اقبال کا تصورِ زمان و مکان

ڈاکٹر برہان احمد فاروقی

علامہ اقبال کے تصورِ زمان و مکان پر ان مسائل کے پیشِ نظر غور کرنا ضروری ہے کہ فلسفیانہ مسائل کیا ہیں؟ کیسے پیدا ہوتے ہیں؟ فلسفیانہ غور و فکر کس لیے کیا جاتا ہے؟ اقبال کو فلسفیانہ مسائل پر غور و فکر کی ضرورت کیوں پیش آئی اور مسئلہ زمان و مکان پر غور و فکر کا محرک کیا ہوا؟ اور کن عنوانات کے تحت مسئلہ زمان و مکان پر غور کیا؟ اور اس غور و فکر کے نتائج کس حد تک اطمینان بخش ہیں؟ اور ان کی اہمیت کیا ہے؟

اب فلسفیانہ مسائل یہ ہیں کہ وہ سب کچھ جو مجھے گھیرے ہوئے ہے، جس سے میں دوچار ہوں، کیا ہے؟ یعنی یہ کائنات کیا ہے، اس میں میری جگہ کیا ہے؟ اس کائنات میں میرے مقام و منصب کے اعتبار سے کیا اعمال سزاوار ہیں؟ کیا یہ عالم مشہودات مادی کا ایک مجموعہ ہے؟ اس عالم میں جو حرکت پائی جاتی ہے، اس کا کوئی رخ اور سمت ہے یا نہیں؟ یہ عالم بے سروپا اجزائے لایتجزی کا محض ایک وحشیانہ رقص ہے یا بے شعور زندگی کا ایک اندھا تقاضا ہے؟ اور مزید یہ کہ میں کسی حادثے کی پیداوار ہوں یا صرف ایک بھڑکتا ہوا شعلہ اور متغیر بہ تسلسل ہوں؟ یعنی کیا میں ہستی محض سے فنائے کامل کی جانب ایک تغیر محض ہوں یا کوئی بہتر شے اور ایک ایسا وجود ہوں جو کوئی فضیلت رکھتا ہو اور ایک ایسی ہستی، جس کا اپنا کوئی مستقل وجود ہو اور جس کا اس نظامِ محسوس میں کوئی وقار ہو؟

یہی وہ مسئلہ ہے جسے فلسفہ حل کرنا چاہتا ہے۔ فلسفہ کائنات کی ایک تشکیل، اس کا ایک نظریہ مدون کرنا چاہتا ہے۔

یہ سوالات پیدا اس لیے ہوتے ہیں کہ باقی مخلوق کے مقابلے میں انسان کا طرۂ امتیاز یہ ہے کہ وہ دانستہ سوچ سمجھ کر بالارادہ کچھ کرنا چاہتا ہے اور کچھ بننا چاہتا ہے۔ نہیں! وہ، وہ کچھ کرنا چاہتا ہے جو اسے کرنا چاہیے۔ وہ، وہ کچھ بننا چاہتا ہے جو اسے بننا چاہیے اور اسے وہ کرنا چاہیے اور وہ بننا چاہیے جو اس عالم کی حقیقت اور خود اس کی اپنی حقیقت کے لحاظ سے ضروری ہو، لہٰذا وہ اس عالم کو اور اپنے آپ کو سمجھنا چاہتا ہے تاکہ وہ اس کے مطابق بن سکے۔

اس غور وفکر کی تحریک اس طرح ہوتی ہے کہ جب انسان اس کائنات کے بالمقابل کھڑا ہو کر اس کے بارے میں کوئی رائے قائم کرتا ہے اور اس کی یہ رائے اس کی فطرت کے تقاضوں سے سازگار اور ہم آہنگ نہیں ہوتی تو ناسازگاری کا احساس اس کے ذہن پر ایک بوجھ بن جاتا ہے اور اس کے دل کے لیے بے اطمینانی کا باعث ہوتا ہے، اس لیے وہ اس بوجھ اور بے اطمینانی کو دور کرنا چاہتا ہے۔

چناں چہ ایرانی ذہن پر جو بوجھ فلسفیانہ فکر کا محرک بنا تھا وہ یہ تھا کہ اگر بنیادی خیر اور بنیادی شر کو کنہ کائنات تصور کیا جائے تو حقیقت کائنات کی ایک ہم آہنگ تشکیل ناممکن ہو جاتی ہے۔ اس سے جو بوجھ ذہن پر پیدا ہوتا ہے، اسے رفع کرنے کے لیے تشکیل کائنات کی جدوجہد کی جاتی ہے۔

یونانی ذہن پر جو بوجھ فلسفیانہ غور وفکر کا محرک ہوا، وہ یہ تھا کہ محسوس اور معقول ایک دوسرے سے ناسازگار ہیں اور یہ ناسازگاری ذہن پر بار ہے، جسے رفع کرنا ضروری ہے۔ افلاطون اور ارسطو کے فلسفیانہ افکار کا محرک وہ ذہنی بوجھ ہے جو محسوس اور معقول کے باہم خوگر ناسازگاری ہونے سے پیدا ہوتا ہے۔

نصرانی (مسیحی) ذہن پر جو بوجھ فلسفیانہ غور وفکر کا موجب ہوا، جسے رفع کرنے کے لیے فلسفیانہ فکر کی تشکیل ضروری ہوگئی، یہ تضاد تھا کہ مذہب عقیدہ ہے اور علم، علم ہے نیز عقیدہ اور علم باہم دگر ناسازگار ہیں۔ مذہبی اور اخلاقی تقاضے ایک طرف اور عمرانی ثقافتی مطالبات دوسری طرف ایک دوسرے سے متناقص ہیں۔ اس تضاد اور تناقص کو رفع کرنے کے لیے فلسفیانہ غور وفکر ضروری ہوگیا۔

مسلمانوں کے ذہن میں نہ تو وہ خیر وشر کی ثنویت سے پیدا ہونے والا تضاد ہے (کیونکہ ان کے ہاں توحید بنیادی تصور ہے اور علم اور اعتقاد کے درمیان وہ تضاد نہیں ہے جو مسیحیت کے تلقین کردہ عقیدے میں مضمر ہے نیز سب سے پہلے نازل ہونے والی سورۃ علق میں ایمان اور علم کے بنیادی طور پر سازگار ہونے کی نشاندہی موجود ہے) اور نہ محسوس اور معقول کے درمیان تضاد و تناقض، جو اسلامی ذہن کے لیے ایک واقعہ ہے (کیونکہ اسلام عالم خارجی کے اثبات پر اپنی مثالی جدوجہد کی اساس رکھتا ہے) لہٰذا مسلمان مفکرین کے لیے اگر فلسفیانہ غور وفکر کے لیے کوئی محرک ہوسکتا ہے تو یہ ہے کہ اسلام ایک عالمگیر مذہب ہے جو وحدت نوع انسانی کے تصور پر مبنی ایک معاشرہ قائم کرنا چاہتا ہے اور اس غرض سے بعض بنیادی اعتقادات کی تلقین کرتا ہے۔ یہ اعتقادات جب ایسی اقوام کو تلقین کیے جائیں جو فلسفیانہ غور وفکر کی عادی ہیں تو ضرورت اس امر کی ہے کہ اعتقادات کی عقلی اساس دریافت کی جائے۔ حقیقی عمرانی وحدت پیدا کی جائے اور جن کو اسلام کا پیغام پہنچانا درکار ہے، ان کے ساتھ پہلے اشتراک فی العلم پیدا کیا جائے۔ یہی احتیاج، معتزلہ کے فلسفیانہ فکر کی نشوونما کے لیے محرک ثابت ہوئی اور افکار کی نشوونما میں وہ تضاد جو راسخ العقیدہ ذہن کے موقف کی تائید میں ابھرا، فکر کی ارتقا کے لیے محرک ثابت ہوا۔

علامہ اقبال کے لیے فلسفیانہ غور وفکر کے محرکات یہ تھے کہ ان کے نزدیک انسانیت تین چیزوں کی محتاج ہے:
اوّل، کائنات کی روحانی تعبیر کی۔	دوئم، فرد کے روحانی ارتقا کی۔	سوئم، ان بنیادی اصولوں کی

جو اپنے معنی میں ہمہ گیر ہوں اور روحانی اساس پر معاشرے کی نشو ونما کے محرک بن سکیں۔

بقول علامہ اقبال اگر چہ یورپ نے عینیتی (Idealistic) نظاموں کی تشکیل ان ہی خطوط پر کی تھی لیکن تجربہ شاہد ہے کہ وہ حقیقت جو عقل محض پر منکشف ہوئی، وہ ایسا ولولہ اور یقین پیدا کرنے سے قاصر رہی جو مذہبی واردات کی صورت میں ذاتی انکشاف سے حاصل ہوسکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فکر محض نے انسانوں کو صرف متاثر کیا ہے، جب کہ مذہب نے ہمیشہ افراد کو بلند کیا ہے اور اس طرح معاشروں میں تبدیلی پیدا کی ہے۔ یورپ کی عینیت کبھی بھی فکر محض سے زندگی میں ایک زندہ حقیقت نہیں بنی اور اس کا نتیجہ یہ ہے کہ مسخ شدہ انا (Ego) ناروادار جمہوریتوں کے سہارے، جن کا مقصد مالدار کی خاطر نادار کو لوٹنا ہے، اپنے اغراض پورے کرتی رہی ہے۔ چنانچہ آج یورپ ہی انسان کی اخلاقی نشو ونما میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔ بخلاف اس کے مسلمان وحی کی اساس پر مبنی ایسے حقیقی تصورات کے حامل ہیں، جن کی بدولت زندگی اپنی ظاہری نمود کو باطنی حقیقت میں بدل سکتی ہے۔ ایک مسلمان کے لیے زندگی کی روحانی اساس اذعان و یقین کا معاملہ ہے، اس کے لیے کم سے کم بصیرت رکھنے والا مسلمان بھی بہ آسانی اپنی جان قربان کرسکتا ہے۔ اسلام کے بنیادی تصور کے پیش نظر کوئی مزید الہام انسان کے لیے حجت نہیں ہوسکتا کیونکہ روحانی طور پر مسلمان دنیا کی سب سے زیادہ ترقی یافتہ قوم ہیں۔

یہاں یہ بات ملحوظ خاطر رکھنا ضروری ہے کہ عقلی اور نظری غور و فکر کے عادی ذہنوں کے لیے اسلامی تعلیمات کو قابل فہم بنانے کی خاطر، غور و فکر کی سعی، جو ہر دور کے تقاضوں کے مطابق کی جاتی رہی ہے، آج بھی ضروری ہے۔ کیونکہ کلاسیکی طبعیات کی اپنی بنیادوں کی تنقید نے یہ نتیجہ پیدا کیا ہے کہ مادیت جو پہلے ناگزیر تھی، نابود ہوتی جارہی ہے۔ کلاسیکی طبعیات کی اپنی بنیادوں کی تنقید سے مراد وہ تنقید ہے جو نظریہ اضافیت کے نقطہ نظر سے نیوٹن کی طبعیات کے مقولات (Categories) کے خلاف کی گئی ہے۔ اس نے طبعیات کے نتائج کو اس طرح مذہبی معتقدات سے ہم آہنگ بنا دیا ہے کہ ایک تو اس میں مادہ کی بحیثیت ''جوہر'' نفی ہوگئی ہے، دوسرے اس تنقید نے جو ایڈنگٹن نے علوم طبیعی کی صحت کے حدود واضح کرتے ہوئے کی ہے، سائنس کو مذہبی فکر کے قریب کر دیا ہے۔

علوم جدیدہ میں کلاسیکی طبعیات میں یعنی نیوٹن کے نزدیک، طبعیات کے محولات یہ ہیں:

مادہ بحیثیت ''جوہر''۔ خواص، علت، معلول، کمیت، قوت، مکان، زمان، عدد اور وحدت۔

اگر چہ طبعیات کی حیثیت ایک تجربی علم (Empirical Science) کی ہے لیکن ان مقولات کا مفہوم عقلیت کی رو سے متعین ہوا تھا۔ جب جدید طبعیات نے ان مقولات کے معنی ایجابیت کے اصول پر متعین کیے تو جوہر مادی کی حقیقت محض واقعات کے تسلسل کی رہ گئی، یعنی (Series of event) کی، اور بجائے علت و معلول کے صرف مقدم و مؤخر کی رہ گئی۔ اس طرح مکان و زمان میں سے جدا جدا سہ ابعادی مکان اور

ماضی، حال و مستقبل سے تقسیم پذیر زمان کی جگہ ''زمان و مکان'' کا تصور باقی رہ گیا۔ جن میں سہ ابعادی مکان کے ساتھ زمان ایک ''بُعد رابع'' بن گیا۔ طبعیاتی فکر میں اس تغیر کے واقع ہونے سے ازلی، ابدی، غیر فنا پذیر جوہر مادی کا تصور اور مادیتی مابعد الطبعیات کا نظریہ مضمحل ہو گیا۔

علامہ اقبال کو ضرورت محسوس ہوئی کہ جو لوگ حسی علوم سے مرعوب ہیں اور ان علوم کے زیر اثر مذہبی حقائق کے افکار کی طرف مائل ہوتے ہیں، ان کی بازیافت کے لیے یہ واضح کیا جائے کہ سائنس اور مذہب میں نیز حسیتی فلسفے اور مذہب میں تضاد اور تخالف نہیں ہے۔ کلاسیکی طبعیات میں میکانکی علیت (Hypothesis of mechanical causation) کے بجائے، جس سے صرف موجودات جامد اور ساکن کی حرکت کی توجیہ ہوتی، مفروضہ ارتقا کے ذریعہ ارتقائی حرکت کو ثابت کیا جائے اور کلاسیکی طبعیات کے سہ ابعادی مکان اور ماضی و حال و مستقبل کے امتیاز پر مشتمل زمان کی بجائے اضافی نظریہ زمان کو سامنے لایا جائے جو سہ ابعادی مکان کے اندر ''بُعد رابع'' کی حیثیت رکھتا ہے۔

قرآن مجید میں ایک تصور زمان الٰہی کا پیش کیا گیا ہے جس کا ایک دن پچاس ہزار سال کے برابر ہے۔ فلاسفۂ اسلام نے فلسفیانہ اور عملی نظریات زمان و مکان میں ''زمان الٰہی'' کا مفہوم سمجھانے کے لیے اپنے اپنے زمانے میں جو تصرفات کیے تھے، ان ہی کے مماثل علامہ اقبال کو بھی یہ ضرورت پیش آئی کہ موجودہ نظریات زمان و مکان کی روشنی میں زمان الٰہی کا مفہوم واضح کریں۔

دراصل حقائق پر غور کرنے کے تین اصول ہیں: اصول عقلیت، اصول حسیت، اصول تنقید۔

(۱) اصول عقلیت: عقلیت، عقل کے ذریعۂ علم حقیقت ہونے کے بارے میں لامحدود یقین کا نام ہے۔ عقلیت کی رو سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ حقیقت معقول، ذہنی، کلی، بسیط، واجب اور قدیم یعنی زمان و مکان سے ماورا ہے اور موجودہ خارجی، جزئی، مرکب، ممکن اور حادث یعنی زمانی و مکانی کا حقیقت نہ ہونا جائز ہے عقلیت کی رو سے قضیہ تحلیلہ (Analytic Judgment) علم ہے، جیسے اجسام متغیر ہیں مگر اس قضیے میں موضوع (Subject) کے تجزیئے سے محمول (Predicate) حاصل ہوتا ہے۔ اس سے موضوع کی نسبت ہمارے علم میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا اور نہ یہ طے پاتا ہے کہ اس قضیے کے متوازی خارج میں حقیقت ایسے ہی موجود ہے کیوں کہ قضیہ تحلیلیہ، تصور کی تحلیل سے وجود میں آتا ہے۔

(۲) اصول حسیت: عقل کے ذریعہ علم حقیقت ہونے کی نسبت لامحدود بے یقینی کا نام حسیت ہے۔ حسیت کی رو سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ محسوس موجود خارجی، جزئی، مرکب، ممکن اور حادث کو حقیقت ہونا چاہیے۔ جبکہ ذہنی کلی بسیط، واجب اور قدیم کا حقیقت ہونا ثابت نہیں۔ حسیت کی رو سے حواس ذریعہ علم ہیں۔ قضیہ مرکبہ علم ہے۔ جیسے گھاس سبز ہے۔ مگر اس قضیے میں یقین کی اساس وجوب عقلی کے ساتھ نہیں ہے۔

(۳) اصول تنقید: تنقید کی رو سے عقل اور حواس مل کر ذریعہ علم ہیں۔ حواس سے علم کا مواد یعنی مدلولات حاصل ہوتے ہیں اور عقل اس مواد کو اپنے مقولات کے تحت منظّم کر کے انھیں قضیہ کی صورت دیتی ہے۔ تنقید کے اصول کے مطابق علم، قضیہ مرکبہ وہبیہ (Judgment apriori synthetic) کا نام ہے۔ جیسے ''تمام انسان فانی ہیں'' اس قضیے میں مشاہدے اور تجربے سے مواد جمع ہوتا ہے اور یہ قضیہ، قضیہ کلیہ اس لیے بن جاتا ہے کہ علت و معلول کے مقولات عقل کے حوالے سے موت کی علت، انسانی ساخت میں مضمر متصور ہوتی ہے۔ تنقید کی رو سے محسوس بھی حقیقت ہے اور ورائے محسوسات بھی حقیقت کا انکار نہیں ہوسکتا۔ مگر علم تب ہی ممکن ہوگا جب حواس سے مدلولات کو جمع کیا جائے اور عقل اس مواد کو اپنے مقولات کے تحت منظّم کر کے اس میں وجوب اور کلیت پیدا کرے۔ بغیر حواس حقیقت کے خارج میں موجود ہونے کا اعتماد نہیں ہوسکتا اور بغیر عقل کے قضیہ علمیہ میں یقین میسر نہیں آسکتا۔

اب حرکت طبیعی جو زمان و مکان میں واقع ہوتی ہے، ایک محسوس حقیقت ہے جو عبارت ہے کسی وجود کے ایک نقطہ مکانی سے دوسرے نقطہ مکانی تک اور ایک لمحہ زمانی سے دوسرے لمحہ زمانی تک منتقل ہونے کا۔ زینو نے اس محسوس حقیقت کو اصلیت کے اصول پر سمجھنے کی سعی کی اور حرکت کو عقل سے سمجھنا چاہا تو اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس نے حرکت کے واقعہ ہونے کا انکار کر دیا۔

حسیّین کی نگاہ طبعیاتی زمان و مکان پر مرکوز ہے وہ زمان و مکان کو ''لمحات'' اور ''نقطوں'' کی صورت میں سمجھ رہے ہیں لیکن یہ ''لمحات'' اور یہ ''نقطے'' اپنا لامحدود تسلسل بھی رکھتے ہیں۔ اس طرح دو پہلو زمان کے واضح ہوتے ہیں اور دو مکان کے۔ ایک لمحات کی تدریج، دوسرے اس تدریج کا تسلسل اور ایک نقطوں کی تدریج، اور دوسرے ان نقطوں کا تسلسل۔

علامہ اقبال اپنے تصور زمان و مکان کو واضح کرنے کے لیے ایک طرف تو مسلمان فلاسفہ کے نظریات کی تنقید کرتے ہیں۔ مثلاً اشاعرہ کے تصور زمان و مکان کی، ابن عربی کے نظریہ زمان کی۔ رازی کے تصور زمان کی، دوانی کے نظریہ زمان کی اور عراقی کے نظریہ زمان و مکان کی۔ دوسری طرف وہ زینو (Zeno) کے نظریہ کی، طبیعین کے نظریہ زمان و مکان کی، نیٹشے کے تصور زمان و مکان کی، کانٹ کے نظریہ زمان و مکان کی۔ آئن سٹائن کے نظریہ زمان و مکان کی اور الیگزینڈر کے نظریہ زمان و مکان کی تنقید کرتے ہیں۔

علامہ اقبال خود جو نظریہ پیش کرتے ہیں، یہ ہے کہ، انا کی دو صورتیں ہیں۔ ایک انائے عاقل (Appreciative Self) اور دوسری انائے فاعل (Efficient Self)۔ انائے عاقل کے علم کی حیثیت علم حضوری کی ہے اور انائے فاعل کے علم کی حیثیت علم حصولی کی ہے۔ اور انائے عاقل کا زمان، تسلسل محض (Pure Duration) اور مکان، وسعت خالص (Pure Extension) ہے۔ چونکہ انائے عاقل انائے

مطلق کا مشاہدہ کرتی ہے۔اس لیے وہ ایک آن واحد ہے جس میں تدریج نہیں۔انائے فاعل کثرت کو بطور علم محصولی کے مشاہدہ کرتی ہے، اس لیے اس کے زمان کی خصوصیت آفات (لمحات) ہیں۔

مگر یہاں یہ امر غور طلب ہے کہ انائے عاقل کا معاملہ اس طرح کا ہے جیسے ایک ناظر کمال حسن کا ایک شاہکار دیکھ کر اس میں اتنا منہمک ہو جائے کہ منظور اور ناظر کے امتیاز کا شعور زائل ہو جائے اور اس کے ساتھ اس تدریج کا، جو زمان فاعل کا خاصہ ہے۔لیکن اس صورت میں کیا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ناظر اور منظور ایک ہو گئے۔زیادہ سے زیادہ یہ کہنا صحیح ہوگا کہ ناظر کی توجہ منظور میں اتنی جذب ہوئی کہ ناظر کو خود اپنا شعور باقی نہ رہا۔اس حالت کو ''کل'' کا مشاہدہ بھی نہیں کہہ سکتے۔انائے مطلق کے زمان کو جس میں تدریج لمحات سے صرف نظر ہٹ گئی ہے۔تسلسل محض (Pure Duration) کہہ سکتے ہیں۔

زمان و مکان تمام محسوسات کی صورتیں ہیں۔ چیزیں ''مکان'' میں واقع ہیں جو ''زمان'' میں متغیر ہو رہی ہیں اور تمام حس زمانی ہے جو اشیا مکان کی طرف منفی یا مثبت نسبت رکھتی ہے۔اس کے بغیر نہ احساس ہوگا نہ محسوس۔زمان و مکان ہمارے ادراک حسی کی شرطیں ہیں۔زمان و مکان کا تعلق ناظر (Subject) اور منظور (Object) سے تب واضح ہوگا، جب ہم سوال کریں کہ ادراک کیسے ممکن ہے، یعنی وہ شرائط کیا ہیں جن کے پورا ہونے کی صورت میں ادراک ممکن ہوگا اور پورا نہ ہونے کی صورت میں ناممکن؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ادراک کے واقع ہونے کے لیے چار شرطوں کا پورا ہونا ضروری ہے۔ایک یہ کہ ایک ناظر ہو، جسے مدرک کی حیثیت حاصل ہوگی۔ دوسری یہ کہ سامنے منظور ہو، جو مدرک کہلائے گا۔ تیسری یہ کہ ناظر میں ادراک کی صلاحیت ہو اور چوتھی یہ کہ منظور ایسا ہو جو ناظر کی استعداد سے ادراک میں آنے کو قبول کرے۔

اب چونکہ ادراک نام ہے مدرک کے ''اب'' اور ''یہاں'' کے حوالے سے ادراک میں آنے کا، یعنی ''زمان'' اور ''مکان'' کی نسبتوں کے ساتھ شعور میں آنے کا، لہٰذا سوال پیدا ہوگا کہ جس استعداد کے بغیر منظور خارجی کا ادراک نہ ہو سکے، وہ کیا ہے؟ جواب اس کا یہ ہے کہ وہ استعدادات زمان و مکان ہیں جو ناظر کے ذہن کی صفات ہیں اور منظور کے قابل ادراک ہونے کا مطلب یہ ہے کہ منظور ایسا ہے جو اضافات زمانی و مکانی کو قبول کرتا ہے۔یعنی منظور زمانی اور مکانی ہے۔ بہ الفاظ دگر موجود خارجی کا زمانی و مکانی ہونا ضروری ہے وہ مکانی او زمانی اضافات کو قبول نہ کرے تو ادراک ناممکن ہو جائے۔زمان و مکان موجود خارجی کے ادراک کی شرائط تب ہی بن سکتے ہیں، جب موجودات زمانی و مکانی ہوں۔ایسا نہ ہو تو موجودات خارجی میرے ذہن کا فریب اور نمود بے بود ہو کر رہ جائیں گی۔زمان و مکان ناظر کے ذہن کی خصوصیات ہیں، اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر موجودات خارجی نہ بھی ہوں تو ہم زمان و مکان یعنی آفات (لمحات) اور نقاط کے تدریج و تسلسل کو پا سکتے ہیں اور موجودات خارجی یعنی اشیا زمانی اور مکانی نہ ہوں تو زمانی اور مکانی اضافات کے ساتھ ادراک میں نہیں آسکتیں نہ وہ اشیا ہو

سکتی ہیں۔ زمان و مکان نہ تو اشیا کو اپنی جگہ سے ہٹاتے ہیں نہ ان میں کوئی تبدیلی پیدا کرتے ہیں اور اس کے باوجود نہ اشیا بغیر زمان و مکان کے ادراک میں آسکتی ہیں۔ زمان و مکان تمام محسوسات کے تعلق میں مطلقاً کلی ہیں اور واجب۔ مکان محض حس کی صورت نہیں ہے، نہ میرے ساتھ محض اضافی ہے نہ اشیا کی اضافت ہے بلکہ اس کا اپنا وجود ہے اور بجائے خود موجود ہے۔ یہی زمان کے بارے میں بھی صحیح ہے۔ یعنی زمان محض حس کی صورت نہیں ہے نہ میرے ساتھ محض اضافی ہے نہ اشیا کی اضافت ہے۔ اس کا اپنا وجود ہے اور خود موجود ہے۔ مکان تسلسل ہے نقطوں کا جن سے وہ مرکب ہے اور زمان تسلسل ہے لمحوں کا جن سے وہ مرکب ہے۔ مکان میں تین بعد ہیں: طول، عرض، اور عمق، زمان بھی تین خوبیاں ہیں: ایک تدریج، دوسرے عود نہ کرسکنا۔ تیسرے استمرار مسلسل۔ ''زمان مکان'' کہہ دینا اور بات ہے مگر ان کو ایک ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ الیگزینڈر نے مکان زمان کو ایک حقیقت کہا ہے۔ اور علامہ اقبال نے عراقی کے تعدد زمان، تعدد مکان کے نظریئے کی تائید کرتے ہوئے دو قسم کے زمان و مکان ثابت کرنے کی سعی فرمائی ہے۔ اس طرح ایک مشکل تو حل ہو جاتی ہے کہ الٰہی زمان ایک آن واحد ہے اور الٰہی مکان ایک وسعت موجود ہے۔ اس طرح ارسطو کے اس لائق اعتراض موقف کا جواب تو ہو جاتا ہے کہ چوں کہ خدا کی ذات زمان و مکان سے ماورا ہے اور جزئیات (Particulars) زمانی و مکانی ہیں، اس لیے خدا عالم جزئیات نہیں ہوسکتا۔ اقبال کے نزدیک سب کچھ اس کے علم میں بلا امتیاز ماضی، حال، مستقبل، حاضر ہیں۔ لیکن جہاں تک مسلم ذہن کے مطالبے کا سوال ہے، انائے عاقل اور انائے فاعل کے امتیاز سے مسئلہ حل نہیں ہوتا، کیوں کہ ایک طرف زمان الٰہی کا ایک دن ہے جس کی مدت پچاس ہزار سال ہے اور دوسری طرف اس عالم کی ایک آن واحد، جو معراج شریف میں صرف ہوئی۔ جس میں دوسرے عالم کی سیر تمام ہوگئی اور انائے عاقل کے زمان کا آن واحد سے مسئلہ حل نہ ہوا۔

کانٹ کا نظریہ زمان و مکان حضرت علامہ کے لیے قابل قبول نہیں ہے لیکن اگر ہم اس پہلو پر نظر رکھیں کہ ایک طرف علمیاتی مقولات (Categories Epistemological) کی حیثیت سے زمان و مکان پر غور کریں تو زمان و مکان اشیائے طبیعی کے ''ادراک'' کی شرائط ہیں اور دوسری طرف زمان و مکان کو طبعیات کے مقولات کے طور پر پیش نظر رکھیں تو زمان و مکان اشیائے طبیعی کے موجود فی الخارج ہونے کی شرائط قرار پاتے ہیں۔ اندریں صوت یہ نتیجہ تو صحیح ہے کہ اگر ادرک حسی واقعہ ہے اور موجود خارجی کو ''اب'' اور یہاں کے حوالے سے یعنی زمان و مکان کی نسبتوں سے ادراک کیا جاتا ہے تو یہ ادراک اس وقت ہی ممکن ہوگا جب موجودات خارجی زمانی و مکانی ہوتے ہوئے زمان اور مکان کی نسبتوں کو قبول کریں۔ اس محسوس و موجود کا زمانی اور مکانی ہونا لازم آتا ہے۔ مگر جہاں ورائے محسوسات حقیقت کے غیر زمانی اور غیر مکانی پر اصرار کیا جارہا ہے، وہاں یہ اصرار اضافات ذہنیہ (Determinations of thought) کے باب میں تو صحیح ہوسکتا ہے یعنی دو اور دو چار ہوتے ہیں۔ ان دو اور دو چار کے لیے زمان و مکان میں ہونا ضروری نہیں، لہٰذا اضافات

ذہنیہ زمان و مکان سے ماورا ہیں لیکن اضافات ذہنیہ کے ساتھ شے فی نفسہ اور خدا کو ورائے زمان و مکان کہنا عقلیت کے اثرات کے تحت ہے۔ دوسری مشکل یہ ہے کہ اگر کانٹ تنقید عقل نظری کے نتائج کے طور پر خدا کو بھی ورائے زمان و مکان قرار دے تو تنقید عقل عملی کے نتیجے کے طور پر، جس تقاضے کے تحت خدا کی ہستی کا اقرار کیا جا رہا ہے، وہ یہ ہے کہ نظام عالم جو انسان کے اخلاقی نصب العین کے حصول کی جدو جہد کے لیے سازگار نہیں ہے، اللہ تعالیٰ کے تصرف سے سازگار ہو جائے گا۔ یہی مقصد اللہ تعالیٰ کو زمان و مکان سے ماورا ماننے کے بعد فوت ہو جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے بارے میں غیر زمانی اور غیر مکانی ہونے پر اصرار میں تو ایک تحکمانہ فیصلہ پایا جاتا ہے۔ زیادہ سے زیادہ ہم اس باب میں صرف خاموش رہ سکتے ہیں۔ غیر زمانی اور غیر مکانی ہونے پر اصرار صحیح نہیں علامہ اقبال نے زمان و مکان الٰہی کا ایک خاص مفہوم لیا ہے اور اس طرح اپنے آپ کو عقلیت (Rationalism) کے اثر سے آزاد رکھا ہے اور ہر چند کہ کانٹ نے عقلیت کا رد پیش کیا ہے مگر کانٹ اپنے آپ کو عقلیت کے اثرات سے آزاد نہ رکھ سکا۔ اس لیے خدا کے ورائے زمان و مکان ہونے پر اصرار کیا۔ علامہ اقبال نے اپنے تصور زمان و مکان میں انسانی زمان و مکان اور الٰہی زمان و مکان میں امتیاز برقرار رکھا ہے اور خدا کو عقلیت پسندوں کی طرح ورائے زمان و مکان بھی نہیں کہا اور اسے زمان و مکان سے بھی متصف نہیں کیا جو تدریج اور ترتیب کی خاصیت کے حامل ہیں، اس لیے اُنھوں نے انائے مطلق کے مشاہدے کے مکان کو محفوظ رکھا ہے۔ یوں تو خود علامہ اقبال کی رائے بھی یہی ہے کہ فلسفے میں حتمی اور قطعی نتائج فکر ممکن نہیں اور اس امکان کی نشاندہی بھی فرمائی ہے کہ بعد میں مدون ہونے والے نظریات بہتر ہو سکتے ہیں، مگر ان کی جدت فکر (Originality) کا انکار صرف وہ لوگ کرتے ہیں اور فکر اقبال کو فلسفہ جدید کے سلاطین کی فکر سے ماخوذ قرار دیتے ہیں جو یہ سمجھنے سے قاصر ہیں کہ صرف افکار ہی کی یہ خصوصیت ہے کہ انھیں جذب کیا جا سکتا ہے، ان میں تصرف کر کے اپنایا جا سکتا ہے، انھیں مستعار نہیں لیا جا سکتا۔ علامہ اقبال کے تصور زمان و مکان کی اہمیت اس کے حرف آخر ہونے میں نہیں، اس کی فکر انگیزی میں ہے۔ اگر ہمیں دنیا میں اپنی کوئی امتیازی حیثیت محفوظ رکھنا ہے تو خود اپنے ثقافتی تقاضوں کے پیش نظر غور وفکر کرنا لازم ہوگا۔ اسلام کے نقطۂ نظر سے زمان و مکان کی اہمیت یہ ہے کہ وہ زمان و مکان کو، دنیا کے حقیقت ہونے کو، تسلیم کرتا ہے اور اسی عالم زمان و مکان میں جدو جہد کے نتائج سے عالم آخرت کو محفوظ رکھنا لازم ہے اور یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں سے زیادہ نہ تو کسی اور تہذیب میں تاریخ کو محفوظ رکھنے کی سعی کی گئی ہے نہ فلسفیانہ غور وفکر کو ان سے زیادہ کسی نے اہمیت دی ہے۔ اگر کائنات خارجی کو موہوم (مایا) قرار دیا جائے تو نہ اس کے واقعات کو محفوظ رکھنا لازم آتا ہے، نہ اس کی حقیقت پر غور کرنا۔ پس جب تک خود اپنے اوپر سے اعتماد ضائع نہ ہو جائے نہ موجودات خارجی کی اہمیت کا انکار ممکن ہے نہ زمانی و مکانی حقائق سے منہ موڑا جا سکتا ہے۔

❀......❀......❀