139
H3U
143

فکریات

ماہیتِ مکان اور وجودیت کا اسلامی فرقان

عبدالحمید کمالی

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

وہی اصلِ مکان و لامکاں ہے
مکاں کیا شے ہے؟ اندازِ بیاں ہے
خضر کیونکر بتائے، کیا بتائے
اگر ماہی کہے دریا کہاں ہے

IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved
©2002-

گزشتہ مباحث سے کچھ یوں دکھائی دینے لگتا ہے کہ فخر رازی تک آتے آتے مسلم تفکر نے اس منطق کو اپنی گرفت میں لے لیا ہے جو دائرۂ وجود کو سزاوار ہے۔ چنانچہ اس گرفت کے ذریعے اس کا ادراک اس افق تک رسائی حاصل کر چکا ہے جس سے ارسطاطالیسی تصورِ زمان ومکاں میں تمکر مچ جاتا ہے اپنی جدلیت کے ذریعہ فخری رازی مختلف تصوراتِ مکاں کو زیروزبر کرتے ہوئے بڑی حد تک مکان کی ارتباطی ماہیت کے قریب پہنچ چکے ہیں، نہ صرف قریب پہنچ چکے ہیں بلکہ "فی" کے کلیدی ادراک کے ذریعے (جو دراصل ابنِ سینا سے ماخوذ ہے) وہ اس کے حدود میں بھی داخل ہو چکے ہیں مگر اس کے بعد کیا ہوا؟

سارا مسلم تفکر ٹھیراؤ کی آماجگاہ بن گیا اور مکان کے ارتباطی خاکہ میں رنگ نہ بھر سکا اور نہ ہی اس کے کچھ اور خدوخال نمایاں کر سکا۔ اس کے احایب میں مردنی چھا گئی۔ اساتذۂ مافیہ کی تحریروں یا تقریروں کے اعادہ یا خلاصہ کو سرمایۂ علمی قرار پایا اور وجہِ فضیلت ٹھہرا ــــ مگر بہرحال اس تفکر میں استداد وابستہ تصوراتِ زمان ومکاں سے اِبا (یا صرفِ نظر) ایک وجدان کے طور پر مختلف شکلوں میں کارفرما نظر آتا ہے۔

ارسطو کا اصولِ مکاں کہ وہ ظرف قار ہے اس کو امتدادِ محض میں تحویل کر دیتا ہے مگر بحیثیت امتداد مکاں کبھی ایسی کائنات (یا عالمِ خلقت) کا بار نہیں اٹھا سکتا جو فی الحقیقت موجود ہو:

ربنا ما خلقت ھذا باطلا

یہ اساسی اسلامی وجدان کا ناگزیر عنصر ہے۔

امتداد اپنی ماہیت کی رو سے مسلسل تقسیم پذیر ہے۔ اب اگر یہ تمام عالم محسوس و اشیائے مشہود مکانی ہیں اور مکان امتدادِ محض ہے تو یہ سب کچھ لانہایت تقسیم در تقسیم کی داب میں ہے اور ہر وہ نمود جو لانہایت تقسیم پذیر ہے صرف مظہراً ثابت (دیکھنے کو موجود) مگر حقیقتاً بے اعتبار (یا ماوراً عنیہ موجود) ہے۔ سادہ الفاظ میں یہ صرف بسیط مگر متنوع خیال یا معروض وہم ہے جو خارجاً موجود معلوم پڑتا ہے۔ مرتبہ میں یہ وارداتِ خواب (اضغاث احلام) سے زیادہ وقعت کا حامل نہیں۔

زینو کے استبعادات (پیراڈوکس) امتداد وابستگی کا قدرتی حاصل ہیں۔ اگر ارسطاطالیسی تصورِ زمان و مکان درست ہے تو پھر ان استبعادات کی قفل بندیوں سے نکلنے کی کوئی راہ نہیں نہ کوئی حرکت باقی رہ سکتی ہے نہ کوئی شئی۔ اس لیے اس امتداد وابستہ مکان و زمان کی رو سے جو کچھ حاصل ہوا وہ محض ایک پریشان خواب ہی تو معلوم ہوتا ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ ارسطاطالیسی نظریہ زمان و مکاں کا مبداء خود ارسطو کی ذات ہی ہو۔ ایسا ہے بھی نہیں۔ یہ تو تمام ہیلانی فکر میں بطور رجحان ہمیشہ جاری و ساری رہا۔ ارسطو میں آ کر اس کی باوضاحت تدوین و تالیف ہوئی اور آگے چل کر یہ اس تمام تفکر پہ چھا گیا جو بھی اس سے ناشی ہوا یا جو اس سے تماس میں آیا۔ مسلم فکر کے بڑے حصے پر اس کی چھاپ دیکھی جا سکتی ہے۔ چنانچہ اس کے حشر سامان طلسمات میں سے نکلنے میں صدیاں صرف ہوئیں اور وہ بھی ناکافی ثابت ہوئیں۔ امتداد وابستہ نظریات زمان و مکان نیز استبعاداتِ زینو کا اثر آج بھی مسلم ادبیات میں محسوس کیا جا سکتا ہے۔ بہت سی متین عارفانہ تک بندیوں میں تمام عالمِ ہست و بود مجازاً موجود مگر حقیقتاً لاموجود ٹھہرتا ہے۔

اگر ہم مسلم تفکر کی شروعات پر نظر ڈالیں اور خاص اسی مسئلہ یعنی امتداد کے زاویہ نگاہ سے دیکھیں تو یہ اعادہ و تکرار نہ معلوم ہوگا۔ مذکورہ بالا ہیلانی افکار کی یلغار کا مقابلہ مسلم فکر نے اپنے تصورات اختراع کر کے کیا۔ اس لیے کہ امتدادیت اور استبعاداتِ زینو کے جواب میں صرف اس ایمان کے اعلان سے بات نہیں بنتی تھی کہ ربنا ما خلقت ھذا باطلا۔ چنانچہ مسلم تفکر اشاعرہ اور معتزلہ کی شکل میں ظاہر ہوا اور اشعریت نے کائنات کو وجوداً بے بود ثابت کرنے کا مقابلہ یعنی امتدادیت کا استرداد جواہرِ فرد کی ایجاد سے کیا۔ معتزلہ نے اسی امتدادیت کا مقابلہ زماں کی ماہیت کے باب میں "طفرہ" کے خیال کی ایجاد سے کیا۔ طفرہ کا عقیدہ امورِ زماں میں امتدادیت کی شکست سے عبارت ہے ہمارے کہنے کا صاف مطلب یہ ہے کہ ابتدائی مسلم تفکر کا اجراء دراصل امتدادیت کے خلاف عظیم الشان

تحریک کے طور پہ ہوا۔

بظاہر ہم یہ دیکھتے ہیں کہ جب مسلم فکر اپنے ارتقاء کی دوسری منزل میں یعنی کلاسیکی دور میں داخل ہو گئی اور کلاسیکیت سے بھی نکل کر اپنے نیو کلاسیکی دور میں داخل ہو گئی تو ان مباحث کا خاتمہ ہو گیا جن سے دورِ ابتدائی عبارت تھا۔ جواہرِ فرد کی بحث نظر نہیں آتی یا پھر پس منظر میں غیر اہم مقام کی طرف چلی گئی ہے۔ اسی طرح طفرہ جیسے تصورات بھی نظر نہیں آتے۔ ہیلانی چھاپ بہت گہری نظر آنے لگتی ہے۔ ہیلانیت کے بہت اثرات کے باوجود جو کچھ ہمیں بظاہر نظر آتا ہے وہ درست ہے نہیں۔ مسلم تفکر اپنی اصل وابتداء سے ہٹ نہیں گیا اس لیے کہ منزل بعد منزل بہرحال یہ جن تصورات تک پہنچا وہ اپنی نوعیت میں غیر ہیلانی ہیں۔ حرکات کا ناقابلِ تقسیم ہونا، آنِ سیال کا وجدان اور وجودِ مکان میں "فی" کے تصور کا استحضار، یہ ایسی باتیں ہیں جو اسلامی تفکر کی ابتدائی تحریک کے مدام ہونے کی دلیل ہیں۔ امتداد وابستگی سے بغاوت مسلم فکر کے تمام ادوار کو ایک انفرادی وحدت اور عینیت عطا کرتی ہے جو اس وجدان کا فیض ہے کہ جو کچھ ہے تمام ہست و بود وہ "بالحق" ہے، باباطل نہیں جس سے امتدادزدگی آلودہ ہے۔

اگر مسلم فکر کا شروع سے آخر تک کوئی معقولہ سنگِ بنیاد ہے تو وہ صرف یہی ہے کہ تقسیم ناپذیری، ہیئتِ وجود کا جوہری معقولہ ہے۔ چنانچہ اساسی مسلم وجدان میں خواہ اس نے فکر کے کتنے دور دیکھے ہوں، تقسیم ناپذیر جوہرِ فرد سے تقسیم ناآشنا آنِ حاضر و سیال تک اور غیر تقسیم پذیر حرکت کے تصور تک ارتقا کے یہ سب اسی ایک اس کے اپنے جوہری معقولہ کا آئینہ ہیں اور اسی وجدان سے نسبتوں سے مرکب مکان کا نظریہ برگ و بار لاتا ہوا دکھائی پڑتا ہے۔ اس نظریہ کا صاف مطلب یہ ہے کہ مکان کچھ بھی ہو سکتا ہے مگر امتداد ہرگز نہیں۔ اس لیے مکان و کائنات خواہ کچھ بھی ہوں مگر وہ پریشان خواب کم از کم نہیں ہیں۔

ہم مبادیاتِ علم اور وجود کے ایک مبادی کے طور پہ یوں بیان کر سکتے ہیں کہ امتدادی وسعت اور اس کی مسلسلت Continuum کا وصفِ ذات بلکہ جوہر فی نفسہٖ محض تقسیم پذیری ہے۔ لانہایت تقسیم پذیری، جبکہ تقسیم ناپذیری اور عدم تکسر ایسے معقولات ہیں جو وجودیاتی تسلسل کا ذاتی جوہر ہیں مگر مسلسلت یا تسلسل Continuum کی اصطلاح ہی ایسی ہے جس میں چاہیں یا نہ چاہیں امتداد کا پرتو نظر آتا ہے۔ اس لیے دائرۂ وجود و حقیقت میں مسلسلت کے بجائے اس کی ضد یعنی فکِ مسلسلت کی بات ہی جائز ہو سکتی ہے۔ اسی وجہ سے وہ مکان جس سے حقیقی عالم اور موجوداتِ اصلی کو مناسبت ہے، وہ تسلسل سے نہیں بلکہ عدمِ تسلسل سے عبارت ہے۔ سارا مکان عدمِ تسلسل یا فکِ مسلسلت کا تانا بانا ہے۔ ہر شے جو موجود ہے وہ مسلسلت کی وسعتوں میں عدمِ تسلسل پیدا کرتی ہے اور رخنہ ڈالتی ہے کیونکہ

موجود ہونے کا مطلب ہی یہ ہے کہ اس کو عینیتِ ذاتی حاصل ہے اور تقسیم ناپذیری اس کا آئینِ ذات ہے ہست و بود کا تمام عالم اس طرح سے مفردات (فرد و افراد) کا محل ہے۔ امتداد میں یہ ہوتا نہیں کہ وہ اس عالم کا سہارا بن سکے۔ چنانچہ اس عالم کو امتداد نہیں بلکہ اس کی ضد یعنی مکان درکار ہے جو اس کو متشکل کرے۔ عالم اور اس کی اشیاء کے باہمی رابطوں کی وضع قطع ہی مکان ہے۔ ارتباطی نظریہ حقیقتاً مکان کو ایک ایسے نظام کے طور پر متعارف کرواتا ہے جس کا تمام حال اور حال کے تمام بندھن اور ڈورے عدم تسلسل پر استوار ہیں جیسا کہ خود یہ عالم کثرت اپنی ماہیت میں ہے۔ مکان بہرصورت امتداد کی ضد اور اس سے ماوری ہے۔ مکان محلِ موجوداتِ حقیقی ہے اور امتداد موجوداتِ وہمی کا عالم ہے۔

یہ بحث ناتمام رہے گی اگر ہم اس بات کو سمجھنے کی کوشش نہ کریں کہ کیونکر مسلم فکر اپنے ارتقاء میں (یعنی کلاسیکی و نیو کلاسیکی منزلوں میں) جواہرِ فرد کے تصورات کو ساتھ لے کر نہ چل سکی۔ جیسا کہ ہم نے پہلے گوش گذار کیا، بادی النظر میں تو محسوس ہوتا ہے کہ شاید یہ تفکر ہیلانیت کے غلبہ کا شکار ہو گیا مگر ایسا چنداں نہیں ہوا بلکہ اس کے پیشِ نظر اشاعرہ (اصحاب اجزائے لایتجزیٰ) اور معتزلہ (اصحاب طفرہ) کے مقابلے میں کہیں زیادہ وسیع تناظر اور مصالحۂ علمی رہے۔

یہ کلاسیکیت ہی ہے جس نے وجود کی درجہ بندیوں کا نظریہ اپنے افکار میں استعمال کیا۔ وجود ذہنی اور وجودِ حقیقی کے درمیان خطِ فارق کھینچا۔ اس طرح اس نے اپنے تفکر میں خیالیت (آئیڈیالٹی) اور حقیقت (ری آلٹی) کے امتیازات برتے۔ چنانچہ اس بنیادی درجہ بندی یا اصطفاف نے اس کے اجزائے لایتجزیٰ کے بارے میں رویہ کو متعین کیا۔ اس نے اپنے رسالۂ علمی میں امتداد کے تصور کو بھی شامل کرنا مناسب سمجھا۔ یہ اس کی وسعتِ نظر کی دلیل ہے۔ اشاعرہ و معتزلہ کی نظر اتنی وسیع نہیں تھی۔ وہ یہ نہیں جانتے تھے کہ جواہرِ فرد کے سوا ہر چیز کے انکار کی زد کہاں کہاں پڑتی ہے۔ اس کی مار میں تو بہت سے علوم آجاتے ہیں بلکہ ان کی گنجائش ہی نہیں نکل سکتی۔

کلاسیکی تفکر بہر نوع ایسے علوم کو تحفظ دینا چاہتا تھا جیسا کہ حساب، پیمائش، ہندسہ، مستویات و مثلثات وغیرہ ہیں۔ وہ ان جیسے علوم کو ہر قسم کے ارتیاب و تشکیک سے پاک رکھنا چاہتا تھا۔ جیسا کہ ہم نے اس سے پیشتر بیان کیا ہے کہ یہ تمام مقداری علوم (یا بہتر الفاظ میں اعدادی نظامات) ایسے پیکروں پر مشتمل ہوتے ہیں جو اپنی اصل ماہیت میں تو وہمی یا خیالی ہوتے ہیں مگر اپنی ارادت (منشاء) میں معروضی اور خارجی ہوتے ہیں۔ مثلث، مثال کے طور پر، ایک خیالی پیکر ہے مگر ہماری ذات سے باہر کی دنیا میں متوہم ہوتا

ہے۔ اپنے نظم میں اس قسم کے علوم استخراجی تعبیرات پر مبنی ہوا کرتے ہیں۔ اس کا بسیط ترین مقولہ وجود امتداد کی ہویت ہے۔ چنانچہ اس امتداد میں کہ جو اپنی اصل میں وہی معروض خارجی ہے۔ تمام مستویات مثلثات اور اسی قبیل کی شکلیں اسی کے ہم مرتبہ ہوتی ہیں۔ اشاعرہ کا اجزائے لایتجزی پر اصرار کہ ان اجزا کے سوا کچھ نہیں، قدرتی طور پر ان تمام اشکال کو منہدم کر دیتا تھا۔ چنانچہ ان کی وجود پسندی یا صرف حقیقت پسندی ان سارے مقداری علوم کے لیے موت کا پروانہ تھی جن کو ان کے منہاج کے سبب عقلی علوم کہا جاتا تھا کہ عقل چند متعارفات سے ان کے مختلف مسئلوں کو تعمیر کر کے ایک عظیم الشان عمارت کھڑی کر دیتی ہے۔

کلاسیکیت میں عام طور پر ان علوم کو "علوم تعلیمیہ" کہا جاتا تھا۔ خود غزالی نے جو فلاسفہ سے زیادہ متکلمین کے سرخیل ہیں، انہوں نے بھی اشاعریت زدہ روایتی متکلمین کو علوم تعلیمیہ و عقلیہ کے بارے میں میانہ روی کی تلقین کی۔ انہوں نے واضح طور پر ان علوم کا اقرار کیا اور اس کے اثبات کو اپنے ہاں لازمی جگہ دی۔

القصہ طویل فکری تعامل کے نتیجے میں جب کلاسیکیت میں مسلم فکر بلوغت کی منزلوں میں پہنچی تو اس میں ہمیں بدیہی طور پر مقولات کے ایک زمرے کی بجائے جو ابتدائی ادوار کا خاصہ تھا، دو زمرے ملتے ہیں۔ جن میں سے ایک کا تعلق تعلیمی علوم سے اور دوسرے کے تعلق وجودی علوم سے ہے۔ اس ضمن میں یہ بات بصیرت افروز ہے کہ "شے" کلاسیکیت میں ایک وجودی تصور (یا مقولہ) ہے بلکہ جسم ایک تعلیمی تصور (یا مقولہ) ہے۔ چنانچہ متجملہ اور متکلمین کے ابن حزم اور فخر الدین رازی میں بھی طول طویل مباحث ملتے ہیں جو نقطہ، خط، ابعاد، حجم وغیرہ پر جسم کی مختلف شکلوں کی حیثیت سے روشنی ڈالتے ہیں۔ ان مباحث میں تمام تفکر اساسی مقولہ "امتداد" کے تابع ہے اور جسم مقولہ یا ہیکل امتداد کے مختلف تصورات مثلاً نقطہ، خط، سطح، بُعد، ابعاد اور زاویہ وغیرہ میں کاملاً تحویل ہو جاتا ہے۔

اس بحث کو کچھ آگے بڑھاتے ہوئے اگر ہم جدید فلسفہ ریاضیات کی روشنی میں تامل کریں تو بڑی دُور رس اور دلچسپ باتیں معلوم ہوتی ہیں۔ مثلاً یہی کہ بطور ابتدا ہم خواہ کہیں پہ کوئی نقطہ لگا دیں، ایسا کبھی نہیں ہو سکتا کہ وہ مزید تقسیم پذیر نہ ہو۔ ہم اس امر کو پیش نظر رکھیں تو ہم کسی بھی نقطہ سے اپنی کسی تعمیر کا آغاز نہیں کر سکتے۔ تب اس مشکل کا حل یوں سمجھ میں آتا ہے کہ ہم مندرجہ ذیل انداز میں چلیں:

۱۔ نقطہ ایک ایسا ثابتہ ہے جو از خود تہی از امتداد ہے۔ اس کا مطلب

یہ ہوا کہ اس کا تصورِ امتداد کی لا نہایت تقسیم کی آخری حد ہے کہ اس کے افراز اور اثبات میں خود امتداد کا خیال ہی ساقط ہو گیا۔ چنانچہ نقطہ ایک ایسا معروضِ ذہن ہے جس میں خود امتداد کی بھی نفی ہے۔

۲۔ نقطہ کے بعد اب خط کی یہ تعریف ہے کہ یہ ایک سے زیادہ نقطوں کا ایک سیٹ (یا کِشت) ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ اس کِشت یا سیٹ میں یہ نقاط کس طرح کی یونین بالرشی میں ہیں۔ سو اس کا جواب ریاضیاتی مفکرین نے یہ دیا ہے کہ:

۳۔ کوئی ایسے دو نقاط نہیں ہوتے جن کے درمیان کوئی تیسرا نقطہ نہیں ہوتا۔

یہ آخر کا بیان ہی دراصل خط کی تعریف ہے۔ جدید ریاضیاتی منطق کے مطابق ایک ایسے سلسلے کو جس کے ہر دو نشانات کے درمیان میں ایک تیسرا نشان ہو مرتکز سلسلہ کہا جاتا ہے۔ ہر خط ایک مرتکز سلسلہ ہے۔ اسی بنا پر لانہایت تقسیم پذیر ہے۔ اس کے کوئی دو نقاط ایسے نہیں جن کے درمیان ایک تیسرا نقطہ نہیں اور یہ امر نہایت صحیح ہے۔ دیکھا جائے تو زینو کے استبعادات اسی پر مشتمل ہیں۔

مندرجہ بالا بیانات (متعارفات) پر جو عمارت اٹھائی جائے گی، خواہ وہ کتنی ہی عظیم الشان ہو اور اس میں خواہ کتنی شکلیں نمودار ہوں سب کی سب صرف موضوعِ ذہن، وہمی یا خیالی ہوں گی۔ اس کی جملہ ساختیں سب کی سب ایک استخراجی (تحلیلی غیر تعبیری) نظام میں منسلک ہوں گی۔ گو کہ یہ ایک عالمِ خارجی معلوم ہوں گی مگر اپنی جملہ معروضیت و خارجیت کے باوجود حقیقت کے اعتبار سے خیالی یا وہمی ہوں گے۔ بہرحال یہ ایک عظیم الشان مسحور کن عالم ہے مگر ہے ذہنی عالم ہی۔ اس کی ہر ساخت اور شکل جسم یا جسم کا کوئی پہلو ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ عالم اجسام ہے جو اپنی گوناگوں شکلوں میں مذہبی تفکر کا موضوع ہے۔

اب یہ بات سمجھنی کچھ مشکل نہیں کہ ابن حزم نے ان کم فہموں کے خلاف کیوں طوفان اٹھایا جو باری تعالیٰ سے جسم منسوب کرتے تھے۔ جسمانی تصور آں باری کو محض وہمی اور خیالی بنا دیتا ہے حالانکہ صرف وہی سب سے بڑی ہمہ گیر اور ہمہ محیط حقیقت ہے۔ بہت سے دانشور جو ان باریکیوں تک نہیں پہنچ سکتے، خیال کرنے لگے کہ شاید جناب باری کا تصور مجردات کی قبیل سے ہے۔ وہ اس باریکی کو نہیں پا سکے کہ مسلم کلاسیکیت

نے اگر جسمانیتِ باری کے تصور کو مسترد کیا تو اس کی وجہ یہ نہیں تھی کہ وہ باری تعالیٰ کو مجردات کے زمرے میں شامل کرنا چاہتی تھی بلکہ اس کی وجہ اس کے حق الحقائق اور وجوداً حقیقی ہونے کا اقرار اور اذعان تھا۔ مسلم فکر نے اسی وجہ سے عقیدہ وجودِ باری سے جسمانیت اور اس کے لازمات کو خارج کیا۔

حقیقت اور وجود کے نقطۂ نظر سے اگر کائنات کی گرہ کشائی کی جائے تو موجوداتِ حقیقی کے بارے میں یہ کلیہ بدیہی معلوم ہوتا ہے اور اصولِ اوّلین ٹھہرتا ہے کہ کوئی شے اسی حد تک موجودِ حقیقی ہے جس حد تک اس کا استقرار و قیام امتداد اور اس کے امتیازات یعنی نقاط و خطوط وغیرہ سے ماوریٰ ہو۔ شئے موجود "جسم"، "حجم" وغیرہ سے مرتفع اور ماوریٰ وجود رکھتی ہے۔

جب کوئی شے ہمیں جسم کے طور پر نظر آتی ہے تو اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ ہمارے ادراک نے اس کو مقولہ امتداد سے ملوث کر کے ہمارے سامنے لا کھڑا کیا ہے اور بس۔ بلکہ تبھی تو وہ ہمیں دکھائی دیتی ہے۔ دکھائی دینا، سنائی دینا، مزہ دینا، سنگھائی دینا وغیرہ سب واقعات ہیں مگر یہ واقعات ہمارے واہمہ کے تسلسل میں واقع ہیں اور واہمہ کا خاصہ یہی ہے کہ وہ اشیاء کو امتدادی پیکروں میں تراشتا ہے البتہ واہمہ کی یہ صلاحیت بھی محدود ہے اس کا ذکر انشاء اللہ ہم علم ہندسہ کے ضمن میں کریں گے۔

جہاں تک خود وجودِ شئے کا تعلق ہے سو وہ ایک ایسے مستقر پہ قیام پذیر ہے جو اس موضوع (م) یعنی امتداد کے دائرے سے باہر ہے۔ چنانچہ اس مستقر کا جو محل ہے، اس کی اپنی ساخت ہے اور وہ عالمِ امتداد سے مختلف ہے۔ یہاں اس سلسلے کا گزر ہر گز نہیں جو لانہایت تقسیم در تقسیم کی داب میں ہے۔ یہی محلِ موجوداتِ حقیقی مکان ہے۔

اشیائے موجود ایسی حقیقتیں ہیں جن میں سے ہر ایک کا اپنا اصولِ تحفظِ عینیت ہے اور ان میں ہر قسم کی تقسیم و تخریب کے خلاف مزاحمت پائی جاتی ہے۔ اس لیے وجودیاتی علوم کے مقولاتِ خصوصیہ میں قوت، توانائی، گرفت، گریز اور اسی قبیل کے تصورات اساساً شامل ہوتے ہیں ـــــ اگر موجوداتِ حقیقی کو ایک عمومی اسم "توانائی" کے زیرِ عنوان رکھا جائے تو غالباً غلط نہ ہوگا۔ توانائی کی یہ اصطلاح تمام اشیاء موجود مثلاً ایٹم سے لے کر حیوان اور انسان سب کو محیط ہے۔ اس میں ان دیکھی مخلوق بھی آجاتی ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ مفروضہ مکان (مکانِ حقیقی) ان ہی توانائیوں کے باہمی رشتوں پہ مشتمل ہوتا ہے لیکن جب کوئی اس عالمِ موجودات کو علماً اس طرح مرتب و منظم (بطورِ معلومات) کرنا چاہتا

ہے کہ علومِ تعلیمیہ کے اختراعات اس پر صادق آئیں تو یہ ایک حد تک ممکن ہے۔ سائنسی علوم میں ایسا ہوتا بھی ہے۔ یہ جس حد تک ممکن ہے، عالمِ وجود اسی حد تک عالمِ خیال کے تابع (صرف علمی طور پر) آجاتا ہے۔ یہ بیان سائنسی علوم کے حدود کو اجمالاً واضح کرتا ہے۔ وجودیات کی اپنی منطق 'جدلیت' عمل وغیرہ ہیں جو اس سے متاثر نہیں ہوتے۔ عالمِ طبعی کی وجودیاتی منطق کو گرفت میں لانے کے لیے جدید طبیعیات (جوہری طبیعیات) اور اضافیتی فلکیات نے ایسی ریاضیاتی مساوات کا سہارا لیا ہے جس کے سامنے ہمارا تمام توہم عاجز آجاتا ہے۔ ان کا کوئی خیالی پیکر تراشا نہیں جا سکتا۔ کائنات اپنی حقیقت اور بیان میں ماوراء خیال و تمثال ہو چکی ہے۔ اس لیے امتدادیت بحیثیت ایک تعلیمی اور علمی امر از کار رفتہ ہو چکی ہے۔ یہ واہمہ کا معروض محض جواب نو بنو انکشافاتِ جدیدہ کے سامنے ٹھہر نہیں سکتی۔

یہ بات بھلانے کے قابل نہیں ہے کہ مسلم کلاسیکیت نے عالمِ موجودات کو عالمِ امتداد کے ذریعے نہیں بلکہ اس سے ماورئ تصورِ مکان کے ذریعے یافت کیا اور مکان کی حقیقت بیان کرنے کے لیے اس نے "فی" کے تصور کا سہارا لیا۔ ہر شئے جو موجود ہے، وہ دوسری موجود اشیاء کے ساتھ موجود ہے اور یہ جملہ حقائق کا سب سے اساسی بیان ہے یعنی وہ شئے دوسری اشیاء کے ساتھ موجود ہے یا ان سے گھری ہوئی ہے۔ ان تمام اشیاء اور خود اس شئے کے درمیان جو رشتہ ہے، اس کو اس شعور نے "فی" کے ذریعہ یافت کیا ہے۔ یہ "فی" جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا، مکانِ حقیقی کے تصور کا مباوی اور اس کا بابِ داخلہ ہے۔

ارسطاطالیسی مکان ایک ظرف ہونے کی وجہ سے اشیائے موجود سے منطقی تقدیم رکھتا ہے پہلے ظرف ہے پھر مظروف (یہ تقدیم تاریخی نہ سہی منطقی ضرور ہے)۔ یہ ارسطاطالیسی مکان اصل میں خود امتداد ہی کا تصور ہے اس سے زیادہ نہیں اور اس کی وجہ صرف اتنی ہے کہ ہمارا توہم تمام موجودات کو امتداد ہی میں دیکھتا ہے۔ اس بات کو فلسفۂ مغرب میں کانٹ نے بہت وضاحت سے پا لیا تھا اس لیے انہوں نے اس کو ادراک کی صورت کہا اور چونکہ ان کا تصورِ مکان استاد ارسطو ہی کے تصورِ مکان کا رہینِ منت تھا، سو فی صد، اس لیے وہ مکان کو صورتِ ادراک یا شعور کی شکل قرار دینے پر مصر ہوئے۔ . . . . "تنقیدِ عقلِ محض" جیسی تاریخ ساز تصنیف میں انہوں نے زمان و مکان دونوں کو اس طرح پورے طور پر ہمارے اپنے شعور کی صورتوں میں تحویل کر کے امرِ وہمی معروضی بنا دیا مگر دیکھا جائے تو ان کی ساری کاوش صرف امتداد کو شعور کی ایک شکل قرار دینے میں کامیاب ہوئی۔

کلاسیکی مسلم شعور سے جو انقلاب آفریں بات برآمد ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ مکان خیالی امر نہیں

ہے۔ استوارعطو کے ظرف و مظروف کی تشبیہ اس پہ صادق نہیں آتی اور نہ ہی وہ موضوع (یعنی عرضِ) دائم ہے۔

”فی“ جو مکان کی ماہیت کا معاملہ ہے، اس سے قبل (منطقی طور پہ) اشیاء کا ہونا ضروری ہے چنانچہ کوئی سا بھی مکان ظرف نہیں ہوتا اور نہ اشیاء مظروف ہوتی ہیں، اس لیے کہ وہ اشیاء کے درمیان ایک مخصوص نسبت ہے۔

ممکن ہے ارسطا طیسی مکان کی اس طرح تعبیر کی جائے کہ اصل میں وہ شے کا ماحول ہے لیکن حقیقتِ مکان میں اس تعبیر کی گنجائش نہیں۔ اس لیے کہ نہ تو مکان ماحول ہے اور نہ ہی شے ہے جو اس ماحول میں موجود ہے بلکہ شے موجود اور اس کے ماحول میں جو مخصوص ربط یا تماس ہے وہ مکان ہے اور اسی نسبت کو ”فی“ کہتے ہیں۔ اس طرح سے فی کی اپنی وجودیاتی ساخت اشیائے حقیقی کی وجودیاتی ساخت کے متناسب ہوتی ہے۔

یہ واضح کیا جا چکا ہے کہ اشیائے حقیقی کا آئینِ وجود ہر پھیلاؤ میں رکاوٹ، ہر مسلسلت میں فکِ مسلسلت اور ہر تقسیم در تقسیم کی مزاحمت ہے۔ اس لیے مکان انفکاکِ مسلسلت اور شکستِ انضمام کا نظام ہے جو بہر صورت استدادی عروضیت اور اس کی غیر حقیقی (تخیلی) خارجیت سے اپنے آئینِ ماہیت و وجود میں ارفع ہے۔

”فی“ کے اس مقولہ کے ذریعے سے جس سے اس نے مکان کا استحضار کرنے کی کوشش کی، سچ پوچھیے تو مسلم شعور نے اس بنیادی رکاوٹ کو ہٹانے کی کوشش کی جو وجودیاتی علوم کے ارتقاء کی راہ میں حائل تھی۔ اس سے پیشتر معتبر علم تو نقاط، خطوط، سطحیات اور حجمیات وغیرہ ہی پر مشتمل علمِ فطرت بھی علومِ تعلیمیہ کے طلسمات میں قید تھا مگر ماہیتِ مکان کے بارے میں انقلابی تصور نے ان استدادی تصورات سے گزر کر وجود کے اہم مقولات مثلاً ”شیئت“، ”تنقل“، ”علل و دلائل“، ”تعامل“ کے لیے راہ ہموار کی اور جو کچھ علومِ فطرت (خواہ وہ جمادات سے متعلق ہوں یا حیوانات سے) میں اضافہ ہوا وہ اسی قسم کے تصورات کے ذریعے ہوا۔ علومِ تعلیمیہ کے لیے معروض کا لا نہایت تقسیم ہونا ضروری ہے جبکہ ہر موجود کا دستورِ وجود یہ ہے کہ اس میں تقسیم اور کسر کے عمل کا منتفی ہونا ضروری ہے۔ جس حد تک کوئی شے حقیقی ہے اس حد تک کسر اور تقسیم نہایت پذیر ہے۔ اس لیے کہ یہ ذاتاً قوت اور توانائی ہے جو مزاحمِ تقسیم اور کسر ہے۔

اشیاء کی کثرت کے درمیان ہر شے موجود ہے جو اپنی ذات میں قوت و توانائی ہے، ایک تخلیہ

ہے، ایک ایسا حرم جس میں کوئی اور داخل نہیں ہو سکتا۔ اس لیے مکانی رشتے تخلیوں کے درمیان رشتے ہیں۔ غور سے دیکھا جائے تو "تخلیہ" کے تصور کے دو پہلو ہیں۔ ایک طرف تو اس میں کسی موجود شے کی ذاتیت، اس کی توانائی اور عینیت کا اعتراف پایا جاتا ہے تو دوسری طرف اس کا اثبات بھی ہے کہ دوسرے تخلیے یعنی اشیاء اور موجودات اس سے باہر موجود ہیں۔ اگر ہر موجود کی زبان ہوتی تو وہ "انا الحق" ہی کہتا۔

منصور حلاج کا "انا الحق" کوئی نعرۂ مستانہ نہ تھا کہ انائے مطلق میں جذب ہو کر وہ تماشائے عالم ہوا بلکہ سیدھا سادا یہ اساسی و جدیاتی وجدان ہے۔ یہ اس خلوتِ ذات کا اظہار ہے جو ہر دوسری ذات اور شے سے باہر موجود ہے۔ اس خلوت میں کسی اور کا گزر نہیں۔ یہ ہر شے سے باہر اور ہر شے اس سے باہر ہے۔ اگر ایٹم (پرمانو، جوہر طبعی) میں بھی نطق ہوتا تو ہر ایٹم "انا الحق" ہی کہتا۔ ہر دوسرے ایٹم سے اس کا وجود منفرد ہے، یہی اس کی "خلوت" ہے۔

تخلیۂ ذات کے اس ادراک کا کسی بڑی سابقہ تہذیب میں اعتراف و اثبات نظر نہیں آتا، خواہ اس کا سرچشمہ دانشِ یونان ہو یا رومی ورثہ، ویدک حکمت ہو یا مجوسی دانائی اور یا بودھی گیان ہو۔ اس لیے کہ اپنے ہر رنگ میں وہ امتیاز ناآشنا اور بے کیف مسلسلت محض کے کلچر تھے۔ تخلیہ کے احساس ہی کو نری سطحیت سمجھا گیا یعنی تسلسل کے بحرِ بے کنار پر بے بود موجہ یا بے حقیقت بلبلہ۔ سب حقیقت کا ایک ایسا ہمہ گیر پھیلاؤ ہے یا ہویّت ہے جس میں الفاظ و خطوط محض نشان و علامات ہیں۔ اور تمام امتیاز و تمیز، اصلاً بے وقعت ہیں اور ہر شے جو دکھائی دیتی ہے، محض تقسیم در تقسیم ہے جس سے کچھ بھی باقی نہیں رہتا۔ اسی وجہ سے ان ثقافتوں سے تخلیۂ ذات اور مکان جیسے حقائق کا ادراک نشاۃ پذیر ہو ہی نہیں سکتا تھا۔ ایک غیر محدود مسلسلت یا لا متمائز، غیر مفرقہ اور بے تعین ہویّت کے سوا ان میں کوئی حقیقی نہیں ٹھہر سکتا تھا۔ اس کے سوا جو کچھ بھی ہے، وہ مختلف نام (علامات یا اسما) ہیں جو اگیان (جہل) کی وجہ سے اشیائے موجود معلوم ہوتے ہیں یا بودھی دریا کے مطابق اگیان کے سبب خواہشات کی نمود ان کو ان خواہشات کے معروض کا روپ دیتی ہے۔ خواہشات سے نجات پا کر اس اگیان اور اس کے سراب سے نجات مل جاتی ہے۔

یہ صرف اور صرف اساسی اسلامی وجدان ہے جو تنزیہ ذات کے عقیدے سے پیدا ہوا ہے

سبحانہٗ و تعالیٰ عما یشرکون۔

چنانچہ وہ وجدان تمام عالم ارواح کا اس طرح ادراک کرتا ہے کہ ہر شے دوسری سے منزہ ہے

اور ہر شے اپنے "تخلیہ ذات" میں ہے ۔ نیز تنزیہ باری تعالیٰ کے وجدان سے ماسوائے جناب باری کی تنزیہ بھی ثابت ہوتی ہے ۔ ہر شے کا یہ تنزیہ اس کے ہونے کا ناگزیر خاصہ ہے مگر اس کے اپنے آپ میں ہونے ہی کو تخلیہ ذات سے تعبیر کیا جا سکتا ہے ۔ اس تخلیہ میں کسی اور کی شرکت حرام ہے اس لیے ہر تخلیہ، تخلیہ حریم ہے ۔ صرف اس اساسی وجدان ہی سے حقیقتِ مکان کا ادراک ممکن ہو سکتا ہے ۔ مکان اپنی ماہیت میں "تخلیاتِ حریم" کا نظم ہے اور وہ ان تخلیات کی باہمی نسبتوں پر مشتمل ہے ۔

مسلم کلاسیکی تفکر کے "فی" کے تصور میں تنزیہ کا ہونا مضمر ہے ۔ شے اور ماحولِ شے دونوں ایک دوسرے سے ماورا اور تنزیہ میں ہیں ۔ یہ اس لیے ہے کہ کلاسیکی شعور کی تہ میں اساسی اسلامی عقیدہ وجداناً جاری و ساری تھا، خواہ اس پر کتنی ہی پرتیں مجوسی و یونانی افکار کی جم گئی ہوں ۔ علین القضاۃ ابو المعالی ہمدانی کا یہ قول کہ :

"راہِ حقیقت کا کوئی سالک کیونکر ابطالِ مکان کا مرتکب ہو سکتا ہے
جبکہ مکان کی مرادات (مفہومات) میں "خلو" شامل ہے ۔"[۲۵]

یہ بات اتنی ہے کہ ہیلانیت کے لیے ممکن نہیں تھا کہ وہ اس کو محسوس کر سکے اور روحِ مجوسیت (یعنی قبل اسلام مذہب و شعورِ عجم) کے گمان سے بھی یہ دور تھی ۔ صرف ثقافتِ اسلام میں ایسا قول ممکن تھا اس لیے کہ مرورِ ایام سے اس پر کتنی ہی گرد جم چکی ہو اور کتنی ہی اجنبی ثقافتوں کی تہیں اس پر جم چکی ہوں، کہیں نہ کہیں سے ابتدائیاتِ اسلام ہی سے اس قسم کے قول کا سوتا پھوٹتا نظر آتا ہے ۔ یہ تہذیبِ اسلام ہی تھی جو اس تصور کو مستردکر سکتی تھی کہ ورائے شعور تاریک انجذاب (یا ہویت) تمام تفریق میں اصلِ حقیقت ہے ۔ یہ ایک ایسی منفرد تہذیب ہے جو اپنے تصورات کو عدمِ مسلمات اور انفکاک ناپذیری پر استوار کر سکتی تھی ۔ اس کا شعور خواہ کتنا ہی سابقہ تہذیبوں کے علمی ذرائع اور ان کی چمک دمک سے دھندلا گیا ہو، حقیقت کے ادراک میں "خلوات" تک پہنچ سکتا تھا یعنی "خلوت" کے اس تصور تک جس کا منبع اصل الاصولِ تنزیہ کا وجدان ہے ۔ ورنہ تو خلا کے تصور کا سراغ دیمقراطیس میں بھی ملتا ہے اور چاہیں تو اس کو بودھی ذراتیت میں بھی ڈھونڈا جا سکتا ہے ۔

یہ خیال کہ ہماری کائنات ننھے ننھے ذروں سے بنی ہے، ابتدائی ترین عالمگیر خیالات میں سے ایک ہے مگر اس خیال کی تشریح اور مفہوم ہر تہذیب میں دوسری سے مختلف ہے ۔ اشاعرہ کے اجزائے لایتجزیٰ کا پورا خاکہ اور ہے، دیمقراطیس کا اور، اور بودھی ذراتیت ان دونوں سے بالکل مختلف ۔ یہ نادانی کی بات ہوگی کہ ان کو محض لفظی اشتراک کے سبب ایک دوسرے کے مثل یا نقل سمجھا جائے ۔

مسلم تہذیب میں خلا کا تصور خالصتاً تنزیہ کے تصور سے ناشی ہے یا اس کے ذریعے سے مفہوم پذیر ہوتا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہونے کے معنی ہیں، تنزیہ میں ہونا اور یہ تنزیہ ہی اس ہویت ذات کا تخلیہ ہے یا ایسا احاطہ ہے جس میں کسی اور کا گزر نہیں۔ دیماقریطس کے ایٹموں کے درمیان جو خلا ہے، وہ محض استداد ہی کی ایک مثال ہے، اس سے زیادہ نہیں۔

جو جتنا حقیقتاً موجود ہے، اتنا ہی قوت کے ساتھ وہ خلوتِ محضہ ہے جس میں ماسوی کا گزر نہیں۔ اس میں دراندازی ہر دوسرے پر حرام ہے۔ یہی امر اصلِ ہست و بود ہے۔ چنانچہ اس تہذیب کو ہی یہ سزاوار تھا کہ وہ کثرتِ وجود و موجودات اور ان کے لیے موزوں زمان و مکان کا شعور کر سکے۔ اس لیے کہ اس کی اساس تنزیہ باری تعالیٰ ہے۔ اس تنزیہ سے ہر شے کی تنزیہ بھی ثابت ہے۔

اسلامی وجدان کی منفرد خصوصیت یہ ہے کہ تنزیہ باری سے ہر شے کی تنزیہ اس کا تکمیلی ضابطہ ہوتی ہے۔ بہت سی ایسی تہذیبیں جو تنزیہ باری کے اعتراف پر مجبور ہوئیں، اس کے ذریعے سے دوسری اشیا دیا ماسوی کی تنزیہ تک نہ پہنچ سکیں۔ انہوں نے اس تنزیہ کے جواب میں ماسوی کے لیے تشبیہ کا اصول استعمال کیا چنانچہ باری تعالیٰ کی تنزیہ خالص نہ رہ سکی بلکہ ان کو جملہ حقیقت کچھ اس طرح نظر آئی کہ آں جناب باری ہر شے سے تشبیہ میں ہے یعنی اس میں سرایت کیے ہوئے ہے اور پھر تمام اشیا اور ہر شے سے ماوری بھی ہے اس لیے آں جناب باری تعالیٰ کچھ تو تنزیہ میں اور کچھ تشبیہ میں ہے۔ یہ ایک استدادی تصور ہے جس میں ایک طرف تنزیہ باری کی نفی ہوتی ہے تو دوسری طرف اشیا کی کثرت کی محض نمود بے بود ہونے کی توثیق بھی ہوتی ہے۔

وجدانِ اسلام کے مطابق باری تعالیٰ تنزیہ میں ہے اور جو کچھ موجود ہے وہ اس کے اندر شریک نہیں ہے۔ سو جو کچھ ہے وہ بھی تنزیہ میں ہے۔ اس طرح سے تنزیہ، اگر وہ حقیقتاً تنزیہ ہے تو اس کا جواب خود تنزیہ ہے، تشبیہ نہیں۔

کوئی تشبیہی تصورِ مکان کی وضاحت نہیں کر سکتا نہ اس کی ماہیت تک رسائی حاصل کر سکتا ہے۔ مکان تنزیہات کا ہمہ کثرت نظام ہے۔ اس کثرت کا ہر رکن ذاتاً "منزہ" ہے۔ یہ منزہ ہونا ہی اس کی خلوتِ ذاتی کا ثبوت ہے جو کسی اور کی سریانیت کا راستہ روکتی ہے۔

اب ہم اس کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں کہ تنزیہ اور ماوریٰ اساسی اسلامی وجدان کے ایسے بنیادی ترین وجودیاتی مقولے ہیں جو مفہوماً ایک دوسرے سے ممیّز ہیں۔ تنزیہ کا مفہوم کسی شے کے وجودِ ذات کو ظاہر کرتا ہے اور ماوریٰ کا مفہوم دوسری اشیا سے اس کے رشتے کو واضح کرتا ہے ___

ماہیتِ مکان میں تجزیہ ہر انفکاک ناپذیر ذات کی طرف اور ماورائیت انفکاک ناپذیر ذوات (یا موجودات) کے ایک دوسرے سے رشتوں کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔ ہیئتِ مکان کے یہ دونوں ناگزیر پہلو ہیں۔ اگر ان میں سے کوئی ایک پہلو بھی نگاہوں سے اوجھل ہو جائے تو مکان کا ادراک حبوط کر جاتا ہے، نیچے گر کر کچھ اور ہو جاتا ہے۔ اکثر تہذیبوں میں مکان کے حبوط شدہ تصورات ہی کا چلن رہا ہے اور عام طور پر وہ گر کر امتدادیت ہی کا شکار ہوئے ہیں۔

مکانِ حقیقی کا استحضار اساسی اسلامی فرقان کی اس منطق کے ذریعے ہی ممکن ہے جس کے مطابق اگر الف، ب سے تجزیہ میں ہے تو ب بھی الف سے تجزیہ میں ہے اور اسی طرح اگر الف، ب سے ماوری ہے تو ب بھی الف سے ماوری ہے

امتداد کے نقاط بھی ایک دوسرے سے ماوری ہوتے ہیں مگر ان کی یہ ماورائیت اپنی نوعیت میں بالکل ہی خاص ہے۔ وہ اس لیے کہ اس میں اگر الف، ب سے ماوری ہے تو ان کے درمیان ج ایک اور نقطہ ہوگا۔ پھر اسی طرح الف اور ج کے درمیان د اور ج اور ب کے درمیان ہ ایک ایک اور نقطہ ہوگا۔ غرض یہ سلسلہ لانہایت تک پھیلتا جائے گا اور یہ ظاہری ماورائیت اس طرح سے استحالہ کا شکار ہوتی چلی جائے گی۔

اس طرح سے ہم نے امتداد کے نقاط اور مکان کے مقامات کا حقیقی فرق واضح کیا ہے۔ مکان کا یہ قانون ہی نہیں ہے کہ اگر الف اور ب دو مقامات یکے بعد دیگرے ہوں تو ان کے درمیان پھر کوئی تیسرا مقام ہو۔ وہ ایک دوسرے سے بلا واسطہ ماوری ہیں۔ ان کے درمیان کچھ نہیں ہوتا بلکہ ہر ایک کی ذاتی حد بندی (تحلیہ) ہوتی ہے جو ایک کو دوسرے سے ممتاز کرتی ہے۔ اسی امر کو فصل سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ دونوں مقامات کے درمیان براہِ راست فصل ہوتا ہے۔ اگر الف اور ب کے درمیان فصل کے بجائے مقامات در مقامات آتے چلے جائیں تو پھر یہ سب کچھ مسلسلِ تفریق ناآشنا میں تحویل ہو جاتا ہے جو مکان کی نہیں امتداد کی دلیل ہے۔ جبکہ مکانِ حقیقی کی نوعیت یہ ہے کہ اس میں ایک مقام اور اس کے بعد کے یا پہلے کے مقام کے درمیان صرف اور صرف فصل پائی جاتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں ایک روک، ایک ناقابلِ عبور و مرور فرق و امتیاز گویا

بینھما برزخ لا یبغیان

صرف اشیائے حقیقی ہی اس طرح سے ایک دوسرے سے ممتاز ہیں کہ ان کے درمیان روک ہے، فصل ہے مگر نہ صرف یہ ایک دوسرے سے فصل میں ہیں بلکہ ایک دوسرے سے وصل یعنی ربط

ہیں بھی ہیں۔ ربط یا وصل کا حقیقی ہونا بھی اسی لیے ممکن ہوا کہ فصل یا روک یا برزخ جو کچھ بھی کہیں، وہ حقیقی ہے۔

امتداد میں یہ بات کہاں ممکن ہے!

مکان کی ساخت کا منطقی تقاضہ یہ ہے کہ ہر شے اور اس کے ماحول کے درمیان جو نسبت ہے، اس میں کوئی اور شے موجود نہیں ہو سکتی۔ یہ نسبت جو فصل اور وصل پہ مشتمل ہوتی ہے، براہِ راست اور ناقابلِ تحلیل ہے۔ اسی لیے ارسطو کے امتدادی ظرف کے تصور میں شے اور ماحولِ شے کا فرق قائم کرنے مکان کی گنجائش نہیں پیدا کی جا سکتی۔ اس میں تو شے اور ماحول کے درمیان ناگزیر طور پہ تیسری شے ہوگی اور یہ سلسلہ نا مختتم پذیر ہوگا۔ امتداد اور امتدادی ظرف کا یہی خاصہ ہے۔ چنانچہ مکان کے تصور سے ہی شے اور ماحول کا فرق قائم ہو جاتا ہے جس میں شے اور ماحول تحویل میں آئے بغیر براہِ راست ایک دوسرے سے تماس میں ہوتے ہیں اور یہ تماس فصل اور وصل سے مرکب ہوتا ہے۔

فصل اور وصل کی یہ ترکیب کوئی خالی خولی صوری اصول نہیں ہے بلکہ خود اشیاء موجود کی طرح ٹھوس یا زندہ متحرک حقیقت ہوتی ہے۔ اس ترکیب کو اسی لیے "تعامل" کہا جا سکتا ہے۔ اسی طرح سے ہر عالم کی مناسبت سے اس کا مکان مقرون موجود ہے، مثلاً طبعی تعاملات کا عالم کہ اس کا مکانِ مقرون طبعی تعاملات پہ مشتمل ہے جیسا کہ جوہری اور زیر جوہری عالم ہے اور پھر اس کا بالائے جوہری عالم ہے۔ اسی طرح کیمیائی تعاملات کا عالم ہے جو مختلف عناصر کے جواہر اور ان کے سالموں (جو دراصل ان کے مختلف تعداد و تناسب میں جوہروں کے وفاق سے وجود پذیر ہوتا ہے) کا عالم ہے۔ اس کا اپنا مکان ہے جس میں تمام روابط، فصل اور وصل، کیمیائی تعاملات پہ مشتمل ہوتے ہیں اور مکان کی ہیئتِ قائمہ قرار پاتے ہیں۔ اسی طرح عالم معاشرت ہے جس کا تمام وجود اس کے اپنے مکان میں ہے۔ یہ مکان تمام معاشرتی روابط یعنی وصل و فصلِ افراد پہ مشتمل ہے۔ سب سے بالا الوہی عالم ہے جس کا مکان، مکانِ الٰہی کہلاتا ہے اور اس میں تمام موجودات جنابِ باری سے بلا واسطہ، براہِ راست، ان میں سے ہر ایک اُس جناب سے ماوریٰ، منزہ مگر مربوط ہے۔

تاہم ان مختصر سے اشاروں کے بعد اب ہم اس اہم نکتہ کی طرف لوٹتے ہیں کہ دراصل ہمیں ہر موجود اور اس کے ماحول، اور نتیجتاً اس کے مکان کا علم و ادراک صرف تھوڑا تھوڑا ہے۔

کسی ایک منفرد شے کو لیا جائے۔ ہم اس کے تمام ماحول کا احاطہ اصلاً نہیں کر پاتے اور اس ماحول سے اس کے تماس کے تمام پہلوؤں سے آگاہی بھی کما حقہٗ حاصل نہیں کر سکتے۔ جہاں تک ہمارے

واہمہ اور متخیلہ کا تعلق ہے، سو اس کی کیفیت یہ ہے کہ وہ عام طور پر تین پہلوؤں یا جہتوں کو ہی مستحضر کر سکتا ہے اور زیادہ سے زیادہ چار جہتوں اور پہلوؤں کو۔ ہم عرفِ عام میں ان جہتوں کو طول، عرض اور بلندی کہتے ہیں مگر ہمیں مکان کے استحضار میں طول، بلندی اور عرض کے تصورات سے بلند ہونا پڑے گا اور اس کی بجائے "بعد" کے تصور کو امتدادی تخیل سے مجرد کر کے استعمال کرنا پڑے گا۔ اس لیے کہ ہمارا متخیلہ یا واہمہ ہمیں زیادہ سے زیادہ سہ ابعادی مکان یا چہار ابعادی مکان سے روشناس کرواتا ہے۔ ہمیں اس کی قید سے نکلنا ہے۔

سہ ابعادی مکان میں ہر مقام کا تعین سہ بعدوں سے ہوتا ہے۔ مقام کی تعریف یہ ہے کہ یہ کسی شے اور اس کے ماحول کا تماس ہے اور اس مکان کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں تمام مقامات تین پہلوؤں، بعدوں یا جہتوں پر مشتمل ہوتے ہیں۔ چنانچہ ہر مقام کے تعین میں تین بعدوں کا ہونا ناگزیر ہے۔

مثلاً انسانی معاشرے میں ایک تجریدشدہ مکان صرف اور صرف ماں باپ اور اولاد پر مشتمل اس طرح قائم ہوتا ہے کہ ماں اور باپ کا آپس کا (سماجی) تعامل، ماں کا اولاد کے ساتھ تعامل اور باپ کا اولاد کے ساتھ تعامل۔ اس طرح سے ہر فرد کے ذاتی حیز یا مقام کا تعین تین بعدوں کے ذریعے ہوگا۔ اس مکان میں جملہ مقامات جو افراد کی تعداد کے مساوی ہوں گے سہ ابعادی تعین کا مظہر ہوں گے۔ اس مثال سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ ہر بُعد ایک تعاملِ خاص کو ظاہر کرتا ہے۔

جس مقام کا تعین صرف ایک بعد سے ہی ہوتا ہے جیسا کہ اس قول میں مضمر ہے کہ تمام افرادِ انسانی ایک دوسرے کے برابر ہیں، وہ صرف یک جہتی مکان ہے۔ جتنے زیادہ بعد ہوں گے اتنی ہی زیادہ وسعتِ عمل (تعامل) کا اس سے اظہار ہوگا۔ جو ذات جتنی زیادہ عظیم ہوگی اتنی ہی جہتیں اس پر کھلی ہوئی ہوں گی اور اتنے ہی زیادہ پہلوؤں پر مشتمل اس کا مکان ہوگا۔

کوئی نہیں جانتا کہ ایک فردِ انسانی کا حقیقی ماحول کیا ہے؟ اور اس میں کتنی جہتیں اور بعد ہیں۔ ہم صرف اپنی ضرورتوں کے تحت چند جہتوں کا احساس رکھتے ہیں اور ان جہتوں پر مشتمل اپنے مکان بنا لیتے ہیں۔ اس قسم کا مکان ایک تجریدی ہے جو اس کے اصل مکان کے بہت زیادہ سادے سے استحضار پر مشتمل ہوتا ہے۔

دراصل تمام اشیائے عالم کا اور ان کے مکان کا یہی حال ہے۔ جو تعامل ہمیں زیرِ جوہر (حسبِ نیوکلیئر) سطح پر دکھائی دیتا ہے اور جس کی ہم کچھ نہ کچھ شکلیں بھی بنا لیتے ہیں اگرچہ تو وہ ہمیں

مثلِ موج محسوس ہوتا ہے اور کبھی مثلِ ذرہ، تو ہو سکتا ہے کہ جس محل (مکان) میں ہمیں یہ محسوس ہوتا ہے وہ کہیں زیادہ ابعاد والے مکان کی ایک تجرید ہو جس میں تعاملات کی تعداد، رخ اور نوعیت ان سے تعداد میں زیادہ ہوں جن کو اب تک ہم شمار کرنے کے قابل ہوئے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ یہ سب جوہری عالم حقیقتاً آٹھ یا دس بلکہ ان سے بھی کہیں زیادہ ابعاد پر مشتمل تعاملات کا محض ایک مجروسہ یا چار ابعادی نظارہ ہو یا ہمارے علم کا میدان و معروض ہو۔ اسرارِ کائنات کی ابھی ہم دہلیز پر ہیں۔ اس کے بہت سے رخوں کا ابھی پتہ نہیں۔

حادثہ ساعت (الساعت) جس کو بہت بڑی حقیقت یعنی الحاقہ کہا گیا ہے، اس کے تذکرے میں ہے:

یحمل عرش ربک فوقھم یومئذ ثمانیہ

"تیرے رب کا عرش اس دن آٹھ اٹھائے ہوں گے"۔

(الحاقہ: ۱۷)

یہ آٹھ کیا ہیں؟

مفسرین نے تختِ شاہی کی تمثیل سامنے رکھ کر یہ سوچا کہ گویا وہ آٹھ فرشتے ہوں گے جو عرش کو اٹھائے ہوئے ہوں گے مگر خود آیت شریف میں یہ کہا گیا ہے کہ آٹھ اٹھائے ہوں گے۔ اس میں فرشتوں کا ذکر نہیں ہے۔ اس لیے ہم یہ گمان کرنے میں شاید حق بجانب ہوں کہ اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ الساعت کا واقعہ عظیمہ (الحاقہ) جب بھی وقوع پذیر ہوگا وہ آٹھ ابعادی واقعہ ہوگا اور غالباً ہم خود اس کے شاہد ہوں گے۔

اب ہمارے سامنے مشہور سہ ابعادی واقعات ہیں یا خواہ کتنے ہی ابعادی واقعات ہوں وہ سہ ابعادی نظر آتے ہیں لیکن اس وقوعہ عظیمہ کو ہم خود آٹھ ابعادوں کے ساتھ وقوع پذیر ہوتا ہوا دیکھیں گے اور اس کو محیط عرشِ الٰہی ہوتا۔ اس عرشِ کریم کے بارے میں کسی دوسری آیت شریف میں بیان کیا گیا ہے کہ وہ عرش (کبھی) پانی پر تھا جو اس کا ثبوت ہے کہ حیات پانی پر نمودار ہوئی کیونکہ اسی آیت میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ:

"تاکہ تم کو اس (بات) میں مبتلا کرے (یا بلا میں ڈالے اور دیکھے، تم کیسے کام کرتے ہو"۔

بہر حال جب واقعہ الساعت رونما ہوگا تو عرشِ الٰہی اس پر ہوگا اور اس کو آٹھ ابعاد اٹھائے

ہوں گے جبکہ آج ہم واقعات کو طبعاً تین یا چار ابعاد میں حادث ہوتے ہوئے دیکھتے ہیں۔

تین بعدوں کی تو ہم تمثیلیں بنا لیتے ہیں۔ ہماری یہ تمثیلیں اقلیدس کے مطابق ہوتی ہیں۔ جب تک انسان یہ سمجھتا رہا کہ کائنات محسوس سہ ابعادی ہے تو اقلیدس کے علمِ ہندسہ کو قطعی حقیقی علم کا درجہ حاصل رہا کہ اس میں شک کی گنجائش نہ تھی اور یہ علمِ ہندسہ بنیادی طور پر امتداد کے معروض (خواہ اس کو خیالی کہا جائے یا حقیقی) عالم سے وابستہ تھا۔ علمِ ہندسہ کو مکان کی سائنس بھی کہا جاتا تھا مگر ہوا یہ کہ چہار سہ ابعادی عالم کی ایسی شکلیں سامنے آئیں جو اجسام کا معروض نہیں بن سکتی تھیں۔ اس لیے ان کی تمثیل بھی مشکل سے بن سکتی تھی۔ دو ابعادی صفحۂ قرطاس پر مختلف زاویوں کی تکنیک کی مدد سے جیسا کہ ہم اقلیدسی سہ ابعادی اشکال کو پیش کر سکتے ہیں، ان کی پیش کش ناممکن ہو گئی۔ ہم اس بیان سے غیر اقلیدسی علومِ ہندسہ کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔ ان علوم سے اس بات کا قطعی ثبوت مل جاتا ہے کہ اگر عالمِ طبعی کا مکان سہ ابعادی ہے تو اقلیدسی ہندسہ صرف ایک خیالی مکان کی مختلف شکلیں مرتب و مدوّن کرتا ہے۔ عالمِ طبعی پر اس کا اطلاق ہوتا ہے یا نہیں، یہ قطعی دوسرا مسئلہ ہے۔ صدیوں تک تو یہ گمان بھی نہیں تھا کہ ان اقلیدسی شکلوں کے علاوہ اور بھی سہ ابعادی شکلیں ممکن ہیں جبکہ آج کم از کم ۰۰ اور قسم کے علمِ ہندسہ موجود ہیں۔ اس ارتقاء میں کلاسیکی اور مابعد کلاسیکی مسلم ریاضیاتی فکر نے اہم حصہ لیا ہے ہم بہت مختصر سے اس مسئلہ کو بیان کریں گے کہ کس طرح غیر اقلیدسی ہندسی علوم کی نمود ہوئی۔

اقلیدس میں ایک بنیادی قیاس یا مفروضہ سارے ہندسی علوم میں موجود ہے اور وہ ہے متوازی خطوط کا مفروضہ۔ اس کو ابتدا میں بیشتر اہلِ ہندسہ نے ایک بدیہی کلیہ سمجھا تھا۔ اگر دو متوازی خط کھینچے جائیں یا دو خطِ مستقیم ایک دوسرے کے محاذی ہوں اور وہ لامتناہی طور پر طویل ہوتے جائیں تو کبھی نہیں ملیں گے یعنی ایک دوسرے کو کہیں منقطع نہیں کر سکیں گے۔ اس سارے مفروضے میں خود خطِ مستقیم سے کیا مراد ہے؟ اس کے کئی جواب ہیں:

ایک جواب یہ ہے کہ کوئی سے دو نقاط کو ملانے والے بے شمار خطوط میں سے سب سے چھوٹا خط۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اس خط میں کہیں بھی کوئی نقطہ فرض کیا جائے تو ہر نقطے پر اس خط کا زاویہ ہمیشہ دو قائمہ (۱۸۰ ڈگری) ہوتا ہے۔

مفروضہ یہ ہے کہ ایسے دو خط اگر ایک دوسرے کے محاذی ہوں یعنی ایک دوسرے کے اس طرح آمنے سامنے ہوں کہ ان کے آپس کے متقابل نقاط کے درمیان ہر کہیں ایک ہی فاصلہ ہو تو خواہ ان کو کتنا ہی

طول دیا جائے وہ کبھی کسی نقطے پر نہیں ملیں گے۔

اس کو بدیہی سمجھنے والوں کے بعد ایسے لوگ آئے جنھوں نے اس کا ثبوت مانگا۔ کیونکہ اقلیدس کے مبادیات (متعارفات) سے کہیں اس کا استخراج ثابت نہیں ہوتا تھا۔ اس کے بعد مسلسل کوششیں ہوئیں کہ اس کو کسی طور ثابت کیا جائے۔ اس سلسلے میں جیسا کہ بونزلا نے بیان کیا:

> "نصیر الدین طوسی (وفات ۶۷۲ھ مطابق ۱۲۷۴ء) کی کاوشں کی
> تمام امکانات ختم کر دینے والی حیثیت کی داد دینی چاہیے"۔

یہ نصیر الدین ہی کی ذات تھی جس نے اقلیدسی ابتدائیات (یعنی نقطہ و خط کی تعریف اور متعارفات) کی سطح سے زیادہ کہیں اونچی یعنی متشکلہ سطح پر اس مفروضہ کا مقام دریافت کیا اور اس کے ثبوت میں زاویہ قائمہ کے مفروضہ کو استعمال کیا۔ خیال رہے کہ ہم نے بھی خط مستقیم کی تعریف میں ایک جواب کے طور پر زاویہ قائمہ کا تصور ہی کو استعمال کیا ہے یعنی یہ خط وہ ہے کہ ہر نقطہ پر دو قائمہ زاویے بنتے ہیں۔ متوازی خطوط کے مفروضے کو ناگزیر طور پر زاویہ قائمہ پر مبنی قرار دے کر ثابت کرنے پر زاویہ ثابت کرنے پر کہ اس کا کوئی اور سادہ تر ثبوت نہیں ہے، نصیر الدین نے آخر کار یہ ثابت کر دیا کہ یہ ایک ایسے ہندسی عالم میں درست و صحیح ہے جس کے اندر زاویہ قائمہ کا مفروضہ صحیح ثابت ہوتا ہے۔ واضح رہے کہ زاویہ قائمہ کا استخراج اقلیدسی ابتدائیات سے ممکن ہو جاتا ہے۔ نصیر الدین کے کام کے مغرب میں ترجمے ہوئے ہیں۔ پہلا ترجمہ روم میں ۱۰۶۸ھ مطابق ۱۶۵۷ء

Euclid Elementorum XII Stud II Nasir I Din I

کے نام سے ہوا۔ پھر ۱۲۱۶ھ مطابق ۱۸۰۱ء میں ہوا۔ اس کے علاوہ ویلس نے آکسفورڈ سے ۱۶۶۷ء میں اپنی کتاب میں نصیر الدین کے کام کو شامل کیا۔ غرض سترھویں صدی میں نصیر الدین کا متوازی خطوط کے مفروضے پر کام مغرب کے ماہرین میں پورے طور پر اشاعت پذیر ہوا۔ چنانچہ جب ساخاری (وفات ۱۷۳۳ء) نے اپنے کام کا آغاز کیا تو اس کام کی ساری تحریک نصیر الدین کے کام ہی سے ملی تھی۔ اس نے نصیر الدین کے منہاج کو سامنے رکھا اور اس باب میں مزید تحقیق کی اور یہ معرکۃ الآرا انکشاف کیا کہ یہ مفروضۂ متوازی خطوط ایک ایسے ہندسی عالم میں بھی درست ہے جس کے خطوط کا دار و مدار زاویہ حادہ (وہ زاویہ جو قائمہ سے کم ہو) پر ہو۔ اس طرح سے غیر اقلیدسی علم ہندسہ کی بنا د ساخاری کے ہاتھوں پڑی۔

ساخاری کے غیر اقلیدسی ہندسی عالم میں کوئی مقام ایسا نہیں ہے جہاں زاویہ قائمہ بن سکتا ہو۔

یہ بالکل ہی الگ عالمِ خیال ہے جو اقلیدسی عالمِ خیال سے ممیّز ہے۔ یہ ایک ایسا عالم ہے جس میں کوئی مثلث ایسا نہیں جس کے دو زاویوں کا مجموعہ دو قائموں کے برابر ہو۔ وہ ہمیشہ دو قائموں سے کم ہوتا ہے۔ اقلیدسی دنیا میں کوئی مثلث ایسا نہیں جس کے زاویوں کا مجموعہ دو قائموں کے برابر نہ ہو۔ یہ اصول ہر اقلیدسی شکل میں خواہ وہ مستطیل ہو، مثمن ہو، دو ابعادی ہو یا سہ ابعادی ہو، مطلب یہ کہ سطح ہو یا حجم میں درست ہے۔ اسی طرح ساخاری عالم کا اصولِ مثلث اس کی تمام اشکال میں درست ہے۔ اس طرح سے یہ دو مختلف علوم ہندسہ ہو جاتے ہیں۔

آگے چل کر بویائی نے ایک تیسرے قسم کے علمِ ہندسہ کی بنیاد رکھی جس میں منفرجہ زاویہ (جو زاویہ قائمہ سے بڑا ہوتا ہے) کا سکہ رواں ہے۔ اس میں ہر مثلث دو زاویہ قائمہ سے بڑا ہوتا ہے (مثلث کسی سطح کو گھیرنے والی سادہ ترین شکل ہوتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ ماحول کی سادہ ترین مثال ہوتی ہے اور تمام اشکال مثلث ہی میں تحویل ہو جاتی ہیں یہ اصول سب علوم ہندسہ میں کارفرما ہے)۔ بویائی ہندسی عالم میں کوئی مقام ایسا نہیں جہاں زاویہ قائمہ سے بڑا زاویہ لازمی طور پر نہ بنتا ہو۔ چنانچہ اس میں کسی ایسے مثلث کا وجود نہیں جو دو قائمہ زاویہ سے بڑا نہ ہو۔ اس میں خطوط جتنے زیادہ طویل ہوتے جاتے ہیں وہ ایک دوسرے سے بعید ہوتے جاتے ہیں۔ ایک نقطے سے گذرنے والے خطوط بھی کبھی نہیں ملتے۔ نیز جو خطوط کسی نقطہ پہ بھی نہ ملے ہوں، ان کے ملنے کا کبھی سوال ہی نہیں ہوتا، لا نہایت تک۔

ہم زمین پہ کوئی بھی مثلث بنائیں یا حجم رکھنے والی تکونی اشیا بنائیں ہم کبھی ایسے مثلثوں ــ شکلوں اور حجموں کے بنانے پہ قادر نہیں ہو سکتے جن میں یا تو ساخاری مثلث کی شرائط پوری ہوتی ہوں یا بویائی مثلث کی۔ اس طرح سے غیر اقلیدسی علوم ہندسہ ہمارے واہمے اور تخیل سے کہیں دور جا چکے ہیں چنانچہ علم ہندسہ محسوسات کے دائرے سے ارفع ایک تصوراتی علم بن گیا ہے۔ اس طرح سے اپنے ارتقاء کے باعث اس علم نے خود بخود امتدادیت سے نجات حاصل کر لی ہے۔ گو اس کو اب بھی مکان کی سائنس کہا جا سکتا ہے۔ تاہم جیسا کہ اندازہ ہو چکا ہوگا یہ مکان کی خیالی (تصوراتی) سائنس ہے۔ اس کا کون سا مکانی خاکہ صحیح ہے، ہمارے چاروں طرف جو کائنات ہے اس کی ساخت پر ان میں سے کس کا اطلاق ہوتا ہے، یہ ایک دوسرا سوال ہے۔ اس سوال کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ ایک تصوراتی خاکہ اور حقیقت کی مکانی ساخت کے درمیان رشتۂ انطباق ہے یا نہیں۔ طبعی کائناتِ کبیر کے مطالعہ میں اقلیدسی علم ہندسہ اپنا انطباق کھو چکا ہے۔ یہاں غیر اقلیدسی علمِ ہندسہ سے کام لیا جاتا ہے۔ اسی لیے کم از کم جو کچھ ہم کائنات کے

بارے میں تصور اُجانتے ہیں ، اس کا ماڈل زمین پہ تیار کرنا ممکن نہیں ہے ۔ ہم اس کی کوئی محسوس تمثیل نہیں بنا سکتے جو کامیاب ہو۔

تمام علوم ہندسہ میں ہم نقطہ اور خط کی اصطلاحات استعمال کرتے ہیں اور خم(موڑ یا زاویہ) کے بھی مختلف امتیازات استعمال کرتے ہیں جیسے زاویہ قائمہ، زاویہ حادہ، زاویہ منفرجہ وغیرہ۔ ان تصورات کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ مسلسلت یا امتدادیت کو ظاہر کرنے والے تصورات ہیں۔ اس لیے ذاتاً معروض خیال اور واہمہ ہیں لیکن ان تصورات کو دوسرے طریقے پر بھی اخذ کیا جا سکتا ہے اور ان کی ایسی تعبیر و تشریح ممکن ہے جس کے اندر مسلسلت، جس کا خاصہ تقسیم در تقسیم ہے، کا مسئلہ پیدا نہ ہو۔ یہ اس لیے ضروری ہے کہ ہم مکان کے تصور کو واضح طور پر مسلسلت (یا امتدادیت) کے تصور سے علیحدہ(؟) اور متصور کر سکیں۔

ایک قطار کا تصور کیا جائے مثلاً دس آدمیوں کی ایک قطار۔ زیادہ بہتر یہ ہے کہ قطاروں کے ایک مستطیل کا تصور کیا جائے۔ اس کے طول میں دس افراد اور عرض میں آٹھ افراد ہیں۔ اس طرح سے رقبہ میں یہ مستطیل ۸۰ افراد پر مشتمل ہے۔ ہمارے بیان میں طول و عرض کی کیا تعریف متعین ہوگی؟ طول ایک سیٹ (زمرہ یا کشت) ہے جس میں افراد کی تعداد، طول و عرض، جو خود بھی ایک سیٹ (زمرہ یا کشت) ہے، سے زیادہ ہوتی ہے۔ ان میں ضرب (دوسرے الفاظ میں جمع) کا ہونا صرف اختصار سے بیان ہوا ہے۔ اس امر کا کہ طولاً ہر قطار میں دس افراد ہیں اور عرضاً ایسی قطاریں آٹھ ہیں، اس کو ہم خطوط کے ذریعے بھی بیان کر سکتے ہیں۔ ایک خط کھینچا جائے جس کی اکائیاں دس ہوں اور ایسے آٹھ خط کھینچے جائیں جو ایک دوسرے کے مساوی ہوں۔ پھر آٹھ اکائیوں پر مشتمل خط، پہلے خط سے آٹھویں خط تک کھینچا جائے اور اس طرح اس کے محاذی خط کھینچ کر اس مستطیل کو پورا کریں۔ اس مستطیل میں جو خط کے تصورات استعمال کیے گئے ہیں ان کا مسلسلت یا امتداد سے کوئی علاقہ نہیں ہے۔ اس میں ہر خط ایک سیٹ یا کشت ہے۔

خط کی تعریف یوں متعین ہوتی ہے کہ خط ایک سیٹ ہے جس میں کم از کم دو افراد (انہیں مقام یا نقطہ کہنے میں بھی کوئی مضائقہ نہیں بشرطیکہ نقطہ کی اقلیدسی تعریف ذہن میں نہ ہو) ہوتے ہیں۔ زیادہ سے زیادہ تعداد کی کوئی حد یا شمار نہیں۔

خط کی اس تعریف کے بعد اب ہم یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ کیا یہ قابلِ تقسیم ہے ؟ اگر یہ لانہایت قابلِ تقسیم ہے تو محض امتداد ہے مگر ایسا نہیں ہے۔ دس افراد والا خط (قطار) کی تنصیف پانچ پانچ افراد کے

خط میں ہو جاتی ہے یعنی دس اکائیوں کے بقدر بڑا خط نصف نصف ہو جاتا ہے مگر ان نصف نصف خطوں کی مزید تنصیف ناممکن ہے اس لیے تنصیف نہایت پذیر ہو گئی جبکہ امتدادی خط کے تصور میں ہر خط کی لانہایت تنصیف در تنصیف ہوتی چلی جاتی ہے۔ اگر ہم آٹھ اکائیوں والا خط لیں تو اس کی تنصیف چار چار اکائیوں والے خط میں ہو جاتی ہے اور ان کی بھی تنصیف ہو جاتی ہے مگر پھر اس کے بعد تنصیف ممکن نہیں رہتی۔ اس طرح ان خطوط کے متعارفہ کے طور پر یہ کلیہ بیان کیا جا سکتا ہے کہ یہ لانہایت قابلِ تقسیم و تنصیف نہیں۔ ایک خط جس کا طول (یا پیمائش) گیارہ (اکائیاں) ہو تو وہ قابلِ تنصیف بھی نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ طاق مقداروں کی تنصیف ممکن نہیں۔ اس قسم کے تصورات سلسلۂ اعداد (حساب و الجبرا) میں ناپید نہیں، مثلاً دو کا جذر $\sqrt{۲}$ کہ یا تین کا جذر $\sqrt{۳}$ کہ ناقابلِ احصار ہے یا دوسرے الفاظ میں ممکن نہیں ہے۔

تیسرا متعارفہ یہ کلیہ ہے ان خطوط کی توضیح کے سلسلے میں کہ ان میں کوئی ایسا سیٹ نہیں کہ جس کے دو افراد (اکائیوں) کے بیچ میں تیسری اکائی ہو۔ وقس علیٰ ہٰذا۔ اس طرح خطوط کے ان متعارفات کے ذریعے وہ خطوط جو ہم نے استعمال کیے ہیں، ان کا امتدادی خطوط اور ان کی مرتکز سیریز (سلسلے) سے کوئی علاقہ نہیں۔ مکان کی سائنس میں یہ خطوط استعمال کیے جا سکتے ہیں کہ ان سے کسی قسم کے امتدادی التباس کا خطرہ نہیں۔

اسی طرح ہم حجم کا تصور بھی قائم کر سکتے ہیں جس میں طول و عرض کے علاوہ ارتفاع (یا بلندی) کا تصور استعمال ہوتا ہے۔ اوپر کی مثال میں ہم کئی طرح جا سکتے ہیں مگر ہم صرف ایک طریق پر فی الوقت اکتفا کر لیتے ہیں۔

اس مستطیلی سطح پر ایک اور سطح کا اضافہ کر دیا جائے تو ارتفاع کا تصور قائم ہوتا ہے۔ اس مستطیل میں افرادِ انسان کی بجائے اگر ہم گیندیں یا اینٹیں فرض کر لیں تو یہ بآسانی ممکن ہے اس طرح سے حجم کا تصور حاصل ہوگا اور حجم کا یہ ضابطہ، طول × عرض × ارتفاع، صادق آئے گا جو اس کی کل مقدار (پیمائش یا تعداد) کو ظاہر کرے گا۔

جب ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ ۸ کیوبک فیٹ پانی ہے تو اس کی جملہ مراد اوپر دیے ہوئے متعارفات کے اندر پوری ہو جاتی ہے۔ ۸ کیوبک فیٹ فی الحقیقت ایک اختصاری و استعاری بیان ہے، اُس عظیم تعداد کا جو پانی کے سالمات کی اس مثال میں موجود ہے۔ ان سالمات کی قطاریں لگی ہوئی ہیں طولاً، عرضاً اور ارتفاعاً۔ مقدارِ طول سے مراد وہ تعدادِ افرادِ سالماتِ آب ہے جو اس کی قطار میں ہے۔

و علیٰ ہٰذا، عرض اور ارتفاع سے بھی تقریباً یہی مراد ہے۔ ان تمام مرادات پر ہمارے بیان کردہ متعارفات پوری طرح درست آتے ہیں۔ یہاں پر مسلماتِ محضہ کا گزر نہیں۔ یہ کیونکہ حیث حقیقتاً لا نہایت تقسیم پذیر امتداد کے تصور سے ماوریٰ ہیں۔

خطوط و نقاط کی شکل میں بیان دراصل سہولت ہے، اس سے زیادہ کچھ نہیں اور اس سہولت سے ہم روزمرہ کی زندگی میں کام بھی لیتے ہیں لیکن جب حقیقت کا بیان ہو تو یہ سہولت بہت دور تک ساتھ نہیں دے سکتی۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ خطوط نقاط کی زبان (تصویر کشی) مرتبہ میں استعارہ و تشبیہ سے سوا نہیں ہے۔ حقیقت کا سامنا خود اس کے مناسب حال زبان یا علمی جانچ کے ذریعے ہی ممکن ہے اس لیے جتنے ہندسی علوم ہیں ان سب کی تحویل الجبرے سے کر دی گئی ہے۔ الجبرے میں آکر ذہن ان تشبیہوں اور استعاروں سے آزاد ہو کر کام کرتا ہے۔ عالم طبعی کی ساخت یا اس کے مکان کی اب تک جس قدر معلومات حاصل ہوئی ہیں، ان کو الجبرائی مساواتوں کے ذریعے ہی بیان کیا جاتا ہے، خطوں اور تشبیہوں [illegible] ان کی توضیح نہیں کی جا سکتی۔

مکان کے تصورِ کلیدی "ii" کے سلسلے میں ہم نے تماس کا ذکر کیا تھا۔ تماس کے معنی چھونے کے ہیں لیکن تماس کی نوعیت ہر جگہ اور ہر عالم میں مختلف ہے جس کے لیے چھونے کی تمثیل بھی استعارہ بن کر رہ جاتی ہے یا بہت ہی دور کی تشبیہ معلوم ہوتی ہے۔ سورج اور زمین بھی ایک دوسرے سے تماس میں ہیں۔ ان کے مابین تعامل ہے۔ سورج کی شعاعیں زمین تک سوا آٹھ منٹ میں پہنچتی ہیں۔ یہ شعاعیں ہیں کیا؟ توانائی کی پاکٹوں کی قطاریں ہیں جو لگاتار [illegible] ان کو بھی ہم خط کے استعارہ میں بیان کر سکتے ہیں مگر زیادہ فائدہ نہیں۔

یہاں پر ایک تصورِ فاصلہ و مسافت کی تشریح ضروری معلوم ہوتی ہے۔ اس تصور کی وضاحت ہر ہر میدان میں تو بس سے باہر ہے البتہ ایسی تشریح جو متعارفات کی سطح پر ہو، وہ ممکن ہے۔ طول و عرض کی مذکورہ بالا مثالوں سے ہی فاصلہ اور مسافت کی تشریح ہو جاتی ہے۔ دس اکائیوں والے خط (یعنی ایسے خط سے جس کی پیمائش دس سے ہو) میں پہلے فرد سے آخری فرد تک کا فاصلہ نو ۹ ہے۔ حرکت کا تصور بدیہیات میں سے ہے۔ اب اگر پہلا فرد حرکت میں ہے تو اس کو دسویں فرد تک پہنچنے میں ۹ اکائیوں کا فاصلہ طے کرنا پڑے گا، یہی مسافت ہے۔ تمام مسافت کی اسی طرح تشریح ممکن ہے۔ سورج سے زمین کا فاصلہ دراصل ان توانائی کی قطاروں کے اوسط پر مشتمل ہے جو زمین اور سورج کے درمیان ہیں اور ان میں سے ہر قطار میں توانائی کی پاکٹوں کی کم و بیش ایک تعداد (خواہ کتنی ہی عظیم ہو) ہوتی ہے۔ ویسے

میں اس فاصلہ کو بیان کر دیتے ہیں۔ یہ محض سہولتِ بیان ہے جبکہ خود کیلومیٹری سہولت کی خاطر ہم کیلومیٹر" تصور ایک امتدادی تصور ہے۔ اسی مثال پر کائنات کے اندر جتنے فلکی کرّے ہیں ان کے آپس کے تماس اور ان کے فاصلوں کی تشریح ممکن ہے اور ان سب کے لیے الجبرائی مساواتیں ہی مناسب ترین راہیں فراہم کرتی ہیں۔

ایسے عالم بھی موجود ہیں جن تک الجبرائی مساواتوں اور تفاعلوں کی رسائی اب تک نہیں ہو سکی یا بہت کم ہو سکی ہے۔ بحراتی مکان ان میں سے ایک ہے جس کی ساخت کے بیان میں ابھی تک الجبرائی زبان کامیابی سے استعمال نہیں ہو سکی۔ اس سے اوپر کے بھی مکانات ہیں، مثلاً نفسِ انسانی کے مکان، روح کا مکان اور سب سے بلند و ارفع خود مکانِ الٰہی۔

اس قسطِ بحث میں ہم نے بنیادی طور پہ مکان اور امتداد کے امتیاز ہی کو اپنا موضوع بنایا ہے اور مختلف پہلو واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ ہم نے ان متعارفات کا بھی ذکر کیا ہے جن سے مکان کی ہندسی تشریح میں مدد مل سکتی ہے۔ مزید بحث کا رخ اب زمان کا مسئلہ ہوگا کیونکہ زمان کے بغیر مکان کا علم تشنہ اور مکان کے بغیر زمان کا وجدان ناتمام رہتا ہے۔ اس بحث سے اگر کوئی کلیہ حاصل ہوا تو وہ یہ کہ تمام قلیل الابعادی مکانات کثیر الابعادی مکانات کی تجرید ہیں یا ان سے ادنیٰ درجہ کے واقعات کے مکانات ہیں۔

مکانِ الٰہی کے بارے میں اس بحث سے جو بات وجداناً معلوم ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ اس کے ابعاد بہت زیادہ ہیں اور جہاں تک خود تجلیہ حریمِ ذاتِ باری کا تعلق ہے، سو اس کے ابعاد لامتناہی ہیں۔ اسی لیے حق یہ ہے کہ تمام روشنائیاں خواہ سمندر در سمندر ہوں، خشک ہو جائیں گی اور تمام درخت قلم بن کر ٹوٹ جائیں گے مگر تیرے رب کی باتیں (کلمات) کبھی ختم نہ ہوں گی۔[۵]

All rights reserved ©2002-2006

حواشی

۱۔ قرآنِ حکیم، سورہ عمران کی آیت ۹۱ کا ایک جزو۔ اس مفہوم کی اور اس سے ملتی جلتی بہت سی آیتیں قرآن حکیم کی مختلف سورتوں میں موجود ہیں جن سے اس حقیقت کے مختلف پہلوؤں پر روشنی پڑتی ہے۔

۲۔ اس مسئلہ میں کسی خاص تصنیف یا تالیف کا حوالہ دینا بے فائدہ ہے۔ فلسفۂ ریاضیات کی کسی بھی معیاری تصنیف میں اس موضوع کو دیکھا جا سکتا ہے۔ خود انگریزی میں رسل کے پرنسپل آف میتھمیٹکس کی اشاعت کے بعد سے کئی قابلِ ذکر تصانیف آچکی ہیں۔ علم ہندسہ کی بنیادوں اور فلسفے کے بارے میں اس طرح کی کئی تصانیف ہیں جن کے مطالعے سے یہ باتیں بآسانی معلوم ہو جاتی ہیں۔

۳۔ عین القضاۃ ابن علی الہمدانی کا حوالہ بحث کی قسطوں میں بار ہا آیا ہے۔ ان کی غایت امکان کے فصل مکان کے تمہیدی بیان سے یہ قول ماخوذ ہے۔

۴۔ آر بونولا کی تصنیف کے انگریزی ترجمے سے یہ حوالہ ماخوذ ہے۔ نصیر الدین کے بارے میں جو کچھ بھی درج کیا گیا وہ اسی سے لیا گیا ہے۔

R-Bonola, *Non-Euclidean Geometry*, Eng.

Trans. by H.S. Cara Law (Devers, U.S.A) P. 10 f.

۵۔ ماخوذ القرآن: سورۂ کہف: ۱۰۹ ۔ نیز سورۂ لقمان: ۲۷