فکریات

مقولات زمان و مکاں کا اسلامی کونیاتی وجدان میں مقام

عبدالحمید کمالی

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

دِل زندہ و بیدار اگر ہو تو بتدریج
بندے کو عطا کرتے ہیں چشمِ نگراں اور
احوال و مقامات پہ موقوف ہے سب کچھ
ہر لحظہ ہے سالک کا زماں اور مکاں اور!

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

اقبالیات

مجلۂ اقبال اکادمی پاکستان

جولائی۔ ستمبر ۱۹۸۷ء

اقبال اکادمی پاکستان

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

مقالات میں درج شدہ آرا کی ذمہ داری مقالہ نگار حضرات پر ہے۔ مقالہ نگار کی آرا اقبال اکادمی پاکستان، لاہور کی آرا تصور نہ کی جائیں۔

یہ رسالہ اقبال کی زندگی، شاعری اور فکر پر علمی تحقیق کے لیے وقف ہے اور اس میں علوم و فنون کے ان تمام شعبہ جات کا تنقیدی مطالعہ شائع ہوتا ہے جن سے انھیں دلچسپی تھی مثلاً اسلامیات، فلسفہ، تاریخ، عمرانیات، مذہب، ادب، آثاریات وغیرہ۔

مضامین برائے اشاعت

معتمد مجلس ادارت اقبالیات، ۱۲۹ اے نیو مسلم ٹاؤن، لاہور کے پتے پر ہر مضمون کی دو کاپیاں ارسال فرمائیں۔ اکادمی کسی مضمون کی گمشدگی کی کسی طرح بھی ذمہ دار نہ ہوگی۔

بدل اشتراک

پاکستان

فی شمارہ	۲۰ روپے
زرِ سالانہ	۶۰ روپے (چار شمارے)

بیرونی ممالک

عام خریدار کے لیے	۱۰ ڈالر سالانہ
طلبہ کے لیے	۷ ڈالر سالانہ
اداروں کے لیے	۱۵ ڈالر سالانہ
فی شمارہ	۳ ڈالر

(بشمول ڈاک خرچ)

ناشر: اقبال اکادمی پاکستان، ۱۲۹ اے نیو مسلم ٹاؤن، لاہور فون: ۸۵۸۸۴۶

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

زمان ومکان کا مسئلہ انسان اور کائنات کے باہمی رشتوں کا مسئلہ ہے۔ چنانچہ ہر تہذیب زمان ومکان کے بارے میں اپنا زاویہ نگاہ واضح کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ خود ثقافتِ اسلامیہ میں یہ مسئلہ اس وقت سامنے آیا جب اسلام کا اساسی شعور ہی اتنے خطرے میں پڑ گیا تھا کہ قریب تھا کہ مسخ ہو جاتا، مگر مسلم فکر حرکت میں آئی، اس نے زمان ومکان کے اپنے مقولات وضع کیے تاکہ اساسی اسلامی وجدان آلودگی سے محفوظ رہے۔ چنانچہ زمان ومکان کا مسئلہ اس طرح اساسی اسلامی وجدان کا مسئلہ بن گیا۔

شرحِ اس اجمال کی کچھ اس طرح ہے:

فارابی (وفات ۳۳۹ھ) اور ابنِ سینا (وفات ۴۲۸ھ)[1] کے افکار نے تعقلات کا ایک ایسا ہیولیٰ تیار کیا تھا جس میں اسلام کے کونیاتی ادراک کو اصولِ توسّل اور اس کے مقدمات سے پابجولاں کر کے ایسے نقطۂ نظر کی تبلیغ کرنے کی کوشش کی تھی کہ جس میں ساری کائنات واسطوں در واسطوں کے نظام کے علاوہ کچھ اور متصوّر نہ ہوتی تھی۔ اسلام کا اپنا بنیادی رویّہ جو اس کے باطن سے ابھرنے والی تحریکوں مثلاً اشعریت واعتزالیت سے ہویدا ہوا وسیلہ گریز ہے۔ چنانچہ اسلامی ادراک کے مطابق خدا اور بندے کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہو سکتا۔ غرض اسلام کے منزّہ ادراک کا نظام ہائے توسلات سے کوئی سمجھوتہ ممکن نہیں۔

فارابی اور ابنِ سینا نیز اُن کے رفقاء کرامتیہ و باطنیہ کے ہاں اسلام کے اس ادراکِ بت شکن

IqbalCyberLibrary.net All rights reserved. ©2002-2006

پر کاری ضرب پڑتی دکھائی دیتی ہے۔ چنانچہ غزالی (وف ۵۰۵ھ) کی "تہافت الفلاسفہ" بنیادی طور پر اسلامی اساسی وجدان کی دفاع میں لکھی گئی ہے۔ اس کا منشائے عظیم ان "اہل حکمت" کا رد ہے جو وسیلوں کو وجود کی حقیقت قرار دے کر اسلام کی قلبِ ماہیت کرنا چاہتے تھے، غزالی نے اشعریت کے مقدمات کو نئے سرے سے مرتب کیا اور نظام ہائے توسل کا ابطال کیا۔ مگر غزالی اپنے ابطال میں اس حد تک آگے بڑھ گئے کہ کائنات سے ہر قسم کے نظم و ضابطہ کا خاتمہ ہوتا نظر آیا۔ اس میں کسی ناقابلِ تردید قانونِ عامہ کی کارفرمائی محال بن گئی۔ اسلام کے کونیاتی ادراک میں اس قسم کی خیال آرائی کے لیے بھی کوئی گنجائش نہیں نکل سکتی تھی۔

ایسا خیال جس میں ہر معقولیت کا انکار ہو جس میں تمام کائنات اور اس کے سلسلۂ حوادث کو ہر قسم کے قاعدہ و قانون سے بری کیا گیا ہو، اور جس میں تمام مظاہر کو ایک ارادہ کورکی آماجگاہ سمجھ لیا گیا ہو، اسلامی الٰہیات کے نقطۂ نظر سے کوئی جواز نہیں رکھ سکتا۔ غزالی کے مقدمات و استناج سے کائنات ایک ایسا مجموعۂ حوادث یا اعراض دکھائی دیتی ہے جو بلا کسی اصول کے یہاں کبھی، وہاں کبھی، اب کبھی، جب کبھی نہاں اور عیاں ہوتے رہتے ہوں۔

صورتِ حال یہ تھی کہ ابن سینا کے ہاں نظم و ترتیب کا وجود کائنات کا سنگِ بنیاد تھا۔ مگر اس کا تحقق انھوں نے واسطہ در واسطہ نظام کی صورت میں کیا تھا۔ نتیجتاً ان کے ہاں وجود کا اصول اعلیٰ (یعنی باری تعالیٰ) ایک ایسی عمومیت و رفعت تھا جو فلک قمر کے زیر سایہ دنیائے حوادث سے براہِ راست سروکار نہیں رکھ سکتا تھا، درمیان میں واسطوں کا ہونا ضروری تھا۔ چنانچہ اصولِ اول سے معلولِ اول صادر ہوا جس سے معلولِ ثانی کا ظہور ہو۔ یہاں تک کہ زیرِ فلک قمر عناصر کا وجود اثر پذیر ہوا اور دنیائے دوں یعنی تغیر و استحالہ کا عالم وجود میں آیا۔ اس طرح ابن سینا کے ہاں باری تعالیٰ اپنی مخلوق سے بہت دور ہے۔ کئی وسیلوں کے واسطے سے وہ متعین افراد اور زمانی حوادث سے الگ تھلگ ہے۔ اربابِ باطنیہ اس طرح سے کائنات کو ایک ایسے معقول و مرتب نظام کی صورت میں دکھاتے ہیں جس کی اساس عام پر مقدمۂ عقلیہ ہے کہ:

"لا یصدر عن الاول الا الاول"

نتیجہ یہ ہے کہ بندہ اپنے خدا سے صرف بہت سے واسطوں کے ذریعہ ہی تعلق رکھ سکتا ہے۔[۲] جبکہ غزالی کے ہاں ہر فرد اور ہر حادثہ براہِ راست مشیتِ ربانی کا گزرتا ہوا لمحہ ہے اور مشیتِ الٰہی کے لیے کسی حد بند قانون و قاعدہ کا وہ تصور نہیں کر سکتے تھے۔

اسی طرح سے ہم ابن سینا اور غزالی[۲۱] کو ایک دوسرے کے مقابل دیکھتے ہیں۔ ایک کے

IqbalCyberLibrary.net All rights reserved ©2002-2006

ہاں نظم و قاعدہ ہے مگر وہ ادراک نہیں جو اسلام کی اساسی خصوصیت ہے۔ دوسرے نے اساسی اسلامی وجدان کی پاسداری کی مگر اس طرح کہ ہر نظم و قاعدہ کا خاتمہ ہو گیا۔ الغرض مسلم فکر بہت بڑے بحران کا شکار ہو گئی۔ اسی بحران کے بطن سے زمان و مکان کا مسئلہ فکر اسلامی میں نمودار ہوا۔ ابوالمعالی عبداللہ بن محمد بن علی بن الحسن الہمدانی (وف ۵۲۵ ھ) نے اسی دور میں اپنا رسالہ "غایت الامکان فی درایت المکان" لکھا۔ اس رسالہ میں ان کا موضوع یہی گھمبیر مسئلہ ہے جس کا مختصر سا ذکر ہم نے اوپر کیا۔ ہمدانی کے ہاں زمان و مکان کا مسئلہ ایسے اصول کے طور پر سامنے آتا ہے جس کے ذریعے ایک طرف خدا اور اس کی کائنات میں واسطوں کا نظام خیالِ محال بن جاتا ہے اور دوسری طرف نظم و تربیت کا سلسلہ بھی قائم رہتا ہے، چنانچہ ابوالمعالی عبداللہ الہمدانی کے اس رسالہ میں جو مبحث ہے اس کا تعین ان دو سوالات سے ہی ہوتا ہے:

۱۔ دائم کلی یا اصول اول سے کیونکر حادث زمان کا سلسلہ قائم ہے، اور

۲۔ اصول اول (دائم کلی) جزئیات پر کس طرح محیط ہے۔

یہی مذکورہ بالا دو سوالات غزالی کی 'تہافت الفلاسفہ' کا بھی محور فکر تھے۔ غزالی سے کم و بیش ایک سال بعد ابن رشد کی 'تہافت التہافتہ' کا موضوع بھی یہی سوالات ہوتے۔ ہمدانی نے زمان و مکان کے مختلف انواع کا نظریہ پیش کر کے اور اس نظریہ کے ذریعے ان سوالات کا جواب دے کر مسلم فکر میں فقید المثال خلاقیت کا ثبوت دیا ہے، ان کے وجدان کے مطابق اجسام کے زمان و مکان اور ہیں، ارواح کے اور، خداوند قدوس کے اور۔

ابوالمعالی ہمدانی، ابوحامد غزالی کے بھائی احمد غزالی (وف ۵۲۰ ھ) کے شاگرد تھے، احمد غزالی نے ابوحامد غزالی کے بعد اپنے دبلستان کی مسندِ ارشاد سنبھالی اور اپنے برادرِ بزرگ کی تصنیف 'احیا العلوم الدین' کا ایک عمدہ خلاصہ بھی تالیف کیا۔ ابوالمعالی ان کے ممتاز تلامذہ میں سے تھے[۳]۔ یہاں ہمیں صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ ہمدانی، غزالی کے مکتبِ خیال کی پوری روایات اور افکار پر براہ راست عبور رکھتے تھے۔ وہی معرکتہ الآرا مسائل ان کی فکری زندگی کا حاصل تھے، جن کے لیے ابوحامد غزالی نے اپنی شہرہ آفاق 'تہافت الفلاسفہ' مرتب کی تھی۔

چنانچہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ زمان و مکان کے بارے میں ابوالمعالی کے افکارِ تازہ کا منشاء ان نقائص پر قابو پانا تھا جن سے غزالی کے افکار میں جھول پیدا ہو گیا تھا اور جو 'تہافت' میں بہت زیادہ ابھر کر سامنے آتے تھے جس کے نتیجہ میں یہ تصنیف کون و مکاں کی ساخت میں نظم و ضبط اور تمام علل موثرہ کی تکفیر سے ملوث نظر آتی ہے۔

حکما (فارابی اور ابن سینا) اور اشعریوں (متکلمین بشمول غزالی)[۳] کے درمیان جو بحث تھا وہ غزالی کے مسئلہ نمبر ۱۳ تہافۃ الفلاسفہ میں اس طرح مرتکز ہو جاتا ہے:

"ان کے بقول تمام (اہل حکمت) کا اسی پر اتفاق ہے، ان لوگوں کا بھی جو سمجھتے ہیں کہ خدا کو صرف اپنی ذات کے علاوہ کوئی علم نہیں ہے اور ان لوگوں کا بھی جو خدا کے لیے علم غیر کا اثبات کرتے ہیں۔ جیسے کہ ابن سینا۔ غرض دونوں قسم کے حکماء اس سے متفق ہیں کہ وہ ایک ایسے کلی علم سے عالم ہے جو زمان سے ماورا ہے اور جو ماضی، حال و مستقبل (کے تعینات) سے نہیں بدلتا، اس اتفاق رائے کے باوجود ابن سینا کہ دوسرے گروہ کی نمائندگی کرتے ہیں یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ کوئی شے — حتیٰ کہ کوئی ذرہ خواہ زمین میں ہو آسمان میں ہو — اس کے علم سے پوشیدہ نہیں ہے۔ وہ (باری تعالیٰ) جزئی کو کلی علم کے ذریعہ جانتا ہے۔"[۴]

الغزالی کا اس نظریہ پر جو اعتراض ہے وہ بجا ہے۔ غزالی کے بعد ابن رشد نے بھی اس پر اعتراض کیا۔ غزالی نے کہا:

"غزالی نے کہا کہ اگر حادثِ زمانی اور گریزپا شے کا علم خداوندی زمان و تغیر سے متاثر نہیں ہوتا تو کیا واقعی خدا اس شے کا علم رکھتا ہے؟ اگر خدا کا علم (ماورای زمان و مکان) کلیات پر مشتمل ہے اور اس طرح علم کلی ہے تو (سورج، چاند) گہن کے وقت یہ نہیں کہا جا سکتا کہ خدا اب اس واقعہ کو جان رہا ہے۔ نہ ہی گہن چھٹنے کے بعد یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ جان رہا ہے کہ اب کیا ہو گیا ہے۔ کیونکہ ہر وہ وقوعہ جو زمان کی نسبت سے بیان ہوتا ہے اس کے علم میں نہیں آ سکتا، اس لیے کہ ایسا علم صاحبِ علم کے تغیر پذیر ہونے پر دلالت کرے گا۔"[۵]

اگر ہم جدید افکار کا سہارا لیں تو یوں تشریح کریں گے کہ ابن سینا کے خیال میں خدا کا علم اپنی کیفیت میں ناموسیہ Nomothetic. (یعنی خیال و تعمیمی) ہوتا ہے، حکایتیہ Idiographic. نہیں ہوتا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ غزالی نے ابن سینا پر وہی اعتراض کیا جو ونڈل بانڈنے سائنسی علم پر کیا تھا کہ یہ علم ٹھوس، مقرون اور منفرد واقعات کو گرفت میں نہیں لا سکتا، کیونکہ اس کا منشا و مادی عمومی قوانین ہوتے ہیں۔[۶] غزالی ابنِ سینا کے اس دعویٰ پر کہ "وہ (باری تعالیٰ) اپنے علمِ کلی

سے سب کو جانتا ہے" اس طرح تنقید کرتے ہیں :

> "جہاں تک شخصِ زید کا تعلق ہے وہ شخص عمر سے حواس کے لیے تو ممیز ہے، عقل کے لیے نہیں۔ کیونکہ اس تمیز میں ایک مخصوص بُعد یا جہت کا تعین داخل ہے جبکہ عقل کا معروضِ مطلق وکلی بُعد یا مکانِ عامہ ہوتا ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ "یہ اور یہ (شئے)" تو ہمارے اس اشارہ میں ذاتِ عالم اور شئے مدرکہ میں نسبت قریب، نسبت بعید یا طرفِ معینہ کا اظہار ہوتا ہے۔ لیکن (ابنِ سینا کے دعویٰ کے مطابق) باری تعالیٰ کو اس قسم کی نسبت میں خیال کرنا محال ہے۔" ؎

کہا جا سکتا ہے کہ ابنِ سینا نے جو توقف اختیار کیا اس کا محرک بہت ہی نیک تھا، وہ چاہتے تھے کہ ذاتِ خداوندی کے اپنے جوہرِ ذات کی مناسبت سے یعنی تغیر سے بالاتر ہونے، اور تعینات سے اس کی ہستی کے ماورائی ہونے کے لحاظ سے اس کے علم کی نوعیت کو "یہاں" "وہاں" "اب" اور "جب" کے اتصاف سے بلند بیان کیا جائے، لیکن جو حل ہے کر دہ آئے اس سے علم باری تعالیٰ پر ایک نیا تعین عاید ہو جاتا ہے، اس کا علم صرف کلیات تک محدود ہو کر رہ جاتا ہے۔ چنانچہ جزئیات (واقعات و حوادث) کو جیسے کہ یہ ہوتے ہیں جاننے سے وہ عاری ہو جاتا ہے۔

اس لیے غزالی نے علم الٰہی کے بارے میں ابنِ سینا کے خیال کی تردید کی اور اس مقدمہ کو استوار کیا کہ باری تعالیٰ جزئیات کو علم جزئی (علم محاکاتی) کے ذریعہ جانتا ہے۔ غزالی نے یہ مقدمہ بھی بیان کیا کہ فنا پذیر حادثات آنی جانی اشیاء کے علم سے جوہرِ خداوندی میں تغیر لازم نہیں آتا۔ لیکن خود غزالی کا یہ حل اس فلسفیانہ دقت سے نہیں بچ سکتا کہ زمانی و مکانی وجودات کا علم ان موجودات کا ذاتِ عالم سے زمانی و مکانی رشتہ طلب کرتا ہے، چنانچہ اشیائے مدرکہ اور صاحب ادراک میں زمانی و مکانی اضافتوں کا ہونا لازم ہے۔ اگر خدا کا علم جزئی ہے تو خدا کو جزئیات کی نسبت سے یہاں، وہاں، اب یا جب ہونا چاہیے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ابنِ سینا اور غزالی دونوں اپنے اپنے نظریات کی دقتوں کو محسوس نہ کر سکے۔ چنانچہ اصولِ اوّل (باری تعالیٰ) کا محسوسات جزئیہ افرادِ مفروضہ سے کیا تعلق ہے؟ یہ سوال جوں کا توں رہا۔ ابنِ رشد نے اپنی تہافت التہافتہ میں ان دونوں مفکروں کے خیالات کی مذکورہ دقتوں کو واضح کیا اور اپنا وہ حل پیش کیا جس سے تعددِ زمان و مکاں کا شعور اساسی اسلامی وجدان کے مضمرات ہی سے بن جاتا ہے۔

باری تعالیٰ کے بارے میں اشیائے جزئی یا افراد کے جاننے سے یعنی علم محاکاتی سے

انکار نہیں کیا جا سکتا۔ جہاں یہ امر بالکل ہی بیّن ہے کہ علم کلی یا شعوری ناموسیہ سے اس قسم کے جاننے کی شرائط پوری نہیں ہو سکتیں اور نہ یہ کبھی ٹھوس مقرون ادراک کی جگہ لے سکتا ہے وہاں یہ امر بھی اتنا ہی واضح ہے کہ اس مقرون ادراک یا علم محاکاتی کے لیے زمان و مکان کا ایک ایسا ہیکل اشارت Frame of Reference درکار ہے جو اشیائے ادراک اور صاحب ادراک (عالم و معلوم) کے درمیان نسبت و ربط قائم کر دے۔ جب ہم اس بنیادی شرط پر توجہ دیتے ہیں تو ابوالمعالی ہمدانی کا یہ وجدان نہایت عمیق فکر کا غماز معلوم ہوتا ہے کہ الٰہی زمان و الٰہی مکان کا اپنا وجود ہے۔ اس زمان و مکان کی وجہ سے مابعد الطبیعیاتی طور پر منفرد و ٹھوس واقعات کے بارے میں باری تعالیٰ کا براہ راست مقرون علم قطعی نظریہ بن جاتا ہے۔ خیر قبل اس کے کہ ہم ابوالمعالی کے افکار کے ما لہٗ و ما علیہ پر غور کریں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ابن رشد کے افکار کا احصا، انتقاد اور تجزیہ کریں تاکہ ہم اس مسئلہ کی پوری نزاکتوں کو محسوس کر سکیں۔

ابن رشد کو غزالی کے اس نتیجہ فکر سے پورا اتفاق ہے کہ مقرون آگہی (محاکاتی علم) کی معرّہ آگہی (ناموسی علم) میں تحویل ممکن نہیں ہے۔ چنانچہ ابن رشد نے غزالی کی طرح اس بنیاد پر ابن سینا اور فارابی کے اس خیال کی تنقیص کی کہ علم کلی کے واسطہ سے جزئیات کا علم ممکن ہے۔ لیکن پھر ابن رشد، غزالی پر بھی تبصرہ کرتے ہیں کہ ان کے نتائج محض سوفسطائیت اور جدلیت سے عبارت ہیں جو روایات (اسنادِ مکتبی) پر مبنی ہیں یا عام تعصبات پر۔ انہیں اصولِ اولی یا بدیہیات اور استدلال سے سروکار نہیں۔ ابن رشد نے اپنا نظریہ اس طرح واضح کیا کہ اشیائے مقرون کے بارے میں علم الٰہی اور ادراکِ انسانی میں مماثلت ڈھونڈنا اور مقابلہ کرنا ممکن نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں:

> "حکماء کے خیال میں یہ محال ہے کہ علم الٰہی، علم انسانی کی نظیر ہو۔ جو اسے (اس قسم کی نظیریہ) خیال کرتا ہے وہ خدا کو ایک دائم انسان بنا دیتا ہے، اور انسان کو ایک فانی خدا بنا دیتا ہے۔" ۸

ابن رشد نے اس بات پر خاص زور دیا ہے کہ علم الٰہی محکم کلیات کی طرح کا نہیں ہوتا کیونکہ اس علم تعمیمی کا منبع بھی (انسانی) عقلی درک ہے۔ نیز وہ علم جزئی کے انداز کا بھی نہیں ہو سکتا کہ آخر کار جزئی علم بھی محض انسانی ادراک ہے۔

ابن رشد کا کہنا ہے کہ:

> "جید حکماء اس لیے خدا کے علم کو نہ تو جزئیاتی قرار دیتے ہیں نہ کلیاتی۔

"کیونکہ ایسا علم جس میں جزئیات یا کلیات کے تصورات ہوں وہ "عقل منفعل" کے لیے سزاوار ہے، لیکن عقل اولیٰ (باری تعالیٰ) تمام کی تمام فعالیت و علیت ہے۔ اس وجہ سے اس کے علم اور علم انسانی میں کوئی تقابل نہیں ہے۔" ۹

ابنِ رشد کی یہ بات باسانی سمجھ میں آجاتی ہے کہ انسانی ادراک اپنے مقابل کسی ٹھوس شے اور واقعہ کے نود سے حرکت میں آتا ہے۔ اس وجہ سے یہ ادراک شئے مدرکہ و مقابل کا ایک اثر یا نتیجہ ہوتا ہے۔ چنانچہ علمِ انسانی خواہ وہ جزئیات کا ہو یا کلیات کا شئے مدرکہ کا معلول ہوتا ہے۔ مگر علم الٰہی معلول نہیں ہوا کرتا یہ فعال (یعنی بالفاعلیت) ہوتا ہے یعنی اپنی ماہیت میں علت و سبب ہوتا ہے اور اس سے معروضات مقرون اشیائے معلومات در اصل "معلولات" کی نسبت میں ہوتے ہیں۔ یہ اس لیے کہ "علم" ایک ایسا وجودی واقعہ ہوتا ہے جو ہمیشہ معروضات سے متعلق ہوتا ہے اور یہ امر خود ماہیت علم کے لیے لاینفک اور اساسی ہے۔ چنانچہ علم الٰہی کا بھی علاقہ موجودات سے ہوتا ہے۔ اب دو صورتیں ہیں:

"یا تو یہ موجودات سے اس طرح علاقہ رکھے جیسے ہمارا (انسانی) علم یا پھر کسی برتر طریقہ سے علاقہ۔ لیکن چونکہ اول الذکر محال ہے اس لیے علم الٰہی کا اشیائے موجودات سے برتر نوعیت کا تعلق ہے۔" ۱۰

ابن رشد تشریحاً کہتے ہیں کہ اصلی علم وہ ہے جو وجود کے موافق (مطابق) ہوتا ہے۔ مگر خود وہ نفسِ وجود جو علم کا "معلوم" ہوتا ہے دو طرح سے ہوتا ہے۔ ایک برتر طرحِ وجود ہوتی ہے اور دوسری فروتر۔ اول الذکر موخر الذکر کا باعث ہوتی ہے۔

"یہ ممکن بات ہے کہ علم الٰہی (بشمول ارادہ الٰہی) خود معلومات الٰہی کا باعث ہو اور پھر ان معلومات الٰہی کا اس طرح موجود ہونا اس امر کا باعث ہو کہ ان کا علم باری تعالیٰ (جس طرح کہ وہ ہیں) کو ہوتا ہے۔" ۱۱

عالم کون و مکاں میں انسانی علم اس کم تر طرح کے مطابق ہے۔ جبکہ باری تعالیٰ کا حقیقتاً علم برتر طرح کے مطابق ہے۔

غرض ابنِ رشد نے ابنِ سینا اور غزالی دونوں کا ابطال کیا اور کہا کہ وہ دونوں علمِ انسانی کی دو مختلف قسموں کے درمیان قید ہو کر رہ گئے۔ ابنِ سینا تصورات انسانی یعنی کلیات کے علم

کی دو مختلف قسموں کے درمیان قید ہو کر رہ گئے۔ ابنِ سینا تصوراتِ انسانی یعنی کلیات کے علم مجرد میں اور غزالی محسوسات انسانی کے سے مقرون علم جزئی میں۔ چنانچہ ابنِ سینا نے علم کلیات سے اصول اولیٰ (یعنی باری تعالیٰ) کو متصف کیا اور غزالی نے مدرکات کے

علم جزئی سے ۔ حالاں کہ اصولِ اولیٰ (باری تعالیٰ) تمام وجود کا فعال اصول ہے جبکہ کلیات و جزئیات دونوں ہی ادنیٰ طرحیں ہیں اور معلول ہیں اور اپنے وجود میں معلومات کی محتاج ہیں۔ اس طرح دونوں اقسام اس جنابِ باری کے شایانِ شان نہیں۔ دونوں ہی تعینات کے تابع ہیں۔

جزئیات کا تعین یہ ہے کہ یہ مخصوص زمان و مخصوص مکاں میں موجود و مستحضر ہوتی ہیں۔ جبکہ کلیات کا تعین یہ ہے زمان عامہ و مکان عامہ ان کا محل ہیں۔ زمان عامہ محض زمان مخصوص کی تقسیم ہے اور زمان مخصوص (جزئی) زمان عامہ کی تخصیص۔ اسی طرح مکان عامہ، مکان جزئی کی تقسیم ہے اور مکان جزئی (مخصوص) مکان عامہ کی تخصیص ہے۔

بالفاظ دیگر کلیات و جزئیات کا محیط زمان حادث ہے اور یہ وہ زمان ہے جو اپنے اجزاء میں تقسیم پذیر ہے

جو مسئلہ ان مباحث سے بنیادی طور پر سامنے آتا ہے۔ (۵) وہ ماہیت علم کا ہے۔ علم کی وجودیاتی ماہیت۔ حضوری ایک ایسی وجودیاتی شرط ہے جو صاحبِ علم اور شئے معلوم کے درمیان نسبت علم کے لیے ناگزیر اور ضروری ہے۔ اس شرط کی تکمیل بنا کسی علم کا وجود نہیں۔ خود حضوری کے دو رُخ معلوم ہوتے ہیں جن میں سے ایک زماں اور دوسرا مکاں ہے۔ چنانچہ علم الٰہی کے لیے بھی اس وجودیاتی شرط کے مضمرات پر غور کیا جا سکتا ہے جو خود ماہیت علم میں شامل ہے۔

چونکہ باری تعالیٰ کو تمام اشیاء و موجودات کا علمِ حضوری حاصل ہے، اس وجہ سے اس کی شرط کے طور پر زمانِ الٰہی اور مکانِ الٰہی کا بھی ضرور وجود ہے جو زمان طبعی و مکان اجسام سے اپنی نوع، ماہیت وغیرہ میں قطعاً مختلف ہے۔ اس استدلال سے کثرتِ زمان و مکان کا ثبوت ملتا ہے جو ابوالمعالی ہمدانی کا نظریہ ہے۔

انسانی علم کی تو یہ خصوصیت ہے کہ یہ جزو کی تعمیم سے کلیات بناتا ہے یا کلیات کی تخصیص سے جزئیات تک پہنچتا ہے۔ علم الٰہی تعمیم و تخصیص سے پاک ہے، اصولِ اولیٰ (باری تعالیٰ) سب کو بلا واسطہ اور بلا عملِ تعمیم و تخصیص جانتا ہے۔ اس امر سے الٰہی زمان و الٰہی مکان کی ہیئت کے بارے میں کچھ نہ کچھ درک حاصل ہوتا ہے۔

خدا کو جو بلا واسطہ جزئیت و کلیت سب معروضات و اشیاء و افراد کا علم حضوری حاصل ہے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ باری تعالیٰ تمام اشیاء سے معیت و قربت رکھتا ہے۔ اس قرب و معیت کا اصول تحقیق اسی زمان و مکان الٰہی کی ساخت ہے۔ ابوالمعالی ہمدانی کے وجدان کے مطابق الٰہی مکان تمام موجودات پر اور الٰہی زمان تمام لمحات پر براہ راست محیط ہے، یہ احاطہ سب کچھ بالفعل

ہے بالقوہ نہیں ۔ الٰہی زمان کا کوئی لمحہ ایسا نہیں جو "ابھی" شروع نہیں ہوا اور کوئی لمحہ ایسا نہیں جو "ابھی تک" نہیں گزرا ۔ چنانچہ اس میں تمام تغیر ہم زمانہ ہے ، اس میں موجود ہونے سے ہر حادثہ علمِ الٰہی کے براہ راست حضور میں ہے ۔ مکان الٰہی کی ساخت و ہیئت بھی اسی طرح سے ہے ۔ عالم کا کوئی ذرّہ ایسا نہیں ہے جو اس مکان میں قربتِ الٰہی سے دوسرے کے مقابلہ میں دور ہو ، سب کو یکساں قرب و معیت و حضوری حاصل ہے ۔ چنانچہ ، "دایاں" "بایاں" "نیچے" "اوپر" جیسے مفہومات و امتیازات مکانِ الٰہی پر عائد نہیں ہوتے ۔

اسی طرح "اب" اور "جب" کے امتیازات بھی زمانِ الٰہی پر عاید نہیں ہوتے ۔ یہی سبب ہے کہ علمِ الٰہی تقسیم و تکثیر قبول نہیں کرتا ۔ وہ علمِ واحد ہے جس کی حضوری میں سب حاضر ہیں اور انسانی علم اپنی نوعیت میں ہرگز اس کے تقابل میں نہیں آسکتا ۔

ابن سینا کے ہاں اگرچہ کسی برتر مکان کا تصور[۴] نہیں ملتا مگر ایک برتر زمان کا احساس ضرور ملتا ہے ۔ اسے وہ سرمدیت سے تعبیر کرتے ہیں ، لیکن ابن سینا کے تصورِ سرمدیت کا ابوالمعالی کے نظریہ زمانِ الٰہی سے کوئی موازنہ نہیں ہے ۔ کیونکہ سرمدیت محض مجردات کے سلسلے سے ہے جیسے اعیانِ افلاطونیہ ۔ چنانچہ سرمدیت میں ایسی کلیتِ معریٰ پائی جاتی ہے کہ یہ اپنے بلاواسطہ احاطہ میں محسوس اجسام و افراد کو نہیں لے سکتی ۔ اس سرمدیت کو عقلی مراقبہ کے ذریعے ہی تصوّر میں لا سکتے ہیں وہ بھی اس شرط پر کہ آپ فلسفہ صدور کو آئندہ حقیقت باور کریں ۔

دراصل سرمدیت کا خیال کوئی وجدانی امر نہیں ہے بلکہ ایک ماخوذ تصوّر ہے جس کو اخذ کرنے کے لیے مشائی ۔ اشراقی نظریہ تکوین کے مسلمات کی ضرورت پڑتی ہے ۔ مشائی اشراقیت کے مطابق فاعلِ مطلق یعنی علّتِ اولیٰ سے جو حقیقت صدور میں آتی ہے وہ تعینِ اول اور معلولِ اول ہے ۔ چونکہ فاعلِ مطلق "فعلِ محض" ہے اسلئے معلولِ اول بھی دائم حقیقت ہے ۔ اس کا یہ پہلو سرمدیت ہے جو اپنی ذات میں "ممکن الوجود" ہے اور اپنے ہونے میں "واجب بالغیر" ہے ۔ اپنی اصلی ، منطقی ، اور حقیقی صورت میں حقیقتِ کبریٰ "عالم ، معلوم اور ان کی باہمی اضافت" کی تثلیث پر مشتمل ہے ۔ یہی اضافت سرمدیت کی حقیقت ہے ، یہاں عالم سے مراد ذاتِ مطلق اور معلوم سے مراد معلولِ اول ، معقولِ اول تعینِ اول ہے ۔ پھر معلولِ اول سے معلولِ ثانی ، معلولِ ثانی سے معلولِ ثالث وغیرہ وغیرہ درجہ بدرجہ صادر ہوتے ہیں ۔ سرمدیت کا محل صرف تثلیثِ اولیٰ ہے ۔ زمانِ الٰہی اس کے برخلاف تمام حقائقِ عالم کا محل ہے ، تمام وجود سیمیاتی ، تمام تغیر و تبدل استحالہ و حدوث سب بلاواسطہ اسی میں موجود ہیں ۔

تمام زمانِ الٰہی "بالفعل" ہے جس کے اجزاء میں اب ، جب ، آج ، کل ، پرسوں وغیرہ نہیں ہو سکتے ۔

ہمدانی کا نظریۂ تعددِ زمان و مکان ان مشکلات[7] کو بھی پار کر لیتا ہے جن کو غزالی کا فلسفہ عبور نہ کر سکا۔ غزالی کے جدلی دلائل کے تناقضات سب سے زیادہ اس مبحث میں نمایاں ہیں جہاں وہ زمان کے مسئلہ سے دوچار ہوتے ہیں۔ فارابی اور ابنِ سینا یعنی حکماء کا دعویٰ تھا کہ زمانہ کی کوئی حدِ اول نہیں ہے اور نہ ہی حدِ آخر ہے۔ غزالی نے اس خیال کے ابطال کی کوشش کی۔ اس سلسلہ میں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ کائنات کی حرکت و زمان کے دوام کے ابطال میں غزالی کو اسلامی ثقافت میں کسی مفکر نے لائقِ توجہ نہیں سمجھا، فخر رازی (وف ۶۰۶ھ) اور ابن رشد جیسے اہلِ دانش نے فارابی اور ابنِ سینا سے اتفاق کیا کہ زمانہ کی نہ کوئی ابتدا ہے اور نہ انتہا۔ مگر اس اتفاق کا یہ مطلب نہیں تھا کہ وہ ان امور سے بھی متفق تھے جن کی وجہ سے فارابی اور ابنِ سینا زمانہ کے ازلی و ابدی ہونے کے قائل تھے۔

زمان کے ازلی ہونے کے تصور میں غزالی نے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بے جا طور پر عقیدہ اسلام کے لیے خطرہ محسوس کیا، کہ خداوند کے علاوہ کسی کے لیے ایسا تصور محال ہے۔ چنانچہ اس کی تردید میں وہ سوفسطائیت اور جدلیت تک اتر آتے۔ اس ضمن میں انہوں نے جو کچھ کہا اس کا ایک حصہ ضرور معنی خیز ہے اور ہر فلسفی و مفکرِ اسلام کو ان مسائل سے ضرور دوچار ہونا پڑتا ہے جو غزالی کے پیشِ نظر تھے۔ مگر بنیادی بات یہ ہے کہ غزالی نے یہ بات محسوس نہیں کی کہ اس سارے مسئلہ کا تعلق ایک ایسے محل گفتگو سے ہے جو اسلام کے کونیاتی شعور سے کسی طور متصادم نہیں ہے۔ لیکن خود غزالی کی بھی اس میں چنداں خطا نہیں ہے۔ اصل یہ ہے کہ فارابی اور ابنِ سینا نے اس مسئلے کو کچھ ایسے مقدمات کے ساتھ اٹھایا کہ غزالی اس مسئلے کا ابطال کرنے بیٹھ گئے۔ جہاں تک ابو المعالی ہمدانی کا تعلق ہے انہوں نے ان مباحث سے غالباً یہ محسوس کر لیا کہ عالم کے ازلی یا غیر ازلی ہونے کا مسئلہ ایسا ہے کہ اگر زمان کے مختلف انواع کا وجدان نہ کیا جائے تو اس کا حل ہونا ممکن نہیں۔ چنانچہ انہوں نے زمانِ مخلوقات (اجسام و ارواح) اور زمانِ الٰہی کا جو امتیاز قائم کیا تو اس کا بنیادی محرک یہ مسئلہ بھی تھا۔

اس ابتدائی گفتگو کے بعد غزالی جن تناقضات سے اس مسئلہ میں دوچار ہوتے اب ان کا ذرا تفصیل سے جائزہ لیا جانا چاہیے۔ یہ کام دراصل ابنِ رشد نے انجام دیا ہے اور بہت دقتِ نظر سے یہ بتایا کہ جب غزالی یہ ثابت کرتے ہیں کہ زمانہ کی کوئی نہ کوئی ابتداء ہوتی ہے تو وہ عالمِ حادث کی منطقی نوعیت اور وجود کی مختلف اقسام کا لحاظ نہیں کرتے اور اس طرح سوفسطائیت میں پڑ جاتے ہیں۔ غزالی کہتے ہیں کہ جس طرح کسی لامتناہی سلسلہ کا وجود بالفعل نہیں ہوتا، نہایت زمان کا بھی وجود

بالفعل نہیں ہوسکتا ۔ چونکہ لامتناہی امتداد کا وجود بالفعل نہیں ہوتا اس لیے (حکماء کے بقول) مکان کی حدیں ہوتی ہیں، چنانچہ مکان سے باہر نہ تو کوئی خلاء ہے اور نہ امتداد ۔ زمان بھی مکان کی طرح ہے، یہ لامتناہی نہیں ہوسکتا ؛

"زمانہ کی ابتداء ہے اور اس کا ابداع ہوا ہے چنانچہ زمان سے پہلے کوئی زمانہ نہ تھا ۔" ۱۳

غزالی کہتے ہیں کہ زمانہ کے ماضی ابتدائی سے پہلے ایک اور ابتدائی حد، پھر اس حد سے پہلے ایک اور حدِ ماضی کا سرچشمہ واہمہ انسانی کا عجز ہے ۔

"وہم انسانی کسی شے کی ابتداء کو مستحضر نہیں کرسکتا جب تک اس ابتداء سے پہلے ایک اور حد ابتدائی کا توہم نہیں کرلیتا ۔ اس لیے حد ابتدائی سے بھی پہلے ایک اور حد ابتدائی کو وہ موجود فی الحقیقت سمجھ بیٹھتا ہے ۔"

چنانچہ اسی واہمہ کی پیداوار یہ توہم ہے کہ حدِ مکان کے آگے ایک اور حد ہے جو خلا ہے یا ملا ہے ۔ غزالی اس کے بعد یوں استدلال کرتے ہیں :

"لیکن مکان سے باہر واہمہ کے مفروضہ خلا یا ملا یا خود اس کے لانہایت امتداد کا انکار ممکن ہے ۔ جس طرح سے مکان میں امتداد یا پھیلاؤ جسم کی متابعت میں ہوتا ہے اسی طرح زمان کا تسلسل حرکت کی متابعت میں ہوتا ہے ۔ چنانچہ جس طرح جسم کا مشروط بالحدود امتداد مکان کی (لانہایت) توسیع کی تصدیق کے مانع ہے، اسی طرح حرکت کی ابتداء و آخر میں نہایت کا ہونا امتداد زمان کے لانہایت ہونے کے تصور کے مانع ہے ۔" ۱۴

غزالی اپنے استدلال کی یہ کہہ کر تکمیل کرتے ہیں کہ امتداد سوا نتہا اور تحت و فوق کے درمیان چنداں (نوعی) فرق نہیں ہے :

"اگر آپ کہیں کہ ایک ایسا وجود جس کے شروع ہونے سے پہلے کچھ نہ ہو ناقابل فہم ہے تو (ہمارا) جواب یہ ہوگا کہ ایک جسم محدود جس کے آگے مزید کچھ نہ ہو وہ بھی ناقابل فہم ہے ۔ اگر آپ کہیں کہ اس جسم کے آگے خود اس کے اپنے حدود ہیں جن سے وہ محدود ہے تو ہم کہیں گے کہ بالکل اسی طرح اس شئے کی حد ابتدائی اس کے وجود کا آغاز ہے جس سے وہ شئے اُس سمت (یعنی ماضی) میں محدود ہے ۔" ۱۵

غزالی اپنے استدلال کے بارے میں کہتے ہیں :

"کہ ہم نے یہ جو موازنہ کیا ہے اس سے ہم حکمار کے ابطال کرنے کے قابل ہیں۔ چنانچہ زمانہ متناہی ہے جو ایک طرف حدِ ابتدار سے محدود ہے اور دوسری طرف حدِ انتہار سے۔" [۱۶]

اب غزالی کے اس دعویٰ کی صداقت کو آزمانے کے لیے یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ کیا خدا کے لیے یہ ممکن تھا کہ دنیا کو وہ کچھ وقت پہلے پیدا کرتا؟ غزالی کے خیال کو ملحوظ رکھا جائے تو یہ سوال ہی بے فائدہ ہے کیونکہ عالم کے کسی معطیہ (واقعہ) سے اس کا علاقہ نہیں ہے۔ ان کے خیال میں زمانہ کا ابداع ہوا ہے اور وہ متناہی بالوجود ہے، چنانچہ اس کی ابداع سے پہلے اور کوئی زمانہ نہ تھا۔ غزالی کا یہ دعویٰ دو مقدمات پر مبنی ہے :

۱۔ زمانہ حرکت ہے یا مقدارِ حرکت ہے اور

۲۔ سلسلۂ علت و معلول ہونے کی وجہ سے ہر حرکت کی ایک علتِ ابتدائی ہوتی ہے جس سے وہ شروع ہوتی ہے۔ [۱۷]

اس غزالوی استدلال میں مغالطہ آرائی یہ ہے کہ کل حقیقت کو استمرار و استقلال کی ایک ہی سطح پر تحویل کر دیا گیا ہے اور وہ ایسی ہے کہ اس کے ابتدائی سلسلہ میں ایک علتِ اول یا محرکِ اول ہے، چنانچہ وہی حدِ ابتدائی ہے۔ اس محرکِ اول سے علبور و مرور کا ایک دوران جاری ہوتا ہے جو استحالہ و تکون کے مختلف حالات و ادوار سے گزرتا ہوا ایک حدِ انتہا تک پہنچتا ہے۔ اس دوران میں تاریخ عالم کی صورت گری ہے، یہی زمانہ ہے۔ چنانچہ اب اگر زمانے کی ساری کڑیوں کو دیکھا جائے تو محرکِ اول پہلی کڑی بن جاتا ہے۔ یہ علتِ اول ہے جس سے علت و معلول کے سلسلہ کی وہ رو چل پڑتی ہے جو آخر کار معلولِ آخر پہ آکر منتہی ہو جاتی ہے۔ چنانچہ ان دو حدوں کے یعنی علتِ ابتدائی اور معلولِ آخری کے درمیان عرصۂ زمان ہے جس کے اندر اضافی علت و معلولات کا تسلسل محض پایا جاتا ہے یعنی ہر فردِ سلسلہ اپنے ماقبل کا معلول اور اپنے مابعد کی علت۔ اس اضافی توقف سے صرف فردِ ابتدائی اور فردِ آخری بچے ہوتے ہیں۔ سلسلہ کا فردِ ابتدائی محض علت ہے، کہ اُس سے پہلے کچھ نہیں اور فردِ آخری محض معلول ہے کہ، وہ کسی کی علت نہیں۔ اس طرح سے غزالی کی یہ کوشش کہ عالم کو محدود بالا بتدار و مسدود بالانتہا ثابت کیا جائے اس امر پہ منتج ہوتی ہے کہ خود باری تعالیٰ اپنے مرتبہ سے اتر کر سلکِ زمان کا ایک سرا (خواہ ابتدائی سہی) بن جاتا ہے اور اس طرح خود سلسلۂ عالم کا ایک فرد ہو کر رہ جاتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں غزالوی افکار کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ خدا و نہ خود زمان

تقویمی کی ساعت اول ہے اور وہی اس کے استحالہ وعبور میں حرکت اولیٰ ہے، گویا ذاتِ باری زمانوں کی مختلف ساعتوں کی قسم سے ہے، ان کی ہم سطح ہے، اور محض ایک نقطۂ ماضی ہے۔

غزالوی افکار کے مذکورہ نتائج یا مضمرات[۸] سے یہ بالکل واضح ہوجاتا ہے کہ وہ یہ گتھی سلجھانہ سکے کہ دائم الوجود سے کیونکر موجوداتِ زمان کا سلسلہ جاری ہوتا ہے۔ ابوالمعالی کے نظریہ کے ذریعہ جو زمان ومکان کی قسموں اور کثرت پر دلالت کرتا ہے ان مغالطوں پر عبور ممکن ہے جن کی وجہ سے غزالی 'الٰہی علیت' اور 'علیتِ زمانی' کے امتیازات ملحوظ نہ رکھ سکے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہر قسم زمان میں اس کے اپنے انداز کی علیت کارفرما ہوتی ہے جو دوسری قسم زمان کی علیت سے ممتاز ہوتی ہے۔

افکارِ ابن رشد سے ہماری رہنمائی اسی نتیجہ تک ہوتی ہے۔ انہوں نے سب سے وقیع نقطہ یہ واضح کیا کہ موجوداتِ زمانی سے ماقبل بھی موجوداتِ زمانی ہوتے ہیں اور ان کے مابعد بھی اور یہ کہ اس سلسلۂ موجودات میں جو علیت کارفرما ہوتی ہے وہ علیت حدوثی ہوتی ہے جبکہ مرتبہ الٰہی میں جو علیت کارفرما ہوتی ہے وہ علیتِ جوہری ہوتی ہے۔

ابنِ رشد نے اس امر کو بھی واضح کیا کہ علیتِ حدوثی کے عمل میں ایک سے دوسری شئے کا سلسلہ لانہایت تک حدوث کوئی مستبعد امر نہیں۔ اس سے عالمِ حادث کی تشکیل ہوتی ہے چنانچہ وہ کہتے ہیں:

"جاننا چاہیے کہ حکماء لانہایت وجودِ زمانی کو بطریقہ حادث تسلیم کرتے ہیں۔ اس کا خاصہ یہ ہے کہ ماقبل اس میں فنا ہوجاتا ہے، مابعد اس ماقبل سے حادث ہوتا ہے اور اس عمل کو آپ سلسلۂ لانہایت کے طور پر جان سکتے ہیں۔ اس پورے عمل اور اس کے دوران کا ایک مخصوص مرتبہ وسطح ہے جو کسی اور مسلمہ اصول مثلاً جسم کے محدود بالا نتہا ہونے سے متصادم نہیں ہے۔ اصول کون وفساد مسلسل تغیرات کا سلسلہ پیدا کرتا ہے۔ اور اس سلسلہ کا محل جسم ہوتا ہے جو لاتغیر محدود ہوتا ہے۔ لانہایت سے لانہایت تک ایسا ہوسکتا ہے۔ یہ علیت حدوثی کا عالم ہے۔ اس کی اپنی سطح ہے جہاں ہر حرکت اپنے سے ماقبل حرکت سے حادث ہوتی ہے اور اپنے سے مابعد حرکت کی علت بن جاتی ہے۔"[۱۸]

اس قسم کی حرکتوں کی کلیت یہ عالمِ حادث ہے جو بطریق حدوث ایک سلسلۂ لانہایت متصور کیا جاسکتا ہے[۱۹]۔ اگر زمانہ حرکت ہے یا مقیاس حرکت ہے تو زمانِ حادث کے لیے ضروری نہیں ہے کہ ایسی حد ہو جس سے پہلے کوئی اور حد نہ ہو یا ایک ایسی حد ہو جس کے بعد کوئی اور حد نہ ہو مگر اصول اول (باری تعالیٰ) یا اس کی فعلیت حادثات کی اسی کلیت کی فرد نہیں ہے۔ یہ

تھا ابنِ رشد کا تجزیہ اور خیال۔ اصول اولیٰ (جناب باری) اس تمام سلسلہ میں کسی کی کڑی نہیں۔ وہ ان سے بالا ہے۔

ابنِ رشد کے نتائج فکر کے عمیق مضمرات میں سے ایک یہ اصول تامہ ہے کہ عالم ایک ایسا نظامِ حدوث ہے جس کے افرادِ واقعات میں اسباب و نتائج یعنی علت و معلول کے جو تانے بانے ہوتے ہیں وہ ہم رتبہ و متجانس ہوتے ہیں، بالفاظِ دیگر مظاہرِ عالم کی تشریح میں ان متجانس علل کے سوا کوئی اور فوق فطرت "عامل" یا بالاتر "اسباب" کے ذکر یا استعمال کی گنجائش نہ ہوگی۔ یہ اصولِ ابن رشد تمام طبعی یا سائنسی علوم کا سنگِ بنیاد اور قاعدہ ہے اور ان کے مقصد و منہاج کی ضابطہ بندی کرتا ہے۔ اس اصول کے مطابق عالم کے زمانی سلسلے اور ان کی کلیتیں ایک دوسرے کی متجانس ہوتی ہیں، کون و فساد اور تاریخی ردو بدل، علت و معلول، استمرار و تغیرات کو شکل دیتی ہیں۔ اسباب و علل کے ان سلسلوں میں نہ تو خداوند کے افعال بطور افراد شامل ہوتے ہیں اور نہ ہی ان کی جملہ کلیت کو الٰہی دائمیت یا الٰہی علیت سے کوئی تشابہ حاصل ہوتا ہے، خواہ ان کی کوئی ابتدائی حد ہو نہ آخری۔ ابن رشد کے تجزیہ سے یہ بات واضح ہو کر سامنے آتی ہے کہ الٰہی دائمیت ایسا زمان ہے جو اپنی نوع میں زمانِ عالم سے مختلف ہے جیسا کہ ہمدانی کا وجدان تھا۔ عالم کون و فساد کا اصول انجرارِ زمانِ حادث ہے چنانچہ یہ ممکن ہے کہ زمانِ حادث کی ہر حد سے پہلے ایک حد ہو اور ہر حد کے بعد ایک حد ہو، اور اس طرح یہ اپنی دونوں طرفوں میں قید حدود سے باہر ہو مگر یہ زمانِ الٰہی یا دائمیت الٰہی کا متشابہ نہیں ہو سکتا۔

ابن رشد کا خاص الخاص فلسفیانہ کارنامہ ان زمانوں کے مختلف النوع ہونے کا احساس نہیں، یہ احساس تو ہمدانی کو اپنے واردات وجدانی کی بناء پر حاصل ہوا تھا۔ ان کا کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے ان کے سلسلہ علل کے نوعی امتیاز کو واشگاف کیا، جس کے سبب زمانِ عالم لانہایت ہونے پر بھی زمانِ الٰہی کے مرتبہ کا حامل نہیں بن سکتا۔ چنانچہ زمانِ الٰہی یعنی دائمیتِ ربانی اور عرصۂ کون یعنی زمانِ عالم کے مقولات ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔ زمانِ الٰہی میں علیتِ جوھری کارفرما ہوتی ہے تو آخر الذکر میں علیتِ حادث۔ اس طرح سے ابن رشد، غزالی کی تصحیح کرتے ہیں اور ابن سینا کی بھی۔ ان کی تصحیح یہ ہے کہ باری تعالیٰ کی علیت یعنی محرکِ اول (علت اول) کی فعلیت اپنی ماہیت میں علیت جوہری ہوتی ہے جو علیتِ حادث سے مختلف ہوتی ہے اور سلسلہ کائنات کا اس طرح رکن اول نہیں ہوتی جس طرح کوئی حدِ ابتدا یا انتہا کسی واقعہ کا جزو ہوتی ہے۔

انہوں نے یہ نکتہ واضح کیا کہ خدا کی فعلیت جوہری کا خاصہ یہ ہے کہ :

"حقیقی فاعل (باری تعالیٰ) ہر شئے متحرک کے ساتھ ہوتا ہے جب کہ وہ (متحرک) حرکت میں ہوتی ہے، اس لیے کہ وہ فاعل جو شئے کو فعل میں لانے کے لیے ماقبل موجود ہو ـ ـ ـ ـ ـ جیسا کہ آدمی سے آدمی کی ولادت میں ہوتا ہے ـ ـ ـ ـ ـ شئے کو حرکت میں حادثتاً لاتا ہے، جوہراً نہیں لیکن وہ فاعل جو وجودِ انسانی کی اول تا آخر شرط ہے فاعلِ اول (باری تعالیٰ) ہے۔"[20]

اور فاعل اول کا اس طرح ہونا تمام موجوداتِ زمین و آسمان اور جو کچھ اس کے درمیان ہے سب کی شرط ہے۔ الہٰی فاعل، عالم اور اس کی حرکت سے اس طور متعلق نہیں ہے جیسے کہ عدد ایک تمام اعداد سے متعلق ہے جو اس کے تعاقب میں مابعد آتے ہیں۔ چنانچہ باری تعالیٰ کا عالم سے تعلق ایک دوسری ہی شان کا ہے۔ وہ نہ صرف سلسلۂ عالم کی ابتداء سے تعلق رکھتا ہے، بلکہ اس سلسلے کے ہر فرد سے یہاں تک کہ سلسلے کے آخری فرد سے بھی چنانچہ وہ اس پورے سلسلے کی جوہری شان سے علیت ہے۔ اس وضاحت سے پتہ چلتا ہے کہ الہٰی دائمیت کا اشیائے زمانی سے علاقہ کس انداز کا ہے؟ دائمیتِ الہٰی، زمان حادث کے انجرار میں اشیائے زمان کے وجود کو جوہراً متعین کرتی ہے۔ ان کے استمرار و تسلسل کی وہ شرطِ قائم ہے۔ ابن رشد نے وجود کے بارے میں کہا کہ اس کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس کی ماہیت حرکت ہے اور جس کو زمان سے ممیز نہیں کیا جا سکتا، دوسرا وہ وجود ہے جو حرکت میں نہیں ہے اور جو "دائم" ہے اور جس کو زمان کے حدود میں نہیں بیان کیا جا سکتا۔[21] چنانچہ ان میں ایک کا دوسرے سے تقدم نہ تو زمان کے تقدم پر مبنی ہے اور نہ علت و معلول کے اس تقدم پر مبنی ہے جو اشیائے زیرِ حرکت میں پائی جاتی ہے جیسے کہ انسان اور اس کا سایہ۔ جو شخص اشیائے زیرِ حرکت سے محرک اول کے تقدم کو اس طور لیتا ہے جیسے کہ دو اشیائے زیرِ حرکت کے درمیان ہوا کرتی ہے غلطی پر ہے۔ "ان اشیاء میں ایک دوسرے سے قبلیت، معیت یا بعدیت کی نسبت ہوتی ہے"[22] محرک اول اور اشیائے متحرک میں ایسی نسبت نہیں ہوتی بلکہ قطعی مختلف نوع کی ہوتی ہے۔

"اہلِ اسلام سے متاخرین حکماء نے یہی غلطی کی کہ انہوں نے بالائے تغیر وجودِ زمانی کے موجود زمانی سے تقدم کو کسی شئے زیرِ حرکت کے تقدم کی مثال پر قیاس کیا جبکہ اس فعل کی قسم اور ہی ہے۔"[23]

جہاں تک غزالی کے ہاں مکانی امتداد و زمانی عرصہ سے موازنہ کا تعلق ہے، ابن رشد کو کہنا پڑا کہ یہ محض سوفسطائی دلائل میں سے ہے۔ ایک ایسے مکانی امتداد کا تصور جو ایک امتداد سے شروع ہو اور دوسرے امتداد (کے شروع ہونے) میں منتج ہو اس ذات (یعنی امتداد) کی تعریف و ماہیت کے

منافی ہے۔[۲۴] امتداد محدود بالجہات ہوتا ہے اس کے برخلاف زمان کی ابتدا سے ماقبل اور زمان کی انتہا کے مابعد کا جو تصور ہے وہ خود ان "حدود" میں تفکر کرنا ہے جو اس ذات (زمان) کی فطرت کے عین مطابق ہیں۔[۲۵]

> "زمانہ میں کسی ایسی ابتدائی حد کا تصور نہیں کیا جا سکتا جو کسی دوسرے زمانہ کی انتہائی حد نہ ہو۔ چنانچہ لمحہ کی تعریف ہی یہی ہے کہ وہ ماضی کی انتہا اور مستقبل کی ابتدا ہوتا ہے اور یہ حال ہوتا ہے جو ماضی اور مستقبل کے وسط میں ہے۔ اور کسی ایسے حال کا تصور جس کے ماقبل کوئی ماضی نہ ہو محض لغو ہے۔"[۲۶]

اس کے برخلاف ایک ایسے نقطہ کا تصور کیا جا سکتا ہے جس سے ایک خط کی ابتدا ہوتی ہو بلا لحاظ اس امر کے کہ وہ کسی اور خط کی بھی انتہا ہے:

> "چنانچہ لمحہ کا وجود بلا ماضی و مستقبل کے نہیں ہو سکتا۔ اس کی وجوبیت میں داخل ہے کہ وہ ماضی کے بعد اور مستقبل کے قبل موجود ہو۔ مزید برآں یہ اپنے آپ سے مستقبل کی ابتدا میں موجود نہیں ہو سکتا تا نگہ ماضی کا وجود نہ ہو۔ اور وہ اس ماضی کی حد انتہا نہ ہو۔"[۲۷]

ابن رشد نے نقطہ اور لمحہ کو باہم متشابہ خیال کرنے کی غلطی کو جیسا کہ غزالی میں پائی جاتی ہے اس امر سے منسوب کیا ہے کہ دونوں میں یہ خاصا مشترک ہے کہ غیر قار ہیں چنانچہ دو نقطے کبھی ہمجا نہیں ہوتے اور نہ دو لمحات ایک ساتھ (معیتِ باہمی میں) آتے ہیں۔ لیکن فرق یہ ہے کہ نقطہ اپنی ذات سے ثابت ہوتا ہے۔ اس کی ذات میں کسی اور نقطہ کی طلب مضمر نہیں ہوتی۔ جبکہ ہر لمحہ دیگر لمحات کے بعد اور آنے والے لمحات سے قبل پایا جاتا ہے اس طرح سے اپنی ذات میں (فی نفسہٖ) وہ ایسا ہوتا ہے کہ اپنے سے گزرنے کا طلبگار ہوتا ہے اور یہ مطلب اس کے جوہر وجود کا حصہ ہوتی ہے:

> "چنانچہ ہر وہ شخص جو ایسے لمحہ کو جائز خیال کرتا ہے جو ایسا حال ہو کہ اس سے پہلے ماضی نہ ہو یا ایسا حال ہو جس کے بعد مستقبل نہ ہو تو وہ اصل میں زمان اور لمحہ دونوں کا منکر ہے۔"[۲۸]

اس بحث کے بعد اب غالباً اس سوال کا جواب دیا جا سکتا ہے کہ عالم سے قبل کیا تھا؟

ابن رشد کے نقطہ نظر سے اس کا جواب یہ ہے۔ تخلیق کائنات سے قبل خدا نہیں، بلکہ عدم تھا۔ اہل اشعریت کے ہاں "عدم" سے مراد لاشئے محض ہے مگر فی الحقیقت یہ ان اسباب و علل کا اجماع

تھا جو تخلیق عالم میں فنا ہو گئے۔ چنانچہ ایک وقت تھا کہ عالم نہیں تھا، اس کے بعد یہ ایک وقت ہے جبکہ عالم ہے، پھر اس کے بعد ایک وقت آئے گا کہ عالم نہیں ہوگا۔ چنانچہ زمانہ تھا، زمانہ ہے، اور زمانہ ہوگا۔ اور عالم اس میں عدم سے وجود، وجود سے عدم کے تغیر میں ہے۔ چنانچہ کسی شئے کے وجود و عدم تخالفات ہیں جو زمانی تغیر کے حوادث کے طور پر ایک دوسرے کے بعد آتے جاتے ہیں۔ ابن رشد کا کہنا ہے کہ اس تغیرِ زمانی کی کوئی ابتدائی حد نہیں ہے لیکن اس کو "لازمان دائمیت" خیال کرنا بالکل ہی لغویات ہے۔[۲۹] دائمیت وجوداً اس سے مختلف امر ہے۔ زمانِ حادث میں اس کی کوئی بھی رسم نہیں ملتی۔

فلسفیانہ اعتراض کہ لامتناہی بالفعل کا وجود محال[(۹)] ہے، حقیقتِ زمانی پر وارد نہیں ہو سکتا کہ اس کے سبب ماضی یا مستقبل کی کوئی حد ضروری ہو۔ زمانِ حادث کی ماہیت یہ ہے کہ اس کے حادثاتِ ماضی فنا ہو چکے ہوتے ہیں اور حادثاتِ مستقبل ہنوز ابھی بالفعل نہیں ہوتے، اس لیے یہ اعتراض یہاں وارد نہیں ہوتا۔ زمانہ بالفعل حال ہے جو ماضی اور مستقبل سے محدود ہوتا ہے۔ مگر امتدادِ مکانی پر یہ اعتراض وارد ہو جاتا ہے کیونکہ اس کے نقاط بالفعل ہوتے ہیں۔ چنانچہ مکان کا وجود بلا تحدید ناقابلِ تصور ہے۔ اس لیے مکان اپنی جملہ جہات میں محدود یا بالحدود ہوتا ہے۔ جس طرح کوئی لامتناہی عدد بالفعل نہیں ہو سکتا، مکاں لامتناہی بھی بالفعل نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ لامتناہی بالفعل مکان ناقابلِ وجود ہے۔ زمان اس شرط میں مکان کے ساتھ اپنی کسی طرف بھی مشارکت کا حامل نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس کے حال بالفعل کے علاوہ کوئی لمحہ بالفعل نہیں ہے۔ اسی وجہ سے

"زمانہ ایک کل نہیں ہے گو کہ اس کے مختلف حصے (اپنی اپنی جگہ) کلیتیں ہوتے ہیں۔"[۳۰]

زمان کے صرف وہ حصے جو اپنی دونوں طرفوں میں مشروط یا بالحدود ہوں ماضی کے زمرہ میں آتے ہیں۔[۳۱] لیکن (اس) کے لامتناہی سلسلوں کے وجود سے کسی لامتناہی بالفعل کا وجود نہیں ہو سکتا۔[۳۲]

ابن رشد نے مرتبہ الٰہی کی ماہیت کے بارے میں یہ خیال ظاہر کیا کہ

"دائم الوجود حقیقت مافیہ کے زمرہ میں داخل نہیں کیونکہ کوئی زمان اس کو محدود نہیں کرتا۔"[۳۳]

ابن رشد نے اس پر زور دیا کہ "فعل" اور "وجود"[(۱۰)] میں چنداں فرق نہیں ہے۔ اس وجہ سے فعل الٰہی بھی دائرہ زمان کا فرد (کڑی یا رکن) نہیں بنتا چنانچہ فعل ربانی ماورائے زمان ہے، دائم ہے، اور اس طرح نوعاً زمانِ حادث سے مختلف ہے گو مؤخر الذکر کا امتداد ماضی میں لامتناہی ہو سکتا ہے۔

ابنِ رشد کے خیال میں اہلِ فکر کو سب سے بڑا مغالطہ اس وقت ہوتا ہے جب وہ باری تعالیٰ

سے عالم کے صدور کو زمانوی حرکتوں کے شل تشکیل دینے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ یوں سمجھنے لگتے ہیں گویا کہ وجودِ مطلق نے معلول اول صادر فرمایا جس سے معلول ثانی صادر ہوا و قس علیٰ ھذا۔ یہاں تک کہ یہ عالم جو فلکِ قمر کے نیچے ہے وجود میں آیا۔ چنانچہ خود ابنِ سینا کے فلسفہ میں یہ مغالطہ معلوم ہوتا ہے کیونکہ، اس میں خدا اور عالم میں کئی صادرات کا فاصلہ ہے، یہ خیال کہ ان صادرات میں زمانی سلسلہ و ترتیب نہیں منطقی ترتیب وجود کا لحاظ ہے اس مشکل کا مداوا نہیں بن سکتا کہ یہ کل کا کل نظریہ خالق اور مخلوق کے درمیان بہت سے فاصلے اور توسطات پیدا کرتا ہے۔ چنانچہ ابن رشد نے اس نظریہ کی تکذیب میں پورے طور پر غزالی کا ساتھ دیا اور یوں تبصرہ کیا:

"اس (جناب باری) کا فعل جسے زمان اپنے حساب میں لانے یا اپنی دونوں طرفوں میں لانے سے قاصر ہے (دائرہ) زمان میں ادراک پذیر نہیں ہو سکتا اور نہ ہی کسی دورانِ محدود میں قیاس پذیر ہو سکتا ہے۔ چنانچہ ہر وہ شخص جو یہ خیال کرتا ہے کہ اس دائم الوجود سے ایک عملِ زمانی کا صدور ہوا دراصل اس کے عمل کو ایک مخصوص طور پر محدود کر دیتا ہے۔"[۳۴]

ابن رشد کی تنقید کے اہم اجزاء اس لائق ہیں کہ انہیں یہاں پر ذرا مفصل بیان کیا جاتے۔ وہ کہتے ہیں کہ:

"اس قول پر تمام حکمائے قدیم نے اتفاق کیا کہ 'لا یصدر عن الواحد الا الواحد'۔ وجہ اس کی یہ تھی کہ انہوں نے تمام عالم کے اصولِ اول کے بارے میں جو تحقیق کی وہ جدلی طور پر تھی، چنانچہ انہوں نے اس تحقیق کو اصل انکشاف حقیقت سمجھا اور وہ سب اس نتیجے پر پہنچے کہ ہر شے اور تمام اشیاء کا اصولِ اوّل ایک ہے اور یہ کہ ایک سے صرف ایک ہی صادر ہو سکتا ہے۔"

لیکن جب ہمارے مذہب کے حکماء مثلاً فارابی اور ابن سینا نے اپنے مخالفین کے اس اصول کو مان لیا کہ مرتبہ الٰہی میں فاعل ایسا ہی ہوتا ہے جیسا کہ عالم محسوس میں اور یہ کہ ایک فاعل سے صرف ایک ہی معروض ظاہر ہو سکتا ہے (حالانکہ سب ہی کو اس سے اتفاق تھا کہ اصول اول مطلق الوجود ہے) تو یہ بات ان کے لیے مشکل ہو گئی کہ واضح کریں کس طرح اس سے کثرت کا وجود ہوتا ہے۔[۳۵] چنانچہ انہوں نے سوچا کہ معلولِ اول اس فاعلِ مطلق سے صادر ہوا اور اس معلول میں ثنویتِ اعتباری تھی یعنی یہ کہ وہ ممکن بالذات اور واجب بالغیر تھا۔ اب یہ ثنویت ایسی تھی کہ اگر یہ فعلِ الٰہی میں موجود نہ ہوتی تو غیر مخلوق (یعنی خود آ) ہوتی۔ چنانچہ غزالی نے ان کے خلاف آسانی سے اپنے موقف کی برتری ثابت کر دی۔ فارابی اور ابنِ سینا کی بنیادی

www.IqbalCyberLibrary.Net All rights reserved 2002-2006

غلطی یہی تھی کہ اولاً تو انہوں نے یہ قول اختیار کیا کہ واحد سے صرف واحد صادر ہوتا ہے اور پھر یہ فرض کیا کہ کثرت واحد سے ناشی درجہ بدرجہ ہوتی ہے۔ ان کی دوسری غلطی یہ تھی کہ انہوں نے یہ سوچا کہ معلولِ ثانی اپنی جملہ کثرت کے ساتھ معلولِ اوّل سے صادر ہوا وغیرہ وغیرہ۔ ۳۶

ابن رشد نے کونیات کی نئے سرے سے تشکیل(۱۱) کی۔ سچ تو یہ ہے کہ یہ تشکیلِ نو اس مفکرِ عظیم کی ندرتِ خیال کا جیتا جاگتا نشان ہے۔ انہوں نے نظریہ بالا کی قلب ماہیت اس طرح کی کہ اس کو اسلام کے اساسی عقائد پر استوار کیا۔ چنانچہ انہوں نے یہ بیان کیا کہ:

> "فاعلِ ربانی سے صرف ایک معلولِ مخصوص نہیں بلکہ معلولِ مطلق یعنی ساری کثرت کا اپنی تمام کلیت کے ساتھ صدور ہوتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ مرتبہ الٰہی میں جو ذاتِ فاعل ہے وہ فاعلِ مطلق ہے جبکہ عالمِ محسوسات میں جو فاعل ہوتا ہے وہ فاعلِ اعتباری ہوتا ہے۔ اور فاعلِ مطلق سے فعلِ مطلق ہی جس کا کوئی جزوی مخصوص منفرد معلول نہ ہو صادر ہوتا ہے۔" ۳۷

اس تشریح کے مطابق ہر وہ شخص جو سمجھتا ہے کہ فعلِ الٰہی سے صرف "لوگاس"، یعنی کلمہ یا عقلِ اول یا بقول ابن عربی "نورِ محمدیہ" کا ظہور ہوا غلطی پر ہے۔ فاعلِ حقیقی و اولیٰ کے فعل کا کوئی مخصوص معطیہ نہیں ہوتا تمام عالم اپنی جملہ نیرنگیوں کے ساتھ اس کا معلول ہے۔ یہ فعلِ مطلق ہی ہے کہ اشیاء ایک دوسرے سے مربوط ہیں اور اس کی وحدت میں پروئی ہوئی ہیں۔ چنانچہ فاعلِ اولیٰ اپنے فعلِ مطلق سے سب کثرت کا بلاواسطہ سبب ہے اور ان کی وحدت و کلیت کا بھی بلاواسطہ سبب ہے۔

ابن رشد کہتے ہیں کہ:

> "ہر شئے جو دوسری سے ارتباط رکھتی ہے اسی وحدت کے ذریعہ سے رکھتی ہے۔ مگر چونکہ خود یہ وحدت ایسی ہے کہ اس کا انحصار ایک ایسی وحدت پر ہونا چاہیے جو قائم بالذات ہو اور اس سے علاقہ رکھتی ہو، اس لیے ایک ایسی وحدت کا وجود ہمیشہ بالفعل ہے جو قائم بالذات ہے اور اپنی وحدت کا سبب خود اپنی ذات سے ہے۔ اسی وحدت نے تمام انواع اشیاء میں جلوہ کیا ہے اور اسی وحدت سے منفرد اشیاء کی اپنی وحدت وجود پذیر ہوتی ہے جبکہ وہ وجود میں آتی ہیں۔" ۳۸

اس بیان سے ظاہر ہے کہ ایک ایسی ہستی کا وجود ہے جس سے ایک ایسی قوت کا ظہور ہوتا ہے جس کے سبب تمام اشیائے کثرت کا وجود ہے۔ چنانچہ ابن رشد اس نتیجہ تک پہنچتے ہیں کہ:

"تمام اشیاء میں ایک ہی روحانی (باطنی) قوت ہے جو تمام بدنی و روحی قوتوں کو مربوط کرتی ہے اور جو اپنے ایک ہی واحد غلبہ کے ساتھ تمام عالم میں مستقر ہے": ۳۹

هو الاول والآخر والظاهر والباطن

یہ بات نہ ہو تو عالم میں کوئی نظم رہے نہ تناسب۔ غرض اس طرح باری تعالیٰ ہر شئے کا خالق و رب ہے اور اسی امر پر یہ کلام الٰہی صادق آتا ہے کہ:

"اور بے شک اللہ ہی آسمانوں اور زمینوں کو سنبھالے ہوئے ہے ورنہ تو یہ گر جاتے": ۳۹

ابن رشد نے خالق اور مخلوق یعنی دوامیت اور زمانیت کے تعلق کو مزید یوں واضح کیا ہے:

"فاعلوں کی دو قسمیں ہیں ایک تو وہ فاعل ہیں جن سے اپنے بننے تک کوئی شئے وابستہ رہتی ہے۔ اور دوسرے وہ فاعل ہیں جن سے سوائے فعل کے اور کچھ صادر نہیں ہوتا نیز ان کا معلول (شئے) اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ فعل ہے": ۴۰

اللہ تعالیٰ، خالق عالم، فاعل کے پہلے مفہوم کے اعتبار سے نہیں ہے:

"اس قسم کا صحیح مصداق تو صناع ہوتے ہیں جن سے ہم اپنے روزمرہ کے معمولات میں واقف ہیں۔ قصہ یہ ہے کہ جوں ہی صنعت گری پوری ہوئی صناع اور مصنوع میں پھر کوئی رشتہ باقی نہیں رہتا۔ اور وہ مصنوع اپنا آزاد وجود اختیار کر لیتا ہے۔ چنانچہ اس سبب سے صناع دراصل فاعلِ حادث ہے جو اپنی مصنوع سے تقدم زمانی رکھتا ہے، اس کے کام پر 'تخلیق' کے لفظ کا اطلاق صحیح نہیں ہو سکتا اس لیے کہ اس کی صنعت اپنا وجود رکھ سکتی ہے جبکہ خود وہ معدوم ہو گیا ہو۔ لیکن باری تعالیٰ وہ فاعل ہے جس کا فعل 'غیر مطلق' اور 'دائم' ہے اور جس کا معروض اس کے فعل کا عین ہے": ۴۱

(ہم اس کی مثال گائیک سے دے سکتے ہیں کہ گانے کا کام اور گانا جو گایا جاتا ہے بالکل عین ہیں۔ گانا بمعنی فعل اور گانا بمعنی معروض دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ باہم تحویل کامل رکھتے ہیں)۔ چنانچہ خلقت اپنے خالق کے مقابل اس کے غیر کی طرح نہیں ہے بلکہ یہ فعل الٰہی ہے اور اسی نسبت میں اپنے خالق سے مسلسل وابستہ ہے۔ ابنِ رشد الٰہی فعالیت کو کوئی جبلی عمل قرار نہیں دیتے۔ وہ کہتے ہیں کہ:

"فعلِ الہٰی علمِ الہٰی کے ساتھ ہے۔ اس کا باعث کوئی یا داخلی یا خارجی اقتضا نہیں بلکہ محض لطف و عنایت ہے۔" ۴۲

چنانچہ کائنات پر لفظِ صنعت کا اطلاق بالکل غلط ہے:

"کیونکہ صناع کی صناعت کے برخلاف جو اس کے مقابل ہے 'تخلیق'، کا وجود صرف فعل سے ہے اور فعل ہی میں ہے۔ اس طور سے عالم، خدا کی مخلوق یعنی فعل ہے۔ چنانچہ اس پر خلقت کا اطلاق لفظ قدامت (ہمیشگی) کے اطلاق سے زیادہ درست ہے۔" ۴۳

یہاں پر ابنِ رشد نے اس مسئلہ کی طرف اشارہ کیا ہے کہ عالم قدیم ہے یا نہیں۔ ان کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ عالم کو خلقت الہٰی کہنا صحیح ترین ہے، بجائے اس کے کہ اسے قدیم بتایا جائے۔ عالم اپنی حقیقت میں فعلِ الہٰی میں تحویل کامل رکھتا ہے اور فعلِ الہٰی محض لطف و عنایت ہے اور غیر مخلوق ہے۔ ابنِ رشد خالق اور مخلوق کے رشتہ کی مزید وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ فاعلِ علی ہے۔ اور "فاعلِ علی" وہ ہوتا ہے جو اپنے معلول سے ہمیشہ وابستہ رہے:

"یہ عالم اپنے وجود کے دوران (مسلسل) اپنے فاعل کے وجود کا دو وجوہ سے محتاج ہے۔ ایک وجہ تو یہ کہ ذاتِ عالم مسلسل حرکت میں ہے۔ دوسری وجہ اس کی ذات و وجود کی ایک خاص صورت ہے اور یہ صورت اپنی ماہیہ میں اضافت یا ربط کی مصداق ہے نہ کہ کیف جیسے شکل و حال وغیرہ کی مصداق۔ وہ صورت جس کا کیف کے زمرہ سے تعلق ہوتا ہے جب وجود میں آجاتی اور پھر فنا ہو جاتی ہے تو (اس تمام عرصہ بقا و فنا میں) فاعل کی محتاج نہیں ہوتی۔" ۴۴

ابنِ رشد کہتے ہیں کہ اس وضاحت سے تمہیں بات کے سمجھنے میں مدد ملے گی کہ تمام خلقت فعلیت ہے۔

ہمارے زمانہ میں اسی قسم کے خیالات کا اظہار محمد اقبال(۱۲) نے کیا ہے۔ اقبال کم و بیش حقیقت کے اسی تصور تک پہنچے جو ابنِ رشد نے پیش کیا تھا۔ ان کی کونیات اس لیے اشعریت اور غزالیت سے مختلف ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ:

"اس کائنات کا معاملہ جو ہمیں اشیاء کا ایک مجموعہ معلوم ہوتی ہے ایسا نہیں ہے کہ ایک ٹھوس مواد ہے جو ایک خلاء کو گھیرے ہوتے ہے۔ یہ (کائنات) شئے نہیں بلکہ فعل ہے۔" ۴۵

" یہ واقعات کا ایک نظم ہے، ایک شانِ عمل ہے، اور اس طرح سے انا ئے برترین سے عضویاً مرلوط۔" ۴۶

اس کے مقابل ملاحظہ ہو کہ ابن رشد نے کہا تھا:

" اس قوت (یعنی علیت ربانی) کے ناشی ہونے سے کائنات اپنی کلیت میں ایک وحدت بن جاتی ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اور اسی قوت سے اس کے جملہ اجزاء باہم مربوط ہوتے ہیں چنانچہ اس کائنات کا موضوع ایک ہی فعل ہے جیسا کہ ایک جسم نامیہ ہوتا ہے۔" ۴۷

ان بیانات سے کائنات کا خدا سے زندہ رشتہ مفہوم پذیر ہوتا ہے۔

اب اس کے بعد اقبال کا بیان سنیئے۔ کہتے ہیں کہ:

" محدود ذہنوں کو عالمِ فطرت اپنے مقابل ایک غیر نظر آتا ہے جو خود سے موجود ہے کہ جس کو ذہن محسوس تو کرتا ہے مگر بنا نہیں سکتا۔"

چنانچہ یہی وجہ ہے کہ ہم تخلیق (کائنات) کو ایک گزرا ہوا واقعہ سمجھتے ہیں اور کائنات ہمیں تیار شدہ مصنوعہ کے طور پر دکھائی دیتی ہے جس کا اپنے بنانے والے سے کوئی عضوی (زندہ) رشتہ نہیں ہے اور اب وہ (صانع) اس کے سوا کچھ نہیں کہ اس کا تماشا بین ہے۔ نظریہ تخلیق کے بارے میں تمام بے سرو پا الٰہیاتی بحثیں محدود اذہان کی اس تنگیٔ نظر سے ہی پیدا ہوتی ہیں ۔ ۔ ۔ ۔

" اصل سوال جس کا جواب ضروری ہے یہ ہے کہ کیا کائنات باری تعالیٰ کے اس طرح مقابل ہے کہ دونوں کے درمیان ایک فاصلہ ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے نقطہ نظر سے تخلیق اس مفہوم میں کوئی ایسا معین واقعہ نہیں ہے جس کا کوئی ماقبل و مابعد ہو۔ کائنات ایک ایسی حقیقت کے طور پر نہیں تصور کی جاسکتی کہ جو اس کے مقابل ہو۔ ایسا خیال خدا اور عالم کو ایسی علیٰحدہ علیٰحدہ اشیاء میں تحویل کر دے گا جو لامتناہی خلا میں ایک دوسرے کے محاذی ہیں۔ درحقیقت اپنی ماہیت میں (کائنات) ایک مسلسل عمل ہے جس کو (ہمارا) شعور ایک دوسرے سے علیٰحدہ مختلف اشیاء کی کثرت میں توڑ کر دیکھتا ہے۔" ۴۸

اس بیان پر ابن رشد کے ان الفاظ کا اضافہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ

" قدیم کی بجائے تکون مدام کی اصطلاح کا عالم پر اطلاق انسب ہوگا۔" ۴۹

اس وضاحت کو مسئلہ قدر مقدر پر اقبال کے تاملات سے ملا کر دیکھا جائے تو حقیقت عالم پر ایک نئی روشنی پڑتی دکھائی دیتی ہے۔ وہ کہتے ہیں:

"عالم کو اگر اس طرح دیکھا جائے کہ (اس کی) تاریخ پہلے سے معین و مقدر واقعات کا ایک آہستہ آہستہ ظاہر ہونے والا تصویری سلسلہ ہے تو پھر اس میں ندرت اور ابداع کی گنجائش نہیں ہو سکتی۔ چنانچہ اس میں لفظ خلاقیت کے کوئی معنی نہیں ہو سکتے کیونکہ جیسا کہ ہم جانتے ہیں ندرتِ فعل خود اس لفظ (یعنی خلاقیت) کے مفہوم میں شامل ہے۔ (اس ضمن میں) مسئلہ مقدرات پر جو الٰہیاتی بحث و مباحثہ ہوتے ہیں سچ تو یہ ہے کہ ان میں حیات کے امکاناتِ خفتہ پر نظر رکھنے کی ضرورت ہی نہیں سمجھی گئی۔" ۵۰

تکون مدام کی حیثیت سے کائنات خدا کا فعل ناتمام ہے اور فعل الٰہی کسی مقدر کا پابند نہیں۔ چنانچہ یہ تکون مدام جو ہمیں بقول ابن رشد کائنات کی صورت میں نظر آتا ہے بقول اقبال کسی تصور ماقبل کا رفتہ رفتہ پیکر وجود میں آنا نہیں۔ یہ تو باری تعالیٰ کی تخلیق مسلسل و ناتمام ہے جو ہر لحظہ بالکل نادر و جدید ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ افکار ابن رشد اور تاملات اقبال کے ڈانڈے مل گئے ہیں۔ یہاں پر عالم حادث ہے یا قدیم اس مسئلہ نے ایک نئی صورت اختیار کر لی ہے جس کو مادیت و دہریت اور ثنویت سے کوئی علاقہ نہیں۔ اب یہ مسئلہ اساسی اسلامی وجدان کے مطابق نئے سرے سے ترتیب پا کر "تخلیق ناتمام" اور "تکون مدام" کی شکل اختیار کر گیا ہے۔ اس خیالِ نو کی اقبال نے جو شاعرانہ حکایت کی ہے ملاحظہ ہو:

ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود
کہ ہر لحظہ ہے تازہ شانِ وجود

(بالِ جبریل، ص ۱۷۱)

جب ہم اس کو علیتِ حادث کے خاکہ میں دیکھتے ہیں تو یہ تکونِ ناتمام یکے بعد دیگرے لامتناہی حادثات کی شکل میں نظر آتا ہے۔ یہ ہمارے اپنے زمانِ حادث کی ماہیت ہے:

جو تھا نہیں ہے، جو ہے نہ ہوگا، یہی ہے ایک حرف محرمانہ
قریب تر ہے نمود جس کی اسی کا مشتاق ہے زمانہ
مری صراحی سے قطرہ قطرہ نئے حوادث ٹپک رہے ہیں
میں اپنی تسبیح روز و شب کا شمار کرتا ہوں دانہ دانہ

ماضی میں اس سیلِ حوادث کی کوئی ابتدا نظر نہیں آتی۔ مگر زمانی لامتناہیت قائم بذاتِ خود

نہیں ہے۔ ابنِ رشد کے خیال میں یہ خود مکتفی کلیت نہیں بن سکتی۔ خود اقبال بھی یہی کہتے ہیں، اور اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ:

> "اگر ماہیتِ زمان کے بارے میں بہاؤ، حرکت، گزران، الفاظ فیصل ہیں تو پھر ایک دوسرا زمان ہونا چاہیے جو اس زمان کے عرصہ کا تعین کرے اور پھر ایک تیسرا زمان ہونا چاہیے جو اس دوسرے کے عرصہ کا تعین کرے الیٰ لا نہایت۔"[۵۱]

غزالی بھی اس مسئلہ سے دوچار ہوتے تھے۔ جب انھوں نے زمان کو "مشروط بالابتدا" قرار دیا تو یہ سوال اُٹھتا تھا کہ اس ابتدا سے پہلے کون سا زمان تھا۔ مگر اس سوال کو انھوں نے انتشارِ وہم قرار دے کر مسترد کر دیا تھا۔ انھوں نے کہا تھا کہ ایسے توہم کو اس عقلی نتیجہ کے ذریعے قابو میں رکھنا چاہیے کہ جس طرح مکانی امتداد لامتناہی نہیں ہو سکتا عرصۂ زمان بھی لامتناہی نہیں ہو سکتا۔ ابنِ رشد جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں زمان و مکان کے اس موازنہ کو اس بنیاد پر غلط ثابت کر چکے ہیں کہ نقطۂ مکان فی نفسہٖ جمود گرفتہ ہوتا ہے مگر ہر ساعتِ زمان حرکت پذیر ہوتی ہے اور اپنے سے گزر جاتی ہے۔ مزید دوسری بات یہ کہ زمان میں صرف حال بالفعل ہوتا ہے جبکہ مکان میں تمام نقاط بالفعل ہوتے ہیں۔ اس لیے اول الذکر لامتناہی ہو سکتا ہے جبکہ آخر الذکر متناہی ہوتا ہے کیونکہ کوئی لامتناہی، جو بالفعل ہو، ناممکن ہے۔

زمانِ حادث بلاشبہ ماضی میں لامتناہیت[۱۳] کی طرف جاتا ہوا دکھائی دیتا ہے کہ حادثہ سے پہلے ایک حادثہ۔ مگر اس میں خاصیت یہ ہے کہ یہ بذاتِ خود مستغنی عن الغیر کلیت نہیں بن سکتا اور اس وجہ سے خود اس کی فطرت میں یہ تقاضہ مضمر ہے کہ کسی ایسے زمان میں یہ وجود رکھے جو اس پر محیط ہو اور نوعاً اس سے مختلف ہو۔ ورنہ اگر یہ اپنے ہی جیسے دوسرے سے ذرا زیادہ وسیع زمان کا ایک حصہ ہوا تو وہی سوال لانہایت تک باقی رہے گا کہ ایک زمان پھر کسی اور زمان میں قیام پذیر ہوگا؟ تب سوال صرف ایک ہی بنتا ہے یعنی وہ کون سا زمان ہے جو اس زمانِ لامتناہی یعنی زمانِ حادث کا محل ہے۔ ابنِ رشد کی تنقیحات کی روشنی میں اس کا جواب یہ ہوگا کہ یہ وہ زمان ہے جس میں علّتِ جوہری یعنی حقیقی کارفرما ہے۔ اور یہ علّتِ جوہری صرف الٰہی علیت ہے جو اشیاء کو جوہراً متعین کرتی ہے نہ کہ حادثاً۔ چنانچہ وہ اشیاء کے صرف ابتدا میں موجود نہیں ہوتی بلکہ ان کے ساتھ ان کے ہر حال میں قربتِ فاعلی کی حامل ہے۔ اس اصول سے جو دائرہ بنتا ہے وہ زمانِ جوہری و فاعلی ہے۔ زمانِ جوہری اور فعلِ مطلق عین یک دیگر ہیں۔ جبکہ زمانِ حادث اور عللِ حادث میں باہم عینیت ہوتی ہے۔ فعلِ الٰہی تمام عالم کا فعال اصول ہے اُس کا محل زمانِ جوہری ہے۔ یہ وہی زمان ہے جسے ابوالمعالی ہمدانی زمانِ الٰہی سے تعبیر کرتے ہیں۔ یہ ہر قسم کی تفریق، کم و کیف سے ماورا ہے، اسی لیے فعلِ مطلق، فعلِ کلی جو اس میں ہے بالکل بے مثل، یکتا و یگانہ ہے۔

اقبال نے اس حقیقتِ الٰہی کو کسی قدر دوسرے الفاظ میں بیان کیا ہے :

"یہ صاف ظاہر ہے کہ اگر ہم زمان کو خارجی نقطۂ نظر سے دیکھیں (یعنی ابن رشد کے الفاظ میں حادثاتی نقطۂ نظر سے ۔ مؤلف) تو بہت ہی نازک دقتوں کا سامنا ہوتا ہے اس لیے کہ باری تعالیٰ سے ہم، زمانِ ایٹمی (زمان ذراتی) کا انتساب نہیں کر سکتے اور اس (جناب باری) کو جیسا کہ پروفیسر سموئیل الگزینڈر نے اپنے خطبات "زمان، مکان اور الٰہ" میں کیا ہے خدا کو ایسی زندگی سے بالکل متصف نہیں کر سکتے جو ابھی حالتِ تکون میں ہو۔ متاخرین مسلم متکلمین الٰہیات کو ان مشکلات کا پورا پورا احساس تھا۔ ملا جلال الدین دوانی "زورا" میں ایک اقتباس ہے جس سے ہمیں پروفیسر رائس کے نظریہ زمان کا خیال گزرتا ہے۔ (ملا کہتے ہیں کہ) اگر زمان کو امتداد کی قسم سے مانا جائے تو اس میں واقعات کا ظہور متحرک تعاقبات کے طور پر معلوم ہوتا ہے، لیکن اگر اس امتداد کو ایک وحدت خیال کریں تو پھر اس بیان کے علاوہ یارا نہیں کہ اس کو فعلِ الٰہی کی اصلی کیفیت قرار دیں جو اپنی تمام کو الف متواترہ پر محیط ہے۔ ملا نے یہاں یہ اضافہ کر کے پورے حزم و احتیاط کا ثبوت دیا کہ تواتر کی ماہیت میں غواصی کی جائے تو یہ تمام تر محض اعتباری نظر آتا ہے۔ چنانچہ باری تعالیٰ کے معاملہ میں یہ باقی نہیں رہتا کہ اس کے مرتبہ میں تمام واقعات ادراکِ واحد میں حاضر ہیں۔"

اقبال اس کے بعد لکھتے ہیں کہ :

"صوفی شاعر عراقی نے بھی اس مسئلہ پہ ایسا ہی نقطۂ نظر اختیار کیا تھا (اقبال سے تسامح ہوا ہے کہ وہ ابو المعالی ہمدانی کو صوفی شاعر عراقی سمجھتے ہیں۔ مؤلف) چنانچہ اس نے جسمانیات اور روحانیات کے درمیان مختلف مدارج وجود کی نسبت سے بے شمار انواعِ زمان کا تصور کیا تھا۔ ۔ ۔ ۔ ۔ غیر جسمی موجودات کے مراتب میں بلند سے بلند ہوتے ہوتے ہم زمانِ الٰہی تک پہنچتے ہیں، ایسے زمان تک جو عبور سے مستغنی ہے اور اس وجہ سے جس میں تفرید، تعاقب اور تغیر کا گزر نہیں ہوتا۔ یہ ازل اور ابد سے ماورئی ہے، چنانچہ ایک ایسے ادراکِ واحد میں جو انقسام ناپذیر ہے اس کی آنکھ پر دکھائی دینے والی

شئے کو دیکھتی ہے اور اس کا کان ہر سنائی دینے والی شئے کو سُنتا ہے۔ خدا کا تقدم زمان کے تقدم کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ خود خدا کے تقدم کی وجہ سے زمان کا تقدم ہے۔ زمانِ الٰہی وہ (حقیقت) ہے جسے قرآن (مجید) ام الکتاب قرار دیتا ہے۔ اسباب و علل کے سلاسل سے آزاد ہو کر اس کے اندر تمام تاریخ ورائے فطرت آنِ واحد میں جمع ہے:"۵۲

اس سارے مباحثے سے زمان نیز حقیقتِ عالم کے بارے میں چند اہم، معنی خیز، اور بنیادی بصیرتوں تک ہماری رہنمائی ہوتی ہے۔ ان کو ہم فکرِ اسلامی کی تاریخ کے حوالے سے اس طرح بیان کر سکتے ہیں کہ اشاعرہ اور غزالی نے باری تعالیٰ کو ہر شئے کا سبب حادث بنا دیا تھا، چنانچہ کون و فساد کے ہر موقع پر خداوندِ قدوس کی دخل اندازی ان کی مابعد الطبیعیات کا لازمی عنصر بن گئی تھی، اس کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ تمام مراتبِ وجود ان کی کونیات میں ایک ہی سطح پر آ گئے اور وہ سطح تھی زمانِ حادث اور علیتِ حادث کی۔ جگہ اشعری و غزالوی فکر کا یہ بہت بڑا افلاس تھا۔ اس میں جس حقیقت کی کمی تھی وہ زمانِ الٰہی اور زمانِ حادث سے اس کے نوعی امتیاز کا ادراک تھا۔ ان کی فکر چونکہ علیتِ حادث اور مشیتِ الٰہی میں فرق کرنے سے قاصر تھی اس لیے غزالی کے لیے اس کے علاوہ اور چارہ کار نہ رہا کہ خود زمانِ حادث کا ایک خارجی حقیقت کی حیثیت سے ہی انکار کر بیٹھیں۔ چنانچہ انہوں نے ایسا ہی کیا اور کہا کہ تھا، ہے اور ہو گا کسی نظمِ وجود کو ظاہر نہیں کرتے۔ یہ صرف ہمارے ذہن کے قائم کردہ امتیازات ہیں جن کا خارج میں کوئی مصداق نہیں ہے اور نہ ہی اعتبار ہے۔ بظاہر ایسا معلوم ہے کہ انہوں نے اپنے نتائجِ فکر سے کانٹ کی پیش بینی کی تھی۔ مگر اس قسم کی تحلیل جو زمان کو عالمِ خارجی کا اعتبار نہیں قرار دیتی خود روایاتِ اسلام کے خلاف ہے۔ اس علمی ماحول میں ابنِ رشد کا کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے زمان کے حقیقتِ خارجی ہونے کے خیال کی پھر سے فکرِ اسلامی میں تاسیس کرنے کی کوشش کی۔ ابنِ رشد نے کہا کہ تھا، ہے اور ہو گا میں جو امتیازات ہیں وہ عالمِ خارجی میں موجود حقیقی امتیازات ہیں۔ چنانچہ وہم انسانی ان کا سرچشمہ نہیں ہے اور اس لیے (ہمارا) زمان، وہمی یا ذہنی موجودات کی قبیل سے نہیں ہے۔ ابنِ رشد نے اس امر پر زور دیا کہ یہ تفرقات یعنی ماضی، حال اور مستقبل، زمانِ حادث کے اجزا ہیں جو لامتناہی ہے۔ اس کی لامتناہیت اس سبب سے ممکن الوجود ہے کہ بجز "حال" اس کا کوئی جزو بالفعل نہیں ہے۔

غرض ابنِ رشد کے افکار کا حاصل یہ ہے کہ فعلِ الٰہی نہ تو زمانِ حادث کا کل تصور ہے نہ اس کے مختلف عرصوں کی کوئی کلیتِ عامہ ہے اور نہ ہی کسی طور وہ اس زمان کا کوئی پہلو ہے بلکہ بذاتِ خود نوعاً اس سے ماوریٰ ایک مرتبہ حقیقت ہے جہاں جوہری علیت ہے اور یہ مرتبہ وہ ہے جس سے آگے عالمِ حقائق کا کوئی اور

مرتبہ نہیں۔ زمانِ الٰہی اس مرتبہ عالی کی صورت ہے۔ اقبال نے دوانی کے جس اقتباس کا حوالہ دیا ہے اس میں یہ نکتہ نہیں آیا، بلکہ سچ پوچھیے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ دوانی کے خیال میں زمانِ حادث اپنے باطنی رُخ میں زمانِ الٰہی یا فعلِ الٰہی ہے جس میں تواتر کا گزر نہیں۔ دوانی کے خیالات کا دھارا دراصل وحدت الوجودی فکر میں جا گرتا ہے۔ گو ان کے ہاں زمان کی حقیقت کا اثبات موجود ہے مگر وہ خیال کرتے ہیں کہ اس زمان کا ایک پہلو تو اتر ہے جس سے عالمِ خارجی عبارت ہے اور اسی زمان کا دوسرا پہلو اندرونی ہے جو زمانِ الٰہی ہے اور اس میں کم وکیف کا گزر نہیں۔ ابنِ رشد کے افکار نیز ہمدانی کے وجدانات کا رُخ اس خیال آرائی سے قطعی مختلف ہے۔ وہ زمانِ حادث کا اثبات بجائے خود ایک مرتبۂ وجود کی حیثیت سے کرتے ہیں۔ نیز زمانِ الٰہی کو اس کا باطن نہیں قرار دیتے بلکہ اعلیٰ ترین نوعِ زمان بتاتے ہیں جس کے اندر ایک مخصوص علیت کارفرما ہے جو زمانِ حادث کے اندر پائی جانے والی علیت سے مختلف ہے۔ جہاں تک سیموئیل الگزینڈر کا (جن کا حوالہ اقبال نے دیا ہے) تعلق ہے وہ زمان کو خارجی قرار دیتے ہیں مگر چونکہ وہ زمان کو ایک ہی خیال کرتے ہیں اور وہ بھی زمانِ حادث کے انداز کا اور پھر اس کو وہ خود الٰہ کی شانِ وجود بھی قرار دیتے ہیں اس لیے وہ الٰہ کے بارے میں یہ کہنے پر مجبور ہوتے کہ وہ حالتِ تکون میں ہے۔ غزالی کا اقتضائے فکر بھی اس سے زیادہ مختلف نہیں تھا، وہ بھی الگزینڈر کی طرح زمان کو صرف زمانِ حادث کی نوع کا سمجھتے ہیں مگر چونکہ وہ یہ سوچ بھی نہ سکتے تھے کہ الٰہ حالتِ تکون میں ہے اس لیے انہوں نے خود زمان کی خارجیت کا انکار کر دیا اور اُسے وہمی قرار دے دیا۔ اس تفصیل سے ہمارا مقصود یہ دکھانا ہے کہ زمان کے یک نوعی ہونے کا نظریہ کتنے اشکال و تناقضات میں پہنچا کر وجودیات کے مسائل کو اُلجھا دیتا ہے۔ اس نظریہ سے مشروط ہو کر اسلامی وجدان اپنے اساسی تقاضے نہیں پورے کر سکتا۔ غزالوی افکار کے افلاس کی یہی وجہ ہے۔ مگر ہمدانی نے زمان کی مختلف انواع کا وجدان کر کے اور ابنِ رشد نے زمانِ الٰہی اور زمانِ حادث میں سلسلۂ علل کے انواع کے امتیازات کا استحضار کر کے اسلامی مابعد الطبیعیاتی افکار کی غیر معمولی خدمت انجام دی۔ جہاں تک ہمدانی کی ندرتِ فکر کا تعلق ہے اس کی قدر و قیمت کا اندازہ صرف ابن رشد کی تہافت التہافہ کے مباحث کے ذریعہ ہی ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اسی تہافت سے ہی یہ پتہ چلتا ہے کہ مسلم فکر کو کس قسم کے مسائل سے دوچار ہونا پڑتا تھا اور اسلامی وجدان کے اعتبار سے وہ کتنے اہم تھے۔

غزالی نے زمان کے حقیقی ہونے سے انکار کر کے[15] دراصل تاریخ کے حقیقی ہونے سے انکار کیا تھا۔ سارے واقعات کا دارومدار انہوں نے مشیتِ ایزدی کی ہر آن دخل اندازی پر قرار دیا تھا۔ چنانچہ ان کے افکار کے پھیلاؤ نے جس مسلم ذہن کی پرورش کی وہ تاریخی حقائق، اسباب و علل سے بے پرواہ تھا، اس کی نظر ہمیشہ خدائی دخل اندازی کی منتظر رہتی تھی، وہ کرامتوں اور معجزوں کا ہر آن تقاضا کرتا تھا۔

ابن رشد نے بتایا کہ عالم کون وفساد کا اصول زمان حادث ہے، ماضی، حال، مستقبل کے حرکی علاقے اس کی منطقی ساخت ہیں۔ اس کے اندر وہ فطری علیت پائی جاتی ہے جو غیر ناسیاتی (بے جان) اشیاء کا خاصہ ہے اور وہ علیت بالاختیار بھی پائی جاتی ہے جو انسانوں کا خاصہ ہے۔ چنانچہ مادہ اور صورت اس عالم کون وفساد کے اصول ہیں تمام اسباب وہ صورت ہوتے ہیں جو اپنے سے مابعد واقع ہونے والے امور کا ماد بنتے ہیں ان تبدیلیوں کے بھی اپنے اعتباری اصول ہیں۔ مگر تمام کون وفساد اور اس کے اندر پائے جانے والے ان اصولوں کا براہ راست قیام اصول اول (باری تعالیٰ) پر ہے۔ وہ اصول اعلیٰ، تمام اشیاء اور ان کے اصول کون وفساد کو بلا واسطہ اپنے علی احاطہ میں لیے ہوتے ہے وہ برتر حقیقت جو اس باری کے فعل اور اس کی علی تاثیر سے مناسبت رکھتا ہے الٰہی زمان و مکان ہے۔

ابن رشد کے حوالہ سے واضح طور پر کہا جا سکتا ہے کہ الٰہی علیت ہر طرح دوسری طرح کی علیت سے ممیز و برتر ہے نہ تو اس کو فطرت خارجی کی علیت سے مشابہت ہے اور نہ ہی انسانوں کی علیت بالاختیار سے۔ اس آخر الذکر علیت کی تو یہ اصلیت ہے کہ احتیاج وتشفی کا داعیہ اس کو گردش میں رکھتا ہے اور ذات باری اس داعیہ سے ماورئی ہے۔ ابن رشد کا قول ہے کہ:

> "فاعل اول کے بارے میں یہ انتساب غلط ہے کہ اس کے افعال ان دو (عامل بالفطرت اور عامل بالاختیار) میں سے کسی نہ کسی قسم میں شامل ہیں۔ کیونکہ ایسا عامل جو کسی شے کا طالب ہوتا ہے اور عمل کرتا ہے اس شے سے تہی دامن ہوتا ہے جس کا وہ طلب گار ہوتا ہے۔ اور باری تعالیٰ کے پاس کسی چیز کی کمی نہیں ہے کہ وہ تقاضا وطلب کرے۔ عمل الٰہی، عمل بالفطرت سے اور بھی بعید ہے کیونکہ کسی شے فطرت کا عمل ..... اس کی غایت نہانی کے تابع ہوتا ہے۔" ۵۳

ابن رشد مزید کہتے ہیں:

> "عمل کی صرف یہ دو ہی قسمیں نہیں ہیں چنانچہ فعل الٰہی نہ تو اس سے فطرت کے طریق پر صادر ہوتا ہے اور نہ ہی بالاختیار طریق پر صادر ہوتا ہے جیسا کہ (آخر الذکر کا مفہوم) اس زیر قمر دنیا میں سمجھا جاتا ہے ..... باری تعالیٰ سے جو صادر ہوتا ہے وہ ایک برتر طریق پر صادر ہوتا ہے جس کو سوائے اس ذات باری کے کوئی نہیں سمجھ سکتا۔" ۵۴

اور اس کا ثبوت کردہ (باری تعالیٰ) ارادہ کرتا ہے یہ ہے کہ:

"وہ تضادات کا علم رکھتا ہے اور اگر وہ مؤید اسی معنی میں ہے (یا اسی طور ہے) جس معنی میں عالم ہے تو پھر متضاد افعال کو ایک ساتھ ہی وقوع پذیر ہونا چاہیے اور یہ محال ہے اس لیے وہ ضرور ان میں سے کوئی ایک اپنے ارادہ سے انتخاب کرکے انجام دیتا ہے۔" ۵۵

یہاں پر ابنِ رشد نے جو بات کہی ہے وہ قدرے نازک ہے۔ اللہ تعالیٰ مؤید ہے، اس لیے اس کے افعال بالارادہ ہیں۔

بعض مفکرینِ اسلام علم اور ارادہ کے فرق کو ملحوظ نہیں رکھ سکے۔ بالخصوص وحدت الوجودی مفکر اور صوفیا اس امتیاز سے محروم ہیں جس کے ذریعہ علم اور ارادہ ایک دوسرے سے ممیز حقائق کے طور پر اثبات پاتے ہیں۔ ابنِ رشد کہتے ہیں کہ فعل الٰہی اپنی ماہیت میں علمِ الٰہی کے مترادف نہیں ہے، کیونکہ علمِ الٰہی میں تو تمام تضادات کو بلا تخصیص حضوری حاصل ہے۔ اگر یہ بات نہیں اور علم وارادہ میں فرق نہ ہو تو فعلِ الٰہی تضادات کا شکار ہو جاتا ہے۔ باری تعالیٰ اپنے ارادۂ محضہ سے ان تضادات میں سے جسے چاہا اپنے فعل سے صادر فرماتا ہے۔

ابنِ رشد واضح کرتے ہیں کہ خدا کا فعل بالارادہ ہونے کے باوجود ہمارے ادراک و فہم سے ماوریٰ ہے کیونکہ ہمارے اختیاری وارادی اعمال کا اصول حرکت احتیاج، حصول وتشفی کے کوائف ہوتے ہیں جبکہ باری تعالیٰ ان سب سے منزّہ ہے۔ الٰہی علیت اپنی نوع آپ ہے، اس کی شان بے مثال ہے، وہ فعلِ مطلق ہے جس کے اپنے زمان ومکان ہیں، علیت حادث کی اقسام سے کسی حادث ارادی یا غیر ارادی، اختیاری یا فطری علیت سے اس کو تشبیہ نہیں دی جاسکتی۔ اور نہ ہی وہ علیتِ الٰہی، زمانِ حادث کی کڑیوں میں سے کوئی کڑی بن سکتی ہے۔ چنانچہ زمانِ حادث کے اپنے احوال وتغیرات ہیں، اس کی اپنی حادث و متجانس علتیں ہیں جو اس کی مختلف صورتوں کا مادہ بنتی ہیں اور اسی طرح اس کا سلسلۂ کون وفساد برپا رہتا ہے۔ مگر اس تمام تقویم، اس کے زمانی اور مکانی پھیلاؤ پر الٰہی زمان ومکان اپنی بے مثل علیت کے ساتھ احاطہ کیے ہوئے ہیں۔ اس طرح سے الٰہی زمان ومکان ایک خاص مرتبہ وجود پر دال ہیں، جو مخلوقات کے مراتب سے برتر ہے چنانچہ ارادہ الٰہی تقسیم نا آشنا اور تفرید ناپذیر ہے اور اپنے مخصوص زمان ومکان کے ساتھ ان مخلوقات سے زیادہ ظاہر وخارج حقیقت ہے، هو الظاہر۔ اس کے زمان ومکان میں تمام اشیاء کے زمان ومکان ہیں، وہ سب کا محل ہے، اور ہر شئے بلاواسطہ اس میں موجود ہے۔ اسی وجہ سے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ باری تعالیٰ سے تمام اشیاء وحوادث کو قربِ ذاتی حاصل ہے۔ مگر اس کے باوجود دوئی کی تائید نہیں کی جاسکتی کہ الٰہی زمان ومکان، زمانِ حادث اور مکانِ حادث کے

داخلی یا روحانی پہلو ہیں۔ زمانِ الٰہی و مکانِ الٰہی خارجی، حقیقی اور ہمہ محیط اصول ہیں۔ زمانِ حادث کی لامحدود امکانیت جس کی ماضی میں ابتداء ہے نہ مستقبل میں انتہا صرف زمانِ الٰہی کے ذریعہ قائم رہ سکتی ہے۔ اس استنتاج سے ہم اس دور سے بچ سکتے ہیں جو اس سوال سے پیدا ہوتا ہے کہ زمان موجود سے پہلے کون سا زمان تھا، اور اس کے بعد کون سا زمان ہوگا؟۔

ایک زمان کا اپنے ہی طور کے دوسرے زمان میں قیام نہیں ہو سکتا۔ اس لیے الٰہی زمان کی حقیقت وجودیہ سے ہی زمانِ موجود و حادث کا استقرار ہو سکتا ہے۔ چنانچہ اسی دلیل پر ہمارے زمان گزران کا مابعد الطبیعیاتی اور خارجی اثبات ممکن ہے۔ یہ وہ مقام ہے جہاں تک ہمدانی اور ابنِ رشد کے تاملات نے اسلامی فکر کو پہنچا دیا تھا۔ یہی تاملات اسلام کے اساسی وجدان کی سقف کے ستون ہیں۔ اس بحث کے بعد ان آیاتِ الٰہی کی سمجھ میں ضرور اضافہ ہوگا، ایک یہ کہ "اللہ کی کرسی تمام ارض و سما پر پھیلی ہوتی ہے" اور دوسری یہ کہ "وہ رگِ جان سے بھی زیادہ قریب ہے"۔ یہ دونوں آیاتِ الٰہی زمان و مکان کی ماہیت کی گواہ ہیں۔

اب ہماری اگلی بحث، بطور خاص، ابتداء و انتہائے زمانِ حادث کے مسئلہ پر ایک دوسرے زاویہ سے مرکوز ہوگی۔ اس بحث کا تعلق زیادہ تر خود لامتناہیت کے تصور سے ہوگا۔

صورتِ شمشیر ہے دستِ قضا میں وہ قوم
کرتی ہے جو ہر زماں اپنے عمل کا حساب

All rights reserved

کتابیات

۱ - علاءالدین علی الطوسی، کتاب الذخیرہ، (حیدر آباد، اشاعتِ اول)، ص ۷۱ - ۸۶ -

۲ - ابنِ سینا، کتاب النجات، (مصر، ۱۹۳۸ء)، ص ۴۴۸ تا ۴۵۵ -

۳ - رحیم فرمیشں، احوال و آثارِ عین القضاۃ، (تہران ۱۳۳۸ ش)، ۱۲ - ۲۷

۴ - ابوحامد غزالی، تہافت الفلاسفہ، (مصر، ۱۹۵۸ء)، ۲۰۴

۵ - ایضاً، ۲۰۵ - ۲۰۶

۶ - ھنرِشس ریخٹ، سائنس اینڈ ہسٹری، انگریزی ترجمہ جارج ریزمن، (نیویارک، ۱۹۶۲ء)
ص ۵۶ - ۶۱

۷ - تہافت الفلاسفہ، ص ۲۰۶

۸ - ابنِ رشد، تہافت التہافتہ، ترجمہ سائمن فان ڈن برگ، جلد اول، (لندن، ۱۹۵۴ء)،
ص، ۲۸۵ - بحث کے لیے مزید حوالہ ابنِ رشد، ضمیمہ
فصل المقال، اُردو ترجمہ عبید اللہ قدسی، (کراچی، ۱۹۶۸ء)

۹ - تہافت التہافتہ، ص، ۲۸۰

۱۰ - ایضاً، ص، ۲۸۱

۱۱ - ایضاً، مزید بحث کے لیے مجموع الرسائل ابن رشد، (حیدر آباد، ۱۳۶۵ھ)،
ص، ۱۱۹ - ۲۰۶

۱۲ - سہیل افنان، اوی سینا، ہز لائف اینڈ ورکس، (لندن، ۱۹۵۸ء)، ص، ۲۱۵

۱۳ - تہافت الفلاسفہ، ۱۰۸

۱۴ - ایضاً، ص، ۱۰۹

۱۵ - تہافت الفلاسفہ، ص، ۱۱۱

۱۶ - ایضاً، ۱۱۳ تا ۱۲۱

۱۷ - علاءالدین علی الطوسی، کتاب الذخیرہ، ۱۵ تا ۳۶

۱۸ - مجموع الرسائل ابنِ رشد، مذکورہ سابقہ، از ۴۶

۱۹ - تہافت التہافت، ۳۳

۲۰ - تہافت التہافہ، مذکورہ سابقہ، ۴۴

۳۵ - تہافت التہافہ، ۱۰۶

۳۶ - ایضاً، ۱۰۶ - ۱۰۸

۳۷ - ایضاً، ۱۰۸

۳۸ - ایضاً، ۱۰۸، ۱۳۷

۳۹ - ایضاً، ۱۳۷

۴۰ - ایضاً، ۱۵۶

Iqbal Cyber Library All rights reserved ©2002-2006

۲۱۔ ایضاً، ۳۸

۲۲۔ ایضاً، ۳۸

۲۳۔ ایضاً، ۳۹

۲۴۔ ایضاً، ۴۴

۲۵۔ ایضاً، ۴۴

۲۶۔ ایضاً، ۴۵

۲۷۔ ایضاً، ۴۴

۲۸۔ ایضاً، ۴۴

۲۹۔ ایضاً، ۵۰ تا ۵۴، ۷۰۔ اشعری نقطۂ نظر کی وضاحت کے لیے ملاحظہ ہو کتاب الذخیرہ مذکورہ سابقہ، ۶۵ تا ۷۱

۳۰۔ تہافت التہافہ، ۷۱

۳۱۔ ایضاً

۳۲۔ ایضاً، ۱۹۳

۳۳۔ ایضاً، ۷۲

۳۴۔ ایضاً، ۵۶

۴۱۔ ایضاً، ۱۵۷

۴۲۔ ایضاً، ۹۰

۴۳۔ ایضاً، ۹۷

۴۴۔ ایضاً، ۱۰۱

۴۵۔ محمد اقبال، ری کنسٹرکشن آف ریلیجس تھاٹ ان اسلام، (لاہور، ۔۔۔۔۔)، ۵۱

۴۶۔ ایضاً، ۵۶

۴۷۔ تہافت التہافہ، ۱۳۶

۴۸۔ ری کنسٹرکشن، ۱۶۵، ۱۶۶

۴۹۔ تہافت التہافہ، ۱۰۴

۵۰۔ ری کنسٹرکشن، ۷۹

۵۱۔ ایضاً، ۷۴

۵۲۔ ایضاً، ۷۵

۵۳۔ تہافت التہافہ، ۸۸

۵۴۔ ایضاً، ۲۷۲

۵۵۔ ایضاً

نوٹ:

عزیز احمد صاحب نے اپنے فاضلانہ مضمون "کلاک پیراڈاکس ۔۔۔۔" اشاعت اقبال ریویو شمارہ اپریل تا ستمبر ۱۹۸۶ء، جلد ۲۷، میں صفحہ ۱۱۶ پر رسالہ غایت الامکان فی معرفت الزماں والمکاں کا حوالہ دیا ہے جو کسی شیخ تاج الدین محمود اشنوی کی تصنیف ہے۔ یہ وہ رسالہ نہیں ہے جسے اقبال نے عراقی کا سمجھا تھا جیسا کہ عزیز احمد صاحب نے خیال ظاہر کیا ہے۔ اگر یہ وہی رسالہ ہے جسے اقبال نے عراقی کا سمجھا تھا تو وہ رسالہ ابوالمعالی ہمدانی کا ہے جسے غلطی سے نذر صابری صاحب نے اشنوی سے منسوب کر کے ۱۰۴۱ھ میں شائع کیا۔ اصل نام اس رسالہ کا اگر یہ ہمدانی کا ہے تو یہ ہے:

"غایت الامکان فی درایت المکان"

جیسا کہ اسی میرے مضمون میں ذکر ہے۔ یہ رسالہ طہران سے احوال و آثار عین القضاۃ ابوالمعالی عبداللہ بن علی بن الحسن الہمدانی کے نام سے عرصہ ہوا شائع ہو چکا ہے (غالباً ۱۳۳۶ شمسی میں)۔

www.IqbalCyberLibrary.net All rights reserved.