☆ڈاکٹر محمد اعجاز الحق

اقبال اور فختے کا تصورِ خودی

Abstract:

This article delves deep into the philosophical groundings of the two influential thinkers, Allama Muhammad Iqbal, a renowned poet-philosopher of the East, and Johann Gottlieb Fichte, one of the major thinkers in German idealism, discussing their respective understandings of the human Self. The examination of Iqbal's and Fichte's philosophical frameworks reveals intriguing and interesting affinities and divergences in their conceptualization of selfhood, consciousness, and the role of the individual in shaping reality. It offers unique perspectives on the nature of the Self, its relationship with the external world, and its potential for self-realization. The article employs a comparative and analytical approach to highlight shared themes and disparities, shedding light on various ontological, epistemological and axiological contexts that influenced these thinkers. Through a comprehensive analysis of primary texts and critical scholarships, this article contributes to a vast and deeper understanding of the complexities inherent in the concept of the human Self as expounded by Iqbal and Fichte, stimulating cross-cultural dialogue within the broader philosophical discourse.

Keywords: Allama Muhammad Iqbal, Johann Gottlieb Fichte, Human Self,

☆چئیر مین،اقبال ریسرچ انسٹی ٹیوٹ لاہور

Comparative Philosophy, Ontology and Epistemology

جوہان گوٹلیب فختے (1762-1814) جرمنی کا ایک معروف تصوریت پسند فلسفی تھا۔ اقبال کے فلسفہ خودی پر جن مغربی فلاسفہ کے اثرات مرتب ہوئے ہیں ان میں فختے سر فہرست ہے۔ یہ کہنا ہر گز غلط نہ ہو گا کہ نطشے کے فلسفہ خودی کے اقبال پر اتنے اثرات نہیں جتنے فختے کے ہیں۔ مگر یہ اثرات بنیادی نہیں بلکہ ثانوی اور جزوی نوعیت کے ہیں کانٹ کے فلسفے میں شے فی نفسہ(Thing-in-Itself) کے علم کا جو مسئلہ پیدا ہوا تھا اور اس کے نتیجے میں عالم مظاہر اور عالم حقیقت میں جو دوئی کا جو تصور پیدا ہوا تھا اس مسئلے کا حل فختے نے یہ پیش کیا تھا کہ اس نے شے فی نفسہ کی جگہ خودی (Ego) کو دے دی جب کہ ہیگل نے اس کی جگہ مطلق (Absolute) کو لا کھڑا کیا اور شیلنگ (Schelling) نے فن اور جمالیاتی وجدان کو رکھ دیا۔ کانٹ کی عقلِ نظری اور عقل عملی کے درمیان جو خلیج تھی اسے فختے نے خودی کے اصول سے بھرنے کی کوشش کی۔ فختے نے اصول اولیہ کے لیے انا کو اولیت دی اور انا اور غیر انا کے باہمی ربط پہ غور و فکر کیا۔ اس کے نزدیک غیر انا دراصل انا سے پیدا ہوتی ہے۔ اقبال اور فختے دونوں ہی اس مقصد کے حصول میں لگے تھے کہ اپنے نفسی احوال کی گہرائیوں میں ایسے جوہر کو تلاش کریں جس کی مدد سے وہ انا اور غیر انا کی خلیج کو پٹ سکیں اور اپنی ذات کے اندر سے عالم حقیقت کا اثبات کر سکیں۔ اس عمیق غور و فکر کے نتیجے میں دونوں ہی اس نتیجے پہ پہنچتے ہیں کہ ہماری خودی، ارادہ اور عمل ہمارے ذہن کا وہ بے مثل جوہر ہے جس سے ہمارے تمام افکار و خیالات و تخیلات اور احساسات و جذبات متعین و متشکل ہوتے ہیں۔ چناں چہ ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم نے ان اثرات کا جائزہ لیتے ہوئے کہا ہے کہ نطشے کے فلسفہ خودی کے اقبال پر اتنے اثرات نہیں جتنے فختے کے ہیں(1)

اگر ہم فختے کے فلسفے کا بغور جائزہ لیں تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ اس کی وجودیات، علمیات اور اخلاقیات کی اساس خودی ہی کا تصور ہے۔ فختے کے ہاں حقیقت مبنی بر خودی ہے اور خودی کے علاوہ کسی شے کا کوئی وجود محال ہے۔ خود فعال ہونے کے لیے خودی کو جس شے کی ضرورت ہے وہ ہے مزاحمت اور مقاومت کا ماحول جس سے وہ نبرد آزما ہو سکے اور اس طرح اس پر اپنی ذات کا ادراک و شعور اور اپنی آزادی و مختاری آشکار ہو جائے۔ اقبال اور فختے دونوں کے نزدیک خودی ایک لامتناہی فعلیت، ایک مسلسل تخلیقی و تعمیری سرگرمی ہے۔ فختے خودی سے مجرد خودی مراد لیتا ہے جو آفاقیت اور ہمہ گیریت کی حامل ہے۔ اسے وہ خودی مطلق (Absolute Ego) کا نام دیتا 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 لامتناہی نظام سمجھتا ہے۔ اقبال اور فختے اس بات پہ متفق نظر آتے ہیں کہ تمام خودیوں کا صدور و ظہورِ مسلسل و متواتر مطلق خودی سے ہو رہا ہے۔۔ اور تمام کائنات انھی خودیوں کا ایک نظام احوال ہے۔ فختے کے نزدیک خودی کی ایک صفت خاص یہ ہے کہ یہ ہمیشہ مصروف در عمل ہے۔ یہ عمل زیادہ تر ایک بااراده اخلاقی عمل ہی ہے۔ غیر خودی یعنی یہ کائنات اس خودی کا میدانِ عمل ہے۔ اقبال کے نزدیک بھی خودی ہر وقت سرگرم عمل ہے اور یہ کائنات اس کی جولان گاہ ہے جو اسے مسلسل آزمائش کے عمل میں مصروف رکھتی ہیں۔ اگر یہ آزمائش نہ ہو تو خودی اپنے بنیادی وصف سے محروم ہو جائے۔

فختے اور اقبال دونوں کے نزدیک خودی ہر وقت جدوجہد کی حالت میں رہتی ہے اور اپنے رستے میں آنے والی رکاوٹوں 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 جہد مسلسل میں اس کی بقا ہے۔زندگی کی تمام کدوکاوش اسی خودی ہی کی بدولت ہے۔تاراچرن رستوگی نے اپنی کتاب The Western Influence in Iqbal میں لکھا ہے کہ "خودی مشکلات کے مقابل ایک مستقل مقاومت کا عمل ہے۔اسی کے ذریعے وہ آزادی حاصل کرتی ہے۔اسی کو اقبال نے حیات جاودانی سے تعبیر کیا ہے۔"(2)

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 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)

(اقبال خودی کی زندگی کو خودی اور اردگرد کے ماحول میں ایک مسلسل جنگ کی صورت میں ملاحظہ کرتے ہیں۔یہ مسلسل جمود سے عہدہ برآ ہونے،خودی کی ترقی یعنی فرد اور اس کے ذریعے معاشرے کی زندگی کی نشوونما کے لیے ضروری ہے۔)

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۔"(4)

اقبال نے جس طرح انفرادی خودی کے نقوش واضح کیے ہیں فختے کے ہاں یہ اندازِ 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۔

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۔اقبال اسلام کے ایک شخصی خدا (Personal God) کے تصور پر اعتقاد رکھتے ہیں۔جب کہ فختے شخصی خدا کے تصور پر یقین نہیں رکھتا۔وہ سمجھتا ہے کہ خدا کی مطلقیت اور شخصی پن ایک دوسرے متغائر تصورات ہیں۔یعنی جو مطلق ہے وہ شخصی نہیں ہو سکتا اور جو شخصی ہو وہ مطلق نہیں ہو سکتا۔ڈاکٹر نذیر قیصر کے بقول فختے کا فلسفہ خودی مطلق اقبال کے تصورِ خودی مطلق سے کافی مختلف ہے۔

اقبال کی خودی مطلق (الہامی) مذاہب کا خدا ہے۔ اقبال خودی مطلق کو خدا سے الگ کر کے نہیں دیکھتے۔ جب کہ فختے کی خودی مطلق خدا نہیں (5)۔

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 absolute ego, therefore, cannot be identified with God." (6)

(خدا، فختے کے نزدیک ایک شخصی، خود شعور ہستی ہے۔ لیکن خودی مطلق ایک خود شعور ہستی نہیں ہے۔ اس لیے خدا اور خودی مطلق کو ہم معنی نہیں سمجھا جا سکتا۔)

فختے نے شخصی خدا کی نفی کی تو اس پر الحاد کا الزام لگا اور اسی تنازع کی وجہ سے ۱۷۹۹ء میں اسے پروفیسری سے جبری طور پہ مستعفی کر دیا گیا اور ژینا بھی چھوڑنا پڑا۔

بشیر احمد ڈار کے بقول فختے کے نزدیک یہ خود شعوری ہی ہے جو عالم مادہ جہاں لزومیت اور میکانکی قوانین اور جبریت کا راج ہے اور عالم ارادہ جو آزادی کا حامل ہے کے درمیان موجود خلیج کو کم کرتی ہے اور ان میں مطابقت اور وحدت پیدا کرتی ہے (7)

اقبال خودی کے ساتھ ساتھ بے خودی کا تصور بھی پیش کرتے ہیں۔ بے خودی دراصل خودی کی نفی نہیں بلکہ انفرادی خودی کو اجتماعی خودی میں ڈھالنا 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 دیگر ند
سلک و گوہر کہکشان و اختر ند
فرد می گیرد ز ملّت احترام
ملّت از افراد می یابد نظام
فرد تا اندر جماعت گم شود
قطرہ وسعت طلب قلزم شود(8)

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 وہ 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" (Foundations of Natural Right,) میں یہی تصور پیش کیا ہے۔(9)

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 (Allen A Wood) نے اپنی کتاب Fichte's Ethical Thought میں فختے کے تصور قومیت کی وضاحت کرتے ہوئے یہی بات کہی ہے(10)

برٹرینڈ رسل نے اس کی وضاحت میں لکھا ہے کہ فختے کے ہاں خودی کو بطور ایک مابعد الطبیعیاتی تصور اور خودی بطور ایک تجربی تصور کے خلط ملط کر کے اسے جرمن قوم کی دوسری اقوام پہ فوقیت ثابت کرنے کے لیے وضع کیا۔(11)

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 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۔ 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۔" (12)

البتہ خودی کو اخلاقی فرائض سے وابستہ کرنے کے حوالے سے اقبال اور فختے ایک دوسرے کے قریب آجاتے ہیں۔ 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۔ شیلنگ فختے کی اس بات پر معترض ہے کہ غیر شعوری انا درحقیقت انا نہیں ہو سکتی۔ یعنی انا کے لیے اس کا شعوری ہونا ضروری ہے۔ اس کے نزدیک اگر انا غیر شعوری ہے تو اس کے لیے موضوع کو معروض سے ممیز کرنا ممکن نہ ہو گا۔ وہ موضوع بھی ہو سکتی ہے اور معروض بھی اور اس کے بارے میں یہ کہنا بھی غلط نہ ہو گا کہ وہ نہ موضوع ہے نہ معروض۔ لہٰذا انا کے موضوع یا معروض ہونے کا تعین اس کے شعوری ہونے کی صورت ہی میں ممکن ہو سکتا 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 ہو سکتی اس لیے یہ کہنا درست نہ ہو گا 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 ہو سکتا مگر ساتھ ہی وہ یہ بھی کہتا ہے کہ کسی موضوع کا بھی معروض کے بغیر ہونا ممکن نہیں ہو سکتا۔ یعنی اگر موضوع معروض کا تعین کرتا ہے تو پھر یہ کہنا بھی غلط نہ ہو گا کہ معروض موضوع کو متعین 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 شرط اولیہ ہے۔ اس سے شیلنگ یہ اہم نکتہ اخذ کرتا ہے کہ انا کبھی مطلق نہیں ہو سکتی 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 (Mechanism) کی بندشوں سے آزاد ہے اور یہ آزادی عملی اخلاقی حس ہی کی بدولت ممکن 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 ادراک بالحواس میں یہ صلاحیت ہرگز نہیں کہ وہ ہمیں اس قابل بنا سکے۔ اخلاق نہ کہ عقل نظری ہمیں اس قابل بناتا ہے کہ ہم اپنی خود اختیاری اور خود شعوری کا علم حاصل کر سکیں اور اس کی ایک درست جہت متعین 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 مطمح نظر بنائے بغیر انسان اپنی آزادی و خود مختاری کا تحقق نہیں کر سکتا(13)۔ اقبال کا نقطہء نظر بھی یہی ہے۔ اقبال بھی ایغو اور اس کی آزادی کا تحقق اخلاقی قانون کی پابندی سے کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک خودی نہ ایک شے ہے، نہ ایک نفسی سلسلہ احوال یا شعور کی رو ہے، یہ بلکہ یہ وجود کا جوہر بھی ہے اور شعور کا جوہر بھی اور وجود اور شعور کی وحدت اسی خودی کی وجہ ہی سے ہے۔ یہ وجود اور شعور کا مرکز و محور ایک روشن نقطہ ہے۔ اخلاقی قانون ان کے نزدیک اسلامی شریعت ہے۔

اقبال نے خودی کا جو انسلاک زمان سے پیدا کیا ہے فختے کے ہاں یہ تصور اس طرح سے نہیں پایا جاتا۔ اقبال کے نزدیک خودی بصیر کا تعلق دوران خالص سے ہے اور خودی فعال کا تعلق متسلسل زمان سے ہے۔ خودی بصیر وجدان اور خودی فعال عقل سے متعلقہ ہے۔ اقبال نے پہلے

ان خودیوں کو ایک دوسرے سے ممیز کیا ہے اور پھر ہم آہنگ اور یوں زمانِ خالص اور زمانِ متسلسل اور عقل و وجدان کے درمیان خلیج کو بھی ختم کر کے رکھ دیا 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 جن کا تعلق ہمارے ذہن کے ملکہ حس (Faculty of Sensibility) سے ہے۔ لہٰذا زمان و مکاں معروضی دنیا میں موجود مظاہر نہیں ہیں بلکہ ہمارے ذہن کے وہ سانچے ہیں جن میں معروضی مظاہر کا مواد بھر جانے سے ہمیں ان کا علم حاصل ہوتا ہے۔ خودی سے زمان و مکاں مستخرج نہیں ہوتے بلکہ پہلے ہی سانچوں کی شکل میں موجود ہوتے ہیں جن میں انسان اشیاو 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 (14)۔ اقبال اس معاملے میں فختے سے زیادہ قریب ہیں۔ البتہ ان کے ہاں خودی کے مراتب بدل جانے سے زمان کے بدل جانے کا تصور محمود اشنوی کے وسیلے سے اور زمان کی اضافیت کا جدید تصور جو آئن سٹائن کے وسیلے سے پایا جاتا ہے ان کے تصورِ خودی کو فختے کے تصور کے مقابلے میں وقیع تر بنا دیتا ہے۔ فختے کا فلسفہ زمان و مکاں کے مقابل انسانی خودی کی آزادی اور خود مختاری کو بحال کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ مگر اقبال اس سے کہیں زیادہ آگے جا کر خودی کی جو نقش گری کرتے ہیں اور اس کے وسیلے سے وہ جس مردِ کامل یا مردِ مومن کا تصور پیش کرتے ہیں وہ نہ فختے کے ہاں نہ ہی نطشے کے ہاں پایا جاتا ہے۔

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 مابعد الطبیعیاتی نتائج اخذ کرتے ہوئے خودی کو اخلاقی عمل سے وابستہ کر دیا (15)

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 یہ کہنا درست نہ ہو گا 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 Delhi: Ashish Publishing House, 1987, P. 42

3. May, L. S., "Iqbal and His Philosophy", Sheikh, M. Saeed(Ed.), Studies in Iqbal's Thought and Art, Lahore: Bazm-e-Iqbal, 1987, p. 16

4۔ جگن ناتھ آزاد: اقبال اور مغربی مفکرین، (نئی دہلی: مکتبہ جامعہ، نئی دہلی، ۱۹۷۵ء)، ص ۵۹

5. Qaiser, Nazir, Iqbal and the Western Philosophers, P XIV

6. Coplestone, Fredrick, A History of Philosophy, New York: Image Books, 1967, P. 194

7. Dar, B. A, Iqbal and the Post-Kantian Voluntarism, Lahore: Bazm-e-Iqbal, 1965, P. 52

8۔ محمد اقبال: زبور عجم / کلیات اقبال فارسی، (لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، 2012ء)، ص ۸۳ / ۹۹

9. Fichte, J. G., Foundations of Natural Right, trans. M. Baur. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, P. 42

10. Wood, Allen A., Fichte's Ethical Thought, Oxford: Oxford University Press, 2016, P. 25.

11. Russel, Bertrand, History of Western Philosophy, London: Routledge, 1991, P. 690

12۔ سید عبد اللہ، ڈاکٹر: مطالعہ اقبال کے چند نئے رخ، (لاہور: بزم اقبال، اشاعت دوم ۱۹۹۹ء)، ص ۱۹۰

13. Hoffding, Harald, A History of Modern Philosophy, London: MacMillan & Co., 1900, P. 118

14. Fichte, The Science of Knowledge, trans., A.E. Krogger, London: Trubber & Company, 1889, P 171

15۔ سید وحید الدین: فلسفہ اقبال خطبات کی روشنی میں، ل(اہور: نذیر سنز پبلشرز، ۱۹۸۹ء)، ص ۱۲۳

ماخذات:

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

محمد اقبال: زبور عجم / کلیات اقبال فارسی، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، 2012ء

سید عبد اللہ، ڈاکٹر: مطالعہ اقبال کے چند نئے رخ، لاہور: بزم اقبال، اشاعت دوم ۱۹۹۹ء

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

ارشاد شاکر اعوان، "اقبال اور متحدہ قومیت"، مشمولہ "صحیفہ"، اقبال نمبر، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۹۰ء

English Books:

Abdul Hakim, Khalifa,"Rumi, Nietzsche and Iqbal",in Iqbal as a Thinker,Lahore: Shaikh Muhammad Ashraf, 1960

Coplestone, Fredrick, A History of Philosophy, New York: Image Books, 1967

Dar, B. A, Iqbal and the Post-Kantian Voluntarism, Lahore: Bazm-e-Iqbal, 1965

Fichte, J. G., Foundations of Natural Right, trans. M. Baur. Cambridge: Cambridge University Press, 2000

Fichte, The Science of Knowledge, trans., A.E. Krogger, London: Trubber & Company, 1889

Hoffding, Harald, A History of Modern Philosophy, London: MacMillan & Co., 1900

May, L. S., "Iqbal and His Philosophy", Sheikh, M. Saeed(Ed.), Studies in Iqbal's Thought and Art, Lahore: Bazm-e-Iqbal, 1987

Rastogi, T. C., Western Influence in Iqbal, New Delhi: Ashish Publishing House, 1987

Russel, Bertrand, History of Western Philosophy, London: Routledge, 1991

Wood, Allen A., Fichte's Ethical Thought, Oxford: Oxford University Press, 2016