اقبال کا تصور زمان و مکان

برہان احمد فاروقی

علامہ اقبال کے تصور زمان و مکان پر ان مسائل کے پیش نظر غور کرنا ضروری ہے کہ فلسفیانہ مسائل کیا ہیں؟ کیسے پیدا ہوتے ہیں؟ فلسفیانہ غور وفکر کس لئے کیا جاتا ہے؟ اقبال کو فلسفیانہ مسائل پر غور و فکر کی ضرورت کیوں پیش آئی۔ اور مسئلہ زمان و مکان پر غور و فکر کا محرک کیا ہوا؟ اور کن عنوانات کے تحت مسئلہ زمان و مکان پر غور کیا؟ اور اس غور و فکر کے نتائج کس حد تک اطمینان بخش ہیں؟ اور ان کی اہمیت کیا ہے؟

اب فلسفیانہ مسائل یہ ہیں کہ وہ سب کچھ جو مجھے گھیرے ہوئے ہے جس سے میں دو چار ہوں، کیا ہے؟ یعنی یہ کائنات، کیا ہے اس میں میری جگہ کیا ہے؟ اس کائنات میں میرے مقام و منصب کے اعتبار سے کیا اعمال سزاوار ہیں؟ کیا یہ عالم مشہودات مادی کا ایک مجموعہ ہے؟ اس عالم میں جو حرکت پائی جاتی ہے، اس کا کوئی رخ اور سمت ہے یا نہیں؟ یہ عالم بے سر و پا اجزائے لایتجزی کا محض ایک وحشیانہ رقص ہے، یا بے شعور زندگی کا ایک اندھا تقاضا ہے؟ اور مزید یہ کہ میں کسی حادثے کی پیداوار ہوں یا صرف ایک بھڑکتا ہوا شعلہ اور متغیر بہ تسلسل ہوں؟ یعنی کیا میں ہستی، محض سے فنائے کامل کی جانب ایک تغیر محض یا کوئی بہتر شے اور ایک ایسا وجود ہوں جو کوئی فضیلت رکھتا ہو اور ایک ایسی ہستی، جس کا اپنا کوئی مستقل وجود ہو اور جس کا اس نظام محسوس میں کوئی وقار ہو؟

یہی وہ مسئلہ ہے جسے فلسفہ حل کرنا چاہتا ہے۔ فلسفہ کائنات کی ایک تشکیل، اس کا ایک نظریہ، مدون کرنا چاہتا ہے۔

یہ سوالات پیدا اس لئے ہوتے ہیں کہ باقی مخلوق کے مقابلے میں انسان کا طرۂ امتیاز یہ ہے کہ وہ دانستہ سوچ سمجھ کر بالارادہ کچھ کرنا چاہتا ہے اور کچھ بننا چاہتا ہے۔ نہیں! وہ، وہ کچھ کرنا چاہتا ہے جو اسے کرنا چاہئے وہ، وہ کچھ بننا چاہتا ہے جو اسے بننا چاہئے اور اسے وہ کرنا چاہئے اور وہ بننا چاہئے جو اس عالم کی حقیقت اور خود اس کی اپنی حقیقت کے لحاظ سے ضروری ہو،

لہذا وہ اس عالم کو اور اپنے آپ کو سمجھنا چاہتا ہے تاکہ وہ اس کے مطابق بن سکے۔

اس غور و فکر کی تحریک اس طرح ہوتی ہے کہ جب انسان اس کائنات کے بالمقابل کھڑا ہو کر اس کے بارے میں کوئی رائے قائم کرتا ہے اور اس کی یہ رائے اس کی فطرت کے تقاضوں سے سازگار اور ہم آہنگ نہیں ہوتی تو ناسازگاری کا احساس اس کے ذہن پر ایک بوجھ بن جاتا ہے اور اس کے دل کے لئے بے اطمینانی کا باعث ہوتا ہے اس لئے وہ اس بوجھ اور بے اطمینانی کو دور کرنا چاہتا ہے۔

چناں چہ ایرانی ذہن پر جو بوجھ فلسفیانہ فکر کا محرک بنا تھا وہ یہ تھا کہ اگر بنیادی خیر اور بنیادی شر کو کہنہ کائنات تصور کیا جائے تو حقیقت کائنات کی ایک ہم آہنگ تشکیل ناممکن ہو جاتی ہے۔ اس سے جو بوجھ ذہن پر پیدا ہوتا ہے، اسے رفع کرنے کے لئے تشکیل کائنات کی جد و جہد کی جاتی ہے۔

یونانی ذہن پر جو بوجھ فلسفیانہ غور و فکر کا محرک ہوا، وہ یہ تھا کہ محسوس اور معقول ایک دوسرے سے ناسازگار ہیں اور یہ ناسازگاری ذہن پر بار ہے، جسے رفع کرنا ضروری ہے۔ افلاطون اور ارسطو کے فلسفیانہ افکار کا محرک وہ ذہنی بوجھ ہے جو محسوس اور معقول کے باہم دگر ناسازگاری ہونے سے پیدا ہوتا ہے۔

نصرانی (مسیحی) ذہن پر جو بوجھ فلسفیانہ غور و فکر کا موجب ہوا، جسے رفع کرنے کے لئے فلسفیانہ فکر کی تشکیل ضروری ہو گئی، یہ تضاد تھا کہ مذہب عقیدہ ہے اور علم، علم ہے نیز عقیدہ اور علم باہم دگر ناسازگار ہیں۔ مذہبی اور اخلاقی تقاضے ایک طرف اور عمرانی ثقافتی مطالبات دوسری طرف۔ ایک دوسرے سے متناقض ہیں۔ اس تضاد اور تناقص کو رفع کرنے کے لئے فلسفیانہ غور و فکر ضروری ہو گیا۔

مسلمانوں کے ذہن میں نہ تو وہ خیر و شر کی ثنویت سے پیدا ہونے والا تضاد ہے (کیونکہ انکے ہاں توحید بنیادی تصور ہے اور علم اور اعتقاد کے درمیان وہ تضاد نہیں ہے جو مسیحیت کے تلقین کردہ عقیدے میں مضمر ہے نیز سب سے پہلے نازل ہونے والی سورۃ علق میں ایمان اور علم کے بنیادی طور پر سازگار ہونے کی نشاندھی موجود ہے) اور نہ محسوس اور معقول کے درمیان تضاد و تناقص، جو اسلامی ذہن کے لئے ایک واقعہ ہے (کیونکہ اسلام عالم خارجی کے اثبات پر اپنی مثالی جد و جہد کی اساس رکھتا ہے) لہذا مسلمان مفکرین کے لئے اگر فلسفیانہ غور و فکر کے لئے کوئی محرک ہو سکتا ہے تو یہ ہے کہ اسلام ایک عالمگیر مذہب ہے جو وحدت نوع انسانی کے تصور پر مبنی ایک معاشرہ قائم کرنا چاہتا ہے اور اس غرض سے بعض بنیادی اعتقادات کی تلقین کرتا ہے۔ یہ اعتقادات جب ایسی اقوام کو تلقین کئے جائیں جو فلسفیانہ غور و فکر کی عادی ہیں تو ضرورت اس امر کی ہے کہ ان اعتقادات کی عقلی اساس دریافت کی جائے۔ حقیقت عمرانی وحدت

پیدا کی جائے اور جن کو اسلام کا پیغام پہنچانا درکار ہے ان کے ساتھ پہلے اشتراک فی العلم پیدا کیا جائے۔ یہی احتیاج، معتزلہ کے فلسفیانہ فکر کی نشو و نما کے لئے محرک ثابت ہوئی اور افکار کی نشو و نما میں وہ تضاد جو راسخ العقیدہ ذہن کے موقف کی تائید میں ابھرا، فکر کی ارتقاء کے لئے محرک ثابت ہوا۔

علامہ اقبال کے لئے فلسفیانہ غور و فکر کے محرکات یہ تھے کہ ان کے نزدیک انسانیت تین چیزوں کی محتاج ہے:

* اولاً، کائنات کی روحانی تعبیر کی۔

* دوئم، فرد کے روحانی ارتقا کی۔

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

بقول علامہ اقبال اگرچہ یورپ نے عینیتی (Idealistic) نظاموں کی تشکیل ان ہی خطوط پر کی تھی لیکن تجربہ شاہد ہے کہ وہ حقیقت جو عقل محض پر منکشف ہوئی، وہ ایسا ولولہ اور یقین پیدا کرنے سے قاصر رہی جو مذہبی واردات کی صورت میں ذاتی انکشاف سے حاصل ہوسکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فکر محض نے انسانوں کو صرف متاثر کیا ہے، جب کہ مذہب نے ہمیشہ افراد کو بلند کیا ہے اور اس طرح معاشروں میں تبدیلی کی ہے۔ یورپ کی عینیت کبھی بھی فکر محض سے زندگی میں ایک زندہ حقیقت نہیں بنی۔ اور اس کا نتیجہ یہ ہے کہ مسخ شدہ انا (Ego) ناروا دار جمہوریتوں کے سہارے، جن کا مقصد مالدار کی خاطر نادار کو لوٹنا ہے اپنے اغراض پورے کرتی رہی ہے۔ چنانچہ آج یورپ ہی انسان کی اخلاقی نشو و نما میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔ بخلاف اس کے مسلمان وحی کی اساس پر مبنی ایسے حقیقی تصورات کے حامل ہیں جن کی بدولت زندگی اپنی ظاہری نمود کو باطنی حقیقت میں بدل سکتی ہے۔ ایک مسلمان کے لئے زندگی کی روحانی اساس ادعان و یقین کا معاملہ ہے۔ اس کے لئے کم سے کم بصیرت رکھنے والا مسلمان بھی بہ آسانی اپنی جان قربان کر سکتا ہے۔ اسلام کے بنیادی تصور کے پیش نظر کوئی مزید الہام انسان کے لئے حجت نہیں ہوسکتا کیونکہ روحانی طور پر مسلمان دنیا کی سب سے زیادہ ترقی یافتہ قوم ہیں۔

یہاں یہ بات ملحوظ خاطر رکھنا ضروری ہے کہ عقلی اور نظری غور و فکر کے عادی ذہنوں کے لئے اسلامی تعلیمات کو قابل فہم بنانے کی خاطر، غوروفکر کی سعی، جو ہر دور کے تقاضوں کے مطابق کی جاتی رہی ہے، آج بھی ضروری ہے۔ کیونکہ کلاسیکی طبعیات کی اپنی بنیادوں کی تنقید نے یہ نتیجہ پیدا کیا ہے کہ مادیت جو پہلے ناگزیر تھی، نابود ہوتی جارہی ہے۔ کلاسیکی طبعیات کی اپنی

بنیادوں کی تنقید سے مراد وہ تنقید ہے جو نظریۂ اضافیت کے نقطۂ نظر سے نیوٹن کی طبعیات کے مقولات (Categories) کے خلاف کی گئی ہے۔ اس نے طبعیات کے نتائج کو اس طرح مذہبی معتقدات سے ہم آہنگ بنا دیا ہے کہ ایک تو اس میں مادہ کی بحیثیت 'جوہر' نفی ہوگئی ہے، دوسرے اس تنقید نے جو ایڈنگٹن نے علوم طبعیی کی صحت کے حدود واضح کرتے ہوئے کی ہے، سائینس کو مذہبی فکر کے قریب کر دیا ہے۔

علوم جدیدہ میں کلاسیکی طبعیات میں یعنی نیوٹن کے نزدیک، طبعیات کے محولات یہ ہیں:۔ مادہ بحیثیت 'جوہر'۔ خواص، علت، معلول، کمیت، قوت، مکان، وہاں، عدد اور وحدت۔

اگرچہ طبعیات کی حیثیت ایک ایجابی علم (Empirical science) کی ہے لیکن ان مقولات کا مفہوم عقلیت کی رو سے متعین ہوا تھا۔ جب جدید طبعیات نے ان مقولات کے معنی ایجابیت کے اصول پر متعین کئے تو جوہر مادی کی حقیقت، محض واقعات کے تسلسل کی رہ گئی یعنی (Series of event) کی، اور بجائے علت و معلول کے صرف مقدم و موخر کی رہ گئی۔ اس طرح مکان و زمان میں سے جدا جدا سہ ابعادی مکان اور ماضی، حال و مستقبل سے تقسیم پذیر زمان کی جگہ ''زمان و مکان'' کا تصور باقی رہ گیا۔ جن میں سہ ابعادی مکان کے ساتھ زمان ایک ''بعد رابع'' بن گیا - طبعیاتی فکر میں اس تغیر کے واقع ہونے سے ازلی، ابدی، غیر فناپذیر جوہر مادی کا تصور اور مادیتی ما بعد الطبعیات کا نظریہ مضمحل ہوگیا۔

علامہ اقبال کو ضرورت محسوس ہوئی کہ جو لوگ حسی علوم سے مرعوب ہیں اور ان علوم کے زیر اثر مذہبی حقائق کے افکار کی طرف مائل ہوتے ہیں، ان کی بازیافت کے لئے یہ واضح کیا جائے کہ سائینس اور مذہب میں نیز حسیتی فلسفے اور مذہب میں تضاد اور تخالف نہیں ہے۔ کلاسیکی طبعیات میں میکانکی علیت (Hypothesis of mechanical causation) کے بجائے، جس سے صرف موجودات جامد اور ساکن کی حرکت کی توجیہ ہوتی، مفروضۂ ارتقاء کے ذریعہ ارتقائی حرکت کو ثابت کیا جائے اور کلاسیکی طبعیات کے سہ ابعادی مکان اور ماضی و حال و مستقبل کے امتیاز پر مشتمل زمان کے بجائے اضافی نظریۂ زمان کو سامنے لایا جائے جو سہ ابعادی مکان کے اندر ''بعد رابع'' کی حیثیت رکھتا ہے۔

قرآن مجید میں ایک تصور زمان الٰہی کا پیش کیا گیا ہے جس کا ایک دن پچاس ہزار سال کے برابر ہے۔ فلاسفۂ اسلام نے فلسفیانہ اور عملی نظریات زمان و مکان میں ''زمان الٰہی'' کا مفہوم سمجھانے کے لئے اپنے اپنے زمانے میں

جو تصرفات کئے تھے ان ہی کے مسائل علامہ اقبال کو بھی یہ ضرورت پیش آئی کہ موجودہ نظریات زمان و مکان کی روشنی میں زمان الہی کا مفہوم واضح کریں۔

در اصل حقائق پر غور کرنے کے تین اصول ہیں:۔ اصول عقلیت ۔ اصول حسئیت ۔ اصول تنقید ۔

(۱) اصول عقلیت ۔ عقلیت، عقل کے ذریعہ علم حقیقت ہونے کے بارے میں لامحدود یقین کا نام ہے۔ عقلیت کی رو سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ حقیقت معقول ذھنی، کلی، بسیط، واجب اور قدیم یعنی زمان و مکان سے ماوراء ہے اور موجود خارجی، جزئی، مرکب، ممکن اور حادث یعنی زمانی و مکانی کا حقیقت نہ ہونا جائز ہے عقلیت کی رو سے قضیۂ تحلیلہ (Judgment Analytic) علم ہے جیسے اجسام متغئیر ہیں مگر اس قضئیے میں موضوع (Subject) کے تجزئیے سے محمول (Predicate) حاصل ہوتا ہے۔ اس سے موضوع کی نسبت ہمارے علم میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا اور نہ یہ طے پاتا ہے کہ اس قضئیے کے متوازی خارج میں حقیقت ایسی ہی موجود ہے کیوں کہ قضیۂ تحلیلیہ، تصور کی تحلیل سے وجود میں آتا ہے۔

(۲) اصول حسئیت ۔ عقل کے ذریعہ علم حقیقت ہونے کی نسبت لامحدود بے یقینی کا نام حسئیت ہے۔ حسیئت کی رو سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ محسوس موجود خارجی، جزئی، مرکب، ممکن اور حادث کو حقیقت ہونا چاھئے۔ جبکہ ذھنی کلی بسیط، واجب اور قدیم کا حقیقت ہونا ثابت نہیں ۔ حسئیت کی رو سے حواس ذریعۂ علم ہیں۔ قضیۂ مرکبہ علم ہے۔ جیسے گھاس سبز ہے۔ مگر اس قضئیے میں یقین کی اساس وجوب عقلی کے ساتھ نہیں ہے۔

(۳) اصول تنقید۔ تنقید کی رو سے عقل اور حواس مل کر ذریعہ علم ہیں۔ حواس سے علم کا مواد یعنی مدلولات حاصل ہوتے ہیں اور عقل اس مواد کو اپنے مقولات کے تحت منظم کرکے انہیں قضیہ کی صورت دیتی ہے۔ تنقید کے اصول کے مطابق علم، قضیۂ مرکبہ وھبیہ (judgment apriori synthetic) کا نام ہے۔ جیسے ''تمام انسان فانی ہیں'' اس قضئیے میں مشاھدے اور تجربے سے مواد جمع ہوتا ہے اور یہ قضیہ، قضیۂ کلیہ اس لئے بن جاتا ہے کہ علت و معلول کے مقولات عقل کے حوالے سے موت کی علت، انسانی ساخت میں مضمر متصور ہوتی ہے۔ تنقید کی رو سے محسوس بھی حقیقت ہے اور ورائے محسوسات بھی حقیقت کا انکار نہیں ہوسکتا ۔ مگر علم تب ہی ممکن ہوگا جب حواس سے مدلولات کو جمع کیا جائے اور عقل اس مواد کو اپنے مقولات کے تحت منظم کرکے اس میں وجوب اور کلیت پیدا کرے۔ بغیر حواس حقیقت کے خارج میں

موجود ہونے کا اعتماد نہیں ہوسکتا اور بغیر عقل کے قضیۂ علمیہ میں یقین میسر نہیں آسکتا۔

اب حرکت طبیعی جو زمان و مکان میں واقع ہوتی ہے ایک محسوس حقیقت ہے جو عبارت ہے کسی وجود کے ایک نقطۂ مکانی سے دوسرے نقطۂ مکانی تک اور ایک لمحۂ زمانی سے دوسرے لمحۂ زمانی تک منتقل ہونے کا۔ زینو نے اس محسوس حقیقت کو اصلیت کے اصول پر سمجھنے کی سعی کی اور حرکت کو عقل سے سمجھنا چاہا تو اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس نے حرکت کے واقعہ ہونے کا انکار کر دیا۔

حسیئن کی نگاہ طبعیاتی زمان و مکان پر مرکوز ہے وہ زمان و مکان کو ''لمحات'' اور ''نقطوں'' کی صورت میں سمجھ رہے ہیں لیکن یہ ''لمحات'' اور یہ ''نقطے'' اپنا لامحدود تسلسل بھی رکھتے ہیں۔ اس طرح دو پہلو زمان کے واضح ہوتے ہیں اور دو مکان کے۔ ایک لمحات کی تدریج، دوسرے اس تدریج کا تسلسل اور ایک نقطوں کی تدریج، اور دوسرے ان نقطوں کا تسلسل۔

علامہ اقبال اپنے تصور زمان و مکان کو واضح کرنے کے لئے ایک طرف تو مسلمان فلاسفہ کے نظریات کی تنقید کرتے ہیں۔ مثلاً اشاعرہ کے تصور زمان و مکان کی، ابن عربی کے نظریۂ زمان کی، رازی کے تصور زمان کی، دوانی کے نظریۂ زمان کی اور عراقی کے نظریۂ زمان و مکان کی۔ دوسری طرف وہ زینو (Zeno) کے نظریہ کی، طبیعین کے نظریۂ زمان و مکان کی، نیٹشے کے تصور زمان و مکان کی، کانٹ کے نظریۂ زمان و مکان کی، آئنسٹائن کے نظریۂ زمان و مکان کی اور الیگزینڈر کے نظریۂ زمان و مکان کی تنقید کرتے ہیں۔

علامہ اقبال خود جو نظریہ پیش کرتے ہیں، یہ ہے کہ، اناء کی دو صورتیں ہیں۔ ایک انائے عاقل (Appreciative Self) اور دوسری انائے فاعل (Efficient Self)۔ انائے عاقل کے علم کی حیثیت علم حضوری کی ہے اور انائے فاعل کے علم کی حیثیت علم حصولی کی ہے۔ انائے فاعل کا زمان تدریج لمحات ہے اور اس کا مکان تدریج نقاط ہے۔ اور انائے عاقل کا زمان، تسلسل محض (Pure Duration) اور مکان، وسعت خالص (Pure Extension) ہے۔ چوں کہ انائے عاقل انائے مطلق کا مشاہدہ کرتی ہے اس لئے وہ ایک ان واحد ہے جس میں تدریج نہیں۔ انائے فاعل کثرت کو بطور علم حصولی کے مشاہدہ کرتی ہے اس لئے اس کے زمان کی خصوصیت آنات (لمحات) ہیں۔

مگر یہاں یہ امر غور طلب ہے کہ انائے عاقل کا معاملہ اس طرح کا ہے جیسے ایک ناظر کمال حسن کا ایک شاہکار دیکھ کر اس میں اتنا منہمک ہو جائے کہ منظور اور ناظر کے امتیاز کا شعور زائل ہوجائے۔ اور اسی کے ساتھ

اس تدریج کا، جو زمان فاعل کا خاصہ ہے۔ لیکن اس صورت میں کیا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ناظر اور منظور ایک ہو گئے۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہنا صحیح ہوگا کہ ناظر کی توجہ منظور میں اتنی جذب ہوئی کہ ناظر کو خود اپنا شعور باقی نہ رہا۔ اس حالت کو "کل" کا مشاہدہ بھی نہیں کہہ سکتے۔ آنات کے مطابق کے زمان کو جس میں تدریج لمحات سے صرف نظر ہٹ گئی ہے تسلسل محض (Pure Duration) کہہ سکتے ہیں۔

زمان و مکان تمام محسوسات کی صورتیں ہیں۔ چیزیں "مکان" میں واقع ہیں جو "زمان" میں متغیر ہو رہی ہیں۔ اور تمام حس زمانی ہے جو اشیاء مکان کی طرف منفی یا مثبت نسبت رکھتی ہے۔ اس کے بغیر نہ احساس ہوگا نہ محسوس۔ زمان و مکان ہمارے ادراک حسی کی شرطیں ہیں۔ زمان و مکان کا تعلق ناظر (Subject) اور منظور (Object) سے تب واضح ہوگا جب ہم سوال کریں کہ ادراک کیسے ممکن ہے، یعنی وہ شرائط کیا ہیں جن کے پورا ہونے کی صورت میں ادراک ممکن ہوگا اور پورا نہ ہونے کی صورت میں ناممکن؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ادراک کے واقع ہونے کے لئے چار شرطوں کا پورا ہونا ضروری ہے ایک یہ کہ ایک ناظر ہو جسے مدرک کی حیثیت حاصل ہوگی دوسری یہ کہ سامنے منظور ہو جو مدرک کہلائے گا۔ تیسری یہ کہ ناظر میں ادراک کی صلاحیت ہو اور چوتھی یہ کہ منظور ایسا ہو جو ناظر کی استعداد سے ادراک میں آنے کو قبول کرے۔

اب چوں کہ ادراک نام ہے مدرک کے "اب" اور "یہاں" کے حوالے سے ادراک میں آنے کا، یعنی "زمان" اور "مکان" کی نسبتوں کے ساتھ شعور میں آنے کا، لہذا سوال پیدا ہوتا کہ جس استعداد کے بغیر منظورخارجی کا ادرک نہ ہوسکے وہ کیا ہے؟ جواب اس کا یہ ہے کہ وہ استعدادات زمان و مکان ہیں جو ناظر کے ذہن کی صفات ہیں اور منظور کے قابل ادراک ہونے کا مطلب یہ ہے کہ منظور ایسا ہے جو اضافات زمانی و مکانی کو قبول کرتا ہے۔ یعنی منظور زمانی اور مکانی ہے۔ بہ الفاظ دگر موجودخارجی کا زمانی و مکانی ہونا ضروری ہے وہ مکانی اور زمانی اضافات کو قبول نہ کرے تو ادراک ناممکن ہو جائے۔ زمان و مکان موجود خارجی کے ادرک کی شرائط جب ہی بن سکتے ہیں جب موجودات زمانی و مکانی ہوں۔ ایسا نہ ہو تو موجوداتخارجی سرے ذہن کا فریب اور نمود بے بود ہو کر رہ جائیں گی۔ زمان و مکان ناظر کے ذہن کی خصوصیات ہیں اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر موجوداتخارجی نہ بھی ہوں تو ہم زمان و مکان یعنی آنات (لمحات) اور نقاط کے تدریج و تسلسل کو پاسکتے ہیں اور موجوداتخارجی یعنی اشیاء زمانی اور مکانی نہ ہوں تو زمانی اور مکانی اضافات کے کے ساتھ ادراک میں نہیں آسکتیں نہ وہ اشیاء ہوسکتی ہیں۔ زمان و مکان نہ تو اشیاء کو اپنی جگہ سے ہٹاتے ہیں نہ ان میں کوئی تبدیلی پیدا کرتے ہیں اور

اس کے باوجود نہ اشیاء بغیر زمان و مکان کے ادراک میں آسکتی ہیں ۔ زمان و مکان تمام محسوسات کے تعلق میں مطلقاً کلی ہیں اور واجب ۔ مکان محض حس کی صورت نہیں ہے، نہ میرے ساتھ محض اضافی ہے، نہ اشیاء کی اضافت ہے ۔ بلکہ اس کا اپنا وجود ہے ۔ اور بجائے خود موجود ہے ۔ یہی زمان کے بارے میں بھی صحیح ہے ۔ یعنی زمان محض حس کی صورت نہیں ہے نہ میرے ساتھ محض اضافی ہے نہ اشیاء کی اضافت ہے ۔ اس کا اپنا وجود ہے اور خود موجود ہے ۔ مکان تسلسل ہے نقطوں کا جن سے وہ مرکب ہے اور زمان تسلسل ہے لمحوں کا جن سے وہ مرکب ہے ۔ مکان میں تین بعد ہیں: طول، عرض، اور عمق، زمان میں بھی تین خوبیاں ہیں: ایک تدریج ۔ دوسرے عود نہ کرسکنا ۔ تیسرے استمرار مسلسل ۔ ''زمان مکان'' کہہ دینا اور بات ہے مگر ان کو ایک ثابت نہیں کیا جاسکتا ۔ الیگزینڈر نے مکان زمان کو ایک حقیقت کہا ہے ۔ اور علامہ اقبال نے عراقی کے تعدد زمان، تعدد مکان کے نظریے کی تائید کرتے ہوئے دو قسم کے زمان و مکان ثابت کرنے کی سعی فرمائی ہے اس طرح ایک مشکل تو حل ہو جاتی ہے کہ الٰہی زمان ایک آن واحد ہے اور الٰہی مکان ایک وسعت موجود ہے ۔ اس طرح ارسطو کے اس لائق اعتراض موقف کا جواب تو ہو جاتا ہے کہ چونکہ خدا کی ذات زمان و مکان سے ماوراء ہے اور جزئیات (Particulars) زمانی و مکانی ہیں اس لئے خدا عالم جزئیات نہیں ہوسکتا ۔ اقبال کے نزدیک سب کچھ اس کے علم میں بلا امتیاز ماضی، حال، مستقبل، حاضر ہیں ۔ لیکن جہاں تک مسلم ذہن کے مطالبے کا سوال ہے، انائے عاقل اور انائے فاعل کے امتیاز سے مسئلہ حل نہیں ہوتا کیونکہ ایک طرف زمان الٰہی کا ایک دن ہے جس کی مدت پچاس ہزار سال ہے اور دوسری طرف اس عالم کی ایک آن واحد، جو معراج شریف میں صرف ہوئی ۔ جس میں دوسرے عالم کی سیر تمام ہوگئی اور انائے عاقل کے زمان کا آن واحد سے مسئلہ حل نہ ہوا۔

کانٹ کا نظریۂ زمان و مکان حضرت علامہ کے لئے قابل قبول نہیں ہے ۔ لیکن اگر ہم اس پہلو پر نظر رکھیں کہ ایک طرف علمیاتی مقولات (Categories Epistemological) کی حیثیت سے زمان و مکان پر غور کریں تو زمان و مکان اشیائے طبیعی کے ''ادراک'' کی شرائط ہیں اور دوسری طرف زمان و مکان کو طبیعیات کے مقولات کے طور پر پیش نظر رکھیں تو زمان و مکان اشیائے طبیعی کے موجود فی الخارج ہونے کی شرائط قرار پاتے ہیں ۔ اندریں صورت یہ نتیجہ تو صحیح ہے کہ اگر ادراک حسی واقعہ ہے اور موجود خارجی کو ''اب'' اور یہاں

کے حوالے سے یعنی زمان و مکان کی نسبتوں سے ادراک کیا جاتا ہے تو یہ ادراک اس وقت ہی ممکن ہوگا جب موجودات خارجی زمانی و مکانی ہوتے ہوئے زمان اور مکان کی نسبتوں کو قبول کریں۔ اس محسوس و موجود کا زمانی اور مکانی ہونا لازم آتا ہے۔ مگر جہاں ورائے محسوسات حقیقت کے غیر زمانی اور غیر مکانی ہونے پر اصرار کیا جارہا ہے وہاں یہ اصرار اضافات ذھنیہ (Determinations of thought) کے باب میں تو صحیح ہو سکتا ہے یعنی دو اور دو چار ہوتے ہیں۔ ان دو اور دو چار کے لئے زمان و مکان میں ہونا ضروری نہیں لہذا اضافات ذھنیہ زمان و مکان سے ماوراء ہیں لیکن اضافات ذھنیہ کے ساتھ شے فی نفسہ اور خدا کو ورائے زمان و مکان کہنا عقلیت کے اثرات کے تحت ہے۔ دوسری مشکل یہ ہے کہ اگر کانٹ تنقید عقل نظری کے نتائج کے طور پر خدا کو بھی ورائے زمان و مکان قرار دے تو تنقید عقل عملی کے نتیجے کے طور پر، جس تقاضے کے تحت خدا کی ہستی کا اقرار کیا جا رہا ہے، وہ یہ ہے، کہ نظام عالم جو انسان کے اخلاقی نصب العین کے حصول کی جد و جہد کے لئے سازگار نہیں ہے، اللہ تعالی کے تصرف سے سازگار ہو جائے گا۔ یہی مقصد اللہ تعالی کو زمان و مکان سے ماوراء ماننے کے بعد فوت ہو جاتا ہے۔ اللہ تعالی کے بارے میں غیر زمانی اور غیر مکانی ہونے پر اصرار میں تو ایک تحکمانہ فیصلہ پایا جاتا ہے۔ زیادہ سے زیادہ ہم اس باب میں صرف خاموش رہ سکتے ہیں ۔ غیر زمانی اور غیر مکانی ہونے پر اصرار صحیح نہیں علامہ اقبال نے زمان و مکان الہی کا ایک خاص مفہوم لیا ہے اور اس طرح اپنے آپ کو عقلیت (Rationalism) کے اثر سے آزاد رکھا ہے اور ہر چند کہ کانٹ نے عقلیت کا رد پیش کیا ہے مگر کانٹ اپنے آپ کو عقلیت کے اثرات سے آزاد نہ رکھ سکا اس لئے خدا کے ورائے زمان و مکان ہونے پر اصرار کیا۔ علامہ اقبال نے اپنے تصور زمان و مکان میں انسانی زمان و مکان اور الہی زمان و مکان میں امتیاز برقرار رکھا ہے اور خدا کو عقلیت پسندوں کی طرح ورائے زمان و مکان بھی نہیں کہا اور اس زمان و مکان سے بھی متصف نہیں کیا جو تدریج اور ترتیب کی خاصیت کے حامل ہیں اس لئے انہوں نے انائے مطلق کے مشاہدے کے امکان کو محفوظ رکھا ہے۔ یوں تو خود علامہ اقبال کی رائے بھی یہی ہے کہ فلسفے میں حتمی اور قطعی نتائج فکر ممکن نہیں اور اس امکان کی نشاندھی بھی فرمائی ہے کہ بعد میں مدون ہونے والے نظریات بہتر ہوسکتے ہیں، مگر ان کی جدت فکر (Originality) کا انکار صرف وہ لوگ کرتے ہیں اور فکر اقبال کو فلسفہ جدید کے سلاطین کی فکر سے

ماخوذ قرار دیتے ہیں جو یہ سمجھنے سے قاصر ہیں کہ صرف افکار ہی کی یہ خصوصیت ہے کہ انہیں جذب کیا سکتا ہے، ان میں تصرف کرکے اپنایا جاسکتا ہے انہیں مستعار نہیں لیا جاسکتا۔ علامہ اقبال کے تصور زمان و مکان کی اہمیت اس کے حرف آخر ہونے میں نہیں اس کی فکر انگیزی میں ہے اگر ہمیں دنیا میں اپنی کوئی امتیازی حیثیت محفوظ رکھنا ہے تو خود اپنے ثقافتی تقاضوں کے پیش نظر غور و فکر کرنا لازم ہوگا۔ اسلام کے نقطۂ نظر سے زمان و مکان کی اہمیت یہ ہے کہ وہ زمان و مکان کو، دنیا کے حقیقت ہونے کو، تسلیم کرتا ہے اور اسی عالم زمان و مکان میں جد و جہد کے نتائج سے عالم آخرت کو وابستہ کرتا ہے اور اسی لئے واقعات زمانی و مکانی اتنے اہم ہیں کہ ان کو محفوظ رکھنا لازم ہے اور یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں سے زیادہ نہ تو کسی اور تہذیب میں تاریخ کو محفوظ رکھنے کی سعی کی گئی ہے نہ فلسفیانہ غور و فکر کو ان سے زیادہ کسی نے اہمیت دی ہے۔ اگر کائنات خارجی کو موہوم (مایا) قرار دیا جائے تو نہ اس کے واقعات کو محفوظ رکھنا لازم آتا ہے، نہ اس کی حقیقت پر غور کرنا۔ پس جب تک خود اپنے اوپر سے اعتماد ضائع نہ ہو جائے نہ موجودات خارجی کی اہمیت کا انکار ممکن ہے نہ زمانی و مکانی حقائق سے منہ موڑا جاسکتا ہے۔