اسلامی کونیاتی وجدان میں زمانِ حادث اور تصوّرِ لامتناہیت

عبدالحمید کمالی

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

حکمائے اسلام اور حضرات صوفیہ کو زمانے کے مسئلے سے بڑی دلچسپی تھی، کچھ تو اس لیے کہ قرآن پاک نے اختلاف لیل و نہار کا شمار اہم ترین آیاتِ الٰہیہ میں کیا ہے اور کچھ اس لیے کہ حضور رسالت مآب صلعم نے دہر کو ذاتِ الٰہیہ کا مرادف ٹھہرایا۔ آپؐ کا یہ ارشاد جس مشہور حدیث میں نقل ہوا، اس کی طرف ہم اس سے پہلے اشارہ کر آئے ہیں۔ غالباً یہی وجہ تھی کہ بعض اکابر صوفیہ نے لفظ دہر سے طرح طرح کے صوفیانہ نکات پیدا کیے۔ ابن عربی کہتے ہیں کہ دہر اللہ تعالیٰ کے اسمائے حسنیٰ میں سے ہے اور ایسے ہی رازی نے بھی تفسیر قرآن میں لکھا ہے کہ بعض صوفی بزرگوں نے انھیں لفظ دہر، دیہور یا دیہار کے ورد کی تلقین کی تھی۔

(علامہ اقبال)

www.IqbalCyberLibrary.net ©2002-2006

اب تک کے تاملات و مباحث سے اس امر کی طرف واضح اشارہ ملتا ہے کہ زمان و مکاں دونوں واقعات کی ترتیب سے ہویدا ہیں۔ واقعات کا اس طرح وقوع پذیر ہونا کہ وہ ہم عصر ہوں، بالفاظ دیگر، ایک ساتھ موجود ہوں تو یہ ان کی مکانی ترتیب ہے۔ ہم اس کو ترتیبِ قار کہہ سکتے ہیں۔ اسی طرح جب واقعات اس طرح وجود میں آئیں کہ ان کا ایک زمرہ آئے اور جائے تو دوسرا آئے اور جائے تب یہ ترتیب غیر قار ہے۔ ترتیب زمانی و زمانے اسی کا نام ہے۔ مگر بات یہاں پر ہی ختم نہیں ہو جاتی۔ غیر قار ہونا ہی زمانے کی دلیل نہیں۔ جب تک واقعات کے ان زمروں میں علت و معلول، سبب اور نتیجہ کا علاقہ نہ ہو، اس کو زمانی علاقہ میں مربوط نہیں کیا جا سکتا اس لیے زمان اپنی حقیقت میں علت و معلول، سبب و نتیجہ کا سلسلہ غیر قار ہے۔

سوال یہ ہے کہ کیا اس سلسلے کو چھوٹے چھوٹے حصوں میں بانٹا جا سکتا ہے؟ اس سوال میں بنیادی مفروضہ کسی تقسیم کرنے والے یا بانٹنے والے کا وجود ہے۔ اسباب اور نتائج کی ایک رو جاری ہے تشبیہاً یہ ایک سیل ہے (ہر تشبیہ صرف ایک حد تک صحیح ہے) جب کوئی تقسیم کرنے والا اس سیلِ رواں کو تقسیم کرتا ہے تو اس کا، اس طرح، اجزا میں بانٹنا محض ایک ذہنی عمل ہو جاتا ہے اور اس طرح کا ہر ذہنی عمل کسی نہ کسی قسم کی اس کی اپنی (عملی یا نظری) غرض سے وابستہ ہوتا ہے اس لیے زمانہ کی ایک سے زیادہ نوعیتوں کی تقسیم ممکن ہے اور ہر نوع تقسیم کسی نہ کسی ادنیٰ یا اعلیٰ قدر یا مقصد کی مظہر ہو سکتی ہے۔ تاہم اس موضوع پر ہم بعد میں غور کریں گے پہلے ہم اس اساسی حقیقت پر غور کریں کہ اصلاً اگر زمانہ کی تقسیم یا تار کی کوئی اپنی ذاتی تقسیم پذیری یا امتیازی نشان زدگی ممکن ہے تو وہ اس کی اپنی ذاتی اکائیوں پر مشتمل ہو

گی۔ چنانچہ سبب حاضر (خواہ اسکو زمرۂ واقعات ہی کہا جائے) ایک اکائی ہے اور نتیجہ دوسری اکائی ہے یہ نتیجہ سبب بنتا ہے جس کے بعد ایک اور نتیجہ نکلتا ہے۔ عالم واقعات میں یہ تیسری اکائی ہے۔ وقس علیٰ ہذا ان وجودیاتی اکائیوں سے زمانہ (یعنی زمانِ حادث) سے مراد لیا جاسکتا ہے۔ پھر ان میں سے ہر اکائی کو اصطلاحاً ایک آن کہا جاسکتا ہے۔ چنانچہ زمانہ کی یہ تعریف ممکن ہے کہ زمانہ سلسلۂ آنات ہے۔ حیثیتِ زمانی میں اہم ترین بات تو یہی ہے کہ ہر آن زمانہ کے اندر ہی پائی جاتی ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ کوئی آن ایسی نہیں جو اس سے باہر ہو۔ —————————— دوسری بات یہ ہے کہ کوئی آن ایسی نہیں جو پچھلی آن کا نتیجہ نہ ہو اور اگلی آن کا سبب بنے بغیر موجود ہو۔ ہاں آنِ اوّل وہ ہے جس کے بعد ہی دیگر آنات کا وجود ہے اور آنِ آخر وہ ہے جس سے پیشتر ان آنات کا وجود ہے اس طرح زمانہ حقیقی کی ہر آن حقیقتاً موجود ہوتی ہے اور اپنا ذاتی وجود رکھتی ہے۔ ذات عالم کا کام تو محض اس کا گواہ بننا اور شاہد ہونا ہے۔ یہ خود مشاہدہ یا ملاحظہ کی پیداوار نہیں ہوتی۔

اب ذرا ایک شخص کی زندگی پر غور کیا جائے۔ اوّل تا آخر اس کا وجود آناتِ غیر قار پر مشتمل ہوتا ہے اس کی زندگی کے ابتدائی واقعات آئندہ کے واقعات کا سبب بنتے ہیں اور آخر تک یہ سلسلہ چلتا رہتا ہے اس کی سوانح حیات اس سلسلۂ آنات کی ترقیم ہے۔ یہ اس شخص کا حقیقی زمانہ تھا جو کسی اور شخص کا نہیں ہوسکتا تھا۔ یہی حال ایک قوم اور اس کی سوانح حیات کا ہے۔ ہر قوم کا اپنا زمانہ اور اس کے آنات ہوتے ہیں۔ پھر قوم سے بڑھ کر خود عالم انسانی کی بات آجاتی ہے۔ آدمِ اوّل سے لے کر آدمِ آخر تک جو کچھ اسباب و علل اور معلول و نتائج انسانی حادثات کی شکل میں گزرے ہیں، وہ آنات عالم انسانی ہیں یہی بنی نوعِ انسان کا زمانِ حادث ہیں۔

اسی اصول پر تمام عالم طبعی کے زمانِ حقیقی کو رقم کیا جاسکتا ہے۔ یہاں جو بات قابل ذکر ہے وہ یہ ہے کہ زمان کی اس تفصیل میں کسی گھڑیال سے مدد نہیں لی گئی کسی زمانہ کے طوالن کو ناپنے کے لیے کوئی (خارجی) پیمانہ ضروری محسوس نہیں ہوا۔ چنانچہ سبب اور نتیجہ یا علت و معلول کے معقولات ہی زمانہ کی شرح و بسط کے لیے کافی ثابت ہوتے ہیں۔ اسباب اور نتائج کا یہ سلسلۂ غیر قار جتنا دراز ہے، وہی اس زمانہ کا طوالن ہے۔

پوچھا جاسکتا ہے کہ ایک شخص کی زندگی دوسرے کے مقابلہ میں کتنی طویل ہے۔ سو اس کا جواب یہ ہے کہ شخص مذکورہ کی زندگی کے آنات کا دوسرے شخص کی آناتِ زندگی سے موازنہ کیا جائے جس شخص کے آنات زیادہ ہوں گے اس کی زندگی طویل تر ہوگی۔ ہوسکتا ہے کہ گھڑیال (یعنی کسی خارجی مقیاس الوقت)

سے ایک شخص کی زندگی نوّے سال معلوم ہو اور دوسرے شخص کی زندگی محض ساٹھ برس، مگر جس شخص کی زندگی نوّے سال دکھائی دیتی ہے، اس کے آناتِ زندگی اس شخص کے مقابلے میں کہیں کمتر ہوں جس کی زندگی محض ساٹھ سال دکھائی دی۔ یہ آناتِ حقیقی ہی ان کی زندگیوں اور ان کے حقیقی زمانہ کے طولان کو ظاہر کرتے ہیں؛ لہٰذا کسی بیرونی، مصنوعی یا اختراعی مقیاس الوقت کی ضرورت نہیں۔ اس بات کو ہم یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ ہر شخص کا اعمال نامہ اس کی زندگی کی طوالت کا مظہر ہوتا ہے۔

ہر آنِ حقیقی ایک ناقابلِ تقسیم وحدت ہوتی ہے۔ یہ وہ ہے جو پہلے نہیں تھی؛ چنانچہ ہر آن ایک نشاۃِ نَو ہے، ایک حادثۂ تازہ۔

فخرالدین رازی (متوفی ۶۰۶ھ) نے اپنی معرکۃ الآرا تصنیف مباحثِ مشرقیہ میں اس مسئلہ پر دُور رس بحث کی ہے جس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ یونانی منطق و مابعد الطبیعیات کی گرفت میں یہ حقیقت آنات نہیں آسکتی۔ اس ہیلانیائی روایتِ فکر کے بنیادی مقولات "بالقوا" اور "بالفعل" ہیں اور حرکت بالقوا سے بالفعل ہونا ہے۔ ان معقولات اور ان سے وابستہ نظریہ حرکت کی تنگ نائے میں زمانِ حقیقی اور سیل آنات نہیں آسکتے۔

رازی نے یہ سوال اٹھایا کہ جب کوئی شے نشاۃ پذیر ہوتی ہے تو کیا وہ بالقوا سے بالفعل ہوتی ہے؟[1] اس طرح کا سوال اٹھانا ہی اس فکری روایت، میراثِ یونان اور ہیلانیت سے بھرپور بغاوت کا نشان ہے۔ یہ غیر ہیلانیائی سوال اس وجدان کا ایک مرتبہ پھر اظہار تھا جو روحِ اسلام سے قریب تر ہے اور جس پر صدیوں سے یونانی تخیلات و استعارات کے پرت کے پرت جم چکے تھے۔

بالقوا اور بالفعل ایسے معقولات ہیں جن سے حرکت کی ایک ہی نوع متشکل ہوتی ہے اور وہ ایسی ہے کہ زمانِ حقیقی کو گرفت میں لانے سے معذور ہے۔ اس میں یوں ہے کہ جو کچھ بالقوا موجود تھا، وہ بالفعل موجود ہو گیا اور اس طرح سے ہر حرکت گویا پہلے سے مقدر و متعین تھی۔

رازی کہتے ہیں:

> "متکلمین کا اس پر اجماع (معلوم ہوتا) ہے کہ حرکت بالقوا سے بالفعل ہونے کا نام ہے مگر مجھے اس بات میں تردد ہے۔"[2]

وہ حرکت کے اس تصور کی بالکل نفی کرتے ہیں۔ ان کے نظریے کے مطابق جب کسی شے میں کوئی تغیر واقع ہوتا ہے تو اس میں یا تو کچھ اضافہ ہوتا ہے یا فساد۔ اگر اس میں کچھ کمی یا بیشی نہیں ہوئی تو وہ آنِ حاضر میں ایسی ہی ہے جیسی کہ وہ آنِ گزشتہ میں تھی۔ لیکن اگر اس میں اس طرح تغیر ہوا کہ کوئی نشاۃ تو ہوئی

ہے تو،

"اس کا مطلب یہ ہے کہ اب سے پہلے یہ نشاۃِ نو لا موجود تھی۔ ایسی شے جو پہلے نہیں تھی اور اب ہے، اسی کو کہتے ہیں، اس کی براعت ہوتی ہے۔ یعنی وہ (تازہ بہ تازہ) وجود میں آئی ہے۔"[۳]

رازی اس کے بعد یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اس وجود نو کا غیر منقسم الاجزاء ہونا ضروری ہے۔

"اگر صورت اس کے برخلاف ہو کہ کچھ تو اس کا نمود ہو اور کچھ کا نہ ہو تو اس کو نمود نہیں کہا جا سکے گا۔"

اس لیے اگر کسی نمود نو کو منقسم الاجزاء سمجھا جائے تو وہ وجود میں آئی ہی نہیں۔ رازی اس استدلال سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ وہ سب کچھ جو کسی آن میں نشاۃ پذیر ہوتا ہے، پچھلی آنوں سے مختلف ہوتا ہے۔ اور ایک آن نشاۃ پذیر ہوتا ہے۔ اس طرح اس کی نمود میں وقت نہیں لگتا۔

"جو کچھ نمودار ہوا ہا تو اس آنِ واحد میں نمود پذیر ہوا یا نہیں ہوا۔ اگر اس آن واحد میں نمودار نہیں ہوا تو اس کی نمود بعد میں ہوتی ہے۔"[۳۴]

ان کا دوسرا استدلال یہ ہے کہ جس میں انہوں نے "بالقوائیت" اور بالفعلیت کے مفہومات کی بے معنویت واضح کی ہے۔ جو بھی وقوعہ وجود پذیر ہوا تو وہ دو میں سے ایک حال سے خالی نہیں تھا۔ اس کا کچھ حصہ بالقوائیت میں تھا یا نہیں تھا۔ اگر وہ بالقوائیت میں تھا تو کچھ وقوع پذیر ہوا، وہ یا بعض بالقوائیت تھا یا نہیں تھا۔ پہلی صورت محال ہے (کہ ایک شے بالقوا بھی ہو اور بالفعل بھی ہو) اس لیے جو معرض وجود میں آیا وہ فی الفور وجود میں آیا، تمام کا تمام ایک ساتھ وجود پذیر ہوا۔ چنانچہ جو وجود پذیر نہیں ہوا، وہ پورا کا پورا عدم واقعہ ہے اور قطعاً "لا موجود" ہے۔ اس استدلال سے وجود بالقوا اور وجود بالفعل جیسے تخیلات کی بیخ کنی ہوتی ہے۔

رازی کہتے ہیں:

"ایک ہی حیثیت رکھنے والی نمود کے لیے یہ ناممکن ہے کہ وہ نمود میں آئے اور ایک امر واحد میں وجود میں نہ آئے۔"[۳۵]

اور یہ وجود میں آنا فی الفور ہوں جیسے پلک جھپکتے ہیں۔

ہاں اگر کوئی ایسی شے ہو جو وجود مرکب ہو تو تب کہا جا سکتا ہے کہ وہ تدریجاً وجود میں آئی اس کی صورت یہ ہوگی کہ اس کے اجزائے وجود کچھ کے بعد کچھ نمودار ہوتے۔ اصل بات یہ ہے کہ اس کا ہر

جزو ایک وجودِ بسیط ہے جو فوراً ہی تمام کا تمام وجود میں آتا ہے اور جو کچھ وجود میں نہیں آیا، وہ حقیقتاً لاموجود ہی ہے۔ یہ ہے میری رائے اس مسئلہ پر۔"

رازی کے اس بیان کی شرح یوں ہے کہ بے شمار اشیا ایسی ہیں جن کو ہمارا مشاہدہ امرِ واحد کی حیثیت سے لیتا ہے مگر ان میں سے کوئی بھی امرِ واحد نہیں ہوا کرتی۔ دراصل وہ اشیاء اسمائے اجتماعی کی مصداق ہوا کرتی ہیں۔ وہ کچھ نہیں ہوتیں مگر مجموعہ، بہت سی بسیط اشیاء (جن کو عرفِ عام میں اجزاء کہا جاتا ہے) کا مجموعہ ہوتی ہیں۔ یہ بسیط اشیاء ناقابلِ تقسیم موجودات ہوتی ہیں اور جب وہ نمود پذیر ہوتی ہیں تو تدریجی نمود کی محتاج نہیں ہوتیں۔ جب بھی وجود میں آتی ہیں، یک جست وجود میں آتی ہیں۔ اس لیے قطعاً ان کی نمود میں وقت لگتا ہی نہیں۔ دوسرا نکتہ جو انہوں نے واضح کیا، وہ یہ تھا کہ وجود میں آنے سے پیشتر یہ ناقابلِ تقسیم موجودات کہیں بھی نہیں ہوتے، بالکل غیر موجود ہوتے ہیں۔ ان کی خفتہ یا خوابیدہ حالت فرض نہیں کی جا سکتی۔ اس لیے ہر وجودِ واحدہ (بسیط) کا وجود میں آنا ایک ابداء ہے، خلقتِ تازہ۔ چنانچہ اس کا اس طرح وجود میں آنا اور اس کی حدوث یا ابتداء دونوں بالکل ایک سی امر ہیں اور بالکل ہی نیا پن ہیں۔

رازی اس طرح ارتقائے بارز (ارتقائے تخلیقی اور امرجنٹ اوبیوشن) کی کامیاب پیش بینی کرتے ہیں اور اپنے اس نظریہ میں انہوں نے قبل مقدر کا گویا ابطال کیا۔ یعنی جو موجود نہیں ہے، وہ کہیں موجود نہیں ہے۔ جو کچھ دنیا میں آتا ہے وہ بالکل نیا ہوتا ہے۔ رازی کا یہ ادعا ہی غیر روایتی، غیر مجوسی اور غیر ہیلانیاتی ہے جو ان کو مفکرین میں اعلیٰ مقام دلانے کے لیے کافی ہے۔ بہرحال سردست ہماری توجہ کا مرکز آن کا مسئلہ ہے۔

رازی کا یہ کہنا کہ وقوعہ واحدہ کی نمود میں کوئی وقت صرف نہیں ہوتا، محلِ نظر ہے۔ اگر ہم وقت سے مراد کوئی بیرونی مقیاس حرکت مراد لیں تو ہو سکتا ہے کہ ان کا بیان صحیح ہو اور وہ نمود پذیری اس کی گرفت سے ماورئی ہو۔

لیکن ہم غور کریں تو یہ بات بدیہی معلوم ہوتی ہے کہ جب کوئی شئے نمودار ہوتی ہے یعنی موجوداتِ بسیط میں سے کسی کا اضافہ ہوتا ہے تو یہ خود ان موجودات کی آنات میں ایک نئی آن کا اضافہ ہے۔ چنانچہ ہر بروز ایک آن ہے۔ وہ آنِ واحد ہے جو نمودار ہوئی ہے۔ وہ آنِ واحد اور وجود وقوعہ نمود میں آیا دراصل عینِ یک دگر ہیں۔ اس طرح زمانہ کی آنات میں اضافہ ہوتا جاتا ہے اور آنات میں یہ اضافہ حقیقت نو میں اضافہ ہے جس کو ناپنے کے لیے کسی بیرونی مقدار حرکت کی ضرورت نہیں ہے۔ یہی زمانہ کا آگے بڑھنا ہے۔ اس طرح زمانہ کوئی امرِ وہمی یا انتزاعی نہیں ہے۔ آنِ نو اور بروزِ نو ایک ہی امر ہیں اور یہی

مقرونِ زمان کی تشکیل کرتے ہیں۔

واضح ہو کہ ہمیں تین طرح کی چیزوں سے واسطہ پڑتا ہے۔ امورِ حقیقی، امورِ ذہنی یا وہمی اور امورِ انتزاعی۔ امورِ حقیقی تو عالمِ حقیقت میں موجود ہوتے ہیں۔ امورِ ذہنی یا وہمی وہ ہیں جو ہمارے ذہن کی (کسی نہ کسی وجہ سے) اختراعات ہیں، وہ ہمارے ذہن میں ہوتے ہیں، خارج میں موجود نہیں ہوتے۔ اور امورِ انتزاعی وہ ہیں جو امورِ مشاہدہ سے ہمارا ذہن بطورِ استنتاج (نتیجہ) اخذ کرتا ہے۔ ان امتیازات کے بیان کے بعد زمان کے بارے میں یہ حکم لگایا جا سکتا ہے کہ مقرونِ زمان امورِ حقیقیہ میں سے ہے۔

فخر الدین رازی کے اس نظریہ سے کہ جب بھی کوئی نمود ہوتی ہے کوئی وقت نہیں لیتی۔ تمام سلسلہ ہائے بلاعت و برودتِ وقت ناآشنا بن جاتے ہیں۔ اس صورت میں زمان یا وقت امرِ وہمی بن جاتا ہے یا زیادہ سے زیادہ امرِ انتزاعی۔ مگر جیسا کہ ہماری وضاحتوں سے ظاہر ہوتا ہے، یہ اس صورت میں ہے جب ہم خود وقت کا کوئی وہمی یا اختراعی پیمانہ خارج سے سلسلۂ بروز پر عائد کریں ورنہ حقیقت تو یہ ہے کہ یہ تمام سلسلہ ہائے بلاعت و تخلیق ابداع و ایجاد جس کی ہر کڑی کے بعد دوسری کڑی اور ہر حادث کے بعد دوسرا حادث ہے خود ہی عینی وقت و زمان ہے۔ اس کا ہر بروز تو ایک نئی آن ہے جس کے ذریعہ یہ آگے بڑھتا ہے اپنے اندرون میں یہ سلسلہ ہائے نو بہ نو سلسلۂ آنات ہے جو حقیقتِ خارجی و مقرون ہے۔ چنانچہ وقت و زمان کسی طور امورِ وہمیہ یا انتزاعیہ نہیں ہیں۔ یہ زمانِ حادث ہے جس کی ہر آن اس کی ٹھوس اور مقرون اکائی ہے اور ایک آن کے بعد دوسری آن کا نمود زمانے کا آگے بڑھنا ہے۔ یہی حرکتِ زماں ہے۔

زمانے کا ہر ادراک آنِ حاضر کا ادراک ہے۔ آنِ حاضر کے محیط میں تمام موجوداتِ وقت حاضر ہیں اس کے محیط کی بحث تو اگلے موقعوں کے لیے اٹھا رکھی جائے تو مناسب ہے۔ یہاں صرف اس کی گیرائی پر بحث ہوگی۔

چنانچہ اس کو ذرا اپنی زندگی کے حوالے سے جاننے کی کوشش کی جائے۔ ہم نے اپنے آپ کو جب بھی پایا، آنِ حاضر ہی میں پایا اور یہی آنِ حاضر آگے بڑھتی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ یوں لگتا ہے کہ سارا زمانہ اسی آنِ حاضر کا آگے بڑھنا ہے۔ یہی ہے جو حرکت میں ہے اور اس کا خطِ حرکتِ زماں متشکل نظر آتا ہے۔ اسی لیے اس کو آنِ سیال بھی کہتے ہیں۔ تمام آناتِ گزشتہ اسی آنِ سیال کی راہ کا گوشوارہ اور اس کے سفر کی ترسیم ہے اور بس۔ اس آن کے بارے میں مختلف خیال آرائیاں کی جا سکتی ہیں۔

ایک تو یہ کہ وہ ایک ہی آن ہے۔ آنِ سیال جو اپنی 'حرکیت' کی وجہ سے ایک طولان یعنی زمانہ نظر آتی ہے۔ چنانچہ محسوس ہونے والا تمام زمانِ حادث صرف آنِ سیال کی عکس بندی ہے۔ اس لیے امرِ حقیقی

آنِ سیال ہے اور امرِ شاہدہ طولانی زماں ہے جو خارج میں موجود نہیں۔ یہ بات اس مثال سے بہت خوبی سے سمجھ میں آسکتی ہے کہ ایک روشن شہابیہ ہے جو دور تک آسمان پر لکیر ڈالتا ہوا نظر آتا ہے۔ یا پھر ہماری آتش بازی میں ایک جلتا سلگتا انگارا ہے، جب تیزی سے گردش میں آئے تو ایک تیز روشن لکیر یا گھیرا سا نظر پڑتا ہے۔ مگر حقیقت میں موجود تو سلگتا چھوٹا سا انگارا ہے، نہ کہ روشن گھیرا یا لمبی لکیر۔ آنِ سیال بھی محض ایک نقطۂ منورہ ہے جو حرکت میں ہونے کے سبب ایک طویل سے طویل تر زمانہ نظر آتا ہے، صرف ایک نقطہ ہی اور وہی نقطہ اس تمام طولان میں ہے جس کا وجود صرف مشاہدہ میں ہے حقیقت میں نہیں۔ چنانچہ اصل واقعہ یہ ہے کہ جو تھا وہ ہے اور جو تھا وہی ہوگا بھی، ایک عینیت واحدہ۔ دوام محرف وہ آنِ سیال کو حاصل ہے اور اس کے ماقبل کو۔ آنِ سیال اور اس کے ماقبل کے سوا کچھ تھا نہ کچھ ہے اور نہ کچھ ہوگا۔ باقی جو کچھ ہے، وہ فریبِ نظر ہے یا التباسِ محض۔

تشکیلِ جدید میں اقبال نے بھی ایک مقام پر قریب قریب ایسی ہی بات کہی ہے:

"باری تعالیٰ کا خلاق عمل کرداً وہ ایک چشم زدن (یا اس سے بھی کم) ہے خارجاً یعنی (ہمارے) تعقل میں ہزاروں سال پر پھیلی ہوئی یہ کائنات نظر آتا ہے۔"

ہم اس قسم کے بیان کے مضمرات کا کسی قدر تفصیل سے جائزہ لیں گے۔ یہ تمام عالمِ خارجی جس میں ہم موجود ہیں، کروڑوں اربوں سال سے ہے۔ اگر یہ سب کچھ تمام کائنات اپنے کروڑوں اربوں سالوں کے ساتھ خداوند کے ناقابلِ تقسیم واحد خلاق عمل ہیں (اپنی حقیقت میں) پلک جھپکنے یا اس سے بھی کم میں ہے تو یہ جنابِ باری کی آنِ واحد ہے کہ جو کچھ کائنات میں گزرا اور گزرنے والا ہے، سب سحابیوں کے کہکشاں بننے تک اور کہکشاؤں سے اجرام تاریک ہونے تک وہ سب کا سب اسی آنِ حقیقتی میں موجود و مندرج ہے۔ دراصل یہی نظریۂ قدر مقدر ہے۔ تمام تاریخِ عالم صرف امر اور اکی قرار پاتی ہے اور پہلے سے موجود ہے مگر وہ ہمیں شمار میں نہ آنے کو قنوں سے بکرن مسلسل اور اس کا زمانِ حادث نظر آتی ہے۔

اس کے جواب میں، ابنِ حزم کا ہمزبان ہو کر ہم کہہ سکتے ہیں کہ کائنات محض ایک اسمِ اجتماعی ہے کوئی شئے واحد نہیں، منفرد اور واحد و احد اشیاء، نیز واقعات بے حد و حساب ہیں۔ یہ کائنات ان سب پر اجتماعاً یا اجمالاً بولا جانے والا نام ہے، اس سے زیادہ نہیں۔ ہم اس ضمن میں قرآن حکیم کا حوالہ دیتے ہیں جس میں صاف صاف، ایک سے زیادہ مقامات پر، کہا گیا ہے کہ جب باری تعالیٰ کسی چیز کا ارادہ فرماتا ہے تو اس کو کہتا ہے "کُن" اور وہ ہو جاتی ہے۔ اس طرح کائنات ہرگز خداوند کے واحد امر کن کی مظہر نہیں۔ اس لیے قرآن حکیم کے نقطۂ نظر سے قبل مقدر کے نظریے کا، اس کے ہونے والے واقعات

حوادث اور برزر پر اطلاق نہیں ہوتا۔ خیر، اس بحث کو یہیں چھوڑیے۔

اگر آنِ سیال کے سوا کچھ موجود نہیں تو مطلب یہ ہے کہ اس آن اور اس کے مافیہ کے علاوہ کچھ موجود نہیں، وہی مدام ہے۔ اس لیے ماضی حال اور مستقبل ایک عینیت ہی ہیں محض امورِ وہمیہ یا انتزاعیہ۔ اپنے مرتبہ میں آنِ سیال حقیقت اور باقی سب، اپنے مرتبہ میں، واہمہ۔ اس تشریح میں بہت سے حقائق کی جو بیخ کنی ہوتی ہے۔ وہ تو صاف ظاہر ہے مگر اس کے سارے طلسم کا اصل بھید یہ ہے کہ خود حرکت کی، اس میں تشریح نہیں ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ آنِ سیال حرکت میں ہے تو اس سے کیا مراد ہے؟

اس سے ایک مراد تو یہ ہو سکتی ہے کہ خود حرکت کا تصور آنِ سیال کے لیے استعارۃً استعمال ہوا ہے۔ اصلاً آنِ حاضر کے علاوہ زمانہ میں کچھ موجود نہیں۔ اس میں سیلانیت تو صرف، اس امرِ واقعی کا پرتو ہے کہ عالم کی اشیائے حوادث وجود میں آتی اور گزر جاتی ہیں۔ تعاقب و توارث اور تولید و تہلیک صرف حادثات میں جاری ہے۔ آنِ حاضر ان سب پر محیط ہے۔ واقعات کا یہ گزران آنِ حاضر کو، جو خود دائم و قائم، ہر حرکت سے بالاتر اور تغیر و تبدل سے نا آشنا ہے توہم میں آنِ سیال بنا کر دکھاتا ہے جس سے زمانِ حادث کی ترسیم وجود میں آتی ہے۔ اس خیال آرائی میں آنِ سیال تمام حادثات اور وقوعات سے ممیز موجود ہے۔ اور ایک بالاتر سطح پر ہے۔ وہ ایک ذاتِ شاہد و عارف کے مقام پر ہے۔ خود واقعات کے بننے بگڑنے میں اس کا کوئی حصہ نہیں۔ اس میں صرف وقوف و ادراک ہے۔ یہ آنِ حاضر وہ ہے جو خود غیر متحرک ہے، مگر چیزیں اس کے سامنے سے یا نیچے سے گزر جاتی ہیں۔

اس آنِ حاضر میں واقعات کی آمد و رفت (یا گزران) کی مناسبت سے قیاسی نشانات و لمحات فرض کیے جا سکتے ہیں۔ چنانچہ ان قیاسی لمحوں، ساعتوں اور ایام وغیرہ کا تشخص رفتارِ واقعات کے ذریعہ سے قائم کیا جا سکتا ہے۔ مگر اس طرح سے ہم آنِ حاضر کے حوالے سے بات نہیں کرتے بلکہ خود واقعات و حادثات کا ایک دوسرے کے حوالے سے ایک خیالی وقت اور اس کا پیمانہ ایجاد کرتے ہیں اور آنِ حاضر ایک ایسا پل ٹھہرتا ہے جس کے نیچے سے واقعات کا دریا بہتا ہوا گزرتا رہتا ہے۔

اس خیال آرائی کو یہاں تک پہنچا کر ہم اب ایک دوسرے خیال کی طرف آتے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ خود واقعات کو اور یکے بعد دیگرے ہونے والے حوادث کو جیسا کہ اوپر کی مثال میں ہے ایک سیل یا بڑھتے ہوئے دریا سے تشبیہہ دیں اور پھر یہ کریں کہ آنِ حاضر کو اس میں ایک کشتی کے طور پر فرض کریں کہ دریائے حوادث میں اس کا سفینہ بالکل اگلی موج پر سوار ہے تو پھر یہ آنِ سیال وہ ہے جس کے آگے

بڑھنے سے واقعات رفت گزشت یا ماضی ہو جاتے ہیں اور آنے والے واقعات مستقبل ٹھہرتے ہیں۔ اس تمثیل میں سب سے زیادہ کلیدی نکتہ یہ ہے کہ سیلِ حوادث اور سفینۂ آنِ حاضر ایک ہی سطح پر ہیں۔ آنِ حاضر ان واقعات سے بالاتر نہیں۔ چونکہ حوادث ہی کی سطح پر اس کا وجود ہے اسی لیے اسی کے ماضی، حال اور مستقبل کا فرق قائم ہوتا ہے۔ مگر اس تمثیل کے استرداد کے لیے یہ کافی ہے کہ اس میں آنِ حاضر کا متحرک ہونا کچھ ذاتی حرکت کی وجہ سے نہیں ہے۔ اس میں سیالیت خود سیلِ حوادث کی وجہ سے آئی ہے۔ جبکہ زمان کی ماہیتِ ذات میں یہ شامل ہے کہ اس میں حرکیت ذاتی ہوتی ہے۔ زمان کی ہر آن اپنے آپ سے گزر جاتی ہے اور دوسری آن نمودار ہوتی ہے۔ اس لیے سیلِ زمان کا عین سیلِ حوادث اور خود سیلِ حوادث کو عین سیلِ زمان ہونا ضروری ہے۔

آناتِ زمان میں پھر آنِ سیال کیا ہے؟

اگر ہم آنِ سیال کے مسئلہ پر فخر الدین رازی کے خیالات کا یہاں جائزہ لیں تو مناسب ہوگا۔ وہ آنِ سیال کو حرکتِ مکانی کے حوالہ سے واضح کرتے ہیں۔ حرکت کو وہ ایک ایسا عرض قرار دیتے ہیں کہ ماہیتاً وہ ایک متوسطیت ہے جو مسافت کی ابتدا سے انتہا تک موجود رہتی ہے۔ اس عرض کا محل ایک آنِ سیال ہوتی ہے جو ان آنات کے گزران میں مستمر و مستقر رہتی ہے جو اس مسافت کی ابتدا سے لے کر انتہا تک کے واقعات و حوادث سے مملو و عبارت ہوتی ہے۔[9]

جس طرح طے مسافت میں رازی کے نظریہ کے مطابق گزرتے ہوئے آنات ہوتے ہیں اسی طرح گزرتے ہوئے حوادث بھی ہوتے ہیں مگر حوادث و آنات کے اس تمام گزران میں حرکت کی عددی وحدت برقرار رہتی ہے اور عددی وحدت کا یہ استقرار آنِ سیال کے ساتھ ہم موجود ہوتا ہے بلکہ خود اسی میں ہوتا ہے۔ رازی واضح کرتے ہیں:

> "کہ طے مسافت کے دوران جو متوسطیت ہوتی ہے۔ وہ اصل میں متحرک کی خصوصیت (یا عرض) بن جاتی ہے جو ایک خاص حالت (یعنی طے مسافت کی حالت) میں ہوتا ہے۔ چنانچہ اس کا تشخص ایک ایسے موضوع کی حیثیت سے ہوتا ہے جو اس حرکت کی عددی وحدت کا محمول ہو اور جو مسافت کی اول تا آخر تمام حدوں سے گزرتا ہے۔"[10]

رازی کی اس وضاحت میں دور رس تعمیمات کی بہت گنجائش ہے۔ مثلاً ہر حرکت (متحرک) کا اپنا آنِ سیال ہوتا ہے۔ دوسری تعمیم یہی کہ ہر منفرد و نشاۃ پذیر شے (مثلاً نباتات، حیوانات اور

انسان وغیرہ) کا اپنا منفرد آنِ سیال ہوتا ہے۔ جو اس کی اپنی ذات کے ساتھ عینیت رکھتا ہے۔ مگر ان تعبیرات اور ان کے مضمرات پر ہم آئندہ غور کریں گے کیونکہ خود رازی ان کی طرف آتے ہوئے معلوم نہیں ہوتے۔ ان کے فکری سانچوں کے ابعاد صرف مکان، حرکت (مکانی) مسافت نیز نشانات، حوادث، دورانِ مسافت پر مشتمل ہیں:

حرکت کے بارے میں وہ مزید لکھتے ہیں:

"جب کوئی شے متحرک ایک حد کو عبور کرتی ہے تو اس متوسطیت (یعنی حرکت) کا اس حد پر ہونا بھی فنا ہو جاتا ہے۔۔۔۔۔ اور جب تک یہ متوسطیت برقرار ہے۔۔۔۔۔ یہ حرکت بھی برقرار ہے اور اس کے حوادث (یعنی حدود) بھی فنا پذیر ہیں۔۔۔۔۔۔ حرکت اس طرح ایک ساتھ زمان (شماریاتی زمانِ حادث) اور ایک آن (آنِ حاضر یا سیال) میں ہوتی ہے، اس طریق پر جیسا ہم نے واضح کیا۔"

اس بیان سے رازی کا یہ موقف سامنے آتا ہے کہ جب تک حرکت موجود ہے وہ ابتدائے مسافت اور اس کی انتہا کے درمیان واقع ہے (اس طرح متوسطیت۔ ابتداء اور انتہاء کے دوران جو حوادث ہیں وہ محض فنا پذیر احوال ہیں جن کا نفسِ حرکت پر کوئی اثر نہیں پڑتا بلکہ وہ اس سے خارج ہیں۔ اور گزرتے ہوئے لمحات (آنات) سے وابستہ ہیں۔ حرکت کی وجود یاتی ماہیت گویا ان سے ممیز ہے چنانچہ حرکت لمحاتی حوادث کے یکے بعد دیگرے آمد و رفت، بود و نابود سے اپنا امتیازی وجود رکھتی ہے اور جب تک وہ موجود ہے، اس کی وجودیت ناقابلِ انفکاک ہوتی ہے۔ حرکت کے اس تصور میں گزرتے ہوئے لمحات والے زمان کا بنیادی حوالہ ہے جس کے دورانیہ میں حرکت (گویا متحرک) رہتی ہے جبکہ وجودِ حرکت بذاتِ خود آنِ سیال میں ہوتی ہے۔ اس لیے یہ ایک ساتھ شماریاتی زمان اور آنِ سیال میں ہوا کرتی ہے۔ یعنی آنِ سیال کی۔ اس بیان سے یہ خصوصیت واضح ہوتی ہے کہ وہ خود گزرتے لمحات میں مستمر ہے اور ان لمحات میں سے گزرتی ہوئی آگے بڑھتی ہے۔ جبکہ یہ لمحات اپنی اپنی جگہ پر بود سے نابود ہو کر ماضی بنتے چلے جاتے ہیں۔

یہاں پر یہ بات فراموش نہ کرنی چاہیئے کہ رازی کے ہاں حرکت کی دو واضح انواع ملتی ہیں، ایک حرکت نمو و تنبیت جس کا ذکر ہم نے سب سے پہلے کیا۔ اس کا ہر نمو یک جہت اور ماورائے وقت ہے گویا لاموجود سے موجود ہونے کے دوران جو حرکت ہے، وہ شماریاتی زماں میں نہیں آسکتی عزیز احمد نے اپنی دقیق تصنیف "ٹائم اینڈ کازالٹی" میں جہاں رازی کا حوالہ دیا ہے وہاں اسی

حرکت کو مکانی حرکت پر منطبق کیا ہے جو مناسب نہ تھا۔[14]

رازی کے ہاں مکانی حرکت میں، جیسا کہ ہم نے بالوضاحت اوپر کی سطروں میں بیان کیا، شمار یاتی زماں کا وجود اس کی شرائطِ ماہیت میں شامل ہے۔ وہ نفسِ حرکت کے ناقابل تقسیم ہونے کے بھی قائل ہیں اور اس کی عددی وحدت پر بھی زور دیتے ہیں۔

ملحاق شمار یاتی زماں کے اثبات کی، وہ بڑے شد و مد سے وکالت کرتے ہیں اور اس غرض سے وہ ان تمام نظریات کو مسترد کرتے ہیں جن سے اس زماں کی ماہیت تقویم وقوعات میں تحویل ہو جاتی ہے۔ ان کے تجزیہ کے مطابق اس قسم کی تقویم میں مرکزی تصور ہم وقوعیت کا ہوا کرتا ہے۔ اسی سے مابعد و ماقبل کے تصورات اخذ کیے جا سکتے ہیں۔ اس تقویم واقعات کے مطابق اگر یہ پوچھا جائے کہ فلاں واقعہ کب ہوا تو اس کب کا جواب اس طرح دیا جاتا ہے کہ وہ اس دوسرے واقعہ کے ساتھ ہوا یا اس سے قبل ہوا یا اس کے بعد ہوا۔ اس طرح سے اس تقویم کا سارا تانا بانا وقوعات کے ذریعہ بنا جاتا ہے اور مابعد و ماقبل و ماحاضر کا زنجیرہ تیار کیا جاتا ہے۔ رازی کہتے ہیں کہ یہ زمان نہیں ہے۔ ہم وقوعیت سے پیدا شدہ اضافتیں زماں ساز نہیں ہوا کرتیں۔

ان کا پہلا اعتراض ان نظریات پر یہ ہے کہ ایک وقت میں بہت سی ہم وقوعتیں ہو سکتی ہیں جبکہ ایک وقت میں بہت سے اوقات نہیں ہو سکتے[14] (اس وقت وہی وقت ہوتا ہے) ہم اپنے طور پر اس طرح اس اعتراض کو بیان کر سکتے ہیں کہ جب کوئل کوک رہی تھی نرپُروا چل رہی تھی اور آسمان پر کالی بدلیاں تیر رہی تھیں اور اسی وقت یہ بھی تھا کہ (دور ریگستان میں) سورج آب و تاب سے چمک رہا تھا، بگولے گھوم رہے تھے، ہر طرف دھول اڑ رہی تھی۔ یہ ایک سے زیادہ ہم وقوعیتوں کا ذکر ہے جو ایک ہی وقت میں ہیں مگر وقت (جو زماں کا حصہ ہے) ایک وقت میں صرف ایک ہی ہوتا دوسرا نہیں۔

ان کا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ہم وقوعیت کسی بھی شئے کی ذاتی خصوصیت نہیں ہو سکتی۔ ایک تو اس سبب سے کہ اس میں اشیا کی تبدیلی مقام سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا اور دوسرا اس سبب سے کہ یہ ایک ایسی اضافت ہے جو شئے میں اپنے آپ ہی موجود نہیں بلکہ اپنے وجود میں غیر کے موجود ہونے سے وابستہ ہے۔ اس لیے ہم وقوعیت ایک ایسا عرض ہے جو ان میں سے کسی بھی شئے کے لیے واجب نہیں غیر اجن کے درمیان یہ حادث ہوا ہے چنانچہ کسی شئے کی ہم وقوعیت (دوسری شئے کے ساتھ) اس وقت ختم ہو جاتی ہے جب بعدیت کا اس شئے پر اطلاق ہوتا ہے۔ اس لیے ہم وقوع ہونا اور اشیا اور واقعات کا واسطہ محض ایک حادثہ ہے جو اس بناء پر ہوتا ہے کہ دو اشیاء ایک وقت میں ہوئیں (یعنی

خود وقت کا پہلے سے موجود ہونا، اپنی ذات میں اس کے لیے ضروری ہے)

ان کا تیسرا اعتراض یہ ہے کہ اگر وقت سے مراد وہ امر ہے جو کسی شے کے منصۂ وجود میں آنے سے متعین ہوتا ہے تو آنے والا کل وہ متعین وقت ہوا جو کسی اور شے کے منصۂ وجود میں آنے سے متعین ہوگا۔ لیکن وہ شے دیگر آج ہی ظہور میں آجاتی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ آنے والا کل آج ہی واقع ہوگیا۔ (اور یہ انتہائی مہمل بات ہوئی) اس طرح اس شخص کا دعویٰ باطل ٹھیرا جو وقت یا زماں کو تقویمِ واقعات قرار دیتا ہے[۷۴]

رازی اس سے یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ وقت یا زمانہ ان حوادث (اشیاء اور وقوعات) سے ممیز ہے جو آتی جاتی رہتی ہیں۔ یہ زمانہ ہی ہے بذاتِ خود اس کے لمحات و آنات جن کے حوالے سے واقعات و حوادث کی ماقبل، ماحضر اور مابعد کے رشتوں میں منظم و مرتب کر کے تقویم و توقعات تیار کی جاسکتی ہے۔ سیلِ حوادث، القصہ، از خود زمانہ نہیں ہے۔ یہ ہے رازی کا اساسی نظریہ۔

زمانہ اور حرکت کی یہ مشابہت کہ اول الذکر میں آنات اور آخر الذکر میں نشانات مسافت قبل اور بعد کے رشتے میں آتے ہیں۔ رازی کے خیال میں اس کا ثبوت نہیں ہوسکتا کہ زمانہ، حرکت یعنی سیلِ حوادث ایک ہی ہیں۔ اس ضمن میں وہ معلم اوّل ارسطو کی مابعد الطبیعیات کے مشہور دلائل دہراتے ہیں۔ زمانہ اور حرکت میں فرق کرنے کی چار بنیادی وجوہات ہیں[۷۵]

(۱) حرکت کبھی تو سست ہوتی ہے اور کبھی تیز۔ زمانہ میں یہ بات نہیں پائی جاتی اگرچہ کہ ایک زمانہ چھوٹا ہوسکتا ہے اور ایک بڑا (اگر ان کا گزران یکساں رفتار سے ہوتا ہے)

(۲) دو حرکتیں تو ایک وقت میں پائی جاسکتی ہیں مگر دو وقت ایک وقت یا دو زمانے ایک زمانہ میں نہیں پائے جاسکتے۔

(۳) دو مختلف حرکتیں ایک ہی وقت میں باہم تماس میں آسکتی ہیں۔ یا تعامل ہیں۔ ان کے اس تماس یا تعامل کی وجہ اُن کے ذاتاً مختلف ہونے کے سوا کچھ اور ہے (اور ظاہر ہے، وہ زمانہ کا اشتراک ہے)

(۴) وقت میں یہ وسعت ہے کہ خواہ کوئی رفتار ہو، اسی میں واقع ہوتی ہے (چنانچہ خود تیز رفتاری وسعتِ رفتاری کا تعین اسی کے حوالے سے ہوتا ہے) تیز رفتار وہ ہے جو دوسرے کے مقابلہ میں وہی مسافت کم وقت میں طے کرے۔ حرکت بنفسہٖ اس کم و بیش کی متحمل نہیں ہوسکتی۔

وقت اور حرکت کے امتیاز کو اس طرح واضح کرنے کے بعد، اب وہ ان دلائل کی طرف آتے ہیں جو اثباتِ زماں کے لیے پیش کیے جاتے ہیں۔ وہ ان دلائل کی دوری نوعیت کو واضح کر کے مسترد کرتے ہیں کہ ان میں جو مطلوب ہے، وہی مفروض ہے۔ مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ خود زماں کی حقانیت کو بھی مسترد کرتے ہیں۔

ان کا دعویٰ ہے کہ زماں کا شعور و ادراک بدیہات میں سے ہے۔ کسی ثبوت و دلیل کا محتاج نہیں، چنانچہ یہ اپنے مرتبہ میں اولیات میں سے ہے۔ ان کے مزید استدلال و تفکر کا منشا، وجودِ زماں کو ثابت کرنا نہیں بلکہ اس کے خواص کا جائزہ لینا ہے۔

ان کا کہنا ہے کہ وہ اربابِ فکر جو وقت یا زمانہ کو مقدارِ حرکت کہتے ہیں، وہ محض دور کا شکار ہیں۔[16] یہ دعویٰ کہ وقت یا زمان مقدار حرکت ہے، وجودِ زمان کے براہ راست شعور کا طلب گار ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ زمان کا ذاتی جوہر ہے جو اس کے مقدار حرکت ہونے سے پیشتر ہے۔ جو لوگ زماں کو مقدارِ حرکت ماننے کے علاوہ کچھ ماننے کو تیار نہیں، وہ دراصل زماں کو ایک امرِ ذہنی یا وہمی بنا دیتے ہیں اس طرح وہ زمان کی خارجی حقیقت ہونے کے منکر ہو جاتے ہیں۔ یہاں لفظ خارجی سے مراد، ذہن سے باہر موجود ہونے کے ہیں۔ اس سلسلہ میں رازی کہتے ہیں کہ جہاں تک خود حرکت کا تعلق ہے، وہ بھی کہاں ہمارے مشاہدہ میں آتی ہے۔ ہم شے متحرک کو کبھی ایک نقطہ پر دیکھتے ہیں پھر کسی دوسرے پر۔ اس کے بعد پھر کسی تیسرے پر۔ ان حدود (نقاط) مسافت سے ہم یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ شے مذکورہ مسافت طے کرتی ہوئی ایک نقطہ سے دوسرے پھر تیسرے تک پہنچی۔ اس طرح حرکت بھی ایک امرِ ذہنی قرار پائی اور اس کی مقدار حرکت (پیمانہ حرکت) بھی اسی قبیل سے ہوئی۔

اس ضمن میں رازی کہتے ہیں کہ غور طلب بات یہ ہے کہ واقعات از خود ماقبل و مابعد کے نظم میں آتے رہتے ہیں۔ وہ اپنے اس طرح وقوع پذیر ہونے میں آناتِ زماں کے ماقبل و مابعد کے محتاج نہیں ہیں چونکہ زماں ایک لازمی عنصر یا پہلو کی حیثیت سے ان وقوعات کے ماقبل و مابعد میں شریک نہیں ہے تو زماں کا ان وقوعات کی مقدارِ حرکت ہونا محل نظر ہے۔ سیلِ حرارت رفتارِ وقت کی پابند نہیں کہ وقت اس کی مقدارِ حرکت ہو۔ اگرچہ یہ لازمی ہے کہ وقت کے اپنے آناتِ ماقبل و مابعد ہوں جو اس کے وجود میں دجوباً شامل ہوں۔

زماں کے مقدارِ حرکت والے نظریہ کو ہندی مشائین (پیروانِ ارسطاطالیسی فلاطینیسی روایت) میں قبولیت حاصل ہے۔ ان کے متاخرین میں خیرآبادی مکتب جس کے ممتاز ترین آخری شارح

برکات احمد ٹونکی ہیں، ہیں بھی زماں کا نظریہ ہے۔ مسلم کلچر میں اس کے سب سے بڑے علمبردار اور شارح بوعلی سینا ہیں جو شیخ الرئیس کی حیثیت سے مشہور ہیں۔ رازی اس نظریہ کے ابطال میں شیخ الرئیس تک جا پہنچے۔ رازی کا ابطال یہ ثابت کرنے پر مذکور ہے کہ مقدارِ حرکت والا نظریہ، زماں کے لیے محض ایک حادث یا فاضل تصور ہے جس کا عین زماں اور حقیقتِ زماں سے کوئی ذاتی علاقہ نہیں اس لیے یہ اس کی ماہیت میں بھی داخل نہیں۔

ابن سینا کی اقسامِ زماں کا جائزہ لے کر وہ دکھاتے ہیں کہ یہاں بھی یہ تصور کہ زماں مقدارِ حرکت ہے ایک فضول سا خیال ثابت ہوتا ہے۔ ابنِ سینا کے ہاں زماں کی تین قسمیں ہیں۔ زمانہ (جسے ہم نے زمانِ حادث کہا ہے)، دہر اور سرمدیہ۔ تغیر پذیر کا تغیر پذیر سے علاقہ "زمانی"، غیر متغیر کا تغیر پذیر سے علاقہ "دہری" اور غیر متغیر کا غیر متغیر سے علاقہ "سرمدی" ہے۔ اس طرح زمان سے اوپر دہر اور دہر سے اوپر سرمدیت ہے۔

اب اگر زماں مقدارِ حرکت ہے تو ابن سینا (شیخ الرئیس) پر رازی اس طرح تنقید کرتے ہیں کہ دہر، یا تو ایک امرِ ذہنی ہے یا موجودِ خارجی (یعنی حقیقی) اب اگر یہ ذہنی ہے تو زماں کا موجود خارجی ہونا بھی باطل ٹھہرا کیونکہ اس صورت میں غیر متغیر اور متغیر کے درمیان تعلق ایک ایسے واسطے کے ذریعے قائم ہوتا ہے جو خود وجودِ خارجی نہیں رکھتا۔ بایں صورت متغیر کا متغیر سے علاقہ بھی ایک ایسے ہی واسطے کے ذریعہ جائز متصور ہوگا جو وجودِ خارجی نہیں رکھتا۔

لیکن اگر یہ دعویٰ کیا جائے کہ دہر وجودِ خارجی ہے تو پھر ہمیں یہ دیکھنا ہوگا کہ دہر لا متغیر (گزران ناپذیر ہے) یا متغیر (گزران پذیر)۔ اگر یہ لا متغیر ہے تو اس کا زماں پہ اطلاق محال ہے کہ یہ تغیر پذیر ہے، لیکن اگر اس (اطلاق) کو درست مان لیا جائے اور زمانِ گزران پذیر کی پیمائش دہرِ ناگزراں پذیر سے ہو سکتی ہے تو پھر اشیائے متغیرہ (یعنی کون و مکاں کی ہر شے اور حرکت) کی بھی اسی دہر سے پیمائش ممکن ہے (یعنی خود دہر مقدارِ حرکت بن جاتا ہے) اس صورت میں زماں کا تصور فاضل ٹھہرتا ہے۔ ورنہ زماں کو مقدارِ حرکت قرار دینے والا نظریہ باطل ہو جاتا ہے۔

> "لیکن اگر دہر تغیر پذیر ہے تو پھر اس کا اطلاق تغیر ناپذیر (لا متغیر) پر نہیں ہو سکتا، لیکن اگر دعویٰ کیا جائے کہ ہو سکتا ہے تو ماننا پڑے گا کہ زمان جو تغیر پذیر (گزران آمادہ) ہے۔ وہ بھی لا متغیر کی تقدیر (مقدارِ حرکت معلوم کرنے کا عمل) کے لیے کافی ہے۔ پھر وجودِ دہر کی ضرورت باقی نہیں رہ جاتی۔ چنانچہ (شیخ الرئیس)

ابن سینا کے تخیلات کی یہ عمارت منہدم ہو جاتی ہے۔"

اس طرح رازی ایک ایک کر کے ان سب نظریات کی نفی کرتے ہیں جو زماں کو ماہیتاً مقدار یا حرکت گردانتے پر مُصر ہیں۔ اس نفی و ابطال کے بعد وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ زماں ایک ناقابلِ تردید وجودِ خارجی ہے۔ اور مرتبہ میں اوّلیات میں سے ہے:

"یہ ناقابلِ شکست، خارجی اور حقیقی وجود ہے۔"

اور اپنی ہوئیت میں یہ حرکت اور اس کی متوسطیت کے مثل ہے کہ وہ (حرکت) بھی ناقابل شکست (بالاتفاق) خارجی اور حقیقی ہوتی ہے۔

"زمانِ حقیقی ایک آنِ سیال ہے اور اپنی سیالیت میں یہ زمانِ خطی ہے۔ بالکل اسی طرح جس طرح حرکت کی متوسطیتِ ماقبل ومابعد (کے خطِ یا ترسیم) کا باعث ہوتی ہے۔"[۱۸]

رازی اس بات پر زور دیتے ہیں:

"زمانِ خطی اس طرح سے خارجاً دیا ہوا نہیں ہونا جیسے دوسری اشیاء دی ہوئی ہوتی ہیں۔ اس خصوصیت میں یہ بالکل خطِ حرکت کی طرح ہے کہ یہ بھی دیا ہوا نہیں ہوتا۔ جس طرح حرکت ایک طے شدہ فاصلہ کے طور پر خارج میں دی ہوئی نہیں ہوتی بلکہ ہمیشہ کسی نہ کسی نقطہ پر ہی نظر آتی ہے۔ زماں بھی اسی طرح ہے۔ وہ آنِ حاضر کی صورت میں ہی نظر آتا ہے۔ اس لیے آنِ سیال کی ہی زماں ہے۔[۱۹] آن بھی وجودِ حقیقی اور اس کی سیالیت بھی موجودِ حقیقی۔"

چنانچہ آنِ سیال کے اس نظریہ کو جو رازی نے پیش کیا ہے۔ اس تمثیل میں نہیں بیان کیا جاسکتا کہ ایک نقطۂ منورہ ہے جو اپنی سرعتِ رفتار سے ایک ایسا خط بناتا ہے جو سارا کا سارا فریبِ نظر ہے۔ رازی کے تصوّر کے مطابق جب اس نقطۂ منورہ کی حرکیت اصل و حقیقی ہے تو پھر وہ خطِ مستقیم جو زماں کہلاتا ہے فریبِ نظر نہیں رہتا اس کے باوجود کہ ماضی اب موجود و آنِ حاضر میں موجود نہیں، کبھی تھا اپنے تمام حادثات کے ساتھ تھا اس لیے وہ حقیقی ہے۔

اس آنِ سیال کے مسئلہ پر اختتامی محاکمہ اس وقت کریں گے جب ہم نہایت زماں کے موضوع پر گفتگو کریں گے۔ بہرحال اساسی اسلامی وجدان ہی اس مسئلہ پر آخری اور قطعی میزان کی حیثیت رکھتا ہے۔

IqbalCyberLibrary.Net All rights reserved 2002-2006

یہاں پر یہ جاننا کافی ہے کہ رازی کے نقطۂ نظر سے زمانِ گزراں (زمانِ حادث) تمام کا تمام آنِ سیال کی حرکیت ہے۔ آنِ سیال کے استمرار میں زمانِ گزران کے تمام آنات فرداً فرداً آنِ حاضر بنتے ہیں اور پھر فنا ہو جاتے ہیں۔ اس سارے نظریے میں آنِ سیال اور فنا پذیر لمحات ہم سطح ہیں۔ اس لیے یہ تصور اس کے اندر روا نہیں ہو سکتا کہ آنِ سیال جوہر اور آنِ گزران اس کے اعراض ہیں۔ بہر حال آنِ سیال آگے کی طرف متحرک ہے اور اسی سے آنے والے کل اور اس کے لمحات کی نمود ہے۔[۲۲]

رازی کے اس نظریۂ زمانِ حادث کے جلو میں ان کا نظریۂ مکان بھی ہے۔ اس مسئلہ کے آغاز میں ہی وہ مناہج علم و طریقیات کا مسئلہ اٹھاتے ہیں۔ ان سے پیشتر غزالی نے بھی یہی کہا تھا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ طریقیاتِ علمی اور مناہجِ استناج کے مسئلہ کا زمان و مکان کے مسائل سے نازک سا تعلق ہے مگر رازی کے نتائجِ فکر غزالی سے مختلف ہیں۔ مناہج و طریقیات کے معاملہ میں بھی دونوں مختلف الرائے ہیں اور فطرتِ انسانی کی شہادت کے بارے میں ان کا رویہ ایک دوسرے سے متضاد ہے۔

غزالی اپنے (زمان و مکان کے بارے میں) دعویٰ کے ثبوت میں فطرتِ انسانی کی بدیہی شہادت کے مقابلہ میں عقلِ انسانی کے فیصلوں کو حکم بناتے ہیں۔ گو یہ دوسری بات ہے کہ عقلِ انسانی (جیسا کہ ابنِ رشد اور دوسروں نے ثابت کیا) وہی فیصلے نہ کرے جو غزالی چاہتے تھے۔

مگر رازی اپنے نظریہ کی بنیاد سر تا سر خود فطرتِ انسانی کی (بدیہی) شہادت پر رکھتے ہیں۔ غزالی کے استدلال پر ایک مرتبہ اور نظر ڈالیں تو یہ موازنہ بخوبی واضح ہو جائے گا۔ وہ کہتے ہیں کہ فطرتِ انسانی کی قوتِ متخیلہ کا تو یہ حکم ہے کہ ہر نقطے کے آگے ایک اور نقطہ ہے لیکن متخیلہ کا یہ حکم دوسری وجوہات پر کالعدم ہو جاتا ہے۔ اہلِ علم کو استدلالِ عقلی مجبور کرتا ہے کہ وہ اس حکم کو خاطر میں نہ لائیں۔ مکاں کی طرح زماں کے معاملہ میں بھی ہم کو متخیلہ کے اس بدیہی حکم کہ ہر آن کے بعد دوسری آن (لامتناہیت) کو مسترد کر دیں۔ جس طرح صاحبانِ عقل فطرتِ انسانی کی بدیہیات کے برخلاف مکان کو محدود گردانتے ہیں۔ اسی طرح انہیں زماں کو بھی متناہی ماننا چاہیے۔

رازی کہتے ہیں:

> ''بدیہیات اور اولیات کا دار و مدار فطرتِ انسانی کی شہادت پر ہوا کرتا ہے۔ اگر ہم یہ کریں کہ متخیلہ کی شہادت کو ایک طرف تو ہم اپنے ایقان کی بنیاد بنائیں اور دوسری طرف جب جی چاہے (اپنی عقل کے حوالے سے یا کسی اور وجہ سے) اس کے برخلاف فیصلوں پر زور دیں تو استدلال و بدیہیات کی تمام عمارت ہی منہدم ہو

جاتی ہے۔ رازی کا پر زور موقف یہ ہے کہ جو چیز فطرت انسانی سے بداہتاً معلوم ہوتی ہے اس پر شک لاحاصل ہے اور تمام اوّلیات بھی اسی فطرت سے بداہتاً معلوم ہوئیں ہیں[۴۱]

"اگر فطرتِ انسانی کا یہ حکم قبول کیا جاتا ہے (خود غزالی بھی قبول کرتے ہیں) کہ ایک جسم دو مقامات پر بیک وقت موجود نہیں ہو سکتا تو یہ بھی قبول کر لینا چاہیئے کہ ہر مکانی حد کے آگے ایک اور حد ہے (اگر اس کا ایسا کوئی حکم ہے)[۴۲] اگر فطرتِ انسانی کو آخرالذکر میں ناقابلِ اعتبار قرار دیا جا سکتا ہے تو اول الذکر دعویٰ میں بھی اس کو ناقابلِ اعتبار ہی ٹھہرانا چاہیئے[۴۳] مگر ہم کون ہوتے ہیں جو یہ فیصلہ کریں کہ ایک حکم تو فطرتِ انسانی کی شہادت پر جاری رہ سکتا ہے مگر دوسرا حکم اس فطرت کی شہادت کے باوجود جاری نہیں رہ سکتا۔

لیکن اصل بات ہے کہ فطرتِ انسانی کے پہلے حکم (یعنی ایک جسم دو مقامات پر بیک وقت نہیں ہو سکتا) کی تنقیص ناقابلِ تصور ہے۔ جبکہ دوسرے حکم (یعنی ہر مکانی حد کے آگے دوسری حد ہے) کی تنقیص ناقابلِ قبول نہیں ٹھہرتی۔ ابن رشد کی طرح رازی کی بھی یہی سوچ ہے "ایک حد کے آگے دوسری حد (یعنی ایک آن کے بعد دوسری آن) یہ تو زمان کے جوہر میں شامل ہے مگر "جو ایک مکان کے بارے میں ایک نقطہ کے آگے اگلے نقطہ کا دعویٰ کرتا ہے وہ ہمارے احتساب سے بچ نہیں سکتا"۔[۴۴]

وہ تمام لوگ جو مکان کی لامتناہیت کے مدعی ہیں، کم و بیش انسانی فطرت (اس کی قوتِ متخیلہ) کا حوالہ دیتے ہیں مگر قوتِ متخیلہ کا یہ حوالہ خود فریبی کے علاوہ کچھ نہیں۔ اس لیے کہ جب وہ ایک حرکت کو ایک حد کے بعد دوسری حد عبور کرتے ہوئے دیکھتے ہیں یا خیال میں لاتے ہیں تو اس وقت ان کا واسطہ مکان سے نہیں بلکہ زمان سے ہوتا ہے۔ ایک حد سے آگے دوسری حد تو زمان گزراں کا خاصہ ہے۔ امتداد مکان کا نہیں۔ اگر ہم غزالی کے براہین کو دوبارہ یاد داشت میں لائیں تو ان میں یہ خود فریبی بہت ہی زیادہ غالب نظر آنے لگی یعنی جو وہ اپنے اس قول میں کہ فطرتِ انسانی کا حکم ہے کہ ایک امتداد کے آگے ایک اور امتداد، مکان کے آگے ایک اور مکان، تو اس حکم کے وقت وہ صرف زمان کے تجربہ میں تھے جس کے لیے مکان کا لفظ استعمال کر رہے تھے۔ زمان کے اس تجربہ کو انہوں نے مکان کا تجربہ خیال کیا اور اس

فریب میں آگئے کہ یہ تو فطرتِ انسانی کی شہادت ہے۔ پھر انہوں نے یہ الٹا استدلال کیا کہ جب فلاسفہ فطرت انسانی شہادت کے برخلاف مکان کو متناہی مانتے ہیں تو زمان کو متناہی کیوں نہیں مانتے۔

ابن رشد اور فخر رازی نے اس فرق و امتیاز کو پوری قوت سے محسوس کیا جو تجربہ زمان اور تجربہ مکان میں ہے۔ فطرتِ انسانی تجربۂ زمان میں ایک حد کے بعد دوسری حد کو خیال میں لاتی ہے مگر تجربہ مکان میں ایسا نہیں ہوتا۔ مکان کی کوئی حد اپنے سے باہر کو نہیں مانگتی۔ چنانچہ ہر مکان اپنی حد بندیوں میں محصور و محدود ہوتا ہے جبکہ زمانہ ہر وقت کو توڑ کر آگے سرک جاتا ہے۔ یوں لگتا ہے کہ مکان تو عالم حقیقت کا اصولِ حفظِ وجود ہے اور زمان اس کا اصولِ تغیرِ وجود۔

ابن رشد اور فخر رازی فطرت انسانی کے بدیہی احکام کو ہی لامتناہیتِ زمان اور متناہیت مکان کی اساس بناتے ہیں۔ رازی واضح طور پر مناہج و طریقیات میں ایک ہی اصول و قاعدے کی پابندی پر زور دیتے ہیں اور بدیہیات و اولیات کو فطرت انسانی کی بدیہی شہادت سے قائم بتاتے ہیں جبکہ غزالی میں یہ ہمواری نہیں ہے وہ ادھر اُدھر کی حجتوں کا سہارا بعنوان عقل و دانش لیتے ہیں۔

لامتناہیتِ مکان کے دعویداروں کی دوسری دلیل میں بھی خود فریبی جو ان کی پہلی دلیل میں تھی نمایاں طور پر موجود ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ فرض کرو کائنات کے کنارے پر ایک آدمی کھڑا ہے تو وہ اگر اپنا پورا ہاتھ آگے کرے تو اس سے نصف ہاتھ آگے کرنے کے مقابلے میں دگنا فاصلہ ہوگا۔ یہ کائنات کے آگے مزید امتداد کی دلیل ہے۔ ایسا امتداد جس کی ہم پیمائش بھی کر سکتے ہیں (آدھا ہاتھ، ایک ہاتھ، دو ہاتھ وقس علیٰ ہذا) اور ہر امتداد کے کنارے پر اسی تجربہ کا اعادہ ہو اور اگر ہم اپنا ہاتھ آگے نہ نکال سکے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ کائنات کی اس حد سے آگے بھی مزاحمتی جسم ہے۔ یہ اس حد سے آگے امتداد کے ہونے کی دلیل ہے۔

اس استدلال کا رازی یہ جواب دیتے ہیں:

> "وہ آدمی حدِ کائنات پر کھڑا ہو کر آگے ہاتھ نہیں بڑھا سکتا۔ اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ آگے کوئی مزاحمت ہے بلکہ اس لیے بڑھا نہیں سکتا کہ اس عمل کے لیے جو ابتدائی شرط درکار ہے، وہی موجود نہیں۔ آگے کوئی شے ہی نہیں (کہ وہ ہاتھ آگے بڑھائے) کسی عمل کی انجام دہی میں بیرونی رکاوٹ ہی مزاحم نہیں بنتی بلکہ شرطِ ابتدائی کا نہ ہونا بھی مانع ہے۔"[۲۵]

ان لوگوں کی تیسری دلیل بھی پہلی دو دلیلوں کی طرح ہی ہے۔ رازی ان کی دلیل اس طرح پیش

کرتے ہیں:

"اگر کائنات محدود بالجہات ہے۔ اس کے کرّہ کو ایک ہاتھ بڑا خیال کر سکتے ہیں پھر دو ہاتھ وغیرہ اِس طور اس کرّہ محدود بالجہات سے باہر بھی کم اور زیادہ (یعنی امتداد) کا اطلاق ہوگا جو لامتناہیت مکاں کا ثبوت بنتا ہے۔ مطلب یہ کہ کائنات سے بھی بڑے کرّوں کا وجود ہو سکتا ہے"[۲۶]

اس سلسلہ میں وہ لوگ ایک مابعد الطبیعیاتی دلیل بھی لاتے ہیں۔ ایسی دلیل جس کی اساس قوتِ متخیلہ نہیں بلکہ ایک تصورِ وجود ہے۔

وہ کہتے ہیں:

"جسمانیت ایک امرِ کلّی ہے۔ یا تو وہ ایک جزئیہ (شیئ) میں متجسم ہے یا بہت سے جزئیات میں۔ ہمارا تجربہ حسی پہلے متبادل کی تردید کرتا ہے لہٰذا دوسرا صحیح ہے یعنی جزئیات کی کثرت ہے کہ جسمانیت ان میں متجسم ہے۔ علاوہ ازیں ہر منفرد شیئے یا جزیہ کا خود اپنے جسم سے محدود ہوتا، اس کا ثبوت ہے کہ دوسرے اجسام بھی اس سے باہر موجود ہیں، چنانچہ ان بہت سے اجسام میں جسم کی کلیت (جسمانیت) مشترک ہے۔ اس طرح ایک کلیت بہت سے جزئیات میں موجود ہو سکتی ہے اور یہ ممکن نہیں کہ اس اعتبار سے ان میں سے کسی ایک کو (یا چند کو) دوسرے جزئیات پر ترجیح دی جائے کہ عالمِ امکان میں یہ تو ہو اور وہ نہ ہوں چنانچہ کلیت بے شمار جزئیات میں ممکن الوجود ہو سکتی ہے اور ان کی تعداد پر تحدید عائد نہیں ہو سکتی"[۲۷]

رازی اس تیسری دلیل کی مذمت کرتے ہیں۔ اس میں پہلی بات تو یہی لغو ہے کہ کائنات جتنی بڑی وہ ہے، اس سے بڑی کو خیال میں لاتا ہے۔ (ہر شئے اتنی ہی اس وقت ہے، جتنی وہ ہے) پھر وہ کہتے ہیں:

جسمانیت ایک کلیت ہونے کی بنا پر تو اجسام کی تعداد پر کوئی پابندی نہیں لگاتی مگر اس کا یہ مطلب کیونکر ہوا کہ اجسام کی تعداد لامحدود ہے یا کرّے لامتناہی تعداد میں ہیں۔ ایک کلیہ سے اس کے جزئیات کی تعداد پر قید تو لگتی مگر ہر جزئیہ پر، اس کی اپنی نوع کی بنا پر، تعداد میں پابندی لگ سکتی ہے۔[۲۸]

رازی کی اس دلیل کی ذرا ہم اپنے طور پر وضاحت کریں۔ ہر محدود بالجہات کرہّ کی اپنی ہندسی شکل ہوتی ہے جو اپنی اس شکل کی وجہ سے ہی محدود بالجہات کی حیثیت سے متشخص ہوتا ہے۔ یہ نوعی وجہ ہے جس سے اس میں تناہیت ہونا لازم ہے۔ کائنات پر اسی وجہ سے متناہیت کا اطلاق ہوتا ہے۔[۲۹]

ان کی پانچویں دلیل تکون کا بلاحد ہونا ہے۔ لیکن اگر تکون مسلسل بلاحد وقید ہے تو اس سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ اس کا مادہ بھی بلاحد وقید ہے۔ ایک مادہ محدود یا مادہ اولیٰ کے بار بار شکلیں بدلنے سے بھی تکونِ مدام کا منشاء پورا ہو جاتا ہے۔ اور اس سے مکان کا لامحدود ہونا مطلق لازم نہیں آتا۔ ان لوگوں کی چھٹی دلیل مکان کو مقدار کی مثال پر لینا ہے یا مکانیت کو مقداریت میں تحویل و تخفیف کرنے پر مشتمل ہے۔ اگرچہ کہ کچھ علماء کا یہ خیال ہے کہ کسی مقدار کی کمی کی سمت میں اور بیشی کی سمت میں بھی اسی طرح کوئی حد لگانا ممکن نہیں ہے، چنانچہ کوئی مقدار ایسی نہیں جس سے آگے بڑی مقدار نہ ہو اور کوئی مقدار ایسی نہیں ہے جس سے پہلے اس سے کمتر مقدار نہ ہو۔ اس دلیل کے جواب میں رازی شیخ الرئیس (ابن سینا) کے حوالے سے بات کرتے ہیں۔ شیخ کا کہنا یہ ہے کہ مندرجہ بالا دعویٰ صرف ایک طور پر صحیح اور دوسری طور پر غلط ہے۔ ایک جسم کی تو کمتر مقداروں میں تحویل ممکن ہے، لانہایت تک۔ مگر اسی جسم کی لانہایت توسیع ممکن نہیں ہے۔ اس کو اس طرح دیکھیں کہ ایک جسم ہے اس کا نصف کیجئے، پھر نصف کا نصف لیجئے، پھر اس نصف کا نصف۔ یہ سلسلہ لانہایت تک جاری رہ سکتا ہے اور صغیر سے صغیر مقدار اس جسم کی حاصل ہو سکتی ہے۔ صغیر سے صغیر ہونے کے اس عمل کو بآسانی ہم ہندسی طریقے سے اس طور ظاہر کر سکتے ہیں۔

$$\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16} + \frac{1}{64} \cdots\cdots + \frac{1}{156} \cdots\cdots \rightarrow < 1$$

یہاں پر ← علامت ہے، لاانتہائی عمل کی اور > علامت ہے کمتر ہونے کی۔

مندرجہ بالا لاانتہائی سلسلہ ہر صورت میں ایک متعینہ مقدار یعنی ایک میٹر ایک (گرام، مکعب، ہم یا کچھ اور) سے کم ہے۔ بایں صورت لانہایت ہونے کے باوجود یہ مقدار معین ہے جس کو ہم ظاہر کر سکتے ہیں۔ الحاصل کسی بھی جسم کو مسلسل چھوٹے سے چھوٹے حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے اور اس عمل پر کوئی حد نہیں لگائی جا سکتی۔ مگر توسیع کا معاملہ تو قطعاً مختلف ہو جاتا ہے۔ یہ تو جسم میں ایسا اضافہ چاہتی ہے جو اس جسم میں سے ہی نہیں۔ اس لیے دیئے ہوئے متعینہ اور محدود جسم کی بنیاد پر لانہایت اضافہ بعد اضافہ محالات میں سے ہے۔ اس لیے اس جانب تو اس پر ضرور حد عائد ہو جاتی ہے۔ جبکہ اعداد خالص کا یہ حال ہے کہ ہر عدد کے بعد دوسرا عدد ہے۔[۳۰]

اب مسئلہ سامنے آتا ہے، رفتہ ابعاد کا۔ تو اس سلسلہ میں مثلاً ہم یوں فرض کریں کہ ایک

نقطہ ہے اور اس نقطہ سے دو خطوط (آج کل کی ریاضیاتی اصطلاح میں دو شعاعیں) جیسے کہ ایک مثلث کے دو ضلعے (یا بُعد) ہوتے ہیں، خارج ہوئے۔ یہ خطوط یا ابعاد جیسے جیسے آگے بڑھتے جاتے ہیں، ان کے دامن میں رقبہ بھی بڑھتا جاتا ہے۔ رازی کہتے ہیں کہ ابعاد و رقبہ میں اس طرح کا اضافہ بعد اضافہ (بلا قید) مانا جا سکتا ہے[41] مگر اس اضافۂ مسلسل سے رقبہ یا حجم کا لامتناہی ہونا کب لازم ہوا؟ چاہے وہ پہلے کے مقابلہ میں زیادہ ہو، تب بھی محدود و متعین ہوا۔

اگر کسی بعد (یا خط) کو لامتناہی فرض کر لیا جائے تو سوال یہ ہوگا کہ اس کا محقق یا امرِ واقعی بننا کہاں ہوا؟ خود اسی کے اندر ہوا یا باہر ہوا؟ صاف ظاہر ہے کہ اگر خود اسی کے اندر ہوا تو یہ اس کے لامتناہی ہونے کی قطعی نفی تو ہے ہی۔ اس وجہ سے لامتناہی خط یا بُعد ایک متناقض تصور ہے۔ بعد کی ہر مثال پر یہ دلیل اس طرح صادق آتی ہے جس طرح ایک مثال پر۔

ہر خط یا بعد کو امرِ واقعی بننے کے لیے کسی اور بعد یا خط کی ضرورت نہیں ہوتی۔ بفرضِ محال اگر یہ دعویٰ کیا جائے کہ ہر بعد یا خط اپنے سے بڑے بعد یا خط میں تحقق پذیر ہوا کرتا ہے تو اس سے بھی یہ لازم آتا ہے کہ چھوٹے اور بڑے ابعاد و خطوط ایک دوسرے کو محدود کر دیتے ہیں۔ اس امر سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ بعد و خط کی لانہایت کا خیال بے بود ہے۔

اگر امتداد (مقادیر و حجم وغیرہ) پر غور کیا جائے تو یہاں بھی واضح طور پر یہ پایا جائے گا کہ کم یا زیادہ امتداد ایک دوسرے کو حصر و متعین یا محدود کرتے ہیں۔ مزید برآں امتداد کی ساری مثالیں اسی اور ایک ہی امتداد کی مثالیں ہیں اور وہ ایک دوسرے کی حد بندی کرتی ہیں۔ مثلاً امتداد کی دس اکائیوں میں امتداد کی ایک سے لے کر نو اکائیاں بھی شامل ہیں اور ان میں سے ہر اکائی کی حد بندی اپنے سے کم تر اکائی سے ایک طرف اور اپنے سے زیادہ تر سے دوسری طرف ہوگی۔ اگر امتدادات لامتناہی ہیں تو اسی ایک امتداد میں واقع ہوں گے اور ان میں سے ہر ایک کی حد بندی اپنی سے چھوٹی اکائی سے ایک طرف اور اپنی سے بڑی اکائی سے دوسری طرف ہوگی، جس سے ان کا لانہایت ہونا لغو قرار پاتا ہے۔ خود امتدادِ کبیر کا لانہایت ہونا بھی اسی کی مثال ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ یہ سارے امتدادات ایک امتداد میں نہیں ہوتے بلکہ علیحدہ علیحدہ ہوتے ہیں تب بھی وہ ایک دوسرے کو اپنے وجود سے محدود کریں گے۔ اور ان کی لامتناہیت کے خیال کو رخصت کرنا پڑے گا۔[42]

رازی اس طرح مباحث میں دلائل دیتے ہوئے ایک ایسے سلسلہ کی طرف آتے ہیں جو بڑھتا

ہی چلا جاتا ہے۔ اس کی مثال ایک خط ہے جو بڑھتا ہی چلا جاتا ہے، لانہایت کی طرف۔ اب اس خط میں اوّلاً ایک نقطہ لگا یا گیا، ا۔ پھر اس کے بعد ایک دوسرا نقطہ لگا یا گیا، ب۔ لانہایت کی طرف کو ہم نے کہا ج تو رازی کہتے ہیں کہ ب ج ہمیشہ بڑا ہوگا، ا ج سے لانہایت کی طرف۔ کم و بیش کے پیمانوں کے اطلاق سے یہ دونوں سلسلے (ا ج لانہایت تک اور ب ج لانہایت تک) خالی نہیں ہیں۔ ان دونوں سلسلوں میں کوئی آخری حد نہیں ہے اور اس کے باوجود یہ کم و بیش کے سانچوں میں آجاتے ہیں۔[۴۳]

اس ضمن میں ہم ابن حزم کی بحث کو تازہ کریں تو خالی از دلچسپی نہ ہوگا۔ ابن حزم نے یہ مثال دی تھی کہ ہجرتِ نبوی تک جو زمانہ گزرا، اس زمانہ سے کم ہے جو اب تک گزرا اس کو انھوں نے بہت ہی بدیہی بات بتایا اور اس کے بعد انھوں نے یہ استدلال کیا کہ پھر تو زمانہ کی ماضی میں کوئی نہ کوئی حدِ ابتدائی ہونی چاہیے۔ ورنہ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ہجرتِ نبوی تک جو زمانہ گزرا وہ اس سے کم ہے جو آج تک گزرا۔ اس استدلال سے انھوں نے زمانہ کے محدود و بالحدِ ابتدائی ہونے کا نظریہ پیش کیا گویا ابن حزم کی دانست میں کم و بیش کے اطلاق کے لیے زمانہ میں نہ صرف موجود الوقت حدوں کا ہونا لازمی ہے بلکہ سلسلوں میں حدِ ابتدائی کا ہونا بھی لازمی ہے۔ اس طرح سے دونوں جانب سے حد بند ہونا ضروری ہے۔

رازی کا استدلال اس سے بالاتر ہے۔ وہ زمانہ یا سلسلہ کی لانہایت کی طرف کوئی حد متعیّن نہیں کرتے، اور بتلاتے ہیں کہ لانہایت سلسلوں پر بھی کم و بیش کا اطلاق ہو سکتا ہے جس سے ابن حزم کی دلیل زمانہ کی حدِ ابتدائی کے بارے میں بے وقعت ہو کر رہ جاتی ہے۔

رازی کے استدلال میں ایک قابلِ قدر بات یہ ہے کہ وہ جن سلسلوں کا ذکر کر رہے ہیں، ان میں زیرِ بحث مسئلہ مکان ہے، چنانچہ خود مکان وہ اس پر زور دیتے ہوئے نظر آتے ہیں کہ چاہے سلسلے مکانی ہوں یا زمانی، کم و بیش کا ان پر بخوبی اطلاق ہوتا ہے۔ اس امر کی وجہ یہ نہیں ہے کہ کوئی (شئے) متناہی ہے یا لامتناہی بلکہ یہ ایک منطقی اصول کے تابع ہے: "کوئی کثرت جو ایک فطری یا وضعی ترتیب کی پابند ہوتی ہے اس کو غیر حد بند نہیں قرار دیا جا سکتا...... جو معطیات (سلسلۂ شئے و قوعات) فطری ترتیب میں ہوتے ہیں، ان کی مثال علت و معلول کا سلسلہ ہے اور جو وضعی ترتیب میں ہوتے ہیں، ان کی مثال مقادیر کا سلسلہ ہے۔" البتہ جو کثرت کسی بھی ترتیب میں نہ ہو (یعنی بے نظم ہوں) اس کے اجزاء فرداً فرداً تو ایک دوسرے سے کم و بیش کے موازنہ میں آسکتے ہیں۔ مگر بحیثیت مجموعی اس پر کسی حد (کم یا زیادہ) کا اطلاق ہو ہی نہیں سکتا۔[۴۴] جب ہم کہتے ہیں کہ ایک سلسلہ دوسرے سے چھوٹا ہے

تو اس سے مراد کیا ہے؟

رازی کہتے ہیں کہ:

"ایک چھوٹا سلسلہ ہو اور ایک بڑا سلسلہ تو اگر دونوں سلسلوں کا اجزا دمیں یہ بات ہو کر ایک کا ایک جزو دوسرے کے ایک جزو کی معیت میں ہو تو چھوٹا سلسلہ ایک حد پر آکر ختم ہو جائے گا۔ کم و بیش کے موازنے میں یہی طریقہ روبہ عمل آتا ہے؛ چنانچہ اس میں یہ ناممکن ہے کہ چھوٹے سلسلے کا کوئی جزو بڑے سلسلے کے ایک جزو سے مطابقت (یا معیت) و تماس میں ہو اور پھر دوسری جزو اس کے کسی اور جزو کی مطابقت (یا معیت) و تماس میں ہو"[۳۵]

اس طرح سے کوئی نہ کوئی ایسی حد ضرور موجود ہوگی کہ چھوٹے سلسلے کا کوئی جزو بڑے سلسلے کے کسی جزو کی معیت میں یا اس سے تماس و مطابقت میں نہیں ہوگا۔ یہاں اس منطقی اصول کی وضاحت کر دی گئی ہے۔ جو ان امتدادات، مقادیر، خطوط وغیرہ پر عائد ہوتا ہے۔ جن کی کوئی نہ کوئی سمت لانہایت ہے بالکل واضح طور پر اس اصول کا اطلاق ان سلسلوں پر بھی ہوتا ہے جن کی کوئی ابتدائی حد نہیں ہوتی اور ایک حد سے پہلے دوسری حد کا تصور ہوتا ہے: چنانچہ ہجرت تک جو زمانہ گزرا، ماضی میں اس کی طرف لانہایت ہونے کے باوجود وہ اس زمانہ سے کمتر ہے جو آج تک گزرا۔ اس طرح سے ابن حزم کا یہ استدلال محض پرپیچ قرار پاتا ہے جو کم و بیش کے اس معاملہ میں تقابل کے بدیہی ہونے کی بنیاد پر یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ ماضی میں زمانہ کی کوئی نہ کوئی حد ابتدائی لازم ہے۔ دراصل انہوں نے لامتناہی سلسلوں کی منطقی ساخت سے لاعلمی کا ثبوت دیا۔ اس منطقی ساخت کی وضاحت رازی کا ایک عظیم کارنامہ ہے جس سے مسلم ریاضیاتی تفکر نے کبھی بھی خاطر خواہ فائدہ نہ اٹھا سکا۔ ورنہ لامتناہی کی ریاضیات کا ارتقاء بہت پہلے ہو جاتا۔

ان توضیحات کے بعد رازی ماہیت مکان کے مسئلہ کی طرف آتے ہیں۔ اس میں ان کا یہ کارنامہ ہے کہ مکان کے تصور کو انہوں نے مادہ کے تصور سے آزاد کیا۔ چنانچہ مکان والا ہونے سے لازم نہیں آتا کہ وجود زیر بحث مادی ہے۔ اپنی بحث کا آغاز کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ عام انسانی تجربہ میں یوں آتا ہے کہ مکان وہ ہے جس میں کوئی جسم مقیم ہو۔ پھر وہ اس عام تجربہ سے ہی جسم کا غیر مادی ہونا ثابت کرتے ہیں:[۳۶]

(۱) جسم مکان چاہتا ہے۔ اگر مکان بھی جسم ہے تو اس کو بھی مکان چاہیے۔ پھر تو یہ دور مسلسل

ہے (ایک جسم دوسرے جسم میں، دوسرا تیسرے میں لانہایت تک)

(۲) اگر مکان جسم ہے تو پھر اجسام کا قیام ایک اور جسم میں ہو جاتا ہے (نہ کہ اپنے سے مختلف کسی اور شئے میں)

(۳) اگر مکان جسم ہے تو یہ مرکب ہوگا یا بسیط۔ مگر کائنات میں کوئی ایسا مرکب یا بسیط (عنصر یا جوہر) موجود نہیں ہے جس کو ہم مکان کہہ سکیں۔

تو پھر کیا مکان ایک عالم معقول (روحانی عالم) کا جوہر ہے؟ رازی کہتے ہیں کہ اگر مکان ذاتاً معقول (جوہر روحانی) ہے تو اس کا اطلاق مادی اور جسمانی اشیاء پر نہیں ہو سکتا تھا اور پھر اس معقول کی طرف ہاتھ سے اشارہ بھی نہیں کیا جا سکتا تھا۔ جبکہ مکان کی طرف ایسا اشارہ کیا جاتا ہے اور مادی اشیاء بھی اس میں ہوتی ہیں۔[37] پس ثابت ہوا کہ مکان عالم معقول کا بھی کوئی جوہر نہیں ہے۔ اس موقع پر ہمیں عین القضاۃ ابن علی ہمدانی کا یہ خیال یاد آ جاتا ہے جس کے مطابق مکان وہ ہے جس کا اطلاق مادی غیر مادی، روحانی اشیاء سب پر ہو جاتا ہے۔

اگر یہ جوہر نہیں ہے تو کیا عرض ہے؟ رازی کہتے ہیں کہ یہ عرض بھی نہیں۔ عرض کے لیے محل درکار ہے۔ اگر مکان کو جسم کا عرض قرار دیا جائے تو جب وہ جسم اپنا مقام تبدیل کرے تو اس عرض کو چاہیے کہ وہ بھی اپنا مقام بدلے (جبکہ مکان وہیں کا وہیں رہ جاتا ہے اور جسم مقام بدل دیتا ہے) دوسری دلیل یہ ہے کہ کوئی جوہر ایسا نہیں جو عرض میں قیام کرے۔ مگر جسم، (جو مادی جوہروں میں سے ہے) مکان میں قیام پذیر ہوتا ہے۔ یہی کافی ثبوت ہے کہ مکان عرض نہیں اس طرح مکان جسموں کی حالتوں میں سے کوئی حالت بھی نہیں۔[38]

تو پھر کیا مکان حرکت کا کوئی عرض یا اثر ہے؟ رازی اس کی بھی تردید کرتے ہیں۔ مکان کا وجود حرکت کے سبب نہیں ہے اس لیے حرکت کے نہ ہونے کی صورت میں بھی مکان موجود ہوتا ہے بلکہ خود حرکت کے لیے مکان کا ہونا لازم ہے۔ مگر اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ خود مکان حرکت کی علت ہے۔ اس لیے کہ خود حرکت اپنی عددی وحدت برقرار رکھتی ہے اور اس کا وجود اسی میں ہوتا ہے۔ چنانچہ مکان ان مشہور علی رشتوں میں سے کسی میں بھی حرکت کا سبب نہیں ہوتا۔ نہ وہ حرکت کی علتِ فاعلی ہے اس لیے مکان حرکت کا سببِ فاعلی نہیں ہو سکتا، ایسا سبب تو متحرک ہوتا ہے۔ پھر مکان نہ حرکت کی علتِ غائی ہو سکتی ہے نہ علتِ صوری۔ مگر اس کے باوجود مکان حرکت کی شرط ہے۔[39]

ایسے بھی ہیں جو مکان کے وجود پر ہی معترض ہیں۔ وہ کچھ اس طرح حجت کرتے ہیں، اگر ہر جسم

کے لیے مکان درکار ہے تو حیوانات و نباتات بھی جسمانیت رکھتے ہیں۔ چنانچہ وہ کسی نہ کسی مکان میں ہوں گے مگر نباتات و حیوانات دونوں میں بڑھوتری یا نشاۃ پذیری پائی جاتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مکان' ان کا مکان بھی بڑھوتری میں ہو اور نشاۃ پذیر ہو۔ رازی اس کا جواب یوں دیتے ہیں کہ بڑی ہوتی ہوئی اشیا' کے ساتھ ان کا مکان بڑا نہیں ہوتا بلکہ یہ اشیا اپنی ہر نشاۃ پذیری یا بڑھوتری کے ساتھ اپنا مکان تبدیل کرتی رہتی ہے۔ مکان تو وہی کا وہی رہتا ہے۔

پھر وہ بڑی دور کی کوڑی لاتے ہیں یہ ضروری ہے کہ ہر شئے کا مکان اس کے پھیلاؤ یا حجم کے برابر ہو؛ چنانچہ ہر شئے کا مکان وہی ہے جس میں اس کے علاوہ کوئی اور شئے سما نہیں سکتی؛ چنانچہ نقطہ کا مکان بھی نقطے کے برابر ہوگا۔ مگر نقطہ کا حجم نہیں ہوتا۔ اس لیے کوئی نقطہ خود مکان ہو سکتا ہے نہ مکان میں ہو سکتا ہے اور خط کیا ہے؟ کسی نقطہ کا حرکت میں ہونا؛ چنانچہ خط بھی مکان ہے نہ مکان میں ہو سکتا ہے، لہٰذا اس کا کوئی حجم نہیں ہوتا (اس دلیل میں تمام اجسام نقاط و خطوط میں مکمل تحویل پذیر ہو جاتے ہیں اس لیے ان کے لیے بھی مکان کی قطعی نفی ہو جاتی ہے) رازی اس دلیل کا جواب یہ دیتے ہیں کہ نقاط اور خطوط کا قیام جسم میں بلا واسطہ نہیں ہوتا بلکہ وہ کسی جسم ہی کے نقاط و خطوط ہوتے ہیں (اور اس جسم میں ہوتے ہوئے وہ مکان میں پائے جاتے ہیں) اور حرکت کا مفہوم یہ ہے کہ کسی جسم نے مکان چھوڑا تو اس کے نقاط نے بھی چھوڑا اور وہ خط بن گئے؛ چنانچہ معترضین جو اپنی دلیل سے عدمِ وجودِ مکان ثابت کرنا چاہتے تھے، وہ تو نہیں ہوا۔[1] مگر نقاط و خطوط کے بارے میں، واقعہ یہ ہے کہ رازی کا بیان تسلی بخش نہیں ہے اس لیے کہ وہ ان کو کسی نہ کسی جسم میں ہو کر ہی موجود مانتے ہیں۔ اس طرح سے علم ہندسہ (یعنی نقاط و خطوط کا علم) جسمانیت و مادیت سے پورے طور پر وابستہ علم بن جاتا ہے۔ دورِ جدید کے ارتقائے علوم سے (تقریباً گزشتہ ڈیڑھ سو سال میں) جو جواب نمودار ہوتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ نقاط و خطوط کی ترتیب و تنظیم اور ان کی مختلف اشکال کا علم نہ تو جسمانیت کا علم ہے نہ مکانیت کا بلکہ یہ عقلی اور اختراعی علم ہے۔ تمام نقاط و خطوط موجوداتِ ذہنی ہیں۔ ہاں اپنی ضروریات کے لیے اس کا اطلاق ہم اشیا و مکان وغیرہ پر کر لیتے ہیں۔ اس لیے یہ علوم مادیات یا روحانیات کسی عالم سے از خود وابستہ نہیں ہیں بلکہ ان سے موسوم و مجرد ہیں۔ علم ہندسہ کی یہ تعمیم اس کو اجسام سے حتمی طور پر آزاد کر دیتی ہے اور ذہن کے سامنے ہندسی علوم میں نئے نئے افق سامنے آتے ہیں۔

بہرحال یہ صحیح ہے کہ اجسام یا اشیاء کا مکان میں ہونا ہماری اصلی اور حقیقی مراد ہوتی ہے۔ جبکہ نقاط و خطوط کا مکان میں ظاہر ہونا ہماری ثانوی مراد ہوتی ہے؛ چنانچہ نقاط و خطوط میں بذاتہا جسمیت

نہیں ہوتی اور ان کا مکان میں ہونا بھی ہماری اصلی مراد نہیں ہوتا چنانچہ ان سے مکان کے عدم وجود کی کوئی دلیل بھی قائم نہیں ہوتی۔

مکان کے وجود کی تین مثبت دلیلیں رازی نے پیش کی ہیں:

(۱) کسی شئے میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔ اس کے جوہر میں، نہ عرض میں، نہ آثار میں نہ احوال میں اور نہ اس کے حجم و قامت میں مگر اس کا نقلِ مکانی ممکن ہے۔ اس کے برخلاف یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس کے تمام آثار و احوال، حجم و قامت، اعراض و صفات بلکہ جوہر میں تبدیلی ہو جائے مگر وہ نقلِ مکانی نہ کرے۔ یہ اس امر کا بین ثبوت ہے کہ مکان کا اپنا وجود ہے[۴۱]

(۲) دوسری دلیل یہ ہے کہ ایک مقام پہ ایک چیز آتی اور نابود ہو جاتی ہے۔ پھر دوسری بھی نمودار ہوتی ہے اور بے بود ہو جاتی ہے۔ یہ سلسلہ جاری رہتا ہے۔ اس سلسلے کے لیے ضروری ہے کہ کوئی واسطہ ہو، وہ واسطہ مکان ہے[۴۲] (اور خود ایک مقام پر بود و نابود کا مسلسل ہونا اس کی دلیل ہے)

(۳) "تیسری دلیل بلند و پست کا بدیہی تجربہ ہے۔ اس سے مکان کا وجود بداہتاً ثابت ہے"[۴۳]

وہ اہل فکر جو مادۂ اولیٰ اور مکان کو ایک دوسرے کا مترادف قرار دینا چاہتے ہیں ان کی رائے میں مجرد مکان ہیئت اولیٰ ہے یعنی مادہ اولیٰ۔ دلیل ان کی یہ ہے کہ مادہ اولیٰ بھی مسلسل صورتوں (صفات و اعراض) کا محل بنتا ہے اور مکان بھی۔ طرح طرح کے آثار و اعراض اس میں نمودار ہوتی چلی جاتی ہیں اس لیے مادۂ اولیٰ اور مکان ایک ہی ہیں جو ہر طرف سے حوادث و اعراض کا حامل ہے (اس قسم کے خیالات کا عکس سموئیل الگزینڈر کے ہاں دورِ جدید میں بھی ملتا ہے) پھر رازی کہتے ہیں کہ کچھ اور اہل جو مکان کو صورتِ عامہ محض قرار دینا چاہتے ہیں جو ہر صورت کو محیط ہے۔ مغربی فکرِ جدید میں اس خیال آرائی کا نمائندہ کامل کانٹ ہیں (اور وہ اس کو ادراک کی صورت میں تبدیل کر دیتے ہیں) ان کے خیال میں زمان و مکان دونوں صورتیں ہیں اور وہ بھی ہمارے ادراک و مشاہدہ کی صورت میں۔

رازی کہتے ہیں کہ یہ دونوں سلسلۂ افکار غلط ہے۔ نہ تو مکان مادۂ اولیٰ ہے نہ ہی صورتِ عامہ۔ ان کا کہنا ہے کہ تمام مادہ و صورت جگہ چھوڑتے ہیں مگر مکان نہیں چھوڑتا۔ دوسرا سبب یہ ہے کہ مکان کو نقلِ مکانی کے ذریعہ چھوڑا جا سکتا ہے اور یہ انتقال صرف اسی کے ساتھ مخصوص ہے جبکہ مادہ و صورت کا تغیر و تبدل اور ایک شکل سے دوسری شکل میں منتقلی کا طور بالکل ہی دوسرا ہے۔ دوسرا سلسلۂ فکر کہ یہ صورتِ عامہ ہے سو یہ بھی غلط ہے اس لیے کہ اگر کوئی دروازہ ہمیں دکھائی دے تو ہم اسے لکڑی کا

دروازہ تو کہہ سکتے ہیں مگر کوئی اس کو مکان کا دروازہ نہیں کہہ سکتا (اس معنی میں کہ مکان بمفہوم صورت عامہ کی جزئی شکل ہے)[44]

پھر رازی اس امر کا بھی جائزہ لیتے ہیں کہ کیا مکان وہ ہے جو ابعاد کے درمیان پایا جائے۔ ایک برتن ہے، اس میں پانی ہے۔ برتن کی تمام صورت ابعاد پر مشتمل ہوتی ہے کیونکہ ابعاد اس قسم کے ہیں کہ ان کے اندر اشیاء پائی جاتی ہیں۔ پھر اس مکتب فکر میں بعض کا خیال ہے کہ یہ ابعاد خلائے محض کو ایک شکل دیتے ہیں، جبکہ بعض اس سے منکر ہیں۔ رازی کو ان دونوں سے اختلاف ہے۔ وہ نہ صرف اس بات کو باطل قرار دیتے ہیں کہ مکان خلا ہے بلکہ اس سے بھی انکار کرتے ہیں کہ مکان ایک ابعاد رکھنے والا ظرف ہے۔

ایسے ظرف خالی کے نظریہ کو جس کے ابعاد (لا نہایت) کائنات سے بھی باہر جاتے ہیں ایک توہم سے زیادہ وقیع نہیں سمجھتے۔ یہ توہم مکان کو ایک جسم قرار دیتا ہے[45] اور مکان جسم نہیں۔ یہ تو اجسام ہیں جن کے ابعاد ہوتے ہیں اگر مکان کے بھی ابعاد فرض کر لیے جائیں تو اجسام کے مکان میں ہونے کا مطلب ایک جسم کے اندر دوسرے جسم کا ہونا ہے۔ پھر یہ مکان نہ ہوا۔ اس کا مطلب یہ بھی ہوا کہ ابعاد محیط اس میں پائے جانے والے اجسام سے بڑے ہوئے؛ حالانکہ ہر جسم کا مکان اسی جسم کے برابر ہوتا ہے۔

اگر یوں کہا جائے کہ ایک جسم جب ایک مکان میں ہوتا ہے تو اس جسم اور مکان دونوں کے ابعاد ساقط ہو جاتے ہیں تو یہ سقوطِ ابعاد کا نظریہ ایسا ہے جس کے نتیجے میں نہ مکان باقی رہیگا نہ وہ جسم۔ اگر یہ کہا جائے کہ دونوں کے ابعاد ایک ہی ہو جاتے ہیں تو اس دلیل سے مکان اور اس جسم کا فرق ختم ہو جاتا ہے۔ یہ بھی ان ہونی بات ہوئی۔[46]

اس طرح مکان کے ایک ظرف ہونے کے نظریہ کو مسترد کرتے ہوئے رازی مکان کے بارے میں اپنا نظریہ پیش کرتے ہیں۔ یہ ایسا نظریہ ہے کہ جس میں مکان کے ایک ارتباطی یا نسبتی نظریہ کے امکانات پورے طور پر موجود ہیں۔

"کم متصل کی چار قسمیں ہیں: خط، سطح، جسم اور زمانہ؛ بعض لوگوں کا گمان ہے کہ مکان پانچویں قسم ہے مگر یہ باطل ہے؛ کیونکہ جیسا کہ ہم آگے بیان کریں گے کہ مکان جسم حاوی کی وہ سطح باطن جو جسم محوی کی سطح کو مماس (چھونے والی) ہے"[47]

اس تعریف میں دو تصورات در بہ کار آتے ہیں: ایک گھیرنے والا (محیط) اور دوسرا گھرنے والا (محاط)، تو گھیرنے والے کی وہ سطح جو گھرنے والی کی (ظاہری یا بیرونی) سطح کو ہر طرف سے چھو

رہی ہے، وہ اس کا جو گھرا ہوا (محاط) ہے

کیا ہم محاط (جو گھرا ہوا ہے) کی سطح بیرونی وظاہری کو بھی مکان کہہ سکتے ہیں۔ رازی اس کا یہ جواب دیتے ہیں: "شیخ نے اس (لبسیط محاط) کو اس (یعنی مکان) کے نام سے اس بنا پر موسوم کرنے سے انکار کیا ہے کہ ایک جسم کا ایک ہی مکان ہوتا ہے (جبکہ یہاں محیط کی محاط کو چھونے والی سطح ایک مکان ہوا اور خود محاط یہ کی چھوئی جانے والی سطح بیرونی دوسرا مکان ہوا)"۔ مکان وہی سطح حاوی ہے جو کیونکہ اس میں چاروں صفتیں (مکان کی) موجود ہیں۔ جسم اس میں حاصل ہوتا ہے، اس کے ساتھ کوئی اور اس میں سما نہیں سکتا، اس سے علیحدگی بذریعہ حرکت ہوتی ہے اور وہ منتقل ہونے والوں کو قبول کرتی ہے۔ مکان کے متعلق یہی مذہب حق ہے"[۲۸] رازی نے یہاں شیخ الرئیس ابن سینا کا حوالہ دیا ہے۔ اس طرح مکان کے معاملہ میں ابن سینا اور فخر رازی ہم مسلک ہیں۔ مکان کی مندرجہ بالا تعریف کو آسانی سے سمجھا نہیں جا سکتا۔ اس کی معنویت اور مفہوم کو جاننے میں اس کے آسان سے ظاہری الفاظ حجابِ اکبر بن جاتے ہیں۔ اس تعریف کو کہ مکان جسم حاوی کی وہ سطح ہے جو جسم محوی کی سطح ظاہری سے تماس میں ہے اسے اصل میں ان تمام سلبی و ایجابی دلائل و براہین کی معیت میں ہی دیکھنا اور سمجھنا چاہیے جو رازی نے دی ہیں۔ ان دلائل و براہین سے رازی نے اس تعریف کی معنویت میں اضافہ کیا ہے جو شیخ الرئیس سے گویا انہیں علمی ورثہ میں ملی تھیں۔

اس تعریف میں قابلِ لحاظ بات یہ ہے کہ مکان اس طرح موجودات بالذات نہیں ہے جس طرح اجسام موجود ہیں یا ماورائے اجسام ہستیاں موجود ہیں؛ بلکہ یہ اس وقت وجود میں آتا ہے جب ایک محیط اور ایک محاط موجود ہو اور ایک کی محیط سطح دوسرے کو ہر طرف سے چھو رہی ہے۔ جہاں یہ رشتہ ختم، مکان بھی ختم۔ دراصل یہ مکان کے ارتباطی نظریہ کا قدیم حکیمانہ اصطلاحات میں بیان ہے۔ جب تک اشیاء میں ایک خاص نسبت کا وجود موجود نہ ہو، مکان نہیں ہوتا۔ یہ اس نسبت یا ربط میں ہونے کا خاصہ ہے کہ مکان موجود ہوتا ہے۔ اس نظریہ کی تعمیم یہ ہے کہ اشیائے کبیر ایک دوسرے اس نسبت میں مسلسل ہیں کہ ماحول اور شئے یا محیط اور محاط کا رابطہ ان پر صادق آتا ہے۔ اس طرح سے وہ مکان ان کے باہمی رابطوں کا ایک جال بن جاتا ہے۔ ایک شئے کا جملہ ماحول نہیں بلکہ اس جملہ ماحول کی وہ سطح جو اس شئے کے ظاہر کو ہر طرف سے چھو رہی ہے، اس شئے کا مکان متعین ہے اور بس۔ اس طرح سے اشیائے کبیر کے سلسلہ مکان کا اندازہ ہو سکتا ہے؛ چنانچہ رازی نے جو یہ کہا کہ یہ جسم نہیں ہے تو درست کہا۔ اس کی نوعیت اجسام سے بالکل مختلف قرار پاتی ہے۔ یہ ظرف بھی نہیں۔ مثلاً ایک خالی برتن مکان

نہیں ہوا کرتا۔ اس میں مکانیت اس وقت آتی ہے جب اس برتن میں کوئی شئے ہو تو اس شئے کو چھونے والی سطح اس کا مکان بن جاتی ہے۔ خیال رہے کہ یہاں یہ خیال نہ آنے پائے کہ جسم کے اندر جسم ہے، یہ خیال تصورِ مکان کے (بقول رازی) خلاف ہے۔ اس قسم کی تمام نازک شرائط کے ساتھ ہمیں مکان کا ادراک یا عرفان کرنا چاہیے۔

کائنات کی ہیئت ایسی ہے کہ اس کی بیرونی سے بیرونی سطح کسی سے بھی گھری نہیں ہے کہ یہ سطح محاط کہلائے اور گھیرنے والی سطح، اس کا محیط۔ اس لیے کائنات کسی مکان میں نہیں ہے بلکہ چونکہ کائنات کے اندر اشیائے کثیر ہیں اور ہر شئے کا ماحول ہے جس کی اندرونی سطح اس سے تماس میں ہے؛ لہٰذا امکانیت کا جال ساری کائنات میں ہر طرف پھیلا ہوا ہے اور کائنات کا محدود الجہات یا اس کی بیرونی سے بیرونی سطحِ اعظم، وہی محیطِ اعظم ہے جو سب موجوداتِ عالم کو اپنے گھیرے میں لیے ہوئے ہے اس لیے مکان اس محیطِ اعظم کے اندر ہے اس سے باہر نہیں۔ تمام طرفیں اور سمتیں اس محیطِ اعظم محدد الجہات پر آکر ختم ہو جاتی ہیں۔ کائنات کی تمام اشیائے موجودات اس طرح نسبتوں میں مسلسل جڑی ہوئی ہیں جن کو ہم مکان سے تعبیر کرتے ہیں، چنانچہ یہ کوئی بسیط پھیلاؤ یا امتداد نہیں ہے۔

محدد الجہات جو محیطِ اعظم خواہ اس میں وقت کے ساتھ کتنا ہی پھیلنے یا سکڑنے کا رجحان ہو لا نہایت نہیں ہے۔ ہم جو کچھ کہہ سکتے ہیں وہ یہ ہے کہ وہ کسی حد پر ختم نہیں ہوتا، تاہم اگرچہ وہ کسی حد پہ تمام نہیں ہوتا مگر وہ حد بند ضرور ہے۔

تخیل جہاں تک کام کرتا ہے، محدد الجہات کو تصورِ کرہ کی شکل ہی میں خیال میں لاتا ہے۔ یونانی اور مسلم کونیات میں کائنات اپنی تمام نہایتوں میں کروی و مدوّر شکل کی ہے۔ (یہ نہ بھولنا چاہیے کہ خود قرآن حکیم نے کائنات کی انتہائی شکل کے بارے میں کچھ نہیں کہا ہے) بہرحال اس تخیل کے مطابق تمام اطراف و سمتوں کو بھی دائروی یا کروی شکل کا ہونا لازم ہے۔

کائنات کا یہ کروی شکل ہونے کا تصور ایسا بلیغ ہے کہ اس ضمن میں اس سے زیادہ صاف اور صریح بات نہیں معلوم ہو سکتی تھی کہ کائنات میں کہیں خطِ مستقیم کا وجود ممکن نہیں ہے۔ جتنے بھی خطوط (لکیریں) ہیں وہ نو عاسب کی سب کروی یا دائروی ہیں چنانچہ ہر خط ایک قوس کی طرح ہے۔ اس تصور سے علمِ ہندسہ میں نئی راہیں کھل جاتیں اور خود کائنات کی احصائی ریاضیات میں بھی بڑا انقلاب آجاتا بلکہ مکانی رابطوں کے سلاسل کے بارے میں حیرت انگیز باتیں معلوم ہوتیں۔ مگر اقلیدسی علمِ ہندسہ کے قائم کردہ ایک بہت بڑے التباس نے خطوط و نقاط کے بارے میں اس اتنی صاف اور صریح بات کو ثمر آور ہونے سے روک

کہ ہندسی علوم کی بھی ترقی کے دروازے صدیوں تک بند رکھے۔

وہ التباس یہ ہے کہ کسی دائرہ کو بے شمار ایسے مثلثوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے جن میں سے ہر ایک کی دو جانبیں (ساقین یا ضلعے) تو اس دائرہ کے مرکز سے اس کے محیط تک نکلے ہوئے خطوط پر مشتمل ہوں اور اس کا قاعدہ محیط کے چھوٹے سے چھوٹے حصے پر مشتمل ہو۔ جتنا چھوٹے سے چھوٹا یہ حصہ ہوگا اتنی ہی یہ خطِ مستقیم ہوگا۔ اس طرح سے تمام دائرہ بے شمار، مساوی الساقین مثلثوں میں تحویل میں ہو جاتا ہے۔ (کسی دائرہ کے مرکز سے اس کے محیط تک کھینچے جانے والے خطوط مساوی ہوتے ہیں) اور یہ تمام مثلثیں پھر بآسانی اپنے سے دگنی قائم الزاویہ مثلثوں میں تحلیل ہو جاتے ہیں۔ دراصل یہ طریقہ کسی دائرہ کی پیمائش کے لیے استعمال کیا گیا اور یہی قاعدہ علم احصائے مثلث (یعنی ٹرگنومیٹری) کی بنیاد ہے۔ اس طرح سے ایک قوس (محیط کا کوئی سا حصہ) کی تعریف یہ قرار پائی کہ وہ ان گنت خطوطِ مستقیم کا ایک مرتب (یا وضعی) زمرہ ہے۔ جتنے زیادہ سے زیادہ خطوں میں اس کو تحویل کیا جائے گا اسی قدر زیادہ مستقیم خطوط حاصل ہوں گے۔ اس اصولِ احصا کا یہ نتیجہ نکلا کہ نقطہ، خطِ مستقیم، مثلث اور مثلث قائم الزاویہ ہی سے تمام علم ہندسہ عبارت ہو گیا یہاں تک کہ اس التباس سے باہر آنے کے لیے علمائے ہندسہ نے انیسویں صدی کی چند ابتدائی دہائیوں کے بعد سے کوششیں کیں اور اس بات پر زور دینا شروع کیا کہ ہر خطِ مستقیم دراصل کسی نہ کسی قوس ہی کا ایک حصہ ہے۔ اس اصول پر ہندسی علوم کے لیے نئے افق وا ہوئے۔

یہ خیال مسلم افکار مکان میں ایک ممتاز مقام رکھتا ہے کہ اگر کوئی کائنات کی آخری سرحد پر ہو تو اس کا ہاتھ باہر نہیں جاسکتا، اس لیے کہ اس سرحد سے باہر مکان ہی نہیں ہے۔ مگر اس خیال کی وضاحت پورے طور پر نہ ہو سکی نہ کیونکہ وہ ہر خط (خواہ منحنی و دائروی کیوں نہ ہو) بالآخر خطِ مستقیم ہے جیسا التباس ذہنوں پر حاوی تھا اور ذہن اس طرف گیا ہی نہیں کہ خود ہاتھ کی حرکت کائنات کی ہندسی شکل کی پابند ہے، یعنی جب بھی ہاتھ بڑھتا، وہ خطِ مستقیم کی بجائے خط دائروی (منحنی) میں ہوتا اور گھوم کر کائنات کے اندر ہی رہتا۔ نیز کائنات کے اندر ہونے والی ہر حرکت، کائنات کے اندر ہی سمتیں اختیار کرتی۔ علم ہندسہ کا اس تصور پر ارتقا نہ ہونے کی وجہ سے طبیعیاتی علوم بشمول فلکیات اور طبعی کونیات میں کوئی خاطر خواہ اضافہ نہ ہو سکا نتیجہ یہ ہوا کہ طبیعیات اقلیدسی اشکال اور خطِ مستقیم کی پابند رہی۔

خطِ مستقیم کے دونوں طرف سے لانہایت ہونے کے تصور سے غیر محدود خلائے مطلق کا تصور خود بخود قائم ہوتا ہے اور یہ خلائے مطلق تمام کائنات کا ظرف بن جاتا ہے، پھر اسی خلائے مطلق کو ظرفِ مکان بھی کہا جاتا رہا ہے۔ کافی عرصہ تک بطلیموسی نظامِ فلکیات کی حکمرانی رہی جس کی اساس یہی تصورِ خلائے مطلق و

ظرف مکان ہے۔ پھر جب نیوٹنی فلکیات کا انقلاب آیا تو اس بنیاد میں کسی تبدیلی کی ضرورت محسوس نہیں کی گئی کہ تمام عالمِ محسوس اس خلائے مطلق میں ہے جس کا پھیلاؤ ہر طرف یکساں ہے۔

صرف یہ سوچ کر تسلی کی گئی کہ لامتناہی خلا (یا مکان) جو ہر طرف لامحدود طور پر یکساں ہے، وہ جنابِ باری کی لامتناہی ذات کی عالمِ محسوس میں تجلیٔ مطلق ہے جہاں مسلم اہلِ معرفت و تصوف نے اس تجلی کے خیال میں قلبی سکون محسوس کیا وہاں نیوٹن جیسے ماہرِ ریاضیات و طبعیات کے لیے سامانِ اطمینان بھی بنا۔ چنانچہ موخر الذکر نے بھی اپنی کائناتی طبعیات کے لیے مکان کی یہ تعریف کی کہ یہ ایک امتدادِ محض ہے جو ہر طرف یکساں ہے۔ امتدادِ محض اور خلائے محض ایک ہی تصور کے دو نام ہیں جس کے کسی بھی دو وہمی مقامات کا نزدیک ترین فاصلہ خطِ مستقیم ہوتا ہے۔ اس طرح سے اقلیدسی ہندسہ اپنے جملہ علمِ احصائے مثلث کے ساتھ اس نیوٹنی کائنات (یا نظامِ کائنات) کی کلید و اساس بن گئی۔ مگر اس سلسلہ میں جو معرکۃ الآرا مسائل پیدا ہوتے ہیں ان کو ہم کبھی پھر کسی اور عنوان کے تحت اٹھائیں گے (ان شاء اللہ تعالیٰ) یہاں صرف اتنا کہنے پر اکتفا کریں گے کہ اس غیر اقلیدسی علومِ ہندسہ اور نیوٹن کے نظریہ اضافیت نے ساری عمارت ہی کو منہدم کر دیا۔ یہ انقلاب اس قیاس آرائی سے ایک حد تک قریب ہے جو کائنات کو کروی شکل قرار دیتا رہا۔ اگرچہ اس کا کوئی تجربی ثبوت نہ تھا اور اس سے بھی زیادہ اُس تصور سے قریب ہے جس کے مطابق مکان کا تصور خلا یا ظرف کا تصور نہیں ہے۔

حقیقی وجود اشیائے موجود کا ہے، خواہ وہ مرکب ہوں یا بسیط۔ مکان تو ان کی خارجی باہمی نسبتوں کا اظہار ہے اس لیے مکان کا وجود اشیاء کے وجود کا پابند ہے۔ جہاں تک کائنات اور اس کی اشیا رہیں، وہیں تک مکان ہے۔ سارا مکان کائنات کے اندر ہے اور وہ ان اشیاء کی باہمی نسبتوں پر مشتمل ہے۔ ان نسبتوں پر جن کو ہم کسی شئے کی سرحدِ ذات اور اس شئے کے ماحول کی ایسی اندرونی سطح (یا سطحوں) سے وجود میں آتی ہیں جو ایک دوسرے سے تماس میں ہیں۔ ان نسبتوں سے کیا مسائل پیدا ہوتے ہیں، ان کو ہم اگلی بحث میں جگہ دیں گے۔ (بتوفیقِ الٰہی)

عالمِ طبعی کے مکان کی اصل کو اس حد تک بیان کرنے کے بعد ہم یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتے کہ وہ جنابِ باری تعالیٰ ہی ہے جو کاملاً ہر شئے اور ہر موجود کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔ ہر شئے کا محیط بھی وہی ہے اور ماحول بھی وہی۔ چنانچہ ہر شئی خواہ وہ بسیط ہو یا مرکب، جوہر ہو یا عرض اور اثر سب کے حدودِ وجود سے مکانِ الٰہی اُسی قسم کی نسبتوں پر مشتمل ہے جو جنابِ باری اور اس کی جملہ خلقت کے درمیان براہِ راست موجود ہیں۔ اس سے ہم اندازہ لگا سکتے ہیں کہ یہ مکانِ الٰہی کوئی ایسا گھر نہیں ہے جس میں

باری تعالیٰ قیام پذیر ہے بلکہ یہ اضافتوں اور نسبتوں کا نظام ہے جس میں خالقِ کائنات اپنی تمام مخلوق کا مجموعاً اور ان میں سے ہر ایک کا فرداً فرداً ماحول ہے لیکن خود اس کا کوئی ماحول نہیں ہے۔ اس لیے وہ مکان میں نہیں ہے بلکہ ورا الورا ہے اور نظام کائنات و مخلوقات اور وہ سب عالم جن کا ہمیں علم بھی نہیں ہے اسی مکان الٰہی کے اندر ہے۔ یہاں پر بلاشبہ ہم نے عین القضاۃ ابن علی ہمدانی کے تصورِ مکانِ الٰہی کی اوپر کے مباحث کی روشنی میں مزید وضاحت کی ہے۔ ورنہ بہت سے علماء و حکماء جن تک یہ تصور (مکانِ الٰہی) پہنچا، اُس کو سمجھ نہیں سکے۔ وجہ یہی رہی کہ ان کے ذہنوں میں مکان کا خلا اور امتدادِ محض کے تصور سے وابستہ رہا۔ اس لیے ان میں سے بعض نے (جیسا کہ روایت ہے خواجہ نظام الدین دہلویؒ نے بھی) مکان کی مختلف قسموں کا ذکر جب بھی کیا تو مکانِ الٰہی کے تصور کو حذف کر دیا۔

رازی کی یہ دلیل جو اوراقِ گزشتہ میں گزر چکی کہ ایک مکان میں دوسرا مکان نہیں ہو سکتا، صرف اس حد تک درست قرار پاتی ہے کہ ایک مکان کے اندر اسی طرح یا نوع کا دوسرا مکان نہیں ہو سکتا تو اس حد تک غلط بھی ہے کہ ایک مکان اپنے سے ادنیٰ نوع کے مکان کو محیط ہوتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں اعلیٰ نوع کے مکان کے اندر ادنیٰ نوع کا مکان ہوتا ہے۔ اسی لیے مکان الٰہی ہر نوع و قسم کے جملہ مکانات پر محیط ہے۔ یعنی تمام انواع کے مکانات اس کے اندر ہیں۔

آئندہ ہم ان مباحث کا جائزہ لیں گے جو یہاں پہ نا تمام رہ گئے ہیں اور جن کی طرف ہم نے مختلف مواقع پر اشارے بھی کیے ہیں۔

کتابیات

فخرالدین رازی کی شہرۂ آفاق تصنیف المباحث المشرقیہ سے اس تحریر میں حوالے دیے گئے ہیں۔ جس اشاعت سے یہ حوالے ہیں، وہ دائرۃ المعارف حیدرآباد دکن سے ۱۳۴۳ھ میں شائع ہوا تھا۔ اس متن کے ساتھ ساتھ اس تحریر میں اس کا ترجمہ جو نہایت لیاقت سے عبدالباقی شطاری قادری صاحب نے بعنوان مباحث مشرقیہ کیا اور دارالطبع جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن سے ۱۳۶۸ھ بمطابق ۱۹۴۹ء شائع ہوا، پیشِ نظر رہا۔ راقم الحروف نے متن اور ترجمہ کا موازنہ کر کے یہ سعی کی کہ اس تحریر میں سلیس ترجمہ خود کیا جائے۔ نیز جہاں دلائل بہت پیچیدہ ہوں، وہاں ان کو پیچیدگیوں سے نکال کر براہِ راست پیش کیا جائے۔ بہت غور و خوض کے بعد یہ فیصلہ راقم نے کیا کہ اردو داں کے لیے اردو ترجمہ سے ہی حوالہ تحریر کیا جائے۔ شطاری صاحب نے خود بھی اگرچہ کسی قدر آزادی سے ترجمہ کیا ہے، میں نے البتہ ان کو متن کے مفاہیم کے عین مطابق پایا۔ لیکن یہ ترجمہ جامعہ عثمانیہ کی اس قدیم روایت کے مطابق تھا جس کا رواج اُردو میں اب کم سے کم ہوتا جا رہا ہے، اس لیے میں نے کسی قدر سنئے اور مروجہ انداز میں مفہوم پیش کرنے کی کوشش کی ہے جس کا مقابلہ اصل ترجمہ متن سے کیا جا سکتا ہے۔

۱۔ مباحث مشرقیہ۔ جلد اوّل۔ حصہ دوم۔ ص ۱۴۹

۲۔ ایضاً

۳۔ ایضاً ص ۱۵۰۔ ۱۴۹

۴۔ ایضاً

۵۔ ایضاً

۶۔ ایضاً

۷۔ ایضاً

۸۔ ری کنسٹرکشن (شیخ اشرف ایڈیشن) ص ۸۴

۹۔ مباحث۔ جلد اوّل۔ حصہ دوم۔ ص ۱۵۴

۱۰۔ ایضاً۔ ص ۱۵۵

All rights reserved ©2002-2006

۱۱۔ مباحث۔ جلد اوّل حصہ دوم۔ ص ۱۵۵
۱۲۔ عزیز احمد، چینج۔ ٹائم اینڈ کا زالیٹی، (لاہور، ۱۹۷۴ء) ص ۱۰۔۹
۱۳۔ مباحث۔ جلد اوّل حصہ دوم۔ ص ۳۳۴
۱۴۔ ایضاً۔ ص ۳۳۴
۱۵۔ ایضاً۔ ص ۳۳۸
۱۶۔ ایضاً۔ ص ۳۴۰
۱۷۔ ایضاً۔ ص ۳۴۸
۱۸۔ ایضاً۔ ص ۳۴۹
۱۹۔ ایضاً۔ ص ۳۳۴
۲۰۔ ایضاً۔ ص ۳۳۴۔۳۳۲
۲۱۔ مباحث۔ جلد اوّل۔ حصہ اوّل۔ ص ۳۱۰۔۳۰۹
۲۲۔ ایضاً
۲۳۔ ایضاً
۲۴۔ ایضاً ص ۳۱۱
۲۵۔ ایضاً ص ۳۱۲۔۳۱۱
۲۶۔ ایضاً ص ۳۱۱۔۳۱۰
۲۷۔ ایضاً
۲۸۔ ایضاً
۲۹۔ ایضاً
۳۰۔ ایضاً ص ۳۲۲
۳۱۔ ایضاً
۳۲۔ ایضاً ص ۳۱۶۔۳۱۴
۳۳۔ ایضاً ص ۳۱۷
۳۴۔ ایضاً ص ۳۱۹
۳۵۔ ایضاً۔ ص ۳۲۱۔۳۲۰

۳۶۔ مباحث۔ جلد اوّل۔ حصہ اوّل۔ ص ۳۴۳
اس عام تجربہ میں حرکت کے ذریعہ اس میں منتقل ہونا اور اس سے نکلنا بھی شامل ہے۔

۳۷۔ ایضاً۔ ص ۳۴۳

۳۸۔ ایضاً۔

۳۹۔ ایضاً۔ ص ۳۴۳۔ ۳۴۴

۴۰۔ ایضاً۔ ص ۳۴۵۔ ۳۴۴

۴۱۔ ایضاً۔ ص ۳۴۶

۴۲۔ ایضاً۔ ص ۳۴۶

۴۳۔ ایضاً۔ ص ۳۴۷۔ ۳۴۶

۴۴۔ ایضاً۔ ص ۳۴۹۔ ۳۴۸

۴۵۔ ایضاً۔ ص ۳۵۰ سے

۴۶۔ ایضاً

۴۷۔ ایضاً۔ ص ۳۸۷۔ (تیسری فصل، بذیر عنوان مقدار کی تقسیم، متصل و منفصل کی طرف)

۴۸۔ ایضاً۔ ص ۳۸۸۔ ۳۸۷

نوٹ:۔ حرکت اور زمانہ کا امتیاز: اس کے دلائل اصل میں ارسطاطالیس نے ہی پیش کیے تھے۔ شیخ الرئیس ابن سینا نے بھی یہی دلائل دیے ہیں اور فخر رازی نے بھی۔ نیز مسلم متکلمین اشاعرہ نے بھی انہی دلائل کو بنیاد بنایا۔

IqbalCyberLibrary.Net All rights reserved ©2002-2006

178

AL-TAWHĪD

A Quarterly Journal of Islamic Thought and Culture

A quarterly journal published by Sāzmān-e Tablīghāt-e Islāmī, Tehran, Islamic Republic of Iran. Contains articles on Qur'ānic studies, ḥadīth (tradition), Islamic philosophy and 'irfān (mysticism), fiqh and uṣūl (law and jurisprudence), Islamic history, economics, sociology, political science, comparative religion, etc., and reviews on books on related topics. Launched in 1983, the journal is in the third year of publication.

Scholars from all over the world are invited to contribute to the journal.

All contributions and editorial correspondence should be sent to:

The Editor, Al-Tawḥīd (English), P. O.Box 14155-4843, Tehran, Islamic Republic of Iran.

Distributed by:

Orient Distribution Services
P.O.Box 719, London SE26 6PS, England

Subscription Rates (inclusive of postage):

	Per copy	Annual Subscription
Institutions & Libraries	£ 3. 75	£ 15.00
Individuals	£ 2. 50	£ 10.00
Back copies	£ 4. 00	

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