118

افکار اقبال میں نظریۂ اجتماع کا ارتقاء

محمد احمد سعید

انائے انفرادی سے وجود اجتماعی تک عبور فلسفۂ خودی کے بہت ہی نازک مقامات سے ہے ۔ جہاں تک خود اقبال کا تعلق ہے اس خصوص میں ان کے خیالات میں ارتقاء پایا جاتا ہے ۔ ابتداء میں اقبال المانوی تصوریت کے زیر اثر تھے ۔ یہی وجہ ہے کہ اصول خودی کے انکشاف کے بعد کافی عرصہ تک اجتماعی فلسفہ کے دائرہ میں اصول خودی کی معنویت بھی اسی تصوریت کے زیر اثر رہی ۔ مگر اقبال کی منطقی نظر اس قسم کے پہلو پر ظاہر ہے کہ زیادہ عرصہ قائم نہیں رہ سکتی تھی ۔ چنانچہ آہستہ آہستہ ذہن اجتماعی اور ملی شعور کے اس فلسفہ تک ان کی نگاہ دور رس پہنچ ہی گئی جو اصول خودی سے ہم آہنگ ہے ۔ تلامذۂ اقبال کو اس ارتقاء کا خیال ضرور ہی رکھنا چاہئے ورنہ اقبال کے عبوری دور کے خیالات کو فلسفۂ خودی کی زینت بنانے سے اقبال کی اصل حقیقت، ان کے نظریہ اور فلسفہ کی استواری یعنی منطقی آہنگی ہمیشہ نگاہوں سے اوجھل ہی رہیگی ۔

اس مسئلہ کے سلسلہ میں ہمارا نقطۂ آغاز اقبال کا وہ مشہور لکچر ہے جو انہوں نے علی گڑھ کالج میں سنہ ۱۹۱۰ع میں دیا تھا ۔ یہ لکچر ''ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر،، کے نام سے مشہور ہے ۔ اسی میں انائے اجتماعی کے متعلق ہمیں ان کا اس دور کا مستند بیان ملتا ہے ۔

اقبال فرماتے ہیں کہ ''علم الحیات کے اصولوں نے حال ہی میں اس حقیقت پر روشنی ڈالی ہے کہ فرد فی نفسہ ایک ہستیٔ اعتباری ہے، یا یوں کہئے کہ اس کا نام ان مجردات عقلیہ کی قبیل سے ہے جن کا حوالہ دے کر عمرانیات کے مباحث کے سمجھنے میں آسانی پیدا کردی جاتی ہے،، ۔ گویا اس دور میں اقبال یہ سمجھتے تھے کہ انفرادی خودی محض ایک عقلی تصور ہے جسکے حوالہ سے ہم مظاہر عمرانی کو سمجھ سکتے ہیں، فی الاصل یہ کوئی شئے حقیقی نہیں ہے ۔ ''مجردات عقلیہ،، کا فلسفیانہ تصور اسی خیال کو ادا کرتا ہے ۔ وہ اسی لکچر میں مزید فرماتے ہیں کہ ''فرد اس جماعت کی زندگی میں جسکے ساتھ اسکا تعلق ہے بمنزلہ ایک عارضی اور آنی لمحہ ہے ۔ اسکے خیالات، اسکی تمنائیں، اسکا طرز ماند وبود، اسکے جملہ قوائے دماغی و جسمانی بلکہ اسکے ایام زندگانی کی تعداد تک اس جماعت کی ضروریات و حوائج

کے سانچے میں ڈھلی ہوئی ہے جس کی حیات اجتماعی کا وہ محض ایک جزوی مظہر ہے،،۔ اقبال کے اس بیان میں یہ مفروضہ ہے کہ حیات کا اصلی مصداق سماج یا معاشرہ ہے ، افراد اسکے جزوی مظاہر ھیں ۔

اس انداز فکر کی تان اس دعویٰ پر ٹوٹتی ہے کہ خود معاشرہ کی حیات بھی مظہری ہے ۔ حیات و زندگی کا اصلی مصداق وجود کل ہے، شعور کلی ہے ، جو ایک مرتبہ میں سماج اور اس سے تنزل کرکے دوسرے مرتبہ میں افراد میں منقسم ہوا ہے ۔ تمام انفرادی مراکز شعور اسی مرکز شعور کی کھڑکیاں ھیں ۔ وھی حیات واحد سب میں جاری و ساری ہے ۔ چنانچہ اقبال اپنی تقریر اس طرح جاری رکھتے ھیں: ''اگرچہ قوم کی ذھنی اور دماغی قابلیت کا دھارا افراد ھی کے دماغ سے ہوکر بہتا ہے لیکن پھر بھی قوم کا اجتماعی نفس ناطقہ جو مدرک کلیات اور جزئیات اور خبیر و مرید ہے بجائے خود موجود ہوتا ہے،،۔ اس نظریہ کی تشریح یہ ہے کہ افراد کے لباس میں، ان کے ارادوں میں، انکی خواھشات، سعی و طلب، حرکت و عمل میں اصل وجود فوق الافراد انا ہوتا ہے ۔ وھی فاعل، وھی محرک، وھی عامل ہوتا ہے ۔ اقبال فرماتے ھیں کہ 'جمہوری رائے، اور 'قومی خصوصیت، وہ جملے ھیں جن کی وساطت سے ھم موھوم و مبہم طور پر اس نہایت ھی اھم حقیقت کا اعتراف کرتے ھیں کہ قومی ھستی ذوی العقل اور الارادہ ہے۔

اقبال کا یہ نظریہ جو ان کے عبوری دور کی یادگار ہے اس خیال پر مشتمل ہے کہ افراد کے اناؤں کی حقیقت مجاز ہے، انکا وجود اضافی اور اعتباری ہے ۔ انکا سرچشمہ قومی ھستی ہے جو بجائے خود ایک بالا افراد انائے ھمہ گیر ہے، شعور و ارادہ اسکی خصوصیت عامہ ھیں ، افراد میں ہوکر یہ عمل پیرا ہوتا ہے ۔ اس ذی شعور انائے اجتماعی کی مزید تشریح کرتے ہوئے وہ کہتے ھیں، کہ یہ ضروری نہیں ہے کہ قومی دماغ تمام ان مختلف خیالات کی خبر یا علم رکھتا ہو جو ایک وقت خاص میں افراد کے دماغوں میں مصروف ہوتے ھیں، اسلئے کچھ خود افراد کا دماغ بھی کامل طور پر اپنی ادراکی حالتوں سے آگہ نہیں ہوتا ۔ اجتماعی یا قومی دماغ میں بہت سے احساسات و مقامات و تخیلات قومی حاسہ کی دھلیز سے باھر رہتے ھیں ۔ ''قوم کی ھمہ گیر زندگی کا فقط ایک جزو محدود دروازہ کے اندر قدم رکھتا ہے اور قومی ادراک کی تابناک شعاعوں سے منور ہوتا ہے ۔ اس انتظام کی بدولت مرکزی اعضاء کی توانائی کی ایک بہت بڑی مقدار غیر ضروری جزئیات پر صرف ہونے سے محفوظ رہتی ہے،،۔ اس نظریہ

میں اقبال نے قومی انا کی ساخت پر روشنی ڈالی ہے کہ اسکے شعوری حصہ کے زیرین بڑا حصہ لاشعوری ہوتا ہے۔ انائے قومی کے ادراک میں موقتی چیزیں آتی رہتی ہیں۔ اسکی ذات میں جو کچھ ہے سب کا سب شعوری سطح پر نہیں آتا۔ اسکے نتیجہ میں قومی توانائی محفوظ رہتی ہے اور اپنے باطن کے ایسے امور اور واردات پر متوجہ و مصروف ہونے سے بچ جاتی ہے جنکی اسوقت ضرورت نہیں۔ اقبال اپنے اس خیال کو منطقی نتیجہ تک پہنچاتے ہیں اور دعویٰ کرتے ہیں کہ ''اسکی (قوم کی) ماہیت پر اگر نظر غائر ڈالی جائے تو معلوم ہوتا کہ یہ غیر محدود اور لا متناہی ہے،،۔

جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا اس سلسلہ٭ فکر کی آخری کڑی انائے کلی ہے جس کے اندر تمام انفرادی انا، انائے اجتماعی کے واسطہ سے ہوکر وجود واحد میں گم ہو جاتے ہیں۔ انفرادی انا اس انا کے مظاہر ہیں، اسلئے ان کا حقیقی وجود نہیں۔ وہ مجاز ہیں، صرف تجربی یا مشاہداتی ہیں جبکہ ان کے پس پردہ کار فرما معاشرہ کا ذہن یا انائے اجتماعی ہوتا ہے۔ اسی لئے انفرادی انا کا مقصود اسی انا میں اپنے آپ کو فراموش کردینا ہے، اس کے ارادوں کو اپنے قلب و جگر پر راسخ کرنا اور پنے اعمال میں جاری کرنا ہے۔

اقبال کا یہ فکری دور جس میں انفرادی خودی کو سوائے مجاز کے اور کوئی مقام نصیب نہیں اور جسکی منزل فنا ہے ایک نئے انقلاب سے دو چار ہوتا ہے۔ اس لکچر کو ابھی چار پانچ سال بھی نہیں گزرنے پائے تھے کہ اقبال کے ذہن میں ایک سوال فکر نو کا نقیب بن کر ھل چل پیدا کرتا ہے۔ ''یہ وحدت وجدانی یا شعور کا روشن نقطہ جس سے تمام انسانی تخیلات و جذبات و تمنیات مستنیر ہوتے ہیں، یہ پر اسرار شئے جو فطرت انسانی کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بند ہے، یہ خودی یا انا یا میں، جو اپنے عمل کی رو سے ظاہر اور اپنی حقیقت کی رو سے مضمر ہے۔ جو تمام مشاہدات کی خالق ہے مگر جسکی لطافت مشاہدہ کی گرم نگاھوں کی تاب نہیں لاسکتی، کیا چیز ہے؟ کیا یہ ایک لازوال حقیقت ہے یا زندگی نے محض عارضی طور پر اپنی فوری عملی اغراض کے حصول کی خاطر اپنے آپ کو اس فریب تخئیل یا دروغ مصلحت آمیز کی صورت میں نمایاں کیا ہے؟،، یہ سوالات اس بات کے غماز ہیں کہ اقبال نے جس اعتماد کے ساتھ اپنا علی گڑھ والا لکچر دیا تھا اور جس ادعائیت کے ساتھ علم الحیات کے حوالہ سے انفرادی خودی کا بے بود ہونا اور مظہر انائے اجتماعی ہونا پیش کیا تھا متزلزل ہیں۔ اقبال اپنے پورے موقف پر نظر ثانی کرنے لگے ہیں۔

''اسرار خودی،، کی اشاعت اسی فکری انقلاب کی رہین منت ہے جس کے اندر انسانی خودی ایک مضبوط حقیقت کے طور پر سامنے آتی ہے اور وہ یہ کہتے ہوئے نظر آتے ہیں :

قطرہ چون حرف خودی ازبر کند   هستیٔ بے مایہ را گوهر کند

انفرادی خودی، ارادہ و شعور کی حقیقت کا یہ نیا احساس، اور اسکے وجودی موقف کے اس اعتراف کے جلو میں مگر انائے افراد کا عمرانی نظریہ بھی باقیات ماضی کی طرح ساتھ ساتھ نظر آتا ہے۔ اقبال ابھی تک اس تضاد کی شدت کو محسوس نہیں کرسکے تھے جو اثبات انائے انفرادی اور انائے اجتماعی یا شعور اجتماعی کے اثبات میں پوشیدہ ہے۔ چنانچہ جہاں تک حیات ملی کا تعلق ہے ''اسرار خودی،، اور ''رموز بیخودی،، میں دونوں نظریات بیک وقت رواں دواں ہیں۔ ان مثنویوں میں جہاں ایک طرف وہ افراد کو اپنی خودی کے عرفان اور استحکام کی دعوت دیتے ہیں وہاں قومی خودی کے لئے بھی پیغام رکھتے ہیں۔ قومی خودی بھی ان کے نزدیک اسی طرح ذی حیات و ذی شعور و ذی ارادہ ہے جسطرح نفس انفرادی۔

اقبال اس دور میں اسی نظریہ کے حامل ہوتے ہیں کہ ''کمال حیات ملیہ این است کہ ملت مثل نومولود احساس خودی پیدا کند،،۔ ''رموز بیخودی،، کے تمہیدی اشعار میں وہ فرماتے ہیں:

فرد و قوم آئینۂ یک دیگر اند   سلک و گوهر کہکشان واخترانند

اس رشتہ کا مزید تعین ہی دراصل رمز بیخودی ہے۔

فرد تا اندر جماعت گم شود   قطرۂ وسعت طلب قلزم شود

اس میں وہی فلسفہ ہے کہ انفرادی خودی کی منزل اجتماعی خودی میں فنا ہو جانا ہے اور اسی فنا سے ہم آغوش ہوکر فرد باقی بالجماعت بنتا ہے۔ فرد ہے کیا ؟

مایہ دار سیرت دیرینہ او   رفتہ و آئندہ را آئینہ او
وصل استقبال و ماضی ذات او   چون ابد لا انتہا اوقات او
در دلش ذوق نمو از ملت است   احتساب کار او از ملت است
پیکرش از قوم و هم جانش ز قوم   ظاهرش از قوم و پنہانش ز قوم

اُن اشعار کے مضامین کو تصوراتی سانچوں میں یوں بیان کیا جاسکتا ہے ۔ اگر چیکہ انائے انفرادی موجود ہے ، سراب نہیں لیکن بالاتر حقیقت یا انائے ملی سے یہ ناشی ہوتا ہے اور اسی کا یہ مظہر ہے اور اسی کی طرف لوٹ جانے میں اسکی سعادت پوشیدہ ہے ۔ اس اجتماعی خودی میں جذب ہو جانا ہی مقصود فطری ہے جو ذات فرد میں پوشیدہ ہے ۔ فرد سے اقبال مخاطب ہوکر کہتے ہیں :

تو خودی از بیخودی نشناختی — خویش را اندر گماں انداختی
جوہر نوریست اندر خاک تو — یك شعاعش جلوۂ ادراک تو

یعنی خود تیرا ادراک (شعور خودی) بھی اسی یعنی نفس اجتماعی کی ایک شعاع ہے ۔

اس نفس اجتماعی کی مابعد الطبیعات اسطرح بیان کرتے ہیں :

چون ز خلوت خویش را بیرون دہد — پائے در ہنگامۂ جلوت نہد
نقش گیر اندر دلش 'او' می شود — 'من' ز ہم می ریزد و 'تو' می شود

جب اس نفس یا انائے ملی نے اپنے خلوت کدہ سے قدم باہر رکھا تو اس سے تفرید پیدا ہوئی ۔ ہنگامہ انجمن برپا ہوا ۔ یہی فوق الافراد انا یا ذات متحرک ہے اور اس کے تموج سے اس کے اندر من و تو کی تفریق پیدا ہوتی ہے ۔ اس خیال کی اصل یہ نظریہ ہے کہ حیات کلی نے قدم بہ قدم خود اپنے میں تفرید و تقسیم کرکے کثرت پیدا کی ہے اور یہ کثرت اسی لئے اس کی اظہاریت پر مشتمل ہے ۔ چنانچہ ہر فرد اس کا آئینہ ہے ، ہر موج نفس اسی کا نظارہ ہے ، ہر جوش و آرزو میں وہی پوشیدہ ہے ، ہر صورت میں وہی پنہاں ہے ۔ زید عمر بکر وغیرہ تو محض امتیازی نام ہیں مگر حقیقت ایک ہے جو زید عمر بکر کے سے امتیازات میں ظاہر ہے ۔ اسطرح سے گو کہ اقبال نے خودی پر زور دیا ہے مگر اسرار و رموز کے دور میں وہ اس فلسفہ کے حدود سے باہر نہ آسکے جسکے خلاف انہوں نے بغاوت کی تھی اور انکے اس دور کے فلسفۂ اجتماع کا اساسی نظریہ وہی ہے جو ہیگلی تصوریت میں پوشیدہ ہے یعنی افراد پر جماعت کی مابعد الطبعی فوقیت ۔ اسی لئے اقبال اس خیال کے حامل نظر آتے تھے کہ فرد کا ظاہر و باطن، اسکی خود شعوری اور احساس ذات، سب کے سب حیات ملی کے بہاؤ میں بلبلوں سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتے ۔

اس نوبت پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب ان کا اساسی نظریہ یہ تھا تو اتنے شد و مد سے صوفیاء اور وحدت الوجودیوں نے اسکے خلاف طوفان کیوں کھڑا کیا تھا ؟

سو اسکا جواب یہ ہے کہ صوفیاء خلوت گزینی کی تعلیم دیتے تھے۔ افراد کو ملت سے علیحدہ کرکے گوشہ نشینی اور مراقبات کی راہ بتاتے تھے۔ ان کا نصب العین غلط راہوں پر پڑ گیا تھا۔ شکست آرزو کو حاصل زندگی سمجھتے تھے جب کہ اقبال باوجود انائے کلی کے فلسفہ کے علمبردار ہونے کے وجود کی شان ظہور اور خودی کی شان آرزو میں تحقیق کرتے تھے۔ اقبال کے فلسفہ کے مطابق انائے مطلق کا ظہور انائے اجتماعی میں اور اس موخر الذکر کا ظہور افراد میں ہوا ہے۔ چنانچہ انائے فرد کے وجود کا تقاضہ اظہار ذات ہے نہ کہ پوشیدگیٔ حیات۔ فرد کے اظہار ذات کی منزل انائے اجتماعی میں فنا ہو جانا ہے اور اس انائے اجتماعی کا قانون وجود انائے کلی میں فنا ہونا ہے اور اسکی صورت انہوں نے آئین الٰہی کی پابندی ثابت کی۔ مثنوی ''رموز بیخودی،، کا یہی موضوع ہے یعنی فرد کا مقام حیات ملی میں ہے اور حیات ملی کا قیام حیات کلی میں ہے جو ازلی و ابدی حقیقت ہے۔ متاخرین صوفیاء اپنی غلط تعبیروں سے معکوس راستوں کی طرف رہنمائی کرتے تھے۔ خانقاہی نظام کنج عافیت میں اپنی ذات کے گوشوں کو سکیڑ کر بالکل معدوم ہو جانے کو حاصل زندگی قرار دیتا تھا۔ اقبال نے اس خیال و عمل کی تردید کی۔ پہلی مثنوی کا موضوع چنانچہ یہ ہے کہ ذات اثبات یا اظہار پر مشتمل ہے۔ دوسری مثنوی کا موضوع اسی اظہار ذات کے اعلی تر وجودی مقام کے بیان پر مشتمل ہے اور وہ ہے حیات اجتماعی میں شامل ہوکر فنائے انفرادیت اور اسطرح کل میں ہوکر باقی رہنا۔

اس فلسفہ کے مطابق فرد کی اگلی منزل سماج ہے اور سماج کی منزل مقصود فنا فی اللہ ہے۔ اس طرح ظاہر سے مزید ظاہر کی طرف اقدام و ارتقاء حیات ان کا درس ہے۔ بالفاظ دیگر اقبال کے فلسفہ کی بنیاد موضوعیت سے معروضیت کی طرف، بطون سے ظہور کی طرف حرکت پر ہے۔ یہی حرکت وجود کی حقیقت ہے۔ جبکہ صوفیاء ظاہر سے باطن کی طرف، بیرون سے اندرون کی طرف یا معروضیت سے موضوعیت کی طرف حرکت یا واپسی کو اصل زندگی خیال کرتے ہیں۔ اسطرح سے اقبال اور صوفیاء میں فرق مسلک معروضیت و مسلک موضوعیت کا ہے ورنہ تو اسرار و رموز میں اس رومانی حقیقت کا اعتراف ہے جسکا اعتراف

صوفیاء کرتے ہیں ۔

اس تحلیل سے ہمیں اقبال کے فلسفہ کا مرکزی خیال پالینے میں آسانی ہوئی ہے ۔ یعنی اقبال کے فلسفہ' خودی کی کنجی ''اصول اظہاریت،، یا ''معروضیت،، میں پوشیدہ ہے ۔ ان کے حیات اجتماعی کے نظریات کی طرف رہنمائی بھی اسی اصول کے ذریعہ سے ممکن ہے ۔ ہستی ذات اظہارات پر مشتمل ہے اور ہر اظہار کا مقام ذات کی معروضیت میں کہیں نہ کہیں ہے ۔

اگر حیات ملی کا مصدر ذات یا نفس فوق الافراد ہے تو اسکی پوری ہستی معروضی ہے اور حیات سماج اسکے جملہ اظہارات کا نظام ہے ۔ معروضیت ذات کے مفہوم کو دائرۂ عمرانی میں سمجھنے کا سب سے موثر ذریعہ زبان کی مثال ہے ۔ اسی کی تحلیل سے اقبال کے نظریہ' سماج پر بھی کافی روشنی پڑسکتی ہے ۔

فرد کی خودی کا اظہار آرزؤں میں اور آرزؤں کا اظہار اعمال میں ہوتا ہے۔ گویا مقام آرزو انفرادی انا کا ایک دائرۂ معروضی ہے۔ اعمال کا دائرہ اس سے زیادہ وسیع دائرہ معروضیت ہے ۔ لیکن زبان کا عالم یہ کس کی معروضیت ہے ؟ اس میں کوئی شک نہیں کہ انفرادی خودیوں کے مابین زبان بہت بڑا وسیلہ ہے اور متعدد رشتوں کی بنا ہے ۔ مگر یہ کس کی معروضیت ہے ؟

ہمارے الفاظ اور ان کی ترکیب کے قواعد ایک لسانی جماعت کے سب افراد میں مشترک ہوتے ہیں ۔ جب ایک آدمی کوئی بات کہتا ہے تو دوسرا آدمی سمجھ لیتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ پورا کلام نہ صرف بولنے والے کے ذہن میں ہے بلکہ سننے والے کے ذہن میں بھی ہوتا ہے ۔ متکلم کا ذہن جسطرح حرکت کرتا ہے مخاطب کا ذہن بھی سماعت میں اسی طرح حرکت کرتا ہے ۔ دونوں ذہنوں کی حرکتوں میں عینیت پائی جاتی ہے اور یہی عینیت رسل و رسائل کی بنیاد ہے ۔ کیا یہ عینیت تجریدی ہے یا مقرون؟ یہ عینیت مقرون ہے اسلئے کہ معطیات الفاظ دونوں ذہنوں کے مشترک ہیں، مفاہیم الفاظ بھی مشترک ہیں اور کل کلام وہ بھی مشترک ہے ۔

لفظ اور کلام کے اندر ہر منفرد ذہن اپنے کو دائرۂ محدود یا بطون سے دائرۂ عموم و خارج میں لاتا ہے یعنی وہ خود ذہن ہے جو لفظ کے اندر ناشی ہے ، جاری ہے اور ظاہر ہے ۔ جب کوئی شخص کچھ کہتا ہے

تو اپنی انفرادی ہستی کے دائرہ سے باہر آتا ہے اور اسطرح وسیع معروضیت میں قدم رکھتا ہے جسکا دائرہ دوسرے افراد تک ہے ۔ اس معروضیت میں ہر فرد اپنی جزئیت کے دائرہ کو چیر کر عالمگیر بنتا ہے ۔ یہی امر واقعہ معروضیت عامہ ہے اور اسی کے سبب ذہن مخاطب کلام سے متاثر ہوتا ہے ۔ وہ متاثر ہوتا ہے تو وہ بھی معروضیت میں آکر اپنے بطون کی تحدید سے باہر آکر ۔ وہ اس عالمگیر حرکیت میں اظہار پذیر ہوتا ہے جسکا معطیہ وہ کلام ہوتا ہے جو متکلم سے ناشی ہوا تھا ۔ پس نہ تو متکلم نہ مخاطب اپنے اپنے دائرہ وجود کی تنگ نائے میں محبوس رہ پاتے ہیں ۔ ہم کلامی کا مطلب یہ ہے کہ متکلم و مخاطب دونوں عالمگیر ارتعاش میں آگئے ۔۔ کم از کم اس ہمہ گیر ارتعاش میں جسکا پھیلاؤ ایک زبان تک متموج و متلاطم ہے ۔ ان افراد کو اپنی محدود و محصور زندگی کی نفی کرنی پڑتی ہے تب کہیں وہ اس بحر ہستی کا موجہ بن سکتے ہیں جو یہاں سے وہاں تک رواں دواں ہے اور جسکا مسلسل اظہار اس زبان، اسکے ذخیرۂ الفاظ، خزائن محاورات و تشبیہات، لغات و قواعد سے مسلسل ہوتا رہتا ہے ۔

سوال یہ ہے کہ یہ زبان و لغت کس کی ہے ؟ کیا اس فرد کی جو اپنے ذات کی تنگیوں میں سکڑا ہوا ہے ؟ وہ تو اسکا متحمل بھی نہیں ہوسکتا ۔ یہ تو صرف ایسی عالمگیر حیات کی سر زندہ علامت ہے جسکو ان سب جزی ذوات اور مقید ہستیوں پر ارتفاع حاصل ہے ۔ یہی وہ بے ہمہ ذہن، ذات عامہ اور اناۓ بیکراں ہے جس کے الفاظ و محاورات، تلمیحات، استعارات مقرون برون اندازی ہیں ۔ چنانچہ زبان مقرون، مرتب، غیر مقید، معروضی وجود معروضی ہوتی ہے ۔ اسکے پس منظر میں ایک مخصوص بالا افراد ذہن ہوتا ہے ۔ جب ھی یہ افراد کو باھم رسل و رسائل کے رشتہ میں پرودیتی ہے ۔ ہر فرد اسی ذہن عامہ کی سطح پر آکر دوسرے کے لئے قابل تکلم و تخاطب بنتا ہے ۔

ذہن مدرک کے لئے ہر ہر لفظ ہر ہر جملہ محض معطیہ ادراک وآگہی ہے ۔ اسکا وارد ہونا ایک خبر و علم سے زیادہ وقیع نہیں ہوتا ۔ مگر جب یہی ذہن مدرک صرف خبر و آگہی پر قناعت کرلے تو اسکی مثال آلہ ارتقام آواز (گراموفون) سے زیادہ مختلف نہیں ہوتی جس میں محض آوازیں اور انکے اتار چڑھاؤ کے ارتسامات منقش ہو جاتے ہیں ۔ ایسی خبر و آگہی محض علم خارجی کی طرح ہے ۔ فہم و نظر کا مقام اس سے آگے ہے ۔ جب ایک شاھد کو ان آوازوں میں کسی ہستیٔ زندہ کی تجلیات دکھائی دیتی ہیں، اسکے علائم معلوم

پڑتے ھیں، تو پورے معطیات تجربہ اور مختلف طرح کی آوازیں بامعنی الفاظ میں تبدیل ھو جاتے ھیں جو اپنی حقیقت میں زندگی کا اظہار ھیں ۔ پھر یہی سوال پیدا ھوتا ھے کہ کس زندگی کے؟ اس زندگی کے جو افراد میں مشترک ھے ۔ زبان کے سارے الفاظ و مفاھیم اسی زندگی کے معروضی وجود پر مشتمل ھوتے ھیں اور جب بھی افراد اپنی انفرادیت سے مرتفع ھوتے ھیں تو اسی معروضی وجود کا اثبات و اقرار ھی انکی زندگی ھوتی ھے ۔ وہ سب لوگ جن کی زندگی پر اس معروضی زندگی کا جسکے پیچھے ایک مخصوص حیات عام ھے احاطہ ھوتا ھے ایک لسانی گروہ کہلاتے ھیں ۔ جب کوئی اجنبی اس گروہ میں پہنچتا ھے تو اسکو بھی اپنی محدود ذات اور ھستی کو خیر باد کہنا پڑتا ھے ۔ تب کہیں جاکر وہ حیات عامہ بھی اسکے اندر سے ھوکر بہنے لگتی ھے جو اس معاشرہ کے افراد میں مشترک ھے اور جسکی معروضیت وہ زبان ھے ۔ چنانچہ جب اسے کوئی آواز سنائی دیتی ھے تو یہ معطیہ عام نہیں، معطیہ فہم ھو جاتی ھے ۔ اسکی ذات اس آواز کے ساتھ اسی اظہاری حرکیت میں آ جاتی ھے جس سے وہ صادر ھوئی تھی ۔ اسکی ذات اسی مفہوم کا اعادہ کرنے لگتی ھے جس مفہوم کے لئے وہ بولا گیا تھا ۔ افراد کے اندر معروضی ذھن اعادہ و تکرار کرتا ھے ۔ یا دوسرے الفاظ میں انفرادی ذھن معروضی ذھن عامہ میں شریک ھوجاتا ھے ۔ اس اظہار فعلیت میں آکر جس سے حیات عام نے ایک مفہوم میں جلوہ کیا اور اس مفہوم کے لئے وضع کیا اور اسطرح جو اب اسکے معروضی ذھن کا جز ھے ۔ اس آواز کو ایک لفظ کی حیثیت سے سامع یافت کرتا ھے اور اس مفہوم کو واشگاف کرتا ھے جس میں حیات عامہ نے اسکو متعین کیا ۔ چنانچہ یہ فعلیت وہ حرکیت ھے جو عالمگیر ھے، جسکی تکرار اور اعادہ متکلم میں بھی ھوتا ھے اور مخاطب میں بھی ۔ جب ھی بات ایک سے دوسرے کو پہنچتی ھے ۔ چنانچہ عالمگیر معروضیت ایک طرف متکلم اور دوسری طرف سماعت پر محیط ھوتی ھے ۔ بانداز تکلم جو اشارت ھوتی ھے وھی اشارت بانداز سماعت ھوتی ھے ۔ اس لئے ایک لفظ مع اپنے مفہوم کے انداز تکلم سے انداز سماعت میں مرتسل ھو جاتا ھے ۔ رسل رسائل یا گفت و شنید اسی ذھن واحد کے مختلف الکوائف تجلیات ھیں ۔ یہی ذھن ھے جو حالت تکلم میں ایجاب الفاظ کرتا ھے اور حالت سماعت میں قبولیت الفاظ ۔ جب کوئی فرد تکلم میں آتا ھے اِسی ذھن معروضی کی سطح اور حالت ایجاب میں آ جاتا ھے اور جب اسکے مقابل دوسرا فرد سماعت کی طرف اختیار کرتا ھے تو وہ بھی اس ذھن فوق الافراد کی سطح اور حالت قبول میں آتا ھے ۔ اسی کو باھمی گفتگو کہتے ھیں ۔

الفاظ ، مفاهیم و معانی پہلے سے وضع کردہ یا اختیار شدہ معطیات هیں جن سے موقتی بالفعل تکلم عبارت هوتا هے ۔ کہنے اور سننے سے قبل مفاهیم و الفاظ مقرر و مخترع هوتے هیں ۔ یہ استقرار و اختراع خود اس ذهن واحد کی هوتی هے جو ایک پوری زبان اسکی هئیت میں ناشی و فاعل هوتا هے ۔ اسلئے تعین معنی اور اختراع الفاظ سماعت یا تکلم، گفت و شنید کے اعتبارات میں ظاهر هونے سے قبل (اور یہ محض منطقی تقدم هے زمانی نہیں) اسی ذهن کے شیون هیں ۔ یہ اس ذهن کے شیون هیں جسکے پھیلاؤ میں ایک پوری زبان آجاتی هے ۔ یہ معانی و علائم، مفاهیم اور الفاظ اسی کی مقرون معروضیت کی تنصیبات هیں ۔ افراد اس معروضیت میں داخل هوکر اور اس میں شعوراً یا غیر شعوراً فنا هوکر باهم نامه و پیام کا وسیله بنتے هیں ۔ اسطرح اشتراک انفرادی ذات کی فنا سے وقوع پذیر هوتا هے ۔ معروضیت عامه ایک عمومی موضوعیت کا خارجی دائرہ هے ۔

کلام کی مندرجه بالا تشریح کا یه مطلب نہیں هے که کلام سے پہلے الفاظ و معنی مقرر هوتے هیں ۔ اسطرح تو زبان کو پہلے هی سے مکمل ماننا پڑیگا ، اسکے الفاظ میں کوئی اضافه نہیں هوسکیگا ۔ جب که هم یه دیکھتے هیں که جب دو افراد باهم تکلم کرتے هیں تو هوسکتا هے الفاظ کی کمی پڑ جائے اور جو کچھ کہیں سنیں اس میں مفاهیم پیدا نه هوں ۔ چنانچه وه اس ضمن میں کوشش کرتے هیں یہاں تک که مفهوم واضح هو جاتا هے اور لفظ اختراع میں آ جاتا هے ۔ کسی زبان کے ارتقاء کو مجملاً هم یونہی بیان کرسکتے هیں ۔ مگر اس پورے ارتقاء میں کوشش کی هر جانب تکلم و تخاطب میں محدود افراد اپنی تنگ ذوات کے ساتھ نہیں هوتے ۔ یہاں وهی عمومی ذهن مصروف به کار هوتا هے ، پہلو بدلتا هے، سعی کرتا هے ، اپنے وجود کو واضح کرتا هے ۔ یه توضیح ایک مفهوم کی نمود هے اور جب یه مفهوم نمودار هو جاتا هے تو پھر یہی بالاتر ذهن لفظ ایجاد کرکے اس مفهوم کی معروضیت کی بالکل بیرونی سطح پر آ جاتا هے ، آواز میں داخل هوکر اسکو وضع کرکے لفظ بناتا هے اور اسطرح زبان میں ایک لفظ کا اضافه هوتا هے ۔ نه صرف زبان میں بلکه دائرۂ مفهوم میں ۔

زبان کا ارتقاء اپنی پوری مقرونیت میں مفهومات کا ارتقاء هے ۔ اس لئے اگر زبان کا بیرونی دائره معطیات صوت سے بنا هے تو اس سے اندرونی دائره مفاهیم سے بنا هے ۔ اس سے بھی زیاده اندرونی دائرہ سعی و طلب سے بنا هے جسکے اندر ذهن موضوع مصروف به جهد هوتا هے ۔

هر نئے (غیر مترادف) لفظ کی اختراع نئے مفہوم کے اثبات سے ہوتی ہے۔ سلئے پورا کا پورا معروضی ذہن تصورات و مفاہیم کے اثبات و استقرار سے عبارت ہوتا ہے۔ ہر زبان کے اندر جو معروضی ذہن کام کرتا ہے وہی ذہن ان افکار میں پنہاں ہوتا ہے جو اس زبان میں پائے جاتے ہیں۔ زبان کی صرف و نحو اور الفاظ کی نادر تراکیب اس ذہن کی فعالیت کے لئے نئے نئے مفاہیم کے اثبات و استقرار کا موقع فراہم کرتی اور نئے نئے تصورات و مفاہیم میں اسکے ظہور کے لئے میدان ہموار کرتی ہیں۔ اسکے بالعکس نئے نئے تخیلات نئے نئے الفاظ کے اختراع کا سبب بنتے ہیں۔ اسطرح مفاہیم و علائم میں حرکی تعلق ہے جس میں ایک فوق الافراد ذہن کی تجسیم عمل میں آتی ہے۔ چنانچہ اس ذہن کی تعریف اسکے معروضی اثاثہ سے کی جائیگی۔ لغات اور تصورات کے پورے نظامات اسکی وضع مقرون یا بطون سے خروج کو ظاہر کرتے ہیں۔

یہ بات قابل ذکر ہے کہ مفاہیم کا دائرہ تصورات سے بہت وسیع ہے۔ ان میں تعقلات، تشبیہات، تخیلات، تاثرات و مدعات شامل ہیں۔ یہ سب وہ پیرایے ہیں جن کے اندر ذہن اپنے آپ کو مجسم کرتا ہے یا وجود خارجی اختیار کرتا ہے اور انکی وضع میں خود کو آشکار کرتا ہے۔

جس حد تک افراد اپنی نفی اس معروضیت میں کرتے ہیں اسی درجہ میں معاشرہ حقیقت پذیر ہوتا ہے۔

یہی نفیٔ ذات انفرادی بیخودی ہے۔ یہ بیخودی کسی گوشہ تنہائی میں حاصل نہیں ہوتی بلکہ معاشرتی ذہن یا فوق الافراد انائے اجتماعی کی معروضیت میں اپنی محدود ذات کے دائرہ سے باہر نکل آنے سے وجود میں آتی ہے۔ جس حد تک افراد اپنے حدود ذوات کی نفی اس ذہن بالائے افراد کی معروضیت میں کرینگے اسی حد تک وہ اعلیٰ تر مرتبۂ وجود حقیقت پذیر ہوتا ہے جسے ملت کہا جاتا ہے۔

تمام ادارات، روایات، غرض جملہ اجتماعی مظاہرات زبان کی طرح ذہن معروض کے دائرہ میں آتے ہیں۔ ان دائروں میں انفرادی انا اپنے اپنے وجود کے اندرون سے باہر آتے ہیں اور ایک مشترک عالم کا حصہ بن جاتے ہیں۔ یہ مشترک عالم وجود معروضی ہے۔ اسکی معروضیت جزوی اناوں کی معروضیت سے بلند تر ہے۔ جیسا کہ اوپر گزرا جزوی انا تو اپنے تقاضۂ نفس کے اظہار، اپنی آرزوں کی عمل پیرائی سے اپنی جزوی یا ذاتی معروضیت کی تعمیر کرتے ہیں۔

ہر فرد میں انا کی ذاتی معروضیت ایک چھوٹی سی دنیا ہوتی ہے جو دوسرے فرد کی دنیا سے علیحدہ ہوتی ہے ۔ مگر ان تمام جزوی معروضیتوں سے بلند تر اور وسیع تر مشترک روحانی معروضیت کا دائرہ ہے ۔ اور یہ دائرہ ذہن مشترک کا اظہار ہے جس سے کل سماج کی تشکیل ہوتی ہے ۔ جب افراد اپنے اپنے محدود ذہنوں کے حدود کو شکست دیکر اپنی تنگ ذوات کی سرحدوں کو مٹا کر فعال ہوتے ہیں تو اسی ذہن مشترک، فاعل فوق الافراد یا انائے ہمہ محیط کا حصہ بن جاتے ہیں ۔ انفرادی اناؤں کی نفی، ان کی اپنی محدود انائیت سے بیخودی، اس انائے بالا مرتبت کا تحقق ہے ۔ گویا ہر ملت جو متشکل ہوتی ہے تو اسکا اپنا انا ارتقاء پذیر ہوتا ہے اور مخصوص موضوعیت متشکل ہوتی ہے اور اس ارتقاء میں انفرادی محدود اناؤں کی نفی در نفی ہوتی جاتی ہے یہاں تک کہ مکمل نفی سے اس ملت کے انائے غیر منقسم کا وجود موضوعی اپنے کمال کو پہنچ جاتا ہے ۔

اقبال اسی تصور کے زیر اثر ''رموز بیخودی،، میں انائے اجتماعی، یا ملی خودی کا نشو و نما اور ارتقاء بیان کرتے ہیں ۔ وہ کہتے ہیں کہ جسطرح ایک نومولود شروع شروع میں اپنے انا سے بیخبر ہوتا ہے اسی طرح ایک ملت کا حال ہوتا ہے ۔ دونوں کا انا رفتہ رفتہ ہی متشکل ہوتا ہے ۔ انائے ملی کا جتنا زیادہ ارتقاء ہوتا ہے اتنا ہی اس ملت کی مقرون تکوین عمل میں آتی ہے ۔ اسطرح سے اقبال ''اسرار و رموز،، کے دور میں جملہ معروضیت یا معاشرتی مظاہر کو ایک فوق الافراد موضوعیت یا انا سے منسوب کرتے ہیں ۔

لیکن ساتھ ہی انکی نظر معروضیت سے بھی غافل نہیں ہے ۔ تشکیل معاشرت اور قیام اجتماع کے لئے معروضی شکلوں مثلاً اداروں ، ہئیت قانون اور دیگر مظاہر کی بھی اہمیت پر زور دیتے ہیں ۔ چنانچہ اسی وجہ سے اسرار و رموز میں ملت اسلامیہ کی تشکیل میں توحید، رسالت، شریعت اور مقصدیت کو اساس ارا کین ملت اسلامیہ قرار دیتے ہیں ۔

اقبال کی نظر میں رفتہ رفتہ معروضی عناصر کی اہمیت بڑھتی جاتی ہے اور یہی راہ ہے جس سے وہ معاشرت یا سماج کے موضوعی نظریہ سے رفتہ رفتہ دور ہوکر معروضی نظریہ کے قریب تر آتے جاتے ہیں ۔ موضوعی نظریہ میں انفرادی اناؤں کی شکست و ریخت پر معاشرہ کی بنیاد کھڑی ہوتی ہے ۔ اسرار و رموز کے اقبال کو نہ صرف اس میں کوئی اعتراض کا پہلو نظر نہیں آتا بلکہ انفرادی خودی کا نصب العین ہی وہ اس میں تلاش کرتے ہیں ۔ لیکن یہ عبوری دور ہے ۔

اقبال رفتہ رفتہ اپنے افکار کے ارتقاء کے دوسرے دور میں قدم رکھتے ھیں اور خودی کی قدر و قیمت اور اسکی اساس اور حقیقت کے بارے میں نئے نئے وجدانیات سے گزرتے ھیں۔ اب خودی محض ایک منزل نہیں رھتی جس کو عبور کرکے اعلیٰ تر خودی یا ملی انا میں انجذاب مقصود ھوتا ھے بلکہ ایک زیادہ پائیدار، زیادہ حقیقی اور بے میل حقیقت معلوم ھوتی ھے۔ ارتقائے ذات کا مفہوم نئے طور پر اجاگر ھوتا ھے، ارتقاء ذات کا مطلب اب ان کے سامنے خودی کے اندر مزید صلابت، گہرائی، یکتائیت اور انفرادیت پیدا کرنا ھے۔

بڑے انا میں جذب ھو جانا خودی کی کمزوری کی دلیل ھے۔ اپنے میں مزید آب و تاب پیدا کرنا اور مزید استحکام وقوف پیدا کرنا خودی کی فطرت ھے۔ چنانچہ جب بھی انفرادی خودی مرتبہ میں بلند ھوکر رب العزت کے سامنے پہنچتی ھے تو اسکا وجود بے نشان نہیں ھو جاتا۔ خود رب العزت اسکی انفرادیت اور حقیقت کا شاھد بنتا ھے۔ یہ وہ آخری منزل ھے جہاں آکر اقبال فلسفۂ جذب و انجذاب سے بالکلیہ باھر نکل آتے ھیں اور اسی کا یہ منطقی نتیجہ ھے کہ ملی خودی یا انائے قومی کی موضوعی تعبیر ممکن نہیں رھتی یعنی ملت ایک موضوع یا ذی ارادہ ھستی نہیں ھے۔ جب فرد کی خودی برقرار ھے۔ اس میں استحکام ھے، تو اسکی شکست و ریخت سے انائے اجتماعی کا وجود کیونکر عمل میں آسکتا ھے؟ غیریت اور مہجوری، خلوت اور انفرادیت کو وہ جوھر خودی قرار دیتے ھیں۔ انائے ملی کا موضوعی تصور اسکے برعکس عینیت، وصل، جلوت اور عمومیت کے اجزاء سے بنتا ھے۔

اس دور میں اقبال یہ محسوس کرتے ھیں کہ

خودی روشن از نور کبریائی است — رسائی ھائے او از نا رسائی است
جدائی از مقامات وصالش — وصالش از مقامات جدائی است

ان اشعار میں جامع ترین نہج پر اقبال نے اپنی مابعد الطبیعیات بیان کردی ھے۔ خودی کا سرچشمہ ذات الٰہی ھے مگر خودی وہ ''وجود،، ھے جسکی ماھیت ''غیریت،، یا ''جدائی،، پر مشتمل ھے۔ اسکے وصال میں جدائی اور اسکی جدائی میں وصال پنہاں ھے۔ وصال کی تعبیر افراد کے باھمی نظام کشش سے کی جائے یا قربت الٰہی سے بہر صورت ھر خودی اپنے مرتبہ میں جدا ھستی ھے، دوسرے کا غیر ھے۔ عینیت یا بیخودی سے یہاں کامل انکار ھے۔ چنانچہ اپنے خطبات میں ماھیت خودی سے بحث کرتے ھوئے اقبال کہتے ھیں کہ

''تجربہ (شعور) کا محدود مرکز حقیقی ہوتا ہے اسکی حقیقت اتنی زیادہ عمیق ہوتی ہے کہ یہ عقلی تعاقل میں نہیں آسکتی،، ۔ ''یہ انا اپنے آپ کو ذہنی کیفیات کی وحدت کی صورت میں ظاہر کرتا ہے،، ۔ ''اسکی وحدت ذات کی دوسری خصوصیت تخلیہ یا تنہائی ہے ۔،، ''چنانچہ کسی شئے کے لئے میری خواہش میری ہی ہے ۔ اگر تمام نوع انسان اسی چیز کی خواہش کریں تو تمام افراد کی اس خواہش کے پورے ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ میری خواہش بھی پوری ہوگئی،، ۔ اسطرح انفرادی اناوں سے بالاتر یعنی انائے کلی یا تجربہ کرنے والی ذات کا کوئی وجود نہیں ہے ۔ موضوعیت کے نقطۂ نظر سے ایک اجتماعی خواہش کا پورا ہونا فوق الافراد نفس کی تشفی ہے اور اس تشفی و تسکین میں سب جزوی انا، اپنی تنگ ذاتوں سے خروج کرکے تشفی پاسکتے ہیں ۔ چنانچہ اسطرح وہ تسکین و تشفی میں مقام اجتماعی پر آکر شریک ہوسکتے ہیں ۔ مگر اقبال اس نظریہ کی بالکلیہ تردید کرتے ہیں :

من عیش هم آغوشی دریا نه خریدم
آن باده که از خویش رباید نچشیدم

ہر ذات عمیق طور پر دوسرے سے اسطرح ''جدا،، ہے کہ ہر ایک کی تشفی خود اسی ذات کی تشفی ہے ۔ ذات یا وحدت خودی کے لئے تخلیۂ حریم لازمی خصوصیت ہے جسکے اندر کوئی دوسرا نہیں جاسکتا ۔ یہ مقام خود اسی ذات کا ہے ۔ یہی سبب ہے کہ وصل میں بھی ''تخلیہ حریم،، موجود ہے ۔ فلسفہ جذب و انجذاب کے بالکل خلاف یہ تصور ہے اور اس تصور کا مطلب یہ ہے کہ اقبال جزوی اناؤں کی شکست سے اجتماعی انا یا ذات کی تشکیل کے نظریہ کو مسترد کرچکے ہیں ۔

تو کیستی و من کیم؟ این صحبت ما چیست ؟
بر شاخ من ای طائرک نغمه سرا چیست ؟

مقصود نوا چیست ؟
مطلوب صبا چیست ؟
این کهنه سراج چیست ؟

گفتم که چمن رزم حیات همه جائی است
بزم است که شیرازهٔ او ذوق جدائی است

اس استراد ہی کا نتیجہ ہے کہ اقبال معاشرہ کے معروضی نظریہ کی طرف پیش قدمی کرتے ہیں۔ سماج اسطرح متشکل نہیں ہوتا کہ افراد کے انا مٹ کر ایک ہو جاتے ہیں اور ایسا انائے واحد وجود میں آتا ہے جو سب افراد میں جاری و ساری ہو جاتا ہے ۔ بلکہ اس کی وجہ مقصد ہے، مقصد یا اعتقاد کی اکائی، جو تمام افراد کو اپنی طرف کھینچتی ہے جس سے افراد اجتماع کی شکل اختیار کرتے ہیں ۔

پروانہ بے تاب کہ ہر سو تگ و پو کرد
بر شمع چنان سوخت کہ خود را ہمہ او کرد
ترک من و تو کرد

اور یہ اجتماع آئین کا پابند ہوتا ہے ۔ وہ آئین ہئیت اجتماع کا قانون ہوتا ہے ۔ ہئیت اجتماعی یا معاشرہ کی معروضی شکل کی عمومیت کسی بالائے افراد ذہن کی دلیل نہیں ہے بلکہ یہ خود افراد ہی ہوتے ہیں جنکے منفرد ذہنوں میں ہئیت اجتماعی مقصدیتی وحدت کی وجہ سے اہمیت اختیار کر جاتی ہے ۔ مختلف قوموں اور ملتوں میں اختلاف ان کے مقاصد اور ہئیت اجتماعی کے اختلاف پر مبنی ہوتا ہے ۔ ان میں اختلاف قطعاً اسوجہ سے نہیں ہوتا کہ انکے قومی انا الگ الگ موجود ہیں ۔ اینیت عمومی اور اجتماعیت کی تقویم میں جو انا فعال ہوتے ہیں وہ انفرادی انا ہوتے ہیں، ان سے بلند کوئی انا وجود پذیر نہیں ہوا کرتا ۔ ہر انا خود اپنی ذات میں ہوکر، یعنی اپنے ''تخلیہ حریم،، میں اجتماعی ہئیت کے وجود کو محسوس کرتا ہے ۔ اور یہ احساس اس کا اپنا ہوتا ہے ۔ کسی اور کا احساس، یا شعور عامہ کا نہیں ہوتا جو تمام افراد کے اندر غیر منقسم انا کی حیثیت سے فعال و منصرم ہو۔ اسی کے سبب اقبال یہ محسوس کرتے ہیں کہ انسان ایک اجتماع سے نکل کر دوسرے اجتماع کا رکن ہوسکتا ہے :

صورت نہ پرستم من　　بتخانہ شکستم من
آن سیل سبک سیرم　　ہر بند گسستم من

اور اسی کے سبب اقبال (من جملہ اور اسباب کے) نظریہ' وطنیت کی مخالفت کرتے ہیں ۔ فرماتے ہیں: ''وطنیت سے قدرتاً افکار حرکت کرتے ہیں اس خیال کی طرف کہ بنی نوع انسان اقوام میں اسطرح بٹے ہوئے ہیں کہ انکا نوعی اتحاد امکان سے خارج ہے اور دوسری گمراہی جو وطنیت سے پیدا ہوتی ہے 'ادیان، کی

اضافیت کی لعنت ہے یعنی یہ تصور کہ ہر ملک کا دین اس ملک کے لئے خاص ہے اور دوسری اقوام کے طبائع کے موافق نہیں ،،۔ ان دونوں گرہوں کی طرف اقبال نے جو اشارہ کیا ہے وہ واقعتاً اجتماع کے موضوعی نظریہ میں موجود ہیں اور ان کی مابعد الطبیعیاتی اساس یہ نظریہ ہے کہ ہر قوم ایک مخصوص انا یا خودی ہے جو ایک مخصوص سر زمین سے وابستہ ہوتی ہے اور ایک خاص ذوق و مزاج کی مالک ہوتی ہے۔ اسلئے اسکے دین و مذہب بھی اسی سے مخصوص ہوتے ہیں۔ اسوجہ سے یہ ناممکن ہے کہ کوئی آدمی اپنی قوم کو چھوڑ کر دوسری قوم میں شامل ہو۔ ہر فرد کی خودی اسکی اپنی قوم کی خودی میں جذب ہوتی ہے، اس بناء پر نوع انسانی ایک ملت واحد نہیں بن سکتی کیونکہ فرد اور وحدت انسانی کے درمیان قومی انا دیوار ہے۔

قوم یا اجتماع کے انائے موضوعی ہونے کے تصور سے انکار پر ہی بنی نوع انسان کی فلاح ممکن ہے۔ یہی حقیقت فلسفۂ خودی کے ارتقاء میں پوشیدہ ہے جسکی آخری تعبیر میں اجتماع یا معاشرت کی تشریح بالائے افراد انا سے نہیں بلکہ ہئیت عمرانی، مقصد اجتماعی، آئین اور معتقدات کی عمومیت و اشتراک سے کی جاتی ہے :

میان من و او ربط دیدن و نظر است
کہ در نہائت دروی همیشه با اویم

©2002-2006 All rights reserved