"The Philosophical Test of the Revelations of Religious Experience": A Critical Study of Commentries on the Second Lecture of Iqbal's *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*

Muhammad Khurram Yasin[*]
Muhammad Arshad Owaisi[*]

ABSTRACT

Allama Muhammad Iqbal delivered a series of lectures in second and third decades of the twentieth century which were later complied and published under the title of *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*.

Due to being amalgam of philosophy, science and religion, these lectures are complicated in nature, making it difficult for a layperson to easily comprehend them. Subsequently, a number of commentaries and explainatory works have appeared with an aim to make the text of these lectures more accessable to the laypersons. This article attempts to

[*] Ph.D Scholar, Department of Urdu, Government College University, Faisalabad. (hijrowisal@gmail.com)
[*] Head of Department Urdu, Grayson University, Lahore. (dr.arshadovaisi@gmail.com)

critically evaluate some of these commentries on the second lecture from *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, namely "The Philosophical Test of the Revelations of Religious Experience."

"مذہبی تجربے کے انکشافات کی فلسفیانہ پرکھ"
شروح کا تحقیقی و تنقیدی جائزہ

محمد خرم یاسین ۞
محمد ارشد اویسی ۞

یہ خطبہ علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ کے سات انگریزی خطبات The Reconstruction of Religious Thought in Islam (تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ) میں سے دوسرا ہے جس میں انھوں نے ایک نہایت اہم اور دقیق موضوع پر قلم اٹھایا ہے۔ اس خطبے میں فلسفیوں کے غلط افکار و نظریات کا رد انھی کی زبان میں فلسفیانہ انداز میں دیا گیا ہے۔ اس لیے یہ خطبہ نہ صرف یہ کہ عام فہم نہیں بلکہ اتنا مشکل اور پیچیدہ ہے کہ اس کی شروح اور تراجم بھی شاید اس کی تفہیم میں کام یاب نہیں ہو سکے۔ مقالہ نگار ان تراجم و شروحات کا تنقیدی جائزہ پیش کر کے ان میں جو اہم شروح ہیں، ان کی نشان دہی کرنا چاہتا ہے۔

تمام الہامی مذاہب کا تعلق مابعد الطبیعیات سے رہا ہے اور ان کا مقصد تعلیماتِ الٰہی پر عمل پیرا ہو کر حیات و کائنات اور اس کے خالق کی پہچان ہے۔ ایسی صورت میں "مذہبی تجربے کی فلسفیانہ پرکھ" کس طرح ممکن ہے؟ اس سلسلے میں علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ کے ساتوں خطبات کا مطالعہ کیا جائے تو یہ ایک ہی موضوع کا تسلسل دکھائی دیتے ہیں۔ در حقیقت انھوں نے اپنے افکار کو نظم و نثر دونوں صورتوں میں بیان کیا جس میں سے شاعری عوام الناس کے لیے اور خطبات خواص کے لیے تھے۔ ایسے پیچیدہ موضوعات کے پس منظر میں ۱۸۵۷ء کی جنگِ آزادی کی ناکامی کے بعد کی صورتِ حال بھی نظر آتی ہے جس میں ایک جانب انگریزی استعمار اور صنعتی انقلاب کے ملے جلے اثرات نے مسلمانوں کی معاشرتی زندگیوں کو متاثر کیا تو دوسری جانب ان کی جدید تہذیب، ترقی یافتہ سامانِ حرب، تیز تر ذرائع نقل و حمل اور ذرائع ابلاغ کی چکا چوند نے بھی ان کی مذہبی فکر میں تبدیلیاں پیدا کیں۔ نتیجتاً جدید دور کا مسلمان ہر شے کو منطق کی سان پر پرکھنے لگا اور یہ ضروری ہو گیا کہ اسے اسی کے منطقی انداز میں سمجھایا جائے۔ اسی حوالے سے علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ خطبات کے دیباچے میں تحریر کرتے ہیں:

۞ پی ایچ ڈی اسکالر شعبہ اُردو، گورنمنٹ کالج یونی ورسٹی، فیصل آباد۔(hijrowisal@gmail.com)
۞ صدر شعبہ اُردو، گریسن یونی ورسٹی، لاہور۔(dr.arshadovaisi@gmail.com)

> The modern man, by developing habits of concrete thought-habits which Islam itself fostered at least in the earlier stages of its cultural career— has rendered himself less capable of that experience which he further suspects because of its liability to illusion.[1]

(جدید دور کے انسان نے ٹھوس فکر کی عادت اپنالی ہے، ایسی عادت جسے خود اسلام نے اپنی ثقافتی زندگی کے کم از کم آغاز میں خود اپنے ہاں پروان چڑھایا تھا۔ اس عادت کی بنا پر وہ اس تجربے کے حصول کا کم ہی اہل رہ گیا ہے جسے وہ اس لیے بھی شک کی نگاہ سے دیکھتا ہے کہ اس میں التباس کی گنجائش رہتی ہے۔)[۲]

جب کہ اسی ضمن میں محمد طاہر فاروقی نے بھی علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ ہی کا ایک اور قول نقل کیا ہے جس میں انھوں نے پڑھے لکھے طبقے کے سائنس اور جدید یورپی فلسفے کے زیرِ اثر مذہب سے دور چلے جانے کے خدشے کو ظاہر کیا اور انھیں دین کے قریب لانے کی آرزو کی تھی: "میری آرزو ہے کہ میں اپنے ملک کے تعلیم یافتہ لوگوں پر دین کے اسرار منکشف کر جاؤں تا کہ وہ دین کے قریب آجائیں۔"[۳]

پروفیسر سمیع اللہ قریشی نے بھی فکرِ اقبال کے پس منظری مطالعے میں مغربی علوم کے مشرقی علوم پر غلبے، ابنِ خلدون کے بعد علم و تفکر کا میدان خالی رہ جانے اور انیسویں صدی کے نئے علمی و ادبی رجحانات میں تبدیلی کی وجوہات بیان کی ہیں: "مسلمانوں میں اپنی فکری میراث اور مذہبی روایات کو تنقیدی نظر سے دیکھنے کا رجحان بحیثیت تحریک، انیسویں صدی میں ہوا۔ رفتہ رفتہ مغربی علوم، مشرق میں رواج پانے لگے اور مذہبی مسلمات کو تشکیک کی نظروں سے دیکھا جانے لگا۔"[۴] اس خطبے کی شروح کو زیرِ بحث لانے سے قبل ذیل میں خطبے کا تعارف و بنیادی مباحث کو بیان کیا جارہا ہے۔

اقبالؒ کے خطبۂ دوم کا تعارف اور بنیادی مباحث

علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ کا یہ خطبہ ان کے خطبۂ اول " علم اور مذہبی مشاہدہ" (Knowledge and

---

1– Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 2011), 15.

۲– علامہ اقبال کے خطبات سے نقل کردہ تمام انگریزی عبارتوں کا اردو ترجمہ ڈاکٹر وحید عشرت کے ترجمۂ خطبات سے لیا گیا ہے۔ دیکھیے: علامہ محمد اقبال، **تجدید فکریاتِ اسلام**، ترجمہ، ڈاکٹر وحید عشرت (لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، ۲۰۰۲ء)۔

۳– محمد طاہر فاروقی، **سیرت اقبال** (لاہور: قومی کتب خانہ، ریلوے روڈ، ۱۹۶۶)، ۵۲۔

۴– نفس مرجع، ۵۲۔

"The Philosophical Test of the Revelations of Religious Experience" ہی کا تسلسل ہے۔ اسے انھوں نے (Religious Experience" کے عنوان سے تحریر کیا جس کا ترجمہ "مذہبی تجربے کے انکشافات کی فلسفیانہ پرکھ" ہے۔ سید نذیر نیازی نے اس انگریزی عنوان کو ترجمہ کرتے ہوئے اسے "مذہبی مشاہدات کا فلسفیانہ معیار" تحریر کیا۔ علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ نے سابقہ خطبے میں مذہبی تجربے کے حوالے سے یہ بحث چھیڑی تھی کہ مذہب ہی علم کا ایک ایسا ذریعہ ہے جو ان مسائل و سوالات کا بھی حل پیش کرتا ہے جن کے بارے میں فلسفہ و سائنس خاموش ہیں۔ اس خطبے میں انھوں نے مذہب بہ طور ذریعۂ علم کو فلسفیانہ معیار پر پرکھنے کی کوشش کی ہے تاکہ اس حقیقت کی مزید ترجمانی ہو سکے کہ حقیقتِ مطلق تک رسائی محض مذہب ہی کے ذریعے ممکن ہے۔ اسی لیے انھوں نے رائج و قدیم کلامی فلسفہ اور سائنس کے جدید شعبہ جات کے معیارات و نظریات کو بھی حقیقت کی سان پر پرکھنے کی کوشش کی ہے۔ آخر میں انھوں نے زمان و مکاں کے مباحث کو شامل کر کے کامیاب محاکمہ کیا ہے جس کے بعد اسی تسلسل کی تیسری کڑی یعنی تیسرا خطبہ "The Conception of God and the Meaning of Prayer" (خدا کا تصور اور دعا/عبادت کا مفہوم) شروع ہو جاتا ہے۔

اگر نظر غائر سے مطالعہ کیا جائے تو علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ نے اس خطبے کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ پہلے حصے میں انھوں نے وجودِ باری تعالیٰ کے حوالے سے تین قدیم کلامی نظریات بیان کر کے ان کا منطقی طور پر بطلان کیا ہے۔ دوسرے حصے میں انھوں نے زندگی کے تین عملی سائنسی میدانوں مادہ، حیات اور شعور یا بہ الفاظِ دیگر فزکس، بائیولوجی اور سائیکالوجی کے حوالے سے شعور اور شعوری تجربے کو بیان کرتے ہوئے قارئین کی سوچ کا دھارا اس جانب موڑا ہے کہ آیا اللہ تعالیٰ کی ذات کا ادراک ان تینوں سے ممکن ہے اور ان کا آپس میں کوئی تعلق بھی ہے یا نہیں؟ اسی بحث کو انھوں نے زمان و مکان، تقدیر اور نفسِ فعال و بصیر کے مباحث سے جوڑنے کی کوشش کی ہے۔

علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ نے خطبے کا آغاز وجودِ باری تعالیٰ کے اثبات کی بحث سے کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر انسانی ذہن وجودِ باری تعالیٰ ہی کے بارے میں مشکوک یا ابہام کا شکار ہو تو مذہب کی بحث بہ ذاتِ خود بے کار و بے معنی ہو جاتی ہے۔ اس حوالے سے لکھتے ہیں کہ مغربی متکلمین نے وجودِ باری تعالیٰ کے حوالے سے تین مباحث پیش کیے ہیں جن میں سے پہلی بحث کونی/کونیاتی یا علتی (Cosmological) ہے۔ دوسری بحث غائی (Theoleological) اور تیسری بحث وجودی، علم الموجودات (Ontological) کے متعلق ہے۔

علامہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے مطابق یہ تینوں مباحث خود بحث طلب ہیں اور ان پر تنقیدی حوالے سے کئی اعتراضات بھی وارد ہوتے ہیں، لکھتے ہیں:

> SCHOLASTIC philosophy has put forward three arguments for the existence of God. These arguments, known as the Cosmological, the Teleological, and the Ontological, embody a real movement of thought in its quest after the Absolute. But regarded as logical proofs, I am afraid; they are open to serious criticism and further betray a rather superficial interpretation of experience." (5)

(مدرسی فلسفے نے خدا کی ہستی کے ثبوت میں تین دلائل دیے ہیں۔ یہ دلائل جو کونیاتی یا علتی، غایتی یا مقصدی اور وجودیاتی کے ناموں سے معروف ہیں حقیقت مطلقہ کی جستجو میں انسانی فکر کی حقیقی پیش رفت سے عبارت ہیں۔ مگر میرے خیال میں منطقی دلائل کی حیثیت سے ان پر شدید تنقید کی جاسکتی ہے۔ مزید برآں ان کی بنیاد تجربے کی محض سطحی تعبیر ہے۔)

ذیل میں ان تینوں نظریات کا ایک موازنہ پیش کیا جارہا ہے جس میں ان پر علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ کے اعتراضات بھی شامل ہیں۔ ملاحظہ کیجیے:

وجودی (Ontological)	غائی/غایتی (Teleological)	کونی (Cosmological)
یہ دلیل وجودی نظریے کے حوالے سے اثباتِ ذاتِ باری تعالیٰ سے بحث کرتی ہے اورڈے کارٹ کے نظریے کی نسبت سے کارتیسی نظریہ بھی کہلاتی ہے۔ اس کی بنیاد اس مفروضے پر ہے کہ کسی صفت کو اس کی ماہیت یا تصور میں دخل ہے تو اس کا مطلب بھی یہی ہے کہ وہ اس میں داخل ہے۔ یہ نظریہ وجودِ باری تعالیٰ کے حوالے سے بات کرتے ہوئے کہتا ہے کہ چوں کہ خدا کا تصور ہی ایسا ہے کہ اس میں وجود کا دخل ہے اس لیے خدا کا وجود ہے اور وہ موجود ہے۔ اس سلسلے میں دوسری دلیل یہ دی ہے کہ خدا کا یہ تصور چوں کہ فطری نہیں اور نہ ہی ہو سکتا ہے کیوں کہ فطرت تو تغیر پذیر ہے۔ لہٰذا اس کے لیے ضروری ہے کہ اس کا کوئی مثنیٰ عالم خارجی میں	۱- اس نظریے کے مطابق کائنات کے تغیرات کا ایک خاص مقصد ہے اور اسبابِ ظاہری پر ایک اور نظامِ اسباب ہے۔ انگریزی تعریف کے مطابق یہ ایک ایسا طریقۂ بیان ہے جو اشیا کے اختتام یا مقاصد کے تحت ان کی وضاحت کرتا ہے۔ "A doctrine explaining phenomena by their ends or purposes." ۲- اثباتِ باری تعالیٰ کے حوالے سے یہ علتی دلیل سے بھی ایک درجہ بڑھ کر ہے۔ یہ معلول کو محض اس لیے جانچتی اور پرکھنے کی کوشش کرتی ہے تاکہ اس کی نوعیت دریافت کی جائے۔ محض اشیا کی نوعیت جانچنے سے اثباتِ باری تعالیٰ ممکنات میں نہیں آتا کہ اس طرح اشیا کی روح، حرکت یا ان میں کارفرما حرکی عوامل کا کچھ معلوم نہیں ہوتا	۱- یہ علت و معلول کا سلسلہ ہے۔ ہر معلول کی ایک علت ہوتی ہے اور یہ انگلش میں Cause and Effect System کہلاتا ہے۔ ۲- اس کے مطابق علت و معلول کا سلسلہ ایک دوسرے پر منحصر ہوتا ہے، اس لیے اس سے اثباتِ ذاتی باری تعالیٰ کے امکانات نہیں کہ اس طرح ذاتِ باری اپنی آخری علت کی محتاج ہو گی۔ ۳- چوں کہ اس میں علت و معلول کا سلسلہ جاری رہتا ہے اور کسی ایک معلول کو اس کی آخری علت قرار دے کر سلسلے کو روک نہیں دیا جاتا، اس لیے اگر اسے وجودِ باری تعالیٰ کے حوالے سے یہ کہہ کر روک دیا جائے کہ اس کا کوئی معلول نہیں ہو سکتا تو اس طرح یہ سلسلہ خود اس کے اپنے معیار سے بھی ہٹ جاتا ہے اور یوں سارا نظام ہی مشکوک ہو جاتا ہے۔

5– Iqbal, *Reconstruction*, 23.

۴- یہ طریقہ حدود و قیود کا پابند ہے جب کہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہر قسم کے حدود و قیود سے ماوراء ہے۔	اور ظاہر ہے ہر شے محض جامد وجود نہیں۔ اس پر علامہ محمد اقبال کا اعتراض یہ ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کا ایک ایسے صانع یا کاریگر ہونے کا تصور دیتی ہے جو پہلے سے موجود عناصر کو ترتیب دیتا ہے اور اس سارے مادے کے اجزا خود بخود ترتیب پانے کے قابل نہیں ہوتے۔ اس طرح یہ دلیل اللہ تعالیٰ کے بطور صانع کا تصور دیتی ہے نہ کہ خالق کا۔ اس پر دوسرا اعتراض یہ ہے کہ صانع و خالق کا تصور بھی اس معمے کو اس طرح سے سلجھانے کی کوشش کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات بس اسی حد تک محدود ہے کہ پہلے مادے کو تخلیق کرے پھر اس سے اور اشیا کو جنم دیتا رہے۔ عمومی طور پر دیکھا جائے تو یہ دلیل کونی سے کسی حد تک بہتر ہے کہ اللہ تعالیٰ کو خالق و صانع مان لیا جائے کیوں کہ وہ رب العالمین ہے۔ البتہ اس میں قباحت یہ ہے کہ اسے رب العالمین محض اسی لیے نہ مانا جائے کہ اس نے عناصر کو تخلیق کیا یا مادے کو تخلیق کیا۔	موجود بھی ہو۔ اس پر ایک اعتراض علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ نے اس صورت میں پیش کیا ہے کہ کسی شے کا محض تصور اس کے وجود کو ثابت نہیں کرتا جیسے کہ کانٹ کے خیال میں میری جیب میں تین سو ڈالر کے تصور کا مطلب یہ نہیں کہ تین سو ڈالر جیب میں موجود بھی ہیں۔ اسے انھوں نے "مصادرہ علی المطلوب" A Petitio Principii سے تعبیر کیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ایسا دعویٰ جسے ثابت کرنا ہو پہلے سے مان لیا جائے۔

علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ کے مطابق یہ تینوں دعوے یا نظریات اس حوالے سے وجودِ باری تعالیٰ کے اثبات کے لیے ناکافی ہیں کہ وہ ہمیں اندرون کے بجائے بیرونی مشاہدے کی وجہ سے کسی بھی مقام یا منزل تک پہنچانے میں ناکام ثابت ہوتے ہیں۔ مزید یہ کہ اس طرح حقیقی اور تصوراتی خدا کے درمیان بھی فاصلے بڑھ جاتے ہیں۔ ویسے بھی کونی اور غائی نظریات کے مطابق فکر ایسی شے یا عامل ہے جو خارج سے اشیا پر کارفرما ہوتا ہے۔ اس پر علامہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے فکر اور وجود سے بحث کی ہے کہ فکر اصل فطرتِ اشیا سے متغائر نہیں۔ یہاں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ علامہ نے فکر اور مادے کے اس تعلق کو اتنا طول کیوں دیا اور کیوں کر پہلے سے موجود نظریات کا بطلان کیا جب کہ سائنس کے مطابق مادہ ہر وہ شے ہے جو وزن رکھتی ہے اور جگہ گھیرتی ہے۔ اس حوالے سے سید نذیر نیازی کی تصریح اہم ہے جو افلاطون اور ہیگل کے نظریات کے حوالے سے فکر اور وجود سے بحث کرتی ہے۔ ملاحظہ کیجیے:

کیا وجود (Being) اور ماہیت یا فکر (Thought) ایک Identical ہیں؟ خطبات میں یہ بحث اس لیے چھیڑی گئی کہ دلیل وجودی اور دلیل غائی میں جب ہی کوئی معنی پیدا ہوتے ہیں جب یہ ثابت کر دیا جائے کہ بحالت موجودہ شاہد و مشہود کا وہ امتیاز جو از روے علم ناگزیر ہے ایک طرح کی مجبوری ہے، ورنہ در حقیقت ان کی ماہیت ایک ہے۔ لیکن اگر فکر اور وجود

ایک ہیں تو پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ حقیقت کیا محض فکر ہے؟ جیسے مثلاً افلاطون کے نظریۂ اعیان کی رو سے موجودات کی حقیقت محض تصورات کی رہ جاتی ہے۔ ہیگل کا نقطۂ نظر بھی کم و بیش یہی ہے۔ اس لیے کہ حقیقت کیا ہے؟ وہ تصور مطلق (Absolute Idea) جس کا انکشاف ذات زمان و مکان میں ہو رہا ہے۔ پھر بعد انکشاف ذات تو وہ گویا بالفعل موجود ہے لیکن جہاں تک اس کا انکشاف ذات نہیں ہوا، صرف بالقوہ موجود ہے یہی وجہ ہے کہ ہیگل نے عالم محسوس سے زیادہ اعتنا نہیں کیا۔[۶]

اس حوالے سے مزید لکھتے ہیں کہ نظریۂ علم (Epistemology) کی رو سے عالم و معلوم (ناظر و منظور یا شاہد و مشہود) کا اثبات ضروری ہے۔ دلیل غائی اور وجودی کا تقاضا اس کے برعکس یہ ہے کہ شے مدرکہ اور نفس مدرک میں بہ اعتبار ماہیت کوئی امتیاز روا نہ رکھا جائے۔ اس کے بغیر ممکن نہیں کہ اس دوئی سے بچا جا سکے جو فکر اور وجود میں موجودہ حالت میں قائم کرنا پڑتی ہے۔

اس کے بعد علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ نے اس خطبے کا مقصد بیان کر کے اسے آگے بڑھایا اور یہ بتایا کہ محض اسلامی نقطۂ نظر سے ہی ہم وجودِ باری تعالیٰ کا اثبات اور اس تک رسائی حاصل کر سکتے ہیں۔ خطبے کا مقصد ملاحظہ کیجیے:

> The true significance of the ontological and the teleological arguments will appear only if we are able to show that the human situation is not final and that thought and being are ultimately one. This is possible only if we carefully examine and interpret experience, following the clue furnished by the Qur'an which regards experience within and without as symbolic of a reality described by it, as "the First and the Last, the Visible and the Invisible."This I propose to do in the present lecture.[۷]

(غایتی اور وجودیاتی دلائل کی صحیح نوعیت اس وقت ظاہر ہو گی جب ہم یہ ثابت کر سکیں کہ موجودہ انسانی صورت حال حتمی نہیں اور یہ کہ فکر اور وجود بالآخر ایک ہیں۔ یہ اسی وقت ممکن ہے جب ہم قرآنی منہاج کے مطابق احتیاط کے ساتھ تجربے کا تجزیہ کر کے اس کی توجیہ کریں — وہ منہاج جو باطنی اور خارجی دونوں قسم کے تجربات کو اس حقیقت کی نشانیاں تصور کرتا ہے جو اوّل بھی ہے اور آخر بھی، جو نظر بھی آتا ہے اور جو نظروں سے اوجھل بھی ہے۔ اس خطبہ میں یہی چیز میرے پیش نظر ہے۔)

علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ کی درج بالا نظریات سے بحث کی مزید وضاحت ان کے اس سے اگلے خطبات میں ہوتی ہے۔ اس بحث کے بعد انھوں نے دوسرے زاویے سے موجودہ مستند انسانی علومِ انسانی، جن میں طبیعیات

۶– سید نذیر نیازی، **تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ** (لاہور: بزمِ اقبال، ۲۰۱۲ء)، ۳۰۴۔

7– Iqbal, *Reconstruction*, 25.

(Physics)، حیاتیات (Biology)اور نفسیات / نفس و شعور(Psychology)شامل ہیں،کے بارے میں اس حقیقت کو آشکارا کیاہے کہ یہ محدود انسانی علوم جو انسانوں نے صدیوں کے تجربے کی روشنی میں وضع کیے ہیں، حقیقتِ مطلق تک رسائی میں ناکام نظر آتے ہیں۔ان علوم کی ناکامی کی وجہ کو ذیل میں افکارِ اقبال سے ماخوذ کر کے بیان کیا جارہاہے، ملاحظہ کیجیے:

طبیعیات (Physics)	حیاتیات (Biology)	نفسیات / نفس وشعور (Psychology)
طبیعیات(Physics) چوں کہ ایک تجرباتی علم(Empirical Science) ہے اس لیے یہ محض خارجی حقائق سے ہی متعلق ہے۔	حیات محض فزکس یا میکانکیت ہے یا نہیں، اس حوالے سے آج بھی بحثیں جاری ہیں۔حیات، طبیعیات اور شعور زندگی کا جزوی مطالعہ پیش کرتے ہیں نہ کہ کلی۔	شعور(Consciousness) کی واضح متعینہ حدود نہیں اور وقت کے ساتھ گھٹتا بڑھتا ہے۔اس کو مادی اعمال کے پس منظر کے طور پر بیان کرنا اس کی خود مختار فعالیت کو محدود کرنا ہے۔
خارجی حقائق سے ناطے کے سبب یہ ما بعد الطبیعیات یا فوق الفطرت حقائق وکیفیات کو سمجھنے کے قابل نہیں، نہ ہی اس کے پاس ان کی تصدیق یا قبول کی کوئی صورت موجود ہے۔	مادہ، زندگی اور ذہن یا طبیعیات، حیاتیات اور نفسیات / نفس و شعورآپس میں کس طرح مربوط ہوسکتے ہیں؟ اس کا جواب ابھی سائنس کے پاس نہیں۔	اس کا تعلق خاص روحانیت سے ہے اس لیے یہ میکانکی نہیں ہوتا اور نہ ہی کہا جانا چاہیے۔نیوٹن اور ڈارون کے نظریات کے مطابق یہ بھی میکانکیت کا شکار ہو جاتا ہے۔
اس پر اقبال کا یہ اعتراض بھی ہے کہ ”اس مطالعے میں جو ذہنی اعمال سرزد ہوتے ہیں، علیٰ ہذا وہ جمالی اور مذہبی واردات جو مطالعۂ طبیعیات کی طرح اسی ’کل‘ کا ایک جزو ہیں جس کو ہم نے محسوسات و مدرکات سے تعبیر کیا ہے، طبیعیات کے حلقے میں داخل نہیں۔“[۸] یہ محض مانوس یا معلومات میں موجود مادی اشیا سے ہی بحث کر سکتی ہے۔جدید فزکس جس نے مادہ کے اپنے ہی بنائے قدیم کلاسیکی تصورات پر تنقید شروع کر دی ہے، اس سے اس پر مزید سوالات اٹھنے لگے ہیں۔یہ ایک کل کو اجزا میں تقسیم کرنے کی قائل ہے۔وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اس میں تبدیلیاں رونما ہوتی رہتی ہیں۔	ڈارون کے تصورِ ارتقا سے حیاتیات پر جو روشنی پڑتی ہے وہ محض میکانکی ہے۔جانور سے انسان بننے کا سفر ایک ایسی میکانکیت کو ظاہر کرتا ہے جو انسان کو ایک روبوٹ کے روپ میں تو دکھاتی ہے لیکن اس کے روحانی وجود کو دھندلا دیتی ہے۔ علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ ان تینوں علوم کو فطرت کے مردہ جسم پر منڈلانے والے گدھوں سے تشبیہ دیتے ہیں جو اس کے جسم سے محض مختلف ٹکڑے حاصل کرتی ہیں۔اس کی روحانیت تک نہیں پہنچتیں۔	اسے بھی طبیعیات سے ہی منسلک کیا گیا اور قائم بالذات حیات، احساس، فکر اور ارادہ وغیرہ کو بھی اسی میکانکیت سے جوڑ دیا گیا ہے جو درست نہیں اور ادراک بالحواس کو میکانکیت کے تحت نظر انداز کیا جاتا ہے، یہ بھی درست نہیں۔اس کا تعلق نفسِ فعال سے ہے نہ کہ نفسِ بصیر سے ۔

مابعد الطبیعیاتی حقائق کے حوالے سے طبیعیات کی نارسائی کے بارے میں سب سے پہلے برکلے اور پھر وائیٹ ہیڈ نے انکشاف کیا اور انھیں آئینہ دکھایا۔ اسی ضمن میں وہ آئن سٹائن کا نام بھی لیتے ہیں جس کے نظریۂ

۸– سید نذیر نیازی، نفس مرجع، ۷۵۔

اضافیت نے کلاسیکی فزکس کی کمر توڑ کر رکھ دی تھی اور ہر شے کا وجود ناظر کے مشاہدے سے جڑ کر اضافی ہو تا چلا گیا تھا۔ اس کے حقیقت پسندانہ نظریات نے فلسفیوں کو بری طرح سے جھنجوڑ کر رکھ دیا۔ اس سلسلے میں انھوں نے برٹرنڈ رسل کی تحریر کا یہ اقتباس بھی پیش کیا ہے:

> The theory of Relativity by merging time into space-time has damaged the traditional notion of substance more than all the arguments of the philosophers. Matter, for common sense, is something which persists in time and moves in space. But for modern relativity-physics this view is no longer tenable. A piece of matter has become not a persistent thing with varying states, but a system of inter-related events. The old solidity is gone, and with it the characteristics that to the materialist made matter seem more real than fleeting thoughts.[۹]

(نظریۂ اضافیت نے زمان کو 'مکان۔زمان' میں مدغم کر کے جواہر کے روایتی نظریے پر کاری ضرب لگائی ہے جو فلاسفہ کے دلائل سے کہیں بڑھ کر ہے۔ فہم عامہ کے نزدیک مادہ زمان میں ہے اور مکان میں حرکت کرتا ہے مگر جدید اضافیت کی طبیعیات میں یہ امر اب قابل قبول نہیں۔ مادے کا ایک ٹکڑا اب بدلتی ہوئی حالتوں میں برقرار رہنے والی چیز نہیں رہا بلکہ باہم مربوط واقعات کا ایک نظام ہے۔ مادہ کی ٹھوس جسمیت مہمل ہو کر رہ گئی ہے اور اس کے ساتھ ہی وہ خواص بھی جو مادئیین کے نزدیک مادے کو خیالات پریشان سے زیادہ حقیقی قرار دیتے ہیں۔)

طبیعیات کی نارسائی سے ہی بحث کرتے ہوئے علامہ محمد اقبال ؒ زمان و مکان کے مسائل کو بھی زیرِ بحث لائے ہیں۔ زینو جیسے فلسفیوں نے اپنے مبہم افکار کے ذریعے کائنات میں حرکت کو محض ایک دھوکا قرار دیا اور یوں مادے کی اپنی حالت بھی مشکوک ہونے لگی۔ علامہ محمد اقبال ؒ کو اس پر اعتراض ہے کیوں کہ وہ کائنات کو ایک زندہ حقیقت سمجھتے ہیں اور اس میں مادے کی حرکت کو بالکل درست اور حقیقی سمجھتے ہیں۔ اسی لیے انھوں نے اپنے اس موقف کی تائید میں کہ زمان میں حرکت محض ایک دھوکا نہیں، برگساں اور برٹرنڈل رسل کے نظریات بھی پیش کیے ہیں۔ البتہ وہ ان دونوں کے نظریات سے بھی مکمل طور پر متفق نہیں۔ رسل کے مطابق زینو اس بات پر تو حق بجانب ہے کہ جب آپ حرکت کے دوران کسی بھی لمحے کسی مقام پر موجود ہی نہیں تو آپ حرکت کیسے کر سکتے ہیں لیکن رسل کو اس بات پر اختلاف ہے کہ نہ ایک مقام کے بعد دوسرا مقام ہے اور نہ ہی ایک لمحے کے بعد دوسرا لمحہ، کیوں کہ ان کے درمیان ایک تیسرا لمحہ اور مقام ضرور موجود ہوتا ہے۔ اس لیے حرکت کرتا تیر ہر لمحے

9– Iqbal, *Reconstruction*,27.

ساکن معلوم ہو سکتا ہے لیکن در حقیقت ایسا نہیں۔ زینو کو رسل کا جواب ملاحظہ کیجیے:

> The answer is that there is no next position to any position, no next moment to any moment because between any two there is always another. If there were, infinitesimals movement would be impossible, but there are none. Zeno therefore is right in saying that the arrow is at rest at every moment of its flight, wrong in inferring that therefore it does not move, for there is a one-one correspondence in a movement between the infinite series of positions and the infinite series of instants. (10)

(اس کا جواب یہ ہے کہ ایک مقام سے آگے کوئی دوسرا مقام نہیں اور کوئی لمحہ دوسرے لمحے کے بعد نہیں۔ کیونکہ کسی بھی دو کے درمیان کوئی تیسرا ضرور موجود ہوتا ہے۔ اگر لاتجزات کا وجود ہوتا تو حرکت ناممکن ہوتی مگر ایسا نہیں ہے۔ اس طرح زینو یہ کہنے میں حق بجانب ہے کہ اپنی پرواز کے ہر لمحے میں تیر ساکن ہو گا مگر اس سے یہ استدلال درست نہیں کہ وہ حرکت نہیں کرتا۔ یہ اس لیے کہ لمحوں کے غیر محدود سلسلے اور نقاط کے غیر محدود سلسلے کے پس منظر میں دوران حرکت میں ہر نقطے کے بالمقابل ایک لمحہ ضرور ہو گا۔)

در اصل رسل نے اپنے اس نظریے کے لیے کانٹور کے ریاضیاتی کلیے کا استعمال کیا تھا جس سے علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ متفق نہیں۔ اس کے بعد انھوں نے آئن سٹائن کے نظریۂ اضافیت کی بحث چھیڑی ہے جس کے مطابق ایک شے کی حرکت کسی دوسرے ناظر کی حرکت سے مشروط ہوتی ہے۔ مثلاً ٹرین چل رہی ہے اور ناظر کھڑا ہے تو ٹرین کی حرکت ناظر کے مطابق اصل ہے اور اگر ناظر ٹرین کو غور سے چلتا دیکھتا رہتا ہے تو اسے یہ اشکال پیدا ہوتا ہے کہ ٹرین ساکن ہے اور وہ حرکت میں ہے۔ یہاں بھی اصل حرکت ناظر سے ہی جڑتی ہے۔ ناظر کے لیے جو بھی وجود اضافی ہے، مشاہدہ کرتے ہوئے کمیت، شکل اور جسامت کے حوالے سے اس میں تغیر پیدا ہو گا۔ یہاں پہنچ کر قدیم طبیعیات کا یہ عقیدہ غلط لگنے لگتا ہے کہ مادہ قائم بالذات ہے۔ اس پر علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ نے پروفیسر نن کے اس اعتراض کا اعادہ کیا ہے کہ محض ناظر کے مشاہدے کی رو سے کسی بھی شے کی شکل، جسامت یا رفتار کو مطلق قرار دینا غلط ہے۔ اس کا انحصار اس مادی کائنات کے اس نقطے پر ہے جس سے اس کا جسم وابستہ یا منسلک ہوتا ہے۔ علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ کے خیال میں اس تعلق کی نوعیت مادی کے بجائے روحانی ہے کیوں کہ آئن سٹائن کا نظریہ سائنسی حوالے سے محض اشیا کی ترکیب سے متعلق ہے نہ کہ اشیا کی حتمی فطرت سے۔ اس نظریے کے فلسفیانہ فوائد کے ساتھ وہ اس نظریے پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ مادہ کی غیر موجودگی کی صورت میں زمان بھی غیر حقیقی ہو جاتا

10– Ibid, 28.

ہے اور زمان کو مکان کے چوتھے بعد کی صورت میں دیکھا جائے تو مستقبل کو بھی پہلے سے طے شدہ حقیقت کے طور پر قبول کرنا ہو گا جو کہ درست نہیں۔ ملاحظہ کیجیے:

> Looking, however, at the theory from the standpoint that I have taken in these lectures, Einstein's Relativity presents one great difficulty, i.e. the unreality of time. A theory which takes time to be a kind of fourth dimension of space must, it seems, regard the future as something already given, as indubitably fixed as the past.[11]

(تاہم اُس نکتہ نظر سے دیکھتے ہوئے جسے میں نے ان خطبات میں پیش کیا ہے آئن سٹائن کے نظریہ اضافیت میں ایک بڑی مشکل ہے اور وہ یہ کہ اس کے لحاظ سے زمان بھی غیر حقیقی ہو جائے گا۔ ایک نظریہ جو زمان سے مکان کے چوتھے بُعد کی قسم کی کوئی چیز مراد لیتا ہے، وہ لازماً مستقبل کو پہلے سے طے شدہ شے کی حیثیت میں قبول کرے گا۔)

اس نظریے پر مزید اعتراض اٹھاتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس طرح زمان کی آزاد تخلیقی حرکت کا تصور دھندلا جاتا ہے جس میں واقعات رونما نہیں ہوتے بلکہ ہم ان سے محض دوچار ہوتے ہیں، یعنی مستقبل پہلے سے متعین تصور ہوتا ہے۔ علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ کے مطابق اس نظریے کا ایک اور بڑا مسئلہ یہ بھی ہے کہ نہ صرف اس سے زمان غیر حقیقی ہو جاتا ہے بلکہ اسے عام قاری کے بجائے محض ریاضی دان ہی بہتر انداز میں سمجھ سکتے ہیں۔ آئن سٹائن اور برگساں کے تصورِ زماں میں فرق ہے کہ یہ نہ تو زمانِ خالص ہے اور نہ مسلسل جب کہ زمانِ مسلسل قانونِ علت و معلول کے لیے بنیادی شرط ہے۔ اس پر علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ نے ریاضیاتی زمان و مکان پر پھر سوال اٹھایا ہے کہ اگر یہ مسلسل ہے تو پھر اسی صورت میں ممکن ہو سکتا ہے کہ مبصر کی رفتار اور اس نظام کے ساتھ جس میں واقعات رونما ہو رہے ہیں، معلول مقدم ہو جائے۔ اسی ضمن میں انھوں نے روسی لکھاری اوسپنسکی کا حوالہ دیتے ہوئے اس پر بھی اعتراض کیا ہے کہ زمان کے حوالے سے اس کے نظریات غیر حقیقی ہیں۔

علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ اس کے بعد شعور و حیات کے بارے میں نظریات سے بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ یہ نہ صرف ایک دوسرے سے مختلف ہیں بلکہ ان کا نقطۂ نظر یہی ہے کہ زندگی میں میکانکیت ہے۔ یعنی جو نظریات فزکس کے ہیں اگر اس حوالے سے شعور یا نفسیات والوں کی زندگی سے متعلق نظریات سے بحث کی جائے تو بالکل مختلف تصورات سامنے آتے ہیں اور یہی صورتِ حال حیاتیات والوں کے ہاں ملتی ہے۔ یوں در حقیقت ایک مشکل سوال یہ ہے کہ جہاں یہ تینوں علوم (فزکس، بائیولوجی اور سائیکالوجی) الگ الگ ہوں تو اپنی نمائندگی اور اظہار

11– Ibid, 31.

کرتے ہیں لیکن ان کا آپس میں وہ کون سا تعلق ہے جو انسانی حیات کی تکمیل کرتا ہے؟ وہ مزید سوال اٹھاتے ہیں کہ کیا یہ تینوں حقیقتِ مطلق تک اس طرح رسائی حاصل کر سکتے ہیں جس طرح مذہب کرتا ہے؟ اس مسئلے کا حل وہ یوں نکالتے ہیں کہ محسوسات کو بھی انسانی زندگی میں جگہ دینی چاہیے۔ اسی حوالے سے انھوں نے ہال ڈین اور ویلڈ کار کے حوالے بھی پیش کیے ہیں جنھوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ شعور، نفس، حیاتیات اور فزکس جو ابھی تک انسانی زندگی میں میکانکیت کی تلاش میں ہیں اور زندگی کے اصل جوہر سے ناواقف ہیں، وہ درست سمت میں سفر نہیں کر رہے۔ یوں وہ جب حیات ہی کو درست انداز میں بیان کرنے کے قابل نہیں تو حیات کے مآخذ تک کس طرح پہنچ سکتے ہیں؟

یہیں سے خطبے کے دوسرے حصے کا آغاز ہوتا ہے جس میں وجود اور شعوری تجربے سے بحث کی گئی ہے۔ علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک شعوری تجربے کی دو جہات ہیں۔ ایک انسان احساسات، ارادے اور خیالات کے تحت متغیر ہوتا رہتا ہے، اس لیے باطنی تجربہ بھی سکوت سے عاری ہے۔ تجربے کی مختلف سطحیں بیان کرنے کے لیے انھوں نے قرآنِ مجید کی پانچ آیات کا سہارا لیا ہے۔ باطنی واردات و نفسیات کے مشاہدے کی رو سے علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں کہ نفسِ انسانی مرکز سے خارج کی جانب یعنی داخلیت سے خارجیت کی جانب رواں ہوتا ہے۔ یوں اس کی دو جہتیں ہیں پہلی "بصیر" (Appreciative) اور دوسری "فعال" (Efficient) ہے۔ فعال کا تعلق اس دنیا سے ہے جس میں ہم زندہ ہیں اور یہ نفسیات کا موضوع ہے اور اس کا تعلق شعور اور زمان کے طویل و مختصر حصوں سے بھی ہے۔ جب کہ شعوری تجربے کے گہرے مطالعے سے نفسِ انسانی کا بصیر پہلو منکشف ہوتا ہے۔ مادیت پرستی کی وجہ سے نفسِ بصیر پر پردے پڑ جاتے ہیں۔ جب نفسِ فعال تعطل کا شکار ہوتا ہے تو نفسِ بصیر فعال ہو جاتا ہے، یوں ہم تجربے کے داخلی پہلوؤں تک رسائی حاصل کرنے میں کامیاب ہو پاتے ہیں۔ ایسی صورتِ حال میں شعور کی جملہ کیفیات مدغم ہو جاتی ہیں۔ اس بارے میں سید نذیر نیازی علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ کے خطبے کا ترجمہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> اس عمیق تر انا کی زندگی میں جملہ کیفیاتِ شعور باہم مدغم ہو جاتی ہیں اور اس لیے انائے بصیر کی وحدت گویا ایک جرثومے کی وحدت ہے جس میں اس کے اسلاف کے ہر فرد کی واردات کثرت کی بجائے ایک ایسی وحدت کی شکل اختیار کر لیتی ہیں جس میں ہر وارده پورے کل میں سرایت کر جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس انا کی مجموعیت میں کیفیات کے تعدد کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، اس لیے کہ انائے فعال کے برعکس اس انا کے عناصر کی کثرت سر تا سر صفاتی ہے۔[۱۲]

۱۲۔ سید نذیر نیازی، نفس مرجع، ۳۹۔

مدغم ہونے کی وجہ سے علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ کے مطابق اس کا اجزا میں مطالعہ ممکن نہیں رہتا اور نفسِ بصیر میں زمان کی حیثیت آنِ واحد کی سی ہو جاتی ہے جسے نفسِ فعال خارجی دنیا سے تعلق یا رابطے کی صورت میں آنات کے ایک سلسلے میں اس طرح تقسیم کر دیتا ہے جیسے دھاگے میں موتی پرو دیے جائیں۔ اسے علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ دورانِ خالص کہتے ہیں جس میں مکان کی آمیزش نہیں ہوتی۔ اس پر انھوں نے قرآنی آیات کے حوالے بھی پیش کیے ہیں جن میں سے ایک میں اللہ تعالیٰ نے زمین و آسمان کو چھ روز میں بنانے کا ذکر کیا ہے۔ علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ اگر اس وقت کا عقلی طور پر تصور کریں جب زمین و آسمان کی تخلیق ہوئی تو کہا جائے گا کہ یہ عمل ہزاروں سالوں پر محیط ہے کیوں کہ ایک ربانی دن ایک ہزار دنیاوی سالوں کے برابر ہے (ڈاکٹر وحید عشرت کے ترجمے میں "ہزار" کا لفظ موجود نہیں جس سے یہ محض ایک سال لگتا ہے)۔ اس سارے عمل کو بھی علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ نے ناقابلِ تقسیم اور ناقابلِ بیان عمل قرار دیا ہے۔ مقدر کے حوالے سے ان کا خیال ہے کہ یہ امکانات اور زماں سے جڑا ایک سلسلہ ہے نہ کہ ایک روبوٹ کی زندگی کی طرح ہر شے پہلے سے متعین۔ یعنی انسان کو ارادہ اور اختیار کی قوت سے نوازنے کا مطلب ہی یہ ہے کہ وہ بہت سے افعال میں آزاد ہے۔ پھر انھوں نے گزشتہ خطبے کی طرح فکر اور زندگی کی وحدت کا اعادہ کیا ہے کہ ہر عمل، فکر کا ہی مرہونِ منت ہے نہ کہ الگ سے کوئی اور شے۔ جہاں برگساں نے ان کی دوئی کی بات کی، علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ نے اس سے اختلاف کیا ہے۔ ان کے مطابق زندگی کے تخلیقی عمل کو میکانکیت کی اصطلاحات میں بیان کرنا نہ صرف غلط ہے بلکہ فطرت ایک ذی حیات ارتقا پذیر عضویہ ہے جس کے ارتقا کی باطنی حیثیت گو کہ محدود ہے لیکن خارج لا محدود ہے۔

فطرت سے متعلق مختصر گفتگو کے بعد انھوں نے میک ٹیگرٹ کے اس نظریۂ زمان پر کڑی تنقید کی ہے کہ زمان غیر حقیقی ہے۔ میک کے مطابق چوں کہ زمان ماضی، حال اور مستقبل میں بٹا ہوا ہے اس لیے غیر حقیقی ہے۔ علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ کے مطابق یہ بالکل غلط ہے کیوں کہ زمان مسلسل ہے اور اسے اس طرح سے تقسیم کرنا درست نہیں۔ اسی سلسلے میں انھوں نے آگسٹائن کا قول بھی نقل کیا ہے جس کے مطابق اس کی وضاحت اتنی آسان نہیں۔ علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ نے اگلے خطبے میں زمان و مکان پر زیادہ گہرائی میں روشنی ڈالی ہے۔ زمان کی حقیقت کو جھٹلانا حقیقتِ مطلقہ کو جھٹلانے کے برابر ہے۔ ان کے خیال میں اللہ تعالیٰ کوئی ایسا مغایر وجود نہیں جو کائنات سے باہر بیٹھا اسے تماشائی کی طرح دیکھ رہا ہے۔ یعنی وہ اس سے لا تعلق نہیں اور نہ ہی کائنات کے بنانے کے بعد اسے بے یار و مددگار چھوڑ چکا ہے۔ کائنات میں جو تغیر ہے اس کا اللہ تعالیٰ کی ذات پر اس طرح سے اطلاق نہیں ہوتا کہ یہ نامکمل سے مکمل یا مکمل سے نامکمل کی جانب ہے۔ کائنات اللہ تعالیٰ کے حکم سے تخلیقی عمل سے گزر رہی ہے، ہر لمحہ

یہاں بہت کچھ نیا تخلیق ہو رہا ہے اور یہی تغیر ہے۔ اسے نیند یا اونگھ نہ آنے کا مطلب بھی یہی ہے کہ اس پر دنیاوی اصول لاگو نہیں کیے جا سکتے۔ اس حوالے سے لکھتے ہیں:

A deeper insight into our conscious experience shows that beneath the appearance of serial duration there is true duration. The Ultimate Ego exists in pure duration wherein change ceases to be a succession of varying attitudes, and reveals its true character as continuous creation, "untouched by weariness" and unseizable "by slumber or sleep." (13)

(زیادہ گہری نظر سے دیکھیے تو ہمارا شعوری تجربہ یہ ظاہر کرے گا کہ استدام متسلسل کی ظاہریت کے نیچے ایک حقیقی استدام ہے۔ انائے مطلق کا جود استدام خالص میں ہے جہاں تغیر تبدیل ہوتے ہوئے رویوں کے تسلسل کا نام نہیں بلکہ ایک مسلسل تخلیق کا عمل ہے۔ اس سے انائے مطلق کو نہ تھکن ہوتی ہے نہ اسے اونگھ آ سکتی ہے اور نہ نیند اس کی راہ میں روک بن سکتی ہے۔)

ذاتِ باری تعالیٰ کے حوالے سے اس کا مکمل ہونے کا مطلب بے حرکت ہونا نہیں۔ حیاتِ خداوندی کے بارے میں کہتے ہیں کہ اس کا تعلق انکشافِ ذات سے ہے نہ کہ تصورِ اعلیٰ تک پہنچنے کی تگ و دو سے۔ خطبے کے اختتام کی جانب جاتے ہوئے لکھتے ہیں کہ خدا کے تصور کے لیے روحانیت کی زیادہ ضرورت ہے نہ کہ زندگی کے مادی تصور کی۔ باطنی طور پر اللہ تعالیٰ سے قرب کے لیے فکر کو اپنی سطح سے بلند ہو کر دعا (عبادت) کے وسیلے کو اپنانا پڑتا ہے۔ اب دعا (نماز و عبادات) کیا ہیں اور یہ کیسے انسان کو اللہ تعالیٰ کی قربت کا پروانہ دیتی ہیں، اس کے لیے انھوں نے تیسرا خطبہ ترتیب دیا ہے۔

خطبہ دوم: شروح کے آئینے میں

خطبات کی شروح کے تاریخی مطالعے سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ ان کی ہمہ جہتی اور موضوعاتی تنوع کی وجہ سے ایک عرصے تک توضیح و تشریح کا کام شروع نہ ہو سکا اور اس سلسلے کی اہم ترین کاوش سید نذیر نیازی کا خطبات کا ترجمہ **تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ** ہی رہا۔ اس ترجمے میں شامل اہم تصریحات کی وجہ سے اسے نامکمل شرح کا درجہ تو دیا جا سکتا ہے لیکن اس کی مشکل مصطلحات، پیچیدہ مسائل کے ادق بیان اور فلسفیانہ اسلوب کی وجہ سے اس ترجمے کی حیثیت تفہیمی حوالے سے ثانوی ہو جاتی ہے۔ مزید یہ کہ اس میں سائنسی اصطلاحات کے متبادل کے لیے وضع اور استعمال کی گئی اصطلاحات اسے مشکل تر بناتی ہیں، یوں یہ فلسفہ و فقہ سے کم واقف یا ناشناسا قارئین

13– Iqbal, *Reconstruction*,48.

کے لیے زیادہ کار آمد ثابت نہیں ہوتا۔ سید نذیر نیازی خطبات کے اولین مترجم کی حیثیت رکھنے اور اسے علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ کی رہنمائی میں ترجمہ کرنے کے باوجود اس کی مشکلات کے حوالے سے لکھتے ہیں:

ایک تو خطبات کا موضوع بجائے خود نہایت درجہ اہم اور اس کے مباحث بڑے دقیق اور پیچیدہ، دوسرے اس غیر معمولی قدرت کے باوجود، جو حضرت علامہ رحمۃ اللہ علیہ کو ادائے مطلب پر حاصل تھی، خطبات کی عبارتیں جن نئی نئی اصطلاحات، اشارات اور تلمیحات پر مشتمل ہیں ان کی وضاحت کے لیے ایک دفتر کی ضرورت ہوتی ہے۔(۱۴)

چناں چہ تعبیر و تفہیم کے سلسلے کی دوسری کڑی ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم کی **تلخیص خطباتِ اقبال** کی صورت میں ۱۹۵۷ء میں سامنے آئی۔ اس کے اٹھائیس سال بعد پروفیسر محمد عثمان کی **فکرِ اسلامی کی تشکیلِ نو** (۱۹۸۵)، اسّی کی دہائی میں سید وحید الدین کی **فلسفہ اقبال خطبات کی روشنی میں** (دوسرا ایڈیشن ۲۰۱۰ء)، ۱۹۸۶ء میں علامہ اقبال اوپن یونی ورسٹی کی **تسہیلِ خطباتِ اقبال**، نوے کی دہائی میں محمد شریف بقا کی **خطباتِ اقبال ایک جائزہ** (۱۹۹۱)، محمد سہیل عمر کی **خطباتِ اقبال نئے تناظر میں** (۲۰۰۲ء)، ڈاکٹر جاوید اقبال کی **خطباتِ اقبال تسہیل و تفہیم** (۲۰۱۶ء) اور ڈاکٹر محمد آصف اعوان کی **اقبال کا دوسرا خطبہ: مذہبی تجربے کے انکشافات کی فلسفیانہ پرکھ** (۲۰۱۶ء) سامنے آئیں۔

ڈاکٹر محمد آصف اعوان کی تحریر کردہ شرح "مذہبی تجربے کے انکشافات کی فلسفیانہ پرکھ" کو خطبۂ دوم کی پہلی باقاعدہ اور مفصل شرح کہا جاسکتا ہے جس کی وجوہات میں اس خطبے کے معانی و مفاہیم تک درست انداز میں رسائی اور ان کا بیان، تشریحی نقطۂ نگاہ سے خطبے کے موضوعات کا پھیلاؤ اور اصل متن کے حوالوں کے علاوہ دیگر متعدد حوالوں اور حواشی کے ساتھ اس کا مستند ہونا ہے۔ خطبے کی بہتر تفہیم کے لیے شرح کو دو سو پینتیس (۲۳۵) موضوعات میں تقسیم کر کے (بہ سبب خطبے کا موضوعاتی تنوع، سائنسی نظریات، و فلسفیانہ پیچیدگیاں) تین سو بارہ صفحات پر پھیلایا گیا ہے جس میں پہلے پچیس صفحات کتاب کے دیباچے اور تعارف پر مشتمل ہیں، آخری تینتیس صفحات پر حواشی و حوالہ جات اور چار صفحات پر اشاریہ موجود ہے۔ یوں یہ کتاب شرح کے بنیادی پیمانوں پر پوری اترتی نظر آتی ہے۔ جب کہ اس سے گزشتہ شروح کا ذکر کیا جائے تو ان میں سے کئی مکمل شروح بھی ضخامت میں ڈاکٹر محمد آصف اعوان کے محض اس اکیلے خطبے کی شرح کا مقابلہ نہیں کر پاتیں۔ اس حوالے سے محمد شریف بقا کی تحریر کردہ "مذہبی مشاہدات کی فلسفیانہ جانچ" اکیس صفحات پر مشتمل ہے اور اصل خطبے سے بھی چھ صفحات کم ہیں۔ خلیفہ عبد الحکیم کی شرح (تلخیص) تینتیس صفحات، پروفیسر محمد عثمان کی شرح

۱۴۔ سید نذیر نیازی، نفس مرجع، ۹۔

محض بائیس صفحات پر مشتمل اور اصل خطبے سے پانچ صفحات کم ہے اور سید وحید الدین کی شرح اصل خطبے سے بھی دس صفحات کم، تین صفحات کی توضیحات کے علاوہ محض سترہ صفحات پر مشتمل ہے۔ڈاکٹر جاوید اقبال کی تحریر کردہ شرح انیتس صفحات اور دو حصوں میں تقسیم ہے جس میں اصل شرح کے لیے ابتدائی انیس صفحات جب کہ اس پر ہونے والے اعتراضات کے جوابات کے لیے دس صفحات مختص کیے گئے ہیں۔ محمد سہیل عمر نے بھی خطبات کی شرح میں محض گیارہ صفحات تحریر کیے ہیں اوراس اختصار پسندی کی وجہ سے نہ صرف خطبے کی درست انداز میں شرح ممکن نہیں ہو سکی بلکہ کئی اہم جزئیات بھی نظر انداز ہوگئی ہیں۔ مزید یہ کہ ان کا انداز تفہیمی سے زیادہ استفہامیہ رہاہے جب کہ ڈاکٹر سی اے قادر کی علامہ اقبال اوپن یونی ورسٹی سے شائع ہونے والی شرح **تسہیل خطباتِ اقبال** اصل خطبے سے محض دو صفحات زیادہ یعنی انیتس صفحات پر مشتمل ہے۔اس کے ابتدائی دو صفحات پر اہم نکات اور آخری دو صفحات پر سولہ حواشی دیے گئے ہیں، یوں شرح کے اصل صفحات کی تعداد ستائیس ہی رہ جاتی ہے جو شرح کے مقصد کو پورا نہیں کرتی۔

ڈاکٹر جاوید اقبال کلامی مباحث کے رد کے سلسلے میں لکھتے ہیں کہ علامہ محمد اقبال ؒ نے ان تینوں دلائل کو کانٹ اور رسل کی طرح منطقی طور پر رد کیاہے۔در حقیقت یہ قدیم کلامی مباحث علامہ محمد اقبال ؒ کی دریافت نہیں بلکہ ان پر پہلے سے کانٹ اور ہیوم ایسے مغربی فلاسفہ بھی بات کر چکے تھے البتہ ڈاکٹر جاوید اقبال کے بیان کے پس منظر میں جائیں تو کچھ اور حقائق بھی سامنے آتے ہیں۔کانٹ اور ہیوم دونوں نے انھیں محض منطق کی بنیاد پر رد کیا تھااور علامہ محمد اقبال ؒ کے رد کی وجوہ میں بھی یہی عنصر اہمیت کے ساتھ شامل رہاہے۔ویسے بھی ان دلائل کی بنیاد روحانیت کے بجائے منطق ہی رہی تھی۔ ڈاکٹر جاوید اقبال منطقی رد پر تنقید کرتے ہوئے تحریر کرتے ہیں:"اقبال نے ان تینوں دلیلوں پر تبصرے کے دوران انھیں مغربی فلسفیوں، خصوصی طور پر کانٹ اور رسل، کی طرح منطقی طور پر رد کر دیاہے مگر ان کی تفصیلات میں نہیں گئے۔یعنی ان کا جائزہ منطق کے علاہ کسی اور پہلو سے نہیں لیا۔اسی طرح دو مزید دلیلیں جو برکلے اور ولیم جیمز سے منسوب ہیں، ان کا ذکر نہیں کیا۔"(۱۵)

غیر موجود دونوں دلائل کا تعلق برکلے کی "مشاہداتی دلیل" اور ولیم جیمز کی "عملی دلیل" سے ہے۔یہ دونوں دلائل پہلے تین دلائل کی نسبت زیادہ بے جان ہیں۔برکلے کی دلیل کے مطابق خدا کا وجود مشاہدے کا محتاج ہے، یعنی شاہد نہیں تو اس کا وجود نہیں یا جب شاہد کے سامنے مشاہدے کے لیے کچھ نہیں ہے تو اس کی موجودگی ہی

۱۵- جاوید اقبال، **خطباتِ اقبال: تسہیل و تفہیم** (لاہور: سنگِ میل پبلی کیشنز، ۲۰۱۶ء)، ۶۵۔

حقیقتاً نہیں ہے۔ اس دلیل میں بہت سی خامیاں ہیں جن میں بڑی خامی یہ ہے کہ وجودِ باری تعالیٰ ناظر کا محتاج و منحصر تصور ہوتا ہے، جب کہ ولیم جیمز کی ''عملی دلیل'' ایک واہمے کی سی حیثیت رکھتی ہے جس کے مطابق وجودِ خدا کو محض اس لیے تسلیم کر لینا درست ہے کہ اگر اس کے وجود کا انکار کیا جائے اور کل کو کسی مرحلے پر اس کا وجود ثابت ہو جائے تو انسان کا زیادہ مفاد اس میں ہے کہ پہلے ہی اس کے وجود کو تسلیم کر لے۔ علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ نے ان دو دلائل کو اس لیے بیان نہیں کیا کہ اول تو ان میں زیادہ سنجیدگی نہیں تھی اور دوم یہ کہ ان کا تعلق عیسوی علم الکلام کی بجائے اٹھارویں اور انیسویں صدیوں سے رہا ہے۔

علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ نے علتی دلیل کو رد کیا ہے جس کے رد میں قرآنِ مجید کی سورۃ حدید کی درج ذیل آیات کو زیرِ بحث لایا جاسکتا ہے۔ ''وہی اوّل بھی ہے اور آخر بھی، ظاہر بھی اور چھپا ہوا بھی اور ہر چیز کو پوری جاننے والا ہے۔''(۱۶) مزید یہ کہ اسی ضمن میں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی اس دعا کا بھی ذکر موجود ہے: ''تو ہی پہلا ہے، کوئی تجھ سے پہلے نہیں۔ تو ہی آخر ہے، کوئی تیرے بعد نہیں۔ تو ہی باطن ہے کوئی تجھ سے مخفی تر نہیں۔'' اس آیت اور دعا کی روشنی میں کیا یہ نہیں کہا جاسکتا کہ خدا علت العلل یا علت اولیٰ ہے؟ (۱۷)

یہاں پھر سے دیکھنا ہو گا کہ علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ نے ان آیات یا ایسی احادیث سے احتراز کیوں کر برتا۔ خطبے کے عنوان سے پتہ چلتا ہے کہ علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ مذہب کی فلسفیانہ پرکھ ان لوگوں کے حوالے سے چاہتے ہیں جن کے نزدیک ہر شے کا معیار محض عقل و دانش ہی رہ گئی ہے، اس لیے علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ نے قدیم کلامی مباحث کو کلامی انداز میں ہی بحث سے رد کیا ہے۔ دوم یہ کہ انھوں نے ان کی اس دلیل میں تکنیکی خامیوں کا ذکر کیا ہے اور سوم یہ کہ انھوں نے اس ساری بحث کے بعد اللہ تعالیٰ کی ذات کے اثبات کے حوالے سے اپنا نقطۂ نظر پیش کیا ہے؛ اللہ تعالیٰ کی ذات کا انکار نہیں کیا۔ علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ کا یہ کہنا کہ اس دلیل کے آخر پر علت العلل کا مسئلہ اٹھ کھڑا ہوتا ہے جو اس علت کی بنیاد ہی کے خلاف ہے، مزید یہ کہ یہ طبیعیات سے مابعد الطبیعیات کا اثبات چاہتی ہے، اس دلیل کے بارے میں ان کے موقف کی وضاحت کرتے ہیں۔

اسی حوالے سے دیگر شروح کی بات کی جائے تو ان میں سے ایک شرح پروفیسر محمد عثمان کی تحریر کردہ ہے۔ اس شرح میں انھوں نے توضیحات یا نئے اضافوں کی بجائے زیادہ تر خلیفہ عبد الحکیم ہی کے خیالات کا سرقہ کیا،

۱۶- القرآن ۵۷: ۳۔

۱۷- جاوید اقبال، **خطباتِ اقبال**، ۱۶۔

جب کہ خلیفہ عبدالحکیم کی تفہیمی کاوش بھی محض ملخص ہی ہے جس میں کئی مقامات پر شدت کے ساتھ تفہیم کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ ملاحظہ کیجیے:

پروفیسر محمد عثمان	خلیفہ عبدالحکیم
لامتناہی وہ نہیں جس سے ہستی محدود خارج ہو۔ حقیقی لامتناہی میں تمام موجودات شامل وداخل ہیں۔اس لیے یہ تعلیلی استدلال جس ہستی مطلق تک پہنچانے کی سعی کرتا ہے اس کی مطلقیت ہی میں خلل پڑ جاتا ہے۔ لہٰذا بقول اقبال رحمۃ اللہ علیہ ہم یہ کہنے میں حق بجانب ہیں کہ یہ طرزِ استدلال اپنے مقصد میں قطعی ناکام رہتا ہے۔[۱۸]	لامتناہی وہ نہیں جس سے ہستی محدود خارج ہو، حقیقی لامتناہی میں تمام محدود موجودات داخل اور شامل ہیں، اس لیے یہ تعلیلی استدلال جس ہستی مطلق تک پہنچانے کی کوشش کرتا ہے اس سے ہستی کی مطلقیت ہی میں خلل پڑ جاتا ہے۔ لہٰذا یہ منطقی استدلال اپنے مقصد میں مطلقاً ناکام رہتا ہے۔[۱۹]

اسی طرح غائی دلیل میں بھی انھوں نے خلیفہ عبدالحکیم کے دلائل ہی سے سرقہ کیا ہے۔ ملاحظہ کیجیے:

پروفیسر محمد عثمان	خلیفہ عبدالحکیم
تصور باری تعالیٰ کو وجودِ باری تعالیٰ کا ثبوت مان لینا نہایت بودا استدلال ہے جیسا کہ کانٹ نے کہا ہے۔۔۔ سونے کے پہاڑ کا تصور تو ہم کر سکتے ہیں لیکن کیا اس سے سونے کے پہاڑ کا وجود بھی لازم آتا ہے ؟۔۔۔ زیادہ سے زیادہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہستی کامل کے تصور میں اس کے وجود کا تصور بھی شامل ہے لیکن اس سے وجود لازم نہیں ٹھہرتا۔[۲۰]	تصور باری تعالیٰ کو وجود باری تعالیٰ کا ثبوت سمجھنا نہایت بودا استدلال ہے جیسا کہ کانٹ نے کہا ہے۔۔۔ سونے کے پہاڑ کا تصور تو ہو سکتا ہے لیکن کیا اس سے اس کا وجود لازم آتا ہے ؟۔۔۔ زیادہ سے زیادہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہستی کامل کے تصور میں اس کے وجود کا فقط تصور شامل ہے لیکن اس سے وجود لازم نہیں آتا۔[۲۱]

سید وحید الدین نے اپنی شرح میں دلیل کونی یا علتی کے حوالے سے علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ ہی کے موقف کی تائید کی ہے، ان سے انحراف یا اختلاف نہیں کیا۔ ان کے مطابق محدود معلول کی علت محدود ہی ہو سکتی ہے۔ مزید یہ کہ محدود (علت) کی نفی سے لامحدود کا تعین بھی ایک مشکل مرحلہ ہے جو بہ ظاہر سمجھ میں نہیں آتا۔ ان کے نزدیک اس طرز تخیل میں کونیاتی دلیل کا کوئی جواز نہیں۔ ملاحظہ کیجیے:

وہ معلول جو محدود ہو اس کی علت محدود ہی ہو سکتی ہے۔ کسی ایک حد پر رکنا کوئی جواز نہیں رکھتا پھر یہ کہ ایسی علت کا وجوب یا لزوم یعنی اس کا واجب ہونا یا لازم ہونا ثابت نہیں ہوتا کیوں کہ علت و معلول کا لزوم ہی فکری لزوم ہے یعنی ہم

۱۸– پروفیسر محمد عثمان، **فکرِ اسلامی کی تشکیلِ نو** (لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۱۱)، ۵۲۔

۱۹– خلیفہ عبدالحکیم، **تلخیص خطباتِ اقبال** (لاہور: بزم اقبال، ۱۹۸۸)، ۳۰۔

۲۰– محمد عثمان، نفس مرجع، ۳۵۔

۲۱– عبدالحکیم، نفس مرجع، ۱۳۔

سوچ نہیں سکتے بغیر علت و معلول کے تعلق کے۔ اس لیے اس وجوب کا حقیقی لزوم ثابت نہیں ہو سکتا۔(۲۲)

محمد شریف بقا نے کلامی مباحث کے ضمن میں فکرِ اقبال پر تنقید کرتے ہوئے انھیں یک طرفہ کہا ہے کہ وہ سوائے مولانا رومی رحمۃ اللہ علیہ کے ہر ایک کو تنقید کا نشانہ بناتے ہیں اور محض انھی فلسفوں کی تائید و تحسین کرتے ہیں جو اسلام سے ہم آہنگ ہوں۔ حقیقی نظر سے دیکھا جائے تو علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ نے خطبۂ دوم میں جتنے بھی سائنس دانوں اور فلاسفہ کے افکار کا ذکر کیا ہے انھیں منطق کی کڑی سان پر ہی پرکھا ہے اور ان کے ہاں بے جا یا یک طرفی تنقید بھی نظر نہیں آتی لیکن شریف بقا کے خیال میں معاملہ اس کے متضاد ہے۔ یہاں یہ بات اہم ہے کہ شریف بقا نے اپنے بیان کے ثبوت میں کوئی دلیل پیش نہیں کی۔

دلیلِ کونی کی وضاحت میں بھی انھوں نے دلیلِ غایتی کو مدغم کر دیا ہے جس سے خود شرح پر سوالات اٹھتے ہیں۔ ملاحظہ کیجیے:

اس فلسفے کی رو سے ایک چیز دوسری چیز کے وجود کا باعث بنتی ہے پھر وہ دوسری چیز کسی اور چیز کو جنم دیتی ہے۔ اس طرح علت و معلول کا یہ سلسلہ جاری رہتا ہے اور آخر کار یہ سلسلہ خدا پر جا کر ختم ہو جاتا ہے۔ کیوں کہ وہ سب غایتوں کی غایت اولیٰ ہے۔(۲۳)

جب کہ دلیلِ غائی میں توضیحی حوالے سے انھوں نے کوئی خاص اضافہ نہیں کیا بلکہ علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ ہی کے خیالات کو مختصراً بیان کر دیا ہے جس سے نئے اشکالات جنم لیتے اور سوالات سر اٹھاتے ہیں۔ محمد شریف بقا کا بیان ملاحظہ کیجیے:

یہ استدلال مظاہر فطرت میں مقصدیت اور بصیرت کے نشانات دیکھ کر غیر محدود ذہانت اور طاقت رکھنے والی باشعور ہستی کامل کے وجود کو تسلیم کرتا ہے۔ یہ دلیل زیادہ سے زیادہ ہمیں ایک ایسے ماہر ناظم کا علم عطا کرتی ہے جو خارج سے پہلے موجود بے جان مادے میں تصرف کرتا ہے۔(۲۴)

درج بالا بیان کو زیرِ غور لایا جائے تو اللہ تعالیٰ کے بارے میں یہ یقین رکھنا کہ وہ غیر محدود ذہانت اور طاقت رکھتا ہے، اسے محض صانع یا غیر خالق ثابت نہیں کرتا، بہ صورتِ دیگر کہیں یہ پتہ نہیں چلتا کہ یہ دلیل کیوں کر وجودِ باری تعالیٰ کے ثبوت میں مانع آتی ہے۔ یوں محمد شریف بقا کی اختصار پسندی تفہیم کے بجائے مشکلات پیدا

۲۲- سید وحید الدین، **فلسفہ اقبال: خطبات کی روشنی میں** (لاہور: نذیر سنز پبلشرز، ۲۰۰۱ء)، ۳۶۔

۲۳- محمد شریف بقا، **خطباتِ اقبال: ایک جائزہ** (لاہور: اقبال اکادمی، ۱۹۹۱)، ۳۔

۲۴- نفس مرجع، ۳۱۔

کرتی ہے۔ اسی ضمن میں انھوں نے وجودی دلیل کو بھی مختصراً بیان کرتے ہوئے فرانسیسی فلسفی ڈیکارٹ کے اہم اقتباس کو بالکل نظر انداز کر دیا ہے۔

کلامی مباحث کی بابت محمد سہیل عمر کا بیان ہے کہ علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ کے مطابق یہ دلائل اسی جانب ہماری رہنمائی کرتے ہیں جس جانب ہمیں وحی لے جاتی ہے۔ ان کا یہ بیان فکرِ اقبال سے مطابقت نہیں رکھتا۔ علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ نے تو ان دلائل کا رد پیش کیا تھا جس کا مقصد ہی یہ تھا کہ مذہب کے مقابلے میں درست انداز میں حقیقتِ مطلقہ کے تصور تک رسائی نہیں دیتے۔ دیگر خطبات میں بھی علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ نے فلاسفہ اور سائنس دانوں کے خیالات پر اعتراضات اٹھاتے ہوئے یہ ثابت کیا تھا کہ اگر حقیقتِ مطلقہ تک پہنچنا ہے تو اس کا ایک ہی راستہ ہے اور وہ راستہ "مذہب" ہے۔ جب کہ سہیل عمر کا بیان اس سے یکسر مختلف دکھائی دیتا ہے۔ ملاحظہ کیجیے: "علامہ اقبال نے یہاں یہ نکتہ واضح کیا ہے کہ یہ دلائل ہماری رہنمائی اسی تصور حقیقت کی جانب کرتے ہیں جو وحی سے حاصل ہوتا ہے۔"(۲۵)

اس ضمن علامہ محمد قبال رحمۃ اللہ علیہ کا موقف ملاحظہ کیجیے:

> But regarded as logical proofs, I am afraid; they are open to serious criticism and further betray a rather superficial interpretation of experience. (26)

(مگر میرے خیال میں منطقی دلائل کی حیثیت سے ان پر شدید تنقید کی جاسکتی ہے۔ مزید بر آں ان کی بنیاد تجربے کی محض سطحی تعبیر ہے۔)

سی اے قادر نے شرح میں ایک اضافہ یہ کیا ہے کہ ان دلائل پر باقاعدہ بحث سے قبل ان کے وقوع اور پس منظر سے متعلق معلومات مہیا کی ہیں جس میں ان مباحث سے متعلق سب سے پہلے سینٹ ٹامس ایکوناس کا نام آتا ہے۔ اس نے دلائل دیے کہ سلسلہ علت و معلول جس علت العلل یا علتِ اولیٰ پر ختم ہو وہی خدا ہو گا، جب کہ اس دلیل کی حمایت میں سیموئیل کلارک کا نام سامنے آتا ہے جس پر مسئلے کے حل کے لیے ہیوم اور پال ایڈورڈ ایسے لوگ سامنے آئے۔ سی اے قادر نے ان معلومات کے ساتھ علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ کے افکار کی تائید ہی کی ہے۔ اس میں ان کا اسلوب مشکل ہو گیا ہے جس سے تفہیمی ابہام پیدا ہوتا ہے۔ کلارک کے حوالے سے لکھتے ہیں:

کلارک نے یہ فرض کر لیا ہے کہ جب اس سلسلہ کی ہر کڑی کی توجیہہ علت و معلول کی وساطت سے ہو جاتی ہے... تو کچھ

۲۵- محمد سہیل عمر، **خطباتِ اقبال نئے تناظر میں** (لاہور: اقبال اکادمی، ۲۰۰۲)، ۱۷۔

26– Iqbal, *Reconstruction*,23.

نہیں رہتا کہ جس کی توجیہہ ابھی کرنی ہو۔ کلارک سمجھتا ہے کہ جب سلسلہ کی تمام کڑیوں کی تشریح ہو جاتی ہے تو "سلسلہ" باقی رہ جاتا ہے جس کی توجیہہ ہونی چاہیے حالانکہ سلسلہ نام ہی کڑیوں (کا ہے اس) کے علاوہ اس کا کوئی وجود نہیں۔ (۲۷)

اب "سلسلہ" کیا ہے اس کی توضیح شرح سے نہیں ملتی۔ دلیل غائی پر بات کرتے ہوئے انھوں نے مختصراً اس سے متعلق علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ کے خیالات کو دو نکات کی صورت میں بیان کر دیا ہے البتہ اس میں ایک اضافہ "ولیم پالی" کے افکار کا کیا ہے۔ ولیم کے نزدیک اس بات کا تعین یا تصور مشکل ہے کہ کیسے دعویٰ کیا جائے کہ مظاہر قدرت کو انھی مقاصد کی خاطر پیدا کیا گیا ہے جسے ہم نے ان کی جانب منسوب کر رکھا ہے۔ گویا دوسرے لفظوں میں اشیا کا اپنا کوئی وجود و مقصود نہیں بلکہ وہی ہے جس کے تحت ہم انھیں دیکھتے یا استعمال میں لاتے ہیں۔

دلیل غائی کو وحید الدین نے اختصار کے ساتھ بیان کیا ہے جس کی وجہ سے یہ غیر واضح ہو گیا ہے کہ کس طرح ایک لامحدود عقل و حکمت کا مالک "رب" نہیں ہو سکتا اور یہ بھی کہ کس طرح یہ لامحدود عقل و حکمت محض ایک صانع یا صورت گر ہی کا ثبوت ہے، خالق کا نہیں۔ ملاحظہ کیجیے:

مقصدی دلیل سے ہم قدم آگے بڑھا سکتے ہیں جہاں حکمت و مطابقت کی صلاحیت پائی جاتی ہے وہ شاہد ہے ایک صاحب شعور کے وجود پر جو لامحدود عقل و حکمت کا مالک ہے لیکن اس سے ہم صرف ایک صانع یا صورت گر کا پتہ چلا سکتے ہیں۔ (۲۸)

سید وحید الدین کے اختصار کی وجہ سے اصل خطبہ اشکالات کا شکار ہوتا ہے اور اس کی علمی حیثیت مشکوک ہونے لگتی ہے۔ مثلاً لکھتے ہیں: "اقبال کے سامنے ڈیکارڈ کی پیش کردہ صورت ہے۔ خدا کے تعقل ہی میں اس کا وجود شامل ہے۔ یعنی ہم خدا کا تصور ہی نہیں کر سکتے جو اپنے وجود میں اپنا لزوم نہیں رکھتا۔" (۲۹)

یہاں تعقل کے بجائے تصور لکھا جاتا تو معاملہ کسی حد تک واضح ہو سکتا تھا۔ خطبے کا اصل متن ملاحظہ کیجیے جس میں تعقل کے بجائے تصور کہا گیا ہے۔ مزید یہ کہ ڈیکارٹ کے حوالے سے تصور اور وجود کی دوئی کا معاملہ بھی صحیح طور پر زیرِ غور نہیں لایا گیا۔ علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ کا موقف ہے کہ کسی شے کے تصور سے اس کا وجود لازم نہیں

۲۷- سی اے قادر، رحیم بخش شاہین (تسہیل نگار)، **تسہیل خطباتِ اقبال** (اسلام آباد: علامہ اقبال اوپن یونی ورسٹی، ۱۹۸۶ء)، ۵۳۔

۲۸- سید وحید الدین، نفس مرجع، ۳۵۔

۲۹- سید وحید الدین، نفس مرجع، ۳۵۔

آتا۔ جب یہ کہا جاتا ہے کہ کسی شے کے تصور میں اس کی صفت بھی داخل ہے تو یہ اسی طرح ہے جیسے کہا جائے کہ اس کی یہ صفت درست ہے۔ ملاحظہ کیجیے:

> To say that an attribute is contained in the nature or in the concept of a thing is the same as to say that the attribute is true of this thing.(۳۰)

(جب یہ کہا جاتا ہے کہ کسی شے کی ہیئت یا اس کے تصور میں اس کی صفت موجود ہے تو یہ اسی طرح ہے جیسے یہ کہا جائے کہ اس کی یہ صفت درست ہے۔)

اس کے بعد انھوں نے جودِ باری تعالیٰ کے حوالے سے پھر سے ایک ایسی بات کہی ہے جو بلا وضاحت بذاتِ خود مبہم ٹھہرتی ہے۔ لکھتے ہیں: "خدا کے وجود کا تصور منطقی حیثیت رکھتا ہے اور حقیقت پر اس کے واسطہ سے استدلال نہیں کیا جاسکتا۔"(۳۱)

اس بیان سے ایسے سوالات جنم لیتے ہیں کہ خدا کا وجود حقیقی ہے تو اس پر استدلال کیوں کر نہیں کیا جاسکتا؟ یا کسی بھی منطقی شے کا استدلال کس طرح ناممکنات میں سے ہے وغیرہ۔ لیکن ان سوالات کا جواب شرح سے نہیں ملتا۔

دلیل غائی کے حوالے سے ڈاکٹر جاوید اقبال نے فکرِ اقبال کے رد میں دلیل پیش کی ہے لیکن در حقیقت اس سے بھی فکرِ اقبال ہی کا اعادہ ہوتا ہے۔ علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک خدا کو محض صانع ماننا اس لیے درست نہیں کہ اس سے اس کی خلاقی اور تخلیقی فعلیت کا کچھ پتہ نہیں چلتا اور یہ بھی لگتا ہے کہ وہ محض پہلے سے موجود مادے کی صورت گری کرتا ہے اور اس کے بعد اس سے بیگانہ ہو جاتا ہے۔ یوں اگر خدا کی صناعی اور تخلیق دونوں کے تصورات کو یکجا کر دیا جائے تو اس معاملے کا حل نکلتا ہے۔ اس انداز میں ڈاکٹر جاوید اقبال کی دلیل در حقیقت اقبال رحمۃ اللہ علیہ کے موقف ہی کی تائید ہے۔ لکھتے ہیں:

> اگر کائنات پر خدا کا علم حاوی نہ ہو تو ہر چیز کی علیحدہ علیحدہ تدبیر اور ہر ایک کا انتہائی حکیمانہ طریقہ سے انتظام کیسے ممکن ہے۔ گویا کوئی شے بھی اس کے علم، قدرت اور فرماں روائی اور اس کی تدبیر اور انتظام سے باہر نہیں۔ پس اگر اسے صناع بھی تصور کر لیا جائے تو وہ کائنات کی گھڑی ساخت کر کے یا اسے چابی دے کر سو نہیں گیا بلکہ اس نظم و ضبط، جس کے تحت گھڑی کا ہر پرزہ متحرک ہے، اس کا خالق اور منتظم بھی وہ خود ہی ہے اور جب چاہے اتفاق، حادثے یا معجزے کی صورت

30– Iqbal, *Reconstruction*,24.

۳۱– وحید الدین، نفس مرجع، ۳۶۔

میں اس میں مداخلت کرتا رہتا ہے اور کسی مخصوص مرحلہ پر اگر چاہے تو اسے تہہ وبالا بھی کر سکتا ہے۔[۳۲]

وجودی دلیل کے زمرے میں بھی انھوں نے علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ سے اس ضمن میں اختلاف کیا ہے کہ کسی انسان کے ذہن میں ذاتِ کامل کا تصور ہو سکتا ہے اللہ تعالیٰ ہی کی جانب سے ہو۔ اگر مذہبی حوالے سے غیب پر ایمان لانا ممکن ہے تو یہ کیسے ناممکن ہوا؟ لیکن اس سارے معاملے کو سمجھنے کے لیے پھر سے اصل خطبے سے رجوع کرنا پڑتا ہے جس کے مطابق محض تصور حقیقت کی نشاندہی نہیں کرتا اور فکر و عمل میں دوئی حقیقت کو دھندلا دیتی ہے۔ مزید یہ کہ اگر ڈاکٹر جاوید اقبال کی توجیہ درست مان لی جائے تو پھر ہر شخص کے لیے بھگوان، دیوتا، دیوی سب کی حقانیت کو تسلیم کرنے کی راہ کھل جائے گی۔

غائی دلیل کے ضمن میں خلیفہ عبدالحکیم کی کوئی صراحت یا وضاحت موجود نہیں۔ اس کے بجائے ان کے ہاں محض تلخیص ہی ہے۔ محمد سہیل عمر نے دلیلِ وجودی کے ضمن میں ڈیکارٹ کے افکار کا ذکر تو کیا ہے لیکن علامہ محمد اقبال نے ڈیکارٹ کا جو اقتباس پیش کیا اسے نظر انداز کر دیا ہے، البتہ اس میں کانٹ کی دلیل کا حوالہ پیش کیا ہے جس کے مطابق جیب میں تین سو ڈالر کے تصور کا مطلب یہ نہیں کہ یہ ڈالر حقیقتاً موجود بھی ہیں۔ محمد سہیل عمر لکھتے ہیں: "کسی شے کا علم تب واقعی ہوگا جب اس کی حقیقت کا معروضی طور پر (حسی) تجربے سے اثبات کیا جا سکے۔"[۳۳]

یہاں یہ بات قابلِ غور ہے کہ منطقی حوالے سے مسلمانوں کا اللہ تعالیٰ کی ذات پر جو یقین ہے وہ معروضی طور پر حسی تجربے کا محتاج نہیں اور علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ نے یہ دلیل بھی چوں کہ منطق ہی کے حوالے سے پیش کی ہے اس لیے اس دلیل کی حدود و قیود منطق کے گرد ہی رہیں گی لیکن یہاں ایک وضاحت نما اعتراض محمد سہیل عمر نے یہ پیش کیا ہے:

> یہاں غور طلب بات یہ ہے کہ علامہ نے اسی خطبے میں کچھ پہلے تصور ذہنی اور وجود خارجی کی دوئی مٹ جانے کے امکانات کا تذکرہ کیا ہے۔ اگر محسوسات یا علم بالحواس کے برابر آپ ایک اور طریق یا اسلوب حصول علم فرض کریں جو وقوف حسی سے جدا ہو تو معقول اور موجود کی مذکورہ دوئی از سرِ نو قائم ہو جائے گی۔ دوسری جانب اگر معقول اور موجود ایک دوسرے کے عین ہوں تو نتیجہ یہ ہوگا کہ وقوف ذہنی یا وقوف سری کو جداگانہ طریق علم رہنے میں کوئی معنی نہیں رہیں گے جب کہ یہاں یہ ایک اہم دلیل کے طور پر پیش کیا گیا ہے اور اس پر اس سارے فلسفے کی عمارت استوار ہوئی ہے جو اس وقوف

۳۲۔ جاوید اقبال، نفس مرجع، ۱۶۔

۳۳۔ سہیل، نفس مرجع، ۴۷۔

سری کو حقیقت مطلقہ کے علم کا راستہ سمجھتا ہے۔(۳۴)

محمد سہیل عمر کا نقطۂ نظر جاندار ہے لیکن اس ساری بحث کو خطبے کے اسی پس منظری مطالعے کے تحت دیکھا جائے جس کے حوالے سے علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ نے ان دلائل کا رد کیا ہے تو بات واضح ہوتی ہے۔ وجودی حوالے سے دیکھیں تو علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ کا یہ بیان کہ کسی شے کا محض تصور اس کی حقیقت میں لازماً شامل نہیں، اس حوالے سے بھی اہم ہے کہ ہمارے خواب و خیال، ہمارے شکوک و شبہات اور وہ تمام تصورات جن کا تعلق ہمارے لاشعور سے ہے، ضروری نہیں کہ ان کی حقیقت بھی ہو۔

علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ کے اس خطبے کے موضوعاتی تنوع کو سامنے رکھتے ہوئے ڈاکٹر محمد آصف اعوان نے شرح کو مختلف موضوعات میں تقسیم کر کے اس کی تفہیم کی کوشش کی ہے اور تینوں کلامی مباحث کی بحث کو پینتیس صفحات پر پھیلایا ہے۔ ان کے پس منظری مطالعے کے طور پر پہلے یہ بیان کیا ہے کہ بحث تو یہ ہے کہ انسان مذہب کی جانب کس طرح مائل ہوا، کون سے عناصر تھے جنھیں وہ مابعد الطبیعیاتی سمجھتا رہا اور وہ اسے سمجھ آنے کے بعد جب طبیعیات کی دنیا میں شامل ہوئے تو نہ صرف اس نے مذہب کی مختلف توجیہات کو عقلی معیار پر پرکھنے کی کوشش شروع کر دی بلکہ اس کے ساتھ ساتھ اس میں تصورات کی عقلی و شعوری توجیہہ کی فطری خواہش بھی جاگی۔ خود اسلام نے بھی عقل و دانش کی ترغیب دی اور ایک مخصوص دائرے میں اس کی ممانعت نہیں کی۔ اس پر انھوں نے باقاعدہ سرخیوں کی صورت میں مذہب کی تاریخ میں برتر ہستی کے تصورات اور اس سے منسلک مذکورہ تین دلائل، ان کی ناکامی کے اسباب اور علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ کے ان پر اعتراضات، وجودی دلائل کے مختلف نقطۂ نظر اور فکر و وجود کے اتصال کی بات کی ہے۔ بالخصوص اس میں انھوں نے مذکورہ دلائل کی بابت منطقی اعتراضات کا مفصل اور جامع احوال مع مناسب اضافہ شامل کیا ہے۔ اس بحث کی تمہید کے طور پر مذہب کے مابعد الطبیعیاتی دور کے بارے میں لکھتے ہیں:

> شروع شروع میں جب انسان کڑکتی بجلیوں، زلزلوں اور طوفانوں کے طبیعیاتی اسباب سے واقف نہ تھا تو وہ مظاہرِ فطرت کے ان حوادث سے خوفزدہ رہتا تھا۔ وہ سمجھ نہ پاتا کہ یہ سب کیا ہے؟ کیوں اور کیسے واقع ہوتا ہے؟ چناں چہ ان حوادث و واقعات کے اصل عقلی اسباب و علل تک رسائی نہ ہونے کے باعث انسان نے ان معاملات کو مابعد الطبیعیاتی رنگوں کی ناراضی پر محمول کیا اور مذہب کے دائرے میں داخل کر دیا۔(۳۵)

۳۴۔ نفس مرجع، ۶۷۔

۳۵۔ محمد آصف اعوان، **اقبال کا دوسرا خطبہ: مذہبی تجربے کے انکشافات کی فلسفیانہ پرکھ** (فیصل آباد: مثال پبلشرز، ۲۰۱۶ء)، ۲۷۔

یوں اس سارے پس منظری مطالعے کے بعد لکھتے ہیں کہ تصورات کی عقلی و شعوری توجیہہ کی فطری خواہش ہر انسان میں موجود ہوتی ہے، اس لیے وہ مابعد الطبیعیات کو بھی شعور کی کسوٹی پر پرکھا کریں۔ علتی دلیل کو سمجھنے کے لیے علت و معلول کو سمجھنا نہایت ضروری ہے کہ جب تک علت و معلول کے رشتے اور تصورات واضح نہیں ہوں گے یہ دلیل سمجھ نہیں آئے گی۔ ڈاکٹر محمد آصف اعوان نے اس فلسفے کو دیگر شارحین کی نسبت آسان فہم انداز میں پیش کیا ہے تا کہ کوئی ابہام بھی نہ رہے اور بات آسانی سے سمجھ بھی آجائے۔ لکھتے ہیں:

> فرض کریں زید ایک گیند ہوا میں اچھالتا ہے اور وہ گیند ایک سوفٹ کے فاصلے پر جا کر گرتی ہے۔ اس مثال میں زید علت ہے اور اس علت کا معلول (Effect) گیند کا اچھلنا ہے تاہم گیند اچھلنے یعنی معلول کے پیچھے علت ایک سوفٹ کا فاصلہ ہی طے کر سکی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ گیند کے اچھلنے یعنی معلول کے پیچھے علت محدود تھی جس نے محدود یا متناہی معلول (Finite Effect) ہی کو تخلیق کیا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ اگر کونیاتی استدلال کا یہ دعویٰ ہے کہ دنیا ایک متناہی معلول ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس دنیا کی علت بھی محدود یا متناہی ہے۔ (۳۶)

اصولِ تعلیل ہی کے حوالے سے انھوں نے ایک اور اضافہ یہ کیا ہے کہ علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ کے پیش کردہ اعتراضات کو سمجھانے کے لیے عملی زندگی سے امثال شامل کی ہیں۔ علتی دلیل میں اچانک علت العلل پر اختتام سے یہ دلیل اپنے ہی خلاف چلی جاتی ہے اور ڈاکٹر محمد آصف کے مطابق "یوں خدا تو ہاتھ لگ جاتا تاہم تعلیلی استدلال کی کمر ٹوٹ جاتی ہے۔" وجودِ باری تعالیٰ کے حوالے سے خطبۂ سوم میں علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ کا موقف ہے کہ اس کی موجودگی محض وسعت کے معانی میں نہیں بلکہ عمق اور ایسی روحانی حیثیت کی مالک ہے جس سے ساری کائنات میں جان ہے۔ اسے دعا یا مذہب کے ذریعے اتصال کیا جا سکتا ہے۔ مزید یہ کہ اس کے لیے خارجی سطح سے زیادہ داخلیت اور روحانیت کی ضرورت پڑتی ہے۔ غایتی دلیل کے ضمن میں بھی ڈاکٹر محمد آصف اعوان نے دیگر شارحین کی نسبت زیادہ واضح اور آسان انداز میں فکرِ اقبال کی نمائندگی کی ہے اور اسے تشریحی اضافوں سے مزین کیا ہے۔ بہ طورِ مثال ملاحظہ کیجیے:

> اقبال کہتے ہیں کہ انسان بھی ایک صانع ہے تاہم ایک متناہی ہستی ہونے کی حیثیت سے وہ محدود وسائل کا حامل ہے۔ اگر غایتی استدلال کے مطابق صانع کی حیثیت سے خدا بھی ایک متناہی ہستی ہے اور انسان کی طرح محدود وسائل کی حامل ہے تو پھر خدا اور انسان میں کوئی فرق نہیں رہ جاتا۔ جس طرح انسانی سطح پر ایک صانع کو محدود وسائل کے باعث اپنے فن کے جوہر دکھانے میں مشکلات پیش آتی ہیں، یہ ماننا پڑے گا کہ غایتی استدلال جس صانع (خدا) کا تصور دیتا ہے، اسے بھی متناہی ہونے اور محدود وسائل پر قادر ہونے کے باعث ایک انسانی صانع ہی کی طرح اپنی

۳۶۔ نفس مرجع، ۳۴۔

صنعت کے اظہار کے راستے میں بے شمار دقتوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔(۳۷)

اللہ تعالیٰ ایک صانع کے تصور سے کس طرح مختلف ہے، اس پر رائے دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ وہ عدم سے اشیا کو وجود میں لاتا ہے اور اسی لیے اسے محض صانع نہیں کہا جا سکتا۔ انسان اور خدا کے تصورِ صنعت میں فرق ملاحظہ کیجیے: "انسان اپنی صنعت سے سفال سے پیالہ بنالے یا دیوا بنالے، فولاد سے تلوار بنالے یا ڈھال بنالے، پتھر سے صنم بنالے یا آئینہ بنالے، یہ اس کی مرضی ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انسان اپنی صنعت کا اطلاق پہلے سے موجود اشیاء پر کرتا ہے۔"(۳۸)

علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ نے سینٹ انسلم کی اس دلیل کو رد کیا تھا کہ ذہن میں کامل ہستی کا تصور اس کے وجود کو لازماً ثابت کرتا ہے۔ تصور اور وجود کی دوئی کے حوالے سے کسی بھی شارح کے ہاں ایسی وضاحت نہیں ملتی جیسی ڈاکٹر محمد آصف اعوان نے پیش کی ہے۔ محض تصور کا وجود اسی صورت میں ممکن ہے جب تصور حقیقت سے قریب ترین اور محض تصور کی سطح سے بلند ہو۔ ذاتِ باری محض ایک خیالی تصور نہیں بلکہ اس کی بے شمار نشانیاں اور حقائق ہیں جن سے دورِ حاضر کے جدید علوم انکاری نہیں ہو سکتے۔ ڈاکٹر محمد آصف اعوان اس تصور کی مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ سینگوں والے ہاتھی، پروں والی بلی یا دو ٹانگوں والی بکری کا تصور کرنے سے ضروری نہیں کہ ان کا حقیقی وجود بھی ہو۔

وجودِ باری تعالیٰ کے حوالے سے درج بالا تینوں دلائل پر بحث کے بعد شارحینِ اقبال نے طبیعیات، حیاتیات اور نفسیات کے حوالے سے علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ کے اس موقف کی وضاحت چاہی ہے کہ ان میں ہر کوئی زندگی کی حقیقت کا صحیح طور پر احاطہ کرنے یا وجودِ باری تعالیٰ کے حوالے سے معلومات مہیا کرنے سے قاصر ہے۔ ان میں سب ہی شارحین، اقبال رحمۃ اللہ علیہ کے ہم زبان رہے ہیں۔ حقیقتاً طبیعیات کا مسئلہ یہ ہے کہ یہ طبعی مظاہر ہی سے نبرد آزما رہتی ہے، اس سے مابعد الطبیعیات کا بیان ممکن نہیں اور نہ ہی یہ مابعد الطبیعیات کو تسلیم کرتی ہے۔ طبیعیات کے مطابق اگر ایک شخص سارا دن کسی شے پر زور لگائے اور وہ شے حرکت نہ کرے تو وہ اس کی کاوش کو کام ہی تسلیم نہیں کرتی مزید یہ کہ اس میں بھی آئے دن نئے نظریات رونما ہوتے رہتے ہیں۔ عصرِ حاضر میں سٹرنگ تھیوری اور ٹیلی ٹرانسپورٹیشن جیسے تصورات نے طبیعیات کے قدیم تصورات میں تبدیلیاں پیدا کی ہیں۔ ایک ایسی ہی بڑی تبدیلی آئن سٹائن کا نظریۂ اضافیت تھا جس نے قدیم طبیعیات کی بنیادیں ہلا کر رکھ دی تھیں اور اشیا کی طبعی

۳۷۔ نفس مرجع، ۴۴۔

۳۸۔ نفس مرجع، ۴۵۔

حالت (قد و قامت اور وزن وغیرہ) کو ناظر، منظور کی حرکت اور فاصلے سے جوڑا تھا۔ حیاتیات کے بارے میں موجود سائنس دانوں کے قدیم نظریات جن میں وہ کبھی جانوروں سے انسان بننے اور کبھی انسانی جسم کے ارتقا کی بات کرتے ہیں، ان سب نظریات سے انسانی جسم کی میکانکیت کا اظہار ہوتا ہے اور علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ اس ضمن میں انھیں بالکل بھی درست نہیں سمجھتے کہ اس سے روح اور حقیقت دونوں ہی پس پردہ چلی جاتی ہیں۔ نفسیات کے حوالے سے بھی انھیں نفسیات دان زندگی کے اصل حقائق اور روحانیت تک پہنچنے میں بے بس دکھائی دیتے ہیں۔ انھی نظریات کی بابت بات کی جائے تو ان میں سی اے قادر کی شرح میں کوئی نیا اضافہ یا توضیح نہیں ملتی۔ خلیفہ عبدالحکیم کی تلخیص کی بات کی جائے تو اس میں علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ کی جانب سے Cf. R. F. A. Hoernle کی کتاب *Matter, Life, Mind and God* سے مادے کے پیش کردہ نظریے کو نظر انداز کیا گیا ہے، جب کہ اس کے فوراً بعد پروفیسر وائٹ ہیڈ کا حوالہ دیتے ہوئے محض ایک جملے پر اکتفا کیا گیا ہے کہ "عالم مادی کو اب اگر ہم محض اپنے محسوسات ہی سمجھیں تو ہمارا ادراک محض ایک خواب رہ جاتا ہے یا بقول وایٹ ہیڈ نصف ہستی خواب بن جاتی ہے اور نصف ثانی ایک نامعلوم ادارک محل محسوسات، یعنی مادہ بذاتِ خود ایک مفروضہ ہے۔"(۳۹)

اس میں خلیفہ عبدالحکیم صاحب نے "مادہ بذاتِ خود ایک مفروضہ ہے" کے پس منظر میں پروفیسر وائٹ ہیڈ کا وہ سارا اہم اقتباس جو ترجمۂ نذیر نیازی میں سترہ سطور پر مشتمل ہے اور اصل انگریزی متن میں اٹھارہ سطور پر، چھوڑ دیا ہے جس کی وجہ سے یہ ساری بحث ادھوری دکھائی دیتی ہے۔ اسی طرح آئن سٹائن کے نظریۂ اضافیت اور برٹرنڈرسل کے بیانات کی وضاحت کی کمی شدت سے محسوس ہوتی ہے۔ اس معاملے میں انھوں نے علامہ محمد اقبال پر بھی یہ تنقید کی ہے کہ ان کے پیچیدہ بیانات اختصار کا شکار ہیں جس سے تفہیمی مسائل جنم لیتے ہیں۔ ملاحظہ کیجیے:

"علامہ اقبال رحمۃ اللہ علیہ نے کینٹر اور رسل کے نظریات کو اس اختصار کے ساتھ بیان کیا ہے کہ بہت بلند پایہ ریاضی دان فلاسفہ کے سوا کسی کے لیے بھی وہ قابلِ فہم نہیں اور خود علامہ اقبال رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جن تصورات کی بنا پر یہ استدلال کیا گیا ہے وہ بھی غلط ہیں۔"(۴۰)

حیاتیات کے موضوع میں بھی انھوں نے اختصار پسندی سے کام لیا ہے اور علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ کی جانب سے پیش کیے گئے ہالڈین کے بتیس سطور کے اقتباس کی چوبیس سطور کو نظر انداز کیا ہے۔ پروفیسر محمد عثمان

۳۹۔ عبدالحکیم، نفس مرجع، ۳۴۔

۴۰۔ نفس مرجع، ۳۶۔

نے بھی خلیفہ عبد الحکیم کے تتبع میں اتنی ہی سطور کو شامل نہیں کیا۔ خلیفہ عبد الحکیم کی شرح کا نمونہ ملاحظہ کیجیے جو اصل متن سے بھی مشکل ہے۔"ہمیں جو سرخ رنگ دکھائی دیتا ہے وہ روشنی کے امواج کے اس ارتعاش کا نتیجہ ہے جس کی سرعت کی رفتار کئی پدم اور سنکھ فی ثانیہ ہے۔ اگر ادراک ان امواج کا شمار کرنے لگے تو سرخ رنگ کی ایک لمحی بینش کو چھ ہزار سال میں گن سکیں، لیکن شعور اس تمام کثرت کو ایک لمحے کی وحدت کے اندر لے آتا ہے۔"(۴۱)

سید وحید الدین نے شرح میں زمان و مکان ایسے طویل اور اہم موضوع کی بحث کو محض ایک صفحے پر سمیٹا ہے جب کہ پروفیسر نن، روسی مصنف اوسپنسکی اور ویلڈن کار کے نظریے کو بھی بالکل نظر انداز کر دیا ہے جب کہ پروفیسر ہالڈین کے بتیس سطور کے طویل اقتباس کو محض چار سطور میں بیان کرنے پر اکتفا کیا ہے جس سے یقیناً شرح کے تقاضے پورے نہیں ہوتے۔ انھی موضوعات کی تفہیم میں محمد شریف بقا کی کاوش کا جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اس میں مادے کے نظریے کی تمہید ملتی ہے، تفصیل نہیں۔ مزید یہ کہ اس حوالے سے اصل متن میں موجود گیارہ سطور پر مشتمل پیراگراف کو بھی نظر انداز کیا گیا ہے اور زینو سے متعلق رسل کے بیان کو بھی۔ اسی ضمن میں آئن سٹائن کے نظریۂ اضافیت کے بیان میں بھی سوائے چند الفاظ کی تبدیلی کے ترجمے ہی کے رنگ میں پیش کیا گیا ہے۔ برگساں کے زمانِ خالص کی بحث کا بھی محض ایک اشارہ دے کر آگے بڑھ گئے ہیں حالاں کہ یہاں بھی اس کی تشریحی تفصیلات نہایت ضروری تھیں۔

محمد سہیل عمر نے بھی ان مسائل کا بیان نہایت مختصر اً کیا ہے اور ان میں زمان و مکان اور ان کی چوتھی جہت ایسے اہم نکات، جن کی وضاحت نہایت ضروری تھی، کو پیش نہیں کیا اور حیاتیات کے حوالے سے ہالڈین اور ویلڈن کار کے نظریات کو بھی نظر انداز کیا ہے۔ البتہ حیات سے متعلق فکرِ اقبال کے بیان کو بنا توضیحات و تصریحات پیش کر دیا ہے جس سے حیاتیاتی سائنس سے غیر واقف قارئین کے لیے تفہیم کے بہت سے پہلو تشنہ رہ جاتے ہیں۔ ان سب موضوعات کو ڈاکٹر محمد آصف اعوان نے نہ صرف تفصیلاً بیان کیا ہے بلکہ سو سے زائد صفحات پر انھیں جگہ دی ہے۔ انھوں نے احسن انداز میں علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ کے آئن سٹائن پر اعتراض کی وضاحت کی ہے کہ وہ زمان کو مکان کی چوتھی جہت بتاتا ہے جس سے وقت اور مستقبل پہلے ہی سے متعین ہو جاتا ہے اور کائنات ساکن اور جبریت کا نمونہ پیش کرتی ہے۔ انھوں نے اس کی مزید وضاحت کے لیے ایک گراف بھی بنایا ہے۔ شعور و حیات کا

۴۱– نفس مرجع، ۴۷۔

بیان بھی انھوں نے اضافی حوالوں کے ساتھ آسان فہم انداز میں بیان کر دیا ہے۔ خطبے کے دیگر موضوعات کو انھوں نے فکرِ اقبال ہی کی روشنی اور تائید میں اضافی حوالوں کے ساتھ بیان کیا ہے اور اس پر کسی قسم کا کوئی اعتراض نہیں اٹھایا بلکہ ان کی کوشش یہ رہی ہے کہ اسے جس قدر ممکن ہو سکے آسان فہم انداز میں بیان کر دیا جائے، اس لیے ان کا اسلوب تنقیدی سے زیادہ توضیحی رہا ہے۔

درج بالا شروح کے جائزے سے معلوم ہوتا ہے کہ شارحین کے نزدیک وجودِ باری تعالیٰ کے حوالے سے کلامی مباحث ہی سب سے زیادہ اہمیت کے حامل رہے ہیں جن پر کسی نے مختصراً اور کسی نے تفصیلاً بحث و وضاحت کی کوشش کی ہے۔ ان شروح کے ابہام کی وجہ سے ہی فکرِ اقبال پر سوالات بھی اٹھتے ہیں اور بہتر تفہیم کی صورت میں فکرِ اقبال کی تحسین بھی ہوتی ہے۔ اصل مسئلہ یہ ہے کہ ایک تو یہ خطبات انگریزی زبان میں ہیں، اوپر سے ان کے اندر پیش کیے جانے والے مسائل خالصتاً علمی نوعیت کے ہیں، اس لیے فلسفہ، منطق اور علم الکلام سے ناواقف قارئین و شارحین کے لیے یہ دو طرفہ مسائل کا سامان کرتے ہیں۔ علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ نے چوں کہ اثبات وجودِ باری تعالیٰ اور مذہب کی فلسفیانہ پرکھ کے حوالے سے اپنا ایک الگ موقف پیش کیا ہے اس لیے ان کے نظریات سے انکار و اقرار دونوں ممکن ہیں۔ زیادہ تر شارحین نے خطبات کو ان کے پس منظری مطالعے کے بنا ان کی وضاحت کی کوشش کی ہے، اس لیے بھی تفہیمی مسائل سامنے آئے ہیں۔ چوں کہ ابھی تک اس کا آسان فہم اور رواں ترجمہ ایک مسئلہ بنا ہوا ہے اس لیے اگر اس خطبے کی شروح میں اول درجے کی شرح کی بات کی جائے تو وہ ڈاکٹر محمد آصف اعوان کی شرح ہے؛ پھر ڈاکٹر جاوید اقبال، پھر سی اے قادر، پھر وحید الدین اور آخر میں خلیفہ عبدالحکیم اور پروفیسر محمد عثمان کی شروح کا نام لیا جا سکتا ہے۔

۞۞۞۞۞