اقبال کا تصور آدم

پروفیسر محمد انور صادق

اقبال کے فلسفہ خودی کا اس وقت تک واضح ادراک حاصل نہیں ہو سکتا جب تک 'انسان' اور 'آدمی' کے بنیادی فرق کو ذہن نشین نہ کر لیا جائے۔ اقبال سے پہلے غالب "آدمی کو بھی میسر نہیں انساں ہونا" کہہ کر اس فرق کی نشان دہی کر چکے تھے جسے بعد میں محمد حسن عسکری نے باقاعدہ ایک نظریے کی شکل دے دی۔ لیکن اقبال اور محمد حسن عسکری کے تصورات انسان میں اس قدر بعد پایا جاتا ہے کہ ان دونوں کا تقابلی جائزہ بجائے خود دلچسپی سے خالی نہ ہو گا' اور اس سے پہلے موضوع زیر بحث کو' تاریخی پس منظر میں' ایک نظر دیکھنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ افلاطون غالباً پہلا شخص ہے جس نے انسانی فطرت کا باقاعدہ مطالعہ کیا۔ اس کا خیال ہے کہ انسان تین قوتوں کا حامل ہے: خواہش' جذبہ' اور عقل۔ خواہش کا مرکز پشت میں واقع ہے اور یہ اصلاً جنسی ہے' جذبے کا مرکز دل ہے' جبکہ عقل دماغ میں ہوتی ہے۔ اب اگر ایک فرد میں خواہش غالب آ جائے تو وہ انسان جبلت کا غلام بن جاتا ہے' جذبے کی فراوانی انسان کو بہادر بنا دیتی ہے' جبکہ عقلی قویٰ کی نشو و نما سے انسان فلسفی بن سکتا ہے۔ افلاطون کے نزدیک خواہش اور جذبے پر عقل کے غلبے اور برتری سے انسان اپنی معراج کو پہنچ جاتا ہے۔(۱)

افلاطون کے برعکس روسو کا خیال یہ ہے کہ عقلی استدلال اور فلسفیانہ غور و فکر ایک غیر فطری چیز ہے' اور جس شے کو تہذیب و شائستگی کا نام دیا جاتا ہے' وہ محض تنزل کا دوسرا نام ہے۔ عقل' انسان کو فطرت سے دور لے جاتی ہے' جبکہ جبلت اسے فطرت سے ہم آہنگ رکھتی ہے' اس لیے انسان کی بہتری اسی میں ہے کہ عقل کو چھوڑ کر' جبلت کی رہنمائی میں' فطرت کی طرف لوٹ جائے۔ روسو نے کہا تھا: انسان فطرتاً آزاد پیدا ہوتا ہے' لیکن معاشرے میں ہر کہیں پابہ زنجیر ہے۔ روسو کے نزدیک انسان فطرتاً نیک ہوتا ہے نیز یہ کہ وہ عقل اور جبلت کا مجموعہ

ہے۔ عقل کے تابع زندگی بسر کرنے سے انسان بگڑ جاتا ہے اور اپنی آزادی کھو بیٹھتا ہے' جبکہ جبلت کے تابع وہ خوش بھی رہتا ہے اور اپنی آزادی بھی برقرار رکھ سکتا ہے۔

روسو کے تصور انسان پر اظہار خیال کرتے ہوئے محمد حسن عسکری تحریر کرتے ہیں کہ "انسان ایک مصفا و منزہ اور معصوم ہستی ہے جس کی ذہنی اور جذباتی صلاحیتیں لا محدود ہیں' جو اصل میں تو خیر کا مجسمہ ہے لیکن کبھی بگڑتا ہے تو ماحول اور خارجی حالات کے اثر سے۔ کائنات میں اس سے اوپر کوئی طاقت نہیں ہے' اور وہ پیدا ہی اس لیے ہوا ہے کہ ہر قسم کی رکاوٹوں پر قابو پاتا چلا جائے"(۲)۔

بات دراصل یہ ہے کہ ہر مفکر کا تصور انسان اس کے عہد کے مخصوص سماجی اور تمدنی تقاضوں کی پیداوار ہوتا ہے۔ افلاطون کو مثالی ریاست کے لیے مثالی حکمران کی ضرورت تھی' اس لیے اس نے فلسفی حکمران کا تصور پیش کیا' لہٰذا اسے انسانی فطرت کا مطالعہ کر کے اپنا تصور انسان وضع کرنا پڑا۔ اسی طرح روسو کو اپنے عہد میں تحریک خرد افروزی کا سامنا تھا جس کے مطابق انسان' عقل کے بل بوتے پر' ہر طرح کے مسائل سے عہدہ برآ ہو سکتا تھا۔ روسو نے اس خیال کی تردید کرتے ہوئے اپنا نظریہ پیش کیا جس میں اس نے جبلت کو عقل پر فوقیت دینے کی کوشش کی۔ اسی طرح ایک تصور انسان ہمیں سرسید احمد خان نے دیا جو ان کے عہد کے مخصوص حالات کی پیداوار تھا۔ بقول ڈاکٹر سید عبداللہ :

> "سرسید احمد خان نے ہمیں ایک عقل پرست دنیا دار انسان کا تصور دیا۔ اس وقت سے ہمارے تصور انسان پر یورپی فکر و ادب کا سایہ پڑنے لگا۔ سرسید احمد خان کا انسان بڑا مستعد اور پابند وقت' مگر غیر مقلدی کے دعوے کے باوجود بے حد مقلد' وہ تو چھری کانٹے ہی کو پوری تہذیب سمجھنے لگا تھا"(۳)۔
>
> سرسید احمد خان کا انسان دراصل عقل اور افادیت پسندی کا مجموعہ تھا جس کا نتیجہ اس میں پست درجے کی مادیت اور شیئیت پسندی کی صورت میں نکلا۔

اقبال اور محمد حسن عسکری ہماری ادبی اور تہذیبی تاریخ کی دو ایسی ہستیاں ہیں جن میں کئی ایک ذہنی مماثلتیں پائی جاتی ہیں۔ دونوں نے مغربی علوم و فنون سے کسب فیض کرنے کے باوجود مغرب کو رد کر دیا اور اسلام کے دامن میں پناہ لی۔ دونوں کو انسان کی روحانی اور اخلاقی ترقی میں دلچسپی تھی۔ محمد حسن عسکری کی انسان میں گہری دلچسپی پر تبصرہ کرتے ہوئے سلیم احمد لکھتے ہیں:

اقبال کا تصورِ آدم

"انسانی روح اور نفس انسانی کے مطالبات کیا ہیں' انسان کس طرح حقیقی معنوں میں انسان بنتا ہے' انسانوں کے باہمی رشتے کیا ہیں' کائنات میں انسان کا مقام کیا ہے' ان سب چیزوں کا جیسا شعور محمد حسن عسکری کو تھا' اردو کے کسی اور ادیب کو نصیب نہیں ہوا" (۴)۔

کچھ ایسے ہی سوالات کا اقبال کو بھی سامنا رہا ہے۔ وہ اپنے خطبے "علم اور مذہبی مشاہدات" میں تحریر کرتے ہیں:

"یہ عالم جس میں ہم رہتے ہیں' اس کی نوعیت کیا ہے' اور ترکیب کیا؟ کیا اس کی ساخت میں کوئی دوامی عنصر موجود ہے؟ ہمیں اس سے کیا تعلق ہے' اور ہمارا اس میں کیا مقام ہے؟ باعتبار اس مقام کے ہمارا طرز عمل کیا ہونا چاہیے؟" (۵)

دراصل یہی وہ سوالات ہیں جن کو حل کرنے کی کوشش میں ان دونوں مفکروں کو اپنا تصور انسان پیش کرنا پڑا۔

اقبال اور محمد حسن عسکری' دونوں کو اپنے نظریات اسلام سے اخذ کرنے کا دعویٰ ہے' لیکن دلچسپ بات یہ ہے کہ دونوں کے تصور انسان میں خاصا تضاد پایا جاتا ہے۔ محمد حسن عسکری کے تصور کے مطابق انسان کا روحانی ارتقاء دو مرحلوں میں مکمل ہوتا ہے۔ پہلے مرحلے میں وہ 'آدمی' سے 'انسان' تک سفر کر کے ایک نصف دائرہ بناتا ہے اور پھر دوسرے مرحلے میں 'انسان' سے 'آدمی' کی طرف مراجعت کر کے دوسرا نصف دائرہ مکمل کرتا ہے' اور یوں اس کے روحانی ارتقاء کا دائرہ اپنی تکمیل کو پہنچ جاتا ہے۔ لیکن اس کے برعکس اقبال کے نزدیک انسان کا روحانی سفر خط مستقیم میں طے ہوتا ہے جس کی ابتدا 'آدمی' سے ہوتی ہے اور 'انتہا انسان کامل' پر۔ انسان تو محض جسمانی ارتقاء کا ایک عبوری دور ہے جس میں ایک فرد حیوانیت سے نکل کر آدمیت کی حدود میں داخل ہو جاتا ہے۔ یہاں وہ اخلاقی و روحانی ارتقاء کے لیے امکانات کے طور پر ضروری اوصاف سے آراستہ ہو جاتا ہے جنہیں بروئے کار لا کر وہ انسان کامل کے مرتبے پر فائز ہو سکتا ہے۔ اقبال لکھتے ہیں:

"یوں بھی بحیثیت ایک ذی روح' انسان کی آفرینش کا جہاں کہیں ذکر آیا ہے' قرآن پاک نے اس کے لیے 'بشر' اور 'انسان' کے الفاظ استعمال کیے ہیں' 'آدم' کا لفظ استعمال نہیں کیا۔ لفظ آدم سے مقصود تو صرف یہ ظاہر کرنا تھا کہ انسان کے اندر نیابت الٰہیہ

کی صلاحیت موجود ہے"(۶)۔

اقبال اور محمد حسن عسکری' دونوں ہی روحانی سفر کا آغاز آدمیت سے کرتے ہیں' لیکن وہ تصورات جو یہ دونوں دانشور اس اصطلاح سے وابستہ کرتے ہیں' ان میں بہت تضاد پایا جاتا ہے۔ اقبال کے نزدیک 'آدمی' ایک اخلاقی تصور کی علامت ہے جبکہ محمد حسن عسکری اسے فرد کے جبلی' حیاتیاتی اور ذہنی پہلوؤں کی نمائندگی کے لیے استعمال کرتے ہیں اور وہ انسان کو اعتقادی' اخلاقی اور روحانی پہلوؤں کی علامت بنا کر پیش کرتے ہیں۔ لیکن اس کے برعکس اقبال کے نظام فکر میں 'انسان' کا لفظ فرد کے عضویاتی اور جبلی ارتقاء کے عبوری دور سے تعلق رکھتا ہے۔ محمد حسن عسکری کے نزدیک فرد کے جبلی' حیاتیاتی اور ذہنی تقاضوں سے اس کا جوہر تشکیل پاتا ہے' جبکہ اعتقادی' اخلاقی اور روحانی تصورات سے فرد کی شخصیت کا اظہار ہوتا ہے۔ 'آدمی' جوہر کی نمائندگی کرتا ہے اور 'انسان' شخصیت کی۔ گویا محمد حسن عسکری کا تصور انسان جوہر سے شخصیت اور پھر شخصیت سے جوہر کی طرف سفر کرنے سے تکمیل پاتا ہے۔ اس کے برعکس اقبال کے نزدیک علم حاصل کرنے کی صلاحیت آدمی کا جوہر ہے جس کے بل بوتے پر وہ تسخیر کائنات کر کے نیابت الیہ کا مقام حاصل کر سکتا ہے' اور یہی اس کی تکمیل ذات ہے۔

جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ ہر شخص کا تصور انسان اس کے مخصوص حالات و تجربات کی پیداوار ہوتا ہے' چنانچہ اس اصول کی روشنی میں جب اقبال اور محمد حسن عسکری کے تصورات انسان کا جائزہ لیا جاتا ہے تو یہ حقیقت منکشف ہوتی ہے کہ دونوں کے تصورات میں تضاد کا بنیادی سبب ان کے حالات و تجربات کا اختلاف ہے۔ اقبال' شاعری کریں یا فلسفہ طرازی' ان کا ذہنی پس منظر اسلام کے حوالے سے ہمیشہ دینی ہی رہتا ہے' جبکہ محمد حسن عسکری اسلام سے ناتا جوڑنے کے باوجود ادبی اور تہذیبی پس منظر سے نجات حاصل نہیں کر پاتے۔ بقول انہی کے:

"میں اپنے ادبی تجربوں کو اور قسم کے تجربوں سے زیادہ خالص اور گراں قدر سمجھنے لگا ہوں' اور زندگی کے متعلق جو کچھ سوچتا ہوں یا محسوس کرتا ہوں' اس میں ان ادبی تجربات کا ہاتھ ضرور ہوتا ہے"(۷)۔

اب اقبال کا حال خود ان کی اپنی زبان سے سنئے' فرماتے ہیں:

"میں شاعر نہیں ہوں' شعر شناس ہوں اور حکمت زندگی اور حکمت دین کا طالب علم

بھی ہوں۔ میری آرزو ہے کہ میں اپنے ملک کے تعلیم یافتہ لوگوں پر دین کے اسرار منکشف کر جاؤں تاکہ وہ دین کے قریب آ جائیں"(۸)۔

اقبال کے تصور انسان اور محمد حسن عسکری کے تصور انسان میں اختلاف کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ محمد حسن عسکری روایتی اسلام سے وابستہ ہو کر سوچتے ہیں' اس لیے غلط نتائج اخذ کرتے ہیں' جبکہ اقبال' حقیقی اسلام سے رشتہ جوڑ کر سوچتے ہیں' اس لیے انسان کے بارے میں درست نتائج تک پہنچتے ہیں۔ عسکری صاحب کی روایتی اسلام پسندی پر تبصرہ کرتے ہوئے نظیر صدیقی رقمطراز ہیں:

"سلیم احمد' عسکری کے بارے میں یہ لکھنے کو تو لکھ گئے کہ ان کا تصور انسان انہیں روایتی اسلام کی طرف لے گیا' اور پھر وہاں سے روایتی تبدیلیوں کی طرف' لیکن انہوں نے وضاحت نہیں کی کہ روایتی اسلام اور روایتی تبدیلیوں سے ان کی مراد کیا ہے۔ میں صرف اتنا جانتا ہوں کہ مذہب کے معاملے میں عسکری' اور انہی کے اثر سے سلیم احمد 'خنذا مثلث' واقع ہوئے ہیں' اور اسی لیے یہ دونوں مذہب کے جدید مفسروں کو بڑے شبے کی نگاہ سے دیکھتے ہیں"(۹)۔

اقبال چونکہ مذہب کے جدید مفسروں میں شمار ہوتے ہیں' اس لیے وہ بھی اس 'شبے کی نگاہ' کا شکار ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ بہرحال' اقبال کی مذہب کی تفسیر جدید ان کی حقیقی اسلام سے وابستگی کا نتیجہ ہے' اور ان کے نزدیک حقیقی اسلام قرآن و سنت کے بنیادی ماخذ ہی کا دوسرا نام ہے۔

اقبال کا تصور انسان' حقیقی اسلام کا نتیجہ ہی سہی اور محمد حسن عسکری کا روایتی اسلام کا' لیکن سوال کیا جا سکتا ہے کہ اقبال نے انسان اور 'آدمی' کے مابین جو تفریق روا رکھی ہے' اس کا قرآن سے بھی جواز پیش کیا جا سکتا ہے یا نہیں۔ اس سلسلے میں قرآن مجید سے چند آیات درج کی جاتی ہیں جن سے اقبال کی اس تفریق کی بخوبی توثیق ہو جاتی ہے۔ ارشاد ہوتا ہے:

وبدا خلق الانسان من طین ○ اس نے انسان کی تخلیق کی ابتدا مٹی سے کی۔ ولقد خلقنا الانسان من سللۃ من طین○ اور یہ واقعہ ہے کہ ہم نے انسان کو مٹی کے خلاصے سے پیدا کیا۔ اسی طرح ایک اور جگہ ارشاد ہوتا ہے: لقد خلقنا الانسان فی

احسن تقویم○ اور یہ واقعہ ہے کہ ہم نے انسان کو بہترین صورت میں پیدا کیا۔ ان آیات سے صاف ظاہر ہے کہ ان کا تعلق 'انسان' کی تخلیق سے ہے' لیکن جب اخلاقی ذمہ داریوں کا سوال ہو تو قرآن 'آدم' کا لفظ استعمال کرتا ہے: وعلم آدم الاسماء..... ان کنتم صادقین○ ان شواہد سے یہ بات بخوبی واضح جاتی ہے کہ اقبال ازروئے قرآن 'انسان' اور 'آدمی' میں فرق روا رکھنے میں بالکل حق بجانب تھے۔

(۲)

اقبال کا 'انسان' کے تصور کو 'آدمی' کے تصور سے جدا کرنا جہاں قرآنی تعلیمات کے عین مطابق ہے' وہاں یہ اصول ارتقاء کے بھی عین مطابق ہے۔ اقبال اپنے خطبے "اسلامی ثقافت کی روح" میں ابن مسکویہ کے نظریہ ارتقاء پر اظہار خیال کرتے ہوئے تحریر کرتے ہیں:

"آخرالامر جب بندروں کا ظہور ہوتا ہے تو حیوانیت گویا انسانیت کے دروازے پر آ کھڑی ہوتی ہے' اس لیے کہ بندر باعتبار ارتقاء انسان سے صرف ایک ہی درجہ پیچھے ہیں۔ ارتقاء کے مزید مراحل میں کچھ اور عضویاتی تبدیلیاں رونما ہوتی ہیں جن کے پہلو بہ پہلو انسان کی قوت تمیز اور روحانیت میں بھی اضافہ ہوتا رہتا ہے تاآنکہ وحشت کی زندگی ختم ہو جاتی ہے اور انسان تہذیب و تمدن کی دنیا میں قدم رکھ دیتا ہے"(۱۰)۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان تک زندگی کا ارتقاء خالصتاً عضویاتی بنیادوں پر حیاتیاتی تقاضوں کے ماتحت ہوتا رہا' جبکہ 'انسان' سے 'آدمی' تک عمل ارتقاء حیاتیاتی رنگ کے ساتھ ساتھ اخلاقی رنگ بھی اختیار کرلیتا ہے۔ یہاں اس امر کی وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ انسان کا اخلاقی ارتقاء اس کے عضویاتی ارتقاء کا نتیجہ نہیں بلکہ یہ محض حیات انسانی میں ایک نئے بعد کا اضافہ ہے جیسا کہ مندرجہ بالا اقتباس "جن کے پہلو بہ پہلو انسان کی قوت تمیز اور روحانیت میں بھی اضافہ ہوتا رہتا ہے" کے الفاظ سے ظاہر ہے۔ بہر حال' آدمی ایک مافوق الانسان ہستی ہے جبکہ انسان مافوق الحیوان مخلوق۔

'انسان' اور 'آدمی' کے فرق کو ایک اور طرح بھی ظاہر کیا جا سکتا ہے۔ اقبال کے نزدیک 'انسان' بدن ہے اور 'آدمی' روح ہے۔ بدن کا تعلق عالم خلق سے ہے جبکہ روح کا عالم امر سے۔ اس لیے بدن' حیاتیاتی تقاضوں کا مرکز ہے اور روح' اخلاقیاتی تقاضوں کا۔ حیاتیاتی تقاضے جو اپنی

نوعیت کے اعتبار سے جبلی اور لاشعوری ہوتے ہیں' انسان کا جوہر ہیں' جبکہ اخلاقیاتی تقاضے جو شعوری اور ارادی ہوتے ہیں' آدمی کا جوہر ہیں۔ ارادہ اور اختیار ہی آدمی کا جوہر ہے جیسا کہ پروفیسر مرزا محمد منور اپنے ایک مضمون میں لکھتے ہیں:

"آدم کے سوا کسی وجود میں وہ جوہر ودیعت نہیں کیا گیا جسے اختیار کہتے ہیں۔ اس الوہی شان کا پرتو اسی وجود کو عطا ہو سکتا تھا جس میں اس کے تحمل کی ہمت ازروئے فطرت رکھی گئی ہے"(۱۱)۔

اب صاف ظاہر ہے کہ ارادہ و اختیار کا مطلب ہے خیر و شر میں تمیز کی بدولت کوئی راہ عمل اختیار کرنے کی آزادی' اس لیے ضروری تھا کہ آدم کو قوت تمیز سے بھی سرفراز کیا جاتا' لہٰذا اس کے سر پر عقل کا تاج بھی رکھ دیا گیا۔ اس سلسلے میں پروفیسر موصوف لکھتے ہیں:

"اور ظاہر ہے کہ عقل ہی کی بدولت فعل خیر و شر میں امتیاز روا رکھنے کی ذمہ داری بھی آن پڑتی ہے' حصول علم اور پھر حسب مقدور علم مسئولیت' حلال و حرام' مستحب اور منکر کے مابین تفریق کرنے کی اہلیت۔ یہ وہ جوہر ہے جو کسی دوسری مخلوق کو اس طرح میسر نہیں جس طرح انسان کو میسر ہے"(۱۲)۔

اقبال نے 'انسان' اور 'آدمی' کے مابین جو تفریق روا رکھی ہے' اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا کہ وہ روح اور بدن کی ثنویت کے قائل ہیں' ذہن کو غلط نتائج کی طرف منتقل کر دے گا۔ واقعہ یہ ہے کہ اقبال نہ صرف روح اور بدن کی وحدت کے قائل ہیں بلکہ عقیدۂ ثنویت کے زبردست ناقد بھی ہیں۔ اقبال کا خیال ہے کہ مغربی فلسفے میں روح و بدن کی دوئی کا تصور ڈیکارٹ کے حوالے سے رائج ہوا جس کے پیچھے مانویت کے اثرات کار فرما تھے۔ بہرحال' اقبال روح و بدن کے باہمی تعامل اور متوازیت کے فلسفوں کی کڑی تنقید کرتے ہوئے ان کی وحدت پر زور دیتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک جب ہم سے کوئی فعل سرزد ہوتا ہے تو اس وقت ہمارا ذہن اور جسم بالکل ایک ہو جاتے ہیں اور ہم اس فعل میں ذہن اور جسم کی شمولیت کو کسی طرح بھی جدا نہیں کر سکتے' اس لیے بلا خوف تردید کہا جا سکتا ہے کہ ان دونوں کا تعلق ایک ہی نظام سے ہے' خلق بھی اسی کے ہاتھ میں ہے اور امر بھی اسی کے ہاتھ میں۔ اقبال کا 'انسان' سے 'آدمی' کو جدا کرنے کا مطلب دراصل ان کے ارتقائی مراحل کی تقدیم و تاخیر کی طرف اشارہ کرنا تھا' چنانچہ انسانیت' ارتقاء کا وہ مرحلہ ہے جو آدمیت سے پہلے اور حیوانیت کے بعد رونما ہوتا ہے۔ آدمیت سے

انسانیت کے اخلاقی اور روحانی ارتقاء کی ابتدا ہوتی ہے۔

اقبال کے نزدیک ماہیت آدم سے آگاہی حاصل کرنا گویا خاک کے ذرے سے مہرو ماہ بن جاتا ہے کیونکہ اس زمین پر 'آدمی' خدا کا راز اور بود و عدم کا طلسم ہے جسے انسان کی زبان بیان کرنے سے قاصر ہے۔ بہرحال' اقبال کے خیال میں آدم کی ماہیت نہ صرف روح ہے اور نہ صرف بدن' بلکہ یہ ان دونوں عناصر کی وحدت سے تشکیل پائی ہے۔ اقبال اس وحدت میں جسم کو ماہیت آدم کا ظاہر قرار دیتے ہیں اور روح کو باطن۔ آدمی کا ظاہر' باطن کے مقابلے میں ادنیٰ اور حقیر چیز ہے۔ آدمی کی روح یا اس کا باطن اس قدر وسیع و عریض ہے کہ سات آسمان بھی اس میں سما سکتے ہیں۔ لیکن اس کے برعکس اس کے جسم یا ظاہر کی حقیقت یہ ہے کہ ایک چھوٹا سا مچھر بھی اسے ہلا کر رکھ دے۔ اقبال جب مرشد رومیؒ سے ماہیت آدم کے بارے میں دریافت کرتے ہیں تو وہ اس کا جواب یوں دیتے ہیں۔

ظاہرش را پشہ آرد بچرخ
باطنش آمد محیط ہفت چرخ (۱۳)

ماہیت آدم کے بارے میں اقبال کا اپنا خیال یہ ہے کہ۔

طلسم بود و عدم جس کا نام ہے آدم
خدا کا راز ہے' قادر نہیں ہے جس پہ سخن
اگر نہ ہو تجھے الجھن تو کھول کر کہہ دوں
وجود حضرت انساں نہ روح ہے نہ بدن! (۱۴)

بہرحال' اقبال اپنے خطبے "الاجتہاد فی الاسلام" میں حقیقت آدم پر یوں اظہار خیال کرتے ہیں:

"یہ روح ہی تو ہے کہ جب اسے زمان و مکان کے حوالے سے دیکھا جائے تو مادے کی شکل اختیار کر لیتی ہے' لہٰذا انسان عبارت ہے جس وحدت سے' جب اس کے اعمال و افعال کا مشاہدہ عالم خارجی کے حوالے سے کیا جائے تو ہم اسے بدن' لیکن جب ان کی حقیقی غرض و غایت اور نصب العین پر نظر رکھی گئی تو اسے روح کہیں گے"(۱۵)۔

اگر آدمی زمین پر خدا کا ایسا ہی اہم راز ہے کہ زبان اس کے بیان کرنے سے قاصر ہے تو پھر اس کائنات میں اسے کیا مقام حاصل ہے' اور اس مقام کی مناسبت سے اس کی کیا غرض و غایت

ہو سکتی ہے؟ اس کا مختصر سا جواب یہ ہے کہ آدمی اس زمین پر خدا کا نائب ہے اور اسے اس کائنات کی گہری سے گہری آرزوؤں میں شریک ہو کر' کبھی اس سے مطابقت پیدا کر کے اور کبھی اس کی قوتوں کی پرزور مزاحمت کر کے اپنی اور خود اس کائنات کی تقدیر متشکل کرنا ہے۔ اقبال کے نزدیک خود آدمی اور کائنات کی تقدیر اس کے اپنے ہاتھ میں ہے جسے وہ ادراک بالحواس اور وجدان کی مدد سے اپنے قابو میں لا کر حقیقت مطلقہ تک رسائی حاصل کر سکتا ہے۔ نہ صرف رسائی حاصل کر سکتا ہے بلکہ بالارادہ اس کی زندگی میں حصہ لے کر اگر ایک طرف کائنات کی قوتوں کو اپنے تصرف میں لا سکتا ہے تو دوسری طرف وہ حیات ابدی کا سزاوار بھی ہو سکتا ہے۔

اس سلسلے میں ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم انسانی زندگی کی غرض و غایت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> "قرآن میں آدم کا تصور اس حقیقت کا انکشاف ہے کہ حیات ابدی کے تمام ممکنات انسان میں مضمر ہیں۔ انسانی زندگی کا مقصد ان ممکنات کو مسلسل معرض وجود میں لانا ہے[16]۔

غایت آدم دریافت کرتے ہوئے اقبال' پیر رومیؒ سے کہتے ہیں۔

خاک تیرے نور سے روشن بصر
غایت آدم خبر ہے یا نظر؟ [17]

پیر رومیؒ اس کا جواب یوں دیتے ہیں۔

آدمی دید است' باقی پوست است
دید آں باشد کہ دید دوست است [18]

اقبال اس مقام اور نصب العین کی روشنی میں' جب موجودہ آدمی کی اب تک کی کار گزاریوں کا ناقدانہ جائزہ لیتے ہیں تو انھیں بے حد مایوسی کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ اقبال کے نزدیک' جیسا کہ ہم دیکھ آئے ہیں' آدم کا حقیقی نصب العین یہ ہے کہ وہ خود شناسی اور جہاں شناسی کی منزلیں طے کرتا ہوا خدا شناسی کے منصب جلیلہ پر فائز ہو۔ لیکن اقبال جب دیکھتے ہیں کہ آج کا آدم نہ خود شناس ہے نہ جہاں شناس' اور نہ خداشناس تو طنزیہ لہجہ اختیار کرتے ہوئے خالق آدم سے یوں شکوہ کناں ہوتے ہیں۔

یہی آدم ہے سلطاں بحر و بر کا
کہوں کیا ماجرا اس بے بصر کا

نہ خودبیں نے خدا بیں نے جہاں بیں
یہی شہ کار ہے تیرے ہنر کا؟ (۱۹)

اقبال عہد حاضر کی ذہنی سرگرمیوں کی روشنی میں مشرق و مغرب کے انسانوں کی اخلاقی و روحانی حالت کا بغور جائزہ لیتے ہیں تو وہ اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ "انسان کی روح مردہ ہو چکی ہے' یعنی وہ اپنے ضمیر اور باطن سے ہاتھ دھو بیٹھا ہے(۲۰)" اس لیے آج کا آدمی اپنے وجود کی اعلیٰ تر غرض و غایت کی تکمیل سے قاصر ہے۔ اقبال کے نزدیک اس صورت حال سے نکلنے کا صرف ایک ہی راستہ ہے' اور وہ یہ کہ آج کا انسان دوبارہ مذہب سے رشتہ استوار کرے۔

جس طرح فکر اقبال میں 'انسان' کا تصور ان کے تصور 'آدمی' سے جدا ہے' اسی طرح ان کاتصور آدمی' 'انسان کامل' کے تصور سے بالکل جدا ہے۔ فکر اقبال میں انسان دراصل وہ زمین ہے جس میں آدمیت کا بیج رکھ دیا گیا ہے۔ یہ بیج اگر ایک طرف اپنی زمین سے مناسب غذا حاصل کر کے اور دوسری جانب مناسب ماحول اور نگہداشت کے تحت' وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ' اپنے مخفی امکانات کو ظاہر کر کے جب ایک تناور درخت بن جاتا ہے تو اسے اقبال کا 'انسان کامل' کہتے ہیں۔ یا یہ کہ اقبال کا فلسفہ خودی وہ زینہ ہے جس کا زیریں سرا انسان کی زمین سے جڑا ہوا ہے اور بالائی سرا 'انسان کامل' کے بام کمال سے۔ اب یہ آدمی کا کام ہے کہ وہ قدم بہ قدم یہ زینہ اوپر چڑھتے ہوئے بام کمال تک جا پہنچے۔ آدمی یہ زینہ جیسے جیسے اوپر چڑھتا جائے گا' اس پر انسان کے جبلی اور حیوانی اثرات کم ہوتے جائیں گے اور اخلاقی اور روحانی اقدار کا رنگ گہرا ہوتا جائے گا حتیٰ کہ وہ بجا طور پر اس زمین میں خدا کا نائب کہلانے کا مستحق قرار پائے گا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ آدمی اپنے اندر بالقویٰ ایسے ممکنات رکھتا ہے کہ اگر وہ انھیں بروئے کار لے آئے تو بالفعل 'انسان کامل' بن سکتا ہے۔ 'انسان کامل' تو گویا ایک آئیڈیل ہے جس کا حصول آدمی کا بنیادی فرض ہے۔

ماہیت آدم اور کائنات میں اس کے مقام اور نصب العین کا جائزہ لینے کے بعد اب ضرورت اس امر کی ہے کہ اقبال کے فلسفہ خودی پر ایک نظر ڈال لی جائے۔ چنانچہ اقبال کا فلسفہ خودی احساس نفس اور تعین ذات کا فلسفہ ہے جس میں ایک آدمی کو تین مراحل میں سے گزر کر 'انسان کامل' کی منزل تک پہنچنا ہوتا ہے۔ بقول ڈاکٹر رضی الدین صدیقی "پہلا مرحلہ اطاعت کا ہے کیونکہ اسلامی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو اعلیٰ اور حقیقی حریت اطاعت یعنی پابندی فرائض ہی

سے حاصل ہوتی ہے۔(۲۰)"

خودی کی تربیت کا دوسرا مرحلہ ضبطِ نفس کا ہے۔ اس مرحلے میں آدمِ خاکی اپنے نفس کی ادنیٰ قوتوں کو، جن کی سرکشی کی کوئی حد نہیں، قابو میں لاتا ہے تاکہ زندگی کے اعلیٰ تر مقاصد کو حاصل کیا جا سکے۔ ان مرحلوں کی تکمیل کے بعد اقبال کا مردِ مومن اپنی زندگی کے تیسرے مرحلے میں داخل ہو جاتا ہے۔ یہ مرحلہ نیابتِ الٰہی کا ہے۔ آدمِ خاکی جب اس مقام پر پہنچ جاتا ہے تو عناصر پر اس کی حکمرانی قائم ہو جاتی ہے اور وہ کائنات میں بجا طور پر خدا کا نمائندہ قرار پاتا ہے، چنانچہ یہی وہ مقام ہے جہاں اقبال کے مردِ آزاد کی ہمت نہ صرف قضا و قدر کی مشیر بن جاتی ہے بلکہ خود تقدیرِ یزداں کا مرتبہ حاصل کر لیتی ہے۔

اقبال کا فلسفہ خودی دراصل آرزوئے کمال کا فلسفہ ہے جس کے مطابق ایک فرد انکشافِ ذات کے عمل میں، منزل بہ منزل آگے ہی آگے بڑھتا چلا جاتا ہے، اور اس عمل میں اس کے لیے واپسی کی کوئی گنجائش نہیں۔ صوفیانہ زبان میں بات کی جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ انکشافِ ذات کا عمل ایک صعودی حرکت ہے جس میں ایک فرد بتدریج اوپر ہی اوپر اٹھتا چلا جاتا ہے حتیٰ کہ حقیقتِ مطلقہ سے جا ملتا ہے۔ لیکن اس کے برعکس محمد حسن عسکری کے مطابق 'آدمی' پہلے 'انسان' تک صعود حاصل کرتا ہے اور پھر وہاں سے دوبارہ نزول کا عمل شروع ہو جاتا ہے اور فرد 'انسان' سے 'آدمی' کی طرف لوٹ آتا ہے۔ آخر میں اس امر کی طرف بھی اشارہ کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اقبال جب 'انسان' اور 'آدمی' میں فرق روا رکھتے ہیں تو وہ صرف تکنیکی اعتبار سے ہوتا ہے، اگرچہ عام بول چال کی زبان میں وہ بھی اوروں کی طرح ان دونوں الفاظ کو مترادفات کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔ ارتقائی اعتبار سے انسان، 'آدمی' بننے سے پہلے صرف حیاتیاتی ضرورتیں پوری کرنے کا مکلف تھا کہ اپنے وجود کا تسلسل قائم رکھ سکے، لیکن 'آدمی' بن کر وہ دوہری ذمہ داریوں کے بوجھ تلے آگیا، اب اسے حیاتیاتی ضرورتوں کے ساتھ اخلاقی ضرورتیں بھی پوری کرنی ہیں۔ اس لیے کہا جا سکتا ہے کہ ہر 'آدمی' میں 'انسان' ہوتا ہے لیکن 'انسان' میں 'آدمی' نہیں بھی ہو سکتا۔ تاہم فرد کے لیے کبھی 'انسان' اور کبھی 'آدمی' کا لفظ استعمال کرنا روزمرہ کے تحت ہے۔

(۳)

'انسان' آدمی' اور 'انسان کامل' کے بارے میں ابھی تک اقبال کی فلسفیانہ فکر کی روشنی میں بحث کی گئی ہے' لیکن دیکھنا یہ ہے کہ کیا اقبال کی شاعری سے بھی ان تصورات کی تائید ہوتی ہے یا نہیں' اور اگر ہوتی ہے تو وہ کیا رنگ اختیار کرتی ہے۔ چنانچہ آدم خاکی' اقبال کی شاعرانہ فکر میں 'تارے' کے علامتی پیکر میں طلوع ہوتا ہے کہ آدم خاکی نے اپنی زندگی کے ابتدائی دور میں' جب شعور کی اولیں جھلک کا مظاہرہ کر کے' خود کو عالم فطرت سے علیحدہ وجود ثابت کیا تو اس حالت شعور کے پیش نظر اقبال اسے "ٹوٹا ہوا تارا" کے علامتی روپ میں دیکھتے ہیں۔ تارے کے ساتھ "ٹوٹا ہوا" کے الفاظ کا اضافہ آدم خاکی کی عالم فطرت سے علیحدگی کا تلازمہ بن جاتا ہے۔ اقبال اپنے خطبے "ذات الیہ کا تصور اور حقیقت دعا" میں تحریر کرتے ہیں:

> "قرآن مجید نے ہبوط آدم کا ذکر کیا تو یہ بیان کرنے کے لیے نہیں کہ کرۂ ارض میں انسان کا ظہور کس طرح ہوا۔ اس کے پیش نظر حیات انسانی کا وہ ابتدائی دور ہے جب اس پر جبلی خواہشات کا غلبہ تھا.... اس کا اشارہ اس تغیر کی طرف ہے جو شعور کی صاف اور سادہ حالت میں' شعور ذات کی اولیں جھلک سے' اس نے اپنے اندر محسوس کیا۔ وہ خواب فطرت سے بیدار ہوا اور سمجھا کہ اس کی حیثیت خود بھی اپنی جگہ پر ایک سبب کی ہے"[۲۱]

اب اگر 'تارا' اقبال کی شاعری میں آدم خاکی کا علامتی روپ ہے تو پھر "مہ کامل" یقیناً 'انسان کامل' کی علامت ہو سکتا ہے۔

عروج آدم خاکی سے انجم سہمے جاتے ہیں
کہ یہ ٹوٹا ہوا تارا مہ کامل نہ بن جائے [۲۲]

اقبال اپنی شاعری میں 'تارے' کو آدم خاکی کا علامتی مظہر قرار دے کر اس سے گہری معنویت وابستہ کر دیتے ہیں' چنانچہ اس معنویت کا سراغ لگانے کے لیے اقبال کی چند نظموں کا مطالعہ ضروری معلوم ہوتا ہے۔ ان نظموں میں "فرشتے آدم کو جنت سے رخصت کرتے ہیں" اور "اذان" وغیرہ کو کلیدی اہمیت حاصل ہے۔ ان نظموں میں اقبال "کوکبی و مہتابی" کو آدم کی بنیادی فطرت قرار دے کر اس کے ساتھ روز و شب کی بیتابی' گریہ سحرگاہی' لذت بیداری شب" اور زندگی کے ضمیر کو بے پردہ کرنے والی نوا جیسے تصورات وابستہ کر کے آدم خاکی کی حقیقت کو آشکار

کرتے ہیں۔ اقبال اپنی شاعری میں انسانی فطرت کے جس پہلو کو 'سیمابیت' قرار دیتے ہیں، اسے وہ اپنے فلسفے میں حصول علم کے لیے انسان کی 'عجلت پسندی' کا نام دیتے ہیں جیسا کہ وہ اپنے خطبے "ذات الٰہیہ کا تصور اور حقیقت دعا" میں تحریر کرتے ہیں:

"شیطان نے اسے ورغلایا کہ علم خفی کے شجر ممنوعہ کا پھل چکھے، اور آدم اس کے ورغلانے میں آ گیا۔ اس لیے نہیں کہ شر اس کی سرشت میں داخل ہے بلکہ اس لیے کہ وہ فطرتاً 'عجول' ہے، وہ چاہتا ہے علم کی منزلیں عجلت سے طے کرلے"(۲۳)۔

بہرحال، اقبال 'آدم خاکی' کو اس زمین کا ستارہ قرار دے کر اس کا مقام ثریا سے بلند مشخص کرتے ہیں، بشرطیکہ وہ بیداری شب کی لذت سے واقفیت حاصل کرلے۔ اقبال فرماتے ہیں۔

بولا مہ کامل کہ وہ کوکب ہے زمینی
تم شب کو نمودار ہو، وہ دن کو نمودار!
واقف ہو اگر لذت بیداری شب سے
اونچی ہے ثریا سے بھی یہ خاک پراسرار!
آغوش میں اس کی وہ تجلی ہے کہ جس میں
کھو جائیں گے افلاک کے سب ثابت و سیار (۲۴)

اقبال اپنی شاعری میں جب موجودہ عالم انسانیت کی ذہنی سرگرمیوں کا جائزہ لیتے ہوئے، اس کے عروج و زوال کی داستان بیان کرتے ہیں تو اس وقت بھی 'تارے' کو 'آدمی' کا استعارہ بنا کر بات کرتے ہیں جیسا کہ 'اگر کج رو ہیں انجم'، 'اسی کوکب کی تابانی' اور 'تاروں کی گردش' وغیرہ جیسی شاعرانہ ترکیبیں اس بات کا واضح ثبوت ہیں جن کی مدد سے وہ موجودہ انسان کی اخلاقی بے راہ روی، اقتصادی بدحالی، سیاسی ابتری اور تمدنی زبوں حالی جیسے مضامین بیان کرتے ہیں۔ زوال آدم خاکی کے شاعرانہ بیان کے بعد اسی موضوع پر اب اقبال کا یہ اقتباس ملاحظہ ہو جو ان کی شاعرانہ اور فلسفیانہ فکر کی ہم آہنگی کا ایک واضح ثبوت بھی ہے۔

نئے سال کی آمد پر لاہور ریڈیو سٹیشن سے ایک نشری تقریر میں، اقبال، یکم جنوری ۱۹۳۸ء کو فرماتے ہیں:

"جو سال گزر چکا ہے، اس کو دیکھو اور نو روز کی خوشیوں کے درمیان بھی دنیا کے واقعات پر نظر ڈالو تو معلوم ہو گا کہ اس دنیا کے ہر گوشے میں، چاہے وہ فلسطین ہو یا

حبش، ہسپانیہ ہو یا چین، ایک قیامت برپا ہے۔ لاکھوں انسان بے دردی سے موت کے گھاٹ اتارے جا رہے ہیں"(۲۵)۔

اب یہ اشعار دیکھیے۔

اسی کوکب کی تابانی سے ہے تیرا جہاں روشن
زوال آدم خاکی زیاں تیرا ہے یا میرا؟ (۲۶)
دگرگوں ہے جہاں، تاروں کی گردش تیز ہے ساقی
دل ہر ذرہ میں غوغائے رستا خیز ہے ساقی (۲۷)

اگرچہ اقبال نے اپنی شاعری میں آدم نو خیز کو، بحیثیت مجموعی 'تارے' کے علامتی روپ میں دیکھا ہے، لیکن اس کی زندگی کا ایک پہلو ایسا بھی ہے جسے وہ 'تارے' کے ساتھ وابستہ کر کے پیش نہیں کر سکے، اور وہ ہے انسان کی تقدیر کا پہلو۔ اس ضمن میں اقبال کو 'تارے' میں کوئی کشش محسوس نہیں ہوتی کیونکہ وہ 'آدم خاکی' کو 'خاک زندہ' سمجھتے ہیں جسے کسی طور بھی 'تابع ستارہ' نہیں کیا جا سکتا۔ اقبال کے نزدیک ستارہ' انسانی تقدیر کا استعارہ نہیں بن سکتا کیونکہ وہ خود آسمان کی وسعتوں میں مارا مارا پھر رہا ہے۔ اقبال کا خیال یہ ہے کہ عہد حاضر کے انسان کے زوال کا سبب نہ تو آسمان کی سازش ہے اور نہ ستاروں کی گردش، بلکہ اس کا اصل سبب 'خودی' کی موت ہے۔ اسی لیے وہ دور حاضر کے انسانوں کو مخاطب کر کے فرماتے ہیں کہ تم اپنی تقدیر کو ستاروں سے وابستہ کر کے آسمانوں کی طرف نہ دیکھو۔ میری طرف آؤ! تمہاری تقدیر میرے 'نالۂ بے باک' یعنی شاعری میں پوشیدہ ہے جسے میں نے اپنی 'کار گہ فکر' میں بننے والے ستاروں سے سجا رکھا ہے۔ میری شاعری کا مطالعہ کرو اور اپنے اپنے مقدر کے ستارے کو پہچان کر لے جاؤ۔ اقبال کے فلسفۂ خودی کے مطابق انسان کی تقدیر خود اس کے اپنے ہاتھ میں ہے جسے کسی اور چیز کے ساتھ وابستہ نہیں کیا جا سکتا' چاہے وہ ستارے جیسی روشن چیز ہی کیوں نہ ہو۔

ستارہ کیا مری تقدیر کی خبر دے گا
وہ خود فراخی افلاک میں ہے خوار و زبوں (۲۸)
ترے مقام کو انجم شناس کیا جانے
کہ خاک زندہ ہے تو تابع ستارہ نہیں (۲۹)
نہ ستارے میں ہے، نے گردش افلاک میں ہے

تیری تقدیر مرے نالۂ بے باک میں ہے (۳۰)
نہ ہے ستارے کی گردش، نہ بازیِ افلاک
خودی کی موت ہے تیرا زوالِ نعمت و جاہ (۳۱)
بنتے ہیں مری کارگہِ فکر میں انجم
لے اپنے مقدر کے ستارے کو تو پہچان (۳۲)

جس طرح عقلی بنیادوں پر اقبال کے تصورِ آدم' کا 'انسانِ کامل' کے تصور سے موازنہ ممکن ہے' کیا اسی طرح شعری بنیادوں پر بھی ان کا موازنہ کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ اس سوال کا جواب خوش قسمتی سے اثبات میں ہے۔ اس سلسلے میں 'تارے' کا موازنہ اقبال کی دو دوسری علامتوں 'لالے' اور 'شاہین' سے کرنا پڑے گا۔ چنانچہ کلامِ اقبال میں 'تارا' جو 'آدمِ خاکی' کی علامت ہے' جب ان کے فلسفہ خودی کے جمالی پہلوؤں کو اختیار کر لیتا ہے تو وہ عالمِ جمادات سے نکل کر عالمِ نباتات میں داخل ہو جاتا ہے اور 'لالے' کا روپ دھار لیتا ہے۔ اقبال کی شاعری میں 'لالہ' خاموشی و دل سوزی اور سرمستی و رعنائی کا علامتی مظہر ہے جس سے زندگی کے جمالی پہلوؤں کی نشاندہی ہوتی ہے۔ جب اس مقامِ ارتقاء سے نکل کر 'تارا' اپنے اندر 'لالے' کے ساتھ ساتھ شاہینی' کا اضافہ کر لیتا ہے تو گویا وہ عالمِ نباتات سے عالمِ حیوانات میں داخل ہو جاتا ہے۔ اب چونکہ کلامِ اقبال میں 'شاہین' خودداری و استغنا' بلند ہمتی و بلند پروازی' شجاعت و سخت کوشی اور خلوت نشینی جیسے جلالی پہلوؤں کی علامت ہے' اس لیے 'تارے' میں زندگی کے جمالی پہلوؤں کے ساتھ ساتھ جلالی پہلوؤں کا اضافہ ہو جاتا ہے' اور یوں اس کی خودی' دلبری اور قاہری کے حسین امتزاج میں ڈھل جاتی ہے' اور یہی نیابتِ الٰہی کی آخری منزل ہے۔

'آدم' اور 'انسانِ کامل' کے علامتی موازنے سے جو نتیجہ برآمد ہوتا ہے' وہ یہ ہے کہ تارا جب اطاعت اور ضبطِ نفس کی منازل طے کر لیتا ہے تو اس کی خودی کا سنگ ممکنات ڈھل کر موم کی طرح نرم ہو جاتا ہے۔ اب اگر وہ اسی حالت پر قائم ہو جائے تو زندگی کے اعلیٰ تر مقاصد حاصل نہیں ہو سکتے' اس لیے 'تارے' کی اس نرمی کو فولادی رنگ دینے کے لیے اسے نیابتِ الٰہیہ کی منزل تک لانا پڑتا ہے۔ علاوہ ازیں اس موازنے سے ایک یہ نتیجہ بھی نکلتا ہے کہ 'تارا' اقبال کے عمومی تصورِ آدم کی نمائندگی کرتا ہے جس میں چھوٹے بڑے' کافر و مومن اور امیر و غریب ہر طرح کے انسان شامل ہیں' لیکن اس کے برعکس 'لالہ' اور 'شاہین' ان کی مخصوص

علامات ہیں جن سے صرف ارتقاء یافتہ خودیوں کی نمائندگی ہوتی ہے جسے عرف عام میں اقبال کا 'انسان کامل' کہا جاتا ہے۔

اقبال کی شاعری میں'لالہ' زندگی کی مثبت جمالی قدروں کا ترجمان ہے' جبکہ 'نرگس' عمل اور بصیرت سے محرومی کے باعث منفی قدروں کی علامت ہے۔ اسی طرح 'شاہین' زندگی کی مثبت جلالی قدروں کا نمائندہ ہے جبکہ 'کرگس' منفی جلالی قدروں کا۔ اب اگر کوئی تارا اپنی بے عملی اور بے بصیرتی کی وجہ سے 'لالہ' نہیں بن پاتا تو وہ عمل ارتقاء کے نباتاتی مرحلے میں 'نرگس' کے روپ میں ظاہر ہوگا۔ اسی طرح حیواناتی مرحلے میں وہ پست ہمتی' محتاجی اور بے غیرتی جیسے اوصاف اپنا کر شاہین' بننے کے بجائے 'کرگس' بن جاتا ہے' اور یوں اپنی خودی سے ہاتھ دھو بیٹھتا ہے۔

منظر چمنستان کے' زیبا ہوں کہ نازیبا
محروم عمل نرگس مجبور تماشا ہے (۳۳)

دیدہ ہا بے نور مثل نرگس اند
سینہ ہا از دولت دل مفلس اند (۳۴)

پرواز ہے دونوں کی اسی ایک فضا میں
کرگس کا جہاں اور ہے شاہیں کا جہاں اور (۳۵)

اقبال کا 'انسان کامل' دراصل ایک ایسی عالیشان عمارت ہے جسے انسانیت کی زمین میں آدمیت کی مضبوط بنیادوں پر قائم کیا گیا ہے۔ اقبال کے 'انسان کامل' کی مثال 'تارے' کے مقابلے میں 'ماہ کامل' کی سی ہے جس کی چاندنی سے پورا عالم منور ہو جاتا ہے۔ بات دراصل یہ ہے کہ 'انسان کامل' کا تصور ہی اقبال کا پسندیدہ تصور ہے اور وہ اپنے فلسفہ خودی کی بنیاد پر ان انسانوں کی ایک ایسی جماعت تیار کرنے کے آرزو مند ہیں جو ایک طرف تو تسخیر فطرت کا عظیم کام سرانجام دے سکے اور دوسری جانب معاشرے میں عدل و انصاف قائم کر کے اپنے نائب حق ہونے کا ثبوت بھی فراہم کر سکے۔ اقبال کا پسندیدہ انسان' 'انسان کامل' ہی ہے' لیکن اس کے باوجود وہ ابھی 'تارے' کے مستقبل سے بھی مایوس نہیں ہیں' چنانچہ وہ آدم خاکی سے مخاطب ہو کر فرماتے ہیں۔

کشتی حق کا زمانے میں سہارا تو ہے
عصر نو رات ہے دھندلا سا ستارا تو ہے (۳۶)

حوالہ جات

۱۔ سید عابد علی عابد (مترجم) داستان فلسفہ، مکتبہ اردو، لاہور طبع اول ۱۹۵۹ء صفحہ ندارد
۲۔ سلیم احمد، محمد حسن عسکری۔۔ آدمی یا انسان؟ صفحہ ۴۲ مکتبہ اسلوب کراچی، طبع اول ۱۹۸۲ء
۳۔ ڈاکٹر سید عبداللہ، مسائل اقبال صفحہ ۲۷۰ مغربی پاکستان اردو اکیڈمی، لاہور، اشاعت دوم ۱۹۸۷ء
۴۔ سلیم احمد، محمد حسن عسکری۔۔ آدمی یا انسان؟ صفحہ ۲۳ مکتبہ اسلوب کراچی، طبع اول ۱۹۸۲ء
۵۔ سید نذیر نیازی (مترجم) تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص ا، بزم اقبال کلب روڈ لاہور، مئی ۱۹۸۶ء
۶۔ سید نذیر نیازی (مترجم) تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ص ۳۵
۷۔ سلیم احمد، محمد حسن عسکری۔۔ آدمی یا انسان؟ ص ۱۳ مکتبہ اسلوب کراچی، طبع اول ۱۹۸۲ء
۸۔ ڈاکٹر سید عبداللہ، مسائل اقبال، صفحہ ۸ مغربی پاکستان اردو اکیڈمی، لاہور، اشاعت دوم ۱۹۸۷ء
۹۔ سلیم احمد، محمد حسن عسکری۔ آدمی یا انسان صفحہ ۱۵، مکتبہ اسلوب کراچی، طبع اول ۱۹۸۲ء
۱۰۔ سید نذیر نیازی (مترجم) تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ص، ۲۰۷ بزم اقبال کلب روڈ لاہور مئی ۱۹۸۶ء
۱۱۔ محمد منور پروفیسر (مدیر) اقبالیات صفحہ ۱۱۸ اقبال اکادمی پاکستان، لاہور جولائی۔۔ ستمبر ۱۹۸۷ء
۱۲۔ ایضاً
۱۳۔ علامہ اقبال (کلیات اقبال، اردو) بال جبریل، صفحہ ۱۳۷ شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور، اشاعت ششم ستمبر ۱۹۸۴ء
۱۴۔ " " " " ضرب کلیم صفحہ ۵۷
۱۵۔ سید نذیر نیازی (مترجم) تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص ۲۳۸
۱۶۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، فکر اقبال صفحہ ۳۴۷، بزم اقبال کلب روڈ لاہور، ۱۹۸۸ء
۱۷۔ علامہ اقبال بال جبریل (کلیات اردو) صفحہ ۱۳۷، شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور اشاعت ششم ستمبر ۱۹۸۴ء
۱۸۔ ایضاً
۱۹۔ ایضاً صفحہ ۸۸
۲۰۔ ڈاکٹر رضی الدین صدیقی، اقبال کا تصور زمان و مکان، صفحہ ۴۷ مجلس ترقی ادب لاہور ۱۹۷۳ء
۲۱۔ سید نذیر نیازی (مترجم) تشکیل جدید صفحہ ۱۲۸

۲۲- علامہ اقبال (کلیات اردو) بال جبریل صفحہ ۱۰ شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور' اشاعت ششم ستمبر ۱۹۸۴ء
۲۳- سید نذیر نیازی (مترجم) تشکیل جدید الہیات اسلامیہ صفحہ ۱۳۰
۲۴- علامہ اقبال (کلیات اردو) بال جبریل صفحہ ۱۳۵ شیخ غلام علی اشاعت ششم ستمبر ۱۹۸۴ء
۲۵- محمود عاصم (مرتب) اقبال کے ملی افکار' صفحہ ۲۲۰ مکتبہ عالیہ اردو بازار لاہور' ۱۹۷۷ء
۲۶- علامہ اقبال (کلیات اردو) بال جبریل ص ۶ شیخ غلام علی اینڈ سنز اشاعت ششم ستمبر ۱۹۸۴ء
۲۷- ایضاً----- صفحہ ۱۱
۲۸- ایضاً----- صفحہ ۲۷
۲۹- ایضاً----- صفحہ ۴۴
۳۰- ایضاً----- صفحہ ۶۵
۳۱- ایضاً----- صفحہ ۴۶
۳۲- علامہ اقبال' کلیات اقبال (اردو) ضرب کلیم صفحہ ۶۱' شیخ غلام اینڈ سنز اشاعت ششم ستمبر ۱۹۸۴ء
۳۳- " " " " " بانگ درا صفحہ ۱۷۹
۳۴- علامہ اقبال (کلیات فارسی) اسرار و رموز صفحہ ۷۰ شیخ غلام علی' اشاعت پنجم مئی ۱۹۸۵ء
۳۵- علامہ اقبال' (کلیات اردو) بال جبریل صفحہ ۱۵۶ " " " " اشاعت ششم ستمبر ۱۹۸۴ء
۳۶- علامہ اقبال (کلیات اردو) بانگ درا صفحہ ۲۰۶

○