف کرایا اور مختلف تہذیبوں اور ثقافتوں کے فطری ارتقا پر زور دیا۔ ان دونوں مفکرین کے اثرات نے گوٹے کے فکری پس منظر کو تشکیل دیا اور اسے مشرق کی طرف متوجہ کیا، جہاں اسے حافظ شیرازی کے کلام میں وہ روحانی بصیرت ملی، جو مغربی معاشروں میں ناپید ہو چکی تھی۔

گوٹے نے محسوس کیا کہ روشن خیالی نے مغربی معاشروں میں مذہب، روحانیت اور اخلاقی اقدار کو پس پشت ڈال دیا ہے اور محض سائنسی ترقی اور عقلیت پرستی کو انسانی ترقی کا معیار بنا دیا گیا ہے۔ اس کے

برعکس، حافظ کے اشعار میں گوئے کو وحدتِ فطرت، عشقِ حقیقی، اور انسانی تقدیر کی وہ بصیرت ملی، جو مغربی فکر میں مفقود ہو چکی تھی۔ گوئے نے مشرقی حکمت کو مغربی مادیت کے متبادل کے طور پر پیش کیا اور دیوانِ مغرب میں مشرقی اور مغربی اقدار کے امتزاج سے ایک ایسا متوازن فکری ماڈل پیش کیا، جو انسانیت کو مادی اور روحانی ترقی کے ہم آہنگ راستے پر گامزن کر سکتا تھا۔

تاہم، گوئے کی مشرق پسندی کو صرف جمالیاتی کشش یا تقلید کے زمرے میں رکھنا درست نہیں ہو گا۔ ایڈورڈ سعید^(۱) نے اپنی مشہور تصنیف ”اورینٹلزم (Orientalism) میں مغرب کے، مشرقی تہذیبوں کے استعماری نقطہ نظر کو بے نقاب کیا ہے، تاہم گوئے کی مشرق پسندی کو اس تناظر سے الگ رکھنا ضروری ہے۔ گوئے نے مشرق کو محض رومانوی یا پس ماندہ خطے کے طور پر نہیں دیکھا، جیسا کہ بقول ایڈورڈ سعید استعماری نظریہ کا تقاضا تھا، بلکہ اس نے مشرقی حکمت اور روحانیت کو مغربی مادیت کے لیے متبادل کے طور پر پیش کیا۔ رالف والڈو ایمرسن (Ralph Waldo Emerson) نے بھی گوئے کے حافظ فہمی پر روشنی ڈالی ہے اور یہ واضح کیا ہے کہ گوئے نے حافظ کے کلام میں مشرقی روحانیت کو اس انداز میں دیکھا، جو مغربی صوفیانہ روایت سے زیادہ قریب تھا۔^(۲)

یہی وہ داخلی اضطراب تھا، جس نے گوئے کو دیوانِ مغرب لکھنے پر مائل کیا اور یہ مکالمہ آگے چل کر علامہ اقبال کے پیامِ مشرق میں ایک نئے فکری تناظر کے ساتھ جلوہ گر ہوا۔ اقبال نے گوئے کے دیوانِ مغرب کا نہ صرف تنقیدی جائزہ لیا، بلکہ اس کے جواب میں پیامِ مشرق میں مشرقی روحانیت اور مغربی عقلیت کے امتزاج سے ایک متوازن انسانی تہذیب کا خاکہ پیش کیا۔ اقبال کے نزدیک گوئے کا مشرقی ادب، خصوصاً حافظ سے استفادہ ایک داخلی روحانی تسکین کا ذریعہ تھا، لیکن یہ روحانی ارتقا کا مکمل راستہ نہ تھا۔ اس کے برعکس، اقبال نے رومی کو حقیقی رہنما سمجھا، کیونکہ رومی کے ہاں عشق، خودی، اور عمل کی وہ روحانی قوت موجود تھی، جو انسان کو داخلی اور خارجی سطح پر متحرک کرتی ہے۔

اقبال کے نزدیک مغربی معاشروں میں مادہ پرستی، اخلاقی زوال اور روحانی خلا کا علاج محض مشرقی تغزل سے نہیں، بلکہ قوتِ عشق و عمل میں مضمر تھا۔ یہی وجہ ہے کہ پیامِ مشرق میں اقبال نے مغرب کو محض مشرقی جمالیاتی کشش کے بجائے عملی روحانیت کا پیغام دیا، جو رومی کے افکار کی روشنی میں ایک فعال اور بامقصد زندگی کی دعوت دیتا ہے۔ اقبال نے اپنے فلسفہٴ خودی کو رومی کے نظریہٴ عشق اور عمل سے اخذ کیا اور اسے مغرب کے روحانی بحران کے علاج کے طور پر پیش کیا۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال نے پیام

اور بس آزاد - گوئے کی مشرق پسندی، روشن خیالی کا رد عمل: تجزیاتی مطالعہ

مشرق کو گوئے کے دیوانِ مغرب کا جواب قرار دیا اور پیامِ مشرق کے سرورق پر لکھا، ”در جواب شاعرِ المانوی، گوئے“۔

اقبال اور گوئے کا یہ فکری مکالمہ درحقیقت مشرق و مغرب کے درمیان جاری فکری تعامل کا حصہ تھا، جو آج بھی جاری ہے۔ گوئے نے مشرق کو مغربی مادیت کے متبادل کے طور پر دیکھا، جبکہ اقبال نے مغرب کے روحانی خلا کا علاج تو رومی کے طرزِ فکر اور مشرقی تصوف کی فعال حکمت میں تلاش کیا، لیکن ساتھ ہی مشرق کے مادی افلاس کا حل مغرب کے فلسفہ و سائنس اور جدیدیت میں دیکھا۔ یہ دونوں فکری زاویے درحقیقت مشرق و مغرب کے درمیان ایک ہم آہنگ تہذیبی امتزاج کا راستہ دکھاتے ہیں، جس کی مکمل تفصیل مقالے کے اگلے حصے میں پیش کی جائے گی۔

گوئے کی مشرق پسندی

اقبال نے پیامِ مشرق کو گوئے کے دیوانِ مغرب کے جواب میں تخلیق کیا، تو دیباچے میں ان جرمن شعر اکا تعارف بھی کروایا، جو فارسی شعر آسے متاثر تھے۔ اس تعارف میں سب سے زیادہ تفصیلی ذکر خود گوئے کا ہے، جو تحریکِ مشرقی کے اولین بانیوں میں سے تھا۔ گوئے، حافظ شیرازی کے کلام کا اسیر تھا اور اس کا حافظ سے تعلق محض مشرقی شاعری کی تقلید یا اس کے جمالیاتی حسن کی ستائش تک محدود نہیں تھا، جیسا کہ گوئے کے کئی شارحین کا خیال ہے۔ دیباچہ پیامِ مشرق سے معلوم ہوتا ہے کہ گوئے نے حافظ کے کلام میں اپنے دل کی آواز محسوس کی۔ رالف والڈو ایمرسن (Ralph Waldo Emerson) نے اپنی تصنیف *Representative Men: Seven Lectures* (1850) میں گوئے کی حافظ فہمی پر روشنی ڈالتے ہوئے واضح کیا کہ گوئے نے حافظ کے کلام میں مشرقی روحانیت کو اس انداز میں دیکھا، جو مغربی صوفیانہ روایت سے زیادہ قریب تھا۔ ایمرسن کے مطابق گوئے کا حافظ فہمی کا زاویہ ایک ”داخلی مکالمہ“ تھا، جس میں گوئے نے اپنی روح کے اضطراب کو مشرقی شاعری میں پایا اور اسے مغربی انسان کی روحانی بیاس کے لیے بطور متبادل پیش کیا۔^(۳)

اقبال کے مطابق گوئے کو حافظ کے اشعار میں اپنی شخصیت کی جھلک نظر آتی تھی اور بسا اوقات اسے یہ گمان ہوتا تھا کہ شاید اس کی روح ہی حافظ کے پیکر میں حلول کر کے مشرق کی سر زمین میں زندگی بسر کر چکی ہے۔ گوئے نے حافظ کے کلام میں جو صفات محسوس کیں، ان میں زمینی مسرت، آسمانی محبت، سادگی، عمق، جوش و حرارت، وسعتِ مشرب، کشادہ دلی اور قیود و رسوم سے آزادی نمایاں تھیں۔ اقبال نے واضح کیا ہے کہ گوئے کا حافظ سے تعلق دراصل ان صفات سے ایک روحانی، اخلاقی اور فکری ہم

آہنگی کا مظہر تھا، جو گونے کے اپنے اندر بھی موجود تھیں اور حافظ کے کلام میں انہیں ایک مجسم شکل مل گئی تھی۔^(۴)

اقبال نے گونے کی مشرق پسندی کو ایک فکری مکالمہ ضرور تسلیم کیا، مگر وہ اسے محض جمالیاتی کشش کا نتیجہ سمجھتے تھے۔ اقبال کے نزدیک گونے کا مشرقی ادب سے استفادہ ایک داخلی روحانی تسکین کا ذریعہ تھا، لیکن یہ روحانی ارتقا کا مکمل راستہ نہ تھا۔ اس کے برعکس، اقبال نے رومی کو حقیقی رہنما سمجھا، کیونکہ رومی کے ہاں عشق، خودی، اور عمل کی وہ روحانی قوت موجود تھی، جو انسان کو داخلی اور خارجی سطح پر متحرک کرتی ہے۔ اقبال کے نزدیک مغرب کے روحانی خلا کا حقیقی علاج رومی کی حکمت میں مضمر تھا۔ یہی وجہ ہے کہ پیام مشرق میں اقبال نے مغرب کو محض مشرقی تغزل سے آگے بڑھ کر عملی روحانیت کا پیغام دیا۔

ایڈورڈ سعید (Edward Said) نے اپنی مشہور تصنیف (1978) *Orientalism* میں مغرب کی مشرقی تہذیب کے بارے میں استعماری نقطہ نظر کے نفسیاتی پہلوؤں اور اسباب پر روشنی ڈالی اور دکھایا کہ مغرب نے مشرق کو اکثر ایک رومانوی اور پس ماندہ خطے کے طور پر پیش کیا تاکہ اسے زیر تسلط رکھا جاسکے۔ تاہم، گونے کی مشرق پسندی کو اس تناظر میں ایک مختلف زاویے سے دیکھنا ضروری ہے۔ گونے نے مشرقی ادب، خصوصاً حافظ شیرازی کے کلام میں محض جمالیاتی حسن ہی نہیں بلکہ ایک گہرے روحانی پیغام کو دریافت کیا۔ گونے کی مشرق پسندی استعماری نقطہ نظر سے مختلف تھی، کیونکہ اس نے مشرق کو مغربی مادیت کے متبادل کے طور پر پیش کیا، نہ کہ اسے قابو پانے کا ذریعہ بنایا۔

شاید اس کی ایک وجہ یہ بھی رہی ہو کہ گونے جرمن تھا اور جرمنی، برطانیہ یا فرانس کی طرح دنیا میں کہیں بھی بطور استعمار موجود نہیں تھا۔ دوسرے لفظوں میں، گونے اس قوم کا فرد تھا، جسے اپنی نوآبادیوں کے ساتھ ”حضور اور جی حضور“ کا تعلق قائم کرنے کی ضرورت نہیں تھی۔ مشرقی طاقتوں کے کمزور ہو جانے اور یورپی قوتوں کے مضبوط ہو جانے کے بعد، استعماری اقوام اپنی مشرقی نوآبادیوں کے ساتھ چونکہ حاکم و محکوم کے رشتے میں بندھی ہوئی تھیں اس لیے قرون وسطیٰ کے مستشرقین اور نوآبادیاتی ادوار کے مستشرقین میں بہت فرق ہے۔ ثانی الذکر اپنی نوآبادیوں سے علم و حکمت کا کوئی موتی حاصل کرتے ہوئے کیونکر ممنون ہو سکتے تھے؟ قرون وسطیٰ کے مستشرقین کا طرز عمل استفادے کا تھا جبکہ نوآبادیاتی عہد کے مستشرقین کا طرز عمل افادے کا تھا۔ افادہ کا مطلب یہ ہے کہ مغربی اقوام

اور بس آزاد - گوئے کی مشرق پسندی، روشن خیالی کارڈ عمل: تجزیاتی مطالعہ

مشرق سے صرف مطلوبہ فوائد حاصل کر کے باقی معاملات میں انہیں نہ صرف نظر انداز کرنے بلکہ حقیر جانے لگی تھیں، جبکہ حصول علم فقط باہمی احترام اور سنجیدہ علمی استفادے سے ہی ممکن ہے۔
گوئے کی مشرق پسندی اسی ماقبل نوآبادیاتی شرق شناسی (Pre-Colonial Orientalism) کا مظہر تھی، جہاں مغرب نے مشرقی ادب، خصوصاً حافظ شیرازی کے کلام کو ایک روحانی پیغام اور فکری اثاثے کے طور پر اپنایا۔ گوئے کا تعلق ایک ایسی قوم سے تھا، جس نے مشرقی تہذیبوں سے افادہ کے بجائے استفادہ کا رویہ اپنایا، اور یہی وجہ ہے کہ گوئے کی مشرق پسندی کو ایڈورڈ سعید کی فکر کے تناظر میں استثنائی حیثیت حاصل ہے۔

دیوان مغرب (*West-östlicher Divan*, 1819) گوئے کے اسی روحانی، اخلاقی اور فکری تعلق کا عملی مظہر ہے، جس میں اس نے حافظ کے کلام سے متاثر ہو کر مشرق اور مغرب کے درمیان فکری مکالمہ قائم کرنے کی کوشش کی۔ گوئے نے دیوان مغرب میں مشرقی حکمت، وسعت مشرب اور روحانی بصیرت کو مغربی مادیت اور عقل پرستی کے جمود کے مقابل ایک فکری متبادل کے طور پر پیش کیا۔ تاہم، اقبال نے اس بات کی نشاندہی کی ہے کہ گوئے نے حافظ کے کلام کی صوفیانہ تفسیر سے کوئی دلچسپی نہیں لی۔ اقبال نے واضح کیا ہے کہ گوئے کو یہ معلوم تھا کہ مشرق میں حافظ کے اشعار کی تفسیر تصوف کے نقطہ نظر سے کی جاتی ہے، لیکن گوئے کو اس سے کوئی دلچسپی نہیں تھی۔ پیام مشرق کے دیباچے میں اقبال نے لکھا ہے کہ گوئے تغزل محض کا دلدادہ تھا اور حافظ کے اشعار کی صوفیانہ تعبیر سے اسے ہمدردی نہیں تھی۔^(۵) گوئے نے حافظ کے کلام کو زیادہ تر تغزل کی نظر سے دیکھا اور اس کے اندر پوشیدہ صوفیانہ معانی کو دریافت کرنے کی کوشش نہیں کی۔^(۶)

گوئے کی مشرق پسندی وجدانی ہے۔ وہ نوآبادیاتی عہد کے مستشرقین کی طرح مشرق کو نہیں دیکھتا، بلکہ اس کے بالکل برعکس، وہ مشرق و مغرب کو برابری کی سطح پر دیکھتا ہے، اور دونوں کو ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم قرار دیتا ہے۔ دیوان مغرب میں گوئے لکھتا ہے،

Wer sich selbst und andre kennt, Wird auch hier erkennen: Orient und Okzident Sind nicht mehr zu trennen.

جو شخص خود کو اور دوسروں کو پہچان لیتا ہے، وہ یہ بھی جان لیتا ہے کہ مشرق اور مغرب اب جدا نہیں رہ سکتے۔^(۷)

یہاں یہ نکتہ بھی قابل ذکر ہے کہ گوئے اسپینوزا (Baruch Spinoza) سے متاثر تھا، اور اس بات کا ذکر اقبال نے بھی کیا۔ اسپینوزا، فلاطینوس کے بعد مغربی وحدت الوجود کا سب سے بڑا فلسفی

ہے۔^(۸) اسپنوزا کے نظریہ وحدت الوجود نے گوئے کی فکری تشکیل میں اہم کردار ادا کیا۔ گوئے نے مشرقی وحدت الوجود سے متاثر ہو کر حافظ کے کلام میں اسی بصیرت کو پایا، مگر اسے مغربی صوفیانہ روایت کے تناظر میں زیادہ قریب محسوس کیا۔ رالف والڈ وایرسن نے بھی گوئے کے حافظ فہمی میں مغربی صوفیانہ رجحانات کے اثرات پر روشنی ڈالی ہے، جو مشرق کے بجائے مغرب کے فکری تناظر سے متاثر تھے۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر گوئے کو حافظ کی طرف بالخصوص اور مشرق کی طرف بالعموم توجہ کرنے کا خیال ہی کیوں آیا؟ اس سوال کا جواب جاننے کے لیے ہمیں اٹھارویں صدی کے یورپ کا فکری منظر نامہ دیکھنا ہوگا، جہاں روشن خیالی کی تحریک نے مغربی فکر کو ایک نئی جہت دی، مگر اس کے ساتھ ہی انسانی روح کو ایک خلا میں بھی چھوڑ دیا۔ روسو (Jean-Jacques Rousseau) اور اس کے پیروکاروں کی نظر میں یورپ مجموعی طور پر بیمار ہو رہا تھا۔ چنانچہ، روسو نے یورپ کو فطرت پرستی اور انسانی جبلتوں کو بحال کرنے کا مشورہ دیا۔ ہرڈ نے قومی روح اور تہذیبی تنوع کے تحفظ پر زور دیا۔ اور گوئے نے مشرق کی روحانی بصیرت کو مغربی مادیت کے لیے متبادل کے طور پر پیش کیا۔

گوئے نے یہ روحانی خلا محسوس کیا تو اس نے ایک انقلابی طرز کی تحریک شروع کی، جسے آج ہم ”تحریک مشرقی“ کے نام سے جانتے ہیں۔ اسے یورپ کی خشک مادیت میں ”تحریک روحانیت“ بھی کہا جاسکتا ہے۔ گوئے کی تحریک آناٹا نجر منی کے شعر اور ادیبوں میں مقبول ہوتی چلی گئی اور جرمن ادب میں ایرانی تصوف اور روحانیت کے خیالات شامل ہو گئے۔ اقبال نے لکھا ہے،

بعد کے شعر اپلاٹن، روکرٹ اور بوڈن سٹاٹ نے اس مشرقی تحریک کو جس کا آغاز گوئے کے دیوان سے ہوا تکمیل تک پہنچایا۔ پلاٹن نے ادبی اغراض کے لیے فارسی زبان سیکھی۔ قافیہ ردیف بلکہ ایرانی عروض کے قواعد کی پابندی سے غزلیں لکھیں۔ رباعیاں لکھیں اور نپولین پر ایک قصیدہ بھی لکھا۔ گوئے کی طرح فارسی استعارات مثلاً عروسِ گل، زلفِ مشکیں، لالہ عذار کو یہ بھی بے تکلف استعمال کرتا ہے۔ اور تغزل محض کا دلدادہ ہے۔ روکرٹ عربی، فارسی، سنسکرت تینوں مشرقی زبانوں کا ماہر تھا۔^(۹)

اقبال کے بقول ایک جرمن شاعر نے تو فرط جذبات میں اپنا نام بدل کر ”مرزا شفیق“ رکھ لیا تھا اور جب وہ شاعری کرتا تھا تو اس کے اسلوب کی فارسیوں کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے جرمنی کے لوگ یہ سمجھتے تھے کہ یہ فارسی شاعری ہی کا جرمن ترجمہ ہے۔^(۱۰)

روشن خیالی: گوئے کے عہد کا ماحول

اور بس آزاد - گونے کی مشرق پسندی، روشن خیالی کا رد عمل: تجزیاتی مطالعہ

یورپ میں روشن خیالی (Enlightenment) کی تحریک سترہویں اور اٹھارویں صدی میں اس وقت ابھری جب عقل پرستی، تجربیت، اور سائنٹزم کو انسانی ترقی اور معاشرتی اصلاح کا واحد ذریعہ سمجھا جانے لگا۔ اس تحریک نے قرون وسطیٰ کے مذہبی جبر، کلیسائی اقتدار، اور موروثی روایات کو رد کرتے ہوئے سائنس، منطق اور انسانی عقل کو تمام فکری اور سماجی امور کا محور بنا دیا۔ ڈیکارٹ (René Descartes) کے ”Cogito, ergo sum“ یعنی ”میں سوچتا ہوں، لہذا میں ہوں“ کہہ کر خدا اور کائنات سمیت ہر شے سے زیادہ معتبر انسانی شعور کو قرار دیا، جس سے روشن خیالی کی تحریک کو فلسفیانہ جواز میسر آگیا۔ جبکہ والٹیئر (Voltaire) اور دیدرو (Diderot) جیسے مفکرین نے اس تحریک کو فکری بنیادوں پر استوار کیا۔

روشن خیالی کی تحریک درحقیقت ریفارمیشن (Reformation) کے اثرات کا نتیجہ تھی، جو خود رینے سانس (Renaissance) کی تحریک سے نمو پذیر ہوئی تھی۔ تاہم، رینے سانس کی بنیادیں مسلمانوں کے علمی و فکری عروج کے دوران رکھی گئیں، جب مسلم فلسفیوں اور مترجمین نے نویں اور دسویں صدی میں یونانی علوم کے تراجم عربی زبان میں کیے۔ یہ علمی سرمایہ بعد ازاں بارہویں اور تیرہویں صدی میں عربی سے لاطینی زبان میں منتقل ہوا، اور اسی علمی وراثت نے یورپ میں فکری بیداری کو جنم دیا۔ تراجم کی یہ تحریک چودھویں صدی کے اوائل تک یورپ کے علمی افق پر نمایاں اثرات مرتب کر چکی تھی، جس کے اثرات کو پیٹرارک (Petrarch) جیسے شعرا کے نظریاتی اشعار اور تبلیغی انداز میں باسانی محسوس کیا جاسکتا ہے۔⁽¹⁾

چنانچہ روشن خیالی کی تحریک اٹھارہویں صدی کے وسط تک پورے یورپ میں اپنی جڑیں مضبوط کر چکی تھی اور اس نے یورپی معاشرے کو فکری، سیاسی اور سماجی لحاظ سے یکسر تبدیل کر دیا تھا۔ یوں یہ تہذیبی ترقی کا ایک تاریخی تسلسل ہے۔ مشرقی یورپیوں یعنی یونانیوں سے مسلمانوں کے پاس اور مسلمانوں سے مغربی یورپیوں کے پاس علم و حکمت کا یہ سرمایہ صدی بہ صدی کسی دریا کی سی روانی کے ساتھ بہتا رہا۔

وہ یورپ جو کبھی مذہبیت کا مرکز تھا اور ”خدا اور مسیحیت“ کے پرچم تلے صدیوں صلیبی جنگیں لڑتا رہا تھا، روشن خیالی کی اس تحریک کے تحت اب مذہب سے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے پیچھا چھڑا رہا تھا۔ روشن خیالی کا بنیادی مقصد انسانی فکر کو مذہبی روایات اور روایتی اتھارٹی سے آزاد کرانا تھا۔ اس تحریک نے عقل پرستی (Rationalism) کو بنیاد بنا کر کہا کہ تمام سچائیوں کو صرف انسانی عقل

کی روشنی میں جانچا جائے اور مذہبی عقائد یا روایات کو عقل کی کسوٹی پر پرکھا جائے۔ سائنسزم (Scientism) نے سائنسی تجربات اور مشاہدات کو علم کا واحد ذریعہ قرار دیا، جس نے مذہب، روحانیت اور اخلاقیات کو ثانوی حیثیت دے دی۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ انسانی معاشرت میں مذہبی اور روحانی بصیرت کی جگہ عقلی اور سائنسی افکار نے لے لی، اور یوں معاشرتی زندگی میں روحانیت کا دائرہ سمٹ کر فرد کی نجی زندگی تک محدود ہو گیا۔

روشن خیالی کی تحریک، اگرچہ اعلیٰ تعلیم یافتہ اور روشن خیال افراد کی فکری تحریک تھی، لیکن جلد ہی اسی تحریک کے اندر سے اس کے نقاد بھی پیدا ہونا شروع ہو گئے۔ درحقیقت، روشن خیالی کی تحریک کے دو بنیادی اجزات تھے، اور دونوں ہی منطقی اعتبار سے قابل تنقید تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ہر نئے نظریے کی طرح اس تحریک پر بھی غور و فکر جاری رہا اور وقت گزرنے کے ساتھ اس کے اندر اشکالات اور سوالات پیدا ہونا شروع ہو گئے، جن کی موجودگی نے نئے زاویے اور بعض اوقات مخالف نظریات کو بھی جنم دیا۔ سوال یہ ہے کہ روشن خیالی کی تحریک کے یہ دو بنیادی اجزا کیا تھے؟ پہلا جزو عقلیت پرستی (Rationalism) تھا، جبکہ دوسرا سائنسزم (Scientism) یعنی یہ تصور کہ سائنس ہی ہر سوال کا حتمی جواب فراہم کر سکتی ہے، چاہے وہ کسی بھی علمی یا فکری دائرے سے تعلق رکھتا ہو۔

یہ رجحان انیسویں صدی میں اپنے عروج پر پہنچ گیا۔ انیسویں صدی کے وسط تک، سائنسزم کے پیروکار اس حد تک آگے بڑھ گئے تھے کہ یہ گمان کرنے لگے کہ نہ صرف کائنات کی ہر بات کو میکائیکی اصولوں کے ذریعے بیان کیا جاسکتا ہے، بلکہ وہ یہ بھی سمجھنے لگے تھے کہ کائنات کی ہر پیچیدگی کو میکائینیت کی زبان میں بیان کر دیا گیا ہے اور اب مزید تحقیق کے لیے کچھ نہیں بچا۔ یہ نظریہ پیرے سیمون لاپلاس (Pierre-Simon Laplace) جیسے سائنسدانوں سے منسوب کیا جاتا ہے، جنہوں نے یہ مفروضہ قائم کیا کہ اگر ہمیں کائنات کے تمام ذرات کی حالت اور رفتار معلوم ہو تو ہم ماضی اور مستقبل دونوں کی پیشگوئی کر سکتے ہیں۔^(۱۲) لاپلاس کا یہ میکائیکی تصور اس قدر اثر انگیز تھا کہ انیسویں صدی کے اختتام تک سائنسدان یہ گمان کرنے لگے تھے کہ اب کائنات کے ہر راز سے پردہ اٹھایا جا چکا ہے۔ نتیجتاً، عقلیت پرستی اور سائنسزم نے مغربی معاشروں میں مادہ پرستانہ ماحول پیدا کر دیا تھا، خاص طور پر برطانیہ اور اس کے آس پاس کے خطوں میں۔ تاہم، جرمنی کی صورت حال قدرے مختلف تھی۔ عمومی طور پر دیکھا جائے تو برطانیہ مادی سائنس میں آگے بڑھ رہا تھا، جبکہ جرمنی مادی سائنس کے ساتھ ساتھ ریاضی، فلسفہ اور روحانی علوم میں بھی ترقی کر رہا تھا۔

اور بس آزاد - گوئے کی مشرق پسندی، روشن خیالی کا رد عمل: تجزیاتی مطالعہ

چنانچہ یہ وہ ماحول تھا جس میں گوئے جوان ہوا۔ اس کے چاروں طرف عقلیت اور سائنسزم کا دور دورہ تھا۔ سب سے بڑھ کر اسی کے اپنے عہد کا عظیم فلسفی عمانوئیل کانت کی تنقید عقل محض تھی جس نے نہایت مضبوط استدلال کے ساتھ یہ حتمی طور پر ثابت کر دیا تھا کہ مذہبی عقائد کو عقلی دلائل کے ذریعے ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ اس پر مستزاد یہ کہ تمام اخلاقی اعمال عقل کی کسوٹی پر پرکھ کر اختیار کیے جانے چاہیے۔ اس کا مشہور قول ہے کہ:

ایسا عمل اختیار کرو کہ اگر وہ عمومی قانون بن جائے تو وہ انسانی معاشرے کے لیے قابل قبول ہو۔

روشن خیالی کے ناقدین

ژاں ژاک روسو (۱۷۱۲-۱۷۷۸) روشن خیالی کے سب سے نمایاں ناقدین میں سے تھا، جس نے عقل پرستی اور سائنسزم کے خلاف فطرت کی طرف واپسی کا نعرہ بلند کیا۔ روسو کا کہنا تھا کہ تمدن اور سائنسی ترقی نے انسان کو مصنوعی بنا دیا ہے، جہاں فطری سادگی اور معصومیت کھو چکی ہے۔ اس نے ”معاہدہ عمرانی“ (Rousseau J. J., 1762) میں یہ تصور پیش کیا کہ تہذیب نے انسانی آزادی اور فطری برابری کو ختم کر دیا ہے اور انسان کو معاشرتی بندھنوں میں جکڑ دیا ہے۔ روسو نے یہ دعویٰ کیا کہ ”انسان آزاد پیدا ہوا ہے لیکن ہر جگہ زنجیروں میں جکڑا ہوا ہے“، یہ اس کے روشن خیالی کے خلاف رد عمل کا بنیادی نکتہ تھا۔

روسو نے ”ایمانل“^(۱۳) میں فطرت کے دائرے میں انسانی تعلیم و تربیت کے اصول بیان کیے اور اس بات پر زور دیا کہ فطرت ہی انسان کا سب سے بڑا استاد ہے۔ وہ لکھتا ہے،

فطرت نے مجھے خوش اور نیک بنایا، اور اگر میں اس کے برعکس ہوں تو یہ معاشرے کی غلطی ہے۔ میری تعلیم کا بنیادی اصول یہ ہے کہ فطرت انسانی ارتقاء کے لیے بہترین رہنما ہے، اور اخلاقی فضیلت فطرتی نظام سے ہم آہنگی سے پیدا ہوتی ہے۔^(۱۵)

اس نے یہ بھی کہا کہ اخلاقیات اور روحانی بصیرت کا اصل ماخذ انسانی جبلتوں اور فطرت سے ہم آہنگی ہے، نہ کہ عقل یا سائنس۔ روسو کے نزدیک مغربی معاشرے میں اخلاقی اور روحانی زوال کا علاج یہ ہے کہ انسان تمدن کی جکڑ بندیوں سے نکل کر فطرت کی آغوش میں واپس لوٹے اور اپنی فطری معصومیت اور سادگی کو بحال کرے۔^(۱۶)

گوئے پر ژاں ژاک روسو کے نظریات کا گہرا اثر تھا، جو فطرت کے قریب رہنے والے ایک حساس طبع شاعر تھے۔ یورپی ادبی تحریکوں میں نیچر لزم اور رومانویت کا زمانہ تقریباً یکساں رہا ہے، اور ان دونوں

مکاتب فکر کے بنیادی تصورات میں گہری مماثلت پائی جاتی ہے۔ اگرچہ بادی النظر میں رومانویت اور نیچرلزم دو متضاد رجحانات معلوم ہوتے ہیں، تاہم ان کی اساس فطرت پسندی پر ہی قائم ہے۔ فرق محض یہ ہے کہ رومانویت ایک آئیڈیلسٹک نیچرلزم (Idealistic Naturalism) ہے، جو فطرت کو ماورائی جمالیات اور روحانی معنویت میں دیکھتی ہے، جبکہ نیچرلزم ایک ریئلسٹک نیچرلزم (Realistic Naturalism) ہے، جو فطرت کے مادی اور زمینی پہلوؤں پر توجہ مرکوز رکھتا ہے۔

یوں کہا جاسکتا ہے کہ رومانویت فطرت کے آسمانی اور ماورائی عناصر سے قربت کی متلاشی ہے، جبکہ نیچرلزم فطرت کے زمینی اور مادی عناصر کے قریب رہنے کی کوشش کرتا ہے۔ رومانویت میں فطرت کو استعاراتی سطح پر ایک روحانی مظہر کے طور پر دیکھا جاتا ہے، جہاں آسمان، خواب، اور خیالات کی دنیا کو جمالیاتی اور اخلاقی معنویت عطا کی جاتی ہے، جبکہ نیچرلزم میں فطرت کو مادی حقیقت کے تناظر میں پرکھا جاتا ہے، جہاں زمین، مظاہر قدرت، اور حسی تجربات کو حقیقت کا واحد حوالہ سمجھا جاتا ہے۔

گوئے کے ہاں رومانویت اور نیچرلزم کا ایک حسین امتزاج نظر آتا ہے، جہاں ایک طرف رومانویت کی ماورائی جمالیات اور تصوراتی جہتیں نمایاں ہیں، تو دوسری طرف نیچرلزم کی زمینی حقیقت پسندی اپنی پوری آب و تاب کے ساتھ جلوہ گر ہے۔ یہی امتزاج گوئے کے تخلیقی مزاج کی بنیاد ہے، جس نے اسے مغربی ادب میں ایک منفرد اور ہمہ جہت مقام عطا کیا۔ تاہم، گوئے کی فکری پرواز ان دونوں رجحانات سے آگے نکل چکی تھی۔ وہ مغربی مادہ پرستی کا ناقدر ضرور تھا، لیکن اس کا مکمل مخالف نہیں تھا۔ گوئے نے روسو کی طرح تہذیب و تمدن کو انسانیت کے لیے لعنت قرار نہیں دیا، بلکہ اس کے برعکس، وہ تہذیبی ارتقا کا قدردان تھا اور مغرب میں مزید فکری و سماجی ترقی دیکھنے کا خواہاں تھا۔

گوئے کے نزدیک مغرب میں مادی ترقی اور تہذیبی ارتقا کی اہمیت اپنی جگہ مسلم تھی، لیکن وہ اس کے روحانی خلا کو بھی محسوس کرتا تھا۔ یہی روحانی تشنگی اسے مشرق کی طرف لے گئی، جہاں اس نے روحانیت کے خالص سرچشموں سے فیض حاصل کرنے کی کوشش کی۔ گوئے کی یہ فکری جستجو نہ صرف مشرق و مغرب کے درمیان ایک فکری پل قائم کرتی ہے بلکہ مغربی تہذیب کو روحانی توازن عطا کرنے کی خواہش کا اظہار بھی ہے۔

روشن خیالی کے مشہور ناقدین میں نیٹھے سمیت کئی جرمن فلسفیوں اور ادیبوں کے نام شامل ہیں۔ لیکن گوئے کے تناظر میں ہرڈراک ایک نہایت اہم نام ہے۔ اقبال نے بھی پیام مشرق کے دیباچے میں ہرڈراک ذکر کیا ہے۔ یوہان گاتفریڈ ہرڈر (۱۷۹۴ء-۱۸۰۳ء) نے روشن خیالی کی آفاقیت

اور یس آزاد - گونے کی مشرق پسندی، روشن خیالی کا رد عمل: تجزیاتی مطالعہ

(Universalism) اور یورپی مرکزیت (Eurocentrism) پر تنقید کرتے ہوئے قومی روح (Volksgeist) کا تصور پیش کیا۔ ہر ڈر کے نزدیک ہر قوم اور تہذیب کی اپنی منفرد روح ہوتی ہے، جو اس کے تاریخی ارتقا، ثقافت، زبان اور فکری روایات کی مظہر ہے۔ اس نے کہا کہ ”انسانی تہذیب یکساں اصولوں پر نہیں چل سکتی، بلکہ ہر قوم کا اپنا منفرد راستہ اور فکری سانچہ ہوتا ہے۔“

ہر ڈر نے روشن خیالی کے اس نظریے کو مسترد کیا کہ یورپی ماڈل کو تمام تہذیبوں پر لاگو کیا جاسکتا ہے۔ اس نے کہا کہ تہذیبی تنوع اور قومی شناخت کو ختم کرنا انسانیت کے فکری ارتقا کو روکنے کے مترادف ہے۔ ہر ڈر کے نزدیک قوموں کے روحانی زوال کا علاج یہ ہے کہ وہ اپنی تہذیبی اور ثقافتی شناخت کو برقرار رکھیں اور اپنی قومی روح کے مطابق ارتقا پائیں۔ ہر ڈر نے تاریخ، زبان، اور ادب کو تہذیبی شناخت کا محور قرار دیا اور کہا کہ قوموں کی ترقی کا راز اپنی تہذیبی روح سے وفاداری میں مضمر ہے، نہ کہ کسی بیرونی ماڈل کو اختیار کرنے میں۔ ہر ڈر کے نظریات نے رومانویت (Romanticism) اور مشرقی حکمت کے فروغ پر بھی گہرے اثرات مرتب کیے۔ اس کے افکار نے گونے کو مشرقی ادب اور فلسفے کی طرف متوجہ کیا اور دیوان مغرب کی تخلیق کے لیے ذہنی بنیادیں فراہم کیں۔

کانٹ کی تنقید اور یورپ میں افادیت پسندی کا دور دورہ

پھر یوں ہوا کہ جرمنی میں روشن خیالی کی تحریک کے بڑے جزو، یعنی عقلیت پرستی کے سب سے بڑے نقاد نے جنم لیا۔ ایک ایسا نقاد جس کی تنقید کا نہ کوئی ثانی تھا اور نہ ہی آج تک پیدا ہو سکا ہے۔ یہ عظیم مفکر عمانوئیل کانٹ (Immanuel Kant) تھا، جس نے تنقید عقل محض (Critique of Pure Reason) کے ذریعے، بقول اقبال، جرمنی میں عقلیت کا وہ ساختہ پر داختم طومار توڑ دیا، جس کے باعث اہل جرمنی اور اہل یورپ، بے روح مادہ پرستی کی طرف سرپٹ دوڑ رہے تھے۔ کانٹ کا یہ کام جرمنی میں عقلیت پرستی (Rationalism) کے رجحان پر ایک کاری ضرب تھا، جس نے ڈیکارٹ (Descartes) اور لیبنیز (Leibniz) کے افکار کو چیلنج کیا اور یورپی فکری منظر نامے کو یکسر تبدیل کر دیا۔ کانٹ نے تجربیت (Empiricism) اور عقلیت پرستی (Rationalism) کے درمیان ایک تنقیدی توازن پیدا کیا اور یہ واضح کیا کہ محض عقل انسانی تجربے کی حدود کو عبور نہیں کر سکتی۔^(۱۷)

اقبال نے کانٹ کے اس کارنامے کا بڑی خصوصیت کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ اقبال نے خطبات میں لکھا:

بائیں ہمہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ غزالی کی دعوت میں ایک پیغمبرانہ شان پائی جاتی تھی۔ کچھ یہی حیثیت اٹھارویں صدی میں کانٹ کو جرمنی میں حاصل ہوئی۔ جرمنی میں بھی اس وقت عقلیت کو مذہب کا حلیف

اقبال ریویو / اقبالیات ۶۶: ۲- اپریل-جون ۲۰۲۵ء

تصور کیا جاتا تھا لیکن پھر تھوڑے ہی دنوں میں جب یہ حقیقت آشکارا ہو گئی کہ عقائد کا اثبات از روئے عقل ناممکن ہے تو اہل جرمنی کے لیے بجز اس کے چارہ کار نہ رہا کہ عائد کے حصے کو مذہب سے خارج کر دیں۔ مگر عقائد کے ترک سے اخلاق نے افادیت پسندی کا رنگ اختیار کیا اور اس طرح علیت ہی کے زیر اثر بے دینی کا دور دورہ عام ہو گیا۔

اقبال کے اس اقتباس سے واضح ہو جاتا ہے کہ کانٹ کی تنقید نے یورپ میں وہی کام دکھایا جو اسلامی دنیا میں غزالی نے دکھایا تھا۔ یعنی عقلیت کے بے روح استدلال کا زور توڑ دیا۔ کانٹ کے مطابق اخلاقی قوانین عقلی طور پر ناگزیر (Necessary) ہیں اور یہ انسانی عقل سے خود بخود اخذ ہوتے ہیں، نہ کہ کسی خارجی اتھارٹی، جیسے خدا یا مذہب سے۔ یہی وہ نکتہ تھا جس نے یورپ میں مذہب اور اخلاق کے درمیان فاصلہ پیدا کر دیا۔ چنانچہ کانٹ کے فلسفے نے یورپ میں ایک فکری پیراڈاکس کو جنم دیا۔ سوال یہ تھا کہ اچھائی کیا ہے؟ بنیادی طور پر دو مقدمات تھے۔

نمبر ایک، یہ کہ ”جو اچھا ہے، خدا وہی کرتا ہے۔“

اور نمبر دو، یہ کہ ”جو خدا کرتا ہے وہی اچھا ہے۔“

پہلے موقف کا مطلب یہ تھا کہ اخلاقی اقدار اپنی ذات میں اچھی ہیں، لہذا خدا نہ بھی ہو تو وہ اچھی ہی رہیں گی۔ اس سے اخلاقیات کو مذہب سے آزاد کر کے عقلی بنیادوں پر قائم کرنے کا جواز مل گیا۔ دوسری رائے کے مطابق، جو کچھ خدا کرتا ہے، وہی اچھا ہے، جس کا مطلب یہ تھا کہ مذہبی احکام ہی اخلاقی اقدار کا ماخذ ہیں۔ یعنی اس دوسرے خیال میں سقم یہ تھا کہ مذہبی احکامات چاہے جیسے بھی ہوں وہ اچھے ہی ہوں گے کیونکہ خدا کا حکم ہے۔ اب چونکہ واضح تھا کہ یہ دوسرا مقدمہ جو اہل مذہب کی طرف سے وارد ہو رہا تھا، قبول نہیں کیا جاسکتا تھا۔ چنانچہ یورپ میں یہ مفہوم عام ہو گیا کہ اخلاقی قوانین کو عقل خود اخذ کر سکتی ہے اور اس لیے سماجی اخلاقیات کے لیے مذہب یا خدا کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

یوں مذہب کو فرد کی ذاتی زندگی تک محدود کر دیا گیا اور اخلاقی نظام کو عقلی بنیادوں پر تشکیل دے دیا گیا۔ چرچ میں عبادت کا سلسلہ جاری رہا، لیکن ریاست اور معاشرہ مذہبی اصولوں سے آزاد ہو گیا۔ یہی وہ مقام تھا جہاں سے سیکولر اخلاقیات (Secular Ethics) نے جنم لیا اور افادیت پسندی (Utilitarianism) نے مذہبی اخلاقیات کی جگہ لے لی۔ انیسویں صدی کے یورپ میں جان اسٹورٹ مل (John Stuart Mill) اور جیریمی بنتھم (Jeremy Bentham) نے افادیت پسندی کا نظریہ پیش کیا، جس کے مطابق: ”وہ عمل اخلاقی ہے جو زیادہ سے زیادہ افراد کو زیادہ سے زیادہ فائدہ پہنچائے۔“

اور یس آزاد - گوسے کی مشرق پسندی، روشن خیالی کارڈ عمل: تجزیاتی مطالعہ

افادیت پسندی کا یہ تصور مذہب کی روحانی اساس سے یکسر مختلف تھا، کیونکہ یہاں اخلاق کا معیار انسانی فائدہ اور معاشرتی افادیت بن گیا، نہ کہ خدا کا حکم یا روحانی بصیرت۔ یہ گویا دو طرح کے اخلاقی اصولوں کے درمیان موازنے کا وہ مرحلہ تھا جس نے یورپ کی آئندہ قسمت کا فیصلہ کرنا تھا۔ یعنی ایک طرف اہل یورپ اپنے بچوں کو یہ پڑھاتے آئے تھے کہ ”اخلاقی عمل اس لیے اختیار کرو کیونکہ یہ خداوند یسوع مسیح کا حکم ہے“۔ اور اب اچانک دو صدیوں کے اندر اندر وہ اپنے بچوں کو یہ پڑھانا شروع ہو گئے تھے کہ اخلاقی عمل اس لیے اختیار کرو کیونکہ وہ عقلی طور پر درست عمل ہے۔ ظاہر ہے جب یہ استدلال عام ہو رہا تھا، تب اس کے آغاز کا زمانہ تھا، یعنی یہ دعویٰ تو موجود تھا لیکن کسی فرد یا جماعت کے لیے اس پر عمل آسان نہیں تھا۔ تاہم ایک دو صدیوں کے بعد اس کے اثرات دیکھے جاسکتے ہیں کہ مغرب میں اخلاقی اقدار کے پیمانے مذہبی احکامات کی بجائے کانٹ کی عقل عملی کی روشنی میں جب عقلی بنیادوں پر طے ہونے لگے تو عائلی مسائل سے لے کر جنسی مسائل تک انفرادی زندگی کے ہر شعبے پر چھا گئے۔

اقبال نے لکھا:

یہ حالت تھی مذہبی غور و فکر کی جب کانٹ کا ظہور جرمنی میں ہوا اور پھر جب اس کی تنقید عقل محض سے عقل انسانی کی حدود واضح ہو گئی تو حامیان، علیت کا وہ ساختہ پر داختہ طومار جو انہوں نے مذہب کے حق میں تیار کر رکھا تھا ایک مجموعہ باطل ہو کر رہ گیا۔ لہذا ٹھیک کہا گیا ہے کہ کانٹ ہی کی ذات وہ سب سے بڑا عطیہ ہے جو خدا نے جرمنی کو عنایت کیا۔^{۱۸}

کانٹ روسو کی طرح روشن خیالی کا نقاد نہیں تھا۔ بلکہ کانٹ خود ایک روشن خیالی فلسفی تھا۔ تاہم کانٹ نے یہ ثابت کر دیا کہ عقل محض مطلق حقیقت (Noumenon) تک رسائی حاصل نہیں کر سکتی اور انسانی تجربہ صرف ظواہر (Phenomena) تک محدود ہے۔ تاہم، اخلاقیات (Ethics) کے معاملے میں کانٹ نے ”تنقید عقل عملی“ (Critique of Practical Reason, 1788) میں یہ موقف اختیار کیا کہ اخلاقی اصول (Moral Laws) انسانی عقل عملی سے اخذ ہوتے ہیں اور انہیں کسی مذہبی یا خارجی اتھارٹی کی ضرورت نہیں۔ اس نے حتمی امر (Categorical Imperative) کا تصور پیش کیا، جس کے مطابق:

ایسا عمل اختیار کرو کہ اگر وہ عمومی قانون بن جائے تو وہ انسانی معاشرے کے لیے قابل قبول ہو۔

یورپ میں روحانی خلا کا دور اور دیوان مغرب

روشن خیالی کے سیاسی اور سماجی اثرات یورپ بھر میں نمایاں ہوئے۔ فرانسیسی انقلاب (۱۷۸۹ء)، امریکی انقلاب (۱۷۷۶ء)، اور برطانوی صنعتی انقلاب جیسے تاریخی واقعات میں روشن خیالی کے اثرات نمایاں طور پر دیکھے جاسکتے ہیں۔^(۱۹) (Hunt, 2004) انقلابی تحریکوں نے فرد کی آزادی، مساوات، اور حقوق کو بنیادی حیثیت دی، جس نے بادشاہت، جاگیر داری، اور کلیسائی اتھارٹی کے روایتی ڈھانچوں کو ہلا کر رکھ دیا۔ نتیجتاً، سیکولر ازم (Secularism)، مساوات (Equality)، اور قانون کی حکمرانی (Rule of Law) جیسے تصورات مغربی معاشروں میں رائج ہوئے۔ تاہم، یہ سائنسی اور سماجی ترقی روحانیت اور اخلاقی اقدار کی قیمت پر حاصل ہوئی۔ روشن خیالی کی اس فکری یلغار نے جلد ہی مغربی معاشروں میں ایک روحانی خلا پیدا کر دیا۔ جب عقلیت اور سائنسزم کو ہر معاملے کا پیمانہ بنا دیا گیا تو انسانی تجربے کے جذباتی، روحانی اور اخلاقی پہلو پس پشت چلے گئے۔

روشن خیالی سے قبل یورپ میں مذہب پر مبنی طرز زندگی کا غلبہ تھا۔ یورپی اقوام کئی صدیوں تک ”خدا اور مسیحیت“ کے پرچم تلے صلیبی جنگوں میں مصروف رہیں۔ پوپ کے اثر و رسوخ کے تحت پوری یورپی قوم، بالخصوص عوام الناس، حضرت مسیح علیہ السلام کی روحانیت کے اثر میں پروان چڑھتے تھے۔ اہل یورپ فطرتاً روح پرور اور روحانیت پسند تھے۔ ان کے مزاج میں مادہ پرستی کا رجحان کبھی غالب نہیں رہا تھا، لیکن اگر ایسا نہ بھی ہوتا، تب بھی کسی معاشرے کا مجموعی رجحان روحانی ہوتا ہے اور یہ عین انسانی جبلت کا تقاضا ہے۔

انسانی وجود جذبات اور عقل کا امتزاج ہے، لیکن یہ حقیقت ناقابل انکار ہے کہ انسان پر عقل کے مقابلے میں جذبات کا غلبہ زیادہ رہتا ہے۔ جہاں جذبات حاوی ہوں، وہاں روحانی تربیت ناگزیر ہو جاتی ہے تاکہ اخلاقی اقدار کے ذریعے جذبات کو قابو میں رکھا جاسکے اور ان کا رخ کسی مثبت سمت میں موڑا جاسکے، تاکہ معاشرتی توازن برقرار رہے اور سماج امن و آشتی سے ہمکنار ہو۔ تاہم، روشن خیالی کے طوفان نے محض ڈیڑھ صدی میں پورے یورپ میں مذہب بیزاری کی ایسی لہر دوڑادی کہ گویا مذہب کے ساتھ ساتھ جذبات اور روحانیت کو بھی معاشرتی زندگی سے بے دخل کر دیا گیا۔ اس تبدیلی کا نتیجہ یہ نکلا کہ یورپی معاشرہ، جو اپنی بقا کے لیے اجتماعی روحانی ربط پر انحصار کرتا تھا، یکایک مشینی، مصنوعی اور بے روح ہو کر جذباتی و روحانی خلا کا شکار ہو گیا۔ یہی وہ خلا تھا جو یورپ میں روشن خیالی کے بعد پیدا ہوا اور جس نے تہذیب کو مادی ترقی کے باوجود روحانی بے سمتی میں مبتلا کر دیا۔

اور یس آزاد - گوئے کی مشرق پسندی، روشن خیالی کا رد عمل: تجزیاتی مطالعہ

یورپی تہذیب کی اس کوتاہی کو روسو، ہرڈ اور گوئے جیسے مفکرین نے شدت سے محسوس کیا۔ روسو نے اس خلا کو نیچر لزم کے ذریعے پر کرنے کی کوشش کی اور انسان کو فطرت کی آغوش میں لوٹنے کا مشورہ دیا۔ ہرڈ نے قومی روح کا تصور پیش کیا، جس میں ہر قوم کے منفرد تہذیبی اور ثقافتی ورثے کو اہمیت دی گئی۔ اور، گوئے نے اس روحانی خلا کو بھرنے کے لیے مشرق کی روحانی بصیرت سے فیض حاصل کیا۔ گوئے نے محسوس کیا کہ مغربی تہذیب، جو سائنس، مادہ پرستی اور عقل پرستی کے زیر اثر پروان چڑھ رہی ہے، اپنے اندر روحانی بصیرت اور اخلاقی اقدار کو کھو چکی ہے۔ گوئے نے دیوان مغرب کے ذریعے مشرقی ادب، خصوصاً حافظ شیرازی کے کلام سے متاثر ہو کر مشرق اور مغرب کے درمیان ایک فکری مکالمہ قائم کیا۔ اس نے محسوس کیا کہ حافظ کی شاعری میں عشق، روحانیت، اور وحدت فطرت کے ایسے جوہر موجود ہیں جو مغرب کے مادیت زدہ معاشرے میں ناپید ہو چکے ہیں۔ اس نے مشرق کو ایک روحانی ماڈل کے طور پر پیش کیا اور مغرب کو یہ پیغام دیا کہ روحانی بصیرت کے بغیر محض سائنسی ترقی اور عقل پرستی انسانیت کے لیے زوال کا سبب بن سکتی ہے۔ گوئے نے مشرق کو رومانی مثالیہ (Romantic Ideal) کے بجائے روحانی حقیقت کے طور پر دیکھا اور مشرقی حکمت کو مغرب کے فکری زوال کا متبادل قرار دیا۔

یورپ میں روحانی خلا کے اس دور کا ذکر کرتے ہوئے اقبال نے لکھا:

مغربی اقوام کی سیاسی استعلا پسندی اور مادی ترقی نے ان کے دلوں میں وہ خلا پیدا کر دیا ہے، جسے صرف مشرق کی روحانی بصیرت سے پُر کیا جاسکتا ہے۔

انیسویں صدی کے اوائل میں گوئے کی روح مشرق کی طرف کھینچی چلی گئی، جہاں اسے ایسی روحانی روشنی نظر آئی جو مغرب کی عقلیت پرست دنیا میں عنقا ہو چکی تھی۔ گوئے کی مشرق پسندی کے آثار اس کے دیوان میں جا بجا ملتے ہیں، جہاں مغرب کی مادہ پرستی کے مقابلے میں مشرق کی روحانیت کی تحسین اور اس کے اخلاقی و روحانی نظام کی تائید نمایاں نظر آتی ہے۔

مغرب نے اپنے لیے نفع بخش راہیں تلاش کر لی ہیں،

لیکن وہ شاعری اور روحانیت سے محروم ہو چکا ہے۔

مشرق، تاہم، اب بھی نعموں میں زندہ ہے،

روح کی خوشبو سے معمور، محبت سے سرشار۔

گوئے کے مطابق، مغرب نے عقل، منطق اور نفع اندوزی کے اصولوں کو اپنا کر دنیا کو بہتر بنانے کی کوشش کی لیکن اس عمل میں روحانی جوہر سے محروم ہو گیا۔ اس کے برعکس، مشرق اپنی تمام تر سیاسی و

معاشی زبوں حالی کے باوجود، اپنے نغموں اور شعری روایتوں میں وہ روحانی مہک محفوظ رکھے ہوئے تھا، جو انسانیت کو عشق، محبت، اور حکمت کے قریب لے آتی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ گوئے جب مشرق کو دیکھتا ہے تو اسے وہاں ایسی بصیرت، محبت اور حکمت نظر آتی ہے جس کا مغرب میں فقدان ہے۔ اس کی نظر میں مشرق کی روحانی روایت انسان کو اپنے اصل مرکز سے جوڑنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ لیکن گوئے محض ایک رومانی خواب نہیں دیکھتا، بلکہ اسے مغرب کی روحانی کھوکھلا پن بھی شدت سے محسوس ہوتا ہے، جیسا کہ وہ ایک اور مقام پر کہتا ہے:

اگر تم نے آنکھیں کھول کر دیکھا ہوتا،

تو تمہیں اس گہرے خلا کا ادراک ہو جاتا۔

سوننا اور طاقت جمع کرنے کے بجائے

تم روشنی اور سچائی کی تلاش میں نکلتے۔

یہاں گوئے نے مغرب کے اس ”گہرے خلا“ کا ذکر کیا ہے جو مادیت، طاقت اور دولت کے پیچھے دوڑنے سے پیدا ہوا ہے۔ یہ خلا دراصل مغرب میں روحانیت کے فقدان کا نتیجہ ہے۔ گوئے کو محسوس ہوتا ہے کہ مغرب نے اپنی توجہ سونے، طاقت اور مادے پر مرکوز کر دی ہے، جبکہ مشرق روشنی اور سچائی کی جستجو میں زندہ ہے۔ یہ خلا نہ صرف معاشرتی، بلکہ وجودی اور روحانی سطح پر مغرب کو اندر سے کھوکھلا کر چکا ہے۔

گوئے کی نظر میں مغرب کا مسئلہ صرف یہ نہیں کہ اس نے مادیت کو ترجیح دی، بلکہ اس نے حقیقت اور فریب کے درمیان تمیز ہی کھودی ہے:

کوئی اور تم سے جو کچھ بھی کہے،

خوب جانچو، کیونکہ وہ دھوکہ بھی ہو سکتا ہے؛

مغرب میں تو عادت ہی یہ ہے

کہ فریب کو حقیقت سمجھا جائے۔

یہ گوئے کی مغرب پر ایک شدید تنقید ہے، جہاں عقل و منطق کو حتمی پیمانہ بنا کر روحانی سچائیوں کو نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ مغرب میں عقلیت پسندی اس حد تک غالب آچکی ہے کہ لوگ فریب کو حقیقت سمجھنے لگے ہیں اور اصل حقائق کو پس پشت ڈال دیا گیا ہے۔

گوئے کی نظر میں مغرب کی اس حالت زار کا حل مشرق میں ہے، جہاں اب بھی روح کی روشنی

موجود ہے:

اور بس آزاد - گوئے کی مشرق پسندی، روشن خیالی کا ردِ عمل: تجزیاتی مطالعہ

اگر تم مغرب کی طرف دیکھو گے،
تو تمہیں روح نہیں ملے گی،
کیونکہ وہ تو مشرق میں رہ گئی ہے،
جہاں حکمت کا نور چمکتا ہے۔

یہاں گوئے نہ صرف مغرب کی مادیت پر افسوس کا اظہار کر رہا ہے بلکہ مشرق کو روحانی روشنی کا سرچشمہ قرار دے رہا ہے۔ مشرق کی روحانی روایت، جو حکمت اور معرفت کے نور سے معمور ہے، گوئے کو امید دلاتی ہے کہ انسانیت کا کھویا ہوا توازن بحال ہو سکتا ہے۔

دیوانِ مغرب و مشرق کے کئی مقامات پر گوئے نے مشرق اور مغرب کے درمیان ایک فکری اور روحانی مکالمے کی ضرورت کو اجاگر کیا ہے۔ وہ چاہتا تھا کہ مغرب، جو اپنی مادہ پرستی کے جال میں پھنس چکا ہے، مشرق کی روحانی بصیرت سے سبق لے اور اپنے اندر وہ توازن بحال کرے جو مادہ اور روح، عقل اور وجدان، سچائی اور محبت کے درمیان قائم ہو سکتا ہے۔

گوئے کچھ اور اشعار میں گوئے مشرق و مغرب کے درمیان تعلقات اور کاروباری روابط تک کو شاعری کا حصہ بنا دیتا ہے۔

جب راہیں جدا ہو جائیں تو الوداع کہو،
وہ مشرق کو چلا جائے، اور تم مغرب کو۔
اگر کئی سال بعد اچانک تمہاری راہیں دوبارہ مل جائیں،
تو خوشی سے پکار اٹھو:

یہ وہی ہے! جیسے کل ہی کی بات ہو۔
اب سامان کا تبادلہ کرو، منافع بانٹو،
پرانے اعتماد کو نئے بندھن میں باندھو۔
پہلا سلام ہزاروں کا نعم البدل ہوتا ہے،
سو ہر اُس شخص کو خندہ پیشانی سے سلام کرو،
جو تم سے محبت اور عزت سے پیش آتا ہے۔

یہاں گوئے کا وزن ایک ہمہ گیر مکالمے کا ہے، جہاں مشرق اور مغرب کے لوگ ایک دوسرے سے محبت، عزت اور اعتماد کے ساتھ ملیں، اپنے تجربات کا تبادلہ کریں، ایک دوسرے کے ساتھ اشیا کا تبادلہ کریں، کاروبار کریں اور ایک دوسرے سے سیکھیں۔ گوئے کے نزدیک، مشرق و مغرب کا یہ میل ملاپ انسانیت کو وہ توازن فراہم کر سکتا ہے جو محض مادیت یا محض روحانیت سے ممکن نہیں۔

اقبال ریویو / اقبالیات ۶۶: ۲ — اپریل-جون ۲۰۲۵ء

گوئے اسلام سے متاثر تھا، یہ حقیقت گوئے کے تمام سوانح نگار تسلیم کرتے ہیں۔ بعض ماہرین اقبال نے لکھا ہے کہ گوئے نے دیوانِ مغرب میں ایک سے زیادہ مقام پر قرآن کی اس آیت سے استفادہ کیا جس میں رب المشرقین و رب المغربین کا ذکر ہے۔ اس نے مشرق اور مغرب کے خداؤں کو ایک ہی حقیقت کا مظہر قرار دے کر ایک وحدتِ الہیہ کا نظریہ پیش کیا۔ اس وحدتِ الہیہ کے تصور کو گوئے نے ان الفاظ میں بیان کیا:

خدا مشرق کا بھی مالک ہے،

خدا مغرب کا بھی رب ہے۔

شمال اور جنوب کی سرزمینیں

اسی کے دستِ رحمت میں پناہ لیتی ہیں۔

یہاں گوئے نے نہ صرف مشرق و مغرب کے مابین روحانی وحدت کو بیان کیا ہے بلکہ یہ باور کرایا ہے کہ فطرت کی حقیقت اور روحانی بصیرت کی جڑیں ایک ہی مرکز سے پھوٹی ہیں۔ یہ وحدت گوئے کی مشرق پسندی کا جوہر ہے، جہاں وہ مشرق کو مغرب کا متمم قرار دیتا ہے اور دونوں تہذیبوں کے درمیان ہم آہنگی کا خواب دیکھتا ہے۔

اختتامیہ:

تصریحاتِ بالا سے ثابت ہوتا ہے کہ گوئے کی مشرق پسندی محض ایک رومانی وابستگی نہیں تھی، بلکہ مغربی روشن خیالی، بے روح عقلیت اور سائنٹزم کے خلاف ایک مؤثر ردِ عمل تھا۔ ایک ایسی تحریک کا آغاز جس نے پوری قوت سے اہل یورپ کو یہ احساس دلانے کی کوشش کی کہ مادہ پرستی کی طرف جانے والا راستہ آگے جا کر ختم ہو جاتا ہے۔ یہ زندگی اتنی معمولی چیز نہیں کہ اسے جھوٹے معیارات کے لیے قربان کر دیا جائے۔ گوئے کا سفر ایک فکری اور روحانی سفر تھا۔ گوئے نے مغرب کے روحانی زوال اور مشرق کے روحانی سرچشمے کے درمیان ایک پل بنانے کی کوشش کی۔ اس نے محسوس کیا کہ مغرب کی عقلیت اور مادیت نے انسانیت کو اندر سے خالی کر دیا ہے اور مشرق کی روحانیت میں اس خلا کو پر کرنے کی صلاحیت موجود ہے۔

گوئے کا دیوان اسی خواہش کا مظہر ہے کہ مشرق اور مغرب کی تہذیبیں ایک دوسرے سے سیکھیں، مادہ اور روح، عقل اور عشق، اور طاقت اور حکمت کے درمیان ایک نیا توازن قائم کریں۔ یہی وہ پیغام ہے جو اقبال نے پیامِ مشرق میں مزید آگے بڑھایا اور مشرق و مغرب کے مابین ایک روحانی مکالمے

اور یس آزاد - گوئے کی مشرق پسندی، روشن خیالی کا رد عمل: تجزیاتی مطالعہ

کو فروغ دینے کی کوشش کی۔ گوئے کا وژن آج بھی انسانیت کے لیے ایک مشعل راہ ہے، جو مشرق و مغرب کی تفریق سے آگے بڑھ کر ایک متوازن اور ہم آہنگ دنیا کی تشکیل کا خواب دیکھتا ہے۔

تاہم، اقبال نے گوئے کے حافظ سے متاثر ہونے کو روحانی عمل کے بجائے جمالیاتی کشش قرار دیا اور کہا کہ مغرب کے فکری خلا کا علاج محض تغزل اور وحدت الوجودی شاعری میں نہیں، بلکہ فلسفہ خودی کی حکمت میں مضمر ہے۔ اقبال کے نزدیک رومی کی حکمت اور خودی کا فلسفہ مغرب کے روحانی بحران کا اصل علاج ہے، کیونکہ اس میں عملی روحانیت، جدوجہد اور انسانی آزادی کا پیغام ہے۔

دراصل جس طرح انسانی نفسیات میں جذبات اور عقل کا تعلق عمر کے ساتھ ارتقائی مراحل سے گزرتا ہے۔ بچپن میں جذبات غالب ہوتے ہیں، جوانی میں عقل اور جذبات کا امتزاج ایک داخلی کشمکش کو جنم دیتا ہے، اور ادھیڑ عمری میں (اگر اعصاب مضبوط رہیں اور ذہنی و جسمانی صحت برقرار رہے) انسان عمومی طور پر اپنے جذبات اور عقل میں ایک متوازن ہم آہنگی پیدا کر لیتا ہے۔ اس مرحلے پر جذبات بوقت ضرورت اور زیادہ تر حکمت کے ساتھ بروئے کار آتے ہیں۔

اسی طرح انسانی تہذیب کے ارتقا کو جذبات اور عقل کے امتزاج کے ایک مسلسل سفر کے طور پر دیکھا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ ابتدائی ادوار میں انسان کے رویے جذباتی جبلتوں کے زیر اثر تھے، مگر جیسے جیسے تہذیب نے فکری اور سائنسی ترقی کی، انسان نے عقل کے اصولوں کو زیادہ اپنانا شروع کیا۔ تاہم، یہ عمل نہ تو یک طرفہ ہے اور نہ ہی خطی (linear)، بلکہ انسانیت آج بھی جذبات اور عقل کے مابین توازن کی تلاش میں ہے۔ جدید دنیا جہاں سائنسی ترقی کے عروج پر ہے، وہیں سماجی اور اخلاقی مسائل اس بات کی یاد دہانی کراتے ہیں کہ انسانیت ابھی مکمل بلوغت تک نہیں پہنچی۔

گوئے اور اقبال کا مکالمہ دراصل مشرق اور مغرب کے درمیان ایک دائمی فکری تعلق کا مظہر ہے۔ یہ مکالمہ آج بھی جاری ہے اور مستقبل میں اس سے مزید گہرے فکری امکانات پیدا ہو سکتے ہیں، جو انسانی تہذیب کو مادی اور روحانی ارتقا کی نئی منزلوں سے روشناس کرائیں گے۔ اقبال کے نزدیک مغرب کو رومی کی حکمت اور خودی کے فلسفے کی ضرورت تھی، جبکہ گوئے نے مشرقی روحانیت کو مغربی مادیت کے متبادل کے طور پر پیش کیا۔ یہ مکالمہ آج بھی مشرق اور مغرب کے درمیان ایک ایسا فکری پل تعمیر کر سکتا ہے، جو انسانیت کو مادی اور روحانی ترقی کی ہم آہنگ راہ پر گامزن کر سکتا ہے۔ اسی طرح انسانیت کی فکری اور سائنسی ترقی کو بعض اوقات بلوغت سے تعبیر کیا جاتا ہے، لیکن یہ عمل ابھی مکمل نہیں ہوا۔ اگرچہ جدید دنیا میں انسان نے مادی ترقی میں غیر معمولی کامیابیاں حاصل کی ہیں، لیکن اخلاقی اور روحانی

اقبال ریویو / اقبالیات ۶۶: ۲ — اپریل-جون ۲۰۲۵ء

سطح پر انسانیت کو ابھی بھی کئی چیلنجز کا سامنا ہے۔ اس لیے یہ کہنا زیادہ مناسب ہو گا کہ انسانیت بلوغت کی طرف گامزن ضرور ہے، لیکن اس منزل تک پہنچنے کے لیے ابھی بہت سے امتحانات باقی ہیں۔

حوالہ جات و حواشی

- (1) Said, E. W., *Orientalism*, Pantheon Books, 1978
- (2) Emerson, R. W., *Representative men: Seven lectures*, Phillips, Sampson, and Company, 1850
- (3) Ibid.
- (4) Iqbal, M., *Payam-e-Mashriq*, Sheikh Ghulam Ali & Sons, 1923
- (5) Ibid.
- (6) Emerson, R. W., *Representative men: Seven lectures*, Phillips, Sampson, and Company, 1850
- (7) Goethe, J. W., *West-östlicher Divan*, Tübingen: Cotta, 1819, p. 56.
- (8) Spinoza, B., *Ethics* (E. Curley, Trans.), Princeton University Press, 1677
- (9) Iqbal, M., *Payam-e-Mashriq*, Sheikh Ghulam Ali & Sons, 1923
- (10) Ibid.
- (11) Haskins, C. H., *The Renaissance of the Twelfth Century*, Harvard University Press, 1927
- (12) Laplace, P. S., *A philosophical essay on probabilities* (F. W. Truscott & F. L. Emory, Trans.), Dover Publications, 1814
- (13) Rousseau, Jean-Jacques, *The Social Contract and Discourses*, J. M. Dent & Sons Ltd., Aldine House Bedford St. London, 1762
- (14) Jean-Jacques Rousseau *Emile or on Education*, Tr. by William H. Payne, London, Sidney Appleton, 1905
- (15) Ibid, p. 55
- (16) Ibid

اور لیس آزاد - گوسے کی مشرق پسندی، روشن خیالی کا رد عمل: تجزیاتی مطالعہ

-
- ⁽¹⁷⁾ Kant, I., *Critique of pure reason* (N. Kemp Smith, Trans.). London: Macmillan, 1781
- ⁽¹⁸⁾ Iqbal, M., *Payam-e-Mashriq*, Sheikh Ghulam Ali & Sons, 1923
- ⁽¹⁹⁾ Hunt, L., *The French Revolution and Human Rights: A Brief Documentary History*, Bedford/St, 2004