Knowledge
and
Religious Experience

علم اور مذہبی تجربہ

☆امتیازی خصوصیات☆

- ☆ تعارفِ مدیر (EDITOR'S INTRODUCTION) اور مقدمے (PREFACE) کا انگریزی متن مع اردو ترجمہ
- ☆ خطبے کا انگریزی متن مع اردو ترجمہ
- ☆ خطبے کے حواشی و حوالہ جات (NOTES AND REFERENCES) کا انگریزی متن اور ان کا اردو ترجمہ
- ☆ حوالہ جات و حواشی از مترجم
- ☆ آیاتِ مقدسہ کا عربی متن مع اردو ترجمہ
- ☆ آیاتِ مقدسہ کا انگریزی ترجمہ مع اردو ترجمہ
- ☆ انگریزی متن میں مشکل الفاظ اور اصطلاحات کے اردو معانی
- ☆ اردو ترجمے میں مشکل الفاظ اور اصطلاحات کا انگریزی ترجمہ

ڈاکٹر محمود علی انجم

ریسرچ سکالر (اسلامیات، تصوف، اقبالیات، اردو، نفسیات و روحی علوم)

سابق پرنسپل چشتیہ کالج فیصل آباد؛ نائب صدر بزمِ فکرِ اقبال، پاکستان؛ صدر بزمِ فکرِ اقبال، لاہور

نورِ ذات پبلشرز، لاہور

(شعبہ نشر و اشاعت: بزمِ فکرِ اقبال، پاکستان)

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

جملہ حقوق بحق مصنف کتاب ھذا محفوظ ہیں

نام کتاب:۔ علم اور مذہبی تجربہ

تصنیف:۔ ڈاکٹر محمود علی انجم

(سابق پرنسپل چشتیہ کالج فیصل آباد، نائب صدر بزمِ فکرِ اقبال، پاکستان؛ صدر بزمِ فکرِ اقبال، لاہور)

نظرِ ثانی:۔ سر سجاد علی (ایکس ممبر ایف بی آر، ایکس ممبر پنجاب پبلک سروس کمیشن)

پروفیسر ڈاکٹر محمد قمر اقبال (چیئر مین بزمِ فکرِ اقبال، راولپنڈی)، راجہ قاسم محمود

طابع:۔ نورِ ذات پبلشرز (شعبہ نشر و اشاعت: بزمِ فکرِ اقبال، پاکستان)

سنِ اشاعت:۔ ۲۰۲۰ء

تعداد:۔ ۵۰۰

قیمت:۔ ۶۰۰ روپے

طابع:۔ نورِ ذات پبلشرز، اردو بازار، لاہور

فون نمبر / وٹس ایپ نمبر:۔ 0321-6672557

ملنے کا پتہ:۔ ورلڈ ویو پبلشرز، دکان نمبر 11، الحمد مارکیٹ، فرسٹ فلور، غزنی سٹریٹ، اردو بازار، لاہور

فون نمبر / وٹس ایپ نمبر:۔ 0333-3585426 لینڈ لائن: 042-37236426

ای میل:۔ worldviewforum786@gmail.com

راقم الحروف نے ہر ممکن کوشش کی ہے کہ حتی المقدور تحقیقی و تنقیدی شعور سے کام لیتے ہوئے 'ترجمے کا حق' ادا کیا جائے اور حقائق تک رسائی حاصل کر کے انھیں سند و حوالہ جات کے ساتھ ضبطِ تحریر میں لا کر قارئین کی خدمت میں پیش کیا جائے۔ تاہم، ہر انسانی کوشش کی طرح علمی و ادبی کاموں میں بھی غلطی، کوتاہی اور نقص کا امکان رہتا ہے۔ قارئین سے درخواست ہے کہ انھیں اس کتاب میں کسی مقام پر کوئی کمی بیشی و غلطی نظر آئے تو مجھے ضرور مطلع فرمائیں تا کہ آئندہ اشاعت میں ان کی قیمتی آرا سے استفادہ کیا جا سکے۔ واللہ الموفق و ھو الھادی الی سواء السبیل۔ اللھم تقبل منا انك انت السمیع العلیم۔ الحمد للہ رب العالمین۔

اظہارِ تشکر

وَاللّٰهُ اَخْرَجَكُمْ مِّنْ بُطُوْنِ اُمَّهٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ شَيْـًٔا وَّجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْاَبْصَارَ وَالْاَفْـِٕدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ ٥

اور اللہ نے تمھیں تمھاری ماؤں کے پیٹ سے (اس حالت میں) باہر نکالا کہ تم کچھ نہ جانتے تھے اور اس نے تمھارے لیے کان اور آنکھیں اور دل بنائے تا کہ تم شکر بجالاؤ ٥

میری زیرِ نظر کتاب ''علم اور مذہبی تجربہ'' علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ کے انگریزی خطبات کے مجموعے "The Reconstruction of Religious Thought in Islam" کے اردو ترجمے 'اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیلِ نو' کی جلد اول پر مشتمل ہے۔ یہ کتاب پہلے خطبے "Knowledge and Religious Experience" کے ترجمے پر مشتمل ہے۔ اس نہایت اہم علمی وادبی کام کرنے کی سعادت حاصل ہونے پر میں ربِ قدیر اور اپنے آقا و مولا نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا بے حد و انتہا شکر گزار ہوں۔ میں اپنے روحانی، علمی وادبی محسنین اور کرم فرماؤں خصوصاً سلطان الفقرا قبلہ فقیر نور محمد کلاچوی رحمۃ اللہ علیہ، پیر و مرشد حضرت قبلہ فقیر عبدالحمید سروری قادری رحمۃ اللہ علیہ، اپنے نہایت واجب الاحترام والدِ محترم حاجی محمد یٰسین رحمۃ اللہ علیہ اور والدہ محترمہ کا شکر گزار ہوں جن کی تعلیمات، دعاؤں، توجہ اور شفقت کی بدولت اس کارِ سعادت کی توفیق عطا ہوئی۔ میرے کرم فرما اساتذہ پروفیسر ڈاکٹر محمد افضال انور (پی ایچ ڈی اردو)، پروفیسر ڈاکٹر ارشاد شاکر اعوان (پی ایچ ڈی اقبالیات)، پروفیسر ڈاکٹر قمر اقبال (پی ایچ ڈی اقبالیات)، سر سجاد علی (ایکس ممبر ایف بی آر، ایکس ممبر پنجاب پبلک سروس کمیشن) اور محترم دوست راجہ قاسم نے اس کتاب کا بغور مطالعہ فرما کر اسے بہتر بنانے میں مدد فرمائی۔ میری بیوی (فوزیہ نسرین انجم)، بیٹی (عروج فاطمہ)، بہو (فائزہ حامد) اور بیٹوں (حامد علی انجم اور احمد علی انجم) نے میرے حصہ کی ذمہ داریاں سرانجام دے کر، ہر طرح سے میری ضروریات کا خیال رکھ کر مجھے ذہنی و قلبی فراغت کے لمحات حاصل کرنے میں گراں قدر خدمات سرانجام دی ہیں۔ میں ان سب کا تہہ دل سے شکر گزار ہوں۔ میں اپنی اس علمی، ادبی و روحانی کاوش کو ان سے منسوب کرتا ہوں اور دل کی گہرائیوں سے ان کے لیے دعا گو ہوں۔

احقر العباد
طالبِ دعا و منتظرِ آرا
محمود علی انجم
(سابق) پرنسپل چشتیہ کالج، فیصل آباد
Email: Anjum560@gmail.com
Mobile: 0321-6672557/0323-6672557
Whats App No: 0321-6672557

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰى مُحَمَّدٍ وَّعَلٰۤى اٰلِ مُحَمَّدٍ بِعَدَدِ كُلِّ ذَرَّةٍ مِّائَةَ اَلْفَ اَلْفِ مَرَّةٍ وَّبَارِكْ وَسَلِّمْ ط

انتساب

سید المرسلین، رحمۃ اللعالمین، شفیع المذنبین، نبی کریم رؤف ورحیم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

تمام انبیا ورسل، امہات المؤمنین، نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تمام اولاد پاک، پنجتن پاک، آئمہ مطہرین، معصومین، تمام صحابہ کرام و صحابیات رضوان اللہ علیہم اجمعین، تابعین، تبع تابعین، اولیائے امت نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم، تمام مشائخ عظام، علمائے کرام، تمام مومنین ومومنات، مسلمین ومسلمات، قادری، چشتی، نقشبندی، سہروردی ودیگر تمام سلاسلِ حق کے پیرانِ عظام واہلِ سلسلہ، ساتوں سلطان الفقراء خصوصاً حضرت پیرانِ پیر دستگیر رحمۃ اللہ علیہ، حضرت سلطان باہو رحمۃ اللہ علیہ، حضرت قبلہ فقیر نور محمد کلاچوی رحمۃ اللہ علیہ، حضرت خواجہ غریب النواز خواجہ معین الدین چشتی اجمیری رحمۃ اللہ علیہ، حضرت خواجہ قطب الدین بختیار کاکی رحمۃ اللہ علیہ، حضرت خواجہ فرید الدین گنج شکر رحمۃ اللہ علیہ، حضرت خواجہ نظام الدین اولیاء رحمۃ اللہ علیہ، حضرت خواجہ صابر پیا رحمۃ اللہ علیہ، حضرت خواجہ بہاؤ الدین نقشبند رحمۃ اللہ علیہ، حضرت خواجہ باقی باللہ رحمۃ اللہ علیہ، حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ، شیخ شہاب الدین سہروردی رحمۃ اللہ علیہ، حضرت بہاؤ الدین زکریا ملتانی رحمۃ اللہ علیہ، شیخ سعدی شیرازی رحمۃ اللہ علیہ، مرشدِ من حضرت قبلہ فقیر عبدالحمید سروری قادری رحمۃ اللہ علیہ، حضرت خواجہ محمد غلام نصیر الدین نصیر رحمۃ اللہ علیہ، فرید العصر میاں علی محمد خاں چشتی نظامی فخری رحمۃ اللہ علیہ، حضرت خواجہ محمد مسعود احمد چشتی رحمۃ اللہ علیہ، سرکار میراں بھیکھ رحمۃ اللہ علیہ، حضرت خواجہ محمد علی چشتی رحمۃ اللہ علیہ، حضرت خواجہ گوہر عبدالغفار چشتی صابری رحمۃ اللہ علیہ، میاں غلام احمد چشتی رحمۃ اللہ علیہ، میاں مقبول احمد رحمۃ اللہ علیہ اوران کے اہل وعیال، حضرت میاں علی شیر صدیقی رحمۃ اللہ علیہ، حضرت میاں فریاد احمد چشتی رحمۃ اللہ علیہ، پروفیسر ڈاکٹر محمد افضال انور، پروفیسر ڈاکٹر قمر اقبال، پروفیسر ڈاکٹر محمد آصف اعوان، پروفیسر ڈاکٹر مظفر کاشمیری، پروفیسر ڈاکٹر محمد غلام معین الدین نظامی، ڈاکٹر محمد شفیق، ڈاکٹر محمد اصغر، پروفیسر سلیم صدیقی، استادِ محترم پروفیسر عبداللہ بھٹی، بندہ عاجز اور اِس کی اہلیہ کے والدین (حاجی محمد یٰسین و بیگم یٰسین، میاں لطیف احمد وبیگم میاں لطیف احمد)، بندہ عاجز کی اہلیہ (فوزیہ نسرین انجم)، بیٹی (عروج فاطمہ)، بہو (فائزہ حامد)، بیٹوں (حامد علی انجم، احمد علی انجم)، پوتے (محمد علی انجم)، پوتی (ماہ نور فاطمہ)، بہنوں (مسز یاسمین اختر، مسماۃ ناہید اختر)، برادران (میاں مقصود علی چشتی نصیری، میاں سجاد احمد قادری، میاں فیاض احمد، میاں شہباز احمد، میاں اعجاز احمد، میاں خرم یٰسین، میاں عاصم یٰسین، میاں افتخار احمد، میاں ابرار احمد، میاں عمران احمد، میاں نسیم اختر) اوران کے اہل وعیال، مسٹر ومسز نصیر واہلِ خانہ، مس شمائلہ مشتاق، خالد محمود (پروپرائٹر: خالد بک ڈپو، لاہور)، کاشف حسین گوہر (پروپرائٹر: ہمدرد کتب خانہ)، الطاف حسین گوہر (پروپرائٹر: گوہر سنز پبلی کیشنز)، تمام مسلمان آباؤ اجداد، بہن بھائیوں، بیٹوں، بیٹیوں، دامادوں، بہوؤں، نسلِ نو، احباب، رفقا، اساتذہ، تلامذہ، ظاہری و باطنی بلاواسطہ و بالواسطہ محسنین، علمی نسبی، روحانی تعلق رکھنے والے تمام احباب، بندہ عاجز کے چاہنے والوں اوران سب کو جن سے بندہ عاجز کو محبت ہے، تاابدالآباد اس کا ثواب ایصال ہو۔ بندہ عاجز سے جانے انجانے کسی بھی صورت میں ایسے تمام افراد جن کے حقوق کی ادائیگی میں کوتاہی سرزد ہوئی انھیں بھی اس کارِخیر کا ثواب ایصال ہو اور ذاتِ باری تعالیٰ نبی کریم رؤف ورحیم صلی اللہ علیہ وسلم کے صدقے اپنے فضل وکرم سے اسے بطور قضا وکفارہ شمار فرما کر اُن سب کی اور بندہ عاجز کی مغفرت فرمادے۔ (آمین)

وَالَّذِيْنَ جَآءُوْ مِنْۢ بَعْدِهِمْ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِاِخْوَانِنَا الَّذِيْنَ سَبَقُوْنَا بِالْاِيْمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِيْ قُلُوْبِنَا غِلًّا لِّلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا رَبَّنَآ اِنَّكَ رَءُوْفٌ رَّحِيْمٌ ۝ الحشر[59:10]

اور وہ لوگ (بھی) جو اُن (مہاجرین وانصار) کے بعد آئے (اور) عرض کرتے ہیں: اے ہمارے رب! ہمیں بخش دے اور ہمارے ان بھائیوں کو بھی، جو ایمان لانے میں ہم سے آگے بڑھ گئے اور ہمارے دلوں میں ایمان والوں کے لیے کوئی کینہ اور بغض باقی نہ رکھ۔ اے ہمارے رب! بے شک تو بہت شفقت فرمانے والا بہت رحم فرمانے والا ہے ۝

فہرست

003		اظہارِ تشکر
004		انتساب
006	(تبصرہ از راجہ قاسم)	حروفِ چند
008	(تبصرہ از پروفیسر ڈاکٹر قمر اقبال)	تعارف
012	(مقدمہ از مترجم)	معروضات
041	Editor's Introduction (vii-xx)	تعارفِ مدیر
064	Preface (xxi-xxii)	مقدمہ
066	Knowledge and Religious Experience (1-22)	علم اور مذہبی تجربہ
109		خلاصہ
113	(معروضات از مترجم)	حوالہ جات و حواشی
116	Notes and References (M. Saeed Sheikh)(158-163)	حوالہ جات و حواشی از سعید شیخ
131		حوالہ جات و حواشی از مترجم
154		کتابیات

حروفِ چند

علامہ محمد اقبال کو شاعری میں تو ایک امتیازی حیثیت حاصل ہے ہی مگر انھوں نے اپنی فکر کو نثری اسلوب میں بھی بیان کیا ہے اور ان کے دیے گئے سات خطبات، جدید الٰہیات کے حوالے سے بے مثال اور صفِ اول کی اہمیت رکھتے ہیں۔

یہ خطبات یوں تو انگریزی میں دیے گئے تھے مگر کچھ پڑھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ فقط انگریزی زبان سے واقفیت کی بنا پر ان خطبات کو نہیں سمجھا جا سکتا۔ ان کے ہونے والے متعدد تراجم اس بات کا بیّن ثبوت ہیں کہ فکرِ اقبال کی تفہیم و تشریح نہایت مشکل، سنجیدہ اور غور طلب کام ہے۔

ماہر اقبالیات پروفیسر ڈاکٹر محمود علی انجم نے علامہ محمد اقبال کے پہلے خطبے کے انگریزی متن کے ساتھ اردو ترجمہ پیش کیا ہے جس میں حواشی و تعلیقات کا بھی بخوبی اہتمام کیا گیا۔ اقبالیاتی ادب میں اُن کا یہ ترجمہ ایک تعمیری و قیمتی اضافہ ہے۔

اس کتاب میں آپ کو خطباتِ اقبال کے اوپر ہونے والے دیگر تراجم کے بارے میں علمی نقد اور ان تراجم میں پائی جانے والی کچھ علمی کمزوریوں کا بھی ذکر ملے گا۔

جو چیز سب سے زیادہ اہم ہے وہ انگریزی خطباتِ اقبال کے موجود اردو تراجم میں پائے جانے والے قرآنی حوالہ جات ہیں جن کو نقل کرتے ہوئے احتیاط کو ملحوظِ خاطر نہیں رکھا گیا۔ ڈاکٹر انجم نے اس امر کی طرف توجہ دی۔ انھوں نے بہت گہرائی میں جا کر ان خطبات کے قرآنی حوالہ جات کو دیکھا اور قرآنِ حکیم سے تصدیق کر کے درست حوالہ جات دیے ہیں۔ بعض تراجم میں عربی متن کے ساتھ ساتھ آیات کا ترجمہ کرتے وقت بھی غفلت برتی گئی۔ ڈاکٹر انجم نے ہر ہر ترجمے میں موجود قرآنی آیات کے متن اور ترجمے کا تحقیقی و تنقیدی جائزہ لے کر ان تراجم میں موجود کمی بیشی کی نشاندہی کی۔ کئی مترجمین نے خطبات میں آیاتِ قرآنی کا اردو میں ترجمہ کرتے وقت قرآنی متن کو سامنے ہی نہیں رکھا۔ انھوں نے علامہ کے دیے گئے ترجمے کا ترجمہ کر دیا۔ بعض نے علامہ کے دیے گئے ترجمے کو بھی پیشِ نظر نہیں رکھا اور ان کے ساتھ دیے گئے حوالہ جات کے مطابق کسی مترجمِ قرآن کا ترجمہ دے دیا۔ آیاتِ قرآنی کے ترجمے میں کمی بیشی کے علاوہ دیگر متن کا ترجمہ کرتے وقت بھی بعض مقامات پر جملوں کی بناوٹ، ان کے زمانوں (Tenses) اور بعض الفاظ کے مفہوم کو نظر انداز کرتے ہوئے، ترجمے کے بجائے ترجمانی کی روش اختیار کی گئی ہے۔ علامہ اقبال نے خطبات میں انگریز سکالر JM Rodwell کا ترجمہ دیا ہے۔ اس ترجمے میں بھی کئی خامیاں پائی جاتی ہیں، جو قرآن کریم کی منشاء کے خلاف ہیں۔ ڈاکٹر انجم نے اس ترجمے کے مختلف ایڈیشنز سامنے رکھ کر اس میں موجود کمی بیشی کی نشاندہی کرتے ہوئے دلائل، سند اور حوالہ جات کے ساتھ درست ترجمہ کرنے کی سعی کی ہے۔ یہ خطباتِ اقبال پر ہونے والا اپنی نوعیت کا منفرد کام ہے اور میں اس کو فقط اقبالیات کا کام نہیں کہتا بلکہ ڈاکٹر انجم کا یہ کام خدمتِ قرآنی بھی ہے۔

اس کتاب کی ایک خوبی اور ہے کہ انگریزی خطبات کے مرتب و مدون پروفیسر سعید شیخ کے ابتدائیے (Editorial

Note) اور دیباچے (Preface) کا بھی ترجمہ مع انگریزی متن دیا گیا ہے۔اس کے ساتھ ساتھ پروفیسر سعید شیخ نے جو حواشی دیے تھے ان کا بھی ترجمہ کیا گیا ہے۔

اس کتاب میں اردو ترجمے کے ساتھ خطبے کا انگریزی متن بھی دیا گیا ہے جس سے ہر علمی و ذہنی سطح کا قاری انگریزی متن اور اس کے ترجمے سے استفادہ کر سکتا ہے۔

علامہ کا یہ خطبہ نہایت اہمیت کا حامل ہے۔اس میں اسلامی تصورِ علم، یونانی تصورِ علم، سائنس اور مذہب کے مابین تعلق اور ان کی حدود، اسلامی فکر کے اندر معتزلہ اور اشاعرہ کے تصورات، امام غزالی وابن رشد کے افکار، عقل کی اہمیت اور اس کی تحدید، مغرب میں ہونے والی علمی پیش رفت، مغربی مفکرین کے اس موضوع پر خیالات اور پھر سب سے اہم مذہبی واردت یا قلبی واردات کا ٹھوس علمی ذریعہ ہونے پر علامہ کی گفتگو بہت قیمتی ہے۔

علامہ کے خطبات عوام تو عوام، کئی خواص کے فہم سے بھی بالاتر ہیں، مگر ڈاکٹر انجم نے اس خطبے کا اپنے الفاظ میں خلاصہ دے کر یہ مشکل بھی آسان کر دی ہے۔ یہ تلخیص بھی اس کتاب کی نمایاں ترین خوبیوں سے ہے۔

علامہ نے اس خطبے میں جن جن شخصیات کا ذکر کیا ہے، حواشی میں ڈاکٹر انجم نے ان کا مختصر تعارف بھی پیش کر دیا ہے۔حوالہ جات وحواشی سے اندازہ ہوتا ہے کہ علامہ نے ان خطبات کو پیش کرنے کے لیے کس قدر وسیع پیمانے پر مطالعہ کیا ہوگا۔علامہ نے ان خطبات میں قرآن پاک سے بکثرت حوالہ جات پیش کیے ہیں۔ یہ علامہ کے مطالعہ قرآن کی واضح دلیل ہے۔

ڈاکٹر انجم کا یہ اپنی نوعیت کا منفرد کام ہے اور خواہش ہے کہ باقی کے چھ خطبات پر بھی اسی طرح کا کام ہو۔ انھوں نے انتہائی محنت اور لگن سے یہ کام کیا ہے جس پر وہ داد کے مستحق ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان کے کام میں مزید برکت عطا فرمائے۔آمین!

راجہ قاسم محمود

تعارف

ہمارے عظیم اسلامی مفکر علامہ محمد اقبال نے بیسویں صدی میں اپنے شاندار افکار و خیالات اور بے مثال شاعری کے ذریعے برصغیر کی مسلم قوم کے تن مردہ میں ایک نئی روح پھونکی اور امتِ مسلمہ کو تگ و تازِ زندگانی میں سر اٹھا کر جینے کے قرینوں سے آگاہ کیا۔ آپ کا یہ کارنامہ انسانی تاریخ کا ایک نادر اور شاندار واقعہ ہے۔ علامہ اقبال کی فکر اور فلسفہ جہاں انھیں انسانی فکر و فلسفے کی تاریخ میں ایک بلند مقام عطا کرتا ہے وہاں وہ اسلامی فلسفے اور الٰہیات کی تاریخ میں بھی ایک منفرد اور عہد ساز مقام پر کھڑے دکھائی دیتے ہیں۔

علامہ اقبال نے اپنی فلسفیانہ شاعری کے ذریعے جہاں امتِ مسلمہ کو ایک ولولہ تازہ دیا اور اسے رازہائے الوندی بتائے وہاں اپنے معرکۃ الآرا خطبات کے ذریعے الٰہیاتِ اسلامیہ کی تشکیلِ جدید کا وہ عظیم کارنامہ انجام دیا جس کا فکرِ اسلامی صدیوں سے راستہ دیکھ رہی تھی۔ اسلامی فکر کی تشکیلِ جدید کی یہی وہ خدمت ہے جو علامہ اقبال کو انسانی تاریخ کے نابغوں اور اسلامی مفکرین کی صف اول میں لا کھڑا کرتی ہے۔

علامہ اقبال نے اپنے ان بے مثال اور شاندار خطبات کے ذریعے مسلمانوں کے جدید علم کلام کی بنیاد رکھنے کا گراں قدر کارنامہ انجام دیا۔ انہوں نے ان خطبات میں اسلامی روایت کو بنیاد بناتے ہوئے جدید فکری انداز میں الٰہیات اسلامیہ کی تشکیلِ نو کا فریضہ انجام دیا اور جدید سائنسی اور فلسفیانہ انداز میں مذہب کی حقانیت اور وجود باری تعالیٰ کے ادراک و اثبات کے مراحل طے کرنے میں کامیاب ہوئے۔ علامہ اقبال کے یہ خطبات مغربی فلسفیوں کے انکارِ خدا اور انکارِ مذہب کے فلسفوں کے خلاف ایک توانا آواز اور ان کا مسکت جواب ہیں۔ علامہ اقبال کو جدید سائنس اور جدید فلسفے کی بنیاد پر تشکیل پانے والے لادین اور الحاد پر مبنی مغربی فلسفے کا چیلنج درپیش تھا جس سے برصغیر کے مسلم نوجوان بڑی شدت سے متاثر ہو رہے تھے۔

ہم سمجھتے تھے کہ لائے گی فراغت تعلیم
کیا خبر تھی کہ چلا آئے گا الحاد بھی ساتھ

اقبال نے یہ چیلنج کھلے دل سے قبول کیا اور ہستی باری تعالیٰ اور مابعد الطبیعات یعنی مذہب کے اثبات کو اپنی فکر و نظر کا مرکز و محور بنا کر اسلامی عقائد کی ترجمانی، دفاع اور تشکیلِ جدید کا اہم فریضہ انجام دیا۔

اقبال خطبات میں مذہبی وجدان کو صوفیانہ شعور سے تعبیر کرتے ہوئے روحانی تجربے کی ثقاہت پر زور دیتے ہیں۔ یوں انہوں نے صوفیانہ یعنی روحانی تجربے کی حقیقت، وقعت اور ثروت واضح کر کے دراصل مابعد الطبیعات یعنی مذہب اور وجود باری تعالیٰ کا اثبات کیا ہے اور مغرب کے خدا، سائنس اور فلسفے کو بھرپور جواب دیا ہے۔ اقبال غیر اسلامی یعنی عجمی تصوف سے تو کھلم کھلا بیزاری کا اظہار کرتے ہیں مگر خطبات کے مطالعے سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ وہ اسلام

کے اعلیٰ تصوف کو حقیقتِ مطلق کے ادراک اور اس سے اتصال کا بہترین ذریعہ سمجھتے ہیں۔ وہ ادراک وقربِ ذاتِ الٰہی کے لیے علمِ باطن کی اہمیت، اس کی آفاقیت اور رسائی کے دل سے قائل ہیں اور اقبال کا یہی کارنامہ ہے کہ انہوں نے علم بالحواس اور حسی تجربے ہی کو سب کچھ سمجھنے والی سائنس کی پروردہ مادہ پرست دنیا میں روحانیت کے چراغ روشن کیے۔

آج پھر دنیا میں روحانیت اور مادیت آمنے سامنے کھڑے دکھائی دیتے ہیں۔ وجود باری تعالیٰ کے اثبات اور انکارِ خدا کے نظریات پھر ایک دوسرے کے مدمقابل ہیں۔ مغرب کی مادہ پرست، لادین ذہنیت اور الحادی فلسفے تعلیم یافتہ مسلم نوجوانوں کو متاثر کرتے دکھائی دیتے ہیں اور ہماری یونیورسٹیوں اور کالجوں میں الحادی اور سیکولر ذہنیت پروان چڑھ رہی ہے۔ نوجوانوں کی اکثریت مغرب کی طرح خوگرِ پیکرِ محسوس بن کر رہ گئی ہے ۔

دنیا کو ہے پھر معرکہ روح و بدن پیش
تہذیب نے پھر اپنے درندوں کو ابھارا

ایسے میں اقبال کا یہ عظیم الشان فلسفہ کہ صوفیانہ مشاہدہ اور روحانی تجربہ اتنا ہی باوقعت، قابلِ اعتماد اور مستند ہے جتنا کہ کوئی اور حسی اور سائنسی تجربہ اور دراصل یہ روحانی تجربہ ہی کشف و وجدان کے راستے سے اثباتِ مذہب کی منزل تک لے جاتا ہے اور حقیقتِ مطلقہ کے کلی ادراک اور اس سے قرب و اتصال کا ذریعہ بن سکتا ہے۔ اس طرح آج علامہ اقبال کے ان معرکۃ الآراء خطبات کی تفہیم و توضیح کی اقبال کے دور سے بھی زیادہ ضرورت ہے۔ ان خطبات کی تفہیم و تشریح کے ذریعے نہ صرف مغرب کے الحاد، لادینیت اور مادیت کا بھرپور مقابلہ کرتے ہوئے مذہب کی حقانیت کے ساتھ اسلام کی تبلیغ و دعوت کا فریضہ بطریق احسن انجام دیا جا سکتا ہے بلکہ امتِ مسلمہ کے نوجوان کا تصوف، روحانیت اور مذہب پر اعتماد بحال کر کے بے شمار فوائد حاصل کیے جا سکتے ہیں۔ ان خطبات کی روشنی میں اعلیٰ اسلامی تصوف کی تعلیم اور پھر صوفیانہ مشاہدے کے ذریعے امتِ مسلمہ قرب و اتصال الٰہی کی منزل پر پہنچ کر ہی خلافتِ الٰہی اور امامتِ اقوامِ عالم کے منصب پر فائز ہو سکتی ہے۔

انھی حقائق کو مدِنظر رکھتے ہوئے ہمارے شاگردِ رشید، تصوف کی نورانی وادی کے عملی شاہ سوار، فکرِ اقبال کے نباض و ترجمان اور تصوف اور اقبالیات کے ان تھک محقق ڈاکٹر محمود علی انجم نے علامہ اقبال کے خطبات کی سہل ترجمانی کا بیڑہ اٹھاتے ہوئے خطبات اقبال کے ترجمے کا ارادہ کیا ہے۔ اس سلسلے میں پہلے خطبے "Knowledge and Religious Experience" کا ترجمہ اس وقت آپ کے ہاتھوں میں ہے۔ یہاں اقبالیات اور مطالعہ خطباتِ اقبال سے تھوڑی بہت شد بد رکھنے والے قاری کے ذہن میں بھی قدرتی طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ نامور اقبال شناسوں اور ماہرینِ اقبالیات کے کیے ہوئے متعدد تراجم اور خطبات کی تفہیم و توضیح پر مشتمل کتابوں کے ہوتے ہوئے ایک اور ترجمے کا آخر کیا جواز ہے۔

میرے خیال میں اس ترجمے کا سب سے بڑا جواز تو یہی ہے کہ یہ ترجمہ ڈاکٹر محمود علی انجم جیسا باریک بین، چابکدست اور اپنی تحقیق، تخلیق اور ترجمے میں خونِ جگر صرف کرنے والا محقق کر رہا ہے۔ محمود علی انجم جس تحقیقی کام میں بھی ہاتھ ڈالتا ہے، اپنی جدت پسند طبیعت، ذہانت اور سخت اور مسلسل محنت کی عادت کے باعث اس میں جان ڈال دیتا

ہے۔ میں اتنا بڑا دعویٰ میں بغیر کسی دلیل کے نہیں کر رہا بلکہ محمود کے ایم۔فل کے مقالے ''پیامِ مشرق کی اردو شروح وتراجم کا تحقیقی جائزہ''، پی۔ایچ۔ڈی کے مقالے ''پروفیسر ڈاکٹر محمد ریاض کی علمی خدمات (مطالعاتِ اقبال کے خصوصی حوالے سے تحقیقی وتنقیدی جائزہ''، تصوف پر اس کی معرکۃ الآراء کتاب ''نورِ عرفان''، ان کی انتہائی وقیع تحقیقی کتاب ''تعدادآیاتِ قرآنی'' اور اقبالیاتی تحقیق کی شاہکار کتاب ''اقبال کی انگریزی نثر میں قرآنی آیات کے تراجم'' کا بنظرِ غائر مطالعہ کرنے اور عمیق جائزہ لینے کے بعد، پورے وثوق سے یہ دعویٰ کر رہا ہوں۔محمود علی انجم کی مذکورہ کتابیں اور اور آپ کے ہاتھوں میں موجود یہ کتاب میرے اس دعوے پر دال ہیں۔

سید نذیر نیازی کے ترجمے ''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ'' سے لے کر شہزاد احمد کے ترجمے ''اسلامی فکر کی نئی تشکیل'' تک جب میں خطباتِ اقبال کے متعدد تراجم اور ڈاکٹر سید عبداللہ کی ''متعلقات خطباتِ اقبال'' سے لے کر ڈاکٹر محمد عارف خان کی ''مباحث خطباتِ اقبال'' تک خطباتِ اقبال کی تفہیم وتوضیح پر مشتمل متعدد کتابوں سے جب میں اپنے شاگرد ڈاکٹر محمود علی انجم کے، علامہ اقبال کے پہلے خطبے کے، اس ترجمے کا تقابل کرتا ہوں تو میرا دل تشکر، طمانیت، تحسین اور فخر کے جذبات سے لبریز ہو جاتا ہے کہ ہمارے اس ہونہار شاگرد نے اپنے مخصوص جدید انداز میں علامہ اقبال کے خطبے کا ایسا شاندار عالمانہ ترجمہ کیا ہے جو بیک وقت اقبال کے وقیع خطبے کا سہل مگر عالمانہ ترجمہ بھی ہے اور تفہیم وتوضیح بھی۔

ڈاکٹر محمود علی انجم کے ترجمے کی خاص بات جو اسے اپنے پیش رو ترجموں سے منفرد مقام عطا کرتی ہے یہ ہے کہ باقی ہر ترجمے میں پہلے ترجموں، خاص طور پر سید نذیر نیازی کے ترجمے کی بازگشت صاف سنائی دیتی ہے جب کہ محمود انجم کا یہ ترجمہ بالکل ایک منفرد اور جدید انداز کا حامل ہے جو محمود علی انجم کا اپنا انداز ہے اور اس کی یہی اختراعات اور الگ اندازنی اس ترجمے کو ایک ایسا بلند مقام عطا کیا ہے جو ہر کسی کے حصے میں نہیں آتا۔محمود علی انجم کیونکہ خود تصوف اور روحانیات کے نورانی راستوں کا راہی اور طالب علم ہے، ساتھ ہی ساتھ وہ تقابلِ ادیان، سیرت، تاریخ اور متعدد باطنی اور روحی علوم پر دسترس رکھتا ہے اور سونے پر سہاگہ یہ کہ اسے انگریزی زبان پر بھی مکمل دسترس اور عبور حاصل ہے۔ان علوم سے فیضیاب ہونے کے ساتھ ساتھ اس نے فکرِ اقبال کے گہرے سمندر میں بھی خوب غواصی کی اور اس سمندر کی گہرائی میں اترنے کے بعد جب اس نے اقبالیات میں ایم۔فل اور پی۔ایچ۔ڈی کی منزلیں طے کر لیں تو پھر کہیں جا کر وہ خطباتِ اقبال کے ترجمے کی طرف متوجہ ہوا۔مختلف علوم پر دسترس، انگریزی زبان میں مہارت، ترجمے کی مشق اور فکرِ اقبال میں اس کے انہماک اور ذوق و شوق نے اس کے اس ترجمے کو ایک کراماتی روانی اور رعنائی کے ساتھ ساتھ ایک انتہائی بلند عالمانہ انداز بھی عطا کیا ہے۔

ڈاکٹر محمود علی انجم نے خطبات کی آسان تفہیم کے لیے جو نئے طریقے اختیار کیے ہیں، اس ضمن میں سب سے پہلی اور اہم بات تو یہ ہے کہ انھوں نے ترجمے کے لیے خطبات کا مستند ترین متداول نسخہ یعنی پروفیسر محمد سعید کا مرتب کیا ہوا نسخہ استعمال کیا اور دوسری بات یہ کہ انہوں نے ہر صفحے کے اردو ترجمے کے مقابل انگریزی متن بھی رکھ دیا ہے جو خطبات کے تراجم میں بالکل نئی اور بہت مفید بات ہے۔اس کے ساتھ ساتھ انہوں نے بہترین تفہیم کے لئے انگریزی متن میں مشکل الفاظ اور اصطلاحات کے اردو معنی اور اسی طرح اردو ترجمے میں مشکل الفاظ اور اصطلاحات کے انگریزی معنی قوسین میں لکھ دیے ہیں۔پروفیسر سعید نے اقبال کے انگریزی خطبات پر انگریزی ہی میں بڑی محنت سے وقیع حواشی وتعلیقات اور

خطبات میں درآنے والے سیکڑوں حوالہ جات کی تخریج کرکے عظیم کارنامہ انجام دیا تھا مگر مدت سے یہ ضرورت محسوس کی جارہی تھی کہ وطنِ عزیز کے ایک بڑے اردو خواں طبقے کے لئے ان انتہائی قیمتی حواشی وتعلیقات کا اردو ترجمہ کیا جائے۔ڈاکٹر وحید عشرت مرحوم نے بھی اپنے ترجمے میں ان حواشی وتعلیقات کو انگریزی میں جوں کا توں رکھ دیا تھا مگر شاید یہ سعادت بھی محمود انجم ہی کے حصے میں آنی تھی کہ انہوں نے نہ صرف پروفیسر سعید کے ان حواشی وتعلیقات کا خوبصورت اردو ترجمہ کیا بلکہ جہاں جہاں کوئی کمی رہ گئی تھی وہاں اپنے عالمانہ حواشی وتعلیقات کے ذریعے اس کمی کو پورا کردیا۔ میں سمجھتا ہوں کہ یہ نہ صرف اقبالیات بلکہ ساری قوم پر ان کا احسان ہے۔محمود علی انجم کے اس ترجمے کی ایک اور قابل قدر خوبی،اس ترجمے پر اس کا لکھا ہوا 'معروضات' پر مبنی ضخیم عالمانہ 'مقدمۂ' ہے۔'مقدمۂ' کیا ہے،خطباتِ اقبال،ان کے انگریزی نسخوں، اردو تراجم اور ان کی تفہیم وتوضیح پر مشتمل کتابوں کی ایک مبسوط تاریخ ہے۔'معروضات'' میں خطباتِ اقبال اور ان کے تراجم میں موجود قرآنی آیات کے تراجم میں تسامحات کی نشاندہی کرنے کے ساتھ ساتھ ان کی اصلاح کی اہمیت وافادیت سے آگاہ کرتے ہوئے یہ بھی بتایا گیا ہے کہ مترجم نے نہ صرف خطبات کے ترجمے میں ان کی اصلاح کردی ہے بلکہ اقبال کی ساری انگریزی نثر اور اس کے تراجم میں بھی ان آیات کے تراجم کی اغلاط کی درستی پر مشتمل،الگ سے دو جلدوں پر مشتمل ایک کتاب 'اقبال کی انگریزی نثر میں قرآنی آیات کے تراجم (تحقیقی وتنقیدی جائزہ)' بھی لکھ دی ہے۔اس میں خطباتِ اقبال کے حوالے سے اب تک لکھی جانے والی تراجم اور تحقیق وتنقید پر مشتمل تقریباً تمام کتابوں کا تقابلی اور تنقیدی جائزہ لیا گیا ہے۔مقدمے کے ان تمام مباحث نے اس مقدمے کو خود خطباتِ اقبال،اس کے تراجم اور تفہیم وتوضیح اور تنقید کا ایک جامع انسائیکلوپیڈیا بنا دیا ہے۔

ڈاکٹر محمود علی انجم نے اس دور میں خطباتِ اقبال کی قدر وقیمت اور ان کی تفہیمی اور توضیحی ضرورت واہمیت کو سمجھ کر اپنی خداداد صلاحیتوں اور ذہانت کو بروئے کار لاتے ہوئے ترجمے کا ایسا انداز اختیار کیا ہے کہ جس کے ذریعے اقبال کے مقصود ومدعا کو باآسانی سمجھا جاسکتا ہے اور ظاہر ہے کہ خطباتِ اقبال کے ترجمے کا مقصد بھی یہی ہونا چاہیے کہ الٰہیات اسلامیہ کی تاریخ میں فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید کی اس عظیم علمی راہنمائی کو ملت اسلامیہ کے افراد باآسانی سمجھ لیں اور اسے عملی طور پر بروئے کار لاتے ہوئے،اپنے دینی معتقدات اور عظیم تہذیب کی جدید علمی انداز میں بازیافت کرتے ہوئے اس جہان رنگ وبو میں فخر سے سر اٹھا کر جی سکیں اور مجھے ڈاکٹر محمود علی انجم کا یہ ترجمہ اپنے اس مقصد میں پوری طرح سرخرو دکھائی دیتا ہے۔

ڈاکٹر قمر اقبال

معروضات

حکیم الامت حضرت علامہ محمد اقبال نے ۱۹۲۴ء میں **"Reconstruction of Religious Thought in Islam"** کے موضوع پر خطبات لکھنے کا عزم کیا۔ انھوں نے جنوری ۱۹۲۹ء تک تین خطبات مکمل کر لیے اور یہی تین خطبے اپنے جنوبی ہند کے سفر کے دوران مدراس بنگلور، میسور اور حیدر آباد دکن میں پڑھے۔ باقی تین خطبے ۱۹۲۹ء میں ہی مکمل کیے اور نومبر ۱۹۲۹ء میں علی گڑھ میں پڑھے۔(1)

علامہ محمد اقبال نے ان خطبات کے عنوانات اور متن میں کچھ تبدیلیاں کیں اور چھ خطبوں پر مشتمل یہ کتاب "Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam" کے عنوان سے ۱۹۳۰ء میں لاہور سے شائع ہوئی۔(2)

علامہ اقبال نے ان چھ خطبات پر نظر ثانی کی۔ ان میں کچھ لفظی ترمیمات کی۔ انگلستان کی ارسطاطلین سوسائٹی کی درخواست پر انھوں نے "Is Religion Possible?" (کیا مذہب کا امکان ہے؟) کے عنوان سے مقالہ لکھا جو ۱۹۳۲ء کو وہیں پڑھا گیا۔ اس مقالے کو ساتویں خطبے کے طور پر شامل کر کے آکسفورڈ یونیورسٹی پریس انگلستان نے انگریزی خطبات کا نظر ثانی شدہ مجموعہ ۱۹۳۴ء میں "Reconstruction of Religious Thought in Islam" کے عنوان سے شائع کیا۔ علامہ اقبال نے سید نذیر نیازی کو ان خطبات کا اردو میں ترجمہ کرنے کی ذمہ داری سونپی اور اردو ترجمہ کا عنوان ''تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ'' تجویز کیا۔(3)

ان خطبات کو ملکی اور بین الاقوامی سطح پر بہت پذیرائی حاصل ہوئی۔ ان کے دنیا کی مختلف زبانوں میں تراجم شائع ہوئے اور ان کے مندرجات کی تائید وتردید اور تفہیم وتسہیل کے لیے بہت سی کتابیں اور مقالے لکھے گئے۔

خطبات میں علامہ اقبال نے مشرق ومغرب کے ڈیڑھ سو سے زائد علما، حکما، فقہا، سائنس دانوں اور فلسفیوں کے خیالات سے استفادہ کیا اور ان سے کلی یا جزوی اتفاق یا اختلاف کرتے ہوئے اپنے موقف کو واضح کیا ہے۔ انھوں نے اِن خطبات میں اکثر مقامات پر حوالے دیے ہیں مگر بعض مقامات پر دیے گئے حوالہ جات نامکمل ہیں۔ کہیں مصنف کا نام نہیں تو کہیں کتاب کا نام مفقود ہے۔ اس طرح انھوں نے ان خطبات میں قریباً ۱۶۴ آیات کا انگریزی ترجمہ دیا ہے۔ بعض مقامات پر انھوں نے آیات کا ذکر تو کیا ہے مگر حوالہ نہیں دیا یا بغیر کسی حوالے کے کسی آیت یا چند آیات کا اپنے الفاظ میں مفہوم پیش کر دیا ہے۔ سید نذیر نیازی نے خطبات کے ترجمہ ''تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ'' میں جو ۱۹۵۸ء میں بزمِ اقبال، لاہور سے شائع ہوا تھا، خطبات کے حوالے سے مذکورہ بالا وضاحت طلب امور کے بارے میں خاطر خواہ معلومات فراہم کیں مگر پھر بھی بعض الجھنیں رہ گئیں۔

ڈاکٹر سید عبداللہ نے سید نذیر نیازی کے کام کو آگے بڑھاتے ہوئے خطبات کی مشکل اصطلاحات، ان میں مذکور دقیق نظریات وتصورات کی بہتر تفہیم اور اعلام واشخاص کے مزید بہتر تعارف کے لیے ماہرین اقبالیات سے مقالات لکھوا

کر کے ۱۹۷۷ء میں ''متعلقاتِ خطباتِ اقبال'' کے نام سے شائع کیے۔ اس مجموعہ میں شامل تمام مقالے بہت زیادہ افادیت کے حامل ہیں۔

شعبہ فلسفہ، گورنمنٹ کالج لاہور کے سابق سربراہ ایم سعید شیخ نے ۱۹۸۶ء میں ان خطبات کی تدوین کا فریضہ سر انجام دیا اور حوالہ جات وحواشی میں خطبات میں مذکور مغربی ومشرقی علماء وحکما اور فلاسفہ ان کے افکار ونظریات اور کتب و تصانیف کے بارے میں ضروری معلومات فراہم کیں۔

پروفیسر ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی نے ''تصانیفِ اقبال کا تحقیقی وتنقیدی مطالعہ'' کے عنوان پر پی ایچ ڈی کی سطح کا تحقیقی مقالہ لکھا جس پر پنجاب یونیورسٹی لاہور نے انھیں ۱۹۸۱ء میں پی ایچ ڈی کی ڈگری عطا کی۔ یہ مقالہ ڈاکٹر وحید قریشی کی رہنمائی میں تحریر کیا گیا تھا۔ اس مقالہ کے صفحہ ۳۱۷ تا ۳۲۳ پر انھوں نے علامہ اقبال کے انگریزی خطبات کی ۱۹۳۰ء، ۱۹۳۴ء، ۱۹۴۴ء، ۱۹۵۴ء، ۱۹۶۰ء، ۱۹۶۵ء، ۱۹۶۸ء اور ۱۹۷۱ء کی اشاعتوں میں موجود متنی اغلاط اور قرآنی حوالہ جات کی اغلاط کی نشاندہی کی۔ انھوں نے اپنے مقالہ کے دوسرے ایڈیشن مطبوعہ ۲۰۰۱ء اور تیسرے ایڈیشن مطبوعہ ۲۰۱۰ء میں پروفیسر محمد سعید شیخ کے "Reconstruction of Religious Thought in Islam" کے مرتبہ ایڈیشن کو معیاری ومثالی نسخہ قرار دیا۔ انھوں نے تجویز پیش کی کہ اقبال کی مستقل نثری تصانیف کی تدوینِ نو کے بعد ان کے جدید ایڈیشن شائع کیے جائیں۔ تصحیح متن پر خصوصی توجہ دی جائے۔ اقبال نے جن مصنفین اور کتابوں کے حوالے دیے ہیں، اصل کتابوں کی روشنی میں دیکھا جائے کہ کہیں نقلِ اقتباس یا حوالے میں کوئی غلطی تو نہیں رہ گئی۔ علامہ اقبال نے ''علم الاقتصاد'' میں انگریزی کتابوں سے اور انگریزی تصانیف میں قرآن وحدیث یا دیگر عربی، فارسی یا اردو کتب ومخطوطات سے بعض اقتباسات بصورتِ تراجم نقل کیے ہیں۔ متعلقہ مقام پر تراجم سے پہلے ان کا اصل متن بھی درج کیا جائے اور مرتب کی طرف سے یہ صراحت کر دی جائے کہ اصل عبارت واقتباسات بعد میں بڑھائے گئے ہیں۔(4)

پروفیسر محمد سعید شیخ کے "Reconstruction of Religious Thought in Islam" کی مرتبہ اشاعت کا جائزہ لینے سے پتہ چلتا ہے کہ فاضل مرتب نے نہایت توجہ اور محنت سے تدوین وتالیف اور تصحیح وتحشیہ کا فریضہ سرانجام دیا ہے۔ انگریزی خطبات کے اس مجموعہ میں علامہ اقبال نے عربی، فارسی، جرمن اور ترک مصنفین کے (ترجمہ شدہ) انگریزی اقتباسات دیے ہیں۔ فاضل مرتب نے ان اقتباسات سے متعلقہ اصل عربی، جرمن، فارسی اور ترکی متون حواشی میں درج کیے ہیں مگر انھوں نے خطبات میں قرآنِ حکیم کی جن آیاتِ مقدسہ کا ترجمہ دیا گیا ہے، حواشی میں یا ترجمے کے ساتھ وہ آیاتِ مقدسہ نہیں دیں۔ اس کے علاوہ انھوں نے اس امر کی بھی تحقیق نہیں کی کہ علامہ اقبال نے جن قرآنی آیات کے انگریزی تراجم دیے ہیں وہ خود ان کے اپنے ہیں یا کسی اور مترجم کے ہیں۔ اس بات کی جانچ پڑتال کرنا بھی ضروری تھا کہ قرآنی آیات کے دیے گئے انگریزی تراجم عربی متن کے عین مطابق ہیں یا کہیں کچھ فرق نظر آتا ہے۔ اگر ترجمہ میں اصل متن کے لحاظ سے کچھ فرق ہے تو وہ کس نوعیت کا ہے۔

مرتب نے علامہ کے بعض حوالوں کی تصحیح بھی کی ہے۔ خطبہ دوم (ص 29 تا 30) میں برٹرینڈ رسل کا ایک اقتباس دیا گیا ہے۔ ایم سعید شیخ نے تحقیق کے بعد اس امر کی نشاندہی کی کہ یہ اقتباس رسل کا نہیں بلکہ ولڈن کار کے ہے اور اس میں

اُس نے رسل پر تنقید کی ہے۔(5)

پروفیسر ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی، فاضل مرتب کو خراجِ تحسین پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''...... جناب مرتب کی محنت و جانکاہی اور تلاش و تحقیق کی جس قدر داد دی جائے، کم ہے۔ کہنے کو یہ صرف 47 صفحات ہیں، اگر قرآنی اشاریے کے صفحے بھی شامل کر لیے جائیں تو 52 صفحات بن جاتے ہیں، مگر گنتی کے یہ صفحے، مقدار سے قطع نظر، اپنی قدر و قیمت کے اعتبار سے سینکڑوں، بلکہ ہزاروں صفحات پر بھاری ہیں۔ فاضل مرتب نے اس ضمن میں کیا کیا کھکھیڑ اٹھائی، اس کا اندازہ، اس غیر معمولی کام کو دیکھنے کے بعد ہی ہوسکتا ہے''۔(6)

فاضل محقق، پروفیسر ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی نے فاضل مرتب ایم سعید شیخ کی اسی نہایت گراں قدر علمی و ادبی کاوش کو بجا طور پر خراجِ تحسین پیش کیا ہے۔ تاہم، انگریزی خطبات میں دیے گئے قرآنی آیات کے تراجم کے سلسلہ میں تحقیق نہایت ضروری تھی۔ اس طرف، فاضل مرتب محمد سعید شیخ اور تصانیفِ اقبال کے محقق پروفیسر ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی سمیت انگریزی خطبات کے مترجمین، ناقدین اور مبصرین میں سے کسی کی بھی توجہ نہ ہوسکی۔

اس ضمن میں راقم الحروف نے اقبال اور قرآن اور علامہ اقبال کے انگریزی خطبات کے حوالے سے لکھے گئے مقالات و مضامین اور تصانیف کا مطالعہ کیا۔ ان خطبات کے تراجم کا بھی بغور جائزہ لیا۔ مگر اس سوال کا جواب نہ ملا کہ علامہ اقبال نے خطبات میں قرآنی آیات کے جو انگریزی تراجم دیے ہیں وہ خود ان کے اپنے ہیں یا کسی اور مترجم کے ہیں۔ دورانِ تحقیق میرے علم میں آیا کہ یہ تراجم انگریز مستشرق جان میڈوز راڈویل(John Medows Rodwell) کے ہیں۔ انگریزی خطبات کے مدوّن محمد سعید شیخ، تصانیف اقبال اور اقبالیاتی ادب کے نامور محقق پروفیسر ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی اور ان خطبات کے مترجمین و ناقدین کی توجہ ان قرآنی آیات کے اصل مترجم، اور اس ترجمہ کی صحتِ متن کی طرف مبذول نہ ہوئی۔

دورانِ تحقیق، ڈاکٹر صدیق جاوید کا تحقیقی مقالہ "Iqbal and Rodwell's Translation of the Quran" پڑھنے کو ملا۔ اس میں انھوں نے بتایا کہ علامہ اقبال کے انگریزی خطبات میں قرآنی آیات کا دیا گیا انگریزی ترجمہ جے ایم راڈویل کا ہے۔ انھوں نے اس امر پر حیرت کا اظہار کیا کہ محمد سعید شیخ نے انگریزی خطبات کی "Bibliography" میں حوالہ جات و حواشی میں استعمال کیے گئے ثانوی مآخذ (Secondary Works and Articles Reffered to in Notes and Text) کے عنوان کے تحت اس طرح سے، راڈویل کے ترجمے کا ذکر کیا ہے:

Rodwell, J.M. (tr.) The Koran (1876), London, 1948 (7)

ڈاکٹر صدیق جاوید کے مؤقف کی تائید ڈاکٹر عبداللہ چغتائی کے اس مکتوب میں مذکور امر واقعہ سے بھی ہوتی ہے جو انھوں نے ڈاکٹر این میری شمل کے نام ۱۹/ اکتوبر ۱۹۶۱ء کو لکھا تھا۔ اس میں انھوں نے ذکر کیا ہے کہ علامہ اقبال قرآن حکیم کے علاوہ عموماً جے ایم راڈویل کے انگریزی ترجمۂ قران سے بھی استفادہ کیا کرتے تھے۔ اس ضمن میں ڈاکٹر این میری شمل لکھتی ہیں:

> Besides the text, he used generally the translation by J.M Rodwell (1861) "which was always on his right hand though he might use in this respect any book which was early available to him and rightly served his purposes."(8)

''(قرآن حکیم کے) متن کے علاوہ وہ عموماً جے ایم راڈویل کے (انگریزی) ترجمہ (مطبوعہ ۱۸۶۱ء) کو بھی استعمال کرتے تھے جو ہمیشہ ان کے دائیں ہاتھ کی طرف پڑا ہوتا تھا اگرچہ وہ اس ضمن میں کوئی بھی بآسانی میسر آنے والی اور ان کی ضروریات کو صحیح طور پر پورا کرنے والی ترجمہ کی کتاب استعمال کر سکتے تھے۔''

ڈاکٹر صدیق جاوید لکھتے ہیں کہ ایم سعید شیخ نے کتابیات میں تو راڈویل کے انگریزی ترجمے کا ذکر کیا ہے مگر حوالہ جات وحواشی میں اس کا ذکر نہیں کیا۔ ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی کے دائرہ تحقیق میں یہ بات شامل تھی کہ وہ قرآنی آیات کے انگریزی ترجمہ کے مآخذ کا سراغ لگاتے اور اس کے متن کی درستگی کی تصدیق کرتے مگر انھوں نے ایسا نہیں کیا۔(9)

راقم الحروف ڈاکٹر صدیق جاوید کی اس رائے سے متفق ہے کہ قرآنی آیات کے انگریزی ترجمہ کے ماخذ کا پتہ چلا کر متن کی درستگی کی تصدیق کی جانی چاہیے تھی۔

ڈاکٹر صدیق جاوید نے اپنے مقالہ میں راڈویل کی شخصیت اور ترجمہ کے تعارف کے بعد تقابل وموازنہ کے لیے تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ (Reconstruction of Religious Thought in Islam) سے قرآنی آیات کے انگریزی تراجم اور راڈویل کے انگریزی ترجمہ مطبوعہ ۱۹۰۹ء اور ۱۹۹۴ء سے متون دیے ہیں۔ ان متون کے موازنہ سے واضح ہوتا ہے کہ علامہ اقبال نے زیادہ تر تراجمِ آیات میں، چند ایک مقامات پر رموزِ اوقاف اور چھوٹے بڑے حروف کی تبدیلیوں کے ساتھ یہ ترجمہ نقل کیا ہے۔

ڈاکٹر صدیق جاوید کو یہ اعزاز حاصل ہے کہ انھوں نے انگریزی خطبات میں قرآنی آیات کے دیے گئے انگریزی ترجمہ کے ماخذ کا کھوج لگا کر اس ترجمے کا اصل متن سے تقابل وموازنہ پیش کیا ہے۔ مگر یہاں ایک اہم بات کی طرف ان کی بھی توجہ مبذول نہ ہوسکی۔ انھوں نے انگریزی ترجمہ کا آیات کے عربی متن سے تقابل وموازنہ پیش نہیں کیا۔

مسعود احمد خان نے اپنی کتاب ''خطباتِ اقبال میں قرآنی حوالے اور مباحث'' میں قرآنی آیات کا عربی متن اور اردو ترجمہ دے کر اردو کی چند تفاسیر (معارف القرآن، ضیاء القرآن، تدبر القرآن، تفسیر عثمانی، وغیرہم) سے ان آیات کی تفسیر دی ہے۔ انھوں نے خطبات میں قرآنی آیات کے دیے گئے انگریزی ترجمہ کے مفہوم کو پیشِ نظر نہیں رکھا اور نہ ہی انھوں نے ترجمہ کا عربی متن سے موازنہ کر کے موافقت واختلاف دریافت کرنے اور ترجمہ کا معیار پرکھنے کی کوشش کی۔ انھوں نے خطبات سے حوالہ جات لے کر اپنا کام آگے بڑھایا۔ انھوں نے خطبات سے چند اقتباسات، متعلقہ آیات کا عربی متن، اردو ترجمہ اور مختصر سی تفسیر تو دی ہے مگر اس مواد سے اخذ وقبول کے بعد محاکمہ قائم نہیں کیا۔(10)

انگریزی خطباتِ اقبال کا پہلا ایڈیشن 'لاہور' سے اور دوسرا ایڈیشن ۱۹۳۴ء میں آکسفورڈ یونیورسٹی پریس، انگلینڈ سے شائع ہوا تھا۔ اس کے بعد کئی ملکی وغیر ملکی اداروں نے ان کے متعدد ایڈیشنز شائع کیے۔ ۱۹۸۶ء کو ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور اور اقبال اکیڈمی، لاہور نے پروفیسر محمد سعید شیخ کا مدون کیا ہوا نسخہ شائع کیا۔ بعد میں دونوں اداروں نے اس مدون شدہ نسخہ کے کئی ایڈیشنز شائع کیے۔(11)

خطبات کی تدوین وتصحیح کے سلسلہ میں پروفیسر محمد سعید شیخ نے نہایت گراں قدر خدمت سرانجام دی ہیں۔ انھوں نے نہایت محنت اور کوشش سے تدوین وتصحیحِ متن اور تحشیہ کا فریضہ سرانجام دیا۔ خطباتِ اقبال کے پہلے ایڈیشن (مطبوعہ ۱۹۳۰ء) اور آکسفورڈ ایڈیشن (مطبوعہ ۱۹۳۴ء) میں قرآنی آیات کے دیے گئے ۲۴ میں سے ۱۹ حوالہ جات درست نہیں

تھے۔محترم محمد سعید شیخ نے تمام حوالہ جات درست کر دیے۔

پہلا ایڈیشن ۱۹۳۰ء	ادارہ ثقافتِ اسلامیہ ایڈیشن	پہلا ایڈیشن ۱۹۳۰ء	ادارہ ثقافتِ اسلامیہ ایڈیشن
آکسفورڈ یونیورسٹی ایڈیشن	اقبال اکیڈمی ایڈیشن	آکسفورڈ یونیورسٹی ایڈیشن	اقبال اکیڈمی ایڈیشن
۱۹۳۴ء	۱۹۸۶ء ومابعد	۱۹۳۴ء	۱۹۸۶ء ومابعد

صفحہ۱	صفحہ۲	غلط حوالہ جات	صفحہ	درست حوالہ جات	صفحہ۱	صفحہ۲	غلط حوالہ جات	صفحہ	درست حوالہ جات
13	9	44:38	8	44:38-39	16	12	2:28-31	10	2:30-33
13	9	3:188	8	3:190-191	17	12	2:159	11	2:164
13	**10**	**35:1**	**8**	**35:1**	17	13	6:95	11	6:97-99
13	10	29:19	8	29:20	17	13	25:47	11	25:45-46
14	**10**	**24:44**	**8**	**24:44**	17	13	88:17	11	88:17-20
14	10	31:19	9	31:20	18	13	30:21	11	30:22
14	**10**	**16:12**	**9**	**16:12**	20	15	32:6-8	12	32:7-9
14	10	95:4	9	95:4-5	25	18	40:62	16	40:60
15	**11**	**33:72**	**9**	**33:72**	25	18	2:182	16	2:186
15	**11**	**75:36-40**	**9**	**75:36-40**	26	19	42:50	16	42:51
15	11	84:17-20	10	84:16-19	27	19	53:1-18	16	53:1-18
16	12	13:12	10	13:11	31	23	22:51	19	22:52

(نوٹ:۔ پہلے ایڈیشن کے صفحات نمبر، صفحہ ا سے اور آکسفورڈ ایڈیشن کے صفحات نمبر، صفحہ ۲ کے ٹائٹل سے دیے گئے ہیں۔)

تقابلی مطالعہ وجائزہ سے واضح ہوتا ہے کہ خطباتِ اقبال کے پہلے ایڈیشن میں قرآنی آیات کا دیا گیا ترجمہ مع حوالہ جات کے بغیر کسی تبدیلی کے آکسفورڈ ایڈیشن میں دے دیا گیا تھا۔محمد سعید شیخ نے بھی خاطر خواہ تحقیقی وتنقیدی جائزہ لیے بغیر یہ ترجمہ چند تبدیلیوں کے ساتھ پیش کر دیا۔

حوالہ جات کی طرح قرآنی آیات کے تراجم کا تحقیقی وتنقیدی جائزہ لے کر تدوین وتصحیحِ متن کا نہایت اہم کام سرانجام دینا بھی ضروری تھا۔مگر، پروفیسر محمد سعید شیخ نے انگریزی خطبات میں دیے گئے قرآنی آیات کے ان تراجم کے ماخذ کی نشاندہی نہیں کی اور عربی متن کے ساتھ انگریزی متن کا موازنہ کر کے ترجمہ کا معیار متعین نہیں کیا اور نہ ہی اس میں موجود کمی وبیشی کی نشاندہی کی۔

محققِ اقبالیات پروفیسر ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی کی تصانیف، مقالات اور تبصرات (تصانیفِ اقبال کا تحقیقی وتوضیحی مقالہ، اقبالیات: تفہیم وتجزیہ، علامہ اقبال کے انگریزی خطبات، ۱۹۸۵ء کا اقبالیاتی ادب، ۱۹۸۶ء کا اقبالیاتی ادب، اقبالیات کے تین سال ۱۹۸۷ء تا ۱۹۸۹ء، پاکستان میں اقبالیاتی ادب ۱۹۴۷ء۔۲۰۰۸ء) میں انگریزی خطباتِ اقبال کے اس اہم پہلو پر نقد وتبصرہ پیش نہیں کیا گیا۔اس امر کی طرف انگریزی خطباتِ اقبال کے مترجمین، شارحین اور ناقدین نے توجہ نہیں کی۔

انگریزی خطبات کے Quranic Index (قرآنی اشاریہ) میں بھی درج ذیل اغلاط، خطبات اور اس میں شامل مواد پر نظر ثانی کا تقاضا کرتی ہیں:

Reference	Page# (Incorrect)	Page# (Correct)	Page# of Index
2:228	134	135	246
7:10	66	67	247
10:61	107-08	108	247
35:1	9,55(III 16)(V 22)	8, 55(III 16),(V22)	249
53:1-18	17	16-17	250
58:71	07-08	107-108	250

انڈیکس کے صفحہ 246 پر سورۂ بقر کی آیت 228 کے بارے میں لکھا گیا ہے کہ یہ کتاب کے صفحہ 134 پر دی گئی ہے جبکہ وہ اس صفحہ کے بجائے صفحہ 135 پر موجود ہے۔اسی طرح مندرجہ بالا جدول کے مطابق انڈیکس میں دیگر اغلاط موجود ہیں۔

جان میڈوز راڈویل کا قرآن حکیم کا انگریزی ترجمہ پہلی بار ۱۸۶۱ء میں شائع ہوا تھا۔اس کا دوسرا ایڈیشن ۱۸۷۶ء میں اور تیسرا ایڈیشن ۱۹۰۹ء میں شائع ہوا تھا۔۱۹۰۹ء کا ایڈیشن، ۱۹۰۹ء کے علاوہ ۱۹۱۱ء، ۱۹۱۳ء، ۱۹۱۵ء، ۱۹۱۸ء، ۱۹۲۱ء، ۱۹۲۴ء، ۱۹۲۶ء اور ۱۹۲۹ء میں شائع ہوا۔اس کا چوتھا ایڈیشن ۱۹۹۲ء میں اور پانچواں ایڈیشن ۱۹۹۴ء میں شائع ہوا۔

پروفیسر محمد سعید شیخ نے ثانوی مآخذ کے تحت 'راڈویل' کے انگریزی ترجمہ قرآن کے ۱۹۴۸ء کے ایڈیشن کا ذکر کیا ہے۔ وہ صفحہ 236 پر لکھتے ہیں:

"Rodwell, J.M. (Tr), The Koran (1876), London, 1948.

ان کا دیا گیا حوالہ درست نہیں۔اس میں پبلشر کا بھی ذکر نہیں کیا گیا۔ڈاکٹر محمد صدیق جاوید اور راقم الحروف کی تحقیق کے مطابق اس ترجمہ کا ۱۹۴۸ء میں کوئی ایڈیشن شائع نہیں ہوا تھا اور پروفیسر محمد سعید شیخ نے حوالہ جات وحواشی میں کہیں بھی اس ترجمہ کا ذکر نہیں کیا اور نہ ہے اس میں سے کوئی حوالہ دیا ہے۔

راڈویل کے ترجمہ، خطبات کے پہلے ایڈیشن، آکسفورڈ ایڈیشن اور محمد سعید شیخ کے مدون شدہ ایڈیشن میں قرآنی آیات کے دیے گئے ترجمہ کے تقابلی جائزہ سے واضح ہوتا ہے کہ پہلے ایڈیشن میں راڈویل کا ترجمہ کئی الفاظ کی تبدیلیوں کے ساتھ دیا گیا ہے۔پہلے ایڈیشن میں دیا گیا ترجمہ بغیر کسی تبدیلی کے آکسفورڈ ایڈیشن میں بھی دے دیا گیا۔محمد سعید شیخ نے اس ترجمہ میں صرف درج ذیل مقامات پر کچھ تبدیلیاں کی ہیں اور باقی ترجمہ بغیر کسی تبدیلی کے ویسے ہی دیا ہے۔

1st and the 2nd Edition	Page1	Page2	Saeed Sheik's Edition	Page#	Verses	Ref.
He (God)	13	10	(God)	8	35:1	16
It needs not that...	15	11	But, Nay...	10	84:16-19	34
sunset	15	11	sunset's	10	84:16-19	34
green	17	13	grain	11	6:97-99	43
indrawing	17	13	in drawing	11	25:45-46	45
colour	18	13	colours	11	30:22	49
that crieth unto me.	25	18	that crieth unto Me.	16	2:186	55
speak with him	26	19	speak to him	16	42:51	57

1st and the 2nd Edition	Page1	Page2	Saeed Sheik's Edition	Page#	Verses	Ref.
your	27	19-20	Your	16-17	53:2	59
endowed	27	19-20	Endowed	16-17	53:6	59
With	27	19-20	with	16-17	53:6	59

Note:- Page numbers of the first edition are given under title 'Page1' and page numbers of Oxford Edition are given under title 'Page2'.

تحقیقی وتنقیدی جائزہ سے پتہ چلتا ہے کہ انگریزی خطبات میں بعض مقامات پر قرآنی آیات کا دیا گیا ترجمہ قرآنی متن کے مطابق نہیں ہے۔ ہوسکتا ہے انگریزی خطبات کے قلمی نسخوں میں یہ اغلاط نہ ہوں مگر مطبوعہ نسخوں میں اغلاط موجود ہیں جو کہ ان خطبات کے شائع ہونے والے مختلف نسخوں اور مختلف زبانوں میں شائع ہونے والوں تراجم میں بڑھتی جا رہی ہیں۔

مندرجہ بالا حقائق سے واضح ہوتا ہے کہ خطباتِ اقبال قریباً ۸۸ برس سے بار بار شائع ہو رہے ہیں مگر اب تک ان میں آیاتِ قرآنی کے دیے گئے انگریزی ترجمے کی تدوین وتصحیح اور تحشیہ کا فریضہ احسن طور پر سرانجام نہیں دیا جا سکا۔ اس بات کی اشد ضرورت تھی کہ ان میں قرآنی آیات کے دیے گئے انگریزی ترجمے کا راڈویل کے ترجمے اور عربی متن سے موازنہ کر کے اس کا علمی وادبی معیار متعین کیا جائے اور جہاں کہیں کمی بیشی نظر آئے اس کی نشاندہی کی جائے۔

اس علمی وادبی کام کی ضرورت واہمیت کے پیش نظر راقم الحروف نے تحقیقی کتاب ''اقبال کی انگریزی نثر میں قرآنی آیات کے تراجم'' تحریر کی اور اس ضمن میں درج ذیل طریقہ اختیار کیا ہے:

۱۔ انگریزی متن میں قرآنی آیات کے دیے گئے تراجم کے اصل ماخذ کی نشاندہی کی اور بنیادی ماخذ اور عربی متن کے ساتھ ان تراجم کا تقابل وموازنہ پیش کر کے محاکمہ قائم کیا۔

۲۔ عربی متن کے ساتھ قارئین کی سہولت کے لیے ڈاکٹر طاہر القادری کا ترجمہ دیا گیا ہے۔ بعض مقامات پر دیگر جید علماء (فتح محمد جالندہری، مولانا مودودی، ڈاکٹر طاہر القادری، محمد حسین نجفی اور عبدالسلام بھٹوی سلفی) کے اردو تراجم بھی دیے گئے ہیں۔

۳۔ انگریزی خطبات میں قرآنی آیات کے دیے گئے انگریزی ترجمہ کے متن کا جائزہ لیتے وقت راڈویل کے انگریزی ترجمہ کا ۱۹۰۹ء کا ایڈیشن، اس کی اشاعت مطبوعہ ۱۹۲۹ء اور ۱۹۹۴ء کے ایڈیشن کو مد نظر رکھا گیا ہے۔

۴۔ خطبات میں آیات کے دیے گئے انگریزی ترجمہ کا اردو ترجمہ راقم الحروف نے کیا ہے۔

۵۔ انگریزی خطبات کے پہلے ایڈیشن (مطبوعہ ۱۹۳۰ء) میں زیادہ تر مقامات پر راڈویل کا ترجمہ کچھ تبدیلیوں کے ساتھ دیا گیا ہے۔ بعد میں یہی ترجمہ بغیر کسی خاص تبدیلی کے آکسفورڈ ایڈیشن (مطبوعہ ۱۹۳۴ء)، محمد سعید شیخ کے مدوّن شدہ ایڈیشن (مطبوعہ ۱۹۸۶ء) اور دیگر تمام اشاعتوں میں دیا گیا ہے۔ حوالہ جات میں متذکرہ قابلِ ذکر اہم اشاعتوں کے صفحات کے نمبر دے دیے گئے ہیں۔ خط کشیدہ الفاظ سے ان تبدیلیوں کی نشاندہی کر دی گئی ہے۔ اس کے ساتھ ہی آیات کے انگریزی ترجمہ کے اصلاح طلب حصوں کی نشاندہی بھی کر دی گئی ہے۔

۶۔ قرآنی آیات کے انگریزی ترجمہ میں جہاں کہیں فرق نظر آیا راقم الحروف نے اس کی نشاندہی کی اور ترمیم شدہ ترجمہ تجویز کیا ہے۔

پہلے انگریزی خطبے "Knowledge and Religious Experience" (علم اور مذہبی تجربہ) میں علامہ

اقبال نے مذہب اور فلسفہ کی رو سے درج ذیل سوالات کے جواب دینے کی کوشش کی ہے اور یونانی، اسلامی اور مغربی مکاتبِ فکر کے حوالے سے سیر حاصل بحث کی ہے:

۱۔ کائنات کی ساخت اور کردار کیا ہے؟

۲۔ کائنات میں انسان کا مقام اور کردار کیا ہے؟

۳۔ ذاتِ باری تعالیٰ سے انسان کا تعلق کیا ہے؟

وہ لکھتے ہیں کہ قرآن حکیم کا سب سے اہم مقصد انسان کے اندر خدا اور کائنات کے ساتھ اس کے گوناگوں روابط کا اعلیٰ شعور پیدا کرنا ہے۔ عیسائیت حقیقتِ مطلقہ تک رسائی کے لیے خارج (کائنات) کے بجائے باطن کی طرف توجہ مرکوز کرنے کی تعلیم دیتی ہے۔ اسلام باطن کے علاوہ خارج کی اہمیت بھی تسلیم کرتا ہے اور باطن کی طرح کائنات کو بھی حصولِ معرفت کا اہم ذریعہ قرار دیتا ہے۔ اس مقصد کے لیے اسلام تعلیم دیتا ہے کہ یہ کائنات اللہ تعالیٰ کی بامقصد تخلیق ہے۔ یہ اب بھی نا تمام ہے۔ یہ جامد نہیں بلکہ متحرک ہے۔ اس کی اشیاء اور مظاہر خزائنِ معرفت کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ان میں سوجھ بوجھ رکھنے والوں کے لیے نشانیاں ہیں۔ انسان کی زندگی کا مقصد یہی ہے کہ وہ خود کو پہچانے۔ انسان، قرآن کی رو سے ایک تخلیقی سرگرمی کا نام ہے۔ اسے اللہ تعالیٰ نے علم، عقل وفہم اور دیگر صلاحیتیں عطا فرمائی ہیں۔ اسے چاہیے کہ وہ موقع محل کے مطابق کبھی کائناتی قوتوں کے مطابق ڈھل جائے اور کبھی اپنی تمام تر طاقت وتوانائی سے کائناتی قوتوں کو اپنے مقاصد و اہداف کے مطابق ڈھال لے اور یوں نہ صرف وہ اپنی بلکہ کائنات کی تقدیر کی بھی صورت گری کرے۔ انسانی عظمت کا انحصار حقیقتِ مطلق کے ساتھ اس کے رابطہ وتعلق پر ہے۔ اس رابطے کے بغیر انسانی روح جلا نہیں پا سکتی۔ یہ رابطہ علم سے قائم ہو سکتا ہے۔ علم سے مراد حسی ادراک ہے جس کی توضیح عقل وفہم سے ہوتی ہے۔ دینِ اسلام نے انسان کو اپنے باطن اور خارج (کائنات) کے مطالعہ کے لیے تجرباتی اسلوب اختیار کرنے کی تعلیم دی۔ اس ضمن میں پیش آنے والی مزاحمتوں پر قابو پانے کے لیے ذہنی وفکری جدوجہد سے انسان کو پختگی حاصل ہوتی ہے۔ اس کی صلاحیتیں جلا پاتی ہیں اور نورِ بصیرت (روحانی ادراک) میں اضافہ ہوتا ہے۔ حقیقت کی کلی بصیرت کے لیے حسی ادراک (sense perception) کے ساتھ روحانی ادراک کا بھی ہونا ضروری ہے۔ حسی ادراک حواسِ خمسہ سے اور روحانی ادراک فواد، قلب یا دل سے حاصل ہوتا ہے۔ دل سے وجدان حاصل ہوتا ہے۔ یہ آلۂ نورِ بصیرت ہے۔ مذہبی تجربہ، عمومی سطح کے دیگر انسانی تجربے کی طرح قدر وقیمت اور اہمیت کا حامل ہے۔ حسی ادراک اور روحانی ادراک کے اشتراک سے حاصل ہونے والا مذہبی تجربہ احساس پر مبنی ہوتا ہے اور اس احساس کی ترجمانی الفاظ سے کی جاتی ہے۔ مذہبی تجربہ کو پرکھنے کے لیے مادی علوم (material sciences) میں استعمال ہونے والی آزمائشیں (tests) استعمال کی جاتی ہیں۔ فلسفی علمی آزمائش (intellectual test) سے کام لیتا ہے۔ جبکہ پیغمبر عملی آزمائش (pragmatic test) کا اطلاق کرتا ہے۔

علامہ اقبال نے اس خطبے میں اپنے نقطۂ نظر کی تائید میں قرآن حکیم کی ۶۳ آیات کا ترجمہ دیا ہے۔ اس خطبے میں اور انگریزی خطبات کے پہلے ایڈیشن (مطبوعہ ۱۹۳۰ء) میں زیادہ تر مقامات پر راڈویل کا ترجمہ کچھ تبدیلیوں کے ساتھ دیا گیا ہے۔ بعد میں یہی ترجمہ بغیر کسی خاص تبدیلی کے آکسفورڈ ایڈیشن (مطبوعہ ۱۹۳۴ء)، محمد سعید شیخ کے مدوّن شدہ ایڈیشن

(مطبوعہ ۱۹۸۶ء) اور دیگر تمام اشاعتوں میں دیا گیا ہے۔

راقم الحروف نے پہلے خطبے اور اسی طرح دیگر خطبات کے ترجمے میں ان تبدیلیوں کا تحقیقی جائزہ لے کر قرآنی آیات کے دیے گئے انگریزی ترجمے میں موجود کمی بیشی کی نشاندہی کرتے ہوئے، قرآنِ حکیم کے متن کے مطابق ترجمہ پیش کیا ہے اور ان تبدیلیوں کا مذکورہ بالا کتاب میں تفصیلاً اور زیرِ مطالعہ کتاب کے حواشی میں اجمالاً ذکر کیا ہے۔ اس ضمن میں دو مثالیں پیش خدمت ہیں۔ ان مثالوں میں آیاتِ مقدسہ کے ساتھ دیا گیا اردو ترجمہ ''عرفان القرآن'' سے لیا گیا ہے۔

مثال نمبر 1

يُقَلِّبُ اللّٰهُ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ ؕ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّاُولِي الْاَبْصَارِ ○

اور اللہ رات اور دن کو (ایک دوسرے کے اوپر) پلٹتا رہتا ہے، اور بے شک اس میں عقل و بصیرت والوں کے لیے (بڑی) رہنمائی ہے ○ النور [24:44]

English Translation Given in the three(1930's, 1934's & 1986's) editions

God causeth the day and the night to take their turn. Verily in this is teaching for men of insight (24:44) (12)

انگریزی متن کا اردو ترجمہ از مقالہ نگار

اللہ تعالیٰ دن اور رات کو اپنی اپنی باری پر لاتا ہے۔ بے شک اس میں اہلِ نظر لوگوں کے لیے سبق ہے۔

English Translation Given by JM Rodwell

God causeth the day and the night to take their turn. Verily in this is teaching for men of insight. (13)

راڈویل کا ترجمہ بغیر کسی تبدیلی کے دیا گیا ہے۔ عربی متن میں 'دن' سے پہلے 'رات' کا ذکر آیا ہے۔ اس لیے انگریزی ترجمہ بھی اسی ترتیب سے ہونا چاہیے تھا۔ راڈویل کی طرح پکتھال اور آربری کے ترجمہ میں بھی یہی غلطی نظر آتی ہے۔ دیگر مشہور اردو وانگریزی مترجمین نے رات اور دن کی ترتیب کا خیال رکھا ہے اور درست ترجمہ کیا ہے۔

مثال نمبر 2

اَيَحْسَبُ الْاِنْسَانُ اَنْ يُّتْرَكَ سُدًى ○ اَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّنْ مَّنِيٍّ يُّمْنٰى ○ ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوّٰى ○ فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْاُنْثٰى ○ اَلَيْسَ ذٰلِكَ بِقٰدِرٍ عَلٰٓى اَنْ يُّحْيِۦَ الْمَوْتٰى ○

کیا اِنسان یہ خیال کرتا ہے کہ اُسے بے کار (بغیر حساب و کتاب کے) چھوڑ دیا جائے گا ○ کیا وہ (اپنی ابتداء میں) منی کا ایک قطرہ نہ تھا جو (عورت کے رحم میں) ٹپکا دیا جاتا ہے ○ پھر وہ (رحم میں جال کی طرح جما ہوا) ایک معلق وجود بن گیا، پھر اُس نے (تمام جسمانی اَعضاء کی ابتدائی شکل کو اس وجود میں) پیدا فرمایا، پھر اس نے (انھیں) درست کیا ○ پھر یہ کہ اس نے اسی نطفہ ہی کے ذریعہ دو قسمیں بنائیں: مرد اور عورت ○ تو کیا وہ اس بات پر قادر نہیں کہ مُردوں کو پھر سے زندہ کر دے ○ القیامۃ [75:36-40]

English Translation Given in the three(1930's, 1934's & 1986's) editions

Thinketh man that he shall be thrown away as an object of no use? Was he

not a mere embryo? Then he became thick blood of which God formed him and fashioned him, and made him twain, male and female. Is not He powerful enough to quicken the dead? (75:36-40) (14)

انگریزی متن کا اردو ترجمہ از مقالہ نگار

کیا انسان سمجھتا ہے کہ اسے بے کار شے کی طرح دور پھینک دیا جائے گا؟ کیا وہ محض ایک جنین نہیں تھا؟ پھر وہ ایک لوتھڑا بنا جس سے اللہ تعالیٰ نے اُسے بنایا اور اس کے اعضا درست کیے اور اُسے نر اور مادہ کا جوڑا بنایا۔ کیا وہ اس پر قادر نہیں کہ مُردوں کو پھر سے زندہ کر دے؟

English Translation Given by JM Rodwell

Thinketh man that he shall be left supreme? Was he not a mere embryo? Then he became thick blood of which God formed him and fashioned him; And made him twain, male and female. Is not He powerful enough to quicken the dead? (15)

آیت نمبر 37 اَلَمْ یَكُ نُطْفَةً مِّنْ مَّنِیٍّ یُّمْنٰی o میں 'نطفہ' سے مراد قطرہ (drop) ہے۔ نُطْفَةً مِّنْ مَّنِیٍّ سے مراد منی کا ایک قطرہ (a drop of semen) ہے۔ یُّمْنٰی کا مطلب ہے جو 'ٹپکا دیا جاتا ہے'۔ انگریزی میں اس کا ترجمہ emitted، ejaculated، discharged، gushed forth یا spilled کیا جاتا ہے۔

خطبہ میں جے ایم روڈویل (J.M.Rodwell) کا انگریزی ترجمہ کچھ تبدیلیوں کے ساتھ دیا گیا ہے۔ خط کشیدہ الفاظ کے تقابل و موازنہ سے ان تبدیلیوں کو سمجھا جا سکتا ہے۔ اس میں آیت ۳۷ کا ترجمہ نامکمل ہے اور یہ درست بھی نہیں ہے۔ اس میں ''نُطْفَةً مِّنْ مَّنِیٍّ'' کا ترجمہ 'a drop of semen' کے بجائے 'mere embryo' کیا گیا ہے جو کہ درست نہیں۔ اس میں لفظ 'یُّمْنٰی' کا ترجمہ بھی نہیں دیا گیا۔ دیگر مسلم و غیر مسلم مترجمین نے اس آیت کا ترجمہ درست دیا ہے:

اردو ترجمہ از امام احمد رضا خان

کیا وہ ایک بوند نہ تھا اس منی کا کہ گرائی جائے۔

اردو ترجمہ از فتح محمد جالندھری

کیا وہ منی کا جو رحم میں ڈالی جاتی ہے ایک قطرہ نہ تھا؟

اردو ترجمہ از مولانا مودودی

کیا وہ ایک حقیر پانی کا نطفہ نہ تھا جو (رحم مادر میں) ٹپکایا جاتا ہے؟

اردو ترجمہ از محمد حسین نجفی

کیا وہ شروع میں منی کا ایک قطرہ نہ تھا جو (رحم میں) ٹپکایا جاتا ہے؟

اردو ترجمہ از عبدالسلام بھٹوی سلفی

کیا وہ منی کا قطرہ نہ تھا جو گرایا جاتا ہے؟

Yusuf Ali:

Was he not a drop of sperm emitted (in lowly form)?

Pickthal

Was he not a drop of fluid which gushed forth?

Arberry

Was he not a sperm-drop spilled?*(16)*

قرآن حکیم میں کم از کم گیارہ مقامات پر اس امر کا ذکر کیا گیا ہے کہ انسان کو نطفہ سے تخلیق کیا گیا ہے۔ 'نطفہ' سے مراد ہے مائع کی نہایت قلیل مقدار (قطرہ) ملاحظہ کیجئے:

آیات ۱۶:۴، ۱۸:۳۷، ۲۲:۵، ۲۳:۱۳، ۳۵:۱۱، ۳۶:۷۷، ۴۰:۶۷، ۵۳:۴۶، ۷۵:۳۷، ۷۶:۲، ۸۰:۱۹

نر اور مادہ جنسی خلیات یعنی سپرم (sperm) اور انڈے (egg) کے ملاپ سے زائیگوٹ (zygote) بنتا ہے۔ یہ عمل ایک تا تین دن میں مکمل ہوتا ہے۔ دوسرے دن سے لے کر دوسرے ہفتے کے دوران زائیگوٹ بلاسٹوسسٹ (blastocyst) کی شکل اختیار کرتا ہے۔ تیسرے سے آٹھویں ہفتے کے درمیانی عرصہ میں بلاسٹوسسٹ تخلیق کے مراحل طے کر کے امبریو (embryo) کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ نویں ہفتے سے لے کر پیدائش کے مرحلہ تک نمو پانے والے بچے کو فیٹس (fetus) کا نام دیا جاتا ہے۔ پیدائش کے بعد ایک سال کی عمر تک کے بچے کو شیر خوار (infant) کہا جاتا ہے ایک سے بارہ سال کی عمر تک کے بچے کو (child) کہا جاتا ہے۔ مندرجہ بالا تمام مراحل کو درج ذیل خاکے کی مدد سے سمجھا جا سکتا ہے:

sperm + egg ...... zygote ...... blastocyst ...... embryo ...... fetus ...... infant ...... child

درج بالا تصریحات سے واضح ہوتا ہے کہ عربی متن ''نُطْفَةً مِّنْ مَّنِيٍّ'' کا انگریزی ترجمہ 'embryo' درست نہیں ہے۔

انگریزی خطباتِ اقبال میں قرآنی آیات کے انگریزی ترجمہ میں پائی جانے والی بے قاعدگیوں کی نشاندہی نہ ہونے کی وجہ سے ان خطبات کے مترجمین نے اسی متن کو درست اور قابلِ اعتماد مانتے ہوئے ترجمہ کرتے وقت ضروری احتیاط نہیں برتی جس وجہ سے ان کے تراجم میں کئی گنا زیادہ اغلاط در آئیں۔ موضوع کی اہمیت کے پیشِ نظر ان تراجم کا تحقیقی مطالعہ بھی پیشِ خدمت ہے۔ اس تحقیق کی روشنی میں ان تراجم کی تدوینِ نو، تصحیح اور تحشیہ کا فریضہ آسانی سے سر انجام دیا جا سکتا ہے۔

اب تک انگریزی خطباتِ اقبال کے درج ذیل اردو تراجم شائع ہو چکے ہیں:

عنوانِ ترجمہ	مترجم	ناشر	بارِ اشاعت	سنِ اشاعت
تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ	سید نذیر نیازی	بزمِ اقبال، لاہور	اول	۱۹۵۸ء
مذہبی افکار کی تعمیرِ نو	شریف کنجاہی	بزمِ اقبال' لاہور	اول	۱۹۹۲ء
تفکیرِ دینی پر تجدیدِ نظر	ڈاکٹر محمد سمیع الحق	ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی	اول	۱۹۹۴ء
تجدیدِ فکریاتِ اسلام	ڈاکٹر وحید عشرت	اقبال اکادمی پاکستان	اول	۲۰۰۲ء
اسلامی فکر کی نئی تشکیل	شہزاد احمد	مکتبہ خلیل، لاہور	اول	جنوری ۲۰۰۵ء

مندرجہ بالا تراجم کے علاوہ خطباتِ اقبال کے نامور محقق پروفیسر ڈاکٹر محمد آصف اعوان نے بھی ''تجدیدِ تفکرِ اسلامی'' کے عنوان سے ان خطبات کا اردو میں ترجمہ کیا ہے جو زیرِ طباعت ہے۔ راقم الحروف کو اس کا غیر مطبوعہ نسخہ مطالعہ کرنے کا موقع ملا ہے۔ الحمدللہ، بہت اچھا ترجمہ ہے۔

''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ'' میں قرآنی آیات کا عربی متن بغیر اعراب کے دیا گیا ہے۔ تاہم، دیا گیا عربی متن درست ہے۔ بعض آیات کے شروع، درمیان یا آخر سے منتخبہ متن دیا گیا ہے مگر شروع یا آخر میں علامتِ حذف (.....) نہیں دی گئی جس سے اس امر کی نشاندہی نہیں ہوتی کہ دیا گیا متن مکمل آیت/ آیات پر مشتمل ہے یا کہ اس آیت یا آیات سے منتخبہ متن دیا گیا ہے۔ آیات کے دیے گئے حوالہ جات میں سے نصف کے قریب حوالہ جات درست نہیں ہیں۔ اس میں انگریزی خطبات میں قرآنی آیات کے دیے گئے انگریزی ترجمہ کا اردو ترجمہ بھی نہیں دیا گیا۔ ۱۹۵۸ء سے لے کر اب تک اس کے متعدد ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں۔ بار بار پرانا مسودہ ہی بغیر نظر ثانی اور اصلاح کے شائع ہو رہا ہے۔ درج ذیل ٹیبل کی مدد سے اس کتاب میں دیے گئے غلط و درست حوالہ جات کی تفہیم ہو سکتی ہے:

صفحہ نمبر	دیا گیا حوالہ	درست حوالہ	صفحہ نمبر	دیا گیا حوالہ	درست حوالہ
	سورہ نمبر: آیت/ آیات	سورہ نمبر: آیت/ آیات		سورہ نمبر: آیت/ آیات	سورہ نمبر: آیت/ آیات
۴۷	۳۸:۴۴	۳۹_۳۸:۴۴	۵۰	۲۸_۳۱:۲	۳۳_۳۰:۲
	۱۹۰_۱۸۸:۳	۱۹۱_۱۹۰:۳		۱۶۴:۲	
	۱:۳۵		۵۱	۹۹:۶	۹۹_۹۷:۶
	۱۹:۲۹	۲۰:۲۹		۴۶:۲۵	۴۶_۴۵:۲۵
	۴۴:۲۴			۲۰_۱۷:۸۸	
	۱۹:۳۱	۲۰:۳۱		۲۲:۳۰	
۴۸	۱۲:۱۶		۵۳	۹_۷:۶:۳۲	۹_۷:۳۲
	۴:۹۵	۵_۴:۹۵	۵۷	۶۰:۴۰	
	۷۲:۳۳			۱۸۶:۲	
	۳۶_۴۰:۷۵	۴۰_۳۶:۷۵	۵۸	۵۱:۴۲	
۴۹	۱۷_۲۰:۸۴	۱۹_۱۶:۸۴		۱_۱۸:۵۳	۱۸_۱:۵۳
	۱۲:۱۳	۱۱:۱۳	۶۲	۵۲:۲۲	

''مذہبی افکار کی تعمیرِ نو'' میں آیاتِ مقدسہ کا عربی متن نہیں دیا گیا۔ آیات کے انگریزی متن کا ترجمہ دیا گیا ہے۔ انگریزی و عربی متن کے لحاظ سے کئی جگہ پر ترجمہ درست نہیں ہے۔ ترجمہ کرتے وقت جملوں کی بناوٹ اور ہر لفظ کے مفہوم کی پابندی نہیں کی گئی۔ زیادہ تر آیات کے ترجمہ میں متن کا مفہوم بیان کرنے پر توجہ مرکوز کی گئی ہے۔ حوالہ جات یکساں ترتیب سے نہیں دیے گئے۔ کہیں سورۂ مقدسہ کے نام کے ساتھ آیت/ آیات نمبر دیے گئے ہیں تو کہیں سورۂ مقدسہ کے نام

کے بجائے نمبر دیا گیا ہے۔ کہیں سورہ نمبر پہلے دیا گیا ہے اور آیت نمبر بعد میں اور کہیں اس سے برعکس ترتیب اختیار کی گئی ہے۔ دیے گئے زیادہ تر حوالہ جات درست نہیں ہیں۔ بعض آیات کا اردو ترجمہ خطبات کے دیگر متن کے ترجمہ کے ساتھ مخلوط شکل میں دیا گیا ہے جبکہ ضروری تھا کہ انگریزی خطبات کے مطابق ترجمہ میں بھی آیاتِ مقدسہ کا ترجمہ الگ عبارت کی شکل میں دیا جاتا۔ درج ذیل جدول کی مدد سے تمام آیاتِ مقدسہ کے ترجمے اور حوالہ جات کا معیار متعین ہوسکتا ہے:

صفحہ	دیا گیا حوالہ	درست حوالہ	کیفیت
		سورہ مقدسہ: آیت/ آیات	
۲۲	سورہ زخرف:۳۸،۳۹	۳۹_۳۸:۴۴	ترجمہ متن کے مفہوم پر مبنی ہے۔ سورہ مقدسہ کا نام بھی درست نہیں۔
			دی گئی آیات سورۂ دخان کی ہیں نہ کہ سورۂ زخرف کی۔
۲۲_۲۳	آلِ عمران:۱۹۱	۱۹۱_۱۹۰:۳	ترجمہ متن کے مفہوم پر مبنی ہے۔
۲۳	سورہ فاطر_۱	۱:۳۵	ترجمہ قرآنی اور انگریزی متن کے مطابق اور درست ہے۔
	۲۹:۱۹	۲۰:۲۹	ترجمہ متن کے مفہوم پر مبنی ہے۔
	۲۴:۴۴	۴۴:۲۴	ترجمہ عربی متن سے کچھ مختلف مگر انگریزی متن کے مطابق ہے۔
	۱۹:۳۱	۲۰:۳۱	ترجمہ متن کے مفہوم پر مبنی ہے۔
	۱۶:۱۲	۱۲:۱۶	ایضاً
۲۴	۹۵:۴_۵	۵_۴:۹۵	ایضاً
	۳۳:۷۲	۷۲:۳۳	ترجمہ قرآنی اور انگریزی متن کے مطابق اور درست ہے۔
	القیامتہ:۴۰_۳۶	۴۰_۳۶:۷۵	embryo کا ترجمہ 'منی کی ایک بوند' کیا گیا ہے جو کہ درست نہیں۔
			ترجمہ میں 'وہ' کی جگہ پر 'وہی خالق' لکھا ہوا ہے۔
۲۵	۸۴:۱۷_۲۰	۱۹_۱۶:۸۴	ترجمہ متن کے مفہوم پر مبنی ہے۔
	۱۳:۱۲	۱۱:۱۳	ایضاً
۲۵_۲۶	۲:۳۸_۳۱	۳۳_۳۰:۲	ایضاً
۲۶	۲:۱۶۴	۱۶۴:۲	ایضاً
	۱۰۰_۹۹:_۶	۹۹_۹۷:۶	ایضاً
۲۶_۲۷	۲۵:۴۶	۴۶_۴۵:۲۵	'الاِبِل' کا ترجمہ بادلوں کیا گیا ہے جو عربی متن کے مطابق درست
			نہیں جبکہ انگریزی متن کے مطابق درست ہے۔
۲۷	۸۸:۱۷	۲۰_۱۷:۸۸	ترجمہ انگریزی متن کے مطابق اور درست ہے۔
۲۷	۳۰:۲۱	۲۲:۳۰	ایضاً

صفحہ	دیا گیا حوالہ	درست حوالہ	کیفیت
		سورہ مقدسہ: آیت/آیات	
۲۸	۸_۳۲:۶	۹_۳۲:۷	لفظ'God' کا ترجمہ نہیں دیا گیا۔'دل دیا' کہ جگہ پر'دل دریا' لکھا ہے۔
۳۲	سورہ غافر:۶۰	۶۰:۴۰	ترجمہ میں 'اگر' اضافی ہے۔
	۲:۱۸۲	۱۸۶:۲	ترجمہ قرآنی اور انگریزی متن کے مطابق اور درست ہے۔
۳۳	۵۱:۴۲		'what <u>He</u> will' کا ترجمہ 'جو کچھ <u>خدا</u> کا منشاء ہوتا ہے' کیا گیا ہے۔
۳۳_۳۴	النجم:۱۸_۱	۱۸_۱:۵۳	آیات ۱۰ اور ۱۴ کا ترجمہ متن کے مطابق نہیں۔آیت ۱۸ میں 'For' کا
			ترجمہ نہیں دیا گیا۔
۳۷	الحج ۵۲:۳۲	۵۲:۲۲	ترجمہ انگریزی متن کے مطابق نہیں۔زمانے (Tense) کا خیال نہیں
			رکھا گیا۔

''**تفکر دین پر تجدید نظر**'' میں آیات کا متن اور اردو میں ترجمہ بھی دیا گیا ہے۔چند ایک آیاتِ مقدسہ کے حوالہ جات درست نہیں ہیں۔عربی متن میں بھی اغلاط ہیں۔آیات کا ترجمہ دیتے وقت انگریزی خطبات کے متن کو تو مدنظر رکھا گیا مگر عربی متن سے موازنہ نہیں کیا گیا۔درج ذیل جدول کی مدد سے تمام آیاتِ مقدسہ کے ترجمے اور حوالہ جات کا معیار متعین ہو سکتا ہے:

صفحہ	دیا گیا حوالہ	درست حوالہ	کیفیت
	سورہ مقدسہ: آیت/آیات	سورہ مقدسہ: آیت/آیات	
۱۸	۳۹،۳۸:۴۴	۳۹_۳۸:۴۴	
	۱۹۱_۱۹۰:۳		
	۱:۳۵		
	۳۰:۲۹	۲۰:۲۹	ترجمہ عربی و انگریزی متن سے کچھ مختلف ہے۔عربی متن کے مطابق
			لفظ 'خدا نے' کی جگہ پر 'اس نے' آئے گا۔انگریزی متن کے مطابق
			لفظ 'اللہ' کی جگہ پر 'اس' آئے گا۔
۱۹	۴۴:۲۴		ترجمہ عربی متن کے مطابق درست ہے۔انگریزی متن کے مطابق
			ترجمہ میں 'رات اور دن' کے بجائے 'دن اور رات' آنا چاہیے۔
	۲۰:۳۱		کلمات 'ظَاھِرَۃً وَ بَاطِنَۃً' میں 'و' پر شد (ّ) آنا چاہیے۔اردو ترجمہ قرآنی
			متن کے مطابق مگر انگریزی متن سے کچھ مختلف ہے۔
	۱۲:۱۶		ترجمہ عربی متن اور انگریزی متن سے کچھ مختلف ہے۔ترجمہ میں 'رات
			دن اور سورج چاند' کے بجائے 'رات اور دن اور سورج اور چاند' آنا چاہیے۔

صفحہ	دیا گیا حوالہ	درست حوالہ	کیفیت
	سورہ مقدسہ: آیت/ آیات	سورہ مقدسہ: آیت/ آیات	
۲۰	۹۵:۴،۵	۹۵:۴_۵	ترجمہ عربی متن کے مطابق درست ہے۔ انگریزی متن کے مطابق
			اردو ترجمہ کے شروع میں 'That of' کا ترجمہ 'وہ یہ کہ' آنا چاہیے تھا۔
	۳۳:۷۲		ترجمہ عربی متن اور انگریزی متن کے مطابق درست ہے۔ شروع میں
			اِنَّا (Verily) کا ترجمہ 'بے شک' آنا چاہیے تھا۔
	۷۵:۳۶_۴۰		ترجمہ میں 'ٹپکائے ہوئے' کی جگہ پر 'ٹپکائی ہوئی' آنا چاہیے تھا۔
۲۱	۸۴:۱۷_۲۰	۸۴:۱۶_۱۹	پہلی آیت کا ترجمہ عربی متن اور انگریزی متن کے مطابق نہیں ہے۔
	۱۳:۱۲	۱۳:۱۱	
۲۲	۲:۲۸_۳۱	۲:۳۰_۳۳	آیت ۳۲ میں اِنَّكَ اَنْتَ کا ترجمہ (بے شک تو) نہیں دیا گیا۔ آیت ۳۳
			کے ترجمہ 'تو اُس نے کیا میں نے تمھیں نہیں کہا تھا' میں الفاظ 'اُس نے'
			کے بعد لفظ 'کہا' نہ دینے کی وجہ سے مفہوم واضح نہیں رہا۔
۲۳	۲:۱۵۹	۲:۱۶۴	ترجمہ عربی متن اور انگریزی متن کے مطابق نہیں ہے۔
۲۳_۲۴		۶:۹۷_۹۹	نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ (ایک جان) کا انگریزی میں ترجمہ "one breath" کیا
			گیا ہے جو کہ درست نہیں۔ ترجمہ کرتے وقت عربی متن سامنے نہیں
			رکھا گیا اور انگریزی متن کے مطابق اس کا ترجمہ 'ایک سانس' کیا گیا
			ہے۔ یہ ترجمہ انگریزی متن کے مطابق تو درست ہے مگر عربی متن کے
			مطابق درست نہیں ہے۔
۲۴	۲۵:۴۵_۴۶		ترجمہ عربی متن اور انگریزی متن کے مطابق نہیں ہے۔
۲۴	۸۸_۱۷_۲۰	۸۸:۱۷_۲۰	'الْاِبِلِ' کا انگریزی متن کے مطابق ترجمہ 'اونٹ' یا 'اونٹوں' کے بجائے
			'بادلوں' کیا گیا ہے جو کہ عربی متن کے مطابق درست نہیں ہے۔
۲۴	۳۰:۲۲		لِّلْعٰلِمِيْنَ کا ترجمہ 'علم والوں کے لیے' کیا گیا ہے جو کہ درست ہے مگر
			انگریزی میں اس کا ترجمہ 'for all men' دیا گیا ہے جس کا اردو میں
			ترجمہ 'تمام لوگوں کے لیے' آنا چاہیے تھا۔
۲۶	۳۲:۶_۸	۳۲:۷_۹	آیت ۹ کا ترجمہ عربی متن اور انگریزی متن کے مطابق نہیں ہے۔
			عربی متن کے مطابق 'کان، آنکھ اور دل' کے بجائے اس کا ترجمہ
			'کان، آنکھیں اور دل' اور انگریزی متن کے مطابق 'سماعت، بصارت
			اور دل' آنا چاہیے۔
۳۰	۴۰:۶۲	۴۰:۶۰	ترجمہ انگریزی متن کے مطابق فعل مستقبل کے بجائے فعل حال میں

صفحہ	دیا گیا حوالہ	درست حوالہ	کیفیت
	سورہ مقدسہ: آیت/آیات	سورہ مقدسہ: آیت/آیات	
			ہونا چاہیے تھا۔
۳۰	۱۸۶:۲		ترجمہ عربی متن اور انگریزی متن کے مطابق اور درست ہے۔
۳۱	۵۱:۴۲		ترجمہ عربی متن اور انگریزی متن کے مطابق نہیں ہے۔
۳۱_۳۲	۱۸_۱:۵۳		آیت ۴ کے ترجمہ میں لفظ 'قرآن' زائد ہے۔ آیت ۱۴ کے ترجمہ 'سدرہ
			درخت کے پاس جو منتہائے حدود ہے' میں خط کشیدہ حصہ عربی متن کے
			لحاظ سے زائد مگر انگریزی متن کے مطابق درست ہے۔
۳۵	۵۲:۲۲		عربی متن میں مِنْ قَبْلِكَ کے الفاظ نہیں دیے گئے۔ ترجمہ انگریزی
			متن کے مطابق ہے۔ تاہم، عربی متن کا مفہوم صحیح طور پر بیان نہیں ہوا۔

''**تجدیدِ فکریاتِ اسلام**'' میں قرآنی آیات کا متن اور انگریزی ترجمے کا اردو میں ترجمہ دیا گیا ہے۔ ترجمہ میں بعض آیاتِ مقدسہ کے حوالہ جات درست نہیں۔ بعض مقامات پر اردو ترجمہ انگریزی ترجمہ کے مطابق نہیں ہے۔ درج ذیل جدول کی مدد سے تمام آیاتِ مقدسہ کے ترجمے اور حوالہ جات کا معیار متعین ہو سکتا ہے:

صفحہ	دیا گیا حوالہ	درست حوالہ	کیفیت
	آیت/آیات: سورہ مقدسہ	آیت/آیات: سورہ مقدسہ	
۲۳	۴۴:۳۸_۳۹		ترجمہ قرآنی اور انگریزی متن کے مطابق اور درست ہے۔
۲۴	۳:۱۹۰_۱۹۱		ایضاً
	۳۵:۱		عربی متن کے مطابق اردو ترجمہ کے شروع میں قوسین میں لفظ (وہ)
			آنا چاہیے۔ انگریزی متن کے مطابق اردو ترجمہ کے شروع میں
			'God' کا ترجمہ 'اللہ تعالیٰ' آنا چاہیے۔
	۲۹:۲۰		ترجمہ قرآنی اور انگریزی متن کے مطابق اور درست ہے۔
	۲۴:۴۴		اِنَّ (Verily) کا ترجمہ (بے شک) نہیں دیا گیا۔
۲۵	۲۰:۳۱	۳۱:۲۰	ترجمہ عربی متن کے مطابق درست ہے۔ انگریزی متن کے مطابق
			'and hath been bounteous' کا ترجمہ 'اور تم پر مہربان ہے'
			نہیں دیا گیا۔
	۱۶:۱۲		وَسَخَّرَ لَكُمْ کا ترجمہ 'اور اس نے تمہارے لیے مسخر کر رکھا ہے' کے
			بجائے 'اور اللہ تعالیٰ نے مسخر فرما دیا' کیا گیا ہے۔
۲۶	۳۳:۷۲		اِنَّا (Verily) کا ترجمہ نہیں دیا گیا۔ فَاَبَيْنَ اَنْ يَّحْمِلْنَهَا (they

صفحہ	دیا گیا حوالہ	درست حوالہ	کیفیت
	آیت/ آیات: سورہ مقدسہ	آیت/ آیات: سورہ مقدسہ	
			refused to receive it) کا درست ترجمہ نہیں دیا گیا۔
	۴۰_۳٦:۷۵		ترجمہ عربی متن کے مطابق درست مگر انگریزی متن کے مطابق نہیں
			ہے۔لفظ 'embryo' کا ترجمہ 'جنین' دے کر حاشیہ میں انگریزی ترجمہ
			کی اس غلطی کی نشاندہی کرنی چاہیے تھی۔
۲۷	۸۳:۱٦_۱۹	۸۴:۱٦_۱۹	فَلَا (But, Nay) کا ترجمہ 'پس نہیں' کے بجائے 'پس' دیا گیا ہے۔
	۱۳:۱۲	۱۳:۱۱	ترجمہ قرآنی اور انگریزی متن کے مطابق اور درست ہے۔
۲۸_۲۷	۲:۲۱_۲۸	۲:۳۰_۳۳	'اور یاد کرو' قوسین میں آنا چاہیے۔فَلَمَّآ اَنۡۢبَاَهُمۡ بِاَسۡمَآئِهِمۡ (And
			when he had informed them of the names) کا
			ترجمہ نہیں دیا گیا۔
۲۸	۲:۱٦۴		السَّمَآ (skies) کا ترجمہ بادلوں کیا گیا ہے۔
۲۹	٦:۱۰۰	٦:۹۷_۹۹	آیات ۹۷ تا ۹۸ اور ان کا ترجمہ نہیں دیا گیا۔آیت ۹۹ میں 'وَمِنَ
			النَّخۡلِ' تا 'وَالرُّمَّانَ' کا ترجمہ درست نہیں دیا گیا۔
۲۹	۲۵:۴۵_۴٦		'کَیۡفَ' کا ترجمہ 'کیسے' کے بجائے 'ایسے' کیا گیا ہے۔
	۸۸:۱۸_۲۰	۸۸:۱۷_۲۰	ترجمہ عربی متن کے مطابق درست ہے۔انگریزی متن میں 'اِلۡاِبِل'
			کا ترجمہ 'clouds' کیا گیا ہے۔حاشیہ میں انگریزی ترجمہ کی اس غلطی
			کی نشاندہی ہونی چاہیے تھی۔
۳۰	۳۰:۲۲		ترجمہ عربی متن کے مطابق درست ہے۔انگریزی متن کے مطابق
			درست نہیں۔ 'for all men' کا ترجمہ 'تمام لوگوں کے لیے ہونا
			چاہیے تھا'۔
۳۱	۳۲:۸_۹	۳۲:۷_۹	ترجمہ عربی متن کے مطابق درست ہے۔انگریزی متن کے مطابق
			درست نہیں۔'hearing and seeing' کا ترجمہ 'کان اور
			آنکھیں' کے بجائے 'سماعت اور بصارت' ہونا چاہیے تھا۔
۳۵	۴۰:٦۰		ترجمہ عربی متن کے مطابق درست ہے۔انگریزی متن کے مطابق
			درست نہیں۔فعل حال کے بجائے فعل مستقبل میں ترجمہ کیا گیا ہے۔
	۲:۱۸٦		ترجمہ عربی متن اور انگریزی متن کے مطابق درست ہے۔
۳٦	۴۲:۵۱		ترجمہ عربی متن اور انگریزی متن کے مطابق نہیں ہے۔
	۵۳:۱_۱۸		آیت ۴ اور آیت ٦ کا ترجمہ عربی متن اور انگریزی متن کے مطابق

صفحہ	دیا گیا حوالہ	درست حوالہ	کیفیت
	آیت/ آیات:سورہ مقدسہ	آیت/ آیات:سورہ مقدسہ	
			نہیں ہے۔
۴۰	۲۲:۵۲		ترجمہ عربی متن اور انگریزی متن کے مطابق نہیں ہے۔' وَاللّٰہُ عَلِیۡمٌ
			حَکِیۡمٌ' کا ترجمہ نہیں دیا گیا۔

''**اسلامی فکر کی نئی تشکیل**'' میں فاضل مترجم نے آیاتِ مقدسہ کا خود اردو میں ترجمہ کرنے کے بجائے 'تفہیم القرآن' سے ترجمہ نقل کیا ہے۔آیات کا ترجمہ دیتے وقت عربی متن اور انگریزی ترجمہ کو مدنظر نہیں رکھا گیا۔بعض آیات کا عربی متن اور اردو ترجمہ، انگریزی متن سے زائد ہے۔کہیں حوالہ جات درست نہیں تو کہیں سورۂ مقدسہ کا نام درست نہیں۔ چند ایک مقامات پر ترجمہ، دی گئی آیتِ مقدسہ کے اصل متن کے مطابق نہیں ہے۔بعض مقامات پر آیات کے آخر پر علامتِ وقف نہیں دی گئی۔ درج ذیل جدول کی مدد سے تمام آیاتِ مقدسہ کے ترجمے اور حوالہ جات کا معیار متعین ہوسکتا ہے:

صفحہ	دیا گیا حوالہ	درست حوالہ	کیفیت
	آیت/ آیات:سورہ مقدسہ	آیت/ آیات:سورہ مقدسہ	
26	44:38-39		
	3:190-191		السَّمٰوٰتِ وَالۡاَرۡضِ کا ترجمہ 'آسمانوں اور زمین' کے بجائے 'زمین اور
			آسمان' دیا گیا ہے۔آیت ۱۹۱ کے آخری حصے سُبۡحٰنَکَ فَقِنَا عَذَابَ
			النَّارِ کا انگریزی متن میں ترجمہ نہیں دیا گیا مگر یہاں اس کا عربی متن
			اور اردو ترجمہ بھی دیا گیا ہے۔
	23:35:1	35:1	
27	29:20۔العنکبوت		
	24:44۔النور		ترجمہ 'تفہیم القرآن' سے لیا گیا ہے۔کلمات 'اللّٰہ' اور 'اِنَّ' کا ترجمہ نہیں
			دیا گیا۔
	31:20۔لقمان		'مَّا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الۡاَرۡضِ کا ترجمہ 'جو کچھ آسمانوں اور جو کچھ
			زمین میں ہے' کے بجائے 'زمین اور آسمان کی ساری چیزیں' کیا گیا ہے۔
28	16:12۔النحل		'اِنَّ' کا ترجمہ (بے شک، یقیناً) نہیں دیا گیا۔
	95:4-5۔التین		'اَلۡاِنۡسَانَ' کا ترجمہ انسان کے بجائے انسانوں کیا گیا ہے۔
29	33:72۔الاحزاب		'السَّمٰوٰتِ وَ' کا ترجمہ 'آسمانوں اور' نہیں دیا گیا۔
	75:36-40 القیمۃ		
30	84:16-19۔الانشقاق		

صفحہ	دیا گیا حوالہ	درست حوالہ	کیفیت
	آیت/ آیات:سورہ مقدسہ	آیت/ آیات:سورہ مقدسہ	
	13:11۔الرعد		
31	30:33۔البقرۃ		آیات میں علامتِ وقف نہیں دی گئی۔وَ اِذْ(اور جب)،اِنِّــــی (بے
			شک میں)،وَ (اور)،فَلَمَّا (پس جب) کا ترجمہ نہیں دیا گیا۔آیت
			۳۱ کے ترجمہ میں توضیحی الفاظ 'اس کے بعد' قوسین میں نہیں دیے گئے۔
32	2:164۔البقرۃ		'اِنَّ' (بے شک) اور 'و' (اور) کا ترجمہ نہیں دیا گیا۔
32-33	6:97-99۔الانعام		آیات ۹۷ اور ۹۹ کے بعد علامتِ وقف نہیں دی گئی۔آیت ۹۹ میں
			لفظ 'نُخْرِجُ' کے بجائے 'تُخْرِجُ' دیا گیا ہے۔
33-34	25:44-46۔الفرقان	25:45-46۔الفرقان	آیات کے درمیان علامتِ وقف نہیں دی گئی۔
34	88:17-20۔الغاشیہ		آیات میں علامتِ وقف نہیں دی گئی۔اس کے علاوہ دو مقامات پر
			حرف 'وَ' کا ترجمہ نہیں دیا گیا۔
34	30:22۔الروم		آیت کے آخر پر علامتِ وقف نہیں دی گئی۔
35-36	32:7-9۔السجدۃ		آیت ۹ کے بعد علامتِ وقف نہیں دی گئی۔اس آیت میں حرف 'وَ' کا
			ترجمہ بھی نہیں دیا گیا۔
40	40:60۔مومنون	40:60۔المومن	سورۂ مئومنون، سورہ نمبر ۲۳ ہے۔یہ آیت سورۂ مومن کی ہے جسے سورۂ
			غافر بھی کہتے ہیں۔
	2:86۔البقرۃ	2:186۔البقرۃ	دیے گئے عربی متن کا آخری حصہ ''فَلْيَسْتَجِيْبُوْا لِيْ وَلْيُؤْمِنُوْا
			بِيْ لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُوْنَ'' انگریزی متن سے زائد ہے۔
41	42:51۔الزخرف	42:51۔الشوریٰ	سورۂ نمبر ۴۲ سورۂ الشوریٰ ہے۔'الزخرف' سورہ نمبر ۴۳ ہے۔آیت کے
			آخر پر علامتِ وقف نہیں دی گئی۔
41-42	53:1-18۔النجم		آیات ۹، ۱۰، ۱۳ اور ۱۴ کے بعد علامتِ وقف نہیں دی گئی۔
46	52:22۔الحج	22:52۔الحج	آیت کے آخر پر علامتِ وقف نہیں دی گئی۔لفظ 'اُمْنِيَّتِهٖ' درست املا
			سے نہیں لکھا گیا۔

مندرجہ بالا تراجم میں قرآنی آیات کے ترجمہ کے سلسلہ میں ضروری احتیاط نہیں برتی گئی۔قرآنی آیات کے ترجمہ و حوالہ جات کی اغلاط سے خطبات کے مکمل ترجمہ کے معیار کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔

خطباتِ اقبال کے اردو تراجم میں آیاتِ مقدسہ کے ترجمہ کے علاوہ دیگر متن کے ترجمہ میں بھی کئی مقامات پر کمی بیشی، الفاظ کی تقدیم و تاخیر اور زمانے کا فرق نظر آتا ہے۔اس ضمن میں اختصار کے لیے صرف پہلے خطبے کے ترجمہ سے چند مثالیں پیشِ خدمت ہیں۔

'The Reconstruction of Religious Thought in Islam'

> "Yet it cannot be denied that faith is more than mere feeling. It has something like a cognitive content, and the existence of rival parties - scholastics and mystics- in the history of religion shows that idea is a vital element in religion."(17)

اردو ترجمہ از "تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ"

"بایں ہمہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ مذہب کی حیثیت محض احساس کی نہیں، اس میں تعقل کا ایک عنصر شامل رہتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مذہب کی تاریخ صوفیہ اور متکلمین ایسی دو حریف جماعتوں کی موجودگی سے کبھی خالی نہیں رہی، جس سے پھر اس امر کا ثبوت ملتا ہے کہ مذہب کے لیے فکر کا وجود نا گزیر ہے۔"(18)

اردو ترجمہ از "مذہبی افکار کی تعمیرِ نو"

"اس کے باوجود انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ایمان احساس محض سے فزوں تر ہے اور اس کے مافیہ میں دانست سے ملتی جلتی کوئی چیز بھی ہوتی ہے۔ مذہب کی تاریخ میں متکلمین اور متصوفین کی ایک دوسرے سے اختلاف کرنے والی جماعتوں کا ہونا ظاہر کرتا ہے مذہب میں سوچ کا رنگ خاصا غالب رہا ہے۔"(19)

اردو ترجمہ از "تفکیرِ دینی پر تجدیدِ نظر"

"تاہم یہ ایک نا قابلِ انکار امر ہے کہ ایمان احساسِ محض سے بالاتر ہے۔ اس میں کچھ ایسی باتیں موجود ہیں جو عقلی تجسس کا سامان بن سکتی ہیں۔ مذہب کی تاریخ میں دو مخالف گروہ صوفیہ اور متکلمین کا وجود اس بات کا شاہد ہے کہ مذہب میں فکر ایک جاندار عنصر کی حیثیت رکھتی ہے۔"(20)

اردو ترجمہ از "تجدیدِ فکریاتِ اسلام"

"تاہم اس بات کا انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ایمان احساس محض سے کہیں بڑھ کر ہے۔ اس میں کسی حد تک وقوف کا عنصر بھی موجود ہوتا ہے۔ تاریخِ مذہب میں مدرسی اور صوفیانہ، دو متخالف مکاتب کی موجودگی اس بات کو ظاہر کرتی ہے کہ مذہب میں فکر ایک اہم عنصر کی حیثیت سے موجود ہے۔"(21)

اردو ترجمہ از "اسلامی فکر کی نئی تشکیل"

"اس بات سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ایمان محض احساس سے بڑی شے ہے، اس میں تفکرانہ مواد سے ملتی جلتی کوئی چیز ہوتی ہے، اس میں متکلمین (Scholastic) اور صوفیا جیسے ایک دوسرے کے مخالف گروہ بھی موجود ہوتے ہیں، جو یہ ظاہر کرتے ہیں کہ تاریخ مذاہب میں خیال (Idea) مذہب کا زندگی بخش (Vital) عنصر ہے۔"(22)

اردو ترجمہ از "تجدیدِ تفکرِ اسلامی"

"تاہم اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ایمان محض احساس سے کچھ بڑھ کر ہے۔ یہ اپنے اندر ایک علمی و ادراکی (Cognitive) سرمایہ رکھتا ہے نیز مذہبی تاریخ میں متکلمین (Scholastics) اور صوفیا (Mystics) کی صورت میں حریف گروہوں کی موجودگی اس امر کو واضح کرتی ہے کہ فکر و خیال مذہب کا ایک ناگزیر پہلو ہے۔"(23)

"تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ" کا ترجمہ متن کے مفہوم پر مبنی ہے۔ الفاظ ''faith'' اور ''religion'' دونوں کا ترجمہ "مذہب" کیا گیا ہے جبکہ لفظ ''faith'' کا ترجمہ "ایمان" ہونا چاہیے۔ الفاظ ''scholastics and mystics'' کی ترجمہ میں ترتیب بدل دی گئی ہے اور ان کا ترجمہ "متکلمین اور صوفیہ" کے بجائے "صوفیہ اور متکلمین" کیا

گیا ہے۔

"مذہبی افکار کی تعمیرِ نو" میں دیا گیا مندرجہ بالا ترجمہ کافی حد تک ٹھیک ہے۔ پہلے جملے کے الفاظ "mere feeling" کا ترجمہ "محض احساس کے بجائے "احساسِ محض" کیا گیا ہے جس سے مفہوم بدل جاتا ہے۔ دوسرے جملے کے ترجمے میں الفاظ "مافیہ" اور "دانست" کے بجائے قدرے سہل الفاظ استعمال ہونے سے دائرہ تفہیم قدرے وسیع ہوسکتا تھا۔

"تفکیرِ دینی پر تجدیدِ نظر" میں "ڈاکٹر محمد سمیع الحق" نے انگریزی متن کا "بامحاورہ ترجمہ" کرنے کی کوشش کی ہے۔ پہلے جملے کے الفاظ 'mere feeling'' کا ترجمہ "محض احساس کے بجائے "احساسِ محض" کیا گیا ہے جو کہ درست نہیں۔ دوسرے جملے کا ترجمہ قابلِ غور ہے۔ اس کے ابتدائی حصے 'It has something like a cognitive content,'' کا ترجمہ "اس میں علمی و عقلی سرمایہ (cognitive content) جیسی کوئی چیز ہوتی ہے۔" ہونا چاہیے تھا۔ انھوں نے اس کا ترجمہ کرتے وقت الفاظ کے انفرادی و اجتماعی مفہوم اور فعل (verb) کو پیشِ نظر نہیں رکھا۔ ان کا ترجمہ "اس میں کچھ ایسی باتیں موجود ہیں جو عقلی تجسس کا سامان بن سکتی ہیں۔" اس لحاظ سے اصلاح طلب ہے۔ ان کے ترجمے میں بعض مقامات پر اس طرح کی صورتِ حال نظر آتی ہے۔

"تجدیدِ فکریاتِ اسلام" میں زیرِ تبصرہ عبارت کے پہلے جملے کے الفاظ 'mere feeling'' کا ترجمہ "محض احساس کے بجائے "احساسِ محض" کیا گیا ہے جو کہ درست نہیں۔ دوسرے جملے کے ابتدائی حصے 'It has something like a cognitive content,'' کا ترجمہ "اس میں کسی حد تک وقوف کا عنصر بھی موجود ہوتا ہے۔" غور طلب ہے۔ لفظ 'something'' کا مطلب ہے "کوئی چیز"۔ اس کا ترجمہ "کسی حد تک" نہیں ہوسکتا۔ راقم الحروف کے خیال میں اس کا ترجمہ "اس میں علمی و عقلی سرمایہ (cognitive content) جیسی کوئی چیز ہوتی ہے۔" ہونا چاہیے تھا۔

"اسلامی فکر کی نئی تشکیل" میں فاضل محقق و مترجم "شہزاد احمد" نے لفظی و بامحاورہ ترجمہ نگاری کے اصولوں کی پاسداری کرتے ہوئے زیرِ تبصرہ عبارت کا درست ترجمہ کیا ہے۔

"تجدیدِ تفکرِ اسلامی" میں فاضل محقق و مترجم "پروفیسر ڈاکٹر محمد آصف اعوان" نے نہایت مہارت اور خوبصورتی سے انگریزی متن کے الفاظ کے انفرادی و اجتماعی مفہوم کو اردو زبان میں منتقل کیا ہے۔ ان کا ترجمہ لائقِ تحسین ہے۔ انگریزی الفاظ 'cognitive content'' بطور اسم استعمال ہوتے ہیں۔ ان سے مراد تعلیم و تربیت، تجربہ و مشاہدہ اور غور و فکر یعنی تعلم، تفکر اور تعقل سے حاصل ہونے والا علم، تجربہ، تصور، نظریہ، عقیدہ، فکر (سوچ) اور خیال ہے۔ اس لیے ان کا درست ترجمہ "علمی و ادراکی سرمایہ" یا "علمی و عقلی سرمایہ" ہے۔ پروفیسر ڈاکٹر محمد آصف اعوان نے زیرِ تبصرہ عبارت کی طرح قریباً تمام خطبات کو اسی طرح اردو ترجمہ کا رُوپ دیا ہے۔

تمام تراجم کے مندرجہ بالا جائزہ کی رو سے راقم الحروف کے نزدیک زیرِ تبصرہ عبارت کا ترجمہ یہ ہونا چاہیے:

> "تاہم اس بات سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ایمان محض احساس سے کہیں بڑھ کر ہے۔ اس میں علمی و عقلی سرمایہ (cognitive content) جیسی کوئی چیز ہوتی ہے اور مذہب کی تاریخ میں متکلمین (scholastics) اور صوفیا (mystics) کے مخالف گروہوں کی موجودگی ظاہر کرتی ہے کہ فکر و خیال مذہب کا ایک حیات بخش (vital) عنصر ہے۔"

مجموعی طور پر خطباتِ اقبال کے تمام مطبوعہ اردو تراجم میں مندرجہ بالا مثالوں کے مطابق کمی بیشی نظر آتی ہے۔ اس

ضمن میں تمام تراجم کا اجمالی جائزہ اور چند مزید مثالیں پیشِ خدمت ہیں:

"مذہبی افکار کی تعمیرِ نو" میں فاضل مترجم "شریف کنجاہی" نے تمام خطبات کے آخر پر مختصر سے حواشی بھی دیے ہیں۔ان کا ترجمہ کافی حد تک متن کی روح کے قریب تر ہے۔تاہم، اس میں مزید اصلاح کی گنجائش ہے۔انھوں نے ترجمہ میں کئی مقامات پر بہت سے مشکل الفاظ استعمال کیے ہیں۔کئی مقامات پر ان کا دیا گیا ترجمہ متن کے مطابق نہیں ہے۔مثلاً، درج ذیل جملے کا ترجمہ صحیح زمانے (Tense) میں نہیں ہوا:

> "As we all know, Greek philosophy has been a great cultural force in the history of Islam."(24)

> "جس طرح سب کو معلوم ہے کہ اسلام کی تاریخ میں یونانی فلسفہ بہت بڑی ثقافت تھی۔" (25)

اسی ترجمہ میں دی گئی درج ذیل عبارت کے خط کشیدہ الفاظ کا ترجمہ غور طلب ہے۔ترجمہ کرتے وقت جملے کی بناوٹ، الفاظ کے انفرادی و اجتماعی مفہوم، عبارت کے سیاق و سباق اور اصل مفہوم کو پیشِ نظر نہیں رکھا گیا۔اسی طرح کی ایک اور مثال پیشِ خدمت ہے۔

> "If we are right, feeling is quite as much an objective consciousness as is idea:it refers always to something beyond the present self and has no existence save in directing the self toward that object in whose presence its own career must end!" (26)

> "اگر یہ بات سچ ہے تو پھر احساس بھی اتنا ہی بامدف شعور ہے جتنی کہ پنداشت۔یہ ہمیشہ کسی اس چیز کی طرف اشارہ کرے گا جو اس وقت جو کچھ وہ ہوتا ہے اس سے مختلف ہوتی ہے اور جس کی ہستی اپنا رخ اس شے کی جانب کر دینے میں ہی ہوتی ہے جس کے سامنے آ جانے سے اس کا اپنا سفر ختم ہو جاتا ہے۔"(27)

راقم الحروف کے نزدیک مندرجہ بالا اقتباس کا ترجمہ یوں ہونا چاہیے:

> "اگر ہم درست (نتیجے پر پہنچے) ہیں تو (مطلب یہ ہوا کہ) احساس ایسا ہی معروضی شعور ہے جیسا کہ خیال: یہ ہمیشہ صاحبِ احساس ذات (present self) سے پرے کسی شے کی جانب اشارہ کرتا ہے اور احساس کا اس کے سوا اور کوئی مطلب ہی نہیں کہ وہ ذات کو اس شے کی طرف رہنمائی دے کہ جس کی موجودگی (تحصیل) سے اِس (احساس) کا اپنا کام لازماً مکمل ہو جائے۔"

احساس خیال یا خیالات کی صورت میں انسانی سوچ میں داخل ہوتا ہے۔احساس اور خیال میں ایک منطقی اور روحانی ربط و تعلق پایا جاتا ہے۔احساس، خیال کی طرح ہی ہمارے شعور پر اثر انداز ہوتا ہے۔یہ اپنے ہدف و مرکز کی طرف رہنمائی کرتا اور وہاں پہنچنے میں مدد کرتا ہے۔اس کام کی تکمیل پر اس کا مقصد پورا ہو جاتا اور سفر مکمل ہو جاتا ہے۔مثلاً بھوک کے احساس سے کچھ کھانے کا خیال پیدا ہوتا ہے اور اس کے ساتھ کچھ اشیاءِ تصور میں آتی ہیں۔صاحبِ احساس ان اشیاء تک رسائی حاصل کر کے بھوک مٹا لیتا ہے۔اس طرح احساس کا سفر مکمل ہو جاتا ہے۔لفظ "پنداشت" فارسی زبان کا لفظ ہے۔اس کا مطلب وہم، گمان اور خیال ہے۔علامہ اقبال نے اپنے اس خطبہ میں یہ لفظ "خیال"، "تصور" اور "فکر" کی حقیقت اور اس کی اثر پذیری بیان کرنے کے لیے استعمال کیا ہے۔اس لیے اس کا آسان اور موزوں ترجمہ "خیال" ہے۔(28)

"مذہبی افکار کی تعمیرِ نو" میں لفظ "پنداشت" کی طرح کئی الفاظ اور اصطلاحات کے ترجمہ میں مشکل الفاظ استعمال کیے گئے ہیں۔لفظ "stimuli" کا ترجمہ "محرکات" کے بجائے "انگیزوں" اور "system of responses" کا ترجمہ

"ردعمل کا نظام" یا" ردعملی نظام" کے بجائے "استجابی نظام" دیا گیا ہے۔ حواشی میں عربی عبارات بغیر اعراب کے دی گئی ہیں۔ املا کی اغلاط بھی نظر آتی ہیں۔ مثلاً "لفظ 'Data' کے بجائے 'Date' اور 'Stimuli' کے بجائے 'Stimulik' لکھا ہوا ہے۔(29)

"تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ" کا ترجمہ متن کے مفہوم پر مبنی ہے۔ ترجمہ کرتے وقت جملوں کی بناوٹ اور الفاظ کی ترتیب مدنظر نہیں رکھی گئی۔ بعض مقامات پر اردو ترجمہ میں زائد از متن الفاظ دیے گئے ہیں۔ تمام ترجمہ میں یہی اسلوب اختیار کیا گیا ہے۔ اصولِ ترجمہ کے مطابق زائد از متن الفاظ قوسین میں دیے جانے چاہئیں اور ترجمہ میں کسی خاص ضرورت کے بغیر الفاظ کی ترتیب نہیں بدلنی چاہیے۔ مترجم نے ترجمہ کے شروع میں "مفصل مقدمہ"، ہر خطبہ کے آخر پر مختصر و مفصل "حواشی" اور کتاب کے آخر پر "تصریحات"، "مصطلحات" اور "اشاریہ" دے کر انگریزی متن اور اس کے اردو ترجمہ کی تفہیم سہل تر بنانے کی بھرپور کوشش کی ہے۔ اس لحاظ سے اس ترجمہ کو دیگر تمام تراجم پر برتری حاصل ہے۔

"تفکیرِ دینی پر تجدیدِ نظر" میں فاضل مترجم ڈاکٹر محمد سمیع الحق نے تمام خطبات کے ترجمہ میں صرف چند ایک مقامات پر اکا دکا حواشی دیے ہیں۔ کئی جملے ایسے ہیں جن کا ترجمہ اصلاح طلب ہے۔ چند مثالیں پیشِ خدمت ہیں۔ اختصار کے پیشِ نظر، راقم الحروف نے آئندہ صفحات پر انگریزی متن اور اس کے زیرِ جائزہ ترجمہ کے غور طلب حصوں کے نیچے خط لگا دیا گیا ہے اور ساتھ ہی اپنی صوابدید کے مطابق موزوں ترجمہ تجویز کر دیا ہے۔

> "The essence of religion, on the other hand, is faith; and faith, like the bird, sees its "<u>trackless way</u>" unattended by intellect which, in the words of the <u>great mystic</u> poet of Islam, "only waylays the <u>living heart</u> of man and robs it of the <u>invisible</u> wealth of life that lies within." Yet it cannot be denied that faith is more than <u>mere feeling</u>." (30)

> "اس کے برعکس مذہب کی اصل ایمان ہے اور ایمان کی مثال اس طائر کی سی ہے جو عقل کی مدد کے بغیر اپنی <u>دشوار گزار راہوں</u> کو دیکھ لیتا ہے۔ عقل کے متعلق ایک <u>صوفی شاعر</u> کا قول ہے کہ یہ آدمی کے قلبِ حیوان کو گمراہ کرتی اور اس کی غیر <u>محسوس</u> دولتِ حیات جو اس کے اندرون میں جاگزین رہتی ہے لوٹ لیتی ہے۔ تاہم یہ ایک ناقابلِ انکار امر ہے کہ ایمان <u>احساسِ محض</u> سے بالاتر ہے۔"(31)

عربی لغت کے مطابق لفظ "حیوان" کا مطلب "جاندار" ہے۔ اس لحاظ سے "قلبِ حیوان" کا مطلب ہے "جاندار کا دل"۔ انگریزی الفاظ "living heart" کا مطلب "زندہ دل" ہے نہ کہ "زندہ یا جاندار کا دل"۔ "اردو لغت" کے مطابق لفظ "حیوان" انسان کے علاوہ ایسی جان دار مخلوق کے لیے استعمال ہوتا ہے جس میں قوتِ حس اور ارادی حرکت ہو۔ زیرِ تبصرہ عبارت میں تمام جانداروں کے بجائے انسان کا ذکر ہو رہا ہے۔ اس لیے لفظ "حیوان" کا استعمال درست نہیں ہے۔(32)

<u>ترجمہ از راقم الحروف</u>

> "دوسری طرف مذہب کا جوہر ایمان ہے؛ اور ایمان، پرندے کی طرح، عقل کے سہارے بغیر "<u>بے نشان راستہ</u>" دیکھ لیتا ہے جو، اسلام کے <u>عظیم صوفی شاعر</u> کے بقول 'انسان کے <u>زندہ دل</u> پر حملہ آور ہوتی ہے اور اس میں موجود <u>چھپی ہوئی</u> زندگی کی دولت اس سے چھین لیتی' ہے۔ ہم اس بات سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ایمان <u>محض احساس</u> سے کہیں بڑھ کر ہے۔"

"We must not, however, regard it as a mysterious special faculty; it is rather a mode of dealing with Reality in which sensation, in the physiological sense of the word, does not play any part."(33)

"لیکن ہمیں یہ نہیں سمجھنا چاہئے کہ وہ کوئی مخصوص پر اسرار شعبہ عقل و فراست ہے۔ یہ تو دراصل حقیقتِ کاملہ سے وابستگی حاصل کرنے کا ایک طریقہ ہے جس میں حواسِ ظاہری کی طرح کے اعضا سے کوئی کام نہیں لیا جاتا۔"(34)

ترجمہ از راقم الحروف

"تاہم، ہمیں یہ قطعاً نہیں سمجھنا چاہیے کہ یہ کوئی پُر اسرار خصوصی صلاحیت ہے؛ اس کے بجائے یہ حقیقتِ مطلقہ سے تعلق پیدا کرنے کا ایک ایسا طریقہ ہے جس میں اس لفظ کے عضویاتی (physiological) مفہوم کے مطابق احساس (sensation) کا کوئی عمل دخل نہیں ہے۔"

"If we are right, feeling is quite as much an objective consciousness as is idea: it refers always to something beyond the present self and has no existence save in directing the self toward that object in whose presence its own career must end!" (35)

"اگر یہ صحیح ہے تو احساس تصور ہی کی طرح کا ایک مقصدی شعور ہے، اس کا تعلق ہمیشہ کچھ ایسی چیزوں سے ہوتا ہے جو ذاتِ موجود سے ماورا ہے اور اس کی بقا ذات کے رُخ کو اس کے مدرک کی طرف پھیرنے کی ہی حد تک ہے جس کے سامنے اس کی اپنی جدوجہد ختم ہو جاتی ہے۔"(36)

ترجمہ از راقم الحروف

"اگر ہم درست (نتیجے پر پہنچے) ہیں تو (مطلب یہ ہوا کہ) احساس ایسا ہی معروضی شعور ہے جیسا کہ خیال: یہ ہمیشہ صاحبِ احساس ذات (present self) سے پرے کسی شے کی جانب اشارہ کرتا ہے اور احساس کا اس کے سوا اور کوئی مطلب ہی نہیں کہ وہ ذات کو اس شے کی طرف رہنمائی دے کہ جس کی موجودگی (تحصیل) سے اِس (احساس) کا اپنا کام لازماً مکمل ہو جائے۔"

"The foregoing discussion, however, is sure to raise an important question in your mind. Religious experience, I have tried to maintain, is essentially a state of feeling with a cognitive aspect, the content of which cannot be communicated to others, except in the form of a judgement. Now when a judgement which claims to be the interpretation of a certain region of human experience, not accessible to me, is placed before me for my assent, I am entitled to ask, what is the guarantee of its truth?" (37)

"بہر حال متذکرہ بحث سے یقیناً آپ کے دماغ میں ایک اہم سوال اُبھر رہا ہوگا۔ میں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ مذہبی تجربہ لازمی طور پر عقلی پہلوؤں سے وابستہ ایک حالتِ احساس ہے۔ اس کے اجزائے ترکیبی کا اظہار و ابلاغ ممکن نہیں ہے البتہ یہ ایک فیصلے کی شکل میں پیش کیے جا سکتے ہیں۔ اب جبکہ اس فیصلہ کے لئے انسانی تجربہ کے ایک خاص شعبہ کی ترجمانی مطلوب ہے، جہاں تک ہماری رسائی بھی نہیں ہے، پھر بھی اس کو قبول کرنا ہے، تو ہمیں یہ پوچھنے کا حق پہنچتا ہے کہ اس کے حق ہونے کی کیا ضمانت ہے؟"(38)

ترجمہ از راقم الحروف

"بہر حال، متذکرہ بحث سے آپ کے ذہن میں یقیناً ایک اہم سوال پیدا ہوا ہوگا۔ میں نے یہ بیان کرنے کی کوشش کی ہے کہ مذہبی تجربہ بنیادی طور پر احساس کی ایک کیفیت ہوتی ہے جس میں ادراک کا پہلو موجود ہوتا ہے جس (ادراکی

پہلو) کے نفسِ مضمون کو (احتیاط پر مبنی غور و فکر کے بعد) ایک رائے (judgement) کے علاوہ کسی اور صورت میں دوسروں تک منتقل نہیں کیا جا سکتا۔ اب (سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ) ایک رائے جو دعویٰ کرتی ہے کہ وہ انسانی تجربے کیکس (ایسے) خاص پہلو کی تعبیر و تفہیم پر مبنی ہے جس تک میری رسائی نہ ہو، میرے سامنے رکھ دی جائے کہ میں اس کی تصدیق کروں تو (کیا) مجھے یہ پوچھنے کا حق حاصل ہے کہ اس کی سچائی کی کیا ضمانت ہے؟"۔

"تجدیدِ فکریاتِ اسلام" میں "ڈاکٹر وحید عشرت" کا تمام خطبات کا دیا ہوا ترجمہ کافی حد تک موزوں ہے۔ تاہم، بعض مقامات پر ترجمہ میں کچھ کمی بیشی بھی نظر آتی ہے۔ بہت سے ایسے جملے نظر آتے ہیں جن کے ترجمہ میں متن سے زائد الفاظ استعمال ہوئے ہیں، ترجمہ میں الفاظ کی ترتیب درست نہیں ہے، واحد کا جمع یا جمع کا واحد میں ترجمہ کیا گیا ہے یا کسی لفظ کا ترجمہ نہیں دیا گیا۔ ترجمہ میں متن کی تفہیم سہل تر بنانے کے لیے حواشی بھی نہیں دیے گئے۔ یہ بات ناقابلِ فہم ہے کہ اردو میں "حواشی و حوالہ جات" دینے کے بجائے ترجمہ کے آخر پر "محمد سعید شیخ" کے انگریزی متن کے آخر پر دیے گئے ''Notes and References'' کیوں دیے گئے ہیں۔ ''تجدیدِ فکریاتِ اسلام'' سے ترجمے کی چند مثالیں ملاحظہ فرمائیں:

''Such being the nature and promise of the universe, what is the nature of man whom it confronts on all sides?" (39)

" کائنات کی اس نوعیت کے پیشِ نظر جس نے انسان کو ہر طرف سے گھیر رکھا ہے، خود انسان کی اپنی حقیقت کیا ہے؟"
(40)

ترجمہ از راقم الحروف

" کائنات کی فطرت (نوعیت، ماہیت) اور بہتر کارکردگی کا مظاہرہ کرنے کی صلاحیت (promise) یہ ہے تو انسان کی فطرت کیا ہے جسے یہ (کائنات) ہر طرف سے گھیرے ہوئے ہے؟"

''Its shifting actualities force our being into fresh formations." (41)

"اس کی تغیر پذیر حقیقتیں ہمارے وجود کو نئی صورتیں قبول کرنے پر مجبور کر دیتی ہے۔"(42)

ترجمہ از راقم الحروف

"اس کے تغیر پذیر حقائق ہمارے وجود کو نئی صورتیں قبول کرنے پر مجبور کر دیتے ہیں۔"

''Yet the vista of experience thus opened to us is as real and concrete as any other experience." (43)

" تاہم اس طریق سے حاصل ہونے والا مشاہدہ بھی اتنا ٹھوس اور حقیقی ہے جتنا کوئی دوسرا تجربہ اور مشاہدہ ٹھوس اور حقیقی ہو سکتا ہے۔"(44)

ترجمہ از راقم الحروف

" تاہم، اس طریقے سے تجربے کا جو وسیع فکری و ذہنی تصور (vista) ہمارے سامنے منکشف ہوتا ہے وہ اتنا ہی حقیقی اور ٹھوس ہوتا ہے جتنا کہ کوئی اور تجربہ ہو سکتا ہے۔"

''Religious experience, Ihave tried to maintain, is essentially a state of feeling with a cognitive aspect, the content of which cannot be communicated to others, except in the form of a judgement." (45)

"میں نے یہ کہنے کی کوشش کی ہے کہ مذہبی مشاہدہ ایک ایسی کیفیت احساس ہے جس میں ادراک کا پہلو موجود ہوتا ہے اور جسے دوسروں کے سامنے تصدیقات کی صورت میں پیش کیا جا سکتا ہے مگر اس کے مافیہ کا ابلاغ ممکن نہیں۔"(46)

ترجمہ از راقم الحروف

"میں نے یہ بیان کرنے کی کوشش کی ہے کہ مذہبی تجربہ بنیادی طور پر احساس کی ایک کیفیت ہوتی ہے جس میں ادراک کا پہلو موجود ہوتا ہے جس (ادراکی پہلو) کے نفسِ مضمون کو (احتیاط پر مبنی غور و فکر کے بعد) ایک رائے (judgement) کے علاوہ کسی اور صورت میں دوسروں تک منتقل نہیں کیا جا سکتا۔"

"اسلامی فکر کی نئی تشکیل" میں تمام خطبات کے دیے گئے ترجمہ کے جائزہ کے مطابق، بعض مقامات پر ترجمے کا زمانہ (Tense) اصل متن کے مطابق نہیں ہے۔ بعض مقامات پر کچھ الفاظ کا ترجمہ نہ ہو سکا یا ترجمہ میں الفاظ کی ترتیب بدل گئی۔ فاضل مترجم "شہزاد احمد" نے مشکل الفاظ کے قوسین میں انگریزی متبادلات دے کر متن کی تفہیم سہل تر بنانے کی کوشش کی ہے۔ تاہم، انھوں نے کہیں بھی حوالہ جات و حواشی نہیں دیے ہیں۔ درج ذیل اقتباسات اور ان کے ترجمہ میں خط کشیدہ الفاظ زمانے کے اختلاف کو ظاہر کرتے ہیں۔ تقابل و موازنہ کے لیے راقم الحروف نے اپنی صوابدید کے مطابق موزوں ترجمہ بھی تجویز کر دیا ہے اور اس میں قابلِ موازنہ، غور طلب، متعلقہ حصوں کے نیچے خط لگا دیا ہے:

‘‘Since the Middle Ages, when the schools of Muslim theology were completed, infinite advance has taken place in the domain of human thought and experience. The extension of man’s power over Nature has given him a new faith and a fresh sense of superiority over the forces that constitute his environment. New points of view have been suggested, old problems have been restated in the light of fresh experience, and new problems have arisen. It seems as if the intellect of man is outgrowing its own most fundamental categories–time, space, and causality. With the advance of scientific thought even our concept of intelligibility is undergoing a change.’’ (47)

"قرونِ وسطیٰ کے زمانے سے جب مسلم دینیات کے مکاتبِ فکر اپنی تکمیل کو پہنچ چکے تھے، انسان کے فکر اور تجربے کے جہاں میں بے حساب ترقی ہو چکی تھی۔ انسانی قوت نے فطرت پر غلبہ حاصل کر لیا تھا، اس سے اسے نیا اعتماد ملا تھا اور ان قوتوں کے مقابلے میں جو اس کا ماحول تشکیل دیتی ہیں، اسے برتری کا ایک تازہ احساس ہوا تھا۔ نئے نقطہ ہائے نظر تجویز کیے گئے تھے، پرانے مسائل نئے تجربات کی روشنی میں پھر سے بیان ہوئے تھے اور نئے مسائل نے جنم لے لیا تھا۔ یوں لگتا تھا کہ عقلِ انسانی اپنی بنیادی مقولات (Categories) یعنی زمان، مکان اور علیت (Causality) سے آگے نکل جائے گی۔ سائنسی فکر کی ترقی کے باعث ہمارا تصور مفہومیت (Intelligibility) بھی روبہ تبدیل تھا۔"(48)

ترجمہ از راقم الحروف

"قرونِ وسطیٰ سے لے کر جب مسلمانوں کے دینی مکاتبِ فکر مکمل ہو چکے تھے، اب تک انسان کے فکر اور تجربہ کے میدان میں بے حساب ترقی ہو چکی ہے۔ فطرت پر (غلبہ پانے کی) انسانی صلاحیت (power) میں اضافے سے اُسے نیا اعتماد اور ان قوتوں پر جو اُس کا ماحول تشکیل دیتی ہیں، اُسے ایک تازہ احساسِ برتری حاصل ہوا ہے۔ نئے نقطہ ہائے نظر وجود میں آئے ہیں، نئے تجربہ کی روشنی میں پرانے مسائل کو نئے سرے سے پیش کیا گیا ہے اور نئے مسائل نے (بھی) جنم لیا ہے۔ یوں لگتا ہے کہ عقلِ انسانی اپنی انتہائی بنیادی حدود --- زماں، مکاں اور علت و معلول (causality) سے آگے نکل رہی ہے۔ سائنسی فکر کی ترقی کے ساتھ فہم و فراست سے متعلق ہمارا تصور بھی بدلتا جا رہا ہے۔"

"When attracted by the forces around him, man has the power to shape and direct them; when thwarted by them, he has the capacity to build a much vaster world in the depths of his own inner being, wherein he discovers sources of infinite joy and inspiration." (49)

"جب اس کے ارد گرد پھیلی ہوئی قوتوں نے اسے اپنی طرف متوجہ کیا، تو انسان میں یہ طاقت تھی کہ وہ ان کو صورت اور سمت دے سکتا۔ اور جب وہ مزاحمت کریں تو اس میں یہ استطاعت تھی کہ وہ اپنی ہستی کے اندر ہی ان سے وسیع تر جہاں تعمیر کرے اور یہیں وہ لامتناہی مسرت کے ذرائع اور القا دریافت کرتا ہے۔"(50)

ترجمہ از راقم الحروف

"جب اپنے ارد گرد موجود قوتوں کی طرف توجہ ہوتی ہے تو انسان کو قدرت حاصل ہے کہ جیسی چاہے انھیں شکل دے اور جس طرف چاہے انھیں موڑ لے؛ جب وہ (قوتیں) اس کا راستہ روک لیں تو وہ صلاحیت رکھتا ہے کہ وہ اپنے باطنی وجود کی گہرائیوں میں ایک بہت زیادہ وسیع تر دنیا آباد کرلے جہاں اس کو لامحدود خوشی اور تحریک کے سرچشمے مل جاتے ہیں۔"

"تجدیدِ فکرِ اسلامی" میں "پروفیسر ڈاکٹر محمد آصف اعوان" نے نہایت مہارت اور خوبصورتی سے تمام خطبات کا لفظی بامحاورہ ترجمہ پیش کیا ہے۔ انھوں نے ترجمہ کرتے وقت ہر جملے کی بناوٹ، زمانے (Tense) اور الفاظ کے انفرادی و اجتماعی مفہوم کو پیشِ نظر رکھا ہے۔ ان کے ترجمے میں بہت کم زائد از متن الفاظ یا الفاظ کی تقدیم و تاخیر نظر آتی ہے۔ انھوں نے مشکل الفاظ کے قوسین میں متبادل انگریزی الفاظ دے کر متن کی تفہیم سہل تر بنانے کی کوشش کی ہے۔ دیگر تراجم کی نسبت ان کا ترجمہ قدرے زیادہ سلیس، سہل، رواں اور عام فہم ہے۔ مناسب، موزوں اور خوبصورت الفاظ کے استعمال کی وجہ سے ترجمہ دلچسپ، دل نشین اور شگفتہ ہو گیا ہے۔ ترجمہ میں حواشی کے اضافہ اور عربی متن کے ساتھ آیات کے انگریزی ترجمہ کا تقابل و موازنہ کرکے ان کا درست ترجمہ دینے سے، ''تجدیدِ فکرِ اسلامی'' کو دیگر تراجم کی نسبت زیادہ مستند ترجمہ کی حیثیت حاصل ہو جائے گی۔

مندرجہ بالا تحقیقی و تنقیدی جائزے سے واضح ہے کہ علامہ اقبال کے انگریزی خطبات کے مجموعہ "The Reconstruction of Religious Thought in Islam" میں قرآنی آیات کے دیے گئے انگریزی ترجمہ کو نظر ثانی کرکے بہتر بنانا ضروری ہے۔ اس کے اب تک شائع ہونے والے اردو تراجم کی بھی تدوینِ نو، تصحیح اور تحشیہ کی ضرورت ہے۔ یہ انگریزی خطبات اور ان کے تراجم قریباً نوے برس سے شائع ہو رہے ہیں۔ ان میں موجود اغلاط اس امر کی نشاندہی کرتی ہیں کہ ہمارے ہاں تصنیف و تالیف اور ترجمہ کا معیار مزید بہتر بنانے کی ضرورت ہے۔ اس لحاظ سے ہم دنیا کی دوسری ترقی پذیر اور ترقی یافتہ اقوام سے بہت پیچھے ہیں۔

حاصل کلام یہ کہ علامہ اقبال کے انگریزی خطبات کے پہلے ایڈیشن مطبوعہ ۱۹۳۰ء میں رموزِ اوقاف اور چھوٹے بڑے حروف کی چند تبدیلیوں کے ساتھ انگریز مستشرق جان میڈوز راڈویل کا قرآنی آیات کا انگریزی ترجمہ دیا گیا ہے جو کہ کئی مقامات پر قرآن حکیم کے متن کے مطابق درست نہیں ہے۔ یہی ترجمہ تحقیقی و تنقیدی جائزہ کے بغیر دوسرے ایڈیشن مطبوعہ ۱۹۳۴ء، محمد سعید شیخ کے مدوّن کردہ ایڈیشن مطبوعہ ۱۹۸۶ء اور دیگر تمام ملکی و غیر ملکی اشاعتوں میں قریباً ۹۰ برس سے شائع ہو رہا ہے۔

ان خطبات کے اردو، پنجابی، عربی و فارسی کے علاوہ کئی دیگر زبانوں میں متعدد تراجم شائع ہو چکے ہیں۔ انگریزی خطباتِ اقبال کے ناشرین، شارحین، ناقدین اور محققین کی طرح ان کے مترجمین میں سے بھی کسی نے درج ذیل امور کی تحقیق نہیں کی:

۱۔ قرآنی آیات کا اصل مترجم کون ہے؟

۲۔ اس ترجمے میں کہاں اور کس نوعیت کی تبدیلیاں کی گئی ہیں؟

۳۔ کیا اصل ترجمے میں کی گئی تبدیلیاں درست ہیں؟

۴۔ کیا دیا گیا ترجمہ آیاتِ مقدسہ کے متن کے مطابق درست ہے؟ اگر یہ ترجمہ درست نہیں تو اس میں کہاں اور کس نوعیت کی اغلاط موجود ہیں؟

مندرجہ بالا تحقیق طلب امور پیشِ نظر نہ رکھنے کی وجہ سے ان خطبات اور ان کے تراجم کی بھی تمام اشاعتوں میں قرآنی آیات کے حوالہ جات اور ان کے ترجمے کے حوالے سے یکساں نوعیت کی بہت سی طباعتی، متنی اور فکری اغلاط قریباً نوے سال سے بار بار شائع ہو رہی ہیں۔ انگریزی خطبات اور ان کے تراجم میں قرآنی آیات کے ترجمے کی طرح دیگر متن کے ترجمے میں کئی طرح کی اغلاط موجود ہیں۔ تحقیقات کی روشنی میں راقم الحروف نے درج ذیل امور کا خیال رکھتے ہوئے یہ ترجمہ پیش کیا ہے۔ یہ ترجمہ پہلے خطبے کے ترجمے پر مشتمل ہے:

۱۔ اس ترجمے میں راقم الحروف (مترجم) نے تعارفِ مولف EDITOR'S INTRODUCTION) اور مقدمہ (PREFACE) کا انگریزی متن مع اردو ترجمہ دینے کے بعد انگریزی خطبے کا متن اور ہر صفحے کا اردو ترجمہ دیا ہے۔ تمام خطبے کا ترجمہ مکمل ہونے پر خطبہ کے حواشی و حوالہ جات (NOTES AND REFERENCES) کا انگریزی متن اور اس کا اردو ترجمہ دیا ہے۔ اس کے بعد اردو ترجمے سے متعلقہ حوالہ جات و حواشی دیے ہیں۔

۲۔ انگریزی متن صفحہ نمبر کے ساتھ دیا ہے تاکہ انگریزی متن و ترجمہ تک بآسانی رسائی ہو سکے۔

۳۔ خطبات کے انگریزی متن میں آیاتِ مقدسہ کا عربی متن نہیں دیا گیا، ان کا صرف انگریزی ترجمہ ہی دیا گیا ہے۔ یہ انگریزی ترجمہ JM Rodwell کا ہے۔ انگریزی ترجمہ بعض مقامات پر اصل شکل میں اور بعض مقامات پر چند الفاظ کی تبدیلیوں کے ساتھ دیا گیا ہے۔ چند ایک مقامات پر یہ ترجمہ اصل متن کے مطابق نہیں ہے۔ علامہ اقبال نے، ان خطبات کے مدوّن، مترجمین، ناقدین اور مبصرین میں سے کسی نے بھی اس امر کی نشاندہی نہیں کی ہے۔ راقم الحروف نے انگریزی متن میں آیاتِ مقدسہ کا عربی متن بھی دیا ہے اور اپنے حوالہ جات و حواشی میں ان کے انگریزی ترجمے کے ساتھ تقابل و موازنہ کے بعد اغلاط کی نشاندہی بھی کر دی ہے۔

۴۔ انگریزی متن میں مشکل الفاظ اور اصطلاحات کے اردو معانی اور اردو ترجمے میں بھی مشکل الفاظ اور اصطلاحات کا انگریزی ترجمہ دیا گیا ہے تاکہ ہر سطح کے قارئین اپنے ذوق کے مطابق انگریزی متن اور اردو ترجمے سے استفادہ کر سکیں۔

۵۔ خطبات کے انگریزی متن اور آیات مقدسہ کے عربی متن میں بائیں طرف سورۂ نمبر اور اس کے ساتھ دائیں طرف آیت نمبر دیا گیا ہے۔ مثلاً حوالہ 2:164 سے مراد سورۂ نمبر 2 اور آیت نمبر 164 ہے۔ اردو ترجمہ میں پہلے سورۂ نمبر اور پھر آیت نمبر دیا گیا ہے۔ حوالہ ۲:۱۶۴ سے مراد سورۂ نمبر ۲ اور آیت نمبر ۱۶۴ ہے۔

۶۔ محمد سعید شیخ کے حوالہ جات و حواشی کے اردو ترجمے میں راقم الحروف (مترجم) نے اپنی توضیحات کے ساتھ علامت '☆' دی ہے۔

اُمید ہے کہ قارئین راقم الحروف کی اس پیشکش کو اپنی قیمتی آرا سے اسے مزید بہتر بنانے میں معاونت فرمائیں گے۔

Lecture No. 1 پہلا خطبہ

Knowledge
and
Religious Experience

علم اور مذہبی تجربہ

EDITOR'S INTRODUCTION

تعارفِ مدیر

Page # xvii

In the present edition of Allama Iqbal's Reconstruction of Religious Thought in Islam, an attempt has been made at providing references to many authors cited in it and, more particularly, to the passages quoted from their works. The titles of these works have not always been given by the Allama and, in a few cases, even the names of the authors have to be worked out from some such general descriptions about them as 'the great mystic poet of Islam', 'a modern historian of civilization', and the like.

علامہ اقبال کی کتاب "The Reconstruction of Religious Thought in Islam" کی موجودہ اشاعت میں کوشش کی گئی ہے کہ اس میں جن بہت سے مصنفین کا ذکر کیا گیا ہے ان کے اور خصوصاً ان کی تصانیف سے دیے گئے اقتباسات کے حوالہ جات دیے جائیں۔ علامہ نے ان تصانیف کے عنوانات کا کہیں بھی ذکر نہیں کیا، اور بعض صورتوں میں مصنفین کے تعارف میں دیے گئے چند الفاظ جیسا کہ 'اسلام کا عظیم شاعر'، 'تہذیب (کے علم) کا ایک جدید تاریخ دان' اور اس طرح کے (دیگر) الفاظ کی مدد سے ان کے نام تلاش کرنا پڑے۔

The work, however, referred to more often than any other, and quoted most, is the Qur'an. Of a large number of passages quoted from it, about seventy-seven, generally set apart from the main text, carry numbered references to the Qur'anic Surahs and verses. The unnumbered passages from the Qur'an, about fifty or so, given within the text are comparatively briefer–sometimes very brief, merely calling attention to a unique expression of the Qur'an. References to these as well as to many Qur'anic ideas and quite a few Qur'anic subjects, alluded to especially in the first five Lectures, have been supplied in the "Notes" and later also in the "Index of Qur'anic References." A numerical scanning of this Index shows quite significantly that the number of verses bearing on the subjects of 'man', 'Qur'anic empiricism' and the 'phenomenon of change' (mostly in terms of alternation of the night and the day and also in a wider sense) in each case, is comparatively larger than the number of verses on any other single subject. This may as well be noted in the clustering of such verses or of references to them on quite a few pages of the Reconstruction.

تاہم، جس کتاب کا، دیگر کتب کی نسبت زیادہ حوالہ دیا گیا اور جس سے سب سے زیادہ تعداد میں اقتباسات دیے گئے، وہ قرآن حکیم ہے۔ اس میں سے دیے گئے زیادہ تر اقتباسات، تقریباً ستتر (۷۷) اقتباسات جو کہ اصل عبارت

سے الگ دیے گئے ہیں، ان میں قرآن حکیم کی سورۂ مقدسہ اور آیات کے نمبر دیے گئے ہیں۔ قرآن حکم سے دیے گئے ایسے اقتباسات جن کے ساتھ عددی حوالہ جات نہیں دیے گئے، قریباً پچاس ہیں، جو کہ رواں متن کے ساتھ ہی دیے گئے ہیں اور قدرے مختصر ہیں، بعض مقامات پر اتنے زیادہ مختصر ہیں کہ قرآن حکیم کے کسی خاص مضمون کی طرف اشارے و کنائے کا کام ہی دیتے ہیں۔ ان کے، اور قرآن حکیم میں بیان کیے گئے بہت سے تصورات و نظریات اور چند ایک قرآنی مضامین جن کا خصوصاً پہلے پانچ خطبات میں ذکر کیا گیا ہے اُن کے حوالہ جات، حوالہ جاتی نوٹس (Notes) میں اور قرآن حکیم کے حوالہ جات پر مبنی انڈیکس (Index of Quranic References) میں دیے گئے ہیں۔ اس انڈیکس کے شماریاتی تجزیہ سے واضح طور پر پتہ چلتا ہے کہ 'انسان'، 'قرآن حکیم کا تجرباتی اسلوب' (Quranic empiricism) اور 'تبدیلی کا عمل' (phenomenon of change) (زیادہ تر رات اور دن کی تبدیلی اور اس سے زیادہ وسیع تر مفہوم میں) کے موضوعات پر دی گئی آیات تعداد میں کسی اور موضوع پر دی گئی آیات سے نسبتاً زیادہ ہیں۔ اس امر کا اندازہ اس کتاب 'تشکیلِ جدید' کے صرف چند صفحات پر ہی دی گئی ایسی متعدد آیات اور ان کے حوالہ جات سے لگایا جا سکتا ہے۔

Added to the verses quoted from the Qur'an and references to them, in the present work, are a good number of quite significant observations and statements embodying Allama's rare insight into the Qur'an born of his peculiarly perceptive and deep study of it.

موجودہ کتاب میں قرآن حکیم سے دیے گئے اقتباسات اور ان کے حوالہ جات کے علاوہ بہت زیادہ تعداد میں نمایاں قدر و قیمت کے حامل مشاہدات اور بیانات دیے گئے ہیں جو علامہ کی اس قرآن فہمی کا مظہر ہیں جو انھیں بالخصوص اس کے فکر و تدبر پر مبنی گہرے مطالعہ کی بدولت حاصل ہوئی تھی۔

Page # xviii

These are to be found scattered all over the work, except in Lecture VII, where one would notice just one observation and complete absence of passages from the Qur'an, possibly because it was originally addressed to a non-Muslim audience. About sixty-five of these observations and statements have been listed in the general Index under: 'observations and statements based on' as a sub-entry of the 'Qur'an'.

اس طرح کے شواہد تمام کتاب میں جا بجا نظر آتے ہیں، سوائے ساتویں خطبے کے، جہاں صرف ایک جگہ پر قرآن حکیم کے تذکرے کے علاوہ کہیں بھی اس سے کوئی اقتباس نظر نہیں آئے گا جس کی ممکن وجہ یہی نظر آتی ہے کہ اس میں دراصل غیر مسلم سامعین کو خطاب کیا گیا تھا۔ اس طرح کے قریباً پینسٹھ (۶۵) مشاہدات اور بیانات کی فہرست عمومی انڈیکس میں 'قرآن حکیم' کے ذیلی عنوان ''مشاہدات و بیانات پر مبنی'' کے تحت دی گئی ہے۔

Of the other works quoted from in the Reconstruction, fortynine that I could work out and later list in the Index, about fifteen are by Muslim authors, mostly mystics and mystic poets. Passages from these Muslim works, originally in Arabic, Persian or Turkish, have been given, with the single exception of Rumi's Mathnawi, in their first-ever English translation by

Allama Iqbal. Notable among these are passages from Fakhr al-Din al-Razi's Al-Mabahith al Mashriqiyyah and Shaikh Ahmad Sirhindi's Maktubat and, above all, Ziya Gökalp's Turkish poems, which the Allama was able to render into English from their German version by August Fischer in his Aus der religiösen Reformbewegung in der Turkei (Leipzig, 1922).

'تشکیلِ جدید' میں دیگر تصانیف جن سے اقتباسات دیے گئے، جن کا میں کھوج لگا پایا اور بعد میں 'انڈیکس' میں ان کی فہرست بھی دی، ان میں سے پندرہ مسلم مصنفین کی ہیں، جن میں سے زیادہ تر صوفیا اور صوفی شاعر ہیں۔ سوائے مثنوی مولانا روم کے، اسلامی کتب کی ان عبارتوں کا، جو دراصل عربی، فارسی یا ترک زبانوں پر مشتمل ہیں، پہلی بار علامہ اقبال نے انگریزی میں ترجمہ دیا ہے۔ ان میں سے قابلِ ذکر عبارتیں فخر الدین الرازی کی 'المباحثۃ المشرقیہ' اور شیخ احمد سرہندی کے 'مکتوبات' سے اور سب سے بڑھ یہ کہ ضیاء گوکلپ کی ترک زبان میں کہی گئی نظموں سے ہیں جن کا علامہ اقبال گسٹ فشر کے جرمن ترجمہ پر مشتمل کتاب 'ترکی میں مذہبی اصلاحات کی تحریک سے' (Aus der religiosen Reformlewegung in der Turkei)، (مطبوعہ لپزگ، ۱۹۲۲ء) کی مدد سے انگریزی ترجمہ کر پائے۔

Equally important and perhaps more are Allama's condensed English versions of considerably longer passages or sections from Ibn Maskawaih's Al-Fawz al-Asghar (on evolutionary hypothesis in both the biological and the spiritual sense), Shah Wali Allah's magnum opus Al-Hujjat Allah al-Balighah (on the prophetic method of building up a universal Shari'ah) and 'Iraqi's Ghayat al-Imkan fi Dirayat al-Makan (on the plurality of space-orders and time-orders). This last, the longest of all the summarized translations from works in Arabic or Persian, was originally prepared by Allama Iqbal from the, then a rare, MS for his Sectional Presidential Address: "A Plea for Deeper Study of the Muslim Scientists" presented at the Fifth Oriental Conference, Lahore: 20-22 November 1928. The translation of the passage from Shah Wali Allah's Al-Hujjat Allah al-Balighah, however, seems to belong to a still later date. There is a clear reference to this significant passage in Allama Iqbal's letter addressed to Sayyid Sulaiman Nadvi on 22 September 1929, i.e. a month before he delivered the first six Lectures at the Aligarh Muslim University. All these summarized translations, it may be added, form parts of the main text of Lectures III, V and VI.

یکساں اور غالباً زیادہ اہمیت کی حامل طویل تر عبارتوں یا حصوں پر مشتمل انگریزی تراجم ہیں جو انھوں نے ابن مسکویہ کی 'الفوز الاصغر' (جو کہ حیاتیاتی اور روحانی ارتقاء کے نظریہ پر مشتمل ہے)، شاہ ولی اللہ کی شاہکار کتاب 'الحجۃ البالغہ' (جو آفاقی شریعت تعمیر کرنے کے پیغمبرانہ اسلوب کے ذکر پر مبنی ہے) اور عراقی کی 'غایت الامکان فی درایت المکان (مکان و زمان کے باہمی ربط و تعلق کے بارے میں ہے) سے دیے ہیں۔ عربی اور فارسی کتابوں کے مفاہیم کے خلاصوں پر مشتمل تراجم میں سے آخری اور طویل ترین ترجمہ جو علامہ اقبال نے کیا تھا وہ ان کے صدارتی خطبے "مسلم سائنسدانوں کے عمیق تر مطالعہ کی دلیل"، پر مشتمل ہے جو انھوں نے ۲۰ تا ۲۲ نومبر ۱۹۲۸ء کو لاہور میں منعقدہ پانچویں اورینٹل کانفرنس کے موقع پر

پیش کیا تھا۔ تاہم، شاہ ولی اللہ کی کتاب 'الحجۃ البالغہ' کی عبارت کے ترجمے کا تعلق بعد کی کسی تاریخ سے ہے۔ اس اہم عبارت کا واضح حوالہ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں چھ خطبات دینے سے ایک ماہ قبل علامہ اقبال کے مکتوب بنام سلیمان ندوی، محررہ ۲۲ ستمبر ۱۹۲۹ء میں موجود ہے۔ مزید یہ کہ مختصر مفاہیم پر مبنی ان سب تراجم سے خطبات سوم، پنجم اور ششم کے (کچھ) حصے تحریر کیے گئے۔

Page # ix

As to Rumi's Mathnawi, quoted very extensively (six of its verses are quoted even in the original Persian), one is to note that the translations of all the passages from it are not by Allama Iqbal himself but by others: Whinfield, Nicholson (with certain modifications) and Thadani. Only in one case has the Allama given his own translation of a verse from Rumi (p. 88); but, unbelievable though it is, this verse, according to the Persian translator of the Reconstruction, is to be found neither in the Mathnawi nor in the Kulliyat-i Shams. This certainly needs further research. However, almost every time a passage is quoted from the Mathnawi or even a reference is made to it, the reader is reminded of 'the beautiful words of Rumi and of his being 'far more true to the spirit of Islam than', say, 'Ghazali'.

جہاں تک مولانا رومی کی مثنوی کا تعلق ہے، اس کا نہایت مؤثر انداز سے ذکر کیا گیا ہے (یہاں تک کہ اس کے چھ اشعار اصل زبان فارسی میں ہی دیے گئے ہیں)، یہ بات نوٹ کرنے کی ہے کہ اس میں سے دیے گئے تمام اشعار کا ترجمہ علامہ اقبال کا نہیں بلکہ دیگر مترجمین، وہن فیلڈ (Whinfield)، نکلسن (Nicholson) (کچھ تبدیلیوں پر مشتمل) اور تھاڈانی (Thadani) کا ہے۔ صرف ایک جگہ (صفحہ ۸۸) پر علامہ نے رومی کے ایک شعر کا خود ترجمہ کیا ہے؛ مگر، ناقابلِ یقین بات یہ ہے 'تشکیل جدید' کے فارسی مترجم کے مطابق، یہ شعر 'مثنوی'، یا 'کلیاتِ شمس' دونوں میں موجود نہیں ہے۔ اس ضمن میں یقیناً مزید تحقیق کی ضرورت ہے۔ تاہم، زیادہ تر، ہر بار جب مثنوی سے کوئی شعر یا اس سے کوئی حوالہ دیا جاتا ہے، رومی کی خوبصورت باتوں کا دیگر مفکرین، جیسا کہ غزالی ہے، کے افکار سے بھی زیادہ روحِ اسلامی کے قریب تر ہونے کی طرف توجہ دلائی جاتی ہے۔

Of about thirty-four Western writers from whose works the Allama has quoted, as many as twenty-five were his contemporaries and among these one is to underline the names of Whitehead, Eddington, Wildon Carr, Louis Rougier, and certainly also of Spengler. One is also to note that the works of these and other contemporaries quoted from happen to be mostly those which were published between 1920 and 1928. This is not at all to minimize the importance of quite significant passages quoted from the works of Bergson, James, Hocking and even Aghnides, all published before 1920, but only to refer to the fact of there being a greater number of quotations in the Reconstruction from Western works published within a certain period of time.

تقریباً چونتیس مغربی مصنفین جن کی تصانیف سے علامہ نے حوالہ دیا ہے، ان میں سے پچیس ان کے ہم عصر تھے اور

ان میں سے وائٹ ہیڈ، ایڈنگٹن، وائلڈن کار، لوئس راجر اور بلاشبہ سپنگلر بھی زیادہ توجہ طلب ہیں۔ یہ بات نوٹ کی جا سکتی ہے کہ ان کے اور دیگر ہم عصرین کی کتب جن کا حوالہ دیا گیا ہے، ان میں سے زیادہ تر کتب ۱۹۲۰ء اور ۱۹۲۸ء کے درمیانے عرصے میں شائع ہوئی تھیں۔ اس کا مقصد ہرگز، برگساں، جیمز، ہاکنگ اور آگنائڈز کی ان تمام تصانیف سے دیے گئے اہم اقتباسات کی اہمیت کم کرنا نہیں ہے جو ۱۹۲۰ء سے قبل شائع ہوئی تھیں بلکہ اس کا مقصد صرف اس حقیقت کا ذکر کرنا ہے کہ 'تشکیل جدید' میں مغربی تصانیف جن سے زیادہ تر اقتباسات دیے گئے ہیں وہ ایک مخصوص عرصے کے دوران شائع ہوئی تھیں۔

The year 1920, in fact, happens to be the year of the publication of Einstein's epoch-making Relativity: The Special and the General Theory: A Popular Exposition. And it is the year also of the publication of Eddington's Space, Time and Gravitation and Wildon Carr's General Principle of Relativity in Its Philosophical and Historical Aspect, perhaps the earliest expository works on Relativity by English writers. Passages from both these works are to be found in the Reconstruction. Einstein's own work is catalogued in Allama's personal library along with a dozen others bearing on Relativity-Physics.

۱۹۲۰ء، درحقیقت، آئن سٹائن کی نہایت اہم، مشہور تصنیف ''اضافیت: خصوصی اور عمومی نظریہ'' کی اشاعت کا سال ہے اور اسی سال ایڈنگٹن کی تصنیف ''مکاں، زماں اور کششِ ثقل'' اور ویلڈن کار کی (تصنیف) ''اضافیت کا عمومی اصول بلحاظ فلسفیانہ و تاریخی پہلو'' شائع ہوئیں اور غالباً یہ انگریز مصنفین کی اضافیت پر اولین تصانیف تھیں۔ ان دونوں تصانیف کے اقتباسات 'تشکیل جدید' میں موجود ہیں۔ علامہ اقبال کی ذاتی لائبریری کی فہرست کتب میں آئن سٹائن کی تصنیف کے علاوہ اضافیتی طبیعات کے موضوع سے متعلق قریباً درجن کے قریب دیگر تصانیف کے نام دیے گئے ہیں۔

Mention must also be made here of Alexander's peculiarly difficult two-volume Space, Time and Deity, which on its appearance in 1920 was hailed as 'a philosophical event of the first rank'.

یہاں الیگزینڈر کی دو جلدوں پر مبنی دقیق تصنیف 'مکاں، زماں اور وجودِ باری تعالیٰ' کا بھی ذکر ضروری ہے جو ۱۹۲۰ء کو منظر عام پر آئی تو اسے پہلے درجے کے فلسفیانہ کام کے طور پر سراہا گیا۔

Page # x

This is perhaps the first contemporary work which received Allama's immediate professional comments, even though brief, embodying his significant admission: 'Alexander's thought is much bolder than mine'. Despite Alexander's pronounced realistic (and hereby also naturalistic -empiricistic and so scientific) metaphysics, the Allama seems to have found in his supreme 'principle of emergence' a kind of empirical confirmation of Bergson's Creative Evolution. It was verily in terms of the principle of emergence that he explained to Nicholson his idea of Perfect Man in contradistinction to that of Nietzsche's Superman in his long, perhaps the longest, letter addressed to him on 24 January 1921.

یہ غالباً علامہ کے عصر کی پہلی تصنیف تھی جس کے بارے میں انھوں نے فوراً، اس کی اہمیت کا اعتراف کرتے ہوئے، مختصر الفاظ میں ماہرانہ رائے دیتے ہوئے کہا: ’الیگزینڈر کی سوچ میری سوچ کی نسبت زیادہ واضح اور نمایاں ہے‘۔ الیگزینڈر نے حقیقی (فطرتی، تجرباتی اور سائنسی) مابعدالطبیعات کے بارے میں جو کچھ کہا، اس سے قطع نظر، واضح ہوتا ہے کہ علامہ اپنے ’جہد للبقا کے عظیم اصول‘ میں برگساں کے تخلیقی ارتقا کے تجرباتی اثبات کی طرح حقیقت پا چکے تھے۔ علامہ اقبال نے ۲۴ جنوری ۱۹۲۱ء کے اپنے طویل، غالباً طویل ترین خط میں نکلسن پر یقیناً جہد للبقاء کے اصول کی زبان میں ہی نطشے کے مافوق البشر کے مقابلے میں انسانِ کامل کا اپنے تصور کا فرق واضح کیا تھا۔

Allama Iqbal’s assessment of the works of Western writers, especially of those which received his closest attention, seems to be characterized by the ambivalence of admiration and dissatisfaction, or acceptance and rejection. This is also reflected in one of his most valuable dicta addressed to Muslims: ‘Approach modern knowledge with a respectful but independent attitude’ (p. 78). Nowhere is this ambivalence perhaps better exemplified than in Allama’s treatment of Spengler’s The Decline of the West; two volumes published in April 1926 and November 1928. He readily accepts some of Spengler’s pronouncements such as these: ‘The history of Western knowledge is thus one of progressive emancipation from classical thought’; ‘The symbol of the West . . . is the (mathematical) idea of function’; ‘Not until the theory of functions was evolved’ could it become possible for us to have ‘our dynamic Western physics’. But the Allama was completely dissatisfied with the very central thesis of The Decline of the West ‘that cultures, as organic structures, are completely alien to one another’. In his Address at the Oriental Conference, he pointedly observed that facts ‘tend to falsify Spengler’s thesis’. It was this thesis or doctrine of ‘mutual alienation of cultures’ or cultural isolationism, the Allama strongly felt, that blinded Spengler to the undeniable Muslim influences or ingredients in the development of European culture. There is no mention in his otherwise ‘extremely learned work’ of such known facts of history as the anti-classicism of the Muslim thinkers, which found its clearest expression in the work of the very brilliant Ibn Khaldun– Spengler’s Muslim counterpart in many ways.

مغربی مصنفین کی تصانیف کے بارے میں علامہ اقبال کا تجزیہ، خصوصاً ان (تصانیف) کے بارے میں جن کی طرف ان کی سب سے زیادہ توجہ مبذول ہوئی، تحسین و عدم اطمینان یا قبولیت و عدم قبولیت کے ملے جلے تاثرات پر مبنی دکھائی دیتا ہے۔ اس امر کا اظہار ان کی مسلمانوں کو کی گئی نہایت قابلِ قدر نصیحتوں میں سے اس ایک نصیحت (dicta) سے بھی ہوتا ہے: ’جدید علم، مؤدبانہ مگر آزادانہ طرزِ عمل اختیار کرتے ہوئے حاصل کریں‘۔ ملے جلے تاثرات سے متعلق سپنگلر کی دو جلدوں پر مطبوعہ تصنیف ’زوالِ مغرب‘ جو اپریل ۱۹۲۶ء اور نومبر ۱۹۲۸ء کو شائع ہوئی تھی، کے بارے میں علامہ کی رائے کے علاوہ کوئی اور بہتر مثال پیش نہیں کی جا سکتی۔ وہ سپنگلر کی اس طرح کی کچھ آرا کو فوراً تسلیم کر لیتے ہیں: ’مغربی

علم کی تاریخ اس طرح قدیم فکر سے تدریجی طور پر نجات پانے کی ایک کہانی ہے‘؛ ’مغرب کی علامت......(ریاضیاتی) تصورِ تفاعل ہے‘؛ ’تصورِ تفاعل نہ ملنے کی صورت میں کیا ہمارے لیے ممکن تھا کہ ہمیں ’متحرک (dynamic) مغربی طبیعات‘ کا علم حاصل ہوتا‘۔ تاہم، علامہ اقبال زوالِ مغرب‘ کے اس مرکزی خیال سے مکمل اختلاف رکھتے تھے کہ ثقافتیں حیاتیاتی مظاہر (organic structures) کے لحاظ سے ایک دوسرے کی مکمل طور پر مخالف ہیں۔ اورینٹل کانفرنس میں اپنے خطبے میں انھوں نے واضح طور پر کہا کہ حقائق سپنگلر کے مفروضے کی نفی کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ علامہ نے شدت سے محسوس کیا کہ یہ ’ثقافتوں کے باہمی تصادم‘ یا ثقافتی عدم تعلق‘ کا مفروضہ یا نظریہ تھا جس نے سپنگلر کو یورپی ثقافت کی ترقی میں موجود ناقابلِ تردید مسلم اثرات یا کارنامے (ingredients) دیکھنے سے محروم رکھا۔ اس کے ’نہایت علمی کام‘ میں مسلم مفکرین کی طبقاتی مخالفت کی وجہ سے، تاریخ کے ان معلوم حقائق کا ذکر نہیں ہے جس کا واضح ترین ثبوت نہایت ذہین (دانشور و مفکر) ابن خلدون کے کام میں موجود ہے، جو کئی لحاظ سے سپنگلر کا مسلمان ہم منصب (counterpart) ہے۔

Page # xi

Nor is there any reference, in The Decline of the West, to Al-Biruni's 'theory of functions', clearly enunciated in his Al-Qanun al-Mas'udi, six hundred years before Fermat and Descartes– a fact which Spengler had every right to know for he was so well versed in mathematics, and even as a historian of cultures.

نہ ہی ’زوالِ مغرب‘ میں البیرونی کے نظریۂ تفاعل کا ذکر ہے جو فرمت اور ڈیکارٹ سے چھ سو سال پہلے، اس کی کتاب ’القانون المسعودی‘ میں واضح طور پر بیان ہُوا ہے جو کہ ایک حقیقت ہے جس کا سپنگلر کو علم ہونا چاہیے تھا کیونکہ وہ علم ریاضی میں خوب مہارت رکھتا تھا اور ثقافتوں کا تاریخ دان بھی تھا۔

Again, while referring to Spengler's allegation that 'the culture of Islam is thoroughly Magian in spirit and character' Allama Iqbal candidly observes: 'That a Magian crust has grown over Islam, I do not deny'. And he adds quite importantly for us: 'Indeed, my main purpose in these lectures has been to secure a vision of the spirit of Islam as emancipated from its Magian overlayings' (p. 114). However, Spengler's vision of Islam as a cultural movement, according to Allama, was completely perverted by his thesis of 'mutual alienation of cultures' and also by his morphological approach to history, which led him to group Islam as a culture with the manifestly Magian cultures of Judaism, Zoroastrianism and others. Allama Iqbal did recognize the historical fact that Islam imported some concepts and a 'religious experience'– as reflected, for instance, in some esoteric traditions in Muslim theology and in certain theosophical and occultist tendencies in Sufism– from these earlier cultures in the period of its expansion as also in later periods especially when the conquered became conquerors culturally. But these importations, the Allama insisted, remained all along the husk of Islam, its Magian crust or its Magian overlayings. Spengler's capital error is obvious.

دوبارہ سپنگلر کے الزام(allegation) کا حوالہ دیتے ہوئے کہ 'اسلامی ثقافت اپنی روح اور نوعیت کے لحاظ سے مجوسی ہے'، علامہ اقبال واضح طور پر(condidly) رائے دیتے ہیں(observes): 'میں انکارنہیں کرتا کہ اسلام پر ایک مجوسی تہہ چھا گئی ہے'۔اور ہمارے لیے اس بات کی نہایت اہمیت کے پیش نظر وہ مزید کہتے ہیں: درحقیقت ، میرا بنیادی مقصدان خطبات کے ذریعے روحِ اسلام کے ایسے تصور کی حفاظت کرنا ہے جو مجوسی پردوں (تہوں) سے آزاد ہو، (صفحہ ۱۱۴)۔تاہم، علامہ کے مطابق، سپنگلر کا اسلام بطور ثقافتی تحریک کا تصور اس کے 'ثقافتوں کیبا ہمی تصادم کے مفروضے' اور تاریخ کے بارے میں اس کی سطحی سمجھ بوجھ کی وجہ سے مکمل طور پر خراب ہوگیا، جس وجہ سے اس نے اسلام کو بطور ایک ثقافت کے واضح مجوسی ثقافتوں یہودیت (Judaism) ، زرتشتیت (Zoroastrianism) اور(اس طرح کی) دیگر (ثقافتوں) میں سے شمار کیا۔ علامہ اقبال یقیناً اس تاریخی حقیقت کو جان گئے تھے کہ دین اسلام نے ان ماقبل ثقافتوں سے اپنی وسعت کے دور اور بعد کے ادوار میں خصوصاً جب مفتوحین ثقافتی لحاظ سے فاتحین بن گئے ، کچھ تصورات اور 'مذہبی تجربہ' اخذ کر لیے جن کی ایک مثال وہ باتیں ہیں جن کا اظہار اسلامی تصوف کی کچھ غیر معروف روایات اور تصوف کی بعض فلسفیانہ اور علم باطن سے متعلق رجحانات کی صورت میں ہوا۔ علامہ اقبال نے زور دیا کہ یہ اپنائی گئی باتیں اسلام کے ظاہر تک، اس کی مجوسی سطح یا مجوسی پردوں تک محدود رہیں۔(اس لحاظ سے) سپنگلر کی بڑی غلطی عیاں ہے۔

Moreover, Spengler failed to perceive in the idea of finality of prophethood in Islam, 'a psychological cure for the Magian attitude of constant expectation'. It should be clear to any body that with the 'revelation' of this idea of finality, one of the greatest that dawned upon the prophetic consciousness, 'all personal authority claiming a supernatural origin came to an end in the history of man'. Spengler also failed to appreciate the cultural value of this idea in Islam. With all his 'overwhelming learning', it perhaps did not become possible for him to comprehend the all-important truth that 'the constant appeal to reason and experience in the Qur'an, and the emphasis that it lays on Nature and History as sources of human knowledge are ... different aspects of the same idea of finality'. It is these aspects of the idea of finality which bring to man, indeed, a keen awareness of the 'birth' of a new epoch with Islam, the epoch 'of inductive intellect'.

مزید یہ کہ، سپنگلر ، اسلام میں موجود ختمِ نبوت کے تصور کو سمجھنے میں ناکام رہا جو کہ 'مجوسی طرزِ فکر کی رو سے کسی مسیحا کی آمد کی غیر مختتم اُمید کا نفسیاتی علاج ہے'۔ ہر ایک پر یہ بات واضح ہونی چاہیے کہ ختمِ نبوت کے اس تصور کے 'اظہار' سے جو کہ پیغمبرانہ شعور کے مطلعِ فکر پر منکشف ہونے والے عظیم ترین حقائق میں سے ہے، 'انسانی تاریخ میں مافوق الفطرت مبدا سے تعلق کا دعویٰ کرنے والی ہر طرح کی شخصی بالادستی کا خاتمہ ہوگیا'۔ سپنگلر دین اسلام میں اس تصور کی ثقافتی قدر و قیمت کو سمجھنے میں بھی ناکام رہا۔ اپنے تمام تر 'بالادست تعلم' کے باوجود، غالباً اس کے لیے یہ سراسر اہمیت کی حامل سچائی سمجھنا ممکن نہ ہُوا کہ 'قرآن حکیم میں عقل اور تجربے کی ہمہ گیر اہمیت اور اس نے انسانی علم کے ذرائع کے طور پر فطرت اور تاریخ پر جو زور دیا ہے...... ختمِ نبوت کے اسی تصور کے مختلف پہلو ہیں'۔ ختمِ نبوت کے تصور کے انہی پہلوؤں کی بدولت، درحقیقت، انسان کو

اسلام کے ایک نئے دور یعنی عقلِ استقرائی کے دور کے آغاز کی آگہی حاصل ہوتی ہے۔

Page # xii

The fact that none of the works of the Western writers quoted from in the Reconstruction crosses 1928 as its date of publication does not make much of a problem so far as the first six Lectures are concerned. One has only to recall that the first three Lectures were written or finally re-written in 1928, and the next three in 1929, mostly perhaps during the summer vacations of the Courts. It is quite likely that at the time of writing the second set of three lecturers in 1929, Allama Iqbal did not come across many works published in the West the same year, or did not find anything in them to quote from in his Lectures. But the last Lecture in the present work: 'Is Religion Possible?' was delivered in a session of the Aristotelian Society, London, in December 1932; and yet all the six Western works quoted from, even in this Lecture, happen to have been published within 1928. How is one to understand Allama's not keeping up his usual keenly perceptive and reportedly avid reading of the Western philosophers?

اس حقیقت سے کہ تشکیل جدید میں جن مغربی مصنفین کی تصانیف کا حوالہ دیا گیا ہے ان میں سے کسی کا بھی سنِ طباعت ۱۹۲۸ء سے متجاوز نہیں کرتا، جہاں تک پہلے چھ خطبات کی بات ہے کوئی زیادہ مسئلہ نہیں بنتا۔ صرف اتنا یاد کرنے کی ضرورت ہے کہ پہلے تین خطبات ۱۹۲۸ء میں لکھے گئے یا ازسرِ نو تحریر کئے گئے تھے اور اگلے تین خطبات، زیادہ تر، غالباً عدالتوں میں موسمِ گرما کی تعطیلات کے دوران لکھے گئے تھے۔ اس بات کا بالکل امکان ہے کہ ۱۹۲۹ء میں تینوں دیگر خطبات لکھنے کے وقت اس سال مغرب میں شائع ہونے والی زیادہ تر کتب علامہ اقبال کی نظر سے نہیں گزریں، یا ،انھیں اپنے خطبات میں بیان کرنے کے لیے ان میں سے کچھ نہ ملا۔ مگر، اس کتاب میں موجود آخری خطبہ: 'کیا مذہب کا امکان ہے؟' دسمبر ۱۹۳۲ء میں ارسطالین سوسائٹی لندن کے ایک اجلاس میں پیش کیا گیا تھا؛ اور، تب بھی اس خطبے میں جن چھ مغربی تصانیف میں سے حوالہ دیا گیا ۱۹۲۸ء تک ہی شائع ہوئی تھیں۔ کوئی کس طرح قیاس کر سکتا ہے کہ علامہ نے بھرپور غور و تفکر کے اپنے عمومی شعار کو برقرار نہ رکھا اور مغربی فلاسفہ کو پڑھنے سے پہلوتہی کی، جیسا کہ کہا جاتا ہے؟

Why this almost an ascetic self-denial of philosophy? There could be many reasons for this. Among these, due allowance has to be made for his preoccupation of two different orders: one which suited his superb poetic genius most; and the other, of more practical nature, which increasingly took possession of his time and attention towards guiding and helping the Muslims of India in their great struggle for an autonomous homeland. Allama Iqbal all along keenly felt that Islam was to have an opportunity 'to mobilize its law, its education, its culture, and to bring them into closer contact with its own original spirit and with the spirit of modern times' (Speeches, Writings and Statements of Iqbal, p. 11). From the depth of these feelings there emerged a prophetic vision of a geographical form– now called Pakistan.

فلسفے کا ذاتی طور پر یہ زاہدانہ انکار کیوں؟ اس کی بہت سی وجوہات ہو سکتی ہیں۔ ان میں سے دو مختلف امور کی طرف ان کی بھرپور توجہ کی وجوہات کا سرسری جائزہ لینا ہوگا: ایک وجہ تو وہ ہے جو ان کی نہایت شاندار و اعلیٰ شاعرانہ ذہانت و فطانت کے لیے موزوں ترین ہے؛ اور دوسری وجہ زیادہ عملی نوعیت کی ہے، ہندوستان کے مسلمانوں کے لیے خود مختار وطن کے حصول کے لیے ان کی عظیم جدوجہد کے سلسلہ میں رہنمائی کرنا اور مدد کرنا ہے جس کی طرف بدستور ان کا وقت وقف ہوتا رہا اور توجہ بڑھتی چلی گئی۔ علامہ اقبال نے شروع سے ہی (all along) شدت سے محسوس کیا کہ اسلام کو 'اپنا قانون' اپنی تعلیم، اپنی ثقافت کو باضابطہ طور پر منظّم و متحرک کرنے کے لیے اور اسے اپنی حقیقی روح اور جدید زمانے کی روح کے ساتھ قریب تر تعلق پیدا کرنے کے لیے ایک موقع حاصل کرنا چاہیے۔ (اقبال کی تقاریر، تحاریر اور بیانات، ص ۱۱)۔ انھیں محسوسات کی گہرائی سے جغرافیائی شکل کے ایک الہامی تصور نے جنم لیا جسے اب پاکستان کے نام سے پکارا جاتا ہے۔

As stated above Allama's avowed main purpose in his Lectures is 'to secure a vision of the spirit of Islam as emancipated from its Magian overlayings' (p. 114). There is, however, not much mention of Magianism, nor of the specific Magian overlayings of Islam, in the Reconstruction. In all there is a brief reference to Magian culture in the opening section of Lecture IV and to Magian idea or thought in the concluding passage of Lecture V.

جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا، علامہ اقبال نے برملا اظہار کیا تھا (avowed) کہ ان کے خطبات کا بنیادی مقصد 'اسلام کے ایسے تصور کی حفاظت کرنا ہے جو مجوسی پردوں (تہوں) سے آزاد ہے' (صفحہ ۱۱۴)۔ پھر بھی 'تشکیل جدید' میں نہ تو مجوسیت کا اور نہ ہی اسلام پر خصوصی مجوسی اثرات کا زیادہ ذکر ہُوا ہے۔ مجموعی طور پر، چوتھے خطبے کے آغاز میں مجوسی ثقافت کا یا پانچویں خطبے کی حاصل کلام پر مبنی عبارت میں مجوسی نظریہ یا فکر کا مختصر سا تذکرہ ہُوا ہے۔

Page # xiii

In the latter case Allama's statement that Ibn Khaldun has 'finally demolished the alleged revelational basis in Islam of an idea similar . . . to the original Magian idea' (p. 115) is an implied and may be some what suppressed reference to his view that 'all prophetic traditions relating to mahdi, masihiyyat and mujaddidiyyat are Magian in both provenance and spirit' (Iqbalnamah, Vol. II, 231). It may be rightly said that Allama's whole Weltanschauung is so completely anti-Magian that he does not always have to name Magianism whenever he says something which implies anti-Magianism. A good instance of this, perhaps, would be his observation in Lecture VII on the 'technique' of medieval mysticism in the Muslim East. 'Far from reintegrating the forces of the average man's inner life, and thus preparing him for participation in the march of history', this Muslim mysticism, he tells us, 'has taught man a false renunciation and made him perfectly contented with his ignorance and spiritual thraldom' (pp. 148-49).

مؤخر الذکر صورت میں علامہ اقبال کا بیان کہ ابنِ خلدون نے 'بالآخر اسلام میں اصل مجوسی تصور...... سے ملتے جلتے فرضی

الہامی اساس والے تصور کو منہدم کر دیا، (صفحہ ۱۱۵) کا عملی اطلاق اور امکانی طور پر کسی حد تک دبا ہُوا حوالہ ان کے اس نقطہ نظر میں ملتا ہے کہ 'مہدی، مسیحیت اور مجددیت اصل (provenance) اور روح (spirit) دونوں لحاظ سے مجوسی تصورات ہیں، (اقبال نامہ، جلد دوم، ص ۲۳۱) ایسا بجا طور پر کہا جا سکتا ہے کہ اقبال کا انسان اور کائنات کے بارے میں مجموعی تصور (Weltanschauung) مکمل طور پر اس قدر مجوسیت مخالف (anti-Magian) ہے کہ جب وہ کوئی ایسی بات کہتے ہیں جس کا تعلق مجوسیت مخالفت (anti-Magianism) سے ہوتا ہے تو انھیں ہر بار مجوسیت کا نام بھی نہیں لینا پڑتا۔ اس کی اچھی مثال، غالباً، ساتویں خطبے میں مشرقی اسلامی دنیا کے قرونِ وسطیٰ کے تصوف کے طریقہ کار (technique) کے بارے میں ان کی رائے کو قرار دیا جا سکتا ہے۔ 'متوسط درجے کے انسان کی باطنی زندگی میں موجود قوتوں کو ازسرِ نو مجتمع کرنے، اور اس طرح اُسے تاریخ کے دھارے میں شمولیت و پیش رفت کے لیے تیار کرنے کے بجائے اس اسلامی تصوف نے انسان کو غلط طور پر ترک کی تعلیم دی اور اسے اپنی جہالت اور روحانی غلامی پر مکمل طور پر مطمئن کر دیا۔ (صفحہ ۱۴۸۔۱۴۹)

It remains, however, true that there are not very many statements in the Reconstruction even with Allama's implied anti-Magianism, unless we understand the expressions 'implied' and 'implication' in a different and deeper sense, and go to the very starting-point or genesis of his anti-Magianism. As is the case with most of his other great and rare insights– generally couched in a language different from that of Bergsonian-Whiteheadian metaphysics, Allama owes his anti-Magianism to his uniquely perceptive reading of the Qur'an. It essentially emanates from his keen understanding of the profound significance of the supreme idea of finality of prophethood looked at from the point of view of religious and cultural growth of man in history, and even thus, looked at also from the point of view of 'man's achieving full self-consciousness' as bearer of the 'Divine trust' of 'personality' (ego) and of the 'Divine promise' of 'a complete subjugation of all this immensity of space and time'. With this Prophetic idea of the perfection and thereby the completion of the chain of all Divinely-revealed religions in Islam, says Allama: 'all personal authority, claiming a supernatural origin, has come to an end in the history of man' (p. 101). But then from the same supreme idea also emanates the keen awareness of the epochal 'birth of inductive intellect', summed up in Allama's well-known aphorism: 'Birth of Islam is the birth of inductive intellect' (p.101).

تاہم، یہ بات اپنی جگہ پر درست ہے کہ 'تشکیل جدید' میں، وہاں پر بھی جہاں علامہ کی مجوسیت مخالف سوچ نظر آتی ہے، جب تک ہم اصطلاحات، بالواسطہ اظہار (implied) اور پوشیدہ مفہوم (implication) کا مختلف، گہرا مفہوم نہیں سمجھ لیتے ان کی مجوسیت مخالف سوچ کے نقطۂ آغاز یا مبدا و مرکز (genesis) تک نہیں پہنچ سکتے۔ جیسا کہ ان کے دیگر عظیم اور بے مثل افکار و تصورات (insights) ہیں جو عمومی طور پر برگساں اور وائٹ ہیڈ کی مابعد الطبیاتی زبان سے مختلف زبان میں بیان ہُوئے ہیں، علامہ اقبال کو مجوسیت مخالف سوچ قرآن حکیم کے منفرد، بصیرت افروز مطالعہ کی بدولت حاصل

ہوئی۔ یہ سوچ، لازماً، ختمِ نبوت کے عظیم تصور کی بہت زیادہ قدر و قیمت اور اہمیت (significance) کے بارے میں گہری تفہیم سے حاصل ہُوئی جس کا تاریخ میں انسان کی مذہبی اور ثقافتی نشو ونما (ترقی) کے نقطۂ نظر سے جائزہ لیا گیا اور یہاں تک شخصیت (انا) کی خدائی امانت اور باری تعالیٰ سے کئے ہوئے عہد کے امین ہونے کی حیثیت سے انسان کی مکمل طور پر خود شناسی حاصل کرنے اور تمام تر وسعتوں کے حامل مکاں اور زماں کو مکمل طور پر مسخر کرنے (subjugation) کے نقطۂ نظر سے بھی جائزہ لیا گیا۔ علامہ اقبال کہتے ہیں کہ تکمیل پانے والے تصورِ نبوت اور اس طرح دین اسلام میں الہامی طور پر بننے والے مذاہب کے سلسلہ کے مکمل ہونے سے انسانی تاریخ میں، کسی مافوق الفطرت مبدا سے تعلق کا دعویٰ کرنے والی مجاز و مختار شخصیات کی آمد کا سلسلہ بھی ختم ہو گیا ہے۔ (صفحہ ۱۰۱) پھر اس عظیم تصور سے 'عقل استقرائی کے جنم لینے' کی نہایت اہم و مؤثر (epochal) اور عمیق آگہی پیدا ہوتی ہے، جسے مختصر الفاظ میں علامہ اقبال کے مقولے (aphorism): 'اسلام کی پیدائش، عقلِ استقرائی کی پیدائش ہے' (صفحہ ۱۰۱) میں بیان کیا گیا ہے۔

Page # xiv

Added to this is his observation, characterized by the same simplicity and directness of 'perception': 'In the Prophet of Islam, life discovers other sources of knowledge suitable to its new direction' (p. 101). Thus, 'abolition of all Magian claims' and 'the birth of inductive intellect', within the logic of Islamic experience, are two co-implicant ideas, for they owe their origin to the same supreme idea of finality and from it they Draw their common inspiration.

اس پر مزید ان کی یہ رائے جو اس سادگی اور صاف گوئی سے بیان کی گئی ہے: پیغمبرِ اسلام ﷺ میں حیات دیگر ذرائع علم دریافت کرتی ہے جو اس کی نئی سمت کے لیے موزوں ہیں۔ (صفحہ ۱۰۱)۔ اس لیے اسلامی تجربہ کی منطق کے دائرہ کار میں 'تمام مجوسی دعاوی کا خاتمہ' اور 'عقلِ استقرائی کی پیدائش' دو باہم مربوط (co-implicant) تصورات ہیں کیونکہ ان کا سرچشمہ خاتمیت کا یکساں عظیم تصور ہی ہے اور اس سے وہ مشترک بصیرت حاصل کرتے ہیں۔

Because of the veritable inner unity of the Qur'an, man's new awareness of himself with regard to both his place in Nature and his position in History awakened by 'the idea of finality' is already clearly reflected in 'the emphasis that the Qur'an lays on Nature and History as sources of human knowledge'. The latter, according to the Allama, is only one of the other aspects of the former; as is also 'the constant appeal to reason and experience in the Qur'an'. Thus, 'the birth of inductive intellect' is to be found in the Qur'an in more than one way; and, therefore, in as many ways is to be found also the repudiation of Magianism inherently implied by it. This explains largely, perhaps, Allama's having taken up in the Reconstruction the methodological device of removing the Magian crust from Islam by promoting, from within Islam, its own intrinsic awareness of the birth of inductive intellect. This is borne out by many of the brightest parts of the present work.

قرآن حکیم کے حقیقی باطنی اتحاد کی وجہ سے فطرت میں اپنے مرتبہ اور تاریخ میں اپنے مقام (position) دونوں کے لحاظ سے تصورِ خاتمیت کے ساتھ بیدار ہونے والی، انسان کی اپنے بارے میں نئی آگہی کا تصور پہلے ہی اس تاکید (emphasis) کے ذریعے واضح ہو چکا ہے جو قرآن حکیم انسانی علم کے ذرائع کے طور پر فطرت اور تاریخ کے بارے میں کرتا ہے۔ علامہ اقبال کے مطابق مؤخر الذکر، اول الذکر کے دیگر پہلوؤں میں سے ایک (پہلو) ہے؛ جیسا کہ قرآن حکیم میں عقل اور تجربہ کی طرف تسلسل کے ساتھ توجہ دلائی گئی ہے۔ اس لیے، قرآن حکیم میں عقلِ استقرائی کی پیدائش کو ایک سے زیادہ طریقوں سے تلاش کرنا ہوگا؛ اور، اس لیے، بہت سے طریقوں سے مجوسیت کی تردید کا بھی پتہ چلانا ہوگا جو موروثی طور پر اس کے ذریعے در آئی ہے۔ اس سے غالباً اچھی طرح وضاحت ہو جاتی ہے کہ علامہ اقبال نے تشکیل جدید میں، اسلام سے مجوسی اثرات کا پردہ ہٹانے کے طریقہ کار کے طور پر، اسلام کے باطن سے ہی عقلِ استقرائی کی پیدائش کے بارے میں اعلیٰ (intrinsic) آگہی کے تصور کو بطور آلہ استعمال کیا ہے۔ موجودہ تصنیف کے بہت سے عظیم ترین (brightest) حصوں سے اس امر کا ثبوت ملتا ہے۔

Some of the perceptive Western readers of the Reconstruction have correctly noticed in Allama's idea of 'the birth or awakening of inductive intellect' a middle term between 'Islam' and 'modern science', even as one is also to notice Allama's bracketing 'science' with 'God-consciousness'– more precious than mere belief in God, in some of his extraordinary pronouncements. These appear sometimes, suddenly as if, in the concluding part of an argument as spontaneous expressions of an essential aspect of that argument's inner impulse, which seems to have become a little more heightened in the end. Such are the pronouncements, for instance, in which the Allama equates the scientist's observation of Nature with someone's 'virtually seeking a kind of intimacy with the Absolute Ego' (p.45) or where he calls 'the scientific observer of Nature,' 'a kind of mystic seeker in the act of prayer' (p. 73).

تشکیلِ جدید کے چند باشعور (perceptive) مغربی قارئین میں سے بعض نے بجا طور پر نوٹ کیا ہے کہ علامہ کا 'عقلی استقرائی کی پیدائش یا بیدار ہونے' کا تصور 'اسلام' اور 'جدید سائنس' کے درمیان کی ایک اصطلاح ہے۔ یہاں تک کوئی اس بات کو بھی نوٹ کر سکتا ہے کہ علامہ اپنی بعض غیر معمولی آرا (بیانات) میں 'سائنس' کے ساتھ 'معرفتِ الٰہی' کا ذکر کرتے ہیں۔۔۔ جو کہ محض اللہ تعالیٰ کو ماننے سے زیادہ اہمیت کی بات ہے۔ ایسی آرا بعض اوقات، گویا کہ اچانک، کسی استدلال کے آخری حصے میں، اس استدلال میں موجود باطنی تحریک کے کسی ضروری پہلو سے متعلق بے ساختہ (spontaneous) کلمات کی شکل میں نظر آتی ہیں، جو کہ آخر میں قدرے زیادہ بلند ہوتی دکھائی دیتی ہے۔ مثال کے طور پر اس طرح کی آرا وہاں نظر آتی ہیں جہاں علامہ کسی سائنسدان کے مشاہدۂ فطرت کو 'فکری و روحانی (virtually) لحاظ سے انائے مطلق کا قرب تلاش کرنے والے (صوفی) کے مشاہدے (صفحہ ۴۵) کے برابر قرار دیتے ہیں یا جہاں وہ 'فطرت کا سائنسی طریقہ کار کے مطابق مشاہدہ کرنے والے' کو 'دعا کے ذریعے حق کے متلاشی کی طرز کا انسان (صفحہ ۷۳) قرار دیتے ہیں۔

Making this matter of 'God-consciousness through-science' more explicit, he tells us that 'scientific observation of Nature keeps us in close contact with the behaviour of Reality, and thus sharpens our inner perception for a deeper vision of it' (p. 72), or that 'one indirect way of establishing connexions with the reality that confronts us is reflective observation and control of its symbols as they reveal themselves to sense-perception' (p. 12). So sure is Allama of the near at hand possibilities of the scientific observer's 'establishing connexions with Reality' through his following the 'modest' ways of inductive intellect that he significantly concludes: 'This alone will add to his power over Nature and give him that vision of the total-infinite which philosophy seeks but cannot find' (p.73).

<u>Page # xv</u>

'سائنس کے ذریعے معرفتِ الٰہی حاصل کرنے کے عمل' کوزیادہ واضح کرتے ہوئے وہ ہمیں بتاتے ہیں کہ 'فطرت کا سائنسی مشاہدہ ہمیں حقیقتِ مطلقہ کے رویے سے قریب تر رابطے میں رکھتا ہے، اوراس طرح اس کے زیادہ گہرے مشاہدہ کے لیے ہماری باطنی قوتِ مشاہدہ کو تیز کر دیتا ہے (صفحہ۷۲)، یا یہ کہ ہمیں جس حقیقت کا سامنا ہوتا ہے، اس کے ساتھ رابطے قائم کرنے کا ایک بالواسطہ طریقہ غور وفکر پر مبنی مشاہدہ اوراس کی آیات (علامات) جب حسی ادراک پر منکشف ہوتی ہیں تو وہ ان کی تفہیم ہے۔(صفحہ۱۲) علامہ کو سائنسی طریقہ کار کے مطابق مشاہدہ کرنے والے فرد کے، عقل استقرائی کے سیدھے سادھے طریقے اپناتے ہوئے حقیقتِ مطلقہ کے ساتھ روابط قائم ہونے کے قریبی، قابلِ دسترس امکانات کا اس قدر یقین ہے کہ وہ واضح طور پر نتیجہ اخذ کرتے ہوئے کہتے ہیں: صرف اس طریقے سے فطرت پر اس کی بالادستی میں اضافہ ہو جائے گا اور اسے ذاتِ مطلق کا وہ مشاہدہ حاصل ہوگا جسے فلسفہ تلاش کرتا ہے مگر پا نہیں سکتا، (صفحہ۷۳)۔

The Reconstruction, however, cannot be said to be a critique of Magian supernaturalism, nor, perhaps, is it al-together a dissertation on Islamic awareness of inductive intellect, or on Islam's saying 'yes' to the world of matter and the unique emphasis that it lays on the empirical aspect of Reality, and thence on science and on power over Nature. All these do get their due place in Allama's work, but they also get their share of criticism in the philosophically conceived total religio-moral synthesis of Islam. In fact, the exigency of the writing of the major part of the Reconstruction seems to have arisen, among other things, out of a state of despair into which Muslim religiophilosphic tradition had fallen, apparently, out of sheer neglect over the ages. Muslims in the end were, thus, left with what the Allama has described 'a worn-out' or 'practically a dead metaphysics' with its peculiar thought-forms and set phraseology producing manifestly 'a deadening effect on the modem mind' (pp. 72,78). The need for writing a new Muslim metaphysics could not be overemphasized; and the Allama wrote one in the Reconstruction in terms of contemporary developments in science and philosophy. This he hoped would 'be helpful towards a proper understanding

of the meaning of Islam as a message to humanity' (p. 7). Allama's hope came true. The Reconstruction is one of the very few precious Muslim works available today for a meaningful discourse on Islam at the international forum of learning. Even thus it is unique in promoting effective interreligious dialogue, provided the 'metaphysics' at least of the major world religions are got similarly translated into the common idiom and metaphor of today.

تاہم، تشکیل جدید کے بارے میں نہیں کہا جا سکتا کہ یہ مجوسی مافوق الفطرت علم کی نقاد (critique) ہے، نہ ہی، غالبًا، یہ کہا جا سکتا ہے کہ بحیثیت مجموعی عقلِ استقرائی کے بارے میں اسلامی آگہی پر یا اسلام کے مقولے مادی دنیا کے لیے 'ہاں' اور حقیقتِ مطلقہ کے تجرباتی پہلو پر اور اس طرح سے سائنس اور قوتِ فطرت کی اہمیت سے متعلق منفرد تاکید (پر مبنی کتاب) ہے۔ ان سب باتوں کو یقیناً علامہ کی تصنیف میں ضروری مقام حاصل ہے، تاہم، ان پر اسلام کے مکمل فلسفیانہ نقطۂ نگاہ کے حامل مکمل مذہبی و اخلاقی ضابطہ کے تحت تنقید بھی کی گئی ہے۔ درحقیقت، یوں دکھائی دیتا ہے کہ تشکیلِ جدید کا بڑا حصہ لکھنے کی ضرورت (exigency)، دیگر امور کے علاوہ، مایوسی کی اس حالت کی وجہ سے بھی پیدا ہوئی جس کا مسلم مذہبی روایت صدیوں پر مبنی شدید غفلت کے باعث شکار ہو چکی تھی۔ جیسا کہ علامہ اقبال نے بیان کیا ہے، اس طرح، انجام کار، مسلمانوں کے پاس مخصوص فکری صورتوں (thought-forms) اور طرزِ تحریر (phraseology) کی حامل، واضح طور پر، جدید طرزِ فکر پر مہلک اثرات مرتب کرتی ہوئی، 'گھسی پٹی' یا 'عملی طور پر مردہ مابعد الطبیعات' بچی۔ (صفحہ ۷۲، ۷۸)۔ نئی مسلم مابعد الطبیعات لکھنے پر زیادہ زور نہیں دیا جا سکا تھا؛ اور علامہ نے تشکیلِ جدید میں، سائنس اور فلسفہ کی عصری پیش رفتوں کی صورتوں میں ایک (مابعد الطبیعات) تحریر کی۔ انھیں اُمید تھی کہ 'یہ انسانیت کے لیے بطور ایک پیغام کے اسلام کا صحیح مفہوم سمجھنے میں مددگار رہوگی' (صفحہ ۷)۔ علامہ کی اُمید پوری ہوئی۔ تشکیل جدید، بین الاقوامی تعلیمی سطح پر میسر، مسلمانوں کی لکھی گئی بہت تھوڑی تعداد میں موجود گراں قدر تصانیف میں سے ایک ہے۔ پھر بھی یہ موثر بین المذہبی مکالمے کو آگے بڑھانے کے لحاظ سے منفرد اہمیت کی حامل (تصنیف) ہے بشرطیکہ، کم از کم دنیا کے بڑے مذاہب کی مابعد الطبیعات کا آج کے معروف محاورے اور زبان میں اس طرح کا ترجمہ کیا جائے۔

Page # xvi

The Reconstruction certainly also aims at greatly facilitating the much-needed inner communication between Islam and some of the most important phases of its culture, on its intellectual side' (p. 6), which now, with the passage of time, have come to be manifested in many human disciplines rapidly progressing all over the world. Promotion of Islam's communication with its own manifestations elsewhere is, perhaps, today, historically speaking, an indispensable part of Muslims' own 'proper understanding of the meaning of Islam'.

یقیناً، تشکیلِ جدید کا ایک مقصد یہ بھی ہے کہ علمی لحاظ سے اسلام اور اس کی ثقافت کی اہم ترین صورتوں کے درمیان اشد ضروری اندرونی رابطہ قائم کرنے میں بہت زیادہ سہولت پیدا کی جائے (صفحہ ٦)، جس کی ضرورت وقت گزرنے کے ساتھ، دنیا بھر میں تیزی سے ترقی کرتے ہوئے بہت سے انسانی شعبہ جات میں کئی گناہ زیادہ ہو چکی ہے۔ تاریخی لحاظ سے

بات کی جائے تو آج کے دور میں، کہیں بھی پائی جانے والی اپنی مختلف عملی صورتوں کے ساتھ اسلام کا رابطہ بہتر طور پر بڑھانا 'مسلمانوں کے لیے اسلام کے صحیح مفہوم سے آگاہ ہونے کے لیے ایک ناگزیر (ضروری) عمل ہے'۔

While preparing the script of the Reconstruction for its present edition I have used basically its Oxford University Press edition of 1934. The few misprints of the proper names like Maimmonides, Rongier, Tawfik Fitrat –which seem to have been transferred to the Oxford edition of the Reconstruction from its poorly printed original Lahore (Kapur Art Printing Works) edition of 1930– were pointed out by some of the earlier Western reviewers. None of these misprints, however, posed much of a problem except one, which, I confess, put me on real hard work. I mean: 'Sarkashi of the tenth century of the Hijrah', a misprint of composite nature relating to both name and date. The French, the Urdu and the Persian translators of the Reconstruction have noted it as a misprint for 'Sarakhsi of the fifth century of the Hijrah'– a bit too commonly known a name and date to find its way into a composite misprint in the Reconstruction; and then the date certainly a bit anachronistic for the passage where it is meant to go. After arriving at, what I may be allowed to call, my foolproof reasons and authenticated evidence with regard to this misprint in name and date, I decided to change it into 'Zarkashi of the eighth century of the Hijrah' with a long note to this name.

تشکیل جدید کی موجودہ اشاعت کے لیے مسودہ تیار کرتے وقت، بنیادی طور پر میں نے آکسفورڈ یونیورسٹی پریس کے ۱۹۳۴ء کے مطبوعہ نسخے کو پیشِ نظر رکھا ہے۔ چند صحیح نام جیسا کہ میمونائڈز (Maimmonides)، رنگیئر (Rongier)، توفیق فطرت (Tawfik Fitrat)__ جو کہ یوں دکھائی دیتا ہے کہ (کپور آرٹ پرنٹنگ ورکس) کے ۱۹۳۰ء کے غیر معیاری مطبوعہ اصل پرنٹ سے تشکیلِ جدید کے آکسفورڈ ایڈیشن میں آ گئے تھے__ ان کی ابتدائی دور کے چند مغربی مبصرین نے نشاندہی کی۔ ان اغلاط میں سے سوائے ایک کسی نے بھی زیادہ مسئلہ کھڑا نہیں کیا، جس کے بارے میں، میں اعتراف کرتا ہوں، اس نے واقعی مجھے سخت مشقت میں ڈال دیا۔ میری مراد 'دسویں ہجری کا سرکشی (Sarkashi) ہے'، جو کہ نام اور تاریخ دونوں کے لحاظ سے مخلوط نوعیت کی طباعتی غلطی ہے۔ تشکیلِ جدید کے فرانسیسی، اردو اور فارسی مترجمین نے اسے 'پانچویں صدی ہجری کے سرکشی' کی جگہ پر غلطی شمار کیا ہے__ جو کہ عمومی طور پر معروف نام اور تاریخ ہیں جو مخلوط طباعتی غلطی کی شکل میں تشکیلِ جدید میں شامل ہو گئے اور پھر جس عبارت سے تاریخ کا تعلق ہے، اس کے مطابق، زمانی ترتیب کے لحاظ سے یہ یقیناً غلط ہے۔ اگر آپ مجھے اجازت دیں تو میں کہوں گا کہ نام اور تاریخ کی طباعتی غلطی سے متعلق یقینی طور پر درست دلائل اور مستند شہادت ملنے پر، میں نے فیصلہ کیا کہ اسے 'آٹھویں صدی ہجری کے زرکشی'، سے بدل دوں اور اس نام کے ساتھ طویل حاشیہ بھی دوں۔

As to my primary task of tracing the passages quoted in the Reconstruction to their originals in the Muslim or Western writers, I am to say that I did finally succeed in finding them out except four, i.e. those quoted from Horten, Hurgronje, von Kremer and Said Halim Pasha. All these passages belong to

Lecture VI. This Lecture, as I have adduced some evidence to show in my Notes, is justly believed to be the revised and enlarged form of a paper on Ijtihad read by Allama Iqbal in December 1924.

جہاں تک تشکیلِ جدید میں دیئے گئے اقتباسات کو ان کی اصل تصانیف سے تلاش کرنے کا میرا بنیادی کام ہے، مجھے یہ کہنا ہے، انھیں تلاش کرنے میں، میں بالآخر کامیاب ہوگیا سوائے چار کے جو ہارٹن (Horten)، ہرگرنج (Hurgronje)، وان کریمر (Von Kremer) اور سعید حلیم پاشا (Said Halim Pasha) کی تصانیف سے لیے گئے تھے۔ ان تمام اقتباسات کا چھٹے خطبے سے تعلق ہے۔ اس خطبے کے بارے میں بجا طور پر یقین کیا جا سکتا ہے، جیسا کہ میں نے اپنے 'حواشی' میں کچھ شہادت (گواہی) پیش کی ہے، ۲۴ دسمبر ۱۹۲۴ء کو 'اجتہاد' کے موضوع پر پڑھے گئے مقالے کی نظر ثانی شدہ اور توسیع شدہ شکل ہے۔

Page # xvii

After all my search for the so far four untraced passages in the possible works which could become available to me, I am inclined to assume that they are Allama's own translations from German works. Allama's translation of two passages from Friedrich Naumann's Briefe über Religion and five passages from August Fischer's Aus der religiösen Reformbewegung in der Turkei in Lecture VI, earlier paper on Ijtihad and his past practice of quoting from German works in The Development of Metaphysics in Persia as well as his correspondence with some of the noted German and other orientalists are among the additional reasons for this assumption.

ایسے چار اقتباسات جن کے مجھے دستیاب ہونے والی ممکنہ تصانیف میں سے بھرپور تحقیق کے بعد بھی مآخذ کا پتہ نہیں چل سکا، مجھے قیاس کرنا پڑا ہے کہ وہ جرمن تصانیف سے ہیں جن کا علامہ نے خود ترجمہ کیا ہے۔ فریڈرک نعمان (Friedrick Naumann's) کی تصنیف 'مذہب کے بارے میں مکتوب' (Briefer über Religion) سے علامہ اقبال کی مترجمہ دو عبارتیں اور چھٹے خطبے میں اگست فشر (August Fischer) کی تصنیف 'ترکی میں مذہبی اصلاحات سے' (Aus der religiosen Reformbewgung in der Turkei) سے دی گئی پانچ عبارتیں، 'اجتہاد کے موضوع پر اس سے پہلے لکھا گیا مقالہ اور 'ایران میں مابعد الطبیعات کے ارتقا' (The Development of Metaphysics in Persia) میں جرمن تصانیف سے اقتباسات دینے کی ماضی کی روایت اور چند نامور جرمن اور دیگر مستشرقین سے خط و کتابت ایسا قیاس کرنے کی اضافی وجوہات میں سے ہیں۔

As to the passages which have been quoted in Lecture VI and could be traced to their originals, there are good reasons to believe that all the three passages quoted from Nicolas Aghnides' Mohammedan Theories of Finance (a copy of which was presented to the Allama in March-April 1923), in the latter part of this Lecture, belong to the period of Allama's writing his paper on the 'Idea of Ijtihad in the Law of Islam' in 1924. This also seems to be true of Ziya Gökalp's poems translated by the Allama from Aus der religiösen Reformbewegung in der Turkei (1922) a copy of which he did receive in April

1924 from the author, August Fischer, then also the editor of Islamica. In one of his letters to Sayyid Sulaiman Nadvi, the Allama clearly refers to his having made use of Ziya Gökalp's poems in his paper on Ijtihad. There are, however, at least two passages which, with some good measure of certainty, can be said to belong to later dates. I mean the passage in the beginning of Lecture VI from Denison's Emotion as the Basis of Civilization, published in 1928; and, secondly, the passage from Al-Hujjat Allah al-Balighah which, as stated earlier, is to be linked with Allama's letter to Sayyid Sulaiman Nadvi on 22 September 1929.

جہاں تک چھٹے خطبے میں دیئے گئے اقتباسات ہیں اوران کے مآ خذ کا پتہ چل سکا، ایسا تسلیم کرنے کی واضح وجوہات ہیں کہ اس خطبے کے بعد کے حصے میں نکولس اگنائڈز کی کتاب محمدی مالیاتی نظریات (جس کی ایک جلد مارچ اپریل ۱۹۲۳ء کو علامہ کو پیش کی گئی تھی) سے دی گئی تینوں عبارتوں کا تعلق علامہ اقبال کے ۱۹۲۴ء میں تحقیقی مقالہ 'قانونِ اسلام میں اجتہاد کا تصور' لکھنے کے عرصے سے ہے۔ یہی بات کتاب 'ترکی میں مذہبی اصلاحات سے (۱۹۲۲ء) میں ضیاء گولپ کی دی گئی نظموں کے بارے میں بھی درست معلوم ہوتی ہے جس کی ایک جلد اپریل ۱۹۲۴ء میں انھیں مصنف اگست فشر نے دی تھی جو کہ اس وقت 'اسلامیکا' (Islamica) کا ایڈیٹر بھی تھا۔ سید سلیمان ندوی کو لکھے گئے ایک مکتوب میں علامہ اقبال نے اجتہاد کے موضوع پر لکھے گئے اپنے ایک مقالہ میں ضیاء گولکپ کی نظموں سے استفادہ کرنے کا ذکر کیا ہے۔ تاہم، کم ازکم، دو ایسی عبارتیں ہیں جن کے بارے میں چند یقینی امور کی بناء پر کہا جاسکتا ہے کہ بعد کی تاریخوں سے تعلق رکھتی ہیں۔ میری مراد چھٹے خطبے کے شروع میں ڈینی سن کی کتاب 'جذبہ بطور بنیادِ تہذیب' (Emotion as the Basis of Civilization) مطبوعہ ۱۹۲۸ء سے دی گئی ایک عبارت اور دوسری 'الحجۃ البالغہ' سے دی گئی عبارت ہے' جیسا کہ اس سے پہلے بیان کیا جاچکا ہے اس کا سید سلیمان ندوی کو علامہ کے ۲۲ ستمبر ۱۹۲۹ء کو لکھے گئے مکتوب سے تعلق ہے۔

Composition of Lecture VI, thus, appears to be spread over a longer period of time than is the case with other Lectures; even as Allama's interest in the 'idea of Ijtihad in the Law of Islam' and thereby in the entire methodology of Muslim jurisprudence – recurrently visible in the last fifteen years of his life– is much more sustained than his interest in many other subjects, including a good many that he came across in his avid and vast reading of the great Western philosophers.

اس طرح، دیگر خطبات کی نسبت، چھٹا خطبہ لکھنے میں زیادہ وقت لگا؛ یہاں تک کہ 'قانونِ اسلام میں تصورِ اجتہاد' اور اس واسطے سے مسلم فقہ کے تمام ضابطہ کار سے علامہ کی دلچسپی ــــ جو ان کی زندگی کے آخری پندرہ سالوں میں متواتر نمایاں رہی ــــ دیگر بہت سے مضامین جن میں ایسے بہت سے مضامین بھی شامل ہیں جو عظیم مغربی فلاسفہ کے پرشوق اور وسیع مطالعہ کے دوران سامنے آئے، کی نسبت بہت زیادہ رہی۔

Page # xviii

In a press interview, a little before the second Round Table Conference, the Allama expressed his intention of writing a book on 'the system of fiqh in

the light of modern knowledge', another 'work of reconstruction' on the legal aspect of Islam, much more important than its purely theological aspect. To this second work of reconstruction, his present work of reconstruction on the philosophical aspect of Islam, he added with his usual modesty, was 'necessary as a prelude'. The much cherished book: 'The Reconstruction of Legal Thought in Islam' was, however, not written: but the bare fact that the Allama wanted to write it and the great importance that he attached to the writing of it, signifies, perhaps, his will to posterity.

دوسری گول میز کانفرنس سے کچھ عرصہ قبل، ایک اخباری انٹرویو میں علامہ اقبال نے 'جدید علم کی روشنی میں فقہ کا نظام' کے موضوع پر اور دوسرا، اسلام کے قانونی پہلو کی 'تجدید نو کا کام' جو کہ اس کے خالصتاً مذہبی پہلو سے بہت زیادہ اہمیت کا حامل کام ہے، کتاب لکھنے کے ارادے کا اظہار کیا۔ انھوں نے معمول کے سادہ، عاجزانہ انداز سے اسلام کے فلسفیانہ پہلو کی تجدیدِ نو کے موجودہ کام کو تجدیدِ نو کے اس دوسرے کام کے ایک آغاز کے طور پر ضروری قرار دیا۔ اگرچہ، نہایت قیمتی (cherished) کتاب 'اسلام میں قانونی فکر کی تجدیدِ نو' (Reconstruction of Legal Thought in Islam) نہیں لکھی گئی: مگر کھلی حقیقت کہ علامہ اسے لکھنا چاہتے تھے اور وہ اسے لکھنا کس قدر زیادہ ضروری خیال کرتے تھے، غالباً، نسلِ نو کے لیے ان کی وصیت پر دلالت کرتا (signifies) ہے۔

In working out references to the views of many authors–Islamic or Western, medieval or modern–cited in the present work, or in providing notes to some of the points raised or names and terms mentioned in it, I sincerely believe that, though I have reaped a rich academic harvest of my work, I have done only what any other admirer and lover of Allama Iqbal would have done, and done better.

بہت سے اسلامی یا مغربی، قرونِ وسطی یا جدید عہد کے بہت سے مصنفین جن کی آرا موجود تصنیف میں دی گئی ہیں، ان کے حوالہ جات تلاش کرتے ہوئے، یا اس میں اٹھائے گئے چند نکات یا ناموں اور اس میں دی گئی اصطلاحات کے حواشی لکھتے ہوئے، مجھے نہایت یقین ہے کہ اگرچہ مجھے اس علمی و ادبی کام کے بہت زیادہ مشقت کر کے نتائج تک پہنچنا پڑا، میں نے صرف وہی کام کیا ہے جو علامہ اقبال کے کسی بھی معترف اور چاہنے والے کو کرنا چاہیے تھا، اور بہتر طور پر کیا ہے۔

From an almost encyclopaedic range of views and facts covered in the Reconstruction as also from the pre-eminently towering intellectual and spiritual stature of Allama Iqbal, it should not be difficult to imagine that the production of an annotated edition of this work could not have become possible for me without the kindly assistance and advice of many friends and scholars both in Pakistan and abroad. I most sincerely acknowledge my debt to them all.

تشکیلِ جدید میں دیئے گئے قریباً انسائیکلوپیڈیا کی سی وسعت کے حامل افکار و تصورات اور حقائق سے اور علامہ اقبال کی نہایت بزرگ و افضل (pre-eminently)، زبردست قد آور (towering) علمی و ادبی اور روحانی شخصیت کے حوالے سے، اس بات کا تصور کرنا مشکل نہ ہوگا کہ پاکستان اور بیرون ملک کے بہت سے دوستوں اور سکالرز کی مدد

اور رہنمائی کے بغیر اس تصنیف کا حوالہ جات وحواشی سے مزین ایڈیشن مرتب وطبع کرنا میرے لیے ممکن نہ ہوتا۔ میں نہایت خلوص سے ان سب کا احسان تسلیم کرتے ہوئے شکریہ ادا کرتا ہوں۔

I owe a special debt of gratitude to Chief Justice Dr. Javid Iqbal for his kindly agreeing to the proposal of bringing out an annotated edition of the Reconstruction and also for granting permission for its publication. I am also grateful to the members of the Board of Directors of the Institute of Islamic Culture, Lahore, for their approval of my undertaking this work as one of my academic assignments in partial fulfilment of my duties as Director of the Institute, and especially to Dr. M. Afzal, Minister for Education, for his kind encouragement and sustained keen interest in its publication.

تشکیلِ جدید کا حوالہ جات وحواشی سے مزین ایڈیشن مرتب کرنے کی تجویز سے اتفاق کرنے اور اس کی اشاعت کی اجازت عنایت فرمانے پر میں خصوصاً چیف جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال کا ممنونِ احسان ہوں۔ میں ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور کے بورڈ آف ڈائریکٹرز کے ممبران کا بھی اس بات کے لیے شکر گزار ہوں کہ انھوں نے ادارے کے ڈائریکٹر کے طور پر مجھ پر عائد ہونے والی ذمہ داریوں میں سے جزوی طور پر ایک ذمہ داری کی ادائیگی کے طور پر اس کام کے کرنے کی منظوری دی اور خصوصاً وزیرِ تعلیم، ڈاکٹر محمد افضل کا بھی ان کی مہربانہ حوصلہ افزائی کے لیے اور اس کی اشاعت میں مسلسل گہری دلچسپی لینے پر شکر گزار ہوں۔

Page # xix

It is my most pleasant duty to thank Professor M. Siddiq of Islamia College, Lahore, for his many courtesies and generous assistance in the use of Allama Iqbal's personal library and particularly for his expert advice in the matter of locating and reading Allama's marginal and other marks and notes in his personal copies of many important works.

اسلامیہ کالج، لاہور کے پروفیسر صدیق کی بہت سی نوازشات کے لیے اور علامہ اقبال کی ذاتی لائبریری کے استعمال میں مدد کرنے اور خصوصاً ان کی بہت سی اہم تصانیف کی شخصی وذاتی نقول کے حواشی و دیگر مقامات پر دیے گئے نشانات اور تحریریں تلاش کرنے اور پڑھنے کے لیے ماہرانہ مشاورت دینے پر اُن کا شکریہ ادا کرنا میرے نزدیک خوشگوار ترین فریضہ ہے۔

My grateful thanks are also due to Dr. Ahmad Nabi Khan, Director: Archaeology, and his junior colleague Mr. M.H. Khokhar, Curator: Allama Iqbal Museum, Lahore, for their special courtesy which made it possible for me to examine and study some of the important MSS and books preserved in this Museum and especially the letters of the orientalists. This did help me solve some of my riddles.

میں تہہ دل سے ڈاکٹر احمد نبی خان، ڈائریکٹر: آرکیالوجی اور ان کے جونیئر رفیق کار مسٹر ایم۔ ایچ۔ کھوکھر، ناظم علامہ اقبال میوزیم، لاہور کا ان کی خصوصی شفقت کے لیے شکر گزار ہوں جس کی بدولت میرے لیے ممکن ہوا کہ اس میوزیم میں محفوظ اہم مسودات (MSS) اور کتابوں اور خصوصاً مستشرقین کے خطوط کا جائزہ لے سکوں۔ اس مدد سے مجھے کچھ

عقدے سلجھانے میں یقینی طور پر مدد ملی۔

I am gratefully indebted to Qazi Mahmudul Haq of the British Library, London, for his kindly sending me the Photostat of Allama Iqbal's article published in the first issue of Sociological Review (1908), and also of sections from Denison's, now a rare book, Emotion as the Basis of Civilization. In addition Mr. Haq very kindly arranged to send to me microfilms of certain MSS in Cairo including the unique MS of Khwajah Muhammad Parsa's Risalah dar Zaman-o Makan. Thus alone did it become possible for me to work out some difficult, if not impossible, references in the Reconstruction.

میں برٹش لائبریری، لندن کے قاضی محمود الحق کا بہت زیادہ ممنون ہوں جنہوں نے مہربانی سے مجھے سوشیالوجیکل ریویو (۱۹۰۸ء) کے پہلے شمارے میں علامہ اقبال کے مطبوعہ آرٹیکل کی فوٹو سٹیٹ بھیجی اور ڈنسن کی عدم دستیاب کتاب 'جذبہ بطور اساسِ تہذیب' (Emotion as the Basis of Civilization) سے کچھ حصوں کی نقول فراہم کیں۔ مزید یہ کہ محترم وجناب حق نے نہایت مہربانی سے قاہرہ میں موجود چند مسوداتِ کتب (MSS) کی مائیکروفلمز بھیجنے کا بندوبست کیا جن میں خواجہ محمد پارسا کے 'رسالہ درزمان ومکان' کا مسودہ بھی شامل تھا۔ اس طرح تنہا میرے لیے تشکیلِ جدید کے کچھ مشکل حوالہ جات، اگرچہ جن کا تلاش کرنا ناممکن نہیں تھا، تلاش کرنا ممکن ہوا۔

I also wish to express my gratitude to Mlle Mauricette Levasseur of Bibliotheque Nationale, Paris, for her kindly supplying me the requested information on André Servier, and more importantly for her detailed notes on Louis Rougier (earlier Rongier) which helped me work through a somewhat tangled problem of names and titles.

میں نیشنل لائبریری پیرس کی لیواسور میلے موریٹ (Mlle Mauricette) کا شکریہ ادا کرنا چاہتا ہوں کہ انھوں نے ازراہِ نوازش مجھے آندرے سرویئر (Andre Servier) کے بارے میں معلومات فراہم کیں اور اس سے زیادہ اہم بات یہ ہے کہ انھوں نے مجھے لوئس روگیرو (اس سے قبل 'رنگیئر') کے بارے میں تفصیلی نوٹس فراہم کئے جن سے مجھے کسی حد تک ناموں اور عنوانات سے متعلق الجھاہُوا مسئلہ سلجھانے میں مدد ملی۔

My very grateful thanks are due to the two Dutch friends: the Reverend Dr. Jan Slomp and Mr. Harry Mintjes. The former was never tired of translating for me passages from articles and books in German or French, for the information requested by me sometimes was to become available only in these languages. And it was Mr. Mintjes who finally made it possible for me to have the photostat of the passages from Naumann's Briefe über Religion quoted in the Reconstruction.

میں ہالینڈ کے اپنے دو دوستوں، محترم ڈاکٹر جان سلوپ اور جناب ہیری منٹجس کا بہت شکریہ ادا کرتا ہوں۔ ان میں سے پہلے دوست میرے لیے جرمن یا فرانسیسی زبانوں میں لکھے گئے مضامین اور کتابوں سے عبارتوں کا ترجمہ کرتے ہوئے کبھی بھی نہیں اکتائے، کیونکہ جن معلومات کے حصول کے لیے میں درخواست کرتا تھا وہ صرف انھیں زبانوں میں ملتی

تھیں۔ اور یہ جناب منجّس ہی تھے جنھوں نے نعمان کی کتاب 'مذہب کے بارے میں خطوط' (Briefe iiber religion) جس کا تشکیلِ جدید میں حوالہ دیا گیا ہے، کی عبارتوں کی فوٹوسٹیٹ مہیا کی۔

I must also thank my nephew, Professor Mustansir Mir of the University of Michigan, Ann Arbor, for his ready supply of photostats of this or that article, or of parts of books, or more importantly of a new dissertation on Allama Iqbal in the States.

مختلف مضامین، کتابوں کے حصوں، مزید اہم یہ کہ ریاستہائے متحدہ امریکہ میں علامہ اقبال پر لکھے گئے نئے مقالے کی فوٹوسٹیٹ فوری طور پر فراہم کرنے پر مجھے مشی گن یونیورسٹی، ان آربر کے پروفیسر اپنے بھتیجے مستنصر میر کا بھی شکریہ ادا کرنا چاہیے۔

Page # xx

Of the many more friends and scholars who have kindly helped me in my work or from whose views I have benefited in one way or the other, mention must be made of Maulana M. Hanif Nadvi and Maulana M. Ishaq Bhatti. I met them almost daily in the office of the Institute of Islamic Culture, and it was always so convenient to take some significant Arabic texts to them and enter into a lively discussion on this or that Islamic issue touched upon in the Reconstruction. I am ever so grateful to them for all these discussions.

میرے بہت سے دوست اور سکالرز جنھوں نے براہِ مہربانی میرے کام میں مدد کی یا جن کی آرا سے میں نے کسی نہ کسی طرح فائدہ اٹھایا ہے، ان میں سے مولانا محمد حنیف ندوی اور مولانا محمد اسحاق بھٹی کا تذکرہ کرنا ضروری ہے۔ ادارہ ثقافت اسلامیہ میں میری روزانہ ان سے ملاقات ہوتی تھی اور میرے لیے بہت آسانی تھی کہ میں کوئی اہم عربی متن ان کے پاس لے جاتا تھا اور تشکیل جدید میں متذکرہ کسی نہ کسی اسلامی مسئلے کے حوالے سے تبادلہ خیال کر پاتا تھا۔ میں ان تمام مباحثوں کے لیے ہمیشہ ان کا بہت شکر گزار رہوں گا۔

I must also acknowledge my great indebtedness to Mr. M. Ashraf Darr, Secretary and Publication Adviser of the Institute, for his kindly preparing the entire manuscript for press, for his many valuable suggestions and technical assistance in the difficult task of preparing the two Indexes– particularly the second, which, in fact, has grown unto index-cum-concordance– and finally for reading and correcting proofs of the latter part of the work, i.e. the editor's part starting with his Notes and References.

مجھے انسٹی ٹیوٹ کے سیکرٹری اور پبلی کیشن ایڈوائزر جناب محمد اشرف ڈار کے احسانات، مہربانی سے طباعت کے لیے مکمل مسودہ تیار کرنے، ان کی بہت سی قیمتی آرا پر اور دو اشاریے تیار کرنے میں تکنیکی مدد فراہم کرانے پر__ خصوصاً دوسرا اشاریہ، جو، درحقیقت موضوعاتی اشاریہ (index-cum-concordance) کی شکل اختیار کر گیا ہے__ اور آخر پر اس تصنیف کے آخر کے حصے یعنی مدیر کے کام پر مبنی حصہ جو حواشی اور حوالہ جات پر مشتمل ہے پڑھنے اور اصلاح کرنے پر ضرور شکریہ ادا کرنا چاہیے۔

Nobody is more conscious of the many drawbacks in this latter part than I, and, for that very reason, none so eager to welcome the suggestions of the worthy reader to improve upon it, for the next edition.

اس آخری حصے میں پائی جانے والی بہت سی کمزوریوں سے مجھ سے زیادہ کوئی آگاہ نہیں ہے اور اس وجہ سے، مجھ سے زیادہ کوئی بھی اس بات کا منتظر نہیں ہوگا کہ اگلے ایڈیشن میں اصلاح کے لیے گراں قدر قاری کی تجاویز کو خوشدلی سے قبول کرے۔

Even so, I would like to dedicate this part of the work by the editor to the memories of the late Chief Justice S. A. Rahman and the late Maulana Said Ahmad Akbarabadi, the two Iqbalites, who helped me understand 'the great synthesis, the greatest in the modern Muslim world' that Allama Iqbal is. May their souls rest in eternal peace!

اس کے باوجود، میں پسند کروں گا کہ ایڈیٹر کے اس کام کو دو اقبال شناس حضرات مرحوم چیف جسٹس ایس۔اے۔ رحمان اور مرحوم مولانا سعید احمد اکبر آبادی سے منسوب کروں جنہوں نے عظیم شخصیت، جدید اسلامی دنیا کی عظیم ترین ہستی، علامہ اقبال کو سمجھنے میں میری مدد کی۔ اللہ تعالیٰ ان کی ارواح کو دائمی وابدی سکون عطا فرمائے! (آمین)

M. Saeed Sheikh — Lahore: May 1984

محمد سعید شیخ — لاہور: مئی ۱۹۸۴ء

محمود علی انجم (مترجم) — لاہور: ۲۴ ستمبر ۲۰۱۹ء

8:36 AM

PREFACE

مقدمہ

The Qur'an is a book which emphasizes 'deed' rather than 'idea'. There are, however, men to whom it is not possible organically to assimilate an alien universe by re-living, as a vital process, that special type of inner experience on which religious faith ultimately rests. Moreover, 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. The more genuine schools of Sufism have, no doubt, done good work in shaping and directing the evolution of religious experience in Islam; but their latter-day representatives, owing to their ignorance of the modern mind, have become absolutely incapable of receiving any fresh inspiration from modern thought and experience. They are perpetuating methods which were created for generations possessing a cultural outlook differing, in important respects, from our own. 'Your creation and resurrection,' says the Qur'an, 'are like the creation and resurrection of a single soul.' (31:28) A living experience of the kind of biological unity, embodied in this verse, requires today a method physiologically less violent and psychologically more suitable to a concrete type of mind. In the absence of such a method the demand for a scientific form of religious knowledge is only natural. In these Lectures, which were undertaken at the request of the Madras Muslim Association and delivered at Madras, Hyderabad, and Aligarh, I have tried to meet, even though partially, this urgent demand by attempting to reconstruct Muslim religious philosophy with due regard to the philosophical traditions of Islam and the more recent developments in the various domains of human knowledge. And the present moment is quite favourable for such an undertaking. Classical Physics has learned to criticize its own foundations. As a result of this criticism the kind of materialism, which it originally necessitated, is rapidly disappearing; and the day is not far off when Religion and Science may discover hitherto unsuspected mutual harmonies. It must, however, be remembered that there is no such thing as finality in philosophical thinking. As knowledge advances and fresh avenues of thought are opened, other views, and probably sounder views than those set forth in these lectures, are possible. Our duty is carefully to watch the progress of

human thought, and to maintain an independent critical attitude towards it.

M.I.

قرآن حکیم ایسی کتاب ہے جو فکر کے بجائے عمل پر (زیادہ) زور دیتی ہے۔ تاہم، ایسے لوگ موجود ہیں جن کے لیے طبعاً (مزاجاً) ممکن نہیں ہے کہ ایک عجیب، اجنبی و خارجی کائنات (alien universe) میں رہتے ہوئے، اسے ایک ایسے حیاتی عمل (vital process) کے طور پر قبول کریں جو کہ خاص قسم کا باطنی تجربہ ہے، جس پر بالآخر (ultimately) مذہبی ایمان کا دارومدار ہے۔ مزید برآں، جدید انسان، مادی اشیاء پر غوروفکر (concrete thought) کی عادات، وہ عادات جسے اسلام نے کم از کم اپنے ثقافتی سفر کے آغاز میں خود پروان چڑھایا تھا، اپنانے کی وجہ سے اس تجربے کا زیادہ اہل نہیں رہا ہے جس میں التباس (illusion) کی گنجائش کی وجہ سے وہ اسے شک کی نگاہ سے بھی دیکھتا ہے۔ بے شک تصوف کے زیادہ مستند (genuine) مکاتب نے اسلام میں مذہبی تجربے کو شکل وصورت دینے اور اس کے ارتقا کی سمت متعین کرنے میں اچھا کام سرانجام دیا ہے؛ مگر ان کے بعد میں آنے والے نمائندے (سجادہ نشین، گدی نشین، خلفاء و مریدین) جدید ذہن سے اپنی لاعلمی کے باعث جدید فکر و تجربہ سے تازہ تحریک حاصل کرنے کے ہرگز اہل نہیں رہے۔ وہ ان طریقوں کو جاری رکھے ہوئے (perpetuating) ہیں جو ایسی نسلوں کے لیے بنائے گئے تھے جو اہم پہلوؤں کے لحاظ سے ہمارے ثقافتی نقطۂ نظر سے مختلف نقطۂ نظر رکھتی تھیں۔ قرآن حکیم کہتا ہے، (مَّا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَّاحِدَةٍ) ''(۳۱:۲۸) تم سب کا پیدا کرنا اور مرنے کے بعد زندہ کرنا ایسا ہی ہے جیسا ایک شخص کا (پیدا کرنا اور اسے مرنے کے بعد زندہ کرنا)......'' اس آیت مقدسہ میں مذکورہ حیاتیاتی وحدت (biological unity) سے متعلق زندہ تجربہ آج ایسے منہاج (طریقے) کا تقاضا کرتا ہے جو عضویاتی لحاظ سے (physiologically) کم شدید (less violent) ہو اور نفسیاتی لحاظ سے مادی فکر کے حامل ذہن کے لیے زیادہ موزوں ہو۔ ایسے طریقے کی عدم موجودگی میں مذہبی علم کی سائنسی صورت کا مطالبہ سراسر فطری بات ہے۔ ان خطبات میں جو مدراس مسلم ایسوسی ایشن کی درخواست پر تحریر کئے گئے اور مدراس، حیدرآباد اور علی گڑھ میں دیئے گئے، میں نے اسلام کی فلسفیانہ روایات اور انسانی علم کے مختلف شعبہ جات میں ہونے والی حالیہ ترین پیش رفتوں کو سامنے رکھتے ہوئے، مسلم مذہبی فلسفہ کی تعمیر نو کی کوشش کرتے ہوئے، اس فوری ضرورت (مطالبے) کو، خواہ جزوی طور پر ہی سہی، پورا کرنے کی کوشش کی ہے اور موجودہ وقت ایسے کام کے آغاز کے لیے نہایت موزوں ہے۔ قدیم طبیعات نے اپنی ہی بنیادوں پر تنقید کرنا سیکھ لیا ہے۔ اس تنقید کے نتیجے میں اس طرح کی مادیت جسے اس نے ابتدا میں ضروری قرار دیا تھا، تیزی سے غائب ہو رہی ہے؛ اور وہ دن دور نہیں ہے جب مذہب اور سائنس وہ باہمی ہم آہنگیاں دریافت کرلیں گے جو کہ فی الحال (hitherto) ناقابلِ تصور (unsuspeted) ہیں۔ تاہم، یہ بات ضرور یاد رہنی چاہیے کہ فلسفیانہ تفکر میں حرفِ آخر (حتمی بات) (finality) کوئی بھی نہیں ہے۔ جوں جوں علم میں اضافہ ہوگا اور سوچ کی نئی راہیں کھلیں گی، دیگر افکار و تصورات (views) اور غالباً ان خطبات میں پیش کئے گئے افکار و تصورات سے زیادہ بہتر افکار و تصورات کا پیدا ہونا ممکن ہے۔ ہمارا فرض ہے کہ ہم احتیاط کے ساتھ انسانی فکر کی ترقی کا جائزہ لیتے رہیں اور اس سلسلے میں آزادتنقیدی رویہ اپنائے رکھیں۔ (محمد اقبال)

Knowledge and Religious Experience

علم اور مذہبی تجربہ

Page #01

WHAT is the character (کردار) and general structure of the universe in which we live? Is there a permanent element in the constitution(ساخت)of this universe? How are we related to it? What place do we occupy in it, and what is the kind of conduct that befits the place we occupy? These questions are common to religion, philosophy, and higher poetry. But the kind of knowledge that poetic inspiration brings is essentially individual in its character(نوعیت); it is figurative(تمثیلی), vague (مبہم) , and indefinite(غیر واضح). Religion, in its more advanced forms, rises higher than poetry. It moves from individual to society. In its attitude towards the Ultimate Reality (حقیقتِ مطلقہ)it is opposed to the limitations of man; it enlarges his claims and holds out the prospect of nothing less than a direct vision of Reality. Is it then possible to apply the purely rational method of philosophy to religion? The spirit of philosophy is one of free inquiry. It suspects all authority. Its function is to trace the uncritical assumptions (مفروضات) of human thought to their hiding places, and in this pursuit it may finally end in denial or a frank admission of the incapacity of pure reason to reach the Ultimate Reality. The essence of religion, on the other hand, is faith; and faith, like the bird, sees its "trackless way" unattended by intellect which, in the words of the great mystic poet of Islam, "only waylays the living heart of man and robs it of the invisible wealth of life that lies within."[1] Yet it cannot be denied that faith is more than mere feeling. It has something like a cognitive content (علمی و عقلی سرمایہ), and the existence of rival parties– scholastics and mystics– in the history of religion shows that idea is a vital element in religion. Apart from this, religion on its doctrinal side, as defined by Professor Whitehead, is "a system of general

truths which have the effect of transforming character when they are sincerely held and vividly apprehended.”[2] Now, since the transformation and guidance of man’s inner and outer life is the essential aim of religion, it is obvious that the general truths which it embodies must not remain unsettled.

یہ کائنات جس میں ہم رہتے ہیں، اس کا کردار اور عمومی ساخت کیا ہے؟ کیا اس کائنات کی ساخت میں کوئی مستقل عنصر موجود ہے؟ ہمارا اس سے کیا تعلق ہے؟ ہمیں اس میں کیا مقام حاصل ہے، اور کس قسم کا طرزِ عمل اِس مقام کے لحاظ سے موزوں ہے جو ہمیں اِس میں حاصل ہے؟ یہ سوالات مذہب، فلسفہ اور زیادہ اونچے درجے کی شاعری میں مشترک ہیں۔ مگر جس طرح کا علم شاعرانہ وجدان سے حاصل ہوتا ہے وہ بنیادی طور پر اپنی نوعیت کے لحاظ سے انفرادی ہوتا ہے؛ تمثیلی، مبہم اور غیر واضح ہوتا ہے۔ مذہب اپنی زیادہ ترقی یافتہ صورتوں میں شاعری سے بلندتر ہوجاتا ہے۔ یہ فرد سے معاشرے کی طرف بڑھتا ہے۔ حقیقتِ مطلقہ کے بارے میں اس کا رویہ انسانی مجبوریوں (کے تصور) کے برعکس ہے؛ یہ اس کے دعویٰ جات وسیع کر دیتا ہے اور حقیقتِ مطلقہ کے بلاواسطہ مشاہدے سے کم کسی بات پر اکتفا نہیں کرتا۔ (اس صورت میں) کیا مذہب پر خالصتاً عقلی طریقہ کار کا اطلاق کرنا ممکن ہے؟ آزادانہ تحقیق و تلاش کا ذوق و عمل (free inquiry) فلسفے کی روح (spirit) ہے۔ یہ ہر تسلیم شدہ بات (اصول، قانون، ضابطے) کو شک وشبے کی نظر سے دیکھتا ہے۔ اس کا کام یہ ہے کہ فکرِ انسانی کے مخفی گوشوں کے ان مفروضات کا سراغ لگائے جو بغیر تنقید کے قبول کر لیے گئے اور اس جستجو انکار کی صورت میں یا برملا اعتراف کی صورت میں نکل سکتا ہے کہ عقلِ محض (pure reason) حقیقتِ مطلقہ تک رسائی حاصل کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ دوسری طرف مذہب کا جوہر ایمان ہے؛ اور ایمان پرندے کی طرح عقل کے سہارے بغیر اپنا ”بے نام ونشان راستہ“ دیکھ لیتا ہے جو اسلام کے عظیم صوفی شاعر (۱) کے بقول ”انسان کے زندہ دل پر حملہ آور ہوتی ہے اور اس میں موجود پوشیدہ سرمایۂ حیات اس سے چھین لیتی ہے۔ تاہم اس امر سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ایمان محض احساس نہیں بلکہ اس سے زیادہ یقینی جذبہ ہے۔ اس میں علمی و عقلی سرمایہ جیسی کوئی چیز ہوتی ہے اور مذہب کی تاریخ میں متکلمین (scholastics) اور صوفیا (mystics) کے مخالف گروہوں کی موجودگی ظاہر کرتی ہے کہ فکر وخیال مذہب کا ایک حیات بخش (vital) عنصر ہے۔ اس سے قطع نظر جیسا کہ پروفیسر وائٹ ہیڈ (۲) نے تعریف بیان کی ہے ”مذہب اعتقادی پہلو کے لحاظ سے عمومی سچائیوں پر مبنی نظام ہے جنہیں اگر مخلصانہ طور پر تسلیم کیا جائے اور واضح طور پر سمجھا جائے تو یہ انسانی کردار میں تبدیلی لے آتی ہیں۔“ اب، چونکہ انسان کی داخلی اور خارجی زندگی میں تبدیلی (transformation) اور رہنمائی مذہب کا لازمی مقصد ہے، تو اس سے یہ واضح ہوا کہ یہ جن عمومی سچائیوں پر مشتمل ہے ان کے بارے میں قطعاً کوئی نزاع باقی نہیں رہنا چاہیے۔

Page #02

No one would hazard (خطرہ مول لینا) action on the basis of a doubtful principle of conduct(طرزِ عمل). Indeed, in view of its function, religion stands in greater need of a rational(عقلی) foundation of its ultimate principles than even the dogmas of science. Science may ignore a rational metaphysics; indeed, it has ignored it so far. Religion can hardly afford to ignore the search for a reconciliation of

the oppositions of experience and a justification of the environment in which humanity finds itself. That is why Professor Whitehead has acutely remarked that “the ages of faith are the ages of rationalism”.[3] But to rationalize faith is not to admit the superiority of philosophy over religion. Philosophy, no doubt, has jurisdiction to judge religion, but what is to be judged is of such a nature that it will not submit to the jurisdiction of philosophy except on its own terms. While sitting in judgement on religion, philosophy cannot give religion an inferior place among its data. Religion is not a departmental affair; it is neither mere thought, nor mere feeling, nor mere action; it is an expression of the whole man. Thus, in the evaluation of religion, philosophy must recognize the central position of religion and has no other alternative but to admit it as something focal in the process of reflective synthesis. Nor is there any reason to suppose that thought and intuition are essentially opposed to each other. They spring up from the same root and complement each other. The one grasps Reality piecemeal, the other grasps it in its wholeness. The one fixes its gaze on the eternal, the other on the temporal aspect of Reality. The one is present enjoyment of the whole of Reality; the other aims at traversing the whole by slowly specifying and closing up the various regions of the whole for exclusive observation. Both are in need of each other for mutual rejuvenation. Both seek visions of the same Reality which reveals itself to them in accordance with their function in life. In fact, intuition, as Bergson rightly says, is only a higher kind of intellect. [4]

کوئی شخص بھی اپنے کسی فعل کی، طرزِ عمل کے کسی مشتبہ اصول پر بنیاد رکھنے کا خطرہ مول نہیں لے گا۔ بے شک، اپنے منصب (function) کے پیشِ نظر، مذہب کو اپنے اساسی اصولوں کے لیے سائنسی مستند اصول وقوانین (dogmas) سے بھی کہیں بڑھ کر عقلی بنیاد کی ضروری ہے۔ سائنس عقلی بنیادوں پر مبنی مابعد الطبیعات [۳] کو جھٹلا سکتی ہے؛ درحقیقت، اِس نے اب تک اسے جھٹلایا ہی ہے۔ مذہب تجربے میں آنے والے تضادات میں ہم آہنگی کی تلاش اور جس ماحول میں انسان زندگی بسر کرتا ہے اس کے صحیح یا غلط ہونے کی معقول وجوہات تلاش کرنے اور پیش کرنے کے عمل (justification) کو مشکل سے ہی نظر انداز کر سکتا ہے۔ اسی وجہ سے پروفیسر وائٹ ہیڈ نے زور دیتے ہوئے (acutely) کہا ہے کہ ”ایمان کے تمام عہد (ادوار)، عقلیت کے عہد (ادوار) ہیں۔“ تاہم ایمان کو دلیل سے ثابت کرنے کا مطلب مذہب پر فلسفے کی برتری تسلیم کرنا نہیں ہے۔ بے شک فلسفے کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ مذہب کو پرکھے، مگر جسے پرکھا جانا ہے اس کی فطرت ہے کہ وہ فلسفے کے دائرہ اختیار کو صرف اپنی ہی شرائط کے مطابق قبول کرے گا۔ مذہب کی جانچ پڑتال کرتے ہوئے، فلسفہ اپنے اعداد و شمار (data) میں مذہب کو کمتر مقام پر نہیں رکھ سکتا۔ مذہب کسی ایک شعبۂ زندگی تک محدود نہیں ہے۔ یہ محض فکر و خیال نہیں ہے، نہ محض احساس ہے، نہ محض عمل ہے؛ یہ انسان کی مکمل شخصیت کا مظہر ہے۔ چنانچہ، مذہب کی قدر و قیمت اور اہمیت کا جائزہ لیتے وقت فلسفے کو لازمی طور پر مذہب کی مرکزی حیثیت مان لینی چاہیے اور اس کے پاس اِس بات کو تسلیم کرنے کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ فکری تالیف و ترکیب (reflective synthesis) کے عمل میں یہ (مذہب) کوئی

مرکزی شے ہے۔ایسا فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں کہ فکر (thought) اور وجدان (intuition) لازمی طور پر ایک دوسری کی ضد ہیں۔ وہ ایک ہی جڑ سے پھوٹتے ہیں اور ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ایک حقیقتِ مطلقہ (Reality) کی معرفت مرحلہ وار (رفتہ رفتہ) حاصل کرتا ہے اور دوسرا اس کی معرفت اس کی کُلّی حیثیت (wholeness) میں (فوراً حاصل) کرتا ہے۔ایک حقیقت کے دوامی (دائمی وابدی، لازمانی) (the eternal) پہلو پر اور دوسرا اس کے عارضی (دنیاوی، زمانی) (temporal) پہلو پر نظر مرکوز کر دیتا ہے۔ایک کلی حقیقت کے فوری مشاہدے سے لطف اندوزی پاتا ہے؛ دوسرے کا مقصد خصوصی مشاہدہ کے لیے آہستگی سے کلی حقیقت کے مختلف حصوں کی واضح طور پر شناخت وتعین کرنا اور کڑی سے کڑی ملا کر نتیجہ اخذ کرنا ہے۔ایک دوسرے کو قوت وتوانائی مہیا کر کے نشو ونما پانے (rejuvenation) کے لیے دونوں کو ایک دوسرے کی ضرورت ہے۔دونوں اسی ایک حقیقت کے جلوؤں کے متلاشی ہیں جو زندگی میں ان کے کردار کے مطابق اُن پر منکشف ہوتی رہتی ہے۔ درحقیقت، وجدان، جیسا کہ برگساں [۴] بجا طور پر کہتا ہے، ذہنی قابلیت ہی کی ایک بلندتر صورت ہے۔

The search for rational foundations in Islam may be regarded to have begun with the Prophet himself. His constant prayer was: “God! grant me knowledge of the ultimate nature of things!”[5] The work of later mystics and non-mystic rationalists forms an exceedingly instructive chapter in the history of our culture, inasmuch as it reveals a longing for a coherent (مربوط) system of ideas, a spirit of whole-hearted devotion to truth, as well as the limitations of the age, which rendered the various theological movements in Islam less fruitful than they might have been in a different age.

کہا جاسکتا ہے کہ اسلام میں عقلی بنیادوں کی تلاش کا عمل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پاک ذات سے ہی شروع ہو گیا تھا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ دعا فرمایا کرتے تھے: ”یا اللہ! مجھے اشیاء کی حقیقت کا علم عطا فرمائیں“۔ [۵] بعد میں آنے والے صوفیا اور غیر صوفی (non-mystic) عقلیت پسندوں (rationalists) نے جو کام کیا وہ ہماری تاریخِ ثقافت کا ایک نہایت سبق آموز (instructive) باب ہے، اس سے ایک مربوط نظامِ فکر کی شدید خواہش، سچائی سے والہانہ قلبی لگاؤ اور اس دور کی دشواریوں اور مجبوریوں کا پتہ چلتا ہے جن کی وجہ سے اسلام کی مختلف مذہبی تحریکیں اس قدر بارآور ثابت نہ ہوسکیں جتنی وہ کسی اور زمانے (age) میں ہوسکتی تھیں۔

Page #03

As we all know, Greek philosophy has been a great cultural force in the history of Islam. Yet a careful study of the Qur’an and the various schools of scholastic theology that arose under the inspiration of Greek thought disclose the remarkable fact that while Greek philosophy very much broadened the outlook of Muslim thinkers, it, on the whole, obscured (دھندلا دیا) their vision of the Qur’an. Socrates concentrated his attention on the human world alone. To him the proper study of man was man and not the world of plants, insects, and stars. How unlike the spirit of the Qur’an, which sees in the humble bee a

recipient of Divine inspiration[6] and constantly calls upon the reader to observe the perpetual change of the winds, the alternation of day and night, the clouds,[7] the starry heavens,[8] and the planets swimming through infinite space![9] As a true disciple of Socrates(سقراط), Plato(افلاطون) despised(ناپسند کیا) sense-perception which, in his view, yielded mere opinion and no real knowledge.[10] How unlike the Qur'an, which regards "hearing" and "sight" as the most valuable Divine gifts[11] and declares them to be accountable to God for their activity in this world.[12] This is what the earlier Muslim students of the Qur'an completely missed under the spell of classical speculation. They read the Qur'an in the light of Greek thought. It took them over two hundred years to perceive– though not quite clearly–that the spirit of the Qur'an was essentially anticlassical, [13] and the result of this perception was a kind of intellectual revolt, the full significance of which has not been realized even up to the present day. It was partly owing to this revolt and partly to his personal history that Ghazali based religion on philosophical scepticism(فلسفیانہ تشکیک)– a rather unsafe basis for religion and not wholly justified by the spirit of the Qur'an. Ghazali's chief opponent, Ibn Rushd, who defended Greek philosophy against the rebels, was led, through Aristotle, to what is known as the doctrine of Immortality of Active Intellect,[14] a doctrine which once wielded enormous influence on the intellectual life of France and Italy,[15] but which, to my mind, is entirely opposed to the view that the Qur'an takes of the value and destiny of the human ego.[16] Thus Ibn Rushd lost sight of a great and fruitful idea in Islam and unwittingly (نادانستہ طور پر) helped the growth of that enervating (کمزور) philosophy of life which obscures man's vision of himself, his God, and his world.

جیسا کہ ہم سب جانتے ہیں، یونانی فلسفے کو اسلامی تاریخ میں ایک زبردست ثقافتی قوت (cultural force) کی حیثیت حاصل رہی۔ تاہم، قرآن حکیم اور یونانی حکمت کے زیرِ اثر پیدا ہونے والے مختلف الٰہیاتی مکاتبِ فکر (schools of scholastic theology) کے بغور مطالعے سے یہ قابلِ ذکر حقیقت منکشف ہوتی ہے کہ اگرچہ یونانی فلسفے نے مسلم مفکرین کے دائرہ فکر ونظر (outlook) کو بہت وسیع کیا، اس نے، مجموعی طور پر، قرآنِ حکیم سے متعلق اُن کی بصیرت کو دھندلا دیا۔ سقراط[٦] نے اپنی توجہ صرف انسانی دنیا پر مرکوز رکھی۔ اُس کے نزدیک انسان کے مطالعے کے لیے مناسب مضمون (study) انسان ہی تھا اور نباتات، حشرات اور ستاروں کی دنیا (اس کے لیے مناسب مضامین) نہیں تھے۔ یہ بات اس روحِ قرآنی سے کس قدر مختلف ہے جو چھوٹی سی شہد کی مکھی کو وحیِ الٰہی[٧] کا حامل دیکھتی ہے اور اپنے قاری سے بار بار مطالبہ کرتی ہے کہ وہ مسلسل بدلتی ہوئی ہواؤں، بدلتے ہوئے دن اور رات، بادلوں، تاروں بھرے آسمانوں اور لامتناہی خلا (مکاں) میں تیرتے ہوئے سیاروں کا مشاہدہ کرے۔ سقراط کے ایک سچے شاگرد کی حیثیت سے افلاطون[٨] نے حسی ادراک (sense-perception) کو پسند نہ کیا، جو اس کے خیال میں محض رائے پر مشتمل ہوتا ہے اور اس سے حقیقی علم حاصل نہیں ہوتا۔ یہ تصور روحِ قرآنی سے کس قدر مختلف ہے جو سماعت اور بصارت کو قیمتی ترین الٰہیاتی تحائف قرار دیتا اور

اِس دنیا میں اُن کی کارکردگی کے لیے انھیں اللہ تعالیٰ کے سامنے جوابدہ قرار دیتا ہے۔ یہی وہ بات ہے جسے قرآن حکیم کے ابتدائی مسلمان طلبا قدیم یونانی فکر کے اثر کی وجہ سے مکمل طور پر فراموش کر بیٹھے تھے۔ انھوں نے قرآنِ حکیم کا مطالعہ یونانی فکر کی روشنی میں کیا تھا۔ انھیں اس بات کا ادراک کرنے میں دوسوسال سے زیادہ لگ گئے، اگرچہ وہ بالکل واضح طور پر نہ سمجھ سکے کہ قرآن حکیم کی روح بنیادی طور پر قدیم یونانی فکر کے منافی (anti classical) ہے، اور اس ادراک کا نتیجہ فکری بغاوت کی صورت میں سامنے آیا، جس کی مکمل اہمیت کا احساس آج تک نہیں ہوسکا۔ غزالی(۹) نے کچھ تو اس بغاوت کی وجہ سے اور کچھ ماضی کے ذاتی حالات و واقعات کی وجہ سے مذہب کی بنیاد فلسفیانہ تشکیک (فلسفے کے بے اعتمادی کے نظریہ) پر رکھی (اور واضح کیا کہ فلسفۂ تشکیک) مذہب کی قدرے زیادہ غیر محفوظ بنیاد ہے اور روحِ قرآن کی رُو سے کلی طور پر اس کا درست ہونا ثابت نہیں ہے۔ غزالی کے سب سے بڑے مخالف ابنِ رشد(۱۰) جس نے یونانی فلسفہ کے مخالفین کا مقابلہ کرتے ہوئے اس کا دفاع کیا، ارسطو(۱۱) کی پیروی میں بقائے عقلِ فعال (Immortality of Active Intellect) کا نظریہ پیش کیا۔ یہ وہ نظریہ تھا جس نے کسی زمانے میں فرانس اور اٹلی کی علمی وفکری زندگی (intellectual life) پر گہرے اثرات مرتب کیے تھے، مگر میری سوچ کے مطابق قرآن حکیم انسانی خودی کی قدر و قیمت اور مقدر کے بارے میں جو نقطۂ نظر پیش کرتا ہے، یہ نظریہ اس کے بالکل اُلٹ ہے۔ یوں ابنِ رشد کی نگاہ سے اسلام کا ایک عظیم اور بارآور نظریہ (idea) اوجھل رہا اور اس نے انجانے میں اس کمزور فلسفۂ حیات کو پروان چڑھانے میں مدد دی جو انسان کی نگاہ میں نہ صرف اس کی اپنی ہستی، اس کے خدا اور اس کی دنیا کے تصور کو بھی دھندلا دیتا ہے۔

Page #04

The more constructive among the Ash'arite (اشعری) thinkers were no doubt on the right path and anticipated some of the more modern forms of Idealism; yet, on the whole, the object of the Ash'arite movement was simply to defend orthodox opinion with the weapons of Greek dialectic. The Mu'tazilah(معتزلہ), conceiving religion merely as a body of doctrines and ignoring it as a vital fact, took no notice of non-conceptual modes of approaching Reality and reduced religion to a mere system of logical concepts ending in a purely negative attitude. They failed to see that in the domain of knowledge– scientific or religious– complete independence of thought from concrete experience is not possible.

اس میں شک نہیں کہ اشعری مفکرین میں سے زیادہ گہری اور مفید (constructive) سوچ رکھنے والے لوگ صحیح راستے پر تھے اور انھوں نے مثالیت (عینیت idealism) کی چند جدید تر صورتوں کا واضح شکل میں سامنے آنے سے قبل ہی ذکر کیا؛ تاہم، بحیثیت مجموعی، اشعری تحریک کا مقصد یونانی منطِق (Greek dialectic) کی مدد سے رسمی اعتقادات کا دفاع کرنا ہی تھا۔ معتزلہ نے مذہب کو محض عقائد کا ایک نظام سمجھتے ہوئے اور ایک نہایت اہم (حیات بخش) حقیقت (vital fact) کے طور پر اس کی حیثیت کو نظر انداز کرتے ہوئے، حقیقتِ مطلقہ (Reality) تک رسائی حاصل کرنے کے بالائے تصور طریقوں (non-conceptual) کی طرف کوئی توجہ نہ کی اور مذہب کو محض منطقی تصورات (logical concepts) کا

ایسا نظام بنا دیا' جس کا انجام ایک خالصتاً منفی رویے کی صورت میں سامنے آیا۔ وہ یہ بات سمجھنے سے قاصر رہے کہ علمی دنیا میں خواہ یہ سائنسی ہو یا مذہبی ہو، ٹھوس تجربے (concrete experience) سے مکمل فکری آزادی حاصل کرنا ممکن نہیں۔ [۱۲]

It cannot, however, be denied that Ghazali's mission was almost apostolic (مصلحانہ) like that of Kant in Germany of the eighteenth century. In Germany rationalism appeared as an ally of religion, but she soon realized that the dogmatic side of religion was incapable of demonstration. The only course open to her was to eliminate dogma from the sacred record. With the elimination of dogma came the utilitarian view of morality, and thus rationalism completed the reign of unbelief. Such was the state of theological thought in Germany when Kant appeared. His Critique of Pure Reason revealed the limitations of human reason and reduced the whole work of the rationalists to a heap of ruins. And justly has he been described as God's greatest gift to his country. Ghazali's philosophical scepticism (فلسفیانہ تشکیک) which, however, went a little too far, virtually did the same kind of work in the world of Islam in breaking the back of that proud but shallow rationalism which moved in the same direction as pre-Kantian rationalism in Germany. There is, however, one important difference between Ghazali and Kant. Kant, consistently with his principles, could not affirm the possibility of a knowledge of God. Ghazali, finding no hope in analytical thought, moved to mystic experience, and there found an independent content for religion. In this way he succeeded in securing for religion the right to exist independently of science and metaphysics. But the revelation of the total Infinite in mystic experience convinced him of the finitude and inconclusiveness of thought and drove him to draw a line of cleavage (خطِ فاصل) between thought and intuition. He failed to see that thought and intuition are organically related and that thought must necessarily simulate finitude and inconclusiveness because of its alliance with serial time. The idea that thought is essentially finite, and for this reason unable to capture the Infinite, is based on a mistaken notion of the movement of thought in knowledge.

تاہم، اس حقیقت کا انکار نہیں کیا جاسکتا کہ غزالی کا نصب العین قریباً اٹھارہویں صدی کے جرمن فلسفی کانٹ [۱۳] کے نصب العین کی طرح ہی مصلحانہ تھا۔ جرمنی میں عقلیت کی تحریک (rationalism) مذہب کے حلیف کے طور پر سامنے آئی مگر اسے جلد ہی اندازہ ہوگیا کہ مذہب کے اعتقادی پہلو کی سچائی کو (فکری ونظری اور عملی لحاظ سے) ثبوت پیش کرکے ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ اس کے سامنے ایک ہی کھلا راستہ تھا کہ وہ مقدس (آسمانی صحائف پر مشتمل) ریکارڈ سے اعتقادات (عقائد) خارج کردے۔ اعتقادات خارج کرنے سے اخلاقیات کا افادیت پسند نقطۂ نظر سامنے آیا اور اس طرح عقلیت نے لادینیت کی مکمل حکمرانی قائم کردی۔ جب کانٹ دنیا میں آیا اُس وقت جرمنی میں مذہبی فکر کی یہ ہی صورتِ حال تھی۔ اس کی کتاب ''تنقیدِ عقلِ محض'' (Critique of Pure Reason) نے عقل کی حدود (نارسائیوں) کو ظاہر

کیا اور عقلیت پسندوں کے تمام کام کو بے کار افکار و تصورات کا ڈھیر ثابت کر دیا۔ اسے بجا طور پر اپنے ملک کے لیے اللہ تعالیٰ کا عظیم ترین تحفہ قرار دیا گیا ہے۔ غزالی کی فلسفیانہ تشکیک جو قدرے آگے بڑھ گئی تھی، نے بھی مغرور مگر کھوکھلی عقلیت جو اسی سمت چل نکلی تھی جس سمت پر کانٹ سے پہلے یہ جرمنی میں تھی، کی کمر توڑ کر عالمِ اسلام میں اسی طرح کا کارنامہ سرانجام دیا تھا۔ تاہم، غزالی اور کانٹ میں ایک اہم فرق پایا جاتا ہے۔ اپنے اصولوں پر کاربند رہنے کے باوجود، کانٹ معرفتِ الٰہی ممکن ہونے کی تصدیق نہ کر سکا۔ تجزیاتی فکر میں کوئی امید نہ پاتے ہوئے غزالی صوفیانہ تجربے (mystic experience) کی طرف متوجہ ہوئے اور وہاں اُنھوں نے مذہب کے لیے آزاد حیثیت کا حامل مواد (independent content) تلاش کر لیا۔ اس طریقے سے وہ مذہب کے لیے سائنس اور مابعد الطبیعات کے سہارے کے بغیر اپنا وجود قائم کرنے کا حق حاصل کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ تاہم صوفیانہ تجربے میں لامتناہی کُل کے کشف (مشاہدہ، اظہار) پر وہ فکر کی متناہیت (finitude) اور ادھورے پن (incoclusiveness) کے قائل ہو گئے اور اس بات نے انھیں اس فکر (سوچ) اور وجدان میں خطِ فاصل کھینچنے پر مجبور کر دیا۔ وہ یہ سمجھنے میں ناکام رہے کہ فکر اور وجدان میں عضویاتی تعلق (۱۴) پایا جاتا ہے اور یہ کہ فکر، سلسلہ وار زماں (serial time) (۱۵) سے تعلق کی وجہ سے یقیناً اور لازمی طور پر متناہیت اور ادھورے پن کی خصوصیات کا حامل ہے۔ یہ خیال کہ فکر بنیادی طور پر متناہی (finite) ہے اور اس وجہ سے یہ لامتناہی (infinite) کو گرفت میں نہیں لے سکتا، علم میں فکر کے کردار سے متعلقہ ایک غلطی پر مبنی تصور پر مشتمل ہے۔

Page #05

It is the inadequacy of the logical understanding which finds a multiplicity of mutually repellent individualities with no prospect of their ultimate reduction to a unity that makes us sceptical about the conclusiveness of thought. In fact, the logical understanding is incapable of seeing this multiplicity as a coherent universe. Its only method is generalization based on resemblances, but its generalizations are only fictitious unities which do not affect the reality of concrete things. In its deeper movement, however, thought is capable of reaching an immanent Infinite in whose self-unfolding movement the various finite concepts are merely moments. In its essential nature, then, thought is not static; it is dynamic and unfolds its internal infinitude in time like the seed which, from the very beginning, carries within itself the organic unity of the tree as a present fact. Thought is, therefore, the whole in its dynamic selfexpression, appearing to the temporal vision as a series of definite specifications which cannot be understood except by a reciprocal reference. Their meaning lies not in their self-identity, but in the larger whole of which they are the specific aspects. This larger whole is, to use a Qur'anic metaphor, a kind of "Preserved Tablet",[17] which holds up the entire undetermined possibilities of knowledge as a present reality, revealing itself in serial time as a succession of finite concepts appearing to reach a unity which is already present in them. It is in fact the presence of the total Infinite in the movement

of knowledge that makes finite thinking possible. Both Kant and Ghazali failed to see that thought, in the very act of knowledge, passes beyond its own finitude. The finitudes of Nature are reciprocally exclusive. Not so the finitudes of thought which is, in its essential nature, incapable of limitation and cannot remain imprisoned in the narrow circuit of its own individuality. In the wide world beyond itself nothing is alien to it. It is in its progressive participation in the life of the apparently alien that thought demolishes the walls of its finitude and enjoys its potential infinitude. Its movement becomes possible only because of the implicit presence in its finite individuality of the infinite, which keeps alive within it the flame of aspiration and sustains it in its endless pursuit. It is a mistake to regard thought as inconclusive, for it too, in its own way, is a greeting of the finite with the infinite.

یہ منطقی فہم کی ناکامی (inadequacy) ہے جو باہم مزاحم (repellent) انفرادیتوں کی کثرت کو تو دیکھ لیتی ہے مگر اُسے ان کا کسی اساسی وحدت میں ضم ہونے کا امکان نظر نہیں آتا جس وجہ سے ہم فکر کی جامعیت (conclusiveness) کے بارے میں شک کرنے لگتے ہیں۔ درحقیقت، منطقی فہم کو (مظاہرِ کائنات کی) کثرت کو ایک مربوط و منظّم (coherent) کائنات کی شکل میں دیکھنے کی صلاحیت حاصل نہیں ہے۔ اس کے پاس (مظاہرِ کائنات اور ان سے متعلقہ امور میں ربط و تعلق قائم کرنے کے لیے اشیاء اور ان کے خواص و امثال کی) مشابہتوں کی بنا پر اصول و قوانین اور نظریات و تصورات قائم کرنے (یعنی قانون سازی کرنے) کا واحد طریقہ عمومیت (generalization) ہے، مگر عمومی اطلاق کے حامل یہ اصول و قوانین اور نظریات و تصورات (generalizations) فرضی و خیالی وحدتیں (fictitious unities) ہیں جو ٹھوس اشیاء کی حقیقت پر اثر انداز نہیں ہوتیں۔ تاہم، زیادہ گہرائی میں روبہ عمل ہونے پر فکر کو باطنی لامتناہی (Immanent Infinite) ہستی تک پہنچنے کی صلاحیت حاصل ہو جاتی ہے جس کے خود انکشافی (self-unfolding) عمل میں مختلف متناہی تصورات (کسی پیچیدہ نظریہ یا تصور کے) محض بنیادی لمحوں (moments) کی سی حیثیت رکھتے ہیں۔ چنانچہ، اپنی اصل فطرت کے لحاظ سے فکر جامد نہیں؛ یہ متحرک ہے اور اپنی باطنی لامتناہیت (internal infinitude) کا اظہار وقت گزرنے کے ساتھ اس بیج کی طرح کرتی ہے جو شروع سے ہی اپنے اندر ایک درخت کی نامیاتی وحدت (organic unity) موجودہ حقیقت کے طور پر رکھتی ہے۔ اس لیے، فکر مسلسل متغیر و ترقی پذیر (dynamic) اور اپنا اظہار آپ کرنے والا ایک ایسی کُل (whole) ہے جو عارضی، (مادی و زمانی) نگاہ (temporal vision) کو سلسلہ وار واضح (متعین) خصوصیات کی حامل اشیاء کی شکل میں نظر آتی ہے جنہیں ایک دوسرے کے حوالے کے بغیر سمجھا ہی نہیں جا سکتا۔ ان کا مفہوم ان کی اپنی شناخت میں نہیں بلکہ اس وسیع تر کُل (larger whole) میں پایا جاتا ہے جس کے وہ خاص پہلو ہیں۔ قرآن حکیم کی اصطلاح میں یہ وسیع تر کل ایک طرح کی لوحِ محفوظ (Preserved Tablet)[16] ہے جس میں علم کے تمام غیر متعین امکانات حاضر حقیقت کے طور پر موجود ہیں، جو سلسلہ وار زمان میں اپنا اظہار متناہی تصورات کے طور پر کر رہے ہیں اور ایسی وحدت تک پہنچتے دکھائی دے رہے ہیں جو پہلے ہی ان میں موجود ہے۔ دراصل، علم کے آگے بڑھنے کے عمل میں مکمل لامتناہی (Total Infinite) کی موجودگی ہی متناہی سوچ کو ممکن بناتی ہے۔ کانٹ اور غزالی دونوں ہی یہ

بات سمجھنے میں ناکام رہے کہ علم کے آگے بڑھنے کے عمل میں فکر اپنی متناہیت (finitude) سے آگے بڑھ جاتی ہے۔ فطرت کی حدود ایک دوسرے سے الگ تھلگ ہیں۔ فکر کی حدود ایسی نہیں ہیں، (فکر) اپنی بنیادی نوعیت کے اعتبار سے حدود کی حامل نہیں ہے اور اپنی انفرادیت کے تنگ دائرے میں قید نہیں رہ سکتی۔ وسیع دنیا میں اپنے آپ سے باہر کوئی شے اس کے لیے بیگانہ (اجنبی) نہیں ہے۔ فکر بظاہر اجنبی نظر آنے والی زندگی میں بتدریج شراکت کی بدولت اپنی متناہیت کی دیواروں کو گرا دیتی ہے اور اپنی مخفی لامتناہیت سے لطف اندوز ہوتی ہے۔ اس کی حرکت صرف اس وجہ سے ممکن ہوتی ہے کہ اس کی متناہی انفرادیت میں مخفی طور پر لامتناہیت موجود ہوتی ہے جو اس کے اندر آرزو کے چراغ کو روشن رکھتی ہے اور اس کی نہ ختم ہونے والی جستجو کو برقرار رکھتی ہے۔ فکر کو نا تمام (نامکمل، ادھورا) تصور کرنا غلطی ہے کیونکہ یہ بھی اپنے انداز میں متناہی کی لامتناہی سے ہمکنار ہونے کی ایک صورت ہے۔

Page #06

During the last five hundred years religious thought in Islam has been practically stationary. There was a time when European thought received inspiration from the world of Islam. The most remarkable phenomenon of modern history, however, is the enormous rapidity with which the world of Islam is spiritually moving towards the West. There is nothing wrong in this movement, for European culture, on its intellectual side, is only a further development of some of the most important phases of the culture of Islam. Our only fear is that the dazzling exterior of European culture may arrest our movement and we may fail to reach the true inwardness of that culture. During all the centuries of our <u>intellectual stupor</u> (ذہنی، علمی و عملی اور فکری غفلت) Europe has been seriously thinking on the great problems in which the philosophers and scientists of Islam were so keenly interested. Since the Middle Ages, when the schools of Muslim theology were completed, infinite advance has taken place in the domain of human thought and experience. The extension of man's power over Nature has given him a new faith and a fresh sense of superiority over the forces that constitute his environment. New points of view have been suggested, old problems have been restated in the light of fresh experience, and new problems have arisen. It seems as if the intellect of man is outgrowing its own most fundamental categories– time, space, and causality. With the advance of scientific thought even our concept of intelligibility (فہم و فراست) is undergoing a change.[18] The theory of Einstein has brought a new vision of the universe and suggests new ways of looking at the problems common to both religion and philosophy. No wonder then that the younger generation of Islam in Asia and Africa demand a fresh orientation of their faith. With the reawakening of Islam, therefore, it is necessary to examine, in an independent spirit, what Europe has thought and how far the conclusions reached by her can help us in the revision and, if necessary, reconstruction, of

theological thought in Islam. Besides this it is not possible to ignore the generally anti-religious and especially anti-Islamic propaganda in Central Asia which has already crossed the Indian frontier. Some of the apostles of this movement are born Muslims, and one of them, Tevfik Fikret, the Turkish poet, who died only a short time ago,[19] has gone to the extent of using our great poet-thinker, Mirza ‘Abd al-Qadir Bedil of Akbarabad, for the purposes of this movement. Surely, it is high time to look to the essentials of Islam.

گزشتہ پانچ سو برس سے اسلام میں مذہبی فکر واقعتاً جامد ہے۔ایک وہ بھی وقت تھا جب یورپی فکر اسلامی دنیا سے تحریک حاصل کرتی تھی۔ جدید تاریخ کا سب سے زیادہ قابلِ ذکر واقعہ یہ ہے کہ دنیائے اسلام روحانی لحاظ سے نہایت تیزی کے ساتھ مغرب کی طرف بڑھ رہی ہے۔اس پیش رفت میں کوئی خرابی نہیں ہے کیونکہ علمی وفکری لحاظ سے یورپی ثقافت، اسلامی ثقافت کے چند اہم ترین پہلوؤں (phases) کی مزید ترقی کی صورت ہے۔ہمیں صرف یہ ڈر ہے کہ مغربی ثقافت کی خارجی چمک دمک ہماری پیش قدمی میں حائل ہوسکتی ہے اور ہم اُس ثقافت کی اصل روح تک پہنچنے میں ناکام ہوسکتے ہیں۔ ہماری ذہنی (علمی وعملی اور فکری) غفلت کی ان تمام صدیوں کے دوران یورپ ان تمام بڑے مسائل پر سنجیدگی سے غور کرتا رہا ہے جن میں کبھی مسلم فلسفی اور سائنسدان گہری دلچسپی لیا کرتے تھے۔قرونِ وسطیٰ سے لے کر جب مسلمانوں کے دینی مکاتبِ فکر مکمل ہو چکے تھے، اب تک انسان کے فکر اور تجربہ کے میدان میں بے حساب ترقی ہو چکی ہے۔فطرت پر انسانی طاقت کے اضافہ سے اُسے نیا اعتماد اور ان قوتوں پر جو ماحول تشکیل دیتی ہیں، اُسے ایک تازہ احساسِ برتری حاصل ہوا ہے۔ نئے نقطہ ہائے نظر پیش کیے گئے ہیں، نئے تجربہ کی روشنی میں پرانے مسائل کو نئے سرے سے پیش کیا گیا ہے اور نئے مسائل نے (بھی) جنم لیا ہے۔ یوں لگتا ہے کہ عقلِ انسانی اپنی انتہائی بنیادی حدود --- زماں، مکاں اور علت ومعلول (causality) سے آگے نکل رہی ہے۔سائنسی فکر کی ترقی کے ساتھ فہم وفراست سے متعلق ہمارا تصور بھی تبدیل ہو رہا ہے۔ آئن سٹائن [۱۷] کے نظریے نے کائنات کا نیا تصور پیش کیا ہے اور یہ نظریہ مذہب اور فلسفے کے مشترکہ مسائل کو نئے انداز سے پرکھنے کی جانب توجہ دلاتا ہے۔اگر ایشیا اور افریقہ میں مسلمانوں کی نوجوان نسل اپنے دین وایمان کی نئی تفہیم وتعبیر چاہتی ہے تو اس میں حیرت کی کوئی بات نہیں۔اس لیے، اسلام کی نشاۃِ ثانیہ کے ساتھ یہ ضروری ہو گیا ہے کہ آزادانہ روح سے جائزہ لیا جائے کہ یورپ فکری لحاظ سے کہاں تک پہنچا ہے اور وہ نتائج جن تک اسے رسائی حاصل ہوئی ہے وہ کس حد تک اسلام کے مذہبی فکر پر نظرِ ثانی اور اگر ضروری ہو تو ان کی تشکیلِ نو میں مدد کر سکتے ہیں۔علاوہ ازیں یہ ممکن نہیں ہے کہ وسطی ایشیا میں عام طور پر مذہب اور خاص طور پر اسلام کے خلاف ہونے والی تشہیری مہم (propaganda) کو جو کہ ہندوستان کی سرحد بھی پار کر چکی ہے، نظر انداز کر دیا جائے۔اس تحریک کے بعض داعیان (apostles) پیدائشی طور پر مسلمان ہیں اور ان میں سے ایک، ترک شاعر توفیق فکرت [۱۸] جس کا انتقال کچھ ہی عرصہ پہلے ہوا ہے وہ اس تحریک کے مقاصد حاصل کرنے کے لیے اکبر آباد کے ہمارے عظیم مفکر اور شاعر مرزا عبدالقادر بیدل (کے نام اور فکر) کو استعمال کرنے کی حد تک آگے بڑھ گیا ہے۔ [۱۹] یقیناً، یہی وہ صحیح وقت ہے کہ مبادیاتِ اسلام (اسلامی اصول وقوانین) کی طرف توجہ کی جائے۔

Page #07

In these lectures I propose to undertake a philosophical discussion of some of the basic ideas of Islam, in the hope that this may, at least, be helpful towards a proper understanding of the meaning of Islam as a message to humanity. Also with a view to give a kind of ground-outline for further discussion, I propose, in this preliminary lecture, to consider the character of knowledge and religious experience.

ان خطبات میں، میں اسلام کے بعض بنیادی تصورات پر، اس امید کے ساتھ فلسفیانہ بحث کے آغاز کا عزم کرتا ہوں کہ اس سے کم از کم اسلام کے معنی ومفہوم کو انسانیت کے لیے ایک پیغام کے طور پر صحیح طور پر سمجھنے میں مدد مل سکتی ہے۔ مزید بحث کے لیے بنیادی خاکہ فراہم کرنے کی نیت سے بھی، میں چاہتا ہوں، اس پہلے خطبے میں علم اور مذہبی تجربے کی نوعیت پر غور وفکر کر لیا جائے۔

The main purpose of the Qur’an is to awaken in man the higher consciousness of his manifold (گوناں گوں، کئی طرح کے، مختلف)relations with God and the universe. It is in view of this essential aspect of the Qur’anic teaching that Goethe, while making a general review of Islam as an educational force, said to Eckermann: “You see this teaching never fails; with all our systems, we cannot go, and generally speaking no man can go, farther than that.”[20] The problem of Islam was really suggested by the mutual conflict, and at the same time mutual attraction, presented by the two forces of religion and civilization. The same problem confronted early Christianity. The great point in Christianity is the search for an independent content for spiritual life which, according to the insight of its founder, could be elevated, not by the forces of a world external to the soul of man, but by the revelation of a new world within his soul. Islam fully agrees with this insight and supplements it by the further insight that the illumination (نور) of the new world thus revealed is not something foreign to the world of matter but permeates it through and through.

قرآن حکیم کا بنیادی مقصد یہ ہے کہ انسان میں اللہ تعالیٰ اور کائنات کے ساتھ اس کے مختلف الجہات روابط کا اعلیٰ تر شعور بیدار کیا جائے۔ قرآنی تعلیم کے اسی لازمی پہلو کے پیشِ نظر گوئٹے[۲۰] نے اسلام پر بحیثیت ایک تعلیمی قوت کے عمومی تبصرہ کرتے ہوئے ایکرمان (Eckermann)[۲۱] سے کہا تھا: دیکھو! یہ تعلیم کبھی ناکام ہوتی نظر نہیں آتی: اپنے تمام نظاموں سمیت، ہم، بلکہ عمومی سطح پر جائزہ لیتے ہوئے کہا جائے گا کہ کوئی بھی انسان اس سے زیادہ آگے نہیں بڑھ سکتا۔“ دراصل اسلام کو دو قوتوں مذہب اور تہذیب کی وجہ سے مشکل پیش آئی جو آپس میں تصادم، اور اس کے ساتھ ہی ایک دوسرے کے لیے کشش رکھتی ہیں۔ اسی طرح کی مشکل ابتدائی عیسائیت کو (بھی) پیش آئی تھی۔ عیسائیت کا اہم پہلو یہ ہے کہ روحانی زندگی کے لیے آزاد سرمایہ تلاش کیا جائے جسے اس کے بانی کی باطنی فراست کی رُو سے انسانی روح کی خارجی

سطح پر واقع قوتوں سے نہیں بلکہ اس کی روح میں نئی دنیا کے انکشاف سے پروان چڑھایا جاسکتا ہے۔ اسلام اس باطنی فراست (بصیرت) سے کلی طور پر اتفاق کرتا اور مزید بصیرت سے اس میں اضافہ کرتا ہے کہ اس طرح سے ظاہر (منکشف) ہونے والی نئی دنیا کا نور مادی دنیا کے لیے کوئی خارجی شے نہیں بلکہ اس کے تمام وجود میں جاری وساری ہے۔

Thus the affirmation of spirit sought by Christianity would come not by the renunciation of external forces which are already permeated by the illumination of spirit, but by a proper adjustment of man's relation to these forces in view of the light received from the world within. It is the mysterious touch of the ideal that animates and sustains the real, and through it alone we can discover and affirm the ideal. With Islam the ideal and the real are not two opposing forces which cannot be reconciled. The life of the ideal consists, not in a total breach with the real which would tend to shatter the organic wholeness of life into painful oppositions, but in the perpetual endeavour of the ideal to appropriate the real with a view eventually to absorb it, to convert it into itself and illuminate its whole being. It is the sharp opposition between the subject and the object, the mathematical without and the biological within, that impressed Christianity. Islam, however, faces the opposition with a view to overcome it.

لہٰذا روح (باطنی زندگی) کا اثبات جس کی عیسائیت کو تلاش ہے، ان خارجی قوتوں کے انکار سے ممکن نہیں جو پہلے ہی روح کے نور سے روشن ہیں بلکہ (یہ اثبات) باطنی دنیا سے حاصل ہونے والی روشنی میں انسان کے اِن قوتوں کے ساتھ مناسب رشتہ استوار کرنے سے ہوسکتا ہے۔ یہ مثالی ہستی (Ideal) سے ربط و تعلق ہی ہے جو حقیقی ہستی (Real)[۲۲] کو طاقتور، توانا اور برقرار رکھتا ہے اور صرف اسی کے ذریعے ہم مثالی ہستی کو دریافت اور اس کی تصدیق کر سکتے ہیں۔ اسلام میں مثالی ہستی اور حقیقی ہستی دو مخالف قوتیں نہیں ہیں کہ جن میں مطابقت و موافقت قائم نہ کی جاسکے۔ مثالی ہستی کی حیات حقیقی ہستی سے ایسی قطع تعلقی پر مشتمل نہیں کہ جس سے حیات کی نامیاتی کلیّت (organic wholeness)[۲۳] تکلیف دہ تضادات (oppositions) کی صورت میں بکھر کر رہ جائے بلکہ مثالی ہستی کی حیات یکساں طور پر جاری وساری اِس جدوجہد پر مبنی ہوتی ہے کہ وہ بالآخر حقیقی ہستی کو جذب کرلے، اسے اپنی ذات میں ضم کرلے اور اس کی پوری ہستی کو روشن کردے۔ یہ موضوع (subject) اور معروض (object) کا نازک فرق ہے جو بظاہر ریاضیاتی مگر بباطن حیاتیاتی ہے[۲۴]، جس سے عیسائیت متاثر ہوئی۔ تاہم، اسلام (موضوع اور معروض کے) اس تضاد کا سامنا اس پر غلبہ پانے کے نقطۂ نظر سے کرتا ہے۔

Page #08

This essential difference in looking at a fundamental relation determines the respective attitudes of these great religions towards the problem of human life in its present surroundings. Both demand the affirmation of the spiritual self in man, with this difference only that Islam, recognizing the contact of the ideal with the real, says "yes" to the world of matter[21] and points the way to

master it with a view to discover a basis for a realistic regulation of life.

(موضوع اور معروض کے درمیان) بنیادی رشتے کو دیکھنے کا یہ لازمی فرق ہی موجودہ ماحول میں مسئلہ حیاتِ انسانی سے متعلق ان عظیم مذاہب کے متذکرہ رویوں کا تعین کرتا ہے۔ دونوں (مذاہب) انسان میں روحانی اثبات کا تقاضا کرتے ہیں، فرق یہ ہے کہ اسلام مثالی ہستی اور حقیقی ہستی کے تعلق کو مانتے ہوئے مادی دنیا کو "ہاں" کہتا ہے اور اس پر غالب آنے کے راستے کی نشاندہی کرتا ہے تا کہ حیات کو حقیقی انداز سے منظّم کرنے کی اساس تلاش کی جا سکے۔

What, then, according to the Qur'an, is the character of the universe which we inhabit? In the first place, it is not the result of a mere creative sport:

اب، سوال یہ ہے کہ جس کائنات میں ہم رہتے ہیں قرآن حکیم کے مطابق اس کا کردار کیا ہے؟ پہلی بات یہ کہ، یہ محض کسی تخلیقی کھیل کود (۲۵) کا نتیجہ نہیں ہے:

وَمَا خَلَقْنَا السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لٰعِبِيْنَ o مَا خَلَقْنٰهُمَآ اِلَّا بِالْحَقِّ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُوْنَ o الدخان [44:38-39]

We have not created the Heavens and the earth and whatever is between them in sport. We have not created them but for a serious end: but the greater part of them understand it not. [22]

ہم نے آسمانوں اور زمین کو اور جو کچھ ان کے درمیان ہے محض کھیل کود کے طور پر تخلیق نہیں کیا۔ ہم نے انھیں نہیں پیدا کیا مگر ایک سنجیدہ مقصد کے لیے: مگر ان میں سے اکثر یہ بات نہیں سمجھتے۔ (۲۶)

It is a reality to be reckoned with:

یہ ایک حقیقت ہے جس پر غور و فکر کرنا ہوگا:

اِنَّ فِيْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاخْتِلَافِ الَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَاٰيٰتٍ لِّاُولِي الْاَلْبَابِ o الَّذِيْنَ يَذْكُرُوْنَ اللّٰهَ قِيٰمًا وَّقُعُوْدًا وَّعَلٰى جُنُوْبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُوْنَ فِيْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ۚ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هٰذَا بَاطِلًا ۚ.. o

آلِ عمران [3:190-191]

Verily in the creation of the Heavens and of the earth, and in the succession of the night and of the day, are signs for men of understanding; who, standing and sitting and reclining, bear God in mind and reflect on the creation of the Heavens and of the earth, and say: "Oh, our Lord! Thou hast not created this in vain (3:190-91).

بے شک آسمانوں اور زمین کی تخلیق میں، اور رات اور دن کے بدلتے رہنے میں، عقلمندوں کے لیے نشانیاں ہیں؛ جو کھڑے اور بیٹھے اور پہلوؤں پر لیٹے ہوئے اللہ تعالیٰ کو یاد کرتے ہیں اور آسمانوں اور زمین کی پیدائش میں غور و فکر کرتے رہتے ہیں اور کہتے ہیں: "اے ہمارے آقا! تو نے یہ (سب) بے کار پیدا نہیں کیا۔"

Again the universe is so constituted that it is capable of extension:

پھر یہ بھی ہے کہ یہ کائنات اس طرح سے تخلیق ہوئی ہے کہ یہ وسعت پانے کی صلاحیت رکھتی ہے:

..... يَزِيْدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَآءُ..... o الفاطر [35:1]

(God) adds to His creation what He wills (35:1).[23]

(اللہ تعالیٰ) اپنی تخلیق میں اضافہ (توسیع) کرتا ہے، جو وہ چاہتا ہے۔ (۲۷)

It is not a block universe, a finished product, immobile and incapable of change. Deep in its inner being lies, perhaps, the dream of a new birth:

کائنات کوئی جامد شے، تکمیل شدہ چیز، بے حرکت اور ناقابلِ تغیر شے نہیں ہے۔ اس کے باطنی وجود کی گہرائیوں میں غالباً، نئے جنم کا خواب پوشیدہ ہے:

قُلْ سِيرُوا فِي الْاَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَاَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللّٰهُ يُنْشِيءُ النَّشْاَةَ الْاٰخِرَةَ ط.....o العنکبوت [29:20]

Say– go through the earth and see how God hath brought forth all creation; hereafter will He give it another birth (29:20).

کہہ دیجئے، زمین میں چلو پھرو اور دیکھو اللہ تعالیٰ نے کیسے تمام خلقت کو پیدا کیا؛ اس کے بعد وہ اسے ایک دوسرا جنم دے گا۔

In fact, this mysterious swing and impulse of the universe, this noiseless swim of time which appears to us, human beings, as the movement of day and night, is regarded by the Qur'an as one of the greatest signs of God:

دراصل کائنات کا یہ پراسرار جھولنا اور تبدیلی کی خواہش (impulse)، وقت کا بے آواز بہاؤ جو ہم انسانوں کو دن اور رات کی حرکت کی صورت میں نظر آتا ہے، (اسے) قرآن حکیم نے اللہ تعالیٰ کی عظیم ترین نشانیوں میں سے ایک نشانی قرار دیا ہے:

يُقَلِّبُ اللّٰهُ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ ط اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّاُولِي الْاَبْصَارِo النور[24:44]

God causeth the day and the night to take their turn. Verily in this is teaching for men of insight (24:44).

اللہ تعالیٰ دن اور رات کو اپنی باری پر لاتا ہے۔ بے شک اس میں اہل بصیرت لوگوں کے لیے سبق ہے۔

This is why the Prophet said: "Do not vilify time, for time is God."[24] And this immensity of time and space carries in it the promise of a complete subjugation by man whose duty is to reflect on the signs of God, and thus discover the means of realizing his conquest of Nature as an actual fact:

اس وجہ سے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

لَا تَسُبُّوا الدَّهْرَ، فَإِنَّ اللّٰهَ هُوَ الدَّهْرُ (صحیح مسلم، الالفاظ من الادب، باب النہی عن سب الدھر، ح:2246)

زمانہ کو گالی مت دو (بُرا بھلا مت کہو) کیونکہ درحقیقت اللہ تعالیٰ ہی زمانہ ہے۔ (۲۸)

زمان و مکان کی یہ وسعت اپنے اندر انسان کے ہاتھوں مسخر ہونے کا پیمان رکھتی ہے جس (انسان) کا فرض ہے اللہ تعالیٰ کی نشانیوں (آیاتِ الٰہی) پر غور و فکر کرے اور اس طرح تسخیرِ فطرت کی اپنی خواہش کو حقیقت کا روپ دینے کے لیے ذرائع تلاش کرے:

Page #09

اَلَمْ تَرَوْا اَنَّ اللّٰهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ وَاَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهٗ ظَاهِرَةً وَّ

بَاطِنَةً ط .....o لقمان [31:20]

See ye not how God hath put under you all that is in the Heavens, and all that is on the earth, and hath been bounteous to you of His favours both in relation to the seen and the unseen? (31:20).

کیا تم نے نہیں دیکھا کہ کس طرح اللہ تعالیٰ نے تمھارے لیے مسخر کر دیا ہے سب کچھ جو آسمانوں میں ہے اور سب کچھ جو زمین پر ہے اور تمھیں اپنی ظاہری اور باطنی نعمتیں بھرپور عطا کی ہیں۔

وَسَخَّرَ لَكُمُ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ ط وَالنُّجُوْمُ مُسَخَّرٰتٌ م بِاَمْرِهٖ ط اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيٰتٍ لِّقَوْمٍ يَّعْقِلُوْنَ o النحل [16:12]

And He hath subjected to you the night and the day, the sun and the moon, and the stars too are subject to you by His behest; verily in this are signs for those who understand. (16:12).

اس نے تمھارے لیے مسخر کر رکھا ہے رات اور دن کو اور سورج اور چاند کو اور اس کے حکم سے ستارے بھی تمھارے لیے مسخر ہیں؛ یقیناً، اس میں ان کے لیے نشانیاں ہیں جو سمجھتے ہیں۔

Such being the nature and promise of the universe, what is the nature of man whom it confronts on all sides? Endowed with a most suitable mutual adjustment of faculties he discovers himself down below in the scale of life, surrounded on all sides by the forces of obstruction:

کائنات کی فطرت (نوعیت، ماہیت) اور بہتر کارکردگی کا مظاہرہ کرنے کی صلاحیت (promise) اگر یہ ہے تو انسان کی فطرت کیا ہے جسے یہ (کائنات) ہر طرف سے گھیرے ہوئے ہے؟ مناسب ترین، باہم مربوط صلاحیتوں کی عطا ہوتے ہوئے بھی وہ میزانِ حیات پر خود کو پست سطح پر، ہر طرف سے مزاحم قوتوں میں محصور پاتا ہے:

لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِيْٓ اَحْسَنِ تَقْوِيْمٍ o ثُمَّ رَدَدْنٰهُ أَسْفَلَ سَافِلِيْنَ o التین [95:4-5]

That of goodliest fabric We created man, then brought him down to the lowest of the low (95:4-5).

وہ یہ کہ ہم نے انسان کو بہترین ساخت پر پیدا کیا، پھر اسے پست ترین (سب سے نیچی) حالت میں لوٹا دیا۔

And how do we find him in this environment? A "restless"[25] being engrossed in his ideals to the point of forgetting everything else, capable of inflicting pain on himself in his ceaseless quest after fresh scopes for self-expression. With all his failings he is superior to Nature, inasmuch as he carries within him a great trust which, in the words of the Qur'an, the heavens and the earth and the mountains refused to carry:

اور اس ماحول میں ہم اُسے کیسا پاتے ہیں؟ ایک بے چین مخلوق جو اپنے مقاصد (کے حصول کی کوشش) میں اس قدر محو (گم) ہے کہ وہ ہر شے کو بھلائے ہوئے ہے، جو اظہارِ ذات کے نئے امکانات کی نہ ختم ہونے والی جستجو میں ہر طرح کی تکلیف برداشت کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ اپنی تمام تر ناکامیوں کے باوجود وہ فطرت سے افضل ہے کیوں کہ وہ ایک

عظیم امانت کا حامل ہے جسے قرآن حکیم کے الفاظ کے مطابق آسمانوں اور زمین اور پہاڑوں نے اٹھانے سے انکار کر دیا تھا:

اِنَّا عَرَضْنَا الْاَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَالْجِبَالِ فَاَبَيْنَ اَنْ يَّحْمِلْنَهَا وَاَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْاِنْسَانُ ط اِنَّهٗ كَانَ ظَلُوْمًا جَهُوْلًا o الاحزاب[33:72]

Verily We proposed to the Heavens and to the earth and to the mountains to receive the trust (of personality), but they refused the burden and they feared to receive it. Man alone undertook to bear it, but hath proved unjust, senseless! (33:72).

بے شک، ہم نے (ذات، خودی کی) امانت آسمانوں اور زمین اور پہاڑوں پر پیش کی، مگر انھوں نے اس بوجھ کے اٹھانے سے انکار کر دیا اور وہ اسے لینے سے ڈر گئے۔ صرف انسان نے اسے اٹھانے کا ذمہ لے لیا، تاہم وہ ظالم، جاہل ثابت ہوا ہے۔

His career, no doubt, has a beginning, but he is destined, perhaps, to become a permanent element in the constitution of being:

بے شک، اس کے سفرِ حیات کی ایک ابتداء ہے، تاہم، شاید، وہ سلسلۂ حیات کا دوامی عنصر (permanent element)[۲۹] بننا اس کا مقدر ہے:

اَيَحْسَبُ الْاِنْسَانُ اَنْ يُّتْرَكَ سُدًى o اَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّنْ مَّنِيٍّ يُّمْنٰى o ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوّٰى o فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْاُنْثٰى o اَلَيْسَ ذٰلِكَ بِقٰدِرٍ عَلٰٓى اَنْ يُّحْيِۦَ الْمَوْتٰى o القیمۃ [75:36-40]

Thinketh man that he shall be thrown away as an object of no use? Was he not a mere embryo? Then he became thick blood of which God formed him and fashioned him, and made him twain, male and female. Is not He powerful enough to quicken the dead? (75:36-40).

کیا انسان سمجھتا ہے کہ اسے بے کار شے کی طرح دور پھینک دیا جائے گا؟ کیا وہ محض ایک جنین نہیں تھا؟ پھر وہ ایک لوتھڑا بنا جس سے اللہ تعالیٰ نے اُسے بنایا اور اس کے اعضا درست کیے اور اُسے نر اور مادہ کا جوڑا بنایا۔ کیا وہ اس پر قادر نہیں کہ مردوں کو پھر سے زندہ کر دے؟[۳۰]

When attracted by the forces around him, man has the power to shape and direct them; when thwarted by them, he has the capacity to build a much vaster world in the depths of his own inner being, wherein he discovers sources of infinite joy and inspiration.

جب اپنے اردگرد موجود قوتوں کی طرف توجہ ہوتی ہے تو انسان کو قدرت حاصل ہے کہ جیسی چاہے انھیں شکل دے اور جس طرف چاہے انھیں موڑ لے؛ جب وہ (قوتیں) اس کا راستہ روک لیں تو وہ صلاحیت رکھتا ہے کہ وہ اپنے باطنی وجود کی گہرائیوں میں ایک بہت زیادہ وسیع تر دنیا آباد کر لے جہاں اس کو لامحدود خوشی اور تحریک کے سرچشمے مل جاتے ہیں۔

Page #10

Hard his lot and frail his being, like a rose-leaf, yet no form of reality is so

powerful, so inspiring, and so beautiful as the spirit of man! Thus in his inmost being man, as conceived by the Qur'an, is a creative activity, an ascending spirit who, in his onward march, rises from one state of being to another:

اُس کا مقدر کٹھن اور وجود نازک ہے، برگِ گلاب کی طرح، تاہم حقیقت کی کوئی بھی صورت اس قدر طاقتور، اس قدر متاثر کن اور اس قدر خوبصورت نہیں ہے جس قدر روحِ انسانی ہے۔ یوں اپنے باطنی وجود کے لحاظ سے انسان، جیسا کہ قرآن حکیم میں تصور پیش کیا گیا ہے، ایک تخلیقی سرگرمی (creative activity) (کا نام) ہے، بلندیوں کی طرف سفر کرتی ہوئی روح، جو اپنے آگے بڑھنے کے سفر میں، ہستی کی ایک سطح سے دوسری سطح پر بلند (سے بلندتر) ہوتی چلی جاتی ہے:

فَلَآ اُقْسِمُ بِالشَّفَقِ٥ وَالَّيْلِ وَمَا وَسَقَ٥ وَالْقَمَرِ اِذَا اتَّسَقَ٥ لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ٥

[84:16-19] الانشقاق

But, Nay! I swear by the sunset's redness and by the night and its gatherings and by the moon when at her full, that from state to state shall ye be surely carried onward (84:16-19).

پس نہیں، میں قسم کھاتا ہوں، شفق کی اور رات کی اور اس کی سمیٹی ہوئی چیزوں کی اور چاند کی جب وہ پورا ہو جائے، تم ضرور درجہ بدرجہ آگے بڑھتے چلے جاؤ گے۔

It is the lot of man to share in the deeper aspirations of the universe around him and to shape his own destiny as well as that of the universe, now by adjusting himself to its forces, now by putting the whole of his energy to mould its forces to his own ends and purposes. And in this process of progressive change God becomes a co-worker with him, provided man takes the initiative:

یہ انسان کا مقدر ہے کہ وہ اپنے اردگرد پھیلی ہوئی کائنات کی گہری تمناؤں میں شریک ہو اور کبھی اس (کائنات) کی قوتوں سے ہم آہنگ ہوتے ہوئے اور کبھی اپنے مقاصد و اہداف کے مطابق اس کی قوتوں کو ڈھالنے کے لیے اپنی تمام قوت و توانائی صرف کرتے ہوئے اپنی اور اس کے ساتھ ہی کائنات کی بھی قسمت سنوارے۔ اور اس بتدریج تبدیلی (ترقی) کے عمل میں اللہ تعالیٰ اس کا رفیقِ کار بن جاتا ہے، بشرطیکہ انسان ابتدا کرے:

..... اِنَّ اللّٰهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتّٰى يُغَيِّرُوْا مَا بِاَنْفُسِهِمْ ؕ الرعد [13:11]

Verily God will not change the condition of men, till they change what is in themselves (13:11).

بے شک اللہ تعالیٰ لوگوں کی حالت نہیں بدلے گا، جب تک وہ اپنے آپ میں تبدیلی نہیں لاتے۔

If he does not take the initiative, if he does not evolve the inner richness of his being, if he ceases to feel the inward push of advancing life, then the spirit within him hardens into stone and he is reduced to the level of dead matter. But his life and the onward march of his spirit depend on the establishment of connexions with the reality that confronts him.[26] It is

knowledge that establishes these connexions, and knowledge is senseperception elaborated by understanding.

اگر وہ (انسان) ابتدا نہیں کرتا، اگر وہ اپنی ہستی کی باطنی دولت (صلاحیتوں) کو ترقی نہیں دیتا، اگر وہ آگے بڑھتی ہوئی زندگی (advancing life) کا (ترقی کے جذبے پر مشتمل) داخلی دباؤ محسوس کرنا چھوڑ دیتا ہے تو اس کی داخلی ہستی (اندر موجود روح) سخت ہو کر پتھر بن جاتی ہے اور وہ بے جان مادے کے درجے پر آ جاتی ہے۔ لیکن اُس کی زندگی اور اس کی روح کی پیش رفت کا انحصار اُن روابط (connexions) پر ہے جو وہ اپنے سامنے موجود حقیقت کے ساتھ اُستوار کرتا ہے۔(۳۱)

یہ علم ہی ہے جو یہ روابط (رشتے) قائم کرتا ہے اور علم وہ حسی ادراک (sense-perception) ہے جس کی توضیح فہم و فراست سے ہوتی ہے:

وَاِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً ؕ قَالُوْٓا اَتَجْعَلُ فِیْهَا مَنْ یُّفْسِدُ فِیْهَا وَیَسْفِكُ الدِّمَآءَ ۚ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ؕ قَالَ اِنِّیْٓ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ ○ وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلٰٓئِكَةِ فَقَالَ اَنْۢبِـُٔوْنِیْ بِاَسْمَآءِ هٰٓؤُلَآءِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِیْنَ ○ قَالُوْا سُبْحٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ اِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا ؕ اِنَّكَ اَنْتَ الْعَلِیْمُ الْحَكِیْمُ ○ قَالَ یٰٓاٰدَمُ اَنْۢبِئْهُمْ بِاَسْمَآئِهِمْ ۚ فَلَمَّآ اَنْۢبَاَهُمْ بِاَسْمَآئِهِمْ قَالَ اَلَمْ اَقُلْ لَّكُمْ اِنِّیْٓ اَعْلَمُ غَیْبَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ۙ وَاَعْلَمُ مَا تُبْدُوْنَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُوْنَ ○ البقرہ [2:30-33]

When thy Lord said to the Angels, "Verily I am about to place one in my stead on earth", they said, "Wilt Thou place there one who will do ill and shed blood, when we celebrate Thy praise and extol Thy holiness?" God said, "Verily I know what ye know not!" And He taught Adam the names of all things, and then set them before the Angels, and said, "Tell me the names of these if ye are endowed with wisdom". They said, "Praise be to Thee! We have no knowledge but what Thou hast given us to know. Thou art the Knowing, the Wise". He said, "O Adam, inform them of the names". And when he had informed them of the names, God said, "Did I not say to you that I know the hidden things of the Heavens and of the earth, and that I know what ye bring to light and what ye hide?" (2:30-33).

جب تیرے رب نے فرشتوں سے کہا، "بے شک میں زمین پر ایک خلیفہ بنانے والا ہوں"، انھوں نے کہا، "کیا آپ اس کو خلیفہ بنائیں گے جو اِس میں فساد برپا کرے گا اور خون بہائے گا، جب کہ ہم آپ کی حمد کرتے اور آپ کی پاکیزگی بیان کرتے ہیں؟" اللہ تعالیٰ نے فرمایا، "بے شک میں وہ جانتا ہوں جو تم نہیں جانتے!" اور اُس نے آدمؑ کو تمام اشیاء کے نام سکھائے اور پھر انھیں فرشتوں کے سامنے رکھ دیا، اور فرمایا، "مجھے ان چیزوں کے نام بتاؤ، اگر تم عقل والے ہو۔"(۳۲) انھوں نے عرض کیا، "تعریف کے قابل صرف آپ کی ذات ہے! ہم تو بس اتنا ہی علم رکھتے ہیں، جتنا آپ نے ہم کو عطا

فرمایا ہے۔آپ ہی سب کچھ جاننے والے اور حکمت والے ہیں۔‘‘اُس نے فرمایا، ’’اے آدم، انھیں ناموں سے آگاہ کرو۔‘‘اور جب اُس نے انھیں نام بتا دیے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا، ’’کیا میں نے تم سے نہیں کہا تھا کہ میں آسمانوں اور زمین کی چھپی ہوئی چیزوں کو جانتا ہوں اور یہ کہ میں جانتا ہوں جو تم ظاہر کرتے ہو اور جو تم چھپاتے ہو؟‘‘

The point of these verses is that man is endowed with the faculty of naming things, that is to say, forming concepts of them, and forming concepts of them is capturing them.

ان آیات میں نکتہ یہ ہے کہ انسان کو اشیاء کے نام رکھنے‘ مراد یہ ہے کہ اُن کے تصورات تشکیل دینے کی قابلیت عطا کی گئی ہے اور اُن کے تصورات تشکیل دینے سے مراد ان پر قدرت (تصرف) حاصل کرنا ہے۔

Page #11

Thus the character of man's knowledge is conceptual, and it is with the weapon of this conceptual knowledge that man approaches the observable aspect of Reality. The one noteworthy (قابل توجہ، ممتاز، نمایاں) feature of the Qur'an is the emphasis that it lays on this observable aspect of Reality. Let me quote here a few verses:

یوں انسان کے علم کی نوعیت تصوراتی ہے اور اسی تصوراتی علم کے ہتھیار سے ہی انسان حقیقتِ مطلقہ کے قابلِ مشاہدہ پہلو تک رسائی پاتا ہے۔قرآن حکیم کی ایک نمایاں خصوصیت اس کا حقیقتِ مطلقہ کے قابلِ مشاہدہ پہلو پر زور دینا ہے۔ یہاں میں چند آیات کا حوالہ دینے کی اجازت چاہتا ہوں:

اِنَّ فِیْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاخْتِلَافِ الَّیْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِیْ تَجْرِیْ فِی الْبَحْرِ بِمَا یَنْفَعُ النَّاسَ وَمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ مِنَ السَّمَآءِ مِنْ مَّآءٍ فَاَحْیَا بِهِ الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِیْهَا مِنْ كُلِّ دَآبَّةٍ وَّتَصْرِیْفِ الرِّیٰحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَیْنَ السَّمَآءِ وَالْاَرْضِ لَاٰیٰتٍ لِّقَوْمٍ یَّعْقِلُوْنَ۝ البقرہ [2:164]

Assuredly, in the creation of the Heavens and of the earth; and in the alternation of night and day; and in the ships which pass through the sea with what is useful to man; and in the rain which God sendeth down from Heaven, giving life to the earth after its death, and scattering over it all kinds of cattle; and in the change of the winds, and in the clouds that are made to do service between the Heavens and the earth– are signs for those who "understand." *(2:164).*

بے شک، آسمانوں اور زمین کی تخلیق میں؛ اور رات اور دن کے ایک دوسرے کے بعد آنے میں؛ اور بحری جہازوں میں جو سمندر میں سے گزرتے ہیں ان (چیزوں) کے ساتھ جو انسان کے لیے فائدہ مند ہیں اور بارش میں جو اللہ تعالیٰ آسمان سے برساتا ہے، زمین کو اس کے مردہ ہونے کے بعد زندگی عطا کرتے ہوئے، اور اس پر تمام اقسام کے مویشی پھیلاتے ہوئے: اور ہواؤں کے رخ بدلنے میں اور بادلوں میں جنھیں آسمان اور زمین کے درمیان خدمت گزاری پر لگایا ہوا ہے۔اُن لوگوں کے لیے نشانیاں ہیں جو ’’سمجھتے ہیں‘‘۔

وَهُوَ الَّذِىْ جَعَلَ لَكُمُ النُّجُوْمَ لِتَهْتَدُوْا بِهَا فِىْ ظُلُمٰتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ؕ قَدْ فَصَّلْنَا الْاٰيٰتِ لِقَوْمٍ
يَّعْلَمُوْنَ۝ وَهُوَ الَّذِىْۤ اَنْشَاَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَّمُسْتَوْدَعٌ ؕ قَدْ فَصَّلْنَا الْاٰيٰتِ لِقَوْمٍ
يَّفْقَهُوْنَ۝ وَهُوَ الَّذِىْۤ اَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً ۚ فَاَخْرَجْنَا بِهٖ نَبَاتَ كُلِّ شَىْءٍ فَاَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا
نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُّتَرَاكِبًا ۚ وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَّجَنّٰتٍ مِّنْ اَعْنَابٍ وَّالزَّيْتُوْنَ
وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَّغَيْرَ مُتَشَابِهٍ ؕ اُنْظُرُوْۤا اِلٰى ثَمَرِهٖۤ اِذَاۤ اَثْمَرَ وَيَنْعِهٖ ؕ اِنَّ فِىْ ذٰلِكُمْ لَاٰيٰتٍ لِّقَوْمٍ
يُّؤْمِنُوْنَ۝ الانعام [6:97-99]

And it is He Who hath ordained for you *stars* *that ye may be guided thereby in the* *darkness* *of the land and of the sea! Clear have We made Our signs to "men of knowledge". And it is He Who hath created you of one* *breath,* *and hath provided you an abode and resting place (in the womb). Clear have We made Our signs for "men of insight"! And it is He Who sendeth down rain from Heaven: and We bring forth by it the buds of all the plants and from them bring We forth the green foliage, and the close-growing grain, and palm trees with sheaths of clustering dates, and gardens of grapes, and the olive, and the pomegranate, like and unlike. Look you on their fruits when they ripen. Truly herein are signs unto people who believe (6:97-99).*

اور وہی ہے جس نے تمھارے لیے ستارے بنائے ہیں تا کہ تم زمین اور سمندر کی تاریکی میں ان سے رہنمائی حاصل کرسکو! ہم نے ''علم والوں'' کے لیے اپنی نشانیاں واضح کردی ہیں۔ اور وہی ہے جس نے تمھیں ایک جان سے پیدا کیا ہے اور تمھیں ایک ٹھکانا اور (رحم میں) آرام کی جگہ عطا کی ہے۔ ہم نے ''بصیرت والے لوگوں'' کے لیے اپنی نشانیاں واضح کردی ہیں۔ اور وہی ہے جو آسمان سے بارش برساتا ہے: اور اس سے ہم تمام پودوں کی کلیاں اگاتے ہیں اور اُن سے ہم سبز پتے پیدا کرتے ہیں اور ان سے ہم اوپر تلے پیوستہ دانے نکالتے ہیں اور کھجور کے گابھے سے لٹکتے ہوئے گچھے اور انگوروں کے باغات اور زیتون اور انار ایک دوسرے جیسے اور مختلف۔ تم ان کے پھلوں کی طرف دیکھو جب وہ پکتے ہیں۔ بے شک ان میں ایمان والے لوگوں کے لیے نشانیاں ہیں۔[۳۳]

اَلَمْ تَرَ اِلٰى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ ۚ وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهٗ سَاكِنًا ۚ ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيْلًا۝ ثُمَّ
قَبَضْنٰهُ اِلَيْنَا قَبْضًا يَّسِيْرًا۝ الفرقان [25:45-46]

Hast thou not seen how thy Lord lengthens out the shadow? Had He pleased He had made it motionless. But We made the sun to be its guide; then draw it in unto Us with easy in drawing (25:45-46).

کیا آپ نے نہیں دیکھا کس طرح آپ کا رب سائے کو پھیلاتا ہے؟ اگر وہ چاہتا تو اسے ساکن کر دیتا۔ مگر ہم نے سورج کو اسے راہ بتانے والا بنا دیا۔ پھر ہم آہستہ آہستہ اس (سائے) کو اپنی طرف کھینچ کر سمیٹ لیتے ہیں۔

اَفَلَا يَنْظُرُوْنَ اِلَى الْاِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ۝ وَاِلَى السَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ۝ وَاِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ۝

وَاِلَى الْاَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ٥ الغاشیہ [88:17-20]

Can they not look up to the clouds, how they are created; and to the Heaven how it is upraised; and to the mountains how they are rooted, and to the earth how it is outspread? (88:17-20).

کیا وہ بادلوں (۳۴) کی طرف نہیں دیکھتے، انھیں کس طرح بنایا گیا ہے؟ اور آسمان کی طرف (نہیں دیکھتے) اِسے کیسے بلند کیا گیا؟ اور پہاڑوں کو (نہیں دیکھتے) کہ وہ کس طرح (زمین میں) جمائے گئے ہیں اور زمین کو نہیں دیکھتے کہ کس طرح یہ بچھائی گئی ہے؟

وَمِنْ اٰيٰتِهٖ خَلْقُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاخْتِلَافُ اَلْسِنَتِكُمْ وَاَلْوَانِكُمْ ۭ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيٰتٍ لِّلْعٰلِمِيْنَ٥

الروم [30:22]

And among His signs are the creation of the Heavens and of the earth, and your variety of tongues and colours. Herein truly are signs for all men (30: 22).

اور اس کی نشانیوں میں سے آسمانوں اور زمین کی تخلیق اور تمھاری زبانوں اور رنگوں کا اختلاف بھی ہے۔ بے شک' اس میں تمام لوگوں کے لیے نشانیاں ہیں۔ (۳۵)

No doubt, the immediate purpose of the Qur'an in this reflective observation of Nature is to awaken in man the consciousness of that of which Nature is regarded a symbol. But the point to note is the general empirical attitude of the Qur'an which engendered in its followers a feeling of reverence for the actual and ultimately made them the founders of modern science. It was a great point to awaken the empirical spirit in an age which renounced the visible as of no value in men's search after God. According to the Qur'an, as we have seen before, the universe has a serious end.

بے شک فطرت کے اس فکر انگیز (reflective) مشاہدے سے قرآن حکیم کا فوری مقصد انسان میں اُس (ہستی) کا شعور پیدا کرنا ہے جس کی فطرت ایک نشانی تصور کی جاتی ہے۔ تاہم، اہم نکتہ قرآن حکیم کا وہ عمومی تجربی رویہ (general empirical attitude) ہے جس نے اس کے پیروکاروں میں مادی حقیقت کے لیے احساسِ عظمت و احترام پیدا کر دیا اور انجام کار انھیں جدید سائنس کا بانی بنا دیا۔ ایک ایسے دور میں' جس میں تلاشِ حق کی انسانی جدوجہد میں ہر نظر آنے والی شے کو بے قدر و قیمت قرار دے کر چھوڑ دیا گیا، تجرباتی مزاج (empirical spirit) اُجاگر کرنا ایک نہایت اہم بات تھی۔ قرآن حکیم کے مطابق جیسا کہ ہم پہلے ہی دیکھ چکے ہیں، (تخلیق) کائنات کا ایک اہم مقصد ہے۔

Page #12

Its shifting actualities force our being into fresh formations. The intellectual effort to overcome the obstruction offered by it, besides enriching (قدر و قیمت بہتر بنانا) and amplifying (وسعت میں اضافہ کرنا) our life, sharpens our insight, and thus prepares us for a more masterful insertion into subtler (لطیف تر) aspects of

human experience. It is our reflective contact with the temporal (زمانی، مادی، ظاہری) flux of things which trains us for an intellectual vision of the non-temporal(غیر زمانی، روحانی، باطنی). Reality lives in its own appearances; and such a being as man, who has to maintain his life in an obstructing environment, cannot afford to ignore the visible. The Qur'an opens our eyes to the great fact of change, through the appreciation and control of which alone it is possible to build a durable civilization(تہذیب). The cultures (ثقافتیں) of Asia and, in fact, of the whole ancient world failed, because they approached Reality exclusively from within and moved from within outwards. This procedure gave them theory without power, and on mere theory no durable civilization can be based.

اس کے تغیر پذیر حقائق ہمارے وجود کو نئی صورتیں قبول کرنے پر مجبور کر دیتے ہیں۔ اِس (کائنات) کی طرف سے درپیش مزاحمت پر غلبہ پانے کے لیے کی جانے والے ذہنی، فکری، علمی اور عملی جدوجہد (intellectual effort) ہماری حیات کی قدر و قیمت بہتر بنانے اور اس کی وسعت میں اضافہ کرنے کے علاوہ ہمارے نورِ بصیرت کو تیز کرتی ہے اور اس طرح ہمیں انسانی تجربے کے لطیف تر پہلوؤں تک زیادہ مہارت سے رسائی حاصل کرنے کے لیے تیار کرتی ہے۔ مادی اشیاء پر گزرتے ہوئے ایّام سے جو اثرات مرتب ہوتے ہیں ان پر غور و فکر کرنے سے ہمیں اس ہستی کا مشاہدہ کرنے کی تربیت ملتی ہے جس پر وقت اثر انداز نہیں ہوتا۔ حقیقتِ مطلقہ اپنے مظاہر میں جلوہ فگن رہتی ہے؛ اور انسان جیسی مخلوق جسے مزاحمتوں سے بھرپور ماحول میں اپنے آپ کو محفوظ رکھنا ہوتا ہے، مظاہر کو نظر انداز کرنے کی متحمل نہیں ہوسکتی۔ قرآن حکیم تبدیلی (تغیر) کی اُس عظیم حقیقت کا ہمیں شعور عطا کرتا ہے، کہ جس کی قدر و قیمت کے احساس اور تفہیم سے اور جس پر حاوی ہو کر ہی ایک پائیدار تہذیب کی تعمیر کرنا ممکن ہے۔ درحقیقت، ایشیا ہی نہیں بلکہ تمام قدیم دنیا کی ثقافتیں ناکام رہیں کیونکہ انھوں نے حقیقتِ مطلقہ تک صرف اور صرف باطن سے رسائی (حاصل کرنے کی کوشش) کی اور باطنی (داخلی) سے ظاہری (خارجی) دنیا کی طرف آنے کا طریقۂ کار اپنایا۔ اس طریقہ کار نے انھیں طاقت سے محروم نظریہ عطا کیا اور محض نظریے (theory) پر کسی بھی دیرپا (پائیدار، مضبوط) تہذیب کی بنا قائم نہیں کی جاسکتی۔

There is no doubt that the treatment of religious experience, as a source of Divine knowledge(علمِ الٰہی، الہامی علم), is historically prior to the treatment of other regions of human experience for the same purpose. The Qur'an, recognizing that the empirical attitude is an indispensable stage in the spiritual life of humanity, attaches equal importance to all the regions of human experience as yielding knowledge of the Ultimate Reality which reveals its symbols both within and without.[27] One indirect way of establishing connexions with the reality that confronts us is reflective observation and control of its symbols as they reveal themselves to sense-perception; the other way is direct association with that reality as it reveals itself within. The naturalism of the Qur'an is only a recognition of the fact that man is related to nature, and this relation, in view of its possibility as a means of controlling her forces, must be exploited not in the interest of unrighteous desire for

domination, but in the nobler interest of a free upward movement of spiritual life. In the interests of securing a complete vision of Reality, therefore, sense-perception must be supplemented by the perception of what the Qur'an describes as Fu'ad or Qalb, i.e. heart:

اس میں کوئی شک نہیں کہ الہامی علم کے ذریعے کے طور پر مذہبی تجربہ، اسی مقصد کے لیے استعمال ہونے والی انسانی تجربے کی دیگر صورتوں پر تاریخی لحاظ سے سبقت رکھتا ہے۔ قرآن حکیم، تسلیم کرتے ہوئے کہ انسانوں کی روحانی زندگی میں تجربی رویہ (empirical attitude) ایک ناگزیر مرحلے کی حیثیت رکھتا ہے، انسانی تجربے کے ان تمام شعبوں کو برابر اہمیت دیتا ہے جو حقیقتِ مطلقہ کی معرفت (پہچان) عطا کرتے ہیں جو اپنی آیات (نشانیوں) کا اظہار باطن اور خارج دونوں سے کرتی ہے۔ (۳۶) جو حقیقت ہمارے سامنے ہے اس سے روابط قائم کرنے کا ایک بالواسطہ طریقہ غور وفکر پر مبنی مشاہدہ (reflective observation) اور حسی ادراک (sense-perception) پر اپنا آپ ظاہر کرنے والی اِس کی نشانیوں کی تفہیم ہے۔ دوسرا طریقہ حقیقت کے ساتھ اُس وقت بلا واسطہ تعلق قائم کرنے کا ہے جب وہ باطنی سطح پر جلوہ افروز ہوتی ہے۔ قرآن حکیم کی فطرت پسندی (naturalism) تو محض اس حقیقت کو تسلیم کرنے میں ہے کہ انسان فطرت سے وابستہ ہے اور اس وابستگی (تعلق) کو، فطرتی قوتوں پر غلبہ پانے کے امکانی ذریعہ کے طور پر، ناجائز غلبہ وتسلط پانے کی خواہش کے تحت نہیں بلکہ روحانی زندگی کے آزادانہ مثبت (free upward) ارتقا (movement) کے عظیم تر ذوق و شوق (nobler interest) کے لیے استعمال کرنا چاہیے۔ اس لیے، حقیقتِ مطلقہ کے مکمل مشاہدہ کی غرض سے حسی ادراک کے ساتھ ساتھ اس ادراک کا ہونا بھی ضروری ہے جسے قرآن حکیم فواد یا قلب یعنی دل قرار دیتا ہے:

الَّذِیٓ اَحۡسَنَ کُلَّ شَیۡءٍ خَلَقَهٗ وَبَدَاَ خَلۡقَ الۡاِنۡسَانِ مِنۡ طِیۡنٍ ۝ ثُمَّ جَعَلَ نَسۡلَهٗ مِنۡ سُلٰلَةٍ مِّنۡ مَّآءٍ مَّهِیۡنٍ ۝ ثُمَّ سَوّٰهُ وَنَفَخَ فِیۡهِ مِنۡ رُّوۡحِهٖ وَجَعَلَ لَکُمُ السَّمۡعَ وَالۡاَبۡصَارَ وَالۡاَفۡـِٕدَةَ ؕ قَلِیۡلًا مَّا تَشۡکُرُوۡنَ ۝

[السجدہ 32:7-9]

God hath made everything which He hath created most good; and began the creation of man with clay; then ordained his progeny from germs of life, from sorry water; then shaped him, and breathed of His spirit unto him, and gave you hearing and seeing and heart: what little thanks do ye return? (32:7-9).

اللہ تعالیٰ نے ہر چیز جو اس نے پیدا کی ہے احسن (بہترین شکل وصورت اور ترتیب وتناسب سے) پیدا کی ہے؛ اور انسان کی تخلیق کی ابتدا گارے سے کی؛ پھر جراثیمِ حیات پر مشتمل بے قدر پانی سے اس کی نسل پیدا کی؛ پھر اسے شکل وصورت عطا کی، اور اس میں اپنی روح پھونک دی اور تمھیں سماعت اور بصارت اور دل عطا کیے: (اس کے بدلے میں) تم بہت کم شکر ادا کرتے ہو۔

Page #13

The "heart" is a kind of inner intuition or insight which, in the beautiful words of Rumi feeds on the rays of the sun and brings us into contact with aspects of Reality other than those open to sense-perception.[28] It is, according to the

Qur'an, something which "sees", and its reports, if properly interpreted, are never false.[29] We must not, however, regard it as a mysterious special faculty; it is rather a mode of dealing with Reality in which sensation, in the physiological sense of the word, does not play any part.[30] Yet the vista of experience thus opened to us is as real and concrete as any other experience. To describe it as psychic, mystical, or supernatural does not detract from its value as experience. To the primitive man all experience was super-natural. Prompted by the immediate necessities of life he was driven to interpret his experience, and out of this interpretation gradually emerged "Nature" in our sense of the word. The total-Reality, which enters our awareness and appears on interpretation as an empirical fact, has other ways of invading our consciousness and offers further opportunities of interpretation. The revealed and mystic literature of mankind bears ample testimony to the fact that religious experience has been too enduring and dominant in the history of mankind to be rejected as mere illusion. There seems to be no reason, then, to accept the normal level of human experience as fact and reject its other levels as mystical and emotional. The facts of religious experience are facts among other facts of human experience and, in the capacity of yielding knowledge by interpretation, one fact is as good as another. Nor is there anything irreverent in critically examining this region of human experience. The Prophet of Islam was the first critical observer of psychic phenomena. Bukhari and other traditionists have given us a full account of his observation of the psychic Jewish youth, Ibn Sayyad, whose ecstatic moods attracted the Prophet's notice.[31] He tested him, questioned him, and examined him in his various moods. Once he hid himself behind the stem of a tree to listen to his mutterings. The boy's mother, however, warned him of the approach of the Prophet. Thereupon the boy immediately shook off his mood and the Prophet remarked: "If she had let him alone the thing would have been cleared up."[32] The Prophet's companions, some of whom were present during the course of this first psychological observation in the history of Islam, and even later traditionists, who took good care to record this important fact, entirely misunderstood the significance of his attitude and interpreted it in their own innocent manner.

قلب (دل) ایک طرح کا باطنی وجدان یا نورِ بصیرت (حاصل کرنے کا آلہ) ہے جو رومی کے خوبصورت الفاظ کے مطابق سورج کی شعاعوں سے جِلا (روشنی) پاتا ہے اور حقیقتِ مطلقہ کے ان پہلوؤں سے ہمارا رابطہ استوار کر دیتا ہے جو حسی ادراک کی دسترس میں نہیں ہیں۔[۳۷] قرآن حکیم کے مطابق یہ (دل) ایسی شے ہے جو دیکھتی ہے اور اس کی دی گئی اطلاعات کی اگر صحیح طور پر توضیح و تشریح کی جائے تو یہ کبھی بھی غلط نہیں نکلتیں۔[۳۸] تاہم، ہمیں اسے قطعاً کوئی پُراسرار خصوصی صلاحیت نہیں سمجھنا چاہیے؛ اس کے بجائے یہ حقیقتِ مطلقہ سے ربط و تعلق پیدا کرنے کا ایک ایسا طریقہ ہے جس

میں علم عضویات (Physiology) کے لحاظ سے اس لفظ کے مفہوم کے مطابق حسیات (sensation) کا کوئی عمل دخل نہیں ہے۔[۳۹] تاہم، اس طریقے سے تجربے کا جو وسیع فکری و ذہنی تصور (vista) ہمارے سامنے ظاہر ہوتا ہے وہ اتنا ہی حقیقی اور یقینی (واضح، محسوس) ہوتا ہے جتنا کہ کوئی اور تجربہ ہوسکتا ہے۔ اسے ماورائے نفس (psychic)، صوفیانہ (mystical) یا ورائے فطرت (super-natural) قرار دینے سے، بحیثیت تجربہ اس کی قدر و قیمت کم نہیں ہوتی۔ قدیم انسان کے نزدیک (علم و آگہی سے متعلقہ) ہر تجربہ ہی ورائے فطرت (غیر معمولی) تھا۔ زندگی کی فوری ضرورتوں سے ترغیب پا کر وہ اپنے تجربے کی تفہیم و تعبیر پر مجبور ہوا اور اسی تفہیم و تعبیر سے بتدریج فطرت کا وہ مفہوم سامنے آیا جو اس لفظ سے ہم سمجھتے ہیں۔ کلی حقیقت (total-Reality) جو ہماری آگہی (awareness) کا حصہ بنتی ہے اور تفہیم و تعبیر (interpretation) پر تجربے میں آنے والی حقیقت کا رُوپ دھار لیتی ہے، (یہ حقیقت) ہمارے شعور (consciousness) میں داخل ہونے کی اور راہیں بھی رکھتی ہے اور تفہیم و تعبیر کے مزید مواقع فراہم کرتی ہے۔ بنی نوع انسان کا الہامات پر مبنی (revealed) اور صوفیانہ ادب (mystic literature) اس بات کی کافی شہادت دیتا ہے کہ تاریخِ انسانی میں مذہبی تجربہ اس قدر طویل مدت سے ظاہر (enduring) اور غالب (dominant) رہا ہے کہ اسے محض فریبِ نگاہ قرار دے کر رد نہیں کیا جا سکتا۔ اس بات میں کوئی معقولیت دکھائی نہیں دیتی کہ عام سطح کے انسانی تجربے کو بطور حقیقت کے تسلیم کر لیا جائے اور اس کی دیگر سطحوں کو صوفیانہ اور جذباتی قرار دے کر، مسترد کر دیا جائے۔ مذہبی تجربے کے حقائق انسانی تجربے کے دیگر حقائق جیسے ہی ہیں اور جہاں تک تفہیم و تعبیر کے ذریعے (ان حقائق کی) علم فراہم کرنے کی استعداد کا تعلق ہے، ایک حقیقت بھی اتنی ہی اچھی ہے جتنی کہ دوسری حقیقت۔ انسانی تجربے کے اس شعبے کا تنقیدی جائزہ لینے میں بے ادبی کا کوئی پہلو بھی موجود نہیں۔ پیغمبرِ اسلام ﷺ نے ہی سب سے پہلے نفسی مظاہر کا تنقیدی مشاہدہ فرمایا تھا۔ امام بخاری اور دیگر محدثین نے وارفتہ نفس (psychic) یہودی نوجوان ابنِ صیاد کے سلسلے میں آپ ﷺ کے مشاہدے کا تفصیل سے ذکر کیا ہے جس کی روحانی کیفیات نے پیغمبر ﷺ کی توجہ اپنی طرف کر لی تھی۔[۴۰] آپ ﷺ نے اُس کا امتحان لیا، اُس سے سوالات دریافت فرمائے اور اُس کی مختلف کیفیات میں اُس کا جائزہ لیا۔ ایک بار آپ ﷺ اس کی آہستہ آواز میں کی گئی گفتگو غور سے سننے کے لیے ایک درخت کے تنے کے پیچھے چھپ گئے۔ تاہم، لڑکے کی ماں نے اُسے پیغمبر ﷺ کے نزدیک آنے سے خبردار کر دیا۔ اس پر وہ لڑکا فوراً اپنے آپ کو جھٹک کر اس کیفیت سے باہر نکل آیا اور (اس پر) پیغمبر ﷺ نے فرمایا: ''اگر وہ (ابنِ صیاد کی ماں) اُسے اکیلا رہنے دیتی تو سارا معاملہ کھل جاتا۔''[۴۱] پیغمبر ﷺ کے صحابہ میں سے کچھ اصحاب جو اسلامی تاریخ کے اِس پہلے نفسیاتی مشاہدے کے وقت موجود تھے اور بعد کے محدثین بھی جنہوں نے اس اہم واقعہ کو محفوظ کرنے میں بہت احتیاط سے کام لیا، وہ آپ ﷺ کے طرزِ عمل کی اہمیت کو بالکل نہ سمجھ پائے اور انھوں نے (اس ضمن میں علم اور تجربہ نہ ہونے کی وجہ سے) سادہ طریقے سے اس کی توضیح کر دی۔

Page #14

Professor Macdonald, who seems to have no idea of the fundamental psychological difference between the mystic and the prophetic consciousness, finds "humour enough in this picture of one prophet trying to investigate

another after the method of the Society for Psychical Research."[33] A better appreciation of the spirit of the Qur'an which, as I will show in a subsequent lecture,[34] initiated the cultural movement terminating in the birth of the modern empirical attitude, would have led the Professor to see something remarkably suggestive in the Prophet's observation of the psychic Jew. However, the first Muslim to see the meaning and value of the Prophet's attitude was Ibn Khaldun, who approached the content of mystic consciousness in a more critical spirit and very nearly reached the modern hypothesis of subliminal selves.[35] As Professor Macdonald says, Ibn Khaldun "had some most interesting psychological ideas, and that he would probably have been in close sympathy with Mr. William James's Varieties of Religious Experience."[36] Modern psychology has only recently begun to realize the importance of a careful study of the contents of mystic consciousness, and we are not yet in possession of a really effective scientific method to analyze the contents of nonrational modes of consciousness. With the time at my disposal it is not possible to undertake an extensive inquiry into the history and the various degrees of mystic consciousness in point of richness and vividness. All that I can do is to offer a few general observations only on the main characteristics of mystic experience.

پروفیسر میکڈونلڈ (Professor Macdonald) جو صوفیانہ اور پیغمبرانہ شعور میں بنیادی نفسیاتی فرق کی سوجھ بوجھ کا حامل دکھائی نہیں دیتا، اُسے اس واقعے میں یہ بات کافی مضحکہ خیز لگتی ہے کہ ایک پیغمبر نفسیاتی تحقیق کی سوسائٹی (Society for Psychical Research) کے طریقہ کار کے مطابق کسی دوسرے (شخص) کا جائزہ لینے کی کوشش کر رہا ہے۔[۴۲] جیسا کہ میں بعد کے کسی خطبے میں وضاحت کروں گا،[۴۳] روحِ قرآنی کی بہتر سمجھ بوجھ، جس نے اُس ثقافتی تحریک کا آغاز کیا جس سے جدید تجربی رویے (Modern Empirical Attitude) نے جنم لیا، ہی وارفتہ نفس یہودی کے حوالے سے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے مشاہدے میں موجود غیر معمولی فکر انگیز بات سمجھنے میں پروفیسر کی رہنمائی کر سکتی تھی۔ بہر حال، پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے رویے کے مفہوم اور اس کی قدر و قیمت سے آگاہ ہونے والا پہلا مسلمان ابنِ خلدون تھا جس نے صوفیانہ شعور سے متعلقہ تصورات (content) کا زیادہ تنقیدی روح سے جائزہ لیا اور وہ نفوسِ تحت الشعور (subliminal selves) کے جدید مفروضے[۴۴] کے بہت قریب پہنچ گیا تھا۔ جیسا کہ پروفیسر میکڈونلڈ کہتا ہے، ابنِ خلدون نفسیات کے حوالے سے چند نہایت دلچسپ تصورات رکھتا تھا اور (اگر زندہ ہوتا) تو غالباً ولیم جیمز کی کتاب ''مذہبی تجربہ کی اقسام'' (میں بیان کردہ تصورات) سے کافی حد تک متفق ہوتا۔[۴۵] جدید نفسیات نے حال ہی میں صوفیانہ شعور سے متعلقہ تصورات کے احتیاط پر مبنی مطالعے کی اہمیت کو محسوس کرنا شروع کیا ہے مگر ہمیں ابھی تک حقیقی طور پر مؤثر سائنسی طریقہ کار تک رسائی حاصل نہیں ہوئی جس سے ہم شعور کی غیر منطقی کیفیات سے متعلقہ تصورات کا تجزیہ کر سکیں۔ مجھے جو وقت ملا ہے، اس میں ممکن نہیں ہے کہ میں قدر و قیمت اور وضاحت کے حوالے سے صوفیانہ شعور کی تاریخ اور اس کے مختلف مدارج کا وسیع اور تفصیلی جائزہ پیش کر سکوں۔ زیادہ سے زیادہ جو میں کر سکتا ہوں وہ صرف یہ ہے کہ میں صوفیانہ تجربے کی بڑی خصوصیات

سے متعلق چند عمومی مشاہدات پیش کردوں۔

1. The first point to note is the immediacy of this experience. In this respect it does not differ from other levels of human experience which supply data for knowledge. All experience is immediate. As regions of normal experience are subject to interpretation of sense-data for our knowledge of the external world, so the region of mystic experience is subject to interpretation for our knowledge of God. The immediacy of mystic experience simply means that we know God just as we know other objects. God is not a mathematical entity or a system of concepts mutually related to one another and having no reference to experience. [37]

۱۔ پہلا قابلِ توجہ نکتہ اس تجربے کا فوری اور براہِ راست (immediacy) ہونا ہے۔ اس لحاظ سے یہ انسانی تجربے کی دیگر سطحوں، جو علم کے لیے مواد (data) فراہم کرتی ہیں، سے مختلف نہیں ہے۔ تمام تجربے فوری اور بلا واسطہ ہوتے ہیں۔ جس طرح خارجی دنیا کے متعلق علم حاصل کرنے کے لیے عمومی تجربے کے مختلف حصوں سے متعلق حسی مواد (sense-data) کو تفہیم و تعبیر کی کسوٹی پر پرکھنا ضروری ہوتا ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ کے بارے میں علم حاصل کرنے کے لیے صوفیانہ تجربے کو تفہیم و تعبیر کی کسوٹی پر پرکھنا ضروری ہے۔ صوفیانہ تجربے کے فوری اور بلا واسطہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ کو بھی اسی طرح جانتے ہیں جس طرح ہم دیگر اشیاء کو جانتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کوئی ریاضیاتی وجود (mathematical entity) یا آپس میں مربوط تصورات کا ایسا نظام نہیں ہے کہ (فوری اور بلا واسطہ انسانی) تجربے سے اُس کا کوئی ربط و تعلق نہ ہو۔ [۴۶]

2. The second point is the unanalysable wholeness of mystic experience.

۲۔ دوسرا غور طلب نکتہ صوفیانہ تجربے کا ناقابلِ تجزیہ کلیت (unanalysable wholeness) ہونا ہے۔

Page #15

When I experience the table before me, innumerable data of experience merge into the single experience of the table. Out of this wealth of data I select those that fall into a certain order of space and time and round them off in reference to the table. In the mystic state, however vivid and rich it may be, thought is reduced to a minimum and such an analysis is not possible. But this difference of the mystic state from the ordinary rational consciousness does not mean discontinuance with the normal consciousness, as Professor William James erroneously thought. In either case it is the same Reality which is operating on us. The ordinary rational consciousness, in view of our practical need of adaptation to our environment, takes

that Reality piecemeal, selecting successively isolated sets of stimuli for response. The mystic state brings us into contact with the total passage of Reality in which all the diverse stimuli merge into one another and form a single unanalysable unity in which the ordinary distinction of subject and object does not exist.

جب میں اپنے سامنے پڑی ہوئی میز کا مشاہدہ کرتا ہوں تو اس تجربے سے متعلق نا قابلِ شمار مواد میز کے واحد تجربے کی شکل میں سامنے آ جاتا ہے۔ مواد کی اس کثیر دولت سے میں صرف ان (اکائیوں) کو ہی منتخب کرتا ہوں جو مکاں اور زماں کی ایک خاص ترتیب میں واقع ہوتی ہیں اور انھیں میز کے حوالے سے ترتیب دے کر اس کا ایک تصور قائم کر لیتا ہوں۔ صوفیانہ کیفیت میں فکر (سوچ) خواہ کتنی ہی واضح اور قیمتی ہو، کم ہو کر نہ ہونے کے قریب رہ جاتی ہے اور اس صورت میں تجزیہ ممکن نہیں رہتا۔[۴۷] تاہم، صوفیانہ کیفیت کا عمومی عقلی شعور سے مختلف ہونے کا مطلب اس کی طبعی شعور سے جدائی نہیں ہے جیسا کہ پروفیسر جیمز نے غلطی سے سمجھ لیا تھا۔ دونوں حالتوں میں وہی ایک حقیقتِ مطلقہ ہے، جو ہم پر اثر انداز ہو رہی ہے۔ عمومی عقلی شعور، ماحول کے ساتھ موافقت پیدا کرنے کی ہماری عقلی ضرورت کے پیشِ نظر حقیقت کو ٹکڑوں میں بانٹ دیتا ہے اور پھر یکے بعد دیگرے محرکات (stimuli) کے الگ الگ مجموعوں کو منتخب کرتے ہوئے (ہمارے) ردِ عمل کے لیے پیش کر دیتا ہے۔ صوفیانہ کیفیت حقیقتِ مطلقہ کی طرف روحانی سفر میں ہمیں ایسے کمال کے مقام پر پہنچا دیتی ہے جہاں مختلف اقسام کے محرکات ایک دوسرے میں ضم ہو جاتے ہیں اور ایک ایسی نا قابلِ تجزیہ وحدت تشکیل دیتے ہیں جس میں موضوع (subject) اور معروض (object) کا عمومی امتیاز قائم نہیں رہتا۔

3. The third point to note is that to the mystic the mystic state is a moment of intimate association with a Unique Other Self, transcending, encompassing, and momentarily suppressing the private personality of the subject of experience. Considering its content the mystic state is highly objective and cannot be regarded as a mere retirement into the mists of pure subjectivity. But you will ask me how immediate experience of God, as an Independent Other Self, is at all possible. The mere fact that the mystic state is passive does not finally prove the veritable "otherness" of the Self experienced. This question arises in the mind because we assume, without criticism, that our knowledge of the external world through sense-perception is the type of all knowledge. If this were so, we could never be sure of the reality of our own self. However, in reply to it I suggest the analogy of our daily social experience. How do we know other minds in our social intercourse? It is obvious that we know our own self and Nature by inner reflection (باطنی تفکر) and sense-perception respectively. We possess no sense for the experience of other minds. The only ground of my knowledge of a conscious being before me is the physical movements similar to my

own from which I infer the presence of another conscious being. Or we may say, after Professor Royce, that our fellows are known to be real because they respond to our signals and thus constantly supply the necessary supplement to our own fragmentary meanings.

۳۔ تیسرا غور طلب نکتہ یہ ہے کہ صوفی کے لیے صوفیانہ کیفیت دوسری بے مثل ذات (Unique Other Self) کے ساتھ وصل (intimate association) کے ایسے لمحے پر مشتمل ہے جس میں صاحبِ تجربہ (subject of experience) کی ذاتی شخصیت کو روحانی دنیا کی سیر کراتے ہوئے (transcending)، اُس پر حاوی ہوتے ہوئے (encompasing)، اُسے عارضی طور پر دبا دیا جاتا ہے۔ اس (صوفیانہ کیفیت) کے نفسِ مضمون (content) کو مدِّ نظر رکھتے ہوئے (یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ) صوفیانہ کیفیت انتہائی معروضی (objective) ہے اور اسے محض خالص موضوعیت (ذاتی عقائد و محسوسات) کے دھندلکوں میں محو ہونا قرار نہیں دیا جاسکتا۔ مگر آپ مجھ سے پوچھیں گے کہ اللہ تعالیٰ کا بحیثیت ایک خود مختار دوسری ذات کے، بلاواسطہ فوری تجربہ بہرحال کیسے ممکن ہے؟ محض اس حقیقت سے کہ صوفیانہ کیفیت ایک انفعالی حالت ہے، آخرکار یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اس کیفیت میں جس ذات کا تجربہ ہوا ہے وہ دراصل ایک دوسری ذات ہے۔ یہ سوال اس لیے ذہن میں پیدا ہوتا ہے کیونکہ ہم بغیر تنقید کے یہ قیاس کر لیتے ہیں کہ حسی ادراک کے ذریعے خارجی دنیا کا حاصل ہونے والا ہمارا علم ہی تمام تر علم ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو ہم اپنی ذات کی حقیقت کے بارے میں کبھی بھی یقین حاصل نہ کر سکتے۔ بہرحال، اس کے جواب میں، مَیں اپنے روزانہ کے سماجی تجربے کی ایک ملتی جلتی مثال (analogy) دیتا ہوں۔ اپنے سماجی میل جول میں ہم دوسروں کے ذہن کے بارے میں کس طرح جانتے ہیں؟ یہ تو واضح ہے کہ ہم اپنے آپ اور فطرت کے بارے میں بالترتیب باطنی تفکر اور حسی ادراک کے ذریعے جانتے ہیں۔ دوسروں کے ذہن کے بارے میں جاننے کے لیے ہماری پاس کوئی حس (sense) نہیں ہے۔ اپنے سامنے موجود کسی صاحبِ شعور ہستی کے متعلق میرے علم کی واحد بنیاد وہ جسمانی حرکات ہیں جو میری (حرکات) جیسی ہیں جس سے میں اس نتیجے پر پہنچتا ہوں کہ میرے سامنے کوئی دوسری صاحبِ شعور ہستی موجود ہے۔ یا پھر ہم پروفیسر رائس (Professor Royce)[۴۸] کے مطابق کہہ سکتے ہیں کہ ہمارے ساتھی حقیقی طور پر موجود معلوم ہوتے ہیں کیونکہ وہ ہمارے اشاروں کا جواب دیتے ہیں اور اس طرح متواتر ہمارے نامکمل خیالات و محسوسات (fragmentary meanings) کو مکمل کرنے کے لیے ضروری مواد فراہم کرتے رہتے ہیں۔

Page #16

Response, no doubt, is the test of the presence of a conscious self, and the Qur'an also takes the same view:

بے شک، ردِ عمل کسی باشعور ہستی کی موجودگی کا ثبوت ہے، اور قرآن حکیم بھی یہی نظریہ پیش کرتا ہے:

وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِيْٓ اَسْتَجِبْ لَكُمْ ؕ ....O غافر[40:60]

And your Lord saith, call me and I respond to your call (40:60).

اور تمھارا رب تعالیٰ فرماتا ہے، مجھ سے دعا کرو اور میں تمھاری دعا قبول کرتا ہوں۔

وَاِذَا سَاَلَكَ عِبَادِيْ عَنِّيْ فَاِنِّيْ قَرِيْبٌ ؕ اُجِيْبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ اِذَا دَعَانِ..... O البقرہ[2:186]

And when My servants ask thee concerning Me, then I am nigh unto them and answer the cry of him that crieth unto Me (2:186).

اور (اے میرے حبیب صلی اللہ علیہ وسلم) جب میرے بندے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے میرے بارے میں پوچھتے ہیں تو میں ان کے بالکل قریب ہوتا ہوں اور اُس کی پکار کا جواب دیتا ہوں جو مجھے پکارتا ہے۔[۴۹]

It is clear that whether we apply the physical criterion or the non-physical and more adequate criterion of Royce, in either case our knowledge of other minds remains something like inferential only. Yet we feel that our experience of other minds is immediate and never entertain any doubt as to the reality of our social experience. I do not, however, mean, at the present stage of our inquiry, to build on the implications of our knowledge of other minds, an idealistic argument in favour of the reality of a Comprehensive Self. All that I mean to suggest is that the immediacy of our experience in the mystic state is not without a parallel. It has some sort of resemblance to our normal experience and probably belongs to the same category.

یہ واضح ہے کہ ہم طبعی (جسمانی/مادی) معیار کو پیشِ نظر رکھیں یا رائس (Royce) کے غیر طبعی (غیر جسمانی /روحانی) اور زیادہ مناسب معیار کو پیشِ نظر رکھیں، ہر صورت میں دوسروں کے اذہان کے بارے میں ہمارے علم کی نوعیت استخراجی (استدلالی، استنتاجی Inferential) علم جیسی ہی ہوتی ہے۔ تاہم ہم محسوس کرتے ہیں کہ دوسرے اذہان کے بارے میں ہمارا تجربہ فوری و براہِ راست ہوتا ہے اور ہمیں اپنے سماجی تجربے کے حقیقی ہونے کے بارے میں شبہ تک نہیں ہوتا۔ تاہم، تحقیق و تفتیش کے اس مرحلے پر میرا مقصد یہ نہیں ہے کہ دوسرے اذہان کے بارے میں ہمارے علم سے اخذ شدہ نتائج (implications) کی بنا پر ایک محیطِ کل ذات (Comprehensive Self) کے حقیقی ہونے کی تائید میں مثالی نوعیت کا استدلال (idealistic argument) قائم کروں۔ میں صرف اس رائے کا اظہار کرنا چاہتا ہوں کہ صوفیانہ کیفیت میں تجربے کا فوری و براہِ راست محسوس ہونا ایسا نہیں ہے کہ اس کی کوئی مثال نہ ملتی ہو۔ یہ ہمارے عمومی تجربے کے ساتھ ایک طرح کی مماثلت رکھتا ہے اور غالباً یہ اسی قسم (category) سے تعلق رکھتا ہے۔

4. Since the quality of mystic experience is to be directly experienced, it is obvious that it cannot be communicated.[38] Mystic states are more like feeling than thought. The interpretation which the mystic or the prophet puts on the content of his religious consciousness can

be conveyed to others in the form of propositions, but the content itself cannot be so transmitted. Thus in the following verses of the Qur'an it is the psychology and not the content of the experience that is given:

۴۔ چونکہ صوفیانہ تجربے کی خاصیت یہ ہے کہ وہ براہِ راست ہی ہوسکتا ہے، اس لیے ظاہر ہے کہ اس کو الفاظ میں بیان نہیں کیا جاسکتا۔[(۵۰)] صوفیانہ کیفیات سوچ (فکر) سے زیادہ احساس (feeling) سے مشابہت رکھتی ہیں۔ صوفی یا پیغمبر اپنے مذہبی شعور کے نفسِ مضمون (content) کی جو تفہیم و تعبیر (interpretation) پیش کرتا ہے وہ دوسروں تک الفاظ (اقوال، بیانات propositions) کی صورت میں پہنچایا جاسکتا ہے، تاہم اس نفسِ مضمون کو جوں کا توں منتقل نہیں کیا جاسکتا۔ چنانچہ قرآن حکیم کی درج ذیل آیات میں مذہبی تجربے کا نفسِ مضمون نہیں بلکہ (مذہبی تجربے سے تشکیل پانے والی) نفسیات دی گئی ہے:

وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ اَنْ يُّكَلِّمَهُ اللّٰهُ اِلَّا وَحْيًا اَوْ مِنْ وَّرَآئِ حِجَابٍ اَوْ يُرْسِلَ رَسُوْلًا فَيُوْحِيَ بِاِذْنِهٖ مَا يَشَآءُ ۭ اِنَّهٗ عَلِيٌّ حَكِيْمٌ ۝ الشوریٰ [42:51]

It is not for man that God should speak to him, but by vision or from behind a veil; or He sendeth a messenger to reveal by His permission what He will: for He is Exalted, Wise (42:51).

یہ کسی بشر کے لائق نہیں کہ اللہ اس سے (براہِ راست) کلام کرے مگر وحی کے ذریعے یا پردے کے پیچھے سے؛ یا وہ پیامبر بھیجتا ہے اُس کے اِذن (اجازت) سے منکشف کرے جو وہ چاہے: بے شک وہ بلند مرتبہ، بڑی حکمت والا ہے۔[(۵۱)]

وَالنَّجْمِ اِذَا هَوٰى ۝
مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوٰى ۝
وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى ۝
اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى ۝
عَلَّمَهٗ شَدِيْدُ الْقُوٰى ۝
ذُوْ مِرَّةٍ ۭ فَاسْتَوٰى ۝
وَهُوَ بِالْاُفُقِ الْاَعْلٰى ۝ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلّٰى ۝
فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ اَوْ اَدْنٰى ۝
فَاَوْحٰٓى اِلٰى عَبْدِهٖ مَآ اَوْحٰى ۝
مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَاٰى ۝

أَفَتُمٰرُوْنَهٗ عَلٰى مَا يَرٰى o
وَلَقَدْ رَاٰهُ نَزْلَةً اُخْرٰى o

By the star when it setteth,
Your compatriot erreth not, nor is he led astray.
Neither speaketh he from mere impulse.
The Qur'an is no other than the revelation revealed to him:
One strong in power taught it him,
Endowed with wisdom with even balance stood he
In the highest part of the horizon: Then came he nearer and approached,
And was at the distance of two bows or even closer
And he revealed to the servant of God what he revealed:
His heart falsified not what he saw:
What! will ye then dispute with him as to what he saw?
He had seen him also another time

قسم ہے ستارے کی جب یہ ڈوب جاتا ہے،
تمھارا ساتھی نہ بہکا اور نہ فریب خوردہ ہے
نہ وہ اپنی خواہش سے کلام کرتا ہے
قرآن حکیم اُس پر نازل کی جانے والی وحی کے سوا کچھ نہیں ہے
ایک طاقتور نے اُسے یہ سکھایا
جو بڑا صاحب حکمت ہے، وہ (اپنی اصل صورت میں) سامنے آ کھڑا ہوا۔
اُفق کے بلند ترین حصے پر: پھر وہ قریب تر آیا اور پہنچ گیا،
اور وہ دو کمانوں کے فاصلے پر یا اس سے بھی نزدیک تر تھا
اور اُس (اللہ) نے وحی فرمائی اپنے بندے پر جو اس نے وحی فرمائی:
دل نے جھوٹ نہ کہا جو اس نے دیکھا:
تو کیا تم اُن سے اُن کے دیکھے ہوئے پر جھگڑا کرو گے؟
اس نے اُسے ایک بار اور بھی دیکھا تھا

Page #17

عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهٰى o
عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَاْوٰى o
اِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشٰى o مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغٰى o

لَقَدْ رَاٰی مِنْ اٰیٰتِ رَبِّہِ الْکُبْرٰیO النجم[53:1-18]

Near the Sidrah tree which marks the boundary:
Near which is the garden of repose:
When the Sidrah tree was covered with what covered it: His eye turned not aside, nor did it wander:
For he saw the greatest of the signs of the Lord (53:1-18).

سدرہ کے درخت کے پاس جونشاندہی کرتا ہے ایک حد کی:
جس کے پاس ہی جنت الماویٰ ہے
جب سدرہ درخت پر ڈھکا ہوا تھا اس سے جو اس پر چھا گیا تھا: اس کی آنکھ نہ کسی طرف پھری نہ حد سے بڑھی:
کیوں کہ اُس نے رب تعالیٰ کی نشانیوں میں سے عظیم ترین نشانیاں (آیاتِ کبریٰ) دیکھیں۔ (۵۲)

The incommunicability of mystic experience is due to the fact that it is essentially a matter of inarticulate feeling, untouched by discursive intellect. It must, however, be noted that mystic feeling, like all feeling, has a cognitive element also; and it is, I believe, because of this cognitive element that it lends itself to the form of idea. In fact, it is the nature of feeling to seek expression in thought. It would seem that the two– feeling and idea– are the non-temporal and temporal aspects of the same unit of inner experience. But on this point I cannot do better than quote Professor Hocking[39] who has made a remarkably keen study of feeling in justification of an intellectual view of the content of religious consciousness:

صوفیانہ تجربے کے ناقابلِ ابلاغ ہونے کی وجہ یہ حقیقت ہے کہ یہ بنیادی طور پر ناقابلِ بیان احساس (inarticulate feeling) سے تعلق رکھتا ہے جس کا استدلالی منطق (discursive intellect) سے تعلق نہیں ہوتا۔ تاہم، اس بات کی طرف لازماً توجہ دی جانی چاہیے کہ احساس کی دیگر صورتوں کی طرح صوفیانہ احساس میں ادراکی عنصر (cognitive element) بھی پایا جاتا ہے اور مجھے یقین ہے کہ یہ ادراکی عنصر ہی ہے جس کی وجہ سے یہ (صوفیانہ احساس) خیال وتصور (idea) کی شکل اختیار کرلیتا ہے۔ در اصل احساس کی یہ فطرت ہے کہ وہ فکر (خیال) کی صورت میں اظہار کرے۔ ایسا لگے گا کہ احساس اور خیال (تصور) دونوں ہی باطنی تجربے کی وحدت کے لازمانی (non-temporal) اور زمانی (temporal) پہلو ہیں۔ تاہم' اس مرحلے پر میں اس سے بہتر کچھ نہیں کرسکتا کہ میں پروفیسر ہاکنگ (Professor Hocking) کا حوالہ دوں جنہوں نے مذہبی شعور کے نفسِ مضمون کا علمی وعقلی جائزہ لینے کے جواز میں نہایت باریک بینی سے احساس کا مطالعہ کیا ہے:

What is that other-than-feeling in which feeling may end? I answer, consciousness of an object. Feeling is instability of an entire conscious self: and that which will restore the stability of this self lies not within its own border but beyond it. Feeling is outwardpushing, as idea is outward-reporting: and no

feeling is so blind as to have no idea of its own object. As a feeling possesses the mind, there also possesses the mind, as an integral part of that feeling, some idea of the kind of thing which will bring it to rest. A feeling without a direction is as impossible as an activity without a direction: and a direction implies some objective. There are vague states of consciousness in which we seem to be wholly without direction; but in such cases it is remarkable that feeling is likewise in abeyance(معطل). For example, I may be dazed by a blow, neither realizing what has happened nor suffering any pain, and yet quite conscious that something has occurred: the experience waits an instant in the vestibule (دہلیز) of consciousness, not as feeling but purely as fact, until idea has touched it and defined a course of response. At that same moment, it is felt as painful. If we are right, feeling is quite as much an objective consciousness as is idea: it refers always to something beyond the present self and has no existence save in directing the self toward that object in whose presence its own career must end!

احساس سے الگ وہ کون سی شے ہے جس میں احساس ختم ہوسکتا ہے؟ میرا جواب ہے، کسی شے (object) کا شعور۔ احساس کلی طور پر کسی باشعور ذات کی بے قراری کا نام ہے اور جو چیز اس ذات کا قرار لوٹائے گی وہ اس کی اپنی حدود میں نہیں بلکہ اس سے دور کہیں موجود ہے۔ احساس باہر کی طرف دباؤ ڈالتا ہے جیسے کہ فکر (خیال) کا رُخ باہر کی طرف ہوتا ہے: اور کوئی احساس بھی اتنا اندھا (لاعلم، بے خبر، شعور سے عاری) نہیں ہوتا کہ اسے اپنے معروض و مقصود (object) کا علم نہ ہو۔ جب کوئی احساس ذہن میں پیدا ہوتا ہے تو اس احساس کے لازمی جزو کے طور پر ذہن میں ایسی شے کا خیال بھی پیدا ہوتا ہے جو اسے سکون فراہم کرے گی۔ کسی احساس کا بغیر سمت کے ہونا اتنا ہی ناممکن ہے جتنا کسی سرگرمی کا بغیر سمت کے ہونا اور سمت کسی مقصود کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ شعور کی بعض ایسی غیر واضح حالتیں (vogue states) بھی ہوتی ہیں جو ہمیں مکمل طور پر بے سمت دکھائی دیتے ہیں مگر ایسی صورتوں میں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ ہمارا احساس بھی عارضی طور پر معطل ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر ہوسکتا ہے میں کسی چوٹ کی وجہ سے ہوش وحواس کھو بیٹھوں، نہ مجھے یہ محسوس ہو کیا ہوا ہے اور نہ ہی کوئی درد محسوس ہو، مگر یہ شعور ضرور ہو کہ کچھ ہوا ہے: ایسی صورت میں تجربہ شعور کی دہلیز پر احساس کے بجائے، خالصتاً ایک حقیقی امر کے لیے لمحہ بھر کے لیے انتظار کرتا ہے یہاں تک کہ یہ خیال کی شکل اختیار کر لیتا ہے اور ردِ عمل (response) کا ایک راستہ مقرر ہو جاتا ہے۔ اسی لمحے ہی اس کا تکلیف دہ ہونا بھی محسوس ہو جاتا ہے۔ اگر ہم درست (نتیجے پر پہنچے) ہیں تو (مطلب یہ ہوا کہ) احساس اتنا ہی معروضی شعور رکھتا ہے جتنا کہ خیال: یہ ہمیشہ صاحبِ احساس ذات (present self) سے پرے کسی شے کی جانب اشارہ کرتا ہے اور احساس کا اس کے سوا اور کوئی مطلب ہی نہیں کہ وہ ذات کو اس شے کی طرف رہنمائی دے کہ جس کی موجودگی (تحصیل) سے اِس (احساس) کا اپنا کام لازماً مکمل ہو جائے۔

Thus you will see that it is because of this essential nature of feeling that while religion starts with feeling, it has never, in its history, taken itself as a matter of feeling alone and has constantly striven after metaphysics.

لہٰذا آپ دیکھیں گے کہ احساس کی اسی بنیادی فطرت کے باعث مذہب احساس سے ابتدا کرتا ہے لیکن اس نے کبھی اپنی تاریخ میں اپنے آپ کو محض احساس تک محدود نہیں رکھا اور اس نے ہمیشہ مابعد الطبیعاتی حقائق تک رسائی حاصل کرنے کی بھرپور کوشش کی ہے۔

Page #18

The mystic's condemnation of intellect as an organ of knowledge does not really find any justification in the history of religion. But Professor Hocking's passage just quoted has a wider scope than mere justification of idea in religion. The organic relation of feeling and idea throws light on the old theological controversy about verbal revelation which once gave so much trouble to Muslim religious thinkers.[40] Inarticulate feeling seeks to fulfil its destiny in idea which, in its turn, tends to develop out of itself its own visible garment. It is no mere metaphor (استعارہ) to say that idea and word both simultaneously emerge out of the womb of feeling, though logical understanding cannot but take them in a temporal order and thus create its own difficulty by regarding them as mutually isolated. There is a sense in which the word is also revealed.

صوفیا نے عقل کی بطور ذریعۂ علم جو مذمت (condemnation) کی ہے، اس کا مذہب کی تاریخ میں کوئی جواز موجود نہیں ہے۔ لیکن ابھی پروفیسر ہاکنگ کی جو عبارت دی گئی ہے وہ مذہب میں صرف خیال کا جواز پیش نہیں کرتی بلکہ (بلحاظ معنی و مفہوم) اس کا دائرہ کار کہیں وسیع تر ہے۔ احساس اور خیال کا عضوی رشتہ (ربط و تعلق) وحی باللفظ (verbal revelation) کی اس پرانی مذہبی بحث پر روشنی ڈالتا ہے جس نے کبھی مسلم مذہبی مفکرین کو بہت زیادہ پریشان کیے رکھا[۵۳] بے زبان احساس (inarticulate feeling) خیال کی صورت میں اپنی منزل تلاش کرتا ہے، اپنی باری آنے پر، یہ (خیال) خود اپنے آپ سے اپنا مرئی جامہ (لفظ) تیار کر لیتا ہے۔ یہ کہنا محض استعارہ نہیں ہے کہ خیال اور لفظ دونوں بیک وقت احساس کی کوکھ (womb) سے پیدا ہوتے ہیں، اگرچہ منطقی فہم (logical understanding) کے پاس اس کے سوائے کوئی چارہ نہیں ہوتا کہ وہ انھیں زمانی ترتیب (temporal order) میں دیکھے اور اس طرح ان دونوں کو ایک دوسرے سے الگ تھلگ تصور کرتے ہوئے یہ خود اپنے لیے مشکلات پیدا کر لیتی ہے۔ یہی منطق ہے جس کے مطابق لفظ بھی منکشف ہوتا ہے۔

5. The mystic's intimate association with the eternal which gives him a sense of the unreality of serial time does not mean a complete break with serial time. The mystic state, in respect of its uniqueness, remains in some way related to common experience. This is clear from the fact that the mystic state soon fades away, though it leaves a deep sense of authority after it has passed away. Both the mystic and the prophet return to the normal levels of experience, but with this difference that the return of the prophet, as I will show later, may be fraught with infinite meaning for mankind.

۵۔ ذاتِ ابدی سے صوفی کا قریبی (گہرا) ربط و تعلق جو اس کے اندر سلسلہ وار زماں (serial time) کے غیر حقیقی ہونے کا احساس پیدا کرتا ہے، اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ صوفی کا سلسلہ وار زماں سے مکمل طور پر رشتہ و تعلق ٹوٹ جاتا ہے۔ صوفیانہ کیفیت، اپنی یکتائیت (uniqueness) کے لحاظ سے کسی نہ کسی طرح عام تجربے سے اپنا رشتہ قائم رکھتی ہے۔ اس حقیقت سے یہ بات واضح ہے کہ صوفیانہ کیفیت جلد ہی ختم ہو جاتی ہے، تاہم گزر جانے کے بعد بھی یہ اپنے با اثر ہونے کا گہرا احساس چھوڑ جاتی ہے۔ صوفی اور پیغمبرؑ دونوں ہی (روحانی تجربے سے گزر کر) تجربے کی عام سطحوں کی طرف لوٹ آتے ہیں لیکن فرق یہ ہوتا ہے پیغمبرؑ کی واپسی، جیسا کہ میں بعد میں واضح کروں گا، بنی نوع انسان کے لیے لامتناہی مفہوم (infinite meaning) کی حامل ہو سکتی ہے۔

For the purposes of knowledge, then, the region of mystic experience is as real as any other region of human experience and cannot be ignored merely because it cannot be traced back to sense-perception. Nor is it possible to undo the spiritual value of the mystic state by specifying the organic conditions which appear to determine it. Even if the postulate of modern psychology as to the interrelation of body and mind is assumed to be true, it is illogical to discredit the value of the mystic state as a revelation of truth. Psychologically speaking, all states, whether their content is religious or non-religious, are organically determined.[41] The scientific form of mind is as much organically determined as the religious. Our judgement as to the creations of genius is not at all determined or even remotely affected by what our psychologists may say regarding its organic conditions. A certain kind of temperament may be a necessary condition for a certain kind of receptivity; but the antecedent condition cannot be regarded as the whole truth about the character of what is received.

لہٰذا، مقاصدِ علم کے پیشِ نظر، صوفیانہ تجربے کا شعبہ کسی بھی دوسرے انسانی تجربے سے متعلقہ شعبے کی طرح حقیقی ہے اور اسے صرف اس وجہ سے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ اس کی ابتدا حسی ادراک سے نہیں ہوتی۔ نہ ہی یہ ممکن ہے کہ صوفیانہ تجربے کے تعین کے لیے ظاہر ہونے والی عضوی حالتوں (organic conditions) کا حوالہ دے کر اس کی قدر و قیمت کو ختم کر دیا جائے۔ اگر جدید نفسیات کے جسم اور ذہن کے باہمی تعلق کے مفروضے کو درست تسلیم کر بھی لیا جائے تو پھر بھی یہ غیر منطقی بات ہے کہ انکشافِ حقیقت کے حوالے سے صوفیانہ حقیقت کی قدر و قیمت کو تسلیم نہ کیا جائے۔ علمِ نفسیات کی رو سے بات کی جائے تو، تمام کیفیات خواہ ان کا نفسِ مضمون (content) مذہبی ہو یا غیر مذہبی، ان کی حیثیت کا تعین عضویاتی لحاظ سے کیا جاتا ہے۔ (چنانچہ) سائنسی قسم کے ذہن کی کارکردگی کا تعین عضویاتی لحاظ سے اسی طرح کیا جاتا ہے جس طرح مذہبی قسم کے ذہن کی کارکردگی کا تعین کیا جاتا ہے۔ کسی نہایت ذہین انسان (genius) کے تخلیقی کارناموں کے بارے میں ہماری رائے اس لحاظ سے ہرگز قائم نہیں ہوتی بلکہ دور سے بھی اس بات سے متاثر نہیں ہوتی کہ ہمارے نفسیات دان اس (نہایت ذہین انسان) کی عضوی حالتوں کے بارے میں کیا کہہ سکتے ہیں۔ ایک خاص قسم کی تاثر قبول کرنے کی آمادگی (receptivity) کے لیے خاص قسم کا مزاج (temprament) لازمی شرط ہو سکتا ہے، لیکن شرطِ

مقدم کو حاصل کردہ واقفیت کی نوعیت (ماہیت) کے حوالے سے کلی صداقت کا درجہ نہیں دیا جا سکتا۔

Page #19

The truth is that the organic causation of our mental states has nothing to do with the criteria by which we judge them to be superior or inferior in point of value. "Among the visions and messages", says Professor William James,[42]

سچ یہ ہے کہ ہماری ذہنی کیفیات (دماغی حالتوں) کے عضوی اسباب و علل (organic causation) کا اس معیار سے کوئی تعلق ہی نہیں جس کے ذریعے ہم بلحاظ قدر و قیمت کے ذہنی کیفیات کے اعلیٰ یا ادنیٰ ہونے کا فیصلہ کرتے ہیں۔ پروفیسر ولیم جیمز (Professor William James)[۵۴] کہتے ہیں:

> some have always been too patently silly, among the trances and convulsive seizures some have been too fruitless for conduct and character, to pass themselves off as significant, still less as divine. In the history of Christian mysticism the problem how to discriminate between such messages and experiences as were really divine miracles, and such others as the demon in his malice was able to counterfeit, thus making the religious person two fold more the child of hell he was before, has always been a difficult one to solve, needing all the sagacity and experience of the best directors of conscience. In the end it had come to our empiricist criterion: By their fruits ye shall know them, not by their roots.

> ''کشف و الہامات میں سے بعض (کشف و الہامات) ہمیشہ صریحاً غیر منطقی ہوتے ہیں، استغراق کی کیفیات (trances) اور تشنج کے بعض دورے (convulsive seizures) سیرت و کردار کے لیے اس قدر بے ثمر رہے ہیں کہ انھیں کوئی اہمیت نہیں دی جا سکتی چہ جائیکہ انھیں الوہی قرار دیا جا سکے۔ مسیحی تصوف کی تاریخ میں اس مسئلے کا حل ہمیشہ مشکل رہا ہے کہ ایسے الہامات اور تجربات جو واقعی الوہی معجزات کی حیثیت رکھتے ہیں اور دیگر (الہامات اور تجربات) جنہیں شیطان نے اپنی بدفطرت کی وجہ سے گھڑ کر دھوکا دینے کے لیے پیش کیا اور اس طرح مذہبی آدمی کو پہلے سے بھی دوگنا زیادہ جہنم کا مستحق بنا دیا، ان میں کیسے فرق قائم کیا جائے اور اس مقصد کے لیے اچھے اور برے امر میں تمیز کرنے والے بہترین رہبروں (directors of conscience) کی دانائی (sagacity) اور تجربے کی (ہمیشہ) ضرورت رہی ہے۔ آخر کار اس مسئلے کا حل ہمارے اس تجربی معیار (empiricist criterion) سے نکلا کہ تم انھیں (درختوں کو) ان کی جڑوں سے نہیں بلکہ ان کے پھلوں سے جانو (پہچانو) گے۔''

The problem of Christian mysticism alluded to by Professor James has been in fact the problem of all mysticism. The demon in his malice does counterfeit experiences which creep into the circuit of the mystic state. As we read in the Qur'an:

مسیحی تصوف کا یہ مسئلہ جس کی طرف پروفیسر ولیم جیمز نے اشارہ کیا ہے، دراصل تمام تصوف کا مسئلہ ہے۔ شیطان یقیناً اپنی عداوت کی وجہ سے جھوٹ اور فریب پر مبنی (روحانی) تجربات گھڑ لیتا ہے جو خفیہ انداز سے صوفیانہ کیفیت کے دائرے میں داخل کر دیے جاتے ہیں۔ جیسے کہ ہم قرآن حکیم میں پڑھتے ہیں:

وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ وَّلَا نَبِيٍّ اِلَّآ اِذَا تَمَنّٰٓى اَلْقَى الشَّيْطٰنُ فِيْٓ اُمْنِيَّتِهٖ ۚ فَيَنْسَخُ اللّٰهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللّٰهُ اٰيٰتِهٖ ۭ وَاللّٰهُ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ ۝ الحج [22:52]

We have not sent any Apostle or Prophet[43] before thee among whose desires Satan injected not some wrong desire, but God shall bring to naught that which Satan had suggested. Thus shall God affirm His revelations, for God is Knowing and Wise (22:52).

ہم نے آپ ﷺ سے پہلے کوئی رسول اور نبی نہیں بھیجا کہ جس کی خواہشات میں شیطان نے کوئی غلط خواہش نہ ملا دی ہو، تاہم اللہ تعالیٰ شیطان کے پیدا کیے گئے وسوسوں کو ختم کر دے گا۔ اس طرح اللہ تعالیٰ اپنی آیات کی توثیق (تصدیق) کرے گا، کیونکہ اللہ تعالیٰ جاننے والا (علیم) اور حکمت والا (حکیم) ہے"۔ (۵۵)

And it is in the elimination of the satanic from the Divine that the followers of Freud have done inestimable service to religion; though I cannot help saying that the main theory of this newer psychology does not appear to me to be supported by any adequate evidence. If our vagrant impulses assert themselves in our dreams, or at other times we are not strictly ourselves, it does not follow that they remain imprisoned in a kind of lumber room behind the normal self. The occasional invasion of these suppressed impulses on the region of our normal self tends more to show the temporary disruption of our habitual system of responses rather than their perpetual presence in some dark corner of the mind. However, the theory is briefly this. **During the process of our adjustment to our environment we are exposed to all sorts of stimuli. Our habitual responses to these stimuli gradually fall into a relatively fixed system, constantly growing in complexity by absorbing some and rejecting other impulses which do not fit in with our permanent system of responses.**

اور فرائڈ (Freud)(۵۶) کے پیروکاروں نے الہاماتِ شیطانی کو الوہی الہامات سے خارج کر کے مذہب کی ایسی خدمت سرانجام دی ہے، جس کا اندازہ بھی نہیں کیا جا سکتا؛ اگرچہ میں یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتا کہ میرے نزدیک اس نئی نفسیات کے بنیادی نظریے کی کسی مناسب وموزوں شہادت سے تائید نہیں ہوتی۔ اگر ہماری آوارہ تحریکات (جذبات اور آرزوئیں) ہمارے خوابوں میں یا دیگر اوقات میں جب ہم مکمل طور پر اپنے آپ میں نہیں ہوتے، پرزور انداز سے اپنا آپ ظاہر کرتی ہیں تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ ہماری عمومی ذات (normal life) کے عقب میں کسی کباڑ خانے میں قید پڑی رہتی ہیں۔ ان دبی ہوئی تحریکات کے ہماری عمومی ذات کے حلقے پر کبھی کبھار کے حملے سے ہمارے ذہن کے کسی تاریک گوشے میں ان کی مستقل (perpetual) موجودگی ثابت ہونے کے بجائے اس بات کا زیادہ اظہار ہوتا ہے کہ ہمارے معمول کے (habitual) ردعملی نظام (system of responses) میں عارضی طور پر کوئی گڑبڑ ہوگئی ہے۔ بہرحال، مختصر الفاظ میں یہ نظریہ کچھ یوں ہے۔ اپنے ماحول کے ساتھ مطابقت قائم کرنے کے عمل کے دوران ہم ہر طرح کے مہیجات کا نشانہ بنتے رہتے ہیں۔ ان مہیجات کے حوالے سے ہمارے معمول کے ردِعمل بتدریج ایک قدرے

متعین نظام کی شکل اختیار کر لیتے ہیں جو بعض تحریکات کو قبول کرتے اور دیگر ایسی (تحریکات) کو رد کرتے ہوئے جو ہمارے ردعمل کے مستقل نظام میں موزوں قرار نہیں پاتیں، لگاتار پیچیدہ سے پیچیدہ تر ہوتا چلا جاتا ہے۔

Page #20

The rejected impulses recede into what is called the "unconscious region" of the mind, and there wait for a suitable opportunity to assert themselves and take their revenge on the focal self. They may disturb our plans of action, distort our thought, build our dreams and phantasies, or carry us back to forms of primitive behaviour which the evolutionary process has left far behind. Religion, it is said, is a pure fiction created by these repudiated impulses of mankind with a view to find a kind of fairyland for free unobstructed movement. Religious beliefs and dogmas, according to the theory, are no more than merely primitive theories of Nature, whereby mankind has tried to redeem Reality from its elemental ugliness and to show it off as something nearer to the heart's desire than the facts of life would warrant. That there are religions and forms of art, which provide a kind of cowardly escape from the facts of life, I do not deny. All that I contend (دلائل کے ذریعے واضح کرنا)is that this is not true of all religions. No doubt, religious beliefs and dogmas have a metaphysical significance; but it is obvious that they are not interpretations of those data of experience which are the subject of the sciences of Nature. Religion is not physics or chemistry seeking an explanation of Nature in terms of causation; it really aims at interpreting a totally different region of human experience- religious experience– the data of which cannot be reduced to the data of any other science. In fact, it must be said in justice to religion that it insisted on the necessity of concrete experience in religious life long before science learnt to do so.[44] The conflict between the two is due not to the fact that the one is, and the other is not, based on concrete experience. Both seek concrete experience as a point of departure. Their conflict is due to the misapprehension that both interpret the same data of experience. We forget that religion aims at reaching the real significance of a special variety of human experience.

رد کی ہوئی تحریکات دماغ کے اس حصے میں پیچھے کی طرف کھسک جاتی ہیں جو "لاشعور" کہلاتا ہے جہاں وہ اپنا آپ منوانے کے لیے اور ہماری ذات کے مرکزی حصہ (focal self) سے بدلہ لینے کے لیے مناسب موقع کا انتظار کرتی ہیں ۔وہ (رد کی ہوئی تحریکات) ہمارے عملی منصوبوں میں خلل ڈال سکتی ہیں، ہمارے فکر و خیال میں بگاڑ پیدا کر سکتی ہیں، ہمارے خوابوں اور دبی ہوئی خواہشات کی عکاسی کر سکتی ہیں یا پھر ہمیں بہت پیچھے انسانی رویے کی ان ابتدائی صورتوں کی طرف لے جا سکتی ہیں جنہیں ہم ارتقائی عمل کے دوران بہت پیچھے چھوڑ چکے ہیں۔ مذہب کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ یہ محض ایک افسانہ (a pure fiction) ہے جسے انسانیت کی اِن مسترد شدہ تحریکات نے اس نقطۂ نظر سے تخلیق کیا ہے کہ

بلا روک ٹوک آزادانہ حرکت وعمل کے لیے پرستان (خیالی جہان) آباد کیا جائے۔ اس نظریے کے مطابق، مذہبی اعتقادات (beliefs) اور ایمانیات فطرت کے بارے میں انسان کے محض قدیم نظریات سے زیادہ کچھ نہیں ہیں جن کے ذریعے انسانیت نے حقیقت کو اس کی بدنمائی سے نجات دلانے اور یہ ظاہر کرنے کی کوشش کی ہے کہ حقائقِ زندگی کی مدد سے (حقیقت کی) نشاندہی کے برعکس یہ (مذہبی راستہ) دلی اُمنگ کے قریب تر ہے۔ (اگر یہ کہا جائے) کہ اس قسم کے مذاہب بھی ہیں اور آرٹ کی ایسی شکلیں بھی ہیں جو حقائقِ زندگی سے ایک قسم کے بزدلانہ فرار کی راہ دکھاتی ہیں تو میں اس کا انکار نہیں کرتا۔ میں دلائل کے ذریعے صرف یہ واضح کرنے کی کوشش کر رہا ہوں کہ تمام مذاہب کے حوالے سے یہ بات درست نہیں ہے۔ بے شک مذہبی اعتقادات اور ایمانیات کی ایک مابعدالطبیعاتی اہمیت بھی ہے؛ تاہم یہ بات واضح ہے کہ وہ علومِ فطرت کے موضوع سے تعلق رکھنے والے تجربے کے اعداد وشمار کی تعبیریں (معانی ومفاہیم) نہیں ہیں۔ مذہب طبیعات (فزکس) یا کیمیا (کیمسٹری) نہیں ہے کہ وہ علت ومعلول کی اصطلاحوں کے ذریعے فطرت کی توضیح کرے؛ دراصل، اس کا مقصد انسانی تجربے کے ایک بالکل مختلف میدان، مذہبی تجربہ کی توضیح وتعبیر کرنا ہے، جس کے معلوم حقائق (data) کی تطبیق کسی بھی دوسری سائنس کے معلوم حقائق پر نہیں کی جا سکتی۔ درحقیقت، مذہب کے ساتھ انصاف کرتے ہوئے یہ بات لازماً کہی جائے گی کہ اس نے(۵۷) مذہبی زندگی میں ٹھوس تجربے کی ضرورت پر بہت پہلے اصرار شروع کر دیا تھا جبکہ سائنس نے ایسا کرنا بہت بعد میں سیکھا تھا۔ دونوں کے درمیان جھگڑا اس حقیقت پر نہیں ہے کہ ایک کی بنیاد ٹھوس تجربے پر ہے اور دوسرے کی نہیں ہے۔ دونوں اپنی تحقیقات کا آغاز ہی ٹھوس تجربے سے کرتے ہیں۔ ان کے تصادم کی وجہ یہ غلط فہمی ہے کہ دونوں ایک جیسے تجربی مواد کی توضیح کرتے ہیں۔ ہم بھول جاتے ہیں کہ انسانی تجربے کی خصوصی قسم کی حقیقی اہمیت تک رسائی حاصل کرنا ہی مذہب کا مقصد ہے۔

Nor is it possible to explain away the content of religious consciousness by attributing the whole thing to the working of the sex-impulse. The two forms of consciousness– sexual and religious– are often hostile or, at any rate, completely different to each other in point of their character, their aim, and the kind of conduct they generate. The truth is that in a state of religious passion we know a factual reality in some sense outside the narrow circuit of our personality.

یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ مذہبی شعور کے نفسِ مضمون (content) کی تشریح اس سارے معاملے کو جنسی تحریک (sex-impulse) کی کارفرمائی قرار دیتے ہوئے کی جائے۔ شعور کی جنسی اور مذہبی دونوں صورتیں اکثر ایک دوسرے کی ضد ہوتی ہیں یا یہ بہرصورت، اپنے کردار، اپنے مقصد اور خاص نوعیت کا طرزِ عمل پیدا کرنے کے لحاظ سے مکمل طور پر ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ مذہبی جذبے کی کیفیت میں ہم ایک لحاظ سے اپنی شخصیت کی تنگ حدود سے ماورا اصل حقیقت (factual reality) سے آشنا ہوتے ہیں۔

Page #21

To the psychologist religious passion necessarily appears as the work of the subconscious because of the intensity with which it shakes up the depths of

our being. In all knowledge there is an element of passion, and the object of knowledge gains or loses in objectivity with the rise and fall in the intensity of passion. That is most real to us which stirs up the entire fabric of our personality. As Professor Hocking pointedly puts it:[45]

جس شدت کے ساتھ مذہبی جذبہ (religions passion) ہمارے وجود کی گہرائیوں کو جھنجھوڑ کر رکھ دیتا ہے، ماہرِ نفسیات کو (اس بنا پر) یہ لازماً تحت الشعور (subconscious) کا عمل (کام، کاروائی) معلوم ہوتا ہے۔ ہر قسم کے علم میں جذبے کا ایک عنصر کارفرما ہوتا ہے اور جذبے کی شدت میں اُتار چڑھاؤ کے مطابق ہی علم کے مقصد (object) کی معروضیت (objectivity) میں اضافہ ہوتا یا کمی ہوتی ہے۔ جو شے ہماری شخصیت کے تمام تانے بانے کو ہلا کر رکھ دے وہی ہمارے لیے سب سے زیادہ حقیقی ہوتی ہے۔ پروفیسر ہاکنگ (Professor Hocking) واضح طور پر اس بات کا ذکر کرتے (ہوئے کہتے) ہیں:

> If ever upon the stupid (ذہنی بے حسی پر مبنی) day-length (دن بھر کے) time-span (زمانی عرصہ) of any self or saint either, some vision breaks to roll his life and ours into new channels, it can only be because that vision admits into his soul some trooping invasion of the concrete fullness of eternity. Such vision doubtless means subconscious readiness and subconscious resonance too,– but the expansion of the unused air-cells does not argue that we have ceased to breathe the outer air:– the very opposite!
>
> اگر کبھی کسی شخص یا ولی کے دن بھر کے زمانی عرصہ میں کسی وقت ذہنی بے حسی کے دوران کسی ایسی بصیرت کا انکشاف ہو جو اس کی اور ہماری زندگی کو نئی راہوں پر گامزن کردے تو اس کی وجہ صرف یہی ہوسکتی ہے کہ اس کی روح میں وہ بصیرت، باکمال دائمی ذات کے روپ میں یلغار کرتے ہوئے داخل ہوئی ہے۔ بلاشبہ اسی طرح کی بصیرت کا مطلب تحت الشعور کی آمادگی (subconscious readiness) اور تحت الشعوری گونج (تصورات، یادداشتوں اور جذبات کو شعور میں داخل کرنے کی صلاحیت کا اظہار) بھی ہوسکتا ہے، تاہم، غیر استعمال شدہ ہوائی خلیوں (unused air-cells) کا پھیل جانا اس امر کی دلیل نہیں ہوتا کہ ہم نے باہر کی ہوا میں سانس لینا بند کردیا ہے:۔ بلکہ (اصل بات) اس کے بالکل برعکس (اُلٹ) ہے۔''(۵۸)

A purely psychological method, therefore, cannot explain religious passion as a form of knowledge. It is bound to fail in the case of our newer psychologists as it did fail in the case of Locke and Hume.

اس لیے، ایک خالصتاً نفسیاتی طریقہ (psychological method) مذہبی جذبے کی علم کی ایک صورت کے طور پر وضاحت نہیں کرسکتا۔ اس (نفسیاتی طریقہ کار) کا ہمارے جدید نفسیات دانوں کی صورت میں ناکام ہونا اسی طرح یقینی ہے جس طرح یہ لاک (Locke) اور ہوم (Hume) کے معاملے میں ناکام ہوا تھا۔

The foregoing discussion, however, is sure to raise an important question in your mind. Religious experience, I have tried to maintain, is essentially a state of feeling with a cognitive aspect, the content of which cannot be communicated to others, except in the form of a judgement. Now when a judgement which claims to be the interpretation of a certain region of human experience, not accessible to me, is placed before me for my assent, I am

entitled to ask, what is the guarantee of its truth? Are we in possession of a test which would reveal its validity? If personal experience had been the only ground for acceptance of a judgement of this kind, religion would have been the possession of a few individuals only. Happily we are in possession of tests which do not differ from those applicable to other forms of knowledge. These I call the intellectual test and the pragmatic test. By the intellectual test I mean critical interpretation, without any presuppositions of human experience, generally with a view to discover whether our interpretation leads us ultimately to a reality of the same character as is revealed by religious experience. The pragmatic test judges it by its fruits.

بہر حال، متذکرہ بحث سے آپ کے ذہن میں یقینی طور پر ایک اہم سوال پیدا ہوا ہوگا۔ میں نے یہ بیان کرنے کی کوشش کی ہے کہ مذہبی تجربہ لازماً (بنیادی طور پر) احساس کی ایک کیفیت ہوتی ہے جس میں ادراک کا پہلو موجود ہوتا ہے جس (ادراکی پہلو) کے نفسِ مضمون کو (احتیاط پر مبنی غور و فکر کے بعد) ایک رائے (judgement) کے علاوہ کسی اور صورت میں دوسروں تک منتقل نہیں کیا جا سکتا۔ اب (سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ) ایک رائے جو دعویٰ کرتی ہے کہ وہ انسانی تجربے کی کسی خاص پہلو کی تعبیر و تفہیم پر مبنی ہے، جس تک میری رسائی نہ ہو، میرے سامنے رکھ دی جائے کہ میں اس کی تصدیق کروں تو مجھے یہ پوچھنے کا حق حاصل ہے کہ اس کی سچائی کی کیا ضمانت ہے؟ کیا ہمارے پاس کوئی ایسی آزمائش (test) ہے جس سے اس کی درستگی معلوم ہو سکے؟ اگر اس قسم کی رائے کی قبولیت کے لیے واحد دلیل ذاتی تجربہ ہی ہوتا تو مذہب صرف چند افراد ہی کی ملکیت ہوتا۔ خوشی کی بات ہے کہ ہمارے پاس ایسی آزمائشیں (tests) موجود ہیں جو علم کی دیگر صورتوں پر قابلِ اطلاق (آزمائشوں) سے مختلف نہیں ہیں۔ ان کو میں عقلی آزمائش (intellectual test) اور عملی آزمائش (pragmatic test) کہتا ہوں۔ عقلی آزمائش سے میری مراد ایسی تنقیدی تعبیر و تشریح ہے جس میں انسانی تجربے کو پہلے سے قائم شدہ مفروضوں کے بغیر پرکھا جاتا ہے۔ یہ جانچ پڑتال عموماً یہ دریافت کرنے کے لیے کی جاتی ہے کہ کیا ہماری تعبیر و تشریح بالآخر ہماری رہنمائی اُس نوعیت کی حامل حقیقت کی طرف کرتی ہے جس کا انکشاف مذہبی تجربے سے ہوتا ہے۔ عملی آزمائش اِس (مذہبی تجربے) کی جانچ اس کے نتائج (حاصلات، ثمرات) سے کرتی ہے۔

Page #22

The former is applied by the philosopher, the latter by the prophet. In the lecture that follows, I will apply the intellectual test.

پہلی (آزمائش) کا اطلاق فلسفی کرتے ہیں اور دوسری کا (اطلاق) پیغمبر کرتے ہیں۔ آنے والے خطبے (lecture) میں، میں عقلی آزمائش کا اطلاق کروں گا۔

خلاصہ

علم اور مذہبی تجربہ

مذہب، فلسفہ اور شاعری کے مشترک سوالات درج ذیل ہیں:

۱۔ کائنات کی ساخت اور کردار کیا ہے؟

۲۔ کائنات میں انسان کا مقام اور کردار کیا ہے؟

۳۔ ذاتِ باری تعالیٰ سے انسان کا تعلق کیا ہے؟

ان سوالات سے متعلق شاعرانہ تحریک سے حاصل ہونا والا علم غیر واضح ہے۔ یہ حتمی، یقینی اور فیصلہ کن نہیں ہے۔ فلسفہ ان سوالات کے جواب تلاش کرنے کے لیے خالصتاً عقلی طریقہ کا راستعمال کرتا ہے مگر یہ بھی حقیقتِ مطلقہ تک رسائی پانے کے حوالے سے عقلِ محض (pure reason) کی نااہلی کا برملا اعتراف کر لیتا ہے۔ مذہب حقیقتِ مطلق کے براہِ راست مشاہدے کی امید دلاتا ہے۔ مذہب کی امتیازی خصوصیت ایمان ہے۔ ایمان محض احساس سے کچھ بڑھ کر ہے۔ یہ اپنے اندر علمی وادراکی (cognitive) سرمایہ رکھتا ہے۔ مذہب کا دائرہ کسی ایک شعبۂ زندگی تک محدود نہیں۔ یہ نہ محض فکر وخیال ہے، نہ محض جذبہ واحساس اور نہ محض حرکت وعمل، بلکہ یہ پوری انسانی شخصیت اور کردار کا اظہار کرتا ہے۔ اس کا بنیادی نصب العین انسان کی خارجی وباطنی زندگی میں تبدیلیاں لاکر (علمی وعملی اور فکر ووجدانی ارتقا سے) اسے مقام عظمت پر فائز کرنا اور اسے حقیقتِ مطلق تک رسائی مہیا کرنا ہے۔ اپنے انہی فرائض منصبی کے پیشِ نظر فلسفہ وسائنس کی نسبت مذہب کو اپنے اساسی اصولوں کے لیے عقلی بنیاد کی زیادہ ضرورت ہے۔ اس مقصد کے لیے مذہب کے بنیادی اصولوں کو مدنظر رکھتے ہوئے فلسفہ وسائنس کی رو سے اس کی قدر وقیمت کا جائزہ لینا ہوگا۔ عقل ووجدان، دونوں کی بنیاد ایک ہی ہے اور دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ عقل حقیقت کا ادراک ٹکڑے ٹکڑے کر کے کرتی ہے اور اس کی نظر حقیقت کے محض دنیوی پہلو پر ہوتی ہے۔ وجدان کی نظر حقیقت کے مابعد الطبیعاتی ابدی پہلو پر جمی ہوتی ہے اور اس کے ذریعے حقیقت تک فوری رسائی حاصل ہوتی ہے۔

رسالت مآب ﷺ نے غور وفکر کرنے اور اشیا کی حقیقت دریافت کرنے کی تعلیم دی۔ شروع میں مسلمان متعلمین نے قرآن حکیم کا مطالعہ یونانی فکر کی روشنی میں کیا۔ انھوں نے سقراط اور افلاطون کی تعلیمات کے زیرِ اثر مظاہر فطرت کی حقیقت پر غور وفکر نہ کیا۔ انھیں یہ بات سمجھنے میں دوسو سال سے زیادہ لگ گئے مگر وہ پھر بھی اچھی طرح نہ سمجھ سکے کہ یونانی فلسفہ کے برعکس دین اسلام انسان کو اپنی ذات اور کائنات میں غور وفکر کی دعوت دیتا ہے۔ فلسفۂ اسلام پر یونانی فلسفہ کے اثرات کا ادراک ہونے پر غزالی نے اصلاحی تحریک کا آغاز کیا۔ انھوں نے مذہب کی بنیاد فلسفیانہ تشکیک پر رکھی۔ ابنِ رشد نے یونانی فکر وفلسفہ کا دفاع کیا اور نادانستہ طور پر اس کمزور فلسفۂ حیات کو فروغ دینے میں معاونت کی جس نے انسان کی نگاہ

میں نہ صرف اس کی اپنی ہستی بلکہ دنیا اور خدا کے تصور کو بھی دھندلا دیا۔اشاعرہ نے یونانی منطق کی مدد سے رسمی اعتقادات کا دفاع کیا۔معتزلہ نے مذہب کو محض منطقی تصورات کا نظام بنا کر رکھ دیا۔انھوں نے سائنسی و مذہبی علم کی تحصیل کے سلسلہ میں تجربے کے کردار، اہمیت اور ضرورت کو نظر انداز کر دیا۔

اٹھارہویں صدی عیسوی میں جرمنی میں عقلیت کی تحریک نے جب محسوس کیا کہ مذہبی اعتقادات کی عقلی توجیہ ممکن نہیں تو انھوں نے ذہبی عقائد کو نظر انداز کر دیا۔اس طرح لادینیت کی عمل داری قائم ہوگئی۔کانٹ نے کتاب ''تنقیدِ عقلِ محض'' لکھ کر مدلل انداز سے عقل کی نارسائی ثابت کی اور عقلیت پسندوں کے تمام کام کورا کھ کا ڈھیر بنا دیا۔تاہم، وہ عقل کی مدد سے عرفانِ الٰہی کے امکان کی تصدیق نہ کر سکا۔غزالی نے صوفیانہ تجربے (mystic experience) کی طرف قدم بڑھایا اور واضح کیا کہ اس کی مدد سے حقیقتِ مطلق تک رسائی ممکن ہے۔ مذہب ، سائنس اور مابعد الطبیعات (metaphysics) کے سہارے کے بغیر بھی اپنا وجود رکھنے کا حق رکھتا ہے۔بذریعہ وجدان، صوفیانہ تجربے میں لامتناہی کُل کے انکشاف سے غزالی کو فکر (thought) کی تحدید اور متناہیت کا یقین ہوگیا اور انھوں نے فکر اور وجدان میں حدِّ فاصل قائم کردی۔ وہ اس امر کا ادراک نہ کر پائے کہ فکر اور وجدان عضویاتی طور پر (organically) ایک دوسرے سے منسلک ہیں۔کانٹ اور غزالی دونوں ہی سمجھ نہ پائے کہ بظاہر فکر متناہی ہے اور اس وجہ سے لامتناہی (infinite) کو اپنی گرفت میں لینے کے اہل نہیں درحقیقت، فکر (کی متناہی اکائیاں) علم کے (مسلسل آگے بڑھنے کے) عمل میں (ربط و اتصال کے باعث) اپنی متناہیت سے آگے بڑھ جاتی ہیں۔فکر کی ہر متناہی اکائی کے اندر لامتناہیت کا عنصر مضمر ہوتا ہے۔فکر کا اپنا ایک طریقہ کار ہے جس سے وہ متناہی (finite) اور لامتناہی (infinite) میں ربط و اتصال پیدا کرتی ہے۔

پچھلے پانچ سو سال سے اسلامی دنیا میں مذہبی فکر عملی طور پر جمود کا شکار ہے۔عہدِ وسطیٰ کے زمانے سے لے کر جب مسلمانوں کے دینی مکاتبِ فکر مکمل ہو چکے تھے، اب تک انسانی فکر و تجربہ کے میدان میں بے انتہا ترقی ہو چکی ہے۔حیات و کائنات کے بارے میں نئے نقطہ ہائے نظر سامنے آئے ہیں۔قدیم معاملات و مسائل کو تازہ تجربے کی روشنی میں ازسرِنو پیش کیا گیا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ کئی ایک نئے مسائل نے بھی جنم لیا ہے۔سائنسی فکر کی ترقی کے ساتھ ہمارا فہم و ادراک سے متعلق تصور بھی بدلتا جا رہا ہے۔آئن سٹائن (Einstein) کے نظریہ نے کائنات کے متعلق ایک نئی بصیرت عطا کی ہے۔ان حالات میں ضروری ہے کہ نئی مسلمان نسل کے سامنے دین و ایمان کی تازہ تشریح و تعبیر پیش کی جائے۔یورپی فکر کا بے لاگ اور غیر جانبدار جائزہ لیا جائے اور اسلامی ثقافت کی روح (اسلام کے بنیادی اصول و قوانین) کو مدنظر رکھتے ہوئے اس سے فائدہ اٹھایا جائے۔اگر ضروری ہو تو مذہبی فکر کی تشکیلِ نو کی جائے اور اس کے ساتھ ہی نئی مسلمان نسل کو وسطِ ایشیا میں تجدد کی آڑ میں اسلام دشمنی پر مبنی تحریکوں سے بھی آگاہ کیا جائے۔ان خطبات میں اسلام کے بعض بنیادی تصورات پر اسی نقطہ نظر سے بحث کی گئی ہے۔پہلے خطبے میں، میں علم اور مذہبی تجربہ کی نوعیت کے موضوع پر اپنے خیالات کا اظہار کروں گا۔

قرآن حکیم کا سب سے اہم مقصد یہ ہے کہ انسان کے اندر خدا اور کائنات کے ساتھ اس کے گوناگوں روابط کا اعلیٰ شعور پیدا کیا جائے۔عیسائیت حقیقتِ مطلقہ تک رسائی کے لیے خارج (کائنات) کے بجائے باطن کی طرف توجہ مرکوز کرنے کی تعلیم دیتی ہے۔اسلام باطن کے علاوہ خارج کی اہمیت بھی تسلیم کرتا ہے اور باطن کی طرح کائنات کو بھی حصولِ

معرفت کا اہم ذریعہ قرار دیتا ہے۔اس مقصد کے لے اسلام تعلیم دیتا ہے کہ یہ کائنات قدرت کی با مقصد تخلیق ہے۔ یہ نا تمام ہے۔ یا جامد نہیں بلکہ متحرک ہے۔اس کی اشیاء اور مظاہر خزائنِ معرفت کی حیثیت رکھتے ہیں۔ان میں سوجھ بوجھ رکھنے والوں کے لیے نشانیاں ہیں۔انسان کی زندگی کا مقصد یہی ہے کہ وہ خود کو پہچانے۔انسان، قرآن کی رو سے ایک تخلیقی سرگرمی کا نام ہے۔اسے اللہ تعالیٰ نے علم اور قدرت عطا فرمائی ہے۔اسے چاہیے کہ وہ موقع محل کے مطابق کبھی کائناتی قوتوں کے مطابق ڈھل جائے اور کبھی اپنی تمام تر طاقت و توانائی سے کائناتی قوتوں کو اپنے مقاصد و اہداف کے مطابق ڈھال لے اور یوں نہ صرف وہ اپنی بلکہ کائنات کی تقدیر کی بھی صورت گری کرے۔انسانی عظمت کا انحصار حقیقتِ مطلق کے ساتھ اس کے رابطہ و تعلق پر ہے۔اس رابطے کے بغیر انسانی روح جلا نہیں پا سکتی۔ یہ رابطہ علم سے قائم ہو سکتا ہے۔علم سے مراد حسی ادراک ہے جس کی توضیح عقل و فہم سے ہوتی ہے۔دینِ اسلام نے انسان کو اپنے باطن اور خارج (کائنات) کے مطالعہ کے لیے تجرباتی اسلوب اختیار کرنے کی تعلیم دی۔اس ضمن میں پیش آنے والی مزاحمتوں پر قابو پانے کے لیے ذہنی و فکری جدوجہد سے انسان کو پختگی حاصل ہوتی ہے۔اس کی صلاحیتیں جلا پاتی ہیں اور نورِ بصیرت (روحانی ادراک) میں اضافہ ہوتا ہے۔

حقیقت کی کلی بصیرت کے لیے حسی ادراک (sense perception) کے ساتھ روحانی ادراک (وجدان) کا بھی ہونا ضروری ہے۔حسی ادراک حواسِ خمسہ سے اور روحانی ادراک فواد، قلب یا دل سے حاصل ہوتا ہے۔دل سے وجدان حاصل ہوتا ہے۔ یہ آلۂ نورِ بصیرت ہے۔مذہبی تجربہ، عمومی سطح کے دیگر انسانی تجربے کی طرح قدر و قیمت اور اہمیت کا حامل ہے۔اس کا سب سے پہلے تنقیدی مشاہدہ کرنے والے خود پیغمبرِ اسلام ﷺ تھے۔انھوں نے مجذوب یہودی نوجوان ابنِ صیاد کی روحانی کیفیات کا مشاہدہ فرمایا، اُسے پرکھا اور اس سے سوالات کیے۔ابنِ خلدون پہلا مسلمان تھا جس نے پیغمبرؐ کے اس طرزِ عمل کا مفہوم اور اس کی اہمیت بیان کی۔موجودہ دور میں جدید نفسیات نے بھی روحانی مشاہدات و تجربہ کی اہمیت تسلیم کرنا شروع کی ہے اور اس بات کا اقرار کیا ہے کہ ان کا باریک بینی اور احتیاط سے مطالعہ کرنا چاہیے۔صوفیانہ تجربے کی بڑی خصوصیات درج ذیل ہیں:

۱۔ عام تجربات کی طرح صوفیانہ تجربہ فوری (براہِ راست) ہوتا ہے اور مادی علوم کے دیگر تجربات کی طرح حقیقت مطلق کے بارے میں علم حاصل کرنے کے لیے صوفیانہ تجربے کی بھی تشریح و تعبیر کی جاتی ہے۔

۲۔ صوفیانہ تجربہ ایک ناقابلِ تجزیہ کلیت (unanalysable wholeness) ہوتا ہے۔صوفیانہ حالت حقیقتِ مطلقہ کی کلی صورت سے ہمارا ایسا رابطہ استوار کرتی ہے جس میں مختلف النوع محرکات ایک دوسرے میں ضم ہو جاتے ہیں۔ اور ایک ناقابلِ تجزیہ وحدت کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔اس میں موضوع (subject) اور معروض (object) کے مابین امتیاز ختم ہو جاتا ہے۔

۳۔ صوفیانہ حالت انتہائی معروضی ہوتی ہے۔اس میں ردِ عمل ہی کسی صاحبِ شعور ذات کی موجودگی کا ثبوت ہے۔

۴۔ صوفیانہ تجربہ ناقابلِ انتقال ہوتا ہے۔اس کا ابلاغ نہیں ہو سکتا۔صوفیانہ کیفیات (mystic states) کی نوعیت فکر (thought) کی نسبت احساس (feeling) سے زیادہ مشابہ ہوتی ہے۔صوفیانہ احساس خیال (idea) کی

صورت میں منکشف ہوتا ہے۔ احساس کا جھکاؤ باہر کی طرف ہوتا ہے جیسے کہ خیال کی صورت میں معلومات کا رخ باہر کی طرف ہوتا ہے۔ بے زبان احساس (inarticulate feeling) اپنا اظہار خیال میں کرتا ہے اور پھر خیال باری آنے پر خود اپنے باطن سے الفاظ کی صورت میں اپنا مرئی پیکر (visible garment) تشکیل دیتا ہے۔ خیال اور الفاظ دونوں بیک وقت احساس سے جنم لیتے ہیں۔ صوفیانہ تجربے کے دوران، صوفی کا سلسلہ وار زماں سے رابطہ قائم رہتا ہے۔

۵۔ صوفیانہ کیفیت بہت جلد زائل ہو جاتی ہے۔ تاہم، یہ جاتے جاتے صاحبِ تجربہ پر وقعت واعتماد کے گہرے نقوش مرتب کر جاتی ہے۔ صوفی اور پیغمبرؑ دونوں روحانی تجربے سے گزرنے کے بعد عام حالت کو لوٹ آتے ہیں۔ صوفی کے برعکس پیغمبرؑ کی واپسی بنی نوع انسان کے لیے بے پناہ معنویت کی حامل ہوتی ہے۔

حصولِ علم کے لیے صوفیانہ تجربہ اتنا ہی حقیقی ہے جتنا کہ کوئی اور انسانی تجربہ ہو سکتا ہے۔ مذہب اور سائنس دونوں ٹھوس تجربے کی ضرورت اور اہمیت تسلیم کرتے ہیں۔ ماہرینِ نفسیات مذہبی تجربے (روحانی تجربے) کو جذبۂ جنس یا تحت الشعور کی کاروائی قرار دیتے ہیں۔ وہ مذہبی مشاہدہ کی محرک خارجی قوت کا وجود تسلیم نہیں کرتے۔ جبکہ کسی شخص یا ولی کو مذہبی تجربہ کی بدولت اچانک حاصل ہونے والی بصیرت جو زندگی کو نئی راہوں پر ڈال دے، باشعور خارجی قوت کے اثرات کا بیّن ثبوت ہے۔ چنانچہ ایک خالصتاً نفسیاتی طریقہ (psychological method) جذبِ مذہبی کی وضاحت علم کی ایک صورت کے طور پر نہیں کر سکتا۔ حسی ادراک اور روحانی ادراک کے اشتراک سے حاصل ہونے والا مذہبی تجربہ احساس پر مبنی ہوتا ہے اور اس احساس کی ترجمانی الفاظ سے کی جاتی ہے۔ مذہبی تجربہ کو سائنسی لحاظ سے پرکھنے کے لیے مادی علوم (material sciences) میں استعمال ہونے والی آزمائشیں (tests) استعمال کی جاتی ہیں۔ فلسفی علمی آزمائش (intellectual test) سے کام لیتا ہے۔ جبکہ پیغمبر عملی آزمائش (pragmatic test) کا اطلاق کرتا ہے۔

حوالہ جات وحواشی

(معروضات)

01۔ جاوید اقبال، ڈاکٹر، جسٹس (ر)، زندہ رُود (لاہور: سنگِ میل پبلی کیشنز، بارِ دوم، ۲۰۰۸ء)، ص ۴۱۹

02۔ ایضاً، ص ۲۳۴

03۔ نذیر نیازی، سید، ''مقدمہ از مترجم''، مشمولہ: تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ از ڈاکٹر علامہ محمد اقبال، مترجم: سید نذیر نیازی، (لاہور: بزمِ اقبال، ب ن، س ن)، ص ۷، ۱۰
جاوید اقبال، ڈاکٹر، جسٹس (ر)، زندہ رُود، ص ۲۳۴

04۔ رفیع الدین ہاشمی، پروفیسر ڈاکٹر، تصانیفِ اقبال کا تحقیقی وتوضیحی مطالعہ (لاہور: اقبال اکیڈمی، بارسوم، ۲۰۲۰ء)، ص ۳۱۷ تا ۳۲۳

05. M. Saeed Sheikh, Notes And References, included: "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", by: Allama Muhammad Iqbal (Lahore: Iqbal Academy, 3rd Edition, 2015), Page # 165 ; See Reference No. 16

06۔ رفیع الدین ہاشمی، پروفیسر ڈاکٹر،
''علامہ اقبال کے انگریزی خطبات''، مشمولہ: اقبالیات (اردو)، جلد: ۳۷، شمارہ: ۴ (لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، جنوری تا مارچ ۱۹۹۷)، ص ۱۷
''۱۹۸۶ء کا اقبالیاتی ادب، ایک جائزہ'' (لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، بارِ اول ۱۹۸۸ء)، ص ۲۷

07. Allama Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Page # 236

08. Annemerie Schimmel, Dr. Gabriel's Wing, (Lahore: Iqbal Academy, Pakistan, 2nd Edition, 1989), Page # 221,421
جان میڈوز راڈویل کا قرآن حکیم کا انگریزی ترجمہ *'The Koran'* ۱۸۶۱ء میں شائع ہوا تھا۔ ۱۸۷۶ء کو اس کا دوسرا ایڈیشن شائع ہوا۔ یہ ترجمہ سورۂ مقدسہ کی زمانی ترتیب پر مشتمل تھا۔ اس کا مقدمہ راڈویل نے اور ابتدائیہ جی۔ مارگولیتھ نے لکھا تھا۔ ۱۹۰۹ء میں اس کا تیسرا ایڈیشن شائع ہوا۔ اس ایڈیشن میں سورۂ مقدسہ روایتی ترتیب سے دی گئیں۔ ۱۹۹۴ء کو اسے نظر ثانی کے بعد روایتی ترتیب سے ہی شائع کیا گیا۔ اس ایڈیشن میں راڈویل کا مقدمہ، اس کے دیے گئے کچھ نوٹس اور مارگولیتھ کا ابتدائیہ شامل نہیں کیے گئے۔ اس میں ایلن جونز (Alan Jones) کا لکھا ہوا نیا ابتدائیہ شامل کیا گیا۔
مزید دیکھیے:
https://en.wikipedia.org/wiki/John_Medows_Rodwell

09. Siddique Javed, Iqbal and Rodwell's Translation of the Quran,

included: Iqbal Review, Volume: 42, Number: 4 (Lahore: Iqbal Academy, Pakistan, October 2001), Page # 152-153

10۔ دیکھیے: مسعود احمد خان، خطباتِ اقبال میں قرآنی حوالے اور مباحث (لاہور: اظہار سنز، بار اول، ۲۰۱۵ء)،

11۔ رفیع الدین ہاشمی، پروفیسر ڈاکٹر، تصانیفِ اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ''، ص ۳۲۳

12. Allama Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, First Edition 1930, Page # 14, Oxford Edition 1934, Page # 10; Edition 2015, Page # 8

13. J.M. Rodwell, English Translation of the Holy Quran, Editions 1909 & 1929, Page # 447, Edition 1994, Page # 234

14. Allama Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, First Edition 1930, Page # 15, Oxford Edition 1934, Page # 11; Edition 2015, Page # 9

15. J.M. Rodwell, English Translation of the Holy Quran, Editions 1909 & 1929, Page # 56-57, Edition 1994, Page # 401

16. For Urdu and English Translation of the verse(s) mentioned here, visit these sites:
http://www.openburhan.net/
http://corpus.quran.com/
http://al-hadees.com/alquran

17. Allama Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", 3rd Edition, 2015, Page #1

18۔ نذیر نیازی، سید، تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (لاہور: بزمِ اقبال، جون ۲۰۱۲ء)، ص ۶۳ تا ۳۷

19۔ شریف کنجاہی، مذہبی افکار کی تعمیرِ نو (لاہور: بزمِ اقبال، بار اول، ۱۹۹۲ء)، ص ۳۱، ۴۱

20۔ محمد سمیع الحق، ڈاکٹر، تفکیرِ دینی پر تجدیدِ نظر، (دہلی: ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، بار اول، ۱۹۹۴ء)، ص ۹

21۔ وحید عشرت، ڈاکٹر، تجدیدِ فکریاتِ اسلام، (لاہور: اقبال اکادمی، بار اول، ۲۰۰۲ء) صفحہ ۶۱

22۔ شہزاد احمد، اسلامی فکر کی نئ تشکیل، (لاہور: مکتبہ خلیل، بار اول، جنوری ۲۰۰۵ء) ص ۶۱

23۔ محمد آصف اعوان، ڈاکٹر، تجدیدِ تفکرِ اسلامی (غیر مطبوعہ نسخہ)، مملوکہ: پروفیسر ڈاکٹر محمد آصف اعوان
یہ ترجمہ "اقبال اکیڈمی، لاہور" میں زیرِ طباعت ہے۔

24. Allama Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", 3rd Edition, 2015, Page #3

25۔ شریف کنجاہی، "مذہبی افکار کی تعمیرِ نو"، ص ۵۱

26. Allama Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", 3rd Edition, 2015, Page #17

27۔ شریف کنجاہی، "مذہبی افکار کی تعمیرِ نو"، ص ۵۳

28. https//:www.vajehyab.com/?q=پنداشت

29۔ شریف کنجاہی، "مذہبی افکار کی تعمیرِ نو"، ص ۱۴

30. Allama Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious

Thought in Islam", 3rd Edition, 2015, Page #1

31۔ محمد سمیع الحق، ڈاکٹر، "تفکیر دینی پر تجدیدِ نظر"، ص۹

32۔ عبدالحفیظ، مرتب: مصباح اللغات (عربی اردو ڈکشنری)، (کراچی: قدیمی کتب خانہ، ۰۵۹۱ء)، ص۷۸۱
سعد حسن خاں، عبدالصمد صارم، وغیرہم، المنجد عربی اردو (کراچی: دارالاشاعت، بار یازدہم، ۴۹۹۱ء)، ص۳۵۲
مولوی عبدالحق، ڈاکٹر ابواللیث صدیقی، ڈاکٹر فرمان فتح پوری، وغیرہم (مرتبین)، اردو لغت جلد ہشتم (کراچی: اردو لغت بورڈ، بار اول، دسمبر ۷۸۹۱ء)، ص۸۲۳

33. Allama Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", 3rd Edition, 2015, Page #13

34۔ محمد سمیع الحق، ڈاکٹر، "تفکیر دینی پر تجدیدِ نظر"، ص۶۲

35. Allama Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", 3rd Edition, 2015, Page #17

36۔ محمد سمیع الحق، ڈاکٹر، "تفکیر دینی پر تجدیدِ نظر"، ص۳۳

37. Allama Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", 3rd Edition, 2015, Page #21

38۔ محمد سمیع الحق، ڈاکٹر، "تفکیر دینی پر تجدیدِ نظر"، ص۷۳

39. Allama Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", 3rd Edition, 2015, Page #9

40۔ وحید عشرت، ڈاکٹر، "تجدیدِ فکریاتِ اسلام"، صفحہ۵۲

41. Allama Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", 3rd Edition, 2015, Page #12

42۔ وحید عشرت، ڈاکٹر، "تجدیدِ فکریاتِ اسلام"، صفحہ۰۳

43. Allama Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", 3rd Edition, 2015, Page #13

44۔ وحید عشرت، ڈاکٹر، "تجدیدِ فکریاتِ اسلام"، صفحہ۲۳

45. Allama Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", 3rd Edition, 2015, Page #21

46۔ وحید عشرت، ڈاکٹر، "تجدیدِ فکریاتِ اسلام"، صفحہ۲۴

47. Allama Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", 3rd Edition, 2015, Page #6

48۔ شہزاد احمد، "اسلامی فکر کی نئی تشکیل"، ص۳۲ تا ۴۲

49. Allama Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", 3rd Edition, 2015, Page #9

50۔ شہزاد احمد، "اسلامی فکر کی نئی تشکیل"، ص۹۲

NOTES AND REFERENCES

M. SAEED SHEIKH

(Page # 158...163)

اردو ترجمہ از راقم الحروف (محمود علی انجم)؛ ترجمے میں راقم الحروف نے اپنی طرف سے دی گئی توضیحات کے ساتھ علامت (☆) دی ہے۔

Page #158

1. Reference here is to the following verse from the mystical allegorical work(منظوم صوفیانہ کلام): *Mantiq al-Tair* (p. 243, verse, 5), generally considered the *magnum opus* (شہ پارہ) of one of the greatest Sufi poets and thinkers, Farid al-Din 'Attar (d. c. 618/1220). Also available in English translation, see,

   یہاں منظوم صوفیانہ کلام 'منطق الطیر' سے نیچے دیے گئے شعر کا حوالہ (صفحہ ۲۴۳، شعر ۵) دیا گیا ہے، یہ (مثنوی منطق الطیر) عظیم ترین صوفی شعرا اور مفکرین میں شمار ہونے والے بزرگ فرید الدین عطار (متوفی ۶۱۸ھ/۱۲۲۰ء) کا ایک شہ پارہ تسلیم کی جاتی ہے۔اس کا انگریزی ترجمہ بھی موجود ہے۔دیکھیں:

   Peter Avery, *Speech of the Birds*, Islamic Text Society, Cambridge, England, 2004. The verse reads as follows:

   لیک آن علم جدل چوں رہ زند
   بیشتر بر مردم آگہ زند

2. A. N. Whitehead, *Religion in the Making*, p. 5.

   الفرڈ نارتھ وائٹ ہیڈ، پروفیسر Religion in the Making (خطبات 1926ء)(لندن: کیمبرج یونیورسٹی پریس، 1927ء)، ص ۵

3. Ibid., p. 73.

   ایضاً، ص ۷۳

4. Cf. H. L. Bergson, *Creative Evolution*, pp. 187-88.

   دیکھیں: ہینری لوئس برگسان، Creative Evolution، ص ۱۸۷تا ۱۸۸

5. *Allahumma arina haqa'iq al-ashya'i kama hiya*, a tradition, though not cited in the six canonical Hadith Collections, is to be found in the wellknown Sufi works in one form or other, for example, 'Ali b. 'Uthman al-Hujwiri (d. c. 465/1072), *Kashf al-Mahjub*, p. 166; Mawlana Jalal al-Din Rumi (d. 672/1273), *Mathnawi-i Ma'nawi*, ii, 466-67; iv, 3567-68; v, 1765; Mahmud Sbahistari (d. 720/1320), *Gulshan-i Raz*, verse 200, and 'Abd al-Rahman Jami (d. 898/1492), *Lawa'ih*, p. 3.

   اَللّٰھُمَّ اَرِنَا حَقَائِقَ الْاُشْیَاءَ کَمَا ھِیَ ۔اے اللہ! مجھے اشیاء کی اصل حقیقت سے آگاہ فرمائیے۔ایک حدیث ہے، اگرچہ احادیث کے مجموعات صحاح ستہ میں اسے روایت نہیں کیا گیا، تاہم، صوفیا کی مشہور تصانیف میں اس کا کسی نہ کسی

شکل میں ذکر کیا گیا ہے، مثلاً، دیکھیے علی عثمان ہجویری رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ۴۶۵ھ/۷۲-۱۰۷۱ء)، کشف المحجوب، ص ۱۶۶؛ مولانا جلال الدین رومی رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ۶۷۲ھ/۱۲۷۳ء)، مثنوی معنوی، جلد دوم، ص ۴۶۶-۴۶۷؛ جلد چہارم، ۳۵۶۷-۳۵۶۸؛ جلد پنجم، ۱۷۶۵؛ محمود شبستری رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ۷۲۰ھ/۱۳۲۰ء)، گلشنِ راز، شعر نمبر ۲۰۰، اور عبدالرحمٰن جامی رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ۸۹۸ھ/۱۴۹۲ء)، لوائح، ص ۳

☆ رازی، التفسیر الکبیر (جلد اول) (بیروت: دارالکتب العلمیہ)، ص ۱۰۹

6. Qur'an, 16: 68-69.

قرآنِ حکیم، ۱۶:۶۸-۶۹

7. Ibid., 2:164; 24:43-44; 30:48; 35:9; 45:5.

ایضاً، ۲:۱۶۴؛ ۲۴:۴۳-۴۴؛ ۳۰:۴۸؛ ۳۵:۹؛ ۴۵:۵

8. Ibid., 15:16; 25:6; 37:6; 41:12; 50:6; 67:5; 85:1.

ایضاً، ۱۵:۱۶؛ ۲۵:۶؛ ۳۷:۶؛ ۴۱:۱۲؛ ۵۰:۶؛ ۶۷:۵؛ ۸۵:۱

9. Ibid., 21:33; 36:40.

ایضاً، ۲۱:۳۳؛ ۳۶:۴۰

☆ حوالہ جات ۶ تا ۹ میں جن آیات کے حوالہ جات دیے گئے ہیں ان میں سے چند ایک آیات مع ترجمہ درج ذیل ہیں:

وَاَوْحٰی رَبُّكَ اِلَى النَّحْلِ (النحل، ۱۶:۶۸)

اور تمھارے رب نے شہد کی مکھی کو الہام کیا۔

وَتَصْرِيْفِ الرِّيٰحِ (البقرہ، ۲:۱۶۴)

اور ہواؤں کے رُخ بدلنے میں۔

وَاخْتِلَافِ الَّيْلِ وَالنَّهَارِ (الجاثیہ، ۴۵:۵)

اور رات دن کے آگے پیچھے آنے جانے میں۔

اَفَلَمْ يَنْظُرُوْٓا اِلَى السَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنٰهَا وَزَيَّنّٰهَا (ق، ۵۰:۶)

سو کیا انھوں نے آسمانوں کی طرف نگاہ نہیں کی جو ان کے اوپر ہے کہ ہم نے اُسے (کیسے) بنایا ہے اور (ستاروں سے کیسے سجایا ہے؟

وَاَوْحٰی فِيْ كُلِّ سَمَآءٍ اَمْرَهَا ؕ وَزَيَّنَّا السَّمَآءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيْحَ (حم سجدہ، ۴۱:۱۲)

اور ہر آسمان میں اُس کے کام کی وحی کر دی اور ہم نے آسمان دنیا کو ستاروں سے زینت دی۔

وَهُوَ الَّذِيْ خَلَقَ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ ؕ كُلٌّ فِيْ فَلَكٍ يَّسْبَحُوْنَ ۝ (الانبیاء، ۲۱:۳۳)

اور وہی (اللہ) ہے جس نے رات اور دن کو پیدا کیا اور سورج اور چاند کو (بھی)، تمام (آسمانی کرّے) اپنے اپنے مدار کے اندر تیزی سے تیرتے چلے جاتے ہیں۔

10. Cf. F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, pp. 29-109; also

Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, chapter: 'Knowledge and Perception in Plato.'

دیکھیے ۔ایف۔ ایم ۔ کارنفورڈ(F.M Cornford)، افلاطون کا نظریہ علم (Platos Theory of Knowledge)،ص ۲۹۔۱۰۹؛ مزید دیکھیے : برٹرینڈ رسل (Bertrand Russell)،مغربی فلسفہ کی تاریخ (History of Western Philosophy) ،باب:افلاطون کا تصورِعلم وادراک (Knowledge and Perception in Plato)

☆ برٹرینڈ آرتھر ولیم رسل (Bertrand Arthur William Russell) (۱۸ مئی ۱۸۷۲ء۔۲ فروری ۱۹۷۰ء) ایک انگریزی فلسفی ، ریاضی دان ،تاریخ دان ،مصنف ،سماجی نقاد اور سیاسی کارکن تھا۔اس نے فلسفہ، ریاضی اور عمرانیات کے شعبہ جات میں گراں قدر خدمات سرانجام دیں اوراس کی تحقیقات وتصنیفات کی بدولت فلسفہ، ریاضی، کمپیوٹر سائنس اور لسانیات کے علوم میں نمایاں پیش رفت ہوئی۔اس کی علمی وادبی خدمات کے پیشِ نظر اسے ۱۹۵۰ء میں لٹریچر کا نوبل پرائز ملا۔رسل نے ساٹھ سے زائد کتب لکھیں اور دو ہزار سے زائد مقالات ومضامین تحریر کیے۔

افلاطون اور برٹرینڈ رسل کی شخصیت،افکار کے بارے میں مزید معلومات کے لیے دیکھیے :

Russel, Bertrand, History of Western Philosophy, (London: George Allen & Unwin Ltd, 1948),

Conford F.M., Plato's Theory of Knowledge, (London: Routledge & Kegan Paul,1979)

غلام حسین ذوالفقار،ڈاکٹر،اعلامِ خطباتِ اقبال،ص ۱۲۳

محمد آصف اعوان،ڈاکٹر،اقبال کا پہلا خطبہ:علم اور مذہبی تجربہ(تحقیقی وتوضیحی مطالعہ)،ص ۱۸ تا ۱۹

11. Qur'an, 16:78; 23:78; 32:9; 67:23.

قرآن حکیم،۱۶:۷۸؛۲۳:۷۸؛۳۲:۹؛۶۷:۲۳

12. Ibid., 17:36. References here as also at other places in the Lectures to a dozen Qur'anic verses in two sentences bespeak of what is uppermost in Allama Iqbal's mind, i.e. Qur'anic empiricism which by its very nature gives rise to a *Weltanschauung* of the highest religious order. He tells us, for example, that the general empirical attitude of the Qur'an engenders a feeling of reverence for the actual and that one way of entering into relation with Reality is through reflective observation and control of its perceptually revealed symbols (cf. below, pp. 11-12, italics

Page #159

mine; also Lecture V, p. 102, note 9).

ایضاً، ۱۷:۳۶۔ یہاں پر دیے گئے حوالہ جات اور خطبات میں ایک درجن کے قریب دی گئی آیاتِ مقدسہ سے علامہ اقبال کی سوچ کے مرکزی خیال کا اظہار ہوتا ہے جسے دو جملوں میں بیان کیا جا سکتا ہے۔علامہ اقبال نے قرآنی

تجربیت (Quranic Empiricism) کا تصور دیا ہے جس کی رو سے مذہبی نقطہ نگاہ کے مطابق اعلیٰ ترین، منظّم اور با اصول تصورِ کائنات ملتا ہے۔ مثال کے طور پر وہ ہمیں بتاتے ہیں کہ قرآن حکیم کا عمومی تجربی رویہ حقائق کی قدر و قیمت اور اس امر کا احساس پیدا کرتا ہے کہ حقیقتِ مطلقہ تک رسائی کا ایک ذریعہ مظاہر کا غور و فکر پر مبنی مشاہدہ کرنا اور بذریعہ ادراک آشکار ہونے والی نشانیوں سے نتائج اخذ کرنا ہے۔ (دیکھیے، صفحات ۱۱-۱۲، ٹیڑھے حروف (Italic) میں دیے گئے الفاظ میرے (محمد سعید شیخ کے) ہیں؛ اس کے علاوہ خطبہ نمبر ۵، صفحہ ۱۰۲، حوالہ ۹ کا بھی مطالعہ کریں۔

13. For anti-classicism of the Qur’an cf. Mazheruddin Siddiqi, *Concept of Muslim Culture in Iqbal*, pp. 13-25; also Lecture V, note 21.

قدیم یونانی فکر کے منافی قرآنی حکیم کی تعلیم کے مطالعہ کے لیے دیکھیں، مظہر الدین صدیقی، اقبال کا تصورِ مسلم ثقافت، صفحات ۱۳-۲۵؛ مزید دیکھیں، خطبہ پنجم، حوالہ ۲۱۔

14. Cf. R. A. Tsanoff, *The Problem of Immortality*, pp. 75-77, and B. H. Zedler, ‘Averroes and Immortality’, *New Scholasticism* (1954), pp. 436-53. It is to be noted that Tsanoff marshals the views of S. Munk (*Melanges de philosophie*, pp. 454 ff.), E. Rénan (*Averröes et l’ averroisme*, pp. 152, 158), A. Stockl (*Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, II, 117, 119), de Boer (*Geschichte der Philosophie*, p. 173) and M. Horten (*Die Hauptlehren des Averroes*, pp. 244 ff.) as against those of Carra de Vaux as presented by him in his work *Avicenne*, pp. 233 ff., as well as in the article: ‘Averroes’ in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, II, 264-65, and clinches the matter thus: “certainly– and this is more significant for our purpose– it was as a denier of personal immortality that scholasticism received and criticised Averroes” (p. 77, lines, 16-19). For a recent and more balanced view of Ibn Rushd’s doctrine of immortality, cf. Roger Arnaldez and A. Z. Iskander, ‘Ibn Rushd’, *Dictionary of Scientific Biography*, XII, 7a-7b.

دیکھیے۔

R.A Tsanoff, *The Problem of Immortality*, pp. 75-77
B.H. Zedler, Averroes and Immortality, New Scholasticism(1954), pp. 436-53

یہ بات غور طلب ہے کہ تسانوف (Tsanoff) نے اپنی تصنیف میں درج ذیل اصحاب کے افکار پیش کیے ہیں:

S.Munk (*Melanges de philosophie*, pp. 454 ff.)
E.Renan (*Averroes et l averroisme*, pp. 152,158)
A.Stockl (*Geschichte des Mittelatess*, II,117,119)
de Boer (*Geschichte der Philosophie*, p. 173
M. Horten (*Die Hauptlehren des Averroes*, pp. 244 ff.

تسانوف نے مندرجہ بالا تصانیف کے حوالے سے جو افکار پیش کیے ہیں وہ درج ذیل اصحابِ قلم کی آرا کی مخالفت میں ہیں جن کا انھوں نے اپنی درج ذیل تصانیف اور تحریروں میں ذکر کیا تھا:

Carra de Vaux, *Avicenne*, pp. 233 ff.
Averroes (Article) included: *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, II, p. 264- 265

تسانوف نے تمام معاملہ پر حاصل تحقیق کا اس طرح سے ذکر کیا ہے:

''یقینی طور پر۔ اور یہ بات ہمارے مقصد کے لحاظ سے زیادہ اہم ہے کہ متکلمین 'نظریۂ بقائے شخصی' کے مخالف (منکر) تھے اور انھوں نے اس نقطہ نظر کے مطابق ابنِ رشد کے پیروکاروں کی اِن باتوں سے استفادہ کیا اور ان پر تنقید کی۔ (ص ۷۷، سطریں ۱۶۔۱۹) ابنِ رشد کے نظریۂ بقا پر عصرِ حاضر کا زیادہ متوازن و معتدل نقطۂ نظر جاننے کے لیے درج ذیل کتاب کا مطالعہ کریں:

Roger Arnaldez and A.Z. Iskander, {Ibn Rushd}, *Dictionary of Scientific Biography*, XII, 7a-7b.

15. Cf. Tsanoff, op. cit., pp. 77-84, and M. Yunus Farangi Mahalli, Ibn Rushd (Urdu; partly based on Rénan's *Averröes et l' averroisme*), pp. 347-59.

دیکھیے:

Tsanoff, op. cit., pp. 77-84
M. Yunus Farangi Mahalli (محمد یونس فرنگی محلی), Ibn Rushd(ابن رشد)
Urdu; partly based on Renan's Averroes et l' averroisme), pp. 347-59

محمد یونس فرنگی محلی کی کتاب 'ابن رُشد' اردو میں ہے اور اس کا کچھ حصہ رنین کی کتاب کے مندرجات کی بنیاد پر لکھا گیا ہے۔

16. See Lecture IV, pp. 93-98, and Lecture VII, pp. 156-57.

دیکھیے:۔ لیکچر چہارم، صفحات ۹۳۔۹۸، اور لیکچر ہفتم، صفحات ۱۵۶۔۱۵۷

17. Reference is to the expression *lawh al-mahfuz* used in the Qur'anic verse 85:22.

یہاں لوحِ محفوظ کا حوالہ دیا گیا ہے جس کا قرآن حکیم کی سورہ ۸۵ آیت ۲۲ میں ذکر کیا گیا ہے۔

☆ يَّشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُوْنَ ۝ اِنَّ الْاَبْرَارَ لَفِيْ نَعِيْمٍ ۝ سورة بروج [85:21-22]

اس جگہ (اللہ کے) مقرب فرشتے حاضر رہتے ہیں ۝ بے شک نیکوکار (راحت و مسرت سے) نعمتوں والی جنت میں ہوں گے ۝

18. This comes quite close to the contemporary French philosopher Louis Rougier's statement in his *Philosophy and the New Physics*, p. 146, lines. 17-21. This work, listed at S. No. 15 in the *Descriptive Catalogue of Allama Iqbal's Personal Library*, is cited in Lecture III, p. 59.

علامہ اقبال کا اس جگہ پر بیان کیا گیا نقطہ نظر ان کے ہم عصر فرانسیسی فلسفی لوئس راجر کے بیان کے نہایت قریب ہے جو اس کی کتاب فلسفہ اور جدید طبیعات (Philosophy and the New Physics) کے صفحہ ۱۴۶ کی سطروں ۱۷ تا ۲۱ پر موجود ہے۔ اس کتاب کا علامہ اقبال کی ذاتی لائبریری کی فہرست کتب میں سیریل نمبر ۱۵ کے تحت ذکر کیا

گیا ہے اور اس کتاب کا مذکورہ اقتباس لیکچر سوم، صفحہ نمبر ۵۹ پر دیا گیا ہے۔

19. Reference here is to Tevfik Fikret, pseudonym of Mehmed Tevfik, also known as Tevfik Nazmi, and not to Tawfik Fitrat as it got printed in the previous editions of the present work. Fikret, widely considered the founder of the modern school of Turkish poetry and remembered among other works for his collection of poems: Rubab-i Shikeste (The Broken Lute), died in Istanbul on 18 August 1915 at the age of fortyeight. For an account of Fikret's literary career and his anti-religious views, cf. Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, pp. 300-2 and 338-39; also Haydar Ali Dirioz's brief paper in Turkish on Fikret's birth-centenary translated by Dr. M. H. Notqi for the *Journal of the Regional Cultural Institute*, 1/4 (Autumn 1968), 12-15. It is for Turkish-Persian scholars to determine the extent to which Fikret made use of the great poet-thinker Bedil (d. 1133/1721) for "the antireligious and especially anti-Islamic propaganda in Central Asia." Among very many works on both Bedil and Fikret that have appeared since Allama's days and are likely to receive the scholars' attention,

Page #160

mention must be made of Allama's own short perceptive study: "Bedil in the Light of Bergson", an essay in Allama's hand (20 folios) preserved in the Allama Iqbal Museum (Lahore), cf. Dr.. Ahmad Nabi Khan, *Relics of Allama Iqbal* (Catalogue), 1, 25, with photographic reproduction of the first sheet, see Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1982. It is now available in print in an annotated edition, see Tehsin Firaqi, (Ed.), *Bedil in the Light of Bergson*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1994.

یہاں توفیق فکرت (Tevfik Fikret) کا ذکر کیا گیا ہے جو کہ محمد توفیق اور توفیق نظمی کے نام سے معروف شخصیت کا قلمی نام ہے۔ اس سے مراد توفیق فطرت (Tawfik Fitrat) نہیں ہے جیسا کہ غلطی سے اس کتاب کے گزشتہ ایڈیشنوں میں شائع ہوتا رہا۔ فکرت کو جدید ترکی شاعری کا بانی تصور کیا جاتا ہے اور اپنی دیگر ادبی تخلیقات کے علاوہ اپنے مجموعہ منظومات ''ربابِ شکستہ'' (The Brokan Lute) کی وجہ سے مشہور ہے۔ انھوں نے ۱۸ اگست ۱۹۱۵ء کو اڑتالیس برس کی عمر میں استنبول میں وفات پائی۔ فکرت کی ادبی خدمات اور مذہب مخالف خیالات سے آگاہی کے لیے نیازی برکس (Niyazi Berkes) کی کتاب ''ترکی میں سیکولرازم کا ارتقا'' (Development of Secularism in Turkey) کے صفحات ۳۰۰۔۳۰۲ اور ۳۳۸۔۳۳۹ کا مطالعہ کیجئے۔

اس کے علاوہ فکرت کے 'صد سالہ یومِ ولادت کی تقریب' کے موقع پر ترک زبان میں حیدر علی دیروز کی لکھی ہوئی تحریر کا مطالعہ کیجئے جس کا ڈاکٹر ایم ایچ نوتقی نے جرنل آف دی ریجنل کلچرل انسٹی ٹیوٹ کے خزاں ۱۹۶۸ء کے سہ ماہی شمارہ کے لیے ترجمہ کیا تھا جو کہ اس کے صفحات ۱۲ تا ۱۵ پر شائع ہوا تھا۔

ترک اور ایرانی سکالرز کو چاہیے وہ اس بات کا تعین کریں کہ فکرت نے مذاہب اور خصوصاً دین اسلام کے خلاف

وسطی ایشیا میں پراپیگنڈہ کرنے کے لیے کس حد تک عظیم شاعر اور مفکر بیدل (متوفی ۱۱۳۳ھ/۱۷۲۱ء) کے افکار اور کلام کو استعمال کیا ہے۔

صفحہ نمبر ۱۶۰

علامہ کے زمانے سے لے کر اب تک بیدل اور فکرت پر لکھی گئی بہت سی تحریروں میں علامہ اقبال کی اپنی لکھی ہوئی تحریر ''بیدل، برگساں کی روشنی میں'' کا بھی ذکر ضروری ہے جو کہ ۲۰ صفحات پر مشتمل ہے اور علامہ اقبال میوزیم لاہور میں محفوظ ہے۔ دیکھیے:

Dr. Ahmad Nabi Khan, *Relics of Allama Iqbal (Catalogue)*, 1,25, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1982.

اس کیٹلاگ میں پہلے صفحہ کی تصویر بھی دی گئی ہے۔ یہ تحریر اب توضیحات کے ساتھ شائع بھی ہو گئی ہے۔ دیکھیے:

Tehsin Firaqi, (Ed), *Bedil in the Light of Bergson*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1994.

20. Cf. (دیکھیے) John Oxenford (Tr.), *Conversations of Goethe with Eckermann and Sorret*, p. 41.
21. The Qur'an criticises monasticism; see 57:27; 2:201 and 28:77. Cf. also L. A. Sherwani, (Ed.), *Speeches, Writings and Statements of Iqbal*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1977, p. 7, for Allama Iqbal's observations on the respective attitudes of Christianity and Islam towards the problems of life leading to his keenly profound pronouncement: "The religious ideal of Islam, therefore, is organically related to the social order which it has created."

۲۱۔ قرآن حکیم میں رہبانیت پر تنقید کی گئی ہے۔ دیکھیے ۵۷:۲۷؛ ۲:۲۰۱ اور ۲۸:۷۷ مزید دیکھیے:

L.A. Sherwani, (Ed.), *Speeches, Writings and Statements of Iqbal*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1977, 1994, p.7

مسئلہ حیات کے بارے میں عیسائیت اور اسلام کے رویوں کے بارے میں علامہ اقبال کی آرا کو ان کے اس واضح اعلان سے سمجھا جا سکتا ہے:

''اس لیے، اسلام کا مذہبی تصور اساسی طور پر اس کے اپنے پیدا کیے ہوئے سماجی نظام سے وابستہ ہے''۔ (خطبہ الہ آباد)

☆ علامہ اقبال کے مطابق، دین اسلام میں دینی و دنیاوی امور اور مادی و روحانی زندگی کی تفریق نہیں ہے۔ دین اسلام ہر شعبہ حیات میں مکمل رہنمائی مہیا کرتا ہے۔ یہ دنیاوی امور بخوبی سرانجام دینے کے ساتھ، روحانی تعلیم و تربیت کے لیے بھی مکمل رہنمائی کرتا ہے۔ علامہ اقبال نے اس بات کو خطبہ الہ آباد میں ایک جملے کی شکل میں بیان کیا تھا جس کا اوپر ترجمہ دیا گیا ہے کہ دین اسلام میں مذہبی نظام حیات اور سماجی نظام حیات کی کوئی تفریق نہیں ہے۔ اس میں کسی ایک کا انکار دوسرے کا انکار تصور ہوگا۔

22. Qur'an, 44:38-39. There are many verses of the Qur'an wherein it has been maintained that the universe has not been created in sport (*la'ibin*) or in vain (*batilan*) but for a serious end or with truth (*bi 'l-haqq*). These

are respectively: (a) 21:16 (b) 3:191; 38:27 (c) 10:5; 14:19: 15:85: 16:3; 29:44; 30:8; 39:5; 45:22; 46:3: and 64:3.

قرآن حکیم ۴۴: ۳۸-۳۹۔قرآن حکیم کی متعدد آیات ہیں جن میں بتایا گیا ہے کہ اس کائنات کو محض کھیل کے لیے یا بیکار میں پیدا نہیں کیا گیا بلکہ کسی سنجیدہ مقصد اور حق کے ساتھ (بالحق) پیدا کیا گیا ہے۔وہ آیات ترتیب وار یوں ہیں:

(الف) ۱۶:۲۱ (ب) ۳:۱۹۱؛ ۳۸:۲۷ (ج) ۱۰:۵؛ ۱۴:۱۹؛ ۱۵:۸۵، ۱۶:۳؛ ۲۹:۴۴؛ ۳۰:۸؛ ۳۹:۵؛ ۴۵:۲۲؛ ۴۶:۳ اور ۶۴:۳۔

23. See also the Qur'anic verse 51:47 wherein the phrase *inna la-musi'un* has been interpreted to clearly foreshadow the modern notion of the "expanding universe" (cf. M. Asad, *The Message of the Qur'an*, p. 805, note 31).

قرآن حکیم کی آیت ۵۱:۴۷ کا بھی مطالعہ کریں جس میں الفاظ ''اِنَّا لَمُوْسِعُوْنَ'' استعمال کیے گئے ہیں جن سے جدید نظریہ سے بہت قبل 'وسعت پذیر کائنات' کا تصور ملتا ہے۔مزید دیکھیے:

M.Asad, The Message of the Quran, p.805, Note 31

24. Reference here is in particular to the Prophetic tradition worded as: *la tasubbu 'l-dahr fa inn Allah huwa 'l-dahr*, (Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad*, V, 299 and 311). Cf. also Bukhari, *Sahih*, 'Tafsir'; 45; 'Tawhid' 35; 'Adab' 101; and Muslim, Sahih, 'Alfaz' 2-4; for other variants of the hadith see, *Sahifa Hammam Ibn Munabbih* (ed. Dr. M. Hamidullah), hadith 117, gives one of its earliest recorded texts. In an exceedingly important section captioned *Al-Waqtu Saifun* (Time is a Sword) of his celebrated *Asrar-i Khudi* (Secrets of the Self), Allama Iqbal has referred to the above hadith thus:

یہاں اس حدیثِ نبوی ﷺ کا حوالہ دیا گیا ہے:

'لَا تَسُبُّوا الدَّهْرَ فَاِنَّ اللّٰهَ هُوَ الدَّهْرُ' (مسند احمد بن حنبل، جلد پنجم، ۲۹۹ اور ۳۱۱)۔مزید دیکھیے: صحیح بخاری، کتاب التفسیر؛ ۴۵؛ کتاب التوحید ۳۵؛ کتاب الادب ۱۰۱؛ اور صحیح مسلم، کتاب الالفاظ ۲-۴؛ اس حدیث پاک کے مضمون سے ملتے جلتے مضامین کی دیگر احادیث کے لیے دیکھیے: صحیفہ ہمّام بن منبّہ (تدوین: ڈاکٹر محمد حمید اللہ)، حدیث ۱۱۷، صحیفہ ہمام بن منبہ کو حدیث النبوی ﷺ کے دستیاب شدہ منابع میں اولیت اور اقدمیت کا اعزاز حاصل ہے۔[۱] علامہ اقبال نے اپنے فارسی مجموعہ کلام اسرارِ خودی (خودی کے راز) میں الوقت سیف'' (وقت/زمانہ تلوار ہے) کے عنوان سے مندرجہ بالا حدیث مبارک کا مفہوم اس طرح سے بیان کیا ہے:

زندگی از دہر و دہر از زندگی است
''لَاتَسُبُّوالدَّهْرَ'' فرمانِ نبیؐ است

Life is of Time and Time is of Life;
'Do not Abuse Time!' was the command of
the Prophet. (Trans. Nicholson)[۲]

☆ ا صحیفہ ہمام بن منبہ، تقریباً پہلی صدی ہجری کے وسط میں قلمبند کیا گیا۔ یہ سیدنا حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ۱۳۹ /احادیثِ نبویہ پر مشتمل ہے جو انھوں نے اپنے شاگرد ہمّام بن مُنَبّہ' (متوفی ۱۳۲ھ) کو لکھوائی تھیں ۔ اسے مشہور محقق ڈاکٹر محمد حمید اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے دریافت کیا تھا۔ اس کا اردو ترجمہ مع شرح اور تخریج بھی شائع ہو چکا ہے۔

ہمّام بن مُنَبّہ (مرتب)، صحیفہ ہمّام بن مُنَبّہ، ترجمہ و شرح: حافظ عبداللہ شمیم (لاہور: انصار پبلی کیشنز، ۱۷۔ اردو بازار، س ن، ب ن)۔

مذکورہ بالا حدیث مبارک اردو ترجمہ میں صفحہ ۴۳۵ پر سیریل نمبر ۱۱۸ کے تحت درج ہے جبکہ سعید شیخ کے مطابق اس کا نمبر ۱۱۷ ہے۔

۲ زندگی دہر (زمانے) سے اور زمانہ زندگی سے ہے؛ 'زمانے کو برا نہ کہو' فرمانِ نبویؐ تھا۔

نکلسن کے ترجمہ میں 'was' کے بجائے 'is' آنا چاہیے تھا کیونکہ است (ہے) کا ترجمہ 'is' ہوگا نہ کہ 'was'۔

دیکھیے:

Muhammad Iqbal, 'The Secrets of the Self (Asrar-i-Khudi) Translated By: Nicholson Reynold, (London: MacMillan and Co. Limited, 1920), Page No. 138

محمد اقبال، ڈاکٹر علامہ، اسرارِ خودی، مشمولہ: کلیاتِ اقبال فارسی (لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز)، ص ۲۷

25. Reference is to the Qur'anic verse 70:19 which says: "Man has been created restless (halu'an)."

یہاں پر قرآنی آیت ۷۰:۱۹ کا حوالہ دیا گیا ہے جس کا مطلب ہے:

''انسان کو بے چین پیدا کیا گیا ہے۔''

☆ اِنَّ الْاِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوْعًا۝ المعارج [70:19]

''بے شک انسان بے صبرا اور لالچی پیدا ہوا ہے''۔

سعید شیخ کے انگریزی ترجمہ میں عربی لفظ ''اِنَّ'' کا ترجمہ 'verily' نہیں دیا گیا۔

26. This is very close to the language of the Qur'an which speaks of the

Page #161

hardening of the hearts, so that they were like rocks: see 2: 74, 5: 13; 6: 43; 39: 22; and 57: 16.

This shows that Allama Iqbal, through his keenly perceptive study of the Qur'an, had psychically assimilated both its meanings and its diction so much so that many of his visions, very largely found in his poetical works, may be said to be born of this rare assimilation;

یہاں بیان کیا گیا مفہوم قرآن حکیم کی زبان کے بہت قریب ہے جس میں دلوں کا پتھروں کی مانند سخت ہو جانے کا

ذکر کیا گیا ہے۔ دیکھیے: ۲:۴۷،۵:۱۳؛۶:۴۳؛۳۹:۲۲؛اور ۵۷:۱۶۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ اقبال غور و فکر اور تدبر پر مبنی گہرے مطالعہ کی وجہ سے الہامی طور پر قرآن حکیم کے مفاہیم اور اس کے اسلوبِ بیان سے بہت زیادہ حد تک آگاہ ہو گئے تھے۔ کہا جا سکتا ہے کہ ان کے بہت سے افکار و تصورات جن کا کثرت سے ان کے شعری مجموعوں میں اظہار ہوا ہے، اسی گراں قدر آگہی کے نتیجے میں آشکار ہوئے تھے۔ دیکھیے:

Dr. Ghulam Mustafa Khan, *Iqbal aur Quran* (Urdu)(ضخیم کتاب) اقبال اور قرآن, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1994.

Hameed Saeed Akhtar, ''قرآن اور اقبال'', Iqbaliyat(مجلّہ اقبالیات), Iqbal Academy Pakistan, Lahore, Vol. 43, No. 1, 2002, pp. 17-28

Dr. Tahir Hameed Tanuli, ''فکرِ اقبال اور فہمِ قرآن کی جہات'', Iqbal Academy Pakistan, Lahore, *Iqbaliyat*, Vol. 48, No. 2, 2007, pp. 75-94.

27. Qur'an, 41:53; also 51:20-21.

قرآن حکیم، ۴۱:۵۳؛ مزید دیکھیے: ۵۱:۲۰-۲۱

28. Reference here is to the Mathnawi; ii, 52:

یہاں پر مثنوی کا حوالہ دیا گیا ہے؛ ii، ۵۲:

حسن ابدان قوت ظلمت می خورد
حس جان از آفتابے می چرد

The bodily sense is eating the food of darkness
The spiritual sense is feeding from a sun.
(trans. Nicholson)

جسمانی حس (محض مادی اشیاء کی بناوٹ و کارکردگی تک رسائی کی بدولت) ظلمت (تاریکی) کا شکار ہے۔ روحانی حس سورج (نورِ ہدایت) سے نشو و نما پا رہی ہے۔

☆ مراد یہ ہے کہ حواسِ خمسہ کی مدد سے حاصل ہونے والا حسی ادراک صرف مادی اشیاء تک محدود ہے۔ ذاتِ باری تعالیٰ سے قلب کے ذریعے روحانی ادراک حاصل ہوتا ہے اور اس ادراک کی بدولت روحانی دنیا کے بارے میں آگہی حاصل ہوتی ہے؛ جنت، جہنم، فرشتوں، جنات کے بارے میں، حیاتِ برزخی اور حیاتِ اُخروی کے بارے میں مشاہدہ حاصل ہوتا ہے۔ اس ادراک کے ذریعے حقیقتِ مطلقہ تک رسائی حاصل ہوتی ہے۔

فلسفہ یونان (سقراط، افلاطون، ارسطو، سوفسطائیوں اور دیگر یونانی فلاسفہ کے فلسفہ) کے زیرِ اثر تمام دنیائے قدیم نے مظاہرات کو کوئی اہمیت نہ دی اور ذاتِ باری تعالیٰ کی تلاش کے لیے محض باطن کی طرف توجہ مرکوز رکھی۔ دین اسلام نے اس بات پر زور دیا ہے کہ حقیقت خود اپنے ہی مظاہرات میں ظہور پذیر ہے۔ باطنی پہلو کے علاوہ ظاہری پہلو کو بھی ہرگز نظر انداز نہیں کرنا چاہیے۔ حواس اور عقل سے خارجی مشاہدہ کے ذریعے تجرباتی ادراک حاصل ہوتا ہے۔ وجدان سے باطنی مشاہدہ کے ذریعے 'تجرباتی و روحانی ادراک' حاصل

ہوتا ہے۔ تجرباتی وروحانی ادراک کے ذریعے حقیقتِ مطلقہ کا عرفان حاصل ہوتا ہے۔

29. Qur'an, 53:11-12.

قرآن حکیم، ۵۳:۱۱۔۱۲

30. Ibid., 22:46.

ایضاً، ۲۲:۴۶

31. Cf. Bukhari, Sahih, 'Jana'iz', 79, 'Shahadah' 3, 'Jihad', 160, 178; Muslim, Sahih, 'Fitan', 95-96.

دیکھیے صحیح بخاری، الجنائز، ۷۹، شہادہ، ۳، جہاد ۱۶۰، ۱۷۸؛ صحیح مسلم، 'فتن'، ۹۵۔۹۶۔

D.J. Halperin's article:"*The Ibn Sayyad Traditions and the Legend of al.Dajjal*,"ابنِ صیاد سے متعلقہ احادیث اور دجال کا تذکرہ"", American Oriental Society, XCII/ii(1976), 213-25, gives an atomistic analytic account of the Hadith narratives listed by him.

اس مضمون میں مضمون نگار نے اپنی تمام مشمولہ احادیث کا تجزیہ پیش کیا ہے۔

32. In Arabic: *law taraktuhu bayyana*, an invariable part of the text of a number of Hadith accounts about Ibn Sayyad;

عربی متن "لَوْ تَرَکْتُہُ بَیَّنَ" (اگر یہ اسے چھوڑے رہتی تو یہ بیان کر دیتا) ابنِ صیاد سے متعلقہ روایت کی گئی بہت سی احادیث نبوی کا حصہ ہے۔

cf. (دیکھیے) D. B. Macdonald, The *Religious Attitude and Life in Islam*, pp. 35 ff.;

this book, which represents Macdonald's reputed Haskell Lectures on Comparative Religion at Chicago University in 1906, seems to have attracted Allama's attention in the present discussion.

یہ کتاب میکڈونلڈ کے ان مشہور ہاسکل(Hoskell) لیکچرز پر مشتمل ہے جو تقابلِ ادیان کے موضوع پر شکاگو یونیورسٹی میں 1906ء میں دیے گئے تھے، یوں دکھائی دیتا ہے کہ موجود بحث کے دوران علامہ کی توجہ ان کی طرف مرکوز رہی۔ مزید دیکھیے:

Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, trans. Rosenthall, Vol. III, Section vi, Discourse: 'The Science of Sufism'

D.B. Macdonald, *Religious Attitude and Life in Islam*, pp.165-174

M.Syrier, '*Ibn Khaldun and Mysticism*', Islamic Culture, XXI/ii(1947), 264-302.

☆ ابنِ صیاد سے متعلقہ احادیث اور ان پر تبصرہ کے لیے دیکھیے: محمد آصف اعوان، پروفیسر ڈاکٹر، اقبال کا پہلا خطبہ علم اور مذہبی تجربہ تحقیقی وتوضیحی مطالعہ ص ۱۸۳۔۱۸۶

مقدمہ تاریخ ابنِ خلدون کی تمام جلدوں کا علامہ راغب رحمانی دہلوی کا اردو ترجمہ نفیس اکیڈمی اردو بازار کراچی سے شائع ہو چکا ہے۔ یہ اردو ترجمہ آن لائن (فری ڈاؤن لوڈنگ کی سہولت کے ساتھ) بھی

دستیاب ہے۔اس طرح دارالاشاعت، اردو بازار، کراچی نے بھی اس کا ایک ترجمہ شائع کیا ہے۔اس کے مترجم ڈاکٹر سید ابوالخیر کشفی ہیں۔

www.elmedeen.com/download/books/web/364.pdf
Kitabosunnat.com/kutub-library

33. Cf. (دیکھیے) D. B. Macdonald, *The Religious Attitude and Life in Islam*, p. 36.
34. Cf. Lecture V, pp. 100 ff.

دیکھیے: لیکچر پنجم، صفحہ نمبر ۱۰۰

35. The term 'subliminal self' was coined by F. W. H. Myers in the 1890's which soon became popular in 'religious psychology' to designate what was believed to be the larger portion of the self lying beyond the level of consciousness yet constantly influencing thought and behaviour as in para-psychic phenomena. With William James the concept of subliminal self came to stand for the area of human experience in which contact

Page #162

with the Divine Life may occur (cf. *The Varieties of Religious Experience,* pp. 511-15).

اصطلاح ''تحت الشعوری ذات (subliminal self)'' ایف۔ڈبلیو۔ایچ میرز نے 1890ء کے عشرے میں وضع کی تھی جو جلد ہی مذہبی نفسیات (religious psychology) میں مقبول ہوگئی اور شعور کے اس حصے کے لیے استعمال ہونے لگی جس کے بارے میں یقین کیا گیا کہ شعور کی سطح سے دور پڑا ہوا، ذات (self) کا وہ بڑا حصہ ہے جو ہر وقت انسان کی سوچ اور رویے کو متاثر کرتا رہتا ہے جیسا کہ کسی مابعد النفسیاتی عمل کے دوران نظر آتا ہے۔ ولیم جیمز کے نزدیک تحت الشعوری ذات سے مراد انسانی ادراک کا وہ پہلو ہے جس کے ذریعے حیاتِ مطلقہ سے رابطہ قائم ہوسکتا ہے۔دیکھیے:

The Varieties of Religious Experience, pp.511-15

36. Macdonald, op. cit., p. 42.

میکڈونلڈ، مذکورہ بالا کتاب، ص ۴۲

37. Cf. Muhyiddin Ibn 'Arabi's observation that 'God is a percept, the world is a concept', referred to in Lecture VII, p. 144.

دیکھیے: محی الدین ابن عربی کی رائے کہ 'اللہ تعالیٰ موجود (percept) ہے، دنیا موہوم (concept) ہے (یعنی محض خیال یا تصور ہے حقیقی طور پر موجود نہیں ہے)، اس کا خطبہ ہفتم، ص ۱۴۴ پر ذکر کیا گیا ہے۔

38. Ibid., p. 145, where it is observed: 'Indeed the incommunicability of religious experience gives us a clue to the ultimate nature of the human ego.'

ایضاً، ص ۱۴۵، جہاں پر بیان ہوا ہے: 'درحقیقت مذہبی تجربہ کے ناقابل ابلاغ ہونے سے ہمیں انسانی انا کی حقیقی

فطرت (نوعیت) کا علم ہوتا ہے۔

39. W. E. Hocking, *The Meaning of God in Human Experience*, p. 66. It is important to note here that according to Richard C. Gilman this concept of the inextricable union of idea and feeling is 'the source of the strong strain of mysticism in Hocking's philosophy, but it is a mysticism which does not abandon the role of intellect in clarifying and correcting intuition; cf. article: 'Hocking, William Ernest', *Encyclopaedia of Philosophy*, IV, 47 (italics mine).

دیکھیے:

W.E. Hocking, *The Meaning of God in Human Experience*, p. 66

یہاں اس بات کی طرف توجہ کرنا ضروری ہے کہ رچرڈ سی۔ گل مین کے مطابق، ہاکنگ کے فلسفہ کی رو سے خیال اور احساس کے لازم امتزاج کا تصور، روحیت (mysticism) پر شدید دباؤ کا سرچشمہ ہے، مگر روحیت وجدان کی تصدیق اور اصلاح کے لیے عقل کے کردار کو نہیں جھٹلاتی؛ دیکھیے، مقالہ:

'Hocking, William Earnest', *Encyclopaedia of Philosophy*, IV, 47 (italics mine).

☆ ہاکنگ، پروفیسر (Hocking, William Earnest) (۱۰/اگست ۱۸۷۳ء۔۱۲ جون ۱۹۶۶ء) فلسفہ کا پروفیسر تھا۔ وہ پروفیسر رائس کا شاگرد تھا اور اس نے اپنے استاد کے کام کو آگے بڑھایا۔ اس نے فلسفہ، انسانی حقوق، عالمی سیاست، آزادیٔ رائے، تعلیم اور انسانی فطرت کی فلسفیانہ نفسیات پر بائیس کے قریب کتابیں لکھیں۔

40. Reference here perhaps is to the hot and long-drawn controversy between the Mu'tazilites (early Muslim rationalists) and the Ash'arties (the orthodox scholastics) on the issue of Khalq al-Qur'an, i.e. the createdness or the eternity of the Qur'an; for which see Lecture VI, note 9. The context of the passage, however, strongly suggests that Allama Iqbal means to refer here to the common orthodox belief that the text of the Qur'an is verbally revealed, i.e. the 'word' is as much revealed as the 'meaning'. This has perhaps never been controverted and rarely if ever discussed in the history of Muslim theology– one notable instance of its discussion is that by Shah Wali Allah in Sata'at and Fuyud al-Haramain. Nevertheless, it is significant to note that there is some analogical empirical evidence in Allama's personal life in support of the orthodox belief in verbal revelation. Once asked by Professor Lucas, Principal of a local college, in a private discourse, whether, despite his vast learning, he too subscribed to belief in verbal revelation, Allama immediately replied that it was not a matter of belief with him but a veritable personal experience for it was thus, he added, he composed his poems under the spells of poetic inspiration– surely, Prophetic revelations are far more

exalted. Cf. ‘Abdul Majid Salik, Dhikr-i Iqbal, pp. 244-45 and Faqir Sayyid Wahid-ud-Din, *Ruzgar-i Faqir*, pp. 38-39. After Allama’s epoch-making Mathnawi: *Asrar-i Khudi* (Secrets of the Self) was published in 1915 and it had given rise to some bitter controversy because of his critique of Persianate Sufism and the great Hafiz, he in a letter dated 14 April 1916 addressed to Maharaja Kishen Parshad Shad confided strictly in a personal way: ‘I did not compose the *mathnawi* myself; I was made to (guided to), to do so’; cf. M. ‘Abdullah Quraishi, ‘*Nawadir-i Iqbal*’ (*Ghair Matbu‘ah Khutut*)’, *Sahifah*, Bazm i Iqbal, Lahore, ‘Special Iqbal Issue’ (October 1973), Letter No. 41, p. 168.

یہاں، غالباً معتزلہ (ابتدائی زمانے کے مسلم بنیاد پرست) اور اشعریہ (روایتی متکلمین) کے درمیان مسئلہ خلقِ قرآن یعنی قرآن حکیم کے مخلوق ہونے یا الٰہی ہونے کے مسئلہ پر شدید نوعیت کے طویل مدتی اختلاف کی طرف اشارہ کیا گیا ہے؛ جس کے لیے دیکھیے خطبہ ششم، نوٹ ۹۔ عبارت کے سیاق وسباق سے واضح طور پر پتہ چلتا ہے کہ علامہ اقبال نے عام معروف روایتی عقیدہ کے مطابق اس امر کا حوالہ دیا ہے کہ قرآن حکیم کا متن (text) زبانی نازل ہوا تھا یعنی اس کا مفہوم مع الفاظ کے ہی نازل ہوا تھا۔ اسلامی تاریخ میں اس مسئلہ پر، غالباً کبھی بھی اختلاف نہیں کیا گیا اور اس پر بحث بھی بہت کم کی گئی ہے۔ اس پر قابلِ ذکر بحث کی مثال حضرت شاہ ولی اللہ کی وہ بحث ہے جو ’سطحات‘ اور ’فیوض الحرمین‘ میں موجود ہے۔ تاہم، یہ بات غور طلب ہے کہ روایتی عقیدہ کی تائید میں علامہ اقبال کی شخصی زندگی سے شہادت ملتی ہے۔ ایک بار علیحدگی میں ملاقات کے دوران مقامی کالج کے پرنسپل، پروفیسر لوکاس نے علامہ اقبال سے دریافت کیا کہ آپ اس قدر زیادہ تعلیم کے باوجود الفاظ کے ساتھ وحی کے نزول کے قائل ہیں۔ علامہ اقبال نے فوراً جواب دیا کہ یہ محض عقیدہ کی بات نہیں ہے، مجھ پر شاعرانہ تحریک کی بدولت پورا کلام نازل ہوتا ہے۔ یقیناً پیغمبرانہ وحی کا الفاظ کی صورت میں نازل ہونا بہت زیادہ یقینی امر ہے۔ دیکھیے:

Abdul Majid Salik (عبد الماجد سالک), pp.244-45 Dhikr-i-Iqbal(ذکرِ اقبال),pp. 244-45

Faqir Sayyid Wahid-ud-Din(فقیر سید وحید الدین), Ruzgar-i-Faqir(روزگارِ فقیر), pp. 38-39

1915ء میں علامہ اقبال کی دوررس اثرات کی حامل مثنوی ’اسرارِ خودی‘ (خودی کے راز) شائع ہوئی اور اس میں ایرانی تصوف اور عظیم شاعر حافظ پر اُن کی تنقید کی وجہ سے شدید نوعیت کا تنازعہ اٹھ کھڑا ہوا۔ انھوں نے ۱۴/اپریل ۱۹۱۶ء کو مہاراجہ کرشن پرشاد کو ایک خط لکھا اور انھیں نہایت رازداری سے بتایا: ’میں نے مثنوی ’اسرارِ خودی‘ خود نہیں لکھی ہے؛ مجھ سے یہ لکھوائی گئی ہے‘۔ دیکھیے:

M.Abdulllah Quraishi(محمد عبداللہ قریشی),Nawadir-i-Iqbal نوادرِ)(غیر مطبوعہ خطوط) (اقبال, Sahifa(صحیفہ), Bazme-i-Iqbal, Lahore, 'Special Iqbal Issue'اقبال پر) (خصوصی شمارہ, October 1973, Letter No. 41, p. 168

Page #163

41. Cf. (دیکھیے) William James, op. cit., p. 15.
42. Ibid., p. 21.

ایضاً، ص ۲۱

43. The designation 'apostle' (rasul) is applied to bearers of divine revelations which embody a new doctrinal system or dispensation; a 'prophet' (nabi), on the other hand, is said to be one whom God has entrusted with enunciation and elucidation of ethical principles on the basis of an already existing dispensation, or of principles common to all dispensations. Hence, every apostle is a prophet as well, but every prophet is not an apostle.

رسول اُسے کہتے ہیں جو بذریعہ وحی نئی شریعت یا ضابطہ حیات لے کر آیا ہو۔ دوسری طرف، نبی اُسے کہتے ہیں جو کسی قدیم شریعت یا گزشتہ کی شریعتوں کے مشترک اصولوں کی تبلیغ اور وضاحت کا فریضہ سرانجام دیتا ہے۔ اس لیے، ہر رسول، نبی ہوتا ہے، مگر ہر نبی رسول نہیں ہوتا۔

44. Cf. Lecture VII, pp. 143-44, where this point is reiterated.

دیکھیے: لیکچر ہفتم، صفحات ۱۴۳۔۱۴۴، جہاں یہ نکتہ دوبارہ بیان کیا گیا ہے۔

45. E. W. Hocking, op. cit., pp. 106-07.

حوالہ جات وحواشی از مترجم

۱۔ صوفی شاعر سے مراد شیخ فریدالدین عطار رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ۶۱۸ھ/۱۲۲۰ء) ہیں۔ان کا اصل نام ابوحمید ابن ابوبکر ابراہیم تھا مگر وہ شیخ فریدالدین عطار کے نام سے مشہور ہوئے۔ان کا تعلق نیشاپور سے تھا جو خراسان میں واقع ایک بڑا شہر تھا۔ یہ علاقہ اب ایران کے شمال مشرقی علاقے میں شامل ہے۔شیخ فریدالدین عطار نیشاپور پر منگولوں کے حملے کے دوران منگولوں کے ہاتھوں شہید ہوئے۔ان کا مزار نیشاپور میں واقع ہے۔''منطق الطیر''ان کی فارسی زبان میں لکھی ہوئی مثنوی ہے۔ یہ مثنوی چار ہزار چھ سو اشعار پر مشتمل ہے۔اس میں سات وادیوں (طلب وجستجو، عشق،معرفت،استغنا،توحید،حیرت اور فنا) میں تیس پرندوں کے سفر کا ذکر کیا گیا ہے۔ جب یہ پرندے، ہُد ہُد کی رہنمائی میں ساتوں وادیاں عبور کر کے وادی فنا میں پہنچتے ہیں تو خود کو سیمرغ کے سامنے موجود پاتے ہیں۔ وہ یہ دیکھ کر حیران رہ جاتے ہیں کہ ان میں اور سیمرغ میں کوئی فرق نہیں ہے اس روحانی سفر کے دوران وہ بہت تبدیل ہو گئے تھے اور ان کا سفر اپنی یافت پر ختم ہوا۔'منطق الطیر' کا مذکورہ بالا فارسی شعر اس کے مختلف مطبوعہ نسخوں میں سے بعض میں درج ذیل صورت میں بھی لکھا ہوا ہے۔

لیک آن علم لزج چون رہ زند بیشتر بر مردم آگہ زند

سید نذیر نیازی نے اپنے اردو ترجمے میں مذکورہ بالا شعر یوں لکھا ہے[۱]

زانکہ ایں علم لزج چوں رہ زند بیشتر راہ دل آگہ زند

'منطق الطیر' کے دستیاب نسخوں کے مطابق سعید شیخ کا بیان کردہ فارسی شعر درست ہے۔[۲]

[۱] محمد اقبال، علامہ، تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (اردو ترجمہ)، مترجم: سید نذیر نیازی (لاہور: بزمِ اقبال، جون ۲۰۱۲ء)، ص ۶۵

[۲] فریدالدین محمد عطار نیشاپوری،

منطق الطیر (لاہور: تاج بک ڈپو، ۱۹۳۷ء)، ص ۲۹۳

منطق الطیر (ایران: سایت فرہنگی، اجتماعی، خبری تربت جام)، ص ۲۰۱

محمد آصف اعوان، ڈاکٹر، اقبال کا پہلا خطبہ: 'علم اور مذہبی تجربہ' تحقیقی وتوضیحی مطالعہ (لاہور: اقبال اکادمی، بار اول، ۲۰۰۸ء)، ص ۱۶۰

مزید تفصیلات کے لیے دیکھیں:

منطق الطیر ''مقامات طیور''، شیخ فرید الدین محمد عطار عطار نیشاپوری، تھیم وتنظیم: سایت فرھنگی، اجتماعی، خبری تربت جام، ص ۲۰۱

۲۔ پروفیسر الفرڈ نارتھ وائٹ ہیڈ (۱۵ فروری ۱۸۶۱ء۔ ۳۰ دسمبر ۱۹۴۷ء) انگریز ریاضی دان، فلسفی، ماہر علم مابعد الطبیعات اور ماہر تعلیم تھے۔ وہ انگلینڈ کے جنوب مشرق میں واقع کاؤنٹی کینٹ (Kent) کے ضلع تھانیت

(Thanet) کے ساحلِ سمندر پر واقع ایک قصبے رمسگیٹ (Ramsgate) میں پیدا ہوئے۔ انھوں نے کیمبرج یونیورسٹی سے ایف۔ آر۔ ایس اور ڈاکٹر آف سائنس (Sc.D) کی ڈگریز حاصل کیں۔ کیمبرج اور لندن میں تدریسی مناصب پر فائز رہنے کے بعد ۱۹۲۴ء میں ہارورڈ یونیورسٹی میں پروفیسر فلسفہ مقرر ہوئے اور ۱۹۳۶ء میں سبکدوش ہوئے۔ انھوں نے فلسفہ، ریاضی اور مابعد الطبیعات میں قریباً ۲۰ کے قریب کتب تصنیف کیں۔ ان کی تحقیقات کے مختلف علوم اور شعبہ جاتِ حیات پر دوررس اثرات مرتب ہوئے۔ ان کی کتاب 'مذہب زیرِ تشکیل' (The Religion in the Making) مذہب کے موضوع پر دیے گئے چار خطبات پر مشتمل ہے۔ ان خطبات میں پروفیسر وائٹ ہیڈ نے ان مختلف عوامل پر تحقیقی جائزہ پیش کیا ہے جو کسی مذہب کی تشکیل میں بنیادی اور دوررس اثرات مرتب کرتے ہیں۔ [1]

[1] اعلامِ خطباتِ اقبال، ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار، مشمولہ: متعلقاتِ خطباتِ اقبال، مرتب: ڈاکٹر سید عبداللہ (لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، بار اول ۱۹۷۷ء)، ص ۱۴۲

https://en.wikipedia.org/wiki/Alfred_North_Whitehead

۳۔ مابعد الطبیعات (metaphysics) فلسفہ (philosophy) کی ایک شاخ ہے۔ اس میں ذاتِ باری تعالیٰ، جنت و دوزخ، ذاتِ انسانی، کائنات اور اس کے مظاہر اور زمان و مکان کی حقیقت پر اصولِ فلسفہ کے تحت غور و فکر کر کے نتائج اخذ کیے جاتے ہیں۔ اس میں اس طرح کے سوالات کے جواب تلاش کیے جاتے ہیں: حقیقت سے کیا مراد ہے؟ کائنات کیسے تخلیق کی گئی، اس کی نوعیت اور کردار کیا ہے؟ کیا کائنات کا خارجی وجود ہے؟ کیا اللہ تعالیٰ کی ذات حقیقی طور پر موجود ہے یا یہ محض ایک تصور ہے؟ زمان و مکان کی نوعیت اور حقیقت کیا ہے؟

۴۔ ہینری لوئس برگسان (۱۸/ اکتوبر ۱۸۵۹ء۔ ۴ جنوری ۱۹۴۱ء) ایک فرانسیسی فلسفی تھا۔ ۱۹۰۷ء میں ان کی تالیف Creative Evolution شائع ہوئی جسے عالمی سطح پر پذیرائی حاصل ہوئی۔ ۱۹۲۷ء میں انھیں نوبل پرائز ملا۔ انھوں نے فلسفۂ تغیر زماں پیش کیا جس کے مطابق تغیر زمانہ ہے اور زمانہ تغیر ہے۔ برگساں نے زمان مکانی اور زمان حقیقی (خالص) کا تصور پیش کیا۔ زمان مکانی سے مراد دن رات اور ماہ و سال کی تقسیم پر مشتمل زمان ہے۔ زمان حقیقی سے مراد وہ زمان ہے جس میں دن رات اور ماہ و سال کی تقسیم نہیں ہے۔ انائے فعال کا تعلق زمان مکانی سے ہے۔ انائے بصیر کا تعلق زمانِ خالص سے ہے۔ زمانِ خالص آنِ واحد ہے۔ اس کا مشاہدہ وجدان کے ذریعے ممکن ہے۔ برگساں کے نزدیک ''وجدان فکر ہی کی ایک ترقی یافتہ صورت ہے۔''

تفصیلات کے لیے دیکھیں:

اقبال کا پہلا خطبہ: علم اور مذہبی تجربہ (تحقیقی وتوضیحی مطالعہ)، محمد آصف اعوان، ڈاکٹر (لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، جلد اول، ۲۰۰۸ء)، ص ۱۶۲ تا ۱۶۳

اعلامِ خطباتِ اقبال، ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار ص ۷۸

۵۔ دیکھیے توضیحی نوٹ نمبر 5

۶۔ سقراط (Socrates) (۴۷۰ ق م۔ ۳۹۹ ق م) نے پانچویں صدی قبل مسیح میں یونان میں مغربی فلسفہ کی بنیاد

رکھی۔ وہ ایک مجسمہ ساز تھا۔ اس کے اعلیٰ اخلاق اور فلسفیانہ افکار کی وجہ سے لوگ اسے عظیم فلسفی، مفکر اور معلم تسلیم کرتے ہیں۔ مسلسل غور وفکر کے باعث اخیر عمر میں اس نے دیوتاؤں کا انکار کردیا جس پر ۳۹۹ ق م میں جمہوریہ ایتھنز کی عدالت نے اسے موت کی سزا سنائی۔ اس نے سزا قبول کی اور زہر کا پیالہ پی کر موت کا استقبال کیا۔ اس کے بہت سے شاگرد تھے جن میں سے افلاطون بہت زیادہ مقبول ہوا۔ (مزید دیکھئے:)

https://ur.wikipedia.org/wiki/سقراط

۷۔ اصطلاحی لحاظ سے 'وحی' اس کلامِ الٰہی کو کہتے ہیں جو اللہ تعالیٰ نے کسی فرشتے کے ذریعے اپنے کسی نبی کو بھیجا ہو۔ اس کو وحیِ نبوت بھی کہتے ہیں جو انبیاء علیہم السلام کے ساتھ مخصوص ہے۔ حضور نبی کریم رؤف ورحیم ﷺ کے بعد وحیِ نبوت کا دروازہ بند ہوگیا ہے۔ کسی خیر اور اچھی بات کا بلا نظر وفکر اور بلا کسی ظاہری سبب کے من جانب اللہ قلب میں القا ہونے کا نام 'وحی' یا 'الہام' ہے۔ اسے 'الہامِ رحمانی' کا نام بھی دیا جاتا ہے۔ اگر الہام بذریعہ خواب ہو تو اصطلاحِ شریعت میں اسے رویائے صالحہ کہتے ہیں۔ قرآن حکیم میں باعتبار لغت کے شیطانی وسوسوں کے لیے بھی لفظ 'وحی' استعمال ہوا ہے۔ اس سے مراد 'الہام شیطانی' یا 'وسوسہ شیطانی' ہے:

وَلَا تَأْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَاِنَّهٗ لَفِسْقٌ ؕ وَاِنَّ الشَّيٰطِيْنَ لَيُوْحُوْنَ اِلٰٓى اَوْلِيٰٓـئِهِمْ لِيُجَادِلُوْكُمْ ۚ وَاِنْ اَطَعْتُمُوْهُمْ اِنَّكُمْ لَمُشْرِكُوْنَ ۝ الانعام [6:121]

اور تم اس (جانور کے گوشت) سے نہ کھایا کرو جس پر (ذبح کے وقت) اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو اور بے شک وہ (گوشت کھانا) گناہ ہے، اور بے شک شیاطین اپنے دوستوں کے دلوں میں (وسوسے) ڈالتے رہتے ہیں تاکہ وہ تم سے جھگڑا کریں اور اگر تم ان کے کہنے پر چل پڑے (تو) تم بھی مشرک ہو جاؤ گے ۝

وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيٰطِيْنَ الْاِنْسِ وَالْجِنِّ يُوْحِيْ بَعْضُهُمْ اِلٰى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُوْرًا ؕ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوْهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُوْنَ ۝ الانعام [6:112]

اور اسی طرح ہم نے ہر نبی کے لئے انسانوں اور جنّوں میں سے شیطانوں کو دشمن بنا دیا جو ایک دوسرے کے دل میں ملمع کی ہوئی (چکنی چپڑی) باتیں (وسوسہ کے طور پر) دھوکہ دینے کے لئے ڈالتے رہتے ہیں، اور اگر آپ کا ربّ (انھیں جبراً روکنا) چاہتا (تو) وہ ایسا نہ کر پاتے، سو آپ انھیں (بھی) چھوڑ دیں اور جو کچھ وہ بہتان باندھ رہے ہیں (اسے بھی)۔

قرآن حکیم میں ارشاد ہوتا ہے کہ آسمانوں اور زمین کی ہر شے اللہ تعالیٰ کی تسبیح بیان کرتی ہے۔ ہر جاندار و بے جان شے کو اس قدر شعور عطا ہوا ہے کہ وہ اپنے مالک وخالق حقیقی کو پہچانتی ہے اور اس کی حمد وثنا بیان کرتی ہے۔ قرآن حکیم میں ملائکہ، آسمانوں، زمین، شہد کی مکھی اور تمام اچھے برے انسانوں کے ساتھ ذاتِ باری تعالیٰ کی طرف سے وحی (الہام) سے قائم رابطہ کا ذکر کیا گیا ہے۔

فَقَضٰىهُنَّ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ فِيْ يَوْمَيْنِ وَاَوْحٰى فِيْ كُلِّ سَمَآءٍ اَمْرَهَا ؕ وَزَيَّنَّا السَّمَآءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيْحَ

وَحِفْظًا ؕ ذٰلِكَ تَقْدِيْرُ الْعَزِيْزِ الْعَلِيْمِ o فصلت[41:12]

پھر دو دِنوں (یعنی دو مرحلوں) میں سات آسمان بنا دیئے اور ہر سماوی کائنات میں اس کا نظام ودیعت کر دیا اور آسمانِ دنیا کو ہم نے چراغوں (یعنی ستاروں اور سیّاروں) سے آراستہ کر دیا اور محفوظ بھی (تاکہ ایک کا نظام دوسرے میں مداخلت نہ کر سکے)، یہ زبردست غلبہ (وقوت) والے، بڑے علم والے (رب) کا مقرر کردہ نظام ہے o

اِذَا زُلْزِلَتِ الْاَرْضُ زِلْزَالَهَا o وَ اَخْرَجَتِ الْاَرْضُ اَثْقَالَهَا o وَقَالَ الْاِنْسَانُ مَالَهَا o يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ اَخْبَارَهَا o بِاَنَّ رَبَّكَ اَوْحٰى لَهَا o الزلزلۃ[99:1-5]

جب زمین اپنے سخت بھونچال سے بڑی شدت کے ساتھ تھرتھرائی جائے گی o اور زمین اپنے (سب) بوجھ نکال باہر پھینکے گی o اور انسان (حیران وششدر ہوکر) کہے گا: اسے کیا ہوگیا ہے o اس دن وہ اپنے حالات خود ظاہر کر دے گی o اس لیے کہ آپ کے رب نے اس کے لیے تیز اشاروں (کی زبان) کو مسخر فرما دیا ہوگا o

اِذْ يُوْحِيْ رَبُّكَ اِلَى الْمَلٰٓئِكَةِ اَنِّيْ مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا ؕ سَاُلْقِيْ فِيْ قُلُوْبِ الَّذِيْنَ كَفَرُوا الرُّعْبَ فَاضْرِبُوْا فَوْقَ الْاَعْنَاقِ وَاضْرِبُوْا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ o الانفال[8:12]

(اے حبیبِ مکرّم! اپنے اعزاز کا وہ منظر بھی یاد کیجیے) جب آپ کے رب نے (غزوۂ بدر کے موقع پر) فرشتوں کو پیغام بھیجا کہ (اَصحابِ رسول کی مدد کے لیے) میں (بھی) تمھارے ساتھ ہوں، سوتم (بشارت ونصرت کے ذریعے) ایمان والوں کو ثابت قدم رکھو، میں ابھی (جنگ جُو) کافروں کے دلوں میں (لشکرِ محمدی کا) رعب وہیبت ڈالے دیتا ہوں، سوتم (جارح کافروں کی) گردنوں کے اوپر سے ضرب لگانا اور (ان کی سازشوں اور جنگی حربوں کے جواب میں) ان کے ایک ایک جوڑ کو توڑ دینا o

وَاَوْحٰى رَبُّكَ اِلَى النَّحْلِ اَنِ اتَّخِذِيْ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوْتًا وَّمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُوْنَ o النحل[16:68]

اور آپ کے رب نے شہد کی مکھی کے دل میں (خیال) ڈال دیا کہ تو بعض پہاڑوں میں اپنے گھر بنا اور بعض درختوں میں اور بعض چھپروں میں (بھی) جنہیں لوگ (چھت کی طرح) اونچا بناتے ہیں o

وَنَفْسٍ وَّمَا سَوّٰهَا o فَاَلْهَمَهَا فُجُوْرَهَا وَتَقْوٰهَا o الشمس[91:7-8]

اور انسانی جان کی قسم اور اسے ہمہ پہلو توازن ودرستگی دینے والے کی قسم o پھر اس نے اسے اس کی بدکاری اور پرہیزگاری (کی تمیز) سمجھا دی o

وَاَوْحَيْنَآ اِلٰٓى اُمِّ مُوْسٰٓى اَنْ اَرْضِعِيْهِ ۚ فَاِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَاَلْقِيْهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِيْ وَلَا تَحْزَنِيْ ۚ اِنَّا رَآدُّوْهُ اِلَيْكِ وَجَاعِلُوْهُ مِنَ الْمُرْسَلِيْنَ o القصص[28:7]

اور ہم نے موسیٰ کی والدہ کے دل میں یہ بات ڈالی کہ تم انھیں دودھ پلاتی رہو پھر جب تمھیں ان پر (قتل کر دیے

جانے کا) اندیشہ ہو جائے تو انھیں دریا میں ڈال دینا اور نہ تم (اس صورتحال سے) خوفزدہ ہونا اور نہ رنجیدہ ہونا بے شک ہم انھیں تمھاری طرف واپس لوٹانے والے ہیں اور انھیں رسولوں میں (شامل) کرنے والے ہیںo

وحی نبوت قطعی معصوم عن الخطاء ہوتی ہے۔ نبی پر اس کی تبلیغ فرض ہوتی ہے اور امت پر احکامِ شریعہ کا اتباع لازم ہوتا ہے۔ اولیاء اللہ کے الہام سے کوئی شرعی حکم لازم و واجب نہیں ہوتا۔ ان کا الہام بشارت یا کسی دینی و دنیاوی مسئلہ کی تفہیم کا ذریعہ ہوتا ہے۔ جیسے مریم علیہا السلام کو جو وحی ہوئی وہ از قسم بشارت تھی نہ کہ از قسم احکام۔

کشف سے مراد کسی چیز یا امر کی حقیقت کا ظاہر ہونا ہے۔ کشف ارادی بھی ہوتا ہے اور غیر ارادی بھی۔ فراست سے مراد 'بصیرت و دانائی' ہے۔ یہ دانائی حواسِ خمسہ کی مدد سے مشاہدات و تجربات اور تعلیم و تدریس سے بھی حاصل ہوسکتی ہے اور تزکیۂ نفس اور تصفیہ باطن سے، روحانی ادراک کی ترقی سے بھی حاصل ہوسکتی ہے۔ فکرِ اقبال کی رو سے اول الذکر فراست سے دانش برہانی نمو پاتی ہے اور آخر الذکر فراست سے دانش نورانی نمو پاتی ہے ؎

اک دانش نورانی، اک دانش برہانی

بقول پروفیسر ڈاکٹر آصف اعوان، 'دانش برہانی' کا تعلق ظاہری حقائق کی پرکھ اور اس سے حاصل ہونے والے علم کے ساتھ ہے جبکہ 'دانش نورانی' کا واسطہ باطنی حقائق کی پرکھ اور اُس سے حاصل ہونے والے علم کے ساتھ ہے۔ مولانا مودودی رحمۃ اللہ علیہ نے نہایت خوبصورت اور جامع انداز سے مندرجہ بالا قرآنی آیاتِ مقدسہ کے حوالے سے لفظ 'وحی' کا مفہوم واضح کیا ہے۔ وہ ''وَاَوْحٰی رَبُّكَ اِلَى النَّحْلِ'' کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

> ''وحی کے لغوی معنی ہیں خفیہ اور لطیف اشارے کہ جسے اشارہ کرنے والے اور اشارہ پانے والے کے سوا کوئی اور محسوس نہ کر سکے۔ اسی مناسبت سے یہ لفظ القاء (دل میں بات ڈال دینے) اور الہام (مخفی تعلیم و تلقین) کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنی مخلوق کو جو تعلیم دیتا ہے وہ چونکہ کسی مکتب و درسگاہ میں نہیں دی جاتی بلکہ ایسے لطیف طریقوں سے دی جاتی ہے کہ بظاہر کوئی تعلیم دیتا اور کوئی تعلیم پاتا نظر نہیں آتا۔ اس لیے اس کو قرآن میں وحی، الہام اور القاء کے الفاظ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اب یہ تینوں الفاظ الگ الگ اصطلاحوں کی شکل اختیار کر گئے ہیں۔ لفظ وحی انبیاء کے لیے مخصوص ہو گیا ہے۔ الہام کو اولیاء اور بندگانِ خاص کے لیے خاص کر دیا گیا ہے اور القاء نسبتاً عام ہے، لیکن قرآن میں یہ اصطلاحی فرق نہیں پایا جاتا۔ یہاں آسمانوں پر بھی وحی ہوتی ہے جس کے مطابق ان کا سارا نظام چلتا ہے۔ (وَاَوْحٰی فِیْ كُلِّ سَمَآءٍ اَمْرَهَا) (حم السجدہ)، زمین پر بھی وحی ہوتی ہے جس کا ارشاد پاتے ہی وہ اپنی سرگزشت سنانے لگتی ہے (یَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ اَخْبَارَهَاo بِاَنَّ رَبَّكَ اَوْحٰی لَهَاo) (سورۃ الزلزلۃ) ملائکہ پر بھی وحی ہوتی ہے جس کے مطابق وہ کام کرتے ہیں۔ (اِذْ یُوْحِیْ رَبُّكَ اِلَى الْمَلٰٓئِكَةِ اَنِّیْ مَعَكُمْ) (الانفال) شہد کی مکھی کو اس کا پورا کام وحی (فطری تعلیم) کے ذریعے سکھایا جاتا ہے جیسا کہ آیت زیرِ بحث میں آپ دیکھ رہے ہیں اور یہ وحی صرف شہد کی مکھی تک ہی محدود نہیں ہے۔ مچھلی کو تیرنا، پرندے کو اڑنا اور نوزائیدہ بچے کو دودھ پینا بھی وحی خداوندی ہی سکھایا کرتی ہے۔ پھر ایک انسان کو غور و فکر اور تحقیق و تجسس کے بغیر جو صحیح تدبیر یا صائب رائے یا فکر و عمل کی صحیح راہ سمجھائی جاتی ہے وہ بھی وحی ہے (وَاَوْحَیْنَآ اِلٰٓى اُمِّ مُوْسٰٓى اَنْ اَرْضِعِیْهِ) (القصص) اور اس وحی سے کوئی انسان بھی محروم نہیں ہے۔ دنیا میں جتنے انکشاف ہوئے ہیں، جتنی مفید ایجادیں ہوئی ہیں، بڑے بڑے مدبرین، فاتحین، مفکرین اور مصنفین نے جو معرکے کے کام کیے ہیں ان سب میں اس وحی کی کارفرمائی نظر آتی

ہے۔ بلکہ عام انسانوں کو آئے دن اس طرح کے تجربات ہوتے رہتے ہیں کہ کبھی بیٹھے بیٹھے دل میں ایک بات آئی یا کوئی تدبیر سوجھ گئی یا خواب میں کچھ دیکھ لیا اور بعد میں تجربے سے پتہ چلا کہ وہ ایک صحیح رہنمائی تھی جو غیب سے انھیں حاصل ہوئی تھی۔"

علامہ اقبال نے اپنے اس خطبہ میں وحی ، الہام اور رویائے صادقہ کے لیے روحانی تجربہ (religious experience) کی اصطلاح استعمال کی ہے اور اس کی قدر و قیمت ، اہمیت اور ضرورت اجاگر کرنے کے لیے دلائل دیے ہیں۔

عربی لفظِ وجدان (intution) سے مراد عقلی دلائل کے بغیر کسی چیز کے بارے میں فوری ادراک حاصل کرنے کی صلاحیت ہے۔ اسے ادراک ماورائے حواس (extra sensory perception) یا E.S.P بھی کہتے ہیں۔ لفظ 'وجدان' ذو معنی ہے۔ وجدان کی صلاحیت سے حاصل ہونے والی معلومات اور آگہی کو بھی 'وجدان' کہا جاتا ہے۔ یہ لفظ 'القا اور الہام کے مترادف کے طور پر بھی استعمال ہوتا ہے۔ عقل ہر کام کے لیے دلیل مہیا کرتی اور دلائل سے نتیجہ اخذ کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ جب عقل متواتر دلیل اور نتیجے کی اس منطق کو استعمال کرتی رہتی ہے تو رفتہ رفتہ فراست کا ملکہ بیدار ہو جاتا ہے اور انسان کو بغیر کسی سعی اور دلیل کے صحیح نتیجے تک پہنچنے کی صلاحیت (فراست) حاصل ہو جاتی ہے۔ فراست کا یہ اعلیٰ درجہ 'وجدان کسبی' کہلاتا ہے۔ بعض لوگوں کو قدرتی طور پر وجدان کی صلاحیت حاصل ہوتی ہے ۔ اسے 'وجدان وہبی' کہتے ہیں ۔ انگریزی زبان میں وحی ، القا اور الہام کے لیے الفاظ inspiration اور revelation بھی استعمال ہوتے ہیں ۔ انگریزی زبان کے الفاظ سے وحی ، القاء، الہام اور وجدان کی طرح کے اسلامی تصورات کی مکمل طور پر درست ترجمانی نہیں کی جا سکتی ۔ ترجمہ کرتے وقت راقم الحروف نے اس فرق کو پیشِ نظر رکھا ہے اور انگریزی متن کے سیاق و سباق کو ملحوظِ خاطر رکھتے ہوئے درست اور موزوں اصطلاحات استعمال کرنے کی کوشش کی ہے۔ تاہم ، قارئین سے گزارش ہے کہ انگریزی متن اور اردو ترجمہ پڑھتے وقت مندرجہ بالا گزارشات پیشِ نظر رکھیں۔

۸۔ افلاطون (Plato) (۴۲۸ یا ۴۲۷ ق م ۔ ۳۴۸ یا ۳۴۷ ق ۔م) کا اصل نام ارسطوکلز (Aristocles) تھا ۔ وہ مشہور یونانی فلسفی ، سقراط کا شاگرد تھا ۔ اس نے فلسفہ تصور پیش کیا ۔ اقبال نے اسرارِ خودی میں اس کے اس فلسفے کو "مسلکِ گوسفندی" قرار دیا ہے۔

غلام حسین ذوالفقار ، ڈاکٹر ، اعلامِ خطباتِ اقبال ، ص ۹۹

محمد آصف اعوان ، ڈاکٹر ، اقبال کا پہلا خطبہ: علم اور مذہبی تجربہ (تحقیقی و توضیحی مطالعہ) ، ص ۱۸ تا ۱۹

۹۔ امام ابو حامد محمد بن محمد الطوسی معروف الغزالی (۴۵۰ھ / ۱۰۵۸ء ۔ ۱۴ جمادی الثانی ۵۰۵ھ / ۱۹ دسمبر ۱۱۱۱ء) طوس میں پیدا ہوئے ۔ وہاں سے ہی ابتدائی تعلیم حاصل کی ۔ علمی دنیا میں خوب نام پیدا کیا ۔ جامعہ نظامیہ بغداد میں بطور استاد خدمات سرانجام دیتے رہے ۔ خلیفہ کے دربار میں بھی انھیں اچھا مقام حاصل تھا ۔ ان سب کامیابیوں کے باوجود وہ بے چین رہتے تھے کیونکہ وہ سمجھتے تھے کہ اس قدر تعلیم کے باوجود انھیں معرفتِ حق نصیب نہیں ہوئی ۔ اس کے حصول کے لیے وہ تمام مصروفیات ترک کر کے ۴۸۸ھ میں تلاشِ حق کے لیے بغداد سے نکل پڑے اور صوفیا کی ہمنشینی

اختیار کی اور کئی سال میں مدارجِ سلوک طے کرنے کے بعد دوبارہ تعلیم وتدریس اور تصنیف وتالیف کے کاموں میں مشغول ہوئے۔ اس عرصہ میں انھوں نے احیاء العلوم الدین اور کیمیائے سعادت تالیف کیں جنہیں بہت زیادہ مقبولیت حاصل ہوئی۔[1]

[1] غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر، اعلام خطباتِ اقبال، ص ۱۱۹

۱۰۔ ابنِ رشد (Averroes) (ولادت ۵۲۰ھ/وفات ۹ صفر ۵۹۵ھ/ ۱۰ دسمبر ۱۱۹۸ء) نامور اندلسی فلسفی اور طبیب تھے۔ وہ فلسفۂ یونان سے بہت متاثر تھے۔ انھوں نے فلسفۂ یونان خصوصاً ارسطو کے فلسفہ کا تنقیدی جائزہ پیش کیا اور شرحیں لکھیں۔ جس کی وجہ سے یورپ کے عیسائی اور یہودی علماء اس سے بہتر متاثر ہوئے۔ اس کے علاوہ انھوں نے فلکیات، گرامر، فقہ، ادویات اور حکمت ومنطق پر متعدد تصانیف لکھیں۔ ابنِ رشد نے عقلِ فعال کے بقائے دوام (Immortality of Active Intellect) کا نظریہ پیش کیا جسے یورپ اور خاص طور پر فرانس اور اٹلی میں بہت زیادہ پذیرائی حاصل ہوئی۔

ابنِ رشد کے مطابق عقلِ فعال (Active Intellect) سے مراد وہ سرچشمہ عقل یا عقلِ کلی ہے جس سے کوئی حسی وجود اپنی صلاحیت کے مطابق اکتساب کرتا اور اپنی قدر ومنزلت بڑھاتا ہے۔ تاہم جب عقلِ فعال یا عقلِ کل سے اکتساب کے نتیجے میں کچھ عقل کسی حسی وجود کی قید میں آجاتی ہے تو اسے انفرادی عقل کہتے ہیں۔ یہ انفرادی عقل فنا پذیر ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انفرادی عقل جس کسی بھی حسی وجود کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے، اسے بقا حاصل نہیں ہوتی، چنانچہ حیاتی وجود کی موت اور ہلاکت کے ساتھ ہی انفرادی عقل کا بھی خاتمہ ہوجاتا ہے لیکن جہاں تک عقلِ فعال یا عقلِ کلی کا تعلق ہے، اسے سرمدیت یا ابدیت حاصل رہتی ہے۔ یہی عقلِ فعال انسانیت کا اصل جوہر ہے اور اسی سے انسانیت کی حیاتِ ابدی اور مدنیت کا استمرار ہے۔

علامہ اقبال نے ابنِ رشد کے اس نظریہ کو انسانی مقدر اور شرف کے قرآنی تصور کے خلاف قرار دیا کیونکہ یہ فلسفہ جسم اور روح کی ثنویت کے تصور پر مبنی ہے جبکہ علامہ اقبال کے نزدیک قرآن حکیم انسانی ہستی کو ایک وحدت تصور کرتا ہے جس میں ثنویت کی گنجائش نہیں۔ ابنِ رشد کے فلسفہ کے مطابق ہر فرد کی آخری منزل موت اور ہلاکت ہے۔ اس سے آگے کچھ نہیں ہے۔ ابنِ رشد کے برعکس علامہ اقبال انسانی فنا کے بجائے شخصی بقا اور ارتقا کے قائل ہیں۔ ان کے مطابق ہر انسان کو آزادیٔ عمل حاصل ہے۔ آزادیٔ عمل کے ساتھ ہی انسان کا مقدر وابستہ ہے۔ عمل مقدر کی کسوٹی ہے۔ اللہ تعالیٰ ہر انسان کو موت کے دروازے سے گزار کر اس کے اعمال کے مطابق ہی اُسے اگلے مرحلۂ زندگی میں داخل کرے گا۔[1]

[1] محمد آصف اعوان، پروفیسر ڈاکٹر، اقبال کا پہلا خطبہ علم اور مذہبی تجربہ (تحقیقی وتوضیحی مطالعہ)، ص ۲۲ تا ۲۶

تفصیلات کے لیے دیکھیے:

غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر، اعلامِ خطباتِ اقبال، ص ۵۹۔۶۰

۱۱۔ ارسطو (Aristotle) (۳۸۴ ق م ۔ ۳۲۲ ق م) یونان کا مشہور فلسفی، مفکر اور ماہر منطق تھا۔ وہ مقدونیہ میں پیدا

ہوا۔اس کا باپ شاہی دربار میں طبیب تھا۔اس نے ابتدائی تعلیم اپنے والد سے حاصل کی۔وہ اٹھارہ برس کی عمر میں ایتھنز آ گیا اور افلاطون کی شاگردی اختیار کی۔وہ سینتیس برس کی عمر تک افلاطون سے وابستہ رہا۔اس نے ترپن برس کی عمر میں ادارہ مدینۃ الحکمت قائم کیا اور اس میں عملی اور عقلی علوم کی تعلیم دینا شروع کی۔سکندرِاعظم کا اتالیق اور پھر مشیر بنا۔حیاتیات،علومِ طبیعی،اخلاق،فلسفہ،منطق،ادبیات،سیاسیات وغیرہ پر متعدد کتب لکھیں۔دیکھیے:
غلام حسین ذوالفقار،ڈاکٹر،اعلامِ خطباتِ اقبال،ص ۰۷

https://ur.wikipedia.org/wiki/ارسطو

۱۲۔ معتزلہ ایک عقلیت پسند فرقہ ہے جس کا بانی ایک ایرانی نژاد واصل بن عطا تھا جو خواجہ حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کا شاگرد تھا۔یہ فرقہ دوسری صدی ہجری کے اوائل میں وجود میں آیا۔انھیں اہل السنۃ والجماعۃ کے عقائد سے الگ ہو جانے کی بنا پر معتزلہ کہا جانے لگا۔یہ لوگ اللہ تعالیٰ کی تمام صفات اور قرآن مجید کو مخلوق مانتے تھے۔تقدیر کے منکر تھے۔یہ معجزات وکرامات کے قائل نہ تھے۔ان کا عقیدہ تھا اللہ تعالیٰ کسی کو معاف نہیں کرسکتا اور نہ کسی گناہگار کی توبہ قبول کرسکتا ہے۔اللہ تعالیٰ پر لازم ہے کہ گناہگار کو سزا دے جیسے کہ اس پر لازم ہے کہ نیکوکار کو اجر وثواب دے۔گناہِ کبیرہ کا مرتکب ایمان سے نکل جاتا ہے اور کفر میں داخل نہیں ہوتا،گویا نہ وہ مسلمان ہے اور نہ کافر۔ان کے یہ تمام عقائد عقل وقیاس پر مبنی ہیں۔ان کے خلاف واضح آیات واحادیث موجود ہیں۔نصوص کی موجودگی میں اپنی عقل کو ،قیاس کو ترجیح دینا سراسر گمراہی تصور ہوتی ہے۔
دوسری صدی کی ابتدا میں یونانی اور سریانی کتب کے تراجم ہوئے اور قدیم مذاہب وممالک کے علماء و متکلمین سے مسلمانوں کا علمی میل جول بڑھ گیا۔دیگر مذاہب کے ماننے والے اپنے مذاہب اور فلسفۂ یونان کے حوالے سے دینِ اسلام پر اعتراضات کرنے لگے۔معتزلہ جو کہ اولین متکلمین تھے اور جنھوں نے عقلی تحریک کی بنیاد رکھی تھی، انھوں نے اسلامی عقائد کی خارجی حملوں سے حفاظت تو کی مگر اس کوشش میں وہ افراط وتفریط کا شکار ہوگئے۔وہ عقل کو وحی کے مقابل لے آئے بلکہ وحی کو عقل کا تابع کردیا۔بقول علامہ اقبال،معتزلہ نے مذہب کو محض تصورات کا ایک نظام بنا کر رکھ دیا اور حقیقتِ مطلق (اللہ تعالیٰ) تک رسائی کے تمام غیر عقلی طریقوں (تصوف،وجدان وغیرہ) کی طرف کوئی توجہ نہ کی۔انھوں نے حسی تجربے کی قدر وقیمت اور اہمیت کو یکسر نظرانداز کردیا۔
ابوالحسن اشعری،شیخ علی الجبائی معتزلہ کا پیروکار تھا۔مسئلہ خلقِ قرآن پر جو معتزلہ کا بنیادی عقیدہ تھا،اس نے اپنے استاد سے اختلاف کیا اور اشعری مسلک کی بنیاد ڈالی۔معتزلہ انسان کو مختارِ کل مانتے تھے اور جبریہ مجبورِ محض گردانتے تھے۔
اشاعرہ کا خیال تھا کہ انسان کچھ مجبور اور کچھ مختار ہے اور عام مسلمانوں کا بھی یہی مسلک تھا۔اشاعرہ وحی کی فضیلت کے قائل تھے۔ان کا عقیدہ تھا کہ وحی سے ملنے والی ہدایات کی تفہیم کے لیے عقل سے مدد لینی چاہیے۔تاہم،اگر کوئی بات بعید از فہم ہو تو اسے بھی ہر صورت تسلیم کرنا چاہیے کیونکہ عقل خام ہے اور وحی کامل اور مستند ذریعہ علم وہدایت ہے۔اشاعرہ نے معتزلہ کی شدید مخالفت کی اور انھیں عالمِ اسلام میں کافی مقبولیت حاصل ہوئی۔امام غزالی کی تصانیف سے اس فرقے کو بڑوں شہرت اور پذیرائی حاصل ہوئی۔اشاعرہ کے متعلق علامہ اقبال نے اپنے اس خطبہ

میں کہا ہے کہ ان کے اندر بعض لوگ ایسے تھے جو عقلیتِ محض کے پرستاروں (معتزلہ) کے مقابلے میں نہ صرف زیادہ سوچ رکھتے تھے بلکہ بلا شبہ وہ صراطِ مستقیم پر بھی تھے۔ مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے۔

Muhammad Iqbal, Dr. The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Page # 3&4

محمد آصف اعوان، ڈاکٹر، اقبال کا پہلا خطبہ: علم اور مذہبی تجربہ، ص ۲۶ تا ۲۸

https://ur.wikipedia.org/wiki/اشعری

https://ur.wikipedia.org/wiki/معتزلہ

۱۳۔ کانٹ، عمانویل (Kant, Immanuel) (۲۲ اپریل ۱۷۲۴ء۔ ۱۲ فروری ۱۸۰۴ء) جرمن فلسفی تھا۔ وہ کونگبرگ (Konigsberg) میں پیدا ہوا۔ غریب گھرانے سے تعلق کی وجہ سے اُسے ذاتی محنت سے تعلیم حاصل کرنا پڑی۔ تعلیم کی تکمیل کے بعد اس کو اچھی ملازمت نہ ملی۔ اس نے فلکیات، جغرافیہ، فلسفہ اور منطق کے علوم میں خصوصی دلچسپی لی۔ اسے ۱۷۷۰ء میں فلسفے اور منطق کا استاد بنا دیا گیا۔ اس کی کتاب تنقیدِ عقلِ محض (Critique of Pure Reason) ۱۷۸۱ء میں شائع ہوئی۔ اسے بہت زیادہ مقبولیت حاصل ہوئی۔ اس کے بعد ۱۷۸۸ء میں تنقیدِ عقلِ فعال (Critique of Practical Reason) اور ۱۷۹۰ء میں تنقیدِ عقلِ بصیر (Critique of Judgement) شائع ہوئی۔ کانٹ نے تنقیدِ عقلِ محض میں عقل انسانی کی حدود (limits) متعین کر کے اس کی متناہیت (finitude) اور حقیقتِ مطلقہ تک اس کی نارسائی ثابت کی۔ اس طرح اس نے عقلیت کا زور توڑنے اور مذہب کو عقلِ محض کی گرفت سے آزاد کرانے میں اہم کردار ادا کیا۔

غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر، اعلام خطباتِ اقبال، ص ۱۲۵

https://en.wikipedia.org/wiki/Immanuel_Kant

https://ur.wikipedia.org/wiki/امانوئل_کانٹ

کانٹ کی کتابوں کے انگریزی تراجم کے بارے میں معلومات کے حصول اور یہ تراجم ڈاؤنلوڈ کرنے کے لیے:

☆ https://www.quora.com/Which-is-the-best-English-translation-of-Kants-Critique-of-Pure-Reason

☆ http://200.19.248.10:8002/professores/evandrogodoy/Estudos%20Kant /kant-first-critique-cambridge.pdf

کتاب "Critique of Pure Reason" کے اردو ترجمے کے لیے وزٹ کریں:

☆ https://www.rekhta.org/ebooks?author=imanoil-kaant&lang=ur

☆ https://kitabosunnat.com/kutub-library/tanqeed-e-aqal-e-mahaz

☆ http://www.adbiduniya.com/2015/01/blog-post_2.html

۱۴۔ عضویاتی تعلق سے مراد اساسی و بنیادی تعلق ہے۔ جس طرح جسم کے مختلف اعضا مل کر جسمانی کارکردگی میں مددگار و معاون ہوتے ہیں اسی طرح فکر اور وجدان میں اساسی تعلق پایا جاتا ہے۔ ان کی نشو و نما ایک دوسرے پر موقوف ہے۔ وجدان، فکر (عقل) کی ہی ترقی یافتہ شکل ہے۔ مسلسل غور و فکر، جستجو و لگن، حصولِ علم اور مشاہدہ و تجربہ کی بدولت فکر کو وسعت حاصل ہو جاتی ہے اور یہ وجدان کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔

۱۵۔ سلسلہ وار زماں (serial time) سے مراد ہمارا یہ زمینی، ریاضیاتی زماں ہے جس میں وقت کا شمار لحموں (seconds) سے ہوتا ہے۔اس میں لحات سلسلہ وار اپنا سفر طے کرتے ہیں۔اس طرح سلسلہ روز و شب وجود میں آتا ہے۔غیر سلسلہ وار زماں (non-serial time) سے مراد زمانِ خالص یا زمانِ محض ہے جسے برگساں نے استدام (duration) کہا ہے۔زمانِ خالص سے مراد وہ زماں ہے جس میں سلسلہ وار لحات کا ظہور نہیں ہے۔اس میں نہ ماضی ہے، نہ حال، نہ مستقبل۔

۱۶۔ لوحِ محفوظ (Preseved Tablet) وہ تختی ہے جس پر ساری کائنات کی تقدیر (علمِ الٰہی) درج ہے۔اس پر تمام آسمانی کتب مندرج ہیں۔یہ اللہ تعالیٰ کے فرامین، احکام اور ان واقعات کا مخزن ہے جو ہو چکے ہیں یا آئندہ ہونے والے ہیں۔اللہ تعالیٰ نے کیا پیدا کرنا ہے اور بندوں نے کیا کرنا ہے سب اس میں موجود ہے۔یہ کتاب ہر قسم کی در اندازی، کمی بیشی اور تغیر و تبدل سے محفوظ ہے۔قرآن حکیم میں لوحِ محفوظ کا تذکرہ اس طرح سے کیا گیا ہے:

يَّشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُوْنَ ۝ اِنَّ الْاَبْرَارَ لَفِيْ نَعِيْمٍ ۝ البروج[85:21-22]

اس جگہ (اللہ کے) مقرب فرشتے حاضر رہتے ہیں۝ بے شک نیکوکار (راحت و مسرت سے) نعمتوں والی جنت میں ہوں گے۝

لوحِ محفوظ عرش کی دائیں جانب ہے۔یہ سفید موتی سے بنی ہے۔اس کا قلم نور اور لکھائی بھی نور ہے۔اسے ام الکتاب اور کتابِ مکنون بھی کہا جاتا ہے۔دیکھیے:

تفسیر بغوی، حسین بن مسعود بغوی، مترجم: مولانا عاشق الٰہی میرٹھی، جلد ۶، البروج، تحت الآیۃ ۲۲ (ملتان: فوارہ چوک، ادارہ تالیفات اشرفیہ، ۱۴۳۶ھ)، ص ۴۷۹

تفسیر بیضاوی، عبداللہ بن عمر بن محمد الشیر ازی، ج ۵، پ ۲۷، الواقعۃ، تحت الآیۃ ۷۸، (لبنان: داراحیاء التراث العربی، موسسۃ التاریخ العربی، بیروت)، ص ۱۸۳

تفسیر قرطبی (اردو ترجمہ)، محمد بن احمد، مترجمین: ملک محمد بوستان، محمد اقبال شاہ گیلانی، محمد انور مگھالوی، شوکت علی چشتی، ج ۱۰، پ ۳۰، البروج، تحت الآیۃ ۲۲ (لاہور: ضیاء القرآن پبلشرز، بار اول، اکتوبر ۲۰۱۲ء)، ص ۳۰۲ تا ۳۰۳

۱۷۔ البرٹ آئن سٹائن (۱۴ مارچ ۱۸۷۹ء۔۱۸/اپریل ۱۹۵۵ء) بیسویں صدی کا سب سے بڑا طبیعات دان سمجھا جاتا ہے۔اُس نے ۱۹۰۵ء میں اپنا مشہور نظریہ اضافیت پیش کیا جس نے سائنسی تحقیقات میں انقلاب برپا کر دیا۔ ۱۹۲۱ء میں اُسے طبیعات کا نوبل انعام ملا۔کئی یونیوسٹیوں نے اسے اعزازی ڈگریاں دیں۔آئن سٹائن نے نظریۂ اضافیت ایک الہام کے طور پر پیش کیا تھا جس کے درست ہونے کا اسے سو فیصد یقین تھا۔تاہم، حسابی طور پر اس نظریے کو ثابت کرنے میں قریباً سو سال لگ گئے۔فرانس، جرمنی اور ہنگری کے ماہرینِ طبیعات نے انتہائی عرق ریزی سے دنیا کے بہترین سپر کمپیوٹر استعمال کرتے ہوئے یہ ثبوت فراہم کیا ہے کہ آئن سٹائن کا نظریہ درست ہے۔ انھوں نے ۲۰ نومبر ۲۰۰۸ء کو ایک بیان کے ذریعے آئن سٹائن کے نظریے کی توجیہہ کی اور اسے درست تسلیم کیا ہے۔ بیسویں صدی کے آغاز تک تمام بڑے سائنسدان، مفکر اور فلسفی اس امر پر متفق تھے کہ مادے کو نہ تو پیدا کیا جا سکتا ہے

اور نہ ہی تباہ کیا جا سکتا ہے۔ اسے ایک شکل سے دوسری شکل میں تبدیل کیا جا سکتا ہے۔ اسے قانون بقائے مادہ (Law of Conservation of Matter) بھی کہتے ہیں۔ مثلاً پانی، برف کی صورت اختیار کر لیتا ہے اور بھاپ کی بھی مگر اس تبدیلی کے دوران اس کی کمیت (مادے کی مقدار) کم و بیش نہیں ہوتی۔ آئن سٹائن نے نظریہ پیش کیا کہ مادہ تبدیل ہو کر توانائی کی شکل اختیار کر سکتا ہے اور توانائی اپنا روپ بدل کر مادہ بن سکتی ہے۔ اس نے مادے اور توانائی کے تعلق کو ایک کلیے $E=mc^2$ سے ظاہر کیا۔ اس کلیے کے مطابق معمولی مقدار کے مادے سے بھی بے پناہ توانائی پیدا کی جا سکتی ہے۔ ایٹم بم کی ساخت کے پیچھے یہی نظریہ کارفرما تھا کہ مادے میں قید توانائی کو کسی طرح آزاد کر دیا جائے تو وہ تباہی مچا دے گا۔ ایٹم بم کے بجائے ہائیڈروجن بم کی صورت میں چونکہ توانائی میں تبدیل ہونے والے مادے کی کمیت (mass) زیادہ ہوتی ہے اس لیے اس سے خارج ہونے والی توانائی اور اس کے نتیجے میں تباہ کاری بھی کئی گناہ زیادہ ہوتی ہے۔ علامہ اقبال نے اس خطبہ میں 'الہام' کی قدر و قیمت، اہمیت اور ضرورت پر زور دیا ہے۔ اس ضمن میں مزید دلچسپ بات یہ ہے کہ علامہ اقبال نے اولین ایٹمی دھماکے سے بہت پہلے الہام کے زور پر کہہ دیا تھا کہ ؎

حقیقت ایک ہے ہر شے کی خاکی ہو کہ نوری ہو لہو خورشید کا ٹپکے، اگر ذرے کا دل چیریں [1]

آئن سٹائن نے توانائی (energy)، مادہ (matter)، مکان (space) اور زمان (time) کو ایک ہی حقیقت کے مختلف مظاہر قرار دیا تھا۔ سائنسدان اسی نقطۂ نظر سے تخلیق کائنات کے عمل کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ " بگ بینگ' کے بعد کائنات میں چار سُو پھیلی ہوئی ہمہ گیر اور یکساں توانائی جگہ جگہ سمٹ کر ٹھوس اجسام کی شکل اختیار کر گئی۔ اس سمٹاؤ سے اس ہمہ گیر خلا میں جگہ جگہ سقم یا ٹیڑھا پن آ گیا اور یہی ٹیڑھا پن آج ٹھوس کو اپنی جانب کھینچتا ہے اور کششِ ثقل کہلاتا ہے۔ چونکہ تمام اجرامِ فلکی توانائی کی بے پناہ مقدار کے سمٹ کر ٹھوس ہو جانے کے باعث وجود میں آئے ہیں اس لیے ہر ٹھوس شے کا باطن اپنے اندر توانائی کا طوفان سمیٹے ہوئے ہے۔ [2]

آئن سٹائن نے ایک موقع پر کہا کہ

> "کائنات پر شعور (شعورِ مطلق، حقیقتِ مطلق) کی حکومت ہے خواہ یہ شعور کسی ماہرِ ریاضیات کا سمجھا جائے یا کسی مصور کا یا شاعر کا۔ یہی وہ حقیقت ہے جو ہستی (انسانی تصورِ حیات) کو بامعنیٰ بناتی ہے، ہماری روزمرہ کی زندگی میں رونق پیدا کرتی ہے، ہمیں پر امید رکھتی ہے اور جب علم ناکام رہ جاتا ہے تو یقین کے ساتھ ہمیں قوت بخشتی ہے۔" [3]

[1] علامہ اقبال، بانگِ درا، مشمولہ: کلیاتِ اقبال اردو، ص ۲۷۱

[2] دیکھیے:

https//www.bbc.com/urdu/pakistan/story/2008/11/081121_einstein.shtml

https:/ur.wikipedia.org/wiki/نظریہ_اضافیت

[3] غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر، اعلامِ خطباتِ اقبال، ص ۵۴۔۵۵

۱۸۔ دیکھیے توضیحی نوٹ نمبر 19

۱۹۔ بیدل، مرزا عبدالقادر (۱۰۵۴ھ/ ۱۶۴۴ء۔ ۴ صفر ۱۱۳۳ھ/ ۵ دسمبر ۱۷۲۰ء) تورانی الاصل تھے۔ فلسفہ، تصوف اور

فارسی شاعری ان کے پسندیدہ موضوعات تھے۔ وہ باعمل صوفی تھے۔ انھوں نے نظم ونثر میں دلچسپ انداز سے عارفانہ فلسفہ اور صوفیانہ حکمت کے رموز ومعارف بیان کیے۔ انھوں نے ابن عربی کے فلسفہ تنزلات کو بڑی فکری گہرائی اور زورِ بیان سے پیش کیا۔ انھوں نے حبِ الٰہی اور عظمتِ انسانی کو حسنِ بیان اور بلند تخیل سے اشعار کی شکل میں بیان کیا۔ ان کے کلیات میں تقریباً ساٹھ ہزار اشعار غزلیات، چھ عدد مثنویات (۲۳ ہزار اشعار) رباعیات (سات ہزار ابیات)، انیس قصائد نعت ومنقبت میں، پینتالیس مخمسات، ترجیع بند اور ترکیب بند موجود ہیں۔ نثر میں چہار عنصر اور رقعات شامل ہیں۔ ان کی تمام شاعری تصوف اور عرفان کا مرقع ہے۔[۱] علامہ اقبال نے انھیں مرشدِ کامل کے الفاظ سے یاد کیا ہے۔

مجھ پہ کیا یہ مرشدِ کامل نے راز فاش[۲]

علامہ اقبال نے بیدل کو اپنے خطبہ میں ''Mirza Abdul Qadir of Akbarabad'' لکھا ہے۔ ڈاکٹر تحسین فراقی کے مطابق داخلی وخارجی شواہد پر مبنی تحقیقات کی رو سے بیدل کی صحیح اور اصل جائے پیدائش عظیم آباد (پٹنہ) ہے۔[۳]

توفیق فکرت نے مرزا عبدالقادر بیدل کے خیالات کی غلط تاویل کرتے ہوئے انھیں اسلام دشمنی کی تحریک کے لیے استعمال کیا ہے، جس پر اپنے اس خطبہ میں علامہ اقبال نے حیرت کا اظہار کیا ہے۔ مزید دیکھیے:

[۱] غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر، اعلام خطباتِ اقبال، ص۸۲۔۸۳

[۲] علامہ اقبال، بانگِ درا، مشمولہ: کلیاتِ اقبال اردو، ص۲۴۶

[۳] تحسین فراقی، ڈاکٹر، ''تعارف'' مشمولہ، مطالعہ بیدل فکر برگساں کی روشنی میں از علامہ محمد اقبال، ترتیب وترجمہ: ڈاکٹر تحسین فراقی، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۸ء، ص۱۶

محمد آصف اعوان، پروفیسر ڈاکٹر، اقبال کا پہلا خطبہ: علم اور مذہبی تجربہ تحقیقی وتوضیحی مطالعہ، ص۱۷۰۔۱۷۱

۲۰۔ گوئٹے، جے ڈبلیو (Goethe, Johann Wolfgang, Von) (۲۸ اگست ۱۷۴۹ء۔۲۲ مارچ ۱۸۳۲ء) نامور جرمن شاعر، ناول نگار اور ڈرامہ نگار تھا۔ وہ مشرقی، اسلامی ادبیات سے بہت متاثر تھا۔ اس ضمن میں اس نے بہت سی نظمیں لکھیں جو اس کے 'دیوانِ مغرب' میں شامل ہیں۔ علامہ اقبال کو گوئٹے سے بہت لگاؤ تھا۔ انھوں نے 'دیوان مغرب' کے جواب میں 'پیامِ مشرق' لکھی۔ اقبال گوئٹے کے اسلامی افکار کی وجہ سے اُسے مغرب میں اپنا ہم نوا سمجھتے اور پسند کرتے تھے۔

۲۱۔ ایکرمان، جے۔ پی (Echermann, Johann Peter) (۲۱ ستمبر ۱۷۹۲ء۔ دسمبر ۱۸۵۴ء) جرمن ادیب اور گوئٹے کا معاصر تھا۔ گوئٹے کی علمی وادبی خدمات سے متاثر ہوکر اس سے ملنے کی کوشش کی مگر کامیاب نہ ہوا۔ بالآخر ۱۸۲۳ء میں گوئٹے سے ملاقات ہوئی اور پھر اُس سے اُس کی وفات تک جدا نہ ہُوا۔ وہ علمی وادبی کاموں میں گوئٹے کی معاونت کرتا رہا۔ ایکرمان نے گوئٹے کے افکار کو کتاب ''گوئٹے سے گفتگوئیں'' (Conversations with Goethe) کے عنوان سے مرتب کیا جو ۱۸۳۶ء میں شائع ہوئی اور اس کی اہمیت کے پیشِ نظر اسے

مقبولیتِ عامہ حاصل ہوئی۔

۲۲۔ علامہ اقبال نے الفاظ ideal (مثالی، تصوراتی، غیر مادی، باطنی) اور real (حقیقی، اصلی، مادی، خارجی) مختلف پیرائے میں استعمال کیے ہیں۔ یہاں علامہ اقبال نے لفظ آئیڈیل (Ideal) تصورِ باری تعالیٰ کے لیے اور لفظ ری آل (Real) وجودِ باری تعالیٰ کے لیے استعمال کیا ہے۔ علامہ اقبال نے واضح کرنے کی کوشش کی ہے کہ ہستی کے باطنی (Ideal) اور خارجی (Real) پہلو میں کوئی فرق نہیں ہے۔ ذات باری تعالیٰ کی مخلوقات (کائنات، موجودات، مظاہر کائنات)، اُس کی ذات اور صفات کا مظہر اور ثبوت ہیں۔ بالفاظِ دیگر مادی دنیا کا وجود ذاتِ باری تعالیٰ کی روحانی قوت کا ثبوت ہے اور روحانی قوت کی شہادت مادی یا حقیقی دنیا کی ہر چیز فراہم کرتی ہے۔ عیسائیت اور اسلام دونوں (مذاہب) انسان میں روحانی اثبات کا تقاضا کرتے ہیں، فرق یہ ہے کہ اسلام مثالی ہستی اور حقیقی ہستی کے تعلق کو تسلیم کرتے ہوئے مادی دنیا کو ''ہاں'' کہتا ہے اور اس پر غالب آنے کے راستے کی نشاندہی کرتا ہے تاکہ حیات کو حقیقت پسندانہ انداز سے منظّم کرنے کی بنیاد تلاش کی جا سکے۔ تفصیلات کے لیے دیکھیے:

محمد آصف اعوان، پروفیسر ڈاکٹر، اقبال کا پہلا خطبہ: علم اور مذہبی تجربہ تحقیقی و توضیحی مطالعہ، ص ۵۸۔۶۵۔

۲۳۔ نامیاتی کلیت (organic wholeness) سے مراد ایسی کلیت ہے جو کسی شے کے مختلف پہلوؤں کے باہمی ربط و تعلق سے جنم لیتی ہے۔ مثلاً ہماری روح غیر مادی وجود کی حامل ہے۔ اسے ideal کی حیثیت حاصل ہے۔ ہمارا مادی جسم مادی نظریہ کے تحت حقیقی وجود (مادی، مرئی وجود) کا حامل ہے۔ ہماری روح کا ثبوت ہمارے جسم کی نشو و نما، اس کی قوت و توانائی، صلاحیتوں اور کارکردگی سے ملتا ہے۔ ہمارا جسم ہماری شخصیت کا خارجی، نظر آنے والا اور مادی پہلو (real) ہے جبکہ ہماری روح ہماری شخصیت کا غیر مادی، غیر مرئی، مثالی (ideal) پہلو ہے۔ ہماری شخصیت مثالی (Ideal) اور حقیقی (Real) کی وحدت اور حیات کا عملی ثبوت ہے۔ شخصیت کے مثالی اور حقیقی پہلوؤں کے باہمی ربط و تعلق کو نامیاتی کلیت کا نام دیا جاتا ہے۔

۲۴۔ موضوع (subject) اور معروض (object) کا باہمی تعلق بظاہر ریاضی کے ہندسوں ایک، دو، تین کی طرح الگ الگ ہے۔ مگر بباطن ایک جاندار کے وجود کی طرح نامیاتی (organic) اور حیاتیاتی (biological) ہے۔ مثلاً ہمارے جسم کے اعضا بظاہر الگ الگ حیثیت کے حامل ہیں۔ ان کے نام اور کام مختلف ہیں۔ انھیں شمار کیا جا سکتا ہے۔ ان کا ظاہری تعلق ریاضیاتی (mathematical) ہے مگر ان سب کے باطن میں کارفرما زندگی (حیات، روح) کے لحاظ سے دیکھا جائے تو اس لحاظ سے سب ایک حیاتیاتی (biological) رشتے سے منسلک ہیں۔ دین اسلام میں موضوع اور معروض، ظاہر اور باطن، مادی دنیا اور روحانی دنیا، دونوں طرف یکساں توجہ دینے کی تعلیم دی گئی ہے۔ اسلام میں آئیڈیل (ideal) یعنی مذہب اور ری اَل (real) یعنی حقیقی دنیا کے باہمی تعلق کو اہمیت دی گئی ہے اور دینی و دنیاوی، روحانی و سماجی فلاح کا تصور دیا گیا ہے۔ جبکہ عیسائیت کے مطابق آئیڈیل (ideal) اور ری اَل (real) کا آپس میں کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس لیے عیسائیت میں روحانی ارتقا کے حصول کے لیے رہبانیت (ترکِ دنیا) کا درس ملتا ہے جبکہ دینِ اسلام میں روحانی ارتقا کے لیے باطنی و خارجی دونوں پہلوؤں کو یکساں اہمیت

دینے اور اسلامی تعلیمات کے مطابق دنیوی امور سرانجام دیتے ہوئے، عبادت و ریاضت کے ساتھ روحانی ارتقا کے حصول کی تلقین کی گئی ہے۔مزید دیکھیے: توضیحی نوٹ نمبر 21

۲۵۔ تخلیقی کھیل (creative sport) سے مراد ایسا کھیل ہے جو محض تفریح کے لیے کھیلا جائے۔ اس میں بطورِ تفریح کچھ بنایا جائے اور پھر مٹا دیا جائے جیسے بچے ریت یا مٹی کے گھروندے بناتے اور توڑ دیتے ہیں۔

۲۶۔ دیکھیے توضیحی نوٹ نمبر 22

قرآنِ حکیم کے معروف اردو و انگریزی مترجمین نے 'لَا یَعْلَمُونَ' کا ترجمہ 'نہیں جانتے' (do not know, know not) کیا ہے۔ انگریزی مترجمین میں سے Yusuf ،JM Rodwell ،George Sale اور Asad Ali ،Ali نے اس کا ترجمہ (do not understand, understand not) کیا ہے۔ نہ سمجھنے کی اصل وجہ علم نہ ہونا ہے۔ اس لیے اس کا ترجمہ 'جانتے نہیں ہیں'، 'علم نہیں رکھتے' زیادہ موزوں نظر آتا ہے۔

۲۷۔ دیکھیے توضیحی نوٹ نمبر 23

آیت (3:191) کے انگریزی ترجمہ میں خط کشیدہ الفاظ "and say" اضافی ہیں، انھیں قوسین میں دیا جانا چاہیے تھا۔ یہاں راڈویل کا ترجمہ کچھ تبدیلیوں کے ساتھ دیا گیا ہے۔ اصل ترجمہ یہ ہے۔ خط کشیدہ الفاظ خطبے میں تبدیل کر دیے گئے ہیں:

Who standing, and sitting, and reclining, bear God in mind, and muse on the creation of the Heavens and of the Earth. "O our Lord!" say they, "thou hast not created this in vain....

۲۸۔ علامہ اقبال نے کائنات کی تین خصوصیات کا ذکر کیا ہے۔ ۱۔ کائنات قدرت کی بامقصد تخلیق ہے۔ ۲۔ یہ مسلسل وسعت پذیر ہے۔ ۳۔ کائنات کی تیسری اہم خصوصیت وقت (زمان) ہے۔ زماں ایک تخلیقی قوت ہے جس سے تمام واقعات اور حادثات رونما ہو رہے ہیں۔ دیکھیے توضیحی نوٹ نمبر 24

آیت [29:20] کے دیے گئے متن کے تحت راڈویل کا ترجمہ کچھ تبدیلیوں کے ساتھ دیا گیا ہے۔ اصل ترجمہ یہ ہے۔ خط کشیدہ الفاظ خطبے میں تبدیل کر دیے گئے ہیں:

SAY, Go through the earth, and see how he hath brought forth created beings. Hereafter, with a second birth will God cause them to be born again;

راقم الحروف کے نزدیک عربی متن کے مطابق درست انگریزی ترجمہ یہ ہے:

Say, Go through the earth, and see how He originated creation and then Allah will cause them to be born again....

کہہ دیجیے، زمین میں چلو پھرو اور دیکھو کہ اس نے کس طرح مخلوق کو پہلی دفعہ پیدا کیا، پھر اللہ تعالیٰ بارِ دیگر بھی انھیں زندگی بخشے گا۔

انگریزی خطبے میں حدیث پاک کا دیا گیا انگریزی ترجمہ عربی متن کے مطابق نہیں ہے۔ اصل ترجمہ یوں ہونا چاہیے:

"Do not vilify time, for God is time." زمانے کو برا مت کہو، کیونکہ خدا زمانہ ہے۔

راقم الحروف نے حدیث پاک کے متن کے مطابق اردو ترجمہ دیا ہے۔ انگریزی متن کے مطابق اس کا ترجمہ یہ ہونا چاہیے:

زمانے کو گالی مت دو، کیونکہ زمانہ خدا ہے۔

۲۹۔ دیکھیے توضیحی نوٹ نمبر 25

دوامی عنصر (permanent element) سے مراد انسان ہے۔ انسان اس کائنات میں نائبِ خدا ہے۔ سب کچھ اس کے لیے پیدا کیا گیا ہے تاکہ وہ ان کی مدد سے اللہ تعالیٰ کو پہچانے اور بندگی کا حق بجالائے۔

۳۰۔ آیت نمبر ۳۷ اَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّنْ مَّنِيٍّ يُّمْنٰى o میں 'نطفہ' سے مراد قطرہ (drop) ہے۔ نُطْفَةً مِّنْ مَّنِيٍّ سے مراد منی کا ایک قطرہ (a drop of semen) ہے۔ یُمْنٰی کا مطلب ہے جو 'ٹپکا دیا جاتا ہے'۔ انگریزی میں اس کا ترجمہ emitted، ejaculated، discharged، gushed forth یا spilled کیا جاتا ہے۔

علامہ اقبال نے اپنے خطبہ میں جے ایم روڈویل (J.M.Rodwell) کا انگریزی ترجمہ دیا ہے۔ اس میں آیت 37 کا ترجمہ نامکمل ہے اور یہ درست بھی نہیں ہے۔ اس میں ''نُطْفَةً مِّنْ مَّنِيٍّ'' کا ترجمہ 'a drop of semen' کے بجائے 'mere embryo' کیا گیا ہے جو کہ درست نہیں۔ اس میں لفظ 'یُمْنٰی' کا ترجمہ بھی نہیں دیا گیا۔ دیگر مسلم و غیر مسلم مترجمین نے اس کا ترجمہ درست دیا ہے:

Yusuf Ali:

Was he not a drop of sperm emitted (in lowly form)?

Pickthal

Was he not a drop of fluid which gushed forth?

Arberry

Was he not a sperm-drop spilled?

قرآن حکیم میں کم از کم گیارہ مقامات پر اس امر کا ذکر کیا گیا ہے کہ انسان کو نطفہ سے تخلیق کیا گیا ہے۔ 'نطفہ' سے مراد ہے مائع کی نہایت قلیل مقدار (قطرہ) ملاحظہ کیجیے:

آیات ۱۶:۴، ۱۸:۳۷، ۲۲:۵، ۲۳:۱۳، ۳۵:۱۱، ۳۶:۷۷، ۴۰:۶۷، ۵۳:۴۶، ۷۵:۳۷، ۷۶:۲، ۸۰:۱۹

نر اور مادہ جنسی خلیات یعنی سپرم (sperm) اور انڈے (egg) کے ملاپ سے زائیگوٹ (zygote) بنتا ہے۔ یہ عمل ایک تا تین دن میں مکمل ہوتا ہے۔ دوسرے دن سے لے کر دوسرے ہفتے کے دوران زائیگوٹ بلاسٹوسسٹ (blastocyst) کی شکل اختیار کرتا ہے۔ تیسرے سے آٹھویں ہفتے کے درمیانی عرصہ میں بلاسٹوسسٹ تخلیق کے مراحل طے کر کے امبریو (embryo) کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ نویں ہفتے سے لے کر پیدائش کے مرحلہ تک نمو پانے والے بچے کو فیٹس (fetus) کا نام دیا جاتا ہے۔ پیدائش کے بعد ایک سال کی عمر تک کے بچے کو شیر خوار (infant) کہا جاتا ہے ایک سے بارہ سال کی عمر تک کے بچے کو (child) کہا جاتا ہے۔ مندرجہ بالا تمام مراحل کو درج ذیل خاکے کی مدد سے سمجھا جا سکتا ہے:

sperm + egg ...... zygote ...... blastocyst ...... embryo ...... fetus ...... infant ...... child

درج بالا تصریحات سے واضح ہوتا ہے کہ عربی متن ''نُطْفَةً مِّنْ مَّنِيٍّ'' کا انگریزی ترجمہ 'embryo' درست نہیں ہے۔

مزید وضاحت کے لیے دیکھیے:

corpus.quran.com/wrodbyword.jsp?chapter=75&verse=37#(75:37:1)
www.openburhan.net/ob.php?/sid=75&vid=37
faculty.washington.edu/wtalbott/phil102/tr11-27.htm
https://ur.wikipedia.org/wiki/قرآن-اور-جنینیات

۳۱۔ دیکھیے توضیحی نوٹ نمبر 26

۳۲۔ سورہ بقرہ کی آیت ۳۲ کے آخری حصے ''اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ'' (اگر تم سچے ہو) کا انگریزی ترجمہ "if ye are endowed with wisdom" دیا گیا ہے جو کہ درست نہیں ہے۔ ''صادقین'' کا مطلب ''سچے'' ہے اور تمام اردو و انگریزی مترجمین نے سوائے ''J.M Rodwell'' کے یہی ترجمہ کیا ہے۔ انگریزی تراجم سے چند حوالہ جات پیشِ خدمت ہیں:

Pickthal: "if ye are truthful."
Arberry: "if you speak truly."
George Sale: "if ye say truth."
Yusuf Ali: "if ye are right."
Shakir: "if you are right."

۳۳۔ سورہ انعام کی آیت ۹۷ کے انگریزی ترجمہ میں لفظ 'النجوم' کا ترجمہ (stars) نہیں دیا گیا۔ آکسفورڈ یونیورسٹی پریس، اقبال اکیڈمی اور ادارہ ثقافت اسلامیہ کے مطبوعہ نسخوں میں نقل در نقل کی وجہ سے اس لفظ کا انگریزی ترجمہ شامل نہیں ہوا۔ تمام اردو تراجم میں بھی اس تسامح کی نشاندہی نہیں کی گئی۔ راڈویل نے لفظ ''ظُلُمٰتِ'' کا ترجمہ darknesses کیا ہے جو کہ عربی متن کے مطابق درست ہے مگر خطبات میں اس کا ترجمہ بھی تبدیل کر دیا گیا اور اس کا ترجمہ darkness دیا گیا ہے جو کہ درست نہیں۔ اسی طرح آیت ۹۸ میں تمام مترجمین نے ''نَفْسٍ وَّاحِدَةٍ'' کا ترجمہ ایک انسان (one man)، ایک شخص (one person) یا ایک جان (one soul) دیا ہے۔ راڈویل نے بھی اس کا ترجمہ 'man' دیا ہے مگر انگریزی خطبہ میں اس کا ترجمہ 'breath' دیا گیا ہے جو کہ درست نہیں ہے۔ دیکھیے:

And it is He Who hath **ordained for you** that ye may be guided thereby in the darkness of the land and of the sea! Clear have We made Our signs to "men of knowledge".

Muhammad Iqbal, Dr. 'The Resconstruction of Religious Thought in Islam'
(London: Oxford University Press, 1934), Page #12
(Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 3rd Editim,2017), Page #11
(Lahore: Institute of Islamic Culture, 10th Edition, 2017), Page #11

راڈویل(Rodwell)کے انگریزی ترجمہ میں'stars' کا لفظ شامل ہے۔ وہاں پر آیت(6:97) کا ترجمہ دیا گیا ہے:

"And it is He who hath ordained **the stars** for you that ye may be guided thereby in the darknesses of the land and of the sea! clear have we made our signs to men of knowledge."
J.M. Rodwell, 'English Translation of the Holy Quran", (London: Toronto: J.M. Dent, 1909), Page #326

۳۴۔ انگریزی خطبہ کے تینوں متون اور راڈویل کے انگریزی ترجمہ کے اصل متن میں سورۃ الغاشیہ کی آیت ۱۷ کے ترجمہ میں عربی لفظ اِلْاِبِل (اونٹوں) کا ترجمہ'camels' کے بجائے'clouds' دیا گیا ہے۔ دیکھیے: خطبات کا آکسفورڈ ایڈیشن، صفحہ نمبر ۱۳؛ اقبال اکیڈمی ایڈیشن، صفحہ نمبر ۱۱، ادارہ ثقافت اسلامیہ ایڈیشن، صفحہ نمبر ۱۱، راڈویل کا انگریزی ترجمہ، صفحہ نمبر 54۔

Iqbal
Can they not look up to the clouds, how they are created;
Rodwell
Can they not look up to the clouds, how they are created;

راقم الحروف نے اردو ترجمہ انگریزی متن کے مطابق دیا ہے۔

۳۵۔ انگریزی خطبہ کے تینوں متون اور راڈویل کے انگریزی ترجمہ کے اصل متن میں سورۃ الروم کی آیت ۲۲ کے آخری حصہ'' لَاٰیٰتٍ لِّلْعٰلِمِیْنَ ''(علم والوں کے لیے نشانیاں) کے بجائے'signs for all men'' یعنی تمام انسانوں کے لیے نشانیاں کہا گیا ہے۔ درست ترجمہ''signs for men of knowledge'' دیکھیے:
خطبات کا آکسفورڈ ایڈیشن، صفحہ نمبر ۱۳؛ اقبال اکیڈمی ایڈیشن، صفحہ نمبر ۱۱، ادارہ ثقافت اسلامیہ ایڈیشن، صفحہ نمبر ۱۱:
راڈویل کا انگریزی ترجمہ، صفحہ نمبر 212
راقم الحروف نے اردو ترجمہ انگریزی متن کے مطابق دیا ہے۔

Iqbal
And among His signs are the creation of the Heavens and of the earth, and your variety of tongues and colours. Herein truly are **signs for all men** (30: 22).
Rodwell
And among his signs are the creation of the Heavens and of the Earth, and your variety of tongues and colour. Herein truly are **signs for all men.**

۳۶۔ دیکھیے توضیحی نوٹ نمبر 27
۳۷۔ دیکھیے توضیحی نوٹ نمبر 28
۳۸۔ دیکھیے توضیحی نوٹ نمبر 29

۳۹۔ دیکھیے توضیحی نوٹ نمبر 30
۴۰۔ دیکھیے توضیحی نوٹ نمبر 31
۴۱۔ دیکھیے توضیحی نوٹ نمبر 32
۴۲۔ دیکھیے توضیحی نوٹ نمبر 33
۴۳۔ دیکھیے توضیحی نوٹ نمبر 34
۴۴۔ دیکھیے توضیحی نوٹ نمبر 35
۴۵۔ دیکھیے توضیحی نوٹ نمبر 36
۴۶۔ دیکھیے توضیحی نوٹ نمبر 37

۴۷۔ جب انسان کی سوچ ایک نکتے پر مرکوز ہو جاتی ہے تو مرکزِ توجہ شے کے علاوہ ہر شے ذہن سے محو ہو جاتی ہے۔ ارتکازِ توجہ کی بدولت منتشر الخیالی ختم ہو جاتی ہے۔ تصوف میں ارتکازِ توجہ کی مشق کو مراقبہ کہا جاتا ہے۔ مراقبہ میں جب استغراق کی کیفیت حاصل ہو جائے تو 'حسی ادراک' برائے نام رہ جاتا ہے۔ بعض صورتوں میں مراقب کو اردگرد کے ماحول کی بالکل خبر نہیں رہتی۔ اس حالت میں اس کا 'روحانی ادراک' کام کرنے لگتا ہے۔ علامہ اقبال نے استغراق کی اس کیفیت کی طرف اشارہ کیا ہے۔

۴۸۔ رائس، پروفیسر، جے (Royce, Prof. Josiah) (۲۰ نومبر ۱۸۵۵ء۔ ۱۴ ستمبر ۱۹۱۶ء) امریکی فلسفی، ماہرِ تعلیم اور ادیب تھا۔ اس نے ۱۸۷۸ء میں ہوپکنز یونیورسٹی سے پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی۔ چار سال بطور انگریزی کے استاد کے کیلیفورنیا یونیورسٹی میں خدمات سرانجام دیں۔ اس کے بعد ہارورڈ یونیورسٹی میں بطور اسسٹنٹ پروفیسر تعینات ہوئے۔ ۱۸۸۵ء کو ترقی پا کر پروفیسر بن گئے اور ۱۸۹۲ء تک وہاں خدمات سرانجام دیں۔ انھوں نے پچیس سال تک امریکہ میں معروضی عینیت کے فلسفہ کا پرچار کیا۔ ۱۸۸۴ء اور ۱۸۹۵ء کے درمیانی عرصے میں رائس کا شمار امریکہ کے اہم ترین فلسفیوں میں ہونے لگا۔ اس کے ہارورڈ میں دیے گئے لیکچرز پر مبنی ۱۸۸۵ء میں اس کی شائع ہونے والی کتاب 'فلسفہ کا مذہبی پہلو' اور ۱۸۹۲ء میں شائع ہونے والی کتاب 'جدید فلسفہ کی روح' کی بدولت اسے دنیائے فلسفہ میں منفرد مقام حاصل ہو گیا۔ ان میں سے اول الذکر کتاب 'حقیقتِ خطا کا فلسفہ' کی بنا پر وجودِ باری تعالیٰ کے ثبوت پر مبنی تھی۔ اس میں رائس نے اپنا فلسفہ پیش کرتے ہوئے کہا:

"All errors are judged to be erroneous in comparison to some total truth, Royce argued, and we must either hold ourselves infallible or accept that even our errors are evidence of a world of truth."

''تمام خطائیں کسی کلی سچائی کے ساتھ موازنہ کی بدولت ہی خطائیں قرار دی جاتی ہیں اور ہمیں چاہئیں کہ یا تو ہم خود کو خطاؤں سے مبرا انسان تسلیم کر لیں یا اس بات کو تسلیم کر لیں کہ ہماری خطائیں سچائی کی کسی دنیا کا ثبوت ہیں۔

Having made it clear that idealism depends upon postulates and proceeds hypothetically, Royce defends the necessity of objective reference of our ideas to a universal whole within which they belong, for without these

postulates, "both practical life and the commonest results of theory, from the simplest impressions to the most valuable beliefs, would be for most if not all of us utterly impossible"

یہ بات واضح کرنے کے بعد کہ مثالیت (عینیت) کا دارمدار اصولوں پر مبنی نظریات وتصورات پر ہے اور اس طرح یہ آگے بڑھتی ہے، رائس یہ استدلال قائم کرتا ہے کہ "ہمارے ان نظریات وتصورات کی سچائی پرکھنے کے لیے ایک آفاقی سچائی کا معروضی طور پر موجود ہونا ضروری ہے جس سے ان کا تعلق ہے کیونکہ اصولوں پر مبنی ان نظریات و تصورات کے بغیر عملی زندگی (گزارنا) اور نظریہ کے عام نتائج، سادہ تصورات سے قیمتی ترین عقائد تشکیل دینا، ہم سب کے لیے نہ سہی مگر زیادہ تر افراد کے لیے ممکن نہیں ہوگا۔" ا

ا غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر، اعلام خطباتِ اقبال، ص ۹۸

The Religious Aspect of Philosophy, p. 324.
https://en.wikipedia.org/wiki/Josiah_Royce

۴۹۔ دونوں آیات [40:60] اور [2:186] کا منتخبہ متن دیا گیا ہے۔

۵۰۔ دیکھیے، توضیحی نوٹ نمبر 38

۵۱۔ عربی لفظ 'وَحْيــــا' کا انگریزی میں ترجمہ 'vision' دیا گیا ہے جو کہ درست نہیں ہے۔ لفظ 'vision' کی جگہ پر 'inspiration' یا 'revelation' آنا چاہیے۔ سوائے Rodwell کے کسی بھی مترجم نے لفظ 'وَحْيــــا' کا ترجمہ 'vision' نہیں کیا۔ راقم الحروف نے اردو ترجمہ عربی متن کے مطابق دیا ہے۔

۵۲۔ سورۂ نجم کی پہلی اٹھارہ آیات کے ترجمہ اور تفسیر میں علمائے کرام مختلف آرا رکھتے ہیں۔ علمائے کرام کے ایک گروہ کی رائے ہے کہ ان آیاتِ مقدسہ میں نبی کریم ﷺ کی حضرت جبرائیل علیہ السلام سے ملاقات کا ذکر ہے۔ علمائے کرام کے دوسرے گروہ کی رائے ہے کہ ان آیاتِ مقدسہ میں نبی کریم ﷺ کو حاصل ہونے والے انتہائی قریبی مشاہدہ حق کا ذکر کیا گیا ہے۔ انگریزی متن میں اور دیے گئے اردو ترجمہ میں لفظ فرشتہ قوسین میں دے کر پہلی رائے کا اظہار کیا گیا ہے۔

خطبے میں آیاتِ مقدسہ کے دیے گئے انگریزی ترجمہ کا عربی متن سے موازنہ کرنے سے درج ذیل امور واضح ہوتے ہیں:

آیات 4، 10 اور 14 کا انگریزی ترجمہ عربی متن کے مطابق نہیں ہے۔ عربی متن اور تراجم ملاحظہ فرمائیں۔

اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى ٥ النجم [53:4]

وہ صرف وحی ہے جو بھیجی جاتی ہے۔

The Qur'an is no other than the revelation revealed to him:

قرآن حکیم اُس کی طرف نازل کی جانے والی وحی کے سوا کچھ نہیں ہے

انگریزی ترجمہ میں الفاظ The Quran کے بجائے لفظ It, This یا That آنا چاہیے۔

فَاَوْحٰى اِلٰى عَبْدِهٖ مَآ اَوْحٰى ٥ النجم [53:10]

تو اس نے وحی کی اپنے بندے کی طرف جو وحی کی۔

And he revealed to the servant of God what he revealed:

انگریزی ترجمہ میں His servant کے بجائے the servant of God ہونا چاہیے۔

عِنۡدَ سِدۡرَةِ الۡمُنۡتَهٰى ؁ النجم [53:14]

سِدرۃ المنتھیٰ کے قریب ؁

Near the Sidrah tree ***which marks the boundary:***

انگریزی ترجمہ میں خط کشیدہ حصہ زائد ہے۔

انگریزی خطبے میں سورہ النجم کی آیاتِ مقدسہ کا دیا گیا انگریزی ترجمہ JM Rodwell کا ہے۔ اس میں سے درج ذیل پانچ آیات کے ترجمہ میں خط کشیدہ الفاظ تبدیل شدہ ہیں۔ یہ تبدیلیاں انگریزی خطبات کے آکسفورڈ ایڈیشن (1934) کے صفحات 19 تا 20 پر دیے گئے ترجمہ میں اور دیگر تمام ایڈیشنز میں اسی طرح موجود ہیں۔ انگریزی خطبات کے مدون محمد سعید شیخ، ان خطبات کے مترجمین اور فاضل شارح نے قرآنی آیات کے اصل مترجم اور اس ترجمہ میں کی گئی تبدیلیوں کی نشاندہی نہیں کی۔

Verse No.	JM Rodwell's Translation	Translation given in Lecture
04.	Koran	Quran
04.	a	the
05.	terrible	strong
06.	Endued	Endowed
10.	his servant	the servant of God
18.	his	the

۵۳۔ دیکھیے، توضیحی نوٹ نمبر 40

۵۴۔ جیمز، پروفیسر ولیم (James, Prof. William) (۱۱ جنوری ۱۸۴۲ـ۲۶ اگست ۱۹۱۰ء) مشہور زمانہ امریکی فلسفی اور ماہرِ نفسیات تھا۔ اس کے علمی مقام و مرتبہ کی وجہ سے بعض لوگ اُسے ''بابائے امریکی نفسیات'' ''Father of American Psychology'' قرار دیتے ہیں۔ اسے چارلس سینڈرز پیرس (Charles Senders Peirce) اور جان ڈیوی (John Dewey) سمیت فلسفہ کے نظریۂ عملیت (Pragmatism) کے بڑے حامیوں میں شمار کیا جاتا ہے۔ اس نظریہ کے مطابق کسی بھی تصور کو اس سے متعلقہ نتائج کے لحاظ سے پرکھا جاتا ہے۔ ان نتائج سے جو تصور (concept) بنتا ہے اُسے درست اور حقیقی مان لیا جاتا ہے۔ ولیم جیمز کو عملی نفسیات (Functional Psychology) کے بانیوں میں بھی شمار کیا جاتا ہے۔ ۱۹۹۱ء کے ایک سروے کے مطابق اسے تجرباتی نفسیات (Experimental Psychology) کے بانی ولہلم وونٹ (Wilhalm Wundt) کے بعد دنیائے نفسیات کی دوسری بڑی بااثر شخصیت قرار دیا گیا۔ اس نے نفسیات، فلسفہ، تعلیم، مذہب اور تصوف کے موضوعات پر بہت کچھ لکھا۔ اس کی درج ذیل کتب کو بہت مقبولیت حاصل ہوئی:

مذہبی تجربہ کی اقسام	Varieties of Religious Experience, 1902
نظریہ عملیت	Pragmatism, 1907
سچائی کا مفہوم	The Meaning of Truth, 1909
بنیادی فلسفۂ تجربیت پر مضامین	Essays in Radical Empiricism, 1912
اصولِ نفسیات	Principles of Psychology, 1890

۵۵۔ دیکھیے، توضیحی نوٹ نمبر 43

انگریزی خطبہ میں دیے گئے ترجمہ سے نعوذ باللہ یہ تاثر ملتا ہے کہ کوئی بھی رسول یا نبی شیطان کے اثر سے محفوظ نہیں رہا۔ شیطان ہر رسول یا نبی کی سوچ، خواہشات اور جذبات پر اثر انداز ہوتا رہا۔ ایسا ہرگز نہیں ہے۔

آیت مقدسہ میں ''اِذَا تَمَنّٰی'' کے معنی جس طرح تمنا کرنے کے ہیں، پڑھنے کے بھی ہیں۔ اس طرح ''فِیْ اُمْنِیَّتِہٖ'' کا مطلب ہے ''پڑھنے میں''۔ درست معانی کا تعین نہ ہونے کی وجہ سے ان کلمات کا ترجمہ 'پڑھنے' کے بجائے 'تمنا' کرنے کے وجہ سے اس آیت کے زیادہ تر تراجم میں مفہوم بدل گیا ہے۔

وحیِ نبوت محفوظ ترین ذریعہ ہدایت ہے۔ شیطان 'نبوی وحی' میں دخل انداز نہیں ہوسکتا تھا۔ جب کوئی نبی یا رسول کوئی بات بیان کرتے یا آیاتِ الٰہی پڑھ کر سناتے تو شیطان ان کی اس بات یا آیت کے حوالے سے لوگوں کے دلوں میں طرح طرح کے وسوسے پیدا کرتا۔ آیتِ مقدسہ میں ارشاد ہوا ہے کہ شیطان جو وسوسے سننے والوں کے قلوب و اذہان میں ڈالتا ہے اللہ تعالیٰ انھیں زائل فرما دیتا ہے اور اہلِ ایمان کے دلوں کو ان آیات سے تقویت عطا فرماتا ہے۔ ہر نبی یا رسول کہ تمنا و آرزو یہی رہی ہے کہ لوگ ہدایت پائیں۔ ان پر جو وحی نازل ہوتی رہی وہ من وعن بیان فرماتے رہے۔ شیاطین کی ہمیشہ یہ کوشش رہی کہ وہ انبیا و رسل کی تمنا و آرزو کی مخالفت میں لوگوں کے دلوں میں وسوسے ڈال کر پیغامِ حق ان پر اثر انداز نہ ہونے دے۔

اس آیت مقدسہ کے ترجمہ اور تفسیر میں بعض مترجمین ومفسرین نے کافی احتیاط برتی ہے اور اس کا صحیح مفہوم متعین کرنے کے لیے قرآن وحدیث سے متعدد دلائل دیے ہیں۔ ان میں سے چند ایک تراجم پیشِ خدمت ہیں۔

احمد رضا رحمۃ اللہ علیہ:

''اور ہم نے تم سے پہلے جتنے رسول یا نبی بھیجے سب پر یہ واقعہ گزرا ہے کہ جب انھوں نے پڑھا تو شیطان نے ان کے پڑھنے میں لوگوں پر کچھ اپنی طرف سے ملا دیا تو مٹا دیتا ہے اللہ اس شیطان کے ڈالے ہوئے کو پھر اللہ اپنی، آیتیں پکی کر دیتا ہے اور اللہ علم وحکمت والا ہے۔''[1]

پیر کرم شاہ الازہری رحمۃ اللہ علیہ:

''اور نہیں بھیجا ہم نے آپ سے پہلے کوئی رسول اور نہ کوئی نبی مگر اس کے ساتھ یہ ہوا کہ جب اس نے کچھ پڑھا تو ڈال دیئے شیطان نے اس کے پڑھنے میں (شکوک) پس مٹا دیتا ہے اللہ تعالیٰ جو دخل اندازی شیطان کرتا ہے پھر پختہ کر دیتا ہے اللہ تعالیٰ اپنی آیتوں کو اور اللہ تعالیٰ سب کچھ جاننے والا بہت دانا ہے''۔[2]

پروفیسر طاہر القادری:

''اور ہم نے آپ سے پہلے کوئی رسول نہیں بھیجا اور نہ کوئی نبی مگر (سب کے ساتھ یہ واقعہ گزرا کہ) جب اس (رسول یا نبی) نے (لوگوں پر کلامِ الٰہی) پڑھا (تو) شیطان نے (لوگوں کے ذہنوں میں) اس (نبی کے) پڑھے ہوئے (یعنی تلاوت شدہ) کلام میں (اپنی طرف سے باطل شبہات اور فاسد خیالات کو) ملا دیا، سو شیطان جو وسوسے سننے والوں کے ذہنوں میں ڈالتا ہے اللہ انھیں زائل فرما دیتا ہے پھر اللہ اپنی آیتوں کو (اہلِ ایمان کے دلوں میں) نہایت مضبوط کر دیتا ہے، اور اللہ خوب جاننے والا بڑی حکمت والا ہے''۔ [3]

علامہ اقبال نے اپنے خطبہ میں جس پیرائے میں اس آیتِ مقدسہ کا ترجمہ دیا ہے اُس سے غلط مفہوم اخذ ہونے کا اندیشہ ہے۔ راڈویل کا ترجمہ مبہم اور گمراہ کن ہے۔ دیگر مترجمین کا ترجمہ اس کے ترجمے سے بہت زیادہ بہتر ہے۔ خطبات کے دیگر مترجمین اور شارحین نے اس اشکال کو دور کرنے کی کوشش نہیں کی۔ اس لیے راقم الحروف نے اس ضمن میں کچھ گزارشات پیش کی ہیں۔ اس ضمن میں مفصل مطالعہ کے لیے تفسیر ضیاء القرآن، جلد سوم صفحات ۱۶۳۱/ ۲۲۳ تا ۱۶۳۵/ ۲۲۷ اور تفسیر ماجدی، جلد ۴، ص ۷۰۹ پر خاطر خواہ وضاحت دی گئی ہے۔[4]

[1] احمد رضا خان، کنز الایمان، (مترجم اردو) (کراچی: مکتبۃ المدینۃ، دعوتِ اسلامی، ۱۴۳۲ھ)، ص ۶۲۸

[2] کرم شاہ الازہری، پیر، تفسیر ضیاء القرآن، جلد ۳ (لاہور: ضیاء القرآن پبلی کیشنز، محرم الحرام ۱۳۹۹ھ)، ص ۲۲۳ تا ۲۲۷

[3] طاہر القادری، پروفیسر، عرفان القرآن، (لاہور: منہاج القرآن پبلی کیشنز، بار سوم، جنوری ۲۰۱۲ء)، ص ۵۷۷

[4] عبدالماجد دریا آبادی، مولانا، تفسیر ماجدی، (لاہور: پاک کمپنی، اردو بازار)، ص ۷۰۹

۵۶۔ فرائڈ، سگمنڈ (Freud, Sigmund) (۱۶ مئی ۱۸۵۶ء۔ ۲۳ ستمبر ۱۹۳۹ء) مشہور آسٹرین ماہر علم الاعصاب (neurologist) تھا اور اس نے نفسیاتی عوارض کے علاج کے لیے تحلیلِ نفسی (psychoanalysis) کا طریقہ متعارف کرایا۔ ۱۹۰۹ء میں کلارک یونیورسٹی نے اسے ایل ایل۔ ڈی کی اعزازی سند دی۔ ۱۹۳۰ء میں فرینکفرٹ یونیورسٹی نے اسے گوئٹے انعام دیا۔[1] سگمنڈ فرائڈ نے دماغ کے مختلف حصوں کی کارکردگی اور باہمی روابط پر اس دور میں روشنی ڈالی جب اسکیننگ کی سہولتیں نہیں تھیں اور ڈی این اے دریافت نہیں ہوا تھا۔ بعد کی سائنسی تحقیقات کی رو سے اس ضمن میں اس کے افکار کافی زیادہ حد تک درست ثابت ہوئے۔ اس نے شعور، تحت الشعور اور لاشعور کا تصور پیش کیا۔ اس نے بتایا کہ خوابوں سے انسان کی نفسیات سمجھنے میں مدد ملتی ہے اور یہ کہ ایک شیر خوار بچہ بھی سوچنے سمجھنے والا فرد ہوتا ہے۔[2] اس نے آزاد جنسی رویے کا تصور پیش کیا۔ اس نے کہا کہ جنسی جذبات دبانے سے مختلف ذہنی، نفسیاتی اور جسمانی امراض لاحق ہوتے ہیں۔ اس لیے اس جذبے کو دبانا نہیں چاہیے بلکہ اس کی تسکین کے ذرائع تلاش کر کے ہر ممکن طریقے سے اس کی تسکین کرنی چاہیے۔ اس نے مذہب کو محض ایک نفسیاتی بیماری قرار دیا۔ اس کا خیال تھا کہ وقت کے ساتھ ساتھ انسان جیسے جیسے ترقی کرے گا، یہ مرض دور ہو جائے گا۔ اس کے ان افکار کی بدولت کفر و الحاد اور جنسی بے راہروی کو فروغ حاصل ہوا۔ جدید نفسیاتی تحقیقات کی رُو سے یہ ثابت ہوا ہے کہ مذہب پر ایمان ذہنی صحت اور خوشی کے اہم ترین اسباب میں سے ایک ہے۔ مذہب پر ایمان اور اس پر عمل انسان کو بہت سے غیر صحت مندانہ رویوں جیسے خود

کشی، منشیات کے استعمال، طلاق، ڈپریشن اور شادی کے بعد جنسی عدم تسکین سے بچاتا ہے۔[۳]

۱۔ غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر، اعلامِ خطباتِ اقبال، ص

2. https://ur.wikipedia.org/wiki/فرائڈ
3. https://www.facebook.com/Hikmat.O.Danai/posts/486649078068140
Patrick Glynn, 'God'. The Evidence, The Reconciliation of Faith and Reason (in a Postrecular World) (California: Prima Publishing, 1997), Page# 60-61

سگمنڈ فرائڈ، تحلیل نفسی کا اجمالی خاکہ، مترجم: پروفیسر ظفر احمد صدیقی (دہلی: ترقی اردو بیورو، ۱۹۰۷ء)

محمد آصف اعوان، ڈاکٹر،

فرائڈ کے نظریات پر اقبال کے اعتراضات، مشمولہ: مجلّہ مرأة العارفین انٹرنیشنل، شمارہ نومبر ۲۰۱۷ء

اقبال کا پہلا خطبہ علم اور مذہبی تجربہ تحقیقی و توضیحی مطالعہ، ص ۱۴۰۔۱۴۷

www.mirrat.com/ArticleDetail?article=308/47/اقبال۔پر۔نظریات۔کے۔فرائیڈ

اعتراضات۔کے۔

۵۷۔ دیکھیے توضیح نمبر 44

۵۸۔ متن میں بطور مثال بیان کیا گیا ہے کہ اگر پھیپھڑوں کی کسی بیماری کی وجہ سے ان کے کچھ خلیات (cells) کام کرنا چھوڑ دیں یا درست کام نہ کر پائیں لیکن مریض کا عملِ تنفس مکمل طور پر بحال رہے تو ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس کا نظامِ تنفس کام نہیں کر رہا۔ اسی طرح ذہن میں تحت الشعور سے خیالات کی آمد و رفت کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو خارجی ذرائع سے الہام ہونے کی نفی نہیں کی جا سکتی۔

کتابیات

اردو کتب

احمد رضا خان،
کنز الایمان، (مترجم اردو) (کراچی: مکتبہ المدینۃ، دعوتِ اسلامی، ۱۴۳۲ھ)
جاوید اقبال، ڈاکٹر، جسٹس (ر)،
زندہ رُود (لاہور: سنگِ میل پبلی کیشنز، بارِ دوم، ۲۰۰۸ء)
حسین بن مسعود بغوی،
تفسیر بغوی، مترجم: مولانا عاشق الٰہی میرٹھی، جلد ۶، البروج، تحت الآیۃ ۲۲ (ملتان: فوارہ چوک، ادارہ تالیفات اشرفیہ، ۱۴۳۶ھ)
رفیع الدین ہاشمی، پروفیسر ڈاکٹر،
تصانیفِ اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ (لاہور: اقبال اکیڈمی، بارسوم، ۲۰۲۰ء)
علامہ اقبال کے انگریزی خطبات، مشمولہ: اقبالیات (اردو)، جلد: ۳۷، شمارہ: ۴ (لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، جنوری تا مارچ ۱۹۹۷)
۱۹۸۶ء کا اقبالیاتی ادب، ایک جائزہ (لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، بارِ اول ۱۹۸۸ء)
سگمنڈ فرائڈ،
تحلیل نفسی کا اجمالی خاکہ، مترجم: پروفیسر ظفر احمد صدیقی (دہلی: ترقی اردو بیورو، ۱۹۰۷ء)
سعد حسن خاں، عبد الصمد صارم، وغیرہم،
المنجد عربی اردو (کراچی: دارالاشاعت، بار یازدہم، ۱۹۹۴ء)
طاہر القادری، پروفیسر،
عرفان القرآن، (لاہور: منہاج القرآن پبلی کیشنز، بارسوم، جنوری ۲۰۱۲ء)
عبد الحفیظ،
مصباح اللغات (عربی اردو ڈکشنری)، (کراچی: قدیمی کتب خانہ، ۱۹۵۰ء)
عبد اللہ بن عمر بن محمد الشیرازی،
تفسیر بیضاوی، ج ۵، پ ۲۷، الواقعۃ، تحت الآیۃ ۷۸، (لبنان: دار احیاء التراث العربی، موسسۃ التاریخ العربی، بیروت)
عبد الماجد دریا آبادی، مولانا،

تفسیر ماجدی، (لاہور: پاک کمپنی، اردو بازار)
غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر،
اعلامِ خطباتِ اقبال، مشمولہ: متعلقاتِ خطباتِ اقبال، مرتب: ڈاکٹر سید عبداللہ (لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، باراول ۱۹۷۷ء)
فریدالدین محمد عطار نیشاپوری،
منطق الطیر (لاہور: تاج بک ڈپو ۱۹۳۷ء)
منطق الطیر (ایران: سایت فرہنگی، اجتماعی، خبری تربت جام)
فخرالدین رازی،
التفسیر الکبیر (جلداول) (بیروت: دارالکتب العلمیہ)
کرم شاہ الازہری، پیر،
تفسیر ضیاء القرآن، جلد۳ (لاہور: ضیاء القرآن پبلی کیشنز، محرم الحرام ۱۳۹۹ھ)
محمد بن احمد،
تفسیر قرطبی (اردو ترجمہ) ج ۱۰، پ ۳۰، البروج، تحت الآیۃ ۲۲، مترجمین: ملک محمد بوستان، محمد اقبال شاہ گیلانی، محمد انور مگھالوی، شوکت علی چشتی (لاہور: ضیاء القرآن پبلشرز، باراول، اکتوبر ۲۰۱۲ء)
محمد اقبال، ڈاکٹر علامہ،
اسرارِ خودی، مشمولہ: کلیاتِ اقبال فارسی (لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز)
اسلامی فکر کی نئی تشکیل، مترجم: شہزاد احمد (لاہور: مکتبہ خلیل، باراول، جنوری ۲۰۰۵ء)
بانگِ درا، مشمولہ: کلیاتِ اقبال اردو (لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز)
تجدیدِ تفکرِ اسلامی، مترجم: پروفیسر ڈاکٹر محمد آصف اعوان، (غیر مطبوعہ نسخہ)
تجدیدِ فکریاتِ اسلام، مترجم: ڈاکٹر وحید عشرت (لاہور: اقبال اکادمی، پاکستان، باراول ۲۰۰۲ء)
تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، مترجم: سید نذیر نیازی، (لاہور: بزمِ اقبال، ب ن، س ن)
تفکیر دینی پر تجدید نظر، مترجم: ڈاکٹر محمد سمیع الحق (دہلی: ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، باراول ۱۹۹۴ء)
مذہبی افکار کی تعمیرِ نو، مترجم: شریف کنجاہی (لاہور: بزمِ اقبال، باراول ۱۹۹۲ء)
مطالعہ بیدل فکر برگساں کی روشنی میں، ترتیب و ترجمہ: ڈاکٹر تحسین فراقی، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور ۱۹۸۸ء
محمد آصف اعوان، ڈاکٹر،
اقبال کا پہلا خطبہ: 'علم اور مذہبی تجربہ' تحقیقی و توضیحی مطالعہ (لاہور: اقبال اکادمی، باراول، ۲۰۰۸ء)
فرائڈ کے نظریات پر اقبال کے اعتراضات، مشمولہ: مجلّہ مرآۃ العارفین انٹرنیشنل، شمارہ نومبر ۲۰۱۷ء؛
مسعود احمد خان،

خطباتِ اقبال میں قرآنی حوالے اور مباحث (لاہور: اظہار سنز، بار اول، ۲۰۱۵ء)

مولوی عبدالحق، ڈاکٹر ابواللیث صدیقی، ڈاکٹر فرمان فتح پوری، وغیرہم (مرتبین)،
اردو لغت جلد ہشتم (کراچی: اردو لغت بورڈ، بار اول، دسمبر ۱۹۷۸ء)

ہمّام بن مُنَبّہ،
صحیفہ ہمّام بن مُنَبّہ، ترجمہ وشرح: حافظ عبداللہ شمیم (لاہور: انصار پبلی کیشنز، ۱۷۔ اردو بازار، س ن، ب ن)

English Books

Annemerie Schimmel, Dr.

Gabriel's Wing, (Lahore: Iqbal Academy, Pakistan, 2nd Edition, 1989)

Conford F.M.,

Plato's Theory of Knowledge, (London: Routledge & Kegan Paul,1979)

J.M. Rodwell,

English Translation of the Holy Quran, Editions 1909, 1929 & 1994

Muhammad Iqbal, Dr.

'The Resconstruction of Religious Thought in Islam'
(London: Oxford University Press, 1934)
(Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 3rd Editim,2017)
(Lahore: Institute of Islamic Culture, 10th Edition, 2017)

'The Secrets of the Self (Asrar-i-Khudi)' Translated By: Nicholson Reynold, (London: MacMillan and Co. Limited, 1920)

M. Saeed Sheikh,

Notes And References, included: "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", by: Allama Muhammad Iqbal (Lahore: Iqbal Academy, 3rd Edition, 2015)

Patrick Glynn,

'God'. The Evidence, The Reconciliation of Faith and Reason (in a Postrecular World) (California: Prima Publishing, 1997)

Russel, Bertrand,

History of Western Philosophy, (London: George Allen & Unwin Ltd, 1948),

Siddique Javed, Dr.

Iqbal and Radwell's Translation of the Quran, included: Iqbal Review, Volume: 42, Number: 4 (Lahore: Iqbal Academy, Pakistan, October 2001)

Websites

https//www.bbc.com/urdu/pakistan/story/
https://al-hadees.com/alquran
https://en.wikipedia.org/wiki/
https://ur.wikipedia.org/wiki/
https://www.facebook.com/Hikmat.O.Danai/posts/
www.corpus.quran.com/
www.elmedeen.com/
www.faculty.washington.edu/
www.kitabosunnat.com/
www.mirrat.com/
www.openburhan.net/

ریاضِ اقبال

پی ایچ ڈی کی سطح کا یہ تحقیقی مقالہ شاعرِ مشرق، حکیم الامت، علامہ ڈاکٹر محمد اقبال، مولانا روم، سید علی ہمدانی اور دیگر مشاہیرِ اسلام کے فکر، فن، فلسفہ اور اردو و فارسی زبان و ادب کے مختلف موضوعات پر لکھی گئی 40 عدد کتب اور 400 مقالات و مضامین کے خلاصے، تعارف اور تحقیقی و تنقیدی جائزہ و تبصرہ پر مشتمل ہے۔

تصنیف و تالیف
ڈاکٹر محمود علی انجم
ریسرچ سکالر (اقبالیات، اردو، تصوف، نفسیات و روحی علوم)

نورِ عرفان

(جلد اول و دوم)

اگر آپ کامیاب زندگی گزارنا چاہتے ہیں۔ اپنے تمام مسائل و مشکلات کا حل جاننا چاہتے ہیں۔ مصیبتوں بھری زندگی کو پُرسکون، قابل رشک زندگی میں بدلنا چاہتے ہیں۔ اپنے ذہنی، نفسیاتی، روحانی و جسمانی امراض کا علاج کرنا چاہتے ہیں۔ نا قابل علاج امراض سے چھٹکارا پانا چاہتے ہیں۔ بحیثیت وکیل، سائنسدان، انجینئر، ڈاکٹر، سیاستدان، سرکاری ملازم، کاروباری انسان اور کارکن کے اپنی پیشہ وارانہ ذمہ داریاں احسن طریقے سے سرانجام دینا چاہتے ہیں تو یہ کتاب ضرور پڑھیں۔ یہ کتاب کامیاب، خوشحال زندگی بسر کرنے کے زرّیں اصولوں اور ضابطۂ حیات کی ترجمان ہے۔ اس کتاب میں روحانی سائنس اور دیگر روحانی، روحی، نفسیاتی و مابعد النفسیاتی علوم کا سائنسی طرزِ فکر کے مطابق مشاہداتی و تجرباتی اور تحقیقی و تنقیدی جائزہ پیش کیا گیا ہے۔ یہ کتاب راہِ حق کے متلاشی ہر معلم (Teacher)، متعلم (Student)، معالج (Hakeem/Doctor)، ماہرِ نفسیات (Psychologist)، ماہر مابعد النفسیات (Parasychologist)، ماہرِ علمِ تنویم (Hypnotist) اور ماہرِ علمِ روحانی (Spiritualist) کی بنیادی ضرورت ہے۔ یہ کتاب تنظیم و تعمیرِ شخصیت کے جامع نصاب پر مشتمل ہے۔ یہ کتاب آپ کو زندہ رہنے، کامیاب زندگی گزارنے اور صراطِ مستقیم پر چلنے کا گر سکھائے گی۔

تصنیف و تالیف
ڈاکٹر محمود علی انجم
ریسرچ سکالر (اقبالیات، اردو، تصوف، نفسیات و روحی علوم)

نورِ عرفان

(جلد سوم)

نورِ عرفان جلد اول و دوم میں روحانی تعلیم و تربیت سے متعلق تمام ضروری امور کا ذکر کیا گیا ہے۔ نورِ عرفان جلد سوم اسی سلسلے کی تیسری کتاب ہے۔ یہ کتاب مصنف کے برسوں کے ذاتی مشاہدات و تجربات پر مشتمل ہے۔ اس میں دین اسلام کی تعلیمات کے مطابق، اسلامی نقطہ نگاہ سے سحر و آسیب، نظرِ بد اور دیگر شرورِ کائنات کا فلسفہ بیان کیا گیا اور روحانی علاج کی تعلیم دی گئی ہے جس کی مدد سے ہر کوئی آسانی سے اپنا اور اپنے احباب کا روحانی علاج کر سکتا ہے۔ اس میں احادیثِ مبارکہ اور بزرگوں کے معمولات پر مشتمل مختصر اور جامع روحانی اعمال، وظائف اور ادعیہ؛ دعائے اسمِ اعظم، دعائے حزب الاعظم، دعائے حزب البحر، دعائے حزب الحب والتسخیر کی تعلیم اور اجازت دی گئی ہے۔ کتاب میں بیان کردہ تمام روحانی اعمال اور وظائف اساتذہ اور مشائخ کے صدیوں کے آزمودہ اور مجرب ہیں۔ انھیں حرزِ جان بنا کر مختصر سی حیات میں نہ ختم ہونے والا اجر و ثواب اور بے شمار فوائد حاصل کیے جا سکتے ہیں۔

تصنیف و تالیف
ڈاکٹر محمود علی انجم
ریسرچ سکالر (اقبالیات، اردو، تصوف، نفسیات و روحی علوم)