2-33

فِکریات

اِسلامی کونیاتی وجدان میں
زمانِ حادث اور تصوّرِ لامتناہیت

www.IqbalCyberLibrary.net
All rights reserved.
©2002-2006
اقبال اردو سائبر لائبریری

عبدالحمید کمالی

ناسخ حکم ان کے علم میں ہوگا۔ کیا کوئی حکم ایسا بھی ہے جو صحابہ نے نصِ قرآن کے خلاف نافذ کیا ہو؟

حضور سرورِ کائنات صلّی اللہ علیہ وسلّم نے کسی دریافت کردہ مسئلہ کا جو جواب وحی کی بنا پر دیا وہ تمام امّت پر حجّت ہے اور وہ وحی بھی قرآن مجید میں داخل ہوگی۔ لیکن جو جواب محض استدلال پر دیا گیا جس میں وحی کو دخل نہیں کیا، کیا وہ بھی تمام امّت پر حجّت ہے؟ اگر جواب اثبات میں ہو تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ حضور صلّی اللہ علیہ وسلّم کے تمام استدلالات بھی وحی میں داخل ہیں یا بالفاظِ دیگر قرآن و حدیث میں کوئی فرق نہیں؟

نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلّم کی دو حیثیتیں ہیں: نبوّت اور امامت۔ نبوّت میں احکامِ قرآنی اور آیاتِ قرآنی سے حضور صلّی اللہ علیہ وسلّم کے استنباط داخل ہیں۔ اجتہاد کی بنا محض عقلِ بشری اور تجربہ و مشاہدہ ہے، کیا یہ بھی وحی میں داخل ہے؟ اگر وحی میں داخل ہے تو اس پر آپ کی دلیل کیا ہے؟

وحیِ غیر متلو کی تعریف نفسیاتی اعتبار سے کیا ہے؟ کیا وحی متلو اور غیر متلو کے امتیاز کا پتہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کے عہدِ مبارک میں چلتا ہے یا یہ اصطلاحات بعد میں وضع کی گئیں؟

حضور صلّی اللہ علیہ وسلّم نے اذان کے متعلق صحابۂ کرامؓ سے مشورہ کیا۔ کیا یہ مشورہ نبوّت کے تحت آئے گا یا امامت کے تحت میں؟

آیۂ توریث میں حصص بھی ازلی ابدی ہیں یا قاعدۂ توریث میں جو اصول مضمر ہے، صرف وہی ناقابلِ تبدیل ہے اور حصص میں حالات کے مطابق تبدیلی ہو سکتی ہے؟

آیۂ وصیّت کی وضاحت کیجیے؟

کیا امام کو اختیار ہے کہ قرآن کی کسی مقرر کردہ حد (مثلاً سرقہ کی حد) کو ملتوی کر دے اور اس کی جگہ کوئی اور حد مقرر کر دے؟ اس اختیار کی پر کون سی آیتِ قرآنی ہے؟

امام ایک شخصِ واحد ہے یا جماعت بھی امام کے قائم مقام ہو سکتی ہے؟

ہر اسلامی ملک کے لیے اپنا امام ہو یا اسلامی دنیا کے لیے ایک امام ہونا چاہیے؟ مؤخر الذکر صورت موجودہ فرقِ اسلامیہ کی موجودگی میں کیسے بروئے کار آ سکتی ہے؟

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے طلاق کے متعلق جو طریقہ اختیار کیا، اگر اس کا اختیار انہیں شرعاً حاصل تھا تو اس اختیار کی اساس کیا تھی؟ زمانۂ حال کی زبان میں آیا اسلامی کانسٹی ٹیوشن ان کو ایسا اختیار دیتی تھی؟ فقہا کے نزدیک خاوند کو جو حق اپنی بیوی کو طلاق دینے کا ہے، وہ بیوی کو یا اس کے کسی خویش یا کسی اور آدمی کے حوالے کیا جا سکتا ہے؟ اس مسئلہ کی بنا کوئی آیتِ قرآنی ہے

جدید مسلم افکار بالخصوص "الٰہیات" میں "تخلیقِ ناتمام" کلیدی وجودیاتی تصور ہے۔ اس طور پر جدید مسلم فکر اشعری ذرّاتیت سے بالکل مختلف اور تاملاتِ ابنِ رشد سے بے حد قریب ہے۔ مؤخر الذکر نے اسلامی کونیاتی تفکر کی تشکیلِ نو ہی اس مقدمے پر کی تھی کہ اصل کائنات تکوّنِ مدام ہے۔ فارابی، ابنِ سینا نیز غزالی سے "تہافت التہافہ" میں ابن رشد کی معرکہ آرائی کا منشا یہی تھا کہ اس تصور کو تناقضات سے مبرّا ثابت کیا جائے تاکہ اس پر کائنات کی استواری امرِ محال معلوم نہ ہو۔ یوں بھی اساسی اسلامی وجدان میں حق تعالیٰ کے اسمائے حسنیٰ کا تمام و کمال اثبات کہ ان اسماء میں الخالق، الباری، المصور، البدیع، المحی، الممیت وغیرہ شامل ہیں، بذاتِ خود ایسا ہی وجدان ہے جس میں تکوّنِ مدام کے علاوہ اور کوئی تصور قائم نہیں رہ سکتا۔ اگر کائنات کی اصل حقیقت تکوّنِ مدام ہے تو اس سے اصولِ زمان پر کیا روشنی پڑتی ہے؟ یہ ایک بنیادی سوال ہے ــــ مگر اس سوال کا تعلق ایک اور سوال سے ہے کہ اگر واقعی تکوّنِ مدام کا تصور اسرارِ کائنات کی گرہ کشائی کرتا ہے تو یہ کیونکر توقعاتِ کائنات کے مطابق ہے۔

تمام اسلامی فکر کا اس امر پر اتفاق ہے کہ حق الحقائق ایک اصلی ہمہ گیر حی و قیوم ارادہ ہے۔ چنانچہ تکوّنِ مدام اور اصولِ زمان کو اس حی و قیوم ارادے کی اساسِ محکم پر تشکیل کرنا اور ان کے تعینات کو واضح کرنا مسلم فکر کا بنیادی مسئلہ بن جاتا ہے۔

ابنِ رشد نے "ارادہ" کی کارفرمائی کی وضاحت یوں کی کہ ارادے کے دائرے میں صرف یہی نہیں آتا کہ متخالف حدوں (یا اشیاء) میں سے کس کو اختیار کیا جائے، بلکہ یہ بھی آتا ہے کہ اس

اختیار کو اختیار کیا جائے یا نہیں[۱]۔ چنانچہ بقول ابن رشد اختیارِ اختیار ارادے کی اصل ماہیت اور جوہر ہے۔

اگر ارادے کا اختیارِ اختیار اصل جوہر ہے تو تکوّنِ مدام کی ماہیت پر ایک خاص روشنی پڑتی ہے۔ تکوّنِ مدام کو اختیارِ اختیار کا مظہر ہونا چاہیے، بصورتِ دیگر وہ ارادہ ایک بے اختیارانہ ثبوت کے سوا کچھ قرار نہیں پاتا۔ خود زمانِ غیر متناہیہ کو بھی اسی اختیارِ اختیار کے مطابق ہونا چاہیے۔ ورنہ یہ زمانِ حادث اس ارادے کا غیر محدود راکب بن جاتا ہے ـــــ یہ ہیں وہ اہم مسائل جن سے مسلم فکر کو نمٹنا ہے۔

اس ضمن میں ابن حزم (۴۵۶ھ وفات) کے افکار سے مسلم فکر نئی روشنی حاصل کرتی ہے۔ سب سے پہلے ہم اس فقیہہ، متکلم اور فلسوف کے ان تاملات پر غور کریں گے جو ارادے اور فعل کے تعلق کو ظاہر کرتے ہیں۔ ان تاملات کے سلسلے میں ابن رشد کا یہ قول مفید معلوم ہوتا ہے کہ حیات، ارادہ اور انتخاب (کا عمل) حقیقتاً باری تعالیٰ کے لیے ہیں۔ دوسرے موجودات کی طرف ان کو صرف نظیراً منسوب کیا جاتا ہے[۲]۔ اب اس کے بعد ابن حزم کا یہ نکتہ قابلِ غور ہے کہ "فاعلِ بشری کا کسی فعل سے اجتناب کرنا بھی ایک فعل ہے مگر جہاں تک باری تعالیٰ کا تعلق ہے، وہ اجتناب مکمل نفی ہے"[۳]۔

اس بیان کی تشریح یہ ہے کہ انسان کے ارادہ و اختیار کا دائرہ تضادات پر مشتمل ہے۔ وہ ہمیشہ کام کے دائرے میں رہتا ہے۔ ایک کام پھر اس کے بعد دوسرا یا کوئی اور کام، پھر تیسرا کام پھر اور اگلا کام وقس علیٰ ہذا۔ چنانچہ شغل و فرصت، دونوں کام ہی ہیں جو ارادۂ انسانی کے بدلتے ہوئے شیونوں میں ایک دوسرے کے متخالف ہیں، اور وارث ہیں۔ انہی کے اعادہ و تکرار سے حیاتِ انسانی جاری و ساری ہے لیکن جہاں تک حیات و ارادۂ الٰہی کا تعلق ہے، اس پر یہ دائرہ اور اس کی شرائط عائد نہیں ہوتیں۔ اس کا ارادہ نہ صرف ارادۂ عمل ہے بلکہ اس ارادۂ عمل کو اختیار کرنے یا نہ کرنے پر بھی محیط ہے۔ انسانی فعل اور الٰہی فعل کے اس جوہری فرق کو ابن حزم نے یوں اجاگر کیا کہ "خداوند کا منشا کہ فعل ہو فعل ہے، اور یہ منشا کہ کچھ فعل نہ ہو عدمِ فعل ہے، دوسرا فعل نہیں ہے"[۴]۔ چنانچہ فعل اور عدمِ فعل ارادۂ الٰہی کے اعتباری نہیں، اصلی حقائق ہیں۔ الحاصل، ارادۂ الٰہی تمام دیگر ارادوں سے مختلف النوع ہے[۵]۔

جب مخلوق میں سے کوئی کسی ایک عمل سے باز آتا ہے تو صرف اس لیے کہ کوئی دوسرا

عمل کرے؛ چنانچہ اس کے کسی ایک عمل کے ختم پر کسی دوسرے عمل کی ابتداء ہوتی ہے، یعنی اس کے ہر عمل کی ابتدا کسی دوسرے (ماقبل) عمل کی انتہا میں پوشیدہ ہوتی ہے، اور ایک عمل اس طرح دوسرے عمل کا وارث ہوتا ہے۔ چنانچہ کام کی انتہا میں سکون کی ابتدا ہے، اور سکون کی انتہا میں کام کی ابتدا مندرج ہے۔ خلقت کی مجال نہیں کہ اس دائرے سے تجاوز کرے۔ مگر فعلِ الٰہی پر یہ قید عائد نہیں ہو سکتی۔ اس کے کسی ارادے کا مادّہ اس کا کوئی اور ارادہ نہیں ہوتا۔ اس کے ایک عمل کو دوسرے عمل کا وارث یا نتیجہ نہیں سمجھا جا سکتا۔ خداوند کا ارادہ کرنا اور اس کا ارادہ نہ کرنا دونوں مطلق حقائق ہیں، ایک دوسرے کا حاصل نہیں۔ ان میں تولّی و توارث نہیں پایا جاتا۔

ابنِ حزم نے اس امر کی مزید وضاحت اس طرح کی ہے کہ فعلِ الٰہی یکتا و یگانہ ہے۔ نہ تو اس کو اس کے کسی تقاضۂ فطری کا ثمر سمجھا جا سکتا ہے اور نہ اس کے لیے کسی جلبِ منفعت کا ذریعہ۔ خلقت سے جب افعال سرزد ہوتے ہیں تو وہ بہ اندازِ فطرت مجبور ہوتے ہیں، بوجۂ حالتِ نقص ہوتے ہیں یا بغرضِ تکمیلِ ذات[۷]۔ باری تعالیٰ کے ساتھ ان میں سے کوئی بات منسوب نہیں کی جا سکتی۔ اس کا ہر فعل مطلق ہے، دوسرے فعل سے مستغنی ہے؛ جبکہ خلقت کے اعمال کا محل ایسا ہے کہ اپنی ماہیت میں اس کو بالقوہ سلسلۂ توارث ہونا ضروری ہے۔ اس توارث کے استمرار و تواتر سے کوئی خلقت باہر نہیں جا سکتی۔ اس وضاحت کے بعد یہ امر مشخص کرنا آسان ہے کہ فعلِ الٰہی کے لیے تواترِ عمل کے سلسلے یا دور کا ہونا محال ہے۔ وجہ یہ کہ کوئی فعلِ الٰہی کسی عدمِ فعل کو ختم کرنے کے لیے وجود میں نہیں آتا اور نہ ہی خدا کا عدمِ فعل کسی فعل کو ختم کرنے کے لیے ہوتا ہے۔ اس لیے اس کے فعل و عدمِ فعل میں مادّہ و صورت کا تعلق اعتباری نہیں ہے، اور نہ ہی وہ ایک کے بعد ایک کے رشتے میں آ کر آپس میں وارث ہوتے ہیں کہ ان کے لیے زمانِ توارث کا محل متعین کیا جائے۔ یہ زمانِ توارث ہی ہے جس کو زمانِ حادث کہا جاتا ہے۔

یہ زمانیت اپنے اعراض و حوادث اور ان کے تعاقب و تواتر کے ساتھ ہمارے عالمِ تجربی کی خصوصیت ہے نہ کہ فعلِ الٰہی کے محلِّ وجود کی۔ ہمارے اس عالم کی ماہیتِ عامّہ کے بارے میں ابنِ حزم نے یہ اصول وضع کیا کہ ”عالم اُن اشیاء کے مجموعے سے زیادہ نہیں جن سے یہ عبارت ہے[۷]“۔ یہ ابنِ حزم کی اپنی ذرّاتیت کا سادہ ترین بیان ہے مگر اس سے حکمت کی ایک عظیم الشان عمارت تیار ہوتی ہے۔ چنانچہ ابنِ حزم، زمان کے بارے میں اسی اصول پر مبنی یہ خیال پیش کرتے ہیں کہ ”زمان ان زمانوں سے عبارت ہے جن کا یکے بعد دیگرے اختصاص ہوتا ہے[۸]“۔

مخصوص زمانوں کو ہم عصروں یا عہدوں سے یاد کرتے ہیں۔ چنانچہ ابنِ حزم کی ذرّاتیت کے مطابق زمان عصروں کا اسمِ کُلی ہے۔ تمام مختلف عصروں کی جمع بندی اس کی وجودی ماہیت ہے۔ ابنِ حزم کی یہ تجربیت پسندی ہمیں ہیوم اور ماخ کے فلسفوں کی طرف متوجہ کرتی ہے۔ علاوہ ازیں برٹرینڈ رسل اور وٹگنسٹائن کے اصولِ طریقیات کی بھی یاد دلاتی ہے۔ ان جدید افکار کا رجحانِ تحلیلی یہ ہے کہ ہر شے کی حقیقت اور مراد اس کے اجزائے ترکیبی پر مشتمل ہوتی ہے۔ چنانچہ اسی سبب سے ان فلسفوں کو ذرّاتیت بھی کہا جا سکتا ہے۔ ذرّاتیت یعنی (ایٹمزم) کے مطابق ہر کُل اپنے اجزا کا مجموعہ ہوتا ہے، اس سے زیادہ کچھ نہیں ہوتا۔ ابنِ حزم نے اس اصول کو عالم اور زمان پر عائد کیا۔

ابنِ حزم نے اس اطلاق کے سلسلے میں ایک عمومی کلیہ وضع کیا کہ "عالم کی ہر شے اور ہر شے کا ہر عرض اور ہر زمانہ ــــــ ان میں سے ہر ایک محدود ہے اور ہر ایک نہ ایک حدِ ابتدا کے ساتھ ہے۔ انفرادی اشیاء کا محدود ہونا ان کی پہلی اور آخری حد کے محسوب ہونے سے ثابت ہو جاتا ہے۔ جہاں تک عرض کا تعلق ہے تو وہ کسی نہ کسی مقرون شے پر محمول ہوتا ہے (اور اس طرح اپنے موضوع سے زیادہ محدود ہوتا ہے)[9]۔ یہ فلسفہ ابنِ حزم کی ذرّاتیت کی مخصوص وضاحت ہے۔ اس کو زمانے پر عائد کرتے ہوئے وہ مندرجہ ذیل نتائج تک پہنچتے ہیں:

"زمانہ کا محدود ہونا بھی بالکل صریح ہے۔ مستقبل، ماضی کے بعد شروع ہوتا ہے، اور ہر وقت اپنے ہونے کے بعد فنا ہو جاتا ہے۔ چنانچہ ہر وقت کا اختتام ایک لمحے پر ہوتا ہے، اور لمحہ دو اوقات کے درمیان ایک حدِ متوسط ہوتا ہے نہ کہ اس ایک وقت کے درمیان ایک نقطہ۔ اسی طرح ایک لمحے پر ایک ماضی ختم ہوتا ہے، اور اس کے بعد جو آتا ہے، وہ مستقبل وقت ہوتا ہے"[10]۔

ابنِ حزم نے ابنِ رشد کے نظریۂ زمانِ حادث سے کوئی ڈیڑھ صدی قبل اپنا نظریہ بیان کیا تھا۔ اس نظریے میں واقعتاً زمان پر ایک نئے پہلو سے روشنی پڑتی ہے۔ یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ جب زمان کو (شے فی نفسہٖ کی مثال پر) ایک جوہر کے طور پر لیا جائے جو بالقوہ غیر متناہیہ ہے تو جزوی زمانے جو اپنی ابتدا و انتہا، دونوں میں محدود ہیں، اس میں بمنزلہ اعراض معلوم ہوتے ہیں جو آ رہے ہیں اور جا رہے ہیں۔ جب غزالی نے یہ ثابت کرنا چاہا کہ عالم کی ابتدا زمان میں ہوئی ہے تو ان کے ہاں زمان کا یہی کچھ تصور تھا۔ لیکن غزالی نے یہ کیا کہ زمان کے اس تصور کو صحیح سمجھ کر خود

وجودِ زمان کا ابطال کرنا چاہا کہ عالمِ حقیقت میں اس کا کوئی وجود نہیں۔ چنانچہ انہوں نے تھا، ہے اور ہوگا کے ان تمام معنوں سے انکار کر دیا جو اس تصوّر سے وابستہ تھے الّا اس کے کہ ان سے مراد وہ اشیا ہیں جو ان کے ذریعے باہم ربط یا علاقے میں لائی جاتی ہیں مثلاً احمد کے بعد اکبر آیا، اس واقعے میں احمد اور اکبر تو حقائق ہیں مگر غزالی کے خیال میں وہ اتفاقی علاقہ (بمنزلہ توہّم) ہے، اس سے الگ زمانی علاقہ فی نفسہٖ کوئی شے نہیں۔[۱۱] ابنِ رشد نے، جیسا کہ ہم پہلے کہیں جان چکے ہیں، اس خیال کی تردید کی۔ تھا، ہے اور ہوگا کو انہوں نے حقائق سے تعبیر کیا۔ ان حقائق کے لیے ایک ایسا محل انہوں نے تجویز کیا جس کے اندر مادّہ و صورت کا ختم نہ ہونے والا استمرار پایا جاتا ہے۔ اسی غیر متناہی محل بالقوہ میں تھا، ہے اور ہوگا حقیقی امتیازات ہیں۔[۱۲] جب ہم تکوّنِ مدام کو اس طور دیکھتے ہیں کہ اس کا محل مادّہ و صورت کا ایک اختتام ناپذیر سلسلہ بالقوّہ ہے تو لامحالہ یہ خیال گزرتا ہے کہ تکوّنِ مدام یا تخلیقِ ناتمام مجبوری یا نشاد ہے، اپنی ذات میں بے اختیار سیل ہے۔ اس خیال کے آتے ہی اس کا شکوہ ختم ہو جاتا ہے اور تمام سلسلۂ تکوّنِ لامتناہیہ ایک فطرتِ مجہول معلوم ہونے لگتا ہے جس کا مداوا صرف۔ ہندی حکمت کے ان پند و نصائح میں ملتا ہے کہ اس جال سے کس طرح چھٹکارا پایا جائے۔

یہاں یہ بات پورے طور پر ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ ابنِ رشد نے واشگاف انداز میں متنبّہ کیا ہے کہ فطری علّیت (جس کی وضاحت اوپر گزر ری) کا انتساب اصولِ اولیٰ (یعنی باری تعالیٰ) سے نہ کیا جائے۔[۱۳] اس تنبیہ کے مقابلے میں جب ہم ہیگلیت، برگسانیت اور ان سے ملتے جلتے فلسفوں مثلاً سیموئل الگزینڈر، جوزف وائٹ ہیڈ کے افکار پر نظر ڈالتے ہیں تو ہمیں محسوس ہوتا ہے کہ اس فطری علّیت کا انہوں نے تمام کی تمام حقیقت پر اطلاق کیا ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ ابتدائے تنویر سے لے کر مطلقیت تک کا سفر، نیز برگساں کا ارتقائے تخلیقی ایک ایسے سیلانِ وجود یا حرکیت کی عکاسی کرتے ہیں جس کا ہر نیا قدم بے اختیارانہ ہے، جبلّتاً سرزد ہوتا ہے، ناصبور تقاضۂ عمل ہے۔

یہ فلسفے دراصل اس طلسمِ خیال میں گرفتار ہیں کہ کُل حقیقت زمانی ہے، حقیقتِ کبریٰ بھی ایسی ہی ہے؛ چنانچہ یا تو زمانہ مثلِ ذات ہے یا مثلِ شے، حادثات لامتناہی اور اعراض نااختتام پذیر اور آنات و لمحات اس کے محمولات و صفات ہیں۔

باری تعالیٰ کو اس انداز پر لینے سے جنابِ باری تعالیٰ ایک تاریخی شخصیت بن جاتی ہے جس کا ارتقا منزل بہ منزل ہوا اور یہ فلسفے اس کی سوانح عمری کے خاکے فراہم کرتے ہیں۔ اس

کے باوجود میں فطری علیت ناشی معلوم ہوتی ہے اور وہ زمانِ حادث کے جال اور بہاؤ میں بس بہا چلا جاتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔

اساسی اسلامی وجدان اس قسم کے تصورات کا متحمل نہیں ہو سکتا۔ اس لیے ابنِ رشد کی تنبیہ اسلامی تفکر میں کلیدی اہمیت کی حامل ہے کہ فطری علیت ذاتِ باری سے منسوب نہیں ہو سکتی۔ یہ علیت حقیقتِ ارادہ سے متصادم ہے۔ اس لیے افکارِ اسلامی، ہیگلیت، برگسانیت اور ہمہ تاریخیت سے میل نہیں کھا سکتے۔ فطری علیت کا محل عالمِ خلقت ہے جس میں تقدم و تاخر کی علیت پائی جاتی ہے۔

اس گفتگو کے بعد جب ہم ابنِ حزم کے افکار کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تو حقیقتِ زمان کے بارے میں ان کے تاملات کے باوزن ہونے کا احساس ہوتا ہے۔ ابنِ حزم نے زمان کے ذات، محل یا شے ہونے کے تصور کی تردید کی۔ دوسرے الفاظ میں ان کے نزدیک یہ بات غلط ہے کہ گزرتے ہوئے لمحات و ساعات اعراض ہیں یا محمول ہیں جو ایک ایسے موضوع یا محل میں قائم ہیں جس کو زمان کہتے ہیں۔ انھوں نے یہ کہا کہ زمانیت اپنی حقیقت میں جزوی زمانوں سے ماوریٰ کوئی حقیقت نہیں ہے کہ وہ ان جزوی زمانوں کو اپنے اندر سمائے ہوئے ہو۔ اس کے بعد ابنِ حزم نے جزوی زمانوں کی خصوصیت کو واضح کیا اور کہا کہ یہ زمانے اپنی دونوں حدوں، ابتدا اور انتہا میں معین و محدود ہوتے ہیں اور زمان ان کا مجموعہ ہوتا ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ "تمام زمانوں کا حاصل جمع ایسے متناہی زمانوں پر مشتمل ہوتا ہے جن کے ابتدائی حدود ہوتے ہیں۔"[۱۴] نظمِ عالم کا اس بنیادی خاکے میں پورا پورا اطلاق ہوتا ہے کیونکہ خود عالم کی بھی یہی ہیئتِ تامہ ہے کہ "اس کا مجموعہ ان اشیا سے حاصل ہوتا ہے جن کے خود اپنے ابتدائی حدود ہوتے ہیں۔"[۱۵]

ان دو کلیات سے جو کلیہ اطلاقی حاصل ہوتا ہے، ابنِ حزم نے اس کو اس طرح بیان کیا ہے:

"ہر وہ شے جو متناہی اجزا سے، جن کے ابتدائی حدود ہوتے ہیں، مل کر بنتی ہے، بذاتِ خود اس کے سوا کچھ نہیں کہ یہ وہی اجزا ہیں جن میں اس کی تحلیل ہو جاتی ہے۔ ایک کلیت جو ایسے متناہی اجزا سے مرکب ہو جن کے ابتدائی حدود ہوتے ہیں، خود بھی ایک ایسی شے ہے جس کے ابتدائی حدود ہوتے ہیں۔"[۱۶] اس کلیے کو بیان کرنے کے بعد ابنِ حزم نے کائنات کے بارے میں یہ نظریہ پیش کیا:

"عالم اپنی تمامیت کے ساتھ ان افراد، مکان، زمان اور صفات کے سوا کچھ نہیں

> جن سے یہ عبارت ہے۔ عالم اس کے علاوہ اور کچھ نہیں کہ یہ خود ان اشیا کا بیان ہے اِس کے افراد، مکان، زمان اور صفات غرض تمام کے تمام چونکہ ایسے ہیں کہ ان کے حدود ہیں، اس لیے عالم لازماً محدود ہے کہ اس کے ابتدائی حدود ہیں۔"[۱۷]

اس امر پر حجت اس طرح قائم ہوتی ہے اگر اس کے اجزا ابتدائی حدود ہیں جیسا کہ ہم نے شواہد سے ثابت کیا ہے، مگر یہ بذاتِ خود بلا حدِ ابتدائی ہو تو اس دعوے سے فرار کی کوئی صورت ممکن نہیں کہ عالم حدِ ابتدائی کے ساتھ ہے بھی اور حدِ ابتدائی کے ساتھ نہیں بھی۔ مگر یہ امر محال ہے۔ اس قسم کی دلیل سے یہ صورت بھی نکلتی ہے کہ اجزائے عالم کے تو محسوس حدود ابتدائی ہوں، اور جبکہ عالم انھی اجزا کا مجموعہ ہے مگر اس کے لیے یہ دعویٰ ہو کہ ابتدائی حد کے بغیر ہے، تو پھر یہ اجزا بھی بہر طور ایسے ہوں گے کہ ان کے حدودِ ابتدائی نہیں ہوں گے۔ چنانچہ جو نتیجہ برآمد ہو گا، وہ یہ ہوگا کہ اجزائے عالم ابتدائی حدود کے ساتھ ہیں بھی اور نہیں بھی۔ اور یہ بات محال ہے، اس لیے ثابت یہی ہوتا ہے کہ عالم کی بھی حدِ ابتدائی ہے کیونکہ وہ اجزا جن سے یہ مرکب ہے، ابتدائی حدوں کا حاصل ہیں۔ عالم ان اجزا ہی کا مجموعی انتساب یا نام ہے، اس سے زیادہ کچھ نہیں۔[۱۸]

ابنِ حزم نے اشیا یا افرادِ عالم کے متناہی یا محدود ہونے کو اس دلیل سے بھی ثابت کیا ہے کہ اعداد و ماہیت ان کو احصا کر لیتے ہیں۔ ہر شے جو وجود رکھتی ہے، اپنے عدد و ماہیت سے محصور ہے۔ ماہیت اس شے کی وہ حقیقت ہے جو اس شے میں ہوتی ہے اور جس سے اس شے کے احوال کا صدور ہوتا ہے۔ آپ چاہیں تو مختصراً ماہیت سے کسی شے کی وہ قوت مراد لے سکتے ہیں جو اس شے کو اس کی حالت میں قائم رکھتی ہے۔ اشیا کا اپنی ماہیت سے مشروط ہونا اور اپنے عدد سے محصور ہونا ان کے متناہی ہونے کی دلیل ہے۔ چنانچہ جس شے کے حدود نہ ہوں، نہ تو اس کا حصر اعداد میں ہوگا اور نہ احصا احوال میں۔[۱۹] ابنِ حزم واضح کرتے ہیں کہ "احصا و حصر کے معنی ہیں احصا کرنے والے اور حصر کرنے والے حدود اور احصا و حصر کی جانے والی اشیا میں باہم مطابقت کا پایا جانا۔ اس سے ثابت ہوا کہ اشیا زیرِ احصا و حصر محدود و متناہی ہوتی ہیں۔"[۲۰]

عالم کے وجود پر ابنِ حزم یوں حکم لگاتے ہیں:

"عالم واقعتاً وجود رکھتا ہے اور ہر شے جو عدد سے محصور اور ماہیت سے متعیّن ہو،

ایسی شے ہوتی ہے جس کے حدود ہوتے ہیں خود عالم بھی ایک شے ہے جس کے حدود ہیں۔[۲۱] اس اعتبار سے وہ سب کچھ جو ایک زمانے میں وجود رکھتا ہے اور وہ سب کچھ جو متعدد زمانوں میں وجود رکھتا ہے، برابر ہیں۔ بہت سے زمانوں کا ہونا فی الواقع ایک ایسے زمانے کا ہونا ہے جس کے حدود ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ ایک زمانہ یا عہد کئی زمانوں یا عہدوں کے مجموعے پر مشتمل ہوا کرتا ہے اور ہر وہ شے جو اشیا کی کثرت پر مبنی ہو وہی کثرتِ اشیا ہے جن پر وہ مشتمل ہوتی ہے۔ اس طور تمام زمانے یا عہد محدود ہیں اور اسی طور وہ زمانہ بھی جو ان کی کثرت سے بنا ہے)۔

ابن حزم ایک اور دقیق دلیل لاتے ہیں۔ "کسی ایسی شے کا وجود محال ہے جو کسی غیر متناہی (موجود) کے بعد وجود میں آئے اور وہ بلا ابتدا ہو یا دائمی ہو کیونکہ یہ واقعہ کہ ایک کسی اور کے بعد میں آئی اس اوّل الذکر کی ابتدا پر دال ہے۔ جو شے اصلاً غیر متناہی ہو، وہ بعدیت سے بری ہوتی ہے؛ چنانچہ ہر وہ شے جو دوسری شے کے بعد آئے ایسی ہے کہ وہ دائمی یا بلا ابتدا نہیں ہو سکتی۔ تمام اشیا کا وجود اسی حال پر ہے؛ چنانچہ تمام اشیا کی نہایتیں ہوتی ہیں اور ابتدائی حدیں بھی۔"[۲۲]

ابن حزم نے غیر متناہیت کی جو تشریح کی ہے، اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ کوئی ایسی شے جو اپنی کسی نہ کسی طرف میں معین و محدود ہو غیر متناہیت میں شامل نہیں ہو سکتی؛ چنانچہ غیر متناہیت کے مسئلے پر ابن حزم کی بحث ایک اچھا خاصا اضافہ ہے جس کی وجہ سے خود تصورِ غیر متناہیت فکر کا ایک ایسا معقول موضوع بن جاتا ہے جس پر عقلی طور پر غور کیا جا سکتا ہے۔ "شے غیر متناہیہ"، ابن حزم کہتے ہیں حامل امتداد نہیں ہو سکتی کیونکہ بہ ایں صورت یہ ماننا پڑے گا کہ اس شے پر، کچھ اور اس کے ہم جنس اضافہ ہو سکتا ہے۔ اضافے کا مطلب یہ ہوگا کہ یا تو اس کے حدود یا اس کی قامت میں اضافہ ہوا۔"[۲۳] اس وضاحت کی روشنی میں ابن حزم نے ماہیتِ زمان کا مسئلہ اٹھایا ہے۔

اگر زمان غیر متناہیہ ہے تو ابن حزم کہتے ہیں۔ "اس پر کسی شے کا اضافہ نہیں ہو گا اور نہ ہی زمانِ مستقبل سے اس کی مقدار میں اضافہ ہو گا۔ مگر یہ ظاہر ہے کہ ہمارے عہد یعنی ہشام المعتمد باللہ (پانچویں صدی ہجری) کے زمانے تک جتنے برس گزر گئے، ان کی تعداد عہدِ ہجرتِ نبوی تک گزرے ہوئے برسوں کی تعداد سے زیادہ ہے۔"[۲۴] اس سے ثابت ہوتا ہے کہ از روئے تعریف زمانہ ہر طرف غیر متناہی نہیں ہے۔ ابن حزم نے اس مغالطے کو کہ زمانے

کی کوئی حدِ ابتدائی نہیں ہے، خود فلکِ اوّل کی حرکاتِ دوری کا اُس جرمِ فلکی کی حرکات سے موازنہ کر کے اجاگر کیا جو تیس سال میں اپنا دَور پورا کرتا ہے۔ ابنِ حزم کہتے ہیں کہ ان تیس سال کے عرصے میں فلکِ اعظم گیارہ ہزار دَور پورے کر لیتا ہے۔ اگر اپنی ابتدا میں ان دونوں کے ادوار غیر متناہی ہیں تو اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ ایک لامتناہی اپنے گیارہ ہزار ادوار کے ساتھ اس لامتناہی سے بڑا نہیں ہے جس کا عرصۂ گردش اس کے مقابلے میں صرف ایک ہو مگر یہ محال ہے، اس سے ثابت ہُوا کہ زمانے کی حدِ ابتدائی ہے۔ اگر ایک شے غیر متناہی ہو تو ابنِ حزم کہتے ہیں: "تو ایسے عدد کا ہونا جو اس سے بڑا ہو، ایک مہمل بات ہے"[۲۵]۔ چنانچہ ابتدا کی سمت میں زمانے پر کوئی نہ کوئی حد ضرور عائد ہوتی ہے۔ اس حد سے کوئی فرار ممکن نہیں ہے اس دلیل کی شرح یہ ہے کہ ابنِ حزم کی تاکید اس امر پر ہے کہ اگر سلسلۂ زمان ہے تو اس کی کوئی نہ کوئی حد جو حدِ ابتدا ہے، ضروری ہوگی ورنہ اس کا سلسلہ موجود نہیں ہو سکتا۔ ابنِ حزم اس کو ایک مثال سے یوں واضح کرتے ہیں کہ اگر آدمیوں کا زمرہ (مجموعہ) لامتناہی ہو اور گھوڑوں کا زمرہ (مجموعہ) بھی لامتناہی ہو تو یہ بات ناقابلِ تصوّر ہے کہ ان زمروں کی جمع انسانوں کے زمرے یا گھوڑوں کے زمرے سے بڑی ہوگی جو خود غیر متناہی ہیں۔ لیکن زمروں کا یہ مجموعہ اپنے اجزا سے ضرور بڑا ہوگا جو اس بات کا ثبوت ہے کہ اس مجموعے میں شامل زمرے غیر متناہی نہیں ہیں اور ان کی ابتدا ضرور ہے[۲۶]۔ ابنِ حزم اس مقام پر مختلف 'سلسلوں' سے استدلال کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ "جو سلسلے آپس میں موازنہ رکھتے ہیں، وہ بالضرور متناہی ہوتے ہیں اور ان کی ابتدائی حدیں ہوتی ہیں۔ چنانچہ یا تو وہ تو ایک دوسرے سے کم یا ایک دوسرے کے مساوی یا ایک دوسرے سے زیادہ ہوتے ہیں۔ سلسلوں میں اتنا تناسبات کا تقابل نہیں ہو سکتا اگر ان کو غیر متناہی سمجھا جائے"[۲۷]۔

اس میں کوئی شک نہیں جو عرصۂ زمان ہجرت تک گزرا، وہ اس عرصۂ زمان کا حصّہ ہے۔ اب تک گزر چکا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ جو زمان گزر رہا ہے، وہ ایک کلّیت جس کا وہ زمانہ حصّہ ہے جو ہجرت تک گزرا تھا۔ اب اس پر تین باتوں میں سے کوئی ایک بات صادق آئے گی یعنی اب تک کا یہ زمانہ ہجرت تک گزرے ہوئے زمانے سے یا تو کم ہوگا یا زیادہ یا اس کے مساوی ہوگا۔ یہ صاف ظاہر ہے کہ زیادہ ہوگا[۲۸]۔ اس حکم کی صداقت کا انحصار اس امر پر ہے کہ ہجرت تک جو زمانہ گزرا، متناہی ہے اور محدود بالحدِ ابتدائی ہے چونکہ کسی شے کا اجزا وہ

افراد ہوتے ہیں جن سے ان کی کُلیت وجود میں آتی ہے، اور چونکہ کُلیت بجائے خود کوئی شے نہیں مگر انہی افراد کا مجموعہ ہے، اس لیے کُلیت اور اس کے افراد خود ایسی اشیاء پر مشتمل ہوتے ہیں جن کے اپنے ابتدائی حدود ہوتے ہیں چنانچہ عالم اس سبب سے متناہی بالوجود ہے ـــــ اپنے افراد، اعراض اور زمان کے ساتھ ـــــ یہ عالم انہی اشیا کی کُلیت ہے اور وہ اشیا اس کا حصہ ہیں ـــــ اور جیسا کہ ہم بیان کر چکے، ہر شے جو کُلیت کی حامل ہوتی ہے یا اجزا پر مشتمل ہوتی ہے، وجوباً متناہی ہوتی ہے۔"[۲۹]

ابن حزم کے اس نظریے کو خلاصتاً یوں بیان کر سکتے ہیں کہ

۱۔ عالم ایک مرکب موجود ہے،

۲۔ جس کی حقیقت اس کے اجزا و افراد پر مشتمل ہے اور

۳۔ وہ افراد متناہی بالوجود ہیں اس لیے عالم متناہی بالوجود ہے۔ اس کی ابتدا ہے، اس کے اجزا میں زمانہ بھی ہے اس لیے اس کا زمانہ محدود یا اابتدا ہے، متناہی ہے۔

ابن حزم، زمان کی حقیقت کے بارے میں مزید استدلال یوں کرتے ہیں:

"زمانہ کسی شے کے عرصہ حرکت یا جمود کا نام ہے۔ اگر زمانے کو شے (یا جسم) سے جدا کر دیا جائے تو وہ شے اور زمانہ، دونوں معدوم ہو جائیں گے۔ لیکن زمانہ اور شے، دونوں موجودہ ہیں اور ایک دوسرے سے جدا نہیں کیے جا سکتے۔ اس لیے دونوں کے ابتدائی حدود ہیں۔ چنانچہ وہ عرض یا شے جو ابھی تک حیطۂ زمان میں داخل نہیں ہوئی، محض لاشے ہے، یعنی اس شے سے نہ تو مقدار نہ عدد، نہ صفت کو منسوب کیا جا سکتا ہے۔"[۳۰]

ابن حزم نے زمانے کی ایک اور خصوصیت کا ذکر اس طرح کیا ہے:

"اس میں کوئی شک نہیں کہ اب تک جو زمانہ گزرا ہے، وہ اس عرصۂ زمان کے مساوی ہے جو اب سے اس کے ماضی تک ہے۔ یہ یقینی ہے کہ مستقبل کے اضافے سے اس میں اضافہ ہوگا۔ یہ علاقۂ مساوات صرف ان متقابلات میں ممکن ہے جو متناہی ہوں۔ اس سے ثابت ہوا کہ زمانہ متناہی ہے۔[۳۱] (یعنی اب سے ابتدائی زمانے تک دونوں عرصے (حال سے ماضی تک) اور ابتدائی زمانے سے اب تک (ماضی سے حال تک) متناہی بالوجود ہیں)۔

ابن حزم کا مذکورہ بالا بیان ایک انقلابی اور اچھوتا تصور ہے۔ اس بیان میں اس خیال کا بہت پُرزور اور واضح ابطال کیا گیا ہے کہ زمانہ مثل ایک ظرف کے ہے یا اس کا وجود

مثل ایک محل کے ہے کہ اشیاء معدوم ہو جائیں تو بھی زمانہ جاری رہتا ہے۔ ابنِ حزم نے ان اشیا اور زمانے کے رشتے کو ایک تنگ بتایا کہ اشیا میں زمانہ اور زمانے میں اشیا اس طرح داخل ہیں کہ دونوں کو ایک دوسرے سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔ آپ انہیں الگ الگ تصور کریں تو دونوں لاشئے محض ہو جائیں گے۔ ابنِ حزم کے اس دقیق خیال کے مطابق زمانہ اشیا کا ناگزیر رخ ہے۔ اس خیال میں ہمارے دور کے نظریۂ اضافیت کی کچھ نہ کچھ پیش بینی نظر آتی ہے جس کے مطابق زمانہ اشیا کے تعینات کا ایک بُعد (ضلع) ہے نہ کہ کوئی مجرد ظرف ـــــ یہ ان کا چوتھا بُعد (ضلع) ہے۔ وہ پرانے نظریات جن کے مطابق زمانہ ایک ظرف ہے جو اشیا کی ماہیت میں داخل نہیں، اس بات کے متقاضی ہیں کہ اشیا لازمانی و لامکانی ہو سکتی ہیں۔ ابنِ حزم نے اس کی پورے طور پر تردید کی اور کہا کہ جو شے زمان میں نہیں، وہ لاشئے ہے جس سے کوئی کیف و کم منسوب نہیں ہو سکتا۔ اس طرح ابنِ حزم کے افکار بہت واضح طور پر مُثُلِ افلاطونیہ کی تردید کرتے ہیں۔ وہ اشیا کے 'ہر دم ہونے' کو جو زمانے سے معّریٰ ہو لاموجود قرار دیتے ہیں۔ موجود ہونے کے معنیٰ ان کے ہاں زمانے میں ہونے کے ہیں۔

اس بحث کے ساتھ ہی ابنِ حزم الٰہیات میں قدم رکھتے ہیں اور باری تعالیٰ کے بارے میں منفی انتسابات کے ذریعے اپنا مفہوم واضح کرنا چاہتے ہیں لیکن اس مقام پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ عاجز آ گئے ہیں۔ لیکن یہ بات بھی صاف ظاہر ہے کہ ماہیتِ زمان کا وہ تصور جو انھوں نے واضح کیا، ذاتِ باری پر عائد نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں باری تعالیٰ زمانے میں نہیں ہے نہ زمانے کے کسی عرصے میں ہے۔ زمانے کا اطلاق اس ذاتِ باری پر ہوتا ہی نہیں کیونکہ زمانے کا اطلاق کسی شے کی ایک جگہ سے دوسری جگہ تک حرکت پر ہوتا ہے یا ایک جگہ پر اس کے جمود کے عرصے پر۔ باری تعالیٰ نہ تو (ایسی) حرکت میں ہے نہ جمود میں؛ چنانچہ اس کے لیے نہ تو عرصہ زمانہ ہے نہ مقام نہ مکان، نہ تو وہ جسم ہے نہ جسد، نہ ہی وہ عرض یا جوہر ہے نوع اور جنس کا اس پر اطلاق نہیں ہوتا، نہ تو وہ کسی طرح میں ہے نہ کسی طرح کا فرد ہے۔ وہ نہ تو حرکت میں ہے نہ سکون میں ـــــ وہ اپنی تمام مخلوق سے غیر متجانس ہے۔[۳۴] ابنِ حزم کے اس بیان کا مطلب یہ ہے کہ وہ تمام مقولات جو ہم نے وضع کیے ہیں، صرف خلقت سے متعلق ہیں ـــــ باری تعالیٰ سے نہیں اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ زمانۂ عالم جو عالم کی ماہیت میں داخل ہے، خداوند پر اطلاق پذیر نہیں ہوتا۔ اس حاصل بحث سے سبھی مسلم مفکرین متفق ہوں گے

ابنِ حزم نے ماہیتِ عالم کے بارے میں ایک اور نکتہ واضح کیا ہے کہ اگر اس کی کوئی

حدِ ابتدائی نہیں ہے اور یہ غیر متناہی ہے تو کوئی عدد، مقدار یا ماہیت ایسی نہیں ہوگی جو اس پر محیط ہے[۴۴]۔ اگر ماضی کے سلسلے احاطۂ شمار و ماہیت میں لائے جا سکتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی نہ کوئی حدِ ابتدائی متعین کی گئی ہے۔ مگر اس حد کی تردید خود اس خیال یعنی مفروضۂ اُولیٰ سے ہو جاتی ہے کہ ماضی میں کوئی ابتدائی حد نہیں۔ اس سے جو ثابت ہوتا ہے، وہ غیر متناہیتِ عالم کا صرف مفہوم ہے کہ کوئی علم اس کا احاطہ نہیں کر سکتا۔ یہ علم ہر مقدار اور ماہیت سے باہر ہے۔ ایسا کوئی عدد ذہن میں نہیں آتا جو ماضیِ لایزال کو اپنے حصر میں لے آئے اور ہمارے عہد کے زمانے کا پورا حساب بتا دے۔

ابنِ حزم اس کے بعد علمیاتی منہاج پر مبنی تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

> "ہمارا یہ یقین کہ عالم کے سوا ہر شے کا ماضی میں کوئی نہ کوئی نقطۂ آغاز ہے، متزلزل نہیں ہوتا۔ ہم یہ بات ایقان کے ساتھ جانتے ہیں کہ کسی شے کے بارے میں ہماری جستجو اس شے کے ماضی میں نقطۂ ابتدا پر ختم ہوتی ہے۔ جب ہمارا یہ ایقان عالم کی ہر شے کے بارے میں درست ٹھہرتا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ اس ایقان کی جملہ عالم پر تعمیم نہ کریں کیونکہ عالم فی الجملہ انہی اشیا پر مشتمل ہے جن کے ابتدائی حدود ہوتے ہیں اور جن کی ماہیتیں متعین ہوتی ہیں"[۴۵]۔

دوسرے الفاظ میں ابنِ حزم کے ہاں علمیاتی اصول یہ مقرر ہوا کہ کُل عالم کے بارے میں ہماری تحقیق عالم کی ابتدائی حدود اور اشیا کے بارے میں جستجو پر مبنی ہوگی۔ اس علمیاتی اصول سے ابنِ حزم نے منہاجِ علوم میں یہ تصور منہدم کر دیا کہ عالم کی کوئی اور حقیقت مقرون اشیا سے ماوریٰ فرض کی جائے۔ اس سرّی تصور کو جس سے اشیا کے پردوں میں خواہ مخواہ ایک غیر معروف انجرار یا لاتناہیتِ طبق وجود کا احساس ہوتا ہے، ختم کر کے ابنِ حزم نے تصورِ عالم کو ایک معقول اور تعریف پذیر مفہوم عطا کیا۔ ان کے مطابق اشیا کی حقیقت گو نیر کے اجزا، ماہیت، مقدار اور ابتدائی حد ہیں اور انہی کی اصطلاحوں یا مقولات میں ان کے حقائق کا بیان ہو سکتا ہے۔ ان حقائق کے مجموعے کا نام خود حقیقتِ عالم کا بیان ہے۔ ابنِ حزم کا یہ منہاجی اصول، نظمِ عالم اور زمان کے سرّی نظریات کے خلاف بہت بڑا محاذ ہے؛ چنانچہ اس نظریے کے منطقی مضمرات میں سے اہم ترین یہ ہے کہ زمانِ کُلّی کی تحویل ایک ایسے سیٹ میں ہو جاتی ہے جو جزئی زمانوں پر مشتمل ہے اور یہ جزئی زمانے جزئی اشیاء کے سلسلوں کے، ان کے ابتدائی حدوں کے ساتھ،

بیان پر مشتمل ہوتے ہیں۔

ایسے جملہ مجموعوں کو جن میں ایسے سلسلے دبے ہوئے ہوتے ہیں کہ ہر سلسلہ اپنی ابتدائی حد سے شروع ہے، ایسی حقیقت کے تحت جمع کیا جا سکتا ہے جو بقول ابن رشد اپنی ماہیت میں 'وجود غیر متناہی بالقوہ' ہے۔ اس تصور سے ابن حزم اور ابن رشد کے افکار یعنی متناہیت عالم اور تلونِ مدام میں مغائرت ختم ہو جاتی ہے۔ تمام مخصوص اور جزئی زمانوں سے جو مجموعہ حاصل ہوگا، وہ ایک باقاعدہ سیٹ یا منظم مجموعہ ہوگا کہ اس کے افراد قبلیت و بعدیت کے ایک لازمی سلسلے میں پروئے ہوئے ہوں گے۔ اس سیٹ میں بعد میں آنے والے زمانے بعد میں درج ہوں گے، اور پہلے آنے والے زمانے پہلے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس باقاعدہ قسم کے نظم سے کہیں بھی کوئی تناقض پیدا نہیں ہوتا۔ بعد میں آنے والے بعد اور پہلے آنے والے پہلے، افراد کا یہ سلسلہ دونوں طرف کھلا ہوا ہے۔ وہ سلسلہ حقیقت جس کی یہ تعریف کی گئی ہے، بالقوہ غیر متناہی اور بقول ابن رشد، زمانِ حادث اسی پر مشتمل ہے۔ اس سلسلے میں ابن حزم کی دقت نظر سے جو نکتہ واضح ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ ہر زمانہ یعنی ہر جزئی زمان ایک نہ ایک حدِ ابتدائی یا نقطۂ آغاز سے شروع ہوتا ہے۔ اس خیال سے غیر متناہی بالقوہ وجود کی کوئی نفی نہیں ہوتی۔ دوسرا نکتہ جو ابن حزم سے روشن ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ یہ سلسلہ جس کی ماضی میں ایک حد ابتدائی ہے، وہ مجردات کے قبیل سے نہیں بلکہ موجودہ قبیل سے ہے۔ ہر شے جو موجود ہے اور جس پر ہستی کا اطلاق ہوتا ہے، اس کا یہ لابدی اور لاینفک پہلو ہے۔ اس لیے ایک مخصوص یا جزئی زمانہ کسی نہ کسی ہستی کے سلسلۂ وجود یعنی اس کے آغاز سے انتہا تک پر مشتمل ہوتا ہے۔[۳۶]

ابن حزم اور ابن رشد کے اصولوں میں موافقت کو اور زیادہ گہرے انداز میں دیکھا جا سکتا ہے۔ قدامتِ عالم کے اصول پر دو مختلف اعتبارات سے غور ہو سکتا ہے اور وہ ہے وجوب اور امکان کے اعتبار سے۔ اس کا ہونا اگر واجب ہے تو اپنے سے اعلیٰ اصول یعنی اصولِ اولیٰ (باری تعالیٰ) سے واجب ہے۔ مگر بذاتِ خود فی نفسہٖ یہ امر امکانی ہے۔ تب اس کی قدامت بھی ممکن الوجود واقعے سے زیادہ وقیع نہیں۔ چنانچہ اس کے سلسلوں کا یکے بعد دیگرے ہونا فی الحقیقت ایک کھلا امکان ہے جو عملِ الٰہی کے کھلے امکان کے عین ہے۔ اس لیے مرتبے میں تمام عالم "غیر متناہی امکان" یا 'بالقوہ غیر متناہیہ' کی تعریف میں آتا ہے۔ یہی تعریف در اصل حقیقتِ زمان کی ہے، کم از کم موجودہ ساعت تک یہ محدود ہے۔

اس لیے بالفعل غیر متناہی نہیں،
متناہی ہے ۔ البتہ یہ بالقوہ غیر متناہی ہے اور چونکہ بقول ابن حزم اس کا وجود دراصل خود موجودات کا ایک اعتبار (پہلو) ہے، اس لیے یہ ماضی میں ایک نہ ایک حد سے شروع ہے ——— اسی حد سے جس حد سے کوئی سلسلۂ خلقت شروع ہوا تھا۔ اس بحث کی روشنی میں قدامتِ عالم کے بارے میں ہم یہ حکم لگا سکتے ہیں کہ عالم کا وجود منطقی طور پر ایک امکانی واقعہ ہے، خود اس کی قدامت خواہ کسی حد کی ہو یا اس کی کوئی حد نہ ہو، یہ بھی امکانی واقعہ ہے۔ اس کی ہر کڑی کے بعد ایک اور کڑی ہوتی ہے۔ حدوث یہ امر بھی ایک امکانی واقعہ ہے۔

ان ملاحظات کے بعد عالم کی صورت وجود امکانی یعنی یکے بعد دیگرے کی غیر متناہیت کے سوا اور کچھ نہیں ٹھہرتی، اس صورت وجود کا جہاں بالواقعہ ہونا اور بالفعل ہونا ثابت ہوتا ہے، وہاں ہمیشہ اس کے سامنے کھلا امکان بھی ثابت ہوتا ہے۔ ابن حزم اور ابن رشد کے اس فکری امتزاج سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ حدِ ابتدائی کسی منطقی اصول سے اخذ نہیں کی جاسکتی۔ اس حدِ ابتدائی سے واقفیت شواہد کی محتاج ہے اور اس لیے تاریخی تحقیق کا موضوع ہے

ابن حزم کی کوشش یہ ہے کہ 'حد ابتدائی' کو ایک مبینہ قاعدہ وقانون کا درجہ دیا جائے خواہ اصول قدامت صحیح ہو یا نہ ہو، یعنی واقعتاً عالم قدیم ہو یا نہ ہو۔ اشیائے عالم اس ابتدائی حد کے قاعدے کی پابند ہیں۔ تمام اشیا اور ان کے اعمال ومظاہر سبھی کسی نہ کسی ابتدائی حد سے شروع ہوتے ہیں۔ وہ یوں استدلال کرتے ہیں:

> "دوم کا وجود اوّل کے بغیر نہیں ہوسکتا اور سوم کا وجود دوم کے بغیر ناممکن ہے۔ چنانچہ اگر اجزائے عالم کے لیے کوئی اوّل نہ ہو تو کوئی دوم بھی نہیں ہوگا، اور اگر کوئی سوم نہ ہو تو کوئی دوم بھی نہ ہوگا۔ اس صورت میں نہ تو کوئی عدد ہوگا نہ معدودہ، جبکہ ہمارے دائرۂ وجود میں تمام اشیا پر اعداد کا اطلاق ہوتا ہے۔ اس سے یہ ثابت ہے کہ سوم، دوم کے بعد ہے اور اوّل دوم سے قبل ہے۔"

ابن حزم اپنی دلیل کو نصِ قرآنیہ سے بھی مستحکم کرتے ہیں کہ باری تعالیٰ نے اس دلیل اور دیگر دلیلوں کی طرف قرآن حکیم کی اس آیۂ مبارکہ سے رہنمائی فرمائی ہے: کہ ہم نے تمام اشیا کا احصا اعداد میں کیا ہے (۲۷- ۲۸)۔ ابن حزم نے اوّل اور آخر کے بارے میں یہ کہا کہ

"بہ اعتباری اشیا ہیں کیونکہ جو آخر ہے وہ اوّل کے اعتبار سے ہے، اور جو اوّل ہے وہ آخر کی نسبت سے اوّل ہے۔ چنانچہ اگر اوّل نہ ہو تو آخر نہ ہو۔"[۳۸] اس بیان میں ابنِ حزم نے اس امر کو اچھی طرح واضح کر دیا ہے کہ اوّل اور آخر یا حدِ ابتدائی اور حدِ آخری کائنات میں کوئی مطلق حدود نہیں ہیں۔ ان کا تعلق کسی نہ کسی سلسلے سے ہوتا ہے، صرف اس سلسلے کے دائرے میں اوّل اور آخر، حدوں کے تعینات ہوتے ہیں۔ چنانچہ فی نفسہٖ نہ تو کوئی اوّل بذاتِ خود ہے اور نہ کوئی آخر بذاتِ خود۔ صرف کسی مخصوص دائرے میں، کسی مخصوص زنجیرِ حوادث میں اوّل و آخر کا اعتبار رہتا ہے۔ اس سے باہر اس کی حدِ اوّل کا کوئی اطلاق نہیں نہ اس سے باہر اس کی حدِ آخر کا اطلاق ہے۔

ابنِ حزم نے ذکر کیا ہے کہ ان کے ایک دوست عبد الرحمٰن بن عقبہ نے ایک زندیق عبد اللہ بن عبدہ بن شریف سے اسی مذکورہ دلیل کے ذریعے اہلِ جنت و دوزخ کے خلود کے بارے میں مجادلہ کیا تھا۔ عبد الرحمٰن نے کہا تھا کہ "ہم جنت و دوزخ اور ان کے مکینوں کے خلود کو اس طریق پر درست سمجھتے ہیں کہ باری تعالیٰ مسلسل ان کے لمحاتِ حیات میں لذت یا الم یکے بعد دیگرے بدرج کرتا رہتا ہے۔ اس طرح جب ان کے حدودِ اوّلین کا تعین ہو گیا تو پھر مابعد (ان کے) وقت یا زمان کا اقدام ناپذیر طور پر قائم رہنا محال نہیں رہتا"[۳۹] اس دلیل سے ابنِ حزم کے افکار ابنِ رشد کے تکونِ مدام سے بہت ہی قریب آ گئے ہیں اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تصورِ تکونِ مدام کی مشکلات حل ہو گئی ہیں۔ مگر اس کے باوجود ان دونوں کے حکیمانہ انداز میں ایک ناقابلِ بیان فرق نظر آتا ہے جس کی وضاحت کی ہم کوشش کریں گے۔ ابنِ رشد نے غیر متناہیتِ زمان کا بیان ماضی کے رخ سے مدون کیا تھا۔ ان کا تصورِ لایزالیتِ زمان کا حاصل ہے جبکہ ابنِ حزم کا تصورِ غیر متناہیت مستقبل کے رخ سے ہے اور لانہایتِ زمان پر دال معلوم ہوتا ہے۔ جب ہم زمان کو لایزال کے منوے میں رکھ کر دیکھتے ہیں تو لامحالہ یہ ناقابلِ حصر بن جاتا ہے۔ لیکن جب ہم زمان کی لامتناہیت کو اس طرح بیان کریں جس طرح ابنِ حزم نے کیا تو وہ فی الفور قابلِ حصر بن جاتا ہے۔ ان کے نظریے کے مطابق زمان میں ہر لمحے کے بعد دوسرا لمحہ ہے۔ زمان کا یہی تصور معقول ہے۔ اس تصور سے ہر موجود کی شرح ہو سکتی ہے۔ اسی سے مترشح ہوتا ہے کہ حقیقت اپنے استقبالی رخ میں کھلا ہوا امکان ہے۔ اس بیان سے جو ضابطۂ ہیئتِ زمان حاصل ہوتا ہے، اس کے نتیجے میں ہم سلسلۂ زمان کی علمی تشکیل کر سکتے ہیں کسی نہ کسی ابتدائی حد سے شروع کر کے موجودہ حد تک پہنچ سکتے ہیں۔

یہ فوائد ہمیں اُس نظریے میں حاصل نہیں ہوتے کہ ہر حد سے پہلے ایک حد ہے۔ اس نظریے کی ناکامی یہ ہے کہ ہم موجودہ حد تک غیر متناہیۂ ماضی سے پہنچ ہی نہیں سکتے اور نہ ہی اس سے کسی موجودِ زمانی کی تشریح ہو سکتی ہے۔ اس وجہ سے یہ نظریہ مرتبت میں لے جاتا ہے یا محالات میں۔ چنانچہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حقیقتِ زمانی اس طرح سے ہے کہ ایک حد کے بعد دوسری، دوسری کے بعد تیسری وقس علیٰ ہٰذا۔ اس کو اگر ہم اس طرح بیان کرنا چاہیں کہ ایک حد سے پہلے، دوسری حد، دوسری سے پہلے تیسری حد تو یہ بیان پہلے بیان کا عکس یا مساوی نہیں ہوگا۔ واضح رہے کہ غزالی جو زمان کے موجودِ حقیقی ہونے سے منکر ہو گئے تھے ان میں اس تصور کا کافی حصہ ہے کہ انھوں نے زمان کو اس طور لیا کہ ایک حد سے پہلے دوسری حد اور دوسری سے پہلے تیسری حد وقس علیٰ ہٰذا۔

ابنِ حزم اپنے دوست عبدالرحمٰن سے اس امر میں متفق ہیں کہ سلسلۂ زمان مثلِ سلسلۂ اعداد ہے۔ "اگر اعداد میں کوئی حدِ ابتدائی نہ ہو تو کوئی ان کو محسوب نہیں کر سکتا۔ اس وجہ سے حدِ ابتدائی کا وجود اعداد کی ناگزیر شرط ہے۔ یہی اعداد کا مبدا ہے کیونکہ اس سے پہلے کوئی عدد نہیں ہے۔ اعداد میں اضافہ پایا جاتا ہے کہ کوئی حد ان کی آخری حد نہیں ہوتی۔ ان کے سلسلے کا کوئی رکن بالفعل ہوتا ہے تو وہ اس سلسلے کے تعین و حد میں آجاتا ہے۔ اور یہ بات وہ ہے جو تمام اعداد پہ عائد ہوتی ہے۔" یہ استدلال جس میں استمرارِ زمان کا سلسلۂ اعداد سے موازنہ پایا جاتا ہے، غیر متناہیت زمان کے تصور کو معقول و معروضِ سخن کا رتبہ عطا کرتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اس استدلال میں اعداد کی منطقی ساخت کی تحلیل میں بڑی کامیابی سے جدید نظریاتِ اعداد کی پیش بینی کی گئی ہے۔ ابنِ حزم نے قریب قریب سلسلۂ اعداد کے انہی منطقی اجزا کو پا لیا جن کو بعد میں پیانو نے نظریۂ اعداد کے علوم متعارفہ کا درجہ دیا۔ اعداد کی منطقی ساخت کے یہی عناصر زمان کے سلسلے کی منطقی ساخت کے بھی عناصر ہیں۔ عقبہ اور ابنِ حزم یہ واضح کرتے ہیں کہ ان کی حدِ ابتدائی (پرائم) جس کو ہم عام طور پہ واحد یا ایک سے تعبیر کرتے ہیں، سلسلے کا وجوبی مگر ناتعریف پذیر مبدا ہوتا ہے۔ اگرچہ پیانو نے صفر (زیرو) کو بھی ایک عدد بتایا، لیکن اپنے چوتھے افتراضیے (یعنی بنیادی مفروضے) میں انھوں نے یہ بھی بیان کیا کہ یہ ایسا عدد ہے جو پرائم تو نہیں ہے) مگر کسی اور عدد کے مابعد نہیں ہے۔ سلسلۂ اعداد میں اہم ترین افتراضیہ (حاکمانہ اصول) مکمل استخلاف یا توارث کا پایا جانا ہے۔ دوسرا اہم ترین افتراضیہ (حاکمانہ اصول) یہ ہے کہ یہ استخلاف یا توارث بے قاعدہ نہیں ہوتا بلکہ حدِ ابتدائی (پرائم) کے ساتھ ایک مثبت عمل کے واقع ہونے پر نمودار ہوتا ہے۔ یہ عمل عرفِ عام

ہیں۔ جمع کا عمل کہلاتا ہے جس کی تحویل کسی اور عمل میں نہیں ہو سکتی۔ ایک پر اس عمل کے واقع ہونے سے دو حاصل ہوتا ہے اور دو پر اسی کی تکرار سے تین حاصل ہوتا ہے۔ اسی طرح ہر عدد اپنے مقام پر حاصل ہوتا ہے۔[۴۱]

یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ ابنِ حزم اور ہمارے عہد میں پیانو وغیرہ اس بحث میں نہیں پڑے کہ عدد کیا ہے۔ حکمائے قدیم نے عدد کو مقولہ مقدار کے تحت تصور کیا تھا اگرچہ اعداد کے ذریعے مقداروں کی پیمائش کی جا سکتی ہے مگر اعداد بجائے خود مقداریں نہیں ہیں۔ ان کے ذریعے کیفیتوں کا بھی شمار کیا جا سکتا ہے۔ اعداد سے مختلف کام لیے جاتے رہے ہیں۔ پھر اعداد کیا ہیں؟ بعض مفکرین مثلاً پوئنکارے نے ان کو وجدانی امر قرار دیا کہ یہ کسی اور امر سے ماخوذ نہیں ہیں۔ ایک اور اس کے بعد سلسلۂ اعداد انسانی وجدان کے بلا واسطہ معروض ہیں۔ مگر ڈیڈی کنڈ (۱۹۱۶ء وفات) فریگے (۱۹۲۵ء) نے تحلیلاتی مناہج سے کام لے کر ان کے مافیہ کو پانے کی کوشش کی۔ رسل نے ان کے کام کو آگے بڑھایا اور اس طرح تعریف کی: ایک عدد سے مراد اشیا کی وہ کلاس (زمرہ) ہے جو اس کی رکن ہے۔ مثلاً دو ان تمام اشیا کی کلاس (زمرہ) ہے جو زوج زوج ہیں۔ گویا عدد کا تصور ایک کلاس یا زمرے کا تصور ہے۔[۴۲]

سلسلہ اعداد کی تحلیل کو زمان پر عائد کیا جا سکتا ہے۔ زمانِ حادث کو ہم سلسلۂ ساعت بھی کہہ سکتے ہیں۔ اس کی ہر ساعت، ہر عدد کی طرح صرف اور صرف اپنے مخصوص مقامِ سلسلہ ہی میں پائی جا سکتی ہے اور کہیں نہیں۔ ہم کسی ساعت کی یہ تعریف کر سکتے ہیں کہ یہ ایک زمرہ ہے، ان اشیائے موجود کا زمرہ جو ایک ساتھ ایک مخصوص مقامِ سلسلہ (زمان) میں پائی جائیں۔

ابنِ حزم نیز پیانو کے بیانات کی روشنی میں یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ سلسلۂ اعداد کی طرح سلسلۂ زمان میں بھی ایک ساعتِ ابتدائی (پرائم) کا ہونا ناگزیر ہے اور اسی سے سلسلۂ ساعت چلتا ہے کوئی نہ کوئی مثبت عمل ہوتا ہے جس سے ایک ساعت کے بعد دوسری اور دوسری کے بعد تیسری ساعت آتی ہے اور یہ عمل ان تمام اشیا پر ہوتا ہے جو ہم موجود ہیں جن کے کل زمرے کو اس ساعتِ مخصوص سے تعبیر کیا جاتا ہے اور جو اگلی ساعت میں منتج ہوتا ہے۔ چنانچہ ہر سلسلۂ زمان کا نقطۂ آغاز ایک ساعتِ اوّل ہے۔ ساعتوں کا پورا سلسلہ چلتا ہے۔ مگر یہ ساعتِ اوّل خود کیا ہے؟

اعداد کے نظریاتِ جدید جو افکارِ ابنِ حزم ہی کے تسلسل میں ہیں، ان کی روشنی میں کہا

جا سکتا ہے کہ وہ ان تمام ہم موجود حوادث (اعراض) کا مجموعی نام ہے جن سے مابعد کے واقعات کا آغاز ہوتا ہے۔

اس نظریے کی قدر و قیمت کا اندازہ اشعری ذرّاتیت کے ساتھ اس کے تقابل سے ہو سکتا ہے۔ اشعری ذرّاتیت کے عناصر ترکیبی کا خلاصہ اس طرح کیا جا سکتا ہے: (۱) تمام اشیائے عالم ذرّات (جواہر فرد، اجزائے لاتجزیٰ یا سالمات) پر مشتمل ہوتی ہیں۔ (۲) ہر ذرّہ (یعنی جوہر فرد، سالمہ، جزو لاتجزیٰ) کا وجود اس کے اعراض کی خلقت کا عین یعین ہے یعنی ان اعراض کے ماسوا اس کا کوئی وجود نہیں ہے۔ (۳) اس طرح تمام عالم مجموعۂ اعراض ہے (۴) اور یہ اعراض اپنی خلقت اور وجود کے ساتھ ہی معدوم اور لاموجود ہو جاتے ہیں۔ اگر خداوند تعالیٰ ان اعراض کی متواتر تخلیق بند کر دے تو یہ ذرّات اور ان کے تمام مجموعے (جملہ اشیائے عالم) معدوم ہو جائیں جو ان اعراض و حوادث کا محل و مہبط متصوّر و معلوم ہوتے ہیں۔

اقبال نے اشعری ذرّاتیت پر جو تبصرہ کیا، اس سے ان محرکات کا اندازہ ہوتا ہے جو اس نظریے کا باعث ہوئے۔ وہ اس کو ایک ایسی نادر مساعی قرار دیتے ہیں جس کا منشا "ایک ارادۂ مطلق یا ہمہ گیر طاقت کی بنیاد پر خلقت کا نظریہ پیش کرنا تھا"[۴۲] یہ نظریہ ارسطاطالیسی نظریے کے مقابلے میں کہیں زیادہ روحِ قرآن سے قریب ہے کہ موخر الذکر "ایک جامد و ساکن کائنات کا تصوّر پیش کرتا ہے"۔ اقبال نے اس اشعری ذرّاتیت میں جو خاص کشش محسوس کی، وہ یہ ہے کہ اس میں اس خیال کی قطعاً کوئی گنجائش نہیں ہے کہ کائنات کا پہلے سے کوئی نصب کیا ہوا یا طے شدہ نقشہ ہے جس کے مطابق وہ ڈھل ڈھل کر وجود آشنا ہو رہی ہے۔ اس طرح یہ افلاطونیت کی بھی ضد ہے۔ چنانچہ اس ذرّاتیت میں تخلیقِ عالم (جو اصل میں ہر دم تخلیق و تہلیک اعراض ہے) ایک آزاد خلاقیت کی مظہر ہے۔ اقبال کو اس میں کائنات کا کھلا امکان نظر آیا۔[۴۳] مگر یہ امکان کچھ بھی وسعت کا حامل نہیں تھا۔

غزالی نے ہر شرط سے آزاد تخلیق و تہلیک کو یہاں تک آگے بڑھایا کہ جو قوانین کائنات میں کارفرما نظر آتے ہیں، ان کے خیال میں وہ کسی معیّنہ اصول اور وجوب کے غمّاض نہیں، محض مشاہداتی ہیں اور ان میں اس امر کی کوئی ضمانت نہیں ہے کہ جو وقوعہ پہلے ان کے مطابق ہوا، وہ آئندہ بھی ان کے مطابق ہو گا یا اس وقوعے سے پہلے جو کچھ ہوا، وہ ان کے مطابق ہوا اشعریت اور غزالیت میں پوشیدہ افکار کے مطابق ہر ذرّہ جونہی پیدا ہوتا ہے، فنا ہو جاتا ہے وہ ان

ذرّات میں کوئی لزومی ربط یا علاقہ نہیں دیکھ پاتے۔ ان کے نزدیک ہر ایک ذرّہ فرداً فرداً پیدا ہوتا ہے اور فنا ہو جاتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں کوئی جوہرِ فرد کسی دوسرے جوہرِ فرد کا پیش خیمہ نہیں بنتا۔ چنانچہ ہر عرض یا ذرّے کی آمد و رفت دوسرے سے لاتعلق مطلق امر ہے۔ قبل و بعد اور تقدّم و تاخر کے جو رشتے ان کے مابین معلوم ہوتے ہیں، وہ محض اتّفاقات ہیں۔ اس وجہ سے سب ذرات وجوداً اکیلے اور تنہا ہیں کہ ایک سے دوسرے کا استنتاج نہیں کیا جا سکتا نہ ایک کا وجود دوسرے کی دلیل یا سبب ہوتا ہے۔ چنانچہ وجودی اصول کے طور پر ایک ذرّے سے دوسرے ذرّے تک کسی حرکت کا ہونا ممکن نہیں ہے۔ اس قسم کی حرکت سے یہ لازم ہو جاتا ہے کہ مقدّم ذرّہ مؤخر ذرّے کا کسی نہ کسی اعتبار سے سبب ہو۔ اس وجہ سے اشعری ذرّاتیت اور غزالوی افکار کا ماحصل یہ ہے کہ ہر منظر دوسرے سے آزاد اور لاتعلق اکائی ہوتا ہے اور بس اس کا نظّارہ ادھر وجود میں آیا اور ادھر فنا ہوا پھر دوسرا منظر وجود میں آیا اور فنا ہوا۔ اس طرح کائنات میں نظارے کے تسلسل یا حرکت کا فریب قائم ہو جاتا ہے۔ اگرچہ اس نظریے میں لمحے کی تعریف اور اس کی وجودی ماہیت کے اثبات کی گنجائش جیسا کہ اوپر بیان ہوا نکالی جا سکتی ہے اور یہاں تک کہا جا سکتا ہے کہ کسی لمحے سے مراد ایک ساتھ وجود میں آنے والے مناظر یا جواہرِ فرد کے مجموعے ہیں ـــــ مگر اس میں زمانیت، تسلسل، تغیر اور انتقال کی گنجائش کہیں سے نہیں نکالی جا سکتی۔ کسی اکائی کا کوئی متعین، وجودی مقام اس کے سلسلہ ہائے مناظر میں نہیں ہے۔ جب ہر اکائی اپنے تقدّم و تاخر کے اعتبار سے لاتعلق ہو کر موجود و لاموجود ہو سکتی ہے تو وہ سلسلۂ تقدّم و تاخر میں خواہ کسی مقام پر ہو، کیا فرق پڑ سکتا ہے! اس سے صاف ظاہر ہے کہ اشعری ذرّاتیت و غزالیت میں زمانیت یا تاریخیت کا شعور سرے سے مفقود و ناپید ہے یہی وجہ ہے، اور اسی وجہ سے ان کے ہاں تھا، ہے اور ہوگا کا کوئی وجودی مقام نہیں۔

اس نظریے کا تقابل جب واقعاتِ عالم سے کرتے ہیں تو فی الفور ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ واقعات وجوداً ماضی، حال اور مستقبل کے رشتے میں جڑے ہوئے ہیں۔ آج جو کچھ ہے، وہ جو کچھ کل ہو گزرا اس کا نتیجہ ہے۔ اس لیے آج کے واقعات صرف آج ہو سکتے ہیں، سو دو سو سال بعد نہیں۔ اس امر کو ہم واقعات میں تاریخیت کا وجود کہتے ہیں۔ افرادِ عالم تقدّم و تاخر کے رشتے میں بندھے ہوتے ہیں اور یہ امر ایسا ہی ہے جیسا کہ سلسلۂ اعداد میں پائے جانے والے انفرادی اعداد کا رشتہ۔ اشعریت و غزالیت کے برخلاف اس ناگزیر بندھن کا شعور ابن حزم کی ذرّاتیت کی جان ہے۔ اشعری ذرّاتیت کی رُو سے جو ہری جنگ پتھر کے زمانے ہی میں چھڑ جاتی تو کوئی بات

نہ تھی۔ اسی طرح صبحِ ازل سے پیشتر اگر صورِ اسرافیل پھنک جاتا اور قیامت برپا ہو جاتی تو واقعات کے ہونے میں کوئی فرق نہ پڑتا، اس لیے کہ تمام واقعات انفرادی اکائیاں ہیں، اکائی کی صورت میں ہوتے اور فنا ہو جاتے ہیں۔ تقدّم و تاخّر ان کے آپس میں کسی داخلی تعلق کو ظاہر نہیں کرتے۔ مگر ابنِ حزم کی ذرّاتیت میں یہ ناممکن بات ہے۔ اس کے مطابق ہر واقعہ صرف اسی مقام پر ہُوا جہاں اُس کو ہونا چاہیے تھا۔ اس کا رونما ہونا صرف اس سے پہلے گزرے ہوئے واقعات کے بعد ہی ممکن تھا اور اس کے بعد جو واقعات آئے وہ اس کے گزرنے کے بعد ہی آسکتے تھے۔ اس امرِ حقیقت کو چاہے سلسلۂ اعداد کی وجوبیت کہا جائے یا زمانوی تعیّنیت، کائنات اور اس کے افراد اس کے تابع ہیں۔ اور اسی بنا پر ذرّاتِ عالم، وجودی اعراض و حوادث اپنی حقیقت و عین میں زمانوی اشیا و ماہیّات ہیں۔ وہ ایک مخصوص نظم کے پابند ہیں۔ بایں وجہ ان کا وقوع بے ترتیب و بے طور نہیں ہے۔ تمام حال کی پشت پر تمام ماضی ہوتا ہے اور تمام مستقبل کے عقب میں تمام حال ہوتا ہے۔ اشیا ایک دوسرے سے نسبتِ لاتعلقی میں ہو کر وجود میں نہیں آتیں۔ حال سے زمانہ مستقبل کی طرف سرکتا ہے۔ تکوّنِ مدام کا یہ اصول وجود ہے اور اس سے اشیائے زمانہ نیز جملہ تاریخ کی تقویم ہوتی ہے۔

اپنے ایک مکتوب میں اقبالؔ نے یہودی مفکّر موسیٰ بن میمندوسس کا حوالہ دیا ہے کہ اس کے خیال میں خدا کے سامنے کوئی دیا ہوا مستقبل نہیں ہے، اور یہ کہ خدا لحظہ بہ لحظہ زمانہ پیدا کرتا ہے۔ اس سلسلے میں اقبالؔ لکھتے ہیں کہ میمندوس قرطبہ میں پیدا ہوا اور اس نے قاہرہ میں تعلیم پا کر مسلمانوں کی ملازمت میں زندگی گزاری نیز اس نے متکلّمین کے افکار سے بھی بحث کی ہے اور ان پر نقد و جرح کی ہے۔ اس لیے ان کا خیال ہے کہ میمندوس نے اپنا (مذکورہ بالا) نظریہ کسی مسلم مفکّر ہی سے لیا ہوگا[۵۴]۔ اقبالؔ کا یہ قیاس صحیح رُخ پر ہے۔ وہ مسلم مفکّر جس سے میمندوس نے یہ خیال اخذ کیا، ابنِ حزم ہی ہو سکتے ہیں۔ ابنِ حزم کا شمار بھی متکلّمین ہی میں کیا جاتا تھا۔ جنّت اور اس کے باسیوں کے خلود کے بارے میں عقیدہ و ابنِ حزم کے خیالات ہم اوپر بیان کر چکے ہیں، وہ عین یہی ہیں کہ جنابِ باری یکے بعد دیگرے لمحاتِ مستقبل کو پیدا کرتا ہے اور اس طرح جنّت و اہلِ جنّت کا خلود قائم ہے۔ کائنات کی زمانیت کے سلسلے میں بھی ابنِ حزم کے افکار اس مقام تک آگئے ہیں جہاں وہ زمان کی اس ماہیت کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ ہر لمحے کے بعد مستقبل کا لمحہ ہے؛ چنانچہ ہر لمحہ قبلیت و بعدیت کے اپنے مخصوص مقام پر ہی ہوتا ہے اور اس طرح تکوّن کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔ اس خیال سے ثابت ہوتا ہے کہ کوئی پہلے سے دیا ہوا مستقبل نہیں ہے۔

ابن حزم، غزالی کے عہدِ طفولیت کے اندلسی مفکر ہیں۔ مسلم اندلسی فکر نے زمانے کا شعور باقی رکھا جبکہ اشعریت جس کا فروغ عراق، ایران اور ہند میں ہوا، اس شعور سے تہی دامن ہوتی چلی گئی۔ چنانچہ تھا، ہے اور ہوگا کے مصداق کے حقیقی ہونے کے انکار پر یہ غزالی میں منتج ہوئی جبکہ اندلسی فکر کے ارتقا کا انتہائی مقام ابن رشد ہے جس نے تہافت التہافہ میں آکر باضابطہ طور پر واضح کیا کہ تکوینِ مدام کائنات کی حقیقت ہے۔ اسلامی بلادِ مشرق میں غزالی کے شاگرد ابوالمعالی عبداللہ الہمدانی (عین القضاۃ) اسی فکر کے نمائندہ ہیں۔ اس لیے ان کے خیالات اور ان کے اشعریت زدہ ماحول کے خیالات میں باہم تصادم ہے۔[۴۱]

جیسا کہ ہم نے محسوس کیا اشعریت زمانے کو ریزہ ریزہ کر کے ذراتی لمحات کے ایسے غبار میں تبدیل کر دیتی ہے جس میں ہر لمحہ محض ایک یکہ و تنہا بے تعلق واقعہ معلوم ہوتا ہے جس کا دوسرے واقعات یا لمحات سے کوئی ربط نہیں۔ اشعری لمحہ ازروئے حقیقت زمان ناشناس ہے۔ وہ یکسر "غیر تاریخی" ہے۔ اس لمحے میں صرف "ہونا" پایا جاتا ہے، زمانیت نہیں پائی جاتی۔[۴۲] دوسری طرف ابنِ حزم کا خیال ہے کہ نہ صرف منفرد حادثات، اعراض، سالمات یا جواہر پائے جاتے ہیں بلکہ ان کے مجموعات بھی۔ اور یہ مجموعات اپنے اجزا سے اس امر میں زائد ہیں کہ ان میں ایک نظم پایا جاتا ہے۔ اس نظم سے ان کے مخصوص و ذاتی جوہر کی تشکیل ہوتی ہے۔

ارادۂ الٰہی جب ان کو تشکیل فرماتا ہے تو ان کے نظم کی شرائط اور تعینات اس ارادے میں شامل ہوتی ہیں۔ اسی لیے ان شرائط و تعینات کی وجہ کوئی خارجی حقیقت بالکل نہیں بلکہ خود ارادۂ الٰہی ہے۔ ہمدانی نے وہ شرائطِ تعیّن چار بیان کی ہیں جو اس ارادۂ الٰہی میں پائی جاتی ہیں جس کی مراد اشیائے کائنات ہیں۔ مراد کی پہلی شرط یہ ہے کہ وہ اس وقت یا ساعت میں وقوع میں آئے جو اس کے لیے مختص کی گئی ہو ــــــ دوسری یہ کہ وہ اس مقام پر وقوع میں آئے جو اس کے لیے مختص کیا گیا ہو ــــــ تیسری یہ کہ جو دوران اس کی تقویم کے لیے متعین ہو وہ پورا ہو ــــــ اور چوتھی یہ کہ وہ ان خصائص کے ساتھ وقوع میں آئے جو اس سے مخصوص ہوں۔[۴۳] یہ وہ شرائطِ وجود ہیں جن سے موجوداتِ زمانی کی تکوین عمل میں آتی ہے۔ ہمدانی کا یہ انقلابی بیان اس خیال کی تردید کرتا ہے کہ ارادۂ الٰہی سے جن وقوعات کا قصد کیا، وہ زمان، مکان، دوران، تکوین سے آزاد لازمانی، لامکانی، لاتغیّر حقائق ہیں۔ اس انقلابی فکر سے ارسطاطالیسی فلاطونیت کی پوری روایت اپنی جڑ اور بنیاد سے اکھڑ جاتی ہے۔ اس ارسطاطالیسی فلاطونیت کی روایت میں

جو بات سب باتوں کی اصل ہے، وہ یہ ہے کہ اس میں اشیا کو صرف ان کے خصائص (عرفِ عام میں صفات) سے حیثیت دی جاتی ہے اور حقیقتِ شے یا ثبوتِ شے سے باقی تمام اعتبارات یا عناصرِ وجود کو خارج تصور کیا جاتا ہے۔ چنانچہ عالمِ ثبوت میں کسی شے کے خصائص (صفات یا اعراض) کا بیان اس شے کا پورا بیان سمجھا جاتا ہے۔ یہ تاریخ گریز اندازِ فکر ہے۔ یہ کم از کم ان تین عناصرِ وجود کی نفی سے عبارت ہے جو ہر وجودِ زمانی کے جوہرِ ذات میں شامل ہیں یعنی زمانیت، مکانیت اور دورانِ وجود۔ روایت ہر شے میں لازمانی، لامکانی، لاتعلق عین، ثبوت یا تصورِ شے کی تکرار دیکھتی ہے۔

ابنِ حزم اور ہمدانی کے نتائجِ فکر وہ اساس فراہم کرتے ہیں جس کے مطابق کوئی شے کسی عینِ ثبوت یا تصور کی تکرار نہیں۔ ہر شے ایک ابداعِ جدید ہے اور ہر شے وہی شے ہے کوئی اور شے نہیں۔ یہ نتیجۂ فکر اس امر کو ناگزیر بنا دیتا ہے کہ کسی شے کی ساعتِ ابداع اس کی ماہیت میں شامل ہو۔ اس کا محلِ وقوع بھی اس کی وجودیت میں شامل ہو اور اس کا دورانِ تکوین بھی اس کی اپنی ذاتی حقیقت کی ماہیت ہو۔ اس کے بعد اس کی خصوصیات و مظاہر بھی اس کی تقویم کی بافت ہوں۔

ارسطاطالیسی فلاطونیت کی طرح اشعریت اور غزالوی مابعد الطبیعیات جب ارادۂ الٰہی کی فعالیت کا ذکر کرتی ہے تو وہ بھی ان تمام باتوں کو نظر انداز کر دیتی ہے۔ اس کے ہاں کسی واقعے کا ہونا ہر محل میں ہو سکتا ہے، ہر ساعت میں ہو سکتا ہے، بلا دوران ہو سکتا ہے —— سارا کرشمہ ارادۂ الٰہی کا ہے۔ ہر ذرّہ ارادۂ الٰہی کا بلا واسطہ معروض ہے جس کا ماقبل و مابعد سے کوئی وجودی علاقہ نہیں۔ اسی لیے اشعریت و غزالویت تاریخ گریز فلسفے ہیں۔ وہ سلسلۂ زمان کو محض اتفاقی، حادثاتی اور خارجی ترتیب خیال کرتے ہیں جس کے اپنے کوئی مصداقِ حقیقی موجود نہیں ہوتے —— یعنی کوئی شے کسی بھی شے کے بعد یا پہلے ہو سکتی ہے۔

ہمدانی نے اشعریت کی درس گاہ میں تعلیم پائی مگر اس کے زمان گریز توہّم اور مقدّمات سے بغاوت کر کے انہوں نے حقیقتِ زمان کا اثبات کیا اور ہر موجودِ زمانوی کی اصل اور مخصوص جوہری ساخت کی شرائط واضح کیں۔ شے زمانی کی اسی وجودی ماہیت سے ثابت ہے کہ ہر شے وجودِ تاریخی وہی شے ہے کوئی دوسری شے نہیں نہ کسی اور حقیقتِ ثابتہ کی تکرار ہے، اس لیے وہ مشیّتِ الٰہی جو اس شے کے وجود میں کارفرما ہے، ایسی مشیّت ہے جو منفرد و بے مثل ہے اور اسی لیے باری تعالیٰ پر "بدیع" کے نام کا اطلاق ہوتا ہے اور ہر شے ابداع کی تعریف میں آتی ہے جسے عرفِ عام میں "تخلیقِ جدید" کہتے ہیں۔ ہر شے جس مقام پر ہے، جس زمانے میں ہے، جو وقت اپنی تقویم میں

لیتی ہے اور جن صفات کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے، سب کا سب اس کے وجود میں داخل ہے۔ چنانچہ یہ عناصر تشکیلی و تخلیقی کسی اور شے کے عناصرِ تشکیلی نہیں ہوتے۔ اس بنا پر ہر شے منفرد، یگانہ، بے مثل اور یکتا ہے۔

ارسطاطالیسی فلاطونیت جملہ عالم اور اس کے نو بہ نو واقعات اور ایّام و استحالہ کو صرف کلیات کی بازگشت قرار دیتی تھی۔ نتیجے میں کائنات میں کسی ھُوالجدید کی گنجائش نہیں ہو سکتی تھی۔ اس فکر میں زمان و مکان محض خارجی تعینّات ہوتے تھے۔ ان کا وجودِ شے یا ماہیتِ وجود سے کوئی داخلی رشتہ نہیں ہوتا تھا۔ مسلم فکر کے اس ارتقا نے جیسے ہم ابنِ حزم میں صاف صاف اُبھرتا ہُوا دیکھ سکتے ہیں، اس طلسمِ خیال کا خاتمہ کر دیا جس سے ایک حد تک مسحور ہو کر غزالی بھی روحِ انسانی کو لافانی کہتے ہیں۔ گویا ان کے خیال میں روح غیر زمانی و غیر مکانی ہے۔ مگر وہ فلسفے جو اصل روحِ اسلام کے مطابق ہیں اور جو وجودِ تاریخی کی اصل ماہیت کے وجود سے اکتساب شعور کرتے ہیں، اس خیال آرائی کے دام میں نہیں آسکتے جن سے عالم ایک طلسمِ خیال بن جاتا ہے اور اصلِ انسان تغیر نا آشنا۔

ابنِ حزم اور ہمدانی کے مقدمات ہی سے ہم اس حقیقت تک پہنچ سکتے ہیں کہ ہر انسان ایک منفرد و یکتا اور تاریخی ہستی ہے۔ وہ کسی تصور کی نقل نہیں ——— نہ پہلے سے مقرر کیے ہوئے کسی عین کی تصویر ہے۔ ہر انسان کے وجود میں اس کے اپنے لمحاتِ زمان نقاطِ مکان تیز دورانِ تکوین شامل ہیں۔ اس کے ہونے کا ارادہ اصلی اور مثبت ارادۂ الٰہی ہے۔ اور اس کے نہ ہونے کا ارادہ بھی مطلق نفی ہے۔ روحِ انسانی کے اس خیال کو ہمارے دور کے حکیم علامہ اقبال نے اس طرح بالوضاحت بیان کیا ہے: "انسانی انا کی ابتدا زمان میں ہوئی پہلے اور زمان و مکان کے متزلزلے میں ہونے سے پہلے وہ موجود نہیں ہوتا۔" اس بیان سے یہ عُقدہ کُھلتا ہے کہ انسان اور اس کا مستقبل کسی پہلے سے متعین خاکے کے حقائق نہیں ہوتا۔ ہر آدمی ابداعِ ربانی کا مصداق ہے، اور ہر ایک کے سامنے مستقبل تازہ ہوتا ہے۔ اس طرح تمام عالمِ انسانی تاریخی ہے، اور تاریخ کا ہر لمحہ تکوینِ جدید ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی ثقافت کی اصلی روح ابنِ حزم، ہمدانی اور ابنِ رشد میں محفوظ و مفصّل ہو کر آگے بڑھی اور فکرِ اقبال میں اب اس کا پھر سے احیا ہُوا ہے۔

ثقافتِ اسلامیہ کی روح ذاتِ شے اور وجودِ شے کی دوئیت کی متحمل نہیں ہو سکتی کہ یہ دوئیت ہیلانی اور اسکندریائی روایات کا طرۂ امتیاز ہے۔ چنانچہ ذاتِ شے اور وجودِ شے ایک ہی ہیں۔ اقبال کا مذکورہ بیان کہ زمان و مکان کی گیسج میں آنے سے قبل انائے انسانی موجود نہیں ہوتا

اور یہ کہ اس کا ابداع زمان میں ہوا ہے۔ اس حقیقت کی طرف بھی اشارہ ہے کہ خود زمان کے لمحات سے پہلے کوئی ذاتِ زمان نہیں کہ ہستی زمان اس پر اضافہ ہو۔

اسکندریائی طرزِ فکر میں ذات اور وجود کی ثنویت اور تخلیق کی یہ تعبیر کہ یہ ذات پر صفتِ وجود کا لاحق ہونا ہے، ہستی، وجود اور زمان کو ابداع کا مصداق نہیں ہونے دیتا جو کچھ موجود و ہست ہے اس طرزِ فکر میں وہ پہلے سے ثبوت میں ہے۔ چنانچہ انسان اپنے ہونے سے پہلے ثبوت (تصور یا عین) میں (ہر زمانے سے پہلے) موجود ہے۔ ہر واقعے کا یہی حال ہے۔ تمام لمحات کا، تمام زمانوں کا اور یہ عالمِ ثبوت (عالمِ اعیان) لازمان و مکان ہے۔ اس وجہ سے تمام مستقبل عالمِ ثبوت میں گویا ماضی ہے۔ ثقافتِ اسلامیہ کی روح اس خیال آرائی کی تنگنائے میں محصور نہیں ہو سکتی۔

ابنِ حزم تمام حقائقِ عالم کو تخلیقِ اصلی قرار دیتے ہیں نہ کہ محض کسی عین کی نقل یا ثبوت پر صفتِ ہستی کا اضافہ۔ وہ کہتے ہیں کہ "شے اور اس شے کی ذات یا عین ایک دوسرے سے متباین ہستیاں نہیں ہیں۔ شے میں بعینہٖ وہی ذات وجوہر ہے اور وہ جوہر و ذات عین بعین وہ شے ہے"[۴۹]۔ چنانچہ اساسی ثقافتِ اسلامیہ کے دامن میں عینیت یا ثنویت کا کوئی فلسفہ برگ و بار نہیں لا سکتا۔ خود یہ خیال کہ اشیا کی ساخت میں زمانی و مکانی قوام داخل ہیں یعنی، زمانی و مکانی باقتیں ان کے فی مافیہ کی تعیین و تشکیل کرتی ہیں۔ ان اشیا کو ایک ایسی انفرادیت عطا کرتا ہے کہ ہر شے یا تخلیق اپنی زمرہ، کلاس یا صف کی خود ہی اور صرف خود ہی رکن قرار پاتی ہے۔ اس طرح زمان و مکاں کوئی بیرونی فریم (چوکھٹے) نہیں کہ ان کے تانوں بانوں سے بُنے ہوئے خانوں میں دائیں بائیں آگے پیچھے اوپر نیچے یہ موجودات بار رہتے چلے جائیں۔

زماں کا ہونا ایک سلسلے کا ہونا ہے اور یہ خود ان اشیا کا سلسلہ ہے جو اپنی ماہیت میں زمانوی ہیں۔ ان کے تقدم و تاخر کا زنجیرہ ہی متقرون زمان حادث ہے۔ اور یہ زنجیرہ نہایت غیر متناہی ہو سکتا ہے۔

لانہائیت یا غیر متناہیت کا ایک تصور تو وہ ہے جو اس جنابِ باری کے لائق ہے جو ہر جہت اور ہر پہلو سے ماورا ہے۔ کوئی حد جس کو احاطے میں نہیں لا سکتی اور جس کا شعور ہر نہایت کی شکست ہی سے ہوتا ہے۔ اس جنابؑ سے مثبت علم کی شرط ہر تعیین و تحدید کا ترک ہے۔

لانہائیت اور غیر متناہیت کا دوسرا تصور وہ ہے جو خلقت پر چسپاں ہوتا ہے۔ زمانِ حادث اس دوسرے تصور کے مطابق لانہایت اور غیر متناہی ہے۔ لا متناہی صفوں کی باقاعدہ ریاضیات

موجود ہے۔ ان تمام نصفوں میں کم از کم ایک حد کا وجود ضروری ہے، اور اس عملِ اساسی کا وجود جس سے ایک حد سے دوسری حد حاصل ہوتی ہے اور صف کے اراکین کا سلسلہ دراز ہوتا ہے۔

فی نفسہٖ ایک سلسلہ لامتناہیہ ہونے کے باوجود، زمانِ حادث، ایک انتہائی حد پر جا کر ٹھہر سکتا ہے۔ اس سے اس کی بالذات ماہیت پر کوئی حرف نہیں آسکتا۔ اس حد کے بعد ایک نیا زمانہ شروع ہو سکتا ہے، اور وہ بھی کسی نہ کسی حد پر ختم ہو سکتا ہے۔ زمانے کی حدِ ابتدائی وہ ہے جس کا کوئی ماضی نہیں، سب کچھ مستقبل ہے۔ اور اس کی حدِ انتہائی وہ ہے جس کا کوئی مستقبل نہیں، سب کچھ ماضی ہے ـــــ اشیائے موجودات میں کسی نہ کسی ابتدائی حد کا ہونا ان کے وجودی تعین کی لازمی شرط ہے۔ لیکن حدِ آخری محض امرِ اتفاقی یا حادث ہوا کرتا ہے جس سے ان کے سلسلے کے بالذات لامتناہی ہونے کی تخفیف نہیں ہوتی۔

ہمارا یہ عالم جس کی وسعت کروڑوں نوری سالوں سے محسوب ہوتی ہے اور جس میں ہزاروں کہکشائیں اور سحابیے پھیلے پڑے ہیں۔ اس کی ساعتِ اوّل تو وہ ہے جیسا کہ قرآنِ حکیم میں ارشاد ہے: سورہ انبیاء، آیت ۳۰۔ اَنّ السمٰوٰتِ والارض کانتا رتقا (آسمان اور زمین جڑے ہوئے تھے) یعنی جو کچھ تھا وہ مرتکز تھا، سب ملا ہوا تھا۔ سحابیوں، کہکشاؤں بلکہ امواجِ نور غرض برقیوں وغیرہ کی بھی تمیز پیدا نہ ہوئی تھی۔ اس ساعتِ اوّل سے دوسری ساعتیں اور ہمارے عالم کا زمانِ حادث شروع ہوتا۔ اس کی ساعتِ آخر وہ ہو گی جس پر اس عالم کی مکمل نفی ہو جائے گی۔ ساعتِ اولیٰ سے ساعتِ آخر تک اس زمان کا سلسلہ ہے۔ ہماری کونیاتی (فلکیاتی) تحقیقات بتاتی ہیں کہ یہ زمان بہت سے ذیلی زمانوں میں بٹ گیا ہے، مثلاً ہر کہکشاں ایک مستقل زمانوی نظام ہے۔ پھر یہ بھی شاخ در شاخ تقسیم ہو گیا ہے۔ بہت سی بے شمار دنیائیں ہیں اور ہر ایک کا اپنا مقرون ذاتی زمان ہے۔ یہ بیان اضافیتِ زماں کا اساسی بیان ہے۔ ہمارے عالم کا زمانِ حادث ان اضافیتوں کے نظام در نظام کی حیثیت سے ہی وجود پذیر ہے۔ اس ساعتِ اولیٰ سے پہلے کیا تھا جس کو "کانتا رتقا" کہا گیا ہے، پیشتر بھی وہی ساعت ہے کیونکہ اس پر ماقبل کے مقولے کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔

اگر ہم یہ فرض کریں کہ ہمارا یہ کُل عالم اپنی تمام وسعتوں کے ساتھ باری تعالیٰ کا فعلِ واحد ہے تو اس عالم کے تمام زمانوں اور مکانوں کا اطلاق اس کے اندر پائے جانے والے وقوعات و حادثات پر ہو گا، ان سے باہر نہیں ہو گا۔ اور نیز خود اس ارادے یا فعلِ الٰہی کے اندر یہ سب کچھ مع اپنے زمانوں اور مکانوں کے بشکلِ کن فیکون موجود ہو گا۔

فعل الٰہی (نیز اس فعل کے باطن میں جو مخصوص ارادۂ الٰہی ہے) کے بارے میں ابن حزم کا یہ تجزیہ پڑھ چکے ہیں کہ خداوند تعالیٰ کا فعل مطلق ہوتا ہے، اعتباری نہیں اور اس کا نفسی ارادہ یا فعل بھی مطلق ہوتا ہے، اعتباری نہیں۔ اس لیے ہمارا یہ عالم اپنے تمام نوری پھیلاؤ، کہکشانوں اور سحابیوں کے ساتھ خدا تعالیٰ کا مطلق فعل ہے۔ اور مطلق فعل وہ ہے جو نہ کسی اور فعل کا محتاج ہے نہ وہ کسی اور فعل کی علت یا غایت ہے، اس لیے وہ کسی اور فعل سے علت و معلوم، مادہ وصورت، کے اعتباری رشتوں میں منسلک نہیں ہے۔ اس بنا پر کا نات ارتقا بھی ہمارے اس عالم کی مطلق ابتدائی نہایت ہے۔

خداوند تعالیٰ کے اس ارادۂ مطلق یا فعلِ مطلق کے اقرار کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اس ذات باری کے اور ارادات یا افعال مطلق نہیں ہیں۔ جیسا کہ سبھی جانتے ہیں، وہ بے حد وحساب، حیّ وقیوم، خالق، باری، قاہر، مدبر، مصوّر وغیرہ ہے۔ اس لیے اس کے ارادات مطلق بے حد و شمار ہیں اور مرادات مطلق بے حد و شمار۔ اسی لیے لامتناہی عالموں (جس کی ایک مثال ہمارا یہ عالم ہے) کا ہونا صرف عقلی امکان ہے بلکہ ان کا واقعۃً ہونا صائب ترین رائے ہے۔ قرآن حکیم نے اس جناب باری کو رب العالمین کہا ہے۔ کوئی عالم (بوجہ اپنی ماہیہ میں فعل مطلق ہونے) دوسرے عالموں سے وسیلہ و غایت یا سبب و نتیجہ کے رشتے میں نہیں ہے۔ وہ براہِ راست تجلی الٰہی ہے کیونکہ اس جناب باری پر اضافی افعال (جو مخلوق کو سزاوار ہیں) کا انطباق نہیں ہوتا۔

ہمارے ملاحظات اب ایسی جگہ پر آ گئے ہیں جہاں کئی دقیق سوالات اور لطیف مباحث کے ابواب کھلتے نظر آتے ہیں۔ مگر ان کی دہلیز پار کرنے سے قبل زمان حادث کا اندرونی مشاہدہ ضروری معلوم ہوتا ہے۔ یہ زمان بظاہر ماضی، مستقبل اور حال میں تقسیم ہوتا ہوا نظر آتا ہے۔ آئندہ کا موضوعِ سخن یہی امر ہو گا۔

کتابیات

۱۔ تہافت التہافہ۔ انگریزی ترجمہ زمین خان ڈاں برگ (آکسفورڈ، ۱۹۵۴ء) ص ۴۸، ۲۴۲

۲۔ ایضاً

۳۔ ابو محمد علی بن احمد بن حزم۔ کتاب الملل والنحل، جلد اوّل مصر ص ۱۸

۴۔ ایضاً

۵۔ ایضاً۔ ص ۲۳

۶۔ ایضاً۔ ص ۲۸

۷۔ ایضاً۔ ص ۲۶

۸۔ ایضاً۔ ص ۲۷

۹۔ ایضاً۔ ص ۲۷ تا ۲۸

۱۰۔ ایضاً۔

۱۱۔ غزالی، تہافت الفلاسفہ، انگریزی ترجمہ صبیح احمد کمالی۔ ص ۳۶

۱۲۔ ابنِ رشد۔ کتاب السماء الطبیعی، (حیدر آباد، ۱۳۶۶ھ) ص ۴۱

۱۳۔ ابنِ رشد۔ تہافت التہافہ۔ ص ۸۸، نیز ص ۱۳۶

۱۴۔ ابنِ حزم، الملل والنحل ص ۲۷

۱۵۔ ایضاً

۱۶۔ ایضاً

۱۷۔ ایضاً

۱۸۔ ایضاً

۱۹۔ ایضاً۔ ص ۲۹

۲۰۔ ایضاً۔ ص ۲۹۔ ۳۰

۲۱۔ ایضاً

۲۲۔ ایضاً

۲۳۔ ایضاً، ص ۳۱

۲۴۔ ایضاً۔

۲۵۔ ایضاً، ص ۳۲

۲۶۔ ایضاً

۲۷۔ ایضاً

۲۸۔ ایضاً

۲۹۔ ایضاً، ص ۳۳

۳۰۔ ایضاً

۳۱۔ ایضاً

۳۲۔ ایضاً، ص ۳۳

۳۳۔ ایضاً، ص ۳۴

۳۴۔ ایضاً، ص ۳۵

۳۵۔ ایضاً

۳۶۔ ایضاً، ص ۳۶

۳۷۔ ایضاً، ص ۳۰

۳۸۔ ایضاً، ص ۳۶۔۳۷

۳۹۔ ایضاً

۴۰۔ ایضاً

۴۱۔ یہ تشریحات کسی بھی فلسفہ ریاضیات اور اس کی تاریخ کے بارے میں معیاری کتاب میں مل سکتی ہیں۔ بطورِ خاص حوالوں کی ضرورت نہیں ہے۔ ویسے کارل جی ہمپل کا مقالہ ۔ ریاضیاتی صداقت کی ماہیت جو فلاسفی آف میتھمیٹکس مرتبہ بیناکراف و پٹنم (آکسفورڈ ۱۹۶۴ء) ص ۳۷۰ سے دیکھا جا سکتا ہے۔

۴۲۔ برٹرنڈرسل ’ انٹروڈکشن ٹو میتھمیٹیکل فلاسفی ‘ (نیو یارک، ۱۹۱۹ء) ص ۱، علاوہ ازیں مصنّف موصوف کی مشہور ”ہسٹری آف ویسٹرن فلاسفی“ کا آخری باب دیکھا جا سکتا ہے۔

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

۴۳۔ علامہ اقبال، 'ری کنسٹرکشن آف ریلیجیس تھاٹ' (شیخ اشرف، لاہور) ص ۷۰۔

۴۴۔ ایضاً ص ۷۰، و مابعد

۴۵۔ مکتوب کا حوالہ راقم الحروف سے گم ہو گیا۔

۴۶۔ ان کا تعلق بنیادی طور پر غزالوی فکر سے ہے اس لیے کہ مقرون اشیا کا علم محاکاتی جوابی نوعیت کا خود علم ہے۔ غزالی کے ہاں ان کی فکر کا بنیادی عنصر ہے اور اسی کی بنا پر خلاء بند تعلق کے علم مقرون کے ممکن ہونے کے لیے انہوں نے زمان الٰہی و مکانِ الٰہی کا نظریہ پیش کیا۔ یہ پیشکش غزالی اور اشعریت کے مقابلے میں نئی چیز تھی۔ اس کو ہم نے غزالویت اور اشعریت سے تصادم و بغاوت کا نام دیا۔

۴۷۔ اشعریت کے حوالوں کے لیے: ابوالحسن اشعری، رسالہ استحسان الخوض فی العلم الکلام (انگریزی ترجمہ میکارتھی (بیروت، ۱۹۵۳ء)؛ ابنِ حزم، الملل والنحل جلد اوّل میں ابوبکر باقلانی سے زیرِ عنوان عقائد قرامتیہ سے اقتباس کہ کوئی عرض کسی دو لمحات تک بھی باقی نہیں رہتا۔ نیز اے گارڈٹ، انٹروڈکشن آ لا تھیالوجیس مسلمان (پیرس ۱۹۴۸ء) ص ۶۰-۶۲، اور ص ۵۴۱ و مابعد۔ علاوہ ازیں اقبال کی تشکیلِ جدید میں بھی۔

۴۸۔ ابوالمعالی الہمدانی، غایت الامکان فی درایت المکان، فصلِ زماں۔

۴۹۔ تشکیلِ جدید کے تیسرے اور چوتھے لیکچرز میں اس مضمون کا تفصیلی بیان ہے۔ اصل یہ ہے کہ عین اور وجود کی دوئیت نیز عین (ثبوت) کی وجود پر اولیت کے خلاف تحریک مغربی فلسفے میں بہت زور و شور سے شیلنگ اور ہیگل کے عہد سے شروع ہو چکی تھیں۔ عینیت کے خلاف خود ہیگل کے بیانات 'سائنس آف لاجک' میں بھی جوابی طرز میں بہت نادر اور تازہ ہیں۔ انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں ادبیات اور فلسفے میں یہ بہت مشہور رجحانات بن گئی تھی۔ ایکسپریشنزم (اظہاریت)، آئیڈیل ازم (تصوریت) نیز ارادیت (وولنٹرزم) مابعد برگسانیت وغیرہ اور پھر وجودیت میں وجود کو عین پر تقدم حاصل ہے۔ اقبال اسی مغربی ادبیات کے نمائندے کی حیثیت سے آئے ہیں اور اس لیے وہ یہ کہنے کے قابل ہیں کہ زمان و مکان میں نمود (خلق ہونے) سے پیشتر کوئی انسان، کسی عنوان موجود نہیں ہوتا۔ ان کو یہ جان کر بے حد خوشی ہوئی کہ مسلم فکر کے بعض اہم ستون وجود کے تقدم کے قائل تھے۔ اگرچہ مسلم کلچر کے بہت بڑے حصے پر

علما عینیت ہی کی چھاپ تھی ۔ مگر بنیادی اسلامی فطرت عینیت کے خلاف تھی۔

۴۹۔ الملل والنحل ۔ ص ۴۱

۵۰۔ ان السمٰوٰت والارض کانتا رتقاً

---

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