باسط بلال کوشل*
عاصم رضا (مترجم)**

مذہب اور سائنسی فکر کی تشکیلِ جدید

Abstract:

Religion and Reconstruction of Scientific Thought

Pakistan-based sociologist of religion and a philosopher of science, Basit Bilal Koshul argues that Muhammad Iqbal's *Reconstruction of Religious Thought in Islam* can be reread as a reconstruction of scientific thought, where Iqbal specifically uses religion as a key factor to reconstruct modern scientific thought. This work intends to introduce students of Urdu and Iqbaliyat with this new reading of Muhammad Iqbal as put forward by Koshul in his article published in 2008. Therefore, an annotated translation of one particular section titled "Religion and Reconstruction of Scientific Thought" is done as a first step in order to explore the depths of this insightful reading.

Keywords: Religion, Science, Metaphysics, Existence of God, Reconstruction of Religious Thought, Iqbal, Islam.

آئندہ صفحات میں آپ ''مذہب اور سائنسی فکر کی تشکیل جدید: فکرِ اقبال کا ایک منفرد پہلو'' کے عنوان سے جو مقالہ پڑھیں گے وہ باسط کوشل (Basit Bilal Koshul۔پ: ۱۹۶۸ء) کے مقالے:

" Muhammad Iqbal's Reconstruction of the Philosophical Argument for the Existence of God "

کی آخری فصل (section) بعنوان:

Religion and the Reconstruction of Scientific Thought کا اُردو ترجمہ مع حواشی و حوالہ جات ہے۔ اپنے انگریزی مضمون میں باسط بلال کوشل دو اہم ترین نکات کو بالترتیب زیر بحث لاتے ہیں ۔ اوّل، محمد اقبال (۱۸۷۷ء۔ ۱۹۳۸ء) دورِ حاضر کے سائنسی علوم طبیعیات ، حیاتیات اور نفسیات کے دائروں میں ہونے والی انسانی دریافتوں کو تصور خدا کے فلسفیانہ دلائل کے ضمن میں استعمال کرتے ہیں۔ گویا جدید علوم کو استعمال کرتے ہوئے جدید دنیا کے لیے مذہبی الٰہیات (religious thought) کی تشکیلِ نو کرتے ہیں ۔ دوم ، باسط بلال کوشل اپنے قاری کی توجہ اس اہم نکتے کی جانب مبذول کرواتے ہیں کہ محمد اقبال کی تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ (*Reconstruction of Religious Thought in islam*۔ ۱۹۳۰ء) کو ایک نئے زاویہ نگاہ سے بھی پڑھا جا سکتا ہے جس کے مطابق محمد اقبال مذہب کی روشنی میں جدید سائنسی فکر (scientific thought) کی تشکیلِ نو کے ممکنہ ذرائع کی جانب متوجہ کرتے ہیں۔ اقبالیات کے دائرے میں اوّل الذکر نکتہ معروف ہے اور بہت سے ماہرین اقبالیات کی تحریروں میں اس کو تلاش کیا جا سکتا ہے جب کہ موخر الذکر نکتہ اقبالیات کے علمی ذخیرے میں اپنی نوعیت کی انتہائی منفرد کاوش ہے ۔ چنانچہ اس نکتے کی موضوعاتی اہمیت کے پیشِ نظر باسط بلال کوشل کے مضمون کی متعلقہ فصل کا اُردو ترجمہ کیا گیا ہے ۔ مزید براں ، مترجم کے نزدیک باسط بلال کوشل کے پیش کردہ دوسرے نکتے کی روشنی میں نہ صرف اقبالیات کے چند اہم ترین بنیادی مباحث مثلاً'' محمد اقبال کا منہاج فکر'' ، ''مسلم کلامی روایت خصوصاً ماتریدیہ کی روشنی میں محمد اقبال کا مطالعہ'' اور'' فکر اقبال کی روشنی میں جدید منطق و ریاضی و طبیعیات کے بنیادی تصورات کا تقابلی مطالعہ'' اور دیگر اہم موضوعات کو از سر نو دیکھا جا سکتا ہے۔ عملی اطلاق کے پہلو سے اگر دیکھا جائے تو کمپیوٹر سائنس (computer science) اور مصنوعی ذہانت (artificial intelligence) جیسے جدید علمی دائروں میں ہونے والی نظری و عملی تحقیقات کے پس منظر میں اکیسویں صدی کے لیے فکرِ اقبال کی معنویت کو ایک نئے انداز سے سامنے لایا جا سکتا ہے۔ مثال کے طور پر میکانیت پرستی پر محمد اقبال کی تنقید کو زیادہ باریک بینی سے سمجھنے میں محمد اقبال کے تصور انسان ، مشینی تصور انسان یعنی دانش مند نائب (intelligent agent) اور مشینی تصور کائنات کا بامعنی مطالعہ بخوبی مدد فراہم کر سکتا ہے۔ بہرطور، ضرورت اس امر کی ہے کہ باسط بلال کوشل کے اس منفرد مطالعۂ اقبال کی معنویت و اہمیت کو ممکنہ عملی و اطلاقی وضاحت دینے کے ساتھ ساتھ اقبالیات کے سنجیدہ قاری کے لیے باسط بلال کوشل کے اس مطالعۂ اقبال کی بامعنی تفہیم میں آسانی پیدا کی جا سکے ۔ زیر نظر ترجمہ اس سلسلے کی پہلی قسط ہے۔

باسط بلال کوشل پاکستان کے شہر لاہور میں واقع لاہور یونیورسٹی برائے مینجمنٹ سائنسز (LUMS) کے شعبہ بشریات و سماجی علوم (humanities and social sciences) سے بطور ایسوسی ایٹ پروفیسر وابستہ ہیں ۔ مذہب اور جدیدیت کے مابین تعامل، مذہب و سائنس کی فلاسفی اور تہذیب و ثقافت کا عمرانی مطالعہ باسط بلال کوشل

کی علمی سرگرمی کے اہم دائرے ہیں۔ جرمن ماہرِ سماجیات و فلسفی میکس ویبر(Max Weber ۔۱۸۶۴ء۔۱۹۲۰ء)، امریکی سائنس دان و فلسفی چارلس ساندرس پرس(Charles Sanders Peirce ۔۱۸۳۹ء۔۱۹۱۴ء)اور برصغیر کے فلسفی شاعر محمد اقبال کے علمی افکار کے مابین بصیرت افروز(thought provoking) مکالمے کی دریافت،اس مکالمے کی ترویج و اشاعت نیز اس جان دار مکالمے کے فعال ،حقیقی اور دُوررَس اثرات کا فکری مطالعہ باسط بلال کوشل کی تحقیقات کا اہم موضوع ہے۔باسط بلال کوشل کا یہ مضمون اپریل۲۰۰۸ء میں اقبال اکادمی پاکستان کے زیر اہتمام ایک خصوصی اشاعت میں شامل ہے جس کو بعد ازاں اقبال اکادمی پاکستان نے اپنے مجلّے *Iqbal Review* کے شمارہ نمبر ۴۹ (۲۰۰۸ء) کی جگہ شائع کیا۔اس مضمون کا مکمل حوالہ یوں دیا جاتا ہے :

باسط کوشل،''Muhammad Iqbal's Reconstruction of the Philosophical Argument for the Existence of God'' مشمولہ *Iqbal Review*، شمارہ ۴۹ (لاہور: اقبال اکادمی پاکستان ، ۲۰۰۸ء)، ۱۱۳۔۱۵۰

اصل انگریزی مضمون میں مصنف نے صرف محمد اقبال کے انگریزی خطبات تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ کو بنیادی ماخذ بنایا ہے اور اس کے بہت سے اقتباسات سے استفادہ کیا ہے نیز کسی قسم کے حواشی و حوالہ جات سے گریز کیا ہے۔ زیرِ نظر مقالے میں مصنف کے پیش کردہ محمد اقبال کے انگریزی متن کے اُردو تراجم کے لیے مترجم نے سید نذیر نیازی (۱۹۰۰ء۔۱۹۸۱ء)کے ساتھ ساتھ وحید عشرت(۱۹۲۴ء۔ ۲۰۰۹ء) اور شہزاد احمد(۱۹۳۲ء۔۲۰۱۲ء)کے تراجم سے بھی استفادہ کیا ہے جن کا حوالہ مآخذ میں دیا گیا ہے ۔ تاہم زیرِنظر مقالے میں محمد اقبال کے استعمال ہونے والے تمام اقتباسات کے ازسرِنو تراجم کیے گئے ہیں ۔ مآخذ سے قبل مترجم کے حواشی و تعلیقات بھی شامل کیے گئے ہیں۔

ترجمہ:

اب تک کی ہماری بحث کا محور یہ رہا ہے کہ علامہ اقبال سائنس کی دریافتوں کو مذہب کی تشکیل جدید کے لیے کیوں کر استعمال کرتے ہیں۔ ہم اس مضمون میں پہلے ہی اس بات کا ذکر کر چکے ہیں کہ محمد اقبال کا بنیادی کام یہ تھا کہ ''مسلم مذہبی فلسفے کی تشکیل نو'' اِس انداز میں کی جائے کہ ''مذہبی علم کو سائنسی صورت میں پیش کرنے کا مطالبہ'' پورا کیا جا سکے کیوں کہ یہی صورت جدید لوگوں کے لیے بامعنی ہے کہ ان کے اندازِ فکر کی صورت گری ایک ''حسیاتی ، مادی قسم کے ذہن''[۱] سے ہوئی ہے (اقبال ، پیش لفظ)۔ لیکن اگر محمد اقبال کی تحریروں کا مطالعہ غور سے کیا جائے تو یہ بات عیاں ہو جاتی ہے کہ تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ کے متن کے اندر ایک متن درمتن موجود ہے جسے ''مغرب میں سائنسی فکر کی تشکیل نو'' کہا جا سکتا ہے[۲]۔ فکرِ اقبال کے اس منطقے کا مختصر سفر دو اسباب سے ضروری ہے ۔ اولاً، اس لیے کہ محمد اقبال صرف مسلمان ہی نہیں تھے ،جدید دنیا میں رہنے والے مسلمان تھے ۔ بنا بریں اُن کا سروکار صرف اتنا نہیں تھا کہ مسلم فکر میں جو شگاف پڑ گئے ہیں، اُن کی رفوگری کر

دی جائے بلکہ اِس سے آگے بڑھ کر انھیں فکرِ جدید کے دامن کے چاک (ruptures of modern thought) سینے کی کاوش بھی مطلوب تھی۔ ثانیاً، یہ کہ جدید تعلیم کے نقطۂ نظر سے دیکھیے تو محمد اقبال کی یہ کوشش کہ سائنسی فکر کی تشکیلِ نو بھی کی جائے، اُن کو علمِ جدید کی دنیا (یعنی جدید یونیورسٹی کی علمی فضا) کے لیے کہیں زیادہ بامعنی اور قریب الفہم بنا دیتی ہے۔ جدید نظامِ تعلیم (university) کا تاریخی آغاز وابتدا کیا تھی، اِس مسئلے کو ایک طرف رکھ کر دیکھیے تو عہدِ جدید میں جدید تعلیمی ادارے ہی سائنس کا مرکز اور معبد (temple) ہیں اور اِس مندر میں اختلاف رائے، مباحث، مناظروں اور فکری رسہ کشی کی طغیانی آئی ہوتی ہے۔ علم کی دنیا میں جو بحران وقوع پذیر ہوا ہے وہ سماج میں اور تہذیبی سطح پر بے معنویت، بے مقصدیت اور انتشارِ فکر کے بحرانوں کی صورت میں ظاہر ہو رہا ہے۔ سماجی علوم کے نامور ماہرین نے ان معاشرتی بحرانوں پر کھل کر تبصرہ کیا ہے اور اس کے دستاویزی ثبوت مرتب کیے ہیں جو کم از کم انیسویں صدی کے وسط سے ہمارے سامنے آ رہے ہیں[۳]۔ اقبال کے خیال میں اِن بحرانوں کی وسیع تر اور بڑی صورتیں ہیں جو خود سائنس کے اندر واقع ہو رہے ہیں۔ اسی مضمون کے پہلے حصے میں ہم نے یہ دکھایا تھا کہ محمد اقبال سائنس کو مذہب کی مدد کے لیے کس طرح برتتے ہیں کہ اس سے مذہبی فکر پر مادیت پرستی (materialism)[۴]، میکانیات پرستی (mechanism) اور تحدید پرستی (reductionism)[۵] کے ضعف پیدا کرنے والے اثرات کی شناخت بھی ہو جاتی ہے اور ان کا مداوا بھی میسر آ جاتا ہے۔ مضمون کے اِس حصے (آخری فصل) میں ہم یہ دیکھیں گے کہ اقبال معاصر سائنسی فکر کو مذہب کی مدد سے مادیت پرستی، میکانیات پرستی اور تحدید پرستی کے بد اثرات کا کیسے احساس دلاتے ہیں اور اِن مضراثرات کا کیا علاج تجویز کرتے ہیں۔ تین مخصوص نکات ایسے ہیں جن پر مذہب سائنس کی مدد کو آتا ہے:

۱۔ سائنسی علم کی کسری نوعیت (fragmentary character) کو بدل کر اُسے نسبتی خود شناسی (relational self-understanding) سے روشناس کروانا۔

۲۔ بے سوچے سمجھے کی سادہ لوحی پر مبنی سائنسی تحقیق پر غلبہ پا کر اسے ایک مقصد اور سمتِ تحقیق سے آشنا کرنا۔

۳۔ سائنس کو ذہنی بالیدگی، وسعتِ نظر پیدا کرنے والی بامعنی ثقافتی سرگرمی کے طور پر پیش کرنا۔

مختصراً یہ کہ مذہب سائنس کا یوں مددگار ہو سکتا ہے کہ اِس کی مدد سے سائنس اپنے آپ کو سمجھنے اور جاننے کے کسری، دوں نظر (naive) اور بے معنی (meaningless) اسلوب سے نجات حاصل کر سکتی ہے۔ مزید براں اِس طرح سائنس (کائنات کا) مشاہدہ اور تحقیق، سائنسی ذہن اور طبیعی کائنات کے نسب و علاقات (relational) کا بامعنی فہم رکھنے والے مقصدی شعورِ ذات کے ساتھ کر سکتی ہے۔

علامہ کا خیال یہ ہے کہ بلا خوف تردید یہ کہا جا سکتا ہے کہ سائنسی عہد میں حقیقت کے بارے میں انسانی علم میں

بے تحاشا اضافہ ہوا ہے لیکن اس اضافے کی ایک بڑی قیمت چکانا پڑی ہے:

> There is no doubt that the theories of science constitute trustworthy knowledge because they are verifiable and enable us to predict and control the events of Nature. But we must not forget that what we call science is not a single systematic view of Reality. It is a mass of sectional views of reality–fragments of a total experience which do not seem to fit together.[6]

ترجمہ: بلاشبہ سائنسی نظریات قابل اعتماد علم کی تشکیل کرتے ہیں کیوں کہ ان کی تصدیق ممکن ہے اور (یہی نظریات) ہمیں حوادث فطرت کے متعلق پیشین گوئی کرنے اور ان پر تصرف کرنے کے قابل بناتے ہیں۔ لیکن ہمیں یقیناً اس بات کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ (معروف معنوں میں) جس علم کو سائنس کہا جاتا ہے اس کے یہاں حقیقت کا کوئی ایک منظم زاویۂ نگاہ نہیں ہے۔ یہ حقیقت کے متفرق تصورات پر مبنی ایک دائرۂ علم ہے گویا کلی تجربے کے متفرق اجزا یوں یکجا کر دیے گئے ہیں کہ ان کے درمیان ہم آہنگی دکھائی نہیں دیتی ہے۔

محمد اقبال کی رائے سے اختلاف مشکل ہے۔ سائنسی تشریحات، نظریات اور دریافتیں کئی اعتبار سے واقعی قابل قدر ثابت ہوئی ہیں لیکن ان کے بے تحاشا پھیلاؤ نے ایک معمے کی صورت اختیار کر لی ہے جسے حل کرنا بظاہر ممکن نظر نہیں آتا۔ الگ سے دیکھیے تو ہر سائنسی نظریہ اپنی جگہ ایک شان دار چیز نظر آتا ہے لیکن ساتھ ہی ساتھ یہ بھی عملاً ناممکن ہے کہ ان نظریات میں کوئی بامعنی باہمی ربط تلاش کیا جا سکے اور یہ کیفیت آج اس زمانے سے کہیں زیادہ ہوگئی ہے جب محمد اقبال یہ تبصرہ کر رہے تھے۔ پھر مسئلہ صرف اتنا ہی نہیں ہے۔ مختلف سائنسی علوم، سماجی علوم، انسانی علوم کے نظریات اور نظری توجیہات کو ایک دوسرے سے تطبیق دینا ممکن نہیں (یا ان سب کا ایک بامعنی امتزاج ممکن نہیں ہے) بلکہ خود سائنسی علوم کے میدان میں کوئی ایسی بامعنی تعبیر نہیں ملتی جو طبیعیات، حیاتیات اور نفسیات میں ربطِ باہم فراہم کر سکے۔ بغور دیکھنے پر ہم دریافت کرتے ہیں کہ سائنسی علوم میں سے کسی بھی علم کے میدان میں تخصص (specialization) اور کسریت (fragmentation) اس گہرائی تک سرایت کر چکے ہیں کہ کوئی ایسی بامعنی تعبیر نہیں ملتی جو طبیعیات، حیاتیات اور نفسیات کے متفقہ بامعنی اظہار کی صورت میں ہو۔ مثال کے طور پر دیکھیے کہ نیوٹن (Isaac Newton۔۱۶۴۳ء۔ ۱۷۲۷ء) کی فزکس، اضافیت کی طبیعیات (physics) اور کوانٹم فزکس (quantum physics) اپنے اپنے میدان میں الگ الگ بہت خوب کام کرتی ہیں لیکن جس لمحے ہم طبیعیات کی مختلف شاخوں کی کوئی مشترکہ یا متفقہ تعبیر کی تلاش شروع کرتے ہیں بہت سی مشکلات ہمارے سامنے آنے لگتی ہے۔ بات صرف اتنی ہی نہیں ہے کہ طبعی علوم نے ہمیں حقیقت کے صرف ایک ادھورے اور جزوی تصور کے سوا کچھ فراہم نہیں کیا بلکہ مسئلہ یہ ہے کہ

ان علوم نے یہ بات ثابت کر دی ہے کہ وہ اپنے اس ادھورے اور کسری تصورِ حقیقت کے سوا کچھ اور فراہم کرنے کے قابل ہی نہیں ہیں ۔ علامہ کے درج ذیل اقتباس میں اس مسئلے کی جڑ / بنیاد کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ ان سائنسی علوم میں یہ اتنی بڑی رکاوٹ کیوں آ گئی ہے :

> Natural Science deals with matter, with life, and with mind; but the moment you ask the question how matter, life and mind are mutually related, you begin to see the sectional character of the various sciences that deal with them and the inability of these sciences taken singly, to furnish a complete answer to your question… Nature as the subject of science is a highly artificial affair, and this artificiality is the result of that selective process to which science must subject [nature] in the interest of precision.[7]

ترجمہ: فطری علوم کا موضوع مادہ، حیات اور ذہن ہے لیکن جہاں آپ نے یہ سوال اٹھایا کہ مادہ، حیات اور ذہن کے باہمی روابط کیا ہیں تو آپ پر ان سے وابستہ سائنسی علوم کے جداگانہ رویے منکشف ہونا شروع ہو جائیں گے اور آپ کے پوچھے گئے سوال کا کامل جواب دینے سے متعلق ان سائنسی علوم کی معذوری بھی سامنے آ جائے گی .....سائنس کے موضوع کے طور پر فطرت (کا رائج مطالعہ) سراسر مصنوعی معاملہ ہے اور یہ تصنع اس انتخابی عمل کا نتیجہ ہے جس کو سائنس نے (اپنے تئیں درست اور) متعین (precision) جواب دینے کے لیے اختیار کیا ہے۔

طبیعیات مادے کا، حیاتیات زندگی اور نفسیات شعور کا مفصل اور نپا تلا بیان فراہم کرسکتی ہیں لیکن ان تینوں میں سے کوئی بھی (الگ الگ یا یکجا ہو کر) یہ بیان نہیں کرسکتی کہ مادہ، حیات اور شعور کا ایک دوسرے سے کیا تعلق ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ ''عالم طبیعی کے کسری تصوّر'' کا نتیجہ یہ ہے کہ سائنس کا اپنا داخلی نظامِ تعلق درہم برہم ہو گیا ہے ۔

اب اگر بحث کو یہیں تک رکھا جائے تو نتیجہ یہ ظاہر ہو گا کہ حقیقت اصل میں خود مکتفی، جدا جدا، ایک دوسرے سے متصادم اور آخرالامر ناقابلِ تطبیق عناصر سے مرکب ہے ۔ مختلف سائنسی علوم نے عالمِ طبیعی کا جو اکہرا، یک رخا اور جزوی تصور دیا ہے، وہ اسی نتیجے تک لے جاتا ہے ۔ لیکن علامہ اقبال ہمیں اس بات کی دعوت دیتے ہیں کہ:

> سائنس کے موضوعِ بحث / ہدفِ تحقیق (یعنی عالمِ طبیعی/کائنات) کو ایک مختلف تناظر میں دیکھا جائے: ''جس لمحے آپ سائنس کے ہدفِ تحقیق کو انسانی تجربے کی کلیت میں رکھ کر دیکھتے ہیں، اِس کی ایک مختلف ماہیت سامنے آنے لگتی ہے یا (کائنات) مختلف ماہیت میں سامنے آنے لگتی ہے''[۸]۔

اقبال کے نزدیک انسانی تجربہ اس صداقت (fact) کا سب سے زیادہ مضبوط ثبوت فراہم کرتا ہے کہ حقیقت باہم متصادم ناقابل تطبیق عناصر پر مشتمل نہیں ہے لیکن یہ نکتہ تبھی سمجھ میں آئے گا جب آپ کو یہ ادراک ہو کہ مادی سطح وجود یا حقیقت کے مادی مظاہر صرف زمان ،مکان اور علیت (causality) سے مرکب نہیں ہیں؛ حیات، ارادہ اور شعور بھی عالم طبیعی / مادی وجود (empirical reality) [9] کا جزو ہیں۔ یہ تو بدیہی چیز ہے کہ ہر شعبہ علم اپنے موضوع تحقیق کو الگ سے منتخب کرنے پر مجبور ہوتا ہے (جیسے طبیعات مادے کو اپنا موضوع بحث و تفتیش بنا کر حیات کے مظاہر سے قطع نظر کر لیتی ہے) لیکن اگر اِس بنیاد پر یہ دعوی کر دیا جائے کہ عالمِ ہستی میں ''مادے'' کے سوا کچھ وجود ہی نہیں رکھتا تو یہ نری حماقت ہو گی کیوں کہ وہ شخص جو سائنسی تحقیق میں مصروف ہے، وہ خود ''نرے مادی وجود یا مادے'' سے کہیں زیادہ ہے! یعنی ایک زندہ انسان ہے جو ایک مقصد کے ساتھ زندگی بسر کر رہا ہے اور اس نے یہ شعوری فیصلہ کیا ہے کہ مادے کا سائنسی تجزیہ اور مطالعہ ایک بامعنی سرگرمی ہے۔ محمد اقبال کا تبصرہ یہ ہے کہ:

> Science must necessarily select for study certain specific aspects of Reality only and exclude others. It is pure dogmatism on the part of science to claim that the aspects of Reality selected by it are the only aspects to be studied. No doubt man has a spatial aspect; but this is not the only aspect of man. There are other aspects of man, such as evaluation, the unitary character of purposive experience, and the pursuit of truth which science must necessarily exclude from its study, and the understanding of which requires categories other than those employed by science.[10]

ترجمہ: سائنس کو لازم ہے کہ مطالعہ کی غرض سے حقیقت مطلقہ کے خاص معین پہلوؤں کا انتخاب کرتے ہوئے باقی سب پہلوؤں کو نظر انداز کر دے۔ سائنس کا یہ دعویٰ کہ اِس کے منتخب کردہ پہلو ہی قابل مطالعہ ہیں، محض ادعا اور تحکم ہے۔ بلاشبہ انسان کی ایک جہت مکانی بھی ہے لیکن اس کی ہستی کا صرف یہی ایک رخ نہیں ہے ۔ اس کے اور بھی متعدد پہلو ہیں، مثلاً جانچ پڑتال، غائی مشاہدے کا وحدانی طرزِ عمل ، حق کی جستجو جس کو سائنس اپنے مطالعے میں نظر انداز کرنے پر مجبور ہے، اور ان پہلوؤں کے فہم کے لیے سائنس کے (دائرے میں عمومی) استعمال ہونے والے مقولات کی بجائے دیگر مقولات کی ضرورت ہوتی ہے ۔

بالفاظِ دگر بظاہر کچھ بھی نظر آتا ہو ، مادہ ، زمان اور مکان ایک وسیع تر اور بڑی کمیت کے اجزا ہیں ، وہ کلیت جس میں شعور ، ارادہ اور مقصد و معنی شامل ہیں۔ انھی موخر الذکر اجزا کے حوالے سے طبیعیات، نفسیات اور حیاتیات کے سنگین اختلافات کو ایک ہم آہنگ اور بامعنی باہمی تعلق میں تبدیل کیا جا سکتا ہے ۔

اس سے آگے بڑھ کر اقبال یہ کہتے ہیں کہ:

سائنس کے منصب اور ماہیت کو مدنظر رکھتے ہوئے ہمیں سائنس سے حقیقت کے ایک کسری اور ادھورے تصور سے زیادہ کی توقع ہی نہیں رکھنی چاہیے: ''قدرتی سائنسز اپنی فطرت میں جزوی (یا یک رخی) ہیں؛ یہ اپنی فطرت اور مقصد کے ساتھ خالص رہتے ہوئے حقیقت کا ایک مکمل نظریہ فراہم ہی نہیں کر سکتیں''[11]۔

اس موڑ پر پہنچ کر سائنس کی حدود و قیود بالکل کھل کر سامنے آ جاتی ہیں۔ اور یہی وہ مقام ہے جہاں آ کر سائنس کو مذہب سے رجوع کرنا چاہیے تاکہ اس کی نارسائی اور محدودیت کو دور کیا جا سکے[12]۔ محمد اقبال کی رائے یہ ہے کہ:

مذہب ہی تو ہے'' جو حقیقت کے کُل کا تقاضا کرتا ہے اور اسی بنا پر اسے انسانی تجربات کے مواد/اعداد و شمار (data) پر مبنی کسی بھی آمیزے میں مرکزی مقام لازمی حاصل کرنا چاہیے''[13]۔

اگر سائنس کو اپنی نارسائیوں پر غلبہ پانا مقصود ہے اور ایک وسیع تر منصوبے اور علمی کاوش میں شریک کار کی حیثیت سے شامل ہوتا ہے تو اسے مذہب سے مکالمہ کرنا لازم ہے۔ محمد اقبال کی رائے میں سائنس اور فلسفہ نہیں بلکہ مذہب (بالخصوص توحیدی ادیان) نے کھل کر یہ دعوی کیا ہے کہ ہر وہ مظہر/ہر وہ تجربہ جس سے نوع انسانی روشناس ہوئی ہے (مادی، حیاتیاتی، نفسیاتی وغیرہ) وہ ایک حقیقت واحدہ کی سنت (habit) کے ظہور کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ جب سائنس اپنے دروازے مذہبی تناظر کے لیے کھولنے کی ہمت کرے گی یعنی کلیت اور کلی حقیقت کی جستجو کرے گی، تبھی اس کا اپنا کسری، ادھورا تصورِ ذات، سائنس کا کسری تصور ایک ایسے تصور میں تبدیل ہو سکے گا جو دوسرے علوم اور ذرائع علم سے نسبت اور تعلق کے رشتے پر استوار ہو۔ طبیعیات، حیاتیات اور نفسیات (بالکل بنیادی سطح پر) ایسے اندازِ تحقیق و تجزیہ کے طور پر ابھرتے ہیں جو ایک دوسرے سے نہایت قریبی نسبت بھی رکھتے ہیں اور حقیقت کی ایک مکمل اور جامع تصویر کشی میں اپنا منفرد قابل قدر کردار ادا کرتے ہیں۔

سائنس کی کسری ماہیت کا، بے سوچے سمجھے کا سادہ لوحی پر مبنی تصور اور فہم جب اپنی جگہ چھوڑے گا اور اِس کی جگہ اپنی حیثیت اور صحیح مقام کی شناخت ابھرے گی، وہ شناخت جو خود شناسی اور خود احتسابی پر مبنی ہو گی (یا یوں کہیے کہ ''سائنسی'' ہو گی) اور سائنس کو دوسرے علوم سے ملا کر نسبتی (relational)[14] حوالے سے دیکھ سکے گی، تب ہم سمجھیں گے کہ سائنسی علم نے اپنی کسری اور ادھوری جزوی ماہیت پر غلبہ پانے کے لیے ضروری پہلا قدم اٹھا لیا ہے۔ محمد اقبال کے ہاں اس سے بڑھ کر واضح اور ٹھوس تجاویز ملتی ہیں جن پر عمل کر کے سائنس اپنی تحقیق و تفتیش کا خود شناسی اور خود احتسابی پر مبنی بیان مرتب کر سکے گی۔ اس ضمن میں انھوں نے برطانوی مفکر وائٹ ہیڈ (Alfred North Whitehead ۱۸۶۱ء۔ ۱۹۴۷ء) کی پراسس طبیعیات (process physics)،[15] ارتقائے نمو پذیر (emergent evolution)[16] اور تشکلی نفسیات (configuration psychology)[17] وضاحت سے

متعین کر کے یہ کہا ہے کہ ابھی میں طبیعیات، حیاتیات اور نفسیات کے ربطِ باہم اور ہم آہنگی کے سب سے زیادہ امکانات پائے جاتے ہیں اور ابھی سے سائنس کے بطن سے ایک مربوط اور کلیت پر مبنی فلسفہ سائنس جنم لے سکتا ہے۔اپنی بحث کے اختتام پر محمد اقبال نے عالم طبیعی یا عالم مادی کے متعلق قرآن کے نقطۂ نظر کا حوالہ دیتے ہوئے کہا ہے کہ عالم مادی ''سنت اللہ'' (Habit of God) کے سوا کچھ اور نہیں ۔ یہ کہنے کے بعد اقبال یہ تبصرہ کرتے ہیں کہ یہ نقطۂ نظر ان امکانات کا حامل ہے کہ سائنس کو نئی معنویت اور اہمیت عطا کر سکے:

> Thus the view we have taken gives a fresh spiritual meaning to physical science. The knowledge of Nature is the knowledge of God's behavior. In our observation of Nature we are virtually seeking a kind of intimacy with the Absolute Ego; and this is only another form of worship.[18]

ترجمہ: یوں وہ نقطہ نظر جو ہم (یعنی اقبال) نے اپنایا ہے، علوم طبیعیہ کو تازہ روحانی معانی فراہم کرتا ہے۔ فطرت کا علم سنت الٰہیہ کا علم ہے۔ فطرت کا مشاہدہ کرتے ہوئے ہم درحقیقت ذات مطلق کے ساتھ ایک طرح کے قرب کی سعی کرتے ہیں اور یہ بھی عبادت ہی کی ایک دوسری صورت ہے۔

اس نکتے پر اگر غور کیا جائے تو پتا چلتا ہے کہ محمد اقبال اس امر کی طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ سائنس کو اپنی سرگرمی کی ماہیت کی بہ حیثیت عبادت شناخت کرنی چاہیے اور اسی میں اس کی فلاح اور بہتری ہے ۔ مذہب سے اپنے تعلق کی نوعیت کو سمجھنے سے عاری ہونا اس بات کی علامت (بلکہ شاید سبب) ہے کہ سائنس خود اپنے داخلی نسب و علائق کی شناخت سے بھی قاصر رہ جاتی ہے ۔ ہم نے پہلے یہ تبصرہ کیا تھا کہ عہد جدید میں علم کی دنیا مختلف گروہوں کا ایک جھنڈ بن گئی ہے جو ایک دوسرے کی زبان سمجھنے سے قاصر ہیں۔ستم یہ ہے کہ ان میں سے ہر گروہ دنیا کے سامنے خود کو سائنس کے جید اور معتبر نمائندے کے طور پر پیش کرتا ہے۔ محمد اقبال کے بصیرت افروز تبصرے سے یہ بات عیاں ہو جاتی ہے کہ مادے کا مادیت پرستی پر مبنی تصور، حیات کا میکانکی تصور اور شعور کا تحدیدی (reduction) تصور صرف سائنس اور مذہب میں مکالمے ہی میں حارج نہیں ہیں بلکہ ان سے جدید سائنس کے مختلف شعبوں کے اندر بھی ٹوٹ پھوٹ، کسریت، ابلیسیت، احمقانہ سادگی اور بے معنویت نے جنم لیا ہے ۔ ان داخلی تنازعات نے نہ صرف طبیعیات،حیاتیات اور نفسیات کے باہمی تعلق کو شکست و ریخت سے دوچار کیا ہے بلکہ ان سائنسی علوم کا جو تعلق ایک ثقافتی وجود (یعنی سائنس دان/معاشرے) سے ہونا چاہیے وہ بھی ٹوٹ گیا ہے جب کہ اسی ثقافتی وجود کی امیدوں، آرزوؤں، اندیشوں، امنگوں اور زندگی کے فیصلوں ہی سے سائنس عالمِ امکان میں داخل ہوتی ہے اور سائنسی

تحقیق وجود میں آتی ہے۔

دل چسپ بات یہ ہے کہ یہ تجویز جو سائنس کے مختلف شعبوں کو اپنے ربطِ باہم اور تعلق کو سمجھنے میں مدد دیتی ہے اور سائنسی تحقیق کو ایک بامعنی اور مفید سرگرمی قرار دیتی ہے، ایک ایسی کتاب میں درج ہے جس کا عنوان تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ ہے۔ محمد اقبال نے جدید دنیا کے لیے سائنسی فکر کی جو تشکیلِ نو کی ہے وہ سائنس کو ایک بامعنی اور ذمہ داری سے کی گئی سرگرمی قرار دیتی ہے جس میں داخلی ربط و نظام بھی ہے اور ساتھ ساتھ وہ دوسرے ثقافتی دائروں اور سرگرمیوں سے منسلک بھی ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اقبال سائنس اور مذہب میں تعلق کو جس طرح دیکھتے ہیں اس سے درج ذیل نتائج کی طرف راہ نمائی ہوتی ہے: اگر مذہب کو ایسے پیروکاروں کی تلاش ہے جن کا مذہبی اعتقاد (رواجی، ثقافتی اور تقلیدی کی بجائے) ذاتی تجربے سے پھوٹتا ہے تو مذہب کو سائنس کے لیے کشادہ ظرفی کا مظاہرہ کرنا ہوگا۔ اگر سائنس جہانِ مادی کی کلیت پر مبنی مربوط تعبیر کی خواہاں ہے (اور ایک دوسرے سے متصادم اور جزوی یا کسری بیانیے کو جاری نہیں رکھنا چاہتی) تو اسے مذہب کے لیے در وا کرنا ہوگا۔ ایک دوسرے کے لیے اس کشادِ باہم اور دوطرفہ رواداری کے عمل میں آنے کے بعد ہی جدید مذہبی طبقات علمِ جدید کی دنیا اور جدید تہذیب میں در آنے والے شگاف بند کیے جا سکیں گے اور ان زخموں کا اندمال میسر آئے گا۔ محمد اقبال کے درج ذیل اقتباس پر گفتگو کو ختم کرنا اور تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ پر اپنے تبصرے نیز ''مغرب میں سائنسی فکر کی تشکیل جدید'' کی ناگزیر ضرورت کی تحقیق کا اختتام کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے:

> The quest after a nameless nothing, as disclosed in Neo-Platonic mysticism–be it Christian or Muslim–cannot satisfy the modern mind which, with its habits of concrete thinking, demands a concrete living experience of God. And the history of the race shows that the attitude of the mind embodied in the act of worship is a condition for such an experience. In fact, prayer must be regarded as a necessary complement to the intellectual activity of the observer of Nature. The scientific observation of Nature keeps us in close contact with the behavior of Reality, and thus sharpens our inner perception for a deeper vision of it… The truth is that all search for knowledge is essentially a form of prayer.[19]

ترجمہ: جیسا کہ نوافلاطونی تصوف[۲۰] (اور اس کے زیر اثر) مسیحی یا اسلامی تصوف ظاہر کرتا ہے لاتعین[۲۱] کا اشتیاق جدید ذہن کو مطمئن نہیں کر سکتا ہے جو ٹھوس تفکر کی اپنی عادت کے سبب خدا کی موجودگی کے فعال حقیقی تجربے کا متقاضی ہے۔اور نسلِ انسانی کی تاریخ بتلاتی ہے کہ ایسے (فعال وحقیقی) تجربے کے لیے ذہن کو اُسی روش (یعنی انہماک) کو اختیار کرنا شرط ہے جو عبادت کے لمحات میں (بطور خشوع وخضوع) درکار ہے۔درحقیقت دعا کو فطرت کا مشاہدہ کرنے والے کی عقلی سرگرمی کا لازمی تکملہ سمجھنا چاہیے۔فطرت کا سائنسی مشاہدہ ہمیں حقیقت مطلقہ کی سنت (کے علم) سے قریب تر رکھتا ہے اور یوں اس کی زیادہ گہری بصیرت کے لیے ہمارے اندرونی ادراک کو تیز تر کر دیتا ہے۔سچ یہ ہے کہ علم کی خاطر ہونے والی تمام تر کاوش بنیادی طور پر عبادت کی ایک شکل ہے۔

حواشی وحوالہ جات (از مترجم)

* (پ: ۱۹۶۸ء) ایسوسی ایٹ پروفیسر، شعبہ بشریات وسماجی علوم، لمز، لاہور۔

** مترجم (پ: ۱۹۸۲ء)، لیکچرر، فیکلٹی آف انفارمیشن ٹیکنالوجی (آئی ٹی)، یونیورسٹی آف سنٹرل پنجاب، لاہور۔

۱۔ شہزاد احمد اور وحید عشرت دونوں نے تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ کا ترجمہ کرتے ہوئے پیش لفظ میں استعمال ہونے والی اس انگریزی ترکیب concrete type mind کا اردو ترجمہ ''ٹھوس ذہن'' کیا ہے۔

۲۔ راقم الحروف کے نزدیک مشرق ومغرب دونوں جگہوں پر سائنسی فکر کی تشکیل نو کے لیے فکرِ اقبال سے بھرپور فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے۔

۳۔ اس حوالے سے بیسویں صدی کی دوسری دہائی میں جرمن نظام تعلیم اور جرمن یونیورسٹی کی خوبیوں، نقائص اور مجوزہ اصلاحات کو سمجھنے کی خاطر جرمن مفکر و ماہر سماجیات میکس ویبر کی ایک اہم ترین تحریر بعنوان ''سائنس بطور طرز زندگی'' (Science as a Vocation) کے ابتدائی صفحات مددگار ثابت ہو سکتے ہیں۔اسی طرح امریکی پروفیسر پیٹر اوکس (Peter Ochs۔پ: ۱۹۵۰ء) کی دو اہم تحریریں بعنوان ''دنیائے علم کا مذہبی مزاج'' (The Religion of Academia) اور ''فنون لطیفہ کا روگ: ایک نیا کلامی معالجہ'' (A Neo-Scholastic Cure: The Liberal Arts Disease) بیسویں صدی کے چھٹی اور ساتویں دہائی کے امریکی نظام تعلیم میں درآنے والے نقائص کی نشان دہی، وجوہات اور مجوزہ اصلاحات کو نہایت وضاحت سے پیش کرتی ہیں۔راقم کی معلومات کے مطابق، پروفیسر اوکس یا میکس ویبر کے تحقیقی کام کی مانند تاحال ایسی کوئی سماجی تحقیق موجود نہیں ہے جو بیسویں صدی کی آخری چار دہائیوں کے پاکستانی نظام تعلیم اور اس کی تہذیبی بنیادوں کو سامنے لاتی ہو نیز جس کی بدولت کسی قسم کے جذباتی تعصب کا شکار ہوئے بغیر قدرے وضاحت کے ساتھ دکھایا جا سکے کہ پاکستانی نظام تعلیم کو کس طرح کے معاشرتی بحرانوں کا سامنا اب تک کرنا پڑا ہے اور مستقبل میں کن ممکنہ بحرانوں کا سامنا کرنا پڑ سکتا ہے۔

۴۔ انسائیکلوپیڈیا آف فلاسفی (۲۰۰۵ء) کے مطابق نظریات کے ایک پورے خاندان کو مادیت پرستی (materialism) کے تحت بیان کیا جاتا ہے جن کے مطابق اوّل تو اس کائنات میں ذہن و روح کے بالمقابل مرکزی حیثیت مادے کو حاصل ہے۔دوم، کائنات کی ہر شے/مظہر کو ظاہری (physical) شرائط کی بنا پر قوانین کی مدد سے بیان کیا جا سکتا ہے۔تاریخ فلسفہ کے مطابق یونانی مفکر لوکریتیوس (Lucretius۔پ: ۹۴ قبل از مسیح) کی کتاب ماہیت اشیا (The Nature of Things۔پہلی صدی قبل از مسیح) کو مادیت پرستی کی پہلی باقاعدہ تحریر کہا جا سکتا ہے۔انیسویں صدی کے نصف تک مادیت پرستی کی تعریف، تاریخی ارتقا اور معنویت کی خاطر خواہ تفہیم حاصل کرنے کے لیے جرمن فلسفی، تاریخ دان اور ماہر سماجیات فریڈرک الفرڈ لینگ (Frederick Alfred Lainge۔۱۸۲۸ء۔۱۸۷۵ء) کی کتاب *History of Materialism and Its Present Significance* (۱۸۸۶ء) سے استفادہ کرنا چاہیے۔زمانۂ قریب میں امریکی پروفیسر ویٹزتھم رچرڈ سی (Vitzthum Richard C۔پ: ۱۹۳۶ء) کی مادیت پرستی پر لکھی گئی کتاب بعنوان:

Materialism: An Affirmative History and Definition(۱۹۹۵ء) خاصے کی چیز ہے ۔ مزید براں ، انسائیکلوپیڈیا آف فلاسفی(۲۰۰۵ء) کے مطابق ،درج ذیل تین اہم وجوہات کی بنیاد پر مادیت پرستی کو گزشتہ صدی سے بالخصوص یورپی افراد کے ہاں مقبولیت حاصل ہورہی ہے: بڑھتی ہوئی آفاقی فطرت پرستی (cosmic naturalism) ، طب کی دنیا میں ہونے والی نت نئی تجرباتی دریافتوں پر مبنی مادیت (medical materialism) اورجدید معاشرے میں دن بہ دن نفوذ کرتی ہوئی ٹیکنالوجی پر مبنی مادیت(technological materialism)۔ یہاں مترجم اس جانب توجہ دلانا ضروری سمجھتا ہے کہ پہلی دونوں وجوہات کا تعلق طبیعیات اور حیاتیات کے علمی میدانوں میں ہونے والی پیش رفت سے ہے جب کہ ٹیکنالوجی کی جدید ترین شکل کمپیوٹر سائنس انسان نما مشینوں (robots) کی صورت میں انسانی ذہن کی تفہیم اور میکانکی ساخت کو اپنا بنیادی موضوع بنا رہی ہے ۔ یہ وہی تینوں علمی دائرے ہیں جن کے متعلق محمد اقبال نے اپنے دوسرے خطبے میں سائنسی پیش رفت کے حوالے سے بات کی ہے ۔ اس تناظر میں اگر ماہرین اقبالیات کی یہ بات درست ہے کہ محمد اقبال مذہبی فکر کی تشکیلِ نو کے لیے سائنس کو استعمال کرتے ہیں تو فکر اقبال ان تینوں دائروں کی بنا پر پھیلنے والی مادیت پرستی کے خلاف بھی کارآمد ثابت ہوسکتی ہے۔ تاہم اس کے لیے ان تینوں علمی دائروں میں استعمال ہونے والی علمی تصورات کی تشکیل نو اس صورت میں کرنا ہوگی کہ مذہب کی مدد سے سائنس کی تشکیل نو کا کام لیا جائے اور یہی باسط بلال کوشل کے مضمون کی آخری فصل کا خصوصی نکتہ ہے ۔

۵۔ اردو زبان میں reduction کے لیے تخفیف اور reductionism کے لیے ''تجزیہ پسندی'' کی ترکیب استعمال کی جاتی ہے تاہم راقم کے نزدیک اس فلسفیانہ اصطلاح کا اردو ترجمہ ''تحدید پرستی'' ہونا چاہیے۔(۱۹۹۵ء)*The Oxford Companion to Philosophy* کے مطابق فلسفیانہ اصطلاحات میں سب سے زیادہ پامال ہونے والی اصطلاح reductionism ہے کیوں کہ reduction کی اصطلاح کا اطلاق کسی بھی مظہر پر کیا جا سکتا ہے، خواہ شے ، بیان ، نظریہ یا پھر کوئی معنی ہو ۔ تاہم انٹرنیٹ انسائکلوپیڈیا آف فلاسفی کے مطابق اس اصطلاح کے استعمال کا عمومی مفاد سائنسی نظریات کے درمیان فکری وحدت کی تلاش ہے ۔ علمی اعتبار سے اس اصطلاح کو یوں سمجھا جاسکتا ہے کہ reduction کے تحت یہ لازمی ہے کہ اوّل، کم از کم دو مظاہر (الف اور ب) ایسے ہوں کہ جن میں سے ایک (یعنی الف) کو ناقابل تقسیم (indivisible) قرار دیا جائے۔ دوم، مظہر (ب) کو ناقابل تقسیم مظہر (الف) کی تحویل میں یوں دے دیا جائے کہ (الف) کی مدد سے (ب) کو کامل طور سے بیان کیا جا سکتا ہو ۔ انٹرنیٹ انسائیکلوپیڈیا آف فلاسفی کے مطابق ۱۹۲۰ء کے بعد سے تین معنوں میں reduction کو سمجھا گیا ہے : نظریہ (ب) کو ناقابل تقسیم نظریہ (الف) کی تحویل میں یوں دیا گیا ہے کہ اوّل، نظریہ (ب) کے تمام حقائق مع قوانین نظریہ (الف) کی زبان میں ترجمہ ہو جائیں ؛ دوم ، نظریہ (ب) کے تمام قوانین کو نظریہ (الف) کے قوانین سے اخذ کیا جاسکے؛ اور سوم ، نظریہ (ب) کی مدد سے ہونے والے تمام مشاہدات مع توجیہات کی نظریہ (الف) کی رو سے وضاحت وتشریح ہو سکے ۔ مثال کے طور پر اگر انسان کا تعارف صرف مادی جسم ہی بن جائے تو گویا ذہن و روح کے امتیازات کو کلی طور پر منہا کر کے جسم کی تحویل میں دے دیا گیا ہے ۔ اسی طرح اگر مادی جسم کے حقیقی ہونے کو تسلیم کرنے سے انکار کی صورت میں بھی ہم reduction کا ہی سامنا کرتے ہیں ۔

۶۔ علامہ محمد اقبال، *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*، ترتیب و حواشی محمد سعید شیخ (لاہور: ادارہ برائے اسلامک کلچر، ۲۰۰۹ء)، ۳۴۔

۷۔ ایضاً، ۳۴۔

۸۔ ایضاً، ۳۴۔

۹۔ اردو میں معروف طور پر ان الفاظ experience/experiment/empirical کا اردو ترجمہ تجربی کیا جاتا ہے تاہم منطق اور مابعدالطبیعیات پر اپنے معروف دروس (Logic Lectures on Metaphysics) میں اسکاٹ سر ولیم ہملٹن (William Hamilton ۱۷۸۸ء۔ ۱۸۵۶ء) اس نکتے

کی جانب توجہ مبذول کرواتے ہیں کہ ”فلسفیانہ زبان میں، اس لفظ empirical کا مطلب ہوتا ہے کوئی شے جو تجربے (experience) یا مشاہدے (observation) کا حاصل ہو۔ اور تکنیکی اعتبار سے یورپ کے تمام ممالک میں یہ لفظ عام استعمال میں ہے۔ (ایک دوسری اصطلاح experiential اب عام استعمال میں نہیں ہے اور experimented صرف خاص قسم کے experience کے لیے مختص (designate) ہوتی ہے جس کے مطابق مشاہدے میں آنے والی حقیقت (fact) کو اس کے اجزا (coefficients) کی ایک خاص ارادی (intentional) ترتیب کے تحت سامنے لایا جاتا ہے“۔ اسی تناظر میں رہتے ہوئے تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ کے پہلے ایڈیشن پر روزنامہ انقلاب (۱۹۳۰ء) میں چھپنے والے غالباً پہلے باقاعدہ تبصرے کی طرف متوجہ کرنا ضروری محسوس ہوتا ہے جہاں religious experience کا اردو ترجمہ ”معرفت“ سے کیا گیا ہے۔ محمد اقبال اور مدیر انقلاب کی قربت کے پیش نظر یقیناً متذکرہ تبصرہ محمد اقبال کی نظر سے نہ صرف گزرا ہوگا بلکہ قرین قیاس ہے کہ محمد اقبال نے ”معرفت“ کے لفظ کو پسند بھی کیا ہوگا۔ دوسری جانب خطباتِ اقبال کے اکثر مترجمین نے اسی انگریزی لفظ کے لیے ”مذہبی مشاہدہ“ (از سید نذیر نیازی / وحید عشرت) اور ”مذہبی واردات“ (از شہزاد احمد) کی اردو ترکیب استعمال کی ہے جب کہ ۱۹۳۰ میں استعمال ہونے والے لفظ ”معرفت“ کو نظر انداز کرنے کی کوئی وجہ نہیں بتائی جاتی ہے۔ نتیجتاً تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ کے اب تک ہونے والے کم و بیش تمام تراجم میں خطباتِ اقبال کے عنوانات کا ہی کوئی مستند اور واحد ترجمہ نہیں ہو سکا ہے۔ تاہم یہ صرف ایک مثال ہے جب کہ بالاستیعاب مطالعے سے یہ دکھایا جا سکتا ہے کہ خطباتِ اقبال کے اکثر مترجمین کے ہاں experience کے متذکرہ باریک فرق اور اس کے ممکنہ استعمال کا باقاعدہ خیال نہیں کیا جا سکا ہے جو بعد ازاں قاری کے ہاں فکری ژولیدگی کا سبب بنتا ہے۔ اسی سبب مترجم کے نزدیک خطباتِ اقبال کے مستند اور annotated ترجمہ کی ضرورت اکیسویں صدی میں پہلے سے کہیں زیادہ ہے۔ experience کے متعلق مفصل فلسفیانہ بحث کے لیے انسائیکلو پیڈیا بریٹینیکا (Encyclopedia Britannica) کی مطبوعہ:

The Great Ideas: A Syntopicon (۱۹۵۲ء)

سے متعلقہ مضمون ملاحظہ فرمائیں۔ انسائیکلو پیڈیا میں دیے گئے ۱۰۲ فلسفیانہ تصورات میں سے صرف نو (۹) تصورات پر مبنی اردو ترجمہ و خلاصہ انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی نے افکار عالیہ کے عنوان سے پہلے ۱۹۷۶ یا ۱۹۷۷ء میں شائع کیا۔ بعد ازاں ۲۰۰۰ء میں اس کی دوسری اشاعت سامنے آئی۔ ان تصورات میں آرٹ (فن)، تغیر، جذبہ، حسن، عدل، فرض، تاریخ اور ارتقا شامل ہیں۔

۱۰۔ علامہ محمد اقبال، *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*، ترتیب و حواشی محمد سعید شیخ، ۹۰۔

۱۱۔ ایضاً، ۳۴۔

۱۲۔ برصغیر کے ایک متکلم حافظ ایوب دہلوی کے بقول ”عقل وہ شے ہے جو مخاطب رب العالمین ہے“ (مقالات ایوبی، جلد اوّل، ص: ۱۵۴)۔ بالفاظِ دگر، وحی کی اوّلین مخاطب عقل ہے۔ باسط بلال کوشل کے اٹھائے ہوئے اس نکتے کی روشنی میں کہ مذہب سائنس کی تشکیل نو کے لیے استعمال ہونے والا اہم عنصر ہو سکتا ہے، مترجم کے نزدیک حافظ ایوب دہلوی کے بیان کو یوں بھی پیش کیا جا سکتا ہے کہ مذہب کی اوّلین مخاطب سائنس ہے جب کہ باسط بلال کوشل کے متذکرہ منفرد مطالعہ اقبال کی روشنی میں یوں کہنا مناسب ہوگا کہ دورِ حاضر میں مذہبی ذہن کا اوّلین مخاطب سائنسی ذہن ہے۔ اگر حافظ ایوب دہلوی اور باسط بلال کوشل درست کہہ رہے ہیں تو یقیناً مذہب اور سائنس کے مابین بامعنی مکالمہ فطری اور ناگزیر معاملہ ہے۔ وحی و عقل کے مابین ایسے ہی مکالمے کو محمد اقبال کے دوسرے خطبے میں بھی دیکھا جا سکتا ہے جہاں وہ کہتے ہیں کہ فلسفے کو مذہب کی بتائی ہوئی شرائط کے مطابق مذہب کو جانچنا ہوگا اور ایسا تب ہی ممکن ہو سکتا ہے جب وحی و عقل کے درمیان تعلق کی ایسی قسم ہو جس کے تحت یہ کہا جا سکتا ہو کہ انسان کو بطور فرد و معاشرہ دونوں صورتوں میں وحی و عقل کی بیک وقت ضرورت ہے گویا انسان، وحی اور عقل تینوں کے درمیان ایک نسبتی (relational) تعلق ہے جس میں سے کسی ایک کو بھی منہا کرنے کی صورت میں اکہرے پن سے دوچار ہونا لازمی ہے۔ فی الوقت یہ کہنا ہی مناسب ہوگا کہ مترجم کے نزدیک حافظ ایوب دہلوی اور محمد اقبال کے مابین مسلمانوں کی کلامی روایت، عقل کی حدود اور اختیار جیسے اہم علمی نکات پر بامعنی مکالمہ کی وسیع گنجائش موجود ہے جو اقبالیات کے دیرینہ

موضوعات کے از سرِ نو مطالعے کا سبب بن سکتا ہے۔

۱۳۔ علامہ محمد اقبال، *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*، ترتیب و حواشی محمد سعید شیخ، ۳۴۔

۱۴۔ باسط بلال کوشل جب relational کی اصطلاح کو ہمیشہ امریکی سائنس دان اور فلسفی چارلس ساندرس پرس کے مظہریاتی (phenomenological) اور نسبتی (relational) تناظر میں استعمال کرتے ہیں۔ چارلس پرس کے مطابق اوّل، کسی بھی مظہر کو تین بنیادی مقولات (categories) کی مدد سے قابلِ فہم (intelligible) اور قابلِ اعتماد (consistent) بیان دیا جا سکتا ہے۔ چارلس پرس، ان تین بنیادی مقولات کو "Firstness"، "Secondness" اور "Thirdness" کہتے ہیں۔ ریاضیاتی اعتبار سے ان تینوں مقولات کے مابین سہ گانہ نسبتوں (triadic relations) کا موجود ہونا یا سہ گانہ نسبتوں کو استعمال میں لانا ناگزیر ہے۔ دوم، چارلس ساندرس پرس کا دعوی ہے کہ اس کے تینوں مقولات کی ریاضیاتی سہ گانہ نسبتوں کو ایک دوسرے کی تحویل (reduction) میں نہیں دیا جا سکتا۔ چارلس پرس کے اس دعوی کو "نظریہ تحدید ناپذیری (irreducibility thesis)" کہتے ہیں۔ مثال کے طور پر چارلس پرس کے "نظریہ تحدید ناپذیری" کے مطابق تصورِ انسان جسم و ذہن و روح کا ایسا مرکب ہے جس کو محض جسم یا ذہن یا روح یا ان میں سے کسی دو یعنی جسم و ذہن یا ذہن و روح کے ذریعے سے مکمل بیان نہیں کیا جا سکتا ہے۔ گویا تصورِ انسان کو بیان کرنے کے لیے جسم و ذہن و روح تینوں کا موجود ہونا لازمی ہے۔ فکرِ اقبال سے قریب رہتے ہوئے چارلس پرس کے نسبتی تناظر کو یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ کسی بھی انسانی تجربے کے دوران جسم و ذہن و روح تینوں ہی بیک وقت اس تجربے کے اثرات سے گزرتے ہیں، خواہ وہ مادی تجربہ ہو یا روحانی۔ دوسری جانب تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ کے پہلے خطبے میں کسی بھی experience کی جو بنیادی خوبیاں بیان کی گئی ہیں تو چارلس پرس کے "نظریہ تحدید ناپذیری" کے مطابق کہا جائے گا کہ چوں کہ کسی بھی تجربے کے نتیجے میں انسان بیک وقت روحانی و ذہنی و جسمانی سطح پر متاثر ہوتا ہے چنانچہ محمد اقبال کی بتائے ہوئے خصائص ہر قسم کے تجربے کے خصائص ہیں۔ جب کہ اقبالیات کے علمی ذخیرے میں محمد اقبال کے بتائے ہوئے experience کے خصائص کو صرف روحانی تجربہ کے تحت ہی بیان کیا جاتا ہے۔ محمد اقبال اور چارلس پرس کے باہمی مطالعہ کی غرض سے باسط کوشل کے انگریزی مضمون:

Muhammad Iqbal, Charles Peirce and Reclaiming the "Middle Way"

(http://cambridgemuslimcollege.ac.uk/download-papers/CMCPapers5-Reclaiming_A_Middle_Way.pdf)

ملاحظہ فرمائیں۔

۱۵۔ برطانوی ریاضی دان و مفکر پروفیسر الفریڈ وائٹ ہیڈ کے فلسفیانہ تصورات سے متاثر ہونے طبیعیاتی نظریات کو Process Physics کے نام سے جانا جاتا ہے۔ Process Physics پر تفصیلی وضاحت کے لیے ڈیوڈ رے گریفن (David Ray Griffin۔ ۱۹۳۹ء) کی کتاب:

Physics and the Ultimate Significance of Time (۱۹۸۶ء)

ملاحظہ فرمائیں۔ وائٹ ہیڈ اور آئن سٹائن کے تقابلی مطالعے کے لیے یوٹاکا تنکا (Yutaka Tanaka۔ ۱۹۶۶ء) کی کتاب:

The Comparison between Whitehead's and Einstein's Theories of Relativity (۱۹۸۷ء)

ملاحظہ فرمائیں۔ تنکا (Tanaka) کی کتاب کا باب چہارم خصوصی طور پر Empirical Tests کی روشنی میں وائٹ ہیڈ اور آئن سٹائن کے نظریہ ہائے اضافت کو زیرِ بحث لاتا ہے۔ یاد رہے کہ پانچویں خطبے میں محمد اقبال یہ رائے پیش کرتے ہیں کہ ان کے نزدیک آئن سٹائن کے مقابلے میں وائٹ ہیڈ کا پیش کردہ نظریہ اضافت مسلم طلبہ کے لیے زیادہ علمی دل چسپی کا باعث ہوگا۔ تاہم مترجم کے نزدیک اس رائے سے یہ بالکل نہیں سمجھ لینا چاہیے کہ اقبال کے خطبات میں پیش کردہ نکات کی روشنی میں وائٹ ہیڈ کے نظریہ اضافت پر خاطر خواہ تنقید نہیں ہوسکتی ہے۔ یہاں مقالہ نگار اس بات کی نشان دہی کرنا بھی مناسب سمجھتا ہے کہ محمد اقبال کی نظریہ اضافیت میں دل چسپی کو رضی الدین صدیقی اور سعید شیخ نے کسی حد تک اپنے تحقیقی مضامین کا موضوع بنایا ہے۔ پروفیسر سعید شیخ نے اقبال ریویو میں اپریل ۱۹۸۹ء کے شمارے میں اپنے مضمون "Allama Iqbal's Interest in the

Sciences'' میں خصوصی طور پر ۱۹۲۷ء تا ۱۹۲۸ء کے عرصے میں خریدی جانے والی کتب کی نشان دہی کی ہے ۔ رضی الدین نے اپنے مختلف مضامین میں محمد اقبال کے تصورات زمان و مکان کی فلسفیانہ ابحاث اور اضافیت کی طبیعیاتی شرح کو اپنا موضوع بنایا ہے ۔ تاہم اس موضوع پر ابھی مزید گہرائی سے دیکھنے کی گنجائش موجود ہے ۔ مثال کے طور پر وحید عشرت نے محمد اقبال کے آئن سٹائن پر کیے گئے تبصرے کو یوں اردو جامہ پہنایا ہے'' تاہم اس نکتۂ نظر سے دیکھتے ہوئے جسے میں نے ان خطبات میں پیش کیا ہے، آئن سٹائن کے نظریۂ اضافیت میں ایک بڑی مشکل ہے اور وہ یہ کہ اس کے لحاظ سے زمان بھی غیر حقیقی ہو جائے گا'' ۔ ۲۰۰۴ء میں چھپنے والی کتاب:

A World without Time: The Forgotten Legacy of Godel and Einstein

کے مطابق پرنسٹن یونیورسٹی میں آئن سٹائن کے نوجوان دوست اور مشہور منطقی کرٹ گوڈل (Kurt Godel ۔ ۱۹۰۶ء۔۱۹۷۸ء) نے ۱۹۴۹ء میں باقاعدہ ثابت کیا کہ آئن سٹائن کے نظریۂ اضافیت کی ایک ریاضیاتی تعبیر ایسی ممکن ہے جس کی رُو سے زمان کا غیر حقیقی ہونا لازم ٹھہرتا ہے۔ لیکن ماہرین اقبالیات کے ہاں محمد اقبال کی طبیعیات میں دل چسپی کے حوالے سے تاحال کسی مفصل اور باقاعدہ علمی پیش رفت کے دور دور تک کوئی امکان نظر نہیں آتے ہیں۔

۱۶۔ ظفر حسین خان (۱۸۸۳ء۔۱۹۷۶ء) نے پروفیسر ولیم ارنسٹ ہاکنگ کی کتاب (۱۹۲۹ء) *Types of Philosophy* کے اردو ترجمے بعنوان انواع فلسفہ (۱۹۵۲ء) میں Emergent evolution کا اردو ترجمہ ارتقائے خارجی یا فجائی دیا گیا ہے ۔ فرہنگ اصطلاحات فلسفہ از شعبہ تصنیف و تالیف و ترجمہ، کراچی یونیورسٹی (۱۹۶۲ء) میں *Emergent evolution* کا اردو ترجمہ ''ارتقائے بارز'' کیا گیا ہے ۔ ''بارز'' چوں کہ عربی زبان کا لفظ ہے اور بطور اصطلاح کم معروف ہے چنانچہ راقم نے عربی لفظ کی جگہ فارسی ترکیب ''ارتقائے نمو پذیر'' کا انتخاب کیا ہے ۔

۱۷۔ فرہنگ اصطلاحات فلسفہ (۱۹۶۲ء) از شعبہ تصنیف و تالیف و ترجمہ، کراچی یونیورسٹی میں configuration کا ترجمہ ''تشکلی'' اور configurationism کا اردو ترجمہ ''تشکلیت'' دیا گیا ہے ۔ ان دونوں تراجم کے تسلی بخش نہ ہو سکنے کے باعث راقم نے اردو ترجمے سے گریز کیا ہے۔

۱۸۔ علامہ محمد اقبال، *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*، ترتیب و حواشی محمد سعید شیخ، ۴۵۔

۱۹۔ ایضاً، ۴۷۔

۲۰۔ کہا جاتا ہے کہ نوافلاطونی تصوف کی بنیاد اسکندریہ (Alexandaria) میں پیدا ہونے والے مشہور مفکر فلاطینوس یا پلوٹائینس (Plotinus ۔ ۲۰۴ء ۔ ۲۷۰ء) نے رکھی ۔ انسائیکلوپیڈیا بریٹینیکا نے فلاطینوس کی مشہور کتاب *Enneads* کو دنیا کی پچاس عظیم کتب میں شامل کیا ہے ۔ بشیر احمد ڈار (۱۹۰۸ء۔۱۹۷۹ء) اپنے مضمون ''یونانی تصوف'' میں لکھتے ہیں کہ:

Enneads کے لغوی معنی نو (تسعہ) کے ہیں اور اس کتاب کا یہ نام محض اس بنا پر مشہور ہوا کہ فلاطینوس کے شاگرد فرافوریس (Porphyry ۔ ۲۳۳ء۔ ۳۰۵ء)) نے اس کتاب کو ترتیب دیتے ہوئے اس کو چھ حصوں میں تقسیم کیا اور ہر حصے میں نو مباحث شامل کیے۔

بشیر احمد ڈار کے نزدیک اس کتاب کو اردو میں ''التسعہ'' کہنا زیادہ مناسب ہو گا ۔

بشیر احمد ڈار، '' یونانی فلسفہ'' مشمولہ تاریخ تصوف (لاہور: ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، تیسرا ایڈیشن، ۲۰۱۷ء)

مترجم کی معلومات کے مطابق خطبات اقبال کے کسی بھی ترجمے میں اس اقتباس کو ایک پس منظر دینے کی باقاعدہ کوئی کوشش نہیں کی گئی ہے جب کہ پروفیسر سعید شیخ نے بھی کوئی حاشیہ فراہم نہیں کیا ہے ۔ جب کہ محمد اقبال سے کسی قسم کا تقابل دکھائے بغیر، بشیر احمد ڈار نے اپنے مضمون'' یونانی تصوف'' میں Enneads سے درج ذیل اقتباس پیش کیا ہے جس کی روشنی میں مترجم کے نزدیک محمد اقبال کے اس اقتباس میں اٹھائے ہوئے نکتے کی نہ صرف بہتر تفہیم ہو سکتی ہے بلکہ تصور خودی کی معنویت کو فکر انسانی کی تاریخ میں ایک منفرد سنگ میل کی حیثیت سے دکھایا جا سکتا ہے ۔ بشیر احمد ڈار کے مطابق

فلاطینوس کہتا ہے:

''درحقیقت اس (گویا ذات) کے متعلق کچھ کہنا بہت مشکل ہے کیوں کہ اگر اس کے متعلق کچھ کہا جائے تو اس کا مطلب ہوا تم اسے ایک شے سمجھتے ہو اور وہ وجود جو ہر شے سے حتیٰ کہ سب سے زیادہ معزز شے عقل (intelligence) سے بھی ماورا ہے اور جو ہر شے کی حقیقت ہے، وہ کسی طرح بھی ان میں سے ایک شمار نہیں کیا جا سکتا۔ نہ ہم اس کا کوئی نام تجویز کر سکتے ہیں، نہ کوئی شے اس کے لیے بطور معروض استعمال کی جا سکتی ہے، جہاں تک ہماری استطاعت ہے، اس کے مطابق ہم اسے ظاہر کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس طرح کی مشکلات سے عہدہ برآ ہونے کے لیے جب ہم کہتے ہیں کہ نہ وہ اپنے آپ کا مشاہدہ کرتا ہے اور نہ اسے اپنی ذات کا شعور وعلم ہے تو یہ الفاظ اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ ہم اس تک پہنچنے کے لیے متضاد قالب یا مقولے استعمال کر رہے ہیں۔ چنانچہ اگر ہم کہیں کہ وہ جانا جا سکتا ہے یا وہ علیم ہے تو ہم اس کی وحدت کو کثرت میں بدلنے کے مرتکب ہوں گے، اگر ہم قوت تفکر (thought) کو اس کی طرف منسوب کریں تو گویا ہم کہہ رہے ہیں کہ اسے سوچ بچار کی حاجت ہے اور اگر ہمارا خیال ہو کہ اس قوت کو اس کے ساتھ منسوب کرنا ضروری ہے تو اس کے ساتھ یہ شرط لگانی ہوگی کہ یہ قوت (تفکر) اس کے لیے غیر ضروری ہے۔ تفکر کا کام یہ ہے کہ وہ متفرق اجزا کو ایک وحدت میں پروتی ہے اور پھر اس کل کا شعور حاصل ہوتا ہے۔ یہ کام اس وقت بھی ہوتا ہے جب قوت تفکر کا مشہود خود اپنی ذات ہو جیسا کہ تفکر خالص (pure thinking) میں ہوتا ہے۔ اس خود شعوریت کا معروض داخلی ہوتا ہے اور سے خارج میں کسی معروض کو تلاش کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ چنانچہ وہ جو مطلقاً سادہ اور خود کفیل ہو، اسے سوائے اپنے کسی اور کی حاجت نہیں لیکن وہ جو دوسرے درجہ پر خود کفیل ہو اسے..... صرف اپنے شعور کی ضرورت ہے.....اور اس شعور میں کثرت خود بخود آ شامل ہوئی..... اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ وہ شے جو مطلقاً مفرد (simple) ہو اس میں خود شعوری بھی نہیں ہو سکتی''۔ [بشیر احمد ڈار، تاریخ تصوف (لاہور: ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، تیسرا ایڈیشن، ۲۰۱۷ء)، ۳۷۔]

یہاں فلاطینوس کے بعد اسلامی تصوف سے شیخ اکبر محی الدین ابن عربی (۱۱۶۵ء۔۱۲۴۰ء) سے محمد اقبال کے تقابل کی ایک مثال دینا مناسب ہوگا کیوں کہ جناب سہیل عمر (پ:۱۹۵۲ء) اپنے مضمون ''تو شاخ سے کیوں پھوٹا؟.....'' میں لکھتے ہیں:

''وجودِ خداوندی'' کو شیخ اکبر کئی جگہ حیات الٰہیہ divine life کا عین قرار دیتے ہیں یعنی وجود و حیات کو ایک ہی چیز سمجھتے ہیں۔ [سہیل عمر، ''تو شاخ سے کیوں پھوٹا: تخلیق کائنات-ابن عربی کی نگاہ میں'' مشمولہ اقبالیات (اردو)، (لاہور: اقبال اکادمی، ۲۰۰۸ء)،]

اپنے اسی مضمون میں ''فتوحات مکیہ'' کے باب چھیاسٹھ (۶۶) کے عربی متن مع ترجمہ کو سامنے لاتے ہیں جہاں شیخ اکبر چار بنیادی اسمائے الٰہیہ یعنی ''الحی، العلیم، المرید، القادر/ القدیر'' کی مدد سے تخلیق کائنات کی سرگزشت بتاتے ہیں۔ اب ذرا دیر کو محولہ بالا اقتباسات کے تقابل میں فکر اقبال کو دیکھیں جیسا کہ محمد اقبال صفحہ پچیس پر اپنے دوسرے خطبے کا مقصد یہ بتلاتے ہیں کہ:

غایتی اور وجودیات دلائل کی صحیح نوعیت اس وقت ظاہر ہوگی جب ہم یہ ثابت کر سکیں کہ موجودہ انسانی صورت حال حتمی نہیں اور یہ کہ فکر (thought) اور وجود (being) 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 اُس حقیقت کی نشانیاں تصور کرتا ہے۔ جو اول (the First) بھی ہے اور آخر بھی (the Last)، جو ظاہر (the Visible) بھی ہے اور باطن (the Invisible) بھی۔ [وحید عشرت (مترجم)۔ تجدید فکریات اسلام۔ لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، ۲۰۰۲ء)، ۲۵۔]

قابل توجہ نکتہ یہ ہے کہ محمد اقبال نے شیخ اکبر سے مختلف اسمائے الٰہیہ ''اوّل و آخر'' اور ''ظاہر و باطن'' کو استعمال کیا ہے۔ اس تناظر میں ایک اہم سوال سامنے آتا ہے کہ کیا شیخ اکبر اور محمد اقبال کے نزدیک ''حیات و وجود'' اور ''فکر و وجود'' باہم مشترک نکات ہیں نیز شیخ اکبر اور محمد اقبال دونوں میں سے کون مسلم علمی روایت (فقہ و کلام) سے زیادہ قریب ہے۔ بہرطور، فلاطینوس و شیخ اکبر اور محمد اقبال کے محولہ بالا اقتباسات کے تناظر میں اگر باسط بلال

کوشل کے پیش کردہ محمد اقبال کے اقتباس کو پورے سیاق و سباق کے ساتھ پڑھیں تو بخوبی سمجھا جا سکتا ہے کہ محمد اقبال نوافلاطونی تصوف اور اس کے زیرِ اثر مسیحی و اسلامی (یا عجمی کہنا چاہیے) تصوف کے بالمقابل اپنا تصورِ خودی پیش کر رہے ہیں جو ان کے نزدیک جدید انسان کو ذہنی و روحانی اطمینان بخش سکتا ہے کیوں کہ اس کی بنیاد قرآن مجید سے اٹھائی گئی ہے۔ محولہ بالا بحث کے تناظر میں اقبالیات کے طلبہ کو اس جانب متوجہ کرنا نہایت مناسب معلوم ہوتا ہے کہ خطبات اقبال اور تصوف کے متعلق محمد اقبال کے علمی نکات کا فلاطینوس کے ساتھ باہم متنی مطالعہ اقبالیات کے طلبہ و ماہرین کے لیے ایک نیا اور اہم ترین تحقیقی زاویہ ہو سکتا ہے۔

۲۱۔ سید نذیر نیازی اور شہزاد احمد نے nothing nameless کا اردو ترجمہ ''بے نام لاشئے'' لکھا ہے جب کہ وحید عشرت اس کا ترجمہ ''بے نام ہستی'' کرتے ہیں۔ فرہنگ اصطلاحات فلسفہ از شعبہ تصنیف و تالیف و ترجمہ، کراچی یونیورسٹی (۱۹۶۲ء) میں بھی nothing کا اردو ترجمہ ''لاشئے'' دیا گیا ہے۔ تاہم راقم الحروف نے اس اقتباس کے سیاق و سباق، صوفی (episteme) اور گزشتہ سطور میں دیے گئے فلاطینوس کے اقتباس کو ذہن میں رکھتے ہوئے nameless nothing کے اردو ترجمے کے لیے ''لاتعین'' کی اصطلاح کو ''بے نام لاشئے'' پر ترجیح دی ہے۔ اس علمی ترکیب کی جانب توجہ دلانے پر راقم الحروف حافظ ابرار حسین (پ: ۱۹۸۳ء) کا ممنون ہے۔

مآخذ

آفتاب حسن (ناظم)۔ فرہنگ اصطلاحات فلسفہ۔ کراچی: شعبہ تصنیف و تالیف و ترجمہ۔ کراچی یونیورسٹی، ۱۹۶۲ء۔

اقبال، علامہ محمد۔ *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*۔ ترتیب و حواشی محمد سعید شیخ۔ لاہور: ادارہ برائے اسلامک کلچر، ۲۰۰۹ء۔

برقی ماخذ۔ ۲۴ اپریل ۲۰۱۹ء۔ https://www.iep.utm.edu/red-ism/۔ ۵۲ مئی ۲۰۱۹ء۔

بورچٹ، ڈونلڈ ایم [Donald M. Borchert]۔ *Encyclopedia Of Philosophy*۔ ڈسٹروٹ (امریکا): میکملین ریفرنس/تھامسن گیلے، ۲۰۰۶ء۔

خان، ظفر حسین (مترجم)۔ انواع فلسفہ (*Types of Philosophy*) از ولیم ارنسٹ ہاکنگ۔ علی گڑھ: انجمن ترقی اردو ہند، ۱۹۵۲ء۔

دہلوی، محمد ایوب۔ مقالات ایوبی (جلد اوّل)۔ کراچی: مکتبہ رازی، س ن۔

ڈار، بشیر احمد۔ تاریخ تصوف۔ لاہور: ادارہ ثقافتِ اسلامیہ۔ تیسرا ایڈیشن، ۲۰۱۷ء۔

سہیل عمر۔ تو شاخ سے کیوں پھوٹا: تخلیقِ کائنات — ابن، عربی کی نگاہ میں۔ لاہور: اقبالیات (اردو)، ۲۰۰۸ء۔

شہزاد احمد (مترجم)۔ اسلامی فکر کی نئی تشکیل۔ لاہور: مکتبہ خلیل، ۲۰۰۵ء۔

کوشل، باسط۔ ''Muhammad Iqbal's Reconstruction of the Philosophical Argument for the Existence of God''۔ مشمولہ *Iqbal Review*۔ شمارہ ۹۴۔ لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، ۲۰۰۸۔ ۳۰۳۔ ۳۴۴۔

نیازی، سید نذیر (مترجم)۔ تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ۔ لاہور: بزمِ اقبال ۲۰۱۲ء۔

وحید عشرت (مترجم)۔ تجدید فکریات اسلام۔ لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، ۲۰۰۲ء۔

ولیم ہملٹن [William Hamilton]۔ *Lectures on metaphysics and logic* (مابعد الطبیعیات اور منطق پر دروس) جلد اوّل)۔ لندن: ولیم بلیک وڈ اینڈ سنز، ۱۸۴۹ء۔