زمان و حرکت

اقبال کے فلسفے میں زمان و مکان کا نظریہ خاص اهمیت کا حامل ہے۔ سید سلیمان ندوی کے نام خطوط میں انھوں نے اس مسئلے کی وضاحت کے سلسلے میں بے شمار سوالات کئے۔ اسرار خودی، رموز بے خودی، پیام مشرق میں زمانے کے متعلق کافی اشعار موجود ہیں۔ "تشکیل الہیات" میں بھی زمانے کی ماہیت پر بحث کی گئی ہے۔

بر عظیم کے مسلمانوں نے زمان و مکان کے مسائل پر کافی غور کیا ہے۔ اس سلسلے میں خیر آبادی مکتب فکر کے نتائج قابل توجہ ہیں۔ اس مقالہ میں اسی مکتب فکر کی وضاحت پیش نظر ہے۔

زمانہ آن حقائق و اشیاء میں سے ہے جن کا وجود بدیہیات اولیات میں سے ہے۔ عمر وقت دن ہفتہ ماہ و سال کو کون نہیں جانتا اور کون ہے جو ان تغیرات و سوانحات اور حوادث سے محفوظ یا ناواقف ہے جو ہر ساعت ہر لحظہ ہر دم ظہور پذیر ہو کر زمانے کے وجود کو منواتے رہتے ہیں۔ انہیں حقائق و اشیاء اور تغیرات و حوادث کا نام تو زمانہ ہے۔ اگر زمانہ کوئی وہمی و اختراعی چیز ہوتا تو ان اوصاف واقعیہ کے ساتھ متصف کیسے ہو سکتا تھا۔ با ایں همه جو افراد و احزاب اس کو امر موہوم خیال کرتے ہیں یا موجود مان کر بھی اس کی واقعیت و حقیقت کے قائل نہیں ہیں اور اس کو صرف اتنی اهمیت دیتے ہیں کہ اس کو دوسرے واقعات و حوادث کے لئے معیار وقت قرار دے سکیں یا دوسری چیزوں کو اس کی طرف منسوب کر سکیں ان کے متعلق صرف اتنا کہ دینا کافی ہے کہ وہ حقائق سے چشم پوشی کے مرتکب ہیں۔
چوں ندیدند حقیقت رہ افسانہ زدند

اس باب میں حکمائے خیر آباد کا رجحان حکمائے مشائین کی طرف تھا جن کے بڑے نمائندے فارابی، ابن سینا اور ابن رشد ہیں۔ مشائیہ نے زمانے کی یوں تعریف کی ہے: "متصل غیر قارٌ مقدارٌ للحرکتہ"۔ یعنی کم متصل غیر قار ہے جو حرکت کا مقدار ہے۔ اس کی مزید وضاحت اس طرح کی جا سکتی ہے۔ مثلاً چند حرکتیں ایک ساتھ شروع ہوئیں اور ساتھ ہی منقطع ہو گئیں۔ ان حرکتوں کی ابتداء اور انتہا کے درمیان ایک وسعت اور پھیلاؤ ہے (جس کو امکان سے تعبیر کیا جاتا ہے) جس میں حرکت بطئیہ نے کم مسافت، تیز حرکت نے طویل مسافت اور بہت تیز نے بہت زیادہ مسافت طے کی۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ حرکت بطئیہ مسافت طویل یا اطول کو طے کرے یا حرکت سریعہ مسافت اطول کو طے کرے مثلاً موٹر، گھوڑا گاڑی، بیل گاڑی کی حرکتیں ایک ساتھ شروع ہوئیں اور ساتھ ہی مثلاً گھنٹہ بھر میں منقطع ہوئیں۔ موٹر نے مثلاً درمیانی مسافت دو میل گھوڑا گاڑی نے ایک میل اور بیل گاڑی نے نصف میل مسافت طے کی۔ ان تینوں کی حرکت میں جو عرصہ گذرا اسی کو اتساع (پھیلاؤ) سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

یہ ہو نہیں سکتا کہ بیل گاڑی گھنٹہ بھر میں موٹر کی مسافت (بیس میل) یا گھوڑا گاڑی کی مسافت (چار میل) کو طے کرلے - اسی طرح یہ بھی ممکن نہیں کہ گھوڑا گاڑی گھنٹہ بھر میں موٹر کی مسافت طے کرے - یہ امر نہ تو نفس حرکت ہے اور نہ عین سرعت و بطوء ہے کیونکہ یہ امر واحد ہے اور اس کے ساتھ حرکت متقدرہ جو سرعت و بطوء میں مختلف ہیں (اور جو مسافات متضادہ میں واقع ہیں اور متحرکات متباننہ کے ساتھ قائم ہوتی ہیں) مل گئی ہیں اور یہ امر ان تمام امکانات کا مغائر ہے -

اس بیان سے یہ تو ثابت ہوگیا کہ سب متحرکوں کے درمیان ایک امکان (مدت) مشترک ہے اور اسی امکان کو زمانے سے تعبیر کیا جا سکتا ہے - یہ پہلے ظاہر کیا جا چکا کہ زمانہ حرکت کا مقدار ہے اور یہ کہ حرکت نصف چوتھائی اور تہائی پر منقسم ہو جاتی ہے - لہذا معلوم ہوا کہ متکمم (ذی مقدار)کے انقسام سے کم (مقدار)کا انقسام ہو گا - بنا بریں معلوم ہوا کہ حرکت کا ثلث زمانہ کے ثلث میں اور حرکت کا ربع زمانے کے ربع میں اور حرکت کا نصف زمانے کے نصف میں واقع ہوتا ہے - اس معلوم ہوا کہ حرکت کی تقسیم کے ساتھ زمانے کی تقسیم بھی ہوتی رہتی ہے اور زمانے کے بھی نصف و ثلث و ربع نکلتے رہتے ہیں -

زمانے کی اس تحلیل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ " حرکت " کی حقیقت کا جائزہ لئے بغیر زمان کی حقیقت کا پتہ نہیں چلایا جا سکتا - موخر الذکر کا وجود اول الذکر کے وجود سے اس طرح مربوط ہے کہ دونوں ایک حقیقت واحد کے دو اعتبار معلوم ہوتے ہیں - اس لئے ہم حرکت کی بحث کا آغاز کرتے ہیں -

(۲)

کسی شئے کا قوت سے فعل کی طرف آنا دو طرح متصوّر ہے - یا تو دفعتاً ہو جیسے پانی کا ہوا ہو جانا - اس کا نام کون و فساد یا انقلاب ہے - یا تدریج و آہستگی کے ساتھ ہو جیسے ایک جسم ایک مکان سے دوسرے مکان کی سمت چلا - ظاہر ہے کہ وہ اس مسافت کو طے کئے بغیر منتہی کو نہیں پہونچ سکتا جو مبدء اور منتہی کے مابین ہے - اس تدریجی حالت کو حرکت سے تعبیر کیا جاتا ہے - یعنی حرکت میں "لادفعتاً" لازمی خصوصیت ہے - دوسرے الفاظ میں اس کی ماہیت میں یسیراً یسیراً (آہستہ آہستہ) شامل ہیں - فلاسفہ متاخرین کو اس تعریف میں دور کا چکر نظر آگیا اور وہ معترض ہوئے کہ اس میں لادفعتاً سے اگرچہ دفعتاً کی نفی کی گئی ہے تاہم ہمارے لئے اس لا دفعتاً کے اثبات کے لئے دفعتاً کے معنی جان لینا ضروری ہوگیا - دفعتاً آن میں ہوا کرتا ہے لہذا اس کے معنی آن کے ہوئے اور آن ہے طرف الزمان اور زمانہ نام ہے مقدار حرکت کا - لہذا شئے اپنے آپ پر موقوف ہوگئی - صاحب 'مطارحات نے اس کا جواب یوں دیا کہ حرکت کی یہ اصطلاحی تعریف نظری سہی تاہم اس میں جو الفاظ تدریجاً یسیراً لا دفعتاً استعمال کئے گئے ہیں وہ سب کے سب بدیہات اولیات سے ہیں جن کو ہم حرکت کے جانے پہچانے بغیر سمجھ سکتے

ہیں اور ہمارا تخئیل کبھی ان دور دراز وادیوں میں نہیں بھٹکتا کہ دفعتاً کے معنی آن کے ہیں اور آن طرف الزمان ہے اور زمانہ مقدار حرکت ہے۔ اگر طوعاً وکرھاً مان بھی لیا جائے کہ توقف الشی علی نفسہ (شئے کا اپنے آپ پر موقوف ہو جانا) لازم آگیا تو کوئی آفت نہیں آگئی کیونکہ یہ توقف اگر سدراہ ہوا بھی تو وجود کے اعتبار سے ہوگا۔ یہاں مقصد صرف تفہیم و تفہم ہے دور کا کوئی چکر نہیں۔ دور جب ہوتا اگر دفعتاً یا لادفعتاً کا سمجھنا آن و زمان پر موقوف ہوتا۔ ہر شخص دفعتاً اور لادفعتاً کو سمجھ لیتا ہے اور زمان و آن کا بوجھتا بھی تصور نہیں ہوتا۔ بہر حال اس اعتراض کی بناء پر متاخرین نے حرکت کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے الحرکتہ کمال اول لما ھو بالقوۃ من حیث ھو بالقوۃ یعنی حرکت کمال اول ہے اس چیز کا کہ وہ بالقوہ ہے۔ اس حیثیت سے کہ وہ بالقوہ ہے۔

متاخرین نے حرکت کو کمال اول سے تعبیر کیا ہے کیونکہ فلاسفہ عام طور پر بالفعل متحقق ہوجانے والی چیز کو کمال اور بالقوہ (آئیندہ) ہونے والی چیز کو نقصان کہا کرتے ہیں۔ ایک جسم جب تک اپنی جگہ قائم ہے اور حرکت نہیں کرتا اس میں دو نقص موجود ہیں یا یوں سمجھ لیجئے کہ دو قوتیں ودیعت ہیں، ایک حرکت کی اور دوسری منتہا تک پہونچ جانے کی۔ اب حرکت کو کمال اول کہنا بھی چاہئے کہ وہ وصول منتہیٰ سے مقدم اور اس پر سابق ہے۔ منتہی اور مطلوب تک پہونچنے کی راہ ہی یہ ہے کہ پہلے حرکت کرے۔ حرکت سے پہلے ہی اگر مطلوب حاصل ہو جائے اور وہ منتہی تک پہونچ جائے تو حرکت کی ضرورت ہی کیا رہی۔ "من حیث ھو بالقوۃ" (یعنے اس حیثیت سے کہ وہ بالقوہ ہے) کی قید عائد کرنے سے اگر دوسرے کمالات اول ہوں بھی تو وہ خارج ہوگئے کیونکہ وہ کمال اول سہی لیکن اس حیثیت سے نہیں ہوسکتے کہ وہ بالقوہ ہیں۔ (علامہ) فضل حق خیرآبادی نے "ہدیہ سعیدیہ" میں الحق کے عنوان سے بطور تحقیق تمام متقدمین فلاسفہ میں حکمائے مشائیہ کی تعریف کو ترجیح دی ہے، یعنے قوت سے فعل کی جانب آہستہ خرامی کا نام حرکت ہے اور یہ بھی فرمادیا کہ اس تعریف کے اجزاء کھلے ہوئے بدیہیات ہیں، ان کا تصور کسی امر زمانہ وغیرہ جاننے پر موقوف نہیں ہے بلکہ حس بصر سے اس کا تصور کیا جاسکتا ہے۔ زمانہ اور آن اسباب ضرور ہیں لیکن وجود میں ہیں۔ افہام و تفہیم کے مرحلے میں ان کی مداخلت کا کیا سوال ہے۔

(علامہ) خیرآبادی نے متاخرین کی تعریف میں ایک اور نقص کی جانب بھی اشارہ کیا ہے یعنی یہ کہ ان کی تعریف کے الفاظ میں حرکت کے تصور سے بھی زیادہ گنجلک ہے۔ حالانکہ تعریف کا مقصد کسی شئے کا اجاگر اور روشن کردینا ہوا کرتا ہے نہ کہ تعارف کے دوران ایسے خفی المعنی الفاظ استعمال کرنا کہ جس سے توضیح اور تعریف کا مقصد فوت ہوجائے۔

حرکت کی تعریف کے بعد سکون کا متعارف کرادینا سہل ہے۔ جس چیز میں حرکت کی قابلیت ہو اور جو چیز حرکت کی حالت میں ہو، اس کے حرکت نہ کرنے کا یا حرکت سے رک جانے کا نام سکون ہے۔

(۳)

حرکت خواہ آہستہ آہستہ قوۃ سے فعل کی طرف خروج کا نام ہو یا اس کو کمال اول لما ہو بالقوۃ من حیث ہو بالقوہ' کا کمال اول سمجھا جائے اس کو دو حالتوں سے گزرنا پڑتا ہے ۔ پہلی حالت یہ ہے کہ جوں ہی جسم حرکت میں آیا اس نے مبدا' کو چھوڑ دیا اور ابھی منتہی تک پہونچا نہیں ۔ اس دوران میں وہ ہر لمحہ ایک ایسی جگہ ہوتا ہے جہاں نہ پہلے تھا نہ آگے چل کر ہوگا ۔ اگر ایسا نہ سمجھا جائے اور جس لمحہ جہاں ہے اس سے ما قبل اور ما بعد کی جگہ میں اس کو تصور کرلیا جائے تو وہ بجائے متحرک ہونے کے ساکن ہوگا۔ وہ ایک ایسی حالت بسیطہ میں ہے جس کو مبدا' اور منتہی کے مابین ہونے سے تعبیر کرسکتے ہیں، جس میں ہر لمحہ اور ہر قدم پر اس کی جگہ بدلتی رہتی ہے جو سابق و لاحق سے مغائر ہوتی ہے ۔ اس حالت بسیطہ کو حرکت توسطیہ کہا جاتا ہے ۔ یہ حرکت بداہتہ خارج میں موجود ہے ۔ جسم مبد' کو چھوڑ کر منتہی پر پہونچنے سے پہلے تک ایسی حالت میں ہوتا ہے جو مبدا' اور منتہیٰ میں موجود ہونے سے قطعی مختلف ہوتی ہے اور مبدا' اور منتہیٰ کے درمیان ہونے تک ہی رہتی ہے ۔ اب اس حرکت توسطیہ کا دقت نظر سے تجزیہ کیا جائے تو اس میں دو حالتیں محسوس ہوتی ہیں ۔ ایک حالت ترک مبد' سے شروع ہوکر منتہیٰ پہونچنے تک بالا ستمرار باقی رہتی ہے۔ اس حالت کو حالت مستمرہ کہا جاتا ہے ۔ دوسری حالت وہ ہوتی ہے کہ آپ حرکت کے دوران جب بھی جسم کی نسبت حدود مسافت کی طرف کریں تو اس میں کوئی یکسانی نہ ہو بلکہ وہ مختلف ہو مثلاً جسم کا اس حد میں ہونا یا اُس حد میں ہونا ۔ یہ حالت سیالہ کہلاتی ہے ۔ گویا حرکت توسطیہ اپنی ذات کے اعتبار سے تو مستمرہ ہے اور حدود مسافت کی نسبت کے لحاظ سے سیالہ ہے ۔ یہ ساری کیفیت و حالت حرکت توسطیہ سے تعلق رکھتی ہے ۔

دوسرے اس حرکت میں ایک امر متصل بھی صاف صاف محسوس ہوتا ہے جس کا پھیلاؤ مبدا' سے منتہیٰ تک ہے اور جو پورا کا پورا مسافت پر منطبق ہو رہا ہے ۔ اور جو مسافت کے انقسام سے منقسم ہوجاتا ہے ۔ اسی طرح مسافت بھی زمانے پر منطبق ہوکر زمانے کے انقسام سے منقسم ہوجاتی ہے اور زمانے کے اجزاء متجمع نہیں ہوسکتے، کیونکہ وہ غیر قار (غیر متجمع الاجزاء) ہے ۔ اس امر متصل کو حرکت قطعیہ کہا جاتا ہے ۔ مگر وہ بذات خود نہیں ہوا کرتی بلکہ حرکت توسطیہ ہی کا ایک پرتو اور عکس ہوتی ہے ۔ اس کو بطور مثال یوں ذہن نشین کیجئے کہ آسمان سے پانی کا ایک قطرہ چلا ۔ وہ فی الحقیقت قطرہ ہے لیکن ایک دھار اور لڑی معلوم دیتا ہے ۔ ایسے ہی آپ سلگتی ہوئی لکڑی کو چکر دیجئے تو وہ شعلہ' جوالہ ایک دائرہ تامہ (مکمل دائرہ) معلوم دے گا ۔

حرکت قطعیہ کے ذہنی وجود پر تو سب متفق ہیں البتہ اس کے خارجی وجود میں فلاسفہ کی راہیں مختلف ہوگئی ہیں ۔ ایک گروہ اس کے خارجی وجود

سے انکار کرتا ہے اس بناء پر کہ متحرک جب تک منتہی پر نہ پہونچ جائے پوری حرکت پائی نہیں گئی اور منتہی پر پہونچتے ہی حرکت ختم ہوگئی، لہذا خارج میں اس کے وجود کی کوئی صورت نہیں ہے۔ علامہ فضل حق خیر آبادی فلاسفہ کے دوسرے گروہ سے متفق ہیں جو حرکت قطعیہ کے وجود خارجی کا قائل ہے۔ ان کے نزدیک منکرین وجود خارجی کی رائے فلاسفہ کے اس طے شدہ فیصلہ سے متصادم ہو جاتی ہے کہ حرکت کا اگر جزو نکلا تو لازماً مسافت میں بھی جزء نکلے گا۔ حالانکہ یہ عام طور پر تسلیم کیا جا چکا ہے کہ مسافت متصل ہے اور بالفعل اجزاء سے مرکب نہیں ہے۔ اگر اس کو اجزاء موجودہ بالفعل سے مرکب مانا جائے تو اس کے معنے یہ ہوں گے کہ وہ اجزاء لا یتجزی سے مرکب ہوگی۔ چونکہ اجزاء لا یتجزی ہی باطل ہیں تو ان سے مرکب ہونا بے معنی ہے۔ لہذا حرکت قطعیہ کو خارج میں اس طرح موجود مانا جائے گا کہ وہ پورے زمانہ حرکت میں پائی جارہی ہے۔ اگرچہ کسی خاص آن سے ما قبل یا ما بعد کی آن میں نہ پائی جائے۔ کسی خاص متعین آن میں نہ پائے جانے سے یہ کب لازم ہو جاتا ہے کہ وہ تمام مدت حرکت میں پائی ہی نہ جائے؟

(۴)

حرکت کے چھ لوازم ہیں۔ حرکت کے لئے سب سے پہلے متحرک ہونا چاہئیے۔ حرکت عرض ہے جو بذات خود قائم نہیں ہوسکتی۔ وہ محل کے بغیر پائی نہیں جا سکتی لہذا اس کے لئے موضوع (محل) لازمی ہے۔ دوسرے اس کے لئے کوئی علت ہونا چاہئیے، تاکہ اس کے امکان کو بروئے کار لایا جاسکے اور اس کا وقوع ہوسکے۔ تیسرے مسافت اور چلنے کے لئے راستہ درکار ہے جس پر وہ چل سکے۔ چوتھے کوئی مبدا' درکار ہے جس کو متحرک ترک کرے تاکہ حرکت متحقق ہوسکے۔ پانچویں کوئی منتہا اور منزل مطلوب ہونی چاہئیے کہ جس کے بغیر حرکت لا یعنی ہو کر رہ جاتی ہے۔ چھٹے مقدار حرکت یعنے کچھ وقفہ وقت اور زمانہ بھی درکار ہے۔

اس سلسلے میں اس وہم کے لئے کوئی گنجائش نہیں ہے متحرک ہی محرک بھی ہوسکے۔ اول، اس وجہ سے کہ قابل فاعل نہیں ہوا کرتا۔ دوسرے اس سبب سے کہ اگر جسم بنفس ذاتہ (اپنے آپ) حرکت کی علت ہو تو کائنات میں ساکن جسم کہیں پایا ہی نہ جائے، حالانکہ سکون اجسام بدیہی امر ہے اور مشاہدے میں آتا رہتا ہے۔ جب جسم بذات خود حرکت کی علت نہیں بن سکتا تو بہر حال جسمیہ کے علاوہ خود جسم ہی میں کوئی ایسی چیز ہونی چاہئیے جو حرکت کے لئے علت بن سکے۔ جہاں تک غور و فکر کیا گیا یہ علت سوائے صورت نوعیہ کے اور کوئی نہیں ہوسکتی جو جسمیت نہ ہونے کے باوجود جسم پر طاری اور اس میں ساری ہے۔

مبدا' اور منتہیٰ کے مابین تعلق کی کیفیت یہ ہے کہ کبھی تو وہ دونوں بالذات متحد رہتے ہیں اور کبھی بالذات اور بالعرض متضاد ہوا کرتے ہیں۔ مثلاً حرکت مستدیرہ تامہ ہو تو جہاں سے اس کا آغاز ہوگا اسی نقطہ پر اختتام ہو

رہے گا اس طرح مبدا' منتہیٰ متحد اور ایک ہوجاتے ہیں ۔ یا مثلاً برودت سے حرارت یا حرارت سے برودت کی طرف حرکت یہ دونوں (حرارت و برودت) مبدا' اور منتہیٰ ہونے کی حیثیت میں تو متضاد ہی ہیں لیکن اس جہت سے بھی متضاد واقع ہوئے ہیں کہ دونوں کے مفاہیم متقابل ہیں، حرارت برودت کی اور برودت حرارت کی متقابل ہے ۔ اس مسئلے کی وضاحت کے لئے ضروری ہے کہ تقابل کے تصور اور اس کے اقسام کی تشریح پیش کردی جائے ۔ تقابل کی چار اقسام ہیں:
تقابل تضائف، تقابل تضاد، تقابل عدم ملکہ اور تقابل ایجاب و سلب ۔

تقابل تضائف یہ ہے کہ متقابلیں دونوں وجودی ہوں اور ایک کا تعقل (سمجھنا) دوسرے کے تعقل پر موقوف ہو ۔

تقابل تضاد یہ ہے کہ متقابلین دونوں وجودی ہوں اور ایک کا تعقل (سمجھنا) دوسرے کے تعقل پر موقوف نہ ہو ۔

تقابل عدم ملکہ یہ ہے کہ متقابلین میں سے ایک وجودی ، دوسرا عدمی ہو اور محل عدمی وجودی کا صالح ہو ۔

تقابل ایجاب و سلب یہ ہے کہ متقابلین میں سے ایک وجودی دوسرا عدمی وجودی کا صالح نہ ہو ۔

تقابل کی پانچویں قسم یہ بھی ہوسکتی ہے کہ متقابلین دونوں عدمی ہوں۔ لیکن اس قسم کو نظر انداز کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کا تحقق و وقوع بغایت کم بلکہ اتنا کم ہے کہ گویا عدم الوقوع کے تحت آجاتا ہے ۔

اب سوال یہ ہے کہ مبدا' اور منتہیٰ کے مابین کونسا تقابل ہے ؟ اس تقابل کی جستجو سے پہلے ہم کو خود مبدا' اور منتہیٰ کی حالت دیکھنی چاہئے ۔ ظاہر ہے کہ مبدا' اور منتہیٰ دونوں وجودی ہیں اور ایک کا تعقل دوسرے پر موقوف نہیں ہے ۔ اس سے واضح ہوا کہ ان دونوں کے مابین صرف تقابل تضاد ہے ۔ یہاں اس نکتہ کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ کبھی مبدا' اور منتہیٰ کے معروض بالعرض بھی ہوا کرتے ہیں ۔ اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ مبدا' اور منتہیٰ کے علاوہ دوسری وجہ سے بالعرض تضاد ہوجاتا ہے ۔ جیسے مرکز سے محیط کی طرف حرکت جس میں صرف اس وجہ سے تضاد ہے کہ کچھ حصہ محیط سے قریب اور کچھ بعید ہے ۔ کبھی صرف اس وجہ سے متضاد ہوتے ہیں کہ مبدا' اور منتہیٰ عارض ہوتے ہیں تو تضاد قریب و بعید ہونے کی وجہ سے ہوجاتا ہے ۔

(۵)

حرکت بالذات چار مقولوں میں ہوا کرتی ہے ۔ (۱) مقولہ این (۲) موقولہ وضع (۳) مقولہ کم اور (۴) مقولہ کیف ۔

مقولہ این کی حرکت بالکل ظاہر ہے ۔ جسم ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف منتقل ہوتے ہوئے دیکھا جاتا رہتا ہے ۔ این کے معنی ہی یہ ہیں کہ جسم ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف منتقل ہو ۔ حرکت فی لاین کو نُقلہ بھی کہا جاتا ہے ۔ مقولہ وضع میں حرکت کا یہ طور ہوتا ہے کہ جسم

ایک وضع سے دوسری وضع کی طرف متغیر ہو جاتا ہے ۔ وضع کا مفہوم یہ ہے کہ وہ ایسی ہئیت ہوتی ہے جو شئے کے بعض اجزاء کی طرف نسبت کرنے سے یا اس شئے کو خارج کرنے سے حاصل ہوتی ہے ۔

کبھی حرکت ان دونوں مقولات کو جمع کرکے ہوتی ہے ۔ جیسے ایک بیٹھا ہوا انسان کھڑا ہو تو اس سے حرکت اینیہ اور وضعیہ دونوں کا صدور ہوا ۔ حرکت اینی تو یوں ہوئی کہ پہلے اس کا مکان وہ ہوا تھی جو بیٹھے ہونے کی حالت میں اس کو محیط تھی اور اب وہ ہوا اس کا مکان ہے جو بحالت قیام اس کو گھیرے ہوئے ہے ۔ ظاہر ہے کہ وضع میں بھی تبدیلی ہوچکی ہے۔ بیٹھے ہوئے حالت میں پیروں سے اس کو جو قرب تھا وہ اب بحالت قیام بعد سے بدل گیا ۔ مثلاً بیٹھے ہونے کی حالت میں زمین سے جو فاصلہ تھا وہ اب کھڑے ہونے سے بڑھ گیا ۔ یہ بات ملحوظ ہونی چاہئیے کہ حرکت وضعیہ جو حرکت اینیہ کے ساتھ ہوتی ہے وہ جسم کو نہیں بلکہ اجزاء جسم کو ہوا کرتی ہے ۔ دیکھئیے فلک محوی نے حرکت متدیرہ کی تو اس پورے فلک محوی کا مکان فلک حاوی رہا مگر اجزاء فلک محوی کا مکان بدل گیا ۔ کبھی حرکت وضعیہ بغیر حرکت اینیہ کے ہو جایا کرتی ہے ۔ مثلاً فلک اعظم کہ اس کے لئے مکان ہی کہاں ہے کہ اس کے حرکت کرنے سے بدل سکے ۔ لہذا فلک اعظم کی حرکت صرف حرکت وضعیہ ہی ہوا کرتی ہے ۔

مقولہ کم میں جو تجزی ولا تجزی، انقسام و عدم انقسام کو بالذات قبول کرتا ہے حرکت اس نہج پر ہوتی ہے کہ جسم ایک مقدار کو چھوڑ کر دوسری مقدار کی طرف منتقل ہو جاتا ہے جیسے تخلخل، تکاثف، نمو، ذبول ۔ تخلخل و تکاثف کی صورت یوں سمجھئیے کہ پانی سے بھرا ہوا مٹکا جب منجمد ہو کر برف بن جائے تو وہ بجائے برف سے بھر پور ہونے کے کافی خالی اور مائل بہ تہہ ہو جاتا ہے ۔ اگر مٹی کے برتن میں پانی بھر کر اس کا منہہ بند کر دیا جائے کہ ہوا کسی طرح اس سے نہ نکل سکے تو گرم کرنے سے پانی بڑھ کر برتن کو توڑ دے گا۔ پہلی مثال تکاثف کی ہے دوسری تخلخل کی ۔ تخلخل کے معنی ہیں کہ کسی چیز کا خارجی آمیزش کے بغیر بڑھ جانا ۔ تکاثف سے مراد یہ ہے کہ اندر سے کسی چیز کے گھٹائے بغیر شئے میں کمی آجائے ۔ نمو اور ذبول میں اجزاء اصلیہ تمام اقطار (اطراف) میں طبعی اقتضاء سے بڑھتے گھٹتے رہتے ہیں ۔ نمو اور ذبول کے ماتحت مقولہ کم میں حرکت ہو سکتی ہے یا نہیں اس باب میں فلاسفہ کی رائیں مختلف ہیں اور وہ اس بحث کو دور تک لے گئے ہیں ۔

مقولہ کیف میں حرکت کی نوعیت معلوم کرنے سے پہلے خود اس سے متعارف ہونا ضروری ہے ۔ مقولہ کیف وہ ہے جس کا تصور کسی غیر کے تصور پر موقوف نہ ہو اور قسمت ولا قسمت کسی کا خود تقاضا نہ کرے ۔ اس مقولہ کے حرکت کی نوعیت یہ ہے کہ ذات باقی رہتی ہے لیکن کیفیات بدلتی رہتی ہیں ۔ مثلاً ٹھنڈا پانی گرم اور گرم پانی ٹھنڈا ہو جائے یا ترش پھل میٹھا ہو جائے ۔ اس حرکت فی الکیف کو استحالہ بھی کہتے ہیں ۔ ان چاروں

مقولات میں بالذات حرکت ہوتی ہے ۔ باقی مقولات میں سے بعض میں تو ہوتی ہی نہیں اور اگر کسی میں ہوتی ہے تو بالعرض ۔

حرکت کی دو قسمیں ہیں : ذاتی اور عرضی ۔ حرکت ذاتیہ وہ ہوتی ہے جس کے ساتھ انتقال و استبدال بالذات قائم ہو جیسے پتھر اوپر سے نیچے آئے تو ظاہر ہے کہ استبدال اسی کے ساتھ قائم ہے ۔ حرکت عرضیہ وہ ہے کہ استبدال و انتقال اس کے ساتھ بالذات قائم نہ ہو بلکہ کسی دوسرے میں قائم ہو لیکن کسی تعلق و علاقے کی وجہ سے یہ استبدال اس کی طرف بھی منسوب کر دیا گیا ہو جیسے کشتی نشین انسان ۔ حرکت کشتی میں قائم ہے لیکن چونکہ اس کشتی نشین آدمی کو کشتی میں سوار ہونے کا ایک علاقہ اور تعلق ہے اس لئے حرکت کو اس کی طرف بھی منسوب کر دیا جاتا ہے لیکن کوئی شبہ نہیں کہ اس آدمی کی حرکت ذاتی نہیں بلکہ عرضی ہے ۔ حرکت ذاتی کا تجزیہ کرنے سے تین حالتیں ظاہر ہوتی ہیں ۔ ایک یہ کہ حرکت دینے والی قوت (قوت متحرکہ) کسی خارجی عمل سے حاصل کی گئی ہو اس کو تو حرکت قسریہ کہتے ہیں ۔ دوسرے یہ کہ قوت محرکہ کسی داخلی امر سے لی گئی ہو ۔ اب دیکھنا ہے کہ جو قوت محرکہ داخلی ہے اگر اس میں قصد اور ارادے کو دخل ہے جیسے کسی جاندار کا چلنا پھرنا تو یہ حرکت ارادیہ اگر داخلی قوت محرکہ میں قصد و ارادے کو دخل نہیں ہے تو یہ حرکت طبعیہ ہے جیسے پتھر کا اوپر سے نیچے آنا ۔ حرکت طبعی میں جسم کی خود طبیعت ہی محرک ہوا کرتی ہے جب کسی قاسر نے پتھر اوپر کی جانب پھینکا تو پتھر نے مجبوراً غیر طبعی حالت (اوپر جانے) کو قاسر کی زبردستی اور اپنی مجبوری کی وجہ سے قبول کر لیا ۔ اوپر جاتے جاتے جوں ہی قاسر کی قوت کا اثر زائل ہوا تو اب فوراً پتھر کی طبیعت اس امر کے لئے محرک ہوگئی کہ وہ اپنے حیز طبیعی کی جانب واپس لوٹ آئے ۔ جسم کی طبیعت ہمہ وقت اور خواہ مخواہ بیٹھے بٹھائے محرک نہیں ہوا کرتی بلکہ وہ جبھی حرکت میں آتی ہے جب جسم حالت غیر طبعی کی مصیبت میں گرفتار ہو جائے ۔

حرکت طبعیہ کبھی تو ایک ہی وطیرے (طرز و ڈھب) پر ہوتی ہے جیسے پتھر کا نیچے آنا ۔ کبھی مختلف سمتوں اور جہتوں میں بڑھتی اور پھیلتی ہے جیسے درخت کی شاخوں کا مختلف جگہوں اور سمتوں میں بڑھنا اور پھیلنا قسری حرکت میں محرک جو قوت ہوتی ہے وہ امر خارج یعنی متحرک سے کسب کی جاتی ہے اور اس میں ضعف اور شدت ہوا کرتی ہے ۔ فرض کیجئے کسی نے پتھر اوپر کی جانب پھینکا ۔ اس پتھر نے پھینکنے والے سے اوپر چڑھنے والی قوت (قوت منصعرہ) حاصل کی ۔ چونکہ آغاز میں ہوا پتھر کی راہ میں مزاحم تھی اور پتھر کی طبیعت بھی خلاف طبع اوپر جانے سے رکتی تھی اس لئے شروع میں پتھر کی حرکت کم تھی۔ لیکن پتھر کی رگڑ سے جوں ہی ہوا کا قوام رقیق ہوتا چلا گیا پتھر کی حرکت میں تیزی آتی گئی یہاں تک کہ وہ لمحہ آگیا جب قوت قاسرہ مائل بزوال ہوتے ہوتے بالکل زائل ہوگئی تو پتھر فوراً اپنے

حیز طبعی کی جانب لوٹ آنے کے لئے گر پڑا۔

ایک سوال یہ پیدا ہوا کہ حرکت قسریہ میں محرک ذات قاصر ہے یا قاصر کی قوت۔ جواب یہ ہے کہ خود قاصر محرک نہیں ہے بلکہ قوت قاصر محرک ہے۔ اگر قاصر کو محرک مانا جائے تو نتیجہ یہ ہونا چاہئے کہ جتنے عرصے تک قاصر زندہ و سلامت رہے متحرک مبتلائے حرکت ہی ہے۔ دوسرا اثر یہ ہونا چاہئے کہ بالفرض اگر متحرک حرکت دیکر فوت ہوجائے یعنی پتھر پھینکتے ہی پھینکنے والے کا دل ساکن ہوجائے تو اسی لمحہ پتھر کی حرکت بند ہوجانی چاہئے حالانکہ یہ دونوں صورتیں واقع نہیں ہوا کرتیں یعنی متحرک کے زندہ رہنے یا مرجانے کا اثر پھینکے ہوئے پتھر پر کچھ بھی نہیں پڑتا۔

حرکت قسریہ ایک کثیر الوقوع حرکت ہے اور وہ ہر ایک کے ساتھ شریک فی الحرکت ہو جایا کرتی ہے۔ کبھی قسریہ اینیہ ہوتی ہے جیسے پتھر جو اوپر کی طرف جائے۔ کبھی کیفیہ ہوتی ہے مثلاً ٹھنڈے پانی کا گرم ہوجانا۔ کبھی کمیہ ہوتی ہے جیسے حرارت کی وجہ سے پانی کی مقدار بڑھ جائے۔ کبھی وضعیہ ہوا کرتی ہے جیسے دولاب (رہٹ کا چکر) کا دوران اور اس کی گردش۔ حرکت قسریہ کبھی بالدفع ہوتی ہے مثلاً تیر کا پھینکنا، کبھی بالجذب ہوجاتی ہے جیسے مقناطیس کے مقابل لوہے کی حرکت۔ کبھی دفع اور جذب دونوں کو لئے ہوئے ہوتی ہے جیسے گول پتھر کی زمین پر لڑھکتے ہوئے حرکت۔ کبھی حرکت قسریہ طبعیہ کے متضاد ہوتی ہے جیسے اس پتھر کی حرکت جو زمین سے اچھالا گیا ہو۔ کبھی حرکت طبعیت سے تو خارج ہوتی ہے مگر متضاد نہیں ہوتی جیسے زمین پر لڑھکا دیئے جانے والے پتھر کی حرکت۔ کبھی حرکت قسریہ حرکت طبعی کے ساتھ ہوتی ہے مثلاً اس پتھر کی حرکت جو اوپر سے نیچے پھینکا گیا ہو۔ اس حرکت میں مبداً دو ہیں مگر قوت ایک۔ یعنی قوت قسریہ اور قوت طبعیہ دونوں کے اجتماع سے اس حرکت کا صدور ہوا۔ کبھی حرکت قسریہ حرکت عرضیہ کے ساتھ بھی ہو جایا کرتی ہے۔

اب حرکت ارادیہ کی تفصیلات ملاحظہ کیجئے۔ اس حرکت ارادی کا محرک نفس شاعرہ ہوا کرتا ہے۔ یہ حرکت کبھی تو ایک ہی وطیرے پر ہوتی ہے جیسے افلاک کی حرکت کہ جس کے ارادی ہونے کے فلاسفہ قائل ہیں۔ اور کبھی مختلف طور طریق پر ہوتی ہے۔ مثلاً انسان و حیوان کی حرکات ادھر ادھر، دائیں بائیں الٹی سیدھی آڑھی ترچھی ہوتی رہتی ہیں۔ کبھی حرکت قسریہ کا محرک طبعیت اور قاصر دونوں کے مجموعہ سے مرکب ہوتا ہے اور اس سے حرکت ظہور میں آتی ہے۔ کبھی حرکت ارادیہ کا محرک ارادہ اور طبعیہ دونوں ملکر ہوتے ہیں مثلاً کوئی شخص اپنے قصد اور ارادے سے نیچے گرا۔ ظاہر ہے کہ اس کی یہ حرکت ارادی ہے اور طبعی بھی ہے۔ ارادہ تو ظاہر ہے طبعی اس وجہ سے کہ نیچے کی جانب اس کا میل طبعاً ہے۔ کبھی حرکت، طبعیہ، ارادے اور قسر تینوں کا معجون مرکب ہوتی ہے۔ مثلاً کوئی صاحب کسی جذبے سے مغلوب ہوکر نیچے گرنا چاہتے تھے کہ شامت اعمال سے کسی

نے دھکا بھی دے دیا - لیجئے یہاں تینوں حرکتوں کا تحقق ہو گیا ۔ آپ اس مجموعی حرکت کو قسری ارادی طبعی جو چاہیں کہ لیں ۔

حرکت عرضیہ دو طرح پر متحقق ہوا کرتی ہے ۔ ایک اس طرح کہ مثلاً جو شئے دوسرے کے طفیل بالعرض متحرک ہے وہ بذات خود بھی حرکت کی صالح ہے مثلاً طوطے کا پنجرہ آپ نے ایک جگہ سے اٹھا کر دوسری جگہ رکھ دیا ۔ ظاہر ہے کہ طوطے کی حرکت بالعرض ہے کیونکہ اس کا مکان نہیں بدل رہا ہے بلکہ پنجرے کا مکان تبدیل ہو رہا ہے لیکن طوطا خود بھی تو حرکت کا صالح ہے ۔ دوسرے اس طور پر کہ متحرک بالعرض خود تو حرکت کی قابلیت سے عاری ہو لیکن کسی تعلق کی وجہ سے حرکت کے ساتھ متصف ہو رہا ہو ۔ مثلاً یہ کہہ دیا جاتا ہے کہ خط نے حرکت کی یا سطح نے حرکت کی حالانکہ خط اور سطح نے حرکت نہیں کی بلکہ حرکت جسم نے کی ہے لیکن خط اور سطح کو جسم کے ساتھ چونکہ علاقہ ہے اس لئے جسم کی بجائے حرکت ان دونوں کی طرف منسوب کردی گئی ۔ حرکت عرض کی اور صورتیں یہ بھی ہو سکتی ہیں مثلاً یہ کہ متحرک بالعرض میں بالذات اصلا تغیر نہ ہو یا فی الجملہ این اور وضع میں تغیر ہو یا بعض اجزاء متحرک کے ساتھ انتقال قایم ہو ۔ حرکت عرضیہ حرکات قسریہ ذاتیہ طبعیہ سب کے ساتھ جمع ہوجایا کرتی ہے جس کے نظائر وامثلہ بلا تامل ذہن میں آسکتے ہیں ۔

حرکت کی بحث ختم کرنے سے پہلے ہم اس امر کی جانب بھی اشارہ کر دینا چاہتے ہیں کہ حرکت سریع (تیز) بھی ہوا کرتی ہے اور بطئی (آہستہ) بھی ۔ چونکہ سرعت و بطوء کے درجات بے شمار ہیں اس لئے کوئی تیز اور آہستہ حرکت ایسی نہیں ہوسکتی جس سے زیادہ آہستہ یا تیز متصور نہ ہو ۔ یہ ایسی واضح حقیقت ہے جو کسی نظر سے مخفی نہیں رہ سکتی۔

(٦)

متحرک کو مبداء سے منتہیٰ تک جانے کے لئے جو حالت برانگیختہ کرکے آمادہ کردے اور رکاوٹ ڈالنے والی چیزوں کو راہ سے ہٹادے ایسی حالت کو فلاسفہ میل سے تعبیر کرتے ہیں ۔ اگرچہ میل جسم کو حرکت کے لئے مستعد کرنے والی حالت ہوا کرتی ہے ۔ تاہم اسکا احساس اس وقت بھی ہوسکتا ہے جبکہ حرکت نہ ہو ۔ آپ پتھر کو ہاتھ پر رکھئے وزن محسوس ہوگا اور زیادہ وزنی پتھر ہاتھ کو جھکا دیگا ۔ یہ احساس وزن اور ہاتھ کا جھکنا اور نیچے کی جانب مائل ہونا ہی تو میل ہے ۔ اسی طرح ہوا بھری ہوئی مشک کو آپ پانی میں دبانا چاہیں تو وہ بار بار اوپر آنے کے لئے مضطر ہوگی ۔ یہ اضطرار میل ہی تو ہے ۔ حرکت اینی ، کمی اور وضعی میں تو میل کا احساس اور اس کی موجودگی واضح ہے ۔ حرکت اینیہ میں ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف انتقال میل ہی کے ذریعے ہوتا ہے ۔ حرکت کمیہ میں مثلاً من دو من کا پتھر اٹھایا جائے تو اٹھ نہ سکے گا یا غیر معمولی وزن کا احساس لازماً ہوگا اور اس کی وجہ بجز شدت میل اور کوئی نہ ہوگی ۔ کم وزن پتھر میں شدت میل نہ ہونے کی وجہ سے ہاتھ کی قوت میل کی قوت پر غالب آجائیگی اس لئے کسی

احساس وزن کے باوجود پتھر ہاتھ سے اٹھ جاسکے گا فلک الافلاک کی حرکت وضعیہ میل کے موجودگی کا سب سے بڑا ثبوت ہے۔

میل ذاتی ہوتا ہے اور عرضی بھی- میل ذاتی میں حقیقتاً اور واقعتاً میل قایم ہوتا ہے اور میل عرضی میں کسی تعلق و علاقہ کی وجہ سے میل اس کی طرف منسوب ہوجاتا ہے ۔ میل ذاتی ، طبعی ، قسری ، نفسانی سب طرح کا ہوا کرتا ہے ۔ اگر خارج سے پیدا ہو تو قسری ہے ، داخل سے ہونے کی صورت میں قصد و شعور شامل ہو تو نفسانی ہے ورنہ طبعی۔

حرکت جس کی سرعت اور بطوء کھلی ہوئی حقیقت ہے اس کا سبب صرف میل ہی ہوسکتا ہے نفس اس کا سبب نہیں ہوسکتا کہ سرعت و بطوء کے لحاظ سے اس میں کمی بیشی نہیں ۔ میل ہی ایک ایسی چیز ہے جو نفس اور حرکت کے درمیان ہے اور سرعت و بطوء کے لئے علت قریبہ ہے ۔ حرکت کا بطوء اور اس کی سرعت اس پر موقوف ہے کہ مراتب شدت و ضعف کے لحاظ سے قوت محرکہ کسی خاص مرتبہ پر متعین (مقرر) ہو جائے ۔

معاوق خارجی و داخلی دونوں کا سرعت و بطوء میں دخل مسلم ہے ۔ معاوق خارجی مثلاً ہوا اگر خفیف ہے تو حرکت تیز ہوگی شدید ہے تو حرکت بطئی رہے گی ۔ اسی طرح معاوق داخلی ضعیف ہے تو حرکت سریع ورنہ بطی ہوگی ۔ قوت محرکہ جب کسی خاص مرتبہ سرعت و بطوء پر متعین و قایم ہو تب معاوق داخلی کے شدت و ضعف کے مرتبہ کا تعین ہوسکتا ہے ۔ قوت محرکہ ہی در حقیقت میل ہے اور میل کے بغیر حرکت کا تحقق و وجود نہیں ہوسکتا۔ اس کو یوں ذہن نشین کیجئے کہ آدھا سیر اور پاؤ سیر کے دو پتھر لیکر بلندی سے پستی کی جانب پھینکئے آدھا سیر وزنی پتھر زمین پر دوسرے سے پہلے پہونچ جائے گا ۔ اس کی وجہ میل کی زیادتی ہی ہے جو زیادہ وزنی پتھر میں زیادہ ہے۔ آپ اس بارے میں یہ نہیں کہہ سکتے کہ ان پتھروں کی طبیعت ہی میں سرعت و بطوء کا اقتضاء تھا، اس لئے کہ دونوں پتھروں کی طبیعت ایک ہے اور طبیعت واحدہ کا اقتضاء تخلف اور متخالف نہیں ہوسکتا کہ ایک جگہ اس کا اقتضاء سرعت ہو اور دوسری جگہ بطوء ۔ یہ دونوں پتھر وحدت طبعی کی بنا پر قریب ترین راستہ سے حیز طبعی میں آجانا چاہتے ہیں- وزنی پتھر زیادتی میل کی وجہ سے تیز حرکت کرے گا اور جلد زمین پر آرہے گا اور کم وزن پتھر مین میل کم ہے اس کی حرکت آہستہ ہوگی اور دیر سے زمین پر پہونچے گا ۔

اب اگرانہیں مختلف الوزن پتھروں کو ایک شخص ایک جیسی قوت سے پھینکے تو کم وزن پتھر کی حرکت زیادہ وزنی کے مقابلہ میں تیز ہوگی اس لئے میل کی کمی کی وجہ سے وہ پھینکنے والے (قاسر) کی اطاعت زیادہ کرے گا ۔ اور اسکی قوت کو نسبتاً زیادہ مان لے گا ۔ لہذا ثابت ہوا کہ حرکت طبعیہ اور قسریہ میں حرکت کا یہ اختلاف سرعت و بطوء میل کی کمی بیشی کی وجہ سے ہے ۔ البتہ حرکت ارادی میں سرعت و بطوعہ کا معاملہ اشتباہ میں پڑ جاتا ہے جسکی بحث بڑی طویل ہے ۔

آپ اگر کوئی ایسا جسم پیش کریں جس میں اصلاً بالفعل یا بالقوہ میل طبعی ہو ہی نہیں تو ایسے جسم کے متعلق آپ کو یہ تسلیم کرنا ہوگا کہ یہ حرکت طبعی اور ارادی نہیں کرسکتا، البتہ حرکت قسری میں آپ شاید ہم سے اتفاق نہ کرسکیں۔ لیکن یہ بات واضح ہے کہ جو بالقسر حرکت کرسکتا ہو خواہ وہ حرکت مستدیرہ ہو یا مستقیمہ اس میں مبدء میل طبعی ہو نا ضروری ہے تا کہ وہ میل قسری کو روک سکے جو معاوق داخلی کہلاتا ہے۔ اس میں میل طباعی کا مبدء ہونا اس لئے بھی ضروری ہے کہ جب بھی جسم حرکت قسری قبول کرتا ہے تو ظاہر ہے کہ اس پر قاسر کی تاثیرات مختلف ہوا کرتی ہیں۔ قاسر ضعیف ہے تو قدرتی طور پر جسم قوی کی اطاعت پر مجبور ہوگا اور قاسر ضعیف کی قیادت سے انکار کردے گا۔ اس کی وجہ ظاہر ہے۔ جسم میں حیز و وضع کی محافظ ایک قوت موجود رہتی ہے اور جب بھی قاسر جسم کو طبعی حیز و وضع سے نکالنے کے درپے ہو وہ قوت اس اخراج کے مانع ہوجاتی ہے۔ اگر قاسر ضعیف ہے تو جسم اس کے قابو میں نہیں آئے گا اور اس کے حکم سے سرتابی کرے گا لیکن اگر قاسر قوی ہے تو چار و ناچار اطاعت کرے گا۔ جوں ہی قاصر کی قوت زائل ہوجائیگی اور کوئی روک نہیں رہے گی تو وہ جسم میل طبعی کی بناء پر قریب ترین راہ سے اپنے طبعی حیز میں آئے گا۔ لہذا ثابت ہوگیا کہ ہر وہ جسم جس میں کسی قسم کی حرکت کا بھی امکان ہے اس میں بالقوہ یا بالفعل میل طبعی کا مبدء ہونا ضروری ہے۔

میل طبعی کے اثبات پر ایک دلیل اور بھی ہے۔ مثلاً کسی عدیم المعاوق جسم نے ایک مسافت معینہ میں قسری حرکت کی۔ اس کے بالمقابل اسی قاسر نے اسی قوت سے ایک شدید المادق جسم کو اسی مسافت میں حرکت دی۔ ظاہر ہے کہ شدید المعاوق جسم کی حرکت ضعیف المعاوق کی حرکت کے اعتبار سے زیادہ مدت اور طویل زمانے میں ہوگی اور دونوں کی حرکتوں میں نصف یا ثلث یا ربع کے بقدر تفاوت ہوگا۔ اب اس کے ساتھ ساتھ ایک اور جسم لیا جس کی معاوقت ضعیف ہے یعنی نہ تو معاوقت کا فقدان ہے نہ معاوقت شدید ہے بلکہ عدم معاوقت اور شدید معاوقت کے بین بین ہے۔ ایسے جسم کو بھی اسی قاصر نے اسی مسافت میں اسی قوت سے حرکت دی۔ اب دیکھئے شدید المعادق کے اور ضعیف المعاوق کے مابین نسبت معادقت اتنی ہی ہوگی جتنی نسبت شدید المعادق اور عدیم المعاوق کے زمانۂ حرکت میں ہوگی۔ اور شدید المعاوق اور ضعیف المعاوق کے حرکت کے زمانے میں اس قدر نسبت ہوگی جس قدر ان دونوں کی معاوقت میں ہے اور ان دونوں کی معاوقت میں اتنی نسبت ہے کہ جتنی شدید المعاوق اور عدیم المعاوق جسموں کے زمانۂ حرکت میں ہے۔ اندریں صورت لازم ہوگیا کہ ضعیف المعاوق اور عدیم المعاوق کے زمانۂ حرکت میں اتنی نسبت ہے کہ جتنی عدیم المعاوق اور شدید المعاوق کے زمانہ حرکت میں ہے۔ پس ضعیف المعاوق اور عدیم المعاوق برابر ہوگئے اور ایسا ہونا محال ہے۔ اب لا محالہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ جس جسم کو عدیم المعاوق کہا اور سمجھا

جارہا تھا اس میں تو معاوقت موجود تھی اور یہی ہم کو ثابت کرنا تھا۔

میل مستقیم یا میل مستدیر کا مبدأ ہر متحرک جسم میں موجود ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا کوئی محترک جسم ایک حیئز سے دوسرے حیئز کی طرف منتقل ہوسکتا ہے یا نہیں اگر وہ منتقل ہوسکتا ہے تو یہ انتقال اگر بالطبع ہے تو ظاہر ہے کہ اسی میں مبدء میل مستقیم موجود ہے۔ اگر انتقال بالطبع نہیں تو پھر اس میں مبدء میل معاون ہونا چاہئے۔

یہ امر مسلم و ثابت ہے کہ ہر جسم کے لئے ایک طبعی حیز ہوا کرتا ہے۔ جب قاسر نے جسم کو حیز طبعی سے نکال دیا تو قاسر کی قوت زائل ہوتے ہی اس جسم کو قریب ترین راہ سے اپنے حیز طبعی کی سمت لوٹ کر آجاتا ہے۔ یہ واپسی صرف مبدء میل مستقیم کے سبب سے ہی ہوسکتی ہے۔ اور اگر بالغرض وہ جسم ایک حیز سے دوسرے حیز کی طرف منتقل نہیں ہوسکتا تو اس کی وجہ صرف یہی ہوسکتی ہے کہ اس میں مبدأ میل مستقیم کی بجائے مبدأ میل مستدیر ہو۔ مثلاً افلاک کہ وہ جب بھی حرکت میں آئیں گے تو ان کے لئے اور ان کے مفروضہ اجزاء کے لئے ہر آن ایک نئی اور جداگانہ وضع ہوگی۔

فلک اعلیٰ جو سب سے اوپر اور سب پر حاوی ہے اس کی وضع افلاک محویہ کی وجہ سے تبدیل ہوگی۔ فلک زیریں جو سب سے نیچے اور محوی محض ہے اس کی وضع افلاک حاویہ کی وجہ سے بدلے گی۔ درمیانی افلاک جو بعض سے نیچے اور بعض سے اوپر ہیں ان کی وضع افلاک حاوی و محوی کی وجہ سے متبدل ہوتی رہے گی۔ ظاہر ہے کہ افلاک کی ان اوضاع کے متعلق آپ یہ نہیں کہہ سکتے کہ کسی خاص وضع کو ترجیح ہونی چاہئے۔ جب کسی خاص وضع کی پابندی اور خصوصیت نہیں رہی تو اب آزادی ہے کہ ایک وضع نہ سہی تو دوسری سہی۔ حیز سے حیز کی طرف نہ ہو تو نہ سہی ایک وضع سے دوسری وضع کی طرف تو انتقال ہو ہی رہا ہے۔

جب میکدہ چھٹا تو پھر اب کیا جگہ کی قید
مسجد ہو مدرسہ ہو کوئی خانقاہ ہو

بہر تقدیر دو صورتیں محقق ضرور ہونگی۔ اگر انتقال بالطبع ہے تو اس میں مبدء میل مستقیم ضرور ہے اور اگر بالطبع نہیں ہے تو مبدء میل معاوق تو ماننا ہی پڑے گا۔ لہذا یہ امر پایہ ثبوت کو پہونچا کہ ہر جسم کے لئے مبدأ میل مستقیم یا مبدء میل مستدیر لازم ہے۔

ایک جسم میں دو مبدء (مستقیم و مستدیر) جمع نہیں ہوسکتے۔ جسم کو آپ بسیط لیں یا مرکب کسی ایک میں بھی میلین طباعیین کے دو مبدء نہیں ہوسکتے اس لئے کہ میل مستقیم کا اقتضاء یہ ہوتا ہے کہ وہ قریب ترین راہ سے اپنے حیز طبعی میں آجائے اور میل مستدیر میں جسم کو حیز طبعی میں جلد پہونچ جانے کی خواہش کے باوجود مجبوراً چکر کاٹ کر دیر سے پہونچنا پڑتا ہے۔

مزید برآں یہ دونوں (میل مستقیم و مستدیر) باہم متقابل ہیں اور متقابلین

کا اجتماع خواہ جسم بسیط میں ہو یا جسم مرکب میں محال ہے۔ جسم بسیط میں اس وجہ سے محال ہے کہ ان کی طبیعت اور مادہ ایک ہے، جسم مرکب میں اس لئے محال ہے کہ جسم مرکب یا تو بجائے خود مجموعہ بسائط ہے اور اس کا محال ہونا ظاہر ہوچکا ہے۔ یا جسم مرکب مزاج خاص کا نام ہے جو مجموعہ بسائط پر کسر و انکسار کے بعد فائز ہو چکا ہے۔ تو اس مزاج مرکب میں مبدء میل مستقیم قایم ہو چکا ہے کیونکہ وہ اقرب طرق سے حیز طبعی میں پہونچ کر ٹھہر چکا۔ اب اس میں مبدء میل مستدیر کے لئے کوئی گنجائش نہیں ہے۔ لہذا ثابت ہوگیا کہ جسم میں دو مبدء (مستقیم و مستدیر) جمع نہیں ہو سکتے۔ جن اجسام میں میل مستقیم کا مبدء ہے جیسے عناصران میں مبدء میل مستدیر نہیں ہے اور جن اجرام (افلاک) میں میل مستدیر کا مبدء ہے وہ میل مستقم کے مبدء سے خالی ہیں۔

(ے)

کسی متحرک نے مبدء سے منتہیٰ تک کے لئے حرکت مستقیمہ کی۔ جیسا کہ ثابت کیاجاچکا ہے حرکت کے لئے میل ضروری ہے لہذا حرکت مستقیمہ سے متحرک میں میل موصل (الی المطلوب) پیدا ہوا جو جسم کو منتہیٰ تک پہونچا دینیوالا ہے۔ یہ میل متحرک میں اس آخری آن تک موجود ہونا ضروری ہے جب کہ متحرک منتہیٰ تک پہونچے۔ وہاں پہونچتے ہی یہ میل ختم ہو جائیگا۔ جس آن میں میل مزیل پیدا ہوگا وہ آن اس آن سے علاوہ اور مختلف ہوگی جو منتہیٰ کے وقت پیدا ہوئی تھی۔ اور آن وصول اور آن مزیل کے درمیان ایک وقفہ اور زمانہ ضرور آئیگا۔ اگر دونوں آنوں کے مابین زمانہ تسلیم نہ کیا جائے اور آن وصول کے معاً بعد آن مزیل کا پیدا ہو جانا تسلیم کر لیا جائے تو آن مزیل اور موصل کی یکجائی کے معنی یہ ہونگے کہ پے در پے دو آنیں جمع ہوگئیں اور دو آنوں کی یکجائی (تتائی آنین) فلاسفہ کے نزدیک باطل اور محال ہے۔ لہذا آن وصول اور آن مزیل کے درمیان زمانہ تسلیم کرنا پڑیگا تاکہ تتائی آنین سے سابقہ نہ پڑسکے۔ آن وصول اور آن مزیل کے مابین زمانہ (وقفہ) ماننے کے معنی یہ ہیں کہ جسم اس زمانے اور وقفے میں ساکن قرار پائے کیونکہ پہلی حرکت ہوچکی اور دوسری حرکت شروع نہیں ہوئی۔ شروع جب ہو کہ اس میں میل مزیل پیدا ہولے لہذا دو مستقیم حرکتوں کے مابین سکون کا تخلل اور وقفہ ضروری ہے۔ ہمارے اس دعوے کے ثبوت سے اس امر کا ایک اور ثبوت مہیا ہوگیا کہ حرکت مستقیمہ کا لا الی نہایت یعنی لا انتہا تک جانا ممکن نہیں ہے اس لئے کہ اگر حرکت مستقیمہ واحدہ لامتناہی وقوع پذیر ہوسکے تو لامحالہ مسافت غیر متناہیہ ہی میں ہوسکتی ہے جس کو براہین تناہی ابعاد سے باطل کیا جاچکا ہے۔ یہاں حرکات متعددہ ضرور ہیں جن میں جانے والی اور آنے والی سب ہیں۔ لیکن ان جانے اور آنے والی حرکات کے مابین سکون کا تخلل اور وقفہ بھی تو ہے جو حرکت مستقیمہ واحدہ متصلہ کے لاانتہائی ہونے میں خلل انداز ہے۔ بعض حکماء نے اس دعوی کو

کہ ''دو مستقیم حرکتوں کے مابین سکون کا وقفہ ضروری ہے'' چیلنج کیا ہے۔ ان کا اعتراض یہ ہے: بالفرض رائی کا ایک دانہ حرکت مستقیمہ کرتا ہوا چلا جارہا ہے اور منتہیٰ پر پہونچنے کے بعد وقفہ سکون آگیا اور وہ واپسی کے لئے آن مزیل کا منتظر ہی تھا کہ اتنے میں پہاڑ اوپر سے نیچے کی جانب چلا آرہا ہے اور عین اس وقت جبکہ رائی کے دانے کو وقفہ سکون لاحق ہے پہاڑ اس دانے سے متصادم ہوگیا۔ اب اس لمحہ تک جب تک کہ دانے میں آن مزیل پیدا ہو پہاڑ کو دانے کی قوت کے بل پر وہیں رک جانا چاہتے لیجئے رائی کے حقیر دانے نے پہاڑ جیسے پہاڑ جسم کو روک لیا حالانکہ یہ نہایت مستعبداور محال ہے۔ اس اعتراض کا ایک جواب تو یہ دیا گیا ہے کہ پہاڑ رکنے کیوں لگے گا۔ بلکہ جوں ہی پہاڑ دانے سے ٹکرائے گا دانہ پہاڑ کی قوت سے مغلوب ہوکر حرکت عرضی کرنے لگے گا۔ اب چونکہ دانے کی حرکت ذاتی نہ سہی بلکہ عرضی ہوگئی لہذا میل پیدا ہونے اوراس کے انتظار کرنے کا کوئی سوال ہی نہیں رہا۔ میل مزیل کی خواہش کا مرکز حرکت ذاتی ہوا کرتی ہے، حرکت عرض میں اس کی ضرورت ہی کب ہوتی ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ پہاڑ کا رای کے دانے کی قوت کے بل پر رک جانا عقلاً کب محال ہے البتہ عادتاً یہ مستعبد ہے۔ اس کائنات میں ایسے کرشمے ہوتے ہی رہتے ہیں کہ جو چیز عادتاً مستعبد ہو کبھی کبھی طبعی ضروریات اس کو واجب و ضروری قرار دیتی ہیں اور واقعے کی شکل میں پیش کر دیا کرتی ہیں۔

اس سے پہلے حرکت کی اقسام ذاتیہ اور عرضیہ وغیرہ پر روشنی ڈالی جاچکی، اب حرکت کی مزید اقسام سریعیہ اور بطیئیہ کو متعارف کیا جاتا ہے۔ ایک متحرک نے جس مسافت کو دوسرے متحرک کے مقابلے میں جلد اور کم وقت میں طے کیا اس کی حرکت سریع کہلائیگی اور دوسرے کی بطی۔ یہاں مسافت سے مراد مافیہ الحرکت ہے اس لئے کہ مسافت صرف مقولہ' این کے ساتھ مختص ہے اوراس مقولے کے علاوہ کہیں اور صادق نہیں آتی۔ البتہ مافیہ الحرکت ایسی عام چیز ہے جو ہر جگہ اور ہر مقولے میں صادق آجایا کرتی ہے۔ جہاں تک سرعت و بطوء کا تعلق ہے۔ انکا عروض دوسری حرکت پر قیاس کی بنا پر ہوتا ہے مثلاً گھوڑے کی حرکت موٹر کی نسبت سے دیکھی جائے تو سرعت و بطوء کا فیصلہ با آسانی کیا جاسکتا ہے۔ لیکن یہ ملحوظ رہے کہ سرعت و بطوء کا اختلاف اس امر کو مستلزم نہیں ہے کہ حرکت کی نوعیت مختلف ہوجائے۔ اول اس وجہ سے کہ سرعت و بطوء حرکت کو نوع بنانے والی فصلیں نہیں ہیں کہ یہ دونوں یعنی حرکت و بطوء فصلیں بنیں اور حرکت نوع بنے حرکت سے تو شخص بھی تبدیل نہیں ہوتا نوع بدلنا تو بڑی چیز ہے۔ سرعت و بطوء کی حیثیت تو صرف اس قدر ہے کہ وہ امور اعتباریہ میں سے ہیں وہ ذاتیات کیسے بن سکتی ہیں۔ گھوڑا گاڑی کی حرکت بیل گاڑی کی نسبت تیز ہے۔ لیکن موٹر کی حرکت کے لحاظ سے دھیمی ہے۔ پھر یہ بات بھی ہے کہ سرعت و بطوء شدت و ضعف کو قبول کرتی ہیں۔ وہ حرکت کی مقوم

فصول ہو ہی نہیں سکتیں اس لئے کہ فصول شدت و ضعف کو قبول نہیں کیا کرتیں اگر آپ سرعت و بطوء کا سبب تلاش کریں گے تو داخلی یا خارجی معاوقت نکلے گا ۔

ایک سیر وزنی پتھر اوپر کی جانب آدھ سیر پتھر کے مقابلہ میں دیر سے جائے گا ' اسکی وجہ صرف یہی ہے کہ سیر وزن والے پتھرمیں میل یعنے معاوقت داخلی زیادہ ہے اور دوسرے کم وزن پتھر میں کم ہے ' یا ایک شخص پانی میں چلے دوسرا زمین پر تو زمین پر چلنے والے کی حرکت پانی میں چلنے والے کی نسبت تیز ہوگی اس لیے کہ پانی کی خارجی معاوقت قوی ہے ۔ اس باب میں متکلین کا خیال یہ ہے کہ سرعت و بطوء کا باعث معاوقت نہیں ہے بلکہ تخلل سکنات ہے ۔ لمحات سکون کی خلل اندازی ہے ۔ تخلل سکنات کی زیادتی بطوء کا سبب اور کمی سرعت کا باعث ہے ۔ فلاسفہ متکلمین کی اس رائے کو تسلیم نہیں کرتے ۔ وہ اس کا رد کرتے ہوئے یوں استدلال کرتے ہیں کہ اگر سرعت و بطوء تخلل سکنات کی وجہ سے ہو تو حرکت کا احساس ہی فنا ہوجائے ۔ آپ گھوڑے کی حرکت کو فلک اعظم کی حرکت کے بالمقابل لائیے ' اور تخلل سکنات کا دعوی کیجئے ۔ نتیجہ یہ ہوگا کہ حرکت محسوس و معلوم ہی نہ ہوگی ۔ گھوڑے کی حرکت تو فلک اعظم کی حرکت کے سامنے ویسے ہی انتہا سے زیادہ بطی ہے ۔ تو اب اگر سکنات کی خلل اندازی اسکے بیچ میں لائی جائے تو حرکت فرس کے سکنات کی نسبت حرکات فلک اعظم کی طرف اتنی ہوگی جتنی کہ فلک اعظم کی حرکات فرس کی حرکات پر زائد ہیں ۔ اور یہ ظاہر و باہر ہے کہ قطع مسافت کے سلسلے میں فلک اعظم کی حرکات فرس کی حرکات سے ہزارہا بلکہ لاکھوں مرتبہ زائد ہیں ۔ اس کا ما حصل کم سے کم یہ نکل سکتا ہے کہ حرکات کا احساس ہی نہ ہو اور یہ بالکل باطل اور خلاف مشاہدہ ہے ۔

سب سے آخر میں یہ بات ذہن نشین کرلینی چاہئے کہ کوئی حد اور کوئی نقطہ ایسا نہیں ہے جس پر سرعت و بطوء کی حدود کا خاتمہ ہوسکے ۔ کوئی سریع یا بطی حرکت ایسی متصور نہیں جس سے زیادہ سریع اور بطی حرکت وقوع میں نہ آسکے ۔ حرکت کا تعلق زمانہ سے ہے اور وہ زمانے میں واقع ہوا کرتی ہے ' اور زمانہ انقسام لا الی نہایت کو قبول کرتا ہے ۔ لہذا جو بھی حرکت جس زمانے اور جس عرصے میں واقع ہوجائے ایک دوسری حرکت اسی مسافت اور اسی زمانہ اور مدت میں اس حرکت سے کم یا زیادہ تیز یا زیادہ دھمی ہو سکتی ہے ۔

(۸)

اب یا تو زمانہ ''کم'' (مقدار) ہے یا ''مکمم'' (ذی مقدار) ہے ۔ اگر زمانہ خود مقدار ہے تو اس کا متصل ہونا لازمی ہے کیونکہ ان حرکات پر جسکا یہ کم (مقدار) ہے اسکا منطبق ہونا ضروری ہے ۔ اور ظاہر ہے کہ وہ اتصال مسافت کی وجہ سے متصل ہیں بناء بریں اسکو بھی متصل ہونا چاہیے ۔ ' کم ' جو تجزی اور لاتجزی یعنی انقسام و عدم انقسام کو بالذات قبول کرتا ہے دو

قسموں میں منقسم ہوجاتا ہے۔

کم متصل اور کم منفصل —— کم متصل وہ ہے جس میں حد فاصل نکل سکے۔ کم منفصل وہ ہے جس میں حد فاصل نہ نکل سکے۔ لہذا وہ صورت زیر بحث میں متصل ہی ہوگا۔

اور اگر زمانہ کم (مقدار) کا نام نہ ہو بلکہ مکمم سے عبارت ہو تو اس کے مقدار اور کم کو متصل ہونا چاہئیے جیسا کہ ظاہر کیا جاچکا ہے یہ مقدار حرکت پر منطبق ہوگا جو خود متصل ہے اور دوسرے متصل یعنے مسافت پر منطبق بھی ہے اور جب مقدار متصل ہو تو وہ متع جس میں حرکت کا وقوع ہو رہا ہے وہ بھی مقدار ہوگا۔ اسی کو زمانہ کہا جائے گا اس لئے کہ یہاں ایک مقدار بالذات نکلے گا جو حرکت کے لئے متع ہوسکے گا، اور وہ حرکت مسافت سرعت بطوء کا موضوع نہ بن سکے گا۔ بنا برین معلوم ہو گیا کہ یہاں ایک کم متصل ضرور ہے۔ اب اس امر کا ثبوت مہیا کرنا ہے کہ غیر قار ہے یعنی اسکے اجزاء مفروضہ مجتمع نہیں ہوسکتے بلکہ ایک سابق ہوتا ہے دوسرا لاحق گویا ایک جاتا اور دوسرا آتا ہے۔ اگر اجزاء مجتمع ہوسکیں تو حرکت کے اجزاء بھی مجتمع ہوسکیں گے حالانکہ فلک الافلاک کی حرکت ہمیشہ جاری رہنے والی ہے۔ اس متع کے لئے مقدار حرکت ہونا بھی لازم ہے۔ جب وہ غیر مجتمع الاجزاء ہے تو جوہر قدیم بذاتہ نہیں ہوسکتا۔ اس لئے کہ مقدار عرض ہے جس کا کسی محل میں پایا جانا ضروری ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ محل قار ہو یا غیر قار۔ قار ہونا اس لئے ممکن نہیں کہ کسی شئے کا بغیر مقدار کے پایا جانا بجائے خود محال ہے۔ اس کا مقدار ہونا اس پر موقوف ہے کہ جس کی حرکت کا یہ مقدار ہے یعنے فلک الافلاک وہ کہیں قرار پکڑے اور سارے فلسفہ میں فلک الافلاک کے قرار کے متعلق کوئی ضعیف قول بھی منقول نہیں ہے۔ ایسی حالت میں لا محالہ غیر قار ہی ہوسکتا ہے۔ حرکت کے علاوہ غیر قار بالذات کوئی اور اسلئے نہیں ہے۔ حرکت کے علاوہ جتنی اشیاء غیر قار ہیں وہ بنفس ذاتہ قار نہیں ہیں بلکہ ان کا عدم القرار خود حرکت ہی کا رہین منت ہے۔ لہذا ان دلائل اور توضیحات سے یہ امر پایہ ثبوت کو پہونچ گیا کہ زمانہ کم "متصل" غیر قار مقدار للحرکتہ یعنی کم متصل غیر قار جو حرکت کا مقدار ہے جس کی نہ ابتداء ہے نہ انتہا۔ نہ اس کے وجود کے لئے بدایت ہے نہ نہایت۔ ہم دیکھتے ہیں کہ بعض اشیاء بعض سے قبل اور بعض اشیاء سے بعد ہوتی ہیں اور قبل بعد کے ساتھ وجود میں کبھی جمع نہیں ہوا کرتا۔ بلا شبہ اس قسم کی قبلیت و بعدیت حوادث کے مابین پائی جاتی ہے تاہم حوادث کے مابین متحقق ہونے والی قبلیتوں اور بعدیتوں کی معروض بالذات حوادث کی ذاتیں نہیں ہوا کرتیں اس لئے کہ ان کا بعد کبھی قبل کے ساتھ وجود میں جمع ہوجاتا ہے اور اس حالت میں قبلیت و بعدیت کا وصف ان سے جدا ہوجاتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ حوادث کے ساتھ قبلیتہ و بعدیتہ کا عروض بالواسطہ ہے۔ قبلیت و بعدیتہ کے ساتھ کوئی اور چیز ہے جو متصف ہورہی ہے۔ اور اسکے

اجزاء بڑا تھا قبلیتہ و بعدیتہ کے ساتھ موصوف ہیں' درمیان میں کوئی واسطہ موجود نہیں ہے ۔ اس لئے کہ اگر وہ اجزاء بھی بالذات متصف نہ ہوں تو پھر بالواسطہ ہوں گے - اب اس واسطے کے اتصاف میں بھی گفتگو چل پڑیگی اور استحالہ' تسلسل کے خیال و خوف سے سلسلہ لا انتہا تک نہ پہونچ سکے گا بلکہ اس کو کسی ایسی جگہ رکنا پڑے گا جو قبل و بعد کے ساتھ بالذات متصف ہو - یہ بھی ضروری ہے کہ وہ موصوف غیر قار بالذات ہو اس لئے کہ غیر قار بالذات نہ ہونے کی صورت میں قبلیتہ و بعدیتہ کے ساتھ اس کے موصوف ہونے کے کوئی معنی نہ ہوں گے ۔ اس جگہ ایسے امر کی ضرورت ہے جو غیر قار بالذات اور قبلیتہ و بعدیتہ کے ساتھ موصوف بالذات ہو ۔ لیجیئے جس کو قبل و بعد بالذات فرض کیا تھا وہ قبل و بعد نہ رہا ۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہاں ایک غیرقار امر ہے جو بالذات قبل و مابعد ہوتا ہے اور دوسری چیزیں اس کے واسطے سے قبل و بعد کہلاتی ہیں ۔ اور یہی معنے زمانے کے ہیں ۔

جب یہ امر ثابت ہوگیا کہ قبلیت و بعدیت کا معروض بالذات زمانہ ہے تو اس کے مبدع ہونے کو اس طرح مدلل کیا جائے گا اگر زمانہ حادث ہوگا تو اس کے وجود کی ابتدا ہوگی یعنے اسکے وجود کے قبل عدم ہوگا اور قبلیت انفکا کیہ ہوگی ۔ اسی طرح اگر اس کے وجود کی نہایت یعنے انتہا ہو تو اس پر بعد وجود عدم طاری ہوگا ۔

یہاں بھی بعدیتہ انفکا کیہ ہوگی ۔ تو اس قبلیت کا جو عدم سابق کو وجود پر ہے اور اس بعدیت کا جو عدم لاحق وجود سے ہے معروض بالذات زمانہ ہی ہوگا ۔ اس سے لازم آیا کہ زمانہ کے قبل زمانہ ہو اور زمانہ کے بعد زمانہ ہو ۔ اور ایسا ہونا محال ہے لہذا معلوم ہوا کہ نہ تو زمانے کی ابتداء ہے نہ انتہا ۔ یہی مبدعیتہ کا مفہوم ہے ۔

جہاں یہ ثابت کیا گیا تھا کہ زمانہ کم متصل ہے وہیں یہ بھی ظاہر ہو چکا کہ اس میں اجزاء فرض کئے جاسکتے ہیں۔ انہیں اجزاء میں ایک ایسی فصل ہونی لازم ہے جس کو ایک جزو کی ابتداء اور دوسرے جزء کی انتہا قرار دے سکیں۔ ضروری ہے کہ یہ فصل متوہم ناقابل انقسام ہو۔ اگر وہ قابل انقسام ہوئی تو زمانے کے اجزاء کی طرح اس کی بھی تقسیم ہو سکے گی اور وہ حد فاصل نہ بن سکے گی - بلکہ وہ تو جزو ہوجائے گی ۔ لہذا اس کو غیر منقسم ہونا چاہئیے اور اس کی نسبت زمانے کے ساتھ ایسی ہونی چاہئیے جیسی خط کے ساتھ نقطہ کی نسبت ہوتی ہے۔ نقطہ جو خط کے وسط میں فرض کیا جائے وہ خط کے دونوں نصفوں میں حد فاصل ہوا کرتا ہے ۔ وہ اجزاء خط میں کسی طرح منقسم نہیں ہوسکتا اس لئے کہ جوں ہی منقسم ہوا تو فصل نہیں رہا بلکہ وہ جزو بن جائے گا اور بجائے اس کے کہ خط کی تنصیف ہو تثلیث ہوجائے گی ۔ اسی طرح جو آن مثلاً نصف النہار میں فرض کیجائے اس کو نہار کے نصفین کے مابین حد فاصل بننا چاہئے اور قابل انقسام نہ ہونا چاہئیے۔ اگر وہ قابل انقسام ہوجائے تو بجائے فاصل ہونے کے جزو نہار بن جائیگی اور نصفین کے مابین حد فاصل نہ رہے گی ،

جسکی وجہ سے وہی تصنیف کے تثلیث ہوجانے کی مشکل در پیش ہوجائے گی ۔ چونکہ یہ آن متوہم اجزاء زمانہ میں سے ایک جزء کی ابتداء اور دوسرے کی انتہا ہوتی ہے اور زمانہ متصل ہے اس کے لئے خارج میں کوئی حد و نہایت نہیں ۔ بنا بریں یہ متوہم حد خارج میں موجود تو ہوگی ۔ مگر موجود ہوگی بہ وجود منشاء انتزاع یعنی موجود بہ وجود زمانہ ہوگی البتہ ذہن میں بعدالانتزاع بنفسہ موجود ہوگی۔ چونکہ زمانہ متصل ہے اورحرکت ومسافت پر منطبق ہے اجزاء لایتجزی سے مرکب نہیں ہے ۔ اگر ایک دو جز بالفعل نکل بھی آئے تو حرکت و مسافت پر منطبق ہونے کی بنا پر نکلیں گے ۔ مسافت کا اجزاء بالفعل سے مرکب ہونا باطل قرار پا ہی چکا ہے بنا بریں معلوم ہوا کہ زمانہ میں بالفعل کوئی جزء نہیں نکل سکتا ۔ اسی لئے تتالی آنات یعنے دو آنوں کی یکجائی محال ہے ۔ کیونکہ اگر یہاں اجزاء نکلے تو حرکت مسافت میں بھی لازماً نکلیں گے اور جب وہاں نہیں نکل سکتے تو یہاں بھی کیسے نکل سکیں گے ۔ اسی لئے ہر آن کے پہلے اور بعد زمانہ ہونا چاہئیے ۔ تتالی آنات ہو یا تتالی آنین جب یہ محال ٹھہرے تو ہر آن سے پہلے اور ہر آن کے بعد زمانہ لازمی ہے لہذا آن کا عدم سابق اور عدم لاحق دونوں زمانے میں ہو سکیں گے آن میں نہیں ۔

زمانے کے متعلق بحث کی اس کاوش نے یہ سوال پیدا کردیا کہ زمانہٗ حاضر کی نوعیت کیا ہے ۔ یہ طے ہے کہ زمانہ غیرقار ہے ۔ اس کا بعض حصہ ماضی بن چکا اور کچھ حصہ مستقبل کے پردے میں ہے ۔ اگر وہ ٹھہرتا ہے تو تحقیق و دلائل کے خلاف قار ہوجاتا ہے اور اس کے اجزاء مجتمع و یکجا ہوکر اس کو غیر قار نہیں رہنے دیتے اور زمانہ ہی ختم ہوکر رہ جاتا ہے ۔

صورت حال یہ ہے کہ زمانہ غیر قار مقدار کا نام ہے جو آن حاضر کے تخیل سے خیال میں آتی ہے ۔ پھر آن حاضر کے بعد قدرے قلیل زمانہ ہوا کرتا ہے ۔ اسی طرح ہر آن کے بعد زمانہ اور ہر زمانے کے بعد آن کا سلسلہ جاری رہتا ہے اور یہ ان مستمر جو سیال ہے زمانے کی راسم ہے ۔ جیسے مثلاً کسی لکڑی میں شعلہ پیدا کرکے اس کو گردش میں لایا جائے تو وہ شعلہ مکمل دائرہ بن جاتا ہے ۔ ایسے ہی جو قطرہ آسمان سے نازل ہوتا ہے وہ پانی کی ایک بوند ہوتی ہے لیکن اوپرسے نیچے تک ایک مکمل دھار نظر آتی ہے ۔

ان تشریحات کے پیش نظر امام رازی نے اعتراض کیا کہ پھر زمانہ تو ماضی اور مستقبل میں منحصر ہوکر رہ گیا ۔ ان میں ایک ماضی ہے جو جاچکا، ایک مستقبل ہے جو ابھی آیا نہیں ۔ جو حاضر ہے '' زمانہ '' نہیں بلکہ آن ہے لہذا زمانہ معہ جملہ اقسام ماضی مستقبل حال معدوم ہوکر رہ گیا ۔ نصیرالدین طوسی نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ زمانے کے موجود نہ ہونے کے یہ معنے نہیں ہیں کہ وہ مطلق اور سرے سے موجود ہی نہیں ہے ۔ فلاسفہ کا کہنا یہ ہے کہ ماضی مستقبل حال فی حد ذاتہم اپنی اپنی حد میں موجود ہیں البتہ آن میں سے کوئی ایک دوسرے کی حد میں موجود نہیں ہے ۔ دوسرے کی

حد میں موجود نہ ہونے کے معنے یہ کیسے ہوجائیں گے کہ وہ اپنی ذات کی حد تک اور مطلق موجود ہی نہیں ہیں۔ کسی خط کے درمیان حد فاصل نقطہ ہوا کرتا ہے جو خط کو دو حصوں میں تقسیم کردیتا ہے ۔ خط کے یہ دونوں حصے نقطے میں موجود نہیں ہوتے لیکن اپنی اپنی حد میں ضرور موجود ہوتے ہیں ۔ لہذا امام کا اعتراض وارد نہیں ہو سکتا ۔

محی الدین غازی
اجمیری

---

www.IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.
©2002-2006