تراجم

مذہبی مشاہدات کا فلسفیانہ معیار

خطبہ دوم

خطبہ ۔ ڈاکٹر محمد اقبال
ترجمہ ۔ ڈاکٹر وحید عشرت

علامہ محمد اقبال کے مشہور زمانہ خطبات جو آپ نے مدراس، حیدر آباد، علی گڑھ اور لاہور میں دیئے کا ترجمہ اقبال اکادمی پاکستان کے منصوبوں میں شامل رہا ہے۔ پہلا خطبہ اقبالیات کے جولائی ۱۹۹۴ء کے شمارے میں شائع ہو چکا ہے۔ دوسرا خطبہ ان صفحات میں چھپ رہا ہے۔ اسی طرح آئندہ شماروں میں بالترتیب یہ خطبات شائع کئے جائیں گے تاکہ اقبالیات سے دلچسپی رکھنے والے استفادہ کر سکیں۔

(مدیر)

مدرسی فلسفے نے خدا کے وجود کے ثبوت میں تین دلائل دیئے ہیں یہ دلائل کونیاتی ۱ یا علتی ۲ غائی یا مقصدی اور ۳ وجودیاتی کے ناموں سے معروف ہیں ۔ حقیقت مطلقہ کی تلاش میں انسانی فکر کی حرکت انہی دلائل کے گرد رہی ہے مگر میرے خیال میں یہ منطقی ثبوت ایک شدید قسم کی تنقید کا دروازہ کھولتے ہیں مزید براں وہ اپنے مقصد کو بھی پورا نہیں کرتے بلکہ وہ ہمیں مذہبی مشاہدہ کی ایک ماورائی تعبیر کی طرف لے جاتے ہیں ۔

کونیاتی یا علتی دلیل میں دنیا کو ایک متناہی معلول تصور کیا جاتا ہے جو علت و معلول کے تحت ایک متوسل ترتیب کے سلسلے سے گذرتے ہوئے علت اول تک جا کر رک جاتا ہے جو علت العلل ہے اور جس کی اپنی کوئی علت نہیں ، اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک لا متناہی سلسلہ علت و معلول تصور میں لانا ممکن نہیں اور یہ سلسلہ جس جگہ منقطع ہو گا وہاں ایک علت اول کا تصور کرنا ہو گا ۔ تاہم یہ بات واضح ہے کہ اگر متناہی معلول کی علت بھی متناہی ہو گی یا زیادہ سے زیادہ لا متناہی علتوں کا بھی ایک تسلسل ہو گا ۔ تو علت اول کا جائزہ لینے کے لیے ہمیں کسی نکتہ پر اس سلسلے کو ختم کرنا ہو گا ۔ تاکہ علت و معلول کے اس قانون کو گرہ دی جا سکے جس تک تمام دلائل پہنچتے ہیں ۔ مزید براں علت اول بھی دلیل کے ذریعے لازمی طور پر اسی مقام پر پہنچے گی ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ معلول اپنی علت پر ایک طرح کی حد لاگو کرتا ہے ۔ اسے محدود کر دیتا ہے دوبارہ جب علت دلیل کے ذریعے سامنے آتی ہے تو وہ ایک وجود لازم بن جاتی ہے ۔

اس استدلال سے ظاہر ہے کہ علت و معلول کی رو سے دونوں حدود ایک دوسرے کے لیے یکساں طور پر ناگزیز ہیں ، نہ ہی ضرورت وجود اور متصورہ ضرورت علت و معلول ایک جیسے ہیں ۔ سو یہی کچھ ہے جو زیادہ سے زیادہ اس دلیل سے ثابت کیا جا سکتا ہے اس دلیل کی اصل کوشش یہ ہے کہ وہ مطلق کے انکار سے غیر مطلق تک پہنچے ۔اب اگر مطلق غیر منطقی کو رد کرتے ہوئے پہنچا ہے تو وہ ایک کاذب مطلق ہے جو نہ تو خود اپنی توضیح کرتا ہے اور نہ غیر مطلق کی جو کہ مطلق کے مخالف کھڑا ہے ایک سچا مطلق غیر مطلق کو اپنے سے خارج نہیں سمجھتا ۔ وہ غیر مطلق کی تحدیدیت پر اثر ڈالے بغیر مطلق کو اپنے سینے سے لگاتا ہے اور اس کے وجود کو توضیح اور جواز فراہم کرتا ہے ۔ منطقی طور پر یوں کہا جائے گا کہ غیر مطلق سے اس کی حرکت مطلق کی طرف ہو گی جیسا کہ کونیاتی دلیل میں ہوتا ہے تاہم یہ ناجائز ہے ۔ اس طرح یہ دلیل تکمل طور پر ناکام ہو جاتی ہے ۔ غایتی دلیل بھی اس کونیاتی دلیل سے کچھ بہتر نہیں یہ معلول کو جانچتی ہے تاکہ اس کی علت کے کردار کو دریافت کر سکے ۔ اس دریافت سے وہ اس کے مقصد اور فطرت کے ساتھ ہم آہنگی کو ڈھونڈتی ہے اس طرح یہ غایتی دلیل ایک شعور بالذات لامتناہی ذہن اور طاقت ورہستی کے لیے استدلال کرتی ہے ۔ زیادہ سے زیادہ یہ دلیل ہمیں ایک ایسے ماہر کاری گر کا تصور دیتی ہے جو پہلے سے موجود مردہ اور بے ترتیب مادے پر کام کرتا ہے جس کے اجزا اپنی فطرت میں اس قابل نہیں کہ وہ خود ترتیب پا سکیں اور ایک ڈھانچہ متشکل کر سکیں ۔ یہ دلیل ایک صانع کا تصور دیتی ہے ایک خالق کا تصور نہیں دیتی اور اگر ہم یہ تصور کر لیں کہ وہ اس مادے کا بھی پیدا کرنے والا ہے تو یہ اس کی حکیمانہ ذات کے لیے کوئی اعزاز نہیں کہ وہ پہلے تو ایک بے ترتیب مادہ کی تخلیق کی مشکل میں پڑے اور پھر اس متزاحم مادہ کی اصل فطرت سے متغائر منہاجوں کے اطلاق سے اسے اپنے قابو میں کرے ۔ ایسا موجود جو اپنے مادہ سے ماورا ہو پر ہمیشہ یہ لازم ہے کہ اس کی تحدید اپنے اس مادہ سے ہوتی رہے اور تب ایک متناہی صانع کو اس کے محدود ذرائع اپنی

مشکلات پر قابو پانے کے لیے اس طرز عمل پر مجبور کر دیں جو انسان اپناتا ہے ۔ سچی بات تو یہ ہے کہ یہ دلیل جس نہج پر آگے بڑھتی ہے اس کی کوئی حیثیت ہی نہیں ۔ انسانی صناعی اپنے مواد کو اسکے قدرتی علائق اور مقام سے کاٹنے اور علیحدہ کئے بغیر کوئی منصوبہ نہیں بنا سکتی ۔ جبکہ فطرت اپنے مظاہر کے ایک دوسرے پر انحصار کے نظام وضع کرتی ہے اس کا طریق عمل کسی کاری گر کے کام سے کوئی بھی مشابہت نہیں رکھتا کیونکہ اس کا انحصار مادے کے انتشار اور ترتیب سے ہو گا لہٰذا فطرت کے نامیاتی کل سے اس کی کسی طرح کی کوئی مماثلت نہیں ۔

غایتی دلیل جو مختلف مفکرین کی طرف سے مختلف شکلوں میں پیش کی جاتی ہے وہ بہت سے متشکک ذہنوں کی تشفی کرتی ہے اس طرح دلیل کی ایک مسیحی صورت کچھ یوں پیش کی جاتی ہے :

" جب یہ کہا جاتا ہے کہ کسی شے کی ہیت یا اس کے تصور میں اس کی صفت پیوستہ ہے تو یہ ای طرح ہے جیسے یہ کہا جائے کہ اس شے کی یہ صفت درست ہے اور یہ اس بات کو بھی ثابت کرتی ہے کہ وہ صفت اس کے اندر موجود ہے مگر خدا کی ہیت اور تصور میں وجود لازم ہے تب یہ کہنا بھی درست ہے کہ خدا وجود واجب ہے یا دوسرے الفاظ میں خدا موجود ہے ۔"

ڈیکارٹ اس دلیل میں ایک اور دلیل کا اضافہ کرتا ہے ہمارے ذہن میں ایک اکمل ہستی کا تصور موجود ہے ۔اس تصور کا مبداء کیا ہے۔ یہ تصور فطرت نے پیدا نہیں کیا ۔ کیونکہ فطرت تو آن ہے وہ تو ایک اکمل ہستی کا تصور پیدا نہیں کر سکتی ۔ لہٰذا لازم ہے کہ ہمارے ذہن میں یہ تصور لانے والی ایک معروضی دنیا میں ہستی موجود ہو جو ہمارے ذہن میں ایک اکمل ہستی کا تصور پیدا کرے .یہ دلیل بھی اپنی فطرت میں ایک طرح سے کونی دلیل جیسی ہے جس پر پہلے ہی تنقید کی جا چکی ہے ۔ اس دلیل کی جو بھی صورت ہو تاہم یہ بات تو واضح ہے کہ کسی وجود کا تصور اس کی معروضی موجودگی کا ثبوت ہرگز نہیں ہو سکتا ۔ جیسے کانٹ نے اس پر تنقید کرتے ہوئے کہا ہے کہ تین سو روپوں کا میرے ذہن میں تصور

موجود ہے مگر اس کا مطلب یہ نہیں کہ میری جیب میں تین سو روپے بھی موجود ہیں جو کچھ اس دلیل سے مترشح ہے وہ یہ ہے کہ ایک اکمل ہستی کا تصور اس کے وجود پر دلالت کرتا ہے ۔ میرے ذہن میں ایک اکمل ہستی کے تصور اور اس ہستی کی معروضی حقیقت کے درمیان ایک خلیج ہے جو محض فکر کے تعامل سے نہیں پاٹی جا سکتی ۔ یہ دلیل جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے حقیقت میں ایک مغالطہ ہے جسے منطق میں مصادرہ مطلوب کہتے ہیں جس میں دعوی کو ' جس کے لیے ہم دلیل چاہتے ہیں پہلے ہی تسلیم کر لیتے ہیں اور اس طرح منطقی کو واقعی حقیقت سمجھ لیتے ہیں ۔

مجھے امید ہے کہ میں نے غایتی اور وجودی دلائل کو جو عام طور پر بیان کئے جاتے ہیں واضح کر دیا ہے کہ وہ ہمیں کہیں بھی نہیں پہنچاتے ان کی ناکامی کی وجہ یہ ہے کہ وہ محض فکر کی طرف دیکھتے ہیں ایسی قوت کے ساتھ جو چیزوں پر خارج سے عمل کرتی ہے یہ طرز فکر ایک طرح سے ہمیں محض ایک میکانکمیت عطا کرتا ہے مگر یہ حقیقت اور تصور میں ایک ناقابل تسخیر چیلنج حائل کر دیتی ہے ۔ تاہم یہ ممکن ہے کہ ہم فکر کو محض ایک اصول کے طرز پر نہ لیں جو خارج سے اپنے مادہ کی تنظیم و ترتیب کرتا ہے بلکہ بطور ایک ایسی استعداد کے دیکھیں جو اپنے مادہ کی صورت گری کرتی ہے ۔ لہٰذا فکر یا تصور اشیا کی اصل فطرت سے مغائر نہیں رہے گا ۔ بلکہ ان کی حتمی اساس اور اشیا کے جوہر کا تشکیل کرنے والا ہو گا ۔ جو ان کے کردار میں شروع سے ہی اثر انداز ہے اور انھیں ان کے متعین کردہ نصب العین کی طرف حرکت زن رہنے کی تحریک دیتا ہے مگر ہماری موجودہ صورت تو فکر اور وجود کی ثنویت کو ناگزیر تصور کرتی ہے انسانی علم کا ہر عمل صحیح تحقیق و تفتیش کے بعد ایک ثابت ہونے والی حقیقت کو بھی دو حصوں میں تقسیم کر دیتا ہے ایک وہ نفس جو جانتا ہے اور ایک دوسرا اس کے سوا ہے جسے کہ جانا جاتا ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ ہم اپنے نفس کے بالمقابل کو معروض گرداننے پر مجبور ہیں ۔ جس کا وجود خود بھی اس کی اپنی ذات پر ہے جو نفس سے خارج بھی ہے اور خود مختار بھی ۔ جیسے جاننے کا عمل ' جانے جانے والے معروض سے مختلف نہیں ہوتا ۔ غایتی

اور وجودی دلیل کا جواز محض اس وقت ہوگا اگر ہم یہ ثابت کر سکیں کہ انسانی صورت حال حتمی نہیں فکر اور وجود بالاخر ایک ہیں ۔ یہ اسی وقت ممکن ہے جب ہم قرآنی منہاج کے مطابق احتیاط کے ساتھ مشاہدے کا تجزیہ کر کے اس کی توجیہ کریں ۔ جو مشاہدے کو حقیقت کے باطنی اور خارجی استعارے کے طور پر لیتا ہے اور جسے اس نے خود ھوالاول و ھوالاخر کے طور پر بیان کیا ہے جو نظر بھی آتا ہے اور جو نظروں سے اوجھل بھی ہے اس خطبہ میں یہی چیز میرے پیش نظر ہے ۔

اب مشاہدہ جب زمان میں اپنی گرہیں کھولتا ہے تو وہ خود کو تین درجات میں ظاہر کرتا ہے ۔

۱ ۔ مادی سطح پر

۲ ۔ زندگی کی سطح پر

۳ ۔ ذہن و شعور کی سطح پر

جو بالترتیب طبیعیات ، حیاتیات اور نفسیات کے مباحث ہیں ۔ آیئے سب سے پہلے مادہ کی طرف توجہ دیں ، جدید طبیعیات کے حقیقی مقام کو جاننے کے لیے نہایت ضروری ہے کہ ہم واضح طور پر یہ سمجھیں کہ مادہ سے ہماری مراد کیا ہے ۔ طبیعیات ایک حسیاتی علم ہے وہ مشاہدے کے حقائق یا حواسی تجربے سے معاملہ کرتا ہے ۔ طبیعیات کے ماہرین کا آغاز محسوس مظہر سے ہوتا ہے اور اسی پر اس کی انتہا ہے جس کے بغیر طبیعیات کے لیے ممکن نہیں کہ وہ اپنے نظریات کی تصدیق کر سکے وہ ناقابل ادراک اشیا مثلاً ایٹم وغیرہ کے بارے میں استدلال کر سکتے ہیں مگر وہ ایسا اسی وقت کرتے ہیں جب حسی تجربے کو واضح کرنے کے لیے ان کے پاس دوسرا کوئی راستہ نہیں ہوتا ۔ پس طبیعیات مادی دنیا کا مطالعہ کرتی ہے ۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ وہ دنیا جو ہمارے حواس کے گرد گھومتی ہے اس کے مطالعہ میں ذہنی عوامل اور اسی طرح مذہبی اور جمالیاتی مشاہدے بھی شامل ہوتے ہیں ۔ گرچہ اس مشاہدے کی کل وسعت کا ایک حصہ طبیعیات سے یوں خارج ہے کہ طبیعیات صرف مادی دنیا کے مطالعہ تک محدود ہے

۔ جس سے ہماری مراد وہ اشیا ہیں جن کا ہم ادراک کرتے ہیں ۔ مگر جب میں آپ سے یہ کہوں گا کہ آپ مادی دنیا میں کن چیزوں کا ادراک کرتے ہیں تو یقینی طور پر آپ اپنے گرد کی آشنا اشیا کا حوالہ دیں گے ۔ مثلاً زمین ، آسمان ، پہاڑ ، کرسی اور میز وغیرہ ۔ جب میں پھر آپ سے پوچھوں گا کہ آپ حقیقتاً ان اشیاء کی کس بات کا ادراک کرتے ہیں تو آپ کا جواب ہوگا کہ ان اشیا کی صفات کا ۔ اب یہ واضح ہے اس طرح کے سوال کے جواب میں ہم اپنے حواس کی گواہی سے تعبیرات کرتے ہیں ۔ یہ تعبیر شے اور اس کی صفت کے درمیان امتیاز پر مشتمل ہے جو دراصل مادی نظریے کے مترادف ہے یعنی مدرک حواس کی نوعیت اور ان کو قبول کرنے والے ذہن کے درمیان تعلق اور اس کی علتوں کا ۔ اس نظریے کا مفہوم یوں ہے ۔

> " حواس کے معروض مثلاً رنگ اور آواز وغیرہ انہیں قبول کرنے والے ذہن کی اپنی حالتیں ہیں ۔ اب جو چیز اپنی اصل فطرت سے الگ ہو جاتی ہے اس کو معروضی تصور کیا جاتا ہے ۔ اس بنا پر وہ کسی بھی مفہوم میں مادی اشیا کے خواص نہیں ہوتے جب میں کہتا ہوں " آسمان نیلا ہے " تو اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ آسمان میرے ذہن پر نیلے حسیات مرتسم کرتا ہے ورنہ نیلا رنگ کوئی ایسی صفت نہیں جو آسمان میں پائی جاتی ہے بلکہ ذہنی حالتوں کے بطور یہ ارتسامات ہیں جو ہمارے اندر اثرات پیدا کرتے ہیں ۔ ان اثرات کی وجہ مادہ ہے یا مادی اشیا ہیں ۔ جو ہمارے خواص ، اعصاب اور دماغ کے ذریعے ہمارے ذہن پر عمل کرتی ہیں ۔ یہ طبیعی علتی تعلق یا تاثر کے ذریعے عمل پیدا ہوتی ہیں لہٰذا یہ شکل ، حجم ، ٹھوس پن اور مزاحمت کی صفات رکھتی ہیں ۔ "

یہ فلسفی برکلے تھا جس نے مادہ کو ہمارے حواس کی ایک نامعلوم علت ماننے کے نظریے کا ابطال کیا ۔ ہمارے اپنے عہد میں وائٹ ہیڈ ایک ممتاز ماہر ریاضی اور سائنس دان ہے جس نے حتمی طور پر واضح کیا کہ مادیت کا روایتی نظریہ کاملاً خلاف عقل ہے واضح رہے کہ اس نظریے میں رنگ ، آوازیں وغیرہ محض موضوعی حالتیں ہیں لہٰذا وہ فطرت کے کسی حصہ کی تشکیل نہیں کرتیں جو کچھ آنکھ اور کان قبول کرتے ہیں وہ نہ رنگ ہے

مذہبی مشاہدات کا فلسفیانہ معیار

اور نہ آواز ، وہ یا تو نظر نہ آنے والی یا پھر سنائی نہ دینے والی بر دوش ہوا لہریں ہیں ۔ فطرت وہ نہیں جو ہمیں معلوم ہے ہمارے ادراکات ہمارے واہمے ہیں ۔ انہیں کسی طور بھی فطرت قرار نہیں دیا جا سکتا جو اس نظریے کے تحت ایک طرف تو ذہنی ارتسامات میں تقسیم ہو سکتے ہیں تو دوسری طرف ناقابل تصدیق اور ناقابل ادراک چیزیں ہیں جو اپنے ارتسامات میں عیاں کی جاتی ہیں تو مادے کے روایتی نظریے کو اس بنا پر مسترد کر دینا چاہیئے کہ یہ ہمارے حواس کی شہادتوں کی تحدید کرتا ہے جس سے ماہرین طبیعیات ایک شاہد اور تجربہ کرنے والے کی حیثیت سے لازمی طور پر ایک مشاہدہ کرنے والے ذہن کے ارتسامات پر انحصار کرتے ہیں یہ نظریہ فطرت اور شاہد فطرت کے مابین ایک خلیج حائل کرتا ہے جسے عبور کرنے کے لیے اسے کسی ناقابل ادراک شے کا ایک بے اعتبار مفروضہ گھڑنا پڑتا ہے ۔ جس نے مطلق مکان کو خلا میں پڑی کسی شے کی طرح گھیر رکھا ہے۔ جو مختلف النوع اثرات سے ہمارے حواس کی علت ہے ۔ پروفیسر وائیٹ ہیڈ کے الفاظ میں اس نظریے کا نصف ایک خواب اور نصف ثانی ظن و تخمین تک محدود ہو کر رہ گیا ہے چنانچہ طبیعیات کے لیے اب خود اپنی ہی بنیادوں پر تنقید ناگزیر ہو گئی ہے ۔ جس کی وجہ سے اس کے اپنے بنائے ہوئے بت بھی از خود ٹوٹ پھوٹ گئے ہیں اور حواسی رویہ جو سائنسی مادیت کی احتیاج کے طور پر ظاہر ہوا تھا ۔ اب مادہ کے خلاف انقلاب میں مکمل طور پر ختم ہو کر رہ گیا ہے ۔ اب اشیا موضوعی حالتیں نہیں جن کا سبب ناقابل ادراک شے یعنی مادہ ہے ۔ ہمارے اردگرد ایک حقیقی منظر ہے جس سے فطرت کا ہیولیٰ متشکل ہوتا ہے جس کو ہم فطرت کی حیثیت سے جانتے ہیں ۔ تاہم ایک ممتاز ماہر طبیعیات آئن شٹائن نے تو مادہ کے تصور کے پرخچے اڑا دیئے ہیں جس کی دریافتوں نے انسانی فکر کے پورے نظام میں ایک دور رس انقلاب برپا کر دیا ہے ۔ لارڈ ولیم برٹرنڈ رسل کے بقول نظریہ اضافیت نے زمان کو مکان زمان میں مدغم کر کے جوہر کے روایتی نظریے پر کاری ضرب لگائی ہے جو فلاسفہ کے دلائل سے کہیں بڑھ کر ہے ۔ فہم عامہ کے نزدیک مادہ زمان میں ہے اور مکان میں حرکت

کرتا ہے مگر جدید اضافیت کی طبیعیات میں یہ قرین عقل نہیں مادے کا ایک ٹکڑا بدلتی ہوئی حالتوں میں برقرار رہنے والی چیز نہیں رہا بلکہ باہم مربوط واقعات کا ایک نظام ہے ۔ اس کے ساتھ اب مادہ کی ٹھوس جسمیت بھی مہمل ہو کر رہ گئی ہے چنانچہ اب وہ خواص جو مادئیین کے نزدیک مادہ کے لیے ایک حقیقت نظر آتے تھے اب خیالات پریشان سے زیادہ کچھ نہیں۔

پس پروفیسر وائیٹ ہیڈ کے نزدیک فطرت کوئی جامد حقیقت نہیں جو ایک غیر متحرک خلا میں واقع ہو ، بلکہ واقعات کا ایک ایسا نظام ہے جو ایک متسلسل تخلیقی بہاؤ کی صفت رکھتا ہے اسے فکر انسانی جدا جدا ساکنات میں بانٹ دیتا ہے اس سے پھر ان کے آپس کے تعلق سے زمان و مکان کے تصورات وجود پاتے ہیں یوں ہم دیکھ سکتے ہیں کہ کس طرح جدید سائنس نے برکلے کی تنقید کو درست مانا جو کبھی سائنس کی بنیادوں پر حملہ کے مترادف سمجھا جاتا تھا ۔ فطرت کو خالص مادی سمجھنے کا سائنسی رویہ نیوٹن کے اس نظریہ مکان سے متعلق ہے جس کے مطابق مکان ایک خلائے مطلق ہے جس میں اشیا رکھی ہیں ۔ بے شک سائنس کے اس رویے سے یقینی طور پر اس کی رفتار تیز ہوئی مگر مکمل تجربے کی دو مخالف خانوں ذہن اور مادہ میں تقسیم نے اب اسے اپنی اندرونی مشکلات کے تحت مجبور کر دیا ہے کہ وہ اس مسئلے پر دوبارہ غور کرے جسے اس نے شروع میں نظر انداز کر دیا تھا ۔ ریاضیاتی سائنسوں کی بنیادوں پر تنقید نے واشگاف طور پر اس مفروضہ کو ناقابل عمل قرار دے دیا ہے کہ مادہ مکان مطلق میں واقع کوئی قائم بالذات شے ہے کیا مکان ایک قائم بالذات خلا ہے ۔ جس میں چیزیں موجود ہیں اور اگر تمام اشیا اس میں سے نکال لی جائیں تو وہ پھر بھی موجود رہے گا ۔ قدیم یونانی فلسفی زینو مکان کے مسئلے پر مکان میں حرکت کے سوال کے ذریعے پہنچا تھا حرکت کے غیر حقیقی ہونے کے بارے میں اس کے دلائل فلسفے کے طلبا کو پوری طرح ازبر ہیں ۔ اس کے عہد سے لیکر اب تک یہ مسئلہ تاریخ فکر میں موجود چلا آ رہا ہے اور اس نے مفکرین کی کئی نسلوں کی گہری توجہ اپنی طرف کھینچ رکھی ہے یہاں اس

کے دو دلائل کا حوالہ دیا جا رہا ہے زینو جس نے مکان کو لامحدود طور پر قابل تقسیم کہا تھا نے استدلال کیا کہ مکان میں حرکت ممکن نہیں اس سے قبل کہ حرکت کرنے والا جسم اپنی منزل کے نقطہ تک پہنچے اسے اس نقطہ منزل تک پہنچنے سے قبل اس مکان کے اس نصف حصے سے گذرنا ہو گا جو آغاز منزل اور اختتام منزل کے مابین ہے اور قبل اس کے کہ وہ اس نصف میں سے گذرے اسے اس کے نصف میں سے گذرنا ہوگا چنانچہ اس طرح یہ سلسلہ لا محدود طور پر جاری رہے گا ۔اس طرح ہم مکان کے ایک نقطہ سے دوسرے نقطہ تک مکان کے لا محدود درمیانی نکات سے گذرے بغیر حرکت نہیں کر سکتے ۔ لیکن یہ نا ممکن ہے کہ ہم محدود زمان میں لا محدود نکات مکان سے گذر سکیں ۔ وہ مزید استدلال کرتا ہے کہ ایک اڑتا ہوا تیر کبھی حرکت نہیں کرتا کیونکہ اپنی اڑان کے دوران کسی وقت بھی وہ مکان کے کسی نکتہ پر ضرور ساکن ہو گا ۔ یوں زینو کا خیال تھا کہ حرکت بظاہر تو دکھائی دیتی ہے لیکن در اصل یہ محض ایک التباس ہے حقیقت ایک ہے جس میں کوئی حرکت نہیں ہے حرکت کے غیر حقیقی ہونے کا مطلب مکان کے قائم بالذات ہونے کے تصور کا غیر حقیقی ہونا ہے۔ مسلمان مفکرین میں سے اشعری زمان و مکان کے غیر محدود طور پر منقسم ہونے کا یقین نہ رکھتا تھا ۔ اس کے خیال میں زمان و مکان اور حرکت جن نکات اور لمحات سے وجود پاتے ہیں وہ اب مزید تقسیم نہیں ہو سکتے۔ اس طرح وہ بے حد خفیف اور ناقابل تقسیم ذرات (ایٹم) کی موجودگی کے مفروضہ پر حرکت کا امکان تسلیم کرتے ہیں ۔ اب اگر زمان و مکان کے منقسم ہونے پر کوئی حد ہے تو زمان محدود میں , مکان کے ایک نقطہ سے دوسرے نقطہ تک حرکت ممکن ہو گی تاہم ابن حزم نے اشاعرہ کے نقطہ نظر کو رد کر دیا تھا ۔ جس کی جدید ریاضی دانوں نے توثیق کر دی ہے . چونکہ اشاعرہ کی دلیل منطقی طور پر زینو کے متناقضات حل بھی نہیں کرتی ۔ عہد جدید کے دو مفکرین یعنی فرانس کے فلسفی ہنری برگساں اور برطانیہ کے ریاضی دان لارڈ ولیم برٹرینڈ رسل نے زینو کے دلائل کو اپنے اپنے نقطہ نظر سے رد کرنے کی کوشش کی ہے ۔ برگساں تو حرکت کو ہی

تغیر کہہ کر اسے اصل حقیقت کہتا ہے ۔ زینو کے متناقضات کی بنیاد زمان و مکان کے غلط تصور پر ہے جسے برگساں حرکت کے محض ایک عقلی نقطہ نظر سے تعبیر کرتا ہے ۔ یہاں یہ ممکن نہیں کہ برگساں کی دلیل کو حیات کے ایک مابعدالطبیعیاتی تصور کے طور پر پوری طرح بیان کر کے آگے بڑھایا جائے جس پر یہ دلیل قائم ہے ۔ لارڈ ولیم رسل کی دلیل کانٹور کے ریاضیاتی تسلسل پر مبنی ہے ۔ جسے اس نے جدید ریاضیاتی دریافتوں میں سے اہم ترین گردانا ہے ۔ زینو کی دلیل اس مفروضہ پر ہے کہ زمان و مکان لا محدود نکات اور واقعات پر مشتمل ہیں ۔ اس مفروضہ پر یہ استدلال لانا آسان ہے کہ دو نکات میں سے حرکت کرنے والی شے حرکت کے مرحلہ میں بے مکان ہو گی ۔ اس طرح حرکت ناممکن ہو جاتی ہے ۔ کیونکہ ان نکات کے درمیان کوئی خالی جگہ نہیں ہو گی جہاں وہ رہ سکے ۔ کانٹور کی دریافت بتاتی ہے کہ زمان و مکان مسلسل ہیں ، مکان کے کسی بھی دو نکات کے درمیان لا تعداد نکات ہیں ۔ اس غیر محدود سلسلہ ہائے نکات میں کوئی نکتہ بھی ایک دوسرے سے فاصلے پر نہیں ۔ زمان و مکان کی غیر محدود تقسیم کا مطلب نکات کی ایک متسلسل پیوستگی ہے ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ نکات آپس میں الگ تھلگ ہیں اس مفہوم میں کہ وہ ایک دوسرے کے درمیان خلا رکھتے ہیں ۔ رسل زینو کی اس دلیل کے جواب میں کہتا ہے :

> زینو کہتا ہے آپ کس طرح ایک حالت سے ایک لمحے میں دوسری حالت میں دوسرے لمحے تک جا سکتے ہیں جبکہ آپ نے کسی لمحے کسی ایک حالت پر پڑاو نہیں کیا ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ایک حالت سے علاوہ کوئی دوسری حالت نہیں اور کوئی لمحہ دوسرے لمحے کے سوا نہیں ۔ کیونکہ کسی بھی دو کے درمیان کوئی دوسرا ضرور موجود ہوتا ہے اگر یہ سلسلہ غیر محدود ہو گا تو حرکت ناممکن ہو گی مگر ایسا نہیں ہے ۔ اس طرح زینو یہ کہنے میں حق بجانب ہے اپنی پرواز کے ہر لمحے میں تیر ساکن ہو گا مگر اس سے یہ استدلال درست نہیں کہ وہ حرکت نہیں کرتا ۔ یہ اس لیے کہ لمحوں کے غیر محدود سلسلے کے اور غیر محدود واقعات کے دوران حرکت میں تو ہر واقع کے بالمقابل ایک لمحہ ضرور ہو گا ۔ ایک نظریے کی روشنی میں زمان و مکان اور حرکت کی

مذہبی مشاہدات کا فلسفیانہ معیار

حقیقت کا اثبات کیا جا سکتا ہے - چنانچہ اس طرح زینو کی دلیل کے مغالطہ سے بچا جا سکتا ہے -

ولیم برٹرینڈ رسل نے کانٹور کے نظریہ تسلسل کی بنیاد پر حرکت کی حقیقت کو ثابت کیا - حرکت کی حقیقت کو تسلیم کرنے کا مطلب یہ ہے کہ مکان بھی ایک خود مختار حقیقت ہے اور فطرت بھی ایک معروضی حقیقت ہے مگر تشخص تسلسل اور مکان کے لامحدود تجزیہ کے بعد بھی حرکت کے مسئلے میں در پیش مشکل حل نہیں ہوتی - یہ فرض کر لینے کے بعد کہ وقت کے ایک محدود وقفے میں واقعات کی لا محدود کثرت کے مابین اور ایک محدود حصہ مکان میں لا محدود نکات کی کثرت کے اندر ہر لمحے کے مقابلے میں ایک نقطہ موجود ہے - ایسی صورت میں مکان کے تجزیہ سے پیدا ہونے والی شکل تو ویسے ہی رہے گی - تسلسل کا ایک ریاضیاتی تصور بطور ایک لا محدود سلسلے کے اس بات کا جواز نہیں بنتا کہ حرکت بھی کوئی عمل ہے بلکہ یہ تو حرکت کی تصویر کو خارج سے تصور کرتا ہے "عمل حرکت محض ایک فکر نہیں بلکہ بیتنے والی کیفیت ہے جو کسی تجزیے کی متحمل نہیں - تیر کی پرواز مکان میں قابل تجزیہ دیکھی جا سکتی ہے مگر اس کی پرواز کو مکان میں وارد ایک حقیقت سے الگ ایک حرکت تصور کیا جائے گا - اور مختلف حصوں میں اس کی پرواز کو منقسم بھی کیا جا سکے گا مگر اس کی یہ تقسیم اس کو ختم کرنے پر منتج ہو گی -

معروف فلسفی آئن شٹائن کے خیال میں مکان ایک حقیقت ہے مگر اس کائنات کا مشاہدہ کرنے والے کے نزدیک اضافی ہے - وہ نیوٹن کے مکان مطلق کے تصور کو مسترد کرتا ہے - مشاہدہ کیا جانے والا معروض تغیر پذیر ہے یہ مشاہدہ کرنے والے کے لیے اضافی ہے - اس کی کمیت، شکل اور حجم میں مشاہدہ کرنے والے کی حالت، رفتار اور ماہیت کے مطابق تغیر آتا جائے گا - حرکت اور سکون بھی مشاہدہ کرنے والے کے لیے اضافی ہیں - لہٰذا قدیم طبیعیات کے نظریے کے مطابق خود مختار مادہ نام کی کوئی چیز موجود نہیں - یہاں ایک غلط فہمی کا ازالہ ضروری ہے - متذکرہ بالا مفہوم میں مشاہدے کے لفظ کے استعمال نے ولڈن کار کو اس غلط فہمی میں

جتلا کر دیا کہ نظریہ اضافیت لازمی طور پر جوہر واحد کی تصوریت کی طرف لے جاتا ہے یہ درست ہے کہ نظریہ اضافیت کی رو سے مظہر کائنات کی شکلیں حجم اور امتداد میں مطلق نہیں مگر جیسا کہ پروفیسر نن نے نشاندہی کی ہے نظم زمان و مکان شاہد کے ذہن پر منحصر نہیں۔ اس کا انحصار اس مادی کائنات پر ہے جس سے اس کا جسم وابستہ ہے۔ درحقیقت شاہد کو بڑی آسانی کے ساتھ ایک ریکارڈنگ کرنے والے آلہ سے تبدیل کیا جا سکتا ہے۔ ذاتی طور پر میرا یقین یہ ہے کہ حقیقت کی اصل روحانی ہے تاہم کسی بڑی غلط فہمی سے بچنے کے لیے یہ وضاحت ضروری ہے کہ آئن شٹائن کا نظریہ جو بطور ایک سائنسی نظریے کے اشیا کے ڈھانچہ سے معاملہ کرتا ہے وہ اشیا کی حتمی فطرت کے بارے میں کوئی رہنمائی نہیں دیتا۔ جو اس نظام کی اساس ہیں۔ اس نظریے کی فلسفیانہ اہمیت دو طرفہ ہے اول تو یہ نہ صرف کہ فطرت کی موضوعیت کا انہدام کرتا ہے بلکہ وہ اس سادہ تصور کو بھی ختم کرتا ہے کہ جوہر مکان میں واقع ہے یہ نقطہ نظر قدیم طبیعیات کے تصوز مادہ پر مشتمل تھا، جوہر --- جدید اضافی طبیعیات میں تغیر پذیر حالتوں کے ساتھ کوئی جامد شے نہیں بلکہ باہم دگر مربوط واقعات کا ایک نظام ہے، وائٹ ہیڈ کے پیش کردہ اس نظریے کے مطابق تصور مادہ کی جگہ اب مکمل طور پر تصور وجود نامی نے لے لی ہے۔ دوسرے اس نظریے کی رو سے مکان کا انحصار صرف مادہ پر ہے۔ آئن شٹائن کے مطابق کائنات غیر محدود مکان میں کسی جزیرے کی طرح نہیں یہ متناہی ہے مگر غیر محدود کائنات سے بالا کوئی خالی مکان نہیں۔ مادہ کی عدم موجودگی میں کائنات ایک نقطہ میں سمٹ سکتی ہے تاہم میں نے جس نکتہ نظر سے اس نظریے کو دیکھا ہے اسے میں نے اس خطبے میں پیش نظر رکھا ہے۔ آئن شٹائن کا نظریہ اضافیت جس ایک بڑی شکل کو پیش کرتا ہے وہ زمان کی غیر حقیقت ہے۔ ایک نظریہ جو زمان کو مکان کے چاروں ابعاد کی قسم کی کوئی چیز مراد لیتا ہے وہ لازما مستقبل کو پہلے سے طے شدہ شے کے طور پر اس کو قبول کرے گا۔ جس طرح ماضی کو متعینہ حیثیت سے لیا جاتا ہے۔ اس نظریے کی نظر میں زمان ایک آزاد تخلیقی حرکت مراد نہیں پائے گا وہ

گذرتا نہیں اس میں واقعات رونما نہیں ہوتے صرف وہ ہم سے دوچار ہوتا ہے تاہم لازمی طور پر یہ بات نہیں بھولنی چاہئے کہ یہ نظریہ زماں کے ان ضروری خواص کو نظر انداز کرتا ہے جو ہمارے مشاہدہ میں آتے ہیں اور یہ کہنا ممکن نہیں کہ زمان کی فطرت ان خواص سے محتوی ہے جنہیں یہ نظریہ فطرت کے مختلف پہلوؤں کو ایک باقاعدہ ترتیب دینے کے لیے بیان کرتا ہے اور جو ریاضیاتی کہا جا سکتا ہے اور نہ یہ ہمارے جیسے عام آدمی کے لیے ممکن ہے کہ ہم آئن شٹائن کے نظریہ زمان کی حقیقی نوعیت کو سمجھ سکیں یہ بات جتنی حتمی ہے کہ آئن شٹائن کا تصور زمان برگساں کا تصور خالص امتداد نہیں اور نہ ہم اسے ایک زمان مسلسل کہہ سکتے ہیں ۔ زمان مسلسل تو بقول کانٹ قانون علت و معلول کا جوہر ہے علت و معلول آپس میں اس قدر ملے ہوئے ہیں کہ اول الذکر ترتیب زمانی میں موخر الذکر سے فوقیت رکھتا ہے لہٰذا اگر اول الذکر موجود نہیں تو لازم ہے کہ موخر الذکر بھی موجود نہیں ہو گا ۔ اگر ریاضیاتی زمان و مکان مسلسل ہے تو یہ اس نظریے کے تحت ممکن ہو گا کہ مبصر کی رفتار کے محتاط انتخاب کے ساتھ اور اس نظام سے جس میں واقعات کے مجموعے وقوع پذیر ہوتے ہیں معلول کو علت پر فوقیت دی جائے ۔ مجھے ایسا لگتا ہے کہ زمان و مکان کو ابعاد چہار کے بطور لینا در حقیقت زمان کو نابود کرنا ہے ۔

ایک جدید روسی مصنف اوسپنسکی نے اپنی کتاب جس کا نام "تیسرا نظام" ہے چہار العبادی کو سہ العبادی شکل کی اس سمت حرکت میں سمجھا جو خود اس میں موجود نہیں ۔ جیسے نکتہ، خط اور سطح کی اس سمت حرکت جو ان میں نہیں پائی جاتی وہ ہمیں مکان کی تین عام جوانب کا پتہ دیتی ہیں اسی طرح سہ العبادی شکل کی ایسی سمت حرکت جو اس میں موجود نہیں ہیں ۔ ہمیں مکان کے چہار العباد تک لے جاتی ہے اب زمان ایک فاصلہ ہے جو واقعات کو ایک دوسرے سے جدا اور ان کی ترتیب یکے بعد دیگرے کرتا ہے اور انہیں مختلف خانوں میں بانٹتا ہے ۔ اب یہ عیاں ہے کہ سمت میں موجود فاصلہ سہ العبادی مکان میں موجود نہیں اس طرح فاصلہ ایک نیا بعد ہے جو واقعات کو یکے بعد دیگرے میں منقسم کرتا ہے اور جو

مکان کے سہ العبادی ، ابعاد سے متبائن ہے ۔ جس طرح سال سینٹ پیٹرس برگ کے ساتھ متبائن ہے جو تمام سہ العبادی مکان کی تمام سمتوں کے لیے عمودی ہے اور کسی کے بھی متوازی نہیں ۔ اسی کتاب میں کسی اور مقام پر اوسپنسکی نے ہماری حس زمانی کو حس مکانی میں مبہم بتایا ہے اور اس کے لیے ہماری اس نفسیاتی تشکیل کو بنیاد بناتے ہوئے دلیل دی ہے کہ ایک ، دو یا سہ العبادی ہستیوں پر بعد اعلی ہمیشہ تواتر زمان میں ظاہر ہو گا ۔ اس کا واضح مطلب یہ ہے کہ سہ العبادی ہستیاں جو زمان کی حیثیت سے ہم پر ظاہر ہوتی ہیں اصل میں واضح طور پر محسوس نہ ہونے والے بعد مکانی ہیں جو اپنی اصل فطرت میں مکمل طور پر شعور میں آنے والے اقلیدس مکان کے ابعاد ہیں دوسرے الفاظ میں وقت ایک صحیح تخلیقی حرکت نہیں اور جنہیں ہم مستقبل کے واقعات کہتے ہیں وہ کوئی تازہ واقعات یا وقوعات نہیں بلکہ ایک نمعلوم مکان میں مقیم پہلے سے موجود اشیا ہیں ۔ تاہم اقلیدس کے سہ ابعاد سے مختلف ایک نئی سمت میں اپنی تحقیق کے دوران اوسپنسکی کو حقیقی تسلسل زمان کی ضرورت محسوس ہوئی ایک ایسا فاصلہ جو تسلسل کے لحاظ سے ایک دوسرے سے جدا کرتا ہے ۔ پھر زمان جس کی ضرورت تھی اور نتیجہ جسے متسلسل دیکھا گیا دلیل کے ایک خاص موقع کے تحت اور جسے بعد میں کسی موقع پر بالکل ہی نظر انداز کر دیا گیا۔ اس کے تسلسل کے خواص کی وجہ سے اسے محدود کر دیا گیا ۔ حتی کہ اس کی شکل دوسرے خطوں اور ابعاد مکان میں فرق ختم ہو گیا ۔ یہ زمان کے خواص کے تواتر کی وجہ سے تھا کہ اوسپنسکی کو اسے مکان کی ایک نئی سمت کے بطور قبول کرنا پڑا ۔ اگر حقیقت میں یہ خواص ایک فوب ہیں تو یہ اوسپنسکی کے ایک طبع زاد بعد کی ضروریات کس طرح پوری کرتے ہیں ۔

آیئے اب دوسرے تجربات کی طرف نگاہ ڈالیں جن کا تعلق شعور زندگی سے ہے شعور کو یوں بھی تصور کیا جاتا ہے کہ یہ زندگی سے ہی متفرع ہے ۔ اس کا وظیفہ یہ ہے کہ وہ ایسا دائرہ نور فراہم کرے جس سے آگے بڑھتی ہوئی زندگی کو روشنی ملتی رہے یہ ایک تناوء ہے خود اپنے

مذہبی مشاہدات کا فلسفیانہ معیار

آپ میں مرتکز ہونے کی کیفیت ہے جس کی ذریعے زندگی ان تمام یادوں اور علائق سے خود کو علیحدہ کر لیتی ہے جس کا اس کے عمل سے رشتہ نہیں ہوتا اس کی کوئی واضح اور متعینہ حدود نہیں ہوتی یہ ضرورت کے مطابق گھٹتی اور بڑھتی رہتی ہے ۔ اس کو اعمال مادہ کے پس منظر کے طور پر بیان کرنا اس کے خود مختارانہ عمل سے انکار ہے اور اس کے خود مختارانہ عمل سے انکار کا مطلب علم کی صحت سے انکار ہے جو صرف شعور کا ایک مربوط اظہار ہے پس شعور زندگی کے ایک خالص روحانی اصول کی نوع ہے جو جوہر نہیں ہے بلکہ ایک منظم کرنے والا اصول ہے ایک خالص سبھاو کا کردار جو لازمی طور پر اس کے کردار سے مختلف ہے جو میکانکی لحاظ سے خارج سے کام کرتا ہے تاہم ہم ایک خالصتاً روحانی توانائی کا تصور نہیں کر سکتے ماسوائے ایک متعین محسوس عناصر کی ترتیب کے تعلق سے ، جس کے ذریعے وہ خود اپنی تنزیل کرتی ہے ۔ ہمارے لیے یہی موزوں ہے کہ ہم اس ترتیب کو روحانی توانائی کی حتمی اساس کے طور پر لیں ۔ نیوٹن کی مادہ کے میدان میں اور ڈارون کی فطرت تاریخ کے ضمن میں دریافتیں ایک خاص میکانکیت کو ظاہر کرتی ہیں ۔ عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ تمام مسائل در اصل طبیعیات کے مسائل ہیں ۔ توانائی اور جوہر ، خواص کے ساتھ ان کے اندر قائم بالذات موجود ہیں وہ ہر شے کو عیاں کر سکتے ہیں جن کا تعلق زندگی ، افکار ، خواہش اور جذبات سے ہے ۔ میکانکیت کا تصور ایک خالصتاً طبیعی تصور ہے جو فطرت کے بارے میں تمام توضیحات کرنے کا مدعی ہے ۔ اس میکانکیت کے خلاف اور حمایت میں حیاتیات کے میدان میں ایک زبردست جنگ جاری ہے تب سوال یہ ہے کہ حقیقت تک رسائی کا راستہ جو حواس کے ذریعے پہنچا ہے کیا لازمی طور پر تصور حقیقت کے خلاف ہے جو مذہب اس کے کردار کے بارے میں بالاخر رکھتا ہے کیا فطری علوم آخرش مادیت سے وابستگی رکھتے ہیں ؟ اس میں کوئی شک نہیں کہ سائنس کے نظریات قابل اعتماد علم کی تشکیل کرتے ہیں ۔ کیونکہ وہ قابل تصدیق ہیں وہ ہمیں اس قابل بناتے ہیں کہ ہم کوئی پیش گوئی کر سکیں اور حوادث فطرت کو قابو میں رکھ سکیں مگر ہمیں یقیناً یہ بات نظر انداز نہیں کرنی چاہیے کہ جسے ہم فطرت کہتے ہیں وہ حقیقت

آتے ہیں تو یہ علت کا تصور ہمیں ناکام بنا دیتا ہے للذا ہم اس کے لیے ایک دوسرے طرز کے نظام تصورات کی ضرورت محسوس کرتے ہیں ۔ ایک زندہ عضویہ کے عمل کی تحریک اور منصوبہ بندی اس کے مقصد کے حوالے سے ہوئی ہے جو ایک علت و معلول والے عمل سے قطعی مختلف ہوتا ہے ہماری دریافت اور جستجو کا موضوع ' مقصد اور نصب العین کے حوالے سے ہوتا ہے جس کا عمل داخل سے ہوتا ہے جبکہ علت و معلول کے تصور میں اثر خارج سے وارد ہوتا ہے اور بغیر کسی اندرونی تحریک کے باہر سے عمل ہوتا ہے ۔ اس میں شک نہیں کہ زندہ عضویہ کی سرگرمیوں کے ایسے بھی پہلو ہیں جو فطرت کے دوسرے معروضات سے متعلق ہوتے ہیں ان پہلوؤں کے مشاہدہ میں طبیعیات اور کیمیا کی ضرورت پڑتی ہے مگر عضویہ کا کردار لازمی طور پر طبیعیات کی اصطلاحات میں مناسب اور کافی توضیحات دینے سے قاصر ہے تاہم میکانکیت کے تصور کا اطلاق زندگی پر کیا جا سکتا ہے اور ہمیں دیکھنا ہو گا کہ اس سلسلے میں کس حد تک کوششیں کامیاب ہوتی ہیں ۔ بدقسمتی سے میں ماہر حیاتیات نہیں ہوں للذا مجھے ماہرین حیاتیات کی طرف رجوع کرنا ہوگا تاکہ میں اس ضمن میں مدد لے سکوں ۔ ہمیں زندہ عضویہ اور ایک مشین میں بنیادی اختلافات بتاتے ہوئے جے ۔ ایس ہالڈن کہتا ہے کہ اول الذکر اپنے وجود کو خود سنبھالنے والا اور اپنی نسل خود قائم رکھنے والا ہے ۔

"اب یہ تو ثابت ہے کہ گرچہ ہم ایک زندہ عضویہ کے اندر بہت سے مظہر پاتے ہیں ۔ جنہیں ہم عام طور پر خوب سے دیکھ نہیں سکتے مگر ان کی اطمینان بخش طریقے سے طبیعیاتی اور کیمیاوی میکانکیت کے تحت تشریح ہو سکتی ہے ان کے پہلو بہ پہلو ایک اور مظہر ہے (خود کو قائم رکھنے والا اور پیدائش مکرر کی صلاحیت رکھنے والا مظہر) جس کی توضیح کے امکانات عنقا ہیں ۔ ماہرین میکانکیت فرض کر لیتے ہیں کہ جسمانی میکانکیت اس طرح بنائی گئی ہے کہ وہ خود کو قائم رکھ سکے ، مرمت کر سکے اور اپنی تولید مکرر کر سکے ، فطری انتخاب کے لیے عمل میں اس طرز

کی میکانکیت وہ تجویز کرتے ہیں جو بتدریج پھیلتی ہے ۔ آیئے اب اس مفروضے کا تجزیہ کریں جب ہم کسی واقعہ کی صحیح میکانکی اصطلاح بیان کرتے ہیں ۔ تو ہم یہ کہہ رہے ہوتے ہیں کہ وہ علیحدہ علیحدہ حصوں کے ان مخصوص سادہ خواص کا لازمی نتیجہ ہے جو واقعات پر اثرانداز ہوتے ہیں اس توضیح یا ان واقعات کو دوبارہ بیان کرنے کا جوہر یہ ہے کہ مناسب تحقیق و تفتیش کے بعد یہ فرض کر لیتے ہیں کہ واقعات میں جو حصے ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے ہیں وہ مخصوص مادہ اور متعین خواص رکھتے ہیں لہٰذا وہ اس طرح کی شرائط میں اسی طریقے سے اثر انداز ہوتے ہیں ۔ میکانکی توضیح کے لیے رد عمل دینے والے حصوں کو لازمی طور پر پہلے لایا جاتا ہے ۔ جب تک ان حصوں کی ترتیب ایک حتمی خواص کے ساتھ نہیں دی جاتی اس وقت تک اس میکانکی توضیح کے بارے میں کچھ کہنا بے معنی ہے اس خود تولید کرنے اور خود کو برقرار رکھنے والی میکانکیت کے وجود کے بارے میں کوئی دعوی ایک ایسا دعوی ہے جس کے ساتھ کسی قسم کے معنی وابستہ نہیں کیے جا سکتے ماہرین عضویہ نے اس سلسلے میں بعض دفعہ کچھ بے معنی اصطلاحات استعمال کی ہیں مگر تولید و تناسل کی میکانکیت سے زیادہ لغو کوئی اور اصطلاح نہیں ۔ کیونکہ جو میکانکیت والدین کے عضویوں میں ہوگی وہ تولید مکرر کسی جرثومے کے عمل میں مفقود ہو جائے گی اور وہ ہر نسل کے لیے از سر نو متشکل ہو گی اب اگر کوئی آبائی عضویہ خود بخود اسی کے جسم میں سے پیدا ہو جاتا ہے تو اس میں تولید تناسل کی میکانکیت کا کوئی عمل دخل نہیں ۔ یہ میکانکیت تولید و تناسل کا نظریہ اپنی تشکیل اور وجود میں خود اپنی تردید کرنے والا ہے ۔ ایک ایسی میکانکیت جو خود تولیدی ہے وہ بغیر اجزا کے ہے لہٰذا وہ کوئی میکانکیت ہی نہیں ہے ۔"

زندگی پس ایک منفرد مظہر ہے چنانچہ اس کے تجزیہ کے لیے میکانکیت کا تصور ناکافی اور غیر موزوں ہے۔ اس کی واقعاتی ایک اور ممتاز ماہر حیاتیات دریش کے نزدیک ایک قسم کی وحدت ہے جو ایک دوسرے نقطہ نظر سے کثرت ہے نشو و نما اور ماحول سے تطابقت کے تمام غایتی طریق بائے عمل میں یا تو یہ تطابقت اپنی تشکیل میں تازہ ہوتی ہے یا یہ کسی پرانی عادت کی تبدیل شدہ صورت میں ہوتی ہے۔ یہ ایک ایسا کردار رکھتی ہے جو مشین کی صورت میں سوچا بھی نہیں جا سکتا اس کردار کے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی سرگرمیوں کے منبع کی توضیح کرنا ممکن نہیں سوائے اس کے کہ اس کا ماضی حوالہ بنایا جائے جس کی تنزیل کا مبدا کوئی روحانی حقیقت ہے جو کسی مکانی تجربے کے تجزیے کے ذریعے ناقابل دریافت ہے۔ پس یہی دیکھا جا سکتا ہے کہ زندگی خود اساسی حقیقت ہے اور طبیعیات اور کیمیا کے معمول کے اعمال سے کہیں آگے ہے جنہیں ایک طرح سے منجمد کردار سے تعبیر کر سکتے ہیں جو ارتقا کے ایک طویل عمل میں متشکل ہوا ہے مزید یہ کہ میکانکی تصور حیات اس نظریہ کو جنم دیتا ہے کہ عقل خود ارتقا کی پیدا ر ہے اس طرح سائنس اصول تحقیق و تفتیش اپنے مقاصد سے تنازعہ کی صورت پیدا کرے گی اس جگہ میں ویلڈن کا ایک اقتباس پیش کرتا ہوں جس نے اس نزاع کے بارے میں بڑا نوکیلا تاثر دیا ہے۔

"اگر عقل ارتقا کی ہی پیداوار ہے تو فطرت اور زندگی کے آغاز کے بارے میں تمام میکانکی تصور لغو ٹھہرتا ہے لہٰذا وہ اصول جسے سائنس نے اختیار کیا واضح بات ہے کہ اس پر نظر ثانی کی جانی چاہیے ہم اس سلسلے میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ خود متناقض بالذات ہے لہٰذا عقل جسے ادراک حقیقت کا رویہ کہا جاتا ہے کسی طرح بجائے خود کسی ایسی چیز کے ارتقا کا نتیجہ ہو سکتی ہے جو اگر موجود ہے تو اس طریق ادراک یعنی عقل کی ایک تجرید کی حیثیت سے، اگر عقل زندگی کا ارتقا ہے تب زندگی کا یہ تصور کہ اس سے عقل کا ارتقا ادراک حقیقت کے ایک مخصوص

طریق کی صورت میں ہوا ہے لازمی طور پر کسی مجرد میکانکی حرکت کی نسبت زیادہ محسوس فعالیت کا تصور ہونا چاہیئے تھا جو اپنے محتویات کے ادراک کے تجزیے کے ذریعے عقل خود اپنے آپ پر ظاہر کر سکتی ہے ۔ اور پھر مزید اگر عقل زندگی کے ارتقا کی ضمنی ہے تو یہ مطلق نہیں یہ اپنی اپنی سرگرمی کے حوالے سے اضافی ہے جو اسے منضبط کئے ہوئے ہے اب کیسے ان معاملات میں سائنس جاننے کے موضوعی پہلو کو خارج کر کے ایک مطلق معروضی تصور پر اپنی عمارت استوار کر سکتی ہے ؟ ایسے میں ظاہر ہے کہ علوم حیات کے لیے لازم ہے کہ وہ سائنسی اصولوں پر دوبارہ غور کرے "۔

اب میں کوشش کروں گا کہ زندگی اور فکر کی تہہ تک ایک دوسرے راستے سے پہنچوں اور آپ ہمارے تجربے کے تجزیے تک ایک قدم مزید آگے بڑھیں تو اس سے حیات کی ابتدا پر مزید روشنی پڑے گی اور زندگی کی فطرت کے بارے میں ہمیں مزید بصیرت حاصل ہو گی ۔ ہم نے دیکھا ہے کہ پروفیسر وائٹ ہیڈ نے کائنات کو ایک ساکن وجود نہیں کہا بلکہ واقعات کا ایک نظام کہا ہے جس کا کردار ایک مسلسل تخلیقی بہاو سے عبارت ہے زمان میں فطرت کے مرور کی یہ صفت تجربے کی وہ معنویت ہے جس پر قرآن حکیم خاص زور دیتا ہے اب مجھے امید ہے کہ میں اپنی بحث کے تکملہ کے طور پر اسے بیان کر سکنے کے قابل ہوں گا کیونکہ یہ حقیقت کی حتمی فطرت کا بہترین کھوج ہے قرآن حکیم کی کچھ آیات کریمہ (۳:۱۸۸ ، ۲:۱۵۹ ، ۴۴ : ۲۴) اسی نکتہ کی طرف اشارہ کرتی ہیں جس کی طرف میں آپ کی توجہ دلا چکا ہوں ۔ اس موضوع کی اہمیت کے پیش نظر میں ان میں کچھ کا مزید اضافہ کرتا ہوں ۔

ان فی اختلاف اللیل و لنہار و ما خلق اللہ فی سمٰوات و الارض لایت لقوم یتقون (۱۰:۶)

ترجمہ : بے شک رات اور دن کے ادل بدل میں اور اللہ نے جو کچھ پیدا فرمایا' اس میں ' نشانیاں ہیں 'ان لوگوں کے لیے جو متقی ہیں -

و هو الذی جعل الیل و لنهارخلفه لمن اراد ان یذکر اواراد شکورا (۶۲:۲۵)

ترجمہ : اور وہی ہے جس نے دن اور رات کو بنایا ' ایک دوسرے کے پیچھے آنے والا' ہر اس شخص کے لیے جس نے ارادہ کیا نصیحت لینے کا یا وہ شکرگذاری کا تہیہ کئے ہوئے ہے

الم تر ان الله یولج اللیل فی النهار و یولج النهار فی اللیل و سخر الشمس والقمر کل یجری الی اجل مسمی (۳۱ : ۲۸)

ترجمہ : کیا تم دیکھتے نہیں ہو کہ اللہ رات کو دن میں دن کو رات میں داخل کرتا ہے اور اس نے چاند اور سورج کو مسخر کر رکھا ہے ' ایک وقت مقرر تک کے لیے

یکور اللیل علی النهار و یکور النهار علی اللیل (۳۹ : ۵)

ترجمہ : اور وہ رات کو دن پر اور دن کو رات پر لپیٹ دیتا ہے

و هو الذی یحیی ویمیت و له اختلاف اللیل و النهار (۲۳ : ۸۲)

ترجمہ : اور وہی ہے جو زندگی بخشتا اور موت دیتا ہے اور اسی کے لیے ہے گردش لیل و نہار -

کچھ اور بھی ایسی آیات ہیں جس میں ہمارے زمان کے حساب کے متعلق اضافیت کی نشان دہی کی گئی ہے اور شعور کی نامعلوم سطحوں کے

امکانات کو سمجھایا گیا ہے تاہم میں خود کو انہی مباحث تک محدود رکھوں گا جن سے ہم اچھی طرح آگاہ ہیں جو مشاہداتی پہلو سے گہری معنویت رکھتے ہیں اور جن پر محولہ بالا آیات میں اشارہ کیا گیا ہے ہمارے عہد کی نمائندہ سوچ میں سے صرف ہنری برگساں ہی وہ مفکر ہیں جس نے امتداد فی الزمان کے مظہر کا گہری نظر سے مطالعہ کیا ہے سب سے پہلے میں مختصر طور پر آپ کے سامنے امتداد کے بارے میں اس کے نقطہ نظر کی وضاحت کروں گا اور پھر اس کے تجزیہ کی ناموزونیت کی نشان دہی کروں گا تاکہ وجود کے زمانی پہلو کے بارے میں کامل نقطہ نظر کا اطلاق سامنے لایا جا سکے ۔ ہمارے سامنے علم الوجود کا مسئلہ یہ ہے کہ کس طرح وجود کی حتمی ماہیت کی تعریف کر سکتے ہیں ۔ گو مکان کا زمان میں وقوع کسی شک کا باعث نہیں تاہم چونکہ یہ ابھی ہمارے خارج میں ہے لہٰذا اس بات کا امکان ہے کہ ہم اسکے وجود کے بارے میں شک و شبہ ظاہر کریں ۔ اس زمان میں وقوع کے معنی کو مکمل طور پر جاننے کے لیے ہم اس میں ہیں کہ وجود کے چند خاص معاملوں پر غور کریں ۔ جن کے بارے میں کوئی شک نہیں اور جو ہمیں امتداد کے بارے میں براہ راست علم کا یقین دلا سکتے ہیں اب میرا ان اشیا کا ادراک جو ہمارے سامنے موجود ہیں ایک تو سطحی ہو گا ۔ دوسرے وہ خارج سے ہوگا مگر میرے اپنے وجود کا میرا ادراک تو داخلی ہو گا ۔ جو گہرا اور ٹھوس ہو گا ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وجود کے اس مخصوص معاملہ میں ہم اپنے اس شعوری تجربے میں قطعی طور پر حقیقت کے مقابل ہوتے ہیں ۔ اس مخصوص معاملہ کا تجزیہ وجود کے حتمی معنی پر مکمل طور پر روشنی ڈالتا ہے میں اس وقت کیا محسوس کرتا ہوں جب میں خود اپنے شعوری تجربے پر اپنی توجہ مرتکز کرتا ہوں ۔ برگساں کے الفاظ ہیں ، میں ایک حالت سے دوسری حالت میں سے گذرتا ہوں میں سرد یا گرم ہوتا ہوں میں خوش یا افسردہ ہوتا ہوں میں کام کرتا ہوں یا کچھ بھی نہیں کرتا ۔ میں اس پر نظر ڈالتا ہوں جو میرے اردگرد ہے یا کچھ اور سوچتا ہوں ۔ حسیات ، محسوسات ، ارادے ، خیالات --- یہ متغیرات ہیں جن میں کہ میرا وجود منقسم ہے اور جو اپنی

باری پر اپنا رنگ دکھاتے ہیں میں مسلسل متغیر ہوتا رہتا ہوں ۔ میری حیات باطنی میں سکوت نام کی کوئی چیز نہیں ہے سب کچھ حرکت پیہم ہے حالتوں کا ایک منقطع نہ ہونے والا بہاوء ۔ ایک ایسا دائمی دھارا جس میں قیام و قرار نام کی کوئی چیز نہیں ۔ ایک تغیر مسلسل ۔ تاہم زمان کے بغیر اس کا تصور ممکن نہیں ہمارے باطنی تجربے کی مناسبت سے شعور وجود کا مطلب حیات فی الزمان ہے۔ شعوری تجربے کی ماہیت میں گہرے علم سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ نفس انسانی اپنی حیات باطنی میں مرکز سے خارج کی طرف حرکت زن ہوتا ہے لہٰذا یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس کے دو رخ ہیں جو قدر افزا اور خیالی کے طور پر بیان کئے جا سکتے ہیں ۔ اپنے خیالی رخ سے اس کا تعلق دنیائے مکان سے ہے ۔ نفس فعال نفسیات تلازم کا موضوع ہے روزمرہ زندگی میں نفس عملی اپنے معاملات میں خارج کی دنیا سے سروکار رکھتا ہے اور ہمارے شعور کی گذری ہوئی حالتوں کو متعین کرتا ہے اور ان حالتوں پر طرفین اپنا نقش مکانی ثبت کر کے لا تعلق بن جاتے ہیں ۔ یوں نفس انسانی اپنے خارج میں اس طرح رہتا ہے جیسے کہ وہ تھا اور بطور کلیت کے اپنی وحدت کو برقرار رکھتے وقت یہ خود کو اس کے سوا کچھ ظاہر نہیں کرتا کہ یہ محض ایک مکانی اور شماریاتی حالتوں کا ایک سلسلہ ہے ۔ زمان جس میں کہ نفس فعال رہتا ہے وہ ایسا زماں ہے جسے ہم مختصر اور طویل کہتے ہیں اور یہ مکاں سے متمیز کیا جا سکتا ہے ہم اسے ایک خط مستقیم کے طور پر بھی تصور کر سکتے ہیں جو نکات مکانی سے ترتیب پاتی ہے اور وہ سفر کی مختلف منازل کی طرح ایک دوسرے سے خارج ہیں چنانچہ برگساں کے مطابق اس طرح زماں ، زمان حقیقی متصور نہیں۔ ہوگا بلکہ وہ وجود زمان مکانی میں غیر حقیقی ہو گا ۔ مشاہدہ شعور کا گہرا تجزیہ کر کے ہم پر نفس انسانی کا قدر افزا پہلو منکشف کرتا ہے جو خارجی نظم اشیا کے ساتھ تحلیل ہو جاتا ہے اور جو ہماری موجودہ صورت حال کے ساتھ لازم ہے یہ نہایت مشکل ہے کہ ہم نفس انسانی کے قدر افزا پہلو کی کوئی جھلک دیکھ سکیں ۔ کیونکہ خارجی اشیا کے ہمارے مسلسل تعاقب کی وجہ سے قدر افزا نفس انسانی کے گرد ایک پردہ سا جھلملاتا رہتا ہے ۔ جس کی وجہ سے

درمیان ہے چھ دنوں میں پھر وہ متمکن ہوا عرش پر (جیسے اس کی شان ہے) وہ رحمان ہے سو پوچھ اس کے بارے میں کسی واقف حال سے

انا کل شئی خلقنہ بقدرہ و ما أمرنا الا واحدہ کلمح بالبصر (۵۴: ۴۹،۵۰)

ترجمہ : ہم نے ہر چیز کو پیدا کیا ہے ' ایک اندازے سے اور نہیں ہوتا ہمارا حکم مگر ایک بار جو آنکھ جھپکنے میں واقع ہو جاتا ہے

اگر ہم اس لمحہ کو خارج سے دیکھیں جس میں کہ تخلیق ہوئی اور اس کا عقلی طور پر تصور کریں تو کہا جائے گا کہ یہ ایک ایسا عمل ہے جو ہزاروں سالوں پر محیط ہے خدا کا ایک دن قرآن کی اصطلاح میں جیسا کہ عہد نامہ قدیم میں بھی آیا ہے ہمارے ایک ہزار سال کے برابر ہے ۔ چنانچہ دوسرے نقطہ نظر سے بھی عمل تخلیق ہزاروں سالوں پر پھیلا ہوا ایک ایسا انفرادی عمل ہے جو پلک جھپکنے کی طرح تیز ہے تاہم زمان خالص کے اس باطنی تجربے کو الفاظ میں بیان کرنا ناممکن ہے کیونکہ زمان کی تشکیل تو زمان متسلسل میں ہمارے روزمرہ کے نفس فعال سے ہوئی ہے ۔ شاید ایک مثال کے ذریعے اس فلسفے کی مزید تشریح ممکن ہو ۔ طبیعیات کے مطابق انسانی حس سرخ کی علت لہروں کی حرکت کی وہ سرعت ہے جس کی رفتار چار سو کھرب فی سیکنڈ ہے ۔ اگر آپ اس شدید تیزی کو خارج سے مشاہدہ کر سکیں اور اس کا شمار بحساب دو ہزار فی سیکنڈ کر سکیں جو روشنی کی حد ادراک ہے تو آپ کو چھ ہزار سال اس کی گنتی کو مکمل کرنے کے لیے درکار ہوں گے مگر ہم اپنے ادراک کے ایک لمحی ذہنی عمل کے ذریعے سے لہروں کی حرکت کی سرعت کے ساتھ ملا کر دیکھ لیتے ہیں جو عملی طور پر ناممکن ہے ۔ اس طرح ہمارا ذہنی عمل تسلسل کے دوران میں بدل جاتا ہے ۔ کم و بیش یہ نفس قدر افزا ہے جو نفس انسانی کی تہذیب کرتا ہے اور جیسا جیسا ممکن ہو وہ زمان و مکان کے چھوٹے موٹے اس ، آں کے تغیرات کے باہمی انجام سے انھیں ایک کل میں متحد کرتا ہے جو

نفس فعال کے لیے ضروری ہے یوں ہمارے شعور کے گہرے سے گہرے تجزیے سے ظاہر ہوتا ہے کہ زمان خالص کوئی الگ تھلگ اور رجعت ناپذیر آنات کا سلسلہ نہیں ہے یہ ایک ایسا نامیاتی کل ہے جس میں ماضی پیچھے نہیں رہ جاتا بلکہ حال کے ساتھ ہی متصل ہو کر کام کرتا ہے اور مستقبل کوئی ایسی چیز نہیں جو سامنے رکھی ہو اور جس تک ابھی مسافت کرنا ہے بلکہ اس سے تو یہ ظاہر کرنا مقصود ہے کہ یہ بھی فطرت میں ایک کھلے امکان کی طرح موجود ہے ۔ یہ زمان ہے جسے ایک نامیاتی کل کہا جاتا ہے اور جسے قرآن نے تقدیر یا مقدر کہا ہے یہ وہ لفظ ہے جو مسلمانوں اور غیر مسلموں دونوں نے بہت غلط سمجھا ہے در اصل مقدر زمان ہے ایک ایسا امکان جس کے امکانات کا انکشاف ابھی ہونا ہے یہ ایسا زماں ہے جو ابھی علت و معلول اور اس کی شکل کے خصائص کی ترتیب سے باہر ہے جن پر منطقی تفہیم کا مدار ہے یا دوسرے الفاظ میں یہ زمان فی نفسہ تو محسوس ہوتا ہے مگر وہ نہ تو سمجھا جا سکتا ہے اور نہ ہی شمار کیا جا سکتا ہے اگر آپ مجھ سے پوچھیں کہ شہنشاہ ہمایوں اور ایران کے شاہ طہماسپ کیوں معاصرین تھے تو میرے پاس اس کی کوئی علتی توجیہ موجود نہیں صرف یہی جواب ممکن ہے کہ حقیقت کی ماہیت ہی کچھ ایسی ہے کہ اس کے وجود پذیر ہونے والے لامتناہی امکانات میں سے صرف دو امکانات جنہیں ہم ہمایوں اور شاہ طہماسپ کی زندگیوں کی صورت میں جانتے ہیں ایک ساتھ اپنے آپ کو محسوس کراتے ہیں ۔ لہٰذا بطور تقدیر زماں کو اشیا کا بنیادی جوہر گردانا جائے گا جیسا کہ قرآن کا ارشاد ہے " کہ خدا نے تمام اشیا کو خلق کیا اور اس نے ہر ایک شے کا مقدر طے کیا ، یوں اشیا کا مقدر کوئی تشدادنہ قسمت نہیں جو کسی سخت گیر آقا کی طرح باہر سے کام کر رہی ہو بلکہ یہ تو اشیا کی اپنی باطنی دسترس تک وسیع ہے ان کے قابل ظہور امکانات جو خود ان کی اپنی فطرت کی گہرائی میں موجود ہوتے اور بغیر کسی بیرونی دباو کے احساس کے خود کو ایک تواتر کے ساتھ ممکن بناتے ہیں ۔ پس امتداد کی نامیاتی کلیت کا مطلب یہ نہیں کہ تمام واقعات پورے کے پورے طور پر حقیقت کے پیٹ میں موجود ہوتے ہیں اور وہ وقت کے

شیشے میں ریت کے ذرات کی طرح ایک ایک کر کے گرتے جا رہے ہیں اگر زمان حقیقی ہے اور وہ ایک ہی طرح کے لمحات کی تکرار نہیں جو شعور کے تجربے کو فوبٹ محض بناتے ہیں تب حقیقت کی زندگی میں ہر لمحہ طبع زاد ہوتا اور اسے جنم دیتا جو بالکل ہی نادر اور ناقابل دید ہوتا۔ قرآن کے مطابق " ہر دن اپنی نئی شان رکھتا ہے " (کل یوم ھو فی شان) زمان حقیقی میں موجودگی کے لیے زماں تواتر کی پابندی لازم نہیں بلکہ یہ تو لحظہ لحظہ تخلیق ہے جو مکمل طور پر آزاد اور اپنی تخلیق میں طبع زاد ہے۔ درحقیقت ہر تخلیقی عمل ایک آزاد عمل ہوتا ہے۔ تخلیق اور تکرار دونوں متضاد عمل ہیں اس لیے کہ تکرار میکانکی عمل کی خاصیت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ زندگی کے تخلیقی عمل کو میکانیاتی اصطلاحوں میں بیان کرنا ممکن نہیں۔ سائنس تو متلاشی رہتی ہے کہ وہ تجربے میں ہم آہنگیوں کو قائم کرے اور میکانیاتی تکرار کے قوانین کو دریافت کرے۔ زندگی اپنی برجستہ تدوین کے عمیق احساس میں مرکز اختیار ہے۔ لہٰذا ضرورت کی حدود کا اس پر اطلاق نہیں ہوتا لہٰذا سائنس زندگی کا ادراک نہیں کر سکتی۔ ماہرین حیاتیات جو زندگی کی میکانیاتی توضیح کے متلاشی ہوتے ہیں وہ ایسا کر سکتے ہیں کیونکہ ان کا مطالعہ زندگی کی محض ابتدائی صورتوں تک محدود ہے۔ ان کا رویہ تو میکانیاتی عمل سے مشابہت کا انکشاف کرتا ہے اگر وہ اس حیات کا مطالعہ خود اپنے داخل کے انکشاف کے حوالے سے کریں کہ کس طرح ان کا ذہن آزادانہ طور پر ماضی اور حال کو منتخب، رد اور منعکس کرتا اور جائزہ لیتا ہے اور کس تیزی سے مستقبل کا تصور کرتا ہے تو وہ یقیناً اپنے میکانیاتی تصور کے ناکافی ہونے کے معترف ہو جائیں گے۔

ہمارے اس شعوری تجربے کی نسبت سے کائنات ایک آزاد تخلیقی حرکت ہے مگر ہم حرکت کرنے والی ٹھوس شے کے بغیر آزادانہ طور پر حرکت کا تصور کس طرح کر سکتے ہیں۔ تو اس کا جواب یوں ہے کہ شے کا تصور بھی مستخرج ہے۔ ہم اشیا کا حرکت سے استخراج کرتے ہیں ہم غیر متحرک اشیا سے حرکت کا استخراج نہیں کرتے مثال کے طور پر اگر ہم کسی مادی جوہر کو فرض کریں جیسا کہ دیماقریطس نے جواہر کا تصور کیا تھا کہ وہ

حقیقت بدیع ہیں تو ہم ان میں حرکت کہیں خارج سے لائیں گے جو ان کی فطرت سے مغائر ہو گی ۔ اگر ہم حقیقت کو اصل تسلیم کر لیں تو ساکن اشیا اس میں سے نکالنا پڑیں گی ۔ درحقیقت طبیعیاتی علوم نے تمام اشیا کو حرکت میں تحویل کر دیا ہے ۔ جدید سائنس میں جوہر کی اصل ماہیت برق ہے کوئی برقیائی ہوئی چیز نہیں ۔ اس کے سوا بھی اشیا کا کوئی فوری تجربہ نہیں ہوتا وہ لازمی طور پر کوئی خاص متعین رویہ رکھتی ہوں ۔ فوری تجربے کے لیے بلا کسی امتیاز کے تسلسل ضروری ہے جیسے ہم کہتے ہیں کہ اشیا فطرت کے عمل تسلسل میں واقعات ہیں ان واقعات کو فکر متعین کرتا ہے اور انھیں عمل کی غرض سے ایک دوسرے سے علیحدہ قرار دیتا ہے ۔ کائنات جو ہمیں مختلف اشیا کا مجموعہ دکھائی دیتی ہے کوئی ایسا ٹھوس مواد نہیں جو خلا میں جگہ گھیرے ہوئے ہو ۔ یہ کوئی شے نہیں بلکہ ایک عمل ہے ۔ برگساں کے نزدیک فکر کی نوعیت متسلسل ہے وہ حرکت کے ساتھ معاملہ نہیں کر سکتا ۔ سوائے اس کے کہ وہ انہیں کن نقطات کے سلسلوں کی صورت میں دیکھے ۔ للذا فکر کا عمل ساکن تصورات کی صورت میں کام کرتا ہے یہ ان، اشیا کو بھی جو اپنی فطرت میں متحرک ہیں ، ساکنات اور غیر متحرک سلسلوں کی صورت میں ظاہر کرتا ہے ان غیر متحرک اشیا کا باہم ہونا اور ان کی یکے بعد دیگرے وقوع پذیری ہی وہ ذرائع ہیں جسے ہم زمان و مکان کا نام دیتے ہیں ۔

برگساں کے نزدیک حقیقت اپنی مثبت فطرت میں ایسی ہے کہ اس کے بارے میں کوئی بات پیشگی نہیں کہی جا سکتی ، وہ آزاد ، تخلیقی اور زور آور ہے ، فکر اسے حدود مکان میں لا کر کثرت اشیا کی صورت میں دیکھتا ہے ۔ یہاں اس نظریہ پر مکمل بحث ممکن نہیں ، بس اتنا کافی ہے کہ برگسانی روحیت کی انتہا خواہش اور فکر کی ناقابل مفاہمت دوئی ہے ۔ اس کی وجہ ذہانت کے بارے میں اس کا جزوی نکتہ نظر ہے اس کے نزدیک ذہانت ایک مکانی سرگرمی ہے جو صرف مادہ ہی کی صورت گر ہے اور جو مقولات اس کے ایما پر ہیں وہ میکانکی ہیں ۔ مگر جیسا کہ میں نے اپنے اولین خطبہ میں ذکر کیا ہے ۔ فکر اپنی حرکت میں عمق بھی رکھتا ہے مگر

بذاتہ جب وہ حقیقت کو ساکن اجزا میں منقسم کرتا ہے تو اس وقت اس کا اصل کام یہ ہوتا ہے کہ وہ مشاہدہ کے مختلف عناصر کا تجزیہ کرے اور نامیاتی مقولات کا اطلاق تجربے کے مختلف موزوں درجات پر کرے وہ زندگی کی طرح ہی نامیاتی ہے زندگی کی حرکت بھی نامیاتی نشو و نما سے عبارت ہے جو اپنے مختلف درجات میں ترقی کوش مقدمات رکھتی ہے ان کے بغیر اسے نامیاتی نشو و نما ہی کہا جائے گا ۔ جن کا تعین اس کے مقاصد سے ہوتا ہے ۔ چنانچہ مقاصد کی موجودگی کا مطلب یہ ہے کہ ذہانت پر ان کا مدار ہے ۔ ذہانت کی سرگرمیاں بھی مقاصد پر منحصر ہیں ذہنی تجربہ میں زندگی اور ذہانت ایک دوسرے میں رچے بسے ہوئے ہیں ۔ اس طرح وہ ایک وحدت کی تشکیل کرتے ہیں ۔ چنانچہ فکر اپنی ماہیت میں زندگی سے ہم آہنگ ہے ۔ پھر برگساں ہی کے الفاظ میں چونکہ حیاتیاتی قوت خلاقانہ آزادی کے ساتھ آگے بڑھتی ہے لہذا وہ فوری یا مقاصد بعیدہ کی روشنی سے مستنیر نہیں ہوتی ۔ وہ نتائج کی بھی خواہاں نہیں ، وہ اپنے رویے میں مکمل طور پر ایک خود مختار ، بے سمت ، ہیولائی اور ناقابل پیش بنی ہے ۔ یہی وہ مقام ہے جہاں برگساں کا ہمارے شعوری تجربے کا تجزیہ نا مناسب ہے ۔ وہ شعوری تجربے کو ماضی سے متحرک ایک ایسی کیفیت کے طور پر دیکھتا ہے جو حال میں بھی بر سر عمل ہے ۔ وہ یہ بات نظر انداز کر دیتا ہے کہ شعور کی وحدت میں آگے کا پہلو بھی ہے ۔ زندگی تو محض اعمال توجہ کا تسلسل ہے اور توجہ کا عمل مقصد ، شعور یا لا شعور کے بغیر کوئی معنی نہیں رکھتا ۔ حتی کہ ہمارا عمل ادراک بھی ہماری فوری دلچسپیوں اور مقاصد سے متعین ہوتا ہے فارسی شاعر عرفی نے انسانی ادراک کے اس پہلو پر بہت ہی خوبصورت تاثر دیا ہے ۔

ز نقص تشنہ لبی دان بعقل خویش مناز
دلت فریب گر از جلوہ سراب نخورد

اگر تم اپنے تشنہ لبی کے نقص کی وجہ سے اپنی عقل پر نازاں ہو تو
اپنے خوب کھانے والے دل کو تو جلوہ سراب نہ کھانے دو

شاعر کہتا ہے کہ تمہاری تشنہ لبی میں بھی کمی ہے لہٰذا تم اپنی عقل پر اتراو نہیں اس لیے کہ تمہاری تشنہ لبی میں نقص کی وجہ سے تمہارے دل نے صحرا کے سراب کا نظارہ بھی نہیں کیا۔

شاعر یہ مفہوم ادا کرنا چاہتا ہے کہ اگر تمہاری پیاس میں خامی نہ ہوتی اور تم سچی پیاس رکھتے تو صحرا کی ریت بھی تمہیں جھیل دکھائی دیتی۔ صحرا کے سراب کے خوب سے تمہاری بیگانگی کا سبب یہ ہے کہ تمہارے اندر پانی کے لیے طلب صادق نہیں تھی تم اشیا کا ایسا ہی ادراک رکھتے ہو جیسی وہ تمہیں نظر آتی ہیں تمہیں اس سے دلچسپی نہیں کہ اشیا کو دیکھو جیسی کہ وہ بظاہر نہیں ہیں۔ پس مقاصد اور اغراض جو شعور یا غیر شعوری رجحانات کی صورت میں موجود ہیں وہ ہمارے شعوری تجربے کا ہی تانا بانا ہیں تصورات کے مقاصد مستقبل کے حوالے کے بغیر نہیں سمجھے جا سکتے ماضی کے بارے میں تو کوئی شبہ نہیں کہ وہ حال کا پابند اور اس میں کار فرما ہے مگر ماضی کی حال میں یہ کار فرمائی ہی تمام شعور نہیں ہے۔ مقاصد کے عناصر سے شعور ایک قسم کی پیش بینی کا انکشاف ہوتا ہے۔ مقاصد نہ صرف شعور کی موجودہ حالت بلکہ اس کے مستقبل کی طرف بڑھنے کا بھی پتہ دیتے ہیں۔ حقیقت میں وہ ہماری زندگی کی آگے کی طرف حرکت کی تشکیل کرتے ہیں یوں پیشگی ہی ان حالتوں پر اثر انداز ہو جاتے ہیں جو ابھی ظاہر ہونے والی ہیں۔ مقاصد سے تعینات کا مطلب یہ ہے کہ کسی شے کا متعین ہونا کہ اسے کیا بننا چاہیے۔ لہٰذا ماضی اور مستقبل دونوں شعور کی موجودہ حالت میں متحرک ہوتے ہیں۔ یوں مستقبل مکمل طور پر غیر متعین نہیں ہوتا ہے جیسا کہ برگساں نے ہمارے شعوری تجربے کے تجزیے سے ظاہر کیا ہے حاضر شعور کی حالت میں یادداشت اور تخیل کے دونوں محرکات شامل ہوتے ہیں چنانچہ ہمارے شعوری تجربے کی اس

نسبت سے حقیقت کوئی اندھی قوت نہیں جو مکمل طور پر خیال سے مستثنیٰ نہیں ہوتی اس کی فطرت سرتا پا غایاتی ہے ۔

تاہم برگساں حقیقت کے غایتی کردار کو اس بنا پر قبول نہیں کرتا کہ غایت زمان کو غیر حقیقی بنا دیتی ہے ۔ اس کے مطابق مستقبل کی راہ حقیقت کے لیے کشادہ رہنی چاہیے ورنہ وہ آزاد اور خلاق نہیں رہے گی اس میں شبہ نہیں کہ اگر غایات سے مطلب یہ ہو کہ کسی پہلے سے متعین شدہ مقاصد یا منزل کی روشنی میں کسی منصوبہ پر کام ہو رہا ہے تو یہ زمان کو غیر حقیقی کر دے گا اور کائنات کو بھی ایک زمانی نو تخلیق میں محدود کر دے گا جو ایک ایسی پہلے سے متعین شدہ سکیم یا ڈھانچہ ہے جس میں انفرادی واقعات پہلے سے ہی اپنی مناسب جگہ پر موجود ہیں اور اس انتظار میں ہیں کہ وہ اپنی باری پر ایک زمانی سیل میں جسے تاریخ کہا جاتا ہے ظاہر ہوں جو سب کچھ پہلے ہی ازل میں موجود ہے یہ واقعات کا مترتب زمانی ظہور نوشتہ ازل کا محض اعادہ ہے جسے کہ ہم پہلے ہی رد کر چکے ہیں ۔ در حقیقت یہ نقاب پوش مادیت ہے جس میں تقدیر یا قسمت ایک بے لوح بصیرت ہے جس میں انسانی حتیٰ کہ الوہی آزادی کی بھی گنجائش باقی نہیں رہ جاتی اس میں دنیا ظہور میں آتا ہوا ایک عمل بن جاتی ہے جو پہلے ہی ایک منزل متعینہ ہے ۔ یہ دنیا آزاد نہیں جو کسی اخلاقی عامل کی ذمہ دار نہیں یہ محض ایک سٹیج ہے جس پر پتلیاں ایک قسم کے پیچھے سے نچانے والے کی حرکت پر ناچتی ہیں یہاں ایک دوسری ہی قسم کی غایات کا مفہوم ہے ہم اپنے شعوری تجربے سے دیکھتے ہیں کہ زندگی کرنا مقاصد اور غایات کی صورت گری کرنا اور انھیں تبدیل کرنا ہے اور ان کی فرمانروائی میں آنا ہے ۔ ذہنی زندگی اس مفہوم میں غایاتی ہے کہ وہ اس منزل سے دور نہیں جس کی طرف ہم بڑھ رہے ہیں اور جوں جوں زندگی کے عمل میں پھیلاوء اور ترقی ہوتی رہتی ہے توں توں نئے مقاصد اور غایات کی ترقی کوش تشکیل ہوتی رہتی ہے ۔ ہماری نئی تشکیل ہماری پچھلی تشکیل کے انہدام سے ہی وقوع پذیر ہوتی رہتی ہے زندگی وہ راستہ ہے جو اموات کے سلسلوں میں سے گذرتا ہے ۔ لیکن اس راستے

کے تسلسل میں بھی ایک نظم موجود ہے باوجویکہ اشیا کے ہمارے ارتقا میں بظاہر فوری تبدیلی ہوتی ہے مگر یہ اتنی مختلف سطحوں پر نامیاتی لحاظ سے ایک دوسرے سے جڑے ہوئے ہیں ، فرد کی تاریخ حیات اپنی کل میں ایک وحدت ہے وہ باہمی طور پر منتشر واقعات کا کوئی سلسلہ نہیں اگر ہم اعراض سے مراد پہلے سے معلوم مقاصد لیں تو پھر یقینی طور پر دنیا کا عمل یا کائنات کی زمان میں حرکت بے مقصد ہو گی ۔ کیونکہ تمام خلائق کسی متعینہ منزل کی طرف پہلے ہی سے حرکت زن ہیں ۔ عمل کائنات سے مقصد کو اس مفہوم میں ملانا اس عمل کی طبع زاد حیثیت اور اس کے خلاق کردار کو برباد کرنا ہے اس کے پہلے سے متعین مقاصد کا مطلب اس کے عمل کی تحدید ہے ۔ اس کے مقاصد محض اس لیے ہیں کہ وہ وجود میں آئیں جو ضروری نہیں کہ پہلے سے متعینہ ہوں ۔ زماں کا عمل ایک پہلے سے کھینچی ہوئی لکیر کی طرح نہیں جو کھینچ جا رہی ہو جو کھلے امکانات کو ممکنات میں لاتی ہے وہ تو اس مفہوم میں مقصدی ہے کہ وہ اپنا ایک انتخابی کردار رکھتی ہے اور وہ خود کو حال میں لاتے ہوئے مستعدی کے ساتھ ماضی کو بھی باقی رکھتی اور اس میں اضافہ کرتی ہے ۔ میرے ذہن کے مطابق قرآنی نقطہ نگاہ میں اس تصور سے زیادہ اور کوئی مغائر نہیں کہ کائنات ایک سوچے سمجھے ہوئے منصوبے کی ایک زمانی تفصیل ہے جیسا کہ میں پہلے واضح کر چکا ہوں کہ قرآن کی نظر میں کائنات میں مدام بڑھتے رہنے کی صلاحیت موجود ہے ۔ یہ ایک نشو و نما پاتی ہوئی کائنات ہے یہ ایک ایسی مصنوع نہیں جو پہلے سے مکمل کر دی گئی ہو اور جسے اس کے بنانے والے نے اپنے ہاتھوں سے تیار کر کے بت پہلے سے چھوڑ دیا ہو ۔ اور وہ اب مکان میں ایک مردہ مادی تودے کی صورت میں بکھرا پڑا ہے جس کا زمان سے کوئی تعلق نہیں اور نتیجہ یہ کچھ بھی نہیں ۔

اب ہم اس حالت میں ہیں کہ اس آیت کا مطلب سمجھ سکیں

وھو الذی جعل اللیل و النھار خلفۃً لمن اراد ان یذکر او اراد شکورا (۲۵:۶۲)

اور یہ وہی ہے جس نے رات اور دن کو ایک دوسرے کے پیچھے لگا دیا ہے ان کے لیے جو خدا کے بارے میں جاننا چاہتے ہیں اور خدا کا شکر ادا کرنے کی خواہش رکھتے ہیں ۔

تواتر وقت کی ایک تنقیدی تعبیر جس طرح کہ وہ ہمارے اوپر ظاہر ہوتی ہے وہ ہمیں حقیقت مطلق کے تصور تک لے جاتی ہے وہ ایک خالص استدام جس میں فکر ، حیات اور غایت ایک کے ساتھ مدغم ہو کر ایک عضویاتی وحدت قائم کرتے ہیں ۔ ہم اس وحدت کا ادراک نہیں کر سکتے یا سوا اس کے کہ ہم اسے وحدت نفس گردانیں جو سب پر محیط ایک ٹھوس نفس ہے اور جو تمام فرد کی زندگی اور فکر کا منبع مطلق ہے میں یوں سوچتا ہوں کہ برگساں کی غلطی یہ ہے کہ اس نے زماں خالص کو نفس سے برتر جانا ۔ جس میں صرف استدام خالص کا ہی انکشاف ہو سکتا ہے نہ تو خالص مکان اور خالص زمان کے اعراض اور واقعات کی گونا گونی کو ایک دوسرے کے ساتھ اکٹھے رکھ سکتے ہیں ۔ یہ تو نفس دیرپا کا ایک عمل قدر افزا ہے جو استدام کی کثرت پر متصرف ہو کر اسے لا تعداد موجود لمحات میں منقسم کر دیتا ہے اور انہیں ایک مرکب نامیاتی کل میں بدل دیتا ہے استدام خالص میں موجودگی کا مطلب نفس کی موجودگی ہے اور نفس ہونا یہ کہنے کے قابل ہونا ہے کہ " میں ہوں " صرف یہی سچی موجودگی ہے جیسے ہم کہہ سکتے ہیں کہ " میں ہوں " یہ " میں ہونے " کے وجہ ان کی سطح ہی ہے جو وسعت ہستی میں شے کے مقام کا تعین کرتی ہے ۔ اور ہم کہتے ہیں کہ " میں ہوں " مگر ہمارا " میں ہونا" متصل ہے جو نفس اور غیر نفس کے مابین امتیاز سے ظہور پاتا ہے ۔ قرآن کے الفاظ میں نفس مطلق غنی من العلمین ہے اس کے لیے نفس غیر کوئی متقابل غیر ذات نہیں یا اگر وہ ہمارے متناہی نفوس کی طرح ہوتا تو پھر اسے بھی تعلق مکانی میں ہماری ہی طرح ذات غیر سے متقابل ہونا پڑتا جسے ہم فطرت یا نفس غیر کہتے ہیں وہ تو محض حیات خداوندی میں تیرتا ہوا ایک لمحہ ہے ۔ اس کا " میں ہونا " تو قائم بالذات موجود بالذات اور مطلق بالذات

ہے۔ للذا ہمارے لیے ایسے نفس کا ایک واضح اور مکمل تصور نا ممکن ہے ۔ جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے ۔

لیس کمثلہ شی -- ترجمہ: نہیں کوئی شے اس جیسی نہیں

تاہم وہ دیکھتا اور سنتا ہے اب نفس جو کردار کے بغیر ناقابل فہم ہے ایک یکساں طرز کا رویہ ہے جو نفس مطلق سے نامیاتی طور پر متعلق ہے ۔ فطرت کا ذات الہیہ سے وہی تعلق ہے جو نفس انسانی کا کردار سے ہے قرآن نے اپنی ایک دل آویز آیت میں اسے سنت اللہ قرار دیا ہے انسانی نقطہ نظر سے یہ ایک ایسی تعبیر ہے جسے ہم موجودہ حالات میں انائے مطلق کی ایک سعی خلاق کہہ سکتے ہیں ۔ ایک خالص لمحے میں جب یہ آگے کی جانب بڑھ رہی ہوتی ہے تو یہ متناہی ہوتی ہے مگر جونہی اس کا نفس سے تعلق نامیاتی ہوتا ہے یہ خلاق بن جاتی ہے اس کے لیے لازم ہے کہ وہ بڑھے ۔ نتیجہ یہ اس مفہوم میں لا محدود ہو جاتی ہے کہ اس کی توسیع کے لیے کوئی سی بھی حد آخری نہیں ہوتی ۔ اس کی لا محدودیت طبعاً ہے حقیقتاً نہیں للذا اب فطرت کو ایک ذی حیات اور ارتقا کوش عضویہ سمجھنا چاہیے جس کے ارتقا کی خارج میں کوئی آخری حد نہیں ۔ وہ صرف اپنے داخل میں ہی اپنی حدود رکھتی ہے ۔ وہ نفس مشہود جس نے کل میں اپنی روح پھونک رکھی ہے اور اسے سہارا دے رکھا ہے ۔ جیسا کہ قرآن کا فرمان ہے ۔

و ان الی ربک المنتہیٰ (۵۳ : ۱۴)

اور بے شک پہنچنا ہے (سب کو) اللہ تک

پس وہ نقطہ نظر جو ہم نے اپنایا ہے وہ طبیعیاتی سائنس کو ایک تازہ روحانی مفہوم عطا کرتا ہے کہ فطرت کا علم سنت اللہ کا علم ہے ۔ فطرت کے بارے میں ہم اپنے رویے میں انائے مطلق کے ساتھ ایک خاص نوعیت کے تعلق کی تلاش کرتے ہیں ۔ جو عبادت کی ہی ایک دوسری قسم ہے ۔

اوپر کی بحث میں زمانے کو ہم نے حقیقت مطلق کے ایک اساسی عنصر کی حیثیت سے لیا ہے ۔ دوسرا نقطہ ہمارے سامنے یہ ہے کہ ہم ڈاکٹر میک ٹیگوٹ کی اس دلیل کا جائزہ لیں ۔ جو اس نے زمانے کے غیر حقیقی ہونے کے متعلق پیش کی ہے ڈاکٹر میک ٹیگوٹ کے مطابق زمانہ غیر حقیقی ہے ۔ کیونکہ ہر واقعہ یا تو ماضی ہے یا حال اور یا پھر مستقبل ۔ ملکہ این کی موت ہمارے لیے ماضی کا ایک واقعہ ہے ۔ اس کے معاصرین کے لیے وہ حال تھا اور ولیم سوم کے لیے وہ مستقبل کی بات تھی ۔ لہٰذا ملکہ این کی موت کا وقعہ ان خواص کو اکٹھا کرتا ہے جو ایک دوسرے کے ساتھ مربوط ہونے ممکن نہیں ہیں ۔ چنانچہ یہ تو واضح ہوا کہ اس دلیل سے اس مفروضہ تک پہنچتے ہیں کہ زمان اپنی فطرت متسلسل میں قطعی ہے اگر ہم ماضی ، حال اور مستقبل کو زماں کے لیے لازم تصور کریں تو ہمیں زمان کی تصویر ایک خط مستقیم کی صورت میں نظر آئے گی ۔ جس کے کچھ حصوں پر ہم سفر کرتے ہیں اور انہیں پیچھے چھوڑتے جا رہے ہیں اور جس کے کچھ حصے ایسے ہیں جس پر ہمیں ابھی سفر کرنا ہے ۔ یہ زمان کو بطور ایک زندہ تخلیقی لمحے کے نہیں لے رہے بلکہ ایسے ساکت مطلق کے طور پر لیتے ہیں ۔ جس میں اپنی متعین شدہ صورت میں واقعات ایک ترتیب سے پڑے ہوئے ہیں اور وہ اب اپنی ایک خاص ترتیب سے ظاہر ہو رہے ہیں۔ جس طرح خارج میں موجود ناظر کے سامنے فلم کی تصاویر چل رہی ہوں اگر ہم واقعات کو قبل ازیں جو مستقبل میں پڑے ہوئے ہیں اور اپنے ظہور کے انتظار میں ہیں تو ہم یقیناً یہ کہ سکتے ہیں کہ ملکہ این کی موت ولیم سوئم کے لیے تو مستقبل کا واقعہ ہے مگر جیسا کہ بورڈ نے درست طور پر نشان دہی کی ہے کہ مستقبل کے واقعے کو ہم بطور واقعہ شمار نہیں کر سکتے ۔ کیونکہ ملکہ این کی موت سے قبل اس کی موت کا واقعہ سرشت حقیقت میں ایک ایسے امکان کی حیثیت سے موجود تھا جو ابھی ظہور میں نہیں آیا تھا اس کو ہم اس وقت واقعہ شمار کریں گے جب وہ اپنے دوران ظہور اس نکتہ پر پہنچا جبکہ وہ حقیقی طور پر ایک واقعہ کی حیثیت سے وجود میں آیا ۔ ڈاکٹر میک ٹیگوٹ کی دلیل کا جواب یہ ہے

کہ مستقبل تو محض ایک کھلے امکان کی صورت میں موجود ہے ۔ وہ ایک حقیقت کی حیثیت سے قائم نہیں ہے اور نہ ہی یہ کہا جا سکتا ہے کہ واقعہ کو جب ہم ماضی اور حال کے طور پر بیان کرتے ہیں تو وہ ایسے خواص کا مجموعہ بن جاتا ہے جن کا اکٹھا ہونا محال ہے ۔ جب ایک واقعہ مثلا (الف) رونما ہوتا ہے تو وہ قبل ازیں ظہور شدہ تمام واقعات کے ساتھ ایک ایسے تعلق کو قائم کرتا ہے جو نا قابل تحویل ہے ۔ یہ روابط واقعہ الف کے روابط کی وجہ سے دوسرے واقعات سے اثر پذیر نہیں ہوں گے جو واقعہ الف کے بعد ظہور پذیر ہوئے ہیں اور جو حقیقت کے طور پر مزید ظہور میں آئیں گے ۔ ان روابط کے بارے میں نا درست یا غلط قضیہ آگے چل کر ہی صحیح یا غلط کہلا سکے گا ۔ اب اس سلسلے میں کوئی منطقی اشکال نہیں رہا کہ ہم واقعہ کو بطور ماضی اور حال دونوں نے لیں گو یہ تسلیم ہے کہ یہ نکتہ وقت طلب ہے ، مگر یہ ابھی مزید سوچ بچار چاہتا ہے ۔ زمان کی سریت کے مسئلہ کو حل کرنا کوئی اتنا آسان بھی نہیں ۔ آگسٹائن کے پرمغز الفاظ آج بھی اتنے ہی سچ ہیں جتنے اس وقت تھے جب کہ وہ ادا کیے گئے ۔ " اگر کوئی زمان کے بارے مجھ سے سوال نہ کرے تو میں اس کو جانتا ہوں اور اگر کوئی مجھے اس سوال کی وضاحت کرنے کو کہے تو میں اس کے بارے میں کچھ بھی نہیں جانتا " ذاتی طور پر میری سوچ کا رجحان یہ ہے کہ زمان حقیقت کا ایک لازمی عنصر ہے ۔ مگر زمان حقیقی زمان متسلسل نہیں ہے جس کی تخصیص ماضی حال اور مستقبل میں کی جائے وہ خالص استدام ہے ۔ مستقل تغیر جس سے میک ٹیگرٹ کی دلیل کا کوئی واسطہ نہیں ۔ زمان متسلسل خالص استدام ہے جسے فکر اجزا میں منقسم کرتا ہے ۔ ایک ایسی ترکیب جس کے ذریعے حقیقت اپنی ناقابل انقطاع خلاق سرگرمی کو کمیتی پیمانوں میں عیاں کرتی ہے ۔ یہی وہ مفہوم ہے جس کے بارے میں قرآن کا ارشاد ہے ۔

له اختلاف اللیل و النہار

یہ اختلاف رات اور دن اسی کے لیے ہے ۔ مگر ایک سوال جو آپ پوچھنا چاہیں گے یہ ہے کہ کیا تغیر کا اسناد انائے مطلق سے ہو سکتا ہے جو ہم بطور نوع انسانی اپنے وظیفہ میں ایک خود مختار عمل پذیر دنیا سے وابستہ ہیں ہماری زندگی کے حالات زیادہ تر ہمارے لیے خارجی ہیں ہم محض جس زندگی کو جانتے ہیں وہ خواہش ، جستجو ، ناکامی یا حاصل ہے ۔ جو ایک صورت حال سے دوسری تک ایک لگاتار تغیر سے عبارت ہے ہمارے نقطہ نظر سے زندگی نام ہے تغیر کا اور تغیر لازمی طور پر نامکمل ہوتا ہے ایسے لیے ہمارا شعور ہی وہ واحد نقطہ ہے جہاں سے علوم شروع ہوتے ہیں ہم اپنے ذاتی تجربے کی روشنی میں تغیر و تشریح کرنے والے آلات و حقائق کی تحدیدات سے صرف نظر نہیں کر سکتے لہٰذا زندگی کے فہم و ادراک کے لیے تشبیہی تصور سے گریز ممکن نہیں ۔ زندگی کا ادراک تو صرف اسی سے مایا جا سکتا ہے جیسا کہ سرہند کے شاعر ناصر علی نے بت کو برہمن سے یہ کہتے ہوئے تصور کیا :

مرا به صورت خویش آفریدی
بروں از خویشتن آخر چہ دیدی

تو نے مجھے اپنی صورت پر بنایا ہے ۔ تو نے اپنے آپ سے باہر آخر کیا دیکھا ہے ؟ انسانی زندگی کے تصور کرنے کے بعد حیات الہیہ کو سمجھنے کا یہی خوف تھا جس نے اسلامی سپین کے مسلمان ماہر الہیات علامہ ابن حزم کو حیات الہیہ کے اسناد میں ہچکچا دیا تھا ۔ اس نے انوکھے طریقے سے یہ تجویز کیا کہ خدا کو زندہ کہا جائے مگر اس طرح کا زندہ نہیں جس طرح کا تجربہ ہمیں اپنے حواس کے ذریعے زندہ ہونے کا ہوتا ہے بلکہ اس طرح کا زندہ جس طرح کہ قرآن میں بیان کیا گیا ہے ۔ اپنے آپ کو ہمارے شعوری تجربے تک مخصوص کرتے ہوئے اور اس کی گہرائی کے رخ کو نظر انداز کرتے ہوئے علامہ ابن حزم نے زندگی کو بطور ایک تغیر متسلسل کے لیا ہے ۔ جو رکاوٹوں سے لائے ہوئے ماحول میں ہمارے رویے کا

تسلسل ہے تغیر متسلسل ایک طرح سے عدم تکمیل کا نشان ہے اور اگر ہم اپنے آپ کو اس نظریہ تغیر تک محدود کر لیں تو کمال الٰہیہ اور حیات الٰہیہ میں موافقت کی "مشکل" ناقابل عبور ہو جائے گی ۔ ابن حزم نے بھی لازمی طور پر محسوس کیا ہو گا کہ کاملیت خدا کو اس کی حیات کی قیمت پر ہی قائم رکھا جا سکتا ہے اس طرح اس مشکل سے بچنے کا یہ ایک راستہ تھا جو اس نے اختیار کیا جیسا کہ ہم نے دیکھا ہے انائے مطلق حقیقت کی کلیت کا نام ہے جیسا کہ ہم بظاہر دیکھتے ہیں ۔ وہ کوئی ایسے نہیں کہ وہ کائنات سے مغائر کہیں اور واقع ہے ۔ نتیجہ اس کی زندگی کی پرتیں خود اس کی اپنی ذات کے اندرون سے متعین ہوں گی ۔ تغیر کا مفہوم ایسی حرکت ہوگا ۔ جو نا مکمل حالت سے مکمل حالت کی طرف ہوتا ہے یا اس کے مکمل سے نا مکمل کی طرف جاری رہتا ہے ۔ گرچہ دوسری صورت کا خدا کی زندگی پر اطلاق نہیں ہوتا ۔ مگر تغیر کا یہ مفہوم ہی زندگی کی واحد ممکن صورت نہیں ۔ زیادہ گہری نظر سے دیکھتے تو ہمارا شعوری تجربہ' یہ ظاہر کرے گا کہ استدام متسلسل کی ظاہریت کے نیچے ایک حقیقی استدام ہے ۔ انائے مطلق کا وجود استدام خالص میں ہے ۔ جہاں تغیر تبدیل ہوتے ہوئے رویوں کے تسلسل کا نام ہے ، جہاں اس کا خالص کردار ایک مسلسل تخلیق کے بطور ظاہر ہوتا ہے ۔ اس خدا کو تھکن چھو نہیں سکتی نہ اسے اونگھ آ سکتی ہے اور نہ نیند اس کی راہ میں روک بن سکتی ہے ۔ تغیر کے اس مفہوم میں انائے مطلق کے بے تغیر ہونے کا اگر ہم تصور کریں تو ہم اسے بے عمل ' بے محرک اور بے ساکت وصامت دیکھیں گے جو مطلق کچھ نہیں ۔ نفس خلاق کے لیے تغیر کا مطلب غیر مکمل ہونا نہیں ہو سکتا نفس خلاق کا مکمل ہونا اس کے میکانکی طور پر بے حرکت ہونے پر منحصر نہیں جیسا کہ ارسطو کے پیرائے میں ابن حزم سوچتا ہے کہ اس کی تخلیقی سرگرمیوں کا سرچشمہ بے پناہ ہے اور اس کی خلاق بصیرت کی وسعت لا محدود ہے ۔ خدا کی زندگی خود تنزیلی ہے وہ کسی تصور اعلیٰ تک پہنچنے کی تگ و دو میں نہیں ہے ۔ انساں کا " ابھی نہیں " تو یہ مفہوم رکھتا ہے کہ وہ کسی مقصد کی جستجو میں ہے یا وہ اس

میں ناکام ہو چکا ہے مگر خدا کے "ابھی نہیں" کہنے کا مفہوم اس کی ذات کے لامحدود تخلیقی امکانات کا ناقابل انقطاع ظہور ہے ۔ جو اس کی اکملیت کو اس کے اس تمام عمل میں قائم رکھتی ہے ۔

خود اپنے ہی تکرار متسلسل میں وہ ہمیشہ سے ایک ہی طرح سے
موجزن ہے ، لکھوکھا محرابیں جست لگا کر اور مل جل کر اسے
سہارے ہوئے ہیں

زندگی کرنے کی محبت تمام اشیا سے پھوٹ رہی ہے بڑے بڑے
ستارے اور بے مایہ قطرے ، یہ تمام کھچاؤ اور یہ تمام تگ و
دو خدا میں ابدی سکون ہے " (گوئٹے)

تجربے کے فاعلی اور قدری پہلوؤں سے متعلقہ تمام حقائق پر محیط فلسفیانہ تنقید ہمیں اس نتیجہ پر پہنچاتی ہے کہ حقیقت مطلقہ ایک عقلی طور پر رہنمائی یافتہ خلاق زندگی ہے ۔ اس زندگی کے بطور ایک انا کے تعبیر انسانی تصور کے بعد خدا کے لیے موزوں نہیں ۔ یہ محض تجربے کی اس ایک سادہ حقیقت کو قبول کرنا ہے کہ زندگی ایک بےہیت تووہ نہیں بلکہ وحدت کی تنظیم کا ایک اصول ہے ایک ایسی سرگرمی جو زندہ عضویوں کو سنبھالے ہوئے ہے اور جو ان کے جڑنے اور بکھرنے پر اپنی توجہ مرکوز رکھتی ہے ۔ اور جس کے پیش نظر ایک تعمیری مقصد ہے ۔ فکر کا عمل جو لازمی طور پر اپنے کردار میں اشاراتی ہے وہ زندگی کی فطرت پر ایک پردہ تان دیتا ہے اور اسے ایک خاص قسم کے ایسے عالمگیر فوری بہاوء میں دکھاتا ہے جو تمام اشیا میں موجود ہے ۔ زندگی کا یہ عملی منظر نامہ لازمی طور پر وحدت الوجودی ہے مگر ہم زندگی کے قدری پہلو کے علم کو براہ راست باطن سے دیکھ رہے ہیں ۔ وجدان زندگی کو ایک خود مرکوز انا کی حیثیت سے منکشف کرتا ہے یہ گو علم نا مکمل ہے مگر یہ عمل کا نکتہ آغاز ہے جو حقیقت کی فطرت مطلق ہم پر براہ راست منکشف کرتا ہے ۔ پس اس تجربے کے حقائق اس نتیجہ تک پہنچنے کا جواز فراہم کرتے ہیں کہ حقیقت کی فطرت مطلقہ روحانی ہے ۔ اور وہ لازمی طور پر ایک انا کی حیثیت سے جانی جا

سکتی ہے مگر مذہب کی آرزوئیں فلسفے کی تمناؤں سے زیادہ فائق ہیں ۔ فلسفہ اشیا کے بارے میں عقلی نقطہ نظر ہے اور وہ اس بات کی پروا نہیں کرتا کہ وہ اس تصور سے بڑھ جائے گا جس سے ہمارے تجربے کی کثرت ایک نظام میں ڈھل جائے ۔ وہ حقیقت کو قدرے فاصلے پر دیکھتا ہے جیسی کہ وہ ہے۔ جبکہ مذہب حقیقت سے گہرے تعلق کا متلاشی ہے ایک نظریہ ہے جبکہ دوسرا ایک زندہ تجربہ ، تعلق اور اتصال ہے ۔ اس اتصال کو پانے کے لیے فکر کو اپنی موجودہ سطح سے بہت بلند اٹھنا ہو گا اور اپنی تسکین ایک ایسے ذہنی رویے میں کرنا ہوگی جس کو مذہب " دعا" کہتا ہے یہ وہ آخری حرف ہے جو پیغمبر اسلام ؐ کے لبوں پر رہتا تھا ۔