Fikr-o-Nasar (Islamabad) 3:9-10 (1966)

فرد اور جماعت کا رشتہ

حکمتِ اقبال کی روشنی میں

☆ ——————————— الطاف جاوید

صنعتی انقلاب کے بعد جن عظیم معاشرتی اور سیاسی مسائل نے سر اُٹھایا۔ ان میں سرمایہ و محنت کے بعد سب سے زیادہ اہم فرد اور جماعت کے باہمی تعلق کا مسئلہ تھا۔ اس مسئلے نے صنعتی انقلاب کے بعد ہونے والے معاشرتی ارتقار کے ساتھ ساتھ اس کے مختلف مراحل کی منطق کے مطابق کئی شکلیں بدلی ہیں اور ہر شکل اپنے مخصوص تقاضوں کے ماتحت فرد اور جماعت دونوں کے لئے تباہی یا استواری لاتی رہی۔

سیاسی فلسفہ کی ترقی میں حصہ لینے والے مفکرین نے اس مسئلے پر بہت کچھ لکھا ہے اور فرد اور جماعت کے تعلقات کے باہمی تضاد کے کئی حل پیش کئے ہیں۔ ان سطور میں علامہ اقبال کے سیاسی فلسفہ کی روشنی میں اس مسئلے کا جائزہ لینے کی کوشش کی گئی ہے۔

علامہ اقبال کو اپنی زندگی میں تین مختلف سیاسی نظامات کو دیکھنے، ان کا مطالعہ کرنے، ان سے اثر پذیر ہونے اور ان پر تنقید کرنے کا موقع ملا۔ ان نظامات میں سے پہلا سیاسی نظام جو یورپ کے صنعتی انقلاب کی بنیادوں پر استوار ہوا۔ سرمایہ دار نظام معیشت تھا، اس نظام نے جاگیرداری نظام کی جگہ لی تھی۔ جس کی فرد اور جماعت کے تعلقات کے بارے میں سب سے نمایاں خصوصیت یہ تھی کہ فرد کی زندگی کے تمام پہلوؤں اور اعمال کا تعین جماعت کیا کرتی تھی، چنانچہ حریتِ فکر و عمل کا فقدان جاگیرداری عہد کا ایک امتیازی نشان تھا۔

اس میں شک نہیں کہ صنعتی انقلاب نے جاگیرداری معاشرے میں ایک انقلاب پیدا کیا لیکن جہاں ایک طرف آزاد معاشی مسابقت، تجارت اور سرمائے کی حرکت اور منتقلی کی آزاد حیثیت، دولت کمانے اور اسے جمع کرنے کے عمل پر کسی سیاسی اور اخلاقی پابندی کے فقدان، محنت کے اُجرت کے قانون طلب و رسد کے ماتحت آجانے اور مملکت کی مداخلت کی حدود کا محض امن عامہ کے قیام تک محدود کر دینے

سے فرد کو آزادی اور خود مختاری نصیب ہوئی، وہاں معاشی تحفظ سے محروم ہونے کی وجہ سے فرد کی اس آزادی و خود مختاری کے مثبت نتائج پر پانی پھر گیا۔

سرمایہ داری نظام کے ابتدائی دور میں اگر فرد جاگیرداری سماج کے پس ماندہ، تاریک اور جہالت انگیز ماحول سے نکل کر جس میں اس کی اپنی کوئی نجی اور ذاتی زندگی نہ تھی، سائنسی علوم کی روشنی، ترقی یافتہ قانون کی برکات اور آزادیٔ رائے سے بہرہ ور ہوا تھا۔ تو اس نظام کے دورِ انحطاط میں وہ اِن تمام باتوں سے پھر محروم ہو رہا تھا، سرمایہ داری سماج اور بورژوا پارلیمانی جمہوریت کے نظام سیاست میں فرد اور جماعت کے باہمی تعلقات میں توازن نہ رہا۔ اور جماعت کے مفادات کے علی الرغم چند افراد کو اپنی من مانی کرنے کی کھلی چھٹی مل گئی، فرد کی نام نہاد آزادیٔ ضمیر کے لئے مملکت کا کوئی اخلاقی ضابطہ نہ رہا اور چند افراد کا مفاد پوری جماعت کے مفادات پر غالب تسلیم کیا جانے لگا۔

دوسرا نظامِ حیات جو علامہ اقبال کے زیرِ مطالعہ آیا۔ اور اُن کی تنقید کا موضوع بنا، فاشزم تھا، اُن کی زندگی ہی میں اس نظام پر جرمنی، اٹلی اور جاپان میں آمرانہ حکومتوں کو استوار کیا گیا تھا، فاشزم دراصل کسی سیاسی فلسفہ یا مستقل نظامِ حیات کا نام نہیں تھا، وہ فی الحقیقت ایک کوشش تھی انحطاط پذیر سرمایہ داری نظام کو مزید زوال و انحطاط سے بچانے کی۔ یورپ میں جب مزدور طبقے کی انقلابی جدوجہد بہت تیز ہوگئی، اور سرمایہ دارانہ مفادات پر اس کی زد پڑنے لگی تو سرمایہ داروں نے اس سیلاب کو روکنے کے لئے ہٹلر اور مسولینی کو آگے کیا۔ اور اُن کو ہر طریقے سے مضبوط بنایا۔ فاشزم میں سرمایہ داری اجارہ داری کی شکل اختیار کر لیتی ہے اور سرمایہ دار طاقتیں متحد ہو کر معاشی لوٹ کھسوٹ کا پروگرام بناتی ہیں۔

تیسرا نظامِ حیات جو سرمایہ دارانہ جمہوریت اور فاشی آمریت دونوں سے اپنے جوہر اور ہیئت میں مختلف تھا، اشتراکی نظام تھا، جو علامہ اقبال کی زندگی میں سوویت یونین میں بروئے کار آچکا تھا۔ اس نظامِ حیات میں آزاد معاشی مسابقت، پیداواری عمل کا نفع اندوزی کے لئے پابند ہونے، سرمایہ واصل کا اجارہ داری شکل میں تبدیل ہونے کا کوئی امکان نہ رہا، آزاد معاشی مسابقت کی جگہ امداد باہمی نے، پیداوار میں نفع اندوزی کے بجائے عوامی ضرورت کو پورا کرنے کے آہنگ نے اور سرمایہ واصل کی جگہ منصوبہ بندی نے لے لی۔

اس تاریخی اور سماجی پس منظر میں علامہ اقبال نے اپنے منفرد سیاسی فلسفہ کو مرتب کیا۔ اُن کے یہ افکار و نظریات اسرارِ خودی، رموزِ بے خودی، ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر اور تشکیل جدید الہیاتِ اسلامیہ تصنیفات میں

ملتے ہیں۔ ان تصنیفات کے عمیق مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال ارادۂ عامہ کے عمل اظہار کے لئے نہ تو کانٹ نٹشے اور برگساں کی طرح سرمایہ داری نظام کی اجتماعی مفاد سے بیگانہ انفرادیت پسندی سے متفق ہے، جو حیاتِ معاشرہ کو انفرادی اَنا کی عمل پذیری کے لئے محض مکان (SPACE) مہیا کرنے کے مترادف تصور کرتے ہیں اور نہ ہیگل اور ہابس کی طرح ہیئتِ اجتماعیہ کو افراد سے قطعی الگ اور ماوراء ایک متعین اور خود کفیل جسم نامی قرار دیتا ہے، جو اپنے مقاصد اور آرزوؤں کی تکمیل کے لئے افرادِ معاشرہ کے مقاصد اور خواہشوں سے بے نیاز ہو کر عمل کرتا اور اپنے اس عمل میں انہیں غیر نامی اجزاء کی طرح استعمال کرتا ہے۔ یہ مفکرین کلیت پسندی میں فرد کی انفرادیت کو مدغم کر دیتے ہیں۔ اقبال اپنے سیاسی افکار میں ان دونوں مذکورہ نظریات کے مقابلے میں اشتراکیت سے نسبتاً زیادہ قریب ہے، جس میں فرد کو حیات کے ارتقائی عمل کا مقصد اور جماعت کو اس مقصد کے حصول کا ایک ذریعہ تصور کیا گیا ہے۔ مگر اشتراکیت کے ساتھ اس اتفاق کے باوجود اقبال فرد کے کائناتی مرتبہ، اس کی تخلیقی غایت، اور اس کے داخلی فطری ممکنات کے احصار و تعین میں اس سے اختلاف رکھتا ہے، کیوں کہ اشتراکیت کے دہریت پسند عنصر نے فرد اور ہیئتِ اجتماعیہ کے ربط کی کامیاب توجیہہ کے مثبت نتائج کی قیمت صفر کر دی ہے۔

اقبال اپنے سیاسی فکر میں فرد اور جماعت کے باہمی تعلق و ربط کو مذکورہ بالا تینوں نظریاتِ حیات ــــ سرمایہ دار نظام، فاشزم اور اشتراکیت ــــ سے منفرد حیثیت دیتا ہے۔ وہ اپنے فلسفیانہ افکار میں 'خودی' کے تصوّر اور اس کی تکمیل و تربیت کو اگرچہ بنیادی مسئلہ قرار دیتا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ وہ خودی کی تکمیل و پرورش کو کلی طور پر معاشرے کے اندر ہی ممکن تصور کرتا ہے، معاشرہ سے باہر کوئی فرد اپنے انفرادی جوہر کی پرورش و تربیت کا سامان اور مواقع نہیں پا سکتا۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ اقبال کے سیاسی فلسفہ میں فرد اور ہیئتِ اجتماعیہ ایک معاشرتی کُل کے دو پہلو ہیں۔ اور ان دونوں پہلوؤں میں کوئی دوئی یا تضاد موجود نہیں ہے۔ بلکہ دونوں میں مکمل ہم آہنگی، توازن اور باہمی ربط پایا جاتا ہے، دراصل یہ دونوں پہلو جہاں ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے ہیں، وہاں ایک دوسرے سے اثر پذیر بھی ہوتے ہیں۔ ان میں باہم تفاعل، ہم ربطی اور انحصار پذیری پائی جاتی ہے۔ اور دونوں کا وجود ایک دوسرے کے لئے لازم و ملزوم ہے۔

اقبال کے نزدیک معاشرتی عمل کا مقصود بالذات فرد کی خودی کی تربیت اور اس کے لامحدود ممکنات کو بروئے کار لانا ہے تاکہ وہ 'اصل خویش' یعنی وجودِ باری تعالٰے کی طرف لوٹنے کے قابل ہو سکے،

اور معاشرتی عمل اپنے مقصود کو حاصل کرنے کے لئے جس ذریعہ کو منتخب کرتا ہے، وہ معاشرہ یا جماعت ہے، بلکہ ایک وجہ سے جماعت اس ضمن میں فرد سے کہیں زیادہ اہمیت کی حامل ہے۔ اسی بنا پر بعض دفعہ ہمیں اقبال بادی النظر میں کلیت پسندی کی حمایت کرتے نظر آتے ہیں، لیکن دراصل وہ کلیت پسندی کے بجائے فرد پر جماعت کو ترجیح دینے کے حامی ہیں۔ اور اس ترجیح کی وجہ وہ یہ بتاتے ہیں کہ فرد کا وجود جماعت کے مقابلے میں آنی و لمحاتی ہے، اور جماعت نہ صرف موجودہ نسل کی حامل ہوتی ہے، بلکہ مستقبل میں آنے والی بے شمار نسلوں کی بھی امین ہوتی ہے۔

فرد پر جماعت کو ترجیح دینے کی اقبال کے نزدیک دوسری وجہ یہ ہے کہ فرد اپنی تخلیق کے وقت ایک ہیئتِ اجتماعیہ کو پہلے سے موجود پاتا ہے، جس کی عمرانی اور فکری تنظیم اس کے ذہن اور نفسیات پر اثر انداز ہوتی ہے۔ فرد اپنی تخلیق سے ماقبل موجود جماعت سے اپنا فکری و نفسیاتی مواد حاصل کرنے پر مجبور ہے۔ اگرچہ اس بات کا امکان بھی پایا جاتا ہے کہ فرد اپنی قوتِ استدلال اور وجدان کی تربیت سے وقت کے خزانے سے نئے حقائق اخذ کر کے جماعت پر اثر انداز ہو اور اس کے فکر و عمل کے نظام میں عمیق تبدیلیوں کا باعث بنے۔ مگر تخلیق کے وقت تو بہر حال فرد اپنے معاشرتی ماحول سے متاثر ہونے پر مجبور ہے، چنانچہ انہی وجوہ کی بنا پر اقبال جماعتی انا کو انفرادی انا سے برتر تصور کرتا ہے۔

اسی فلسفہ کی رُو سے اقبال، برگساں کے اس خیال کی پُر زور تردید کرتے ہیں کہ معاشرتی وجود ہمارے انفرادی وجود سے باہر ایک مصنوعی حیثیت رکھتا ہے، لہٰذا ہمارا اصل اور حقیقی وجود وہی ہے جس کا شعور ہمارے ۱۷ دوسرے فرد کو نہ ہو سکے، تغیر و دوران کا تعلق انفرادی احساس سے ہے جو ہر لمحہ خودی کی گہرائیوں میں وقوع پذیر ہوتا رہتا ہے چونکہ تغیر و دوران حقائق اصلیہ ہیں اس لئے فرد ہی اُن کا احساس کر سکتا ہے۔ اجتماع اُن سے بے بہرہ رہتا ہے۔

اس کے برعکس وہ اس حقیقت پر زور دیتے ہیں کہ فرد کے انفرادی جوہر کو پنپنے، پروان چڑھنے اور اُس کے داخلی ممکنات کے خارج میں تحقق کے لئے عمرانی وجود ایک لازمی شرط ہے، فرد بغیر تمدن کے مکمل نہیں ہو سکتا کیونکہ فرد کی تکمیل اخلاقی اقدار کے بغیر وقوع پذیر نہیں ہو سکتی اور ان اخلاقی اقدار کے لئے ذمہ داری اور فرض کا احساس تمدن اور عمرانی انا کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے، وہ انفرادی جوہر کی تکمیل و پختگی کے لئے خارجی یا معاشرتی ماحول کو صدف اور بحر کی حیثیت دیتے ہیں۔ جن کے بغیر قطرہ کبھی بھی گوہر نہیں بن سکتا، اقبال

اپنے ایک لیکچر، ملّتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر، میں فرماتے ہیں:۔

"فرد فی نفسہ ایک ہستی اعتباری ہے یا یوں کہیئے کہ اُس کا نام ان مجرداتِ عقلیہ کی قبیل سے ہے جن کا حوالہ دے کر عمرانیات کے مباحث کو سمجھنے میں آسانی پیدا کر دی جاتی ہے، بالفاظِ دیگر فرد اس جماعت کی زندگی میں جس کے ساتھ اُس کا تعلق ہے، بمنزلہ ایک عارضی اور آنی لمحہ ہے، اس کے خیالات، اس کی تمنائیں، اس کا طرزِ زندگی، اس کے جملہ قوائے ذہنی و جسمانی بلکہ اُس کی زندگی کے ایّام کی تعداد تک اس جماعت کی ضروریات و حوائج کے سانچے میں ڈھلی ہوئی ہوتی ہیں جس کی حیاتِ اجتماعی کا وہ محض ایک جزوی منظہر ہے۔"

"فرد کے افعال کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ وہ اضطراری و بلا ارادہ کسی خاص کام کو سرانجام دیتا ہے، جسے جماعت کے نظام نے اُس کے سپرد کر رکھا ہے۔"

"قوم اپنے افراد کا محض مجموعہ نہیں ہے، ایسا سمجھنا اصولاً غلط ہے بلکہ قوم یا معاشرہ ایک جداگانہ حیات رکھتا ہے۔ قوم کی ماہیت پر اگر نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوگا کہ وہ غیر محدود و لامتناہی ہے اس لئے کہ اس کے اجزائے ترکیبی میں وہ کثیر تعداد آنے والی نسلیں بھی شامل ہیں جو اگرچہ عمرانی حدِ نظر سے تاحال ماورا، اور پوشیدہ ہیں لیکن ایک زندہ قوم کا سب سے اہم جز متصور ہونے کے قابل ہیں۔"

لہٰذا اقبال کی نظر میں فرد کی شخصیت کی پرورش جو اُس کی حیات کا بے بہا جوہر اور اُس کا حاصل ہے، ملّت یا اجتماعی وجود کے وسیع اور مؤثر اخلاقی ضبط و آئین کے بغیر ناممکن ہے، جس طرح شاخ پر پھول پیدا ہوتے اور مرجھا کر گر جاتے ہیں اور ان کی جگہ پھر نئے پھول وجود میں آجاتے ہیں، اس شکست و تخلیق کے عمل کے دوران شاخ قائم و دائم رہتی ہے۔ اسی طرح افراد قوم کی شاخ پر پیدا ہوتے اور مرجھاتے رہتے ہیں۔ مگر قوم قائم رہتی ہے، قوم کی حیات کے مقابلہ میں فرد کی حیات ایک آنی و عارضی لمحہ ہے، اگر فرد قوم کے ساتھ وابستہ رہے تو وہ سرسبز و شاداب رہتا ہے، اور نہ جماعت سے علاحدگی کی صورت میں وہ مرجھا کر زیست و نابود ہو جاتا ہے، ؎

ڈالی گئی جو فصلِ خزاں میں شجر سے ٹوٹ — ممکن نہیں ہری ہو سحابِ بہار سے
ہے لازوال عہدِ خزاں اس کے واسطے — کچھ واسطہ نہیں اُسے برگ و بار سے
شاخِ بریدہ سے سبق اندوز ہو کہ تو — ناآشنا ہے قاعدۂ روزگار سے

ملّت کے ساتھ رابطہ استوار رکھ　　　پیوستہ رہ شجر سے امیدِ بہار رکھ

اقبال کے سیاسی فلسفہ کا مطالعہ کرتے وقت ایک بات قابلِ غور نظر آتی ہے کہ اُس کا سیاسی فکر ایک حد تک اشتراکیت کے سیاسی نظریات سے قریب تر ہونے کے باوجود انہیں پوری طرح اپناتا نہیں ہے، اور اس اختلاف کا سب سے بنیادی سبب یہ نظر آتا ہے کہ دہریت پسند اشتراکیت اور مذہب پسند اقبال کے نزدیک انسانی جوہرِ حیات یا خودی کے تصور اور حیثیت میں بنیادی فرق پایا جاتا ہے۔ اقبال نے اس فرق اور اختلاف کو اسرارِ خودی کے پہلے ایڈیشن کے دیباچہ میں اس طرح واضح کیا ہے کہ :-

"یہ وحدتِ وجدانی یا شعور کا روشن نقطہ جس سے تمام انسانی تخیلات وجذبات اور تمنیات مستنیر ہوتے ہیں، یہ پُراسرار شے جو فطرتِ انسانی کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بند ہے، یہ خودی یا انا جو اپنے عمل کی رُو سے ظاہر اور اپنی حقیقت کی رُو سے مضمر ہے، جو تمام مشاہدات کی خالق ہے مگر جس کی لطافت مشاہدہ کی گرم نگاہوں کی تاب نہیں لا سکتی، کیا چیز ہے؟ کیا یہ ایک لازوال حقیقت ہے یا زندگی نے محض عارضی طور پر اپنے فوری عملی اغراض کے حصول کی خاطر اپنے آپ کو اس فریبِ تخیّل یا دروغِ مصلحت آمیز کی صورت میں نمایاں کیا ہے؟ اخلاقی اعتبار سے افراد اقوام کا طرزِ عمل اس نہایت ضروری سوال کے جواب پر منحصر ہے اور یہی وجہ ہے کہ دنیا کی کوئی قوم ایسی نہ ہوگی جس کے حکما ر علما ر نے کسی نہ کسی صورت میں اس سوال کا جواب پیدا کرنے کے لئے دماغ سوزی نہ کی ہو۔"

یہی وہ بنیادی اختلاف ہے جو اقبال اور مارکسی اشتراکیت کے فلسفۂ حیات میں ہر جگہ پایا جاتا ہے۔ اقبال جوہرِ فرد کو ایک لازوال حقیقت سمجھتا ہے جب کہ اشتراکیت اُسے ایک فریبِ تخیّل اور دروغِ مصلحت آمیز تصور کرتی ہے۔ مگر اس اختلاف کے باوجود، وجود کے اس محسوس اور مادّی مرحلہ میں کام کرنے والی قوتوں کے ارتقائی کردار اور انسانی معاشرہ کے عروج وزوال کے قوانین کی تفہیم میں اقبال اور اشتراکی نقطۂ نظر میں ایک گونہ توافق اور مطابقت پائی جاتی ہے۔

اس اختلاف کے نتائج اُس وقت زیادہ نمایاں ہوتے ہیں جب فرد کی اخلاقی زندگی کے لئے کسی منطقی اساس کی تلاش کی جاتی ہے اور اُس کی حیات کے تسلسل پر موت کے حادثہ کے اثرات کا مطالعہ کیا جاتا ہے، مارکسی اشتراکیت دہریت پسند ہونے کی وجہ سے حیات کے اخلاقی پہلو کے لئے کوئی منطقی اساس فراہم

نہیں کرتی۔ اُس کے نزدیک تسلسلِ حیات موت کے حادثہ کا شکار ہو کر ہمیشہ کے لئے رک جاتا ہے، اس کے برعکس اقبال کا نظریہ حیات اپنے دینی کردار کی وجہ سے اخلاقی زندگی کے لئے ایک مضبوط منطقی اساس مہیا کرتا ہے، اس کے نزدیک حیات کا تسلسل موت کے حادثہ کو برداشت کر کے اپنے ارتقائی عمل کو جاری رکھتا ہے، اور فرد وجود کے لامتناہی غیر محسوس اور غیر مادی مراحل میں سے گذرتا ہوا ذاتِ باری تعالیٰ کے وجود منبسط سے اتحاد قائم کر لیتا ہے۔

اقبال کے فلسفہ حیات کے فکری مآخذات کا مطالعہ کرتے وقت ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ وہ اپنے افکار کی ترتیب و تالیف میں اگرچہ مغربی فلاسفہ اور اشتراکی دانش وروں سے متاثر نظر آتے ہیں مگر یہ مغربی اور اشتراکی دانش اُن کے لئے اساس اور مآخذ کی حیثیت اختیار نہیں کر سکی بلکہ وہ اپنے نظریات و افکار کی تدوین میں حقیقی استفادہ اسلامی تعلیمات سے ہی کرتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔

اقبال کی نظر میں اسلامی فکر ایک ایسا تالیفی عمل ہے جو افکارِ انسانی کی مختلف انتہا پسندیوں کو ایک دوسرے میں مدغم کر کے ایک معتدل روش قائم کرتے ہوئے حیات کی غایتِ اولیٰ کی جانب رواں دواں رہتا ہے۔

اسلام کے اس تالیفی نقطۂ نظر کے پسِ منظر میں اقبال نے اگر ایک طرف انفرادیت پسند فلاسفہ کے اس خیال کو سراہا ہے کہ سوسائٹی کی ساری ترقی کا دارومدار عظیم افراد کے انفرادی شعور اور انفرادی سعی و عمل کی رہینِ منت ہوتی ہے۔ یہ افراد سعی و ایجاد کے عمل میں معاشرہ کے خلقی تقیدات سے اپنے آپ کو آزاد اور بلند کر لیتے ہیں۔ کیونکہ ندرت پسندی اور جدت طرازی جو انسان کی سب سے بڑی خصوصیت ہے اور اسے حیوان سے ممتاز کرتی ہے، خالص انفرادی صلاحیت کا مظہر ہے، انفرادی سعی و ایجاد ہی اجتماعی نوعیت کے نتائج پیدا کرتی ہے۔ جماعت اپنی اجتماعی حیثیت میں کسی بھی طبعی یا اخلاقی نئی قدر کی تخلیق و ایجاد کا باعث نہیں بنتی، یہ صرف تقلید و استفادہ کرتی ہے چونکہ مجرّد اور غیر متشخص معاشرہ نے اپنی مجموعی حیثیت سے کبھی بھی کوئی سائنٹیفک ایجاد یا کسی تمدنی قدر کو تخلیق نہیں کیا، لہٰذا ہر چیز اور فکر کا پیمانہ اور معیار اور زندگی کی اقدار کے تعین کا حقیقی باعث صرف فرد کی ذات کو ہی قرار دیا جا سکتا ہے تو دوسری طرف اقبال نے اجتماعیت پسند مفکرین کے نقطۂ نظر کو بھی اپنایا کہ فرد اپنے جملہ ذہنی و روحانی قوار اس جماعت کی ضروریات اور تصورات سے حاصل کرتا ہے، جس میں بخت و اتفاق نے اُسے پیدا کر دیا ہوتا ہے۔

اجتماعیت پسند نقطۂ نظر سے ہم ایسے تجریدی فرد کا تصور کر ہی نہیں سکتے جو اجتماعی زندگی سے قطعاً

بے نیاز ہو۔ فرد کی سعی وایجاد کی قوتوں کے خارج میں وجود پذیر ہونے کا ضامن بھی اجتماعی تعلقات کا نظام ہی ہوتا ہے۔ خیر وشر کی اقدار کوئی تجریدی وجود نہیں رکھتیں بلکہ تجربہ وعمل سے عبارت ہیں، جن کے اثرات عمرانی ہوتے ہیں اور عمرانی وجود ہی ان کی تخلیق وتعین کا باعث بنتا ہے۔

اقبال ان دونوں انتہا پسند نظریات کو اپنے اسلامی ذہن سے پرکھتا اور ان کی حدود کا تعین کرتا ہے، اسلام کا تالیفی عمل بتاتا ہے کہ انسانی افراد حیوان کے برعکس اپنے فطری ماحول کے ساتھ عمرانی ماحول بھی تشکیل کرتے ہیں۔ اور اس سے خود بھی متاثر ہوتے اور اس پہ اثر انداز بھی ہوتے ہیں یعنی اسلام کے تالیفی عمل کے نزدیک فرد اور معاشرہ میں باہمی تفاعل، ہم ربطی اور ہم انحصاری کا رشتہ پایا جاتا ہے، یہ دونوں اکائیاں اپنے اپنے حدود میں ایک دوسرے سے بے نیاز اور آزاد نہیں ہوتیں، بلکہ زندگی کی وحدت ان دو انتہاؤں سے مل کر بنتی ہے۔

اقبال اسلام کے اس بلیغ تالیفی عمل کے سہارے ہی اپنے شاعرانہ وجدان کو جو ہر فرد کی تکمیل واستحکام کے لئے شعورِ ذات اور حریّتِ کاملہ کی طرف جھکاؤ کے باوجود عدل ومساوات کے اخلاقی اقدار اور مملکت ومعاشرہ کی آئینی ذمہ داریوں کو قبول کرنے کے لئے تیار کر سکا ورنہ اُس کے شعر ونثر کے مطالعہ سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ وہ اپنے فکر کے منطقی حدود میں نٹشے کی فرد پسند مزاجیت کی طرف جھکا ہوا ہے، کیونکہ فرد کی تکمیلِ ذات حریّتِ کاملہ کے بغیر ناممکن ہے اور حریّتِ کاملہ کسی قسم کے اجتماعی ضبط وآئین کو قبول نہیں کرتی۔ اسی وجہ سے مساوات وجمہوریت کا فلسفہ اس سے قطعاً میل نہیں کھاتا۔ لہٰذا اسلام کے گہرے مطالعہ کی وجہ سے ہی اقبال شدید انفرادیت کی طرف اپنے منطقی جھکاؤ کے باوجود صحت مند اجتماعی فلسفہ کو اپنے سیاسی فکر کا جزو بنانے میں کامیاب ہو گیا۔

اس سیاسی فلسفہ میں اگرچہ ہیگل اور ہابس کی کلیت پسند مملکت کے تصور کی کوئی جگہ نہیں، مگر اس کے باوجود فرد کی تکمیلِ ذات کے لئے جس سیاسی حریّت کی ضرورت ہے، اقبال اُسے مہیا کرنے کی ضمانت کا اہل صرف معاشرتی ماحول کو ہی قرار دیتا ہے۔ اس میں جماعت یا معاشرہ کا مقصد وحید اعلیٰ افراد کی تخلیق قرار دیا گیا ہے، کیونکہ اسلام نے خصوصاً فرد کی ارتقائے شخصیت اور تکمیلِ ذات کے مقصد کو انسانیت کے اعلیٰ معاشرتی اور روحانی مقاصد کے ساتھ وابستہ کر دیا ہے۔ ایک کی تکمیل کو منطقی طور پہ دوسرے کی تکمیل پہ منحصر کر دیا۔ مگر فرد واجتماع کے اس منفرد فلسفہ میں اسلام جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے، اجتماع کو کُل اور فرد کو اس کُل کا جزو تسلیم کرنے پر اصرار کرتا ہے۔

اقبال "ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر" میں بتاتا ہے :-

"جس طرح ایک جسم نامی مریض ہونے کی حالت میں بعض دفعہ خود بخود بلا علم و ارادہ اپنے اندر ایسی قوتوں کو برانگیختہ کر لیتا ہے جو اس کی تندرستی کا موجب بن جاتی ہیں، اسی طرح ایک قوم جو مخالف قوتوں کے اثرات سے ہزال زدہ ہو گئی ہو، بعض دفعہ خود بخود صحت مند ردِ عمل پیدا کرنے والی قوتوں کو پیدا کر لیا کرتی ہے۔ مثلاً قوم میں کوئی زبردست دل و دماغ کا انسان پیدا ہو جاتا ہے یا کوئی نیا فکر نمودار ہو جاتا ہے، یا ایک ہمہ گیر مذہبی اصلاح کی تحریک اُبھر آتی ہے جس کا اثر یہ ہوتا ہے کہ قوم کے قوائے ذہنی و روحانی تمام طاغی اور سرکش قوتوں کو اپنا مطیع و منقاد بنانے اور اس مواد فاسدہ کو خارج کر دینے سے جو قوم کے نظام جسمانی کی صحت کے لئے مضر تھا، قوم کو نئے سرے سے زندہ کر دیتے ہیں۔ اور اس کی اصل توانائی اُس کے اعضاء میں عود کر آتی ہے، اگرچہ قوم کی ذہنی اور دماغی قابلیت کا دھارا افراد ہی کے دماغ میں سے ہو کر بہتا ہے۔ لیکن پھر بھی قوم کا اجتماعی نفسِ ناطقہ جو مدرک کلیات و جزئیات اور خبیر و مرید ہے بجائے خود موجود رہتا ہے۔ ؎

اے خوش آں قومے کہ جانِ او تپید   از گلِ خود خویش را باز آفرید"

ظاہر ہے کہ اقبال حیاتِ فرد کی نشو و نما اور تکمیل کے لئے حیاتِ معاشرہ کے استحکام و تسلسل کو لازمی اور بنیادی حقیقت تصور کرتا ہے، کیوں کہ مذکورہ نقطۂ نظر سے حیاتِ اجتماعی کے اثبات و تزکیہ پر ہی فرد کے انفرادی جوہر کی ترقی و نمو پذیری منحصر ہے۔ اقبال نے کہا ہے ؎

فرد و قوم آئینۂ یک دیگر اند   سلک و گوہر، کہکشاں و اختر اند

فرد می گیرد ز ملت احترام   ملت از افراد می یابد نظام

فرد تا اندر جماعت گم شود   قطرۂ وسعت طلب قلزم شود

لہٰذا اقبال کا یہ مصرعہ کہ "فرد قائم ربطِ ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں" اُس کے سارے سیاسی فلسفہ کو سمجھنے کے لئے کلیدی حیثیت رکھتا ہے، فرد ملت کے مقابلہ میں ایک محدود و متعین واحدہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ اور ملت و قوم کا وجود اس محدود و متعین جزء کے لئے ایسے کُل کی حیثیت رکھتا ہے جس کے ساتھ متعلق ہو کر اس جزء ناقص کے اندر اپنے 'کُل' کی سی صفات پیدا ہو جاتی ہیں۔ ذرہ وسعت پذیر ہو کر صحرا بن جاتا ہے،

ملّت کا بحرِ ناپیدا کنار فرد کے قطرہ کو گوہر بنانے کے لئے سازگار ماحول اور مطلوبہ سامان مہیا کرتا ہے۔

فرد ایک آنی و لمحاتی وجود ہے جو حال سے گذرتا ہوا ماضی کے دھندلکوں میں چھپ جاتا ہے۔ مگر ملّت مستقبل میں آنے والی بے شمار نسلوں کی امین ہوتی ہے۔ اس لئے وقت کے لامتناہی سریان میں اُسے دوام حاصل ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مملکت اور سوسائٹی کو دوام بخشنے والے اخلاقی اور اجتماعی اقدار و قوانین کا تجربہ ہم فرد پر نہیں کر سکتے، کیوں کہ وہ محض تجرید ہے، جو لمحے کے گذرنے کے ساتھ ہی روپوش ہو جاتی ہے۔ لیکن معاشرہ ان گنت لمحات گذرنے پر بھی قائم و دائم رہتا ہے اور اُس کا یہ دوام اُن آنے والے بے شمار افراد کی وجہ سے ہے جو لمحاتی ہوتے ہوئے بھی اپنی تخلیق میں تسلسل و دوام رکھتے ہیں اور اپنے مشہود کے منتظر رہتے ہیں،

اقبال نے "ملّتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر" میں کہا ہے کہ:-

"مجموعی حیثیت سے اگر نوع پر نظر ڈالی جائے تو اس کے وہ افراد جو ابھی پیدا نہیں ہوئے اُس کے موجودہ افراد کے مقابلہ میں شاید زیادہ بدیہی الوجود ہیں، موجودہ افراد کی فوری اغراض اُن غیر موجود اور نامشہود افراد کی اغراض کی تابع بلکہ اُن پر نثار کر دی جاتی ہیں جو نسلاً بعد نسلٍ بتدریج ظاہر ہوتے رہتے ہیں۔ اقوام کے لئے سب سے زیادہ اہم عقدہ صرف یہ ہے (خواہ اس کی نوعیت تمدنی ہو یا معاشی و سیاسی) کہ قومی ہستی کا سلسلہ بلا انقطاع کس طرح قائم رکھا جائے۔ مٹنے یا معدوم ہو جانے کے خیال سے قومیں بھی اُسی طرح خائف ہوتی ہیں، جس طرح افراد۔ کسی قوم کی مختلف عقلی یا غیر عقلی قابلیتوں اور استعدادوں کے محاسن کا اندازہ ہمیشہ اسی غایت الغایات سے کرنا چاہیئے۔"

لہٰذا حیاتِ اجتماعی کا یہ تسلسل ہی موجود اور ناموجود افراد کے آنی و لمحاتی وجود کی تاریخی اہمیت کو سامنے لاتا ہے۔ اگرچہ اس بات کو ہم نظر انداز نہیں کر سکتے کہ اقبال سیاسی حقیقت کے آخری تجزیہ میں اس بات پر اصرار کرتا ہے کہ حیاتِ اجتماعی کا تاریخی اور فطری فریضہ صرف اتنا ہے کہ وہ فرد کو اپنے معاشرتی اور اخلاقی عمل میں، باوجود اُس کی عارضی و آنی حیثیت کے، قطرے سے گہر اور ذرّے سے صحرا بننے میں مدد دے، وہ معاشرہ اور اُس کے تمام اجتماعی اداروں کو فرد کے وجود پر اس لئے فوقیت دیتا ہے کہ فرد معاشرتی زندگی کے بغیر اپنے داخلی ممکنات کا تحقق کر ہی نہیں سکتا۔ معاشرہ اور فرد کی یہی حیثیتیں اقبال کی نظر میں اُن کی "تقدیر" ہے۔ جس سے دونوں کو مفر نہیں اور معاشرتی و سیاسی تجزیہ کی یہی نوعیت اقبال کو اپنے

پیش، دا دیہم عصر انفرادیت اور اجتماعیت پسند فلسفیوں اور مفکرین سے ممتاز کرتی ہے۔

اقبال کے تمام فلسفیانہ افکار کا بنیادی ماخذ چونکہ اسلام ہے، اور اسلام اپنی دینی منطق کی رُو سے اس قسم کے بے عنان اور غیر انسانی سرمایہ داری نظامِ معیشت کو برداشت نہیں کرتا جس میں محنت کے استحصال پر کوئی اخلاقی اور معاشرتی پابندی نہ عاید کی گئی ہو اور جس میں دولت کی گردش محض ایک ہی طبقہ میں محدود ہو کر رہ جائے۔ لہٰذا اقبال نے کچھ تو اپنے دینی احساس کے تحت اور کچھ مغربی نظامِ حیات کے گہرے مطالعہ اور اپنے ذاتی تجربہ کی بنا پر اس سرمایہ داری معیشت کو قبول کرنے سے انکار کر دیا اور اس کے مقابلہ میں ایک حد تک اشتراکی نوع کے نظامِ معیشت کو ترجیح دی۔ اور ان دونوں نظاماتِ معیشت کے مقابلہ میں ایک ایسے نظامِ معیشت کی تدوین کی جس کی بنیادیں انسانی ہمدردی، معاشی مساوات اور مذہب کی اقدارِ عالیہ پر مبنی تھیں۔

مغرب کے یہ دونوں انفرادیت پسند اور کلیت پسند مملکتی نظام کے تصورات چونکہ اپنے اُس سرمایہ دارانہ معاشی پس منظر سے اُبھرے تھے، جس میں انفرادیت پسند سیاسی تصور سرمایہ دار نظام کے ابتدائی اور ترقی پذیر دور کی اور کلیت پسند مملکتی نظام اس نظامِ معیشت کے زوال پذیر عہد کی پیداوار تھا۔ لہٰذا اقبال نے جب معیشت کے اس غیر انسانی اور غیر اخلاقی نظام کو کلی طور پر رد کر دیا تو اُس کے لئے اس کے بغیر کوئی چارۂ کار نہ رہا کہ وہ ایک ایسے اعتدال پسند اور صالح نظامِ سیاست کو مدوّن کرے۔ جس میں فرد اور جماعت کے باہمی روابط میں کسی قسم کی انتہاپسندی نہ پائی جاتی ہو بلکہ اس میں فرد کو صرف جماعتی آئین و ضوابط کا اس لئے پابند کیا گیا ہو کہ وہ اپنے داخلی لامحدود ممکنات کو اس پابندی کے باعث عمل میں لا سکے۔

اپنی اس تلاش و تفحص میں اقبال کو مارکسی اشتراکیت سے اُس کے دہریت پسند کردار کی وجہ سے شدید مایوسی کا سامنا کرنا پڑا، کیونکہ نفی یا لا کسی مثبت نظامِ فکر و عمل کی منطقی بنیاد نہیں بن سکتا۔ اور نہ فرد کے انفرادی فطرت کے پوشیدہ ممکنات اس میں مکمل طور پر تحقق پذیر ہو سکتے ہیں۔

مارکسی اشتراکیت کے علاوہ، اسلام کے ماسوا دیگر مذاہبِ عالم کی بنیادی الہامی تعلیمات، اوّل تو مرورِ وقت کی گرد میں ضائع ہو چکی ہیں۔ اُن تعلیمات کی اصل زبانیں بھی مُردہ ہو چکی ہیں۔ اس کے باوجود دستبُردِ زمانہ کے ہاتھوں جو اثاثہ بچ چکا ہے وہ بھی مسخ شدہ حالت میں پایا جاتا ہے اور اس قابل نہیں کہ حیاتِ انسانی کے تمام مظاہر کا احاطہ کر سکے اور معاشرتی ارتقا کی وجہ سے نت نئے پیدا ہونے والے سیاسی، معاشی اور تہذیبی

مسائل کی پیچیدگیوں کا کوئی تسلی بخش حل پیش کرے۔

لامحالہ اقبال کو اسلام کی طرف رجوع کرنا پڑا۔ کیونکہ یہی ایک ایسا فکری اثاثہ ہے جو حال سے استقبال کی طرف بڑھتے ہوئے وقت کے سیلان اور انسان کی تحریف پسند طبیعت کی دست بُرد سے ثابت و سالم بچ سکا ہے۔ اس کے نظامِ فکر و عمل کی حامل اساسی کتاب اُسی طرح من و عن محفوظ و سلامت ہے، جس طرح وہ صاحبِ کتاب کے قلبِ مطہر پہ نازل ہوئی تھی۔ کتب سابقہ کے برعکس اس کتابِ حکیم کی زبان ایک زندہ زبان کی حیثیت رکھتی ہے، جسے کروڑوں انسان روزانہ اپنی زندگی میں استعمال کرتے ہیں۔ اور اس کتابِ مقدس کے نزول کا عہد ایک ایسا عہد تھا، جس میں انسان نے اپنی ذہنی کاوشوں کے ریکارڈ کو تحریر کے ذریعہ محفوظ کرنا سیکھ لیا تھا۔ اور یہ عہد تاریخ کا ماقبل عہد نہیں تھا، بلکہ تاریخ کی مکمل روشنی کا عہد تھا۔

اقبال نے جو مشرق و مغرب کے علوم و حکمت سے استفادہ کر چکا تھا، جب اس کتابِ مقدس کے پیدا کردہ معاشرتی انقلاب کو اپنے مطالعہ و فکر کا محور بنایا تو ایک ایسے نظامِ حیات کو بروئے کار لانے میں کامیاب ہو گیا جسے ہم 'اسلامی اشتراکیت' کے نام سے موسوم کر سکتے ہیں، اور یہ نام اقبال کے فلسفۂ حیات کے معاشی، سیاسی اور مابعد الطبیعیاتی مضمرات کی مکمل نمائندگی کرتا ہے۔

اس نظامِ حیات میں اگر ایک طرف خارجی زندگی کی بنیادیں معیشت کے اشتراکی تصور پہ قائم ہیں تو دوسری طرف فرد کی حیاتِ داخلی، نٹشے کے فوق البشر کی منفی اقدار کے بجائے مردِ مومن کی مثبت اخلاقی اقدار پہ استوار پذیر ہوتی ہیں۔ جس کی ارتقائی منزل وجود کے موجودہ مادی مرحلہ سے گذر کر ذاتِ حق کے ساتھ اتحاد قائم کرنا ہے۔

اس نظامِ حیات میں جدلی مادیت کی طرح مادہ کو وجودِ منبسط کی آخری منزل تصور نہیں کر لیا گیا، بلکہ مادہ کو حق ماننے کے باوجود اسے وجود کے ادنیٰ درجہ سے تعبیر کیا گیا ہے۔

الغرض اقبال نے اپنے سیاسی فلسفہ کی تشکیل میں اگر ایک طرف اپنے عہد کے تمام ترقی پسند مسالکِ فکر سے کام لیا ہے تو دوسری طرف اپنے شاعرانہ وجدان کی مدد سے اُن ابدی روحانی حقائق سے بھی استفادہ کیا ہے جنہیں تاریخ کے عظیم مذہبی معلموں نے اپنی الہامی قوت سے دریافت کیا تھا۔

زندگی انجمن آرا و نگہبان خود است
اے کہ در قافلہ بے ہمہ شو باہمہ شو