مولانا محمد حنیف ندوی

# خطباتِ اقبال کا توضیحی تجزیہ

[اس مقالے میں یہ کوشش کی گئی ہے کہ علامہ اقبال نے خطبۂ دوم میں جن فلسفیانہ تصورات و مصطلحات کا ذکر کیا ہے، ان کو صحیح پس منظر میں دیکھا جائے۔]

کیا دینی تجربات کی فہم و دانش کی جدید اصطلاحوں میں تشریح ممکن ہے؟ کیا حقیقتِ مطلقہ کسی خارجی عنصر سے تعبیر ہے یا اس تخلیقی انا کو کہتے ہیں جو کائنات کے ایک ایک تغیر سے براہِ راست وابستہ ہے۔ کیا یہ کائنات ساکن و راکد ہے اور محض مادہ کی کرشمہ سازیوں کا نتیجہ ہے یا پیہم اور مسلسل تاریخی حوادث سے تعبیر ہے جس کی بنیاد اور تہہ میں فکر و روحیت کارفرما ہے۔ کیا زمانہ ایک تخلیقی عنصر ہے یا محض ایک پیمانہ اور بعد (Dimension) ہے۔ مکان کیا ہے؟ تقدیر کسے کہتے ہیں؟ کیا اس سے مراد ایسا نظامِ حیات ہے جو پہلے سے ٹکا بندھا اور متعین ہے، یا اس میں تازہ کاری اور مقاصد آفرینی کے مضمرات بھی شامل ہیں یہ ہیں سوالات جو اس خطبہ کا موضوع ہیں۔

علامہ نے اس کا آغاز کانٹ (Kant) کے اس مشہور تنقیدی شاہکار سے کیا ہے جس میں اس نے اثباتِ باری سے متعلق مدرسی دلائل کا بڑی ہی ژرف نگاہی سے جائزہ لیا ہے اور انھیں ناکافی اور غیر تسلی بخش ٹھہرایا ہے۔ مدرسی فلسفہ آگسٹائن (Augustine) کی متکلمانہ مساعی سے شروع ہوتا ہے اور اس وقت تک مقبول و مسلّم رہتا ہے جب تک کہ احیائے علوم کے جرأت مند علمبردار اس کا بھرم نہیں کھولتے اور اس کی خامیوں کو نکھار کر نظر و بصر کے سامنے نہیں

لے آتے۔ بقول رسل (Russell) اس کی شہرت ایک نظامِ فکر سے زیادہ ایک مخصوص منہاجِ فکر کی حیثیت سے ہے جس کو قرونِ وسطیٰ کے عیسائی متکلمین نے اثبات و استنباط کی غرض سے اختیار کیا ہے۔ مدرسیت کے ان تمام دلائل کو کانٹ نے تین خانوں میں تقسیم کیا ہے:

(۱) تعلیلی (Cosmological)

(۲) غایتی (Teleological) اور

(۳) وجودیاتی (Outological)

تعلیلی دلیل کا منشا یہ ہے کہ چونکہ کائنات میں علت و معلول کا ہمہ گیر قانون جاری و ساری ہے، لہٰذا اس کائنات کی بھی کوئی علت ہونا چاہیے۔

غایتی طرزِ استدلال کا مقصد یہ ہے کہ چونکہ اس عالمِ رنگ و بو میں ایک طرح کا نظم و نسق پایا جاتا ہے جو صریحی طور پر غایت اور نصب العین پر دلالت کناں ہے، اس بنا پر اس کے لیے ایک ایسی ذات کی ضرورت ہے جو تنظیم کائنات کا شعور رکھتی ہو۔

وجودیاتی استدلال کا قصرِ رفیع اس بنیاد پر استوار ہے کہ لامحدود اور کامل خدا کے تصور کو اس وقت تک حق بجانب نہیں ٹھہرایا جا سکتا جب تک کہ لامحدود اور کامل ہستی کا وجود نہ ہو۔

علامہ نے ان دلائل پر علی الترتیب حسبِ ذیل اعتراضات وارد کیے ہیں، جن میں کانٹ کے اعتراضات کے علاوہ ان کے اپنے حکیمانہ ذوق و خرد کی جھلک بھی نمایاں ہے۔

۱۔ تعلیلی طرزِ استدلال کو مان لینے کے معنی یہ ہوں گے کہ علت العلل بھی متناہی اور محدود ہو کیونکہ یہ کائنات بہر حال متناہی اور محدود اطراف میں سمٹی ہوئی ہے۔ اب اگر خدا علت العلل ہے اور اس کا اثبات اسی محدود و متناہی کائنات سے ہوتا ہے تو اس کے اطلاق کو بھی حدود و اطراف کی قید و تعیین کو گوارا کرنا چاہیے۔ کیونکہ محدود معلول سے غیر محدود علت کا اثبات قرینِ قیاس نہیں۔

۲۔ اس دلیل میں یہ منطقی نقص بھی پنہاں ہے کہ اس کا سلسلہ آگے نہیں بڑھ پاتا۔

بلکہ خدا کے حریمِ قدس تک جا کر رُک جاتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر تعلیل کا یہ قانون اتنا ہی ہمہ گیر اور استوار ہے تو پھر اس میں یہ تناقض کیوں پایا جاتا ہے؟

۳۔ اگر ہر ہر معلول ایک علت کا طالب ہے تو ہر ہر علت کے لیے بھی ایک معلول درکار ہوا۔ اور اس کا مطلب یہ ہے کہ معلول اور علت دونوں کا وجود ضروری ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ خدا ہستیِ مطلق نہ رہا بلکہ معلول کا محتاج ٹھہرا۔

۴۔ علامہ کے نقطۂ نظر سے زیادہ اہم اور لائقِ غور اعتراض یہ ہے کہ یہ طرزِ استدلال غیر محدود تک اس وقت پہنچاتا ہے جب کہ محدود کی نفی کی جائے۔ ظاہر ہے کہ غیر متناہی کی یہ صورت بہتر اور پسندیدہ صورت ہرگز نہیں، اس لیے کہ لامتناہی وہ نہیں جس سے محدود خارج ہو۔ بلکہ وہ ہے جو محدود کی نفی کیے بغیر اس کو اپنے آغوش میں لیے ہوئے ہو کہ اس کے بغیر نہ تو متناہی کی صحیح توجیہہ ہو پاتی ہے اور نہ ہی غیر متناہی کی۔

غزالی نے سلسلۂ تعلیل پر جو اعتراض کیا ہے، وہ کانٹ کے اعتراضات سے کہیں زیادہ وزنی ہے۔ اس نے نہ صرف صورتِ مسئلہ ہی بدل دی ہے بلکہ فکر وتعمق کے نئے گوشوں کو اُبھار دیا ہے۔ اس کا یہ کہنا ہے کہ جس سلسلہ کو تم علت ومعلول ٹھہراتے ہو وہ سرے سے اس لزوم ہی سے تہی ہے جو علیت کو مستلزم ہے۔ کیونکہ ہمارے مشاہدہ میں علت نہیں آتی بلکہ کچھ حوادث کچھ حالات اور تغیرات ہیں جو یکے بعد دیگرے ایک خاص ترتیب سے آتے ہیں جن میں سے پہلے رونما ہونے والی اشیاء کو تم علت ٹھہراتے ہو اور ان کے بعد وقوع پذیر ہونے والے حالات کو معلول۔ حالانکہ جہاں تک مشاہدہ کا تعلق ہے، ان واقعات واحوال کے علاوہ کسی تیسری چیز کا براہِ راست ہمیں کوئی تجربہ نہیں ہو پاتا۔

علامہ نے غزالی کے اس اعتراض کے وزن وثقل کا پہلے خطبہ میں اچھی طرح اقرار کیا ہے۔ مگر اس سے غزالی نے جو متصوفانہ نتیجہ نکالا ہے اس سے اظہارِ اتفاق نہیں کیا۔

دلیل غائی کو علامہ نسبتاً بہتر خیال کرتے ہیں۔ مگر اس پر ان کا اعتراض یہ ہے کہ کائنات کے نظم ونسق سے بلاشبہ ایک طرح کی مقصدیت کا اندازہ ہوتا ہے مگر اس سے جس خدا

کا ثبوت ملتا ہے، وہ صرف صانع ہے خالق نہیں، اور صانع بھی ایسا جو ہر لحظہ مادے کی مزاحمتوں سے دوچار ہے۔ علامہ کے نزدیک یہ دلیل بھی بارگاہِ اطلاق تک دستگیری کرنے والی نہیں۔

وجودیاتی دلیل پر ڈیکارٹ نے بڑے اعتماد کا اظہار کیا ہے۔ یہ رد و قبول کے کئی مرحلوں سے گزری ہے۔ اوّل اوّل گیارہویں صدی میں اس کو این سیلم (Anselm) نے اس طنطنہ کے ساتھ پیش کیا کہ گویا تنہا یہی دلیل اثباتِ خدا کے لیے کافی ہے۔ تیرہویں صدی میں ایکوی ناس (Aquinas) نے اس کو ایسا سفسطہ ٹھہرایا کہ جس کی تائید عقل و خرد کے تقاضوں سے نہیں ہو پاتی۔

احیائے علوم کی تحریک کے بعد ڈیکارٹ نے از سرِنو اسے جلا بخشی۔ اور آخر آخر میں جرمن دینیاتی حکیم وولف (Wollf) نے اسے نئے انداز میں بنا سنوار کر پیش کیا۔ مگر کانٹ کی ایک ہی ضرب کے بعد دوبارہ پھر یہ دلیل پنپ نہیں سکی۔

اس دلیل کی طرف ذہن ایک سوال کے ذریعہ منتقل ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ مکمل ہستی کا تصور ذہن میں پیدا کیونکر ہوا۔ یا اس کا منبع و سرچشمہ کون ہے۔ کیا ہمارے گرد و پیش پھیلی ہوئی کائنات؟ مگر یہ تو ہر آن رو بہ تغیر اور ناقص ہے، لہٰذا یہ خدائے کامل کے تصور کو سطحِ ذہن پر کیوں کر اُبھار سکتی ہے۔ ظاہر ہے یہ تصور خود ہستی کامل ہی کا پیدا کردہ ہے۔

کانٹ کا اس پر یہ جچا تلا ایراد سننے کے لائق ہے کہ تصورِ شئے وجودِ شئے کو مستلزم نہیں۔ یعنی اگر میں تین سو ڈالر کا تصور کروں تو اس کے یہ معنی ہرگز نہیں کہ تین سو ڈالر میری جیب میں پائے جاتے ہیں۔ یہ اندازِ استدلال منطقی طور پر ایک طرح کا مصادرہ (Petitio Principii) لیے ہوئے ہے کیونکہ جس ہستیِ مطلق کا ثبوت مہیا کرنا مقصود ہے، اس میں اس کے تصور کو دلیل ٹھہرایا گیا ہے۔

یہاں یہ نکتہ ملحوظ رہنا چاہیے کہ کانٹ، غزالی اور علامہ کی تنقید کا مقصد یہ نہیں کہ اللہ تعالیٰ کو ماننے کی کوئی معقول وجہ ہی نہیں بلکہ یہ ہے کہ اس طرح کے دینی تجربات کے لیے نسبتاً زیادہ استوار، زیادہ متوازن اور زیادہ قابلِ فہم بنیاد تلاش کرنا چاہیے۔

کانٹ خود ایک دینیاتی حکیم تھا، اس لیے اثباتِ باری ایسے بنیادی عقیدے کا مخالف نہیں ہوسکتا تھا۔ اس نے ان دلائل پر جو کڑی تنقید روا رکھی ہے، اس بنا پر کہ مذہب کو مدرسیت کے تنگ نظرانہ تصور سے نجات دلائے۔ اور اس کی تائید ونصرت کے لیے فہم وفکر کے روشن تر اور وسیع تر پیمانوں کو حرکت میں لائے۔

غزالی کے جذبۂ حب دین سے کون انکار کرسکتا ہے۔ اُنھوں نے بھی فلسفے پر بے لاگ تنقید کی اور تصورِ تعلیل پر ایسا بھرپور وار کیا کہ آج تک اس کا مسکت وشافی جواب بن نہیں آیا۔

مدرسیت کے تار و پود بکھیرنے کے بعد ان حضرات نے کن نتائج کی نشاندہی کی یہ داستان بھی سننے کے لائق ہے۔

کانٹ نے مایوس ہوکر وجوبِ اخلاقی (Moral Necessity) کی آڑ لی اور یہ کہا کہ عقل کی واماندگی وضعف کب اس لائق ہے کہ حقیقتِ مطلقہ کے ادراک پر قادر ہو سکے۔ اور اس کے جمال جہاں آراء کا مشاہدہ کر سکے۔ اس کی تگ وتاز تو صرف محسوسات کے دائرے تک ہی وسعت پذیر ہے اس سے آگے نہیں۔ اور وہ بھی اس حد تک کہ کوئی معروض (Object) کیوں کر ہمارے احساسات کو متاثر کرتا ہے۔ اور بس۔ رہی یہ بات کہ اشیاء درحقیقت کیا ہیں تو عقلِ خام کار کو اس سے کیا سروکار! غرض یہ ہے کہ ان تمام دلائل سے اثباتِ باری کے معاملہ میں ہمیں کوئی مدد نہیں مل سکتی جو فطرت و مزاج کے اعتبار سے ٹھیٹھ عقلی ہو اور صغریٰ و کبریٰ (Syllogism) پر مبنی ہو۔

اخلاقی وجوب سے کانٹ کی مراد یہ ہے کہ ہر انسان اپنے قلب وضمیر کی تہوں میں ایک متعین اخلاقی ارادہ (Good-Will) کے وجود کو محسوس کرتا ہے اور اخلاقی اقدار کے بارے میں کچھ معیاروں اور پیمانوں کو اہم سمجھتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس اخلاقی ارادے کا منبع اور سرچشمہ کون ہے؟ نیز کیا اس کے تقاضے بغیر اِک کامل حکیم و دانا خدا پر ایمان لائے پورے ہو سکتے ہیں؟ غزالی نے عقلی اور فلسفیانہ دلائل کو ٹھکرانے کے بعد متصوفانہ کشف کا سہارا لیا اور علم و

عرفان کے ایک نئے سرچشمے کی نشان دہی کی جو منزلِ کبریا تک پہنچا سکتا ہے۔

علامہ کی راہ ان دونوں سے جدا ہے۔ ان کا موقف یہ ہے کہ ان دلائل کی نارسائی کی اصل وجہ یہ ہے کہ کائنات پر ہم نے بیگانہ وشی سے غور کیا ہے اور اس انداز سے سوچا ہے کہ گویا یہ فکر وہستی سے الگ کوئی شے ہے، حالانکہ ان دونوں میں ثنویت یا دوئی کی یہ نوعیت ہرگز پائی نہیں جاتی۔

فکر وہستی ایک ایسا تخلیقی عنصر ہے جو اشیاء ومظاہر کو خلعتِ وجود بھی بخشتا ہے اور تمام اشیاء مظاہر میں جلوہ گر بھی ہے۔ ان دونوں میں تعلق و ربط کی ٹھیک ٹھیک نوعیت کیا ہے، علامہ نے اس کی کھل کر وضاحت نہیں کی اور کھل کر وضاحت ہو بھی تو کیوں کر؟ یہی تو وہ فطرت کا راز سربستہ ہے جس کے حل وکشود پر انسانی عقل قادر نہیں:

کہ کس نکشود و نکشاید بہ حکمت ایں معما را

اس سے اتنا بھر البتہ معلوم ہوتا ہے کہ علامہ کو وحدت الوجود کی ایک ایسی متوازن تعبیر تسلیم کر لینے میں کوئی اعتراض نہیں جس سے کہ خالق ومخلوق کے مابین رشتہ وتعلق کی گتھیوں کو ایک حد تک سلجھایا جا سکے۔ ان کو اختلاف وحدت الوجود کے اس غالیانہ تصور سے ہے جو محدود کو لامحدود کی پنہائیوں میں گم کر دے اور اس کی اپنی انفرادیت کو کسی درجے میں بھی قائم نہ رہنے دے۔ علاوہ ازیں جبر ولزوم کے کافرانہ تقاضوں کو عقیدہ وایمان کی شکل میں پیش کرے۔

وحدۃ الوجود کے اس حکیمانہ تصور سے ان کو مجال انکار نہیں کہ ہستی مطلق اپنے تمام مظاہر تخلیقی میں جلوہ فرما ہے۔ یہی نہیں کائنات کا ایک متعین سمت کی طرف ارتقاء اور مسلسل سیلان اور پیہم حرکت اسی اتصال کا نتیجہ وفیض ہے۔ یہ تھی مختصر تمہید، اس کے بعد بحث فکر ونظر کے اِک نئے موڑ میں داخل ہوتی ہے۔ اس میں علامہ مادیت کے صنمِ اکبر پر بھرپور وار کرتے ہیں۔ زمان ومکان کی گتھیاں سلجھاتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ برگساں کے نظریہ جوششِ حیات (Elan Vital) میں کیا کمی یا خلل رونما ہے۔

اس بحث کے نتائج سے پوری طرح بہرہ ور ہونے کے لیے ضروری ہے کہ اس کے

فلسفیانہ پس منظر پر ایک نظر ڈالی جائے۔ اور یہ دیکھ لیا جائے کہ کائنات کی تشریح وتعبیر کے سلسلے میں انسانی کاوشوں نے فکر ونظر کے قافلوں کو کن منزلوں تک پہنچایا ہے۔ اور اس کے بعد دانائے راز اقبال نے ان قافلوں کو کس درجہ آگے بڑھانے کی کوشش کی ہے۔

جہاں تک قدیم حکمائے یونان کی دلچسپیوں کا تعلق ہے، وہ اس ٹٹول میں رہے کہ یہ کائنات ترقی پذیر کس عنصر یا عناصر سے ہے۔ تھیلز (Thales) نے کہا پانی ہی سے سب چیزیں بنی ہیں۔ انیکز یمنیز (Anaxmenes) نے ہوا کو اصل ٹھہرایا۔ ہیرا کلائی ٹس (Heraclitus) نے آگ کو اہمیت دی اور حرکت وتغیر کو اس کی غیر منفک فطرت تسلیم کیا۔ اور پھر اس اندازِ ارتقا نے آگے بڑھ کر عناصرِ اربعہ کا روایتی تصور پیدا کیا۔ فیثا غورث اور اس کے پیروکاروں نے ٹھوس اشیاء کے بجائے اعداد کو تخلیق وآفرینش کا منبع قرار دیا۔ اور ان کے بعد ان لوگوں کا دور آتا ہے جن کی نگاہِ دوررس نے بہت پہلے کائنات کی ترکیب وامتزاج میں ایٹم کی اہمیت کو محسوس کر لیا۔

افلاطون وارسطو سے اِک نئے دور کا آغاز ہوتا ہے۔ ان کے زمانے میں روح ومادہ کی ثنویت نے ایک مستقل اشکال کی صورت اختیار کر لی تھی اور سوال یہ درپیش تھا کہ ان میں اولیت وبرتری کس کو حاصل ہے۔

افلاطون نے روح یا فکر وتصور کا نعرہ بلند کیا۔ اور گرد وپیش پھیلی ہوئی کائنات مادی کو محض اس کا پرتو یا انعکاس مانا۔ اس نے کہا کہ اصل شے وہ مُثُل یا تصورات ہیں جو ازل سے اپنی مکمل ترین شکل میں موجود ہیں اور یہ ہر لحظہ بدلتی ہوئی دُنیا محض ان کی ایک ناقص نقل ہے۔

ارسطو نے مادہ وفکر کی ثنویت کو اگرچہ تسلیم کیا مگر اس کائناتِ رنگ وبو کو فکر وتصور کا انعکاس ماننے سے انکار کیا۔ اس کا موقف یہ تھا کہ جس طرح تصور وفکر ایک حقیقی شے ہے اسی طرح مادہ اور اس کی کرشمہ سازیاں بھی حقیقی ہیں۔ مزید برآں دونوں میں رشتہ وتعلق کی نوعیت ایسی محکم ہے کہ یہ کبھی بھی ایک دوسرے سے جدا ہونے والے نہیں۔ یعنی فکر یا صورت (Idea) مادے کے تمام تغیرات میں جاری وساری ہے اور اس کی ہر ہر کروٹ کی ضامن ومتکفل ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ یہی وہ تخلیقی عنصر ہے جو مادے کے تمام ممکنات کو اُبھارتا ہے۔

عیسائی متکلمین نے مسئلہ کی روح کو ایک اور طرف موڑ دیا ہے۔ ان کا اشکال یہ تھا کہ گناہ و معصیت کا تعلق جسم و مادے سے ہے، روح و فکر سے نہیں۔

بیکن نے کائنات کے متعلق متعین خیالات کا اظہار نہیں کیا مگر مذہب و علم کو اس التباس سے نجات دلا دی کہ جس میں یہ صدیوں سے غلطاں و پیچاں چلے آ رہے تھے۔

ڈیکارٹ نے اگرچہ روح و مادہ کی ثنویت کو قائم رکھا تاہم مادے کے بارے میں اس دوٹوک نظریے کو پیش کیا کہ اس کی تمام تر کارفرمائیاں متعین اور بندھے ٹکے طبعی قوانین کے تابع ہیں، کائنات سے متعلق یہی وہ تصور تھا جو آلی اور میکانکی تصور کے نام سے موسوم ہوا۔

فیورباخ (Fuer Bach) نے انیسویں صدی کے آخر میں خالص مادیت کا ڈھنڈورا پیٹا اور علی الاعلان کہا کہ مادہ خود مکتفی حقیقت ہے اور اس میں ارتقا و تقدم کے تمام تقاضے اور مرحلے پہلے سے موجود اور مقدر ہیں۔

یہ تھا فکر و نظر کا وہ نقطۂ انعطاف کہ جہاں سے برگساں کی نکتہ آفرینیاں شروع ہوتی ہیں۔ اس کے نظریۂ جوششِ حیات کے بطن سے زمان و مکان کی وہ باریک اور فلسفیانہ بحثیں پیدا ہوئیں جن کو علامہ اقبال نے اپنے مخصوص فکری سانچوں میں ڈھالا اور ان میں ایک نئی روح پھونکی۔

برگساں کے ان نظریات سے علامہ نے کہاں کہاں اظہارِ اختلاف کیا، اس کی تفصیل بہت دلچسپ ہے اور اسی ترتیب سے مطالعہ کے لائق ہے کہ جس ترتیب سے یہ اس خطبے میں درج ہے۔

افکار و خیالات کے اس ارتقائی پس منظر کی مختصر سی وضاحت کے بعد عنانِ توجہ کو ہمیں پھر اصل موضوع کی طرف موڑنا چاہیے۔

علامہ اپنے فلسفے کی تشریح کے سلسلے میں فرماتے ہیں کہ ہستیٔ مطلق تین سطحوں میں جلوہ گر ہے۔

(۱) مادہ (Matter)

(۲) حیات (Life)

(۳) شعور (Consciousness)

طبیعیات کے ضمن میں پہلے ہی قدم پر علامہ نے اس تناقض کا ذکر کیا ہے جس سے یہ فن دوچار ہے۔ یعنی ایک طرف تو اس کے دائرۂ بحث میں اس درجہ حزم و احتیاط شامل ہے کہ بحث ونظر کی تگ ودو کو صرف محسوسات ہی تک محدود رہنے دیا جائے۔ اور دوسری طرف مشاہدہ و تجربہ ہی کو حق بجانب ثابت کرنے کے لیے ایسے حقائق کو ماننے پر مجبور ہے کہ جنھیں کسی طرح بھی حسیات کے دائرہ میں شمار نہیں کیا جاسکتا۔

یہ تناقض کیا ہے؟ اس کی واضح تصویر کو تجربہ و مشاہدہ کی کسی ایک مثال سے ذہن وفکر کے سامنے لایا جاسکتا ہے۔ فرض کیجیے آپ کی آنکھوں کی سامنے ایک میز یا کرسی ہے یا آپ کے گرد وپیش کوئی اور مادی معروض ہے جسے آپ تک رہے ہیں۔ آپ سے پوچھا جائے گا کہ آپ کیا دیکھ رہے ہیں؟ پہلی نظر میں تو آپ کا یہی جواب ہوگا کہ میز کرسی وغیرہ۔ مگر جب دوبارہ کہا جائے گا کہ ٹھیک ٹھیک جواب دیجیے، آپ کی نظر و بصر کا ہدف کون سی چیزیں ہیں۔ تو آپ کہیں گے صرف رنگ، ضخامت اور شکل۔ لیکن کیا یہی وہ اعراض و صفات ہیں جو خارج میں ان تاثرات کو پیدا کرنے کا موجب ہیں۔ اور یہی وہ ارتسامات ہیں جنھیں نظر و بصر کا سارا حاصل کہنا چاہیے۔ یا ان کے علاوہ کوئی اور شے بھی ہے جس نے ان ارتسامات اور نقوش کو سطح بصر پر اُبھار دیا ہے۔

اگر مؤخر الذکر بات صحیح ہے تو لازماً ایک ہی شے دو مختلف خانوں میں تقسیم ہو کر رہ جائے گی۔ صفات اور محلِ صفات یا طبیعیات کی اصطلاح میں ہیولیٰ وصورت۔ اور اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ہم نے حقیقتاً کرسی کو نہیں دیکھا اور اصلی میز سے آنکھیں دوچار نہیں ہو پائیں بلکہ صرف کچھ ارتسامات و نقوش ہیں جو حدقہ و بصر کے پردوں سے ٹکرائے ہیں۔

طبیعت و مادہ کے اسی تناقض پر وہائٹ ہیڈ (A.N. Whitehead) نے یہ پھبتی

کہی ہے کہ ہم جو کچھ دیکھتے اور محسوس کرتے ہیں، اس کا آدھا حصہ تو خواب پر مبنی ہے اور آدھا ظن وتخمین پر۔

اسی تناقض پر برکلے نے ارتیابیت (Scepticism) کا کاخ بلند تعمیر کیا ہے۔

مادہ سے متعلق اس تجزیہ کا نتیجہ یہ نکلا کہ طبیعیین کو اپنے پرانے مورچے چھوڑنے پڑے اور اپنی صفوں کو نئے کیل کانٹوں سے لیس کرنا پڑا۔ اب مادہ کا وہ نیوٹنی تصور ختم ہوگیا کہ مادہ ایک ٹھوس اور ساکن شے ہے جو مکانِ مطلق میں حرکت کناں ہے۔ اس کے بجائے اب اس کی تعریف یہ قرار پائی کہ یہ حالات وحوادث کا ایسا باہم مرتبط اور تخلیقی مجموعہ ہے جو ہر آن متحرک ہے۔ اور سکون کی جو بظاہر ہمیں اپنے گردوپیش کی اشیاء میں دکھائی دیتا ہے، یہ توجیہہ کی گئی کہ یہ محض فکر وخیال کی سہل انگاری ہے یا اسے ایک طرح کی مجبوری کہہ لیجیے کہ اس کے بغیر مختلف اشیاء میں جو ربط وتعلق کی نوعیتیں پائی جاتی ہیں ان کو سمجھنا ناممکن ہے—

کیا مکان کا کوئی مستقل بالذات وجود ہے؟ یا محض حرکت کا ایک پیمانہ ہے۔ مادہ کے سلسلے میں علامہ نے اس حکیمانہ بحث کو بھی چھیڑا ہے اور اس کا آغاز زینو (Zeno) کے اس مشہور معمے (Paradox) سے کیا ہے کہ جس نے صدیوں تک حکماء کو ورطۂ حیرت میں ڈالے رکھا۔

زینو نے کائنات کو کیوں ساکن ٹھہرایا؟ اس حقیقت کو جاننے کے لیے اس دور کے اشکالات کا جائزہ لینا چاہیے۔

بات یہ ہے کہ یونان میں ہیراکلیٹس (Heraclitus)، امیکڈوکلیز (Amecdocles) وغیرہ حکما کے ان خیالات کا اچھا خاصا چرچا تھا کہ حقیقت حرکت سے تعبیر ہے۔ زینو نے اپنے استاد پارمینی ڈیز (Pormenides) کے تتبع میں 'کن' کو اہمیت دی اور تائید میں اس تناقض کو اُجاگر کیا جو حرکت میں پنہاں ہے۔

حرکت کے خلاف اس کی پہلی دلیل یہ تھی کہ جسم متحرک کبھی بھی منزلِ مقصود تک رسائی حاصل نہیں کرسکتا، اس لیے کہ مطلوبہ منزل تک پہنچنے کے لیے پہلے اسے نصف راہ طے کرنا

پڑے گی۔ پھر اس نصف کا نصف حصہ طے کرنا پڑے گا۔ پھر اس نصف کی تقسیم ہوگی اور اس طرح تگ و پو کا یہ سلسلہ اپنے غیر متناہی حصص کے چکر میں الجھ جائے گا کہ جس سے کبھی بھی منزلِ مقصود تک رسائی حاصل نہ ہو سکے گی۔

اس کی دوسری دلیل یہ تھی کہ تیر عین پرواز کی صورت میں بھی حرکت پذیر نہیں ہوتا کیوں کہ پرواز کے دوران میں تیر کسی نہ کسی مقام یا مکان کے کسی نہ کسی حصہ میں تو بہر حال موجود ہوگا۔ ظاہر ہے یہ سکون ہے حرکت نہیں۔ علامہ کے نقطۂ نظر سے زینو نے حرکت کے خلاف یہ موقف اختیار کر کے مکان کی نفی کی ہے۔

یہ الجھاؤ حقیقتاً اگر چہ صراحتاً سفسط پر مبنی ہے، تاہم سوال یہ ہے کہ اس میں کیا پیچ پنہاں اور کیا بل مضمر ہے۔ اس حقیقت کو سمجھنے کے لیے جوابات کی ان مختلف نوعیّتوں پر غور کرنا چاہیے جو مختلف حکما نے پیش کی ہیں۔

اشاعرہ کا جواب یہ تھا کہ زمان و مکان یا حرکت چوں کہ اجزائے لاتجزی سے ترکیب پذیر ہیں، اس لیے ایک نقطہ سے دوسرے نقطہ تک حرکت ممکن ہے۔ ابنِ حزم نے اجزاء لاتجزی کے نظریہ کو باطل قرار دیا اور لطف یہ ہے کہ موجودہ سائنس نے ابنِ حزم ہی کے نظریہ کی توثیق کی ہے۔ بنا بریں اشاعرہ کے اس حل سے اصل معما کی پیچیدگیاں پوری طرح دور نہیں ہو پاتیں۔

رسل نے نظریۂ کمِ متصل، کی مدد سے اس عقیدۂ دشوار کو حل کرنے کی کوشش کی کہ جس کے اکتشافات نے ریاضیات کی دُنیا میں ایک تہلکہ سا مچا دیا کہ متصل کیا ہے اور اس سے اس عقیدہ پیچیدہ تر کی گرہیں کیونکر کھلتی ہیں۔ اس کو اختصار کے ساتھ رسل ہی کی زبان سے سنیے:

''زینو! اگر پوچھے کہ آپ ایک لمحہ میں ایک مقام کو عبور کر کے دوسرے لمحہ میں دوسرے مقام تک، اس کے بغیر کیوں کر پہنچ سکتے ہیں کہ پہلے ''لامکان'' اور ''لاآن'' کے اس وقفہ کو نہ طے کرلیں جو ان کے بیچوں بیچ واقع ہے۔

ہم یہ کہیں گے کہ مقام و آن کی ہر ہر مفروضہ مقدار اس طرح باہم متحد اور پیوستہ ہے کہ ان میں کہیں خلا نہیں۔ لہٰذا ایک مقام کے آگے دوسرا کوئی مقام ہی نہیں اور ایک آن کے

بعد دوسری کوئی آن ہی نہیں۔ اس لیے کہ مقام و آن کے مابین جس نقطہ کو بھی آپ فرض کریں گے، وہ بھی تو آخر کوئی نہ کوئی آن اور مقام ہی ہوگا—

اس بنا پر زینو اگر کہتا ہے کہ تیر پرواز کے دوران میں کسی نہ کسی مقام میں بہرحال موجود رہتا ہے، تو اتنا بھی بلاشبہ صحیح ہے۔ مگر اس سے جو نتیجہ نکالتا ہے کہ تیر غیر متحرک ہے وہ غلط ہے۔ کیونکہ یہ پرواز میں کسی لامکان میں رُکے بغیر غیر متناہی نقاط کو غیر متناہی آنات میں طے کرتا ہوا چلا جاتا ہے۔

علامہ اس کے اس خشک ریاضیاتی حل پر مطمئن نہیں۔ ان کے نقطۂ نظر سے اس میں ایک اصولی خامی ہے اور وہ یہ ہے کہ ریاضی حرکت کو خارجی پیمانوں سے ناپتی ہے حالانکہ یہاں فکر ونظر کو کسی حد تک داخلی ہونا چاہیے۔ دیکھنے کی چیز یہ ہے کہ کیا حرکت فی نفسہٖ تقسیم و تجزی کی حامل ہے یا ایک مجرد فعل اور بسیط عمل ہے جس میں کہ تقسیم و تجزی کی دخل اندازیاں سرے سے پائی ہی نہیں جاتیں۔ علامہ حرکت کو ایک واحد عمل قرار دیتے ہیں۔ یہی نہیں، ان کے نقطۂ نظر سے تقسیم و تجزیہ سے اس کا وجود ہی ختم ہو جاتا ہے۔