جلد01شمارہ19،2026

Article

Is Iqbal's thought aCopy of Nietzsche? (Support or denial)

فکرِ اقبال نطشے کا چربہ ہے؟(تائید یا تردید)

Syeda Zarngin Fatima*[1], Dr. Mubashar Saeed Bajwa[2]
[1]MS Scholar, Department of Urdu, The Superior University, Lahore. [2]Assistant Professor, Department of Urdu, The Superior University, Lahore.

سیدہ زرنگیں فاطمہ[1]،ڈاکٹر مبشر سعید باجوہ[2]

[1]ایم ایس اسکالر، شعبہ اردو، دی سپر یئر یونیورسٹی لاہور، اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ اردو، دی سپر یئر یونیورسٹی لاہور

eISSN: 2073-3674
pISSN: 1991-7813

This is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Common Attribution (CC BY) license

Copyright: © 2025 by the authors.

Abstract:
This research article critically examines the long-standing academic debate regarding the alleged intellectual dependency of Allama Muhammad Iqbal’s philosophy on Friedrich Nietzsche’s theories. Early Western critics and orientalists, such as R.A.
Nicholson and E.G. Browne, often labeled Iqbal’s concept of Khudi as a mere Eastern adaptation or "copy" of Nietzsche’s Ubermensch (Superman). However, this study refutes these claims by conducting a deep comparative analysis of their respective foundational sources and metaphysical goals. While Nietzsche’s Superman is a biological byproduct of Darwinian evolution and a reaction to the "death of God," Iqbal’s Mard-e-Momin (the True Believer) is firmly rooted in Quranic revelation, the Prophetic model, and the spiritual legacy of Sufi thinkers like Rumi and Al-Jili. The research highlights that Nietzsche’s "Will to Power" is essentially amoral and materialistic, advocating for an aristocratic elitism that disdains the common man. In contrast, Iqbal’s concept of power is balanced by divine law, spiritual discipline, and universal human equality. The article argues that Iqbal’s philosophy is an original reconstruction of Islamic thought rather than a borrowed Western idea, as evidenced by Iqbal’s own writings where he characterizes Nietzsche as a "Western Madman" (Majzub-e-Farangi) whose "heart is a believer but whose brain is an infidel." Ultimately, the study concludes that despite shared terminology regarding

struggle and vigor, the spiritual vicegerency (Niabat-e-Ilahi) of Iqbal and the atheistic Superman of Nietzsche remain two fundamentally opposing poles of thought.

Keywords:
Allama Muhammad Iqbal, Philosophy, Foundational, Nietzsche, Darwinian

علامہ محمد اقبال بیسویں صدی کے ان معدودے چند مفکرین میں شامل ہیں جنہوں نے مشرق کی مروجہ قنوطیت اور پست ہمتی کے خلاف 'خودی' اور 'ارتقائے آدم' کا ایک ولولہ انگیز علم بلند کیا۔ اقبال کی فکر جب یورپ کے علمی ایوانوں میں پہنچی تو پروفیسر نکلسن اور ای جی براؤن جیسے مستشرقین نے اسے ایک خاص فکری تناظر میں پرکھنے کی کوشش کی، جہاں جرمن فلسفی فریڈرک نطشے کا 'فوق البشر' (Superman) پہلے ہی سے مابعد الطبیعیاتی بحثوں کا مرکز بنا ہوا تھا۔ اقبال کے ہاں موجود قوت، فعالیت اور سخت کوشی کے عناصر نے ان ناقدین کو اس سطحی تلازمہِ خیال میں مبتلا کر دیا کہ شاید اقبال کی 'خودی' دراصل نطشے کے 'عزمِ قوت' کا ہی ایک اسلامی روپ یا چربہ ہے۔ یہ الزام اقبالیات کی تاریخ میں ایک ایسے فکری مغالطے کی بنیاد بنا جس نے طویل عرصے تک ایک مومن کے قلبی واردات اور ایک ملحد کے دماغی تضادات کے درمیان موجود وسیع خلیج کو نظر انداز کیے رکھا اور فکرِ اقبال کی اصالت کو مستعار خیالات کی گرد میں چھپانے کی کوشش کی۔

زیرِ نظر تحقیقی مقالہ اسی بحث کا علمی و تجزیاتی احاطہ کرتا ہے کہ آیا فکرِ اقبال واقعی نطشے کی بازگشت ہے یا یہ ایک ایسا مستقل اور خود مختار نظامِ فکر ہے جس کا نقشہ کعبے کی بنیادوں پر استوار کیا گیا ہے۔ اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ اقبال نے مغربی دانش و حکمت کا گہرا مطالعہ کیا تھا اور وہ نطشے کے 'جذبِ دروں' کے معترف بھی تھے، لیکن ان کے 'مردِ مومن' کی اساس ڈارونی ارتقاء یا مادی غلبے کے بجائے سراسر وحیِ الٰہی، اسوہِ رسول ﷺ اور رومی و جیلی کی روحانی روایت پر قائم ہے۔ اقبال نے جہاں نطشے کو 'مجذوبِ فرنگی' قرار دے کر اس کی فکری فعالیت کو سراہا، وہیں اس کے انکارِ خدا اور الحادی فوق البشریت کی ایسی حتمی تردید کی جو دونوں کے نظامِ فکر کو دو متضاد قطبوں میں تقسیم کر دیتی ہے۔ یہ مقالہ مختلف مستند مآخذ اور تقابلی شواہد کی روشنی میں اس نظریے کا محاکمہ کرے گا کہ اقبال نے مادی مصلحتوں کے تحت حرم کے نقشے پر بت خانہ نہیں بنایا بلکہ نطشے کے ریتلے فلسفے کے مقابلے میں ایمان و ایقان کا وہ قصرِ عالی شان تعمیر کیا جو آفاقی اور ابدی صداقتوں کا امین ہے۔

علامہ اقبال کی مثنوی "اسرارِ خودی" کا جب پہلی بار انگریزی زبان میں ترجمہ ہوا اور مغربی علمی حلقوں تک ان کی فکر پہنچی، تو

وہاں کے دانشوروں اور مستشرقین نے اسے ایک خاص عینک سے دیکھنے کی کوشش کی۔ یہ وہ دور تھا جب یورپ میں فریڈرک نطشے کے "فوق البشر" (Superman) اور "عزمِ قوت" (Will to Power) کے نظریات کا زبردست چرچا تھا۔ چونکہ اقبال نے بھی اپنی شاعری میں طاقت، حرکت، عمل اور ایک مثالی انسان (مردِ مومن) کا تصور پیش کیا تھا، اس لیے مغربی نقادوں نے گہرائی میں اترنے کے بجائے محض لفظی اور ظاہری مشابہت کی بنیاد پر یہ فیصلہ صادر کر دیا کہ اقبال کے افکار دراصل نطشے کے فلسفے کا ایک مشرقی ایڈیشن یا چربہ ہیں۔ یہیں سے اس فکری مغالطے کا آغاز ہوا جس نے طویل عرصے تک اقبال کی اصل فکری انفرادیت کو دھندلائے رکھا۔

اس فکری مغالطے کو ہوا دینے میں سب سے نمایاں نام پروفیسر ای۔ جی۔ براؤن کا ہے۔ براؤن نے جب اقبال کے تصورِ "انسانِ کامل" کا مطالعہ کیا، تو انہیں اس میں اسلامی تاریخ اور تصوف کے بجائے جرمن فلسفے کی جھلک دکھائی دی۔ ان کا اصرار تھا کہ اقبال نے اپنے تخیل کی پوری عمارت نطشے کی تعلیمات پر استوار کی ہے۔ یہ وہ دور تھا جب مغربی دنیا اسلام کے اندرونی فلسفیانہ ارتقاء اور رومی و جیلی جیسے مفکرین کے نظریاتِ "انسانِ کامل" سے بڑی حد تک ناواقف تھی، اس لیے ان کے لیے یہ ماننا زیادہ آسان تھا کہ یہ خیالات یورپ سے مستعار لیے گئے ہیں۔ اس سطحی تلازمہ خیال نے اقبال کے حقیقی مآخذ کو پسِ منظر میں دھکیل دیا۔ پروفیسر براؤن کے اس نقطہ نظر کی شدت کا اندازہ اس اقتباس سے لگایا جا سکتا ہے جو محققین نے اپنی تحریروں میں نقل کیا ہے:

> "اقبال کے تمام فلسفے کی اساس نیطشے کا فلسفہ ہے اور ان کا انسانِ کامل نیطشے ہی کے فوق البشر کا ثانی ہے۔"(1)

اسی طرح ڈاکٹر آر۔ اے نکلسن، جنہوں نے خود اقبال کی مثنوی کا ترجمہ کیا تھا، اس فکری غلط فہمی کو مزید آگے بڑھانے کا سبب بنے۔ نکلسن نے اگرچہ اقبال کی شاعرانہ عظمت کا اعتراف کیا، لیکن اپنے تعارفی مقدمے میں یہ بھی لکھ دیا کہ اقبال کے افکار پر نطشے اور برگساں کے گہرے اثرات مرتب ہوئے ہیں۔ نکلسن کا یہ بیان ان کے ہم عصر مغربی ناقدین کے لیے ایک سند بن گیا، جس کی وجہ سے ڈکنسن جیسے دیگر نقادوں نے بھی اقبال کی "خودی" کو نطشے کے "عزمِ قوت" کا عکس قرار دے دیا۔ ان ناقدین کے نزدیک اقبال کا مردِ مومن دراصل نطشے کے اس جباری و قہاری کے تصور کا ایک مذہبی لبادہ تھا جو یورپ میں مقبول ہو رہا تھا۔

ڈکنسن ایسے نقادوں نے اس معاملے کو اس حد تک بگاڑ دیا کہ انہوں نے اقبال کے فلسفہ سخت کوشی کو محض سیاسی اور مادی برتری کا ذریعہ سمجھ لیا۔ ان کا خیال تھا کہ اقبال بھی نطشے کی طرح ایک ایسی قوت کے متلاشی ہیں جو دنیا پر مادی غلبہ حاصل کر سکے۔ یہ مغالطہ اس لیے پیدا ہوا کہ مغربی ذہن اقبال کے "فقر" اور "عشق" کی اس روحانی قوت کو سمجھنے سے قاصر تھا جس کی جڑیں قرآنِ حکیم میں پیوست تھیں۔ ان کے نزدیک طاقت کا ہر تصور لازماً اسی مادی ارتقاء کا حصہ تھا جس کا پرچار انیسویں صدی کا یورپ کر رہا تھا۔

مغربی نقادوں کی اس کور چشمی کا ایک بڑا سبب یہ بھی تھا کہ وہ نطشے کے الحاد اور اقبال کے ایقان کے درمیان موجود وسیع خلیج کو نظر انداز کر گئے تھے۔ نطشے کا فوق البشر خدا کی موت کے بعد اس کا نعم البدل بن کر ابھرتا ہے، جبکہ اقبال کا مردِ مومن خدا کی اطاعت اور بندگی کے بغیر اپنے وجود کا تصور بھی نہیں کر سکتا۔ مغربی ناقدین نے صرف اس بات پر توجہ دی کہ دونوں مفکرین روایتی کمزوری اور مظلومیت کے خلاف احتجاج کر رہے ہیں، لیکن اس احتجاج کے مقاصد اور اس کے پسِ منظر میں موجود روحانیت و مادیت کے تضاد کو وہ نہ سمجھ سکے۔

ڈاکٹر نذیر قیصر نے اپنی کتاب میں ان مغربی مغالطوں کا پردہ چاک کرتے ہوئے واضح کیا ہے کہ نطشے اور اقبال کے افکار میں مشابہت محض اتفاقی اور اصطلاحی ہے، نہ کہ بنیادوں میں۔ وہ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ نطشے کا تصور خودی ایک من گھڑت قصہ یعنی فکشن معلوم ہوتا ہے کیونکہ اس میں روحانیت کا فقدان ہے، جبکہ اقبال کے ہاں خودی ایک جاویدانی حقیقت ہے۔ ان کے بقول مغربی نقادوں نے اقبال کی فکر کو ان کے اپنے تہذیبی پس منظر میں دیکھنے کے بجائے زبردستی مغربی خانوں میں فٹ کرنے کی کوشش کی۔ ڈاکٹر نذیر قیصر کے موقف کو میاں ساجد علی نے یوں بیان کیا ہے:

> "اسلامی تعلیمات سے قریب ہونے کی وجہ سے اکثر مفکرین اور قارئین کا یہ خیال تھا کہ علامہ اقبال کے تصورات خصوصاً تصور خودی بھی نطشے کے فوق البشر کے تصور سے مطابقت رکھتا ہے۔ ڈاکٹر نذیر قیصر اقبال کے تصورات کا دفاع کرتے ہوئے اپنی اس کتاب میں یہ واضح کر دیتے ہیں کہ اقبال کے تصورات کسی بھی لحاظ سے نطشے کے تصورات سے مشابہ نہیں ہیں۔"(2)

اسی فکری مغالطے کا نتیجہ تھا کہ مغربی دنیا میں ایک عرصہ تک اقبال کو ایک ایسے صوفی کے طور پر پیش کیا گیا جس نے مغرب کے الحادی فلسفے کو اسلامی لبادہ پہنا دیا ہے۔ یہ نقاد اس حقیقت سے ناواقف تھے کہ اقبال کے مردِ کامل کا خاکہ ان کی جوانی میں ہی "انڈین انٹی کیوری" میں شائع ہونے والے ان کے مقالے میں سامنے آ چکا تھا، جب وہ نطشے کے نام تک سے واقف نہیں تھے۔ لہٰذا یہ کہنا کہ اقبال نے یورپ جا کر نطشے سے یہ اثرات قبول کیے، تاریخی طور پر بھی ایک بہت بڑی لغزش ہے جسے مغربی تحقیق نے بغیر چھان بین کے تسلیم کر لیا۔

فکرِ اقبال اور فلسفہِ نطشے کے درمیان خلیج کو سمجھنے کے لیے ان دونوں کے فکری مآخذ کا جائزہ لینا ناگزیر ہے۔ علامہ اقبال اور فریڈرک نطشے کی فکری پرواز اگرچہ بظاہر ایک ہی سمت (یعنی انسانی بلندی) میں نظر آتی ہے، لیکن ان کی بنیادیں دو بالکل مختلف جہانوں میں

استوار ہیں۔ نطشے کا نظامِ فکر انیسویں صدی کے یورپ میں ابھرنے والے سائنسی نظریات، بالخصوص چارلس ڈارون کے نظریہ ارتقا سے فیض یافتہ ہے، جہاں انسان محض ایک حیاتیاتی اکائی ہے۔ اس کے برعکس، اقبال کی فکر کی اساس وحی الٰہی اور قرآنی بصیرت پر قائم ہے، جہاں انسان کو اللہ کا خلیفہ اور اشرف المخلوقات تسلیم کیا گیا ہے۔ یہ مآخذ کا بنیادی فرق ہی ہے جو اقبال کے "مردِ مومن" اور نطشے کے "فوق البشر" کے کرداروں کو ایک دوسرے سے مکمل طور پر جدا کر دیتا ہے۔

نطشے کے افکار میں ڈارون کے "تنازع للبقا" (Survival of the fittest) کا اثر بہت گہرا ہے۔ نطشے کا خیال تھا کہ جس طرح ارتقائی مراحل طے کرتے ہوئے بندر سے انسان وجود میں آیا، اسی طرح انسان کو اپنی مادی قوتوں کو بروئے کار لا کر ایک ایسی برتر صنف پیدا کرنی چاہیے جو "فوق البشر" (Superman) ہو۔ اس نظریے میں روحانیت کے لیے کوئی گنجائش نہیں کیونکہ یہاں تمام تر توجہ جسمانی تغیرات اور مادی غلبے پر مرکوز ہے۔ نطشے کے ہاں فوق البشر کی تخلیق دراصل ڈاروِنی ارتقا کا منطقی تسلسل ہے، جس کا مقصد محض ایک طاقتور حیوان کی پیدائش ہے۔ نطشے کے تصورِ ارتقا کے حوالے سے ایک پی ایچ ڈی مقالہ میں یہ وضاحت ملتی ہے:

> "نٹشے کا انسانِ کامل سراسر ارتقائے حیوانی (Biological Evolution) کا نتیجہ ہے۔ وہ کہتے ہیں 'موجودہ انسان ہماری منزل مقصود نہیں بلکہ یہ تو ایک پل ہے جسے عبور کر کے ہمیں فوق الانسان تک پہنچنا ہے'۔ اس لحاظ سے انسانِ کامل کے متعلق نٹشے کا تصور یقیناً ڈارون کے نظریہ ارتقا پر مبنی ہے، جس کی بحث فقط 'جسم' کے تغیرات تک محدود ہے۔"
> (3)

علامہ اقبال کے فکری مآخذ اس مادی سوچ سے بالکل بلند ہیں۔ اقبال اگرچہ حرکت اور ارتقا کے قائل ہیں، لیکن ان کا ارتقا "حیاتیاتی" ہونے کے بجائے "روحانی" اور "اخلاقی" ہے۔ اقبال کے نزدیک انسان کا سفر مٹی سے شروع ضرور ہوتا ہے لیکن اس کی منزل مقامِ کبریا کی معرفت ہے۔ اقبال نے اپنی پوری فکر کی بنیاد قرآنِ حکیم پر رکھی ہے، جہاں خودی کا استحکام اطاعتِ الٰہی سے مشروط ہے۔ اقبال نطشے کے اس خیال کو مسترد کرتے ہیں کہ انسان محض ایک مادی ترقی یافتہ حیوان ہے؛ ان کے نزدیک انسان ایک ایسی روح کا حامل ہے جس کی غذا ایمان اور اسوہِ رسول ﷺ ہے۔ ڈاکٹر نذیر قیصر نے اقبال کے فکری مآخذ کی اصالت کا دفاع کرتے ہوئے اس بات کو نہایت مدلل انداز میں پیش کیا ہے۔ ان کے نزدیک اقبال کی فکر کسی مغربی نظریے کی مرہونِ منت نہیں بلکہ یہ خالصتاً اسلامی چشموں سے سیراب ہوئی ہے۔ میاں ساجد علی اس حوالے سے لکھتے ہیں:

> "ڈاکٹر صاحب نے اس ضمن میں اپنے مضامین اور اپنی کتب میں اس بات پر زور دیا کہ علامہ

اقبال کے افکار کا ماخذ قرآن مجید ہے اور اسلامی علوم ہی اُن کی فکر کے بنیادی ماخذ ہیں۔ آپ اس بات کی ہمیشہ تردید کرتے تھے کہ اقبال نے اپنی فکر مغربی مفکرین سے مستعار لی۔"(4)

ماخذ کی اس تبدیلی نے تصورِ کائنات کو بھی بدل کر رکھ دیا ہے۔ نطشے کے ہاں ماخذ ڈارونی ارتقا ہونے کی وجہ سے کائنات ایک بے مقصد میدانِ کارزار ہے جہاں صرف طاقتور کو جینے کا حق ہے۔ دوسری طرف اقبال کے ہاں ماخذ قرآن ہونے کی وجہ سے کائنات ایک "آئینہ خانہ" ہے جس میں انسان کو تسخیرِ فطرت کے ذریعے خدا کے جلووں کی تلاش کرنی ہے۔ اقبال کا مردِ مومن کائنات کو اپنے تابع اس لیے کرتا ہے تاکہ وہ اللہ کے احکامات کو نافذ کر سکے، نہ کہ محض اپنی انا کی تسکین کے لیے۔

نطشے کے ماخذ نے اسے شوپن ہاور کی قنوطیت (Pessimism) سے نکال کر ایک جارحانہ مادیت تک پہنچا دیا، جس میں رحم و کرم کو بزدلی سمجھا گیا۔ اس کے برعکس اقبال کے قرآنی ماخذ نے انہیں جلال و جمال کا وہ متوازن امتزاج عطا کیا جہاں مومن "رزمِ حق و باطل ہو تو فولاد" بنتا ہے لیکن "حلقہِ یاراں ہو تو بریشم کی طرح نرم" رہتا ہے۔ یہ توازن صرف اسی صورت میں ممکن ہے جب فکر کا منبع وحیِ الٰہی ہو، جو انسانی فطرت کے تمام پہلوؤں کی رعایت رکھتی ہے۔

ماخذ کا یہ فرق بقائے دوام کے تصور میں بھی عیاں ہے۔ نطشے کے ہاں ماخذ مادی ہونے کی وجہ سے بقا محض ایک "مکینیکل عمل" یا تکرارِ مسلسل (Eternal Recurrence) ہے، جہاں انسان بار بار اسی مادی حالت میں واپس آتا ہے۔ اقبال کے ہاں ماخذ قرآنی ہونے کی وجہ سے بقا ایک "روحانی استحقاق" ہے جو خودی کی تربیت کے ذریعے حاصل ہوتا ہے۔ اقبال کے نزدیک موت محض ایک وقفہ ہے جس کے بعد انسان کو اپنے اعمال کے نتائج کا سامنا کرنا ہے، جبکہ نطشے کے ہاں جزا و سزا کا کوئی وجود نہیں۔

علامہ اقبال کے فلسفہ "خودی" اور فریڈرک نطشے کے تصور "فوق البشر" (Superman) کے درمیان موازنہ اردو اقبالیات کے چند پیچیدہ ترین مباحث میں سے ایک ہے۔ بظاہر دونوں مفکرین ایک ایسے برتر انسان کی تخلیق کے متمنی نظر آتے ہیں جو کائنات کی تسخیر کرے اور حیات کی پست منزلوں سے نکل کر عروجِ آدم کا خواب شرمندہ تعبیر کرے۔ لیکن جب ہم ان تصورات کی ماہیت اور جوہر کا تجزیہ کرتے ہیں، تو یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ جہاں نطشے کا فوق البشر محض ایک "مادی قصہ" یا حیاتیاتی ضرورت معلوم ہوتا ہے، وہیں اقبال کی خودی ایک ایسی "روحانی حقیقت" ہے جس کا تعلق ذاتِ باری تعالیٰ کے عرفان سے ہے۔ ان دونوں کے درمیان مشابہت محض لفظی ہے، جب کہ ان کی روح ایک دوسرے سے یکسر مختلف ہے۔

نطشے کے ہاں خودی یا انا (Ego) کا کوئی مستقل روحانی وجود نہیں ہے۔ وہ انسان کو مٹی کے ڈھیر اور حیاتیاتی ارتقاء کا حاصل سمجھتا

ہے، اس لیے اس کا "فوق البشر" اخلاقیات اور روحانی اقدار سے عاری ایک ایسا کردار ہے جس کا مقصد محض اپنی قوت کو منوانا ہے۔ نطشے خودی کو ایک روحانی جوہر تسلیم کرنے کے بجائے اسے ارتقائی عمل کا ایک "وہمی" یا "خیالی" نتیجہ قرار دیتا ہے۔ اس کے نزدیک فوق البشر بننے کا مطلب یہ ہے کہ انسان رحم، محبت اور ہمدردی جیسی ان تمام صفات کو ٹھکرا دے جو نطشے کے نزدیک "کمزوری" کی علامتیں ہیں۔

ڈاکٹر نذیر قیصر نے اپنی تحقیقی کاوش میں ان دونوں مفکرین کے تصورِ انا کے فرق کو نہایت واضح انداز میں پیش کیا ہے۔ وہ اس بات کی تردید کرتے ہیں کہ اقبال نے خودی کا تصور نطشے سے لیا ہے، کیونکہ نطشے تو انا کی روحانی اصل ہی کا منکر ہے۔ ڈاکٹر نذیر قیصر کے مطابق نطشے کے برعکس اقبال کا تصورِ خودی روحانیت پر مبنی ہے۔ ان کے نزدیک خودی محض کوئی فرضی یا خیالی تصور نہیں بلکہ ایک حقیقی روحانی حقیقت ہے جو ایک مکمل ضابطۂ حیات کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس فرق کو ڈاکٹر نذیر قیصر یوں بیان کرتے ہیں:

> "Iqbal considers the ego as a spiritual fact and not a fiction."(5)

اقبال کے نزدیک خودی ایک متحرک اور جاویدانی حقیقت ہے جو "اسرارِ لا الہ" سے منور ہے۔ اقبال کی خودی اطاعتِ الٰہی اور ضبطِ نفس کے مراحل سے گزر کر پختہ ہوتی ہے۔ نطشے کا فوق البشر "بے خودی" سے ناآشنا ہے، وہ صرف اپنی ذات کے حصار میں مقید ہے اور ملت یا جماعت کے لیے اس کے ہاں کوئی جگہ نہیں ہے۔ اس کے برعکس اقبال کی خودی "بے خودی" (ملت کے ساتھ وابستگی) کے بغیر ادھوری ہے۔ اقبال کے ہاں فرد کی بلندی کا مقصد اجتماعی فلاح ہے، جب کہ نطشے کا مثالی انسان معاشرے کے عام افراد کو "بھیڑ" اور "لاش" (Corpse) قرار دے کر ان کی تحقیر کرتا ہے۔

اخلاقی پیمانے پر بھی نطشے کا مادی فوق البشر اقبال کے روحانی مردِ مومن کے سامنے ہیچ ثابت ہوتا ہے۔ نطشے کے نزدیک فوق البشر وہ ہے جو "شقی القلب"، ظالم اور خوں ریز ہو، کیونکہ اس کے نزدیک طاقت ہی صداقت ہے۔ وہ مسیحی اخلاق کی نفی کرتے ہوئے ہر اس قدر کو مسترد کر دیتا ہے جو انسان میں نرمی پیدا کرے۔ دوسری طرف اقبال کا مردِ مومن قوت و جبروت کا حامل ہونے کے باوجود "جمالی صفات" سے مزین ہے۔ اس کی طاقت شریعت کی پابند ہے اور اس کا جلال جمالِ مصطفوی ﷺ کا عکس ہے۔ ڈاکٹر لطف الرحمٰن نے ان دونوں کے کرداروں میں موجود اس تضاد کو نہایت بصیرت افروز انداز میں پیش کیا ہے۔ وہ واضح کرتے ہیں کہ اقبال کا نصب العین نطشے کے فکری جبر سے کوسوں دور انسانیت نوازی پر مبنی ہے۔ ان کے بقول:

> "اقبال کا مردِ کامل بے پناہ طاقت و توانائی کا مظہر ہے۔ لیکن نطشے کی طرح وہ ظلم و جبر کا نمائندہ نہیں بلکہ رحم و کرم اور انسانیت دوستی اس کا بنیادی کردار ہے۔ اقبال کا مردِ کامل ساری

کائنات پر حاوی ہے۔"(6)

نطشے کے فوق البشر کے سامنے کوئی "نصب العین" نہیں ہے، وہ مادی قوت کے حصول ہی کو اپنی آخری منزل سمجھتا ہے۔ اقبال کا مردِ مومن ایک عظیم مقصد یعنی "نیابتِ الٰہی" کا حامل ہے۔ نطشے کے ہاں ارتقاء صرف چند مخصوص "اشرافیہ" کے لیے ممکن ہے، جبکہ اقبال کا پیغام پوری نسلِ انسانی کے لیے ہے کہ جو بھی اپنی خودی کی تربیت کرے گا، وہ کمال کی منزل تک پہنچ سکتا ہے۔ نطشے کا تصور انسان کو "درندہ" بنانے کی ترغیب دیتا ہے جب کہ اقبال کا تصور انسان کو "خدا کا آئینہ دار" بنانے کی سعی کرتا ہے۔

نطشے کی دہریت نے اسے ایک ایسے خدا کی تخلیق پر مجبور کیا جو دراصل انسان کی اپنی انا کا بت تھا، اس لیے اقبال نے اسے "مجذوب" کہا جس کا دماغ کافر تھا لیکن دل میں تڑپ مومنوں والی تھی۔ نطشے نے حرم کے نقشے پر بت خانہ تعمیر کر لیا کیونکہ اسے کوئی مرشدِ کامل (جیسے اقبال کو رومی ملے) میسر نہ آسکا جو اسے "لا" سے نکال کر "الا" کی وادی تک لے جاتا۔ یہی وجہ ہے کہ نطشے کی خودی مادی الجھنوں میں الجھ کر دیوانگی کی نذر ہو گئی، جب کہ اقبال کی خودی "مقام عبدہ" تک پہنچ کر حیاتِ جاویدانی کی حقدار ٹھہری۔ یہ کہنا کہ اقبال کی خودی نطشے کا چربہ ہے، دراصل دونوں مفکرین کے نظامِ فکر سے ناواقفیت کی علامت ہے۔ نطشے کا فوق البشر ایک مادی اور حیاتیاتی تجربہ ہے جو الحاد کی کوکھ سے جنم لیتا ہے، جبکہ اقبال کی خودی ایک آفاقی روحانی حقیقت ہے جو وحیِ الٰہی کی روشنی میں پروان چڑھتی ہے۔ اقبال نے نطشے کی "قوت" اور "جرات" کو تو سراہا لیکن اس کی مادی اساس کو مسترد کر کے اسے روحانیت کا وہ نور عطا کیا جو کائنات کو مسخر کرنے کے ساتھ ساتھ خالقِ کائنات کے سامنے سرِ تسلیم خم کرنا بھی سکھاتا ہے۔ یہی وہ بنیادی فرق ہے جو اقبال کے افکار کو نطشے کی آوازِ بازگشت بننے سے بچاتا ہے۔

علامہ اقبال اور فریڈرک نطشے دونوں کے نظامِ فکر میں "قوت" کو مرکزی اہمیت حاصل ہے، لیکن اس قوت کے حصول، اس کے محرکات اور اس کے استعمال کے حوالے سے دونوں مفکرین کے درمیان ایک گہری خلیج حائل ہے۔ نطشے کا "عزمِ قوت" ایک ایسی حیاتیاتی جبلت ہے جو ہر قسم کی اخلاقی، سماجی اور مذہبی قید سے آزاد ہو کر صرف غلبہ چاہتی ہے۔ اس کے برعکس، علامہ اقبال کے ہاں قوت کا تصور "نیابتِ الٰہی" کے عظیم منصب سے جڑا ہوا ہے، جہاں مردِ مومن طاقت کو محض غلبے کے لیے نہیں بلکہ الٰہی قانون (شریعت) کے نفاذ اور حق و صداقت کی بالادستی کے لیے استعمال کرتا ہے۔ یہ فرق دراصل ایک "شخصی آمریت" اور "خلافتِ الٰہیہ" کے درمیان موجود بنیادی تضاد کا عکاس ہے۔

نطشے کے نزدیک زندگی کی اصل حقیقت "ارادہ برائے طاقت" ہے۔ وہ اسے ایک ایسی قدیم اور خام قوت قرار دیتا ہے جس سے تمام انسانی محرکات جنم لیتے ہیں۔ نطشے کا مثالی انسان یا فوق البشر قانون سے بالاتر ایک آمر ہے، جو اپنی خواہش کو قانون بنانے کا حق رکھتا

ہے۔ اس کے نزدیک کمزوروں پر رحم کرنا یا ان کی مدد کرنا زندگی کی نفی ہے، کیونکہ یہ ارتقائی عمل میں رکاوٹ بنتی ہے۔ نطشے کی طاقت وحشت اور بربریت کی اس سرحد کو چھوتی ہے جہاں اخلاق ایک بزدلی بن کر رہ جاتا ہے اور خونریزی ہی طاقت کا واحد جواز ٹھہرتی ہے۔ ڈاکٹر نذیر قیصر نے نطشے کے اس تصورِ قوت کی جڑوں کو بے نقاب کرتے ہوئے واضح کیا ہے کہ نطشے کے ہاں زندگی کا مقصد محض طاقت کا حصول ہے، خواہ وہ کسی بھی قیمت پر ہو:

> "Behind all the motives and actions of human life is to collect greater power. Will to power is primitive force out of which all other motives have been derived. In one word, for Nietzsche will to live is will to power."(7)

علامہ اقبال کا تصورِ قوت اس کے بالکل برعکس اخلاقی جلال اور جمال کا حسین امتزاج ہے۔ اقبال کا مردِ مومن اللہ کا نائب ہے اور وہ اپنی طاقت کو "ضبطِ نفس" کے ذریعے قابو میں رکھتا ہے۔ اقبال نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی مثال پیش کرتے ہوئے واضح کیا کہ اصل قوت جسمانی غلبہ نہیں بلکہ اپنے نفس کو مغلوب کرنا ہے۔ اقبال کے نزدیک اگر طاقت دین سے جدا ہو جائے تو وہ "چنگیزی" بن جاتی ہے، جو انسانیت کے لیے زہرِ ہلاہل ہے۔ مومن کی طاقت اللہ کی دی ہوئی امانت ہے، اس لیے وہ قانون (شریعت) کے تابع رہ کر ہی اس کا استعمال کرتا ہے۔

جنگ اور جہاد کے حوالے سے بھی دونوں کے عزمِ قوت میں واضح فرق موجود ہے۔ نطشے محض آرزوئے جنگ کی خاطر خونریزی کو مقدس سمجھتا ہے اور کشور کشائی کو فوق البشر کا حق گردانتا ہے۔ اس کے نزدیک ایک طاقتور قوم کا مقصد ہی دوسری قوموں کو غلام بنانا ہے۔ اقبال اس نوعیت کی ہر جنگ کو مردود سمجھتے ہیں جس کا مقصد محض ملک گیری ہو۔ اقبال کے نزدیک جنگ صرف اس صورت میں جائز ہے جب وہ حق کی حفاظت اور باطل کے استیصال کے لیے ہو، جسے وہ "ایمان کی رہبانیت" قرار دیتے ہیں۔ ڈاکٹر محمد غیاث نے اپنے تحقیقی مقالے میں اقبال کے اسی منفرد تصورِ طاقت پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اقبال قوت کو اخلاقی اقدار کے ساتھ مربوط کرتے ہیں۔ ان کا بیان ملاحظہ ہو:

> "اقبال قوت کے حصول کے قائل تھے البتہ نٹشے کے برعکس اس کے استعمال میں حد درجہ محتاط تھے۔ علامہ اقبال کا خیال ہے کہ اسلام ایک عالم گیر نظام کا داعی ہے لہذا اگر دنیا میں امن ہو تو اسلام کو پھیلنے کا زیادہ موقع ملے گا۔ اقبال نے دنیا کو خودی، محبت، الفت اور

انسانیت کے درمیان امن کا درس دیا۔"(8)

سیاسی سطح پر نطشے کا عزمِ قوت "اشرافیت" (Aristocracy) کا حامی ہے، جہاں صرف چند مخصوص افراد کو حکمرانی کا حق حاصل ہے۔ وہ جمہوریت اور مساوات کو نفرت کی نظر سے دیکھتا ہے کیونکہ اس کے خیال میں یہ نظام طاقتور افراد کی انفرادیت کو کچل دیتا ہے۔ اس کے برعکس اقبال کا "مردِ مومن" ایک ایسے جمہوری نظام کا حصہ ہے جہاں ہر شخص کی خودی کی تربیت کے مساوی مواقع موجود ہیں۔ اقبال کا انسانِ کامل ڈکٹیٹر نہیں بلکہ "امرھم شوریٰ بینھم" کے اصول کا پابند ہے، جہاں ایک معمولی شہری بھی خلیفہِ وقت سے باز پرس کر سکتا ہے۔

نطشے کے ہاں طاقت کا تصور "مادی تسخیر" تک محدود ہے، اس لیے اس کا فوق البشر روحانیت سے مکمل طور پر کورا ہے۔ وہ اپنے سپر مین کو خدا کا نعم البدل بنا کر پیش کرتا ہے کیونکہ اس کے نزدیک خدا کا تصور انسانی ہمت کو پست کرتا ہے۔ اقبال کے ہاں طاقت کا منبع ہی "اللہ الصمد" کی ذات ہے، جس سے لو لگانے کے بعد مومن کی قوتِ ارادی فولاد بن جاتی ہے۔ مومن کا جلال اللہ کی قہاری کا عکس ہے اور اس کا جمال اللہ کی غفاری کا پرتو، اس لیے وہ نٹشے کے فوق البشر کی طرح سنگدل درندہ نہیں بنتا۔ یعنی نطشے کا "عزمِ قوت" شخصی آمریت، طبقاتی برتری اور مادی غلبے کا نام ہے جو بالآخر فاشزم اور تباہی کی راہ ہموار کرتا ہے۔ اس کے مقابلے میں علامہ اقبال کا "عزمِ قوت" نیابتِ الٰہی، اخلاقی ضابطوں کی پاسداری اور انسانیت کی خدمت کا علمبردار ہے۔

فکرِ اقبال اور فلسفہ نطشے کے درمیان حائل بنیادی ترین اور جوہری بعد ان کے تصورِ الہ میں پنہاں ہے۔ فریڈرک نطشے وہ پہلا مغربی مفکر ہے جس نے پوری جرات اور شدت کے ساتھ "خدا کی موت" کا اعلان کر کے مغربی مابعد الطبیعیات کی بنیادیں ہلا کر رکھ دیں۔ نطشے کے نزدیک روایتی خدا کا تصور انسانی ہمت اور عزمِ حیات کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ تھا، لہٰذا اس نے فوق البشر کی زندگی کے لیے خدا کے خاتمے کو ناگزیر قرار دیا۔ اس کے برعکس، علامہ اقبال کے نظامِ فکر کا نقطہ آغاز ہی "اللہ الصمد" کی ذات ہے، جو نہ صرف کائنات کی علتِ اولیٰ ہے بلکہ انسانی خودی کے ارتقا اور استحکام کا واحد منبع بھی ہے۔ یہ تضاد ثابت کرتا ہے کہ جہاں نطشے کی فکر اندھیری گہرائیوں میں بھٹکتی ہے، وہیں اقبال کی فکر نورِ توحید سے منور ہو کر حیاتِ جاویدانی کی شاہراہ پر گامزن نظر آتی ہے۔

نطشے کی دہریت دراصل اس کے عہد کے الحادی اور لادینی ماحول کا نتیجہ تھی جہاں سائنس اور مادیت نے خدا کے روایتی مسیحی تصور کو دھندلا دیا تھا۔ نطشے کا خیال تھا کہ چونکہ معاشرے سے اخلاقی اقدار مٹ چکی ہیں، اس لیے ان اقدار کا حتمی ماخذ یعنی خدا بھی اب اپنا جواز کھو چکا ہے۔ نطشے نے زرتشت کی زبان سے یہ دعویٰ کرایا کہ اب انسان کو خود خدا بننا پڑے گا تاکہ وہ تاریخ کے ایک اعلیٰ اور ارفع دور میں داخل ہو سکے۔ نطشے کے نزدیک خدا کے وجود کا انکار محض ایک فلسفیانہ بحث نہیں تھی بلکہ یہ فوق البشر کے لیے "تخلیقی آزادی" حاصل

کرنے کا ایک باغیانہ حربہ تھا۔ نطشے کی اس مذہبی بغاوت اور لادینی رویے کا تجزیہ کرتے ہوئے والٹر کاؤف مین اس امر کا اعتراف کرتا ہے کہ نطشے سے پہلے فشتے اور شوپن ہاور بھی اپنے اپنے انداز میں عیسائیت پر تنقید کر چکے تھے، تاہم نطشے وہ مفکر تھا جس نے منظم اور جامع فلسفے کے ساتھ مذہب سے مکمل لاتعلقی کا اعلان کیا:

"Nietzsche is one of the first thinkers with a comprehensive philosophy to complete the break with religion."(9)

علامہ اقبال کے نزدیک تصورِ الٰہ محض ایک مذہبی عقیدہ نہیں بلکہ خودی کی پختگی کا واحد ذریعہ ہے۔ اقبال کا "اللہ" قرآن کے پیش کردہ ان اوصاف کا حامل ہے جہاں وہ "حی و قیوم" ہے اور موت یا فنا کا اس کے دربار میں کوئی گزر نہیں۔ اقبال نے نطشے کو "مجذوبِ فرنگی" اس لیے کہا کہ وہ اپنے باطنی مشاہدات کی بنا پر خدا کے قریب تو پہنچا لیکن مرشدِ کامل نہ ہونے کی وجہ سے "لا" کے صحرا میں بھٹک کر رہ گیا۔ اقبال کے ہاں خودی کی معراج یہ ہے کہ انسان خدا کے اوصاف کو اپنے اندر جذب کرے، نہ یہ کہ وہ خدا کے وجود ہی کا منکر ہو جائے۔ مومن کی طاقت کا سرچشمہ وہ "ذاتِ مطلق" ہے جو اسے ہر قسم کی غلامی سے نجات دلا کر صرف اپنی بندگی میں لے لیتی ہے۔

نطشے کا تصورِ الٰہ سے انکار دراصل ایک ایسی خلا کو پیدا کر گیا جسے وہ فوق البشر کے ذریعے پر کرنا چاہتا تھا، لیکن مادی بنیادوں پر کھڑی یہ عمارت بالآخر دیوانگی کی نذر ہو گئی۔ نطشے کے نزدیک خدا کی موت فوق البشر کی زندگی ہے، جبکہ اقبال کے نزدیک خدا کی قربت ہی انسانی خودی کی حقیقی زندگی ہے۔ اقبال نطشے کے اس دعوے پر تنقید کرتے ہیں کہ "زمانے کے متعلق نطشے کا تصور غلط تھا"، کیونکہ وہ بقائے شخصی کو اللہ کی رضا اور اس کی ابدیت کے فیض سے الگ کر کے دیکھ رہا تھا۔ اقبال کے ہاں "اللہ الصمد" وہ سہارا ہے جو فرد کو کائنات کی وسعتوں میں تنہا نہیں چھوڑتا۔ ڈاکٹر نذیر قیصر نے اقبال کے اسی توحیدی تصور کا دفاع کرتے ہوئے واضح کیا ہے کہ اقبال کے ہاں خدا کا کردار انسانی شخصیت کی وحدت اور ارتقا کے لیے ناگزیر ہے۔ ان کے تجزیے کے مطابق اقبال کے نزدیک خدا کا رول بڑی زندگی کی تلاش میں نہایت اہم ہے۔ خدا ایک منفرد 'دیگر انا (Other self) ' ہے جس کے صفات کو جذب کرنا شخصیت کے استحکام کا ذریعہ بنتا ہے۔ وہ انسان جو خدا کے صفات کو اپنے اندر جذب کرتا ہے اور اس سے خالص محبت کرتا ہے، وہی اپنی شخصیت کو ترقی دیتا ہے۔(10)

نطشے کی دہریت نے اسے ایک ایسی "رجعتِ ابدی" (Eternal Recurrence) کے چکر میں پھنسا دیا جہاں زندگی کا مقصد محض اسی مادی حالت کا بار بار دہرایا جانا ہے، جس میں کوئی بلند نصب العین موجود نہیں۔ دوسری طرف، اقبال کی توحید نے اسے "بعثتِ ثانیہ" اور "حیاتِ بعد الموت" کا وہ ولولہ عطا کیا جو انسان کو ہر لمحہ ترقی کی نئی منزلوں کی طرف ابھارتا ہے۔ نطشے کا فوق البشر خدا کا نعم البدل بننے کی ناکام کوشش میں اپنی بشریت بھی کھو دیتا ہے، جبکہ اقبال کا مردِ مومن اللہ کا بندہ بن کر خدائی اختیارات کا حامل ہو جاتا ہے کیونکہ اس

کا ہاتھ اللہ کا ہاتھ بن جاتا ہے۔

نطشے کے انکارِ خدا نے مغربی تہذیب کو ایک ایسے فکری انتشار میں جھونک دیا جہاں طاقت ہی حق بن گئی اور اخلاق و رحم کی کوئی قدر نہ رہی۔ اقبال نے اس الحادی طاقت کو "خالص زہر" قرار دیا جو دین کی حفاظت کے بغیر انسانیت کو تباہ کر دیتی ہے۔ اقبال کا پیغام یہ ہے کہ جب تک طاقت "اللہ الصمد" کے تابع نہ ہو، وہ صرف ابلیسی تخریب کا ذریعہ ہے۔ اقبال کے ہاں توحید کا مطلب ہی یہ ہے کہ کائنات کی ہر قوت اللہ کے قانون کے سامنے سر بسجود ہے، اور انسان کی عظمت اسی میں ہے کہ وہ اس عظیم سچائی کو تسلیم کرے۔

علامہ اقبال اور فریڈرک نطشے کے درمیان فکری بعد کا ایک نہایت نمایاں پہلو ان کا پیش کردہ معاشرتی نظام اور انسانوں کی سماجی درجہ بندی ہے۔ نطشے کا پورا فلسفہ "اشرافیت" (Aristocracy) کی بنیادوں پر کھڑا ہے، جہاں وہ انسانیت کو دو واضح گروہوں یعنی "آقاؤں" اور "غلاموں" میں تقسیم کرتا ہے۔ اس کے برعکس، اقبال کا تصورِ معاشرت "اسلامی مساوات" پر مبنی ہے، جہاں خاندانی وجاہت، نسلی برتری اور طبقاتی امتیاز کے بجائے تقویٰ اور استحکامِ خودی کو فضیلت کا معیار قرار دیا گیا ہے۔ نطشے کا معاشرتی ڈھانچہ نفرت اور تحقیر کے ستونوں پر قائم ہے، جبکہ اقبال کا نظامِ ملت اخوت اور انسانی ہمدردی کا مظہر ہے۔

نطشے کے معاشرتی نظریات میں عام آدمی کے لیے کوئی عزت یا مقام نہیں ہے۔ وہ عوام الناس کو "بھیڑ (Herd)" اور "لاش" (Corpse) ایسے حقارت آمیز القابات سے نوازتا ہے۔ نطشے کا خیال ہے کہ تاریخ کا واحد مقصد چند "فوق البشر" افراد کی تخلیق ہے، اور معاشرے کے باقی تمام افراد کی حیثیت محض اس سیڑھی کی سی ہے جس پر قدم رکھ کر یہ برتر انسان عروج حاصل کرتے ہیں۔ وہ ریاست اور معاشرے کی جانب سے فراہم کردہ "مساوات" کو ایک فریب اور "زبردستی کی برابری" سمجھتا ہے جو اعلیٰ انسانوں کی انفرادیت کو کچل دیتی ہے۔ نطشے اپنی اس طبقاتی برتری اور اشرافیت کے دفاع میں اس حد تک آگے بڑھتا ہے کہ وہ عام انسانی اقدار کو بھیڑ کی جبلت قرار دے کر مسترد کر دیتا ہے۔ اس کے نزدیک ایک برتر انسان صرف وہی ہو سکتا ہے جو پیدائشی طور پر اشرافیہ سے تعلق رکھتا ہو:

> "Herd-animal ideals - now culminating as the highest value standard of "society": attempt to give them a cosmic, even a metaphysical value Against them I defend aristocracy."(11)

اس کے مقابلے میں علامہ اقبال کا معاشرتی نظام "توحید" کے اساسی اصول پر قائم ہے جو رنگ و نسل اور طبقے کے تمام بتوں کو پاش پاش کر دیتا ہے۔ اقبال کے نزدیک "مردِ مومن" کسی شاہی محل یا اشرافیہ کے گھرانے میں پیدا ہونا ضروری نہیں؛ ایک جھونپڑی میں رہنے والا فقیر بھی اپنی خودی کی تربیت کر کے کمال کی اس منزل پر پہنچ سکتا ہے جہاں سلطانی اس کے قدم چومتی ہے۔ اقبال نے بارہا واضح

کیا کہ "تمیزِ رنگ و بو" اسلامی غیرت کے منافی ہے اور جو معاشرہ انسانیت کو نسلی بنیادوں پر تقسیم کرتا ہے، وہ بالآخر تباہی کا شکار ہو جاتا ہے۔

اقبال کا تصورِ ملت دراصل ایک ایسی "روحانی جمہوریت" کی تشکیل ہے جہاں فرد کی ترقی جماعت کے تعاون سے مشروط ہے۔ نطشے کا فوق البشر تنہائی پسند اور معاشرے سے کٹا ہوا ہے، جبکہ اقبال کا مومن "خلوت میں انجمن" کا قائل ہے۔ وہ جماعت کے اندر رہ کر اپنی صلاحیتوں کو نکھارتا ہے اور اس کا عزمِ قوت پوری ملت کی فلاح کے لیے وقف ہوتا ہے۔ اقبال کے ہاں معاشرہ بوجھ نہیں بلکہ وہ آئینہ خانہ ہے جس میں فرد کا جوہرِ خودی چمکتا ہے۔ نطشے اور اقبال کے درمیان طبقاتی امتیاز کے اسی فرق کو ڈاکٹر لطف الرحمٰن نے نہایت خوبصورت پیرائے میں بیان کیا ہے۔ ان کے نزدیک اقبال کا معاشرتی وژن نطشے کی محدود اشرافیت سے کہیں زیادہ وسیع اور جمہوری ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> "افلاطون کے تصور کی طرح اقبال کا مردِ کامل کوئی تصوراتی پیکر نہیں بلکہ ایک عملی اور اظہاری حقیقت ہے، جو محض طبقہ اشرافیہ تک محدود نہیں بلکہ وہ کسی بھی طبقہ سے ابھر سکتا ہے۔ اس طرح اقبال کا مردِ کامل جمہوریت کا نمائندہ ہے۔"(12)

نطشے نے عورت کو بھی معاشرتی نظام میں ایک پست درجہ دیا، اسے "خطرناک کھلونا" قرار دیا اور اس کی اہمیت صرف ایک جنگجو کی تفریح اور فوق البشر کی پیدائش تک محدود کر دی۔ اقبال نے اس سوچ کی بھرپور نفی کی اور عورت کو معاشرے کی اقدار کا "اصولی محافظ" قرار دیا۔ اقبال کے نزدیک عورت کی آغوش وہ پہلی درسگاہ ہے جہاں سے مردِ مومن کی خودی جنم لیتی ہے۔ یہ تقابل ظاہر کرتا ہے کہ نطشے کی فکر میں انسانیت کے ایک بڑے حصے (عوام اور خواتین) کے لیے کوئی احترام نہیں، جبکہ اقبال کا نظامِ فکر انسانیت کے ہر طبقے کو اس کا جائز مقام عطا کرتا ہے۔

نطشے کی اشرافیت بالآخر نسلی برتری اور فاشزم پر ختم ہوتی ہے، جس نے بیسویں صدی میں انسانیت کو ہولناک جنگوں میں جھونک دیا۔ اس کے برعکس اقبال کی "اسلامی مساوات" ایک ایسی عالمی برادری کا خواب دکھاتی ہے جہاں "حاکمیتِ الٰہیہ" کے سائے میں ہر انسان آزاد اور باوقار ہے۔ اقبال نے طاقت کو جب دین اور عدل سے جوڑا تو اس کا مقصد کمزوروں کو کچلنا نہیں بلکہ ظالم کا ہاتھ روکنا اور ایک عادلانہ معاشرہ قائم کرنا تھا۔

فکرِ اقبال کو نطشے کا چربہ قرار دینے والے ناقدین عموماً اس تاریخی اور علمی حقیقت کو فراموش کر دیتے ہیں کہ "مردِ کامل" یا "انسانِ کامل" کا تصور اسلامی فکر و فلسفہ میں صدیوں سے موجود رہا ہے۔ علامہ اقبال نے جس وقت اپنے نظامِ خودی کی بنیاد رکھی، ان کے پیشِ نظر جرمنی کا کوئی الحادی فلسفہ نہیں تھا، بلکہ وہ اس عظیم روحانی و فکری نسب نامے سے جڑے ہوئے تھے جس کی آبیاری مولانا روم، شیخ

محی الدین ابنِ عربی اور عبدالکریم الجیلی جیسے اکابرین نے کی تھی۔ اقبال کا کمال یہ نہیں تھا کہ انہوں نے مغرب سے کوئی نیا خیال ادھار لیا، بلکہ ان کا اصل کارنامہ یہ تھا کہ انہوں نے قرونِ وسطیٰ کے مسلم مفکرین کے ان قدیم حقائق کو عصرِ حاضر کے تقاضوں کے مطابق ایک نئی زندگی اور جلا عطا کی۔

اسلامی تصوف اور فلسفہ میں انسانِ کامل کے نظریے پر باقاعدہ بحث کا آغاز شیخ محی الدین ابنِ عربی کی تصنیفات، بالخصوص "فتوحاتِ مکیہ" سے ہوتا ہے۔ ابنِ عربی وہ پہلے مفکر تھے جنہوں نے کائنات کی تخلیق اور اس میں انسان کے مقام کو ایک مربوط فلسفیانہ ڈھانچے میں پیش کیا۔ ان کے نزدیک انسانِ کامل کائنات کا وہ خلاصہ ہے جس کے ذریعے ذاتِ باری تعالیٰ اپنی صفات کا مشاہدہ کرتی ہے۔ یہ تصور نطشے کے فوق البشر سے اس لیے قطعی مختلف ہے کہ یہاں انسان کی بلندی کا معیار مادی غلبہ نہیں بلکہ "تخلقوا باخلاق اللہ" (اللہ کے اخلاق کو اپناؤ) کے اصول پر مبنی روحانی کمال ہے۔

اس فکری روایت کو عبدالکریم الجیلی نے اپنی معرکہ آرا تصنیف "انسانِ کامل" کے ذریعے مزید شرح و بسط کے ساتھ پیش کیا۔ جیلی نے اس حقیقت کو واضح کیا کہ انسانِ کامل دراصل حقیقتِ محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مظہر ہے اور ہر دور میں اس کا وجود روحانی ارتقا کے لیے ناگزیر ہے۔ علامہ اقبال نے 1900ء میں ہی جیلی کے ان افکار پر ایک تفصیلی مقالہ "انڈین انٹی کیوری" میں شائع کیا تھا، جو اس بات کا بین ثبوت ہے کہ ان کی فکر کی جڑیں نطشے سے شناسائی سے بہت پہلے اسلامی مآخذ میں گہرائی تک پہنچ چکی تھیں۔ اقبال کے فکری نسب نامے میں ان کی وابستگی کے حوالے سے ڈاکٹر لطف الرحمٰن نے جیلی اور ابنِ عربی کی اولیت کو یوں بیان کیا ہے:

> "شیخ محی الدین ابن عربی (1164ء سے 1240ء تک) پہلے مسلم مفکر ہیں جنہوں نے مردِ کامل کے متعلق اپنے نظریے کو باضابطہ طور پر اپنی کتاب 'فتوحات مکیہ' میں پیش کیا ہے۔ بعد ازاں عبدالکریم ابن ابراہیم جیلی (1365ء سے 1417ء) نے اس نظریہ کو مزید وضاحت و تفصیل کے ساتھ 'انسانِ کامل' میں پیش کیا۔" (13)

اس فکری سلسلے کی سب سے توانا کڑی مولانا جلال الدین رومی ہیں، جنہیں اقبال نے اپنا "مرشدِ معنوی" تسلیم کیا ہے۔ رومی نے اپنی مثنوی میں جس "مردِ حق" کی تلاش کا ذکر کیا ہے، وہی اقبال کے مردِ مومن کا اصل ہیولیٰ ہے۔ رومی کا انسان وہ ہے جو اپنی خودی کو مٹانے کے بجائے اسے ربانی صفات سے آراستہ کرکے تسخیرِ کائنات کا فریضہ انجام دیتا ہے۔ رومی اور اقبال دونوں کے ہاں ارتقا کا تصور مادی ہونے کے بجائے سراسر روحانی ہے، جہاں انسان مسلسل جدوجہد کے ذریعے اپنے باطن کی قوتوں کو بیدار کرتا ہے۔

ابنِ مسکویہ اور ابنِ باجہ ایسے مسلم حکمانے بھی ارتقائے حیات اور "متوحد" کے تصورات کے ذریعے انسانی کمال کے جو خاکے

ترتیب دیے، وہ نطشے کے مادی فوق البشر سے صدیوں پہلے موجود تھے۔ ابنِ مسکویہ کا نظریہ ارتقا حیاتیاتی تبدیلیوں کے ساتھ ساتھ اخلاقی بلندی پر زور دیتا ہے، جو اقبال کی فکر کے بہت قریب ہے۔ نطشے کا فوق البشر جس صحبتِ انسانی سے گریزاں ہے اور جس طرح ارتقائے عقل پر ایمان رکھتا ہے، وہ اندلسی مفکر ابنِ باجہ کے "متوحد" کے تصور سے اس قدر مماثلت رکھتا ہے کہ گمان ہوتا ہے نطشے نے شاید انہی کے تراجم سے استفادہ کیا ہو۔

تاریخی اور واقعاتی شہادتیں پکار پکار کر کہہ رہی ہیں کہ اقبال کو نطشے کا طفیلی قرار دینا علمی بددیانتی ہے۔ خود اقبال نے ڈاکٹر نکلسن کے نام اپنے خط میں اس مغالطے کا ازالہ کرتے ہوئے واضح کیا کہ ان کا مردِ کامل کا تخیل اس وقت وجود پا چکا تھا جب نطشے کے عقائد کا غلغلہ ان کے کانوں تک نہیں پہنچا تھا۔ اقبال نے اپنے فکری نسب نامے کی بنیاد ان صوفیانہ عقائد پر رکھی تھی جو صدیوں سے عالمِ اسلام کے علمی اثاثے کا حصہ تھے۔ علامہ اقبال نے نطشے کے فوق البشر اور اپنے مردِ کامل کے درمیان موجود اسی فرق اور مآخذ کی اولیت کو اپنے مکتوبات میں یوں واضح کیا ہے:

> "میں نے آج سے قریباً بیس سال قبل انسانِ کامل کے متصوفانہ عقیدے پر قلم اُٹھایا تھا اور یہ وہ زمانہ ہے جب نہ نطشے کے عقائد کا غلغلہ میرے کانوں تک پہنچا تھا، نہ اس کی کتابیں میری نظر سے گذری تھیں۔"(14)

اقبال کا مردِ مومن مادی اسباب کے گرداب سے نکل کر روحانیت کی فضاؤں میں پرواز کرتا ہے، جبکہ نطشے کی فکر مادی کائنات کے حصار سے باہر نہیں نکل پاتی۔ رومی، جیلی اور ابنِ عربی کی اولیت اس بات کی ضامن ہے کہ اقبال نے جس قصرِ خودی کی تعمیر کی، اس کا نقشہ مغرب سے نہیں بلکہ کعبے کی بنیادوں سے لیا گیا تھا۔ ان بزرگوں کی تعلیمات نے اقبال کو وہ توازن عطا کیا جو نطشے کے ہاں مفقود تھا، یعنی جلال کے ساتھ جمال اور طاقت کے ساتھ بندگی کا امتزاج۔ یعنی فکرِ اقبال کا شجرہ نسب خالصتاً اسلامی اور مشرقی ہے جو وحیِ الٰہی کے سایہ دار درخت سے پھوٹا ہے۔ نطشے کے ساتھ ان کی بعض سطحی مماثلتیں محض ایک مصلح کے ان جذبات کی عکاسی کرتی ہیں جو عصرِ حاضر کی پستی کے خلاف دونوں کے ہاں مشترک تھے۔ لیکن جہاں نطشے نے اس پستی کا علاج مذہب کے انکار میں ڈھونڈا، وہاں اقبال نے صدیوں پرانی مسلم فکری روایت کی بازیافت کر کے انسانیت کو ایک ابدی اور مستحکم نصب العین عطا کیا۔ اس عظیم ورثے کی موجودگی میں اقبال کو نطشے کا مقلد سمجھنا در حقیقت اپنی علمی پسماندگی کا اعتراف کرنے کے مترادف ہے۔

علامہ اقبال اور فریڈرک نطشے کے مابین فکری موازنے کا حتمی فیصلہ خود اقبال کے اس مشہورِ زمانہ تبصرے میں پوشیدہ ہے کہ نطشے کا "دل تو مومن ہے لیکن دماغ کافر"۔ یہ جملہ محض ایک شاعرانہ لطافت نہیں بلکہ ایک ایسا عمیق فلسفیانہ تجزیہ ہے جو نطشے کی پوری ہستی

اور اس کے فکری اضطراب کو آشکار کر دیتا ہے۔ اقبال کے نزدیک نطشے وہ مجذوب ہے جس نے اپنی خودی کو بیدار تو کر لیا تھا لیکن اسے منزلِ مقصود تک لے جانے والے نورِ ایمان سے محروم رہا۔ نطشے کی فکر کا المیہ یہ ہے کہ اس نے جس مابعد الطبیعیاتی شکوہ کو تلاش کیا، اسے اپنی عقل کے تضادات کی نذر کر دیا، جس کی وجہ سے وہ حقیقتِ مطلقہ کے ادراک سے قاصر رہا۔

اقبال نطشے کو "مجذوبِ فرنگی" کے لقب سے یاد کرتے ہیں، جو اسلامی تصوف کی ایک اہم اصطلاح ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ نطشے پر جذب اور وجدان کی کیفیات تو طاری تھیں لیکن وہ اپنے اس باطنی طوفان کو سنبھالنے کے لیے جس فکری نظم و ضبط کا محتاج تھا، وہ اسے میسر نہ آسکا۔ نطشے کی دیوانگی دراصل اس کی اس قلبی تڑپ کا نتیجہ تھی جسے اس کے مادی اور الحادی دماغ نے قبول کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ اقبال کے نزدیک نطشے ایک ایسا سالک تھا جس کے پاس جذبہ تو تھا لیکن اسے کوئی مرشدِ کامل نہ مل سکا جو اس کے "لا" (نفی) کو "الا" (اثبات) کی منزل تک پہنچاتا۔

نطشے کی فکر کا سب سے بڑا تضاد اس کا "حرم کے نقشے پر بت خانہ" تعمیر کرنا تھا۔ اقبال کا خیال ہے کہ نطشے کی روح کی گہرائیوں میں وہی تڑپ موجود تھی جو ایک سچے مومن کا خاصہ ہوتی ہے، لیکن مغرب کے الحادی ماحول اور عقل پرستی کے غلبے نے اس کی سوچ کو جکڑ لیا تھا۔ اس نے عیسائیت کے فرسودہ نظام پر جو وار کیے، ان میں ایک اسلامی روح موجود تھی، لیکن چونکہ وہ خدا کے وجود ہی کا منکر ہو گیا، اس لیے اس کی تمام توانائی تخریب کی نذر ہو گئی۔ یہی وہ مقام ہے جہاں فکرِ اقبال نطشے سے مکمل طور پر جدا ہو کر تردید کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔

جاوید نامہ میں اقبال نے نطشے کو "آں سوئے افلاک" دکھایا ہے، جہاں وہ مادی اور روحانی جہانوں کے درمیان معلق ہے۔ یہ اس بات کا اشارہ ہے کہ نطشے کی فکر نے اسے زمین سے تو بلند کر دیا تھا لیکن وہ آسمان کی وسعتوں میں جگہ نہ پا سکا۔ اس کی خودی نے ارتقاء کے مادی مراحل تو طے کیے لیکن روحانی معراج سے بیگانہ رہی۔ اقبال کے نزدیک نطشے کا قصور یہ نہیں تھا کہ اس نے طاقت کی بات کی، بلکہ اس کا جرم یہ تھا کہ اس نے طاقت کو توحید کے نور سے محروم کر کے اسے ایک درندہ صفت جبلت بنا دیا۔ نطشے کی فکری فعالیت اور اس کی ناکامی کے اسباب پر بحث کرتے ہوئے تحقیقی مقالات میں یہ نکتہ نہایت اہمیت کا حامل ہے کہ نطشے نے وجدان کی قوت کو تو محسوس کیا لیکن اسے توحید کے سانچے میں نہ ڈھال سکا۔ اس حوالے سے یہ اقتباس بصیرت افروز ہے:

> "نطشے نے جس طرح انسان کی خودی یا اندرونی فعالیت کو بے نقاب کیا ہے، اقبال اس کے
> جذبِ دروں کو سراہتے ہیں لیکن وہ مجذوب اپنے باطن کی قوتِ وجدان کو سنبھال نہ سکا اور

حریفِ نکتۂ توحید نہ ہو سکا۔"(15)

اقبال نے نطشے کو "حلاجِ بے دار ورسن" بھی کہا ہے، یعنی وہ منصور جس کے پاس سولی نہیں تھی۔ منصورِ حلاج نے "انا الحق" کا نعرہ لگا کر خودی کی انتہا کو چھوا تھا لیکن وہ ایک مرشدِ کامل کی زیرِ نگرانی تھا۔ نطشے نے بھی خودی کا غلغلہ بلند کیا لیکن چونکہ وہ خدا کا منکر تھا، اس لیے اس کی "انا" اسے اللہ کے قریب کرنے کے بجائے خود پرستی کی دلدل میں لے گئی۔ اقبال کا مردِ مومن جب "انا" کہتا ہے تو وہ اللہ کی قدرت کا مظہر ہوتا ہے، جبکہ نطشے کا فوق البشر جب "انا" کہتا ہے تو وہ اللہ کے مقابلے میں ایک نیابت تراشتا ہے۔

نطشے کی فکری پستی کا ایک بڑا سبب اس کی مادی حدود سے آگے نہ بڑھ پانا تھا۔ وہ ارتقاء کے ڈارونی نظریے میں اس قدر محصور تھا کہ اس نے فوق البشر کو بھی ایک حیاتیاتی تجربہ ہی سمجھا، جبکہ اقبال نے اسے روحانی ارتقاء کی معراج قرار دیا۔ نطشے کی "رجعتِ ابدی" کا تصور اس کے فکری جمود کی دلیل ہے، جہاں زندگی ایک دائرے میں گھومتی رہتی ہے، جبکہ اقبال کی خودی "ہل من مزید" کی پکار کے ساتھ ہر لمحہ نئی وسعتوں کی تلاش میں رہتی ہے۔ یہ تضاد ہی نطشے کی فکر کو اقبال کا چربہ بننے سے روکتا ہے۔ علامہ اقبال کی نطشے سے متعلق مجموعی رائے اور ان کے افکار کی حتمی تردید کا نچوڑ میاں ساجد علی کے اس تجزیے میں ملتا ہے جو انہوں نے ڈاکٹر نذیر قیصر کے حوالے سے پیش کیا ہے:

> "ڈاکٹر نذیر قیصر کے مطابق ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ نطشے کی صلاحیتِ فکر کی قدردانی وجوہر شناسی کے باوجود اقبال اس کے فلسفے کے ان پہلوؤں سے کبھی متفق نہیں ہوئے جو قرآنی تعلیمات سے مطابقت نہیں رکھتے۔"(16)

علامہ اقبال نے نطشے کے فکری شرارے کو تو قبول کیا لیکن اس کی دہریت کی آگ سے اپنی فکر کے چمن کو محفوظ رکھا۔ نطشے کی مثال اس آزر کی سی ہے جو بت تراشتا رہا، جبکہ اقبال اس خلیل کی مانند ہیں جس نے توحید کے تبر سے ان تمام مادی بتوں کو پاش پاش کر دیا جن کی بنیاد پر نطشے نے فوق البشر کی عمارت کھڑی کی تھی۔ یہی وہ فیصلہ کن موڑ ہے جہاں فکرِ اقبال نطشے کی فکری غلامی سے مکمل نجات حاصل کر کے ایک مستقل اور توانا اسلامی فلسفے کے طور پر ابھرتی ہے۔

فکرِ اقبال اور فلسفۂ نطشے کا یہ مطالعہ اس حتمی نتیجے پر پہنچاتا ہے کہ علامہ اقبال کے افکار نطشے کا چربہ ہر گز نہیں، بلکہ ایک خود مختار، توانا اور مستحکم اسلامی نظامِ فکر ہیں جس کی جڑیں قرآنِ حکیم، اسوۂ رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور رومی و جیلی جیسے مسلم مفکرین کی تعلیمات میں پیوست ہیں۔ اگرچہ دونوں مفکرین کے ہاں حرکت، قوت، عمل اور ارتقائے انسانی جیسے موضوعات میں سطحی اور اصطلاحی مماثلت پائی جاتی ہے، لیکن ان کی روح، غایت اور ماخذ ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ نطشے کا "فوق البشر" الحاد، مادی غلبے، اشرافیت اور اخلاقی حدود سے

مکمل آزادی کی علامت ہے، جبکہ اقبال کا "مردِ مومن" توحید، بندگی، ضبطِ نفس اور نیابتِ الٰہی کے مقدس منصب کا امین ہے۔ مغربی نقادوں کی جانب سے اسے "چربہ" قرار دینا دراصل ان کی اسلامی فکری تاریخ سے ناواقفیت اور سطحی تلازمہِ خیال کا نتیجہ تھا۔ اقبال نے نطشے کی فکری جرات اور فعالیت کو توسراہا، لیکن اس کے منکرِ خدا دماغ کو "مجذوبِ فرنگی" قرار دے کر مسترد کر دیا، جو اس بات کا بین ثبوت ہے کہ اقبال کا قصرِ خودی کعبے کی بنیادوں پر استوار ہے، نہ کہ مغرب کے الحادی بت خانوں پر۔

حوالہ جات

1. پروفیسر بشریٰ قریشی، "اقبال اور نیطشے میں فکری مماثلتیں ایک تحقیقی مطالعہ"، مشمولہ: ششماہی معیار، اسلام آباد، شمارہ 14، جولائی تا دسمبر 2015ء، ص136
2. میاں ساجد علی، "اقبال اور نطشے کے افکار کا تقابلی جائزہ: ڈاکٹر نذیر قیصر کی نگاہ میں"، مشمولہ: ماہنامہ قومی زبان، کراچی، نومبر 2022ء، ص2
3. محمد غیاث، فریڈرک ولیم نطشے اور علامہ محمد اقبال کے تصورِ طاقت کا تقابلی مطالعہ، مقالہ برائے پی ایچ ڈی، یونیورسٹی آف منیجمنٹ اور ٹیکنالوجی، لاہور، 2020ء، ص256
4. میاں ساجد علی، "اقبال اور نطشے کے افکار کا تقابلی جائزہ: ڈاکٹر نذیر قیصر کی نگاہ میں"، ص19
5. .Dr. Nazir Qaiser, Iqbal and the Western Philosophers, Iqbal Academy, Lahore, 2011, p 2nd Edition, p. 38
6. ڈاکٹر لطف الرحمٰن، "اقبال، نطشے اور مردِ کامل کا تصور"، دوماہی سریر، مظفر پور، بھارت، جنوری تا اپریل 1979ء، ص28
7. Dr. Nazir Qaiser, Iqbal and the Western Philosophers, p. 39
8. محمد غیاث، فریڈرک ولیم نطشے اور علامہ محمد اقبال کے تصورِ طاقت کا تقابلی مطالعہ (پی ایچ ڈی مقالہ)، یونیورسٹی آف منیجمنٹ اور

ٹیکنالوجی، لاہور، 2020ء، ص243

9. Walter Kaufmann, The Portable Nietzsche, Viking Penguin Inc., New York, 1982, p. 17

10. .Dr. Nazir Qaiser, Iqbal and the Western Philosophers, p42

11. .Friedrich Nietzsche, The Will to Power, Translated by Walter Kaufmann and R. J Hollingdale, Vintage Books, New York, September 1967, p. 493

12. ڈاکٹر لطف الرحمٰن، "اقبال۔ نطشے اور مردِ کامل کا تصور"، ص29

13. ایضاً، ص22

14. شیخ عطا اللہ، مجموعہ مکاتیب اقبال، شیخ محمد اشرف تاجر کتب کشمیری بازار، لاہور، پاکستان، 1944، 459

15. میاں ساجد علی، "اقبال اور نطشے کے افکار کا تقابلی جائزہ: ڈاکٹر نذیر قیصر کی نگاہ میں"، ص30

16. ایضاً، ص15

References:

1. Prof. Bushra Qureshi, “Iqbal aur Nietzsche mein Fikri Mumasilatein: Aik Tehqeeqi Mutala,” Mashmoola: *Shashmahi Mayar*, Islamabad, Issue 14, July–December 2015, p. 136.
2. Mian Sajid Ali, “Iqbal aur Nietzsche ke Afkar ka Taqabli Jaiza: Dr. Nazir Qaiser ki Nigah mein,” Mashmoola: *Mahnama Qaumi Zaban*, Karachi, November 2022, p. 2.
3. Muhammad Ghiyas, *Friedrich Wilhelm Nietzsche aur Allama Muhammad Iqbal ke Tasawwur-e-Taqat ka Taqabli Mutala*, PhD Thesis, University of Management and Technology, Lahore, 2020, p. 256.
4. Mian Sajid Ali, “Iqbal aur Nietzsche ke Afkar ka Taqabli Jaiza: Dr. Nazir Qaiser ki Nigah mein,” p. 19.
5. Dr. Nazir Qaiser, *Iqbal and the Western Philosophers*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 2nd Edition, 2011, p. 38.
6. Dr. Lutf-ur-Rehman, “Iqbal, Nietzsche aur Mard-e-Kamil ka Tasawwur,” *Do Mahahi Sarir*, Muzaffarpur (India), January–April 1979, p. 28.
7. Dr. Nazir Qaiser, *Iqbal and the Western Philosophers*, p. 39.
8. Muhammad Ghiyas, *Friedrich Wilhelm Nietzsche aur Allama Muhammad Iqbal ke Tasawwur-e-Taqat ka Taqabli Mutala*, PhD Thesis, University of Management and Technology, Lahore, 2020, p. 243.

9. Walter Kaufmann, *The Portable Nietzsche*, Viking Penguin Inc., New York, 1982, p. 17.
10. Dr. Nazir Qaiser, *Iqbal and the Western Philosophers*, p. 42.
11. Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale, Vintage Books, New York, September 1967, p. 493.
12. Dr. Lutf-ur-Rehman, "Iqbal, Nietzsche aur Mard-e-Kamil ka Tasawwur," p. 29.
13. Ibid., p. 22.
14. Sheikh Ataullah, *Majmooa Makateeb-e-Iqbal*, Sheikh Muhammad Ashraf, Kashmiri Bazar, Lahore, 1944, p. 459.
15. Mian Sajid Ali, "Iqbal aur Nietzsche ke Afkar ka Taqabli Jaiza: Dr. Nazir Qaiser ki Nigah mein," p. 30.
16. Ibid., p. 15.