The Concept Of Time and Space
(In The Light Of Iqbal's Lectures)

علامہ اقبال کا تصورِ زمان و مکان
(خطبات کی روشنی میں)

Dr.Ghulam Asghar*[1]
Post-Doctoral Fellowship, Institute of Urdu Language & Literature, Oriental College, University of the Punjab, Lahore.
Prof. Dr. Baseera Ambreen*[2]
Director Institute of Urdu Language & Literature, Oriental College, University of the Punjab, Lahore.

ڈاکٹر غلام اصغر☆[1]
پوسٹ ڈاکٹریٹ فیلوشپ، ادارہ اردو زبان و ادبیات، اورینٹل کالج، پنجاب یونیورسٹی، لاہور
پروفیسر ڈاکٹر بصیرہ عنبرین☆[2]
ڈائریکٹر، ادارہ اردو زبان و ادبیات، اورینٹل کالج، پنجاب یونیورسٹی، لاہور

Correspondance: asghar.khan@iub.edu.pk

eISSN:**3005-3757**
pISSN: **3005-3765**

Received: 28-09-2025
Accepted:23-12-2025
Online:31-12-2025

Copyright:© 2025 by the authors. This is an access-openarticle distributed under the terms and conditions of the Creative Common Attribution (CC BY) license

ABSTRACT: This research study explores the concept of time and space in the philosophical thought of Allama Muhammad Iqbal as articulated in his seminal work "The Reconstruction of Religious Thought in Islam". The study examines how Iqbal reinterprets classical Islamic metaphysics in dialogue with modern philosophical and scientific developments. The research investigates his critique of static and absolute notions of time and space and his formulation of a dynamic, creative, and experiential understanding of reality. The study argues that Iqbal rejects the mechanistic and deterministic worldview that dominated classical Newtonian physics and instead proposes a conception of time as a real, creative, and continuous process closely connected with the evolution of the ego. In this framework, time is not merely a measurable

sequence of moments but an inner, qualitative duration that reflects the unfolding of life and consciousness. Similarly, space is not treated as an independent and absolute container of events; rather, it is understood as relational and dynamically connected with the activity of the self and the structure of the universe. The research concludes that Iqbal's dynamic conception of reality not only challenges deterministic interpretations of the universe but also provides a philosophical basis for creativity, freedom, and continuous becoming in human existence. Through this analysis, the study highlights the enduring relevance of Iqbal's lectures for contemporary discussions in philosophy, theology, and the philosophy of science.

KEYWORDS: Iqbal, Lectures, religious thoughts, Critique, Philosophy, Time and space, block universe.

زمان[1] و مکان[2] عربی کے لفظ ہیں، جن کے اصطلاحی معنی لیے جاتے ہیں: وقت اور جگہ، حالات و واقعات، گرد و پیش۔ زمان ''کب اور جب'' جب کہ مکان ''جہاں اور کہاں'' کے معنیات کے دائرہ عمل میں آنے والے الفاظ ہیں۔ یہ دو الگ لفظ ایک ترکیب میں باندھے گئے ہیں کیوں کہ دونوں کا موضوعاتی منبع تکنیکی سطح پر ایک ہی بنتا ہے۔ اصولِ فلسفہ میں یہ دونوں اس لیے ایک ساتھ بولے جاتے ہیں کہ ہر مادی چیز کے لیے وقت اور جگہ ضروری ہے اور ان کے بغیر کوئی مادہ نہیں پایا جاتا۔ عربی لغت نے ان دو الگ مظاہر کو ایک ہی لفظ سے ظاہر کیا ہے؛ اسمِ ظرف۔ اس کو پھر محلِ استعمال پر معنویت دی جاتی ہے کہ یہ اسم ظرف زماں ہے یا اسم ظرف مکاں۔[3] اسم ظرف کی ایک وجہ یوں بھی ہے کہ زمین و آسمان ایک دوسرے کے اوپر رکھے ہوئے پیالے محسوس ہوتے ہیں۔ نیچے والا پیالہ ظرف مکاں کی نمائندگی کرتا ہے جب کہ اوپر والا پیالہ ظرف زماں کی۔ ان دونوں پیالوں کے مقامِ اتصال کو افق کہتے ہیں اور افق ہی دونوں ظروف کا مقامِ ابتدا بھی ہے اور انتہا بھی۔ اوپر والے پیالے پر سورج چاند ستارے اور دن رات کا ظہور ہوتا ہے اسی لیے زمانے اور وقت کی علامتوں کی وجہ

سے زمانے کو انھی مظاہر سے ماپا جاتا ہے، کیوں کہ یہ ایسے واقعات ہوتے ہیں جن کے تغیر کو دیکھا اور ان کے تکرار بل کہ استمراریت کو گنا جا سکتا ہے، اسی لیے دن رات کے گننے کے عمل کو وقت ماہ و سال سے تعبیر کرتے ہیں۔

جیسا کہ اس ترکیب کی ترتیب سے لگتا ہے کہ تصورِ زمان و مکان میں تقدیم و تاخیر اسی طرز سے ہی سمجھی جائے، لیکن اس پر ہر ہر سطح پر مختلف نظریات کا دور دورا رہا ہے۔ کسی کے نزدیک زمان پہلے ہے جب کہ کسی کے نزدیک مکان کو اولیت حاصل ہے۔ کسی کے نزدیک زمان و مکان بہ یک وقت ظہور پذیر ہوئے۔ یہ سارے مباحث از منۂ قدیم سے ہی جاری و ساری ہیں۔ ان میں سب سے اہم مسئلہ زمان و مکان کی ماہیت سے منسلک ہے۔ ان کی ماہیت کے تصور سے ہی تمام مباحث جنم لیتے ہیں۔ اس حوالے سے علامہ اقبال کا بھی اپنا تصور تھا، جس کی چھاپ ان کے پہلے اردو مجموعۂ کلام کی پہلی نظم ''ہمالہ'' کے آخری مصرعے ''دوڑ پیچھے کی طرف اے گردشِ ایام تو'' سے لے کر ان کے دمِ آخر پہ بار بار کہے گئے کلام ''سرودِ رفتہ باز آید کہ نیاید'' میں گردشِ وقت اور اس کی استمراریت کو روک کر جوہریت (بہ معنی Essentialism: کی طرف لپک میں دکھائی دیتی ہے۔ اور معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک زمان و مکان کا مسئلہ بہت اہم ہے، یہاں تک کہ ان کے خطبات کا بیشتر حصہ اسی مسئلہ کی توضیح و تشریح پر مشتمل ہے۔ اگرچہ عالم خوندمیری کا کہنا یہ ہے کہ ''زمانے کی اہمیت کا احساس فلسفی اقبال کو نہیں بل کہ شاعر اقبال کو ہوا تھا۔''[4] لیکن بہ قول ڈاکٹر سید وحید اشرف اقبال کے تصورِ زمان و مکان کے تین پہلو ہیں؛ اس کا ایک سرا سائنس سے ملتا ہے، دوسرا فلسفہ سے اور تیسرا مذہب سے۔[5] اور دیکھا جائے تو تینوں پہلوؤں سے اقبال زمان و مکان کو مسلمانوں کے لیے زندگی اور موت کا مسئلہ گردانتے ہیں، اسی لیے یہ معاملہ بہت اہمیت کا حامل ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ:

> اسلامی تہذیب و ثقافت کی تاریخ کا مطالعہ کیجیے تو ہم دیکھتے ہیں کہ فکرِ محض ہو یا نفسیات مذہب، یعنی تصوف کے مدارجِ عالیہ، دونوں کا نصب العین یہ رہا کہ لامتناہی سے لطف اندوز ہوں، بلکہ اس پر قابو حاصل کریں۔ یہاں یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ جس تہذیب و ثقافت کی یہ روش ہو گی، اس کے لیے زمان و مکان کا مسئلہ زندگی اور موت کا مسئلہ بن جائے گا۔''(6)

اور اس حوالے سے ان کا نقطۂ نظر واضح ہے کہ ''مسلمانوں کو ایک بہت بڑا کام درپیش ہے۔ ہمارا فرض ہے ماضی سے اپنا رشتہ منقطع کیے بغیر اسلام پر بحیثیت ایک نظامِ فکر از سرِ نو غور کریں۔''[7] اسی اصول پر جہاں ان کے نزدیک ''زمان و مکان'' کی تفہیم اصل میں ذاتِ واجب کی کھوج کا نام ہے۔ وہاں ان کا سابقہ ایک طرف ''زمانہ خود خدا ہے'' کے اعلان سے پڑتا دکھائی دیتا ہے تو دوسری طرف اقبال کے نزدیک ''نیچر کا علم خدا کی خدائی کا علم ہے۔ جب ہم نیچر کا مشاہدہ کرتے ہیں، تو گویا ہم انائے مطلق سے قریب تر ہوتے ہیں اور یہ بھی ایک قسم کی عبادت ہے۔''(8)

ایک طرف تو ان کا زمان و مکان کا نظریہ ''تصورِ خدا''، ''تصورِ کائنات'' اور ''تصورِ انسان'' کو ایک دائرے میں رکھ کر سوچنے کی دعوت دیتا ہے تو اس حوالے سے اقبال کا نظریۂ علم بھی واضح ہوتا ہے اور اس کی مقصدیت بھی سامنے آتی ہے۔ اقبال کے فکر و عمل کو ڈاکٹر برہان احمد فاروقی نے تین سطحوں پر دیکھا ہے، جس سے مذکورہ بالا عبارت کا نکتہ بھی واضح ہو جائے گا۔ وہ بتاتے ہیں کہ اقبال کے نزدیک انسانیت تین چیزوں کی محتاج ہے:

۱۔ کائنات کی روحانی تعبیر کی

۲۔ فرد کے روحانی ارتقاء کی

۳۔ ان بنیادی اصولوں کی، جو اپنے معنی میں ہمہ گیر ہوں اور روحانی اساس پر معاشرے کی نشو و نما کے محرک بن سکیں۔(9)

یوں یہ عمل نیکی کا عمل بن جاتا ہے اور ساتھ ہی اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ کس طرح ''علیت''، ''زمان'' اور ''مکان'' بنیادی نوعیت کے وہ قضیے ہیں جن کی تفہیم کے بغیر الٰہیات کی تشکیل ممکن نہیں۔ علامہ اقبال کا اس بارے میں تصور بہت واضح تھا کہ انسانی ترقی کی کلید کائنات کے رازوں کی افشانی سے منسلک ہے جب کہ کائناتی مظاہر اور قوانینِ فطرت کی جان کاری ہی انسان کو یہ اعتماد بخشتی ہے کہ وہ اشرف المخلوقات کہلوائے۔ اس حوالے سے اقبال اس شرف کو مذکورہ تینوں امور سے مشروط کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ ان پر غور و فکر نے نہ صرف انسانی ترقی کی راہیں کھول دی ہیں بل کہ انسانی صلاحیتوں میں ایک انقلاب برپا کر دیا ہے، اور یہ امکان بھی ظاہر کیا ہے کہ ''معلوم ہوتا ہے عقلِ انسانی زمان و مکان اور علیت ایسے بنیادی مقولات کی دنیا سے بھی آگے نکل جائے گی۔''[10] اس کے لیے انھوں نے آئن سٹائن کے نظریۂ اضافیت کی مثال دیتے ہوئے لکھا کہ کس طرح اس سے کائنات کے بارے میں جدید تخیل ہمارے سامنے آیا ہے اور اس نے ''ہمیں اس قابل بنا دیا ہے کہ ہم فلسفہ اور مذہب کے اکثر اہم مسئلوں کو ان جدید تصوروں کی روشنی میں دیکھیں اور ان کی مدد سے حل کریں۔(11)"

اسی ایقان کے ذریعے اقبال اپنے خطبات میں جابجا اس تصور پر نقد کرتے ہیں اور اس کے مثبت و منفی نتائج پر بحث کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ انھیں جن منطقی استدلال سے اتفاق تھا، وہ بھی بیان کیے اور جن سے متفق نہیں تھے، وہ بھی ہمارے سامنے آتے ہیں، اور ایک ناقد کے طور پر ان کا یہ نظریہ بھی سامنے رہے کہ ''فلسفیانہ غور و تفکر میں قطعیت کوئی چیز نہیں۔ جیسے جیسے جہانِ علم میں ہمارا قدم آگے بڑھتا ہے اور فکر کے لیے نئے نئے راستے کھل جاتے ہیں، کتنے ہی اور، اور شاید ان نظریوں سے جو ان خطبات میں پیش کیے گئے ہیں، زیادہ بہتر نظریے ہمارے سامنے آتے جائیں گے۔ ہمارا فرض

بہر حال یہ ہے کہ فکرِ انسانی کے نشو و نما پر باحتیاط نظر رکھیں اور اس باب میں آزادی کے ساتھ نقد و تنقید سے کام لیتے رہیں۔ ''(12)

وقت کی پہلی اور بنیادی اکائی ''آن'' ہے، یعنی وقت کی وہ چھوٹی سے چھوٹی اکائی جس کو مزید تقسیم نہ کیا جا سکتا ہو۔ وقت ''آنات'' کے تسلسل کا نام ہے۔ یہ ''آن'' کا تصور ایٹمی تصور سے ہی منسلک ہے اور اسی تقسیم کی طرح ہی مانا اور تعریف کیا گیا ہے۔ ایٹم کو ''جوہر'' کہا جاتا ہے، اسی ''جوہر'' یعنی ایٹم کی بنیادی ساخت کے کلیے پر ''آن'' کو سمجھیں۔ زمان کا تعلق محسوس سے اور مکان کا مرئی تجربے سے شمار کیا جاتا تھا، سو زمان کے لیے لمحوں اور مکان کے لیے نقطوں کا تصور آیا جسے عربی میں ''آنات'' اور ''ہنات'' کی اصطلاحوں میں پیش کیا گیا۔ زمان کی اصل ''آن'' یا لمحہ جب کہ مکان کی ''ہنہ'' یا نقطہ۔ زمان ایک سلسلہ ہے لمحوں کا (آنات) جن کا ظہور پے در پے ہو رہا ہے جب کہ مکان عبارت ہے نقطوں کے ایک تسلسل سے (ہنات)۔ جس طرح نقاط کی سلسلہ بندی سے مکان کا وجود متشکل ہوتا ہے، ایسے ہی لمحات کی سلسلہ بندی سے زمانے کا۔ یوں یہ دونوں جواہر اپنے اپنے مقام پر مکانی اور زمانی اثبات قائم کرتے ہیں۔(13)

شاہ ولی اللہ کے نزدیک وقت کی تین سطحیں ہیں، جو اپنی باقاعدہ، منظم اور فلسفیانہ صورت میں علامہ اقبال کے یہاں ملتی ہیں:

۱۔ زمانِ لیل و نہار

۲۔ زمانِ دہری

۳۔ زمانِ سرمدی(14)

زمانِ لیل و نہار وہ عام خطی صورت کا وقت ہے جو قابلِ پیمائش ہے، اور جسے دن، رات، تاریخ، کیلنڈر اور طبیعیات میں گنا یا استعمال کیا جاتا ہے۔ یہ زمان مسلسل (serial) ہے لیکن اس کی خصوصیت یہ ہے کہ یہ گننے یا تفہیم کے لیے ماضی، حال اور مستقبل میں بانٹا جا سکتا ہے، اس کی اساس حرکت، تغیر اور فنا سے منسلک ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ وقت عملی زندگی کے لیے ضروری ہے، لیکن حقیقتِ مطلقہ کا آخری درجہ نہیں۔

یہاں ایک وضاحت بھی ضروری ہے کہ زمانِ لیل و نہار کو زمانِ مسلسل بھی کہا جاتا ہے کہ لیکن بہ قول سید نذیر نیازی، اقبال کے نزدیک اس کا ترجمہ ''زمانِ قار مناسب رہے گا۔ فرمایا serial کا مفہوم لفظ قار کیا جائے، یعنی رک رک کر یا قرار لیتے ہوئے چلنے والا زمانہ، جیسے ہر لمحے کو لمحہ بھر کے لیے قرار حاصل ہے۔ اس لیے کہ serial time روزمرہ زندگی کا زمانہ ہے جس میں ہم ماضی سے حال میں گذر کرتے ہوئے سلسلہ وار مستقبل کی طرف بڑھتے ہیں۔ سلسلہ وار سے

مطلب ہے آنات کا ہے بعد دیگرے، مگر پیہم ظہور جس سے اس میں تسلسل کی شان پیدا ہو جاتی ہے۔ حالانکہ تسلسل کا تعلق ہمارے اپنے یعنی داخلی احساس سے ہے۔ زمان متسلسل کے مقابلے میں زمان غیر متسلسل یعنی وہ زمانہ ہے جس میں نہ مرور ہے، نہ تسلسل، نہ ایک کے بعد دوسرا لمحہ، نہ آنات کا پیہم ظہور۔ لہٰذا اس میں نہ ماضی ہے، نہ حال، نہ مستقبل۔ یہ گویا زمان خالص ہے یا زمان محض (pure) جسے برگساں نے استدام (duration) کہا ہے۔ لہٰذا حضرت علامہ کا ارشاد تھا کہ زمان غیر متسلسل کو زمان غیر قار کہا جائے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ عربی میں زمانے کی تعریف قار الذات سے کر بھی کی گئی ہے جس سے مقصود اگر اس کا لمحہ بہ لمحہ اور اس لیے رک رک کر non-serial کو زمانِ قار اور serial time آگے بڑھنا ہے تو اس کو غیر قار ہی کہنا چاہیے۔ ''(15)

اس کے بعد سید نذیر نیازی نے اپنی مجبوری واضح کی کہ عربی زبان میں زمانے کے لیے متعدد الفاظ ہیں۔ جیسے دہر، زمن، وقت، اجل، حین وغیرہ۔ دہر زمان خاص ہے، زمن روز مرہ کا ریاضیاتی زمانہ جسے ہم ناپ سکتے اور ماضی، حال اور مستقبل میں تقسیم کر دیتے ہیں۔ وقت اور اجل اور حین اس کے مختلف پہلو ہیں۔ اسی لیے انھوں نے زمانِ قار کی بجائے زمانِ مسلسل کو ترجیح دی کہ اس سے ذہن سلسلے کی طرح منتقل ہو جاتا ہے۔

اس زمانے کے بارے میں اقبال کی تفہیم یہ ہے کہ یہ وقت انسانی شعور کی ایک سطح پر پیدا ہونے والا وہم ہے جو ہمیں کائنات میں نظم و ترتیب دکھاتا ہے۔ یہ وقت، تاریخ، تمدن، سیاست اور سائنس کے لیے ناگزیر ہے، مگر روحانی حقیقت کا احاطہ نہیں کرتا۔

اس کے بعد زمانِ دہری یا زمانِ خالص کا دوران والا وقت آتا ہے۔ یہ وہ وقت ہے جو اندرونی شعور میں بہ طور مسلسل بہاؤ محسوس ہوتا ہے۔ یہ تصور برگساں کے durée میں صوفیانہ تصورِ حال کی صورت میں ملتا ہے، جو تخلیقی و تجرباتی ہے(16)، اور خودی کے ارتقا سے وابستہ ہے۔ اقبال کے نزدیک بھی یہ وقت خودی کی تخلیقی حرکت کا نام ہے۔ کیوں کہ کائنات کوئی تیار شدہ شے نہیں، بل کہ ایک جاری تخلیق ہے۔ یہی وہ وقت ہے جہاں خودی بنتی ہے، ارادہ عمل میں ڈھلتا ہے، اور تاریخ پیدا ہوتی ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ زمانِ لیل و نہار سے گہرا ہے، اور تغیر کی خصوصیت رکھتا ہے۔

اس کے بعد زمانِ سرمدی کا تصور ہے۔ یہ اصل میں خدا کا وقت ہے۔ عام وقت سے ماورا درجہ ہے جس کا نہ کوئی ماضی ہے، نہ مستقبل۔ نہ کوئی ابتدا ہے، نہ انتہا۔ یہ مستقل اور مطلق ہے۔ اقبال کے نزدیک خدا کے لیے وقت ایک ابدی حال (Eternal Now) ہے۔ اسی لیے خدا کو مستقبل معلوم ہے مگر اس سے انسانی اختیار سلب نہیں ہوتا۔ کیوں کہ انسانی افعال زمانِ دہری میں آزاد ہیں، جب کہ خدائی علم زمانِ سرمدی میں محیط ہے۔

یہ تینوں الگ الگ وقت نہیں بل کہ وقت کے تین درجاتِ شعور ہیں۔ اس شعوری سطح پر اقبال نیوٹن کے مطلق وقت سے، اشعریہ کے جبری نظریہ سے، اور مخصوص صوفیانہ جمود سے آگے نکل جاتے ہیں۔ جس میں بہ یک وقت خدائے مطلق کا نظریہ بھی موجود ہے، جس میں انسان بھی آزاد ہے اور تاریخ بھی بامعنی ہے نہ کہ کوئی طے شدہ سکرپٹ کی صورت میں اداکاری کا منچ۔

جیسا کہ برگساں کے نزدیک جس وقت کو ہم گھڑی سے ناپتے ہیں، وہ دراصل ''مکان زدہ وقت (spatialized time)'' ہے، جب کہ انسانی شعور میں جو وقت بسر ہوتا ہے وہ بالکل مختلف نوعیت رکھتا ہے۔ برگساں کا durée یا دورانیہ کوئی عددی، قابلِ تقسیم اکائی نہیں بل کہ ایک مسلسل، رواں، اندرونی تجربہ ہے۔ لمحے ایک دوسرے میں مدغم ہوتے ہیں، جیسے دھن میں سر یا شعور میں احساسات۔ آئن سٹائن کا وقت گھڑی کا وقت ہے، مگر دل چسپ بات یہ ہے کہ اضافیت خود اس گھڑی والے وقت کو بھی مطلق نہیں رہنے دیتی۔ یوں طبیعیات، غیر ارادی طور پر، برگساں کے اس اعتراض کی تائید کرتی دکھائی دیتی ہے کہ وقت کوئی سادہ، بیرونی شے نہیں۔

اقبال نے اسی موڑ پر فلسفے اور طبیعیات کو ایک نئے زاویے سے دیکھا۔ ان کے نزدیک وقت نہ تو محض وہ ریاضیاتی خط ہے جس پر لمحے قطار میں لگے ہوئے ہوں، اور نہ ہی وہ شعور کا محض ایک وہم، بل کہ اقبال کے یہاں وقت زندگی کی تخلیقی حرکت سے جڑا ہوا ہے۔ خطبات میں وہ واضح کرتے ہیں کہ ساکن اور جامد وقت دراصل موت کی علامت ہے، جب کہ حقیقی وقت حرکت، تخلیق اور ارتقا سے وابستہ ہے۔ وہ برگساں کے دوران سے وابستگی ضرور رکھتے ہیں، مگر ساتھ ہی یہ سوال بھی اٹھاتے ہیں کہ اگر وقت محض شعور کی داخلی کیفیت ہو تو کائنات کی تخلیقی معنویت کہاں جائے گی؟

یہی وہ مقام ہے جہاں آئن سٹائن کی اضافیت اقبال کے لیے خاص اہمیت اختیار کر لیتی ہے۔ اضافیت یہ دکھاتی ہے کہ وقت نہ تو محض ذہنی وہم ہے اور نہ کوئی جامد کائناتی ڈھانچا، بل کہ مشاہدہ کرنے والے کی حالت، رفتار اور مقام سے جڑا ہوا ایک سہ پہلو رشتہ ہے۔ اقبال کے نزدیک یہی وسیلہ اور رشتہ وقت کو زندگی سے جوڑتا ہے۔ وقت کوئی بیرونی فریم نہیں جس میں زندگی قید ہو، بل کہ زندگی خود وقت کو معنی دیتی ہے۔ اس تصور کو ایک مثال سے سمجھیں۔ جب آپ ساکن بیٹھے ہوتے ہیں تو آپ مکان میں حرکت نہیں کر رہے، مگر اس کے باوجود آپ حرکت میں ہیں، آپ وقت میں حرکت کر رہے ہیں۔ آپ ہر سیکنڈ میں ایک سیکنڈ مستقبل کی طرف بڑھ رہے ہیں۔ یہ وقت کی جہت میں آپ کی زیادہ سے زیادہ رفتار ہے۔ جیسے ہی آپ چلنا شروع کرتے ہیں، آپ مکان میں حرکت کرنے لگتے ہیں اور وقت میں آپ کی رفتار سست پڑ جاتی ہے۔ یہ کوئی حادثہ نہیں بل کہ space-time کی جیومیٹری کا تقاضا ہے۔ یہاں برگساں کا یہ نکتہ یاد آتا ہے کہ حرکت کو جامد خانوں میں تقسیم کر کے سمجھنا خود ایک فکری مغالطہ ہے۔ جب کہ اضافیت ہمیں دکھاتی ہے کہ یہ ''خانوں'' کی دنیا ہماری سہولت کے لیے ہے، حقیقت اس سے کہیں زیادہ سیال ہے۔

اسلامی روایت میں زمان و مکان خدا کی مخلوقات ہیں، زمان کو حرکت یا تغیر سے متعلق سمجھتے ہیں جس کی پیائش فلکی اجرام کی حرکت سے ہے۔ یہ کوئی ایک مطلق شے نہیں۔ یہ کبھی حرکت ہے، کبھی شعور، کبھی نور ہے تو کبھی تاریخ جانچنے کا آلہ۔ جب کہ جدید طبیعیات میں دراصل اس روایت کو نئی اصطلاحات کے ساتھ پیش کیا گیا۔ یہ نئے لسانی اظہار ہیں، نئے انکشافات نہیں۔

اقبال کے یہاں زمان و مکان کا فہم نسبتوں سے حاصل ہوتا ہے۔ وقت ہر شاہد اور مشاہد کے لیے حقیقی ہے، مگر اس کی ماہیت مختلف ہے۔ مکان جامد ظرف نہیں بل کہ حرکت کا پھیلاؤ ہے، جب کہ خدا زمان میں محصور نہیں مگر زمان سے منقطع بھی نہیں۔ یہی نکتہ اقبال کو اشعریہ کے جمودی نظریے سے، جدید طبیعیات و فلسفیانہ جبریہ فکر، اور مخصوص صوفیانہ وہم کے اثرات سے آزاد کرتا نظر آتا ہے۔

اپنے خطبے میں اقبال وقت کی باطنی ماہیت کو موضوع بناتے ہیں:

> The time in which the efficient self lives is, therefore, the time of which we predicate long and short. It is hardly distinguishable from space. We can conceive it only as a straight line composed of spatial points which are external to one another like so many stages in a journey. [17]

یہاں اقبال برگساں اور ابنِ عربی سے ہم آہنگ نظر آتے ہیں جب کہ غزالی کی طرح وقت کو محض وہم نہیں کہتے۔ خطبات میں اقبال نیوٹن کے مطلق وقت کو رد کرتے ہیں تو شاہ ولی اللہ کے زمان تابعِ مرتبۂ وجود سے ہم آہنگ ہیں اور شہاب الدین سہروردی کے درجاتِ ادراک سے بھی ہم خیال نظر آتے ہیں جب کہ معتزلہ کے یکسر ریاضیاتی وقت سے اختلاف کرتے ہیں۔

خطبات میں اقبال ذاتِ واجب کا زمان کے لحاظ سے بیان کرتے ہیں کہ وہ زمان نہ محض مخلوق ہے، نہ محض وہم ہے بل کہ الہیاتی تخلیق ہے۔ تو یہاں اقبال کا یہ نکتہ شاہ ولی اللہ کے سب سے قریب ہے، جب کہ اشعریہ سے آگے ہے۔ یہاں وہ ابنِ عربی سے مختلف نظر آتے ہیں۔

خطبات میں اقبال جب وقت کو خودی سے منسلک کرتے ہیں تو ابن خلدون کے حرکی زمان سے اور برگساں کے Duree سے ہم آہنگ ہو جاتے ہیں جب کہ ابن عربی سے اس معاملے میں اختلاف کرتے ہیں، جہاں فرد محض تعین ہے۔

خطبات میں اقبال جب زمان کے تاریخی شعور کا ذکر کرتے ہیں، تو جہاں قرآنی تصورِ تاریخ سے ہم آہنگ ہیں، وہاں ابن خلدون کے تصورِ تاریخ سے بھی مماثلت کرتے ہیں، لیکن یونانی دوری زمان اور دیگر غیر تاریخی وقت کے تصور سے اختلاف کرتے ہیں۔ اقبال خلقِ جدید کو اشعری نظریہ کے مطابق کوئی اتفاق نہیں سمجھتے بل کہ ارادی تسلسل سمجھتے ہیں۔ اسی طرح اقبال عمومی طور پر نظریۂ اضافیت کے وقت اور مکان سے متعلق تصورات سے اتفاق کرتے ہیں، تاہم وہ اس پر ایک اعتراض بھی اٹھاتے ہیں۔

اقبال کے نزدیک آئن اسٹائن کا نظریہ وقت کو غیر حقیقی بنا دیتا ہے، کیوں کہ اگر وقت کو مکان کی چوتھی بُعد سمجھا جائے تو مستقبل بھی ماضی کی طرح پہلے سے متعین ہو جاتا ہے۔ اس صورت میں وقت بہ طور ایک آزاد تخلیقی لمحہ اپنی معنویت کھو دیتا ہے۔ کیوں کہ اس نظریے کی ایک جہت میں واقعات سرزد ''ہوتے'' نہیں بل کہ ہم محض ان سے ''ٹکراتے'' ہیں۔

اقبال Tertium Organum میں پیش کیے گئے او سپنسکی کے تصورِ وقت پر اعتراض کرتے ہیں جس میں وہ بھی وقت کو مکان کی چوتھی بُعد قرار دیتے ہیں۔ وہ اسے تین بُعدی اشکال کی ایسی حرکت سمجھتے ہیں، جو خود ان میں شامل نہیں۔ اس کے نزدیک جو چیز ہمیں وقت نظر آتی ہے، وہ دراصل مکان ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ وقت کوئی حقیقی تخلیقی حرکت نہیں بل کہ پہلے سے موجود واقعات کا انکشاف ہے۔ اقبال کے مطابق او سپنسکی وقت کی تسلسلی خصوصیت کو خود ہی ختم کر دیتے ہیں، اور اس طرح وقت کو ایک حقیقی نئی بُعد قرار نہیں دیا جا سکتا۔

اقبال مک ٹیگارٹ کے اس استدلال کا حوالہ دیتے ہیں جس کے مطابق وقت غیر حقیقی ہے، کیوں کہ ہر واقعہ بہ یک وقت ماضی، حال اور مستقبل ہوتا ہے، جو باہم متضاد ہیں۔ مثال کے طور پر کسی کی پیدائش یا وفات ہمارے لیے ماضی ہے، اس کے ہم عصروں کے لیے حال تھی، اور آنے والوں کے لیے مستقبل۔ اقبال کے نزدیک یہ استدلال اس مفروضے پر قائم ہے کہ تسلسلی وقت حتمی حقیقت ہے، حال آں کہ مستقبل بہ طور واقعہ موجود نہیں بل کہ بہ طور امکان موجود ہوتا ہے۔

برگساں کے نزدیک وقت ایک مسلسل تخلیقی بہاؤ ہے، جو ہر لمحہ نئی صورتیں پیدا کرتا ہے اور جس میں حقیقی آزادی پنہاں ہے۔ اقبال برگساں کے تصورِ وقت کے بہت قریب ہیں، تاہم وہ اس کے غیر شخصی تصورِ وقت پر بعض کم زوریوں کی نشان دہی بھی کرتے ہیں۔ بہ قول ڈاکٹر رشید امجد ''اقبال صرف اس حد تک برگساں کے قریب تھے کہ وہ زمانے کو ایک حقیقت مانتا ہے ورنہ دیگر معاملات میں وہ برگساں سے بھی اختلاف رکھتے ہیں۔ برگساں کے نزدیک کائنات بے غایت ہے، اس لیے کہ کائنات کو بامقصد ماننے سے اس کی فکری کاوشوں کا مرکزی تصور بے معنی ہو جاتا ہے اور زمانے کی حیثیت ثانوی رہ جاتی ہے۔ برگساں مقصدیت کا منکر تھا۔ اس کے نزدیک مقصدیت زمان کو بے حقیقت بنا دیتی ہے اور زندگی کی آزاد تخلیق میں خلل ڈالتی ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ اگر مقصد سے مراد مستقبل کی ایک مقررہ صورت ہے تو زمان حقیقت ہو جاتا ہے کیوں کہ پھر اس میں تخلیق کرنے کی قوت باقی نہیں رہتی۔ اس قسم کی مقصدیت ایک طرح کی میکانیت ہے جس کے نتیجے

میں زندگی جبر بن جاتی ہے۔ اس صورت میں آزادی اور اختیار کی گنجائش نہیں رہتی۔ اُس جبری صورت میں نہ انسان آزاد رہتا ہے اور نہ خدا۔ یہ دراصل مادیت ہی کی دوسری صورت ہے۔ مقصدیت کا دوسرا مفہوم یہ ہے کہ زندگی جیسے جیسے ترقی پذیر ہوتی جاتی ہے انسان بھی نئے نئے مقاصد، نئی نئی اقدار اور منزلیں پیدا کرتا چلا جاتا ہے۔ ارتقاء کے معنی پہلی حالت کی نفی سے دوسری حالت کا اثبات ہے۔ قرآن کی رو سے کائنات میں ہر دم اضافہ ہوتا رہتا ہے اور کائنات ایک وسعت پذیر حقیقت ہے۔''(18)

اضافیت کے حوالے سے دیکھیں تو اقبال زمان کے علاوہ مکانی اضافیت پر بھی بات کرتے ہیں۔ اقبال اپنے خطبے میں جہاں آگرہ سے دوری کے حوالے سے تاج محل کے حسن و جمال سے لطف اندوزی کی کمی کا مسلسل اشارہ دیتے ہیں، وہیں مکانی اضافیت کے حوالے سے کہتے ہیں کہ ''مکان کے متعلق بھی میرے خیال کو مکاناً مکان سے کوئی نسبت نہیں، بل کہ خودی کو یہ قدرت حاصل ہے کہ ایسے کئی نظامات مکانی کا تصور کر سکے۔ پھر عالمِ بیداری میں ہمارا شعورِ مکان کچھ اور ہوتا ہے، عالمِ خواب میں کچھ اور۔ نہ ان میں باہم کوئی نسبت ہوتی ہے، نہ وہ ایک دوسرے میں محل،(19) نہ ایک دوسرے پر حاوی۔ اس لیے کہ جسم کا تعلق تو جب بھی ہو گا ایک ہی مکان سے ہو گا، دو سے نہیں ہو سکتا، لہٰذا خودی کو ان معنوں میں بھی مکاناً محدود ٹھہرانا جائز نہیں، جن میں جسم کو۔۔۔۔ خودی کی مدتِ زمانی طبیعی حوادث کی مدتِ زمانی سے اساساً مختلف ہو گی۔ طبیعی حوادث کی مدتِ زمانی تو ایک حقیقتِ حاضرہ ہے اور مکان پر ممتد۔ لیکن خودی کی مدتِ زمانی اس کے داخل میں مرکوز اور اپنے ہی مخصوص انداز میں حال اور مستقبل سے وابستہ۔۔۔۔ حقیقی مدتِ زمانی کا تعلق خودی اور صرف خودی سے ہے۔''(20)

یہاں یہ بات واضح ہوتی ہے کہ مکان اضافی ہوتا ہے تو انسانی تخیل میں جا کر شعور و ادراک کے اندر، اور غیر اضافی ہوتا ہے آنکھوں کے پردے کے سامنے۔ جب کہ زمان کا تعلق سراسر داخلی کیفیت سے جڑا ہوا ہے۔ لیکن یہاں اقبال ایک اور اشارہ بھی دیتے ہیں جس میں مکانی اضافیت زمانی کیفیت سے مل کر جو خط بناتی ہے، اس کی تصویر ہمیں یوں نظر آتی ہے:

داخل کی زندگی میں نفسِ انسانی کا رخ دراصل مرکز سے خارج کی طرف رہتا ہے اور اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں اس کے دو پہلو ہیں: ایک فعال یا کارفرما، دوسرا بصیر یا قدر آشنا۔ اپنے فعال اور کارفرما پہلو یا عالم جلوت میں تو اس کا تعلق اس دنیا سے قائم ہوتا ہے جسے ہم مکان کی دنیا کہتے ہیں اور جو موضوع ہے تلازمی نفسیات یعنی ہماری روزمرہ کی عمل زندگی کا، جس میں ہمیں اشیا کے خارجی نظام سے سابقہ پڑتا ہے اور جو ہمارے شعور کی گزرتی ہوئی کیفیتوں کو متعین کرتی اور ان پر اپنا نقش ثبت کر دیتی ہیں۔ اس حالت میں نفسِ انسانی گویا اپنے آپ سے بے تعلقی کی زندگی بسر کرتا ہے مگر باوجود مجموعیت اپنی وحدت برقرار رکھتا اور چند مخصوص اور قابل شمار کیفیتوں کے ایک سلسلے کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ لہٰذا ہم اس کے یعنی نفس فعال یا کارفرما کے زمانے کو طویل بھی کہہ سکتے ہیں اور قصیر بھی اور جس کا مکان سے بہ مشکل ہی امتیاز ہو سکتا ہے، کیوں کہ ہم اس

کا تصور کریں گے تو ایک خطِ مستقیم ہی کے طور پر جو نقطہ ہائے مکانی پر مشتمل اور ہماری ذات سے ایسے ہی خارج میں واقع ہو گا جیسے کسی سفر کی منزلیں۔(21)

قاضی جاوید نے اقبال کے نظریۂ زمان و مکان کو اپنی دانست میں سمجھ کر اِس میں موجود کچھ خلاوں کو بھی واضح کیا ہے۔ ان کے نزدیک اقبال کے نزدیک خودی ہی وہ آلہ ہے جس کی مدد سے زبان کی ماہیت کا ادراک ہو سکتا ہے، جس پر وہ خودی کے دو پہلوؤں؛ افعال پہلو اور بصیر پہلو کو سامنے رکھ کر بات بڑھاتے ہیں۔ فعال پہلو (جسے ہم دنیاوی پہلو بھی کہہ سکتے ہیں) زمان و مکان سے وابستہ ہے یہ زمان مسلسل ہے۔ اقبال نے فعال پہلو کی جو تشریح پیش کی ہے وہ آئن سٹائن کے نظریہ سے مطابقت رکھتی ہے، لیکن اقبال نظریہ اضافیت سے ماوراہونے کے لیے اس کو ناکافی قرار دیتے ہیں اور یہ اعتراض کرتے ہیں کہ ''نظریہ اضافت کی بنا پر یہ بھی ممکن ہے کہ ناظر اور اس نظام کی رفتاروں میں جہاں حوادث واقع ہو رہے ہوں، خاطر خواہ تبدیلیاں کرتے ہوئے ہم معلول کو علت سے پہلے لے آئیں۔ اندریں صورت میں یہ سمجھتا ہوں کہ زمانے کو بُعد رابع ٹھہرانا (جیسے اضافیت قرار دیتی ہے) گویا اس کی نفی کرنا ہے۔'' قاضی جاوید کے نزدیک اقبال کا یہ اعتراض درست نہیں، لیکن انھوں نے ڈاکٹر رضی الدین کی تاویل بھی پیش کر دی ہے کہ ''اضافیت کی رو سے یہ ممکن نہیں کہ ناظر اور اس نظام کی رفتاروں میں، جہاں حوادث واقع ہو رہے ہیں، خاطر خواہ تبدیلیاں کرتے ہوئے ہم معلول کو علت سے پہلے لے آئیں۔'' اس کے ساتھ ہی وہ بتاتے ہیں کہ ''اقبال نے اوپنکی کے نظریہ پر جو تنقید کی ہے، وہ تو درست ہے لیکن اسے نظریہ اضافیت پر لاگو نہیں کیا جا سکتا۔''(22)

اس کے بعد قاضی جاوید خودی کے دوسرے پہلو پر بات کرتے ہیں۔ یہ پہلو زمان خالص ہے۔ اقبال کے الفاظ میں حاصل کلام یہ کہ انائے بصیر کا زمانہ محض ایک ''آن'' ہے جس کو انائے فعال دنیائے خارج سے رسم و راہ کے باعث ''آنات'' کے ایک سلسلے میں تقسیم کر دیتا ہے، پس اقبال نے اپنی واردات شعور کی بنا پر زمان خالص کا جو نظریہ پیش کیا ہے، اس کے مطابق زمان خالص ایک واحد اور ناقابل تجزیہ عمل ہے۔ زمان حقیقی حال، ماضی مستقبل کے امتیازات سے مبرا ہے۔ مگر اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ زمان خالص میں نہ ماضی، نہ حال اور نہ ہی مستقبل کا وجود ہے۔ یعنی جو کچھ ہے، وہ پہلے سے موجود ہے۔ یہاں کوئی نئی شئے تخلیق نہیں ہوئی۔ لیکن یہ وہ نتیجہ ہے، جس کی اقبال بار بار تردید کرتا ہے۔ نیز اس سے خدا کی خلاقی کی بھی تردید ہوتی ہے جس کا اقبال مدعی ہے۔ کیوں کہ تخلیق کائنات کا عمل جسے ہم ہزاروں لاکھوں سالوں پر مشتمل گردانتے ہیں، خدا کے لیے محض ایک ''آن'' پر مشتمل ہے۔ خدا نے اس ایک ''آن'' میں، جس عمل کا تصور کیا، اب اس کے مطابق کائنات میں واقعات رونما ہوتے جا رہے ہیں۔ یہ نظریہ ایک قسم کی میکانیت ہے جس کے مطابق انسان تو کجا، خدا بھی آزاد نہیں۔ قاضی جاوید کے مطابق ''اقبال کو خود بھی اس خامی کا احساس تھا۔ چناں چہ وہ کہتا ہے کہ تقدیر سے مراد کسی شئے کی حد وسع ہے۔ یعنی تقدیر ان کھلے ہوئے امکانات پر مشتمل ہے، جن کا حصول ممکن ہے۔ اس لیے زمان خالص کو بحیثیت ایک وحدت نامیہ کے تصور کرتے ہوئے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ تمام حوادث پہلے ہی سے حقیقت مطلقہ

کے بطن میں موجود ہیں، اور اب یکے بعد دیگرے شیشہ ساعت کے دانہ ہائے ریگ کی طرح باہر آ رہے ہیں۔ لیکن اقبال اس معذرت کے باوجود مندرجہ بالا اعتراض کی زد سے نہیں بچ سکتے کیوں کہ تقدیر سے متعلق اقبال کا نظریہ قبول بھی کر لیا جائے تب بھی یہ بات اپنی جگہ رہتی ہے، کہ ہر حادثہ کی حد وسع کا اندازہ خدا نے پہلے ہی کر لیا تھا اور اب کائنات میں جو حوادث وجود میں آ رہے ہیں، وہ خدا کے ایک لمحہ کی مادی تعبیر ہے۔ یعنی انائے بصیر کے زبان خالص کو انائے فعال صدیوں میں تقسیم کرتا جا رہا ہے اس سلسلہ میں اقبال خود کہتے ہیں کہ ایک دوسرے پہلو سے دیکھا جائے تو تخلیق کا یہی عمل جو ہزار ہا سال مشتمل ہے، ایک واحد اور نا قابل تجزیہ عمل بن جاتا ہے اور ایسا ہی تیز جیسا کہ آنکھ کا جھپکنا۔''(23)

قاضی جاوید اقبال کے نظریہ زمان و مکان پر تیسرا اعتراض یوں کرتے ہیں کہ ''اقبال کے زمان خالص کا تصور برگساں کے تصور مدت سے مستعار ہے۔ برگساں کا نظریہ مدت اس کے نظریہ حافظہ پر منحصر ہے۔ یاد شدہ اشیا حافظے میں بر قرار رہتی ہیں اور موجودہ واردوں میں سرایت کر جاتی ہیں۔ یہاں ماضی و حال باہم خارجی نہیں، بل کہ شعور کی وحدت میں مدغم ہو جاتے ہیں۔ فعل وجود کی تشکیل کرتا ہے لیکن ریاضیاتی زمان فقط انفعالی ظرف ہے، جو کچھ نہیں کرتا اس لیے کچھ نہیں ہے۔ ماضی وہ ہے جو اب عمل نہیں کرتا اور حال وہ ہے جو زیر عمل ہے۔''[24] اس پر وہ برٹرینڈ رسل برگساں کے نظریہ پر تنقید کا حوالہ دیتے ہیں کہ ''برگساں کے نظریہ مدت کا تمام تر انحصار یادداشت کے موجودہ واردہ اور ماضی کے واردہ ارتباک پر ہے۔ اگر ہم زمان سے بہت زیادہ مانوس نہ ہوں، تو ہم پر یہ ثابت کرنے کی بھونڈی کوشش کہ ماضی وہ ہے، جو اب عمل نہیں کرتا، فوراً ظاہر ہو جائے۔ جو کچھ برگساں بتاتا ہے وہ ادراک اور یادداشت میں فرق ہے، جو دونوں حالیہ واقعات ہیں، لیکن جو کچھ بتانے کی کوشش کرتا ہے، وہ ماضی و حال کا امتیاز ہے، جب ہم اس الجھن کو جان لیں، تو اس کا نظریہ زماں ایسا نظریہ بن جاتا ہے جس میں زمان کو قطعاً نظر انداز کر دیا گیا ہے۔''[25] اسی اعتراض کی نظیر لیتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ ''برگساں کے نظریہ مدت پر رسل کا یہ اعتراض اقبال پر بھی وارد ہوتا ہے۔''(26)

جب کہ ڈاکٹر سید وحید اشرف کے بہ قول ''اقبال کا نظریہ زمان و مکان کوئی نیا نظریہ نہیں ہے اور اس تصور زمان و مکان سے انھوں نے جو نتائج حاصل کیے، ان میں بھی کلیتاً کوئی ندرت نہیں ہے۔ اقبال سے پہلے صرف وجودی صوفیہ نے زمان و مکان کی حقیقت کا انکشاف کیا تھا، اور اسے توحید کے عقیدے سے مربوط کیا تھا، لیکن یہ مسئلہ اتنا دقیق ہے کہ ماضی میں غیر صوفی علماء نے صوفیہ کے ساتھ صرف عقیدت مندی کی بنا پر اسے تسلیم کیا تھا، مگر اقبال نے اسے وجودی صوفیہ کا پیدا کردہ مسئلہ سمجھ کر نہ اسے غیر اسلامی قرار دیا اور نہ محض عقیدت مندی میں اسے آنکھ بند کر کے تسلیم کر لیا، بل کہ نظری طور پر اس کی تصدیق کی اور اسے اسلام کے نظریہ توحید سے مربوط سمجھا۔ اقبال کے نظریہ زمان و مکان کی اہمیت خاص طور پر اسی وجہ سے ہے کہ انھوں نے ایک ایسے نظریہ کی تصدیق و تبلیغ کی جسے سب سے پہلے وجودی صوفیہ نے نہ صرف آشکارا کیا بل کہ اسے نظریہ وحدت الوجود پر مبنی قرار دیا۔''(27)

ان سوالات کے متوازی سطح پر دیکھیں تو اگر سوال یہ ہو کہ کیا مستقبل پہلے سے موجود ہے؟ تو ''بند کائنات'' کا نظریہ اس کا جواب ''ہاں'' میں دیتا ہے جب کہ اقبال اس کا جواب ویسے ہی ''نہیں'' میں دیتے ہیں جیسے برگساں نے دیا۔ اگر سوال ہو کہ کیا وقت سیال ہے؟ تو بند کائنات کا جواب ''نہیں'' میں ہے لیکن برگساں کے نزدیک Duree کی صورت میں ''ہاں'' ہو گا ہے، جب کہ اقبال کے یہاں تخلیقی عمل کی شکل میں۔ اگر سوال کائنات (زمان و مکان) کی ماہیت کا ہے تو بند کائنات نے اسے ایک چہار بُعدی سانچے میں قید کر کے جامد کر دیا ہے لیکن اقبال کے نزدیک مکان جامد نہیں۔ اسی طرح انسانی ارادہ پر سوال آئے تو بند کائنات نے اسے فریبِ نظر قرار دیا ہے جب کہ اقبال برگساں کے ساتھ اسے حقیقی اور کائناتی اہمیت کا حامل سوال سمجھتے ہیں۔

اقبال کہتے ہیں کہ:

> Every moment in the life of Reality is original, giving birth to what is absolutely novel and unforeseeable. [28]

اقبال کے نزدیک وقت کوئی بیرونی حقیقت نہیں جو ہمارے پاس سے گزر رہی ہو؛ بل کہ وہ اپنی تخلیقی حرکت میں ہماری اپنی ذات ہے، تو یہاں اقبال نظری سطح پر بند کائنات کے لازمانی نظریے کو رد کر رہے ہیں۔ کیوں کہ اقبال زمان و مکان کو ایک تخلیقی، ارادی اور غیر مکمل حقیقت کے طور پر پیش کرتے ہیں، جب کہ اضافیت کا بند کائنات کا نظریہ انسانی خودی، دعا اور اخلاق کی وجودی بنیاد کو منہدم کر دیتا ہے۔

بند کائنات میں جب سارے زمانے (ماضی، حال، مستقبل) ایک سطح پر قید ہیں، جب کہ اس زمان و مکان کو جو نقطۂ مماس چھو رہا ہے، وہ زمان و مکان سے باہر ہے اور اس کے لیے یہ سبھی کائنات ایک ساتھ ایسے ہی دکھائی دے رہی ہے جس طرح ہاتھ پہ رکھی ہوئی کوئی چیز تو گویا یہ نظریہ ہمیں کائنات کو خدا کی نگاہ سے دکھانا چاہتا ہے۔ اسی لیے اقبال کے نزدیک یہ نگاہ خطرناک ہے، اسی لیے اقبال کے یہاں وقت کا انکار نہیں، بل کہ وقت کی بازیافت ہے۔ کیوں کہ اس سے خالق اور مخلوق کا فرق بنا رہتا ہے۔ ویسے بھی ان کا نظریہ ہے کہ:۔

متاعِ بے بہا ہے درد و سوزِ آرزو مندی

مقامِ بندگی دے کر نہ لوں شانِ خداوندی (29)

یوں وقت کی مسلسل تخلیق پر یقین اقبال کے نزدیک امر ربی کو بھی ہر لحظہ متحرک دکھاتی ہے، وقت کی ایسی بازیافت جو اخلاق کو ممکن بناتی ہے، دعا کو بامعنی رکھتی ہے، تاریخ کو زندہ رکھتی ہے، اور خالق و مخلوق کے رابطے کو ہر آن باقی رکھتی ہے۔ اسی لیے اقبال کا خیال ہے کہ وقت ایک آزاد تخلیقی حرکت ہے جس کے سامنے کوئی مقرر کردہ لائحہ عمل نہیں، بل کہ وہ سید سلیمان ندوی کو لکھتے ہوئے اس کی غایت بھی بتاتے ہیں کہ:

> جس طرح زمان دہر کا ایک طرح سے عکس ہے اُسی طرح مکان بھی دہر ہی کا عکس ہونا چاہیے، یا یوں کہئے کہ زمان و مکان دونوں کی حقیقتِ اصلیہ دہر ہی ہے۔(30)

اسی تسلسل میں اقبال نظریہ اضافیت کی فلسفیانہ قدرت و قیمت کا تعین بھی کرتے دکھائی دیتے ہیں کہ ''فلسفیانہ نقطہ نگاہ سے دیکھا جائے تو اس نظریے کی دو خوبیاں معلوم ہوتی ہیں، ایک یہ کہ نظریہ اضافیت نے اس خیال کی نفی کی ہے جس کی رو سے کلاسیکل طبیعات کو مادیت کا قائل ہونا پڑا تھا اور جس کے تحت دہر کی حیثیت وقوع فی المکان سے زیادہ نہیں رہتی۔ آئن سٹائن نے فطرت کے خارجی وجود سے انکار نہیں کیا۔ اس وجہ سے جدید طبیعات میں جوہر کی حیثیت یہ ہوئی کہ باہم دگر مربوط حوادث کا ایک نظام ہے۔ اس نظریے کی دوسری خوبی یہ ہے کہ اس کی رو سے مکاں کا انحصار مادے پر ہے، لہٰذا آئن سٹائن کے نقطہ نظر سے کائنات کا یہ تصور درست نہیں کہ اس کی مثال ایک ایسے جزیرے کی ہے جو لامتناہی مکاں میں واقع ہے، اس لیے کہ مکان بجائے خود متناہی ہے گو غیر محدود، گویا دوسرے لفظوں میں یہ کہا جائے کہ اگر مادہ نہ ہوتا تو کائنات بھی سمٹ کر ایک نقطہ پر آجاتی۔'' لیکن کئی پہلوؤں سے آئن سٹائن سے اتفاق کے ساتھ بعض معاملات میں اختلاف بھی رکھتے ہیں۔ جیسا کہ آئن سٹائن زمان و مکاں کے انکشاف سے زمانے کا جو رد کرتے ہیں، اقبال اس سے متفق نہیں، وہ اس معاملہ میں برگساں کے زیادہ قریب ہیں، اور مانتے ہیں کہ:

> آئن سٹائن کے نظریہ اضافیت سے ایک زبردست مشکل رونما ہوتی ہے اور وہ یہ کہ اگر اس کا نظریہ صحیح تسلیم کیا جائے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ زمانے کا وجود بھی غیر حقیقی ہے۔(31)

یہی غیر حقیقی پن ہی تھا جس کو ظاہر کرنے کے لیے اقبال اپنی مثنوی ''جاوید نامہ'' میں ''زَروان'' کا کردار لے آئے ہیں۔ یہ کردار محض ایک تخیّلی یا اساطیری حوالہ نہیں بل کہ اقبال کے گہرے اساطیری، فلسفیانہ اور تہذیبی شعور کا مظہر ہے۔ زَروان دراصل قدیم ایرانی مذہبی روایت سے وابستہ ہے۔ یہ زرتشتی فکر کی ایک شاخ تھی جس میں زَروان زمانِ مطلق ہے، اور ایک ازلی، غیر شخصی اور غیر اخلاقی اصول ہے۔ اسی سے دو متضاد قوتیں؛ اہورا مزدا (خیر) اور اہرمن (شر) جنم لیتی ہیں۔ یوں زَروان خیر و شر سے ماورا، مگر ان دونوں کا سرچشمہ ہے۔ اقبال اساطیر کو محض کہانیاں سمجھتے ہیں نہ ہی مذہبی عقائد

کا متبادل، بل کہ وہ اساطیر کو انسانی شعور کے لاشعوری، ازلی اور تہذیبی تجربے کی علامت کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔ زَروان کو پیش کر کے اقبال دراصل قدیم ایرانی تصورِ زمان، یونانی تقدیر اور جدید مغربی جبریت کو ایک علامتی پیکر میں سمو نے کی کوشش کی ہے۔ اقبال کی مثنوی جاوید نامہ میں زَروان کو چند بنیادی صفات ظاہر کرنے کے لیے لیا ہے۔ جس میں سب سے پہلے ایسے وقت کی علامت کے طور پر جو تخلیقی نہیں ہے، جو مستقبل نہیں بناتا بل کہ سب کچھ پہلے سے طے شدہ رکھتا ہے۔ یہ وہ وقت ہے جس میں انسان محض ایک مہرہ ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ زروان جبریت اور تقدیر پرستی کی علامت بھی دکھایا گیا ہے جس میں زَروان اس تصور کی نمائندگی کرتا ہے کہ انسان کی کوشش بے معنی ہے، کیوں کہ سب کچھ پہلے لکھا جا چکا ہے۔ اس تصور کے ذریعے اقبال نے اسلامی فکر کے لیے مہلک غیر حرکی نظریے کو نشانہ بنایا ہے۔ کیوں کہ زَروان نہ خیر کا علم رکھتا ہے، نہ شر کی پروا، اور نہ اسے انسان کے دکھ درد سے کوئی نسبت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ زَروان کے زیرِ سایہ انسان اخلاقی ذمہ داری سے بھی محروم ہو جاتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ تصور انسانی خودی کے لیے نقصان دہ ہے۔ جب کہ اقبال کا تصورِ زمان متحرک ہے، مقدر کی بجائے تخلیق پر اساس کرتا ہے، اور زروان کی طرح ماضی کی قید پر مستقبل کی تعمیر پر زور دیتا ہے۔

اور اگر اضافیت پر اعتراضات کی بات کی جائے تو عہدِ حاضر میں Smolin نے بھی اضافیت پر سوال کیا ہے اور وہ اپنا خدشہ پیش کیا ہے کہ:

> I believe there is something we are all missing…. My guess is that it involves two things: the foundations of quantum mechanics and the nature of time…. I have the feeling that quantum theory and general relativity are both deeply wrong about the nature of time….. We have to find a way to unfreeze time – to represent time without turning it into space. I have no idea how to do this. I can't conceive of a mathematics that doesn't represent a world as if it were frozen in eternity. It's terribly hard to represent time.[32]

سائنس ہمیں ''کب'' اور ''کیسے'' کے جواب ڈھونڈ کر دیتی ہے جب کہ فلسفہ ''کیوں'' کا جواب ڈھونڈتا ہے، تاہم دونوں کائناتی ضابطوں کی تلاش میں ہیں۔ نیوٹن جب گریویٹی کے قوانین لکھ رہا تھا، تو وہ خدا کی ''عادت'' کو دریافت کر رہا تھا۔ جب کہ آئن سٹائن جب ''کائناتی مستقل'' پر غور کر رہا تھا، تو وہ دراصل اس ''توازن'' کو ڈھونڈ رہا تھا جسے قرآن نے ''میزان'' کہا ہے۔ اس لحاظ سے آئن سٹائن نے نظریۂ اضافیت نے زمان و مکاں کو ایک دوسرے میں جذب کر کے وہ توازن پیش کر دیا جس سے مخلوقات کا ایک دوسرے میں ضم ہونا، یا قائم بالذات نہ رہنا بھی اتنا اہم نہیں رہا جتنا ان کی پیدائش اور خاتمے کی دلیل کا سامنے آنا۔ اس کا اعتراف اسٹیفن ہاکنگ نے یوں کیا ہے کہ ''مکان و زمان کی اس نئی تفہیم نے ہمارے کائنات کے نقطۂ نظر میں انقلاب برپا کر دیا ہے، ایک بنیادی طور پر غیر متغیر اور ازل سے ابد تک قائم رہنے والی کائنات کا قدیم تصور بدل گیا اور اس کی جگہ ایک حرکی اور پھیلتی ہوئی کائنات نے لے لی، جو لگتا ہے کہ ماضی میں ایک خاص وقت پر آغاز ہوئی تھی اور مستقبل کی ایک خاص ساعت میں ختم ہو سکتی ہے۔۔۔ آئن سٹائن کے عمومی نظریہ اضافیت کے مطابق کائنات کا ایک آغاز ہونا ضروری ہے اور ممکنہ طور پر اس کا ایک انجام بھی ہے۔ ''(33)

یہ دلیل ہاکنگ نے اب دی ہے اور ایک غیر مذہبی ہوتے ہوئے اس بات کو مانا بھی ہے کہ آغاز و انجام کا امکان برابر موجود ہے، یہاں سے اس کا وہ نظریہ کہ دنیا بے مقصد ہے، خود بہ خود ختم ہو جاتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اقبال کے لیے بھی یہ بات قابلِ قبول بنتی ہے اور انھوں نے نظریۂ اضافیت کو یہ کہتے ہوئے کسی حد تک مانا بھی، کہ ''ذاتی طور سے تو میں بھی یہی سمجھتا ہوں کہ حقیقت اپنی کنہ میں محض 'روح' ہے۔ لیکن ایک عام غلط فہمی سے بچنے کے لیے یہ واضح کر دینا ضروری ہے کہ آئین سٹائن کا نظریہ سائنس کا نظریہ ہے۔ لہٰذا اسے بحث ہے تو اشیا کی ترکیب سے، اس سے نہیں کہ اشیا کی اس ترکیب کا حاصل کیا ہے اور اس کی ماہیت بالآخر کیا ہے۔۔۔ آئن سٹائن کی اضافیت سے ایک زبردست مشکل رونما ہوتی ہے اور وہ یہ کہ اگر اس کا نظریہ صحیح تسلیم کر لیا جائے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ زمانے کا وجود بھی غیر حقیقی ہے، کیوں کہ جس نظریے کی رو سے زمانے کی حیثیت بُعدِ رابع سے زیادہ نہیں اس سے یہ ماننا لازم آئے گا کہ ماضی کی طرح مستقبل کا وجود بھی پہلے ہی سے قائم ہے اور اس لیے متعین۔ لہٰذا زمانہ کوئی آزاد تخلیقی حرکت نہیں، وہ مرور نہیں کرتا، نہ حوادث رونما ہوتے ہیں، ہم صرف ان سے دوچار ہو جاتے ہیں۔ لیکن یاد رکھنا چاہیے کہ اس نظریے میں زمانے کی، جیسا کہ ہمیں اس کا تجربہ ہوتا ہے، بہت سی خصوصیات نظر انداز کر دی گئی ہیں اور اس لیے یہ کہنا صحیح نہیں ہو گا کہ زمانے کی حقیقت صرف انھی خصائص تک محدود ہے۔ ''(34)

ظاہر ہے کہ اقبال ہر لمحہ تخلیق اور تقدیر کے تبدل کے قائل ہیں اور ان کے نزدیک کوئی حتمیت زمانے اور مکان کی محدود فہمائش تک نہیں آتی۔ حال آں کہ انھوں نظریۂ اضافیت کے دو بدیہہ نتائج کی خصوصیت کو مستحسن انداز میں پیش بھی کیا ہے۔ ایک یہ کہ ''نظریۂ اضافیت نے نفی کی ہے تو اس خیال کی جس کے ماتحت قدیم طبیعات کو مادیت کا قائل ہونا پڑا اور

جس کی رو سے جوہر کی حیثیت وقوع فی المکان سے زیادہ نہیں رہتی۔۔۔۔ دوسری خوبی یہ ہے کہ اس کی رو سے مکان کا دارومدار مادے پر ہے (نہ کہ مادے کا مکان پر)۔'(35)

''بند کائنات'' کے نظریے کو ماننا جبریہ کے اس عقیدے کی تائید ہے جس میں تقدیر کسی لکھے ہوئے سکرپٹ کو پرفارم کرنے کا نام ہے۔ Block Universe نے تو اس عمل کو کرا بھی دیا ہے۔ حال آں کہ یہ تصور اس لحاظ کی بجائے یوں دیکھا جانا چاہیے کہ ماضی میں انسان جا نہیں سکتا، کیوں کہ اس میں عمل دوبارہ کیا نہیں جا سکتا۔ ہاں صرف اتنا ہے کہ عمل ہوتا ہوا دیکھا جا سکتا ہے۔ جس طرح ہم نے بگ بینگ کو دیکھ لیا۔ جس طرح سورج سے آتی ہوئی روشنی کو نو منٹ بعد دیکھ لیتے ہیں۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ ہم ماضی میں ہی سبھی کام کرتے ہیں۔ حال نہیں ہوتا۔ ماضی اور مضارع کے بیچ ہماری زندگی ایک تسلسل ہے جس میں کوئی عمل ایک مرتبہ ہو گیا تو ہو گیا۔ اس کو دیکھنا یا بار بار دیکھنا صرف عمل کا عکس ہو سکتا ہے، حقیقت نہیں۔

اجمالی طور پر دیکھیں تو اقبال آج بھی ''جدید'' ہیں۔ کیوں کہ آئن سٹائن نے وقت کو طبعیات سے نکالا، جب کہ کوانٹم فزکس نے اسے ریاضی سے غائب کر دیا، مگر اقبال نے زمان کو زیست میں واپس لا رکھا۔ اقبال کے لیے زمان و مکان نہ محض فریب ہیں، نہ کوئی جامد وجود ہیں، بل کہ مسلسل عمل، تحرک اور تخلیق کا میدان ہیں، جس میں امکان اس کی اساس ہے۔ اور یہی وہ نکتہ ہے جہاں اقبال بند اور نظری طور پر جامد کائنات کے خلاف ہیں۔ یہی اختلاف انسانی آزادی کے حق میں ایک وجودی و اخلاقی کائنات تعمیر کرنے کا جواز فراہم کرتا ہے۔

حواشی و حوالہ جات

1۔ زمان بہ معنی مُسلسل اور پے در پے لمحات یا آنات کا مجموعہ، حرکت کی مقدار (جس طرح نُقطے کی حرکت یا کشش سے خط صورت پذیر ہوتا ہے اسی طرح لمحے یا آن کے تسلسل سے زمان وجود میں آتا ہے) روز و شب اور ماہ و سال کے تسلسل کی ہیئتِ مجموعی، وہ جو موجود ہو، اس کا وجود قرار پذیر نہ ہو، جگ، مُدّت، عصر، وقت۔ بحوالہ: آن لائن ریختہ ڈکشنری۔

2۔ مکان بہ معنی وسعت جس میں کوئی وجود سما سکے یا سمایا ہو (زمان کے بر خلاف) بحوالہ: آن لائن ریختہ ڈکشنری۔

3۔ اسلامی الہیات کے مبداء قرآن مجید میں ایسی بہت سی مثالیں ملتی ہیں جن میں ایک ہی لفظ مختلف معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ مثال کے طور پر 'مسجد' ایک ایسی جگہ کو کہا جاتا ہے جہاں سجدہ دیا جاتا ہے، جس سے مجازِ مرسل میں مراد عبادت کرنے کی جگہ لیا جاتا ہے، اور انھی معنوں میں قرآن میں چار مساجد کا ذکر بھی آیا ہے: مسجد الحرام، مسجد اقصیٰ، مسجد قباء اور مسجد ضرار۔ اسی معنی میں سورہ اعراف (۷) کی آیت ۳۱ میں 'مسجد' کا لفظ ظرف مکان کی صورت میں ملتا ہے: یٰبَنِیۡۤ اٰدَمَ خُذُوۡا زِیۡنَتَکُمۡ عِنۡدَ کُلِّ مَسۡجِدٍ وَّ کُلُوۡا وَ اشۡرَبُوۡا وَ لَا تُسۡرِفُوۡا ۚ اِنَّہٗ لَا یُحِبُّ الۡمُسۡرِفِیۡنَ (اے اولادِ آدم! تم مسجد (سجدہ دینے کی جگہ) میں اپنا اچھا لباس پہن لیا کرو۔ اور خوب کھاؤ، پیو تاہم حد سے مت نکلو۔ بے شک اللہ حد سے نکلنے والوں کو پسند نہیں کرتا)، لیکن اسی سورہ اعراف کی دو آیت پہلے (آیت نمبر ۲۹) میں یہی لفظ 'مسجد' بہ طور ظرف زماں استعمال ہوا ہے: وَ اَقِیۡمُوۡا وُجُوۡہَکُمۡ عِنۡدَ کُلِّ مَسۡجِدٍ وَّ ادۡعُوۡہُ مُخۡلِصِیۡنَ لَہُ الدِّیۡنَ ؕ کَمَا بَدَاَکُمۡ تَعُوۡدُوۡنَ (اور اپنے مُنھ سیدھے کرو ہر سجدہ کے وقت اور اس کی عبادت کرو خالص اس کے بندے ہو کر جیسے اس نے تمھیں پیدا کیا اور جیسے ہی پلٹائے جاؤ گے۔)

4۔ ڈاکٹر تحسین فراقی، ''مسلم فلسفہ میں زمان کا مسئلہ''، مشمولہ: زمان و مکاں، از: وحید عشرت (لاہور: سنگِ میل پبلی کیشنز، ۱۹۹۰ء)، ص ۵۵۹۔

5۔ ڈاکٹر سید وحید اشرف، ''اقبال کا تصورِ زمان و مکان اور صوفیہ''، مشمولہ: زمان و مکاں، از: وحید عشرت (لاہور: سنگِ میل پبلی کیشنز، ۱۹۹۰ء)، ص ۵۷۲۔

6۔ علامہ اقبال، تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ، مترجمہ: سید نذیر نیازی (لاہور: بزمِ اقبال، طبع سوم، مئی ۱۹۸۶ء)، ص ۲۰۴-۲۰۳۔

7۔ ایضاً، ص ۱۴۵۔

8۔ بحوالہ: ڈاکٹر رضی الدین صدیقی، اقبال کا تصورِ زمان و مکان (لاہور: اقبال اکیڈیمی، س ن)، ص ۷۔

9۔ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی، ''اقبال کا تصورِ زمان و مکان'' مشمولہ: زمان و مکاں، از: وحید عشرت، ص ۵۴۴۔

10۔ علامہ اقبال، تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ، مترجمہ: سید نذیر نیازی، ص ۱۱۔

11۔ بحوالہ: ڈاکٹر رضی الدین صدیقی، اقبال کا تصورِ زمان و مکان، ص ۹-۸۔

12۔ علامہ اقبال، تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ، مترجمہ: سید نذیر نیازی، ص ۴۰۔

13۔ ایضاً، ص ۳۳۳۔

14۔ علامہ عتیق فکری، ''علامہ اقبال کا نظریۂ زمان و مکان''، مشمولہ: زمان و مکاں، از: وحید عشرت، ص ۴۲۷۔

15۔ علامہ اقبال، تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ، مترجمہ: سید نذیر نیازی، ص ۳۱۹۔

16۔ برگساں نے اپنی کتاب The Two Sources of Morality and Religion میں روایتی انداز میں فردیت کو تین درجوں میں تقسیم کیا ہے: پہلے نباتات و جمادات پھر دوسرے درجہ پر حیوانات اور آخر میں تیسرے اور آخری بلند درجہ پر انسان ہے۔ انسان فردیت کا آخری مقام اس وجہ سے ہے کہ اسے شعورِ ذات ہے، جو زمانے کو ماضی، حال اور مستقبل کے دورانیہ میں تقسیم کرتے ہوئے ''حال'' جیتا ہے اور مستقبل کا لائحہ عمل ترتیب دیتا ہے۔

17. The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Oxford Edition) Lecture I, p. 45.

18۔ ڈاکٹر رشید امجد، ''تصورِ زمان و مکاں اور اقبال''، مشمولہ: خطباتِ اقبالیات، مرتبہ: ڈاکٹر انوار احمد، ڈاکٹر روبینہ ترین (ملتان: شعبہ اردو، بہاءُالدین زکریا یونی ورسٹی، جولائی ۲۰۰۳ء)، ص ۸۳۔

19۔ ریاظ احمد کے ناول شجرِ حیات میں اس حوالے سے اشارہ ملتا ہے کہ ادراک بھی اضافی ہے، جو زمان و مکان کی تبدیلی کے علاوہ کیفیات میں تفہم کے زاویے بدل لیتا ہے۔ اس ناول میں حضرت عیسیٰؑ کی تصویر پر کی گئی تنقید میں ایک پیرا دیا گیا ہے جس میں تصویر کے رنگوں کی معنویت اور مرکزی خیال تک رسائی کے لیے مجموعی تاثر چار مقامات پر حاصل کرنے کی طرف اشارہ ملتا ہے: ''بعض اوقات وہ کچی نیند میں تصویر دیکھتا، بعض اوقات کئی پہر بھوکے رہ کر تصویر کا مشاہدہ کرتا، کبھی بند کمرے میں اونچی آواز کر کے راگ سنتے ہوئے تصویر دیکھتا اور بعض اوقات تو کسی نشے کی حالت میں تصویر دیکھنے کا تجربہ کرتا۔ آج وہ لمبا مراقبہ کرنے کے بعد تصویر دیکھ رہا تھا۔'' [ریاظ احمد، شجرِ حیات (لاہور: الحمد پبلی شرز، ۲۰۱۹ء)، ص ۱۴۵۔] اسی تناظر میں ایک بات علامہ اقبال کے ایک خطبے میں یوں ملتی ہے کہ ریاظ احمد کے بتائے گئے تفہیمی ماڈل میں اضافہ کر کے دیکھ سکتے ہیں یا پھر یہ کہ علامہ اقبال کے نظریے کا تسلسل ریاظ احمد کے ناول میں ملتا ہے۔ علامہ اقبال لکھتے ہیں کہ ''خواب کی حالت میں تاثراتِ ذہنی کا غیر معمولی ارتکاز یا موت کے وقت حافظے میں غیر معمولی اضافہ، یہ سب اس امر کا ثبوت ہیں کہ خودی زمانے کا ایک نہیں، کئی معیار قائم کر سکتی ہے۔'' [علامہ اقبال، تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ، مترجمہ: سید نذیر نیازی، ص ۱۸۱۔)

20۔ علامہ اقبال، تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ، مترجمہ: سید نذیر نیازی، ص ۱۴۹-۱۴۸۔

21۔ ایضاً، ص ۷۳۔

22۔ قاضی جاوید، ''اقبال کا نظریۂ زمان و مکان''، مشمولہ: زمان و مکاں، از: وحید عشرت، ص ۶۳۶۔

23۔ ایضاً، ص ۶۳۷۔

24۔ ایضاً، ص ۶۳۸۔

25۔ ایضاً۔

26۔ ایضاً۔

27۔ ڈاکٹر سید وحید اشرف، ''اقبال کا تصورِ زمان و مکان اور صوفیہ''مشمولہ: زمان و مکاں، از: وحید عشرت، ص ۵۷۱۔

28. Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Oxford University Press, 1930), Lecture VI, p 123.

29۔ علامہ اقبال، کلیاتِ اقبال (اردو) (نئی دہلی: اسلامی پبلی شرز، طبع نہم، ۲۰۰۳ء)، ص ۲۵۲۔

30۔ علامہ اقبال، کلیاتِ مکاتیبِ اقبال، جلد ۳، مرتبہ: سید مظفر حسین برنی (دہلی: اردو اکادمی، ۱۹۹۳ء)، ص ۴۳۴۔

31۔ علامہ اقبال، تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ، مترجمہ: سید نذیر نیازی، خطبہ دوم۔

32. Time and Timelessness: From Newton to Tulving. Available from: https://www.researchgate.net/publication/258835816_Time_and_Timelessness_From_Newton_to_Tulving [accessed Jan 28 2026]

33۔ اسٹیفن ہاکنگ، وقت کی مختصر تاریخ، مترجمہ: طفیل ڈھانہ (لاہور: فکشن ہاوس، ۲۰۱۳ء)، ص ۴۴۔

34۔ علامہ اقبال، تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ، مترجمہ: سید نذیر نیازی، ص ۵۸۔۵۹۔

35۔ ایضاً۔

Bibliography:

1. Zaman ba-ma'ni musalsal aur pay-dar-pay lamhat ya aanat ka majmua, harakat ki miqdar (jis tarah nuqte ki harakat ya kashish se khat surat pazeer hota hai isi tarah lamhe ya aan ke tasalsul se zaman wajood mein aata hai) roz o shab aur mah o saal ke tasalsul ki hai'at-e-majmu'i, woh jo maujood ho, us ka wajood qarar pazeer na ho, jag, muddat, asar, waqt. Bahawala: Online Rekhta Dictionary.

2. Makan ba-ma'ni wus'at jis mein koi wajood sama sake ya samaya ho (zaman ke bar-khilaf). Bahawala: Online Rekhta Dictionary.

Islami ilahiyat ke mabda Quran-e-Majeed mein aisi bahut si misalein milti hain jin mein ek hi lafz mukhtalif ma'no mein istemal hua hai. Misal ke taur par 'Masjid' ek aisi jagah ko kaha

jata hai jahan sajda diya jata hai, jis se majaz-e-mursal mein murad ibadat karne ki jagah liya jata hai, aur inhi ma’no mein Quran mein char masajid ka zikr bhi aaya hai: Masjid-al-Haram, Masjid-e-Aqsa, Masjid-e-Quba aur Masjid-e-Zirar. Isi ma’ni mein Surah Al-A'raf (7) ki ayat 31 mein ‘Masjid’ ka lafz zarf-e-makan ki surat mein milta hai: Ya bani Adama khudhu zinatakum inda kulli masjidin wa kulu washrabu wala tusrifu innahu la yuhibbul musrifeen (Ay aulad-e-Adam! Tum masjid (sajda dene ki jagah) mein apna accha libas pahan liya karo. Aur khoob khao, piyo taham had se mat niklo. Beshak Allah had se nikalne walon ko pasand nahi karta), lekin isi Surah Al-A'raf ki do ayat pahle (ayat number 29) mein yahi lafz ‘Masjid’ ba-taur zarf-e-zaman istemal hua hai: Wa aqimu wujuhakum inda kulli masjidin wad’uhu mukhliseena lahud-deen kama bada’akum ta’udun (Aur apne munh seedhe karo har sajda ke waqt aur us ki ibadat karo khalis us ke bande ho kar jaise us ne tumhein paida kiya aur jaise hi paltaye jao ge.)

3. Dr. Tehseen Firaqi, “Muslim Falsafa mein Zaman ka Masla”, mishmoola: Zaman o Makan, az: Waheed Ishrat (Lahore: Sang-e-Meel Publications, 1990), p. 559.
4. Dr. Syed Waheed Ashraf, “Iqbal ka Tasawwur-e-Zaman o Makan aur Sufia”, mishmoola: Zaman o Makan, az: Waheed Ishrat (Lahore: Sang-e-Meel Publications, 1990), p. 572.
5. Allama Iqbal, Tashkeel-e-Jadeed Ilahiyat-e-Islamia, mutarajjima: Syed Nazir Niazi (Lahore: Bazm-e-Iqbal, taba suwwam, May 1986), pp. 203-204.
6. Ibid, p. 145.
7. Bahawala: Dr. Razi-ud-Din Siddiqui, Iqbal ka Tasawwur-e-Zaman o Makan (Lahore: Iqbal Academy, s.n.), p. 7.
8. Dr. Burhan Ahmad Faruqi, “Iqbal ka Tasawwur-e-Zaman o Makan”, mishmoola: Zaman o Makan, az: Waheed Ishrat, p. 544.
9. Allama Iqbal, Tashkeel-e-Jadeed Ilahiyat-e-Islamia, mutarajjima: Syed Nazir Niazi, p. 11.
10. Bahawala: Dr. Razi-ud-Din Siddiqui, Iqbal ka Tasawwur-e-Zaman o Makan, pp. 8-9.
11. Allama Iqbal, Tashkeel-e-Jadeed Ilahiyat-e-Islamia, mutarajjima: Syed Nazir Niazi, p. 40.
12. Ibid, p. 333.
13. Allama Atique Fikri, “Allama Iqbal ka Nazariya-e-Zaman o Makan”, mishmoola: Zaman o Makan, az: Waheed Ishrat, p. 427.

14. Allama Iqbal, Tashkeel-e-Jadeed Ilahiyat-e-Islamia, mutarajjima: Syed Nazir Niazi, p. 319.
15. Bergson ne apni kitab The Two Sources of Morality and Religion mein riwayati andaz mein fardiyat ko teen darjo mein taqseem kiya hai: pahle nabatat o jamadat, phir dusre darja par haiwanat aur aakhir mein teesre aur aakhri buland darja par insan hai. Insan fardiyat ka aakhri maqam is wajah se hai ke ise shu'ur-e-zaat hai, jo zamane ko mazi, haal aur mustaqbil ke dauraniya mein taqseem karte hue “haal” jeeta hai aur mustaqbil ka laiha-e-amal tarteeb deta hai.
16. The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Oxford Edition) Lecture I, p. 45.
17. Dr. Rashid Amjad, “Tasawwur-e-Zaman o Makan aur Iqbal”, mishmoola: Khutbat-e-Iqbaliyat, martaba: Dr. Anwar Ahmad, Dr. Robina Tareen (Multan: Shu’ba Urdu, Baha-ud-Din Zakariya University, July 2003), p. 83.
18. Riyaz Ahmad ke nawal Shajar-e-Hayat mein is hawale se ishaara milta hai ke idrak bhi azafi hai, jo zaman o makan ki tabdeeli ke alawa kaifiyat mein tafheem ke zawiye badal leta hai. Is nawal mein Hazrat Isa (A.S) ki tasveer par ki gayi tanqeed mein ek paira diya gaya hai jis mein tasveer ke rangon ki ma’niyat aur markazi khayal tak rasai ke liye majmu’i taasur char maqamat par hasil karne ki taraf ishaara milta hai: “Baaz auqat woh kacchi neend mein tasveer dekhta, baaz auqat kai pahar bhooke rah kar tasveer ka mushahida karta, kabhi band kamre mein oonchi awaaz kar ke raag sunte hue tasveer dekhta aur baaz auqat to kisi nashe ki haalat mein tasveer dekhne ka tajarba karta. Aaj woh lamba muraqba karne ke baad tasveer dekh raha tha.” [Riyaz Ahmad, Shajar-e-Hayat (Lahore: Al-Hamd Publishers, 2019), p. 145.] Isi tanazur mein ek baat Allama Iqbal ke ek khutbe mein yun milti hai ke Riyaz Ahmad ke bataye gaye tafheemi model mein izafa kar ke dekh sakte hain ya phir yeh ke Allama Iqbal ke nazariye ka tasalsul Riyaz Ahmad ke nawal mein milta hai. Allama Iqbal likhte hain ke “Khwab ki haalat mein taasurat-e-zehni ka ghair mamooli artikaz ya maut ke waqt hafize mein ghair mamooli izafa, yeh sab is amar ka saboot hain ke khudi zamane ka ek nahi, kai miyar qaim kar sakti hai.” [Allama Iqbal, Tashkeel-e-Jadeed Ilahiyat-e-Islamia, mutarajjima: Syed Nazir Niazi, p. 181.]
19. Allama Iqbal, Tashkeel-e-Jadeed Ilahiyat-e-Islamia, mutarajjima: Syed Nazir Niazi, pp. 148-149.

20. Ibid, p. 73.
21. Qazi Javed, “Iqbal ka Nazariya-e-Zaman o Makan”, mishmoola: Zaman o Makan, az: Waheed Ishrat, p. 636.
22. Ibid, p. 637.
23. Ibid, p. 638.
24. Ibid.
25. Ibid.
26. Dr. Syed Waheed Ashraf, “Iqbal ka Tasawwur-e-Zaman o Makan aur Sufia”, mishmoola: Zaman o Makan, az: Waheed Ishrat, p. 571.
27. Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Oxford University Press, 1930), Lecture VI, p. 123.
28. Allama Iqbal, Kulliyat-e-Iqbal (Urdu) (Nai Delhi: Islami Publishers, taba naham, 2003), p. 252.
29. Allama Iqbal, Kulliyat-e-Makateeb-e-Iqbal, Jild 3, martaba: Syed Muzaffar Hussain Barni (Delhi: Urdu Academy, 1993), p. 434.
30. Allama Iqbal, Tashkeel-e-Jadeed Ilahiyat-e-Islamia, mutarajjima: Syed Nazir Niazi, Khutba Doum.
31. Time and Timelessness: From Newton to Tulving. Available from: https://www.researchgate.net/publication/258835816_Time_and_Timelessness_From_Newton_to_Tulving [accessed Jan 28 2026]
32. Stephen Hawking, Waqt ki Mukhtasar Tareekh, mutarajjima: Tufail Dhana (Lahore: Fiction House, 2013), p. 44.
33. Allama Iqbal, Tashkeel-e-Jadeed Ilahiyat-e-Islamia, mutarajjima: Syed Nazir Niazi, pp. 58-59.
34. Ibid.
35. Ibid.