رسالہ

اتقان العرفان فی ماھیۃ الزمان

مع افادات مختلفہ

علامہ سید برکات احمد ٹونکی رحمۃ اللہ علیہ

المتوفی ۱۳۴۷ھ

مترجمہ

محمود احمد برکاتی

اقبال اکادمی پاکستان ○ لاہور

اتقان العرفان فی ماهیته الزمان

جملہ حقوق بحق اقبال اکادمی پاکستان ۔ لاہور محفوظ ہیں

طبع اول جولائی ۱۹۶۸ء
طبع دوم مارچ ۱۹۸۳ء

مطبع بختیار پرنٹرز ۔ لاہور
بتوسط شیرانی برادرس لاہور
ناشر اقبال اکادمی پاکستان لاہور
تعداد ایک ہزار
قیمت ۱۰ روپے

فہرست مضامین

تقدیم (دیباچہ مترجم)۔

حیات مولانا سید برکات احمد از محمود احمد برکاتی ۔

مسئلہ زمان ، علامہ عبدالحق خیر آبادی ۔

زمانہ ، مشائیہ کے نقطہ نظر سے ، علامہ حکیم سید محمد احمد ۔

زمان ، ایک آیت آفاقی ، افادات علامہ سید برکات احمد ۔

مفصل فہرست مضامین رسالہ اتقان العرفان فی ماہیۃ الزمان ۔

ترجمۂ رسالۂ اتقان العرفان فی ماہیۃ الزمان ۔

تقدیم

الحمدللہ آج ایک دیرینہ آرزو کی تکمیل ہی نہیں ہو رہی ہے بلکہ ایک فرض بھی ادا ہو رہا ہے جس کا بار میں اپنے دوش ناتواں پر عرصہ سے شدت کے ساتھ محسوس کر رہا تھا ۔

جد امجد حضرت علامہ سید برکات احمدؒ کے رسالۂ اتقان العرفان فی ماہیت الزمان (عربی) کا اردو ترجمہ پیش خدمت ہے ۔

علامہ سید سلیمان ندویؒ کی نشان دہی پر یہ رسالہ علامہ اقبالؒ نے ہمارے یہاں سے حاصل[1] کیا تھا اور پھر اس کو درساً درساً پڑھا تھا (ص ۱۶۸ ، اقبال‌نامہ جلد اول) ۔ رسالہ کے مخاطب چوں کہ فلسفۂ قدیم کے طلبہ نہیں بلکہ وہ فضلا و اساتذہ تھے جو کتب قدماء و متاخرین کے درس و مطالعہ کی مزاولت کی بناء پر مسئلہ کے مالہ و ماعلیہ اور مختلف مذاہب کے اختلافات وغیرہ پر نظر رکھتے ہوں ، اس لئے اقبال (جیسا کہ ان کی بعد کی تحریروں خصوصاً تشکیل جدید سے اندازہ ہوتا ہے) اس رسالہ سے مستفید و متاثر نہ ہو سکے مگر اس کے مشتملات پر ایک اجمالی نظر نے انہیں جس طرح متاثر کیا اس کا اظہار یوں فرماتے ہیں :

''ہندوستان کے مسلمانوں نے بڑے بڑے مسائل پر غور و فکر کیا ہے اور اس غور و فکر کی تاریخ لکھی جا سکتی ہے[2] ۔''

اقبال نے ہندوستان کے مسلمانوں کی خدمت میں یہ خراج تحسین بجا طور پر پیش کیا ہے ۔ واقعہ یہ ہے کہ برصغیر میں مسلمانوں کی علمی خدمات کسی بھی دوسرے مسلمان ملک کے مسلمانوں کی علمی خدمات سے کم وقیع و وزنی نہیں ہیں، چوتھی صدی ہجری سے عہد حال تک یہاں مسلسل دراز قامت پیدا ہوتے رہے اور علوم عقلیہ و نقلیہ میں نبوغ و کمال کا مظاہرہ کر کے جریدۂ عالم پر اپنا دوام ثبت کرتے رہے ، اور ''زوال ملک مستعصم'' کے بعد تو یہ ملک سب سے بڑا اسلامی ملک بن گیا تھا اور دہلی کو بغداد کی خلافت مل گئی تھی ، پھر آخری تین سو سالوں میں تو کم سے کم معقولات کی حد تک ، برصغیر کا پلہ تمام اسلامی ممالک سے بھاری نظر آتا ہے ، کلام، طبیعیات ، الہیات اور طب کے ارتقا کا جائزہ صحیح وسائل کے ذریعہ لیا جائے تو ماننا

۱۔ غالباً محترم مجید ملک صاحب کے والد ماجد ملک دین محمد کے توسط سے ، جو ان دنوں ریاست ٹونک میں رئیس وقت کے معتمد شخصی تھے ۔

۲۔ اقبال‌نامہ ، جلد اول ، ص ۱۸۰ ۔

پڑے گا کہ جب ایران و توران میں اکابر کی ولادت کا سلسلہ منقطع ہو گیا تھا یہاں دیو پیکر کاروان در کاروان تھے اور دراز قامت فوج در فوج۔

جس رسالہ کا ترجمہ آپ کے پیش نظر ہے اس کی فہرست مضامین ہی پر ایک نگاہ ڈالیں گے تو اندازہ ہوگا کہ اس مصنف کا تاریخ فلسفہ میں کیا مقام ہے؟ وہ کس صف کا آدمی ہے؟ اور وہ کیسے کیسے ''اصنام فن'' کا مد مقابل ہے؟ وہ آغاز کتاب ہی میں ''صنم اکبر'' ابن سینا سے صف آرا ہوتا ہے، اور اس کی سب سے اہم کتاب اور فلسفۂ قدیم کی بائبل—الشفاء—کی ایک عبارت نقل کرتا ہے پھر اس کے ابطال پر توجہ کرتا ہے اور اپنے محکم و پرزور دلائل سے باطل ٹھہرا کر چھوڑتا ہے۔

ترجمے سے پہلے مسئلہ زمان پر تین اہم مضامین کا بھی اضافہ کر دیا گیا ہے۔ پہلا مضمون علامہ عبدالحق خیر آبادیؒ کی کتاب زبدۃ الحکمۃ کی ایک فصل ہے، جو فلسفۂ قدیم پر اردو زبان میں امام وقت کی تالیف ہونے کی وجہ سے غیر معمولی قدر و قیمت کی حامل ہے، دوسرا مضمون، والد مرحوم، مولانا حکیم سید محمد احمد کی کتاب احسن الکلام کا ایک باب ہے، جس میں حکماء مشائیہ کے مسلک کی ترجمانی اور وکالت کا حق ادا کیا گیا ہے۔ اتقان میں مسلک مشائیہ کا ابطال کیا گیا ہے اس لیے مشائیہ کو اپنے مسلک کے بیان کرنے کا موقع دینا بھی ضرروی تھا۔ تیسرا مضمون خود مصنف (علامہ سید برکات احمدؒ) کے افادات پر مشتمل ہے جو خاکسار نے ان کے عہد آخر کی تحریروں خصوصاً معارف الٰہیہ سے اخذ کرکے ترتیب دیا ہے اور جس میں فلاسفہ کے ہر گروہ کے نظریات کی تردید و تغلیط کرکے حکمائے اسلام—صوفیہ—کے مذہب کا اثبات کیا گیا ہے۔ اس طرح پیشِ نظر کتاب، مبحث زمان پر خانوادۂ خیر آباد کے اساطین کی تحریروں کا ایک دل آویز و بیش قیمت مجموعہ بن گیا ہے، مولانا کی مختصر سوانح حیات اور ان کے علوم پر ایک اجمالی نظر بھی شامل کتاب کر دی گئی ہے۔

میں یہ مجموعہ مشہور دانش ور اور آثار سلف کے شیدا جناب ممتاز حسن کی نذر کرتا ہوں۔ معقولات سے ان کی شیفتگی ہی کا نتیجہ ہے کہ ''خیر آبادیات'' کی اشاعت کو اقبال اکادمی کے منصوبوں کا ایک جز بنایا گیا ہے۔

برکات اکیڈمی، لیاقت آباد نمبر ۴
کراچی نمبر ۱۹

طالب علم
محمود احمد برکاتی
۴-۷-۱۹۶۸

مولانا سید برکات احمد

سوانح اور علوم پر ایک اجمالی نظر

محمود احمد برکاتی

کلام اور منطق کے مشہور مکتب فکر ——خان دان خیر آباد کے ایک رکن رکین اور خیر آبادیت کی ترمیم کردہ شکل——برکاتی سلسلۂ تعلیم و تربیت کے بانی مولانا عبدالحق خیر آبادی جیسے امام وقت کے شاگرد ، مولانا معین‌الدین اجمیری اور مولانا مناظر احسن گیلانی جیسے یگانۂ عصر فضلاء کے استاد ، مسیح‌الملک حکیم اجمل خاں جن کو "طب یونانی کا مصداق" قرار دیتے تھے ، ایک ایسے مستقل مزاج مدرس جو مسلسل تقریباً نصف صدی تک مسند درس پر متمکن رہے ، ہفوات فلاسفہ کے ابطال میں الحجۃالبازغہ جیسی عظیم کتاب کے مصنف ، ایک خدا مست و سینہ چاک درویش۔

یہ تھے مولنا حکیم سید برکات احمد بہاری ثم ٹونکی۔

خان دان

آپ کے والد ماجد مولانا حکیم میر سید دائم علی میر نگر (پٹنہ ، بہار) کے رہنے والے تھے ، طلب علم کے لیے گھر سے نکل کھڑے ہوئے اور مولانا محمد احسن گیلانی ، علامہ فضل حق خیر آبادی ، مولانا عالم علی نگینوی اور حکیم احسن اللہ خاں دہلوی سے علوم عقلیہ و نقلیہ اور طب کی تحصیل کی اور ٹونک میں توطن اختیار کیا۔ یہاں رئیس وقت کے معالج خاص اور دیوان خزینہ (وزیر خزانہ) رہے۔ حاجی امداد اللہ مہاجر مکی سے شرف بیعت اور خلعت خلافت حاصل کیا ، ۱۳۲۵ھ میں وفات پائی۔

آپ کے نانا شیخ ولی محمد صاحب پھلتی تھے ، جو شاہ اسماعیل کے رشتے کے بھتیجے تھے اور برسوں سید احمد شہید کے ساتھ مصروف جہاد رہے۔ حادثۂ بالا کوٹ کے بعد جماعت کے مجاہدین کے امیر منتخب ہوئے ، آخر میں وزیرالدولہ والیٔ ٹونک کی دعوت پر مجاہدین کے قافلہ کو شکارپور (سندھ) سے ٹونک لے گئے ،

اور وہیں آباد ہو گئے ، جہاں آپ کی صاحب زادی کے بطن سے برکات احمد جیسا معارف و علوم نبوت کا ناشر پیدا ہوا ۔

حکیم صاحب کی ولادت ۱۲۸۰/۱۸۶۴ میں ٹونک میں ہوئی ۔ آپ نے درس نظامی کے متوسطات تک کی تعلیم اپنے والد گرامی ، مولانا لطف علی بہاری (تلمیذ مولانا فضل حق) اور مولانا محمد حسن (تلمیذ مولانا آزردہ) سے حاصل کی ۔ اس کے بعد علامہ عبدالحق خیرآبادی آپ کو ٹونک سے اپنے ساتھ رام پور لے گئے ۔ مولانا کی خدمت میں تقریباً پندرہ سال رہ کر معانی ، بیان ، بدیع ، ادب ، منطق ، طبیعیات ، الٰہیات ، کلام ، فقہ ، اصول فقہ ، تفسیر ، اصول تفسیر ، اصول حدیث اور حدیث غرض ریاضیات کے علاوہ تمام مروجہ علوم کی تحصیل کی اور اس شان سے کی کہ وہ تمام کتابیں پڑھیں جو ملا نظام الدین کے مرتبہ نصاب درس میں داخل تھیں اور وہ بھی پڑھیں جو خیرآبادی سلسلۂ درس کے مختصات میں تھیں مثلاً ہدیۃ سعیدیہ ، ہدیۃالھدیۃ ، جواہرالغالیہ ، شرح ہدایت الحکمۃ ، حواشی قاضی ، اشارات ، شرح اشارات ، شفا ، افق المبین ، دوانی ، مرزا جان ، خوانساری اور قوشجی کے مؤلفات ۔

صحاح ستہ کی قرأت و سماعت ، قاضی محمد ایوب صاحب پھلتی سے کی جو ولی اللٰہی بدرسہ کے ایک نمائندہ محدث اور بھوپال کے قاضی القضاۃ تھے ۔ طب کی عملی تربیت حکیم غلام نجف خاں دہلوی سے حاصل کی جو حکیم احسن اللہ خاں دہلوی کے نسبتی بھائی اور شاگرد تھے ۔ اس طرح اکتیس سال کی عمر میں ۱۳۱۱ھ میں دینی اور دنیوی ، نقلی اور عقلی علوم کی تحصیل سے فراغت حاصل کر کے ٹونک تشریف لائے ۔

وطن کی مراجعت کے بعد ، آپ کے والد ماجد جو دیوانیٔ خزینہ سے پہلے ہی دست کش ہو گئے تھے اب منصب طبابت سے بھی دست کش ہو گئے اور رئیس کے معالجہ کے فرائض آپ سے متعلق ہو گئے اور زندگی بھر متعلق رہے ۔

۱۳۳۱ھ میں فریضۂ حج ادا کیا ، واپسی میں مصر ، شام و فلسطین ہوتے ہوئے انبیاء و اولیا کے مزارات پر حاضری دیتے ہوئے واپس ہوئے ۔ ۱۳۴۶ھ میں دوبارہ حج و زیارت کی سعادت سے بہرہ اندوز ہوئے ۔ ۱۳۴۷ھ میں رحلت فرمائی ۔

آپ کی جسمانی یادگار صرف ایک فرزند ، مولانا حکیم سید محمد احمد تھے ، جو آپ کے علوم کے وارث تھے ۔ سرکاری منصب بھی آپ ہی کو ملا اور مدرسۂ خلیلیہ اور رباط الحکیم (مہمان سرائے) کے اہتمام و تولیت کا بار بھی آپ ہی نے اٹھایا ۔ کئی مطبوعہ و غیر مطبوعہ بلند پایہ علمی تصانیف آپ کی یادگاریں ۔ ۱۳۵۰ھ میں آپ نے بھی وصال فرمایا ۔ مولانا حکیم محمد احمد کی اولاد میں ایک ہمشیر ، یہ خاک سار اور سید مسعود احمد صاحب برکاتی ہیں ۔

مولانا سید برکات احمد نے دوران تعلیم ہی میں درس کا سلسلہ اگرچہ شروع کر دیا تھا ، اور رام پور ، خیر آباد ، دہلی اور بھوپال جہاں بھی آپ حصول تعلیم کے لئے گئے طلبہ کی ایک جماعت آپ کے ساتھ ساتھ رہی ، مگر تحصیل سے فراغ حاصل کرنے کے بعد تو معالجۂ رئیس اور محدود وقت میں عام مطب کے علاوہ ہمہ تن تدریس ہی کی طرف متوجہ ہو گئے ، چناں چہ ایک دور میں مسلسل پندرہ پندرہ گھنٹہ آپ نے درس دیا ہے ، آپ کے فضل و کمال اور طلبہ پر شفقت و رافت کا شہرہ جوں جوں عام ہوتا گیا طلبہ کی تعداد میں اضافہ ہوتا گیا ۔ ابتداً طلبہ کے مقام و طعام کی ذمہ داری تنہا آپ کی ذات پر تھی ، اپنے وسیع مکان کا ایک بہت مختصر سا حصہ اپنے قیام کے لیے چھوڑ کر بڑا حصہ طلبہ کی ایک تعداد کے قیام کے لیے مخصوص کر دیا تھا ، خور و نوش کا انتظام بھی آپ ہی کی طرف سے ہوتا تھا ، مگر طلبہ کی روز افزوں تعداد کو دیکھ کر معززین شہر کے اصرار پر اپنی درس گاہ کو ایک مدرسہ کی شکل دی ، جس کے لیے ایک وسیع و مستقل عمارت کا انتظام بھی ہو گیا اور آپ کی اعانت کے لیے مدرسین کا تقرر کیا گیا ۔

تقریباً نصف صدی آپ نے غایت انہاک اور شوق و ذوق کے ساتھ درس دیا ۔ اس عرصہ میں بر صغیر کے ہر گوشے کے علاوہ ، ایران ، خراسان ، ترکستان بخارا اور تاشقند کے ہزاروں طالبان علوم آپ سے سند فراغ حاصل کر کے نکلے اور داد تدریس دے کر اپنا اور سلسلے کا نام روشن کیا ۔ ان میں سے حسب ذیل حضرات خصوصیت سے قابل ذکر ہیں : مولانا محمد احمد (آپ کے فرزند و جانشیں) شفاءالملک حکیم رضی‌الدین خاں دہلوی ، مولانا معین‌الدین اجمیری ، مولانا مناظر احسن گیلانی ، مولانا محمد شریف اعظم گڑہی ، مولانا عبدالقدیر بدایونی (مفتی اعظم دکن) مولانا عبدالواسع شیخ‌الفقہ جامعۂ عثمانیہ (دکن) مولانا عبدالرحمان چشتی ۔

استغنا اور قناعت کا یہ عالم تھا کہ آپ نے اپنی پوری زندگی ٹونک جیسے کوردہ میں گزار دی ، مہاراجہ اندور اور نظام دکن نے باصرار و باعزاز اپنے اپنے یہاں بلانا چاہا مگر آپ تشریف نہیں لے گئے ، مولانا شبلی نے لکھنؤ اور حکیم اجمل خاں نے دہلی کے قیام کی دعوت دی مگر مسکرا کر مسترد کر دی ۔ دنیا سے بے نیازی اور کلیات میں محویت و استغراق اس قدر تھا کہ ایک روپیہ کے پیسے گننا نہیں آتے تھے ، بارہا الٹا پاجامہ پہن دربار میں تشریف لے گئے ۔

رام پور کے ایک صاحب دل بزرگ شاہ رکن عالم سے چشتی صابری سلسلے میں بیعت تھے ، آخر میں دکن کے ایک درویش مچھلی شاہ صاحب سے استفادہ و استفاضہ

کیا ۔ مجھلی شاہ صاحب نے مولانا کی حیات ہی میں مولانا گیلانی سے فرمایا کہ عالم مثال میں تمہارے استاد کے سر پر ایک تاج زر نگار ہے اور ایک منصب عالی پر سرفراز ہیں ۔

آمدنی کا بہت بڑا حصہ طلبہ ، اقربا اور غربا پر صرف کرتے تھے اور خود سادہ کھانا کھاتے اور بہت معمولی لباس پہنتے تھے ، اپنے اجداد ، اساتذہ ، شیوخ کے عرس بڑے احترام اور اہتمام سے کرتے تھے ، عرس نام ہوتا تھا ایک وسیع اور عام دعوت طعام کا ، شوق یہ تھا کہ کھانا اتنا پکے کہ بعد میں بچ رہے اور لٹایا جائے ۔ اپنے اکلوتے فرزند کے فراغ درس اور دستار بندی کی تقریب میں اپنا پورا سرمایہ لٹا دیا اور امانتوں کے علاوہ گھر میں ایک پائی باقی نہیں رہنے دی ۔ اہل اللہ اور فقرا کی تلاش ایک مستقل مشغلہ تھا ، جہاں جاتے اللہ کے نیک بندوں کو تلاش کر کے حاضر ہوتے اور ان کی توجہات جذب کرتے ۔ عشق سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم میں سرشار رہتے تھے ۔ زندگی کے آخری کئی سال مدینہ منورہ کو ہجرت کر جانے کی ناکام مساعی میں گذرے ، عربوں اور خصوصاً مدینہ منورہ سے منسوب حضرات سے غیر معمولی احترام و اکرام کا معاملہ فرماتے تھے ، اپنے والد کی تعمیر کردہ مسجد کے متصل ایک وسیع قطعۂ زمین پر ایک مہمان سرائے تعمیر کی تھی ، تاکہ عام واردان شہر خصوصاً عربوں کو قیام کی سہولت ہو ۔

نوافل و مستحبات کا خصوصی اہتمام کرتے تھے ، رات کو ہمیشہ پچھلے پہر بیدار ہو جاتے ، تہجد کے علاوہ اوراد و ادعیہ کا طویل سلسلہ ہوتا تھا ، دعا کے لیے ہاتھ اُٹھاتے اور رقت قلب طاری ہو جاتی ، دیر تک ضبط کرتے رہتے مگر بالآخر ضبط کا دامن ہاتھ سے چھوٹ جاتا اور چیخیں بلند ہو جاتیں ۔ حبس دم ، پاس انفاس اور ذکر بالجہر بالالتزام کرتے تھے ، وفات کے ۵ گھنٹے بعد تک قلب جاری و ذاکر تھا ۔

اساتذہ سے محبت اور ان کے احترام میں اپنی نظیر شاید آپ ہی تھے خصوصاً حکیم عصر عبدالحق خیر آبادی سے تو عشق تھا ۔ خیر آباد کے دوران قیام میں آپ کے علم میں یہ بات آ گئی کہ مولانا کو سیتا پور کی فلاں دوکان کے کباب پسند ہیں ۔ بس پھر کیا تھا روزانہ ریل سے سیتا پور جاتے اور کباب لا کر نذر کرتے ۔ چند دن تک تو مولانا نے اپنے عزیز شاگرد کی یہ زحمت گوارا فرمائی مگر پھر کباب قبول کرنے میں تامل فرمانے لگے ، مگر اس پر بھی یہ سلسلہ منقطع نہیں ہوا تو سختی سے منع فرمایا جب کہیں جا کر باز آئے ۔ ایک

وقت میں پانچ پانچ ہزار روپیہ مولانا کی خدمت میں پیش کیے ۔ فراغت کے بعد بھی سالانہ در استاد پر حاضری لازم تھی ، مرض وفات میں کئی ماہ رہ کر چارہ گری اور تیمار کی سعادت لوٹی ۔ مولانا کی وفات پر حسرۃ العلماء بوفات شمس العلماء کے نام سے عربی میں ایک رسالہ لکھ کر شائع کیا ، جو آپ کے حسن عقیدت کے علاوہ حسن انشا میں بھی آپ کی ہر عربی تحریر پر فائق ہے ۔ اُردو میں بھی حالی کی زمین میں ایک مرثیہ لکھا جس کے کئی شعر اس قدر رواں ہیں کہ مشق و ریاض کا گمان ہوتا ہے حال آں کہ کبھی کبھار شعر موزوں کیے ہوں تو کیے ہوں شعر گوئی کی طرف رجحان طبع ہی نہیں تھا ہاں مولانا جامی ، مولانا رومی ، حافظ ، آسی غازی پوری وغیرہ کے اشعار اکثر ورد زبان رہتے تھے ۔

فقہ میں آپ ائمہ اہل السنت و الجماعت میں سے امام الائمہ ابو حنیفہ کے مسلک کے مقلد تھے ۔ کلام و عقائد میں مسلکاً ماتریدی تھے ، مشرباً چشتی صابری ۔ بحث و مناظرہ سے مدت العمر آپ گریزاں رہے ، خلافیات کبھی آپ کا موضوع فکر و نظر نہیں رہے ، نہ فقہی و کلامی اختلافات کو آپ نے غیر واجب اہمیت دی ، حنفی المسلک تھے ، مگر ٹونک میں میں خود آپ کا قیام محلہ قافلہ میں تھا اور ارباب قافلہ سے جن کی اکثریت سلفی المسلک تھی آپ کے گونا گوں عزیزانہ اور خوش گوار مراسم و روابط رہے اور کبھی ایک بار بھی تلخی کی نوبت نہ آنے پائی ۔ شہیدین میں سے سید احمد شہید کے مجاہدانہ کارناموں کے لیے تحسین و عقیدت کے جذبات رکھتے تھے ، خود آپ کے حقیقی نانا شیخ ولی محمد پھلتی سید شہید کے رفقاء خاص میں سے تھے اور حادثہ شہادت کے بعد وہی امیر جماعت منتخب ہوئے تھے ، شاہ اسماعیل شہید استاد زادہ تھے ، خانوادہ ولی اللہی کے چشم و چراغ تھے اس لیے مولانا فضل حق سے لے کر مولانا برکات احمد تک سب ارباب خیر آباد ان کا احترام کرتے تھے مگر ان کے تشدد و تصلب اور کہیں غیر محتاط الفاظ و عبارات اور حسن ادب سے بعید انداز بیان سے حسن ادب کے ساتھ اختلافات کرتے تھے ۔

علماء دیوبند سے آپ کے مراسم تھے ، مولانا محمد قاسم نانوتوی آپ کے والد ماجد کے خواجہ تاش تھے ، مگر ذاتی مراسم تھے قطع نظر علماء دیو بند کے متعلق آپ کی رائے یہ تھی کہ ''یہ حضرات فروعاً و اصولاً احناف اور مقلد مذہب سیدنا ابو حنیفہ ہیں ۔ مگر چند مسائل میں یہ اپنے اکابر کی حمیت کی جہت سے مخالف سلف ہیں ، ان عقائد میں سے ایک مسئلہ واجب تعالیٰ کے صفات قبیحہ کے ساتھ امکان اتصاف کا ہے ۔ مولانا اس کے قائل نہیں تھے ۔ مولانا کے نزدیک اس سے تنقیص

شان باری تعالیٰ لازم آتی ہے ، کیوں کہ کذب صفات کمالیہ میں سے نہیں بلکہ صفات نقصان میں سے ہے اور صفات نقصان کے ساتھ واجب تعالیٰ کا اتصاف مستحیل لذاتہ ہے ، اور مستحیل داخل تحت قدرت الٰہی نہیں لہٰذا واجب تعالیٰ کا صفت کذب کے ساتھ اتصاف محال و متمنع لذاتہ ہے ۔

عبدالوہاب نجدی ان کے نزدیک فاسد العقائد مگر اہل سنت و جماعت میں سے تھے ۔

علم غیب کے متعلق آن کا نظریہ یہ تھا کہ علم غیب تو مختص بالباری تعالیٰ ہے ، علم بالذات اور بالعرض کی تقسیم اصلاً علم غیب میں جاری نہیں ہوتی ۔ رہا علم بالمغیبات تو علم بالمغیبات بالذات (خواہ باجمعہا ہوئی خواہ بجزئی واحد ہو) اور علم المغیبات بالعرض بالاشیاء کلہا یہ سب اقسام ، باری تعالیٰ کے مختصات میں سے ہیں ، حضور سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کو ان اقسام میں کسی قسم کا بھی علم حاصل نہیں ۔ علم المغیبات بالعرض ببعض الاشیا میں سے آپ کو حصہ دیا گیا ہے ۔ یہ وہ حصہ ہے کہ جس میں کوئی شریک وسہیم نہیں ، کسی نبی کو اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مساوات نہیں چہ جائے کہ شیطان کو (جیسا کہ بعض کا قول ہے) نعوذ باللہ من ذلک عقیدۂ حقہ یہ ہے کہ بعد علم اللہ المختص بہ علم النبی اعلی مرتبۃً من علوم سائر الخلق علمہ من لدنہ علما و اعطاہ مالم یعط احداً من العالمین ، مگر یہ وہ علم ہے جو مستفاد من الباری تعالیٰ ہے علم الٰہی سے اس کو کوئی نسبت نہیں ۔

مولانا توحید وجودی کے قائل اور ابن عربی کے ہم خیال تھے ۔ اساطین خیر آباد کا یہی مسلک تھا مگر حضرت مچھلی شاہ سے استفادہ کے بعد آپ اس نظریہ میں بہت زیادہ راسخ ہو گئے تھے اور آخری سنین حیات میں اس موضوع پر کئی رسائل و کتب تالیف کیے تھے جن میں سب سے آخری کتاب معارف الٰہیہ ہے ۔

تصانیف و تالیفات

مطبوعات :

العقول الضابط	عربی	منطق	مطبع علوی لکھنؤ	۱۳۱۴ھ
عشرۂ کاملہ	عربی	طبیعیات	مصلح المطابع دہلی	۱۳۱۸ھ
حسرت العلماء	عربی	تذکرہ	"	۱۳۲۴ھ
مکتوب علم غیب	اردو	کلام وعقائد	کریمی پریس کلکتہ	۱۳۳۲ھ
امام الکلام فی تحقیق حقیقۃ الاجسام	عربی	طبیعیات	انتظامی کان پور	۱۳۳۳ھ
رسالۂ وجود رابطی	عربی	منطق	"	۱۳۳۳ھ

نبراس الحرکتہ	عربی	طبیعیات	انوارا حمدی الہ آباد	
الحجتہ البازغہ	عربی	”	عثمانی پریس دکن	۱۳۳۴ھ
الہدیتہ البرکاتیہ	اردو	کلام وعقائد	شمس الاسلام پریس دکن	۱۳۳۴ھ
اتقان العرفان	عربی	طبیعیات و الہیات	شاہی پریس لکھنؤ	۱۳۳۷ھ
التلغراف	اردو	فقہ	جید برقی پریس دہلی	
فصل الخطاب	عربی	کلام وعقائد		
الصمصام القاضب	عربی	”	نوبہار برقی پریس ملتان	۱۳۴۸ھ

مخطوطات :

المعارف الالہیہ	عربی	الہیات
تنویر المنار	عربی	اصول الفقہ
تحقیق انیق	”	تصوف و الہیات
تقریر ترمذی	”	حدیث
رسالہ در بحث وجود	فارسی	تصوف و الہیات
تکملۂ حاشیۂ مفتاح الحجی	عربی	منطق
تحقیق مسئلہ جبر و قدر	عربی	کلام
حاشیہ بر حاشیہ عبدالحق بر حاشیہ شرح مواقف میر زاہد	عربی	امور عامہ
حاشیہ بر حاشیہ رسالہ قطبیہ میر زاہد	عربی	منطق
رسالۂ نصائح و احکام	فارسی	تصوف
رسالۂ تماثیل	عربی	تصوف
رسالۂ امکان اتصاف باری بالقبائح	عربی	کلام وعقائد
رسالۂ امتناع النظیر	عربی	کلام وعقائد
القول المتین فی مایتعلق بالحبلی اوالجنین		
علاج النساء		

رسالہ آتشک
رسالۂ ماء الجبن
رسالہ تپ کہ بعد مسلہات باقی ماند
کتاب الامانت فی الطب
سرور المعالجین
کتاب التکلیس
رحمتہ الہ فی الباہ
بیاض جامع البرکات

مسئلۂ زمان

افادات علامہ عبدالحق خیرآبادی

فصل تحقیق ماہیت زمان

اس بات میں کچھ شبہ نہیں کہ واقع میں ایک امر ایسا ہے جس میں تغیرات اور حوادث اور حرکات اور قبلیات اور بعدیات واقع ہوتے ہیں اور اس کا نام 'زمانہ' ہے اور علم اس کا بدیہی ہے بلہ اور صبیان کو حاصل ہے اس واسطے کہ ہر شخص جانتا ہے مہینے اور سال اور دن اور رات کو مگر اس کی حقیقت میں بہت اختلاف ہے اور تفصیل اس کی بڑی کتابوں میں مذکور ہے۔ مشائیہ کا مذہب یہ ہے کہ زمانہ کم متصل غیر قار ہے، مقدار ہے حرکت کا، بیان اس کا یہ ہے کہ جس وقت کئی حرکتیں مختلف سرعت اور بطوء میں شروع ہوں اور پھر ساتھ ہی منقطع ہوں ان کے ابتدا اور انقطاع کے درمیان ایک امر ایسا ہے جس میں قطع کرتا ہے بطی تھوڑی مسافت کو اور متوسط مسافت طویلہ کو اور سریع مسافت ازید کو، اور یہ امر عبارت حرکات سے نہیں اور نہ سرعت اور بطوء اور نہ مسافت ہے اور نہ متحرک ہے اس واسطے کہ یہ ایک امر ہے جس میں متفق ہوتی ہیں حرکتیں جو مختلف ہیں ساتھ سرعت اور بطوء کے اور واقع ہیں مسافات متفاوتہ میں اور قائم ہیں متحرکات متائنہ کے ساتھ۔ پس وہ ان سب امروں کے مغائر ہے اور انقسام کے قابل ہے، اب دو حال سے خالی نہیں یا خود مقدار ہے یا صاحب مقدار ہے اور خود مقدار ہے تو اس کا کم متصل ہونا ثابت ہوا اور اگر صاحب مقدار ہے تو ضرور ہے کہ صاحب مقدار متصل ہو اور اس تقدیر پر وہ امر کہ جس میں یہ حرکات واقع ہوئیں ہیں مقدار ہوگا، پس مطلب ثابت ہوا اس واسطے کہ غرض ہماری یہ ہے کہ یہاں ایک ایسا مقدار ہے کہ جس میں حرکات واقع ہوتی ہیں اور وہ مغائر مسافت اور متحرک اور سرعت اور بطو کے ہے اور ضرور ہے کہ یہ مقدار غیرقار ہو یعنی اجزا اس کے مجتمع نہ ہوتے ہوں اس واسطے کہ اگر اجزا اس کے مجتمع ہوں تو اجزا حرکات کے مجتمع ہو جائیں گے اس واسطے کہ حرکات اس میں واقع ہیں اور یہ بھی ضرور ہے کہ حرکت کا مقدار ہو اس واسطے کہ جب یہ معلوم ہوا کہ وہ مقدار غیرقار ہے تو ضرور ہے کہ عرض

اور کسی محل میں قائم ہو۔ اب وہ محل یا قار ہو یا غیرقار ہو۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ قار ہو اس واسطے کہ شے کو قرار بدوں قرار مقدار کے نہیں ہو سکتا اور تقدیر ثانی کے مطابق وہ حرکت میں منحصر ہے اس واسطے کہ وہی امر غیرقار ہے اور جو شے غیرقار ہو اس کا عدم قرار بجہت حرکت کے ہے پس ثابت ہوا کہ زمانہ کم متصل غیرقار ہے اور وہ مقدار ہے حرکت کا۔

دیکھیے زبدۃالحکمتہ ۳۴-۳۶

زمانہ

مشائیہ کے نقطۂ نظر سے

علامہ حکیم سید محمد احمد مرحوم

قبل اس کے کہ ہم زمانہ کی تحقیق حقیقۃ کریں یہ جان لینا چاہیے کہ زمانہ (مثل وجود کے) ظاہر الانیۃ خفی الماہۃ اشیاء سے ہے یعنی اس کا وجود اولی البدیہات اور مسلمات عند الکل میں سے ہے، اس کے وجود میں کسی طرح کا اختلاف نہیں - ہر شخص شیخ و شاب و صبی جانتا ہے کہ زمانہ ایک شئی واقعی ہے اور اس میں تغیرُات و حوادث و حرکات وغیرہ واقع ہوتے ہیں، محض اختراعی نہیں ہے، اس لیے اگر ایسا ہوتا تو ان اوصاف واقعیہ کے ساتھ متصف نہ ہوتا - عمر، دن، مہینہ، ہفتہ، سال کو کون نہیں جانتا ؟ ان ہی اشیاء کا نام زمانہ ہے -

بعض لوگوں کا یہ مذہب ہے کہ زمانہ امر موہوم ہے اور بعض کا یہ مذہب ہے کہ زمانہ امر موجود ہے مگر وہ کوئی حقیقۃ واقعیہ نہیں ہے - زمانہ نام اوس شئی کا ہے جو اس لیے اختیار کرلی گئی ہے کہ اوس کو دوسرے کا وقت اور معیار قرار دے سکیں یا دوسری چیزوں کو اوس کی طرف منسوب کیا جائے مثلاً بعثت محمد صلی اللہ علیہ وسلم یا ولادت عیسیٰ علیہ السلام کو اس لیے مقرر کیے گئے ہیں کہ دوسری چیزوں کو اونکی طرف منسوب کیا جائے چناں چہ کہا جاتا ہے کہ سن ہجری کے اعتبار سے فلاں شخص کو پیدا ہوئے چار سو برس ہوئے اور سنہ عیسوی کے اعتبار سے فلاں شخص کو مرے ہوئے سو برس ہوئے-

معلوم ہوا کہ زمانہ اس امر حادث کا نام ہے جو اس لیے اختیار کیا گیا ہو کہ دوسری چیزوں کو اوسکی طرف منسوب کر سکیں - زمانہ کے بارے میں حکماء مشائیہ کا یہ مذہب ہے کہ زمانہ نام ہے کم متصل غیر قار کا جو مقدار حرکت ہو تصویر المذہب واضح طور سے اس طرح ملاحظہ ہو کہ جب چند حرکتیں معاً شروع ہوئیں اور ساتھ ہی منقطع ہوئیں تو ان حرکتوں کے ابتدا و انتہا میں ایک اتساع (پھیلاؤ) ہے (جس کو امکان سے تعبیر کیا جاتا ہے) کہ جس میں حرکت ابطہ نے مسافتہ قصیرہ اور سریعہ طریلہ اور اسرع نے مسافتہ اطول طے کی ہے اوریہ نہیں ہو سکتا کہ حرکتہ ابطۂ مسافتہ طویلہ یا اطول طے کرے یا حرکتہ سریعہ مسافتہ

اطول کو طے کر لے مثلاً موٹر - بگھی - بیل - گاڑی تینوں کی حرکتیں ساتھ شروع ہوئیں اور ساتھ ہی مثلاً گھنٹہ بھر میں منقطع ہوئیں تو موٹر کار نے مثلاً دو کوس کی مسافت کو طے کیا اور بگھی نے کوس بھر کی اور بیل گاڑی نے آدھ کوس کی مسافت کو - اب تینوں کی حرکت کرنے میں جو عرصہ گزرا ہے اس کو اتساع سے تعبیر کرتے ہیں اور یہ نہیں ہوسکتا کہ بیل گاڑی گھنٹہ بھر میں موٹر کی مسافت (دو کوس) یا بگھی کی مسافت (کوس بھر) کو طے کر لے - یہ امکان نہ نفس حرکات ہے اور نہ عین سرعت و بطو کیوں کہ یہ امر واحد ہے اور اس کے ساتھ حرکات متعدد جو سرعت و بطو میں مختلف ہیں (اور جو مسافات متفاوتہ میں واقع اور متحرکات متباثنہ کے ساتھ قائم ہوتی ہیں) مل گئی ہیں اور امکان ان تمام امور کا مغائر ہے -

اس تقریر سے یہ تو ثابت ہو ہی گیا کہ سب متحرکوں کے درمیان میں ایک امکان یعنی مدت مشترک ہے اور اُسی امکان (دیر) کو زمانہ کہا جا سکتا ہے - یہ معلوم ہو ہی چکا کہ زمانہ حرکت کا مقدار ہے اور یہ بھی جان لیا گیا کہ حرکت منقسم الی الربع و الثلث و النصف ہوتی ہے تو معلوم ہوا کہ متکمم کے انقسام سے انقسام ''کم'' ہو گا -

فظہران اثلاث الحرکات یقع فی اثلاث الزمان وار باع الحرکات یقع فی ارباع الزمان و انصاف الحرکات یقع فی انصاف الزمان فثبت ان الامکان منقسم کا نقسام الحرکتہ الی الانصاف وغیرہ -

معلوم ہوا کہ حرکت کا ثلث زمانہ کے ثلث میں اور حرکت کا ربع (چوتھائی) زمانہ کے ربع میں اور حرکت کا نصف زمانہ کے نصف میں واقع ہوتا ہے - معلوم ہوا کہ حرکت کی تقسیم کے ساتھ زمانہ کی تقسیم بھی ہوتی ہے اور زمانہ کے بھی نصف و ثلث وغیرہ نکلتے ہیں -

سوق دلیل اس طرح پر کیا جائے گا کہ یہ امکان کم ہوگا یعنی خود مقدار ہوگا یامتکمم ہوگا یعنی ذی مقدار ہوگا - اگر کم ہو یعنی خود مقدار ہو تو اس کا متصل ہونا بھی ضروری ہے کیوں کہ حرکات پر (جن کا یہ کم ہے) منطبق ہونا ضروری ہے اور وہ متصل ہیں بوجہ اتصال مسافتہ کے پس اوسکو بھی متصل ہونا چائیے -

کم کی (جو تجزی اور لاتجزی یعنی انقسام اور عدم انقسام کو بالذات قبول کرے) دو قسمیں ہیں: کم متصل اور کم منفصل - متصل وہ ہے کہ جس میں حد فاصل نکل سکے - منفصل وہ ہے جس میں حد فاصل نہ نکل سکے - تو اس صورت میں کم متصل ہوگا وہوالمطلوب اور اگر زمانہ کم کا نام نہ ہو بلکہ متکمم سے عبارت ہو تو

اوس کے مقدار اور کم کو متصل ہونا چاہیے جیسا ابھی بتلایا گیا (کہ یہ مقدار منطبق حرکت پر ہوگا جو خود متصل ہے اور متصل آخر یعنی مسافت پر منطبق بھی ہے) اور جب کہ مقدار متصل ہوگا تو متسع کہ جس میں حرکات واقع ہو رہی ہیں یہی مقدار ہو گا اور اسی کو زمانہ کہیں گے ۔ اس لیے کہ ہم یہی تو کہتے ہیں کہ یہاں ایک مقدار بالذات نکلے گا اور وہ نہ موضوع حرکت ہوگا نہ مسافت اور نہ سرعت و بطؤ ۔ اس کو تقریر بالا نے ثابت کر دیا ۔ پس معلوم ہوا کہ یہاں ایک کم متصل ہے ۔ اب رہا یہ ثابت کرنا کہ وہ غیر قار ہے سو اس طرح ثابت کریں گے کہ یہ مقدار غیر قار ہے ۔ یعنی اوس کے اجزاء مفروضہ مجتمع نہیں ہو سکتے ۔ بلکہ ایک سابق ہوتا ہے اور دوسرا لاحق ۔ یعنی ایک آتا ہے اور دوسرا جاتا ہے ۔ کیونکہ اگر اجزاء جمع ہو سکیں تو لازم آتا ہے کہ حرکات (جو اُس میں واقع ہوتی ہیں) کے اجزا بھی مجتمع ہو جائیں ۔ حالانکہ فلک الافلاک کی حرکت کبھی بند نہیں ہوئی اور اس متسع کو مقدار حرکت ہونا بھی ضروری ہے اس واسطے کہ جب یہ ثابت ہو گیا کہ وہ مقدار غیر مجتمع الاجزا ہے تو یہ نہیں ہو سکتا کہ جوہر قائم بذاتہ ہو ۔ کیوں کہ مقدار عرض ہے اور ضروری ہے کہ کسی محل میں پائی جائے ۔ اب دو حال ہیں یا محل امر قار ہوگا یا غیر قار ۔ غیر قار ہو ہی نہیں سکتا اس لیے کہ قرارالشئی بدون مقدارہ (شی کا بغیر مقدار کے پایا جانا) محال ہے ۔ اس کا قرارہونا اس بات پر موقوف ہے کہ فلک الافلاک جس کی حرکت کا یہ مقدار ہے کہیں قرار پکڑے اور فلک الافلاک کی حرکت کا قرار فلاسفہ کے قول سے کہیں نہیں معلوم ہوتا ۔ تو غیر قار بھی ہوگا اور غیر قار بالذات نہیں ہے مگر حرکت ہی اور ماسوا الحرکت جتنی غیر قار چیزیں ہیں وہ بالذات و بنفسہ قار نہیں ہیں ۔ بلکہ ان کا عدم القرار لوجہ الحرکت ہے ۔ اب ثابت ہو گیا کہ زمانہ کم متصل غیر قار مقدار حرکت کا نام ہے ۔

آن کی بحث

جہاں یہ ثابت ہو چکا ہے کہ زمانہ متصل ہے وہاں یہ بھی بتلایا گیا کہ اُس میں اجزاء فرض کیے جا سکتے ہیں اور جب ایسا ہے تو ضرور ہے کہ اُس کے اجزاء میں ایک ایسی فصل متوہم ہو کہ جس کو ایک جز کی ابتدا اور دوسرے کی انتہا کہہ سکیں ۔ یہ نہیں ہوگا کہ یہ فصل متوہم قابل انقسام نہ ہوتی بلکہ جز ہوتی ۔ معلوم ہوا کہ غیر منقسم ہے اور اس کی نسبت زمانہ کے ساتھ ایسی ہے جیسی نقطہ کو خط کے ساتھ ۔ نقطہ جو وسط خط میں فرض کیا جائے خط کے دونوں نصفوں کی حد فاصل ہوگا نہ منقسم بین اجزاء الخط ۔ اس لیے کہ اگر منقسم ہو تو فصل نہیں رہے گا بلکہ جز ہو جائے گا اور تنصیف الخط تثلیث ہو جائے گی ۔

اسی طرح جو آن آمنتصف النہار میں فرض کی جائے تو وہ بین نصفی النہار حد فاصل ہوگی اور قابل انقسام ہوگی ۔ اس لیے کہ اگر ایسا ہو تو جز نہار ہوگی ۔ لا فصل بین نصفہ (دن کے دونوں حصوں میں کوئی فاصل چیز نہ رہے گی) اور پھر وہی استحالہ کہ تنصیف النہار یکوں تثلیثاً (دن کے دو حصے تین ٹکڑے ہو جائیں) چوں کہ متوہم اجزاء زمانہ میں سے ایک بدایت اور دوسرے کی نہایت ہوتی ہے اور زمانہ متصل ہے اُس میں خارج میں حد اور نہاہت نہیں ۔ لہذا یہ حد متوہم خارج میں موجود بوجود منشاء انتزاعیہ یعنی موجود بوجود زمان ہوگی ۔ ہاں ذہن میں انتزاع کے بعد موجود بنفسہ ہوگی اور چوں کہ زمانہ متصل ہے اور حرکت و مسافت پر منطبق ہے اجزاء لا یتجزی سے مرکب نہیں ہے ۔ کیوں کہ اگر اُس میں ایک یا دو جز بالفعل نکلیں تو بوجہ منطبق ہونے کے حرکت و مسافت میں بھی نکلیں گے اور ترکب مسافت کا اجزاء بالفعل سے باطل ہو ہی چکا ہے ۔ معلوم ہوا کہ زمانہ میں کوئی جزو بالفعل نہیں نکل سکتا اسی واسطے تتالی آنات اور دو آنوں کی (جو اجزاء زمانہ میں ہیں) محال ہے ۔ اس لیے کہ یہاں اجزاء نکلیں گے تو حرکت و مسافت میں بھی نکلیں گے اور وہاں نکل نہیں سکتے ۔ لہذا یہاں بھی اجزاء پیدا نہ ہوں گے ۔ تو ہر آن کے پہلے اور بعد زمانہ ہوگا ۔ اب ثابت ہو گیا کہ تنابی آنات اور آنین محال ہے ۔

جبکہ تتالی آنین نہ ہو سکی تو ہر آن سے پہلے زمانہ ہو گیا اور ہر آن کے بعد بھی ۔ پس آن کا عدم سابق اور لاحق دونوں زمانہ میں ہوں گے نہ آن میں ۔

حاضر آن ہو سکتی ہے زمانہ نہیں

اس لیے کہ زمانہ غیرقار ہے اوسکا بعض حصہ ماضی ہوگا اور بعض مستقبل اس واسطے کہ اگر ٹھہر جائے تو قار ہوگا اور اُس کے اجزا مجتمع ہو جائیں گے اور زمانہ نہیں رہے گا کیونکہ زمانہ عبارت ہے مقدار غیرقار سے جو متخیل ہوتی ہے بہ تخیل آن حاضر، پھر آن حاضر کے بعد تھوڑا سا زمانہ ہوتا ہے ۔ اسی طرح ہر آن کے بعد زمانہ، اور ہر زمانے کے بعد آن ہوتی ہے ۔

اور یہ آن مستمر سیال راسم زمانہ ہے اور یہ جیسا کہ اُترتی بوند خط معلوم ہوتی ہے ۔ اسی طرح شعلہ جوالہ دائرہ تامہ معلوم ہوتا ہے ۔

یہاں فاضل رازی نے اعتراض کیا ہے کہ جب زمانہ حاضر ہوا تو معلوم ہوا کہ زمانہ منحصر ہے ماضی اور مستقبل میں اور اگر ایسا ہے تو معلوم ہوا کہ زمانہ کوئی چیز نہیں ۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ تمہارے نزدیک زمانہ حاضر نہیں بلکہ آن ہے اور مستقبل ابھی آیا نہیں اور ماضی گزر گیا۔ معلوم ہوا کہ زمانہ موجود نہیں۔

اس کا جواب علامہ نصیرالدین طوسی نے یہ دیا کہ زمانہ کے موجود نہ ہونے کے کیا معنی ہیں۔ اگر یہ معنی ہیں کہ مطلقاً موجود نہیں تو یہ بالکل غلط ہے اور فلاسفہ یہ نہیں کہتے اور اگر یہ معنی ہیں کہ ہے ایک دوسرے کی حد میں موجود نہیں آتا کہ فی حد ذاتہ بھی موجود نہ ہو۔ یہ مانا کہ ماضی و مستقبل آن میں موجود نہیں۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اپنی حد میں بھی موجود نہ ہو۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ جیسے خط کے دو ٹکڑے دونوں نقطے میں موجود نہیں اور اپنی اپنی حدوں میں پائے جاتے ہیں۔ پس کیا حد نقطہ میں خط کے ٹکڑوں کا موجود نہ ہونا اس پر دلالت کر سکتا ہے کہ وہ فی حد نفسہ موجود نہیں۔

زمانہ کی ابتدا و انتہا نہیں

زمانہ مبدع ہے اُس کے وجود کی بدایت و نہایت نہیں اس لیے کہ بعض اشیاء بعض کے قبل اور بعض کے بعد ہوتی ہیں اور قبل کے ساتھ وجود میں جمع نہیں ہوتا اور اس میں بھی شک نہیں کہ اس قسم کی قبلیۃ و بعدیۃ مابین الحوادث پائی جاتی ہے۔ مگر ان قبلیتوں اور بعدیتوں کی (جو مابین الحوادث متحقق ہو رہی ہیں) معروض بالذات حوادث کی ذاتیں نہیں ہو سکتیں۔ اس لیے کہ ان کا بعد کبھی قبل کے ساتھ جمع فی الوجود ہوجاتا ہے اور اس حالت میں ان سے وصف قبلیت و بعدیت جدا ہو جاتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ قبلیۃ و بعدیۃ کا عروض حوادث کو بالواسطہ ہے۔ واقع میں کوئی اور چیز ہے جو متصف بالقبلیۃ والبعدیۃ ہو رہی ہے اور اس کے اجزاء بنفسہا موصوف بالقبلیۃ والبعدیۃ ہیں۔ کوئی واسطہ درمیان میں نہیں اس لیے کہ اگر وہ اجزاء بھی متصف بالذات نہ ہوں تو بالواسطہ ہوں گے تو اُس واسطہ کے اتصاف میں بھی کلام چلے گا اور بوجہ محال ہونے تسلسل کے سلسلہ لاالیٰ نہایت نہ جا سکے گا۔ بلکہ کہیں ایسی جگہ آکر ٹھہرے گا کہ جو قبل بعد کے ساتھ بالذات متصف ہو۔ معلوم ہوا کہ وہ اجزا متصف بالذات ہیں۔ یہ بھی ضروری ہے کہ یہ موصوف غیرقار بالذات ہو۔ اس لیے اگر غیرقار بالذات نہ ہو تو یا اصلاً غیرقار ہوگا ہے اور جب ایسا ہے تو پھر قبلیۃ و بعدیۃ کے ساتھ موصوف ہونا کیا معنیٰ یا غیرقار بالعرض ہوگا تو اُس جگہ ایسے امر کی ضرورت ہے جو غیرقار بالذات اور موصوف بالقبلیۃ و البعدیۃ بالذات ہو تو جس کو قبل و بعد بالذات فرض کیا تھا وہ قبل و بعد نہ رہا۔ تو معلوم ہوا کہ یہاں ایک

غیرقار امر ہے کہ وہ بالذات قبل و بعد ہوتا ہے اور دوسری چیزوں کو اس کے واسطے سے قبل و بعد کہہ دیتے ہیں اور یہی معنی زمانہ کے ہیں ۔ تو معلوم ہوا کہ یہاں ایک غیر قار امر ہے کہ وہ بالذات قبل و بعد ہوتا ہے اور دوسری چیزوں کو اس کے واسطے سے قبل و بعد کہہ دیتے ہیں اور یہی معنی زمانہ کے ہیں ۔ تو معلوم ہوا کہ یہاں ایک غیرقار امر ہے کہ وہ بالذات قبل و بعد ہوتا ہے اور دوسری چیزوں کو اس کے واسطے سے قبل و بعد کہہ دیتے ہیں اور یہی معنی زمانہ کے ہیں ۔ تو معلوم ہوا کہ مابہ القبلیتہ و البعدیتہ اجزاء زمانہ اور اس کے حدود یعنی آنات بنفس ذواتہا للفروضتہ المتوہمہ ہیں اور دوسری چیزیں مثلاً حرکات ۔ واقعات ۔ اجسام وغیرہ جو قبل و بعد ہوتے ہیں تو صرف اس وجہ سے کہ ایک زمانہ قبل میں واقع ہے اور دوسرا زمانہ بعد میں مثلاً یوں کہتے ہیں کہ طوفان نوح علیہ السلام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مبعوث ہونے سے پہلے تھا ۔ تو مطلب یہ ہوا کہ طوفان نوح کا زمانہ قبل میں ہے اور بعثت حضور صلی اللہ علیہ وسلم زمانہ بعد میں ۔ اور زمانہ خود ہی قبل ہے اور خود ہی بعد ۔ اب جبکہ یہ ثابت ہو گیا ہے کہ قبلیتہ و بعدیتہ کا معروض بالذات زمانہ ہے تو ہم مبدع ہونے پر دلیل اس طرح قائم کریں گے کہ اگر زمانہ حادث ہوگا تو اس کے وجود کی بدایتہ ہوگی یعنی اس کے وجود کے قبل عدم ہوگا اور قبلیتہ انفکا کیہ ہوگی ۔ اسی طرح اگر اس کے وجود کی نہایت یعنی انتہا ہو تو اس پر بعد وجود عدم طاری ہوگا ۔ یہاں بھی بعدیتہ انفکا کیہ ہوگی ۔ تو اس قبلیتہ کا جو عدم سابق کو وجود پر ہے اور اس بعدیتہ کا جو عدم لاحق وجود سے ہے معروض بالذات (جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا) زمانہ ہی ہوگا ۔ تو لازم آئے گا کہ قبل زمانہ کے زمانہ ہو اور بعد زمانہ کے زمانہ ہو اور یہ بداہتہً محال ہے ۔ تو معلوم ہوا کہ نہ زمانہ کی نہایت ہے نہ بدایتہ اور یہی معنی ابدعیتہ کے ہیں فثبت ماہو مطلوبنا ۔

زمان ـــــ ایک آیت آفاقی

افادات علامہ سید برکات احمد

صوفیہ کے نزدیک ، آیات الٰہی کا مدار ، کثرت میں وحدت کی تجلی پر ہے چنانچہ جب کسی چیز میں ، کثرت میں وحدت کی تجلی نظر آئے تو اس کے رب کی آیت اور نشانی ہے ، اس لیے کہ وجودِ حقیقی ، صوفیہ کے نزدیک واحد ہے اور اس کے کثرت میں جلوہ گر ہونے ہی سے صورت عالم ہوا ہے اور صوفیہ کے نزیک ہر کثرت میں واحد کی تجلی ہوتی ہے چاہے وہ چیز آفاقی ہو یا انفسی ، اس لیے کہ عارف کی نظر میں وحدت ظاہر ہے اور کثرت مظاہر میں ہے تو وحدت کا مسکن ، واحد حقیقی و ظاہر ہے اور کثرت کا مسکن مظاہر میں ، وحدت حقیقی ہے اور کثرت اعتباری ، وحدت مرئی ہے اور کثرت مرآۃ (آئینہ) وحدت کثرت میں حلول کیے بغیر اس میں مشاہدہ کی جاتی ہے بلکہ اس میں اس طرح سرایت کیے ہوئے ہوتی ہے کہ اس سرایت کی کنہ معلوم نہیں ہے ، وحدت موجود ہے اور کثرت ثابت ہے ، وجود کا انعکاس ، کثرت کی طرف ہوتا ہے اس لیے کثرت موجود نہ ہونے کے باوجود موجود نظر آتی ہے۔ تم دیکھتے ہو نا کہ زید باوجود واحد باالشخص ہونے اور ایک عامی کی نظر میں موجود واحد ہونے کے بہت سے آئینوں میں ''کثیر'' ہو جاتا ہے اور آئینوں میں نظر آنے والی یہ کثرت وجود زید ہی سے پیدا ہوئی ہے کیوں کہ اگر وجود زید نہ ہوتا تو یہ کثرت کیسے مشاہدے میں آ سکتی تھی ؟ وحدت واقعی ہے ، کثرت اعتباری ہے اور کثرت مظاہر میں ہے نہ کہ ظاہر میں اور اگر چاہو تو یوں کہہ لو کہ کثرت ظاہر ہے اور وحدت باطن ہے اس لیے کہ باطن میں صرف وجود واحد ہے اگرچہ کثرت ، مظاہر کے اعتبار سے ظاہر ہو گئی ہے اور کثرت اگرچہ ظہور و بطون کے ساتھ نظروں کے اختلاف کی بناء پر ، متصف ہو سکتی ہے مگر اعتباری ہر حال میں ہوتی ہے۔ یہی حال زید کا اس وقت ہوتا ہے جب تصور ایک جماعت کرے کیوں کہ اس وقت زید کی وحدت شخصی کے باوجود اس کے اظلال کثیرہ ہوتے ہیں اور احکام یہاں مختلف ہوتے ہیں بعض احکام وحدت کے ہیں جو کثرت کی طرف نہیں جاتے اور بعض کثرت کے ہیں جو وحدت کی طرف نہیں جاتے اور بعض

دونوں میں مشترک ہیں ۔ آثار اور احکام کا اختلاف ، وحدت حقیقیہ واقعیہ میں خلل انداز نہیں ہوتا ، اور یہ سب کے سب واحد حقیقی کے کثرت وہمی عالمی میں ظل ہیں ، تو جس طرح واحد حقیقی ، حلول کیے بغیر ، کثرت عالم میں جلوہ گر ہوتی ہے اسی طرح صورت زید ، بہت سے آئینوں میں ، حلول کیے بغیر جلوہ گر ہوئی ہے ۔

اللہ تعالیٰ کی آیات انفسی و آفاقی بہت سی ہیں لیکن ہم ان میں سے چند بیان کریں گے ۔ آیات آفاقی میں سے ایک زمان ہے ۔ زمان کا آیت الٰہی ہونا ، اس کی حقیقت کے متحقق ہونے پر موقوف ہے اس لیے ہم پہلے حقیقت زمان پر گفتگو کریں گے ۔ زمان بظاہر تو ایک معروف و معلوم چیز ہے ، لیکن اس کی حقیقت نگاہوں سے مخفی ہے اس لیے اس میں بڑے اختلافات ہیں ۔

حکماء کا مسلک یہ ہے کہ زمان ، کم متصل غیرقار مقدار حرکت ہے ۔ زمان کی یہ تعریف کر کے اگرچہ انھوں نے زمان کو موجود بنفسہ بلااعتبار معتبر کہا ہے مگر درحقیقت اس طرح اس کا موہوم ہونا لازم آتا ہے اس لیے کہ انھوں نے زمان کو مقدار حرکت کہا ہے اور حرکت کی دو قسمیں ہیں : حرکت توسطیہ اور حرکت قطعیہ ۔ لہٰذا سوال یہ ہے کہ زمان ان میں سے کون سی قسم کی مقدار ہے ؟ اگر وہ حرکت توسطیہ کی مقدار ہے تو یہ باطل ہے کیوں کہ زمان ممتد اور متصل ہے اور حرکت توسطیہ غیر ممتد اور بسیط ہے ۔ اگر حرکت قطعیہ کی مقدار ہے تو یہ بھی باطل ہے کیوں کہ :

(۱) حرکت قطعیہ کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہے بلکہ اس کا وجود وہمی ہے ، لامحالہ اس کی مقدار کا وجود بھی وہمی ہوگا ۔

(۲) حکماء میں سے محققین[1] کا خیال ہے کہ حرکت قطعیہ ، حرکت توسطیہ ، اس امتداد مسافی سے جو حرکت کی طرف منسوب ہوتا ہے ، حاصل ہوتی ہے اور اس کا ایک جز محرک کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور دوسرا مسافت کے ساتھ لہٰذا حرکت قطعیہ ، حقیقت واحدہ نہیں ہو سکتی اور جب حقیقت واحدہ نہیں ہو سکتی تو موجود خارجی بھی نہیں ہو سکتی ، اور اگر یہ کہا جائے کہ حرکت قطعیہ کے اجزا خارج میں موجود ہوتے ہیں تو سوال یہ ہے کیا زمان حرکت کے وجود بقائی قار ذہنی کے لحاظ سے اس کی مقدار ہے تو اس صورت میں تو زمان کا وجود ہرگز خارج میں نہیں ہو سکتا یا حرکت کے وجود عینی (خارجی) کے لحاظ

۱- میر باقر داماد ۔

سے زمان اس کی مقدار ہے؟ تو یہ ثابت ہو چکا ہے کہ زمان کا وجود عینی کی مقدار ہونا اس وقت صحیح ہو سکتا ہے جب کہ اس کا محل (حرکت) امر موجود ہو اور آپ جانتے ہیں کہ حرکت قطعیہ جو اس کا محل ہے حقائق اعتباریہ میں سے ہے اور خارج میں موجود نہیں ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ چاہے حرکت توسطیہ کی مقدار ہو یا حرکت قطعیہ کی اس کا وجود، وجود خارجی نہیں ہو سکتا، وہ موہوم[1] ہی قرار دیا جائے گا۔

مسلک متکلمین

متکلمین کا مسلک یہ ہے کہ زمان ایک ایسا امتداد موہوم ہے جو اشیا کے تقدمات اور تاخرات سے منتزع ہوتا ہے اور اشیاء تقدم و تاخر کے ساتھ نفی واسطہ فی العروض کے معنی میں متصف ہوتی ہیں۔ لیکن قبلیت و بعدیت ممکنات میں سے ہیں اس لیے ان کے لیے علت اور واسطہ فی الثبوت کی ضرورت ہے اور وہ واسطہ باری تعالیٰ کا ارادہ ہے جو کبھی ان اشیاء کی قبلیت کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور کبھی ان کی بعدیت کے ساتھ۔

اس تعریف سے آپ نے محسوس کیا ہوگا کہ زمان کو تمام ممکنات کے ساتھ ایک گونہ مشابہت ہے۔ زمان کا وجود وہمی ہے، ممکنات کے وجودات بھی وہمی ہیں۔ زمان، اشیاء کے تقدمات و تاخرات سے منتزع ہے، ممکنات بھی وجود واقعی حقیقی یعنی وجود مطلق سے منتزع ہیں۔

زمان کی انتزاعیت اس کی واقعیت کے اور اس کے مرتب الآثار اور احکام واقعیہ کا منشا ہونے کے منافی نہیں ہے۔ ممکنات کے وجود کی اعتباریت بھی ان کے مرتب الآثار اور احکام واقعیہ کا منشا ہونے کی منافی نہیں ہے۔

زمان کا وجود، تمام حرکات و حوادث کو محیط و متع ہے، ممکنات کا وجود اثباتی بھی، عالم امکان کی ہر چیز کو محیط ہے۔

اشیاء کا تقدم و تاخر، ارادہ باری تعالیٰ کے تعلق پر موقوف ہے۔ ارادۂ باری ہی بعض اشیاء کو بعض پر متقدم اور بعض کو بعض سے متاخر، یا متقدم کو متاخر اور متاخر کو متقدم کرتا ہے اور تقدم و تاخر، متقدم و متاخر اجزاء کی ذاتوں کے لیے واجب نہیں ہے۔ ممکنات میں بھی تقدم و تاخر واجب نہیں ہیں بلکہ ارادۂ باری تعالیٰ کے تعلق پر منحصر ہیں۔

زمان وجود وہمی ہونے کے باوجود اپنے مُبدع اور مبدء سے ایک گونہ مشابہت رکھتا ہے اور گویا اپنے مُبدع (جل جلالہ) کا ظل اور پرتو ہے اس لیے

۱۔ مراد متوہم۔

کہ زمان کا عدم سابق بھی محال ہے اور عدم لاحق بھی اور وجود مطلق کا بھی عدم سابق و لاحق محال ہے اور ان دونوں (زمان اور وجود مطلق) کے درمیان صرف یہ فرق ہے کہ زمان کا وجود سابق ، اس کا وجود فرض کرنے کے بعد محال ہوتا ہے ، بخلاف وجود مطلق کے کہ اس کا عدم سابق و لاحق مطلقاً محال ہے -

خلاصہ یہ ہے کہ زمان کو اپنے مبدع (جل جلالہ) کے ساتھ ایک نوع کی مشابہت ہے - اسی لیے مشرکین عرب کہتے تھے کہ وما یھلکنا الاالدھر ہمیں صرف زمانہ مارتا ہے کیوں کہ مشرکین عرب کا گمان تھا کہ موجود اور فنا ہونا ایک حصۂ زمان کے وجود اور ایک حصۂ زمان کے فنا کی وجہ سے ہے -

مشرکین کا گمان یہ بھی تھا کہ حوادث زمانیہ کے وجودات حرکت اور اس کی مقدار زمان --- سے تعلق رکھتے ہیں ، اس لیے کہ حرکت اور زمان کی وجہ سے حادث عدم سے وجود کے قریب آتا ہے اور زمان کی وجہ سے وہ استعداد بھی کامل ہوتی ہیں جن سے وجود حادث کامل ہوتا ہے اور حادث پر قبلیات ، بعدیات اور معیات عارض ہوتی ہیں ، زمان کی وجہ سے عارض ہوتی ہیں ، تو حوادث کا وجود اور اس کی صفات زمان سے حاصل ہوتی ہیں اور اس طرح حوادث کو فنا بھی ، فنا و زمان سے ہوتی ہے اس لیے ان کو گمان ہوا کہ لا یھلکنا الاالدھر ہمیں صرف زمانہ مارتا ہے حال آں کہ وہ یہ نہیں سمجھے کہ زمان اور حرکت اپنے مبدع کے ہاتھ میں ہیں اس لیے کہ یہ دونوں ممکن ہیں اور انھیں فاعل کی ضرورت ہے اور زمان کا اس باب میں تھوڑا بہت اثر ہے بھی تو وہ بہت ضعیف ہے اور اس کا وجود غیر قار ہے ، جو وجود کی ضعیف ترین شکل ہے اور متکلمین کے نزدیک تو یہ وجود ہی وہمی ہے ، لہٰذا وہ کیسے مبدع اور مبدء بن سکتا ہے کیوں کہ مبدع کے وجود کا ضعیف ترین یا موہوم ہونا محال ہے ، ہاں ! زمان ، وجود مطلق کا جو واجب ہے ، ظل ہے ، اس لیے کہ زمان کو اپنے مبدع سے ایک ایسا وجود عطا ہوا ہے جو زمانیات کو محیط ہے جس طرح مبدع کا وجود تمام کائنات کو محیط ہے اور جس طرح مبدع کا عدم سابق و لاحق محال ہے ، اسی طرح زمان کا عدم سابق و لاحق بھی محال ہے (اگرچہ وجود زمان فرض کے بعد محال ہے) اور جس طرح مبدع ، زمان وغیر زمان علت ہے اسی طرح زمان کا وجود زمانیات میں اثر ہے اگرچہ اثر خفیف و ضعیف ہے -

نتیجہ یہ نکلا کہ زمان دونوں مسلکوں --- حکماء اور متکلمین --- کی بناء پر اللہ تعالیٰ کی آیات میں سے ایک آیت ہے اور اس کے اظلال میں سے ایک ظل ہے -

حکماء حق، صوفیہ کا مسلک

صوفیہ (قدس اللہ سرہم) کا مسلک یہ ہے کہ زمان ایک نسبت ہے جس کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہے۔ شیخ اکبر محی الدین ابن عربی قدس سرہ ''الفتوحات المکیہ'' میں فرماتے ہیں :

زمان ، ایک نسبت ہے جس کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہے ؛ لوگوں نے اس کی ماہیت میں بہت طول کلام کیا ہے اور ان کے قیل و قال کا حاصل وہ ہے جو ہم نے بیان کیا کہ زمان ایک نسبت کا نام ہے اور یہ کہ وہ 'متیٰ' (کب) کے سوال سے پیدا ہوتا ہے پھر اس (زمان) کے لیے اسماء پیدا ہوتے ہیں مثلاً حین (جب) اُذ (جب) اذا (جب) اور حروف شرط سب کے سب اسماء زمان ہیں۔ ان اسماء کا مسمیٰ ایک امر عدمی ہے ، اس کی مثال لفظ 'عدم' ہے جو ایک اسم ہے اور اس کے مسمیٰ کا کوئی وجود نہیں ہے ۔ اب ہم مثال دیتے ہیں تا کہ ہماری بات سمجھ میں آ سکے ۔ سوال کیا جائے کہ ''زید کب آیا'' ؟ تو جواب دیا جائے گا کہ جب آفتاب طلوع ہوگا (حین طلعت الشمس و اذا طلعت الشمس) یا سوال کیا جائے کہ ''آفتاب مغرب سے کب طلوع ہوگا ؟'' تو جواب دیا جائے کہ جب اللہ تعالیٰ اُسے اس کا حکم دے گا (حین یاذن اللہ لھافی ذالک و اذا یاذن اللہ لھا) یا سوال کیا جائے کہ کیا ''آفتاب مغرب سے طلوع ہو کر مشرق میں چلا جائے گا ؟'' تو جواب دیا جائے گا کہ جب کبھی بھی اللہ تعالیٰ اسے حکم دے گا طلوع ہو جائے گا (مہما اذن اللہ لھاطلعت) ۔

غرض اس قسم کے سوال و جواب ہوں گے تو ان سے زمان سمجھ میں آئے گا اور ''اگر زید میرے پاس آیا تو میں تیری عزت کروں گا'' کے معنی یہ ہیں کہ ''جب زید میرے پاس آئے گا تو میں اس کی عزت کروں گا ۔'' مطلب یہ ہے کہ زید کے آنے کا زمانہ وہی ہے جو تیری اس عزت کا زمانہ ہے جو میں نے زید کے آنے پر اپنے لیے واجب کر لی ہے ۔ دوسری جگہ فرماتے ہیں :

لفظ زمان سے کیا مراد ہے ؟ اس میں لوگوں کا اختلاف ہے ۔ حکماء نے اس کی کئی تعریفیں کی ہیں مگر ان کی اکثریت کا مذہب یہ ہے کہ زمان ایک موہوم مدت کا نام ہے جس کو حرکات افلاک قطع کرتی ہیں اور متکلمین دوسری تعریف کرتے ہیں ، اور وہ یہ کہ ''ایک حادث کا دوسرے حادث سے ایسا قران ہے جس کے متعلق 'متیٰ' (کب) کے ذریعہ سوال کیا جائے'' ۔ عرب زمان سے مراد لیل و نہار لیتے ہیں اور اس باب میں اس پر ہمیں کلام کرنا ہے ۔ لیل و نہار ، یوم کے دو حصے ہیں طلوع آفتاب سے غروب تک کو نہار کہتے ہیں اور

غروب سے طلوع تک کو لیل کہتے ہیں اور ان دو حصوں میں بٹے ہوئے وجود کو یوم کہتے ہیں اور یوم کی نمایاں تر شے حرکت کبریٰ کا وجود ہے اور وجود عینی میں وجود متحرک کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا اور متحرک عین زمان نہیں ہے۔ اس گفتگو کا خلاصہ یہ ہوا کہ زمان ایک امر متوہم ہے اور اس کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔

''یوم کی نمایاں ترین شے''۔۔۔۔اس جملے سے حضرت قدس سرہ نے اس طرف اشارہ فرمایا ہے کہ نفس میں وجود متحرک کے علاوہ کوئی وجود نہیں ہے، نہ حرکت کا وجود ہے نہ زمان کا وجود ہے، وجود ہے تو متحرک کا اور وہ عین زمان نہیں ہے لہٰذا زمان موجود خارجی نہیں ہوا۔

پھر زمان کو ''ایک ایسی نسبت جس کا کوئی وجود خارجی نہیں ہے'' کہہ کر فرماتے ہیں:

ان سب کے پاس ایک وجود خارجی کی ضرورت ہے کہ جس میں یہ سب (سموئے ہوئے) ہوں اور یہ وجود خارجی، ان سب کے لیے ظرف کے طور پر ہو، مگر ہم عقلاً اور حساً صرف ایک وہم ظرفی پاتے ہیں۔ یہ ظرف ایک ایسے متوہم وغیر متناہی ظرف سے مظروف ہے جس کا صرف وہم ہی حکم لگا سکتا ہے اور کوئی نہیں، پھر اگر تم سمجھنے کی کوشش کرو تو وہم کے ذریعہ وجود حق کے علاوہ جس کی طرف ہم اپنے وجود میں منسوب ہیں اور کوئی چیز سمجھ میں نہیں آتی، چنانچہ اس نسبت کا ہم 'دھر' نام رکھتے ہیں، تا کہ حکم صرف اس کے لیے ہو نہ اس بات کے لیے جو حکم زمان سے متوہم ہے اس لیے کہ لا حاکم الا اللہ (حکم راں صرف اللہ ہے) چنانچہ اس میں اشیا کے اعیان اپنے احکام کے ساتھ ظاہر ہوئے، لہٰذا وہی دائمی وجود ہے اور ممکنات کے اعیان اپنے احکام کے ساتھ اس کے پردۂ وجود کے پیچھے سے اس کی لطافت کی وجہ سے ظاہر ہوتے ہیں، چنانچہ ہم اعیان ممکنات کو جو اس کے اعیان ہیں اس کے پردۂ وجود کے پیچھے سے دیکھتے ہیں مگر خود اس کو نہیں دیکھتے، جیسے پردۂ افلاک کے پیچھے سے دیکھتے ہیں مگر افلاک کو نہیں دیکھتے، حال آں کہ ہم جانتے ہیں، کہ ہمارے اور کواکب کے درمیان افلاک ہیں، مگر یہ افلاک اپنی لطافت کی وجہ سے اپنے پیچھے کی چیزوں کے لیے پردۂ حائل نہیں بنتے واللہ لطیف بعبادہ۔

پھر ایک طویل بحث کے بعد فرماتے ہیں:

جب تمہیں ہماری اس بحث سے یہ معلوم ہو گیا کہ زمان کیا ہے؟ تو اس کے بعد کہ ''زمان لیل و نہار و ایام کا نام ہے'' یا یہ کہ ''زمان ایک مدت متوہمہ ہے جسے افلاک کی حرکات طے کرتی ہیں'' یا یہ کہ زمان ایک حادث کے

ساتھ دوسرے حادث کا ایسا قران ہے جس کے متعلق 'متٰی' (کب) کے ذریعہ سوال کیا جاتا ہے۔

اور زمان ، سال ، مہینہ ، جمعہ (ہفتہ) اور یوم میں محصور ہے ، لہٰذا وہ چار قسموں پر منقسم ہے اس لیے کہ طبعی فصلیں (موسم) چار ہیں ، کیوں کہ وجود زمان میں اصل طبیعت ہے اور اس کا درجہ نفس کے نیچے اور ہباء (ذرہ) کے اوپر ہے جسے حکماء ''ہیولائے کل'' کہتے ہیں ، اور طبیعت میں تربیع (چار پر تقسیم ہونے) کا حکم احکام الٰہیہ — حیات ، علم ، قدرت ، ارادہ — میں تربیع کا حکم ماخوذ ہے اور انہی چار احکام الٰہ میں الوہیت ثابت ہوتی ہے ، پھر تربیع طبیعت میں ظاہر ہوئی پھر بات آگے بڑھی اور زمان اکبر یعنی سال میں تربیع کا ظہور ہوا ، پھر سال کی تقسیم چار فصول پر ہوئی ، فصل ربیع ، صیف ، خریف ، شتاء ۔ سال میں یہ حکم ، بروج میں نزول آفتاب نے پیدا کیا ، بروج کی تقسیم طبیعت نے عناصر (ارکان) کی طرح چار پر کی : ناری ، مائی ، ہوائی ، خاکی ۔ عناصر بھی چار ہیں ، آتش و باد و آب و خاک ۔ حیوانات میں اخلاط بھی چار ہیں ، صفرا ، خون ، بلغم اور سودا ۔

پھر زمان کبیر میں زمان صغیر (مہینہ اور ہفتہ) داخل ہوا اور بروج کی تعداد کے مطابق مہینوں کی تعداد بارہ ہوئی ، پھر انہی مہینوں پر عقل کے حکم سے ایام تقسیم ہوئے ، ہاں ، ایام عرب یعنی شہور عرب (اہل عرب کے مہینوں) کی بات الگ ہے اس لیے کہ بروج میں سیر قمر پر ان کی تقسیم ہوئی ہے ، لہٰذا وہ ہماری تقسیم سے نہیں اللہ کی تقسیم سے منقسم ہیں ، چنانچہ جس طرح آفتاب کے قطع بروج سے سال ظاہر ہوا اسی طرح قمر کے قطع بروج سے عربی مہینہ ظاہر ہوا تو شہر الٰہی (ماہ الٰہی) اٹھائیس دنوں کا ہوتا ہے اور رویت و تقدیر کا مہینہ واقع کے اعتبار سے ہوتا ہے پھر ان چاروں سال یا مہینے یا ہفتے یا دن میں سے کسی ایک پر پھیلے ہوئے زمان میں تقدیر واقع ہوتی ہے ، تقدیر صرف اسی طرح واقع ہوئی ہے اور یوم سے ہم یوم صغیر مراد لیتے ہیں جو مثلاً طلوع آفتاب سے طلوع آفتاب تک ہوتا ہے اور یوم صغیر وہ ہوتا ہے جو فلک محیط کے دورہ کی انتہا پر پیدا ہوتا ہے اور (دوسری بات یہ ہے کہ) وہ آنکھ سے متعین ہوتا ہے ، جیسا کہ ہم نے ابھی کہا کہ ''طلوع آفتاب سے طلوع آفتاب تک''۔ اس سے معلوم ہوا کہ دورۂ محیط افلاک ہماری نگاہوں میں اختتام پذیر ہوا ، ورنہ فی نفسہ اس دورہ کی کوئی حد نہیں ہے ، فلک محیط کا تو صرف ایک دورہ ہے جس کی کوئی انتہا ہی نہیں ہے۔ ہم نے اس میں ابتدا ، انتہا ، اعادہ اور تکرار فرض کر لی ہے اور دنوں کی تعداد بہت ہے لیکن اگر وہ گنے جا سکتے ہیں تو اسی یوم صغیر سے جو ہمیں معلوم ہے اور لیل و نہار کے مجموعے کا نام ہے۔ چناں چہ ایام اسی یوم صغیر سے یا مہینے سے یا سال سے گنے جاتے ہیں اور کسی سے نہیں۔ حدیث میں ایک یوم کا ذکر آیا ہے جس کی مقدار پچاس ہزار سال ہوگی اور حدیث

میں آیا ہے کہ تمھارے رب کے یہاں ایک یوم ، ایسے ایک ہزار سالوں کے برابر ہوگا جن کو تم اس یوم صغیر سے شمار کرتے ہو ، اور دجال کے ایام میں سے ایک یوم ایک سال کے برابر ہوگا اور ایک یوم ایک ماہ کے برابر اور ایک یوم ایک ہفتہ کے برابر اور اس کے باقی ایام ، ہمارے عام دنوں کے برابر ہوں گے تو وہ یوم جس سے ہم ایام کبار کا شمار کرتے ہیں یوم شمس ہے اور یوم قمر ، ایام شمس میں سے اٹھائیس ایام ہیں ، اسی طرح ہر کوکب کے ایام کا شمار اسی یوم سے کرتے ہیں جو سب پر حاوی و حاکم ہے ، جب دورۂ فلک محیط کی انتہا ہوگی تو ہم پر کوکب کا یوم فلک اقصیٰ جو فلک اطلس بھی ہے اور جس میں کوئی کوکب نہیں ہے ، کے قطع کے بقدر لیں گے تو قطع و سیر کے لحاظ سے ان میں سب سے بڑا فلک کواکب ثابتہ ہے ، ثابتہ اس لیے کہا جاتا ہے کہ ہماری مختصر عمریں ان کواکب کی حرکتوں کو محسوس نہیں کر سکتیں ، کیوں کہ ان میں سے ہر کوکب ، فلک اقصیٰ کے ایک درجہ کو سو سال میں قطع کرتا ہے ، یہاں تک کہ ان درجوں کو ختم کر لیا ہے تو اس دورہ میں جتنے سال صرف ہوتے ہیں وہ اس کواکب کا ایک یوم ہوتا ہے ، تو تین سو ساٹھ درجے شمار ہوتے ہیں اور ایک درجہ سو سال کا ہوتا ہے ۔

ایک دوسرے موقع پر شیخ ارشاد فرماتے ہیں :

معلوم ہونا چاہیے کہ ازل کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف وہی ہے جو زمان کی نسبت ہماری طرف ہے اور ازل کی نسبت ایک منفی صفت ہے جس کا کوئی وجود نہیں ہے لٰہذا زمان کا بھی کوئی وجود نہ ہوا اور ممکن کے لیے زمان ایک نسبت موہوم الوجود ہوا ، اس لیے جو شے بھی تم فرض کر لو اس کے لیے 'متیٰ' کے ذریعہ سوال صحیح ہوگا اور زمان کے لیے بھی 'متیٰ' سے سوال ہوتا ہے لٰہذا زمان لامحالہ ایک امر متوھم ہوا اس لیے اللہ تعالیٰ نے اپنے اس ارشاد : و کان اللہ بکل شیئے علیما و للہ الامرمن قبل و بعد میں حق کا اطلاق اپنے نفس پر کیا ہے ، اور حدیث میں ایک شخص کے سوال کا ذکر ہے جس نے پوچھا تھا کہ : این کان ربنا قبل ان یخلق خلقہ' اپنی مخلوق کو پیدا کرنے سے قبل ہمارا رب کہاں تھا ؟ — اور اگر زمان فی نفسہ امر وجودی ہوتا تو تقید سے حق کی پاکی صحیح نہ ہوتی اس لیے کہ زمان کا حکم اس کو مقید کرتا ہے ۔

حضرت شیخ کے ان اقتباسات سے یہ بات واضح ہوگئی کہ ان کے نزدیک زمان ایک امر متوہم ہے جس کا حقیقتؑ میں کوئی وجود نہیں ہے ۔

مقدمہ مصنف

فصل اول

(ماہیت زمان)

ابن سینا کا بیان
ابن سینا پر اعتراض
اس اعتراض کی تفصیل میر باقر داماد کے الفاظ میں
میر کے قول کا خلاصہ
''الافق المبین'' میں میر کا بیان
مشائیہ کا رد

فصل دوم

(حرکت و زمان میں تلازم کی تحقیق)

مشائیہ کا مسلک (حرکت و زمان میں تلازم ہے)
اس مسلک پر اعتراض (تلازم نہیں ہے)
فلاسفہ کی طرف سے دور کے شبہ کا دفع
میر باقر کی عبارت (الف) شبہ کا بیان
(ب) شبہ کا دفع
میر باقر کے جواب کا خلاصہ
جواب شبہ پر اعتراضات
پہلا اعتراض
دوسرا اعتراض
تیسرا اعتراض
چوتھا اعتراض
پانچواں اعتراض
دور کے شبہ کا اعتراف ، محقق طوسی کو بھی ہے -

فصل سوم

(فلاسفہ کے اس قول کی تحقیق کہ زمان مقدار حرکت فلک اعظم ہے) ۱۵

مسلک فلاسفہ کی وضاحت ، ابن سینا کا قول
اس مسلک پر اعتراض
میر باقر داماد کا دفاع
علامہ تفتا زانی کا ارشاد
میر باقر داماد کا قول
اس پر اعتراضات :
پہلا اعتراض
دوسرا اعتراض
تیسرا اعتراض
چوتھا اعتراض

فصل چہارم

(الٰہیات کی روشنی میں حقیقت زمان کی تحقیق) ۲۱

فلاسفہ کا استدلال
میر باقر داماد کا قول الافق المبین میں
" الصراط المستقیم میں
اس بیان پر اعتراضات
پہلا اعتراض
دوسرا اعتراض ملا کمال الدین سہالوی
اس اعتراض کا ایک رد اور اس کا جواب
تیسرا اعتراض امام رازی
چوتھا اعتراض بعض اکابر
پانچواں اعتراض
اس اعتراض پر ایک اعتراض
ملا کمال الدین سہالوی کا جواب
ہمارا جواب
بحرالعلوم کا ارشاد

٣١ ایک اور ارشاد
چھٹا اعتراض
فلاسفہ کا اس اعتراض پر اعتراض
اس کا جواب

فصل پنجم

(زمان کے موہوم ہونے پر دلائل ، مشائیہ ہی کی زبان میں) ٣٩

اجمالی حجت
تفصیلی حجت
زمان کے مقدار حرکت توسطیہ ہونے پر ہمارے تین اعتراضات
" " قطعیہ ہونے پر کلام
محاکم علامہ کا ارشاد

فصل ششم

(زمان کے مبدع ہونے کی تحقیق) ٤٣

فلاسفہ کا دعویٰ کہ زمان ازلی و ابدی ہے
تقریر دعویٰ
اس دعویٰ کا رد
پہلا اعتراض
دوسرا اعتراض
دفع دخل مقدر
فلاسفہ کی دوسری تقریر
اس کا رد

فصل ہفتم

(قدم زمان ، قدم حرکات افلاک اور قدم انواع کا ابطال) ٤٧

قدم انواع کا ابطال ، علامہ فضل حق کے دو اعتراض
قدم حرکات افلاک کا ابطال
متکلمین کا اعتراض
فلاسفہ کا جواب

اس جواب کی خامیاں
بعض مقلدین فلاسفہ کا قول
علامہ فضل حق کا ارشاد
ایک اور مقلد فلاسفہ کا قول
علامہ فضل حق کا اعتراض
مقلدین فلاسفہ کا عذر
اس پر ہمارا پہلا اعتراض
دوسرا اعتراض
تیسرا اعتراض
نصیر الدین طوسی کی ناکام حمایت فلاسفہ
میر باقر داماد کا اضطراب
خلاصۂ بحث

رساله

اتقان العرفان فی ماهیة الزمان

مقدمه

سبحانک یا من ادارالزمان فاستدار علیٰ هیئتہ و اقرالدھر فاستقر علیٰ فطرتہ ۔

والصلٰوۃ والسلام علیٰ من نبع من نفسہ المقدسۃ ینابیع الحکم و جریٰ من فیوضہ انھارالعلوم والکرم و علیٰ آلہ و اصحابہ الذین ھم نجوم الھدایۃ فی الظلم ۔

جب اللہ تعالیٰ نے مجھے مباحث حرکت[1] کے مکمل کرنے کی توفیق عطا فرمائی تو چوں کہ اس کے اکثر مباحث ، مباحث زماں سے متعلق ہیں اور مباحث زماں گویا مباحث حرکت کا تکملہ اور تتمہ ہیں اس لیے میں نے ارادہ کیا کہ مباحث زماں پر قلم اٹھاؤں اور ان پر تحقیقی نظر ڈالوں اور اس مسئلہ کے مالہ و ماعلیہ کو پیش کروں تاکہ پڑھنے والے کو معلوم ہو جائے کہ اس مسئلے میں حق کیا ہے اور وہ فلاسفہ کے گمراہ کن اور باطل نظریات سے گریز کرے ، پھر جب اللہ تعالیٰ نے جو وہ چاہتا تھا ، میری زبان پر جاری فرما دیا اور فلاسفہ نے زماں کے مسئلے میں جو گمراہیاں پھیلائی ہیں ان کے ابطال میں میری مدد فرمائی تو میں اپنے افکار کو قلم بند کر کے اس رسالہ کا نام ''اتقان العرفان فی ماہیۃالزمان''[2] رکھا ، اللہ ہی توفیق دینے والا ہے اور اسی پر بھروسہ ہے ۔

ماہیت زماں کی تحقیق بیان طبعی سے بھی کی جاتی ہے اور بیان الٰھیٰ سے بھی ، ہم پہلے بیان طبعی کریں گے اور اس کے بعد اس پر بحث و گفتگو کریں گے ۔

۱۔ نبراس الحرکت (مطبوعہ مطبع انوار احمدی الہ آباد ۱۳۳۵ھ) ۔
۲۔ مطبوعہ شاہی پریس لکھنؤ ۱۳۳۷ھ ۔

فصل اول

چوں کہ اس مسئلے میں فلاسفہ (مسلمین) کے قائد (ابن سینا) کی کاوش فکر ان کے نزدیک مستحسن ہے اور اس مسئلہ پر اس نے مفصل گفتگو کی ہے اس لیے ہم اس کی عبارت کو نقل کرنا ضروری سمجھتے ہیں۔

شیخ[۳] (ابن سینا) اپنی کتاب الشفا (فصل ۱۱ مقالۂ ثانیہ ، فن اول) میں کہتا ہے :

"ہم کہتے ہیں : یہ ایک واضح بات ہے کہ ہو سکتا ہے دو متحرک ایک ساتھ اپنی حرکت کی ابتدا کریں اور ایک ساتھ ہی انتہا کریں مگر ان میں سے ایک بہت قلیل مسافت طے کرے اور دوسرا بہت زیادہ ۔ یہ تفاوت یا حرکت کے بطوء و سرعت کی وجہ سے ہوگا اور یا درمیانی وقفہائے سکون کی وجہ سے جیسا کہ ایک جماعت کا خیال ہے ، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دو متحرک ایک ساتھ آغاز حرکت کریں اور دو مساوی مسافتیں طے کریں لیکن ان میں سے ایک آخر مسافت تک اپنی حرکت کی انتہا کرے اور دوسرا ہنوز نہ کر سکے اور یہ تفاوت اسی اختلاف مذکورہ کی وجہ سے ہوگا اور ان حالتون میں سے ہر حالت میں ہر حرکت کے مبدء سے اس کے منتہیٰ تک اس معینہ حرکت سے بعینہ اتنی ہی مسافت طے کرنے کا امکان ہو گا یا سکوں سے ساتھ معینۃ الترکیب حرکت سے اتنی ہی مسافت طے کا امکان ہوگا اور اس مسافت کا زیادہ حصہ سریع حرکت کے ساتھ طے کرنے کا امکان ہوگا جو وقفہائے سکون کے ساتھ مختلط ہو یا اس مسافت کے کم تر حصے کو بطی حرکت کے ساتھ قطع کرنے کا امکان ہو گا جو وقفہائے سکوں کے ساتھ مختلط ہو ، یہ صورت ہمیشہ یکساں رہتی ہے ، اس سے مبدء و منتہیٰ کے درمیان حرکت و سرعت کے اعتبار سے ایک محدود امکان ہوگا اور اگر ہم اس سے نصف مسافت فرض کریں اور اسی انداز کی تیزی یا سستی حرکت فرض کریں تو اس مسافت کی ابتدا اور انتہا کے درمیان دوسرا امکان ہو گا اس میں نصف مسافت اس سرعت و بطوء کے ساتھ قطع کرنا ممکن ہوگا اور اس طرح اس مفروضہ نصف کے منتہی اور پہلے منتہی کے کے درمیان بھی ، چنانچہ جو امکان نصف سے ہوتا ہے اور نصف تک ہوتا ہے وہ دونوں مساوی ہوں گے اور ان دونوں میں سے ہر ایک امکان ، پہلے کے مفروضہ امکان کا نصف ہوگا ۔

۳- وفات ۴۲۸/۱۰۳۶ -

اور تم چاہو تو اس متحرک کو مکان میں در حقیقت سبب قرار دے لو یا کسی جزء متحرک کو جو متحرک کے مشابہ ہو (سبب قرار دے لو) اور اگر تم چاہو تو قطع کی جانے والی شے کا نام مسافت (کسی طرح بھی) رکھ لو تو بھی اس کی وجہ سے اس چیز کا حکم نہیں بدلے گا جس کے ہم درپے ہیں، تو ہم کہتے ہیں کہ یہ ثابت ہو گیا کہ یہ امکان منقسم ہے اور ہر وہ چیز جو منقسم ہو وہ مقدار ہوتی ہے یا ذو مقدار (مقدار والی) لہذا یہ امکان مقدار سے عاری و خالی نہیں ہو گا اب اس کی مقدار یا تو مقدار مسافت ہوئی یا کوئی دوسری مقدار، اگر مقدار مسافت ہوئی تو لازم آئے گا کہ جو چیزیں مسافت میں مساوی ہوں وہ اس امکان میں بھی مساوی ہوں حال آن کہ درحقیقت ایسا نہیں ہے، معلوم ہوا کہ وہ مقدار، مقدار مسافت کے علاوہ دوسری کوئی مقدار ہے تو (سوال یہ ہے کہ) وہ مقدار متحرک ہے یا نہیں؟ مقدار متحرک تو نہیں ہے، ورنہ متحرک اعظم کی مقدار کو بھی اعظم ہونا چاہیے اور ایسا نہیں ہوتا۔ تو معلوم ہوا کہ نہ مقدار متحرک ہے نہ مقدار مسافت اور یہ معلوم ہے کہ خود حرکت ذات مقدار نہیں ہے نہ نفس نہ مقدار۔ اس حرکت کی تیزی و سستی اور جب حرکات، حرکت میں اور سرعت و بطوء میں متفق ہوتی ہیں اور اس مقدار میں مختلف ہوتی ہیں اور کبھی حرکت سرعت میں مختلف ہوتی ہے اور اس مقدار میں متفق ہوتی ہے اسطرح متقدم و متاخر سے، ایسے وقوع حرکات کے امکان کے لیے جو مسافت محدود کا مقتضی ہے ایسی مقدار ثابت ہو گئی جو مقدار متحرک ہے نہ مقدار مسافت اور نہ نفس حرکت۔ یہ مقدار قائم بنفسہ نہیں ہو سکتی اور ہو بھی کیسے سکتی ہے جب کہ وہ مقدر (صاحب مقدار) کے ساتھ ختم ہو جاتی ہے اور ہر ختم ہو جانے والی شے یا تو کسی موضوع میں ہوگی یا ایسے موضوع والی ہوگی جس میں مقدار ہو لہذا یہ مقدار موضوع سے متعلق ہے۔

اور یہ نہیں ہو سکتا کہ اس کا موضوع اول متحرک کا مادہ ہو جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ اگر وہ بلاواسطہ مادہ ہو تو مادہ اس کی وجہ سے اعظم اور اصغر ہو جائے گا اس لیے وہ موضوع میں دوسری ہیئت کے واسطے سے ہوگا اور یہ نہیں ہو سکتا کہ وہ ہیئت قار کے واسطے سے ہو جیسے بیاض و سواد، ورنہ یہ ہوگا کہ مادہ میں اس ہیئت کی مقدار مادہ ہی میں دوسری مقدار حاصل کرے جو قار ہو۔

اب صرف یہی صورت باقی رہی کہ ہیئت غیر قارہ کی مقدار ہو اور یہ ہیئت وہ حرکت ہے جو ایک مکان سے دوسرے مکان تک اور ایک وضع سے دوسری وضع تک جن کے درمیان ایسی مسافت ہو جس میں حرکت وضعیہ جاری ہوتی ہے اور یہی مقدار وہ چیز ہے جسے ہم زماں سے موسوم کرتے ہیں۔"

شیخ الرئیس کے اس بیان میں بہت سے مقدمات ہیں جن سے قطع نظر کرنے کے باوجود یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر زماں مقدار حرکت ہو (جیسا کہ اس نے ثابت کرنا چاہا ہے) تو یا حرکت توسطیہ کی مقدار ہوگا یا حرکت قطعیہ کی۔ حرکت توسطیہ بسیط ہونے کی وجہ سے غیر ممتد ہے اس میں یہ صلاحیت نہیں ہے کہ زماں اس کی مقدار ہو، رہی حرکت قطعیہ تو تمہیں معلوم ہے کہ وہ حقیقت اعتباریہ ہے اور خارج میں موجود نہیں ہے، پھر یہ کسطرح ممکن ہے کہ زماں جو خارج میں موجود ہے اس چیز کی مقدار ہو جو خارج میں موجود نہیں ہے۔

اب ہم اس اعتراض کو رؤساء فن کی عبارت میں تفصیل سے بیان کرتے ہیں۔ رؤساء[۴] فن نے کہا ہے کہ بُعد، امتداد، اتصال اور حرکت کا قسمت وہمیہ کے قابل ہونا، حرکت کی طبیعت میں داخل نہیں ہے کیوں کہ حرکت کسی بالقوہ شے کے کمال اول کا نام ہے یا کسی چیز کے قوت سے فعل کی طرف آنے کا، اس لیے اس کی ماہیت میں تقدر اور اتصال داخل نہیں ہے بلکہ اتصال اس کو مسافت کی جہت سے ہوتا ہے تو اتصال در اصل مسافت میں پایا جاتا ہے اور اتصال مسافت، حرکت کا مقارن ہے، تو حرکت، بحسب اتصال مسافت اس کے لیے مقدار کے وجود کی مقتضی ہوتی ہے اور یہی زماں متصل ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ فلاسفہ کا قول ہے کہ یہاں دو اتصال یعنی اتصال مسافی اور اتصال حرکی نہیں ہیں بلکہ اتصال مسافی، اتصال حرکت ہونے کی وجہ سے وجود زماں کی علت ہے تو اتصال مسافی دراصل مسافت سے قائم ہے اور حرکت میں اتصال مسافت کے سوا کوئی اور اتصال نہیں ہے بلکہ اتصال مسافت، حرکت کی طرف منسوب ہے اور اس اتصال نے اتصال حرکی اور امتداد پیدا کیا ہے ورنہ حرکت بذاتہا اس طرح ممتد نہیں ہے کہ امتداد[۵] اس کی حقیقت میں داخل ہو چناں چہ جب حرکت اپنی ذات کے اعتبار سے اخذ کی جاتی ہے تو وہ ممتد اور متصل بذاتہا نہیں ہوتی بلکہ وہ ایسی حقیقت ہے جس کے معنی ابتدا اور انتہا میں متفقہ ہیں اور اس کی ذات میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور جب اس معنی کی حقیقت کا امتداد مسافی کے ساتھ لحاظ کیا جاتا ہے تو وہ نفس امتداد مسافی کے ساتھ ممتد[۶] اور اس پر منطبق ہوتی ہے گویا یہ معنی ایک ایسی حقیقت ہوتا ہے جو حرکت توسطیہ اور اتصال مسافی کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے اور یہی حرکت قطعیہ سے مراد ہے اور اس وقت اس کا ماہیات حقیقیہ سے ہونا وحدت طبعیہ کے نہ ہونے

۴۔ میر باقر داماد کی طرف اشارہ ہے۔ اس نے ''المقالۃ التلویحیہ'' میں یہ بات کہی ہے۔ مترجم۔

کی وجہ سے نہیں صحیح ہو سکتا کیوں کہ اس کا ایک جز حرکت کے ساتھ قائم ہے اور دوسرا مسافت یا اس کے قائم مقام کے ساتھ ، لہٰذا یہ حرکت ایک اعتباری ذات واحدہ ہوئی اگرچہ خارج میں اپنے دونوں اجزا کے ساتھ موجود ہو۔

ہم نے جو کچھ عرض کیا اس کی تصدیق ''الافق المبین'' میں میر باقر داماد[5] کے قول سے ہوتی ہے ، وہ کہتے ہیں :

''حرکت کے لیے کمیت ، مقدار مسافت کی جہت سے ہوتی ہے ، اسی (مقدار مسافت) کی زیادتی و کمی سے وہ (حرکت) کم اور زیادہ ہوتی ہے اور اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ حرکت کے لیے کمیت مسافت کی جہت سے عارض ہوتی ہے اور مسافت کے لیے دوسری کمیت ہوتی ہے بلکہ اس کے یہ معنی ہیں کہ کمیت حرکت ہی کمیت مسافت ہے اور زیادتی و کمی حرکت ، کمیت مسافت کی وجہ سے ہوتی ہے جیسا کہ کسی جسم میں سیاہی کے حل ہو جانے کی صورت میں ہوتا ہے۔ اور اس طرح حرکت کے لیے ایک کمیت ، زمان کی جہت سے ہوتی ہے اور چوں کہ مسافت کی طرح حرکت بھی متقدم و متاخر اجزا پر منقسم ہوتی ہے اس لیے اس کے لیے تعداد بھی ہوتی ہے ، البتہ مسافت کے اجزاء متقدمہ وجود میں اجزاء متاخرہ کے ساتھ ہوتے ہیں۔ مگر حرکت کے اجزاء متقدمہ و متاخرہ اُن زمان میں وجود کے لحاظ سے ساتھ نہیں ہو سکتے اور اسی طرح (حرکت کے لیے کمیت) زمان کی جہت سے اس وقت ہوتی ہے جب وہ اجزاء متقدمہ و متاخرہ کی طرف منقسم ہوتا ہے لیکن یہ مسافت کی جہت سے حاصل ہوتا ہے اس لیے کہ زمان حرکت سے تقسیم ہوتا ہے اور حرکت ، مسافت سے اس لیے کہ اتصال مسافت ، اس حرکت کے لیے اتصال ہوتا ہے جو زمان متصل بذاتہ کی علت ہوتی ہے اور اس کا انفصال ان دونوں حرکتوں کے لیے انفصال ہے جو ان دونوں منصر بذاتہا زمانوں کے لیے علت ہیں لہٰذا تقدم و تاخر اس جہت سے کہ وہ حرکت کے لیے ہیں ، حرکت کے ساتھ محسوب ہوں گے اس لیے کہ حرکت اپنے اجزاء کے ساتھ متقدم و متاخر شمار کی جاتی ہے چناں چہ حرکت کے لیے ، مسافت میں تقدم و تاخر کی حیثیت سے تعداد ہوتی ہے اور مقدار مسافت کے مقابلہ میں مقدار ہوتی ہے

اب تمہارے لیے آسان ہو گیا کہ حقیقت زمان کی طرف توجہ کرو کہ وہ جب تک اپنے اتصال پر رہے مقدار حرکت ہے اور جب متقدم و متاخر پر منقسم ہو جائے تو عدد حرکت ہے ، تقدم و تاخر زمانی کے ساتھ نہیں بلکہ انقسام مسافت کے تابع کی حیثیت سے ، لیکن جب تم اس کی مقدار اور تعداد کا مسافت کے لحاظ

۵- وفات ۱۰۴۱/۱۶۳۱ -

نہیں بلکہ قبلیت و بعدیت انفکا کیہ کے لحاظ سے اعتبار کرو گے تو تمہارا یہ اعتبار دور میں واقع ہونے کا باعث ہوگا۔

پھر فلاسفۂ اسلام میں سے بعض حضرات زمان کو قبلیت و بعدیت انفکا کیہ کی جہت سے وجود غیر قار کے طور پر ، مقدار حرکت کہتے ہیں ، اور بعض حضرات وجود قار فی العقل کے طور پر ، یعنی اس حیثیت سے کہ عقل اس کے اجزاء متقدمہ و متاخرہ کو جمع کر سکتی ہے اور حق کے قریب تر اور ذوق تحقیق کے لیے خوش گوار یہ ہے کہ حرکت کا وجود ذہنی جب کہ وہ حدوث ارتسام کے لحاظ سے ہو غیر قار ہے اور بقا کے لحاظ سے قار ہے گویا زمان وجود بقائی قار ذہنی کے لحاظ سے مقدار حرکت ہے۔

اس کے علاوہ زمان کے اور معنی ہیں اور وہی صحیح تر ہیں ، حرکت ممتدہ جب تک اپنے اتصال پر رہے ، وجود کی کسی نہ کسی قسم کے ساتھ خارج میں موجود ہے اور اگر افق زمان میں اس کے اجزاء مفروضہ کے لحاظ سے اس کا وجود قار نہ ہو تو اس وقت زمان اپنے مجموعہ کے وجود کے لحاظ سے مقدار حرکت ہے ، وجود کی یہ قسم اعیان میں وعاء (ظرف) دہر کے لحاظ سے ہے !''

تم سمجھتے ہو کہ میر باقر کی یہ عبارت اس بات پر نص ہے کہ کمیت حرکت ہی کمیت مسافت ہے اور کمی و زیادتی ، کمیت مسافت کی وجہ سے ہی حرکت کو عارض ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ موصوف چاہے بالعرض ہی ہو حرکت قطعیہ ہی ہے کوئی دوسری حرکت نہیں ، اس لیے کہ حرکت توسطیہ ان اوصاف سے عاری ہے تو حرکت قطعیہ ، حرکت توسطیہ اور حرکت کی طرف منسوب امتداد مسافی سے حاصل ہوتی ہے اور بدیہی بات ہے کہ اس کا ایک جز متحرک کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور دوسرا مسافت کے ساتھ ، اس لیے حرکت قطعیہ ، حقیقی واحد کی حقیقی ماہیت نہیں بن سکتی اور اس لیے خارج میں موجود نہیں ہو سکتی ، چاہے اس کے اجزا خارج میں موجود ہی کیوں نہ ہوں ، تو زمان اگر وجود بقائی قار ذہنی کے لحاظ سے مقدار حرکت ہے جب کہ میر باقر داماد نے کہا ہے تو زمان قطعاً خارج میں موجود نہیں ہو سکتا اور اگر اس کے وجود عینی کے لحاظ سے مقدار حرکت ہو جو میر کی نظر میں صحیح تر ہے تو یہ متحقق ہو چکا ہے کہ زمان کا وجود عینی کی مقدار ہونا اس وقت صحیح ہو سکتا ہے جب اس کا محل کوئی ایسا امر ہو جو خارج میں موجود ہو اور یہ محل چوں کہ ان حقائق اعتباریہ میں سے ہوتا ہے جو خارج میں حاصل نہیں ہوتیں اس لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ ایسے زمان کے وجود کا محل ہو جس کی وحدت شخصی و حقیقی ہو۔

خلاصہ یہ کہ زماں جب مقدار حرکت کا نام ہے تو یا حرکت توسطیہ کی مقدار ہوگا اور حرکت توسطیہ کوئی امر متصل و ممتد نہیں ہے جو زماں اس کی مقدار بنے یا حرکت قطعیہ کی مقدار ہوگا مگر یہ حرکت اگرچہ متصل و ممتد ہے مگر خارج میں موجود نہیں ہے ۔

فصل دوم

حرکت اور زماں میں تلازم کی تحقیق

اس موضوع (ماہیۃ الزمان) کے بہترین مسائل اور نفیس جواہر میں سے کہ جن سے عموماً کتابیں خالی ہیں حرکت اور زمان کے درمیان تلازم کی تحقیق ہے ۔ اب تک اس راہ میں جو بھی نکلا اس کے قدموں کو لغزش ہوئی اور گمراہ ہوا چناں چہ ہم اس پر گفتگو کرتے ہیں ۔

فلاسفہ کا کہنا ہے کہ حرکت اور زماں دونوں لازم و ملزوم ہیں اس لیے کہ (۱) حرکت بغیر زماں کے نہیں پائی جاتی کیوں کہ (الف) حرکت نام ہے ''الخروج من القوۃ الی الفعل تدریجاً'' (کسی شے کے قوت سے فعل کی طرف آنے) کا اور تدریج بغیر زماں کے نہیں پائی جاتی (ب) حرکت ، مرتبۂ سرعت وبطوء سے منفک نہیں ہوتی اور سرعت و بطوء کی حقیقتیں زماں کے بغیر قائم نہیں ہو سکتیں (۲) اور زمان نام ہے مقدار حرکت کا اس لیے دونوں (حرکت و زمان) ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتے ، اسی کا نام ''تلازم'' ہے ۔

(ہمارا اس پر اعتراض یہ ہے کہ)فلاسفہ کے یہاں مسلم ہے کہ لازم اور ملزوم کے درمیان علاقۂ عقلیہ ہونا چاہیے اس طرح کہ ایک دوسرے کی علت موجبہ ہو یا دونوں علت ثالثہ کے معلول ہوں اور ان دونوں کے درمیان وہ (علۃ ثالثہ) علاقہ اقتضائیہ پیدا کرتی ہو اور ظاہر ہے کہ ان دونوں حرکت و زمان میں سے کوئی بھی دوسروں کے لیے علت موجبہ اور دوسرا اس کا معلول نہیں ہے کیوں کہ (الف) زمان اس قابل نہیں ہے کہ حرکت کی علت بنے اس لیے کہ زمان مقدار حرکت کانام ہے اور مقدار عرض ہے اور حرکت اس کا محل ہے اور ان کے نزدیک یہ محال ہے کہ عرض اپنے محل کے لیے علت بنے ورنہ عرض ، عرض نہیں رہے گی (ب) اور حرکت بھی ، زمان کی علت موجبہ نہیں ہے اگرچہ اس کے لیے شرطیت کی سبیل ہو جیسا کہ تمہیں ابھی معلوم ہوگا (ج) (جب یہ دونوں ایک دوسرے کے لیے

علت و معلوم نہیں ہو سکتے) تو ضروری ہوا کہ یہ دونوں کسی تیسری چیز کے لیے کیفیت تلازم کے ساتھ علت نہیں تو فلاسفہ کا بیان ہے ''کہ ان دونوں کا حال کیفیت تلازم میں ہیولیٰ اور صورت کے حال کی طرح ہے تو جس طرح صورت من حیثیت ہی صورت ہیولیٰ مشخصہ کی علت کی جزء ہے اس طرح حرکت بماہی حرکت وجود میں علت یا شرط کی جزء ہے اور جس طرح ہیولیٰ شخصیہ صورت شخصیہ من حیثیت ہی شخصیہ کے لیے بوجہ ما علت ہے اس طرح زمان حرکت کے تشخیص و تعین کی شرط ہے'' اس طرح فلاسفہ نے ، حرکت و زمان کے تلازم پر جز دور کا شبہ وارد ہوتا تھا ، اس کو دفع کیا ہے ، چناں چہ صاحب ''افق المبین لکھتے'' ہیں :

بعید نہیں ہے کہ تمہیں گمان ہو کہ حرکت جب تک موجود مشخص نہ ہو زمان کی علت نہیں بن سکتی اس لیے کہ علت وجود میں معلول پر مقدم ہوتی ہے اور وجود بعینہ تشخص یا اس کے مساوی ہوتا ہے اور زمان، حرکت کے مشخصات میں سے ہے ، اور اگر وہ مشخصات میں سے نہ ہو تو حرکت کا وجود ، اُفق زمان میں مطلق پایا ہی نہ جائے اس لیے کہ حرکت ، سرعت و بطوء سے جدا ہو کر پائی ہی نہیں جاتی اور یہ دونوں وجود زمان سے منفک نہیں ہیں بلکہ اس زمان کے تعین سے منفک نہیں ہیں اس لیے سرعت معینہ ، بعینہ زمان کے لحاظ سے ہوتی ہے اور جب یہ صورت ہو تو لازم آئے گا کہ زمان حرکت پر مقدم ہو تو اگر زمان مقدار حرکت ہو اور حرکت زمان کے لیے علت ہو تو حرکت کا زمان پر تقدم لازم آئے گا ۔ اس طرح ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے پر مقدم ہوگا اور یہ محال ہے ۔''

پھر فاضل موصوف نے اس شبہ کے جواب کی طرف توجہ کی مگر شبہ کی باریکی و متانت کی طرف اس کا خیال نہیں گیا اور وہ یہ نہیں سمجھا کہ یہ بہت مشکل اعتراض ایراد ہے ، بہر حال اس نے جواب دیا :

تمہیں معلوم ہونا چاہیے کہ حرکت بما ہی حرکت وجود زمان کی شرط یا اس کی علت کا جزو ہے اور زمان حرکت کے تشخص و تعین کی شرط ہے ، جیسا کہ تمہیں ہیولیٰ و صورت میں بتایا گیا ہے کہ صورت ، من حیث ہی صورت ما علت مشخصہ کی جز ہے اور ہیولیٰ شخصیہ بوجہ ما صورت شخصیہ من حیث ہی صورت شخصیہ کے تشخص کی علت ہے پھر حرکت متعینہ شخصیہ (بماہی متعینہ شخصیہ) زمان کے لا نہایت تک دراز ہونے یا بالفعل متناہی اور تناہی کے خاص مرتبہ پر ہونے کی علت ہوتی ہے پھر زمان اس تعین کے لحاظ سے مقدار غیر متناہی والی یا خاص تناہی والی حرکت کی علت ہوتا ہے اور یہ ثابت کیا جانا ضروری ہے کہ کسی چیز کا معلول بما ہو معلول ، یہ ضروری نہیں ہے کہ اس شے کے تشخص کا

معلول ہو ، الا یہ کہ علت جاعل ذات و فاعل وجود ہو اس لیے کہ عقل تعین میں جاعل و فاعل سے مجعول معلول کے بالا تر ہونے سے منکر ہے اور یہ تمام علل و معلولات میں نہیں ہے اور نہ علیت و معلولیت میں ہے ، تو اب لازم نہیں آتا کہ زمان حرکت شخصیہ بماہی شخصیہ کا معلول ہو اگرچہ وجود میں تشخص سے جدا نہ ہو ، تو آیا اس حرکت کی طبیعت ، جو محل زمان ہے ، نہ ہر کسی پائی جانے والی حرکت کی طبیعت ، اور اس کا تشخص زمان کے ساتھ مطلقاً مشروط ہے یعنی کسی بھی حرکت کا تشخص نہ کہ اس حرکت کا تشخص جو کہ محل زمان ہے اس طرح دور لازم نہیں آئے گا ۔" (الافق المبین)

فاضل موصوف کے جواب شبہ کا خلاصہ یہ ہے کہ دور لازم نہیں آتا اس لیے کہ حرکت اور زمان کا حال ہیولیٰ اور صورت کے حال کی طرح ہے کیوں کہ حرکت بما ہی حرکت جز علت زمان یا وجود زمان کی شرط ہے ۔ چنانچہ حرکت موجدہ (پائی جانے والی حرکت) کو وجود زمان پر تقدم ذاتی حاصل ہے اور زمان مطلق اس سے متاخر بالذات ہے پھر زمان مطلق حرکت کے تشخص و تعین کی شرط ہے گویا حرکت ، زمان مطلق سے مشخص ہوئی اور حرکت مطلقہ زمان مطلق کی علت ہوئی اور زمان اپنے وجود میں حرکت مطلقہ کا محتاج ہوا اور حرکت شخصیہ ، زمان مطلق سے مشخص ہوئی تو حرکت شخصیہ اپنے وجود میں زمان مطلق کی ۔ خواہ وہ کوئی سا زمان ہو ۔ محتاج ہوئی پھر حرکت متعینہ متشخصہ اُس (زمان) کی علت ہوئی بحوثبا کیوں کہ زمان 'لانہایت' تک دراز ہے یا متناہی بالفعل ہے تناہی کے ایک خاص مرتبے تک ، پھر زمان اس تعین کے اعتبار سے حرکت کے غیرمتناہی یا مقدار کا مرتبہ خاص تناہی رکھنے والی ہونے کی علت ہے ۔ اس طرح دور لازم نہیں آتا ۔ بعینہ یہی حال ہیولیٰ اور صورت کا ہے اس لیے کہ صورت من حیثیت ہی صورت ما ہیولیٰ الشخصیہ کی علت کا جزء ہے اور ہیولیٰ الشخصیہ بوجہ ما صورت شخصیہ من حیثیت ہی صورت شخصیہ کی علت ہے اور یہ لازم نہیں ہے کہ معلول شے ، معلول الشخصیہ بھی ہو جس سے یہ لازم آتا ہے کہ زمان شخصیت حرکت کی علت بھی ہو اس لیے کہ یہ اس علت کی شان ہے جو جاعل ذات اور فاعل وجود ہو کیوں کہ عقل اس سے انکار کرتی ہے کہ جاعل فاعل ، تحصل میں مجعول مفعول سے کم مرتبہ ہو اور یہ قانون تمام علل و معلولات میں نہیں ہے ، تو یہاں یہ لازم نہیں آتا کہ زمان حرکت شخصیہ بما ہی شخصیہ کا معلول ہو اگرچہ وجود میں تشخص سے جدا نہ ہو اس لیے کہ اس حرکت کی طبیعت جو محل زمان ہے نہ کہ ہر اس حرکت کی طبیعت جو کہ پائی جائے اور

اس کا تشخص زمان مطلق کے ساتھ مشروط ہے، یعنی کسی بھی حرکت کا تشخص نہ کہ اس حرکت کا تشخص جو کہ محل زمان ہے، اب دور لازم نہیں آئے گا۔ (خلاصہ)

فاضل موصوف کے اس جواب شبہ پر متعدد اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔

پہلا اعتراض

باریک بین نگاہ سے یہ پوشیدہ نہیں ہے کہ یہ تسلیم کر لیا گیا ہے کہ زمان مطلق، حرکت مطلقہ و شخصیہ کے مشخصات میں سے ہے، تو حرکت کا تشخص زمان سے حاصل ہوتا ہے اور زمان اس کا مشخص ہوتا ہے اور حرکت عرض ہونے کی وجہ سے زمان کے محل میں 'حال'[6] ہوتی ہے اور اس لیے زمان سے متاخر ہوتی ہے کیوں کہ یہ بدیہی ہے کہ عرض اپنے موضوع و محل سے متاخر ہوتی ہے اور فلاسفہ کے مسلمات میں سے ہے کہ عرض کا موضوع اس کے مشخصات میں سے ہوتا ہے اس لیے عرض اس کے مشخصات میں سے ہوگی تو اگر زمان حرکت کے لیے مشخص ہو تو دور سے کوئی مفر نہیں ہے۔

دوسرا اعتراض

حرکت چاہے موجد زمان ہو یا اس کی جزء علت ہو یا اس کی شرط ہو، مشخص لازمی ہوگی کیوں کہ ظاہر ہے کہ جو چیز جانب فاعل میں ہوگی وہ ممکن نہیں ہے کہ مبہم ہو اور اس کا فرق فاعل اور باقی علل کے درمیان خصوصاً جب کہ جانب فاعل میں ماخوذ ہو ایسا فرق ہے جس کا کوئی فارق نہیں ہے تو بذاتہ حرکت مشخص ہوگی اور اگر خصوصیت بما ہو خصوصیت کی علیت (علت ہونے) میں کوئی دخل نہ ہو تو ناگریز ہے کہ حرکت متشخص قبل زمان ہو اور جب یہ مسلم ہے کہ زمان حرکت کے مقومات شخصیہ میں سے ہے تو ناگزیر ہوا کہ حرکت زمان سے متشخص ہو اور یہ صریح دور ہے۔

تیسرا اعتراض

فاضل نے دفع دور کے سلسلے میں جو کچھ فرمایا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ زمان کا وجود حرکت مطلقہ پر موقوف ہے اور حرکت کا تشخص زمان پر موقوف ہے تو زمان تو اپنے وجود میں حرکت کا محتاج ہے اور حرکت اپنے (وجود میں نہیں) تشخص میں زمان کی محتاج ہے اس لیے دور لازم نہیں آتا۔ تو اس

۶- حلول کیسے ہوئے۔

بیان کے دونوں مقدمے محل نظر ہیں، پہلا مقدمہ (کہ زمان اپنے وجود میں حرکت کا محتاج ہے) یوں محل نظر ہے کہ اگر زمان حرکت کا محتاج ہوگا تو یا حرکت مطلقہ کا ہوگا یا حرکت خاصہ کا، اگر حرکت مطلقہ کا محتاج ہوگا تو (سوال یہ ہے کہ) کیا حرکت مبہمہ بماہی مبہمہ کا محتاج ہوگا؟ تو یہ صریح البطلان (کھلم کھلا باطل) ہے یا وہ تاج ہوگا ایسی حرکت کا جو ایک خاص تعین کے ساتھ متعین نہیں ہے اگر بتعین ما (عام تعین کے ساتھ) متعین ہو، تو حرکت زمان سے قبل متعین ہوئی اس لیے اپنے تعین کے حصول میں زمان کا محتاج نہیں ہوگا اور دوسری (حرکت خاصہ کی) صورت میں حرکت مطلقہ قبل زمان متعین ہوئی۔

دوسرا مقدمہ یوں محل نظر ہے کہ اگر حرکت اپنے تشخص میں زمان کی محتاج ہے تو (سوال یہ ہے کہ) آیا زمان کی محتاج ہے تو صراحۃً محال ہے اور اگر زمان مطلق یعنی بغیر کسی خاص تعین کے زمان کی محتاج ہے تو یہ لازم آئے گا کہ زمان کے بدل جانے سے حرکت کی خصوصیت نہ بدلے اور اگر کسی خاص متناہی کے ساتھ مخصوص زمان کی محتاج ہے تو زمان کا تعین حرکت کے تعین کی علت ہونہ چاہیے حال آں کہ فلاسفہ کا قول ہے کہ حرکت کا تعین، زمان کے متعین و متناہی بتناہی خاص ہونے کی علت ہے۔ چنانچہ دور سے کوئی مفر نہیں ہے۔

چوتھا اعتراض

فلاسفہ کا قول ہے کہ حرکت متعینہ متشخصہ اپنے ثبات کی طرف سے زمان کے لانہایت تک دراز ہونے یا تناہی کے ایک خاص رتبہ پر بالفعل متناہی ہونے کی علت ہے۔ اس قول کا حاصل صرف یہ ہے کہ حرکت جب متشخص و معین ہوگئی تو غیر متناہی یا ایک خاص درجہ تک متناہی زمان کی علت ہو گئی اس لیے کہ حرکت کی شخصیت کا مثلاً اقتضا یہ ہے کہ وہ ساعت کا ایک (کسی) حصے میں ہو اور اس میں یہ قباحت ہے کہ حرکت اور اس کی خصوصیات کا تعین زمان کی جانب سے ہؤا جیسا کہ انھوں نے مانا ہے کہ حرکت کا تشخص زمان سے ہوتا ہے۔ تو (سوال یہ ہے کہ) یا زمان مطلق سے ہوگا یا زمان معین سے؟ اگر زمان مطلق سے تشخص حرکت حاصل ہو جیسا کہ انھوں نے کہا ہے کہ حرکت شخصیہ زمان مطلق سے متشخص ہوتی ہے تو اس میں یہ قباحت ہے کہ وہ حرکت جو زمان مطلق سے متشخص ہو وہ زمان مطلق کی ہی طلب گار ہوتی ہے نہ کہ ایک خاص درجہ تک متناہی زمان کی (زمان خاص کی) اس لیے کہ اس قسم کی حرکت کو تمام زمانوں کے ساتھ مساوی نسبت ہوتی ہے علاوہ ازیں اگر ہم تسلیم بھی کر لیں کہ حرکت متشخصہ کا وجود زمان مطلق سے

وابستہ ہے تو اگرچہ یہ حرکت زماں مطلق سے متشخص ہوئی بایں معنی کہ زماں کے خاص ہونے کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے مگر یہ بات تو بد یہی ہے کہ یہ حرکت زماں کے کس خاص فرد متناہی بدرجۂ خاص یا غیر متناہی - ہی سے متشخص ہوئی تو لا محالہ یہ زمان (یہ فرد زماں) حرکت شخصیہ پر مقدم ہوگا۔ تو (جب یہ صورت ہے) تو حرکت کے بذاتہا و بشخصہا نہایت متعینہ یا لانہایت تک درازی کے متقضی ہونے کے کوئی معنی نہیں ہوئے -

اور اگر زماں معین سے تشخص حرکت حاصل ہو تو دور کے لازم آنے میں کوئی خفا اور پوشیدگی ہی نہیں ہے -

پانچواں اعتراض

جب یہ کہا گیا ہے کہ اگر زماں تشخص حرکت کی شرط یا حرکت شخصیہ کی علت ہو جو کہ اس کی محل ہے تو لازم ہے کہ زماں جوہر ہو اس لیے کہ ''حال'' کا محل ، کا لیے علت ہونا حال جوہری میں ہوتا ہے نہ کہ عرض میں ، اس کا جواب یہ ہے کہ محقق طوسی[۷] نے ''شرح اشارات'' میں صراحت کی ہے کہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ طبیعۃ عرض اپنے محل کے تشخص کی علت ہو اس لیے کہ وضع ، کم ، کیف اور این مشخصات جسم میں سے ہیں ، ہاں طبیعت حال کا طبیعت محل کا لیے علت ہونا عرضیت کے منافی ہے اس لیے کہ یہ حال جوہری ہی میں ہوتا ہے ، جیسے کہ صورت ، ہیولیٰ کی بنسبت ہوتی ہے اور زماں حرکت کے تشخص کی علت ہوتا ہے نہ کہ مطلقاً حرکت کی اس لیے اس کا جوہر ہونا لازم نہیں آتا۔

میں (سید علامہ) کہتا ہوں ، تمہیں پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ اعراض اگر اپنے محال و موضوعات کے لیے متشخص ہوں تو ان کی طبیعتیں اُن کے وجود کے لیے علت ہوں گی تو صورتیں ہوں گی ، اس لیے حال عرض اور حال جوہری کے درمیان کوئی فرق نہیں رہا۔

یہ مسئلہ کی بہت مشکل شکل ہے اور ہم اس پر مفصل لکھ چکے ہے ، اس پر ایک نگاہ ڈال لو۔

یا دیکھیے حرکت و زماں میں دور کے شبہ کی دشواری کو محقق طوسی نے بھی تسلیم کیا ہے اور اس دشواری کا ذکر اپنے اس رسالہ میں کیا ہے جو انھوں نے اپنے ایک معاصر کے نام لکھ کر بھیجا تھا اور جس میں چند اشکالات علمیہ وارد

۷- نصیرالدین طوسی ف ۶۷۲/۱۲۷۴ -

کیے تھے - محقق طوسی کہتے ہیں :

یہ طے ہے کہ سرعت و بطوء کی ایک حد معین پر ہونے کے علاوہ حرکت کا وجود ممتنع ہے ، توضروری ہوا کہ حرکات شخصیہ من حیث ہی شخصیہ کے وجود میں سرعت اور بطوء کو دخل ہو اور سرعت و بطوء کی ماہیت زمان کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی تو اس طرح حرکات، شخصیہ کی علیت میں زمان کو دخل ہوا اب یہ کس طرح ممکن ہو سکتا ہے کہ حرکت معینہ وجود زمان کی علت ہو - یہ ممکن نہیں ہے کہ یہ کہا جائے کہ حرکت من حیث ہی حرکت تو زمان کی علت ہے اور حرکت من حیث ''ہی حرکت ما'' (حرکت مطلقہ) زمان سے متشخص ہوتی ہے ، اس کی مثال ایسی ہی ہے جیسے کہ صورت من حیث ہی تو صورت ہیولیٰ پر سابق ہے مگر من حیث ہی ''صورت ما'' ہیولیٰ سے متشخص ہوتی ہے ، یہ کہنا اس لیے ممکن (اور صحیح) نہیں ہے کہ حرکت من حیث ہی حرکت زمان کی علت نہیں ہے ورنہ تمام حرکات کو زمان کی علیت میں دخل ہوتا بلکہ حرکت بحیثیت حرکت معینہ کے زمان کی علت ہے - اس اشکال کے حل کی کیا شکل ہے ؟

صدر شیرازی[۸] کہتے ہیں کہ اس اشکال کا کوئی جواب کسی کی طرف سے ہم نے نہیں پایا اور پھر اپنے مذاق کے مطابق خود ایک جواب دینے کی زحمت کی ہے مگر جو بھی اس جواب کو سنے گا تعجب کرے گا ، ہم نے ''الحجۃ البازغہ'' میں اس جواب کا اچھی طرح رد کیا ہے - اس کتاب میں اس مبحث کی تفصیل درج کی ہے -

بہرحال یہ ثابت ہو گیا کہ زمان و حرکت کے درمیان تلازم پر دور کے شبہ کا کوئی توڑ نہیں ہے -

فصل سوم

(فلاسفہ کے اس قول کی تحقیق کہ زمان مقدار حرکت فلک اعظم ہے)

ہم نے فصل اول میں کتاب الشفاء سے شیخ کا جو اقتباس دیا ہے اس سے تمہیں معلوم ہو گیا کہ (فلاسفہ کے نزدیک) زمان مقدار حرکت ہے اور اس کی وضاحت انھوں نے اس طرح کی ہے کہ ایسا امکان جو حرکات کو پھیلاتا ہے ، زمان وہی ہے - امکان سے ان کی مراد وہ امر ہے جس میں حرکات واقع ہوتی ہیں یعنی ایک ایسا امر ممتد (وسیع - دراز) جو قطع مسافت کے لیے وسعت رکھتا ہے

۸- صدرالدین شیرازی ف ۱۰۵۰ھ -

(پھیلتا ہے) ، اور ایسا امر ظاہر ہے انقسام پذیر ہوگا اور وہ چیز جو انقسام پذیر (قابل انقسام و تقسیم) ہو وہ یا مقدار ہوگی یا ذو مقدار ، فی الجملہ یہاں بداہۃ مقدار ہے ، اب یہ مقدار ، ممکن نہیں ہے کہ یہ مقدار ، محرک کے لیے یا مسافت کے لیے یا متحرک میں قرار پذیر ہیئت کے لیے مقدار ہو تو ضروری ہوا کہ وہ مقدار ، متحرک میں قرار ناپذیر ہیئت (ہیتہ غیر قارہ فی المتوک) کی مقدار ہو اور یہ (ہیتہ غیر قارہ) صرف حرکت ہی ہو سکتی ہے ، یہ ہے خلاصہ ان کے بیان کا !

فلاسفہ کے اس بیان پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر اس بیان سے تمہارا مقصد یہ ہے کہ زماں ، ہر حرکت کی مقدار اور اس کے ساتھ قائم ہے جیسا کہ تم نے نفی کرتے ہوئے کہا ہے کہ ''زماں مقدار ہے مگر محرک کے لیے یا مسافت کے لیے یا متحرک میں قرار پذیر ہیئت کے لیے مقدار نہیں ہے'' اور اثباتی انداز میں کہا ہے ''زماں ، متحرک میں قرار نا پذیر ہیئت کے لیے مقدار ہے اور یہ ہیئت صرف حرکت ہی ہو سکتی ہے ۔''

تو تمہارے اس بیان سے یہ لازم آتا ہے کہ زماں واحد شخصی متصل نہ ہو ، بلکہ واحد حقیقی بھی نہ ہو ، اس لیے کہ اس وقت ہر حرکت کا زماں وہ ہو گا جو اس کے ساتھ قائم ہو ــ اور حرکات یا تو مختلف بالجنس ہوتی ہیں اور حرکت ہر مقولے میں اس مقولہ کی عین ہوتی ہے ــ جیسا کہ بعض فلاسفہ کا خیال ہے اور یا حرکت مقولہ نہیں ہوتی بلکہ حرکات کے لیے اس کی عام مقوم ہوتی ہے ، اپنی ماتحت اجناس پر تشکیک کے ساتھ مقول ہوتی ہے اور اصناف ایسے مقولے کے تحت داخل نہیں ہیں جس میں حرکت واقع ہوتی ہے اور یا حرکت نفس مقولہ ان ینفعل ، پہلے دونوں مذہبوں کی بنا پر زماں وحدت حقیقتہ کے ساتھ واحد نہیں ہوگا اور تیسرے مذہب کی بنا پر زماں واحد بالشخص نہیں ہوگا ۔ اس لیے کہ زماں عرض ہے جو حرکت میں ''حال'' ہے (حرکت اس کی محل ہے) اس لیے محل کے بدل جانے سے بدل جایا کرے گا ، اور اس طرح اس (زماں) کا محل (حرکت) متحرک کے ساتھ قائم ہے اور متحرکات مختلف ہیں ، تو حرکت واحد بالشخص کیسے ہو سکتی ہے (جس کی وجہ سے) زماں واحد بالشخص اور متصل بنفسہ ہو ، اور یہ (بھی) لازم آئے گا کہ دو زماں (زمانے) ساتھ ساتھ ہوں جس طرح دو حرکتیں ساتھ ساتھ ہوتی ہیں ۔

مختصر یہ ہے کہ اس بیان کے مفاسد کے لیے دائرہ نطق تنگ ہے اس لیے ان مفاسد کے دفع کرنے کے لیے باقر داماد کی فلسفیانہ رگ پھڑکی ، وہ اُٹھے اور

اپنی کتابوں ''الافق المبین'' اور ''الصراط المستقیم'' میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ : ''زماں مقدار حرکت فلکی ہے نہ کہ ہر حرکت کی مقدار اور نہ وہ (زماں) ہر حرکت کے ساتھ قائم ہے'' ۔

چنانچہ وہ ''الافق المبین'' میں کہتے ہیں :

یہاں ایک شک کیا جا سکتا ہے ہم اس کا ازالہ اور تحقیق حقیقت کرتے ہیں ، ممکن ہے تم یہ گمان کرو کہ ہر حرکت لازماً ذی مقدار ہوتی ہے اور زماں عموماً مقدار حرکات ہوتا ہے تو اس طرح ہر حرکت ، زماں کی تابع ہوتی ہے اور زماں اس کے ساتھ قائم ہوتا ہے تو تخصیص باطل ہو گئی ورنہ پھر یہ صورت (فرض کرنا) ہوگی کہ بعض حرکات بے مقدار باقی رہیں تو ضروری یہ ہے کہ دونوں کا خیال کیا جائے تو حرکت کے زماں سے مقدار حاصل کرنے اور زمان کے حرکت کے ساتھ قیام میں فرق ختم ہو گیا تو جو چیز کسی چیز کی مقدار بنی اس کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ اس کے ساتھ عارض ہو اور اس کے ساتھ قائم ہو بلکہ اکثر مبائن شے کی مقدار کا اندازہ انطباق اور موازات (مقابلے) سے کیا جاتا ہے اور یہ جو ثابت کیا گیا ہے کہ زمان حرکت سے متعلق ہے اور اس کی ہیئت ہے ہر حرکت کے ساتھ متعلق نہیں ہے اور حرکت کے متعلق جو یہ ثابت کیا ہے کہ ہر حرکت زماں سے مقدار حاصل کرتی ہے نہ یہ کہ ہر حرکت زماں کی محل ہے تو اس وقت تمہارے ان دو اقوال میں سے کہ (۱) زماں ہر حرکت کی مقدار ہے اور یہ کہ (۲) حقیقت و انیت زماں ہر حرکت سے متعلق ہے'' - پہلا قول صحیح ہے نہ کہ دوسرا اور تمہارے ان دو اقوال میں سے کہ (۱) ذات حرکت سے زماں اس طور پر متعلق ہے کہ اس کو عارض ہوتا ہے اور (۲) اور یہ کہ ذات زماں حرکت سے علیٰ سبیل العروض متعلق ہے ۔ دوسرا قول صحیح ہے نہ کہ پہلا ، کیوں کہ زماں ذات حرکت کو عارض ہوتا ہے کوئی اور شے نہیں ، نہ یہ ہیئت زماں کی متبع ہے تو یہ بات واقعہ نہیں ہے کہ ذات شے جب طبیعت شے سے متعلق ہو تو ضروری ہے کہ طبیعت شے اس سے خالی نہ ہو اس لیے کہ وہ حرکات جن کی وجود میں ابتدا اور انتہا ہوتی ہے (خواہ وہ کسی طور پر کیوں نہ ہو) اُن سے زماں متعلق نہیں ہوتا اور حرکت فلک اقصیٰ سے متعلق زماں سے مقدار حاصل کرتی ہے اور اس طرح تمام حرکات اس حرکت کے غیر (اس سے مختلف) ہیں ، بہرحال دوسری حرکات کی مقدار زماں بناتا ہے نہ اس طرح کہ زماں ، حرکات کی مقدار ہے جو اس میں حلول کیے ہوئے ہے بلکہ اس طرح کہ وہ مقدار اس کے ساتھ ہے جیسے وہ مقدار جو ذراع[۹] میں ذراع کی لکڑی کے بقدر ہوتی ہے اور تمام چیزوں کی مقدار کا اندازہ اس سے کیا جاتا ہے ، اس لیے جائز و ممکن ہے کہ زماں واحد ،

۹۔ ایک پیمانہ ۔

ایک سے زیادہ حرکات کی مقدار ہو۔" (الافق المبین ۔ میر باقر داماد)

میر باقر داماد کے اس قول سے یہ بات واضح ہو گئی کہ زماں مقدار ہے جو فلک اقصیٰ کی حرکت کے ساتھ قائم ہے اور (دنیا کی) تمام حرکتیں فلک اقصیٰ کی حرکت کے ساتھ اس قائم ہونے والی مقدار سے ناپی جاتی ہیں اور زماں اس مقدار قائم بہ حرکت فلک اقصیٰ کا نام ہے نہ کہ حُرکات مختلفہ کے ساتھ قائم ہونے والی ہر مقدار کا چناں چہ حرکات مختلفہ کا زماں ان کے ساتھ قائم نہیں ہے بلکہ تمام حرکات، فلک اعلیٰ کی حرکت کے ساتھ قائم ہونے والی مقدار سے ناپی جاتی ہیں۔

اور ان کی وہ مشہور دلیل جس کا ہم نے ذکر کیا ہے اس (مذکورہ بالا) بات پر دلالت نہیں کرتی اس لیے کہ اس دلیل سے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہاں ایک امکاں اور پھیلاؤ ہے جس میں حرکات پھیلتی ہیں اور یہ امکان نہ حرکت ہے نہ سرعت و بطوء ہے نہ مسافت ہے نہ متحرک ہے نہ ان دونوں کی مقدار ہے اور نہ ہیئت قارۂ جسم کی مقدار ہے۔ اس لیے لامحالہ ہیئت غیر قارۂ جسم متحرک کی مقدار ہے اور نہ یہ دلیل اس پر دلالت کرتی ہے کہ زماں، فلک اعظم کی حرکت کی مقدار ہے تو جب تک اس دلیل کے ساتھ دوسرے مقدمات نہ بڑھائے جائیں یہ فلاسفہ کے مفید مقصود نہیں ہو سکتی اس لیے علامہ تفتا زانی[۱۰] نے "تہذیب الکلام" میں فرمایا ہے:

"رہی حقیقت زماں تو کہا گیا ہے کہ وہ مقدار حرکت فلک اعظم ہے اس لیے کہ چوں کہ اس میں کمی و بیشی کا تفاوت ہوتا رہتا ہے وہ کم متصل ہے ادر چوں کہ وہ قرار ناپذیر ہے اس لیے ہیئت غیر قارہ یعنی حرکت کی مقدار ہے اور چوں کہ اس کی فنا ممتنع ہے اس لیے وہ حرکت مستدیرہ کی مقدار ہے (مستقیمہ کی نہیں) اس لیے کہ حرکت مستقیمہ منقطع ہو جاتی ہے اور چوں کہ اس سے تمام حرکات ناپی جاتی ہیں اس لیے وہ مقدار ہے نہ کہ اس کی سرعت کی وجہ سے۔"

تو جب تک اس دلیل کے ساتھ اس قسم کے مقدمات نہ بڑھائے جائیں گے دلیل تام و کامل نہیں ہوتی۔

اور اگر تمہارا مطلب (مراد) یہ ہے کہ "زمان محدد جہات[۱۱] کی حرکت کی مقدار ہے اور ایسی حرکت، حرکات میں سب سے زیادہ ظاہر اور وسیع ہوتی ہے"

۱۰- علامہ سعدالدین تفتا زانی ف ۷۹۲/۱۳۸۹ -
۱۱- فلک الافلاک مراد ہے۔

جیسا کہ فاضل باقر کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے تو اس پر :

پہلا اعتراض

یہ وارد ہوتا ہے کہ فلاسفہ کے نزدیک حرکت محدد ، وضعیہ ہوتی ہے اور ہم مبحث حرکت[۱۲] میں ثابت کر چکے ہیں کہ حرکت اینیہ اور حرکت وضعیہ میں فرد تدریجی کی حرکت قطعیہ سے مغائرت بدیہی ہوتی ہے اس لیے کہ اُن دونوں حرکتوں کا فرد تدریجی ایسی ہیئت غیر قارہ ہوتا ہے جوفیّت کے ساتھ جسم کی مکان کی طرف نسبت سے حاصل ہوتا ہے—اور اس ہئیت کا عدم قرار صرف اس چیز کے عدم قرار کی وجہ سے متصور ہو سکتا ہے جو اس (ہئیت) میں حاصل ہوتی ہے اور احاطہ کی نسبت اس وقت تک غیر قار نہیں ہو سکتی جب تک کہ دونوں منتسبین (باہم دگر منسوب) میں سے کسی ایک میں عدم قرار نہ ہو اور یہ دونوں منتسب صرف جسم اور سطح جو کہ مکان ہے ہو سکتے ہیں اور جسم امر قار ہے اور اسی طرح سطح بھی قار ہے اور سطح اس وقت بالعرض غیر قار ہوتی ہے جب کہ اس کی طرف ہئیت غیر قارہ کے ساتھ عدم قرار منسوب کیا جائے تو ضروری ہوا کہ جسم متحرک میں ایسی ہئیت غیر قارہ ہو جس کا عدم قرار سطح کی طرف منسوب ہو اور اس ہئیت کی طرف منسوب ہو جو اس کے احاطہ سے بالعرض حاصل ہوئی ہے اور حرکت قطعیہ کا یہی مطلب ہے ، اسی پر حرکت وضعیہ کو قیاس کیجیے لہذا فرد تدریجی حرکت وضعیہ میں بدایۃً متحقق ہوتا ہے اور وہ ہئیت غیر قارہ ہے اور دلیل سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ زمان ، متحرک کی ہئیت غیر قارہ کی مقدار ہے چاہے یہ حرکت ہو یا مسافت کا فرد تدریجی ، اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ زمان خاص طور پر حرکت کی مقدار ہو چاہے حرکت فلک اعظم ہو یا کسی اور متحرک کی حرکت !

دوسرا اعتراض

اگر زمان مقدار حرکت ہو ، خواہ وہ کسی بھی متحرک کے ساتھ قائم ہونے والی حرکت کی مقدار ہو یا فلک اعظم کی حرکت کی مقدار ہو بہر حال ناممکن ہے کہ وہ حرکت توسطیہ کی مقدار ہو اس لیے کہ حرکت توسطیہ بسیط ہوتی ہے ، لہذا اگر زمان مقدار ہوگا تو حرکت قطعیہ کی مقدار ہوگا اور اسی فاضل (میر باقر داماد) نے ثابت کیا ہے کہ حرکت قطعیہ مرکب ہوتی ہے

۱۲- ملاحظہ ہو الحجۃ البازغہ ص ۲۶۶ و نبراس الحرکتہ -

حرکت توسطیہ اور اتصال مسافی سے نہ اس حیثیت سے کہ وہ اتصال مسافی ہے بلکہ اتصال حرکی ہونے کی حیثیت سے ، اس طرح وہ ایک حقیقت اعتباریہ ہوئی اور اس وحدت بھی اعتباری ہوئی جو خارج میں موجود نہیں ہے ، تو اس (ایسی اعتباری اور غیر موجود فی الخارج حرکت) کی مقدار وہ شے کیسے ہو سکے گی ، جو واحد بالشخص ہو اور خارج میں موجود ہو ، ہم (حرکت کے بیان میں) اس کی تفصیل کر چکے ہیں[۱۳] ۔

تیسرا اعتراض

جیسا کہ مفصلاً بیان ہو چکا ہے فلاسفہ کے نزدیک زمان مقدار حرکت فلک اقصیٰ کا نام ہے اور اس قول کی انہیں ضرورت یوں پیش آئی کہ ان کے نزدیک نفس الامر (حقیقت) میں حرکت فلک اعظم (اقصیٰ - اعلیٰ) وسیع تر ، سریع تر ، قدیم تر حرکت ہے ، کوئی حرکت اس سے سابق و قدیم نہیں ہے اس لیے وہی اس لائق ہے کہ اس سے سال ، مہینے اور مدتیں ناپی اور شمار و حساب کی جائیں اور فلاسفہ کا کہنا ہے کہ حرکت فلک الافلاک (اعلیٰ - اقصیٰ - اعظم) خالص حرکت وضعیہ ہوتی ہے ، اس (فلک) کی یا اس کے اجزا کی کوئی حرکت این میں نہیں ہوتی بلکہ وضع میں ہوتی ہے اور وضع ان (فلاسفہ) کے نزدیک عبارت ہے کسی شے کی اس ہیئت سے جو اس شے کے بعض اجزا کو بعض سے نسبت دینے سے اور اس شے کو امور خارجیہ سے نسبت دینے سے حاصل ہوتی ہے - لہذا وضع میں حرکت، کے لیے جو بدن میں نقل (انتقال) کا نام ہے ، ضروری ہوا کہ متحرک کی سطح اور اس کے حاوی یا محوی کی سطح کے اجزا میں نسبت کا اس طرح اختلاف ہو کہ سطح کا کچھ حصہ قطع کیا جائے پھر اس میں سے کچھ دوسرا حصہ ، تاکہ اختلاف ہیئت کا تصور کیا جا سکے اور ہیئت جب (سراسر ایک امر) انتزاعی ہے تو ان ہئیات انتزاعیہ میں لازمی ہے کہ متحرک اولاً اپنے منشاء میں حرکت کرے اور اس کا منشاء صرف متحرک حاوی کی سطح اور فلک محوی کی سطح کے اجزا کا اختلاف نسبت ہے اور چوں کہ یہ منشاء (ایک امر) انتزاعی ہے اس لیے اس کے لیے ایک (اور) منشاء کی ضرورت لاحق ہوئی کیوں کہ اجزاء حاوی کا اجزاء محوی سے اختلاف نسبت اجزا حاوی کی اجزا محوی پر حرکت کے بغیر متصور نہیں ہو سکتا ، چنانچہ یہاں پہلے اجزاء حاوی کی سطح محوی پر حرکت لازمی ہوئی تاکہ اجزاء سطح حاوی کا سطح محوی سے اختلاف نسبت رونما ہو

۱۳- الحجۃ البازغہ اور نبراس الحرکۃ میں ۔

پھر اس اختلاف کے بعد اجزاء سطح محوی کے لحاظ سے اختلاف رونما ہو اور اس میں شک نہیں ہے کہ پہلی حرکت یعنی اجزاء سطح حاوی کی سطح محوی پر حرکت ایک ایسی حرکت ہے جس پر حرکت کا مفہوم صادق آتا ہے اس لیے کہ وہ قوت سے فعل کی طرف تدریجاً خروج ہے (اور یہی حرکت کی تعریف ہے) اس سے ثابت ہوا کہ حرکت کے لیے اجزاء مقدار بداھتہ ہیں اور یہ حرکت ، حرکت اینی نہیں ہو سکتی کیوں کہ یہ بدیہی ہے کہ فلک اقصیٰ کے لیے مکان نہیں ، جو اس کے لیے این متصور ہو - ہاں یہ صورت نکالی جا سکتی ہے کہ این کی یہ تعریف کر کے اس کو عام کر دیا جائے کہ مکان یا حیّز میں متحرک کی حرکت کرنے کے سبب سے ہیئت حاصلہ کو این کہتے ہیں - لیکن یہ ان کی اصطلاح نہیں ہے اس لیے یہ حرکت ان کے نزدیک حرکت اینیہ نہیں ہو سکتی اور نہ حرکت وضعیہ ہو سکتی ہے ، کیوں کہ وضع اس ہیئۃ کو کہتے ہیں ، جو دو نسبتوں کے اختلاف سے حاصل ہو اور وہ (وضع) اس حرکت کا مرتبہ ثالثہ (تیسرے مرتبہ) میں معلول ہے اور نہ یہ حرکت کیفی ہو سکتی ہے نہ کمی ، الحاصل یہ حرکت مقولات اربعہ (این ، وضع ، کیف ، کم) سے خارج ہے ، لامحالہ اس کے لیے زمان کی ضرورت ہے ، یہی حال ، اجزاء سطح حاوی اور اجزاء سطح محوی کے درمیان اختلاف نسبت کا ہے ، اس میں شک نہیں ہے کہ متحرک حاوی نے جب سطح محوی پر حرکت (شروع) کی تو یہ اختلاف قوۃ سے فعل میں آ گیا اس لیے یہ حرکت بھی ان کے نزدیک کسی شمار میں نہیں ہے چہ جائے کہ کسی مقولے کے تحت داخل ہو اور اس کے لیے مقدار اور زمان کی ضرورت ہو -

اور اس طرح ہیئۃ وضعیہ کا اختلاف بھی حرکت ہے یہاں تک کہ فلاسفہ نے بھی اسے حرکت کہا ہے اور اس کی مقدار ہوتی ہے یہاں تک کہ فلاسفہ نے اس (مقدار) کو زمان کہا ہے تو دو پہلی حرکتوں کے لیے یا تو مقدار نہیں ہوگی اور یہ ان کے نزدیک باطل ہے اور یا مقدار ہوگی اور وہ لامحالہ مقدار حرکت وضعیہ ہوگی ، تو انہیں کیا ہوگیا ہے کہ انھوں نے آخری (تیسری) حرکت کی مقدار کو زمان سے تعبیر کیا ہے اور حرکات سابقہ (پہلی اور دوسری حرکتوں) کو زمان نہیں کہتے حالاں کہ وہ دونوں (سابقہ) حرکتیں اس آخری اور بعد کی حرکت (حرکت وضعیہ) سے پہلے اور مقدم و سابق ہیں -

یہ ہے (حقیقت حال) - تم اس پر اچھی طرح غور کرو تا کہ تم پر یہ واضح اور آشکار ہو جائے کہ ان کے مزعومات حق سے بعید تر ہیں -

چوتھا اعتراض

اس دلیل کی اساس ان کے اس اصول پر ہے کہ زمان متصل ہے اور کمی و بیشی کی صلاحیت رکھتا ہے اور کلام کیا جاتا ہے اس (زمان) کے متصل ہونے پر ، اور الجزد الذی لایتجزیٰ کے ابطال پر اور اس کے مقدار حرکت ہونے پر مگر اس کا مقدار حرکت ہونا اس پر موقوف ہے کہ یہ ثابت ہو جائے کہ وہ (حرکت) ہیئۃ غیر قارہ ہے کچھ اور نہیں حالاں کہ تمہیں معلوم ہوگیا ہے کہ فردتدریجی بھی ہیئۃ غیر قارہ ہے اس لیے وہ (زمان) اس (فردتدریجی) کی بھی مقدار ہوا ۔

الحاصل زمان کا کم متصل غیرقار مقدار حرکت ہونا محض ظن و تخمین ہے ، یقین کی طرف یہ راہ نہیں جاتی ۔ تفصیل الحجۃ البازغہ (فی حکمۃ اللہ البالغہ) میں ہے ۔

فصل چہارم

حقیقت زمان کی تحقیق بیان الٰہی سے

فلاسفہ نے زماں پر اس طرح استدلال کیا ہے ”کہ حادث بعد (بعد میں پیدا ہونے والا) جب تک کہ اس کے لیے وجود سے قبل عدم نہ ہو اس کی قبلیت بعدیت کے ساتھ نہیں پائی جا سکتی ، یہ قبلیت اس قبلیت اور تقدم کی طرح نہیں ہے جو ایک کو دو سے ہوتی ہے اور نہ یہ قبلیت نفس عدم کی وجہ سے ہے اس لیے کہ عدم جس طرح پہلے ہو سکتا ہے اس طرح بعد میں بھی ہو سکتا ہے تو اگر وہ (عدم) بالذات قبل ہو تو یہ صورت جائز نہ ہو اور نہ یہ قبلیت ذات فاعل ہی ہے ، اس لیے ذات فاعل جس طرح قبل ہو سکتی ہے اس طرح بعد بھی ہو سکتی ہے اس لیے کسی چیز کی کسی چیز سے قبلیت غیر قارالذات اور بذاتہ متصل ہے کیوں کہ یہ ممکن ہے ، کہ ایک ایسا متحرک فرض کیا جائے جو ایک مسافت قطع کرے کہ اس حادث کا حدوث انقطاع حرکت کے ساتھ ساتھ ہو لہٰذا ابتداء حرکت اس حادث سے قبل ہو ، اس لیے اس حرکت اور حدوث حادث کے درمیان نئی نئی قبلیات و بعدیات ہوں ، جو اجزاء مسافت و حرکت کے مطابق ہوں چناں چہ قبلیات و بعدیات ، مسافت و حرکت کا سا اتصال رکھتی ہیں ، اس سے یہ ثابت ہوا کہ ہر حادث سے قبل ایک ایسا موجود ہوتا ہے جو قارالذات اور مقدار کی طرح متصل ہوتا ہے ، وہی زمان ہے “

حاصل یہ کہ ایسی قبلیت و بعدیت کا وجود جو جمع نہ ہو سکیں ، زمان پر دلالت کرتا ہے ، اس لیے کہ زمان ہی وہ شے ہے جس کو ایسی قبلیت و بعدیت جو جمع نہ ہو سکیں لاحق ہوتی ہیں ، کیوں کہ قبلیت و بعدیت زمان کو بذاتہ لاحق ہوتی ہیں کسی اور شے کی وجہ سے نہیں ، اور دوسری اشیاء کو لاحق ہوتی ہیں تو زمان ہی کی وجہ سے ۔

اگر تمھیں اس مقام کی تفصیل مطلوب ہے تو میر باقر داماد کا قول سنو جو ''الافق المبین'' میں ہے :

''یونانی اسلامی فلاسفہ'' (''الفلاسفۃ الیونانیۃ الاسلامیۃ'') کے نظریہ کی وضاحت یہ ہے کہ ''حادث بعد کے قبل جب تک کوئی شے نہ ہو اس کے قبل و بعد کے لیے ممکن نہیں ہے کہ وہ دونوں تقرر (تعین) میں ایک ساتھ ہوں اور یہ عدم امکان (امتناع) دو کے عدد پر ایک کی قبلیت کی طرح نہیں ہے نہ دوسری ایسی اشیاء کی طرح ہے جن میں یہ ممکن ہے کیوں کہ ان میں قبلیت کے بعد بعدیت کا تجدد باطل ہے ، اور نہ یہ عدم امکان ، نفس عدم ہے کیوں کہ عدم بعد ہوتا ہے اور نہ ذات فاعل ہے ، کیوں کہ وہ پہلے ، ساتھ اور بعد ہوتا ہے ، معلوم ہوا کہ یہاں کوئی دوسری شے ہے جو مسلسل ادلتی بدلتی رہتی ہے ، خلاصہ یہ ہے کہ وہ عدم جس کو قبلیت عارض ہوتی ہے ، اس اعتبار سے کہ وہ طبیعت عدم کا ایک فرد ہے ، یہ مستبعد نہیں ہے ، کہ اس سے یہ قبلیت زائل ہو جائے اور بعدیت عارض ہو جائے اور پھر یہ قبلیت اور بعدیت دونوں کسی دوسری چیز کی طرف منقلب ہو جائیں اور یہ بھی مستبعد نہیں ہے کہ وہ عدم اس طرح سے واقع ہو کہ اس کو ابتداء امر میں صرف بعدیت عارض ہونے کا امکان ہو ، قبلیت عارض ہونے کا نہیں ، جس طرح یہ ممکن ہے کہ ابتدا میں اسے صرف قبلیت عارض ہو ، بعدیت نہیں ، اس لئے کہ طبیعت عدم بحیثیت طبیعت اپنے افراد کا تحقق میں تعاقب نہیں چاہتی اور نہ یہ چاہتی ہے کہ اس کے افراد میں سے کوئی فرد قبلیت و بعدیت کے ساتھ مختص ہو جائے اور نہ یہ چاہتی ہے کہ اس عدم کا اختصاص اس معین حادث کی طرف نسبت کی وجہ سے قبلیت سے ہو اس لیے کہ اس حادث کا عدم اس حیثیت سے کہ وہ اس حادث کا عدم ہے بالفعل ہوتا ہے اور بحیثیت عدم کے اس کا انکار نہیں کرتا کہ اس کو بعدیت عارض ہو ابتداء میں یا قبلیت کا معروض ہونے کے بعد ، اس طرح ذات فاعل اس سے انکاری نہیں ہے کہ قبل یا ساتھ یا بعد ہو ، بلکہ یہ سب کے سب نفس الامر میں متحقق ہوتے ہیں ، اس عدم کا اختصاص کسی بھی جہت سے اس شے سے مقارن ہوتا ہے جو طبیعۃ متجددہ متصرمہ کی ایک فرد ہے ، تو اب جو چیز بعض افراد کا بعض کے اعتبار سے قبلیت کے ساتھ اور بعض کا بعدیت کے ساتھ اختصاص چاہتی ہے وہ ہے ان افراد کا طبیعۃ متجددہ متصرمہ ہونا نہ کہ کچھ اور تو اب قبلیت کا معروض قبل بذاتہ اور بعدیت کا معروض بعد بذاتہ ہوا تو جس طرح

موجودیت اس چیز کی طرف منتہی ہوتی ہے کہ وجود عین ذات موجود ہو اس طرح وہ موجود بذاتہ ہوتا ہے ، اب ثابت ہو گیا اس چیز کے لیے جس کو وہ لازم ہو کہ طبعاً متجدد و متصرم[۱۳] ہو ، اور واجب ہوتا ہے کہ یہ بات علی الاتصال (مسلسل) ہو اس لیے کہ ہو سکتا ہے کہ ایسا کوئی متحرک فرض کیا جائے جو ایسی مسافت طے کرے کہ اس حادث کا حدوث ، انقطاع حرکت کے ساتھ ہو ، اس طرح حرکت کی ابتدا حادث سے قبل ہوگی اور ابتدا حرکت اور حدوث حادث کے درمیان ایسے قبلیات و بعدیات ہوں گے جو متجدد و متصرم ہوں گے اور اجزاء مسافت و حرکت کے مطابق ہوں تو یہ قبلیات و بعدیات ، مسافت و حرکت کے اتصال کی طرح متصل ہوں گے اس طرح یہ محقق ہو گیا کہ وہ شے متجدد و متصرم موجود غیر قار اور اتصال مقادیر کی طرح متصل فی ذاتہ ہے'' (میر باقر داماد)

میر باقر داماد ہی ''الصراط المستقیم'' میں لکھتے ہیں :

یہ معروض باالذات جو کہ زمان سے موسوم کیا جاتا ہے ، ایک حقیقت متجددہ متصرمہ متصل بذاتہا ہے جس کے ذریعہ ایسے قبلیات و بعدیات فرض کئے جاتے ہیں جو متجددہ ، متصرمہ اور اجزاء حرکت و مسافت سے مطابقت رکھنے والے ہوں اور غیر منقسم اجزاء سے مرکب ہونے کے امتناع میں متصل ہوں لہذا وہ ایسی حرکت کی متدار ہے جو کہ خود تقضی اور تجدد ہے اور انقضاء و تجدد کے اتصال کے سوا اس کی کوئی ماہیت نہیں ہے ، جیسے کہ کم متصل مقدار جسم ہوتا ہے اور امتداد جسم کے علاوہ اس کی کوئی حقیقت و ماہیت نہیں ہوتی ، تو یہ اتصال ایسا امتداد ہے جو صرف وہم میں تقسیم ہو سکتا ہے اور بالفعل اس کے اجزاء نہیں ہوتے اور نہ تقسیم سے قبل اس میں قبلیت و بعدیت ہوتی ہے پھر عقل وہم کی مدد سے اکثر اس کو ایسے اجزاء میں تقسیم کرتی ہے جو اس کو قوت سے فعل جیسے قبلیات و بعدیات کی طرف لاتے ہیں ، میری مراد اس سے یہ ہے کہ قبلیت و بعدیت کی یہ قسم حقیقت زمان پر زائد نہیں ہے بلکہ مابہ‌القبلیت والبعدیت (جس چیز کے ساتھ قبلیت اور بعدیت ہوتی ہے) وہ نفس اجزاء زمان ہے چاہے قبل و بعد ہی ہو یا اور کوئی شے ، لہذا اجزاء زمان کا ہر جز ، دو اعتباروں سے نفس قبل و قبلیت ہے ، یہی حال مابہ‌المعیتہ کا اس چیز میں ہے جس میں معیت زمانیہ جاری ہوتی ہے اس لیے کہ وہ بھی بعینہ اجزا زمان میں سے ایک جز ہے تو اب تقدم اور تاخیر عارض نہیں رہے جو اجزاء کو عارض ہوتے ہوں اور ان کو متقدم اور متاخر کر دیتے ہوں بلکہ عدم استقرار کا تصور جو کہ حقیقت زمان ہے ، زمان کے مفروضہ اجزاء کے تقدم و تاخر کے تصور کو مستلزم ہے بلکہ وہ دونوں (تقدم و تاخر) اس (زمان) کے دو جز ہیں یا اس کی دو فرضی حدیں ہیں اور

۱۳- منفصل و منقطع -

اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ یہ دونوں (تقدم و تاخر) زمان کو بالذات عارض ہوتے ہیں ، اور وہ چیز جس کی حقیقت عدم استقرار کے علاوہ اور کچھ ہو جو اس سے مقارن ہو جیسے حرکت ، تو اس پر متقدم .ومتاخر کا حمل کرنا اس تصور کے ساتھ صحیح ہو سکتا ہے کہ وہ دونوں (تقدم و تاخر) اس کو عارض ہیں ، اس طرح معروض بذاتہ ، معروض لغیرہ کا فرق واضح ہو گیا''

تمہیں معلوم ہے کہ اس بیان پر کئی اعتراضات وارد ہوتے ہیں ۔

پہلا اعتراض

بیان الٰہی کے ساتھ زمان کے اثبات کا دارومدار اس پر ہے کہ حوادث کے وجود و عدم کے ساتھ قبلیت و بعدیت کا عروج بالذات نہیں ہوتا اس لیے ایک ایسے معروض کی ضرورت ہوئی کہ جس کے ساتھ یہ دونوں بالذات متصف ہو سکیں، تو اگر اس سے ان کا مطلب یہ ہے کہ ''ضروری ہے کہ قبیلت و بعدیت انفکا کیہ کے ساتھ حوادث کا اتصاف کسی چیز کے واسطے سے ہونا چاہیے اور وہ واسطہ واسطہ فی‌العروض ہو گا اور وہ حقیقت میں ان دونوں (قبلیت و بعدیت) کے ساتھ متصف ہو گا اور حوادث کی طرف قبلیت و بعدیت کی نسبت ، بالعرض اور مجازاً ہوتی ہے جیسا کہ واسطۂ عروض ہوتا ہے'' تو ہم کہتے ہیں کہ تم نے یہ کس دلیل سے معلوم کیا کہ حوادث بھی اس طرح قبلیت وبعدیت کے ساتھ متصف بالذات نہیں ہو سکتے ، تو اگر تم کہو گے کہ متقدم کبھی اپنے عدم کی وجہ سے باطل ہو جاتا ہے اور وجود متاخر کے ساتھ اور اس کے بعد ہوتا ہے اور اس طرح عدم متقدم کبھی وجود متاخر کے بعد ہوتا ہے ، اس سے معلوم ہوا کہ ان کے ذوات ان دونوں کو بالذات معروض نہیں ہیں ، تو ہم کہیں گے کہ تمہارے بیان سے لازم آتا ھے کہ یہ اشیا چوں کہ کبھی متقدم کبھی متاخر اور کبھی 'مع' (ساتھ) ہوتی ہیں اس لیے ایک ایسی علت کی ضرورت ہوئی جس کی وجہ سے یہ اشیا ان اوصاف[۱۵] میں سے کسی ایک کے ساتھ متصف ہو سکیں ، تو یہ جائز ہوا کہ یہاں ایسی ہی ایک علت ہو اور یہ اشیا اس علت کی وجہ سے ان اوصاف کے ساتھ متصف ہوں ، بغیر اس کے کہ وہ علت واسطہ فی‌العروض بنے (عارض ہونے کے لیے واسطہ) (اور تمہارے بیان سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہاں کوئی چیز واسطہ فی‌العروض ہو سکتی ہے) اس لیے کہ اس قسم کے عوارض فکیہ کے لیے جو چیز ضروری ہے وہ یہ ہے کہ یہاں لاحق ہونے کے لیے کوئی علت ہونا چاہیے نہ یہ کہ ایسی

۱۵- قبلیت ، بعدیت اور معیت ۔

کوئی علت ہو جو ان عوارض سے متصف ہو ، تو تمھارے بیان سے زیادہ سے زیادہ یہ لازم آتا ہے کہ حوادث کے قبلیت ، بعدیت اور معیت کے ساتھ متصف ہونے کے لیے ایک علت ضروری ہے جو ان اوصاف (قبلیت ، بعدیت اور معیت) میں سے کسی ایک ساتھ حوادث کے اتصاف کی موجب ہو تو جائز ہوا کہ حوادث اس (علت) کے ساتھ واسطہ فی العروض کی نفی کے طور پر بالذات متصف ہوں اور ایسی علت کی احتیاج نہیں ہوتی جس کے ساتھ وہ بالذات متصف ہو ، کہ جس سے وجود زمان لازم آئے ۔

اور اگر تم نے اس سے یہ مراد لی ہے کہ ان دونوں کے عروض حوادث کے لیے واسطہ فی الثبوت کی ضرورت ہے تو ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ ایسا ہی ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ واسطہ فی الثبوت اُن کے ساتھ موصوف بالذات ہو کہ جس سے زمان کی طرف انتہاء لازم آئے اس لیے واسطہ فی الثبوت میں یہ واجب نہیں ہے کہ واسطہ اس وصف کے ساتھ متصف ہو۔

اس سے معلوم ہوا کہ اس بیان میں کھلا ہوا مغالطہ ہے کیوں کہ یہاں یہ لازمی ہوا کہ تقدم و تاخر کے ساتھ انتہا کے اتصاف کے لیے ایک واسطہ فی الثبوت کی ضرورت ہے اگرچہ وہ واسطہ سغیر محض ہو اور یہ ایسا امر ہے جس سے انکار ممکن نہیں ہے اور وہ زمان نہیں ہے جیسا کہ فلاسفہ نے زمان کی تعریف کی ہے مگر تمھارے بیان سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہاں ایک واسطہ فی العروض بھی ہو ، تقدم و تاخر کے ساتھ اتصاف کے لیے ۔ تاکہ وہ چیز وجود میں آئے جو ان کے نزدیک اس کا اتصال ہے ۔ اور جب انھوں نے دیکھا کہ یہ بات ان کے لیے کافی نہیں ہے تو کہنے لگے کہ اشیاء کے تقدم و تاخر کے ساتھ متصف ہونے کے لیے واسطہ ، واسطہ فی العروض ہوتا ہے اور اس کے اجزا کے تقدم و تاخر کے ساتھ اتصاف کے لیے کسی واسطے کی حاجت نہیں ہوتی نہ واسطہ فی العروض نہ فی الثبوت اور جب ان سے اس پر دلیل طلب کی گئی تو دلیل پیش کرنے چلے مگر راستہ سے بھٹک گئے اور کہنے لگے کہ اشیاء تقدم و تاخر کے ساتھ نفس الامر میں موصوف ہوتی ہیں اس لیے ایک معروض بالذات کی ضرورت ہوئی اور یہ معروض امر واحد و بسیط نہیں ہو سکتا ورنہ لازم آئے گا شے واحد قبل بھی ہو اور بعد بھی ، (اس کے برعکس) اس معروض کو امر ممتد و متصل ہونا چاہیے جس کے اجزاء وہمیہ بعض قبل اور بعض بعد ہوں اور یہ امور دفعیات نہیں ہیں اس لیے کہ حرکت کو عارض ہونے والے تقدمات اور تاخرات ، برسبیل تصرم و تجدد (انقطاع و تجدد) غیر متناہی ہیں لہٰذا لازمی ہوا کہ ان قبلیات و بعدیات کا معروض بالذات امر متصل ، متصرم ، متجدد ہو اور امر متصرم یقیناً ''کم'' ہے تو اس کی کمیت

یا بالذات ہوگی یا بالعرض ۔ دوسری صورت میں ایک ''کم بالذات'' کی طرف منتہی ہونا لازمی ہوا ، پھر وہ کم ، لازماً غیرقار بالذات ہوگا ورنہ وہ تقدم و تاخر کے ساتھ معروض بالذات نہیں ہو سکے گا ۔ اب ہم کہتے ہیں اس کے ساتھ قبلیت و بعدیت کا عروض یا علت کے ساتھ ہوگا یا بغیر علت کے اور اجزاء کی ہویات ان کے جاعل سے صادر ہونے کے بعد ، تقدم و تاخر کے ساتھ اتصاف کے لیے کافی نہیں ؟ پہلی شکل میں (علت کے ساتھ عروض کی شکل میں) وہ علت جو تقدم کے ساتھ اتصاف کی مقتضی ہے ، یہ جائز نہیں ہوگا کہ وہ علت بعینہا تاخر کے ساتھ اتصاف کی بھی مقتضی ہو اور یہ دونوں وجود میں بھی مجتمع نہیں ہو سکیں گی ورنہ متقدم اور متاخر کا اجتماع لازم آئے گا بلکہ (حقیقت میں) ان دونوں کی علت دوسرے کی علت کی مغائر ہوگی اور یہ دونوں علتیں جمع نہیں ہو سکیں گی پھر اس کم کے اجزا چوں کہ احاد کی طرف انتہا پذیر نہیں ہیں اس لیے لازم ہوا کہ تقدمات و تاخرات کی علتیں بھی اپنے معلولات کی طرح غیر متناہی ہوں اور اس طرز پر غیر متناہی کا وجود صرف ایک ایسے متصل واحد کے ضمن میں ممکن ہے جس کے اجزاء و ہمیۃ یہ علتیں ہوں یوں ایک دوسرے متصل کا وجود لازم آتا ہے جو غیرقار بالذات ہو اور جس کا ہر جز تقدم اور تاخر کے ساتھ بالذات متصف ہو ، پھر ہم کہتے ہیں کہ اگر تقدم و تاخر کے ساتھ اس (متصل) کے اجزاء کا اتصاف کسی علت کی وجہ سے ہوگا تو اس پر بھی اسی طرح گفتگو ہوگی اور وہ مسلسل نہیں ہوگا لہٰذا ایسے غیرقار الذات متصل کی طرف منتہی ہوگا جس کے اجزاء تقدم و تاخر کے ساتھ بغیر علت کے متصف ہوں ، الحاصل ایک ایسے کم متصل غیرقار الذات کا وجود لازم آتا ہے جس کے اجزا تقدم و تاخر کے ساتھ ان کے ہویات کے پیش نظر اور بغیر واسطہ فی العروض اور اور واسطہ فی الثبوت کے متصف ہوں اور یہی زمان کا مطلب ہے ۔

یہ ہے نتیجہ و خلاصہ فلاسفہ (مشائیہ) کے اس تکلف کا جو انھوں نے اپنے مذہب مخترعہ کے اثبات کے سلسلے میں فرمایا تھا ۔ لیکن نگاہ باریک بین سے پوشیدہ نہیں ہے کہ جو چیز ایسے اوصاف کے لیے جو اپنے موصوف سے کبھی منفک ہوں اور کبھی لاحق ، ضروری ہے ۔ وہ ہے ایسے موصوف کا وجود جو ان اوصاف سے بالذات موصوف ہو خواہ اس موصوف کا ان اوصاف کے ساتھ اتصاف ایسے امر کے ساتھ ہو جو اس وصف سے متصف ہو ، خواہ نہ ہو ، تو جو چیز قطع تسلسل کے لیے ضروری ہے وہ ہے ایک ایسی علت کی طرف انتہا جو اس طرح اس موصوف کے ساتھ متصف ہو اور یا علت کے لیے ضروری ہے کہ اس وصف کے ساتھ بذات خود متصف ہو ۔

اس کے بعد ہم کہتے ہیں کہ حوادث ، تقدم و تاخر کے ساتھ بالذات متصف ہوتے ہیں مگر نفی واسطہ فی‌العروض کے معنی میں نہ کہ نفی واسطہ فی‌الثبوت کے معنی میں تو یہ حوادث ، تقدم تاخر اور معیت کے ساتھ بذاتہا متصف ہوتے ہیں کسی ایسے امر کے واسطے سے نہیں جو ان تینوں کے ساتھ بالذات متصف ہو ، نفی واسطہ فی‌العروض اور نفی واسطہ فی‌الثبوت کے معنی میں جو یہ لازم آئے کہ وہ امر زمان ہی ہے کچھ اور نہیں ، تو حوادث ، تقدم ، تاخر اور معیت کے ساتھ بالذات متصف ہوتے ہیں کسی اور امر کی وجہ سے (اور واسطے سے) جو بالذات نفی واسطہ فی‌العروض کے معنی میں متصف ہو ، متصف نہیں ہوتے ، بلکہ حوادث ہی تقدم و تاخر و معیت کے ساتھ بالذات متصف ہوتے ہیں ، مجازاً نہیں حقیقتاً اور حواث ان اوصاف کے ساتھ بالعرض بھی متصف ہوتے ہیں مگر اس معنی میں کہ ان اوصاف کا ثبوت ان حوادث کے ساتھ بلا علت نہیں ہوتا بلکہ علت کے ساتھ ہوتا ہے اور وہ علت ان اوصاف کے ساتھ قطعاً متصف نہیں ہوتی اور نہ اس کے ایسے اجزاء ہوتے ہیں جو تقدم و تاخر کے ساتھ متصف ہوں اور نہ وہ ”کم“ ہے چہ جائے کہ غیرقار بھی ہو بلکہ وہ ایک واحد اور بسیط صفت ہے جو کثیر التعلقات ہے اور وہ صفت ارادۂ مبدع ہے چناں چہ وہ کبھی بعض اشیاء کے بعض پر تقدم سے متعلق ہوتی ہے اور کبھی متقدم کو متاخر یا 'مع' بنا دیتی ہے ۔

اس طرح ان فلاسفہ کی دلیل اور ان کا اثبات زمان تمام و کامل نہیں ہوتا اور یہ احتمال باقی رہتا ہے ۔

اس مقام پر گفتگو بہت طویل کی جا سکتی ہے ہم نے یہ بحث الحجۃالبازغہ ہیں بتفصیل درج کی ہے ، یہاں اس کے دہرانے کا موقع نہیں ہے ۔

دوسرا اعتراض

تم نے جو بیان کیا ہے کہ اس کے بعض اجزاء تقدم کے اور بعض تاخر کے بالذات متقاضی ہوتے ہیں حالاں کہ سب کے سب اجزاء باہم درحقیقت مشابہ ہیں اور کوئی ایسا امرا زائد ان کے درمیان نہیں ہے جو ان اجزاء کے اعتبارات کا سبب بنے تو یہ ترجیح بلامرجح ہے ۔

اس اعتراض کی تفصیل یہ ہے :

وجود زمان پر تم نے جو دلیل دی ہے۔وہ اگر اس کے تمام مقدمات کو تسلیم کرنے کے بعد تام و کامل ہو جائے تو وہ اس بات پر دلالت کرے گی کہ زمان موجود ہے اور اس کا ہر جز کسی ایک پر تقدم کا مقتضی ہے اور کسی ایک سے تاخر کا اور جو کسی حادث متقدم کو متاخر سے جو انفکاک

حاصل ہوا ہے وہ بحسب الواقع ہے نہ کہ محض اعتبار و اختراع سے - اور یہ کیسے ہو سکتا ہے جب کہ اثبات وجود زماں کی سبیل ، نفس قبلیت و نفس بعدیت ہیں جو نفس وجود حوادث میں واقع ہیں اگرچہ قبلیت و بعدیت ، اعتباری و اختراعی معنی کے سوا کچھ نہ ہو چنانچہ ان کے ساتھ حکم لگانا محض اصطلاح ہے ، اس طرح اثبات زماں کی راہ مسدود ہو جاتی ہے -

خلاصہ یہ کہ فلاسفہ کے نزدیک عدم قرار اور قبلیت و بعدیت کی اس قسم کے ساتھ موصوف بالذات ، حقیقت میں موجود ہے جس کا ایک جز دوسرے جز پر تقدم کا مقتضی ہوتا ہے ، لہذا اجزا اقتضا اور طلب میں بداہۃً مختلف ہوئے ، اب ہم کہتے ہیں ، کہ اجزا کا یہ طلب و اقتضا میں اختلاف یا نفس ماہیت اجزا کی وجہ سے ہے ؟ یا نفس ہویت اجزاء کی وجہ سے ؟ پہلی صورت تو متصور ہی نہیں ہو سکتی کیوں کہ ان سب اجزاء کی ماہیت مشترک ہے رہی دوسری صورت (نفس ہویت) تو ہویت[16] دو چیزوں پر مشتمل ہوتی ہے : (۱) ماہیت و حقیقت (۲) امر مشخص ، ماہیۃ تو مشترک ہوتی ہے وہ باعث اختلاف نہیں ہو سکتی رہا امر مشخص (خواہ ماہیت زماں کی طرف منضم ہو یا مبائن) تو اُس پر یہ اعتراض ہوگا کہ اگر ہر جزء زماں کا امر مشخص موجود خارجی ہوگا (تو ان اجزاء کا غیر متناہی ہونا لازم آتا ہے کیوں کہ) مشخصات کی تعداد وہی ہو گی جو اجزاء زماں کی تعداد ہے اور اجزاء زماں چوں کہ غیر متناہی ہیں لامحالہ مشخصات بھی غیر متناہی ہوں گے تو اس سے ایک تو خلاف مفروض امر لازم آتا ہے کیوں کہ اس وقت (اس طرح) تقدم و تاخر کا مقتضی حقیقت زماں کے سوا کچھ اور ہوا اور تم (فلاسفہ) نے زماں کا وجود ہی اس بناء پر ثابت و تسلیم کیا تھا کہ وہی (زماں) تقدم و تاخر کا بذاتہ مقتضی ہے (اور جب زماں مقتضی نہ رہا تو اس کے وجود کو تسلیم کرنے سے کیا حاصل؟) بلکہ جیسا کہ تم نے بیان زماں بطریق الٰہی کی تقریر میں کہا تھا کہ متقدم و متاخر بالذات ہی کو زماں کہتے ہیں تو اگر یہ مشخصات متصل ہیں تو ان کی مثال بعینہٖ اتصال زماں کی مثال ہوئی اور مشخصات کی اس حقیقت واحدہ متصلہ کے بہت سے اجزاء ہوئے جن میں سے ایک جز تقدم کا مقتضی ہے اور دوسرا تاخر کا ، تو یہ وہ چیز ہوئی جس کو زمانہ کہہ سکتے ہیں نہ یہ کہ وہ چیز جس کو تم نے زمانہ فرض کیا ہے اور یہ بات خلاف مفروض ہے پھر اس میں تسلسل بھی لازم آتا ہے اور اگر ان مشخصات میں اتصال نہیں ہے تو ان مشخصات میں سے ہر ایک موجود

۱۶- الحجۃ ص ۳۴۰ -

بالفعل اور دوسرے سے منحاز و ممتاز ہوا تو یہ خارج میں موجود اور ایک دوسرے سے ممتاز مشخصات غیر متناہی بالفعل اور محصور بین الحاصرین ہوں گے اور اگر یہ مشخصات (موجود فی الخارج نہیں بلکہ) امر ذہنی انتزاعی کے قبل سے ہیں تو اس میں شک نہیں کہ امر ذہنی ، ایک موجود خارجی کے تشخص کا سبب نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کا منشاء انتزاع واقع میں نہ ہو تو اب کلام اس کے منشاء انتزاع میں ہوگا ، محض ماہیت زمانہ تو منشاء انتزاع نہیں ہو سکتی اس لیے کہ وہ تو جمیع اجزاء میں مشترک ہے لامحالہ کوئی امر خارجی حقیقت زمانی کے ساتھ ہوگا تو اس کے متعلق سوال ہوگا کہ وہ منضم (زائد) ہے یا مبائن ؟ اور اس طرح گفتگو آگے بڑھے گی -

مختصر یہ کہ باوجود اس کے کہ اجزاء زمان متشابہ الحقیقت ہیں مگر اس کے کوئی معنی نہیں کہ ان میں سے بعض تقدم سے متصف بالذات ہوں اور بعض تاخر سے ، حال آں کہ ذات متقدم دوسرے جز کی بھی عین ذات ہے اگر اختلاف کا مقتضی ہویت اجزاء ہو تو تشخص خواہ منضم (زائد) ہو یا مبائن اس میں گفتگو ہوئی ، اگر ہر جز کا تشخص موجود خارجی ہو تو مشخصات کی تعداد اجزاء کی تعداد کے مساوی ہوئی اور لامحالہ وہ غیر متناہی ہوں گے (کیوں کہ اجزاء بھی غیر متناہی ہیں) اور اگر وہ مشخص متصل ہے تو تمام مشخصات ایک حقیقت متصلہ بن گئے جو درحقیقت زمان ہوا نہ کہ وہ چیز جس کو تم نے زمان فرض کر لیا ہے اور اس سے متصلات میں تسلسل لازم آتا ہے ، چاہے وہ موجود و ممتاز و منحاز و غیر متناہی ہوں مگر یہ غیر متناہی حاصرین کے درمیان محصور ہوں گے اور اگر مشخص ہر جز موجود ذہنی ہو تو ایک امر ذہنی ، ایک موجود خارجی کے تشخص کے لیے اس وقت تک کافی نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کا کوئی منشاء انتزاع واقع میں نہ ہو ، اب گفتگو اس منشاء انتزاع کے باب میں اس طرح دراز ہوگی جس طرح مشخصات خارجیہ کے باب میں جاری ہوئی تھی (کہ وہ متصل ہے یا متصل نہیں ہے ، متصل نہ ہونے کی شکل میں موجود خارجی ہے یا موجود ذہنی ؟ اور یہ سب شقیں باطل ٹھہریں گی) -

اور اگر یہ عذر کیا جائے کہ زمان خارج میں متصل واحد ہے اس کے اجزاء میں کوئی امتیاز نہیں ہے اس لئے خارج میں کسی ممیز (امتیاز کرنے والے) کی کوئی حاجت نہیں ہے ، رہے وہم میں تو اس کے تقدم و تاخر اور قرب و بعد سے ممتاز ہو جاتے ہیں تو یہ عذر ناقابل سماعت و قبول ہے کیوں کہ گفتگو نفس تقدم و تاخر میں ہے کہ یہ دونوں اجزاء زمان کو کیسے حاصل ہوے جب کہ اس کے اجزاء باہم مشابہ ہیں اس لیے یہ بیان ایک طرح کا مصادرہ ہوا -

یہ دوسرا اعتراض ہمارے شیخ ملا کمال الدین[۱۷] سہالوی قدس سرہ کے افادات میں سے ہے۔

تیسرا اعتراض

امام ہمام رازی[۱۸] کا ہے کہ ''کان یا یکون، کا مفہوم اگر امر ثابت غیر قار ہے تو متغیرات میں نہیں ہو سکتا اور اگر امر قار ہے تو ثوابت میں نہیں ہو سکتا۔''

اس اعتراض کی تفصیل ملا کمال الدین قدس سرہ کی زبانی یہ ہے کہ زماں سے جو مفہوم سمجھ میں آتا ہے وہ یہ ہے کہ وہ چیز جس کے ذریعہ بعض اشیا بعض پر مقدم ہوتی ہیں اور جس کے ذریعہ متاخر کا متقدم کے ساتھ پایا جانا ممتنع ہو اور یہ مفہوم و معنی اگر موجود ہوگا تو ضرور مادی ہوگا حال آں کہ اس صورت سے تقدم غیر مادیات میں متحقق ہوتا ہے اس لیے کہ اس تقدم کا دار و مدار، وجود واقعی میں متاخر سے متقدم کے انفکاک پر ہے اور اگر دو چیزوں کے وجودوں کے درمیان واقع میں انفکاک نہ ہو بلکہ نفس الامر میں معیت صرفہ ہو جیسا کہ فلاسفہ کا گمان ہے تو اثبات زماں کی راہ ہی مسدود ہو گئی. کیوں کہ تمہیں پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ امر غیر قار الذات کے وجود پر دلیل صرف بلا اعتبار معتبر واقع میں نظر آنے والی قبلیت و بعدیت ہی ہے تو جیسا کہ موسیٰ علیہ السلام اور آدم علیہ السلام کا انفکاک سمجھ میں آتا ہے اس طرح آدم علیہ السلام اور ان کے علاوہ دوسروں اور باری تعالیٰ کا انفکاک متصور ہے اور پہلی صورت کو چھوڑ کر دوسری صورت میں معیت کا دعویٰ تحکم ہے جس کے لیے فارق کی ضرورت ہے اور ''دہر'' کے قول کی بنا پر کل کی معیت کا دعویٰ تو اس کا حال عنقریب معلوم ہوگا (جب ہم دہر پر کلام کریں گے) اور جب اس معنی کا تحقق، غیر مادی میں بھی ایسا ہی ہے جیسا کہ مادی میں تو پھر اس تقدم کا مدار کس طرح وہ امر ہو سکتا ہے جو مادہ سے متعلق ہو کیوں کہ یہ تو صرف مادیات میں تقدم و تاخر کے لیے مفید ہو سکتا ہے حال آں کہ ہم مادی میں تقدم و تاخر میں کوئی فرق نہیں کرتے اور ان دونوں کے درمیان مجرد (عن المادہ) میں اس لیے کہ نظر آنے والا انفکاک یکساں ہے اور عدم انفکاک بھی قول دہر کو تسلیم کرنے کے بعد مجرد و مادی میں یکساں ہے، جب تمہیں یہ معلوم ہو گیا تو سنو کہ اعتراض کا حاصل یہ ہوا کہ قبلیت و بعدیت انفکاکیہ صرف ایک نہج پر عقل

۱۷- وفات ۱۱۷۵ھ۔
۱۸- وفات ۵۵۳ھ۔

میں آ سکتی ہے اور وہ نہج ہے متاخر کا بحیثیت متاخر ، متقدم سے بحیثیت متقدم جدا اور منفک ہونا اور انفکاک وجود ، واقع میں اگر مجرد و مادی کے ساتھ اس طرح ہو کہ عقل ان میں فرق نہ کر سکے تو ان دونوں کا دار و مدار ، جو فلاسفہ کے قول ''کان او یکون'' سے مستفاد اور سمجھا جاتا ہے یہ ہے کہ اگر وہ امر ثابت جو درحقیقت قبلیات و بعدیات کا منشاء ہے تو ان تغیرات میں کیسے ہوگا جن میں قبلیت کا مدار امر مادی ہوتا ہے اور اگر امر غیر قار ہو تو وہ مادہ سے متعلق ہوگا پھر مجردات میں کس طرح ہو سکتا ہے حال آں کہ ہم قبلیت انفکاکیہ میں یہاں اور وہاں کوئی فرق نہیں کرتے۔ یہی حال معیت واقعہ کا ہے اور وہ واقع میں عدم انفکاک سے عبارت ہے۔ اگر اس کا مدار معنی غیر قار ہو تو اس کے ساتھ مجردات (غیر مادیات) کی معیت کس طرح ہو سکے گی اور اگر معنی قار پر اس کا مدار ہے تو اس کے ساتھ متغیرات کی معیت کیسے ہو سکتی ہے؟ حالانکہ عقل ان دونوں میں فرق نہیں کرتی اس لیے کہ معیت عبارت ہے عدم انفکاک واقعی سے اور عدم انفکاک مجرد و مادی میں یکساں ہوتا ہے تو ان کا مدار بھی ایک ہی چیز پر ہونا چاہیے۔

اس طرح محقق طوسی نے ''محصل'' میں جو کچھ کہا ہے وہ مفید نہیں ہو سکتا۔ محقق کا کہنا ہے کہ اس میں شک نہیں کہ زماں کے ساتھ حرکت کا وقوع ، نہ تو اس طرح ہوتا ہے جس طرح زماں کے ساتھ جسم قار مستمر کا وقوع اور نہ اور اس طرح ہوتا ہے جس طرح کوئی قار باقی کسی قار کے ساتھ واقع ہوتا ہے مثلاً ارض و سما ، اس لیے اصطلاح بنانے اور استعمال کرنے والوں کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہر معنی و مفہوم کو مقررہ تعبیر میں ادا کریں ، محقق کے اس قول کے بےفائدہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ امام نے اصطلاح کو باطل ٹھہرانا نہیں چاہا بلکہ ان کا مقصود قبلیت واقیعہ انفکاکیہ اور ایسی ہی معیت کے منشا کی تنقیح ہے ، تو اگر یہ امر زائد کی وجہ سے ہو اور وہ امر زائد کم غیر قار ہوتا ہے جو مادی ہوتا ہے لہٰذا وہ مجردات کی قبلیت کا مدار کیسے بن سکتا ہے؟ اور اگر اس معنی (کم غیر قار) کی وجہ سے نہ ہو بلکہ نفس ثبات شے کی وجہ سے ہو تو وہ مغیرات کی قبلیت کی وجہ کیسے بن سکتا ہے۔ الحاصل امام کا مقصود اس بات پر متنبہ کرنا ہے کہ معیت کا معیات پر متقسم ہونا ، مناط (دار و مدار) میں متبائن و متخالف اقسام کو مفید نہیں ہو سکتا جیسا کہ بزعم فلاسفہ اس پر معیات میں سے ہر معیت کے لوازم کا تباین دلالت کرتا ہے ، عنقریب وہ بحث آ رہی ہے جس میں اس کی وضاحت ہو جائے گی ، اور اگر کسی نے غیریتِ اعتباریہ پر نظر کر کے اصطلاح بنائی ہے تو اس میں کوئی جنگ و اختلاف

نہیں ہے اور امام کی تنبیہ اس سلسلے میں ہے کہ قبلیت انفکاکیہ کی نفس حقیقت کمیت کذائیہ کی اس طرح مقتضی نہیں ہے جس طرح وہ مجرد بعینہ میں ہوتی ہے ۔

چوتھا اعتراض

یہ جو ہمارے بعض اکابر کے افادات سے ہے ۔ یہ آخر کیوں نہیں ہو سکتا ہے (یہ بھی تو ہو سکتا ہے) کہ یہ متسع ، ان حرکات کے امتداد کی جہت سے جو بذات خود کمیات ہیں ، ایک امر متوہم ہو اس لیے کہ حرکت سب کی سب اس امتداد میں مشترک ہیں تو وہم ایک امتداد لیتا ہے اور اس کو حرکات کا ظرف بنا دیتا ہے اور اس پر حرکات کے متسع ہونے کا حکم لگاتا ہے اور دو مقدار میں مساوی اور سرسرعت و بطو میں مختلف حرکتوں پر حکم لگاتا ہے کیوں کہ ان دونوں کا تعلق دو مختلف مسافتوں سے ہے ، یہ دونوں حرکتیں اس امتداد کی ایک حد مخصوص سے شروع ہوئیں اور ایک دوسری حد پر جا کر ختم ہوئیں اور دونوں حدوں کے درمیان ایک امتداد ہے جو ان دونوں کو متسع ہے اور یہاں امتداد حرکات کے علاوہ کوئی اور امتداد نہیں ہے کہ جس کو زمان کہا جائے ، پھر یہ استدلال جو کیا جاتا ہے کہ دو مقدار میں مساوی جسم جب ایک مکان میں یکے بعد دیگرے آئیں تو وہاں ایک ایسا امتداد جو جہات میں پھیلا ہوا ہو دونوں جسموں کو وسیع ہوگا تو گویا ایک ایسا امتداد لازمی ہوا جس پر دونوں جسم متعاقب و وارد ہوں اور تمہارے لیے اس عذر سے مفر نہیں ہے کہ یہ امتداد صرف امتداد جسمین ہے اور وہم ایک امتداد مشترک اخذ کر لیتا ہے جس کو وہ ایسا امتداد گماں کرتا ہے جس پر اجسام وارد ہوں اور یہ امتداد صرف امتداد جسمین ہے اور اسی طرح یہاں صرف امتداد حرکتین ہے اور وہم اسے ایسا امتداد واحد گماں کرتا ہے جو دونوں کو متسع ہو اور اسی بیان سے اس اعتراض کا جواب بھی نکل آیا کہ اگر مغائر حرکت زمان نہ ہو تو سرعت و بطوء کی معرفت ممکن نہیں ہوگی کیوں کہ سرعت و بطوء کا مدار زمان پر ہے" اس لیے کہ جس قدر سے ان دونوں کی معرفت حاصل ہوتی ہے وہ امتداد موہوم ہے جس کو وہم امتداد حرکات سے اخذ کرتا ہے کہ آیا وہ ایسا امتداد ہے جو تمام حرکات پر وقوع کی اور کل مسافت سے تعلق کی صلاحیت رکھتا ہے اور اعیان میں امتداد حرکات ہے اور یہ امتداد حرکات کے لیے ظرف بناتا ہے ۔"

پانچواں اعتراض

ہم نے تسلسل کو دفع و قطع کرنے کے لیے یہ تسلیم کر لیا کہ وجود میں

واقع ہونے والے تقدم اور تاخر کے لیے ایک ایسے امر کی ضرورت ہے جو عدم واسطہ فی العروض کے معنی میں موصوف بالذات ہو اور ہم نے یہ بھی تسلیم کر لیا کہ وہ ذواتصال (متصل) ہے اور ذو ابعاض (ذو اجزاء) ہے، غیر قار ہے، لیکن یہ لازم نہیں آتا کہ وہ امر ہی زمان ہو، بلکہ ممکن و جائز ہے کہ تقدم و تاخر کے ساتھ موصوف بالذات تو وہ امر متصل اور غیر قار ہو اور اس موصوف بالذات سے جو امتداد منتزع ہو وہ زمان ہو اور یہ امتداد، سرعت وبطوء میں مختلف حرکات کے لیے متع ہو، تم دیکھتے نہیں کہ انہوں نے تسلیم[19] کیا کہ حرکت توسطیہ امتداد مسافی پر میلان کی وجہ سے، کمیت کی متقاضی ہے (حالاں کہ بحث و حرکت میں وہ بذاتہ جنس الکم (مقولہ کم) سے نہیں ہے) بلکہ اس لیے کہ وہ (حرکت توسطیہ) کم متصل کے متعلقات میں سے ہے جیسا کہ اینیہ اور وضعیہ[20] میں ہوتا ہے تو حرکت توسطیہ کا میلان چوں کہ امتداد مسافی پر ہوتا ہے اس لیے اجزاء مسافت پر قیاس کر کے اس سے بھی اجزاء کا انتزاع ہوتا ہے اور اس میں شک نہیں ہے کہ اپنی کسی حد کے ساتھ توسط اپنی دوسری حد پر ہونے سے مقدم ہے لہٰذا عین ممکن ہے کہ اس معنی میں، اجزاء مسافت (یا اس کا قائم مقائم) پر میلان توسط سے منتزع ہونے والے اجزاء کے علاوہ کوئی اور موصوف بالذات ہو، اس لیے کہ فلاسفہ کی طرف سے زمان کے بیان میں جو کچھ کہا گیا ہے اس سے تو لازم آتا ہے کہ عدم واسطہ فی العروض کے معنی میں تقدم و تاخر کے لیے کوئی امر موصوف بالذات ہو اور وہ امر ذو ابعاض (صاحب اجزاء) ہو ذو اتصال (متصل) بھی ہو اور حرکت توسطیہ چوں کہ امتداد مسافی پر میلان رکھتی ہے اس لیے وہ اس کے لیے کافی ہے (موصوف بالذات ہو سکتی ہے) تو حرکت کے افراد اعتباریہ انتزاعیہ کے نفس وجودات، مسافت کے اجزاء (مع التوسط) قبلیت و بعدیت کے ساتھ عدم واسطہ فی العرض کے معنی میں موصوف بالذات ہیں اور زمان جس کے لیے فلاسفہ نے ثابت کیا ہے کہ وہ حرکات کا متع ہے اور وہ ایک امر واحد ہے جس میں تمام حرکات متخالفہ مشترک ہوتی ہیں اور وہ نہ مسافت ہے اور نہ نفس حرکات ہے اور سرعت و بطوء ہے، وہ (زمان) ایک امتداد موہوم ہے جو سریع تر و مشہور تر حرکات سے منتزع ہوتا ہے اور جس میں تمام حرکات واقع ہوتی ہیں اس لیے جب

۱۹- ملاحظہ ہو نبراس الحرکت اور الحجۃ البازغہ بحث الحرکت والسکون۔

۲۰- کیوں کہ ''این'' عبارت ہے ''ہیئۃ حاصلہ للشے بسبب حصولہ فی المکان'' سے اور مکان نفس کم ہے، کمیت نہیں اور وضع بھی اگرچہ اپنی عدم کمیت کی وجہ سے ذو ابعاض و اجزا نہیں ہے مگر وضع ہر آن میں تناول افراد سے ہوتی ہے۔

اس کی ایک محدود و مقدار ایک معین مقدار پر لی جائے تو اس کے ساتھ مسافت میں اختلاف رکھنے والی حرکات متفق ہوں گی اس حیثیت سے (اس طرح پر) کہ وہ (حرکات) اخذ و ترک میں متفق ہوں اور ساتھ ہی اخذ و ترک میں یہ اتفاق اس امر محدود میں بھی ہو یا حرکات کے اس کے ساتھ واقع ہونے میں متفق ہوں تو اس کے بعض اجزاء بعض کی طرف باہمی سرعت و بطوء سے قیاس کیے جائیں گے اور اس طرح کل اجزاء کی حرکت کا قیاس عالم میں تمام حرکات کی بنسبت کیا جائے گا

الحاصل وہ امتداد جو کہ کل کی حرکت سے منتزع ہوتا ہے وہ وسیع تر ہوتا ہے ان تمام حرکات سے جو عالم میں واقع ہوتی ہیں ، تمام حرکات اس میں یا اس کے اجزاء میں واقع ہوتی ہیں تو جو چیز اکثر مسافت کو یا دوسرے متحرک کے بنسبت اس امتداد کے جز اول کے مساوی مسافت کو قطع کرنے والی ہو گی ، وہ دوسرے سے سریع تر ہوگی تو اگر یہ امتداد دورہائے فلک کے شمار سے منتزع ہو اس کو مہینے کہا جاتا ہے اور اگر ان دوروں کے اجزا سے منتزع ہو تو ساعات کہا جاتا ہے اور ہم نے امتداد کے لیے اسرع الحرکات سے جو کہ محدد جہات[21] کی حرکت ہے انتزاع کی تخصیص اس لیے کی ہے کہ فلاسفہ کے نزدیک محدد کی حرکت سے زیادہ سریع حرکت واقع میں دوسری نہیں ہوتی اور اگر اس سے بھی سریع کوئی حرکت فرض کی جائے تو امتداد متوہم اس سے منتزع ہوگا ، الحاصل ممکن ہے کہ اجزاء حرکت ، حرکت کے ساتھ مذکورہ معنی میں موصوف ہوں اور زمان امتداد موہوم سے جو کہ اس سے منتزع ہے عبارت ہو اور ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ موصوف بالذات یہ زمان ہے بلکہ یہ اجزاء حرکت ہیں اور زمان تو امتداد موہوم ہے جو اس سے منتزع ہے ، رہا یہ سوال کہ اجزا جو قبلیت و بعدیت کے ساتھ بالذات موصوف (بمعنی نفی الواسطہ فی العروض) ہیں کیا ان کی قبلیت و بعدیت کے لیے واسطہ فی الثبوت ہوتا ہے یا نہیں؟ تو اگر واسطہ نہ ہو تو قبلیت و بعدیت ، اس جز کے نفس کا مقتضی ہوں گی (تو گویا جزء مقدم ، قبل تو ہوا ہی مگر قبلیت بھی ہوا ، کیوں کہ قبلیت اس کے نفس کا مقتضی ٹھہری اور یہی حال جزء موخر کا ہوگا) اور یہ دونوں جز اگرچہ اجزاء حرکت ہیں یا افراد مافیہ الحرکت پر سیلان توسط کے اجزا ہیں مگر ان دونوں کا متصل ہونا ضروری ہے اور یہ بھی ضروری ہے کہ موصوف موجود خارجی ہو (اس کا سبب اثبات زمان کی تقریر میں گزر چکا ہے) تو اس صورت میں موصوف ذو ابعاض (ذو اجزا) ہوگا اور متصل بذاتہ ہوگا اور وہ زمان ہے

۲۱- فلک اعظم -

اور اگر پہلی صورت ہو (یعنی ان اجزاء کی قبلیت و بعدیت کے لیے واسطہ بالثبوت ہو) تو قبل کی قبلیت کے لئیے کوئی علت ہوگی اور وہ واسطہ فی الثبوت ہو سکتا ہے اور اسی طرح بعد کی بعدیت کے لیے علت ہوگی اور وہ علت بھی واسطہ فی الثبوت ہی ہو سکتا ہے اور قبلیت کی علت۔بعدیت کی علت سے قبل ہوتی ہے کیوں کہ موجِب اور موجَب کا جمع ہونا بذاتہٖ ثابت ہے تو اب ان دونوں موجبین کی قابلیت و بعدیت میں سلسلہ کلام دراز ہوگا ، یہاں تک کہ تسلسل مستحیل قطع کرنے کے لیے موصوف بالذات بمعنی عدم واسطہ فی الثبوت پر جا کر بات رکے گی۔

جواب اعتراض

تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اشیاء میں قبلیت و بعدیت کی ایک علت ہوتی ہے ، لیکن وہ علت فاعل مختار کی خصوصیت ارادہ ہوتی ہے ، جیسا کہ گذر چکا ۔ یہ جواب ہے ہمارے شیخ ملا کمال الدین سہالوی قدس سرہ کی طرف سے ہے۔

ہمارا جواب

مگر ہم اس کا یوں بھی جواب دیں گے کہ ان امور کے موصوف بالذات بمعنی نفی واسطہ فی العروض ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہی امور زمان ہوں اس لیے کہ اس کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ ایک امکان ہو جو ان حرکات کو متسع ہو اور یہ اجزاء ایسے نہیں ہیں۔، ہاں وہ امر ممتد جو ان امور سے منتزع ہوتا ہے وہ ضرور اس کی صلاحیت رکھتا ہے جیسا کہ تمہیں پہلے معلوم ہو چکا ہے ، تو وہ امر ممتد منتزع زماں ہے ، لہذا فلاسفہ کا مقصود حاصل نہیں ہوا اور یہ صورت جس کو ہم نے اختیار کیا کہ ”یہ ممکن ہے کہ قبلیت و بعدیت کے ساتھ موصوف بالذات ، اجزاء حرکت ہوں یا سیلان حرکت کے اجزاء ہوں ۔“ تو ایک نوع کی تنبیہ ہے اس بات پر کہ ان کا قول انھی کے اصولوں پر پورا نہیں اترتا ورنہ ایسی تحقیق کہ جس میں شائبۂ شک نہ ہو یہ ہے کہ تقدم و تاخر کا معروض وہ اشیاء ہوتی ہیں جو تقدم و تاخر سے نفی واسطہ العروض کے معنی میں موصوف ہیں ، اور ان اشیاءؔ میں سے بعض کے بعض پر تقدم سے ایک ایسا امتداد ، متوہم ہوتا ہے جو متسع حرکات ہو اور تمام حرکات پر وقوع کی اور تمام مسافت سے تعلق کی صلاحیت رکھتا ہو ، پھر اس امتداد حرکات بمابہی حرکات واقعیہ کو بعض مسافات کے ساتھ بعض پر قیاس کیا جائے گا اور یہی

امتداد وہمی زماں کہلائے گا ، اور یہی عالم میں قبلیت و بعدیت کا منشاء ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ عالم میں قبلیت و بعدیت کا اعتبار اس امر (امتداد) کے اعتبار کا ملزوم ہے تو جب عالم میں قبلیت و بعدیت متحقق ہو گئی ، اس امر (امتداد) کی صحت بھی لازم ہو گئی اور یہ امر حرکات کا متسع ہے اور حرکات اس میں واقع ہوتی ہیں یعنی وہم امتداد حرکات سے اس طرح کا امتدد وہمی اخذ کرتا ہے اور یہ امتداد انتزاعی ہے اس کا ایک منشاء انتزاع ہے وہ اور وہ منشاء ، ذوات اشیاء ہیں ، ذوات اشیاء ہی ، نفی واسطہ فی العروض کے معنی میں قبلیت و بعدیت کے ساتھ موصوف بالذات ہیں ، رہا زماں تو وہ ایک امر ممتد ہے جو اس سے منتزع ہوتا ہے ، لہذا وہ ایک ایسا امر ہے جس سے تمام حرکات حتیٰ فلک اعظم کی حرکت کی مقدار ناپی جاتی ہے ، بالکل اسی طرح جس طرح کہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ زماں ایسا امر ہے کہ جس سے تمام حرکات حتیٰ کہ فلک اعظم کی مقدار حرکت جو کہ ان کے نزدیک اس کی محل ہے ناپی جاتی ہے۔

الحاصل اشیاء کے وجودات و عدمات ان چیزوں میں سے ہیں جو قبلیت کے ساتھ اور کبھی بعدیت کے ساتھ ، نفی واسطہ فی العروض کے معنی میں موصوف بالذات ہوتی ہیں ، لیکن چوں کہ اوصاف بدلتے رہیں اور چوں کہ یہ اوصاف ممکنات میں سے ہیں اس لیے ان کے لیے وسائط فی الثبوت ضروری ہیں اور یہی وسائط ہمارے نزدیک باری تعالیٰ کے ارادہ کا تعلق ہے جو کبھی ان اشیاء کی قبلیت کے ساتھ ہوتا ہے اور کبھی بعدیت کے ساتھ ، اور زماں ایک ایسا موہوم امتداد ہے جو اشیاء کے تقدمات و تاخرات سے منتزع ہوتا ہے لیکن چوں کہ بعض اشیاء مشہور تر و سریع تر ہوتی ہیں جیسے وہ تقدمات و تاخرات جو حرکت فلک اعظم میں پائے جاتے ہیں اس لیے ان سے جو امر ممتد منتزع ہوتا ہے وہ زمان بنا دیا گیا جو کہ فلک اعظم کے محل کی حرکت اور عالم میں تمام واقع ہونے والی حرکات کا متع ہو اور یہ منتزع منشاء قبلیت و بعدیت ہے۔

یہ ہے وہ تحقیق ، کہ جس کو کسی طرف سے باطل کا خدشہ نہیں ہے۔
اگر تمھیں اس تقریر کی مزید توضیح مطلوب ہو اور اس مسئلہ میں اکابر فن کی رائے سننا چاہتے ہو تو سرگروہ محققین و سرخیل مدققین ، سیدالعلما ، شیخ الفضلا بحرالعلوم[۲۲] قدس سرہ کا قول سنو۔ وہ فرماتے ہیں "قبلیت و بعدیت کے ساتھ بالذات وہ اشیاء موصوف ہیں جو متقدم و متاخر ہوتی ہیں اور زماں نام ہے اس امتداد موہوم کا جو وہ اشیاء کے تقدمات و تاخرات سے منتزع ہوتا ہے یا اس امتداد

۲۲- بحرالعلوم عبدالعلی ف ۱۲۳۵ھ۔

موہوم کا جو حرکات سے تو ہم میں ماخوذ ہوتا ہے۔"

اور فرماتے ہیں :

تقدم و تاخر کے ساتھ موصوف اشیاء ، نفس الامر میں موصوف بالذات ہوتی ہیں پھر ان تقدمات و تاخرات سے ایک امر ممتد متوہم ہوتا ہے جس کے مقدم و مؤخر کے درمیان تخلخل سے حکم لگایا جاتا ہے اور ایک امتداد حرکات بھی متوہم ہوتا ہے جیسا کہ تمھیں معلوم ہو گیا ہے ، تو اس امتداد وہمی سے ، بعض حرکات بماہی حرکات واقعیۃ کو ایک مخصوص مسافت طرز مخصوص پر اس کے بعض اجزاء کے ساتھ بعض کو قیاس کیا جاتا ہے ، پھر بعض حرکات کا وجود ، اشیاء میں بین تر ہوتا ہے جیسے معدل النہار کی حرکت ، تو اس کا امتداد وہم میں بے قید استدارت و استقامت اخذ کیا جاتا ہے تو زمان کہلاتا ہے پھر دور ہائے فلک کے حساب سے وہم میں اجزاء میں تقسیم ہوتا ہے اور اس سے حوادث کے وجودات و عدمات کا اس طرح حساب کیا جاتا ہے کہ حادث کا وجود یا عدم واقع میں اس کا استمرار اس امر متوہم کی کس مقدار کے برابر ہے؟ ہزار دورے یا لاکھ دورے ؟ اور جب کوئی حادث واقع میں وجود میں آیا اور پھر دوسرا حادث وجود میں آیا تو یہ اندازہ لگایا جاتا ہے کہ حادث اول کے وجود کی ابتداء اور حادث ثانی کے وجود کی ابتداء کے درمیان ان دوروں کی کتنی مقدار ہے؟ کیوں کہ وہی قدر متخلخل (درمیانی مقدار) ہے پھر وہم اس امتداد کا اندازہ لگاتا ہے چاہے وہ حرکت قطعیہ کا امتداد ہو جو جانبین[۲۳] میں غیر متناہی ہوتا ہے چناں چہ اس کی ایک جانب میں ، وجود واقعی کے لحاظ سے عدم سابق کے اس میں مستمر ہونے کا حکم لگایا جاتا ہے اور جانب آخر وہ ہوتی ہے جس میں عدم لاحق مستمر ہو اور ان میں سے پہلی جانب اول کا نام ازل رکھا جاتا ہے اور حکم لگایا جاتا ہے کہ ذات قدیم اس اِمتداد سے مقارن ہے اور اس کے ساتھ مستمر ہے اور اس میں بغیر ابتداء کے موجود ہے ، برخلاف حوادث کے ، کیوں کہ ان کے وجودات کے لیے اس امتداد سے اول ہے اور جانب ثانی کا نام ابد رکھا جاتا ہے۔ تو اس حد تک تو وجود زمان بداہتاً مسلم ہے ، مگر اس امر کی بداہت جو قبلیت و بعدیت کے ساتھ معروض بالذات ہے اور حرکات و حوادث وغیرہ معروض بالعرض ٹھہریں ، تاآنکہ قدم دھری کا جو کہ محالات کو مستلزم ہے جو ازپیدا ہو سکے تو یہ (بداہت) غیر واضح ہے بلکہ (اس بداہت کے بل بوتے پر) اگر بعض حوادث کے بعض پر ، بغیر واسطہ فی العروض تقدم ذاتی کے اتصاف کی بداہت اور حوادث کے عدمات سابقہ کے تقدم اور اسی طرح عدمات لاحقہ کے تاخر بغیر واسطہ فی العروض اور اعدام کے واقع میں اعدام صریحہ ہونے کا دعویٰ کیا

۲۳- ابتداء و انتہا۔

جائے تو بعید نہیں اس لیے کہ جو شخص کسب پر قادر نہیں ہے وہ اس کی تصدیق کر دے گا اور اس قول کے منکر کی طرف وہ قول منسوب کر دیا جائے گا جو اس کو ناپسند ہوگا۔

(بحرالعلوم کی اس تقریر کو) سمجھو اور یاد رکھو کیوں کہ درر آب دار اور حکمت الٰہیہ کے نگینے ہیں اور اب ہم اس مبحث کو ختم کرتے ہیں، اس لیے کہ ہوش مند کے لیے یہ تقریر کافی ہے اور مزید تفصیل ہماری کتاب الحجۃالبازغہ میں ہے۔

چھٹا اعتراض

(فلاسفہ زماں کو متصل مانتے ہیں) اور اتصال کے لیے تمام اجزا کا وجود ایک ساتھ ضروری ہے کیوں کہ (اگر ایسا نہیں ہوا تو گویا چند اجزا موجود ہوئے اور چند معدوم) اور موجود کا معدوم کے ساتھ اتصال ممتنع ہے اور (وہ زماں کو غیر قار بھی کہتے ہیں اور) عدم قرار ایک جزء کے وجود کی صورت میں دوسرے جز کے فقدان و عدم کا متقاضی ہے، تو گویا اتصال اور عدم قرار ان امور میں سے ہیں جو ایک دوسرے کو ختم کر دیتے ہیں۔

اس اعتراض کا جواب فلاسفہ یہ دیتے ہیں کہ اتصال کا مقتضیٰ تمام اجزاء کا مطلق وجود ہے، چاہے جزء اول کو جزء ثانی کے ساتھ، معیت زمانی ہو جیسے کہ امور قارہ میں، یا معیت زمانی نہ ہو جیسے کہ امور غیر قارہ میں، کیوں کہ اگرچہ اجزا میں باہم معیت زمانی نہ ہو مگر واقع (اور نفس الامر) میں معیت ضرور ہوتی ہے تو اتصال کے منافی، جزء کا عدم مطلق ہے نہ کہ پورے جز کا دوسرے کے ساتھ عدم اور عدم قرار کا مقتضی، کل جز کا عدم، دوسرے جز کے عدم کے ساتھ ہے نہ کہ عدم مطلق، کہ (جس سے) اتصال و عدم قرار کا تدافع ہے۔

اس جواب پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ حرکت کا جزء اول جب موجود ہے (یا ہوا) تو اب جزء ثانی (کی دو صورتیں ہوں گی وہ) یا واقع میں موجود ہوگا یا موجود نہیں ہوگا، دوسری صورت میں، موجود کے قطعاً معدوم کے ساتھ اتصال سے کوئی مفر نہیں ہے، اس لیے کہ جزء ثانی جب جزء اول کے ساتھ موجود نہ ہو اور نہ واقع میں موجود ہو جیسے عنقا اور عالم وجود سے خارج ہو جیسے عنقا تو اس جز کے ساتھ جو واقع میں موجود ہو کس طرح متصل ہو سکے گا اور اگر پہلی شکل ہو (یعنی جزء ثانی واقع میں موجود ہو) تو (سوال یہ ہوگا کہ) واقع اگر دہ؟

سے عبارت ہے (دہر کا مترادف ہے) تو گفتگو آگے بڑھے گی اور اگر دہر سے عبارت نہیں ہے تو اس کا بیان ضروری ہے (کس چیز سے عبارت ہے) تا کہ اس پر نظر ڈالی جائے اس لیے کہ وجود اشیاء کی دو قسمیں سمجھ میں آتی ہیں: ایک ان کا وجود فی نفسہ، فی الواقع اور فی الخارج (اس کے تجدد زمانی کے اعتبار سے قطع نظر کر کے) اور اسی کا نام ان کے نزدیک 'دہر' ہے اور وجود کی دوسری قسم وہ ہے جس ذریعہ سے وہ شے کسی جزء زمان میں متجدد ہو، وجود کی کوئی تیسری قسم نہیں ہے تو اگر کوئی شے وجود کی دونوں مذکورۂ بالا قسموں میں سے نہ ہو تو معدوم محض ہوگی اور یہاں یہی صورت ہے اس لیے دہر کا قول انھی کے منہ کی بات کہتا ہے اور جزء ثانی کو جزء اول سے معیت زمانی نہیں ہے لہذا وہ واقع سے معدوم ہو گیا لہذا موجود کے معدوم کے ساتھ اتصال سے کوئی مفر نہیں ہے۔

ہم نے یہاں اجمال اختیار کیا ہے اس لیے کہ اس اعتراض کی مکمل تفصیل ہم اپنی کتاب امام الکلام فی تحقیق حقیقت الاجسام[۲۳] میں بیان کر چکے ہیں اور اگر خدا نے توفیق عطا فرمائی تو انشاء اللہ مبحث دہر میں اس پر مفصل گفتگو کریں گے۔

فصل پنجم

(زمان کے امر موہوم ہونے پر دلائل، اصول فلاسفہ کی روشنی میں)

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم پہلے زمان کے امر موہوم ہونے پر اپنی حجت کو اجمالاً بیان کریں اور بعد میں اس کو تفصیل کے ساتھ لکھیں۔

اجمالی حجت

زمان ان کے قول کے مطابق ایک حقیقت متجددہ متصرمہ ہے جو تقدم و تاخر کے ساتھ بالذات موصوف ہوتی ہے۔ اب ہم پوچھتے ہیں کہ یہ حقیقت آیا اعیان (خارج) میں موجود ہے؟ یا متوہمہ ہے جس کا منشا متجدد بذاتہا ہے؟ پہلی صورت میں یا وہ مقدار حرکت تو سطیہ ہوگا؟ یا حرکت قطعیہ؟ مقدار حرکت توسطیہ ہونے کی صورت میں یا نفس حرکت توسطیہ کی مقدار ہوگا یا اس کی مقدار اس اعتبار سے ہوگی کہ وہ حدود مسافت پر سیلان کرتی ہیں؟

۲۳- امام الکلام فی تحقیق حقیقت الاجسام از حضرت، مطبع انتظامی، کان پور ۱۳۳۳ھ۔

حرکت قطعیہ کی مقدار ہونے کی صورت میں یہ سوال ہوگا کہ حرکت قطعیہ بنفسہ موجود ذہنی ہے اور براسہا موجود خارجی ہے ؟ یا وہ حقیقت اعتباریہ ہے جو حرکت توسطیہ اور امتداد مسافی سے ملی ہوئی ہوتی ہے ؟

سب صورتوں میں زمان کے وہمی ہونے سے کوئی مفر نہیں ہے اور دوسری صورت میں اس کا وہمی اور امور متجددہ حادثہ سے منتزع ہونا ظاہر ہی ہے -

اس حجت سے زمان کا حدوث آشکار ہو جاتا ہے اس لیے کہ اس کا منشاء صرف حوادث (اشیاء حادثہ) ہیں اور یہی مدعا ہے -

تفصیل حجت

فلاسفہ کا قول ہے کہ ''زمان ایک حقیقت متجددہ ، متصرمہ (ادلنے بدلنے والی) ہے جو مقدار حرکت ہے'' اب یہ بات دو حال سے خالی نہیں ہے یا یہ حقیقت اعیان میں موجود ہے یا کسی منشاء سے منتزع و ماخوذ ہے - اگر اعیان میں موجود ہے تو مقدار حرکت توسطیہ ہے یا مقدار حرکت قطعیہ ؟ اگر مقدار حرکت توسطیہ ہے ، تو نفس حرکت توسطیہ کی مقدار ہے یا حدود مسافت پر اس کے سیلان کے اعتبار سے مقدار ہے ؟ اگر مقدار حرکت قطعیہ ہے تو حرکت قطعیہ موجود ذہنی و موجود خارجی بنفسہ ہے جیسا کہ محققین فلاسفہ سینا وفارابی کی رائے ہے یاحقیقت اعتباریہ ہے جیسا کہ مشیدین ارکان فلاسفہ (میر باقر داماد وغیرہ) کی رائے ہے ؟

ہر صورت میں زمان ایک امر متوہم ہے جس کا اعیان میں کوئی وجود نہیں کیوں کہ اگر زمان اعیان میں موجود ہے اور مقدار نفس حرکت توسطیہ ہے تو اس پر ہمارا

پہلا اعتراض یہ ہے کہ یہ تجویز باطل (ایک امر باطل کو سند جواز دینا) ہے کیوں کہ حرکت توسطیہ تو بذاتہا ممتدہی نہیں (اس میں امتداد ہی نہیں) اس لیے زمان اس کی مقدار کیسے ہو سکتا ہے -

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ تمہیں معلوم ہو چکا ہے کہ حرکت توسطیہ کا خارج میں ہونا محل گفتگو ہے -

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ اگر حرکت توسطیہ کا وجود خارجی مان بھی لیا جائے تو زمان کا وجود خارجی برسبیل توہم ہی ہو سکتا ہے -

اور اگر زمان نفس حرکت توسطیہ کی مقدار نہیں بلکہ حدود مسافت پر اس حرکت کے سیلان کے اعتبار سے ہے تو وہ ایک امر انتزاعی ہو گا جو حرکتوں میں سب سے سریع اور مشہور حرکت سے منتزع ہوگا جو محدد جہات (فلک اعظم)

کی حرکت ہے تو زمان نام ہوا صرف معنی کا جو اس حرکت سے ماخوذ ہوتا ہے، جب حرکت محدد جہات (فلک اعظم) کے دوروں سے ماخوذ ہوتا ہے تو اس کو مہینے کہا جاتا ہے اور جب ان دوروں کے اجزاء سے ماخوذ ہوتا ہے تو گھڑیاں (ساعات) کہلاتا ہے اور اس طرح آگے سلسلہ چلتا ہے جیسا کہ پہلے بتفصیل ذکر ہو چکا ہے۔

مختصر یہ ہے کہ اس صورت — حدود مسافت پر سیلان حرکت کے اعتبار سے ہونے کی صورت — میں بھی زمان ایک امر انتزاعی وہمی ہی ہوتا ہے۔

اور اگر زمان مقدار حرکت قطعیہ ہے تو اس کے موجود خارجی براسمہا اور موجود ذہنی بنفسہا فرض کرنے کی صورت میں۔ جیسا کہ محاکم علامہ[۲۵] اور ان کے متبعین کی رائے ہے تو زمان کے موجود ذہنی وہمی ہونے میں کوئی شک نہیں رہتا۔

محاکم علامہ فرماتے ہیں: باقی رہی یہ بات کہ کہا جائے کہ "جب یہ امتداد ایسا ہے کہ اس کے اجزاء وجود میں باہم مجتمع نہیں ہوتے تو زمان موجود نہیں ہو سکتا کیوں کہ یہ بدیہی امر ہے کہ اگر وہ موجود ہوتا تو اس کے اجزاء وجود میں مجتمع ہوتے (اور ایسا نہیں ہے) لہٰذا زمان موجود نہیں ہے" تو کہتے ہیں کہ یہ امتداد اگرچہ خارج میں صرف اس طرح پایا جاتا ہے کہ اگر اس کا وجود خارج میں فرض کر لیا جائے اور اس کے اجزا بھی فرض کر لیے جائیں تو یہ اجزاء معاً مجتمع ہو جائیں گے اور ان میں بعض، بعض پر مقدم ہوں گے۔ اور عقل میں ایسا امتداد نہیں آتا ہاں صرف یہ صورت ہے کہ کوئی چیز میں غیرقار بالذات ہو اور عقل میں اس کے استمرار. اور عدم قرار کے اعتبار سے یہ امتداد حاصل ہو اس لیے کہ زمان و حرکت امور مستمرہ فی‌الخارج ہے اور اس کا کوئی جز نہیں ہے لیکن جب یہ امر مستمر و غیر مستقر خارج میں حاصل ہوتا ہے تو ذہن میں امتداد حاصل ہوتا ہے اور جب یہ انقسام فرض کیا جاتا ہے تو اس کے اجزاء بیک وقت باہم مجتمع نہیں ہوتے اور اس میں تجدد و تصرم (ادل بدل) ہوتا ہے اور یہ امتداد وہ ہے جو حرکت و مسافت پر منطبق ہوتا ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ہم قبل کو ازل تک امتداد تصور کرتے ہیں اور اس امتداد کے اجزاء پر حکم لگاتے ہیں اس لیے کہ ان میں سے ایک جز دوسرے پر مقدم ہوتا ہے۔ اگر خارج میں موجود ہوتا تو یہ اس بات پر دال ہوتا کہ خارج میں کوئی چیز غیر مستقر ہے اور عقل میں حاصل ہونے والا یہ امتداد اس سے ہے۔

۲۵- محاکم علامہ صدر محاکم صدرالدین شیرازی۔

یہ ہے اس مسئلے کی تحقیق اور اس حقیقت کو بغیر گہرائی میں جائے پہنچانا نہیں جا سکتا اور یہی مطلب ہے فلاسفہ کے اس قول کا کہ حرکت کا جو جز خارج میں موجود ہے وہ اس کا حصول فی الوسط ہے اور یہ کہ اس کے سیلان کی وجہ سے حرکت یعنی قطع کرتا ہے ، زمان کا یہ خارج میں موجود ہونے والا جز ، ایک غیر منقسم شے ہے جو اپنے سیلان سے زمان کو بناتا ہے جیسا کہ نقطہ اپنے سیلان سے خط بناتا ہے ۔ (محاکم علامہ)

علامہ کی یہ عبارت گویا اس بات پر نص ہے کہ حرکت بمعنیٔ قطع اور اس طرح زمان دونوں بذاتہا خارج میں موجود نہیں ہیں بلکہ دونوں براسہا موجود ہیں ، تو اس مسلک کی رو سے زمان عقل میں حاصل ہونے والا امتداد اور شے غیر مستقر سے منتزع امر ہے لہٰذا زمان ایک متوہم اور غیر مستقر فی الخارج امر سے منتزع ہونے والی چیز ہے اور یہی مطلوب ہے ۔

اگر جیسا کہ میر باقر داماد کی جنھوں نے اساسات فلسفہ کو مستحکم کرنے کا عزم کر رکھا ہے رائے ہے کہ حرکت قطعیہ ، حرکت توسطیہ اور امتداد مسافی سے وابستہ ہے تو حرکت قطعیہ جب تک حقیقت وحدانیہ شخصیہ نہ ہو تو زمان چو کہ ازل سے ابد تک شخص واحد ہے کسی طرح شخصا واحد اور اعیان میں موجود مانا جا سکتا ہے حالاں کہ اس کا محل (حرکت) خارج میں موجود نہیں ہے ، واحد و متصل شخصی ہے ، لہٰذا زمان امر متوہم ہوا اور یہ طے ہو گیا کہ فلاسفہ کے اصول کی رو سے زمان کے وہمی ہونے سے کوئی مفر نہیں ہے ، لیکن بداہت کا فیصلہ یہ ہے کہ وہ اختراعی کے معنی میں وہمی نہیں ہے بلکہ اس کے لیے ایک منشاء انتزاع لازمی و ضروری ہے اور یہ بھی لازمی ہے کہ وہ بالذات ادل بدل کو قبول کرنے والا ہو ، اس حد تک بات صاف اور ناقابل انکار ہے ۔ رہی یہ بات کہ اس منشاء کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ نفی واسطہ فی العروض کے معنی ہیں یا بالکل نفی واسطہ کے معنی میں خواہ واسطہ فی العروض ہو یا فی الثبوت موصوف بالذات ہو تو حکماء نے اگرچہ دعویٰ کیا ہے کہ موصوف کے لیے ضروری ہے کہ وہ متجدد و متصرم ، نفی واسطہ فی العروض کے معنی میں ہو لیکن تمھیں اندازہ ہوگیا ہے کہ یہ ان کی بات ہی بات ہے اس دعویٰ پر ان کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ جیسا کہ گزر چکا ہے دلیل تو ان کے خلاف ہی جاتی ہے اور دلیل سے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ ایک موصوف بالذات نفی واسطہ فی العروض کے معنی میں ضروری ہے اور تمھیں معلوم ہو چکا ہے کہ موصوف کے لیے ضروری ہے کہ امور متجددہ متصرمہ اس میں سے ہی ہوں اور امور صرف حوادث ہی ہو سکتے ہیں خواہ یہ حوادث حرکت کو عارض ہونے والے حدود کا اختلاف ہو یا متحرک

کو لاحق ہونے والے حدود کا اختلاف یا نفس معدودات ہوں جیسے حوادث یومیہ اور یہ سب کے سب اس معنی میں متجددات ہیں کہ وہ پہلے معدوم تھے بعد میں اعیان کے لحاظ سے موجود و متحقق ہوتے ہیں اور متصرمات اس معنی میں ہیں کہ متحقق و موجود ہونے کے بعد معدوم ہوئے۔ یہی امور غیرقارہ میں عدم قرار کا حدوثاً و بقاءً مآل ہے۔ رہے وہ وہمی معنی تو وہ صرف انتزاع کے لحاظ سے حدوث میں بتدریج تخیل میں آتے ہیں اور بقاء کے لحاظ سے وہ قطعاً ثابت (مستقر) ہے، اس میں تجدد صرف اس کے منشا کی وجہ سے ہے خواہ حدود مختلفہ ہوں یا امور حادثہ اس لیے کہ وہ انہی سے منتزع ہوتا ہے اور اس کے لیے آئینہ بناتی ہے اور گہری نگاہ اس سے زیادہ کوئی فائدہ نہیں پہنچا سکتی۔

خلاصہ یہ ہے کہ زمان کے موصوف بالذات سے منتزع اور وہمی ہونے سے فلاسفہ کے لیئے کوئی جائے فرار نہیں ہے اور تحقیق یہ بتاتی ہے کہ زمان کے لیے نفی واسطہ فی العروض کے معنی میں ایک موصوف بالذات ضروری ہے اور وہ موصوف، تقدم و تاخر اور تجدد و تصرم سے بذات خود موصوف ہوتا ہے کسی ایسے دوسرے کے رابطے سے نہیں، کہ جو درحقیقت خود موصوف ہوتا ہو جیسا کہ فلاسفہ کا گمان ہے کہ زمان ہی موصوف بالذات ہے، یہ حقیقت نہیں ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ موصوف بالذات تو اس معنی میں یہ اُمور ہیں اور زمان ان سے منتزع ہونے والا امر وہمی ہے اور اس امر وہمی کے اجزا تقدم و تاخر کے اس منشا سے جو بالذات متجدد متصرم ہے موصوف ہوتے ہیں۔

اس سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ زمان حادث ہے کیوں کہ اس کا موصوف بھی حادث ہے، اس بات کی تفصیل و شرح اگلی فصل میں بیان کریں گے۔ اس گفتگو کو سمجھ لو اور یاد رکھو۔

فصل ششم

(زمان کے مبدع ہونے کی تحقیق)

فلاسفہ نے زمان کے ازلی و ابدی ہونے کا دعویٰ کیا ہے اور دعویٰ کو ثابت کرنے کی سعی کی ہے چنانچہ کبھی کہتے ہیں کہ:

"اگر وجود زمان سے پہلے عدم ہوتا یا اس کے وجود کے بعد اس کو عدم لاحق ہوتا تو اس کا وجود بعد العدم یا عدم بعدالوجود ایسی بعدیت ہوتا جو قبلیت کے ساتھ جمع نہ ہو سکے اور اس قبلیت و بعدیت کا معروض صرف زمان اور اس کے اجزا ہی ہو سکتے ہیں لہٰذا ایسے مقام پر اس کا وجود لازم آیا جہاں

س کا عدم فرض کیا گیا ہے لہٰذا اس کا عدم قبل الوجود یا بعدالوجود محال ہوا اور زمان ازلی اور ابدی ہوا ۔''

اس پر پہلا اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ زمان کے وجود پر اس کے عدم کے تقدم کو ہم زمانی تسلیم نہیں کرتے۔ ہمارے خیال میں یہ تقدم زمانی نہیں بلکہ تقدم بالذات ہے جو مشہور تقدمات سے متضاد ہوتا ہے اس لیے زمان کے لیے زمان لازم نہیں آیا ۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ تمہارا یہ کہنا کہ ''قبلیت و بعدیت انفکاکیہ کا معروض صرف زمان اور اس کے اجزا ہی ہو سکتے ہیں'' ممتنع ہے ، اس لیے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ''اس نوع کے تقدم و تاخر کا مصداق حمل اور مصداق حکم ، نفس اجزاء زمان ہے'' بلکہ معروض تقدم و تاخر نفس ذات اشیاء ہے ۔

اس پر اگر تم اعتراض کرو کہ ''اشیا کے وجود اور عدم کبھی متقدم ہوتے ہیں کبھی متاخر اور کبھی مع (ساتھ ساتھ) اس لیے وہ قبلیت و بعدیت کے معروض بالذات نہیں ہو سکتے چنانچہ اس کے لیے کسی دوسری چیز کی ضرورت ہوگی اور وہ چیز صرف زمان ہو سکتی ہے ۔''

تو ہمارا جواب یہ ہوگا کہ اگر تمہارا مطلب یہ ہے کہ ''اشیا چوں کہ کبھی تقدم کے ساتھ معروض ہوتی ہیں اور کبھی تاخر یا معیت کے ساتھ اس لیے وہ ان کے ساتھ معروض بالذات نہیں ہو سکتیں'' تو ہم کہیں گے کہ ہو سکتی ہیں ، کیوں نہیں ہو سکتیں ۔ اس پر اگر وہ کہیں کہ ان اوصاف ثلاثہ (تقدم ، تاخر اور معیت) میں سے کسی ایک کے ساتھ جو معروض ہوگا یہ اس کی ذات کا اقتضا نہیں ہو سکتا تو ہم کہیں گے کہ یہ ممنوع ہے کیوں کہ موصوف بالذات کے لیے جو چیز ضروری ہے وہ یہ ہے کہ وہ کسی صفت کے ساتھ نفی واسطہ فی العروض کے معنی میں موصوف بالذات ہو نہ یہ کہ اس صفت کے لیے بالذات مقتضی ہو ۔

اور اگر وہ کہیں کہ ''معروض بالذات وہ ہوتا ہے جس کا اصلاً کوئی واسطہ نہ ہو'' تو ہم کہیں گے کہ یہ بھی ممنوع ہے ۔

خلاصہ یہ کہ تمہارے بیان سے زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ ذوات اشیاء ان اوصاف ثلاثہ کی علتہائے مقتضیہ نہیں ہیں مگر وہ نفی واسطہ فی العروض کے معنی میں معروض بالذات نہیں ہو سکتیں اس لیے ہو سکتا ہے کہ اشیاء تقدم و تاخر انفکاکیہ کے لیے معروض بالذات ہوں چاہے بالذات مقتضی نہ ہوں بلکہ

مقتضی کوئی دوسری چیز ہو اور اگر تمہارا مطلب اور کچھ ہے تو اس کی وضاحت تمہارے ہی ذمہ ہے ۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس بیان میں تدلیس مغالطی ہے اس لیے کہ جب اشیاء کبھی تقدم کے ساتھ موصوف ہوں گی اور کبھی تاخر کے ساتھ تو ضروری ہوا کہ کسی علت کے ساتھ جو اشیاء کی قبلیت و بعدیت کے لیے واسطہ ہو موصوف ہو ، ورنہ تسلسل لازم آئے گا تو اس تسلسل کو قطع کرنے کے لیے ضروری ہوگا کہ اس کے لیے بھی ایسی ہی ایک علت ہو اور فلاسفہ کے بیان سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ یہاں اشیاء کے لیے علاوہ کسی واسطے کی ضرورت ہے جو در حقیقت تقدم و تاخر کے ساتھ موصوف ہو ، یہ بات ثابت ہو تو ان کا مطلوب حاصل ہو۔

الحاصل ہم یہ مسلک اختیار کرتے ہیں کہ اشیاء کے وجودات و عدمات انفکاکی قبلیت و بعدیت کے ساتھ نفی واسطہ فی الثبوت کے معنی میں موصوف ہوتے ہیں خواہ قبلیت و بعدیت کے ثبوت کے لیے وسائط فی الثبوت ہوں ، تو فلاسفہ نے جو کچھ کہا ہے وہ یہ ثابت کرتا ہے کہ اشیاء کے وجودات و عدمات کے لیے وسائط فی الثبوت ضروری ہیں ، اور ان کے مطلوب کو ثابت نہیں کرتا اس لیے کہ ان کا مطلوب اس وقت ثابت ہوگا جب کہ یہ ثابت ہو جائے کہ واسطہ فی العروض ضروری ہے تو اس گفتگو سے یہ معلوم ہوا کہ فلاسفہ اس بیان میں تدلیس کرتے ہیں اور مغالطہ دینے کی فکر میں ہیں ۔

کبھی زمان کی ازلیت و ابدلیت ثابت کرنے کے لیے اس طرح تقریر کرتے ہیں : ''اُس میں تو کوئی شبہ ہے ہی نہیں کہ بعض اشیاء بعض پر اس طرح متقدم ہوتی ہیں کہ متقدم ، متاخر کے ساتھ جمع نہیں ہوتا ، اب سوال یہ ہے کہ یہ تقدم و تاخر دہر اور واقع کے لحاظ سے ہے؟ مگر یہ ثابت ہو چکا ہے کہ دہر میں تجدد و تعاقب نہیں ہوتا تو اس میں تقدم و تاخر کا کیا سوال ؟ یا یہ تقدم و تاخر زمان کے لحاظ سے ہے ؟ اس صورت میں اشیاء میں تقدم و تاخر کا تحقق صرف بحسب زمان ہو سکتا ہے تو اگر زمان پر عدم متقدم ہو گیا یا اس کے وجود سے متاخر ہو گیا تو اس صورت میں وجود زمان اس کے عدم کے فرض کے ساتھ لازم آئے گا ۔''

اس تقریر پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک اشیاء میں انفکاکی تقدم و تاخر ، اجزاء زمان میں انفکاکی تقدم و تاخر کے تابع ہوتے ہیں ، تو یہ زمان میں موجود انفکاکی تقدم و تاخر یا واقعی ہیں یا رتبی ؟ اگر واقعی ہیں تو ان کا واقع اور دہر میں موجود ہونا لازمی ہے اور فلاسفہ نے کہا ہے کہ زمان اپنے تمام اجزاء کے ساتھ واقع میں موجود ہے لہذا اس کے متقدم بالذات

اور متاخر بالذات اجزاء بداہتاً واقع میں موجود ہوں گے ورنہ وہ واقعی نہیں ہوں گے (ہو سکتے) تو اب دو صورتیں ہیں یا تو اجزاء واقع میں معاً موجود ہوں گے ، اس صورت میں ان اجزاء سے تقدم و تاخر واقع میں منفک اور جدا ہو جائے گا تو یہ اجزاء زمان تقدم و تاخر کے بالذات مقتضی نہ رہے ، جیسا کہ فلاسفہ کا خیال ہے اور نہ (جیسا کہ ان کا گمان ہے) یہ تقدم و تاخر واقعی رہے ۔

یا یہ اجزاء زمان باہم متعاقب ہوں گے ، اب سوال یہ ہوگا کہ اجزاء زمان میں پایا جانے والا یہ تعاقب اگر تعاقب واقعی ہے تو ایک تو یہ تعاقب دہر میں واقع ہوا جو فلاسفہ کے نزدیک محال ہے ، دوسرے یہ کہ دہر جب ممتد ہی نہیں ہے تو اس میں تعاقب و معیت کے کیا معنی ؟ کہ اس کی ایک طرف میں تو تعاقب ہوا اور ایک طرف میں معیت ہو ۔

اور اگر زمان میں موجود یہ تقدم و تاخر انفکاکی ، واقعی نہیں بلکہ رتبی ہوں تو ان سے زمان پر کس طرح استدلال کیا جاسکتا ہے ؟ لیجیے فلاسفہ کے لیے اثبات زمان ہی کا کوئی راستہ نہ رہا چہ جائے کہ زمان کی ازلیت و ابدیت ۔

حق یہ ہے کہ نفی واسطہ فی‌العروض کے معنی میں قبلیت و بعدیت انفکاکیہ کے ساتھ بالذات اتصاف ، اصل میں نفس حرکات و حوادث کے وجودات و عدمات کی طرف راجع ہوتا ہے اور اتصاف بالذات کے ضروریات میں سے یہ نہیں ہے ، جیسا کہ فلاسفہ زمان کے بیان میں کہتے ہیں ، وہاں قطعاً کوئی واسطہ ہی نہ ہو نہ واسطہ فی‌الثبوت نہ فی‌العروض اور یہ بات برہان و دلیل سے بھی ثابت نہیں ہے بلکہ ان کی ہوسوں میں سے ایک ہوس ہے جس کو وہ حجت و برہان سے صحیح ثابت نہیں کر سکے ، بلکہ اس سلسلے میں انھوں نے جو کچھ کہا ہے وہ یاوہ گوئی و ہذیان سے زیادہ نہیں ہے ۔

تحقیق یہ ہے کہ حوادث ، انفکاکی تقدم و تاخر کے نفی واسطہ فی‌العروض کے معنی میں بالذات متصف ہیں اور انھیں ، ان دونوں کے ساتھ اپنے اس اتصاف میں کسی ایسی شے کی ضرورت نہیں ہے جو ان دونوں کے ساتھ حقیقت میں متصف ہو اور پھر ان سے زمان پر استدلال کیا جائے ، ہاں ! واسطہ فی‌الثبوت کی ضرورت ضرور ہے اور ہمارے نزدیک وہ واسطہ باری تعالیٰ کا ارادہ ہے جو اشیاء کے وجودات و خصوصیات کے لیے جو بھی نظام عام کا اقتضا ہو ، کرتا ہے اور باری تعالیٰ ہی نے اپنی عنایت ازلی سے بعض اشیاء کو بعض سے قبل اور بعض کو بعض سے بعد فرما دیا ہے اور اگر وہ اس کے برعکس چاہے تو یوں بھی کر سکتا ہے اور جب چاہے حکم چلا سکتا ہے اور ہم اللہ نے چاہا تو برہان سے ثابت کریں گے کہ ماضیات حوادث کا (گذرے ہوئے حوادث کا) چاہے وہ زمان ہو

یا زمانی (جیسا کہ قائلین قدم علم کا خیال ہے) باطل ہے ، بلکہ جانب ماضی کے متعاقبات کا وجود ، عدم صریح کے بعد، عدم حقیقی ہوتا ہے اور اس (عدم حقیقی) کی وجہ سے ان (ماضیات حوادث) میں سے ہر ایک ثابت محض معاً سے منفک ہوتا ہے اور بدلاً سے بھی منفک ہوتا ہے ، نہ کہ اضافی محض سے جیسا کہ فلاسفہ کا گمان ہے ، تو اشیاء کے اعدام ان کے وجودات پر متقدم بالذات ہوتے ہیں اور اسی طرح حوادث و متغیرات پر ثابت محض کا تقدم بھی ذاتی ہوتا ہے اور عقل جب صانع کے تقدم کو یا وجودات اشیاء پر ان سے عدم کے تقدم کو دیکھتی ہے تو ایک امتداد متوهم انتزاع ہوتا ہے ، اس انتزاع کا منشاء ہوتا ہے : ثابت کا تقدم حوادث پر اور متعاقبات کی جانب ماضی میں تناہی ، ایسے امتداد وہمی کو لازم و واجب نہیں کرتی جو غیر متناہی ہو اور وجود ثابت محض اور اول الحوادث کے درمیان واقع ہو ، جیسا کہ گمان کیا جاتا ہے ، اس لیے کہ ایسا گمان کرنا بالکل ایسا ہے جیسے فلک اقصیٰ کے ماورا امتداد خلاء کا گمان کرنا ، اس لیے یہ بات ان کے مفید مطلب نہیں ہو سکتی اور اللہ نے چاہا تو ہم اس کی مزید تفصیل بیان کریں گے ۔

خلاصہ یہ ہے کہ اشیاء کے وجودات پر ان کے اعدام کو تقدم بالذات ہے ، تقدم بالزمان نہیں ، کہ جس سے قدم زمان اور اس کی ازلیت و ابدیت پر استدلال کیا جا سکے اور اسی طرح عدم زمان کو بھی وجود زمان پر تقدم بالذات ہے ، تقدم بالزمان نہیں کہ جس سے عدم زمان فرض کرنے کے بعد بھی اس کا وجود لازم آئے ۔

فصل ہفتم

(قدم زمان ، قدم حرکات افلاک اور قدم انواع کے دعاوی کا ابطال)

فلاسفہ قائل ہیں قدم زمان بشخصہ ، قدم حرکات بنو عہا کے اور امتداد زمانی میں تعاقب اشخاص سے قدم انواع کے ۔ ہم پہلے تعاقب اشخاص سے قدم انواع کا ابطال کریں گے کیوں کہ اسی پر قدم حرکات و قدم زمان کا اطلاق مرتب ہوتا ہے ۔ پھر قدم حرکات و قدم زمان کے ابطال کی طرف متوجہ ہوں گے ۔

پہلا اعتراض یہ ہے کہ اگر متعاقبات زمانیہ ، وجود زمانی کے لحاظ سے مسلسل ہوں ، چاہے وہ متعاقبات ، امور منفصلہ ہوں ، جیسے حوادث یومیہ یا متصل غیرقار کے اجزا ہوں جیسے حرکت و زمان ، اعداد اور شرطیہ کے طور پر ، اس طرح کہ ہر لاحق کسی سابق کے واسطے سے قدیم کا معلول ہے ، تو یا تو وہ

واجب الوجود پر منتہی ہوگا ، اس صورت میں وہ جانب ازل میں غیرمتناہی نہیں ہوگا (ازلی نہیں ہوگا) یا واجب الوجود پر منتہی نہیں ہوگا اس صورت میں اس سلسلہ کا وجود لازم و واجب نہیں آئے گا اور اس کا عدم اور ارتفاع رأساً ممتنع ہوگا ، اس لیے کہ واجب کی طرف نسبت کے بغیر وجوب نہیں ہو سکتا لہٰذا اس سلسلہ کا وجود ممکن نہیں ہوگا کیوں کہ وجوب کے بغیر وجود نہیں ہو سکتا ۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اگر ایسا ہوتا (انواع قدیم ہوتیں) تو مبدء فعال سے یا تو نفس طبیعت نوعیہ بغیر تشخص صادر ہوتی اور یہ صریحاً محال ہے یا پھر اس کا کوئی فرد خاص صادر ہوتا تو یہ فرد خاص چوں کہ خصوص مادہ و استعداد کا مرہون وجود ہے اس لیے وہ لازماً حادث زمانی بھی ہوا اور طبیعت نوعیہ بھی حادث زمانی ہوئی اس لیے کہ اس تقدیر پر اس فرد خاص سے پہلے طبیعت نوعیہ کا کوئی وجود نہیں ہو سکتا یا پھر کوئی فرد مبہم صادر ہوتا اور یہ بھی باطل ہے اس لیے کہ مبہم کا بما ہو مبہم کوئی وجود نہیں ہے ، مثلاً اگر فرض کیا جائے کہ نوع انسان امتداد زمانی میں اپنے اشخاص کے تعاقب کی وجہ سے قدیم ہے تو یہ تو محال ہے کہ مبدء فعال سے ماہیت مجردہ یا فرد مبہم صادر ہو لہٰذا یہ واجب ہوا کہ مبدء فعال سے شخص واحد و متعین صادر ہو اور وہ شخص حادث ہے اور مادہ اور استعداد سے مسبوق ہے تو نوع انسانی اس (شخص واحد متعین) کے حدوث سے حادث ہوئی اس لیے کہ اس شخص کے وجود سے قبل نوع انسانی کا اس تقدیر پر کوئی وجود نہیں تھا اور نہ یہ ممکن ہے کہ یہ کہا جائے کہ "کلی کی جزئیات میں سے ہر جزئی ایک دوسری جزئی سے مسبوق ہے اور یہ سلسلہ غیر متناہی ہے ۔" کیوں کہ یا توان لامتناہی جزئیات میں سے کوئی جزئی ایسی ہوگی جو مبدء فعال سے اس طرح صادر ہوئی ہوگی کہ مبدء فعال اس کے لیے علت قریبہ ہوگا یا ایسا نہیں ہوگا ۔ یہ دوسری صورت باطل ہے ، کیوں کہ اس صورت میں ان جزئیات میں کوئی شے بھی موجود نہیں ہو سکتی اس لیے ان میں سے کسی شے کا وجود ، کسی ایک شے کے مبدء فعال سے صدور پر موقوف ہے تو جب جزئیات میں سے کوئی شے موجود نہیں ہوگی تو کلی بھی موجود نہیں ہوگی ۔ اور پہلی صورت میں (یعنی ان لامتناہی جزئیات میں سے کسی جزئی کا مبدء فعال سے صدور) مبدء فعل سے صادر ہونے والی جزئی ، اس کلی کے جزئیات میں سے پہلی جزئی ہوگی ، اس طرح جزئیات لا متناہی نہیں رہے ۔ اس بیان سے فلاسفہ کے تمام دعاوی باطل ہو گئے ۔

یہ دونوں اعتراض ، استاذ مطلق مولانا فضل حق[۲۶] خیرآبادی نے وارد کیے ہیں اور نہایت سخت اعتراض ہیں جن کا کوئی جواب فلاسفہ کے متبعین اور ہم نواؤں سے ممکن نہیں ہے ۔

یہ فلاسفہ کے دعوائے قدم انواع بتعاقب اشخاص کا اجمالی ابطال ہے ۔

اب قدم حرکات افلاک کے بطلان کی تفصیل ملاحظہ ہو :

فلاسفہ نے فلک اقصیٰ کے دوروں کے متناہی ہونے اور ہر حرکت کے دوسری حرکت سے مسبوق ہونے پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ حرکات محدثہ یا تو ہمیشہ پائی جائیں گی یا دوسرے حادث کے حدوث کے بعد پائی جائیں گی ، پہلی شق کے جواز کی کوئی سبیل نہیں ہے ورنہ دوام حادث لازم آئے گا ، تو یہ حادث یا تو علیٰ سبیل الاجتماع پائے جائیں گے یا علیٰ سبیل التعاقب (یہ حوادث یا تو بیک وقت مجتمع ہوں گے یا پے در پے آئیں گے) پہلی صورت کے جواز کی کوئی سبیل نہیں ہے ورنہ ایسے امور کا اجتماع لازم آئے گا جن کے وجود میں ترتیب ہے اور یہ محال ہے لہٰذا ہر حرکت سے قبل ایک حرکت ہے اور ہر حادث سے قبل حادث ہے اور یہ سلسلہ ''لا الیٰ اول'' چلا گیا ہے (بس چلتا چلا گیا ہے کوئی حدِ ابتدا نہیں ہے) اور یہی مطلوب ہے ۔

علماء (متکلمین) نے فلاسفہ کے اس استدلال پر یہ اعتراض کیا ہے کہ قدیم سے صادر ہونے والی شے اگر حادث ہے تو علت کا معلول سے تخلف لازم آئے گا اور اگر قدیم ہو تو (یہ دشواری ہوگی کہ) اگر اس کی علت قدیمہ سے مربوط ہو مگر معلول حادث سے مربوط نہ ہو تو یا تو علت کا معلول سے تخلف لازم آئے گا یا حادث کا قدم لازم آئے گا اور اگر ہر حادث اپنی علت حادثہ کی طرف مستند ہو تو دو صورتیں ہوں گی ۔ اگر وہ واجب کی طرف منتہی نہیں ہوا تو ایک سلسلۂ امکان کا وجود لازم آئے گا جو وجوب کی طرف انتہا کے بغیر ہو اور یہ محال ہے اور تسلسل لازم ہے اور اگر واجب تک منتہی ہو تو جو چیز واجب کی طرف منتہی ہو وہ حادث ہوتی ہے جس سے پہلے کوئی حادث نہ ہو ۔

فلاسفہ بعض اوقات اس اعتراض کا یہ جواب دیتے ہیں کہ تسلسل لازم مستحیل نہیں ہے اس لیے کہ یہ تسلسل متعاقبات میں ہے اور یہ مستحیل نہیں ہے مستحیل وہ تسلسل ہوتا ہے جو مجتمعات میں ہو ۔

کبھی جواب میں امر متجدد و متصرم کے وجود کا جو کہ حرکت ہے ، سہارا لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ وہی رابطۂ درمیان ہے اور اس کی دو جہتیں ہیں ۔ ایک

۲۶- وفات ۱۲۷۸ھ ، ۱۸۶۱ء ۔

جہت سے اس کا دوام ، قدیم سے فیض حاصل کرتا ہے اور تجدد کی جہت سے وہ حوادث اور اللہ تعالیٰ کے درمیان وصول فیض میں واسطہ بنتی ہے ۔

تمھیں معلوم ہے کہ اس بیان میں بہت سے جھول میں :

پہلی بات یہ ہے کہ انھوں نے اس طرف توجہ نہیں کی کہ سلسلۂ حرکات واجب تعالیٰ کی طرف منتہی ہوتا ہے یا نہیں ؟ اگر نہیں ہوتا تو پورا سلسلہ ممکن ہے اور اس کا وجود ، واجب تعالیٰ تک پہنچے بغیر مستحیل ہے اور منتہی ہوتا ہے تو حرکت کے ایک فرد کے لیے منتہی ہوتا ہے اور شخص معین و حادث ہے ، اور نوع حرکت اس پر منتہی ہوتی ہے لہذا نوع حرکت حادث اور منتہی ہے نہ کہ قدیم جیسا کہ ان کا گمان ہے ، متکلمین کا اعتراض فلاسفہ کے ان دو جوابوں سے رفع نہیں ہو سکا ۔

دوسری بات یہ ہے کہ ابطال تسلسل کے براہین ، ابطال کمیات متصلہ لامتناہیہ پر منطبق ہوتے اور معدات و شرائط و معلولات میں جاری ہوتے ہیں ، جس سے حرکات کا متناہی ہونا بھی لازم آتا ہے اور بعض متاخرین نے یہ عذر کیا ہے کہ تطبیق صرف مادیات میں جاری ہوتی ہے اس لیے نفوس مجردہ ابطال میں جاری نہیں ہو سکتی ، تو یہ عذر قابل سماعت نہیں ہو سکتا اس لیے کہ ایسے دو سلسلے جو موجود ، مرتب اور منسق ہوں اور دونوں کے مبدوں میں ایسی مطابقت نہ ہو کہ دونوں سلسلے ، مبدوں کے تطابق کی وجہ سے مطابق ہو جائیں تو دونوں سلسلوں کا انقطاع ظاہر ہوگا چاہے وہ دونوں سلسلے کمیات میں سے ہوں یا متکمات متصلہ میں سے یا اعداد مادیہ یا مجردہ میں بغیر فرق کے ہوں ، تو کہنے والے نے جو بات کہی ہے وہ بغیر کسی فرق کے فرق نکالنے کی کوشش کی ہے اور ایسا دعویٰ کیا ہے جس پر کوئی دلیل نہیں ہے ۔

اس طرح یہ دلیل جانب ازل یا ابد میں حوادث کی لاتناہی اور امتداد زمان و حرکت (جو کہ حکماء کے نزدیک غیر متناہی ہیں) کے ابطال پر منطبق ہوتی ہے ، اس لیے کہ ان اشیاء کا اجتماع ، وجود دھری کے اعتبار سے ہوتا ہے اور ان دونوں کا ترتب ، زمانہائے حدوث کے ترتب کے لحاظ سے ہوتا ہے چناں چہ اس سے قدم دھری کے قائلین کا مذہب باطل ہوگیا اور ان لوگوں کا مذہب بھی باطل ہو گیا جو قدم عالم کے قائل ہونے کی وجہ حدوث دھری کے قائل ہیں اور یہ بات فلاسفہ کے مقلدین اور صاحب الافق المبین پر بہت شاق گزری چناں چہ بعض مقلدین فلاسفہ نے فلاسفہ کی حمایت و نصرت میں کہا کہ وجود دھری وجود زمانی کا مغائر اور دوسرا وجود نہیں ہے ، بلکہ وجود ایک ہی ہے اگرچہ اس کے اعتبار دو ہیں ۔ یہی وجود ، افق تقضی میں واقع ہونے کے اعتبار سے وجود زمانی ہے

اور تجدد و تصرم سے عزل نظر کے ساتھ وجود دھری ہے تو زمان و زمانیات غیر متناھیہ کا وجود ، پہلے اعتبار سے ہے اس کو یہ برہان باطل نہیں کر سکتی اس لیے کہ اس اعتبار سے امور غیر متناھیہ میں اجتماع نہیں ہو سکتا اور برہان کے جاری ہونے کی شرط ، وجود میں اجتماع ہے (اور یہاں اجتماع نہیں ہے) اور جب اس کے وجود کا دوسرے اعتبار سے لحاظ کیا جائے تو اس اعتبار سے مذکورہ لامتناھی امور میں تطبیق جاری نہیں ہو سکتی اس لیے تطبیق ہمارے اعمال میں سے ایک عمل ہے اور صرف آن میں یا زمان تناھی میں واقع ہوئی ہے اور ان دونوں میں تطبیق اس چیز میں ممکن ہے جو ان دونوں میں پائی جاتی ہو اور موجود دھری لامتناھی ، ان دونوں (آن و زمان تناھی) میں نہیں پایا جاتا جو تطبیق ہو ۔ یہ ہے کہنے والے کی بات کا خلاصہ ۔

اس پر استاذالاستاذ (علامہ فضل حق) نے اعتراض کیا ہے کہ اس قول میں سخافت ہے اس لیے کہ کمیت زمانیہ اور وہ حرکت جو اس پر منطبق ہوتی ہے اور اس کے اتصال سے متصل ہوتی ہے ، دونوں دہر میں ازل سے ابد تک موجود و متصل ہوتے ہیں اس طرح حوادث لامتناہیہ بھی دہر میں موجود ہوتے ہیں تو جس طرح کمیۃ متصلہ میں سے ایک کے مبدء کی ، ایسی ہی دوسری کمیت کے مبدء کے ساتھ اعیان یا وہم میں تطبیق سے ، ان میں سے ایک امتداد کا دوسرے کے امتداد پر اتصال کی وجہ سے انطباق لازم آتا ہے ۔ اس طرح کمیت زمانیہ کے ایک حصہ کے مبدء کی ، اس کے دوسرے حصہ کے مبدء کی تطبیق سے ، ان میں سے ایک کے امتداد کا دوسرے کے امتداد پر انطباق ، اتصال کی وجہ سے لازم آتا ہے ، اس لیے کہ دو متصلوں میں مبدء پر مبدء کے انطباق کے بعد امتداد کا امتداد پر عدم انطباق کا کوئی جواز نہیں ہے اور جس طرح اعداد متسقہ کے دو سلسوں میں سے ایک کے مبدء کی ، اس قسم کے دوسرے سلسلے کے مبدء کی اعیان یا وہم میں تطبیق سے ، دونوں سلسلوں میں سے ہر ایک کا دوسرے سلسلے پر انطباق لازم آتا ہے ورنہ اتساق باطل ہو جائے اور یہ چیز آن اور زمان میں دو سلسلوں اور جملوں کے وجود کی مستدعی نہیں ہے اور یہ اس وقت لازم آتا ہے جب ایک ایک کے جزء جزء کی تطبیق کی ضرورت ہو اور یہ بالکل ظاہر ہے ۔

فلاسفہ کے ایک دوسرے مقلد کا کہنا ہے کہ ''متصلات غیر قارہ کی تطبیق ان کی نسخ حقیقت میں یا اعداد متعاقبہ کی تطبیق ان کے نحو وجود زمانی میں اس شرط پر فرض کی جاتی ہے کہ وہ بحسب خارج ہو تو انقطاع کا لزوم ، واقع میں ہو تو محالات سے ہے اور اگر ذہن میں ہو تو ان امور میں سے جو جو ذہن میں مرتسم ہوں ان میں اور ان میں سے جو امور ذہن میں واقع ہیں ان کی تناہی پر دلالت کرتی ہے نہ یہ کہ ان امور پر جو خارج میں پائے جاتے ہیں ۔''

اس پر استاذالاستاذ (علامہ فضل حق) نے اعتراض فرمایا ہے کہ اس کلام میں زیادہ معنویت نہیں ہے اس لیے کہ اپنے نحو وجود زمانی میں متصلات غیر قارہ اور اعداد متعاقبہ اپنے نحو وجود دہری میں موجود و مجتمع نہیں ہوتے اور جملہ کمیت متصلہ یا متکمم متصل یا سلسلۂ اعداد متسقہ ازل سے ابد تک موجود دہری ہوتے ہیں اور عقل نے ان میں جملہ تناہیہ کو نکالا ہے پھر جملۂ اولیٰ کے مبدء یا سلسلۂ اولیٰ کے مبدء اور جملۂ یا سلسلۂ باقیہ کے مبدء کے درمیان افراز کے بعد حسب تجویز عقلی تطبیق دی تو بداہتاً جملہ کا جملہ پر یا سلسلہ کا سلسلہ پر انطباق لازم آیا چناں چہ واقع میں انقطاع اور انتہا بھی لازم آئی۔

اگر کہا جائے کہ واقع کے لحاظ سے مبدئین کا انطباق متصور نہیں ہے اس لیے کہ زمان کا جزء سابق کا جزء لاحق کے ساتھ اجتماع محال ہے،

تو ہم جواب دیں گے کہ اس تطبیق سے امر خارجی کا انکار تمام برہان کو مجروح نہیں کرتا، جیسا کہ فلاسفہ نے صراحت کر دی ہے لہذا فلاسفہ کے لیے سخت اشکال سے کوئی مفر نہیں ہے۔

کبھی ان میں کوئی صاحب فرماتے ہیں کہ یہ دلیل جس طرح جانب ازل میں زمان و حرکت و حوادث کی لاتناہی کو باطل ٹھہراتی ہے اس طرح جانب ابد میں بھی ان امور کی لاتناہی کو باطل ٹھہراتی ہے اور یہ جس طرح قوانین فلسفہ کے خلاف ہے اسی طرح اصول ملت کے بھی خلاف ہے۔

مگر تمھیں معلوم ہے کہ یہ دلیل ان امور کی لاتناہی کا وجود دہری کے لحاظ سے ابطال کرتی ہے اور وجود دہری کا نظریہ فلاسفہ کے ہفوات (خرافات) میں سے ہے، جس کی اللہ تعالیٰ کے کلام سے تائید نہیں ہوتی اور نہ کوئی عقلی دلیل اس کی توثیق کرتی ہے، بہرحال یہ دلیل جانب ابد میں لاتناہی کا جو کہ ارباب ملت کا نظریہ ہے نہ بطور جدل ابطال کرتی ہے نہ از روے حکمت۔

یہ استاذالاستاذ (علامہ فضل حق) کا ارشاد گرامی تھا فلاسفہ کے جواب میں، ہم نے علامہ کے ہی ارشاد گرامی کو نقل کر دینے پر اس لیے اکتفا کی کہ اس سلسلے میں اس سے بہتر گفتگو کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا اور اگر تمھیں مزید تفاصیل کا شوق ہو تو ''الحجۃالبازغہ'' (مطلب ثانی، فصل رابع، باب رابع، ص ۱۹۴) کا مطالعہ کرو۔

اس گفتگو سے، مقلدین فلاسفہ کے اس عذر کا بوداپن تم پر واضح ہو گیا ہوگا، کہ حرکات میں برہان جاری نہیں ہو سکتی، کیوں کہ دوسری چیز جو حادث کے لیے علت موجبہ ہے اس کے لیے مُعد ہے اور پھر خود اس چیز کی علت موجبہ بھی اس کے لیے مُعد ہے اور اسی طرح سلسلہ دراز ہوتا ہے۔ تو ہر حادث سے پہلے ایک حادث ہوتا ہے جو اپنے لاحق کے لیے مُعد ہوتا ہے لہذا تسلسل صرف

متعاقبات میں لازم آتا ہے اور وہ محال نہیں ہے۔

اس پر پہلا اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ قدیم ثابت اس سلسلہ کے افراد میں سے کسی ایک کے لیے علت تامہ ہوتا ہے یا نہیں ؟ اگر ہوتا ہے تو اس کا قدم لازم آتا ہے اور اگر نہیں ہوتا تو ان میں سے ہر ایک کا وجوب اس کے سابق کے لیے مشروط ہوا ۔ اب اگر ہم تمام سابقات کے عدم کے ساتھ ، لاحق کا عدم بھی فرض کر لیں تو ایک بھی واجب نہیں رہے گا ، کیوں کہ جب تک ممکن کے تمام اقسام عدم ممتنع نہ ہوں اس کا وجود واجب نہیں ہوگا اور تمھیں معلوم ہے کہ عدم اس وقت تک ممتنع نہیں ہو سکتا جب تک کہ واجب تعالیٰ ایک کی علت تامہ نہ ہو اور جب تک واجب نہ ہو موجود بھی نہ ہوگا ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی ، مختصر یہ ہے کہ جب تک قدیم ، ممکنات میں سے کسی علت تامہ یا اس کی علل تامہ میں کسی کی علت تامہ نہ ہو ممکن کا وجود نہیں ہوگا چہ جائے کہ حادث کا اور عدم تناہی کسی چیز میں مستغنی نہیں کرتا۔

دوسرا اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ فلاسفہ کے لیے مجتمعات میں تسلسل کے لزوم اور اس میں براہین سے کوئی مفر نہیں ہے۔

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ انھوں نے کہا ہے کہ فلاسفہ نے ایک ایسے امر متجدد و متصرم بذاتہ کے وجود کا سہارا لیا ہے جو دو جہتوں والا ہے ایک جہت دوام بحسب ذات ہے اور دوسری تجدد بحسب حدود ہے تو وہ امر دوام کی جہت سے قدیم سے وصول فیض کر رہا ہے اور تجدد کی جہت سے حوادث اور اللہ تعالیٰ کے درمیان وصول فیض میں واسطہ بن رہا ہے —— ان کے اس قول پر ، علت تجدد پر گفتگو سے صرف نظر کر کے یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ حرکت غیر قارہ ہے اس لیے ثابت کی طرف اس کا استناد نہیں ہو سکتا اور ایک ایسی علت کی حاجت ہے جس کو ایک نوع کا عدم قرار ہو ، اس طرح علتوں کا تسلسل قائم ہو جائے گا۔

فلاسفہ اس اعتراض کی قوت کی وجہ سے اس کے جواب سے عاجز و قاصر رہے تو ان کے حامی و ناصر[۲۷] اٹھے اور ثابت کی نسبت غیر ثابت سے کرنے کی کوشش کی اور کہا : یہاں تین سلسلے ہیں ، پہلا سلسلہ حرکت قدیمہ و ابدیۃ کا دوسرا ارادت کا تیسرا تخیلات کا ، ان میں سے سلسلہ تخیل ، سلسلہ ارادت کی علت موجبہ ہے اور سلسلۂ ارادت سلسلۂ حرکت کی علت ہے تو حرکت کا جزء ارادہ کے جزء کا معلول ہے اور ارادہ کا جزء ، تخیل کے جزء کا اور وہ جزء حرکت کا ، یہ سلسلہ لانہایت تک چلا گیا ہے۔

۲۷- نصیرالدین طوسی۔

اس گروہ[۲۸] نے سوچا کہ اس نے سلاسل کا جو جال بنایا ہے ، وہ حصوں کی طرح ہے مگر وہ یہ نہ سمجھے کہ مکڑی کے جالے سے بھی زیادہ بودا ہے اس لیے کہ ان سلسلوں میں سلسلۂ اولیٰ میں سے ایک یا تو اس سلسلہ کے دوسرے کے لیے علت موجبہ ہے یا علت مُعدہ ؟ علت موجبہ ہے تو اجزاء حرکات کا اجتماع لازم آتا ہے اور علت مُعدہ ہے تو یا تو واجب الوجود پر بالذات منتہی ہوگا اور اس صورت میں واجب تعالیٰ کی طرف مستند ہونے والی چیز کا قدم لازم آئے گا اور اس کے قدم سے تمام اجزاء حرکات کا قدم لازم آئے گا ، یا منتہی نہیں ہوگا تو اس صورت میں ان سے ایک کا واجب نہیں ہوگا اس لیے کہ واجب وہ ہے جس کے تمام اقسام عدم ممتنع ہوں اور اقسام عدم میں سے ایک قسم ، اس تمام سلسلے کا عدم بھی ہے ، گویا نتیجہ یہ نکلا کہ سلسلہ موجود نہ ہو اس لیے کہ کوئی شے جب تک واجب نہ ہو ، موجود بھی نہ ہوگی ۔

معلوم ہوا کہ علماء (متکلمین) کا یہ اعتراض بہت محکم ہے ، اسے اس قسم کے اوہام نہیں ہلا سکتے اور فلاسفہ کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے کہ وہ اعتراض میں تخلف کی شق کو اختیار کریں اور اس کے جواز کے قائل ہوں ، لیکن وہ چوں کہ واجب تعالیٰ کے علت موجبہ ہونے کے قائل ہیں ، اس لیے انہیں جواز تخلف کا کوئی راستہ نظر نہ آیا ۔ کاش وہ اپنے ایجاد کردہ معنی میں نہیں بلکہ علماء کے معنی میں واجب تعالیٰ کو فاعل بالاختیار والا ارادہ کہتے تو ان اباطیل میں نہ گرفتار ہوتے لیکن :

من لم یجعل اللہ لہ نوراً فمالہ
من نور اللہ یہدی لنورہ من یشا

جس کے نصیب میں اللہ نے ہی روشنی نہیں لکھی اسے کوئی
روشنی بھی نصیب نہیں ہو سکتی ، اللہ تعالیٰ اپنے نور سے
جسے چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے ۔

یہ اجمالی گفتگو ہے ، ہم نے اس موضوع پر الحجۃالبازغہ میں مفصل گفتگو کی ہے اور طوالت کے خوف سے اس مختصر رسالے میں اجمال سے کام لیا ہے ۔ اگر مادہ و ساعیہ سے باخبر ہونا چاہتے ہو تو الحجۃالبازغہ کا مطالعہ کرو ۔

خلاصہ یہ ہے کہ فلاسفہ حرکات فلک کی عدم تناہی اور اس کے سلسلے کی ترتیب کے قائل ہیں چاہے وہ علیت و معلولیت کی ترتیب ہو یا شرطیت و معدیت کی ، اور ان کا کہنا ہے کہ دہر میں یہ سب مجتمع موجود ہیں ، لہٰذا امور غیر متناہیہ میں وجود اور ترتیب ہو گئی اور برہان جاری ہونے کی بھی دو شرطیں ہیں

۲۸- جس کے ترجمان محقق طوسی ہیں ۔

لہٰذا جانب ازل و ابد میں سلسلہ تناہی ہو گیا اور عدم صریح اس کے لاحق بھی ہوا اور سابق بھی اس لیے وہ متناہی ہوا اور اس اعتراض کا جواب فلاسفہ حتیٰ کہ صاحب الافق المبین سے نہ ہو سکا اس لیے کہ وہ حدوث دہری کا قائل اور قدم دہری کا منکر ہے ، چنانچہ برہان نے اگرچہ اس قدم دہری کے ابطال اور حدوث دہری کے اثبات میں ساتھ دیا لیکن جانب ابدیں اس کی لاتناہی کے ابطال پر منتج ہونے کی وجہ سے اس کے لیے مضر بھی رہا ، میر باقر کو جب یہ احساس ہوا تو متحیر و مضطرب ہوا اور زمین کی وسعتیں اس کے لیے تنگ ہو گئیں اور غایت اضطراب میں کبھی عذر تراشنے لگا کہ حوادث ابد بعد میں عدم سے وجود میں نہیں آئے لہٰذا وہ معدوم ہوئے ، لہٰذا برہان اس کی انتہا کو کافی نہ ہوئی اور وہ یہ بھول گیا کہ وہ وجود دہری کا بھی قائل ہے اور اسے وجود دہری اور وجود زمانی میں اشتباہ ہو گیا اور یہ بات گڈ مڈ ہو گئی ۔ اسے یہ پتا نہیں کہ حوادث ابد کا عدم خروج وجود زمانی کے لحاظ سے نہ کہ وجود دہری کے لحاظ سے اور برہان وجود دہری کے لحاظ سے جاری ہوتی ہے ۔

اور کبھی کہا کہ ''امور تدریجیہ کے لیے دو وجود ہیں ۔ ایک کا وجود افق زمان میں دوسرا ظرف دہر میں ، اور برہان ، وجود اول کے اعتبار سے لاتناہی کا ابطال نہیں کرتی کیوں کہ اس اعتبار سے وہ معدوم ہے اور نہ وجود ثانی کے اعتبار سے لاتناہی کا ابطال کرتی ہے کیوں کہ اس اعتبار سے وہ مرتب نہیں ہے'' اور اس نے یہ سمجھا کہ اگر یہ بات صحیح اور پوری ہو جائے تو حوادث ازلیہ کی لاتناہی کا ابطال بھی کر دے گی اور نہ اپنے دل میں یہ سوچا کہ ظرف دہر میں اجتماع باعتبار ثانی ترتیب طبعی یا علّی کا منافی نہیں ہے ۔

اس سے یہ بات متحقق ہو گئی کہ برہان تمام فلاسفہ اور میر باقر کا ساتھ نہیں دیتی ، متکلمین کا ساتھ دیتی ہے اور ازلیت حرکات فلک کو باطل کرتی ہے اور جانب ابدین حرکات کی لاتناہی کے نظریہ کو رد نہیں کرتی اس لیے کہ متکلمین وجود دہری کے قائل ہی نہیں ہیں ۔ جو سب چیزیں اس وعاء دہر میں مجتمع و موجود ہوں بلکہ ان کے نزدیک حوادث استقبالیہ[۲۹] عدم سے وجود میں نہیں آئے بلکہ اپنے عدم میں ہی تمام ہو جائیں گے اور ان میں جو وجود میں آئیں گے تو وہی ان کا منتہا ہوگا اور ممکن ہے کہ دوسرے حوادث وجود میں آئیں لہذا یہ بالفعل نہ لا متناہی ہیں نہ متناہی ۔

یہ ہمارے انکار ہیں اور علم حق ، حق تعالیٰ کا ہے جو علام الغیوب ہے ۔

و آخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین

۲۹- مستقبلہ ۔