جناب عزیز احمد صاحب

حرکت و زمانہ

حرکت و زمانہ ایک دوسرے سے وابستہ ہیں۔ ارسطو کے نزدیک زمانہ حرکت کی مقدار ہے، اگر زمانے کی مقدار کا تعین ہم کسی نہ کسی حرکت یا عمل ہی سے کرتے ہیں۔ لہٰذا پہلے کچھ معروضات حرکت کے بارے میں پیش کیے جائیں گے اور پھر زمانہ کے بارے میں۔

اپنے اردگرد ہم بے شمار اشیا کو متحرک پاتے ہیں، مثلاً فرش پر گیند کی حرکت یا فضا میں ہوائی جہاز کی حرکت۔ جس چیز پر بھی نظر پڑے وہ یا ساکن دکھائی دیتی ہے یا متحرک۔ اس سے ہم سمجھتے ہیں کہ اشیا یا تو حرکت کی حالت میں ہوتی ہیں یا سکون کی حالت میں۔ متحرک ہونا اور ساکن ہونا، دو باہم متضاد امور تصور ہوتے ہیں، جن میں سے بیک وقت کوئی شے ایک ہی امر اختیار کر سکتی ہے۔ اگر وہ متحرک ہو تو زمانہ حرکت میں برابر "حرکت کی حالت" میں شمار ہوتی ہے۔ حرکت کے اس مشہود استمرار ہی سے غالباً ہم نے زمانے کے استمراری سیلان یا بہاؤ کا نظریہ اخذ کیا ہے۔

مگر ایک شے کا کچھ عرصہ کے لیے "حرکت کی حالت" میں رہنا مشاہدہ میں تو آتا ہے، سمجھ میں نہیں آتا۔ فرض کریں کہ ایک شے نے مقام ا سے د تک حرکت کی۔ جتنا زمانہ وہ حرکت کی حالت میں رہی، فرض کریں، اس کی مقدار ز ہے۔ ہم سمجھنا چاہتے ہیں کہ حرکت کی وہ کون سی خصوصیت ہے، جس کے ساتھ زمانہ کی مقدار ز وابستہ ہوتی ہے۔ مقام ا سے شے کے حرکت کر جانے کا مطلب یہ ہے، کہ شے مذکور مقام ا سے نکلی۔ ا سے اس کا نکلنا زمانہ ز کے آغاز پر ہونا چاہیے۔ اب اگر مقام ا سے نکلنا ز کے آغاز پر نہ ہو تو شے کی حرکت کے ساتھ زمانہ ز نہیں بلکہ زمانے کی کوئی اور مدت متعلق ہوگی اور یہ بات خلاف مفروض ہے۔ پس اسے ا سے ز کے آغاز ہی پر نکلنا یا خارج ہونا چاہیے۔ جب وہ مقام ا سے زمانہ ز کے آغاز پر نکلی یا خارج ہوتی ہے تو اگلے مقام پر کب نمودار ہوتی ہے۔

اگر زمانہ تن کا آغاز ہو چکا اور کچھ مدت بھر وہ شے اگلے مقام پر نمودار نہ ہوئی تو اتنی مدت وہ معدوم رہی کیونکہ اتنی مدت وہ نہ مقام ا پر ہے نہ کسی دوسرے مقام پر۔ یہ بات نہ صرف اس کے استمراری طور پر حرکت کی حالت میں ہونے کے خلاف ہے بلکہ اس کے استمرارِ وجود کے بھی خلاف ہے پس شے مذکور کو کچھ وقت صرف کیے بغیر زمانہ تن کے آغاز ہی پر کسی اگلے مقام ب پر آ موجود ہونا چاہیے۔ دوسرے الفاظ میں ایک مقام سے نہ نکلنے یا خارج ہونے اور دوسرے میں داخل ہونے کے عمل پر زمانہ صرف نہیں ہوتا۔ وہ شے اب مقام ب پر کچھ دیر قیام کرے گی یا نہیں کرے گی۔ اگر ب پر کچھ عرصہ رکے بغیر وہ شے اگلے مقام ج پر پہنچ گئی، تو یہ انتقال بھی اسی زمانہ تن کے آغاز پر ہوا۔ کیونکہ ابھی معلوم ہوا ہے کہ ایک مقام سے نکلنے اور خارج ہونے اور دوسرے میں داخل ہونے کے عمل پر زمانہ صرف نہیں ہوتا۔ پھر تو ج سے اگلے مقامات پر بھی زمانہ کو صرف نہ ہونا چاہیے۔ اس طرح شے کی حرکت کے ساتھ زمانے کی کوئی مقدار متعلق ہی نہ ہو سکے گی۔ یہ بات خلافِ مفروض بھی ہے اور خلافِ واقعہ بھی۔ لہٰذا یاد رکھنا پڑتا ہے کہ مقام ا سے مقام ب کو شے کا انتقال تو دفعتہً زمانہ تن کے آغاز پر ہوا اور کچھ دیر وہ مقام ب پر سکون کی حالت میں رہی۔ پھر دفعتہً اگلے مقام ج کو منتقل ہوئی اور کچھ دیر وہاں سکون کی حالت میں رہی۔ اس طرح تن زمانہ میں مقام ا سے د تک اس نے اپنی مسافت کو قطع کیا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ ایک مقام سے دوسرے مقام کو شے متحرک کا انتقال تو دفعتہً ہوتا ہے اور مدت یا زمانہ کی مقدار اسے مختلف مقامات پر یکے بعد دیگرے اپنے وقفہ ہائے سکنات کے لیے مطلوب ہوتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں شے کی حرکت اس کے ایک مقام سے دوسرے تک صرف انتقال پر ہی مشتمل نہیں ہوتی بلکہ مختلف مقامات پر مخصوص وقفہ ہائے زمان کے لیے اس کے سکنات پر بھی مشتمل ہوتی ہے۔

زمانہ اور حرکت سے متعلق ایک مفہوم آن کا بھی ہے۔ موجودہ مغربی فلسفہ میں آن کی تعریف اور اس کے مفہوم کے تعین کے متعلق ایک عجیب الجھاؤ پایا جاتا ہے۔ یہ الجھاؤ خط اور نقطہ کے مفہوم میں بھی شامل ہے۔ وائٹ ہیڈ اور رسل وغیرہ نے خط، نقطہ اور آن کی تعریف کے لیے دقیق کوششیں کی ہیں۔ مگر یوں معلوم ہوتا ہے کہ ان کی کوششیں پوری طرح بار آور نہیں ہو سکیں۔ ایک مصنف پروفیسر گوئیٹس نے اپنے مقالے بعنوان 'ناممکن کی افادیت' میں خط اور

نقطہ کو غیر موجود نا ممکنات قرار دیا ہے۔ مسلم فکر میں سطح، خط اور نقطہ کی تعریف اجسام کے مشاہدہ سے اخذ کی گئی ہے۔ سطح وہ ہے جہاں کوئی جسم اختتام پذیر ہوتا ہے۔ خط وہ ہے جہاں سطح ختم ہوتی ہے اور نقطہ وہ ہے جہاں خط کا خاتمہ ہوتا ہے۔ حدِ جسم کا سطح، حدِ سطح کا نام خط اور حدِ خط کا نام نقطہ ہے۔ سطح، خط اور نقطہ تینوں انتزاعی مفہوم ہیں اور ان کا انتزاع جسم کے مشاہدہ سے ہوتا ہے۔ آن بھی اسی طرح ایک انتزاعی مفہوم ہے اور اس کا انتزاع کسی نہ کسی فعل کے وقوع سے ہوتا ہے۔ حرکت میں ایک مقام سے دوسرے کو انتقال دفعتہً ہوتا ہے۔ یہ انتقال ایک فعل ہے اور جیسے اس کا وقوع دفعتہً ہے، ویسے ہی ہر فعل کا وقوع دفعتہً ہے فعل کے دفعتہً ایقاع ہی سے سابق زمانہ کا اختتام اور بعد کے زمانہ کا آغاز ہوتا ہے، اور فعل کے اس دفعتہً ایقاع ہی سے آن کا مفہوم بھی منتزع ہوتا ہے۔ آن وہ ہے جس کی نہ ابتدا ہے نہ وسط، نہ انتہا۔ وہ خود زمانے کی کسی امتداد پر مشتمل نہیں ہوتی۔ بلکہ وہ اگلے زمانے کی انتہا اور پچھلے کی ابتدا ہوتی ہے۔ جس طرح ایک خط کے وسط میں کوئی نقطہ ہو اسی طرح آن بھی اگلے اور پچھلے زمانوں کے درمیان ایک حدِ مشترک ہوتی ہے۔

آن کے مفہوم کے پیشِ نظر کہا جا سکتا ہے، کہ حرکت میں مختلف مقامات پر سکون تو زمانی ہوتا ہے مگر ایک مقام سے دوسرے کو انتقال زمانی نہیں بلکہ آنی ہوتا ہے پس ہر حرکت آنی انتقالات اور زمانی سکنات پر مشتمل ہوتی ہے۔

حرکات کے سکنات پر مشتمل ہونے کا نظریہ مسلم افکار میں نیا نہیں ہے۔ اس سلسلے میں شرحِ مواقف (المرصد الرابع۔ الفصل الاول۔ المقصد الثانی صفحہ ۹۲ سے مطبوعہ منشی نولکشور لکھنو) میں علامہ سید شریف علی جرجانی رح نے جو کچھ تحریر فرمایا ہے، اس کا ترجمہ یہ ہے۔

اگر جوہر کا کسی حیز میں حصول ہو تو پھر یا تو جوہر کا اعتبار کسی دوسرے جوہر کی نسبت سے کیا جائے گا یا بہ نسبت دوسرے جوہر کے اس کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔ یہ دوسری بات یعنی جوہر کا کسی دوسرے جوہر کی نسبت سے اعتبار نہ کرنا دو اقسام پر مشتمل ہے۔ پہلی یہ کہ اگر اس حیز میں اس جوہر کے حصول سے پہلے بھی اس حیز میں یہ جوہر موجود رہ چکا ہو تو یہ سکون ہے، اور دوسری یہ کہ اگر اس حیز میں اس جوہر کے حصول سے پہلے یہ جوہر کسی دوسرے حیز میں بہ شکل انتقال حاصل ہو تو یہ حرکت اس طرح پہلے حیز میں دوسرے حصول کا نام سکون ہے اور دوسرے حیز میں پہلے حصول اور جوہر کا نام حرکت۔ مگر مذکورہ بالا دوسری قسم کو سکون اور حرکت میں منحصر کہنا جوہر کے اول الحدوث کے وقت حیز میں حاصل و موجود ہونے سے باطل ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اس حصول سے

پہلے کوئی دوسرا حصول نہیں ہوتا۔ نہ تو اس حیز میں نہ کسی دوسرے حیز میں پس حدوث کے وقت کا حصول نہ تو سکون ہوتا ہے نہ حرکت۔ ابوالہذیل اس بات کی طرف گیا ہے کہ یہ حصر باطل ہے اور جوہری نے کہا ہے کہ اول وقت کا حدوث نہ حرکت ہے نہ سکون بلکہ صرف کائن ہے[1]۔ اور ابوہاشم اور اس کے تابعین کی رائے ہے کہ اول الحدوث کا حصول سکون ہے کیونکہ اسی حیز میں دوسرا حصول سکون ہوتا ہے۔ اور یہ دونوں حصول متماثل ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک جوہر کو اسی حیز کے ساتھ مخصوص کرتا ہے۔ اور یہ بات ان دونوں صفات میں سے زیادہ خاص ہے۔ پس جب ان میں سے ایک سکون ہوگا تو دوسرا بھی سکون ہی ہوگا ان لوگوں نے سکون میں نہ تو ٹھہرنے کا اعتبار کیا نہ کسی دوسرے سابق حصول کا۔ پس ان پر لازم آیا کہ حرکت سکنات سے مرکب ہو کیونکہ حرکت میں متعاقب احیاز میں وہی پہلے حصول ہی تو ہوتے ہیں۔

ایک دوسرے مقام پر فرماتے ہیں۔

سرعت اور بطوء حرکت کے لیے اعراض ثابتہ نہیں ہیں بلکہ وہ سکنات کے اعراض ہیں۔ حرکات کے درمیان سکنات متخللہ کی قلت و کثرت سے سرعت و بطوء کا مفہوم ابھرتا ہے۔ پس بطوء کا حاصل یہ ہے کہ جس زمانہ میں جسم مسافت کو قطع کرتا ہے اس زمانہ میں سکنات کی تعداد زیادہ ہوتی ہے۔ اور سرعت کا حاصل یہ ہے کہ اس زمانہ میں سکنات کی تعداد کم ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ سرعت و بطوء جسم متحرک کی صفات ہیں نہ کہ حرکت کی۔

اگر حرکات کے سکنات پر مشتمل ہونے کا نظریہ تسلیم کیا جا سکے تو اس سے زینو کے اشکالات کا حل نکل آتا ہے۔ یہ اشکالات اڑھائی ہزار سال سے برابر چلے آتے ہیں اور اگرچہ ہر زمانہ میں حکما نے ان کے حل کے لیے فکر آرائی کی ہے۔ تاہم عام تاثر یہی ہے کہ ابھی تک فلاسفہ سے ان اشکالات کا تسلی بخش حل نہیں بن پڑا ہے۔ پہلا اشکال حسب ذیل ہے۔

"آپ گریزگاہ کے آخر تک نہیں پہنچ سکتے۔ متناہی زمانہ میں آپ غیر متناہی مقامات

---

[1] یعنی ایک شے جو ہے، اور حرکت و سکون سے متصف نہیں۔

سے نہیں گزر سکتے۔ ایک متعین فاصلے کو طے کرنے سے پہلے آپ کو اس فاصلے کا نصف طے کرنا ہوگا اور نصف کو طے کرنے سے پہلے نصف کا نصف۔ نصف کے نصف والی بات غیر متناہی طور پر آگے بڑھے گی۔ اس طرح ایک متعین فاصلے میں غیر متناہی مقامات فرض کرنا پڑیں گے۔ ظاہر ہے آپ ایک متناہی زمانہ میں یکے بعد دیگرے غیر متناہی مقامات کو نہیں چھو سکتے"۔

گریزگاہ کو عبور کرنے کے لیے شے متحرک کو مقامِ اول سے منتقل ہونا چاہیے۔ اگر یہ انتقال عمل میں نہیں آتا تو شے جہاں تھی وہیں رہی، اور میدان کا کوئی بھی حصہ طے نہ ہو پایا۔ تسہیلِ فہم کی خاطر ہم شے مذکور کے صرف سامنے والے کنارہ پر ہی توجہ مرکوز کرتے ہیں۔ پس اگر انتقال عمل میں آ گیا ہے تو کنارہ مذکور جہاں پہلے تھا اور جہاں اب ہے، ان دو مقامات کے درمیان کچھ فاصلہ ہونا چاہیے۔ اگر ان دونوں کے درمیان کوئی فاصلہ نہیں ہوگا تو شے جہاں تھی وہیں رہے گی اور اس کا انتقال ہی نہیں ہو پائے گا۔ اوپر کی بحث سے ہمیں معلوم ہو چکا ہے کہ انتقال آنی ہوتا ہے اور پس منتقل ہونے کا مطلب یہ ہوا کہ شے مذکور مقامِ اول سے اچانک اچک کر مقامِ ثانی پر جا پہنچی اور ان دونوں مقامات کے درمیان اگر محدود یا لامحدود مقامات تھے تو انھیں چھونے کی نوبت نہیں آئی۔ تاکہ حرکت کے ساتھ کوئی زمانہ بھی متعلق ہو سکے۔ شے مذکور مقامِ ثانی پر کچھ دیر رک کر اور پھر اچانک جست لگا کر تیسرے مقام پر پہنچ جائے اور یوں گریزگاہ کے آخر تک پہنچے۔

جست کی بات عجیب معلوم ہوتی ہے مگر منطقی طور پر اس میں کچھ اچنبھا نہیں کسی دوسرے مقام پر جلد از جلد پہنچنے کے لیے عمدہ ترین طریقہ تو یہ ہے کہ آپ سفر کی صعوبت میں پڑے اور راہ میں وقت ضائع کیے بغیر ایک ہی جست میں منزلِ مقصود تک پہنچ جائیں مگر سفر کے متعلق چونکہ ہمارا تجربہ ایسا نہیں ہے، لہٰذا ہمیں اپنی حرکت میں چھوٹی جستیں اور قیام کے کثیر مقامات تسلیم کرنا پڑیں گے۔ ایسی جستیں اور اتنے مقامات کہ ان کے ذریعے مشاہدہ میں آنے والی رواں اور مستمر حالتِ حرکت کی توجیہہ ہو سکے۔

جست یا طفرہ کا نظریہ جب نظام نے پیش کیا تو اکثر متکلمین نے اسے پسند نہ کیا۔ ان کی رائے میں نظام کو اس مکابرے کی ضرورت نہ تھی۔ جس طرح ایک محدود مسافت مثلاً زینو کی گریزگاہ لامتناہی طور پر انقسام کے قابل ہے۔ اسی طرح ایک محدود زمانہ بھی لامتناہی طور پر

قابل تقسیم ہے۔ پس یہاں مسافت کے غیر متناہی اجزا کا زمانہ کے غیر متناہی اجزا کے ساتھ ایک کا تقابل ایک سے ہو سکتا ہے۔ اور اس طرح محدود مگر غیر متناہی طور پر قابلِ انقسام زمانہ میں ایک محدود مگر غیر متناہی طور پر قابلِ انقسام مسافت منقطع ہو سکتی ہے اور جست یا طفرہ کے تسلیم کرنے کی حاجت پیش نہیں آتی۔ ایسی ہی بات ارسطو نے زینو کے جواب میں کہی تھی اور کچھ ایسی ہی بات موجودہ دور میں رسل نے زینو کے اشکالات پر بحث کرتے ہوئے بیان کی ہے۔ مزید برآں کینٹر کے ریاضیاتی استمرار کے نظریہ کا اتباع کرتے ہوئے رسل نے دوسرے مقام کے جواز کا بھی انکار کیا ہے۔ رسل اور کینٹر کے مطابق کسی متعین مقام سے آگے دوسرا مقام نہیں ہوتا کیونکہ جسے بھی دوسرا مقام قرار دیا جائے، ایک مستمر مسافت میں اس دوسرے اور پہلے مقام کے درمیان غیر متناہی مقامات متصور ہیں پس وہ دوسرا مقام کیونکر ہوا۔ رسل اور کینٹر غالباً بالقوہ اور بالفعل مقامات کو خلط ملط کر رہے ہیں یہاں متعین مسافت اور متعلقہ زمان کے غیر متناہی اجزا بالفعل موجود نہیں ہیں۔ وہ اگر ہیں تو بالقوہ ہیں، یہ ایں طور کہ اگر آپ مسافت یا متعلقہ زمان کو نصف میں تقسیم کریں اور پھر اس نصف کو اسی طرح دوسرے نصف میں تقسیم کریں تو اس طرح انقسام کا فعل کسی حد پر رکنے میں نہیں آسکتا مگر ہر مرحلہ پر آپ کی بالفعل تقسیم سے آپ کو محدود حصص ہی دستیاب ہوں گے۔ تقسیم کا عمل جہاں تک چاہیں آپ بڑھاتے جائیں۔ آپ مسافت یا زمانہ کے کسی ایسے جز تک نہیں پہنچ پائیں گے۔ جسے 'غیر متناہی' جز قرار دیا جا سکے۔ لہٰذا غیر متناہی تقسیم اور اس سے حاصل ہونے والے معین مگر غیر متناہی بالفعل اجزا کا گمان کرنا جنھیں ایک کو ایک کے مقابل رکھ کر شمار کیا جا سکے، محض الفاظ کا ہیر پھیر ہے اور معانی سے یہ بات عاری ہے۔

موجودہ سائینس کو بھی ایک طرح کا طفرہ کا نظریہ قابلِ اعتنا قرار دینا پڑا ہے۔ علامہ اقبالؒ نے اپنے خطبات میں وائیٹ ہیڈ کی کتاب "سائینس اور جدید دنیا" سے حسب ذیل عبارت کا ذکر کیا ہے۔

"ایک پر امید توجیہہ یہ فرض کر کے کی جا سکتی ہے کہ الیکٹران فضا میں اپنی راہ کو رواں طور پر طے نہیں کرتا۔ اس کے موجود ہونے کی ایک متبادل طرز یہ ہے کہ فضا میں مسلسل متعین مقامات پر یہ نمودار ہوتا ہے، جہاں متعاقب وقفہ ہائے زمان کے لیے یہ قیام کرتا ہے۔ اس کی مثال

یوں ہے جیسے ایک گاڑی جو تیس میل فی گھنٹہ کی اوسط رفتار سے سڑک پر حرکت کناں ہو، سڑک کو استمراری طور پر طے نہ کرے بلکہ یکے بعد دیگرے میلوں کے نشانات پر نمودار ہو جائے، اور ہر سنگِ میل پر دو منٹ کے لیے قیام کرے۔"

لیکن جست یا طفرہ کے نظریہ میں ایک مشکل یہ ہے کہ جست کا تصور کرتے وقت ہمارا ذہن کسی نہ کسی چیز کی مشہود جست کی طرف چلا جاتا ہے۔ مگر عام مشاہدہ میں آنے والی چھلانگ کی قسم کی بات ملحوظ نہیں۔ بلکہ ایک متبادل صورت یہ ہو سکتی ہے کہ جہاں شے متحرک ہوتی ہے کچھ زمانہ قیام کے بعد وہاں ہی وہ معدوم ہو جاتی ہے اور جس آن اس کا انعدام ہوتا ہے اسی آن اس کے مانند اگلے مقام پر دوسری شے آ موجود ہوتی ہے۔ یہ بات صوفیا کے نظریہ "تجددِ امثال" کے قریب قریب ہے۔ مگر صوفیائے کرام تجددِ امثال کے نظریہ کو بربنائے کشف تسلیم کرتے ہیں۔ اس نظریہ پر عقلی دلیل تا حال ان کے نزدیک قائم نہیں ہوئی۔ متکلمین اور بعض مسلم حکما حرکت اور زمان کے بارے میں صرف احیاز یا اعراض یا اجزائے مسافت یا اجزائے زمان کے تجدد کے قائل معلوم ہوتے ہیں۔ خود متحرک کا تجدد وہ بیان نہیں کرتے۔ موجودہ دور کے مغربی فلاسفہ مثلاً رسل، وائٹ ہیڈ جو ہیوم کی تقلید میں جوہر کے قائل نہیں، ان کا رجحان بھی کسی نہ کسی قسم کے تجدد کی طرف دکھائی دیتا ہے۔

زینو کا دوسرا اشکال حسبِ ذیل ہے۔

ایکیلیز کچھوے کو کبھی نہ پہنچے گا۔ کیونکہ پہلے وہ اس مقام کو پہنچے گا جہاں سے کچھوا روانہ ہوا۔ اس وقت تک کچھوا کچھ فاصلہ اور طے کرے گا۔ ایکیلیز جب وہ فاصلہ طے کرنا چاہے گا، کچھوا پھر کچھ اور آگے نکل چکا ہوگا۔ اس طرح وہ دائمی طور پر نزدیک تو آ رہا ہوگا، مگر کچھوے تک نہ پہنچ پائے گا۔

سادہ الفاظ میں اگر دونوں کا درمیانی فاصلہ دس گز ہو اور ایکیلیز کچھوے سے دس گنا تیز دوڑے۔ تو جب ایکیلیز درمیانی دس گز طے کرے گا اتنے عرصہ میں کچھوا ایک گز طے کر چکا ہوگا۔ جب ایکیلیز یہ ایک گز طے کرے گا کچھوا گز کا دسواں حصہ آگے ہوگا علیٰ ہٰذا القیاس۔ پس تیز دوڑنے والا آہستہ آہستہ دوڑنے والے کو تعاقب سے جا نہیں پا سکتا ہے، اور زینو

کا مشاہدہ بھی اس کے سوا کوئی اور متصور نہیں۔ لیکن اگر مسافت اور زمانہ اس طور پر غیر متناہی تقسیم کے قابل ہیں، جس طرح اشکال میں مذکور ہے تو ایچلیز کچھوے سے پیچھے ہی رہتا ہے لیکن اگر حرکت کو سکنات پر مشتمل تسلیم کر لیا جائے۔ تو کچھوے کے سکنات کا زمانہ طویل ہوگا اور ایچلیز کے سکنات کا قلیل۔ کسی مقام پر کچھوا زیادہ وقفہ کے لیے ساکن کھڑا ہوگا اور ایچلیز کم وقفہ وہاں قیام کے بعد کچھوے سے آگے نکل جائے گا۔ نظام کے نظریہ طفرہ کے مطابق ایچلیز کی جست طویل ہو سکتی ہے اور کچھوے کی قلیل۔

زینو کے تیسرے اشکال کا بیان حسب ذیل ہے۔

"پرواز کے دوران تیر ساکن ہوتا ہے کیونکہ ہر شے جب کسی مقام میں ہوتی ہے تو وہ ساکن ہوتی ہے۔ اور جو شے پرواز کرتی ہے وہ پرواز کے دوران کہیں نہ کہیں اور کسی نہ کسی نقطے پر ٹھہر کر آگے بڑھتی ہے۔ لہٰذا وہ پرواز کے دوران ہر مقام پر ساکن قرار پائی۔"

اگر لمحہ سے مراد کوئی وقفۂ زمان ہے۔ تو ہمارے تجزیہ کے مطابق تیر ایسے وقفہ ہائے زمان پر ساکن ہے۔ لیکن اس کی پرواز اس کی سکنات پر ہی موقوف نہیں بلکہ وہ اس کے انتقالات پر بھی مشتمل ہے۔ اور ان آنی انتقالات اور زمانی سکنات کی بنا پر تیر متحرک ہے۔

اگر زینو کے اشکالات مشہود و محسوس 'حرکت کی حالت' کے خلاف تھے۔ تو وہ نادرست نہ تھے۔ مگر یہ مشہود 'حرکت کی حالت' انسانی ذہن پر اس طرح مسلط رہتی ہے۔ کہ اس کا سکنات سے مرکب ہونا بعید از قیاس معلوم ہوتا ہے۔ 'حرکت کی حالت' کا نظریہ ہم روزمرہ کے مشاہدہ سے اپناتے ہیں اور جب تک کوئی زینو اپنے اشکالات کی وجہ سے ہمیں سوچنے پر مجبور نہ کر دے، مشاہدہ سے من وعن اپنائی ہوئی اس 'حرکت کی حالت' کے تصور کے خلاف کوئی بات ہمیں نامعقول دکھائی دیتی ہے۔ ہمارا روزمرہ کا مشاہدہ بہمہ وجوہ غلط خبر رسانی سے مبرا نہیں۔ بارش کا تیزی سے نازل ہونے والا قطرہ ہم تار کی شکل میں دیکھتے ہیں۔ چھڑی کے سرے پر اگر آگ لگی ہوئی ہو اور اسے تیزی سے گھمایا جائے تو وہ آتشیں حلقہ کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ سینما میں فلم پر یکے بعد دیگرے متعدد ساکن تصاویر ہوتی ہیں۔ مگر سکرین پر وہ ہمیں متحرک دکھائی دیتی ہیں۔ اگر پس منظر تاریک ہو اور روشنی کے متعدد

نقطہ ایک مخصوص فاصلہ پر مخصوص وقت کے یکے بعد دیگرے روشن کیے جائیں، تو روشنی کا ایک ہی نقطہ ایک مقام سے دوسرے مقام کو جاتا ہوا نظر آتا ہے۔ سائینس ان امور کی توجیہہ بجائے نظر کے نظریہ سے کرتی ہے۔ جس سے یہ مراد ہے، کہ نظر آنے والی اشیا جتنا عرصہ نظر کے سامنے رہتی ہیں ان کا چربہ سیکنڈ کے کچھ حصہ بھر زیادہ عرصہ دماغ میں محفوظ رہتا ہے۔ روزمرہ کی زندگی میں ہمیں اس قسم کے کئی غلط حاسوں سے سابقہ پڑتا ہے۔ ان میں سے بعض کے متعلق تو عقلی تجزیہ کے بعد خلافِ مشاہدہ ایک صورتِ حال تک پہنچنے میں ہم کامیاب ہو گئے ہیں۔ لیکن ابھی کتنے غلط حاشیے ایسے ہوں گے۔ جنھیں مشاہدے سے ہم بچوں کا توں خیال و فکر کے دائرے میں لے آتے ہیں اور حرکت کی حالت کے خلاف ہماری دلیل حاسہ کی غلطی پر نہیں بلکہ عقلی مطالبہ پر مبنی تصور کی جانی چاہیے۔

زمانہ کے متعلق ہمارا گمان ہے کہ یہ برابر استمراری طور پر لگاتار گزر رہا ہے۔ مگر جب ہم اس لگاتار، استمراری طور پر گزرنے والے زمانہ کے سیلان یا بہاؤ کو سمجھنا چاہتے ہیں، تو اپنے آپ کو مشکلات سے دوچار پاتے ہیں۔ مثلاً زمانہ ماضی، حال اور مستقبل میں منقسم ہے۔ ماضی گزرا ہوا زمانہ ہے، اور مستقبل آنے والا۔ اور حال وہ زمانہ ہے جو اب موجود ہے۔ مگر جوں ہی ہم اس اب موجودہ حال، پر توجہ مرکوز کرتے ہیں۔ تو یہ گزر کر ماضی میں چلا جاتا ہے۔ ماضی اور مستقبل کے زمانوں میں زمانہ کی کسی نہ کسی مقدار کا تعین تو آسانی سے مقصود ہے۔ مثلاً پانی پت کی پہلی اور دوسری لڑائی کا درمیانی ماضی کا زمانہ۔ اور پرسوں اور اترسوں کے درمیان آنے والا زمانہ۔ مگر یہ حال کا زمانہ کس کس کے درمیان ہے اور اس کی کیا مقدار ہے۔ اس کے جواب سے ہم اپنے آپ کو قاصر پاتے ہیں۔ جب توجہ ادھر جاتی ہے۔ کہ زمانہ استمراری طور پر لگاتار گزرنے والی شے ہے، تو موجودہ حال زمانہ کی ہمیں کوئی مقدار یا امتداد دکھائی نہیں دیتی۔ اب اگر زمانہ حال کی کچھ مقدار نہ ہو تو یہ ماضی اور مستقبل کے درمیان محض ایک حد یا آن ہو گا جسے زمانہ کے استمراری سیلان کے تصور کو مدِنظر رکھتے ہوئے بعض مفکرین آنِ سیال بھی کہتے ہیں۔ مگر جس شے کی کوئی مقدار ہی نہ ہو اس کے سیلان کے کیا معنی۔ سیلان کا تصور تو صرف ذی مقدار اشیا میں ممکن ہے۔ ماضی اور مستقبل کے درمیان غیر ممتد حد یا آن صرف ماضی کی انتہا اور مستقبل کی ابتدا ہو سکتی ہے۔ جیسے خط اب کے وسط میں نقطہ ج ہو جو حصہ اج کی انتہا اور حصہ ج ب کی ابتدا ہے۔ خط کے

دونوں حصوں کے درمیان یہ نقطہ جو محض ایک حد مشترک ہے اور خود اس کی اپنی نہ کچھ مقدار ہے نہ ان دو حصوں سے علاحدہ کوئی وجود۔ زمانہ حال کی بھی اگر کوئی مقدار نہیں اور یہ ماضی اور مستقبل کے درمیان محض ایک آن یا حد مشترک ہے، تو ماضی اور مستقبل سے علاحدہ اس کا اپنا کوئی وجود نہیں ہے۔ اس کے معنے یہ ہیں زمانہ بالفعل موجود ہی نہیں۔ کیونکہ ماضی وہ ہے جو گزر چکا ہے اور غیر موجود ہے۔ مستقبل وہ ہے جو ابھی نہیں آیا۔ اور ماضی کی طرح غیر موجود ہے۔ زمانہ حال ان دو غیر موجود امور کے درمیان محض ایک آن یا حد مشترک ہے۔ اس بنا پر اس کے موجود ہونے کی یہی ایک صورت ہے کہ ماضی اور مستقبل موجود ہوں۔ لیکن وہ تو غیر موجود ہیں۔ لہٰذا اس کا وجود بھی مشکوک قرار پایا۔ دوسری مشکل یہ ہے۔ کہ ماضی کے امتداد میں برابر اضافہ ہوتا چلا جا رہا ہے۔ اب اگر حال کی کوئی مقدار نہیں تو ماضی میں اضافہ کیسا۔ کسی چیز میں اضافہ تو تب ہی متصور ہوتا ہے جب کوئی مقدار اس میں جمع ہو جائے۔ پس لامحالہ اس بات کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے کہ زمانہ حال کی کوئی نہ کوئی مقدار ہوگی اور یہ محض ایک آن نہیں بلکہ یہ قطعۂ زمان ہوگا۔

زمانے کے سیلان کا ہمارا تصور کچھ اس طرح کا ہے کہ اشیائے موجود یا معدوم اور ان کی آمد و رفت کے سوا یہاں کوئی غیر محسوس و غیر مشہود شے ایسی بھی ہے، جو ان اشیا کو محیط اور ان پر سے یوں استمراری طور پر گزر رہی ہے، جیسے دریا کا پانی اپنی گزرگاہ کے کنکروں، پتھروں پر سے گزر رہا ہو۔ اگر یہ اشیا اس زمانہ سے خارج کر لی جائیں تو بھی اس کا بہاؤ برابر جاری رہے گا۔ مگر زمانہ کے سیلان کا اس قسم کا تصور اس بات سے باطل ہو جاتا ہے کہ جب اشیا ہی نہ ہوں گی تو ان سے متعلق حرکات یا تغیرات یا ایقاعِ افعال کی بھی کوئی صورت نہ ہوگی۔ اگر حرکات و تغیرات و اعمال بالکلیہ ساقط ہو جائیں۔ چاہے جن اشیا کی وہ حرکات و تغیرات و اعمال ہیں وہ اپنی جگہ جامد و ساکت موجود رہیں تو زمانے کے گزرنے کا شعور نہیں ہو سکتا۔ جیسا بے خواب گہری نیند کی حالت میں ہوتا ہے یا جیسا اصحابِ کہف کا حال ہے۔ لہٰذا اشیا کے ماسوا ان پر جاری اپنے آپ سے متصرم و سیال ایک غیر مشہود و غیر محسوس زمانے کی دائمی گزران کا تصور بے بنیاد تصور ہے۔ اور اس کی بجائے صورتِ حال کے کسی متبادل تصور کی عقلی حاجت ہے۔

کائنات میں ہمارے زیرِ غور بنیادی امور اشیا ہیں۔ مثلاً پتھر، درخت، انسان، حیوان، پانی وغیرہ اور اس کے بعد ان اشیا کے افعال و اعمال، حرکات و تغیرات ہیں۔ اگر کسی فعل کا وقوع نہ ہو تو نہ حرکت متصور ہے نہ تغیر۔ اور جب ہر فعل کے وقوع سے کوئی نہ کوئی تغیر عمل میں آتا ہے اور ہر تغیر سے ایک موجود صورتِ حالی معدوم اور اس کی جگہ نئی صورتِ حال موجود ہو جاتی ہے۔ تو ہر فعل کے وقوع سے کوئی نہ کوئی موجود امر یا معدوم ہو جاتا ہے یا سرحدِ عدم سے نکل کر کوئی امرِ وجود میں چلا آتا ہے۔ اوپر کی سطروں سے ہمیں معلوم ہوا ہے کہ افعال کا وقوع آنی ہوتا ہے۔ پس عدم سے وجود میں آنا یا وجود سے عدم میں جانا آنی ہوگا۔ اب اگر اشیا ا، ب، ج کی وجہ سے ایک ہیئت ھ موجود ہے۔ تو موجود ہونے کے معنی میں یہ بات شامل ہے۔ کہ کچھ وقفہ اس ہیئت کو ثبات و قرار ہے۔ اگر اس ہیئت کو کچھ مدت کے لیے قرار نہیں۔ تو یہ ایسی ہیئت ہے، جسے زمانے کی کوئی مقدار میسر نہ آئی۔ پھر تو یہ موجود ہی نہ ہوئی۔ اور اگر اس ہیئت کو قرار ہے اور اسے اپنی بقا کا کچھ زمانہ میسر آگیا ہے تو اس ہیئت پر کسی قسم کا تغیر طاری کرنے والا کوئی آنی فعل اس قرار یا بقا کو معدوم کرے گا۔ اور یہی فعل نئی اور دوسری ہیئت کا آغاز کرے گا۔ ان ہر دو ہیئتوں کے ساتھ جو زمانہ متعلق ہوگا اس کو پہلی ہیئت سے متعلق قطعۂ زمان اور دوسری ہیئت سے متعلق قطعۂ زمان میں متعین کرنے والا آن بھی اسی فعل کا صدور ہوگا اور اسی سے ان دو زمانوں کے درمیان مشترکہ آن کا تعین ہوگا۔ پس یہ موجودہ ہیئت کسی فعل کے وقوع سے آناً وجود میں آئی ہوگی اور کچھ مدت تک باقی یا برقرار رہے گی۔ جو قطعۂ زمان اس سے متعلق ہوگا اس کی مانند اسے بھی قرار ہوگا۔ پھر دوسرے فعل کا وقوع ہوگا۔ یہ ہیئت معدوم ہوگی اور اسی آن دوسری ہیئت وجود میں آئے گی۔ اس دوسرے فعل کے وقوع سے پہلی ہیئت سے متعلق زمانہ کا اختتام ہوگا اور دوسری ہیئت سے متعلق زمانہ کا آغاز۔ کچھ دیر بعد تیسرے فعل کا وقوع ہوگا۔ دوسری ہیئت معدوم ہوگی اور تیسری موجود۔ دوسرے قطعۂ زمان کا اختتام ہوگا اور تیسرے کا آغاز۔ علیٰ ہذا القیاس۔ یوں ساکن و برقرار قطعات کی صورت میں زمانہ کا گزر ہوگا۔

یہ بات یوں بھی متصور ہے کہ ایک طرف مرتب سلسلۂ اشیا ہے اور دوسری طرف ظرفِ وجود۔ یکے بعد دیگرے اشیا کو وجود میں داخل ہونے کا موقع ملتا ہے۔ پھر جو قرار یا بقا

اس دور آنے کو حاصل ہوتی ہے، وہ قرار یا بقا اصل زمانہ ہے۔ قبل از وجود اشیا کے مرتب سلسلہ کے ظرف کو دہر قرار دیا جا سکتا ہے اور ظرفِ وجود کو مابہ الموجودیت۔ خارج میں موجود ہونے سے قبل تمام اشیا باری تعالیٰ کے علم میں ثابت ہیں۔ اگر باری تعالیٰ کے علم میں اشیا کی اس ثابت و قار کیفیت کو دہر قرار دیا جائے تو ارشادِ نبوی لا تسبوا الدھر فان اللہ ھو الدھر (دہر کو برا نہ کہو کیونکہ خدا ہی دہر ہے) کی ایک طرح کی تشریح و تاویل ہو جاتی ہے۔

بعض مسلم متکلمین نے ثابت و برقرار اشیا کی ثابت و برقرار اشیا کے ساتھ معیت کو سرمدی معیت، ثابت و برقرار اشیا کی متغیر اشیا کے ساتھ معیت کو دہری معیت اور متغیر اشیا کی متغیر اشیا کے ساتھ معیت کو زمانی معیت قرار دیا ہے۔ ہمارے تجزیہ کے مطابق متغیر اشیا بھی دراصل قار و ثابت اشیا ہیں۔ اگرچہ ابدی قرار انھیں میسر نہ ہو، مگر جہاں کہیں وہ ہیں اور جتنی دیر تک ہیں اتنی دیر انھیں ثبات یا قرار یا بقا میسر ہے۔ یہ ثبات یا قرار یا بقا شے کی شیئیت میں شامل ہے۔ ایسی شے کا تصور محال ہے جسے بقا کا کوئی لمحہ میسر نہ آیا ہو۔ اگر افعال کی قسم کے آنی امور کا تصور ممکن ہے تو وہ ثابت و قار اشیا کے ضمن ہی میں ممکن ہے۔ یہی بقا ہی اصل زمانہ ہے اور بقا ہی زمانہ کی امتداد کے تصور کا ماخذ ہے۔ بقا یا امتداد کا تصور ہم اشیا کی باہم معیت سے اخذ کرتے ہیں۔ مثلاً تین چیزیں ہمارے سامنے موجود ہوں، پھر ایک زائل ہو جائے، دوسری دو کے ساتھ جو معیت اسے میسر آتی وہ اس کی بقا تھی۔ اس کے زوال نے ہمیں ماضی کا تصور دیا۔ جب عقلی تجزیہ کے بعد ہم اس نتیجے پر پہنچے کہ زوال آہستہ آہستہ نہیں بلکہ دفعتہً ہوتا ہے، تو آن کا تصور ہمیں میسر آتا ہے۔ پہلی شے کے زوال سے تین اشیا کی معیت کی جگہ دو اشیا کی معیت کی ہیئت موجود ہو گئی، اس سے مستقبل کا تصور ہمیں حاصل ہوتا ہے، یعنی جو ہیئت پہلے نہ تھی، اور اب موجود ہو گئی ہے۔ اس اب موجود سے حال کا تصور مہیا ہوتا ہے۔ ماضی، حال، مستقبل، بقا، آن وغیرہ ہی وہ مفہوم ہیں جو زمانے کے مفہوم میں ماخوذ ہیں۔

ایک بات عیاں ہے کہ اشیا کی حرکت کی بدولت یا زمانہ کی روانی یا سیلان، کا تصور جو ہم نے روزمرہ کے مشاہدہ سے من وعن بلا تنقید اپنا لیا ہے اگر باطل ہے، تو دو قریب ترین آنات کے درمیان جو قطعہ زمان ہوگا وہ بنیادی قطعہ زمان ہے۔ ایسے بنیادی قطعات کی صورت میں زمانہ کا گزر ہے۔ سال، دن و نہار، [illegible]، گھنٹے، منٹ، سیکنڈ ان بنیادی قطعات کی مخصوص تعداد

پر مشتمل ہوں گے۔ اس بنیادی قطعۂ زمان میں جو چیز موجود ہو گی وہ ثابت و برقرار، غیر متغیر اور ساکن حیثیت سے موجود ہو گی۔ اور خود یہ قطعۂ زمان بھی رواں طور پر نہیں بلکہ ثابت و برقرار اور ساکن حیثیت سے موجود ہو گا۔

اساسیاتِ اسلام

از مولانا محمد حنیف ندوی

اس دورِ تشکیک میں عالمِ اسلامی کے سامنے سب سے اہم مسئلہ یہ ہے کہ اسلام کو سائنس اور ٹیکنالوجی کے موجودہ ارتقا کی روشنی میں کیونکر از سرِ نو مربوط اور استوار فکر کی حیثیت سے پیش کیا جائے۔ مولانا کی یہ کاوشِ علمی اسی اہم مسئلہ کے حل و کشود کو بہ احسن وجہ پورا کرتی ہے۔ اس میں اثباتِ باری، اسلام کے نظامِ حیات، ایمان بالآخرۃ اور اسلام کے اخلاقی نظام کے بارے میں سیر حاصل بحث کی گئی ہے اور اس کے ساتھ ساتھ اس حقیقت کی پردہ کشائی بھی کی گئی ہے کہ اسلامی تہذیب و ثقافت کا مفہوم کیا ہے۔ نظامِ حکومت کے متعلق اسلام کس نظریہ کا حامل ہے، اور یہ کہ تقسیمِ دولت کے بارے میں اسلام کا تصورِ عدل کس اقتصادی ڈھانچے کا مقتضی ہے!

مولانا نے اس کتاب میں مذہب، فلسفہ، تصوف اور سائنس کے حقائق کو کامیابی کے ساتھ سمو کر بیان کیا ہے، جس سے کتاب کی دل کشی اور معنویت میں بدرجہ غایت اضافہ ہوا ہے۔ اسلوبِ بیان غیر معذرت خواہانہ، علمی اور شگفتہ ہے۔

صفحات: ۲۸۴ قیمت: دس روپے پچاس پیسے

ملنے کا پتہ

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ لاہور