

برصغیر پاک و ہند میں اسلامی تہذیب کے تحفظ و احیاء میں علامہ اقبالؒ کے فلسفہ خودی کا کردار
(ایک تحقیقی جائزہ)

The Role of Allama Iqbal's Philosophy of Selfhood (Khudi) in the Preservation and Renaissance of Islamic Civilization in the Subcontinent

Anwar Ullah

PhD Research Scholar (Islamic Studies)
SBB University Sheringal, Dir Upper KP
anwarullahnumalisb@gmail.com

Dr. Ilyas Ahmad

Lecturer in Islamic Studies, SBB University Sheringal, Dir Upper KP
ilyasahmad99@gmail.com

Abstract:

This research paper evaluates the pivotal role of Allama Muhammad Iqbal's philosophy of Selfhood (Khudi) in the preservation and renaissance of Islamic civilization in the colonial Indian Subcontinent. Writing in an era marked by colonial subjugation and the relentless onslaught of Western secular-materialist ideologies, Iqbal emerged as a preeminent poet-philosopher and religious reformer, advocating for an inner, spiritual, and moral renaissance to revitalize the collective Muslim ego. Grounded on the universal metaphysical doctrines of Tawhid (the unity of God) and the finality of Prophethood, Iqbal postulated Millah—a transnational community bound by transcendental moral principles rather than territorial or racial divisions. He delivered a profound critique of Western modernity, exposing its severe spiritual void and its lack of moral soul and love, while actively warning that territorial nationalism and racial discrimination are the greatest adversaries of global human solidarity. To resolve the deep-seated theological and legal inertia within the Muslim world, Iqbal championed the revival of Ijtihad as the core "principle of movement", which alone could inject the required dynamism for the reconstruction and survival of Islamic civilization in the modern era. This study systematically evaluates how Iqbal's philosophical and poetic exposition provided South Asian Muslims with a separate and self-assertive identity, effectively serving as the intellectual and spiritual blueprint for the establishment of Pakistan.

Keywords:

Selfhood (Khudi), Preservation of Islamic Civilization, Subcontinent, Collective Ego, Ijtihad, Critique of Modernity, Muslim Nationalism

۱۔ مقدمہ اور تاریخی پس منظر

برصغیر پاک و ہند میں مسلم اقتدار کا زوال اور نوآبادیاتی تمدنی لہر:

برصغیر پاک و ہند میں مغلیہ سلطنت کے تدریجی زوال اور برطانوی استعمار کے تمدنی اثرات نے خطے میں ایک ایسی دور رس تبدیلی کا آغاز کیا جس کا تمدنی ڈھانچہ برصغیر کے مسلمانوں کے روایتی تمدن اور مابعد الطبیعیاتی اصولوں سے کلی طور پر متصادم تھا۔ یہ محض ایک روایتی حاکم طبقے کی دوسرے طبقے سے تبدیلی نہیں تھی، بلکہ اس سیاسی انتقالِ اقتدار نے مسلم

معاشرے کی سیاسی، تعلیمی اور تمدنی شناخت کا بنیادی تانا بانا ہی بکھیر کر رکھ دیا۔^۲ سلطنتِ مغلیہ کی مرکزی حاکمیت کے بعد برصغیر کا مسلم سیاسی وجود بنگال، اودھ، حیدرآباد اور میسور کی نیم خود مختار اور باہم دست و گریبان ریاستوں میں بٹ چکا تھا، جس کی وجہ سے نوآبادیاتی طاقتوں کو یہاں فکری اور تمدنی طور پر مدخلت کرنے کے بھرپور مواقع حاصل ہوئے۔^۳ برطانوی استعمار نے اپنے تمدنی غلبے کے لیے ایسی انتظامی اور عسکری حکمتِ عملی اختیار کی جس نے آہستہ آہستہ مقامی مسلم بالادستی کے انتظامی اثرات کا خاتمہ کر دیا۔^۴ سنہ ۱۸۵۷ء کی جنگِ آزادی کی ناکامی اور آخری مغل حکمران کی جلاوطنی کے ساتھ ہی برصغیر میں مسلمانوں کی آٹھ صدیوں پر محیط تمدنی حاکمیت کا سورج باقاعدہ طور پر غروب ہو گیا۔^۵ اس سیاسی انحطاط کے ساتھ ہی برطانوی معاشی پالیسیوں، مثلاً یکطرفہ آزاد تجارت کے افاداتی افکار اور جدید مشینی درآمدات نے مقامی مسلم دستکاروں اور روایتی صنعتوں (جیسے قالین بانی، ریشم سازی اور دھات کاری) کو شدید معاشی نقصان پہنچایا۔^۶ مزید برآں، سنہ ۱۷۹۳ء کے بندوبستِ دواہی نے بنگال میں روایتی مسلم جاگیرداروں اور معززین کو ان کی زمینوں سے بے دخل کر کے ایک نئے طبقے کو معاشی بالادستی دی، جس کے نتیجے میں مسلم اشرافیہ اور کسان طبقہ شدید معاشی و تمدنی پسماندگی کے عمیق گڑھے میں گر گیا۔

جدید تعلیمی نظام اور فارسی زبان کے استیصال سے پیدا ہونے والا تمدنی بحران:

برصغیر میں مسلمانوں کے علمی اور معاشی تشخص پر سب سے مہلک وار استعماری تعلیمی پالیسی اور فارسی زبان کی بوقلمونی کے خاتمے کی صورت میں کیا گیا۔ سنہ ۱۸۳۵ء میں لارڈ میکالے کے تعلیمی یادداشت (Macaulay's Minutes) کے باقاعدہ نفاذ کے تحت صدیوں سے مروجہ تمدنی اور دفتری زبان فارسی کو معطل کر کے انگریزی زبان کو نافذ کیا گیا، جس سے روایتی تعلیمی و تدریسی اداروں کا مابعد الطبیعیاتی نظام فکری طور پر مفلوج ہو گیا۔^۷ اس انتظامی اقدام نے نہ صرف مسلمانوں کو ریاستی منصوبوں اور معاشی وسائل سے دور کیا بلکہ ایک گہرا نوآبادیاتی فکری بحران پیدا کیا، جہاں مادری اور علمی زبانوں کے بوقلمونی تشخص کا شیرازہ بکھر گیا۔^۸ بعد ازاں، سنہ ۱۸۶۷ء کے لسانی تنازعے نے اس تمدنی مغلوبیت کو مزید ابھارا، جہاں زبان کو ایک فرقہ وارانہ اور قومی انفرادیت کے حربے کے طور پر استعمال کیا گیا۔^۹ برطانوی نظامِ تعلیم کا اصل محرک ایک ایسا گماشتہ طبقہ تیار کرنا تھا جو رنگ و نسل کے اعتبار سے تو مقامی ہو مگر ذوق، افکار، اخلاق اور فہم تدبر کے لحاظ سے استعماری مقتدرہ کا ذہنی غلام بن سکے۔^{۱۰} استعماری دور میں قائم ہونے والے مشنری اسکولوں نے، جو جدید مادی علوم اور عیسائی اخلاقیات کے فروغ پر مبنی تھے، مسلم معاشرے کے اندر فکری مغلوبیت کا شدید احساس پیدا کیا۔^{۱۱} اس نوآبادیاتی تعلیمی لہر کے ردِ عمل میں مسلمانوں کے ایک بڑے حصے نے متبادل فکری توازن نہ ہونے کی وجہ سے جدید تعلیمی اداروں کا بائیکاٹ کر دیا، جس نے انہیں نوآبادیاتی دور میں مزید مادی پس ماندگی کی طرف دھکیل دیا۔^{۱۲}

روایتی مذہبی طبقے کا دفاعی جمود اور جدید مابعد الطبیعیاتی متبادل کی ناگزیریت:

اس سنگین نوآبادیاتی تمدنی بحران کے مقابلے میں روایتی مذہبی طبقے اور علماء نے فکری دفاع کی غرض سے جمود اور تنہائی پسندی کی راہ اختیار کی۔ مسلم معاشرے کے روایتی تعلیمی ادارے جو تاریخی طور پر مذہبی اوقاف کی آمدنی پر انحصار کرتے تھے، استعماری مقتدرہ کی طرف سے اوقاف کی ضبطی کے باعث شدید مالی بحران کا شکار ہو گئے، جس نے مذہبی طبقے کے تمدنی اثر کو ختم کر دیا۔^{۱۳} استعماری قانون سازی کے تحت شرعی عدالتوں اور مفتیانِ کرام کے تمدنی کردار کے خاتمے نے اسلامی قوانین کو ان کی اخلاقی اور تمدنی بنیادوں سے کاٹ کر سیکولر اینگلو-مجرمن ڈھانچے میں جکڑ دیا۔^{۱۴} اس جابرانہ ماحول میں

روایتی مذہبی طبقے نے جدید الحادی اور فلسفیانہ چیلنجز کا سامنا کرنے کے لیے عقلی متبادل پیش کرنے کے بجائے روایتی دیوارہائے جمود میں پناہ لی، جس سے عصری افکار کا علمی مقابلہ کرنے کی صلاحیت محدود ہو گئی۔ اس نوآبادیاتی فکری خلا کے ردِ عمل میں برصغیر میں دو متوازی فکری دھارے نمودار ہوئے؛ ایک طرف دارالعلوم دیوبند کا تعلیمی نیٹ ورک قائم ہوا جس کا بنیادی مقصد روایتی اسلامی علوم کی بقا اور فکری تحفظ تھا^{۱۶}، اور دوسری طرف سرسید احمد خان کی تعلیمی و جدید کلامی تحریک نے جنم لیا جس کا مقصد عقلِ جدید اور اسلامی عقائد کے مابین تعمیری موافقت قائم کرنا تھا^{۱۷}۔ بعد ازاں، ندوۃ العلماء کے قیام کا مقصد بھی روایتی علوم اور جدید تمدنی تبدیلیوں کے مابین ایک معتدل علمی راہ کا حصول تھا^{۱۸}۔ نوآبادیاتی مغلوبیت اور فکری پسماندگی کے اس دور میں، برصغیر کے مسلمانوں کو محض دفاعی یا روایتی نوعیت کے نظریات کے بجائے ایک ایسے فعال، متحرک اور مضبوط مابعد الطبیعیاتی متبادل کی ضرورت تھی جو ان کے انفرادی اور اجتماعی تشخص کی تشکیل نو کر سکے۔ یہی وہ تمدنی ضرورت تھی جسے علامہ محمد اقبالؒ نے اپنے فلسفہٴ خودی، اجتہاد کے ابدی اصول اور اسلامی الہیات کی تشکیل نو (Reconstruction of Religious Thought in Islam) کے ذریعے پورا کر کے تحفظِ اسلامی تہذیب کا غیر معمولی فکری مقدمہ پیش کیا^{۱۹}۔

۲۔ علامہ اقبالؒ کا تصورِ تمدن اور اسلامی تہذیب کی غایت تہذیب کا حقیقی جوہر اور اس کی اخلاقی و روحانی بنیادیں:

علامہ محمد اقبالؒ کے تمدنی فکر کا گہرا غواصی مطالعہ یہ عیاں کرتا ہے کہ ان کے نزدیک تہذیب محض مادی وسائل، مشینی ترقی یا جغرافیائی وسعت کا نام نہیں ہے، بلکہ اس کا حقیقی جوہر اخلاقی اور روحانی بنیادوں پر استوار ہوتا ہے^{۲۰}۔ برصغیر کے مسلمانوں کو مادی، علمی اور سیاسی زوال کے تاریک نوآبادیاتی دور سے نکالنے کے لیے علامہ اقبالؒ نے جس تمدنی بیداری کا فلسفیانہ مقدمہ پیش کیا، اس کا اساسی مرکز عقیدہٴ توحید ہے، جو انسانی اجتماعیت کو جغرافیائی، نسلی، لسانی اور وطنی عصبیتوں کے مادی اصنام سے آزاد کر کے ایک آفاقی روحانی کلمے پر یکجا کرتی ہے^{۲۱}۔ علامہ اقبالؒ کے نزدیک اسلامی تہذیب کی غایت انسانی انا (خودی) کا اخلاقی ارتقاء ہے، جہاں انفرادی خودی ملت کی اجتماعی انا (Collective Ego) میں اس طرح مدغم ہوتی ہے کہ فرد کی ذاتی صلاحیتیں ملت کے ابدی مقاصد کے تابع ہو کر درجہٴ کمال حاصل کرتی ہیں^{۲۲}۔ اس تمدنی تناظر میں، کسی بھی تہذیب کی بقا اس کی ظاہری شان و شوکت سے زیادہ اس کی اخلاقی روح اور حیات آفریں اقدار کے تسلسل سے مربوط ہے، کیونکہ جب کوئی تمدن اپنے روحانی سرچشموں اور الہامی دائرے سے رشتہٴ کاٹ لیتا ہے تو اس کا مادی وجود اپنی افادیت کھو کر خود کشی کے دہانے پر پہنچ جاتا ہے^{۲۳}۔

مادی تصورِ تہذیب پر فکری نقد اور آسوالڈ اسپینگلر وٹائن بی کے نظریات کا محاکمہ:

مغربی مفکرین اور مستشرقین کے مادی تصورِ تہذیب پر علامہ محمد اقبالؒ نے نہایت مربوط اور معروضی تنقیدی محاکمہ قائم کیا ہے۔ جرمن فلسفی آسوالڈ اسپینگلر (Oswald Spengler) نے اپنی شہرہٴ آفاق تصنیف "زوالِ مغرب" (The Decline of the West) میں تہذیبوں کو ایک حیاتیاتی وجود قرار دیتے ہوئے یہ مفروضہ پیش کیا تھا کہ تہذیبیں ایک مقررہ چکر کے تحت عروج پانے کے بعد لازمی طور پر ابدی فنا کے تاریخی دائرے میں گر جاتی ہیں^{۲۴}۔ اسی طرح آرنلڈ ٹائین بی (Arnold J. Toynbee) نے بھی تہذیبوں کے ارتقاء کو چیلنج اور ردِ عمل کے مادی و تاریخی قانون

کے تحت پرکھنے کی کوشش کی^{۲۵}۔ علامہ اقبالؒ نے ان حیاتیاتی اور مادی تعبیرات کو یکسر مسترد کرتے ہوئے یہ واضح کیا کہ اسلامی تمدن پر ابدی فنا کا یہ قانون لاگو نہیں ہوتا، کیونکہ اس کی اساس ایک ایسے الہامی سرچشمے پر قائم ہے جو اس کے اندر داخل دباؤ کے وقت از سر نو بیداری اور تمدنی نشاۃ ثانیہ (Renaissance) کی لامتناہی صلاحیت پیدا کرتا ہے^{۲۶}۔ علامہ اقبالؒ نے آسوالڈ اسپینگلر کے اس مابعد الطبیعیاتی مغالطے کا بھی علمی رد کیا جس کے تحت اس نے اسلام کو محض ایک مجوسی دائرے کے اندر بند دیکھا تھا، اور یہ ثابت کیا کہ جدید دنیا کی تجرباتی و سائنسی روح یونانی جمود کے خلاف اسلام کے اسی تاریخی ردِ عمل کا نتیجہ ہے جسے ہم حرکت کا اصول (Principle of Movement) قرار دیتے ہیں^{۲۷}۔

قرآنی تعلیمات کی روشنی میں خدا، انسان اور کائنات کا باہمی تمدنی ربط

قرآنی تعلیمات کی روشنی میں علامہ محمد اقبالؒ نے انسان، کائنات اور خدا کے باہمی تعلق سے جنم لینے والے ایک آفاقی اور متحرک عمرانی فریم ورک کی تصویر کشی کی ہے۔ قرآن مجید کے مطابق، انسان اس مادی دنیا میں محض ایک مجبور محض تماثلی نہیں ہے، بلکہ وہ زمین پر خدا کا نائب اور خلیفہ ہے، جسے کائنات کی مادی قوتوں کو مسخر کرنے اور مشاہدہ فطرت کے ذریعے علمی و سائنسی ارتقاء حاصل کرنے کا فریضہ سونپا گیا ہے^{۲۸}۔ علامہ اقبالؒ کے نزدیک تسخیر کائنات کی یہ قرآنی دعوت انسان کو الحادی مادہ پرستی کی طرف نہیں لے جاتی، بلکہ خدا کے ساتھ اس کے لافانی روحانی تعلق کو مستحکم کرتی ہے، جہاں کائنات کی مادی قوتوں کو اپنے قابو میں لانے کے بعد انسان اس مادی طاقت کو الہی احکام کے تحت بنی نوع انسان کی اخلاقی فلاح کے لیے استعمال کرتا ہے^{۲۹}۔ یہی وہ توحیدی بیداری ہے جو مغرب کے بے روح الحادی تمدن اور مشرق کے روایتی رہبانی جمود کے مابین ایک معتدل علمی متبادل فراہم کرتی ہے، جس کی آخری غایت دنیا میں ایک ایسی روحانی جمہوریت (Spiritual Democracy) کا قیام ہے جہاں اخلاقی پاکیزگی اور مادی و سائنسی ترقی شانہ بشانہ سفر کرتے ہیں^{۳۰}۔

۳. فلسفہ خودی کی علمی و مابعد الطبیعیاتی اساس

خودی کی علمی و مابعد الطبیعیاتی اساس اور اس کی حرکی نوعیت:

علامہ محمد اقبالؒ کے فلسفہ حیات و کائنات میں خودی کو مابعد الطبیعیاتی اساس (Intellectual and Metaphysical Basis) کے طور پر مرکزی حیثیت حاصل ہے، جو مسلم تمدن کے زوال کے ردِ عمل میں ایک اثباتی اور تحرکی پہلو بن کر ابھری^{۳۱}۔ بیسویں صدی کے آغاز میں برصغیر پاک و ہند کا مسلم معاشرہ جس نوآبادیاتی اور تہذیبی بحران سے گزر رہا تھا، اس کی فکری جڑیں جہاں استعماری فتوحات میں پیوست تھیں، وہیں ان کا ایک بڑا سبب روایتی مذہبی طبقے کا دفاعی جمود اور وجودی تصوف کے بعض مغلوب اثرات بھی تھے^{۳۲}۔ علامہ اقبالؒ نے نفی خودی اور صوفیانہ ترک دنیا کے نظریات کا علمی محاکمہ کیا، جنہوں نے مسلمانوں کے قوائے عملیہ کو مائل خواب کر کے بے عملی و تن آسانی کو زہد و قناعت کا نام دے رکھا تھا^{۳۳}۔ اس روایتی لکیر کی فقیری کے برعکس، انہوں نے خودی کو ایک نمونہ پذیر، فعال اور لامتناہی مابعد الطبیعیاتی قوت (Dynamic Nature of Khudi) کے طور پر پیش کیا، جس کی بقا دوام تسلسل اور مسلسل حرکت و اضطراب میں پوشیدہ ہے^{۳۴}۔ جلال الدین رومیؒ کے افکارِ عالیہ سے علمی فیض حاصل کرتے ہوئے علامہ اقبالؒ نے یہ ثابت کیا کہ انسانی انا کوئی جامد جوہر نہیں ہے، بلکہ یہ عشق و ارادہ کے ریگ مال صیقل ہونے والا وہ آئینہ ہے جو کائنات کے حقائق شناسی کے عمل میں خود اپنے تشخص کو مستحکم کرتا ہے^{۳۵}۔ ان کے نزدیک روایتی رہبانیت اور نفی ذات کی تعلیمات افیون کی مانند تھیں، جب

کہ حقیقی توحیدی زندگی خودی کے اثبات، تخلیقی آزادی اور ابدی جدوجہد سے عبارت ہے، جو ملت کو ذلت و محکومی کے حصار سے نکال کر ایک نئی آفاقی قوت عطا کرتی ہے^{۳۶}۔

خودی کا ارتقاء اور تسخیر کائنات کا قرآنی تصور:

خودی کا مابعد الطبیعیاتی ارتقاء تسخیر فطرت کے عملی میدان سے گہرا تعلق رکھتا ہے، جس کی بنیاد قرآنی تصور حیات پر قائم ہے^{۳۷}۔ علامہ محمد اقبالؒ کے نزدیک قرآن مجید انسان کو محض ایک بے بس تماشائی بنا کر پیش نہیں کرتا، بلکہ اسے ایک آزاد اور خود مختار فعال قوت کے طور پر مادی کائنات (عالم کم و کیف) پر غالب آنے اور مشاہدہ فطرت کے ذریعے تسخیر کائنات کا فریضہ سونپتا ہے^{۳۸}۔ وہ عقل ابزاری پر مبنی مغربی مادہ پرستی کے شدید ناقد تھے، جس نے سائنس کو الحاد اور روحانی اقدار کی نفی کا ذریعہ بنالیا تھا^{۳۹}۔ اس کے برعکس، علامہ اقبالؒ نے واضح کیا کہ سائنس اور فنی علوم دراصل خودی کو مستحکم کرنے اور انسانی تشخص کو بیدار رکھنے کے تعمیری آلات (Science as an instrument for preservation of life) ہیں^{۴۰}۔ جب خودی کائنات کی مادی قوتوں کو مسخر کرتی ہے، تو وہ کسی الحادی الحاق کا شکار نہیں ہوتی، بلکہ الہی احکام کے تابع رہ کر مادی کائنات کو الہی امانت اور پیغام کا حامل تسلیم کرتی ہے^{۴۱}۔ تسخیر فطرت کا یہ قرآنی تصور مسلمانوں کو اس قابل بناتا ہے کہ وہ کائنات کی مخفی صلاحیتوں کو انسانیت کی اخلاقی فلاح کے لیے کام میں لائیں اور مادی زوال کے اس دور میں اپنے علمی و تمدنی عروج کی راہیں ہموار کریں^{۴۲}۔

انفرادی خودی کی تربیت کے تمدنی مراحل:

انفرادی خودی کی تدریجی ترقی اور اس کے ارتقائی کمال کے لیے علامہ محمد اقبالؒ نے تربیت کے تین تمدنی مراحل وضع کیے ہیں، جن کی اساس شریعت اسلامیہ کے اخلاقی ضوابط پر رکھی گئی ہے^{۴۳}۔ پہلا مرحلہ 'اطاعت' کا ہے، جہاں انسانی انا قانون الہی اور آئین شریعت کی غیر مشروط پاسداری کے ذریعے اپنے اندر نظم و ضبط پیدا کرتی ہے، کیونکہ بغیر اطاعت کے کوئی بھی قوت تمدنی استحکام حاصل نہیں کر سکتی^{۴۴}۔ دوسرا مرحلہ 'ضبط نفس' کا ہے، جہاں خودی اپنی عارضی خواہشات اور باطل ترغیبات پر قابو پا کر انفرادی حریت فکر کی مالک بنتی ہے اور خود کو توحید کے آفاقی سانچے میں ڈھالتی ہے^{۴۵}۔ ان دو ابتدائی منازل کی تکمیل کے بعد خودی اپنے آخری اور بلند ترین مرحلے یعنی 'نیابت الہیہ' کے منصب جلیلہ پر فائز ہوتی ہے، جہاں انسان کامل یا مرد مومن کا وجود آشکار ہوتا ہے جو زمین پر عدل فاروقی اور عزم حیدری کا مظہر بن کر روحانی جمہوریت قائم کرتا ہے^{۴۶}۔ یہ انسان کامل کائنات کی مادی و روحانی قوتوں کا حاکم ہونے کے باوجود خشیت الہی سے لبریز ہوتا ہے اور اس کی بیدار خودی ملت کی اجتماعی انا کی شیرازہ بندی کر کے اسلامی تہذیب کے آفاقی احیاء کا حقیقی قلعہ بنتی ہے^{۴۷}۔

۴۔ اجتماعی خودی اور تشکیل ملت کا نظریہ

انفرادی خودی کا ملت کی اجتماعی انا میں ادغام:

علامہ محمد اقبالؒ کے تمدنی فلسفے میں انفرادی خودی کی غایت تنہائی پسندی، صوفیانہ ترک دنیا یا مابعد الطبیعیاتی انفرادیت نہیں ہے، بلکہ اس کا نقطہ کمال انفرادی انا کا ملت کی اجتماعی انا میں ادغام ہے^{۴۸}۔ علامہ اقبالؒ کے نزدیک خودی کا حقیقی ارتقاء اور تمدنی بقا ملت اسلامیہ کے ساتھ گہرے ربط اور فکری وابستگی کے بغیر ناگزیر ہے، کیونکہ فرد ملت کے بغیر فکری اور سیاسی طور پر تنہا اور کمزور ہے، جبکہ ملت کے فعال عمرانی نظام میں شامل ہو کر ہی اس کا وجود زوال سے محفوظ رہتا ہے اور

حقیقی نشوونما حاصل کرتا ہے^{۴۹}۔ فرد کی خودی جب بیدار ہو کر ملت کے آفاقی مرکز میں ادغام حاصل کرتی ہے، تو وہ ایک ایسی اجتماعی انا تشکیل دیتی ہے جو دراصل ملتِ اسلامیہ کا وہ کھویا ہوا قرآنی اور تمدنی تشخص ہے جس کی ابدی آبیاری خاتم الانبیاء حضرت محمد ﷺ نے فرمائی تھی^{۵۰}۔ یہ انقلابی فلسفہ فرد کو محض ذاتی یا مادی ترقی تک محدود نہیں رکھتا، بلکہ تسخیرِ فطرت، عزم اور بلند ہمتی کے تدریجی مراحل سے گزار کر معاشرتی بیداری اور تمدنی نشاۃ ثانیہ کے آفاقی سفر کا اہل بناتا ہے^{۵۱}۔

عقیدہ توحید اور ختم نبوت کا تمدنی کردار:

اس اجتماعی وجود کی نظریاتی اساس کسی عارضی اور مادی تصویر یا جغرافیائی، نسلی اور لسانی حدود پر قائم نہیں ہے، بلکہ اس کا سرچشمہ عقیدہ توحید اور ختم نبوت کا ابدی تمدنی کردار ہے^{۵۲}۔ مغربی سیکولر قومیت کے برعکس، جس کی بنیادیں وطنی حدود یا مادی اشتراک جیسے عارضی فلسفوں پر استوار ہیں، اسلامی تمدن کی اساس ایک غیر مادی اور غیر مرئی روحانی رشتے پر قائم ہے، جس کا ابدی محور عقیدہ توحید ہے^{۵۳}۔ اسلام محض انفرادی عقائد اور رسومات کا مجموعہ نہیں ہے، بلکہ یہ توحید کی اساس پر قائم ایک جامع معاشرتی، سیاسی اور تمدنی ضابطہ ہے جو نسل انسانی کو جغرافیائی حدود بندوں سے آزاد کر کے ایک آفاقی برادری میں یکجا کرتا ہے^{۵۴}۔ مزید برآں، عقیدہ ختم نبوت اس آفاقی برادری کی شیرازہ بندی میں ایک بنیادی تمدنی قلعے کا کردار ادا کرتا ہے، کیونکہ یہ مسلمانوں کو ایک ابدی قانون اور وحدت بخشتا ہے جو کائنات کے لاتناہی ارتقاء میں انفرادی اور اجتماعی سطح پر کسی بھی نئے تمدنی انتشار یا الحادی پراگندگی کے امکان کو یکسر ختم کر کے عالمگیر اسلامی برادری کی تشکیل کو فکری دوام بخشتا ہے^{۵۵}۔

دو قومی نظریے اور مسلمانوں کے علیحدہ ملی وجود کا فلسفیانہ جواز:

برصغیر پاک و ہند کے مخصوص تاریخی اور نوآبادیاتی پس منظر میں، علامہ محمد اقبالؒ نے انفرادی و اجتماعی خودی کے اسی تصور کو مسلمانوں کے علیحدہ ملی وجود اور دو قومی نظریے کے فلسفیانہ جواز کے طور پر پیش کیا^{۵۶}۔ انہوں نے متحدہ ہندوستانی قومیت کے مروجہ مغربی سیکولر تصور کو یکسر مسترد کرتے ہوئے واضح کیا کہ ہندوستان محض ایک ملک نہیں بلکہ مختلف نسلی، لسانی اور تمدنی گروہوں کا ایک برعظیم ہے، جہاں یورپی طرزِ جمہوریت کا آنکھیں بند کر کے نفاذ مسلمانوں کے تمدنی وجود کی موت کے مترادف ہو گا^{۵۷}۔ سنہ ۱۹۱۰ء میں علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں اپنے معرکہ الآراء خطبے "دی مسلم کمیونٹی" میں انہوں نے سر سید احمد خان کے دو قومی نظریے کی فلسفیانہ تشریح کرتے ہوئے یہ مقدمہ پیش کیا کہ مسلمانوں کا ملی تشخص لسانی یا جغرافیائی اشتراک کے بجائے خالصتاً ایمانی اور اعتقادی حدود پر قائم ہے، جو انہیں ایک علیحدہ اور خود مختار قوم کا درجہ دیتا ہے^{۵۸}۔ اپنے تاریخی الہ آباد خطبہ سنہ ۱۹۳۰ء میں انہوں نے اس امر کا اعلان کیا کہ اسلام برصغیر کے مسلمانوں کی تاریخ میں ان کی اخلاقی اور سیاسی شیرازہ بندی کا سب سے بڑا تمدنی محرک رہا ہے، اور ان کی تمدنی بقا اور شریعتِ اسلامی کا نفاذ ایک آزاد مسلم ریاست یا ریاستوں کے قیام کے بغیر ناممکن ہے^{۵۹}۔ اس سیاسی بصیرت کے تحت انہوں نے بیٹاق لکھنؤ اور سنہ ۱۹۳۵ء کے وفاقات جیسے عارضی سیاسی سمجھوتوں کی سخت مخالفت کی، کیونکہ یہ اقدامات مسلمانوں کے علیحدہ ملی تشخص اور حق خود ارادیت کو مجروح کر رہے تھے^{۶۰}۔

۵۔ نقدِ مغرب اور نوآبادیاتی فکری مغلوبیت کا علاج

مغربی لادینیت، وطنیت اور سیکولر قومیت پر علامہ اقبالؒ کا تنقیدی محاکمہ:

علامہ محمد اقبالؒ کے تمدنی و سیاسی فکر میں مغربی جدیدیت، لادینیت اور جغرافیائی حدود پر مبنی وطنیت کا تنقیدی محاکمہ بنیادی اہمیت کا حامل ہے، کیونکہ ان کے نزدیک نوآبادیاتی دور میں مسلمانوں کی فکری مغلوبیت کا اصل سبب مغربی سیاسی نظریات کی اندھی تقلید تھا^{۱۱}۔ علامہ اقبالؒ نے اس امر کی فصیح و بلیغ نشاندہی فرمائی کہ مغربی افکار نے اخلاق اور سیاست کے مابین تفریق پیدا کر کے مادی حاکمیت کو اعلیٰ ترین قدر بنادیا ہے، جس کی واضح ترین مثال اطالوی مفکر میکیا ویلی کا تمدنی نظریہ ہے، جس کے تحت ریاست کے تحفظ اور فروغ کے لیے اخلاقی اصولوں کو پامال کرنا جائز سمجھا گیا^{۱۲}۔ مغرب کے اس سیکولر سیاسی ڈھانچے نے انسانیت کی آفاقی وحدت کو نسلی، لسانی اور وطنی بتوں میں تقسیم کر دیا، جس کے نتیجے میں استعماری تسلط، عالمی جنگیں اور انسانیت کا معاشی استحصال ناگزیر ہوا^{۱۳}۔ علامہ اقبالؒ نے اپنی معرکہ الآراء فلسفیانہ مثنوی رموز بے خودی میں اس فکری مغلوبیت اور جغرافیائی قومیت (Territorial Nationalism) پر ضرب لگاتے ہوئے واضح فرمایا کہ مغربی تمدن نے رنگ و نسل اور وطنیت پرستی کے نام پر انسانیت کے ابدی اخوت کے رشتے کو کاٹ کر رکھ دیا ہے اور ان مادی حذبندوں کی آبیاری کر کے انسان کو انسان سے بیگانہ بنادیا ہے^{۱۴}۔

اس مغربی مادی فلسفے اور وطنی قومیت کے مقابلے میں علامہ محمد اقبالؒ نے اسلامی نظریہ ملت کی اولیت کا مقدمہ پیش کیا، جس کی اساس کسی عارضی جغرافیائی خطے یا مادی اشتراک کے بجائے خالصتاً عقیدہ توحید پر قائم ہے^{۱۵}۔ ان کے نزدیک اسلامی ملت کا تشخص لادینی مادی اصولوں سے ماوراء ایک روحانی رشتہ ہے جو نسل انسانی کو تمدنی بوقلمونی عطا کرتے ہوئے ایک آفاقی اخلاقی وجود میں یکجا کرتا ہے^{۱۶}۔ علامہ اقبالؒ نے اپنے فارسی و اردو کلام اور انگریزی نثری خطبات میں مسلمانوں کو بارہا متنبہ کیا کہ وہ مغربی لادینی طرزِ سیاست اور سیکولر قومیت کی اندھی مغلوبیت سے نکلیں، کیونکہ اسلام محض ایک ذاتی عقیدہ نہیں بلکہ ایک ابدی اور متحرک نظامِ حیات ہے^{۱۷}۔ انہوں نے مسلمانوں کو "بتانِ رنگ و خوں" کو توڑ کر ملت کے آفاقی مرکز میں مدغم ہونے کی دعوت دی، تاکہ نسل، لسان اور وطن کی مادی تقسیم کے باطل اصنام کو پامال کر کے ایک ایسی عالمگیر برادری (Universal Brotherhood) کی تشکیل نو کی جاسکے جس کا تمدنی مرکز مکہ مکرمہ اور ختم نبوت کی ابدی ولا فانی اساس ہے^{۱۸}۔

مغربی مادی جدیدیت کے اخلاقی زوال کے پیشِ نظر اسلامی روحانی اقدار کی اولیت کا مقدمہ:

علامہ محمد اقبالؒ کا سفر یورپ اور وہاں کے تمدنی اداروں کا گہرا علمی و مشاہداتی تجربہ ان کے مابعد الطبیعیاتی اور تمدنی فکر کی تبدیلی کا ایک اہم ترین نقطہ ثبات ہوا، جس کے بعد انہوں نے مغربی مادی جدیدیت کے ناگزیر اخلاقی و روحانی زوال کی پیش گوئی کی^{۱۹}۔ ان کے نزدیک مغربی دنیا نے اگرچہ عقل ابزاری اور سائنسی ایجادات کے ذریعے مادی کائنات پر حیرت انگیز قابو پا لیا ہے، لیکن وہ انسانی وجود کی مابعد الطبیعیاتی پیاس بجھانے اور روح کو مطمئن کرنے میں کلی طور پر ناکام رہی ہے کیونکہ اس کی اساس مادہ پرستی (Materialism) پر قائم ہے^{۲۰}۔ مغربی تمدن کی اس فکری خامی کو علامہ اقبالؒ نے اس خوبصورت فلسفیانہ جملے میں سمو یا کہ مغربی دانا بیدار آنکھ تو رکھتا ہے مگر اس کا دل بیدار نہیں ہے، جس کے باعث مغرب کی مادی ترقی انسان کے اخلاقی ارتقاء کے راستے میں سب سے بڑی رکاوٹ بن گئی ہے^{۲۱}۔ استعماری مقتدرہ کی مادی جدیدیت نے

روح تحقیق، جلد ۳، شمارہ ۴، مسلسل شمارہ: ۱۰، اکتوبر۔ دسمبر ۲۰۲۵ء
دنیا میں طبقاتی کشمکش، نوآبادیاتی غلامی، عالمی نظام کے بکھرنا اور فکری انتشار کو جنم دیا ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ لادینی
اساس پر قائم کوئی بھی تمدن دیرپا اور پائیدار نہیں ہو سکتا^{۴۲}۔

مغربی جدیدیت کے اس سنگین اخلاقی و روحانی بحران کے عملی علاج کے طور پر علامہ محمد اقبالؒ نے اسلامی تمدن کی
اخلاقی اور روحانی اقدار کی اولیت کا محکم مقدمہ قائم کیا^{۴۳}۔ ان کے نزدیک اسلام وہ واحد تمدنی طاقت ہے جو مادی ترقی اور
روحانی بیداری کے مابین ایک معتدل اور جامع و متوازن فریم ورک فراہم کرتی ہے، جہاں تسخیر کائنات کی دعوت انسان کو
الحاد کی طرف نہیں لے جاتی بلکہ اسے خلافتِ الہیہ کے تمدنی منصب پر فائز کرتی ہے^{۴۴}۔ علامہ اقبالؒ نے اپنے خطبات میں
اس امر کو مدلل انداز میں واضح کیا کہ جدید دنیا کے فکری امراض کا شافی علاج اسلام کی روحانی اقدار میں مضمر ہے، کیونکہ
اسلام روح اور مادہ کے مابین کسی قسم کی ثنویت (Dualism) کا قائل نہیں ہے، بلکہ وہ مادی کائنات کو روحانی وجود کے اظہار
کا ایک تعمیری میدان تسلیم کرتا ہے^{۴۵}۔ اس ابدی توحیدی فلسفے کے نفاذ سے دنیا میں ایک ایسی روحانی جمہوریت
(Spiritual Democracy) کا قیام ممکن ہے جہاں سائنسی علوم اور مادی وسائل کو انسانیت کے اخلاقی فلاح اور عدل
اجتماعی کے لیے کارگر بنایا جاسکے، جو کہ برصغیر کے مسلمانوں اور تمام بنی نوع انسان کے لیے نوآبادیاتی فکری غلامی سے
نجات حاصل کرنے کا واحد ابدی رستہ ہے^{۴۶}۔

۶۔ اجتہاد: اسلامی تمدن میں حرکت کا اصول

اجتہاد کی تمدنی اہمیت اور فقہی جمود کا ناقص جائزہ:

اسلامی تمدن کے ارتقائی، حرکی اور علمی وجود کو زندہ رکھنے کے لیے علامہ محمد اقبالؒ نے اجتہاد کو بنیادی تمدنی قوت
تسلیم کیا ہے اور اسے اسلام کے تمدنی ڈھانچے میں حرکت کا اصول (Principle of Movement) قرار دیا ہے^{۴۷}۔
علامہ اقبالؒ کے نزدیک برصغیر کے مسلم معاشرے اور عمومی طور پر عالم اسلام کے زوال کی سب سے بڑی وجہ فقہی جمود،
کلیئر کی فقیری اور فکری مغلوبیت تھی، جس نے مسلمانوں کے قوائے علمیہ کو مائل خواب کر کے قدامت پسندی کے عمیق
گڑھے میں دھکیل دیا تھا^{۴۸}۔ ان کے نزدیک مذہبی اور تمدنی دائرے میں حد سے بڑھی ہوئی قدامت پسندی انسانی سوسائٹی
کے لیے اتنی ہی مہلک ثابت ہوتی ہے جتنی کہ انسانی سرگرمی کے کسی بھی دوسرے شعبے میں، کیونکہ یہ انسانی خودی کی تخلیقی
آزادی (Creative Freedom of the Ego) کو یکسر کچل دیتی ہے اور نئے فکری، روحانی اور اجتہادی تجربات کی
راہیں کلی طور پر مسدود کر دیتی ہے^{۴۹}۔ علامہ اقبالؒ نے اس امر کی جرات مندانہ نشاندہی فرمائی کہ قرونِ وسطیٰ کے روایتی
مابعد الطبیعیاتی مانعہ اور تصوف کے جامد طریقے عصر حاضر کے تمدنی تقاضوں کے مطابق قدیم سچائیوں کی از سر نو دریافت اور
اسلامی تعلیمات کی تشکیل جدید سے قاصر رہے ہیں، اس لیے زمان و مکان کی مادی تبدیلیوں کا مقابلہ کرنے کے لیے شریعت
اسلامیہ کی حرکی روح کو اجتہاد کے ذریعے بیدار کرنا ناگزیر ہے^{۵۰}۔

زمان و مکان کی تبدیلیوں کے ساتھ ہم آہنگ "روحانی جمہوریت" کا عمرانی تصور:

اس تمدنی اور فقہی بیداری کو سیاسی و عمرانی فریم ورک میں ڈھالنے کے لیے علامہ محمد اقبالؒ نے "روحانی
جمہوریت" کا آفاقی تمدنی تصور پیش کیا، جو زمان و مکان کی جدید تبدیلیوں کے ساتھ مکمل مطابقت رکھتا ہے^{۵۱}۔ علامہ اقبالؒ
کے نزدیک اسلامی تمدن کا سیاسی اور معاشرتی نظام مغرب کی لادینی مادی جمہوریت کا مرہون منت نہیں ہو سکتا، بلکہ یہ عقیدہ

توحید کی اساس پر قائم ایک ایسا مربوط معاشرتی نظام اور اجتماعی انا ہے جہاں اقتدارِ اعلیٰ اللہ تعالیٰ کی حاکمیت کے تحت اراکین ملت کی باہمی مشاورت سے استعمال ہوتا ہے^{۸۲}۔ علامہ اقبالؒ کے نزدیک اسلام محض ایک ذاتی عقیدے یا چند روایتی رسومات کا نام نہیں ہے بلکہ یہ ایک جاندار اور متحرک سماجی نظام ہے^{۸۳}۔ مغربی جمہوریت اپنے اندرونی مادی تعصبات کے باعث انسانیت کی اخلاقی شیرازہ بندی کرنے اور روح کی تشنگی دور کرنے میں ناکام ہو چکی ہے، جب کہ اسلام کی پیش کردہ روحانی جمہوریت مادی و سائنسی ترقی اور اخلاقی و مابعد الطبیعیاتی پاکیزگی کا ایک ایسا معتدل امتزاج فراہم کرتی ہے جو نو آبادیاتی فکری غلامی سے نجات حاصل کرنے اور تحفظِ اسلامی تہذیب کا واحد پائیدار راستہ ہے^{۸۴}۔

۷. نتائج (Findings)

۱. فلسفہ بخودی برصغیر کے مخصوص نو آبادیاتی دور میں مسلم معاشرے کے فکری انحطاط اور تمدنی جمود کا ایک فعال اور متحرک حل تھا۔
۲. خودی کی تدریجی تربیت (اطاعت، ضبطِ نفس اور نیابتِ الہیہ) انفرادی اصلاح سے شروع ہو کر ملت کی اجتماعی انا اور بیداری پر منتج ہوتی ہے۔
۳. عقیدہ توحید اور ختم نبوت اسلامی تمدن کے وہ ابدی اصول ہیں جو نسلِ انسانی کو جغرافیائی، نسلی اور لسانی حدود سے ماوراء عالمی یکجہتی بخشنے ہیں۔
۴. مغربی جدیدیت کی اساس مادہ پرستی پر قائم ہونے کی وجہ سے انسانی وجود کے اخلاقی ارتقاء اور تمدنی تشخص کو مسخر کرنے میں کلی طور پر ناکام رہی ہے۔
۵. اجتہاد اسلامی تمدن میں حرکت کا وہ اساسی اصول ہے جو زمان و مکان کے جدید تقاضوں کے مطابق فکری و فقہی جمود کا تعمیری سدِ باب کرتا ہے۔
۶. علامہ اقبالؒ کی پیش کردہ روحانی جمہوریت مغربی سیکولر مادی جمہوریت کے مقابلے میں اخلاقی پاکیزگی اور مادی ترقی کا ایک متوازن امتزاج ہے۔

۸. تجاویز و سفارشات (Recommendations)

۱. عصر حاضر کے علمی تعلیمی اداروں میں مغربی مادیت کے مقابلے کے لیے جدید سائنسی علوم اور روایتی اسلامی مآخذ کا ایک مربوط تمدنی نصاب تیار کیا جائے۔
۲. مسلم معاشروں کو روایتی لکیر کی فقیری سے نکلنے کے لیے جامعات اور دینی تعلیمی اداروں میں اجتہادی بصیرت اور تنقیدی تحقیقی منہج کو لازمی قرار دیا جائے۔
۳. نوجوان نسل کو نو آبادیاتی فکری مغلوبیت سے بچانے کے لیے انفرادی خودی کی تربیت اور اخلاقی خود اعتمادی کو تمدنی و معاشرتی سطح پر نافذ کیا جائے۔
۴. جغرافیائی، نسلی اور لسانی عصبیتوں کے تدارک کے لیے توحید کی آفاقی اساس پر مبنی عالمی ملی یکجہتی کے تمدنی تشخص کو بیدار کیا جائے۔
۵. جدید مسلم ریاستوں کے عمرانی و قانونی ڈھانچے کو لادینی افکار کے بجائے عدل و انصاف پر مبنی اسلامی روحانی جمہوریت کے خطوط پر استوار کیا جائے۔

حوالے

- 1- Percival Spear, A History of India, (Harmondsworth: Penguin Books, 1965), 2:73.
- ۲- شیخ محمد اکرام، مسلم سولائزیشن ان انڈیا، (لاہور: انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک کلچر، ۱۹۶۴ء)، ۲۱۱۔
- 3- Subhash Chandra, Medieval India: From Sultanat to the Mughals, (New Delhi: Har-Anand Publications, 2005), 2:264.
- 4- Stanley Wolpert, A New History of India, (New York: Oxford University Press, 1982), 188.
- 5- Jadu Nath Sarkar, Fall of the Mughal Empire, (Calcutta: M. C. Sarkar & Sons, 1950), 143.
- 6- Hameedullah Khan Naqvi, History of Mughal Government and Administration (New Delhi: Kanishka Publishers, 1990), 167.
- 7- Irfan Habib, The Agrarian System of Mughal India 1556–1707, (Delhi: Oxford University Press, 1999), 294.
- 8- Ishwari Prasad, A Short History of Muslim Rule in India, (Allahabad: Indian Press, 1939), 412.
- ۹- شیخ محمد اکرام، مسلم سولائزیشن ان انڈیا، ۲۲۵۔
- 10- Peter Hardy, The Muslims of British India, (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), 47.
- 11- Thomas Babington Macaulay, "Minute on Indian Education" in Selections from Educational Documents in India ,ed. H. Sharp (Calcutta: Government Press, 1920), 1:249.
- 12- Spear, A History of India, 2:85.
- 13- Hardy, The Muslims of British India, 53.
- 14- Naqvi, History of Mughal Government and Administration, 145.
- ۱۵- خلیق احمد نظامی، میڈیول انڈیا اینڈ دی رائز آف اسلام (علی گڑھ: علی گڑھ مسلم یونیورسٹی پریس، ۱۹۸۵ء)، ۱۱۲۔
- ۱۶- شیخ محمد اکرام، مسلم سولائزیشن ان انڈیا، ۲۲۷۔
- ۱۷- ایضاً، ۲۴۲۔
- ۱۸- نظامی، میڈیول انڈیا اینڈ دی رائز آف اسلام، ۱۲۷۔
- ۱۹- شیخ محمد اکرام، مسلم سولائزیشن ان انڈیا، ۲۴۸۔
- ۲۰- خلیفہ عبدالحکیم، فکر اقبال (لاہور: بزم اقبال، ۱۹۹۰ء)، ۳۳۱۔
- ۲۱- جمیل جالبی، پاکستانی کلچر (کراچی: مشتاق بک ڈپو، ۱۹۶۲ء)، ۲۷۔
- ۲۲- علامہ محمد اقبال، "رموز بے خودی،" کلیات اقبال (فارسی) (لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۷۳ء)، ۷۴۔
- ۲۳- علامہ محمد اقبال، تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، مترجم سید نذیر نیازی (لاہور: بزم اقبال، ۱۹۸۲ء)، ۲۱۸۔
- 24- Oswald Spengler, The Decline of the West, (trans.) Charles Francis Atkinson (New York: Alfred A. Knopf, 1926), 1:21.
- 25- Arnold J. Toynbee, A Study of History, (London: Oxford University Press, 1934), 1:307.
- 26- Chafika Saadi, "A Path from Inner Transformation to Civilizational Rebirth: An Integrated Vision of Revival in the Thought of Muhammad Iqbal and Malek Bennabi", Ittesaal: Journal of Connecting Discourses, 1no. 2 (2021): 42–52.
- 27- Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam ,ed. M. Saeed Sheikh (Lahore: Institute of Islamic Culture, 2012), 114.
- ۲۸- القرآن، سورۃ البقرہ ۳۰:۲۔
- 29- Abdollah Motevali, Mohammad Hasanbeigi, and Rahman Etzadi, "Revisiting the Philosophy of the Self (Khudi) in the Thought of Muhammad Iqbal ", Classical

- ۳۰۔ آل احمد سرور، اقبال کی معنویت (اسلام آباد: اکادمی ادبیات پاکستان، ۱۹۸۸ء)، ۷۷۔
- 31- Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, 101.
- 32- Motevali, Hasanbeigi, and Etzadi, "Revisiting the Philosophy of the Self", 208.
- ۳۳۔ عبدالحکیم، فکرِ اقبال، ۳۳۱۔
- 34- Saadi, "A Path from Inner Transformation to Civilizational Rebirth", 45.
- ۳۵۔ مولانا جلال الدین رومی، مثنوی معنوی، تصحیح رینولڈ اے نولسن (تہران: مؤسسہ نشر و کتب، ۱۹۲۵ء)، دفتر اول، ۷۰۔
- ۳۶۔ علامہ محمد اقبال، "اسرارِ خودی"، کلیاتِ اقبال (فارسی) (لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۷۳ء)، ۷۵۔
- ۳۷۔ القرآن، سورۃ الشمس: ۸۔
- ۳۸۔ القرآن، سورۃ الجاثیہ: ۱۳۔
- 39- Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, 112.
- 40- Saadi, "A Path from Inner Transformation to Civilizational Rebirth", 48.
- 41- Motevali, Hasanbeigi, and Etzadi, "Revisiting the Philosophy of the Self", 211.
- ۴۲۔ عبدالحکیم، فکرِ اقبال، ۳۳۵۔
- ۴۳۔ القرآن، سورۃ البقرہ: ۳۰۔
- ۴۴۔ اقبال، رموزِ بے خودی، ۷۷۔
- 45- Motevali, Hasanbeigi, and Etzadi, "Revisiting the Philosophy of the Self", 214.
- 46- Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, 124.
- ۴۷۔ رومی، مثنوی معنوی، دفتر اول، ۷۷۔
- 48- Saadi, "A Path from Inner Transformation to Civilizational Rebirth", 42-45.
- ۴۹۔ اقبال، رموزِ بے خودی، ۸۹۔
- ۵۰۔ سید جواد نقوی، "اسرارِ خودی اور رموزِ بے خودی"، مجلہ مشرب، تاب، شمارہ ۲۷ (۲۰۲۲ء): ۹۴۔
- 51- Motevali, Hasanbeigi, and Etzadi, "Revisiting the Philosophy of the Self", 205.
- ۵۲۔ عبدالحکیم، فکرِ اقبال، ۳۳۱۔
- ۵۳۔ اقبال، رموزِ بے خودی، ۶۰۔
- 79 54- Muhammad Aslam Khan, Muhammad Naseer, and Abd ul Nasir, "Iqbal's Views on Muslim Nationalism in India", AL-ASR Research Journal, Vol.3, No. 2 (2023): 100.
- 55- Saadi, "A Path from Inner Transformation to Civilizational Rebirth", 50.
- 56- Khan, Naseer, and Nasir, "Iqbal's Views on Muslim Nationalism in India", 101.
- ۵۷۔ ایضاً، ۱۰۱۔
- ۵۸۔ ایضاً، ۱۰۵۔
- ۵۹۔ ایضاً، ۱۰۲۔
- ۶۰۔ شیخ عبد الرشید، "علامہ اقبال کے تصوراتِ تاریخ"، الشریعہ، شمارہ ۱۱ (نومبر ۲۰۰۶ء): ۲۱۳۔
- 61- Muhammad Yasir, Aurang Zaib, and Mohammad Usman, "The Impact of Iqbal's European Sojourn on His Poetry and Thoughts", Annals of Human and Social Sciences, Vol. 4, No. 3, (2023): 21.
- ۶۲۔ عبدالحکیم، فکرِ اقبال، ۳۳۱۔
- 63- Saadi, "A Path from Inner Transformation to Civilizational Rebirth", 45.
- ۶۴۔ اقبال، رموزِ بے خودی، ۷۷۔
- 65- Khan, Naseer and Nasir, "Iqbal's Views on Muslim Nationalism in India", 101.
- ۶۶۔ القرآن، سورۃ الحجرات: ۱۳۔

روح تحقیق، جلد ۳، شمارہ ۴، مسلسل شمارہ: ۱۰، اکتوبر۔ دسمبر ۲۰۲۵ء

67- Latif Ahmed Sherwani, ed., Speeches, Writings and Statements of Iqbal, (Lahore: Iqbal Academy, 1977), 102.

۶۸۔ علامہ محمد اقبال، "بانگِ درا"، کلیاتِ اقبال (اردو) (لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، ۱۹۸۷ء)، ۱۲۶۔

69- Yasir, Zaib and Usman, "The Impact of Iqbal's European Sojourn", 22.

70- Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, 112.

۷۱۔ عبدالحکیم، فکرِ اقبال، ۳۳۵۔

72- Yasir, Zaib and Usman, "The Impact of Iqbal's European Sojourn", 24.

73- Saadi, "A Path from Inner Transformation to Civilizational Rebirth", 48.

74- Khan, Naseer and Nasir, "Iqbal's Views on Muslim Nationalism in India", 104.

75- Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, 114.

۷۶۔ آل احمد سرور، اقبال اور تصوف (سرینگر: انٹی ٹیوٹ، کشمیر یونیورسٹی، ۲۰۰۱ء)، ۴۷۔

77- Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, 110.

۷۸۔ اقبال، تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ، ۲۱۸۔

79- Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, 110.

۸۰۔ ایضاً، ۱۱۴۔

۸۱۔ لطیف احمد شیروانی، مرتب، حرفِ اقبال (اسلام آباد: علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، ۱۹۸۳ء)، ۳۴۔

۸۲۔ عبدالغفار شکیل، مرتب، اقبال کے نثری افکار (دہلی: انجمن ترقی اردو، ۱۹۸۸ء)، ۱۱۷۔

۸۳۔ شیروانی، حرفِ اقبال، ۷۷۔

۸۴۔ شکیل، اقبال کے نثری افکار، ۱۲۰۔

