جبر و قدر

(مجموعۂ مقالات)

ڈاکٹر وحید عشرت

سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور

Marfat.com

جبر و قدر

(مجموعۂ مقالات)

مرتبہ

ڈاکٹر وحید عشرت

ایم۔اے (فلسفہ) پی۔ایچ۔ڈی (فلسفہ)

160
Treasurer
University of the Punjab
LAHORE.

سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور

Marfat.com

181.953 Waheed Ishrat, Dr.
Jabr-o Qadr/ Dr. Waheed Ishrat.-
Lahore : Sang-e-Meel Publications, 2007.
560pp.
1. Islam - Philosophy. I. Title.

اس کتاب کا کوئی بھی حصہ سنگ میل پبلی کیشنز / مصنف سے باقاعدہ
تحریری اجازت کے بغیر کہیں بھی شائع نہیں کیا جاسکتا۔ اگر اس قسم کی
کوئی بھی صورتحال ظہور پذیر ہوتی ہے تو قانونی کارروائی کا حق محفوظ ہے۔

297.404
7.479
110727

2007
نیاز احمد نے
سنگ میل پبلی کیشنز لاہور
سے شائع کی۔

ISBN 969-35-1931-0

Sang-e-Meel Publications
25 Shahrah-e-Pakistan (Lower Mall), P.O. Box 997 Lahore-54000 PAKISTAN
Phones: 7220100-7228143 Fax: 7245101
http://www.sang-e-meel.com e-mail: smp@sang-e-meel.com

زاہد بشیر پرنٹرز، لاہور

Marfat.com

جبر وقدر

چنیں فرمودۂ سلطانِ بدر است
کہ ایمان درمیانِ جبر و قدر است

(اقبال)

جناب حضرت محمد ﷺ سلطان بدر نے فرمایا ہے کہ ایمان جبر اور قدر کے درمیان ہے۔

تقدیر کے پابند نباتات و جمادات
مومن فقط احکامِ الٰہی کا ہے پابند

علامہ اقبال

Marfat.com

فہرستِ مقالات

مقدمہ	ڈاکٹر وحید عشرت	07

حصہ اوّل

جبر و قدر...... مباحث

اللہ پاک قادر ہے	علامہ محمد ایوب دہلوی	15
مسئلہ جبر و قدر	علامہ محمد ایوب دہلوی	51
مسئلہ جبر و قدر	مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی	78
جبر و قدر (ریڈیائی تقریر)	مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی	133
جبر کیا ہے؟ قدر کیا ہے؟	شیخ الاسلام شبیر احمد عثمانی	136
قضا و قدر	مولانا محمد ادریس کاندھلوی	159
مسئلہ تقدیر	قاری محمد طیب	164
جبر و اختیار	مولانا امین احسن اصلاحی	206
انسانی انا' اس کا اختیار اور بقا	سید وحید الدین	208
معتزلہ اور جبر و قدر	زہدی حسن جار اللہ/ترجمہ : رئیس احمد جعفری	218
امام ابوحنیفہ۔ تقدیر اور اعمالِ انسانی	ابوزہرہ مصری	253
امام احمد بن حنبل۔ مسئلہ قدر اور افعالِ انسانی	ابوزہرہ مصری/ترجمہ : رئیس احمد جعفری	257
امام ابن تیمیہ۔ انسان مجبور نہیں مختار ہے	ابوزہرہ مصری	260
معتزلہ جبریہ وقدریہ	مولانا عبدالحلیم شرر	275

Marfat.com

حصہ دوم

اقبال اور مسئلہ جبر و قدر

انسانی خودی اُس کی آزادی اور لافانیت	ڈاکٹر محمد اقبال، ترجمہ: ڈاکٹر وحید عشرت	297
خودی اور جبر و اختیار	ڈاکٹر جاوید اقبال	391
تقدیر کا تصور	ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم	325
اقبال اور مسئلہ جبر قدر	ڈاکٹر سید رضی الدین صدیقی	331
جبر و قدر	ڈاکٹر میر ولی الدین	341
مسئلہ جبر و قدر	ڈاکٹر عندلیب شادانی	353
تقدیر اور زمانہ۔ جبر و اختیار	ڈاکٹر یوسف حسین خان	358
اشپنگلر، اقبال اور مسئلہ تقدیر	عبدالحمید کمالی	385
اقبال کا تصور تقدیر	پروفیسر مرزا محمد منورؔ	405
انسانی انا: بقا اور اختیار	پروفیسر محمد عثمان	422
جبر و قدر	ڈاکٹر عبدالشکور احسن	436
قوموں کا مقدر	ڈاکٹر محمد ریاض	445
اقبال اور مسئلہ تقدیر	عبدالرحمٰن طارق	468
انسانی خودی...... اس کی آزادی اور بقا	محمد شریف بقا	474
خودی، جبر و قدر، حیات بعد الموت	محمد سہیل عمر	488
جبر و قدر کی فلسفیانہ توجیہات	نواب عالم بارہوی	500
نظریہ جبر و قدر	محمد طارق	512
مسئلہ جبر و قدر	محمد فاروق احمد	517
انسانی خودی، اس کی خودمختاری اور بقا	پروفیسر نیاز عرفان	535
اقبال اور تقدیر	چودھری سردار اصغر	552
فسانہء جبر و قدر	محمد حبیب مفتی	558

Marfat.com

دیباچہ

روایت ہے کہ جبر و اختیار کے بارے میں حضرت علیؑ سے کسی نے پوچھا تو انہوں نے سائل سے کہا کہ وہ اپنی ایک ٹانگ اوپر اٹھائے۔ اس نے فوراً اپنی ایک ٹانگ اوپر اٹھائی اس پر حضرت علیؑ نے فرمایا کہ اب وہ اپنی دوسری ٹانگ بھی اوپر اٹھائے تو اس نے کہا کہ دوسری ٹانگ اٹھانا ممکن نہیں۔ حضرت علیؑ نے فرمایا پہلی ٹانگ اٹھانا اختیار ہے اور دوسری نہ اٹھا سکنا جبر ہے۔ انسان اس جبر و اختیار کے درمیان زندگی کرنے کا مکلف ہے۔ کائنات کے پورے نظام کو دیکھا جائے تو وہ تمام کا تمام سخت ترین جبر کے قوانین کا اسیر ہے۔ ایک بھی چیز از خود اپنی مرضی سے نہ وجود میں آ سکتی ہے اور نہ اپنی جگہ سے ہل سکتی ہے۔ سخت ترین میکانکی قوانین کے تحت اپنے اپنے مدار میں ہر چیز آئینے کی طرح فٹ اور گردش کر رہی ہے اور وہی کام کر رہی ہے جس کے لئے وہ بنائی گئی ہے۔ سورج صبح روز طلوع ہوتا ہے اور اپنی مسافت پوری کر کے روز اپنے مستقر پر پہنچ کر غروب ہو جاتا ہے۔ چاند، ستارے اور سیارے بھی اپنی گردش میں پابند ہیں۔ کائنات میں زلزلوں اور سماوی آفات کی صورت میں بھی جو تبدیلیاں آتی ہیں، وہ بھی طبیعیاتی قوانین کے تحت آتی ہیں۔ کسی کو ان اصولوں کے سامنے پَر مارنے کی ہمت نہیں جو اس کے لیے وضع کر دیئے گئے ہیں۔ ہمیں جو کچھ حرکت اور تبدیلی بظاہر ہوتی ہوئی نظر آتی ہے، وہ فریبِ نظر ہے۔ حرکت اور تبدیلی بھی اپنے ہی میکانکی اصولوں اور قوانین کی پابند ہے۔ شجر، حجر، فرشتے اور پرندے غرض تمام مخلوقات بھی فطرت کے اصولوں کے تحت کام کر رہی ہیں۔

انسان کا جائزہ لیا جائے تو اس کی پیدائش اور موت تک کا سفر بھی اس کے بس میں نہیں، بچپن، جوانی اور کہولت یعنی بڑھاپا زندگی کی صورت میں ایک ہی طریق اور تواتر سے اس پر آتا ہے۔ موت جب چاہے اسے جھپٹ لیتی ہے۔ خود انسان کا اپنا وجود اور اس کے جسم کا سارا ڈھانچہ اور اُس کا نظام تنفس اور اجزائے بدن، سبھی سخت میکانکی اصولوں کے تحت کام کرتے ہیں۔ چنانچہ کہا جا سکتا ہے کہ پوری کی پوری کائنات جبریت کے قوانین میں جکڑی ہوئی ہے۔ اختیار کا پوری کائنات ارض و سما میں کوئی شائبہ تک نہیں۔ خود انسان کی خلقت میں اس کی مرضی شامل نہیں۔ خدا نے چاہا کہ وہ زمین پر اپنا خلیفہ بنائے۔ خدا نے فرشتوں سے پوچھا بلکہ انہیں بتایا کہ وہ انسان کو بنانا اور اپنا خلیفہ مقرر کرنا چاہتا ہے تو انہوں نے انسان کی میکانکی ساخت کے حوالے سے بتا دیا کہ انسان

Marfat.com

زمین پر فساد کرے گا اور خون بہائے گا۔ آدم سے یا اس کی روح سے نہیں پوچھا کہ تم کیا کرو گے۔ آدم کو فرشتوں کا سجدہ کرنا اور ابلیس کا سجدہ نہ کرنا سب مشیت ایزدی تھی۔ آدم کا جنت میں قیام اور زمین پر اس کا ہبوط اور پھر نسل بڑھانا سب خدا کی اپنی حکمت اور اسکیم کا نتیجہ ہے۔ انسان کو اس سب پر کوئی اختیار نہیں دیا گیا۔ خود ہر انسان اپنی پیدائش سے موت تک اپنے جغرافیائی حالات، سماجی تغیرات اور زمینی تبدیلیوں کا پابند ہے۔ لہٰذا ایک نظر سے دیکھا جائے تو انسان سخت ترین میکانکی جبریت کا اسیر ہے اور وہ اپنے مقررہ دائرہ کار میں زندگی کرنے کا پابند ہے اور ان سے کسی قیمت پر سرتابی نہیں کرسکتا۔

انسانی اختیار کہاں ہے؟ شدید ترین کائناتی جبریت کے تصور کے بعد یہ سوال اُٹھتا ہے۔ میر تقی میر نے اس جبریت کی طرف اشارہ کیا تھا کہ ؎

ناحق ہم مجبوروں پر یہ تہمت ہے مختاری کی
جو چاہے سو آپ کرے ہے ہم کو عبث بدنام کیا

تاہم اس شدید ترین جبریت کے باوجود انسانی اختیار کی ایک کھڑکی کھلی ہے اور وہ آزادی بھی بقول سارتر ہم پر تھوپی گئی ہے۔ وہ اختیار نہ ہمارا حق ہے اور نہ ہم نے اپنی کوشش سے حاصل کیا ہے بلکہ خدا نے وہ انسان کو اپنا خلیفہ یا نائب بناتے ہوئے اپنی مرضی اور اختیار سے عطا کیا ہے اور اس اختیار اور آزادی کے استعمال کے لیے انسان کے اندر عقل کی صلاحیت پیدا کی گئی کہ وہ اس سے کام لے اور دنیا میں اس کے مطابق زندگی بسر کرے۔ اختیار انسان کا جوہر ہے۔ یہ نہ ہوتا تو انسان انسان نہ ہوتا۔ اس اختیار کے استعمال کے لیے انسان کو عقل دی گئی۔ عقل کی لامحدود قوت کو بے راہ روی سے بچانے کے لیے خدا نے انسانوں کی طرف انہی میں سے انبیاء اور رسول بھیجے اور الہامی کتب اُتاریں تاکہ ہم خدا کی طرف سے دی ہوئی آزادی کو بھی خدا کی مرضی کے تابع گزاریں۔ مادر پدر آزادی پھر بھی نہیں دی گئی۔ خدا نے اس کے لیے بھی انسان کو پابند کیا کہ وہ اس کے وفادار رہیں اور اپنی آزادی کو خدا کی رضا اور مرضی کا پابند کر دیں اور جو اپنی آزادی سے تہی ہو کر یا اسے خدا کی مرضی کے مطابق گزارے گا وہ جنت میں جائے گا اور جو اس کی حدود توڑے گا اپنی آزادی کو خدا کی ہدایت کا پابند نہیں کرے گا، وہ فاسق اور کافر ہونے کی بنا پر دوزخ میں جائے گا۔ محدود دی گئی آزادی کو بھی خدا نے اپنی مرضی کا پابند کر دیا کہ بے محابا اور بے دریغ استعمال نہ کرے اور خدا کے دیئے ہوئے قوانین اور احکام کے تحت اپنی زندگی گزارے اور خدا کے اخلاق اور صفات کا نمونہ بن کر اس کا شریک کار بن جائے۔ خدا کی مرضی اور منشا کے مطابق زندگی گزارے اور اپنے محدود اختیار کو بھی خدا کی مرضی اور ہدایت کا پابند کر دے۔ اپنے اختیار سے دست بردار ہو جائے تو وہ خدا کا محبوب ترین انسان، مردِ مومن اور خلیفہ ہوگا جس کا تصور خدا نے تخلیق آدم کے وقت کیا تھا۔ خدا کی راہ پر چلنے یا نہ چلنے کا اختیار اور آزادی جو خدا نے اسے دی، اسی نے اسے جزا و سزا کا مکلف کیا ہے۔

انسان کا المیہ یہ ہے کہ اس کے پاس ازخود اور بذاتہٖ کوئی اختیار نہیں۔ اختیار کے یہ چشمے اس کے وجود

کے اندر سے نہیں پھوٹتے۔ یہ اختیار بھی خدا نے انسان کو انتہائی محدود سطح پر دیا ہے۔ اس اختیار کے استعمال کے لئے عقل دی ہے اور اس خیال سے کہ انسان عقل کا اختیار غلط استعمال نہ کرے اسے وحیٔ انبیاءٔ رسولوں اور کتابوں کے ذریعے دوسری ہدایت دی گئی کہ وہ اپنی عقل کو عقائدٔ سماجی اور عمرانی زندگی میں اور کائنات اور خدا سے معاملہ کرتے ہوئے اس ہدایت کا پابند بنائے۔ جو اختیار کو اس ہدایت کے تابع رکھے گا وہ خدا کا پسندیدہ ہوگا اور اسے جنت دی جائے گی۔ خدا کا دیدار کرے گا اور جو اس سے روگردانی کرے گا اور اپنی مرضی اور عقل سے کام لے گا' ہدایت خداوندی کی پابندی نہیں کرے گا وہ کافر ہوگا اور اس کے لئے دردناک عذاب ہوگا اور دوزخ میں ڈالا جائے گا...... اندلس کے معروف فلسفی ابن طفیل نے اپنے ایک مختصر ناول ''حیّ بن یقظان'' میں تمثیلی انداز میں ثابت کیا ہے کہ انسان عقل سلیم اور فطرت صالحہ پر پیدا ہوتا ہے۔ وہ فطری طور پر خدا شناس ہے۔ صرف اس کا ماحول اور معاشرہ اس کو اس فطرتِ سلیم سے ہٹا دیتے ہیں۔ اس طرح اس نے عیسائیت کے انسان کے گناہ گار ہونے کا تصور اور کفارہ کو غلط ثابت کیا۔ حیّ بن یقظان جنگل میں پیدا ہوا۔ حیوانات کے دودھ پر اس کی پرورش ہوئی اور فطرت کے مطالعے سے ازخود وہ خدا تک پہنچا۔ اپنی تخلیق سے اب تک اور یقیناً قیامت تک وہ اسی جبر و اختیار کے درمیان اپنا مقدر تراشتا' بناتا اور بگاڑتا رہے گا اور دنیا اور آخرت میں بحیثیت فرد اور بحیثیت جماعت اس کھیتی کو بوتا اور کاٹتا ہوا اپنے انجام تک پہنچتا رہے گا۔

جبر و قدر کی بس اسی قدر حقیقت ہے۔ یورپ کے تمام فلاسفہ بھی جبر کے قائل ہیں' وحدت الوجودی فلسفہ بھی جبر کی ہی تعلیم دیتا ہے۔ اسپائی نوزا اور بٹلر جو کائنات کو ایک مشین قرار دیتے ہیں' بدترین جبریت کے قائل ہیں۔ وجودی فلاسفہ بھی جبر کے قائل ہیں۔ کانٹ بھی جبر کا قائل ہے۔ صرف اتنا ہے کہ وہ اس شدید ترین جبریت کے اندر سے ایک محدود انسانی اختیار کا کسی نہ کسی طرح جواز تراش لیتے ہیں جو بعض دفعہ ان کی جبریت کے فلسفے میں احمقانہ پیوندکاری دکھائی دیتا ہے۔

مسلمانوں میں خلافت راشدہ کے زوال اور اموی ملوکیت کے دور میں جبر و قدر کے مباحث نے جنم لیا۔ اموی حکمران مسلمانوں پر جبر کر کے انہیں زبردستی اپنی اطاعت اور بیعت پر مجبور کرتے' مخالفین کو قتل کرتے تو جب ان سے پوچھا جاتا کہ تم ایسا کیوں کرتے ہو تو وہ کہتے خدا کی مرضی کے بغیر کوئی پتا نہیں ہل سکتا۔ ہماری حکمرانی بھی خدا ہی کی مرضی اور منشا کے تحت ہے اور جو آدمی قتل ہوتا ہے اس کے بارے میں کہتے کہ خدا کی مشیت یا مرضی ہی یہ تھی۔ یعنی وہ اپنے اعمال قبیح کو حکم ربی قرار دیتے۔ یوں جبریہ کا فرقہ وجود میں آیا جو اس بات کی تبلیغ کرتا کہ سب کچھ خدا کی مرضی اور منشا ہے۔ ہم سب خدا کے سامنے مجبور محض ہیں۔ اس کے خلاف ردعمل کے طور پر قدریہ کا فرقہ وجود میں آیا جو کہتے کہ اموی خلفا اور اس کے حامی جھوٹ بولتے اور خدا پر بہتان باندھتے ہیں اور اپنے اعمال قبیح پر پردہ ڈالنے کے لیے مجبور محض ہونے کا ڈرامہ رچاتے ہیں۔ ان کو خدا نے یہ اختیار دیا ہے اور یہ اپنے اختیارات کا غلط استعمال کرتے ہیں۔ خلافت راشدہ کے بعد امیر معاویہ کا صحابہ اور عام مسلمانوں سے جبراً بیعت لینا' اپنے مخالفین کا قتل' امیر معاویہ کا یزید کی زبردستی بیعت اور اس دور میں حضرت امام

Marfat.com

حسینؓ اور ان کے خاندان کی ظالمانہ شہادت، عبداللہ بن زبیرؓ اور دوسرے صحابہ کا قتل اور بعض کا تقیہ کر لینا، خاموش ہو جانا، خانقاہوں اور حجروں میں دبک کر بیٹھ جانا، حکمرانوں کو من مانی کرنے کے لیے آزاد چھوڑ دینا اور امام غزالی کا یہاں تک کہنا کہ فساد و فتنہ سے بہتر ہے کہ فاسق حکمران کو قبول کر لیا جائے۔ حالانکہ فاسق حکمران سے بڑا فتنہ اور کیا ہو سکتا ہے۔ امام غزالی نے انسان کو مشیت کا پابند بنا کر بھی اپنے وقت کی ملوکیت کی تائید کی جو سب اموی اور عباسی ملوکیت کا شاخسانہ تھا۔ معتزلیوں نے ان کے لئے دلائل تراشے، چند صاحب عزیمت اماموں جن میں امام ابوحنیفہ اور امام احمد بن حنبل اور امام ابن تیمیہ نمایاں ہیں، نے مزاحمت کی جبکہ متعدد قاضیوں، محدثین اور فقہاء نے ایسے فتاویٰ دیئے، حدیث سازی کی اور خود ساختہ تفسیر و تاویلات کیں جن سے ملوکیت کو تقویت دینا اور باقی رکھنا مقصود تھا۔ مسئلہ خلق قرآن بھی اسی لئے اچھالا گیا۔ مسلمانوں کا المیہ یہ ہے کہ خلافتِ راشدہ کے بعد وہ بدترین ملوکیت کی زنجیر میں جکڑے رہے۔ خلافت کے نام پر امویوں، عباسیوں، فاطمیوں غرض جس جس کا داؤ چلا مسلمانوں پر وحشت ناک ملوکیت کو مسلط کیا۔ ان ادوار میں بے پناہ اور طرح طرح کے فتنے اور فرقے وجود میں آئے جن میں سے اکثر جدال و قتال کرتے رہے یا حکمرانوں کو اس کام کے لیے استعمال کرتے رہے یہاں تک کہ کئی فرقے کفر اور شرک کے بالکل قریب تھے جنہیں ابوموسیٰ اشعری کسی قدر اعتدال پر لائے۔ ملوکیت ماضی میں مسلمانوں کی بربادی کا باعث تھی جو بدترین جبریت اور بربریت کا نمونہ تھی۔ قرآن اور اسلام کو ذاتی اقتدار اور اغراض کے لیے استعمال کیا گیا۔ مقدس مقامات کی بے حرمتی ہوئی۔ حضرت امام حسینؓ اور ان کے اعزہ اور شہداء کی قبروں کو ملیامیٹ کر کے ہموار میدان بنا دیئے گئے اور آج مسلمانوں کی تباہی اور بربادی کا نوحہ آمریت لکھ رہی ہے۔ آج ملوکیت اور آمریت مل کر مسلمانوں کو دوسروں کے اشاروں پر تہ تیغ کر رہی ہیں۔ برصغیر پر مسلمان سلاطین کا دور بھی بدترین ملوکیت سے عبارت تھا۔ جبریت کے خلاف قدریہ فرقہ بھی نمودار ہوا جس کے مطابق خدا نے انسانوں کو کسب کا اختیار دیا ہے۔ وہ اپنے اعمال میں مختار ہیں اور اپنے کیے کا الزام خدا پر لگا دیتے ہیں، تاہم قدریہ عقائد مسلمانوں میں کچھ اعتدال تو لے آئے مگر ملوکیت کے خلاف کوئی بند نہ باندھ سکے۔ ماضی میں پیارے نبیؐ کی امت ملوکیت کی زنجیروں میں تھی تو آج آمریت کے آہنی شکنجے میں جکڑی ہوئی ہے۔

آج بھی ملوکیت اور آمریت کا یہی عقیدہ ہتھیار ہے، جس کی عوام کو تعلیم دی جاتی ہے تاکہ مسلمان اپنے ہاں کی ملوکیت اور آمریت کے تخت و تاج اچھال کر عوام کی مرضی کے مطابق جمہوری اور عادلانہ حکومتیں قائم نہ کر سکیں، وہ اپنی شناخت نہ کر سکیں، اپنے اختیار کو استعمال نہ کریں بلکہ اس پر اصرار بھی نہ کریں۔ اس حوالے سے بھی اس عقیدہ جبر و قدر کا مطالعہ نہایت اہم ہے تاکہ مسلمانوں کو جبریت سے بچا کر اختیار اور مختار ہونے کا احساس دلایا جائے۔ یہی اس مجموعہ کا مقصدِ تدوین ہے۔ تاکہ وہ صحیح عقیدہ اپنا کر اپنوں اور غیروں کی آقائی سے نجات حاصل کر کے اپنے پاؤں پر کھڑے ہو کر اپنا مقدر خود لکھیں۔

جبر و قدر پر ان مقالات کا مقصد مسلمانوں کو جبر اور اختیار کی حدود سے آگاہ کرنا ہے کہ کائناتی جبریت

Marfat.com

میں بھی خدا نے انسان ہی کو ارادہ اور اختیار سے نوازا ہے۔ تقدیر کوئی ایک لکیر نہیں بلکہ لاتعداد امکانات میں سے انسان جو کچھ اپنے لیے منتخب کرتا ہے' وہ اس کی تدبیر ہی اس کی تقدیر ہے۔ وہ اپنی تقدیر بنانے اور بگاڑنے پر قادر ہے۔ اسے یعنی انسان کو اختیار دیا گیا ہے جس سے وہ زندگی کی شب تاریک بھی سحر کر سکتا ہے اور ستاروں پر کمندیں بھی ڈال سکتا ہے۔ اقبال کے بقول یزدان بہ کمند آور اے ہمت مردانہ' بے ذوق نہیں ہے گرچہ فطرت جو اس سے نہ ہو سکا وہ تو کر۔ انسان تقدیر کا مرکب نہیں راکب ہے۔ اقبال کا فلسفہ خودی جو ہمیں ہماری شناخت اور پہچان اور عبدیت کے بلند مقام پر لے جاتا ہے جہاں تخلقو باخلاق اللہ کا مقام آتا ہے' جہاں ہاتھ ہے اللہ کا بندہ مومن کا ہاتھ کارفرما نظر آتا ہے۔ ہمیں اپنی دنیا آپ پیدا کرنے اور خود کو زندوں میں شمار کرنے کی طرف لے جاتا ہے۔ عصر جدید میں اقبال خودی' انسانی انا' انسانی اختیار کا سب سے بڑا مفکر ہے جو ہمیں اختیار کا درس دے کر غلامی کی زنجیریں توڑنا' آزادی کے لیے بڑھنے اور اپنی آزادی کے لیے آمادۂ پیکار ہونے کا درس دیتا ہے۔ آج مسلمانوں کو اقبال کے فلسفہ خودی' اختیار و ارادہ کو اپنا کر طاغوت سے ٹکرانے اور تسخیرِ کائنات کا منصب سنبھالنا چاہیے۔ اس مجموعے کا مقصد بھی یہی ہے کہ مسلمانوں کو حرکت و عمل' اختیار و اقتدار کی طرف لایا جائے تا کہ وہ جبر کی زنجیریں توڑ کر اختیار و استقامت سے اپنی دنیا آپ تعمیر کریں۔ جناب نیاز احمد صاحب کی ایک عرصہ سے خواہش تھی کہ فلسفہ کیا ہے؟ زمان و مکاں پر مجموعہ مقالات کی اشاعت کے بعد جبر و قدر پر مقالات پیش کروں۔ یہ اس عزم کی تکمیل ہے۔ ان شاء اللہ ایسے فکری موضوعات پر مقالات کا سلسلہ جاری رہے گا تا کہ ہمارے ہاں فلسفے کے حوالے سے خرد افروزی کی شمع روشن رہے۔

ڈاکٹر وحید عشرت

لاہور

Marfat.com

Marfat.com

حصہ اوّل

جبر وقدر: مباحث

Marfat.com

Marfat.com

علامہ محمد ایوب دہلوی

اللہ پاک قادر ہے

کائنات میں جتنے وجود ہیں سب اعتباری ہیں۔ یعنی کسی نہ کسی اعتبار پر موقوف ہیں۔ اگر ان اعتبارات سے قطع نظر کرلی جائے تو وہ لاشے محض ہو جائیں گے۔ مثلاً طشتری ہے۔ وہ اس اعتبار پر موقوف ہے کہ گول ہو کسی دھات کی بنی ہوئی ہو وغیرہ۔ اگر طشتری میں سے دھات یا گولائی نکال لی جائے تو طشتری کا وجود ختم ہو جائے گا۔ تو ایسی شے جو کسی نہ کسی اعتبار پر موقوف ہو اس کو ممکن کہتے ہیں۔ کائنات کی کل اشیاء ممکنات سے ہیں اور اگر کسی اعتبار پر موقوف نہ ہو اس کو واجب الوجود کہتے ہیں۔ اس کا مصداق اللہ تعالیٰ ہے' وہی خالق ارض و سماء ہے۔ اعتبارات میں سب سے زیادہ قوی اعتبار علت کا ہے۔ مثال اس کی دھوپ ہے' روشنی ہے۔ اس کی علت سورج ہے۔ اگر سورج سے قطع نظر کرلی جائے تو دھوپ یا روشنی کا پتہ بھی نہیں چلے گا۔ تو کائنات کی جتنی اشیاء ہیں' جنت' دوزخ' قلم' کرسی' ملائکہ' آسمان' زمین' انسان' حیوان سب متعدد اعتبارات پر موقوف ہیں۔ اگر ان اعتبارات سے قطع نظر کرلی جائے تو ان میں سے کسی ایک کا بھی پتہ نہیں چلے گا۔ جس شے کا وجود اعتبارات پر موقوف نہ ہو یعنی کوئی شے ہو یا نہ ہو' وہ ہو۔ وہی واجب الوجود ہے۔ وہی خدا ہے' وہی خالق ارض و سماء ہے۔

اب یہ سمجھنا ہے کہ ہر شے تو اعتبار پر موقوف ہے تو کوئی ایسی شے ہے بھی یا نہیں جو کسی اعتبار پر موقوف نہ ہو۔ جس نے ان سب کو پیدا کیا ہے' وہی وہ وجود ہے جو کسی اعتبار پر موقوف نہیں ہے۔ تو ہر شے شہادت دے رہی ہے اپنے خالق کے وجود پر۔ اب یہ جتنے اعتبارات ہیں سب جبری ہیں۔ اگالدان کی جو گولائی ہے' اس نے اس گولائی کو اپنے اختیار سے حاصل نہیں کیا ہے۔ یہ شے مادہ سے بنی ہے تو یہ مادہ اس نے اپنے اختیار سے حاصل نہیں کیا۔ سب غیر اختیاری ہے تو جو شے کسی اعتبار پر موقوف ہے وہ غیر اختیاری ہے تو جو شے ایسی ہوگی جو کسی اعتبار پر موقوف نہ ہو' وہ ایسی نہیں ہوگی جو غیر اختیاری ہو۔ وہ اس کے خلاف ہوگی تو وہ قطعی قادر ہوگی۔ وہ قطعی قادر محض ہے۔ حکماء جو اللہ پاک کو غیر قادر مانتے ہیں ان کے تو دلائل غلط ہو گئے۔ اب علمائے اسلام اور دیگر آسمانی مذاہب ہیں۔ وہ دلیل صحیح بیان کریں یا غلط' وہ بہرحال اس کو قادر مانتے ہیں۔

اللہ پاک ہر شے پر قادر ہے۔ ایک جماعت علماء کی تو یہ کہتی ہے کہ اللہ پاک قادر ہے۔ ممکنات پر تو

Marfat.com

اس جماعت کو دقت ہے کہ محال اور واجب' اس کی قدرت سے مستثنیٰ ہو جائے گا تو انہوں نے اس کو مستثنیٰ عقلی کہا۔ جیسے کوئی شخص یہ کہے کہ یہ بات کوئی نہیں جانتا تو اس کوئی میں وہ خود کو شامل نہیں کرتا۔ یہ استثنیٰ عقلی ہے۔

دوسرا گروہ حکماء اسلام کا جن کو علماء اعتدال کہتے ہیں' وہ استثنیٰ کی تخصیص کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ محال پر قادر نہیں۔ اپنے علم کے خلاف پر قادر نہیں۔ قبح پر قادر نہیں۔ اللہ تعالیٰ اپنی ذات وصفات پر قادر نہیں۔ شر پر قادر نہیں۔ عجز ہے' کذب ہے۔ جو نقائص ہیں اُن پر قادر نہیں۔ حرکت کے وقت سکون پر قادر نہیں۔ یہ تمام باتیں اس میں آئیں گی۔ حوادث کا سلسلہ لااوّل ہے اس پر قادر نہیں۔ معتزلہ کا عقیدہ بہت تفصیل کے ساتھ ہے۔

علمائے اسلام محال اور واجب کا استثنیٰ کرتے ہیں۔ ان کا خلاصہ اگر دیکھا جائے تو یہ نکلے گا کہ وہ عیب پر قادر نہیں ہے یعنی قبح پر قادر نہیں ہے۔ اس کا یہ مطلب ہے کہ وہ جو فعل بھی کرے گا وہ اچھا ہی ہوگا۔ بظاہر یہ بات دل کو بھلی لگتی ہے کہ وہ اچھائی پر قادر ہے برائی پر قادر نہیں ہے۔ علمائے اسلام یہ کہتے ہیں کہ وہ ہر شے پر قادر ہے سوائے نقص کے۔ مگر ہم کہہ نہیں سکتے اس کی اجازت نہیں ہے۔ جیسے یہ کہنا کہ اللہ پاک سؤر کا خالق ہے' یہ کہنے کی ممانعت ہے یا خالق شیطان یا خالق خنزیر ہے' یہ کہنے کی ممانعت ہے۔ تو یہ بات حق ہے کہ واقعہ صحیح ہے مگر اس کے کہنے کی اجازت نہیں ہے۔ مگر گفتگو اس میں ہے کہ اللہ پاک ان پر قادر ہے یا نہیں۔ معتزلہ کا عقیدہ یہ ہے کہ ان پر قادر نہیں ہے۔ کذب' فریب وغیرہ یہ سب بندہ اپنے اختیار سے کرتا ہے۔ اللہ پاک ان افعال پر قادر نہیں ہے۔

اب سمجھنے کی چیز یہ ہے کہ علماء اہل سنت والجماعت نے جو دو باتوں کا استثنیٰ کیا ہے' اس سے وہم تو پیدا ہوتا ہے۔ یہ اللہ کی شان میں اچھا نہیں ہے۔ انہوں نے دو کو مستثنیٰ کیا اور انہوں نے بیسیوں کو مستثنیٰ کر دیا۔ فرق کچھ نہ رہا۔ ہمیں اس الجھاؤ کو سلجھانا ہے۔ پہلے یہ سمجھنا چاہیے کہ محال اور واجب الوجود کسے کہتے ہیں۔ تو واجب الوجود کا تو اوپر بیان ہو چکا کہ وہ اسی شے کو کہتے ہیں جو کسی اعتبار پر موقوف نہ ہو۔ جو کسی علت' کسی قدرت سے حاصل نہ ہوا ہو۔ عدم کا قاعدہ یہ ہے کہ جب علت کی نفی ہوگی تب شے کا عدم ہوگا۔ جیسے مرض ہے اس کی نفی اسی وقت ہوگی جب اس کی علت کی نفی ہوگی تو طبیب مرض کی علت کو مٹانے کی کوشش کرتے ہیں۔ اگر صرف مرض کو مٹانے کی کوشش کرتے ہیں اور وہ مٹ جاتا ہے تو وہ عارضی اور دھوکہ ہے۔ یہ جو چمک پڑ رہی ہے یہ جب مٹے گی جب اس کی علت سورج نہ ہو۔ اب وجود کا عدم کیا ہوگا۔ وجود کے علت کی نفی۔ اور جس وجود کی علت نہ ہو اس کا عدم محال ہے۔ وجود کی جو علت ہے اس علت کا عدم اس وجود کے عدم کی علت ہے اور واجب الوجود اس وجود کو کہتے ہیں جو بلا علت ہو۔ جب اس کی علت ہی نہیں ہے تو اس کی علت کی نفی کیا ہوئی۔ اسی عدم کو محال کہتے ہیں۔ واجب الوجود خدا تعالیٰ کا عدم محال ہو گیا تو کیا نتیجہ نکلا۔ واجب اسی وجود کو کہتے ہیں جو بلا علت ہو اور محال اس عدم کو کہتے ہیں جو بلاعلت ہو۔ اسی عدم کا نام محال ہے اور جو عدم بالعلت اور بالقدرت ہے' وہ ممکن ہے۔ جو وجود بالقدرت اور اور بالعلت ہے' وہ ممکن ہے۔ تو یہ وجود و عدم یہ پوری کائنات بالقدرت بالعلت کیونکہ بالمشیت ہے اور جو ترک مشیت ہے اسی کی بناء پر وہ عدم ہوا۔ سورج ایک ہے لیکن اللہ پاک اس پر قادر ہے کہ

ایسے سینکڑوں ہزاروں سورج پیدا کردے مگر وہ سب معدوم ہیں۔ اس کی وجہ وہی ہے ترک مشیت۔ تو ان کے عدم کی علت ترک مشیت ہوئی اور ایک سورج کے ساتھ مشیت متعلق ہوئی تو یہاں کا جتنا وجود عدم ہے' وہ سب اس کی مشیت اور ترک مشیت کے تابع ہے اور اس کی ذات کی نفی جو ہے وہ اس کی مشیت کے تابع نہیں ہے کیونکہ اس کا وجود مشیت کے تابع نہیں ہے تو محال کے یہ معنی ہیں کہ وہ عدم جس عدم کے لئے علت نہ ہو۔

تو یہ کہنا کہ اللہ تعالیٰ محال پر قادر ہے مہمل بات ہے۔ امام ابن حزم نے محال اور ممکن دونوں پر اس کی قدرت ثابت کرنے کی کوشش کی ہے' تو ان کو بہت دقت ہوئی۔ انہوں نے کہا کہ دیکھو ازل میں عالم کا وجود محال ہے اور اللہ تعالیٰ ازل میں عالم پر قادر ہے تو اللہ تعالیٰ محال پر قادر ہوگیا۔ بہت دقیق بات ہے۔ مشکل شبہ ہے۔ یہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ ازل میں عالم کا وجود محال ہے۔ یہ فرضی چیز ہے۔ ازل کسے کہتے ہیں۔ وہ ظرف نہیں ہے کہ اس کے اندر عالم محال ہوگیا یا کوئی مقام نہیں ہے نکڑ پر کہ وہاں جا کر عالم محال ہوگیا۔

ازل میں عالم کا وجود محال ہے۔ یہ ہے دھوکہ۔ ازل ظرف معین نہیں ہے۔ ازل کہتے ہیں لا اوّل کو یعنی جو وجود بلا علت ہے۔ اسی وجود کا نام ازل ہے' کیونکہ اگر علت ہوگی تو علت اوّل ہو جائے گی۔ تو یہ بات کہنا غلط ہے کہ ازل میں عالم کا وجود محال ہے کیونکہ سلسلہ حوادث لاانتہا جارہا ہے۔ آج سے پہلے کل تھی اور ہر کل سے پہلے کل تھی۔ یہ سلسلہ کہیں جا کر نہیں ٹھہرتا۔ تو وہ جگہ کہاں ہے جہاں عدم ہوا اور ہر کل میں عالم ممکن ہے۔ ہر مرتبہ میں عالم ممکن ہے۔ ہر درجہ میں عالم ممکن ہے۔ لہٰذا وہ اصولی غلطی ہے۔ بات ان کی سمجھ میں نہیں آئی۔ محال تو کہتے ہی اس چیز کو ہیں جو مقدور نہ ہو' یعنی غیر مقدور ہے۔ اب تم کہتے ہو کہ وہ مقدور ہے تو گویا یہ کہتے ہو کہ غیر مقدور' مقدور ہے۔ یہ مہمل بات ہوگئی اور یہ بات صاف کردوں کہ ممکن اسے کہتے ہیں کہ جس کو واقع فرض کرنے سے محال لازم نہ آئے۔ اگر ازل میں عالم ممکن ہوگا اور اس کو واقع فرض کرلیں گے تو عالم ازل ہو جائے گا۔ جو تم سب کے نزدیک محال ہے۔ محال تو کہتے ہی اس کو ہیں جس کے ساتھ قدرت متعلق نہ ہو۔ اللہ تعالیٰ محال پر قادر ہے یا نہیں' اس کے معنی یہ ہوئے کہ غیر مقدور مقدور ہے یا نہیں' لہٰذا یہ باریک شبہ ہے اور غلط ہے۔

اب معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے علم کے خلاف پر قادر نہیں ہے۔ تخصیص کی انہوں نے۔ جب اللہ تعالیٰ نے جان لیا کہ فلاں وقت فلاں بچہ پیدا ہوگا تو اس وقت اس بچہ کا پیدا نہ ہونا محال ہے' یہ مقدور نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ اس پر قادر نہیں ہے۔ اب یہاں دقت یہ ہے کہ اہل سنت والجماعت' مسلمان اور غیر مسلم صحیح العقل جو بھی خدا کا قائل ہے' وہ اس بات کو پسند نہیں کرتا کہ وہ کہے کہ خدا فلاں شے پر قادر نہیں ہے۔ اگر ان کے خیال کے مطابق یہ صحیح بھی ہو تو کان گوارا نہیں کرتا۔ تو یہ جو دقت ہے معتزلہ کی' یہ مسلمانوں کی جماعت پر بھی ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ خدا محال اور واجب پر قادر نہیں ہے۔ انہوں نے یہ لفظ ''قادر نہیں ہے'' نہیں برتا بلکہ وہ اس کو مستثنٰی کہتے ہیں کہ باستثنا ان دو چیزوں کے اللہ ہر شے پر قادر ہے۔ اس لفظ کی خرابی سے بچنے کے لئے استثنٰی کا لفظ اختراع کیا۔ لیکن یہ بے معنی بات ہے۔ چیز تو وہ ایک ہی ہے۔ الفاظ کے الٹ پھیر سے مفہوم تو نہیں بدلا۔

Marfat.com

اب اس پر آپ غور کریں کہ معتزلہ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کذب پر قادر نہیں ہے' اس لئے کہ یہ نقص ہے اور خدا تعالیٰ نقص سے پاک ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ نے یہ خبر دی کہ فلاں شخص فلاں اتوار کو مرے گا۔ اب یہ بتاؤ کہ اللہ تعالیٰ اس اتوار سے پہلے ہفتہ یا جمعہ کو اسے موت دینے پر قادر ہے یا نہیں۔ اگر کہو کہ نہیں تو تم نے اپنے رب کی تعجیز کی اور اسے عاجز ٹھہرایا اور اگر کہو کہ قادر ہے تو یہ اس کی خبر دینے کے خلاف ہوگیا اور اسی کا نام کذب ہے۔ تو وہ کذب پر قادر ہوگیا تو معتزلہ خاموش ہوگئے حالانکہ دلیل غلط ہے۔ یہاں تو بحث اس امر میں ہو رہی ہے کہ وہ قادر ہے یا نہیں ہے۔ زیادہ سے زیادہ تم یہ کہہ سکتے ہو کہ وہ قادر نہیں ہے تو معنی قادر نہ ہونے اور عاجز ہونے کے ایک ہی ہیں۔ جب سوال ہوگا کہ وہ قادر ہے یا نہیں تو ہم کہہ دیں گے کہ قادر نہیں ہے۔ تم کہو کہ اس کے یہ معنی ہیں کہ وہ عاجز ہے تو وہ کہتے ہیں تم عاجز کہا کرو ہم تو یہ کہتے ہیں کہ وہ قادر نہیں ہے۔ لفظ عاجز کہنے سے وہ بھی گھبراتے ہیں کہ وہ اس شے پر قدرت کے ساتھ متصف نہیں ہے۔ ایک بہت بڑا معتزلی ہے۔ جیسے کوہ ہمالیہ۔ کاوی بلخی۔ وہ کہتا ہے کہ قدرت علی الکذب کے ساتھ متصف نہیں ہے۔ یہ عبدالرحیم سیّاس زردی کا شاگرد ہے۔ اس نے قرآن کی ایک تفسیر لکھی جو اتنی بڑی ہے کہ ایک اونٹ اٹھاتے ہوئے تھک جائے۔ وہ یہ کہتا ہے کہ امام حزم نے اس پر یہ فرمایا۔ اللہ تعالیٰ نے یہ خبر دی کہ زید کو اتوار کے دن ماروں گا اور ہفتہ کے دن زید کو موت دینے پر وہ قادر ہے تو اگر ہفتہ کے دن موت واقع ہوگئی تو وہ جھوٹ ہوا تو وہ ہفتہ کے دن موت کا واقع ہونا جھوٹ ہے اور ہفتہ کے دن موت پر وہ قادر ہے تو نتیجہ یہ نکلا کہ جھوٹ پر وہ قادر ہے۔ یہ قانون کی شکل ثالث ہے۔ قانون کے اندر ہے اور اس کو کوئی حل نہیں کر سکا۔

مقدمہ: (الف) ہفتہ کے دن موت کا واقع ہونا مقدور

(ب) ہفتہ کے دن موت کا واقع ہونا جھوٹ

(ج) نتیجہ جھوٹ مقدور ہوگیا

لیکن یہ دلیل غلط ہے۔ وہ تو اللہ تعالیٰ کے سوچنے کی جو ترکیب ہے' اس سے ذرا سا ہٹا۔ بس وہیں گیا گزرا ہوگیا' کیونکہ ہفتہ کے دن زید کی موت کا واقع ہونا جھوٹ ہے۔ یہ مقدمہ صحیح جب ہوگا جب موت ہفتہ کو واقع ہو جائے۔ جب تک موت واقع نہیں ہوتی یہ جھوٹ کہاں ہے۔ یہ تو صرف فرض کیا ہے۔ فرضی چیز ہے۔ تو جب حد اوسط مشترک نہ رہی تو قیاس غلط ہوگیا۔

اب وہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ نے یہ جان لیا کہ میں اتوار کو زید کو موت دوں گا اور ہفتہ کے دن موت دینا اس کے علم کے خلاف ہے تو خلاف علم باری تعالیٰ مقدور ہوگیا یعنی اپنے علم کے خلاف پر وہ قادر ہوگیا' مگر یہ دلیل بھی غلط ہے۔ کیونکہ ہفتہ کے دن موت کا واقع ہونا یہ خلاف علم باری تعالیٰ نہیں ہے۔ کیونکہ جہاں اس نے یہ جانا ہے کہ اتوار کے دن موت دوں گا' وہاں اس نے یہ بھی جانا ہے کہ ہفتہ کے دن موت نہیں دوں گا۔ یعنی ہفتہ کے دن بھی میں موت دینے پر قادر ہوں۔ یہاں دھوکا لگا ہے۔ وہ خلاف علم پر جو کہتے ہو قادر ہے۔ یہ بات نہیں ہے بلکہ وہ خلاف معلوم پر قادر ہے۔ اسی طرح وہ جو خبر دے رہا ہے اس کے صدق پر نہیں' بلکہ اس کے

مصداق پر قادر ہے۔ اگر صدق کے خلاف پڑ گر وہ قادر ہوگا تو وہ کذب ہوگا۔ جس کو نہ تم مانتے ہو نہ ہم مانتے ہیں۔ فیصلہ اس شعور کے مطابق ہوگا۔ اگر کوئی اور شعور اللہ پاک پیدا کردے تو تمام اصول بدل جائیں گے۔ آپ غور کریں واجب وہ ہے جس کے ساتھ قدرت متعلق نہ ہو۔ وہ وجود جو بلا علت ہو۔ محال وہ عدم ہے جو بلا قدرت ہو۔ تو اب کذب ہے عاجزی ہے اور جتنے بھی نقص ہیں سب محال میں آئیں گے۔ حرکت کے وقت سکون پر قادر ہے یا نہیں' ایک کو دو کرنے پر قادر ہے یا نہیں ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ وہ ایسا شعور پیدا کردے کہ ایک کے دو نظر آنے لگیں۔ عالم رویا میں آنکھ بند ہوتی ہے اور سب کچھ دیکھتا ہے۔ عالم بدل گیا۔ اس عالم میں یہ بات عقل میں نہیں آتی کہ آنکھ بند ہو اور سب کچھ نظر آئے۔ مگر عالم رویا میں یہ ہو رہا ہے۔ اسی عالم میں اسی شعور میں گفتگو ہو رہی ہے۔ واجب اس شے کو کہتے ہیں جو بلاقدرت علت ہو۔ باری تعالیٰ کی نفی' شریک باری تعالیٰ مثل باری تعالیٰ یہ سب چیزیں محال میں آگئیں۔ محال وہ شے ہے جس کے ساتھ قدرت متعلق نہ ہو۔ یہ دو چیزیں واجب اور محال ہیں جو بلا قدرت ہیں۔ تو اب یہ سوال کرنا کہ یہ بالقدرت ہیں یا نہیں۔ اس کے معنی ہوئے کہ جو شے بالقدرت ہے اس کے بارے میں یہ سوال ہے کہ آیا کہ یہ شے بالقدرت ہے یا قدرت ہے۔ یہ سوال غلط ہے۔ یہ بات مہمل ہے۔ جب یہ سوال ہی غلط ہے تو یہ سوال ہو نہیں سکتا تو اس کے معنی یہ ہیں کہ خدا ہر شے پر قادر ہے۔ قانون یہ ہے مقسم کی جو دو قسمیں ہوں گی وہ مقسم کی غیر ہوں گی۔ مقسم جو ہے وہ مشترک ہے اور ایک دوسرے سے تقسیم کرتا ہے۔ پانی گرم ہے' پانی ٹھنڈا ہے' پانی قسیم ہے' گرم اور ٹھنڈے کا۔ گرم اور ٹھنڈا یہ پانی کی قسمیں ہیں۔ سمجھانا یہ ہے کہ مقسم جو ہے وہ کبھی قسم میں نہیں آئے گا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ جو موجودات ہیں وہ مشیت کے تابع ہیں اور عدم ہیں۔ وہ ترک مشیت کے تابع ہیں۔ جب عدم وجود دونوں پر قادر ہے تو جو شے ہوگی وہ یا موجود ہوگی یا معدوم۔ تو وہ ہر شے پر قادر ہوگیا۔ شے کا جو ظرف ہے ہر شے اسی ظرف میں ہوگی۔ لہٰذا ہر شے پر قادر ہوگیا۔ صحیح سوال کا جواب ہوگا' غلط سوال کا جواب یہ ہے کہ سوال غلط ہے۔

اللہ پاک قادر ہے

علماء سب اس بات پر متفق ہیں کہ خدا قادر ہے اور حکماء یہ کہتے ہیں کہ موجب ہے۔ اس عالم کو خدا نے اپنی قدرت اور اختیار سے نہیں بنایا بلکہ اس کی ذات اس میں تاثیر کر رہی ہے' جس طرح سورج روشنی میں تاثیر کر رہا ہے۔ جھگڑا یہ ہے کہ جس طرح آگ کو حرارت لازم ہے۔ آگ کے ارادہ اور مشیت سے حرارت نہیں ہو رہی ہے بلکہ آگ کی ذات کا تقاضا ہے یہ حرارت اور گرمی۔ اسی طرح یہ عالم جو ہے وہ خدا کو لازم ہے اور اس کی علت کا تقاضا ہے اور جتنے آسمانی مذاہب ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ خدا قادر ہے۔ وہ جو چاہے کرے اور نہ کرنا چاہے تو نہ کرے۔ ایک تو صورت یہ قدرت کی ہے کہ چاہے کرے چاہے نہ کرے اور ایک یہ صورت ہے کہ چاہے کرے اور چاہے نہ کرے۔ تو حکماء کے نزدیک تو یہ کہ نہ چاہے نہ کرے اور نہ چاہنا محال ہے' چاہنا ہی چاہنا

Marfat.com

ہے۔ وہ یہ کہتے ہیں یہ تو ٹھیک ہے کہ وہ نہ چاہے تو نہ کرے مگر یہ محال ہے کہ وہ نہ چاہے۔ جب نہ چاہنا محال ہوگیا تو چاہنا ہی رہ گیا۔ یہی معنی موجب ہونے کے ہیں۔ اس وقت جو بچہ پیدا ہوا ازل میں قدر اس کے ساتھ متعلق ہو چکی۔ اس کو پیدا ہونا ہی تھا۔ یہ نہیں ہوسکتا کہ یہ پیدا نہ ہوتا۔ تو گویا وہ چاہنے پر مجبور ہے اور ہمارا کہنا یہ ہے کہ اگر عالم کو خدا نہ چاہتا تو نہ پیدا کرتا۔ اس سے فعل اور ترک دونوں صحیح ہیں۔ یہ معنی ہیں قادر ہونے کے۔

متکلمین نے یہ کہا کہ ذات اگر اس میں تاثیر کر رہی ہے تو جب سے ذات ہوگی جب سے اثر ہوگا اور حادث قدیم اور قدیم حادث ہو جائے گا۔

اور اگر یہ تاثیر ذات نے کسی شرط کے ساتھ کی ہے جیسے گرم پانی میں اگر برف ڈال دیں تو فوراً ٹھنڈا نہیں ہوگا بلکہ پہلے اس کی گرمی نکلے گی' وہ اعتدال پر آئے گا پھر ٹھنڈا ہوگا۔ پانی کو برف ٹھنڈا جب کرے گی جب پہلے اعتدال پر پانی آ جائے۔ تو اعتدال پر آنا شرط ہوئی برف سے ٹھنڈا ہونے کی۔ تو برف کو ٹھنڈک لازم ہے مگر شرط یہ ہے کہ جو شے مانع ہے پہلے وہ دفع ہو جائے تو اگر اس طرح ذات کی تاثیر شرط کے ساتھ ہے تو بتاؤ وہ شرط حادث ہے یا قدیم ہے۔ اگر شرط قدیم ہے تو اثر پھر قدیم ہو جائے گا اور اگر شرط حادث ہے تو اس کی علت کیا ہے۔ پھر اس علت میں یہی سوال ہوگا اور سلسلہ لاانتہا ہو جائے گا' کسی جگہ جا کر نہیں ٹھہرے گا۔ تو معلوم ہوا کہ ذات مؤثر نہیں ہے۔ جس طرح سورج کی ذات روشنی میں اور آگ حرارت میں تاثیر کر رہی ہے' اس طرح صانع عالم کی ذات عالم میں تاثیر نہیں کر رہی ہے۔ جب صانع عالم کی ذات تاثیر نہیں کر رہی ہے اور شے ہو رہی ہے تو لا بہ قدرت اور اختیار کے واسطے سے ہو رہی ہے۔ یہی معنی قادر ہونے کے ہیں اور یہی ہم کو ثابت کرنا تھا۔

یہ علمائے متکلمین کی دلیل ہے۔ یہ اتفاقی دلیل ہے یعنی علمائے متکلمین سب اس دلیل پر متفق ہیں اور ظاہر میں یہ بڑی اچھی معلوم ہوتی ہے۔ اس لئے کہ موجب جو ہے وہ قادر کے مقابلے کی چیز ہے۔ موجب کا جو اثر ہے وہ موجب سے جدا نہیں ہوا کرتا اور یہاں اثر جدا ہے تو ذات یہاں تاثیر نہیں کر رہی ہے۔ جب ذات تاثیر نہیں کر رہی ہے تو ارادہ اور قدرت کے واسطے سے ہو رہی ہے۔ قدرت کا اثبات اس سے کیا ہے کہ جبر اور عجز نہیں ہے۔ قدرت کے مقابل کی چیز ایجاب ہے۔ ایجاب نہیں ہے۔ ایجاب کی نفی سے قدرت کو ثابت کیا ہے۔ اس دلیل میں خامی ہے۔ پختہ نہیں ہے اس لئے کہ دعویٰ یہ ہے کہ ذات چونکہ ازلی ہے اگر ذات تاثیر کرے گی تو اثر ازلی ہو جائے گا اور اثر ہے حادث۔ آج پیدا ہوا ہے کل نہیں تھا۔ اس میں خامی یہ ہے کہ آپ کو یہ معلوم ہو رہا ہے کہ یہ شے آج پیدا ہوئی ہے' اس لئے اس کو حادث کہہ رہے ہیں۔ حقیقت میں یہ قدیم ہے حادث نہیں ہے۔ جیسے تسبیح ہوتی ہے کہ اس کا ہر دانہ دوسرے دانے سے پیچھے ہے لیکن پوری تسبیح کی لڑی میں وہ بیک وقت سب موجود ہیں۔ اسی طرح زمانے کے ہر ہر ٹکڑے میں الگ الگ شے موجود ہے اور پورا زمانہ بیک آن موجود ہے اور اس کے اجزاء میں ہر شے موجود ہے۔ بظاہر معلوم ہو رہا ہے حادث۔ دراصل وہ بھی قدیم ہے یعنی زمانہ قدیم ہے تو اس کا ہر جز قدیم ہے اور گو ظاہر میں ایک دوسرے کے بعد حادث معلوم ہوتا ہے لیکن وہ سب ازلی ہیں۔ یہ ۱۹۶۷ء کا ٹکڑا جو اب پیدا ہوا ہے۔ یہ پورے زمانے کی لڑی میں ازل سے موجود تھا' ظاہر اب ہوا ہے۔ تو تم جو

یہ کہتے ہو کہ حادث قدیم ہو جائے گا۔ یہ غلط ہے۔ وہ تو ہے ہی قدیم۔ جیسے تسبیح کے دانے ایک دوسرے کے پیچھے ہیں لیکن لڑی میں سب ایک ساتھ موجود ہیں۔ یہ تو خدا کا موجب ہونا ہی لازم آیا' قادر ہونا لازم نہیں آیا۔ اب میں اپنی دلیل بیان کرتا ہوں جو بہت سہل ہے اور میں نے اس کو ایجاد کیا ہے۔ حکماء کی دلیل بعد کو بیان کروں گا۔ ہم کو ثابت یہ کرنا ہے کہ اللہ پاک قادر ہے' موجب نہیں ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر قدرت ذات کو لازم ہوتی تو خدا کے تصور کے ساتھ ہی قدرت کا تصور آ جاتا۔ جس طرح دودھ کا تصور کرتے ہی سفیدی کا تصور ہو جائے گا۔ دودھ سفید ہے۔ جو نسبت ہے اس کا یقین ہو جائے گا۔ تو اس سے پتہ چل گیا کہ یہ مسئلہ بغیر غور کے کچھ نہیں معلوم ہوگا۔ غور سے معلوم ہوگا۔ اور وہ غور کیا ہوگی کہ دراصل قدرت اس کی ذات کو لازم نہیں ہے۔ جو شے حقیقتاً کسی شے کو لازم نہ ہو وہ غور طلب ہوا کرتی ہے۔ اور پہلی شے دوسری شے کو لازم نہیں ہوتی بلکہ یہ ایک اور شے کو لازم ہوتی ہے اور وہ شے پہلی شے کو لازم ہوتی ہے۔ یعنی وہ شے کے واسطے سے لازم ہوتی ہے جیسے روٹی گرم ہے تو روٹی کی جو گرمی ہے وہ آگ کے واسطے سے لازم ہوتی ہے اور وہ شے پہلی شے کو لازم ہوتی ہے۔ یعنی وہ شے کے واسطے سے لازم ہوتی ہے جیسے روٹی گرم ہے تو روٹی کی جو گرمی ہے وہ آگ کے واسطے سے آتی ہے۔ روٹی کی ذات میں گرمی نہیں ہے۔ بیچ کی چیز آگ جب تک معلوم نہیں ہوگی روٹی کی گرمی کی تصدیق نہیں ہوگی۔

اب آپ اس بات پر غور کریں کہ اللہ تبارک وتعالیٰ کیا چیز ہے۔ ایک وجود تو اس قسم کا ہے کہ کسی اعتبار پر موقوف ہے۔ یعنی کوئی اعتبار کرے تب تو ہو اور اگر اعتبار سے قطع نظر کر لی جائے تو وہ نہ ہو اور ایک وجود اس قسم کا ہے کہ وہ کسی اعتبار پر موقوف نہیں ہے یعنی خواہ کوئی اعتبار کرے یا نہ کرے' وہ ہو' مثلاً مکان ہے۔ وہ دروازہ' کھڑکی' دیوار' چھت' فرش ان اعتبارات پر موقوف ہے۔ اگر یہ اعتبارات ہٹا لئے جائیں تو مکان معدوم ہو جائے گا اور جن اشیاء کا وجود اعتبار پر موقوف ہے وہ مخلوق ہے۔ اور اصلی کے یہ معنی ہیں کہ کسی اعتبار پر موقوف نہ ہو۔ وہ وجود جو کسی اعتبار پر موقوف نہ ہو' وہ ہی وجود اللہ تبارک وتعالیٰ ہے۔ بہت بڑھیا بات ہے اگر سمجھ میں آ جائے۔

انسان غور نہیں کرتا۔ میں میں کرتا پھرتا ہے۔ ایک سیکنڈ میں ختم ہو جائے گا اور تھوڑے دن کے بعد ہڈی کا ایک ذرہ بھی نہیں ملے گا تو یہ کس قسم کا وجود کمزور اور عیب دار ہے۔ درخت کا وجود لمبائی کے اعتبار سے ہے۔ اگر اس میں سے لمبائی نکال دیں تو درخت نہیں رہے گا۔ یہ جتنے اجسام ہیں وہ جسم کے اعتبار سے ہیں۔ اگر جسم نکال دو تو کچھ بھی نہیں رہے گا۔ اب روحانیت کو دیکھیے کہ ان کا وجود صفات کے اعتبار سے ہے۔ اگر وہ صفات خارج کر دی جائیں تو وہ سب کوئی بھی نہیں رہے گی۔ تو جو وجود کسی اعتبار پر موقوف نہ ہو اسی کو حق کہتے ہیں۔ ناک سونگھتی ہے۔ آنکھ دیکھتی ہے اور سونگھنا اور دیکھنا نکال دیا جائے تو ناک ناک نہ رہے گی نہ آنکھ آنکھ رہے گی۔ سورج میں سے روشنی نکال دیں تو سورج سورج نہ رہے گا۔ ہر شے اعتبار پر موقوف ہے۔ اگر اس میں سے اعتبار ہٹا دیا جائے تو کوئی شے شے نہ رہے گی۔ ہر شے ھالکہ الذات اور ھالکۃ الصفات ہے۔ کل

شئی ھالک الاوجہ سوائے اس کی وجہ کے۔ وجہ کے معنی منہ کے بھی ہیں اور وجہ کے معنی ذات کے بھی ہیں۔ یہاں مفسرین نے خیال نہیں فرمایا۔ یہ ہ کی ضمیر خدا کی طرف نہیں پھر رہی ہے بلکہ اوپر شے کا ذکر ہے شے کی طرف پھر رہی ہے۔ الا وجھــہ کے معنی سوائے وجہ شے کے۔ یعنی ہر شے تو باطل ہے لیکن نفس شے باطل نہیں ہے اور شے ایک ہی ہے۔ ایک تو شے ہے اور ایک ہر شے ہے تو کائنات میں جتنی چیزیں ہیں۔ سب ہر شے کے فرد ہیں۔ تو شے تو اصل چیز ہے اور ہر شے جو ہے اس کے اعتبار سے ہے۔ آپ صفات لگاتے جائیں۔ ہر شے ایک ایک کرکے بنتی جائے گی۔ شے کا اعتبار کرتا جائے گا شے بنتی جائے گی۔ یہی معنی اس کے ہر شے پر قادر ہونے کے ہیں۔ شے میں ہر نہیں ہے۔ ہر شے میں جو شے ہے وہ اصل شے ہے۔ ای شئی اکبر شھادہ کون سی شے ہے جس کی شہادت کبریٰ معتبر ہے۔ قل ھو اللہ کہہ دے وہ اللہ ہے۔ وہ ایسی شے ہے جو کسی اعتبار پر موقوف نہیں ہے۔ سنریھم ایتنا فی الافاق وفی انفسھم حتی یتبین لھم انہُ الحق ہم عنقریب ان کو نشانیاں دکھائیں آفاق میں اور ان کے نفسوں میں۔ یہاں تک کہ ان پر حق ظاہر ہو جائے گا۔ او لم یکف بربک انہ علی کل شئی شھید کیا یہ کافی نہیں ہے کہ تیرا رب ہر شے پر شہادت دے رہا ہے۔ اگر شہادت نہ دیتا تو نہ آسمان ہوتا نہ زمین ہوتی۔ اس نے شہادت دی میں شہادت دیتا ہوں تو آسمان بن جا آسمان بن گیا۔ میں شہادت دیتا ہوں وجود زمین پر۔ زمین بن گئی۔ ہر شے پر وہی شاہد ہے۔ ہر شے اس پر شہادت نہیں دے رہی ہے بلکہ وہ ہر شے پر شہادت دے رہا ہے۔ ہر شے اس کی دلیل نہیں ہے بلکہ وہ دلیل ہے ہر شے کی۔ اگر وہ نہ ہو تو کوئی شے نہیں ہوگی۔ اور یہ ہوسکتا ہے کہ وہ ہو اور کوئی شے نہ ہو۔ یعنی اگر اصل شے ہو تو یہ ضروری نہیں کہ ہر شے ہو لیکن اگر ہر شے ہوگی تو لازمی اصل شے ہوگی۔ اسی کے معنی بے اعتباری کے ہیں۔ جو وجود کسی اعتبار پر موقوف نہ ہو وہی وجود اللہ پاک ہے۔ کائنات میں ہر شے اعتبار پر موقوف ہے اور یہ تمام اشیاء موجب ہیں۔ کائناتی اشیاء سب کی سب معتبر ہیں اور سب کی سب ایجابی ہیں۔ تو جو شے کسی اعتبار پر موقوف نہیں ہے وہ ایجابی نہیں ہوگی۔ وہ موجب نہیں ہوگی صاف اور کھلی بات ہے۔ بالکل نئی دلیل ہے کسی حکیم کو نہیں سوجھی۔ تمام متکلمین کو نہیں سوجھی۔ ہر شے کو دیکھ جایئے۔ چاند سے اور سورج سے روشنی نکال لیجئے۔ نہ چاند رہے گا نہ سورج۔ پتھر سے سختی نکال دیجئے۔ پتھر نہیں رہے گا۔ آگ سے حرارت نکال دیجئے۔ آگ نہیں رہے گی۔ سب ایجابی ہیں۔ ان سب کی تاثیر ایجابی ہو رہی ہے اور یہ سب ہیں معتبر تو وہ شے جو اعتبار وہ مصنوع سے علیحدہ ہے۔ صانع مصنوع کا غیر ہے مصنوع موجب ہے' لہٰذا صانع موجب نہیں ہے۔ قادر اور مختار موجب کے مقابل کی چیز ہے تو صانع قادر اور مختار ہوگا تو اللہ پاک قادر ہے۔

یہاں جتنے فعل ہو رہے ہیں وہ حرکت سے ہو رہے ہیں۔ حرکت سے جو فعل ہوگا اس کا کرنے والا اس فعل سے متصف ہوگا اور اس فعل کا اسم مشتق فاعل ان پر بولا جائے گا۔ مارنے والے کا فعل ضرب جو ہے وہ بالحرکت ہو رہا ہے اور ضرب مارنے والے کو ضارب کہا جائے گا اور اللہ تبارک وتعالیٰ کا جو فعل ہے وہ بالحرکت نہیں ہے۔ وہ حرکت کا خالق ہے تو اب اس فعل سے جو اسم فاعل بنے گا وہ اس پر نہیں بولا جائے گا۔ اس نے

١٠٥٧٢٧

خنزیر' شیطان کو' نجاست اور بیماری کو پیدا کیا تو چونکہ یہ سارے فعل بالحرکت نہیں ہیں' بالمشیت ہیں اس لئے اس کو خالق خنزیر' خالق شیطان' خالق نجاست یا خالق امراض نہیں کہا جائے گا۔ یہی معنی قادر مطلق کے ہیں۔

اللہ تعالیٰ قادر نہیں قادر مطلق ہے۔ قادر مطلق کے کیا معنی ہیں؟

قدرت اس قوت کو کہتے ہیں جس کو فعل اور ترک فعل دونوں کی طرف نسبت برابر ہو تو جب تک قادر عاجز ہے نہ فعل ہوگا نہ ترک فعل ہوگا۔ ہمارے یہاں جو قدرت رائج ہے وہ قادر ہمیشہ عاجز ہے۔ جب تک قادر ہے جبھی تک عاجز ہے۔ تو ہماری نظر میں جو قدرت ہے وہ عجز ہے اور کچھ نہیں اور وہاں کیا ہے بیک آن جو چاہے سو کر دے۔ اس کو اس کی ضرورت نہیں ہے کہ کوئی مرجح آئے اور اس کو فعل یا ترک فعل کی طرف لائے۔ ہماری جو قدرت ہے وہ اس وقت فعل کرے گی جب مرجح ہوگا۔ مرجح بتائے گا کہ یہ فعل کرنے سے یہ حسن' یہ خوبی' یہ منافع حاصل ہوگا اس کو کر یا یہ فعل کرنے سے یہ قباحت' یہ برائی' یہ نقصان حاصل ہوگا اس کو نہ کر۔ جب تک یہ بیرونی مرجح نہ ہوگا فعل نہ ہوگا۔ وہاں یہ دونوں صورتیں نہیں ہیں۔ وہاں فعل بلا کسی بیرونی مرجح کے محض مشیت سے ہو رہا ہے۔ یہ معنی ہیں قادر مطلق ہونے کے۔ اللہ پاک سو فیصد قادر ہے۔ جو چاہے سو کہے جو چاہے سو کرے۔ جو کہے وہی حق اور جو کر دے وہی عدل۔ اگر آپ جھاڑ فانوس' ریشم کمخواب میں کانٹے لگا دیں تو ہر شخص برابر کہے گا کہ سب خراب کر دیا۔ مگر خدا نے گلاب کے پھول کے ساتھ سخت کانٹے لگا دیئے کوئی اس کو برا نہیں کہتا۔ سب تعریف کرتے ہیں۔ یہی معنی ہیں کہ وہ جو چاہے کرے اور جو وہ کرے وہی ٹھیک ہے۔ اسی کو قادر مطلق کہتے ہیں۔ گلاب میں جو کانٹے لگے وہ حق ہے۔ آپ نے جو کانٹے لگائے وہ ناحق ہیں۔ جو وہ کرے وہ حق ہے۔ حق کہیں باہر سے نہیں آئے گا۔ سب حق حق کہتے ہیں۔ حق کیا شے ہے؟ جتنی باتیں ہیں اور حقائق ہیں اگر وہ اللہ پاک کے قول پر منطبق ہوگئیں تو حق کہلائیں گی۔ اگر منطبق نہیں ہوئیں تو ناحق کہلائیں گی۔ معیار کیا مقرر کریں گے۔ جو بھی معیار مقرر کریں گے وہ اس کا قول یا فعل نکلے گا جو اس کے فعل پر منطبق ہوگیا۔ اس کو سارا عالم تسلیم کرے گا اور جو اس کے قول پر منطبق ہوگا اس کو اس کے خاص بندے مومن تسلیم کریں گے اور جو مومن نہیں ہیں وہ اس کو تسلیم نہیں کریں گے۔ مثلث کے دو ضلعے تیسرے سے بڑے ہوتے ہیں۔ یہ اس کے فعل پر منطبق ہوگیا۔ تو مومن کافر یہودی دہریہ سب نے مان لیا اور اس نے کہا کہ قیامت آنے والی ہے۔ تو اس بات کو مومن نے مان لیا۔ کافر نے انکار کر دیا۔ یہ قول و فعل کا فرق بھی آپ کو معلوم ہوگیا۔

اللہ پاک قادر ہے

یہاں دو قسم کی حرکتیں ہوتی ہیں' ایک اختیاری جس پر اس کو قدرت ہے اور ایک اضطراری۔ مثلاً رعشہ کی حرکت ہے وہ اس کے سکون پر قادر نہیں ہوتا۔ اس کے علاوہ جو وہ حرکتیں کرتا ہے' ان کے سکون پر قادر ہوتا ہے۔ چاہے حرکت کرے چاہے سکون کرے۔ تو اب بحث اس میں ہے کہ اللہ پاک جو فعل کرتا ہے لا بالقدرت

Marfat.com

ہے یعنی وہ ایسا ہے جیسے رعشہ کی حرکت ہے کہ وہ اس پر مجبور ہے۔ اس کو موجب کہتے ہیں۔ جیسے سورج موجب حرارت و روشنی ہے یا اس کا فعل بالاختیار اور بالقدرت ہے۔ یعنی ایسا ہے جیسے دوسرے قسم کی حرکت ہے۔ اس کو قادر کہتے ہیں یعنی سوال یہ ہے کہ اللہ پاک موجب ہے یا قادر ہے۔ جتنے اہلِ مذہب ہیں خواہ وہ مذہب صحیح ہو یا باطل ہو' سب اللہ پاک کو قادر مانتے ہیں' لیکن ایک جماعت ہے وہ اس کو قادر نہیں مانتی بلکہ وہ اس کو موجب کہتی ہے۔ اس جماعت کا نام حکماء' عقلاء اور فلاسفہ رکھا گیا ہے۔ زیادہ معارضہ اور استدلال حکماء ہی سے ہوتا ہے۔ علمی بحث ان ہی سے ہوتی ہے۔ دو ہی جماعتیں ہیں' ایک گمراہ جماعت ہے۔ یہ دہریے کہلاتے ہیں اور دوسری جماعت اہل حق' اہل دین اور علماء کی ہے۔ باقی جو جماعتیں ہیں یہود' نصاریٰ وہ جہاں ہیں ان کو علم وغیرہ کچھ نہیں ہوتا۔ ان کا مذہب جہالت پر مبنی ہے۔ حکماء کا مذہب عقلی ہے' مگر غلط ہے۔ اگر اس میں سے غلطی نکال دی جائے تو وہ ٹھیٹھ دین اسلام بن جائے گا۔ تو اصل لڑائی ان دو گروہوں کی ہے۔ اہل عقل اور اہل نقل۔ جو ان چیزوں کو اللہ سے نقل کرتے ہیں۔ نبی کے واسطے سے وہ اہل دین اہل مذہب اور اہل ملت کہلاتے ہیں اور جو عقل سے کرتے ہیں' ان کو عقلاء' حکماء اور فلاسفہ کہتے ہیں۔ تو چار قسم کے لوگ ہیں (۱) ایک تو وہ ہیں جو جلد سمجھتے ہیں سیدھی بات۔ یہ اصحاب رسول اللہ ﷺ ہیں کہ جلد سمجھتے ہیں اور سیدھی سمجھتے ہیں۔ (۲) دوسرے وہ ہیں جو جلد سمجھتے ہیں ٹیڑھی بات۔ یہ حکماء' عقلاء اور فلسفی ہیں جو جلد سمجھتے ہیں' لیکن ٹیڑھی بات سمجھتے ہیں۔ (۳) تیسرے وہ ہیں جو دیر میں سمجھتے ہیں سیدھی بات۔ یہ اصحاب رسولؐ کے علاوہ تمام اولیاءؒ ہیں' محققین اور مومنین کہ دیر میں سمجھتے ہیں اور سیدھی سمجھتے ہیں۔ اور (۴) چوتھے وہ لوگ ہیں کہ دیر میں سمجھتے ہیں' ٹیڑھی بات۔ یہ تمام گمراہ جماعتیں مذاہب باطلہ ہیں' علاوہ فلاسفہ کے کہ وہ دیر میں سمجھتے ہیں اور جو کچھ وہ سمجھتے ہیں وہ ٹیڑھی ہوتی ہیں۔ اب جو بھی غور کرے' خواہ وہ مسلم ہو یا غیر مسلم' اگر خدا کے قانون کے خلاف غور کرے گا تو کبھی صحیح بات نہیں سمجھ سکتا۔ صرف مسلمان ہونا کافی نہیں ہے۔ عمل ضروری ہے۔ ایک تو ہوتی ہے بدعملی' شراب' زنا' چوری یہ ایسی نقصان کی بات نہیں ہے۔ ایک ہوتی ہے دماغی بدعملی' یعنی دماغ سے صحیح کام نہیں لیا اور جس طرح بتایا تھا وہ طریقہ استعمال نہیں کیا۔ خدا کے قانون کے خلاف غور کیا۔ وہ سب گمراہ ہو گئے خواہ وہ مسلمان ہوں یا غیر مسلمان۔ جس طرح اس نے بتایا ہے اگر اس طرح غور کرے گا تب تو صحیح راستہ پر پہنچے گا اور مسلمان ہو' ولی ہو' غوث ہو' قطب ہو' کوئی ہو۔ اس طریقے سے ہٹ کر اگر کسی اور طریقہ سے غور کرے گا' غلطی کرے گا۔ شیخ شہاب الدین سہروردی اولیائے کرام میں سے ہیں اور ایک طائفہ کے امام ہیں۔ انہوں نے لامتناہی کے ابطال کا ایک طریقہ بیان کیا کہ مثلاً ایک آدمی ہے۔ اس میں ایک آدمی اور ملا دیں' دو ہو گئے اور ایک ملایا تین' ہو گئے۔ تو محدود میں محدود ملاؤ گے تو مجموعہ محدود ہی ہوگا اس لئے سلسلہ لاانتہا نہیں جاسکتا۔ پوری کائنات مجموعہ ہے محدود چیزوں کا۔ تو یہ مجموعہ بھی محدود ہوگیا اور اس دلیل کا نام برہان عرشی رکھا ہے۔ گویا ایک روحانی سی شے ہے' لیکن غلط ہے۔ اس میں قانونی غلطی ہوگئی۔ غور صحیح نہیں کیا کہ محدود میں محدود ملانے سے مجموعہ محدود ہوگا۔ ایک دقت باقی رہ گئی کہ محدود میں محدود مرتبہ محدود ملانے سے مجموعہ بے شک محدود ہوگا' مگر محدود میں محدود لامحدود مرتبہ ملایا

Marfat.com

جائے تو مجموعہ لامحدود ہوگا تو یہ قانون کی غلطی ہے۔ جو قانون اللہ پاک نے بنایا تھا اس کے خلاف غور کیا تو غلطی ہوگئی۔ بڑی اچھی دلیل ہے، آج تک کسی نے رد نہیں کیا۔ بحر العلوم نے اس برہان عرشی کی بہت تعریف کی ہے۔ جتنی دلیلیں بیان کی ہیں سب غلط ہیں۔ اس کی وجہ بھی معلوم ہوگئی کہ اللہ پاک نے جو طریقہ بنایا تھا اس طریقہ پر غور نہیں کیا۔ صاحب ''مواقف'' نے کہا کہ اگر اللہ تعالیٰ موجب ہوگا تو چار خرابیاں لازم آئیں گی اور وہ چاروں ناممکن اور محال ہیں اس لئے اللہ پاک کا موجب ہونا محال ہوگا تو لازمی قادر ہی ہوگا۔ یہ دلیل کی تقریر ہے۔ وہ چار خرابیاں کیا ہیں (۱) یا تو حادث کا وجود ہی نہیں ہے۔(۲) یا حادث کا وجود تو ہے مگر کسی محدث کی طرف منسوب نہیں ہے یعنی اس کا کوئی پیدا کرنے والا نہیں ہے۔ (۳) تیسری صورت یہ ہے کہ حادث موجود ہے اور محدث کی طرف منسوب ہے اور وہ خود محدث بھی حادث ہے اور (۴) چوتھی صورت یہ ہے کہ حادث موجود ہے اور محدث کی طرف منسوب ہے اور وہ محدث قدیم ہے۔

اگر موجود حادث ہے اور محدث یعنی اس کا بنانے والا بھی حادث ہے تو اس محدث کے لئے ایک اور محدث کی ضرورت ہوگی اور اسی طرح محدث کا سلسلہ لاانتہا جائے گا جو محال ہے۔ اس لئے حادث کا محدث حادث ہو۔ یہ صورت ممکن نہیں ہے اور اگر اس حادث میں جو اثر کر رہا ہے وہ محدث قدیم ہے اور موجب ہے تو مؤثر سے اثر جدا نہیں ہے۔ تو یہ حادث بھی قدیم ہو جائے گا۔ تو یہ صورت بھی محال ہے۔ اور حادث موجود نہ ہو یہ بدیہہ البطلان ہے کیونکہ حادث بداہتاً موجود ہے تو یہ صورت بھی ممکن نہیں ہے۔ اب رہ گیا کہ حادث موجود ہے مگر اس کا کوئی بنانے والا نہ ہو تو یہ بھی غلط ہے۔ کیونکہ دلیل سے ثابت ہوگیا کہ بنانے والا ہے۔ جب یہ چاروں صورتیں ناممکن ہیں تو اللہ پاک کا موجب ہونا ناممکن ہے۔ تو اللہ پاک قادر ہی ہوگا۔ اس کو شارح مواقف نے برہان بدیع فرمایا کہ یہ نئی دلیل ہے اور متصف ہی نے یہ ایجاد کی ہے، لیکن یہ دلیل بھی غلط ہے۔ اس میں بھی قانون الٰہی کے خلاف غور ہوا ہے۔ بالکل غلط ہے۔ اس میں دو خرابیاں ہیں۔ ایک خرابی تو یہ ہے کہ یہی تقریر بعینہٖ قادر میں جاری ہے۔ ہم اس کو پلٹتے نہیں۔ یہ آج تک کسی نے بھی نہیں کہا کہ قادر ہونے کی تقدیر پر بھی یہی تقریر جوں کی توں لاگو ہے۔ وہاں بھی یہی چار خرابیاں لازم آتی ہیں۔

اللہ تعالیٰ اگر قادر ہوگا تو یا تو وہ حادث ہوگا یا حادث نہیں ہوگا۔ اگر حادث ہوگا تو علت نہیں ہوگی اور اگر علت ہوگی تو یا تو وہ علت قدیم ہوگی یا حادث ہوگی۔ یہی چاروں خوبیاں ہیں جو قادر ہونے کی شکل میں لازم آتی ہیں، یعنی اگر اللہ تعالیٰ قادر ہوگا تو یا تو سرے سے حادث ہی نہیں ہوگا۔ لیکن حادث موجود ہے یا اگر حادث ہوگا تو اس کا کوئی محدث یعنی پیدا کرنے والا نہیں ہوگا۔ حادث کا بغیر محدث کے ممکن نہیں۔ تو یہ بھی غلط ہے تو اگر محدث ہے تو وہ محدث اگر خود حادث ہے تو تسلسل لازم آئے گا اور اگر قدیم ہے تو حادث قدیم اور قدیم حادث ہو جائے گا، کیونکہ اس کی قدرت بھی ازلی ابدی ہے۔ تو جس دلیل سے انہوں نے موجب ہونے کا ابطال کیا تھا، اسی دلیل سے قادر ہونے کا ابطال ہوگیا۔ تو بات کیا بنی۔ جواب ہوگیا، معارضہ ہوگیا۔ خدا نے تو یہ کہا تھا کہ معارضہ نہیں ہوسکتا۔ فاتو بسورۃ من مثلہ حق کا قانون تو یہ تھا کہ معارضہ نہ ہو سکے۔ لایا تو تک بمثل الا

Marfat.com

جئناک بالحق وأحسن تفسیرا وہ کوئی ایسا اعتراض نہیں لا سکتے۔ جس کا حق جواب بہترین پیرایہ میں ہم نہ دے دیں۔ جواب بھی حق ہوگا اور پیرایہ بھی بہترین ہوگا۔ تو قانون الٰہی کے یہ دلیل خلاف ہے اور بے بنیاد ہے۔ اس کے علاوہ ضابطہ فلسفہ کے بھی خلاف ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ اگر موجب ہوگا تو یہ کہاں لازم آتا ہے کہ وہ حادث نہ ہو یا حادث ہو تو اس کا محدث نہ ہو۔ موجب ہونے کی شکل میں تو یہ لازم آتا ہے کہ جیسے سورج روشنی کا موجب ہے کہ جب تک سورج ہے روشنی ہے۔ جب سورج نہیں ہوگا تو روشنی بھی نہیں ہوگی۔ یہ کہاں لازم آتا ہے کہ روشنی نہ ہو یا اگر روشنی ہو تو کوئی روشن کرنے والا نہ ہو۔ موجب ہونے کی صورت میں تو صرف یہ لازم آتا ہے کہ موجب ہو اور کچھ لازم نہیں آتا تو یہ چار شقیں جو ہیں وہ غلط ہیں اور لغو ہیں۔ یہ جو میں کہہ رہا ہوں یہ ایک ایک بات ایک دفتر ہے۔ مگر افسوس یہ ہے کہ بازار میں اس کی مانگ نہیں ہے۔ کوہ نور جو شاہجہاں کا ایک مشہور ہیرا تھا اگر وہ چوری ہو کر اس وقت بازار میں آ جائے تو وہ مشکل سے چند روپوں میں بکے گا۔ ایک میرے سامنے کا واقعہ ہے۔ ایک پہاڑی کو کہیں پہاڑ پر سے قیمتی پتھر کا ٹکڑا مل گیا۔ وہ دہلی آیا تو ساتھ لایا۔ اس نے اس کو بیچنا چاہا تو جوہری نے کہا پھینک یہ کیا اُٹھا لایا ہے۔ غریب آدمی تھا اس نے کہا کہ میرے پاس کھانے کو نہیں ہے کچھ تو دے دے تاکہ میں کھانا تو کھا لوں۔ تو اس جوہری نے ایک دو روپے اس کو دے دیئے اور پتھر رکھ لیا۔ اگر وہ اس کی قیمت جانتا تو کبھی اتنا سستا نہ بیچتا۔ مطلب یہ ہے کہ ہمارا صرف کام یہ ہے جتنی ناحق باتیں ہیں ان کو ظاہر کر دیں۔ بہت آسان اور صاف طور پر مجھے مجبوراً یہ کہنا پڑتا ہے کہ متقدمین بات نہیں سمجھے۔ سیدھی بات ہے۔ یہاں قادر اور مجبور میں کس طرح فرق کرتے ہیں۔ ہر شخص بچہ بچہ جانتا ہے وہ کیا طریقہ ہے جس سے دونوں کا فرق کیا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے طریقہ بتایا ہے کہ مقابلہ کرو دونوں چیزوں کا۔ هل تستوی الظلمات والنور کیا اندھیرا اور روشنی برابر ہے۔ هل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون۔ کیا علم والا اور بے علم برابر ہیں۔ بتایا مقابلہ کرو، معلوم ہو جائے گا۔ شناخت کا طریقہ یہ ہے کہ فعل فاعل کی ذات کو اگر چمٹا ہوا ہے تو اس کو یہاں فعل نہیں بولتے صفت بولتے ہیں۔ آگ کی گرمی یہ آگ کا فعل ہے، مگر اس کو آگ کا فعل نہیں کہتے، اس کی صفت یہ ہے کہ گرمی آگ کو چمٹی ہوئی ہے۔ جہاں آگ ہوگی گرمی ہوگی اور اگر فعل مٹا ہوا نہ ہو یعنی وہ اس کی صفت نہ ہو تو وہ اندر ہو ہی نہیں سکتی وہ باہر ہی ہوگا، ایسا فعل جو اس کی ذات کے اندر نہ ہو وہ فعل قدرت سے ہوگا تو قادر کی یہی شناخت ہے کہ وہ فعل قدرت سے ہو رہا ہے۔ یہی معنی قادر ہونے کے ہیں۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ کائنات خارج میں ہے یا خدا کی ذات میں ہے۔ تو ہم دیکھتے ہیں کہ یہ سب خارج میں ہے۔ تو ظاہر ہے یہ سب اس کی قدرت سے ہوا ہے تو وہ قادر ہی ہے۔ رعشہ کی حرکت انسان کے اندر داخل ہے اس لئے جبری ہے اور آپ ہاتھ ہلایئے، نہ ہلے گا اور روک دیں گے، رُک جائے گا۔ یہ فعل قدرت سے ہوا ہے آپ کے اندر نہیں ہے۔ خارج میں ہے۔ اب عالم اگر اس کی ذات کو چمٹا ہوا ہے تو وہ مجبور ہے۔ موجب ہے غیر قادر ہے اور اگر وہ ذات کو چمٹا ہوا نہیں ہے، باہر ہے تو وہ قطعی قادر ہے۔ اس نے ایک لفظ میں جواب دے دیا۔ لیس کمثله شئی اس جیسی کوئی شے نہیں ہے۔ جب کوئی شے اس جیسی نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ کوئی شے اس کی ذات

Marfat.com

کے ساتھ قائم نہیں ہے۔ یعنی باہر ہے تو عالم اس کی قدرت سے بنا ہے۔ لہٰذا وہ قادر ہے تو بہت بڑی چیز ہے۔ مسلمان کے ادبار کی وجہ یہ ہے کہ اس نے قرآن کو چھوڑ دیا۔ پہلے سمجھنا چھوڑا پھر عمل کو چھوڑا۔ بڑی ناسمجھی کی بات ہوئی۔ تو اب بھی سمجھ لو آدمی سمجھتا ہے کہ نالی کا پانی گندا ہے' نہیں پیتا۔ گھڑے کا' صراحی کا پانی پیتا ہے۔ اسی طرح کبھی غلطی اتفاق سے ہو جائے گی۔ عام طور پر غلطی نہیں کرے گا۔ تناسخ کا کتنا صاف معاملہ ہے کہ جزا عمل کی ہوگی تو عمل پہلے ہوگا جزا بعد میں ہوگی۔ عمل انسان کرتا ہے جزا اس کو جانور نباتات اور حیوانات کی شکل میں ملتی ہے اور یہ بدیہی چیز ہے کہ یہ سب اشیاء انسان سے پہلے ہیں۔ کیونکہ انسان ان ہی سے بنا ہے اور جو شے جن اجزاء سے بنتی ہے وہ اجزاء شے سے پہلے ہوں گے ورنہ وہ شے نہیں رہے گی۔ تو اگر تناسخ صحیح ہے تو جزا پہلے ہوئی اور عمل بعد میں ہوا۔ یہ صریحاً خلاف عقل ہے اور تناسخ غلط ہے۔ اللہ تعالیٰ جسے چاہے ہدایت کرتا ہے۔ جسے چاہے گمراہ کرتا ہے۔ صحیح غور کیا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ما تدعون من دون اللہ کس چیز نے تمہیں شبے میں ڈالا کہ یہ خالق ہیں۔ ہم نے آسمان زمین نباتات حیوانات چاند سورج ستارے بنائے۔ یہ میری کائنات ہے۔ کیا ایسی شے انہوں نے بنائی جو تم ان کو خالق سمجھ بیٹھے۔ ھذا خلق اللہ اور خلق کل شئی۔ میں نے تو یہ سب چیزیں ماذا خلق من الارض بنائیں۔ انہوں نے کیا بنایا یا کوئی شراکت نامہ ان کو لکھ کر دیا ہے۔ اگر دیا ہے تو پیش کرو۔ ام لھم شرک فی السموات یہ پورا میرا کارخانہ ہے اور یہ میری پکڑ ہے۔ بتاؤ؟ یہ یہاں آ کر بیٹھے۔ کبھی انہوں نے کوئی حکم یہاں سے نافذ کیا۔ ایتونی بکتاب من قبل۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ سیٹھ نہیں آتا مگر کاغذ پر دستخط ہو جاتے ہیں۔ کبھی رجسٹری ہوتی ہے۔ اواشرق من علم کبھی کچا کاغذ ہوتا ہے تو اس سے پہلے جو کتابیں آئی ہیں کہیں ذکر ہے۔

یہ ہے طریقہ خدا کے سمجھانے کا۔ کوئی صورت نہیں شراکت کی۔ ایک تو عمل ہے۔ نماز ہے' روزہ ہے' اگر نہ کیا تو ہلاک نہیں ہوگا۔ ایک ہے ایمان بالعقیدہ۔ اگر یہ کیا تو ہلاک ہو جائے گا۔ اس کے بغیر سارے نیک عمل بیکار ہیں۔ خدا کا ایسا طریقہ ہے کہ بڑے سے بڑے عالم اور کم سے کم عقل کا انسان سب آسانی سے سمجھ لیں۔ یہ فلسفی لوگ ایسی باریک باتیں نکال کر لاتے ہیں اور سب غلط ہوتی ہیں۔ بات بالکل سمجھ میں نہیں آتی۔

اب فلسفی کہتے ہیں کہ اگر خدا قادر ہے تو بتاؤ کہ اس کی ذات اس عالم میں تاثیر کر رہی ہے یا اس کی کوئی ازلی صفت اثر کر رہی ہے یا اس کی کوئی صفت حادثہ تاثیر کر رہی ہے یعنی ایسی صفت جو ازل میں نہیں تھی بعد میں ہوئی۔

اگر ذات تاثیر کر رہی ہے تو ذات چونکہ ازلی ہے اثر بھی ازلی ہوا تو عالم ازلی ہے اور خدا کی ذات کے ساتھ چمٹا ہوا ہوگیا اور جو فعل ذات کے ساتھ چمٹا ہوا ہو اس کے خلاف نہیں ہو سکتا تو یکطرفہ فعل ہوگیا' غیر اختیاری ہوگیا' اگر کوئی ازلی صفت تاثیر کر رہی ہے تو چونکہ وہ صفت ازلی ہے' اس کا اثر بھی ازلی اور دائمی ہوگا تو عالم ازلی دائمی ہوئے اور صفت کے ساتھ چمٹا ہوا ہوگیا تو اس کے خلاف بھی ممکن نہیں ہوا تو اس صورت میں بھی فعل غیر اختیاری ہوا اور اگر کوئی صفت حادثہ اثر کر رہی ہے تو ہم یہ پوچھیں گے کہ اس حادث صفت میں کون اثر

Marfat.com

کر رہا ہے۔ اس لئے کہ وہاں شرط ہونی چاہیے کہ جس طرح آگ ٹھنڈے پانی کو گرم نہیں کر سکتی۔ پہلے ٹھنڈک زائل ہوگی۔ پانی اعتدال پر آئے گا پھر آگ اس کو گرم کرے گی تو اعتدال پر آنا اور ٹھنڈک کا زائل ہونا یہ شرط ہے۔ جب تک یہ نہیں ہوگا پانی کو آگ گرم نہیں کر سکتی تو اس صفت میں کسی کا تاثیر کرنا ضروری ہوا اور یہی بحث اس میں ہوگی۔ صفت حادثہ متعدد ہیں اور تسلسل لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ چوتھی کوئی صورت نہیں تو دو ہی صورتیں ممکن ہیں۔ تو عالم قدیم ہوگیا اور ازلی قدیم میں خلاف ہو نہیں سکتا یعنی یہ صورت نہیں ہے کہ وہ کبھی ہو کبھی نہ ہو۔ جب خلاف نہیں ہو سکتا تو خلاف پر قدرت نہ رہی۔ یہی معنی موجب ہونے کے ہیں۔ اسی لئے ہم کہتے ہیں کہ وہ قادر نہیں ہے موجب ہے۔

اس کا جواب انہوں نے یہ دیا کہ خدا کی ازلی صفت کا یہ نتیجہ ہے اور وہ صفت قدرت ہے اور قدرت کا یہ نتیجہ ہے اور صفت قدیمہ پر جو اعتراض انہوں نے کیا تھا' اس کا کوئی جواب نہیں دیا۔ قدرت کی صورت میں اثر لازم نہیں آتا۔ اگر موجب اثر کرے گا تو اثر مؤثر کو لازم ہوگا۔ اگر قدرت تاثر کرے گی تو اثر لازم نہیں ہوگا۔ یعنی وہ یہ کہتے ہیں کہ خدا ازلی اس کی صفت ازلی اور اس کا فعل یعنی مخلوق حادث تو مخلوق ان دونوں سے الگ ہوگئی۔ جب الگ ہوگئی تو ان میں ربط نہ رہا اور ربط ہونا چاہیے ورنہ بات نہیں بنتی۔ وہ ربط کیا ہے۔ یہ دقت ہے۔ بڑا مشکل مقام ہے۔ اسے سمجھ لیں۔

اللہ پاک کے ارادہ سے مراد جدا نہیں ہے۔ اور اس کا ارادہ ہے۔ قدیم تو مراد کو بھی قدیم ہونا چاہیے۔ یہ دھوکا لگا ہے۔ اب غور کریں کہ قدرت کو اگر فعل لازم ہوگا اس طرح جس طرح سورج کو روشنی لازم ہے تو اگر فعل نہیں ہوگا تو قدرت نہیں رہے گی۔ تو قدرت عجز سے بدل گئی۔ وہ قدرت پر رہی کیونکہ جو لازم ہوتا ہے وہ ملزوم کا مقوم ہوتا ہے۔ اگر لازم نہیں ہوگا تو ملزم ناقص ہو جائے گا۔ یا فنا ہو جائے گا۔ تو دھوکا لگا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ عالم قدرت کو لازم نہیں ہے بلکہ واقع میں لازم ہوا ہے۔ یعنی جب سے قدرت اس کے ساتھ متعلق ہوئی اس وقت سے یہ لازم ہوا ہے اور یہ نتیجہ قدرت کا نہیں بلکہ اس تعلق کا ہے۔ مقدور قدرت کو لازم نہیں ہے بلکہ تعلق قدرت کو لازم ہے۔ اب ہم نے ہاتھ ہلایا تو یہ ہاتھ ہم نے اپنی قدرت سے ہلایا' لیکن یہ ہلانا قدرت کو لازم نہیں ہے۔ اگر لازم ہوتا تو ہمیشہ ہلتا رہتا اور ایسا ہو جاتا جیسے رعشہ کی حرکت۔ بلکہ ہم نے ارادہ کیا قدرت متعلق ہوئی اور فوراً ہاتھ ہل گیا۔ تو یہ لازم ذاتی نہیں ہے لازم زمانی ہے۔ تو حادث کیا ہوا۔ متعلق قدرت اور قدرت متعلق ہوئی اب تعلق کو معلوم کرنا چاہیے وہ کیا ہے۔ وہ قدیم ہے یا حادث۔ وہ نہ قدیم ہے نہ حادث بلکہ عین عالم حدوث ہے۔ اسی کا نام تعلق ہے۔ وہ نہ آگے ہے نہ پیچھے۔ بلکہ وہ ایک ہی وقت میں ہے۔ ساتھ ساتھ ہے۔ اور قدیم کیا چیز ہے جو بغیر علت کے ہو اور جو وجود بالقدرت یا بالعلت ہو اس کا نام حادث ہے۔ اور قدرت کے تعلق کا نام حدوث ہے اور قدرت اور مقدور میں یہ تعلق ہی ربط ہے۔ بڑی اہم بات ہے اس کو یاد رکھیں۔ بس اب اپنے رب کی بڑائی کریں۔

Marfat.com

اللہ پاک قادر ہے

سوال۔ اس نے جو وعدہ کیا ہے اس کے خلاف پر قادر ہے یا نہیں۔ بڑی تفصیل طلب بات ہے۔ مختصر بتا دیتا ہوں۔

یہ سوال صحیح نہیں ہے بعض ایسی چیزیں آجاتی ہیں۔ خدا کی ذات وصفات کو عقل کی لائن میں لایا جائے گا تو جو سوال کیا جائے گا وہ غلط ہوگا۔ یہ نہیں کہہ سکتے کہ خدا اپنی مثل بنانے پر قادر ہے یا نہیں ہے۔ اگر قادر ہے تو خدا کی مثل ممکن ہوگیا اور اگر قادر نہیں ہے تو رب عاجز ہوگیا اور دونوں باتیں غلط ہیں۔ دراصل یہ سوال صحیح نہیں۔ جواب صحیح سوال کا ہوگا۔ غلط سوال کا جواب نہیں ہوگا۔ ایسے سوال حساب میں بہت ہیں۔ ''درۃ التاج'' میں مَیں نے یہ سوال دیکھا کہ نو اونٹ ہیں اور سو کھونٹ ہیں ان کو طاق طاق پر باندھ دو۔ خواجہ نصیر الدین طوسی کا بڑا زبردست شاگرد ہے' علامہ قطب الدین شیرازی۔ اس نے ''درۃ التاج'' میں یہ سوال نقل کیا ہے کہ یہ مسئلہ حل نہیں ہوتا۔ ارے حل کیسے ہوگا سوال ہی غلط ہے۔ طاق طاقوں کا جفت کبھی ہوتا ہی نہیں۔ سو ہیں جفت اور نو ہیں طاق۔ نو بھی طاق اور گیارہ بھی طاق۔ تو طاق طاقوں کا مجموعہ طاق ہوگا اور طاق میں ایک بڑھانے سے جفت ہو جائے گا اور جفت طاقوں کا جو مجموعہ ہے وہ جفت ہوگا۔ اس میں اگر ایک طاق اور ملایا تو ایک جفت اور ایک طاق ملا۔ جفت مل کر تو جفت بنا۔ ایک طاق رہ گیا تو سو میں ایک گھٹے گا یا بڑھے گا۔ ہمارے پاس یہ کتاب تھی اور بہت سی کتابیں تھیں۔ فسادات دہلی 1947ء میں سکھ آگئے۔ اس گھر میں۔ سب ان کے قبضہ میں چلی گئیں۔ خواجہ نصیر الدین شیعوں کا بہت بڑا عالم ہے۔ اس نے ایک کتاب لکھی ''تجرید''۔ اس کی بڑی بڑی شرحیں لکھی گئیں اور بڑا اس کا شہرہ ہوا۔ اس کو ایک بیماری ہوگئی تھی۔ تو یہ قطب الدین شیرازی سنّی تھے۔ انہوں نے اس سے کہا کہ ''تجرید خوردئی'' تو نے تو بڑے بڑے صحابہ کی توہین کی ہے یہ وہ ہے۔ قطب الدین شیرازی نے امام فخر الدین رازی کا رد لکھنا شروع کیا تو انہوں نے کہا کہ اتنے بڑے کلام میں دس بارہ غلطیاں نکال لینا تو معمولی بات ہے تجھے تو چاہیے کہ امام اور خواجہ کے درمیان محاکمہ لکھتا۔ تو ان کے کہنے سے انہوں نے محاکمہ لکھا۔ بہت بڑے عالم تھے۔ قطب الدین شیرازی انہوں نے ''درۃ التاج'' میں یہ لکھا ہے حکماء سے ایسی بہت سی غلطیاں ہوتی ہیں۔

حساب کا ایک اور سوال ہے کہ دس کے ایسے دو حصے کرو کہ ہر حصہ کا جزر اس میں جمع کیا جائے اور مجموعہ کو آپس میں ضرب دی جائے تو حاصل ضرب دس ہو یا ایسے تین عدد بتاؤ جو مربع ہوں۔ ان کا مجموعہ بھی مربع ہو اور ان میں آپس میں تناسب ہو۔ یہ سب سوال غلط ہیں۔ اسی طرح الہیات کے جتنے مسائل ہیں اگر وہ عالم امکان کے اصولوں پر پرکھے جائیں تو وہ سب غلط ہوں گے۔ ظلم جو ہے وہ قبیح ہے۔ یہ عاقل بالغ مکلف' جو اُمت میں سے ہے اس کے لئے حکم ہے۔ جو نبی ہیں یا منجانب اللہ ہیں ان کے لئے یہ حکم نہیں ہے۔ موسیٰؑ اور خضرؑ دونوں جا رہے تھے۔ کشتی والوں نے بزرگ صورت دیکھ کر بلا ٹکٹ ان کو اپنی کشتی میں بٹھا لیا۔ یہ ان کا احسان تھا۔ خضرؑ نے ان کی کشتی کو توڑ دیا۔ محسن کشی ہوئی۔ آگے چل کر بلا جرم سابق ایک بچہ کو قتل کر ڈالا۔ پھر

Marfat.com

ایک دیوار بنا دی۔ حالانکہ اس بستی والوں نے ان کو کھانے تک کو نہیں دیا۔ یہ سب باتیں خلافِ عقل بھی ہیں اور شریعت کے بھی خلاف ہیں۔ موسیٰؑ نے اعتراض کیا تو خضرؑ نے فرمایا کہ یہ میں نے اپنی مرضی سے نہیں کیا۔
وما فعلت من امری.

خدا کا حکم تھا۔ اس نے مجھ سے کہا میں نے کر دیا۔ قصہ ختم ہو گیا۔ تو معلوم ہوا کہ خدا کے یہاں کے جو فعل ہیں وہ ہمارے افعال پر منطبق نہیں ہوں گے۔ اب بچہ پیدا ہوتا ہے اسے کنٹھ مالائیں ہوتی ہیں، ٹی بی ہوتی ہے۔ سوکھ سوکھ کر کانٹا ہو جاتا ہے آخر مر جاتا ہے۔ تو کیا گناہ کیا تھا اس نے کہ اتنا دکھ پہنچ رہا ہے۔ بغیر جرم سابق کے یہ کیا ہے۔ بس وہی ٹھیک ہے جو وہ کر دے۔ اگر کوئی آدمی اوپر سے گر کر مر جائے تو کیا ہوگا کچھ نہیں اور اگر اسی آدمی کو کوئی دھکا دے کر گرا دے اور وہ مر جائے تو فوراً پکڑ کر قصاصی کریں گے۔ مارنے والا دونوں جگہ ایک ہی ہے۔ جس کو گرایا گیا اس کو بھی تو خدا ہی نے مارا، لیکن یہ مارنے میں شریک ہو گیا اس لئے ظالم قرار پایا اور سزا پائی۔ کیونکہ شرک ظلم ہے اس لئے یہ ظالم کہلایا۔ اللہ تعالیٰ جو کہہ دے اس کا نام حق ہے اور جو کر دے اس کا نام عدل۔ یہ تو ہے کلیہ اصول اس میں بڑی سہولت ہے ورنہ چوں چرا کریں گے تو کہیں کچھ سمجھ میں آئے گا۔ اگر کوئی وجہ قریب سمجھ میں آ بھی جائے گی تو پھر اس وجہ میں سوال ہوگا کہ یہ کیوں ہوا۔ سوال جاری رہے گا۔ میں کہتا ہوں اور منفردانہ طور پر کہتا ہوں کہ سوال کیوں؟ جو کیا جاتا ہے اور وجہ پوچھی جاتی ہے۔ جب وجہ معلوم ہو جاتی ہے تو تسلی ہو جاتی ہے۔ اگر وجہ معلوم ہو جائے تو کوئی نہ پوچھے گرم روٹی کپڑے میں لپیٹ کر لائیں تو کپڑا گرم ہو جائے گا۔ وہ اس کی ذاتی گرمی نہیں ہے اس لئے سوال ہوگا یہ کیوں گرم ہے؟ جواب اس کا ہوگا گرم روٹی اس میں لپیٹی ہوئی ہے۔ اب روٹی کی گرمی بھی ذاتی نہیں ہے۔ تو وہاں بھی سوال ہوگا۔ روٹی کیوں گرم ہے۔ جواب ہوگا گرم توے پر پکی ہے۔ توے کی گرمی بھی ذاتی نہیں ہے۔ اگر وہ گرمی ذاتی ہوتی تو بازار سے خرید کر ہاتھ میں لٹکا کر نہیں لا سکتے تھے۔ اس لئے وہاں بھی سوال ہوگا کہ توا کیوں گرم ہے۔ جواب ہوگا آگ پر رکھا تھا۔ آگ کی گرمی ذاتی ہے۔ یہ خدا کا فعل ہے۔ اب سوال نہیں ہوگا دل مطمئن ہو گیا۔ تو یہ سوال کیوں جو ہے وہ فعل الٰہی کو تلاش کرتا ہے۔ جب وہ مل جاتا ہے دل مطمئن ہو جاتا ہے۔ بالکل مجتہدانہ حیثیت سے کہہ رہا ہوں کہ سوال کرنے والا فعل الٰہی کی تلاش کر رہا ہے۔ وہ مل جائے تو جھگڑا ختم ہو جائے۔ یہ بات میں نے ہی کہی ہے، مجھ سے پہلے کسی نے نہیں کہی۔ غیر اللہ کا فعل ہے۔ اس میں اللہ کا فعل تلاش کر رہا ہے۔ جوں ہی وہ فعل الٰہی پر منطبق ہو گیا مطمئن ہو گیا۔ یہ کبھی کوئی نہیں پوچھے گا کہ آگ کیوں گرم ہے۔ وہ جانتا ہے یہ اللہ کا فعل ہے۔ اللہ کے فعل سے سوال نہیں ہوتا۔ اسی طرح جتنے شرائع ہیں جتنی دلیلیں ہیں سب خدا کے فعل پر جا کر منطبق ہوں گی۔ وہاں دل مطمئن ہو جائے گا۔ اللہ کا نام آتے ہی دل مطمئن ہو جائے گا۔ خدا کا نام آ گیا دل مطمئن ہو گیا۔ ایک انگلی ہے۔ اس کو سارا عالم مل کر کہے غوث، قطب، ولی سب مل کر کہیں یہ دو ہیں ہرگز دل قبول نہیں کرے گا۔ کیونکہ یہ خدا کا فعل ہے اور خدا ایک ہے۔ یہ دلیل سے سمجھا جائے گا اس لئے اس میں شک کر رہا ہے یہ کیوں جو ہے وہ خدا کے فعل کی تلاش ہے۔ بڑی عجیب بات ہے اور بہت بڑھیا بات ہے۔

Marfat.com

اللہ پاک قادر مطلق ہے

اہل اسلام کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ قادر مطلق ہے۔ مطلق کا لفظ تو سب بول دیتے ہیں' لیکن مطلق کے معنی کیا ہیں؟ یہ عام علماء بھی نہیں جانتے۔ ہم اس کے معنی بیان کرتے ہیں۔

قدرت اس قوت کو کہتے ہیں جس کی نسبت فعل اور ترک فعل دونوں کی طرح برابر ہو۔ نسبت برابر ہونے کے یہ معنی ہیں کہ دونوں میں سے کسی ایک طرف میلان نہیں ہے اور فعل جب ہوگا جب کسی ایک طرف رجحان ہو جائے۔ بڑی عجیب بات ہے۔ قدرت کے معنی جب یہ ہیں کہ فعل اور ترک فعل دونوں کی طرف نسبت برابر ہے تو جب تک قادر رہے گا' نہ فعل کر سکے گا نہ ترک فعل کر سکے گا۔ عاجز سے بھی بدتر ہوگیا۔ دونوں طرف نسبت برابر ہونے کے یہ معنی ہیں اب فعل یا ترک فعل کب صادر ہوگا۔ جب قدرت کے باہر سے کوئی اور قوت آئے گی اور وہ قدرت کو فعل یا ترک کی طرف مائل کرے گی اس وقت فعل یا ترک فعل صادر ہو گا۔ اس مائل کرنے والی قوت کے بہت سے نام ہیں: رجح' غایت' علت' غائی' وجہ' سبب' باعث' مختلف نام ہیں۔ جب وجوہ سامنے آتے ہیں تب قدرت کا عمل شروع ہو جاتا ہے' وہ چاہے فعل کی طرف ہو یا ترک فعل کی طرف۔ انسانی فطرت میں قدرت کے یہ معنی معروف ہیں اور پوری قوم انسان نے اس کو تسلیم کرلیا ہے۔ یہ قدرت ناقص ہے کیونکہ بلا کسی بیرونی سبب اور مرجح کے یہ فعل یا ترک فعل کی طرف مائل نہیں ہو گی۔ یہ نقص ہے اس میں' لیکن پوری قوم انسان نے یہ معنی تسلیم کیے ہیں اور سب قدرت کے یہی معنی سمجھتے ہیں۔ اس کے علاوہ اگر کوئی اور معنی ان کے سامنے ہوں تو اس کو وہ قدرت کے خلاف سمجھتے ہیں۔

اللہ تبارک وتعالیٰ کی قدرت کے یہ معنی نہیں ہیں کہ کوئی بیرونی وجہ ہو تو فعل کرلے یا کوئی بیرون وجہ ہو تو ترک فعل کرلے۔ تو قادر مطلق کے یہ معنی ہیں کہ بلاسبب، بلاباعث ، بلاعلت اس کا فعل سرزد ہو۔ یہ میری تحقیق ہے۔ مجھ سے پہلے میرے علم میں نہیں ہے کہ کسی نے یہ معنی بیان کیے ہوں۔ اگر اور لوگوں کے علم میں ہو تو مجھے معلوم نہیں۔ تو حکما خدا تعالیٰ کو قادر مطلق نہیں مانتے۔ وہ اس کو غیر قادر مانتے ہیں۔ انہوں نے جو دلیل دی ہے ہم نے اس کو رد کردیا ہے۔ ان کا مقصد یہ ہے کہ قادر ماننے کے بعد اللہ تبارک وتعالیٰ ناقص ہو جائے گا۔ ہر شخص نیک نیتی سے ہی کرتا ہے۔ جو شخص کفر اختیار کرتا ہے وہ بھی نیک نیتی سے اسے صحیح سمجھ کر ہی اختیار کرتا ہے۔ کوئی یہ نہیں کرتا کہ ناحق بات کو اختیار کرے۔ سوائے اس کے کہ کوئی جھگڑا ہو اور عناد اور ضد میں آ کر کوئی بات جان بوجھ کر کہہ دے تو اور بات ہے ورنہ غلط بات کو صحیح سمجھ کر اختیار کرتا ہے۔ اسی طرح کفر و ایمان میں کفر کو صحیح سمجھ کر اختیار کرتا ہے۔

وہ کہتے ہیں کہ یہ جو قصد ہے کسی فعل کرنے کا' یہ قصد فرع ہے احتیاج کی۔ قصد ہو نہیں سکتا جب تک کسی منفعت کا حاصل کرنا نہ ہو یا کسی مضرت کا دور کرنا نہ ہو۔ تو بغیر قصد کے فعل ہو گا نہیں۔ تو قصد جو ہے وہ حاجت کی طرف لا رہا ہے۔ اللہ تعالیٰ قصد کرنے کا قصد جب ہی کرے گا جب اس کو کسی منفعت کے حاصل

Marfat.com

کرنے یا کسی مضرت کو دور کرنے کی حاجت ہوگی' لیکن چونکہ وہ منفعت اور دفع مضرت دونوں سے پاک ہے اس لیے وہ قصد نہیں کرے گا۔ جب وہ قصد نہیں کرے گا تو اس کا فعل غیر قصدی اور غیر اختیاری ہوا۔ اس مضمون کو ان کے رئیس نے بڑے شرح و بسط کے ساتھ بیان کیا ہے کہ قصد کرنے سے قاصد ناقص ہو جاتا ہے۔ امام رازی نے فرمایا ہے کہ معقولات میں یہ سب سے مشکل ہے۔ انہوں نے ادق کا لفظ استعمال کیا ہے۔ اپنی اپنی رائے ہوتی ہے۔ آدمی کوشش کرتا ہے کوئی بات سمجھ میں آتی ہے بعض نہیں آتی۔ اس میں خرابی یہ ہے کہ انہوں نے اپنے رب کو اپنے اوپر قیاس کیا۔ یہاں جو قادر ہوں گے ان کے فعل قصد سے ہوں گے۔ ان کو جلب منفعت یا دفع مضرت کی احتیاج ہوگی۔ یہ جو ناقص قادرین ہیں ان کے فعل قصد کے محتاج ہیں۔ انہوں نے کیا کیا کہ اس ناقص قادر پر اس کامل قادر کو قیاس کیا اور اس ناقص قدرت کا جو حکم تھا وہ کامل قدرت کو دے دیا اور اس سے بھی بدتر بات یہ کی کہ ناقص قدرت کو تو اسلام کے علماء نے بھی اختیار کیا ہے۔ انہوں نے تو اپنے رب کو جمادات کی مثل قرار دے دیا۔ اس کے فعل کو اضطراری فعل قرار دے دیا کہ جس طرح روشنی سورج کو لازم ہے' آگ کو حرارت لازم ہے' برف کو ٹھنڈک لازم ہے۔ اس طرح خالق کائنات کو کائنات لازم ہے تو انہوں نے اپنے رب کو جمادات پر قیاس کیا اور علماء اسلام نے انسان پر قیاس کیا۔ دونوں گروہوں سے غلطی ہوئی۔ بات کو نہیں سمجھے۔ یہاں جو انسانی عقل میں قدرت اور عجز تھا اور قدرت کے مقابلہ کی چیز موجب ہے۔ جیسے آگ موجب ہے حرارت کی' سورج موجب ہے روشنی کا۔ اس پر انہوں نے قیاس کیا یعنی خالق کو مخلوق کے احوال پر قیاس کر کے خالق کے احکام کو پرکھا اور پھر تمام مسائل کو مرتب کر کے اس کا نام رکھا فلسفہ الٰہیات یا فلسفہ مابعد الطبیعیات۔ تو میں نے آپ کو بتا دیا کہ چونکہ بنیاد ہی غلط ہے اس لئے سارا علم فلسفے کا غلط ہوگیا۔ قیاس کیا خالق کو مخلوق پر تو کیسے پتہ چلتا۔ مخلوق تھی ہی نہیں اس وقت۔ کیا کرتے۔ اس کے حال پر اس کو قیاس کیا اور اس کو اس کے حال پر قیاس کیا۔ دونوں باتیں کیں اور دونوں غلط کیں۔ خالق کے احکام الگ ہیں اور مخلوق کے احکام الگ ہیں۔ جو چیز یہاں عالم مخلوق میں صحیح ہوگی وہ عالم خالق میں غلط ہوگی اور جو چیز وہاں صحیح ہوگی وہ یہاں غلط ہوگی۔ یعنی اگر خداوند عالم کسی کو بغیر جرم سابق کے سزا دے تو یہ جائز ہے' صحیح ہے' حق ہے مگر انسان اگر یہ فعل کرے تو ظلم کہلائے گا۔ تو یہ غلطی حکماء سے ہوئی' مگر اب جو کچھ ہونا تھا ہوگیا۔ ایک جماعت اس خیال کی ہوگئی۔ ایک علم مدون ہوگیا۔ اس کا اب کوئی علاج نہیں یہ جماعت اب تک چلی آرہی ہے۔ ایک زمانہ میں جب اس کا بہت زور تھا تو اس کا اثر مسلمان علماء پر بھی ہوا۔ ان کے اصول انہوں نے اپنا لئے اور وہ آ کر مسائل میں ان کے ساتھ ہوگئے۔ اسی لئے انہوں نے بے انتہا غلطیاں کیں۔ ان کو علمائے اعتزال یا معتزلی کہتے ہیں۔ انہوں نے انہی اصولوں کو اپنا کر تمام مسائل کو عقلی رائے پر منطبق کیا ہے۔ اس لئے ان کی جتنی رائیں مذہبی مسائل پر ہیں سب غلط ہیں۔ اگرچہ اب وہ فرقہ فرقے کی حیثیت سے کہیں نہیں ملتا مگر ساری دنیا میں لوگ ان کے عقیدے سے متاثر ہیں اور اب ہر شخص یہ کہنے لگا ہے کہ میں بھی اپنی رائے رکھتا ہوں۔ مسلم فلسفی کا نام معتزلی ہے اور غیر مسلم فلسفی کا نام حکیم ہے۔ وہ یہ کہتے ہیں اللہ تعالیٰ کی صفات میں تغیر محال ہے۔ اس کو تمام انبیاء اور ان کے ماننے

والے بھی سب تسلیم کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی صفت میں تغیر نہیں ہوسکتا۔ جس طرح ہماری صفت میں تغیر ہوتا ہے۔ کبھی قدرت ہے۔ کبھی عجز ہے۔ کبھی کچھ ہے' کبھی کچھ۔ ایسے تغیرات سے اللہ تعالیٰ کی ذات پاک ہے۔ اس لئے جس شے کے ساتھ ازل میں قدرت متعلق ہو چکی ہے وہ ہو کے رہے گی۔ یہ محال ہے کہ وہ شے واقع نہ ہو۔ یعنی ازل میں قدرت اس کے ساتھ متعلق ہو چکی کہ فلاں وقت فلاں شخص فلاں جگہ لایزال میں پیدا ہوگا تو وہ اس وقت اس جگہ وہ شخص پیدا ہو کر ہی رہے گا۔ لایزال' ازل کے مقابلے کی چیز ہے۔ ایسا ممکن نہیں ہے کہ وہ شخص اسی وقت اسی جگہ پیدا نہ ہو۔ وہ پیدا کرے ہی گا۔ ایسا نہیں ہوسکتا کہ وہ اس کو پیدا نہ کرے۔ کیونکہ ازل میں قدرت متعلق ہو چکی ہے۔ اس کے خلاف محال ہے اور نہ پیدا کرنے کے ساتھ قدرت متعلق ہو نہیں سکتی' کیونکہ یہ ناممکن ہے کہ جس وقت ہلا رہا ہے اسی وقت سکون ہو۔ حرکت اور سکون ٹھیک ایک وقت میں ایک حیثیت سے ایک مکان میں جمع نہیں ہو سکتے تو جس وقت وہ پیدا کر رہا ہے اس وقت میں نہ پیدا کرنا محال اور ناممکن ہے۔ جب خلاف محال ہو گیا تو اس کے ساتھ قدرت متعلق ہو نہیں سکتی تو فعل یکطرفہ ہو گیا۔ اسی کا نام اضطرار' جبر' ایجاب اور لازم ہے۔ غیر اختیاری اور غیر قدرت ہے جب قدرت نہ رہی تو قادر نہ رہا۔ قادر جب ہو جب اس کے خلاف پر قدرت ہو۔ تو متکلمین نے اس کا جواب یہ دیا کہ قادر ہونے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ جس وقت قدرت فعل کے ساتھ متعلق ہے اسی وقت ترک فعل کے ساتھ متعلق ہو بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ جس وقت فعل کے ساتھ جس طرح قدرت متعلق ہے اسی وقت اسی طرح ترک فعل کے ساتھ متعلق ہے یعنی جس وقت حرکت ہو رہی ہے اسی وقت میں وہ سکون پر بھی قادر ہے یعنی جس وقت حرکت ہو رہی ہے اس وقت سکون ہوسکتا تھا تو انہوں نے اس کو پلٹا اور کہا کہ بتاؤ جس وقت حرکت ہو رہی ہے اس وقت سکون پر قادر ہے یا نہیں۔ اگر حرکت کے وقت سکون ہے تو اجتماع النقیضین ہو گیا اور نہیں ہے تو عاجز ہو گیا۔ وہی بات ہو گئی۔ تو بنیادی طور پر تو وہ جواب متکلمین کا صحیح ہے مگر جو اشکال پیدا ہو رہا ہے۔ اس میں وقت ہے کہ جس وقت وہ شے کو موجود کر رہا ہے ٹھیک اسی وقت اس کا معدوم ہونا ممکن ہے یا نہیں یا معدوم کرنے پر قادر ہے یا نہیں۔ یہاں زیادہ پیچیدگی ہے۔ اس کا جواب نہیں دیا۔ اس کا جواب تو یہ ہے کہ یہ سوال صحیح نہیں ہے۔ جواب صحیح سوال کا ہوگا' غلط سوال کا جواب نہیں ہوگا۔ اس کا جواب صرف یہی ہے کہ یہ سوال غلط ہے۔ جیسا میں نے بارہا بتایا ہے۔ بعض وقت غلط سوال ہو جاتے ہیں۔ جیسے بیس روٹیاں ہیں وہ بیس مہمانوں میں اس طرح تقسیم کرو کہ بچوں کو ایک' عورتوں کو ڈیڑھ اور مردوں کو دو روٹیاں ملیں۔ تو بتاؤ کہ کتنے مرد' کتنے بچے اور عورتیں ہیں۔ یہ سوال صحیح نہیں ہے' کیونکہ بیس مہمان ہیں بیس روٹیاں ہیں۔ اگر ایک ایک سب کو دیتے تو پوری ہوتیں۔ یہاں بعض کو ڈیڑھ اور بعض کو دو روٹیاں دی ہیں۔ بلکہ اگر اس کو بدل دیا جائے کہ بیس روٹیاں بچوں کو آدھی' عورتوں کو ڈیڑھ اور مردوں کو دو دو تقسیم کی جائیں تو بتاؤ کتنے بچے' کتنی عورتیں اور کتنے مرد ہیں تو اب یہ سوال صحیح ہو گیا۔ پہلے آدھی آدھی روٹی سب کو دے دی تو دس روٹیاں بچ گئیں۔ یہ مردوں اور عورتوں میں تقسیم ہوں گی۔ مرد کی ڈیڑھ اور عورت کی ایک باقی ہے۔ دونوں کی ملا کر ڈھائی روٹی ہوئیں تو چار ڈھام' دس ہوئے تو یہ چار عورتوں اور چار مردوں میں تقسیم ہوں گی تو کل روٹیاں

Marfat.com

ان کو چودہ بٹ گئیں اور باقی دو روٹیاں بارہ بچوں میں تقسیم ہوئیں تو اب جواب نکل آیا کہ چار مرد' چار عورتیں اور بارہ بچے ہیں۔ تو صحیح سوال کا جواب ہوگا اور غلط سوال کا جواب نہیں ہوگا۔ وہ حل ہی نہیں ہوگا اسی سوال کو کہتے ہیں کہ لاینحل اور لاینحل کیا ہوگا۔ وہ سوال ہی صحیح نہیں ہے۔ پہلے یہ دیکھا جائے گا کہ سوال صحیح بھی ہے یا نہیں۔ تو وجود کے وقت عدم متصور نہیں ہے تو یہ سوال ہی غلط ہے۔ جس وقت موجود ہو اسی وقت معدوم ہو۔ یہ نہیں ہو سکتا۔ ابھی موجود تھا ابھی معدوم ہوگیا' یہ تو ہوسکتا ہے کیونکہ وقت بدل گیا ہے' مگر ایک ہی وقت میں موجود بھی ہو اور معدوم بھی ہو یہ ناممکن ہے۔ یہ بات تصور میں نہیں آتی کہ دو متضاد چیزیں ایک ہی وقت میں ایک حیثیت میں ایک ہی مکان میں آن واحد میں دونوں جمع ہو جائیں۔ اس سے دقیق تحقیق میں نے کرلی کہ دونوں کا جمع نہ ہو سکنا یہ بھی موجود شعور کے لحاظ سے ہے۔ ورنہ خداوند عالم اس بات پر قادر ہے کہ وہ ایسا شعور پیدا کردے کہ یہ دو متضاد چیزیں اس شعور کے اعتبار سے ممکن ہوں۔ یہ جتنے محالات یہاں ہمیں نظر آتے ہیں اگر اس شعور کے علاوہ کسی اور شعور میں چلے جائیں تو یہ تمام محالات ممکن ہو جائیں گے۔ مثلاً اس آنکھ کا زاویہ اگر ذرا سا کھینچ دیا جائے تو ایک کے دو نظر آنے لگیں گے۔ اس کو احول چشم کہتے ہیں۔ وہ ایک کے دو دیکھتا ہے اور ٹھیک دیکھتا ہے۔ اس کو حقیقت میں ایک کے دو ہی نظر آتے ہیں۔ جو ایک شخص کو ایسا پیدا کرسکتا ہے وہ یہ بھی کرسکتا ہے کہ سب کو احول چشم پیدا کرے۔ اس وقت ایک دو ہی ہوگا۔ اس شعور میں یہی حقیقت ہوگی اور اگر دو چار آدمی صحیح نظر کے پیدا کردے کہ وہ ایک کو ایک ہی دیکھیں تو لوگ ان کو احمق کہیں گے۔ جب سودا کا غلبہ ہوتا ہے اور ٹائیفائیڈ چڑھ جاتا ہے تو ہر میٹھی چیز کڑوی معلوم ہوتی ہے۔ تو یہ ممکن ہے کہ یہ مذاق جو بیماریوں کا ہے سارے انسانوں کا یہی مذاق بنا دے۔ تو ہر شخص کو میٹھی چیز کڑوی معلوم ہوگی اور دو چار انسان ایسے بنا دے جن کا موجودہ مذاق ہو تو جب ان کو شکر دی جائے تو وہ میٹھی بتائیں گے تو سب لوگ ان سے یہی کہیں گے۔ عجیب احمق ہو۔ کڑوی چیز کو میٹھی کہتے ہو۔ تو یہ جو عقلی نظام چل رہا ہے سب موجود شعور کے اعتبار سے ہے۔ یہ موجود عقلی شعور ہے۔ اس کے دونوں طرف لاانتہا شعور پر قادر ہے۔ جس طرح جانوروں کے مقابلے میں انسانوں کو عقل دی اسی طرح وہ اس پر قادر ہے کہ ایک مخلوق انسان سے زیادہ عقل والی ایسی پیدا کرے کہ وہ قوم انسان کو ایسا ہی کم عقل ' کمتر اور حقیر سمجھے کہ جس طرح آج انسان جانوروں کو سمجھتا ہے۔ ہر آن وہ شعور بدل سکتا ہے اور بدلتا رہتا ہے۔ لایعلم بجنود ی ربک الا ھو. تیرے رب کے لشکروں کو سوائے اس کے کوئی نہیں جانتا۔ دوسرے عالم ہیں اور وہاں دوسرے قانون رائج ہیں۔ یہاں یہ قانون مقرر کردیا کہ مسافت کو قطع کئے بغیر منزل تک نہیں پہنچ سکتا۔ یہ فطری عمل ہے۔ سب اس بات پر متفق ہیں مگر اللہ پاک اس بات پر قادر ہے کہ ایسی قدرت اور شعور پیدا کردے کہ بغیر مسافت طے کئے منزل پر پہنچ جائے۔ اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ آپ ایک دائرہ فرض کریں۔ اس پر ایک قطر ڈالیں اور قطر پر ایک عمود ڈالیں۔ اس مقام پر جہاں یہ دائرہ سے ملتا ہے تو یہاں دو زاویے بنیں گے۔ دائرے اور قطر کے درمیان کا زاویہ سب سے بڑا حادہ اور عمود اور دائرہ کے درمیان سب سے چھوٹا حادہ بنے گا۔ اب عمود پر ایک اور خط مستقیم منطبق فرض کرکے اس کو ذرا سی حرکت دیں تو یہ زاویہ

Marfat.com

بغیر مسافت طے کئے چھوٹے سے بڑا ہو گیا۔ تو اللہ پاک قادر ہے کہ مسافت طے کئے بغیر زاویہ بڑا بنا دے۔ اسی عالم میں اگر عالم بدل جائے تو اس میں بڑی آسانی ہو جائے گی۔ خواب میں آدمی انگلستان اور چین امریکہ مسافت قطع کئے بغیر آن واحد میں سب جگہ ہو آتا ہے۔ وہاں عالم بدل گیا۔ سارا جہاں یہ کہتا ہے کہ یہ ناممکن ہے۔ لیکن خدا قادر ہے۔ اور ہر جانور ہے' آدمی ہے' کھانے کے وقت نیچے کا جبڑا ہلاتا ہے تو اب یہ استخراج ہوا کہ کھانے کے وقت نیچے کا جبڑا ہلتا ہے لیکن مگرمچھ اوپر کا جبڑا ہلاتا ہے اور یہ استخراج کے خلاف ہوا تو خدائے تعالیٰ دونوں پر قادر ہے اور شرعاً بھی دیکھیں۔ حضرت نوحؑ نے کہا: این من اھلیٰ۔ میرا بیٹا بھی میرے اہل میں سے ہے۔ تو خداوند تعالیٰ نے فرمایا: لیس من اھلک ۔ یہ تیرے اہل میں سے نہیں ہے۔ تو یہ نقیضین ہو گئے اور نقیضین کا یہ حکم ہے کہ اگر ایک سچی ہو گی تو دوسری قطعی جھوٹی ہو گی۔ اب یہاں بتاؤ کس کو جھوٹا قرار دو گے۔ حضرت نوحؑ کو کہو تو کافر اور خدا کو کہو تو کافر۔ کسی کو جھوٹا نہیں کہہ سکتے اور دونوں سچ ہیں' تو نقیضین کا یہ حکم کہ ایک صدق دوسرے کے کذب کو اور ایک کا کذب دوسرے کے صدق کو مستلزم ہے یہاں ٹوٹ گیا۔ نہیں لگتا تو اللہ پاک کو اپنے اوپر قیاس کرنا اور اپنے احکام پر اصول مرتب کر کے اللہ تعالیٰ پر منطبق کرنا کل کا کل گمراہی اور ضلالت ہے۔ میں نے آپ کو سمجھا دیا۔ عقلی فلسفی اور شرعی طور پر کہ وہ غلط ہے اس کا جواب نہیں ہو گا' جواب سوال صحیح کا ہو گا۔ حرکت کے وقت سکون یا وجود کے وقت عدم۔ یہ تو ہو سکتا ہے۔ متحرک جس وقت حرکت کر رہا ہے اس وقت وہ ساکن ہو سکتا تھا' لیکن حرکت کے وقت ساکن ہو یہ ناممکن ہے۔ تو یہ سوال کہ حرکت کے وقت سکون پر قادر ہے یا نہیں' غلط ہے۔ غلطی کی وجہ یہ ہے حرکت ہو رہی ہے قدرت تعلق ہو حرکت سے اور سکون سے نہیں ہوئی یعنی قدرت حرکت سے متعلق ہوئی سکون سے متعلق نہیں ہوئی اور سکون جب ہو گا جب قدرت سکون سے متعلق ہو گی اور حرکت کے ساتھ متعلق نہیں ہو گی۔ تو گویا سوال یہ ہے جس وقت قدرت حرکت سے متعلق ہو ٹھیک اسی وقت متعلق نہ ہو۔ یہ بالکل مہمل بات ہے۔ یہ سوال ہی غلط ہے کہ جس وقت متعلق ہو اسی وقت متعلق نہ ہو۔ ایسی غلطیاں عام طور پر ہر علم میں آتی ہیں کہ مشہورات عامہ کے تحت ان کو قبول کر لیا جاتا ہے۔ حقیقت ان کی کچھ نہیں ہوتی مثلاً ایک سوال ہے دس کے ایسے دو حصے کرو کہ اگر ہر حصہ کا جزر اس میں جمع کیا جائے اور پھر باہم ضرب دی جائے تو حاصل ضرب دس ہو۔ اس سوال کو لاینحل بتایا گیا ہے۔ سوال غلط ہے۔ کم سے کم جس نے سوال بنایا ہے اس نے سوچا ہو گا۔ کہیں تو حل ملتا۔ علامہ قطب الدین شیرازی کی کتاب ''درۃ التاج'' میں ایک سوال اسی قسم کا درج ہے کہ سو اونٹ نو کھونٹ پر طاق طاق باندھو۔ انہوں نے اس کو لاینحل لکھا ہے۔ لاینحل کیا سوال ہی غلط ہے کیونکہ طاق طاقوں کا مجموعہ ہمیشہ طاق ہو گا۔ جفت ہو ہی نہیں سکتا۔ کھونٹ بھی طاق اور ہر طاق پر اونٹوں کی تعداد بھی طاق تو کل تعداد بھی طاق ہو گی جفت ہو نہیں سکتی اور سو ہے جفت تو سوال ہی غلط ہے۔ سوال لاینحل اس وقت ہو گا جب سوال صحیح ہو۔ یا جیسے یہ سوال ہے کہ کراچی سے گدھا بیس میل فی گھنٹہ کی رفتار سے چلتا ہے اور پچیس میل فی گھنٹہ کی رفتار سے پیچھے آتا ہے تو حیدرآباد کتنی دیر میں پہنچے گا۔ یہ سوال صحیح نہیں ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کی قدرت اور فعل کے متعلق سوال کرنا اور ان کو اپنے علم و قدرت پر ڈھالنا انتہائی گمراہی

Marfat.com

اور ضلالت ہے۔ بالکل معمولی بات ہے کہ یہاں قدرت کے مقابلہ میں عجز ہے۔ علم کے مقابلہ میں جہل ہے اور اللہ تعالیٰ کی صفات جو ہیں ان کی ضدوں سے وہ پاک ہے۔ اس لئے اللہ تعالیٰ کے متعلق یہ سوال کرنا غلط ہے کہ عالم ہے یا جاہل۔ قادر ہے یا عاجز۔ یہ بڑے راز کی بات ہے۔ سالہا سال کے غور کے بعد مجھے یہ معلوم ہوا کہ اصل میں یہ تقسیم غلط ہے۔ یہ تقسیم ممکن کی ہے۔ یہ ممکن کا خاصہ ہے کہ کبھی ہوگا کبھی نہیں ہوگا۔ موجود ہوگا یا معدوم ہوگا۔ اس کی تقسیم ہوگی کہ ممکن یا موجود ہوگا یا معدوم ہوگا۔ اس میں دونوں قابلیتیں ہیں۔ اللہ کے یہاں قابلیت نہیں ہے۔ وہاں استعداد کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ وہاں فعلیت ہے بس وہ تو ہے۔ انڈے میں مرغ بننے کی استعداد ہے۔ دانے میں درخت بننے کی استعداد ہے۔ مرغ اور درخت میں استعداد نہیں ہے۔ وہ تو مرغ ہے۔ درخت ہے۔ استعداد کے مقابلے کی چیز فعلیت ہے۔ وہ بالفعل ہے۔ وہ استعداد کا خالق ہے۔ اس میں استعداد نہیں ہوگی۔ استعداد میں ترقی و تنزل ہوگا۔ فعلیت میں نہ ترقی ہوگی نہ تنزل ہوگا۔ وہ تو بس ہے ہی ہے تو یہ تقسیم وہاں جاری نہیں ہوگی۔ میں کہتا ہوں کہ جو فعل ہو رہا ہے وہ یکطرفہ ہی سہی مگر ہو تو وہ ارادہ ہی سے رہا ہے۔ زیادہ سے زیادہ تم یہ کہو گے کہ وہ اس کے ترک پر قادر نہیں ہے۔ چلو نہ سہی مگر یہ فعل تو قدرت اور ارادہ ہی سے ہو رہا ہے۔ اگر کہو کہ ارادہ ہے۔ ہو رہا ہے تو قادر ہوگیا اور اگر کہو کہ ارادہ سے نہیں ہو رہا ہے تو تم نے اپنے خدا کو آگ اور سورج جیسا کر دیا کہ آگ کی گرمی اور سورج کی روشنی جو ان کے فعل ہیں آگ اور سورج کے ارادہ سے نہیں ہو رہے ہیں تو ان کے فعل ایسے ہیں کہ اثر کو دیکھتے ہی مؤثر کا فوراً یقین ہو جاتا ہے۔ گرمی کو دیکھ کر آگ کا اور روشنی کو دیکھ کر فوراً سورج کا یقین ہو جاتا ہے۔ اسی طرح عالم کو دیکھ کر خالق عالم کا یقین ہونا چاہیے۔ مگر آج تک کسی کو اس طرح یقین نہیں آیا تو معلوم ہوا کہ خدا کا فعل ایسا فعل نہیں ہے جیسا آگ اور سورج کا۔ ایک اور خرابی اس میں ہے کہ ذاتی فعل جتنے ہوتے ہیں وہ سب لازمی ہوتے ہیں۔ اگر وہ ان میں سے نکال دیئے جائیں تو وہ لاشے محض ہو جائیں گے جیسے سورج کو روشنی لازم ہے اگر روشنی کو جدا کر دیا جائے تو سورج سورج نہیں رہے گا۔ آگ کو حرارت لازم ہے اگر آگ سے حرارت جدا کر دی جائے تو آگ آگ نہیں رہے گی۔ تو اگر اللہ پاک کا فعل بھی ایسا ہی لازم ہوتا تو کائنات کے بغیر وہ لاشے محض ہو جائے گا۔ وہ واجب الوجود نہیں رہے گا۔ مخلوق سے بھی بدتر ہو جائے گا۔ تو کہنا کہ ازل میں قدرت متعلق ہوئی تو عاجز ہوگیا۔ سخت غلطی ہے۔ یہاں بھی دھوکا لگا ہے۔ بہت باریک بات ہے کہ تم جو کہتے ہو کہ ازل میں قدرت شے کے ساتھ متعلق ہوئی یعنی وہ مقدور ہوئی یعنی وہ شے متعلق قدرت ہوئی اور قدرت متعلق ہوئی تو اس کو تو قادر ہونا کہتے ہیں اور قادر ہونا کسی شے کا نام ہے۔

اب فلسفی یہ کہتا ہے کہ خدا کا علم ہر شے کو محیط ہے۔ ازل سے ابد تک اور جو شے اس کے علم میں ہے کہ ہوگی۔ وہ ہو کے رہے گی اور جس شے کا نہ ہونا اس کے علم میں ہے۔ وہ نہیں ہوگی۔ اس کے خلاف ممکن نہیں ہے۔ اسی کو یکطرفہ اور لازمی فعل کہتے ہیں۔ اسی کو جبر کہتے ہیں۔ یہ جبر و قدر کے مسئلہ میں جو لوگوں کو شبہات پیدا ہوئے۔ وہ اسی فلسفی بیان سے ہوئے کہ جب خلاف ممکن نہ رہا تو فعل اختیاری نہ رہا لیکن یہاں بڑی فاش غلطی

کی ہے۔ وہاں تو باریکی تھی۔ یہ بالکل فاش دھوکا ہے۔ اللہ پاک نے جب یہ جانا کہ یہ شے ہوگی تو اس کے ساتھ یہ بھی تو جان لیا کہ وہ کس طرح ہوگی۔ اس نے یہ جانا کہ فلاں شے فلاں وقت میری قدرت سے ہوگی۔ جہاں وجود کو جانا وہاں اس کے متعلق قدرت ہونے کو جانا تو جب وہ قدرت سے ہوئی تو اضطراری نہ رہی۔ وہ اختیاری ہی ہوئی۔ اللہ پاک نے ازل میں یہ جان لیا کہ ابوجہل ایمان نہیں لائے گا تو وہ ہرگز ایمان نہیں لائے گا۔ یہ صحیح ہے اور حق ہے' لیکن اس نے یہ بھی تو جان لیا کہ نبی اس کو دعوت دے گا اور وہ اپنے اختیار اور قدرت سے ایمان نہیں لائے گا۔ کتنی صاف بات ہے۔

ایک بات انہوں نے یہ بھی کہی کہ ترک فعل جو ہے وہ عدم ہے۔ فعل ہو تو ہونے سے پہلے عدم فعل تھا اور ایک اصلی عدم ہے کہ جو پہلے بھی تھا اب بھی ہے اور آئندہ بھی رہے گا۔ اصلی عدم میں اثر قبول کرنے کی قابلیت نہیں ہے۔ ترک جو ہے وہ عدم ہے اور عدم ناقابل اثر ہے تو جب عدم میں قابلیت نہ رہی' اثر کی' تو قدرت اس میں اثر کر نہیں سکتی تو عاجز ہوگیا۔ جب عاجز ہوگیا تو قادر نہ رہا۔ تو فعل ہی کر سکتا ہے' ترک فعل نہیں کر سکتا۔ یہ بھی غلط ہے۔ کیونکہ جس شے کا ارادہ کیا ہے اس شے میں قابلیت ہے یا نہیں فعل کرنے سے پہلے وہ شے جو ہے وہ اس فعل کا عدم ہے یعنی وہ بھی عدم یہ بھی عدم۔ ایجاد عالم سے پہلے عالم معدوم تھا۔ اس معدوم کا فعل کرے یا ترک کرے دونوں صورتوں میں عدم ہے۔ اب تم یہ کہتے ہو کہ عدم ناقابل تاثیر ہے تو جس طرح وہ ترک فعل میں ناقابل اثر ہے اسی طرح وہ فعل میں ناقابل تاثیر ہے تو پھر فعل ہوگا ہی نہیں تو عالم ہو ہی نہیں سکتا۔

ایک اور خرابی یہ ہے کہ جو دلائل خدا کے غیر قادر ہونے کے ہیں وہ بجنسہٖ بندہ کے' انسان کے قادر ہونے کے لئے کافی ہیں۔ تو انسان بھی غیر قادر ہوگیا اور یہ امر بدیہی ہے کہ انسان قادر ہے۔ اختیاری اور رعشہ کے حرکت میں برابر فرق کر رہا ہے۔ سب جانتے ہیں جانور بھی سمجھتا ہے۔ کتا پتھر پر لوٹتا ہے۔ پیشاب کرتا ہے' لیکن جب آدمی کے ہاتھ میں دیکھتا ہے تو ڈر کر بھاگتا ہے۔ جانتا ہے کہ پہلے وہ عالم جبر میں تھا۔ اب عالم اختیار میں آگیا ہے۔ اسی طرح چوہا لاٹھی کو کتر کر کھوکھلا کر دیتا ہے' لیکن ہاتھ میں اسی لاٹھی کو دیکھتا ہے تو بھاگتا ہے۔ جبر اور اختیار بدیہی ہیں اور تمہارے جو دلائل خدا کو بے اختیار کر رہے ہیں انسان کو بدرجہ اولیٰ سے غیر مختار کر دیں گے اور انسان مختار ہے۔ خدا ہر شے پر قادر ہے۔ جو چاہے کرے جو چاہے نہ کرے۔ جو وہ کہہ دے وہ حق جو کر دے وہ عدل۔

یہ جو کہتے ہیں حق حق ہے' اس کا کیا مطلب ہے۔ ایک اور دو تین ہوتے ہیں۔ یہ حق ہے۔ دو اور تین چار ہوتے ہیں' حق نہیں ہے۔ یہ اسی کا فعل ہے۔ جو بات اس کے فعل پر منطبق ہو جاتی ہے اس کو آپ کہہ دیتے ہیں حق ہے اور جو منطبق نہیں ہوتی اسے آپ کہہ دیتے ہیں ناحق ہے۔ یہی کہتے ہیں نا کہ مشاہدہ کے مطابق ہے۔ مشاہدہ جس چیز کا نام ہے جس چیز کا مشاہدہ ہے وہی تو اس کا فعل ہے۔ اس سے جو منطبق ہوگیا اس کو حق اور جو منطبق نہیں ہوا تو اس کو ناحق کہہ دیتے ہیں۔ حق کی کسوٹی اسی کا فعل ہوتا ہے۔ دو جمع تین پانچ ہوتے ہیں۔ یہ اس نے کہہ دیا۔ اس بنیاد پر حق ہے وہ اس پر قادر ہے کہ دو اور تین کو سات دکھائے جیسا وہ احول چشم کو ایک کو

Marfat.com

دو دکھانے پر قادر ہے۔ ویقللکم فی اعینھم لشکر جب لڑا تو ہم نے تمہاری آنکھوں میں ان کو کم دکھا دیا۔ حالانکہ وہ جو چند بلکہ اس سے بھی زیادہ تھے اور تم کو ان کی آنکھوں میں زیادہ دکھایا تو وہ دونوں باتوں پر قادر ہوگیا اور جب وہ ایک وقت ایسا کرسکتا ہے تو ہر وقت بھی ایسا کرسکتا ہے تو معلوم ہوا کہ جو کہہ دے وہ حق اور جو کردے وہی عدل ہے۔ یہ کیا یہ کیوں نہیں کرنا چاہیے۔ یہ فعل شیطانی ہے۔ یہ شیطان کا سکھایا ہوا ہے۔ تفصیل موقع پر بیان کی جائے گی۔ وہاں تو یہ ہے اذا م۔۔۔۔۔ تک جو کہہ دے وہ کردو۔ بس یہودیوں نے موسیٰ سے دریافت کیا قاتل کا نام بتاؤ۔ انہوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے گائے ذبح کرو۔ انہوں نے کہا یہ کیا انمل بے جوڑ بات ہے۔ ہم نام پوچھتے ہیں تم کہتے ہو گائے ذبح کرو۔ قالوا أتتخذنا ھزوا کیا تم ہم سے ٹھٹھ کرتے ہو۔ اعوذ باللہ ان اکون انا من الجاھلین۔ انہوں نے کہا کہ میں پناہ مانگتا ہوں ٹھٹھ کرنا جاہلوں کا کام ہے۔ پھر بحث شروع کردی یہ کیا وہ کیا۔ ارے فوراً ذبح کردیتے۔ یہ جھگڑا ہی نہ ہوتا۔ آخر میں انہوں نے کہا کہ اللہ نے چاہا تو ہمیں پتہ چل جائے گا اس بنیاد پر ان کو معلوم ہوا ورنہ قیامت تک یہی کرتے رہتے۔ یہ کیسے وہ کیا۔

قدرتِ باری تعالیٰ

اہل سنت کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ پاک ہر شے پر قادر ہے اور عدم سے وجود میں جو شے آتی ہے، سب اسی کی قدرت سے وجود میں آتی ہے۔ مسلمانوں کے چار گروہ اور حکماء غیر مسلم سب اس کے خلاف ہیں۔ جو لوگ اللہ کے قائل ہیں، ان میں کوئی مطلق نفی قدرت کا قائل نہیں ہے۔ کم سے کم درجہ میں ایک شے پر قدرت کے ضرور قائل ہیں۔ یہ حکماء کی جماعت ہے اور وہ کہتی ہے کہ اللہ پاک نے صرف عقل اوّل کو پیدا کیا۔ اس کے توسط سے عقل دوم اور فلک اوّل کو پیدا کیا۔ ان کے پیدا کرنے میں اس کی قدرت خرچ نہیں ہوئی۔ یہ سلسلہ عقل اور آسمان کا چلتا رہا۔ یہاں تک کہ عقل دہم پیدا ہوئی اور اس کے ذریعے تمام عناصر اربعہ پیدا ہوئے۔ عقل وہ کہتے ہیں وہی شے ہے جس کو تم جبریلؑ کہتے ہو۔

دوسرا گروہ صابیوں کا ہے۔ ان کا عقیدہ ہے کہ کواکب و افلاک وغیرہ کی تاثیرات سے یہ عالم پیدا ہوا ہے اور یہی تمام تغیرات میں کارفرما ہے۔ ابراہیم خلیلؑ اللہ اسی قوم پر مبعوث ہوئے تھے۔

ایک فرقہ ثنویہ کا ہے۔ اس کا عقیدہ ہے کہ اللہ پاک کی قدرت صرف خیر میں صرف ہوتی ہے اور شر کو اہرمن شیطان پیدا کرتا ہے۔

ایک اطباء کی جماعت ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ایک دوسرے کے امتزاج سے یہ آثار نمودار ہوتے ہیں۔

مسلمانوں کا ایک فرقہ کہتا ہے کہ اللہ پاک محال پر قادر نہیں ہے۔ دوسرا کہتا ہے کہ فعل قبیح پر قادر نہیں ہے۔ تیسرا کہتا ہے کہ بندہ کے فعل کی مثلاً نماز، روزہ، چوری، زنا، وغیرہ افعال پر قادر نہیں ہے اور ایک فرقہ کے نزدیک وہ بندہ کے کل افعال پر قادر نہیں ہے۔ صرف اہل سنت ہر شے پر اس کی قدرت مانتے ہیں، سوائے معتزلہ کے۔ سب مسلمان سوائے اللہ کے اور کسی کی قدرت کو تسلیم نہیں کرتے۔

Marfat.com

بحث

شے کی تین قسمیں ہیں۔ ایک تو وہ شے ہے جس کا وجود ضروری ہے یعنی وجود اس سے جدا نہیں ہو سکتا۔ ضروری کے معنی جدا نہ ہوسکنا۔ یہ فلسفیوں کی اصطلاح ہے لغوی معنی نہیں ہیں۔ سورج کے لئے روشنی ضروری ہے۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ سورج سے روشنی جدا نہیں ہوسکتی۔ ایسی شے کو واجب کہتے ہیں۔

دوسری وہ شے ہے جس کا عدم یعنی نہ ہونا ضروری ہے۔ ایسی شے کو محال التبع کہتے ہیں۔ اردو میں اس کے لئے ناممکن کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔

تیسری شے ایسی ہے جس کا ہونا اور نہ ہونا دونوں ضروری نہیں' یعنی وہ کبھی ہوگا کبھی نہیں ہوگا اس کا نام امکان ہے۔

چوتھی شق یہ ہے کہ ایسی شے جس کا ہونا بھی ضروری ہو اور نہ ہونا بھی ضروری ہو' مگر ایسی کوئی شے نہیں ہے۔ تو صرف تین ہی قسم کی اشیاء ہیں۔ چوتھی شے محض احتمال العقلی ہے۔

اب وہ کہتے ہیں کہ واجب تو موجود ہی ہے۔ اس کے ساتھ قدرت متعلق ہو کر کیا کرے گی۔ اسی طرح محال موجود ہو ہی نہیں سکتا۔ اس کے ساتھ بھی اگر قدرت متعلق ہو تو بے کار ہے کوئی فائدہ نہیں۔ صرف ممکن ہی ایسی شے ہے۔ جس کے ساتھ قدرت کا متعلق ہونا صحیح ہے تو دلیل انہوں نے یہ دی کہ ممکن کا جو امکان ہے۔ یہ علت ہے قدرت کے متعلق ہونے کی۔ کیونکہ کل ممکنات میں امکان مشترک ہے۔

اور امکان صحت مقدوریت کی علت ہے تو ہر شے خدا ہی کی قدرت سے آئے گی' دوسری کسی شے سے نہیں آئے گی۔ کیونکہ اگر کوئی اور شے وجود میں لائے گی تو وہ بھی ممکن ہوگی تو ممکن کی قدرت ممکن کے ساتھ متعلق نہیں ہوگی کیونکہ اپنے وجود کے لئے وہ خود دوسرے کی محتاج ہے۔ جو خود محتاج ہے وہ کسی دوسرے میں کیا تاثیر کرے گا۔ اگر ممکن کا امکان مؤثر ہوگا تو جس طرح تم کہتے ہو کہ متاثر کا امکان تاثیر کو چاہتا ہے۔ اسی طرح مؤثر کا امکان تاثیر کو چاہے گا تو ممکن بحیثیت ممکن کے مؤثر نہیں ہوگا۔ ٹھیک ہے' مگر ممکن ممکن جب موجود ہوگیا تو یہ وجود تو مؤثر ہوگا۔ جب تک وہ ہونے نہ ہونے کے درمیان رہا مؤثر نہیں تھا لیکن جب وہ موجود ہوگیا تو اب من حیث الوجود تاثیر کرے گا۔ یہ غلطی ہے ان کی دلیل میں۔ سب یہی کہتے ہیں کہ وھو ضل مولہ خود اپنے مولا پر بوجھ بنا ہوا ہے۔ وہ کیا تاثیر کرے گا۔ سورج ممکن ہے تو سورج کا امکان روشنی میں تاثیر نہیں کر رہا ہے بلکہ سورج کا وجود جو اب ممکن سے موجود ہوگیا ہے' وہ وجود تاثیر کر رہا ہے تو ان کی دلیل ٹوٹ گئی۔

ایک بات اور ہے۔ ممکن کا پتہ جب چلے گا جب وہ ہو جائے گی اور جو شے نہیں ہوگی اس کے امکان کا پتہ ہی نہیں چلے گا۔ کم از کم ایک وجود ہو جائے گا۔ تب دوسری مثلوں کا پتہ چلے گا۔ ایک مکان بن گیا تو اب پتہ چلا کہ اور مکان بھی بن سکتے ہیں۔ جب تک ایک مکان نہیں ہوگا پتہ کیسے چلے گا کہ مکان بھی ایک ایسی شے ہے جو ممکن ہے۔ اگر امکان علت ہوگا خدا کی قدرت متعلق ہونے کا تو کم از کم ایک شے کے ساتھ قدرت کا متعلق ہونا ضروری ہے۔ امکان اگر علت ہوگا تو معقول علت سے جدا نہیں ہوتا تو ایک چیز کا وقوع لازمی ہے'

Marfat.com

لیکن اللہ پاک پر کوئی شے لازم نہیں ہے۔ وہ پاک ہے لزوم سے۔ یہ ممکن تھا کہ خدا ہی خدا رہتا اور کچھ بھی نہ ہوتا اور تیسری بات میں کہتا ہوں کہ حکماء اور علماء سب امکان کو ازلی کہتے ہیں اس لئے کہ ازلی ہوگا تب ہی تو قدرت اس کے ساتھ متعلق ہوگی اگر امکان کو ازلی نہ مانا جائے تو خود امکان کے لئے علت کی ضرورت ہوگی اور یہ علت نہیں بلکہ معلول بن جائے گا۔ واجب، ممکن، محال یہ تین چیزیں ہیں ان کو ازلی مانتے ہیں اور یہ مادہ ثلاثہ کہتے ہیں۔ دراصل حکماء کا خیال ہے کیونکہ ان کو عالم کو ازلی ثابت کرنا ہے۔ یہ علماء ان کے تتبع ہیں۔ یہ بات کہتے ہیں، لیکن میں کہتا ہوں کہ یہ بات غلط ہے۔ امکان ازلی نہیں ہے کیونکہ امکان ہونے نہ ہونے کے درمیان کی چیز ہے۔ درمیانی شے ازلی نہیں ہوتی اس کے لئے اول ہوگا۔ اگر اول نہیں ہوگا تو وہ درمیانی نہیں ہوگی بلکہ خود اول ہوگی۔ جب یہ ازلی نہیں رہا تو پھر یہ علت کیونکر ہوسکتا ہے بلکہ خود اس کے لئے علت ہوگی اور یہ اس کا معلول ہوگا۔

علماء کی جماعت یہ کہتی ہے کہ قدرت کے متعلق ہونے کی علت امکان نہیں بلکہ حدوث ہے۔ حدوث یہ چاہتا ہے کہ شے کے ساتھ خدا کی قدرت کا متعلق ہونا صحیح ہو اور کائنات حادث ہے اس لئے اس کی قدرت عام ہے۔ بات تو ان کی صحیح ہے لیکن دلیل صحیح نہیں ہے۔ حدوث علت نہیں ہے کیونکہ حدوث کے معنی یہ ہیں کہ پہلے نہ ہو پھر ہو اور یہ شے کا ہونا شے کے نہ ہونے کے بعد ہونا شے کی خصلت ہوا اور خصلت وجود کے بعد ہوتی ہے۔ تو یہ حدوث علت نہیں ہوسکتی۔ دوسری بات یہ ہے کہ زمانے کے اندر زمانیات میں تو یہ صحیح ہے کہ جتنی چیزیں ہوں گی وہ ایسی ہوں گی کہ پہلے نہ ہوں پھر ہوں۔ مگر زمانہ خود ایسا نہیں ہے کہ پہلے نہ ہو پھر ہو کیونکہ اگر ایسا ہوگا تو اس کے لئے ایک اور زمانہ ہوگا اور وہ ہے نہیں۔ لہٰذا زمانہ ایسی شے نہ ہوا کہ پہلے نہ ہو پھر ہو لہٰذا زمانہ ازلی ہوگیا۔ ان کی دلیل کو اگر تسلیم کرلیا جائے تو زمانہ ازلی ہو جائے گا جس سے یہ خود بھاگتے ہیں۔ ان کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے۔ حادثات یا امکانات قدرت کے متعلق ہونے کی علت ہے اور حادثات یا امکانات ہر شے میں مشترک ہے۔ اس لئے ہر شے پر اللہ تعالیٰ قادر ہے۔ یہ سب اسی کی قدرت سے ہوا ہے۔ ہم نے کہا کہ یہ دلیل اللہ پاک کی قدرت تعمیل کے ساتھ ثابت نہیں کرتی۔ ان کے دلائل کو ہم نے توڑ دیا اور ان کی دلیل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ امکانات یا حادثات میں یہ قدرت ہے کہ وہ ایجاد کر سکے کیونکہ انہوں نے یہ ثابت کیا ہے کہ امکان مؤثر نہیں ہے۔ اگر امکان کا اثر مؤثر نہیں ہے نہ ہو مگر ممکن کا جو وجود ہے وہ تو مؤثر ہوسکتا ہے۔ نفس ممکن نہیں مگر وجود ممکن مؤثر ہوسکتا ہے۔ اور حدوث جو ہے وہ حادث کی صفت ہے۔ صفت موصوف کے بعد ہے پہلے نہیں ہے تو وہ علت کیسے ہوسکتی ہے لہٰذا یہ بھی دلیل غلط ہے، کیونکہ علت ہمیشہ معلول سے پہلے ہوا کرتی ہے۔

اب تحقیق یہ کرنا ہے کہ اللہ ہی کی قدرت سے تمام اشیاء وجود میں آئی ہیں۔ اللہ کے علاوہ کہ کسی میں یہ قدرت نہیں ہے کہ وہ کسی شے کو ایجاد کر سکے۔

غور کریں یہاں جتنی اشیاء ہیں سب میں مقدار، کیت، حدود، کیفیات موجود ہیں۔ یہ خصلتیں ان میں جو پائی جاتی ہیں، عارضی ہیں۔ کسی کی خصلت اس کی ذاتی خاصیت نہیں ہے، بلکہ باہر سے آئی ہے۔ یہ خصلتیں اس کے خالق کے وجود پر دلالت کررہی ہیں کیونکہ اگر وہ خصلتیں ذاتی ہوتیں تو وہ ذات تمام اشیاء میں مشترک

Marfat.com

ہے تو خصلتیں بھی مشترک ہوتیں۔ جسم تمام اجسام میں موجود ہے۔ لمبائی' چوڑائی' موٹائی ہر جسم میں موجود ہے۔ اگر جسم کی ذاتی خاصیت سبز ہوتی تو ہر شے سبز ہی ہوتی مگر کوئی پیلی ہے کوئی نیلی ہے۔ مختلف رنگ پائے جاتے ہیں تو پتہ چلا کہ یہ خصلت اس کی ذاتی نہیں ہے بلکہ باہر سے آئی ہے۔ ایک ہے خصلت اور ایک ہے ذی خصلت۔ اب جو ان دونوں سے باہر ہوگا وہ ان جیسا نہیں ہوگا یعنی نہ وہ ذی خصلت ہوگا اور نہ اس میں وہ خصلت ہوگی۔ اب جو شے ایسی ہو کہ نہ اس میں خصلت ہو' اور نہ وہ ذی خصلت ہو وہ بسیط ہی ہوگا۔ لہٰذا صانع عالم بسیط ہوگا' منفرد ہوگا اور فرد ہوگا۔ واحد شے ہوگا۔ ناقابلِ تقسیم ہوگا۔ اگر یہ اثر اس کی ذات کا ہوگا تو وہ واحد نہ رہے گا بلکہ ذات اور اثر دو شے ہو جائیں گی۔ سورج کی ذات' روشنی اور ان دونوں کی جو نسبت ہے وہ تینوں چیزیں مل کر ایک سورج ہوا تو وہ ایسا واحد نہیں ہے جیسے سورج' تو یہ کائنات اس طرح کا اثر نہیں یعنی ذات کا اثر نہیں ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اس کی ذات لااوّل ہے تو اگر یہ ذات کا اثر ہوتی تو یہ کائنات بھی لااوّل ہوتی کیونکہ ذاتی اثر ذات کے ساتھ رہتا ہے' جدا نہیں ہوتا۔

لہٰذا وہاں کوئی اور شے ہے جس کا یہ نتیجہ ہے ورنہ واحد کا اثر واحد ہی ہوتا کثرت نہ ہوتی۔ اسی شے کا نام مشیت ہے۔ مشیت ہی سے تمام اشیاء کا وجود ہوا ہے۔ اسی مشیت کی بنا پر یہ تاثیر ہو رہی ہے۔ اگر مشیت نہ ہوتی تو کچھ بھی نہ ہوتا۔ اب یہ دیکھنا ہے کہ وہ مشیت کیسی ہے۔ وہ مشیت ایسی ہے کہ وہ خود فعل میں خود کافی ہے اور کسی شے کی ضرورت نہیں۔ خالی مشیت ایجاد عالم میں کافی ہے۔

ہم اپنی مشیت پر غور کریں یہاں کیا ہوتا ہے۔ پہلے ہمارے خیال میں فعل کا حسن و قبح آتا ہے۔ قبیح ہو تو ترک کر دیا جاتا ہے۔ حسن ہو تو اس کا حسن ہمارے ارادہ کو حرکت دیتا ہے۔ ارادہ قدرت کو اُکساتا ہے۔ قدرت اعضاء کو حرکت دیتی ہے۔ اعضاء تمام ضروری آلات و اسباب جمع کرتے ہیں۔ یہ تمام چیزیں کسی ظرف میں ہوتی ہیں۔ زمانہ' مدت اور مادہ بھی ضروری ہوتا ہے۔ یہ سب چیزیں قاعدہ میں ہوتی ہیں' تب کہیں جا کر وہ فعل ہوتا ہے۔ تصور میں فعل کا حسن سب سے پہلے ہوتا ہے اور تحقق اس کا سب سے آخر میں ہوتا ہے۔ اسی کو فعل کی غایت کہتے ہیں اور وہاں غایت نفس مشیت سے موجود ہوتی ہے' اس لئے کسی شے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

یہاں ہم دو قسم کی چیزیں دیکھتے ہیں۔ کچھ ایسی ہیں جو بااختیار ہیں اور کچھ بے اختیار۔ جو بے اختیار ہیں ان میں تو مشیت ہوتی ہی نہیں اور مؤثر اس عالم میں مشیت ہے' اس لئے بے اختیار تو اس میں مؤثر ہیں نہیں اور رہیں بااختیار' یعنی صاحب مشیت تو اس کا حال یہ ہے کہ حسن خیال میں آئے پھر ارادہ حرکت میں آئے۔ پھر قدرت پھر اعضاء حرکت میں آئیں۔ پھر آلات مہیا ہوں پھر ایک مدت لگے تب کہیں جا کر فعل ہو۔ تو کسی بااختیار صاحب مشیت کی مشیت تنہا فعل میں کافی نہیں ہے بلکہ کئی پابندیاں لگی ہوئی ہیں اور اللہ تعالیٰ کی تنہا مشیت فعل میں کافی ہے تو اسی کی مشیت ایسی ہو سکتی ہے کہ جو چاہے سو کر دے۔ اس کے علاوہ کائنات میں کوئی مشیت ایسی نہیں ہے کہ جو چاہے سو کر دے۔ تو معلوم ہوا کہ ہر شے اسی کی مشیت اور قدرت سے ہو رہی ہے' لہٰذا ہر شے کے مقدور ہونے کی علت صرف اس کی مشیت ہے اور کچھ نہیں جو شے وہ پیدا کرتا ہے اس میں امکان

Marfat.com

صلاحیت و قابلیت کچھ نہیں ہوتی۔ وہ بلا کسی قسم کی صلاحیت و قابلیت یا امکان کے پیدا کر دیتا ہے۔

ہر شے مشیت ہی سے ہو گی۔ اسباب سے جو شے ہو گی وہاں ہر شے نہیں ہو گی' کیونکہ اسباب کی پابندی ہے۔ اسباب ہوں گے تو ہو گی' اسباب نہیں ہوں گے تو نہیں ہو گی اور جہاں کوئی پابندی نہیں ہے وہاں ہر شے ہو سکتی ہے۔ جو چاہا وہ ہو گیا۔

ایک باریک بات ہے اسے بھی سمجھ لیں۔ جو شے اسباب سے ہو گی وہ وہ نہیں ہے جو قدرت سے ہو گی' جیسے مکان ہے۔ پہلے مکان کا حسن خیال میں آیا کہ مکان سے فلاں فلاں آسائش ملے گی۔ اس نے ارادہ کو' ارادے نے قدرت کو' قدرت نے اعضاء کو حرکت دی۔ اعضاء نے معمار نے اینٹ پتھر چونا جمع کیا۔ پھر کہیں کام شروع ہوا تو یہ جو تاثیرات ہو رہی ہیں' یہ نفس مکان میں نہیں ہو رہی ہیں بلکہ مکان کے جو مبادیات ہیں ان میں ہو رہی ہیں تو یہ سب تلاش ہو رہی ہے۔ نیو کھدائی' اس میں مکان نہیں ملا۔ دیواریں کھڑی کیں مکان نہیں ملا۔ فرش بنایا' مکان نہیں ملا۔ چھت ڈلوائی اب مکان مل گیا۔ تو آپ نے مکان نہیں بنایا آپ تو تلاش میں لگے ہوئے تھے۔ تلاش آپ کی کامیاب ہو گئی اور آپ کو آخر مکان مل گیا۔ تو یہ کسی نے آپ کو دے دیا۔ جس نے دیا اسی نے اس کو پیدا کیا۔ تو یہ جو مکان پیدا ہوا اسی کی قدرت سے پیدا ہوا۔ آپ کی قدرت تو صرف تلاش میں خرچ ہوتی رہی۔ یہ انسان کو دھوکا ہوا ہے کہ مکان اس کی قدرت سے بنا ہے۔ مکان خدا ہی کی قدرت و مشیت سے پیدا ہوا۔ اگر انسان کو مکان پر قدرت ہوتی تو پھر اسباب نہ تلاش کرتا۔ اسباب کا تلاش کرنا ہی یہ پتہ دے رہا ہے کہ مکان پر اس کو قدرت نہیں ہے' ورنہ وہ اسباب تلاش نہ کرتا۔ نتیجہ یہ نکل آیا کہ اللہ پاک کی قدرت عام ہے۔ ہر شے اپنے وجود میں اس کی قدرت کی محتاج ہے۔ آپ اپنی حیثیت سے ایک شیر پیدا کریں اور ایک بلی۔ فوراً پیدا ہو گئے۔ اب دونوں کو لڑوا دیں اور شیر کو بلی سے مروا دیں جو اور جس طرح چاہیں ہوتا جائے گا شیر مر جائے گا۔ یہ آپ کی مشیت کا حال ہے جو بہت کمزور ہے۔ تو مشیت ہی میں یہ طاقت ہے کہ جو چاہے سو کر دے۔ کسی اسباب میں یہ طاقت نہیں ہے۔ تو جس میں مشیت ہو گی اسی کو قدرت ہو گی اور جس میں مشیت نہیں ہو گی اس میں قدرت بھی نہیں ہو گی۔ اور ہماری قدرت کا یہ حال ہے اس کو حرکت اور سکون دونوں کی طرف نسبت برابر ہے۔ تو اب نہ حرکت ہو سکتی ہے نہ سکون ہو سکتا ہے۔ یہ قدرت ایسی ہے کہ باوجود قدرت کے پورا عجز ہے۔ یہاں تک کہ جب خدا چاہتا ہے تو اپنی قدرت نے ایک شے اس میں شامل کر دیتا ہے اور فعل کرا لیتا ہے۔ خود فعل کو پیدا کرتا ہے اور بندہ یہ سمجھتا ہے کہ میں کر رہا ہوں۔ اس نے فرمایا وماتشاؤن الا ان یشاء اللہ رب العالمین ان کی کوئی مشیت نہیں ہے۔ اللہ رب العالمین ہی کی مشیت ہے واللہ خلقکم وما تعملون ۔ اللہ تعالیٰ نے تم کو پیدا کیا جس وقت تم اپنی مشیت سے فعل کر رہے ہو۔ یہاں دور حالیہ ہے۔ تم کو تمہاری مشیت سے فعل کرتے ہوئے پیدا کیا۔ سورج کو روشنی دیتے ہوئے پیدا کیا۔ پتے کو سبزی لئے ہوئے پیدا کیا۔ انسان اپنی مشیت سے فعل کرتا ہوا۔ یہ پورے کا پورا مجموعہ خدا نے پیدا کیا ہے۔

اوپر آپ دیکھ چکے ہیں کہ آپ کی مشیت میں کتنی قدرت ہے' تو اللہ کی مشیت میں کتنی عظیم قدرت ہو گی اس کا کوئی اندازہ نہیں کر سکتے۔ آپ یہ کہیں گے کہ یہ تو ہم اپنے خیال میں کرتے ہیں۔ تو وہ کب باہر کر رہا

ہے۔ پورا ظرف واقع اس سے بھرا ہوا ہے۔ اس کے باہر کوئی میدان نہیں ہے جہاں وہ کر رہا ہے۔ اس سے باہر تو کوئی شے ہے ہی نہیں۔ وفی انفسکم افلا تبصرون. میرے دلائل تو سب تمہارے دل کے اندر موجود ہیں۔ تم وہاں کیوں نہیں دیکھتے۔ بالکل کھول کر بیان کر دیا۔ اللہ تعالیٰ آپ کو توفیق عنایت کرے اور مجھے بھی۔ آمین۔

قادر اور قدرت

قدرت کے کیا معنی ہیں۔ حکماء اور متکلمین دونوں اس پر متفق ہیں کہ جس سے فعل اور ترک فعل دونوں صحیح ہوں اس کو قادر کہتے ہیں۔ کوئی شخص چاہے چلنا تو اس بات پر قادر ہے کہ چلے اور کوئی شخص نہ چاہے چلنا تو اس بات پر قادر ہے کہ نہ چلے۔ یہ ہیں قدرت کے معنی اور جس میں یہ قدرت ہو وہ قادر کہلاتا ہے۔

یہاں حکماء کا بڑا دقیق اعتراض ہے' کیونکہ وہ خدا کو قادر مطلق نہیں مانتے۔ فاعل بالاختیار نہیں مانتے بلکہ فاعل بالاضطرار مانتے ہیں۔ انہوں نے کہا کہ قادر کو فعل اور ترک فعل دونوں کی طرف نسبت برابر ہے۔ تو وہ فعل کب کرے گا کوئی چیز اس کو فعل کی طرف لانے والی ہے یا نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ کوئی ایسی چیز ہونی چاہیے جو فعل کی طرف بلائے یا ترک فعل کی طرف لائے۔ اس کو مرجح کہتے ہیں۔ تو مرجح ہونا چاہیے یا مرجح نہیں ہونا چاہیے۔ قدرت کا رجحان فعل کی طرف ہوگا تو فعل ہوگا اگر رجحان ترک فعل کی طرف ہوگا تو ترک فعل ہوگا۔

اگر کوئی مرجح نہیں ہے' کوئی شے فعل کی طرف یا ترک فعل کی طرف لانے والی نہیں ہے تو فعل نہیں ہوگا۔ ممکن کے وجود سے واجب پر استدلال دونوں فریق کر رہے ہیں یعنی جس شے کا وجود اور عدم برابر ہو وہ کسی مرجح وغیرہ کے بغیر موجود نہیں ہو سکتی ورنہ صانع عالم کا اثبات محال ہو جائے گا۔ یعنی عالم کا ہونا اور نہ ہونا جب دونوں برابر ہیں تو ہونے کی طرف لانے والی اگر کوئی شے نہیں ہوگی اور خدا کا پتہ نہیں چلے گا۔ خدا کے وجود کا کوئی ثبوت نہیں ہوگا تو عالم خود بخود ہو جائے گا اور خالق کی ضرورت نہیں رہے گی۔ حکماء و متکلمین دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ یہ ناجائز ہے۔ صانع عالم ہے تو' انہوں نے کہا کہ اگر مرجح نہیں ہوگا تو صانع عالم کا دروازہ بند ہو جائے گا۔ اگر فعل کی طرف یا ترک فعل کی طرف لانے والا کوئی مرجح ہوگا تو جس وقت جتنے مرجحات فعل کی طرف لانے والے ہیں سب کے سب موجود ہوں اس وقت فعل ممکن ہے یا ممکن نہیں ہے فعل ہوگا یا نہیں ہوگا۔ یعنی مرجح کے وقت فعل لازم ہے کہ ہو یا ممکن ہے کہ نہ ہو۔ جیسے بھوک لگی ہو' کھانا موجود ہو' حرام نہ ہو' روزہ نہ ہو' کوئی شے مانع نہ ہو' سخت ترین بھوک ہو کہ اگر نہ کھائے تو بیمار ہو جائے یا تکلیف پائے اس وقت کھانا ترک کرنا ممکن ہے یا نہیں ہے۔ یعنی مرجح فعل کا اب اس وقت موجود ہے تو اب فعل کا ہونا لازم ہے یا ہو سکتا ہے کہ نہ ہو۔ اگر اس کے یہ معنی ہیں کہ اگر مرجح ہو تو فوراً فعل ہو اور اگر یہ معنی ہیں کہ مرجح کی موجودگی میں یہ ممکن ہے کہ فعل نہ ہو یعنی ترک فعل ہو سکتا ہے تو کبھی فعل ہوگا کبھی ترک فعل ہوگا۔ تو اس کی کیا وجہ کہ اسی وقت فعل ہوا اور اسی وقت ترک فعل ہوا۔ جب کسی خاص وقت میں ترک فعل ہوگا تو ترک فعل کا مرجح کون ہے اور دوسری بات یہ کہ جب یہ مان لیا کہ یہ مکمل مرجح ہے۔ اس مکمل مرجح کی موجودگی میں ترک فعل ہوا تو یہ مکمل مرجح کہاں رہا یہ تو

ناقص مرجح ہوگیا۔ یعنی مرجح نام موجود ہے اور اس کی موجودگی کے وقت ترک فعل ممکن ہے تو مکمل مرجح کے وقت فعل نہ ہوا۔ ممکن کے معنی یہ ہیں کہ اگر اس کو فرض کیا جائے کہ یہ مرجح نام نہ رہا اور دوسری بات یہ ہے کہ وہ کونسی شے ہے جس نے اس وقت فعل کو ترک کر دیا۔ تو فعل ہوگا ترک فعل نہیں ہوگا اور اگر ناقص ہے اور ترک فعل ممکن ہے پھر ہم اس میں گفتگو کریں گے کہ ترک فعل کیوں ہوا اور تسلسل لازم آئے گا۔ لہٰذا یہ کہنا کہ مرجح نام کی موجودگی میں ترک فعل ممکن ہے یہ غلط ہے۔ یعنی مرجح تام کی موجودگی میں فعل لازم ہے۔ ہو کر رہے گا۔ سخت بھوک لگی ہو اور کھانا موجود ہو اور روزہ یا کوئی اور شے مانع نہ ہو تو آپ پر کھانا کھانا لازم ہے یا قادر۔ اس وقت نہ کھانے پر قادر ہے اگر کہو کہ ترک پر قادر ہے تو اب اسے مرجحات کی موجودگی میں کھانا لازمی تھا۔ پھر ترک پر قادر ہوا تو اس کی وجہ ہونی چاہیے۔ پھر اس وجہ میں یہی گفتگو ہوگی اور تسلسل لازم آئے گا۔ لہٰذا ترک فعل محال ہے تو اتنے مرجحات کی موجودگی میں فعل لازم ہوگا۔ قطعی فعل لازم ہوگیا اور ہو کر رہے گا۔ تو انہوں نے کہا تم جو اللہ پاک کو قادر کہتے ہو تو قادر ہونے کی صورت میں وہ مجبور ہوگیا اور جس طرح آگ کو حرارت لازم ہے اسی طرح تمام مرجحات کی موجودگی میں عالم صانع عالم کو لازم ہوگیا یعنی جس طرح جب بھی آگ ہوگی حرارت ہوگی، اسی طرح جب بھی فنا ہوگا عالم ہوگا۔ اور خدا ہے قدیم تو عالم بھی قدیم ہوگا تو قادر اور فاعل بالاضطرار میں کیا فرق رہا۔ کچھ بھی نہیں رہا۔ قادر ہوتے ہوئے مجبور ہوگیا۔ حکماء نے کہا یہاں ایک اور دقت ہے کہ جب تک مرجح نہ ہو قادر فعل نہیں کر سکتا یعنی مرجح ہوگا تو فعل کرے گا اور اگر مرجح نہیں ہوگا تو فعل نہیں کرے گا۔ تو تمام تغیرات اس کو چمٹ رہے ہیں کہ باری تعالیٰ تمام تغیرات سے پاک ہے۔ اس کا فعل کرنا کسی شرط پر موقوف نہیں ہے کیونکہ وہ کل اشیاء کا، تمام تغیرات کا مبداء ہے۔ اب جو وہ پہلی بار پیدا کرے گا تو وہاں کون سی شرط لگائے گا۔ اگر شرط لگائے گا تو پیدا ہونے سے پہلے وہ شرط ہوگی۔ تو وہ کہتے ہیں فاعل بالاضطرار میں تو بہت مضبوطی ہے اور قادر اور فاعل بالاختیار ہونے میں وہ محتاج ہوگیا مرجح کا۔ تو اس دقت سے بچنے کے لئے کہا کہ اس کی ذات فعل کرنے کے لئے بذاتہٖ کافی ہے۔ تغیر سے پاک ہے تو اس کا اثر اس کی تاثیر بھی تغیر سے پاک ہوگی۔ ذات تغیر سے پاک ہے اور اثر اس کو لازم ہے تو عالم قدیم ہوگیا۔ یعنی قادر ہونے کی صورت میں بھی وہ فاعل بالایجاب ہے۔ فاعل بالاختیار نہ رہا۔ بڑی دقت ہے۔ کیا کیا جائے۔ امام رازی نے یہ فرمایا کہ یہ دلیل بہت قوی ہے اور اس پر حکماء بھروسہ کرتے ہیں۔ انہوں نے خود کوئی جواب نہیں دیا، بلکہ علماء متکلمین کے دو جواب نقل کئے۔ ایک تو انہوں نے بہت زیادہ معمولی سا جواب دیا کہ مرجح جو ہے وہ فعل کا موجب نہیں ہے بلکہ وہ فعل کے قریب کر دیتا ہے۔ دوسرا جواب انہوں نے یہ دیا کہ فاعل بالاختیار کو مرجح کی ضرورت نہیں۔ نفس اختیار فعل کے لئے کافی ہے۔ جیسے بہت سخت بھوک لگی ہو اور دو روٹیاں بالکل سامنے رکھی ہوں کسی میں کوئی خرابی نہ ہو تو وہ محض اپنے اختیار سے چاہے جونسی روٹی کھالے۔ دو گلاس پانی کے رکھے ہیں بلا ترجیح کے کوئی سا ایک گلاس اٹھا کر پی لے۔ بالکل اسی طرح بغیر کسی مرجح کے محض اپنے اختیار سے ترجیح دے دی۔ اس کو پیدا کر دیا۔ علمائے متکلمین کا جواب یہ ہے لیکن ان کی یہ بات تو غلط ہے، اس لئے کہ دو روٹیوں یا دو گلاسوں میں سے جو ایک کو ترجیح دے گا تو پہلے ایک کی طرف طبیعت کا میلان ہوگا اور وہ میلان پیدا ہو کر اس کو مجبور کرتا ہے کہ اس روٹی کو کھاؤ یا اس گلاس کو اٹھاؤ تو یہ

Marfat.com

طبیعت میلان جو ہے وہ مرجع ہے۔ لہٰذا یہ مثالیں جو دی ہیں وہ غلط ہیں۔ میں ایک بات بیان کرنا چاہتا ہوں۔ اللہ نے اگر توفیق دی تو اب میں اس کو کھولوں گا۔

دین کا دارومدار اس بات پر ہے کہ اللہ تبارک تعالیٰ تنہا ہے۔ اس کے ساتھ کوئی نہیں ہے۔ اللہ کل عالموں سے غنی ہے بے نیاز ہے۔ محتاج نہیں ہے' عالمین کا۔ اور اگر عالم قدیم ہوگا تو وہ عالم کا محتاج ہو جائے گا۔ اور وہ ہے غنی تو وہ ہوگا اور اس کے ساتھ کوئی ایسی شے نہیں ہوگی کہ اس کے متعلق یہ کہا جا سکے کہ وہ محتاج ہے اس شے کا جس کی احتیاج ہوگی۔ وہ تو ساتھ ہی ہوگا نا۔

اب آپ دیکھئے یہاں حکماء سے کئی غلطیاں ہوئی ہیں۔ میں آپ کو ایک قانون بتا دیتا ہوں جو کل مشکل کو حل کر دے گا۔ جو دو صورتیں اختیار کی ہیں قدرت کی' اور ایجاب کی جیسے آگ ہے اس سے جو گرمی کا فعل ہو رہا ہے وہ ارادہ سے نہیں ہو رہا ہے۔ اس کو گرمی اور سردی کی طرف نسبت برابر نہیں ہے۔ اگر تو لازمی طور پر بلا ارادہ گرمی ہی کا فعل کرے گا اور قادر کے یہ معنی ہیں کہ اس کو دونوں طرف نسبت برابر کی ہو۔ فاعل بالاختیار کو فاعل بالایجاب کے ساتھ بدل دیا۔ اس تقریر کے وقت اور متکلمین نے کوئی معقول جواب نہیں دیا سخت غلطی کی ہے۔ خیال اس طرف نہیں گیا۔ یہ جو قدرت کی کیفیت ہم دیکھ رہے ہیں۔

اور انسان اور جانور کے علاوہ شجر' حجر' آسمان' ستارے' نباتات' جمادات ان سب میں ایجابی کیفیت دیکھ رہے ہیں۔ یعنی ایک کائنات میں تو ہم دیکھ رہے ہیں کہ اس کا فعل جبری ہے اور ایک کائنات یعنی انسان میں ہم دیکھ رہے ہیں کہ اس کا فعل اختیاری ہے' چاہے حرکت دے چاہے ساکن رکھے۔ تو اس کا نام رکھا قدرت۔ اس کا نام رکھا ایجاب۔ تو ہم کائنات میں دو قسم کی تقسیم دیکھ رہے ہیں۔ ایک موجب اور ایک مختار۔ ان دونوں جماعتوں کو خدا نے پیدا کیا ہے۔ اللہ پاک نے اختیار اور جبر دونوں کو پیدا کیا ہے تو دونوں پیدا کرنے سے پہلے وہ موجود تھا۔ انسان اور جمادات دونوں کو پیدا کیا ہے۔ جمادات میں اضطرار کی کیفیت اور انسان میں اختیار کی کیفیت پیدا کی۔ ان دونوں کو اس نے پیدا کیا تو ان دونوں کی پیدائش سے پہلے ان دونوں کا پیدا کرنے والا ہے نا۔ تو یہ وہ ہے پہلے اور یہ کیفیات پیدا ہوئیں بعد میں۔ تو یہ بعد کی پیدا ہونے والی چیزیں اس کی خصلتیں کیسے ہو سکتی ہیں۔ ایک جماعت نے خدا کو انسان کے مشابہ کر دیا اور ایک جماعت نے جمادات کے مشابہ کر دیا۔ یہاں بھی مسلمان ہی افضل رہا کہ اس نے اپنے آپ کو انسان جیسا کر دیا۔ حکماء اور فلاسفہ نے اپنے رب کو جمادات جیسا کر دیا تو دونوں گروہ غلطی پر ہیں۔ جب وہ ان دونوں کا خالق ہے تو یہ خصلتیں اس میں ہوں گی کیسے۔ بالکل نئی بات ہے۔ آج تک کسی نے نہیں کہی۔ وہی رلاتا ہے وہی ہنساتا ہے۔ تو ہنسنا اور رونا یہ خصلتیں ہیں ہنسنے والے اور رونے والے کی اور ان دونوں کو اس نے پیدا کیا اور پیدا کرنے سے پہلے وہ موجود تھا تو یہ خصلتیں آئی کہاں سے ہوں گی۔ جس شے کو اس نے پیدا کیا۔

وہ شے اور اس کی خصلتیں اس میں نہیں ہوں گی۔ خالق اور شے ہے مخلوق اور شے ہے۔ اختیار اور اضطرار دونوں اس کی پیدا کی ہوئی ہیں تو اس میں نہ اختیار ہوگا اور نہ اضطرار ہوگا۔ دونوں چیزیں نہیں ہوں گی جس اختیار کے معنی بتائے گئے ہیں کہ قدرت وہ شے ہے کہ جس کو فعل اور ترک فعل دونوں کی طرف نسبت رہے

Marfat.com

اور بغیر مرجع کے فعل ہو گا نہ ترک فعل ہو گا۔ اس قدرت کو اس نے پیدا کیا ہے تو یہ علت اس میں نہیں ہو گی۔ اس کے علاوہ دلیل سے بھی سمجھ لیں کہ اس قدرت کی ضد عجز یہاں موجود ہے اور وہ ضدین کا خالق ہے۔ وہ جس طرح قدرت کا خالق ہے عجز کا بھی خالق ہے اور اس ذات اور صفت کی ضد نہیں ہے۔ اس میں ایسی شے ہو نہیں سکتی جو قابل ضد ہو۔ اسی طرح علم اس کی بھی ضد یہاں جہل موجود ہے۔ یہ دونوں انسان میں یہاں موجود ہیں۔ خدا نے ان دونوں کو پیدا کیا ہے۔ وہ ان دونوں سے پاک ہے۔ جہل تو ویسے ہی ناپاک چیز ہے۔ وہ اس علم سے بھی پاک ہے جو علم ہم سمجھ رہے ہیں اور جو ہمارا علم ہے۔ کیونکہ ہمارے علم میں تو یہ بات ہے کہ شے جب تک سامنے نہ آئے علم نہیں ہو سکتا یا کسی شے کی صورت خیال میں نہ آئے اس وقت تک علم نہیں ہو سکتا' شے سامنے آ گئی حضوری علم ہو گیا۔ صورت خیال میں آ گئی حصولی علم ہو گیا۔ تو ہمارا علم شے اور صورت شے ان دونوں کے تابع ہو گیا۔ اگر اس کا علم ہمارے جیسا ہو گا تو ازل میں سے یا صورت شے ہونی چاہیے لیکن وہاں دونوں میں سے کسی کا پتہ نہیں ہے تو بغیر حضور شے یا حصول تصور وہ عالم ہے تو اس کا علم بھی وہ علم نہیں ہے جو ہمارا ہے۔ بہت زیادہ اہم بات ہے۔ ایک بہت بڑھیا دلیل پیش کرتا ہوں غور کریں بڑا بڑا حکیم نہیں سمجھا۔ بات کو آدمی کو سمجھنا چاہیے اگر پہلی بات نہیں سمجھا تو دوسری بات ہرگز سمجھ میں نہیں آئے گی۔ حکماء کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ قادر ہے۔ اس کہنے کے یہ معنی ہیں کہ وہ مجبور ہے۔ اس کو لازم ہے اس کی ذات کافی ہے قدرت کا عمل نہیں ہوتا جب ذات فعل میں کافی ہے تو فعل اس کو لازم ہو گیا۔ تو جہاں ذات ہو گی وہاں فعل ہو گا اور ذات اس کی ازلی ہے تو اس کا فعل بھی ازلی ہو گا اور کائنات اس کا فعل ہے تو کائنات بھی ازلی ہو گئی۔ یہ ہے مقصد ان کے کہنے کا۔ جس طرح روشنی جدا نہیں ہے سورج سے' حرارت جدا نہیں ہے آگ سے' اسی طرح خالق عالم سے عالم جدا نہیں ہے۔ تو جب سے خالق ہے جب ہی سے مخلوق ہے۔ اب اس صورت میں خرابی کیا ہے۔ اس میں خرابی یہ ہے کہ جب وہ فاعل بااختیار نہ رہا اور فعل ہو گیا جبری تو بعثت بیکار ہو جائے گی۔ جب انبیاء کی بعثت بے کار ہو جائے گی تو جتنے آسمانی مذاہب ہیں سب باطل ہو جائیں گے۔ دین جاتا رہے گا۔ پھر انبیاء نے یہ تبلیغ کی ہے کہ یہ عالم ختم ہو جائے گا۔ قیامت آئے گی۔ دوسرا عالم پیدا ہو گا۔ اگر یہ عالم خصلت ہے اس کی تو یہ کیسے فنا ہو گا دوسرا عالم کیسے آئے گا۔ اب دلیل جو بیان کی ہے اس میں جو دقت ہے' اس کو بیان کرتا ہوں کہ یہاں ہوا کیا ہے۔ ہوا یہ ہے انسان پر قیاس کر کے تو اس کو قادر بنایا اور جمادات پر فرض کر کے اس کو بالایجاب قرار دیا تو یہ دونوں ہیں مخلوق تو خالق کے حال کو یہاں مخلوق میں کیوں ڈھونڈا۔ ممکن کی حالت پر خدا کی حالت کو قیاس کیا' یہ غلطی ہوئی ہے۔ خدا تو ہے اور یہ ممکن تھا کہ عالم سرے سے ہوتا ہی نہیں۔ تو یہ فلسفہ الٰہیات جو ہے مابعد الطبیعیات سارا کا سارا غلط ہے کیونکہ سب میں کائنات پر خالق کائنات کو قیاس کیا۔ تو کائنات میں ایک حاکم نافذ ہے۔ خالق کائنات میں وہ حکم لاگو ہوتا کیونکہ یہاں ایک عاقل بالغ کو اگر وہ بلا جرم سابق سزا دے تو اس کو ظالم کہا جائے گا۔ پوری کائنات اس پر متفق ہے اگر کسی کو آپ نے بلاوجہ کسی کے چلتے چلتے چھرا مار دیا تو جو بھی سنے وہ کہے گا کہ آپ نے یہ ظلم کیا۔ اگر یہی فعل خدا کرے تو اس کا نام ظلم نہیں ہے کیونکہ بلا جرم سابق وہ بچوں کو کن کن بیماریوں اور بلاؤں میں مبتلا کر رہا ہے۔ بالآخر وہ مر جاتے ہیں۔ تمام جانوروں کے لئے حکم دیا کہ تم ان کو

بلا جرم سابق ذبح کرؤ پکاؤ کھاؤ اور کھلاؤ اور انعام پاؤ۔ پھر کہا اور خاک بسر فقیر کو کھلاؤ۔ بے حد قربانی کے ثواب ہیں۔ تمام علماء فرماتے ہیں' ان ذبیحوں نے کیا گناہ کیا ہے۔ تو فعل جو خدا کرے وہ ٹھیک ہے اور آپ کریں تو غلط۔ آپ کا فعل صحیح جب ہوگا جب وہ تصدیق کر دے گا۔ تو مجرد اس کے کہنے سے ٹھیک ہوگا۔ نفس فعل میں ٹھیک نہیں ہوگا۔ بھلا یہ بات عقل میں آتی ہے کہ اللہ پاک جس کو مار ڈالے تو حرام اور میرے بتائے ہوئے طریقے پر اگر تم مار ڈالو تو وہ حلال اور جائز۔ اس کا مارا ہوا تو اور متبرک ہونا چاہیے تھا مگر اس کو برا بتا دیا اور ہمارے مارے ہوئے کو اچھا بتا دیا۔ یہاں کا کوئی حکم وہاں لاگو نہیں ہوگا۔ یہ جو احکام ہیں وہ اس نے بتائے ہی ہمارے لئے' عاقل بالغ انسان کے لئے' جو غیر عاقل ہے وہ خارج۔ عاقل بالغ انسان کے علاوہ پوری کائنات خارج اور کائنات کے باہر خدا بھی خارج۔ یہاں سے جتنے بھی احکام لئے جائیں گے اور خدا کے احکام کو ان پر منطبق کیا جائے گا سب غلط ہوں گے۔ یہی غلطی لعین اوّل نے کی کہ خدا کے حکم کو انسانی حکم پر منطبق کیا۔ اس نے یہ کہا کہ میں اس سے بہتر ہوں۔ یہ مجھ سے بدتر ہے اور کائنات کا حکم یہ ہے کہ جو بہتر ہو وہ معظم اور مسجود ہو اور جو بدتر ہو وہ ساجد ہو۔ تو نے معاملہ الٹا کر دیا اس لئے میں نے امتثال امر نہیں کیا۔ پہلے تو یہ غلطی اسی نے کی اور یہی وہ بتاتا ہے اپنے شاگردوں کو۔ اس کے جو شاگرد قریب ترین ہیں ان کو کہتے حکماء۔ ان کے ذریعے معمولی معمولی شاگردوں کو بہکاتا ہے۔ معمولی معمولی باتوں میں سب سے بڑھ کر شاگرد تو یہی فلسفی ہیں۔ وہی علت و معمول کی بات کرتا ہے نا۔ اس نے وجہ پوچھی تھی۔

اس نے فرشتوں سے یہی کہا تھا کہ اس کی کیا مصلحت ہے۔ وہی یہ فلسفہ تلاش کرتے ہیں نا' ہر شے کی مصلحت۔ یہ اس نے ہی تو سکھایا ہے۔ اس نے کہا تو نے معاملہ الٹا کر دیا۔ حالانکہ وہ سمجھا نہیں جو بات اس نے کہی وہ رائج اس عقل کے بھی خلاف ہے۔ اول تو عقل اعتبار نہیں اور جتنا بھی اعتبار ہے جتنی روشنی اللہ پاک نے اس کو دی ہے' یہ بات اس کے لئے بھی خلاف ہے۔ اس نے کہا میں بہتر ہوں تو بہتری ثابت نہیں کر سکا۔ اس موجود عقل کے مطابق اس نے مادہ اپنا بتایا آگ' کہ میں آگ سے بنا ہوں اور آگ بہتر ہے مٹی سے۔ بہتر شے سے جو شے بنے گی وہ بہتر ہوگی اس شے سے جو کمتر سے بنے گی۔ تو یہ موجود عقل کے خلاف ہے کیونکہ بہتر شے سے بہتر شے جب بنے گی جب وہ بہتر شے جس سے وہ بنی ہے جوں کی توں اس میں موجود ہے۔ یہ بات آپ کو بتا رہا ہوں۔ سونے کا زیور چاندی کے زیور سے بہتر ہے۔ یہ کب جب سونا جوں کا توں بالی یا کنگن میں موجود ہے۔ وہی زیور ہے وہی سونا ہے تو اب وہ سونے کا زیور چاندی کے زیور سے بہتر ہو جائے گا تو یہاں کے جو صناع ہیں وہ صرف ٹھپہ لگاتے ہیں۔ اس کی صورت میں تبدیلی کرتے ہیں۔ سونا' سونا ہی رہتا ہے چاندی' چاندی ہی رہتی ہے۔ اس کے نقش و نگار میں تبدیلی کرتے ہیں۔ وہ جو صانع ہے وہ ایسا صانع ہے کہ اس نے مادہ کو بنایا ہے اور اس نے مادہ کو بھی بدل ڈالا۔ یہاں کا صانع قادر ہے صورت پر اسی طرح وہ جو صانع ہے وہ صورت اور مادہ دونوں پر قادر ہے۔ اس نے آگ پر ٹھپہ لگا کر تو شیطان نہیں بنایا اور نہ مٹی پر ٹھپہ لگا کر انسان بنایا۔ وہ مٹی جو تھی وہ بدلی اور کتنے حالات بدلنے کے بعد آدمی بنا۔ تو وہ بہتر سے کمتر اور کمتر سے بہتر' کمتر سے کمتر اور بہتر سے بہتر وہ چاروں صورتوں پر قادر ہے۔ اگر نری آگ ہوتی جس طرح کنگن میں نرا سونا ہے تب تو

Marfat.com

اس کا کسی حد تک کہنا ٹھیک ہوتا۔ چلو یہ بھی اگر مان لیا جائے کہ بہتر سے بہتر اور کمتر سے کمتر چیز بنتی ہے تو کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کمتر شے میں کوئی بہت قیمتی شے ملا دی جاتی ہے تو وہ کمتر سے بہتر سے بہتر ہو جایا کرتی ہے جیسے چاندی کی انگوٹھی ہے۔ اس میں اگر ہیرے کا نگ لگا دیا جائے تو وہ خالص سونے کی انگوٹھی سے قیمتی ہو جاتی ہے۔ تو اس نے کہا پوری کائنات کو میں نے کُن سے پیدا کیا اور اس کو تو میں نے اپنے ہاتھوں سے بنایا ہے۔ جان ٹپکنے کے معنوں میں ہے۔ محاورہ ہے وہ اس اُصول کو بھی نہیں سمجھا۔ تو سراپا غلطیاں ہوئی ہیں۔ نظام عقل جو خدائے تعالیٰ نے بنایا تھا اس کو بھی استعمال نہیں کیا۔ اس نے اپنے آپ کو معظم ثابت کر دیا۔ یہ بھی مان لیا کہ چلو معظم ہی سہی مگر تعظیم علت سجدہ کیسے ہو سکتی ہے۔ یہ دھوکا کھایا کہ جو معظم ہے وہ مسجود ہے۔ اگر علت سجدہ عظمت ہوتی تو خدا ازل سے ابد تک معظم ہے۔ وہ ہر وقت معظم ہے تو ہر وقت اس کے لیے سجدہ روا ہوتا لیکن غروب کے وقت طلوع اور زوال کے وقت سجدہ حرام ہے ناجائز ہے۔ اگر قصداً سجدہ کرے گا تو کافر ہو جائے گا۔ نیز ازل سے ابد تک وہ معظم ہے۔ وہ معظم ہے تو مسجود ہونا چاہیے اور مسجود جب ہو جب ساجد کو اور ساجد کا وہاں پتہ ہی نہیں تو یہ بات بھی غلط کہی۔ تو خدا نے کہا کہ شیطان کا مکر ضعیف ہے دھوکا ہے۔ تو یہی باتیں اس نے فلاسفہ کو بتائیں اور انہوں نے دوسروں کو بتائیں۔ تو یہ فلاسفہ کا جو طبقہ ہے وہ بدترین فرقہ ہے۔[۲]

یہاں کئی قسم کے آدمی ہیں۔ ایک تو وہ ہیں جو جلد سمجھتے ہیں سیدھی بات۔ ایک وہ ہیں جو جلد سمجھتے ہیں ٹیڑھی بات۔ ایک وہ ہیں جو دیر میں سمجھتے ہیں سیدھی بات۔ ایک وہ ہیں جو دیر میں سمجھتے ہیں ٹیڑھی بات۔ تو جو جلد سمجھتے ہیں سیدھی بات وہ تو اصحاب رسولؐ ہیں۔ اِدھر کہا اُدھر قبول کر لیا۔ کہا' اس میں کیا ہے۔ کہا جنت ملے گی۔ وہ سیدھے گئے' جہاد کیا اور شہید ہو گئے۔ جلد سمجھا' سیدھی بات' یہ صحابی کی شان ہے۔ کسی قوم میں نہیں۔ یہ ہمارے یہاں بھی نہیں ہے۔ صحابہ کے بعد یہ درجہ کسی کا نہیں ہے۔

اب جلد سمجھے ٹیڑھی بات' یہ فلسفی ہے۔ یہ سمجھتا جلد ہے مگر ٹیڑھی سمجھتا ہے۔ ہم نے پورا فلسفہ دیکھا ہے۔ ہر جگہ ٹیڑھ ٹیڑھ۔ غلوات کا مجموعہ ہے۔ کہیں بھی کوئی صحیح بات نہیں ہے اور جو دیر میں سمجھتا ہے سیدھی بات وہ صحابہ کے بعد تمام اولیاء اللہ ہیں۔ اور ہم بھی وہ دیر میں سمجھتے ہیں۔ مگر سیدھی سمجھتے ہیں اور جو دیر میں سمجھتے ہیں ٹیڑھی بات وہ یہ تمام غیر فلسفی ہیں' یہود و نصاریٰ دہریے اور یہ سب لوگ ہیں کہ سمجھتے بھی دیر میں ہیں اور ٹیڑھی سمجھتے ہیں۔ یہ چار قسم کے لوگ ہیں۔ اب میں ایک بڑی اضافی دلیل آپ کے سامنے بیان کرتا ہوں جو پہلے کسی نے نہیں بیان کی کہ اگر خدا انسان جیسا قادر ہوگا جو تصور قادر کا انسان میں ہے تو ایسے قادر کے فعل کو دیکھتے ہی آپ کو یقین ہو جائے گا کہ اس فعل کا کوئی کرنے والا ہے جیسے مکان ہے۔ فوراً یہ یقین ہوگا کہ کسی انجینئر نے کسی معمار نے اس کو بنایا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں رہے گا تو اگر اللہ پاک ایسا قادر ہوتا جیسا کہ انسان ہے تو اس کے فعل کو دیکھتے ہی یقین ہو جاتا کہ خالق ہے اور اگر وہ فاعل بالاضطرار ہوتا جیسا کہ حکماء کہتے ہیں اور جیسا کہ لعین اوّل نے ان کو سکھایا ہے تو جس طرح روشنی کو دیکھتے ہی سورج کا اور گرمی کو دیکھ کر آگ کا یقین ہو جاتا ہے یہ سب فاعل بالایجاب ہیں نا۔ تو جس طرح ان کے اثر کو دیکھ کر ان کا یقین ہو جاتا ہے اسی طرح ان کے عقیدہ کے مطابق بھی خالق کے اثر کو اس عالم کو دیکھ کر مؤثر کا یقین آ جاتا ہے مگر نہیں آتا۔ یہاں

Marfat.com

تک تو میری تحقیق تھی جو میں نے بیان کی۔ اللہ پاک سے دعا کرتا ہوں کہ آپ کو توفیق دے اور مجھے بھی کیونکہ ہر وقت ڈر رہتا ہے کہ بڑی نازک بات ہے گمراہی نہ ہو جائے۔ آج ہی رات کا واقعہ ہے۔ ایک شادی میں ایک ڈاکٹر صاحب ملے۔ انہوں نے کہا کہ آپ ایسی دقیق باتیں بیان کرتے ہیں کہ ہمیں ڈر رہتا ہے کہ ہم کہیں گمراہ نہ ہو جائیں۔ اس کو آپ سمجھیں کہ یہ جو کہتے ہیں کہ قادر ہونے کی صورت میں عاجز ہو گیا۔ دلیل خالق میں جاری کرتے ہیں تو یہ دلیل جوں کی توں انسان میں لاگو ہے۔ انسان قادر ہے نا تو کل انسان مجبور ہو جائیں گے۔ انسان مختار ہے بدیہی چیز ہے فرق کر رہا ہے اضطراری اور اختیاری فعل ہیں۔ یہ دلیل کہ خدا جب کوئی فعل کرے گا تو اس کا کوئی مرجع ہوگا تو یہ دلیل جوں کی توں انسان میں جاری ہے کہ انسان قادر ہے اور جب وہ فعل کرے گا تو اس کے لئے کوئی مرجع ہوگا۔ پھر مرجع تام کے وقت اس سے ترک فعل ممکن ہے یا نہیں۔ اگر کہو ممکن ہے تو پھر یہ اعتراض ہوگا کہ اس وقت یہ ترک فعل ہوا اور دوسرے وقت وہ فعل ہوا تو یہ مرجع تام نہ رہا۔ اگر کہو ممکن نہیں ہے تو انسان کے لئے فعل لازم ہوگیا جب فعل لازم ہوگیا تو انسان مجبور ہوگیا تو تمام انسان مجبور ہو گئے اور خدا کو تو مجبور کہہ رہے ہو تم تو خود مجبور ہو گئے۔ سب کے سب' سب فاعل بالایجاب ہوگئے اور ہر شخص یہ فرق کر رہا ہے کہ ہاتھ کی حرکت بالارادہ اور رعشہ کی حرکت دونوں الگ ہیں۔ یہ بیّن چیز ہے۔ بالارادہ جو حرکت ہوتی ہے وہ ساکن بھی ہو سکتی ہے لیکن رعشہ کی حرکت برابر جاری رہتی ہے۔ ایک حرکت قدرت کی ہے اور ایک جبری ہے۔ اس باریک بات کو نہیں سمجھے۔ بات واقعی باریک اور لطیف ہے۔ بڑی دور سے لاتے ہیں بات مگر اوندھی ہوتی ہے۔

اب ضابطہ کی غلطی' قانون کی غلطی ہے۔ وہ عقل کے مدعی ہیں' ہم بھی عقل مانتے ہیں۔ لیکن ہم میں ان میں فرق یہ ہے کہ چھری کو چھری ہم بھی مان لیں مگر وہ اس کو اپنی گردن پر پھیرتے ہیں اور ہم اس سے ترکاری کاٹتے ہیں۔ یہ فرق ہے۔ ہے وہ بھی کام کی چیز مگر جس کام کے لئے وضع کی گئی ہے ترکاری کاٹنے کے اس میں وہ مفید ہے۔ اگر اس کے علاوہ وہ کسی دوسرے کام میں لایا جائے گا تو وہ غلط ہوگا۔ اسی طرح عقل جس کام کے لیے پیدا کی گئی ہے وہاں تو اس کا استعمال مفید ہے اور ٹھیک کام کرے گی۔ اس کے خلاف جہاں بھی اس سے کام لیا جائے گا وہاں وہ غلط کام کرے گی مضر ہوگی۔ اب وہ غلطی کیا ہوئی ہے؟ دلیل میں ایک دقت ہے اور وہ ہمارے یہاں کے علماء نے بھی اپنا لی ہے۔ تو ان پر بھی وہی آفت آئی ہے۔ غلطی یہ ہے کہ جیسے میں نے پہلے مثال دی ہے کہ سخت بھوک کے وقت کھانا نہایت لذیذ ہے کوئی بدمزگی نہیں ہے کوئی شے مانع نہیں ہے۔ نہ روزہ نہ حرام کی کمائی ہے نہ نظر لگنے کا خیال ہے تو اب ضرور کھائے گا۔ کھانا لازمی ہے تو یہ جو لزوم آیا ہے یہ اور شے ہے۔ اور جو جبری لزوم ہے' وہ اور شے ہے۔ اختیاری لزوم جبری لزوم کے ساتھ مشتبہ ہوا ہے۔ یہاں وجوب اور لزوم آیا ہے وہ اختیار سے آیا ہے۔ وہاں جو لزوم آیا ہے وہ جبر اور ذات سے آیا ہے جیسے کوئی بھاری شے اوپر سے گرے گی۔ تو اس کی ذات کا تقاضا ہے وہ طالب تحت ہے اور خود جو کودا ہے وہ اختیار سے کودا ہے۔ دونوں میں فرق ہے۔ نیچے آنا دونوں جگہ لازم ہے' لیکن ایک جگہ وہ ذات کے واسطے سے آیا ہے اور ایک جگہ وہ اختیار سے آیا ہے تو ذاتی واسطے پر منطبق کر دیا انہوں نے۔ اختیاری واسطے کو اختیار سے واجب ہوا ہے حقیقت میں

Marfat.com

واجب نہیں ہے جیسے دودھ سفید ہے اور سیاہی ہے دونوں اپنی اپنی جگہ علیحدہ علیحدہ ممکن ہیں۔ سفید دودھ اور سیاہی دونوں متحقق ہیں لیکن دونوں کو اگر ملا کر کہا جائے کہ دودھ سیاہ ہے تو یہ ناممکن اور محال' تو دو چیزیں اپنی جگہ ممکن ہوں اور ان میں دونوں میں نسبت ناممکن ہو تو وہ نسبت کی بناء پر ناممکن ہوا ہے۔ دودھ فی نفسہ محال نہیں سیاہی فی نفسہ محال نہیں لیکن ان دونوں کا جو علاقہ ہے وہ محال ہے۔ تو وہ جو علاقہ تھا اختیار کو فوراً شے لازم ہونے کا۔ اس نسبت سے وہ وجوب آیا ہے وہ ذات کی وجہ سے نہیں آیا ہے۔ ایک بیّن دلیل اور بتادوں کہ ذات کا اثر جو ہوتا ہے اگر اس اثر کو ذات میں سے ہٹا دیا جائے تو ذات ناقص ہو جاتی ہے۔ اگر آگ میں سے حرارت نکال دی جائے تو آگ خاک ہے۔ سورج سے اگر روشنی نکال دی جائے تو سورج توا ہے۔ برف میں سے اگر ٹھنڈک نکال لی جائے تو وہ پتھر ہے تو خدا میں سے اگر عالم کو نکال دیا جائے تو خدا خدا نہ رہے۔ اس سے تو بہتر تھا کہ عالم نہ ہو۔ اس میں کوئی خرابی نہیں ہے اور اس کے نہ ہونے پر پہلی خرابی تو یہ ہے کہ یہ عالم قطعی نہیں ہوگا تو خالق و مخلوق دونوں گئے۔ اس سے تو بہتر ہے کہ مخلوق جاتا رہے' سراپا غلطی ہوئی ہے۔

حواشی

۱۔ مولانا کی یہاں مراد حکمائے سُو ہیں۔ (مرتب)

۲۔ فلاسفہ کے بارے میں مولانا کی تنگ نظر کوئی نئی نہیں ہے۔ امام غزالی نے جب ''المنقذ من الضلال'' لکھی تو فلاسفہ کے خلاف ردعمل عام ہو گیا۔ بعض نے تو ان کی تکفیر تک کی۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ متعدد مسلمان اہلِ کلام مثلاً ابن عربیؒ الفارابیؒ ابن سینا اور ابن رشد حتیٰ کہ امام رازی تک نے قرآن کی اساس پر یونانی' یہودی اور عیسائی فلسفہ کی توضیح و تنقیح کی بجائے قرآن کو اس کے مطابق ڈھالنا شروع کر دیا' جو ایک المیہ تھا۔ افلاطون کا نظریۂ امثال' تنزلات ستہ' اور نظریہ عیون حقیقت ثابتہ بن گیا۔ غزالی تک نے یونانی منطق کو اپنایا۔ ابن عربی نے قرآن کی معروف تفسیر کی بجائے کشفی اور اذعانی تفسیر ''فتوحات مکیہ'' کے نام سے کر کے اسے اپنے مکاشفات سے غلطاں اور ژولیدہ کر دیا' یہاں تک کہ دہریت عام ہوئی اور فلاسفہ کا ایک ایسا گروہ وجود میں آیا جو لاطائل اور دور از کار مباحث میں الجھ گیا جو محض منطق کی شعبدہ بازی تھی۔ ان کا عقائد اور معاشرتی اور سیاسی زندگی سے کوئی تعلق نہ تھا۔ اس کو ملوکیت نے فقہ میں' یا علم کلام میں' سیاست اور معاشرت میں خوب ہوا دے کر ژولیدہ فکری کو فروغ دیا تا کہ ان کے اقتدار کی طرف کسی کی توجہ نہ جائے۔ مولانا کا اشارہ اسی طرف ہے۔ صرف لہجہ غیر علمی ہے۔ (مرتب)

☆......☆......☆

Marfat.com

علامہ محمد ایوب دہلوی

مسئلہ جبر و قدر

جبر و قدر کا مسئلہ اب تک حل نہیں ہوا۔ جبر و قدر کی بحث سے قبل یہ بات سمجھنی ضروری ہے کہ لاینحل پن کیا چیز ہے اور مشکل کیا ہے۔ لاینحل کی اصل وجہ یہ ہے کہ ایک عالم ایک لائن ایک قسم کی چیز' دوسرے عالم دوسری لائن دوسری قسم میں شامل کردی جائے اور پھر اس کو پہلے عالم' پہلی قسم میں تلاش کیا جائے تو لابد وہ حشر تک بھی پہلے عالم میں نہیں ملے گی۔ اس کی توضیح ایک حسّی مثال سے ہوسکتی ہے مثلاً تیس انڈے پیسے کے دو دو کے حساب سے خریدے اور تیس انڈے پیسے کے تین تین کے حساب سے خریدے تو پہلی قسم کے انڈوں کی قیمت پندرہ پیسے اور دوسری کے دس پیسے ہوگئی اور دونوں ملا کر یعنی ساٹھ انڈوں کی قیمت پچیس پیسے ہوگئی اور چونکہ پیسے کے تین ایک میل کے ہیں اور پیسے کے دو دوسرے میل کے ہیں تو لابد دو پیسے کے پانچ ہوئے' اب دو پیسے پنجہ کے حساب سے ساٹھ انڈوں کو جن کے بارہ پنجے ہوتے ہیں فروخت کیا تو بارہ ٹکے یعنی چوبیس پنجہ کے بکے اور خریدے تھے پچیس پیسے کے۔ ایک پیسہ کہاں گھٹ گیا' حالانکہ جس حساب سے خریدے' اسی حساب سے فروخت کئے۔ پھر پیسہ کیوں گھٹا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک میل کے انڈوں کو دوسرے میل میں ملایا تو بارہ پنجہ ہوگئے اور ہر پنجہ میں تین پیسے کے تین کو دوسرے میل میں ملا دیا تو بارہ پنجہ ہوگئے اور ہر پنجہ میں تین پیسے کے تین والے ہیں اور دو پیسے کے دو والے ہیں اور بارہ پنجوں میں چھتیس تو پیسے کے تین والے ہوگئے' حالانکہ پیسے کے دو والے تیس تھے۔ ملانے میں چھ انڈے جن کی قیمت تین پیسے تھی وہ پیسے کے تین والوں میں ملا کر بجائے تین پیسے کے دو پیسے میں بک گئے۔ بس اس سے صاف واضح ہوگیا جب بھی ایک میل کی چیز دوسرے میل میں مل جائے گی اور اس کی تلاش پہلے میل میں ہوگی تو وہ ہرگز نہیں ملے گی۔ لہٰذا ایک میل کی چیز کو دوسرے میل میں ہرگز نہیں ملنے دینا چاہیے ورنہ یہی دشواری اور لاینحل پن پیدا ہوگا۔ یہی وجہ ہے جو اللہ تبارک وتعالیٰ نے فرمایا (ولا تلبسو الحق بالباطل) حق کو باطل سے نہ ملاؤ یعنی ایک میل کی چیز دوسرے میل میں مت ملاؤ۔ اور ایک وجہ لاینحل پن کی یہ ہے کہ سوال ہی صحیح نہ ہو' اس لیے جواب دینے والا کتنی ہی کوشش کرے جواب نہیں دے سکتا۔ جیسے نو کھونٹ ہیں اور سو اونٹ ہیں۔ ہر ایک پر طاق طاق باندھ دو۔ متقدمین حکماء نے اس سوال کو لاینحل قرار دے دیا' حالانکہ یہ

Marfat.com

سوال ہی صحیح نہیں ہے اور حق یہ ہے کہ یہ وجہ بھی پہلی ہی وجہ میں شامل ہے یعنی عالم صحیح سوال میں غیر صحیح کو شامل کر دیا ہے۔ اور علم الٰہی میں لاینحل کی مثالیں متعدد ہیں جیسے اللہ تعالیٰ اشیاء لااوّل پر قادر ہے یا نہیں۔ اجتماع النقیضین پر قادر ہے یا نہیں۔ حرکت وسکون کے اجتماع پر قادر ہے یا نہیں۔ موجود کرنے کے وقت معدوم کرنے پر قادر ہے یا نہیں۔ اللہ تعالیٰ ازل میں عالم کو جانتا ہے یا نہیں۔ چونکہ علم کو اضافت الی المعلوم لازم ہے اس لیے جاننے سے عالم ازلی اور نہ جاننے سے جہل باری لازم آتا ہے۔ قادر ہونے سے یہ تمام محالات ممکن اور نہ قادر ہونے سے عجز قطعی لازم ہے۔ لہٰذا ان لاینحل سوالات کا جواب یہ ہے کہ یہ سوالات صحیح نہیں ہیں یعنی وہ کمال کہ جس کی ضد زوال ہے یہ خصلت ممکن کی ہے۔ ممکن قادر اور عاجز میں منحصر ہوگا۔ واجب چونکہ خالقِ حصر ہے اس لیے وہ نہ وجود وعدم میں منحصر ہوگا نہ وجود وعدم کے خواص متناقضہ اور متضادہ میں منحصر ہوگا یعنی ممکن یا موحود ہے یا معدوم ہے یا کامل ہے یا ناقص ہے یا عالم ہے یا جاہل ہے۔ واجب کے لیے یہ تقسیم اور تشقیق صحیح نہیں ہے۔ چونکہ واجب کے لیے وجود ضروری ہے اس لیے وہ موجود ہی ہے اس میں احتمال عدم نہیں ہے۔ وہ کامل ہی ہے اس میں احتمال زوال ونقصان ہے ہی نہیں۔ وہ عالم ہی ہے اس میں احتمال جہل ہے ہی نہیں اور اس کی مفصل بحث ان شاء اللہ علم کلام میں آئے گی۔ اسی طرح حسّی مثال کا حل یہ ہے کہ یہ سوال صحیح نہیں ہے کیوں کہ نو کھونٹ طاق ہے اور ان میں سے ہر ایک پر طاق باندھے جائیں تو گویا طاق طاقوں کا مجموعہ جفت یا سو ہوا اور طاق یعنی نو طاقوں کا مجموعہ جفت ہو نہیں سکتا کیونکہ اگر نو طاق میں سے ایک گھٹائیں تو آٹھ طاق ہوں گے اور ظاہر ہے کہ جفت طاق، جفت ہوتے ہیں اور اس جفت میں جب ایک طاق اور ملایا تو یہ جفت اور طاق کا مجموعہ ہو گیا۔ جفت ہو نہیں سکتا کیوں کہ اگر نو طاق میں سے ایک گھٹائیں تو آٹھ طاق ہوں گے اور ظاہر ہے کہ جفت طاق جفت ہوتے ہیں اور اس جفت میں جب ایک طاق اور ملا دیا تو یہ جفت اور طاق کا مجموعہ ہے اور جفت اور جفت کا مجموعہ جفت ہے۔ درحقیقت جفت اور جفت اور ایک مجموعہ ہے اور جفت اور جفت پر ایک بڑھانے سے طاق ہو جاتا ہے لہٰذا طاق طاقوں کا مجموعہ ہوگا نہ جفت، لہٰذا چونکہ سو جفت ہے وہ طاق طاقوں کا مجموعہ نہیں ہو سکتا لہٰذا یہ سوال صحیح نہیں ہے۔

صحیح سوال میں اس غیر صحیح کو شامل کر دیا ہے اس وجہ سے لاینحل ہو گیا اور لاینحل کی مثال جیسے حرف مبتداء نہیں ہوتا۔ سوال یہ ہے کہ اسی مثال میں حرف مبتداء ہو گیا اور جو جواب دیا گیا یہ جواب صحیح نہیں ہے یعنی یہ کہنا کہ یہاں اس مثال میں حرف اسم ہے یہ جواب صحیح نہیں ہے اس لیے کہ مبتداء نہ ہونا کس کی خبر ہے، حرف کی یا اسم کی، اگر حرف کی خبر ہے تو قطعی حرف مخبر عنہ محکوم علیہ مبتدا ہو گیا اور اگر مبتداء نہ ہونا اسم کی خبر ہے جیسا کہ ان علما نے جواب دیا ہے تو یہ غلط اور کذب ہے یعنی یہ کہنا کہ اسم مبتداء نہیں ہوتا یہ غلط ہے کذب ہے۔ امام رازی نے اس سوال کو صعب و دشوار بتایا ہے۔ میں کہتا ہوں دشوار نہیں بلکہ لاینحل ہے۔ اب تک حل نہیں ہوا۔ اس لیے کہ جز ثانی یعنی خبر جز اول یعنی مبتداء کی نفی کر رہا ہے یعنی مبتداء ہوتے ہوئے مبتداء نہیں ہو رہا ہے اور میں کہتا ہوں کہ حل یہ ہے کہ ایک عالم کی چیز دوسرے عالم میں داخل کر دی گئی ہے اور دوسرے عالم میں تلاش ہو رہی

ہے۔ وہ وہاں کہاں ملے گی۔ حرف کا مبتداء نہ ہونا عالم واقع اور عالم محکی عنہ میں ہے جیسے ذالک الکتاب لاریب فیه ۔ یہ عالم کلام ہے اس میں لا اور فی مبتداء نہیں ہیں اور ''حرف مبتداء نہیں ہوتا'' یہ خبر ہے تو میں کہوں گا کہ یہ مثال بھی عالم حکایت ہے لہٰذا عالم حکایت میں حرف مبتداء ہوگا ورنہ حرف سے حکایت ہی نہیں ہو سکے گی۔ اب اگر تو کہے کہ حرف عالم محکی عنہ میں شے ہے اور اللہ تبارک وتعالیٰ نے فرمایا کل شی ھالک یعنی ہر شے کو محکم علیہ بالہلاکت بنایا ہے' یعنی ہر شے محکوم علیہ ہے تو لابد حرف محکوم علیہ ہوگیا تو میں کہوں گا کہ حرف عالم عنہ میں شے ہے اور ہر شے محکوم علیہ ہے۔ یہ سب احکامات ہیں۔ عالم احکامات میں حرف محکوم علیہ ہے اور حرف کا محکوم علیہ نہ ہونا مرتبہ محکی عنہ میں ہے اور یہ حکایت ہے نہ محکی عنہ اور بھید اس میں یہ ہے۔ یہ حکایت واقع سے نہیں ہے بلکہ واقع کے شعور سے ہے' یعنی واقعہ کے قابل ہی نہیں ہے لیکن جب حکایت کے بغیر واقع کا شعور ہوگیا یعنی لا اور فی کے محکوم علیہ نہ ہونے کا اولاً شعور ہوگا تو اس شعور سے یہ حکایت کی گئی' یعنی حرف محکوم علیہ نہیں ہوتا۔ غور کر اور لانیحل کی مثالیں جیسے کسی قائل کا قول کہ ''میرا یہ کلام جھوٹا ہے'' اس کا صدق اس کے کذب کو اور اس کا کذب اس کے صدق کو مستلزم ہے اور اس کو خبر اصم کہتے ہیں' یعنی یہ لاجواب اور لانیحل شبہ کہلاتا ہے۔

علامہ دوانی نے کہا ہے کہ یہ خبر نہیں ہے بلکہ انشاء ہے اور انشاء میں صدق و کذب کا احتمال ہی نہیں ہے اور بحرالعلوم نے اس حال کو پسند کیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ انشاء کلام مفید ہے اور یہ مفید ہے ہی نہیں۔ لہٰذا یہ نہ خبر ہے نہ انشاء ہے۔ غور کر اور حل یہ ہے کہ چونکہ 'یہ' سے اشارہ اس کلام کی طرف کیا اور اشارہ 'یہ' مشار الیہ سے خارج ہے تو اس قول کا خلاصہ یہ ہوا کہ میرا کلام کاذب ہے اور ''یہ'' سے اس کلام کی طرف اشارہ کیا کہ میرا یہ کلام یعنی ''میرا کلام جھوٹا ہے۔'' یہ مشار الیہ ہوا اس وقت یہ حرف اشارہ مشار الیہ سے مل کر مبتدا ہواء اور خبر کو چاہتا ہے جو مذکور نہیں ہے اور اگر اشارہ اس کلام میں داخل ہے تو یہ مہمل ہوگیا اور بے معنی ہوگیا۔ حاصل یہ ہے کہ یہ یا تو مرکب ناقص ہے یا مہمل ہے اور مرکب ناقص اور مہمل کو کلام میں داخل کر دیا۔ غور کرو۔ الغرض جتنے بھی لانیحل شبے ہیں سب کی یہی حالت ہے اور حل یہ ہے کہ ایک عالم کی چیز دوسرے میں داخل کر دی گئی ہے۔ علم کلام میں ہم مفصل ان تمام لانیحل شبہات کو بیان کر کے ان کا حل کر دیں گے۔ حاصل یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ ایک شے ایک عالم میں حق ہو اور صحیح ہو اور وہی شے دوسرے عالم میں باطل اور غلط ہو جیسے کہ مربع عددی کا دگنا علم حساب میں مربع نہیں ہوتا اور مربع مقدار ہی کا دگنا علم مقدار میں مربع ہوسکتا ہے اور ہوتا ہے اب اگر مربع کے دگنے کا مربع ہونا علم عدد میں تلاش کیا جائے گا تو ہرگز نہیں ملے گا' بلکہ وہاں محال ثابت ہوگا اور یہی چیز علم ہندسہ میں ثابت اور واقع ہے۔ اسی طرح محسن کشی شریعت موسوی میں کہیں نہیں ملے گی اور طریقت خضری میں واقع ہے کہ بلاجرم سابق ایذارسانی شریعت میں محال ہے اور طریقت خضری میں واقع ہے' غور کرو۔

اب مشکل کے معنی سمجھنے چاہئیں۔ مشکل' ایک شے کا ثبوت دوسری شے کے لیے براہِ راست نہ ہو جیسے حرارت کا ثبوت آگ کے لیے براہ راست ہے اور حدوث کا ثبوت عالم کے لیے براہ راست نہیں ہے بلکہ حرکت اور تغیر کے واسطے سے ہے' یعنی عالم کو حرکت جو قطعی تغیر ہے لاحق ہے اور حرکت کے واسطے سے حدوث لازم ہے

Marfat.com

تو جب تک یہ واسطہ معلوم نہ ہوگا' ہرگز ہرگز حدوث کا ثبوت عالم کے لیے معلوم نہیں ہوگا۔ اب جوں جوں وسائط میں کثرت ہوگی' اسی قدر دقت اور اشکال پیدا ہوتا چلا جائے گا۔ لہٰذا اشکال کے معنی کثرت وسائط کے ہیں جیسے عرفان نفس کو فوز عظیم لازم ہے۔ فوز عظیم مقصود حقیقی ہے۔ فوز عظیم اور کامیابی معرفت نفس کو براہ راست لازم نہیں ہے بلکہ چند واسطوں سے لازم ہے جیسے معرفت نفس کو معرفت باری تعالیٰ لازم ہے۔ من عرف نفسہ فقد عرف ربہ یعنی جس نے اپنے نفس کو پہچانا اس نے اپنے رب کو پہچانا اور جس نے اپنے رب کو پہچانا وہ اپنے رب سے ڈرا (انما یخشی اللّٰہ من عبادہ العلماء) یعنی اللہ سے اس کے عالم بندے ہی ڈرتے ہیں اور جو اپنے رب سے ڈرا اس کا رب اس سے راضی ہوگیا رضی اللّٰہ عنھم ورضوعنہ ذالک لمن خشی ربہ ط یعنی اللہ ان سے راضی ہوا اور وہ اللہ تعالیٰ سے راضی ہوئے اور یہ رضاء الٰہی ان کے لیے ہے جو اپنے رب سے ڈرتے ہیں اور جس کا رب اس سے راضی ہوا اسے قطعی فوز عظیم اور کامیابی حاصل ہوگئی (و رضوان من اللّٰہ اکبر) اللہ کا ذرا سا خوش ہونا بہت بڑا ہے۔ یہ بہت بڑی کامیابی ہے۔ اتنے واسطے سے معرفتِ نفس کو کامیابی لازم ہوتی ہے۔ لہٰذا جب تک یہ واسطے نہ دریافت ہوں گے اس وقت تک معرفت نفس کو کامیابی کا لازم تک معرفت نفس کو کامیابی کا لازم ہونا معلوم نہیں ہوگا' یعنی جس نے اپنے نفس کو پہچانا اس نے اپنے رب کو پہچانا۔ لا تکونوا کالذین نسو اللّٰہ فانساھم انفسھم۔ یعنی ان جیسے نہ ہونا جو اللہ کو بھول گئے۔ ان کی اس بھول کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے ان کو ان کے نفسوں سے بھلا دیا' بحکم عکس نقیض۔ اس آیت سے یہ ثابت ہوگیا کہ عرفان نفس عرفان رب ہے اور عرفان رب موجب خشیۃ رب موجب رضائے رب ہے اور رب بہت بڑی چیز ہے اور فوز عظیم ہے اور بہت بڑی کامیابی ہے اور مقصود حقیقی ہے۔ اتنے واسطوں سے فوز عظیم معرفت نفس کے لیے ثابت ہوتی ہے۔ پس کثرت وسائط ہی کا نام اشکال ہے۔

اب خوب سمجھ لو کہ جبر و قدر کا مسئلہ مشکل نہیں ہے بلکہ لاینحل شمار کیا جائے گا اور حل اس کا بھی وہی ہے جو اوپر بیان کیا گیا ہے کہ ایک عالم کی چیز دوسرے عالم کی چیز میں شامل کر دی گئی ہے جس کی وجہ سے مسئلہ لاینحل ہوگیا اور ہم نے جو یہ کہا کہ یہ مسئلہ مشکل نہیں ہے' اس لیے جبر کا ثبوت اور قدر کا ثبوت بندہ کے لیے بغیر واسطہ ثابت ہیں یعنی قدر اور اختیار کا ثبوت بندہ کے لیے بدیہی ہے یعنی انسان کے فعل بالاختیار براہ راست صادر ہوا ہے اور اسی طرح جبر براہ راست بندہ کے لیے ثابت ہے' کیونکہ قدرت اور اختیار اور اردہ بندہ کے اختیار سے نہیں ہیں یعنی فعل اختیار سے ہو رہا ہے اور اختیار جبر سے ہو رہا ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ بندہ کے فعل کا خالق بندہ ہے یا خدا ہے یا دونوں ہیں یا دونوں نہیں ہیں۔ حصر عقلی یہی ہے۔ چوتھی مشق کو بندہ کے فعل کا خالق نہ بندہ ہے۔ اس مشق کا کوئی قائل نہیں ہے اور جتنے قول ہیں ان ہی میں تین شقوں میں ہیں۔ بندے کے فعل کا خالق خدا ہے اور بندہ کو اپنے فعل میں کچھ دخل نہیں ہے اور کسی قسم کی قدرت اور اختیار نہیں ہے۔ یہ جہمیہ جبریہ کا عقیدہ ہے۔ بندہ اپنے فعل میں کل کلاں مختار ہے۔ یہ معتزلہ کا مذہب ہے۔ حکماء کا عقیدہ ہے کہ بندہ کی قدرت اور داعی فعل مل کر موجب فعل ہے۔ معتزلہ میں اور حکماء میں فرق یہ ہے کہ معتزلہ کے نزدیک قدرت اور داعی فعل مل کر

Marfat.com

موجب فعل نہیں ہے بلکہ مختار فعل ہے اور حکماء کے نزدیک موجب ہے۔ موجب کے یہ معنی ہیں جب یہ مختار یہ مجموعی قدرت اور داعی مستحق ہوگا فوراً اس مجموعہ کو فعل لازم ہوگا اور معتزلہ کے نزدیک لازم نہیں ہے بلکہ اس مجموعہ کے وقت خلاف فعل پر بندہ قادر ہے۔ ایک جماعت اہل سنت کا عقیدہ یہ ہے کہ بندہ قصد کا خالق ہے اور خدا فعل کا خالق ہے۔ اس جماعت کا عقیدہ ہے کہ قصد موجود ہے اور ایک موجود کے خالق ہونے میں کچھ ہرج نہیں ہے۔ ایک جماعت کا عقیدہ یہ ہے کہ قصد موجود نہیں ہے بلکہ حال ہے۔ حال اسے کہتے ہیں جس پر اثر مرتب نہ ہو یعنی لاموجود اور لامعدوم تو قصد کے حال ہونے کی صورت میں بندہ کا قصد کا خالق ہونا سب کچھ معیوب نہیں ہے۔ ایک جماعت یعنی اشعری کا عقیدہ یہ ہے کہ بندہ کو اپنی قدرت کا توہم ہوتا ہے' یعنی فعل کے وقت بندہ کو یہ وہم ہوتا ہے کہ وہ فعل وہ اپنی قدرت سے پیدا کررہا ہے اور دراصل خدا ہی فعل کو پیدا کررہا ہے۔ ایک رائے یہ ہے کہ خدا اور بندہ دونوں مل کر فعل کو صادر کرتے ہیں۔ ایک رائے یہ ہے کہ فعل کی حرکت کا خدا خالق ہے اور اس کی خصوصیت کا بندہ خالق ہے جیسے نماز کی حرکت کا خدا خالق ہے اور نماز پن کا بندہ خالق ہے۔ ایک جماعت کا عقیدہ ہے کہ خیر کا خالق خدا ہے اور شر کا خالق بندہ ہے۔ ایک رائے یہ ہے کہ ادراکات جزئیہ کا بندہ خالق ہے اور ادراکات کلیہ کا خدا خالق ہے۔ جاننا چاہیے کہ اصل دو ہی نظریے ہیں۔ جبر و قدر اور یہ درمیانی جتنی صورتیں ہیں سب جبر میں داخل ہیں۔ کسب جو درمیانی چیز بتائی گئی ہے۔ وہ درحقیقت اگر موجود ہے تو یقیناً ایک موجود کا بندہ خالق ہوگیا ہے اور اگر معدوم ہوگیا ہے تو قطعی جبر لازم ہے۔ حکماء نے جو یہ کہا ہے کہ قدرت اور داعی مل کر موجب فعل ہے۔ یہ بالکل غلط ہے' اس لیے قدرت اور موجب دونوں متضاد چیزیں ہیں کیوں کہ موجب کے معنی یہ ہیں کہ جب وہ شے ہو تو فوراً ہی دوسری شے ہو یعنی جب آگ ہو تو حرارت ہو لہٰذا آگ موجب حرارت ہے اور یہاں قدرت کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا ہے۔ قدرت ہوتے ہوئے موجب کہنا بے معنی چیز ہے۔ یہ ان کی قدیم غلطی ہے جو موجب اوّل یعنی خدا تعالیٰ کو فاعل بالایجاب کہنے سے پیدا ہوئی ہے' لہٰذا حکماء کی رائے بالکل غلط ہے۔ اور اشعری نے جو یہ کہا کہ بندہ کو وہم قدرت ہے تو یہ بھی بالکل وہم ہے' اور غلط ہے اس لیے کہ بندہ کو یقین ہے کہ یہ اس کا فعل ہے اور اس کی قدرت کا نتیجہ ہے۔ اس کے علاوہ اس وہم قدرت کو فعل کے وجود میں دخل ہے تو قطعی بندہ مختار ہوگیا اور موجد ہوگیا اور اگر دخل نہیں ہے تو قطعی مجبور ہوگیا' لہٰذا یہ رائے بھی غلط ہے اور یہ رائے کہ بندہ اور خدا دونوں مل کر ہی فعل کو ایجاد کرتے ہیں تو یہ بھی غلط ہے' کیوں کہ اوّل دو فاعل مستقل ایک فعل کے ہو نہیں سکتے۔ دوسرے معتزلہ پر جو شرک کا الزام لگایا گیا ہے اس رائے پر بھی شرک لازم آتا ہے۔ تعالیٰ اللہ عن ذالک اور جس نے یہ کہا کہ حرکت نماز کا تو خدا خالق ہے اور خصوصیت نماز یعنی نماز پن کا بندہ خالق ہے۔ یہ بھی غلط ہے' اس لیے کہ خصوصیت اگر موجود ہے تو قطعی بندہ ایک موجود کا خالق ہوگیا اور اگر معدوم ہے تو قطعی جبر لازم ہے اور یہ دونوں رائیں باقلانی اور اسفرائینی کی طرف منسوب ہیں اور جن لوگوں نے یہ کہا کہ بندہ قصد مصمم کا خالق ہے اور ایک شے کے خالق ہونے میں اتنا حرج نہیں ہے جتنا تمام افعال کے خالق ہونے میں حرج ہے۔ یہ وہ نہیں سمجھتے کہ ہر فعل کے لیے قصد مصمم کی ضرورت ہے۔ صرف ایک قصد کا خالق بندہ نہیں

Marfat.com

رہے گا بلکہ ہر فعل کے قصد کا فاعل ہوگا اور قصدوں کی گنتی فعلوں کی گنتی کے برابر ہوگی۔ اس کے علاوہ ایک فعل کا یا ایک چیز کا خالق ہونا تمام افعال کے خالق ہونے کے برابر ہے' یعنی جس طرح بندہ کا تمام افعال کا خالق ہونا خدا کی خالقیت کے منافی ہے۔ اسی طرح ایک فعل کا یا ایک چیز کا خالق ہونا خدا کی خالقیت کے منافی ہے اور جن لوگوں نے یہ کہا کہ یہ قصد موجود نہیں ہے جو خدا کی خالقیت کے منافی ہے' بلکہ حال ہے اور حال کا ایجاد کرنا وجود کے ایجاد کرنے کے برابر نہیں ہے' یعنی اللہ تعالیٰ تو وجود کا ایجاد کرتا ہے اور بندہ حال کا ایجاد کرتا ہے۔ یہ بھی غلط ہے اس لیے کہ اول تو یہ ابو ہاشم معتزلی کی ایجاد اور بدعت ہے اور اگر اس کو تسلیم بھی کرلیا جائے کہ حال کوئی شے ہے تو اس کا قائلین حال بندہ آثار نہیں بتاتے' یعنی حال پر ہی اثر مرتب نہیں ہوتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ قصد مصمم اگر حال ہوگا تو وہ مبداء اثر نہیں ہوگا' حالانکہ تمام کائنات اخروی کے آثار سب کے سب اسی قصد مصمم انسانی پر مرتب ہیں اور یہ لوگ بالکل اسی بات کو نہیں سمجھے۔ اور جن لوگوں نے کہا کہ ادراک جزئی کا بندہ خالق ہے اور ادراک کلی کا خدا خالق ہے تو یہ بھی دو خالقوں کے قائل ہوگئے ہیں' یعنی ادراک جزئی میں بندہ کی قدرت کو دخل ہے تو قطعی بندہ خالق ہوگیا اور اگر دخل نہیں ہے تو قطعی مجبور ہوگیا۔ محبّ اللہ بہاری نے ''مسلم'' میں اس بات کو اپنی طرف منسوب کیا ہے اور نیز اس وقت انسان مثل حیوان ہوگیا کیونکہ ادراک جزوی کا حیوان بھی موجد ہے۔ الغرض شر بندہ کو بتایا وہ بھی دو خدا کے قائل ہوگئے اور یہ لوگ اتنا نہیں سمجھ سکے کہ معتزلہ کو اس لیے برا سمجھتے ہیں کہ انہوں نے خدا کے علاوہ بندہ کو خالق فعل ٹھہرا اور خدا کے علاوہ بندہ کا فاعل ہونا یا مجبور ہونا ان تمام رایوں پر لازم ہے اور یہ بچ نہیں سکتے۔ الغرض یہ تمام رائیں لغو اور غلط ہیں اور بے نتیجہ ہیں۔ اب صرف دو مذہب ہیں۔ یا تو بندہ اپنے تمام افعال کا ذمہ دار ہے اور تمام افعال کا خالق ہے یا تمام افعال میں مجبور ہے اور مثل جمادات ہے' لہٰذا معتزلہ کے نزدیک بالکل مختار ہے اور جہمیہ کے نزدیک بالکل مجبور ہے۔ بندہ کے فاعل ہونے میں دقت یہ ہے کہ خدا کی خالقیت ختم ہوتی ہے جو قطعی استحالہ عظیمہ ہے اور بندہ کے مجبور محض ہونے میں خدا کی حکمت امر و نہی' مدح وذم' تکلیف و ذمہ داری' خطاب ثواب و عقاب سب ختم ہوتا ہے تو معتزلہ نے اس دقت سے بچنے کے لیے یہ کہا کہ فعل کی قدرت کا پیدا کرنا ہی گویا فعل کا پیدا کرنا ہے' یعنی اللہ تعالیٰ ہر شے کا خالق ہے۔ یہ مسلم ہے عند المعتزلہ اور اس کے معنی یہ ہیں کہ اللہ نے بندہ میں فعل پیدا کر دیا ہے۔ بس یہی اس کے تعمیل خالقیت کے معنی ہیں اور جبریہ نے تکلیف مجبور کے استحالہ سے بچنے کے لیے کہا کہ یہ تکلیف بھی جبر ہے اور یہ غیر معقول نہیں ہے۔ غیر معقول اس مجبور کی تکلیف ہے کہ جس مجبور کو مختار تکلیف دے یعنی نبی بھی مجبور ہے اور یہ تکلیف نبی کے واسطے سے ہو رہی ہے جو امر و نہی کرنے پر مجبور ہے۔ جبریہ کے کلام کو سمجھ کر یہ توضیح میں نے ان کی طرف سے کردی ہے۔

جبریہ کی اوّل دلیل یہ ہے کہ بندہ یا مجبور ہے یا قادر ہے۔ اگر مجبور ہے تو مدعی ثابت ہے اگر قادر ہے تو قادر کو فعل کی نسبت برابر ہے تو فعل کی طرف ترجیح دینے کے لیے کوئی مرجع اور داعی ہونا چاہیے' تاکہ وہ داعی اس قدرت سے مل کر فعل کو پیدا کردے۔ اب بتاؤ کہ یہ داعی کس کا فعل ہے۔ اگر بندہ کا فعل ہے تو جس طرح

بندہ کے پہلے فعل کے لیے داعی کی ضرورت ہے اور اس وقت لازمی طور پر تسلسل لازم آئے گا جو محال ہے اور اگر یہ داعی فعل خدا تعالیٰ کا فعل ہے تو قطعی بندہ مجبور ہوگیا اور خدا تعالیٰ بندہ کے فعل کا خالق ہوگیا ہے' کیونکہ بندہ بغیر داعی کے فعل کر ہی نہیں سکتا اور داعی خدا کا فعل ہے لہٰذا بندہ کے فعل کا خالق خدا ہے اور یہی ہم کو ثابت کرنا تھا۔ قائلین جبر کی دلیل یہ بھی ہے کہ اگر بندہ کی قدرت ایجاد کے قابل ہوگی تو اللہ تعالیٰ جب کفر کا ارادہ کرے گا اور بندہ ایمان کا ارادہ کرے گا تو بتاؤ کہ دونوں کی مراد واقع ہوگی یا صرف اللہ تعالیٰ کی مراد ہوگی یا بندہ کی مراد واقع ہوگی یا دونوں کی مراد واقع نہیں ہوگی۔ تو اگر دونوں کی مراد واقع ہوگی تو اجتماع النقیضین لازم آئے گا۔ اگر دونوں کی مراد واقع نہیں ہوگی تو ارتفاع النقیضین لازم آئے گا اور اگر صرف اللہ تعالیٰ کی مراد واقع ہوگی تو بندہ کی قدرت کے قابل ایجاد ہونے کی تقدیر پر بندہ کی مراد کا واقع نہ ہونا غیر معقول ہے یعنی جس طرح اللہ تعالیٰ کی قدرت کا صانع ایجاد ہے اور اس کی قدرت سے اس کی مراد واقع ہوگی اسی طرح بندہ کی قدرت قابل ایجاد ہے۔ بندہ کی قدرت سے بھی مراد واقع ہونی چاہیے۔ تو یہ کہنا صرف اللہ تعالیٰ کی مراد پوری ہوگی' بندہ کی مراد واقع نہیں ہوگی' یہ قطعاً غیر معقول ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ بندہ کی مراد واقع ہوگی' اللہ کی مراد واقع نہیں ہوگی تو اس صورت میں بھی وہی خرابی ہے یعنی جب اللہ تعالیٰ کی قدرت قابلِ ایجاد ہے تو کیا وجہ ہے کہ اس کی مراد واقع نہ ہو' لہٰذا بندہ کی قدرت کے قابلِ ایجاد ہونے کی تقدیر پر یہ چاروں خرابیاں لازم آتی ہیں اور یہ چاروں خرابیاں محال ہیں' یعنی اجتماع النقیضین اور ارتفاع النقیضین اور بندہ کی قدرت کا قابل ایجاد ہوتے ہوئے مراد کا واقع ہونا اور اللہ تعالیٰ کی قدرت کا صانع ایجاد ہوتے ہوئے اللہ تعالیٰ کی مراد کا واقع نہ ہونا۔ اور جب یہ چاروں خرابیاں محال ہیں تو لابدان کا ملزوم یعنی بندے کی قدرت کا قابلِ ایجاد ہونا محال ہے۔ اس دلیل کا قائلین قدرت نے کوئی جواب نہیں دیا۔ میں کہتا ہوں کہ یہ دلیل بالکل غلط ہے' اس لیے کہ یہ محال پر مبنی ہے یعنی اللہ کا ارادہ کفر کا بندہ کا ارادہ ایمان کا یہ فرض ہے اور محال ہے' یعنی اللہ تعالیٰ کا ارادہ کفر کا ہو تو محال ہے کہ بندہ کا ارادہ ایمان کا ہو' بلکہ بندہ کا بھی ارادہ کفر ہی کا ہوگا اور بندہ کی قدرت ایجاد کفر کی صانع ہوگی اور کفر بندہ کی قدرت سے ہی ایجاد ہوگا۔ حاصل جواب یہ ہے کہ خدا تعالیٰ جس شے کا ارادہ کرے گا تو بندہ بھی اسی شے کا ارادہ کرے گا اور شے بندے کے شعور میں بندے کی مراد ہوگی اور اس حیثیت سے خدا تعالیٰ نے ارادہ کیا ہے۔ خدا تعالیٰ کی مراد ہوگی اور اس پر جبر قطعاً لازم نہیں آتا ہے۔ غور کرو اور اہل سنت اور جبر نے ایک دلیل یہ بھی بیان کی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کو تمام ممکنات سے یکساں تعلق ہے' یعنی اللہ تعالیٰ تمام ممکنات پر قادر ہے اور بندہ کے مقدورات بھی ممکن ہیں' اس لیے وہ بندہ کے بھی تمام مقدورات پر قادر ہے۔ بندہ کا فعل یا دونوں کی قدرت سے یا دونوں میں سے کسی کی قدرت کا نتیجہ نہیں ہے یا بندہ کی قدرت سے ہے تو شق باطل ہے اس لیے کہ جب ایک کی قدرت وجود فعل میں کافی ہے تو دوسری قدرت کی ضرورت نہیں ہے اس لیے کہ جب ایک کی قدرت سے ہے تو اللہ تعالیٰ غیر قادر ہے اور اگر اللہ تعالیٰ کی ذات قدرت سے ہے تو بندہ غیر قادر ہے اور اگر بندہ کی قدرت سے ہے تو اللہ تعالیٰ غیر قادر ہے اور یہی ہم کو ثابت کرنا تھا' یعنی جبر۔ اس کا جواب بھی معتزلہ سے بن نہیں پڑا۔ میں

Marfat.com

کہتا ہوں کہ بندہ کا فعل عالم تکلیف میں بندہ کی قدرت سے ہے اور عالم تکوین میں اللہ تعالیٰ کی قدرت سے ہے اور عالم تکوین میں عاجز ہونا رویاء میں قادر ہونے کے منافی نہیں ہے۔ جس طرح نوم میں غیر قادر ہونا رویاء میں قادر ہونے کے منافی نہیں ہے۔ غور کرو' تحقیق آگے آتی ہے۔ اہلِ سنت بھی اسی دلیل سے فعل عبد کو خدا کا فعل ثابت کرتے ہیں اور ان کے ائمہ کا دعویٰ یہ ہے کہ تمام عقلائے دہر جمع ہوجائیں گے تو اس دلیل کو توڑ نہیں سکتے اور معتزلہ بھی اس دلیل کا جواب نہیں دے سکتے ہیں اور انہوں نے یعنی معتزلہ نے اس دلیل کو توڑنے کی بجائے اپنے دعویٰ کو دوسری دلیل سے ثابت کیا ہے اور اس دلیل کی خرابی ظاہر نہیں کر سکے۔ اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ بندہ اپنے فعل کے ایجاد میں داعی فعل کا محتاج ہے اور داعی فعل خدا کا فعل ہے تو لابد اپنے فعل کے ایجاد میں خدا تعالیٰ کے فعل کا محتاج ہے اور یہی معنی یعنی محتاج ہونا ہی مجبور ہونا ہے لہٰذا بندہ اپنے فعل کے ایجاد میں مجبور ہے۔ اس دلیل کے رد میں مَیں کہتا ہوں کہ داعی فعل بندہ کا فعل نہیں ہے اور جبر لازم نہیں آتا' اس لیے کہ داعی کی ذات خدا کا فعل بے شک ہے' لیکن داعی کی دعوت کا قبول کرنا یا قبول نہ کرنا یہ بندہ کا فعل اختیاری ہے۔ بندہ نے داعی کی دعوت اپنے اختیار سے قبول کرلی اور دعوت کا قبول کرنا ہی فعل فعل کا ایجاد کرنا ہے' یعنی داعی موجب فعل نہیں ہے۔ یا تو بندہ اپنے اختیار سے اس دعوت کو رد کر رہا ہے اور داعی کی دعوت قبول نہیں کرتا اور داعی کو پانی پینے میں دخل ایجابی نہیں ہے' یعنی جب پیاس ہو تو پانی پیا جائے لہٰذا بندہ محض اپنے اختیار سے داعی کی دعوت کبھی قبول کرتا ہے یعنی فعل کو ایجاد کرتا ہے اور اپنے اختیار سے فعل کو وجود میں نہیں لاتا۔ یہ وہ دقیقہ ہے جس کو اثباتاً تمام حکماء اور تمام اہلِ سنت اور اہلِ جبر اور تمام معتزلہ نفیاً نہیں سمجھ لیتے تو متعین جبر کو جواب دے دیتے۔ غور کر' لہٰذا ان کی یہ دلیل باطل ہے۔ حاصل یہ ہے کہ تم کہتے ہو کہ داعی فعل اگر بندہ کا فعل ہے تو تسلسل لازم ہے اور اگر اللہ تعالیٰ کا فعل ہے تو جبر لازم ہے۔ تو ہم کہتے ہیں کہ داعی فعل نہیں ہے تاکہ تسلسل لازم آئے بلکہ اختیار ہے۔ اسی اختیار سے یہ فعل وجود میں آیا ہے اور جو داعی فعل اللہ کا فعل ہے وہ موجب فعل نہیں ہے کیوں کہ داعی فعل کی موجودگی میں فعل داعی فعل کو لازم نہیں ہے تاکہ جبر لازم آئے بلکہ داعی فعل کی موجودگی میں اگر بندہ کا اختیار متعلق فعل نہیں ہوگا تو فعل وجود میں ہی نہیں آئے گا۔ اکثر اوقات بغیر داعی کے صرف تعلق اختیار تنہا صدور فعل کے لیے کافی ہوتا ہے۔ جیسے درندے سے بھاگنے کے وقت جب دو راستے ملیں تو بغیر کسی داعی کے کسی ایک راستہ کو مجرد اختیار سے اختیار کرلیتا ہے اور جیسے دو روٹیوں میں سے کسی ایک روٹی کو بغیر مرجح اور داعی کے اختیار کرلیتا ہے یعنی صرف اختیار فعل کو ترک فعل پر ترجیح دینے کے لیے کافی ہے' جس طرح سے اختیار واجب بنفسہٖ فعل کے صدور کے لیے بغیر داعی اور مرجح کے لیے کافی ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے اختیار سے فعل کے لیے داعی بیشتر افعال کے صدور میں کافی ہے اور جہاں داعی متحقق ہوتا ہے وہاں بھی داعی علت اور سبب نہیں ہوتا ہے' یعنی داعی جب ہو تو فوراً فعل ہو جائے۔ ایسا نہیں ہے بلکہ وہاں بھی صدور فعل کے لیے تعلق اختیار کی ضرورت ہوتی ہے۔ غور کرو امام رازی نے فرمایا کہ قادر علی الفعل ترک فعل پر قادر ہے یا نہیں۔ اگر قادر علی الفعل ترک پر قادر نہیں ہے تو قطعی قادر علی الفعل پر مجبور ہوگیا اور اگر ترک فعل پر قادر ہے تو پھر فعل کو کیوں اختیار کیا تو لابد فعل

Marfat.com

کے اختیار کرنے کا کوئی سبب ہے جس کی وجہ سے فعل کو اختیار کرنے پر مجبور کردیا گیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ دونوں شقوں میں تخلیط و مغالطہ ہے' یعنی قادر علی الفعل پر مجبور ہے یعنی فعل پر قادر ہونا فعل پر مجبور ہونا کیسے ہوسکتا ہے۔ کیا تو نہیں دیکھتا کہ فاعل حرکت قطعی قادر حرکت ہے اور دوران حرکت میں ترک حرکت یعنی سکون پر قادر نہیں ہے یعنی قادر سے جب کہ اس کی قدرت سے فعل صادر ہوا ہے۔ تو کیوں کر کہا جاسکتا ہے کہ یہ فعل اس سے جبراً صادر ہوا ہے ہاں اگر مؤثر فعل سے اس طرح صادر ہوا ہے جیسے آگ کہ اس سے حرارت کا فعل صادر ہوا ہے اور ترک حرارت کی آگ میں قدرت نہیں ہے تو بے شک آگ کو حرارت کے فعل پر مجبور کہا جائے گا لیکن اگر قادر اپنی قدرت سے کسی فعل کو کرے اور فعل قادر کو لازم نہ ہو تو اس قادر فعل کو کیسے مجبور فعل کہا جا سکتا ہے۔ نیز یعنی ہم نے شق اوّل کو تسلیم کیا ہے اور ہم کہتے ہیں کہ قادر علی الفعل قادر علی الترک الفعل کو قادر فعل نے محض اپنی قدرت اور اختیار سے ترک فعل پر ترجیح دے کر صادر کر دیا اور داعی کی اس وقت ضرورت نہیں رہتی ہے اور جبر لازم نہیں آیا اور اگر نفس اختیار صدر و فعل میں جبر ہوگا تو نعوذ باللہ تعالیٰ مجبور ہوجائے گا اور اس وقت واجب اور ممکن دونوں سے اختیار زائل ہوجائے گا۔ غور کر۔ میں کہتا ہوں کہ اس دلیل کے رد میں کہ اللہ تعالیٰ ایجاد عالم کے وقت ترک ایجاد پر قادر ہے یا نہیں۔ بولو کیا کہتے ہو اگر ترک ایجاد کے بدلے فعل ایجاد کیوں ہوا ہے۔ لابد فعل ایجاد کے لیے کوئی داعی سبب ضرور ہے۔ اب اگر وہ داعی من جانب اللہ ہے تو قطعی تسلسل لازم آئے گا اور اگر وہ داعی من کے حصول کے وقت فعل لازم ہے اور جبر ہے تو جس طرح تمہارے قول کے مطابق کہ داعی موجب فعل ہے اور بندہ مجبور ہے اس طرح نعوذ باللہ اللہ تعالیٰ بھی مجبور ہوجائے گا۔ میں کہتا ہوں کہ قادر علی الکفر قادر علی الایمان ہے۔ قادر علی الفعل ہے اور علی الترک ہے' یہ مسلم اور تمہارا یہ کہنا کہ اس وقت داعی کی ضرورت ہے' یہ بھی مسلم اور تمہارا یہ کہنا قدرت اور داعی مل کر فعل صادر کر رہے ہیں' یہ بھی مسلم لیکن یہ قطعاً غلط ہے کیونکہ جو قدرت اور داعی سے مل کر صادر ہوا' اسی فعل کو تو فعل اختیاری کہتے ہیں کیونکہ قدرت کو فعل لازم نہیں ہے ورنہ جب سے قدرت ہوئی ہے' تب سے ہی فعل ہوتا ہے اور یہ داعی ہی وہ شے ہے جو قدرت کو فعل کے ساتھ متعلق کرا کے فعل کو قدرت سے صادر کراتا ہے اور جب قدرت فعل کے ساتھ متعلق ہوئی اور فعل متعلق ہوا بس اسی فعل کا نام تو فعل بالقدرت اور فعل بالاختیار اور فعل اختیاری رکھا گیا اور تم اس فعل کو جبری کہہ رہے ہو۔ فعل جبری تو جب ہوتا کہ جب قدرت کو بلکہ قادر کو فعل لازم ہوتا اور قادر اور قدرت کی ذات کو لازم ہوتا اور داعی کی فعل کے صدور کے لیے ضرورت ہی نہیں رہتی' حالانکہ داعی ہی قدرت کو فعل کی طرف لایا ہے۔ قدرت کی ذات کو فعل لازم نہیں ہے۔ بس یہی فعل فعل اختیاری ہے۔ اس کو جبری کہنا انتہائی غفلت ہے۔ غور کرو متقدمین اور متاخرین سب اس دقیقہ سے غافل رہے

نکتہ : قدرت کا مخلوق الٰہی ہونا جب فعل کو جبری نہیں بنا سکتا تو داعی کا مخلوق الٰہی ہونا کس طرح فعل کو جبری بنا سکتا ہے' یعنی جبر و اختیار دونوں مخلوق ہیں اور کسی شے کا مخلوق ہونا اس شے کا مجبور ہونا نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے جس طرح مجبور میں جبر پیدا کیا ہے' اسی طرح مختار میں اختیار کو پیدا کرنے سے اختیار کا جبر و اضطرار

Marfat.com

ہونا لازم نہیں آتا اور اگر یہ کہو کہ اختیار کو پیدا ہی نہیں کیا تو تم نے کفر و جنون کو ملا دیا۔ خلاصہ یہ ہے کہ تمہاری دلیل سے صرف اتنا ظاہر ہوتا ہے کہ فعل اختیاری کے لیے داعی چاہیے اور داعی مخلوق الٰہی ہے۔ اگر یہ دونوں باتیں صحیح ہوں تو اس سے صرف یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ فعل اختیاری کے لیے مخلوق الٰہی چاہیے۔ یہ کہاں لازم آتا ہے کہ فعل اختیاری فعل جبری ہے۔ جبری تو جب ہوتا اگر داعی فعل میں مؤثر ہوتا' یعنی تم یوں کہتے اللہ تعالیٰ نے داعی میں تاثیر کی اور داعی نے فعل میں تاثیر کی' اس لیے داعی کے واسطے سے اللہ تعالیٰ نے فعل کی عبد میں تاثیر کی۔ اس لیے فعل عبد مخلوق باری تعالیٰ ہے اور عبد مجبور ہے' مگر ایسا نہیں ہے۔ داعی تنہا تو کیا تاثیر کرے گا' قدرت کے ساتھ مل کر بھی داعی مؤثر نہیں ہے۔ داعی تو صرف قدرت کو فعل میں تاثیر کرنے کی دعوت دے رہا ہے۔ فعل میں صرف قدرت ہی اثر کر رہی ہے۔ کیا تو نہیں دیکھتا کہ کھانا کھانے کے فعل میں اور پانی پینے کے فعل میں داعی یعنی بھوک و پیاس قطعاً تاثیر نہیں کر رہے ہیں' بلکہ قدرت کو کھانا کھانے اور پانی پینے کے فعل کی دعوت دے رہے ہیں۔ تاثیر صرف قدرت ہی کر رہی ہے۔ کیا تو نہیں دیکھتا کہ اکثر داعی معصیت موجود ہوتے ہیں اور قدرت تاثیر نہیں کرتی۔ جیسے روزے میں بھوک پیاس اور دغدغہ منی داعی ہوتے ہیں اور قدرت تاثیر نہیں کرتی۔ اکثر داعی ہوتے ہی نہیں اور قدرت تاثیر کرتی ہے اور فعل صادر ہوتے ہیں اور نفس قدرت بغیر داعی کے فعل کو ترک فعل پر ترجیح دے کر فعل کو صادر کرتی ہے۔ الغرض یہ دلیل کسی طرح بھی جبر کو ثابت نہیں کرتی' کیونکہ قدرت کا داعی کی دعوت کو قبول کرنا ہی فعل کا صادر ہونا ہے۔ غور کرو اہلِ سنت اور جبر یہ نے دوسری دلیل یہ بیان کی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے خبر دی کہ فلاں شخص ایمان نہیں لائے گا اور اب اگر وہ شخص ایمان لے آئے تو اللہ تعالیٰ کی خبر جھوٹی ہو جائے گی اور اللہ تعالیٰ کی خبر کا جھوٹا ہونا محال ہے لہٰذا اس شخص کا ایمان لانا محال ہے' لہٰذا وہ شخص کفر پر مجبور ہے اور اسی طرح اللہ تعالیٰ نے یہ جان لیا کہ فلاں شخص ایمان لائے گا۔ اب اگر وہ شخص ایمان نہ لائے تو اللہ تعالیٰ کا علم جہل سے بدل جائے گا اور اللہ تعالیٰ کے علم کا جہل سے بدلنا محال ہے لہٰذا اس کا ایمان نہ لانا محال ہے لہٰذا وہ شخص ایمان پر مجبور ہے۔ اعتزال کے بطلان پر تمام متقدمین اور متاخرین کا اسی دلیل پر اعتماد ہے اور اس دلیل کی بابت بھی ان کا دعویٰ ہے کہ تمام دہر اس کو نہیں توڑ سکتے۔

میں کہتا ہوں کہ اس دلیل سے بھی جبر نہیں ثابت ہوتا بلکہ یہ دلیل بالکل غلط ہے' اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ جان لیا کہ ابوجہل ایمان نہیں لائے گا۔ اس جاننے کے کیا معنی ہیں؟ اس کے معنی اگر یہ ہیں کہ ابوجہل اپنے اختیار اور قدرت اور طاقت سے ایمان نہیں لائے گا تو بے شک اس علم اور جبر سے ابوجہل کا ایمان لانا تو محال ہو گیا' لیکن یہ محال ہونا اس کی قدرت' اس کے اختیار' اس کی طاقت سے ہوا ہے' یعنی اللہ تعالیٰ نے ابوجہل کو یہ حکم دیا ہے کہ تو اپنے اختیار اور قدرت اور طاقت سے ایمان لا اور وہ اپنے اختیار اور قدرت سے ایمان نہیں لایا لہٰذا اللہ تعالیٰ کی خبر و علم تو بالکل صحیح رہی یعنی وہ ایمان نہیں لایا لیکن اس کے ایمان نہ لانے سے اس کے اختیار اور قدرت کی نفی نہیں ہوئی۔ حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ جانا ہے کہ ابوجہل صاحب اختیار و قدرت ہوتے ہوئے ایمان نہیں لائے گا تو یہ بالکل حق اور صحیح ہے' لیکن اللہ تعالیٰ کے اس جاننے اور خبر دینے سے ابوجہل کی

قدرت اور اختیار کی نفی نہیں ہوئی نہ تکلیف مالا یطاق لازم آتی ہے' نہ جبر لازم آتا ہے اور اگر اللہ تعالیٰ نے یہ جان لیا اور یہ خبر دی کہ ابوجہل ایمان نہیں لائے گا۔ اس بات کے یہ معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے یہ جان لیا کہ میں ابوجہل میں ایمان نہیں پیدا کروں گا اور اس وجہ سے وہ ایمان نہیں لائے گا۔ سو یہ تمہارا دعویٰ ہے اور اوّل مسئلہ ہے۔ یہ دعویٰ دلیل کیسے ہوسکتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ جانا کہ میں ابوجہل میں ایمان نہیں پیدا کروں گا اور ابوجہل کو ایمان لانے کی تکلیف دی تو بے شک اس وقت یہ تکلیف بالمحال ہے اور تکلیف مالا یطاق ہے اور جبر ہے' لیکن اللہ تعالیٰ کی خبر اور علم سے یہ کہاں ثابت ہورہا ہے کہ میں ابوجہل میں ایمان پیدا نہیں کروں گا اور ابوجہل کو ایمان لانے کی تکلیف مالا یطاق ہے اور جبر ہے لیکن اللہ تعالیٰ کی خبر اور علم سے یہ کہاں ثابت ہو رہا ہے کہ میں ابوجہل میں ایمان نہیں پیدا کروں گا۔ اللہ تعالیٰ کی خبر سے تو صرف اتنا ظاہر ہورہا ہے کہ ابوجہل ایمان نہیں لائے گا۔ ابوجہل اپنے اختیارات اور قدرت سے ایمان نہیں لائے گا اور اس سے جبر نہیں ثابت ہوتا بلکہ اختیار ثابت ہورہا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے علم اور خبر کے صحیح ہونے کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ جبراً ایمان نہ لائے۔ ابوجہل کا بالاختیار اور بالقدرت ایمان نہ لانا اللہ تعالیٰ کے علم و خبر کے ہرگز ہرگز جبر پر دلالت نہیں کرتا۔ حاصل یہ ہے کہ وقوع کفر کی خبر اور وقوع کفر کے ساتھ علم الٰہی کا تعلق وقوع کفر کے جبری ہونے پر نہیں بلکہ صرف وقوع پر دلالت کرتا ہے اور وقوع باختیار ابوجہل ہے نہ بایجاد باری تعالیٰ۔ غور کرو۔ یہ غور کا مقام ہے۔ اوّلین اور آخرین اس دقیقے پر مطلع نہیں ہوتے لہٰذا یہ دونوں دلیلیں یعنی علم الٰہی اور خبر الٰہی قطعاً جبر پر نہیں دلالت کرتیں۔ اس میں شک نہیں کہ معتزلہ ان دونوں دلیلوں کا جواب نہیں دے سکتے۔ میں نے بعض کتابوں میں دیکھا ہے کہ اہل سنت اور اہل جبر کے ائمہ نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ یہ دلیلیں عقلائے دہر سے بھی نہیں ٹوٹ سکتیں' لیکن الحمد اللہ یہ دونوں دلیلیں ٹوٹ گئیں۔ معتزلہ نے اس دلیل کا سقم تو نہیں بیان کیا اور نہ کرسکتے ہیں لیکن اس دلیل پر تشنیع کی ہے کہ اگر اس دلیل سے بندہ کا مجبور ہونا ثابت ہوتا ہے تو اسی طرح اللہ تعالیٰ کا مجبور ہونا بھی ثابت ہوتا ہے یعنی جس طرح کفر ابوجہل کے جاننے سے کفر واجب اور ضروری ہوجاتا ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ ہر شے کو جانتا ہے تو لابد ہر شے کے جاننے سے ہر شے واجب اور ضروری ہو جائے گی اور ضروری شے کے ساتھ قدرت متعلق نہیں ہوتی۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ کسی شے پر قادر نہیں رہا اور مجبور ہوگیا اور یہ کفر ہے لہٰذا اللہ تعالیٰ کے ابوجہل کے ایمان نہ لانے کو جاننے سے ابوجہل کا ایمان نہ لانا واجب نہ رہا اور ایمان نہ لانا محال نہ رہا۔ میں کہتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ نے جس شے کو جانا اس کا ہونا ضروری ہے ورنہ علم جہل سے بدل جائے گا مثلاً ابوجہل کو جانا تو کفر ابوجہل کا وقوع لازم اور ضروری ہے اگر کفر ابوجہل سے واقع نہ ہوگا تو قطعی علم جہل سے معاذ اللہ بدل جائے گا اور معتزلہ نے اپنی تقریر میں جو یہ کہا ہے کہ اس وقت اللہ تعالیٰ کو جانا وہاں شے کے اسباب کو بھی جانا ہے اور منجملہ اسباب ایک قدرت بھی ہے لہٰذا قدرت کو بھی جانا اور یہ بھی جانا کہ اس شے کا وجود میری قدرت کے تعلق سے ضروری ہے لہٰذا جاننے کے ساتھ ساتھ قادر بھی رہا اور مجبور ہونا اللہ تعالیٰ کا ہرگز اس بیان سے لازم نہیں آیا لہٰذا معتزلہ کی یہ تشنیع غلط ہے۔

Marfat.com

دوسری دلیل معتزلہ نے یہ بیان کی ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کسی ممکن کو جان لے تو اس جاننے سے وہ ممکن واجب نہیں ہوسکتا اور اگر علم الٰہی ممکن کو واجب کردے گا تو علم معلوم میں مؤثر ہوجائے گا اور علم کے معلوم میں تاثیر کرنے کی صورت میں اللہ تعالیٰ قادر نہیں رہے گا۔ یہ دلیل بھی غلط ہے اس لیے خصم یعنی سنی ابوجہل کے ایمان کو ممکن نہیں مانتا' بلکہ محال کہتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اگر ابوجہل کے ایمان کو ممکن بھی تسلیم کرلیا جائے تو ایمان کا وقوع عدم وقوع کے علم کے ساتھ ساتھ قطعی محال ہے' یعنی شے ممکن ہے کہ اس کا وقوع محال ہوسکتا ہے جب کہ اس کے عدم وقوع کے ساتھ علم ازلی متعلق ہوچکا ہے۔ کیا تو نہیں دیکھتا کہ ہر انسان حیوان ہے بالضرورت اور بالوجوب' یعنی انسان کا حیوان ہونا ضروری ہے اور واجب ہے حالانکہ انسان اور حیوان دونوں فی نفسہٖ ممکن ہیں لیکن انسان کی حیوان کی طرف نسبت واجب اور ضروری ہے اور جیسے متحرک کا حرکات کے وقت سکون محال ہے حالانکہ حرکت اور سکون دونوں ممکن ہیں اور جیسے نقیضین واجب ہے بالکل اسی طرح ابوجہل سے ایمان ممکن ہوتے ہوئے وقوع ایمان اور صدور ایمان محال ہے۔ اس کے علاوہ معتزلہ نے جو اس دلیل میں یہ کہا ہے کہ علم معلوم میں مؤثر ہو جائے گا اور قدرت سے بے نیازی ہوجائے گی اور یہ بات اہلِ سنت نے بھی اپنا لی ہے۔ سو یہ بات بالکل غلط ہے اس لیے کہ علم میں مؤثر نہیں ہے کہ مؤثر تو صرف قدرت ہی ہے' کیوں کہ جہاں اس نے یہ جانا کہ فلاں وقت ہوگی تو وہاں اس نے یہ بھی جانا کہ اس شے میں فلاں وقت میری قدرت تاثیر کرے گی اور میری قدرت سے یہ شے واقع ہوگی۔ غور کرو۔ تیسری دلیل معتزلہ نے یہ بیان کی ہے کہ اگر علم سے واجب اور محال ہونا لازم آجائے گا تو بندہ کسی شے پر قادر نہیں رہے گا' یعنی اگر اللہ تعالیٰ نے ہونا جانا تو ہونا واجب اور نہ ہونا محال ہو جائے گا اور اگر نہ ہونے کو جانا تو نہ ہونا واجب اور ہونا محال ہوجائے گا اور محال پر بھی بندہ قادر نہیں ہوسکتا ہے۔ حالانکہ بندہ قادر ہے۔ معتزلہ کی یہ دلیل بھی غلط ہے اس لیے کہ خصم یعنی اہلِ سنت اور اہلِ جبر کو غیر قادر اور مجبور مانتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا کافروں کو ایمان لانے کا حکم دینا اپنے علم کو معدوم کا حکم دینا ہو گا اور یہ نہایت معقول بات ہے لہٰذا نہ ہونے کا علم ہونے سے مانع نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ بھی غلط ہے اس لیے کہ سنی تو یہ دعویٰ ہی کر رہا ہے کہ ایمان نہ لانے کے علم کے ساتھ ایمان لانے کا حکم دیا جا رہا ہے اور اسی کا نام وہی یعنی تکلیف بالمحال اور تکلیف مالایطاق کو باطل کرتے' اس کی بجائے تم تکلیف بالمحال کو ان پر لازم کر رہے ہو جس کے وہ مدعی ہیں۔ معتزلہ نے پانچویں تشنیع یہ کی ہے کہ ایمان ممکن ہے اور علم سے ممکن ہے اور علم سے ممکن محال نہیں ہوتا۔ میں کہتا ہوں کہ یہ بھی غلط ہے اس لیے کہ ایمان فی نفسہٖ ممکن سہی لیکن اس کا وقوع عدم وقوع کے علم کے وقت قطعی محال ہے۔ چھٹی دلیل معتزلہ نے یہ بیان کی ہے کہ محال کے ساتھ حکم دینا عبث اور فضول ہے اور اللہ تعالیٰ عبث حکم نہیں دیتا۔ اب اگر ایمان محال ہوگا تو اس کا حکم دینا عبث ہوگا اور یہ اس کی شان کے خلاف ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ بھی غلط ہے اس لیے سنّی محال کو محکوم بہ مان رہا ہے اور یہ دعویٰ کر رہا ہے کہ اللہ تعالیٰ محال کے ساتھ حکم دے رہا ہے اور دیتا ہے اور عبث کی حدیث عبث ہے۔ ساتویں دلیل اگر محال کے ساتھ حکم جائز ہوگا تو اندھے کو نقشے لگانے کا حکم اور لولے کو ہوا پر اُڑنے کا حکم جائز ہوگا' یہ بھی غلط ہے۔ سنّی کہتا ہے کہ سب کچھ

Marfat.com

جائز ہے۔ آٹھویں دلیل۔ اگر محال کے ساتھ حکم جائز ہو گا' تو جمادات کی طرف نبیوں کو بھیجنا جائز ہو گا۔ یہ بھی غلط ہے۔ سنّی ہر محال کو محکوم بہ ماننے کے لیے تیار ہے اور معتزلی نے اپنے رب کا یہ قول نہیں سنا۔ بـان ربک اوحیٰ لھا۔ تیرے رب نے زمین کو وحی کی۔ واوحیٰ فی کل سماء ہر آسمان میں وحی کی۔ واوحیٰ ربک الی النحل تیرے رب نے شہد کی مکھی کو وحی کی۔ نویں دلیل۔ معتزلہ نے کہا ہے کہ علم سے اگر کوئی شے واجب ہو تو قدرت سے بے نیازی ہو جائے۔ یہ بھی غلط ہے' اس لیے کہ شے ہی نہیں ہو سکتی' جب تک قدرت سے بے نیازی ہو جائے۔ یہ بھی غلط ہے' اس لئے کہ شے ہی نہیں ہو سکتی جب تک قدرت متعلق نہ ہو۔ جب شے کو جانا تو اس کے لیے سبب اوّل یعنی تعلق قدرت کو جانا یعنی شے کے جاننے کے معنی یہی ہیں کہ تعلق قدرت کو جانا غور کرو۔ جاننا چاہیے کہ معتزلہ کی یہ نو بنو دلیلیں غلط ہیں۔ اور اس کے علاوہ اگر صحیح بھی سمجھا جائے تو اہل سنت کی دلیل کا جواب نہیں ہو سکتی ہیں' کیونکہ انہوں نے یہ کہا ہے کہ ایمان نہ لانے کے علم کے ساتھ ایمان لانا محال ہے اور پھر ایمان کی تکلیف دی گئی اور اس کا کوئی جواب نہیں ہو سکتیں کیونکہ انہوں نے یہ کہا ہے کہ ایمان نہ لانے کے علم کے ساتھ ایمان لانا محال ہے اور پھر ایمان کی تکلیف دی گئی اور اس کا کوئی جواب نہیں ہے۔ سوائے اس جواب کے جو میں اوپر بیان کر چکا ہوں اور اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو ازل میں قطعی یہ علم ہے کہ ابوجہل ایمان نہیں لائے گا۔ اس پر سنّی اور معتزلہ دونوں متفق ہیں۔ اور اس علم کے ساتھ ابوجہل کا ایمان لانا محال ہے۔ یہ بھی حق ہے۔ معتزلہ محال نہیں مانتے۔ یہ ان کی لاعلمی ہے۔ اب دونوں باتوں سے سنّی نے یہ نتیجہ نکالا کہ تکلیف بالمحال واقع ہے۔ معتزلی اس نتیجہ کو تسلیم نہیں کرتا اور تردید بھی نہ کر سکا۔ میں کہتا ہوں کہ ان دونوں کا نتیجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو ایمان نہ لانے کا علم ہے اور اس علم کے وقت ایمان لانا محال ہے۔ ان دونوں باتوں کو تکلیف بالمحال سنی لازم کرتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ تکلیف بالمحال لازم نہیں ہے' اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کو ایمان نہ لانے کا علم ہے۔ اس کے معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو یہ علم ہے کہ اپنے اختیار سے ایمان نہیں لائے گا اور جب وہ اپنے اختیار سے ایمان نہیں لایا تو تکلیف بالمحال نہیں رہی' تکلیف مالا یطاق نہیں رہی بلکہ ایسی شے کی تکلیف دی کہ جس کے کرنے کا اختیار اور طاقت اس میں تھی اور اس نے اپنے اختیار اور طاقت سے نہیں کیا۔ لہٰذا تکلیف بالمحال نہیں رہی اور اگر اللہ تعالیٰ کے ایمان نہ لانے کے جاننے کے یہ معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے یہ جانا کہ اللہ اس میں ایمان نہیں پیدا کرے گا...... یعنی بندے میں کفر و ایمان اللہ پیدا کرتا ہے' تو یہ اوّل مسئلہ ہے تو اس مسئلہ کو ایمان نہ لانے کے علم سے اور ایمان نہ لانے کے علم کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو یہ علم ہے کہ ایمان نہ پیدا کرنے پر کیونکر دلالت کر سکتا ہے۔ خلاصہ ان کی دلیل کا یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ اس میں ایمان نہیں پیدا کرے گا کیونکہ اسے علم ہے کہ وہ ایمان نہیں پیدا کرے گا...... اعتراض اس پر یہ ہے کہ ایمان کا پیدا کرنا اور پیدا نہ کرنا جب یہ ثابت ہو جائے گا کہ یہ اللہ تعالیٰ کا فعل ہے اور ایمان کو پیدا کرنے اور نہ پیدا کرنے کا علم ہو تب ایمان اور عدم ایمان واجب اور محال ہو گا' لیکن اس وقت یعنی اوّل بیرونی ذریعہ سے اگر یہ ثابت ہو جائے کہ یہ اللہ کا فعل ہے تو پھر علم سے فعل الٰہی ہونے کے ثابت کرنے کی ضرورت نہیں رہتی' لیکن ایمان کا پیدا کرنا اور پیدا نہ کرنا یہ اللہ کا فعل نہیں

Marfat.com

ہے۔ خصم یعنی معتزلی کے نزدیک بلکہ یہ بندہ کا فعل ہے۔ اس کے نزدیک تو اس تقدیر پر تکلیف بالمحال لازم ہی نہیں آتی۔ غور کرو۔ یہ غور کا مقام ہے۔ اہل سنت نے جبر پر ایک دلیل یہ بھی بیان کی ہے کہ کوئی شخص بھی اپنے لئے گمراہی اور ضلالت نہیں پسند کرتا۔ پھر کیا وجہ ہے جو لوگ گمراہ ہوتے ہیں یعنی اگر بندہ مختار ہوتا تو کبھی بھی اپنے لیے گمراہی نہ اختیار کرتا' لیکن اس نے گمراہی اختیار کی تو معلوم ہوا کہ وہ گمراہی پر مجبور ہے۔ اس دلیل پر بھی بڑا اعتماد کیا گیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ دلیل بھی غلط ہے' کیونکہ کسی فعل کو پسند کرنا اور چیز ہے اور اس فعل کو اپنے اختیار سے صادر کرنا اور چیز ہے۔ کیا تو نہیں دیکھتا کہ موت کو کوئی بھی نہیں پسند کرتا لیکن خودکشی کرنے والا اپنے اختیار سے اس کو صادر کر دیتا ہے۔ زنا' چوری' افیون' شراب' سنکھیا ان سب چیزوں کو کوئی بھی پسند نہیں کرتا لیکن اپنے اختیار سے اس کو استعمال کرتا ہے۔ ہتھکڑیاں لگنے اور پھانسی پر چڑھنے کو کوئی پسند نہیں کرتا لیکن اپنے اختیار سے اپنے قدموں سے چل کر عدالت میں اور پھانسی کے تختہ پر آتا ہے۔ اب اگر تو یہ کہے کہ مجبوراً اپنے اختیار کو استعمال کرتا ہے تو بے شک یہ ٹھیک ہے' لیکن فعل تو اختیار ہی سے صادر ہوا۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتا ہے کہ اختیار پر مجبور ہے اور اس میں کچھ ہرج نہیں ہے کہ فعل اختیاری ہو اور اختیار غیر اختیاری ہو' کیونکہ معتزلہ کے نزدیک قدرت مخلوق الٰہی ہے اور فعل مخلوق قدرت ہے۔ گفتگو تو فعل کے اختیاری اور غیر اختیاری ہونے میں ہے۔ فعل تو ہر صورت میں اختیاری ہی رہا۔

اہلِ سنت نے ایک اور دلیل بیان کی ہے اور کہا ہے کہ اگر بندہ فاعل بالاختیار ہوگا تو اس کو اپنے فعل کے اجزاء کی تفصیل معلوم ہوگی' لیکن اکثر و بیشتر تفصیل اجزاء فعل سے بے خبر رہتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ فعل اختیاری نہیں ہے۔ یہ بھی غلط ہے' اس لیے کہ بندہ کا فعل خاص حرکت ہے اور بندہ خاص حرکت کو خوب جانتا ہے۔ اجزاء کی تفصیل کا علم اس لیے نہیں ہوتا کہ اجزاء اس کے فعل نہیں ہیں۔ اس کا فعل صرف حرکت خاص ہے اور وہ اس سے بالکل باخبر ہوتا ہے جب ہی تو اس حرکت مخصوصہ کو ایجاد کرتا ہے۔ اہل سنت نے ایک اور دلیل بیان کی ہے۔ کہتے ہیں کہ بولو کیا کہتے ہو۔ سب بندوں کو قدرت برابر دی گئی ہے یا کم وبیش۔ اگر سب کو قدرت برابر دی گئی ہے تو کیا وجہ ہے کہ ایک مومن ایک کافر ایک مطیع ایک فاسق یعنی قدرت کی مساوات کی تقدیر پر سب کے مقدور برابر ہونے چاہیں لیکن ایسا نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ قدرت برابر نہیں ہے۔ اور اگر قدرت کم وبیش دی گئی ہے تو روز جزا کافر و فاسق سے جس وقت سوال ہوگا تو ایمان اور اطاعت سے کیوں محروم ہوا تو کافر فاسق یہ جواب دے گا کہ تو نے ہم کو قدرت کم دی اور ان کو زیادہ دی۔ وہ ایمان لے آئے اور کمی قدرت کی وجہ سے ہم ایمان نہ لا سکے اور اس جواب پر خدا تعالیٰ بند ہو جائے گا اور یہ محال ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ قدرت دی ہی نہیں گئی۔ میں کہتا ہوں کہ جبر کی تقدیر پر جب یہ سوال ہوگا کہ تو ایمان کیوں نہیں لایا تو اس وقت صاف صاف وہ کہہ دیں گے۔ تو نے ہم کو قدرت ہی ایمان لانے کی کب دی تھی جو ہم ایمان لاتے اور اس وقت خدا تعالیٰ معاذ اللہ بالکل بند ہو جائے گا۔ الغرض یہ سب لغو باتیں ہیں۔ اہل سنت نے ایک اور دلیل بیان کی ہے کہ فعل عبد حرکت ہے اور حرکت مخلوق الٰہی ہے۔ لہٰذا فعل عبد المخلوق الٰہی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس قسم

کے دلائل قوانین منطق سے بے خبری کے دلائل ہیں۔ یعنی فعل عبد حرکت ہے۔ یہ مقدمہ صحیح ہے اور اس کے ساتھ ساتھ اگر کبریٰ کلیہ ہو تب یہ قیاس منتج ہوگا یعنی فعل عبد حرکت ہے اور ہر حرکت مخلوق الٰہی ہے۔ جب یہ نتیجہ نکلے گا تو فعل عبد مخلوق الٰہی ہے' حالانکہ خصم یعنی معتزلی ہر حرکت کو مخلوق الٰہی نہیں تسلیم کرتا اور اگر بیرونی دلیل سے ہر حرکت کا مخلوق الٰہی ہونا ثابت ہو جائے تو پھر اس قیاس کی ضرورت ہی نہیں ہے۔ معتزلی کہتا ہے کہ سوائے حرکات مکلفین کے سب حرکات کا اللہ تعالیٰ خالق ہے۔ مکلّف کی حرکت کا اللہ تعالیٰ خالق نہیں ہے۔ مکلف خود خالق ہے۔ اس وقت اس قیاس کا فساد ظاہر ہے۔ اہل جبر نے یہ دلیل بھی بیان کی ہے کہ فعل عبد ممکن ہے اور ممکن کو وجود کی طرف ترجیح دینے والی صرف اللہ تعالیٰ کی ذات ہی ہے۔ لہٰذا فعل عبد مخلوق الٰہی ہے۔ اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ امکان کی شان سے افاقہ وجود محال ہے' یعنی ممکن تو اپنے وجود میں خود محتاج ہے۔ وہ دوسرے ممکن یعنی فعل میں کیونکر تاثیر کر سکتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس دلیل میں خرابی یہ ہے کہ ممکن بحیثیت امکان مؤثر نہیں ہے۔ یہ صحیح لیکن ممکن بشرط وجود مؤثر ہو سکتا ہے یعنی بندہ مومن ہونے کی حیثیت سے اپنے فعل میں مؤثر نہیں ہے اور ممکن ہونے کی حیثیت سے تاثیر نہ کر سکنا موجود ہونے کی حیثیت سے تاثیر نہ کر سکنے پر دلالت نہیں کرتا بلکہ یہاں تاثیر بشرط وجود ہے۔ بندہ موجود تاثیر اپنے فعل میں کر رہا ہے۔ غور کرو۔ یہ تمام ان دلائل عقلیہ کا خلاصہ ہے جو اہلِ سنت اور اہلِ جبر نے مشترکہ طور پر بیان کیے ہیں اور ان تمام دلائل میں سے کسی سے بھی جبر نہیں ثابت ہوتا۔ اہلِ قدر یعنی معتزلہ نے بندے کے قادر مختار ہونے پر سب سے اہم دلیل یہ بیان کی ہے کہ اگر بندہ مجبور ہوگا تو اس وقت یعنی مجبور ہونے کے وقت امر و نہی انبیاء علیہم اسلام کی تبلیغ و دعوت' مدح و ذم' ثواب و عقاب' حسن و قبح' جزا و سزا سب باطل ہو جائیں گے' لیکن یہ سب حق ہیں' لہٰذا بندہ مجبور نہیں ہے اور اس دلیل پر معتزلہ کو ایسا ہی ناز ہے جیسا علم داعی والی دلیل پر اہلِ سنت کو ناز تھا۔ اس دلیل کو اہل سنت نہیں توڑ سکے بلکہ اس کو تسلیم کر لیا اور یہ کہا کہ بے شک مجبور کی تکلیف عقلاً صحیح نہیں ہے' لیکن مجبور کو اللہ تعالیٰ کا تکلیف دینا یہ اللہ تعالیٰ کا فعل ہے اور اللہ تعالیٰ کے فعل سے سوال نہیں کیا جا سکتا' یعنی یہ نہیں کہا جا سکتا کہ تو نے مجبور کو کیوں تکلیف دی۔ میں کہتا ہوں کہ یہ بات یعنی اللہ تعالیٰ کے فعل سے سوال نہیں کیا جا سکتا یہ بات بالکل حق ہے لیکن یہاں اللہ تعالیٰ تکلیف نہیں دے رہا بلکہ یہاں اس عالم میں امر و نہی کرنے والا تکلیف دینے والا یعنی اللہ تعالیٰ نہیں ہے بلکہ نبی ہے جو بندہ ہے اور یہ امر و نہی بندہ یعنی نبی کا فعل ہے لہٰذا نبی سے یہ سوال ہو سکتا ہے کہ جب بندہ مجبور ہے تو بندے کو کیوں تکلیف دی جا رہی ہے لہٰذا یہ جواب یہاں منطبق نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حق جواب یہ ہے کہ مجبور کی تکلیف جب غیر معقول ہے کہ جب امر و نہی کرنے والا تکلیف دینے والا صاحب قدرت و اختیار ہو یعنی قادر اپنی قدرت و اختیار سے مجبور کو تکلیف دے اور امر و نہی کرے تو یہ بات بے شک غیر معقول سمجھی جائے گی' لیکن یہاں تکلیف دینے والا نبی ہے جو بندہ ہے اور جس طرح تمام بندے جبر کی تقدیر پر مجبور ہیں' اسی طرح جبر کی تقدیر پر نبی بھی جو بندہ ہے' مجبور ہے۔ نبی امر و نہی کرنے پر مجبور ہے۔ باقی تمام عباد اقرار یا انکار پر مجبور ہیں لہٰذا امر و نہی حسن و قبح' مدح و ذم' ثواب و عقاب سب جبری ہیں۔ جاننا چاہیے کہ معتزلہ نے جو الزام جبر کی تقدیر

Marfat.com

پر لگایا ہے' یہی الزام ان پر بھی اختیار کی تقدیر پر ہے' اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا کفر کو پیدا کرنا ایسا ہی ہے جیسے کہ کفر کے پیدا کرنے کی قدرت کو پیدا کرنا ہے' یعنی اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے کہ اس قدرت سے بندہ کفر پیدا کرے گا تو قدرت کو پیدا کرنا ایسا ہے جیسا کہ فعل کو پیدا کرنا ہے۔ کسی فعل کو کرنا اور کروانا اور کرتا ہوا دیکھنا باوجود روکنے کی قدرت کے تینوں باتیں برابر ہیں' لہٰذا جبر کی تقدیر پر جس طرح عذاب غیر معقول ہے اسی طرح اختیار کی تقدیر پر بھی عذاب غیر معقول ہے۔ خلق قدرت علی الفعل بالکل خلق فعل ہے۔ خود قتل کرنا اور قتل کرنے کے لیے ہتھیار اور طاقت دوسرے کے لیے مہیا کرنا۔ یہ علم ہوتے ہوئے کہ یہ ہتھیار اور طاقت قتل میں خرچ ہوگی' بالکل قتل کرنے کے برابر ہے۔ اسی طرح قتل کرتے ہوئے دیکھنا باوجودیکہ روکنے کی قدرت موجود ہے اور پھر نہ روکنا علامت اس بات کی ہے کہ قتل اسی کے اشارہ سے ہوا ہے۔[1] غور کر۔ قدرت اور اختیار کی موجودگی عذاب کے نامعقول ہونے کو نہیں روکتی۔ معتزلہ نے یہ کہا کہ فعل جس سے صادر ہو وہ فاعل ہے۔ اگر کفر وفسق اللہ تعالیٰ سے صادر ہوگا تو اللہ تعالیٰ فاعل کفر اور فاعل فسق ہوگا یعنی کافر اور فسق ہوگا۔ انہوں نے یہ خیال نہیں کیا کہ اللہ تعالیٰ قطعاً خالق کافر اور خالق فاسق ہے اور خالق رنگ ہے اور خالق ابلیس ہے اور خالق خنزیر ہے۔ اس کے باوجود ان اشیاء کے ساتھ متصف نہیں ہے یعنی کسی شے کے خالق ہونے سے یہ الزام نہیں آتا کہ وہ اس شے کے ساتھ متصف بھی ہو۔[2] اب اگر تو یہ کہے کہ یہ اشیاء جامدہ ہیں اور اتصاف کے لیے مصدر چاہیے اس وجہ سے ان اشیاء کے ساتھ متصف نہیں ہوسکتا تو میں کہوں گا کہ اہل جہنم کے ساتھ جو اس نے برتاؤ کیا ہے تو اس کا یہ برتاؤ کرنا تو مصدر ہے۔ تو بولو کیا کہتے ہو۔ اللہ تعالیٰ نے ان کے ساتھ یہ اچھا کیا یا برا۔ اگر کہو کہ اللہ تعالیٰ نے جہنمیوں کے ساتھ اچھا برتاؤ کیا اور ان کے ساتھ احسان کیا اور اللہ تعالیٰ محسن ہے تو قطعی تم نے یہ غلط کہا اور نیز اگر یہ برتاؤ اچھا ہے تو اپنے لیے اس برتاؤ کی دعا کرو اور کہو کہ الٰہی ہم کو بھی جہنم میں داخل کر اور جہنمیوں کا سا برتاؤ ہمارے ساتھ کر اور اگر کہو کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے ساتھ بُرا کیا یعنی اللہ تعالیٰ کی اس تعذیب کو اور عذاب دینے کے فعل کو برا کہو گے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ بہت برا فعل کیا تو فوراً کافر ہو جاؤ گے۔ مطلب یہ ہے کہ فعل کے کرنے سے اگر اس کے اسم فاعل کا اطلاق فعل کے کرنے والے پر کیا جائے گا تو مسیٔ اور برا کرنے والا کا اللہ پر اطلاق ہوگا یعنی اللہ تعالیٰ مسیٔ ہے اور یہ قطعاً کفر ہے۔ اسی طرح خلق ابلیس وفرعون اور درد سر اور ٹی بی اور نجاست سے خالق ابلیس وغیرہ کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر کفر ہے بلکہ اسی طرح خلق کفر وفسق سے اللہ تعالیٰ پر کافر وفاسق کا اطلاق کفر ہے۔ یعنی صفت مشتبہ اور اسم فاعل کا اطلاق مصدر کے قیام سے علی الاطلاق صحیح نہیں ہے' کیونکہ نام رکھنے کا حق صرف اللہ تعالیٰ کو ہے' یعنی اگر اللہ تعالیٰ کوئی فعل کرنے تو اس سے اسم فاعل اللہ تعالیٰ پر اس وقت بولا جائے گا جب وہ اس اسم فاعل کا اطلاق اپنے اوپر خود کرے یا اطلاق کرنے کی انبیاء علیہم اسلام کے ذریعہ اجازت دے دے۔ خلق کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ مکر سے ماکرا' کید سے کیا ذ' یعذب سے معذب' اللہ تعالیٰ پر اطلاق کرے لیکن مخلوقات میں فعل سے فاعل کی اجازت اللہ تعالیٰ نے دے دی ہے۔ اس وجہ سے جب مخلوقات میں مکر ثابت ہوگا تو ماکر بھی ثابت ہوگا۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ ایک ہی بات اللہ تعالیٰ کہے وہ حق ہو اور وہی بات بندہ کہے وہ

Marfat.com

ناحق ہو۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کہے کہ میں نے آسمان بنایا اور یہ بات حق ہے۔ بندہ یہی بات کہے تو ناحق ہے۔ اسی طرح مکر سے بندہ ماکر کہلائے گا اور اللہ تعالیٰ ماکر نہیں کہلائے گا۔ دیکھو اللہ تعالیٰ نے فرمایا (اذا جــــــاء ک المنافقون قالو نشهد انک لرسول الله) جب تیرے پاس منافق آئے تو کہنے لگے کہ ہم شہادت دیتے ہیں کہ بیشک تو اللہ کا رسول ہے اور یہ بات ان کی بالکل صحیح بھی تھی لیکن اللہ تعالیٰ نے فرمایا (والـــلـــه يشهــد ان الـمـنـافقون لكا ذبون) اللہ گواہ ہے کہ منافق جھوٹے ہیں۔ یعنی منافق کے صدق کو اللہ تعالیٰ تسلیم نہیں کرتا بلکہ اس کا نام کذب رکھ دیا۔ مطلب یہ ہے کہ قیام مصدر سے مشتق کا صدق اس وقت ہوگا جب اس کی منظوری اللہ تعالیٰ دے دے گا ورنہ نہیں۔ جس طرح بچے سے اور سوتے ہوئے سے اور مجنوں سے قتل کے واقع ہونے کے بعد بچے کو اور نائم اور مجنوں کو قاتل' ظالم نہیں کہا جاتا کیوں کہ ان کا نام قاتل اور ظالم اللہ تعالیٰ نے نہیں رکھا اور جس طرح جلاد جو قاتل کو قتل کرتا ہے اس کو قاتل ظالم نہیں کہا جاتا' کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس کا نام قاتل اور ظالم نہیں رکھا۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے اپنے نام برے برے نہیں رکھے بلکہ اچھے اچھے رکھے ہیں۔ اچھے ہی نام سے پکارا جائے گا۔ لہٰذا کفر کا فاعل ہوتے ہوئے کفر کے اسم فاعل یعنی کافر کا اطلاق اس پر صحیح نہیں ہوگا۔ لہٰذا معتزلہ کی یہ دلیل بھی صحیح نہیں ہے۔ معتزلہ نے یہ بھی کہا کہ اگر کفر بقضاء اللہ ہوگا اور رضا بالقضا واجب ہے تو رضا بالکفر کا واجب ہونا لازم آئے گا۔ اس کا جواب اہلِ سنت کی طرف سے یہ ہے کہ رضا بقضاء الكفر واجب ہے نہ رضا بالکفر کیونکہ کفر مقضی ہے نہ قضا۔ میں کہتا ہوں کہ کفر سے اللہ تعالیٰ راضی نہیں ہے۔ ولا يرضى لعباده الكفر اللہ تعالیٰ اپنے بندوں سے کفر پر راضی نہیں ہے۔ اب اگر بندہ قضائے کفر پر راضی ہوگا تو گویا بندہ اس شے کی قضاء پر راضی ہوا کہ جس شے سے اللہ تعالیٰ راضی نہیں ہے بلکہ حق یہ ہے کہ راہ خدا میں جو مصیبت بندے پر پڑے اس پر صبر کرے اور اس کی قضاء پر راضی رہے۔ الغرض جتنے دلائل معتزلہ نے بیان کیے ہیں سب کے سب غلط ہیں سوائے اس کے کہ خلق کفر کی تقدیر پر عذاب کی ترتیب کیسے ہے لیکن خلق قدرت کی تقدیر پر بھی عذاب کی ترتیب متصور نہیں ہے یعنی کفر کو خود پیدا کر کے معذب کرنا ایسا ہی ہے جیسے قدرت کفر کو پیدا کر کے معذب کرنا اور اعتراض ہر صورت میں لازم آ رہا ہے جس کے حل سے سب حیران ہیں۔ ان شاء اللہ اس کا حل ہم صاف کریں گے۔ اب یہ بات جاننی چاہیے کہ اکابر اہلِ سنت نے سوچا کہ بندہ کو بالکل مجبور کہنا' جیسا کہ جبریہ کہتے ہیں بظاہر غلط ہے اور انہوں نے یہ بھی سوچا کہ مجبور کی تکلیف غیر معقول ہے اور مجبور کے فعل کو اچھا یا برا کہنا اور پھر روز جزا کا ثواب وعقاب ہونا یہ سب غیر معقول باتیں ہیں' تو انہوں نے ایک درمیانی چیز نکالی اور اس کا نام کسب رکھا اور کہا ہے کہ بندہ نہ مجبور ہے نہ اپنے فعل کا خالق ہے بلکہ بندہ کو قدرت کاسبہ حاصل ہے۔ اب ہم اس کسب اور قدرت کاسبہ میں گفتگو کرتے ہیں اور ہم کہتے ہیں کہ یہ کسب اور قدرت کاسبہ فعل کے وجود میں کافی ہے یا کافی نہیں ہے' یعنی بندہ کے اس کسب سے فعل کا وجود ہو جاتا ہے یا نہیں ہوتا۔ اگر یہ کسب فعل کے وجود میں کافی ہے تو قطعی بندہ قادر مختار اور اپنے فعل کا موجد ہوگیا اور اگر یہ کسب فعل کے وجود میں کافی نہیں ہے تو قطعی بندہ مجبور ہوگیا ہے لہٰذا حدیث کسب بے نتیجہ اور بے سود ہے۔ سنّی اشاعرہ نے کسب کے معنی یہ بیان کیے ہیں کہ کسب

Marfat.com

قدرت متوہمہ ہے، یعنی بندہ کو یہ وہم ہوتا ہے اور یہ خیال ہوتا کہ یہ قدرت ہے اور حقیقت میں وہ قدرت نہیں ہوتی۔ اللہ تعالیٰ جب بندہ کا فعل پیدا کرنا چاہتا ہے تو پہلے بندہ میں قدرت کا وہم پیدا کر دیتا ہے اور بندہ اپنے آپ کو قادر سمجھنے لگ جاتا ہے۔ اس کے بعد اللہ تعالیٰ فعل پیدا کر دیتا ہے۔ یہ ہے اشاعرہ اہلِ سنت کی دلیل اور یہ بین البطلان ہے، اس لیے وہم کو جب فعل میں دخل ہی نہیں ہے تو پھر یہ صرف جبری ہے۔ حاصل یہ ہے کہ قدرت متوہم جب فعل میں موجد نہیں ہے تو اس کا توہم کس کام کا ہے۔ گویا سرے سے قدرت ہے ہی نہیں اور اہل سنت نے کسب کے معنی یہ بیان کیے ہیں کہ بندہ کو قدرت تو حاصل ہے لیکن قدرت کو فعل میں دخل نہیں ہے بلکہ قصد مصمم میں دخل ہے، یعنی قدرت قصد مصمم میں تاثیر کرتی ہے اور قصد مصمم کے بعد فعل کو اللہ تعالیٰ پیدا کر دیتا ہے۔ اب اس پر یہ اعتراض ہوا کہ قصد مصمم میں قدرت کی تاثیر ثابت ہوگئی ہے اور بندہ قصد مصمم کا موجد ہو گیا۔ فعل کا موجد نہ سہی لیکن قصد مصمم کا تو موجد ہوگیا اور پھر شرک باری تعالیٰ لازم آیا تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ قصد مصمم نہ موجود ہے نہ معدوم ہے ایک درمیانی چیز ہے اور اس درمیانی چیز کو یہ لوگ حال کہتے ہیں تو حال میں تاثیر ایسی نہیں ہے جیسی موجود میں تاثیر ہے یعنی موجود میں تاثیر کرنے سے شرک لازم آتا ہے۔ حال یعنی درمیانی چیز میں تاثیر کرنے سے شرک لازم نہیں آتا۔ اس میں کچھ ہرج نہیں ہے کہ قدرت عبد ایک درمیانی چیز یعنی حال میں تاثیر کرے اور اس تاثیر کا نام احداث رکھا ہے ایجاد نہیں رکھا یعنی بندہ محدث ہے، موجد نہیں۔ مطلب یہ ہے کہ بندہ اس قصد کا خالق اور موجد نہیں ہے بلکہ محدث ہے۔ ان کے نزدیک محدث کے یہ معنی ہیں کہ بندہ ایسی شے احداث کرے جو نہ موجود ہو اور نہ معدوم ہو اور ایسی شے کا احداث ایجاد اور خلق نہیں کہلاتا۔ جاننا چاہیے کہ یہ بیان اوّل سے آخر تک سب لغو ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس قصد مصمم کو جب فعل میں دخل ہی نہیں ہے تو پھر اس کے احداث سے کیا فائدہ۔ وہی جبر کا جبر رہا۔ دوسری بات یہ ہے کہ لاموجود اور لامعدوم جس کو تم حال کہتے ہو کہ اس کے لیے کوئی واقعیت ہے یا نہیں ہے۔ اگر ہے تو یہ شے واقع اور شے موجود ہوگئی اور بندہ موجد ہو گیا اور اس کے لئے واقعیت نہیں ہے تو یہ اختراعی اور فرضی چیز ہوگئی لہٰذا حال موجود اور لامعدوم کوئی شے نہیں ہے۔ دیگر اس پر سب سے بڑا اعتراض میں کرتا ہوں کہ حال کو جن لوگوں نے گھڑا ہے وہ کہتے ہیں کہ حال مبدءِ آثار نہیں ہے اور یہ قصد مصمم وہ شے ہے کہ اس پر تمام نظام اخروی اور تمام ثواب و عقاب اور مدح وذم سب مرتب ہیں اور یہ قصد لا انتہا اور ابدی آثار کا مبدہ ہے لہٰذا قصد مصمم کو حال کہنا بالکل غلط ہے۔ ان لوگوں کے علاوہ دیگر علمائے محققین نے کہا ہے کہ یہ قصد مصمم حال نہیں ہے بلکہ موجود ہے اور اس قصد مصمم کا بندہ خالق ہے۔ میں کہتا ہوں کہ وہ تو لغو تھا اور یہ فحش شرک ہے، کیونکہ ایک موجود کا بھی اگر بندہ خالق ہوگیا تو قطعی شریک ہوگیا۔ اربوں سنکھوں کی تعداد میں جن وانس و ملائکہ ہیں تو ان سب کی تعداد اور سب کے افعال کی تعداد کے وقت لامتناہی قصد مصمم ہوں گے اور اس قوت سے انہوں نے لامتناہی شرکاء پیدا کر دیئے ہیں جو کہ مشرک نے بھی اتنے شرکاء نہیں ٹھہرائے تھے (ام جعلو الله شر کاء خلقو کخلقه) کیا انہوں نے اللہ تعالیٰ کے لیے بے شمار شرکاء ٹھہرا دیے جنہوں نے اللہ تعالیٰ کی طرح ایجاد اور تخلیق کی۔ اس کے علاوہ میں کہتا ہوں کہ یہ

Marfat.com

قصد مصمم جس میں بقول تمہارے بندہ کی قدرت تاثیر کر رہی ہے خواہ یہ حال ہو یا موجود حقیقی ہو' ہر صورت میں بقول تمہارے بندہ کے فعل میں مؤثر نہیں ہے تو پھر اس قصد مصمم کو ایجاد کر کے کیا فائدہ ہوا' فعل کا تو اب بھی خدا تعالیٰ ہی خالق رہا۔ بندہ بے چارہ تو قصد مصمم کو ایجاد کر کے بھی مجبور کا مجبور ہی رہا اور تعجب ہے کہ اس خیال باطل کو ان لوگوں نے حضرت امام جعفر صادق رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب کیا اور محب اللہ بہاری نے ''مسلم الثبوت'' میں یہ کہا ہے کہ بندے میں دو ارادے ہوتے ہیں۔ ایک ارادہ کلیہ جو ادراک کلی سے پیدا ہوتا ہے اور ایک ارادہ جزئیہ جو ادراک جزئی سے پیدا ہوتا ہے۔ سو بندہ ادراک جزئی جسمانی کے اعتبار سے مختار ہے اور ادراک کلی عقلی کے اعتبار سے مجبور ہے۔ یہ بھی غلط ہے' اس لیے کہ اگر ادراک جزئی جس کے اعتبار سے یہ بندے کو مختار کہتا ہے اور اگر مؤثر ہے فعل میں تو قطعی یہ مذہب معتزلہ ہے۔ اگر مؤثر نہیں ہے تو قطعی یہ مذہب جبریہ ہے۔ نیز اس وقت انسان مثل بہائم ہو جائے گا' کیوں کہ وہ بھی ادراک جزی کے اعتبار سے مختار ہیں اور نیز اگر ادراک کلی عقلی کے اعتبار سے مجبور ہو گا اور تمام تکالیف شرعیہ ادراک کلی عقلی ہی کے اعتبار سے ہیں تو لابد تمام شرائع کی تکلیف پر مجبور ہوگا اور یہ بالکل جبریہ کا عقیدہ ہے۔ اب اس تمام بیان سے یہ ظاہر ہوگیا ہے کہ کوئی دلیل نہ جبر پر دلالت کرتی ہے نہ قدر پر دلالت کرتی ہے اور کسب بے معنی سی چیز ہے اور جو اعتراض جبر پر ہوتا ہے وہی اعتراض قدر پر ہوتا ہے اس لیے کہ فعل کا پیدا کرنا اور فعل کرنے کی قدرت کا پیدا کرنا برابر ہے۔ کوئی فرق نہیں ہے۔ کفر پر مجبور اور قدرت علی الکفر پر مجبور دونوں کی تعذیب لازم آتی ہے۔ اس لیے فریقین پر برابر ایک دوسرے کے اعتراضات ہیں جو کسی طرح رفع نہیں ہوتے ہیں اور کوئی بھی دفع نہیں کر سکا' اس لیے مسئلہ میں انتہائی تحیر پیدا ہو گیا۔ دیکھو حس اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ بندہ مختار ہے اور عقل اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ انسان مجبور ہے۔ نیز مجبور ہونے کا علم اختیار ہی سے حاصل ہو رہا ہے اور مختار ہونے کا علم اضطراراً معلوم ہے۔ نیز فعل کی طرف جب نظر پڑتی ہے تو اختیاری معلوم ہوتا ہے اور اختیار کی طرف نظر پڑتی ہے تو جبری اور اضطراری معلوم ہوتا ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ کی طرف جب عقل متوجہ ہوتی ہے تو ہر شے اس کی جانب سے معلوم ہوتی ہے' یعنی جبر معلوم ہوتی ہے اور جب نبی کی طرف متوجہ ہوتی ہے تو اختیار معلوم ہوتا ہے اور جب طلب کی طرف نظر پڑتی ہے تو مختار معلوم ہوتا ہے اور جب مطلوب کی طرف پڑتی ہے تو مجبور معلوم ہوتا ہے۔ اسی طرح حیات کی طرف نظر پڑتی ہے تو مختار معلوم ہوتا ہے اور جب ممات کی طرف نظر پڑتی ہے تو مجبور معلوم ہوتا ہے۔ فعل کے آغاز میں مختار معلوم ہوتا ہے۔ فعل کے انجام میں مجبور معلوم ہوتا ہے۔ بچہ جب ماں کا دودھ جو اس کی غذا ہے' اسے بھی منہ میں رکھتا ہے اور سوئی کنکر وغیرہ جو اس کی غذا نہیں ہے وہ بھی منہ میں رکھ لیتا ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ حسن و قبح دونوں پر مختار ہے' لیکن ان دونوں میں تمیز کرنے اور فرق کرنے پر مجبور ہے۔ خطاب تکوین یعنی قول کن کی طرف نظر کیجئے تو مختار ہے دیکھنے میں مختار معلوم ہوتا ہے دکھائی دینے میں مجبور معلوم ہوتا ہے۔ سوچنے میں مختار معلوم ہوتا ہے اور سوچنے سے جو حاصل ہوا ہے اس پر مجبور معلوم ہوتا ہے۔ چلنے میں مختار اور پہنچنے میں مجبور۔ غرضیکہ ہر اعتبار سے تعارض ہے۔ کسی پہلو سے مختار معلوم ہوتا ہے اور کسی رخ سے مجبور معلوم ہوتا ہے۔ لہٰذا جس نے جس

Marfat.com

رُخ پر نظر ڈالی اس نے اسی رُخ کا حکم دے دیا۔ اب دیکھو قرآن کریم کی بے شمار آیات مختار ہونے پر دلالت کر رہی ہیں (وما منع الناس ان یومنو اذا جاء هم الهدی) انہیں ایمان لانے سے کس نے روکا جب کہ ان کے پاس ہدایت آ گئی ہے۔ مامنعک ان تسجد تجھے سجدہ کرنے سے کس نے روکا (ما منعک اذرئیت هم ضلوا) انہیں گمراہ ہوتے دیکھ کر تجھے کس نے روکا (یعنی تم نے انہیں گمراہی سے کیوں نہیں روکا) مالهم لایومنون انہیں کیا ہوگیا جو ایمان نہیں لاتے (وما لهم عن التذکرة معرضین) انہیں کیا ہوگیا ہے جو نصیحت سے بھاگتے ہیں۔ (ماذا علیهم لو امنو) ان کا کیا جاتا جو وہ ایمان لے آتے (الی تصرفون) کس طرح ایمان لانے سے پھرے جاتے ہو۔ (لم تکفرون) کیوں کفر کرتے ہو۔ ولکن ظلموا اور لیکن انہوں نے خود ظلم کیا ہے (لم تلبسون الحق بالباطل) حق کو باطل کے ساتھ کیوں ملاتے ہو۔ (کیف تکفرون) کس طرح کفر کرتے ہو (ان اللّٰه لایغیر مابقوم حتی یغیروا مابا نفسم) اللہ تعالیٰ کسی قوم کی حالت ایسے نہیں بدلتا یہاں تک کہ وہ خود ہی اپنی حالت نہ بدل لیں (رسلاً مبشرین ومنذرین لا یکون للناس علی الله حجة بعد الرسل) رسول خوشخبری دینے والے اور ڈرانے والے اس لیے بھیجے ہیں کہ لوگوں کا کوئی عذر اور حجت اللہ تعالیٰ پر باقی نہ رہے (لایکلف الله نفساً الاوسعها) اللہ کسی شخص کو اس کی وسعت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا (لم تقولون مالا تفعلون) جو کرتے نہیں ہو وہ کہتے کیوں ہو (فلاینظرون) کیوں نہیں غور کرتے (افلا یتد برون) کیوں نہیں سوچتے۔ (فویل للذین یکتبون الکتاب بایدیهم ثم یقولون هذا من عنداللّٰه) افسوس ہے ان لوگوں پر جو اپنے ہاتھوں سے کتاب لکھتے ہیں پھر کہتے ہیں کہ یہ من جانب اللہ ہے (واذ تخلق من الطین) اور جب تو مٹی سے پیدا کرتا ہے (ما تری فی خلق الرحمن من تفاوت) رحمٰن کی کاریگری میں تجھے کوئی کسر نہیں نظر آئی اور بندہ کے اعمال میں قطعی کسر ہے (وما انا لظلام للعبید) میں بندوں پر ظالم نہیں ہوں اور مجبور کی تکلیف بظاہر ظلم ہے (فمن شاء فلیومن ومن شاء فلیکفر) جس کا دل چاہے ایمان لائے جس کا دل چاہے کفر کرے۔ (وهدیناه النجدین) ہم نے اس کو دونوں رستے دکھا دیے ہیں۔

غرض یہ کہ اور بھی بہت سے آیتیں ہیں جن سے بندہ کا مختار ہونا ظاہر ہے اور مندرجہ ذیل آیات سے مجبور ہونا ظاہر ہوتا ہے۔ (ولوشاء لهدا کم اجمعین) اور اگر وہ چاہتا تو تم سب کو ہدایت کر دیتا اور اگر ہم چاہتے تو ہر شخص کو ہدایت کر دیتے (ولو شاء ربک لامن من فی الارض کلهم جمیعاً) اور اگر تیرا رب چاہتا تو تمام روئے زمین کے آدمی ایمان لے آتے (ما کان لنفس ان تومن الا باذن الله) کسی شخص کی مجال نہیں جو اس کی اجازت کے بغیر ایمان لے آئے (ما کان لهم الخیرة) انہیں کچھ اختیار نہیں ہے (قل کل من عند الله) کہہ دے ہر نیکی و بدی اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے (فان الله یضل من یشاء ویهدی من یشاء) اللہ تعالیٰ جسے چاہتا ہے گمراہ کر دیتا ہے جسے چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے (واعلموان الله یحول بین المر وقلبه) خوب سمجھ لو کہ اللہ تعالیٰ بندے اور اس کے دل کے درمیان حائل ہو جاتا ہے یعنی دل تک ایمان کو آنے نہیں دیتا (وجعلنا من بین ایدیهم سداً ومن خلفهم سداً) ہم نے ان کے آگے اور پیچھے روک لگا دی ہے (ولو شاء

Marfat.com

اللہ مااقتتلوا) اور اگر اللہ چاہتا ہے تو وہ قتال نہ کرتے (ولقد ذراء نا لجھنم کثیرا من الجن و الانس) ہم نے بہت سے جنوں اور آدمیوں کو جہنم کے لیے پیدا کیا ہے۔ (ختم اللـه علی قلوبھم) اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں پر مہر لگا دی ہے (لا یومنون) وہ ایمان نہیں لائیں گے (ولـو شـاء اللـه لجعلکم امته واحدة) اگر اللہ تعالیٰ چاہتا تو تم سب کو ایک گروہ کر دیتا (انـا جـعـلـنـا فی اعنا قھم اغلا لاً) ہم نے ان کی گردنوں میں طوق ڈال دیئے ہیں۔ (واللہ خلقکم وما تعلمون) اللہ تمہارا اور تمہارے اعمال کا خالق ہے۔

غرضیکہ بے شمار آیات جبر پر دلالت کر رہی ہیں۔ اب خوب سمجھ لو کہ دونوں قسم کی آیات کلام اللہ ہیں۔ دونوں حق ہیں۔ ان دونوں گروہوں نے اپنے اپنے مطلب پر ایک ایک قسم کی آیات سے استدلال کیا ہے اور اپنے دلائل کو محکم اور دوسروں کے دلائل کو متشابہ قرار دیا ہے۔ بس یہی وجہ گمراہی اور غلطی کی ہوئی ہے اور حق یہ ہے کہ دونوں حق ہیں اور یہ لوگ دونوں میں تطبیق نہیں دے سکے۔ الغرض دلائل جبر یہ اور دلائل قدر یہ سب کے سب نا تمام اور غلط ہیں اور اہل کسب نے جو درمیانی رستہ نکالا تھا وہ دونوں طرف بٹ گیا۔ کچھ جبر میں مل گیا کچھ قدر میں مل گیا اور کوئی نتیجہ نہ نکل سکا۔

میری رائے

اللہ تعالیٰ ہر شے کا خالق ہے۔ ھـل مـن خـالـق غیـر اللـه کیا ہے کوئی خالق اللہ تعالیٰ کے علاوہ یعنی خالقیت صرف اللہ تعالیٰ ہی کا خاصہ ہے۔ خالق کے معنی وجود کا دینے والا اور وجود کے معنی مبداء آثار کے ہیں۔ اب یہاں یہ بات سمجھنی چاہیے کہ واقع میں یا وجود یا عدم ہے یا دونوں ہیں یا دونوں نہیں ہیں۔ اگر دونوں ہیں تو ارتفاع النقیضین لازم آیا جو بداہتہً محال ہے۔ اگر دونوں نہیں ہیں تو اجتماع النقیضین لازم آیا جو محال ہے۔ اگر صرف عدم ہے تو موجود شعور اس کو بھی محال قرار دیتا ہے یعنی شعور میں وجود متحقق ہے اس لیے واقع میں محض عدم ہو نہیں سکتا اور جب تینوں شقیں باطل ہو گئیں تو لامحالہ چوتھی شق یعنی واقع میں وجود میں موجود ہی ہے ثابت ہو گئی اور وجود کے معنی مبداء آثار کے ہیں۔ وجود نہ تو اثر ہے اور نہ مرتب اثر بلکہ مبداء اثر کا نام وجود ہے اور کائنات میں کوئی شے ایسی نہیں ہے جو براہ راست مبداء اثر ہو مثلاً آگ پر حرارت کا اثر مرتب ہے۔ لہٰذا آگ کا وجود ہونا چاہیے لیکن اگر اس حرارت کو آگ سے علیحدہ کر لیا جائے تو آگ موجود ہی نہیں رہے گی۔ آگ کا وجود قطعاً باطل ہو جائے گا' یعنی آگ پر حرارت کا اثر جب مرتب ہو سکتا ہے کہ جب آگ کا وجود ہو اور آگ کا وجود قبل از حرارت متصور ہی نہیں ہے بلکہ ہر شے ہر شے ہونے کے مرتبہ میں معدوم محض ہے' لہٰذا ہر شے کے لیے وجود کے یہ معنی ہیں کہ وہ وجود حقیقی ہر شے کی قید بنے۔ اس طرح کہ مقید میں تقید داخل ہو اور قید خارج ہو یعنی ہر شے کا وجود کیا چیز ہے۔ وہی وجودِ حقیقی ہر شے کے وجود کی شہادت دے۔ وہ وجود حقیقی ہر شے کا وجود نہیں ہے بلکہ ہر شے کے وجود سے خارج ہے۔ صرف تقید ہے۔ اسی تقید کا نام تخلیق اور ایجاد اور خالقیت ہے ورنہ ہر شے ہر شے ہونے کے مرتبہ میں باطل اور معدوم ہے۔ فرمایا اللہ تعالیٰ نے کـل شـئی ھالک یعنی ہر شئے باطلة الذات ہالکة

الصفات ہے۔ ہر شئے اور شے ہے اور 'شئے' ہے۔ اور ہر شئے میں 'جو شئے' ہے۔ یہ ہر شئے سے خارج ہے۔ اسی وجہ سے شئے کو مستثنیٰ کیا۔ ''الا وجہہ'' کہہ کر یعنی ہر شے ہالک ہے۔ معدوم ہے۔ سواء 'وجہ' یعنی ذات کے اور اس کی وجہ اور ذات شی ہے۔ یہی شے جو ہر شے کا مضاف الیہ ہے۔ یہی شے ہر شئے کی شیئت اور ہر شئے کے وجود پر اس اضافت کے ساتھ شہادت دے رہی ہے' یعنی جب حرارت کو آگ پر مرتب ہونے کا حکم ہوا تو حرارت نے کہا کہ آگ تو موجود ہی نہیں کس پر مرتب ہوں تو شئے نے کہا کہ میں آگ کے وجود کی شہادت دیتا ہوں تو اے حرارت اس پر مرتب ہو۔ حرارت اس شہادت کو قبول کر کے اس پر یعنی آگ پر مرتب ہوگئی قل ای شئی اکبر شھادۃ کہہ کون شئے شے ہے جس کی شہادت کبریٰ ہر شئے کے شئے ہونے میں ہے' یعنی قابلِ قبول ہے اور کافی ہے۔ ''قل اللہ'' کہہ دے اللہ ہی وہ شئے ہے کہ جس کی شہادت کبری ہر شئے کی شیئت اور وجود میں کافی ہے۔ اولم یکف بربک انہ علیٰ کل شئی شھید یعنی ہر شئے کی شیئت کی شہادت دینے میں کیا تیرا رب کافی نہیں ہے۔ یعنی کافی ہے۔ یعنی جب وہ کہہ دے کہ یہ 'شئے' ہے۔ مجرد اس کی شہادت کی شیئت میں کافی ہے اور یہ شیئت مجرد اس کی شہادت سے حاصل ہوئی ہے۔

ہر شئے میں شیئت شئے کی شہادت سے متحقق ہوئی ہے۔ فی نفسہٖ ہر شے میں شیئت نہیں ہے۔ حاصل یہ ہے کہ ہر شئے شئی ہو نہیں سکتی۔ جب تک ہر شئے میں 'شئے' نہ ہو اور شئی و مستثنیٰ کرنے کے بعد صرف 'ہر' باقی رہتا ہے جو عدم محض ہے۔ لہٰذا ہر شے شئے جب ہی ہوگی جب وہ شئے کی طرف مضاف ہو اور شئے قید ہو۔ اس طرح کہ تقید داخل ہو اور قید خارج ہو اور اس وقت شئے ہر شئے کی شاہد ہوگی اور یہی شہادت خالقیت ہے اور ایجاد ہے۔ اور اگر تو یہ کہے کہ واقع میں جبکہ صرف وجود ہی ہے تو یہ شہادت اور مشہود کہاں ہے تو میں کہوں گا کہ یہ شہادت صرف اعتبار ہے اور اس اعتبار کا نام مثیت ہے اس لیے مشہود اور معتبر اور شیئت سب ظرف مثیت میں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مراد مثیت سے جدا نہیں ہے یعنی نفس ارادہ مرد کے لیے کافی ہے۔ کیا تو نہیں دیکھتا کہ جب تو چاہتا ہے لاکھوں آدمیوں کو جانوروں کو بیک آن اپنے خیال میں موجود کر لیتا ہے اور بیک آن مٹا دیتا ہے تو اُن سے اوّل بھی ہے آخر بھی ہے۔ ساتھ بھی اور ان سے پاک بھی۔ ان کی اور کسی خصلت میں شریک بھی نہیں ہے۔ بس یہ مثل اعلیٰ ہے۔ مثال نہیں ہے۔ غور کرو۔ حاصل یہ ہے کہ اعطائے وجود وجودِ حقیقی کی صفت ہے اور وجود حقیقی اس وجود کو کہتے ہیں کہ جو کسی کے اعتبار پر موقوف نہ ہو لہٰذا ایسا وجود صرف ایک ہی ہے جو ظرف واقع میں ہے اور یہ تمام موجودات ظرف اعتبار میں ہیں اور اعتبار پر موقوف ہیں اب اگر تو کہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ۔(وما خلقنا السماء والارض وما بینھما باطلا) ہم نے آسمان و زمین اور ان کے مابین کو باطل نہیں بنایا ہے۔ اوپر کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ تمام کائنات اعتباری ہے اور تمہاری چیز بظاہر باطل معلوم ہوتی ہے اور اس آیت شریفہ سے ثابت ہوتا ہے کہ کائنات باطل نہیں ہے تو میں کہوں گا کہ کائنات اولیٰ اعتبار پر کائنات اُخروی اعتبار یہ مرتب ہے چونکہ کفار منکرین بعث کا یہ گمان تھا کہ بعث و حشر و نشر نہیں ہوگا۔ اس لیے اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ یہ کائنات اولیٰ عبث نہیں ہے بلکہ اس پر کائنات آخری مرتب ہے اور اعتبار تخلیق کی حقیقت ہے یعنی

Marfat.com

اعتبار کرنا ہی ایجاد کرنا ہے اور تخلیق کرنا ہے' یعنی پیدا ہو گی ہی وہ شئے جو ہو گی نہیں اور حقیقی وجود وہ شئے ہے جو 'ہے' نہیں ہے اور جو 'ہوا' وہ حقیقت 'ہے' نہیں ہے اور حقیقی وجود 'ہے' ہے۔ 'ہوا ہے' نہیں ہے۔ اِسی لئے فرمایا کہ کل شئی ھالک غور کرو۔ حاصل اس سارے بیان کا یہ ہے کہ تخلیق تکوین، احدیث ایجاد وجود کا خاصہ ہے اور بالمشاہدہ یہ ثابت ہے کہ کسی شئے کا وجود نہیں ہے یعنی جب صفت کو موصوف سے مجرد کرلیں اور علیحدہ کرلیں تو موصوف مرتبہ موصوفیت میں معدوم محض ہے اور موصوف معدوم جب اپنے وجود پر اثر مرتب نہیں کرسکتا تو دوسرے کے وجود پر کیا اثر مرتب کرے گا وھو کل علی مولاہ یعنی اس کا بوجھ اس کا مالک اُٹھائے ہوئے ہے' وہ دوسرے کا کیا بوجھ اٹھائے گا۔ لہٰذا کوئی شئے کسی دوسری شئے میں تاثیر نہیں کرسکتی ہے کوئی شئے کسی دوسری شئے کی خالق نہیں ہوسکتی ہے لہٰذا اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی خالق نہیں ہے لہٰذا بندہ فعل کا خالق نہیں ہے کیونکہ بندہ فعل سے ہٹ کر کوئی شئے ہی نہیں رہتا لہٰذا خالق حقیقی صرف اللہ تعالیٰ ہی ہے۔ جملہ کائنات اور جملہ عباد کا اور اُن کے افعال و اعمال کا خالق ہی وحدہ لاشریک ہے .... کوئی شئے کسی شئے میں تاثیر جب ہی کرسکتی ہے کہ جب تاثیر سے پہلے تاثیر کرنے والی شئے موجود ہو اور کائنات میں سے کوئی شئے ایسی نہیں ہے کہ وہ تاثیر کرنے سے پہلے متحقق ہو یعنی تاثیر سے جو اثرات ظاہر ہو رہے ہیں' ان اثرات سے قطع نظر کرنے کے بعد ان اثرات کے مؤثر کا پتہ ہی نہیں چلتا۔ مثلاً روشن ہے۔ جب اس میں سے روشنی نکال دی جائے تو روشن کی ذات باقی ہی نہیں رہتی۔ آگ میں سے حرارت نکل جانے کے بعد آگ آگ نہیں رہتی لہٰذا کائنات میں سے کوئی شے مبداء آثار نہیں ہے۔ مبداء آثار صرف وجود ہی ہے اور وہ حقیقی ذوات کائنات پر شہادت دے کر ان ذوات پر اثر مرتب کرتا ہے۔ بس یہی معنی خالقیت کے ہیں لہٰذا خالق صرف اللہ تعالیٰ وحدہ لاشریک ہی ہے اور وہی وجود حقیقی ہے جو کسی کے اعتبار و شہادت پر موقوف نہیں ہے۔ کوئی اعتبار کرے اور شہادت دے یا نہ اعتبار کرے اور نہ شہادت دے وہ ہے اور کائنات کے وجود حقیقی پر جب شہادت دیتا ہے اور جب اعتبار کرتا ہے اور جب اختراع کرتا ہے جب یہ ہوتے ہیں اور وہ ''ہے'' ہوتا، نہیں ہے اور اس بیان کی تفصیل وحدت الوجود کے مسئلہ میں ہم بیان کرچکے ہیں۔ اب جبکہ یہ بیان ہوچکا ہے کہ خالق اعمال و عباد اور بندے کی قدرت و اختیار اور خود بندے کا سب کا خالق صرف اللہ تعالیٰ ہی ہے تو اب یہ سمجھنا چاہیے کہ بندے مجبور نہیں ہیں یعنی مخلوق ہونا مجبور ہونا نہیں ہے۔ یہی مغالطہ اہلِ جبر و اہلِ کسب کو ہوا ہے۔ یعنی جس طرح جبر مخلوق ہے اُسی طرح اختیار مخلوق ہے اور اختیار کا مخلوق ہونا اختیار کا جبر ہونا نہیں ہے اور اگر مخلوقیت کا نام جبر ہوگا تو یہ جبر اختیار و اضطرار دونوں کو محیط ہوگا' یعنی یہ جبر بمعنی مخلوقیت مقسم ہوگا اور اس کی دو قسمیں ہوں گی۔ اختیار و اضطرار اور یہ دونوں قسمیں آپس میں ایک دوسرے کی ضد ہیں اور مطلق جبریت بمعنی مخلوقیت ان دونوں کو شامل ہوگا۔ جس طرح مطلق ضعفیت' ضعفیت عدد اور ضعفیت مقدار دونوں کو شامل ہے' لیکن ضعفیت مقدار کبھی ضعفیت عدد کی ضد ہوتی ہے' یعنی ضعفیت مقدار متحقق ہوتی ہے اور ضعفیت عدد متحقق نہیں ہوتی۔ جیسے مثلث مساوی الساقین قائم الزاویۃ کے وتر کا مربع ہر ساق کے مربع کا ضعف ہے۔ یعنی ضعف مقداری ہے ضعف عددی نہیں ہے یا جیسے مطلق احد النقیضن نقیضین میں ہے۔ ہر

Marfat.com

معین پر صادق ہے' لیکن ہر معین نقیض دوسری معین نقیض کی ضد اور سرِ مقابل ہے۔ اسی طرح جبر بمعنی مخلوقیت اختیار اور اضطرار دونوں پر صادق ہے لیکن اختیار اور اضطرار ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ لہٰذا مطلق جبر کا صدق اختیار کو اضطرار نہیں بنا سکتا یعنی گفتگو اس جبر میں ہے جو قسم اختیار ہے نہ اس جبر میں جو مقسم اختیار ہے' یعنی خدا تعالیٰ کا خالق ہونا صرف مخلوق کے مخلوق ہونے کو چاہتا ہے اور کسی شے کا مخلوق ہونا نہ صرف اس کے مجبور ہونے کو چاہتا ہے نہ صرف اس کے مختار ہونے کو چاہتا ہے لہٰذا اختیار بھی مخلوق ہے اور اضطرار بھی مخلوق ہے۔ کیا تو نہیں دیکھتا کہ تقاطع خطین سے اگر چاروں زاویہ برابر کے پیدا ہوں تو ان میں سے ہر ایک قائمہ ہے اور تقاطع اور تساوی زاویہ کا اشتراک جس طرح یہاں یہ نہیں چاہتا کہ خطین صرف مستقیم ہوں یا صرف مستدیر ہوں' اسی طرح جبر کے مخلوقیت اور اضطرار کے معنی میں مشترک ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ جبر صرف اضطراری ہو اختیاری نہ ہو' یعنی ذات اور وجود میں مجبور ہونا اور چیز ہے اور فعل میں مجبور ہونا اور چیز ہے۔ اب اگر تو یہ کہے کہ اوپر بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جبر بمعنی مخلوقیت کی دو قسمیں ہیں' ایک اختیار ایک اضطرار۔ لیکن جبر بمعنی مخلوقیت کی دو قسموں کو خصم یعنی اہل جبر وکسب مانتے ہی نہیں وہ اختیار کو تسلیم ہی نہیں کرتا۔ اس صورت میں یہ بیان نفع بخش نہیں ہے۔ تو میں کہوں گا کہ اختیار کو جانور تک بھی جانتا ہے۔ دیکھو کتا پتھروں پر لوٹتا ہے' چلتا ہے پھرتا ہے' لیکن جب وہی پتھر انسان اُٹھا لیتا ہے تو اس پتھر سے ڈر کر بھاگ جاتا ہے' یعنی کتا یہ جانتا ہے کہ یہ پتھر جس پر وہ نڈر ہو کر بیٹھا تھا' مجبور ہے لیکن آدمی کے اُٹھانے کے وقت اب یہ پتھر ذی اختیار ہاتھ میں آ گیا ہے' اسی طرح چوہا لاٹھی کو کترتا ہے اور بالکل اس لاٹھی سے نہیں ڈرتا لیکن جب وہ لاٹھی آدمی اُٹھا لیتا ہے تو اس وقت اس لاٹھی سے ڈرتا ہے اور وہ جانتا ہے کہ یہ لاٹھی ذی اختیار ہاتھ میں آ گئی ہے۔ حاصل یہ ہے کہ اگر صرف جبر ہوگا تو ایک ہی قسم کے افعال صادر ہوں گے لیکن یہاں دو قسم کے افعال صادر ہو رہے ہیں۔ ہاتھ کی عام حرکت ہاتھ کے رعشہ کی حرکت سے مختلف ہے اور رعشہ کی حرکت قطعاً اضطراری ہے تو لابد عام حرکت قطعاً اختیار ہے۔ اگر اختیار سے انکار کیا جائے گا تو انسان دیگر بے اختیاروں میں شامل ہو جائے گا اور انسان اور جماد میں کچھ فرق نہیں رہے گا لہٰذا اختیار کا وجود بدیہی ہے۔ اب اگر تو یہ کہے کہ صاف صاف بتاؤ کہ کافر کے کفر کا جب خدا خالق ہے جیسا کہ اہلِ جبر کا عقیدہ ہے یا کافر کے کفر پر قدرت کا خالق خدا ہے جیسا کہ معتزلہ کا عقیدہ ہے یعنی خلق کفر یا خلق قدرت علی الکفر دونوں میں تعذیب کافر عقل میں نہیں آتی' اگر اس کا حل ہو گیا تو تقدیر کا مسئلہ حل ہو گیا ورنہ جبر و قدر وکسب ہر صورت میں حیرانی باقی ہے اور مسئلہ حل نہ ہو سکا۔ بحمد اللہ میں کہتا ہوں کہ مسئلہ حل ہو گیا۔ اب غور کرو جو جبر اس میں سزا سے روکتا ہے وہی جبر اس جہان یعنی دار آخرت میں بھی روکتا ہے مثلاً ظالم سلطان تلوار حلق پر رکھ دے اور ارتداد اور کفر کرائے یا چوری کرائے تو یہ ارتداد و کفر نہ یہاں سزا کا موجب ہے نہ اس مرتد کافر اور چور کو یہاں سزا ملے گی نہ آخرت میں جیسے جس شخص کو دعوت ہی نہیں پہنچی اس کو نہ یہاں کوئی سزا ملے گی نہ وہاں۔ وما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً یعنی بغیر تبلیغ اور بغیر دعوت کے ہماری شان عذاب کرنے کی نہیں ہے اور جبر بمعنی خلق فعل اور جبر بمعنی خلق قدرت علی الفعل یہ دونوں جبر یہاں بھی سزا سے نہیں روکتے اور وہاں بھی سزا

Marfat.com

سے نہیں روکتے۔ مثلاً آدمی نے چوری کی اور اس چوری کرنے کے فعل میں خداوند تعالیٰ نے تاثیر کی ہو یا بندہ کی قدرت نے تاثیر کی ہو اور ان دونوں صورتوں کا نام تم نے جبر رکھا ہے۔ بہرحال یہ جبر سزا سے نہ یہاں روک سکتا ہے نہ وہاں۔ جس طرح یہاں اس کا سزا دینا معقول اور صحیح ہے اسی طرح آخرت میں اس کا سزا دینا معقول ہے اور صحیح ہے۔ جو شخص روز جزا کا قائل نہیں ہے وہ بھی اس چور کو سزا دینے کو درست جانتا ہے اور جو شخص اس کو خدا تعالیٰ کا فعل کہتا ہے وہ بھی اس سزا کو معقول اور صحیح اور درست جانتا ہے اور جو شخص اس چوری کو بندہ کی قدرت کا اثر کہتا ہے وہ بھی اس سزا کو صحیح کہتا ہے۔ معقول کہتا ہے اور جب یہاں یہ سزا معقول ہے تو وہاں بھی معقول ہے۔ اسی طرح جو جبر یہاں سزا کو روکتا ہے اور کوئی انسان بھی اس سزا کو روا نہیں رکھتا۔ اسی طرح یہی جبر آخرت میں بھی عذاب کو روکتا ہے۔ اب اگر کافر ایسا مجبور ہے جس طرح وہ شخص جس کے حلق پر تلوار رکھ کر کفر کرایا گیا ہے اور پھر اس کو عذابِ جہنم دیا جائے تو یہ قطعی نامعقول ہے' بلکہ اس جہاں میں بھی اس کو سزا دینی اور مرتد قرار دے کر قتل کرنا نامعقول ہے۔ اور اگر کافر ایسا مجبور نہیں ہے بلکہ ایسا مجبور ہے کہ وہ راضی خوشی ارتداد و کفر اپنی قدرت واختیار سے کر رہا ہے اور اس کا راضی وخوشی اپنی قدرت واختیار سے کفر کرنا جبر ہے تو بے شک یہ جبر نہ یہاں سزا کو روک سکتا ہے' نہ وہاں۔ یہ سزا نہ یہاں غیر معقول ہے نہ وہاں۔ میں اہلِ جبر سے پوچھتا ہوں کہ ایک شخص نے قصداً ایک آدمی کو قتل کیا اور ایک دوسرا شخص ہرن کو قتل کرنا چاہتا تھا لیکن خطاءً آدمی قتل ہو گیا۔ بتاؤ خدا کے بندے کے ان دونوں فعلوں کے خالق ہونے کی تقدیر پر ان دونوں فعلوں میں کوئی فرق ہے یا نہیں۔

اگر کہو کہ کوئی فرق نہیں ہے دونوں اللہ تعالیٰ کے فعل ہیں اور دونوں قاتل (۱) قاتل بالعمد (۲) اور قاتل بالخطا دونوں مجبور محض ہیں' تو تم نے جنون اور ظلم کو جمع کیا' یعنی دونوں کو اگر قتل کر دیا تو قاتل خطا پر ظلم کیا۔ باجماع عالم اگر دونوں کو مجبور کہہ کر چھوڑ دیا تو قاتل بالعمد کے چھوڑنے سے باقی لوگوں پر ظلم کیا اور ظلم کا اور قتل کا دروازہ کھول کر نظام عالم کو تباہ کر دیا۔ اور اگر کہو کہ قاتل عمداً اور قاتل خطاء میں فرق ہے اور تم خوب سمجھ لو کہ ہم بھی قاتل عمداً کو مجبور کہنے میں تمہارے ساتھ ہیں تو لابد قتل عمد اور قسم کا جبر ہے اور قتل خطا اور قسم کا جبر ہے' یعنی ایک جبر مانع سزا ہے' ایک جبر مانع سزا نہیں ہے' یعنی وہ جبر جو قتل عمد کی صورت میں ہے وہ مانع سزا نہیں ہے۔ اس جبر کی تقدیر پر سزا اس مجبور کو ہوگی اور دوسرا جبر جو مانع سزا ہے یعنی قتل خطاء اس جبر کی تقدیر پر اس مجبور کو سزا نہیں ہوگی۔ حاصل یہ ہے کہ جو جبر شعور میں ہے یعنی شعور کے ساتھ متعلق ہے اور شعور سے مراد وہ علم و ادراک ہے جو حواس کے ذریعہ حاصل ہے۔ اس شعور میں جو جبر ہے وہ جبر منافی کی تکلیف ہے۔ فعل کے حسن و قبح' مدح و ذم' ثواب وعتاب دنیاوی اور اخروی سب کے سب یہ جبر منافی ہے اور اس جبر کی صورت میں بندے پر سے تمام ذمہ داریاں اُٹھ چکی ہیں جیسے اس شعور میں اگر کسی شی میں قدرت نہ ہو جیسے پتھر جب اوپر سے گر کر کسی کو قتل کر دے تو پتھر پر کوئی ذمہ داری نہیں ہے یا اس شعور میں قدرت ناقص ہو جیسے بچہ کسی کو سوتے میں قتل کر دے تو بچہ پر کوئی ذمہ داری نہیں ہے یا اس شعور میں قدرت کامل ہو اور قدرت کاملہ استعمال بلا قصد یا خطا ہوا ہو تو اس وقت بھی کوئی ذمہ داری نہیں ہے۔ یا اس شعور میں قدرت کاملہ ہو اور استعمال بھی قصداً ہوا ہو مگر یہ قدرت کاملہ

Marfat.com

دوسرے کی قدرت سے مغلوب ہو گئی ہو کہ اگر یہ اس کو قتل نہ کرے یا اس فعل کو نہ کرے تو وہ اس کو قتل کر دے تو کوئی ذمہ داری نہیں ہے یا اپنی جان بچانے کے لئے اگر دوسرے کو قتل نہ کرے تو یقیناً وہ اس کو قتل کر دے تو اس وقت ذمہ داری نہیں ہے تو اگر موجود شعور میں کوئی جبر ہے تو بیشک اس جبر کی وجہ سے دنیوی اور اخروی سزا اُٹھ جائے گی اور ایسے مجبور کی تکلیف اور عذاب غیر معقول ہے۔ غیر محقق ہے اور اگر شعور میں جبر نہیں ہے یعنی انسانی شعور اس کو جبر نہیں جانتا بلکہ دلیل سے اور غور و خوض سے باہر کے شعور اور ادراک سے جبر آیا ہے تو یہ جبر درحقیقت جبر نہیں ہے، بلکہ اختیار ہے اور یہ جبر نہ یہاں عذاب سے مانع ہے نہ وہاں مانع ہے۔ مثلاً انسان جب فعل کرتا ہے تو اس کو پورا شعور ہوتا ہے کہ فعل میں کر رہا ہوں اور ہرگز یہ شعور نہیں ہوتا کہ یہ فعل اللہ تعالیٰ کر رہا ہے۔ اور نیز اس کو یہ شعور ہوتا ہے کہ یہ فعل میں اپنی قدرت و اختیار اور اپنی طاقت سے کر رہا ہوں اور ہرگز یہ شعور نہیں ہوتا کہ یہ فعل خدا تعالیٰ کسی دوسرے سے مجھ میں کرا رہا ہے یا خدا تعالیٰ اس وقت مجھ کو قدرت اس فعل کے کرنے کی دے رہا ہے، بلکہ وہ خوب سمجھتا ہے کہ میں اپنی اس قدرت سے کر رہا ہوں جو مجھے اس فعل کو کرنے سے قبل حاصل ہے اور وہ قدرت میری ہے۔ خلاف اس فعل کے جو تلوار کے ڈر سے وہ کر رہا ہے۔ اس فعل کو وہ خوب جانتا ہے کہ وہ تلوار کے جبر سے کر رہا ہے اور پہلے فعل پر وہ ذمہ دار ہے، جزا و سزا کا اور دوسرے پر قطعاً یہاں نہ وہاں ذمہ دار نہیں ہے۔ لہٰذا جس فعل کو تم نے جبری ثابت کیا ہے وہ درحقیقت شعور میں وہ اختیاری ثابت ہے۔ ثابت کیا ہے اور شئے ہے ثابت ہے اور شئے ہے۔ بالنظر الی الدلیل جبر درحقیقت بالناظر الی الشعور اختیار ہے اور فیصلہ اس شعور پر ہی ہے کیوں کہ اس شعور میں چور کو سزا دینی اہل جبر کے نزدیک بھی صحیح ہے اور جس سے جبراً فعل کرایا گیا ہے اس کو سزا دینی اہل جبر کے نزدیک صحیح نہیں ہے۔ اس سے پتہ چل گیا ہے کہ نظام عالم دنیا و عقبیٰ کا مدار اس شعور پر ہے۔ اس شعور میں جو مجبور نہیں ہے خواہ دلیل سے یا بیرونی شعور سے یا کسی دیگر ذریعہ سے وہ مجبور ثابت ہو جائے، درحقیقت وہ مجبور نہیں ہے۔ نہ یہاں نہ وہاں۔ اور شعور میں جو مجبور ہے قطعاً نہ یہاں اس کو سزا ہے نہ وہاں اس کو عذاب ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ یہ لوگ غیر شعوری جبر کو شعوری جبر میں داخل کر کے تکلیف مالایطاق اور تعذیب مجبور اور دیگر استحالات عظیمہ کے قائل ہو گئے۔ کیا تو نہیں دیکھتا کہ انسان نوم غریق میں جب ہوتا ہے تو بالکل مجبور ہوتا ہے۔ ٹھیک اسی عالم رویاء میں چوری کر کے سزا کا مستوجب ہوتا ہے لہٰذا جبر نومی رویاء کی بیداری کے اختیار کے منافی نہیں ہے جس طرح بیرون سینما تصاویر سینما کی مجبوری اندورن سینما انہیں تصاویر کی مختاری کے منافی نہیں ہیں۔

حاصل اللہ تعالیٰ ہر شے کا واقع میں خالق ہے۔ بندہ کا بندے کی قدرت اور اختیار کا بندے کے ہر فعل اختیاری کا واقع میں کوئی خالق اس وحدہ لاشریک کے علاوہ نہیں ہے۔ لہٰذا معتزلہ مذہب باطل ہے۔ بندہ اپنے شعور میں اپنے ہر فعل کا فاعل ہے۔ بالاختیار ہے۔ فاعل بالقدرۃ ہے۔ فاعل بالمشیت ہے، یعنی بندے کو یہ شعور ہے کہ میں اس فعل کو کر رہا ہوں لہٰذا اہلِ جبر اور اہلِ کسب کا مذہب باطل ہے۔

تنبیہ

واقع میں جو تاثیر ہے اس کا نام تخلیق ہے۔ اس کا نام خلق ہے۔ واقع میں تاثیر کرنے والا خالق ہے اور اس شعور میں جو تاثیر ہے' اس تاثیر کا نام فعل ہے۔ اب اگر یہ تاثیر یعنی شعور میں جو تاثیر ہو رہی ہے اگر یہ اختیار سے ہو رہی ہے تو یہ تاثیر فعل اختیاری کہلاتی ہے اور اس کا مؤثر فاعل بالاختیار کہلاتا ہے اور اگر شعور میں یہ تاثیر بالااختیار ہو رہی ہے تو یہ تاثیرِ اضطراری کہلاتی ہے اور اس مؤثر کو فاعل بالاضطرار اور فاعل بالا یجاب کہتے ہیں۔ لٰہذا غیر اللہ موثرین کے لیے لفظ فاعل بالا یجاب بولا جاتا ہے اور اللہ تعالیٰ کے لیے لفظ خالق بولا جاتا ہے۔

نکتہ

اگر اُس شعور سے کہ جس شعور سے انسان اپنے آپ کو ''میں'' کہتا ہے اور اپنے فعل کو ''اپنا فعل'' کہتا ہے۔ اگر اس شعور میں یہ آ جائے کہ یہ فعل اللہ کر رہا ہے تو نظام انانیت اور نظام انسانیت بلکہ نظام عالم سب کا سب ختم ہو جائے گا اور فاعل فعل خالق فعل ہوتے ہوئے تمام عالم معدوم اور فنا ہوگا۔ اور میں اور تُو اور وہ کا تغایر جاتا رہے گا۔ صرف ایک ہی شئے رہ جائے گی۔ وہی انا ہے۔ وہی انت ہے۔ وہی ہُو ہے۔ غور کرو۔ والحمد للہ رب العالمین۔

حواشی

۱۔ یہ نتیجہ درست نہیں۔ قتل کا شاہد قاتل نہیں گردانا جا سکتا اور یہ کہنا تو اور بھی لغو ہے کہ قتل شاہد کے اشارے پر ہوا ہے جبکہ وہ محض دیکھ رہا ہے اور اپنی مجبوری یا کمزوری سے روکنے پر قادر نہیں۔ (مرتب)

۲۔ یہ ہمارے ایمان کا تقاضا ضرور ہے کہ بُرائی کی نسبت خدا کی طرف نہ کریں بلکہ اپنی طرف کریں۔ جیسا کہ انبیا کیا کرتے تھے مگر امر واقع اس سے تبدیل نہیں ہوتا۔ دراصل اچھائی اور بُرائی کی نسبت انسان کے حوالے سے ہے اور اللہ تعالیٰ نے انسان کے لیے حدود متعین کی ہیں کہ یہ کرو یہ نہ کرو تا کہ وہ انسان کو آزمائے ورنہ اس نے جو کچھ تخلیق کیا ہے وہ عمدہ ہی عمدہ ہے اور حسن ہی حسن ہے۔ جن چیزوں کو ہم بُرا کہتے ہیں وہ ہمارے لیے خدا نے بُری قرار دی ہیں۔ اگر مذہب یا خدا انہیں بُرا نہ کہتا تو ہمیں ان کے بارے میں برائی کا شعور و ادراک نہ ہوتا۔ وہ بذاتہٖ بری نہیں۔ سنکھیا ہمارے لیے نقصان دہ ہے مگر اس کا ادویات میں استعمال ہمارے لیے مفید ہے۔ نجاست ہمارے لیے بُری ہے لیکن زمین کی زرخیزی کے لیے مفید ہے۔ اللہ نے جو حدود ہمارے لیے مقرر کی ہیں ان پر عمل کرنا احسن ہے اور نہ کرنا نقصان دہ اور بُرا ہے۔ (مرتب)

☆......☆......☆

Marfat.com

سید ابو الاعلیٰ مودودی

مسئلہ جبر وقدر

مقدمہ

اس مختصر رسالہ کی تقریب یہ ہے کہ ۱۳۵۲ھ مطابق ۱۹۳۳ء میں جب میں نے ''ترجمان القرآن'' نیا نیا جاری کیا تھا' ایک صاحب نے مجھے ایک طویل خط لکھا جس میں اس پیچیدگی کو حل کرنے کی درخواست کی گئی تھی جو قرآن کا مطالعہ کرنے والے کو جبر و قدر کے مسئلہ میں پیش آتی ہے' کیونکہ بعض آیات اس کے ساتھ ایسی آئی ہیں جن سے جبریت کا مفہوم نکلتا ہے اور دوسری آیات صریح طور پر قدریت کی تائید کرتی ہیں اور بظاہر ان دونوں قسم کی آیتوں میں ایسا تناقص محسوس ہوتا ہے جسے آسانی کے ساتھ رفع نہیں کیا جاسکتا۔ میں نے اس خط کو بجنسہٖ رسالہ میں شائع کر دیا اور اس کے جواب میں ایک مفصل مضمون لکھا۔ یہی سوال اور اس کا جواب اس وقت کتابی شکل میں پیش کیا جارہا ہے۔ وہ خط یہ تھا۔

''انسان کا مکلّف بہ جزا و سزا ہونا ہی اس بات کا مقتضی ہے کہ اعمال و افعال اس کے ارادہ و نیت کے تابع ہوں اور اس ارادہ و نیت پر کسی اور طاقت کا تصرف نہ ہو۔ قرآن حکیم کی ساری تعلیم کا لب لباب یہی ہے کہ انسان کو اس کے اعمال کا ذمہ دار قرار دے کر باز پرس کا مستوجب ٹھہرایا جائے۔ ضلالت و ہدایت' عذاب و ثواب' نکبت و ثروت' مصیبت و راحت غرضیکہ دنیا و آخرت کی میزان کے دونوں پلڑے قدرتی نتائج ہوں' اس کے اپنے اعمال کے اور یہ نتائج مرتب ہوں کسی خاص قاعدہ کلیہ کے ماتحت' لیکن قرآن مجید کی بعض آیات سے ایسا بھی پایا جاتا ہے کہ انسانی ارادہ خود مشیت ایزدی کا تابع ہے۔

مثلاً ضلالت و ہدایت کے متعلق ایک طرف تو ایسی کھلی اور واضح آیات موجود ہیں جن سے نور و ظلمت' ایمان و کفر' ہدایت و ضلالت کی راہوں کا اختیار کرنا انسان کے اپنے ارادوں اور مساعی کے ماتحت قرار دیا گیا ہے۔

انا ھدینه السبیل اما شاکرا و اما کفورا

''ہم نے اس کو راستہ دکھلا دیا ہے چاہے تو شکر گزار رہے اور چاہے تو ناشکر گزار بن کر رہے۔'' (۷۶:۳)

وهدینه النجدین

"ہم نے اس کو دونوں راستے دکھا دیئے ہیں۔" (۱۰:۹۰)

والذین جاھدو وافینا لنھدینھم سبلنا

"جو لوگ ہمارے معاملہ میں جدوجہد اور کوشش سے کام لیتے ہیں ہم ان کو اپنے راستے دکھاتے ہیں۔" (۶۹:۲۹)

فمن شآء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر

"جو کوئی چاہے ایمان لے آئے اور جو کوئی چاہے ایمان نہ لائے۔" (۱۸: ۲۹)

دوسری طرف ایسی آیات بھی ہیں جن میں ان چیزوں کو مشیتِ ایزدی کے تابع بنایا گیا ہے مثلاً

فیضل اللّٰہ من یشآء ویھدی من یشآء

"پس اللہ جس کو چاہتا ہے گمراہ کر دیتا ہے اور جس کسی کو چاہتا ہے ہدایت دے دیتا ہے۔" (۱۴: ۴)

ما کانوا لیومنوا الا ان یشآء اللّٰہ

"وہ ہرگز ایمان لانے والے نہ تھے الا یہ کہ اللہ چاہتا۔" (۶: ۱۱۱)

سورہ مدثر میں جہاں فمن شاء ذکرہ (۷۴: ۵۵) جو کوئی چاہے اس سے نصیحت حاصل کرے۔ اور سورہ تکویر میں

ان ھو الا ذکر للعلمین لمن شآء منکم ان یستقیمo

"یہ ایک نصیحت ہے تمام دنیا والوں کے لئے کہ تم میں سے ہر ایک شخص کو سیدھا چلنا چاہے۔" (۸۱: ۲۷۔۲۸)

کہہ کر قرآن کریم سے ہدایت حاصل کرنے کے لئے انسانی ارادہ کو اختیار دیا گیا تھا۔ اس کے ساتھ ہی آیات

وما یذکرون الا ان یشاء اللّٰہ

"نصیحت حاصل کر ہی نہیں سکتے اگر اللہ نہ چاہے۔" (۷۴: ۵۴)

وما تشاء ون الا ان یشاء اللّٰہ

"تم کیا چاہتے ہو اگر اللہ نہ چاہے۔" (۸۱: ۲۹)

کہہ کر اس ارادہ کو مشیت باری تعالیٰ کے ماتحت قرار دیا اور سلب کر دیا گیا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ اکثر جگہ گمراہی کے لئے یہ اصول قائم کر دیا گیا ہے کہ:

وما یضل بہ الا الفاسقین

"وہ اس قرآن کے ذریعہ سے صرف بدکاروں کو گمراہ کرتا ہے۔" (۲:۲۶)

ویضل اللّٰہ الظلمین

"اور اللہ حد سے گزرنے والوں کو گمراہ کر دیتا ہے" (۱۴: ۲۷)

Marfat.com

بل طبع اللّٰہ علیھا بکفرھم

''بلکہ اللہ نے ان پر ان کے انکار کی وجہ سے مہریں لگا دیں۔'' (۴ : ۱۵۵)

صرف اللّٰہ قلوبھم بانھم قوم لا یفقھون

''اللہ نے ان کے دلوں کو پلٹ دیا کیونکہ وہ ایسے لوگ تھے جو نہ سمجھتے تھے۔'' (۹ : ۱۲۷)

وما کان اللّٰہ لیضل قوما بعد اذھداھم حتی یبین لھم ما یتقون ط

''اور اللہ کا یہ طریقہ نہیں ہے کہ کسی قوم کو ہدایت دینے کے بعد اسے گمراہ کرے' جب تک کہ اس کو یہ نہ بتا دے کہ انہیں کس بات سے بچنا چاہیے۔'' (۹:۱۱۵)

اور ہدایت کے لئے بھی ایسی شرائط بیان فرما دی ہیں۔

یھدی الیہ من اناب O

''جو کوئی اس کی طرف رجوع کرتا ہے وہ اس کو اپنی طرف ہدایت دیتا ہے۔'' (۱۳:۲۷)

والذین جاھدوا فینا لنھدینھم سبلنا ط

'جو لوگ ہماری راہ میں جدوجہد اور کوشش سے کام لیتے ہیں ہم ان کو اپنے راستے دکھاتے ہیں۔'' (۲۹:۶۹)

والذین ھتدوا زادھم ھدی ط (۴۷ : ۱۷)

اور اسی قبیل سے اور متعدد آیات قرآنی ہیں' لیکن ان کے ساتھ ہی ایسی آیات بھی ہیں جن میں بغیر کسی شرط و قید کے ضلالت و گمراہی کو مشیت باری تعالیٰ یا فضل ایزدی کے تابع رکھا گیا ہے مثلاً آیت محولہ صدر

فیضل اللّٰہ من یشاء ویھدی من یشاء ط

''جس کو اللہ چاہتا ہے گمراہ کر دیتا ہے اور جس کو چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے۔'' (۱۴:۳۱)

اور

وما تشاء ون الا ان یشاء اللّٰہ ط

''تم کیا چاہتے ہو اگر اللہ نہ چاہے۔'' (۸۱:۲۹)

اسی طرح عذاب و مغفرت کے بارے میں جہاں ایک طرف صاف و بیّن اصول مقرر فرمایا ہے کہ

فمن یعمل مثقال ذرۃ خیرا یرہ ط

''جو کوئی ذرہ بھر نیکی کرے گا وہ اس کا نیک اجر دیکھ لے گا۔'' (۹۹:۷)

لھاما کسبت وعلیھا ما اکتسبت

''جو کچھ نیکی اس نے کمائی اس کا فائدہ اس کے لئے ہے اور جو بدی اس نے سمیٹی اس کا وبال اس پر ہے۔'' (۲:۲۸۶)

Marfat.com

من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها

''جو کوئی نیک کام کرے گا اس کا وہی فائدہ اٹھائے گا اور جو کوئی برا کام کرے گا اس کی سزا وہی بھگتے گا۔'' (۴۵: ۱۵)

دوسری طرف یہ بھی قرآن حکیم میں ہے کہ

یغفر لمن یشاء ویعذب من یشاء

''جس کو چاہے بخش دے اور جس کو چاہے سزا دے۔'' (۳: ۱۲۹)

یعنی عذاب و مغفرت بھی مشیت ایزدی کے تابع ہیں۔ مغفرت میں تو خیر کہا جاسکتا ہے کہ وہ ارحم الراحمین' غافر الذنب اپنی شان کریمی سے گناہگار کو بخش دے گا، لیکن یعذب من یشاء کی یہ تاویل مشکل ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ معنی لئے جاسکتے ہیں کہ گناہگاروں میں سے یغفر لمن یشاء ویعذب من یشاء لیکن پوری آیت کا قرینہ اس کی طرف قوی دلالت نہیں کرتا۔

نکبت و ثروت کے لئے بھی قرآن حکیم میں اقوام گذشتہ کی تاریخی شہادتوں سے اصول کی تائید کی گئی ہے کہ جاہ و اقبال دراصل ایمان و تقویٰ' پاکباز زندگی' اعمال صالح اور قانون فطرت کی پابندی کے ساتھ لازم و ملزوم ہے اور اس کے خلاف چلنے سے ذلت و مسکنت' غضب الٰہی کی شکل میں طاری ہو جاتی ہے۔ چنانچہ ارشاد ہوتا ہے کہ

ولوانهم اقاموا التوراة والانجيل وما انزل اليهم من ربهم لا كلوامن فوقهم ومن تحت ارجلهم

''اور اگر وہ تورات اور انجیل پر اور ان تعلیمات پر قائم رہتے جو ان کی طرف ان کے رب کی جانب سے نازل کی گئی تھیں تو وہ اوپر سے اور اپنے پاؤں کے نیچے سے کھانے کا سامان پاتے۔'' (۵: ۶۶)

یا متعدد آیات' لیکن دوسری طرف یہ آیات بھی قرآن شریف میں ہیں۔

واللّٰہ یرزق من یشآء بغیر حساب.

''اللہ جس کسی کو چاہتا ہے بے حساب دے دیتا ہے'' (۲: ۲۱۲)

اللّٰہ یبسط الرّزق لمن یّشآء

''اللہ جس کسی کے لئے چاہتا ہے روزی فراخ کر دیتا ہے اور جس کسی کے لئے چاہتا ہے تنگ کر دیتا ہے۔'' (۳: ۲۶)

تعزّ من تشآء وتذلّ من تشآء

''جس کسی کو تو چاہتا ہے غالب کر دیتا ہے اور جس کسی کو چاہتا ہے ذلیل کر دیتا ہے۔'' (۳: ۲۶)

مصیبت اور راحت کے باب میں بھی کھلا کھلا فیصلہ ہے کہ

مآ اصابکم مّن مّصیبةٍ فبما کسبت ایدیکم

''تمہیں جو کچھ بھی مصیبت پہنچتی ہے اپنے ہی ہاتھ سے پہنچتی ہے'' (۴۲: ۳۰)

Marfat.com

لیکن دوسری طرف یہ آیت بھی ہمارے سامنے ہے کہ

وان تصبھم حسنۃٌ یقولوا ھٰذہ من عند اللّٰہ و ان تصبھم سیّئۃٌ یقولوا ھٰذہ من عندک قل کلٌّ من عند اللّٰہ

''اور اگر ان کو کوئی فائدہ پہنچے تو کہتے ہیں کہ یہ اللہ کی جانب سے ہے اور اگر کوئی نقصان ہو جائے تو کہتے ہیں کہ یہ تیری طرف سے ہے۔ ان کو بتا دے کہ نفع و نقصان جو کچھ ہوتا ہے اللہ کی طرف سے ہوتا ہے۔''(۴:۷۸)

لیکن **کلٌّ مّن عند اللّٰہ** کے ساتھ ہی دوسری آیت میں ہے کہ :

مآ اصابک من حسنۃٍ فمن اللّٰہ ومآ اصابک من سیّئۃٍ فمن نّفسک(۴:۷۹)

''ہر بھلائی جو تمہیں حاصل ہوتی ہے اللہ کی جانب سے ہوتی ہے اور ہر برائی جو تمہیں پیش آتی ہے وہ تمہاری وجہ سے ہوتی ہے۔''

قرآن حکیم کے بعد اگر ہم احادیث کی طرف آئیں تو بہت سی احادیث انسان کے مجبور و مقہور ہونے پر دلالت کرتی ہیں مثلاً

اذا سمعتم بجبلٍ فال عن مکانہ فصدّقوا بہٖ و اذا سمعتم برجلٍ تغیّر عن خلقہ فلا تصدّقوا بہ فانّہٗ یصیر علیٰ ماجبل علیہ

''جب تم سنو کہ پہاڑ اپنی جگہ سے ٹل گیا تو اس کی تصدیق کر سکتے ہو لیکن اگر سنو کہ ایک شخص اپنی طینت سے ہٹ گیا تو اس کی ہرگز تصدیق نہ کرنا' کیونکہ آدمی ویسا ہی ہو کر رہتا ہے جیسا اس کا خمیر ہے۔''

انّ القلوب بین اصبعیْن من اصابع اللّٰہ یقلّبھا کیف یشآء

''دل اللہ کی دو انگلیوں کے درمیان ہیں جس طرح چاہتا ہے انہیں پھیر دیتا ہے۔''

یا ایک حدیث شریف میں ہے کہ

''لوگ مختلف مدارج میں پیدا کئے گئے ہیں' ان میں سے بعض مسلمان پیدا کئے گئے ہیں۔''

میں نے اعتراضات مختصراً لیکن من و عن پیش کر دیے ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ تقدیر کا مسئلہ بھی اتنا ہی پرانا ہے جتنا دنیا میں مذہب کا وجود اور ہے بھی کچھ لاینحل سا ہی۔ ہر ایک مذہب نے اس کے متعلق کچھ نہ کچھ کہا ہے لیکن افراط و تفریط کر کے ہندوستان و یونان میں اگر تناسخ کے چکر اور جنم لیکھا سے انسان کو کلیتہً مجبور محض بنا دیا گیا ہے تو ایران کے آتشکدوں میں خدا کو بھی معطل محض بنا دیا گیا ہے۔ حکمائے فرنگ کے ایک فرقہ نے اگر خدائے خالق کو ایک گھڑی ساز کی طرح سمجھا کہ جو ایک دفعہ گھڑی بنا دینے کے بعد اسے اصول اور قاعدے کے تحت چھوڑ کر خود عضو معطل ہو جاتا ہے تو ہمارے ہاں کے جبریہ و قدریہ کی بحثیں بھی کم متشدد نہیں ہیں۔ یہ درست ہے کہ نظری لحاظ سے اس باب میں ایمان و عقل کے دونوں پلڑوں میں توازن مشکل ہو جاتا ہے لیکن اسے کما ھو چھوڑا بھی نہیں جا سکتا۔ ہر چند میرے نزدیک مسئلہ قضا و قدر جزوِ ایمان نہیں ہے اور اس کی

Marfat.com

حیثیت ایک مسئلہ کی ہے لیکن چونکہ قرآنی آیات میں بقول معترضین بظاہر تضاد نظر آتا ہے اس لئے اس مسئلہ پر غور کرنا ضروری ہے۔

مسئلہ ہر چند بہت پرانا ہے اور اس پر مخالف و موافق بہت کچھ لکھا ہوا ہمارے پاس موجود ہے لیکن چونکہ اس دور میں مے اور ہے جام اور ہے جم اور۔ اس لئے دور حاضر کے طرز استدلال و استنباط نتائج کے مطابق اس کے متعلق بھی گفتگو کی جانی ضروری ہے۔"

اگرچہ یہ رسالہ ابتداءً اسی خط کے جواب میں لکھا گیا تھا اور اس کے لکھنے کا اصل مقصد اس تعارض کو رفع کرنا تھا جو قرآن مجید کی بعض آیات کے درمیان بظاہر نظر آتا ہے لیکن اس کے ضمن میں جو مسائل زیر بحث آ گئے ہیں، وہ مسئلہ جبر و قدر کی اس گتھی کو سلجھانے میں ان تمام لوگوں کو مدد دے سکتے ہیں جو فلسفہ، اخلاقیات، عمرانیات اور دوسرے شعبہ ہائے علم میں اس گتھی سے دوچار ہوتے ہیں۔ اسی فائدے کو ملحوظ رکھ کر اس رسالے کو اب کتابی شکل میں شائع کیا جا رہا ہے۔ آخر میں اپنے ایک اور مضمون کو بھی میں نے اس کے ساتھ ضمیمہ کے طور پر لگا دیا ہے جس سے اسی مسئلے کی مزید توضیح ہوتی ہے۔

مسئلہ جبر و قدر کی حقیقت

جہاں تک پیش کردہ سوال کا تعلق ہے، اس کے جواب میں تو صرف اسی قدر کافی ہو سکتا ہے کہ قرآن مجید کی آیات میں وجہ تطبیق بیان کر کے اس تناقص کو رفع کر دیا جائے جو بظاہر ان میں نظر آتا ہے، لیکن اس وجہ تطبیق کے بیان میں بہت سے ایسے امور کی طرف اشارہ ناگزیر ہے جن کو ذرا تفصیل و تشریح کے ساتھ ذہن نشین کئے بغیر مدعا کو سمجھنا بہت مشکل ہوگا۔ اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ قرآن مجید کے ارشادات پر بحث کرنے سے پہلے مسئلہ جبر و قدر کی اصلیت اور اس کے مالہ و ماعلیہ پر نظر ڈال لی جائے۔

اختیار و اضطرار کا ابتدائی اثر

ہر شخص بلا کسی غور و فکر کے محض وجدانی طور پر یہ تصور رکھتا ہے کہ انسان اپنی ارادی حرکات و سکنات میں آزاد ہے اور جو فعل وہ اپنے ارادہ و اختیار سے کرتا ہے، اس کے لئے وہ ذمہ دار و جواب دہ ہے۔ اچھے افعال و کردار لئے مدح و تحسین اور جزا و انعام کا مستحق ہے اور بُرے افعال کے لئے ملامت اور سزا کا مستوجب۔ اس سادہ اور وجدانی تصور میں کہیں اس خیال کا شائبہ نہیں ہوتا کہ آدمی اپنے سوچے سمجھے افعال میں کسی خارجی یا باطنی قوت سے مجبور بھی ہوتا ہے۔ جہاں فی الواقع مقہوری و مجبوری کے آثار نظر آتے ہیں، وہاں ارادہ و اختیار کے

Marfat.com

بجائے اضطرار و بے اختیاری کا حکم لگایا جاتا ہے۔ انسان کی ذمہ داری و جوابدہی ختم ہو جاتی ہے۔ مدح و ذم اور سزا و جزا کا استحقاق باقی نہیں رہتا اور ایسے حالات کو اس قابل نہیں سمجھا جاتا کہ ان پر انسان کے نیک یا بد اور اچھے یا برے ہونے کا فیصلہ کیا جائے۔ اگر کوئی شخص کسی کو پتھر مارے یا گولی دے تو اس کے دل میں یہ خیال تک نہیں آتا کہ اس شخص نے یہ فعل کسی اور طاقت کے جبر سے کیا ہے اور اسی لئے وہ اس کو ذمہ دار قرار دے کر جواب میں گالی یا پتھر سے اس کی تواضع کرتا ہے' لیکن اگر وہی شخص دیوانہ ہو تو اس کی گالی یا پتھر کو کوئی بھی قصد و اختیار پر محمول نہیں کرتا بلکہ اسے مجبور و مضطر قرار دے کر تمام افعال کی ذمہ داری سے بری سمجھتا ہے۔

یہی اضطراری و اختیاری' ارادی و تسخیری اعمال کا فرق جس کا تصور پہلے سے ہمارے ذہن میں موجود ہے' اس معیار کی بنیاد ہے جو ہم نے انسان کے نیک اور بد ہونے اور اس کے قابل جزا یا مستوجب سزا ہونے کے لئے قائم کیا ہے۔ ہم ایک بچے یا ایک پاگل کو اس کے برہنہ پھرنے پر کبھی ملامت نہیں کرتے مگر ایک عاقل و بالغ آدمی بحالت عریانی باہر نکل آئے تو اسے نفرت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ کسی شخص کا منہ قدرتی طور پر خراب ہو تو کوئی اسے دیکھ کر بُرا نہیں مانتا' لیکن اچھے خاصے منہ والا ہمیں دیکھ کر منہ چڑائے تو ہمیں بُرا معلوم ہوتا ہے۔ بخار کا مریض حالت بحران میں لایعنی باتیں بکتا ہے اور ہم اسے یہ الزام نہیں دیتے مگر عالم ہوش میں کوئی شخص ایسی باتیں کرے تو اس پر ملامت کی بوچھاڑ ہونے لگتی ہے۔ اندھا آدمی اپنی چیز کے بجائے کسی دوسرے کی چیز اُٹھالے تو ہم اس پر چوری کا الزام نہیں لگاتے مگر آنکھوں والا یہی حرکت کرے تو اسے فوراً پکڑ لیتے ہیں۔ کوئی شخص کسی دباؤ کے تحت نیکی کرے تو اس کی تعریف نہیں کی جاتی مگر بغیر کسی دباؤ کے نیک عمل کرنے والے کی سب تعریف کرتے ہیں۔ بچہ اگر گناہ نہیں کرتا تو اس کو نیک نہیں کہا جاتا۔ البتہ جوان آدمی کے عمل صالح پر نیکی کا حکم لگایا جاتا ہے۔ یہ سب کچھ اس لئے ہے کہ ظاہر حالات کو دیکھتے ہوئے ہم پہلے سے یہ سمجھتے ہیں کہ انسان بعض افعال میں مختار ہے اور بعض میں مجبور اور پھر وجدانی طور پر ہم یہ رائے رکھتے ہیں کہ ذمہ داری و جواب دہی اور اس کی بنیاد پر مدح و ذم اور سزا و جزا کا استحقاق کلیتہً اختیاری افعال پر مترتب ہوتا ہے نہ کہ اضطراری افعال پر۔

مسئلہ جبر و قدر کا نقطہء آغاز

لیکن جب انسان غور و فکر کر کے ظواہر اشیاء کی تہہ میں پوشیدہ حقائق کا پتہ چلانے کی کوشش کرتا ہے تو اس پر منکشف ہوتا ہے کہ ظاہر میں وہ اپنے آپ کو جتنا قادر و مختار سمجھتا ہے اتنا نہیں ہے اور سطحی نظر سے وہ اپنی مجبوری اور اپنے اضطرار کے لئے جو حدود مقرر کرتا ہے' حقیقت میں وہ بہت زیادہ پھیلی ہوئی ہیں۔ یہی نقطہ ہے جہاں سے مسئلہ جبر و قدر کا آغاز ہوتا ہے۔ اس مسئلہ کی بنیاد جن سوالات پر ہے' وہ یہ ہیں:

ا۔ کیا انسان اپنے اعمال میں بالکل مجبور ہے یا کسی حد تک اس کو آزادی بھی حاصل ہے۔

Marfat.com

۲۔ انسان کو مجبور کرنے والی یا اس کی آزادی کو پابند کرنے والی طاقت کون سی ہے اور اس کے اثرات انسان کی زندگی میں کس حد تک ہیں؟

۳۔ اگر انسان پابند یا مجبور ہے تو اعمال کی ذمہ داری و جواب دہی اور ان کی مدح و ذم یا جزا و سزا کے استحقاق کا قاعدہ جس پر ہمارے اخلاقی تصورات مبنی ہیں اور جو ہمارے نظام اجتماعی کی صلاح و فلاح کا ضامن ہے، کس اساس پر قائم ہوگا؟

دنیا کے ارباب فکر نے ان سوالات پر مختلف نقطہ ہائے نظر سے نگاہ ڈالی ہے۔ ان کے حل کے مختلف طریقے اختیار کئے ہیں اور مختلف دلائل و شواہد کی بنیاد پر مختلف نظریے قائم کر لئے ہیں۔ اس باب میں اہل علم و تحقیق کے مقالات اور ان کے اختلافات اتنے کثیر ہیں کہ ان سب کا احاطہ مشکل ہے لیکن اصولی حیثیت سے ہم ان سب کو چار قسموں پر تقسیم کرتے ہیں:

(۱) وہ جنہوں نے مابعد الطبیعی نقطۂ نظر سے اس مسئلہ پر بحث کی ہے۔ (۲) وہ جنہوں نے طبیعی نقطۂ نظر اختیار کیا ہے۔ (۳) وہ جنہوں نے اخلاقی نقطۂ نظر سے اس کو دیکھا ہے۔ (۴) وہ جنہوں نے دینی نقطۂ نظر سے اس پر نگاہ ڈالی ہے۔

آیئے اب ہم دیکھیں کہ ان مختلف پہلوؤں سے مختلف گروہوں نے کس طرح اس مسئلہ پر غور کیا ہے، بحث و استدلال کی کون سی راہیں اختیار کی ہیں اور آخر میں کن نتائج پر پہنچے ہیں۔

۱۔ مابعد الطبیعی نقطۂ نظر

مابعد الطبیعیات (Metaphysics) میں جبر وقدر کا مسئلہ دو پہلوؤں سے آتا ہے۔

اوّل: قدرت سے مراد ہم یہ لیتے ہیں کہ فاعل ایک ایسی ہستی ہو جس سے فعل کا صدور اور عدم صدور دونوں صحیح ہوں یا بالفاظ دیگر وہ چاہے تو فعل کرے اور نہ چاہے تو نہ کرے۔ قدرت کی یہ تعریف مان لینے کے بعد یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ترک فعل پر فعل کی ترجیح یا اس قدرت کا قوت سے فعل میں آنا دائمی سبب سے ہوتا ہے یا بلا سبب؟ اگر بلا سبب ہو تو ترجیح بلا مرجح اور مسبب بلا سبب لازم آتا ہے جو خلاف عقل ہے اور اگر اس کے لئے کسی مرجح یا سبب کا ہونا ضروری ہو تو وہ کون ہے؟ جبریہ کہتے ہیں کہ وہ مرجح ایسے اسباب و داعیات ہیں جن کا رشتہ انسان کے ہاتھ میں نہیں بلکہ ایک بالاتر قوت کے بس میں ہے جسے چاہو خدا کہہ لو، چاہو علت العلل و سبب الاسباب یا قانون فطرت وغیرہ الفاظ سے تعبیر کرو۔ قدریہ کہتے ہیں کہ وہ انسان کا اپنا ارادہ ہے۔ جبریہ کے قول سے لازم آتا ہے کہ خیر و شر دونوں کا مرجع خدا کی ذات ہو۔ کائنات میں انسان کی حیثیت محض جمادات و نباتات کی سی ہو اور انسان کی ذمہ داری بالکل ساقط ہو جائے۔ قدریہ کے قول سے لازم آتا ہے کہ انسان کا ارادہ خدا کے دائرہ خلق و ابداع سے خارج ہو اور کائنات میں خدا کے سوا ایک اور چیز بھی ایسی ثابت ہو جو غیر مخلوق

ہے' کیونکہ اگر انسان کے ارادہ کا خالق خدا نہیں ہے تو خود انسان بھی اس کا خالق نہیں ہے اس لئے کہ انسان خود مخلوق خدا ہے لہٰذا مخلوق کے ارادہ کا غیر مخلوق ہونا لازم آتا ہے جو ایک نہایت نا قابل قبول بات ہے۔

دوم: دلائل عقلیہ سے ثابت ہو چکا ہے کہ صانع کائنات کا علیم اور مرید ہونا ضروری ہے کیونکہ اگر صانع کو اس چیز کا علم نہ ہو جس کو وہ بنانے والا ہے اور اس کے بنانے کا ارادہ نہ کرے تو وہ صانع ہی نہیں ہو سکتا۔ اس قاعدہ کی بناء پر یہ ماننا ضروری ہے کہ کائنات میں جو کچھ بھی ہو رہا ہے اس سب کا خدا کو پہلے سے علم تھا اور اس کے پیش آنے کا خدا نے ارادہ کیا تھا۔ اب اگر خدا کو یہ علم تھا کہ فلاں شخص فلاں وقت فلاں فعل کرے گا تو اس فعل کا اس وقت اس شخص سے واقع ہونا واجب ہے' کیونکہ اگر وہ واقع نہ ہو تو خدا کا علم جہل ہو گا اور یہ محال ہے۔ اسی طرح اگر خدا نے یہ ارادہ کیا تھا کہ فلاں وقت فلاں شخص سے فلاں حرکت سرزد ہو تو اس کا ارادہ پورا ہونا واجب ہے' ورنہ ارادہ الٰہی کا باطل ہونا لازم آتا ہے۔ اس استدلال سے جبریہ یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ فعل اختیاری بجز واجب الوجود کے کسی اور میں متحقق نہیں ہے۔ باقی جتنے مختار ہیں سب کے سب مضطر بصورت مختار ہیں۔ قدریہ کا اس پر بھی وہی اعتراض ہے کہ اس سے خدا کا فاعل خیر و شر ہونا لازم آتا ہے۔ انسان کی تمام برائیوں کی ذمہ داری خدا کی طرف راجع ہوتی ہے اور اس اعتبار سے انسان' حیوان' جمادات اور نباتات میں کوئی فرق نہیں رہتا۔

لیکن جتنا یہ اعتراض وزنی ہے اتنا ہی بلکہ اس سے زیادہ وہ اشکال وزنی ہے جو جبریہ نے علم الٰہی اور ارادہ الٰہی کے بارے میں پیش کیا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ اللہ کے ساتھ انسان کے اختیار کو نباہنا اور اس وجوب و لزوم سے' جو خدا کے علیم و مرید ہونے کا منطقی نتیجہ ہے' انسان کی آزادی کو بچا لے جانا نہایت مشکل ہے۔ قدریہ نے اس اشکال سے بچنے کے لئے جو راہیں اختیار کی ہیں ان میں سے اکثر اس سے زیادہ شنیع الزامات کو مستلزم ہیں جو وہ جبریہ پر عائد کرتے ہیں۔ مثلاً ان میں سے بعض نے خدا کے علیم و مرید ہونے سے ہی انکار کر دیا ہے۔ بعض نے علم و ارادہ الٰہی کو تسلیم کر لیا ہے مگر وہ اس کو جزئیات و تفصیلات سے متعلق نہیں کرتے بلکہ اجمال پر محول کرتے ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ خدا نے جو قوتیں انسان کو عطا کیں' ان سے وہ صرف خیر کا ارادہ رکھتا تھا اور اسے یہ علم نہ تھا کہ ان کا غلط استعمال کیا جائے گا' لیکن یہ ایسی ضعیف باتیں ہیں جن کے ابطال کے لئے کچھ زیادہ نظر و تامل کی ضرورت نہیں ہے۔ زیادہ سے زیادہ قوی دلیل جو جبریہ کے جواب میں قدریہ کی طرف سے پیش کی گئی ہے' وہ یہ ہے کہ خدا کے علم سابق اور انسان کی آزادی میں بظاہر خواہ کتنی ہی منافات نظر آتی ہو' لیکن حقیقت میں مستقبل کے کسی واقعہ کے متعلق کسی کے علم کی صحت سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ علم ہی اس واقعہ کی علت ہو۔ اگر ہم موسم کے متعلق کوئی حکم لگائیں کہ فلاں وقت بارش ہو گی اور یہ حکم صحیح نکلے تو یہ نہیں کہا جا سکتا کہ بارش کے متعلق ہمارا علم ہی بارش کی علت ہے مگر یہ دلیل جتنی قوی نظر آتی ہے درحقیقت اتنی قوی نہیں ہے' اس لئے کہ حقیقی علم سابق اور ظن و قیاس دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ ظن و قیاس کی صحت کو مظنون کے وقوع میں بلاشبہ کوئی دخل نہیں ہے' لیکن حقیقی علم سابق اور معلوم کے درمیان وجوب و لزوم کے تعلق کی نفی کرنا بہت مشکل ہے۔

ان اصولی اشکالات کے علاوہ متعدد فروعی اشکالات اور بھی ہیں جو مابعد الطبیعیات میں جبریت اور قدریت دونوں کو پیش آتے ہیں' لیکن دونوں کی مشکلات یکساں نہیں ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ جبریت نے انسان سے ارادہ کی آزادی سلب کر کے اس شے کی نفی کی ہے جس کا ثبوت ہم اپنے نفس میں اولیٰ اور وجدانی طور پر پاتے ہیں' مگر قدریت نے جو مذہب اختیار کیا ہے وہ تو اس سے بھی زیادہ بُرا ہے کیونکہ وہ یا تو خدا سے علم و ارادہ اور قدرت جیسی صفات کمالیہ کو سلب کر کے انسان کو اس سے متصف کرتی ہے یا سرے سے خدا یا علت العلل یا صانع کائنات کے وجود ہی کا انکار کر دیتی ہے اور ان دونوں صورتوں میں بہت سے وہ محالات لازم آتے ہیں جن کا ارتکاب فلسفہ و منطق کے قانون میں اولیات و وجدانیات کے انکار سے بہت زیادہ شنیع بلکہ اشنع ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مابعد الطبیعیات کے حدود میں قدریت کو قدم جمانے کے لئے کوئی مضبوط بنیاد نہیں مل سکی ہے اور دہریوں کی ایک قلیل جماعت کو چھوڑ کر فلاسفہ کی عظیم اکثریت نے جبر کا پہلو اختیار کیا ہے۔ قدماء میں انیکسی منڈر (Aneximander)' افلاطون اور اکثر رواقیہ (Stoics) مذہب جبر کے حامی تھے۔ فلاسفہ اسلام کی عظیم اکثریت نے بھی اس مذہب کی حمایت کی ہے چنانچہ مسلمانوں کا سب سے بڑا فلسفی ابن سینا ''تعلیقاتِ شفا'' میں لکھتا ہے۔

> ''عرف عام میں مختار سے مراد بالقوت مختار ہے اور بالقوت مختار ہمیشہ ایک مرجع کا محتاج ہوتا ہے جو اس کے اختیارات کو قوت سے فعل میں لائے۔ عام اس سے کہ وہ مرجع خود اس کی اپنی ذات میں ہو یا اس سے خارج۔ اس بناء پر ہم میں جو مختار ہے' وہ دراصل مضطر کے حکم میں ہے۔''

یہی حال یورپین فلاسفہ کا بھی ہے۔ پومپونیزی (Pomponazze) صریح حکم لگاتا ہے کہ خدا فاعل خیر و شر ہے اور عقل کلیتہً جبر کا فیصلہ کرتی ہے۔ ہابز (Hobbes) کہتا ہے کہ انسان اپنی فطرت اور طبیعی دَاعیات کے ہاتھوں مجبور محض ہے۔ ڈیکارٹ (Descrates) جو نفس اور جسم یا روح و مادہ کی دوئی کا قائل ہے' مادی دنیا میں قانون جبر کے سوا کوئی قانون نہیں دیکھتا۔ اس کے نزدیک انسان سمیت تمام عالم ایک مشین کی طرح کام کر رہا ہے۔ اگرچہ اس کے ساتھ ہی وہ نفس میں کامل خود اختیاری کی قوت کا اثبات بھی کرتا ہے مگر اس کے مذہب کا منطقی نتیجہ جبر ہی ہے چنانچہ مذہب کارتیزی (Cartesian School) کے دوسرے ائمہ جن میں مالے برانش (Malebranche) سب سے زیادہ نمایاں ہے۔ صاف کہتے ہیں کہ نفس کے ہر ارادہ کے ساتھ خدا جسم میں حرکت پیدا کرتا ہے اور جسم کے ہر تہیج کے ساتھ نفس میں ادراک خلق کرتا ہے۔ مادہ و روح یا امتداد و فکر کے درمیان خدا کا توسط لازمی ہے کیونکہ ایک واسطہ کے بغیر ان دونوں مستقل جوہروں میں تعامل متصور نہیں ہوسکتا۔ لہٰذا خدا ہی تمام ارادات و حرکات کا حقیقی فاعل ہے۔ اسپائی نوزا (Spinoza) کے نزدیک انسان اپنے اندر خواہ کتنی ہی فعلیت محسوس کرتا ہو مگر دراصل وہ فاعل نہیں بلکہ منفعل ہے اس لئے وہ بالکل بے

قدرت ہے۔ اس کے خیال میں یہی جبریت ایک فلسفی کے لئے مسرت و اطمینان قلب کا سرچشمہ ہے۔ لائب نیز (Leibniz) کے آحاد یا فردات (Monads) اگرچہ بجائے خود آزاد ہیں مگر ان میں توافق ازلی (Pre-established Harmony) خدا کا پیدا کیا ہوا ہے' اس لئے وہ بھی آخر کار جبر ہی کی طرف آ جاتا ہے بلکہ اس کی جبریت کو ہم جبریت خالصہ کہہ سکتے ہیں۔ لاک (Locke) آزادیٔ ارادہ کو بے معنی اور اس قدریت کو جس کے آثار ڈیکارٹ کے فلسفہ میں پائے جاتے ہیں' غلط قرار دیتا ہے۔ اگرچہ وہ صاف طور پر جبریت کا اقرار نہیں کرتا مگر جب وہ کہتا ہے کہ ہم ارادہ کرنے یا نہ کرنے کے لئے آزاد نہیں ہیں اور یہ کہ ارادہ نفس سے متعین ہوتا ہے اور نفس خواہشات مسرت سے تو اس کے فلسفے کا رخ قدریت سے جبریت کی طرف پھر جاتا ہے۔ شوپن ہار (Schopenhaur) جس ارادہ کو انسان سے لے کر جمادات تک سب چیزوں میں کار فرما دیکھتا ہے' وہ ہرگز وہ ارادہ نہیں ہے جس کی آزادی قدریت کی بنیاد پر قائم ہے۔

اس میں شک نہیں کہ کانٹ (Kant) فشٹے (Fichte) اور ہیگل (Hegel) جیسے اکابر فلسفہ نے قدریت کی طرف میلان ظاہر کیا ہے۔ سقراط نے آزادیٔ ارادہ کی حمایت کی ہے۔ افلاطون نے انسان کے لئے اختیار ثابت کیا ہے۔ ارسطو نے اختیاری اور اضطراری افعال میں تمیز کر کے انسان کو ایک حد تک آزاد اور ایک حد تک مجبور قرار دیا ہے۔ خریسی پوس رواقی (Chrysippus) نے جبریت اور اخلاقی ذمہ داری میں توافق پیدا کرنے کی کوشش کی ہے اور فلاسفہ اسلام میں سے ایک گروہ نے لاجبر و لا تفویض ولکن امر بین الامرین کا مذہب اختیار کیا ہے' مگر یہ سب کچھ حکمت نظری کی خاطر نہیں بلکہ حکمت عملی کی خاطر ہے[1] ورنہ جہاں تک خالص مابعد الطبیعی نقطہ نظر کا تعلق ہے' اس کی رو سے جبریت کا پلڑا قدریت کی بہ نسبت بہت زیادہ جھکا ہوا ہے اور فلاسفہ کا اختلاف زیادہ تر جبریت اور قدریت کے اختلاف کی طرف نہیں بلکہ جبریت خالصہ اور جبریت متوسط کے اختلاف کی طرف راجع ہوتا ہے۔

فلسفہ کی ناکامی[2]

لیکن اس بحث میں قدریت کی بہ نسبت جبریت کا پلڑا جھک جانے کے معنی یہ نہیں ہیں کہ فلسفہ نے اس گتھی کو سلجھا لیا اور مسئلہ جبر کے حق میں طے ہو گیا بلکہ اس سے صرف یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انسان جب زیادہ گہری نگاہ سے ملکوت ارض و سماوات کو دیکھتا ہے اور اس مطالعہ کی مدد سے اس زبردست نظام کے چلانے والے کی صفات کا تصور کرتا ہے تو اکثر و بیشتر اس کے دل و دماغ پر ایسی دہشت طاری ہو جاتی ہے کہ اس کی نگاہ میں خود اپنی ہستی کی کوئی منزلت باقی نہیں رہتی اور اس کی مدہوش عقل اس سے کہتی ہے کہ جس کی قدرت اس لامحدود کائنات کو اپنی گرفت میں لئے ہوئے ہے جس کا ارادہ اتنی عظیم الشان سلطنت پر فرماں روائی کر رہا ہے جس کا علم اس نظام وجود کے چھوٹے اور بڑے سب کل پرزوں اور ان کی حرکات و سکنات پر ازل سے لے کر ابد تک جاری

ہے۔ اس کے سامنے تو بالکل عاجز ہے، بے بس ہے، درماندہ ہے، تیری قدرت تیرا علم تیرا ارادہ کوئی چیز نہیں۔

اس سے بڑھ کر اگر کوئی شخص یہ سمجھتا ہے کہ فلسفہ نے قضا و قدر کے مسئلہ کو سمجھ لیا ہے تو وہ سخت غلط فہمی میں مبتلا ہے۔ قضا و قدر کا سوال حقیقت میں یہ سوال ہے کہ خداوند عالم کی سلطنت کا دستور اساسی کیا ہے؟ خدا کے ارادہ اور اس کے مرادات کے درمیان کس قسم کا علاقہ ہے؟ خدا کا حکم کیا معنی رکھتا ہے؟ کس طرح وہ اس کی مخلوقات میں نافذ ہوتا ہے؟ مخلوقات کے مختلف مراتب میں اس کے احکام کی تنفیذ کن ضوابط کے تحت ہوتی ہے؟ اور موجودات عالم کی بے شمار انواع میں سے ہر نوع کس حیثیت سے اس کی تابع و فرمان ہے؟ اب اگر کوئی شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اس نے ان سوالات کو حل کرلیا ہے تو دوسرے الفاظ میں اس کا دعویٰ یہ ہے کہ اس نے خدا اور اس کی پوری خدائی کو ناپ ڈالا ہے۔ یہ ان تمام باتوں سے زیادہ شنیع بات ہے جن کا الزام قدریہ اور جبریہ ایک دوسرے پر عائد کرتے ہیں اور اگر ان کا دعویٰ یہ نہیں ہے تو محض قیاس و استدلال کے بل بوتے پر وہ علم و یقین کے ایسے مرتبہ تک کیوں کر پہنچ سکتا ہے جہاں قطعیت کے ساتھ جبر یا قدر کا حکم لگانا ان کے لئے ممکن ہو۔

۲۔ طبیعی نقطۂ نظر

طبیعیات میں یہ مسئلہ اس پہلو سے آتا ہے کہ تمام کائنات کی طرح انسان کے افعال بھی سلسلہ اسباب سے وابستہ ہیں اور اس سے جو کچھ بھی صادر ہوتا ہے، کسی سبب یا متعدد اسباب کے اثر سے ہوتا ہے۔ ایک فعل کے وجود میں آنے کے لئے جن اسباب کی ضرورت ہے اگر وہ جمع نہ ہوں تو فعل کا وجود میں آنا ممتنع ہے اور اگر جمع ہو جائیں تو اس کا وجود میں آنا واجب ہے۔ ان دونوں صورتوں میں انسان مجبور محض ہے۔ اس لحاظ سے طبیعیات کا میلان ہمیشہ سے جبر ہی کی طرف رہا ہے چنانچہ مادئیین کا ابوالآباء دیموقریطس (Democritus) جسے قدمائے طبیعین میں ایک ممتاز حیثیت حاصل ہے، اب سے ڈھائی ہزار برس پہلے صاف کہہ چکا ہے کہ عالم کی تمام اشیاء قانون فطرت میں جکڑی ہوئی ہیں۔

تاہم جب تک طبیعین نے نفس اور مادہ کے جوہری اختلافات سے انکار نہیں کیا تھا اور جب تک وہ قوائے نفسیہ کو عالم مادہ سے کسی نہ کسی حد تک ماوراء سمجھتے تھے، اس وقت تک قدریت کے لئے طبیعیات میں کچھ نہ کچھ گنجائش نکل سکتی تھی، لیکن جب اٹھارہویں صدی کے آغاز سے علوم طبیعیہ نے غیر معمولی ترقی کی اور سائنس کی دنیا میں تحقیق و اکتشاف کے نئے نئے دروازے کھلنے لگے تو نفس اور روح اپنی تمام قوتوں سمیت ترکیب مادی اور مادہ کے کیمیاوی امتزاجات کا نتیجہ قرار دے دیئے گئے اور انسان ایک نفسانی و روحانی وجود کے بجائے محض ایک مشینی وجود بن کر رہ گیا۔ اس طرح طبیعیات کے حدود سے قدریت بیک بینی و دوگوش خارج کردی گئی اور سائنس نے اپنا پورا وزن جبر کے پلڑے میں رکھ لیا۔

علم الحیات (Biology) اور علم وظائف الاعضاء (Physiology) کی جدید تحقیقات جن کی

Marfat.com

بدولت علم النفس اب قریب قریب انہی دونوں علوم کی شاخ بن گیا ہے' یہ حکم لگا رہی ہیں کہ دماغ کی شکل اور اس کی ساخت اور جرمِ دماغی و نظام عصبی کی کیفیت ہی پر انسان کی فطرت اصلیہ کا مدار ہے۔ اسی کی خرابی سے انسان کی فطرت خراب ہوتی ہے اور اس سے برے رجحانات اور برے اعمال کا ظہور ہوتا ہے اور اسی کی بہتری سے اس کی فطرت اچھی ہوتی ہے اور وہ اچھے میلانات اور نیک اعمال کا مظہر و مصدر بنتا ہے۔ اب یہ ظاہر ہے کہ جرمِ دماغی اور نظام عصبی کی ساخت میں انسان کے آزاد ارادہ کا کوئی دخل نہیں ہے' اس لئے اس مادی نظریہ کو تسلیم کر لینے کے بعد یہ ماننا لازم ہو جاتا ہے کہ انسان کے اندر سے آزادی کا کوئی عنصر ہے ہی نہیں۔ جس طرح لوہے کی مشین ایک لگے بندھے اصول پر کام کرتی ہے اسی طرح انسان بھی طبیعیات کے ایک زبردست قانون کے تحت کام کر رہا ہے۔ اخلاق کی زبان میں جس چیز کو ہم نیکی اور حسن سیرت سے تعبیر کرتے ہیں' سائنس کی زبان میں وہ محض عناصر جسمانی کی ترکیب صحیح اور نظام عصبی کی درست حالت ہے۔ اخلاق جسے بدی اور بدچلنی سے تعبیر کرتا ہے' سائنس اس کو جرم دماغی اور نظام عصبی کا سقم قرار دیتا ہے۔ اس لحاظ سے نیکی اور صحت' بدی اور بیماری میں کوئی فرق نہیں رہتا۔ جس طرح ایک شخص اپنی اچھی صحت کے لئے مدح اور بیماری کے لئے ذم کا مستحق نہیں ہے' اسی طرح اپنی بدچلنی یا نیک چلنی کے لئے بھی وہ مدح یا ذم کا مستحق نہ ہونا چاہیے۔

اس کے ساتھ ایک دوسرا زبردست قانون جو جبریت کی تائید کرتا ہے' قانون توریثہ (Law of Heredity) ہے جس کی بنیادوں کو ڈارون اور رسل ویلیس (Russel Wallace) اور ان کے متبعین نے استوار کیا ہے۔ اس کی رُو سے ہر شخص کی فطرت و سیرت اسی سانچے میں ڈھلتی ہے جو زمانہ ہائے ماسبق سے نسلاً بعد نسلٍ چلا آ رہا ہے اور یہ موروثی سانچہ جس شکل میں فطرت و سیرت کو ڈھالتا ہے اس کو بدل دینے پر کوئی شخص قادر نہیں ہے۔ اس لحاظ سے آج ایک شخص سے جو برائی ظاہر ہوتی ہے وہ گویا ایک پھل ہے اس بُرے بیج کا جو اب سے سو برس پہلے اس کے پردادا نے بویا تھا اور پردادا میں جو برائی تھی' وہ بھی اس کو اپنی گذشتہ نسلوں سے ملی تھی۔ اس پھل کے ظہور و عدم میں اس شخص کے ارادہ و اختیار کو کچھ بھی دخل نہیں ہے بلکہ وہ اسی طرح اس کے اظہار پر مجبور ہے جس طرح ایک آم کا درخت جو ایک کھٹے آم کی گٹھلی سے اُگا ہے' کھٹا آم پیدا کرنے پر مجبور ہے۔

تاریخ کا نظریہ بھی جبر ہی کا مؤید ہے۔ اس کی رو سے اسباب خارجی کی تاثیرات مجموعی حیثیت سے اس پوری انسانی جماعت کی فطرت و سیرت کو متاثر کرتی ہیں جو ان اسباب کے تحت رہتی ہو اور اسی بناء پر ایک مجموعہء اسباب کے زیر اثر رہنے والی قوم کے خصائص کسی دوسرے مجموعہء اسباب کے زیر اثر رہنے والی قوم کے خصائص سے مختلف ہوتے ہیں۔ اگر ہم عمیق نگاہ سے دیکھیں تو دو قوموں کے اختلاف مزاج اور اختلاف سیرت کا مرجع ان اسباب خارجی کے اختلاف کو قرار دے سکتے ہیں جن کے تحت ان دونوں نے نشوونما پایا ہو۔ اسی طرح اگر ہم اسباب خارجی کی روشنی میں کسی قوم کے خصائص کو اچھی طرح سمجھ لیں تو پوری صحت کے ساتھ پیشگوئی کر سکتے ہیں کہ وہ کن حالات میں کیا روش اختیار کرے گی۔ فرد کے شخصی ارادہ و اختیار کے لئے اس ہمہ گیر قانون کی

Marfat.com

مقرر کی ہوئی راہ سے انحراف کی کوئی گنجائش ہی نہیں ہے۔ اگر افراد کی شخصی آزادی تسلیم کر لی جائے تو اس زبردست مشابہت کی کوئی توجیہ نہیں کی جاسکتی جو صدیوں تک ایک قوم کے اعمال و افعال میں دیکھی جاتی ہے کیونکہ یہ کسی طرح تصور نہیں کیا جاسکتا کہ قوم کے تمام افراد نے متفق ہو کر بالارادہ ایک جیسے اعمال کرتے رہنے کا فیصلہ کیا ہو۔ اعداد و شمار کے فن نے بھی تجربی بنیاد پر جبر کی حمایت کی ہے۔ بڑی بڑی آبادیوں کے متعلق مختلف حالات میں جو اعداد و شمار فراہم کئے گئے ہیں' انہیں جب ان خارجی اسباب کی روشنی میں دیکھا گیا جن کے تحت وہ حالات پیش آئے تھے تو معلوم ہوا کہ ہر جماعت میں مخصوص اسباب کے اثر سے مخصوص حالات پیش آتے ہیں اور ان حالات میں کثیر افراد کے اعمال بالکل ایک دوسرے سے مشابہ ہوتے ہیں۔ اس قسم کے تجربات سے اب یہ علم اس حد تک ترقی کر چکا ہے کہ ایک ماہر فن ایک بڑی آبادی کے متعلق قریب قریب پوری صحت کے ساتھ یہ حکم لگا سکتا ہے کہ وہ فلاں قسم کے حالات میں فلاں عمل کرے گی۔ وہ کہہ سکتا ہے کہ ایک سال کے اندر شہر لندن میں کتنی خودکشیاں ہوں گی۔ وہ کہہ سکتا ہے کہ ایک سال کے اندر شہر شکاگو میں کتنی چوریاں ہوں گی۔ اگر ایک ملک میں دوسرے ملک کی بہ نسبت قتل کے اعداد و شمار کا تناسب زیادہ ہو تو قریب قریب صحت کے ساتھ کہہ سکتا ہے کہ اس کے معاشی یا عمرانی یا طبیعی اسباب یہ ہیں۔ ایک ملک یا ایک بڑی آبادی میں جس طرح اموات' پیدائش' جرائم اور دوسرے واقعات کا اوسط سالہا سال تک یکسانی کے ساتھ چلتا رہتا ہے اور جس طرح اجتماعی حالات کے تغیر و تبدل سے ان اعداد و شمار میں اتار چڑھاؤ ہوا کرتا ہے' اس کی توجیہ بجز اس کے اور کسی چیز سے نہیں کی جاسکتی کہ اسباب خارجی کی تاثیرات بڑی بڑی آبادیوں پر اس ہمہ گیری اور اس قوت کے ساتھ عمل کرتی ہیں کہ افراد کے شخصی ارادے ان کے خلاف چل نہیں سکتے۔

سائنس کی ناکامی

اس مختصر بیان سے واضح ہوگیا کہ وہی سائنس جس پر انسان نے اپنے تفوق اور اپنے افتخار کی بنیاد رکھی ہے' کس طرح اس کی تمام فکری بلند پروازیوں اور تحقق و اکتشاف کی عقدہ کشائیوں کا سرمایہ فخر و ناز اس سے چھین لیتا ہے اور کس طرح انسان خود اپنے علم اور اپنی تحقق کی بناء پر اپنے آپ کو نباتات و جمادات اور بے جان مشینوں کی طرح اک مضطر و بے اختیار ہستی تسلیم کر لیتا ہے' مگر اس تسلیم و اعتراف کے معنی یہ ہرگز نہیں کہ سائنس نے قضا و قدر کے مسئلے کو واقعی حل کر لیا ہے۔ برعکس اس کے' اس سے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ سائنس اس اختیار قدرت اور آزادی ارادہ کی توجیہ نہیں کر سکی جس کو وجدانی طور پر ہم اپنے اندر محسوس کرتے ہیں' جس کے آثار شب و روز ہمارے مشاہدے میں آتے ہیں اور جس کی بنا پر ہم ارادی و اضطراری اعمال میں ہمیشہ فرق کرتے ہیں۔ یہی نہیں بلکہ خود نفس جس کے وجود پر انسان کا مختار اور صاحب ارادہ ہونا موقوف ہے' سائنس کی تحقیقات سے بالاتر ثابت ہوا ہے اور کوئی سائنٹیفک طریق تفتیش ابھی تک اس شے کی حقیقت تک نہیں پہنچ سکا ہے جو

Marfat.com

انسان کے مادی وجود میں ایسے آثار و افعال اور اوصاف و خواص کا مبداء بنتی ہے جن کو کسی مادی ترکیب اور کسی کیمیاوی امتزاج کی طرف منسوب نہیں کیا جاسکتا۔

بہر حال اگر طبیعت کا عالم یہ کہے کہ انسان کی سیرت میں اس کے نظام عصبی اور جرمِ دماغی کی ساخت کو بہت کچھ دخل حاصل ہے تو اس کو تسلیم کیا جاسکتا ہے' لیکن اس کا یہ دعویٰ تسلیم نہیں کیا جاسکتا کہ جسمانی خصائص ' نفسانی خصائص کی واحد علت ہیں۔ اسی طرح اگر نظریہء ارتقا کا پیرو یہ کہے کہ انسان اپنی بہت سی خصوصیات وراثتاً حاصل کرتا ہے تو اس کو تسلیم کرنے میں کوئی قباحت نہیں' لیکن اگر وہ یہ کہے کہ انسان میں سب کچھ موروثی ہی ہے اور اس کے پاس اپنا کچھ بھی نہیں تو دوسرے حقائق کو پیش نظر رکھتے ہوئے ہم اس دعویٰ کو کسی طرح قبول نہیں کرسکتے۔ اسی طرح تاریخ اور اعداد و شمار کی بنا پر جو نظریہ قائم کیا گیا ہے' اس کی صحت بھی بس اسی حد تک ہے کہ شخص انسانی کو ایک بڑی حد تک ان خارجی تاثیرات نے مجبور کر رکھا ہے جو وسیع پیمانے پر قوموں اور جماعتوں کو متاثر کرتی ہیں لیکن اس سے یہ ثابت کرنا ممکن نہیں ہے کہ اجتماعی احوال کی گردش میں افراد کے شخصی ارادوں کو کسی قسم کی آزادی حاصل نہیں ہے اور اجتماعی زندگی کی مشین میں اشخاص محض بے جان کل پرزوں کی طرح حرکت کر رہے ہیں۔

پس علوم طبیعی اور ان کے توابع درحقیقت مسئلہ جبر و قدر کا تصفیہ نہیں کرتے بلکہ ہم کو مشاہدات و تجربات کی بنا پر صرف یہ بتاتے ہیں کہ ہماری زندگی میں اس کی حدود کہاں تک وسیع ہیں۔

۳۔ اخلاقی نقطہءنظر

خالص اخلاقیات کے دائرے میں انسان کے مجبور یا مختار ہونے کا سوال اس حیثیت سے نہیں آتا کہ ظاہری حالات کی تہہ میں باطنی حقیقت کیا ہے بلکہ یہاں اس پر اس نقطہءنظر سے بحث کی جاتی ہے کہ انسان کی سیرت اور اس کے کردار پر حسن و قبح کا حکم اور اس کے اچھے اور برے رویہ پر مدح و ذم کا استحقاق اور اس کے نیک و بد اعمال پر جزا و سزا کا فیصلہ کس بنیاد پر ہے۔ اوّل نظر میں معلوم ہوتا ہے کہ یہاں قدریہ کا پلہ بھاری ہے اور جبریت کی شکست یقینی' کیونکہ اگر انسان کو مجبور محض تسلیم کرلیا جائے اور یہ مان لیا جائے کہ جو کچھ وہ کرتا ہے' اپنے ارادہ و اختیار سے نہیں کرتا تو سرے سے اس کی ذمہ داری کا تصور ہی باطل ہو جاتا ہے۔ نیکی اور بدی بے معنی ہو جاتی ہے۔ اچھے اور بُرے کا کوئی مفہوم نہیں رہتا۔ نہ کوئی بڑے سے بڑا نیکوکار تعریف کا مستحق رہتا ہے اور نہ کوئی بدتر سے بدتر گنہگار مذمت کا نہ کوئی اچھے سے اچھا خادم خلق انعام کا مستوجب رہتا ہے اور نہ سخت سے سخت مجرم سزا کا۔ ہماری عدالتیں' ہمارے قوانین' ہماری پولیس' ہمارے جیل خانے' ہمارے مدرسے' ہماری اخلاقی تربیت گاہیں' ہمارے وعظ' ہماری تقریریں' ہماری تحریریں' غرض وہ تمام چیزیں جو انسان کو صاحب ارادہ اور صاحب اختیار فرض کرکے اصلاح تعزیر' جبریت اور موعظت کے لئے قائم کی گئی ہیں' قطعاً بیکار اور لاحاصل قرار

پاتی ہیں۔

لیکن بحث و تحقیق کے میدان میں دو چار قدم آگے بڑھتے ہی معلوم ہو جاتا ہے کہ یہاں جبریت اور قدریت کے اختلاف کا فیصلہ صرف اتنی سی بات پر نہیں ہو جاتا۔ اخلاقیات میں عمل کی قدر و قیمت' سیرت اور محرکات عمل کی بنیاد پر جانچی جاتی ہے اور سیرت و محرکات کا سوال آتے ہی یہ ناگزیر ہو جاتا ہے کہ ان عناصر کی تحقیق کی جائے جن سے انسان کی سیرت بنتی ہے اور ان اندرونی عوامل کا پتہ چلایا جائے جو کہ کردار اور عمل کی صورت میں ظہور کرتے ہیں۔ یہاں پہنچ کر بحث کا رخ پھر طبیعیات' نفسیات اور مابعد طبیعیات کے مسائل کی طرف پھر جاتا ہے۔

قائلین جبر کہتے ہیں کہ انسان کی سیرت دو زبردست عنصروں سے بنی ہے۔ ایک فطرت اصلیہ جس کو لے کر وہ پیدا ہوتا ہے' دوسرے خارجی تاثیرات جن سے وہ ہر لحظہ متاثر ہوتا ہے اور جن کے سانچے میں وہ ہر آن ڈھلتا رہتا ہے۔ پہلی چیز تو قطعاً وہی ہے جس میں انسان کے اختیار کو دخل نہیں ہے۔ ایک شخص ماں کے پیٹ سے جو فطرت لے کر پیدا ہوتا ہے' وہی اس کی سیرت کا رہائے خیر ہوتی ہے۔ بری فطرت سے اچھے اعمال کا ظہور ممکن نہیں ہے اور اچھی فطرت سے برے اعمال کا ظہور بھی غیر ممکن ہے۔ رہیں خارجی تاثیرات جن میں طبیعی اور اجتماعی دونوں قسم کی تاثیریں شامل ہیں تو وہ فطرت کے اس اصلی مادے کو پرورش کرتی ہیں اور اس کی قابلیت و استعداد کے مطابق اس کو ایک خاص شکل میں متشکل کر دیتی ہیں۔ ایک اچھی فطرت کا انسان اچھے ماحول میں ولی بن جاتا ہے اور بری فطرت کا انسان برے ماحول میں شیطان۔ اسی طرح برا ماحول اچھی فطرت کی خوبیوں کو کم کر دیتا ہے اور اچھا ماحول بری فطرت کی برائی کو گھٹا دیتا ہے۔ فطرت اور ماحول کا تعلق بالکل ایسا ہی ہے جیسے بیج کا تعلق زمین' پانی' آب و ہوا اور طریق باغبانی سے ہے۔ درخت کا اصل مادہ بیج ہے اور ان خارجی اشیاء پر اس کے اچھی طرح یا بری طرح بار آور ہونے کا انحصار ہے۔ یہی حال انسان کا بھی ہے وہ ان دونوں قوتوں کے ہاتھوں مجبور ہے۔ نہ وہ اپنی فطرت بدل سکتا ہے نہ اپنے انتخاب سے ایک خارجی ماحول کو اختیار کرتا ہے اور نہ ماحول کی تاثیرات سے متاثر ہونا یا نہ ہونا اس کے اختیار میں ہے۔

قدریہ میں سے انتہا پسند گروہ تو اس کو تسلیم ہی نہیں کرتا۔ اس کے نزدیک فطرت اصلیہ اور ماحول کی تاثیرات کو اگر انسان کے کردار میں کوئی دخل ہے تو وہ صرف اضطراری اعمال کی حد تک ہے۔ رہے وہ اعمال جن کو انسان سوچ سمجھ کر اپنی قوت تمیز اور قوت فیصلہ سے کام لے کر بالارادہ کرتا ہے' تو ان میں دونوں کو کسی قسم کا دخل حاصل نہیں ہے بلکہ وہ قطعاً اس کے اپنے اختیار کا نتیجہ ہیں۔ یہ خالص قدریت ہے جس کو بعض لوگوں نے پیش کیا ہے مگر اس نظریہ کو قبول کرنا بہت مشکل ہے کیوں کہ شعور' عقل و فہم' قوت تمیز اور قوت فیصلہ جو آدمی کے اختیاری افعال کی بنیاد ہیں' خود ہی وہبی ہیں۔ نہ انسان نے اپنے کسب سے ان کو حاصل کیا ہے اور نہ وہ ان میں بال برابر کمی و بیشی کرنے پر قادر ہے۔ پھر ان قوتوں کے اثر سے وہ اپنے لئے عمل کی جو راہ بھی اختیار کرے' اس کے متعلق کیسے کہا جا سکتا ہے کہ وہ اس کے آزادانہ اختیار کا نتیجہ ہے۔

Marfat.com

متوسطین قدریہ کا مذہب اس معاملہ میں یہ ہے کہ بلاشبہ انسان کی سیرت میں فطرت اصلیہ اور خارجی تاثیرات کو بہت کچھ دخل حاصل ہے۔ انسان اچھے اور برے میلانات اور نیکی و بدی کی استعدادات لے کر پیدا ہوتا ہے اور طبعی اور اجتماعی ماحول کے سانچے میں ڈھل کر اس کی سیرت ایک خاص شکل اختیار کر لیتی ہے' لیکن ان دونوں کے علاوہ ایک تیسری چیز بھی ہے جو اس کے کردار میں دخل رکھتی ہے اور وہ ہے انسان کا غیر مقدر اختیار۔ ہم انسان کی نیکی اور بدی کے متعلق جو احکام لگاتے ہیں' وہ اس کی پیدائشی فطرت یا اس کے طبعی و اجتماعی ماحول کی بناء پر نہیں ہوتے بلکہ اسی غیر مقدر اختیار کی بنا پر ہوتے ہیں۔ جہاں تک پہلی دونوں چیزوں کا تعلق ہے' ان کے لحاظ سے انسان مجبور ہے اور اس کے کردار کا جو حصہ ان کے زیر اثر ہے' وہ اخلاقی نقطہ نظر سے بالکل بے قیمت ہے۔ دراصل اخلاقی قدر و قیمت اور نیک و بد کے احکام جس چیز پر مترتب ہوتے ہیں' وہ صرف تیسری چیز ہے یعنی انسان کا غیر مقدر اختیار۔

نظریہ کی حد تک یہ بات بہت معقول ہے' لیکن اصلی مشکل یہ ہے کہ ہمارے پاس ایسا کوئی ذریعہ نہیں ہے جس سے ہم انسان کے کردار میں فطرت اصلیہ۔ خارجی ماحول اور غیر مقدر اختیار کے حصے الگ الگ متعین کر سکیں اور اپنے اخلاقی احکام کو صرف تیسرے حصے کی حد تک محدود رکھیں۔ اگر اخلاقی قدر و قیمت کا انحصار صرف اسی عنصر کی مقدار پر ہو تو ہمارے لئے کسی شخص کے متعلق نیک یا بد ہونے کا حکم لگانا قطعاً ناممکن ہے۔ کسی آلہ سے ناپ کر' کسی ترازو سے تول کر' کسی طریق تحلیل سے تجزیہ کر کے ہم یہ معلوم نہیں کر سکتے کہ ایک نیک آدمی کس حد تک اپنے غیر مقدر اختیار کی بناء پر نیک ہے اور اسی طرح ہم یہ بھی نہیں جان سکتے کہ ایک برا آدمی کہاں تک مجبوراً برا ہے اور کہاں تک بالارادہ و بالاختیار برا۔ پس قدریت کے اس نظریہ کو تسلیم کرنے سے ہمارے تمام اخلاقی احکام معطل ہو جاتے ہیں اور محض معطل ہی نہیں ہوتے بلکہ اس کے بعد تو ضروری ہو جاتا ہے کہ ہم اپنے تمام تعزیری قوانین منسوخ کر دیں۔ اپنی عدالتوں کو برخاست کر دیں اور جیل خانوں کو توڑ ڈالیں کیونکہ جن مجرموں کو ہم پکڑتے ہیں اور جن پر ہمارے جج سزا کے فیصلے صادر کرتے ہیں اور جن کو ہم جیل خانوں میں ٹھونس دیتے ہیں' ان کے متعلق ہمارے بڑے سے بڑے فاضل جج کو بھی یہ معلوم نہیں ہوتا کہ ان کے جرم میں ان کے اپنے غیر مقدر اختیار کا کس حد تک دخل ہوتا ہے اور جب یہ بنیادی چیز ہی غیر معلوم ہے تو کسی طرح ممکن نہیں کہ سزا کی مقدار مجرم کے اختیار کی مقدار کے مطابق ہو۔

اس مرحلے پر قدریت ایک ایسی سرزمین میں پہنچ جاتی ہے جہاں اندھیرا ہی اندھیرا ہے۔ وہ راستہ ٹٹول ٹٹول کر چلنے کی خواہ کتنی ہی کوشش کرے مگر چند قدم بھی ٹھوکروں اور لغزشوں سے بچ کر نہیں چل سکتی۔ آخر وہ پلٹ کر جبریت سے کہتی ہے کہ اگر میرے نظریہ سے اخلاقی احکام معطل ہو جاتے ہیں اور عدالت کا نظام نہیں چل سکتا تو یہی بلکہ اس سے بھی زیادہ برا نتیجہ تیرے نظریے سے بھی حاصل ہوتا ہے۔ تیرے نظریہ کی رو سے تو انسان اپنے کسی فعل کا ذمہ دار ہی نہیں ہے۔ پھر حسن و قبح کے احکام کس بنا پر؟ مدح یا ذم کس چیز کی؟ سزا و تعزیر کے فیصلہ کس وجہ سے؟ ایک غیر ذمہ دار آدمی کا نیک و بد ہونا تو ایسا ہی ہے جیسے کسی شخص کا مریض یا تندرست ہونا۔

Marfat.com

پھر جب ایک شخص کو اس بنا پر سزا نہیں دی جاتی کہ اسے بخار کیوں ہے تو ایک دوسرے شخص کو اس بناء پر کیوں سزا دی جائے کہ اس نے چوری کیوں کی؟

اس سوال کا جبریت کے پاس بھی کوئی معقول جواب نہیں ہے۔ زیادہ سے زیادہ جو بات وہ کہہ سکتی ہے وہ یہ ہے کہ دنیا میں ہر عمل اپنے کچھ قدرتی نتائج رکھتا ہے۔ جس طرح بیماری کا طبعی نتیجہ تکلیف ہے اور تندرستی کا طبعی نتیجہ لذت و راحت۔ جس طرح نیک چلنی کا طبعی نتیجہ مدح اور انعام ہے اور بد چلنی کا طبعی نتیجہ ذم اور سزا۔ آگ میں ہاتھ ڈالنے سے جس طرح ہاتھ کا جل جانا ضروری ہے اسی طرح جرم سے کسی نہ کسی قسم کی سزا پانا بھی ضروری ہے، خواہ آدمی پر اس فعل کی کچھ ذمہ داری نہ ہو۔ لیکن یہ جواب صرف اس صورت میں صحیح ہوسکتا ہے کہ ہم انسان کو ایک عقلی و نفسی وجود کے بجائے محض ایک مادی وجود تسلیم کر لیں اور یہ مان لیں کہ انسان میں عقل، نفس، روح کوئی چیز نہیں ہے۔ صرف طبیعت ہے جو ایک لگے بندھے قانون کے مطابق کام کئے جارہی ہے اور انسان اسی طرح اس کے زیر اثر ہے جس طرح درخت، دریا، پہاڑ اور دوسری موجودات۔ مگر انسانی زندگی کے مظاہر کی یہ مشینی تعلیل کسی طرح قابل قبول نہیں ہے۔ اس کے دلائل جن پر بحث کرنے کا یہ موقع نہیں ہے، نہایت کمزور ہیں اور اس کے تسلیم کر لینے کا پہلا نتیجہ یہ ہے کہ قانون، اخلاق، مذہب سب بے قدر و قیمت ہو جائیں اور خود انسان بحیثیت انسان ہونے کے دوسری موجودات کے مقابلہ میں کسی شرف عقلی و نفسی کا حامل نہ رہے۔

اخلاقیات کی ناکامی

اس تمام بحث کا ماحصل یہ ہے کہ علم الاخلاق جبریت و قدریت کے درمیان فیصلہ کرنے میں ناکام رہا ہے۔ خالص اخلاقی دلائل و شواہد سے ہم کو قطعی طور پر یہ نہیں معلوم ہوتا کہ انسانی سیرت و کردار کے متعلق جبری نظریہ درست ہے یا قدری نظریہ جتنے قوی دلائل انسان کو ذمہ دار، فاعل، مختار قرار دینے کے حق میں ہیں، قریب قریب اتنے ہی زبردست دلائل اس کو غیر ذمہ دار اور قطعاً بے اختیار قرار دینے کے حق میں بھی ہیں۔

۴۔ دینی نقطۂ نظر

اب اس مسئلہ کا آخری پہلو باقی رہ گیا ہے اور وہ دینی پہلو ہے۔ دینیات میں یہ مسئلہ قریب قریب اسی حیثیت سے آتا ہے جس حیثیت سے فلسفہ میں اس پر بحث کی گئی ہے مگر یہاں مشکلات اس سے بہت زیادہ ہیں۔ فلسفہ کی نظر تو صرف امور ماورائے طبیعت پر ہے اور انسان کی عملی زندگی سے اس کو وہ تعلق نہیں ہے جو حکمت عملی یا اخلاقیات کو ہے مگر دینیات نے کسی نہ کسی طور سے حکمت عملی اور امور ماورائے طبیعت دونوں پر نظر کی ہے اور اپنی تعلیمات میں دونوں کو جمع کیا ہے۔ دین ایک طرف تو انسان کو اوامر و نواہی کا مخاطب ٹھہراتا

Marfat.com

ہے اور اطاعت پر جزا اور عصیان پر سزا کے مترتب ہونے کا قانون پیش کرتا ہے جس کے لئے انسان کا اپنے اعمال میں ذمہ دار اور کسی نہ کسی حد تک مختار ہونا ضروری ہے اور دوسری طرف وہ ایک ایسی بالاتر ہستی یا ایک ایسے بالاتر قانون کا تصور بھی پیش کرتا ہے جو انسان سمیت تمام کائنات کو محیط ہے اور جس کی گرفت میں سارا عالم کون و فساد جکڑا ہوا ہے۔ اس وجہ سے دینیات میں یہ مسئلہ فلسفے' طبعیات اور اخلاقیات تینوں سے زیادہ مشکل ہے کیوں کہ یہ تینوں تو معاملہ کے محض کسی ایک پہلو کا اثبات کرنے اور دوسرے پہلو کو اس کے موافق کرنے کی خاطر توڑنے مروڑنے کے لئے آزاد ہیں' لیکن دین بیک وقت دونوں کا اثبات کرتا ہے اور اپنے اس طریقہ کو عقل کے مطابق ثابت کرنے کے لئے مجبور ہے کہ ان دونوں متعارض باتوں میں موافقت کی کوئی متوسط صورت نکالے۔

یہاں اس بحث کا موقع نہیں ہے کہ دنیا کے دوسرے مذاہب نے اس مشکل کو حل کرنے کی کیا صورت اختیار کی ہے کیونکہ مجھ سے سوال صرف اسلام کے متعلق کیا گیا ہے اور اختصار کی خاطر بھی یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ میں اپنی بحث کو صرف اسی حد تک محدود رکھوں۔

صحیح اسلامی مسلک

جن مسائل کا تعلق اُمور ماورائے طبیعت سے ہے' ان کے بارے میں اسلام کی صحیح تعلیم یہ ہے کہ جس چیز کا جاننا اور جس حد تک جاننا ضروری تھا وہ اللہ اور اس کے رسولؐ نے بتا دی ہے۔ اس سے زیادہ کا کھوج لگانا اور ایسی باتوں میں خوض کرنا جن کے متعلق یقینی معلومات حاصل کرنے یا جن کی کنہ کو پہنچنے کے ذرائع ہمارے پاس نہیں ہیں اور جن کے نہ جاننے سے ہم کو کسی قسم کا نقصان بھی نہیں ہے لاحاصل بھی ہے اور خطرناک بھی۔ اسی لئے قرآن مجید میں فرمایا گیا ہے۔

لا تسألوا عن اشیآء ان تبد لکم تسؤکم (۵:۱۰۱)

''ایسی باتوں کے متعلق سوال نہ کرو جن کو اگر تم پر ظاہر کیا جائے تو تم کو برا معلوم ہو''

اور اسی لئے فرمایا گیا ہے کہ:

مآاٰتاکم الرّسول فخذوہ وما نھٰکم عنه فانتھوا (۵۹:۷)

''جو کچھ رسولؐ نے تم کو دے دیا ہے وہ لے لو اور جس سے منع کیا ہے اس سے باز آؤ''

اور اسی لئے حدیث نبوی میں کثرت سوال اور فضول باتوں میں تکلف کرنے کو ناپسند قرار دیا گیا ہے اور رسول اللہؐ نے فرمایا ہے کہ: انّ من حسن اسلام المرء ترکهٗ مالا یعنیه (آدمی کے اسلام کی بہتری اس میں ہے کہ وہ بے فائدہ باتوں کو چھوڑ دے۔)

یہ تقدیر کا مسئلہ بھی من جملہ انہی مسائل کے ہے۔ چنانچہ نبیؐ نے بار بار تاکید فرمائی ہے کہ اس مسئلہ پر

Marfat.com

بھی بحث کرنے سے پرہیز کیا جائے۔ ایک مرتبہ صحابہؓ آپس میں اس مسئلہ میں بحث کر رہے تھے۔ اتنے میں آنحضرت ﷺ تشریف لے آئے اور یہ باتیں سن کر آپؐ کا چہرہ غصہ سے سرخ ہو گیا۔ آپؐ نے فرمایا۔ ''کیا انہی باتوں کا تم کو حکم دیا گیا ہے؟ کیا اسی لئے میں تم میں بھیجا گیا ہوں؟ ایسی ہی باتوں سے پچھلی قومیں ہلاک ہوئی ہیں۔ میرا فیصلہ یہ ہے کہ تم اس معاملہ میں جھگڑا نہ کرو۔'' ایک دوسرے موقع پر آپؐ نے فرمایا۔

''جو شخص تقدیر کے بارے میں گفتگو کرے گا اس سے تو قیامت کے دن سوال کیا جائے گا۔ مگر جو خاموش رہے گا اس سے کچھ سوال نہ ہوگا۔''

مطلب یہ کہ یہ مسئلہ ان معاملات میں سے نہیں ہے جن کے بارے میں کوئی نہ کوئی رائے قائم کرنا شرعاً تمہارے لئے ضروری ہو لہٰذا اگر تم اس معاملہ پر کوئی گفتگو نہ کرو تو قیامت میں تم سے کوئی سوال نہ ہوگا' لیکن اگر تم نے کلام کیا تو لامحالہ یا وہ غلط ہوگا یا صحیح اور غلط ہونے کی صورت میں تم ایک ایسی بات میں پکڑے جاؤ گے جس سے بحث کرنے کی تم کو کوئی ضرورت نہ تھی۔ پس بولنے میں نقصان کا احتمال ہے اور نہ بولنے میں کوئی نقصان نہیں۔ ایک اور موقع پر نبی ﷺ رات کے وقت حضرت علیؓ اور حضرت فاطمہ علیہا السلام کے مکان پر تشریف لے گئے اور پوچھا تم لوگ نماز تہجد کیوں نہیں پڑھتے؟ حضرت علیؓ نے جواب دیا ''یا رسول اللہ! ہمارے نفس اللہ کے ہاتھ میں ہیں وہ چاہے گا کہ ہم اُٹھیں تو اٹھ جائیں گے'' یہ سن کر حضورؐ فوراً واپس ہو گئے اور اپنی ران پر ہاتھ مار کر فرمایا۔

و کان الانسان اکثر شیء جدلاً۔

''انسان سب سے زیادہ جھگڑالو واقع ہوا ہے۔''

یہی وجہ ہے کہ محدثین اور فقہا کے گروہ نے صرف والقدر خیرہ وشرّہ من اللہ۔ (تقدیر اچھی اور بُری اللہ کی طرف سے ہے) کے مجمل اعتقاد پر اکتفا کیا ہے اور اس باب میں زیادہ کھوج لگانے اور جبر یا قدر کا قطعی حکم لگانے والوں کی سخت مذمت کرتے رہے' لیکن رسول اکرمؐ اور بزرگان سلف کی ممانعت کے باوجود دوسری قوموں کے مسائل فلسفہ وطبیعیات کا مطالعہ کرنے کی وجہ سے یہ مسئلہ مسلمانوں میں بھی پیدا ہوا[1] اور اس کثرت سے اس پر بحث کی گئی کہ آخر کار یہ اسلامی علم کلام کے مہمات مسائل میں داخل ہو گیا۔

متکلمین اسلام کے مذاہب

متکلمین اسلام کے اس بارے میں دو مشہور مذہب ہیں جو قدریہ اور جبریہ کہلاتے ہیں۔ یہاں ان کی تمام بحثوں کو نقل کرنا بہت مشکل ہے۔ اس کے لئے ایک مستقل کتاب کی وسعت درکار ہے تاہم میں ان کے مقالات کا ایک واضح خلاصہ یہاں پیش کروں گا۔

Marfat.com

مذہب قدر

معتزلہ اور بعض دوسرے فرقوں کا اعتقاد یہ ہے کہ اللہ نے انسان کو پیدا کیا' اس کو افعال پر قدرت بخشی اور نیکی و بدی کا اختیار اسی کو تفویض کر دیا۔ اب وہ خود اپنی قدرت کے مطابق اپنی مشیت کے موافق استقلال کے ساتھ اچھے اور بُرے افعال کرتا ہے اور اپنے اسی اختیار کی بنا پر دنیا میں مدح و ذم اور آخرت میں ثواب و عذاب کا مستحق ہوتا ہے۔ اللہ کی طرف سے نہ اس کو کفر و معصیت پر مجبور کیا گیا ہے اور نہ ایمان و اطاعت پر۔ بلکہ وہ اپنے رسولوں کو بھیجتا ہے' کتابیں نازل کرتا ہے' نیکی کا حکم دیتا اور بدی سے منع کرتا ہے' صحیح اور غلط' حق اور باطل کو واضح طور پر ممیّز کرتا ہے اور ان کو خبردار کر دیتا ہے کہ اگر سیدھا راستہ اختیار کرو گے تو نجات پاؤ گے اور غلط راستہ پر چلو گے تو اس کا برا نتیجہ دیکھو گے۔

اس مذہب کے قواعد سب سے پہلے واصل بن عطا معتزلی نے مقرر کئے تھے جس کا قول تھا کہ باری تعالیٰ حکیم عادل ہے۔ اس کی طرف شر اور ظلم کی اضافت جائز نہیں ہے نہ یہ جائز ہے کہ اللہ نے خود ہی اپنے بندوں کو جن اوامر و نواہی سے مکلّف کیا ہے' ان کے خلاف اعمال کے صدور کا وہ خود ارادہ کرے اور نہ یہ جائز ہے کہ وہ بندوں کو کسی ایسے فعل پر سزا دے جس کا ارتکاب انہوں نے اس کے حکم ہی سے کیا ہو۔ لہٰذا بندہ ہی فاعل خیر و شر ہے' وہی ایمان و کفر اور اطاعت معصیت اختیار کرتا ہے اور اللہ نے ان سب کاموں کی قدرت اس کو عطا کردی ہے۔ ابراہیم بن سیار النظام نے اس پر یہ اضافہ کیا کہ خدا صرف خیر پر قدرت رکھتا ہے۔ شر' درؤ معاصی اس کی قدرت سے خارج ہیں۔ معمر بن عباد السلمی اور ہشام بن عمرو القوطی نے اس میں اور زیادہ شدت اختیار کی اور والقدر خیرہ و شرّہ کا اعتقاد رکھنے والے کو کافر اور گمراہ ٹھہرایا کیونکہ یہ اعتقاد ان کے نزدیک باری تعالیٰ کی تنزیہ کے خلاف ہے اور اس کی رو سے حق تعالیٰ ظالم ٹھہرتا ہے۔ ان کے بعد جاحظ' خیاط' کعبی' جبائی' قاضی عبدالجبار وغیرہ جتنے بڑے بڑے معتزلہ گزرے ہیں' سب نے پورے زور کے ساتھ یہ حکم لگایا ہے کہ بندوں کے افعال کا خالق خدا نہیں ہے بلکہ بندے خود ان کے خالق ہیں اور یہ کہ خدا کے لئے تکلیف مالایطاق جائز نہیں ہے۔

قرآن مجید سے قدریہ کا استدلال

اس مذہب کی تائید میں معتزلہ نے قرآن مجید کی بہت سی آیات سے استدلال کیا ہے مثلاً

۱۔ وہ آیات جن میں بندوں کے افعال خود بندوں ہی کی طرف منسوب کیے گئے ہیں جیسے:

کیف تکفرون باللّٰہ و کنتم امواتًا فاحیاکم (۲۔۲۸)

''تم کیسے خدا کے ساتھ کفر کرتے ہو حالانکہ تم بے جان تھے خدا نے تم کو زندہ کیا''

فویلٌ للّذین یکتبون الکتاب بایدیھم ثمّ یقولون ھٰذا من عند اللّٰہ (۲:۷۹)

''پس تباہی ہے ان لوگوں کے لئے جو اپنے ہاتھوں سے کتاب لکھتے ہیں پھر کہتے ہیں یہ خدا کی طرف سے ہے۔''

ذٰلک بانّ اللّٰہ لم یک مغیرًا نّعمۃً انعمھا علیٰ قوم حتّٰی یغیّروا ما بانفسھم (۸: ۵۳)

''یہ اسی وجہ سے ہے کہ خدا کسی نعمت کو جو اس نے کسی قوم کو دی ہو بدلتا نہیں ہے جب تک کہ خود اپنی حالت کو نہیں بدل دیتی۔''

من یّعمل سوءً یّجزبہ (۴ : ۱۲۳)

''جو برا عمل کرے گا اسی کے مطابق بدلہ پائے گا۔''

کلّ امرءٍ بما کسب رھین (۵۲:۲۱)

''ہر شخص اپنی کمائی کے بدلے رہن ہے۔''

۲۔ وہ آیات جن میں کہا گیا ہے کہ انسان کے اپنے اعمال پر جزا و سزا مترتب ہوگی جیسے:

الیوم تجزیٰ کلّ نفسٍ بما کسبت (۴۰ : ۱۷)

''آج ہر متنفس کو اس کی کمائی کے مطابق بدلہ دیا جائے گا''

الیوم تجزون بما کنتم تعملون (۴۵: ۲۱۴)

''آج تم کو ان اعمال کا بدلہ دیا جائے گا جو تم کرتے تھے''

ھل تجزون الاّ ما کنتم تعملون (۲۷۔۹۰)

''کیا تمہیں اس کے سوا کوئی اور بدلہ دیا جائے گا جو تم عمل کرتے رہے ہو؟''

۳۔ وہ آیات جن میں شر اور ظلم اور مذمومات سے باری تعالیٰ کے فعل کو منزہ قرار دیا گیا ہے جیسے:

الّذیٓ احسن کلّ شیءٍ خلقہٗ (۳۲: ۷)

''جس نے ہر چیز جو پیدا کی خوب ہی پیدا کی''

اور ظاہر ہے کہ کفر اچھی چیز نہیں ہے

وما خلقنا السّمٰوٰت والارض وما بینھما الاّ بالحقّ (۱۵: ۸۵)

''اور ہم نے آسمانوں اور زمین کو اور ان دونوں کے درمیان جو کچھ ہے اس کو پیدا نہیں کیا مگر حق کے ساتھ۔''

اور مسلّم ہے کہ کفر حق نہیں ہے:

وما ربّک بظلاّمٍ للعبید (۴۱: ۴۶)

''اور تیرا رب بندوں کے لئے ہرگز ظالم نہیں ہے''

Marfat.com

وما اللّٰہ یرید ظلمًا لّلعلمین (۳:۱۰۸)

''اور اللہ جہان والوں کے لئے ہرگز ظلم کا ارادہ نہیں رکھتا''

۴۔ وہ آیات جن میں کافروں اور گنہگاروں کو ان کے برے افعال پر ملامت کی گئی ہے اور کہا گیا ہے کہ ان کو ایمان و اطاعت سے روکنے والی کوئی چیز خدا کی طرف سے نہیں ہے' جیسے :

وما منع النّاس ان یّؤمنوآ اذجآء ھم الھدیٰ الآ ان قالوآ ابعث اللّٰہ بشرًا رّسولاً (۱۷:۹۴)

''لوگوں کے پاس جب ہدایت آئی تو انہیں ایمان لانے سے روکنے والی کوئی چیز اس کے سوا نہ تھی کہ انہوں نے کہا کیا اللہ نے بشر کو رسول بنا کر بھیجا ہے؟''

ما منعک ان تسجد (۳۸: ۷۵)

''تجھے کس چیز نے اس سے روکا کہ تو سجدہ کرے؟''

فما لھم لا یؤمنون (۸۴: ۲۰)

''انہیں کیا ہوگیا ہے کہ ایمان نہیں لاتے''

لم تصدّون عن سبیل اللّٰہ ط (۹۹:۱۰)

''تم کیوں خدا کی راہ سے روکتے ہو''

اگر فی الواقع خدا نے ہی لوگوں کو ایمان لانے سے روکا ہوتا اور انہیں کفر و معصیت پر مجبور کیا ہوتا تو ان سے اس قسم کے سوالات کرنے جائز نہ ہوتے۔ اگر کوئی شخص کسی کو حجرے میں بند کر دے اور کہے کہ تو کیوں نہیں نکلتا تو یہ ایک غیر معقول سوال ہوگا۔ پھر خدا کی طرف یہ بات کیسے منسوب کی جاسکتی ہے کہ ایک طرف تو ان کو حق سے پھیر دے اور پھر کہے کہ تم کہاں پھرے چلے جا رہے ہو (انّی تصرفون) خود ان کو بھٹکائے اور پوچھے کہ تم کدھر بھٹکے جا رہے ہو؟ (انّی یؤفکون) ان میں کفر خلق کرے اور پھر پوچھے کہ تم کیوں کفر کرتے ہو؟ (لم تکفرون) انہیں حق پر باطل کے پردے ڈالنے پر مجبور کرے اور پھر کہے کہ تم ایسا کیوں کرتے ہو؟ (لم تلبسون الحقّ بالباطل)

۵۔ وہ آیات جن میں ایمان اور کفر کو بندوں کی مشیت سے متعلق کہا گیا ہے جیسے :

فمن شآء فلیؤمن وّمن شآء فلیکفر (۱۸: ۲۹)

''پس جس کا جی چاہے ایمان لائے اور جس کا جی چاہے انکار کرے۔''

فمن شآء اتّخذ الیٰ ربّہ سبیلاً (۷۳: ۱۹)

''پس جس کا جی چاہے اپنے رب کا راستہ اختیار کرے۔''

وہ آیات جن میں کافر اپنے افعال اللہ کی طرف منسوب کرتے ہیں جیسے :

سیقول الّذین اشرکوا لو شآء اللّٰہ ما اشرکنا (۶:۱۴۸)

''مشرکین ضرور کہیں گے کہ اگر اللہ چاہتا تو ہم ہرگز شرک نہ کرتے''

وقال الّذین اشرکوا لو شآء اللّٰہ ما عبدنا من دونہ من شیءٍ (۱۶:۳۵)

''اور مشرکین نے کہا کہ اگر اللہ چاہتا تو اس کے سوا ہم کسی کی عبادت نہ کرتے''

۶۔ وہ آیات جن میں بندوں کو حسن عمل کی طرف دعوت دی گئی ہے۔ مثلاً:

وسارعوٓا الیٰ مغفرةٍ مّن رّبّکم (۳:۱۳۳)

''اور دوڑو اپنے رب کی مغفرت کی طرف''

اجیبوا داعی اللّٰہ (۴۶:۳۱)

''اللہ کے منادی کی پکار پر لبیک کہو''

وانیبوٓا الیٰ ربّکم (۳۹:۵۴)

''اپنے رب کی طرف رجوع کرو''

ظاہر ہے کہ اطاعت کا حکم دینا اور اس طرف دوڑنے اور لپکنے کی تاکید کرنا کیسے صحیح ہوسکتا ہے جب تک کہ مامور میں اس کی قدرت نہ ہو۔ یہ تو ایسا ہی ہے جیسے کسی اپاہج سے کہا جائے کہ اٹھ اور دوڑ۔

۷۔ وہ آیات جن میں بیان کیا گیا ہے کہ بندے ایسے افعال کرتے ہیں کہ جن کا خدا نے ان کو حکم نہیں دیا ہے جیسے:

امروٓا ان یّکفروا بہ (۴:۶۹)

''وہ ارادہ رکھتے ہیں کہ اپنا مقدمہ طاغوت کے پاس لے جائیں حالانکہ انہیں حکم دیا گیا تھا کہ اس کا انکار کریں''

انّ اللّٰہ لا یامر بالفحشآء (۷:۲۸)

''اور اللہ بے شرمی کے کاموں کا ہرگز حکم نہیں دیتا''

ولا یرضٰی لعبادہ الکفر (۳۹:۷)

''اور وہ اپنے بندوں کے لئے کفر کو پسند نہیں کرتا''

وما امروٓا الاّ لیعبدوا اللّٰہ (۹۸:۵)

''اور انہیں حکم نہیں دیا گیا تھا مگر یہ کہ اللہ کی عبادت کریں''

۸۔ وہ آیات جن میں کہا گیا ہے کہ لوگ اپنے کیے کی سزا بھگتتے ہیں جیسے:

ظھر الفساد فی البرّ والبحر بما کسبت ایدی النّاس ط (۳۰:۴۱)

''خشکی اور تری میں فساد پھوٹ پڑا لوگوں کے اپنے ہاتھوں کی کمائی کے سبب سے''

Marfat.com

وماآ اصابکم مّن مّصیبۃٍ فبما کسبت ایدیکم (۴۲: ۳۰)

''تم پر جو مصیبت بھی آئی ہے تمہارے اپنے ہاتھوں کی کمائی ہے''

انّ اللّٰہ لایظلم النّاس شیئًا وّلکنّ النّاس انفسھم (۱۰: ۴۴)

''یقیناً اللہ لوگوں پر کوئی ظلم نہیں کرتا بلکہ لوگ خود اپنے اوپر ظلم کرتے ہیں''

''اور ہم ہرگز بستیوں کو ہلاک کرنے والے نہیں ہیں الّا یہ کہ ان کے باشندے ظالم ہوں۔''

۹۔ وہ آیات جن سے معلوم ہوتا ہے کہ خدا ہدایت اور گمراہی پر مجبور نہیں کرتا بلکہ انسان خود اپنے اختیار سے کوئی ایک راستہ منتخب کرتا ہے مثلاً:

واَمّا ثمود فھدینٰھم فاستحبّوا العمٰی علے الھدٰی (۴۲: ۳۰)

''رہے ثمود تو ان کو ہم نے راستہ دکھایا مگر انہوں نے اندھے بن کر چلنے کو راستہ دیکھ کر چلنے پر ترجیح دی۔''

فمن اھتدیٰ فانّما یھتدیٰ لنفسہ (۱۰: ۱۰۸)

''جو ہدایت قبول کرتا ہے اس کا ہدایت قبول کرنا اس کے اپنے ہی لئے مفید ہے''

لآ اکراہ فی الدّین قد تّبیّن الرّشد من الغیّ فمن یّکفر بالطّاغوت ویؤمن بااللّٰہ فقد استمسک بالعروۃ الوثقٰی (۲:۲۵۶)

''دین میں کوئی زبردستی نہیں' راست روی' کج روی سے ممیّز کر کے پیش کردی گئی ہے۔ اب جو طاغوت سے کفر کرے اور اللہ پر ایمان لے آئے اس نے ایک مضبوط سہارا تھام لیا''

۱۰۔ وہ آیات جن میں انبیاءؑ نے اپنے قصوروں کا اعتراف کیا ہے اور ان کو خود اپنی طرف منسوب کیا ہے مثلاً:

حضرت آدمؑ کہتے ہیں:

ربّنا ظلمنآ انفسنا (۷: ۲۳)

''اے ہمارے رب ہم نے اپنے اوپر آپ ظلم کیا''

حضرت یونسؑ کہتے ہیں:

سبحانک انّی کنت من الظّٰلمین (۲۱: ۸۷)

''پاک ہے تیری ذات' قصوروار تو میں خود ہی تھا''

حضرت موسٰیؑ کہتے ہیں:

ربّ انّی ظلمت نفسی (۲۸: ۱۶)

''پروردگار میں نے اپنے اوپر ظلم کیا''

Marfat.com

حضرت نوحؑ کہتے ہیں:

رَبِّ اِنِّیٓ اَعُوذُ بِکَ اَنْ اَسْئَلَکَ مَا لَیْسَ لِیْ بِہٖ عِلْمٌ (۱۱: ۴۷)

"پروردگار میں تیری پناہ مانگتا ہوں اس سے کہ میں تجھ سے ایسی درخواست کروں جس کے نامناسب ہونے کا مجھے علم نہ ہو"

مذہب جبر

دوسری طرف جبریہ ہیں جو کہتے ہیں کہ کوئی چیز اللہ کے ارادے کے بغیر وجود میں نہیں آتی عام اس سے کہ وہ اشیاء کی ذوات ہوں یا ان کی صفات۔ ان کا اعتقاد یہ ہے کہ کائنات میں ہر ہر ذرے کی حرکت قضا و قدر کے تحت واقع ہوتی ہے۔ وجود اور ایجاد میں اللہ کے سوا کوئی چیز تاثیر نہیں رکھتی۔ خلق اور ابداع میں اللہ کے ساتھ کوئی شریک نہیں ہے۔ جو کچھ اللہ چاہتا ہے وہی ہوتا ہے اور جو اللہ نہیں چاہتا وہ نہیں ہوتا۔ کوئی شے اس کے حکم اور اس کی قضا کے خلاف بال برابر حرکت نہیں کر سکتی۔ اس سے جو کچھ صادر ہوتا ہے بہتر ہی ہوتا ہے' دنیا میں ہم جن حوادث کو اسباب کے تحت صادر ہوتے ہوئے دیکھتے ہیں' وہ محض ظاہر کے لحاظ سے تحت اسباب ہیں ورنہ حقیقتاً سب کا صدور اللہ تعالیٰ سے ہوتا ہے اور تمام ارضی و سماوی حوادث کا فاعل حقیقی وہی ہے۔

اس بنیادی عقیدے سے متعدد فروعی اعتقادات نکلے ہیں۔ جہم بن صفوان اور شیبان بن مسلمہ خارجی کا مذہب ہے کہ انسان اپنے افعال میں مجبور محض ہے۔ نہ وہ ارادہ رکھتا ہے اور نہ اختیار۔ اللہ تعالیٰ جس طرح جمادات' نباتات اور دوسری چیزوں میں افعال پیدا کرتا ہے اسی طرح انسان میں بھی پیدا کرتا ہے۔ انسان کی طرف افعال کی نسبت محض مجازی ہے۔ رہا ثواب و عتاب تو جس طرح افعال جبری ہیں اسی طرح جزا و سزا بھی جبری ہے یعنی جس طرح جبر کی بناء پر انسان اچھے اور برے افعال کرتا ہے' اسی طرح جبر ہی کی بناء پر اسے جزا اور سزا بھی دے دی جاتی ہے۔ یہ خالص جبریت ہے جو معتزلہ کی خالص قدریت کے مقابلہ میں ہے۔ ایک دوسری جماعت جس میں حسین النجار' بشر بن غیاث المریسی' ضرار بن عمرو' حفص الفرد اور ابو عبداللہ محمد بن کرام' شعیب بن محمد الخارجی اور عبداللہ بن اباض بانی فرقہ اباضیہ وغیرہ شامل ہیں' خدا کو انسان کے اچھے اور برے اعمال کا خالق تو قرار دیتے ہیں مگر اس کی رائے میں بندوں کو ایک طرح کی قدرت و ارادۂ حادثہ بھی حاصل ہے جس کا کچھ نہ کچھ حصہ ان افعال کے صدور میں ضرور ہے۔ اس کا نام انہوں نے "کسب" رکھا ہے۔ اسی کسب کی وجہ سے انسان کو امر و نہی کے احکام دیئے گئے۔ امام ابوالحسن اشعری نے "کسب" کو تو تسلیم کیا اور انسان کے لئے قدرت حادثہ بھی ثابت کی مگر اس قدرت کی تاثیر سے انکار کر دیا' یعنی ان کے نزدیک اللہ اپنے بندے سے جس فعل کے صدور کا ارادہ کرتا ہے وہ بندہ کی قدرت حادثہ کے تحت صادر ہو جاتا ہے' لیکن یہ قدرت محض ایک آلہ ہے ارادہ الٰہی کے فعل میں آنے کا ورنہ حقیقتاً خود اس قدرت میں کوئی تاثیر نہیں جو فعل کے وجود میں آنے کی علت ہو۔

Marfat.com

قاضی ابوبکر باقلانی نے اس سے تھوڑا سا اختلاف کیا ہے۔ ان کی رائے میں انسان کے ہر فعل کے دو پہلو ہیں۔ ایک پہلو اس کے نفس فعل ہونے کا ہے بلااعتبار حسن و قبح و خیر و شر اور دوسرا پہلو اس کے اطاعت اور معصیت ہونے کا ہے مثلاً نماز اور روزہ کہ اس کا ایک پہلو تو یہ ہے کہ وہ عبادت اور اطاعت ہے۔ ان میں سے پہلا رخ باری تعالیٰ کی طرف منسوب ہوگا کیونکہ وہ اسی کی قدرت سے ظہور میں آتا ہے اور دوسرا رخ بندہ کی طرف کیونکہ اسی پہلو سے ایک فعل بندے کی قدرت حادثہ کے تحت رونما ہوتا ہے اور اسی پر جزا و سزا مترتب ہوتی ہے۔ استاذ ابو اسحاق اسفرائینی نے اس مسلک سے بھی اختلاف کیا ہے۔ ان کے نزدیک فعل بجائے خود اور فعل کی صفات (یعنی اس کا حسن و قبح) دونوں معاً بندے اور خدا دونوں کی قدرت کے تحت ظہور میں آتے ہیں۔

امام الحرمین نے ان دونوں کے مذہب کو رد کر دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اللہ نے بندے میں قدرت اور ارادہ پیدا کیا ہے پھر اسی قدرت اور ارادہ سے بندے کے مقدورات اور مرادات حاصل ہوتے ہیں۔ وہ اس میں کسی قسم کی قدرت کے لئے کسی قسم کی تاثیر تسلیم نہیں کرتے۔ ''کسب'' کو ایک اسم بامسمّی سمجھتے ہیں۔ خدا کو بندوں کے تمام اعمال کا خالق قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ کفر اور ایمان، طاعت اور معصیت، ہدایت اور ضلالت سب کچھ خدا ہی اپنے بندوں میں پیدا کرتا ہے۔ ان کے نزدیک یہ ممکن نہیں ہے کہ خدا کسی سے کفر کے صدور کا ارادہ کرے اور وہ مومن ہو جائے خدا کے علم میں کوئی شخص مومن ہو اور وہ کافر ہو جائے۔ خدا نے کسی میں طاعت پیدا کی ہو اور وہ اس کے خلاف عاصی ہو جائے۔ رہا یہ سوال کہ جب ان سب چیزوں کا فیصلہ پہلے سے ہو چکا ہے اور بندوں میں اس کے خلاف چلنے کی طاقت نہیں ہے تو پھر اوامر و نواہی کی تکلیف کیونکر جائز اور معقول ہو سکتی ہے؟ تو اس کا جواب امام صاحب یہ دیتے ہیں کہ خدا کے لئے تکلیف مالایطاق جائز ہے اور اس کے کاموں میں کیوں اور کس لئے کا سوال نہیں ہو سکتا۔

بہرحال اشاعرہ اور ان کے ہم خیال حضرات خواہ کسب کے قائل ہوں یا نہ ہوں اور قدرت حادثہ کے لئے کسی قسم کی تاثیر مانتے ہوں یا نہ مانتے ہوں، ان کے استدلال کا منطقی نتیجہ خالص جبر ہی ہے کیونکہ جب خدا اپنے بندوں کا خالق ہے اور اسی نے ان سے اچھے اور برے اعمال کے صدور کا ارادہ کیا ہے تو دو صورتوں میں سے ایک صورت ضرور ہوگی یا تو بندہ میں قضائے الٰہی کے خلاف عمل کرنے کی قدرت ہوگی یا نہ ہوگی۔ صورت اوّل میں بندے کی قدرت اور اس کے ارادہ کا خدا کی قدرت اور اس کے ارادہ پر غالب آ جانا لازم آتا ہے جو بالاتفاق باطل ہے۔ بصورت دوم خدا کی قدرت کے آگے بندے کی قدرت کا بے اثر اور خدا کے ارادے کے بعد کسب اور قدرت حادثہ کا عدم اور وجود برابر ہے۔ یہی خالص جبریت ہے اور یہ ایک کھلی ہوئی بات ہے کہ جبریت کے مقدمات کو تسلیم کر لینے کے بعد کوئی شخص عقیدہ جبر کی انتہا کو پہنچے بغیر نہیں رہ سکتا۔ بیچ میں کسی مقام پر ٹھہر جانا اس کے لئے ممکن نہیں ہے۔

Marfat.com

قرآن مجید سے جبریہ کا استدلال

لطف یہ ہے کہ جبریہ بھی اپنے مذہب کے حق میں قرآن مجید ہی سے ثبوت پیش کرتے ہیں اور ایک دو نہیں سینکڑوں آیتیں ایسی پیش کر دیتے ہیں جو قدریت کی مخالف اور جبریت کی زبردست مؤید ہیں مثلاً:

۱۔ وہ آیات جن سے ثابت ہوتا ہے کہ تمام قوت کا مالک خدا ہے جو ہر چیز پر قادر ہے اور ہر چیز کا خالق ہے دنیا میں اس کے اذن کے بغیر کچھ نہیں ہوسکتا

انّ القوّۃ للّٰہ جمیعًا (۲ : ۱۶۵)

''یہ کہ قوت ساری کی ساری اللہ ہی کی ہے''

وماھم بضآرین بہ من احدٍ الاّ باذن اللّٰہ (۲ : ۱۱۳)

''اور وہ اپنے اس جادو کے ذریعہ سے کسی کو ضرر نہیں پہنچا سکتے تھے مگر اللہ کے اذن سے۔''

الا لہ الخلق والامر (۷: ۵۴)

''خبردار خلق بھی اسی کا ہے اور امر بھی اسی کا''

قل اللّٰہ خالق کلّ شیءٍ وھوا الواحد القھّار (۱۶:۱۳)

''کہو اللہ ہر چیز کا خالق ہے اور وہ ایک ہے اور سب پر غالب ہے''

واللّٰہ خلقکم وما تعملون (۹۶:۳۷)

''حالانکہ اللہ نے تمہیں بھی پیدا کیا اور ان چیزوں کو بھی جنہیں تم بناتے ہو''

۲۔ وہ آیات جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر واقعہ کے متعلق خدا کا فیصلہ پہلے ہی سے لکھا جا چکا ہے اور دنیا میں جو کچھ ہوتا ہے اسی فیصلہ کے مطابق ہوتا ہے۔

وما تحمل من انثٰی ولا تضع الاّ بعلمہ، ومایعمّر من مّعمّرٍ ولا ینقص من عمرۃ الاّ فی کتابٍ (۳۵:۱۱)

''نہیں حاملہ ہوتی کوئی مادہ اور نہیں وضع حمل کرتی مگر وہ اس کے علم میں ہوتی ہے اور نہیں دراز ہوتی کسی دراز عمر والے کی عمر نہ کسی کی عمر میں کوئی کمی ہوتی ہے مگر یہ سب کچھ ایک نوشتہ میں لکھا ہے''

وقضینآ الٰی بنیٓ اسرآئیل فی الکتاب لتفسدنّ فی الارض مرّتین (۱۷: ۴)

''اور ہم نے بنی اسرائیل کو بتا دیا تھا کتاب میں کہ تم ضرور دو مرتبہ زمین میں فساد کرو گے''

ومآ اصابکم یوم التقی الجمعٰن فباذن اللّٰہ (۱۶۶:۳)

''اور جو مصیبت تم پر دونوں گروہوں کی مڈبھیڑ کے روز آئی وہ اللہ کے اذن سے تھی''

Marfat.com

مآ اصاب من مّصیبۃٍ فی الارض ولا فی انفسکم الاّ فی کتٰبٍ مّن قبل ان نّبراھا (۵۷:۲۲)

''کوئی مصیبت زمین میں یا تمہارے اپنے نفوس میں نہیں پہنچتی مگر یہ کہ وہ ایک نوشتہ میں لکھی ہوئی ہوتی ہے قبل اس کے ہم اسے ظہور میں لائیں۔''

۳۔ وہ آیات جن سے معلوم ہوتا ہے کہ خدا نے ہر چیز کے لئے ایک تقدیر مقرر کر دی ہے۔ رزق، عزت و دولت، راحت و مصیبت، موت و حیات سب اسی تقدیر کے مطابق ہیں اس میں کمی بیشی ممکن نہیں ہے:

انّا کلّ شیءٍ خلقناہ بقدرٍ (۵۴:۴۹)

''ہم نے ہر چیز جو پیدا کی ہے اسے ایک اندازے پر رکھا ہے۔''

لہٗ مقالید السّمٰوٰت والارض یبسط الرّزق لمن یّشآء ویقدر (۴۲:۱۲)

''آسمانوں اور زمین کی کنجیاں اسی کے پاس ہیں جس کے لئے چاہتا ہے۔ رزق کشادہ کر دیتا ہے اور جس کے لئے چاہتا ہے نپا تلا کر دیتا ہے۔''

ولٰکن یّنزّل بقدرٍ مّا یشآء (۴۲:۲۷)

''مگر وہ نازل کرتا ہے ایک اندازے پر جو وہ چاہتا ہے''

وان تصبھم حسنۃٌ یّقولوا ھٰذہ من عند اللّٰہ و ان تصبھم سیّئۃٌ یّقولوا ھٰذہ من عنداللّٰہ (۴:۷۸)

''اگر نہیں کوئی بھلائی نصیب ہوتی ہے تو کہتے ہیں یہ اللہ کی طرف سے ہے اور اگر مصیبت آتی ہے تو کہتے ہیں یہ تمہاری بدولت ہے۔ کہو سب کچھ اللہ ہی کی طرف سے ہے''

ولکلّ امّۃٍ اجلٌ فاذا جآء اجلھم لا یستاخرون ساعۃً وّلا یستقدمون (۷:۳۴)

''ہر قوم کے لئے ایک مدت ہے پھر جب ان کی مدت آن پوری ہوتی ہے تو ایک گھڑی بھر کی بھی تقدیم و تاخیر نہیں ہوتی۔''

۴۔ وہ آیات جن سے معلوم ہوتا ہے کہ بندے کی مشیت خدا کی مشیت کے تابع ہے، بندے کو کچھ اختیار نہیں، سب کچھ خدا کے اختیار میں ہے۔ انسان اپنی تدبیر سے خدا کے فیصلوں کو بدلنے کی قوت نہیں رکھتا۔

وما تشآءون الّآ ان یّشآء اللّٰہ (۷۶:۳۰)

''اور تم کیا چاہتے ہو الا یہ کہ اللہ چاہے''

لیس لک من الامر شیءٌ (۳:۱۲۸)

''تیرے ہاتھ میں کچھ اختیار نہیں ہے''

ولا تقولنّ لشایءٍ انّی فاعلٌ ذٰلک غدًا الاّ ان یّشآء اللّٰہ (۱۸: ۲۳۔۲۴)

''اور کبھی کسی چیز کے متعلق یوں نہ کہو کہ میں کل ایسا کر کے رہوں گا (تمہاری یہ بات پوری نہیں ہوسکتی) الا یہ کہ اللہ چاہے''

قل انّ الامر کلّہٗ للّٰہ (۳: ۱۵۴)

''کہو اختیار بالکل اللہ کا ہے''

قل لّو کنتم فی بیوتکم لبرز الّذین کتب علیھم القتل الیٰ مضاجعھم (۳: ۱۵۴)

''کہو اگر تم اپنے گھروں میں بھی ہوتے تو جن کے نصیب میں قتل لکھ دیا گیا تھا وہ اپنے مقتل کی طرف خود نکل آتے''

وان یّمسسک اللّٰہ بضرٍّ فلا کاشف لہٗ الاّ ھو و ان یمسسک بخیرٍ فھو علےٰ کلّ شیءٍ قدیرٌ ۝ وھو القاھر فوق عبادہ (۶: ۱۷۔۱۸)

''اور اگر اللہ تجھے کسی تکلیف میں مبتلا کرے تو اسے ہٹانے والا کوئی نہیں اس کے سوا اور اگر وہ تیرے لئے کچھ بہتری کرے تو وہ ہر چیز پر قادر ہے اور وہ اپنے بندوں پر پورا غلبہ رکھتا ہے''

فلن تجد لسنّۃ اللّٰہ تبدیلاً ولن تجدلسنّۃ اللّٰہ تحویلاً ۝ (۱۱: ۴۳)

''پس تم خدا کے ضابطہ میں کوئی تبدیلی نہ پاؤ گے اور نہ کوئی ایسی طاقت پاؤ گے جو اللہ کے ضابطہ کو پھیر دے''

۵۔ وہ آیات جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہدایت اور ضلالت کا رشتہ خدا کے ہاتھ میں ہے۔ وہ جس کو چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے اور جس کو چاہتا ہے گمراہ کر دیتا ہے۔

یضلّ بہ کثیرًا وّیھدی بہ کثیرًا (۲: ۲۶)

''اللہ اس کے ذریعہ سے گمراہ کر دیتا ہے بہتوں کو اور ہدایت دیتا ہے بہتوں کو''

من یشاء اللّٰہ یضللہ ط ومن یّشا یجعلہ علیٰ صراطٍ مّستقیمٍ ۝ (۶: ۳۹)

''اللہ جسے چاہتا ہے گمراہ کر دیتا ہے اور جسے چاہتا ہے سیدھی راہ پر لگا دیتا ہے''

فمن یّرد اللّٰہ ان یّھدیہٗ یشرح صدرہ للاسلام (۶: ۱۲۵)

''پس اللہ جس کو ہدایت دینا چاہتا ہے اس کا سینہ اسلام کے لئے کھول دیتا ہے''

اتریدون ان تھدوا من اضلّ اللّٰہ و من یّضلل اللّٰہ فلن تجدلہٗ سبیلاً (۴: ۸۸)

''کیا تم چاہتے ہو کہ ہدایت بخشو اس شخص کو جسے اللہ نے گمراہ کیا ہو حالانکہ جسے اللہ نے گمراہ کیا ہو اس کے لئے تم کوئی راستہ نہیں پا سکتے''

ومن یرد اللّٰہ فتنتہ فلن تملک لہ من اللّٰہ شیئا اولئک الذین لم یرد اللّٰہ ان یطھر قلوبھم (۵: ۴۱)

''جسے اللہ فتنہ میں ڈالنا چاہے اسے تم اللہ سے نہیں بچا سکتے وہی لوگ ہیں جن کے دلوں کو اللہ ہی نے پاک کرنا نہ چاہا''

Marfat.com

ولواننا نزلنآ الیھم الملئکۃ و کلمھم الموتی وحشرنا علیھم کل شیء قبلا ما کانوا لیؤمنوا الا ان یشاء اللّٰہ (۶:۱۱۱)

''اگر ہم ان کی طرف ملائکہ کو بھی نازل کر دیتے اور مردے ان سے باتیں کرتے اور ہر چیز کو ہم ان کے آگے رو در رو جمع کر دیتے تب بھی وہ ایمان لانے والے نہ تھے الا یہ کہ اللہ ہی چاہے''

۶۔ وہ آیات جن میں کہا گیا ہے کہ خدا کی مشیت ہی یہ نہ تھی کہ سب لوگ ایمان لے آئیں اور اختلاف نہ کریں ورنہ خدا چاہتا تو سب ایمان لے آتے اور دین کے معاملہ میں کوئی جھگڑا باقی نہ رہتا۔

ولوشاء اللّٰہ ما اقتتلوا ولکن اللّٰہ یفعل ما یرید (۲:۲۵۳)

''اگر اللہ چاہتا تو وہ نہ لڑتے۔ مگر اللہ جو چاہتا ہے کرتا ہے''

ولو شاء ربک لامن من فی الارض کلّھم جمیعا ط افانت تکرہ الناس حتے یکونوا مؤمنینo وماکان لنفس ان تؤمن الا باذن اللّٰہ (۱۰: ۹۹۔۱۰۰)

''اگر تیرا رب چاہتا تو سب لوگ ایمان لے آتے جو زمین میں ہیں پھر کیا تو لوگوں کو مجبور کرے گا کہ ایمان لے آئیں؟ حالانکہ کوئی متنفس مومن نہیں ہوسکتا اللہ کے اذن کے بغیر''

اس ضمن میں وہ آیات بھی ہیں جن میں کہا گیا ہے کہ بہت سے لوگ دوزخ ہی کے لئے پیدا کئے گئے ہیں مثلاً:

ولقد ذرانا لجھنم کثیرا من الجن والانس (۷:۱۷۹)

''ہم نے بہت سے جنوں اور انسانوں کو جہنم ہی کے لئے پیدا کیا ہے''

۷۔ وہ آیات جن میں بتایا گیا ہے کہ خدا نے کافروں اور منافقوں کو ایمان اور حسن عمل سے روک دیا ہے اور ایسے لوگ راہ راست پر آ ہی نہیں سکتے مگر اس کے ساتھ یہ بھی ہے کہ وہ اوامر و نواہی کے لئے مکلّف قرار دیئے گئے ہیں اور سرتابی و سرکشی کے عوض ان کو عذاب کی دھمکی دی گئی ہے۔

ان الذین کفروا سوآء علیھم ءأنذرتھم ام لم تنذرھم لا یؤمنون o ختم اللّٰہ علے قلوبھم و علی سمعھم وعلے ابصارھم غشاوۃ ولھم عذاب عظیم ط(۲:۶۔۷)

''حقیقت یہ ہے کہ جن لوگوں نے کفر کیا ہے ان کے لئے یکساں ہے خواہ تم انہیں ڈراؤ یا نہ ڈراؤ وہ بہرحال ایمان نہ لائیں گے۔ اللہ نے ان کے دلوں پر اور ان کے کانوں پر مہر کردی ہے اور ان کی آنکھوں پر پردے پڑے ہوئے ہیں اور ان کے لئے بڑی سزا ہے''

فی قلوبھم مرض فزاد ھم اللّٰہ مرضا ط (۲:۱۰)

''ان کے دلوں میں بیماری ہے پس اللہ نے ان کی بیماری کو اور بڑھا دیا''

Marfat.com

وجعلنا علی قلوبھم اکنۃ ان یفقھوہ وفی اذانھم وقرا (۶:۲۵)

''اور ہم نے ان کے دلوں پر غلاف چڑھا دیئے ہیں (جو انہیں روکتے ہیں اس سے کہ) وہ اسے سمجھیں اور ان کے کانوں میں گرانی پیدا کر دی ہے''

ولکن کرہ اللّٰہ انبعاثھم فثبطھم (۹:۴۶)

''مگر اللہ نے ان کے اٹھنے کو پسند نہ کیا اس لئے اس نے انہیں سست کر دیا ہے''

ونطبع علی قلوبھم فھم لا یسمعون (۷:۱۰۰)

''اور ہم ان کے دلوں پر مہر لگا دیتے ہیں پھر وہ نہیں سنتے''

۸۔ وہ آیات جن سے معلوم ہوتا ہے کہ کافروں کو جن برے اعمال کی وجہ سے دنیا اور آخرت میں مبتلائے عذاب کیا جاتا ہے وہ خدا ہی کے حکم و ارادے کے تحت ان سے سرزد ہوتے ہیں۔

واذا اردنا ان نھلک قریۃ امرنا مترفیھا ففسقوا فیھا (۱۷:۱۶)

''اور جب ہم ارادہ کرتے ہیں کہ بستی کو ہلاک کریں تو بستی کے خوشحال لوگوں کو حکم دیتے ہیں پھر وہ اس بستی میں فسق کرنے لگتے ہیں''

وکذلک جعلنا فی کل قریۃ اکابر مجرمیھا لیمکروا فیھا (۶:۱۲۳)

''اور ہم نے اسی طرح ہر بستی میں اس کے بڑے بڑے مجرموں کو لگا رکھا ہے کہ وہ اس میں چالبازیاں کریں''

زینا لھم اعمالھم فھم یعمھون ٥ (۲۷:۴)

''ہم نے ان کے اعمال کو ان کے لئے خوشنما بنا دیا ہے پس وہ بھٹکتے پھر رہے ہیں''

ولا تطع من اغفلنا قلبہ عن ذکرنا واتبع ھواہ (۱۸:۲۸)

''اور ایسے شخص کی بات نہ مان جس کے دل کو ہم نے اپنی یاد سے غافل کر دیا ہے اور جس نے اپنی خواہش نفس کی پیروی کی''

۹۔ وہ آیات جن میں بتایا گیا ہے کہ خدا ہی نے ان شیاطین اور ائمہ شر کو انسان پر مسلط کیا ہے جو اس کو بہکاتے ہیں۔

الم تر انا ارسلنا الشیطین علی الکفرین تؤزھم ازا (۱۹:۸۳)

''دیکھتے نہیں ہو کہ ہم نے شیاطین کو ان کافروں کی طرف چھوڑ دیا ہے اور وہ انہیں خوب بھڑکا رہے ہیں''

وجعلنا ھم أئمۃ یدعون الی النار (۲۸:۴۱)

''اور ہم نے ان کو پیشوا بنایا ہے جو آگ کی طرف دعوت دیتے ہیں''

وقیضنا لھم قرناء فزینو لھم ما بین ایدیھم وما خلفھم (۳۲:۲۵)

''اور ہم نے ان کے لئے مقرر کر دیئے ہیں ایسے ساتھی جو ان کے سامنے اور ان کے پیچھے کی چیزوں کو ان کے لئے خوشنما بناتے ہیں''

Marfat.com

متکلمین کی ناکامی

متکلمین اسلام کے ان دونوں گروہوں کی تقریریں دیکھنے سے صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ مسئلہ جبر و قدر کو حل کرنے میں دونوں کو ناکامی ہوئی ہے' مگر اس ناکامی کی وجہ یہ نہیں ہے کہ انہوں نے قرآن سے ہدایت حاصل کرنی چاہی تھی اور قرآن نے ان کی ہدایت نہیں کی' بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے قرآن سے استفتا کرنے کے بجائے فلسفیانہ طریق پر فکر کی اور دو مقابل پہلوؤں میں سے ایک پہلو اختیار کر لیا۔ پھر اپنے اعتقاد کی تائید میں دلائل ڈھونڈنے کے لئے قرآن مجید پر نگاہ ڈالی۔ جو آیات اپنے موافق مطلب نظر آئیں ان کو تاویل کے خراد پر چڑھا دیا۔ دونوں فریقوں کی جانب سے جو آیات پیش کی گئی ہیں ان کو آپ نے اوپر دیکھ لیا۔ بعض آیات صریح قدر کا حکم لگاتی ہیں جن سے جبر کا پہلو نکالنا ممکن نہیں ہے مگر جبریہ پھر بھی ان کی تاویل کرتے ہیں اور ایسے معنی پہناتے ہیں جن کو عقل سلیم کسی طرح قبول نہیں کرتی۔ یہی حال قدریہ کا ہے جو جبر کا صریح حکم لگانے والی آیات کو قدر کے مطلب پر ڈھالنے کی کوشش کرتے ہیں اور اس میں ان کو یہ بھی خیال نہیں رہتا کہ آیت کے الفاظ کیا کہہ رہے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ہر گروہ کی بحثوں سے صرف وہی شخص مطمئن ہو سکتا ہے جو پہلے سے اپنا عقیدہ قائم کر چکا ہو اور قرآن مجید سے صرف اس کی تائید چاہتا ہو۔ رہا وہ شخص جس نے خود پہلے سے کوئی رائے قائم نہیں کی ہو اور جس کی خواہش یہ ہو کہ قرآن حکیم کے مطالعہ سے کسی نتیجہ تک پہنچے تو وہ جبریہ اور قدریہ کی بحثوں کو پڑھ کر ہرگز مطمئن نہیں ہو سکتا بلکہ کچھ عجب نہیں کہ وہ خود قرآن مجید ہی کی طرف سے بدعقیدہ ہو جائے۔ اس لئے جس طرح دونوں فرقوں نے آیات قرآنی کو لے کر ایک دوسرے سے ٹکرایا ہے اور ان سے وہ بالکل متضاد عقیدوں پر استدلال کیا ہے اس کو دیکھ کر ایک ناواقف آدمی اس بدگمانی سے محفوظ نہیں رہ سکتا کہ خود قرآن مجید ہی کے بیانات میں معاذ اللہ تناقض و تعارض ہے۔

تحقیق مسئلہ

پچھلے صفحات میں جو کچھ عرض کیا گیا ہے اس سے یہ بات اچھی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ اب تک انسان نے اس مسئلہ کو سمجھنے کی جتنی کوششیں کی ہیں وہ سب ناکام ہوئی ہیں۔ ان تمام ناکامیوں کی وجہ صرف ایک ہے' یعنی ان ذرائع کا فقدان جن سے انسان اس وسیع کائنات کے نظام حکومت اور اس عظیم الشان سلطنت الٰہی کے دستور اساسی کو معلوم کر سکے۔ ہمارے سامنے ایک زبردست کارخانہ چل رہا ہے۔ ہم خود اس کارخانے کے کل پرزوں میں سے ایک حقیر پرزہ ہیں اور اس کے دوسرے پرزوں کے ساتھ ہم بھی حرکت کر رہے ہیں۔ بس' اتنا ہی ہم کو معلوم ہے۔ رہیں وہ قوتیں جو اس کارخانے کو چلا رہی ہیں اور وہ قوتیں جن کے ماتحت اس کے کام چل رہے ہیں تو ان تک رسائی حاصل کرنے کا کوئی ذریعہ ہمارے پاس نہیں ہے۔ نہ ہمارے حواس وہاں تک پہنچ سکتے

Marfat.com

ہیں اور نہ ہماری عقل اس کے اسرار کو پا سکتی ہے۔ احساس و ادراک سے ماورا حقیقتوں کو چھوڑیئے۔ ہم نے تو ابھی کائنات کے ان مظاہر کا بھی پوری طرح احاطہ نہیں کیا ہے جو سرحد ادراک و احساس سے خارج نہیں ہیں۔ جو کچھ اپنے حواس سے محسوس کر سکے ہیں اور جو کچھ قیاس و استقراء کے ذریعہ سے کسی حد تک ہمارے علم میں آ سکا ہے' وہ مظاہر کائنات کے لامتناہی سمندر میں ایک قطرہ سے زیادہ نہیں ہے۔ گویا ہمارے علم اور وسائل علم کو ہمارے جہل اور اسباب جہل کے ساتھ وہی نسبت ہے جو متناہی کو لامتناہی کے ساتھ ہے۔ ایسی حالت میں یہ کسی طرح ممکن ہی نہیں ہے کہ ہم اس کارخانے کے باطنی نظام اور اس میں اپنی صحیح پوزیشن کو سمجھ سکیں۔ ہمارا خود اپنے ذرائع علم سے اس کو سمجھنا تو درکنار اگر خداوند تعالیٰ کی جانب سے ہمارے سامنے اس کو بیان کیا بھی جاتا تب بھی ہم اپنی محدود عقل سے اس کے معانی کو نہ سمجھ سکتے۔

اب ہمیں اصل سوال کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ سوال یہ تھا کہ قرآن میں مسئلہ جبر و قدر کی طرف جو اشارات کیے گئے ہیں ان میں بظاہر تناقض نظر آتا ہے۔ کہیں بندے کو خود اپنے افعال کا فاعل قرار دیا گیا ہے اور اسی پر نیک و بد کی تمیز قائم کر کے جزا و سزا کا وعدہ وعید کی گئی ہے۔ کہیں بندے سے قدرت فعل کو سلب کر کے تمام افعال کی نسبت خدا کی طرف کر دی گئی ہے۔ کہیں ایک ہی فعل خدا اور بندے کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔ کہیں بندے کو ہدایت قبول کرنے اور ضلالت سے نکلنے کی دعوت اس طرح دی گئی ہے کہ گویا اس میں ترک و اختیار کی طاقت ہے۔ کہیں کہا گیا ہے کہ ہدایت و ضلالت خدا کی طرف سے ہے۔ خدا ہی گمراہ کرتا ہے اور خدا ہی سیدھے راستے پر ڈالتا ہے۔ کہیں بندے کے لئے مشیت ثابت کی گئی ہے اور کہیں کہہ دیا گیا ہے کہ بندے کی مشیت خدا کی ہے۔ کہیں شرور و معاصی کو بندے کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔ کہیں ان کا باعث شیطان کو قرار دیا گیا ہے اور کہیں بتایا گیا ہے کہ خیر اور شر سب خدا کی طرف سے ہیں۔ کہیں کہا گیا ہے کہ خدا کے اذن کے بغیر کوئی کچھ نہیں کر سکتا اور کہیں نافرمان انسانوں کو الزام دیا گیا ہے کہ انہیں خدا نے جو کچھ حکم دیا تھا انہوں نے اس کے خلاف کیا۔ اگر یہ باتیں باہم متناقض ہیں جیسا کہ بظاہر نظر آتا ہے تو ایسی کتاب کو ہم کتاب الٰہی کیسے کہہ سکتے ہیں جس میں اتنی متناقض باتیں ہیں؟ اور اگر ان میں تناقض تسلیم نہیں کیا جاتا تو بتایا جائے کہ ان کے درمیان توفیق و تطبیق کی کیا سبیل ہے؟

امور ماوراء طبیعت کے بیان سے قرآن کا اصل مقصد

اس سوال پر غور کرنے سے پہلے یہ بات ذہن نشین کر لینی چاہیے کہ قرآن کریم میں نہ صرف مسئلہ جبر و قدر بلکہ جملہ امور ماوراء طبیعت کی طرف جو اشارات کیے گئے ہیں' ان کا اصل مقصد ان امور کی حقیقت بتانا اور اسرار الٰہی پر سے پردہ اٹھانا نہیں ہے۔ اس لئے کہ اوّل تو بسیط حقیقتیں جو اس وسیع کائنات کے ورق ورق پر لکھی

Marfat.com

ہوئی ہیں' اپنی تفصیلات کے ساتھ نہ وہ کسی کتاب میں سما سکتی ہیں جسے انسان پڑھ سکتا ہو اور نہ کوئی انسانی بولی ان کے بیان کی متحمل ہو سکتی ہے۔ ان کے لئے ازلی و ابدی زندگی درکار ہے۔ ان کے لئے لامتناہی دفتر چاہئیں۔ ان کو پڑھنے کے لئے ازلی و ابدی زندگی درکار ہے۔ ان کو بیان کرنے کے لئے غیر ملفوظ عقلی کلام اور ان کو سننے کے لئے بے آواز عقلی سماع کی حاجت ہے۔

قل لّو كان البحر مدادًا لّكلمات ربّي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربّي ولو جئنا بمثله مددًا (۱۸:۱۰۹)

''اے پیغمبر ان سے کہو اگر سمندر میرے پروردگار کے کلمات کو لکھنے کے لئے روشنائی بن جاتا تو وہ ان کے ختم ہونے سے پہلے ہی خرچ ہو جاتا خواہ ہم ایک اور سمندر اس کی مدد کے لئے لے آتے''

دوسرے اگر ان کو بیان کیا بھی جاتا تو جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے' انسان اپنے ان محدود قوائے ذہنی سے جو اسے عطا کیے گئے ہیں' ان کو سمجھ نہ سکتا۔ انسان کی عقل کا حال یہ ہے کہ اگر ارسطو اور فیثا غورث کے زمانہ میں کوئی شخص بیسویں صدی عیسوی کے ٹیلی فون' سینما' ریڈیو اور ہوائی جہاز کی تفصیلات بیان کرتا تو سب سے پہلے وہی لوگ اس پر جنون کا حکم لگاتے ہیں جو آج تک سر آمد عقلا سمجھے جاتے ہیں اور اگر آج بیسویں صدی میں ان چیزوں کی کوئی تشریح کی جائے جو اب سے ہزار برس بعد دنیا میں ظاہر ہونے والی ہیں تو ہمارے بڑے سے بڑے فلسفی اور حکیم بھی اس کو نہ سمجھ سکیں گے۔ یہ ان چیزوں کا حال ہے جن کو جاننے اور سمجھنے کی استعداد انسان میں بالقوت موجود ہے اور فرق صرف قوت و فعل کا ہے' مگر جن امور کو جاننے اور سمجھنے کی استعداد ہی سرے سے اس میں نہیں ہے۔ جو اس کے تصور میں کسی طرح سما ہی نہیں سکتے' ان کو بیان کرنے سے آخر کیا فائدہ مترتب ہو سکتا تھا؟ اسی لئے قرآن کہتا ہے کہ:

يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم ج ولا يحيطون بشيءٍ مّن علمه الاّ بما شآء ج وسع كرسيّه السّمٰوٰت والارض (۲:۲۵۵)

''جو کچھ لوگوں کے سامنے ہے اور جو ان کے پیچھے ہے سب کچھ وہ جانتا ہے مگر لوگ اس کی معلومات میں سے کسی چیز کا احاطہ نہیں کر سکتے۔ بجز ان باتوں کے جن کا علم وہ خود ان کو بخشنا چاہے۔ اس کا اقتدار آسمانوں اور زمین سب پر چھایا ہوا ہے۔''

پس اس قسم کے امور کی طرف قرآن میں جو اشارات کیے گئے ہیں وہ راز حقیقت بتانے کے لئے نہیں بلکہ ان مقاصد کو مدد پہنچانے کے لئے جن کا تعلق انسان کے اخلاقی اور عملی مفاد سے ہے۔ اگرچہ بعض مقامات پر ان کے ذریعے سے حقیقت شناس نظر اور اعلیٰ روحانی بصیرت رکھنے والوں کو اسرار الٰہی کا بھی کچھ تھوڑا سا علم بخش دیا جاتا ہے اور کہیں بیان کا سیاق اور موقع و محل کا اقتضاء ایسے اشارات کی طرف بھی داعی ہو گیا ہے جن کو غور و تامل اور فکر صحیح سے ہم تھوڑا بہت سمجھ سکتے ہیں۔

Marfat.com

مسئلہ قضا و قدر کے بیان کا منشاء

اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ قضا و قدر کے مسئلہ پر جو اشارات کلام اللہ میں آئے ہیں ان کا اصل مقصد یہ ہے ہی نہیں کہ ہم سے وہ چیز بیان کی جائے جس کے سمجھنے کی قابلیت و استعداد ہم میں سرے سے موجود ہی نہیں ہے۔ اصل میں جو کچھ مقصود ہے وہ صرف اس قدر ہے کہ انسان میں قناعت' یکسوئی' توکل علی اللہ' صبر و استقامت اور دنیوی طاقتوں سے بے خوفی پیدا کی جائے اور اس میں ایسی اخلاقی قوت بھر دی جائے جس کی موجودگی میں مایوسی' پریشانی' خوف' حسد' رشک اور لالچ اس کے پاس پھٹکنے نہ پائیں اور وہ اس قوت کے ذریعہ سے حق و صداقت اور نیکی کے طریق پر قائم رہے۔ اس کی طرف دوسروں کو دعوت دے۔ اس کی خاطر سخت سے سخت مشکلات کا مقابلہ کرے۔ اس کی راہ میں جتنی آزمائشیں پیش آئیں' ان میں ثابت قدم رہے۔ نہ خدا کے سوا کسی سے مضرت پہنچنے کا اندیشہ کرے اور نہ کسی سے ذرہ برابر فائدہ کی امید رکھے۔ نہ بے سروسامانی میں ہمت ہارے نہ سروسامان پر بے جا اعتماد کرے۔ نہ زندگی کی ناکامیوں پر شکستہ خاطر ہو اور نہ کامیابیوں سے مخمور ہو کر سرکشی پر اتر آئے۔ مثال کے طور پر آیات ذیل ملاحظہ ہوں جن سے اصل مقصود پر روشنی پڑتی ہے۔

ومن الناس من یتخذمن دون اللّٰہ اندادا یحبونھم کحب اللّٰہ والذین امنوا اشد حبا للّٰہ ولو یری الذین ظلموا اذ یرون العذاب ان القوۃ للّٰہ جمیعا ط (۲:۱۶۵)

"لوگوں میں سے بعض ایسے ہیں جو اللہ کے سوا دوسروں کو اس کا ہمسر بناتے ہیں اور ان سے ایسی محبت کرتے ہیں جیسی خدا سے ہونی چاہیے حالانکہ جو لوگ ایمان لانے والے ہیں وہ سب سے بڑھ کر اللہ سے محبت رکھتے ہیں۔ کاش ظالموں کو وہ بات سوجھ جاتی جسے یہ عذاب سامنے دیکھ کر محسوس کریں گے کہ تمام قوت کا مالک صرف اللہ ہے"

یایھا الناس انتم الفقراء الی اللّٰہ واللّٰہ ھوا لغنی ع الحمید o (۳۵:۱۵)

"لوگو تم سب اللہ کے محتاج ہو اور دراصل بے نیاز اور ستودہ صفات تو اللہ ہی ہے"

واذ کراسم ربک و تبتل الیہ تبتیلا o رب المشرق والمغرب لا الہ الا ھو فاتخذہ و کیلا (۷۳:۸۔۹)

"اپنے پروردگار کا نام لے اور سب سے ٹوٹ کر اسی کا ہو جا۔ وہ مشرق اور مغرب سب کا مالک و مربی ہے۔ اس کے سوا کوئی مستحق عبادت نہیں پس تو اسی کو اپنا کارساز بنالے"

الم تعلم ان اللّٰہ لہ ملک السموت والارض ط ومالکم من دون اللّٰہ من ولی ولا نصیر (۲:۱۰۷)

"کیا تو نہیں جانتا کہ آسمانوں اور زمین کی حکومت کا مالک خدا ہی ہے اور اس کے سوا تم لوگوں کا کوئی حامی و مددگار نہیں ہے"

ان ینصر کم اللّٰہ فلا غالب لکم و ان یخذلکم فمن ذالذی ینصر کم من م بعدہ وعلی اللّٰہ فلیتو کل المؤمنون (۳:۱۶۰)

"اگر اللہ تمہاری مدد کردے تو کوئی تم پر غالب آنے والا نہیں ہے اور اگر وہ تم کو چھوڑ دے تو اس کے بعد کون ہے جو تمہاری مدد کرسکتا ہو؟ جو ایمان لانے والے ہیں ان کو تو اللہ ہی پر بھروسہ کرنا چاہیے۔"

Marfat.com

قل اللهم مالک الملک تؤتی الملک من تشاء و تنزع الملک ممن تشاء وتعزمن تشاء و تذل من تشاء ط بیدک الخیر ط انک علی کل شیی ء قدیر (۳:۲۶)

''کہو کہ خدایا ملک کے مالک! تو جس کو چاہتا ہے حکومت دیتا ہے اور جس سے چاہتا ہے حکومت چھینتا ہے جس کو چاہتا ہے عزت دیتا ہے اور جس کو چاہتا ہے ذلیل کردیتا ہے بھلائی تیرے ہاتھ میں ہے تو یقیناً ہر چیز پر قادر ہے''

قل ان الفضل بید اللّٰه یؤتیه من یشاء ط واللّٰه واسع علیم ٥ یختص برحمته من یشاء ط (۳:۷۳-۷۴)

''کہو کہ فضیلت اللہ کے ہاتھ میں ہے جس کو چاہتا ہے عطا کرتا ہے اور وہ بہت کشادہ دست وصاحب علم ہے اپنی رحمت کے لئے جس کو چاہے مخصوص کرے''

له مقالید السموت والارض یبسط الرزق لمن یشاء ویقدر انه بکل شی ء علیم (۴۲:۱۲)

''آسمانوں اور زمین کی کنجیاں اسی کے ہاتھ میں ہیں جسے چاہتا ہے کشادگی کے ساتھ رزق عطا کرتا ہے اور جس کو چاہتا ہے ایک اندازہ سے نپا تلا دیتا ہے وہ ہر چیز کے حال سے خوب واقف ہے''

واللّٰه فضل بعضکم علی بعض فی الرزق (۱۶:۷۱)

''اور اللہ ہی ہے جس نے تم کو رزق میں ایک دوسرے پر فضیلت دی ہے''

وان یمسسک اللّٰه بضر فلا کاشف له الا هو ج و ان یردک بخیر فلا راد لفضله ط یصیب به من یشاء من عباده ط و هو الغفور الرحیم (۱۰:۱۰۷)

''اگر اللہ تجھ کو نقصان پہنچائے تو اس کے سوا کوئی اس نقصان کو دور کرنے والا نہیں اور اگر وہ تجھے فائدہ پہنچائے تو کوئی اس کے فضل کو پھیر دینے والا نہیں۔ اپنے بندوں میں سے وہ جس کو چاہتا ہے فائدہ پہنچاتا ہے وہی بخشنے والا مہربان ہے۔''

وماهم بضارین به من احد الا باذن اللّٰه (۲:۱۰۲)

''وہ اپنے جادو سے کسی کو خدا کے اذن کے بغیر نقصان نہیں پہنچا سکتے۔''

قل لن یصیبنا الا ما کتب اللّٰه لنا هو مولنا وعلی اللّٰه فلیتوکل المؤمنون (۹:۵۱)

''کہو کہ ہم پر ہرگز کوئی مصیبت نہیں آسکتی بجز اس کے جو اللہ نے ہمارے نصیب میں لکھ دی ہے۔ وہی ہمارا مولا ہے اور ایمان والوں کو اللہ ہی پر بھروسہ کرنا چاہیے''

وما کان لنفس ان تموت الا باذن اللّٰه کتابا مؤجلا (۳:۱۴۵)

''کوئی شخص اللہ کے اذن کے بغیر نہیں مرسکتا۔ موت کا وقت مقرر ہے اور پہلے سے لکھا ہوا ہے۔''

یقولون لو کان لنا من الامر من شیء قتلنا ههنا قل لو کنتم فی بیوتکم لبرز الذین کتب علیهم القتل الی مضاجعهم (۳:۱۵۴)

''وہ کہتے ہیں کہ اگر تدبیر میں ہمارا بھی دخل ہوتا تو ہم یہاں نہ مارے جاتے ان سے کہو اگر تم اپنے گھروں میں ہوتے تب بھی جن لوگوں کے نصیب میں مارا جانا لکھ دیا گیا تھا وہ خود اپنی قتل گاہوں کی طرف نکل آتے۔''

پس تقدیر پر عقیدہ رکھنے کی جو تعلیم قرآن میں دی گئی ہے' اس کا اصل مقصود یہ ہے کہ انسان دنیا کی کسی طاقت کو نفع و نقصان کا مالک نہ سمجھے بلکہ صرف خدا ہی کو فاعل و مؤثر اور نافع و ضار سمجھے اور اپنے سب معاملات میں اسی پر بھروسہ کرے۔ مخلوقات کے سامنے ذلت نہ اختیار کرے اور اگر راحت میسر ہو تو اس پر پھولے نہیں۔ غرور و نخوت کو اپنے نفس میں جگہ نہ دے اور خدا کی زمین پر سرکشی و تکبر نہ اختیار کرے۔ یہی بات ہے جو سورہ حدید (رکوع ۳) میں بیان کی گئی ہے۔

ما اصاب من مصیبة فی الارض ولا فی انفسکم الا فی کتاب من قبل ان نبر اھا ان ذلک علے اللہ یسیر۔ لکیلا تا سوا علی مافاتکم ولا تفرحوا بما اتاکم واللہ لا یحب کل مختال فخور o (۵۷: ۲۲-۲۳)

''جو مصیبت بھی زمین میں آتی ہے یا خود تم پر نازل ہوتی ہے وہ پیش آنے سے پہلے ہی ایک کتاب میں لکھی ہوئی ہے اور اللہ کے لئے سہل سی بات ہے۔ تم کو بات اس لئے بتائی گئی کہ جو کچھ نقصان تم کو پہنچے اس پر شکستہ نہ ہو اور جو کچھ خدا تم کو عطا کرے اس پر اترا نہ جاؤ۔ اللہ کسی اکڑنے والے خود پسند کو دوست نہیں رکھتا''

عقیدۂ تقدیر کا فائدہ عملی زندگی میں

رسول اللہ ﷺ مسلمانوں کی زندگی کے تمام معاملات میں یہی روح پھونکنے کی کوشش فرمایا کرتے تھے کیونکہ اس سے اخلاق پر خاص اثر پڑتا ہے۔ اگر لوگوں کے دلوں میں یہ چیز بیٹھ جائے تو بڑے بڑے تمدنی و سیاسی مسائل آپ سے آپ حل ہو جاتے ہیں بلکہ پیدا ہی نہیں ہوتے۔ مثال کے طور پر دو حدیثیں ملاحظہ ہوں۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا:

لا یحل لامراۃ تسال طلاق اختھا لتستفرغ صحفتھا فانما لھا ما قدرلھا

''کسی عورت کے لئے یہ حلال نہیں ہے کہ وہ اپنی دوسری بہن (یعنی سوکن) کو طلاق دینے کا مطالبہ اس خیال سے کرے کہ اس کے تمتعات اور حظوظ میں کوئی دوسرا شریک نہ رہے اور رزق کا پیالا تنہا اس کے لئے خالی ہو جائے اس لئے کہ بہرصورت اس کو وہی ملے گا جو اس کے لئے مقدر کر دیا گیا ہے۔''

ایک دوسری حدیث میں ابو سعید خدریؓ سے مروی ہے کہ ایک غزوہ میں بہت سی لونڈیاں ہمارے ہاتھ آئیں اور ہم نے ان سے تمتع کیا مگر اس خیال سے کہ اولاد نہ ہو عزل کرنے لگے۔ پھر ہم نے رسول اللہ ﷺ سے اس کا حکم پوچھا۔ آپؐ نے سنتے ہی فرمایا:

او انکم لتفعلون ؟ (کیا واقعی تم ایسا کرتے ہو؟)

یہی سوال آپؐ نے تین مرتبہ دہرایا پھر فرمایا:

مامن نسمة كائنة الى يوم القيمة الا هى كائنة

''قیامت کے دن تک جو بچے پیدا ہونے ہیں وہ تو ہو کر ہی رہیں گے۔''

ان دونوں حدیثوں میں جن اصولوں کی طرف اشارہ فرمایا گیا ہے اگر ان کو وسعت کے ساتھ ہم اپنی زندگی کے معاملات میں استعمال کریں تو وہ معاشی کش مکش اور مزاحمت جس نے دنیا سے سکون و اطمینان چھین لیا ہے کس قدر جلد ختم ہو جائے۔ نہ کوئی کسی کو اپنے رزق کا چھیننے والا سمجھے اور نہ اپنے رزق کی حفاظت کے لئے کسی کی مزاحمت کرے۔ نہ سرمایہ دار اور مزدور کا سوال پیدا ہو اور نہ کسان اور زمیندار کا۔ نہ کروگر اور مبسلین زہاروف پیدا ہوں نہ لینن اور اسٹالن۔ نہ معاشی اور تمدنی مشکلات کو حل کرنے کے لئے اسقاط حمل اور منع حمل کی طرف رجوع کیا جائے اور نہ اللہ کے انتظام میں اصلاح کی کوشش کی جائے۔

یہ اور ایسے ہی بے شمار اخلاقی اور عملی فوائد ہیں جو قضا و قدر کی اسلامی تعلیم سے حاصل ہوتے ہیں اور انہی فوائد کا حصول اصلی مقصود بھی تھا مگر ہماری بدقسمتی کہ ہم نے اس کے عملی اور اخلاقی پہلو کو نظر انداز کر کے اپنی ساری توجہات فلسفیانہ پہلو کی طرف پھیر دیں اور اپنے مذاق طبیعت کے مطابق کلام اللہ اور کلام رسول سے ان مسائل فلسفہ کو حل کرنے لگے جو کلام الناس سے ہم نے اخذ کیے گئے تھے' حالانکہ نہ قرآن مجید ہم کو مابعد الطبیعیات کی تعلیم دینے کے لئے اتارا گیا تھا نہ رسول عربیؐ کی بعثت کا مقصد یہ تھا کہ آپ فلسفہ کے پروفیسر کا کام انجام دیں اور نہ خدا اور رسولؐ نے کبھی اس کو پسند کیا کہ ہم اپنی زندگی کے عملی معاملات کو چھوڑ کر ان مابعد الطبیعی مسائل میں الجھ جائیں جن سے دین و دنیا کا کوئی فائدہ حاصل ہونے والا نہیں ہے۔

تناقض کی تحقیق

یہ مقدمہ ذہن نشین کر لینے کے بعد اب اس سوال کی طرف آیئے کہ قرآن مجید خاص تقدیر کے مسئلہ پر بحث کئے بغیر جو مختلف اشارات ضمناً دوسرے مباحث کے سلسلہ میں اس کی جانب کرتا ہے' آیا ان میں حقیقتاً کوئی تناقض ہے بھی یا نہیں؟

اگر کسی شے کو مختلف علتوں کی جانب منسوب کیا جائے تو اس پر تناقض کا حکم صرف اسی صورت میں لگایا جاسکتا ہے جب کہ اس کی صرف ایک ہی علت ہو' لیکن اگر اس کی متعدد علتیں ہوں تو ایسی صورت میں اس کو کبھی ایک علت کی جانب اور کبھی دوسری علت کی جانب نسبت دینے میں کوئی تناقض نہ ہوگا۔ مثلاً اگر ہم کبھی یہ کہیں کہ کاغذ کو پانی نے تر کیا اور کبھی یہ کہ اسے آگ نے تر کیا اور کبھی یہ کہ اسے مٹی نے تر کیا تو آپ کہہ سکتے ہیں کہ تم نے متناقض باتیں کہی ہیں کیونکہ کاغذ کی تری ایک ہی علت کی طرف منسوب ہو سکتی ہے لیکن اگر ہم کبھی یہ کہیں کہ ملک کو بادشاہ نے فتح کیا اور کبھی یہ کہ ملک کو سپہ سالار نے فتح کیا اور کبھی یہ کہ اسے فوج نے فتح کیا اور کبھی یہ کہ اسے سلطنت نے فتح کیا اور کبھی اس فتح کو فرداً فرداً فوج کے ہر سپاہی کی طرف منسوب کریں تو ان مختلف اقوال

Marfat.com

پر تناقض کا حکم نہیں لگایا جاسکتا ہے اس لیے کہ فتح کا یہ واقعہ مجموعی طور پر ان سب کی طرف بھی منسوب ہوسکتا ہے اور ایک ایک وجہ سے ان علتوں میں سے ہر علت کی طرف بھی۔

پھر اگر شے میں متعدد علتوں کی تاثیرات اس طرح خلط ملط ہوں کہ مخاطب کی عقل کسی طور سے اس کے اندر ہر علت کی تاثیر کو جدا جدا کر کے ہر ایک کا حصہ الگ الگ متعین نہ کرسکتی ہو اور نہ ایسے کسی تجزیہ و تحلیل اور اس طرح کے کسی حساب کو سمجھ سکتی ہو تو اس صورت میں متکلم کے لئے صحیح انداز بیان یہی ہوسکتا ہے کہ وہ اجمال کے طور پر اس کو ایک ایک علت کی طرف منسوب کرے اور مخاطب اگر کسی غلط فہمی کی بناء پر اس شے کو صرف ایک ہی علت کی جانب نسبت دے رہا ہو تو اس کی تردید کر دے۔ مثال کے طور پر اسی فتح کے واقعہ کو لیجئے۔ اس میں بادشاہ، سپہ سالار، فوج، سلطنت اور فرداً فرداً ہر سپاہی کی قوتیں شریک ہیں مگر وہ اس طرح باہم ملی جلی ہیں کہ ہم کسی تجزیہ و تحلیل اور کسی حساب سے یہ معلوم نہیں کرسکتے کہ اس واقعہ کے اندر ہر ایک کا حصہ کس قدر ہے اس لئے زیادہ صحیح یہ ہوگا کہ اس واقعہ کو ان میں سے ہر ایک کی طرف بر سبیل اجمال نسبت دی جائے اور اگر کوئی شخص ان میں سے محض کسی ایک کی طرف اس کو حصر و تعیین کے طور پر منسوب کر رہا ہو تو کہہ دیا جائے کہ اس کا قول غلط ہے۔

یہی حال انسان کے افعال کا ہے۔ ہر فعل جو انسان سے سرزد ہوتا ہے اس میں متعدد اسباب شامل ہوتے ہیں اور اس کے ظہور و صدور میں ہر سبب کا کچھ نہ کچھ حصہ ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر میں اس وقت کچھ لکھ رہا ہوں۔ میرے اس فعل کتابت کا تجزیہ کیجئے تو اس میں اسباب کا ایک پورا سلسلہ آپ کو نظر آئے گا مثلاً لکھنے کے لئے میرا اختیار و ارادہ، میرے اندر جو بے شمار ذہنی اور جسمانی قوتیں موجود ہیں ان سب کا اس ارادہ کے تحت کام کرنا اور خارجی قوتوں کا جو بے حد و حساب ہیں اور جن سے بہت سی قوتیں میرے علم میں بھی نہیں ہیں، میری مساعدت کرنا۔

پھر ان اسباب کی الگ الگ تحلیل کیجئے۔ یہ بے شمار خارجی قوتیں جو اس وقت اس فعل میں میری مساعدت کر رہی ہیں ان میں سے کسی کو بھی نہ میں نے بنایا ہے نہ فراہم کیا ہے نہ میں ان پر اتنی قدرت رکھتا ہوں کہ انہیں اپنی مساعدت پر مجبور کرسکوں۔ وہ خدا ہی ہے جس نے ان کو اس طور پر بنایا اور اس طرح فراہم کردیا ہے کہ جب میں لکھنے کا ارادہ کرتا ہوں تو یہ ساری قوتیں میری مساعدت کرنے لگتی ہیں اور اگر کبھی ایسا ہوتا ہے کہ وہ میری مساعدت نہ کریں تو میں لکھ نہیں سکتا۔

اسی طرح جب میں خود اپنے اوپر نگاہ ڈالتا ہوں تو مجھے معلوم ہوتا ہے کہ میرا موجود اور زندہ ہونا میرا احسن تقویم پر ہونا، میرے جسم کے ان اعضاء کا جو کتابت کے فعل میں حصہ لیتے ہیں صحیح و سلامت ہونا، میرے اندر ان طبیعی قوتوں کا موجود ہونا جن سے میں اس فعل میں کام لیتا ہوں اور میرے دماغ میں حافظہ، تفکر، علم اور دوسری بہت سی چیزوں کا پایا جانا ان میں سے کوئی شے بھی نہ میری کاریگری کا نتیجہ ہے نہ میرے اختیار میں ہے۔ ان سب کو بھی اسی خدا نے اس طور پر بنایا ہے کہ جب میں لکھنے کا ارادہ کرتا ہوں تو یہ سب چیزیں میرا ساتھ دیتی

Marfat.com

ہیں اور اگر کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ان میں سے کوئی شے میرا ساتھ نہ دے تو میں کتابت میں کامیاب نہیں ہوسکتا۔

رہا میرا اختیار و ارادہ تو اس کی حقیقت بھی میں نہیں جانتا۔ میں صرف اتنا جانتا ہوں کہ پہلے کچھ خارجی اسباب اور کچھ باطنی اسباب سے میرے اندر لکھنے کی خواہش پیدا ہوتی ہے۔ پھر میں غور کرتا ہوں کہ لکھوں یا نہ لکھوں۔ پھر دونوں پہلوؤں کے درمیان موازنہ کرنے کے بعد میں لکھنے کے پہلو کو اختیار کرتا ہوں اور جب میرا میلان فعل کی جانب قوی ہوتا ہے تو میں فعل کا ارادہ کرکے اپنے اعضاء کو اس کے لئے حرکت دیتا ہوں۔ اس خواہش سے لے کر اقدام فعل تک جتنی چیزیں ہیں ان میں سے کسی چیز کا بھی میں خالق نہیں ہوں بلکہ مجھے اب تک یہ بھی پوری طرح معلوم نہیں ہوسکا ہے کہ خواہش اور اقدام فعل کے درمیان کتنی باطنی قوتیں کام کرتی ہیں اور اس کام میں ان کا کتنا حصہ ہے مگر یہ بات وجدانی طور پر اپنے اندر پاتا ہوں کہ خواہش اور اقدام فعل کے درمیان کوئی مقام ایسا ضرور ہے جہاں میں فعل اور ترک فعل میں سے کسی ایک چیز کو آزادانہ اختیار کرتا ہوں اور جب میں آزادی کے ساتھ کسی ایک پہلو کو اختیار کرلیتا ہوں تو مجھے یہ قدرت اپنے اندر محسوس ہوتی ہے کہ جس پہلو کو میں نے اختیار کیا ہے اس کے لحاظ سے اپنے وسائل داخلی اور اسباب خارجی کو استعمال کروں۔ میں اپنے اس اختیار اور آزادی ارادہ کو کسی دلیل سے ثابت نہیں کرسکتا' مگر کوئی دلیل میرے اور کسی انسان کے ذہن سے اس وجدانی احساس کو دور نہیں کرسکتی حتیٰ کہ جو شخص انتہا درجہ کا جبریہ ہے اس کا وجدان بھی اس احساس سے خالی نہیں ہے خواہ وہ اپنے فلسفیانہ مسلک کی خاطر کتنی ہی شدت کے ساتھ اس کا انکار کرتا ہو۔

اس تقریر سے معلوم ہوا کہ فعل کتابت کے صدور میں جتنے اسباب و علل کام کرتے ہیں' ان کو تین جدا جدا سلسلوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:

۱۔ وہ خارجی اور داخلی اسباب جن کا فراہم کرنا کتابت کا ارادہ کرنے سے پہلے ضروری ہے۔

۲۔ میرا کتابت کو اختیار کرکے اس کا ارادہ کرنا۔

۳۔ وہ خارجی اور داخلی اسباب جن کی مساعدت کے بغیر لکھنے کے فعل کا صادر ہونا ممکن نہیں ہے۔

ان تینوں سلسلوں میں سے پہلے اور تیسرے سلسلہ میں جتنے اسباب ہیں ان کے متعلق تو اوپر کہا جاچکا ہے کہ ان کو خدا نے فراہم کیا اور سازگار بنایا ہے اور ان میں سے کسی پر بھی میری حکومت نہیں ہے۔ اس لئے ان کے اعتبار سے میرا فعل کتابت خدا ہی کی طرف منسوب ہوگا جس کی ''توفیق'' اس کام میں میرے شامل حال ہوئی ہے۔

رہی بیچ کی کڑی تو وہ ایک لحاظ سے میری طرف منسوب ہوگی کیونکہ وہاں میں نے ایک طرح کا آزادانہ اختیار و ارادہ استعمال کیا ہے اور ایک پہلو سے وہ خدا کی طرف منسوب ہوگی جس نے اپنی مقرر کردہ حدود کے اندر مجھ میں یہ قوت پیدا کی کہ ارادہ کروں اور آزادی کے ساتھ اپنا اختیار استعمال کروں۔

یہ تو تھا مجرد فعل کا حال جو اپنی حقیقت میں بجز ایک حرکت کے اور کچھ نہیں ہے' لیکن انسانی افعال بعض اضافی اور اعتباری حیثیتوں سے اپنے اندر دو پہلو رکھتے ہیں ایک خیر کا پہلو اور دوسرا شر کا پہلو۔ مجرد فعل پر

Marfat.com

نہ خیر کا حکم لگایا جاسکتا ہے اور نہ شر کا' البتہ انسان کی نیت اس کو شر بھی بنا سکتی ہے اور خیر بھی۔(انما الاعمال بالنیات) مثال کے طور پر راستے میں ایک اشرفی پڑی ہوئی دیکھتا ہوں اور اسے اٹھا لیتا ہوں۔ میرا اس کو اٹھا لینا محض ایک حرکت ہے جو نیک و بد دونوں حیثیتوں سے خالی ہے۔ لیکن اگر اس اٹھا لینے کے فعل میں میری نیت یہ ہے کہ میں دوسرے کے مال سے بلا کسی حق کے خود فائدہ اٹھاؤں تو یہ شر ہے اور اگر میری نیت یہ ہے کہ اس کے مالک کو تلاش کر کے اسے واپس دے دوں تو یہ خیر ہے۔ صورت اوّل میں میری نیت کے ساتھ ایک اور قوت کی تحریک بھی شامل ہوگی جس کو شیطان کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور میرا یہ فعل تین علتوں کی طرف منسوب ہوگا ایک خدا' دوسرا شیطان' تیسرا خود میں۔ صورتِ دوم میں اس فعل کی نسبت دو علتوں کی جانب ہو گی۔ ایک خدا' دوسرا میں۔

اس سے معلوم ہوا کہ ہم ہر انسانی فعل کو دو یا تین علتوں کی طرف منسوب کر سکتے ہیں مگر یہ کسی طرح ہماری سمجھ میں نہیں آ سکتا کہ فعل میں ان علتوں کی تاثیر کس کس مقدار میں ہے خصوصاً یہ حساب اس حیثیت سے اور بھی پیچیدہ ہو جاتا ہے کہ ان تاثیرات کا تناسب تمام انسانوں کے افعال میں یکساں نہیں ہے بلکہ ہر انسان کے فعل میں جداگانہ ہے اس لئے کہ ہر انسان کے اندر اس کے آزادانہ اختیار اور اس کی مجبوریوں کی مقداریں مختلف ہوتی ہیں۔ کوئی مبداء فیاض سے زیادہ زبردست قوت تمیز' زیادہ صحیح قوت فیصلہ' ملکوتیت کی جانب زیادہ قوی میلان اور شیطانی وساوس کا مقابلہ کرنے کی زیادہ طاقت لے کر آیا ہے اور کوئی کم اور اسی کمی و زیادتی پر جس کا تناسب ہر شخص کے اندر مختلف ہے' افعال میں انسان کی شخصی ذمہ داری سے کم یا زیادہ ہونے کا انحصار ہے۔ ایسی حالت میں یہ کسی طرح ممکن ہی نہیں ہے کہ افعال میں انسان خدا اور شیطان کی تاثیرات کا کوئی ایسا تناسب بتایا جاسکے جو عمومیت کے ساتھ تمام انسانی افعال میں پایا جاتا ہے۔

پس جیسا کہ اوپر اشارہ کیا جاچکا ہے انسانی افعال کو ان کی علتوں کی طرف نسبت دینے کی صحیح صورت بجز اس کے اور کچھ نہیں ہے کہ اجمالی طور پر ان کو یا تو بیک وقت تمام علتوں کی طرف منسوب کیا جائے یا کبھی ایک علت کی جانب اور کبھی دوسری کی جانب اور اگر کوئی شخص غلط فہمی سے ان کو صرف ایک علت کی طرف نسبت دے کر دوسری علتوں کی نفی کرتا ہو تو اس کی تردید کردی جائے۔

ٹھیک یہی طریقہ ہے جو قرآن مجید میں اختیار کیا گیا ہے اگر آپ ان اشارات کا تتبع کریں جو قرآن مجید میں مسئلہ جبر و قدر کی طرف کیے گئے ہیں تو ان کو حسب ذیل عنوانات کے تحت مرتب کر سکتے ہیں۔

ا۔ تمام امور کی نسبت خدا کی طرف:

وان تصبھم حسنة یقولوا ھذہ من عند اللّٰہ وان تصبھم سیئة یقولوا ھذہ من عندک ط قل کل من عند اللّٰہ ط فما لھؤلاء القوم لا یکادون یفقھون حدیثا (۴:۷۸)

"اگر انہیں کوئی بھلائی پہنچتی ہے تو کہتے ہیں کہ یہ خدا کی طرف سے ہے اور اگر برائی پہنچتی ہے تو کہتے ہیں یہ تیری طرف سے ہے۔ کہو سب کچھ اللہ کی طرف سے ہے۔ پھر ان لوگوں کو کیا ہو گیا ہے کہ کوئی بات نہیں سمجھتے"

Marfat.com

وان یمسسک اللّٰہ بضر فلا کاشف لہ الا ہو ط وان یمسسک بخیر فھو علی کل شیء قدیر (۶:۱۷)

''اور اگر اللہ تجھے کوئی نقصان پہنچائے تو اسے دور کرنے والا اس کے سوا کوئی نہیں اور اگر تجھے نفع پہنچائے تو وہ ہر چیز پر قادر ہے۔''

فیضل اللّٰہ من یشاء ویھدی من یشاء ط وھو العزیز الحکیم ط (۱۴:۴)

''بس اللہ جسے چاہتا ہے گمراہ کر دیتا ہے اور جسے چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے اور وہ سب پر غالب اور دانا ہے۔''

وما تحمل من انثی ولا تضع الا بعلمہ ط وما یعمر من معمر ولا ینقص من عمرہ الا فی کتاب ط (۳۵:۱۱)

''نہیں حاملہ ہوتی کوئی مادہ اور نہ بچہ جنتی ہے مگر وہ اللہ کے علم میں ہوتا ہے اور نہیں دراز ہوتی کسی کی عمر اور نہ کم ہوتی ہے مگر وہ ایک کتاب میں لکھی ہوئی ہے۔''

لہ مقالید السموت والارض یبسط الرزق لمن یشاء ویقدر ط انہ لکل شیء علیم (۴۲:۱۲)

''آسمانوں اور زمین کی کنجیاں اس کے قبضے میں ہیں جس کے لئے چاہتا ہے رزق کشادہ کرتا ہے اور جس کے لئے چاہتا ہے نپا تلا کر دیتا ہے اور وہ ہر چیز سے واقف ہے''۔

ولو بسط اللّٰہ الرزق لعبادہ لبغوا فی الارض ولکن ینزل بقدر ما یشاء انہ بعبادہ خبیر بصیر (۴۲:۲۷)

''اگر اللہ اپنے بندوں کے لئے رزق کشادہ کر دیتا وہ زمین میں سرکش ہو جاتے مگر وہ ایک اندازے سے نازل کرتا ہے جو وہ چاہتا ہے وہ اپنے بندوں کے حال سے واقف ہے اور سب کچھ دیکھتا ہے۔''

۲۔فعل کی نسبت بندے کی طرف :

الا تزروازرۃ وزراخری وان لیس للانسان الا ما سعی (۵۳:۳۸۔۳۹)

''یہ کہ کوئی بوجھ اٹھانے والا دوسرے کا بوجھ نہ اٹھائے گا اور یہ کہ انسان کے لئے کچھ نہیں ہے مگر جس کی وہ سعی کرے''

لا یکلف اللّٰہ نفسا الا وسعھا لھا ما کسبت وعلیھا ما اکتسبت (۲:۲۸۶)

''اللہ کسی نفس کو مکلف نہیں کرتا مگر اس کی قدرت کے لحاظ سے جو کچھ اس نے کمایا اس کا فائدہ اسی کے لئے ہے اور جو گناہ اس نے سمیٹا اس کا وبال بھی اسی پر ہے''

ان ھذہ تذکرۃ فمن شاء اتخذ الی ربہ سبیلا (۷۳:۱۹)

''یہ تو ایک یاددہانی ہے پھر جس کا جی چاہے اپنے رب کا راستہ لے لے۔''

Marfat.com

۳۔ فعل خیر کی نسبت بندے کی طرف:

واما الذین امنوا وعملوا الصلحت فیوفیھم اجورھم واللہ لا یحب الظلمین (۳: ۸۷)

"رہے وہ لوگ جو ایمان لائیں اور نیک عمل کریں تو اللہ ان کے پورے اجر انہیں دے گا اور وہ ظالموں کو پسند نہیں کرتا"

انما تنذر الذین یخشون ربھم بالغیب واقاموا الصلوۃ ومن تزکی فانما یتزکی لنفسہ ط والی اللہ المصیر (۳۵:۱۰۲)

"تم بہرحال انہی لوگوں کو متنبہ کر سکتے ہو جو اپنے خدا سے بے دیکھے ڈرتے ہیں اور نماز قائم کرتے ہیں جو شخص پاکیزگی اختیار کرتا ہے اپنے ہی لئے کرتا ہے اور سب کو خدا کی طرف پلٹنا ہے۔"

والذی جاء بالصدق وصدق بہ اولئک ھم المتقون (۳۹:۳۳)

"اور جو شخص سچائی لایا اور جس نے سچائی کو مانا ایسے ہی لوگ پرہیزگار ہیں۔"

ان الذین قالوا ربنا اللہ ثم استقاموا فلا خوف علیھم ولا ھم یحزنون (۴۶: ۱۲)

"جن لوگوں نے کہا کہ اللہ ہمارا رب ہے پھر اس پر ثابت قدم رہے ایسے لوگوں کے لئے کسی خوف اور رنج کا مقام نہیں"

۴۔ فعل شر کی نسبت خدا کی طرف:

اتریدون ان تھدوا من اضل اللہ ومن یضلل اللہ فلن تجدلہ سبیلا (۴:۸۸)

"کیا تم چاہتے ہو کہ جسے اللہ نے گمراہ کر دیا ہے اسے تم راستہ دکھاؤ حالانکہ جسے اللہ نے گمراہ کر دیا اس کے لئے تم ہرگز راستہ نہیں پا سکتے"

ومن یرد اللہ فتنتہ فلن تملک لہ من اللہ شیئا ط اولئک الذین لم یرد اللہ ان یطھر قلوبھم o (۵: ۴۱)

"جسے اللہ نے فتنے میں ڈالنے کا ارادہ کر لیا ہو اسے تم اللہ سے کچھ بھی نہیں بچا سکتے۔ یہ وہ لوگ ہیں جن کے دلوں کو اللہ ہی نے پاک کرنا نہ چاہا"

ومن یرد ان یضلہ یجعل صدرہ ضیقا حرجا کانما یصعد فی السماء ط کذلک یجعل اللہ الرجس علی الذین لا یؤمنون o (۶:۱۲۶)

"اور جسے اللہ گمراہ کرنے کا ارادہ کرلے اس کے سینے کو ایسا تنگ کرتا ہے گویا وہ آسمان میں چڑھا جا رہا ہے اس طرح اللہ ناپاکی کو ان لوگوں پر ڈالتا ہے جو ایمان نہیں لاتے"

وجعلنا علی قلوبھم اکنۃ ان یفقھوہ وفی اذانھم وقرا ط واذا ذکرت ربک فی القران وحدہ ولوا علی ادبارھم نفورا o (۱۷:۴۶)

"اور ہم نے ان کے دلوں پر غلاف چڑھا دیئے ہیں جن کی وجہ سے وہ اس کلام کو نہیں سمجھتے اور ان کے کانوں میں گرانی پیدا کر دی ہے اور ان کا حال یہ ہے کہ جب تم قرآن میں اکیلے اللہ کا ذکر کرتے ہو تو وہ نفرت سے منہ پھیر لیتے ہیں۔"

Marfat.com

۵۔فعل شر کی نسبت شیطان کی طرف:

الشیطان یعدکم الفقر ویأمزکم بالفحشاء (۲:۲۶۸)

''شیطان تمہیں مفلسی سے ڈراتا ہے اور تم کو شرمناک افعال کا حکم دیتا ہے''

وزین لهم الشّیطان اعمالهم فصدهم عن السبیل فهم لا یهتدون O (۲۷:۲۴)

''اور شیطان نے ان کے برے اعمال کو ان کے لئے خوشنما بنادیا اور راہ راست سے روک دیا اس وجہ سے وہ راستہ نہیں پاتے۔''

۶۔فعل شر کی نسبت بندوں کی طرف:

وما اصابک من سیئة فمن نفسک O (۴:۷۹)

''اور ہر برائی جو تمہیں پیش آتی ہے وہ تمہاری اپنی وجہ سے ہوتی ہے۔''

ان الذین کفروا سوآء علیهم انذرتهم ام لم تنذرهم لا یؤمنون. (۲:۶)

''حقیقت یہ ہے کہ جن لوگوں نے حق کو ماننے سے انکار کردیا ہے اب ان کے لئے یکساں ہے خواہ تم انہیں ڈراؤ یا نہ ڈراؤ وہ ماننے والے نہیں''

والذین کفروا و کذبوا بایتنا اولئک اصحب النار هم فیها خلدون o (۲:۳۹)

''اور جن لوگوں نے کفر کیا اور ہماری نشانیوں کو جھٹلایا وہ اہل دوزخ ہیں جس میں وہ ہمیشہ رہیں گے''

واما ثمود فهدینهم فاستحبوا العمی علی الهدی فاخذتهم صعقة العذاب الهون بما کانوا یکسبون O (۴۱:۱۷)

''رہے ثمود تو ہم نے انہیں راستہ دکھایا مگر انہوں نے اندھے بن کر چلنے کو سیدھی راہ اختیار کرنے پر ترجیح دی پس ایک زبردست کڑکے نے انہیں آلیا جس میں ذلت کی سزا تھی اور یہ ان کی بری کمائی کا نتیجہ تھا۔''

یایها الذین کفروا لا تعتذروا الیوم انما تجزون ما کنتم تعملون O (۶۶:۷)

''اے وہ لوگو جنہوں نے کفر کیا تھا آج معذرت نہ پیش کرو تم کو وہی بدلہ تو دیا جائے گا جیسے تم عمل کرتے تھے''

کلا بل لا تکرمون الیتیم o ولا تحضون علی طعام المسکین o و تاکلون التراث اکلا لما o وتحبون المال حبا جما o (۸۹: ۱۷ تا ۲۰)

''ہرگز نہیں تم یتیم کو عزت نہیں دیتے اور مسکین کو کھانا کھلانے پر ایک دوسرے کو نہیں ابھارتے اور مردوں کی میراث حق ناحق کھاتے ہو اور مال کی محبت میں سخت حریص ہو''

ومن یعمل مثقال ذرة شرا یره o (۹۹:۸)

''اور جس نے ذرہ برابر برائی کی وہ اسے دیکھ لے گا''

۷۔خیر کی ابتداء انسان کی جانب سے اور تکمیل خدا کی جانب سے:

قل ان اللّٰہ یضل من یشاء ویھدی الیہ من اناب ○ (۱۳:۲۷)

''کہو اللہ گمراہ کرتا ہے جسے چاہتا ہے اور اپنی طرف آنے کا راستہ بتاتا ہے صرف اس شخص کو جو اس کی طرف رجوع کرلے۔''

۸۔شر کی ابتداء انسان کی جانب سے اور تکمیل خدا کی جانب سے۔

ومن یشاقق الرسول من ؐ بعد ما تبین لہ الھدی و یتبع غیر سبیل المؤمنین تولہ ما تولی (۱۵:۴)

''اور جو کوئی ہدایت کے واضح ہو جانے کے بعد رسول کی مخالفت کرے اور اہل ایمان کی راہ کے بجائے دوسری راہ چلے تو اسے ہم اسی راستہ پر موڑ دیتے ہیں جس پر وہ خود مڑ گیا۔''

۹۔پھر جہاں انسان نے اپنے گناہ کی ذمہ داری خدا پر ڈال کر خود بری الذمہ ہو جانا چاہا وہاں اس کی تردید کردی گئی:

وقالوا لو شاء الرحمن ما عبد فاھم ط مالھم بذلک من علم ان ھم الا یخرصون ○ (۴۳:۲۰)

''اور انہوں نے کہا کہ اگر رحمٰن چاہتا تو ہم ان فرشتوں کی پرستش نہ کرتے لیکن ان کو اس معاملہ (مشیت الٰہی) کا کوئی علم نہیں ہے۔وہ محض اٹکل سے یہ باتیں کہتے ہیں۔''

واذا فعلوا فاحشۃ قالوا وجدنا علیھا ابائنا واللّٰہ امرنا بھا قل ان اللّٰہ لا یامر بالفحشاء ط اتقو لون علی اللّٰہ مالا تعلمون۔ (۲۸:۷)

''اور جب کبھی انہوں نے کوئی فحش کام کیا تو کہا کہ ہم نے اپنے باپ دادا کو ایسا ہی کرتے پایا ہے اور اللہ نے ہم کو اس کا حکم دیا ہے۔اے پیغمبر! ان سے کہہ دو کہ اللہ بری باتوں کا حکم نہیں دیتا کیا تم اللہ کے بارے میں ایسی باتیں کہتے ہو جن کا تم کو علم نہیں ہے''

۱۰۔اور جہاں انسان نے اپنی ہی تدبیر کو سب کچھ سمجھا اور تقدیر الٰہی کا انکار کیا وہاں اس کی بھی تردید کردی گئی:

یقولون لو کان لنا من الامر شیيء ماقتلنا ھھنا قل لؤ کنتم فی بیوتکم لبرز الذین کتب علیھم القتل الی مضاجعھم (۱۵۴:۳)

''وہ کہتے ہیں اگر معاملات کے طے کرنے میں ہمارا بھی کچھ حصہ ہوتا تو ہمارے آدمی وہاں (میدان جنگ میں) نہ مارے جاتے۔اے پیغمبر! ان سے کہو کہ اگر تم اپنے گھروں میں بھی ہوتے تو جن کے لئے مارا جانا لکھ دیا گیا تھا وہ اپنے مرنے کی جگہ پر خود جا پہنچتے''

حقیقت کی پردہ کشائی

پچھلی بحث سے یہ بات تو صاف ہوگئی کہ قرآن مجید میں مسئلہ جبر و قدر کے متعلق جو اشارات مختلف

Marfat.com

مواقع پر کیے گئے ہیں، ان میں درحقیقت کوئی تناقض و تعارض نہیں ہے لیکن ایک سوال پھر بھی باقی رہ گیا اور وہ یہ ہے کہ مخلوقات عالم میں انسان کی وہ کون سی امتیازی حیثیت ہے جس کے لحاظ سے ایک طرف تو وہ تمام موجودات کی طرح خدا کا محکوم ہے۔ قوانین خداوندی میں جکڑا ہوا ہے مجبور ہے اور دوسری طرف اپنے افعال میں خود مختار بھی ہے۔ اپنے اعمال کا ذمہ دار بھی ہے۔ اپنی حرکات وسکنات کے لئے جواب دہ بھی ہے اور جزا وسزا کا مستحق بھی ہے۔ نیز جب انسان کا حال یہ ہے اور اس کی زندگی میں جبر و اختیار اس طرح ملے جلے ہیں تو عدل کیونکر ممکن ہے؟ اس لئے کہ صحیح انصاف کے ساتھ جزا وسزا کا فیصلہ کرنا بغیر اس تحقیق کے ممکن نہیں ہے کہ انسان کے افعال کی ذمہ داری خود اس پر کس حد تک ہے اور ذمہ داری کی تشخیص بغیر یہ معلوم کئے نہیں ہوسکتی کہ اس کے افعال میں اس کے آزادانہ اختیار کا کتنا حصہ ہے۔ اس مسئلہ کی تحقیق کے لئے جب ہم قرآن مجید پر نظر ڈالتے ہیں تو اس سے ہم کو ایک ایسا تشفی بخش جواب ملتا ہے جو دنیا کی کسی دوسری کتاب اور دنیا کے کسی انسانی علم وفن سے نہیں ملتا۔

مخلوقات میں انسان کی امتیازی حیثیت

قرآن ہمیں خبر دیتا ہے کہ انسان کی پیدائش سے پہلے دنیا میں مخلوقات کی جتنی انواع موجود تھیں وہ سب اپنی فطرت کے لحاظ سے اطاعت کیش واقع ہوئی تھیں۔ اختیار اور ارادہ کی قوت سرے سے ان کو دی ہی نہیں گئی تھی۔ ان کا کام صرف یہ تھا کہ جس کے سپرد جو خدمت کردی گئی اس کو وہ ایک قانون اور ایک نظام کے مطابق ذرہ برابر سرکشی کئے بغیر بجا لاتا رہے۔ ان میں سب سے افضل مخلوق فرشتے تھے جن کے متعلق حق تعالیٰ کا ارشاد ہے:

لا یعصون اللّٰہ ما امرھم ویفعلون ما یؤمرون. (٦٦:٦)

''جو کچھ اللہ ان کو حکم دیتا ہے اس کی وہ نافرمانی نہیں کرتے اور جو ان کو حکم دیا جاتا ہے اس کی تعمیل کرتے ہیں''

اسی طرح اجرام فلکی کی عظیم الشان ہستیاں تھیں جن کا حال یہ تھا:

والشمس تجری لمستقر لھا ذالک تقدیر العزیز العلیم o والقمر قدرنہ منازل حتے عاد کا لعرجون القدیم o لا الشمس ینبغی لھا ان تدرک القمر ولا الیل سابق النھار ط وکل فی فلک یسبحون o (٣٦: ٣٨-٤٠)

''سورج اپنے مستقر کی طرف چلا جارہا ہے۔ یہ ایک زبردست صاحب علم کا ٹھیرایا ہوا اندازہ ہے اور چاند کی منزلیں ہم نے مقرر کردی ہیں یہاں تک کہ وہ اپنی پہلی کجی کی طرف پلٹ آتا ہے۔ نہ سورج کی یہ مجال کہ چاند کو جا پکڑے نہ رات کی یہ مجال کہ ان سے پہلے آجائے سب ایک فلک میں تیر رہے ہیں''

یہی حال آسمان وزمین کی دوسری مخلوقات کا تھا کہ:

كل له قانتون (۳۰:۲٦)

''سب اس کے تابع فرمان ہیں۔''

لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون ○ يسبّحون الّيل والنّهار لا يفترون ○

(۲۱: ۱۹۔۲۰)

''اپنے رب کی بندگی سے نہ سرکشی کرتے ہیں نہ تھکتے ہیں۔ شب و روز چاکری میں دوڑ رہے ہیں ذرا دم نہیں لیتے''

پھر اللہ نے چاہا کہ اپنی بنائی ہوئی مخلوقات میں سے کسی کو اپنی وہ امانت سپرد کر دے جو اس وقت تک کسی کو نہ دی گئی تھی۔ چنانچہ اس نے وہ امانت آسمان اور زمین کی مخلوقات میں سے ایک ایک کے سامنے پیش کی اور ہر ایک نے زبان حال سے اپنی قابلیت اور اپنے عدم تحمل کا اقرار کیا۔ آخر کار اللہ نے اپنی تخلیق کا جدید ترین ایڈیشن نکالا جس کا نام انسان ہے اور اس نے بڑھ کر وہ بار امانت اٹھا لیا جس کے اٹھانے کی صلاحیت اور ہمت کسی مخلوق میں نہ تھی۔

انا عرضنا الامانة علی السموت والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان ط انه كان ظلوما جهولا ○ (۳۳: ۷۲)

''ہم نے اس امانت کو آسمانوں اور زمین اور پہاڑوں کے آگے پیش کیا مگر انہوں نے اسے اٹھانے سے انکار کیا اور اس سے ڈر گئے مگر انسان نے اسے اٹھا لیا یقیناً وہ اپنے اوپر ظلم کرنے والا اور نادان ہے (کہ اتنا بڑا بار امانت اٹھا کر اس کی ذمہ داری محسوس نہیں کرتا)۔''

یہ امانت کیا تھی؟ اللہ تعالیٰ کی صفات علم، قدرت، اختیار، ارادہ اور فرماں روائی کا پرتو جو اس وقت تک کسی مخلوق پر نہ ڈالا گیا تھا۔ جس کے قبول کرنے کی صلاحیت نہ فرشتوں میں تھی نہ اجرام فلکی میں، نہ پہاڑوں میں نہ دنیا کی کسی مخلوق میں۔ وہ صرف انسان تھا جو اپنی فطرت کے لحاظ سے اس پرتو کا متحمل ہو سکتا تھا۔ اس لئے اس نے یہ بار امانت اٹھا لیا اور اسی لئے وہ اللہ کی خلافت و نیابت کے منصب پر سرفراز ہوا۔ انّی جاعلٌ فی الارض خلیفةً (۲: ۱۳۰) اس بار امانت کے حامل اس خلیفۃ اللہ فی الارض کی امتیازی خصوصیت جس کی بنا پر یہ دوسری تمام مخلوقات سے ممتاز ہو گیا ہے، یہ ہے کہ وہ طبعاً اطاعت کیش نہیں بنایا گیا ہے۔ اس کو عام مخلوقات کی طرح نظام کلّی کے تحت قوانین و حدود الٰہی کا پابند بنانے کے ساتھ ایک ایسی قوت بھی عطا کی گئی ہے جس کی وجہ سے وہ بخلاف دوسری مخلوقات کے ایک خاص دائرہ میں مجبورانہ اطاعت سے آزاد ہے اور اتنا اختیار رکھتا ہے کہ چاہے اطاعت کرے اور چاہے سرکشی و نافرمانی کرنے لگے۔ یہ ایسا فرق ہے جو کلام الٰہی میں تدبر کرنے والے کو صاف نظر آتا ہے۔ قرآن مجید میں آپ کو انسان کے سوا کسی اور ایسی مخلوق کا نشان نہ ملے گا جس کی طرف

اطاعت اور عصیاں' فرمانبرداری اور نافرمانی' حدود اللہ کی پابندی اور ان حدود سے تجاوز' دونوں کو نسبت دی گئی ہو اور جس کی اطاعت پر جزا اور عصیان پر سزا کے مترتب ہونے کا ذکر کیا گیا ہو۔ وہ انسان ہی ہے جس کے متعلق کہا گیا ہے کہ:

ومن یتعد حدود اللّٰہ فاولئک ھم الظلمون o (۲: ۲۲)

''جو لوگ اللہ کے حکم سے تجاوز کریں تو ہی ظالم ہیں۔''

وعتو عن امر ربھم (۷: ۷۷)

انہوں نے اپنے رب کے حکم سے سرکشی کی۔

یریدون ان یتحاکموا الی الطاغوت وقد امروا ان یکفروا بہ ط (۴: ۶۰)

''چاہتے ہیں کہ طاغوت کے پاس اپنا مقدمہ لے جائیں حالانکہ انہیں حکم دیا گیا تھا کہ اس سے کفر کریں۔''

ما ظلمونا ولکن کانوا انفسھم یظلمون o (۷: ۱۶۰)

''انہوں نے ہم پر ظلم نہیں کیا بلکہ وہ خود اپنے اوپر ظلم کرنے والے تھے۔''

ومن یطع اللّٰہ ورسولہ یدخلہ جنت تجری من تحتھا الانھر خلدین فیھا ط وذلک الفوز العظیم o و من یعص اللّٰہ ورسولہ ویتعد حدودہ یدخلہ نارا خالدا فیھا ص (۴: ۱۳۔۱۴)

''اور جو اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرے گا اللہ اسے ایسی جنتوں میں داخل کرے گا جن کے نیچے نہریں بہتی ہوں گی۔ وہ ان میں ہمیشہ رہیں گے اور یہی بڑی کامیابی ہے اور جو اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے گا اور اس کی حدود سے تجاوز کرے گا اسے اللہ دوزخ میں داخل کرے گا جہاں وہ ہمیشہ رہے گا۔''

یہ اور ایسی ہی بے شمار آیات ظاہر کرتی ہیں کہ انسان میں بخلاف دوسری تمام مخلوقات کے ایک ایسی قوت موجود ہے جس سے وہ اطاعت اور سرکشی دونوں پر قدرت رکھتا ہے اور اسی قوت کے صحیح یا غلط استعمال سے فلاح یا خسران' ثواب یا عتاب' انعام یا غضب کا مستحق ہوتا ہے۔

ہدایت و ضلالت

قرآن اس مسئلہ کو اور زیادہ کھول کر بیان کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ خدا نے انسان کی فطرت میں بھلے اور برے دونوں کی تمیز ودیعت فرما دی ہے۔

فالھمھا فجورھا وتقوھا (۹۱:۸)

''اس کو فجور اور تقویٰ دونوں کا الہامی علم دیا۔''

اس کو نیکی اور بدی دونوں کے راستے بتا دیئے۔

وهدينه النجدين (۹۰:۱۰)

''ہم نے اسے دونوں راستے دکھا دیئے''

پھر اس کو اختیار دے دیا کہ جس راہ کو چاہے اختیار کرے۔''

فمن شاء اتخذ الی ربه سبیلا (۷۶:۲۹)

''جو چاہے اپنے رب کا راستہ اختیار کرے۔''

فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر (۱۸:۲۹)

''جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر کرے''

ایک طرف اس کو بہکانے کے لئے اس کا ازلی دشمن شیطان موجود ہے جو بدی کی راہ کو مزین کر کے اسے دکھاتا اور اس کی طرف رغبت دلاتا ہے۔

قال رب بما اغویتنی لازینن لهم فی الارض ولاغوینهم اجمعین (۱۵:۳۹)

''ابلیس نے کہا اے رب! تو نے جو مجھے گمراہ کیا تو اب میں بھی ان کے لئے زمین میں خوشنمائیاں دکھاؤں گا اور سب کو بہکاؤں گا۔''

اور دوسری طرف اللہ کی جانب سے رسول بھیجے جاتے ہیں۔ کتابیں نازل کی جاتی ہیں تا کہ انسان کو نیکی کا سیدھا راستہ بدی کی راہ سے ممتاز کر کے دکھائیں۔

جاء تهم رسلهم بالبینات و بالزبر و بالکتب المنیر (۳۵:۲۵)

''ان کے رسول ان کے پاس کھلی کھلی نشانیاں اور صحیفے اور روشنی دکھانے والی کتاب لائے۔''

اس طرح انسان کے اندر اور اس کے گرد و پیش مختلف قوتیں ہیں جن میں سے کوئی اس کو بدی کی طرف کھینچنے والی ہے اور کوئی نیکی کی طرف۔ ان قوتوں کے درمیان موازنہ کرنے کے لئے اس کو سمجھ بوجھ دی گئی ہے۔ اپنی راہ آپ دیکھنے کے لئے آنکھیں دی گئی ہیں اور اتنی قدرت دی گئی ہے کہ وہ جس راہ کو پسند کرے، اس پر چل سکے۔ اگر وہ بدی کی راہ کو اختیار کرتا ہے تو اللہ اس کی تمام طبعی قوتوں اور ان خارجی اسباب کو جو اس کے نصیب میں لکھ دیئے گئے ہیں، اس کا تابع فرمان بنا دیتا ہے اور یہ راہ اس کے لئے آسان کر دی جاتی ہے۔ اسی طرح اگر وہ نیکی کا راستہ اختیار کرتا ہے تو وہ راہ بھی اس کے لئے آسان کر دی جاتی ہے۔

فاما من اعطی واتقی. وصدق بالحسنی. فسنیسر للیسری. واما من بخل واستغنی. و کذب بالحسنی. فسنیسره للعسری (۹۲: ۵-۱۰)

''پس جس نے راہ خدا میں مال دیا اور خدا سے ڈرتے ہوئے کام کیا اور نیکی کی تصدیق کی اس کے لئے ہم سہل راستہ میسر کر دیں گے اور جس نے بخل کیا اور استغنا برتا اور نیکی کو جھٹلایا اس کے لئے ہم تنگی کی راہ میسر کر دیں گے۔''

Marfat.com

جو شخص گمراہی اختیار کرتا ہے اس کے ضمیر میں ایک الٰہی قوت پھر بھی موجود رہتی ہے جو اس کو راہ راست کی طرف دعوت دیتی رہتی ہے مگر جب وہ اپنی کجروی پر اصرار کرتا ہے تو یہ قوت کمزور ہوتی چلی جاتی ہے اور ضلالت کی بیماری بڑھتی جاتی ہے۔

فی قلوبھم مرض فزادھم اللّٰہ مرضا (۲:۱۰)

''ان کے دلوں میں ایک بیماری ہے پھر اللہ نے ان کی بیماری کو اور بڑھا دیا''

یہاں تک کہ ایک وقت آتا ہے جب اس قوت کا کوئی اثر باقی نہیں رہتا اور اس کے دل' آنکھوں اور کانوں پر ایسی مہر لگ جاتی ہے کہ وہ حق بات کو سمجھ نہیں سکتا۔ حق کی روشنی کا ادراک نہیں کرسکتا' حق کی آواز سن نہیں سکتا اور ہدایت کے تمام راستے اس کے لئے بند ہو جاتے ہیں۔

مگر اس سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ انسان کا اختیار اور اس کی آزادی غیر محدود ہے اور اس کو کلیتہً وہ اختیارات تفویض کردیئے گئے ہیں جو قدریہ نے فرض کر لئے ہیں۔ ہرگز نہیں۔ انسان کو جو کچھ اختیار دیا گیا ہے وہ یقیناً ان قوانین کے ماتحت ہے جو اللہ نے تدبیر کلّی اور تدابیر جزئیہ کے لئے مقرر کر رکھے ہیں اور جن کے تحت یہ سارا کارخانہ قدرت چل رہا ہے۔ کائنات کے نظام میں انسان کی قدرت اور اس کی روحانی' نفسانی اور جسمانی قوتوں کے لئے جو حدیں اللہ نے قائم کردی ہیں ان سے وہ ایک بال برابر بھی تجاوز کرنے کی طاقت نہیں رکھتا۔ پس یہ حقیقت اپنی جگہ پر قائم ہے کہ

انا کل شیء خلقناہ بقدر (۵۴۔۴۹)

''ہم نے جو چیز بھی پیدا کی ہے ایک اندازے پر پیدا کی ہے۔''

ان اللّٰہ بالغ امرہ قد جعل اللّٰہ لکل شیء قدرا (۶۵:۳)

''اللہ اپنے کام کو پورا کر کے رہتا ہے اللہ نے ہر چیز کے لئے ایک اندازہ ٹھہرا دیا ہے۔''

وھو القاھر فوق عبادہ (۶:۱۸)

''اور وہ اپنے بندوں پر غالب ہے''

عدل اور جزا و سزا

یہیں سے یہ نکتہ بھی حل ہو جاتا ہے کہ حقیقی عدل کرنے والا بجز خدا کے اور کوئی نہیں ہوسکتا اس لئے کہ وہ حدود جن کے دائرے میں انسان کو اختیار حاصل ہے خدا کی ہی قائم کی ہوئی ہیں اور خدا ہی اس حقیقت کا جاننے والا ہے کہ انسان کے اعمال میں اس کے اپنے اختیار کا حصہ کتنا ہے۔ اس نے جن حدود سے انسان کے اختیار کو محدود کیا ہے ان کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم کے حدود وہ ہیں جو تمام نوع بشری کے لئے من حیث

Marfat.com

المجموع قائم کیے گئے ہیں اور دوسری قسم کے حدود وہ ہیں جو ہر شخص کے لئے فرداً فرداً مختلف طور پر مقرر ہیں۔ پہلی قسم کے حدود نوعی حیثیت سے تمام اولاد آدم کے اختیار کو محدود کر دیتے ہیں اور دوسری قسم کے حدود ہر شخص کے حالات کے لحاظ سے مختلف ہیں۔ اس لئے ان کے اعتبار سے ہر شخص کی زندگی میں اس کے اختیار اور اس کی مجبوری کی مقداریں جدا جدا ہیں۔ اپنے اعمال کے لئے انسان کا ذمہ دار ہونا اور اس کی ذمہ داری کے لحاظ سے جزا و سزا کا مترتب ہونا اسی مقدار پر موقوف ہے جس کو ہر شخص نے اپنے افعال میں استعمال کیا ہے اور یہ وہ چیز ہے جس کو تولنا' جانچنا اور ایسا ٹھیک ٹھیک حساب لگانا کہ ایک ذرہ بھر بھی کمی بیشی نہ ہو' دنیا کے کسی جج اور کسی مجسٹریٹ کے بس کا کام نہیں ہے۔ یہ محاسبہ و موازنہ صرف فاطر السموت والارض ہی کر سکتا ہے اور وہی قیامت کے دن اپنی عدالت کا اجلاس کرے گا۔ یہی بات ہے جس کی طرف کلام اللہ میں جگہ جگہ اشارہ کیا گیا ہے۔

والوزن یومئذٍ الحق فمن ثقلت موازینه فاولئک هم المفلحون۔ ومن خفت موازینه فاولئک الذین خسروا انفسهم بما کانوا بایتنا یظلمون. (۷:۸۔۹)

''اس روز وزن بالکل ٹھیک ٹھیک ہوگا جن کے اعمال خیر کے پلڑے بھاری ہوں گے وہی فلاح پائیں گے اور جن کے پلڑے ہلکے ہوں گے وہی وہ لوگ ہوں گے جنہوں نے ہماری آیات کے ساتھ ظلم کر کے اپنے آپ کو خود نقصان پہنچایا ہے۔''

ان الینا ایابهم ثم ان علینا حسابهم (۸۸: ۲۵۔۲۶)

''ان کو ہماری ہی طرف آنا ہے اور ان کا حساب ہمارے ہی ذمہ ہے''

ومن یعمل مثقال ذرة خیرا یره ومن یعمل مثقال ذرة شرا یره (۹۹: ۷۔۸)

''جو ذرہ برابر نیک عمل کرے گا وہ اس کا نتیجہ دیکھ لے گا اور جو ذرہ برابر برا عمل کرے گا وہ اس کا نتیجہ دیکھ لے گا''

قرآن مجید سے مسئلہ جبر و قدر پر بس اسی حد تک روشنی پڑتی ہے اور اس سے وہ گتھیاں سلجھ جاتی ہیں جو علوم طبیعیہ اور علم الاخلاق کے مباحث میں بیان کی گئی ہیں۔ رہے وہ مابعد الطبیعی مسائل جن میں فلاسفہ اور متکلمین الجھے ہوئے ہیں یعنی یہ کہ اللہ کے علم اور اس کی معلومات' اس کی قدرت اور اس کے مقدرات' اس کے ارادہ اور اس کے مرادات میں کس نوع کا تعلق ہے اور اس کے علم سابق ارادہ ازلی اور قدرت مطلقہ کے ہوتے ہوئے انسان کس طرح بااختیار اور اپنے ارادے میں آزاد ہے' سکتا ہے تو ان مسائل سے قرآن نے کوئی بحث نہیں کی اس لئے کہ انسان ان کو سمجھ نہیں سکتا۔

قدرت' جس کے تحت زمین و آسمان کا انتظام ہو رہا ہے اور جس میں دخل دینا تو درکنار اسے پوری طرح جان لینا بھی کسی قوم کے بس کا کام نہیں ہے اس طرح قوموں کی تقدیر پر اثر ڈالتا ہے کہ اس کو روکنے یا اس سے بچنے کی طاقت کسی قوم کو حاصل نہیں۔ یہ قانون پس پردہ اپنا کام کرتا رہتا ہے اور کبھی اچانک اور کبھی بتدریج اس کے عمل سے ایسے نتائج رونما ہوتے ہیں جو ابھرتی ہوئی قوموں کو گراتے اور گرتی ہوئی قوموں کو ابھار

دیتے ہیں۔ خیر یہ تو وہ اسباب ہیں جو صریح طور پر انسانی دانست سے باہر ہیں مگر جو اسباب بظاہر انسان کی دسترس میں ہیں' ان کا تفصیلی جائزہ بھی کچھ امید افزا نہیں ہے۔ ایک قوم کی تقدیر بننے کا بہت کچھ انحصار اس پر ہے کہ اسے مناسب رہنمائی (لیڈر شپ) میسر آئے اور اس کے افراد کی ایک اچھی خاصی تعداد میں وہ صفات اور وہ خصوصیات موجود ہوں جو اس رہنمائی سے فائدہ اٹھانے کے لئے ضروری ہیں مگر تاریخ سے ہم کو ایسی کوئی شہادت نہیں ملتی اور نہ اپنے زمانہ کے مشاہدات میں ہم ایسی کوئی نظیر پاتے ہیں کہ کسی قوم نے ان دونوں چیزوں کے حاصل کرنے میں آزادی کے ساتھ خود اپنے ارادے اور انتخاب سے کام لیا ہو۔ ہم تو یہ دیکھتے ہیں کہ جب ایک قوم کے ابھرنے کا وقت آتا ہے تو اس کو اچھی رہنمائی بھی میسر آتی ہے اور اس میں وہ خصوصیات بھی پیدا ہو جاتی ہیں جو اس رہنمائی کی کامیابی کے لئے مطلوب ہیں اور وہی قوم جب گرنے لگتی ہے تو رہنمائی اور پیروی دونوں کی قابلیتیں اس سے اس طرح رخصت ہو جاتی ہیں کہ اس کا کوئی دردمند بھی خواہ انہیں واپس نہیں لاسکتا۔ ہمیں کچھ خبر نہیں کہ وہ کونسا قانون ہے جس کے تحت تاریخ اقوام کے یہ نشیب و فراز واقع ہوتے ہیں۔

پھر کیا قوموں کو چھوڑ کر آپ پوری نوع انسانی کے متعلق یہ حکم لگائیں گے کہ وہ اپنی تقدیر آپ بناتی ہے؟ مگر یہ کہنا اور زیادہ مشکل ہے۔ نسلوں اور قوموں میں بٹی ہوئی' ملکوں میں پھیلی ہوئی' بے شمار مختلف تمدنوں اور تہذیبوں میں رنگی ہوئی اور لاتعداد زبانیں بولنے والی نوع کے متعلق اگر کوئی شخص یہ فرض کرتا ہے کہ اس کا ایک مجموعی ارادہ ہے جس کے مطابق وہ سوچ سمجھ کر اپنی تقدیر متعین کرتی ہے تو حقیقت میں وہ ایک بڑی عجیب بات فرض کرتا ہے۔ کیا واقعی اس نوع نے اپنی رفتار ترقی کے لئے یہ ٹائم ٹیبل خود تجویز کیا تھا کہ فلاں دور تک یہ پتھر کے اوزاروں سے کام لے گی۔ پھر لوہے اور آگ کو استعمال کرنا شروع کردے گی۔ فلاں عہد تک انسانی اور حیوانی طاقت سے کام کرتی رہے گی۔ پھر مشین کی طاقت استعمال کرنے لگے گی؟ فلاں صدی تک کمپاس کے بغیر کشتیاں چلائے گی۔ پھر اپنی سمت سفر متعین کرنے میں کمپاس سے کام لے گی؟ پھر کیا وہ نوع انسانی ہی ہے جس نے افریقہ' امریکہ' یورپ' ایشیا اور آسٹریلیا کی مختلف قوموں یعنی خود اپنے مختلف حصوں کے لئے مختلف تقدیریں متعین کی ہیں۔ ظاہر ہے ایسے عجیب و غریب دعوے کرنے کا خیال بھی کوئی ہوشمند آدمی نہیں کرسکتا۔

اس کے بعد آپ کے لئے اپنی اس رائے پر قائم رہنے کی کوئی گنجائش نہیں رہتی کہ انسان اپنی تقدیر آپ بناتا ہے کیونکہ جب نہ ہر فرد اپنی تقدیر کا مالک ہے نہ افراد کا کوئی مجموعہ' نہ پوری نوع تو یہ تقدیر کی ملکیت آخر کس انسان کے حصہ میں آئے گی؟

آپ نے دیکھا وہ سوالات جو میں نے ابتداء میں آپ کے سامنے پیش کئے تھے' ان کا جواب نہ محض ہاں کی صورت میں دیا جاسکتا ہے اور نہ محض نہیں کی صورت میں۔ حقیقت ان دونوں کے درمیان ہے۔ جو زبردست ارادہ کائنات کے اس نظام کو چلا رہا ہے' اس سے آزاد ہو کر کوئی چیز دنیا میں کام نہیں کرسکتی۔ بلکہ کام کرنا تو کیا جی بھی نہیں سکتی۔ ایک ہمہ گیر اسکیم ہے جو طاقت کے ساتھ زمین و آسمان میں چل رہی ہے۔ کسی میں اتنا بل بوتا نہیں ہے کہ اس سکیم کے خلاف چل سکے یا اس کو بدل سکے یا اس پر کوئی اثر ڈال سکے۔ ہمارے جتنے

علوم' جتنے تجربات' جتنے مشاہدات ہیں سب کے سب اس امر کی شہادت دے رہے ہیں کہ کائنات کی اس سلطنت میں کسی کی خودمختاری کے لئے قطعاً کوئی گنجائش نہیں ہے۔ آسمان کے بڑے بڑے کرّوں کو جس نظام کی بندش اپنے مقرر کردہ راستے سے بال برابر جنبش نہیں کرنے دیتی' زمین کو جس طاقت نے ایک ضابطہ کے مطابق گردش کرنے پر مجبور کر رکھا ہے' ہوا اور پانی اور روشنی اور گرمی و سردی پر جس حکومت کا مکمل اقتدار ہے۔ انسان کی پیدائش سے پہلے جس قوت نے وہ اسباب فراہم کیے ہیں جن سے اس زمین پر انسان کا موجود ہونا ممکن ہو اور جس قوت کے اختیارات کا یہ حال ہے کہ اسباب زندگی کے توازن میں تھوڑا سا رد و بدل بھی کر دے تو ہماری نوع آن کی آن میں فنا کے گھاٹ اتر سکتی ہے' اس کے ماتحت رہتے ہوئے انسان کے لئے ایسی آزادی کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا کہ یہ اپنی تقدیر جیسی چاہے خود بنا لے' مگر یہ خیال کرنا صحیح نہیں ہے کہ وہ طاقت جو ہمیں اس دنیا میں لائی ہے جس نے ہم کو علم' غور وفکر' ارادہ اور فیصلے کی قوتیں دی ہیں جس نے ہم میں یہ احساس پیدا کیا ہے ہم کچھ اختیار رکھتے ہیں۔ جس نے ہم میں یہ صلاحیت پیدا کی ہے کہ ہم نیک و بد میں امتیاز کرتے ہیں' اخلاقی اور غیر اخلاقی افعال میں فرق کرتے ہیں اور دنیا کے معاملات میں ایک طرز عمل اختیار کرتے ہیں اور دوسرا طرز عمل ترک کرتے ہیں' اس نے یہ سب کچھ ہمارے ساتھ محض مذاق کے طور پر کیا ہے۔ ہمیں اس کائنات کی تدبیر و انتظام میں انتہا درجہ کی سنجیدگی نظر آتی ہے۔ مذاق اور کھیل اور تمسخر کہیں نظر نہیں آتا۔ لہٰذا حقیقت وہی ہے جو وجدانی طور پر ہم میں سے ہر شخص محسوس کرتا ہے۔ یعنی فی الواقع ہم کو یہاں ایک محدود پیمانہ پر کچھ اختیارات دیئے گئے ہیں اور ان اختیارات کے استعمال میں ہم مناسب حد تک آزاد بھی رکھے گئے ہیں۔ یہ آزادی حاصل کی ہوئی نہیں ہے بلکہ دی ہوئی ہے۔ اس کی مقدار کتنی ہے' اس کے حدود کیا ہیں اور اس کی نوعیت کیا ہے۔ اس کا تعین مشکل بلکہ ناممکن ہے۔ مگر اس سے انکار نہیں ہوسکتا کہ یہ آزادی ہے ضرور۔ کائنات کی عالمگیر اسکیم میں ہمارے لئے یہی جگہ تجویز کی گئی ہے کہ ہم ایک محدود پیمانہ پر آزادانہ کام کرنے والے ایکٹر کا پارٹ ادا کریں۔ ہمارے لئے یہاں اتنی ہی آزادی ہے جتنی آزادی کی اس سکیم میں گنجائش ہے اور ہم اخلاقی حیثیت سے درحقیقت اسی قدر ذمہ دار ہیں جس قدر ہم کو آزادی بخشی گئی ہے۔ یہ دونوں امور کہ ہم کس قدر آزاد ہیں اور ہم پر اپنے افعال کی ذمہ داری کتنی ہے۔ ہمارے دائرہ علم سے باہر ہیں۔ ان کو وہی طاقت جان سکتی ہے جس نے اپنی سکیم میں ہمارے لئے یہ مقام تجویز کیا ہے۔ یہ نظریہ ہے جو اس مسئلہ میں مذہب نے اختیار کیا ہے۔ مذہب ایک طرف قادر مطلق خدا پر ایمان لانے کی دعوت دیتا ہے جس کے صاف معنی یہ ہیں کہ ہم اور ہمارے گرد و پیش کی ساری دنیا خدا کی محکوم ہے اور اس کا اقتدار سب پر چھایا ہوا ہے۔ دوسری طرف وہ ہم کو اخلاق کے تصورات دیتا ہے۔ نیکی اور بدی میں فرق کرتا ہے اور ہمیں بتاتا ہے کہ اگر ہم ایک راستہ اختیار کریں گے تو ہمیں نجات حاصل ہوگی اور دوسرے راستہ پر چلیں گے تو ہم کو سزا دی جائے گی۔ یہ بات صرف اسی صورت میں معقول ہوسکتی ہے کہ ہم واقعی اپنے اختیار سے اپنی زندگی کا راستہ منتخب کرنے میں آزاد ہوں۔

Marfat.com

حواشی

۱۔ ایمانویل کانٹ نے بھی اپنی کتاب ''تنقید عقل عملی'' میں خدا' مذہب اور اخلاق کو عملی' عقلی ضرورت کہا' یعنی انسان کو دنیا میں زندگی کرنے کے لیے اس کی ضرورت ہے۔ تاہم اس کی اپنی پہلی کتاب ''تنقید عقل محض'' میں اس کا نکتہ نظر یہ ہے کہ مابعد الطبیعیات کو نہ ثابت کیا جا سکتا ہے اور نہ رد کیا جا سکتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ کانٹ نے حکمت عملی کے تصور سے ہی عقل عملی کا تصور کر لیا۔ (مرتب)

۲۔ فلاسفہ نے کبھی دعویٰ نہیں کیا کہ انہوں نے مسئلہ حل کر لیا ہے' بلکہ ان کا کام تو اس اہم موضوع پر سوالات مرتب کرنا اور ان کے تمام پہلوؤں کو سامنے لانا ہے۔ فلاسفہ کے ہاں وہ ادّعائیت نہیں جو ہمارے مسلمان متکلمین میں ہے۔ حالانکہ وہ بھی اس مسئلہ پر وہیں کھڑے ہیں جہاں فلاسفہ کھڑے ہیں۔ صرف فرق یہ ہے کہ اسلامی اور یونانی اطبا کی طرح یہ بھی ادّعا رکھتے ہیں کہ ہمارے پاس ہر بیماری کا شافی حل ہے اگرچہ ان کا پسماندہ علم کسی بھی مرض کا حل نہیں ہوتا۔ جدید سائنس اور طب میں ہی یہ جرأت ہے کہ وہ تحقیق کی روشنی میں واضح طور پر کہتے ہیں کہ ہمارے ہاں اس بیماری کا حل ہے اور اس کا نہیں۔ مسلمانوں میں یہی ادعائیت امراض کی جڑ ہے۔ (مرتب)

۳۔ یہ مسئلہ دوسری قوموں کے علوم کے مطالعہ سے پیدا نہیں ہوا بلکہ اس وقت پیدا ہوا جب حضرت امیر معاویہؓ نے خلافت سے ہٹ کر ملوکیت کی راہ اپنائی اور لوگوں کو طاقت اور تحریص سے اپنی اطاعت پر مجبور کیا اور یزید کی بالجبر بیعت کی۔ قرآن کی تحکیم قبول کر کے اس سے انحراف کیا۔ قرآن کو اپنے اقتدار کے سیاسی مقصد کے لیے استعمال کیا۔ پھر قرآن کو نیزوں پر رکھ کر صلح کی اور اس سے بھی انحراف کیا۔ ان اموی مظالم کا جواز امویوں کے پاس یہ تھا کہ سب کچھ اللہ کی مرضی سے ہو رہا ہے۔ ہم تو مجبور محض ہیں۔ خدا کی مرضی کے بغیر تو پتا بھی نہیں ہلتا۔ اس پر حسن بصریؒ نے کہا کہ یہ جھوٹ بولتے ہیں اور خدا پر بہتان باندھتے ہیں اور اپنے اعمال بد کے لیے بہانے تراشتے ہیں۔ یہیں سے یہ مسائل جبر و قدر ابھرے اور تب سے مسلمانوں کے ہاں دوسری اقوام کے نظریے اس مسئلہ کے حل کے در آئے۔ دینی نقطہ نظر سے تو یہ کہہ کر خاموش کیا جا سکتا ہے کہ ان مباحث پر غور نہ کرو مگر جب معاشرے میں خلفشار ہو تو ان پر غور رک نہیں سکتا۔ (مرتب)

☆......☆......☆

Marfat.com

مولانا ابوالاعلیٰ مودودی

جبر و قدر

(ایک تقریر جو ۲۳ راکتوبر ۱۹۴۲ء کو ریڈیو لاہور سے نشر کی گئی)

کیا ہماری تقدیر پہلے سے مقرر ہے؟ کیا ہماری کامیابی اور ناکامی' ہمارا گرنا اور ابھرنا' ہمارا بگڑنا اور سدھرنا' ہماری راحت اور تکلیف اور وہ سب کچھ جو ہمارے ساتھ اس دنیا میں پیش آتا ہے کسی اور طاقت یا طاقتوں کے فیصلہ کا نتیجہ ہے جس کے متعین کرنے میں ہمارا کوئی حصہ نہیں؟ اور اگر ایسا ہے تو کیا ہم بالکل مجبور ہیں؟ کیا ہم اس دنیا میں محض کٹھ پتلیوں کی طرح ہیں جنہیں کوئی اور نچا رہا ہے؟ کیا ہم کسی بنی بنائی سکیم کو عمل میں لانے کے لئے بس ایک آلہ کے طور پر استعمال کئے جارہے ہیں گویا کہ ہم دنیا کے سٹیج پر ان ایکٹروں کی طرح ہیں جن میں سے ہر ایک کا کام پہلے سے کسی نے مقرر کر دیا ہو؟

یہ سوالات ہمیشہ ہر اس شخص کے دل میں کھٹکتے رہے ہیں جس نے کبھی دنیا اور انسان کے متعلق کچھ غور کیا ہے۔ فلسفی' سائنسدان' مؤرخ' مقنن' سماج اور اخلاق اور مذہب کے مسائل سے بحث کرنے والے اور عام لوگ سبھی کو اس گتھی سے اپنا دماغ لڑانا پڑا ہے کیونکہ ہر ایک کی گاڑی یہاں آ کر اٹک جاتی ہے اور آگے نہیں چلتی جب تک کہ اس کا کوئی نہ کوئی قابل اطمینان حل نہ مل جائے چاہے وہ بجائے خود صحیح حل ہو یا غلط۔

محض ایک سادہ سی ہاں یا نہیں میں آپ ان سوالات کا جواب دینا چاہیں تو دے لیجئے۔ ممکن ہے کہ اس جواب سے آپ کا دل مطمئن ہو جائے مگر خواہ آپ ہاں کہیں یا نہیں' دونوں صورتوں میں بیشمار دوسرے سوالات پیدا ہو جاتے ہیں جن کا جواب دینا آپ کے ہاں اور نہیں دونوں کے بس کا کام نہیں ہے۔

آپ ہاں کہتے ہیں تو پھر ساتھ ہی آپ کو یہ بھی مان لینا چاہیے کہ پتھر' لوہے' درخت' جانور اور انسان میں کوئی حقیقی فرق نہیں ہے۔ سب کی طرح انسان بھی وہی کچھ کر رہا ہے جو اس کے لئے مقرر کر دیا ہے۔ اختیار نہ ان کو حاصل ہے نہ اس کو۔ شہد کی مکھی کا چھتہ بنانا اور انسان کا ریلوے لائن بنانا' دونوں میں چاہے درجہ کا فرق ہو مگر نوعیت کا کوئی فرق نہیں ہے۔ کیوں کہ اس سے چھتہ اور ریلوے لائن کوئی اور ہی بنوا رہا ہے۔ ایجاد کے

شرف سے دونوں محروم ہیں۔ اس کے بعد آپ کو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ دنیا کی دوسری چیزوں کی طرح انسان بھی اپنے افعال کا ذمہ دار نہیں ہے۔ ایک آدمی کا نیک کام کرنا اور ایک موٹر کا درست چلنا دونوں یکساں ہیں۔ کسی آدمی کا جرم یا شرارت کرنا اور کسی سینے والی مشین کا خراب بخیہ کرنا دونوں کی ایک حیثیت ہے۔ اور جب معاملہ یہ ہے تو جس طرح آپ نیک موٹر، شریر مشین، ایماندار انجن بدمعاش چرخہ نہیں بولتے اسی طرح آپ کو آدمی کے لئے بھی نیک اور بد، شریر اور شریف، ایماندار اور بے ایمان اور اسی قسم کے دوسرے الفاظ نہیں بولنے چاہئیں یا اگر آپ بولتے ہی ہیں کیونکہ جو کچھ آپ سے بلوایا جا رہا ہے وہ بولنے پر آپ مجبور ہیں تو کم از کم اتنا تو سمجھ ہی لینا چاہیے کہ یہ الفاظ ہیں بے معنی۔

پھر بات اسی پر ختم نہیں ہوتی۔ یہ ہمارا مذہب اور اخلاق، یہ ہمارا قانون اور عدالتوں کا نظام، یہ ہماری پولیس اور جیل اور تفتیش، جرائم کے محکمے، یہ ہمارے مدرسے اور تربیت گاہیں اور اصلاحی ادارے۔ سب بے معنی ہو جاتے ہیں۔ اگرچہ کام یہ سب ہوتے رہیں گے، بند ان میں سے کوئی بھی نہیں ہوگا کیونکہ آپ کے نظریہ کے مطابق ان سب ایکٹروں کو دنیا کے سٹیج پر اپنا اپنا مقررہ پارٹ ادا کرنا ہی ہے، مگر ظاہر ہے کہ جب مسجدوں کے نمازی اور مندروں کے پجاری، عدالتوں کے جج اور چوری اور ڈکیتی کے مجرم سب کے سب محض ایکٹر بن کر رہ جائیں اور عبادت گاہوں سے لے کر جوئے خانوں اور قید خانوں تک سب کے سب ایک بڑے ناٹک کے مختلف منظر قرار پائیں، تو اس کے معنی یہی ہیں کہ انسان کی پوری مذہبی اور اخلاقی زندگی محض ایک کھیل اور تماشا ہے۔ وہ شخص جو رات کی تنہائی میں خلوص سے پوجا اور عبادت کر رہا ہے اور وہ جو کسی کے گھر میں نقب لگا رہا ہے، دونوں اس تماشے میں بس وہ پارٹ ادا کر رہے ہیں جو ان کے سپرد کر دیا گیا ہے۔ ان کے درمیان کوئی فرق اس کے سوا نہیں کہ ڈائریکٹر نے ایک کو عابد و زاہد کا پارٹ دیا ہے اور دوسرے کو چور کا۔ ہماری عدالت میں جج صاحب خواہ کتنی ہی سنجیدگی کے ساتھ مقدمہ کی سماعت فرما رہے ہوں اور اپنی دانست میں مقدمہ کو سمجھ کر انصاف کرنے کی کیسی ہی کوشش کر رہے ہوں مگر آپ کے اس نظریہ کی رو سے وہ اور مستغیث اور ملزم سب نرے ایکٹر ہیں اور بیچارے اس دھوکہ میں پڑے ہوئے ہیں کہ کر رہے ہیں ڈراما اور سمجھ رہے ہیں کہ عدالت کے کمرے میں واقعی عدالت ہو رہی ہے۔ یہ انجام ہے اس ہاں کا جو آپ نے سرسری طور پر میرے ابتدائی سوالات کے جوابات میں کر دی تھی۔ اچھا تو کیا پھر آپ ان سوالات کا جواب نہیں کی صورت میں دیں گے، مگر مشکل یہ ہے کہ اس صورت میں بھی معاملہ ایک نہیں پر ختم نہ ہو جائے گا، بلکہ اس کے ساتھ آپ کو بہت سی صریح حقیقتوں کا انکار کرنا ہوگا۔ جب آپ یہ کہتے ہیں کہ انسان کی تقدیر پہلے سے مقرر نہیں ہے اور یہ کہ اس کی تقدیر کسی بیرونی قوت کے فیصلہ سے نہیں بنتی تو غالباً آپ کے اس انکار کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ آدمی اپنی تقدیر آپ مقرر کرتا ہے، یعنی اس کی تقدیر اس کے اپنے ارادے اور کوشش کا نتیجہ ہوتی ہے۔ اس پر پہلا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آپ کے اس بیان میں لفظ انسان سے کیا مراد ہے؟ فرداً فرداً ایک آدمی یا انسانوں کا ایک بڑا گروہ جسے سماج یا سوسائٹی یا قوم کہا جاتا ہے یا پوری نوع انسانی؟ اگر آپ کا مطلب یہ ہے کہ ہر آدمی اپنی تقدیر آپ بناتا ہے تو ذرا ان چیزوں

Marfat.com

پر ایک نگاہ ڈال لیجئے جن سے تقدیر بنتی ہے۔ پھر فرمایئے کہ آدمی ان میں سے کس کس پر قابو رکھتا ہے۔ تقدیر بنانے کا پہلا سامان آدمی کے اعضاء اور اس کی ذہنی اور جسمانی قوتیں اور اس کے اخلاقی اوصاف ہیں جن کی درستی اور خرابی' توازن اور عدم توازن' کمی اور بیشی کا فیصلہ کن اثر اس کی تقدیر پر پڑتا ہے' مگر یہ ساری چیزیں ہر انسان ماں کے پیٹ سے لے کر آتا ہے اور آج تک کوئی ایک آدمی ایسا پیدا نہیں ہوا ہے جو خود اپنی تجویز اور اپنے انتخاب کے مطابق اپنے آپ کو بنا کر لایا ہو۔ پھر آدمی کی تقدیر کے بننے اور بگڑنے میں ان بہت سے اثرات کا دخل ہوتا ہے جو ہر انسان کو وراثت میں اپنے آباؤ اجداد سے ملتے ہیں۔ پھر جس خاندان' جس سوسائٹی' جس طبقے' جس قوم اور جس ملک میں وہ پیدا ہوتا ہے اس کی ذہنی' اخلاقی' تمدنی' معاشی اور سیاسی حالت کے بیشمار اثرات دنیا میں قدم رکھتے ہیں' اس پر چھا جاتے ہیں۔ یہ ساری چیزیں آدمی کی تقدیر بنانے میں حصہ لیتی ہیں۔ مگر کیا کوئی شخص ایسا ہے جس نے اپنی پسند اور اپنے انتخاب سے اس نسل اور اس ماحول کا تعین کیا ہے جس میں اسے پیدا ہونا ہے اور خود یہ فیصلہ کیا ہو کہ وہ ان میں سے کس کس کے کیا اثرات قبول کرے؟ اسی طرح آدمی کی تقدیر پر دنیا کے بہت سے واقعات اور اتفاقات کے بھی اچھے اور برے اثرات پڑتے ہیں۔ زلزلے' سیلاب' قحط' موسم' بیماریاں' لڑائیاں' معاشی اتار چڑھاؤ اور اتفاقی حادثے۔ اکثر انسان کی پوری زندگی کا رخ بدل دیتے ہیں اور اس کے ان سارے نقشوں کو درہم برہم کر ڈالتے ہیں جو اس نے بڑے سوچ بچار اور بڑی کوششوں سے اپنی راحت اور اپنی کامیابی کے لئے بنائے ہوتے ہیں اور اس کے برعکس بارہا یہی اتفاقات اچانک ایک انسان کو ایسی کامیابیوں تک پہنچا دیتے ہیں جن کے حصول میں فی الواقع اس کی اپنی کوشش کا بہت کم دخل ہوتا ہے۔ یہ ایسی نمایاں حقیقتیں ہیں جن سے انکار کرنے کے لئے ہٹ دھرمی کی ضرورت ہے۔ آخر یہ کیسے مان لیا جائے کہ آدمی اپنی تقدیر آپ بناتا ہے؟

اب اگر آپ اپنے دعوئی میں ترمیم کر کے یہ کہتے ہیں کہ افراد نہیں بلکہ قومیں اپنی تقدیر بناتی ہیں تو یہ بھی ماننے کے قابل بات نہیں۔ ہر قوم کی تقدیر جن اسباب سے بنتی ہے ان میں نسلی خصوصیات' تاریخی اثرات' جغرافیائی حالات' قدرتی وسائل اور بین الاقوامی صورتحال کا بہت بڑا دخل ہوتا ہے اور یہ بات دنیا کی کسی قوم کے بس میں نہیں ہے کہ وہ ان اسباب کی گرفت سے آزاد ہو کر اپنی تقدیر جیسی چاہے خود بنا لے۔

☆......☆......☆

مولانا شبیر احمد عثمانی

جبر کیا ہے؟ قدر کیا ہے؟

فقال رجل یا رسول الله افلا نتکل علی کتبنا. الخ۔ حضور ﷺ نے جو فرمایا کہ سب کچھ پہلے سے متعین اور فیصل شدہ ہے' اس پر صحابہ کو یہ شبہ ہوا کہ جب سب کچھ طے شدہ اور متعین و مشخص ہو چکا اور جو وہاں طے ہو چکا' وہی واقع ہو کر رہے گا۔ پھر عمل کرنے سے کیا فائدہ؟ کیونکہ علمِ الٰہی میں جو متعین اور طے شدہ ہے' اس کے خلاف ہونا تو ممکن نہیں' عمل کرو یا نہ کرو' کم کرو یا زیادہ' اسی کے مطابق ہو کر رہے گا۔ حضور ﷺ نے جو جواب ارشاد فرمایا اس کا حاصل یہ ہے کہ تم عمل کرتے رہو' کیونکہ تم کو کیا خبر ہے کہ اللہ کے علم میں کیا چیز طے شدہ ہے' لہٰذا تم اپنا کام کرتے چلے جاؤ۔ فضول بحثوں میں مت پڑو اور تم ناگزیر کرو گے وہی جو علمِ الٰہی میں طے ہو چکا ہے' پھر ایسی بے کار بحثوں میں اُلجھنے سے کیا فائدہ۔

رہا یہ کہنا کہ کسی شخص کا جنتی یا جہنمی ہونا اور اسی طرح سعید و شقی ہونا جب پہلے لکھا جا چکا ہے تو عمل کی کیا ضرورت' تقدیر کا لکھا تو بہرحال پورا ہو کر رہے گا۔ یہ قلتِ تدبر کی دلیل ہے کیونکہ تقدیر میں جہاں یہ لکھا ہے کہ فلاں شخص جنتی یا سعید ہوگا' وہیں یہ بھی لکھا جا چکا ہے کہ وہ شخص فلاں فلاں عمل کر کے اس نتیجہ پر پہنچے گا۔ لہٰذا وہ اعمال بھی مقدر ہوئے اور ان کا صدور بھی تقدیر ہی کا ایک جزو ہوا' پھر اس کے خلاف کیسے ہو سکتا ہے۔ پس یہ سوال کہ ہم عمل کیوں کریں یا عمل میں زیادہ جان کیوں ماریں' اس کا جواب یہ ہوگا کہ ہماری تقدیر میں جن اعمال کے ذریعہ جنت میں پہنچنا یا درجاتِ عالیہ حاصل کرنا لکھا ہے ان کا صدور بھی ہم سے ضروری و لابدی ہے' جس طرح دنیا میں ایک مدت متعینہ تک ہماری حیات جن اسباب کے ذریعہ مقدر ہے' ان اسباب کی مباشرت بھی تقدیری طور پر ہمارے لیے ضروری ہے۔ تقدیر میں صرف نتائج و مسبّبات ہی نہیں' ان کے اسباب و ذرائع اور مبادی بھی پہلے سے لکھے ہوئے ہیں۔ لہٰذا یہ سوال بالکل بے موقع ہے۔

خلاصہ یہ کہ جس شخص کا جنتی یا جہنمی ہونا مقدر ہے' وہ خواہ کتنی ہی بحث و تکرار کرے اس کی طبیعت آخرکار اسی طرف چلے گی اور وہی اعمالِ صالحہ یا افعالِ کفریہ اس کے لیے آسان ہوتے چلے جائیں گے' جو اس کے آخری نتیجہ تک پہنچنے کے وسائل و ذرائع ہیں اور ان اچھے بُرے اعمال کی تفریق و امتیاز جن اسباب پر مبنی ہے

مثلاً انزالِ کتب و رسائلِ رُسل وغیرہ ان سب کا وقوع پذیر ہونا بھی ناگزیر ہوگا' بہرحال جس طرح ایک شخص کا جنتی یا جہنمی ہونا مقدر ہے' اس کے مناسب اعمال کا صدور بھی مقدر ہے اور اچھے بُرے اعمال کی تقسیم کے لیے کتابوں اور رسولوں کا آنا بھی مقدر ہے۔ یہ سب چیزیں ایک طے شدہ پروگرام کے مطابق ہو کر رہیں گی۔

انسان مختار ہے یا مجبور

خیر یہ تو ایک سوال و جواب کی تقریر و تشریح تھی جو صحابہ اور رسول اللہ ﷺ کے درمیان پیش آ چکا۔ اس کے بعد یہاں ایک دوسرا سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہمارے یہ اعمال آیا ہمارے ارادہ و اختیار میں ہیں' یعنی اُن کے صدور میں ہمارے اختیار و ارادہ کو کچھ دخل ہے یا ہم بالکل مجبور محض اور مضطر ہیں۔ یہ سوال اس لیے ہو رہا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کے علم کے خلاف ایک ذرّہ بھی نہیں ہل سکتا۔ ہر شخص وہی عمل کر سکتا ہے اور کر گیا جو علمِ الٰہی میں پہلے سے مقرر اور طے شدہ ہیں' تو پھر بظاہر عامل اپنے عمل میں مجبور و مضطر ہوا اور عامل کے اپنے ارادہ و اختیار کو کوئی دخل اس کے صدور میں نہ رہا۔ گویا بندوں کے سارے افعال اضطراری ہو گئے' لیکن فی الحقیقت یہی بات غلط ہے کہ علمِ الٰہی کی وجہ سے عامل کا ارادہ و اختیار سلب ہو جاتا ہے۔ بیشک ہر چیز ٹھیک اسی طرح وقوع پذیر ہو گی جو علمِ الٰہی میں ازل سے طے شدہ ہے' ایک رتی برابر بھی اس سے تخلف نہیں ہو سکتا' مگر یہ علمِ الٰہی ہمارے ارادہ و اختیار کو پھر بھی سلب نہیں کرتا بلکہ اُلٹا اس کو اور زیادہ ثابت و مستحکم کرتا ہے کیونکہ علمِ الٰہی میں مثلاً ہمارے افعال اختیاریہ کے متعلق یہ طے شدہ ہے کہ فلاں شخص اپنے ارادہ و اختیار سے فلاں عمل فلاں وقت میں کرے گا۔ بناءً علیہ یہ ضروری اور لازم ہوگا کہ وہ شخص اپنے ارادہ و اختیار ہی سے وہ عمل انجام دے' ورنہ ایک چیز کا علمِ الٰہی کے خلاف واقع ہونا لازم آئے گا' جو محال ہے۔

علاوہ بریں علمِ الٰہی میں کسی عمل کے مقرر و متعین ہونے کی وجہ سے عامل کا مسلوب الارادہ والاختیار نہ ہونا ایک اور حجت سے بخوبی سمجھ میں آ سکتا ہے۔ تھوڑی دیر کے لیے افعال و اعمال عباد کے متعلق بحث کو ملتوی رکھیے' میں پوچھتا ہوں کہ خود اللہ تعالیٰ کے جو کچھ افعال و تصرفات ہمہ وقت اس کائنات میں مشاہد ہیں' وہ سب اس کے علم قدیم محیط میں پہلے سے ثابت ہیں یا نہیں؟ اگر نہیں ہیں تو جہل لازم آتا ہے' لہٰذا ماننا پڑے گا کہ خود اللہ تعالیٰ جو کچھ افعال اس دنیا میں کرتے ہیں' وہ سب علمِ قدیم میں پہلے ہی سے طے شدہ ہیں' کیونکہ جہل متمنع ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ خود اللہ تعالیٰ کا کوئی فعل اس کے علم ازلی محیط کے خلاف ہو سکتا ہے؟ اگر نہیں ہو سکتا' جیسا کہ ظاہر و مسلّم ہے تو یہاں بھی وہی بحث آ گئی جو تم افعالِ عباد کے متعلق کر رہے تھے' کہ جب علمِ قدیم سے خلاف نہیں ہو سکتا' تو عامل اپنے عمل میں مجبور و مضطر ہوگا۔ اس بنا پر تو یہ لازم آتا ہے کہ بندے تو رہے ایک طرف خود اللہ تعالیٰ بھی فاعل و مختار نہ ہوا' تم تو افعالِ عباد کی فکر میں تھے' یہاں خود افعال باری کا اضطراری ہونا لازم آ گیا۔

پس ثابت ہوا کہ کسی فعل کے ساتھ علمِ الٰہی کے متعلق ہونے سے فاعل کا مضطر اور مسلوب الارادہ ہونا

Marfat.com

لازم نہیں، خواہ وہ فاعل اللہ تعالیٰ ہو یا بندے ہوں تو اصل بات وہی ہوئی جو میں کہہ چکا ہوں کہ علم ازلی قدیم عامل کے ارادہ و اختیار کی نفی نہیں کرتا۔ اسے ایک ناتمام سی مثال سے سمجھئے' آپ جانتے ہیں کہ ریل گاڑیوں کی آمد و رفت تابحثِ امکان طے شدہ ٹائم ٹیبل بالکل موافق و مطابق ہوتی ہے لیکن کیا اس ٹائم ٹیبل کو ریل کے چلنے اور اس کی حرکت میں ذرا سا بھی مدخل ہے۔ ظاہر ہے کچھ بھی دخل نہیں۔ تو بطور تقریب الی الفہم کے علم الٰہی بطور ٹائم ٹیبل کے سمجھیے۔ فرق یہ ہے کہ ٹائم ٹیبل بنانے والوں کا علم چونکہ محیط و کامل نہیں، وہ لوگ محض اپنے قواعد و اصول کی بنا پر طے کر لیتے ہیں کہ فلاں اسٹیشن پر گاڑی فلاں وقت پہنچے گی' اُن کو یہ خبر نہیں ہوتی کہ کسی دن درمیان میں لائن ٹوٹ جائے گی یا انجن خراب ہو جائے گا یا اور کوئی حادثہ پیش آئے گا' اس لیے گاڑی لیٹ ہو جائے گی۔ اس قسم کے عوارض و موانع جزئیہ کا علم محیط ان کو نہیں ہو سکتا' لہٰذا کبھی کبھی ان عوارض و حوادث کی بنا پر ان کے طے کیے ہوئے ٹائم ٹیبل سے تخلف ہونا ناگزیر ہے لیکن اللہ تعالیٰ کا علم چونکہ تمام جزئیات پر ہُو بہ ہُو بجمیع تفاصیلہا محیط ہے' لہٰذا ذرہ برابر بھی اس کے علم سے تخلف نہیں ہو سکتا۔ فرض کرو کہ ٹائم ٹیبل بنانے والوں کو بھی اگر ایسا ہی علمِ محیط حاصل ہوتا' تو تخلف ہرگز نہ ہوتا' بہرحال یہاں تشبیہ دیتے وقت تخلف و عدم تخلف کی بحث نہیں' بلکہ تشبیہ صرف اتنی بات میں ہے کہ انجن کی حرکت اور اسٹیم کے فعل میں اس ٹائم ٹیبل کو کوئی مدخل نہیں۔ انجن اسٹیم کی طاقت اور اپنی حرکت سے ڈرائیور کے ارادہ کے موافق چلتا' ہے۔ ٹائم ٹیبل کا اس حرکت کرنے میں کوئی دخل نہیں۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا علمِ قدیم عامل کی قدرت و اختیار کو سلب نہیں کرتا' بلکہ علم تو معلوم کے تابع ہوتا ہے کیونکہ علم اس معلوم کے صحیح انکشاف ہی کا نام ہے۔ معلوم کے واقع ہونے میں علم کا کوئی مدخل نہیں۔

مسئلہ تقدیر کے متعلق معتزلہ کے عقائد

یہاں تک حدیث اسباب کے متعلق گفتگو ختم ہوئی' اب میں مستقل طور پر مسئلہ تقدیر کے متعلق کچھ مزید روشنی ڈالنا چاہتا ہوں۔ ''صحیح مسلم'' کی کتاب الایمان میں ایک روایت ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ ایک شخص حضرت ابن عمرؓ کی خدمت میں آیا اور عرض کیا کہ ہماری طرف کچھ لوگ ہیں جو علم میں اشتغال رکھتے ہیں اور اس کی گہرائی میں گھستے ہیں۔ وہ لوگ کہتے ہیں کہ ان لاّ قدر و انّ الامر الف یعنی تقدیر کوئی چیز نہیں اور بندہ جو کچھ کام کرتا ہے پہلے سے اللہ تعالیٰ کو ان افعال کا کوئی علم نہ تھا (معاذ اللہ) کچھ نہیں جانتا تھا کہ بندے کیا کام کریں گے بلکہ کسی بندے سے کوئی فعل ہو چکنے کے بعد اللہ تعالیٰ کو اس کا علم ہوتا ہے' جیسا کہ صدور افعال کے بعد ہمیں اور تمہیں بھی کچھ علم ہو جاتا ہے۔

الغرض یہ لوگ اللہ سے علم قدیم محیط کی نفی کرتے ہیں۔ افعال عباد کے وجود میں آنے سے پہلے ان کا علم اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت نہیں کرتے۔ یہ عقیدہ بعض قدماء معتزلہ کا تھا جیسا کہ حافظ نے تصریح کی ہے لیکن بعد میں معتزلہ نے اس عقیدہ کو جس سے حضرتِ حق جل مجدہ کی طرف جہل کی نسبت آتی تھی جو اس کی جناب رفیع میں سخت ترین گستاخی ہے ترک کر دیا' کماصرح بہ القرطبی (فتح الملہم' ص ۱۶۱' ج ۱)

جبر و قدر

اب متاخرین معتزلہ کا عقیدہ یہ ہے کہ افعال عباد وجود میں آنے سے پہلے ہی اللہ تعالیٰ کے علم قدیم محیط میں طے شدہ ہیں۔ اس کو پہلے ہی سے سب کچھ علم ہے کون بندہ کیا کیا کام کرے گا' جیسا کہ اہلِ السنّت کا عقیدہ ہے لیکن یہ متاخرین معتزلہ حق تعالیٰ کو جہل کے عیب سے منزہ سمجھتے ہوئے ساتھ ہی یہ کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ عباد کا خالق تو ضرور ہے' پر ان کے افعال کا خالق نہیں۔ عباد اپنے افعال کے خود خالق ہیں' خدا کا اس میں کچھ دخل نہیں ہوتا۔ اصل یہ ہے کہ بندے دونوں قسم کے کام کرتے ہیں' اچھے بھی' بُرے بھی' طاعات اور عدل و انصاف کا بھی ان سے صدور ہوتا ہے اور مظالم و معاصی کا بھی۔ اب اگر بندوں کے جملہ افعال کا خالق باری تعالیٰ کو قرار دیا جائے تو شرور و قبائح کی نسبت اس کی طرف لازم آتی ہے جو محال ہے۔ اس سے بچنے کی تدبیر قدماء معتزلہ نے تو جیسا کہ ابھی گزر چکا ہے یہ سوچی تھی کہ سرے سے علمِ باری ہی کا انکار کر دیا جائے۔ نہ رہے گا بانس نہ بجے گی بانسری یعنی باری تعالیٰ نے سب مخلوقات کو پیدا کر دیا اور بندوں میں ہر قسم کے کام کرنے کی قدرت اور قوتیں بھی رکھ دیں۔ آگے چل کر بندے ان قوتوں کو کن کاموں میں استعمال کریں گے' اچھے یا بُرے میں' اس کا کوئی علم اُسے نہ تھا۔ اس نے تو گویا بندے کے ہاتھ میں تلوار دے دی' آگے وہ شخص تلوار سے جہاد فی سبیل اللہ کرے گا یا اُسے کسی معصوم اور بے گناہ آدمی کی گردن پر چلائے گا' اس کی نہ باری کو پہلے سے خبر تھی' نہ اس میں اس کا کچھ دخل (العیاذ باللہ)۔

متاخرین نے سمجھا کہ علمِ باری کا انکار کرنا تو بدترین جہل و حماقت ہے' ہاں بندوں کے افعال کو انہی کی ذوات تک محدود رکھا جائے اور ان کا رشتہء انتساب باری تعالیٰ سے منقطع کر لیا جائے' تو پھر اُن کے بُرے بھلے کی ذمہ داری بھی اُنہی پر عائد ہو گی۔ شرور و قبائح کی نسبت خداوندِ قدوس کی طرف نہ رہے گی' اس لیے یہ دعویٰ کر دیا کہ بندوں کے افعال خود بندوں کی مخلوق ہیں۔ ان کے صدور میں حق تعالیٰ کے ارادے و مشیّت کو کوئی دخل نہیں۔ گو خود بندے اور ان کی تمام قوتیں اس خُدا کی پیدا کی ہوئی ہیں' لیکن ان قوتوں سے اچھا یا بُرا کوئی کام کرنا یہ بالکلیہ بندوں کے اختیار میں ہے۔ گویا جس تلوار سے وہ کسی بے گناہ کو قتل کرتا ہے وہ خدا کی دی ہوئی ضرور ہے' تاہم اس تلوار کا چلانا' یہ بندے کا کام ہے جس سے خدا کے ارادے کا کوئی تعلق نہیں۔ اس طرح اس فعل کی بُرائی کا باری تعالیٰ کی جانب انتساب نہیں ہو سکتا' لیکن ان لوگوں نے اس پر غور نہیں کیا کہ ارتکابِ جرم کی طرح اعانتِ جرم بھی جُرم ہے۔ خونِ ناحق کے تمامی اسباب و وسائل اور آلات و قویٰ اگر ایک شخص نے قاتل کے لیے فراہم کئے اور قطعی و یقینی طور پر یہ جانتے ہوئے کہ قاتل ان سامانوں اور قوتوں کو بے گناہوں کے قتل ہی میں استعمال کرے گا' باوجودیکہ وہ قادر تھا کہ اگر چاہتا تو یہ سامان اور قوت اس کے ہاتھ میں نہ دیتا یا ایسا مفلوج کر دیتا کہ اسے قتل پر قدرت ہی نہ رہتی' تو عرفاً یا قانوناً کسی عاقل حکیم کے نزدیک ایسا شخص جرم مذکور سے بالکلیہ بری نہیں سمجھا جا سکتا' البتہ اگر اسے اسباب و آلات دیتے وقت یہ علم نہ ہوتا کہ لینے والا اُن چیزوں کو کہاں استعمال کرے گا تو بیشک معذور سمجھا جا سکتا تھا۔ اس اعتبار سے قدماء معتزلہ اپنی گمراہی میں دُور اندیش تھے کہ اُنہوں نے شروع سے علمِ الٰہی تسلیم کرنے سے ہی انکار کر دیا۔ متاخرین جب علمِ الٰہی کی ہمہ گیری اور احاطہ کو تسلیم

کر چکے تو اب عباد کو خالقِ افعال مان کر بس اُن کے لیے عقلاً کوئی چارۂ کار نہیں رہتا کہ اللہ کی طرف شرور کی نسبت سے انکار کر سکیں، کیونکہ اس ظالم قاتل کو آخر پیدا تو اسی نے کیا، اس کے بازو میں قوت اسی نے رکھی جس سے وہ تلوار اُٹھاتا ہے۔ اس کے اندر قدرت اور قوتِ ارادی اور تمام اسبابِ قتل اسی نے پیدا کئے اور ان پر اس ظالم کو دسترس دی۔ قطعی طور پر یہ جانتے ہوئے کہ ظالم ان سامانوں سے کام لے گا۔ ان حالات میں تمہارے زعم کے مطابق حق تعالیٰ کی تنزیہ و تقدیس کیسے قائم رہ سکتی ہے۔ حالانکہ اس تنزیہ و تقدیس کو ثابت رکھنے کے لیے تم نے ایک خالق کے سوا کروڑوں خالق تجویز کئے تھے یعنی ہر بندے کو مستقل خالق مانا تھا۔ پھر بارش سے بھاگ کر پرنالہ کی پناہ لینے سے کیا فائدہ ہوا جبکہ عباد کو اپنے افعال کا خالق بنا کر اور ایک نوع کا شرک اختیار کر کے بھی نسبت شرور الی اللہ سبحانہ کا الزام جوں کا توں رہا۔

ایک واضح مثال:

مثال کے طور پر سمجھئے کہ فرعون کو اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا۔ اُسے تندرستی دی۔ ہر قسم کی علمی و عملی قوتیں اس میں رکھیں، ساز و سامان، حشم و خدم، قوت و اقتدار اور ملک و سلطنت کے لوازم اس کے قبضہ میں دیئے جس کے غرور اور گھمنڈ میں انا ربکم الاعلیٰ کا دعویٰ کر بیٹھا۔ حضرت موسیٰؑ کی دعوتِ حق کو ٹھکرا دیا، بنی اسرائیل پر ظلم کئے اور ظاہری اقتدار پر اِترا کر کہنے لگا۔ الیس لی ملک مصر و ھذہ الانھار تجری من تحتی، حالانکہ خداوند قدوس اپنے علمِ قدیم سے جانتا تھا کہ یہ ملعون ان تمام سامانوں اور قوتوں کو اس طرح کی شرارت و فساد اور اغواء و اضلال کے کاموں میں صرف کرے گا۔ اب متاخرین معتزلہ سے سوال یہ ہے کہ یہ سب باتیں جانتے ہوئے اسے پیدا ہی کیوں کیا، پیدا ہی نہ کرتے یا پیدا ہونے کے بعد اندھا، لنگڑا، اپاہج بنا دیتے یا اس پر فالج گرا دیتے یا ساز و سامان کچھ نہ دیتے۔ ایک بھیک منگا فقیر بنا دیتے مگر ان باتوں میں سے کچھ نہ ہوا، بلکہ اسباب و وسائل کی فراوانی انتہا کو پہنچا دی گئی اور فرعون سے پہلے ابلیس کو دیکھئے جو تمام شرور کا مادہ ہے، وہاں اس سے بھی زیادہ یہ صورت نمایاں ہے۔ الغرض محض افعال کا خالق مان کر بھی وہ عقدہ حل نہیں ہوتا جس کے حل کرنے کے لیے اس عقیدۂ شرکیہ کے ارتکاب کا تحمل کیا گیا تھا۔ نسبت الشر الی اللہ کا شبہ بدستور باقی رہتا ہے اور تنزیہ کامل کی تصویر پوری نہیں ہوتی۔

الحاصل جب متاخرین معتزلہ نے علمِ قدیم کو تسلیم کر لیا تو اب ہم ان سے پوچھتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ کو پہلے ہی سے معلوم تھا کہ فلاں شخص یہ فساد اور شرارت و بغاوت کرے گا تو اس کو روکنے پر اللہ تعالیٰ کو قدرت ہے تا کہ یہ شرارت کر ہی نہ سکے یا قدرت نہیں، اگر قدرت نہیں تو عجز لازم آتا ہے اور وہ بھی ایسا بدترین عجز کہ خالق اپنی مخلوق کے اور خدا اپنے بندہ کے مقابلہ میں عاجز ٹھہرتا ہے اور اگر روکنے پر قدرت ہے پھر نہیں روکتا بلکہ اس کو شرارت کے سامان اور قوت سے امداد دیتا ہے تو سفہ لازم آئے گا۔ پس علمِ قدیم کو مان لینے کے بعد اشکال سے چھوٹنے کی کوئی صورت نہیں اس لیے امام شافعیؒ نے فرمایا، کہ "ان سلم القدری العلم لخصم" علم کو تسلیم کر لینے کے بعد عجز یا سفہ ضرور لازم آئے گا جو سب کے نزدیک نقص ہے۔

Marfat.com

افعالِ عباد کی حکیمانہ تشریح

اس کے بعد ادھر بھی غور کرنا چاہیے کہ عباد کو ان کے افعال کا خالق کہنا کہاں تک قابلِ قبول ہوسکتا ہے۔ کسی چیز کے خالق ہونے کے معنی بالارادہ وجود عطا کرنے کے ہیں۔ اب دیکھیے کہ مثلاً زید کا وجود خود اس کے قبضہ میں نہیں خدا کے قبضہ میں ہے اور اسی کا عطا کیا ہوا ہے۔ اس میں ادراک، احساس، تعقل، قدرت، قوتِ ارادی اور جوارح یہ سب چیزیں جن سے وہ کوئی عمل کرتا ہے خدا کی پیدا کی ہوئی ہیں اور آگے چلئے مراتبِ قصد (ہاجسِ خاطر، حدیث النفس، ہم اور عزم) کو چھوڑ کر کسی فعل اختیاری کے نفسِ صدور و وقوع کی کیفیت ملاحظہ فرمایئے۔ ابن سینا نے ''قانون'' میں لکھا ہے کہ ''حرکتِ ارادی جو اعضاء سے متعلق ہے اس کی تکمیل اس قوت سے ہوتی ہے جو دماغ سے بواسطہء اعصاب اعضاء میں پہنچتی ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ عضلات جو اعصاب و رباطات وغیرہ پر مشتمل ہیں جب سمٹ جاتے ہیں تو وتر جو رباط وعصب سے ملتئم اور اعضاء میں نفوذ کئے ہوئے سے کھنچ جاتا ہے، جس سے اعضا بھی کھینچے جاتے ہیں اور جب عضلہ منبسط ہوتا ہے تو وتر ڈھیلا پڑ جاتا ہے اور عضو دُور ہو جاتا ہے۔''

اس تقریر سے معلوم ہوا کہ نفس انسانی ادراک کے بعد کسی کام کا ارادہ کرتا ہے تو عضلات کو جو جسم انسانی میں پانچ سو انتیس ہیں، کشش وغیرہ دے کر کسی عصبِ خاص کے ذریعہ جو ستتر (۷۷) ہیں، جس عضو کو چاہتا ہے خاص حرکت دیتا ہے جس سے فعلی مطلوب وقوع میں آتا ہے۔ یہاں یہ امر قابلِ غور ہے کہ نفسِ انسانی کو سر سے لے کر پاؤں تک جس عضو کو حرکت دینا ہو تو ضرور ہے کہ پانچ سو انتیس عضلات اور ستتر اعصاب میں سے اس عضلے اور اس عصب کو حرکت دینا ہوگا جو اس خاص عضو سے متعلق ہے اور یہ ظاہر ہے کہ قبل اس کے کہ کسی عضلے اور عصب کو حرکت دیں۔ اس کو معیّن کرنے کی ضرورت پڑے گی تاکہ خاص اسی کو حرکت دی جائے جس کی طرف توجہ ہے اور یہ معیّن کرنا اس بات پر موقوف ہے کہ پیش تر تمام اعصاب وعضلات کو بالتفصیل جان لے اس کی مثال بعینہ ایسی ہوگی جیسے لکھنے کے وقت قلم کو حرکت دینے کے واسطے پہلے چند انگلیوں کو متعین کرتے ہیں جن سے قلم کو حرکت دینا ہوتا ہے۔ پھر ان انگلیوں کو ارادہ و اختیار سے حرکت دیتے ہیں جن سے قلم کو حرکت ہوتی ہے۔ اس موقع پر ہم اہلِ انصاف سے درخواست کرتے ہیں کہ جس عضو کو چاہیں بکرّات و مرّات حرکت دے کر بغور و تعمق اپنے وجدان سے دریافت کریں کہ اس اختیاری حرکت کے وقت کسی عضلہ یا عصب کی طرف نفس کی ادنیٰ توجہ بھی ہوتی ہے۔ یا یہ معلوم ہوتا ہے کہ اندر کوئی عضلہ یا عصب بھی ہے یا کسی چیز کو ہم کھینچتے ہیں جس سے وہ عضو کھنچتا ہے۔ کوئی اس کی گواہی نہیں دے سکتا کہ اندرونی کیا کیفیت ہے اور عضلات کو اعصاب کیونکر کھینچتے ہیں۔ میری دانست میں اگر کوئی پوری پوری وجدانی حالت کی ایمان سے خبر دے تو یہی کہے گا کہ اعصاب وعضلات کو تو میں نہیں کھینچتا ہاں اتنا معلوم ہوتا ہے کہ فلاں عضو کو حرکت دینا چاہتے ہیں، پھر ہوتا یہ ہے کہ اِدھر توجہ ہوئی اور اُدھر اس کو حرکت ہوگئی۔ یہاں یہ کہنا بے موقع نہ ہوگا کہ عصب وعضلے کو حرکت دینا بھی

Marfat.com

ہمارے اختیار سے خارج ہے' کیونکہ اختیاری حرکت ہوتی تو اس کا علم اور ارادہ بھی ضرورت ہوتا اور یہ نہیں کہہ سکتے کہ حرکت کا ارادہ بعینہٖ عصب و عضلے کی حرکت کا ارادہ ہے۔ اس لیے کہ جب ہمارے وجدان ہی میں نہیں کہ عصب بھی کوئی چیز ہے تو پھر یہ کیونکر کہہ سکتے ہیں کہ اس کی حرکت کا ارادہ ہوا۔ پھر جب بحسبِ تحقیق حکماء و اطباء سے یہ ثابت ہے کہ بغیر عضلات و اعصاب کی حرکت کے کوئی عضو حرکت نہیں کر سکتا' تو ضرور ہوا کہ وہی ملتفت الیہ بالذات ہو' گو مقصود بالذات ان کی حرکت نہ ہو۔ حاصل یہ ہے کہ فعل کے وقت تحریک وغیرہ جو ہوتی ہے وہ یا خود بخود ہوتی ہے یا ہمارے ارادہ سے یا حق تعالیٰ کے خلق سے۔ چونکہ یہ مسلّم ہے کہ کسی حادث چیز کا وجود بغیر موجد کے نہیں ہو سکتا' اس لیے خود بخود تحریکِ عضلات ہونا باطل ہے اور تقریر سابق سے ثابت ہے کہ حرکت ہمارے ارادہ سے بھی نہیں ہوتی تو اب وہ تیسری صورت باقی رہ گئی کہ حق تعالیٰ ہی کا کام ہے۔ الحاصل فعل کے سلسلہ میں ہا جس سے لے کر وقوع فعل تک کوئی درجہ ایسا نہیں کہ حق تعالیٰ کا مخلوق نہ ہو۔ اس سے ثابت ہوا کہ جس طرح آدمی کی ذات و صفات مخلوقِ الٰہی ہیں اسی طرح اس کے جملہ حرکات و سکنات اور افعال بھی مخلوق الٰہی ہیں۔

مسئلہ کی یہ حکیمانہ تقریر فضیلت جنگ مولانا انوار اللہ خاں مرحوم نے اپنے رسالہ "خلقِ افعال" میں کی ہے۔

افعالِ عباد کے متعلق حضرت مولانا نانوتویؒ کی تحقیق

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمہ اللہ نے اسی مضمون کو ایک عامیانہ مثال میں سمجھایا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ دو شخص ایک کھیت کی پیداوار پر جھگڑتے ہوئے حاکم کے پاس آئے۔ ان میں سے ہر ایک کا دعویٰ ہے کہ کھیت کی یہ تیار شدہ پیداوار میری ہے اور میں ہی اس کا مالک ہوں۔ ان میں ایک سے حاکم نے پوچھا کہ زمین کس کی ہے؟ اس نے جواب دیا کہ زمین میری نہیں دوسرے کی ہے' بیج بھی اسی کا تھا' آب پاشی بھی اسی نے کی تھی' ہل بھی اسی نے چلایا تھا' غرض جس قدر چیزیں اور کام اس کھیت کے تیار ہونے تک پیش آئے سب دوسرے کے ہیں البتہ ان سب سے جو پیداوار حاصل ہوئی وہ میری ہے۔ میں صرف اس پیداوار کے مالک ہونے کا مدعی ہوں۔ اب بتلایئے کہ کون سی دنیا کی عدالت ہے جو اس مسخرے کے حق میں ڈگری دے گی' بس اسی طرح سمجھ لو کہ افعالِ عباد جن و اشخاص جن قوتوں اور جن اسباب و آلات سے وقوع پذیر ہوئے۔ وہ سب مِن اوّلہا الیٰ آخرہا جب خدا کی مخلوق ہیں تو نفسِ افعال جو اُن کا حاصل اور نتیجہ ہے۔ خدا سے ہٹ کر بندوں کی مخلوق کیسے بن جائیں گے۔

معتزلہ کا انجام

معتزلہ نے خلق کے معنی میں غور نہیں کیا ورنہ ایسا مضحکہ خیز دعویٰ ہرگز نہ کرتے۔ اس تمام تقریر سے

Marfat.com

میرا مقصود یہ ہے کہ یہ جو قدماء معتزلہ نے علم ہی کا انکار کر دیا یا ان کے متاخرین نے افعال عباد کا خالق عباد کو قرار دیا جس کے نتیجہ میں ان کو لاکھوں کروڑوں خالقِ حقیقی ماننے پڑے اور ایک ایک بندہ کے حصہ میں لاکھوں کروڑوں مخلوقات تسلیم کرنی پڑیں جن کا عدد خدائی مخلوقات سے بھی زیادہ ہو جائے گا۔ اس گندے اعتقاد پر معتزلہ کو کس چیز نے مجبور کیا' صرف اسی بات نے کہ ظلم کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف لازم نہ آئے تو مجھے یہ دکھلانا ہے کہ بالفرض اگر تم اس سے بچ بھی گئے تو کون سا تیر مارا۔ اگر ظلم وغیرہ کی نسبت سے تم نے دامن بچا لیا تو اس سے زیادہ شنیع و قبیح چیزوں کی نسبت میں مبتلا ہو گئے یعنی جہل یا عجز یا سفہ' دھوپ سے بھاگ کر آگ کی پناہ لینا اس کو کہتے ہیں' پھر اس پر طرّہ یہ کہ جس اعتراض سے بچنا چاہا تھا وہ بھی قائم رہا' اس لیے علماء نے لکھا ہے کہ بیشک مسئلہ تقدیر کے ماننے میں اشکالات اور دشواریاں ضرور ہیں مگر اس کا نہ ماننا ماننے سے بھی زیادہ مشکل ہے۔ یہ تو معتزلہ کا حشر تھا۔

فرقہ جبریہ کے عقائد

ان کے بالمقابل ایک فرقہ جبریہ کہلاتا ہے۔ معتزلہ نے تو عباد کو اپنے افعال کا خالق قرار دیا تھا۔ جبریہ کہتے ہیں کہ خالق ہونا تو کجا بندہ اپنے افعال میں بالکل مجبور محض ہے۔ اس کے ارادہ و اختیار کو کوئی دخل اس کے کاموں میں نہیں۔ ان لوگوں سے ہمارا سوال یہ ہے کہ تم بندہ کو اپنے افعال میں ایسا مجبور محض مانتے ہو جیسے اینٹ پتھر' حالانکہ تم کو خود بھی انسانی حرکات میں فرق کرنا ناگزیر ہے مثلاً کاتب کے ہاتھ کی حرکت اور مرتعش کے ہاتھ کی حرکت میں فرق بدیہی ہے۔ آخر ان دونوں حرکتوں میں وجہ فرق تم کو بیان کرنا ہو گی۔ اگر ان میں فرق کا انکار کرتے ہو تو یہ محض مکابرہ اور بداہت کا انکار ہے اور جس شخص کی بلادت اس حد تک پہنچ گئی ہے وہ قابلِ خطاب ہی نہیں' اس لیے کہا جاتا ہے کہ قدریہ تو بے ایمانی میں فائق ہیں' کیونکہ انہوں نے اللہ کے سوا بے شمار خالق تجویز کر لیے اور جبریہ حماقت و بلادت میں گوئے سبقت لے گئے۔ کیونکہ حرکتِ ارادیہ اور حرکتِ غیر ارادیہ اضطراریہ کحرکتہ المرتعش میں ایک جانور بھی فرق کرتا ہے مثلاً ایک کتے کو آپ نے پتھر مارا تو کتا اس پتھر کی طرف بھونک کر نہیں جائے گا' بلکہ پتھر مارنے والے کی طرف متوجہ ہو گا' حالانکہ اس پر جو چوٹ پڑی وہ پتھر ہی کی حرکت سے پڑی' لیکن وہ کتا بھی سمجھتا ہے کہ پتھر کی یہ حرکت قسری اور اضطراری ہے۔ اس کا کوئی قصور نہیں۔ ایسا ہی اگر آپ نے سانپ پر لاٹھی یا شیر پر گولی چلائی تو وہ سانپ اور شیر لاٹھی یا گولی چلانے والے پر آئے گا۔ لاٹھی یا گولی کے پیچھے نہیں دوڑے گا' گویا جانوروں کے نزدیک بھی حرکتِ ارادیہ اور حرکت اضطراریہ میں فرق بیّن اور بہ علم ضروری سے ثابت ہے تو ان کے درمیان کوئی ما بہ الفرق ہونا چاہیے۔ یہیں سے مسئلہ کسب سامنے آجاتا ہے۔

Marfat.com

مسئلہ کسب

مسئلہ کسب جس میں بڑے بڑے لوگ ٹھوکر کھا گئے' حتیٰ کہ بعض متکلمین نے یہ کہہ دیا کہ جبر وکسب توام ہیں۔ دونوں میں کوئی واضح فرق نہیں' لیکن یہ بالکل غلط ہے اور دونوں میں فرق و امتیاز بالکل بے غبار ہے۔ اس کی وضاحت کے لیے پہلے ایک مقدمہ سمجھ لیجئے کہ اللہ تعالیٰ نے جو انسان کو پیدا کیا اس میں کچھ قویٰ ادراکیہ رکھے ہیں جیسا کہ حواس اور عقل' اسی طرح کچھ قویٰ عملیہ مثلاً قدرت' ارادہ اور مشیّت بھی اس میں ودیعت کئے ہیں' جن کے ذریعہ وہ اپنے جوارح (ہاتھ پاؤں وغیرہ) کو حرکت دیتا ہے اور جیسا عمل چاہتا ہے' کرتا ہے' مثلاً کتابت کے لیے ہاتھ ہلانا۔ ہر شخص سمجھتا ہے کہ یہ حرکت اس کے ارادے اور اختیار سے ہے کہ اگر وہ چاہے اپنے ہاتھ کو حرکت دے کر لکھنا شروع کر دے اور جب چاہے اسے روک لے۔ ہاتھ کی یہ حرکت اس طرح کی یقیناً نہیں جیسے حرکتِ رعشہ یا سردی سے کسی کی حرکت کہ اس کو اگر وہ بند کرنا چاہے تو بند نہیں کر سکتا۔ آخر ان دونوں حرکتوں میں جو فرق ہے وہ کس بنا پر ہے' لامحالہ یہ ماننا پڑے گا کہ اللہ تعالیٰ نے کوئی ایسی قوت انسان کے اندر رکھی ہے جو اُن دونوں حرکتوں میں فرق و امتیاز کرتی ہے۔ اسی قوت کا نام ہے قدرت یا قوتِ ارادی جس سے حجر و شجر وغیرہ محروم ہیں۔ اسی کے ساتھ یاد رہے کہ حق تعالیٰ کی ذات منبع الکمالات ہی وجود کا خزانہ اور سرچشمہ ہے جس کا وجود ذاتی ہے اور جہاں کہیں کوئی وجود کا کوئی ذرہ یا شائبہ آتا ہے وہ اسی خزانہ سے آ سکتا ہے۔ دنیا میں اعیان و اوصاف' جواہر و اعراض' فاعلین اور افعال میں سے جو چیز بھی منصّہء وجود پر جلوہ گر ہو گی وہ اُسی موجدِ حقیقی کے اعطاءِ وجود اور افاضہءِ نور سے ہو گی اور جب تک عالمِ وجود میں باقی رہے گی' اسی حیّ و قیوم کے ابقاء سے رہے گی۔ بنابریں بندوں کی تمامی حرکات و افعال بھی خواہ وہ اضطراری ہوں یا اختیاری اپنے وجود میں آنے کے لیے اسی موجدِ حقیقی کی قدرتِ عامّہ اور ارادہ و مشیّتِ تامہ کے دست نگر ہوں گے' اس لیے وہ قدرت و اختیار اور قوتِ ارادی جو اُن میں فاطرِ حقیقی نے پیدائشی طور پر ودیعت کی ہے وہ بالکلیہ مستقل و خود مختار نہیں ہو سکتی' بلکہ مشیّتِ الٰہیہ کے تابع رہے گی اور قدرتِ غیر مستقلہ کہلائے گی۔ اب کبھی تو انسان کے بدن یا جوارح میں حرکت اس قدرتِ غیر مستقلہ کی توسّط کے بدون ہو گی جیسے حرکتِ مرتعش اور کبھی اس کے توسّط سے جیسے حرکتِ یدِ کاتب' تو یوں کہیے کہ اللہ تعالیٰ کی قوتِ کاملہ و قدرتِ مستقلہ کا تصرف انسان کے اندر دو طریقہ سے ہوتا ہے۔ بعض حالات میں تو اللہ تعالیٰ کی قدرتِ مستقلہ بدون توسّط ہماری قدرتِ غیر مستقلہ کے مؤثر و متصرف ہوتی ہے جیسا کہ حرکتِ رعشہ میں اور کبھی اللہ تعالیٰ کی قدرتِ مستقلہ ہماری اس قدرتِ غیر مستقلہ کو بیچ میں ڈال کر اپنا تصرف دکھلاتی ہے جیسے حرکتِ کتابت ونحو ہا میں' بہرحال دونوں جگہ اصل مؤثر و متصرف و محرک اللہ تعالیٰ ہی کی قدرتِ کاملہ مستقلہ ہے۔ فرق اتنا ہے کہ ایک جگہ اس کی تاثیر و تصرف بلاواسطہ ہے اور دوسری جگہ بالواسطہ۔ اسے ایک مثال سے سمجھیے۔

Marfat.com

مسئلہ کسب کے متعلق ایک عام فہم مثال

دیکھو دن کے وقت شمس کی شعاعیں اور اس کا نور براٗسہ یعنی بلا توسط قمر ہم تک پہنچتا ہے اور وہی نور شمس رات کے وقت قمر کے توسط سے آتا ہے' کیونکہ قمر باجماع حکماء ایک کرۂ مظلمہ ہے۔ اس میں کوئی نور ذاتی نہیں' بلکہ شمس ہی سے نور اخذ کرتا ہے' تو رات کے وقت جو نور ہمیں پہنچتا ہے وہ کوئی دوسرا نور نہیں۔ وہی نور ہے جو دن میں پہنچتا تھا' لیکن دن کو بلاواسطہ اور رات کو بواسطہء قمر ہم اس سے فیض یاب ہوتے ہیں' لیکن محض اِس توسّط و عدمِ توسّط کی توجہ سے اس کے خواص و احکام اور مزاج و تاثیرات حتیٰ کہ نام میں بھی تفاوتِ عظیم پیدا ہو جاتا ہے چنانچہ دن کے وقت شمس کا نور جو بلاواسطہ زمین پر پڑتا ہے' اس کا نام دھوپ رکھا گیا ہے۔ اس کا مزاج سخت گرم ہے۔ زمین حجر و شجر اور انسان و حیوان پر اس کی ایک خاص تاثیر ہوتی ہے اور اس کے جداگانہ خواص ہیں۔ پھر یہی نور شمس جب شب کے وقت بواسطہء قمر زمین پر آتا ہے۔ اس کا نام دھوپ نہیں چاندنی ہے' اس کا مزاج ٹھنڈا ہے' دوسری مخلوقات پر اس کی تاثیر پہلی صورت سے بالکل مختلف ہے اور اس کے خواص جداگانہ ہیں۔ اس مثال سے واضح ہو گیا کہ ایک ہی چیز جب بلاواسطہ پہنچے اور بعینہٖ وہی چیز جب بالواسطہ پہنچے تو دونوں حالتوں میں اس کی تاثیرات و خواص اور احکام و مزاج حتیٰ کہ نام بھی مختلف ہو سکتے ہیں۔

اسی کو ایک دوسری مثال میں سمجھیے! دیکھئے کہ شمس کی شعاع کسی چیز کو جب بلاواسطہ پہنچے اور یہی شعاع جب آتشی شیشہ کے واسطے سے پہنچے' ان دونوں صورتوں کے اندر اس کی تاثیرات میں کتنا فرق ہو جاتا ہے۔ بلاواسطہ جو شعاع پہنچے گی اس کے سامنے کوئی کپڑا یا کاغذ یا بارود رکھیے۔ اس میں فوراً آگ نہیں لگ جائے گی' مگر وہی شعاع جو آتشی شیشہ کے واسطے سے آتی ہے تو مذکورہ بالا چیزوں میں آگ لگا دیتی ہے۔ ٹھیک اسی طرح سمجھئے کہ خالقِ حقیقی نے انسان کے اندر سمع و بصر وغیرہ حواس و قویٰ کی طرح ایک قوتِ ارادی اور قدرت بھی رکھ دی ہے۔ گو وہ قوت و قدرت غیر مستقلہ ہے۔ اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے عطا ہوئی ہے۔ اسی کی مشیت کے تابع ہے۔ اسی کی تحریک سے حرکت کرتی ہے۔ اسی کے ارادے کے مطابق کام کرتی ہے۔ رتی برابر بھی اس کے خلاف نہیں چل سکتی' مگر وہ قدرت انسان کے اندر ہے ضرور جس کی بنا پر حرکتِ ارادیہ و غیر ارادیہ میں فرق ہوتا ہے اور انسان شجر و حجر وغیرہ سے ممتاز ہے۔ اب اللہ تعالیٰ کی قدرت مستقلہ انسان میں کبھی تو بلاواسطہ اس قدرتِ غیر مستقلہ کے تصرف کرتی ہے' جیسا کہ حرکتِ غیر ارادیہ میں اور کبھی بواسطہء قدرت غیر مستقلہ کے جیسا کہ حرکتِ ارادیہ میں اور ہر انسان کی فطرت ہے کہ اس قدرت غیر مستقلہ کی وساطت کے تحت جو حرکات و افعال اس سے صادر ہوتے ہیں' ان کو اپنا فعل سمجھتا ہے اور اپنی طرف منسوب کرتا ہے۔ بس اسی کا نام کسب ہے۔ جیسے پہلی صورت کو جبر کہتے ہیں تو خالق دونوں قسم کی حرکات کا حق تعالیٰ ہوا۔ ہاں بندے کے اعتبار سے اوّل جبر محض اور ثانی کسب کہلاتا ہے اور یہ لفظ قرآن کریم سے لیا گیا۔ فرماتے ہیں لها ما كسبت عليها ما اكتسبت۔ اب کسب کے معنی ہوئے کسی فعل کا بندہ سے بتوسطِ اس کی قدرت غیر مستقلہ بتخلیقِ الٰہی صادر ہونا تو کسب ایک

Marfat.com

برزخی چیز ہوئی درمیان اختیار مستقل اور جبر محض کے، نہ بندہ کو مستقل اختیار حاصل ہے کیونکہ اصل محرک و متصرف اللہ کی قدرتِ مستقلہ ہے، نہ وہ بالکل مجبور محض ہے کیونکہ اس کی قدرتِ غیر مستقلہ کا توسّط پایا جاتا ہے اور یہ توسّط کوئی معمولی چیز نہیں۔ کسب و جبر کے مسئلہ میں امام رازی وغیرہ بڑے بڑے لوگ توجیہاتِ رکیکہ کر کے بیٹھ گئے اور اس عقدہ کو دل نشیں طریقہ سے حل نہ کر سکے۔ شیخ اکبر نے ''فتوحات'' میں اس کو خوب حل کیا ہے اور یہ انہی کا کام تھا، عارفین ہی کا منصب ہے کہ ایسے وقائع کی حقیقت کو واضح اور منکشف کریں۔

الحاصل جب کسب کا ایک برزخی درجہ نکل آیا تو اب مجازات کے مسئلہ میں بھی کوئی اشکال نہیں رہے گا، کیونکہ مجازات کا مدار اسی کسب پر ہے اور چونکہ اس میں فی الجملہ عامل کی قدرت کا بھی تعلق ہے اور قدرتِ باری تعالیٰ کا بھی دخل ہے، تو اب نہ وہ بات کہنے کی ضرورت جو معتزلہ نے مجازات کے اشکال سے گھبرا کر کہی کہ افعالِ عباد کے خالق عباد ہی ہیں جس سے کروڑوں خالق ماننے پڑتے ہیں اور نہ اُس احمقانہ قول کے اختیار کرنے کی حاجت جو جبریہ نے اختیار کیا کہ بندہ اپنے افعال میں اینٹ پتھر کی طرح مجبور محض ہے جو مشاہدہ بداہت اور جانوروں کی سمجھ کے بھی خلاف ہے، جیسا کہ ہم تفصیلات عرض کر چکے ہیں۔

البتہ ایک شبہ یہ رہے گا کہ ہم نے مانا کہ افعال اختیاریہ انسان کی قدرت غیر مستقلہ کے توسّط سے صادر ہوتے ہیں، مگر وہ قدرت غیر مستقلہ تو اللہ تعالیٰ ہی کی مشیت و قدرت کے تابع ہے، اس کے بدون کچھ بھی نہیں کر سکتی۔ فی الحقیقت اللہ تعالیٰ کی قدرت مستقلہ ہی سب تصرفات کرتی ہے اور خدا کی قدرتِ مستقلہ ہماری اس قدرت غیر مستقلہ پر حاکم ہے لہٰذا اس قدرتِ غیر مستقلہ کا ہر فعل اس قدرتِ مستقلہ کا ہی ہوگا، تو اب وہی اشکال پھر عود کر آیا کہ ان افعال پر انسان کو جزاء و سزا کیوں دی جاتی ہے، لیکن اصلی شبہ کا اصل منشاء یہ ہے کہ ہم نے اپنے خیال میں اللہ تعالیٰ کی مجازات کو اس دنیا کی مجازات پر قیاس کر رکھا ہے، حالانکہ یہ قیاس غلط ہے۔ اللہ تعالیٰ کے یہاں مجازات محض بطریقِ انتقام دنیوی نہیں بلکہ بطور تسبّب طبعی کے ہے، یعنی اللہ تعالیٰ نے اس عالم اسباب و مسببات کا ایک طویل و عریض سلسلہ پیدا کیا ہے اور اسباب کے اندر ایک نوع تاثیر رکھ دی ہے کہ جب کوئی سبب وجود میں آتا ہے تو باذن اللہ مسبب اس پر مرتب ہو جاتا ہے جیسا کہ اس دارِ دُنیا کی چیزوں میں آپ دیکھتے ہیں۔ مثلاً آگ میں قدرت نے احراق کی تاثیر رکھ دی ہے یا زہر میں یہ تاثیر ہے کہ وہ انسان کو ہلاک کر دیتا ہے۔ اب جو شخص بھی زہر کھائے گا بشرطِ عدم موانع اس کی تاثیر متحقق ہو کر رہے گی، خواہ اپنے قصد و ارادہ سے کھائے یا جبراً و اکراہاً کوئی اُسے کھلا دے۔ بہر حال اس کی تاثیر ظاہر ہو کر رہے گی۔ وعلیٰ ہذا القیاس۔ ساری دنیا اسی اسباب و مسببات کے سلسلہ میں جکڑ بند ہے اور کوئی نہیں بتلا سکتا کہ فلاں سبب میں ایسی تاثیر کیوں ہے کہ اس پر وہی ہی مسبب مرتب ہو، اگر مر مار کر کوئی شخص دو چار جگہ اس کی کوئی وجہ بتلا بھی دے تو پھر اس کی وجہ نہیں بتلا سکتا۔ مثلاً کوئی کہہ دے کہ آگ اس لیے جلاتی ہے کہ اس میں حرارتِ مفرطہ موجود ہے لیکن اس میں اس درجہ کی حرارتِ مفرطہ کیوں موجود ہے اس کا کوئی جواب نہیں ہو سکتا، اسی طرح دیکھئے کہ انگور کے درخت پر انگور لگتا اور نیم کے درخت پر نبولی لگتی ہے۔ اس دائرہ میں ''کیوں'' کے سوال کا حق ہی نہیں، ساری دنیا مل کر اس کا

جواب نہیں دے سکتی کہ انگور کے درخت پر انگور ہی کیوں لگتا ہے نبولی کیوں نہیں لگتی' وبالعکس؟ زائد از زائد دماغ کھپا کر یہی کہہ سکتے ہیں کہ اس کی صورتِ نوعیہ کا تقاضا یہی ہے' اگر پوچھا جائے کہ انگور کی بیل کی صورتِ نوعیہ کا یہ تقاضا کیوں ہے؟ نیم کی صورتِ نوعیہ کا کیوں نہیں؟ تو کسی کے پاس کوئی جواب نہیں۔

نیچریوں کے لایعنی مفروضات

یہ دہری لوگ جو اللہ کو نہیں مانتے وہ کہتے ہیں کہ مادہ یعنی اجزاء المقر اطیسیہ جن کو یہ ایتھر کہتے ہیں' انہی اجزائے ذرات سے عالم کی پیدائش ہوئی' انہی ذرّات کی دائمی حرکت اور جولانی سے بعض اجزاء سے زمین بن گئی اور بعض اجزاء سے چاند سورج وغیرہ بنے۔ وغیر ذلک۔ اب اگر ان سے کوئی سوال کرے کہ جن اجزاء سے چاند سورج وغیرہ بنے' اُن سے زمین کیوں نہ بن گئی وبالعکس؟ اسی طرح اگر سوال کیا جائے کہ جن اجزاء سے سر کی کھوپڑی بنی' ان سے پاؤں کے تلوے کیوں نہ بن گئے؟ پھر جن اجزاء سے سر بنا ہے' ان میں کتنے علوم و ادراکات اور معارف و کمالات رکھے ہیں۔ یہ علوم و کمالات ان اجزاء میں کیوں نہ رکھ دیئے گئے جن سے پاؤں بنا ہے؟ ساری دنیا کے ملاحدہ و دہریئے بھی اس کا جواب بجز اس کے نہیں دے سکتے کہ اُن اجزاء میں یہی استعداد تھی۔ اب اگر سوال کیا جائے کہ ان اجزاء میں یہی استعداد کیوں ہوئی' عکس کیوں نہ اُترا؟ تو اس ''کیوں'' کے جواب دینے سے دنیا عاجز ہے اور رہے گی۔

بے شک ان سوالات کا جواب ہم موحدین بھی نہیں دے سکتے' مگر ملحدین اور موحدین میں یہ فرق ہے کہ ملاحدہ تو خود بھی اس راز کو نہیں جانتے اور جس مادّہ بے شعور کو انہوں نے اپنا خالق بنا رکھا ہے وہ بھی کچھ نہیں جانتا' بلکہ وہ تو اُن سے بھی بدتر ہے۔ یہ ملحد کم از کم عقل و درایت' شعور و ادراک اور قدرت و ارادہ تو رکھتا ہے' دراں حالے کہ ایتھر بالکل بے شعور جماد لایعقل ہے' تو ملحد نہ خود جانتا ہے اور نہ اس کا خدا کچھ جانتا ہے ضعف الطالب والمطلوب۔ بخلاف موحدین کے' بیشک وہ بھی اس سلسلہ اسباب و مسببات کے رازوں سے واقف نہیں' مگر اُن کا خدا خالق و مالک' وحدہٗ لاشریک لہٗ سب کچھ جانتا ہے۔ اس کے علمِ محیط سے کوئی چیز خارج نہیں۔ الغرض اس دنیاوی مجازات کی طرح اللہ تعالیٰ کی مجازات محض بطریقِ انتقام نہیں' بلکہ بطریق تسبب طبعی کے ہے۔ انسان جو کچھ اس دارِ دُنیا میں کرتا ہے' آخرت میں اسی عمل کے ثمرات و آثار طبعاً مرتب ہوں گے' مثلاً ایمان و اعمالِ صالحہ کی تاثیر طبعی یہ ہے کہ اپنے حامل و عامل کو جنت میں لے جائے اور اس کے درجات بلند کرے۔

پس ایمان و اعمالِ صالحہ کی وجہ سے جنت میں جانا ایسا ہی ہے جیسا کہ خمیرہ گاؤ زبان عنبری جواہر والا کھانے سے دماغ کو قوت و تازگی پہنچتی ہے' دوسری طرف کفر اور معاصی کی تاثیر طبعی یہ ہے کہ اپنے مرتکب کو تباہی کے گڑھے میں دھکیل دے جسے جہنم کہتے ہیں۔ پس کفر اور معاصی کی وجہ سے دوزخ میں جانا ایسا ہی سمجھے جیسے کوئی شخص زہر کھا جائے تو اس کے لیے ہلاکت لازمی ہے۔

Marfat.com

اعمال کے نتائج

اب اگر یہ سوال کیا جائے کہ ایمان اور اعمالِ صالحہ میں وہ تاثیر اور کفر و معاصی میں یہ تاثیر کیوں رکھی' معاملہ بالعکس کیوں نہ ہُوا؟ تو میں پہلے ہی کہہ چکا ہوں کہ اسباب و مسبّبات کے دائرہ میں جو کچھ تاثیر و تاثر کا طبعی سلسلہ ہے' اس میں ''کیوں'' کے سوال کی گنجائش نہیں' ورنہ عالم کی بے شمار چیزوں میں یہی ''کیوں'' کا سوال ہوسکتا ہے۔ جس کا مختتم جواب کسی کے پاس نہیں۔ لہٰذا یہاں یہ سوال لایعنی ہے' دیکھئے اطباء اپنے یا پہلے حکماء کے تجربہ سے بتاتے ہیں کہ فلاں دوا کی یہ تاثیر اور یہ مزاج ہے' وہاں یہ سوال کسی کے دل میں نہیں آتا کہ اس کی یہ تاثیر کیوں ہوئی؟ اسی طرح انبیاءؑ جو رُوحانی و باطنی اطباء ہیں انہوں نے بعض افعالِ قلوب یا افعالِ جوارح کی تاثیرات بتلا دیں تو اس قدر شور و شغب اور لایعنی سوالات کی بھرمار کیوں ہے؟ تُف ہے ایسی عقل پر کہ ان معمولی اطباء کی بات پر تو سوال پیدا نہیں کرتی' مگر انبیاء علیہم السّلام کی بتلائی ہوئی باتوں پر لغو سوال کرنے میں اتنی جری ہے' تو اصل رگ شبہ کی یہ ہے کہ وہاں مجازات کو ہم نے دنیا کی مجازات پر قیاس کر لیا۔ یہی غلط ہے۔ وہاں کی مجازات صرف اسباب و مسبّبات کا ایک طبعی سلسلہ ہے اس دارِ دُنیا میں جو کچھ ہم کسب خیر و شر کرتے ہیں' یہ ہی اعمال مکسوبہ وہاں جا کر خاص خاص شکل اختیار کر لیتے ہیں' چنانچہ ایک حدیث میں آتا ہے کہ جنت قیعان یعنی چٹیل میدان ہے' تمہارے ہی اعمال وہاں جا کر خاص خاص اشکال اختیار کر لیتے ہیں۔ مثلاً تم نے یہاں سبحان اللہ کہا' یہ کلمہ وہاں جا کر ایک درخت بن گیا' اسی طرح دوسرے اعمالِ صالحہ کو سمجھ لیجئے اور اعمالِ سیئہ جس قدر ہیں یہی وہاں سانپوں اور بچھوؤں کی شکل میں متشکل ہوتے ہیں۔ اسے یوں خیال کیجئے کہ جب ہم کوئی بیج زمین میں ڈالتے ہیں تو اس سے درخت اُگتا ہے۔ اُس درخت کی اصل مع اس کی شاخوں' پتوں اور پھول پھل کے وہی بیج ہے' وہی بیج چند دنوں میں یہ شکل و صورت اختیار کر لیتا ہے' اسی طرح ہمارے اعمال انجام کار وہ شکل و صورت اختیار کر لیں گے جس کا ہم نے اُوپر ذکر کیا ہے۔ اب یہ سوال کرنا کہ فلاں عمل سے جنت میں فلاں درخت کیوں اُگا' ایسا ہی ہے جیسا کوئی یہ پوچھے کہ آم کی گٹھلی سے آم کا درخت کیوں نکلا' جامن کا پودا کیوں نہ بن گیا یا گیہوں کے تخم سے چاول کیوں نہ پیدا ہوئے۔ ظاہر ہے کہ ان سوالات کی عقلاء کے نزدیک کوئی گنجائش نہیں اور سب کا جواب ایک ہی ہے کہ اس میں استعداد ہی ایسی تھی یا اس کی صورتِ نوعیہ کا اقتضاء یہی تھا۔

اب میری اس تقریر سے یہ بات بھی بخوبی واضح ہوگئی کہ اگر بالفرض بندہ مجبور محض بھی ہوتا جیسا کہ جبریہ کا خیال ہے اور اللہ تعالیٰ بندوں کے ان افعال اضطراریہ ہی میں یہ تاثیر رکھ دیتا کہ انہی پر عذاب و ثواب مرتب ہو تب بھی مجازات کی حد تک کوئی اشکال نہ ہوتا کیونکہ جب مجازات بطور تسبیب طبعی ہوئی تو ضروری نہیں کہ سبب پر مسبّب کا ترتب صرف اسی وقت ہو جب سبب ارادے اور اختیار سے صادر ہوا کرے۔ آخر آپ بہت سے اسباب طبعیہ میں برابر تجربہ کرتے ہیں کہ مسبب کا تحقق بالارادہ ہو یا بلا ارادہ سبب اس پر مرتب ہو جاتا ہے لیکن جیسا کہ ہم پہلے تحقیق کر چکے یہ واقعہ نہیں۔ اللہ تعالیٰ نے افعالِ عباد میں عباد کو بالکلیہ مجبور و مضطر نہیں بنایا

Marfat.com

بلکہ جبر محض اور اختیار مطلق کے درمیان کسب کی راہ ان کے لیے کھلی رکھی اور کسب خیر و شر کو جس میں فی الجملہ عباد کے اختیار و ارادہ کو دخل ہے' دخولِ جنت یا دخولِ جہنم کا سبب ٹھہرایا۔ آگے یہ سوال بالکل لغو ہے کہ کسب میں ہی یہ سببیت اور تاثیرات کیوں رکھیں' کیوں کہ یہ سوال تو دنیا بھر کے ہر سبب و مسبب پر وارد ہو سکتا ہے۔ اس کا جو جواب ساری دنیا وہاں دے گی' وہی ہم یہاں دے سکتے ہیں۔

نوشتہء تقدیر مطابقِ استعداد ہے

نیز ہماری تقریر بالا سے ایک اور بات بھی واضح ہو گئی کہ جن اشخاص کو ازل سے شقی یا سعید لکھ دیا گیا ہے جس کے مطابق عملی دنیا میں اور پھر آخری انجام میں تقدیر اپنا کام کرتی رہتی ہے' اس پر یہ سوال کرنا بے موقع ہے کہ شقی کو سعید یا سعید کو شقی کیوں نہ تجویز کر دیا گیا۔ ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے علمِ ازلی میں جس شخص میں جس چیز کی استعداد پائی جاتی تھی نوشتہء تقدیر اسی کے مطابق ہے۔ آگے یہ کہنا کہ زید میں یہ استعداد کیوں رکھی بکر میں کیوں نہ رکھ دی' ایسا ہی ہے جیسے کوئی کہے کہ آگ میں حرارت و احراق اور پانی میں برودت و تبرید کی صفت کیوں موجود ہے۔ اگر کہا جائے کہ جس مادہ سے آگ یا پانی بنا اس میں ایسی ہی استعداد تھی پھر وہی سوال متوقع ہو گا کہ دونوں کی استعدادوں میں یہ فرق کیوں ہوا اور کہاں سے آیا۔ جس طرح استعداد کے مرحلہ پر پہنچ کر کوئی شخص اس ''کیوں ہوا'' اور ''کہاں سے آیا'' کا جواب نہیں دے سکتا ہم پر بھی اس ''کیوں رکھی گئی'' یا ''کیوں پائی گئی'' کی جواب دہی ضروری نہیں' لیکن سب کے عجز عن الجواب سے حقائقِ اشیاء بدل نہیں سکتیں' وہ جوں کی توں رہیں گی' لا یسئل عمّا یفعل وھم یسئلون وانّ اِلٰی ربّک المنتھی۔

یہاں پہنچ کر مناسب ہے کہ حضرت شاہ ولی اللہ قدس اللہ روحہ کا ایک نکتہ نقل کر دیا جائے جو انہوں نے کسب خیر و شر کے مدار ثواب و عذاب ہونے کے سلسلہ میں بیان فرمایا ہے۔ میں اسے ایک موٹی سی مثال سے سمجھاتا ہوں مثلاً تین چار سال کا ایک بچہ ہے' بڑے لڑکوں کو پتنگ اُڑاتے ہوئے دیکھ کر اس کو بھی خواہش ہوتی ہے کہ پتنگ اُڑائے مگر اس کو اتنی قوت و قدرت نہیں کہ خود پتنگ اُڑا سکے اور اس کو پکڑ کر سنبھال سکے' تو یہ صورت اختیار کی جاتی ہے کہ اس کا باپ یا بھائی یا اور کوئی بڑا آدمی پتنگ اُڑاتا ہے اور وہ بچہ اپنا ہاتھ پتنگ کی ڈور کو لگائے رکھتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں حقیقتاً و اصالتاً پتنگ اڑانے والا وہ بڑا شخص ہے' بچہ خود اس پتنگ کو اُڑا نہیں رہا نہ اُڑا سکتا ہے' محض ایک معمولی اقتران و اتصال اس کے ہاتھ کا ڈور سے ہے' مگر اس معمولی اقتران و اتصال کی وجہ سے وہ اپنا اڑانا تصور کر لیتا ہے۔ اگر اس کے ہاتھ سے ڈور چھڑائی جائے تو روتا ہے اور ہاتھ لگا رہنے سے خوش ہوتا ہے۔ تو یہ جو کسب کا درجہ اور درمیان میں قدرت غیر مستقلہ کا اقتران و توسط رکھا گیا ہے' یہ اس لیے کہ انسان کی فطرت ہی یہ ہے کہ جس فعل کو وہ اپنا سمجھے گو درحقیقت متصرف و موثر کوئی اور ہو' مگر اپنا فعل سمجھنے کی وجہ سے اس کے اثرات کو قلب قبول کرتا ہے اور دل اُس سے منصبغ اور رنگین ہوتا ہے (جیسا کہ

Marfat.com

اُوپر کی مثال میں بچہ محض اپنا ہاتھ لگائے رکھنے کی وجہ سے پتنگ اُڑانے کو اپنا فعل سمجھتا ہے اور اس سے اس کا قلب متاثر اور خوش ہوتا ہے' حالانکہ اصل میں پتنگ اُڑانا اس بڑے کا فعل ہے) اور جس فعل کو انسان اپنا فعل نہ سمجھے دوسرے کا تصور کرے' اس سے کوئی تاثر و انفعال حاصل نہیں ہوتا' مثلاً ایک شخص کبھی خود اپنے ارادہ سے نماز نہیں پڑھتا' دوسرا آدمی اس کی گردن پکڑ کر جبراً اس کو اوندھا کر دیتا اور زمین پر گرا دیتا ہے' کیا اس جبری رکوع و سجود سے اس کا قلب کچھ متاثر و منصبغ ہوگا۔ ہرگز نہیں' اور اگر خود اپنے ارادہ و اختیار سے نماز پڑھتا جیسی بھی پڑھتا' کچھ نہ کچھ اثر دل پر ضرور ہوتا اور کسی درجہ میں اس کا دل نماز کے رنگ کو قبول کرتا۔

الغرض انسان کی فطرت ہے کہ جس فعل کو وہ اپنا عمل سمجھتا ہے اس سے اس کا قلب متاثر و منصبغ ہوتا ہے اور یہ بھی انسان کی فطرت ہے کہ جو فعل و عمل اس کی قدرتِ غیر مستقلہ کے اقتران و وساطت سے ہو اسی کو وہ اپنا عمل سمجھتا ہے اور اتنے پختہ عقیدے اور جزم و یقین کے ساتھ کہ وہ خود بھی اس عقیدے اور یقین کے دفع کرنے پر قادر نہیں ہوتا اور جو فعل اس قدرتِ غیر مستلہ کے اقتران و وساطت سے نہ ہو' اس کو وہ اپنا عمل نہیں سمجھتا۔ ہر شخص اپنے وجدان کی طرف رجوع کر کے انصاف کے ساتھ غور کرے کہ جب کوئی فعل اختیاری وہ کرتا ہے تو اس کا دل اور اس کا ضمیر کیا سمجھتا ہے۔ اس فعل کو اپنا عمل سمجھتا ہے یا دوسرے کا۔ وکفاک شھادۃ وِجدانک ۔ تو یہ جو قدرتِ غیر مستقلہ کا ایک اقتران وتوسّط ہے جس کی وجہ سے انسان فطرۃً ایک فعل کو اپنا فعل سمجھتا ہے اور اپنی طرف منسوب کرتا ہے' اسی کا نام کسب ہے' چنانچہ شیخ اشعری کا لفظ بھی یہی ہے کہ کسب محض ایک اقتران ہے۔

خلاصہء بحث

خلاصہء کلام یہ کہ درحقیقت دنیا میں سب کچھ اللہ تعالیٰ کی قدرتِ کاملہ ہی کے تصرف و اقتدار سے ہوتا ہے مگر درمیان میں قدرت غیر مستقلہ کے اقتران و وساطت کی وجہ سے انسان اس کو اپنا فعل قرار دیتا ہے اور اسی بنا پر عمل کر کے اثرات سے اس کا قلب ایک طرح رنگ پکڑتا ہے لہٰذا اس پر جزا و سزا بھی مرتب ہوتی ہے' اگر کوئی شبہ کرے کہ مثالِ مذکور میں چونکہ وہ نادان بچّہ تھا اس لیے غلط فہمی سے اس نے ایسا سمجھ لیا' ہم تو بچے نہیں بلکہ عاقِل بالغ' سمجھ دار ہیں۔

جواب اس کا یہ ہے کہ اس بچہ کی جو نسبت بڑے آدمی کے ساتھ ہے' اس سے کہیں کم نسبت ہم کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ حاصل ہے۔ بلکہ سچ تو یہ ہے کہ کوئی نسبت بھی حاصل نہیں۔ ذرّہٴ تراب کی رب الارباب کے سامنے کیا حقیقت ہے۔

اب حاصل اس مجموعہء تقریر کا تین باتیں ہوئیں' ایک تو یہ کہ جبر و اختیار میں فرق باعتبار توسط قدرتِ غیر مستقلہ کے ہے۔ دوسری یہ کہ آخرت کی جزا و سزا محض عرفی انتقام کی طرح نہیں بلکہ بطریق تسبب طبعی ہے'

Marfat.com

تیسری یہ کہ نفسِ انسانی انہی اعمال کے اثر سے متلون و منصبغ ہوتا ہے جن کو وہ اپنا عمل سمجھے' دوسرے کے اعمال سے وہ اثر قبول نہیں کرتا اور وہ اپنا عمل اس وقت سمجھے گا جب اس عمل کے صدور میں اپنی قدرت غیر مستقلہ کا اقتران و وساطت دیکھے۔ ان تین باتوں کو پیشِ نظر رکھنے سے سب اشکالات ان شاء اللہ دفع ہو جائیں گے۔

اب ایک اور چیز باقی رہ گئی۔ وہ یہ کہ اہلِ السنۃ والجماعت شرور و قبائح کا خالق بھی اللہ تعالیٰ ہی کو کہتے ہیں' جس میں بظاہر اللہ تعالیٰ کی طرف قبائح کی نسبت لازم آتی ہے جس سے بچنے کے لیے معتزلہ نے بندوں کا خالقِ افعال ہونا تجویز کیا تھا۔ اس کے متعلق مختصراً اتنی بات یاد رکھو کہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک چیز فی نفسہٖ اگر دوسری اشیاء سے الگ کر کے دیکھی جائے تو بُری اور خراب ہے مگر وہی چیز دوسری چیزوں کے ساتھ مل کر مجموعہ مرکب کو حسین و جمیل بنا دیتی ہے یعنی وہ چیز من کل الوجوہ شر نہیں ہوتی' بلکہ اپنے محل کے اعتبار سے فی حد ذاتہٖ شر ہونے کے باوجود اپنے اندر کوئی پہلو دوسری جہت سے خیر کا بھی رکھتی ہے۔ مثال کے طور پر ایک حسین و جمیل عورت کو لیجئے' جسے دیکھ کر ہزارہا آدمی عاشق ہو جاتے ہوں' اگر اس کے سر سے سب بال کاٹ کر علیحدہ کریں اور اس کے بدن سے خون اور پیٹ سے تمام آلائشیں نکال کر ایک طشت میں رکھ دیں تو ان گندی چیزوں میں کوئی حسن نظر نہیں آئے گا بلکہ ان چیزوں کو علیحدہ دیکھ کر اس کے عاشق کا جی بھی متلانے لگے گا۔ اس کے باوجود مجموعی حیثیت سے یہی نجاسات جب اس کے پیٹ کے اندر آنتوں میں ہوں' اور یہی گندا خون جب اس کی رگوں میں دوڑ رہا ہو اور یہی بال جب اس کے سر پر قرینہ سے موجود ہوں' اس کی خوب صورتی کو ضمانت اور حسن و رونق کو دوبالا کرنے والے ہیں۔

دوسری مثال سمجھ لیجئے ایک مکان ہے۔ نہایت خوبصورت عالی شان' اس میں قسم قسم کے ساز و سامان ہیں' بہترین کمرے ہیں' لاکھوں روپے کا فرنیچر ہے اور ہر قسم کی آرائش و آسائش کے اسباب اس میں مہیا ہیں' اگر اس مکان میں خلاء (قضاء حاجت کی جگہ) نہ ہو تو ہر شخص اس مکان کو خراب اور ناقص کہے گا۔ دیکھئے وہ خلاء فی نفسہ گندی جگہ ہے' مگر مجموعی حیثیت سے مکان میں اس کا وجود بھی ضروری ہے جس کے بدون مکان کی تکمیل نہیں ہو سکتی۔

تیسری مثال اور لیجئے۔ کسی زہریلے دُنبل وغیرہ کی وجہ سے ڈاکٹر نے ایک عضو کو کاٹ کر جسم سے علیحدہ کر دیا۔ اب اگر خاص اس عضو کی حیثیت سے دیکھا جائے تو ڈاکٹر کا ایک عضو کو بدن سے علیحدہ کرنا شر ہے' مگر مجموعہ میں بدن کی حیثیت سے دیکھو تو خیر ہے' کیونکہ اس کی وجہ سے سارے اعضاء بے چین ہو رہے تھے اور اندیشہ تھا کہ اس کی سمیت سارے بدن میں سرایت نہ کر جائے۔

اس قسم کے ہزارہا نظائر و شواہد ہیں۔ مجھے صرف یہ دکھلانا ہے کہ مرکب کے اندر بعض اجزاء کو فی نفسہٖ و فی حدّ ذاتہٖ بیشک قبیح و شر کہا جا سکتا ہے مگر وہی قبیح جز دوسرے اجزاء کے لحاظ سے یا مجموعہ کے جن میں خیر و حسن بھی ہو سکتا ہے' اس حیثیت سے کوئی بھی اس کو قبیح و شر شمار نہیں کرتا' بلکہ اس جز کے نہ ہونے سے اس مجموعہ مرکب کو ناقص و ناتمام قرار دیا جاتا ہے۔ لہٰذا اس جزء و شر و قبیح کے بنانے والے کو کوئی بُرا نہیں کہتا' بلکہ اس جزء کا نہ

Marfat.com

بنانا بُرا شمار کیا جاتا ہے' جیسا کہ ایک بہترین عالی شان مکان بنایا اور اس میں بیت الخلاء نہ بنایا تو ہر شخص بنانے والے کو بیوقوف کہے گا۔

پس اہلِ سنت والجماعۃ یہ کہتے ہیں کہ شر فی نفسہٖ شر ہے مگر مجموعہء عالم کے حق میں وہ شر نہیں' کیونکہ اس کے بدون عالم کی تکمیل نہیں ہو سکتی تھی۔ آفرینشِ عالم کی غرض و غایت کے پیشِ نظر اس کو پیدا کرنا بھی ضروری تھا۔ لہٰذا شرور و قبائح کی تخلیق میں کوئی بُرائی نہیں بلکہ ان کی تخلیق عین حکمت ہے ان کے بدون عالم بہ ہیئت مجموعی نامکمل رہتا ہے اور ان شرور و قبائح کے ساتھ صفت خالقیت کے متعلق ہونے سے نفس اس تخلیق میں کوئی قباحت و شناخت نہیں آتی۔

الحاصل کسبِ شر کا' سب کے حق میں شر ہے مگر خلقِ شر خالق کے حق میں شر نہیں اسے ایک مثال سے سمجھئے۔ ایک جگہ ہے جسے چمنستان کہتے ہیں جس میں رنگ رنگ کے پھول کھل رہے ہیں۔ ان کی بہار دیکھ کر آنکھوں کو تراوٹ اور ان کی پاکیزہ ولطیف خوشبوؤں سے دل و دماغ کو تازگی حاصل ہوتی ہے۔ اسی چمن کے پہلو دوسری جگہ ہے جہاں کوڑی پڑتی ہے اور نجاسات و قاذورات کے ڈھیر لگے ہوئے ہیں جن کی بدبو سے دماغ پھٹنے لگتا ہے اور جہاں چلنے سے بدن اور کپڑے ملوث ہوتے ہیں۔ رات کی سخت تاریکی میں انسانی بصارت دونوں میں کچھ امتیاز نہیں کر سکتی۔ ہاں جب سورج کی روشنی یا چاند کا نور اس کائنات اراضی پر اپنی شعاعیں ڈالتا ہے' تو وہ شعاعیں جس طرح اس سرسبز و شاداب گلستان پر پڑتی ہیں اسی طرح اُس گندی پلید جگہ پر بھی پڑتی ہیں اور دونوں کو روشن اور ممتاز کرتی ہیں۔ اب کیا یہ گمان کیا جا سکتا ہے کہ اس پلید گندی جگہ پر واقع ہونے کی وجہ سے وہ روشنی اور نُور بھی پلید ہو گیا؟ کوئی یہ گمان نہیں کر سکتا' بلکہ وہ نور و روشنی برابر اپنی صفت و صفاء و لطافت پر باقی ہے اور پاکیزہ جگہ بحالہ پاکیزہ اور گندی جگہ بحالہ گندی رہتی ہے۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ کی تخلیق کو سمجھو' تخلیق کی ہر کسی چیز کو عدم کی ظلمت سے نکال کر نورِ وجود سے روشن کرنا تو جب نور وجود کی شعاعوں نے اپنے منبع سے نکل کر حقائقِ عالم یا اعیانِ ثابتہ کو چمکایا' تو خیر و شر' اچھی بُری سب چیزیں روشنی میں آ گئیں اور وہ نور کسی گندگی سے قطعاً آلودہ نہیں ہوا۔ ہاں شر اپنی جگہ شر اور خیر اپنی جگہ خیر رہی۔ فاطر حقیقی کا فیض ان میں سے ہر چیز کو کتم عدم سے منصہء وجود پر لے آیا۔

خُلاصہء کلام یہ ہے کہ شرور و قبائح اپنی جگہ فی نفسہا و فی حد ذاتہا قبیح اور شر ہیں' مگر ایجادِ عالم کی تروتازگی' سرسبزی و شادابی' تابانی و درخشانی' رونق و بہار' اس کی زیب و زینت کے لیے ان شرور و قبائح کی بھی ضرورت تھی' جیسا کہ تم کھیتوں میں کھاد ڈالتے ہو' حالانکہ وہ فی حد ذاتہٖ ایک نجس اور گندی چیز ہے' مگر باغ کی سرسبزی اور شادابی کے لیے اس سے بھی چارہ نہیں۔

اسی طرح اگر اس عالم میں شرور و قبائح کا وجود نہ ہوتا تو عالم ناقص و ناتمام رہ جاتا لہٰذا ان اشیاء کی تخلیق بھی عین حکمت ہے۔ ان کا پیدا نہ کرنا ایسا ہوتا جیسے کوئی بہترین عالیشان مکان تعمیر کرے' مگر اس میں بیت الخلاء نہ رکھے' تو ایسے مکان کو کون پسند کرے گا؟

Marfat.com

اور تخلیق کی حقیقت یہ ہے کہ کسی چیز کو ظلمتِ عدم سے نور وجود میں لانا اس نورِ تخلیق کو ان قبائح کی قباحت سے کوئی لوث نہیں ہوتا جیسا کہ سورج کی شعاع یا چاند کی روشنی کسی گندی پلید جگہ پر پڑنے سے پلید نہیں ہو جاتی۔

ایک اور سوال کا جواب

اس کے بعد ایک آخری سوال یہ رہ جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے شر کو پیدا ہی کیوں کیا؟ پیدا ہی نہ کرتے تو کیا حرج و نقصان تھا؟ اس سوال کا بہترین جواب حافظ ابن القیمؒ نے ''مدارج السالکین'' میں دیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ تم تو شر کے متعلق دریافت کرتے ہو، میں پہلے پوچھتا ہوں کہ خیر کو کیوں پیدا کیا؟ تم سوال کرتے ہو کہ ابلیس و فرعون وغیرہ کے پیدا کرنے میں کیا حکمت ہے؟ میں دریافت کرتا ہوں کہ جبرئیل، میکائیل، ابراہیم، موسیٰ اور محمد صلوات اللہ وسلامہ علیہم کے پیدا کرنے کا راز کیا ہے؟ کیونکہ یہ تو سب مانتے ہیں کہ اگر ساری دنیا خیر سے بھر جائے اور سارے جہان کے آدمی فرشتوں کی طرح بن جائیں اور سب مل کر شب و روز اس کی عبادت و اطاعت میں لگے رہیں، تب بھی اس کی صفاتِ عالیہ میں ذرّہ برابر اضافہ نہ ہو گا۔ وہ اپنی صفات و کمالات میں قرآن کما کان لم یزد لایزال ہمہ وقت کامل و اکمل ہے، پھر خیرات و حسنات کے پیدا کرنے کی غرض و غایت کیا ہے؟ پہلے اسی کو سوچو، پھر شر کے متعلق بھی غور کر لیں گے بلکہ عنوانِ سوال میں تعمیم کر کے سارے عالم کے متعلق ہی یہ سوال زیر بحث لاؤ کہ اس عالم کو اللہ تعالیٰ نے کیوں پیدا کیا؟ اسی کے ضمن میں خلقِ شر کی حکمت بھی خود بخود واضح ہو جائے گی۔

تخلیقِ عالم کی حکمت

یاد رکھیئے کہ دنیا کے سب مذاہب والوں نے اس سوال کے حل کرنے کی کوشش کی ہے اور اپنے اپنے انداز میں مختلف جوابات دیئے ہیں۔ ہمارے نزدیک اس بارے میں مکمل عارفین نے جو کچھ لکھا ہے اس سے آگے بڑھنا ممکن نہیں۔ ان کی تخلیق کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات متجمع کمالات، مخزنِ حسنات اور منبعِ خیرات ہے۔ اس کا ارادہ ہوا کہ ان کمالات وصفات کا اظہار ہو اور مظاہر کے آئینہ میں وہ اپنے کمالات وصفات کا عکس دیکھے اور مخلوق اس کے کمالاتِ ذاتیہ وفعلیہ کی حسبِ مراتب صحیح معرفت حاصل کر لے۔

قرآن کریم میں فرماتے ہیں: اللہ الذی خلق سبع سمٰوٰت ومن الارض مثلھن یتنزل الامر بینھن لتعلموا ان اللہ علیٰ کل شیءٍ قدیر وان اللہ قد احاط بکل شیءٍ علماً۔(۶۵: ۱۲) یعنی آسمان و زمین پیدا کیے اور ان میں انتظامی احکام جاری کرنے سے مقصود یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات علم و

قدرت کا اظہار ہو (نبّه علیه ابن القیم فی بدائع الفوائد) بقیہ صفات باری انہی دوصفتوں سے کسی نہ کسی طرح کا تعلق رکھتی ہیں۔

صوفیہ جو ایک حدیث نقل کرتے ہیں کنت کنزا مخفیا فاحببت ان اعرف گو محدثین کے نزدیک صحیح نہیں مگر اس کا مضمون شاید اس آیت کے مضمون سے ماخوذ و مستفاد ہو۔ واللہ اعلم۔ ابن عباس کی بعض روایات میں: وما خلقت الجن والانس الا لیعبدونَ کی تفسیر لیعرفون سے آئی ہے۔ یہ وہی معرفت ہوگی جسے آیاتِ مذکورہ میں لتعلموا سے تعبیر فرمایا ہے' اگر کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارادہ ہی کیوں ہوا' تو سوال بالکل مہمل ہے۔ لا یسئل عما یفعل وھم یسئلون۔

ایسے ''کیوں'' تو فعلوں ہی میں لاکھوں ہیں جن کا کوئی جواب نہیں دے سکتا جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ اگر آپ ہی سے کوئی سوال کرے کہ آپ عزت و راحت کی زندگی کیوں چاہتے ہیں اور کیوں اس کے لیے جدوجہد کرتے ہیں تو اس کا جواب آپ کے پاس کیا ہے؟ پھر اللہ شان شانہٗ کے معاملات میں ہر ایک ''کیوں'' کے جواب کی توقع رکھنا حماقت نہیں تو اور کیا ہے؟

پس جب تخلیقِ عالم کی حکمت یہ ٹھہری کہ حق تعالیٰ اپنے کمالات و صفات کا خارجی مظاہر میں معائنہ کرے اور کرائے تو آگے معاملہ بالکل صاف ہو جاتا ہے' کیونکہ اس کی صفات مختلف' متقابل اور متضاد ہیں۔ وہ غفور و رحیم بھی ہے اور جبّار و قہار بھی' وہ منعم بھی ہے اور منتقم ذوالبطش الشدید بھی دھلم جرا۔ تو جب صفات مختلف و متقابل ہوئیں' ان کے مظاہر بھی مختلف و متضاد ہونے چاہئیں۔ اب بتلاؤ اگر ابلیس اور فرعون و نمرود وغیرہ بڑے بڑے باغی و کافر نہ ہوتے تو جبّار و قہار اور بطشِ شدید کا مظہر کون بنتا؟ اور ان صفات کا ظہور کس طرح ہوتا؟ اور اگر انبیاء و صالحین و مطیعین پیدا نہ ہوتے تو منعم وغیرہ صفاتِ جمالیہ کہاں ظاہر ہوتیں؟ اسی طرح ہم جیسے گنہگار و عاصی نہ ہوتے تو غفور و رحیم جیسی صفات کا اظہار کن پر ہوتا؟

الغرض آفرینشِ عالم کی اصل غرض و غایت اور تخلیق کو ان کے اصل مقصد کی تکمیل اسی وقت ہو سکتی ہے جب مخلوقات میں اس کی ہر قسم کی صفات کا مظاہرہ ہو۔ اگر ان میں سے بعض صفات کو معطل فرض کر لیا جائے تو خدائی ناقص اور غیر مکمل ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ اس عالم میں خیر اور شر دونوں کے سلسلے اس حکم مطلق نے پیدا کئے اور شر گو بجائے خود شر ہے لیکن پیدا کرنا اس کا بھی خالق کے کمال اور مجموعہء عالم کے حسن و خوبی کی دلیل ہے۔

اس لیے اس شر کی بُرائی اپنے محل تک محدود رہتی ہے۔ خالقِ حقیقی تک اس کی رسائی نہیں بلکہ خلقِ شر بھی اس کے اعتبار سے خیر ہی ہے۔ والخیر کله فی یدیک والشر لیس الیک۔ دیکھئے نورِ شمس جب تابدانوں اور دریچوں سے گزرتا ہے تو مختلف اشکال و تقطیعات اختیار کر لیتا ہے۔ یہ سب اشکال مختلفہ اسی نور سے ظاہر ہوتی ہیں' لیکن ذاتِ آفتاب میں یہ اشکال موجود نہیں' وہ تو صرف نور کا خزانہ ہے' اشکال اِدھر اُدھر آ کر نمودار ہوئیں تو آفتاب نور کے لیے مصدر ہے اور ان اشکال کے حق میں اسے خالق مجازی کہہ سکتے ہیں۔ صادر کا مصدر میں موجود ہونا ناگزیر ہے اور مخلوق کا خالق کے اندر موجود ہونا ضروری نہیں۔ بہرحال اللہ تعالیٰ خیرات و

کمالات کا مصدر ہے اور خالق بھی' اور شرور و قبائح کا خالق ہے مصدر نہیں' مخلوق کی ذاتی بُرائی اِدھر ہی رہ جاتی ہے' خدا کی طرف محض اس کے خلق کی نسبت ہوتی ہے جو سراسر خیر ہے۔

یہاں ایک مثال جو بہت ہی حقیر ہے اور حضرتِ حق سے اسے کوئی نسبت نہیں محض تقریب الی الفہم کے لیے پیش کرتا ہوں۔

آج کل سینما میں جو مناظر دکھلائے جاتے ہیں وہ دونوں طرح کے ہوتے ہیں اچھے بھی بُرے بھی' نہایت فرحت بخش مسرت انگیز بھی اور سخت ہولناک وحشت انگیز بھی۔ بہت سے مناظر دیکھ کر ناظرین شاداں و فرحاں اور ہشاش و بشاش ہوتے ہیں اور بعض کو دیکھ کر عورتیں' بچے اور ضعیف القلب دہشت زدہ ہو جاتے ہیں اور بعض اوقات چیخیں مارنے لگتے ہیں۔ اب دیکھئے ان میں ایک منظر کیسا حسین' دل کش اور خوب صورت اور دوسرا اپنی جگہ کس قدر کریہہ' بھیانک' قبیح اور بدہیئت مگر سینما کے مدیر کا کمال کہ دونوں صورتوں میں برابر ظاہر ہوتا ہے اور سینما دکھلانے کی غرض دونوں سے حاصل ہو رہی ہے بلکہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر اس کا مدیر صرف ایک ہی نوع کے مناظر دکھلاتا اور دوسری قسم کے مناظر کی عکاسی پر قدرت نہ رکھتا تو یہ اس کے کمال و مہارتِ فن میں ایک کمی اور نقص متصور ہوتا۔

ہم نے اپنے بچپن میں شعبدہ باز' بازیگروں کو دیکھا کہ کبھی وہ اپنی خالی پٹاری میں سے سانپ نکال کر دکھاتے تھے اور باوجودیکہ کبوتر ایک اچھا پرندہ اور سانپ سخت موذی جانور ہے مگر بازیگر کا کمال دونوں میں یکساں سمجھا جاتا تھا اور تماشہ جو جس کا مقصود تھا' وہ دونوں سے یکساں حاصل ہوتا تھا۔ تماش بینوں کی نگاہ اس پر ہوتی تھی کہ جو چیز بظاہر پٹاری میں موجود نہ تھی وہ کیسے وجود میں نظر آنے لگی' حالانکہ یہ صرف نظر بندی تھی جس کے نیچے کوئی حقیقت نہیں ہوتی۔

تو اس سے اندازہ کر لیجئے کہ خالقِ حقیقی کا کمال یعنی ہر قسم اور ہر نوع کی چیزوں کو خواہ وخیر ہوں یا شرّ پردۂ عدم سے منصّۂ وجود پر لانا' کیا دونوں صورتوں میں ظاہر و باہر نہیں؟ اور اس عالم کی تخلیق کی جو غرض اصلی ہے کیا وہ دونوں صورتوں میں نمایاں نہیں؟

یہی نکتہ ہے کہ سورۂ شمس میں جہاں اللہ تعالیٰ نے مخلوقات کی قسم کھائی وہاں متقابل و متضاد اشیاء کا بھی ذکر کیا' فرماتے ہیں: **والشمس و ضحها۔ و القمر اذا تلاها۔ و النهار اذا جلها۔ والليل اذا يغشها۔ والسماء وما بناها۔ والارض وما طحها۔ ونفس و ما سواها۔ فالهمها فجورها و تقواها۔ (۹۱: ۱۔۷)**

ان متضاد اشیاء کی قسم کھا کر ارشاد فرمایا کہ جس طرح اللہ تعالیٰ نے ان متضاد اشیاء کو اس کائنات میں پیدا کیا' اسی طرح نفسِ انسانی میں تقویٰ و فجور دو متضاد کیفیات کا الہام والقاء بھی کر دیا' پھر ان دونوں حالتوں پر فلاح (کامیابی) یا خیبہ (ناکامی) کے مختلف ثمرات بھی مرتب کئے۔ ایسا ہی ارشاد ہے: **والليل اذا يغشى۔ والنهار اذا تجلى۔ وما خلق الذكر و الانثى۔ ان سعيكم لشتى۔ (۹۲: ۱۔۳)**

غرض متقابل اضداد کا پیدا کرنا خالق کا انتہائی کمال ہے' خیر و شر کی تخلیق سے فاطرِ حقیقی کی طرف کوئی

Marfat.com

عیب یا نقص عائد نہیں ہوتا۔

آخر میں ایک بات اور یاد رکھنے کی ہے کہ کبھی کسی موصوف کے لیے ایک صفت ثابت کرتے ہیں اور اس کا نفسِ اثبات واقع کے اعتبار سے غلط نہیں ہوتا' لیکن صرف اسی قدر صفت کا ثابت کرنا چونکہ دوسرے لحاظ سے ایک گونہ نقص کا ابہام پیدا کرتا ہے' اس لیے عرفاً اس صفت کے ذکر پر اکتفاء محمود نہیں سمجھا جاتا' بلکہ تأدب و احترام کے خلاف شمار ہوتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص بادشاہ یا وائسرائے کے اختیارات بیان کرتے وقت یہ کہے کہ وہ ہمارے گاؤں کے مکھیا یا قصبہ کے تحصیلدار سے بھی زیادہ اقتدار و اختیار رکھتا ہے' ظاہر ہے کہ یہ بات فی نفسہٖ غلط تو نہیں' مگر عرفاً محض اتنی بات کے بیان سے ان کے اعلیٰ اقتدار و اختیار کی تنقیص متوہم ہوتی ہے اس لیے عقلا و متادبین اس قسم کی عبارات کو ایک طرح کی توہین قرار دیتے ہیں۔

اسی طرح سمجھ لیجیے کہ اللہ جل شانہ گو فی الواقع ہر ایک خیر و شر کا خالق ہے اور اس کی خالقیت عامّہ کے متعلق اعتقاد رکھنا جزو ایمان ہے' تاہم بعض شرور و قبائح کی تخصیص کر کے اس کی طرف نسبت کرنا' مثلاً یوں کہنا: الحمدالله خالق الكلاب و الخنازير یہ سوء ادب میں داخل ہے اور بارگاہِ قدس کے ادب شناس تو اس بارہ میں بہت ہی احتیاط برتتے ہیں اور کسی شر یا قبیح و مکروہ چیز کی علانیہ نسبت حضرت حق کی طرف کرنے سے گو وہ خلقاً صحیح ہوتا' بحدِ امکان گریز کرتے ہیں۔

دیکھیے حضرت ابراہیم خلیل اللہ نے: يطعمنی و يسقين و اذا مرضت فهو يشفين میں اطعام و سقی (۲۶: ۷۹) اور شفاء کو اپنے رب کی طرف منسوب کیا اور مرض کو اپنی طرف تمریض کی نسبت اُدھر نہیں کی۔

مومنین جن سے کہا تھا: وانا لاندری اشر اُريد بمن فی الارض ام اراد بهم ربهم رشدا شر (۷۲: ۱۰) کی جانب میں اُرید بصیغہء مجہول لائے' رُشد کی طرح اراد شر کے فاعل کو تصریحاً ذکر نہیں کیا۔

موسیٰؑ اور خضرؑ کے قصہ میں تین واقعات کا ذکر تھا' سفینہ کو توڑ کر عیب دار بنانا' غلام کا قتل کرنا' دیوار کو سیدھا کر دینا' پہلے واقعہ میں خضرؑ نے فاردتُّ ان اعيبها فرمایا' کیونکہ عیب دار بنانے کے الفاظ کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف صراحۃً کرنا خلافِ ادب سمجھا' گو نتیجہ کے اعتبار سے وہ بھی خیر تھا۔

قتل غلام میں دو پہلو تھے۔ بظاہر غلام کے نفس زکیہ ہونے کے اعتبار سے ابتداء یہ فعل قبیح تھا' لیکن باعتبار انجام و نتیجہ کے اس میں بہت بڑی چیز مضمر تھی وہاں خضرؑ نے بصیغہء جمع: فاردنا ان يبدلهما ربهما اختیار کیا' گویا ظاہری صورتِ حال کے اعتبار سے اسے اپنے ارادے کے ماتحت رکھا اور باطنی حکمت کے لحاظ سے اس کا انتساب اللہ تعالیٰ کے ارادے کی طرف رہا۔

تیسرا واقعہ اقامتِ جدار کا تھا جو ابتداء و انتہا ہر پہلو سے خیر محض تھا۔ جو دیوار گرا چاہتی تھی اسے گرنے سے بچایا اور یتیموں کا مال محفوظ کر دیا' اس لیے وہاں اپنا توسّط بالکل اُڑا دیا اور صاف طور پر فرما دیا۔ فاراد ربك ان يبلغا اشدهما ويستخرجا كنزهما ۔ پھر اخیر میں تمام واقعات میں تمام واقعات کو مجموعی طور پر ایک جملہ وما فعلته عن امری میں لپیٹ کر ظاہر کر دیا کہ یہ سب کچھ اُدھر ہی سے ہے۔ اس طرح کی حسن

تعبیر کی مثالیں قرآن و حدیث میں بے شمار ہیں۔

اس لیے عارفین، کاملین اور علماء متادبین ہمیشہ اللہ تعالیٰ کے حقِ ربوبیت اور اپنی شانِ عبودیت کے پیش نظر تقصیرات اور لغزشوں کو اپنی طرف اور طاعات و خیرات کو اللہ سبحانہٗ و تعالیٰ کی طرف منسوب کرتے ہیں۔

جبر و اختیار کے درمیان پُرحکمت راستہ

اور میرے نزدیک اختیارِ مطلق اور جبر محض کے درمیان کسب کا درجہ قائم کرنے کی بڑی حکمت یہ ہی ہے کہ بندہ اعتدال پر قائم رہ کر اپنی ہر ایک نقل و حرکت پر ربوبیت و عبودیت کے صحیح آداب بجا لائے اور بندگی کے کڑے امتحان و آزمائش میں اپنے کو ثابت قدم رکھے۔

حافظ ابن قیم نے "مدارج السالکین" میں ایک عجیب اثر نقل کیا ہے جس سے اس مسئلہ کی پوری عقدہ کشائی ہوئی ہے۔ وہ اثر یہ ہے:

ان العبد اذا اذنب فقال یارب هذا قضاءک وانت قدرت علیّ وانت حکمت علیّ وانت کتبت علیّ، یقول الله عزوجل و انت عملت و انت کسبت و انت اردت واجتهدت وانا اعاقبک علیه، واذا قال یا رب انا ظلمت وانا اخطاتُ وانا اعتدیت وانا فعلت، یقول الله عزوجلّ وانا قدرت علیک و قضیتُ و کتبت وانا اغفرلک

واذا عمل حسنةً فقال یارب انا عملتها وانا تصدقت وانا صلیت وانا اطعمت یقول الله عزوجل وانا اعنتک وانا و فقتک واذا قال یا رب انت اعنتنی وانت مننت علیّ، یقول الله وانت عملتها وانت اردتها وانت کسبتها (مدارج السالکین۔ص ۹۹، ج ۱)

اس کا خلاصہ مطلب یہ ہے کہ بندہ جب گناہ کر کے کہتا ہے کہ اے پروردگار! جو کچھ میں نے کیا تو نے میری تقدیر میں پہلے لکھ دیا تھا اور تو میرے حق میں تکویناً اس کا فیصلہ کر چکا تھا۔ تو اللہ تعالیٰ اس کا جواب دیتا ہے کہ یہ سب کچھ صحیح مگر عمل تو تُو نے کیا کسب تیرا ہے، تیرے ارادے اور کوشش سے یہ کام ہُوا، اب میں اس پر تجھے سزا دُوں گا۔

اس کے برعکس جب گناہ کا ارتکاب کر کے عرض کرتا ہے کہ اے پروردگار! میں نے ظلم کیا، مجھ سے خطا اور زیادتی ہوئی اور یہ سب میری کرتوت ہے۔ تو اُدھر سے جواب ملتا ہے کہ ٹھیک ہے مگر یہ سب تقدیری بات تھی، جو میں تیرے حق میں پہلے ہی لکھ چکا تھا۔ اب تیری اس تقصیر پر میں تجھے معاف کرتا ہوں۔

یہ تو گناہ کی صورت تھی، اب اطاعت کی صُورت سنیئے:

اِدھر سے کوئی بندہ اچھا کام کر کے دعویٰ کرتا ہے کہ پروردگار! میں نے یہ کام کیا، میں نے صدقہ کیا، میں نے نماز پڑھی، میں نے کھانا کھلایا، تو حق تعالیٰ کی طرف سے ارشاد ہوتا ہے کہ بے شک ایسا ہوا، مگر میں نے

Marfat.com

تیری مدد کی اور میری توفیق سے تُو یہ کام کر سکا' کیا میری امداد و توفیق کے بدون تو کچھ کر سکتا تھا۔ اس کے برخلاف جب بندہ اپنی طرف سے عرض کرتا ہے کہ آپ نے میری مدد فرمائی اور آپ نے احسان فرمایا کہ مجھ سے یہ کام بن پڑا' تو جواب ملتا ہے کہ عمل تیرا ہے' تیرے ارادہ سے ہوا ہے اور تُو نے یہ نیکی کمائی ہے۔

اب غور کیجئے کہ کسب کا یہ ذوالوجہین اور برزخی درجہ اگر نہ رکھتے تو عبودیت اور تادب و اخلاص کے پرکھنے کی اس سے بہتر کسوٹی اور کیا ہو سکتی تھی۔ سبحان اللہ کیا لطف و کرم ہے اور کیا امتحانِ محبت و اطاعت ہے۔ یہی وہ پاک حقائق ہیں جن کے چہرہ سے انبیاء علیہم الصّلوٰۃ والسلام نے پردے اُٹھائے ہیں۔ یہ حکماء متفلسفین کے بس کا روگ نہ تھا۔ حق تعالیٰ کا شکر کہ اس نے نورِ نبوت کے فیض سے یہ باریک عقدے اپنے مخلص بندوں پر کھول دیئے۔

فالحمدالله الذی هدانا لهٰذا وما کنا لنهتدی لولا ان هدانا الله لقدجائت رسل ربنا بالحق وهولاء الله ما اهتدینا ولا تصدقنا ولا صلینا واخردعوانا ان الحمدالله رب العالمین.

☆......☆......☆

Marfat.com

مولانا محمد ادریس کاندھلوی

قضا وقدر

قضا وقدر حق ہے اور اس پر ایمان لانا فرض ہے اور ایمان بالقدر کے معنی یہ ہیں کہ اس بات کا یقین اور اعتقاد رکھے کہ اللہ تعالیٰ نے مخلوق کے پیدا کرنے سے پہلے ہی خیر اور شر کو اور ایمان اور کفر کو اور ہدایت اور ضلالت کو اور طاعت اور معصیت کو مقدر فرما دیا ہے اور اس کو لکھ دیا ہے۔ اب عالم میں جو کچھ ہو رہا ہے وہ سب اس کے ارادے اور مشیت سے ہو رہا ہے اور جو کچھ ہو رہا ہے اس کو پہلے ہی سے علیٰ وجہ الکمال والتمام اس کا علم تھا۔ تقدیر کے معنی لغت میں اندازہ کرنے کے ہیں جو کام ارادہ اور اختیار سے کیا جاتا ہے اس کو سمجھ لیتے ہیں اور اس کا ایک اندازہ کر لیتے ہیں مثلاً اگر مکان بنانے کا ارادہ ہوتا ہے تو پہلے اس کا نقشہ تیار کر لیتے ہیں تا کہ مکان کی عمارت اس نقشہ کے مطابق بنائی جائے۔

اسی طرح سمجھو کہ حق جل شانہٗ نے جب اس کارخانہء دنیا کے بنانے کا ارادہ فرمایا تو بنانے سے پہلے اللہ تعالیٰ نے اپنے علم ازلی میں اس عالم کا نقشہ بنا لیا اور ابتدا سے انتہا تک ہر چیز کا اندازہ لگا لیا۔ پس اس اندازۂ خداوندی اور نقشہ پنہانی کا نام تقدیر ہے اور لغت میں بھی تقدیر کے معنی اندازہ کرنے کے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے علم ازلی میں اندازہ کر لیا کہ فلاں وقت فلاں مکان میں فلاں شئے اس طرح ہو گی اور فلاں شخص پیدا ہونے کے بعد فلاں وقت میں ایمان لائے گا اور فلاں شخص پیدا ہونے کے بعد فلاں وقت کفر کرے گا وغیرہ وغیرہ۔ کما قال تعالیٰ قد جعل الله لكل شئي قدرا ۔ بس اللہ تعالیٰ کا پیدائش عالم سے پہلے اپنے علم ازلی میں کائنات کا اندازہ بنانے کا نام تقدیر ہے اور پھر حق تعالیٰ کا اس کارخانہء عالم کو اپنے نقشہ اور اندازہ کے مطابق بنانے اور پیدا کرنے کا نام قضاء ہے اور لغت میں قضا کے معنی پیدا کرنے کے ہیں۔ کما قال تعالیٰ فقضا هن سبع سمٰوٰت۔

پس اہل سنت و جماعت کا اجتماعی عقیدہ یہ ہے کہ قضا وقدر حق ہے اور کوئی ذرّہ اس کی تقدیر سے باہر نہیں اور کسی کی مجال نہیں کہ اُس کی قضا و قدر کو کوئی ٹال سکے یا اُس کو آگے یا پیچھے کر سکے۔ وہ جس کو چاہے ہدایت دے اور جس کو چاہے گمراہ کرے۔ اس سے کوئی باز پُرس نہیں ہو سکتی۔ البتہ بندوں سے ان کے افعال پر

Marfat.com

باز پرس ہو گی اور طاعت اور معصیّت پر جزا اور سزا ملے گی۔ بہر حال اللہ کی قضا و قدر حق ہے۔ اس میں غلطی اور خطا کا کوئی امکان نہیں۔ تعمیرِ مکان سے پہلے بندہ اپنے علم اور ارادہ کے مطابق نقشہ بناتا ہے۔ خدا تعالیٰ نے بھی پیدائش عالم سے پہلے اپنے علمِ ازلی میں اس عالم کا نقشہ بنایا' لیکن خدا کے اور بندہ کے علم میں فرق ہے۔ وہ یہ کہ بندہ بسا اوقات کسی مانع کی وجہ سے اپنے علم اور اندازہ اور اپنے نقشہ کے مطابق بنانے پر قادر نہیں ہوتا' اس لیے بندہ کا علم اور اندازہ بسا اوقات غلط ہو جاتا ہے مگر خدا تعالیٰ جس کام کا ارادہ فرمائیں' اسے کوئی روک نہیں سکتا' اس لیے کہ اللہ کا علم اور اس کی تقدیر غلط نہیں ہو سکتی ہمیشہ واقع کے مطابق ہو گی اور اس کے ارادہ کو کوئی روک نہیں سکتا۔ نیز بندہ کا علم نہایت ناقص ہے۔ بہت سی چیزوں کا علم بندہ کو نقشہ بنانے کے بعد ہوتا ہے اس لیے بندہ کے علم اور اس کے نقشہ میں فرق ہو جاتا ہے اور باری تعالیٰ کا علم چونکہ محیط ہے اس لیے اس کے علم اور نقشہ میں فرق نہیں ہو سکتا۔

پس اللہ کی تقدیر حق ہے اور اس پر ایمان لانا فرض ہے' لیکن اپنے افعال اور اعمال کے عذر میں تقدیر کو پیش کرنا درست نہیں مثلاً کوئی شخص چوری کرے یا زنا کرے اور عذر یہ کرے کہ میری تقدیر میں یوں ہی لکھا ہوا تھا تو یہ عذر اس کا صحیح نہیں اور مواخذہ سے بچانے کے لیے کافی نہیں۔ بے شک اللہ نے ہر چیز کو مقدر کیا ہے مگر تجھے تقدیر کا کوئی علم نہیں۔ جس وقت تُو نے چوری کا یا زنا کا ارتکاب کیا تو خواہش نفسانی کے بنا پر کیا تجھ کو اس وقت یہ معلوم نہ تھا کہ تیری تقدیر میں کیا لکھا ہوا ہے۔ یہ سب بہانہ ہے۔ تجھے تقدیر کا کوئی علم نہیں۔ یہ کام تو نے مجبور ہو کر نہیں کیا بلکہ بصد رضا و رغبت اور بصد مشقت و محنت اپنی پوری قدرت اور استطاعت خرچ کر کے کیا لٰہذا کسی کا یہ کہنا کہ بندہ تو مجبور ہے تقدیر کے خلاف کچھ نہیں کر سکتا بالکل دھوکہ اور فریب ہے۔ بندہ اللہ کے علم اور اس کی تقدیر سے مجبور نہیں ہو جاتا۔ بندہ جو کچھ کرتا ہے وہ اپنے ارادہ اور اختیار سے کرتا ہے اگرچہ وہ ارادہ اور اختیار بھی خدا ہی کی طرف سے بندہ کو ملا ہے لٰہذا بندہ اس فعل میں مختار ہے مجبور نہیں رہا۔ یہ امر کہ بندہ سے خلاف تقدیر کسی فعل کا سرزد ہونا محال اور ناممکن کیوں ہے سو اس کی یہ وجہ نہیں کہ بندہ مجبور ہے اور قدرت اور اختیار سے عاری ہے بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ کا علم اور اس کی خبر اور اس کی تقدیر میں غلطی کا امکان نہیں اس لیے اس کے خلاف ہونا محال اور ناممکن ہے۔ تقدیر تو اللہ کی ایک حکایت اور خبر ہے اور علم معلوم کے تابع ہوتا ہے اور حکایت اور خبر محکی عنہ اور واقع کے مطابق ہوتی ہے۔ معلوم' علم کے تابع نہیں ہوتا اور واقعہ خبر اور حکایت کے تابع نہیں ہوتا۔ علم مجبوری کا سبب نہیں۔ اللہ تعالیٰ کو جس طرح ہمارے افعال و اعمال کا علم ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ کو اپنے افعال کا بھی علم ہے مگر خدا تعالیٰ اس علم کی وجہ سے کسی فعل میں مجبور نہیں۔ اس طرح سمجھو کہ بندہ اللہ کے علم اور تقدیر سے مجبور نہیں ہو جاتا۔ اللہ کا علم اپنی جگہ پر ہے اور بندہ اپنی جگہ پر ہے۔ دنیا میں بندہ کو کوئی مجبور نہیں سمجھتا۔ بندہ اگر مجبور ہوتا تو حکومت مجرموں کے لیے جیل خانہ نہ بناتی۔ خدا تعالیٰ نے بندہ کو قدرت اور اختیار دیا ہے جس سے وہ اپنے دین اور دنیا کے کام کرتا ہے لیکن بندہ اپنے اس اختیار میں مستقل نہیں جیسے بندہ اپنے وجود میں مستقل نہیں۔ اسی طرح بندہ اپنے اختیار میں مستقل نہیں۔ جس طرح خدا کے عطا کردہ وجود سے

Marfat.com

موجود کہلاتا ہے اور اس کی عطا کردہ آنکھ اور کان سے بینا اور شنوا کہلاتا ہے اسی طرح خداداد قدرت اور اختیار سے بندہ قادر اور مختار کہلاتا ہے۔ پس جس طرح بندہ کی سمع اور بصر اختیاری نہیں لیکن اس کا دیکھنا اور سننا اختیاری ہے اسی طرح بندہ کا اختیار اختیاری نہیں لیکن بندہ کا فعل اختیاری ہے اس لیے اہلِ حق یہ کہتے ہیں کہ بندہ اپنی صفت اختیار میں مختار نہیں مگر اپنے افعال و اعمال میں مختار ہے۔

حق تعالیٰ کو بندہ کے افعال اور اس کے حرکات و سکنات کا خالق ماننے سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ حرکات بندہ کی قدرت اور اختیار سے خارج ہو جائیں اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے قدرت اور مقدور دونوں ہی کو پیدا کیا اور اختیار اور ذی اختیار دونوں کو بنایا۔ قدرت بندہ کی ایک صفت ہے اور خدا تعالیٰ کی پیدا کی ہوئی ہے اور بندہ اور بندہ کی صفتِ قدرت سب خدا ہی کی پیدا کی ہے اور اُسی کے قبضۂ قدرت میں ہے اور بندہ پر جو خدا کی دی ہوئی صفت قدرت سے کوئی حرکت کرتا ہے تو وہ حرکت تمام عقلاء کے نزدیک اختیاری ہے لرزۂ اضطراری نہیں۔ غرض یہ کہ بندہ کی ذات اور اس کی کسی صفت اور کسی فعل کے ساتھ خدا کی قدرت اور اس کے ارادہ اور مشیت کے متعلق ہو جانے سے بندہ مجبور نہیں ہو جاتا۔

آخر خدا تعالیٰ کی قدرت اور مشیت بندہ کے صفت وجود سے بھی متعلق ہے مگر اس تعلق کی وجہ سے بندہ معدوم نہیں ہو گیا۔ اسی طرح اللہ کی قدرت اور مشیت۔ بندہ کی قدرت اور اختیار کے ساتھ متعلق ہو جانے سے بندہ مجبور نہیں ہو جائے گا۔ بندہ بہر حال بندہ ہے اور خدا تعالیٰ کی مخلوق ہے اور مخلوق کی ذات اور صفات کا خالق کے دائرہ قدرت و مشیت سے باہر نکلنا عقلاً محال اور ناممکن ہے۔ جن لوگوں کا یہ خیال ہے کہ بندہ فاعل مستقل ہے اور خود اپنے افعال کا خالق ہے اور معاذ اللہ خدا تعالیٰ کی قدرت اور مشیّت کو بندہ کے افعال سے تعلق نہیں تو اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ ایک مخلوق اپنے افعال و اعمال میں اپنے خالق کے دائرۂ قدرت و مشیت سے باہر نکل سکتی ہے۔ تمام امت بالاتفاق یہ کہتی ہے ماشاء اللہ کان ومالم یشآء لم یکن کہ جو اللہ نے چاہا وہ تو ہوا اور جو نہ چاہا وہ نہیں ہوا۔ معتزلہ بندہ کے افعال کو خدا کی مشیّت سے مستثنیٰ سمجھتے ہیں۔ ولاحول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم۔

ملحد اور بے دین لوگ احکام شریعت کو قضا و قدر کے معارض سمجھتے ہیں اور شریعت کے احکام سے سبکدوش ہونے کے لیے قضا و قدر سے استدلال کرتے ہیں اور طرح طرح کے شکوک مسلمانوں کے دلوں میں ڈالتے ہیں اس لیے چند حروف طالبانِ حق کی تشفی کے لیے لکھتے ہیں۔ ولا حول ولا قوۃ الا باللہ ۔ حق جل شانہٗ نے یہ کارخانہ ایک طرح پر نہیں پیدا فرمایا۔ قسم قسم کی چیزیں پیدا فرمائیں۔ صورت اور شکل بھی ہر ایک کی علیحدہ بنائی۔ ہر ایک میں استعداد بھی جداگانہ رکھی۔ ایک ہی درخت کو لے لیجیے جس میں ہزاروں قسم کی لکڑی موجود ہے۔ بعض ان میں سے جلانے کے قابل ہے اور بعض تخت بنانے کے قابل ہے اور کوئی چھت میں لگانے کے قابل اور کوئی بیت الخلا کے قدمچوں میں لگانے کے قابل ہے۔ ایک ہی کان سے لوہے کے نکلے ہوئے دو

Marfat.com

ٹکڑے ہوتے ہیں۔ ایک سے آئینہ شاہی بناتے ہیں اور ایک سے چوپایوں کا نعل بناتے ہیں۔ یہ استعدادوں کا تفاوت اللہ کے ارادہ اور مشیّت سے ہے۔ تمام عالم کے عقلاء اس پر متفق ہیں کہ کائنات کی استعدادیں اور صفتیں اور کیفیتیں برابر اور یکساں نہیں اور اگر سب یکساں ہوتیں تو یہ رنگ برنگ کا کارخانہ تو نہ چلتا کوئی اور عالم ہوتا۔

ہر یکے را بہر کارے ساختند
میلِ او را در دِلش انداختند

اب رہا یہ امر کہ یہ استعدادوں میں اختلاف اور تفاوت کیوں ہے تو یہ عقیدہ آج تک کسی سے حل نہیں ہوا اور نہ حل ہوگا۔

کس نہ کشود و کشاید بحکمت ایں معمارا

مسلمان یہ کہتا ہے کہ یہ سب اس علیم و حکیم کی حکمتیں ہیں۔ اور دہری (بے دین) یہ کہتا ہے کہ یہ استعدادوں کا تفاوت اندھے اور بہرے مادہ اور اس کی حرکتوں کا اقتضا ہے (یہ محض دعویٰ ہے جس پر کوئی دلیل نہیں اور اگر ہے تو لائے اور دکھائے۔)

پس جس طرح حق تعالیٰ نے شجر اور حجر کو اپنی قدرت اور حکمت سے ایک قسم کا نہیں پیدا کیا بلکہ ہر ایک میں نئی استعداد پیدا کی۔ کسی میں اچھی استعداد پیدا کی اور کسی میں بُری استعداد۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے تمام بندوں کو یکساں اور برابر نہیں پیدا کیا کہ سب کی استعداد برابر ہوتی۔ کسی کو عاقل اور ذکی بنایا اور کسی کو غبی اور کم عقل بنایا۔ کسی میں قبول حق کی استعداد پیدا کی اور کسی میں قبول شر کی استعداد رکھی۔ کسی کے دل کو آئینہ کی طرح صاف و شفاف بنا دیا کہ آفتاب کے عکس کو قبول کر سکے اور کسی کے دل کو کالے توے کی طرح بنا دیا۔ اسی طرح کسی کے دل کو اپنے انوار و تجلیات کا شہ نشین بنا لیا اور کسی کو اپنے مطبخ (جہنم) کے لیے ایندھن بنا لیا۔ کما قال تعالیٰ ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس

درکار خانہء عشق از کفر ناگزیر است
دوزخ کرا بسوزد گر بولہب نباشد

اور کسی کی مجال نہیں کہ خداوند ذوالجلال سے کوئی یہ سوال کر سکے کہ آپ نے اس چیز کو ایسا اور اس چیز کو ایسا کیوں پیدا کیا۔ لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون۔

ایک شبہ اور اُس کا ازالہ

شبہ یہ ہے کہ بندوں کے اقوال اور افعال کا دارومدار استعدادوں پر ہے اور وہ سب ازلی ہیں اور آدمیوں کی طاقت سے باہر ہیں۔ لہٰذا کافروں پر الزام کیا اور کیا وہ فی الحقیقت مجبور اور بے اختیار ہیں۔

Marfat.com

ازالہ

حق تعالیٰ شانہٗ نے مخلوقات کو دو قسم پر پیدا کیا ہے۔ ایک قسم تو وہ ہے کہ جسم میں اللہ تعالیٰ نے علم اور ارادہ کی صفت ہی نہیں رکھی جیسے درخت اور پتھر' اس نوع سے نہ کوئی خطاب ہے اور نہ اس پر کسی قسم کا عتاب ہے اور نہ ہی مواخذہ ہے اور نہ ثواب اور عتاب ہے اور تیسری قسم وہ ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے یہ دونوں صفتیں (علم اور ارادہ) امانت رکھی ہیں جیسے جنات اور انسان۔ ان کو اللہ تعالیٰ نے علم بھی دیا' فہم بھی' قدرت اور اختیار بھی دیا۔ اعضاء اور جوارح بھی دیئے۔ جان بوجھ کر اپنے اختیار سے افعال کرتے ہیں اور ان افعال کو اپنی طرف منسوب کرتے ہیں۔ مثلاً یہ کہتے ہیں کہ یہ افعال ہم نے اپنے ہاتھوں اور پیروں سے کئے ہیں اور میں نے یہ کہا اور میں نے یہ کیا اور اس کا اقرار کرتے ہیں کہ یہ افعال ہمارے ارادہ اور اختیار سے صادر ہوتے ہیں اور دنیا میں جو کچھ ان افعال پر جزا و سزا مرتب ہوتی ہے اس کو قبول کرتے ہیں لیکن جب اُخروی جزا و سزا کا ذکر آتا ہے تو یہ کہنے لگتے ہیں کہ ہم مجبور ہیں اور یہ نہیں سمجھتے کہ اللہ تعالیٰ نے ان میں علم اور ارادہ اور اختیار کی جو صفت پیدا کی ہے وہ اسی لئے پیدا کی ہے کہ وہ احکامِ خداوندی کے مکلّف اور مخاطب بن سکیں اور اطاعت اور معصیت پر جزاء اور سزا مرتب ہو سکے اور جس طرح شاہانِ دنیا محض قابلیت پر کوئی انعام یا سزا نہیں دیتے اسی طرح حق تعالیٰ محض استعداد پر جزا و سزا نہیں دیتے جب تک عمل خیر و شر ظہور میں نہ آ جائے۔

محض شجاعت اور بہادری پر انعام نہیں ملتا جب تک کسی میدان میں بہادری نہ دکھلائے۔ اسی طرح محض استعداد پر ثواب اور عتاب نہیں ملتا' جب تک کوئی طاعت اور معصیت ظہور میں نہ آئے۔

☆......☆......☆

Marfat.com

قاری محمد طیّب

مسئلہ تقدیر

مسئلہ جبر و اختیار یا مسئلہ تقدیر مذاہب عالم کا پیچیدہ ترین مسئلہ ہے جو مذہبی دنیا کے لیے ہمیشہ الجھنوں اور صدہا فکری مشکلات کا سبب بنتا رہا ہے مگر نہ اس لئے کہ اس کے ذریعہ خدائے برحق کو قادر مطلق، مختار کل، ازلی العلم اور حکیم و عادل تسلیم کیا گیا ہے کہ خداوندِ عالم کے موصوف بجمیع الکمالات ہونے میں جن میں یہ مذکورہ کمالات بھی شامل ہیں کوئی پیچیدگی نہیں۔ خدا کے معنی ہی یہ ہیں کہ وہ مختار ہو مجبور نہ ہو۔ علیم ہو لاعلم نہ ہو۔ مقدرّ ہو بے قدر اور بے اندازہ کوئی کام نہ فرمائے۔ قادر ہو عاجز نہ ہو، عادل ہو ظلم سے ملوث اور متہم نہ ہو وغیرہ وغیرہ۔ پھر اس مسئلہ کی پیچیدگی اس بناء پر بھی کہ مخلوق اپنی جبلت اور ذاتی اصلیت کے لحاظ سے مجبور محض' بے اختیار' بے قدرت' لاعلم اور بے بس ہے، خواہ وہ انسان ہو یا غیر انسان کہ مخلوق کے معنی ہی محتاجگی اور بے بسی کے ہیں جس کے ہاتھ میں خود اپنی ہستی تک بھی نہ ہو وہ ہستی کے آثار و کمالات کا مالک اور ان پر قابو یافتہ کیا ہوسکتا ہے؟ غرض مسئلہ میں پیچیدگی نہ تنہا کمالات خداوندی کے سبب سے ہے، نہ تنہا نقائص مخلوق کے سبب سے کہ ان دونوں کے یہ دونوں احکام الگ الگ کھلے ہوئے ہیں جن میں کوئی ادنیٰ پیچیدگی نہیں۔ پیچیدگی درحقیقت بندہ اور خدا کے درمیان رابطہ اور باہمی نسبت سے پیدا ہوتی ہے کہ بند کے نقائص کا خدا کے کمالات سے جوڑ کیسے لگے؟ بندے کی محتاجگی اور مجبوری خدائے حکیم کے غناء و اختیار مطلق سے مربوط کیسے لگے؟ بندے کی محتاجگی اور مجبوری خدائے حکیم کے غناء و اختیار مطلق سے مربوط کیسے ہو؟ اور خدائے برحق کے مختار مطلق اور مستقل بالاختیار ہونے کی نسبت سے بندے میں اختیار و جبر کا کونسا پہلو تسلیم کیا جائے کہ جس سے بندہ کی تکلیف شرعی اور سلسلہ مجازاۃ کی معقولیت بھی اپنی جگہ قائم رہے اور خدائے عزاسمہ کی تنزیہہ و تقدیس بھی اپنی جگہ بے غبار رہے۔ آیا خدا کی طرح بندے میں بھی اختیار مستقبل مان کر جبر کی اس سے نفی کر دی جائے یا جبر محض مان کر اختیار کو اس سے منفی کر دیا جائے ؟ یا جبر و اختیار دونوں بیک دم اس میں مان لئے جائیں؟ یا دونوں کی اس سے نفی کر دی جائے؟ کوئی بھی صورت اختیار کی جائے پیچیدگی سے خالی نہیں۔

اگر بندے کو مستقل بالاختیار مانا جائے تو علاوہ خدا کی برابری کے، بارگاہ خداوندی اس بندہ کے

اختیاری افعال کی حد تک مجبور ٹھہر جاتی ہے، اگر اسے اینٹ پتھر کی طرح مجبور محض اور بے اختیار تسلیم کیا جائے تو تکلیف شرعی اور سزا و جزا کی حد تک جناب خداوندی میں ظلم عبث اور سفہ وغیرہ لازم آتا ہے۔ اگر اسے جبر و اختیار دونوں کا حامل مان لیا جائے تو بظاہر یہ اجتماع ضدین ہے جو سارے محالات کی جڑ ہے اور اگر دونوں اس سے منفی کر دیئے جاویں تو یہ ارتفاع نقیضین ہے جو محال ہونے میں اس سے کچھ کم نہیں۔ غرض کوئی پہلو بھی اختیار کیا جائے صدہا الجھنوں اور پیچیدگیوں سے خالی نہیں۔ پس مسئلہ کا الجھاؤ نہ تنہا ذات خداوندی کے لحاظ سے ہے نہ تنہا مخلوق کی ذات اصلیت کے لحاظ سے ہے، بلکہ بندہ اور خدا کی درمیانی نسبت اور فسبت کی باریکی اور نزاکت سے پیدا ہوتا ہے۔ پھر اس پیچیدہ مسئلہ میں جو بھی حقیقت کی طرف زیادہ جھکتا گیا ہے اسی قدر اسے مقام کی نزاکت و لطافت کے سبب نظری اور فکری مشکلات کا سامنا کرنا پڑا ہے اور وہ زیادہ سے زیادہ ہدف ملامت اور آما جگاہ شکوک و شبہات بنتا رہا ہے۔

جبریہ نے تو یہ کہہ کر جان چھڑالی کہ خدا مختار مطلق اور بندہ مجبور محض ہے اور وہ اپنے نزدیک اجتماع نقیضین اور ارتفاع نقیضین سے بچ کر تنزیہہ و تقدس الٰہی کے میدان میں گویا سب سے بازی لے گئے' کیونکہ انہوں نے بندہ کے بارہ میں ایک کھلی ہوئی سمت اختیار کر لی جو اپنی متقابل سمت سے یہاں متصادم نہیں یعنی نقص وعیب کی سمت جو مجبوری و بے بسی تھی اور بندے کے لئے ہر آئینہ سزا اور تھی اور خدا کے لئے دوسری سمت تسلیم کرلی جو اس کے شایان شان تھی یعنی اختیار مطلق اور قدرت کاملہ، جو بظاہر بہت ہی خوش آئند ہے۔

قدریہ نے یہ کہہ کر پیچھا چھڑا لیا کہ بندہ اپنے اختیاری افعال کی حد تک مستقل بالاختیار ہے جس میں کسی قسم کے جبر کا شائبہ نہیں بلکہ وہ اپنے افعال کا خالق بھی خود ہی ہے۔ وہ بظاہر خدا کی تنزیہہ و تقدیس سے فارغ ہوگئے کہ بندہ کے برے بھلے کی کوئی ذمہ داری خدائے جل مجدہ، پر نہیں ڈالی اور اس کی شان عدل کو گویا بے غبار کر دیا اور تکلیف شرعی اور سزا و جزا گویا سب ہی اپنی اپنی جگہ استوار ہوگئی یعنی اس فرقہ نے نقیضین کے اجتماع وارتفاع سے بچ کر گویا ایک ایسی حد بندی کر دی کہ خدا اور بندہ کے اختیار کے دائرے اپنے اپنے منصب اور مقام کے لحاظ سے الگ الگ ہوگئے اور معاملہ ایک رخ ہوگیا جس سے پیچیدگی ختم ہوگئی۔

سوفسطائیہ نے یہ کہہ کر جان بچالی کہ اکوان و اعیان کا کوئی حقیقی وجود ہی نہیں کہ ان میں سے کسی کے جبر و اختیار کی بحث آئے۔ یہ عالم ہی کل کا کل فرضی' وہمی اور خیالی ہے تا باختیار و جبر چہ رسد؟ گویا بندہ اور ساری مخلوق سرے سے موجود ہی نہیں کہ اُس کے جبر و اختیار کے نظریات قائم ہوں بلکہ وجود کا ہر حصہ اور کمالات وجود کا ہر گوشہ صرف ذات خداوندی کے ساتھ مختص ہے اور اس کے سوا وجود کا کسی نوعیت سے بھی کہیں نام و نشان نہیں۔ لہٰذا یہ فرقہ بھی اپنے نزدیک آسانی سے ایک طرف جا کھڑا ہوا اور اس نے اس پیچیدہ مسئلہ سے متعلق شکوک و شبہات کا حل اس طرح سے کیا کہ مرکز شکوک و شبہات ہی کو ختم کر دیا جس سے بحث و الزام کی نوبت آتی۔ بہر حال خدا کے مختار اور منبع کمالات ہونے میں بھی کسی کو شک نہ تھا کہ مسئلہ میں پیچیدگی پیدا ہوتی۔ ادھر بندہ کی اصلیت اور جبلّت کے اعتبار سے اس کے مجبور و بے بس اور منبع نقائص و شرور ہوئے میں بھی کسی کو کلام نہ

Marfat.com

تھا کہ الجھن پیدا ہوتی۔ الجھن بندہ اور خدا کے مصفات میں ربط ونسبت قائم کر کے اس کی کیفیت اور نوعیت بتلانے میں تھی، سوان فرقوں نے اس مقام ہی کو ترک کر دیا کہ متصادم پہلوؤں کو جوڑنے اور جمع کرنے کی مشکلات ان کے سر پڑتیں۔

سوفسطائیہ نے بندہ کی ذات ہی سے انکار کر دیا۔ جبریہ نے ذات مان کر اس کی مثبت صفات سے انکار کر دیا اور قدریہ نے یہ صفات مان کر صفاتِ الٰہیہ کے ساتھ ان کے حقیقی ربط سے انکار کر دیا بلکہ تقسیم جاری کر کے دونوں میں کھلی ہوئی علیٰحدگی کر دی۔ پس وہ پیچیدگی جو ان متصادم پہلوؤں کو ملانے اور ان کا درمیانی معتدل نقطہ دریافت کرنے میں پیش آتی' ان میں سے کسی کے سر بھی نہ پڑی کیونکہ مشکل نہ افراط میں نہ تفریط میں' مشکل صرف حد اعتدال قائم رکھنے میں ہے اور اسی کو انہوں نے برملا چھوڑنے کا اعلان کر دیا۔ اس لئے وہ قعر دریا سے نکل کر ایک ایک کنارے جا کھڑے ہوئے جہاں نہ موجوں کے تھپڑے تھے نہ طوفان کے تموج۔

لیکن سخت ترین مشکلات میں اہل السنۃ والجماعۃ گھر گئے جو عین قعر میں شناوری کرتے ہوئے بندہ کے جبر و اختیار میں سے کوئی پہلو بھی ہاتھ سے دینا نہیں چاہتے اور ساتھ ہی خدائے عزاسمہ، کو مختار مطلق اور جبر سے کلیتہً بری بھی مانتے ہیں۔ ساتھ ہی وہ بندہ اور خدا میں قدرت و اختیار کی تقسیم اور حد بندی کے بھی قائل نہیں کہ ایک خاص حد تک تو قدرت و اختیار بندہ میں ہو اور باقی خدا میں بلکہ خدا کو کلیتہً مختار مطلق بھی جانتے ہیں اور پھر بھی اس مجبور بندہ کے مختار ہونے سے منکر نہیں۔ گویا بندہ کو بیک وقت مختار بھی کہتے ہیں اور مجبور بھی' مگر اس درمیانی انداز سے کہ نہ اسے مختار مطلق جانتے ہیں نہ مجبور محض یعنی اسے مختار مان کر زنجیر تقدیر سے پابستہ بھی کہتے ہیں اور مجبور کہہ کر اسے اینٹ پتھر کی طرح مضطر بھی تسلیم نہیں کرتے۔ پھر بندہ کو اگر مجبور کہتے ہیں تو ساتھ ہی اس کے خدا کو ہر قسم کے ظلم و تعدی اور سفہ و عبث سے بری اور منزہ بھی جانتے ہیں اور اگر بندہ کو مختار کہتے ہیں تو خدا کے اختیار مطلق میں رتی برابر کمی تسلیم نہیں کرتے۔

غرض اس مسئلہ کے ہر متضاد اور متصادم پہلو کو ایک دوسرے کے ساتھ جوڑنے کی فکر میں ہیں حتی کہ وہ اس مسئلہ سے متعلق عقیدہ کے مرحلہ پر بھی اسی تضاد سامانی سے خالی نہیں رہے۔ وہ ایک طرف تو اس مسئلہ تقدیر پر اسی مذکورہ نوعیت سے ایمان لانا ضروری اور اسے راس الایمان سمجھتے ہیں اور دوسرے طرف اس میں خوض کرنا اور گہرا جانا بھی ممنوع قرار دیتے ہیں۔ غرض عقیدہ وفکر دونوں کے لحاظ سے ایک ایسا پُر پیچ راستہ اختیار کر رہے ہیں جس میں مختلف جہتوں سے متصادم اجزا جمع ہیں اور اس انداز سے کہ گویا یہ طبقہ اجتماع نقیضین کا بھی قائل ہے اور ارتفاع نقیضین کا بھی۔ ظاہر ہے کہ یہ بین بین صورت گویا دونوں پٹھوں پر ہاتھ دھرنا ہی درحقیقت ساری پیچیدگیوں کا خیر مقدم کرنا اور ہر قسم کے تعارض و تناقض کا مواد فراہم کر لینا ہے' لیکن یہ سب کچھ انہوں نے اس لئے گوارا کیا کہ وہ مسئلہ کو سطحی اور سرسری طور پر دنیا کے سامنے لانا چاہتے بلکہ اس کی اصل حقیقت اور گہری بنیادوں کو کھولنا چاہتے ہیں۔ وہ حادث اور قدیم کی ذوات کے الگ الگ حکم بتلانا نہیں چاہتے بلکہ ان کا اصل ربط دنیا کے آگے رکھ کر درمیانی حکم واضح کرنا چاہتے ہیں کیونکہ جب بھی حادث کو قدیم کے ساتھ جوڑا جائے گا تو

Marfat.com

ضدین میں کسی ایک جانب پر قناعت کر لینے یا دونوں کو ایک دوسرے سے قطع کر کے درمیان میں حد فاصل قائم کر دینے سے درمیانی حکم بھی واضح نہیں ہوسکتا۔ بظاہر ہے کہ اگر بندہ کو خدا سے الگ کر کے دیکھا جائے گا تو بلاشبہ الوہیت کی جانب کمال محض نکلے گا اور عبدیت کی جانب نقص محض اور اس میں نہ کوئی پیچیدگی ہے نہ اشکال کہ ذو متضاد جانبوں کو الگ الگ رکھ کر ہر ایک کا واقعی حصہ اس کے لئے تسلیم کر لینا ہے لیکن یہ اکہرا حکم مسئلہ تقدیر کا موضوع نہیں۔ ہاں جب حادث و قدیم' واجب و ممکن اور عبد و معبود میں اس کمال و نقصان کے ربط باہمی کا رشتہ تلاش کیا جائے گا جس سے ان کا درمیانی حکم معلوم ہو تو کیسے ممکن ہے کہ کوئی درمیانی اور مابینی نسبت نہ پیدا ہو اور ظاہر ہے کہ یہ باریک نسبت اور اس نسبت کے معتدل حکم پر بحث کرنا ہی، ساری پیچیدگیوں اور فکری مشکلات کی جڑ ہے مگر یہی حسن اتفاق سے مسئلہ تقدیر کا موضوع بھی ہے۔ سو اہل سنت والجماعت نے تو بحث کا حقیقی نقطہ ہاتھ سے نہ چھوڑا' لیکن جبریہ، قدریہ وغیرہ کہ اصل مرکز بحث سے دور جا پڑے اور درحقیقت انہوں نے اصل مسئلہ کے موضوع کو چھوا ہی نہیں۔ اس لئے نہ وہ مسئلہ کی تنقیح کر سکے اور نہ ہی اصل مسئلہ کا حکم واشگاف کر سکے ہیں۔

مزید غور کیا جائے تو جبریہ اپنے اس افراط و تفریط اور نقطہ اعتدال کو چھوڑ دینے کی بدولت نہ صرف یہی کہ نفس مسئلہ کے اثبات و تحقیق ہی سے محروم رہ گئے بلکہ ان کے اصول پر اسلام کے تمام بنیادی اصول اور عقائد مثل وجود صانع توحید باری تخلیق عالم، تدبیر کائنات، ربوبیت خلائق حتیٰ کہ نفس وجود خلائق سب ہی کا کارخانہ درہم برہم ہو جاتا ہے یعنی ان تمام خلائق کی نفی ہو کر وجود کا سلسلہ ہی باقی نہیں رہتا بلکہ عدم ہی عدم کی ظلمت ساری کائنات پر چھائی ہوئی رہ جاتی ہے۔ گویا ان فرقوں کے اصول پر عالم بننے ہی نہیں پاتا کہ اس میں تدبیر و تصرف اور وحدانیت حق کا تصور بھی قائم ہو۔

کیونکہ مثلاً جبریہ نے جب بندے سے اختیار و قدرت اور ارادہ و مشیت کی نفی کر کے اسے اینٹ پتھر اور غیر ذی ارادہ مخلوق کی مانند تسلیم کر لیا اور اختیار عبد سے انکار کر دیا تو قدرتی طور پر بندہ سے سرزد شدہ افعال خود بندہ کے نہیں کہلائے جاسکیں گے بلکہ اُنہیں افعال حق کہنے کے سوا چارہ کار نہ ہوگا، خواہ وہ کسی قسم کا بھی فعل ہو اور اس کے کسی بھی عضو سے سرزد ہو۔ چنانچہ سورج کی رفتار، چاند کی گردش، ہواؤں کی حرکت' پتھروں کی جنبش نیز تمام ان اشیاء کے افعال جو ذی ارادہ نہیں ہیں افعال حق ہی کہے جاتے اور انہیں قدرتی افعال کہہ کر قدرت الٰہیہ ہی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ اس طرح جبکہ انسان بھی ان اشیاء کی مانند بے اختیار اور مجبور محض ٹھہرا تو اس کے تمام حرکات اور سکنات اور لاکھوں افعال بھی خود اس کے نہیں ہوں گے بلکہ حق تعالیٰ کے۔ گویا جو کچھ وہ کرے گا درحقیقت وہ نہیں کرے گا بلکہ خُدا کرے گا۔ وہ جب دیکھے گا تو وہ نہیں بلکہ خدا دیکھے گا۔ وہ جب سنے گا تو وہ نہیں بلکہ خدا سنے گا۔ وہ علیم نہیں بلکہ خدا علیم ہوگا وہ حکیم نہیں بلکہ خدا حکیم ہوگا اور چونکہ یہ سب آثار وجود ہیں تو خلاصہ یہ ہے کہ بندہ اگر موجود ہے تو درحقیقت وحدۃ الوجود اور کثرت موجودات کی نفی پر آکر منتج ہوگی جس کو بعض جہلاء صوفیا کی اصطلاح میں ہمہ اوست کہتے ہیں۔ اس کا حاصل کثرت موجودات اور اعیان ثابت کا بر

Marfat.com

ملا انکار اور ساری کثرتوں کو ایک فرضی اور وہمی کارخانہ باور کر لینا نکل آتا ہے اور ثابت ہو جاتا ہے کہ گویا اس کائنات میں ہر چیز موجود ہو کر بھی کالعدم اور معدوم ہی ہے جبکہ اس میں آثار وجود کا کوئی پتہ نشان نہ ہو یعنی موجود صرف ذات واحد ہے اور کوئی نہیں۔ اس کا نتیجہ اصطلاحی الفاظ میں یہ ہے کہ دائرہ وجود میں وجود کی صرف ایک ہی نوع رہ جائے جسے واجب الوجود کہتے ہیں اور ممکن الوجود کا کوئی پتہ نشان ہی نہ رہے بلکہ وہ ہمیشہ کے لئے معدوم محض ہو کر رہ جائے اور اگر وہ موجود بھی ہو تو فرضی اور وہمی کہلائے جس کے واقعی وجود اور آثار وجود کی کوئی صورت ہی نہ ہو اس لئے اب قدرتی طور پر وجود کی نسبت سے صرف دو ہی نوعیں رہ جاتی ہیں ایک واجب الوجود اور ایک ممتنع الوجود (خواہ اس کا امتناع عقلی ہو یا عادی اور وقوعی) گویا ممکن کی نوع ہی درمیان سے نکل جاتی ہے۔

اب ظاہر ہے کہ ایجاد خداوندی یا فیضان وجود، جسے تخلیق کہتے ہیں ممتنع اور محال پر تو ہو ہی نہیں سکتی کہ اس میں قبول وجود کی صلاحیت ہی نہیں، ممکن ہی پر ہو سکتی تھی وہ معنی ممتنع ہو گیا جس پر آثار وجود اور آثار زندگی ظاہر ہی نہیں ہو سکتے، تو اب ایجاد واقع کس پر ہو؟ اور تخلیق کس چیز کی عمل میں آئے؟ نیز ایجاد کے بعد ابقاء خداوندی یعنی تدبیر و تصرف اور ربوبیت وغیرہ تمام وہ صفات حق جن کا تعلق مخلوق سے تھا، آخر کس پر واقع ہوں اور کہاں اپنی تخلیقات دکھلائیں جبکہ ذات کے سوا کسی غیر کا پتہ ہی نہیں کہ وہ ان صفات و افعال کا محل و مورد اور مظہر بن سکے۔ پس ایجاد و ابقاء کی تمام صفات معاذ اللہ معطل اور بے کار ثابت ہوئیں اور تعطل اگر عدم نہیں تو کالعدم ضرور ہے یا بالفاظ دیگر افعال باری کا عدم ہے جو انتہائی نقص ہے اور جبکہ یہ تمام فعلی کمالات صفات وجود کے آثار تھے جو ذات حق سے منفی ہو گئے تو بلا شبہ وجود خداوندی ان کی نفی سے ناقص ٹھہرا اور خدا کی بے عیب ذات کتنے ہی کمالات مثل ظہور صفات اور افعال سے کوری رہ گئی جن پر معبودیت کا کارخانہ قائم تھا اور ظاہر ہے کہ نقص صفات اور افعال کے ساتھ خدائی جمع نہیں ہو سکتی تو یقیناً ایسی ناقص ذات کو خدا نہیں کہہ سکتے، نتیجہ یہ نکلا کہ نہ مخلوق رہی نہ خالق۔

غور کیجئے کہ جبریہ کو صفات عبد (ارادہ و اختیار وغیرہ) کے انکار نے کہاں لا کر چھوڑا۔ اگر انہوں نے بندہ کے اختیار و قدر کا انکار کیا تھا تو انجام کار کی خدا کی صفات، افعال، ایجاد، ترزیق اور قیومیت و تدبیر وغیرہ سے بھی ہاتھ دھونا پڑا اور اس صورت حال سے وہ بادل نخواستہ ہی سہی، مگر اپنی مرضی کیخلاف صفاتِ حق کو بے کار اور کالعدم کہنے کے مدعی بن گئے۔ پس یہ کس قدر حیرتناک نتیجہ ہے کہ جبریہ چلے تو تھے مسئلہ تقدیر کی راہ سے خالق و مخلوق کا باہمی رشتہ بتلا کر خالق کی تنزیہہ کے لئے اور اترے وہ مخلوق کے گویا صریح انکار پر۔ مخلوق تو یوں نہ رہی کہ صفت خلق اور فیضان وجود ہی ندارد ہو گیا اور خالق یوں نہ رہا کہ اس کا وجود ظہور ناقص ٹھہر گیا اور ناقص خدا ہو نہیں سکتا۔ تو نتیجہ یہ نکلا کہ مخلوق بھی ندارد اور خالق بھی ندارد۔ نعوذ باللہ من ھذہ الخرافات۔

اور ظاہر ہے کہ جب مابین نسبت کے اطراف ہی کا وجود نہ رہا نہ ممکن رہا جو وجود اور صفات وجود قبول کرے اور نہ واجب رہا جو اپنے افعال سے وجود اور کمالات وجود بخشے تو درمیان نسبت کا وجود کیسے رہ سکتا تھا کہ

Marfat.com

وہ تو ان اطراف کے تابع تھا۔ اور جب خالق و مخلوق میں نسبت ہی قائم نہ ہوئی، تو کیفیت نسبتیہ اور حکم نسبت کا تو ذکر ہی کیا ہوسکتا ہے؟ پس اثبات مسئلہ کا یہ کس قدر عجیب و غریب اور انوکھا انداز ہے کہ نہ مسئلہ باقی رہے نہ مسئلہ کا موضوع۔ نہ طرفین رہیں نہ نسبت طرفین' نہ حکم رہے نہ کیفیت حکم اور پھر بھی جبریہ اس پر مطمئن ہو کر بیٹھ رہیں کہ مسئلہ ثابت ہوگیا اور اہم اثبات تقدیر سے تنزیہہ خالق کا حق ادا کر چکے ہیں۔ بہر حال جبریہ کے اصول پر مسئلہ تقدیر کا حاصل (جس میں انہوں نے صفات خالق پر نظر کر کے بندہ کی تمام مثبت صفات سے جو اس میں وجود آجانے سے پیدا ہوتیں قطع نظر کر لی اور اس طرح مآل کار وہ صانع کی صفات و افعال سے بھی انکاری ہوگئے) کارخانہ خلق و امر دونوں کا تعطل نکلتا ہے جس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ گویا یہ سارے کا سارا عالم ابھی تک بدستور اپنے عدم سابق ہی میں پڑا ہوا ہے جس میں ظہور وجود کی کوئی بود و نمود ہے ہی نہیں۔ پس نتیجہ پر پہنچ کر جبریہ اور سوفسطائیہ ایک ہی مرحلہ پر آگئے اور ثمرہ یہ نکلا کہ یہ فرقے چلے تو تھے مسئلہ تقدیر کو ثابت کرنے (اور خالق و مخلوق کی درمیانی نسبت کھولنے) اور آگئے مسئلہ کے صریح انکار بلکہ دائرہ وجود میں خالق و مخلوق دونوں کی نفی پر اور اس لئے وہ خالق و مخلوق کی درمیانی نسبت کھولنے کا سوال بدستور باقی رہا۔

ادھر قدریہ نے اس کا ٹھیک ردعمل کرتے ہوئے اس سلسلہ میں محض صفاتِ عبد کو سامنے رکھا اور صفات معبود سے صرف نظر کرلیا' یعنی بندہ کے اختیار و قدرت، ارادہ و مشیت اور فعل و عمل کو اس درجہ میں مستقل اور آزاد بلایا کہ اس میں خدا کے ارادہ و قدرت اور اختیار و فعل کو دخل ہی نہیں۔ حتیٰ کہ بعض غالی قدریہ کے نزدیک خدا کو بندہ کے افعال کا علم بھی ان کے ہونے سے پیشتر نہیں ہوتا، گویا بندہ کے استعمال اختیار کی حد تک نہ خدا میں ارادہ ہے نہ قدرت نہ اختیار ہے نہ مشیت حتیٰ کہ نہ سابق علم ہے نہ خبر۔ پس جبریہ نے تو مسئلہ تقدیر سے متعلقہ صفات خالق ارادہ، علم، قدرت اختیار وغیرہ کو خدا سے وابستہ کر کے بندے کو ان سے کورا مان لیا تھا اور قدریہ نے ان صفات کو بندہ سے مستقلاً وابستہ کر کے خدا کو ان سے خالی مان لیا۔ غور کرو تو اس کا نتیجہ بھی وہی عدم محض اور تعطل خالص یا انکار مخلوق و خالق نکلتا ہے جو جبریہ کا انجام ہوا تھا۔

کیونکہ سب جانتے ہیں کہ بندہ منٹ بھر میں سینکڑوں اچھے برے افعال اور حرکات و سکنات مختلف اندازوں سے کرگزرتا ہے جس کے عمر بھر کے افعال و حرکات کی گنتی ناممکن ہے۔ پھر انسانوں کے یہ افعال کچھ لازمی ہیں جو اس ذات اور ذاتی احوال پر مختتم ہو جاتے ہیں اور کچھ متعدی ہیں جن میں وہ دوسری اشیاء کائنات کو مفعول بناتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ان اشیاء عالم میں جو اس کے افعال کا مفعول بنتی ہیں یعنی اس کے زیر تسخیر و تصرف آتی ہیں' زمین سے لے کر آسمان تک ساری ہی مخلوقات داخل ہے۔ جمادات ہوں یا نباتات، حیوانات ہوں یا انسانات، عنصریات ہوں یا فلکیات، مادیات ہوں یا روحانیات، جسمانیات ہوں یا مجردات، غرض زمین کے ذروں سے لے کر آسمان کے ستاروں تک ساری کائنات پر انسان کے تسخیر و تصرف کا جال پھیلا ہوا ہے جس سے عالم کا کوئی گوشہ چھوٹا ہوا نہیں۔ ظاہر ہے کہ سارے انسانوں کے یہ سارے افعال جو سارے ہی عالموں میں پھیلے ہوئے ہیں اور بقول قدریہ انسانوں کی ایسی مخلوقات ہیں جن کی ایجاد و تخلیق میں خدا کا دخل تو کیا ہوتا

Marfat.com

ان پر اس کا نہ زور چل سکتا ہے اور نہ ہی اسے ان کی پیدائش سے پہلے ان کا علم ہی ہوتا ہے' یعنی انسان کو تو کم ازکم ان کی تخلیق کا ارادہ کرتے وقت علم ہو جاتا ہے کہ اسے کیا پیدا کرنا ہے مگر خدا کو یہ بھی نہیں ہوتا جب تک کہ پیدا نہ ہو چکیں۔

اس صورت میں اوّل تو شاید انسانی مخلوقات کا عدد خدا کی مخلوقات سے بھی زیادہ ہو جائے کیونکہ اعیان کی نسبت بلاشبہ ان کے افعال کروڑوں گنا زیادہ ہیں اور ان میں بھی انسان کہ جس کے افعال کا تعلق تمام اعیان کائنات سے ہے۔ پس خدا تو محض، خالق اعیان ہے جو عدد میں کم ہیں اور انسان خالق افعال ہے جن کا عدد اعیان سے کہیں زیادہ ہے' اس لئے کوئی وجہ نہیں کہ انسانی مخلوقات خدائی مخلوقات سے زیادہ نہ رہے اور پھر مخلوقات بھی ایسی کہ خدائی سرحد سے بالکل خارج جس پر اس کا کوئی بس نہ ہو' بلکہ علم قدیم بھی نہ ہو تو یقیناً ان مخلوقات انسانی کے بارے میں وہ جبر جو بندے کی طرف آتا خدا کی طرف لوٹ گیا کہ خدا تو اس کے بارے میں بے بس ہو اور بندہ قادر مستقل اور مختار کل تو بندہ تو خدائی سرحد میں جا کودا اور خدا بندگی کی بے بسی میں آ گیا' یعنی بندے کا زور تو خدا کی خدائی پر چل گیا اور خدا کا زور خود اپنی خدائی پر بھی نہ رہا اور اس حد پر اس کا ارادہ' قدرت' مشیت' اختیار وغیرہ سب بے کار اور معطل ہوگئے۔ یہی وہ تنزیہہ و تقدیس الٰہی ہے جس کو لے کر قدریہ اٹھے اور مسئلہ تقدیر کے ذریعہ اسے حل کرنے کھڑے ہوئے تھے۔

انصاف کیا جائے کہ اگر یہ سارے انسان خدائی کا دعویٰ کرنے لگیں تو قدریہ کا کیا منہ ہے وہ اسے شرک کہہ کر رد کرسکیں۔ کوئی زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکے گا کہ انسانوں کی خدائی ناقص ہے کہ ان کا زور و اختیار صرف اپنے افعال کی حد تک چل سکتا ہے آگے نہیں۔ تو عرض کروں گا کہ خدا کی خدائی ہی کب کامل رہی کہ بندے کی خدائی کو مورد طعن بنایا جائے۔ خدا بھی تو اپنے ہی افعال کی حد تک خالق ہے نہ کہ بندہ کے افعال کی حد تک۔ پس اگر بندہ اس کے افعال کی حد تک مجبور ہے تو وہ بندے کے افعال کی حد تک مجبور ہے۔ قادر مطلق نہ وہ وہاں رہا نہ یہ رہا۔ کاموں کی بڑائی چھوٹائی کی بات تو الگ رہی۔ نوعیت دونوں کی خدائی کی ایک ہی رہی۔ پھر کیا وجہ ہے کہ ایک کو خدا کہا جائے اور ایک کو بندہ؟ بہر حال قدریہ کے اصول پر خدا کی خدائی کی بھی کچھ حدود نکلیں اور بندہ کی خدائی کی بھی کچھ حدود ثابت ہوئیں اور دونوں اپنے اپنے دائروں میں خالق اور خدا نکلے۔ یہی وہ تقسیم ہے جو قدریہ نے بہت دماغ سوزی کیساتھ اس لئے کہ بندہ کے اچھے برے افعال کی ذمہ داری خدا پر عائد نہ ہو اور کوئی بری نسبت اس کی طرف نہ لوٹ سکے خواہ خدائی باقی نہ رہے۔ نیز تکلیف شرعی اور مجازات کا کارخانہ درہم برہم نہ ہو' مگر انہیں کیا خبر تھی کہ وہ اس نظریہ کے ماتحت سرے سے خدائی ہی کا کارخانہ درہم برہم کر جائیں جس کی خاطر ان مسائل میں معرکہ آرائی تھی۔

بلکہ اگر غور کرو تو قدریہ کے اصول پر بندہ میدان ترقی میں خدا سے بھی گوئے سبقت لے گیا اور خدا کو معاذ اللہ پسپا ہونا پڑا' کیونکہ بندہ تو بزعم قدریہ مخلوقیت کی حدود میں رہ کر خدائی کا کام کر گیا اور خدا اپنی خدائی کے مقام پر رہ کر بھی خود اپنے ہی بندہ کے کاموں میں کوئی زور نہ دکھلا سکا۔ گویا محدود تو لامحدودیت کی طرف چل نکلا

Marfat.com

اور لا محدود محدود بن کر رہ گیا۔ معاذ اللہ و لاحول ولاقوۃ الاباللہ۔ حالانکہ ایک نابلد سے نابلد انسان بھی جانتا ہے کہ خدا ہے ہی وہ جو اپنے وجود اور وجودی کمالات میں لا محدود ہو، لامحدود الذات ہو' لا محدود الصفات ہو اور لا محدود الافعال ہو۔ اگر کسی سمت سے اس میں ذرا سی بھی تحدید آجائے گویا اس حد بندی کے اندر تو وہ ہو اور اس سے باہر وہ خود بھی نہ ہو، یا اس کی صفات نہ ہو یا اس کے افعال نہ وہ اس حد سے باہر معدوم ہو، تو یہی وہ مخلوقیت کی علامت ہے کہ جس کے بعد سے خدا نہیں کہہ سکتے۔

پس اگر قدریہ کی ان ہفوات کا یا تو یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ خدا ایک بھی نہ رہے صرف مخلوق ہی مخلوق رہ جائے اور یا یہ کہ مخلوق ایک بھی نہ رہے سب خدا ہی خدا رہ جائیں' مگر دونوں صورتوں کا انجام یہ ہے کہ نہ مخلوق رہے نہ خالق کیونکہ پہلی صورت میں خدا اور خلق سب ہی محدود ٹھہر گئے اور ہر ایک کے صفات و افعال اور ان کے واسطہ سے ذات کو عدم کی حد بندیوں نے گھیر لیا اور ظاہر ہے کہ محدود خدا ہو نہیں سکتا' کیونکہ حد بندی کے معنی ہی یہ ہیں کہ اس حد پر اس کی ذات و صفات اور افعال کا وجود ختم ہے اور آگے اس کا عدم ہے اور جو عدموں میں گھرا ہوا ہو اور محدود و مقید ہو، وہ حادثات اور مخلوق ہوگا نہ کہ محدث اور قدیم۔ پس جسے خدا کہا تھا وہ تو بوجہ محدودیت مخلوق کے درجہ میں آگیا اور جسے پہلے ہی سے بندہ اور محدود مانا ہوا تھا اُس کی مخلوقیت پہلے سے مسلم تھی تو حاصل وہی نکلا کہ خدا کوئی بھی نہ رہا، صرف مخلوق ہی مخلوق رہ گئی اور ظاہر ہے کہ جو مخلوق اپنے افعال میں خدا سے آزاد ہو وہ بلا خالق کے ماننی پڑے گی اور ظاہر ہے کہ مخلوق بلا خالق کے ممکن نہیں تو حاصل یہ نکلا کہ یہ مخلوق بھی جسے ہم نے بلا خالق کے مان لیا تھا' کالعدم ہوگئی اور اس سے بھی انکار لازم آگیا ورنہ اجتماع نقیضین لازم آجائے گا کیونکہ ایک مخلوق بوجہ مخلوق ہونے کے تو اپنے وجود میں مستقل اور خالق سے مستغنی بھی ہو اور اس طرح ایک ہی شے بیک دم مستقل بھی اور غیر مستقل محتاج بھی ہو۔ ظاہر ہے کہ یہ بداہتہً محال ہے' اس لئے یہ بھی یقیناً محال ہے کہ مخلوق کو بلا خالق کے موجود تسلیم کیا جائے' اس لئے یہ ساری مخلوقات اور یہ بندے جو ایک محدود اور عاجز خدا کی مخلوق تسلیم کی گئی تھی' حقیقت میں بے خالق کی مخلوق نکلی جو یقیناً غیر موجود ثابت ہوتی ہے، کیونکہ جب خدا نہیں (کہ محدود خدا نہیں ہوسکتا) تو اس کی مخلوق بھی نہیں (کہ مخلوق از خود ہو نہیں سکتی) اور خلاصہ یہ نکلا کہ نہ خالق ہے نہ مخلوق، نہ موجد ہے نہ موجود، نہ حادث ہے نہ قدیم، بلکہ ساری کائنات پر عدم ہی عدم چھایا ہوا ہے۔ غرض قدریہ کی نظری روش کا نتیجہ تو یہ تھا کہ خدا ایک بھی نہ رہے' مخلوق ہی مخلوق رہ جائے جس کا انجام آپ نے دیکھ لیا اور یا پھر قدریہ کے ان فلسفیانہ مباحث کا دوسرا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ مخلوق ایک بھی نہ رہے' سارے خدا ہی خدا رہ جائیں اور وہ بھی ان گنت ہوں، کیونکہ جب ان کے اصول پر بندہ بھی خدا ہی کی نوعیت کا نکلا جو افعال کو بلا اعانت خداوندی از خود تخلیق کرسکتا ہے تو ایک نوع کے افراد پر ایک ہی نام بولا جاسکتا ہے۔

پس اگر وہ خدا ہے جسے پہلے سے خدا مانا ہوا تھا' بوجہ اس کی خالقیت کے تو یہ بندہ بھی خدا ہو گیا۔ بوجہ خالقیت افعال کے اس صورت میں مخلوق کی نفی ہو کر ان گنت خُدا اور بے شمار خالق ثابت ہو جائیں گے اور نتیجہ یہ نکلے گا کہ ہستی اعیان کے دائرہ میں سب کے سب خدا ہی خُدا ہوں، مخلوق ندارد ہو اور اگر کوئی غیر انسانی مخلوق

Marfat.com

ہو بھی جیسے بہائم' حیوانات و نباتات وغیرہ تو وہ نہ ہونے کے برابر اس لئے ہوں کہ ان سب کا مقصد خود انسان تھا یہ خود مقصود اصلی نہ تھے اور نہ ہی ان سے کمالات خداوندی کا جمع ظہور ہو سکتا تھا۔ دوسرے یہ اس محدود خدا کی مخلوق ہوگی جو انسانی مخلوقات کے بارے میں عاجز اور بے بس تھا، تو یہ اس کے افعال ہوں گے نہ کہ حقیقی اعیان جیسے انسان کے افعال اس کے مخلوق تھے کہ انہیں اعیان نہیں کہہ سکتے تھے، اس لئے اعیان کے درجہ میں دو ہی نوعیت کے خدا ثابت ہوتے ہیں۔ ایک خدا، اور ایک اس کے یہ اصطلاحی بندے۔ بہرحال جبکہ انسان خالقیت کے دائرے میں آکر خدا ہو گیا تو نتیجہ یہ کہ عالم معتدبہ حصہ سب کا سب خدا ثابت ہو اور جہان میں گویا خالق ہی خالق رہ گئے۔ کسی قابل ذکر مخلوق کا نشان نہ رہا جس سے خدائی کی خدائی کے کمالات نمایاں ہوں۔

مگر جبکہ یہ واضح ہو چکا ہے کہ سارے خالق محدود ہیں اور ایک دوسرے کے افعال کے دائرے میں قدم نہیں رکھ سکتے اور محدود خدا ہو نہیں سکتا اور اس لئے یہ سب کے سب حقیقتاً خدا نہ ہوئے۔ بعض استدلالی نتائج کے طور پر ان کا خدا ہونا لازم آ گیا تھا جس میں واقعیت نہ تھی۔ پس مخلوق کی نفی تو اس لئے ہوئی تھی کہ یہ مخلوق ثابت ہوگئی تھی اور خالق کی نفی اس لئے ہو جاتی ہے کہ محدود و مقید خدا ہوتا نہیں، تو حاصل پھر وہی نکل آیا کہ نہ مخلوق رہی نہ خالق اور یہ سارے کا سارا عالم صرف عدم ہی کے پردوں میں چھپا ہوا رہ گیا جس کی موجودگی کی نوبت ہی نہیں آئی۔ پس نتیجتاً قدریہ بھی وہیں آکر ٹھہرے جہاں جبریہ اور سوفسطائیہ آکر رُکے تھے۔ فرق یہ ہے کہ جبریہ صفات مخلوق کا انکار کر کے نفی خالق تک پہنچے تھے' جس سے مخلوق کی نفی خود بخود لازم آ گئی اور قدریہ صفات خالق کا انکار کر کے نفی مخلوق تک پہنچے جس سے خالق کی نفی خود بخود لازم آ گئی اور نتیجہ میں تمام اہل بدع ایک ہی انجام پر آکر رکے۔ پس یہ تمام فرقے چلے تو تھے خالق و مخلوق کا رشتہ بتلانے اور حادث و قدیم کا ربط کھولنے اور پہنچ گئے ان دونوں کے صریح انکار پر' اس لئے وہ درمیانی نسبت اور حکم نسبت کا سوال بدستور تشنہ جواب رہ گیا جو مسئلہ تقدیر کا حقیقی موضوع تھا اور ان فرقوں میں سے کوئی بھی اسے حل نہ کر سکا۔

رہا سوفسطائیہ کا مذہب سو وہ اس قابل بھی نہیں ہے کہ اُسے رد بھی کیا جائے کیونکہ وہ انکاروں کا مجموعہ ہے۔ ہر شے کی ذات کا انکار' اس کے وجود کا انکار' صفات کا انکار، ہر شے کے افعال و خاصیات کا انکار وغیرہ وغیرہ جس کی بناء کسی مثبت حقیقت پر نہیں اور مذہب بہرحال وجودی چیز ہے جس کی بنیاد کسی وجودی حاصل پر ہوتی ہے نہ کہ کسی عدم ضد اور نفی پر' اس لئے ان کا مذہب ایک عقل ہی سے نہیں واقعات سے بھی مردود ہے۔ وہ کسی مخلوق کا اختیار تو کیا مانتے سرے سے مخلوق کو موجود ہی نہیں مانتے لیکن جبکہ اختیار کی نفی جو آثار وجود میں سے ہے' خلاف مشاہدہ ہے تو عین وجود کی نفی مشاہدہ یا واقعات کے مطابق کس طرح ہو جائے گی۔ اختیار جیسی نظری اور دقیق چیز جب کلیتہً معدوم ثابت نہیں ہو سکتی تو خود مخلوق جیسی ثقیل اور حسّی چیز کو معدوم محض آخر کس طرح باور کر لیا جائے گا؟

غور کیا جائے تو یہ فرقہ بندہ کے وجود کا منکر نہیں بلکہ درحقیقت خدا کی شان تخلیق اور فعل خلق یا خالقیت کا منکر ہے۔ اس کا یہ کہنا کہ عالم میں کوئی چیز بھی موجود نہیں یہ سب توہمات اور فرضیات ہیں' درحقیقت یہ

کہنا کہ خدا نے عالم پیدا ہی نہیں کیا' کیونکہ پیدا کرنے کے معنی وجود دینے کے ہیں اور ان کے نزدیک وجود کسی چیز کا ہے ہی نہیں تو اس کے معنی اس کے سوا اور کیا ہیں کہ خلق خداوندی واقع ہی نہیں ہوا یعنی اللہ خالق عباد ہی نہیں۔ پس یہ قدریہ سے بھی چار قدم آگے نکلے کہ وہ تو اللہ کو صرف خالق افعال عباد ہی نہیں مانتے تھے' یہ اللہ کو خالق عباد بھی تسلیم نہیں کرتے۔

بلکہ اگر اور گہرائی کی طرف بڑھ جایئے تو اندازہ ہوگا کہ یہ بلید فرقہ سرے سے خدا کے وجود ہی کا منکر ہے کیونکہ خدا کے وجود پر استدلال مخلوقات ہی سے ہوسکتا ہے۔ مصنوع کو دیکھ کر ہی صانع کی طرف طبائع کا التفات ہوتا ہے اس لئے جگہ جگہ قرآن نے مخلوقات کی خلقت اور ان کے آثار و احوال میں تدبر و تفکر بتلایا ہے تا کہ ان کے خالق کے وجود پر استدلال کیا جاسکے۔ جب مخلوق ہی سرے سے ندارد ہے کائنات میں کوئی موجود ہی نہیں تو موجد تک آخر کس زینہ سے عروج کیا جائے اور کیسے معلوم ہو کہ کوئی صانع ہے؟ جب کسی استدلالی شکل کے مقدمات ہی ندارد ہوں تو آخر اس کا نتیجہ کیسے ثابت ہو جائے گا؟ اور جب مصنوع نہیں صفت صناعی نہیں تو خود صناع کے وجود کی آخر کیا دلیل ہے؟ اور کون اُسے پہچانے کہ وہ ہے جبکہ تکوین کے دائرے میں کوئی ہے ہی نہیں؟

نیز جس دلیل سے یہ سوفسطائیوں کی دُنیا مخلوق کو وہمی اور فرضی کہہ سکتی ہے اسی دلیل سے اگر کوئی دوسرا خالق کے وجود کو بھی وہمی اور فرضی کہہ دے کہ یہ محض خیالات کا فرضیات کی نقشبندی ہے کہ خُدا موجود ہے تو انہیں تردید کا کیا حق ہے اور کیا استدلالی قوت ہے کہ وہ اسے رد کرسکیں۔ پس یہ فرقہ کائنات ہی کا منکر نہیں در حقیقت صفت تکوین و تخلیق کا منکر ہے اور نہ صرف صفت تکوین و تخلیق ہی کا منکر ہے بلکہ اصلاً ذات خالق کا بھی منکر نکلتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ سوفسطائیہ نے تو مخلوق کا اور اس کے ضمن میں خالق کا انکار کر کے بزعم خود مسئلہ تقدیر کو ثابت کیا۔

جبریہ نے صفات مخلوق کا انکار کر کے مسئلہ جبر و اختیار کا اثبات کیا اور قدریہ نے مخلوق و خالق کا رشتہ باہمی توڑ کر مسئلہ قدر کا اثبات کیا اور اس طرح ان سارے فرقوں نے مضحکہ خیز طریق پر بظاہر پروردگار کی تنزیہہ و تقدس کا حق ادا کر دیا۔

مگر ان سب کا قدر مشترک اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ انہوں نے خالق و مخلوق کی اس درمیانی نسبت اور نقطہ اعتدال کو چھوڑ کر واجب و ممکن کو الگ الگ دیکھا اور دونوں پر علیحدہ علیحدہ دو حکم لگا دیئے۔ ایک طرف اثبات اور ایک طرف نفی کا جس میں کوئی اشکال نہ تھا۔ یہ بحث جُدا گانہ ہے کہ وہ حکم صحیح یا غلط اور ان کا منطقی انجام کیا ہے لیکن درمیان پیچیدگی کچھ نہیں۔

مگر اہل السنت والجماعت نے (جو حقیقتاً اس شریعت حقہ کے اصلی مفسر اور شارح ہیں جو خالق و مخلوق اور حادث و قدیم کا درمیانی رشتہ بتلانے اور اسے جوڑنے اور مضبوط کرنے کے لئے آئی ہے) اس اکہری اور ادھوری راہ میں قدم نہیں رکھا۔ اگر وہ بھی اہل بدع کی طرح واجب و ممکن کو غیر مربوط چھوڑ کر بعض ان کے الگ

Marfat.com

الگ احکام بتلا دینے پر قناعت کر لیتے اور اس درمیانی نسبت کو نہ کھولتے تو وہ اپنے منصب سے نازل ہو جاتے اور شریعت حقہ کی تفسیر وتشریح اور توضیح وتلویح کا کوئی حق ادا نہ کر سکتے۔ اس لئے کسی پیچیدگی کی پرواہ کئے بغیر مردانہ وار انہوں نے اس نازک مرحلہ کی طرف قدم بڑھایا اور اس درمیانی اور معتدل رشتہ کو واشگاف کر دیا جو حقیقتاً بندہ اور خدا کے درمیان قائم ہے اور درحقیقت مسئلہ تقدیر کا حقیقی موضوع ہے۔ انہوں نے نہ توصفاتِ خالق کو ثابت کرتے وقت صفاتِ عبد کی نفی کی اور نہ صفاتِ عبد کو ثابت کرتے ہوئے صفات خالق کی نفی کی کہ پورے جہانوں کی نفی ان کے سر پڑتی' بلکہ انہوں نے دونوں کی صفات کو اپنی اپنی جگہ مان کر پھر تنزیہہ حق کا حق ادا کیا ہے جو اہل بدع کے علی الرغم ان کے اخلاص للہ اور اتباع انبیا اللہ کا ثمرہ ہے جس سے وہ کامیابی کی منزل پر پہنچ گئے۔

بود مورے ہوسے داشت کہ درکبہ رسد
دست برپائے کبوتر زد و ناگاہ رسید

ان حضرات کے معتدل مسلک اور خالق ومخلوق کے درمیانی نقطہ اتصال کی توضیح کے سلسلہ میں جہاں تک اپنے فہم نارسا کی حد تک سمجھ سکا ہوں اور دوسروں سے بھی بشرط انصاف سمجھ لینے کی توقع رکھتا ہوں، وہ یہ ہے کہ مسئلہ جبر و اختیار کی حقیقی بنیاد مسئلہ وجود و عدم پر ہے۔ اگر بندہ کے وجود وعدم کی صحیح نوعیت منکشف ہو جائے، حدوث و قِدم کا درمیانی رشتہ کھل جائے گا اور مسئلہ جبر و قدر کی نوعیت خود بخود سامنے آجائے گی اور یہ نوعیت میرے خیال میں خاص عقلی بلکہ ایک حد تک حسی اور مشاہدہ ہے جس میں کسی قسم کی کوئی بھی پیچیدگی نہیں۔ گویا مسئلہ تقدیر اپنی بنیادوں کے لحاظ سے ایک خالص عقلی مسئلہ ہے جو عقل پر معمولی سا بار ڈال کر ادنیٰ تامل سے حل ہوسکتا ہے اور فہم سے اتنا قریب آسکتا ہے کہ آدمی اس پر بے تکلف ایمان لے آئے کیونکہ یہ ایک بدیہی حقیقت ہے۔ جس ملت نے بھی کائنات کے لئے خدا کا وجود تسلیم کیا ہے اور اسے کائنات کا خالق اور معطی وجود مانا ہے (جس میں قدریہ اور جبریہ بھی داخل ہیں) تو اس نے وجود کی اصلی صرف ذات بابرکات حق ہی کو سمجھا ہے جس سے مخلوق میں وجود آتا ہے کوئی مخلوق از خود موجود نہیں ہو جاتی۔ اس مرحلہ پر یہ ماننا خود بخود ضروری ہو جاتا ہے کہ بارگاہ حق کا وجود خانہ زاد اور اصلی ہے۔ عطاء غیر اور مستعار نہیں جو ممکن الزوال ہو۔ اسی لئے ذات اقدس جل و علاء ازلی الوجود، ابدی الوجود اور دائم الوجود ہے جس سے وجود کبھی زائل نہیں ہوسکتا لیکن اس کے برعکس بندہ کا وجود خود اپنا نہیں، عطاء حق اور مستعار ہے ورنہ وجود اس کا اپنا ہونے کی صورت میں یہ بندہ لامحدود ماضی میں معدوم اور لامحدود مستقبل میں فناء پذیر نہ ہوتا' بلکہ ازلی اور ابدی ہوتا۔ کیونکہ وجود بالطبع مطلوب ہے اور کوئی موجود بھی با اختیار و برضاء خود اپنا عدم نہیں چاہتا۔ نیز جبکہ بندے کو مخلوق مان لیا گیا اور مخلوق کے معنی ہی وجود میں محتاجگی خالق کے ہیں، تو بندے کا اپنی موجودگی کے لئے خالق سے وجود مانگنا اس کے سوا اور کس چیز کی دلیل ہوسکتا ہے کہ بندہ اپنے وجود کا خود مالک نہیں اور وجود اُس کا خود اپنا نہیں بلکہ اُس کے خالق کا ہے جس نے اسے وجود سے نوازا اور موجود سے موجود کہلا دیا۔

پس خدا کی ذات تو موجود اصلی اور واجب الوجود ثابت ہوتی ہے جس میں عدم اور عدم کے امکان کا نشان نہیں اور بندے کی ذات عارضی الوجود اور معدوم اصلی ثابت ہوتی ہے جس میں ذاتی وجود اور بالفاظ اصطلاح وجوب کا نشان نہیں۔ خدائے برحق اپنی ذات سے خود بخود موجود اور یہ بندہ اپنی ذات سے از خود معدوم۔ وہاں عدم کو راہ نہیں مل سکتی اور یہاں ذاتی وجود اور باالفاظ اصطلاح وجوب کا نشان نہیں۔ خدائے برحق اپنی ذات سے خود بخود موجود اور یہ بندہ اپنی ذات از خود معدوم' وہاں عدم کو راہ نہیں مل سکتی اور یہاں ذاتی وجود کو راستہ نہیں مل سکتا۔ بہرحال بندے کی اصلیت عدم ہے اور خدائے برحق کے یہاں اصل حقیقت وجود ہے۔ بندہ کے عدم پر جب وجود حق کا نورانی پردہ پڑتا ہے تو وہ اس کے اصلی عدم کو ڈھانپ کر اس میں بھی چمک دمک پیدا کر دیتا ہے اور بندہ موجود کہلانے لگتا ہے۔

پھر ایک بندہ کی ذات ہی نہیں اس کے صفات کا بھی یہی حال ہے کہ اس میں ہر وجود ہی صفت کا عدم تو اصلی ہے اور وجود محض عارضی ہے۔ اصلی نہیں مثلاً بندے میں علم اس کا نہیں بلکہ عدم علم اصل ہے جس کو وہ پیدائشی طور پر لے کر آتا ہے بصر اصل نہیں بلکہ عدم البصر اصل ہے۔ پس جوں جوں اس کے صفاتی عدم پر خداوند کریم کی وجودی صفات کے پرتوے پڑتے رہتے ہیں' ووں ووں یہ صفات کسوت وجود پہنتی رہتی ہیں اور بندہ ان صفات کا حامل بنتا رہتا ہے، مگر اس طرح کہ اس کا یہ صفاتی عدم خدا کے صفاتی وجود کے نیچے دب کر پس پردہ مستور ہو جاتا ہے اور باوجود عدمیت کے وجود کی ایک نمود قائم ہو جاتی ہے مثلاً اس کے سمع و بصر کے عدم پر جب خدائی سمع و بصر کا وجود روشنی ڈالتا ہے تو بندہ بھی سمیع و بصیر کہلانے لگتا ہے۔ گو بالا صالت وہ اب بھی عدیم السمع اور عدیم البصر ہی ہے۔ پھر بھی نوعیت اس کے افعال کو بھی ہے کہ اس میں ہر فعل کا عدم اصل ہے اور فعل کا وجود عارضی ہے۔ پس اس کے جونسے فعل کے عدم پر بھی فعل خداوندی کا وجود کا پرتو پڑجاتا ہے وہی فعل بندہ میں ظاہر ہو کر اسے فاعل کہلانے لگتا ہے۔ غرض یہ معدوم الاصل بندہ اپنی ذات و صفات اور افعال کے لحاظ سے اگر موجود بن سکتا ہے تو نہ از خود کہ اس کی خودی اور اصلیت تو عدم ہے نہ کہ وجود بلکہ وجود خداوندی کے پرتوؤں سے کہ وہ بندہ کے ذاتی عدموں پر واقع ہو کر اُسے ذاتاً و صفاتاً و افعالاً کہلا دیتے ہیں۔

بشناس کہ کائنات در عدم اند   بل در عدم، بستادہ ثابت قدم اند
ایں کون معلق از خیال ووہم است   باقی ہمگی ظہر نور قدم اند

پس بندے کی ذات و صفات اور افعال کو خدا کی بے عیب ذات و صفات اور افعال سے وہی نسبت رہے گی جو در و دیوار کی روشنی کو آفتاب کی روشنی سے ہے یعنی روشن ہونا درحقیقت آفتاب کی صفت و نشان ہے کہ نُور اس میں خود اپنا ہے نہ کہ در و دیوار کی کہ ان میں روشنی خود ان کی نہیں اور خود سے روشن نہیں کہ حقیقی معنی میں روشن کہلائے جانے کے مستحق ہوں۔ پس در و دیوار اپنی ذات سے غیر منور اور تاریک ہیں مگر جب آفتاب اپنی بے انتہا فیاضیوں سے اپنا نور در و دیوار کے عدم النور پر ڈالتا ہے تو در و دیوار بھی بطور نام نہاد روشن اور منور کہلانے لگتے ہیں جن میں ذاتی طور پر عدم النور ہوتا ہے جو باقی رہتا ہے اور عارضی طور پر نور آجاتا ہے جو بعد چندے

Marfat.com

زائل ہو جاتا ہے۔

پس کہنے کو تو آفتاب بھی روشن ہے اور درودیوار بھی لیکن اس لفظی اور اسمی اشتراک سے معنی اور حقیقت میں یکسانی اور اشتراک نہیں پیدا ہوسکتا کہ آفتاب میں نور اصلی ہے اور درودیوار میں عارضی وہاں مستقل ہے یہاں غیر مستقل، وہاں دوامی ہے یہاں ہنگامی، وہاں اپنا ہے اور یہاں پرایا۔ پس نور در و دیوار میں کتنا ہی سما جائے رہے گا آفتاب ہی کا کہ جب وہ مشرق سے رُخِ روشن سامنے کرے گا تو در و دیوار وغیرہ تمام اشیاء منور دکھلائی دینے لگیں گی اور جب مغرب میں رُخِ زیبا کو چھپا لے گا اور اپنا نور سمیٹ لے گا تو سب چیزیں تاریک اور اندھیری نظر آنے لگیں گی، یعنی نور کا عطاء وسلب آفتاب کے ہاتھ میں ہوگا، نہ کہ خود درودیوار کے قبضہ میں۔

ٹھیک اسی طرح بندے کی اصلیت و جبلت میں عدم ہی عدم ہے، ذات کا بھی اور صفات و افعال کا بھی اور خُدا میں ہر جہت سے وجود ہی وجود ہے۔ پس وجود حقیقتاً خدا کا ہوگا بندہ کا نہیں۔ اس غیر موجود یا معدوم بندے پر جب وجود الٰہی کی روشنی پڑے گی تو یہ موجود کہلائے جانے لگے گا۔ پس کہنے کو تو خدا بھی موجود ہے اور بندہ بھی موجود ہے، وہ بھی سمیع وبصیر ہے اور یہ بھی، وہ بھی حی و قائم ہے اور یہ بھی وہ بھی علیم وخبیر ہے اور یہ بھی ہے، مگر بجز لفظی اور اسمی اشتراک کے حقیقی اشتراک یا معنویت کی یہاں کوئی ادنیٰ شرکت نہیں۔ وہاں ذات وصفات کا وجود اصلی ہے یہاں عارضی، وہاں حقیقی ہے یہاں مجازی۔ وہاں اصل ہے یہاں عکس، وہاں مستقل ہے، یہاں غیر مستقل۔ وہاں دوامی ہے، یہاں ہنگامی اور خلاصہ یہ کہ وہاں اپنا ہے یہاں پرایا کہ جب چاہیں دے دیں اور جب چاہیں چھین لیں۔ پس عطاء وسلب کا فعل اِدھر سے ہے اور وجدان وحرمان کا انفعال اُدھر سے ہے۔

اس تقریر سے یہ خوب واضح ہوگیا کہ ذات حق میں وجود اصل ہے جس تک عدم کی رسائی نہیں اور ذات عبد میں عدم اصل ہے جس میں ذاتی وجود کی سمائی نہیں۔

اسی کے ساتھ یہ حقیقت بھی نا قابل انکار ہے کہ کمالات سب کے سب وجود کے تابع اور وجود کے حصے ہیں اور نقائص وعیوب سب کے سب عدم کے تابع اور عدم کے حصص ہیں۔ سمع، بصر، کلام، قدرت، حیات وغیرہ تمام کی تمام وجودی حقائق اور ہستی شنوا ہونا، بینا ہونا، بولتا ہونا، توانا ہونا، زندہ ہونا ہیں اور ظاہر ہے کہ ہونا ہی وجود کی حقیقت ہے، جیسے نہ ہونا عدم کی حقیقت ہے جو منفی پہلو ہے اس لئے یہ صفات وجودی ہوئیں، لیکن عدم السمع، عدم البصر، عدم الکلام، عدم القدرت، عدم الحیات وغیرہ جن پر عدم لگا ہوا ہے یعنی شنوا نہ ہونا، بینا نہ ہونا، بولتا نہ ہونا، توانا نہ ہونا، زندہ نہ ہونا سب عدم صفات ہیں جو منفی پہلو رکھتی ہیں۔

اس لئے وہ عدم ہوئیں اور ظاہر ہے کہ شنوا، بینا اور بولنا وغیرہ ہونا ساری دنیا کے نزدیک کمال اور ہنر ہے اور ان صفات کا نہ ہونا یعنی بہراپن، اندھا پن، گونگا پن، اپاہج پن، مردہ پن، وغیرہ کھلے ہوئے نقائص و عیوب ہیں جن سے لوگ اپنے بچاؤ کی کوشش کرتے ہیں۔ اس سے صاف واضح ہے کہ حقیقتاً کمال نام وجود کا ہے اور نقصان نام عدم کا ہے کیونکہ سمع بصر وغیرہ پر جب وجود کی نسبت لگ گئی تو وہ کمال بن گئے اور جونہی ان پر

Marfat.com

عدم کی نسبت آ گئی۔ جب ہی وہ عیب ہو گئے تو اس کا واضح مطلب اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ اصلی اور بنیادی کمال درحقیقت وجود ہے کہ جس پر اس کا نام لگ جاتا ہے۔ وہ بھی کمال ہو جاتا ہے اور نقصان و عیب یا شر درحقیقت عدم ہے کہ جس سے بھی منسوب ہو جاتا ہے، اُسے بھی عیب بنا دیتا ہے بقول حضرت خاتم المحد ثین شاہ عبدالعزیز قدس سرہ:

''و درحقیقت ہر شرے و بدی کہ در عالم می باشد بہ سبب اختلاط عدم یا وجود است پس جمیع شرور مستند بعدم اند و نور وجود دافع آں شرور است'' (تفسیر عزیزی پارہ عم متعلق سورہ فلق: ۲۹۶)

اور یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ وجود اللہ کا ذاتی اور اصلی ہے جس میں عدم کا نشان نہیں اور عدم بندے کا اصلی اور ذاتی ہے جس میں حقیقی وجود کا نشان نہیں۔ دوسرے لفظوں میں اس کا صرف مطلب یہ ہے کہ کمال اللہ کا ذاتی ہے جس میں عیب کا نشان نہیں اور نقص و عیب بندے کا ذاتی ہے جس میں ذاتی کمال کا نشان نہیں۔

اس حقیقت کو سامنے رکھ کر اب مسئلہ جبر و اختیار پر غور کیجئے تو سب سے پہلے یہ واضح ہوگا کہ اختیار ایک وجودی صفت اور مثبت کمال ہے اور عدم الاختیار جس کا عرفی لقب جبر ہے ایک عدمی صفت اور منفی نقص و عیب ہے اور ظاہر ہے کہ جب ہر کمال حصہ وجود یا آثار و لوازم وجود میں سے ہے اور ہر نقص حصہ عدم اور آثار عدم میں سے ہے تو جہاں بھی وجود ہوگا وہاں اختیار ضرور ہوگا اور جہاں عدم ہوگا وہاں عدم الاختیار یعنی جبر ضرور ہوگا۔ پھر جتنا اور جیسا وجود ہوگا اتنا ہی اور ویسا ہی اختیار بھی ہوگا۔

اس حقیقت کے پیش نظر اب سوال یہ ہے کہ آیا یہ پیدا شدہ بندہ موجود ہے یا معدوم؟ سو اہل سنت تو بجائے خود رہے۔ جبریہ اور قدریہ میں سے بھی کوئی بندہ کے وجود اور موجودگی کا منکر نہیں اور ظاہر ہے کہ جب اس مخلوق بندہ میں بواسطہ تخلیق الٰہی وجود آ گیا اور وجود بھی انسانی نوعیت کا جو جامع ترین موجودات اور خلق اللہ آدم علی صورتہ کا مصداق ہے تو یہ کیسے ممکن ہے کہ اس میں آثار و لوازم وجود مثلاً سمع، بصر، قدرت و اختیار، ارادہ و مشیت حیات و حرکت اور کلام و تکلم وغیرہ نہ آئیں؟ ورنہ اس کے یہ معنی ہوں گے کہ شئے اپنے آثار و لوازم سے جُدا ہو کر پائی جائے۔ آگ ہو اور اس میں حرارت و روشنی نہ ہو پانی ہو اور اس میں برودت و تبرید نہ ہو۔ آفتاب ہو اور اس میں نور و گرمی نہ ہو۔ حالانکہ ان اشیاء کو مان کر ذاتی لوازم سے انکار کر دینا، درحقیقت ان کی ذوات ہی کا انکار کر دینا ہے کیونکہ جب آگ میں حرارت و سوزش نہ ہو، پانی میں برودت و تبرید نہ ہو اور آفتاب میں نور و حرارت نہ ہو تو اسے آگ، پانی اور آفتاب کہنا محض فرضی یا نہ کہنے کے ہم معنی ہوگا۔ اسی طرح انسان موجود ہو اور جامع ترین وجود کے ساتھ موجود ہو، تو اس میں ارادہ و مشیت، اختیار و قدرت اور علم و حیات وغیرہ کا ہونا بھی ناگزیر ہوگا، ورنہ ایسے انسان کو جس میں نہ زندگی ہو نہ حس و حرکت ہو، نہ علم ہو، نہ قدرت ہو یعنی وجود ہی نہ ہو، انسان کہنا یا دیوانگی ہوگا یا محض فرض و توہم، گویا موجود انسان سے ان صفات وجود کی نفی کر دینا حقیقت میں خود وجود کی نفی کر دینا ہے۔ اس سے واضح ہوا کہ انسان کا وجود ہو جانا ہی اس کے بااختیار ہونے کی سب سے بڑی دلیل ہے اور اس لئے اہل سنت بلکہ قدریہ اور جبریہ کو بھی انسان میں اختیار تسلیم کرنا پڑے گا ورنہ بندے کے

Marfat.com

وجود سے ہاتھ اٹھانا پڑے گا۔

بہر حال بندہ کے نفس وجود سے تو اس کے نفس اختیار کا ثبوت ملا۔ اب اس کی نوعیت وجود پر غور کیجئے تو اس کے اختیار کی نوعیت بھی واضح ہو جائے گی۔ سو کون نہیں جانتا کہ موجود تو ضرور ہے مگر موجود مطلق نہیں کہ اس کے وجود پر کوئی حد اور قید نہ لگی ہوئی ہو۔ گویا وہ لامحدود اور لا انتہاء ہو۔ کیونکہ اس کی ذات کو لو تو اوّل تو وہ معدوم الاصل تھا۔ اس کی اصلیت ہی عدم تھی نہ کہ وجود۔ اگر اس کی اصل وجود ہوتی تو وہ واجب الوجود ہوتا اور لامحدود ماضی میں معدوم نہ رہتا بلکہ موجود ہوتا اور جب ازل سے وہ موجود ہی ہوتا تو اسے وجود دیئے جانے اور پیدا کیئے جانے کی کیا ضرورت ہوتی۔ پس اس کے مخلوق ہونے سے صاف واضح ہے کہ اس کے ماضی یا اس کے ازل پر عدم کی قید اور حد لگی ہوئی ہے جس سے ماضی میں اس کا عدم ثابت ہوا۔ اسی طرح لامحدود مستقبل یعنی ابد میں بھی وہ عدم ذوست اور فنا پذیر نظر آتا ہے۔ اگر جانب مستقبل میں اس کا وجود ضروری ہوتا تو وہ کبھی بھی نہ مٹ سکتا بلکہ موجود ہی رہتا اور اس کے ممکن الزوال ہونے کی کوئی صورت نہ ہوتی حالانکہ اس کے رات دن کے تغیرات اور آخر کار موت اس کی کھلی علامت ہے کہ اس کا وجود برقرار رہنا ضروری نہیں۔ پس جیسے وہ جانب ماضی میں معدوم تھا ایسے ہی جانب مستقبل میں بھی عدم زدہ ثابت ہوا جس سے معلوم ہوا کہ اس کے مستقبل یا ابد پر بھی عدم ہی کی حد بندی قائم ہے۔ پھر یہ حالیہ وجود بھی جبکہ رات دن تغیرات اور حوادث کا محور بنا رہتا ہے جس سے اس میں ہر آن فنا و بقا کی کشمکش رہتی ہے تو اس سے واضح ہے کہ یہ وجود بھی عدم آمیز ہے۔ غرض زمانہ کے لحاظ سے ماضی، حال اور مستقبل سب ہی میں اس پر عدم کی قیدیں اور حدیں لگی ہوئی دکھائی دیتی ہیں۔

مکان کے لحاظ سے لو تو وہ ایک خاص حدود ڈھائی گز میں تو ہے اور اس سے باہر نہیں، یہ نہیں کہ وہ ہر مکان و لا مکاں میں موجود ہے جس سے اس پر مکان میں بھی عدم کی حد بندی واضح ہے۔

پھر اسے جہات مکاں کے لحاظ سے دیکھو تو مثلاً اگر وہ مشرق میں ہے تو سمت مغرب میں نہیں یعنی اس سمت میں اس کا عدم ہے اور اگر مغرب میں ہے تو سمت مشرق نہیں اور معدوم ہے۔ جنوب میں ہے تو شمال میں نہیں اور شمال میں ہے تو جنوب میں نہیں۔ فوق پر ہے تو تحت میں نہیں تحت میں ہے تو فوق پر نہیں اور پھر یہ جہات بھی بدلتی رہتی ہیں۔ آج اس سمت میں ہے تو کل کو اُس میں نہیں، اور آج نہیں ہے تو کل ہے جس سے واضح ہے کہ مکان کے لحاظ سے بھی اس میں ہر سمت پر عدم کی حد بندی قائم ہے۔

پھر اس کے عین جو ہر ذات کو لو تو ظاہر ہے کہ وہ ذات خداوندی یا اور اُتر کر ذوات ملائکہ یا اور نازل ہو کر ارواح مجردہ کے وجود کی طرح اس کا وجود ذاتی یا کم از کم ایسا مضبوط و مستحکم نہیں کہ وہ دائمی یا دیر پا ہو، اس میں کوئی بھی کمزوری نہ ہو، بلکہ ہر اس عارضی چیز کی طرح جو ذات میں پیوست نہ ہو بلکہ باہر سے عارض ہو جانے کی وجہ سے کمزور ہو۔ یہ انسانی وجود نہایت کمزور اور علیٰ شرف الزوال رہتا ہے جس سے اس کی عدم نمائی اور وجود طلبی ظاہر ہے۔ گویا یہ وجود خود اپنے سہارے قائم نہیں، بلکہ دوسرے وجودات اسے مدد پہنچاتے ہیں تو یہ کمزوروں کی طرح پڑا رہتا ہے ورنہ چل بستا ہے۔ اس سے واضح ہے کہ فقط زمان و مکاں اور جہاٰت و سمات ہی میں اس

مخلوق پر عدم کی حد بندیاں قائم نہیں بلکہ عین ذات پر بھی عدم کا پہرہ چوکی پر بیٹھا ہوا ہے۔

بہرحال اس کی ذات زمان و مکاں، سمات و جہات اور خود اپنے جوہر کے لحاظ سے ہر چہار طرف سے عدم سے گھری ہوئی ہے اور درمیان میں تھوڑا سا حصہ وجود کا آیا ہو۔

پھر ذات ہی نہیں۔ یہی حال اس کی صفات کا بھی ہے کہ وہ بھی ہر طرف سے عدم سے گھری ہوئی ہیں۔ مثلاً اس کا علم ہزار دو ہزار، دس ہزار اشیاء و اسماء پر حاوی ہوگا لیکن ان دس ہزار کے سوا ان گنت اشیاء و اسماء کے ساتھ اس کا عدم العلم یعنی جہل وابستہ ہوگا جس سے اس کی صفت علم بھی عدم سے محدود ثابت ہوئی۔ اس کی طرح سمع و بصر کے دائرے میں مثلاً اگر وہ میل دس میل کی آوازیں اور صورتیں سن اور دیکھ سکتا ہے تو اس حد سے باہر پھر وہی عدم السمع اور عدم البصر کی حدود آجاتی ہیں اور سمع و بصر پر بھی عدم کی حد بندی ثابت ہوتی ہے۔

بہرحال اس سے صاف واضح ہے کہ اس مخلوق بندہ کی ذات و صفات' زمان و مکاں' کیف و کم' سمت و جہت اور نسبت و اضافت سب ہی کے لحاظ سے محدود الوجود ہے جس کے ہر جانب عدم کا لشکر محاصرہ کئے ہوئے کھڑا ہے اور بیچ میں ذرا سی' جھٹ سٹی نمود اور وہ بھی بے بود وجود کی قائم ہے۔ ظاہر ہے کہ ان احوال میں اس بندہ کو موجود مطلق نہیں کہہ سکتے ورنہ اگر وہ موجود مطلق ہوتا گویا اس کے وجود کے کسی جانب کوئی قید عدم کی نہ ہوتی یعنی وہ ہر سمت اور ہر جہت میں موجود ہی موجود ہوتا تو اسے واجب الوجود کہتے نہ کہ ممکن الوجود۔ ظاہر ہے کہ پھر اس میں اور خالق میں فرق ہی کیا رہ جاتا کہ اسے تو واجب الوجود اور خالق کہتے اور اسے مخلوق۔

اس سے یہ نتیجہ بالکل واضح ہوگیا کہ اوّل تو وجود اس بندہ کا خود اپنا نہیں ورنہ اپنا ذاتی ہونے کی صورت میں وہ ماضی و مستقبل اور ازل و ابد میں از خود اپنی ذات و صفات کے لئے عدم کیوں گوارا کرتا کیونکہ وجود بالطبع مرغوب و مطلوب ہے اور عدم بالطبع مکروہ و مبغوض ہے' اسی لئے عدم آثار یعنی عدم صحت، عدم قوت، عدم علم، عدم بشاشت، عدم حیات، عدم توسل اور روحانیات میں عدم ایمان، عدم صدق، عدم حیا، عدم غیرت وغیرہ وغیرہ سے جن کے عرفی القاب، مرض، ضعف، جہالت، انقباض، موت وسائل زندگی کا فقدان، کفر و بے ایمانی، جھوٹ، بے حیائی، بے غیرتی ہیں۔ مخلوق کوسوں بھاگتی ہے اور ان کے وجودی حقائق صحت، قوت، علم بشاشت، زندگی وسائل زندگی اور ایمانداری، سچائی، حیاداری، غیرت وصحبت وغیرہ کے حاصل کرنے اور باقی رکھنے میں جان لڑا دیتی ہے۔ اس حب و بغض کا معیار وجود عدم کے سوا کیا ہے کہ جب ان پر عدم لگ گیا تو بغض پیدا ہوگیا اور جب وجود کی نسبت آگئی تو شوق و رغبت پیدا ہوگئی جس سے واضح ہے کہ وجود بالطبع محبوب، مطلوب ہے اور عدم بالطبع مکروہ و مبغوض ہے۔ اندریں صورت اگر بندہ وجود کا مالک ہوتا تو وہ لامحدود باقی اور غیر متناہی مستقبل میں اپنے عدم کو کیسے گوارا کرتا؟ جو اس کی کھلی دلیل ہے کہ اس بندہ کا وجود اپنا نہیں محض عطائے حق ہے جو برائے اس خاک دان سفلی میں ڈال دیا گیا ہے۔ پس بندہ محدود الوجود اور عارضی الوجود کہلائے گا، واجب الوجود نہیں۔ موجود معتد ہوگا، وجود مطلق نہیں۔

دوسرے یہ بھی واضح ہوا کہ اس بندہ کو اگرچہ حق تعالیٰ عزاسمہٗ کے وجود کی ایک ہلکی سی بالش نے وجود

Marfat.com

کی کچھ نمود بے بود بخش دی جس سے وہ موجود بھی کہلانے لگا لیکن اس کے عدم اصلی کے شوائب اس ضعیف سے وجود سے کلیتہً مضمحل نہیں ہوئے' اسی لئے اس کی ذات و صفات سب میں عدم کے آثار بلکہ خود عدم رلا ملا پایا جاتا ہے جس نے چہار طرف سے اس کے عارضی وجود کو گھیر بھی رکھا ہے اور خود اس میں بھی سرایت کئے ہوئے ہے۔

اب ہم اس حقیقت کو ان الفاظ میں بھی لا سکتے ہیں کہ اس مخلوق کی حیثیت یہ ہے کہ وہ وجود و عدم کا ایک مخلوق مرقع ہے نہ وجود محض ہے ورنہ خدائی کی حدود آجائیں۔ نہ عدم محض ہے ورنہ وہ مخلوق اور قابل ذکر شے نہ رہے کہ اس کے بارہ میں کسی تصور و تصدیق کا دروازہ کھلے۔ پس ''وہ ہو'' اور ''خدا بھی نہ ہو'' اور نہ ہو مگر قابل ذکر ہو' یہ شان صرف اسی مخلوق کی ہوسکتی ہے جو وجود و عدم کا مجموعہ ہے مگر یہ بھی ضروری ہے کہ اس مجموعہ میں وجود کا حصہ تو قلیل و علیل ہو اور عدم کا حصہ عریض و طویل۔ غرض ایک تو یہ واضح ہوا کہ بندہ محدود الوجود ہے موجود مطلق نہیں' دوسرے یہ کہ اس کا عارضی وجود ضعیف اور کمزور ہے اور عدم اصلی کثیر اور غالب' تیسرے یہ کہ بیک وقت وہ موجود بھی ہے اور معدوم بھی یعنی معدوم الاصل ہے اور موجود الوقت۔

اب غور کیجئے جب اختیار آثار میں سے ہے جو حصہ موجود ہے تو جو انسانی وجود کی نوعیت ثابت ہوئی وہی اس کی نوعیت بھی ہونی چاہیے۔ سو ظاہر ہے کہ اوّل تو جب بندہ کا وجود اپنا نہیں عطاء حق ہے تو صاف واضح ہے کہ اختیار بھی اس کا اپنا نہیں بلکہ عطاء حق ہوگا' جو اسکے عارضی اور غیر مستقل ہونے کی دلیل ہے۔ نیز جبکہ یہ بھی واضح ہوگیا کہ بندہ موجود مطلق نہیں جو شوائب عدم سے خالی ہو تو یہ بھی کھل گیا کہ وہ مختار مطلق بھی نہیں ہوسکتا کہ اس کے اختیار پر عدم الاختیار کی حد بندیاں لگی ہوئی نہ ہو' یعنی اختیار خدا جیسا اختیار نہیں ہوسکتا کہ وہ جو چاہے کر گزرے اور جس قسم کے چاہے افعال اس اختیار سے معرض وجود پر کسی سمت سے بھی اس پر جبر داخل نہیں ہوسکتا اور کوئی شے نہیں کہ اس پر اس کا اختیار اور زور نہ چلے۔ پس وہ فاعل بالاختیار ہے جو اشیاء کو وجود بخشتا ہے اور اپنے مفعولات کو عدم سے وجود میں نمایاں کرتا ہے لیکن انسان چونکہ موجود مقید ہے اس لئے وہ مقید اور محدود الاختیار بھی ہے کہ اس کا ہر چاہا پورا نہیں ہوسکتا کیونکہ مقید ہونے کے معنی ہو چکے ہیں کہ ایک حد تک تو وہ مختار ہے اور اس کے بعد نہیں۔ پس جس طرح اس کے وجود کے ہر چہار طرف عدم کی حدیں قائم ہیں' اسی طرح اس کے اختیار کے ارد گرد بھی عدم الاختیار یعنی جبر کی حدیں لگی ہوئی ہیں۔ مثلاً وہ اختیار و قدرت رکھتا ہے کہ کتاب اٹھا لے۔ چارپائی اٹھا لے۔ من دو من کا بوجھ بھی اٹھا لے' لیکن یہ اس کا اختیار و قدرت نہیں کہ وہ مکان بھی سر پر اٹھا لے یا اپنے ارادہ و اختیار سے عناصر بنا لے' توالید کی ایجاد کر دے یا اشیاء میں خاصیات پیدا کر دے یا بلا وسائل مادیہ کوئی کام منصۂ شہود پر لے آئے یا مثلاً اسے اختیار و قدرت ہے کہ ایک پیر اٹھا لے اور کھڑا رہے' لیکن یہ قدرت نہیں کہ دوسرا پیر بھی اُٹھا لے اور کھڑا رہے۔

غرض اس کا فعل پیدا شدہ اشیاء میں صرف جوڑ توڑ، ترکیب و تحلیل اور وصل و فصل تک محدود اور وہ بھی ان قویٰ سے جو اس کے اندر خود اس کے پیدا کردہ نہیں اور پھر وہ بھی ایک حد تک نہ کہ مطلقاً۔ پس نہ فعل کی قوتیں اپنے اندر اس کی ایجاد ہے نہ مفعولات ہی اس کی ایجاد ہیں یعنی نہ مبانی فعل کو اس نے وجود دیا نہ آثار

Marfat.com

فعل اس کی ایجاد سے موجود ہوتے ہیں۔ صرف فعل اس کے ہاتھ میں ہے اور وہ بھی اس اختیار سے جو مطلق نہیں بلکہ مقید ہے۔ خود اُس کا پیدا کردہ نہیں بلکہ اس کے خالق کا عطا کردہ ہے اور اس ضعیف اختیار سے بواسطہ آلات جو مخلوق خداوندی ہیں' اس لئے نہ وہ مختار مطلق ہے نہ فاعل مطلق' کیونکہ وہ موجود مطلق نہیں۔

پس قدرت ہو یا مشیت اور ارادہ ہو یا اختیار کسی سلسلہ میں بھی عموم و اطلاق کی قبا اس کے وجود پر منطبق نہیں ہوتی' اسی لئے نہ اس کی شان یفعل مایشاء ہے نہ یحکم مایرید ہے اور یخلق مایشاء و یختار ہے۔

پھر جبکہ اس بندہ کی ترکیب وجود عدم سے ثابت ہوتی ہے تو بلاشبہ اس کی ترکیب اختیار و جبر سے بھی ناگزیر ہے۔ پس جیسے وہ وجود محض نہیں ایسے ہی وہ مختار محض بھی نہیں اور جیسے وہ عدم محض نہیں ایسے وہ مجبور محض بھی نہیں۔ پس جبریہ کا کہنا ہے کہ بندہ میں سرے سے اختیار و ارادہ کا نشان ہی نہیں اور وہ اینٹ پتھر کی طرح مجبور محض ہے۔ حالانکہ یہ چیز خلاف واقعہ ہونے کے علاوہ خود ان کے مسلمات کے بھی خلاف ہے کہ بندے کو مخلوق کہہ کر موجود مان چکے ہیں پھر بھی اس کی صفت، ارادہ و اختیار سے انکار کر دینا ایسا ہی ہے جیسے کہ آگ کو موجود مان کر، اس کی حرارت سے یا پانی کو موجود کہہ کر اس کی برودت سے انکار کر دیا جائے۔ پس ان کا بندہ کو موجود کہہ کر مختار نہ ماننا جبکہ اختیار آثار و خواص وجود میں سے ہے' دوصورتوں سے خالی نہیں ہوسکتا۔ یا وہ اختیار عبد کا انکار کر کے اسے موجود کہنے میں جھوٹے ہیں اور یا موجود کہہ کر اسے با اختیار نہ ماننے میں کاذب ہیں۔ والکذب یھلک۔

اسی طرح قدریہ کا یہ کہنا کہ بندہ میں سرے سے جبر ہی کا نشان نہیں اور وہ خدا کی طرح مختار محض ہے درحقیقت یہ کہنا ہے کہ اس میں عدم یا آثار عدم کا نشان نہیں اور وہ موجود مطلق ہے، گویا غیر مخلوق ہے، حالانکہ یہ چیز خلاف واقعہ ہونے کے علاوہ خود اُن کے مسلمات کے بھی خلاف ہے کہ وہ بندہ کو مخلوق مان چکے ہیں اور مخلوق کے معنی ہی یہ ہیں کہ وہ اپنی ذات وصفات سمیت کم عدم میں مخفی تھا۔ خدا کے وجود دینے سے موجود ہوا ہے یعنی موجودگی آئے دن کے تغیرات سے عدم آمیز ہے جس سے عدم کے شوائب مٹ نہیں گئے ہیں۔ سو ایسے عدم نماوجود کو موجود مطلق کیسے تسلیم کرلیا جائے گا کہ جس میں عدم کا نشان نہ ہو، اس لئے اسے ایسا مختار محض کیسے تسلیم کرلیا جائے گا کہ جس میں جبر کا نشان نہ ہو۔

بہرحال اس سے واضح ہوا کہ بندہ میں نہ اختیار مطلق ہے نہ جبر مطلق، بلکہ ایک بین بین کیفیت ہے جو اختیار و جبر کے درمیان میں ہے جس میں اختیار کے ساتھ جبر کی آمیزش کا قصہ لگا ہوا ہے۔

ہاں پھر اس طرح بندے کے وجود عدم کی ایک نوعیت یہ ہے کہ دونوں میں اس کے ارادہ و اختیار یا خواہش کا کوئی دخل نہیں۔ اگر وہ ازل الازال میں معدوم تھا تو اس کی بھی مجبوری تھی اور اگر وہ ابدالآباد تک موجود رہے تو اس کی بھی مجبوری ہی ہوگی۔ نہ آیا اپنے اختیار سے نہ جائے گا اپنے اختیار سے۔

لائی حیات آئے قضا لے چلی چلے
اپنی خوشی سے آئے نہ اپنی خوشی چلے

Marfat.com

غرض اسے وجود دیا جائے تو لینے پر مجبور ہے اور چھینا جائے تو واپس دینے پر مجبور ہے۔ خود کا نہ وجود پر بس ہے نہ عدم پر۔ یہی صورت اس کے ارادہ و اختیار کی بھی ہے جو اس کے وجودی اوصاف میں سے ہے، ہونے میں اس کو عارضی وجود سے پیدا شدہ ہونے کی وجہ سے غیر مستقل ہے کہ اس کی باگ ڈور بھی بندہ کے ہاتھ میں نہیں بلکہ خدا کے ہاتھ میں ہے، جیسے وہ بلا اختیار خود موجود ہے۔ ایسے ہی بلا ارادہ خود وہ با اختیار بھی ہے۔ بندہ کی طاقت نہیں کہ وہ موجود ہو اور با اختیار نہ ہو جیسے وجود اُس کے ہاتھ میں نہیں کہ چاہے موجود بن جائے چاہے معدوم، ایسے ہی اختیار بھی اس کے ہاتھ میں نہیں کہ چاہے مختار بن جائے چاہے مجبور، بلکہ اسے تا بحد موجودگی مختار ہی رہنا پڑے گا، پس جیسے اینٹ، پتھر اپنے افعال کو اضطرار سے کرنے پر مجبور ہیں مختار بن کر نہیں کرسکتے ورنہ ان میں اضطرار کی پیدائش لغو ہو جائے۔ ایسے ہی انسان اپنے تمام اختیار کے معنی مجبور فی الاختیار کے ہیں، مسلوب الاختیار کے نہیں۔

پھر اسی سابقہ تقریر کی رو سے قدریہ کا یہ کہنا کہ وہ محض مختار عمل ہی نہیں بلکہ خالق عمل بھی ہے' اس لئے غلط ہے کہ جس بندے کے ہاتھ میں نہ خود اپنا وجود ہو نہ اپنا اختیار تو وہ بذات خود کسی شے کو پیدا کرنے اور وجود دینے کے قابل کب ہوسکتا ہے کہ اُسے خالق افعال کہا جائے؟ کیونکہ خالق کے معنی وجود دینے کے ہیں اور وجود یا تو وہ براست وجود کے خزانہ سے عطا کرتا تو وجود کا خزانہ اس کے ہاتھ میں نہیں اور نہ وہ خود ہی وجود کا خزانہ ہے جب کہ خود اس کا وجود عطاء حق اور مستعار ہے جو اُس کے بس میں بھی نہیں اور یا پھر اختیار کی قوت سے خزانہ وجود سے وجود دیتا تو خود اختیار بھی بوجہ وجودی صفت ہونے کے اُس کی چیز نہیں کہ خود وجود اس کی چیز نہیں۔ پس جبکہ یہ بندہ نہ خود خزانہ وجود ہے نہ خزانہ وجود پر اس کا بس ہے کہ اپنے اختیار سے وجود کھینچ لائے تو کون عقلمند یہ تسلیم کرلے گا کہ یہ بندہ کسی شے کو بھی خواہ وہ اس کا فعل ہی کیوں نہ ہو، خود وجود دے سکتا ہے اور خلق الٰہی سے بے نیاز ہو کر از خود کسی شے کی تخلیق کرسکتا ہے' اس لئے یہ بندہ کسی طرح بھی فاعل بالا یجاد نہیں کہلایا جاسکتا۔ زیادہ سے زیادہ فاعل بالاختیار کہلایا جاسکے گا اور وہ بھی با اختیار ضعیف وغیرہ مستقل' الا یہ کہ مجازی طور پر اسے خالق بھی اسی طرح کہہ دیا جائے جس طرح مجازاً اسے علیم وحکیم اور رحیم وکریم کہہ دیا جاتا ہے مگر اس کے معنی اس کے سوا افعال کو اختیار ہی سے کرنے پر مجبور ہے۔ مسلوب الاختیار مضطر بن سکتا' ورنہ وجود کے ہوتے ہوئے اس وجودی صفت (اختیار) کی پیدائش اس میں لغو ہو جائے اور اس کی رعشہ کی حریت اور دوسری اختیاری حرکات جیسے کھانا پینا چلنا پھرنا، اُٹھنا بیٹھنا وغیرہ میں کوئی فرق باقی نہ رہے، بلکہ اختیاری غیر اختیاری کی تقسیم ہی لغو اور دُنیا سے نیست و نابود ہو جائے' حالانکہ یہ تقسیم معروف عام اور معلوم خواص وعوام ہے جو فطرتوں میں مرکوز اور متعارف ہے۔ پس جیسے ہی بندہ موجود رہتے ہوئے اپنے کو معدوم نہیں بنا سکتا کہ موجود بھی رہے اور معدوم محض بھی ہو جائے' ایسے ہی وہ مختار رہتے ہوئے (جس میں وہ اپنے وجود کی وجہ سے مجبور ہے) اپنے کو معدوم الاختیار نہیں کرسکتا کہ مختار بھی ہوا اور غیر مختار بھی ورنہ یہ بھی اجتماع نقیضین ہوگا، جو محال ہے۔ اس سے واضح ہے کہ جیسے یہ بندہ مجبور فی الوجود ہے ایسے ہی مجبور فی الاختیار بھی ہے۔

Marfat.com

پس جبریہ کا یہ کہنا کہ اس میں سرے سے اختیار ہی نہیں اور وہ کوئی فعل بھی اپنے ارادے و اختیار سے نہیں کرسکتا' گویا فاعل ہی نہیں' بایں معنی تو صحیح ہے کہ وہ مختار ہونے میں کوئی اختیار نہیں رکھتا کہ بلا اختیار جبر محض سے کام کرنے لگے۔ سو اس میں جبر سے بندہ کے اختیار کی نفی نہیں ہوتی بلکہ اس کا اختیار اور زیادہ موکد طریق پر ثابت ہو جاتا ہے کہ وہ کوئی عمل میں بلا اختیار نہیں کرسکتا' لیکن بایں معنی غلط ہے کہ وہ دوسرے سے فاعل با اعتبار ہی نہیں' کیونکہ ابھی واضح ہوا کہ اُس کچھ نہیں ہونے کہ اس پر کسی کی رحیمی و کریمی اور علیمی و حکیمی کا سایہ اور پرتو پڑ گیا ہے جس سے اُس پر بھی ان اوصاف کا اطلاق مجازاً آنے لگا۔

بہر حال یہ مسئلہ واضح ہو گیا کہ تخلیق اشیاء اختیار مطلق سے ہوسکتی ہے جس میں جبر وضعف کا نشان نہ ہو اور یہ شان صرف خلق خداوندی کی ہے کیونکہ وجود بھی اس کا مطلق ہے جس میں عدم کا نقصان نہیں' نہ کہ اختیار ناقص یا اختیار مخلوط سے جس پر جبر اور عدم الاختیار کی حد بندیاں لگی ہوئی ہوں اور یہ شان بندہ کی ہے کہ اس کا وجود بھی مخلوط ہے جس پر عدم ہر طرف سے چھایا ہوا ہے۔ بہر حال بندہ کا مجبور فی الاختیار ہونا نہ اسے معدوم الاختیار اور عدیم الفعل ثابت کرسکتا ہے جو جبریہ کا دعویٰ ہے کیوں کہ اس میں جبری اور ضروری اختیار موجود ہے اور نہ اسے مختار مستقل اور خالق الفعل ثابت کرسکتا ہے جو قدریہ کا دعویٰ ہے کیونکہ اس میں اختیار ہے مگر مجبوری کا ہے، خانہ زاد نہیں کہ اس کے ذریعہ وجود کی داد و دہش پر قبضہ پایا جاسکے۔

پھر بندہ کے وجود کی ایک نوعیت یہ ہے کہ وجود اور کمالات وجود باہم لازم ملزوم ہیں۔ ان میں جدائی اور انفصال نہ جمع ہونے میں ہے نہ متفرق ہونے میں ہے یعنی وجود آتا ہے تو یہ آثار و کمالات وجود بھی ساتھ آتے ہیں' اس سے جدا نہیں ہوتے اور جاتا ہے تو بھی اس کے ساتھ چلے جاتے ہیں۔ جانے میں بھی اس سے جُدا نہیں ہوتے جیسے آفتاب طلوع ہوگا تو روشنی اور حرارت بھی اس کے ساتھ نمایاں ہوگی اور جب وہ غروب ہوگا تو یہ آثار بھی اس کے ساتھ غروب ہو جائیں گے۔ کسی حالت میں ایک دوسرے کا ساتھ نہیں چھوڑتے۔ جس سے واضح ہے کہ اوصاف وجود، وجود کے تابع ہوں گے۔ یہ ناممکن ہے کہ وجود تو نہ ہو اور آثار وجود جلوہ گر ہوں، یا آثار وجود ہوں اور وجود نہ ہو۔ گویا آفتاب تو نہ ہو مگر اُس کی نورانیت دُنیا بھر میں حرکت کر جائے۔ پس ایسے ہی یہ بھی ناممکن ہے کہ بندہ کا یہ عارضی وجود تو حرکت میں نہ آئے اور اُس کا ارادہ و اختیار مستقلاً خود بخود حرکت میں آ کر افعال کو نمایاں کرنے لگے کیونکہ ارادہ اختیار کے ڈھانچے میں درحقیقت وجود ہی تو حرکت کرتا ہے، وجود سے الگ ہو کر ارادہ اختیار کوئی چیز نہیں ہے۔

ہاں پھر جو نسبت بندے کے ارادہ و اختیار کو اس کے عارضی وجود سے ہے' بجنسہٖ وہی نسبت بندہ کے اس عارضی وجود کو خدا کے اصلی وجود سے' کیوں کہ اگر یہ ارادہ و اختیار اس عارضی وجود کے آثار میں سے ہے از خود کوئی چیز نہیں۔ فرق یہ ہے کہ سورج سے تو اس کے آثار بلا ارادہ خود محض اس کے طلوع سے نمایاں ہو جاتے ہیں اس لئے کہ وہ فاعل بالاختیار نہیں، صرف علت ہے اور خدا سے اس کے آثار بالارادہ سرزد ہوتے ہیں کہ وہ کائنات کی علت نہیں فاعل بالاختیار ہے، گویا سورج کے آثار (روشنی و حرارت) کا ظہور و خفا خود سورج کے طلوع

و غروب سے متعلق ہے اور وجود خداوندی کے آثار کا ظہور وخفا اس کی ذات کے بجائے اس کے ارادہ و اختیار اور اس کی ازلی توجہ و عنایت سے تعلق ہے' لیکن بہرحال جب بھی اس کی ازلی عنایت سے مخلوقات دائرہ وجود میں آ کر عارضی وجود سے موجود ہو جائے تو بلاشبہ وہ خداوندی وجود ہی کے آثار میں سے ہوں گے۔ بالاستقلال ان کا کوئی وجود خدا سے الگ ہو کر نہیں ہو سکتا۔ اس لئے بندہ کے اس عارضی وجود کی ہر حرکت تابع ہوئی اللہ کے وجود اصلی کی ہر حرکت کے ورنہ اگر یہ عارضی اور تابع محض وجود جو وجود خداوندی کا محض ایک ظل اور سایہ ہے' خود بخود متحرک ہونے لگے۔ گویا دھوپ بغیر آفتاب کے حرکت کے خود بخود متحرک ہو جائے تو اسے عارضی اور اسے اصلی کہنا بے معنی اور لغو ہو جائے گا پس جس دلیل سے بندہ کا ارادہ و اختیار اپنی حرکت و سکون میں خود اس بندہ کے عارضی وجود کی حرکت و سکون کے تابع ہے، اس دلیل سے بندہ کا یہ عارضی وجود اپنی حرکت و سکون میں تابع ہے خدا کے ذاتی وجود کی حرکت کے اور وہ حرکت اس کے ارادہ و اختیار کی ہے، تو منطقی طور پر نتیجہ یہ نکلا کہ بندہ کے تمام ارادی حرکات و سکنات تابع ہیں اللہ کے ارادہ و اختیار کی حرکت کے۔ پھر اس موجود عارضی بندہ کی وہی صفت حرکت میں آئے گی جو موجود اصلی کی صفت حرکت کرے گی اس کی سمع و بصر، اس کی سمع و بصر سے اس کی مشیت و قدرت سے، اس کی حیات اس کی حیات سے۔

پس بندہ کے ارادے کے حرکت میں آنے کی اس کے سوا کوئی صورت نہیں کہ ارادہ خداوندی حرکت میں آئے' یعنی ہو اور وہ متحرک ہو تو بندے کے تمام قویٰ حرکت میں آ کر اپنے متعلقہ افعال کو حرکت میں لائیں، گویا پہلے آفتاب کا ذاتی نور حرکت کرے گا جو بلاتشبیہ، بمنزلہ وجود حق کے ہے اس سے دھوپوں کی وہ تقطیعات حرکت کریں گی جو روشندانوں اور آڑ پردوں سے ہو کر گزر رہی ہیں جو بمنزلہ مخلوقات کے ہیں اور پھر ان کی پیروی میں مختلف چاندنے اور روشنیاں حرکت میں آ کر مختلف مکانوں کو روشن کریں گے جو حرکت میں آ کر مختلف مکانوں کو روشن کریں گی جو بمنزلہ افعال مخلوقات کے ہیں۔ پس کون کہہ سکتا ہے کہ چاندنا بغیر دھوپ کے اور دھوپ بغیر آفتاب کی نورانی کرنوں کے بالاستقلال حرکت میں آ جائے۔

پس ایسے ہی کون دانش مند کہہ سکتا ہے کہ بندہ کے ارادی افعال بغیر بندہ کے وجود ظلی کے اور اس کا وجود ظلی بغیر اس کے خالق کے وجود اصلی کے حرکت میں آ جائے' اس لئے قدریہ کا یہ کہنا کہ بندہ اپنے افعال کی ایجاد و تخلیق میں حق تعالیٰ کے وجود و ایجاد اصلی سے بے نیاز ہے تو یہ کہنا ہے کہ خدا بھی اپنے وجود میں مستقل اور محیط الکل نہیں کہ خود اپنی ہی مخلوقات کے وجودی آثار کی حد تک بے خبر، بے تعلق اور بے قدرت ہے جو اس کی شان صمدیت کے سرتا سر خلاف ہے اور یا یہ کہنا ہے کہ بندہ اپنے وجود میں غیر مستقل نہیں بلکہ وہ موجود مطلق ہے جو اللہ کے وجود مطلق کی شان احدیت کے منافی ہے۔

پس قدریہ، خلق افعال کے نظریہ سے ایک طرف صمدیت کے منکر ہیں اور ایک طرف حدیث کے۔ گویا قل ھو اللہ پر ان کا ایمان نہیں اور جبریہ کا یہ کہنا ہے کہ بندہ میں ارادہ و اختیار اور اس کی حرکت ہی نہیں' درحقیقت یہ کہنا ہے کہ خدا کے ارادے و اختیار ہی میں حرکت نہیں کہ وہ حرکت کرتا تو اس کے یہ عکوس و ظلال بھی اس جہت

Marfat.com

میں حرکت کرتے۔ گویا ان کے مذہب پر جبکہ دھوپیں حرکت نہیں کرتیں، تو دوسرے لفظوں میں آفتاب ہی حرکت نہیں کرتا کیونکہ ظلال وعکوس کی عدم حرکت درحقیقت اصل کی عدم حرکت کے تابع ہے۔ پس آثارِ وجود کے تابع وجود ہونے کے نظریہ سے نہ تو یہ ممکن ہے کہ خدا کا ارادہ تو حرکت میں آئے اور بندے میں ارادہ واختیار تو حرکت میں آجائے مگر خدا میں یا تو ارادہ ہی نہ ہو یا حرکت نہ کرے۔

بہرحال اس نظریہ سے بندہ کی فاعلیت مستقلہ بھی باطل ہوتی ہے جسے تخلیق افعال کہا جاتا ہے اور عدم بھی باطل ٹھہرتی ہے جسے اضطرار مطلق اور جبر محض کہا جاتا ہے۔

بہرحال جبکہ آثارِ وجود وجود کی سپردی اور تابعیت سے منقطع نہیں ہوسکتے اور اس لئے بندہ کا یہ ظلی وجود خُدا کے اصلی وجود سے الگ ہو کر کوئی چیز نہیں رہتا تو ضروری ہے کہ اُس کے افعال کا وجود بھی خدا کے وجودی افعال سے منقطع نہ ہو، ورنہ یہ بندہ اگر آثار وجود یعنی اپنے افعال میں وجود اصلی سے منقطع ہوسکتا ہے، تو کوئی وجہ نہیں کہ وہ خود اپنی ذات صفات کے وجود میں بھی اُس سے مستغنی نہ ہوسکے جبکہ آثار وجود، وجود سے الگ کوئی چیز نہیں اور ایسا ہوگا تو پھر سرے سے بندہ ہی مخلوق نہیں رہے گا جو سرتا سر خلاف عقل ونقل اور خلاف مسلمات ہے اور یہ محال صرف اس لئے سر پڑتا ہے کہ بندے کے افعال کو خدا کی تخلیق سے منقطع اور بے نیاز کہہ دیا جائے۔

غرض قدریہ کے اس نظریہ خلق افعال سے یا تو خدا کے موجود مطلق ہونے کا انکار لازم آتا ہے اور یا بندہ کے وجود مطلق ہونے کا اقرار لازم آتا ہے اور یہ دونوں چیزیں بداہتہً باطل ہیں' کیوں کہ خدا کے موجود مطلق ہونے کا انکار تو جب کیا جائے کہ جب اس کا وجود عدم کی قیدوں سے مقید ہو اور ابھی ثابت ہو چکا ہے کہ وہاں عدم کی گنجائش ہی نہیں اور بندہ کے موجود مطلق ہونے کا اقرار اُس وقت کیا جا چکا ہے کہ جب اُس کا وجود عدموں سے گھرا ہوا نہ ہو۔ حالانکہ ہم ابھی بتلا چکے ہیں کہ بندے کی ذات سے لے کر صفات اور صفات سے لے کر افعال تک سب کے اندر عدمِ اصلی کی حد بندیاں موجود ہیں جنہوں نے اُسے مخلوق کہلوایا۔

بہرحال جبکہ یہ واضح ہوگیا کہ بندے کا وجود جو کہ ایک اثر ہے' وجود خداوندی کا اس سے منقطع ہو کر بالاستقلال کوئی ایجادی حرکت نہیں کرسکتا کہ مستقلاً کسی کو وجود دے دے یا موجود کردے یعنی مخلوق بنادے تو اس سے مسئلہ کا دوسرا پہلو خود بخود روشنی میں آگیا کہ اس ظلی وجود کے آثار یعنی افعال گو حرکت اُسی کی کہلائیں کہ متحرک تو بہرحال وہی ہوا ہے خواہ کسی باعث سے بھی ہوا ہو مگر ان کی تخلیق اس کی نہ ہو' بلکہ خدا کی طرف سے ہو' کیوں کہ اس کی ذات وصفات اور افعال کا عدم اصلی سے ہر سمت میں محدود ہونا اُس کے اصلی عدم اور اُس کے نو پید ہونے اور حادثات وجود کی نشاندہی ہی کر رہا ہے' ورنہ اگر وہ لامحدود الذات ہوتا جس پر عدم کی کوئی حد بندی نہ ہوتی تو اُس کی ذات از خود موجود ہوتی اور اگر وہ لامحدود الصفات ہوتا جن پر عدم کی بندشیں لگی ہوئی نہ ہوتیں تو اُس کی صفات بھی از خود اُس میں قائم ہوتیں اور اگر وہ لامحدود الافعال ہوتا جن پر عدم کی قیدیں عائد نہ ہوتیں تو اس کے افعال بھی از خود اور مستقلاً خود اُسی کی ایجاد سے وجود ہو جاتے' لیکن جبکہ ان میں سے کوئی چیز بھی

لامحدود نہیں، بلکہ سب کے سب عدم کی حدود کے گھیرے میں ہیں، تو یہ اس کے سوا اور کس چیز کی دلیل ہوسکتی ہے کہ ان میں سے کوئی چیز بھی از خود نہ تھی بلکہ اُسی کے وجود دینے سے موجود ہوئی ہے جبکہ ان کے عدموں پر اُس کے وجود کے پرتو پڑ گئے۔ اُس کی ذات کے عدم پر خدا کی وجودی ذات کا پرتو پڑا تو ذات موجود کہلائی۔ اُس کی صفات کے عدم پر خدا کی صفات کے وجود کا عکس پڑا تو صفات موجود ہوگئیں اور اس کے افعال کے عدم پر افعالِ خداوندی کا پرتو پڑا تو وہ افعال موجود کہلائے اور کسی کو وجود کے پرتو سے وجود دینا ہی تخلیق ہے جس کی وجہ سے جبریہ، قدریہ بندہ کی ذات کو مخلوق کہتے ہیں کہ وہ عدم سے وجود میں آئی اور بندہ کی صفات کو مخلوق کہتے ہیں کہ وہ عدم سے وجود میں آئی اور بندہ کی صفات کو مخلوق کہتے ہیں کہ وہ عدم سے وجود میں آئیں تو پھر آخر اُسی وجہ سے اُس کے افعال کو مخلوق کہنے میں انہیں کیوں تامل ہے کہ وہ بھی تو عدم ہی سے وجود میں آئے ہیں۔ اگر اس بندے کے ہاتھ وجود میں آئے ہیں اگر اس بندے کے ہاتھ میں وجود کی باگ ڈور ہوتی اور یہ کسی چیز میں بھی غیر کی ایجاد سے مستغنی ہوسکتا تو اس بارہ میں اپنے افعال تک ہی کیوں محدود رہتا؟ اپنی ذات اور صفات کو بھی یقیناً ایجاد غیر کی تہمت سے بری رکھتا اور بذاتہ و صفاتہ خود ہی موجود ہوتا۔ پس قدریہ کا یہ کہنا کہ بندہ افعال میں مستقل بالاختیار ہے جس میں کسی قسم کے جبر کا نشان نہیں، درحقیقت یہ دعویٰ کرنا ہے کہ بندہ میں وجود خود اپنا اور اصلی ہے جس میں عدم کا نشان نہیں، حالانکہ یہ دعویٰ خلاف واقعہ ہونے کے علاوہ خود اُن کے مسلمات کے بھی خلاف ہے کہ وہ بندے کو مخلوق مان چکے ہیں اور مخلوق کی حقیقت ہی وجود عدم کی ترکیب سے بنتی ہے جس میں عدم اپنا ہوتا ہے اور وجود دوسرے کا جس سے لامحالہ اُسے وجود کے لئے واجب الوجود کا محتاج ہونا پڑے گا اور وہ اپنی ہر اُس چیز میں اُس کا محتاج ہوگا، جس میں عدم کی یہ مذکورہ آمیزش ہے اور ظاہر ہے کہ یہ آمیزش اس کی ذات و صفات سے لے کر افعال تک سب ہی میں سرایت کئے ہوئے ہو تو بلاشبہ وجود کی محتاجگی بھی ان سب ہی میں ہوگی اور سب جانتے ہیں کہ کسی سے وجود لے کر موجود ہونا یا بالفاظ دیگر اپنے عدم کو دوسرے کے وجود کے پرتوؤں سے چھپانا ہی مخلوقیت ہے تو بندہ کی ذات و صفات بھی مخلوق ہوئی اور افعال بھی۔ ورنہ ایک علّت کے اشتراک کے ساتھ حکم میں تفاوت کا دعویٰ دار تحکم محض نہیں ہے تو اور کیا ہے جس کا ارتکاب قدریہ کر رہے ہیں۔

البتہ یہ ضروری ہے کہ گو بندہ کی ذات و صفات اور افعال سب ہی مخلوق الٰہی ہیں جنہیں اُسی وجود اصلی کی بارگاہ سے وجود ملتا ہے مگر تھوڑا سا تفاوت یہ ضروری ہے کہ بندے کے افعال کو وجود جب ملتا ہے جب اس کی ذات و صفات کا وجود ہو چکتا ہے، اور اس میں عام وجودی صفات کے ساتھ ارادہ و اختیار کا کمال پیدا کر دیا جاتا ہے، اس لئے انسان کے اختیاری افعال کی حد تک ان کی پیدائش میں انسان کے ارادہ اور اختیار کا توسط ضروری ہے ورنہ اختیار کی موجودگی لغو اور عبث ہو جائے جیسا کہ واضح ہو چکا ہے۔ البتہ غیر اختیاری افعال جیسے حرکت رعشہ یا حرکات غفلت و مدہوشی و جنون وغیرہ کہ وہ مثل حرکات طبیہ کے ہیں یہ توسط نہیں ہوتا، سو وہ ان کا یا ان کے ترک کا مکلّف بھی نہیں ہوتا مگر بہر حال دونوں قسم کے افعال و حرکات کی تخلیق اللہ ہی کی طرف سے ہوتی ہے، مگر ایک بلااستعمال اختیار عہد اور ایک کی بالاستعمال اختیار عہد، بندے کے اسی استعمال اختیار کا نام ''کسب'' ہے۔

پس بندہ اپنے افعال کا کاسب ہے اور حق تعالیٰ ان کا خالق' لیکن کسب اور خلق میں کوئی ایسا درمیانی حسی وقفہ نہیں ہے کہ اُس کی تحلیل کر کے دکھلا دی جائے یا خود یہ بندہ ہی اُس کسب کے وقت محسوس کر سکے کیوں کہ جیسے ہی بندہ نے کسی چیز کے دیکھنے کا ارادہ کیا تو عین اُسی لمحہ میں آنکھ کی پلک اٹھی اور ابصار واقع ہوگیا۔ اس آن کاروبار میں ارادہ ، بصار اور خود ابصار میں جو خلق خداوندی سمایا ہوا ہے' اسے تجزیہ کر کے کسی وقفہ کے ساتھ مشاہدہ کر لینا خود اس کا سب بندے کی قدرت سے بھی باہر ہے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ بجلی کا سوئچ دبانے اور بلب کے روشن ہو جانے میں پل بھر کا وقفہ بھی ہم محسوس نہیں کر سکتے۔

بہرحال بندہ کی ذات و صفات میں تو صرف خلق الٰہی کی کارگزاری ہے جس میں بندہ کے کسب کو ادنیٰ دخل نہیں :

ما نبودیم و تقاضا ما نبود
لطف تو ناگفتہ ما می شنود

البتہ اس کے اختیاری افعال میں خلق خداوندی کے لئے کسب عبد بھی شرط ہے کہ بلا کسب خلق الٰہی واقع نہیں ہوتا۔ جن کا فصل و امتیاز ، حسی نظر کے لئے ناممکن ہے اس کو ذیل کی مثال سے یوں سمجھئے کہ جیسے آفتاب اپنے نور کے فیضان سے دھوپ کی مختلف وضع قطع کی شکلوں مربع ، مثلث، مستطیل وغیرہ کو زمین پر نمایاں کرتا ہے گویا جس جس ڈھنگ کے منفذ سے یہ نور آفتاب گزرتا ہے اُسی وضع کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ ایسے ہی (بلاشبہ) حق تعالیٰ اپنے نور وجود سے کائنات کے مختلف الاشکال اعیان کو وجود دیتا ہے گویا جس جس ڈھنگ کے عدم کے منفذوں سے نور وجود کا یہ نورانی سایہ گزرتا ہے اُسی شکل و صورت کی مخلوق نمایاں ہو جاتی ہے۔ پس جیسے یہ دھوپوں کے ٹکڑے گویا آفتاب کی مصنوعات ہیں' اگر آفتاب نور کا سایہ نہ ڈالے تو دھوپ کا ہر ٹکڑا پردہ ظلمت میں چھپا رہ جائے اور اگر حق تعالیٰ اپنے وجود کا پرتو نہ ڈالے تو ممکنات کا ہر جوہر عرض پردہ عدم میں مستور رہ جائے۔

پس جس طرح دھوپوں کی شکلوں کی حقیقت اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ نور و ظلمت کا مجموعہ ہیں جن میں چہار طرف تو عدم النور یعنی ظلمت گھیرا ڈالے ہوئے ہے اور درمیان میں ذرا سا محدود حصہ نور کا آ گیا ہے۔

پس اس محدود نور اور اس حد بند ظلم کے ایک جگہ جمع ہونے سے یہ شکل عالم وجود آتی ہے جسے ہم لوگ گول دھوپ یا مثلّث دھوب کہہ دیتے ہیں۔ اگر نور ہی نور ہو تو اُس کی شکل نہیں جیسے کھلے میدانوں یا بے آڑ حصوں میں تا حد نگاہ دھوپ پھیلی رہتی ہے۔ نہ اُسے مربع کہہ سکتے ہیں نہ مثلّث۔ ایسے ہی اگر ظلمتِ محض ہو تو اُس کی بھی کوئی شکل نہیں جیسے اندھیری رات میں بے حد و بے نہایت اندھیرا ساری زمین پر چھایا رہتا ہے جس میں نہ مربع صورت ہے نہ مثلّث ، لیکن جونہی نُور اور عدم النور کا کہیں اجتماع ہو جاتا ہے وہی شکل و صورت تیار ہو جاتی ہے۔ اسی طرح نہ وجود مطلق کی کوئی صورت ہے جیسے حق تعالیٰ کا وجود باوجود کہ ہر شکل و صورت سے بری ہے اور نہ عدم محض کی کوئی صورت ہے جیسے ناپیدا شدہ عدمات کہ اپنی لاشیئت کے اندھیروں میں بے شکل و

Marfat.com

صورت پڑے ہوئے ہیں لیکن جونہی عدمات پر وجودات کا سایہ پڑتا ہے اور وجود و عدم کسی نقطہ پر اس طرح جمع ہو جاتے ہیں کہ بے قید وجود کے کسی پرتو کو عدم کی حد بندیاں گھیر کر مشخص دکھلانے لگیں' ویسے ہی کائنات کی یہ بوقلموں شکلیں نمایاں ہو جاتی ہیں جس سے واضح ہے کہ شکل نام حد بندی اور تقید کا ہے۔ اطلاق اور عموم محض شکل سے بری و بالا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ نہ حق تعالیٰ کی کوئی شکل و صورت ہے کہ وہ وجود بحت اور لامحدود ہے اور غیر پیدا شدہ کائنات کی کوئی صورت ہے کہ وہ عدم محض ہے اور اُس کی بھی کوئی حد و نہایت نہیں۔

کیونکہ جب حق تعالیٰ کا وجود لامتناہی ہے اور ہر حصہ وجود میں ظہور و تجلّی کی شان ہے اور یہ ظہور و انعکاس عدمات ہی کے سانچوں سے ہوتا ہے، تو جتنے گوشے وجود کے ہوں گے اتنے ہی سانچے عدم کے بھی ہوں گے۔ پس اگر وجود لامحدود ہوگا تو اُس کا یہ محل قابل عدم بھی لامتناہی ہوگا ورنہ اگر یہ وجود جس کا ظہور علی الاطلاق ممکن ہے تو لامحدود حصہ ناقابل ظہور ہو جائے' جو سراسر محال اور خلاف مفروض ہے۔ اسی طرح اُس کی صفات مثلاً علم و قدرت کی لامحدودیت اُس کے معلومات کی لامحدودیت کے مقتضی ہے اور بظاہر ہے کہ اُس کے معلومات و مقدورات جو معرض وجود میں آچکے ہیں' وہ محدود ہیں بحجوائے "وان من شیئی الاعند نا خزائنه و ماننزله بقدر معلوم" تو لامحالہ غیر ظاہر شدہ معلومات و مقدورات ہی کو لامحدود ماننا پڑے گا اور وہ بلا شبہ عدمات ہیں اس لئے عدم کو بھی بے نہایت کہنا پڑے گا۔

گویا ہر وجودی کمال کی محاذات میں اُس کا عدم قائم ہے جو انفعال کی صلاحیت رکھتا ہے اور اُس میں ضم ہو کر یہ کمال ظہور پذیر ہوسکتا ہے اور کمالاتِ وجود کی کوئی حد نہیں تو لامحالہ نقائص عدم کی بھی حد نہیں ہوسکتی۔ ورنہ وہ کمالات حق جن کا تعلق معدوم کی ایجاد و ابقاء سے ہے' سب محدود ٹھہر جائیں گے۔

پس ظواہر کی لامحدودیت مظاہر کی لامحدودیت کی کھلی دلیل ہے اور خلاصہ یہ نکلا کہ وجود کی طرح عدم کی بھی کوئی حد نہیں اور غیر محدود کی کوئی شکل نہیں ہوسکتی کہ شکل نام ہی حد بندی کا ہے، اس لئے نہ حق تعالیٰ کی کوئی صورت ہوسکتی ہے کہ وہ ذات و صفات سے لامحدود ہے اور نہ عدم محض کی (جس کو خلا کہنا چاہئے) کوئی حد ہوسکتی ہے۔ پس شکل کی حقیقت حد بندی نکلی جس میں عدم کے حصوں پر وجود کے حصے سایہ ڈال کر ایک خاص ہیئت اختیار کرلیں۔

ہاں مگر اس موقع پر یہ پیش نظر رہنا چاہئے کہ ان عدمات کے سانچوں میں ذات حق خود نہیں ڈھلتی کہ اُس پر محدود بن جانے کا دھبہ آئے' بلکہ اُس کا عکس اور وجودی سایہ ڈھلتا ہے جیسے روشندان کے منفذ میں خود آفتاب کی ذات ڈھل کر ظاہر نہیں ہوتی اور یہ ممکن بھی کب ہے کہ ایک بالشت بھر کے روشندان میں وہ آفتاب سما جائے جو زمین سے بھی نو کروڑ گنا بڑا ہے' بلکہ اُس کی دُھوپ اور نُورانی سایہ ان سوراخوں سے ہو کر گزرتا ہے جو متشکل بنتا ہے اور بظاہر محدود ہو جاتا ہے لیکن حقیقتاً وہ بھی محدود نہیں ہوتا کہ واقعتہً دُھوپ کے ٹکڑے ہو جائیں بلکہ سایہ کی اوٹ میں ہو کر نظر یوں آنے لگتا ہے کہ دھوپ کے حصے بخرے ہوگئے ورنہ اگر

اس روشندان کے سایہ کو بیچ سے ہٹا دیا جائے تو دھوپ اُسی طرح متصل واحد دکھائی دینے لگے جس طرح تھی اور اس حالت میں بھی ہے۔

اس سے واضح ہوا کہ آفتاب کے نور ڈالنے سے ذات آفتاب تو بجائے خود ہے۔ دُھوپ بھی محدود نہیں ہوتی البتہ سایہ کے ٹکڑے ضرور ہو جاتے ہیں، جس سے یہ نور بھی ٹکڑے ٹکڑے نظر آنے لگتا ہے۔ پس ان مربع مثلث شکلوں میں حقیقی حد بندی اگر ہوتی ہے تو سایہ کی نہ کہ نور آفتاب کی۔

اسی طرح کائنات کی ان زندہ شکلوں میں جب کسی عدم پر وجود الٰہی کا پرتو پڑتا ہے اور وہ شکل موجود ہوتی ہے تو عدم کے سانچہ میں ذاتِ حق نہیں ڈھل جاتی کہ حلول وغیرہ کا شبہ کیا جائے بلکہ اُس کے وجود کا سایہ اور پرتو پڑتا ہے اور وہ بھی عدم کے سانچے میں ڈھلتا نہیں بلکہ اس عدم زدہ شکل کی حد بندیوں میں یوں محسوس ہونے لگتا ہے کہ وجود محدود ہو گیا ہے اور ان شکلوں میں بٹ کر ٹکڑے ٹکڑے بن گیا ہے حالانکہ وجود کا یہ نورانی سایہ دھوپ کی طرح متصل واحد ہے جس میں عدموں کے روشندانوں کی نفی اور حد بندی سے حقیقتاً کوئی تحدید نہیں ہوتی۔ پس لا محدود ذات حق سے تو صورت کی نفی اور حد بندوں سے بریت ہر حالت میں کی جائے گی جس کا نام تنزیہہ ہے، لیکن عدم سے اس نفی اور تنزیہہ کی ضرورت نہیں کہ وہاں وہ شیئت ہی نہیں جس سے نفی کی جائے۔

بہر حال اب اگر آفتاب کی بنائی ہوئی اس شکل پر غور کیا جائے جس میں نور و ظلمت دونوں جمع ہو گئے تو محسوس ہوگا کہ اس شکل میں نور کا حصہ تو آفتاب سے آیا ہے نہ کہ خود اس شکل کی ذات سے اور نہ وہ بلا طلوع آفتاب بھی منور رہتی حالانکہ قبل از طلوع آفتاب اس شکل میں نور کا کوئی پتہ نشان تک نہ تھا اور ظلمت کا حصہ خود اس شکل کی ذات میں سے ابھرا ہے جو اس کی اصلیت تھی نہ کہ آفتاب سے کہ وہاں ظلمت کا نشان ہی نہیں۔

ٹھیک اسی طرح مخلوقات ربانی کی ان شکلوں میں جنہیں موجودات عالم یا ممکنات کہتے ہیں اور جو وجود وعدم سے مرکب میں وجود کا حصہ تو اللہ سے آیا ہے نہ خود اس ممکن سے ورنہ بلا تخلیق الٰہی ازل سے موجود رہتا ہے اور عدم کا حصہ خود اس مخلوق کا ہے کہ یہ ساری کی ساری اصل میں تو عدم ہی تھی۔ وجود خداوندی کے پرتو نے اس معدوم الاصل کو موجود الوقت کر دکھایا ہے، نہ کہ یہ عدم ذات حق سے آیا ہے کہ وہاں عدم کا نشان ہی نہیں۔

لیکن یہاں یہ بھی پیش نظر رہنا چاہئے کہ اس شکل میں ظلمت کا حصہ گو خود اس شکل کی ذات ہی کا ہو مگر وہ نمایاں جب ہی ہو سکتا ہے کہ جب آفتاب سے نور آ جائے۔ اگر آفتاب اس شکل پر نور ڈال کر اُسے نمایاں نہ کرے تو خود اس کی ظلمت بھی کسی کے سامنے نہیں آسکتی۔ پس شکل کی ظلمت نمایاں ہونے میں آفتاب کے فعل کا دخل ہوا نہ کہ خود اس شکل کے فعل کا۔ اس شکل کا کام تو صرف یہ تھا کہ وہ اپنی قابلیت نور کو آفتاب کی محاذات میں لا کر پیش کر دے تا کہ آفتاب اس پر اپنا نور چمکا دے۔

ٹھیک اسی طرح مخلوقات الٰہیہ میں جو وجود عدم سے مرکب ہے، عدم کا حصہ بغیر وجود آئے نمایاں نہیں ہو سکتا، کیونکہ مخلوق کی پیدائش سے پیشتر اُس کا عدم نمایاں تو کیا ہوتا وہ کوئی قابل ذکر شے تک نہ تھا کہ اُس کا کوئی چرچا بھی زبانوں پر ہوتا اور اُسے کوئی جانتا بلکہ وہ لم یکن شیئاً مذکوراً تھا۔ پس اُس کا عدم بھی قابل ذکر

Marfat.com

اور قابل نمائش موجود ہی آنے سے ہوا۔

اگر حق تعالیٰ اس شکل کو وجود نہ دیتے تو نہ اُس کا چاندنا ظاہر ہوتا نہ ظلمت اور وجود و فنا ہی تخلیق ہے تو نتیجہ صاف نکل آیا کہ مخلوق کی خیر وشر ان کے عطا وجود یعنی تخلیق سے کھلتی ہے۔ مخلوق کا کام صرف اتنا ہے کہ اپنی صلاحیتوں کو خالق کے آگے پیش کرتی رہے اور وہ انہیں وجود دے کر کھولتا رہے نہ یہ کہ مخلوق اپنی برائی بھلائی خود ہی اپنی ایجاد سے کھول دے۔ پس جیسے دھوپ کی شکلیں اپنی نورانیت اور ظلمانیت کو از خود ظاہر نہیں کر سکتیں بلکہ آفتاب کے سامنے حاضر ہو کر نور لیتی ہیں جن سے ان کا چاندنا اور اندھیرا اور تنویر و اظلام ہوتا ہے' اسی طرح مخلوقات اپنے خیر وشر جو اُس کے وجود وعدم کا ثمرہ ہے از خود بالاستقلال ظاہر نہیں کر سکتیں بلکہ اُن کا کام صرف اپنی استعدادوں کا خدا بخشے ہوئے ارادے و اختیار سے ذات باری تعالیٰ عزاسمہٗ کے سامنے لے آنا ہے تا کہ اُدھر سے وجود مل جانے سے اُن کی برائی بھلائی نمایاں ہو جائے۔ پس ان صلاحیتوں کی اختیاری اور ارادی پیش کش ہی کا نام کسب ہے اور ادھر سے ہر اختیار وعزم پر فعل خیر وشر کو وجود دے دینا خلق ہے۔ کسب بندہ کی طرف سے ہے اور خلق خدا کی طرف سے ہے۔ پس بندہ کی خیر تو خیر شر بھی بغیر ایجاد خداوندی کے نمایاں نہیں ہو سکتی جیسے دھوپ کی شکل کی نورانیت تو بجائے خود ہے۔ ظلمانیت بھی بغیر آفتاب کے فعل تنویر کے نہیں کھل سکتی۔

مسئلہ تقدیر میں اہل سنت کے مذہب کے یہی دو رکن ہیں۔ کسب عبد اور خلق رب، کسب عبد جبریہ کے مقابلہ پر ہے اور خلق ربّ قدریہ کے مقابلہ پر' اس لئے یہ دونوں ہی طبقے اہل سنت کے مقابل آئے۔ ایک نے کسب عباد کو نشانہ بنا لیا اور ایک نے خلق رب کو اور اعتراضات کی بوچھاڑ شروع کر دی۔

قدریہ نے خدا کے خلق افعال پر نکتہ چینی کرتے ہوئے کہا کہ اگر بندے کو خالق افعال نہ مانا جائے بلکہ اُسے کاسب کہہ کر اُس کے افعال کا خالق خدا کو تسلیم کر لیا جائے تو خدا خالق خیر ٹھہرے گا' وہیں خالق شر بھی قرار پائے گا اور یہ بلاشبہ خدا کی شان تنزیہہ کے خلاف ہے کہ اسے شرور و مفاسد کا موجد اور خالق تسلیم کیا جائے اور شرور کی نسبت اُس کی بارگاہ رفیع کی طرف کی جائے۔

لیکن اہل سنت کی طرف سے کہا جاسکتا ہے کہ بندہ کے کسب کرنے پر اُس کے افعال کو پیدا کر دینا ظاہر ہے کہ عطاء وجود ہے اور عطاء وجود کسی حالت میں بھی مذموم نہیں' بلکہ اعلیٰ ترین صناعی اور مخلوق پر انتہائی احسان ہے کہ اسے وجود جیسی بے بہا دولت بخش دی اور ساتھ ہی اسے اپنے مکنون جوہر اور طبعی خاصیات دکھلانے کی آزادی دی اور موقعہ بخشا۔

یہ دُوسری بات ہے کہ یہ پیدا شدہ چیز خواہ وہ افعال خلائق ہوں یا خود خلائق' اپنی ذات سے بری ہو یا اچھی مگر وجود بخشنا ہر صورت میں خوبی ہی خوبی اور وجود دینے والا بہر صورت مستحق مدح وثناء ہی رہے گا کہ اُس نے اپنا عجیب وغریب کمال دکھلایا جو کسی اور سے نہ بن پڑتا ہے۔

مثلاً ایک شعبدہ گر اپنی ٹوکری کے نیچے کنکریاں چھپا کر اُس پر اپنا ڈنڈا پھراتا ہے اور ڈگڈگی بجاتا ہے اور منٹ بھر میں ایک چلتا پھرتا کبوتر نکال کر دکھلا دیتا ہے جس پر تماشبین متعجب اور مسرور ہو جاتے ہیں۔ تھوڑی

Marfat.com

دیر میں وہی شعبدہ گر اُس ٹوکری کے نیچے سے ایک رسی چھپا کر نکالتا ہے تو وہ دوڑتا بھاگتا سانپ بن جاتی ہے جس سے تماشبین، متوحش اور خوف زدہ ہو کر بھاگنے لگتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ کبوتر مرغانِ حرم میں سے ہے۔ ایک بے ضرر اور پاک جانور ہے اور سانپ بدطینت اور موذی جانور ہے۔ ایک اچھا اور ایک برا' لیکن تماش بینوں کی نگاہ میں شعبدہ باز دونوں صورتوں میں اچھا باکمال اور مستحق مدح و انعام ثابت ہوتا ہے' کیونکہ اُس نے تو ہر صورت میں اپنا کمال ہی دکھلایا اور اشیاء کو وجود ہی دیا اور وجود دینا بہر صورت انعام ہے' کبوتر کو دیا جائے یا سانپ کو۔ نیز کبوتر اپنی ذات سے اچھا سہی اور سانپ برا سہی مگر مجموعہ تماشہ کے لحاظ سے دونوں خیر ہی خیر ہیں' کیونکہ تماشہ کا کمال بغیر ان مختلف انواع کے نمایاں کئے پورا نہیں ہوسکتا تھا' اس لئے شعبدہ گر کی طرف کسی صورت میں کوئی بُری نسبت نہیں ہوسکتی۔

ایک معمار تعمیر مکان کے سلسلہ میں شہ نشین بناتا ہے جس میں گلدستے اور آرائش کے سامان رکھے جاتے ہیں اور بیت الخلاء بھی بناتا ہے جہاں منوں نجاستیں ڈالی جاتی ہیں۔ ایک شئے اپنی ذات سے اچھی اور ایک بُری مگر معمار ہر صورت میں قابلِ تعریف اور مستحق ثناء و صفت ہے' کیونکہ اُس نے تو بہر صورت اپنی ایجاد نو وجود بخشی کا کمال ہی دکھلایا۔ نیز مجموعۂ مکان کی نسبت دونوں چیزیں اچھی' کیونکہ مکان کا کمال اِن انواع کے بغیر پُورا نہیں ہوسکتا تھا۔

اِسی طرح حق تعالیٰ خالق خیر بھی ہے اور خالق شر بھی' خالق ایمان بھی ہے اور خالق کفر بھی' خالق تقویٰ بھی ہے اور خالق فجور بھی اور ان میں سے ہر خیر اپنی ذات سے اچھی اور شر اپنی ذات سے بُری' مگر وجود دہندہ اور پیدا کنندہ دونوں کے لحاظ سے صاحبِ خیر' باکمال اور مستحق ثناء و صفت ہے کہ اُس نے بہر حال وجود بخشی کی جو احسان ہی احسان اور انعام ہی انعام ہے۔ نیز اُس نے ان دونوں نوعوں کے لحاظ سے فیاضی ہی کی۔ ہر نوع کو اپنی ذاتی خاصیّت دکھلانے اور اپنے انجام تک پہنچنے کا موقعہ دیا اور ادھر مجموعۂ عالم کے اعتبار سے اُن میں سے کوئی چیز بھی شر نہیں کہ مجموعۂ کمال ان ساری انواع کے بغیر پُورا نہیں ہوسکتا تھا۔

گلہائے رنگ رنگ سے ہے زینتِ چمن
اے ذوقؔ اِس جہان کو ہے زیب اختلاف سے

پس خالق جل مجدہٗ کی طرف نہ بایں معنی شر کی نسبت ہوتی ہے کہ وہ وجود بخشندہ ہے۔ بخشش وجود نہ شر ہے نہ شر کی نسبت اور نہ بایں معنی شر کی نسبت ہوتی ہے کہ اُس نے مجموعۂ عالم اور کارخانۂ تکوین کو مختلف المزاج اشیاء سے رونق بخشی کہ مجموعہ کو اشتات سے مزین کرنا نہ شر ہے نہ شر کی نسبت۔ پھر نہ بایں معنی شر کی نسبت ہوتی ہے کہ مختلف الخاصیات اشیاء کو اپنی خاصیات دکھلانے میں اُس نے آزادی دی اور کسی شے کو آزادی دینا اور اور اُسے اُس کی حد کمال پر پہنچنے کا موقعہ دے کر اُس کے انجام اور اُس کے صحیح ٹھکانے پر پہنچا دینا نہ شر ہے نہ شر کی نسبت۔

اِسی حقیقت کو ذرا اور گہری نظر سے دیکھنے کے لیے اُسی وجود و عدم کے نظریہ کی روشنی میں دیکھئے تو یوں

Marfat.com

نظر آئے گا کہ یہ عالم جبکہ مجموعہء وجود و عدم ہے جیسا کہ ابھی ثابت ہوا تو اُسے اور اُس کے تمام اجزاء کے عدمات کو وجود کا لباس پہنانے سے قدرتاً اُس سے دو قسم کے اُمور ظاہر ہو سکتے ہیں۔

ایک طرف تو اُس کے عدمات کے سانچوں میں وجود ڈھلنے سے وجود کے کمالات کھلیں گے جو اس طرف کی خصوصیات کے لحاظ سے بقدرِ وجود مخصوص رنگ کے ہوں گے اور دوسری طرف اُس کی اصلی جبلّت عدم کے مکتومات عدمی نقائص کی صورت میں نمایاں ہوں گے اور ان دونوں رنگوں کے سامنے آنے ہی سے اُسی شے کی ماہیت اور نوعیت دُنیا کے سامنے واشگاف ہو گی اور ادھر اللہ کی صناعی کا کمال کھل کر اُس کی مختلف صفات وشئون نمایاں ہوں گی۔ شے کے وجودی کمالات ظاہر ہونے سے تو خود وجود کا کمال سامنے آئے گا کہ وہ مختلف مظاہر میں نمایاں ہوا اور خود اس طرف کے عدمی نقائص کھلنے سے وجود کے اظہار معنی کھول دینے کا کمال سامنے آئے گا کہ اُس نے اپنی مخفی نورانیت اور روشنی سے اس شئے کی جبلّی اور مخفی کمزوریاں سامنے کر دیں۔ گویا وجود ایک نُور ہے جس کی حقیقت یہ ہے کہ :

ظاهر بنفسه مظهر لغيره (خود نمایاں اور دوسرے کو نمایاں کر دینے والا۔)

پس ایک صورت میں تو وجود اپنے باطن کو کھولتا ہے تو ہر خیر و خوبی نمایاں ہوتی ہے اور ایک صورت میں وہ اپنے مظہر و مورد کے باطن کو کھولتا ہے جو عدمی تھا تو شر و خرابی واضح ہوتی ہے اور اس طرح ظہور و اظہار کی بوقلمونیاں دُنیا کے سامنے آ آ کر ایجادِ ربانی کے کمالات واشگاف کرتی رہتی ہیں۔ مثلاً ایک انسان کے عدم العلم پر جب علمِ خداوندی کا وجودی پرتو پڑے گا اور یہ شخص عالم کہلائے گا تو ظاہر ہے کہ وہ عالم الکل اور علام الغیوب تو بن ہی نہ جائے گا جبکہ عدم العلم کا نقص بھی بوجہ عدم اصلی اُس کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ پس بقدرِ استعداد اُس کا عدم علم یعنی جہل اُس میں قائم رہے گا۔ پس جس حد تک علمی کمال اُس سے ظاہر ہو گا وہ تو علمِ الٰہی کا ظہور ہو گا' جو اس کے ظرف کے مناسب وضع و انداز لیے ہوئے ہو گا کہ علم الٰہی کا ظہور ہو گا' جو اس کے ظرف کے مناسب وضع و انداز لئے ہوئے ہو گا کہ علم الٰہی نے اُس میں جلوہ افروزی کر کے خود اپنے کو اس کے روزنِ جہل سے نمایاں کیا اور جس حد تک اُس سے جہالت سرزد ہو گی وہ خود اُس کے جاہل نفس کا جبلّی شر ہو گا مگر وہ کھلے گا علم کے ظہور کے بعد ہی' کہ اُس کے بغیر نہ اُس کے عدم کا چرچا ممکن تھا نہ عدم علم کا۔ پس بصُورت کمالات علمی تو علمِ الٰہی خود نمایاں ہوا اور بصورت نقائص جہل علم نے اُس شخص کی جاہلانہ جبلّت کو نمایاں کیا۔

پہلی صورت اللہ کے کمال لطف و کرم کی ہے کہ کس فیّاضی سے اس ظلماتی مخلوق میں اپنا نورِ علم چمکایا اور کوئی ادنیٰ بخل روا نہ رکھا اور دوسری صورت اللہ کے کمال عدل و انصاف کی ہے کہ مخلوق کے ہر مکنون جوہر اور اس کی ہر طبعی اور جبلّی خاصیّت کو خواہ وہ کتنی ہی گندی کیوں نہ تھی' نمایاں ہونے کا موقعہ دیا اور اُس پر کوئی بھی پابندی عائد نہ فرمائی۔ اگر مخلوق بے اختیار تھی تو اضطراراً اور اگر بااختیار تھی تو اختیاری انداز سے اُسے کھل کھیلنے کا موقع بخشا۔ اُس کی فیاضیوں کے سامنے مُطلقاً ہر مخلوق بہرہ یاب ہے خواہ وہ شر ہو یا خیر۔ وہ ہر ایک کو موقعہ بخشا ہے کہ وہ اپنے طبعی آثار کھول کر اپنے نتیجہ تک پہنچ جائے۔ كلا نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك وما كان عطاء

Marfat.com

ربک محذوداً۔

اس سے واضح ہوا کہ مسئلہ تقدیر میں خیر و شر اور بالخصوص تخلیق شر خدا کے لیے کسی اتہام و التزام کا باعث تو کیا ہوتی' مزید اظہار کمالات اور ظہور خیرات کا باعث ہے۔ وہ شر کو اگر پیدا کرتا ہے تو شر اُس کی ذات پاک کے پاس نہیں پھٹک سکتی۔ اُدھر سے صرف وجود ملتا ہے اور اس وجود یافتہ کی بُرائی کو کھول کر اپنی بھلائی اُس میں شامل کر دیتا ہے نہ یہ کہ اُسے کوئی بُرائی بخشتا ہے۔ پس کسی بُرے کو سامنے لا کر اُسے بھلائی سے مقرون کرنا اور بُرائی نہ دینا' آخر کون سے اصول سے شر کہا جائے گا اور یہ نسبۃ اللہ کی جانب میں کب بُری ہے کہ اُس کی وجہ سے اہل سنت کو مطعون کیا جائے۔

غرض جس اُصول پر اللہ کے جود و نوال اور عدل و انصاف کا ظہور ہوتا ہو کہ ایک طرف تو کمال عدل سے بندے کے طبعی جوہروں کو کھلنے کا موقعہ دیا جائے اور دوسری طرف کمال فیضان سے اُسے وجود کی خیر کا مورد بنایا جائے اور اس وجود سے جو کمالات ظاہر ہوں اُن کو کمال رحمت سے اس بندہ ہی کی طرف منسوب بھی کر دیا جائے حالانکہ وجود کا کوئی کمال بھی حقیقتاً اُس کا نہیں تھا تا کہ اس کمال و نقصان کے ظہور سے بطور حجت یہ کہا جا سکے کہ اتنی تو اس بندہ میں استعداد کی خوبی تھی کہ وجود کے ذریعہ کمال کا یہ حصہ اُس نے اپنے اندر جذب کر لیا اور اتنی اُس کی استعداد میں کمی تھی کہ اپنے ذاتی عدم کی بدولت کمال کا باقی ماندہ حصہ جذب نہ کر سکا' بلکہ عدمی نقائص کا ظہور اُس سے ہوتا رہا اور اس لئے وہ بقدر کمال تو اتنے عروج و سر بلندی کا مستحق ہے اور بقدر نقصان اتنی پستی اور سرنگونی کا مستحق ہے تو کیا یہ اصول اور اس کے عادلانہ ثمرات خدا کی بارگاہ رفیع میں کسی ادنیٰ سی نسبت شر کا بھی باعث کہلائے جا سکتے ہیں' جن سے اہلِ سنّت کو ملزم ٹھہرایا جائے اور اس اصول کی تردید کی فکر کی جائے۔

بہرحال اس سے واضح ہو گیا کہ حق تعالیٰ خالق خیر ہو کر بھی مستحق حمد و ثنا ہے اور خالق شر ہو کر بھی مستحق توصیف و تعریف ہے کہ اُس نے ہر صورت میں کمال دکھلایا اور کمال عطا فرمایا اور کمال کا دکھلانا اور دوسرے کو دینا کسی حالت میں بھی بُرا یا بُری نسبت والا نہیں ہو سکتا۔ اب اگر اس کمال کے دینے سے کسی ذات کی اپنی ذاتی بُرائی کھلنے لگے تو اس میں خوبی دینے والے کا کیا قصور ہے؟ کھوٹ اُس کا ہے جس کی جبلت میں بُرائی پیوست تھی اور وہ اِس بھلائی کے چاندنے میں چمکنے لگی ورنہ اگر ان عدمی بُرائیوں کے ظہور سے خوف کھایا جاتا تو کسی معدوم کو وجود ہی نہ دیا جاتا کہ معدوم میں اُس کے عدم کے سبب شر و بُرائی کے سوا تھا کیا کہ نکلتا۔

بلکہ اگر نگاہ کو اور گہرا کیا جائے تو واضح ہو گیا کہ خلق خیر جس پر فریق باطلہ کو کچھ زیادہ اعتراض نہیں۔ بغیر خلق شر کے مکمل ہی نہیں ہو سکتا' اس لیے اس عالم کون و فساد میں جس حد تک ضروریات خیر کے پیدا کرنے کی تھی اُسی حد تک ضرورت شر کے پیدا کرنے کی بھی تھی کہ ایک کے بغیر دوسری کا کارخانہ مکمل ہی نہیں ہو سکتا تھا اور اس لیے خیر و شر مجموعہء عالم کے لیے دونوں خیر ٹھہرتی ہیں اور گویا بلحاظ مجموعہء عالم کوئی بھی شر نہیں کہ اُسے شر کہہ کر بارگاہِ حق کو اُس کی نسبت سے بچانے کی فکر کی جائے اور جو اِس فکر میں ساتھ نہ دیں اُنہیں مطعون کیا جائے۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ حسب ثابت شدہ وجود تو صرف ذات بابرکات حق کے ساتھ قائم ہے جو اپنے جوہر ذات کے لحاظ سے ہر چیز سے غنی اور مستغنی ہے۔ حتیٰ کہ خود وجود کا بھی محتاج نہیں کہ کہیں سے لائے' جبکہ اُس کا وجود ذاتی اور خانہ زاد ہے البتہ عالمِ کائنات کا ذرّہ ذرّہ اپنی ذات سے چونکہ معدوم ہے' اس لیے وہ اپنے وجود کے لیے جب بھی اُس کی استعداد اُس کی موجودگی کا تقاضا کرے گی حق تعالیٰ کا محتاج ہوگا' لیکن اگر غور کرو تو یہ ممکن جو وجود کا خواہشمند اور اُس کا محتاج ہے اور اپنی موجودگی کے لیے صرف وجود ہی کا محتاج نہیں عدم کا بھی محتاج ہے کیونکہ وجود وہیں آ سکے گا جہاں وجود نہ ہو بلکہ عدم ہو' ورنہ موجود اشیاء کو وجود دیا جانا تحصیل حاصل ہے جو عبث اور لغو ہے بلکہ موجود شے وجود قبول کر بھی نہیں سکتی کیونکہ قبولیت خلا سے ہوتی ہے اور جب وہاں ہر گوشہ وجود سے پُر ہے تو ظرفِ وجود خالی کب رہا کہ وجود اُس میں بھرا جائے۔ اسی لیے حق تعالیٰ شانہٗ کو جو وسیع الوجود' محیط الوجود اور کامل الوجود ہے' نہ وجود دیا جا سکتا ہے نہ وہاں قبولیتِ وجود کی گنجائش ہی ہے کہ وہاں کوئی گوشہ وجود سے خالی ہی نہیں جس میں وجود آئے۔ غرض عطاء وجود کی ضرورت اور گنجائش وہیں ہوتی ہے جہاں وجود نہ ہو بلکہ عدم ہو۔ اس سے واضح ہوا کہ وجود اپنی کارگزاری بغیر عدم کے دکھلا ہی نہیں سکتا کہ وجود پر وجود کی کارگزاری ممکن بھی نہیں اور لغو بھی ہے' اس لیے گویا وجود اپنے ظہور میں عدم کا ضرورت مند ہے کہ اُس کی نمود بغیر عدم کے محل و مورد کے نہیں ہوتی۔

اور یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ وجود خیر محض اور عدم شر محض ہے' اس لیے اگر ہم یوں کہہ دیں کہ خیر کا ظہور بغیر شر کے ظہور کے ممکن نہیں اور خیر کا کارخانہ بغیر شر کے مکمل نہیں ہو سکتا تو کچھ بے جا نہ ہوگا۔ نظر بریں یہ ماننا پڑے گا کہ جب بھی وہ قادر مطلق اپنے وجود باوجود کی خیر و خوبی نمایاں فرمائے گا تو اُس کے لیے محل و مورد عدم ہی بنے گا اور عدم پر وجود پڑنے سے اُس کے عدم نقائص قدرتاً کھلے بغیر نہیں رہیں گے۔ لامحالہ نتیجہ وہی نکل آیا کہ خیر کا ظہور بغیر شر کے ظہور کے نہ ہو سکے گا یا یوں کہو کہ اِس ممکن سے خیر کے ساتھ بقدر قلّت استعداد و شر کا ظہور بھی ضروری ہے ورنہ ثابت ہوگا کہ اُس میں شر کا منشاء ہی نہیں تھا جس کا نام عدم ہے' حالانکہ ممکن کے معنی ہی معدوم الاصل اور موجود الوقت کے ہیں' اس لیے شر کا اظہار فطرتاً مقتضائے تخلیق ہوا تو کس طرح سے کہہ دیا جائے کہ خلق شر کی نسبت بارگاہ حق کے لیے ایک بُری نسبت ہے ورنہ اگر اس نسبت شر کے خوف سے کلی احتراز نہ کیا جائے تو نفس تخلیق ہی سے انکار کرنا پڑے گا۔ پس ایک نسبت شر ہی نہیں کھلے بندوں تخلیق شر کا دعویٰ کرنا بھی شر نہیں ثابت ہوتا تو اب اہلِ سنت پر کیا الزام ہے؟

بلکہ اگر پیکر فکر کو اور تیز دوڑایا جائے تو شاید ہمارے لیے یہ دعویٰ کرنا بھی سہل ہو جائے کہ تخلیق حقیقتاً صرف شر ہی کی ہوتی ہے نہ کہ خیر کی' کیوں کہ یہ واضح ہو چکا ہے کہ خیر کا منبع وجود ہے اور شر کا مخزن عدم اور جبکہ وجود اللہ کا ذاتی ہے تو بلاشبہ خیر بھی اُسی کی ذاتی ہے اور عدم جبکہ مخلوق کا ذاتی ہے تو شر اُس کی ذاتی ہوئی اور ظاہر ہے کہ تخلیق یا خلق کے معنی اُس چیز کو وجود دینے کے ہیں جس میں وجود نہ ہو۔ پس خیر جبکہ ذات حق میں ازل سے موجود اور ثابت و قائم ہے' تو اُس کی تخلیق کے قائل ہونے کے معنی اُس کی عدم موجودگی کے قائل

Marfat.com

ہونے کے ہوں گے ورنہ اگر وہ موجود تھی تو تخلیق کر کے اب وجود اُسے کیوں دیا جا رہا ہے حالانکہ ذاتِ حق میں خیر کی عدم موجودگی کا تخیل بھی بندے کے حق میں کفر اور اس کی بارگاہِ قدس کے لیے شر کی کھلی نسبت ہے جس سے وہ بری ہے۔

پھر یہی نہیں جبکہ خیر کا دوسرا نام وجود ہے تو خیر کے مخلوق ہونے کے معنی یہ ہوں گے کہ وجود مخلوق کہا جا رہا ہے اور وجود کو وجود دیا جا رہا ہے حالانکہ ایک طرف تو یہ تحصیل حاصل اور لغو وعبث ہے اور دوسری طرف خدا میں وجود نہ ہونے کا قائل ہو جانا ہے جو انتہائی شوخ چشمی اور کھلی دہریت ہے۔ نیز اس سے خود خالق کے جوہر ذات کی تخلیق اور وہ بھی خود اسی کے ہاتھوں لازم آتی ہے کہ گویا وہ خود اپنے کو پیدا کرے حالانکہ یہ تقدم شے علی نفسہٖ ہے' محال بھی ہے اور ایجاد وجود ہونے کے باعث لغو اور عبث بھی ہے جس سے اُس کی بارگاہ منزّہ اور بری ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ خیر تو اللہ سے صادر ہوتی ہے نہ کہ وہ اُسے پیدا فرماتا ہے کہ پیدائشِ عدم کی ہوتی ہے نہ کہ وجود کی اور خیر وجودی چیز ہے' کیونکہ خلق کے معنی عطاء وجود کے ہیں اور وجود کے ہیں اور وجود عدم کو دیا جاتا ہے نہ کہ خود وجود کو اور شرور حقیقت اللہ کی مخلوق ہوتی ہے نہ کہ وہ معاذ اللہ اُس سے صادر ہوتی ہے کیونکہ خلق کے ذریعہ وجود عدم کو دیا جاتا ہے اور عدم ہی شر کا دوسرا نام ہے اور شر اس سے صادر نہیں ہوسکتی' جس کی بنا یہ ہے کہ صادر تو مصدر میں پہلے سے موجود ہوتا ہے' اس لیے اُس سے صادر اور سرزد ہو جاتا ہے' جیسے آفتاب سے نُور صادر ہوتا ہے لیکن مخلوق خالق میں نہیں۔ اگر خالق میں ہوتا تو اُسے پیدا کرنے اور وجود دینے کی ضرورت ہی نہ پڑتی' اس لیے اُسے بنایا جاتا ہے اور وہ عدم کے سوا دوسری چیز نہیں' کیونکہ عدم ہی خالق میں نہیں جو اُس سے صادر ہو' اس لیے خلق جب بھی واقع ہوگا عدم ہی پر واقع ہوگا اور مخلوق جب بھی بنے گا معدوم ہی بنے گا کہ وہ بھی پہلے سے نہ تھا جسے وجود کی حاجت پڑی۔ خلق وجود پر واقع ہو ہی نہیں سکتا کہ وہ تو ذاتِ حق میں ازل سے ثابت اور قائم ہے۔ پس وجود تو اُس سے صدور ہوگا نہ کہ خلق اور عدم کا اُس کے فعل سے خلق ہوگا نہ کہ صدور۔ اِدھر یہ واضح ہے کہ خیر کا دوسرا نام وجود اور شر کا دوسرا نام عدم ہے' اس لیے اب اس دعویٰ میں کوئی تامّل نہ ہونا چاہیے کہ خلق جب بھی ہوگا شر ہی کا ہوگا نہ کہ خیر کا۔ اب اگر خلق شر خالق کے حق میں کوئی بُرائی یا بُری نسبت ٹھہر جائے جس سے خالق کی تنزیہ ضروری ہو جیسا کہ قدریہ مدعی ہیں تو اس کے یہ معنی ہوئے کہ معاذ اللہ نفس تخلیق ہی کوئی بُرائی اور عیب ہے جس سے خالق کو منزہ ہونا چاہیے کیونکہ خلق خیر تو باقی نہ رہا۔ وہاں تو خلق کی جگہ صدور خیر نے لے لی۔ خلق صرف شر ہی کا رہ گیا تھا۔ سو وہ بُرائی ٹھہر گیا اس لیے نتیجہ یہ نکلا کہ جب اصول قدریہ سے ذاتِ حق سرے سے تخلیق ہی سے معرّیٰ رہ گئی اور ظاہر ہے کہ ایسی حالت میں اُسے خالق کہنا ہی خلافِ حقیقت بلکہ ایک گستاخی ٹھہر گیا۔

اب قدریہ غور کریں کہ خلق شر کی نسبت سے وہ خدا کی تنزیہہ کر کے جبکہ سرے سے صفت خالقیت ہی کو اُس سے اُڑا رہے ہیں تو کیا یہی وہ تنزیہہ ہے جس کے بل بوتے پر وہ اہلِ سنت کو ترک تنزیہہ کا طعنہ دے

Marfat.com

رہے تھے۔ اس سے تو اہلِ سُنت ہی اچھے رہے کہ اُنہوں نے خدا کو خالقِ شر مان کر حقیقی معنی میں اُس کی شانِ تخلیق کو بھی ثابت کر دیا اور عدم مخلوق اور اُس کے عدم اور آثارِ عدم کو خدا کی ذات سے الگ مان کر اُس کی شانِ تنزیہہ کو بھی ثابت کر گئے۔ حقیقت یہ ہے کہ قدریہ نے خلق شر کی حقیقت کو سمجھا ہی نہیں۔ اُنہوں نے خلق شر اور اتصاف بالشر کے فرق کو نظر انداز کر کے معاملہ کو اُلجھا دیا۔ وہ یہ نہ سمجھے کہ خلق شر کی نسبت خدا کی بارگاہ کے لیے کوئی بُری نسبت نہیں بلکہ کمال کی نسبت ہے جو اُس کی بارگاہ کے شایانِ شان ہے کیونکہ جب یہ واضح ہو گیا کہ خلق کے معنی عطاء وجود کے ہیں تو خلق شر کے معنی شر کو یعنی عدم کو وجود دے دینے کے ہُوئے اور وجود نہ شر ہے نہ شر کی نسبت اگر یہ کہا جائے کہ اُس نے شر کو وجود کیوں دیا؟ تو سوال یہ ہے کہ اُس نے خیر کو وجود کیوں دیا؟ حاجت تو دونوں کو وجود دینے کی نہ تھی۔ پس اگر خیر کو کسی حکمت کی وجہ سے ظاہر کیا ہے اور وہ ہے مثلاً صفاتِ کمال کا اظہار تو یہی حکمت شر کو وجود دینے کی بھی ہے' وہاں بھی اظہارِ صفات ہی مقصود ہے۔ بعض صفات کا ظہور خیر کے نمایاں ہونے سے ہو سکتا تھا اور بعض کا شر کے نمایاں کرنے سے' اگر اس سلسلہ میں اسلام کے پیدا کرنے کی ضرورت تھی تو کفر کی ایجاد کی بھی ضرورت تھی اور اگر مسلم کو پیدا کر کے صفت انعام کا اظہار کرنا تھا تو کافر کو پیدا کر کے صفت غضب کا اظہار مقصود تھا اور اگر مسلم کا ٹھکانا دینے کے لیے جنت کی پیدائش کی ضرورت تھی' تو کافر کا ٹھکانا بنانے کے لیے جہنم کی بھی ضرورت تھی:

در کارخانہء عشق از کفر ناگزیر است
دوزخ کرا بسوزد گر بولہب نباشد

بہرحال خلق شر بُرا تو کیا ہوتا وہ اُتنا ہی ضروری اور اعلیٰ تر تھا جتنا کہ خلقِ خیر۔ پس خلق شر یا اُس کی نسبت کسی حالت میں بھی خالق کے لیے شر نہیں۔ ہاں اتصاف بالشر یعنی شر سے موصوف ہونا اور بالفاظ دیگر شریر ہونا بلاشبہ بُرا ہے۔ سو اس سے اُس کی بارگاہِ پاک ہے۔ پس کہاں شریر ہونا اور کہاں شریروں کو وجود کی دولت بخشنا اور وہ بھی بحکمت و مصلحت جس کی تفصیل آ چکی ہے اور بالخصوص جبکہ وہ شر بھی مجموعہء عالم کی نسبت سے خیر ہو' جیسا کہ واضح ہو چکا ہے۔

بہرحال خلق شرؔ شر نہیں اتصاف بالشر شر ہے جس سے وہ منزّہ ہے' اس لیے قدریہ کا خلق شر کی نسبت کا نام لے کر اہلِ سنت اور اُن کی شانِ تنزیہہ کو مطعون کرنا محض تعصب نکلا۔ درحالیکہ اُنہوں نے جو خالق کی تنزیہہ کا اصول ٹھہرایا ہے اُس کے ماتحت ایک نہیں کتنی ہی شر کی نسبتیں حق تعالیٰ جناب میں لازم آ جاتی ہیں۔ اُنہوں نے بندہ کے افعال کی بُرائی بھلائی کی ذمّہ داری سے بارگاہِ حق کو بچانے کے لیے خالق افعال خود بندہ کو مان لیا ہے کہ وہ خود اپنے کیئے کا ذمّہ دار ہے تاکہ تکلیف شرعی اور کارخانہء سزا و جزا اپنی جگہ استوار رہے اور خدا کی بارگاہ تک کسی ظلم و سفہ وغیرہ کی نسبت نہ ہو' لیکن اس بندے کو خالق مان کر اوّل تو شرک کی نسبت سے اُس کی بارگاہِ وحدانیت کو نہ بچا سکے۔ کیا خدا کے لیے کسی شریک کا کھڑا ہو جانا اور وہ بھی اُس کی صفت خاصہ یعنی احیا و تخلیق میں کوئی خیر کی نسبت ہے؟

Marfat.com

پھر یہ بندہ جب معصیت کرنے کے لیے چلتا ہے تو اگر خدا کو اُس کی معصیت کا علم ہی نہیں کہ کائنات میں بندوں نے کیا فساد مچا رکھا ہے تو یہ جہل ہے اور جہل کی نسبت کون سی خیر کی نسبت ہے اور اگر علم ہے تو پھر اگر اُسے اِس قبیح معصیت سے بندے کو روک دینے کی قدرت ہی نہیں تو یہ عجز ہے اور عجز کی نسبت کون سی خیر کی نسبت ہے۔ اگر قدرت ہے اور پھر نہیں روکتا بلکہ کھلے بندوں شر کا کارخانہ جاری کرائے رکھنے پر راضی ہے تو یہ سفاہت ہے اور سفہ کی نسبت کون سی خیر کی نسبت ہے۔

بلکہ سوال اور اوپر تک چلتا ہے کہ اگر اس معصیت سے وہ ناخوش تھا تو اس بندے میں معصیت کرنے کی قوتیں ہی آخر اُس نے کیوں رکھ دی تھیں کہ یہ سارے قصّے بُری نسبتوں کے چلے۔ نیز جن اشیاء کے استعمال سے اُس کے معاصی کو تقویت ہوتی تھی اُنھیں پیدا ہی کیوں کیا تھا کہ اُن بندوں کے اُن کی طرف رجحانات ہوں اور وہ مبتلائے معاصی بنیں۔

بہرحال اگر بقول قدریہ اہلِ سنت کے مذہب پر ایک خلق شر کی نسبت بارگاہِ الٰہی کی طرف ہوتی تھی جو اُن کے نزدیک شر اور شانِ تنزیہہ کو بٹہ لگانے والی تھی تو خود قدریہ کے مذہب پر ایک کے بجائے شر کی بیسیوں نسبتیں جہل، عجز اور سفاہت اور تخلیق خاصیات سیّہ وغیرہ پیدا ہوتی ہیں جن کا قبح متفق علیہ ہے۔ پس اِس سے تو اہلِ سنت ہی کا مذہب اچھا رہا کہ جس پر کم سے کم خدشات وارد ہو سکے اور معروضات سابق پر غور کیا جائے تو خلق شر کی نسبت کوئی بُری نسبت ہی نہیں کہ اُسے خدشات کا محل کہا جا سکے۔

قدریہ نے اہلِ سنت کی خیر خواہی کرتے ہوئے کہا کہ ہم افعالِ عباد سے خدا کے ارادہ، علم، تقدیر اور تخلیق افعال وغیرہ کے تعلق کی نفی اس لیے کرتے ہیں کہ بندہ مجبور محض ثابت نہ ہو جس سے خدا تعالیٰ پر اِکراہ و ظلم کا دھبّہ آئے جیسا کہ خود اہلِ سنت بھی اُسے مجبور محض نہیں مانتے بلکہ مختار جانتے ہیں، لیکن اگر اُس کے افعال کے بارے میں خدا کا علم سابق مان لیا گیا تو معلوم علم کے خلاف ہو نہیں سکتا اس لیے بندہ مجبور ٹھہر جائے گا یا تقدیر سابق مان لی گئی تو مقدر نوشتہ سابق کے خلاف جا نہیں سکتا اور یہی جبر ہے تو بندہ جبریٔ محض ثابت ہو جائے گا اور پھر وہی تکلیف شرعی اور سزا و جزا کا سلسلہ اس مجبور محض کے حق ظلم ہو جائے گا جو تنزیہہ حق کے خلاف ہے، لیکن میں عرض کروں گا کہ علم سابق سے شئے کا معلوم ہونا لازم آتا ہے، مجبور ہونا لازم نہیں آتا کہ وہ مسلوب الاختیار بھی ہو۔ اگر کسی فرد کی نسبت علم ہی خدا کا یہ ہو کہ وہ بااختیار خود فلاں کام کرے گا تو اس سے باوجود علم خداوندی کے بندہ کا جبر کہاں سے لازم آ جائے گا بلکہ اختیار لازم آئے گا یا اسی طرح ارادۂ سابق سے شئے کا مراد ہونا تو لازم آئے گا، لیکن کاسب کا مجبور ہونا کیسے مفہوم ہو جائے گا۔ کیا یہ نہیں ہو سکتا کہ خدا نے انسانی افراد کی نسبت ارادہ ہی یہ فرمایا ہو کہ وہ اچھے بُرے عمل بااختیار خود کریں تو اس طرح خود ارادۂ الٰہی سے انسان کا مختار ہونا ثابت ہوا نہ کہ مجبور ہونا۔ اِسی طرح تقدیر سے شئے کا مقدر ہونا لازم آتا ہے کہ وہ کسی سابقہ اندازہ میں ہو اور اپنی اُن ہی حدود میں رُونما ہو نہ یہ کہ وہ جبراً رونما ہو اور بندہ اُس سے مسلوب الاختیار ٹھہر جائے، کیوں کہ یہ بھی ممکن ہے کہ خدا نے مقدر ہی یہ کیا ہو کہ فلاں بندہ فلاں فلاں عمل بارادۂ خود اور بااختیار خود کرے گا تو اس

صورت میں یہ تقدیر سابق ہی انسان کے لیے اختیار کے ثبوت کا ذریعہ بن جاتی ہے نہ کہ جبر و عجز محض کا۔ ہاں زیادہ سے زیادہ یہ لازم آیا کہ بندہ کا ارادہ اور اختیار بھی مقدر اور ازلی علم میں مصور ہو۔ سو اس سے اختیار عبد کا لزوم ثابت ہوتا ہے جو اُس کے ثبوت کی مستقل دلیل ہے نہ کہ اُس کا سلب اور بندہ کی مجبوری۔

خلاصہ یہ ہے کہ قدریہ نے تو افعال عباد کے دو رکنوں خلق اور کسب میں سے خلق کو نشانہ بنایا تا کہ بندے میں اُن کے مفروضہ اختیار مطلق پر آنچ نہ آئے مگر اُن کی زور آزمائی چل نہ سکی۔

اِدھر جبریہ نے کسب اور اختیار عبد کو نشانہ بنایا تا کہ بندے میں اُن کا مفروضہ جبر محض نہ کہیں پا در ہوا ہو جائے۔ مثلاً اس قدریہ کے بیان کردہ اشکال کو جس کی تفصیل ابھی گزری ہے انہوں نے اس انداز سے ظاہر کیا کہ جبکہ بندہ اور اُس کے افعال کے بارے میں الٰہی سابق تقدیر الٰہی قدیم اور ارادۂ الٰہی اولیٰ ہے تو بندے میں اُس سے جبر پیدا ہونا قدرتی ہے۔ پھر بھی اگر وہ بارادہ اور بااختیار مانا جائے اور اپنے افعال بااختیار خود کرے تو ارادۂ الٰہی معطل ہو جائے گا اور یہ ممکن ہو جائے گا کہ ارادہ عبد کے ماتحت خود اُس کی مراد تو چل جائے مگر مراد خداوندی رہ جائے حالانکہ ارادۂ خداوندی سے مراد کا تخلف محال ہے' اسی طرح تقدیر الٰہی سے مقدر کا انحراف محال ہے' اس لئے بندے میں ارادہ و اختیار ہی کا ہونا محال ہے۔

میں عرض کروں گا کہ یہ اُس صورت میں ممکن ہے کہ بندے میں ارادہ مستقل مانا جائے لیکن اگر ارادہ و اختیار غیر مستقل مانا جائے جو ارادہ الٰہی اور اختیار الٰہی کے تحت میں ہو تو نہ تخلف کا سوال پیدا ہوتا ہے نہ انحراف و انفعال کا۔

اب رہا یہ کہ بندے کے ارادہ و اختیار کو خدا کے ارادہ و اختیار سے کیا علاقہ ہے؟ آیا اثبات و نفی کا کہ خدا میں تو یہ صفات ثابت ہوں اور بندے میں بالکل منفی ہوں یا اثبات محض کا کہ دونوں میں مساوی درجہ میں ہوں یا نفی محض کا کہ دونوں میں بالکل نہ ہوں' اس کی تفصیلات گزر چکی ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے کہ جو نسبت بندے کی اور صفات کو صفاتِ خداوندی سے ہے' وہی نسبت اختیار عبد کو اختیارِ معبود سے ہے اور وہ نسبت ہے اصل اور ظل اور حقیقت و مجاز کی کہ خالق میں یہ صفات اصل اور حقیقت ہیں اور مخلوق میں ظل و عکس اور مجاز۔ سو اس نسبت سے بندے کے اختیار کا بہ نسبت اختیار خداوندی کمزور' ضعیف' غیر مستقل اور عارضی ہونا لازم آتا ہے لیکن منفی اور معدوم ہونا لازم نہیں آتا کہ بندے کو مجبور محض کہہ دیا جائے ورنہ پھر بندہ کی دوسری تمام صفات سمع' بصر' کلام' قدرت وغیرہ بلکہ بندے کی حیات اور وجود ہی سے انکار کر دیا جائے کہ جیسے اُس میں ارادہ و اختیار نہیں کہ ارادہ و اختیار اللہ کا ہے نہ کہ بندے کا' ایسے ہی اُس میں سمع و بصر وغیرہ بھی نہیں کہ وہ بھی اللہ ہی کا ہے بلکہ یہ بندہ زندہ اور موجود بھی نہیں ہے کہ زندگی اور موجودگی بھی اللہ ہی کی ہے کہ یہ سارے اوصاف اُس میں بہ نسبت اوصافِ خداوندی مجازی ہی تو ہیں۔ پس اگر مجاز کے معنی نفی کے ہو سکتے ہوں اور بندے سے سمع و بصر وغیرہ کا یک لخت انکار کر دیا جانا جائز ہو تو یہ بھی ممکن ہے کہ ارادۂ اختیار کی بھی اُس سے نفی کر دی جائے' لیکن غور کیجئے کہ ایک انسان جس میں نہ سماعت ہو نہ بصارت' نہ اختیار و ارادہ ہو نہ قدرت حتیٰ کہ نہ حیات ہو

Marfat.com

نہ وجود تو آخر وہ ہے کہاں کہ اُس کے بارہ میں موجود اور سمیع و بصیر ہونے کا عرف عام میں اعلان کیا جاتا رہے اور اُس کے ارادے و اختیار کی بحثیں اُٹھیں۔ اگر سچ مچ مجاز کے معنی نفی محض کے تسلیم کر لیے جائیں تو یہی وہ فسطائیت ہے کہ بندہ اور کل کا کل عالم نہ خود موجود ہے نہ موصوف بہ صفات ہے اور نہ فاعل بافعال' بلکہ محض وہمی فرضی اور خیالی ہے۔

غرض جبریہ نے تو بندے کے کسب و اختیار پر اعتراض کیا اور قدریہ نے خدا کے خلق اور ایجاد پر اور اس طرح اہلِ سنت کے مذہب کے ان دونوں رکنوں کو مجروح کرنا چاہا' لیکن انہیں منہ کی کھانی پڑی اور اہلِ سنت نے اُن کے نظریات کو جس حد تک مجروح کیا وہ اُس کے تدارک سے عہدہ برآ نہیں ہو سکتے۔

بہرحال نہ تو بندہ اینٹ پتھر ہے کہ مجبور محض کہلائے جیسا کہ جبریہ نے کہا اور نہ خالق ہے کہ مختار مطلق کہلائے جیسا کہ قدریہ نے کہا۔ اُسے بے اختیار محض کہنا تو بے وجود محض کہنا ہے حالانکہ وہ موجود ہے اور اُسے بے جبر محض کہنا بے عدم محض کہنا ہے حالانکہ وہ مخلوط العدم ہے۔ پس نہ تو وہ موجود مطلق ہے کہ اُس میں عدم کا نشان نہ ہو اور نہ ہی معدوم مطلق ہے کہ اُس میں وجود کا نشان نہ ہو' اس لیے نہ تو وہ مختار مطلق ہے کہ اُس میں جبر کا نشان نہ ہو اور نہ مجبور محض ہے کہ اُس میں اختیار کا نشان نہ ہو' بلکہ وجود عدم کے اختلاط کی وجہ سے وہ اختیار و جبر کا ایک مرکب مجموعہ ہے جس میں کسی ایک جہت کا بھی اِنکار نہیں کیا جا سکتا۔

ان فرقوں کی نظری اور فکری قلابازیاں دیکھ کر حقیقتاً اہلِ سنت و الجماعۃ کے اصابت فکر' اعتدال نظر اور صحت عقیدہ کا اندازہ ہوتا ہے کہ انہوں نے بندہ کو وہمی اور فرضی کہا بلکہ موجود مانا' پھر موجود مان کر نہ اُسے مجبور محض کہا بلکہ مختار مانا۔ پھر مختار مان کر نہ اُسے مختار مطلق کہا بلکہ محدود الاختیار مانا اور محدود الاختیار مان کر اُسے مختار بااختیار غیر مستقل مانا' بااختیار مستقل نہیں مانا۔

پس اُن کے دعویٰ کا حاصل یہ ہوا کہ بندہ مختار ضرور ہے مگر بااختیار غیر مستقل نہ بااختیار مطلق۔ وہ فاعل افعال یقیناً ہے مگر بدرجہء کسب نہ بدرجہء خلق۔ گویا اُنہوں نے درحقیقت یہ دعویٰ کیا کہ بندہ موجود ہے مگر بوجہ غیر مستقل۔ پس ان کا یہ کہنا کہ وہ مستقل بالاختیار نہیں درحقیقت یہ کہنا ہے کہ وہ مستقل بالوجود نہیں بلکہ جیسے اُس کا وجود ظلی اور عارضی ہے' ایسے ہی اُس کا اختیار بھی ظلی اور عارضی ہے اور ظاہر ہے کہ اہلِ سنت کا یہ دعویٰ عقلی ہی نہیں بلکہ حسّی اور مشاہد ہے جو واقعات کے عین مطابق اور میزانِ اعتدال میں بلا پاسنگ تُل جاتا ہے کیونکہ اس مخلوط الوجود والعدم بندے کی حقیقت جب اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ خدا کی تخلیق بغیر پردۂ عدم سے باہر نہ آ سکے اور ازخود موجود نہ ہو تو بلاشبہ اُس کے افعال کے مخلوط الجبر والاختیار ہونے کی حقیقت بھی اس کے سوا دوسری نہیں ہو سکتی کہ وہ کسب عبد کے ساتھ خدا کی تخلیق بغیر پردۂ ظہور پر نہ آ سکیں نہ یہ کہ بندہ ازخود اُنہیں ایجاد کر لے جبکہ یہ بندہ اپنی ذات کے حق میں مستقل بالوجود اور مستقل بالاختیار نہیں تو فعل کے حق میں بھی مستقل بالایجاد اور مستقل الاختیار نہیں ہو سکتا۔ پس بندہ کا اختیاری فعل بھی خود اُس کی طرح مخلوق خداوندی ہوا مگر بشرطِ کسب۔

Marfat.com

پس اہل سنت والجماعت نہ تو جبریہ کی طرح اتنی نفی پر آئے کہ بندہ سے کسب تک بھی نفی کر دیں اور نہ قدریہ کی طرح اتنے اثبات پر آئے کہ بندے میں خلق تک مان لیں کہ یہ محض افراط و تفریط تھی۔ ایک صورت میں بندے کی عقل و تمیز اور ارادہ و اختیار وغیرہ تمام وجودی صفات کی نفی ہو جاتی ہے اور ایک صورت میں بندے کے تمام عدمی نقائص جبر و اصل کی نفی ہو جاتی ہے اور یہ دونوں امور اس لیے بے اصل ہیں کہ ان سے بندے کے وجود اور عدم وجود دونوں کی نفی لازم آتی ہے جو بلاشبہ بے اصل اور باطل ہے۔ پس جبریہ، قدریہ تو اپنے افراطی اور تفریطی تخیلات کی وجہ سے مصداق ہیں اس آیت کے کہ :

ولا تطع من اغفلنا قلبهٗ عن ذِکرِنا واتّبع هواه و کان امرهٗ فرطًا (۱۸ : ۲۸)

اور ایسے شخص کا کہنا نہ مانئے جس کے قلب کو ہم نے اپنی یاد سے غافل کر رکھا ہے اور وہ اپنی نفسانی خواہش پر چلتا ہے اور اس کا (یہ) حال حد سے گزر گیا ہے۔

اور اہل سنت امر فرط سے الگ ہو کر اپنے حقیقی اعتدال کی بدولت اس کے مصداق ہو گئے کہ : وقل الحق من ربکم فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر (۱۸: ۲۹)

انہیں کھل کر بتا دیجئے کہ کائنات ہستی کی تمام سچائیاں تمہارے پروردگار کی طرف سے ہیں جس کا جی چاہے ان پر ایمان لائے، جو چاہے انکار کرے۔

پس اہلِ سنت کا عقیدہ درحقیقت واقعات سے مستفاد ہے جس میں اصلیت اور حق و ثبات ہے اور قدریہ، جبریہ وغیرہ کا نظریہ محض اُن کے فلسفیانہ تخیل آفرینی اور واقعات سے انکار یا بے خبری کا نتیجہ ہے جو بے اصل و بے ثبوت اور باطل ہے، گویا مناسب اہلِ سنت ایک مثبت اور وجودی کلمہ طیبہ ہے کہ : اصلها ثابت و فرعها فی السّماء اور مذاہب اہل بدع ایک منفی اور عدمی کلمہء خبیثہ ہے کہ : اجتثت من فوق الارض مالها من قرار۔

حاصل یہ ہے کہ اہلِ سنت کا مذہب اختیار و جبر اور کسب و خلق دونوں کو اپنے اندر لئے ہوئے ہے۔ نہ فقط اختیار پر مبنی ہے نہ فقط جبر پر، پھر نہ محض کسب پر قائم ہے نہ محض خلق پر۔ پس اُنہوں نے مسئلہ تقدیر میں اختیار عبد ثابت کر کے تو جبریہ کا رد کر دیا اور جبرِ عبد ثابت کر کے قدریہ کا ابطال کر دیا ہے۔ کسب عبد سے جبر پر زد لگائی ہے اور خلقِ رب سے قدریہ پر۔ گویا ان دونوں متقابل مذاہب میں جو چیز حقیقت کا درجہ رکھتی تھی اُسے تو قبول کر لیا ہے اور جو حصہ اُن کے افراط و تفریط اور فلسفیانہ تخیلات کی آمیزش سے تعلق رکھتا تھا، اُسے رد کر دیا ہے، اس لیے قدرتی طور پر اِن دونوں فرقوں کو اہلِ سنت کے مقابل آنا تھا کیونکہ ان فرقوں کا مدار اُن حقائق پر نہ تھا جو اُن سے اہلِ سنت نے چھین لی بلکہ اُس افراط و تفریط پر تھا جسے اہلِ سنت نے رد کر دیا۔ سو وہ مقابل آئے اور اہلِ سنت پر مختلف شبہات کی بوچھاڑ شروع کر دی۔ قدریہ نے خلق کو نشانہ بنایا اور جبریہ نے کسب کو۔ ایک نے جبریہ کو رد کیا اور ایک نے اختیار کو، لیکن حقائق نے ان تخیلات کو رد کر دیا اور حقیقت نکھر گئی۔

Marfat.com

خلاصہ یہ ہے کہ جبر و اختیار کا قصد وجود و عدم کے مسئلہ پر دائر ہے۔ اختیار وجودی صفت ہے اور اُس کے حصص و آثار میں سے ہے اس لیے جس نوعیت کا جہاں وجود ہو گا ویسا ہی اختیار ہو گا اور جبر یعنی عدم اختیار کا حصہ اور اُس کے آثار میں سے ہے اس لیے جہاں جتنا عدم ہو گا اُتنا ہی جبر ہو گا۔

حق تعالیٰ شانہ موجود اصلی ہے جس میں عدم کا نشان نہیں' اس لیے اُس میں اختیار مطلق ہے جس میں جبر کا نشان نہیں ناپید مخلوق معدوم محض ہے جس میں وجود کا نشان نہیں' اس لیے اُس میں جبر محض ہے' جس کے ساتھ اختیار کا نشان نہیں اور پیدا شدہ مخلوق وجود و عدم سے مرکّب ہے۔ اس لیے اُس میں اختیار بھی ہے اور جبر بھی۔ بندے میں عدم چونکہ اصلی ہے اس لیے اُس پر جبر بھی اصلی ہے اور وجود چونکہ عارضی اور غیر مستقل ہے اس لیے اختیار بھی غیر مستقل اور عارضی ہے۔

عدم اور اختیار عدم چونکہ مخلوق میں غالب اور محیط ہیں اس لیے جبر بھی مخلوق میں غالب ہے اور وجود چونکہ محدود اور قلیل ہے' اس لیے اُس کا عارضی اختیار بھی محدود اور قلیل ہے۔

اور جیسے کسی چیز کا عدم بغیر وجود آئے نمایاں اور متعارف نہیں ہو سکتا کہ فی نفسہ عدم لا شئے محض ہے اس لیے بغیر وجود کا سہارا لئے ہوئے اُس کا چرچا بھی نہیں ہو سکتا جیسے دُھوپ کے ٹکڑوں اور مربع مثلث شکلوں کی گرداگرد کی ظلمت بھی نُورِ آفتاب سے ہی نمایاں ہوتی ہے از خود نہیں' اسی طرح بندے کے نفس کی بُرائی ظلمت اور افعال شر جو عدمی اُمور ہیں بغیر افعال خداوندی کے جو وجودی آثار ہیں نمایاں نہیں ہو سکتے یعنی خلقِ الٰہی کے بغیر کسب عبد کوئی شئے نہیں کہ از خود ظاہر ہوئے۔

قدریہ نے یہ تو دیکھ لیا کہ شر بندہ کی ہے مگر یہ نہ دیکھا کہ اُس کے ظہور کے لئے خلقِ الٰہی ضروری ہے۔ پس اس میں ایک جزو اگر تنزیہہ کا تھا کہ عین شر کی نسبت بندے کی طرف ہو تو دوسرا جزو عدم تنزیہہ کا تھا کہ اس ظلمت شر کی تخلیق کو منسوب کر دیا جائے۔ بندے کی طرف جو غیر واقعی ہے اور انکار کر دیا جائے خلق الٰہی کا جو امر واقعہ ہے۔

اور جس طرح نور و ظلمت سے مرکب شکل میں نور آفتاب کا ہوتا ہے اور ظلمت خود اس شکل کی' یہ ظلمت نہ آفتاب سے آتی ہے نہ اُس کی طرف جا سکتی ہے' ایسے ہی مخلوق جو خیر و شر سے مرکب ہے اُس کی خیر خدا کی طرف سے ہے اور شر خود اُس کے ظلماتی نفس سے۔ نہ یہ شر خدا میں سے آتی ہے نہ اُس کی طرف جا سکتی ہے۔ الخیر کله منک والیک والشرلیس الیک.

اور جیسے بندے کا وجود بغیر وجود خداوندی کے حرکت میں آئے حرکت نہیں کر سکتا کہ وہ محض سایۂ وجود ہے نہ کہ اصل وجود۔ اِسی طرح اختیار عبد بھی بلا اختیار خداوندی کے حرکت میں آئے' حرکت نہیں کر سکتا کہ وہ سایۂ اختیار ہے نہ کہ اصل اختیار' لیکن منسوب بندہ ہی کی طرف ہو گا جیسے اور صفات وجود سمع و بصر اور حیات وغیرہ باوجود ظل و عکس ہونے کے اُسی کی طرف منسوب ہوتی ہیں نہ کہ خدا کی طرف اختیار خداوندی کی حرکت و تصرف کو خلق کہیں گے جو اشیاء کو وجود دیتا ہے اور اختیار عبد کی حرکت یعنی استعمال اختیار کو کسب کہیں گے جو وجود

Marfat.com

قبول کرتا ہے مگر افعال جبکہ کسب کی طرف منسوب ہوتے ہیں نہ کہ خلق کی طرف' اس لیے بندے کے افعال بندے ہی کی طرف منسوب ہوں گے' نہ کہ خدا کی طرف اور اُس سے متعلقہ مدح و ذم بندے ہی کی ہو گی نہ کہ خدا کی۔ پھر جس طرح بندے میں خدا کی طرف سے وجود اِس انداز سے نہیں آ سکتا کہ خدا کے وجود میں کمی پڑ جائے اور یہ وجود بندے اور خدا میں منقسم ہو جائے ورنہ خدا کی لامحدودیت باقی نہ رہے' بلکہ بندے پر وجود خداوندی کا سایہ پڑتا ہے اور اصل وجود ذاتی خداوندی ہی کے ساتھ قائم رہتا ہے' ایسے ہی اختیارِ عبد بھی خدا کی طرف سے اس طرح نہیں آتا کہ خود اُس کے اختیار میں کمی پڑ جائے یا بٹوارہ ہو جائے جیسا کہ قدریہ مدعی ہیں بلکہ بطور تجلی اور سایہ کے آتا ہے کہ اصل اختیار ذاتِ حق کے ساتھ قائم ہے۔ بندے میں محض اُس کا انعکاس ہوتا ہے جس سے انقسامِ اختیار یا استقلال اختیار عبد کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوسکتا ورنہ وجود میں بھی ہو سکتا ہے حالانکہ وجود میں قدریہ بھی تقسیم یا استقلال کے قائل نہیں بہر حال بندے کے جبر و اختیار کا مسئلہ بندہ کے وجود و عدم کی نوعیت پر دائر ہے اور یہ نوعیت واضح ترین ہے' اس لیے جبر و اختیار عبد اور اُس کی نسبتوں کا مسئلہ بھی واضح ہے۔

بہر حال اہلِ سنت والجماعت کا یہ دعویٰ کہ بندہ مختار بھی ہے اور مجبور بھی' پھر وہ مختار ہو کر اختیارِ خداوندی کی وسعت و اطلاع میں مخل نہیں اور مجبور ہو کر عدل خداوندی کے کمال میں حارج نہیں ایک ایسا معتدل فلسفہ ہے جس میں نہ اجتماع ضدین ہے نہ ارفاع نقیضین' جو ابتدا میں سطحی طور پر محسوس ہوتا تھا بلکہ جیسے بندے کے ہر کمال کو خدا کے ہر کمال سے تقیید و اطلاق۔ حقیقت و مجاز اور اصل و ظل کی نسبت ہے وہی اختیار عبد اور اختیار خداوندی میں بھی نسبت قائم۔ اِس نسبت سے نہ بندہ کی صفات کا استقلال لازم آتا ہے جیسا کہ قدریہ مدعی ہیں نہ صفات عبد کا فقدان لازم آتا ہے جیسا کہ جبریہ مدعی ہیں بلکہ بندے کے لیے وجودی صفات ثابت ہوتی ہیں مگر غیر مستقل جو نہ بندے کے افعال کی نسبت کو بندے سے روکتی ہیں اور نہ خدا کی تنزیہہ میں حائل ہوتی ہیں نہ بندے کے مکلّف ہونے میں مانع ہیں اور نہ سلسلۂ مجازات ہی میں اُن سے فرق پڑتا ہے۔

غرض جیسا کہ بندہ کی ان مجازی صفات سمع و بصر کلام اور حیات وغیرہ سے خدا کی ان ہی حقیقی اور ذاتی صفات کے اطلاق و عموم اور لامحدودیت میں کوئی فرق نہیں آتا اور نہ ہی بندہ ان سے مستغنی ٹھہرتا ہے کہ وہ ان میں مستقل ہو جائے اور نہ ہی بندہ کی ان صفات سے سرزد شدہ افعال' ابصار' سماع' تکلّم اور حرکت و سکون وغیرہ خدا کے افعال ٹھہرتے ہیں بلکہ بندے ہی کے رہتے ہیں اور پھر بھی ان مجازات کا باطنی رشتہ مخفی عوامل کے ماتحت خدا ہی سے رہتا ہے' ایسے ہی بندہ کے اُس مجازی اور ظلّی اختیار سے نہ خدا کے اختیار مطلق میں کوئی فرق پڑتا ہے نہ بندہ اُس میں خدا سے مستغنی اور منقطع ہو کر مستقل بالاختیار ہوسکتا ہے کہ مجاز بہر حال مجاز ہے گو کتنا ہی ہمرنگ حقیقت ہو اور نہ ہی اس مجازی اختیار سے سرزد شدہ فعل خواہ وہ خیر کا ہو یا شر کا خدا کا فعل ہو گا کہ بہر حال وہ اختیار عبد سے صادر شدہ ہے گو وہ اختیار مجازی ہی سہی کہ بندہ خود ہی اپنی ذات سے مجاز ہے اور پھر وہ موجود بھی ہے اور مشارٌ الیہ بھی۔ نیز پھر بھی بندہ کے ان اختیاری افعال کا رشتہ خدا کے حقیقی افعال سے منقطع نہیں ہوتا بلکہ

اندرونی عوامل کے ماتحت اُسی کی صفت خلق سے وابستہ رہتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ جب بالاجمال بندے میں اختیار بھی بوجوہ وجود عقلاً بلکہ حساً ثابت ہو گیا جس پر تکلیف شرعی کا مدار اور سزا و جزا کا اعتبار اور جبر بھی بوجہ عدم اصلی قائم رہا جس پر مسامحات شرعی کا مدار ہے تو مسئلہ تقدیر جس کا فیصلہ اختیار عبد کی نوعیت پر دائر تھا حل ہو گیا اور اس لئے اُس پر ایمان لانا کوئی غیر معقول یا محض جبری بات نہ رہی اور ظاہر ہے اور اس حد تک مسئلہ میں کوئی پیچیدگی اور اُلجھن نہیں۔ اُلجھن ہے تو تفاصیل میں ہے اور وہ بھی عقول عامہ کی کمزوری کے سبب۔ سو ان کے سمجھنے کا انسان کو مکلّف نہیں بنایا گیا بلکہ شفقتاً ان میں خوض کرنے کی اوپر سے ممانعت بھی فرما دی گئی' اس لیے مسئلہ تقدیر کو جزو ایمان جاننا اجمالاً اور اس میں خوض کرنے سے گریز کرنا تفصیلاً کوئی متصادم اور متعارض حقیقت نہ رہی اور اس میں بھی اہلِ سنت نے معتدل اور مسلک قدیم اختیار کیا۔

اِن تمام حقائق کو سامنے رکھ کر اگر انصاف سے غور کیا جائے تو اہلِ سنت کے مسلک میں کوئی بھی پیچیدگی اور اُلجھن یا نقیضین کا اجتماع و ارتفاع یا کوئی استحالہ اور اشکال محسوس نہیں کیا جا سکتا جو ابتدائے بحث میں محسوس ہوتا تھا' کیونکہ حقیقت اور واقعیت میں قدرتاً پیچیدگی یا تناقض ہوتا ہی نہیں۔ الّا یہ کہ حقیقت ہی نگاہوں کے سامنے نہ آئے اور فکر صحیح پر تخیلات کا پیچ در پیچ جال تن جائے۔ ہاں پیچیدگی اگر ہے تو بلاشبہ قدریہ اور جبریہ نیز تمام اہلِ بدع کے مسلکوں میں ہے کہ وہ بندے کو مخلوق مان کر یا تو اُسے خالق کی حدود میں پہنچا دیتے ہیں جو بلاشبہ اجتماع نقیضین ہے کیوں کہ مخلوقیت تو مخلوق کی ہر بات کے عدم استقلال کو چاہتی ہے' خواہ اُس کی ذات ہو یا صفات و افعال اور خالقیت' اُس کے استقلال کلّی کی متقاضی ہے۔ پس ایک ہی شے کو مخلوق بھی کہنا اور خالق بھی مستقل بھی جاننا اور غیر مستقل بھی' کھلا ہوا اجتماع نقیضین نہیں ہے تو اور کیا ہے؟

اور یا پھر بندے کو مخلوق کہہ کر خالق کی نفی کر دیتے ہیں جیسا کہ جبریہ نے کیا کہ بندے کو مجبور محض اور بے اختیار مانا۔ جس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ اُس میں اختیار پیدا ہی نہیں کیا گیا اور اختیار آثار و لوازم وجود میں سے تھا تو یہ دعویٰ مرادف ہوا اس کے کہ گویا اُسے وجود دیا ہی نہیں گیا اور وہ تا حال عدم سابق ہی کے پردوں میں چھپا ہوا ہے۔ وجود کے دائرے میں ابھی تک آیا ہی نہیں مگر پھر بھی اُس کے احوال و عوارض سے بحث کر کے اُسے احکام کا موضوع بھی بنا رہے ہیں جس کے معنی یہ ہیں کہ وہ معدوم نہیں اور عدم کے دائرے سے نکلا ہوا ہے۔ پس ایک ہی چیز کو موجود نہ ماننا اور معدوم بھی نہ کہنا کیا کھلا ہوا ارتفاع نقیضین نہیں ہے۔ پس اجتماع و ارفاع نقیضین کا الزام دیا تو اہلِ سنت کو جا رہا تھا' لیکن سر خود اُن کے پڑا ہوا ہے۔

وہ الزام اُن کو دیتے تھے' قصور اپنا نکل آیا

اور ظاہر ہے کہ محال سے بڑھ کر پیچیدگی اور کس چیز میں ہو سکتی ہے۔ پس اہلِ سنت کے مذہب پر اگر چند سطحی شبہات وارد بھی ہوتے تھے جو مسئلہ کی باریکی اور نزاکت کا تقاضا ہے نہ کہ مذہب کی کمزوری کا تو اہلِ بدع کے مذاہب پر ایک دو نہیں بیسیوں استحالات ہجوم کر رہے ہیں جو اُن کے مذاہب کی غیر معقولیت کی کھلی

Marfat.com

دلیل ہے۔

لو آپ اپنے دام میں صیّاد آ گیا

نقل کو اُنہوں نے عقل کی بدولت اور تقدیر کو اپنی تدبیر کے بل بوتے پر خیر باد کہا تھا تو نتیجہ یہ ہوا کہ اُن کے مذہب میں نہ نقل رہی نہ عقل' بلکہ صرف تخیّل وظن رہ گیا۔ وان الظن لا یغنی من الحق شیئاً. اب غور کیجیے کہ قدریہ و جبریہ وغیرہ نے مسئلہ تقدیر میں ناواجبی خوض کر کے بحث تو اُٹھائی تھی۔ اللہ کو خالق اور بندے کو مخلوق مان کر خالق کی تنزیہہ و تقدیس اور بندہ کو اُس سے ربط و نسبت دینے کے لیے اور ختم کی خدا کے اِنکار' خدا کے کمالات کے انکار اور خدا کے افعال کے انکار پر' گویا نتیجہ بحث میں ثابت ہوا کہ اُن کے یہاں تنزیہہ کے معنی اِنکار کے تھے۔

ظاہر ہے کہ الٰہیات کے سمعی مسائل میں جن کا مدار نقل صحیح اور اتباع و اخلاص پر ہے جس میں نیچے عقل سلیم منطقوی ہوتی ہے۔ محض فلسفہ آرائی اور تخیل آفرینی کی راہ سے گھسنے اور مشاہدہ حقائق کو دماغ گھمبیر سے خالی خیالی طور پر حل کرنے کی کوششوں کا نتیجہ اس کے سوا اور کیا ہو سکتا تھا کہ حقیقت نگاہوں سے اوجھل ہو جائے اور توہمات برنگ حقیقت سامنے آ کر دماغ کو پراگندہ کر دیں جنہیں فریب خوردہ دماغ حقیقت سمجھتے رہیں اور واقعی حقیقت سے کبھی روشناس نہ ہوں۔

چوں ندیدند حقیقت رہ افسانہ زدند

اس لیے فلاسفہ کے حصہ میں دماغی گردشوں اور فکری اُلجھنوں کے سوا کچھ نہ آیا' لیکن اہلِ سنت والجماعت اور محققین دین' اخلاص و اتباع کے مضبوط بازوؤں یعنی علی بصیرۃ انا ومن اتبعنی کا سہارا لے کر اور نام نہاد عقل کی سطحی فرحتوں یعنی فرحوا بما عندهم من علم کے غرور سے الگ ہو کر جب اس نازک اور پیچیدہ مقام میں بے لوث ہو کر داخل ہوئے اور دانائی کے ساتھ دامن بچا کر باہر آئے اور اس آمد و رفت میں اعتدال سے مسئلہ کی دونوں سمتوں کو دیکھا نہ افراط کی طرف جھکے نہ تفریط کی جانب متوجہ ہوئے' بلکہ صرف درمیان کی معتدل حقیقت ہی کو سامنے رکھ کر اپنی پوری باطنی بینائی کو اسی پر جما دیا تو اُنہیں تخیّل کے بجائے حقیقت کا جمال جہاں آراء نظر آ گیا اور اُنہوں نے بندے اور خدا کا درمیانی ربط کھول دیا اور خدا اور بندے کے اختیار کی نوعیت اور اُن کی مابینی نسبت واشگاف کر دی۔ ایک طرف شانِ عبودیت کو سامنے رکھا اور دوسری طرف شان اُلوہیّت کی تنزیہہ و تقدیس کو نگاہوں سے اوجھل نہ ہونے دیا اور یہ ثابت کر دکھایا کہ تنزیہہ کے معنی مخلوق کو خالق سے منقطع کر دینے یا خالق کو مان کر مخلوق کی نفی کر دینے یا مخلوق کو مخلوق کہہ کر خالق کے کمالات مستقلہ کی نفی کر دینے یا کمالات خالق کو سامنے لا کر مخلوق کے غیر مستقل کمالات کو مٹا دینے یا مخلوق کو خالق اور خالق کو مخلوق کہہ دینے کے نہیں بلکہ مخلوق کو خالق سے مربوط سمجھ کر دونوں کے حقیقی منصب کو کھول دینے اور دونوں کی درمیانی نسبتوں کے واشگاف کر دینے کے ہیں۔ پس پیچیدگیوں کا الزام دینے والے تو پیچیدگیوں کا شکار ہو کر رہ گئے اور جن پر پیچیدگیوں کا الزام تھا وہ ہر پیچیدگی سے صاف بچ نکلے اور کامیاب ہو گئے۔

Marfat.com

غرض اس جامع الاضداد اور بالاتر از عقول مسئلہ کو اس خوبی اور معقولیت سے دنیا کے سامنے پیش کیا کہ اسلام کا سب سے زیادہ معقول مسئلہ یہی مسئلہ تقدیر نظر آنے لگا۔ اِدھر اس مسئلہ کی مخالف جہتوں کی غیر معقولیت کو اس درجہ واضح کیا کہ ان اختراعی مسلکوں سے زیادہ کوئی مسئلہ غیر معقول اور اُس کے مدعیوں سے زیادہ خفیف العقل اور سُبک دماغ کوئی نہ رہا۔ خواہ وہ قدریہ ہوں یا جبریہ اور سوفسطائیہ۔

اہلِ سنت میں اس عقدۂ لاینحل کو حل کرنے والے محقق جنہوں نے مسئلہ کو خود سمجھ کر دوسروں کو نہ صرف سمجھا ہی دیا ہے بلکہ اُسے پانی بنا کر حلق کے نیچے اُتار دیا ہے' سلف اور خلف میں بکثرت پیدا ہوئے اور اپنے اپنے دور میں اُنہوں نے اپنے مسئلہ سے متعلق اشکالات کو جو وقت کی پیداوار تھے وقت ہی کی زبان میں سمجھا کر مسئلہ کی محققانہ تقریریں کیں۔ جیسے سلف میں حضرت علیؓ، ابن عباسؓ، حسن بصریؒ وغیرہ۔ پھر قرون مابعد میں اشعریؒ، غزالیؒ، رازیؒ، شیخ اکبرؒ، عارف رومیؒ وغیرہ۔ پھر قرون متاخرہ میں مجدد سرہندیؒ، امام ولی اللہؒ، شاہ عبدالعزیزؒ وغیرہ۔ پھر ان کے اخلاف رشید میں حکیم الاسلام مولٰینا محمد قاسم نانوتوی مؤسس دارالعلوم دیوبند وغیرہ وغیرہ اکابرِ امت ہیں جنہوں نے اس مسئلہ پر زبان وقلم اُٹھایا اور مسئلہ کا حق ادا کر کے دوسروں کے حق میں اُسے بدیہی بنا دیا۔ ان ہی اکابر کے اخلاف حال ہیں جو افراد مسئلہ کو سمجھا دینے اور اُسے صاف کر دینے پر قلم اُٹھا سکتے ہیں۔ وباللہ التوفیق۔

☆......☆......☆

Marfat.com

مولانا امین احسن اصلاحی

جبر و اختیار

ختم قلوب کی اصل حقیقت واضح ہو جانے کے بعد ہمیں جبر و اختیار کی اس بحث میں پڑنے کی ضرورت باقی نہیں رہی جو اشاعرہ اور معتزلہ کے درمیان برپا ہے اور جس میں یہ حضرات بے ضرورت اس آیت کو بھی گھسیٹ لے گئے ہیں۔ قرآن مجید نہ تو اس جبر ہی کے حق میں ہے جس کے مدعی اشاعرہ ہیں اور نہ اس اختیار ہی کے حق میں ہے جس کے علم بردار معتزلہ ہیں بلکہ حق ان دونوں کے درمیان ہے' لیکن یہ مقام اس مسئلہ کی تفصیلات کے لیے موزوں نہیں ہے۔ ہم صرف چند اصولی باتیں یہاں بیان کیے دیتے ہیں جو ان لوگوں کے لیے ان شاء اللہ کفایت کریں گی جو اس مسئلہ پر ہر قسم کے تعصب سے بالاتر ہو کر صرف علمی ذہن کے ساتھ غور کریں گے۔ یہ اصولی باتیں مندرجہ ذیل ہیں:-

۱۔ مبداء فطرت سے اللہ تعالیٰ نے ہر انسان کو اچھی فطرت پر پیدا کیا ہے، اس کو نیکی و بدی کا امتیاز بخشا ہے اور ان میں سے جس کو بھی وہ اختیار کرنا چاہے اس کو اختیار کرنے کی اس کو آزادی دی ہے۔ اس کے بعد اس کا نیک یا بد بننا اس کے اپنے رویہ اور توفیقِ الٰہی پر منحصر ہے۔ اگر وہ نیکی کی راہ اختیار کرنے کی کوشش کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کو نیکی کی توفیق بخشتا ہے اور اگر وہ بدی کی راہ پر جانا چاہتا ہے تو اس کو اللہ تعالیٰ، اگر چاہتا ہے، بدی کی راہ پر جانے کے لیے بھی چھوڑ دیتا ہے۔

۲۔ اللہ تعالیٰ جن چیزوں پر انسان کا مواخذہ کرے گا یا جن پر اس کو اجر دے گا' ان کے لیے اس نے انسان کو اختیار و ارادہ کی آزادی بھی بخشی ہے۔ جو لوگ اس اختیار و ارادہ کے حامل نہیں ہیں اللہ تعالیٰ نے ان کو مواخذہ سے بھی بری رکھا ہے۔ یہ اختیار و ارادہ انسان کا ذاتی نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ ہی کا عطا کردہ ہے اور اس کا استعمال بھی انسان اللہ تعالیٰ کی مشیت ہی کے تحت کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنی مشیت اور حکمت کے تحت انسان کے جس ارادہ کو چاہے پورا نہ ہونے دے البتہ اگر وہ اپنی کسی حکمت کے تحت اس کے کسی نیکی کے ارادہ کو پورا نہیں ہونے دیتا تو اس نیکی کے اجر سے اس کو محروم نہیں کرتا۔ اسی طرح اگر اس کی کسی بدی کی اسکیم کو پایۂ تکمیل تک پہنچنے نہیں دیتا تو اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ وہ اس کے اخروی خمیازہ سے بھی لازماً اس کو بری قرار دے دے۔

Marfat.com

۳۔ قرآن مجید میں جہاں جہاں اللہ تعالیٰ کی مطلق مشیت کا بیان ہوا ہے اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ اس کی مشیت کو اس کے سوا کوئی دوسرا روک یا بدل نہیں سکتا۔ یہ معنی نہیں ہیں کہ اس کی مشیت سرے سے کسی عدل و حکمت کی پابند ہی نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ عادل اور حکیم ہے، اس کا کوئی کام بھی عدل اور حکمت سے خالی نہیں ہوتا۔ اس وجہ سے جہاں کہیں بھی اس نے اپنی مشیت کو بیان فرمایا ہے' اس کو اس قانونِ عدل و حکمت کے تحت سمجھنا چاہیے جس کے تحت اس نے اس دنیا کے نظم کو چلانا پسند فرمایا ہے۔ یہ خیال کرنا کسی طرح صحیح نہیں ہے کہ اپنی جو سنت اس نے خود جاری کی ہے اور جس قانونِ عدل کو اس نے خود پسند فرمایا ہے اپنی مشیّت کے زور سے خود ہی اس کو توڑے گا۔ مثلاً اللہ تعالیٰ نے یہ جو فرمایا ہے کہ وہ جس کو چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے اور جس کو چاہتا ہے گمراہ کرتا ہے تو اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ اس پر ہدایت و ضلالت کے لیے اس نے عدل و حکمت کا کوئی ضابطہ سرے سے مقرر ہی نہیں کیا ہے، بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ ہدایت و ضلالت اس سنت کے مطابق واقع ہوتی ہے جو اس نے ہدایت و ضلالت کے لیے مقرر کر رکھی ہے اور کوئی دوسرا اس سنت کے توڑنے یا بدلنے پر قادر نہیں ہے۔

۴۔ قرآن مجید میں بعض افعال اللہ تعالیٰ نے اپنی طرف منسوب فرمائے ہیں' لیکن ان سے اصل مقصود، جیسا کہ ہم نے اوپر اشارہ کیا ہے، ان افعال کی نسبت نہیں ہے بلکہ ان ضابطوں اور ان قوانین کی نسبت ہے جن کے تحت وہ افعال واقع ہوتے ہیں۔ چونکہ وہ ضابطے اور قاعدے خود اللہ تعالیٰ ہی کے ٹھہرے ہوئے ہیں اس وجہ سے کہیں کہیں اللہ تعالیٰ نے ان کے تحت واقع ہونے والے افعال کو بھی اپنی طرف منسوب کر دیا ہے۔ مثلاً فرمایا ہے: **فلما زاغوا ازاغ اللہ قلوبھم** (جب وہ کج ہو گئے تو اللہ نے ان کے دل کج کر دیے) یا فرمایا ہے: **ونقلب افئدتھم وابصارھم** (اور ہم ان کے دل اور ان کی آنکھیں اُلٹ دیتے ہیں۔) اس طرح کے مواقع پر عموماً قرآن مجید میں وہ اصول بھی بیان کر دیا جاتا ہے جس کے تحت وہ فعل واقع ہوتا ہے۔ مثلاً اس طرح کی کوئی بات کہہ دی جاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نہیں گمراہ کرتا مگر فاسقوں کو۔ ان اشارات کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ قاری اصل حقیقت کی طرف متوجہ ہو جائے اور ظاہر الفاظ سے کسی مغالطہ میں نہ پڑ جائے۔

۵۔ اللہ تعالیٰ کا ازلی و ابدی اور محیط کل علم، اللہ تعالیٰ کی مقرر کی ہوئی سنتوں میں سے کسی سنت کی نفی نہیں کرتا۔ اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ وہ ہر شخص کے متعلق ازل سے یہ جانتا ہے کہ وہ ہدایت کی راہ اختیار کرے گا یا ضلالت کی' لیکن اسی کے ساتھ ساتھ وہ یہ بھی جانتا ہے کہ وہ ہدایت یا ضلالت کو اسی سنت اللہ کے مطابق اختیار کرے گا جو ہدایت و ضلالت کے لیے اس نے مقرر کر رکھی ہے۔

ان اصولی باتوں کو جو شخص پیشِ نظر رکھے گا وہ ان شاء اللہ ان بہت سی الجھنوں سے آپ سے آپ نکل جائے گا جو جبر و اختیار کے معاملہ میں قرآن مجید کی پیدا کردہ نہیں بلکہ متکلمین کی موشگافیوں کی پیدا کردہ ہیں۔

☆......☆......☆

Marfat.com

سید وحید الدین

انسانی انا۔ اُس کا اختیار اور بقا

آدمی کی انفرادیت اور اس کا مقدر بحث کا موضوع ہے۔ قرآن حکیم نے اسی انفرادیت کا لحاظ کر کے اس امکان کو خارج از حقیقت قرار دیا ہے کہ کوئی آدمی دوسرے کا بوجھ اٹھا سکے اور آدمی کے استحقاق کو اس کی سعی کے متناسب قرار دیا ہے اور اس کے یہاں کفارہ کا کوئی مقام نہیں رہتا۔ خدا نے آدمی کا انتخاب کیا ہے اور اس کو اس زمین پر اپنا خلیفہ بنایا ہے۔ آدمی نے بارِ امانت اپنے سر لیا اور ان خطرات کو نظر انداز کیا جو اس امانت سے پیدا ہونے والے تھے۔ ان واضح قرآنی اشاروں کے باوجود مسلم فکر نے شخصیت کے مسئلہ پر کوئی توجہ نہیں دی۔ اقبال کے نزدیک اس کے تاریخی وجوہات ہیں۔ فلاسفہ یونانی اسلوب فکر سے متاثر رہے اور اسلام کے دائرہ میں ایسی قومیں آئیں جن کے فکر کے پس منظر میں ثنویت کارفرما تھی۔ تصوف نے البتہ باطنی تجربہ کی وحدت کو سمجھنے کی کوشش کی۔ قرآن کے نزدیک علم کے تین ماخذوں میں سے ایک مطالعہ باطن ہے۔ تاریخ اور نیچر دوسرے دو مآخذ ہیں۔ باطنی تجربہ کا منتہٰی منصور الحلاجؒ کے انا الحق میں ملتی ہے۔ حلاجؒ کے معاصرین نے اس کی ہمہ اوست کے تصور سے توجیہ کی، لیکن موجودہ تحقیق سے یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ اس شہید اعظم کے پیش نظر ماورا کی نفی نہ تھی۔ ان کے تجربہ کی صائب توجیہ یہ ہوگی کہ آدمی کی انا قطرہ کی مثال دریا میں گم نہیں ہو جاتی بلکہ انسانی شخصیت انائے برتر کی حقیقت میں اپنی بقا کا تحفظ کرتی ہے۔ ایسا تجربہ اپنے کمال میں شعور کی نامعلوم سطحات کی طرف رہنمائی کرتا ہے بہت پہلے ان ہی سطحوں کی طرف ابن خلدون نے توجہ کی اور ان کے جانچ کے لیے سائنسی طریقہ کار معلوم کرنے کی کوشش کی۔ موجودہ نفسیات نے صوفیانہ شعور کی سطحات کی چھان بین ابھی حال ہی میں شروع کی ہے اور ان سے عہدہ برآ ہونے کا سائنسی طریقہ دریافت کرنے میں ناکام رہی ہے۔ روایتی الٰہیاتی نظام متروک تصورات میں اس قدر الجھ گئے ہیں کہ وہ موجودہ زمانہ کے فکری مطالبات کی تشفی نہیں کر پاتے۔ اقبال اب ضروری سمجھتے ہیں کہ اسلامی نظام فکر پر دوبارہ غور کیا جائے لیکن اس طرح کہ ماضی سے رشتہ منقطع نہ ہو سکے۔

مغربی فکر کے جدید نام لیواؤں میں براڈلے (Bradley) کا اسلوب فکر صاف بتاتا ہے کہ انا کی حقیقت کی نفی کی کوشش کس طرح خارج از امکان ہے۔ مختلف سطحات فکر پر اس کا رویہ بدلتا رہا ہے۔ اخلاق سے

متعلقہ تحقیقات میں وہ خودی کی حقیقت کو فرض کرتا ہے۔ اپنی منطق میں اس کو ایک عملی مفروضہ کے طور پر استعمال کرتا ہے اور اپنی بنیادی کتاب ''حقیقت اور مظاہر'' میں انا کو وہ ایک التباس قرار دیتا ہے۔ اس کے نزدیک کوئی وجود حقیقت کا مدعی اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ تضادات سے آزاد نہ ہو' لیکن تجربہ کے محدود مراکز تغیر و استقلال' وحدت و کثرت دونوں کے حامل نظر آتے ہیں۔ اسی لیے انا کا وجود حقیقی نہیں ہو سکتا۔ بلاشبہ خودی کی وحدت موجودہ ماحول میں مکمل نہیں ہوتی اور وہ زیادہ جامع اور محیط وحدت کی طالب ہے۔ اس کے موجودہ ماحول میں اس کا موجود اس طرح کے کھنچاؤ یا تناؤ کے بغیر ممکن نہیں اور نیند کے سہارے کے بغیر وہ قائم نہیں رہ سکتی۔ معمولی سے معمولی مہیج سے منتشر ہو جاتی ہے لیکن اس کے باوجود ہمارا شعور خودی اتنا اساسی ہے کہ فکر کتنا ہی تحلیل و تجزیہ میں سرگرداں رہے' اس کی حقیقت کو چار و ناچار ماننے سے گریز نہیں کر سکتی۔

اب یہ واضح ہو جاتا ہے کہ ہمارے شعور کا محدود مرکز جس کو ہم انا کہتے ہیں' حقیقی ہے لیکن وہ ہے کیا؟ وہ ذہنی کوائف و حالات کی وحدت ہے اور یہ ذہنی کوائف ایک دوسرے سے الگ نہیں کیے جا سکتے بلکہ ایک دوسرے میں سرایت کیے رہتے ہیں۔ ذہن ایک ''کل'' ہے اور ان احوال و کوائف کی نوعیت اس کی اپنی ہوتی ہے۔ یہ وحدت مادی وحدت سے بالکل مختلف ہے۔ مادی وحدت کے اجزاء ایک دوسرے سے الگ کیے جا سکتے ہیں۔ کسی خواہش' عقیدہ یا احساس حسن کا جسم میں سراغ لگانے کی کوشش کرنا محال ہے۔ مکان کا خیال خود مکانی نہیں۔ بیدار شعور کا مکان وہ نہیں ہوتا جو خواب کا مکان ہو اور جو ایک دوسرے سے متعلق ہو' لیکن جسم کا تعلق مکان سے ہوتا ہے۔ ذہنی و جسمانی دونوں واقعات زمانی ہوتے ہیں' لیکن 'انا' کے زمان کی وسعت یا پھیلاؤ (Extension) واقعات کے زمانی پھیلاؤ سے مختلف ہے۔ جسمانی واقعات کی بقا حال کے واقعہ کی حیثیت سے مکان میں اپنا پھیلاؤ رکھتی ہے جبکہ 'انا' کی بقا اس کے باطن میں مرتکز ہوتی ہے۔ زمانی بقا اصلی معنی میں صرف 'انا' سے منسوب کی جا سکتی ہے۔

انا کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ اس کی دنیا خلوت کی دنیا ہے۔ میری خواہش کی تشفی میری اپنی ہوتی ہے۔ ساری دنیا کی تشفی بھی اس کا بدل نہیں ہو سکتی۔ میری خواہشات میرا درد و الم سب میرے اپنے ہیں۔ کسی دوسرے کے نہیں ہو سکتے اور انہی سے میری خودی کی تشکیل ہوتی ہے۔ شناخت کے عمل میں مجھے اپنے ماضی کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے۔ کسی دوسرے کا ماضی میری مدد نہیں کر سکتا۔ میرے احوال و کوائف کا باہمی تعلق ہی 'انا' کے نام سے یاد کیا جاتا ہے' لیکن 'انا' بذات خود کیا ہے۔ یہ دوسرا سوال ہے۔

غزالی اور مسلم الٰہیات کے نزدیک 'انا' ایک بسیط' ناقابل تغیر' ناقابل تقسیم جوہر ہے اور یہی روح ہے۔ وہ ہمارے احوال و کوائف سے بالکل مختلف ہے اور زمان کا بہاؤ اس کو متاثر نہیں کرتا۔ ہمارا شعوری تجربہ ایک وحدت ہے اور ہمارے اعمال اسی بسیط جوہر کے صفات ہیں۔ احوال و کوائف بدلتے رہتے ہیں' لیکن یہ جوہر غیر متاثر رہتا ہے۔ میں دوسرے کی شناخت جب ہی کر سکتا ہوں جب میرے ابتدائی ادراک اور موجودہ عمل حافظہ کے درمیانی وقفہ میں میرا قیام بلا تغیر ہو' لیکن اس مابعد الطبیعیاتی توجیہ سے کوئی مدد نہیں ملتی خواہ اس کا مقصود شعوری

Marfat.com

تجربہ کے واقعات کی توجیہ ہو یا روح کی بقا یا میرا استقلال و اثبات کا منشا ہو۔ کانٹ نے جو عقل محض کے مغالطات کی جانب نشاندہی کی تھی' اقبال اس کا حوالہ دیتے ہیں۔ کانٹ کے نقطہ نظر سے میرے فکر کے ہر عمل میں میری 'انا'' شامل ہوتی ہے کیونکہ وہ عمل میرا اپنا ہوتا ہے' لیکن خودی کی شمولیت سے 'انا' کے جوہر لافانی ہونے کا استنباط کوئی حقیقی جواز نہیں رکھتا۔ کانٹ کی تنقید سے قطع نظر کرتے ہوئے بھی یہ کہا جاسکتا ہے کہ جوہر (Substance) کے ناقابلِ تقسیم ہونے سے اس کی لافنائیت یا بقا ثابت نہیں ہوتی۔ یہ جوہر آہستہ آہستہ معدوم ہوسکتا ہے۔ جوہر کا یہ جامد تصور ہی ناقابل قبول ہے۔ ہم ذہنی تجربہ کے اجزا کو روح کی صفات اسی طرح قرار نہیں دے سکتے جس طرح وزن کو جسم کی صفت قرار دیا جاسکتا ہے۔

لیکن شعوری تجربہ کے سوا خودی تک رسائی کسی دوسرے واسطہ سے نہیں ہوسکتی' ولیم جیمس کے تصورات بھی خودی کے سمجھنے میں معاون نہیں ہوتے۔ جیمس کے نزدیک خودی مشتمل ہے ہماری شخصی زندگی کے تاثرات پر۔ فکر کا ہر ہیجان ایک وحدت ہے' لیکن شعور میں بھی کثرت نہیں۔ اس کی وحدت ایسی وحدتوں میں تحویل نہیں ہوسکتی جو ایک دوسرے سے بے تعلق پیام رسانی کا کام کرتی ہوں۔ ہمارے تجربہ میں ایک طرح کا قیام ضرور ہے گو وہ قیام اضافی ہے' لیکن جیمس کے تصور میں تسلسل وجود کا لحاظ نہیں رکھا گیا ہے۔ جو لمحہ گزر گیا وہ تو بس گزرا ہی۔ حال کا لمحہ اس کو کس طرح اپنا سکتا ہے۔ اقبال یہ ماننے کے لیے تیار نہیں کہ 'انا' تجربے کے اجزاو کوائف سے ماورا کچھ حقیقت رکھتی ہے۔ انا تو تجربہ ہے اپنی عملی شکل میں۔ جب ہم ادراک کرتے یا حکم لگاتے یا ارادہ کرتے ہیں تو انا ہی پر حکم لگاتے ہیں۔ انا کی زندگی ایک قسم کے تناؤ سے عبارت ہے۔ یہ تناؤ ماحول اور انا کے باہمی کشمکش کا نتیجہ ہے۔ انا اس کشمکش سے خارج اپنا وجود نہیں رکھتی۔

قرآن حکیم کے الفاظ میں روح امر رب ہے لیکن امر اور خلق کا کیا فرق ہے۔ ''خلق و امر'' دو بنیادی صورتیں ہیں جن میں خدا کی خلاقی کا اظہار ہوتا ہے۔ امر ہدایت (Direction) ہے جبکہ خلق تخلیق ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ روح کی اصل ماہیت کا سرچشمہ خدا کی تخلیقی قوت ہے۔ روح اپنی تبدیلیوں کے باوجود وحدت ہے اور اس کی فردیت ناقابل انکار ہے' اس لیے میری شخصیت کوئی شے نہیں بلکہ عمل ہے۔ میرا تجربہ اعمال کا ایک سلسلہ ہے جو ایک مقصد کی وحدت کے تابع باہم مربوط ہیں۔ میری خودی کوئی شے نہیں جو میکانکی قوانین کے تابع ہو۔ نہ اس کو تجربات کے ایک مجموعہ کی حیثیت سے' جو زمان میں گزرتے ہیں' جانا جاسکتا ہے۔

اب اقبال کی توجہ کا مرکز زمانی مکانی نظام میں روح کا ظہور ہے۔ دوسرے الفاظ میں ذہن و جسم کے تعلق کا مسئلہ' ڈیکارٹ نے جس کو جدید مغربی فکر کا بانی کہا جاتا ہے' اس مسئلہ کو ایسی اہمیت دی کہ اب بھی فلسفیانہ فکر کو اس سے چھٹکارا نہیں ملا۔ کیا روح اور جسم یا عضویہ دو مختلف وجودیاتی حیثیت رکھتے ہیں؟ ڈیکارٹ تو جسم اور ذہن کو دو مختلف جوہر قرار دیتا ہے اور اس طرح اس نے ثنویت کی ترجمانی کی ہے' لیکن ان کا باہمی تعلق ایک معمہ ہی بنا رہا۔ اس کی تشفی بخش طور پر توجیہ نہ ہوسکی۔ اقبال کے نزدیک مادے کے وجود کا تصور ہی کوئی جواز نہیں رکھتا۔ یہ کہا جاتا ہے کوئی شے میرے احساسات کی علت ضرور ہو گی اور اس کی چند صفات ایسی ہیں جن کو

Marfat.com

(Primary Qualities) صفات اولیٰ کہا جاتا ہے اور جن کا دارومدار میرے اوپر نہیں ہوتا اور وہاں احساسات کی علت ہی مادہ ہے لیکن اگر ذہن اور جسم مختلف ہیں تو پھر ان میں تعلق کس طرح کا ہے۔ ایک نظریہ تو یہ ہے کہ ذہنی تجربات اور جسمانی واقعات کا عمل متوازی خطوط پر ہوتا ہے یعنی ہر ذہنی تجربہ کے متوازی ایک جسمانی عمل ہوتا ہے لیکن دونوں میں سے کوئی بھی ایک دوسرے کی علت نہیں۔ اسی کو نظریہ 'متوازیت' کہتے ہیں۔ اسی کے مماثل لائبنیز (Leibniz) کا یہ خیال ہے کہ خدا نے جسمانی اور ذہنی اعمال میں ہم آہنگی (Pre-established Harmony) مقرر کر دی ہے' لیکن یہاں بقول اقبال ذہن ایک بے عمل تماشائی کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ اب اگر یہ ماناجائے کہ دونوں ایک دوسرے پر عمل کرتے ہیں (Interactionism) تو یہ بتانا مشکل ہو گا کہ کہاں اور کس طرح یہ باہمی عمل ہوتا ہے یا ذہن جسم کا ایک آلہ ہے جو اس کی ضروریات کو پوری کرتا ہے یا جسم ذہن کا ایک آلہ۔ اقبال ان دونوں نظریوں کو غیر تشفی بخش قرار دیتے ہیں۔ بات تو یہ ہے کہ انسانی عمل میں جسم اور ذہن متحد ہو جاتے ہیں اور وہ ایک ہی نظام سے تعلق رکھتے ہیں۔

جسم کیا ہے؟ وہ تو صرف اعمال و واقعات کا ایک نظام ہے۔ ہمارے تجربات کے جس نظام کو انا یا روح کہا جاتا ہے وہ بھی اعمال ہی کا ایک نظام ہے۔ انا کی ایک خصوصیت ہے کہ اس میں بے ساختگی پائی جاتی ہے جو اعمال جسم سے متعلق ہوتے ہیں ان میں تکرار ہوتی ہے۔ جسم چونکہ شعور کا مستقل حصہ ہے اس لیے وہ خارجاً ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس میں استقلال ہے۔ غور سے دیکھیں تو معلوم ہو گا کہ مادہ خود کمتر درجہ کے انا (خودی کے مراکز) کی ایک جماعت ہے اور جس جماعت میں انائے برتر کا ظہور ہو اس میں زیادہ ترتیب اور تنظیم پائی جائے۔ یہاں اقبال بالکلیہ لائبنیز کے ہمنوا نظر آتے ہیں' گو انہوں نے اس عظیم جرمن فلسفی کا اس سلسلہ میں کہیں ذکر نہیں کیا ہے۔ کیونکہ برتر وجود یہاں کم تر وجود سے ظہور میں آتا ہے اس لیے یہ کہنا صحیح نہیں ہو گا کہ اس سے برتر کے مرتبے پر کوئی اثر پڑتا ہے۔ اصل یہ نہیں ہے کہ کوئی چیز کہاں سے نکلتی ہے بلکہ اصل اس کی اہمیت اور اس کی صلاحیتوں کی رسائی ہے۔ نمو اور پیدائش کے شرائط اس کی اہمیت کو متاثر نہیں کر سکتے۔ ارتقائے بروز (Emergent evolution) کے حامی یہ مانتے ہیں کہ ارتقا کے ہر زینہ پر ایک نئی صورت نمودار ہوتی ہے جو ما قبل کی صفات سے لازم نہیں آتی' جس کی میکانکی توجیہ ہو سکتی ہو۔ ذہن کی سطح جسمانی سطح سے الگ ایک نئی سطح کو ظاہر کرتی ہے۔ انائے مطلق جو ان ظواہر کی اصل ہے' ان سے باہر ماورا نہیں بلکہ خود ان کے اندر سموئی ہوتی ہے اور اسی کو قرآن حکیم نے اوّل و آخر اور ظاہر و باطن کا نام دیا ہے۔ وہی اول ہے وہی آخر' وہی ظاہر ہے وہی باطن۔ اقبال کے نزدیک 'انا' ایک ایسا عامل ہے جو زمان میں خود کو منظم کرتا اور خود اپنے تجربہ ہی سے اپنی تعمیر کرتا ہے۔ تو پھر یہ سوال ہو گا کہ کیا میں اپنے عمل کا آپ ہی تعین کرتا ہوں۔ دوسرے الفاظ میں کیا 'انا' بااختیار ہے؟ اور اگر ایسا ہے تو اس جبر (Determinism) سے جو زمانی مکانی نظام میں پایا جاتا ہے' انا کی نسبت کیا ہے؟ کیا اختیار کا فعل ایسا فعل ہے جس کی علت باہر نہیں بلکہ اپنے اندر ہی ہوتی ہے؟ اور کیا یہ میکانکی

Marfat.com

علت ہی کی پوشیدہ شکل ہے؟ یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ سائنسی طریقہ فکر انسانی عمل پر بھی اسی طرح منطبق ہوسکتا ہے جس طرح بے جان مادہ پر، اور جب میں کوئی فیصلہ کرتا ہوں تو اس فیصلہ کا دارومدار میرے اپنے میلانات اور محرکات پر خواہ وہ موروثی ہوں یا حال کے، نہیں ہوتا بلکہ یہ خارجی قوتیں ہوتی ہیں جو محرکات کی شکل میں برسرپیکار ہوتی ہیں اور آخری فیصلہ کا انحصار اس محرک پر ہوتا ہے جو سب سے زیادہ قوی ہو یعنی فیصلہ ایک میکانکی نتیجہ ہے اور ایک خالص طبیعی واقعہ۔ اقبال کے نزدیک اختیار و جبر کا یہ نزاع اس لیے پیدا ہوتا ہے کہ نفسیات نے اپنے آزاد موقف کو ہاتھ سے جانے دیا اور طبعی علوم کے اتباع کو اپنا شعار مانا۔ یہ خیال کہ انا کی فعلیت خیالات و تصورات کا ایک سلسلہ ہے جس کو ہم احساسات کی وحدتوں کی شکل میں تحویل کرسکتے ہیں۔ مادیت ہی کی ایک قسم ہے۔ اس طرح شعور کی میکانکی توجیہ کے لیے راہ ہموار ہو جاتی ہے لیکن اقبال کو نفسیات کی ایک نئی تحریک سے جس کو ''نفسیات کل'' کا نام دیا جاتا ہے، روشنی دکھائی دیتی ہے۔ یہ نفسیات کی تحریک جس کا مؤقف اقبال کو بہت امید افزا معلوم ہوتا ہے۔ اس کا سب سے مشہور علمبردار کوئیلر (Koehler) تھا۔ وہ بندروں (Chimpanzees) پر تجربہ کرنے کے بعد اس نتیجہ پر پہنچا کہ جانور کے سیکھنے کے عمل میں آزمائش وخطا کا میکانکی اصول ہر وقت کام نہیں آسکتا۔ بلکہ ترقی یافتہ حیوانوں میں ''بصیرت'' (Insight) کام کرتی ہے۔ یعنی یکا یک جانور صورتحال کے باہمی علائق کو معلوم کر لیتا ہے اور مطلوبہ نتیجہ پر پہنچ جاتا ہے، لیکن یہ بصیرت ہے کیا؟ انسان کے تعلق سے اقبال اس کو زمانی، مکانی اور علّی (Causal) تعلقات کا بلاواسطہ درک قرار دیتے ہیں۔ یعنی یہ علم وقتی مقاصد کے تابع ہوتا ہے اور مقصدی عمل کا رخ حال کی جانب نہیں مستقبل کی جانب ہوتا ہے۔ علت ومعلول کا تعلق تو فکر کا پیدا کردہ ہے، جو اپنے مقاصد کے حصول کے لیے ضروری سمجھتی ہے۔ اپنے ماحول پر علت ومعلول کے نظام کی حیثیت سے نظر کرنا 'انا' کے عمل کے لیے ایک لازمی آلہ ہے۔ وہ حقیقت کی ماہیت کا مکمل اظہار نہیں۔ ماحول پر تسلط اسی وقت ممکن ہے کہ انا نیچر کی علت ومعلول کے علائق کے نظام کی حیثیت سے توجیہ کرے، گویہ نظام اسی کا پیدا کردہ ہے۔ 'انا' میں جو صلاحیت ہدایت دہی کی ہے اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ انا کا عمل یا اس کا اختیار شخصی علت کی حیثیت رکھتا ہے۔ انائے محدود انائے مطلق کی حیات میں شریک ہے اور انائے محدود کو بااختیار بنا کر اس نے ایک طرح سے اپنے اختیار کو خود محدود کر دیا ہے۔ اسلام نے اس طرح ایک اہم نفسیاتی حقیقت کی طرف توجہ دلائی ہے اور وہ یہ ہے کہ ہماری قوت اختیار بڑھتی اور گھٹتی رہتی ہے۔ اقبال کے نزدیک نماز کے اوقات کا منشا یہی ہے کہ حقیقت مطلق سے خودی کا تعلق سدا قائم رہے اور کاروبار اور میکانکی دباؤ سے وہ آزاد رہے۔

ہاں یہ ضرور ہے کہ تقدیر کا تصور قرآن میں ہر جگہ کارفرما ہے اور اس نے اپنوں میں اور دوسروں میں بہت غلط فہمیاں پیدا کی ہیں۔ جرمن عالم اشپنگلر (Spengler) نے اپنی مشہور کتاب ''زوال مغرب'' میں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اسلام انا کی مکمل نفی کا نام ہے۔ وہ کہتا ہے کہ دنیا کو اپنے قابو میں کرنے کی دو صورتیں ہیں، ایک تفکر (Intellectual) دوسری حیاتی (Vital)۔ تفکر کے نقطہ نظر سے دنیا علت ومعلول کے علائق کا ایک

غیر متغیر نظام ہے۔ دوسرے نقطہ نظر سے زندگی بحیثیت کل کے اپنی باطنی فراوانی کے دوران ارتقائے زمان کی اس صورت کو پیدا کرتی ہے جس کو ہم تسلسلی زمان (Serial Time) کی حیثیت سے جانتے ہیں۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ قرآن کے نزدیک ایمان کیا ہے' اور وہ یہ ہے کہ حیاتی طور پر کائنات کو اپنایا جائے۔ ایمان مخصوص احکام پر عقیدے کا نام نہیں بلکہ وہ ایسا ایقان ہے جو ایک خاص تجربہ سے پیدا ہوتا ہے۔ اسلام اس بات کا طالب ہے کہ ہم اللہ کی صفات اپنے اندر پیدا کریں اور اسی تجربہ کی اساس پر وہ برتر صورتیں ظہور میں آئیں جن میں وحدت کا تصور ایسا سمو گیا ہو کہ محدود 'انا' اپنی فردیت کو کھوئے بغیر اپنا اثبات کر سکے۔ لامحدود میں خودی فنا نہیں ہو جاتی بلکہ لامحدود خود محدود میں سرایت کر جاتا ہے۔ یہاں زمان کی نفی نہیں بلکہ زندگی کی قوت کا ایسا اظہار ہوتا ہے جو کسی مزاحمت کو خاطر میں نہیں لاتا۔ یہ ضرور ہے کہ مسلمان بری طرح تقدیر پرستی کا شکار ہو گئے۔ یہ کچھ تو فلسفیانہ فکر کی پیداوار تھی اور کچھ سیاسی موقع پرستی کی۔ فلسفہ نے یہاں خدا کو ایسی ماورا ہستی قرار دیا جو کائنات پر تقدم رکھتی ہے اور خارج سے کائنات پر عمل کرتی ہے۔ اس طرح خدا کو اسباب و علل کی آخری کڑی قرار دیا گیا۔ بنی امیہ نے اپنے کرتوتوں کی تقدیر یا مشیت ایزدی کے ذریعہ پردہ پوشی کرنا چاہی۔ زمانہ موجودہ میں بھی ایسی مثالیں ملتی ہیں جبکہ فلسفہ نے معاشرے کے موجودہ نظام کی تائید میں فلسفیانہ جواز پیش کیا۔ ہیگل نے لامحدود عقل کا ظہور حقیقت میں دیکھا اور یہ نتیجہ نکالا کہ جو بھی ہے وہ عقل کے مطابق ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ بقائے روح کے متعلق اسلام کا کیا رویہ ہے۔ ابن رشد نفس و روح کے درمیان امتیاز کرتا ہے۔ عقل جسم کی صورت (Form) نہیں بلکہ وجود کے ایک مختلف نظام سے تعلق رکھتی ہے۔ روح کلی اور ابدی ہے' لیکن اس کے حامل افراد فانی ہیں۔ دوسرے الفاظ میں ابن رشد انفرادی بقائے روح کا قائل نہیں۔

موجودہ زمانہ میں اخلاقی مطالبات کا سہارا لے کر بقائے روح پر استدلال پیش کیا گیا ہے۔ کانٹ کا یہی نقطہ نظر ہے۔ اس چھوٹی سی زندگی میں اخلاقی مطالبات کی تشفی نہیں ہوتی۔ عقل عملی (Practical Reason) یا شعور اخلاقی کا یہ مفروضہ ہے اور فکر خالص سے اسے سمجھایا نہیں جا سکتا۔ آدمی خیر کا طالب ہے جو نیکی اور مسرت دونوں پر حاوی ہو' لیکن ان میں باہم ایسا تضاد ہے کہ ان کا اتحاد اس آنی جانی زندگی میں ممکن نہیں۔ اس لیے لافانی زندگی کی ضرورت ہے اور ان تضادات کا اتحاد ماورائے حس عالم میں ممکن ہے لیکن یہ استدلال اقبال کے نزدیک تشفی بخش نہیں۔ موجودہ زمانہ میں کوشش یہ رہی ہے کہ مادیت کے اس خیال کا بطلان کیا جائے کہ شعور جسم کا ایک وظیفہ ہے اور جسم کے ساتھ ہی وہ بھی فنا ہو جاتا ہے۔ ولیم جیمس نے یہ سچ کہا کہ مادیت کا یہ اعتراض اسی وقت صحیح ہو سکتا ہے کہ اگر یہ وظیفہ (Function) تخلیقی ہو۔ صرف اس وجہ سے کہ ذہن کے بعض اعمال جسم کے بعض اعمال کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں۔ اس بات کی ضمانت نہیں کہ جسمانی اعمال ذہنی اعمال کو پیدا کرتے ہیں۔ اس سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ شعور صرف کچھ عرصہ کے لیے جسمانی آلہ کا استعمال کرتا ہے' لیکن اس سے تجربات کے مشمولات (Contents) کا تسلسل لازم نہیں آتا۔ اصل بات یہ ہے کہ سائنس حقیقت کی مخصوص جہتوں کو اپنی اغراض کے لیے منتخب کرتی اور دوسروں کو نظر انداز کر دیتی ہے' لیکن

یہ کہنا کہ اس کے منتخب کردہ پہلو ہی اہم ہیں صحیح نہیں۔ انسان کی مکانی جہت کے علاوہ ایسی بھی جہتیں ہیں جو سائنس کے دائرہ عمل سے خارج ہیں۔ اس میں مقصدی تجربہ کی وحدت' قدر شناسی اور تلاش حق کے اعمال شامل ہیں اور ان کے درک کے لیے دوسرے مقولات (Categories) کی ضرورت ہے۔

روح کی بقا یا لافنائیت کا ایک نظریہ ایسا بھی ہے جو خاص توجہ کا مستحق ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ نیتشے کا تصور تکرار دائم (Eternal Recurrence) ہے۔ اس کی بنا پر توانائی مستقل اور محدود ہے۔ مکان موضوعی ہے۔ دنیا خلائے مطلق میں اپنا مقام نہیں رکھتی' لیکن زمان کے متعلق نیتشے کانٹ سے اختلاف کرتا ہے۔ زمان اس کے نزدیک حقیقی اور دوری (Cyclical) ہے۔ توانائی کے مراکز کی تعداد محدود ہے اور ان کی تمام ممکنہ ترکیبوں کا مکمل اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ یہاں نہ اول ہے نہ آخر اور نہ توازن (Equilibrium) کا سوال پیدا ہوتا ہے' کیونکہ زمانہ محدود ہے۔ توانائی کے مراکز کی تمام ممکن تراکیب ختم ہو چکی ہیں۔ اب دنیا میں کوئی نیا واقعہ نہیں ہوسکتا۔ جو کچھ ہوتا ہے وہ پہلے ہو چکا ہے اور لاتعداد مرتبہ ہوتا رہے گا۔ نیتشے کے خیال میں کائنات کا نظام واقعات کی تبدیلی اور تغیر کی اجازت نہیں دیتا۔ تکرار دائم کا مطلب یہی ہے۔ یہ سلسلہ اٹوٹ اور ابدی ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ دائمی دور لافنائیت کو ناقابل برداشت بنا دیتا ہے۔ اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ فوق البشر بھی کوئی انوکھا عجوبہ نہیں ہوگا۔ لامحدود مرتبہ وہ آیا گیا ہے۔

اس کے مقابل اقبال قرآن حکیم کے تصور کو پیش کرتے ہیں۔ قرآن کا تصور ایک حد تک حیاتیاتی ہے کیونکہ قرآن کے بعض بیانات حیات کی ماہیت کو سمجھے بغیر قابل فہم نہیں ہو سکتے۔ وہ حشر کو زندگی کا ایک ہمہ گیر مظہر خیال کرتا ہے' جس کا کسی حد تک چڑیوں اور جانوروں کی زندگی پر بھی اطلاق ہوسکتا ہے۔ اس سلسلہ میں قرآن تین بنیادی ایقانات کو پیش کرتا ہے۔ ایک تو یہ کہ 'انا' کی ابتدا زمان میں ہوئی ہے اور وہ زمانی مکانی نظام سے قبل کوئی وجود نہیں رکھتی۔ دوسرا یہ کہ اس زمین پر لوٹنے کی کوئی صورت نہیں۔ تیسرا یہ کہ آدمی کا محدود ہونا تیرہ بختی کی علامت نہیں۔

یہ افکار دور رس نتائج کے حامل ہیں۔ آدمی کو اپنی ناقابل بدل فردیت کے ساتھ لامحدود 'انا' کا سامنا کرنا ہوگا اور اپنے ماضی کے اعمال کے نتائج اور آگے کے امکانات کا جائزہ لینا ہوگا۔ کچھ بھی ہو آدمی کی نجات فردیت سے چھٹکارے میں نہیں اور نہ محدودیت سے نجات میں مسرت کی انتہا کو دیکھا گیا۔ انسان کا اجر بلا اختتام۔ اس کی خودی کی بلندی اور اس کی فردیت کی گہرائی میں ہے اور مقربین کامل کے اطمینان کو قیامت کی قیامت خیزی متاثر نہیں کرسکتی۔ ارشاد خداوندی کے مطابق جس وقت صور پھونکا جائے گا۔ آسمانوں اور زمینوں میں جو بھی ہوں گے وہ اپنا ہوش کھو دیں گے سوائے ان کے جن کے متعلق خدا نے کچھ اور ارادہ کیا ہو۔ (قرآن' ۳۹: ۶۸)۔ یہ برگزیدہ استثنائیں (Exceptions) کن لوگوں کو نصیب ہوں گی؟ یہ وہی لوگ ہوں گے جن کی 'انا' پختگی کو پہنچ چکی ہو اور ان کا منتہا اس انائے کامل میں ہوگا جو لامحدود کے مقابل بھی اپنی خودی کو برقرار رکھ سکے' جیسا کہ نبی کریمؐ کا حال تھا کہ نہ آنکھ نے رخ بدلا اور نہ وہ بہکی۔

Marfat.com

مازاغ البصرُ وما طغٰی (قرآن'۵۳:۱۷)

ہمہ اوست کا تصور اس کے مقابل مشکلات پیش کرتا ہے۔ لامحدود 'انا' اور محدود 'انا' ایک دوسرے کو خارج کس طرح کر سکتے ہیں۔ لامحدود کے مقابل محدود 'انا' کی محدودیت کا تحفظ کس طرح ممکن ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ ایک غلط فہمی ہے۔ لامحدود کی اصل امتداد یا پھیلاؤ (Extension) نہیں بلکہ شدت یا کیفیت ہے۔ اگر ایسا ہے تو محدود 'انا' لامحدود سے جدا نہیں۔ گو وہ لامحدود میں گم نہیں۔ خارجی نقطہ نظر سے زمانی و مکانی جس نظام سے میں متعلق ہوں وہ مجھے اپنے میں گم کر دیتا ہے' لیکن داخل سے دیکھوں تو میں اس سے مختلف ہوں گو اس سے وابستہ بھی۔ کیونکہ اس پر میری زندگی اور گذران کا دارومدار ہے' ہاں آدمی چاہے تو کائنات کے معنی کا جز ہو سکتا ہے' اور لافنائیت یا بقا (Immortality) حاصل کر سکتا ہے۔ اقبال کے نزدیک آدمی جس کے ارتقا میں لاکھوں برس لگ گئے' کوڑا کرکٹ کی طرح پھینکا نہیں جا سکتا۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ وہ کائنات کے معنی کا حصہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب اس کی انا ہر وقت ترقی کی طرف حرکت کرتی رہے۔ زندگی تو 'انا' کی فعلیت کے لیے میدان مہیا کرتی ہے اور موت اس کو اپنی پہلی آزمائش سے دوچار کرتی ہے۔ بعض اعمال انا کی تعمیر اور بعض اس کی تخریب کے ذمہ دار ہوتے ہیں۔ اس طرح اقبال کے نزدیک لافنائیت ہمارا حق نہیں بلکہ اس کا حصول شخصی جدوجہد پر منحصر ہے۔ آدمی صرف اس کا امیدوار ہے۔ جسمانی تحلیل کے صدمہ کو انا اسی وقت برداشت کر سکتی ہے جب وہ اپنے کو موجودہ عمل سے اس قدر قوی کر لے کہ موت کا جھٹکا اس کو متزلزل نہ کر سکے۔ اس صورت میں موت ایک 'انتقال' کی حالت یا گزرگاہ بن جاتی ہے اور اسی کو قرآن نے برزخ کا نام دیا ہے۔ صوفیانہ تجربہ کی شہادتوں سے یہ پتہ چلتا ہے کہ برزخ شعور کی ایسی حالت ہے جس میں 'انا' کا رویہ زمان و مکاں کے تعلق سے بدل جاتا ہے۔ ہمارے شعور زمانی کا دارومدار موجودہ عضویاتی نظام پر ہے اور جب یہ نظام ختم ہو جاتا ہے تو زمان و مکاں سے ہماری نسبت بھی بدل جائے گی۔ خواب میں جس طرح ارتسامات ایک جگہ مرتکز ہو جاتے ہیں اور جس طرح موت کے لمحے میں یاد تیز ہو جاتی ہے' وہ اس بات کے شاہد ہیں کہ 'انا' میں یہ صلاحیت موجود ہے کہ وہ اپنے کو زمان کے مختلف معیار کے ساتھ مطابق کر سکے۔ اس طرح برزخ کوئی انفعالی حالت نہیں بلکہ اس میں 'انا' حقیقت کی نئی جہتوں سے باخبر ہو کر نئے امکانات سے مطابقت کے لیے تیار ہو جاتی ہے' خاص طور پر مکمل ترقی یافتہ خودی کے مراکز کے لیے یہ بڑا بھونچالی وقت ہوتا ہے اور ہو سکتا ہے کہ 'انا' اتنی ترقی یافتہ نہ ہو اور وہ بقا سے محروم ہو جائے' لیکن حشر ایک باطنی واقعہ ہے نہ کہ خارجی۔ یہاں 'انا' اپنے ماضی و مستقبل کے امکانات کا جائزہ لیتی ہے اور قرآن کریم کے ارشاد کے مطابق میرا دوبارہ جی اٹھنا اس سے زیادہ عجیب نہیں جتنی پہلی پیدائش۔

اولا یذکُرُ الاِنسانُ انّا خلقناہُ مِن قبلُ ولم یکُ شیئًا ۝ (قرآن'۱۹:۶۷)

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ انسان کس طرح ظہور میں آیا۔ کوئی وجہ نہیں کہ تصور ارتقا سے انسانی پیدائش کا مذہبی شعور سلبی طور پر متاثر ہو۔ اس نظریہ سے جو ہر لسانی پیدا ہوئی ہے اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ موجودہ انسان یہ سمجھے بیٹھا ہے کہ آدمی کی حال کی ساخت ذہنی اور عضویاتی اعتبار سے ارتقا کا حرف آخر ہے اور موت

Marfat.com

ایک عضویاتی واقعہ کی حیثیت سے کوئی مثبت اور تعمیری معنی نہیں رکھتی۔ اپنی تائید میں اقبال بڑے جوش کے ساتھ رومی کے مشہور اشعار کو پیش کرتے ہیں جن کا منشا یہ ہے کہ آدمی اپنی سطح پر نیچی سطحات سے ترقی کرتا ہوا پہنچا ہے اور یہ سطح بھی آخری نہیں بلکہ وہ اور آگے کی طرف قدم اٹھائے گا۔

پس چہ ترسم کہ از مردن کم شوم

یہاں جیسا کہ اقبال نے واضح کیا ہے مسلمان متکلمین اور فلاسفہ اس مسئلہ میں بہت الجھ گئے ہیں کہ کیا آدمی کے دوبارہ احیاء کا امکان اسی وقت ہوسکتا ہے جبکہ اس کے طبعی واسطہ (Physical Medium) کا بھی احیاء ہو۔ یہ مسئلہ عیسائیت میں بھی پیدا ہوا۔ شاہ ولی اللہ اور بہت سے مفکرین اس بات کے قائل ہیں کہ کوئی نہ کوئی طبعی واسطہ ضروری ہے۔ اس نئے ماحول کے لیے جس سے آدمی کو بعدالموت سابقہ پڑے گا۔ اقبال کے نزدیک یہ الجھن اس لیے پیدا ہوئی کہ ہم 'انا' کو کسی مقامی نسبت کے بغیر تصور کرنے میں دشواری پاتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ ممکن ہے کہ انفرادیت کسی دوسری شکل میں ظہور پائے' جبکہ موجودہ ماحول میں اس کی انفرادیت کا تحفظ کرنے والے عوامل باقی نہ رہیں' لیکن یہاں قطعیت کے ساتھ کچھ کہنا مشکل ہے۔ کسی قسم کے جسم کا سہارا لینے سے بقائے انسانی کا مسئلہ آگے نہیں بڑھتا۔ قرآنی مثالیں ایک حقیقت کی طرف اشارہ کرتی ہیں' اس کی ماہیت کا تعین نہیں کرتیں۔ بس اتنا کہنا اغلب ہے کہ جسم کے فنا ہونے کے ساتھ آدمی کا حساب ختم نہیں ہو جاتا۔ ہاں' قرآن حکیم یہ تیقن ضرور پیدا کرتا ہے کہ انسان کے دوبارہ ظہور کے ساتھ اس کی نظر تیز ہو جائے گی اور اس کو اپنا مقدر اپنے گلے میں بندھا نظر آئے گا۔ (قرآن' ۱۷: ۱۳)۔

اقبال کے نزدیک جنت و دوزخ احوال ہیں' مقامات نہیں۔ دوزخ قرآن کے نزدیک اپنی ناکامی کا المناک احساس ہے اور جنت وہ خوشی ہے جو تخریب کی قوتوں پر فتح کے بعد حاصل ہوتی ہے۔ ابدی عذاب کے لیے اقبال کے نزدیک اسلام میں کوئی جگہ نہیں۔ دوزخ کے بارے میں جہاں خلود کا ذکر آیا ہے وہاں اس سے غیر معینہ مدت مراد ہے۔ زمان شخصیت کی ترقی کے لیے بے معنی نہیں۔ دوزخ ایک منتقم خدا کا بھیجا ہوا ابدی عذاب نہیں بلکہ اس کی نوعیت اصلاحی ہے جس کا منشا یہ ہے کہ سخت دل 'انا' میں خدا کے روح افزا فیض کے حصول کی قابلیت پیدا ہو جائے اور نہ جنت سدا کی چھٹی ہے۔ حیات ایک ہے اور اس کا تسلسل بلاانقطاع ہے۔ آدمی ہمیشہ آگے کی طرف قدم بڑھاتا ہے تاکہ حقیقت مطلقہ سے ہر گھڑی نئی تجلی حاصل کرے۔ آدمی کی حیثیت بھی انفعالی نہیں۔ وہ بحیثیت ایک بااختیار 'انا' کے نئی نئی صورتحال خود پیدا کرتا ہے اور اپنی تخلیقی قوت سے ہر گھڑی نئے مواقع پیش کرتا ہے۔

توضیحات

اقبال کے 'انا' اور اس کے مقدر سے متعلق تصورات اس خط سے بہت اچھی طرح واضح ہوتے ہیں جو انہوں نے پروفیسر نکلسن مترجم ''اسرار خودی'' کو اس کے ترجمہ کے سلسلہ میں لکھا تھا۔ ہم اس خط کا خلاصہ جس

Marfat.com

حد تک کہ اس کا تعلق چوتھے خطبہ کے مباحث سے ہے پیش کرنا مناسب سمجھتے ہیں۔

اقبال برطانوی فلسفی براڈلے پر نکتہ چیں ہیں کہ محدود مراکز تجربہ کو مانتے ہوئے بھی جو بقول اس کے ناقابل تشریح ہیں' اس نے اپنی فکر کو وجود مطلق کے تصور پر ختم کیا۔ یہاں یہ مراکز اپنا تشخص اور محدودیت کھو بیٹھتے ہیں اس لیے اس نے ان محدود مراکز کو التباس قرار دیا۔ اس کے برعکس اقبال کے نزدیک یہی مراکز تجربہ کائنات کی اصل ہیں۔ زندگی ہر سطح پر انفرادی ہے۔ غیر منفرد حیات کے لیے یہاں کوئی گنجائش نہیں۔ وہ ایک دوسرے برطانوی فلسفی میک ٹیگرٹ کے ہم نوا ہیں کہ کائنات افراد کی ایک انجمن ہے پھر بھی جو نظام ہم اس انجمن میں پاتے ہیں۔ مکمل طور پر پہلے سے دیا ہوا نہیں' وہ شعوری یا جبلی جدوجہد کا نتیجہ ہے۔ اس انجمن کے افراد کا پہلے سے تعین نہیں ہو پاتا۔ عمل تخلیق جاری ہے اور اس میں انسان خدا کا شریک کار ہو سکتا ہے جس حد تک کہ وہ کائنات کے انتشار میں کچھ نہ کچھ نظام قائم کرنے میں کامیاب ہو سکے۔ جب خدا نے خود کو احسن الخالقین کہا ہے تو اس سے اقبال اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ خدا کے سوا مخلوق بھی تخلیقی صلاحیت سے بہرہ ور ہو سکتی ہے۔

انسان کا اخلاقی اور مذہبی نصب العین نفی ذات نہیں بلکہ اثبات ذات ہے اور اس نصب العین کا حصول اس کے لیے اسی حد تک ممکن ہے جس حد تک کہ وہ زیادہ سے زیادہ منفرد ہوتا جائے۔ تخلقوا با خلاق اللہ کی مراد اس کے سوا کچھ نہیں کہ آدمی خود ذات مطلق سے زیادہ سے زیادہ قربت حاصل کرے۔ زندگی نام ہے 'انا' کا یا اقبال کی شاعری کی زبان میں خودی کا۔

انسان بلحاظ جسم و بلحاظ روح ایک حد تک خود مکتفی ہے پھر بھی خود کامل نہیں۔ خدا سے قربت و بُعد کا معیار یہی ہے کہ وہ دنیا میں سمو نہیں جاتا بلکہ دنیا اس میں سمو جاتی ہے۔ زندگی نام ہے آگے کی طرف پیہم پیش قدمی کا' وہ اپنے راستہ کی تمام مزاحمتوں کو دور کرتی ہوئی آگے بڑھتی ہے۔ اس کی اصل اپنے نصب العینی مقاصد کی پیہم تخلیق ہے۔ عقل و حواس اس نے اسی غرض سے پیدا کیے ہیں۔ 'انا' کچھ بااختیار ہے اور کچھ مجبور۔ وہ اختیار کے منتہٰی کو اس وقت پہنچتی ہے جب وہ قربت الٰہی سے فیضیاب ہو جائے۔ انسان میں مرکز حیات 'انا' ہے۔ شخصیت عبارت ہے تناؤ سے۔ وہ اسی وقت تک باقی رہتی ہے جس وقت تک یہ اضطراب یا تناؤ موجود ہے۔ اگر یہ اضطرابی کیفیت مفقود ہو جائے تو پھر زندگی میں سستی یا ڈھیل آ جاتی ہے۔ یہی تناؤ ہماری بقا کا ضامن ہے۔ شخصیت ہی خیر و شر کا معیار ہے۔ ہر وہ چیز جو شخصیت کو تقویت دیتی ہے خیر ہے اور ہر وہ چیز جو کمزور کرتی ہے شر ہے۔ آرٹ' مذہب اور اخلاقیات اس کسوٹی پر پرکھے جا سکتے ہیں۔ جو مسالک ہم کو مادی دنیا سے گریز کی تعلیم دیتے ہیں نہ کہ اس کو اپنے اندر جذب کرنے کی وہ اس معیار پر پورے نہیں اترتے۔ ہم زمان کے اس حد تک تابع رہیں گے جس حد تک ہم زمان کو مکانی تصور کریں۔ مکانی زمان ایسا بندھن ہے جس کو حیات نے ہمارے لیے اس غرض سے تیار کیا ہے کہ موجودہ ماحول سے نبٹ سکیں۔ حقیقت میں تو ہم زمانی ہیں اور اس لازمی حقیقت کا اسی زندگی میں تحقق ہو سکتا ہے خواہ وہ وقتی طور پر کیوں نہ ہو۔

☆......☆......☆

Marfat.com

زہدی حسن جار اللہ/ترجمہ : رئیس احمد جعفری۔

معتزلہ اور جبر و قدر

دوسرے ناموں کے مقابلے میں اس مکتب فکر کا نام معتزلہ سب سے زیادہ عام اور مشہور و معروف ہے۔

لیکن یہ نام کیوں پڑا؟

اس باب میں مختلف اقوال ہیں۔

بغدادی کا قول ہے کہ یہ نام اہل السنّت کا دیا ہوا ہے، اس لئے کہ مرتکب گناہ کبیرہ کے باب میں یہ عامہء مسلمین کے ہم نوا اور ہم خیال نہ تھے۔

ان کا عقیدہ مرتکب گناہ کبیرہ کے بارے میں یہ تھا کہ نہ وہ کافر ہے نہ مومن، بلکہ کفر اور ایمان کے بین بین ہے۔

شہرستانی اس تسمیہ کا دوسرا سبب قرار دیتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ اس مکتب فکر کے مؤسس واصل بن عطا نے جب مرتکب کبائر کے بارے میں حسن بصریؒ سے اختلاف کیا اور ان کی مجلس سے اٹھ گئے تو ان کے ساتھ وہ چند لوگ بھی اٹھ گئے جو ان کے ہم خیال تھے۔ واصل ان لوگوں کو لے کر مسجد کے ایک ستون کے پاس بیٹھ گئے اور اپنے خیال کی تشریح کرنے لگے۔ اس موقع پر حسن بصریؒ نے فرمایا۔

اعتزل عنا واصل (واصل ہم سے الگ ہوگئے)۔

اسی وقت سے واصل اور ان کے اصحابِ فکر معتزلہ کہے جانے لگے۔

صاحب ''وفیات الاعیان'' نے اس تسمیہ کا سبب بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ واصل اور ان کے ساتھیوں کو اس نام سے قتادہ بن دعامہ السدوسی (117ھ/735ء) نے موسوم کیا۔

قتادہ علماء بصرہ اور کبار تابعین میں سے تھے اور پابندی کے ساتھ حسن بصری کی مجلس میں شریک ہوا کرتے تھے۔ یہ نابینا تھے۔ جب عمرو بن عبید اور ان کے کچھ ساتھی حسن بصری کے حلقے سے اُٹھ کر الگ جا بیٹھے اور اپنا ایک حلقہ بنالیا اور تقریر شروع کردی۔ ان لوگوں کی آواز سن کر قتادہ، حسن بصری کا حلقہ سمجھے اور آکر بیٹھ گئے، لیکن بہت جلد حقیقت احوال ان پر واضح ہوگئی تو اُٹھ کھڑے ہوئے اور فرمایا۔

Marfat.com

"یہ لوگ تو معتزلہ ہیں۔"

اس وقت سے یہ لوگ اس نام سے موسوم ہو گئے۔

مستشرق نیبرج کا خیال

لیکن مشہور مستشرق ڈاکٹر نیبرج (Nyberg) کے نزدیک یہ وجہ تسمیہ صحیح نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں یہ ناقابل قبول سی بات ہے نہ اس تسمیہ کا یہ کوئی معقول سبب ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ یہ لوگ "اہل اعتزال" ہیں اور ان کا جو عقیدہ اور مسلک ہے وہ درحقیقت اعتزال ہی پر مبنی ہے اور اس طرح کی بہت سی مثالیں مل سکتی ہیں۔ مثلاً اس زمانے میں مرجیء کا یہ نام اس لئے پڑا کہ وہ اہل ارجاء تھے۔ ان کا قول ہی درحقیقت ارجاء پر مبنی تھا۔ اسی طرح رافضی وہ کہلائے جو اہل رفض تھے اور ان کا قول ہی رفض پر مبنی تھا۔

مستشرق نیبرج کے اس خیال کی تائید مسعودی کے بیان سے بھی ہوتی ہے جو یہ ہے کہ مذہب معتزلہ میں کلمہ اعتزال سے مراد ایک اصطلاح ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ مرتکب گناہ کبیرہ مومنوں اور کافروں سے الگ ہے۔

اور بلاشبہ مسعودی کی رائے دوسرے اصحاب کے آراء کے مقابلے میں زیادہ قرین صواب و انصاف ہے۔

مزید توجیہات و تعلیلات

بعض علماء عصر نے اس نام کی کچھ اور توجیہات و تعلیلات کی ہیں۔ مثلاً گولڈزر (Goldziher) مستشرق کا کہنا ہے کہ یہ لوگ معتزلہ یوں کہلائے کہ ان کے شیوخ اولین مثلاً واصل بن عطا اور عمرو بن عبید اور مردار اور جعفر بن جعفر بن مبشر اور جعفر بن حرب دنیا سے اور اہل دنیا سے الگ تھلگ رہتے تھے اور زہد و تقشف کی زندگی بسر کرتے تھے۔

الاستاذ احمد امین کا خیال ہے کہ جو لوگ یہود سے مسلمان ہوتے تھے انہیں معتزلہ کہا جاتا تھا۔ اس بات کی طرف احمد امین کا ذہن یوں منتقل ہوا کہ انہوں نے "الخطط" میں یہ دیکھا ہوگا کہ یہود کے ایک فرقے کا نام فروشیم (Pharisees) تھا۔ جس کے معنی معتزلہ کے ہیں۔ احمد امین کا کہنا ہے کہ جدید لغت کی کتابوں میں فروشیم کے معنی Separated درج ہیں اور یہ معنی معتزلہ کے لفظ پر پوری طرح منطبق ہوتے ہیں اور یہ فروشیم فرقے کے لوگ معتزلہ کے مانند مسائل قدر پر بحث و گفتگو کیا کرتے تھے اور کہا کرتے تھے کہ جملہ افعال کا خالق اللہ تعالیٰ نہیں ہے اور یہ بات ذرا بھی مستبعد نہیں ہے کہ بعض یہود نے اسلام قبول کرنے کے بعد اس مکتب فکر کے لوگوں کو اس وقت معتزلہ کہنا شروع کر دیا ہو۔ جب انہوں نے دیکھا ہو کہ ان کے اور فروشیم کے مابین مسائل قدر میں کافی حد تک مماثلت اور مشابہت پائی جاتی ہے۔ یہ بات یوں غیر یقینی نہیں معلوم ہوتی کہ فروشیم فرقے کے لوگ بھی دوسرے یہودیوں سے اسی طرح الگ تھلگ تھے جیسے معتزلہ عام مسلمانوں سے۔

Marfat.com

خود معتزلہ کی رائے کیا ہے؟

اسم اعتزال سے متعلق یہ ہیں وہ اقوال مختلفہ جو ہم تک پہنچے ہیں۔ اب دیکھنا چاہیے کہ خود معتزلہ کا جہاں تک تعلق ہے، وہ اپنے اس نام کے بارے میں کیا کہتے ہیں؟

بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی اس نام کو اپنے لئے پسند کرتے ہوں گے اور اس میں کوئی تعجب کی بات بھی نہیں ہے کیونکہ یہ نام تاویل کا متحمل ہے اور سوء تفسیر کا حامل ہے۔ ہم جانتے ہیں مخالفین معتزلہ نے اس لفظ کو ان پر حملہ آور ہونے اور ان کے خلاف فضا پیدا کرنے کے سلسلے میں بے محابا استعمال کیا ہے۔ مثلاً بغدادی کا ایک قول یہ بھی ہے کہ اس جماعت کو معتزلہ اس لئے کہتے ہیں کہ انہوں نے اجماع امت سے اپنے آپ کو الگ کرلیا، حالانکہ معتزلہ اس الزام کو قطعاً تسلیم نہیں کرتے۔ وہ کہتے ہیں ہم اجماع امت کے دائرے سے پورے طور پر وابستہ ہیں۔ وہ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ اجماع امت سے روگردانی کا وہ تصور بھی نہیں کرسکتے۔ وہ تو اس کا دفاع کرتے ہیں اور اس کی تائید وحمایت میں دلیل اور برہان پیش کرتے ہیں۔

چنانچہ امام ابن المرتضی الزیدی الیمینی نے اپنی کتاب ''المنیۃ والامل'' میں بغدادی کے اس الزام اور اعتراض کو بڑی سختی سے رد کیا ہے اور اس پر احتجاج کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ:

''معتزلہ غیروں کا دیا ہوا نہیں خود معتزلہ کا اپنے لئے اختیار کیا ہوا نام ہے''۔

موصوف نے یہ بھی فرمایا ہے کہ معتزلہ اجماع امت کے ہرگز مخالف نہیں ہیں بلکہ صدر اول کے اجماع پر عامل ہیں۔ جن اقوال کی وہ مخالفت کرتے ہیں وہ اقوال محدثہ ومبتدعہ ہیں اور ظاہر ہے کہ ان سے وہ الگ تھلگ ہیں۔

اس تصریح کا مدعا یہ ہوا کہ امور مبتدعہ سے اعتزال ہی تسمیہ معتزلہ کا سبب حقیقی ہے۔ ابن المرتضی نے آگے چل کر کوشش کی ہے کہ اس اعتزال کے فضائل ومناقب ثابت کریں۔ چنانچہ ثبوت ودلیل میں انہوں نے قرآن کریم کی آیات اور احادیث نبویہ شریف پیش کی ہیں۔ مثلاً

۱۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:
"واھجرھم ھجرا جمیلا" (یعنی خوبصورتی وشائستگی کے ساتھ ان لوگوں سے جو اسلام کے خلاف ہیں، الگ رہو)۔

۲۔ "من اعتزل الشر سقط فی الخیر" (یعنی جو شر سے الگ رہا وہ خیر کے دائرے میں پہنچ گیا)''۔

۳۔ سفیان ثوری ابن زبیر سے اور وہ جابر سے اور وہ ابن عبداللہ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

''وہ وقت جلد آنے والا ہے جب میری امت ستّر سے زیادہ فرقوں میں بٹ جائے گی ان میں سے نیک اور متقی گروہ معتزلہ (سب سے الگ تھلگ) ہوگا''۔

Marfat.com

چنانچہ سفیان نے اپنے اصحاب سے کہا:

''اپنے لئے یہی لقب اختیار کرلو کیونکہ تم نے ظلمت سے کنارہ کشی اختیار کرلی ہے۔''

لوگوں نے کہا ''اس لقب کے بارے میں تو عمرو بن عبید اور ان کے اصحاب سبقت لے گئے۔''
اس کے بعد سے سفیان اپنی روایت میں "ضنته معتزلة" کے بجائے "نتته ناجئة" استعمال کرنے لگے۔

اہلِ عدل و توحید

مقبلی کی روایت ہے کہ معتزلہ نے اپنا نام ''اہلِ عدل و توحید'' رکھ چھوڑا تھا۔

امام ابن المرتضیٰ کا بیان ہے کہ معتزلہ اپنے آپ کو عدلیہ اور موحدہ جماعت کہا کرتے تھے۔ مقبلی کی کتاب میں بھی عدلیہ کا ذکر آیا ہے۔ مقدسی اور شہرستانی بھی معتزلہ کو اہلِ عدل و توحید کے نام سے یاد کرتے ہیں۔

دمیری نے کہا ہے کہ ایک جماعت جو کلام سے زیادہ دلچسپی رکھتی تھی' اپنے آپ کو اہل عدل و توحید کے نام سے موسوم کرتی تھی اور ظاہر ہے دمیری کا مقصد جماعت سے صرف معتزلہ ہیں نہ کہ کوئی دوسرا گروہ۔

مسعودی اور ابن قیم الجوزیہ نے انہیں صرف اہلِ عدل یا عدلیہ کے نام سے ذکر کیا ہے۔

عدل سے مراد نفی قدر

''صبح الاعشیٰ'' میں وارد ہے کہ معتزلہ اپنے تئیں اہل عدل و توحید سے موسوم کیا کرتے تھے۔

عدل سے مراد نفی قدر لیتے تھے اور ان کا یہ قول کہ انسان اپنے افعال کا خود خالق ہے' اس اصل پر مبنی تھا کہ وہ شر کی اضافت خدا کی طرف نہیں کرنا چاہتے تھے۔ اسے ان باتوں سے منزہ ثابت کرتے تھے۔

توحید سے نفی صفات قدیمہ مراد لیتے تھے اور اللہ عزّ و جل کی وحدانیت کا دفاع۔

معتزلہ اس بات کو اپنے لئے مایہ فضل قرار دیتے تھے کہ انہیں ''اہل عدل و توحید'' کے نام سے یاد کیا جائے چنانچہ صاحب بن جہاد جو شیوخ معتزلہ میں سے تھے' جب معتزلہ کا ذکر کرتے تھے تو اہل عدل و توحید کے سوا کسی اور نام سے انہیں یاد نہیں کرتے تھے۔

معتزلہ کے معتقدات و تعلیمات

معتزلہ کے معتقدات اور تعلیمات کا اگر جائزہ لیا جائے تو یہ بات وضاحت کے ساتھ سامنے آ جاتی ہے کہ وہ دو چیزوں کے بہت زیادہ حریص تھے اور ان کی تمام سرگرمیاں اسی محور کے گرد گھوما کرتی تھیں اور وہ دو چیزیں تھیں:

Marfat.com

۱۔ انتصار عدالت الہیہ
۲۔ دفاع وحدانیت الہی

اہلِ حق

معتزلہ اپنے آپ کو اہل حق بھی کہتے تھے اور فرقہ ناجیہ کا لفظ بھی اپنے لئے استعمال کرتے تھے۔
اس کے برعکس خصوم معتزلہ انہیں طرح طرح کے ناموں سے یاد کیا کرتے تھے مثلاً:

۱۔ مجبرہ...... کہ یہ جبر کے قائل ہیں۔
۲۔ قدریہ...... کہ یہ قدر پر اعتبار رکھتے ہیں۔
۳۔ مجوزہ......
۴۔ مشبہہ...... کہ یہ خدا کے لئے وہ صفات تسلیم کرتے ہیں جو ثابت نہیں۔
۵۔ حشریہ

معتزلہ کا یہ عقیدہ تھا کہ حق ان کے ساتھ ہے اور باطل دوسروں کے ساتھ۔
ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اپنے آپ کو اہل حق سمجھنے کا رجحان اس جماعت میں شروع سے ہی چلا آ رہا ہے جیسا کہ اس واقعہ سے ثابت ہے کہ ایک مرتبہ خلیفہ منصور نے عمرو بن عبید سے کہا:
''ابو عثمان اپنے ساتھیوں کے ساتھ میری مدد کرو۔''
عمرو بن عبید نے فوراً جواب میں کہا۔
''حق کا پرچم بلند کر' حق والے تیرا ساتھ دیں گے''۔

قدریہ

معتزلہ کو قدریہ کے لقب سے بھی یاد کرتے ہیں۔
بغدادی کا قول ہے کہ اہل السنّت معتزلہ کو قدریہ کہتے ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ان لوگوں کا مقولہ ہے کہ لوگ اپنے اعمال پر بذات خود قدرت رکھتے ہیں۔ اس میں اللہ تعالیٰ کا نہ کوئی دخل ہے نہ اس کی تقدیر کار فرما ہے۔
مستشرق میکڈانلڈ (Macdonald) کی رائے یہ ہے کہ اسم قدریہ' معتزلہ کے اس قول سے مشتق ہے کہ انسان اپنے افعال پر قادر ہے۔ یعنی اپنے افعال پر اسے قدرت حاصل ہے۔

قدریہ معتزلہ سے پہلے تھے

درحقیقت قدریہ وہ فرقہ ہے جو معتزلہ پر سبقت رکھتا اور انؑ سے زیادہ قدیم ہے۔ اس کے اولین شیوخ

Marfat.com

میں معبد الجہنی اور غیلان دمشقی ہیں۔ پھر جب معتزلہ کا ظہور ہوا تو انہوں نے نفی قدر والی بات قدریہ سے لے لی؛ چنانچہ یہ نام ان پر بھی چسپاں کردیا گیا۔ یہ لوگ غیلان دمشقی کو اپنے ہی میں سے ایک آدمی خیال کرتے ہیں۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ابن قتیبہ الدینوری اور بغدادی جب بھی قدریہ اور معتزلہ کا ذکر کرتے ہیں تو دونوں میں کوئی فرق نہیں کرتے بلکہ دونوں کا اس طرح ذکر کرتے ہیں گویا دونوں ایک ہی ہیں۔

البتہ معتزلہ کا جہاں تک تعلق ہے وہ اپنے لئے اس نام کو پسند نہیں کرتے بلکہ کہتے ہیں یہ نام انہی لوگوں پر چسپاں ہوتا ہے جو قدر کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ خیر و شر منجانب اللہ ہے چنانچہ مقبلی کا کہنا ہے کہ معتزلہ اور اشاعرہ دونوں کے دونوں قدریہ سے موسوم ہیں۔ اول الذکر اس لئے کہ بندے کے لئے اثبات قدرت کے مدعی ہیں اور مؤخر الذکر نفی قدر کے باعث۔

معتزلہ نے اس کی بڑی کوشش کی کہ قدریہ کے نام سے موسوم نہ ہو۔ ابن المرتضی کا قول ہے کہ لفظ قدریہ کا اطلاق شروع سے ہی ان لوگوں پر ہوتا چلا آرہا ہے جو خیر و شر کو منجانب اللہ مانتے ہیں اور اپنے اس خیال کی تائید میں دلیل کے طور پر زید بن علیؓ کا یہ قول پیش کرتے ہیں کہ:

> "میں قدریہ سے برأت کا اظہار کرتا ہوں؛ جنہوں نے اپنے گناہ اللہ تعالیٰ پر ڈال دیئے ہیں اور مرجیہ سے بھی برأت کا اظہار کرتا ہوں جنہوں نے فاسقوں کو عفو الٰہی کی طمع میں مبتلا کردیا ہے۔"

مقبلی کی طرف سے معتزلہ کا دفاع

مقبلی نے اس پہلو کو پیش نظر رکھ کر بڑے تند اور سخت انداز میں معتزلہ کا دفاع کیا ہے اور اس بات کو رد کرتے ہوئے کہا ہے:

> "اگر قدر سے مراد نفس علم ازلی ہے تو تمام معتزلہ اس کے مقر ہیں اور اسے ثابت کرتے ہیں۔"

پس معتزلہ کا کہنا ہے کہ جو شخص اللہ تعالیٰ کے اثبات قدر کرتا ہے؛ وہ اس نام سے موسوم ہونے کا اس شخص سے زیادہ مستحق ہے اور سزاوار ہے جو اس کا اثبات نہیں بلکہ نفی کرتا ہے۔

ابن قتیبہ کا قول

لیکن ابن قتیبہ کہتے ہیں کہ معتزلہ قدر الٰہی کی نفی کرتے ہیں اور اس کی اضافت اپنی طرف کرتے ہیں۔ لہٰذا واجب ہوا کہ انہیں قدریہ کے نام سے پکارا جائے کیونکہ جو شخص کسی بات کا مدعی ہو اس کا انتساب ظاہر ہے اس کی طرف کیا جائے گا۔

ثنویہ اور مجوسیہ

مقریزی کا بیان ہے کہ معتزلہ کو ثنویہ (مشرک) بھی کہتے ہیں اس لئے کہ ان کا قول ہے کہ خیر اللہ کی جانب سے ہے اور شر بندے کی جانب سے۔

قدما معتزلہ کا قول یہ بھی تھا کہ:

''اللہ تعالیٰ نے خیر کو پیدا کیا ہے اور شیطان نے شر کو۔''

ملتِ اسلامیہ کے مجوس

اور یہ دونوں قول مجوس مشرکوں کے اقوال سے مماثل اور مشابہ ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جہاں ان کے اور بہت سے نام ہیں وہاں نام مجوسیہ بھی پڑ گیا ہے اور انہیں ملت اسلامیہ کے مجوس کے لقب سے اسی باعث یاد کیا جاتا ہے۔

چنانچہ نبیؐ سے مروی ہے کہ آپؐ نے ارشاد فرمایا:

''اس امت مسلمہ کے مجوس قدریہ ہیں۔ اگر وہ بیمار پڑیں تو ان کی عیادت کو نہ جاؤ۔ مر جائیں تو ان کے جنازہ میں شرکت نہ کرو۔''

معتزلہ کا انکار

بہرحال یہ بات شک و شبہ سے بالا ہے کہ معتزلہ نے یہ نام ثنویہ اور مجوسیہ اپنے لئے کبھی قبول نہیں کیا بلکہ پوری شدت اور سختی کے ساتھ اس کا رد بلکہ قدریہ تک کا نام بھی پوری قوت و شدت کے ساتھ قبولِ کرنے سے انکار کر دیا تاکہ لقب مجوسیت ان پر چسپاں نہ کر دیا جائے کیونکہ نبیؐ نے قدریہ کو امت مسلمہ کا مجوس فرما کر ان کی مذمت فرمائی ہے۔

جہمیّہ

معتزلہ کا ایک لقب جہمیہ بھی ہے۔

دراصل فرقہ جہمیہ ایک الگ اور جداگانہ فرقہ ہے اور یہ اپنے ظہور اور وجود میں معتزلہ پر سبقت رکھتا ہے۔ اس کے خاص خاص عقائد ہیں:

ا۔ انسان مجبور محض ہے۔

Marfat.com

۲۔ قرآن مخلوق ہے۔
۳۔ نفی صفات۔
۴۔ انکار رویت باری تعالیٰ۔

معتزلہ کا جہمیہ سے تاثر

بعد میں جب معتزلہ کا ظہور ہوا تو انہوں نے جہمیہ سے خلق قرآن، نفی صفات اور انکار رویت باری تعالیٰ کے عقائد لے لئے، چنانچہ اہل السنّت انہیں جہمیہ کے لقب سے پکارنے لگے اور پھر اسی نام سے یہ معروف ہو گئے۔

شیخ جمال الدین القاسمی اور الدمشقی تحریر فرماتے ہیں کہ:

> ''ائمہ متاخرین نے جہمیہ کے رد میں بہت کچھ لکھا ہے مثلاً امام احمد بن حنبل اور امام بخاری وغیرہ۔ ان حضرات کے بعد جو لوگ آئے انہوں نے جہمیہ سے معتزلہ کو مراد لینا شروع کر دیا۔ متقدمین ائمہ اہل السنّت نے جہمیہ کے رد میں جو لکھا ہے تو ان کے پیش نظر معتزلہ نہ تھے بلکہ عہد اول کے جہمیہ تھے، اس لئے کہ وہ اپنے وجود اور ظہور میں معتزلہ پر سبقت رکھتے ہیں۔

قاسمی کے اس قول کی واضح اور غیر مشتبہ تائید اس امر سے ہوتی ہے کہ امام ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد رشید ابن قیم الجوزیہ دونوں تندی کے ساتھ جہمیہ کا رد کرتے ہیں اور وہ جہمیہ سے معتزلہ مراد لیتے ہیں۔

جہم بن صفوان سے اظہارِ برأت

معتزلہ جس طرح اپنے لئے قدریہ کا نام سختی کے ساتھ ناپسند کرتے تھے، اسی طرح اور اسی شدت کے ساتھ وہ جہمیہ کا نام بھی اپنے لئے گوارا نہیں کرتے اور صاف طور پر جہم بن صفوان اور ان کے اصحاب سے جو عقیدہ جبر کے قائل ہیں، برأت کا اظہار کرتے ہیں۔ معتزلہ کے نزدیک جہم بن صفوان نہایت برا شخص تھا اور اسلام سے خارج تھا، جیسے ہشام بن حکم رافضی کو وہ خارج از اسلام قرار دیتے ہیں۔

چنانچہ جہمیہ سے بے تعلقی کا اظہار کرتے ہوئے شاعر بشر بن معتمر کہتا ہے:

> ''ہم تو اس عار سے دور بھاگتے ہیں۔
> ہم ان سے بے تعلقی کا اظہار کرتے ہیں۔ ہم ان میں سے نہیں ہیں نہ وہ ہم میں سے ہیں، نہ ہم ان سے خوشنود ہیں۔''

خوارج

بعض اصحاب نے معتزلہ کو خوارج میں شمار کیا ہے اور انہیں خوارج کے ہیجڑے قرار دیا ہے۔

Marfat.com

جبر وقدر

اس انتساب کا سبب یہ ہے کہ معتزلہ اور خاص طور پر ان کے پہلے شیوخ واصل بن عطا اور عمرو بن عبید' خوارج سے اس عقیدے میں متفق ہیں کہ مرتکب گناہ کبیرہ جہنم میں جائے گا اور وہاں ہمیشہ رہے گا۔ ساتھ ہی ساتھ اسے کافر نہیں قرار دیتے۔

چنانچہ اسحاق بن سوید العدوی ان کی ہجو کرتے ہوئے کہتا ہے:

''میں خوارج سے بری ہوں۔

میں عزال اور ابن باب کی جماعت میں سے نہیں ہوں۔ میں ان لوگوں میں سے ہوں کہ جب علیؓ کا ذکر ہوتا ہے تو وہ بادل نخواستہ سلام بھیجتے ہیں' لیکن میں قلب کی گہرائی سے محبت کرتا ہوں اور جانتا ہوں یہی طریق صواب ہے۔

رسول اللہؐ اور حضرت صدیقؓ سے محبت ہی کے باعث کل (قیامت کے دن) میں انجام بخیر ہونے کی توقع رکھتا ہوں۔''

وعیدیہ

معتزلہ کے ناموں میں سے ایک نام وعیدیہ بھی ہے۔

معتزلہ کو اس نام سے مرجیہ میں سے ایک فرد نے اپنے شعر میں ابو ہاشم الجبائی کی ہجو کرتے ہوئے یاد کیا ہے:

یعیب القول بالا رجاء حتی
یری بعض الرجاء من الجرائر
واعظم من ذری الارجاء جرماً
وعیدی اصر علی الکبائر

درحقیقت وعیدیہ نام معتزلہ کے عقیدہ ''وعیدیہ اور وعید'' کی بناء پر چل نکلا ہے' کیونکہ یہ وہ عقیدہ ہے جس پر اعتزال کی بنیاد قائم ہے۔ اس کا مطلب اور مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے وعدے میں اور وعید میں صادق ہے۔ وہ گناہوں کی اس وقت تک مغفرت نہیں کرے گا جب تک توبہ نہ کر لی جائے۔

معطّلہ

اہل السنّت نفی صفات کے باعث جہمیہ اولیٰ کو ''معطلہ'' سے موسوم کرتے تھے کیونکہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کو اس کی صفات سے معطل قرار دیا تھا' یعنی اللہ تعالیٰ کو ان صفات سے مجرد مانتے تھے۔ اہل موصل نے مروان بن محمد کی شکست کے بعد اسے گالیاں دینا شروع کر دیں اور یا معطل کہہ کر اسے مخاطب کرنے لگے کیونکہ

Marfat.com

مروان مذہب معطلہ پر عامل تھا۔

پھر جب معتزلہ کا ظہور ہوا اور انہوں نے جہمیہ کا قول نفی صفات کے بارے میں قبول کرلیا تو ان کے لئے بھی یہ نام استعمال ہونے لگا۔

تعطیل سے کیا مراد ہے؟

شہرستانی کا قول ہے کہ تعطیل سے مراد ہے ظواہر کتاب وسنت کے ان معنی کا تعطل جو ان سے مفہوم ہوتے ہیں اور یہ واقعہ ہے کہ معتزلہ کا اصول یہ تھا کہ قرآن کی جو آیتیں ان کے اغراض سے موافقت نہیں رکھتی تھیں، ان کی حسب مقصد تاویل کرلیا کرتے تھے لہٰذا یہ بات بھی مستبعد نہ سمجھنی چاہیے کہ اس تسمیہ ......معطلہ کا ایک سبب یہ بھی ہو۔ چنانچہ بعض اہل السنّت مثلاً ابن قیمؒ کی کتابوں میں ہم دیکھتے ہیں کہ وہ معتزلہ کو معطلہ کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ ابن قیمؒ نے اپنی کتاب ''الصواعق المرسلہ'' جہمیہ اور معطلہ کے رد میں لکھی ہے اور اس رد کی زد تمام تر معتزلہ ہی پر آ کر پڑتی ہے۔

حاصل کلام یہ کہ مختصر الفاظ میں یوں سمجھنا چاہیے کہ معتزلہ کے لئے بہت سے نام وضع کئے گئے ہیں جو زیادہ تر دوسروں کے رکھے ہوئے ہیں لیکن ان ناموں میں مشہور تر دو نام ہیں:

۱۔ اہلِ عدل وتوحید

۲۔ اہلِ اعتزال

ان میں سے اول الذکر وہ نام ہے جسے معتزلہ نے خود اپنے لئے وضع کیا ہے اور اسے وہ بہت پسند کرتے ہیں اور آخر الذکر ان پر اس طرح چپک گیا ہے کہ وہ اسے قبول کرنے پر مجبور ہوگئے ہیں۔

ابو الحسین الخیاط کی کتاب ''الانتصار'' کا جس نے مطالعہ کیا ہے اور شاید یہ تنہا کتاب ہے جو پوری کی پوری معتزلہ کی بہت سی نایاب کتابوں میں سے موجود رہ گئی ہے...... وہ یہ محسوس کرے گا کہ خیاط اپنے مکتب فکر اور ہم نواؤں کا جب ذکر کرتا ہے تو یہی دونوں نام استعمال کرتا ہے۔ کبھی اہل عدل وتوحید، کبھی اہل اعتزال اور یہ اصولی بات ہے کہ ہمیں ان لوگوں کو انہی ناموں سے یاد کرنا چاہیے جو انہیں مرغوب ہوں یا جنہیں وہ اپنے لئے اختیار کرچکے ہوں تو ہم بھی ان کے لئے یہی دونوں نام استعمال کرنے پر مجبور ہیں۔ خاص طور پر ''اہلِ عدل وتوحید۔''

معتزلہ کی نمود

حضرت حسن بصریؒ کے حلقہ تدریس سے واصل بن عطا کا اعتزال

ایک تحقیقی بحث

تاریخ سے اس امر کا سراغ نہیں ملتا کہ معتزلہ کی جماعت ٹھیک کس سن میں ظہور پذیر ہوئی؟ جو

کچھ معلوم ہوتا ہے وہ صرف یہ ہے کہ یہ لوگ بصرہ میں نمودار ہوئے۔ حسن بصریؒ کے حلقے میں نشست رکھتے تھے۔ بعد میں ان سے جدا ہو گئے۔ البتہ یہ ہمیں معلوم ہے کہ حسن بصریؒ کی وفات ۱۱۰ھ (۷۶۸ء) میں ہوئی اور معتزلہ مکتب فکر کے جو دو حضرات مؤسس اور بانی کہے جا سکتے ہیں یعنی واصل بن عطا اور عمرو بن عبید۔ ان کی ولادت ۸۰ھ میں ہوئی اور یہ بات کسی طرح بھی تسلیم نہیں کی جا سکتی کہ بیس سال کی عمر تک پہنچنے سے پہلے ان حضرات نے ایک فکری ادارے کی بنیاد ڈال دی ہوگی۔ اس بنیاد پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ معتزلہ دوسری صدی ہجری کے اوائل میں ظہور پذیر ہوئے۔ سن کا تعین اگر کیا جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ ۱۰۰ھ سے ۱۱۰ھ کے مابین اس مکتب فکر کی داغ بیل پڑی اور ہمارا یہ خیال مقریزی کے خیال سے ہم آہنگ ہے جس نے دوسری صدی ہجری میں ان کا ظہور بیان کیا ہے۔

معتزلہ کی قدامت

امام ابن المرتضٰی (۸۴۰ھ/۱۴۳۶ء) نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ معتزلہ کی قدامت مذکورہ اندازے سے کہیں زیادہ ہے چنانچہ انہوں نے ایک سند وضع کی ہے جو نبیؐ تک جا کر ختم ہوتی ہے۔ چنانچہ وہ ابو اسحاق بن عیاش سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے معتزلہ کے بارے میں کہا:

> ''معتزلہ کے مذہب کی سند اہل قبلہ کے اسانید کے مقابلے میں کہیں زیادہ صحیح ہے کیونکہ یہ واصل بن عطا اور عمرو بن عبید سے متصل ہے اور ان دونوں نے یہ مسلک ابو ہاشم عبداللہ سے اخذ کیا اور انہوں نے اپنے والد محمد بن الحنفیہ سے اور انہوں نے اپنے والد علیؑ بن ابی طالب سے اور انہوں نے نبی ﷺ سے۔ ابن المرتضٰی اس سے یہ استدلال کرتے ہیں کہ وہ محمد بن حنفیہ ہیں جنہوں نے واصل کی تربیت کی' انہیں سکھایا پڑھایا یہاں تک کہ وہ پایۂ تکمیل تک پہنچ گئے۔ علم کلام بھی انہوں نے محمد بن حنفیہ ہی سے حاصل کیا۔''

کہا جاتا ہے کہ ایک مرتبہ ابو ہاشم سے ان کے والد محمد بن الحنفیہ کے مبلغ علم کے بارے میں سوال کیا گیا۔ انہوں نے جواب دیا:

> ''اگر تم ان کے علم کی معرفت حاصل کرنا چاہتے ہو تو اس کا اثر واصل بن عطا میں دیکھ لو''۔

خوارزمی سے بھی اسی طرح کی روایت منقول ہے۔

ایک سند پر بحث

ابن المرتضٰی کی اس سند کو ہم تمام تر وضعی نہیں قرار دے سکتے' کیونکہ اس سے قبل بھی اس طرح کی

Marfat.com

باتیں اور روایتیں معروف چلی آ رہی تھیں چنانچہ شہرستانی کی روایت ہے کہ واصل بن عطا نے اعتزال کا مسلک ابو ہاشم عبداللہ بن محمد بن الحنفیہ سے حاصل کیا' البتہ ابن المرتضیٰ نے یہ ضرور کیا کہ سند مکمل کر کے نبیؐ تک پہنچا دی۔ مستشرق آدم متز کا خیال ہے کہ یہ سند شیعوں کی وضع کی ہوئی ہے۔ اسی کا نتیجہ تھا کہ چوتھی صدی ہجری میں لوگوں کی بہت بڑی تعداد مذہب اعتزال کی پیرو ہوگئی۔

حضرت حسن بصری اور اعتزال

اس جگہ ایک اور روایت کا ذکر بھی ضروری معلوم ہوتا ہے۔ وہ روایت یہ ہے کہ واصل بن عطا نے مسلک اعتزال حضرت حسن بصریؒ سے حاصل کیا۔ ابن المرتضیٰ بھی اس کی تائید کرتے ہیں کیونکہ وہ حسن بصری کو یکے از معتزلہ شمار کرتے ہیں' کیونکہ انہوں نے جو رسالہ عبدالملک بن مروان کو بھیجا تھا' اس میں عدل اور نفی قدر کے سلسلے میں وہی کچھ لکھا ہے جو معتزلہ لکھتے ہیں۔

عمرو بن عبید کو واصل بن عطا نے جو خط اپنا ہم نوا ہونے سے پہلے بھیجا تھا اس سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ واصل نے عمرو بن عبید کو اس بات پر ملامت کی تھی کہ وہ اس کی مخالفت کرتے اور اس سے جدا ہیں۔ حالانکہ وہ (واصل) حسن بصریؒ کے طریقے پر عامل اور ان کی آراء کے پیرو ہیں۔

خوارزمی نے ذکر کیا ہے کہ معتزلہ حسن بصریؒ کو اسی طرح مانتے تھے جس طرح حجازی شافعیؒ کو اور زیدیہ زید بن علی کو۔

واصل کا اپنے شیخ سے اختلاف

رہی یہ بات کہ واصل نے مرتکب گناہ کبیرہ کے مسئلے میں اپنے شیخ حسن بصریؒ سے اختلاف کیا اور ان کے حلقے سے اٹھ گئے تو اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ جملہ معاملات و مسائل میں وہ حسن بصریؒ کے خلاف ہو گئے تھے۔ وہ اگر گناہ کبیرہ کے مرتکب کے مسئلے میں حسن بصریؒ سے الگ تھے تو دوسرے اصول مثلاً نفی قدر وغیرہ میں وہ ان کے پیرو اور تابع بھی تھے۔

ظہورِ معتزلہ کے عواملِ اربعہ

ظہور معتزلہ پر گفتگو کر چکنے کے بعد ضروری ہے کہ اس مکتب فکر کے بارے میں یہ بتائیں کہ یہ جماعت مکمل کس طرح ہوئی؟ ہم دیکھتے ہیں کہ معتزلہ کا وجود و ظہور چار مختلف عوامل پر قائم ہے۔ ضروری ہے کہ ان میں سے ہر ایک پر اہتمام زائد اور شرح وافر کے ساتھ ہم گفتگو کریں۔

Marfat.com

مسلمانوں کے فکری اختلافات کا حل

وقت کی ایک معرکہ آراء اور نزاعی بحث

اجتماعی مشاکل و مسائل

فتوحات اور کشور کشائی کا دور جب رک گیا اور مسلمان مختلف دیار و امصار میں اقامت گزیں ہو گئے تو بہت سے نازک اور سنگین قسم کے اجتماعی مشاکل و مسائل پیدا ہوئے۔ پس ضروری تھا کہ مسلمان ان پر غور کرتے' ان کا حل تلاش کرتے اور وہ حل ایسا ہوتا جو روح شریعت اسلامیہ سے پورے طور پر ہم آہنگ ہوتا' کیونکہ اس زمانے میں نفوس انسانی پر دین کا بڑا گہرا اور عمیق اثر تھا۔ وہ اس کے مساعی اور متمنی رہتے تھے کہ وہ جو کچھ کہیں' جو کچھ کریں وہ تعلیمات دینی کے مطابق اور موافق ہو۔ اس کے دائرے ان کے اعمال دونوں سے باہر نہ نکلنے پائیں۔

دورِ اختلافات

اس سلسلے میں ایک نہایت اہم اور ٹیڑھا مسئلہ یہ سامنے آیا کہ امت کے وہ گناہگار جو شرک کے سوا معصیت کبیرہ کے مرتکب ہوں' انہیں کس ذیل میں رکھا جائے؟ کیونکہ حالات ایسے تھے کہ مسئلہ خلافت میں اختلافات بڑھ گئے تھے۔ قتل عثمانؓ نے اور زیادہ فتنہ و فساد کی گرم بازاری پیدا کردی تھی۔ حضرت علیؓ ابن ابی طالب اور اصحاب جمل کے مابین جو جنگ برپا ہوئی تو اس نے اور بعد میں حضرت علیؓ اور امیر معاویہؓ کے مابین جو جنگ برپا ہوئی تھی' اس نے مسلمانوں کو مختلف جماعتوں' گروہوں اور ٹولیوں میں منقسم کردیا تھا۔ مسلمانوں کا خون باہم جنگ و پیکار میں پانی کی طرح بہہ رہا تھا اور اس کی زد میں بڑے بڑے لوگ آرہے تھے۔ مسلمان کفر سازی میں مصروف و منہمک ہوگئے تھے۔ ایک دوسرے پر کفر کے فتوے صادر کر رہے تھے۔ فتوحات اور کشور کشائی کی طرف سے وہ روگرداں ہو چکے تھے اور باہمی سب و شتم اور لعن و طعن میں اپنا وقت صرف کر رہے تھے۔

ساتھ ہی ساتھ یہ بات بھی پیش نظر رکھنی چاہیے کہ مسلمان عہد فتوحات میں محیط صحرا سے نکل کر ایسے شہروں میں آبسے تھے جہاں اسباب لہو و لعب بکثرت تھے۔ فواحش و فجور کے سامان بہ افراط موجود تھے۔ اسباب فساد و فتن کی کمی نہ تھی اور ان سب چیزوں کا اثر ان کے عمل اور روزمرہ کی زندگی پر بہرحال پڑ رہا تھا۔

اس موقع پر اقطاب دین اور ارباب علم کا فکرمند ہونا لازمی تھا۔ یہ بات ان پر گراں گزرتی تھی کہ ان کے مسلمان بھائی معاصی پر جری ہو جائیں' ایک دوسرے کی گردن کاٹنے میں لگ جائیں۔

چنانچہ انہوں نے ان مشکلات کا حل ایسے احکام کے ذریعے سے نکالنا چاہا جو کتاب اللہ اور سنت رسول

Marfat.com

اللہ سے ماخوذ و مستمد تھے۔ ظاہر ہے اس سلسلے میں انہیں اجتہاد سے کام لینا پڑا' جس کا ایک نتیجہ یہ نکلا کہ مناظرے ہر گلی کوچے میں ہونے لگے۔ مجادلات میں بہت زیادہ اضافہ ہوگیا۔ اختلاف رائے کی کثرت وہم و خیال سے باہر نکل گئی۔

کبائر کی تعریف اور اقسام

اس موقع پر ضروری ہے کہ ہم یہ جان لیں کہ کبائر کیا ہیں؟ یعنی جسے گناہ کبیرہ کہا جاتا ہے اس کی حقیقت اور ماہیت کیا ہے؟ مسلمانوں کا اس امر پر اجماع ہے کہ کبائر کی دو قسمیں ہیں۔

پہلی قسم' شرک

یہ اکبرالکبائر ہے۔ اس سے بڑا کوئی گناہ نہیں۔ چنانچہ اسے اصطلاح میں کبیرہ مطلقہ کہا جاتا ہے۔ کبیر مطلقہ کا مرتکب دوزخ میں جائے گا اور وہاں ہمیشہ ہمیشہ رہے گا۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ ویغفر ما دون ذلک لمن یشاء (۴:۱۱۶)

''اللہ شرک (کا گناہ) معاف نہیں کرے گا۔ اس کے علاوہ جو گناہ چاہے بخش دے۔''

حدیث شریف میں وارد ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا:

''جس نے اس حالت میں موت پائی کہ مشرک تھا وہ دوزخ میں جائے گا۔''

ایک آدمی نے نبی ﷺ سے سوال کیا۔ ''سب سے بڑا گناہ کون سا ہے؟''

آپ نے جواب میں ارشاد فرمایا: ''یہ کہ تو کسی کو خدا کا ساجھی بنائے۔''

کبائر کی دوسری قسم

یہ قسم شرک کے علاوہ دوسرے گناہوں پر مشتمل ہے۔ کتب حدیث میں ان کبائر کی تعداد نو بتائی گئی ہے۔

۱......بغیر کسی جائز سبب کے کسی آدمی کو قتل کرنا۔

۲......زنا کا ارتکاب کرنا۔

۳......والدین کی نافرمانی کرنا اور انہیں دکھ پہنچانا۔

۴......جھوٹی گواہی دینا۔

۵......سحر کرنا۔

۶......یتیم کا مال (ناجائز طور پر) کھانا۔

۷......سود کھانا۔

Marfat.com

۸...... میدان جہاد سے پیٹھ پھیر کر بھاگنا۔

۹...... پاک دامن عورتوں پر تہمت لگانا۔

اہل السنّت والجماعت کا مسلک

ان کبائر میں قتل اور زنا دوسرے کبائر کے مقابلے میں زیادہ برے ہیں کیونکہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے کبیرہ مطلقہ کے بعد ان ہی دونوں کا ذکر فرمایا ہے:

والذین لا یدعون مع اللہ الٰھا آخر ولا یقتلون النفس التی حرم اللہ الا بالحق ولا یزنون ومن یفعل ذلک یلق اثاما (۶: ۱۵۱)

''اور جو اللہ کے ساتھ کسی اور معبود کی پرستش نہیں کرتے اور جس شخص (کے قتل کرنے کو) اللہ تعالیٰ نے حرام فرمایا ہے اس کو قتل نہیں کرتے۔ ہاں مگر حق پر۔ اور زنا نہیں کرتے اور جو شخص ایسے کام کرے گا اسے سزا سے سابقہ پڑے گا۔''

اہلِ السنّت والجماعت مرتکب گناہ کبیرہ شرک کے سوا کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ وہ ملت اسلام میں شامل ہے۔ مومن ہے اس کی یہ معصیت کبیرہ اسے دائرہ ایمان سے خارج نہیں کرتی نہ اسے کفر کے حلقے میں داخل کر دیتی ہے کیونکہ وہ حقیقت ایمان کی تصدیق کرتا ہے۔ لہٰذا اسے سزا تو ضرور ملے گی لیکن وہ کافر نہیں ہوگا۔

خوارج کا اختلاف اہل السنّت سے

خوارج نے اہل السنّت کے اس فتویٰ کو ماننے سے انکار کر دیا۔ انہوں نے مرتکب گناہ کبیرہ کے لئے ایک نیا فتویٰ دیا۔ ان کا قول ہے کہ مرتکب گناہ خواہ وہ گناہ کبیرہ ہو یا صغیرہ کافر ہے اور ہمیشہ ہمیشہ دوزخ میں رہے گا، اس لئے کہ ان کے نزدیک بغیر عمل کے ایمان مکمل نہیں ہوتا۔

مرجیہ کا خوارج سے اختلاف

جس طرح خوارج نے اہل السنّت کے مسلک سے اختلاف کیا تھا اسی طرح مرجیہ نے حکم خوارج سے اختلاف کیا تھا۔ انہوں نے یہ حکم لگایا ہے کہ صرف اور صرف ایمان دین کا ستون ہے نہ کہ عمل۔ لہٰذا ایمان کے ساتھ معصیت ضرر نہیں پہنچا سکتی۔ جس طرح کفر کے ساتھ طاعت نفع نہیں پہنچا سکتی۔ چنانچہ مرجیہ کا فیصلہ یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ مومن ہے۔ لہٰذا اسے تعین قصاص کا سزاوار نہیں گردانتے۔ اسے ڈھیل دیتے ہیں اور اس کا معاملہ قیامت کے دن پر اُٹھا رکھتے ہیں کہ اس روز اللہ تعالیٰ جو فیصلہ مناسب سمجھے گا اس کے لئے صادر فرمائے گا۔

جدل و پیکار کی گرم بازاری

رفتہ رفتہ اس مسئلہ یعنی مرتکب گناہ کبیرہ نے بہت زیادہ نزاعی صورت اختیار کر لی اور جدل و پیکار کا

Marfat.com

بازار زور و شور کے ساتھ گرم ہوگیا۔ چنانچہ بصرہ اور دوسرے مقامات کی مساجد میں مناظروں کے حلقے قائم ہونے لگے۔ مناظروں کے حلقوں میں سب سے زیادہ اہم اور مشہور حلقہ حضرت حسن بصریؒ کا تھا۔

اس مسئلے کو حل کرنے کی حضرت حسن بصریؒ نے بھی کوشش فرمائی۔ چنانچہ وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ مرتکب گناہ کبیرہ منافق ہے۔

لیکن بغدادی نے اس قول کو مہمل قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ منافق تو اس کافر سے بدرجہا بدتر ہے جو اپنے کفر کا اعلانیہ اظہار کرتا ہے۔

مسالکِ مختلفہ کا جائزہ

یہ تھی وہ فضا جس میں معتزلہ کا ظہور ہوا۔

اس فضا میں مرتکب گناہ کبیرہ کے سلسلے میں جتنے حکم لگائے گئے تھے اور جتنے فتوے صادر کیے گئے تھے' وہ سب کے لئے قابل قبول نہ تھے۔

- ☆ اہل السنّت نے جو حکم لگایا تھا' بعض کے نزدیک اس میں تساہل کارفرما تھا۔
- ☆ خوارج نے جو حکم لگایا تھا' وہ حد درجہ سنگین اور بے رحمانہ تھا جو ان کے عقائد اور افکار کی خاص امتیازی صفت ہے۔
- ☆ مرجیء نے حکم قطعی صادر کرنے سے اجتناب کیا۔ گویا انہوں نے کوئی فیصلہ ہی نہیں کیا۔
- ☆ حسن بصریؒ نے جو حکم لگایا وہ ضعف کا مظہر تھا۔

اس طرح صورت احوال یہ تھی کہ ایک اہم ترین اور سنگین ترین مسئلہ امت اسلامیہ کے سامنے موجود تھا۔ اس مسئلے پر بہتوں نے غور وفکر اور اجتہاد کی روشنی میں کسی فیصلے تک پہنچنے کی کوشش کی' لیکن کوئی ایسا حل نہ دریافت ہوسکا جو سب کے لئے قابل قبول ہوتا یا کم از کم سب سے زیادہ معقول ہوتا۔ گویا پوزیشن یہ تھی کہ ایک نئے فیصلے کے لئے دروازہ کھلا ہوا تھا۔

نئے حل کی تلاش

اس مرحلے پر حسن بصریؒ کے شاگرد واصل بن عطا نے سوچا کہ وہ ایسا حل دریافت کرسکتے ہیں جو سابقہ احکام کے مقابلے میں کہیں زیادہ بہتر اور قابل قبول ہوسکتا ہے۔

واصل اس حقیقت کے رمز شناس تھے کہ عمل ایمان کا جزو ہے۔ وہ یہ بھی جانتے تھے کہ کتاب و سنت میں جو احکام مومنین' کافرین اور منافقین کے لئے وارد ہوئے ہیں وہ مرتکب گناہ کبیرہ پر عائد نہیں ہوتے۔ لہٰذا وہ اس نتیجہ پر پہنچے کہ مرتکب گناہ کبیرہ نہ مومن ہے نہ کافر بلکہ کفر و ایمان کی منازل کے بیچ میں ہے اس لئے انہوں نے حکم لگایا کہ مرتکب گناہ کبیرہ نہ مومن ہے نہ کافر بلکہ فاسق ہے۔

Marfat.com

مؤرخین کی تصریحات

ظہور معتزلہ سے متعلق مؤرخین نے جو واقعہ بیان کیا ہے وہ یہ ہے۔ حسن بصریؒ بصرے کی مسجد میں تشریف فرما تھے اور درس دے رہے تھے کہ ایک شخص آیا اور اس نے عرض کیا:

''اے دین کے امام! ہمارے زمانے میں ایک جماعت نمودار ہوئی ہے جو اصحاب کبائر کو کافر قرار دیتی ہے۔ اس کے نزدیک گناہ کبیرہ کا ارتکاب آدمی کو ملت سے خارج کر دیتا ہے اور یہ لوگ خوارج کے وعیدیہ ہیں۔ اسی طرح ایک دوسری جماعت ہے جو اصحاب کبائر کو ڈھیل دیتی ہے اور کہتی ہے ایمان کے ساتھ گناہ کبیرہ کا ارتکاب کوئی مضرت نہیں پہنچاتا۔ جس طرح کفر کے ساتھ اطاعت کوئی نفع نہیں پہنچاتی یہ لوگ امت مسلمہ کے مرجیہ ہیں۔ آپ اس باب میں کیا ارشاد فرماتے ہیں''؟

یہ سن کر حسن بصریؒ سوچ میں پڑ گئے اور قبل اس کے کہ وہ جواب دیتے واصل بن عطا نے کہا:

''میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ مرتکب گناہ کبیرہ مومن مطلق ہے۔ نہ میں اسے یہ کہہ سکتا ہوں کہ کافر مطلق ہے۔ بلکہ وہ ان دونوں منزلوں کفر و ایمان کے درمیان میں ہے۔ لہٰذا نہ وہ مومن ہے نہ کافر۔''

یہ کہہ کر واصل اُٹھ کھڑے ہوئے اور مسجد کے ستونوں میں سے ایک ستون کے قریب جا کر بیٹھ گئے اور ان لوگوں کے سامنے جو ان کے ساتھ حسن بصریؒ کی مجلس سے اُٹھ آئے تھے' اپنے اس مسلک کی تائید میں تقریر کرنے لگے۔

یہ دیکھ کر حسن بصریؒ نے کہا:

"اعتزل عنا واصل"

''واصل ہم سے الگ ہوگئے''

اسی وقت سے واصل اور اس کے اصحاب کو معتزلہ کہا جانے لگا۔

واصل بن عطا یا عمرو بن عبید

اس قصے سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ واصل بن عطا نے مرتکب گناہ کبیرہ کے بارے میں اپنے استاد حسن بصریؒ کی جنبش لب سے پہلے حکم لگا دیا' لیکن ابوالحسین الخیاط کا بیان ہے کہ اس سے پیشتر ہی اس باب میں حسن بصریؒ کی رائے معلوم و معروف تھی اور واصل نے جو حکم لگایا تھا وہ حسن بصری اور دوسروں کے رد میں

Marfat.com

لگایا تھا۔

ابن قتیبہ کی روایت ہے کہ حسن بصریؒ کی مجلس سے واصل بن عطا نہیں بلکہ عمرو بن عبید اٹھ کر الگ جا بیٹھے تھے۔ حصری کا بیان بھی یہی ہے اور غالباً ابن قتیبہ سے ماخوذ ہے۔

پس اس روایت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اعتزال کے بانی دراصل واصل بن عطا نہیں بلکہ عمرو بن عبید ہیں، لیکن یہ روایت ضعیف ہے اور شاید اس نے اس لئے شہرت حاصل کرلی کہ عمرو بن عبید، واصل کے دامن سے وابستہ ہوکر رہ گئے تھے اور ان لوگوں میں تھے جنہوں نے حسن بصریؒ کا حلقہ ترک کردیا تھا اور واصل کا اتباع اختیار کرلیا تھا۔

لیکن عجیب اور حیرت انگیز بات یہ ہے کہ واصل اپنی فکر میں گو خوارج کے بالکل خلاف جاتے ہیں اور مرتکب گناہ کبیرہ کے لئے کہتے ہیں کہ نہ وہ مومن ہے نہ کافر، لیکن ان کے اس قول سے متفق ہیں کہ وہ ہمیشہ ہمیشہ جہنم میں رہے گا۔ جیسا کہ بغدادی کا قول ہے، یہ کھلا ہوا تناقض ہے۔ لیکن بعد میں واصل نے اس میں مزید یہ ترمیم کردی تھی کہ مرتکب گناہ کبیرہ کے عذاب میں تخفیف کردی جائے گی اور جہنم میں اس کا درجہ کفار کے درجے سے اوپر ہوگا، بشرطیکہ وہ دنیا سے اس حال میں رخصت ہوا ہو کہ اپنے گناہوں پر توبہ کرچکا ہو۔

مسئلہ خلافت اور واصل بن عطا

متنازعین خلافت کے سلسلے میں بھی واصل نے اپنا مؤقف سب سے الگ اور جدا اختیار کیا۔ اس زمانے کے لوگ اس باب میں مختلف الرائے تھے۔

☆ شیعان علیؑ بن ابی طالب ان لوگوں کی تکفیر کرتے تھے جنہوں نے حضرت علیؑ پر خروج کیا اور ان سے جنگ آزما ہوئے تھے اور انہیں ان کے حق خلافت سے محروم کردیا تھا۔

☆ جماعت معاویہ مساجد میں علیؑ پر لعنت کرتی تھی۔

☆ خوارج کا کہنا تھا کہ اصحاب جمل نے علیؑ سے مقاتلہ کرکے کفر کا ارتکاب کیا اور اصحاب جمل سے مقاتلہ کرنے میں علیؑ حق بجانب تھے۔ اسی طرح جنگ صفین میں اصحاب معاویہ سے مقاتلہ کرنے میں بھی علیؑ حق بجانب تھے۔ وہ تحکیم کے مؤقف تک حق بجانب رہے۔ تحکیم کے بعد کافر ہوگئے۔

☆ اہل السنّت کا اعتقاد تھا کہ جمل اور صفین کے ہر دو فریق کا اسلام شک و شبہ سے ماورا ہے۔ البتہ جن لوگوں نے جمل اور صفین میں علیؑ سے مقاتلہ کیا وہ غلطی پر تھے، لیکن ان کی یہ خطا نہ کفر تھی نہ فسق۔

☆ مرجئہ کا مسلک یہ تھا کہ ہر دو فریق پورے پورے مسلمان تھے۔ رہا مقاتلہ باہمی کا معاملہ تو اسے وہ یوم قیامت پر اُٹھا رکھتے تھے کہ خدا جو فیصلہ چاہے گا صادر فرمائے گا۔

لیکن اس ہجوم اقوال میں واصل کا قول ان متنازعہ اور مختلف فیہ کے باب میں کیا تھا؟ واصل نے ان جمیع اقوال سے اختلاف کیا اور اس نزاع میں ایک خاص حکم لگایا۔

Marfat.com

جبر و قدر

واصل نے عثمان اور ان کے قاتلین و خاذلین کے بارے میں کہا کہ ان ہر دو فریق میں سے ایک لامی و خاطی، عاصی اور فاسق تھا۔ البتہ اس باب کا تعین دشوار ہے کہ وہ کون تھا؟ لہٰذا ہر دو فریق میں سے کسی کی بھی شہادت نہیں مانی جائے گی۔

اسی طرح اصحاب جمل اور باہمی لعنت کرنے والوں کے بارے میں واصل نے کہا کہ ان دونوں سے کوئی ایک بہرحال خاطی اور فاسق ہے لیکن تعیّن دشوار ہے اور اس کا عرفان ممکن نہیں کہ فسق کا الزام کس پر عائد ہوتا ہے؟ لہٰذا ہر دو کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی۔

واصل کے رفیق طریق عمرو بن عبید کا مسلک واصل سے کہیں زیادہ انتہا پسندی کا پہلو لئے ہوئے ہے۔ عمرو بن عبید کا مسلک یہ ہے کہ اصحاب جمل وصفین ہر دو فاسق تھے۔ لہٰذا ان سب کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی۔

سیاسی نزاع کا حل

واصل نے صرف اسی پر اکتفا نہیں کیا کہ متحاربین خلافت کے بارے میں حکم لگایا ہو بلکہ انہوں نے اس سیاسی نزاع کا حل بھی تلاش کرنے کی کوشش کی۔

خلافت کے بارے میں مسلمانوں کے مختلف گروہوں کے افکار و آراء میں تباین اور تضاد تھا۔

☆ اہل سنت کا قول تھا کہ خلیفہ کے لئے ضروری ہے کہ وہ عرب ہو اور قریشی ہو۔ مسند خلافت پر اس کے متمکن ہونے کی شرط یہ تھی کہ امت کی بیعت اور اتفاق سے وہ اس منصب پر فائز ہوا ہو۔

☆ شیعوں کا قول تھا کہ امامت اولاد علیؑ ابی طالب از بطن فاطمۃ الزہرا بنت رسول اللہؐ میں محصور ہے اور یہ انحصار اللہ تبارک وتعالیٰ کے تعین پر مبنی ہے۔

☆ خوارج کہتے تھے اور اس پر مُصر تھے کہ خلافت عبارت ہے انتخاب امت سے، بشرطیکہ اس کی ضرورت داعی ہو، ہر مسلمان کو یہ حق ہے کہ وہ منصبِ خلافت کے انتخاب میں حصہ لے اور رائے دے اور ہر مسلمان اس کا سزاوار ہے کہ منصب خلافت پر فائز ہوجائے۔ اگرچہ وہ ایک حبشی غلام کیوں نہ ہو۔

آراء متبائنہ میں وحدت

واصل نے کوشش کی کہ ان آراء متبائنہ میں وحدت پیدا کریں اور ایک ایسا حل اس نزاع و اختلاف کا تلاش کریں جو سب کے لئے قابل قبول ہو اور اتنا مبنی بر اعتدال ہو کہ شیعہ اور خوارج ہر دو کے منشا کو بڑی حد تک پورا کرتا ہو۔

چنانچہ واصل نے کہا:

☆ امامت، اختیار امت پر مبنی ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ عزّوجل نے کسی شخص کے لئے اس منصب

Marfat.com

کا تعین نہیں کیا۔ نہ رسول اللہؐ نے ایسا کیا' نہ کسی خاص شخص کے تعین پر مسلمانوں کا اجماع ہے۔

اس طرح واصل نے اہل السنّت اور خوارج میں موافقت پیدا کرنے کی کوشش کی۔ واصل نے یہ بھی کہا کہ:

☆ ہر مسلمان برابر ہے۔ خواہ وہ قریش ہو یا غیر قریش۔ جو مسلمان بھی اہل عدالت و ایمان ہوگا وہ خلیفہ بنایا جاسکتا ہے۔ امت اس منصب رفیع پر اسے فائز کر سکتی ہے۔ اس طرح واصل نے خوارج کے مسلک کو اپنے اس حکم میں سمونے کی کوشش کی۔

☆ ان سب باتوں پر واصل نے یہ بھی کہا کہ ہر زمانے اور ہر عصر میں امام کا ہونا واجب ہے۔

اس طرح واصل نے شیعوں کی یہ بات مان لی کہ ہر زمانے اور عصر میں امام کا ہونا قطعی اور لازمی ہے' اس سے قطع نظر کہ وہ حاضر ہو یا غائب۔

معتزلہ کی سعیٔ جمیل

غرض معتزلہ کا ظہور یوں ہوا۔ اس جماعت کا مؤسس اور پہلا رئیس واصل بن عطا تھا۔

اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ جس زمانے میں معتزلہ کا ظہور ہوا' مسلمان بعض سنگین اور نازک ترین مسائل سے دوچار تھے۔

معتزلہ نے اپنی پوری توجہ ان مشکل مسائل کے حل کرنے میں صرف کردی۔ انہوں نے جملہ افکار و آراء اور حالات و کوائف کا جائزہ لینے کے بعد ایسے احکام وضع کئے جو ان کے نزدیک سب کے لئے قابل قبول اور حسب منشاء تھے۔ جن کے قبول کرنے کے بعد اختلاف کا دائرہ زیادہ سے زیادہ سمٹ سکتا تھا اور باہمی خلفشار میں بہت زیادہ کمی آسکتی تھی۔ مشہور مستشرق نیبرج کا بھی یہی قول ہے۔

بہرحال اس بات میں کوئی شبہ نہیں کہ مرتکب گناہ کبیرہ کے لئے کفر و ایمان کی درمیانی منزل کا مسلک معتزلہ کے اصولوں میں سب سے زیادہ اہم اور بنیادی مسلک ہے۔ یہی وہ بنیاد ہے جس پر یہ جماعت قائم ہے۔

دوسرے مذاہب کا اثر معتزلہ پر

مرتکبِ گناہِ کبیرہ اور کفر و ایمان کی درمیانی منزل

ایک فقہی اور اختلافی مسئلہ

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ یہ قول کہ مرتکب گناہ کبیرہ کفر او ایمان کی درمیانی منزل میں ہے' معتزلہ کی تاریخ میں غیر معمولی اہمیت کا حامل ہے اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ یہ پہلا فقیہ تھا جس نے مسلمانوں کے قلوب

Marfat.com

میں جگہ بنائی' لیکن ساتھ ہی ساتھ یہ بھی ماننا پڑے گا کہ یہ ایک فقہی اور اخلاقی مسئلہ تھا۔ اس میں وہ قوت نہیں تھی کہ فرقہ اعتزال کے مابین دائمی رابطہ قائم رکھ سکتا اور انہیں ایک مرکز پر جمع رکھ سکتا۔ اس میں وہ قوت اور شوکت نہیں تھی جو کسی فرقے کو قائم اور باقی رکھنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ اگر معتزلہ صرف اسی حد تک رہتے اور اس سے تجاوز نہ کرتے تو وہ ایک جماعت کی حیثیت سے زندہ نہیں رہ سکتے تھے۔ بہت جلد ان کا شیرازہ بکھر جاتا اور وہ تحلیل ہو کر رہ جاتے' اس لئے کہ کسی جماعت یا فرقے کے لئے یہ ضروری اور لابدی ہے کہ وہ کچھ ایسے مبادی عقلیہ و اخلاقیہ رکھتا ہو جس پر اہل طائفہ ایمان و اعتقاد رکھتے ہوں اور جو ان کے شیرازے کو مجتمع رکھ سکے اور ان مبادی کے بارے میں اہل طائفہ کا یہ یقین کامل ہونا چاہیے کہ وہ حق و عدل پر مبنی ہیں۔ غرض انہیں اتنا ارفع ہونا چاہیے کہ ان کی کشش اور قوت اہل طائفہ کی اجتماعیت کو قائم اور مضبوط رکھ سکے۔

معتزلہ میں یہ بات تھی۔ انہوں نے ایسے مبادی سامیہ اختیار کئے تھے جن پر ان کا عقیدہ راسخ تھا۔ وہ پورے زور و شور کے ساتھ ان کی مدافعت کرتے تھے اور ان کے لیے ہمہ وقت سرگرم عمل رہتے تھے۔ اس باب میں ان کا عقیدہ اتنا راسخ اور ایمان اتنا پختہ تھا کہ انہوں نے پورے جوش و خروش کے ساتھ اپنے عقائد و افکار کو مسلمانوں میں پھیلانے کی جدوجہد شروع کردی۔ پھر جب حالات سازگار ہوئے اور زمانہ ان کے موافق ہوا تو عہد مامون میں پہلے پہل تو انہوں نے اپنے تصورات و معتقدات حجت اور دلیل کے لئے لوگوں سے منوانا چاہے۔ اس کے بعد جبر اور زور و قوت سے کام لے کر بھی انہوں نے ان کی نشر و اشاعت اور قبول و تقلید کے لئے سعی و کوشش شروع کردی اور اکثر و بیشتر صورتوں میں اصحاب مبادی و عقائد کا معمول یہی رہتا ہے کہ چونکہ وہ انہیں بہت زیادہ محکم خیال کرتے ہیں اور ان کی تائید و حمایت میں تعصب تک سے گریز نہیں کرتے۔ وہ چاہتے ہیں کہ لوگ ان کی بات سنیں اور پابندی سے ان کی پیروی کریں اور انہیں کی زبان سے بولنے لگیں۔

اربابِ ادیانِ غیر سے سابقہ

صحرائے عرب میں اسلام کا نیر تاباں بلند ہوا اور مکہ کی وادی طیبہ میں نزول وحی کا سلسلہ شروع ہوا' لیکن یہ دین صرف صحرا تک محدود و محصور نہیں رہا۔ مسلمان' فاتح اور کشور کشا کی حیثیت سے باہر نکلے۔ شرق ادنیٰ کے بڑے بڑے شہر ان کے آگے سرنگوں ہوگئے۔ ان کا قافلہ فتح و کامرانی مصر تک بلکہ اور آگے پہنچ گیا۔

ان شہروں میں مسلمانوں کو ایسے لوگوں سے سابقہ پڑا جو مختلف ادیان کے پیرو تھے۔

شام اور مصر میں مسیحیت اور یہودیت عام تھی۔ عراق اور فارس میں مجوسیت اپنے متعدد فرقوں کے ساتھ غالب تھی۔ نیز صابی اور صنمی بھی موجود تھے۔ مسلمان ان ادیان مختلفہ کے پیروؤں کے مابین زندگی بسر کر رہے تھے اور اس اتصال مستمر کا یہ نتیجہ نکلنا چاہیے تھا کہ کسی نہ کسی درجے میں ان کے افکار و آراء سے متاثر ہوتے اور یہ عقائد و افکار دبے پاؤں اسلام کے دروازے تک پہنچ جاتے' لیکن ائمہ سلف کے لئے یہ چیز ناگوار تھی اور وہ اسے روکنے کی کوشش کرتے تھے۔

Marfat.com

ادیانِ غیر سے تاثر کی مختلف صورتیں

اور یہ تاثر مختلف صورتوں میں ظاہر ہوا۔ ان اہل ادیان غیر میں وہ لوگ بھی تھے جنہوں نے اپنا دین ترک کر دیا تھا اور اسلام کے حلقہ بگوش ہو گئے تھے۔

لیکن اسلام قبول کر لینے کے باوجود اپنے قدیم عقائد سے یکسر دستکش نہیں ہو سکے اور ان کا جو غلبہ ہمیشہ سے ان پر چلا آ رہا تھا' اس سے پورے طور پر آزاد نہیں ہو سکے۔ کیونکہ دینی معتقدات کے اثرات بڑے گہرے ہوتے ہیں۔ یہ رگ رگ اور نس نس میں رچے بسے ہوتے ہیں۔ نہ یہ آسانی سے زائل ہو سکتے ہیں نہ تیزی اور سرعت سے فراموش ہو سکتے ہیں۔ لہٰذا جب یہ نومسلم اسلام کے حلقے میں آئے تو اپنے ساتھ اپنے کچھ سابقہ معتقدات و روایات بھی غیر ارادی طور پر اور بغیر کسی بری نیت کے لیتے آئے اور یہ پھیلنے بھی لگے۔

ان نومسلموں میں جیسا کہ بعض لوگ اہل فارس کے بارے میں کہتے ہیں' ایسے بھی تھے جنہوں نے اسلام دل سے قبول نہیں کیا تھا۔ یہ مخصوص مقاصد کے ماتحت اسلام کے حلقہ بگوش ہوئے تھے۔ کچھ کا مقصد طمع مال و زر تھا' کچھ کا جاہ و منصب' لیکن یہ سب کے سب مسلمانوں سے خار کھاتے تھے۔ جنہوں نے ان کے دین کو شکست دی تھی' ان کی حکومت کا تختہ الٹ دیا تھا اور ان کے ملک پر قبضہ کر لیا تھا۔ انہوں نے بظاہر اسلام قبول کر لیا لیکن ان کے دل میں عداوت اسلام کے سوا کچھ نہ تھا۔ یہ اسلام کے خلاف مکر و کید اور رزم و پیکار کی ترکیبیں سوچتے رہے۔ ان کا وجود اسلام کے لئے ایک بہت بڑا خطرہ تھا۔ یہ ایک ایسا شر تھا جو چھپایا ہوا تھا۔ ان کے دل میں اسلام کے خلاف غیظ و غضب' نفرت و عداوت اور بغض و حسد کے جو جذبات اُبل رہے تھے' انہیں یہ سرگوشیوں کے ذریعے پھیلایا کرتے تھے۔ اپنے افکار و آراء جو عقیدہ اسلام کے قطعاً خلاف تھے فساد اور فتنے کی غرض سے یہ اپنی اولاد میں پھونکتے رہتے تھے۔

مسلمان اور غیر مسلم

اور بہت سے غیر مسلم تھے جو اپنے دین پر قائم تھے' کیونکہ اسلام نے انہیں حریت عبادت عطا کر رکھی تھی اور ان کے مذہبی معاملات میں کسی طرح کی دخل اندازی گوارا نہیں کی۔ جزیہ ادا کرنے کے بعد اپنے دینی معاملات میں وہ یکسر آزاد تھے' لیکن عہد بنو امیہ میں جب اسلام کے حدود مملکت میں توسیع ہوئی اور دولت اسلام کے رقبے میں وسعت پیدا ہوئی تو عرب نظم مملکت اور امور ارادہ سے یکسر ناواقف تھے۔ لہٰذا وہ مجبور ہوئے کہ تصریف شئون بلاد کے سلسلے میں ایرانی' بازنطینی' مدنیت و حضارت سے استفادہ کیا جائے' چنانچہ انہیں بڑی بڑی ذمہ داریاں سونپ دیں۔ اس طرح مسلمانوں اور غیر مسلموں میں رہن سہن' میل جول اور ربط و ضبط کے باعث تبادلہ وفکر و رائے کا سلسلہ شروع ہوا اور اس حقیقت سے کون ناواقف ہے کہ افکار و آراء بہت زیادہ سریع الانتقال اور شدید الاثر ہوا کرتے ہیں۔

Marfat.com

مسائلِ لاہوتیہ کی اشاعت مسلمانوں میں

اس تمہید کے بعد اب میں ظہور اعتزال میں دوسرے ادیان کے مؤثرات کی وضاحت کرنا چاہتا ہوں۔

بلاشبہ ان ارباب نے مسلمانوں میں مسائل لاہوتیہ پھیلائے‘ لیکن ان سے مسلمانوں کو کسی طرح کا خطرہ نہیں تھا۔ البتہ سلف انہیں اندیشہ ناک نظروں سے دیکھتے تھے۔ ان میں حصہ لینے سے اجتناب کرتے تھے اور لوگوں کو ان پر غور و خوض کرنے سے روکتے تھے اور منع کرتے تھے‘ کیونکہ ان کا خیال تھا کہ ضرورت و اہمیت کی تمام چیزیں کتاب و سنت میں موجود ہیں اور وہ پورے طور پر کفایت کرتی ہیں لہٰذا اس کی قطعاً ضرورت نہیں کہ ادیان غیر کے مباحث مذہبی و دینی کی طرف‘ جو کتاب و سنت سے کوئی مناسبت نہیں رکھتے‘ توجہ کی جائے۔ ایک دوسری بات یہ تھی کہ امور دین میں وہ جدل و پیکار اور منازعت و مناقشت کو ناپسند کرتے تھے‘ کیونکہ ان کے نزدیک دین نام تھا مجرد ایمان کا جس کی بنیاد تمام تر منقولات پر ہوتی ہے۔

لیکن بہت جلد حالات نے کچھ ایسا رُخ اختیار کیا کہ مسلمانوں کی ایک جماعت ادیان غیر کے ان مسائل و مباحث سے دلچسپی لینے لگی۔ ان میں جرأت بھی تھی اور ذوق جستجو بھی۔ چنانچہ وہ پورے انہماک و استغراق کے ساتھ ان کی تحقیق میں لگ گئے اور دقت نظر کے ساتھ ان کی تمحیص و تدریس شروع کردی۔ صرف اسی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ ان مباحث و مسائل کا تعلیمات اسلامی سے مقابلہ اور موازنہ کرنے لگے...... یہی لوگ معتزلہ ہیں اور ان کے اسلاف ''قدریہ'' اور ''جہمیہ'' کہلاتے ہیں۔

ظہورِ معتزلہ میں یہودیوں کی کارفرمائی

بلا شبہ ظہور معتزلہ میں یہود کی کارفرمائی بھی شامل ہے‘ چنانچہ خیال کیا جاتا ہے کہ خلق قرآن کا مسئلہ درحقیقت انہی کا پیدا کیا ہوا تھا۔

ابن اثیر کی روایت ہے کہ مسئلہ خلق قرآن کی نشر و اشاعت میں سب سے پہلے پہل لبید بن الاعصم کی طرف سے ہوئی‘ جو نبی ﷺ کا دشمن تھا۔ یہ خلقِ توریت کا قائل تھا اور اس قول کو پھیلایا کرتا تھا۔ پھر اس کے بھانجے طالوت نے اس قول کو اپنا لیا اور خلق قرآن پر ایک تصنیف مدون کی۔ اسلام میں سب سے پہلے مسئلہ خلق قرآن کو اٹھانے والا یہی تھا۔ یہ طالوت زندیق تھا۔ اس نے اپنے امکان و استطاعت بھر زندقہ خوب پھیلایا۔

خطیب بغدادی نے ذکر کیا ہے کہ بشر مرسی (۲۱۸ھ/۸۳۳ء) جو مرجیء تھا اور معتزلی بھی‘ یہ خلق قرآن کا سب سے بڑا داعی تھا۔ اس کا باپ یہودی تھا اور کوفے میں رنگریزی کا پیشہ اختیار کئے ہوئے تھا۔

ابن قتیبہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ خلق قرآن کی بات سب سے پہلے جس منہ سے نکلی‘ وہ مغیرہ بن سعید العجلی (۱۱۹ھ/۷۳۷ء) تھا۔ یہ عبداللہ بن سبا یہودی کے اتباع میں تھا۔

Marfat.com

مسیحیت کا اثر اعتزال پر

مذاہب غیر میں سے سب سے زیادہ جو مذہب اعتزال پر اثر انداز ہوا' وہ مسیحیت ہے۔ پس ضروری ہوتا ہے کہ اس مبحث کو ذرا وضاحت اور تفصیل کے ساتھ ہم بیان کریں۔

مسائل لاہوتیہ سے متعلق معتزلہ پر مسیحیوں کے دلائل کافی حد تک اثر انداز ہوئے۔ یہ وہ مسائل تھے جن میں مسیحی خود الجھے ہوئے تھے اور ان کی تعداد بھی کچھ کم نہ تھی۔ مسیحیوں کی اثر اندازی کا سبب یہ تھا کہ امویوں نے عیسائیوں کو زیادہ سے زیادہ قربت عطا کی۔ ان سے کام لیا' فائدہ اٹھایا اور بڑے بڑے مناصب پر انہیں سرفراز کیا۔

معاویہ بن ابی سفیانؓ نے سرجوز بن منصور رومی کو جو مسیحی تھا' اپنا سیکرٹری اور صاحب امر بنالیا۔

معاویہ کے بعد بھی سرجوز اپنے مقام پر فائز رہا۔ یزید اس سے اہم معاملات میں صلاح ومشورہ کرتا رہتا تھا اور اس کی رائے کو غیر معمولی وقعت دیتا تھا۔

سرجوز کے بعد اس کا بیٹا یحییٰ دمشقی باپ کی جگہ مقرر ہوا۔

یحییٰ ایک عرصے تک امویوں کا کارگزار بنا رہا۔ پھر ۱۱۲ھ میں اس نے سرکاری منصب سے علیٰحدگی اختیار کرلی اور قدس کے قریب ایک کلیسا سے وابستہ ہوگیا۔ باقی ساری زندگی اس نے یہیں گزار دی۔ اب اس کا مشغلہ صرف مذہبی بحث مباحثے اور مذہبی کتابوں کی تصنیف و تالیف رہ گیا تھا' جن کا موضوع لاہوتیت تھا۔

مسیحی شاعر اخطل کو بھی امویوں نے بہت زیادہ بڑھایا تھا۔ اس پر انعام و اکرام کی بارش کر رکھی تھی۔ اسے شاعر دربار کا منصب دیا تھا۔ یزید بن معاویہ اس سے جو خاص کام لیتا تھا وہ یہ کہ اعداء بنی امیہ کی ہجو پر اکساتا تھا اور وہ خوب خوب ہجویہ اشعار کہہ کر اس کا دل خوش کیا کرتا تھا۔

لاہوتِ مسیحی اور یحییٰ دمشقی

مسلمانوں کا مسیحیوں سے یہ ربط وضبط بے اثر اور بے نتیجہ نہیں رہ سکتا تھا۔ خاص طور پر یحییٰ دمشقی جیسا شخص تو اثر ڈالے بغیر رہ ہی نہیں سکتا تھا۔ یہ کلیسائے شرقیہ کا سب سے بڑا عالم لاہوت مانا جاتا تھا اور مشرق کی مسیحی دنیا میں علم کلام کے ماہر کی حیثیت سے بھی بہت اونچا مقام رکھتا تھا۔

آئر کا بیان ہے:

''یحییٰ دمشقی کلیسائے مشرقی کے آخری آباء میں سے تھا اور وہاں ممثل لاہوت مسیحی مانا جاتا تھا۔ اس کی تحریریں اس کلیسا کی تعلیمات کا عطر اور خلاصہ مانی جاتی ہیں۔''

میکفرٹ کا بیان:

''لاہوت مسیحی' یحییٰ دمشقی کے زمانے میں انتہائی عروج کو پہنچ گیا۔ یحییٰ نے اپنی کتاب میں

Marfat.com

اس مبحث پر جو مواد جمع کیا تھا' وہ مشرق میں فکر مسیحی کا خلاصہ ہے۔"

یحییٰ دمشقی کی کتاب کا جو بھی مطالعہ کرے گا وہ علم کلام میں اس کے مرتبہ بلند کا ضرور قائل ہو جائے گا۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یحییٰ عقائد دینی کے دفاع میں عقلی دلائل پر کس درجہ اعتماد کرتا تھا۔ علاوہ ازیں اس بات سے بھی اس قول کی تائید ہوتی ہے کہ یحییٰ نے ایک کتاب تفسیر لاہوت مسیحی پر قلم بند کی تھی جو ارسطو کے فلسفہ منطق سے ہم آہنگ ہے۔

ساتھ ہی ساتھ یہ بات بھی پیش نظر رکھنی چاہیے کہ یحییٰ دمشقی کا اثر صرف مشرق کی مسیحی دنیا تک محدود نہیں تھا بلکہ وہ مغرب تک بھی پہنچا ہوا تھا' چنانچہ اس کی مذکورہ کتاب کا لاطینی زبان میں بھی ترجمہ ہو چکا ہے اور علمائے مغرب (یورپ) اسے قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں' چنانچہ تھامس اکوینی نے جو بہت بڑا عیسائی متکلم ہے' اس کتاب کا مطالعہ کیا اور اس سے مستفید ہوا۔

پھر جب صورت احوال یہ تھی کہ یحییٰ دمشقی کا اثر مغرب بعید تک پہنچا ہوا تھا پھر یہ کیونکر ممکن تھا کہ یہ اثر ان عرب مسلمانوں تک نہ پہنچتا جن کے درمیان یحییٰ زندگی بسر کر رہا تھا۔ ان سے اشتراک عمل کرتا تھا اور ان کے کاموں میں حصہ لیتا تھا اور انہی کی زبان بولتا تھا۔

مسلمانوں اور عیسائیوں کے مناظرے:

صرف یحییٰ دمشقی اور اس کے امثال متکلمین مسیحی کا مسلمانوں کے درمیان وجود ہی احداث تاثیر کو کافی تھا۔ لیکن کچھ اس سے بھی زیادہ تھا۔

مسلمانوں اور مسیحیوں میں دینی مناظرے بھی برپا ہونے لگے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جدل و رزم کا سلسلہ طویل تر ہوتا چلا گیا۔ ہر ایک اپنے دین کی تائید میں ایڑی چوٹی کا زور لگا دیتا اور اپنے معتقدات کی صداقت پر دلائل کا انبار پیش کر دیتا۔

میرا یہ قول بے بنیاد نہیں ہے کہ یحییٰ دمشقی اور اس کے شاگرد تیودور ابی مرّہ کی کتابوں سے جو حران کا اسقف تھا' معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں اس طرح کے مناظرات عام تھے۔

ان کتابوں میں اس بحث و گفتگو کے نمونے اور امثلہ موجود ہیں جو مسلمانوں اور مسیحیوں کے درمیان ہوتی رہتی تھیں اور بحث و جدل میں خود یحییٰ دمشقی کا حصہ بھی کم نہیں تھا' چنانچہ ایک جگہ وہ کہتا ہے:

"اگر کوئی عربی تم پر یہ اور یوں اعتراض کرے تو اس کا جواب اس طرح اور ایسے دینا"۔

میکفرٹ نے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ ان نمونوں اور مثالوں سے جو یحییٰ دمشقی کی کتب میں موجود ہیں' یہ معلوم ہوتا ہے کہ نصرانیت کے دفاع میں اس نے مکالمات کی شکل میں بحث کی ہے۔ یہ مکالمے عربی اور مسیحی کے مابین ہیں۔

Marfat.com

☆......☆......☆

ان باتوں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امویین اوّلین دین کے معاملات میں بہت زیادہ سہل انگاری اور تسامح سے کام لینے کے عادی تھے۔ انہوں نے ان مناقشات کو جاری رہنے دیا اور ان پر کوئی پابندی نہیں لگائی۔ یہ مناقشات ایک عرصہ دراز تک جاری رہے۔ یہاں تک کہ خلیفہ مامون الرشید کا زمانہ آ گیا۔

مامون امویوں سے بھی زیادہ تسامح کا خوگر ثابت ہوا کیونکہ علم کے نام پر وہ ہر چیز روا رکھتا تھا۔

''نفح الطیب'' میں آیا ہے کہ ایک مرتبہ عتابی اور ابوقرہ کے مابین مسیح علیہ السلام کے بارے میں مامون کے سامنے مناظرہ ہوا۔

اسی طرح ابوقرہ نے مامون کے سامنے بعض علمائے شام و عراق سے مذہبی مسائل پر بحث و گفتگو کی جسے اس نے اپنی ایک کتاب خاص میں مدون کر دیا ہے۔

ابوقرہ مشرق کے لاہوتیوں میں بڑی عزت و احترام کا مالک تھا اور ایک مرتبہء رفیع پر فائز تھا۔ اس کا دور یحییٰ دمشقی کے بعد کا ہے۔ اس نے بھی وہی اسلوب و انداز اختیار کیا تھا جو یحییٰ کا تھا' چنانچہ اس کا شمار کلیسا کے بہت بڑے اور مانے ہوئے اسقفوں میں ہونے لگا اور اس کی تصنیفات جدلیہ خاص وقعت اور منزل کی نگاہ سے دیکھے جانے لگے۔ یہ بجائے خود ایک حجت اور برہان تسلیم کر لیا گیا جسے مسیحیوں کے بدعتی لوگوں کے خلاف استعمال کیا جاتا تھا۔

مسیحیوں سے اخذ کردہ اقوال

اوپر جو کچھ ہوا اس کے علاوہ کتب اصول عربیہ کے مطالعے سے یہ بات واضح ہوتی ہے اور ایسے نصوص ملتے ہیں جو اس امر کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ مسلمانوں نے بعض اقوال مسیحیوں سے اخذ کئے ہیں۔

آغاز میں ہے کہ:

> ''مسئلہ قدر اعشیٰ نے حیرہ کے عبادی نصاریٰ سے اخذ کیا۔ جس کی تلقین وہ اس وقت کیا کرتے تھے جب شراب خریدنے وہ وہاں جایا کرتا تھا۔ اعشیٰ کا راویہ بھی ایک عبادی عیسائی تھا''۔

اعشیٰ کے ایک شعر سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ عدلی تھا اور نفی قدر کا قائل تھا۔ چنانچہ کہتا ہے:

استاثر اللہ بالوفاء وبالعد
ل دولی الملامۃ الرجلا

☆......☆......☆

Marfat.com

معبد جہنی : پہلا قدری

مقریزی کا بیان ہے کہ اسلام میں سب سے پہلے جس نے مسئلہ قدر پر لب کشائی کی وہ معبدالجہنی تھا' جس نے ایک نصرانی ابو یونس سے اسے اخذ کیا تھا۔

لیکن ابن نباتہ کی روایت سے ایک دوسری بات ظاہر ہوتی ہے' وہ یہ کہ اسلام میں مسئلہ قدر پر سب سے پہلے جس نے لب کشائی کی وہ عراق کا ایک نصرانی تھا جس نے اسلام قبول کرلیا اور بعد میں پھر عیسائی ہوگیا اور معبد جہنی نے اس سے یہ مسئلہ اخذ کیا تھا۔

ابن قتیبہ کی روایت ہے کہ غیلان دمشقی جو مسئلہ قدر کا سب سے بڑا داعی جہنی کے بعد مانا جاتا ہے' قبطی تھا۔ چنانچہ اسے غیلان قبطی کہتے ہیں۔ اس بیان میں اس امر کا اشارہ ملتا ہے کہ غیلان کی اصل مسیحی ہے۔

بہرحال یہ اقوال جو مسیحیوں سے قدریہ کے تاثر کے شاہد ہیں' سب کے سب قابل قبول نہیں ہیں۔ انہیں ایک تسلیم شدہ حقیقت نہیں مانا جاسکتا' کیونکہ اول تو مصادر ہم عصر نہیں بلکہ متاخر ہیں۔ دوسرے یہ کہ قدریہ کے دشمنوں اور مخالفوں نے مسیحیوں سے ان کی اثر پذیری کو بہت زیادہ بڑھا چڑھا کر بیان کیا ہے۔

اور جب وہ یہ دیکھتے ہیں کہ قدریہ بعض باتوں میں مسیحیوں سے اتفاق رکھتے ہیں...... مثلاً حریت ارادہ تو وہ لوگوں کو ان کے خلاف بھڑکانے کا یہی وسیلہ اختیار کرتے ہیں کہ انہیں مسیحیوں کا مقلد اور متبع ثابت کریں۔

عقائدِ معتزلہ اور اقوالِ یحییٰ دمشقی

البتہ اس میں شبہ نہیں کہ معتزلہ لاہوت مسیحی سے متاثر تھے۔ اس باب میں ان کے عقائد اور یحییٰ دمشقی کے اقوال میں بڑی حد تک مشابہت پائی جاتی ہے۔ اس مشابہت کو از قبیل توارد افکار نہیں قرار دیا جاسکتا' اس لئے کہ یہ تشابہ صرف کسی ایک قول یا ایک فکر تک مقتصر اور محدود نہیں ہے بلکہ صاف اور واضح طور پر متعدد مسائل میں نظر آتا ہے۔ اس جگہ ہم صرف مسائلِ خمسہ کے ذکر پر اکتفا کریں گے۔

ا۔ اللہ کا خیر ہونا

یحییٰ دمشقی کا قول تھا کہ اللہ خیر ہے اور ہر چیز کا مصدر ہے اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ فضیلت انسان کو عطا کی گئی ہے جس کے باعث وہ فعل خیر پر قادر ہے۔ اگر توفیق خداوندی شامل نہ ہوتی تو کسی شخص کے بھی بس میں نہ تھا کہ کبھی بھی فعل خیر سرانجام دے سکتا۔

اور چونکہ خداوند جل وعلا خیر ہے' لہٰذا اس نے انسان کو پردہ عدم سے اس لئے برآمد کیا کہ وہ خیر میں اس سے مشارکت کرے' کیونکہ وہ ذات سراپا خیر اسے گوارا نہ کرسکی کہ تن تنہا خیر بن کر رہے۔ اس نے مخلوقات کو

Marfat.com

اس نعمت سے تمتع کا موقع مرحمت فرمایا اور لوگوں کے حصے میں نیکیاں رکھیں۔

آگے چل کر ہم دیکھیں گے کہ خیر خدا کے سلسلے میں معتزلہ بھی قریب قریب یہی کہتے ہیں ان کا خیال ہے کہ اللہ سے شر کا صدور نہیں ہوسکتا نہ شر پر قدرت کا وصف اس کے شایان شان ہے۔

۲۔ "اصلح" کا قول

یحییٰ دمشقی کا یہ قول بھی تھا کہ اللہ تبارک وتعالیٰ وجود کے سلسلے میں ہر چیز کو وہ سروسامان بہم پہنچاتا ہے جس کے لئے وہ اصلح ہوتا ہے۔

اس باب میں بھی معتزلہ بڑی حد تک یحییٰ سے ہم آہنگ ہیں۔ یہ مسئلہ بہت اہم اور دور رس نتائج کا حامل رہا ہے جس پر ہم ان کے عقائد کے سلسلے میں آگے چل کر تفصیل سے گفتگو کریں گے۔ اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بندوں کے ساتھ وہی کرتا ہے جس کی ان میں صلاحیتیں ہوتی ہیں۔

۳۔ نفی صفات و اسماء

یحییٰ صفات ازلیہ کی نفی کرتا تھا۔ اس کی دلیل یہ تھی کہ ہم میں یہ استطاعت نہیں کہ اللہ تعالیٰ کی تحدید کر سکیں یا اس کی طبیعت کا ادراک کر سکیں، اس لئے کہ طبیعت کے لئے یہ امر مستحیل ہے کہ وہ مافوق الطبیعت کو سمجھ سکے۔ نیز یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے جوہر کا ہمیں شناسا نہیں کیا ہے بلکہ ہمیں یہ تاب و تواں ہی نہیں دی ہے کہ اس کا عرفان حاصل کر سکیں اور وہ لوگ جو اللہ تعالیٰ پر بعض صفات کا اطلاق کرتے ہیں مثلاً قدم، حیات، سمع اور بصر وہ بہت بڑی غلطی کا ارتکاب کرتے ہیں کیونکہ ان صفات کا اقتضا ترکیب ہے اور اس طرح اللہ تعالیٰ کو عناصر مختلفہ سے مرکب ماننا پڑے گا اور ظاہر ہے یہ بات اللہ تبارک وتعالیٰ کے حق میں جائز اور روا نہیں ہوسکتی کیونکہ وہ عنصر واحد غیر مرکب ہے۔

اور اگر ہم اللہ تعالیٰ پر ان صفات کے مانند صفات کا اطلاق کریں تو ہمیں سمجھ لینا چاہیے کہ یہ چیز اس کے جوہر پر دلالت نہیں کرتی بلکہ صرف اس کی طبیعت (Essence) کے ماتحت اور اسی سے مختص ہے۔ ساتھ ہی ساتھ ہمیں یہ بات بھی ملحوظ خاطر رکھنی چاہیے کہ یہ مجرد صفات سلبیہ ہیں۔ پس جب ہم کہتے ہیں کہ خدا سے پہلے کوئی نہیں تھا تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ وہ غیر مخلوق اور غیر فنا پذیر ہے۔

اور جب ہم کہتے ہیں کہ خدا خیر ہے تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ وہ شر کا ارتکاب نہیں کرسکتا۔

یحییٰ نے نفی صفات باری تعالیٰ کو نفی اسماء الٰہی پر بھی محمول کیا۔ جب ہم پر یہ مستحیل اور ہمارے لئے یہ ناممکن ہے کہ ہم خدا کو سمجھ سکیں یا اس کے جوہر کا ادراک کر سکیں۔ لہٰذا اس کا کوئی نام بھی نہیں رکھا جاسکتا۔ چنانچہ یحییٰ دمشقی کا قول ہے کہ سزاوار یہ ہے کہ اللہ کے لئے ہم کسی اسم کا اطلاق نہ کریں جو اس کے جوہر کی طرف اشارہ کرتا ہو کیونکہ ہم اس سے یکسر ناواقف ہیں۔

اور ہم اگر خدا کو بعض ناموں سے یاد کرتے ہیں تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ اس کے حقیقی اسماء ہیں۔ ان اسماء سے ہم اس کے جوہر پر استدلال نہیں کرسکتے۔ یہ نام جو ہم نے رکھ چھوڑے ہیں۔ یہ تو صرف ایک وسیلہ ہیں۔ اللہ تعالیٰ کو سمجھنے کے لئے۔

اور تعطیل صفات ونفی اسماء حسنیٰ کا یہ قول کیا وہی نہیں ہے جو معتزلہ کی زبان پر ہے؟ جسے انہوں نے اپنے مدرسہ فکر کی بنیاد و اساس بنایا ہے اور جس کی نشر و تاکید میں اور لوگوں کو اس راہ پر لگانے میں انہوں نے کوئی دقیقہ' حتیٰ کہ قوت و طاقت تک کو فرو گذاشت نہیں کردیا تھا؟

۴۔ مجاز و تاویل

اسی طرح یحییٰ دمشقی نے مسئلہ تجسیم وتشبیہ سے بھی تعرض کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ کتاب مقدس میں ایسے بہت سے کلمات وارد ہوتے ہیں جو تجسیم وتشبیہ کے مفہوم کو متحمل ہیں اور لوگ اللہ تبارک وتعالیٰ کے باب میں جو بات چیت کرتے ہیں' اس میں وہ ایسے الفاظ استعمال کرتے ہیں اور ایسی عبارت لاتے ہیں جو تجسیم وتشبیہ کے مفہوم کی حامل ہوتی ہے اور اس کا سبب یہ ہے کہ لوگ اس بات کے خوگر ہیں کہ اس کا پیدا ہونا اور نشوونما پانا یا ایسی غلطی جو ارادی نہ ہو۔ مثلاً نشانہ کسی کا باندھا اور ہدف کوئی بن گیا۔

افعال اختیاری جو انسان سے رغبت اور اختیار کے باعث سرزد ہوتے ہیں اور سوچ سمجھ کر انسان اُن کا ارتکاب کرتا ہے۔ وہ جانتا ہے کہ اس کام کو وہ کیوں کررہا ہے اور اس کا نتیجہ کیا ہوگا؟ اور اس کام کے انجام دینے میں وہ منفعت اور لذت محسوس کرتا ہے۔ جب یہ صورت ہے' تو ایسے افعال اختیاری پر وہ مدح و ذم کا بھی سزاوار ہے۔

پس اس بحث و گفتگو کا نتیجہ یہ نکلا کہ افعال جبریہ اللہ تعالیٰ کی قضا و قدر کے ماتحت سرزد ہوتے ہیں لیکن افعال اختیاری وہ ہیں جن سے انسان حریت ارادہ و اختیار کے ماتحت تمتع کرتا ہے۔ وہ اس پر قادر ہوتا ہے کہ یہ کام کرے یا نہ کرے' کیونکہ قدرت اس وقت تک درجہ اتمام تک نہیں پہنچ سکتی جب تک ایک کام کے کرنے یا نہ کرنے پر قادر نہ ہو یا اسے ایک شے اور اس کی ضد کے مابین کسی ایک کو اختیار کرلینے کی قدرت نہ ہو۔ مثلاً اسے اختیار ہے کہ سچ کہے یا جھوٹ بولے۔ دوست کے ساتھ عہد وفا نبا ہے یا خیانت کرگزرے۔ تیز تیز چلے یا آہستہ آہستہ۔

اس طرح قدر کے مسئلے کو یحییٰ دمشقی نے نہایت وضاحت کے ساتھ بیان کردیا ہے۔ اس کے نزدیک قضا وقدر کی کارفرمائی صرف افعال جبریہ تک محدود ہے۔ یہ افعال بے شک اللہ تعالیٰ کی صنع اور تقدیر کا نتیجہ ہیں۔ رہے افعال اختیاریہ تو ان کے اپنے کلام میں عبارات و الفاظ معروفہ استعمال کریں اور ایسے صور وتشابیہ پر گفتگو لائیں جن سے وہ اپنی زندگی میں مالوف و مانوس ہیں۔ پس جہاں کہیں بھی اس طرح کے عبارات اور صور ہم پائیں گے وہ معنی تجسیم کو متضمن ہوں گے جس کی رو سے اللہ اپنی مخلوق سے مشابہ قرار پاتا ہے۔ یہ باتیں خواہ

Marfat.com

کتاب مقدس میں ہوں یا اور کہیں' ہمیں انہیں مجاز اور رموز پر محمول کرنا پڑے گا۔ یہ ایک ایسا وسیلہ ہے جس سے لوگ خدا کی معرفت کا تعین کرتے ہیں۔ لہٰذا ضروری ہے کہ ان الفاظ و عبارات کی ہم تاویل کریں۔ پس جہاں اللہ تعالیٰ کا منہ کہا گیا ہے' اس سے مراد ہم اس کا ارادہ لیں گے کیوں زبان ہمارے ارادے کی ترجمان ہے۔ جہاں خدا کے لئے سمع کا لفظ استعمال ہوا ہے اس سے مراد قبول دعا کے لئے اس کی آمادگی ہے۔ جہاں اس کے لئے آنکھ کا لفظ استعمال ہوا ہے تو اس سے مراد ہر جگہ اور ہر چیز پر اس کی قدرت اور نگہبانی کے سوا کچھ نہیں ہے۔ اسی طرح دوسرے الفاظ و عبارات کو بھی قیاس کیا جاسکتا ہے۔

ابھی آگے چل کر معلوم ہوگا کہ معتزلہ نے بھی اسی راہ کی راہروی کی۔ انہوں نے ان احادیث نبویہؐ کی نفی کی جو تشبیہ کی حامل ہیں۔ انہوں نے ان آیات قرآنی کی تاویل کی جو معنیٰ تجسیم کو متحمل ہیں۔ مثلاً عرش پر خدا کا متمکن ہونا یا سماء دنیا پر اس کا نزول وغیرہ وغیرہ۔

۵۔ حریتِ ارادۂ انسان

یحییٰ دمشقی قدر کی نفی کرتا اور حریت ارادہ کا داعی تھا۔ اس باب میں اس کی رائے یہ تھی کہ افعال عبادت تمام کے تمام اللہ کی قضا و قدر کے موافق نہیں ہوتے۔ وہ کہتا ہے کہ ہم بآسانی افعال کی دو قسمیں کر سکتے ہیں۔

افعال جبریہ جو انسان سے غیر شعوری طور پر سرزد ہوتے ہیں۔ ان کے وقوع اور حدوث سے پہلے اللہ تعالیٰ کو ان کا علم ہوجاتا ہے۔

اس اسلوب پر تقسیم افعال کی دلیل یحییٰ دمشقی یہ دیتا ہے کہ جو افعال ایسے ہیں کہ جن میں انسان کی کارفرمائی اور قدرت کو دخل نہیں ہے' وہ خدا کی صنع و تقدیر کا نتیجہ ہیں' لیکن جو افعال ظلم و جور پر مشتمل ہیں ان کا انتساب اللہ تعالیٰ کی طرف نہیں کیا جاسکتا کیونکہ اللہ تعالیٰ شر کا ارتکاب نہیں چاہتا۔ لوگوں کو فعل خیر پر مجبور کرتا ہے۔ انسان کو اس بارے میں پورا پورا اختیار ہے کہ اللہ کی اطاعت کرے یا شیطان کی پیروی کرے اور شیطان بھی لوگوں کو شر کی طرف بلاتا ہے مگر شر پر مجبور نہیں کرتا۔

حیوانِ عاقل اور غیر عاقل کا فرق

تجدید قدر پر بحث و گفتگو کے بعد یحییٰ دمشقی افعال اختیاری میں حریت ارادہ پر بحث کرتا ہے اور اس حریت کا دفاع کرتے ہوئے اس کی ضرورت ثابت کرتا ہے۔

وہ کہتا ہے انسان کے لئے لابدی اور ضروری ہے کہ حریت ارادہ سے بہرہ ور ہو کیونکہ وہ حیوان عاقل ہے اسے ایسی عقل کا سامان بہم پہنچایا گیا ہے جس سے وہ اشیاء کے مابین تمیز کرسکتا ہے اور عمل پر قدرت حاصل کرتا ہے۔

Marfat.com

لیکن دوسرے حیوانات غیر عاقل ہیں' اسی لئے وہ حریت ارادہ سے متمتع نہیں ہوتے۔

پھر یہ بات بھی ہے کہ انسان اپنی طبیعت کو رغبت کے سانچے میں ڈھال لیتا ہے۔ یہ بات دوسرے حیوان پر صادق نہیں آتی۔ پھر یہ بھی پیش نظر رکھنا چاہیے کہ انسان کے افعال مدح و ذم کے مستحق ہوتے ہیں اور یہ صرف اسی صورت میں ہوسکتا ہے کہ انسان کو قبول و اختیار میں آزاد تسلیم کرلیا جائے۔

پس ان حقائق کی روشنی میں ثابت ہوا کہ حریت ارادہ انسانیت اور حیوانیت کے مابین بہت بڑا فارق ہے۔ حریت ارادہ ایک بہت بڑی نعمت ہے جو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو عطا فرمائی ہے۔ اگر اس حقیقت سے انکار کیا جائے تو یہ حماقت کی انتہا ہے۔

معتزلہ کا تاثر ابوفرہ سے

معتزلہ کے عقائد سے جسے کچھ بھی واقفیت ہے' وہ فوراً محسوس کرے گا کہ نفی قدر اور اثبات حریت ارادہ انسان میں وہ یحییٰ دمشقی کے ساتھ ساتھ چلتے ہیں اور دونوں میں بہت زیادہ تشابہ پایا جاتا ہے۔

لیکن تھوڑی دیر کے لئے مسئلہ قدر کو ایک طرف رکھیے تو بھی معمولی طور پر یہ بات واضح نظر آئے گی کہ معتزلہ یحییٰ دمشقی کے آراء سے خاصے متاثر ہیں۔

بلکہ اگر نگاہ غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ صرف یحییٰ دمشقی ہی کے افکار و آراء سے معتزلہ متاثر نہیں بلکہ اس کے بیٹے تیو دور ابوقرّہ کے اقوال سے بھی متاثر ہیں۔ گو یہ تاثر کتنا ہی تنگ اور کم کیوں نہ ہو۔ گذشتہ صفحات میں ہم بتا چکے ہیں کہ تیودور ابوقرّہ اور علمائے معتزلہ کے مابین خلیفہ مامون الرشید کے حضور میں مجادلات دینی برپا رہا کرتے تھے اور یہ ابوفرہ عربی بولتا اور عربی لکھتا تھا۔ چنانچہ بغیر کسی دشواری کے معتزلہ کی رسائی اس کے اقوال و آراء تک ہوگئی۔ اس کی عربی کتابوں میں ہمیں کافی تعداد میں ایسے اقوال ملتے ہیں جو معتزلہ کے ہاں بھی اسی طرح موجود ہیں۔ مثلاً ابوفرہ کا قول اللہ کے خیر ہونے کے بارے میں اور اس کے فضل کے لامتناہی ہونے سے متعلق اور عقل بشری کی عظمت اور یہ اعتقاد کہ انسان ازروئے عقل عرفان خداوندی پر قادر ہے۔ نیز یہ کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو عقل وسیع عطا کی ہے کہ وہ اس کی معرفت حاصل کرسکے اور جب انسان عقلی طور پر خالق کا عرفان حاصل کرسکتا ہے اور اس کی صفات کو فہم میں لاسکتا ہے تو وہ اس پر بھی قادر ہے کہ عقل کے ذریعے حسن و قبح کا ادراک کرسکے اور خیر و شر میں تفریق کرسکے۔ اس مثال میں بھی ابوفرہ نے کوشش کی ہے کہ وجود فانی کا اثبات کرے اور دین مسیحی کی صحت سے متعلق متکلمین کے انداز و اسلوب پر دلائل لائے' یعنی وہ کوشش یہ کرتا ہے کہ عقلی دلائل پیش کرے۔ منقولات سے تعرض نہیں کرتا۔ چنانچہ صراحت کے ساتھ ایک جگہ وہ خود کہتا ہے:

> ''اس کتاب سے ہمارا مقصد ہے کہ ہم اپنے دین کو عقل سے ثابت کریں نہ کہ کتابوں سے''۔

Marfat.com

پس یہ بات مستبعد نہیں کہ معتزلہ نے اس کی کتابوں سے استفادہ کیا اور جس طرح اس نے دین مسیحی کا دفاع کیا ہے اور مسیحی اہل بدعت کا رد کیا ہے' اسی انداز پر وہ بھی چل پڑے ہوں۔

کیا مسلمان مسیحی عقائد سے متاثر تھے؟

بعض مستشرقین کا رجحان اس طرف ہے کہ معتزلہ لاہوت مسیحی سے متاثر تھے۔ ان مستشرقین میں دی بور (de Boer) خاص طور پر قابل ذکر ہے۔ وہ اس بات پر مُصر ہے کہ صدر اسلام میں مسلمان مسیحی عقائد سے متاثر ہوئے۔ خاص طور پر مسئلہ قدر میں ان کا تاثر بہت نمایاں ہے۔

اسی طرح میکڈانلڈ کا خیال ہے کہ قدریہ یونانی اسالیب کلام سے متاثر ہوئے جن کا مدارس بازنطیہ اور سوریہ (شام) میں رواج تھا۔ دلیل دیتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ اندلس کے مسلمان رومانی اثرات سے زیادہ قریب اور لاہوت یونانی اثرات سے زیادہ دور تھے۔ وہ علم کلام اور مسائل لاہوتیہ سے زیادہ آشنا نہیں تھے۔ صرف فقہی مباحث تک ان کی فکر و نظر محدود تھی۔

فان کریمر (Von Kremer) کا خیال ہے کہ معتزلہ کا ظہور لاہوت یونانی سے تاثر کا نتیجہ ہے۔ یہ خاص طور پر یحیٰ دمشقی اور اس کے شاگرد تیودور ابی قرہ سے متاثر ہوئے' کیونکہ آباء کلیسائے حریت ارادہ اور صفات ازلیہ کے باب میں مجادلہ کرتے رہتے تھے۔ ان کے یہ اقوال معتزلہ تک بھی پہنچ گئے جبکہ مسلمان ملک شام کو فتح کر چکے تھے۔

فان کریمر نے اس بات کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ انکار عذاب دوزخ سے متعلق آباء کلیسا کے انکاری اقوال اور دوزخ و جنت اور ان کے اہل کے حرکات کے فنا ہو جانے کے سلسلے میں جہم بن صفوان کے اقوال میں کافی مشابہت ہے اور جہمیہ کے بعد معتزلہ نے اس قول اور مسلک کو اختیار کر لیا۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ دوزخ اور جنت تو فنا نہیں ہوں گی' لیکن ان دونوں کے رہنے والوں کی حرکات پر فنا طاری ہو جائے گی۔

لیکن احمد امین' فان کریمر پر معترض ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ معتزلہ کی نشو و نما خالص اسلامی اثرات کا نتیجہ تھی اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ مذہب اعتزال کے اکثر اصول اہل فارس کا رد کرنے کے لئے وضع کئے گئے ہیں نہ کہ اہل نصاریٰ کے رد کے لئے۔

خلقِ قرآن اور نفی صفات و قدر

اس موقع پر یہ تذکرہ ہم ضروری سمجھتے ہیں کہ بادی النظر میں معتزلہ ارباب ادیان غیر سے کچھ بہت زیادہ متاثر نہیں ہوئے۔ البتہ ان سے پہلے ایسی جماعتیں نمودار ہوئیں جو مسیحی اور یہودی عقائد سے واقف تھیں۔ ان میں سے بعض عقائد کو انہوں نے اپنا لیا۔ ان کی درس و تدریس اور ان پر بحث و گفتگو میں معروف ہو گئیں۔ یہ دو جماعتیں تھیں:

۱۔ ایک جماعت وہ تھی جو خلق قرآن اور نفی صفات ازلی کی قائل تھی۔
۲۔ دوسری جماعت نفی قدر پر اعتقاد رکھتی تھی۔

پہلی جماعت کا میر کارواں جعد بن درہم تھا' جس نے ہشام بن عبدالملک کے زمانے میں اپنے اس قول کا چرچا کیا۔ ہشام نے اسے پکڑا اور خالد بن عبداللہ القسری کے پاس جو امیر عراق تھا بھیج دیا اور اسے حکم دیا کہ جعد کو قتل کر دے۔

بقرعید کے دن خالد نے کوفے کی مسجد میں مسلمانوں کو نماز پڑھائی اور خطبے کے آخر میں کہا:

''جاؤ اور قربانی کرو۔ اللہ اسے قبول فرمائے گا۔ میں نے فیصلہ کیا ہے کہ آج کے دن جعد بن درہم کی قربانی کروں گا کیونکہ وہ کہتا ہے نہ خدا نے موسیٰؑ سے بات کی نہ ابراہیمؑ کو خلیل (دوست) بنایا۔''

پھر وہ منبر سے اترا اور منبر کے نیچے اسے ذبح کر دیا۔ جعد دمشق میں رہتا تھا۔ اس نے مروان بن محمد کو بچپن میں پڑھایا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ مروان کی ماں باندی تھی اور جعد اس کا بھائی تھا۔

مغیرہ بن سعید عجلی کا فتنہ

اس زمانے میں مغیرہ بن سعید العجلی نے خلق قرآن کا نعرہ بلند کیا۔ بات خالد قسری کے کان تک پہنچی۔ اس نے اسے اپنے حضور میں طلب کیا اور قتل کر دیا۔ جہم بن صفوان نے جعد بن درہم کے بہت سے اقوال کو اپنا لیا۔ یہ جہم جبریہ مسلک کا پیرو تھا۔ یہ کسی کام پر بندے کی قدرت اور اختیار کا قائل نہیں تھا۔ علاوہ ازیں یہ صفات کی نفی کرتا اور خلق قرآن کا چرچا کرتا تھا۔ نیز جنت و دوزخ کے فنا ہو جانے کا بھی قائل تھا۔ رویت باری تعالیٰ کا بھی منکر تھا۔ اس کا یہ خیال بھی تھا کہ عقل کے زور سے قبل از شرع انسان کے لئے عرفان خداوندی کا حصول ممکن تھا۔ اس کے خیالات خراسان کے ایک علاقے ترمذ میں خوب پھیلے۔

جہم کی موت قتل سے واقع ہوئی۔ اسے اسلم بن احوز نے قتل کیا جب اس نے حادث بن سریج کے ساتھ خروج کیا تھا۔

اب رہی دوسری جماعت یعنی قدریہ تو یہ جماعت افعال پر بندے کی قدرت کا اثبات کرتی تھی اور بندے کی حریت اختیار کی بھی قائل تھی۔ اس جماعت کا سربراہ عمر المفصوص تھا۔ جس نے دمشق میں ظہور کیا تھا۔ یہ خلیفہ معاویہ بن یزید بن معاویہ کا استاد تھا۔ اسے امویوں نے اس الزام میں قتل کر دیا کہ اس نے خلیفہ کے خیالات بگاڑ دیئے تھے۔

معبد جہنی اور مسئلہ قدر

اس کے بعد معبد الجہنی نمودار ہوا۔ یہ بصرے میں تھا۔ اس نے مسئلہ قدر پر گفتگو کی اور بحث شروع

Marfat.com

کی۔ یہ حضرت حسن بصری کی مجلس میں اٹھا بیٹھا کرتا تھا۔ مسلمانوں کی ایک جماعت نے اس کی پیروی اختیار کرلی۔ انہی میں عمرو بن عبید معتزلی بھی تھا۔

اہل بصرہ نے اس کا مسلک نفی قدر سے متعلق دل و جان قبول کرلیا' کیونکہ انہوں نے دیکھا کہ عمرو بن عبید بھی اس کے ساتھ ہوگیا تھا لیکن جب اس عقیدے نے فتنے کی صورت اختیار کرلی تو عبدالملک بن مروان کا حکم پاکر حجاج نے اسے عذاب دے کر سولی پر چڑھا دیا۔

حافظ ذہبی کا بیان ہے کہ معبد کا قتل سیاسی اسباب کی بنا پر ہوا۔ یہ عبدالرحمٰن بن اشعث کے ساتھ خروج میں شامل تھا اور شاید اس کے قتل کا سبب یہ تھا کہ امویوں نے جس بے دردی کے ساتھ مسلمانوں کا خون بہانے کا سلسلہ جاری کر رکھا تھا' اسے وہ سخت ناپسند کرتا تھا' چنانچہ مقریزی کا بیان ہے کہ معبد جہنی اور عطاء بن یسار القاضی' حسن بصریؒ کے پاس آئے اور گویا ہوئے:

"یہ...... اشارہ امویوں کی طرف تھا...... مسلمانوں کا خون بہا رہے ہیں اور کہتے ہیں کہ جو کچھ ہم کرتے ہیں یہ اللہ تعالیٰ کی قضا و قدر کے ماتحت ہے۔"

حضرت حسن بصریؒ نے جواب میں ارشاد فرمایا:

"خدا کے یہ دشمن جھوٹ بولتے ہیں۔"

چنانچہ اس کے بعد سے حضرت حسن بصریؒ اور ان کے ہم نوا بھی مورد طعن قرار دیئے جانے لگے۔ مقریزی نے یہ واقعہ جو خط میں بیان کیا ہے غیر معمولی اہمیت کا حامل ہے' اس لئے کہ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت حسن بصریؒ کا میلان انسان کی حریت ارادہ کی طرف تھا اور معبد جہنی نے ان سے نفی قدر کی تائید و حمایت کرانے کے لئے یہ گفتگو کی تھی۔

معتزلہ اور قدریہ کے مابین تاریخی رشتہ

حقیقت یہ ہے کہ معتزلہ اور قدریہ کے مابین ایک تاریخی رشتہ قائم ہے اور وہ یہ کہ ہر دو فرقے کے لوگ حضرت بصریؒ کی خدمت میں حاضر ہوا کرتے تھے اور یہ دونوں ان کے افکار و آراء سے تاثر قبول کرتے تھے۔

رجال قدریہ مقصوص کے علاوہ مکول دمشقی بھی تھے' جو اہل دمشق کے مفتی اور بہت بڑے عالم تھے۔ شام میں ان کی علمی منزلت وہی تھی جو بصرے میں حضرت حسن بصریؒ کی۔ کوفے میں شعبی کی اور مدینے میں سعید بن المسیب کی تھی۔

غیلان دمشقی

اسی طرح رجال قدریہ میں ایک اور شخص غیلان دمشقی تھے۔ جنہوں نے نفی قدر کا قول معبد جہنی سے لیا

Marfat.com

تھا اور اس پر سختی کے ساتھ قائم تھے۔ چنانچہ انہیں حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کی خدمت میں حاضر کیا گیا۔ انہوں نے انہیں سخت زجر وتوبیخ کی۔ بعد میں غیلان نے مسئلہ قدر میں بہت زیادہ جوش وخروش دکھانا شروع کیا تو حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے پھر انہیں اپنے حضور میں طلب کیا اور سزا دی اور انہوں نے فیصلہ کرلیا تھا کہ اگر غیلان اپنے اس عقیدے سے باز نہ آئے اور توبہ نہ کی تو انہیں قتل کردیں گے۔ چنانچہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے جملہ عمال کو یہ بات لکھ بھیجی۔ غیلان نے سکوت اختیار کرلیا۔ یہاں تک کہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کا انتقال ہوگیا۔ ان کے انتقال کے بعد غیلان نے اس روانی کے ساتھ اپنے عقیدے کا پرچار شروع کیا جیسے رودِ تند رو' چنانچہ انہیں ہشام بن عبدالملک کے سامنے لایا گیا۔ یہ قدریہ کا دشمن جاں تھا۔ غیلان نے ہشام کے سامنے بھی نفی قدر کا عقیدہ دہرایا۔ چنانچہ اس کے حکم سے اس کے دونوں ہاتھ پاؤں قطع کردیئے گئے اور موت واقع ہوگئی۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ ہشام نے غیلان کو زندہ دار پر چڑھا دیا۔

جعد وجعلی کی طرف سے خلقِ قرآن کا چرچا

ایسا ہی جعد وجعلی کا معاملہ تھا۔ یہ دونوں خلق قرآن اور نفی صفات کا شام وعراق میں چرچا کرتے رہتے تھے۔ خراسان میں جہمیہ ان دونوں کے قول کی نشر وتبلیغ میں مصروف تھے۔ بصرے میں قدریہ نفی قدر کا اور حریت ارادہ انسان کا پرچار کررہے تھے۔

بصرے میں جب معتزلہ کا ظہور ہوا تو بقول حافظ ذہبی کے انہوں نے گہوارہ قدر میں نشوونما پائی اور افکار مختلفہ کی تاثیرات سے متاثر ہوئے۔ ان کے تعلیمات قدریہ اور جہمیہ کے اقوال و افکار سے محفوظ وممزوج تھے۔ نفی قدر میں یہ قدریہ کے ہم رائے تھے اور جبر کے سوا دوسرے تمام مسائل و معاملات میں یہ جبریہ کے ساتھ تھے اور ان کی تائید و پشت پناہی کیا کرتے تھے اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ معتزلہ ان عقائد سے بہت زیادہ متاثر تھے اور ان پر پختہ اعتقاد رکھتے تھے جو ان تک ان لوگوں کے پہنچے تھے۔ یہ بات نہ ہوتی تو اپنے افکار وعقائد کا یہ جانتے ہوئے بے محابا اعلان و اظہار نہ کرتے کہ اموی بے دردی اور شقاوت کے ساتھ ان کے ہم خیالوں اور ہم نواؤں کو طرح طرح سے عذاب دیتے اور قتل کردیتے ہیں۔

☆......☆......☆

Marfat.com

ابوزہرہ مصری

امام ابو حنیفہ

تقدیر اور اعمالِ انسانی

امام ابو حنیفہ بڑے ذہین و فطین تھے۔ تقدیر میں غور وخوض کرنے سے احتراز کرتے اور اپنے اصحاب ورفقاء کو بھی اس کی تلقین کرتے۔ یوسف بن زید سمتی جب بصرہ سے آپ کی خدمت میں حاضر ہوئے تو آپ نے اسے یہی نصیحت فرمائی۔ آپ کے الفاظ یہ تھے:

> "یہ مسئلہ بڑا دشوار ہے۔ بھلا لوگ اسے کیسے حل کرسکتے ہیں جب کہ یہ مقفل ہے اور اس کی چابی گم ہوچکی ہے۔ چابی مل جائے تو سب بھیدوں کا پردہ چاک ہوسکتا ہے۔ اس کا انکشاف جبھی ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے کوئی خبر دہندہ آکر اسے آشکار کردے اور خدا کی حجت و برہان سے اس کی گرہ کشائی کرے۔"

فرقہ قدریہ کی ایک جماعت جب بحث و مناظرہ کے لیے آپ کے یہاں آئی تو آپ نے فرمایا:

> "کیا تم اس حقیقت سے آگاہ نہیں کہ تقدیر کا کھوج لگانے والا آفتاب درخشاں کی شعاع فروزاں کو دیکھنے والا دونوں یکساں ہیں۔ وہ جتنا زیادہ سورج کو دیکھے گا اس کی تحیر زائی بڑھتی جائے گی۔ اسی طرح مسئلہ تقدیر پر جس قدر غور وخوض کیا جائے گا۔ وہ زیادہ پیچیدہ ہوتا جائے گا۔"

قدریہ نے اس جواب پر اکتفا نہ کیا اور امام صاحب سے اس امر کے درپے ہوئے کہ قضا اور عدل کے مابین جمع و تطبیق کے مسئلہ پر گفتگو کریں۔ اللہ تعالیٰ خود ہی سب امور کا فیصلہ صادر کرتا ہے اور وہ قضا و قدر کے تقاضوں کے مطابق جاری ہوتے ہیں۔ پھر لوگوں کے ہاتھوں جو اعمال صادر ہوتے ہیں، ان پر اللہ تعالیٰ مواخذہ

Marfat.com

بھی کرتا ہے۔ یہ کیونکر درست ہے؟ قدریہ نے یہ بھی کہا۔

''کیا مخلوقات میں سے کسی میں یہ قدرت پائی جاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی بادشاہی میں اس کی قضا کے بغیر کوئی کام کر سکے؟''

امام ابو حنیفہ نے فرمایا: ''نہیں ایسا نہیں ہوسکتا' مگر بات یہ ہے کہ قضا کی دو قسمیں ہیں۔ ایک امر' دوسری قدرت۔ جہاں تک کفر کا تعلق ہے (بعض انسانوں کے لئے) مقدر تو ہے (یعنی اللہ کی قدرت کے تحت ہے) لیکن اس میں اللہ تعالیٰ نے منع کیا ہے۔ اس کا امر نہیں کیا۔ رہی پہلی قسم یعنی ''امر'' تو امر پھر دو قسم کا ہوتا ہے امر تکوینی اور امر شرعی۔ تکوینی کا مطلب یہ ہے کہ (کائنات میں) جو کچھ وہ کرنا چاہے وہ ہو کر رہتا ہے۔ اور امر شرعی کا معنی یہ ہے کہ (جس بات کو اللہ تعالیٰ پسند کرے اور جس سے وہ راضی ہو) اس کا حکم دیتا ہے (کہ فلاں فلاں کام کرو)''

امام ابو حنیفہ کی یہ تقسیم بڑی عمدہ اور مضبوط ہے۔ وہ قضا اور قدر کو دو جداگانہ چیزیں سمجھتے ہیں۔''قضا سے مراد وہ شرعی احکام ہیں جن کے بجالانے کا حکم ہمیں بذریعہ وحی ملا (یعنی امر شرعی)۔ تقدیر ان امور کا نام ہے جن کا فیصلہ اس نے بروز ازل کیا اور اس کے فیصلہ کے مطابق وہ امور جاری ہیں (یعنی امر تکوینی)۔''

بندوں کو اعمال کا مکلّف وحی کے ذریعہ کیا جاتا ہے اور اعمال اس ترتیب کے مطابق انجام پاتے ہیں جو ان کے لیے ازل سے مقرر ہے:

اسی طرح امام صاحب کے نزدیک امر دو قسموں میں منقسم ہے۔

۱۔ امر تکوین و ایجاد (یعنی اشیائے کائنات کے وجود میں آنے کا قانون قدرت)

۲۔ امر تکلیف و ایجاب (یعنی انسانوں کو شرعی احکام بجالانے کا مکلّف بنانا)

پہلے امر کا تقاضا یہ ہے کہ اعمال اس کے مطابق رونما ہوتے رہیں جب کہ دوسرا امر جزائے اخروی کے لیے اساس و بنیاد ہے۔

یہاں ایک اور مسئلہ قابل غور ہے اور وہ یہ کہ کیا اطاعت و عصیان مشیت ایزدی سے وقوع میں آتے ہیں یا بندے کی مرضی سے؟ اگر عصیان کا صدور بندے کی مشیت سے ہوتا ہے تو رب تعالیٰ اس کا ارادہ بھی کرتا ہے یا نہیں؟ کیا ارادہ اور امر میں تخالف ممکن ہے؟ امام ابو حنیفہ نے اس اشکال کا جو جواب دیا ہے اس میں انسان کی قوت معرفت اور اللہ تعالیٰ کے ان اوصاف جمال و کمال کا پورا پورا لحاظ رکھا ہے جو ذات اقدس کی کمال قدرت اور وسعت علم کے شایان شان ہیں۔ فرماتے ہیں:

''میں ایک متوسط بات کہتا ہوں۔ وہ یہ کہ اسلام میں نہ جبر ہے نہ تفویض اور نہ تسلیط۔ خدا تعالیٰ بندوں کو اس کام کا مکلّف نہیں کرتا جو ان کی استطاعت کی حدود سے باہر ہو اور جو کام وہ کر نہ سکیں وہ ان سے نہیں کرانا چاہتا اور کوئی کام کئے بغیر نہ اس کو سزا دیتا اور نہ

باز پرس کرتا ہے اور جس بات کا انسانوں کو علم نہ ہو اس میں غور و خوض کرنے کو پسند نہیں کرتا اور وہ ہمارے اعمال و اقوال سے کلیتہً آگاہ ہے۔''

یہ ہے اس مفکر اعظم کا بیان جو مسئلہ تقدیر کے بحر ناپیدا کنار میں اس لیے شناوری نہیں کرنا چاہتا کہ مبادا وہ ڈوب جائے اور سمندر کی تلاطم خیز لہریں اس کو اپنی لپیٹ میں لے لیں۔ وہ انسانی ارادہ کو آزادی و اختیار بھی دیتا ہے کیوں کہ یہ ایک بدیہی بات ہے اور اس کے دوش بدوش وہ صفات خداوندی سے بھی صرف نظر نہیں کرتا اور جب حریف مقابل اسے اس وادی میں لے جانا چاہتا ہے جہاں قدم رکھنا اس کے یہاں حرام ہے تو وہ اپنے اردگرد موانع و عوائق کی ایک چار دیواری قائم کر کے اس میں محصور و محبوس ہو جاتا ہے اور اس سے باہر نہیں نکلنا چاہتا اور وہ وادی محرم یہ ہے کہ اس چیز کا اظہار کرنے لگے جسے معلوم کرنا اس کے بس کا روگ نہیں۔

قدریہ کے ایک وفد نے آپ سے دریافت کیا۔

''فرمایئے کہ جب اللہ تعالیٰ بندہ کے کفر کا ارادہ کرے تو یہ اس کے حق میں اچھا ہے یا برا؟''

آپ نے فرمایا ''برے سلوک کی نسبت اس شخص کی طرف جاتی ہے جو مامور بہ کی خلاف ورزی کرتا ہو اور خدا تعالیٰ اس سے منزہ ہے۔''

''تاریخ بغداد'' میں امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ میں نے امام ابوحنیفہ سے سنا۔ ''فرقہ قدریہ سے دو ٹوک بات کرنا چاہیے یا تو وہ خاموش ہو جائے گا یا کفر کی حدود میں جا داخل ہو گا۔ اس سے یہ کہنا چاہیے کہ خدا تعالیٰ کو ان چیزوں کے معرض وجود میں آنے کا پہلے سے علم تھا یا نہیں؟ اگر وہ کہیں کہ علم نہ تھا تو وہ کافر ہو گئے اور اگر وہ اثبات میں جواب دیں تو ان سے کہا جائے گا کیا سب کچھ اس علم سے ظہور میں آیا یا اس کا ارادہ ہوا کہ علم کے بغیر وجود میں آجائے؟ اگر قدریہ کہیں کہ وہ اپنے علم کے مطابق ان کا ظہور چاہتا ہے تو انہوں نے خود تسلیم کر لیا کہ اللہ تعالیٰ مومن سے ایمان اور کافر سے کفر چاہتا ہے اور اگر وہ یہ پہلو اختیار کریں کہ وہ اپنے علم کے خلاف ان کا وقوع چاہتا ہے تو انہوں نے اپنے خدا کو آرزومند اور حسرت زدہ قرار دے دیا۔ کیوں کہ جو شخص کسی چیز کے عالم وجود میں آنے کا خواہش مند ہے جس کے متعلق اسے معلوم تھا کہ وہ نہیں ہو گی یا وہ چاہتا ہے وہ چیز منصۂ شہود پر جلوہ گر ہو جس کا ہونا اسے معلوم ہے تو ایسا شخص متمنی اور نادم کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے؟ اور جو شخص اللہ تعالیٰ کو متمنی اور نادم کہتا ہے وہ بلاشبہ کافر ہے۔''

خلاصہ کلام یہ کہ امام ابوحنیفہ مسئلہ تقدیر میں ایک خاص حد تک غور و فکر کرتے اور اس سے تجاوز کرنا پسند

Marfat.com

نہ فرماتے تھے۔ وہ اس مسئلہ میں ''تقدیر خیر و شر'' پر ایمان رکھتے تھے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ اللہ تعالیٰ کا علم، ارادہ اور قدرت جو جملہ مخلوقات پر محیط ہے، کوئی انسانی عمل خداوندی ارادہ کے بغیر وقوع میں نہیں آسکتا۔ انسان کے عبادات و معاصی کی نسبت (خلق) اس کی طرف سے ہے لیکن صادر انسان کے اختیار و ارادہ سے ہوتے ہیں اور اسی بناء پر اس سے باز پرس ہوگی۔ اللہ تعالیٰ ذرّہ بھر ظلم نہیں کرتا۔ یہ قرآنی عقیدہ کتاب اللہ کی محکم آیات سے ماخوذ ہے۔ امام صاحب نے قدریہ سے اگر اس بارے میں گفتگو یا مناظرہ کیا ہے تو اس وجہ سے کہ ان پر حجت و برہان کے سب دروازے بند کر دیئے جائیں اور ان کی کوششوں کو قطعاً ناکام بنا دیا جائے۔

امام ابو حنیفہ فرقہ جہمیہ کے نظریہ جبر کو بھی صحیح تسلیم نہیں کرتے اور نہ ان کے اس خیال سے متفق ہیں کہ انسان سے جو افعال صادر ہوتے ہیں، اس میں اس کے ارادہ کو کوئی دخل نہیں۔ صرف ارادے کا شعور و احساس اس میں پایا جاتا ہے۔

مگر اس کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ حضرت امام کے مخالف ان کو ''جہمی'' کہتے تھے اور یہ دعویٰ کرتے نہیں تھکتے کہ آپ جہم کی مدح و ثنا میں رطب اللسان رہتے اور اس کی سواری کی زمام تھامے تھے......! یا پھر اس قسم کے لوگ اس جھوٹ کو لوگوں میں پھیلاتے رہتے تھے، حالانکہ امام صاحب جہم کے سخت مخالف تھے اور اس کے دلائل کی دھجیاں فضائے آسمانی میں اڑایا کرتے تھے۔ امام ابو یوسف راوی ہیں کہ امام ابو حنیفہ کہا کرتے تھے :

''خراسان میں دو بدترین فرقے پائے جاتے ہیں، جہمیہ اور مشبہ۔''

بدنصیب لوگوں کا علماء حقانی کے خلاف ہمیشہ یہی شیوہ رہا ہے۔ اگر نیک و بد تقدیر کے قائل نہ ہوئے تو قدری اور معتزلی ہونے کا الزام تھوپ دیا اور اگر کوئی تقدیر کا معتقد ہو تو اسے جہمی قرار دے ڈالا۔ گو وہ شخص بانگ دہل کیوں نہ کہتا رہے کہ جہم سے بیزار ہوں اور مجھے جہم سے کوئی سروکار نہیں۔ الغرض قابل اعتماد روایات سے ثابت شدہ جو حقیقت ہے وہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ نے جہم پر تبلیغ کے سب راستے مسدود کر دیئے تھے۔

☆......☆......☆

Marfat.com

ابو زہرہ مصری/ترجمہ : رئیس احمد جعفری

امام احمد بن حنبل
مسئلہ قدر اور افعال انسانی

اللہ تعالیٰ کے حکم اور تقدیر کے سامنے کامل سپردگی...... یہ تھا امام احمد کا مسلک۔ قضا و قدر اور خیر و شر پر ایمان مطلق سے متعلق امام صاحب کے متعدد اقوال ملتے ہیں۔ ایمان مطلق سے مراد ایسا ایمان ہے جو دل کی گہرائیوں میں متمکن ہو، جس کا نتیجہ لازماً عمل کی صورت میں جلوہ گر ہوتا ہے چنانچہ ''مناقب ابن الجوزی'' میں ان کا قول منقول ہے :

> ''تابعین، ائمہ مسلمین اور فقہاء امصار میں ستّر سے زیادہ نفوس کا اس امر پر اجماع ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا جس ''سنت'' پر انتقال ہوا وہ رضا بقضاء اللہ تھی، یعنی حکمِ خداوندی کے سامنے سر تسلیم خم کر دینا۔ اللہ تعالیٰ کے اوامر کا بجا لانا، اس کے منہیات سے رک جانا اور جو کچھ کرنا صرف خدا کے لیے کرنا، خدا کی قدرت اور اس کے خیر و شر پر ایمان رکھنا، دین کے معاملہ میں جدل و پیکار اور خصومات سے الگ رہنا۔''

اس سے معلوم ہوا کہ امام احمد تقدیر پر ایمان رکھتے اور تمام امور اللہ سبحانہٗ و تعالیٰ کے سپرد کر دیتے تھے اور یہ کہ اس مسئلہ میں وہ جدل و پیکار کو صحیح نہیں سمجھتے تھے۔ ان کی حالت تو یہ تھی کہ دین کے تمام مسائل میں وہ جدل و پیکار کو ناپسند فرماتے تھے اور اس مسئلہ میں تو خاص طور پر وہ دلیل بازی اور حجت کو ناپسند کرتے تھے، اس لیے کہ جدل و پیکار کے ذریعے آدمی کسی نتیجہ تک نہیں پہنچ سکتا بلکہ جتنا جتنا مناقشہ زیادہ ہوگا اتنی ہی پیچیدگی اور تعقید بڑھے گی جیسا کہ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں:

> ''یہ مسئلہ سخت مشکل اور مقفل ہے، اس کی کنجی گم ہو چکی ہے۔ اس قفل کو وہی کھول سکتا ہے جو مخبر من اللہ ہو اور صاحبِ دلیل و برہان ہو۔''

جب امام ابوحنیفہ جیسے متکلم مناظر کی حیرت کا یہ عالم ہے تو ظاہر ہے امام احمد اس میدان کے تھے ہی نہیں۔ وہ بالکل سلف صالحین کے طریقے کے سوا دوسری راہ کو پسند ہی نہیں کرتے تھے۔ اس کے ساتھ امام احمد یہ بھی یقین رکھتے تھے کہ اللہ سبحانہٗ و تعالیٰ کو ہر چیز کا علم ہے' وہ ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے' انسان جو کچھ کرتا ہے وہ خدا کی قدرت اور ارادہ کا نتیجہ ہوتا ہے' اس طرح امام احمد فرقہ قدریہ کے مسلک سے اختلاف رکھتے تھے۔ جن کا عقیدہ یہ ہے کہ انسان جو کچھ کرتا ہے وہ اپنی ہی قدرت کے ماتحت کرتا ہے۔ اس میں خدا کی قدرت کو کچھ دخل نہیں ہوتا کیونکہ خدائے تعالیٰ معصیت اور گناہ کی کارفرمائی میں حصہ نہیں لے سکتا' اس لیے کہ وہ اس کا حکم نہیں دیتا اور جس بات کا خدا ارادہ نہ کرتا ہو اس کا حکم بھی نہیں دے سکتا اور نہ اس بات کا ارادہ کرتا ہے جس سے وہ منع کرتا ہو' کیونکہ قدریہ کے نزدیک امر اور ارادہ لازم و ملزوم ہیں۔ ان میں سے ایک اس وقت تک نہیں پایا جا سکتا' جب تک دوسرا بھی موجود نہ ہو۔

امام احمد اس مسلک کے مخالف تھے۔ ان کا مسلک وہی تھا جو جمہور مسلمین اور فقہاء کا تھا اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی چیز کو عالم امکان میں واقع نہیں کرتا' جب تک اس کا ارادہ نہیں فرمالیتا بلکہ ہر چیز اللہ تعالیٰ کی قدرت اور ارادہ کی مرہون ہے۔ امام صاحب قدریہ کے مسلک کی مذمت فرمایا کرتے تھے' ایک مرتبہ ان کے صاحبزادے صالح نے دریافت کیا۔

''کیا کسی قدری کے پیچھے نماز پڑھی جا سکتی ہے؟''

آپ نے فرمایا۔

''قدری کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے کام سے اس وقت تک واقف نہیں ہوتا جب تک وہ اسے کر نہ لیں' لہٰذا کسی قدری کے پیچھے ہرگز نماز نہ پڑھنا۔''[1]

امام احمد اگرچہ قدریہ کی مذمت کرتے تھے' ان کے مسالک کو ناپسند کرتے تھے' لیکن مجادلہ اور مناقشہ نہیں کرتے تھے' نہ اس کی کوشش کرتے تھے کہ ان لوگوں کے افکار و خیالات کے خلاف عقلی دلیلیں قائم کرنے کی کوشش کریں۔ ان کا خیال تھا کہ جو بات قرآن و سنت سے ثابت ہو' اس پر کوئی دوسری دلیل قائم کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور قدر اور اس کے خیر و شر پر ایمان لانا از روئے سنت واجب ہے' پس جو مسلک اس کے خلاف ہو وہ باطل ہے۔ ان کی رائے میں ان امور کی تفصیل پر غور و خوض کرنا بدعت ہے' (جس کا آغاز علماء کلام نے کیا) سوا اس صورت کے کہ ان کے بارے میں سنتِ نبوی اور قرآن کریم سے کچھ ثابت ہو۔ اسی لیے وہ فرمایا کرتے تھے ...... جیسا کہ انہوں نے اپنے بعض شاگردوں کو تحریر بھی فرمایا تھا......!

''میں صاحبِ کلام نہیں ہوں اور نہ علمِ کلام کو کوئی اہمیت دیتا ہوں۔ سوا اس چیز کے' جو قرآن کریم' حدیث رسول اللہ ﷺ یا صحابۂ کرام سے ثابت ہو۔ باقی اس کے علاوہ علم کلام میں جو کچھ ہے وہ غیر محمود ہے۔''[2]

Marfat.com

صفاتِ الٰہی اور مسئلہ خلقِ قرآن

صفاتِ الٰہی کے بارے میں امام احمد کا مسلک یہ تھا کہ وہ تمام صفات جن کا قرآن اور حدیث میں ذکر آ گیا ہے' غرض وہ تمام جواز روئے نص ثابت ہیں' اللہ تعالیٰ کو ان صفات سے متصف مانتے اور نصوصِ شرعیہ سے سرمُو تجاوز نہیں فرماتے تھے۔ چنانچہ وہ اعتقاد رکھتے تھے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ "سمیع" (سننے والا) ہے' "بصیر" (دیکھنے والا) ہے' "متکلم" (کلام کرنے والا) ہے' "قادر" (قدرت والا) ہے' "مرید (ارادہ کرنے والا) ہے' "علیم" (جاننے والا) ہے' "خبیر" (باخبر) ہے' "حکیم" (حکمت والا) ہے' "عزیز" (سب پر غالب) ہے اور اس کی سی کوئی اور چیز نہیں۔ چنانچہ ان کے صاحبزادے عبداللہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ احادیث صفات کے بارے میں انہوں نے فرمایا:

"یہ وہ حدیثیں ہیں جن کی ہم اسی طرح روایت کرتے ہیں جس طرح وہ وارد ہوئی ہیں۔"

امام صاحب ان صفات کی کنہ اور حقیقت پر بحث و گفتگو کرنا پسند نہیں کرتے تھے۔ ان کی دُور از کار تاویل کو وہ خلافِ سنت سمجھتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ شک پیدا کرنے والی باتوں کی پیروی اور اصل فتنہ کی پیروی ایک طرح کی بدعت ہے۔

امام احمد کا یہ ایمان تھا کہ جس طرح اللہ تعالیٰ قدیم ہے اس سے پہلے کوئی نہیں تھا' اسی طرح اس کی صفات بھی قدیم ہیں اور کلام بھی اللہ تعالیٰ کی ایک صفت ہے۔

کلامِ الٰہی کے صفت ہونے کے سلسلہ میں امام احمد کے پیش نظر خلق قرآن کا مسئلہ بھی تھا۔ امام صاحب اس کے قائل نہیں تھے کہ "قرآن مخلوق" ہے جس کی دعوت بنو عباس دے رہے تھے۔ اگر یہ بات وہ کرہاً بھی مان لیتے تو ان پر مصائب کے پہاڑ نہ ٹوٹتے' لیکن سوال یہ ہے کہ اس معاملہ میں دراصل امام احمد کی رائے کیا تھی؟ کیا ان کا یہ خیال تھا کہ قرآن جو پڑھا جاتا ہے یا جو مصاحف میں لکھا ہوا ہے یا پڑھنے والا جس کے الفاظ کی تلاوت کرتا ہے' اپنی صفت کلام کے لحاظ سے قدیم ہے؟ یا وہ قرآن کو مخلوق اس لیے نہیں کہتے تھے کہ ایسا کہنا بدعت ہے۔

حواشی

۱۔ المناقب۔ ص ۱۵۹

۲۔ ایضاً۔ ص ۱۵۶

☆......☆......☆

Marfat.com

ابوزہرہ مصری

امام ابن تیمیہ
انسان مجبور نہیں، مختار ہے

مسئلہ جبر و قدر اپنے موجودہ آب و رنگ کے ساتھ امویوں کے دورِ اوّل میں بروئے کار آیا۔ پھر اس نے اتنا فروغ حاصل کیا کہ ایک مستقل مذہب کی حیثیت اختیار کر گیا اور آخری عہد اموی کا تو یہ گویا مذہب ہی بن گیا۔ چنانچہ کتاب "المنیۃ و الامل" میں دو مکتوب مذکور ہیں۔ ایک حضرت ابن عباسؓ کا اور دوسرا حسن بصریؒ کا۔ ان دونوں خطوط کا موضوع لوگوں کی اس طرف رہنمائی کرتا تھا کہ انسان مجبور محض نہیں مختار ہے۔ چنانچہ یہ قول خوب شائع و ذائع ہوا پہلا مکتوب اہل شام کے لئے لکھا گیا' دوسرا اہل بصرہ کے لئے' چنانچہ بجا طور پر کہا جاسکتا ہے کہ یہ قول ان دونوں اقلیموں شام و عراق میں خوب اچھی طرح پھلا پھولا۔

کہا جاتا ہے کہ اس خیال کی بنیاد ایک یہودی نے ڈالی تھی۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ مسلمانوں میں سب سے پہلے جس نے اس عقیدہ کی طرف دعوت دی' وہ جعد بن درہم تھا۔ یہی وہ شخص ہے جس نے پہلے پہل مسئلہ خلق قرآن کو چھیڑا اور شام کے ایک یہودی سے یہ فکر حاصل کی۔ پھر اسے بصرہ کے لوگوں میں پھیلایا۔ پھر جہم بن صفوان یہ بات لے اڑا اور اس کی نشر و اشاعت میں مصروف و منہمک ہوگیا۔ چنانچہ یہ فرقہ اس کے نام سے جہمیہ مشہور ہوگیا۔

اس فرقہ کو ہم بالکل یہودی ذہن و دماغ کی پیداوار تو نہیں کہہ سکتے اس لئے کہ جہم نے اس عقیدہ کو خراسان و فارس میں پھیلایا۔ جبر و افعال انسانی کا مسئلہ اہل فارس کے ہاں بھی چل رہا تھا چنانچہ جہم نے خراسان کی سرزمین اپنے مقصد کے لئے زرخیز پائی۔ یہیں اس کی نشوونما بھی ہوئی تھی اس سرزمین میں یہ مذہب چوتھی صدی ہجری تک رہا اور اس وقت اس کا زور ٹوٹا جس وقت کہ امام ابوالحسن اشعری اور امام ابومنصور ماتریدی کے مذاہب نے اس پر غلبہ حاصل کرلیا۔ بہرحال جہم ہی اس مذہب کا سب سے بڑا داعی تھا۔

جہم بن صفوان کے افکار و آراء

جبری عقیدہ کے علاوہ جہم کچھ دوسرے افکار و آراء کی طرف بھی لوگوں کو دعوت دیتا تھا مثلاً:

۱۔ جنت اور جہنم دونوں کو بالآخر فنا ہے۔ کوئی شے بھی ہمیشہ باقی رہنے والی نہیں ہے۔ قرآن میں جو ''خلود'' یعنی ہمیشگی کا لفظ بعض مواقع پر آیا ہے وہ طول قیام کے معنی میں ہے اس کے بعد پھر فنا ہے۔ لہٰذا مطلق بقاء ایک بے معنی اور ان ہونی بات ہے۔

۲۔ ایمان صرف ''معرفت'' کا نام ہے اور کفر کا مطلب ہے صرف جہل و نادانی۔

۳۔ خدا کا علم اور اس کا کلام دونوں حادث ہیں یعنی دونوں مخلوق ہیں۔

۴۔ وہ اللہ تعالیٰ پر شئے (چیز) اور حی (زندہ) کا اطلاق بھی نہیں کرتا۔ وہ کہتا ہے کہ میں خدا کو کسی ایسے وصف سے متصف نہیں کرسکتا جس کا اطلاق ''حادث'' چیزوں پر بھی ہوتا ہو۔

۵۔ قیامت کے دن خدا کا دیدار نہیں ہوگا۔

۶۔ قرآن مخلوق یعنی اللہ تعالیٰ کا پیدا کیا ہوا ہے۔ اس کے ساتھ قائم نہیں۔

واضح رہے کہ بعض دوسرے لوگ بھی ان خیالات کے تو حامل ہیں لیکن یہ جبر صرف جہمیہ کا خاصہ ہے یعنی یہ کہ انسان مجبور محض ہے' اس کا نہ کوئی ارادہ ہے نہ قدرت۔

فرقہ جہمیہ کی تردید

لیکن علمائے سلف و خلف کی ایک بڑی تعداد ان اباطیل کی باقاعدہ تردید اور مخالفت کے لئے اٹھ کھڑی ہوئی۔ پھر علماء کی ایک جماعت تو وہ تھی جو اس رائے میں تو اس فرقہ جہمیہ سے قریب تھی لیکن انداز و اسلوب میں مختلف۔ یہی لوگ تاریخ میں اشاعرہ کے نام سے مشہور و معروف ہیں۔

ایک دوسرا گروہ علماء کا وہ تھا جو از اول تا آخر اس فرقہ کا سخت و شدید مخالف تھا۔ یہ معتزلہ کا گروہ تھا' یعنی یہ فرقہ جہمیہ کے الٹ انسان کے کلی اختیار کا قائل تھا۔

امام ابن تیمیہ' اشاعرہ اور جہمیہ کو مسئلہ جبر و قدر میں ایک ہی پلڑے میں رکھتے تھے۔ چنانچہ فقہاء نے ان کے خلاف جو محاذ قائم کیا' اس کی ایک وجہ یہ بھی تھی۔

وحدانیتِ خلق و تکوین

اب ہم وحدانیت خلق کے موضوع پر گفتگو کریں گے' یعنی اللہ تعالیٰ نے ساری مخلوق کو پیدا کیا۔ اس کی حکومت میں کوئی شریک نہیں ہے نہ اس کی فرماں روائی میں کوئی جھگڑنے والا ہے جیسا کہ وہ فرماتا ہے۔

Marfat.com

لو کان فیھما الھۃ الاّ اللّٰہُ لفسدتا' فسُبحان اللّٰہ ربّ العرش عمّا یصفُون (۲۱:۲۲)

"اگر اللہ کے علاوہ اور معبود بھی ہوتے تو دنیا کے نظم و انصرام میں فساد پیدا ہو جاتا پس اللہ ان باتوں سے پاک ہے جو اس کے بارے میں (یہ مشرک) کہتے ہیں۔"

مخلوق کا کوئی ارادہ خالق کے ارادہ سے برسرپیکار نہیں ہو سکتا' کیونکہ سب کچھ خدائے بزرگ و برتر کی طرف سے ہے اور ساری مخلوق کو اس کی طرف لوٹ کر جانا ہے۔

توحید اور ارادہ انسانی

جہاں تک اصل توحید کا اور اسلام کے ضروری دینی اصولوں کا تعلق ہے' مسلمان پورے طور پر متفق ہیں لیکن فلاسفہ اور ان کے قدم بہ قدم پیچھے پیچھے چلنے والے لوگ ان کی آزادی اور ان کے بارے میں بہت کچھ کہتے چلے آئے ہیں یعنی انسان جو کچھ کرتا ہے اس پر واقعی قدرت کہاں تک رکھتا ہے اور اس سے امور خیر و شر جو صادر ہوتے ہیں' ان میں اس کی قدرت اور ارادہ کو کہاں تک دخل ہے؟ تا آنکہ اعمال دنیاوی میں انسان کی مسئولیت' آخرت میں ثواب و عتاب اور عمل کرنے والے کو جو جزا خدا کی طرف سے ملتی ہے' عمل خیر کی صورت میں اچھی اور عمل شر کی صورت میں بری' وہ عدل الٰہی کا عین مقتضا ثابت ہو جائے۔

عقل کی وادی میں سرگشتہ لوگوں نے آخر عہد صحابہؓ میں مسلمانوں کے اندر قضا و قدر کا مسئلہ کھڑا کر دیا یعنی انسان سے جو کچھ سرزد ہوتا ہے' وہ لوح محفوظ میں درج ہے اور انسان اس سے لاعلم ہے۔ اللہ تعالیٰ نے پہلے ہی سے لکھ رکھا ہے کہ وہ کیا کیا کرے گا؟ اور جو کچھ خدا نے لکھ دیا ہے اس سے مفر اور گریز کی کوئی صورت نہیں۔ ان لوگوں کا قول تھا کہ اگر انسان کی اطاعت و معصیت کے سلسلہ میں ہر چیز پہلے سے لکھی ہوئی ہے' پھر ماموروات کو بجا لانے کا حکم کیوں دیا گیا؟ اور منہیات سے روکا کیوں گیا؟ اور خدا کے لکھے ہوئے پر انسان نے جب عمل کیا تو اسے سزا کیوں دی جائے؟ کیونکہ وہ تو پہلے ہی شقی قرار دیا جا چکا ہے؟ اور اطاعت پر ثواب کیوں؟ کیونکہ خدا تو پہلے ہی اسے تقی لکھ چکا تھا؟ خیر اور شر کے سلسلہ میں خدا نے بندے کے لئے جو کچھ لکھ دیا' اس سے مخلصی کی تو کوئی صورت ہے نہیں۔

حضرت علیؓ کا جواب

جنگ صفین کے موقع پر ایک پیر مرد نے حضرت علیؓ سے قضا و قدر اور اعمال انسانی کے تعلق کے بارے میں سوال کیا کہ عبد مطیع مستحق ثواب اور بندہ عاصی مستحق عذاب کیوں ہے جبکہ قدر الٰہی اسے خیر و شر کی طرف کھینچ کر لے گئی تھی؟ اس سوال کا جواب حضرت علیؓ نے بہت شافی دیا۔ آخر میں ارشاد فرمایا:

"اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے مگر اختیار بھی دیا ہے۔ منع کیا ہے مگر ڈرایا بھی ہے۔ مکلف کیا

Marfat.com

ہے لیکن سہولت بھی دی ہے۔ اپنی مخلوق کی طرف اس نے انبیاء کو بیکار تو نہیں بھیجا ہے اور نہ زمین و آسمان اور ان دونوں کے مابین جو کچھ ہے اسے باطل طور پر پیدا کیا ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ذالک ظنُّ الّذین کفرُوا فویلٌ للّذین کفرُوا من النّار (سورہ ص، ع ۳) یعنی کافروں کا گمان یہی ہے افسوس ہے ان کافروں پر جو (اپنے اعمال کے باعث) جہنم میں جائیں گے۔"

انسان کے اختیار و ارادہ کی نفی

پھر جب فلسفیانہ اور عقلی علوم کا مسلمانوں میں چرچا ہوا اور اسلامی فرقے عالم وجود میں آ گئے تو امویوں کے دور حکومت میں یہ غلغلہ بلند ہوا کہ انسان اپنے اعمال و افعال میں مجبور محض ہے۔ اس فرقے کا سرگروہ جہم بن صفوان تھا۔ جہم نے اور اس کے متبعین نے مطلق طور پر انسان کے اختیار و ارادہ کی نفی شروع کر دی۔ اسی دور میں وہ لوگ بھی تھے جو اس کے قائل تھے کہ انسان ارادہ مطلق کا حامل ہے۔ جو کچھ کرتا ہے اختیار مطلق کے ساتھ کرتا ہے چنانچہ اسے جو ثواب و عقاب ملتا ہے وہ عین عدل الٰہی ہے۔ انسان دنیا میں اور دنیاوی امور میں مسئول ہے۔ احکام شرائع اور تکلیفات کا وہ سزاوار ہے اور یہ سب کچھ اس قوت کے ماتحت ہوتا ہے جو اللہ تعالیٰ نے نفس انسانی میں ودیعت کر رکھی ہے۔ اس فرقہ کا سرگروہ غیلان یا الجہلان دمشقی تھا۔ معتزلہ نے اسی کا مسلک اختیار کیا بلکہ غیلان کو اپنے فرقہ میں شمار کرنے لگے۔ بہرحال یہ حقیقت ہے کہ اس مسلک کا پرچم معتزلہ نے لہرایا اور اسے اپنے اصولوں میں چوتھا اصول مان لیا' یعنی ثواب و عقاب کے سلسلہ میں جو کچھ کرتا ہے وہ عین عدل ہے۔

پھر اشاعرہ نمودار ہوئے۔ انہوں نے جہم اور غیلان میں سے کسی کا مسلک نہیں اختیار کیا۔ دونوں کے بین بین راہ اختیار کی۔ ان کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمام اشیاء کو پیدا کیا ہے اور انسان اپنے اختیار سے اللہ کی پیدا کی ہوئی چیزوں کا اکتساب کرتا ہے۔ پس فعل تو بے شک خدا کا فعل ہے لیکن اس کا اکتساب بندے کے اختیار کا نتیجہ ہے اور اسی اکتساب پر عتاب منحصر ہے۔

لیکن یہ اکتساب کیا خدا کے ارادہ کا تابع ہے یا تابع نہیں ہے؟ اگر یہ اکتساب ارادہ کا تابع ہے اور اس کے سوا اور کیا ممکن ہو سکتا ہے' تو اس زاویہ نظر کے ماتحت ہدف بن گیا چنانچہ اسی قول کی بنیاد پر ابن حزم' امام اشعری کو جبریہ میں شمار کرتے ہیں۔

امام ابن تیمیہ کی جبریہ پر تنقید:

امام بن تیمیہ ان فرقوں کے وجود میں آنے کے بعد نمودار ہوئے۔ انہوں نے ان فرقوں کے افکار و

Marfat.com

آراء کا مطالعہ کیا اور اقوال کو جانچا اور پرکھا اور اس نتیجہ پر پہنچے کہ قضیہ زیر بحث میں یہ سارے فرقے حق پر نہیں۔ مسلک وہی درست ہے جو سلف صالح کا تھا یعنی قضا وقدر پر ایمان اور خدا کی خدائی میں جو کچھ واقع ہوتا ہے' وہ اس کے ارادہ اور مشیت سے ہوتا ہے' لیکن بندہ اکتساب میں مختار ہے اور خیر وشر جو کچھ بھی اس سے سرزد ہوتا ہے وہ اس کا جواب دہ ہے۔ صحابہؓ اور تابعینؒ سے جو آثار وارد ہیں' وہ اس مسلک کی تائید کرتے ہیں۔ لہٰذا مومن کا فرض ہے کہ وہ اس پر ایمان رکھے اور اس کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ اس کے علاوہ کسی اور راہ پر چلے۔ ہر شخص مسئولیت اور اختیار کو محسوس کرتا ہے۔ یہی سب سے بڑی دلیل و برہان ہے۔ اس کے بعد نہ کسی حجت کی ضرورت ہے' نہ دلیل و برہان کی۔

اس موضوع پر ابن تیمیہ نے ایک محقق کی طرح ایک ایک کر کے تمام اقوال مختلفہ کا جائزہ لیا اور انہیں جانچا پرکھا ہے۔

مذہب جبریہ پر کامیاب ردو قدح کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

> ''علماء' عباد اور اہل کلام وتصوف کا ایک گروہ تقدیر کا اثبات کرتا ہے اور اس امر پر ایمان رکھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز کا رب اور مالک ہے۔ وہ جو چاہتا ہے وہی ہوتا ہے' جو نہیں چاہتا وہ نہیں ہوتا اور یہ کہ وہ ہر چیز کا خالق ہے۔ یہاں تک تو یہ حضرات جو کچھ فرماتے ہیں وہ بجا اور درست ہے لیکن جب امر ونہی اور وعد وعید کے دائرہ میں قدم رکھتے ہیں تو افراط وتفریط سے کام لینے لگتے ہیں یہاں تک کہ ان کا غلو انہیں الحاد کے دروازے پر لے جا کر کھڑا کر دیتا ہے۔ یہ مشرکین کی طرح قرآن کے الفاظ میں کہنے لگتے ہیں۔ یعنی'' اگر خدا چاہتا تو ہم اور ہمارے آباؤ اجداد شرک میں مبتلا نہ ہوتے'' بلاشبہ یہ مشرکین اس بات کے مقر تھے کہ اللہ ان کا اور زمین وآسمان کا خالق ہے۔ اس کے دست قدرت میں ہر شے کی ملکوت ہے۔ یہ مشرکین قدر الٰہی کے بھی مقر تھے کیونکہ دور جاہلیت (قبل اسلام) میں تقدیر کو مانتے تھے۔ ان کی نظم ونثر میں اس کے بہت سے شواہد ملتے ہیں۔''

آگے چل کر اسی سلسلہ بحث میں امام صاحب ان لوگوں کا ذکر فرماتے ہیں جو کہتے ہیں کہ بندہ اپنے افعال کا خود خالق اس قوت کی وجہ سے ہے جو اسے ودیعت کی گئی ہے۔ یہی لوگ قدریہ ہیں۔ معتزلہ کا شمار بھی انہی میں ہے۔

> ''قدریہ اس امر پر متفق ہیں کہ انسان اپنی طاعت اور معصیت کا خود پیدا کرنے والا ہے اور اللہ کے سامنے سوال یہ نہیں ہے کہ فلاں آدمی نے یہ کیا اور وہ کیا بلکہ یہ ہے کہ اس نے فلاں کام کا حکم دیا اور فلاں فعل سے روکا۔ قدریہ کے نزدیک اللہ کے پاس کوئی ایسی نعمت نہیں ہے جس سے صرف مومن بندوں کو اس نے سرفراز کیا ہو بلکہ اس نے کافر بندوں کو

بھی اپنی نعمتوں سے نوازا۔ ان لوگوں کے نزدیک علی بن ابی طالبؓ اور ابولہب اللہ کی دینی نعمتوں کے اعتبار سے مساوی ہیں' کیونکہ ان میں سے ہر ایک کے لئے رسول آیا۔ دونوں کو ایمان قبول کرنے پر مجبور کر دیا گیا۔ پھر ایک نے اگر ایمان قبول کرلیا تو اس کی وجہ یہ نہیں کہ اس پر بنفسہٖ خاص کوئی نعمت کی عنایت ہوگئی جس کی وجہ سے وہ ایمان لایا۔ قدریہ کا کہنا ہے خدا کے نزدیک کافروں مثلاً ابولہب وغیرہ کا ایمان لانا بھی اتنا ہی پسندیدہ ہے جتنا مومنین میں سے مثلاً حضرت علیؓ وغیرہ کا۔''

قدریہ اور ابن تیمیہ

ان لوگوں کو مخالفین نے قدریہ مشہور کر دیا تاکہ یہ حدیث ان پر منطبق کرسکیں۔

''قدریہ عقیدہ رکھنے والے لوگ اس امت کے مجوسی ہیں۔''

اس روایت کی بناء پر انہوں نے قدریہ فرقہ کے لوگوں کو ایک طرح مجوسی اس لئے قرار دیا کہ مجوسیوں کا جس طرح یہ عقیدہ ہے کہ دنیا میں دو قوتیں کارفرما ہیں ایک خیر کی قوت دوسری شر کی قوت۔ خیر کی قوت خدائے خیر ہے اور شر کی قوت خدائے شر ہے۔ قدریہ کی حیثیت بھی تقریباً یہی ہے' کیونکہ یہ کہتے ہیں کہ معصیت بندے کی طرف سے ہے خدا کی طرف سے نہیں۔ ابن تیمیہ قدریہ کی طرف اس قول کی نسبت کے سخت مخالف ہیں۔ وہ اس کا رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''جو کوئی قدریہ کے بارے میں یہ کہتا ہے کہ ان کا قول ہے کہ طاعت خدا کی طرف سے ہے اور معصیت بندے کی طرف سے' وہ قدریہ کے مذہب سے یکسر جاہل ہے۔ علمائے قدریہ میں سے کسی ایک نے بھی کبھی یہ بات نہیں کہی اور نہ یہ ممکن تھا کہ وہ ایسا کہتے۔ ان کا اصل قول تو یہ ہے کہ بندے کا فعل طاعت بالکل ویسا ہی ہے جیسا اس کا فعل معصیت۔ طاعت اور معصیت دونوں کا صدور بندے کی اس قدرت کا نتیجہ ہے جو اسے حاصل ہے۔ نیکی و بدی دونوں میں سے کسی کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ قوت و ارادہ جو بندہ کو حاصل ہے' طاعت و معصیت میں سے کسی ایک کو خاص طور پر بروئے کار لائی ہے۔''

اشاعرہ اور ابن تیمیہ

اشاعرہ کو امام صاحب جبر کی طرف مائل خیال کرتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ اشاعرہ کا یہ قول کہ افعال خدا کے پیدا کئے ہوئے ہیں اور کسب بندے کا اختیار کردہ۔ جبر کے منافی نہیں ہے چنانچہ اس سلسلہ میں وہ ارشاد

فرماتے ہیں۔

''جبر کی طرف میلان رکھنے والے لوگ کہتے ہیں کہ یہ (افعال) اس کے پیدا کئے ہوئے ہیں لیکن کسب بندے نے کیا ہے۔ یہ لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ مقدور کے حدوث یعنی واقع ہونے میں کسی طرح کا بھی بندے کی قدرت کوئی دخل نہیں رکھتی کیونکہ اللہ تعالیٰ کی یہ عادت جاریہ ہے کہ وہ ''قدرت'' کو ''مقدور'' کے ساتھ ہی پیدا کر دیتا ہے۔ پس فعل اللہ کی طرف سے ہے اور اسی کا پیدا کردہ ہے اور ''کسب'' بندے کی طرف سے کیونکہ اس کا وقوع اس کی قدرت سے مقارن ہے۔ ان لوگوں کا یہ قول بھی ہے کہ بندہ اپنے افعال کا پیدا کرنے والا نہیں ہے' نہ ان کا موجد ہے۔ اس کے باوجود یہ کہتے ہیں کہ ہم جبر محض کے قائل نہیں ہیں بلکہ بندے کے لئے پیدا کرنے کی قدرت کا اثبات کرتے ہیں اور خالص جبری شخص بندے کے لئے قدرت کا اثبات نہیں کرتا۔''

پھر اسی سلسلہ بحث میں امام صاحب اشاعرہ کے بارے میں فرماتے ہیں:

'اشاعرہ نے کسب اور خلق کے درمیان فرق کرنا شروع کر دیا چنانچہ یہ کہتے ہیں کہ کسب عبارت ہے پیدا کرنے والی قوت کے ساتھ اقتران مقدور سے اور ''خلق'' کا تعلق (اللہ تعالیٰ کی) قدرت قدیمہ کے ساتھ ہے جس کے پیدا کرنے کی وجہ سے وہ مقدور وجود میں آتا ہے۔ ان کا یہ قول بھی ہے کہ ''کسب'' نام ہے اس فعل کا جو محل قدرت کے ساتھ قائم ہے۔ اور ''خلق'' وہ فعل ہے جو محل قدرت سے خارج ہو۔''

یہ ہے اشاعرہ کا مذہب۔ ابن تیمیہ کے الفاظ میں اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام صاحب اشاعرہ کو جبریہ میں ورنہ کم از کم مائلین جبر میں شمار کرتے ہیں۔ امام صاحب کے شاگرد رشید علامہ ابن قیم نے بھی اس بات کو صراحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔

اشاعرہ پر امام ابن تیمیہ معترض ہیں کہ وہ فعل اور کسب میں تفریق کرتے ہیں' لیکن اگر کسب صرف اقتران ہے اور وہ کسی طرح کی تاثیر نہیں رکھتا تو اس کی بناء پر مسئولیت اور استحقاق ثواب و عتاب مناسب نہیں اور اگر وہ ایسا فعل ہے جو تاثیر' توجیہ' احداث' ایجاد اور صنع و عمل کا حامل ہے تو وہ قدرت حادثہ کا کرشمہ ہے۔ پس اگر یہ کہا جائے کہ وہ خدا کی طرف سے ہے تو یہ ''جبر'' ہوا اور اگر یہ کہا جائے کہ وہ بندے کی طرف سے ہے تو اس کو ''اعتزال'' کہا جائے گا۔

ابن تیمیہ اور معتزلہ

اشاعرہ اور جبریہ کے بارے میں امام صاحب کی رائے اور نکتہ چینی سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کے

Marfat.com

نزدیک قدریہ یا معتزلہ، جبریہ سے زیادہ اہل سنت کے قریب اور ان سے بہتر ہیں اگرچہ ان کا مذہب بھی مذہب سلف نہیں مانا جاسکتا۔

اس سلسلے میں وہ ارشاد فرماتے ہیں:

''ہر وہ شخص جو خدا اور اس کے رسولؐ پر ایمان رکھتا ہے جانتا ہے کہ معتزلہ، شیعہ اور ایسے قدریہ جو امر و نہی اور وعد و وعید کا اثبات کرتے ہیں ان لوگوں سے بہتر ہیں جو مومن اور کافر کو برابر مانتے ہیں۔ نیکوکار اور بدکار میں فرق نہیں کرتے۔ نبی صادق اور حقیقی کاذب کو ایک پلڑے میں رکھتے ہیں۔ اولیاء اللہ اور اعداء اللہ میں کوئی امتیاز نہیں کرتے۔ ایسے لوگ تو معتزلہ کے مقابلہ میں کہیں زیادہ ذم کے مستحق ہیں جیسا کہ خلال نے بھی کتاب ''السنۃ والرد علی القدریہ'' میں لکھا ہے۔''

بلکہ امام صاحب ایک قدم اور آگے جاتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ قدریہ کے بارے میں جو یہ حدیث آتی ہے کہ وہ ''اس امت کے مجوس ہیں'' یہ عمومی معنی میں ان لوگوں پر صادق آتی ہے جو جبر کے قائل ہیں۔ پھر ان جبریہ کے بارے میں خلال کی رائے پر اظہار پسندیدگی کرنے کے بعد ارشاد فرماتے ہیں۔

''مقصود کلام یہ ہے کہ خلال وغیرہ جبر پر عقیدہ رکھنے والوں کو مذکورہ بالا حدیث (یعنی قدریہ اس امت کے مجوس ہیں) کا مصداق مانتے ہیں۔ اگرچہ یہ لوگ ارتکاب معاصی پر قدر الٰہی سے حجت نہیں لاتے پھر وہ لوگ کیسے اس حدیث کے تحت نہیں آسکتے جو ارتکاب معاصی پر قدر الٰہی سے دلیل لانے والے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ قدریہ سے بھی بدتر ہیں کیونکہ وہ اسقاط امر و نہی پر قدر الٰہی سے احتجاج کرتے ہیں جو بہت بڑی گمراہی ہے یہی وجہ ہے کہ قدریہ کو اکثر سلف نے مرجئہ سے قریب قرار دیا ہے۔''

ان تصریحات سے اندازہ ہوتا ہے کہ ابن تیمیہ کے نزدیک ہدایت و شریعت کا جہاں تک تعلق ہے، جبریہ اس سے بہت دور ہیں اور کہ معتزلہ اس معاملہ میں جبریہ کی طرح ابداع میں ڈوبے ہوئے نہیں ہیں۔ لہٰذا جبریہ ہی اس کے مستحق ہیں کہ انہیں امت مسلمہ کا مجوس قرار دیا جائے۔

معتزلہ سے ابن تیمیہ کا اختلاف

اور امام ابن تیمیہ جبریہ کے بارے میں جو اس رائے تک پہنچے ہیں تو اس لئے نہیں کہ وہ معتزلہ کے ہم رائے ہیں۔ قطعاً ہم رائے نہیں ہیں، بلکہ انہوں نے یہ رائے اس لئے قائم کی ہے کہ انہوں نے دیکھا کہ بعض صوفیہ بھی اس کے قائل ہیں اور لوگوں کو اس کی طرف دعوت دیتے ہیں۔ پھر انہوں نے یہ بھی دیکھا کہ اگر اس

Marfat.com

رائے کو عقیدہ بنالیا جائے تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ شریعت کی بنیاد ہی منہدم ہو جائے گی' کیونکہ شریعت قائم ہے توحید پر۔ اس کا مقصد ہے امرونہی کے ذریعہ معاشرے کی اصلاح' بدکردار اور نیکوکار میں فرق' ثواب وعتاب میں عدل و انصاف اور جبریہ کے نزدیک اور ان کے ہم رائے اشاعرہ کی نظر میں شریعت کی دی ہوئی ہر تکلیف ایک فعل عبث ہے۔ جب انہوں نے اپنی مزعومہ توحید میں اس حد تک غلو کرلیا تو اس طرح انہوں نے احکام شریعت کو منہدم کرکے رکھ دیا ہے اور جب یہ ''واحد الاحد'' کی تنزیہہ پر زور دیتے ہیں تو گویا عدل کی صفت کو بھی منہدم کردیتے ہیں ظاہر ہے یہ ''سنت'' نہیں ہے۔

جبریہ اور معتزلہ کا مسلک

جب بات یہ ٹھہری تو امام صاحب کے نزدیک یہ دونوں مذاہب (جبریہ اور معتزلہ) بدعتی ہیں' کیونکہ دونوں آخرکار اسی نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ نیکوکار اور گنہگار برابر ہیں۔ فرق یہ ہے کہ جبریہ طائع اور عاصی میں مساوات اس بنیاد پر قرار دیتے ہیں کہ دونوں اپنے افعال کے جواب دہ (مسئول) نہیں کیونکہ انسان کا ارادہ کوئی چیز نہیں صرف اللہ تعالیٰ ہی فاعل مختار ہے اور معتزلہ دونوں (طائع اور عاصی) میں مساوات کی بنیاد یہ قرار دیتے ہیں کہ دونوں (نیکوکار اور گنہگار) نے جو کچھ کیا وہ اس طرح نہیں کیا کہ ایک کو خدائے تعالیٰ نے نعمت ایمان کی توفیق ارزانی کی ہو اور دوسرا اس نعمت سے محروم ہوکر کفر کے درجہ تک پہنچا ہو بلکہ دونوں اصل کے اعتبار سے برابر ہیں۔ تفاوت جو کچھ پیدا ہوتا ہے وہ عمل کے بعد پیدا ہوتا ہے' حالانکہ قرآن مجید میں اللہ کریم فرماتے ہیں: ''یضل اللہ من یشاء ویھدی من یشاء'' (المدثر) ''یعنی اللہ جسے چاہتا ہے گمراہ کرتا ہے جسے چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے۔''

سلف صالح اور ابن تیمیہ

امام ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ مذہب سلف صالح یہ ہے کہ قدر الٰہی پر ایمان رکھا جائے۔ انسان کے ارتکاب خیر و شر میں اللہ کی قدرت اور اس کا ارادہ شامل ہے۔ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے بندے کو پیدا کیا اور وہ تمام قوتیں بھی اس نے پیدا کیں جو انسان کے اندر پائی جاتی ہیں لہٰذا بندہ جو چاہتا ہے کرتا ہے لیکن خدا کی قدرت اور مشیت کے ساتھ' چنانچہ اس سلسلہ میں وہ ارشاد فرماتے ہیں:

> ''یہ بات جان لینی چاہیے کہ سلف امت کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز کا خالق ہے۔ اس نے انسان کو بے صبر پیدا کیا۔ جب اسے کوئی تکلیف پہنچتی ہے گھبرا اٹھتا ہے۔ جب اسے کوئی بھلائی پہنچتی ہے تو کنجوس بن جاتا ہے اور یہ کہ بندہ فاعل حقیقی ہے۔ مشیت اور قدرت خدائے تعالیٰ کی ہے جیسا کہ وہ فرماتا ہے: لمن شاء منکم ان یستقیم وما

تشائون الا ان یشاء الله رب العلمین (۸۱: ۲۹) یعنی "(نصیحت) اس کے لئے جو تم میں سے سیدھی چال چلنا چاہے اور تم کچھ بھی نہیں چاہ سکتے مگر وہی جو اللہ رب العالمین چاہے۔" نیز فرمایا: ان ھذہ تذکرہ فمن شاء اتخذ الیٰ ربہ سبیلاً وما تشائون الا ان یشاء الله (۷۳: ۱۹) "یعنی" یہ تو نصیحت ہے سو جو چاہے اپنے رب کی طرف پہنچنے کا راستہ اختیار کرے اور تم کچھ بھی نہیں چاہ سکتے مگر جو خدا کو منظور ہو۔" نیز فرمایا: ان ھذہ تذکرۃ فمن شاء ذکرہ وما یذکرون الا ان یشاء الله ھو اھل التقویٰ واھل المغفرۃ (۷۴: ۵۴) یعنی "یہ نصیحت ہے جس نے چاہا اسے یاد رکھا اور وہی لوگ یاد رکھتے ہیں جنہیں خدا توفیق مرحمت فرماتا ہے اور وہی ہے ڈرنے کے لائق اور بخشش کا مالک۔"

اس طرح امام صاحب اللہ تعالیٰ کے لئے ارادہ کا عموم اور انسان کے لئے قدرت ثابت کرتے ہیں لیکن یہ بھی فرماتے ہیں کہ ارادہ الہیہ اور قدرت کونیہ کی عمومیت اور ہر شے میں اس کا دخل وشمول بکثرت ثابت ہے اس سے مجال انکار نہیں، نہ جس کو نظر انداز کیا جاسکتا ہے اور دنیا میں انسان پر اعمال کی مسئولیت (جواب دہی) کا جو بوجھ ادا گیا ہے وہ حس اور شعور ہی کی وجہ سے ہے۔ اس پر قضا وقدر سے حجت نہیں لائی جاسکتی کیونکہ قدر الہی لازم ہے جس سے گریز ممکن نہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

"کسی شخص کے لئے یہ جائز اور روا نہیں ہے کہ ارتکاب معاصی کے سلسلے میں قدرِ الہی سے حجت پکڑے، بلکہ اس پر لازم ہے کہ ارتکاب معاصی سے گریز کرے اور اگر گناہ کر گزرتا ہے تو چاہیے کہ توبہ کرے جیسے حضرت آدمؑ نے توبہ کرلی اور خدا نے انہیں معاف کر دیا۔ ابلیس نے گناہ پر اصرار کیا اور اسے قدر الہی کا نتیجہ قرار دیا۔ پس جو شخص اپنے گناہ سے توبہ کرلیتا ہے وہ اپنے باپ آدمؑ کی مشابہت اختیار کرتا ہے اور جو اپنے گناہ پر اصرار کرتا ہے اور قدر الہی سے حجت لاتا ہے وہ ابلیس سے مشابہت اختیار کرتا ہے"

پھر اسی موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے امام صاحب ایک جگہ فرماتے ہیں۔

"انسان کی یہ فطرت ہے کہ جو انصاف سے کام لیتا ہے اسے عادل کہتے ہیں۔ جو ظلم کا ارتکاب کرتا ہے وہ ظالم کہلاتا ہے۔ جو جھوٹ بولتا ہے جھوٹا مانا جاتا ہے۔ پس اگر انسان اپنے کذب اور ظلم اور عدل کا خود فاعل نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کو اس کا فاعل مانا جائے گا تو لازم آیا کہ خدا کو کذب اور ظلم کی صفت سے متصف کیا جائے۔"

Marfat.com

ابن تیمیہ کا مسلک، قضا و قدر کے بارے میں

اس باب میں امام ابن تیمیہ کی جو رائے ہے وہ تین امور پر مشتمل ہے:

۱۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ ہر چیز کا خالق ہے اور وحدانیتِ خلق و تکوین بالکل کامل ہے اور بغیر اس کے ارادہ کے کائنات میں کوئی چیز بھی نہیں ہوسکتی اور کوئی ایسی طاقت نہیں ہے جو اس کے ارادہ سے مزاحم ہوسکے۔ یہاں تک کہ امام صاحب جبریہ سے متفق نظر آتے ہیں۔

۲۔ انسان فاعل حقیقی ہے۔ اسے پورے طور پر مشیت اور ارادہ حاصل ہے جس کے باعث وہ مسئول (جواب دہ) بن گیا ہے۔ اس حد تک امام صاحب معتزلہ (یا اشاعرہ کی زبان میں قدریہ) سے متفق معلوم ہوتے ہیں۔

۳۔ اللہ تعالیٰ فعل خیر کے لئے آسانیاں اور سہولتیں پیدا کرتا ہے کیونکہ خیر اسے پسند اور مرغوب ہے شر کے راستے میں وہ کوئی آسانی اور سہولت نہیں دیتا کیونکہ اسے وہ ناپسند اور نامرغوب رکھتا ہے...... یہاں سے امام صاحب کا اور معتزلہ کا راستہ جدا ہو جاتا ہے کیونکہ امام صاحب کی نظر اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد پر ہے:

یُضلُّ اللّٰہُ من یّشآءُ ویھدی من یّشآءُ (۳۱:۷۴)

''خدا جسے چاہتا ہے گمراہ کرتا ہے، جسے چاہتا ہے راہ ہدایت عطا فرماتا ہے۔''

خدا کا یہ ارشاد:

انّک لا تھدی من احببت ولکنّ اللّٰہ یھدی من یّشآءُ (۲۸: ۵۶)

''اے محمد! جسے آپ چاہیں راہ یاب نہیں کر سکتے وہ تو اللہ ہے کہ جسے چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے۔''

اس طرح کی بہت سی آیتیں قرآن مجید میں موجود ہیں۔ ان کا شمار قرآن کے حقائق مقررہ میں ہوتا ہے جس کی تائید بکثرت اخبار و آثار سے بھی ہوتی ہے۔

لیکن ان حقائق کے مابین تطبیق کس طرح دی جائے؟ اس بات میں کہ ہر چیز پر اللہ کی کامل فرماں روائی اور ارادہ حاوی ہے اور اس بات میں کہ انسان فاعل مختار ہے، مطابقت کس طرح پیدا کی جائے؟ پھر یہ کیونکر ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ گناہ سے منع بھی کرتا ہے اور ارتکاب گناہ میں اس کا ارادہ بھی شامل ہوتا ہے؟ پھر یہ کیا بات ہے کہ خدائے عادل نیک کام کرنے والے کو جزا دیتا ہے اور راہ خیر تک پہنچنے کی توفیق مرحمت فرماتا ہے۔ لیکن گناہگار کو سزا دیتا ہے جسے خیر کی توفیق نہیں دی گئی؟ یہ تو بڑی گنجلک بات ہے۔ امام ابن تیمیہ نے تطبیق دینے کی کوشش کی ہے۔ کہیں کامیابی کی سرحد تک پہنچ گئے ہیں کہیں کلیتہً کامیاب ہو پائے ہیں۔

Marfat.com

امام ابن تیمیہ کے دلائل

اس گتھی کو رفع کرنے کی کوشش کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

''اللہ تعالیٰ تمام اشیاء کا خالق اس اعتبار سے ہے کہ اس نے خلق کے اسباب پیدا کر دیئے ہیں۔ وہ اللہ ہی ہے جس نے انسان کو پیدا کیا اور اس میں وہ قدرت پیدا کی جو صدور افعال کی موجب ہے لہٰذا انسان اپنے فعل کے اعتبار سے فاعل حقیقی ہے۔ پس اہل سنت کا یہ قول کہ انسان کا فعل خدا کی قدرت اور ارادہ کا تابع ہے۔ یہ مطلب رکھتا ہے کہ تمام حوادث کے اسباب خدا نے پیدا کئے ہیں۔''

امام صاحب کے اس ارشاد کا مطلب یہ ہوا کہ افعال انسانی کی نسبت خدا کی طرف اس حیثیت سے ہے کہ اس نے ان افعال کے اسباب پیدا کیے۔ رہا نفس فعل تو وہ انسان کی اپنی قدرت کا نتیجہ ہے بلکہ امام صاحب اس سے زیادہ یہ فرماتے ہیں کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے جملہ مخلوقات کو ''خلق'' کیا۔ انہی میں وہ چیزیں بھی ہیں جو افعال انسانی سے تعلق رکھتی ہیں۔ پس انسان کا تعلق اس خاص ارادہ سے ہے جو اللہ نے اس میں ودیعت کیا ہے۔ لہٰذا فعل انسان کا ہوا اور اس کی خلقت خدا کی طرف سے ہوئی۔ اسی اصول پر امور کی نسبت جو خدا اور انسان کی طرف ہوتی ہے۔ وہ الگ الگ وجوہ پر مبنی ہے' چنانچہ امام صاحب فرماتے ہیں:

''اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ یہ جملہ تصرفات فعل انسانی یا فعل خداوندی کا نتیجہ ہیں تو اگر فعل خداوندی سے مصدری معنی مراد ہے تو باتفاق مسلمین یہ عقیدہ باطل ہے اور اگر فعل خداوندی سے مراد یہ ہے کہ دوسری تمام مخلوقات کی طرح وہ بھی مخلوق خدا ہے' تو یہ بالکل بجا اور درست ہے۔''

یعنی وہ اشیاء جو انسان کے ارادہ سے متعلق ہیں' خدا کی مخلوق اس حیثیت سے ہیں کہ ہر فعل اور سبب کی نسبت اسی کی طرف کی جاتی ہے جو اس سے انکار کرتا ہے۔ وہ اسباب کا منکر ہے اور اگر اس فعل سے مراد خدا کی ذات ہے تو یہ باطل ہے کیونکہ یہ تو انسان کی صفت ہے نہ کہ خدا کی' لہٰذا ماننا پڑے گا کہ اللہ تعالیٰ کو فاعل معاصی نہیں قرار دیا جاسکتا' اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کو مخلوقات سے متصف نہیں کیا جاسکتا۔ کسی فعل سے متصف وہی قرار دیا جائے گا جس کے ساتھ وہ فعل قائم ہو۔ مثلاً

''خدا نے انسان کا رنگ پیدا کیا لیکن اس رنگ سے وہ خود تو رنگ سے موصوف نہیں۔ اس نے خوشبو پیدا کی' کڑواہٹ پیدا کی' قبیح اور بدنما صورت پیدا کی' اسی طرح اور بہت سی چیزیں پیدا کیں لیکن ان مخلوقات قبیحہ اور مذمومہ سے اللہ تعالیٰ کو متصف نہیں کیا جاسکتا۔''

ابن قیّم کے ارشادات

اس مبحث پر ہم امام صاحب کے شاگرد رشید اور وارث علم ابن قیّم کی رائے بھی پیش کردینا چاہتے ہیں:

''حرکت انسان کی قدرت اور ارادہ کا نتیجہ ہے جو خدا نے اس میں ودیعت کیے ہیں۔ لہٰذا فعل کی نسبت انسان کی طرف ہوگی جو سبب اور مسبب کے درمیان پائی جاتی ہے اور خدا کی طرف اس کے پیدا کرنے کی نسبت ہوگی یعنی وہ نسبت جو خالق اور مخلوق کے مابین ہوتی ہے اور اس بات کے ناممکن ہونے کی کوئی دلیل نہیں ہے کہ ایک مقدور دو قادروں کے مابین ہو اس طرح کہ ایک قدرت دوسری کے لئے مؤثر ہوکر جز سبب بن جائے' لیکن یہ تعبیر بھی درست نہیں۔ مشیت الٰہی کے سوا کوئی چیز بھی تاثیر کے اعتبار سے واقعتاً مستقل نہیں ہے۔ ہر چیز اس کی پیدا کی ہوئی ہے اور اسی کی قدرت اور مشیت کا نتیجہ ہے جو اس سے انکار کرتا ہے اس کے لئے لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی اور خالق کا اثبات کرے یا پھر یہ تسلیم کرے کہ مخلوق تو موجود ہے لیکن اس کا کوئی خالق موجود نہیں۔''

معتزلہ اور امام صاحب کا بنیادی اختلاف

اس باب میں امام صاحب کی رائے معتزلہ سے ملتی جلتی ہے اور جہمیہ سے بہت الگ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ معتزلہ کو جبریہ (جہمیہ) کے مقابلہ میں حق سے زیادہ قریب تسلیم کرتے ہیں لیکن امام صاحب اور معتزلہ کا یہ اتفاق زیادہ دیر تک قائم نہیں رہتا۔ پھر اختلاف شروع ہو جاتا ہے۔ معتزلہ کہتے ہیں'' خدا کا ارادہ معاصی کے ارتکاب و اختیار میں شریک نہیں ہوتا اس لئے کہ اللہ جب کسی چیز کا ارادہ نہیں کرتا تو اس سے منع کردیتا ہے لہٰذا جب کسی بات کا حکم دیتا ہے تو گویا وہ اس کا ارادہ رکھتا ہے لہٰذا ارادہ اور امر معتزلہ کے نزدیک لازم وملزوم ہیں۔''

لیکن ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ خدا جب کسی چیز کا حکم دیتا ہے اور وہ واقع ہوتی ہے تو اس کے ارادہ سے ہوتی ہے۔ اسی طرح وہ معصیت کا بھی خیر کے مانند ارادہ کرتا ہے البتہ اطاعت کے برعکس معصیت کے ساتھ خدا کی جو چیز شریک نہیں ہوتی وہ محبت اور رضا ہے کیونکہ وہ معاصی کو پسند نہیں کرتا نہ ان پر راضی ہوتا ہے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ خدا کا ''امر'' اور اس کی محبت و رضا لازم اور ملزوم ہیں لیکن ارادہ امور کو لازم نہیں کرتا۔

امام صاحب کی یہ بات ان کے نظریہ صفات کے مطابق ہے۔ ان کے نزدیک قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کی جو صفات آتی ہیں ان سے اس کو موصوف ماننا ضروری ہے۔ بنابریں جب قرآن میں وارد ہے کہ اللہ محبت کرتا ہے' غصے ہوتا ہے' تو محبت اس کی صفت ہوئی اور وہ یقیناً ''ارادہ تکوینی'' سے الگ شے ہے۔ چنانچہ امام صاحب محبت کو ''ارادہ شرعیہ'' سے موسوم کرتے ہیں۔

امام صاحبؒ اس سلسلہ بحث میں ایک جگہ ارشاد فرماتے ہیں:

''جمہور اہل سنت خواہ وہ کسی طبقہ یا گروہ سے تعلق کیوں نہ رکھتے ہوں اور اشاعرہ کی بہت بڑی تعداد خدا کے ارادہ اور اس کی محبت و رضا کے درمیان تفریق کرتی ہے' ان لوگوں کا خیال ہے کہ اگرچہ خدا کا ارادہ معاصی میں شریک ہوتا ہے لیکن وہ معاصی کو پسند نہیں کرتا' نہ ارتکاب معاصی میں اس کی رضا شامل ہوتی ہے بلکہ ارتکاب معاصی پر وہ برہم اور غضبناک ہوتا ہے اور ان سے روکتا ہے لہٰذا خدا کی مشیت اور اس کی محبت میں فرق ہے۔ سلف صالح کا متفقہ قول یہی ہے۔ ابو المعالی جوینی کہتے ہیں کہ یہی قول قدمائے اہل سنت کا ہے۔ صرف امام اشعری نے اس کی مخالفت کی اور کہنے لگے کہ خدا کا ارادہ ہی اس کی محبت ہے لیکن جمہور کہتے ہیں کہ جو کچھ چاہتا ہے وہ ہو جاتا ہے اور جو نہیں چاہتا وہ نہیں ہوتا پھر جو کچھ چاہتا ہے اسی کو پیدا کرتا ہے' محبت اس کے امر کو مستلزم اور اس کی انفعالی صورت ہے۔ جس چیز کا وہ حکم دیتا ہے اسے پسند بھی کرتا ہے۔''

عدلِ الٰہی کی ہمہ گیری

یہ ہے وہ تطبیق و توفیق جو معصیت کے بارے میں اللہ کے ارادے اور نہی کے ساتھ عدم لزوم امر کے درمیان امام ابن تیمیہ دیتے ہیں۔ اب ہم یہ بتائیں گے کہ اللہ کے عدل اور طالب ہدایت کو ہدایت دینے اور جاحد و طاغی کو ہدایت نہ دینے کے درمیان امام صاحب کس طرح مطابقت پیدا کرتے ہیں؟

امام صاحبؒ کے نزدیک یہ ہرگز ظلم نہیں ہے اگر خدا نے اپنے بندوں میں سے کسی کو خیر کی توفیق دیتا ہے جب دیکھے کہ وہ بندہ اس راہ پر چلنا چاہتا ہے لیکن سرکش و معاند کو بھٹکتا چھوڑ دیتا ہے اسے ہدایت نہیں دیتا' کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک کسی فعل کے ترک و اختیار میں صاحب ارادہ اور صاحب اختیار ہے۔ وہ آزاد ہے اور اپنی حریت کاملہ کا خدا کی بخشی ہوئی فطرت کی مدد سے احساس بھی رکھتا ہے...... امام صاحب کا یہ مسلک بھی معتزلہ سے مختلف ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

''اللہ سبحانہ وتعالیٰ اپنے بندوں سے بے نیاز ہے۔ اس نے ان باتوں کا حکم دیا ہے جو بندوں کے لئے نفع بخش ہے اور ان باتوں سے منع فرمایا ہے جو بندوں کے لئے ضرر رساں ہیں۔ پس اگر وہ اپنے بندوں کو کوئی حکم دیتا ہے تو ان پر احسان کرتا ہے۔ طاعت کے سلسلہ میں ان کی اعانت کرتا ہے تو بھی احسان کرتا ہے لیکن جس پر احسان نہیں کرتا (اس بات کو ایک مثال سے سمجھیے) فرض کیجئے ایک عالم صالح لوگوں کو مفید کام کرنے کا حکم دیتا ہے۔ پھر نیک کاموں کے کرنے میں بعض کی مدد کرتا' بعض کی نہیں کرتا تو یہ ٹھیک ہے

Marfat.com

کہ اس کا اول الذکر پورا احسان ہے' تاہم جن کی مدد نہیں کی ان کی نسبت اس کو ظالم نہیں سمجھا جائے گا فرضاً اگر کسی غلط کار کو اپنے عدل و حکم کی بناء پر وہ سزا بھی دے دے تو بھی اس کا یہ فعل قابل ستائش ہی رہے گا۔

ارحم الراحمین اور احکم الحاکمین کی رحمت و حکمت کا کیا ٹھکانا ہے کہ اس نے ارشاد و تعلیم سے نوازا۔ پھر اگر اس نے مامورات کے بجا لانے پر کسی کی مدد کر کے اس پر اتمام نعمت فرمادی تو اس کا شکریہ ادا کرنا چاہیے' لیکن اگر اور کسی کو اس کی بے پروائی اس کے حال پر چھوڑ دیا اور اس کی مدد نہیں کی اور وہ ارتکاب گناہ کر بیٹھا تو اس میں بھی اس احکم الحاکمین کی کوئی دوسری حکمت ہے۔ تاہم اس غلط کار کو جو سزا ملتی ہے وہ اس کے ایسے فعل کا لازمی نتیجہ ہوتا ہے جو اس نے اپنے اختیار سے کیا ہے۔ جس اختیار کے استعمال سے اس کو الم و نعمت دونوں حاصل ہو سکتے تھے۔ گو اس کا حصول بھی اللہ تعالیٰ کی قضا و قدر سے ہوتا ہے۔ حاصل یہ کہ دونوں میں کوئی تناقض نہیں۔ انسان کو اختیار بخشی اللہ تعالیٰ کے کمال قدرت و حکمت سے ہے اور اختیاری افعال کے نتائج بھی اس کی تمامیت حکمت و قدرت کا تقاضا ہے۔''

اس سے معلوم ہوا کہ امام صاحب کا مسلک ہے قضا و قدر پر ایمان۔ اختیار کا اقرار خدائے علیم و حکیم کی حکمت کے سامنے تفویض یعنی سپردگی۔

☆......☆......☆

Marfat.com

عبدالحلیم شرر

معتزلہ' جبریہ و قدریہ

صحابہ کے عہد اور خیرالقرون کے بابرکت زمانے تک یہ یکسانی قائم رہی۔ سیدھے سادے عقائد رہے۔ خلوص و بے ریائی کی عبادت رہی اور مسلمانوں کی دینی و دنیوی ترقی کی کوئی حد و نہایت نہ تھی۔

اصول و اعتقادی مسائل میں کبھی کوئی شخص عقلی شک و شبہ ظاہر بھی کرتا تو قرآن و حدیث کے احکام و نصوص بتا کے خاموش کر دیا جاتا۔ نہ کسی کا عقیدہ بدلتا اور نہ کسی کے زہد و تقویٰ میں فرق آتا۔ مگر تعلیمات نبوت کا اثر جس قدر کمزور ہوتا گیا اسی قدر وسوسہ ہائے شیطانی نے قیل و قال اور چون و چرا کے شبے پیدا کرنا شروع کر دیئے۔

پیرو دین حکمائے سلف نے خوب کہا ہے کہ "حکم الٰہی یا نص کے مقابلے میں سب سے پہلے جس نے بر بنائے قیاس چون و چرا کا شبہ پیش کیا وہ شیطان تھا۔ خدا نے حکم دیا کہ آدم کو سجدہ کر اور اُس نے یہ قیاسی حجت پیش کی کہ کیوں کروں جبکہ میں آدم سے افضل ہوں۔ میں آتشین نژاد ہوں اور آدم ذلیل خاکی پتلا۔ میں تو تیرے سوا کسی کے آگے سجدہ نہ کروں گا۔ یہ نص صریح کے آگے پہلی فلسفیانہ قیاسی مخالفت تھی۔

بعینہٖ اسی طرح پہلی صدی اسلامی کے ختم ہونے سے پیشتر ہی عقائدِ اسلامیہء منصوصہ کے مقابل عقلی گدّے لگائے اور قیاسی شبہے پیش کیے جانے لگے۔

چنانچہ صحابہ کے زمانے ہی میں معبد جُہنی' غیلان دمشقی اور یونس اسوائی نے قدریہ کے عقائد کا اظہار کیا اور برائی بھلائی کے مقدر ہونے پر اعتراض کرنے لگے کہ جب خدا نے بندوں کے افعال اپنے اختیار میں رکھے ہیں تو پھر ثواب و عذاب کی کیا وجہ ہے؟ مگر اُس وقت اُن کے یہ شُبہات اُنہی پر ختم ہو گئے اور فتنہ بڑھنے نہ پایا۔

اب وہ زمانہ آیا کہ حضرت حسن بصری جامع بصرہ میں حدیث کا درس دے رہے تھے۔ اُن کی وَلادت ۲۱ھ میں ہوئی تھی اور ۱۱۰ھ میں سفر آخرت فرمایا۔ وہ ایک دن بصرے کی جامع مسجد میں طلبہ کے حلقے میں بیٹھے درس حدیث دے رہے تھے کہ شاگردوں میں سے واصل بن عطا غزال نام ایک شخص نے اُٹھ کے سوال کیا۔

"یا امام زمانہ! اِن دنوں جدا جدا خیالات کے مختلف گروہ پیدا ہو گئے ہیں۔ ایک اُن لوگوں کو کافر بتاتا

Marfat.com

ہے جو کبیرہ گناہوں کے مرتکب ہوں اور دوسرے گروہ کا خیال ہے کہ کبیرہ گناہوں سے دین میں مطلق خلل نہیں پڑتا' اس لیے کہ اُن کے اعتقاد میں عمل کو دین و ایمان میں کوئی دخل نہیں۔ پہلا اعتقاد خوارج کا اور دوسرا مرجیہ کا ہے۔ آپ اس بارے میں کیا ارشاد فرماتے ہیں؟'' حضرت حسن سر جھکا کے غور فرمانے لگے' لیکن قبل اِس کے کہ آپ جواب دیں واصل خود ہی بول اُٹھا۔ ''اور میں تو یہ کہتا ہوں کہ مرتکب کبیرہ نہ مومن مطلق ہے اور نہ کافر مطلق' بلکہ کفر و ایمان کے درمیان اُس کا ایک تیسرا درجہ ہے۔ نہ وہ کافر ہے نہ مومن ہے۔'' یہ کہتے ہی وہ حضرت حسن کے حلقہء درس سے اُٹھ کر مسجد کے ایک دوسرے ستون کے پاس جا بیٹھا اور اپنے اس نئے خیال کی تبلیغ کرنے لگا اور اپنا ایک نیا حلقہ تعلیم جاری کر دیا۔ حضرت حسن نے اس کی یہ سرتابی دیکھی تو فرمایا۔ ''اِعزل عنا'' یعنی ہم سے الگ ہو گیا اور اُسی وقت سے اُس کے گروہ کا نام حضرت حسن کے اِن الفاظ کی بنیاد پر ''معتزلہ'' پڑ گیا۔ اس کے بعد واصل نے اپنے اور اعتقادات ظاہر کرنا شروع کیے جو دراصل عقل و قیاس پر مبنی تھے۔

بعدازاں حضرات امام زین العابدین کے صاحبزادے زید شہیدؒ واصل بن عطا کے شاگرد ہوئے اور کہتے ہیں کہ شیعوں کا سب سے پہلا فرقہ ''زیدیہ'' ہے' جو اُنھیں کی جانب منسوب ہے۔ چنانچہ زیدیہ لوگوں کے اور نیز اثناعشری شیعوں کے وہی عقائد ہیں جو واصل بن عطا کے تھے۔

اس زمانے سے معتزلہ لوگوں نے زیادہ انہماک کے ساتھ فلسفہ کی کتابوں کا مطالعہ شروع کیا اور جب ہارون و مامون کے عہد میں فلسفہ یونان کی کتابیں بہ کثرت ترجمہ ہوئیں تو اِن لوگوں کو اپنے خیالات و شبہات کے لیے فلسفی دلیلیں مل گئیں اور انھوں نے ایک نیا عقلی اسلامی فن ایجاد کیا جس کا نام علم ''کلام'' قرار دیا۔

محدثین و فقہائے سلف اور بڑے بڑے ائمہ دین اِن لوگوں کو جہاں کہیں نصوص کتاب و سنت کے خلاف پاتے مخالفت کرتے۔ آخر کار باہم مناظرے چھڑ گئے۔ معتزلہ اپنی عقلی دلیلوں سے اُن کو پریشان و لاجواب کرتے اور وہ کہتے کہ ''ہم قرآن و حدیث کو بے دلیل مانتے ہیں اور تمہاری اِن قیاسی خیال آرائیوں اور عقلی حجتوں سے ہمارے اعتقاد میں فرق نہیں آ سکتا۔'' امام احمد بن حنبل اور امام شافعی و دیگر ائمہ حدیث نے تو وہی طریقہ رکھا کہ کتاب و سنت میں جو پاتے' چاہے سمجھ میں آئے یا نہ آئے اُس پر اعتقاد رکھتے اور کہتے۔ خدا کہتا ہے کہ وہ عرش پر کھڑا ہے۔ ہم بھی مانتے ہیں کہ وہ کھڑا ہے' مگر یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس کا کھڑا ہونا کیسا ہے۔ اسی طرح وہ اپنے ید اور وجہ (ہاتھ اور منھ) بتاتا ہے ہم بھی تسلیم کرتے ہیں کہ اُس کے ید اور وجہ ہیں مگر یہ نہیں جانتے کہ اُس کا ید کیسا ہے اور وجہ کیسا ہے۔

معتزلہ کہتے کہ ''اگر خدا کھڑا ہے تو لازم ہے کہ کسی محل اور وضع میں ہو۔ اُس کے ہاتھ اور چہرہ ہیں۔ تو ماننا پڑے گا کہ جسمانی پتلا ہے'' اور محدثین جب جواب دیتے کہ ''ہم نہ اُس کا جسم مانتے ہیں نہ اعضا اور نہ اُس کا کسی وضع و محل میں ہونا تسلیم کرتے ہیں' مگر یہ ضرور کہیں گے کہ خود اُس نے اپنے آپ کو اپنے کلام میں جن چیزوں کی جانب منسوب کیا ہے' اُن کی طرف وہ ضرور منسوب ہے۔ گو ہم نہیں جانتے کہ اُس کا کھڑا ہونا کیسا ہے۔ اس کے ہاتھ کیسے ہیں۔ اس کا چہرہ کیسا ہے' مگر اس کے ارشاد کے مطابق اِن سب چیزوں کے موجود

ہونے کے قائل ہیں۔'' تو اس پر تمسخر کرتے۔

آخر جب اہل حدیث کی طرف سے قرین قیاس عقلی جواب شافی نہ دیے جا سکے اور قیاس پرست معتزلہ نے اُن کا مضحکہ اُڑانا شروع کیا تو مسلمان کثرت سے اُن کے پیرو ہونے لگے۔ یہاں تک بنی عباس کے نامور خلفائے سلف، مامون رشید، معتصم باللہ، متوکل علی اللہ اور الواثق باللہ نے بھی معتزلہ کے مسلک کو اختیار کر لیا۔ یہ حالت دیکھ کے علمائے دین میں سے عبداللہ بن سعید کلابی، ابوالعباس قلانسی اور حارث محاسبی نے عاجز آ کر ناگواری کے ساتھ معتزلہ ہی کے انداز سے حمایت دین میں عقلی جوابات دینا شروع کیے۔ اِس سے اُن بزرگوں کے ذاتی اعتقادات پر اگرچہ کوئی اثر نہیں پڑا تھا، مگر بحث کا انداز ایسا تھا کہ انھیں معتزلہ ہی کی وضع کی باتیں کرتے دیکھ کر مستند ائمہ محدثین اُن پر بھی بدگمانیاں کرنے لگے۔

اِن دنوں ایک طرف تو اکابر محدثین معتزلہ سے اس درجہ بدگمان تھے کہ حمایت دین اور اُن کے مسلک حق کے ثبوت میں بھی اگر کوئی عالم فلسفیوں کی طرح عقلی دلیلیں پیش کرتا تو وہ اس کو بُرا سمجھنے لگتے۔ دوسری طرف معتزلہ کی یہ حالت تھی کہ پیروان کتاب و سنت کو احمق اور جاہل سمجھتے اور جب اُن کو اپنے منقولی مذہب سے کسی طرح ہٹتے نہ دیکھا تو انھیں کافر و بے دین بلکہ مشرک کہنے لگے اور اپنے ہم مذہب خلفا کی مدد سے اُن پر جور و تشدد شروع کر دیا۔ چنانچہ معتزلی العقیدہ خلفائے بنی عباس نے علمائے حدیث و فقہ پر بے حد مظالم کیے اور یہ حالت ہوگئی کہ اہلِ سنت کو نہ بھاگنے کا راستہ ملتا تھا اور نہ کوئی پناہ کی جگہ نظر آتی۔

اب ہم مختصر طور پر یہ بتانا چاہتے ہیں کہ معتزلہ کے اصلی عقائد کیا تھے اور فلسفہ کی آمیزش نے انھیں کس طرح بہکا کے فاران کے دامن سے ہٹا کر اس پہاڑی کے پاس پہنچا دیا تھا جس پر یونانیوں کے دیوتا اپالو کا مندر بنا ہوا تھا۔

اِن لوگوں کے زیادہ تر مباحث اصولی مسائل سے تعلق رکھتے تھے۔ لہٰذا یہ بتانے کی ضرورت ہے کہ متکلمین کی مراد اصولی مسائل سے کیا ہے۔ دین میں دو باتیں ہیں۔ اول معرفت باری تعالیٰ، دوسری اس کی عبادت۔ یہ ظاہر ہے کہ معرفت اصل ہے اور عبادت فرع۔ لہٰذا جو مسائل معرفت و توحید کے متعلق ہوں وہ اصولی ہیں اور جو مسائل عبادت و شریعت سے علاقہ رکھیں وہ فروعی۔ اسی بنا پر علم کلام کا موضوع اصول ہیں اور علم فقہ کا موضوع فروع۔ اسی تقسیم کی بنا پر معتزلہ اور اُن کے علم کلام کے مسائل توحید، عدل، وعد، وعید اور سمع و عقل قرار پا گئے۔

وضاحت کے لیے میں مذکورہ مسائل اصول کو ذرا تفصیل کے ساتھ بیان کرنا چاہتا ہوں۔

اوّل: توحید

اس کی نسبت اہلِ سنت اور وہ تمام لوگ جو صفات باری تعالیٰ پر عقیدہ رکھتے ہیں، سب کا یہ مسلک ہے

Marfat.com

کہ اللہ جل شانہٗ اپنی ذات میں واحد ہے۔ اُس کا کوئی قسیم یعنی برابر والا نہیں۔ وہ اپنی جملہ صفات الٰہیہ میں اکیلا ہے، یعنی کوئی اس کا نظیر نہیں اور اپنے جملہ افعال میں بھی اکیلا ہے، یعنی کوئی اس کا شریک نہیں۔ اس کے خلاف معتزلہ کا یہ عقیدہ تھا کہ باری تعالیٰ اپنی ذات میں اس طرح واحد ہے کہ نہ اُس کی تقسیم ہو سکتی ہے اور نہ اُس میں کوئی صفت ہے۔ اور اپنے افعال میں یوں واحد ہے کہ اُس کا کوئی شریک نہیں۔ لہٰذا نہ اُس کی ذات کے سوا کوئی قدیم ہے اور نہ اُس کے افعال میں کوئی اور حصہ دار ہے۔ دو قدیموں کا ہونا محال ہے اور علیٰ ہذا القیاس۔ دو قادروں کے درمیان ایک مقدور کا ہونا بھی غیر ممکن ہے، یعنی کوئی مخلوق نہیں ہو سکتا جس پر دو قادروں کی حکومت ہو۔ یہ معتزلہ کے خیال کی فلسفیانہ توحید ہے۔

دوم : عدل

عدل کے بارے میں اہلِ سنت کا یہ عقیدہ ہے کہ خدائے تعالیٰ کے اپنے افعال میں عادل ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ جل شانہٗ اپنے ملک اور اپنے مملوکوں میں جیسا تصرف چاہتا ہے، کرتا ہے۔ لہٰذا اس کے عادل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اپنی مخلوق میں اپنی مشیّت کے مطابق جیسا تصرف چاہے کرے اور جو اس کے ضد ہو اس کا نام اہل سنت کی اصطلاح میں ظلم ہے۔ لہٰذا اُس کے حکم میں کسی طرح کے جور اور اُس کے تصرف میں کسی قسم کے ظلم کا ہونا محال ہے۔ اس کے خلاف معتزلہ کہتے ہیں عدل یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا ہر کام اور ہر تصرف ہماری حکمت اور ہماری عقل کے تقاضے کے مطابق ہو، یعنی اُس کے ہر فعل کا ازروئے عقل انسان بہترین صورت پر ہونا لازم ہے۔

سوم : وعد و وعید

یعنی اُس کا وعدہ ثواب کرنا اور عذاب کا خوف دلانا۔ اس میں یہ اختلاف ہے کہ اہل سنت کے نزدیک وعد و وعید خدائے تعالیٰ کا کلام ازلی ہے۔ اُس نے جو احکام نافذ فرمائے اُن پر عمل کرنے کی صورت میں وعدہ ثواب کیا اور جو ممنوعات بتائے اُن کے ارتکاب پر عذاب کی دھمکی دی۔ لہٰذا جو نجات پائے وہ اُس وعدے کے مطابق مستحق ثواب ہوا اور جو گنہگار ہو وہ اُس کے مطابق مستوجب عتاب ہوا۔ تقاضائے حکمت اور فیصلہ عقل کی وجہ سے کوئی چیز اُس جل جلالہٗ پر واجب نہیں ہے۔ برخلاف اس کے معتزلہ کہتے ہیں کہ کلام باری اوّل میں تھا ہی نہیں اور اُس نے جو حکم فرمائے یا جن باتوں سے منع کیا یا کوئی وعدہ کیا یا کسی عذاب سے ڈرایا، سب اپنے کلامِ حادث سے کیا۔ لہٰذا جس کی نجات ہوئی اپنے افعال سے ہوئی اور مستحق ثواب ہو گیا اور جو مبتلائے عذاب ہوا خود اپنے افعال کے پاداش میں پکڑا گیا اور ازروئے اصول حکمت عقل اسی کی متقاضی تھی۔

Marfat.com

چہارم: سمع وعقل

سمع سے مراد قرآن وحدیث ہیں جو بذریعہ سماعت سنے گئے اور عقل سے مراد تقاضائے عقل ہے۔
اس مسئلہ میں اہل سنت کا یہ اعتقاد ہے کہ بندہ جتنے فرائض اور واجب امور کا مکلّف ہے سب سمع سے یعنی قرآن وحدیث سے ہیں۔ صرف معرفتیں عقل سے حاصل ہوتی ہیں۔ لہٰذا عقل نہ کسی چیز کو اچھا کرتی ہے نہ کسی چیز کو بُرا۔ نہ وہ کسی بات کی مقتضی ہوتی ہے اور نہ کسی کام کو واجب کرتی ہے۔ اور سمع سے اگرچہ معرفت نہیں حاصل ہوتی مگر احکام کو واجب وہی کرتی ہے۔ اس کے خلاف معتزلہ کے نزدیک عقل سمع پر قاضی اور حاکم ہے۔
انھیں مسائل کی بنا پر معتزلہ اپنے آپ کو سب سے بڑا موحّد بتاتے اور اپنا لقب ''اصحاب عدل وتوحید'' قرار دیا تھا۔

اُن کے عام اعتقادات

یہ تھے کہ اللہ جل شانہٗ قدیم ہے اور قدیم ہونا اُس کی خاص ترین صفت ذات ہے۔ صفات باری کے قدیم ہونے سے اُن کو کلیتہً انکار تھا اور اس جل شانہٗ کے عام تاثر اور حی (زندہ) ہونے کے بارے میں وہ یہ تقریر کرتے کہ وہ عالم علم سے اور قادر قدرت سے اور حی حیات سے نہیں بلکہ اپنی ذات سے عالم وقادر وحی ہے۔ یہ تینوں قدیم صفات ایک قسم کے معانی ہیں جو اس کی ذات قدیم میں قائم ہیں' کیونکہ اگر صفات علم وقدرت وحیات اس کی ذات میں شریک ہو جائیں گے تو تعدّد ذات لازم آئے گا اور یہ شرک ہے۔ اس مسئلہ میں بھی اُن کے سب گروہوں کو اتفاق تھا کہ باری تعالیٰ کا کلام حادث اور ایک خاص محل میں مخلوق ہے جس سے عبارت صرف آواز ہے۔ قرآن کے نسخوں میں جو کلام موجود ہے وہ اس کلام مذکورہ کی نقل ہے۔ اُن کے اس خاص مسئلہ نے دوسری اور تیسری صدی ہجری میں اہلِ سنت کے محدثین اور فقہائے سلف میں قیامت بپا کر دی تھی اور بڑے بڑے علما کلام الٰہی کے قدیم کہنے کے جرم پر اسیر و پابہ زنجیر کیے گئے اور بہت سے قتل ہو گئے۔
اس مسئلہ میں بھی سب معتزلہ متفق ہیں کہ خدا کے ارادے' سننے اور دیکھنے کی صفتیں جو قرآن وحدیث میں متواتر خدا کی جانب منسوب کی گئی ہیں' وہ ایسے معانی میں نہیں ہوسکتیں جو اُس جل شانہ کی ذات میں قائم ہوں۔ مگر اس میں ان کے اپنے درمیان اختلاف پڑا ہوا ہے کہ اِن صفتوں کا وجود کیونکر ہے؟ اور اگر وہ معانی ہیں تو اُن کا محل کون ہے؟

عالمِ آخرت میں رویت باری تعالیٰ کے انکار میں بھی سب کو اتفاق ہے۔ اسی طرح اُن تمام صفات سے بھی قطعاً انکار کرتے ہیں جن سے مثلاً خدا کا کسی جہت یا مکان میں ہونا یا جسمانی ہونا یا متغیر ہونا یا اُس کا نقل وحرکت کرنا ظاہر ہو اور جن آیات قرآنی میں ان امور کا ذکر آ گیا ہے اُن کو متشابہ کہتے اور اُن میں تاویل کرنا

Marfat.com

واجب جانتے ہیں اور اسی اعتقاد کو وہ اپنے نزدیک اصلی توحید تصور کرتے ہیں۔

اس عقیدے میں بھی تمام معتزلہ کو اتفاق ہے کہ بندہ اپنے کاموں پر قادر اور اپنے بُرے بھلے تمام افعال کا خود ہی خالق ہے۔ چنانچہ انھیں افعال کی بنا پر مستوجب سزا و جزا ہوگا۔ حضرت عزّ اسمہٗ کی ذات اس سے مبّرا ومنزّہ ہے کہ اُس کی جانب بُرائی، ظلم، جور اور افعال کفر و معصیت کو منسوب کیا جائے، اس لیے کہ وہ ظلم کو پیدا کرے تو ظالم قرار پائے گا جیسے کہ عدل کے پیدا کرنے سے وہ عادل ہے۔

یہ بھی اُن کا متفق علیہ عقیدہ ہے کہ اللہ جل شانہٗ صرف بھلائی اور نیکی کرتا ہے۔ ازروئے حکمت بندوں کے مصالح کا لحاظ رکھنا اُس پر واجب ہے۔ اگرچہ اِس بارے میں وہ باہم مختلف ہیں کہ آیا اس پر یہ بھی واجب ہے کہ وہی کام کرے جو سب سے اچھا ہو اور بندوں کے حال پر لطف کرے۔ اسی چیز کا نام انہوں نے اپنی اصطلاح میں عدل رکھا ہے۔

اس مسئلہ میں بھی سارے معتزلہ متحدالخیال ہیں کہ مومن اگر اطاعت و توحید کے ساتھ دنیا سے جائے تو مستحق ثواب ہوگا اور خدا کی جانب سے اجر یا فضل ہونا جداگانہ معانی سے عبارت ہے اور یہ چیزیں ثواب کے علاوہ ہیں، لیکن اگر انسان گناہ کبیرہ میں مبتلا ہونے کے بعد بغیر توبہ کیے دنیا سے جائے تو وہ ہمیشہ مبتلائے عذاب رہے گا۔ ہاں اُس کا عذاب کفار کے عذاب سے خفیف البتہ رہے گا اور اسی چیز کو وہ لوگ اپنی اصطلاح میں وعدو وعید کہتے ہیں۔

اس مسئلہ میں بھی سارے معتزلہ کا اتفاق ہے کہ حصولِ معرفت اور شکر نعمت سمع یعنی نص شرع کے وارد ہونے سے پیشتر ہی انسان پر واجب تھے۔ پھر اِس کے ساتھ کہتے ہیں کہ اچھے اور بُرے کی معرفت عقل سے ہوتی ہے، یعنی اچھا کام کرنا اور بُرے کاموں سے بچنا انسان پر ازروئے عقل واجب ہے۔ تکالیف شرعیہ کا نزول خدا کی مہربانیاں ہیں جن کو اُس نے انبیا کے ذریعے سے بھیجا اور بندوں کو اختیار دے کر آزمائش میں ڈالا تاکہ جو ہلاک ہو دلیل و بُرہان سے ہلاک ہو اور جو جیے دلیل سے جیے۔

اِنہیں عقائد کی بنا پر اُنہیں ''قدریہ'' کہتے ہیں، جس کے اصطلاحی معنے یہ ہیں کہ وہ بندوں کے اپنے افعال پر قدرت رکھنے اور ان کے فاعل مختار ہونے کے قائل ہیں، لیکن اس عقیدے کی مذمت میں کئی صریح اور صحیح حدیثیں وارد ہیں، جن کی صحت میں معتزلہ کو بھی شک نہیں۔ ایک حدیث یہ ہے کہ **القدریۃُ مجوسُ ھٰذِہِ الاُمّۃِ** یعنی قدر کا عقیدہ رکھنے والے اس اُمت یعنی امت محمدی کے مجوسی ہیں۔

دوسری یہ کہ **القدریۃ خصماء اللّٰہ فی القدر** یعنی قدریہ لوگ مسئلہ قدر میں خدا کے دشمن ہیں۔ ان حدیثوں کی زد سے بچنے کے لیے معتزلہ نے لفظ قدر کے معنے ہی بدل کے بہت عام کر دیے اور کہنے لگے ''قدر اس عقیدے کا نام ہے کہ کہا جائے خیر و شر دونوں خدا نے مقدر کر دیے ہیں''۔ مگر قدر کے جو معنی ہم نے پہلے بتائے وہ عہد رسالت سے چلے آتے تھے اور کبھی پیشتر یہ معنی نہیں سمجھے گئے جو لغت میں تصرف کر کے معتزلہ نے بتائے ہیں۔

امامت کے مسئلہ میں معتزلہ میں بڑا اختلاف ہے۔ بعض شیعوں کے عقائد کی طرف مائل ہو گئے ہیں اور بعض اہلِ سنت کے ہم خیال ہیں۔

یہ وہ مسائل تھے جن میں تمام ائمہ معتزلہ کو اتفاق ہے' مگر کتب فلسفہ کے مطالعے سے اُن پر یونان کے فلاسفۂ الٰہیین اور طبیعین دونوں کے خیالات کا روز بروز زیادہ اثر پڑتا گیا اور ہر روز اُن کی ایک نئی شان نظر آئی۔ چنانچہ اُن کے مختلف فاضلوں نے اپنے مجتہدانہ انداز اور فلسفیانہ اسلوب سے ہر روز ایک نئی صورت دکھائی اور ان کے بہت سے فرقے ہو گئے' جن میں سے بارہ کا شہرستانی نے خاص طور پر ذکر کیا ہے۔ اور وہ یہ ہیں: (۱) واصلیہ۔ (۲) ہذیلیہ۔ (۳) نظامیہ۔ (۴) حائطیہ۔ (۵) بشریہ۔ (۶) معمریہ۔ (۷) مُزداریہ۔ (۸) ثمامیہ۔ (۹) ہشامیہ۔ (۱۰) جاحظیہ۔ (۱۱) خیاطیہ۔ (۱۲) جُبّائیہ۔

مسلمانوں کی واقفیت اور مذکورہ فرق معتزلہ کی حکیمانہ جہالت کے دکھانے کے لیے میں مختصر طور پر ان سب کے خیالات و عقائد کا بیان کر دینا ضروری سمجھتا ہوں اور بغیر اس کے آپ کو اُس عہد کے خطرناک ترین فتنے کا صحیح انداز بھی نہ ہو سکے گا۔

واصلیہ

یہ فرقہ اُسی واصل بن عطا عزال کا پیرو ہے جس نے حضرت حسن بصری کے حلقہء درس سے جدا ہو کر اپنی نئی مسجد بنائی اور جس کی اس حرکت سے معتزلہ کو ''اعتزال'' کا خطاب ملا۔ یہ شخص عبدالملک بن مروان کے عہد سے ہشام بن عبدالملک کے عہد تک تھا۔ اس کے پیرو سرزمین اندلس تک جا پہنچے تھے اور ''واصلیہ'' کہلاتے تھے۔ ان کے عقائد کو چار بحثوں سے تعلق ہے جن کو وہ قاعدے کہتے ہیں۔

پہلا قاعدہ

یہ تھا کہ اِن لوگوں کو خدا کی صفات علم' قدرت' ارادے اور حیات سے انکار تھا۔ اس عقیدے کی بنیاد واصل نے اس ظاہری مسلم الثبوت مسئلہ پر رکھی جس کے ماننے میں کسی کو بھی شبہ نہیں کہ ''دو قدیم ازلی خداؤں کا وجود محال ہے۔'' چنانچہ کہا کرتا ہے جس کسی نے کسی معنے یا صفت کو قدیم بتایا' اُس نے گویا دو خداؤں کے موجود ہونے کا دعویٰ کیا۔

اس کے پیروں نے اس کے بعد فلاسفہء یونان کی کتابوں کا مطالعہ کیا اور بڑھتے بڑھتے اِس حد کو پہنچے کہ خدا کے جملہ صفات کے منکر ہو گئے۔ سب صفتوں کو اس کے عالم و دانا ہونے کی دو صفتوں میں سمیٹ لائے اور حکم لگایا کہ یہ اس کی ذاتی صفتیں ہیں۔ ہوتے ہوتے جبائی نے کہہ دیا کہ ''یہ دونوں اس کی ذات کے دو اعتبارات ہیں۔'' یا بقول ایک دوسرے مجتہد فی الاعتزال ابو ہاشم کے ''دو حالتیں ہیں۔'' انھیں متکلمین

معتزلہ کا دعویٰ ہے کہ حسن بصری بھی اس جانب مائل ہو گئے تھے کہ انہوں نے باری تعالیٰ کے جملہ صفات کو اکیلی ایک صفت عالمیت میں سمیٹ دیا مگر مجھے اس کا یقین نہیں' اس لیے کہ تمام ائمہ محدثین سلف اس خیال کے کلیتہً خلاف تھے اور کیوں نہ خلاف ہوتے جبکہ کتاب و سنت میں اللہ جل شانہٗ کے بہت سے صفات کو صاف اور صریح الفاظ میں مذکور پاتے تھے۔

دوسرا قاعدہ

عقیدۂ قدر کے متعلق تھا۔ اس میں واصل بن عطا نے اس مبتدع مسلک کو اختیار کر لیا تھا جس کا فتنہ معبد جہنی اور غیلان دمشقی سے ظاہر ہونے کے بعد اب دب چکا تھا۔ اس مسئلہ میں واصل کو پہلے قاعدے سے زیادہ انہماک تھا اور اس کی تقریر اس مسئلہ میں یہ تھی کہ ''باری تعالیٰ حکیم و عادل ہے۔ لہٰذا اس کی جانب ظلم و شر کو منسوب کرنا جائز نہیں اور نہ یہ ہو سکتا ہے کہ وہ بندوں کو جو حکم دے اس کا ارادہ اس کے خلاف ہو۔ خود ہی ایک بات کا حکم دے اور پھر اسی کی بنا پر عذاب کرے۔ اس لیے ضروری ہے خود بندہ فاعل خیر و شر ہو اور خود اپنے اختیار سے ایمان و کفر کو اختیار کرے یا عبادت و معصیت کرے۔ اس صورت میں بندے کو ان افعال کی قدرت دی ہے۔ غرض بندے اپنے افعال حرکات و سکنات' اعتمادات افکار اور علوم میں پورے پورے مختار ہیں۔'' اس کا یہ بھی مقولہ تھا محال ہے کہ بندے کو ایک حکم ہوا اور اس پر عمل کرنا اس کے امکان سے باہر ہو۔ وہ بالطبع اپنے لیے قدرت اور عمل چاہتا ہے اور اس کی اس فطرت سے انکار کرنا ہدایت کا منکر ہونا ہے۔ مگر تعجب معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا اقتدارات کے ساتھ واصل نے بلائیں پڑنے' عافیت' شدت' راحت' مرض' شفا حتیٰ کہ زندگی اور موت کو بھی اقتدارات انسانی کے ضمن میں رکھا ہے۔

تیسرا قاعدہ

''منزلت بین منزلتین'' کا مسئلہ جس کی دُھن میں وہ اپنے اُستاد سے جدا ہوا تھا۔ اس میں اُس کا اعتقاد یہ تھا کہ کافر و مومن کے درمیان ایک تیسرا درجہ فاسق کا ہے' جو خیال ظاہری نصوص قرآنی کے خلاف ہے۔ اس کا یہ بھی بیان تھا کہ آخرت میں صرف دو گروہ ہوں گے۔ ایک جنت والوں کا اور دوسرا دوزخ والوں کا۔ فاسق وہاں دونوں سے جدا ہو گا۔ اس پر عذاب میں تخفیف ہو گی اور اس کا مقام کافروں سے بالاتر ہو گا۔

ہذیلیہ

ابوہذیل حمدان بن ابی الہذیل علاف کے پیرو۔ یہ معتزلہ کا بہت بڑا امام تھا اور اُن کی طرف سے مناظرہ کیا کرتا۔ واصل بن عطا کے شاگرد خالد طویل کا شاگرد تھا اور دس مسئلوں میں اُس نے عام معتزلہ لوگوں سے اختلاف کیا۔

Marfat.com

پہلا : اللہ تعالیٰ عالم ہے علم سے اور اُس کے علم سے مراد خود اُس کی ذات پاک ہے۔ اسی طرح وہ قادر ہے قدرت سے اور حی ہے، حیات سے اور یہ سب صفات اُس کے عین ذات ہیں۔ جن لوگوں کا فلسفہ یونان کے خیالاتِ معلوم ہیں وہ بخوبی سمجھ سکتے ہیں کہ یہ باتیں انہی سے لی ہوئی ہیں۔ یونان کے حکیموں کا اعتقاد تھا کہ باری تعالیٰ واحد ہے جس میں کسی قسم کی کثرت نہیں اور صفات ذاتِ باری سے الگ کوئی معانی قائم بالذات نہیں بلکہ اُس کے عین ذات ہیں۔ جو لوگ خدائے تعالیٰ کو علم سے نہیں بلکہ خود اپنی ذات سے عالم بتاتے ہیں اور وہ لوگ جو اس وحدہ لاشریک کو علم کے ذریعہ سے علم بتاتے مگر اُس علم کو عین ذات کہتے ہیں، دونوں میں فرق یہ ہے کہ پہلے نفی صفت کرتے اور ذات باری کو بے صفات ثابت کرتے ہیں اور دوسرے صفت کو مانتے ہیں مگر اُسے عین ذات باری کہتے ہیں۔ ابوالہذیل اپنے خیال کے مطابق اگر ذات باری تعالیٰ میں صفات وجہات کو ثابت کر سکے تو یہ بعینہٖ نصارا کا مسئلہ ''اقانیم ثلاثہ'' ہو گا۔

دوسرا: اس نے ایسے ارادوں کے موجود ہونے کا دعویٰ کیا جو کسی محل میں نہ ہوں اور انھیں ارادوں کا مرید یعنی ارادہ کرنے والا خدائے جل جلالہٗ کو بتایا، مگر متاخرین معتزلہ اس مسئلہ میں اُس کے خلاف ہیں۔

تیسرا: باری تعالیٰ کے کلام کے بارے میں اس نے دعویٰ کیا کہ اس میں سے بعض ایسے ہیں جو کسی محل میں نہیں قائم ہیں جیسے کہ اس کا قول ''کن'' جو کسی محل میں نہ تھا اور بعض محلوں میں ہیں جیسے اوامر و نواہی اور اخبار۔ اس مسئلہ میں اس نے یہ تفریق کی ہے کہ تکوین یعنی پیدا کرنے کا حکم دینا اور ''کن'' کہنا اور تھا اور تکلیف یعنی بندوں کو مکلف بنانے کا حکم اور ہے۔

چوتھا: مسئلہ قدر جس کا اوپر ذکر آ چکا ہے۔ اس میں اگرچہ سارے معتزلہ اُس کے ہم خیال ہیں مگر اس نے سب سے الگ ایک تھوڑی سی جدّت طرازی بھی کی ہے، یعنی وہ دنیا میں تو قدر کا قائل ہے مگر آخری میں جبر کا۔ کہتا ہے ''جنت و دوزخ میں بندوں کو اپنے افعال وحرکات پر قدرت نہ حاصل ہو گی۔ ان کے تمام افعال خدائے تعالیٰ کے مخلوق ہوں گے، کیونکہ وہاں اگر ان کے افعال اختیاری ہوتے تو وہ مکلف بھی ہو جاتے۔''

پانچواں: اس کا دعویٰ ہے کہ جنت اور دوزخ والوں کے افعال وحرکات منقطع ہو جائیں گے اور وہاں ایک سکون کا عالم ہو گا۔ اس سکون میں ساری لذتیں جنت والوں کے ساتھ اور سارے ہموم و آلام دوزخ والوں کے ساتھ جمع ہو جائیں گے۔ اس کا یہ عقیدہ جہم کے عقیدے سے ملتا جلتا ہے جو قائل تھا کہ جنت و دوزخ دونوں فنا ہو جائیں گے۔

چھٹا: استطاعت یعنی کچھ کرنے کی قدرت ہونا۔ اس میں وہ کہتا ہے کہ استطاعت قلب اور افعال جوارح میں بھی تفریق کی ہے۔ کہتا ہے کہ قدرت و استطاعت نہ ہونے کے باعث افعال قلب کا وجود نہیں ثابت ہوتا اور افعال جوارح کے وجود کو اُنھیں اختیاری تسلیم کرنے کے باعث اس نے مان لیا ہے۔ اس کے ساتھ مدعی ہے کہ بندے کے افعال سے جو اُمور پیدا ہوں وہ بھی اُسی کے افعال ہیں۔ بجز رنگ۔ مزے۔ اور بُو اور ایسی تمام چیزوں کے جن کی کیفیت نہ معلوم ہو۔ علم وادراک کے بارے میں وہ کہتا ہے کہ حادث ہیں جو سماعت، تعلیم

یا خبر سے کسی ذات میں پیدا ہو جایا کرتے ہیں' مگر اُن کو اللہ پیدا کرتا ہے' بندوں کے افعال نہیں ہیں۔

ساتواں: کہتا ہے صاحب فکر پر واجب ہے کہ ورد و سمع سے پہلے ہی خدا کو دلائل سے پہچانے اور نہ پہچانے تو مستوجب عذاب ہو گا۔ اسی طرح ہر بری چیز کی برائی اور ہر بھلی چیز کی بھلائی کا عقل سے سمجھ لینا بھی اس پر واجب ہے۔ چنانچہ اچھے کام کو اختیار کرنا اور بُرے کام سے پرہیز کرنا اس پر واجب ہے۔ عبادت کی نسبت اس کا قول ہے کہ اس سے نہ خدا مقصود ہے اور نہ تقرب الٰہی۔

آٹھواں: اجل اور رزق کے معاملے میں وہ کہتا ہے کہ تقدیری ہیں۔ اگر کوئی شخص نہ قتل کیا جائے تو بھی موت کا مقررہ وقت آتے ہی مر جائے گا' کیونکہ عمر میں زیادتی و کمی جائز نہیں اور رزق کے بارے میں کہتا ہے کہ جو چیزیں جائز ہیں وہی رزق ہیں۔ ناجائز چیز رزق نہیں ہو سکتی۔

نواں: بعض لوگ اس کا یہ عجیب قول بھی بتاتے ہیں کہ ارادۂ باری غیر مراد ہے' یعنی خود خدا کو اس کا ارادہ نہ تھا۔ کسی مخلوق کو پیدا کر دینا ہی اس کا ارادہ ہے۔ اس کے خیال میں کسی شے کو پیدا کرنا ایک شے غیر ذات ہے۔ پیدا کرنے کی نسبت کہتا ہے کہ وہ خدا کا ایک قول ہے جو کسی محل میں ہے اور مدعی ہے کہ قبل تخلیق عالم ازل میں خدائے تعالیٰ کے سمیع و بصیر ہونے کے یہ معنے ہیں کہ عنقریب سُنے اور دیکھے گا اور یہی معنے غفور' رحیم' خالق اور رازق وغیرہ کے ہیں کہ آئندہ بخشے گا' رحم کرے گا اور پیدا کرے گا اور روزی دے گا۔

دسواں: ایک جماعت نے اُس کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ غائب چیز میں حجت بیس شہادتوں سے قائم ہوتی ہے جن میں سے ایک یا زیادہ کا جنتی ہونا شرط ہے۔ قائل ہے کہ زمین ایسے اولیاء اللہ اور معصومین سے کبھی خالی نہیں رہتی جو نہ جھٹلائے جا سکیں اور نہ کبائر کے مرتکب ہوں۔ ہذیل مذکور متوکل علی اللہ کے زمانے میں سو برس کا ہو کر ۲۳۵ھ میں رہ نورد آخرت ہوا۔

نظامیہ

ابو نعیم بن سیار نظام کے پیرو۔ اس شخص نے کتب فلسفہ کا بہت مطالعہ کیا تھا اور اگلے فلسفیوں کی باتوں کو بہ کثرت معتزلہ کے خیالات میں ملایا کرتا۔ اُس کے مخصوص خیالات و معتقدات یہ ہیں۔

پہلا: خیر و شر کے خدا کی جانب سے مقدر ہونے کے انکار میں وہ اتنا اور بڑھ گیا کہ کہتا ہے اللہ جل شانہٗ کی نسبت نہیں کہا جا سکتا کہ وہ برائیوں اور گناہوں پر قادر ہے۔ دیگر معتزلہ کہتے تھے کہ ''ان پر خدائے تعالیٰ قادر تو ہے مگر کرتا نہیں۔'' نظام ان کے خلاف کہتا ہے کہ ''نہیں وہ برائی کر ہی نہیں سکتا'' اور اِس کی دلیل یہ پیش کرتا ہے کہ ''برائی جب بری چیز ہے اور جس کی جانب منسوب ہو اس کی صفت ذاتی ہوا کرتی ہے تو اسے اللہ جل شانہ کی جانب کیسے منسوب کیا جا سکتا ہے؟ کیونکہ اس سے فعل بد کا سرزد ہونا بھی برائی ہے۔ لہٰذا واجب ہے کہ ایسا نہ ہو۔ جو ذات عدل کرنے والی ہو اس کی نسبت نہیں کہا جا سکتا کہ وہ ظلم کی قدرت رکھتی ہے۔'' یہ بھی کہتا ہے کہ جن باتوں میں بندوں کی رفاہ و فلاح نظر آئے

Marfat.com

ان پر تو خدائے تعالیٰ قادر ہے، مگر جن باتوں میں بندوں کی بھلائی مقصود نہ ہو ان پر اسے قدرت نہیں ہوسکتی اور نہ ہے، مگر یہ اصول فقط دنیا کے لیے اور دنیا میں ہے۔ امور آخرت کے بارے میں اس کا عقیدہ ہے کہ وہاں خدا کو اتنی بھی قدرت نہیں کہ اہل نار کے عذاب کو کچھ گھٹائے بڑھائے یا اہل جنت کی نعمتوں میں کسی قسم کی کمی زیادتی کرے۔ یا کسی کو دوزخ سے نکال کر جنت میں یا جنت سے نکال کر دوزخ میں پہنچا دے۔ لوگوں نے اعتراض کیا کہ ''اس سے تو خدا مجبور ہو گیا۔ قادر تو اسے کہتے ہیں جو اپنے افعال میں سے کسی کے ترک یا اختیار کرنے کی قدرت رکھتا ہو''۔ اس نے جواب دیا کہ ''جو الزام تم مجھے دیتے ہو وہی تم پر بھی عائد ہوتا ہے، اس لیے کہ تم بھی اس سے بعض افعال کے صدور کو محال بتاتے ہو''۔

دوسرا: ارادۂ باری تعالیٰ یعنی ارادے کی صفت سے وہ متصف ہی نہیں ہے اور قرآن و حدیث میں جہاں جہاں خدا کا ارادہ کرنا بتایا گیا ہے، وہاں ارادے سے مراد ارادہ نہیں بلکہ پیدا اور ایجاد کرنا مقصود ہے۔

تیسرا: کہتا ہے کہ بندوں کے جملہ افعال صرف حرکات ہیں۔ سکون بھی حرکت ہی ہے کیونکہ وہ حرکت قیامی کا نام ہے۔ علوم اور ارادے سب حرکات نفس ہیں۔ اس کی اصطلاح میں حرکت تغیر و تبدل کا نام نہیں بلکہ اس سے مراد کسی تغیر کا مبداء میل ہے۔

چوتھا: فلسفیوں کی طرح وہ بھی کہتا ہے کہ انسان دراصل روح کا نام ہے۔ نفس اور جسم اس کے آلات اور قالب ہیں۔ روح کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ ایک جسم لطیف ہے جو بدن کے رگ رگ اور ریشے ریشے میں جاری و ساری ہے۔ جیسے مائیت گلاب میں، دُہنیت تلون میں، بازبدیت دودھ میں۔ روح ہی ہے جسے قوت و استطاعت زندگی اور ارادہ حاصل ہے۔ لہٰذا وہ کام پر عمل کرنے سے پہلے ہی مستیع ہے۔

پانچواں: چونکہ قدرت و استطاعت کا درجہ عمل سے پہلے اور افضل ہے، لہٰذا قدرت و استطاعت ہی خدا کا وہ فعل ہے جو پیدا کرنے کو واجب کرتا ہے۔

چھٹا: جزولا یتجزیٰ سے اس کو بخلاف عام متکلمین کے انکار تھا۔

ساتواں: یہ کہ جوہر بہت سے عرضوں سے مرکب ہے اور انہی کے مجتمع ہونے سے جوہر بن گیا۔

آٹھواں: اس کا دعویٰ تھا کہ خدائے تعالیٰ نے تمام موجودات کو ایک ہی وقت میں پیدا کر دیا۔ اسی حال پر جس پر کہ اب ہیں۔ آدم کی تخلیق اُن کی اولاد کی پیدائش سے پیشتر نہ تھی۔ صرف اُن کا ظہور پہلے اور اولاد کا بعد ہوا۔

نواں: قرآن کا معجزہ فقط اس قدر ہے کہ اُس میں گذشتہ و آئندہ واقعات کی خبر دی گئی ہے۔ فصاحت و بلاغت کے اعتبار سے نہیں۔ یہ غیر ممکن نہ تھا کہ عرب کوئی قرآن کی سورت تصنیف کر کے پیش کر دیتے۔

دسواں: یہ کہ وہ اجماع کو شرع میں حجت نہیں مانتا تھا اور نہ احکام شرعیہ میں قیاس کے جائز ہونے کا قائل تھا۔

Marfat.com

کہتا کہ حجتہ صرف امام معصوم کا قول ہوتا ہے۔

گیارہواں: ہذیل کا رجحان شیعیت کی طرف تھا چنانچہ وہ کبار صحابہؓ پر طعن کیا کرتا تھا۔ اس نے پہلے تو یہ دعویٰ کیا کہ امامت بغیر نص یعنی صریح حکم خدا و رسولؐ کے نہیں ہو سکتی۔ اس کے بعد دعویٰ کرتا کہ جناب رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ کی امامت کے بارے میں صریح نص فرمادی تھی اور اس قدر صاف اور عیاں کر دیا تھا کہ اس میں ذرا سے شبہ کی بھی گنجائش نہ تھی مگر حضرت عمرؓ نے اس کو چھپا ڈالا اور سقیفہ بنی ساعدہ کے موقع پر ابوبکرؓ کو خلیفہ بنا دیا۔ اسی طرح کے اور بہت سے الزامات اُس نے حضرت عمرؓ کو دیے جیسے کہ عموماً شیعہ دیا کرتے ہیں۔ اسی قدر نہیں وہ بہت سی دور از عقل اور خلافِ قیاس روایتوں کو پیش کر کے صحابہ پر طعن و تشنیع کرنے لگا تھا۔

بارہواں: یہ کہ جو شخص عاقل اور صاحب بصیرت و نظر ہو اس پر باری تعالیٰ کی معرفت حاصل کرنا واجب ہے اور انسان کے تمام افعال میں تحسین و تنقیح یعنی بھلا یا برا سمجھنے کا حاکم اور قاضی وہ شرع سے مقابلے میں عقل بتاتا۔

تیرہواں: وعدہ وعید کے مسئلہ کے متعلق اس نے یہ فیصلہ کیا کہ چوری، ظلم اور فسق جب تک زکوٰۃ کے درجے یعنی دو سو درہم کی مقدار کو نہ پہنچ جائیں، جُرم نہیں ہیں۔

حائطیہ

احمد بن حائط کے پیرو اور انھیں کے قریب قریب حدثیہ فرقہ تھا جو لوگ فضل حدثی کے پیرو تھے۔ یہ دونوں نظام کے شاگرد تھے اور فلسفہ کی کتابیں پڑھ پڑھ کے روز نئی بدعتیں ایجاد کرتے اور انوکھے مسائل نکالتے، مگر ان کی خاص تین باتیں قابل بیان ہیں۔

پہلی: یہ کہ اس نے نصرانیوں کی پیروی میں حضرت مسیحؑ کی ذات میں ایک الٰہی حکم تسلیم کر لیا اور معتقد تھا کہ مسیحؑ ہی ہیں جو حشر کے دن بندوں کا حساب و کتاب کریں گے۔ کہتا کہ قرآن مجید میں جو آیا ہے "وجاء ربک والملک صفا صفا" اس میں رب سے مسیح مراد ہیں۔ اس کے ساتھ یہ بھی کہ وہ ابر کے سایے میں آئیں گے۔ اسی طرح احادیث "ان اللہ خلق آدم علی صورۃ الرحمن" (بہ تحقیق اللہ نے آدم کو رحمٰن کی صورت پر پیدا کیا) اور "یضع الجبارُ قدمه فی النار" (جبار (خدا) اپنا قدم دوزخ میں رکھے گا) میں "رحمٰن" اور "جبّار" سے مراد مسیحؑ ہیں۔ اُس کا قول تھا کہ مسیحؑ نے جسمانی جسد کا قالب پہن لیا۔ دراصل وہ کلمہ قدیمہ متحدہ تھے اور یہی عقیدہ نصاریٰ کا ہے۔

دوسری: وہ تمام معتزلہ سے قدم آگے بڑھا کے مسئلہ تناسخ کا بھی قائل ہو گیا۔ کہتا تھا کہ "خدا نے جملہ مخلوق کو عاقل و بالغ صحیح سالم اس دنیا کے سوا ایک دوسرے عالم میں پیدا کیا۔ پھر ان میں علم اور اپنی معرفت کو پیدا کر دیا اور اپنی نعمتیں اُن کو عطا کیں۔ یہ جائز نہیں ہے کہ باری تعالیٰ پہلے پہل جسے پیدا کرے وہ

Marfat.com

عاقل، ناظر اور عبرت پذیر نہ ہو۔ اُنھیں پیدا کرنے کے بعد سب کو اپنا شکر ادا کرنے کا مکلّف کیا۔ بعض نے اطاعت کی اور اُس کے حکموں پر عمل کیا۔ بعض نے نافرمانی کی اور بعض نے بعضے احکام مانے اور بعضے نہیں مانے۔ جنھوں نے سب احکام پر عمل کیا انہیں جنت میں رکھا۔ جنھوں نے کل حکموں کی نافرمانی کی انھیں اُس اصلی عالم نعمت سے نکال کے دوزخ میں پھینک دیا اور جنھوں نے بعض مانے اور بعض نہیں مانے اُنھیں اس دنیا میں بھیجا۔ اُن کو یہ کثیف جسم پہنائے اور مختلف صورتوں سے خوف وضرر، شدت وسہولت اور آلام ولذات میں مبتلا کیا۔ اُن کو اُن کے گناہوں کے مناسب آدمیوں اور جانوروں کی صورتیں دیں۔ چنانچہ وہ اپنے گناہوں کے مطابق دنیا میں صورتیں بدلتے رہیں گے۔ بعد کو چند اور ائمہ معتزل بھی اس خیال میں اس کے ہم زبان ہو گئے اور بعضوں نے اس پر یہ اور اضافہ کیا کہ جن کی بہائم کی صورتیں ہوں یا وہ جنہیں نبوت کا اعلیٰ درجہ حاصل ہو، اُن پر سے اُن دونوں حالتوں میں شرع کی تکلیفیں اُٹھ جاتی ہیں۔

حائطیہ اور حدثیہ کا یہ عقیدہ بھی ہے کہ آخر میں پانچ عالم ہیں۔ دو ثواب کے، اُن میں سے ایک جس میں کھانا پینا، مقاربت وصحبت، باغ اور نہریں کل جسمانی لذات ہیں۔ دوسرا جس میں صرف روحانی لذتیں اور غیر جسمانی لطف ہیں۔ تیسرا محض عذاب وعقاب کا عالم ہے اس سے جہنم مراد ہے۔ اس میں کوئی ترتیب اور درجہ بندی نہیں، بلکہ سب کی حالت یکساں ہے۔ چوتھا وہ پہلا عالم نعمت ہے جس میں خدائے تعالیٰ نے تمام مخلوقات کو اس عالم دنیوی میں آنے سے پہلے پیدا کیا تھا اور یہ پہلی جنت ہے۔ پانچواں وہ مقام اور عالم ہے جس میں خدا نے پہلے پہل سب کو مکلّف کیا۔

تیسری: رویت باری سے انکار۔ اس بارے میں جتنی آیتیں اور حدیثیں وارد ہوئی ہیں اُن کے متعلق اُس کا خیال تھا کہ سب میں عقل اوّل فعّال کا دیکھا جانا مراد ہے جو مخلوق کو صورتیں عطا کرتی ہے۔ آنحضرت ﷺ نے جو فرمایا ہے کہ اوّلُ ماخلق اللّٰہُ العقل فقال لهٗ۔ (اللہ نے پہلے جو چیز پیدا کی عقل ہے۔) تخلیق کے بعد اُس سے کہا اِدھر پھر وہ اِدھر پھری۔ پھر کہا اُدھر مڑ۔ وہ اُدھر مڑ گئی۔ تب فرمایا۔ اپنی عزت وجلال کی قسم کھا کے کہتا ہوں کہ میں نے تجھ سے اچھی کوئی چیز نہیں پیدا کی۔ تجھی سے میں عزت دوں گا اور تجھی سے ذلت، تجھی سے دوں گا اور تجھی سے (روزی کو) روکوں گا۔ اس سے وہی عقل اوّل فعّال مراد ہے جو قیامت کے روز نمایاں ہوگی۔ سامنے سے پردے اُٹھ جائیں گے اور وہ چودھویں رات کے چاند کی طرح آنکھوں کے سامنے ہو جائے گی۔ خود باری تعالیٰ ہرگز نہیں دیکھا جا سکتا۔

بشریہ

بشر بن مُعتمر کے پیرو۔ یہ معتزلہ کے بڑے فاضل علما میں سے تھا اور مسئلہ ''تولد'' کا یہی پہلا بانی ہے

Marfat.com

جس میں وہ حد سے گزر گیا۔ اس مسئلہ اور چند اور مسائل میں وہ دیگر معتزلہ سے منفرد ہے جو حسب ذیل ہیں:

پہلا: اُس کا تولد کا مسئلہ وہ یہ تھا کہ اُس کے خیال میں رنگ، مزہ، بُو اور تمام اِدراکات محض سننے سے پیدا ہوتے ہیں اور دیکھنے کی نسبت کہتا کہ ممکن ہے یہ قوت اِدراکیہ کسی غیر پر عمل کرنے سے پیدا ہو جاتی ہو۔

دوسرا: استطاعت اُس کی تحقیق میں سلامتی اعضا، صحت جوارح اور اُن کے آفات سے محفوظ رہنے سے استطاعت پیدا ہوتی ہے۔

تیسرا: اُس کا دعویٰ تھا کہ اللہ جل شانہٗ معصوم بچے پر ظلم کرنا چاہے تو کر سکتا ہے۔ مگر وہ ایسا کرتا نہیں گو کہ ایسا ہے مگر یہ اچھا نہیں کہ کہا جائے وہ ظلم کر سکتا ہے، بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ خدا کسی معصوم بچے پر ظلم کرے تو دراصل وہ بچہ نابالغ نہیں بلکہ عاقل و بالغ ہو گا۔ اس نے گناہ کیا اور مستحق عذاب ہو گیا۔

چوتھا: اس کا یہ قول بھی سنا گیا ہے کہ اللہ جل شانہٗ کا ارادہ بھی اس کے افعال میں سے ایک فعل ہے دو صورتوں پر یا یوں کہ وہ صفتِ ذات ہے یا یوں کہ صفت فعل ہے۔ صفت ذات کی صورت یہ ہے کہ وہ جل شانہٗ ہمیشہ اپنے تمام افعال کا ارادہ کر رہا تھا اور نیز اپنے بندوں کی تمام عبادتوں کا، اس لیے کہ وہ حکیم ہے اور یہ جائز نہیں کہ کوئی حکیم بھلائی اور نیکی کا علم رکھے اور اس کا ارادہ نہ کرے اور صفت فعل یوں کہ اس نے پیدا کرتے وقت اپنے فعل نفس کا ارادہ کیا۔ لہٰذا وہ ارادہ بھی مخلوق اور قبل تخلیق ہے۔

پانچواں: وہ کہتا ہے کہ خدا کے پاس ایک لطف ہے۔ اگر اسے کام میں لائے تو تمام ساکنین ارض ایمان لا کر مستحق ثواب ہو جائیں، مگر خدا پر واجب نہیں ہے کہ بندوں کے ساتھ ایسا سلوک کرے۔ کیونکہ اس کے لیے لازم نہیں ہے کہ ہر امر میں اصلح یعنی بہترین صورت اختیار کرے۔ اصلح ایک اضافی شے ہے اور کوئی ایسا اصلح نہیں جس سے کوئی اصلح تر موجود نہ ہو۔ خدا کے لیے صرف اتنا واجب و لازم ہے کہ بندوں کو قدرت و استطاعت دے اور اس کے ساتھ دعوت، ہدایت، رسالت اور فکر و غور کے ایسے وجوہ و اسباب بصیرت پیدا کر دے۔ اس کے بعد جب وہ اپنے افعال میں فاعل مختار ہو گیا تو دو خاطروں یعنی دونوں نفسوں کی کشمکش سے مصئون و مامون ہو گیا اور یہ دونوں نفس خدا کی طرف سے نہیں بلکہ شیطان کی طرف سے ہیں۔ کہتا ہے فکر و خوض کرنے والے کے پاس اس کے فکر کرنے سے پیشتر شیطان آ کر اس کے دل میں شکوک و شبہات نہیں پیدا کرتا اور اگر شیطان کا فکر سے پہلے آنا تسلیم کیا جائے تو اس بارے میں پھر وہی تقریر ہو گی کہ اسباب بصیرت اس سے پیشتر پیدا ہو چکے تھے۔

چھٹا: یہ کہ جو کوئی گناہ کبیرہ میں مبتلا ہونے اور اس سے توبہ کرنے کے بعد پھر اس کا مرتکب ہو تو اس کا پہلا استحقاق عذاب عود کر آتا ہے۔ اگرچہ توبہ سے پہلے اس عذاب کے متعلق شرط تھی کہ عود نہ کرے گا۔

Marfat.com

معمریہ

معمر بن عباد سلمی کے پیرو۔ یہ سب سے بڑا قدری العقیدہ شخص تھا۔ صفات الٰہی اور خیر و شر کے منجانب اللہ ہونے کا قائل تھا۔ اس نے کہا کہ ''خلق غیر مخلوق ہے اور احداث غیر محدث ہیں۔'' جعفر بن حرب نے اس کا یہ دعویٰ بھی بیان کیا ہے کہ ''محال ہے اللہ تعالیٰ خود اپنی ذات کا علم رکھتا ہو۔ یعنی اپنے کو جانے کیونکہ اگر جانے تو عالم و معلوم ایک ہو جائیں گے۔'' پھر کہتا ہے ''اسی بنا پر یہ بھی محال ہے کہ خدائے تعالیٰ کو اپنے غیر کا علم ہو اور یہ بھی محال ہے کہ من حیث اپنے موجود ہونے کے اسے موجودات پر قدرت حاصل ہو۔''

ان خیالات سے صاف نظر آتا ہے کہ فلسفہ یونان کے چکر میں پڑ کے معتزلہ کہاں سے کہاں پہنچ گئے تھے اور ناقص عقل کی تقلید میں جس کو وہ حماقت سے شرع پر حاوی سمجھ گئے تھے' ان سے کیسی بے عقلی اور جہالت کی باتیں سرزد ہونے لگیں۔

مُزداریہ

عیسیٰ بن صبیح کُنّی بہ ابوموسیٰ اور ملقب بہ مزدار کے پیرو۔ یہ شخص بشر بن معمر کا شاگرد اور معتزلہ میں بڑا عابد و زاہد تھا جس کے باعث ''راہب معتزلہ'' کے لقب سے مشہور ہو گیا۔ چند امور میں وہ بھی دیگر معتزلہ سے منفرد ہے۔

پہلا: کہتا تھا کہ اللہ تعالیٰ کو اس کی قدرت ہے کہ جھوٹ بولے یا ظلم کرے' لیکن اگر ایسا کرے تو وہ معاذ اللہ جھوٹا اور ظالم خدا ہو گا۔

دوسرا: اس کا قول تولدّ یعنی افعال کو خود بندوں کے پیدا کرنے کے بارے میں اپنے استاد بشر کے مثل ہے' مگر اتنی زیادتی کے ساتھ کہ کہتا ہے ''تولد کے اصول کے مطابق ممکن ہے کہ دو فاعلوں سے ایک فعل پیدا ہو۔''

تیسرا: قرآن مجید کے بارے میں کہتا ہے ''انسان کو قدرت ہے کہ قرآن کا ایسا کلام تصنیف کر دے جو بہ لحاظ فصاحت اور باعتبار ترتیب و بلاغت کے ویسا ہی ہو جیسا کہ ہمارا قرآن ہے۔'' یہ شخص مسئلہ خلق قرآن میں بڑا متشدّد تھا اور جو لوگ کلام الٰہی کو قدیم بتاتے انھیں کافر بتاتا۔ اس نے دو قدیم ثابت کیے اور کہا جو شخص سلطان زمانہ کے مشابہ بنا چاہے کافر ہے۔ نیز بادشاہ کی نسبت کہا ''وہ نہ وارث ہوتا ہے نہ مورث''۔ اُس کا دعویٰ تھا کہ جو لوگ بندوں کے افعال کو خدا کی مخلوق بتائیں یا کہیں کہ باری تعالیٰ آنکھوں سے دیکھا جا سکتا ہے وہ سب کافر ہیں۔ اُس کو تکفیر میں نہایت غلو تھا۔ یہاں تک کہ کہنے لگا لا الہ الا اللہ کہنے میں آدمی کافر ہو جاتا ہے۔ ابراہیم نے یہ جواب سن کر کہا ''تو جنت میں جس کا عرض آسمانوں اور زمینوں کے برابر ہے۔ اکیلے آپ جائیں گے یا آپ کے تین ہم خیال۔'' اِس کا اُس نے کچھ جواب نہیں دیا۔

Marfat.com

ثمامیہ

ثمامہ ابن اشرس نمیری کے پیرو۔ اُس کو یقین تھا کہ جو فاسق بغیر توبہ کیے مر جائے وہ ہمیشہ دوزخ میں رہے گا اور زمانہ زندگی دینوی کے اندر وہ نہ کفر میں ہے نہ اسلام میں بلکہ دونوں کے درمیان ایک تیسرے درجے میں ہے۔ یہ بھی چند مسائل میں منفرد ہے۔

پہلا: یہ کہ افعال متولدہ کا کوئی فاعل نہیں ہے اور اُنھیں فاعل اسباب کی طرف بھی منسوب نہیں کر سکتے۔ کیونکہ اس میں لازم آئے گا کہ کبھی بعض افعال کو کسی فناشدہ فاعل کی طرف منسوب کریں۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ سبب کا اصلی بانی ہلاک ہو جاتا ہے اور پیدا شدہ چیز باقی رہتی ہے اور ان افعال کو باری تعالیٰ کی طرف بھی منسوب نہیں کر سکتے۔ اس لیے کہ اس صورت میں بُرے کام بھی اُس وحدہ لاشریک کی جانب منسوب کیے جائیں گے۔ اسی کشمکش میں پڑ کر اُس نے گھبرا کے کہہ دیا کہ ''افعال وہ متولدات ہیں جن کا کوئی فاعل نہیں''۔

دوسرا: اُس کا دعویٰ تھا کہ کفار مشرکین ہوں یا مجوس یہود ہوں یا نصاریٰ' زندیق ہوں یا دہریے' قیامت کے دن عموماً سب خاک ہو جائیں گے اور یہ حال مومنین کے بچوں اور بہائم وطیور کا ہوگا۔

تیسرا: استطاعت کے مسئلہ میں وہ کہتا ہے کہ قادر ہونا سلامتی نفس اور صحت اعضا کا نام ہے اور اس کا کہ تمام اعضاء ہر قسم کی آفتوں سے محفوظ ہوں۔ اور یہ چیز فعل سے پہلے ہوا کرتی ہے۔

چوتھا: یہ کہ معرفت غور وخوض اور فکر سے پیدا ہوتی ہے اور یہ ایک ایسا فعل ہے جس کا تمام پیدا ہونے والے افعال کی طرح کوئی فاعل نہیں ہے۔

پانچواں: اُس کا دعویٰ ہے کہ تحسین و تقبیح یعنی کسی چیز کو اچھا یا بُرا سمجھنا دونوں عقل سے ہیں اور معرفت ورودِ دل یعنی فرمان الٰہی و حکم رسالت پناہی سے پہلے انسان پر واجب ہے جیسا کہ دوسرے ائمہ معتزلہ کہتے ہیں' مگر وہ اس میں اتنی ترقی کرتا ہے کہ کفار میں سے بعض اپنے خالق کو نہیں پہچانتے اور معذور ہیں۔ ساتھ ہی یہ بھی کہتا ہے کہ تمام معرفتیں بدیہی ہیں اور جو خدا کی معرفت پر مجبور ہو جائے' وہ جانوروں کی طرح بندوں کا مسخر ہے۔

چھٹا: کہتا ہے انسان کا بجز ارادے کے کوئی فعل نہیں ہے اور اس کے بعد جو کچھ ہے وہ ایک حادث ہے جس کا کوئی محدِث نہیں۔

ہشامیہ

یہ لوگ ہشام بن عمرو فوطی کے پیرو تھے جو قدر یعنی انسان کے فاعل مختار ہونے کے مسئلہ میں تمام ائمہ معتزلہ سے زیادہ سخت تھا اور کسی فعل کے باری تعالیٰ کی جانب منسوب کرنے کے نہایت مخالف تھا۔ اصولی مسائل میں اُس کے خاص اجتہادات یہ ہیں۔

Marfat.com

اوّل: کہتا کہ مومنوں کے دلوں میں اتحاد کو اللہ جل شانہ نہیں پیدا کرتا۔ حالانکہ قرآن مجید میں صریح موجود ہے۔ ماالفت بین قلوبھم ولکن اللہ الف(۸ : ۶۳) (تو نے مومنوں کے دلوں کو نہیں متحد کیا بلکہ اللہ نے کیا۔)

دوم: یہ کہ ایمان کو مومنوں کے دلوں میں اللہ محبوب نہیں بناتا اور نہ اُن کے دلوں میں اس کو رونق دیتا ہے۔ حالانکہ کلام اللہ میں صاف موجود ہے کہ حبب الیکم الایمان وزینہ فی قلوبکم (۴۹ : ۷) (اس نے ایمان کو تمہارا محبوب بنایا اور تمہارے دلوں میں اسے بارونق کیا۔) اسی طرح وہ اس کے بھی خلاف تھا کہ طبع کرنے (چھاپنے) اور مہر کرنے کے افعال کو خدا کی جانب منسوب کیا جائے گو کہ قرآن پاک میں صاف طور پر اس کے خلاف موجود ہے۔ ''ختم اللّٰہ علی قلوبھم وعلی سمعھم (۲:۷) (اللہ نے ان کے دلوں اور کانوں پر مہر کر دی۔) طبع اللّٰہ علیھا بکفرھم (۴ :۱۵۵) (اللہ نے اُن کے دلوں پر چھاپ دیا) مگر اس کے عقیدے میں ایسی تمام آیتوں میں تاویل کرنا واجب ہے۔

وہ یہ بھی کہتا تھا کہ خدا کے خالق ہونے کا ثبوت اعراض سے نہیں نکلتا۔ صرف اجسام سے نکلتا ہے۔

امامت وخلافت کے بارے میں اُس کا مذہب تھا کہ اُس کا انعقاد فتنہ و فساد کے زمانے میں نہیں ہو سکتا۔ صرف اتفاق اور امن و امان کے زمانے میں خلیفہ کا انتخاب ہونا چاہیے اور اس مسلک میں وہ یہاں تک مشدّد تھا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ پر طعن و تشنیع کیا کرتا' کیونکہ آپ کی بیعت یوم الدّار یعنی حضرت عثمانؓ کی شہادت کے فتنے کے وقت ہوئی تھی۔

اُس کے بدعات یہ بھی ہیں۔ کہتا تھا جنت و نار ابھی پیدا نہیں ہوئی ہیں۔ آئندہ پیدا ہوں گی' کیونکہ ابھی سے اُن کے پیدا کر دینے کا کوئی نتیجہ نہیں اور کہتا کہ یہ کہنا بھی صحیح نہیں ہے کہ کافر کو خدا نے پیدا کیا' کیونکہ کافر سے مراد انسان مع کفر کے ہے اور کفر کو خدا نہیں پیدا کر سکتا۔

اس شخص کو اپنے مذہب میں اس قدر غلو تھا کہ اپنے تمام مخالفوں کو کافر کہتا اور اُن کے قتل و غارت کو حلال سمجھتا تھا۔

جاحظیہ

عمرو بن بحر جاحظ کے متبعین۔ یہ شخص بھی معتزلہ کا ایک بڑا عالم و فاضل تھا اور اُن کے مذہب کا بڑا مصنف ہے۔ اس نے بہت سی فلسفہ کی کتابیں پڑھیں اور چونکہ ادیب کامل تھا' لہٰذا اپنے عقائد و مسائل کو فصیح و بلیغ عبارت میں شائع کرتا۔ معتصم باللہ اور متوکل علی اللہ کے زمانوں میں تھا۔ بعض اصولی مسائل میں وہ بھی منفرد ہے۔

کہتا ہے ساری معلومات انسانی بداہتہً طبعی ہیں اور اُن میں سے کوئی نہیں جو بندوں کا فعل ہو اور بجز ارادے کے بندوں کو کوئی کسب بھی حاصل نہیں ہے۔ اُسی ارادے سے بندوں کے افعال طبعی طور پر سرزد ہو

Marfat.com

جاتے ہیں۔

اُس نے اجسام میں طبیعتیں ثابت کی ہیں۔ کہتا ہے جوہروں کا عدم محال ہے۔ تغیر و تبدل صرف عرضوں میں ہوتا ہے اور کہتا ہے کہ دوزخ والوں پر ہمیشہ عذاب نہ رہے گا' بلکہ اُن کی طبیعتیں ہی ناری ہو جائیں گی اور حرارت کے عذاب کو نہ محسوس کر سکیں گی۔

نفی صفات میں اُس کا مذہب فلسفیوں کا ہے۔ خیر و شر کو بندوں کی طرف سے منسوب کرتا یعنی قدر کا قائل تھا۔ کہتا ساری ذی عقل مخلوق جانتی ہے کہ اللہ اُن کا خالق ہے اور یہ بھی جانتی ہے کہ اُنھیں نبی کی حاجت ہے مگر باوجود اس معرفت کے مجوب ہیں۔ اُن میں دو قسم کے ہیں۔ ایک وہ جو توحید کو جانتے ہیں اور دوسرے وہ جو اُس کو نہیں جانتے۔ نہ جاننے والے معذور ہیں اور جاننے والوں کے لیے حجت موجود ہے۔ لہٰذا جو مسلمان یہ عقیدہ رکھے کہ اللہ جل شانہ نہ مجسم ہے نہ متشکل ہے۔ آنکھوں سے نہیں دیکھا جا سکتا ہے' عادل ہے' ظلم نہیں کرتا اور نہ گناہوں کا ارادہ کرتا ہے اور اعتقاد و یقین سے ان باتوں کا اقرار کرتا ہو وہ سچا مسلمان ہے اور اگر ان سب امور کو جانے مگر ماننے سے انکار کرے یا تشبیہ و جبر کا قائل ہو' وہ پکا کافر ہے اور اگر ان امور پر غور ہی نہ کرے مگر اِس کا معتقد ہو کہ خدا اُس کا خالق ہے اور محمد ﷺ خدا کے رسول ہیں اُس کے لیے کوئی ملامت و الزام نہیں اور اس کے سوا وہ اور کسی بات کا مکلف نہیں ہے۔

قرآن مجید کی نسبت اُس کا قول تھا کہ وہ ایک جسد ہے اور ممکن ہے کہ کبھی وہ انسانی اور کبھی حیوانی شکل میں نمایاں ہو۔

خیاطیّہ

ابوالحسن خیّاط کے پیرو۔ یہ بھی بغداد کا ایک معتزلی عالم تھا۔ معدوم کو ایک ہستی ثابت کرنے میں اِس شخص کو بڑا غلو تھا۔ ہر چیز اور ہر جوہر و عرض کو عالم عدم میں موجود بتاتا ہے۔

جُبّائیہ اور بہشمیہ

پہلا گروہ علی بن محمد بن عبدالوہاب جبائی کی طرف منسوب ہے اور دوسرا اُس کے بیٹے ہاشم عبدالسلام کی طرف۔ دونوں مصر کے معتزلی تھے۔ بعض مسائل میں دونوں عام معتزلہ کے خلاف ہیں اور بعض میں باہم مخالف ہیں۔ جن مسائل میں وہ دیگر معتزلہ کے خلاف ہیں' یہ ہیں:

اوّل: اُنھوں نے ایسے حادث ارادے ثابت کیے ہیں جن کا قیام کسی محل میں نہیں۔ باری تعالیٰ تخلیق کے ارادہ کرنے میں اُنھیں حادث ارادوں سے متصف ہے بغیر اس کے کہ وہ کسی محل میں ہوں۔ اِسی طرح وہ جل شانہ عالم کے فنا کرنے میں بھی اُنھیں حادث ارادوں سے متصف ہے اور وہ بھی کسی محل میں نہیں ہیں اور ان صفتوں میں سے جو زیادہ خصوصیت و اہمیت رکھتی ہیں وہ اللہ جل شانہ کی طرف اس

لیے منسوب ہیں کہ وہ بھی کسی محل میں نہیں ہے۔ اُس نے ایسے موجودات بھی ثابت کیے جو سب عرض ہیں یا عرض کے حکم میں ہیں مگر کسی محل میں نہیں۔ اسی طرح ایسے جوہر بتائے ہیں جو جوہر ہیں یا جوہر کے حکم میں ہیں اور کسی محل میں نہیں۔ یہ مسلک فلسفیوں سے ماخوذ ہے جو عقل کو ایسا جوہر بتاتے ہیں جو کسی محل میں نہ ہو اور نفس کلی وغیرہ کہتے ہیں جو کسی محل میں نہیں ہیں۔

دوسرا: یہ کہ اللہ تعالیٰ ایک ایسے کلام سے متکلم ہے جس کو وہ کسی محل میں پیدا کر دیتا ہے۔ کلام کی حقیقت اُن کے نزدیک منقطع آوازیں اور مرتب حروف ہیں۔ اور متکلم وہ ہے جو کلام کو کرے نہ وہ جس میں کلام قائم ہو۔ جبّائی سب کے خلاف اس بات کا مدعی ہے کہ جس وقت کوئی قاری تلاوت کرتا ہے خداوند تعالیٰ اُس میں اپنے نفس کے کلام کو پیدا کر دیتا ہے۔

تیسرا: اُس عالم میں خدا کا دیدار ہونے کے دونوں منکر ہیں۔

چوتھا: اس مسئلہ میں بھی دونوں باپ بیٹے متفق ہیں کہ منعم کے شکر کی معرفت اور بُرائی بھلائی کی معرفت دونوں عقلی واجبات ہیں، یعنی عقلاً اُن کا جاننا انسان پر واجب ہے۔ اِس میں اُنہوں نے ایک شریعت عقلیہ ثابت کی ہے اور شریعت نبویہ کو اُن امور تک جو مقدر رہوں اور اُن عبادتوں تک جو خاص اوقات کے لیے مخصوص ہوں محدود کر دیا ہے، اس لیے کہ اُن کی مصلحت تک عقل انسانی نہیں پہنچ سکتی۔

پانچواں: کہتے ہیں حکمت و عقل کے تقاضے سے ہر حکیم پر واجب ہے کہ عبادت کرنے والے کو ثواب دے اور گنہگار پر عذاب کرے اور چونکہ خدا حکیم ہے لہٰذا اُس پر یہ واجب ہے، مگر عذاب کا ایک محدود زمانے کے لیے ہونا یا دائمی ہونا شرع نبویؐ سے معلوم ہوتا ہے۔

چھٹا: ایمان اِن دونوں کی اصطلاح میں ایک مدحیہ نام ہے اُس شخص کے لیے جس میں اچھی خصلتیں مرتکز اور راسخ ہو جائیں۔ جس کی یہ شان ہو وہ مومن ہے۔ جو گناہ کبیرہ کرے اُسی وقت مومن سے فاسق ہو جاتا ہے، نہ مومن رہتا ہے، نہ کافر بنتا ہے اور اگر وہ بے توبہ کیے مرجائے تو ہمیشہ دوزخ میں رہے گا۔

اسی طرح کے اور بہت سے مسائل ہیں جن کی تکمیل کے ساتھ بیان کرنے کی کوشش کی جائے تو ایک بڑی مجلد کتاب بھی شاید مشکل سے کافی ہو سکے گی۔ امامت و خلافت کے مسئلہ میں دونوں باپ بیٹے اہل سنت کے ہم عقیدہ تھے، یعنی کہتے کہ خلیفہ کے منتخب کرنے کا اُمت کو اختیار ہو اور خلفائے راشدین کو حسبِ ترتیب خلافت ایک دوسرے سے افضل مانتے تھے، مگر صحابہ یا اولیاء اللہ سے کسی کرامت کے ظاہر ہونے کے کلیتہً مخالف تھے اور انبیاء کے معصوم سمجھنے میں بھی اُنھیں حد سے زیادہ غلو تھا۔ کہتے کہ اُن سے صغیرہ اور کبیرہ کسی قسم کا گناہ نہیں ہو سکتا۔ یہاں تک کہ جُبائی کہتا ہے "پیغمبروں سے یہ بھی محال ہے کہ کسی ادنیٰ گناہ کا ارادہ بھی کریں۔"

معتزلہ کے اور فرقے بھی ہیں، مگر ہم اُن کے بیان سے قلم روک کے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اُن کے مقابل اہلِ حدیث اور ائمہ سلف کے کیا عقائد اور کیا خیالات تھے۔

Marfat.com

اہلِ حدیث و سنت کہتے کہ اللہ جل شانہٗ میں علم' قدرت' ارادے' حیات' سننے' دیکھنے' کلام کرنے' جلال' اکرام' جود' انعام' عزت اور عظمت کی ازلی صفتیں موجود ہیں۔ وہ صفاتِ ذات اور صفات فعل کی بھی تفریق نہیں کرتے۔ اِن کے ماسوا وہ ذات باری میں اُن صفتوں کو بھی تسلیم کرتے ہیں جو قرآن و حدیث میں بتائی گئی ہیں: مثلاً ہاتھ' چہرہ اور کھڑا ہونا۔ اُن کا عقیدہ تھا کہ ہم اِن سب صفتوں کے ماننے پر مکلف ہیں اور ہم پر فرض نہیں کہ اُن کی کچھ تفسیر کریں' اس لیے کہ ہمیں اِس کا حکم نہیں دیا گیا۔ مگر چونکہ خود خدائے تعالیٰ نے فرما دیا ہے کہ لیس کمثلہ شیئی (یعنی اس کے (خدا کے) مثل کی کوئی شئے نہیں) لہٰذا ہمارا اعتقاد ہے کہ اس قسم کی جتنی چیزیں خدا نے اپنی جانب منسوب کی ہیں' وہ ویسی نہیں جیسی کہ انسان کے ہاتھ چہرے اور قیام وغیرہ کو دیکھ کر ہم نے اپنے خیال میں سمجھ رکھی ہیں۔

چنانچہ امام مالک نے جب کہ فلسفیانہ اوہام و شکوک کی بنیاد پڑنا شروع ہو گئی تھی' اِن فلسفیانہ و منطقی مباحث کو سُن کر فرمایا ''استواء (خدا کا عرش پر کھڑا ہونا) معلوم ہے۔ اُس کی حالت و کیفیت مجہول ہے۔ اُس پر ایمان لانا واجب ہے اور اس بارے میں سوال کرنا بدعت ہے۔'' حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمتہ اللہ علیہ نے بھی امام مالک سے پیشتر ''فقہ اکبر'' میں صاف تحریر فرما دیا کہ ''اُس کے (خدا کے) ہاتھ کے بارے میں یہ نہ کہا جائے کہ ہاتھ سے مراد قوت ہے' بلکہ اُس کے ہاتھ سے مراد ہاتھ ہے۔''

مگر عوام جو فلسفیانہ تعلیم اور معتزلہ کے مباحث اور مناظروں سے مغلوب ہو گئے تھے اور روز بروز ہوتے جاتے تھے' اُن پر متکلمین کا جادو چلتا جاتا تھا۔ یہاں تک کہ خلافت عباسیہ اُن کی طرف دار ہو گئی اور اہل حدیث کو حدیث کی تعلیم دینا اور اپنے عقائد کا ظاہر کرنا دشوار ہو گیا۔

☆......☆......☆

Marfat.com

حصہ دوم

اقبال اور مسئلہ جبر و قدر

Marfat.com

Marfat.com

علامہ محمد اقبال ......ترجمہ: ڈاکٹر وحید عشرت

انسانی خودی' اُس کی آزادی اور لافانیت

قرآن حکیم اپنے سادہ مگر پُرزور اسلوب میں انسان کی فردیت اور یکتائی پر اصرار کرتا ہے اور میرے خیال میں وہ زندگی کی وحدت کے لحاظ سے انسانی تقدیر کا ایک قطعی تصور رکھتا ہے۔ انسان کی یکتائی کا یہی منفرد نظریہ اس بات کو بالکل ناممکن بناتا ہے کہ ایک انسان کسی دوسرے انسان کا بوجھ اٹھائے اور اس بات پر اصرار کرتا ہے کہ ہر انسان صرف اسی کا حقدار ہے' جس کے لیے اس نے ذاتی کوشش کی ہو گی۔ اسی وجہ سے قرآن نے کفارے کے تصور کو رد کر دیا ہے۔ قرآن کریم سے تین چیزیں بالکل واضح ہیں:

۱۔ انسان خدا کی منتخب مخلوق ہے۔

ثم اجتبه ربه فتاب عليه وهدى (۲۰: ۱۲۲)

''پس اسے (آدم) خدا نے برگزیدہ کیا اور اس کی توبہ قبول کی اور اسے ہدایت عطا کی۔''

۲۔ اپنی تمام ترخامیوں کے باوجود زمین پر خدا کا خلیفہ (نائب) ہے۔

واذ قال ربک للملئکة انی جاعل فی الارض خلیفة قالوا اتجعل فیها من یفسد فیها ویسفک الدماء ونحن نسبح بحمدک ونقدس لک قال انی اعلم مالا تعلمون

''جب کہا تمہارے رب نے فرشتوں سے کہ زمین پر اسے اپنا خلیفہ بنائیں گے جو فساد کرنے والا ہے اور خون بہانے والا ہے اور ہم آپ کی تسبیح کرتے ہیں اور آپ کی تقدیس بیان کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا میں جانتا ہوں وہ جو تمہارے علم میں نہیں ہے۔'' (۲: ۳۰)

وهو الذی جعلکم خلئف الارض ورفع بعضکم فوق بعض درجت لیبلوکم فی ما آتکم

''وہی ہے جس نے تم کو زمین پر خلیفہ بنایا اور تم میں سے بعض کو بعض کے مقابلے میں زیادہ بلند درجے دیئے ہیں تاکہ جو کچھ تم کو دیا ہے اس میں تمہاری آزمائش کرے۔'' (۶:۱۶۵)

Marfat.com

۳۔ انسان کو ایک آزاد شخصیت امانت کی گئی ہے جو اس نے اپنی جان کو خطرے میں ڈال کر قبول کی ہے۔

انا عرضنا الامانة علی السموت والارض والجبال فابین ان یحملنها واشفقن منها وحملها الانسان ط انه کان ظلوما جهولا

''ہم نے امانت کا یہ بوجھ آسمانوں، زمینوں اور پہاڑوں کے سامنے رکھا تو وہ اسے اُٹھانے کے لیے تیار نہ ہوئے اور اس سے ڈر گئے مگر انسان نے اسے اُٹھا لیا۔ بے شک وہ بڑا ظالم اور جاہل ہے۔ (۷۲:۳۳)

تاہم یہ دیکھ کر تعجب ہوتا ہے کہ انسانی شعور کی وحدت جو انسانی شخصیت کے مرکز کو متشکل کرتی ہے۔ وہ کبھی بھی مسلم فکر کی تاریخ میں دلچسپی کا باعث نہیں رہی۔ متکلمین نے روح کو ایک لطیف قسم کا مادہ یا محض عرض ہی تصور کیا ہے جو جسم کے ساتھ ہی مر جاتا ہے اور قیامت کے دن جسے دوبارہ تخلیق کیا جائے گا۔ مسلمان فلاسفہ نے ان نظریات میں یونانی فلسفے کے رجحانات کو قبول کیا تھا۔ جہاں تک دوسرے مکاتب فکر کا تعلق ہے تو یہ یاد رکھنا چاہیے کہ اسلام کی جغرافیائی حدود میں وسعت کے ساتھ ساتھ مختلف اقوام کے لوگ اس میں شامل ہوتے گئے جن کے عقائد و نظریات میں اختلاف تھا۔ ان میں نسطوری، زرتشتی اور یہود شامل تھے جن کا فکری نکتہ نگاہ ایک ایسی ثقافت کا پروردہ تھا جس کا پورے وسطی اور مغربی ایشیا میں غلبہ رہا۔ اس ثقافت کی اصل اور اس کا عمومی ارتقاء مجوسی تصورات سے وابستہ تھا۔ اس کی روح کی بنت میں ثنویت سموئی ہوئی تھی جسے ہم اسلام کے الٰہیاتی فکر میں بھی کم و بیش جھلکتا ہوا دیکھ سکتے ہیں۔ البتہ صرف عبادت و ریاضت میں مستغرق تصوف نے ہی باطنی تجربے کی وحدت کے معانی جاننے کی سعی کی جسے قرآن نے تین ذرائع علم میں سے ایک شمار کیا ہے۔ دوسرے ذرائع تاریخ اور فطرت ہیں۔ اسلام کی مذہبی زندگی میں اس تجربے کی نمو حلاجؒ کے ان معروف الفاظ میں اپنے کمال تک پہنچی ''انا الحق'' (میں ہی حق ہوں) حلاجؒ کے ہم عصروں نے اور اس کے اخلاف نے ان الفاظ کی وحدت الوجودی تعبیر کی مگر حلاجؒ کی تحریریں جو فرانسیسی مستشرق لوئی ماسینیوں نے جمع کر کے شائع کی ہیں اور وہ اس باب میں کوئی شبہ باقی نہیں رہنے دیتیں کہ اس شہید صوفی نے خدا کے وراء الورا ہونے سے کبھی انکار نہیں کیا تھا۔ اس کے تجربے کی سچی تعبیر یہ نہیں ہے کہ قطرہ سمندر میں جا ملا ہے بلکہ اس کا مفہوم ناقابل تردید الفاظ میں اس امر کا ادراک اور اس کی جرأت مندانہ تصدیق ہے کہ اس کی گہری شخصیت کے اندر انسانی خودی واقعی اور پائیدار وجود رکھتی ہے، چنانچہ حلاجؒ کا جملہ متکلمین کے خلاف ایک چیلنج دکھائی دیتا ہے۔ مذہب کے جدید عہد کے طالب علم کی مشکل یہ ہے کہ اس طرح کا تجربہ اگرچہ اپنی ابتدا میں مکمل طور پر عمومی ہوتا ہے، وہ پختگی میں شعور کی نامعلوم پرتوں کو کھولتا ہے۔ بہت عرصہ پہلے ابن خلدون نے ایک ایسے مؤثر سائنسی طریق کار کی ضرورت کو محسوس کیا تھا جو شعور کی ان نامعلوم پرتوں کی تحقیق کرے۔ جدید نفسیات نے حال ہی میں اس طریق کار کی ضرورت کا احساس کیا ہے مگر وہ ابھی اس قابل نہیں ہوئی کہ شعور کی صوفیانہ پرتوں کے مخصوص پہلوؤں کے علاوہ کچھ دریافت کر سکے۔ چونکہ ہمارے پاس ابھی تک کوئی ایسا سائنسی طریق کار نہیں ہے جو اس کے تجربات کا مطالعہ کر سکے جن پر مثلاً حلاجؒ کے دعوے کی بنیاد ہے۔ ہم علم کے سرچشمے کی حیثیت سے ان کے اندر پنہاں امکانات سے کوئی فائدہ نہیں

Marfat.com

اٹھا سکتے اور نہ ہی الٰہیاتی نظام کے وہ تصورات' جو عملی طور پر ایک مردہ مابعد الطبیعیات کی اصطلاحوں میں بیان کیے جاتے ہیں' ان افراد کے لیے مددگار ہو سکتے ہیں جو ایک مختلف قسم کے فکری و ذہنی پس منظر کے مالک ہوں۔ لہٰذا آج کے مسلمان کے سامنے کرنے کا کام بہت زیادہ ہے۔ اسے چاہیے کہ ماضی سے مکمل طور پر رشتہ توڑے بغیر پورے نظام اسلام کے بارے میں دوبارہ تفکر و تدبر کرے۔ غالباً سب سے پہلے مسلمان شاہ ولی اللہ محدث دہلوی تھے جنہوں نے اپنے آپ میں ایک نئی روح کی بیداری محسوس کی۔ مگر وہ شخص جس کو اس کام کی وسعت اور اس کی صحیح قدر و قیمت کا اندازہ تھا اور جو مسلم فکر کی تاریخ اور مسلمانوں کی حیات ملّی کے باطنی مفاہیم کی گہری تفہیم رکھتا تھا۔ جسے اس نے گہری بصیرت اور وسیع انسانی تجربے سے ہم آہنگ کر کے ماضی اور مستقبل کے مابین ایک زندہ تعلق کی صورت میں منضبط کر دیا وہ جمال الدین افغانی تھا۔ اس کی انتھک مگر منقسم توانائی اگر اسلام کو انسانی اعتقادات اور تعلقات کے نظام کی حیثیت میں پیش کرنے پر مرتکز رہتی تو کہا جا سکتا ہے کہ آج دنیائے اسلام فکری طور پر زیادہ مضبوط اور مستحکم بنیادوں پر کھڑی ہوتی۔ ہمارے سامنے اب صرف یہی راستہ رہ گیا ہے کہ ہم جدید علوم کے لیے احترام کا لیکن بے لاگ رویہ رکھیں اور ان علوم کی روشنی میں اسلام کی تعلیمات کا مطالعہ کریں۔ اگرچہ نتیجتاً ہمیں اپنے سے پہلے لوگوں سے اختلاف ہی کیوں نہ کرنا پڑے۔ میرے آج کے خطبے کا یہی موضوع ہے۔

عصر حاضر کی فکری تاریخ میں بریڈلے نے خودی کی حقیقت سے انکار کے ناممکن ہونے کے بیّن شواہد دیئے۔ اپنی تصنیف ''مطالعہ اخلاق'' میں اس نے خودی کی حقیقت کو قبول کیا ہے۔ البتہ اپنی کتاب ''منطق'' میں وہ اسے محض ایک کارآمد مفروضہ گردانتا ہے۔ اپنی کتاب ''شہود اور حقیقت'' میں اس نے خودی کو اپنی تحقیقی جستجو کا موضوع بنایا ہے۔ یقیناً اس کتاب کے دو ابواب جو خودی کے معانی اور اس کی حقیقت پر ہیں' کسی جیو آتما کی عدم حقیقت کے حوالے سے عہد جدید کی اُپنشد شمار کیے جا سکتے ہیں۔ اس کے نزدیک حقیقت کا معیار اس کا تضادات سے پاک ہونا چاہیے اور چونکہ اس کی تنقید نے دریافت کیا کہ تجربہ کا محدود مرکز تغیر و ثبات اور وحدت و کثرت کی ناقابل تطبیق حالتوں کا حامل ہے' یہ محض ایک واہمہ ہے۔ خودی کا ہم کوئی بھی مفہوم لیں۔ محسوسات، تشخص ذات' روح یا ارادہ اس کا صرف فکر کے قوانین کے تحت ہی تجزیہ کیا جا سکتا ہے جو اپنی فکر نسبتی ہوتا ہے اور تمام نسبتیں تضادات کے گرد گھومتی ہیں' اس حقیقت کے باوجود کہ اس کی بے رحم منطق خودی کو ابہامات کا ملغوبہ گردانتی ہے۔ بریڈلے کو یہ تسلیم کرتے ہی بنی کہ خودی لازمی طور پر کسی نہ کسی مفہوم میں ایک حقیقت ہے اور کسی نہ کسی پہلو سے ایسی حقیقت ہے جسے ایک ناقابل انکار امر واقعی کہہ سکتے ہیں۔ ہم آسانی سے کہہ سکتے ہیں کہ خودی اپنے محدود مفہوم میں زندگی کی وحدت کے لحاظ سے نامکمل ہے۔ یقیناً اپنی فطرت میں وہ ایک ایسی وحدت کی امنگ رکھتی ہے جو زیادہ سے زیادہ ہمہ گیر' مؤثر' متوازن اور منفرد ہو۔ کون جانتا ہے کہ ایک اکمل وحدت کی تنظیم کے لیے کتنی قسم کے احوال سے گزرنے کی ضرورت ہوگی۔ اپنی تنظیم کے موجودہ مرحلے پر یہ اطناب کی حالت اس وقت تک برقرار نہیں رکھ سکتی' جب تک اسے نیند کی صورت میں برابر آسودگی نہ ملتی رہے۔ تاہم ایک معمولی سا مہیج

Marfat.com

بعض اوقات اس کی وحدت کو ضرور پارہ پارہ کر سکتا ہے اور ایک مؤثر قوت کے طور پر اسے ختم کر سکتا ہے۔ بہرحال تجزیہ جو کچھ بھی ہو ہماری خودی کا احساس اتنا بنیادی اور طاقتور ہے کہ بریڈلے کو بادلِ ناخواستہ اس کی حقیقت کا اعتراف کرنا پڑا۔

چنانچہ تجربے کا منتہٰی مرکز حقیقی ہے۔ اگرچہ اس کی حقیقت اتنی گہری ہے کہ اسے عقل کی گرفت میں نہیں لایا جا سکتا۔ خودی کی بنیادی خصوصیات کیا ہیں؟ خودی اپنے آپ کو ایسی وحدت میں ظاہر کرتی ہے جسے ہم ذہنی حالتوں کی وحدت کہہ سکتے ہیں۔ ذہنی حالتیں ایک دوسرے سے الگ تھلگ نہیں ہوتیں۔ یہ ایک دوسرے سے متعلق اور ایک دوسرے پر منحصر ہوتی ہیں۔ یہ ایک پیچیدہ کل کی کیفیات کی طرح رہتی ہیں جسے ہم ذہن کہتے ہیں۔ تاہم ان منسلک حالتوں یا واقعات کی عضویاتی وحدت ایک خاص قسم کی وحدت ہے۔ یہ بنیادی طور پر ایک مادی شے کی وحدت سے مختلف ہے کیونکہ ایک مادی شے کے حصے الگ سے وجود برقرار رکھ سکتے ہیں۔ ذہنی وحدت بالکل ہی منفرد چیز ہے۔ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ کوئی اعتقاد میرے دوسرے اعتقاد کے دائیں یا بائیں جانب واقع ہے اور نہ ہی یہ کہا جا سکتا ہے کہ میری تاج محل کے حسن کی تعریف کا تعلق میرے آگرے سے کم یا زیادہ فاصلے پر موجود ہونے پر منحصر ہے۔ میری فکر مکانیت کا کوئی تعلق بھی مکان سے نہیں ہے۔ یقیناً خودی ایک سے زیادہ نظامات مکانی کے بارے میں سوچ سکتی ہے، مگر بیدار شعور کی مکانیت اور خواب کی مکانیت کا آپس میں کوئی باہمی تعلق نہیں۔ وہ ایک دوسرے کی حدود نہیں پھلانگتیں اور نہ ہی ایک دوسرے کی حدود میں دخل اندازی کرتی ہیں۔ البتہ جسم کے لیے تو ایک ہی مکان ہے۔ چنانچہ خودی ان معنوں میں مکان کی پابند نہیں جن معنوں میں جسم پابند ہے۔ مزید براں اگرچہ ذہنی اور جسمانی واقعات دونوں زمان کے پابند ہیں، مگر خودی کا زمان، طبعی واقعات کے زمان کے لحاظ سے مختلف ہے۔ طبعی واقعات کا دوران ایک حاضر حقیقت کے لحاظ سے مکان کے حوالے سے متعین ہے مگر خودی کا دوران خود اسی میں مرتکز ہوتا ہے اور اس کے حال اور مستقبل سے ایک منفرد طریق سے منسلک ہوتا ہے۔ طبعی واقعات کی بناوٹ بعض خاص نشانات کو منکشف کرتی ہے جو ظاہر کرتے ہیں کہ وہ زمان کے دوران سے گزرے ہیں مگر یہ نشانات محض زمان کے دوران کی علامات ہیں خود دوران زمان نہیں ہیں۔ زمان خالص کے دوران کا تعلق صرف خودی سے ہے۔

خودی کی وحدت کی ایک اور اہم خصوصیت اس کی طبعی خلوت ہے جو ہر خودی کی انفرادیت کو منکشف کرتی ہے۔ ایک خاص نتیجے تک رسائی کے لیے قیاس کے تمام قضیوں کا ایک ہی ذہن کے لیے قابل قبول ہونا لازم ہے۔ اگر میں اس قضیے پر یقین رکھتا ہوں کہ ''تمام انسان فانی ہیں'' اور ''سقراط ایک انسان ہے'' تو کوئی نتیجہ برآمد نہیں ہو سکتا۔ نتیجہ صرف اسی وقت ممکن ہے کہ جب دونوں ہی قضایا یعنی ''تمام انسان فانی ہیں'' اور ''سقراط ایک انسان ہے'' ایک ہی ذہن میں جمع ہوں۔ پھر میری کسی خاص شئے کی خواہش بھی لازمی طور پر میری ہی ہے۔ اس کی تسکین کا مطلب میری ذاتی مسرت ہے۔ میرے علاوہ اگر تمام انسانیت ایک ہی چیز کی خواہش کرنے لگے تو ان کی خواہش کی تسکین کا مطلب میری خواہش کی تسکین نہیں ہے جب تک کہ وہ شئے مجھے دستیاب

Marfat.com

نہیں۔ دانتوں کے ڈاکٹر کو دانت درد میں مجھ سے ہمدردی ہوسکتی ہے مگر وہ میرے دانت درد کا تجربہ تو نہیں کرسکتا۔ میری خوشیاں، تکالیف اور خواہشات خالصتاً میری ذاتی ہیں جو خالصتاً میری ذاتی انا یا خودی کی تشکیل کرتی ہیں۔ میرے احساسات' میری نفرتیں اور محبتیں' تصدیقات اور فیصلے خالصتاً میرے ہیں۔ خدا بھی میرے احساسات کو میری طرح محسوس نہیں کرسکتا[1] اور جب ایک سے زیادہ متبادل راستے میرے سامنے موجود ہوں تو میری بجائے وہ فیصلہ نہیں کرسکتا ہے اور انتخاب نہیں کرسکتا۔[2] اسی طرح آپ کی پہچان کے لیے لازم ہے کہ میں آپ کو پہلے سے جانتا ہوں۔ کسی جگہ یا کسی فرد کی پہچان کا تعلق میرے ماضی کے تجربے سے ہے نہ کسی اور شخص کے ماضی کے تجربے سے۔ میری ذہنی حالتوں کے مابین رابطوں کی یہی انفرادیت ہے جسے ہم ''الفاظ'' کے ذریعے بیان کرتے ہیں اور یہیں سے نفسیات کے بہت بڑے مسئلے کا آغاز ہوتا ہے کہ اس ''میں'' کی نوعیت و ماہیت کیا ہے؟

اسلامی مکتب فکر، جس کے امام غزالی رہنما ہیں، کے مطابق خودی سادہ' ناقابل تقسیم اور غیر متغیر روحانی جوہر ہے جو ہماری ذہنی حالتوں کی کثرت سے بالکل مختلف اور زمانے کے دوران سے بالکل محفوظ ہے۔ ہمارا شعوری تجربہ ایک وحدت ہے کیوں کہ ہماری ذہنی حالتیں وہ خواص ہیں جو اس سادہ جوہر سے متعلق ہیں اور یہ ان خاصیتوں کے تغیر و تبدل کے دوران میں تبدیل نہیں ہوتا۔ آپ سے میری پہچان اس وقت ممکن ہے جب میں بنیادی ادراک اور موجودہ بازیافت کے عمل کے دوران تبدیل نہ ہوں۔ تاہم اس مکتب فکر کی دلچسپی نفسیاتی سے زیادہ مابعد الطبیعیاتی تھی' لیکن خواہ ہم روح کی ہستی کو اپنے شعوری تجربے کے حقائق کی وضاحت مان لیں یا ہم اسے اپنی بقائے دوام کی اساس گردانیں یہ نہ کسی نفسیاتی اور نہ ہی مابعد الطبیعیاتی مقصد کو پورا کرتی ہے۔ کانٹ کے عقل محض کے مغالطے جدید فلسفے کے طلباء کے لیے اجنبی نہیں ہیں۔ ''میں سوچتا ہوں'' کانٹ کے مطابق ہر فکر کو لازم ہے اور فکر کی خالص صوری شرط ہے اور ایک خالص صوری شرط سے وجودی جوہر کا استنتاج منطقی طور پر جائز نہیں۔ موضوعی تجربہ کے تجزیے کے بارے میں کانٹ کے نقطۂ نظر سے قطع نظر بھی ہم کہہ سکتے ہیں کہ کسی جوہر کا ناقابل تقسیم ہونا یہ ثابت نہیں کرتا کہ وہ معدوم نہیں ہوسکتا کیوں کہ کانٹ کے اپنے الفاظ میں یہ کسی شدید کیفیت کی طرح آہستہ آہستہ لاشئیت میں معدوم ہوسکتا ہے یا یک دم ختم ہوسکتا ہے۔ جوہر کا یہ ساکت و صامت نکتہ نظر کسی نفسیاتی مقصد کو بھی پورا نہیں کرتا۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ شعوری تجربے کے عناصر کو روح کی صفات اس انداز سے سمجھنا مشکل ہے جس طرح مثال کے طور پر وزن کسی جسم کی صفت ہوتا ہے۔ مشاہدہ مخصوص عوامل کے حوالے کے گرد گھومتا ہے اور یوں یہ عوامل اپنی ایک مخصوص ہستی رکھتے ہیں۔ جیسا کہ لیرڈ بیان کرتا ہے۔ وہ پرانی دنیا میں اپنی نئی تشکیل کی بجائے ایک نئی دنیا کی تخلیق کرتے ہیں۔ دوسرے اگر ہم تجربے کو خواص کے طور پر شمار کرتے ہیں تو ہم یہ جاننے سے قاصر رہتے ہیں کہ وہ روح میں کس طرح موجود ہوتے ہیں۔ لہٰذا ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارا شعوری تجربہ روح کے جواہر کی حیثیت سے خودی کی نوعیت کی جانب رہنمائی نہیں کرتا۔ مزید برآں چونکہ اس بات کا کوئی امکان نہیں ہے کہ ایک ہی جسم مختلف اوقات میں مختلف ارواح سے کنٹرول کیا جاسکے یا نظریہ متبادل شخصیت جیسے مظاہر کی کوئی ٹھوس وضاحت نہیں کرتا جن کے بارے میں قبل ازیں یہ بات کہی جاتی تھی کہ وہ

Marfat.com

بدروحوں کے جسم پر قبضہ کر لینے کا نتیجہ ہوتے ہیں۔

بایں ہمہ خودی تک پہنچنے کے لیے شعوری تجربے کی توجیہ واحد راستہ ہے لہٰذا آیئے اس کے لیے جدید نفسیات کی طرف متوجہ ہوں اور دیکھیں کہ وہ خودی کی نوعیت پر کیا روشنی ڈالتی ہے۔ ولیم جیمز کے تصور میں شعور ''جوئے خیال'' ہے۔ تغیرات کا ایک مسلسل شعوری بہاؤ۔ اس کے نزدیک یہ ایک مجتمع کرنے والا اصول ہے جو ہمارے تجربے میں کام کر رہا ہوتا ہے جس پر لگی ہوئی گویا مختلف طرح کی کڑیاں آپس میں پیوست ہوکر ذہنی زندگی کا بہاؤ بناتی ہیں۔ خودی کی تشکیل زندگی کے محسوسات سے ہوتی ہے اور یوں وہ نظام فکر کا حصہ ہے۔ فکر کا ہر موجود یا گزرا ہوا ارتعاش ایک ناقابل تقسیم وحدت ہے جس میں علم اور یادداشت دونوں موجود ہوتے ہیں لہٰذا گزرے ہوئے ارتعاش سے ابھرتے ہوئے ارتعاش اور اس ابھرتے ہوئے ارتعاش سے اس کے بعد ابھرنے والے ارتعاش سے کام لینے کا نام خودی ہے۔ ذہنی زندگی کے بارے میں یہ نقطۂ نظر بڑا عالمانہ ہے' لیکن مجھے کہنے دیجئے کہ شعور کے میرے ذاتی تجربے پر یہ صادق نہیں آتا۔ شعور ایک وحدت ہے اور ہماری ذہنی زندگی کی اساس ہے۔ وہ اجزاء میں منقسم نہیں کہ جو ایک دوسرے کو باہمی طور پر آگاہ کرتے رہیں۔ شعور کا یہ نقطۂ نظر خودی کے بارے میں کچھ بتانے سے قاصر ہونے کے علاوہ تجربے کے مابین تسلسل نہیں ہوتا۔ کیونکہ جب ایک خیال موجود ہوتا ہے تو دوسرا مکمل طور پر غائب ہو جاتا ہے' لہٰذا اگر گزرا ہوا خیال جو پلٹ نہیں سکتا حاضر خیال سے کیسے جان کر اس سے کام لے سکتا ہے۔ میرے کہنے کا مطلب یہ نہیں کہ خودی باہم دگر پیوست تجربات و مدرکات کی کثرت سے بالاتر ہے۔ باطنی تجربہ خودی کا ہی عمل ہے۔ خودی ایک تناؤ ہے جو خودی کی ماحول پر اور ماحول کی خودی پر یلغار سے عبارت ہے۔ ان باہمی یلغاروں کے دوران خودی کہیں باہر موجود نہیں ہوتی بلکہ وہ سمت نما کے طور پر موجود رہتی ہے اور خود اپنے تجربے سے منظم ہوتی ہے اور تشکیل پاتی ہے۔ قرآن خودی کے اس سمت نمائی کرنے والے کردار کے بارے میں بڑا واضح ہے۔

ویسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی وما اوتیتم من العلم الا قلیلا

''یہ لوگ تم سے روح کے بارے میں پوچھتے ہیں کہو یہ روح میرے رب کے حکم سے آتی ہے مگر تم لوگوں کو بہت کم علم ملا ہے۔'' (۱۷: ۸۵)

اس امر کے معنی کی تفہیم کے لیے ہمیں اس تفریق کو سمجھنا چاہیے جو قرآن کریم نے امر اور خلق کے درمیان قائم کی ہے۔ پرنگل پیٹی سن کو افسوس ہے کہ انگریزی زبان میں صرف خلق ہی ایک ایسا لفظ ہے جو ایک طرف تو خدا اور وسیع کائنات کے مابین تعلق کو ظاہر کرتا ہے اور دوسری طرف خودی سے خدا کے تعلق کو بھی ظاہر کرتا ہے۔ عربی زبان اس بارے میں زیادہ خوش قسمت ہے کہ اس میں خلق اور امر دونوں الفاظ موجود ہیں جن کے ذریعے خدا کی دونوں طرح کی تخلیقی سرگرمیاں ہم پر اپنا آپ ظاہر کرتی ہیں۔ خلق تخلیق ہے اور امر' ہدایت ہے جیسا کہ قرآن کریم کہتا ہے کہ ''خلق اور امر (تخلیق اور ہدایت) اسی کے ہیں۔'' جو آیت اوپر بیان کی گئی ہے اس کا مفہوم یہ ہے کہ ہدایت روح کی فطرت لازمہ ہے کیونکہ اس کا صدور خدا کی رہنمایانہ قدرت سے ہوتا ہے۔ اگرچہ

Marfat.com

ہم اس حقیقت سے واقف نہیں کہ خدا کا حکم (امر) خودی کی وحدتوں میں کیونکر کارفرما ہے۔ خودی کی ماہیت اور کردار پر مزید روشنی ضمیر متکلم (ربی: میرا رب) کے استعمال سے پڑتی ہے۔ اس سے یہ مطلب سمجھ میں آتا ہے کہ اکائی کے تاثر، توازن اور وسعت میں تمام تر اختلافات کے باوجود روح ایک منفرد اور مخصوص جوہر ہے۔

قل کل یعمل علی شاکلته فربکم اعلم بمن هو اهدی سبیلا

''ہر شخص اپنے مخصوص طریقے پر عمل کرتا ہے خدا ہی بہتر جانتا ہے کہ کون سیدھی راہ پر ہے۔'' (۱۷:۸۴)

لہٰذا میری حقیقی شخصیت کوئی شے نہیں بلکہ یہ عمل سے عبارت ہے۔ میرا تجربہ صرف میرے اعمال کا تسلسل ہے جو ایک دوسرے کا حوالہ ہیں اور جنہیں رہنما مقصد کی وحدت آپس میں جوڑے ہوئے ہے۔ میری تمام تر حقیقت کا انحصار میرے اسی بامر رویّے میں ہے۔ آپ مجھے امکان میں رکھی ہوئی کسی شے کی طرح نہیں سمجھ سکتے یا تجربات کے ایک مجموعہ کے طور پر جو محض زمانی ترتیب رکھتا ہو۔ اس کے برعکس آپ میری توجیہ، تفہیم اور تحسین، میری تصدیقات، میرے ارادوں، مقاصد اور آدرشوں سے کر سکتے ہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ زمان و مکاں کے نظم میں خودی کا بروز کیوں کر ہوا۔ اس بارے میں قرآن حکیم کی تعلیم بالکل عیاں ہے۔

ولقد خلقنا الانسان مِن سللة من طین ○ ثم جعلنه نطفة فی قرار مکین ○ ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظما فکسونا العظم لحما ثم انشانه خلقاء اخر

''ہم نے انسان کی تخلیق مٹی کے جوہر سے کی۔ پھر اسے ایک محفوظ مقام پر ٹپکی ہوئی بوند کی صورت میں رکھا۔ پھر اسے لوتھڑے کی شکل دی۔ پھر اس لوتھڑے کو گوشت بنایا اور پھر اس گوشت کو ہڈیاں دیں اور گوشت کو ہڈیوں پر منڈھا اور پھر اسے ایک دوسری صورت میں کھڑا کیا۔'' (۲۳: ۱۲-۱۴)

انسان کی یہ ''دوسری صورت'' طبیعی قوت نامیہ کی بنیاد پر ارتقایاب ہوتی ہے۔ کمتر خودیوں کی وہ بستی جن کے اندر سے ایک برتر خودی مسلسل مجھ پر عمل پیرا رہتی ہے جس سے مجھے تجربے کی مترتب وحدت کی تعمیر کا موقع ملتا ہے۔ کیا ڈیکارٹ کے مفہوم میں روح اور وجود نامیہ، جو ایک دوسرے سے کسی طرح پُراسرار طور پر ملے ہوئے ہیں، الگ اور خود مختار چیزیں ہیں۔ میرے نزدیک مادے کے خودمختار وجود کا مفروضہ یکسر لغو ہے۔ اس کا جواز صرف حس ہے جس کی مادہ کو مجھ سے الگ کم از کم ایک جزوی علت گردانا جا سکتا ہے۔ یہ جو مجھ سے الگ ہے اس کے بارے میں یہ خیال کیا جا سکتا ہے کہ وہ کچھ ایسے خواص سے بہرہ ور ہے جو میرے اندر کے حواس سے مطابقت رکھتے ہیں اور ان خواص پر اپنے اعتقاد کی توجیہ یوں کرتا ہوں کہ علت کی اپنے معلول سے کچھ تو مشابہت ہونی چاہیئے لیکن علت اور معلول کی ایک دوسرے سے مشابہت ضروری نہیں ہے۔ اگر زندگی میں میری کامیابی کسی دوسرے کے لیے دکھ کا باعث بنتی ہے تو میری کامیابی اور اس کے دکھ میں کوئی مشابہت نہیں۔ تاہم روزمرہ تجربہ اور طبیعیاتی سائنس مادے کے مستقل بالذات تصور پر انحصار کرتے ہیں۔ آیئے یہ مفروضہ قائم کریں

Marfat.com

کہ روح اور جسم ایک دوسرے سے الگ اور آزاد ہیں اور کسی سریت نے ان دونوں کو آپس میں جوڑ رکھا ہے۔ یہ ڈیکارٹ تھا جس نے سب سے پہلے اس مسئلہ کو اٹھایا۔ میں اس کے بیان اور حتمی نقطۂ نظر کے بارے میں یقین رکھتا ہوں کہ یہ زیادہ تر مانویت کے ان اثرات کا نتیجہ ہے جو ابتدائی مسیحیت نے اس سے وراثت میں قبول کئے۔ تاہم اگر وہ ایک دوسرے سے الگ اور آزاد ہوں اور باہم اثر انداز نہیں ہوتے تو ان کی تبدیلیاں بالکل متوازی خطوط میں آگے بڑھیں گی جس کے بارے میں لائبنیز کا خیال تھا کہ ان کے درمیان کوئی پہلے سے طے شدہ ہم آہنگی کا کام کر رہی ہو گی۔ اس سے روح کا کردار جسم کے تغیرات کے ایک انفعالی تماشائی کا اُبھرے گا اور اگر معاملہ اس کے برعکس ہے اور ہم فرض کرتے ہیں کہ روح اور بدن ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے ہیں تو ہم کن مشہود حقائق کی بنا پر تعین کر سکتے ہیں کہ یہ تعامل کیسے اور کہاں جنم لیتا ہے اور ان میں کون پہلے اثر انداز ہوتا ہے؟ روح جسم کا ایک عضو ہے جو اسے عضویاتی مقاصد کے لیے استعمال کرتا ہے یا جسم روح کا ایک آلہ ہے۔ نظریہ تعامل کی رو سے دونوں ہی قضیے ایک جیسے درست ہیں۔ لانگے کے نظریہ ہیجان کا رُخ اس طرف ہے کہ اس باہمی تعامل میں ابتداء جسم کی طرف سے ہوتی ہے۔ تاہم کافی شواہد موجود ہیں جن سے اس نظریئے کی تردید ہوتی ہے۔ یہاں ان شواہد کی تفصیل دینا ممکن نہیں۔ یہاں اتنی وضاحت ہی مناسب ہے کہ اگر جسم ابتداء کرے بھی تو ہیجانات کی نمو کے ایک خاص مرحلے پر ذہن اس میں دخل اندازی کرتا ہے اور یہ بات دوسرے مہیجات کے بارے میں بھی اتنی ہی درست ہے جو ذہن پر متواتر کارفرما رہتے ہیں۔ کیا ہیجان مزید نمو کرے گا یا یہ کہ کوئی مہیج اپنا کام کرتا رہے گا اس کا دارومدار میرے اس سے ربط پر ہے۔ کسی ہیجان یا مہیج کی قسمت کا کیا فیصلہ ہوتا ہے اس کا آخری دارومدار بھی ذہن کی رضا مندی کا ہی مرہون منت ہے۔

یوں نظریہ ہائے متوازیت اور تعامل دونوں غیر تسلی بخش ہیں۔ جسم اور ذہن دونوں عمل کے دوران ایک ہو جاتے ہیں۔ جب میں اپنی میز پر سے کوئی کتاب اُٹھاتا ہوں تو میرا عمل ایک اور ناقابل تقسیم عمل ہے۔ اس عمل میں جسم اور ذہن کے درمیان کسی خط کو کھینچنا بالکل ناممکن ہے۔ کسی نہ کسی طرح دونوں کا تعلق ایک ہی نظام سے ہے اور قرآن کریم کے مطابق بھی دونوں ایک ہی نظام کے تحت ہے۔ خلق (تخلیق) اور امر (حکم) اسی کے ہیں اور اس صورت حال کا تصور کس طرح ممکن ہے؟ ہم دیکھ چکے ہیں کہ جسم مطلق خلاء میں رکھی ہوئی کوئی چیز نہیں' یہ واقعات یا اعمال کا ایک ایسا نظام ہے۔ تجربات کا وہ نظام بھی جسے ہم روح کہتے ہیں' اعمال کا ایک نظام ہے۔ یہ امر واقعہ روح اور جسم میں امتیاز ختم نہیں کرتا بلکہ انہیں ایک دوسرے کے قریب تر لاتا ہے۔ خود روی خودی کی خصوصیت ہے۔ جسم اپنے اعمال کو دہراتا ہے۔ جسم روح کے اعمال کی مجتمع صورت یا اس کی عادت ہے' اس لیے وہ اس سے کبھی بھی جدا نہیں ہوتا۔ یہ شعور کا مستقل حصہ ہے جو اپنے اس مستقل حصہ ہونے کی وجہ سے باہر سے اپنی جگہ پر نظر آتا ہے۔ اب مادہ کیا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کمتر خودیوں کی ایک بستی ہے جن میں سے باہمی عمل اور میل جول کے ایک خاص درجۂ ارتباط پر پہنچنے کے بعد ایک برتر خودی جنم لیتی ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں کائنات کسی خارجی ہدایت کے طلبگار ہونے کی بجائے اپنی رہنمائی میں خود مکتفی ہو جاتی ہے اور حقیقت اعلیٰ

Marfat.com

اس پر اپنے تمام اسرار کھول دیتی ہے اور یوں اپنی ماہیت کے انکشاف کا راستہ دکھا دیتی ہے۔ کمتر خودیوں سے برتر خودی کا نکلنا برتر خودی کے وقار اور اس کی قدر میں کوئی کمی نہیں کرتا۔ کسی چیز کا مبداء اہم نہیں ہوتا بلکہ اس کی صلاحیت، موزونیت اور اس کی آخری رسائی یا مرتبہ زیادہ اہم ہوتا ہے۔ اگر ہم روحانی زندگی کی اساس خالص طبعی بھی تسلیم کر لیں تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ یہ اپنی پیدائش اور نشوونما کے بنیادی عنصر میں تحویل ہوسکتی ہے۔ بروزی ارتقاء کا نظریہ رکھنے والوں کے دلائل کی روشنی میں ہمیں یہ تعلیم ملتی ہے کہ ارتقاء یافتہ شے اپنی ہستی کے اعتبار سے ایک پہلے سے عقل میں نہ آنے والی اور نادر حقیقت ہے جسے میکانکی انداز میں بیان نہیں کیا جا سکتا۔ یقیناً ارتقائے حیات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ پہلے ذہن پر مادہ کی برتری ہوتی ہے۔ پھر جب ذہن قوت پکڑتا ہے تو وہ مادہ پر غلبہ کا رجحان حاصل کر لیتا ہے اور بالآخر وہ اس مادہ پر عمل برتری حاصل کر کے مکمل طور پر خود مختار ہو سکتا ہے۔ خالص طبعی سطح کی ایسی کوئی شے نہیں جو محض مادیت سے عبارت ہو اور جو کسی ایسے تخلیقی مرکب کی نمو نہ کر سکے جسے ہم زندگی اور ذہن کہتے ہیں اور جسے ذہن اور حواس کی آفرینش کے لیے ایک ماوراء ہستی کی احتیاج ہو۔ مطلق خودی، جو نمو پانے والی ہستی کا فطرت میں بروز کرتی ہے، فطرت کے اندر ہے۔ قرآن یوں بیان کرتا ہے کہ "هو الاول والاخر والظاهر والباطن" (۵۷: ۳) وہ اوّل بھی ہے اور آخر بھی، وہ ظاہر بھی ہے اور باطن بھی۔

مادے کے بارے میں اس نقطۂ نظر سے ایک نہایت اہم سوال اُٹھتا ہے۔ ہم نے دیکھا ہے کہ خودی کوئی جامد شئے نہیں ہے۔ وہ اپنی تنظیم زماں میں کرتی ہے اور اپنی تشکیل خود اپنے تجربے کی روشنی میں کرتی ہے۔ یہ بھی واضح ہے کہ فطرت سے جوئے تعلیل کا بہاؤ اس کی طرف اور اس سے فطرت کی طرف رہتا ہے۔ اب کیا خودی اپنی سرگرمیوں کا تعین خود کرتی ہے؟ اگر ایسا ہے تو ایک مخصوص قسم کی علت ہے یا محض فطرت کی میکانکیت کی ہی ایک مخفی صورت ہے۔ یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ دونوں قسم کی جبریت ایک دوسرے سے مختلف نہیں۔ لہٰذا انسانی اعمال پر بھی سائنسی منہاج کا اطلاق ہوسکتا ہے۔ انسانی سوچ کا عمل محرکات کے تصادم سے عبارت سمجھا جاتا ہے۔ یہ محرکات خودی کے اپنے موجودہ یا موروثی عمل یا بے عملی کے رجحانات پر مشتمل نہیں ہوتے بلکہ یہ بہت سی بیرونی قوتیں ہوتی ہیں جو ذہن کے محاذ پر آتی ہیں اور برسرپیکار رہتی ہیں۔ آخری انتخاب سب سے زیادہ طاقتور قوت کے ہاتھ میں رہتا ہے۔ وہ محرکات کی مسابقت کے نتیجہ میں خالص طبیعیاتی نہیں ہوتا، تاہم میری حتمی رائے یہ ہے کہ جبریہ اور قدریہ کے حامیوں کے تصورات شعوری عمل کے بارے میں غلط خیالات کا نتیجہ ہیں۔ جنہیں جدید نفسیات اس لیے نہیں سمجھ سکی کہ اگرچہ سائنس ہونے کے ناطے اس کی اپنی ایک آزادانہ حیثیت ہے اور اس کے سامنے مشاہدے کے لیے اپنے حقائق ہیں۔ اس نے علوم طبیعی کا غلامانہ اتباع کیا ہے۔ یہ نکتہ نظر کہ خودی کی سرگرمی تصورات اور خیالات کے تسلسل پر مشتمل ہے جنہیں حواس کی اکائیوں میں تحویل کیا جاسکتا ہے جوہری مادیت کی ایک صورت ہے جس نے موجودہ سائنس کی تشکیل کی ہے۔ یہ نکتۂ نظر شعور کی جبری تعبیر کے مفروضہ کو تقویت دینے کے سوا اور کچھ نہیں۔ تاہم جرمنی کی تشاکلی نفسیات میں اس سوچ کی کچھ گنجائش موجود ہے

Marfat.com

کہ نفسیات کو بطور سائنس ایک آزادانہ حیثیت حاصل ہو جائے۔ اس نئی جرمن نفسیات کی ہمیں تعلیم یہ ہے کہ اگر شعوری کردار کا محتاط مطالعہ کیا جائے تو اس حقیقت کا انکشاف ہو گا کہ اس میں حواس کے ساتھ ساتھ بصیرت بھی کارفرما ہوتی ہے۔ یہ بصیرت اشیاء کے زمانی، مکانی اور تعلیمی رشتوں کے ادراک کا نام ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ اس عمل انتخاب سے عبارت ہے جس سے خودی اپنے متعین کردہ مقاصد کے پیش نظر گزرتی ہے۔ کسی بامقصد عمل کے تجربات کے درمیان ملنے والی کامیابی کا احساس جو مجھے میرے مقاصد تک رسائی کی صورت میں حاصل ہوتا ہے' مجھے اپنی ذاتی علیت اور عمدہ کارکردگی کا یقین دلاتا ہے کہ ایک بامقصد عمل کی بنیادی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں مستقبل کی صورت حال کے بارے میں وژن موجود ہو جس کی علم عضویات کی اصطلاحوں میں کسی قسم کی کوئی توضیح ممکن نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ہم علتی سلاسل میں خودی کے لیے جو گنجائش نکالتے ہیں وہ خودی کے اپنے مقاصد کے لحاظ سے خود اس کی اپنی وضع کردہ مصنوعی تشکیل ہے۔ خودی ایک پیچیدہ ماحول میں زندگی کرتی ہے اور اس وقت تک خود کو برقرار نہیں رکھ سکتی جب تک وہ اس ماحول کو نظم میں نہ لے آئے تاکہ اسے اردگرد کی چیزوں کے کردار کے بارے میں کچھ نہ کچھ وثوق اور اعتماد حاصل ہو جائے۔ ماحول کی علت و معلول کا نظام خیال کرنا خودی کا ایک ناگزیر آلہ ہے نہ کہ فطرت کی ماہیت کا حتمی اظہار۔ یقیناً فطرت کی یوں تعبیر کرتے ہوئے خودی اپنے ماحول کو بہتر سمجھتی ہے اور اس پر حاوی ہو جاتی ہے اور اس طرح آزادی اور اختیار حاصل کرتی ہے اور اسے وسعت دیتی ہے۔

خودی کے عمل میں رشد و ہدایت اور بامقصد نظم و ضبط کا عنصر یہ ظاہر کرتا ہے کہ خودی ایک آزاد علت ذاتی ہے جو خودی مطلق کی زندگی اور آزادی میں شریک ہے۔ مطلق خودی نے آزاد و خودمختار و متناہی خودی کا بروز گوارا کر کے خود اپنی آزادی کو محدود کر لیا ہے۔ اس شعوری کردار کی آزادی کی تائید قرآن کریم کے نقطۂ نظر سے بھی ہو جاتی ہے جو وہ خودی کے عمل کے بارے میں رکھتا ہے۔ قرآن کریم کی مندرجہ ذیل آیات اس سلسلے میں کوئی ابہام باقی نہیں رہنے دیتیں۔

و قل الحق من ربکم وقف **فمن شاء فلیو من و من شاء فلیکفر**

''کہئے یہ تمہارے رب کی طرف سے حق ہے اب تم میں سے جو چاہے تسلیم کرے اور جو چاہے کفر کرے۔'' (۱۸:۲۹)

ان احسنتم احسنتم لانفسکم و ان اساتم فلھا

''تم نے احسان کیا تو اپنے ہی نفس پر کیا اور بدی کی تو خود اپنے آپ سے کی۔'' (۱۷:۷)

یقیناً اسلام انسانی نفسیات کی اس نہایت اہم حقیقت کو تسلیم کرتا ہے کہ آزادئ عمل کی قوت گھٹتی بڑھتی رہتی ہے۔ تاہم خودی کی خواہش یہ ہے کہ اس کی زندگی میں یہ قوت ایک مستقل اور نہ ختم ہونے والے عنصر کی حیثیت سے بحال رہے۔ قرآن کریم کے مطابق ہماری روزانہ نماز کے اوقات میں یہ خوبی ہے کہ وہ زندگی و آزادی دینے والے مبداء سے خودی کو قریب تر کر کے اسے اپنی ذات پر قابو پانے کا موقع دیتے ہیں اور اسے

Marfat.com

نیند اور کاروبار زندگی کے میکانکی اثرات سے محفوظ رکھتے ہیں۔ اسلام میں نماز ایک ایسا ادارہ ہے جس کے ذریعے خودی کو میکانکی جبر سے آزادی کی طرف گریز کا موقع ملتا ہے۔

تاہم اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا ہے کہ قرآن کریم میں تقدیر کا تصور جا بجا ملتا ہے۔ یہ بات بڑی غور طلب ہے۔ خاص طور پر اس لیے کہ اشپنگلر نے اپنی معروف کتاب ''زوالِ مغرب'' میں اس نکتہء نظر کا اظہار کیا ہے کہ اسلام خودی کی مکمل نفی کرتا ہے۔ میں نے قبل ازیں تقدیر کے بارے میں قرآن کریم کے نکتہء نظر کی توضیح کی ہے۔ اب جیسا کہ اشپنگلر خود بیان کرتا ہے ہم اپنی دنیا کی تعمیر دو طرح سے کر سکتے ہیں۔ ایک طریقہء عقلی ہے اور دوسرے کو ہم کسی بہتر لفظ کے میسر نہ ہونے کی وجہ سے حیاتیاتی کہہ سکتے ہیں۔ عقلی طریقے میں دنیا علت و معلول کے ایک جامد نظام کی تفہیم کا نام ہے جبکہ حیاتیاتی طریقے میں ہم زندگی کے ناگزیر جبر کو قبول کر لیتے ہیں جو اپنے داخلی تنوع کا اظہار کرتے ہوئے زمانِ مسلسل کی تخلیق کرتی ہے۔ کائنات کو اپنانے کا یہ طریق کار قرآن کریم میں 'ایمان' سے تعبیر ہوا ہے۔ ایمان مختلف نوع کے قضیوں پر مشتمل محض ایک انفعالی اعتقاد نہیں بلکہ یہ ایک نادر تجربے سے حاصل شدہ زندہ ایقان ہے۔ اس تجربے اور اس سے منسلک ارفع قسم کی جبر کی اہلیت صرف مضبوط اور مستحکم شخصیات ہی کو میسر ہوتی ہے۔ روایت ہے کہ نپولین کہا کرتا تھا کہ ''میں شئے ہوں شخص نہیں۔'' یہ بھی ایک اندازہ ہے جس سے وحدت کا تجربہ اپنا اظہار کرتا ہے۔ اسلام میں مذہبی تجربہ آنحضرت ﷺ کے مطابق صاحبِ تجربہ میں خدائی صفات پیدا کرنے کے مترادف ہے۔ تاریخ گواہ ہے کہ اس تجربے کا اظہار ایسے جملوں میں ہوا ہے کہ ''انا الحق'' 'میں ہی تخلیقی سچائی ہوں' (حلاجؒ) ''انا الدھر'' 'میں وقت ہوں' (محمد ﷺ) ''میں قرآنِ ناطق ہوں۔'' (علیؓ) ''میں عظیم الشان ہوں'' (بایزید بسطامیؒ)۔ اسلام کے اعلیٰ تصوف میں وحدت کا یہ تجربہ متناہی کے لامتناہی خودی میں گم ہونے کا نام نہیں بلکہ لامتناہی خودی ہے جو متناہی کو اپنی آغوش میں لے لیتی ہے جیسا کہ مولانا جلال الدین رومیؒ اپنی مثنوی کے اس شعر میں اظہار کرتے ہیں۔

علم حق در علم صوفی گم شود
ایں سخن کے باور مردم شود

''علم حق صوفی کے علم میں گم ہو جاتا ہے مگر یہ بات عام آدمی کو کس طرح باور کرائی جا سکتی ہے۔''

تاہم جیسا کہ اشپنگلر کا خیال ہے تقدیر کا اس رویے پر اطلاق خودی کی نفی نہیں بلکہ یہ زندگی اور غیر محدود قوت ہے جو کسی رکاوٹ کو نہیں جانتی۔ وہ ایک انسان کو اطمینان سے اس کی نمازوں کی ادائیگی کے قابل بنا دیتی ہے خواہ اس کے چاروں طرف گولیوں کی بوچھاڑ کیوں نہ ہو۔

آپ کہہ سکتے ہیں کہ کیا یہ صحیح نہیں کہ صدیوں سے اسلامی دنیا میں تقدیر کا ایک نہایت پست تصور رائج ہے۔ ہاں یہ صحیح ہے۔ اس کے پیچھے بھی ایک تاریخی پس منظر ہے جس پر الگ بحث ہو سکتی ہے۔ یہاں صرف اتنا ہی کہہ دینا کافی ہے کہ اسلام میں اس طرح کی تقدیر پرستی جس پر اہل یورپ معترض ہوتے ہیں اور جسے ایک لفظ قسمت میں بیان کیا جا سکتا ہے وہ کچھ تو فلسفیانہ فکر اور کچھ سیاسی مصلحت بینی کے باعث ہے اور کچھ اس حیات

Marfat.com

بخش قوت کے بتدریج زوال کا نتیجہ ہے جو ابتداء میں اسلام نے اپنے ماننے والوں میں پیدا کی تھی۔ فلسفے نے جب علّت کے مفہوم کی خدا پر اطلاق کی بحث چھیڑی اور زمان کو علّت و معلول کے مابین رشتے کا جوہر تصور کیا گیا تو ایک ایسے خدا کا تصور لازمی طور پر اُبھرا جو کائنات سے ماوراء ہے' اس سے متقدم ہے اور باہر سے اس عمل پر کر رہا ہے۔ خدا کو علت و معلول کی زنجیر کی آخری کڑی تصور کیا گیا ہے۔ نتیجتاً یہ کہا گیا کہ جو کچھ بھی کائنات میں ہو رہا ہے وہ خدا کی مرضی اور منشا ہے۔ دمشق کے موقع پرست اموی حکمرانوں کی عملی مادیت کو ایک ایسے کھونٹے کی ضرورت تھی جس پر وہ کربلا جیسے اپنے مظالم کو ٹانک سکیں اور ان ثمرات کو تحفظ دے سکیں جو حضرت امیر معاویہ کی بغاوت کے نتیجے میں انہیں حاصل ہوئے تھے تاکہ ان کے خلاف کوئی عوامی انقلاب جنم نہ لے سکے۔ روایت ہے کہ قدریہ کے ایک ممتاز عالم معبد الجہانی نے حضرت حسن بصری سے سوال کیا کہ اموی حکمران مسلمانوں کو بلاوجہ قتل کرتے ہیں اور اس قتل کو رضائے الٰہی قرار دیتے ہیں۔ حضرت حسن بصریؒ نے فرمایا کہ ''وہ خدا کے دشمن اور جھوٹے ہیں۔'' علمائے حق کے کھلے احتجاج کے باوجود تب سے یہ تقدیر پرستی کا فتنہ پروان چڑھا ہوا ہے اور وہ دستوری نظریہ بھی جسے 'مراعات یافتہ' کہا جاتا ہے تاکہ بالادستوں کی آقائی اور مفادات کو عقلی جواز فراہم کیا جا سکے۔ یہ کوئی اتنی حیران کن بات نہیں کیونکہ خود ہمارے اپنے زمانے میں بعض فلاسفہ نے موجودہ سرمایہ دارانہ معاشرے کی قطعیت کے لیے ایک طرح کا عقلی جواز فراہم کیا ہے۔ ہیگل کا حقیقت مطلقہ کو عقل کی لامتناہیت سے عبارت قرار دینا جس کا مطلب ہی یہ ہے کہ معقول ہی حقیقت ہے اور آگوسٹ کامٹے کا معاشرے کو جسم نامی قرار دینا جس میں جسم کے ہر عضو کو دوامی طور پر کچھ مخصوص صفات سے متصف کیا گیا ہے اس کی مثالیں ہیں۔ یوں دکھائی دیتا ہے کہ ایسی ہی صورت حال اسلام میں بھی پیش آئی مگر چونکہ مسلمان اپنے ہر بدلتے ہوئے روّیے کا جواز قرآن کریم سے لانے کے عادی ہیں خواہ اس کے دوران انہیں اس کے سادہ مفہوم کو قربان ہی کیوں نہ کرنا پڑے' ان کی تقدیر پرستانہ تاویل کا مسلمانوں پر بہت گہرا اثر ہوتا ہے۔ یہاں میں اس حوالے سے غلط تاویلات کی متعدد مثالیں پیش کر سکتا تھا تاہم یہ موضوع خصوصی توجہ چاہتا ہے۔ اب وقت ہے کہ بقائے دوام کے سوال پر توجہ کروں۔

بقائے دوام کے سوال پر کسی بھی عہد میں اس قدر ادب تخلیق نہیں ہوا جس قدر کہ ہمارے اپنے عہد میں ضبط تحریر میں آیا ہے۔ جدید مادیت کی فتوحات کے باوجود اس موضوع پر تحریروں کی تعداد میں مسلسل اضافہ ہو رہا ہے تاہم خالصتاً مابعد الطبیعیاتی دلائل ہمیں ذاتی بقائے دوام پر مثبت ایقان نہیں دے سکے۔ دنیائے اسلام میں قاضی ابن رشد نے مابعد الطبیعیاتی نقطۂ نظر سے بقائے دوام کے مسئلہ پر غور کیا ہے اور میرا خیال ہے کہ یہ نتیجہ خیز نہیں رہا۔ اس نے حس اور عقل میں امتیاز کیا جس کی اساس شاید قرآن میں نفس اور روح کے الفاظ ہیں۔ ان الفاظ سے بظاہر یہ تاثر اُبھرتا ہے کہ انسان میں ایک دوسرے کے مخالف دو اصول کارفرما ہیں۔ اس سے بہت سے مسلمان فلاسفہ نے غلط معانی نکالے ہیں۔ اگر ابن ارشد نے اس ثنویت کی بنیاد قرآن کو بنایا ہے تو اس نے غلط کیا ہے کیوں کہ قرآن میں نفس تکنیکی طور پر ان معانی میں استعمال نہیں ہوا جو مسلم متکلمین نے خیال کیا ہے۔ ابن

Marfat.com

رشد کے نزدیک عقل جسم کا کوئی خاصہ نہیں' اس کا تعلق کسی اور نظام وجود سے ہے اور یہ انفرادیت سے ماورا ہے لہٰذا یہ ایک ہے۔ یہ آفاقی اور ہمیشہ رہنے والی ہے۔ اس کا لازمی طور پر مطلب یہ ہے کہ چونکہ وحدانی عقل ماورائے انفرادیت ہے۔ اس کا انسانی شخصیت کی متعدد وحدتوں میں ظہور فریب نظر ہے۔ عقل کی وحدت کی دوامیت کا مفہوم جیسا کہ ریناں کا خیال ہے کہ انسانیت اور تہذیب کی ابدیت سے عبارت ہے۔ اس کا مطلب ذاتی بقائے دوام ہرگز نہیں۔ درحقیقت ابن رشد کا نقطہ نظر ولیم جیمز کی شعور کی ماورائی میکانکیت کی طرح ہے جو تھوڑی دیر کے لیے طبعی معمول پر عمل کرتی اور پھر وہ اسے خالص کھیل کے انداز میں چھوڑ دیتی ہے۔

دور جدید میں ذاتی بقائے دوام کے لیے مجموعی طور پر دلیل کا رُخ اخلاقی ہے مگر کانٹ کی طرح کے اخلاقی دلائل اور ان دلائل کی ترمیم شدہ صورتیں اس اعتماد کو اپنی بنیاد بناتی ہیں کہ عدل کے تقاضوں کی تکمیل ہو گی یا یہ کہ لامتناہی مقاصد کے متلاشی ہونے کی حیثیت سے انسان کے اعمال کی مثال اور ان کا کوئی بدل ممکن نہیں۔ کانٹ کا تصور بقائے دوام قیاس و دلیل کی حدود سے پرے ہے۔ وہ محض عقلِ عملی کا مسلمہ اُصول اور انسان کے اخلاقی شعور کا بدیہی احساس ہے۔ انسان خیر اعلیٰ کا طلبگار اور متلاشی ہے جو نیکی اور مسرت دونوں پر مشتمل ہے مگر کانٹ کے نزدیک مسرت اور نیکی فرض اور میلان مختلف النوع تصورات ہیں۔ حواسی دنیا میں انسانی زندگی کے نہایت مختصر عرصے میں ان کی وحدت کا حصول ممکن نہیں لہٰذا ہم ایک ابدی زندگی کا تصور اپنانے پر مجبور ہیں تاکہ انسان بتدریج نیکی اور مسرت کے متباعد تصورات کو باہم یکجا کر سکے اور ایک ایسے خدا کا وجود ثابت ہو سکے جو اس اتصال کو مؤثر بناتا ہے۔ تاہم یہ بات واضح نہیں ہے کہ نیکی اور مسرت کی تکمیل کے لیے لامتناہی وقت کیوں درکار ہے اور خدا سے کس طرح متبائن نظریات کا اتصال اور ان کی تکمیل ہو سکے گی۔ مابعد الطبیعیات کے غیر نتیجہ خیز دلائل کے پیش نظر بہت سے مفکرین نے اپنے آپ کو جدید مادیت کے اعتراضات کا جواب دینے تک محدود کر لیا ہے جو بقائے دوام کو مسترد کرتی ہے۔ اس کے نزدیک شعور محض دماغ کا وظیفہ ہے جو دماغ کے ختم ہونے کے ساتھ ہی دم توڑ دیتا ہے۔ ولیم جیمز کا خیال ہے کہ بقائے دوام پر یہ اعتراض محض اسی صورت میں درست ہو گا کہ وظیفہ سے مراد ثمر آور وظیفہ ہو۔ یہ حقیقت کہ بعض ذہنی تغیرات بھی جسمانی تغیرات کے ساتھ متوازی طور پر رونما ہوئے ہیں' اس بات کے لیے کافی دلیل نہیں کہ ذہنی تغیرات' جسمانی تغیرات ہی کا نتیجہ ہیں۔ وظیفہ کا بارآور ہونا ضروری نہیں' یہ جوازی یا ترسیلی بھی ہو سکتا ہے جس طرح عکس ریز شیشے یا بندوق کے گھوڑے کا عمل۔ یہ نقطہ نظر جس سے صرف یہ پتہ چلتا ہے کہ ہماری باطنی زندگی ہمارے اندرونی عمل کے باعث ہے جو شعور کی ماورائی جبریت کی طرح کی کوئی چیز ہے جو اپنے عمل کے دوران کچھ دیر کے لیے طبیعیاتی وسیلہ بھی اپنا لیتی ہے۔ ہمارے اصل عمل کے اجزائے ترکیبی کے برقرار رہنے کے بارے میں کوئی یقین دہانی نہیں کراتا۔ میں نے مادیت کے مسئلے سے نپٹنے کے لیے ان خطبات میں پہلے ہی سے اشارات دیئے ہیں۔ سائنس لازمی طور پر حقیقت کے مخصوص پہلوؤں کو اپنے مطالعہ کے لیے منتخب کر لیتی ہے اور دوسرے پہلوؤں کو چھوڑ دیتی ہے۔ یہ سائنس کی محض ادعائیت ہے کہ یہ دعویٰ کرے کہ حقیقت صرف وہی ہے جس کو سائنس اپنے مطالعہ کے لیے منتخب کرتی ہے۔ اس

Marfat.com

میں کوئی شک نہیں کہ انسانی زندگی کا ایک پہلو مکانی بھی ہے مگر اس کا صرف یہی پہلو نہیں ہے۔ کچھ دوسرے پہلو بھی ہیں مثلاً قدر پیمائی، بامقصد تجربے کی یکتائی اور صداقت کی تلاش جنہیں سائنس لازمی طور پر اپنے مطالعہ کے دائرے سے خارج کر دیتی ہے اور جنہیں جاننے کے لیے کچھ ایسے مقولات کی ضرورت ہے جو سائنس استعمال نہیں کرتی ہے۔

جدید دور کی تاریخ فکر میں بقائے دوام کے بارے میں ایک مثبت نکتہء نظر سامنے آیا ہے۔ میری مراد فریڈرک نیٹشے کا نظریہ رجعت ابدی ہے۔ اس نظریے کا حق ہے کہ اس پر بات کی جائے' صرف اس لیے نہیں کہ نیٹشے نے پیغمبرانہ عزم سے اس کو پیش کیا بلکہ اس لیے کہ اس میں جدید ذہن کے رجحانات کا سراغ ملتا ہے۔ یہ تصور جب شاعرانہ الہام کی طرح نیٹشے پر اترا' عین اسی وقت یہ اور بھی بہت سے ذہنوں میں پیدا ہوا اور اس کے جراثیم ہربرٹ سپنسر کے ہاں بھی پائے جاتے ہیں۔ یقیناً منطقی استدلال سے کہیں بڑھ کر اس خیال کی اپنی قوت تھی جس نے عصر جدید کے اس پیامبر کو متاثر کیا۔ یہ خود اس حقیقت کی بھی دلیل ہے کہ بنیادی حقیقتوں کے بارے میں مثبت نکتہء نظر مابعد الطبیعیاتی سے زیادہ القائی اور الہامی ہوتا ہے۔ تاہم نیٹشے نے جو نظریہ پیش کیا وہ مدلل اور نپا تلا ہے اور اس لیے میرا خیال ہے کہ ہمیں اس کا تجزیہ کرنا چاہیے۔ یہ نظریہ اس مفروضے پر قائم ہے کہ کائنات میں توانائی کی مقدار متعین ہے اور اس لیے متناہی ہے۔ مکان کی صرف ایک موضوعی صورت ہے۔ چنانچہ یہ ایک بے معنی بات ہے کہ دنیا خلا کے اندر واقع ہے۔ زمان کے بارے میں اپنے نکتہء نظر میں نیٹشے ایمانوئیل کانٹ اور شوپنہار سے الگ ہو جاتا ہے۔ زمان کی کوئی موضوعی صورت نہیں۔ یہ ایک حقیقی اور لامتناہی عمل ہے جو صرف امتداد میں متصور ہوتا ہے۔ یہ بات واضح ہے کہ ایک لامتناہی سنسان خلا میں توانائی کا انتشار ممکن نہیں۔ مراکز توانائی بہت گنے چنے ہیں اور ان کے مرکبات بھی شمار کیے جا سکتے ہیں۔ متغیر توانائی کی کوئی ابتداء ہے اور نہ کوئی نہایت اور نہ ہی یہ متوازن ہے اور اس میں اوّل و آخر بھی نہیں۔ اب جب کہ زمان لامتناہی ہے تو توانائی کے تمام ممکنہ مرکبات بھی اب تک بن چکے ہیں۔ کائنات میں کوئی شئے نئی واقع نہیں ہو رہی۔ جو کچھ اب ہو رہا ہے وہ پہلے بھی لاتعداد مرتبہ ہو چکا ہے اور آئندہ بھی لاتعداد مرتبہ ہوگا۔ نیٹشے کے نکتہء نظر سے کائنات میں واقعات کے رونما ہونے کا نظام لازمی طور پر متعین اور ناقابلِ تغیر ہونا چاہیے۔ چونکہ لامتناہی زمان گزر چکا ہے۔ توانائی کے مراکز اب تک کردار کے مخصوص اور متعین رویے اپنا چکے ہوں گے۔ 'رجعت' کے لفظ میں تعین کا مفہوم پوشیدہ ہے۔ مزید' ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ توانائی کے مراکز کا جو مرکب بن گیا ہے وہ ہمیشہ ناگزیر طور' پر بار بار آتا ہے ورنہ فوق البشر کی واپسی بھی ناممکن ہوگی۔

> ''ہر شے لوٹ آتی ہے شکاری کتا ہو یا جالا بُننے والی مکڑی اور وہ خیالات جو اس لمحے آپ کے ذہنوں میں ہیں یا آپ کا آخری خیال ہر شے لوٹ آنے والی ہے۔ دوستو! تمہاری تمام تر زندگی ایک ریت گھڑی کی مانند ہے جو ہمیشہ بھرتی اور خالی ہوتی رہتی ہے۔ یہ چکر وہ دانہ و دام ہے جس میں آپ اسیر ہیں' جو چمکتا رہے گا اور ہمیشہ تر و تازہ رہے گا۔''

Marfat.com

یہ ہے نیٹشے کا 'نظریۂ رجعت ابدی'۔ یہ ایک متشدد قسم کی جبریت سے عبارت ہے۔ اس کی بنیاد کسی تحقیق شدہ علمی حقیقت پر نہیں بلکہ سائنس کے ایک آزمائشی مفروضے پر قائم ہے۔ نہ ہی نیٹشے نے زمان کے سوال کو سنجیدگی سے اپنی فکر کا مرکز بنایا ہے۔ وہ اسے موضوعی سمجھتا ہے اور محض واقعات کے لامتناہی تسلسل کے مفہوم میں لیتا ہے جو خود ہی بار بار تکرار کے عمل سے گزرتے ہیں۔ اس طرح زمان کو گردش متدیر مان لینے سے بقائے دوام بالکل ہی ناقابلِ برداشت تصور بن جاتا ہے۔ نیٹشے کو خود اس کا احساس تھا اور اس نے اپنے نظریے کو بقائے دوام کے طور پر نہیں لیا بلکہ نظریۂ حیات کے طور پر بیان کیا ہے جو بقائے دوام کے تصور کو قابل برداشت بنا دیتا ہے۔ نیٹشے کے نزدیک بقائے دوام کا نظریہ قابل برداشت کیوں کر ہو سکتا ہے؟ نیٹشے کی توقع یہ ہے کہ توانائی کے مراکز مرکب کی تکرار جو میرے وجود میں رکھی گئی ہے' لازمی طور پر محرک ہے جو مثالی مرکب کی پیدائش کا باعث بنتی ہے جس کو نیٹشے سپرمین یا فوق البشر کہتا ہے۔ مگر فوق البشر پہلے ہی لاتعداد دفعہ معرضِ وجود میں آ چکا ہے۔ اس کی پیدائش ناگزیر ہے۔ ایسے میں مجھے اس کے ہونے سے کیا آدرش مل سکتا ہے۔ کیونکہ ہم تو صرف اس سے آدرش پاتے ہیں جو بالکل نیا ہو جبکہ نیٹشے کے فکر میں کسی نئے کا کوئی تصور موجود نہیں ہے۔ نیٹشے کا نظریۂ تقدیر اس تصور سے بھی بدتر ہے جسے ہمارے ہاں قسمت کے لفظ میں بیان کیا گیا ہے۔ ایسا نظریہ انسان کو زندگی کی تگ و تاز میں سرگرم رکھنے کی بجائے اس کے عملی رجحانات کو برباد کرنے اور خودی میں ست روی پیدا کرنے کا باعث بنتا ہے۔

آیئے اب قرآن کریم کی تعلیمات کی طرف لوٹ کر دیکھیں کہ انسانی تقدیر کے بارے میں اس نے کیا نکتۂ نظر اختیار کیا ہے۔ یہ جزوی طور پر اخلاقی اور جزوی طور پر حیاتیاتی ہے۔ میں نے اسے جزوی طور پر حیاتیاتی اس لیے کہا ہے کہ قرآن نے اس ضمن میں حیاتیاتی نوعیت کے بیانات دیے ہیں کہ ہم انہیں اس وقت تک سمجھ نہیں سکتے جب تک ہم زندگی کی ماہیت کے بارے میں گہری بصیرت کا مظاہرہ نہ کریں۔ مثلاً یہاں برزخ کی حقیقت کا ذکر مناسب ہوگا جو موت اور حشر کے درمیان توقف کی ایک التوائی کیفیت قرار دی جا سکتی ہے۔ حشر کا تصور بھی مختلف انداز میں پیش کیا گیا ہے۔ قرآن کا حشر کا تصور اس امکان پر منحصر نہیں جو عیسائیت کی طرح کسی تاریخی شخصیت کے حقیقی حشر کی شہادت پر اپنی اُٹھان رکھتا ہو۔ یوں دکھائی دیتا ہے کہ اس کے نزدیک حشر ایک عالمگیر مظہر حیات ہے بلکہ کسی حد تک اس کے مفہوم کا اطلاق پرندوں اور حیوانات پر بھی ہوتا ہے۔

اس سے پہلے کہ ہم قرآن کریم کے ذاتی بقائے دوام کے نظریہ کی تفصیلات پر اظہار خیال کریں ہمیں تین چیزوں کو ذہن نشین کر لینا چاہیے جو قرآن کریم میں بالکل واضح دکھائی دیتی ہیں اور ان کے بارے میں نہ تو کوئی اختلاف ہے اور نہ ہی کوئی اختلاف رائے ہونا چاہیے۔

۱۔ خودی کی شروعات زمان میں ہوئی اور اس کا مکانی و زمانی نظم سے پہلے وجود تھا۔ بات اس آیت سے واضح ہے جس کا میں نے چند منٹ قبل حوالہ دیا ہے۔

۲۔ قرآن کریم کے نقطۂ نظر سے زمین پر واپسی کا کوئی امکان نہیں۔ یہ بات مندرجہ ذیل آیات سے واضح ہے۔

حتی اذا جاء احدهم الموت قال رب ارجعون o لعلی اعمل صالحا فیما ترکت کلا ط انها کلمة هو قائلها ط ومن ورائهم برزخ الی یوم یبعثون

حتیٰ کہ جب ان میں سے کسی کو موت آئے گی تو وہ کہے گا۔ اے میرے رب مجھے دنیا میں لوٹا دے تاکہ جس دنیا کو میں چھوڑ آیا ہوں اس میں نیک کام کروں۔ بالکل نہیں یہ تو محض ایک بات ہے جو وہ کہہ رہا ہے ان کے پیچھے ایک برزخ ہے جو موت کے بعد حشر میں ان کے دوبارہ اُٹھائے جانے تک ہے۔(۲۳: ۹۹۔۱۰۰)

والقمر اذا اتسق o لترکبن طبقا عن طبق

''اور چاند کی قسم جب وہ پورا ہو جائے تو بلاشک تمہیں ایک کے پیچھے ایک چڑھائی چڑھنا ہے۔'' (۸۴: ۱۸۔۱۹)

افرء یتم ماتمنون o انتم تخلقونه ام نحن الخالقون o نحن قدرنا بینکم الموت وما نحن بمسبوقین o علی ان نبدل امثالکم وننشئکم فی مالا تعلمون

''پھر کیا تم نے دیکھا کہ تم جو قطرے ٹپکاتے ہو اسے زندگی ہم دیتے ہیں یا تم۔ ہم نے تم میں موت رکھی ہم تمہاری تخلیق کو نہیں بدلیں گے اس انداز سے اُٹھائیں گے کہ جو تم نہیں جانتے۔'' (۵۶: ۵۸۔۶۱)

۳۔ متناہی ہونا بدقسمتی کی بات نہیں۔

ان کل من فی السموت والارض الا ءاتی الرحمن عبدا o لقد احصهم وعدهم عدا o وکلهم ء اتیه یوم القیمة فردا

''آسمانوں اور زمین میں کوئی نہیں کہ وہ بندہ ہو کر اس کے ہاں نہ آئے۔ اس نے سب کچھ گھیر رکھا ہے اور انہیں گن رکھا ہے اور ان میں سے ہر ایک قیامت کے دن اس کے سامنے اکیلا اکیلا آنے والا ہے۔'' (۱۹: ۹۳۔۹۵)

یہ ایک نہایت اہم نکتہ ہے اور اسلام کے نظریۂ نجات کے بارے میں ایک شفاف بصیرت حاصل کرنے کے لیے اس کو صحیح طریقے سے جاننا بہت ضروری ہے۔ اپنی فردیت کے ناقابلِ تغیر اکلاپے کے ساتھ متناہی خودی لامتناہی خودی کے سامنے پیش ہوگی تاکہ اپنے ماضی کے اعمال کے نتائج دیکھ لے۔

وکل انسان الزمنه طئره فی عنقه ونخرج له یوم القیمة کتبا یلقه منشورا o اقرا کتبک ط کفی بنفسک الیوم علیک حسیبا

''ہر انسان کے مقدر کا طوق ہم نے اس کی گردن میں لٹکا دیا ہے اور ہم روزِ حساب اس کے اعمال کی کتاب نکالیں گے جو ایک نوشتہ ہوگا اور اسے کہا جائے گا کہ اس کتاب کو پڑھ اب تو خود اپنا حساب کرنے کے لیے کافی ہے۔'' (۱۷: ۱۳۔۱۴)

انسان کا حتمی مقدر جو کچھ بھی ہو اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ وہ اپنی انفرادیت کھو دے گا۔ قرآن کریم نے انسان کی مسرت کی انتہائی حالت متناہت سے مکمل آزادی کو قرار نہیں دیا۔ انسان کا اعلیٰ ترین مقام اس کی انفرادیت اور ضبطِ نفس میں بتدریج ارتقاء اور خودی کی فعالیت کی شدت میں اس قدر اضافہ کیا ہے کہ قیامت کے دن سے پہلے کی عالمگیر تباہی بھی۔ اس کی ارتقایاب خودی کے کامل سکون کو متاثر نہیں کر سکے گا۔

ونفخ فی الصور فصعق من فی السموت ومن فی الارض الا من شاء اللّٰہ ط

''اس دن جب صور پھونکا جائے گا اور وہ سب مر کر گر جائیں گے جو آسمانوں اور زمینوں میں ہیں سوائے ان کے جنہیں اللہ زندہ رکھنا چاہے گا۔'' (۶۸:۳۹)

یہ استثنیٰ کس کے لیے ہے؟ یہ صرف ان لوگوں کے لیے ہے جن کی خودی اپنی شدت کے نقطہء عروج پر ہوگی۔ ترقی کا یہ ارفع مقام صرف اس صورت میں آتا ہے جب خودی اپنے آپ کو مکمل طور پر برقرار رکھ سکے گی۔ اس صورت میں بھی جب خودی کا براہ راست تعلق سب پر محیط خودی سے ہوگا جیسا کہ قرآن حکیم رسول اللہ ﷺ کے خودی مطلق کے دیدار کے بارے میں کہتا ہے:

مازاغ البصر وما طغی o

''نہ تو نگاہ ہٹی اور نہ اس نے تجاوز کیا'' (۱۷:۵۳)

ایک مثالی انسان کا اسلام میں یہی تصور ہے۔ ادبی اسلوب میں اس منظر نامے کا فارسی زبان کے شعر میں سب سے بہتر اظہار ہوا ہے جس میں نبی پاک ﷺ کے تجلی الٰہی کے روبرو ہونے کا تجربہ بیان ہوا ہے۔

موسیٰ ز ہوش رفت بیک جلوہ صفات
تو عین ذات می نگری در تبسمی

خدا کی صفات کے ایک ہی جلوے سے حضرت موسیٰ کے ہوش اُڑ گئے جب کہ آپؐ نے خدا کی ذات کو متبسم ہو کر دیکھا۔

یہ واضح رہے کہ وحدت الوجودی تصوف اس نکتہء نظر کی حمایت نہیں کر سکتا۔ وہ اس میں فلسفیانہ نوعیت کے اشکالات کی جانب اشارہ کرے گا۔ لامتناہی اور متناہی خودی کو کس طرح ایک دوسرے سے الگ کیا جا سکتا ہے۔ کیا متناہی خودی اپنی متناہیت کو لامتناہی خودی کے بالمقابل برقرار رکھ سکتی ہے۔ یہ اشکال لامتناہی خودی کی ماہیت کے بارے میں غلط فہمی پر مبنی ہے۔ حقیقی لامتناہیت کا مفہوم لامتناہی وسعت نہیں جس کا میسر متناہی وسعتوں کا احاطہ کئے بغیر تصور کرنا ممکن نہیں ہے۔ اس کی ماہیت کا انحصار اس کی شدت میں ہے' وسعت میں نہیں۔ جس لمحے ہم اپنی توجہ شدت کی جانب کرتے ہیں ہم دیکھتے ہیں کہ متناہی خودی لازمی طور پر لامتناہی خودی سے ممتاز اور منفرد ہے' گرچہ اس سے الگ نہیں۔ وسعت کے لحاظ سے میں اپنے زمان و مکاں کے نظام کا حصہ ہوں' لیکن اگر شدت کے اعتبار سے دیکھا جائے تو زمان و مکاں کے اس نظام کے مقابل کھڑا ہوں اور یہ نظام میرے لیے یکسر غیر ہے۔ میں اس سے امتیازی حیثیت بھی رکھتا ہوں اور اس سے وابستہ بھی ہوں جس سے میری زندگی اور وجود کا دارومدار ہے۔ ان تین نکات کو واضح طور پر سمجھ لیا جائے تو باقی کا نظریہ آسانی سے سمجھا جا سکتا ہے۔ قرآن کریم کی رو سے یہ انسان کے بس میں ہے کہ کائنات کے مقصود و مدعا میں حصہ لیتے ہوئے بقائے دوام حاصل کر لے۔

Marfat.com

ایحسب الانسان ان یترک سدی o الم یک نطفة من منی یمنی o ثم کان علقة فخلق فسوی o فجعل منه الزوجین الذکروا لانثی o الیس ذلک بقدر علی ان یحی الموتی

''کیا انسان سمجھتا ہے کہ اسے یونہی چھوڑ دیا جائے گا۔ کیا وہ ٹپکا ہوا منی کا ایک قطرہ نہ تھا۔ پھر وہ ایک لوتھڑا بنا۔ پھر اسے تخلیق کیا گیا۔ پھر اس کی صورت بنائی گئی پھر اس سے دونوں جنسیں بنائی گئیں۔ مرد اور عورت کیا خدا اس پر اختیار نہیں رکھتا کہ وہ مُردوں کو زندگی بخش دے۔'' (۷۵: ۳۶۔۴۰)

یہ کس قدر بعید از قیاس بات ہے کہ وہ ذات جس کے ارتقاء کو کروڑوں سال لگے' اسے ایک بے کارشے کی طرح پھینک دیا جائے تاہم صرف ہر دم ترقی کرتی ہوئی خودی ہی کائنات کے مقصود سے وابستہ ہو سکتی ہے۔

ونفس وما سوھا o فالھمھا فجورھا وتقوھا o قد افلح من زکھا o وقد خاب من دسھا

''نفس کی قسم ہے اور جیسا کہ اس کو بنایا گیا۔ پھر اسے فسق وفجور اور بچ بچا کر چلنے کی سمجھ الہام کی گئی ہے۔ فلاح پائی اس نے جس نے اپنے آپ کو بچایا اور گھاٹے میں رہا وہ شخص جس نے اپنی راہ کھوٹی کی۔'' (۹۱: ۷۔۱۰)

روح اپنے آپ کو کس طرح ترقی کے راستے پر ڈال سکتی ہے اور بربادی سے بچ سکتی ہے؟ جواب ہے عمل سے۔

تبرک الذی بیده الملک وھو علی کل شیء قدیر o الذی خلق الموت والحیوة لیبلوکم ایکم احسن عملا وھو العزیز الغفور

''وہ ذات بابرکت ہے جس کے ہاتھوں میں بادشاہت ہے اور وہ ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے وہی ذات ہے جس نے زندگی اور موت کو پیدا کیا تاکہ وہ تم کو اچھے عمل سے آزمائے اور وہ باقوت اور بخش دینے والا ہے۔'' (۶۷: ۱۔۳)

زندگی خودی کی سرگرمیوں کے لیے مواقع فراہم کرتی ہے اور موت خودی کے ترکیبی عمل کا پہلا امتحان ہے۔ کوئی عمل بھی مسرت افزا یا اذیت ناک نہیں ہوتا۔ وہ صرف خودی کو قائم رکھنے والا ہے یا اس کو برباد کرنے والا ہوتا ہے۔ خودی کو اعمال ہی زوال کی طرف لے جاتے ہیں یا انہیں مستقبل کے کردار کے لیے تربیت فراہم کرتے ہیں۔ خودی کو برقرار رکھنے والے عمل کا اصول ہے کہ ہم دوسروں کی خودی کے احترام کے ساتھ ساتھ اپنی خودی کا بھی احترام کریں چنانچہ ذاتی بقائے دوام ہمارا کوئی حق نہیں۔ یہ محض ذاتی کوشش سے حاصل کیا جا سکتا ہے۔ انسان اس کے لیے صرف ایک امیدوار ہے۔ مادیت کی سب سے مایوس کن غلطی یہ مفروضہ ہے کہ متناہی شعور اپنے موضوع کا ہر طرح سے مکمل احاطہ کر لیتا ہے۔ فلسفہ اور سائنس موضوع تک پہنچنے کا محض ایک ذریعہ ہیں۔ موضوع تک پہنچنے کے کئی اور راستے بھی کھلے ہیں۔ اگر ہمارے اعمال نے خودی کو اس قدر مستحکم کر دیا ہے کہ ہمارے جسم کے ختم ہونے پر بھی یہ برقرار رہ سکے تو موت بھی ایک راستہ ہے۔ قرآن اس راستے کو برزخ کہتا ہے۔ صوفیانہ تجربے کا ریکارڈ برزخ کے بارے میں بتاتا ہے کہ یہ بھی شعور کی ایک حالت ہے جس میں زمان

Marfat.com

و مکاں کے حوالے سے ہماری خودی کے رویے تبدیل ہو جاتے ہیں۔ یہ بات کوئی اتنی بعید از قیاس بھی نہیں۔ یہ ہلم ہولٹس تھا جس نے پہلی بار یہ دریافت کیا تھا کہ اعصابی ہیجان کے شعور تک پہنچنے میں بھی کچھ وقت درکار ہوتا ہے۔ اگر ایسا ہے تو ہماری موجودہ اعصابی ساخت ہمارے موجودہ تصور زماں کی تہ میں کارفرما ہے اور اگر اس ساخت کی بربادی کے باوجود باقی رہتی ہے تو زمان اور مکان کے بارے میں ہمارے رویے میں تبدیلی بالکل فطری ہے۔ اس طرح کی تبدیلی ہمارے لیے کوئی زیادہ اجنبی بھی نہیں ہے۔ ہمارے عالم خواب میں تاثرات کا اس قدر ارتکاز اور اس لمحے جب موت وارد ہوتی ہے تو ہماری یادداشت میں تیزی زمان کے مختلف درجات کے لیے خودی کی استعداد کو واضح کرتے ہیں۔ ایسے میں عالم برزخ انفعالی امید کی محض ایک حالت نظر نہیں آتی بلکہ یہ ایک ایسی حالت ہے جس میں خودی حقیقت مطلقہ کے مختلف پہلوؤں کے بارے میں تازہ بتازہ جھلک سے بہرہ یاب ہوتی ہے اور اپنے آپ کو ان پہلوؤں سے ہم آہنگ ہونے کے لیے تیار کرتی ہے۔ نفسیاتی طور پر یہ ایک زبردست اختلال کی کیفیت ہے۔ خصوصاً ان خودیوں کے لیے جو ذاتی نشو و ارتقاء کے انتہائی مدارج حاصل کر چکی ہے اور جو نتیجہ زمان و مکاں کے مخصوص نظام میں ایک مخصوص طرز عمل کی عادی ہو چکی ہیں۔ اس کا یہ مطلب ہے کہ کم نصیب خودیوں کے لیے یہ برزخ مکمل فنا کا مقام بھی ہے تاہم خودی اس وقت تک جدوجہد کرتی رہتی ہے جب تک کہ وہ خود کو مجتمع کر کے بلند کرنے کے قابل نہیں ہوتی اور اپنی حیات بعد الموت کی منزل نہیں پا لیتی خواہ انفرادی سطح ہو یا آفاقی۔ یہ خودی کی ماضی کی کامیابیوں اور اس کے مستقبل کے امکانات کا حساب کتاب ہے۔ قرآن خودی کی بار دگر تخلیق کے مسئلے کے حل کے لیے اس کی اوّلین تخلیق کی مثال دیتا ہے۔

ویقول الانسان ء اذا مامت لسوف اخرج حیا o اولا یذکر الانسان انا خلقنه من قبل ولم یک شیئا

"انسان کہتا ہے کہ جب میں مر جاؤں گا تو پھر کیوں کر نکال لایا جاؤں گا۔ کیا انسان کو یاد نہیں آتا کہ ہم پہلے بھی اس کو پیدا کر چکے ہیں جبکہ وہ کچھ بھی نہیں تھا۔" (۱۹: ۶۶۔۶۷)

نحن قدرنا بینکم الموت وما نحن بمسبوقین o علی ان نبدل امثالکم وننشکم فی مالا تعلمون o ولقد علمتم النشاۃ الاولی فلولا تذکرون o

"ہم نے تمہارے لئے موت مقدر کی اور ہمارے بس سے باہر نہیں کہ تمہاری خلقت تبدیل کر دیں اور تم کو کسی اور روپ میں کھڑا کریں جسے تم جانتے تک نہیں اور تم اپنی پہلی سرشت کو تو جان چکے ہو اور پھر کیوں تم نصیحت حاصل نہیں کرتے۔"

(۵۶: ۶۰۔۶۲)

انسان پہلی بار کیسے وجود میں آیا۔ اوپر دیئے گئے دو اقتباسات کی آخری آیات میں اس اشاراتی دلیل کو بیان کر دیا گیا ہے جس سے مسلم فلاسفہ کے سامنے مباحثے کے نئے دروازے کھل گئے۔ جاحظ (متوفی ۲۵۵ھ) پہلا شخص تھا جس نے حیوانی زندگی میں ماحول اور نقل مکانی کی وجہ سے پیدا ہونے والی تبدیلیوں کی جانب اشارہ کیا۔ پھر اس جماعت نے جسے "اخوان الصفا" کہا جاتا ہے جاحظ کے اس خیال کو مزید آگے بڑھایا۔ ابن مسکویہ

Marfat.com

(متوفی ۴۲۱ھ) پہلا مسلمان مفکر ہے جس نے انسان کی ابتداء کے بارے میں صاف صاف اور جدید نظریات سے کئی مفاہیم میں ہم آہنگ تصور پیش کیا۔ بالکل فطری ہے اور مکمل طور پر قرآن کریم کی روح سے میل کھاتا ہے اور جو مولانا جلال الدین رومیؒ نے بقائے دوام کے مسئلے کو انسان کے حیاتیاتی ارتقاء کا مسئلہ قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ یہ مسئلہ ایسا نہیں جس کا فیصلہ محض مابعد الطبیعیاتی دلائل سے ہو سکے۔ جیسا کہ بعض مسلم مفکرین کا خیال تھا کہ ارتقاء کے نظریے نے جدید دنیا میں کسی امید اور جوش کو بیدار کرنے کی بجائے مایوسی اور تشویش کو جنم دیا ہے۔ اس کی وجہ اس جدید اور بے جواز مفروضے میں تلاش کرنا پڑے گی جس کے مطابق انسان کی موجودہ ذہنی اور طبعی ساخت حیاتیاتی ارتقاء کی آخری منزل ہے اور موت بحیثیت ایک حیاتیاتی واقعہ کا کوئی تعمیری مفہوم نہیں ہے۔ آج کی دنیا کو ایک رومیؒ کی ضرورت ہے جو امید اور رجائیت کے رویوں کی تخلیق کرے اور انسانی زندگی میں جوش اور ولولے کی آگ دہکائے۔ اس سلسلہ میں ان کے بے مثال اشعار کو یہاں پیش کیا جاتا ہے۔

آمدہ اوّل باقلیم جماد
وز جمادی در نباتی او فتاد
سال ہا اندر نباتی عمر کرد
وز جمادی یاد ناورد از نبرد
وز نباتی چوں بحیوانی فتاد
نآیدلیش حال نباتی ہیچ یاد
جز ہمیں میلی کہ دارد سوئے آن
خاصہ در وقت بہار ضمیران
ہچو میل کودکاں با مادراں
سر میل خود نداند در لباں
ہم چنیں اقلیم تا اقلیم رفت
تا شد اکنوں عاقل و دانا رفت
عقل ہائے اولینش یاد نیست
ہم ازین عقلش تحول کرد نیست

سب سے اوّل انسانی زندگی جمادات کی اقلیم میں آئی اور اس کے بعد نباتات کی دنیا میں وارد ہوئی۔ سالوں تک حیات انسانی اسی نباتاتی حالت میں رہی یہاں تک کہ جماداتی حالت کے اثرات سے آزاد ہو گئی۔ پھر نباتاتی حالت سے انسانی زندگی حیوانی حالت میں آئی اور سال ہا سال اس حالت میں رہی۔ حیوانی زندگی کے دوران اس کی رغبت نباتاتِ زندگی کی طرف نظر

آتی ہے۔ جب بہار کے موسم میں یا خوشنما اور روح پرور پھولوں کو دیکھ کر وہ ان سے اپنی محبت اسی طرح چھپا نہیں پاتی جس طرح بچے ماں سے محبت کو پوشیدہ نہیں رکھ سکتے ہیں۔ پھر خدا نے انسانی زندگی کو حیوانی سطح سے بلند کر کے اسے انسانی زندگی عطا کی اور اس طرح انسان فطرت کے ایک نظم سے نکل کر دوسرے دائرے میں داخل ہوا۔ پھر اسے علم کی فضیلت دے کر حکمت عطا کی اور وہ عقل رکھنے والا' جاننے والا اور مضبوط شخصیت رکھنے والا بن گیا جس حالت میں کہ وہ اب ہے۔ اب اسے گزری ہوئی زندگی کا کچھ باقی قصہ یاد نہیں' مگر اسے پھر ایک بار نفس کی موجود حالت میں لایا جائے گا۔"

تاہم مسلمان فلاسفہ اور ماہرین الٰہیات کے درمیان جس نکتہ پر اختلاف ہے' وہ یہ ہے کہ کیا روز قیامت انسان کو ہماری موجودہ دنیا کی طبعی حالت میں اٹھایا جائے گا۔ ان میں سے بہت سارے' جن میں آخری بڑے ممتاز ماہر الٰہیات شاہ ولی اللہ محدث دہلوی بھی شامل ہیں' کا رجحان فکر اس طرف ہے کہ قیامت کے دن ہمیں ہماری خودی کے نئے ماحول کی مناسبت سے کسی موزوں جسمانی حالت میں اُٹھایا جائے گا۔ مجھے تو یوں نظر آتا ہے کہ اس نقطۂ نظر کی بنیادی وجہ یہ حقیقت ہے کہ خودی کی فردیت کسی حسی اور تجربی پس منظر یا کسی ٹھوس مقامی حوالے کے بغیر تصور ہی نہیں کی جاسکتی ہے۔ قرآن کریم کی مندرجہ ذیل آیات اس نقطہ نظر پر کچھ روشنی ڈالتی ہیں۔

ذالک رجع بعید o قد علمنا ماتنقص الارض منھم وعندنا کتب حفیظ o

"پھر منکرین کہتے ہیں کہ یہ تو عجیب سی بات ہے کہ کیا جب ہم سب مر جائیں گے اور مٹی میں مل چکے ہوں گے تو دوبارہ زندگی دیے جائیں گے۔ یہ زندگی کی طرف واپسی تو قرین عقل نہیں۔ زمین ان کے جسم میں سے جو کچھ کھا جاتی ہے وہ سب کچھ ہمارے علم میں ہے اور ہمارے پاس ایک کتاب ہے جس میں ہر شے کا حساب کتاب محفوظ کر دیا گیا ہے۔"

(۵۰: ۳۔۴)

میرے خیال میں یہ آیات کائنات کی اس ماہیت کے بارے میں ہمیں کھلے طور پر بتاتی ہیں کہ انسانی اعمال کے حتمی حساب کتاب کے لیے کسی اور قسم کی انفرادیت کا قائم رکھنا نہایت ضروری ہے خواہ اس موجودہ ماحول میں اس کی انفرادیت کو متشخص کرنے والی شے منتشر ہی کیوں نہ ہو جائے۔ وہ دوسری قسم کیا ہے اس کے بارے میں ہم کچھ نہیں جانتے ہیں اور نہ ہی اپنی دوسری بار جسمانی تخلیق کی نوعیت کے بارے میں کچھ مزید علم رکھتے ہیں۔ خواہ یہ جسم کتنا ہی لطیف کیوں نہ ہو___ کہ وہ کس طرح وقوع پذیر ہوگی۔ قرآن کریم کی تمثیلات اس کو ایک حقیقت قرار دیتی ہیں۔ وہ اس کی ماہیت اور کردار کے بارے میں کچھ ظاہر نہیں کرتیں۔ فلسفیانہ انداز سے بات کریں تو ہم اس سے زیادہ آگے نہیں جاسکتے کہ انسانی تاریخ کے ماضی کے تجربے کی روشنی میں یہ نقطہ نظر غیر اغلب ہے کہ انسان کے جسم کے ختم ہونے کے ساتھ ہی اس کی ہستی بھی انجام کو پہنچ جائے گی۔

Marfat.com

تاہم قرآن کی تعلیمات کے مطابق انسان کو جب دوبارہ اٹھایا جائے گا تو اس کی نظر بہت تیز ہو گی جس کے باعث وہ صاف طور پر اپنی گردن میں پڑی ہوئی خود اپنے اعمال سے بنائی ہوئی تقدیر کو دیکھ لے گا۔ جنت اور دوزخ دونوں حالتیں ہیں، مقامات نہیں۔ قرآن کریم میں ان کی تصویر کشی انسان کی داخلی کیفیت یعنی کردار کا بصری اظہار ہے۔ قرآن کے الفاظ میں دوزخ دلوں پر مسلط خدا کی دہکائی ہوئی آگ ہے جو انسان کو اس کی ناکامی کے اذیت ناک احساس میں مبتلا رکھتی ہے اور جنت انسانی خودی کو تباہ کرنے والی قوتوں پر قابو پانے کا احساس کامرانی و شادمانی ہے۔ اسلام میں ابدی عذاب ایسی کوئی چیز نہیں۔ بعض آیات میں دوزخ سے متعلق ہمیشہ (خالدین) کا لفظ استعمال ہوا ہے جو قرآن کریم نے کئی اور مقامات پر خود واضح کر دیا ہے کہ اس کا مطلب بھی ایک مخصوص عرصہ ہے۔ انسانی شخصیت کے ارتقاء سے وقت کو بالکل غیر متعلق قرار نہیں دیا جا سکتا ہے۔ سیرت کا رجحان پختگی کی طرف ہوتا ہے۔ اس کا نئی صورت میں ڈھلنا وقت کا تقاضا ہے۔ دوزخ جیسا کہ بیان کیا گیا ہے کہ ایسا گڑھا نہیں جو ایک منتقم مزاج خدا نے انسان کو مستقلاً عذاب دینے کے لیے بنایا ہے بلکہ یہ انسان کی اصلاح کا تجربہ ہے جو خدا کی رحمت کے حصول کے لیے ایک پتھرائی ہوئی خودی کو زیادہ حساس بنا سکتا ہے۔ نہ ہی جنت کوئی تعطیل ہے۔ زندگی یکتا اور متسلسل ہے۔ انسان ہمیشہ حقیقت مطلقہ سے تازہ روشنی حاصل کرنے کے لیے آگے کی سمت بڑھتا رہتا ہے جو ہر لحاظ نئی آن اور نئی شان سے ظاہر ہوتی ہے اور خدا سے روشنی کا حصول محض انفعالی نہیں۔ آزاد خودی کا ہر عمل ہر دم ایک نئی صورت حال پیدا کرتا ہے اور یوں وہ تخلیقی کشود کے مزید مواقع فراہم کرتا ہے۔

☆......☆......☆

حواشی

۱۔ اقبال کا یہاں یہ تصور غلط ہے۔ خدا ان کے درد کو ان سے بہتر جان سکتا ہے اس لیے کہ ہو سکتا ہے اقبال کا درد التباسی ہو اور وہ اس کی حقیقت کا وہ ادراک نہ رکھتے ہوں جو اس درد کا وہ رکھتا ہے۔ یہ درد اس نقص کی طرف توجہ دلاتا ہے جو ہماری ہی کسی کوتاہی سے وارد ہوا ہے اور کسی بڑے حادثے سے بچانے کے لیے یہ ایک انڈیکیٹر کا کام کرتا ہے۔ اقبال کے اس تصور کے پیچھے دراصل یہ تصور ہے کہ خدا جزئیات کا علم نہیں رکھتا جو یونانی فلسفے سے مسلم فلسفے میں آیا اور یہ خدا کی قدرت اور علم کی نفی کرتا ہے اور خدا کو محدود کرتا ہے جو گمراہی ہے۔ پچھلے مقالہ میں اس بحث پر علامہ دہلوی نے خوب بحث کی ہے۔ (مرتب)

۲۔ اس مسئلہ پر مرتب کا اقبال اکادمی پاکستان کے مجلّہ ''اقبالیات'' میں مقالہ دیکھیے۔ ''اقبال کا تصور جنت و دوزخ''، جس میں اقبال کے اس نکتہ نظر پر تنقید کی گئی ہے۔

☆......☆......☆

ڈاکٹر جاوید اقبال

خودی اور جبر و اختیار

''جبر'' سے مراد ہے انسان کے عزم اور عمل کا متعین کر دیا جانا اور ''اختیار'' سے مراد ہے انسان کا اپنے عزم اور عمل کے معاملہ میں آزاد ہونا۔ بحث یہ ہے کہ کیا انسان اپنے عزم اور عمل کے معاملہ میں مجبور محض ہے یا اسے اپنے عزم اور عمل پر کلی اختیار ہے۔

اسلامی فلسفے اور دینیات میں جبر و اختیار کے مسئلہ پر بحث بہت پرانی ہے اور اس موضوع پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے۔ قلیل مدت میں اس بحث کی پوری تفصیل میں جانا تو ممکن نہیں اس لئے علم کلام کے نقطۂ نگاہ سے صرف چند معروف مکتبہ ہائے فکر کا جائزہ لیا جا سکتا ہے۔

اس ضمن میں ایک مکتبہ فکر ''جبریہ'' کہلاتا ہے۔ فلاسفہ کے اس فرقے کا نظریہ یہ ہے کہ خدوند تعالیٰ نے انسان کو کوئی اختیار نہیں دے رکھا۔ وہ مجبور محض ہے۔ اللہ تعالیٰ قادر مطلق ہے اور اس کے حکم یا رضا کے بغیر ایک پتا بھی نہیں ہل سکتا۔ وہ ہر شے کا علم رکھتا ہے اور جو کچھ بھی ہو رہا ہے یا مستقبل میں ہونے والا ہے اس کے منشا کے مطابق ہو رہا ہے اور ہوگا۔ جب مسلمان ایک زندہ ملت تھے تو ان کا عقیدہ تھا کہ جو کچھ وہ اپنے عزم و عمل یا زور بازو سے حاصل کرتے ہیں اللہ کی مدد اور حکم سے حاصل کرتے ہیں۔ گویا ایک طرح کی ارفع جبریت پر ان کا ایمان تھا جس کے تحت اللہ کی رضا اور مسلمان کے عزم و عمل میں مکمل ہم آہنگی تھی' لیکن جب تنزل اور انحطاط کا دور آیا تو اسی نظریہ نے آہنی جبریت یا ''تقدیر پرستی'' کی صورت اختیار کر لی اور مسلمان اپنے نصیب' مقدر یا قسمت کا بہانہ بنا کر عمل سے فارغ ہو گئے۔ یہی کیفیت آزاد کے اس شعر سے عیاں ہے۔

جہاز عمر رواں پر سوار بیٹھے ہیں
سوار خاک ہیں بے اختیار بیٹھے ہیں

دوسرا مکتبہ فکر ''قدریہ'' کہلاتا ہے۔ فلاسفہ کے اس فرقے کا استدلال یہ ہے کہ خداوند تعالیٰ نے انسان کو عقل' حواس خمسہ اور وجدان سے نوازا ہے۔ اسے نیک و بد کی تمیز اور ان میں انتخاب کرنے کا اختیار دیا ہے اس لئے انسان اپنی پسند و ناپسند کا خود مالک ہے اور اپنے عزم و عمل کے معاملے میں کلی طور پر بااختیار ہے۔ اللہ

Marfat.com

تعالیٰ قادر مطلق ہے اور اس اعتبار سے انسان کو اختیار انتخاب دینا اس کی مشیت ہے۔

تیسرا مکتبہ فکر ان فلاسفہ پر مشتمل ہے جو یہ سمجھتے ہیں کہ انسان کا اختیار محدود ہے' یعنی اس کے دائرہ اختیار کی حدود متعین ہیں مگر ان حدود سے باہر وہ مجبور محض ہے۔ اس ضمن میں ہرن کی مثال دی گئی ہے جو ایک درخت سے لپٹی ہوئی لمبی رسی سے بندھا ہے۔ جہاں تک رسی جاتی ہے یا جاسکتی ہے وہ بااختیار ہے۔ لیکن اس دائرے سے باہر وہ مجبور محض ہے۔ کہتے ہیں کہ حضرت علیؓ سے ایک یہودی نے جبر و قدر کے مسئلہ کی وضاحت چاہی۔ حضرت علیؓ نے اسے اپنی ایک ٹانگ اٹھانے کو کہا۔ کھڑے یہودی نے ایک ٹانگ اٹھا دی۔ پھر حضرت علیؓ نے اسے دوسری ٹانگ اٹھانے کو کہا جو وہ نہ اٹھا سکا' یعنی اسے جواب مل گیا کہ انسان کا اختیار محدود ہے۔ انسان کو اپنی پیدائش یا ولادت اور اپنی موت پر اختیار نہیں ماسوا خودکشی کے۔

چوتھے مکتبہ فکر کے حامی فلاسفہ کا استدلال یہ ہے کہ ہم نہیں جان سکتے کہ کس طرح خدا قادر مطلق یا عالم کل بھی ہے اور اس نے انسان کو نیکی اور بدی کا رستہ منتخب کرنے کا اختیار بھی دے رکھا ہے اور وہ بعد میں انسان کو اس کے اعمال کی بنا پر جزا و سزا بھی دے گا۔ اس تضاد کو سمجھ سکنے کی اہلیت انسان میں نہیں کیونکہ جبر و قدر کا مسئلہ ماورائے عقل انسانی ہے۔

ان سب نظریات میں کوئی نہ کوئی نقص ہے جسے عقل قبول نہیں کرسکتی مثلاً جبریہ نقطۂ نظر قبول کیا جائے تو انسان پر اپنے فکر و عمل کی ذمہ داری نہیں رہتی اور وہ اپنے ہر نیک و بد فعل کا ذمہ دار خدا کو ٹھہرا سکتا ہے۔ اسی طرح اگر قدریہ نقطۂ نظر قبول کیا جائے کہ انسان کلّی طور پر بااختیار ہے اور اپنے اعمال کی ذمہ داری اس کے اپنے کندھوں پر ہے تو اس کا یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ خدا کو علم نہیں کہ مستقبل میں انسان سے کیا فعل سرزد ہوگا اور خدا کے متعلق یہ تصور کرنا کہ اس کا علم محدود ہے یا اسے مستقبل کا علم نہیں' قطعی غلط مفروضہ ہے۔ اسی طرح یہ قول کہ انسان ایک متعین حد تک بااختیار ہے مگر اس حد سے باہر وہ مجبور محض ہے' بھی خامیوں سے پُر ہے کیونکہ اوّل تو متعین حدود کا تعین کرنا ممکن نہیں اور دوم جس حد تک انسان بااختیار ہے' اس حد کے اندر تو خدا کا کوئی عمل دخل نہ ہوگا اور اس اعتبار سے یہ مفروضہ بھی غلط ہے۔ چوتھے نظریہ پر بحث کرنا بیکار ہے کیونکہ وہ تو جبر و قدر کے مسئلہ کو ماورائے عقل انسان سمجھ کر ہاتھ ہی نہیں لگاتا۔

اس بارے میں جدید سائنس کا میکانکی نظریہ یہی ہے کہ انسان بھی حیات و کائنات کے مختلف اجسام کی طرح مجبور محض ہے۔ انسان زندگی کی دیگر ہستیوں کی طرح حادثاتی طور پر پیدا ہوتا ہے اور حادثاتی طور پر مر جاتا ہے۔ اس پر کئی قسم کی پابندیاں ہیں۔ مثلاً فرائڈ نفسیاتی جبریت کا ذکر کرتا ہے جس سے انسان کی خلاصی ممکن نہیں۔ اسی طرح وہ اپنی ''جینز'' (خاندانی نہاد یا خصلتوں) کا پابند ہے۔ اپنے گرد و نواح کا پابند ہے۔ مادی اور جسمانی قوتیں اسے متعین کرتی ہیں بلکہ اخلاقی طور پر بھی نیک و بد کے معاملے میں وہ اپنی مخصوص سوسائٹی یا معاشرے کا پابند ہے۔

بہرحال فلسفہ اور اخلاقیات کے عالمگیر اصولوں کے مطابق انسان کا بااختیار ہونا اشد ضروری ہے۔ ورنہ

Marfat.com

خیر و شر، نیکی و بدی، جزا و سزا کا خاتمہ ہو جائے گا اور اگر انسان پر کوئی ذمہ داری نہ رہے گی تو انسان اور حیوان کا امتیاز مٹا دینا پڑے گا۔

اس مرحلہ پر یہ سوال غور طلب ہے کہ اقبال نے اس مسئلہ پر اظہار رائے کرنے کی ضرورت کیوں محسوس کی؟ اقبال خودی کے پیامبر ہیں، اس لئے اگر وہ تقدیر کا عام مروّجہ ''جبری'' تصور قبول کر لیتے تو اثبات خودی کا خاتمہ اور نفی خودی کی صورت پیدا ہو جاتی۔

اقبال کی رائے میں مسلم معاشرے میں ''تقدیر پرستی'' بعض منفی فلسفیانہ افکار کے فروغ اور بعض سیاسی مصلحتوں کے سبب عام ہوئی۔ منفی فلسفیانہ افکار کے فروغ کے ضمن میں ارسطو کی دلیل کونی یا فلسفہ علت و معلول کی مثال دی جاسکتی ہے۔ یہ ذکر کیا جاچکا ہے کہ علت و معلول کا سلسلہ خدا کی ذات پر زبردستی ختم کر دیا جاتا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا گیا کہ جو کچھ ہوتا ہے وہ خدا کراتا ہے یا اس کے حکم سے ہوتا ہے، کیونکہ وہ سب علتوں کی آخری علت ہے۔ پس انسان اپنی طرف سے کچھ نہیں کرسکتا نہ کچھ کر سکنے پر قادر ہے۔ اس سے جو کچھ سرزد ہوتا ہے خدا ہی کراتا ہے۔

سیاسی مصلحتیں اموی دور میں بالخصوص حادثہ کربلا کے بعد پیدا ہوئیں۔ حادثہ کربلا کے بعد ملت اسلامیہ کے بیشتر بہترین دماغ سیاسی حقائق سے بیزار ہو کر تصوف کی طرف راغب ہوگئے۔ اسی زمانے میں مرجئی فلاسفہ نے اپنا نقطۂ نگاہ پیش کیا کہ جو کچھ بھی ہوتا ہے برضائے الٰہی ہوتا ہے۔ اُموی ارباب بست و کشاد نے اس تقدیر پرستی کے فروغ کے سلسلے میں بڑی مدد کی کیونکہ یوں حادثہ کربلا کے بارے میں کہا جاسکتا تھا کہ برضائے الٰہی وقوع پذیر ہوا یا حکومت کی طرف سے جو بھی جبر و ظلم ہوگا وہ اللہ تعالیٰ کے حکم کے مطابق ہوگا۔ ویسے بھی رعایا میں ایسی تقدیر پرستی کا پھیلنا مطلق العنان حاکموں کے مفاد میں تھا۔

اقبال کے نزدیک ''تقدیر'' کے کیا معانی ہیں؟ نیز اگر خداوند تعالیٰ قادر مطلق اور عالم کل ہے اور اس نے انسان کو اختیار انتخاب بھی دے رکھا ہے اور بعد ازاں اسے اپنے اعمال کی بناء پر جزا یا سزا بھی دے گا تو اس تضاد کو کیونکر حل کیا جاسکتا ہے۔

اقبال تقدیر پرستی کے روایتی یا مروجہ اسلامی تصور بطور قسمت یا قضا کے خلاف بغاوت کرتے ہیں کیونکہ ان کی رائے میں ایسے تصورات کے فروغ کے سبب ملت اسلامیہ تن بہ تقدیر ہو کر زوال و انحطاط سے ہمکنار ہوئی۔ فرماتے ہیں:

تن بہ تقدیر ہے آج ان کے عمل کا انداز
تھی نہاں جن کے ارادوں میں خدا کی تقدیر
تھا جو ناخوب بتدریج وہی خوب ہوا
کہ غلامی میں بدل جاتا ہے قوموں کا ضمیر

تقدیر کے روایتی تصور بطور ''قسمت'' یا ''مقدر'' کو جلال الدین رومیؒ طاغوتی یا شیطانی استدلال کہتے

ہیں۔ اپنی نظم ''معاویہ اور ابلیس'' میں فرماتے ہیں کہ جب شیطان سے پوچھا گیا کہ تو نے خدا کا حکم کیوں نہ مانا تو شیطان کا جواب تھا:

''بھلا میں کیا کرسکتا تھا میں تو مجبور محض تھا۔ اس کھیل میں میرے ہاتھ میں وہ چال تھی جو قادر مطلق نے میرے لئے پہلے ہی سے متعین کر رکھی تھی۔ پس میں نے وہی چال چل دی جو میرے مقدر میں تھی''۔

گویا ''انکار'' اس کے مقدر میں تھا یا اس کی تقدیر میں خدا نے پہلے ہی سے لکھ دیا تھا۔ رومیؒ کے افکار سے اقبال بھی بے حد متاثر ہیں۔ اپنی نظم ''تقدیر''، جو شیطان اور خدا کے درمیان ایک مکالمہ ہے' میں یہی نکتہ یوں پیش کرتے ہیں:

ابلیس (خدا سے کہتا ہے)

اے خدائے کن فکاں ' مجھ کو نہ تھا آدم سے بیر
آہ ! وہ زندانی نزدیک و دور و دیر و زود
حرف استکبار تیرے سامنے ممکن نہ تھا
ہاں مگر تیری مشیت میں نہ تھا میرا سجود

یزداں:

کب کھلا تجھ پر یہ راز؟ انکار سے پہلے کہ بعد

ابلیس:

بعد! اے تیری تجلّی سے کمالات وجود

یزداں:

(فرشتوں کی طرف دیکھ کر)

پستی فطرت نے سکھلائی ہے یہ حُجت اسے
کہتا ہے ''تیری مشیت میں نہ تھا میرا سجود''
دے رہا ہے اپنی آزادی کو مجبوری کا نام
ظالم اپنے شعلہ سوزاں کو خود کہتا ہے دُود

رومیؒ کا شیطان کہتا ہے:

''میں کسی نیک بندے کو بد کیونکر بنا سکتا ہوں؟ میں ربّ تھوڑی ہوں۔ نیک کو نیک بنانا اور بد کو بد' نیکی کو بدی میں منتقل کرنا اور بدی کو نیکی میں' یہ تو خالق و قادر مطلق کا کام ہے۔ میں تو صرف آئینہ ہوں جس میں نیک اور بد اپنی اپنی صورت دیکھ سکتے ہیں اگر تمہاری

Marfat.com

صورت کالی ہے تو اس میں آئینہ کا کیا قصور؟ میرا کام تو دراصل مشک کو گوبر سے الگ کرنا ہے' لیکن مشک اور گوبر تو پہلے ہی سے بنا دیئے گئے ہیں۔''

سو اقبال اور رومیؒ کے ہاں یہ کہنا کہ انسان مجبور محض ہے وہی استدلال ہے جسے طاغوتی حجت یا شیطانی دلیل کہا جا سکتا ہے۔ اس دلیل سے انسان اپنے اعمال کی ذمہ داری اسی طرح خدا کے کھاتے میں ڈالتا ہے جس طرح شیطان نے خدا کی حکم عدولی کی ذمہ داری خدا پر ڈالی تھی۔ اقبال نے واضح کیا ہے کہ آدم کا پہلا فعل جس میں اس نے خدا کی حکم عدولی کی' دراصل آزادی انتخاب یا جوہر اختیار کا استعمال تھا اور خداوند تعالیٰ نے انسان کو اسی بنیادی خصوصیت کے ساتھ تخلیق کیا تھا۔

اقبال کے نزدیک کائنات ابھی نا تمام ہے اور اس میں خالق و قادر مطلق اضافے کرتا رہتا ہے۔ سو ''تقدیر'' سے مراد وہ زمانہ ہے جس کا انکشاف مستقبل میں ابھی ہونا ہے۔ خدا عالم کل اس اعتبار سے ہے کہ اس کے علم میں وہ سب امکانات موجود ہیں جو ہو سکتا ہے' وقوع میں آئیں اور ہو سکتا ہے نہ آئیں۔ پس زمانے کی حرکت کا تصور جو ہمیں اقبال کے ہاں ملتا ہے ایک پہلے سے کھنچے ہوئے خط کی شکل میں نہیں کیونکہ یہ خط ہر انسان خود اپنے لئے ابھی کھینچ رہا ہے۔ اس اعتبار سے بھی تقدیر کا مطلب وہ امکانات ہیں جو ہو سکتا ہے وقوع میں آئیں اور ہو سکتا ہے نہ آئیں۔ اقبال کے خیال میں چونکہ پہلے سے کسی حتمی طور پر متعین مستقبل کا وجود ممکن نہیں اس لئے مستقبل کے متعلق خداوند تعالیٰ کا علم امکانات اور تقدیرات کی صورت میں ہے جو لامتناہی ہیں مگر انسان نے اس کائنات میں اپنے امکانات اور قویٰ کو بروئے کار لانا ہے اس لئے یہ کہنا کہ وہ اس دنیا کے میدان عمل میں وارد ہو کر بھی آزادیٔ عمل کا حق نہیں رکھتا یا مجبور محض یا اپنے مقدر کا پابند ہے' اسے اس مقصد کی تحصیل سے غافل کرنا ہے جس کے لئے وہ پیدا کیا گیا۔ ایسی صورت میں نہ تو اس کا حال سنوارا جا سکتا ہے نہ مستقبل۔

سو اقبال کے نزدیک دیگر مخلوقات یعنی حیوانات' نباتات' سورج' چاند ستارے وغیرہ جنہیں آزادی انتخاب نہیں دی گئی یا جو احکام خیر و شر کی روشنی میں عمل پیرا نہیں' ان کے مقدرات تو دائمی اصولوں کے مطابق مقرر و متعین ہیں مگر انسان جسے موجودات کو مسخر کرنے کی خاطر تخلیق کیا گیا' جسے کہا گیا کہ وہ خدا کے اخلاق اپنائے' جسے خدا کی عین منشا کے مطابق جوہر اختیار اور ملکہ انتخاب دیا گیا کیونکر مجبور محض ہو سکتا ہے۔ ہاں اگر انسان کو ایسا بنایا جاتا کہ وہ فقط خیر ہی کا انتخاب کر سکتا اور شر انتخاب کرنے کے اختیار کا اہل نہ ہوتا تو پھر وہ یقیناً مجبور محض ہوتا' مگر ایسا نہیں ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ مشیت ایزدی نے انسان کی آزادیٔ عمل میں خلل نہ ڈالنے کی خاطر یہ خطرہ قبول کر لیا کہ انسان شر بھی انتخاب کرے۔ مزید فرماتے ہیں:

> ''میرے احساسات' نفرتیں اور محبتیں' فیصلے اور ارادے سب کے سب میری اپنی ذات کا حصہ ہیں اور خدا (جس کی رضا کے مطابق یہ سب کچھ مجھے عطا ہوا ہے) بھی ایسا نہیں کرے گا کہ خود میری جگہ محسوس کرنا یا حکم لگانا شروع کر دے یا یہ کہ اگر ایک کے بجائے دو

Marfat.com

راستے میرے سامنے ہیں تو خود ان میں سے ایک کا انتخاب کرے"۔

پس اقبال کے نزدیک انسان ایک وسیع الممکنات مخلوق ہے۔ وہ اپنے لئے جو چاہے تقدیر اختیار کر سکتا ہے۔ خدا نے اس کے سامنے بے حد و حساب تقدیریں رکھی ہیں۔ انسان کا ہر فیصلہ ایک تقدیر ہے جس کے انتخاب اور اختیار کا نفع اور نقصان اسے خود ہی اٹھانا پڑتا ہے۔ امکانات اور تقدیرات کا کارخانہ خدا نے انسان کے سامنے کھول رکھا ہے اور وہ اپنے لئے جس تقدیر کو چاہے چن سکتا ہے۔

تو اگر تقدیرِ نَو خواہی رواست
زانکہ تقدیراتِ حق لاانتہا ست

جب اس قسم کی سوچ کے افراد معاشرے تشکیل دیتے ہیں تو جس طرح زندہ فرد آزادی عمل سے اپنی تقدیر خود بناتا ہے اسی طرح زندہ قوم کی تقدیریں بھی بدلتی رہتی ہیں۔ ایسی زندہ قوموں کی شان و شوکت' آب و تاب اور قوت دفاع کو اقبال نے برہنہ شمشیریں کہا ہے۔ فرماتے ہیں:

نشاں یہی ہے زمانے میں زندہ قوموں کا
کہ صبح و شام بدلتی ہیں اُن کی تقدیریں
قلندرانہ ادائیں' سکندرانہ جلال
یہ اُمتیں ہیں جہاں میں برہنہ شمشیریں

☆......☆......☆

Marfat.com

خلیفہ عبدالحکیم

تقدیر کا تصور

اقبال کے تصورات اور افکار میں ہر جگہ ایک نیا زاویہء نگاہ نمایاں ہوتا ہے۔ ملت اسلامیہ میں صدیوں سے جو تصورات ذہنوں پر مسلط تھے، ان میں سے ہر ایک کے تصور کی تحصیل اقبال نے کی اور وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ مسلمانوں کے ذہنی اور ملی زوال کا ایک بڑا سبب یہ ہے کہ اکثر تصورات کو ایسے معنی پہنا دیے گئے ہیں جو اصل مفہوم سے بہت دور ہیں اور حیات بخش ہونے کی بجائے حیات کش ثابت ہو رہے ہیں۔ مفسروں، فقیہوں اور صوفیوں سے اقبال کو یہی شکایت ہے کہ وہ قرآن اور اسلام کی تاویلوں میں روح اسلام سے بہت دور جا پڑے۔ امام رازی کی ''تفسیر کبیر'' کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ فیہ کل شیء الا تفسیر کہ اس میں اصل تفسیر کو چھوڑ کر اور سب کچھ ملتا ہے۔ اکثر اور تفسیروں کے متعلق بھی اقبال کی یہی رائے تھی۔ توحید اور ایمان، قناعت اور توکل، تقلید اور جہاد۔ ان سب اساسی تصورات کا مفہوم مسلمانوں کے مذہبی اور عقلی رہنماؤں نے کچھ ایسا بدل دیا کہ زندگی کی تخلیقی قوتیں اس قوم کے اندر سرد پڑ گئیں اور ٹھٹھر کر رہ گئیں:

زمن بر صوفی و مُلّا سلامے   کہ پیغامِ خدا گفتند مارا
ولے تاویلِ شاں در حیرت انداخت   خدا و جبرئیل و مصطفیٰ را

اقبال کا خیال تھا کہ تقدیر کے غلط مفہوم نے مسلمانوں کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کو بہت نقصان پہنچایا ہے۔ تقدیر اور تدبیر کا مسئلہ حقیقت میں اہم ترین مسائل میں سے ہے اور کسی فرد یا قوم کی زندگی کا رُخ بہت کچھ اس سے متعین ہوتا ہے کہ اس مسئلے کے متعلق اس کا انداز فکر کیا ہے۔ اقبال کا تمام کلام خودی کے تعین اور تلقین سے لبریز ہے اور سب باتوں سے زیادہ وہ مبلغ خودی ہی نظر آتا ہے۔ حقیقت میں اس تبلیغ میں ایک عظیم الشان ذہنی انقلاب مضمر ہے۔ تقدیر کا مفہوم بھی اسی کی ایک شاخ ہے۔ اقبال سے پہلے خودی ایک موہوم تصور شمار ہوتا تھا۔ یہ لفظ غرور اور پندار اور خود غرضی کے معنوں میں استعمال ہوتا تھا۔ انسانوں کی تقسیم اس طرح کی گئی تھی کہ بعض خود پسند ہیں اور بعض خدا پسند اور یہ دو متضاد باتیں شمار ہوتی تھیں۔ انہیں معنوں میں کسی کا یہ

Marfat.com

ایک شعر مشہور ہے:

تجھ کو خودی پسند ہے مجھ کو خدا پسند
تیری جدا پسند ہے میری جدا پسند

اقبال سے قبل مسلمانوں کے تمام لٹریچر میں خودی کا لفظ انہیں مذموم معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ پہلے فلسفیوں نے خواہ وہ مادی ہوں یا روحانی، کسی نہ کسی رنگ میں انسان کی خودی کو باطل قرار دیا۔ مادیت میں تو نفس انسانی ہی کی کوئی حقیقت نہیں رہتی۔ اس میں کسی قسم کی خودی کا تصور کہاں سے پیدا ہوسکتا ہے۔ مادیت حقیقت میں ایک طرح کی تقدیر پرستی ہے خواہ وہ تقدیر اندھی ہی ہو۔ تمام اعمال مادے کے اٹل قوانین سے متعین ہوتے ہیں۔ کسی واقعہ کی کوئی غرض و غایت نہیں ہوتی۔ حیات و کائنات میں کوئی مقاصد نہیں۔ ہر مظہر وجود علت و معلول کی زنجیر کی ایک کڑی ہوتا ہے۔ مادے کے میکانکی عمل میں ریاضیاتی اصول کا اطلاق ہوتا ہے۔ جس طرح ریاضیات کے اصول اٹل ہیں، اسی طرح ہر علت اور ہر معلول کا عمل ناقابل تغیر میکانکی اصول کے ماتحت ہوتا ہے۔ انسان کا نفس اور اس کے ارادے کسی چیز کو بدل نہیں ہوسکتے۔ نفس خود ایک بے بس مظہر ہے۔ تمام ارادے مادے کے جبر سے پیدا ہوتے ہیں اور ان کے نتائج بھی مادی جبر سے ہی ظہور میں آتے ہیں۔ نیک کی نیکی اور بد کی بدی قابل ستائش ہیں اور نہ لائق مذمت۔ مادیت کے اس تصور کا اثر تمام موجودہ سائنس میں نمایاں ہے اور اکثر سائنسدان انسانی زندگی کو بھی اسی جبری زاویہ نگاہ سے دیکھنے کے عادی ہیں۔

مادیت کے علاوہ اکثر مذاہب نے بھی کسی نہ کسی قسم کے تقدیری جبر کو اپنی تعلیم کا اہم جزو بنا لیا تھا۔ کسی نے کہا ہے کہ آدم وحوا نے ایک گناہ کیا تھا جسے خدا نے معاف نہ کیا اور اس کی تمام اولادیں توارثی جبر کے تحت گناہ کی مرتکب ہوں گی۔ اب ہر انسان ناکردہ گناہ اس پاداش کو لئے ہوئے ہوتا ہے اور وہ اس کو کسی اچھے سے اچھے اعمال سے بھی بدل نہیں سکتا۔ البتہ چند ناقابل فہم عقائد کو تسلیم کرلینے سے اس سے چھٹکارا حاصل ہو سکتا ہے۔ کسی نے قانون اخلاق کو اس انداز کا قانون حیات بنایا کہ ہر نیک و بد فعل ایک ایسی زنجیر کی کڑی ہے جس کا ایک سرا ازل سے اور دوسرا سرا ابد سے ملا ہوا ہے۔ زندگی کی غرض یہ بتائی کہ نیک اور بد دونوں قسم کے اعمال سے ماوراء ہو جانا چاہیے اور اس کا واحد نسخہ یہی ہے کہ ہر ارادے اور ہر خواہش کو ملیامیٹ کر کے خودی کا نام ونشان مٹا دیا جائے۔ انسان جب قطعاً بے مدعا ہو جائے گا تو خدا ہو جائے گا یا وہ نہیں رہے گا اور خدا ہی خدا رہ جائے گا۔ یہ نظریہء حیات مسلمانوں کے تصوف میں بھی داخل ہوگیا اور شعرائے متصوفین نے اس ایک رنگ کے مضمون کو سو ڈھنگ سے باندھا ہے۔ غالب کے ہاں کثرت سے اس مضمون کے اشعار ملتے ہیں:

نہ تھا کچھ تو خدا تھا، کچھ نہ ہوتا تو خدا ہوتا
ڈبویا مجھ کو ہونے نے، نہ ہوتا میں تو کیا ہوتا

Marfat.com

بعض صوفیا نے ایک مقولہ وضع کرلیا: وجودک ذنب یہ نہیں کہ انسان کبھی کبھی گناہ کا بھی مرتکب ہوتا ہے بلکہ سرے سے اس کا اپنے انفرادی وجود کو حقیقی سمجھنا گناہ ہے۔ اصل عرفان نفس اس کو قرار دیا کہ نفس کو کالعدم تصور کیا جائے:

گو لاکھ سبک دست ہوئے بت شکنی میں
ہم ہیں تو ابھی راہ میں ہیں سنگ گراں اور

انسانی خودی کے نیست ہوجانے کے بعد بس خدا کی ذات اور اس کی صفات کے مظاہر رہ جائیں گے۔ اس کو تقدیر الٰہی کہہ لیجئے۔ یہ تقدیر خدا کے اپنے افعال ہی کی تقدیر ہوگی۔ انسان کے اعمال' اس کے ارادے' اس کے مقاصد پاداش عمل' ثواب و عذاب' ترقی و تنزل سب مجازی اور اعتباری حیثیت اختیار کر کے موہوم و معدوم ہوجائیں گے۔ مادیت نے مادے کی ہمہ گیری سے تقدیر جبری قائم کر کے انسانی نفس اور اس کی خودی کو سوخت کردیا تھا۔ اہل مذہب نے ایک دوسرا راستہ اختیار کر کے نفس کی خودی کی اختیاری حیثیت کا خاتمہ کردیا۔ جہاں توحید نے وحدت وجود کا رنگ اختیار نہیں کیا اور خالق و مخلوق اور عابد و معبود کی تمیز و تعریف کو قائم رکھا' وہاں بھی خدا کی قدرت مطلقہ کا ایک تصور قائم ہوگیا جس سے زندگی میں جبر حقیقی اور اختیار مجازی بن گیا۔ خدا قادر مطلق ہے' خیر و شر دونوں کا خالق ہے' جسے چاہا جیسا بنا دیا۔ خیر و شر کا قانون جاری کردیا لیکن اختیار کسی کو نہیں دیا۔ نیک سے نیکی کرائی اور اس کو اجر دے دیا اور بد سے بدی کرائی اور اس کو سزا دے دی۔ چونکہ وہ 'فعال ما یرید' ہے اور اس لیے اس سے باز پرس نہیں ہوسکتی۔ کائنات کو وجود میں لانے سے قبل ذرے ذرے کی حرکت کو تا ابد متعین کر کے لوح محفوظ میں درج کردیا جہاں سے کوئی حرف اِدھر اُدھر نہیں ہوسکتا۔ نہ مٹ سکتا ہے نہ اضافہ ہوسکتا ہے۔ اگر خدا چاہتا تو چور چوری نہ کرتا لیکن اپنی مشیت سے اس نے ایسا چاہا تو اس نے ایسا کیا۔

اسلام کی تعلیم میں خدا کی قدرت کاملہ کی بھی تلقین تھی اور انسان کی اپنے اعمال کی ذمہ داری پر بھی زور تھا' لیکن تقدیر کے متعلق مسلمانوں کے اکثر مفکرین نے ایسا انداز استدلال اختیار کیا کہ تمام ذمہ داری کالعدم ہوگئی اور شعراء نے کہنا شروع کردیا:

حافظ بخود نہ پوشد ایں خرقہ مے آلود
اے شیخ پاکدامن معذور دار مارا
درکوئے نیک نامی مارا گذر نہ دادند
گر تو نمی پسندی تغییر کن قضارا

میر تقی کہتا ہے:

ناحق ہم مجبوروں پر یہ تہمت ہے مختاری کی
چاہے جو سو آپ کرے ہے ہم کو عبث بدنام کیا

Marfat.com

آزاد کہتا ہے کہ:

جہاز عمرِ رواں پر سوار بیٹھے ہیں
سوار خاک ہیں، بے اختیار بیٹھے ہیں

اقبال نے اس تمام تصور کے خلاف بغاوت کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسان کی خاک زندہ نہ تابع ستارہ ہے نہ اس پر مادیت کا جبر مسلط ہے اور نہ خدا کا جبر۔ خدا نے انسان کے جسم کو مٹی سے بنایا لیکن اپنی روح اس کے اندر پھونک دی۔ اختیار روحِ الٰہی کا جوہر ہے اس لئے انسانی روح اس جوہر سے کس طرح معرّا ہو سکتی ہے۔ انسان کو خلیفہء کائنات بنایا گیا اور اس کو ایسی قوتیں ودیعت کی گئیں جن کو کام میں لاکر وہ تمام موجودات کو مسخر کر سکے۔ تقدیر پرستوں نے اس خلیفۃ اللہ اور مسخرِ کائنات کو مجبور محض اور ذرہ بے اختیار بنا دیا۔ طلوع اسلام کے وقت تقدیر کا صحیح مفہوم اور انسان کا صحیح مقام اور صحیح وظیفہ عمل سمجھنے والوں نے دنیا کی کایا پلٹ دی اور اس حقیقت سے آگاہی بخشی کہ انسان کی تقدیر کائنات کی تسخیر ہے۔ آفرینش آدم عالم کے اندر ایک زبردست انقلاب تھا اور اس انقلاب کی غایت یہ تھی کہ ایک انقلاب آفرین ہستی کو وجود میں لایا جائے۔ خدائے خلاق نے اپنی مخلوق میں سے ایک نوع کو اپنی خلاقی میں سے حصہ دیا۔ تفصیلی طور پر بنی بنائی اور لکھی لکھائی تقدیر پر گامزن ہونے والی مخلوق حقیقی آزادی اور اختیار سے بے بہرہ ہونے کی وجہ سے خلاقی میں حصہ نہیں لے سکتی۔ انسان کو خودی اس لئے عطا نہیں ہوئی تھی کہ وہ اس کو باطل قرار دے کر اس کو معدوم کرنے میں مصروف ہو جائے۔ خودی اس لئے عطا ہوئی تھی کہ وہ اس کو بلند کرتا ہوا خدائے قادر کی مشیت کا ہم کار ہو جائے۔ خودی صفات الٰہیہ کو جذب کرتی ہوئی اپنی رضا کو اس کی رضا کے ساتھ اس طرح ملا دے کہ تمیز کرنا دشوار ہو جائے جس طرح لوہا آگ کو جذب کر کے اس کا ہم رنگ اور ہم صفت بن جاتا ہے۔ اقبال کا تصور تقدیر اس کے فلسفہ خودی کا ایک حصہ ہے۔

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

تفصیلی طور پر معین تقدیر تو اقبال کے نزدیک خدا کو بھی صحیح معنوں میں خلاق نہیں بناتی۔ اس قسم کی قضا تو خود خدا کے لئے قضائے مبرم بن جائے گی۔ خدا کی خلاقی یہ ہے کہ کل یوم ھو فی شان۔ انسانوں نے خدا کے علم کو اپنے علم پر قیاس کر کے اس کی خلاقی کو اس کے ازلی و ابدی طور پر معین تفصیلی معلومات کے ماتحت کر دیا۔ اقبال کے نزدیک خلاقی علم کے ماتحت نہیں بلکہ علم خلاقی کے ماتحت ہے۔ اصلی خلاقی خواہ خدا کی ہو اور خواہ خدا کی مرحمت کردہ انسانی قوت سے سرزد ہو وہ آزاد ہوتی ہے۔ خلاقی کی آزادی یہی خدا کی تقدیر ہے اور یہی انسان کی تقدیر۔ مسخر کائنات مجبور کائنات کیسے ہو سکتا؟ اقبال کو جو عارف رومی سے عقیدت تھی اس کی ایک بڑی وجہ یہ تھی کہ قدیم صوفیائے کرام اور حکماء میں اسی مرشد کامل نے نفی خودی اور جبر محض کے خلاف زور و شور سے

Marfat.com

احتجاج کیا۔ جس وقت ایک طرف یونانی حکمت نے اور دوسری طرف فنا پسند تصوف نے انسان کی خودی کو باطل کر دیا تھا' اس وقت رومی نے یہ آوازہ بلند کیا کہ انسان کی تقدیر یہ ہے کہ وہ مخلوقات کو مسخر کرتا ہوا آخر میں خدا کو بھی مسخر کرے۔ اگرچہ اس آخری منزل میں شکار مسخر کرنا اور مسخر ہونا ایک ہی بات ہو جائیں گے:

بزیر کنگرہ کبریاش مردانند فرشتہ صید و پیمبر شکار و یزداں گیر

خدا کی کبریائی اور عظمت کے سائے میں کچھ ایسے مردان جری بھی نظر آتے ہیں جو فرشتوں کا' پیمبروں کا بلکہ خدا کا بھی شکار کرنے میں لگے ہوئے ہیں۔ اقبال کو رومی کا یہ جری تصور بہت پسند تھا' اسی لئے اس نے رومی کے اس خیال کو اپنے ایک شعر میں دہرایا ہے۔ جبریل کو صید زبوں بنانے کے بعد ''یزداں بکمند آور اے ہمت مردانہ۔''

رومی کے زمانے میں بھی یہ تصور عام ہو چکا تھا کہ جدوجہد کرنا قضا سے خواہ مخواہ کشتی لڑنا ہے۔ توکل اور قناعت اور تسلیم و رضا کے یہ معنی لیے گئے تھے کہ اللہ اللہ کرو اور جو کچھ خدا دکھائے یا کرائے اس کو صبر و شکر کے ساتھ برداشت کرتے چلے جاؤ۔ رومی نے مثنوی میں اس موضوع پر بڑی حکیمانہ بحث کی ہے۔ فرماتے ہیں:

با قضا پنجہ زدن نبود جہاد زان کہ ان را خود قضا برما نہاد

کوشش کرنا قضا کے خلاف جدوجہد کرنا نہیں ہے۔ خود قضا نے اس جدوجہد کو انسان کے لئے مقدر کر دیا ہے۔ تقدیر قانون عمل کا نام ہے کہ خاص قسم کے اعمال سے خاص قسم کے نتائج سرزد ہوں گے۔ چور چوری کرے گا تو اس کی زندگی پر اس کا کیا اثر ہوگا۔ اس کا نام تقدیر ہے۔ یہ نہیں کہ ازل سے یہ معین ہو گیا تھا کہ فلاں شخص فلاں وقت ضرور چوری کرے گا۔ اگر تقدیر کا یہ مفہوم ہو تو قانون اخلاق اور جزا و سزا سب بے معنی ہو جاتے ہیں۔ قرآن نے تقدیر کا صحیح مفہوم سمجھایا تھا اور اس مفہوم کو سمجھ کر عمل کرنے والوں کو خلافت الٰہی عطا ہوئی تھی۔ غلط بین مفسروں نے اسی قرآن سے ترک دنیا کی تعلیم کو اخذ کرنا شروع کر دیا اور جدوجہد کرنے والی قوموں نے ان کو پیچھے چھوڑ دیا:

اسی قرآن میں ہے اب ترک جہاں کی تعلیم
جس نے مومن کو بنایا مہ و پروین کا امیر
تن بہ تقدیر ہے آج ان کے عمل کا انداز
تھی نہاں جن کے ارادوں میں خدا کی تقدیر

ایک نظم میں اقبال نے تقدیر پر غور کرتے ہوئے افراد اور اقوام کی تقدیر کے متعلق دو الگ الگ خیالات پیش کئے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ فرد کی تقدیر تو بعض اوقات ہمارے لئے اچھی طرح قابل فہم نہیں ہوتی۔ کہیں کوئی اہل ذلیل نظر آتا ہے اور نااہل معزز و باوقار۔ کہیں دانا کو رزق سے محرومی ہوتی ہے اور نادان کو بے

Marfat.com

کوشش بہت کچھ مل جاتا ہے۔ کہیں خرد مند محکوم ہے اور بے خرد حاکم۔ نااہل صاحبِ اقتدار ہے اور جوہر ذاتی رکھنے والا بے بس اور خوار۔ یہ راز تو عقل پر منکشف نہیں ہوتا' لیکن قوموں کی تاریخ اس حقیقت کو ضرور واضح کرتی ہے کہ قوموں کی تقدیر صریح طور پر ان کے اعمال کے ساتھ وابستہ ہے:

نااہل کو حاصل ہے کبھی قوت و جبروت
ہے خوار زمانے میں کبھی جوہر ذاتی
شاید کوئی منطق ہو نہاں اس کے عمل میں
تقدیر نہیں تابع منطق نظر آتی
ہاں ایک حقیقت ہے کہ معلوم ہے سب کو
تاریخ امم جس کو نہیں ہم سے چھپاتی
ہر لحظہ ہے قوموں کے عمل پر نظر اس کی
بران صفت تیغ دو پیکر نظر اس کی

☆......☆......☆

Marfat.com

ڈاکٹر سیّد رضی الدین صدیقی

اقبال اور مسئلہ جبر و قدر

جب سے مذہب اور فلسفہ کی منظم بنیادیں قائم ہوئی ہیں' جبر و قدر کا مسئلہ ایک بہت معرکتہ الآراء مسئلہ رہا ہے' جس پر اور بڑے مسئلوں کی طرح آج تک برابر بحث ہو رہی ہے۔ اس مسئلہ کا مرکزی مفہوم یہ ہے کہ انسان اپنے اعمال میں مختار ہے یا مجبور۔ دنیا کے تقریباً تمام مذاہب اور فلسفوں میں اس سوال پر ہر زمانے میں طویل مباحث ہوئے ہیں' کیونکہ خدا کے وجود' اخلاق کے معیار اور سزا و جزا کے امکان کی بنیاد اس مسئلہ کے حل پر منحصر ہے۔ سائنس کا اثر اس مسئلہ پر اس زمانے سے شروع ہوا جبکہ نیوٹن نے اپنے کلیۂ تجاذب کی بنا پر نظام عالم کی ایک نظری ترتیب پیش کی اور اس میں بتدریج وسعت ہوتی گئی یہاں تک کہ علوم و فنون کی تمام شاخوں میں یہ اصول سرایت کر گیا۔

نیوٹن کی میکانکس بہت کامیابی کے ساتھ طبعی سائنس پر چھا گئی اور یوں سمجھا جانے لگا کہ جس سائنس کی بنیاد اس میکانی اصول پر نہ رکھی گئی ہو وہ باضابطہ سائنس ہی نہیں چنانچہ انیسویں صدی میں حیاتی علوم کی تشکیل بھی انہی اصول کے تحت ہونے لگی اور نہ صرف انسانی اعضا بلکہ دماغ کے افعال کی توجیہ بھی میکانی اصول پر کی گئی۔

نیوٹن کی میکانکس کا اہم ترین مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی جسم کی موجودہ حالت معلوم ہو تو آئندہ کسی خاص وقت پر وہ جسم مجبور ہے کہ ایک خاص حالت میں ہو۔ اس کے علاوہ کوئی دوسری حالت اختیار نہیں کر سکتا۔ نیوٹن کی میکانکس کی کامیابی کے ساتھ ساتھ تعین (Determinism) کا یہ تصور بھی وسیع ہوتا گیا۔ یہاں تک کہ انیسویں صدی کے آخر میں یہ اپنے انتہائی عروج پر پہنچ گیا اور تعین کو ساری کائنات پر چسپاں کر دیا گیا' یعنی سائنس دان یہ ماننے لگے کہ کائنات کی ابتدائی حالت میں اس کی ساری آئندہ تاریخ متعین ہو گئی ہے جس سے وہ ذرہ بھر نہیں ہٹ سکتی۔

فلسفہ کے اس گروہ نے جو جبریت کا قائل تھا۔ اس اصول کو لے لیا اور بزعم خود یہ سمجھنے لگے کہ اس سے ان کے عقیدہ کی تصدیق ہوتی ہے۔ جب ہر چیز کا فعل معین ہو گیا تو پھر ایسی دنیا میں ان کے نزدیک خدا کے

وجود کی ضرورت ہی باقی نہیں رہی اور اس طرح مادیت اور ایجاد کے پیروؤں کی تعداد میں کافی اضافہ ہونے لگا۔

علامہ اقبال نے جب فلسفہ عجم پر اپنا علمی مقالہ لکھا اور اس ضمن میں فارسی ادب اور تصوف کا گہرا اور وسیع مطالعہ کیا تو انہیں محسوس ہوا کہ مسلمانوں کے زوال کا ایک بہت بڑا سبب تقدیر اور قسمت کا وہ عجمی تصور ہے جو ہر کس و ناکس کے دل و دماغ پر مسلط ہوگیا ہے اور جو نفی خودی کی شکل میں جلوہ گر ہے۔ تقدیر اور توکل کے غلط تصور نے مسلمانوں کی زندگی کو یاس اور قنوطیت سے مملو کردیا اور ان کو بے عملی کا شکار بنا دیا۔ اسی احساس کمتری اور بے عملی کو رفع کرنے کے لئے اقبال نے مسلمانوں کے روبرو خودی اور خود شناسی کا نیا تصور پیش کیا اور ایک چوتھائی صدی تک مختلف طریقوں سے اس نکتہ کو بار بار دہراتے رہے تاکہ جوہر خودی سے بے خبر اور انسانیت کی حقیقی عظمت سے ناواقف مسلمان اپنی حقیقت کو پہچانیں اور اپنی شخصیت کی تربیت کرکے بمصداق من عرف نفسه فقد عرف ربهٗ معرفت رب حاصل کریں اور اس طرح نیابت الٰہی کے حق دار بن جائیں۔

اسی بنا پر اقبال نے تقدیر کے اس غلط مفہوم کے خلاف اس شدومد کے ساتھ جہاد کیا ہے کہ بعض اوقات اندیشہ ہوتا ہے' وہ حد ادب سے آگے بڑھے جا رہے ہیں۔ یہ سب کچھ ردعمل ہے' اس یاس اور قنوطیت کا جو ان کو چاروں طرف مسلمانوں پر طاری نظر آتی ہے۔ منظوم کلام میں تو وہ جستہ جستہ مقامات پر اس کا ذکر کرتے ہیں لیکن "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" کے دوسرے اور چوتھے خطبہ میں تفصیل سے اس پر بحث کرتے ہیں اور اس کے جدید فلسفیانہ اور سائنسی مضمرات پر بھی روشنی ڈالتے ہیں۔

یہ چیز علامہ اقبال کو ہمیشہ کھٹکتی رہی کہ تعلیم جس کو قومی ترقی اور مرفہ حالی کا سرچشمہ ہونا چاہئے تھا' وہ اس کے برعکس الحاد اور بے دینی کا آلہ کار بن رہی ہے اور نوجوانوں کو گمراہ کر رہی ہے چنانچہ انہوں نے کہا ہے۔

خوش تو ہیں ہم بھی جوانوں کی ترقی سے مگر — لب خنداں سے نکل جاتی ہے فریاد بھی ساتھ
ہم نے سمجھا تھا کہ لائے گی فراغت تعلیم — کیا خبر تھی کہ چلے آئے گا الحاد بھی ساتھ
گھر میں پرویز کے شیریں تو ہوئی جلوہ نما — لے کے آئی ہے مگر تیشہ فرہاد بھی ساتھ

اس زہر کا تریاق پیش کرنے کے لئے اقبال نے محسوس کیا کہ فلسفہ کے قدیم مسئلہ جبر و قدر کا صحیح اسلامی تصور پیش کرنا چاہیے تاکہ مسلمان ایک طرف تو مادیت اور الحاد کے نظریوں کا ذہنی اور اخلاقی مقابلہ کرسکیں اور دوسری طرف غلط تصوف اور ملائیت کے پیدا کردہ یاس اور قنوطیت سے نجات حاصل کرکے راہ عمل اختیار کریں۔ چنانچہ اپنے کلام اور خطبات دونوں میں انہوں نے جابجا اس مسئلہ کو چھیڑا ہے اور اس پر مختلف پہلوؤں سے روشنی ڈالی ہے۔ دو سال قبل کراچی میں یوم اقبال کے موقع پر میں نے ان کے خطبات سے مواد اخذ کرکے بتایا تھا کہ اس مسئلہ کے متعلق اقبال کا مسلک کیا ہے یہاں اس تمام تفصیل کو دہرائے بغیر ان کا صرف ایک جملہ نقل کرنے پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

"As the Quran says : God created all things and assigned to each its destiny. The destiny of a thing, then

Marfat.com

is not an unrelenting fate working from without like a task master; it is the inward reach of a thing, its realisable possibilities which lie within the depths of its nature, and socially actualize themselves without any feeling of external compulsion"

یعنی جیسا کہ قرآن میں درج ہے: خلق کل شی و قدرہ تقدیراً تقدیر کوئی قوتِ قاہرہ نہیں ہے جو خارج سے کسی شے پر بجز عمل کر رہی ہو بلکہ وہ خود شے کی باطنی رسائی ہے اور اس کے قابل تحقق امکانات جو اس فطرت کی گہرائیوں میں مضمر ہیں اور بغیر کسی خارجی جبر کے اپنے وقت پر ظاہر ہوتے ہیں۔

اس سے ظاہر ہے کہ اقبال کا مسلک اس معاملہ میں درمیانی ہے۔ وہ دونوں انتہاؤں سے احتراز کرتے ہیں اور اپنے اس شعر میں بھی یہی نقطہ اختیار کرتے ہیں اور حدیث نبویؐ کی طرف اشارہ کرتے ہیں

چنین فرمودہ سلطان بدراست　　　کہ ایماں درمیان جبر و قدر است

حقیقت یہ ہے کہ قرآن کریم کی تعلیم بھی اسی قسم کی ہے اور دونوں قسم کی آیتیں اس میں پائی جاتی ہیں۔

قرآن نے صراحت کے ساتھ بیان کیا ہے کہ ہماری ذات' صفات' افعال غرض کہ ہر شئے کا خالق خدا ہے چنانچہ:

"انا کل شی خلقنہ بقدر و کل شی فعلوہ فی الزبر" (۵۴: ۴۹)

یعنی" ہم نے ہر چیز پہلے مقرر کر کے بنائی۔"

اور جو چیز انہوں نے کی وہ ورقوں میں درج ہے۔

سورہ والصفات میں اور زیادہ وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے کہ

واللہ خلقکم وما تعملون (والصفات' آیت ۹۴)

یعنی" اللہ تعالیٰ نے تمہیں پیدا کیا اور تمہارے اعمال کو بھی"

اسی طرح سورہ رعد کی 16 ویں آیت میں مرقوم ہے۔

ام جعلو اللہ شرکاء خلقو کخلقہ فتشابہ الخلق علیھم

قل اللہ خالق کل شی وھو الواحد القھار (رعد۱۴)

یعنی" کیا ٹھہرائے ہیں انہوں نے اللہ کے شریک کہ انہوں نے کچھ پیدا کیا جیسے پیدا کیا اللہ نے پھر مشتبہ ہوگئی پیدائش ان کی نظر میں کہ اللہ ہے پیدا کرنے والا ہر چیز کا اور وہی ہے اکیلا زبردست۔"

قرآن کریم کی ان آیتوں کی توضیح میں رسول اللہ کے اقوال بھی حدیثوں میں درج ہیں۔ چنانچہ ایک حدیث میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے رسول اللہ ﷺ سے پوچھا کہ یا رسول اللہ ﷺ جس کام میں ہم لگے ہوئے ہیں اس کے متعلق آپ کیا فرماتے ہیں؟ کیا یہ کام پہلے ہی سے ختم ہو چکا ہے یا ہمیں نے اس کو شروع کیا ہے۔ فرمایا پہلے ہی سے ختم ہو چکا ہے۔ عمرؓ نے کہا تو پھر کیا ہمیں توکل نہیں کرنا چاہیے اور ترک عمل نہ کرنا چاہیے۔ رسول

Marfat.com

اللہ ﷺ نے فرمایا۔ کام کئے جاؤ ہر شخص کے لئے وہ کام آسان کر دیا گیا ہے جس کے لئے وہ پیدا کیا گیا ہے۔ عمرؓ نے کہا ''الان طاب العمل'' اب عمل میں لذت ہے۔

ایک اور مرتبہ رسول اللہ ﷺ سے پوچھا گیا کہ جو عمل ہم کرتے ہیں اور جو دوائیں استعمال میں لاتے ہیں کیا یہ حق تعالیٰ کی تقدیر کو پھیر سکتی ہیں' فرمایا کہ یہ بھی حق تعالیٰ ہی کی تقدیر سے ہوتا ہے۔

''جاوید نامہ'' میں اقبال نے مسئلہ کے اس پہلو کو نہایت خوبی کے ساتھ بیان کیا ہے۔

می شناسی طبع ادراک از کجاست؟ — حورے اندر بنگہ خاک از کجاست؟
قوتِ فکر حکیماں از کجاست؟ — طاقتِ ذکر کلیماں از کجاست
ایں دل و ایں واردات اُو زکیست — ایں فنون و معجزاتِ اُو زکیست
گرمیٔ گفتار داری؟ از تو نیست؟ — شعلہ کردار داری؟ از تو نیست
ایں ہمہ فیض از بہار فطرت است — فطرت از پروردگارِ فطرت است

اس تمام تفصیل سے ظاہر ہے کہ اسلامی تعلیم کے مطابق خدا کے خالق کل شی ہونے سے انکار نہیں کیا جاسکتا اور اس لئے اقبال بھی ''ہمہ از وست'' کے نظریہ کے قائل نظر آتے ہیں' لیکن اب ہم دیکھیں گے کہ اسلام میں قدر اور اختیار کا پہلو بھی پایا جاتا ہے جس کو اقبال نے بھی پیش کیا ہے لیکن قدیم فلسفہ اور سائنس نے اس پہلو کو بالکل نظر انداز کر دیا تھا اور اسی کی وجہ سے الحاد اور بے دینی کی گمراہی پھیلی تھی۔ قرآن کے متعلق جس کسی شخص کو معمولی سے معمولی واقفیت بھی ہو' وہ جانتا ہے کہ اس میں نیک کام کے لئے جزا کے وعدہ اور برے کام کے لئے سزا کی وعید کو بار بار دہرایا گیا ہے تاکہ یہ حقیقت ہر مسلم کے ذہن نشین ہو جائے۔ ظاہر ہے کہ انسان جزا و سزا کا مستحق اسی وقت ہوسکتا ہے جب کہ وہ اپنے افعال کا ذمہ دار ہو۔ کسی بے جان شے یا بے عقل جانور یا سوئے ہوئے بے ہوش فاتر العقل شخص سے کوئی فعل سرزد ہو جائے تو اس کو اس فعل کا ذمہ دار نہیں قرار دیا جاسکتا اور اسی لئے اس کو کسی جزا یا سزا کا مستحق نہیں ٹھہرایا جاتا لیکن قرآن میں صریحی طور پر مرقوم ہے۔

لا یکلف اللہ نفسا الا وسعھا' لھا ما کسبت وعلیھا ما اکتسبت (البقر ۲۸۶)

یعنی ''اللہ تکلیف نہیں دیتا کسی کو مگر جس قدر اس کی گنجائش ہے جس نے جو کمایا اس کو وہی ملتا ہے اور اسی پر پڑتا ہے جو اس نے کیا'' اسی طرح ایک دوسری آیت میں درج ہے۔

''کہ اگر تم نے بھلائی کی تو اپنے لئے کی اور برائی کی تو اس کا وبال بھی تم ہی پر ہے۔'' (۱۷:۷)

ان آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ افعال کی ذمہ داری انسان پر ہے اور اسی لئے وہ جزا و سزا کا مستحق ہے۔ چنانچہ قرآن میں کہا گیا ہے: من عمل صالحاً فلنفسہ یعنی ''جس نے نیک کام کیا اپنی ذات کے لئے کیا۔'' انسان کو انتخاب اور آزادی کا حق حاصل ہے۔ اس بناء پر حق تعالیٰ نے سورہ محمد میں فرمایا ہے:

Marfat.com

نبلوکم حتی نعلم المجاهدین منکم (محمد۔۳۲)

''ہم تمہیں آزمائیں گے تاکہ ان لوگوں کو جان لیں جو تم میں سے مجاہد ہیں۔''

ظاہر ہے اگر انسان کو انتخاب کا اختیار نہ ہوتا تو اس کی آزمائش کے کیا معنی ہوتے۔ اس نکتہ کو مولانا روم نے کافی وضاحت سے بیان کیا ہے:

این کہ فردا آن کنم یا این کنم — این دلیل اختیار است اے صنم
وان پشیمانی کہ خوردی از بدی — ز اختیار خویش گردی مہتدی
جملہ قرآن امرونہی است و وعید — امرکردن سنگ مرمر را کہ دید؟
ہیچ دانا ہیچ عاقل این کند — باکلوخ و سنگ خشم و کین کند؟
غیر حق را گر نباشد اختیار — خشم چوں می آیدت برجرم دار
ہیچ خشمے آیدت برچوب سقف؟ — ہیچ اندر کین او باشی تو وقف؟

انسان کے اختیار و آزادی کا بڑا ثبوت یہ ہے کہ قرآن کریم میں اس کو نیک عمل کی ترغیب دی گئی ہے اور برے کام کے نتیجوں سے ڈرایا گیا ہے۔ اگر انسان مجبور محض ہوتا تو ظاہر ہے کہ اس وعدہ اور وعید کی ضرورت ہی نہ ہوتی۔

جبر میں اختیار کے اس پہلو کو اقبال نے مختلف پیرایوں سے واضح کرنے کی کوشش کی ہے چنانچہ ''جاوید نامہ'' میں کہتے ہیں:

ارضیاں نقد خودی در باختند — نکتہ تقدیر را نشناختند
رمز باریکش بہ حرفے مضمر است — تو اگر دیگر شوی او دیگر است
خاک شو اندر ہوا سازد ترا — سنگ شو بر شیشہ اندازد ترا
شبنمی؟ افتندگی تقدیر تست — قلزمی؟ پایندگی تقدیر تست

یعنی اگرچہ ہماری ذات اور ہمارے اعمال کے فاعل حقیقی حق تعالیٰ ہیں لیکن جو کچھ واقع ہو رہا ہے وہ ہماری فطرت، ہمارے اقتضا، ہماری قابلیت یا قرآنی اصطلاح میں ہماری شاکلہ کے مطابق واقع ہو رہا ہے جیسا کہ قرآن میں فرمایا گیا ہے:

قل کل یعمل علی شاکلتہ اور یہیں سے ہمارے اختیار کا پہلو نکلتا ہے اور اسی لئے اقبال کہتے ہیں:

تو ہم از بار فرائض سرمتاب — برخوری از عندہ حسن المآب
در اطاعت کوش اے غفلت شعار — می شود از جبر پیدا اختیار

اس نکتہ کی مزید وضاحت اقبال کے ہاں ''گلشن راز جدید'' میں ملتی ہے:

Marfat.com

چہ می پرسی چہ گون است و چہ گوں نیست — کہ تقدیر از نہاد او بروں نیست
چہ گویم از چگون و بے چگونش — بدوں مجبور و مختار اندرونش
چنیں فرمودۂ سلطانِ بدراست — کہ ایماں درمیانِ جبر و قدر است
تو ہر مخلوق را مجبور گوئی — اسیرِ بندِ نزد و دور گوئی
ولے جاں از دمِ جاں آفریں است — بچندیں جلوہ ہاخلوت نشین است
ز جبر اُو حدیثے درمیاں نیست — کہ جاں بے فطرتِ آزاد جاں نیست
شبیخوں برجہانِ کیف و کم زد — زمجبوری بہ مختاری قدم زد

اقبال نے اپنے خطبات میں تفصیل سے بتایا ہے کہ کس طرح قسمت اور تقدیر کے غلط تصور کی بناء پر مسلمانوں پر ایک عرصہ سے یاس وقنوطیت کا عالم طاری رہا اور وہ انحطاط اور زوال کی طرف مائل ہوتے چلے گئے۔ تصوف کے علاوہ اس معاملے میں وہ قدیم سائنس کی مادیت اور میکانی نظریوں سے بھی بڑی حد تک متاثر ہوئے ہیں۔ میں نے سابقہ تحریروں میں تفصیل سے بتایا ہے کہ گذشتہ چوتھائی صدی میں طبیعی سائنس کے بنیادی اصول میں انقلاب عظیم رونما ہوا ہے جس نے نیوٹن کی میکانکس پر کاری ضرب لگائی اور اسی کے ساتھ تعین اور مادیت کے اصول کا قلع قمع ہوگیا۔ جرمنی کے مشہور پروفیسر ہائی زن برگ نے 1967ء میں ثابت کیا کہ قوانین قدرت تعینی (Deterministic) نہیں بلکہ اوسطی (Statistical) ہیں۔ اس نتیجہ نے اصول علیت (Causality) کا خاتمہ کردیا جس کو کانٹ نے اقلیدس کے ہندسے اور نیوٹن کی میکانکس کی بنا پر پیش کیا تھا اور جو حال تک فلسفہ اور سائنس کا بنیادی ستون مانا جاتا تھا۔ اب سائنس کا مروجہ اور مسلمہ قانون یہ ہے کہ نہ صرف کائنات بلکہ اس کے کسی حصۂ یہاں تک کہ کسی ایک ذرّہ کا مستقبل بھی قطعی طور پر متعین نہیں ہے بلکہ وہ کئی ممکنہ حالتوں میں سے کوئی ایک حالت اختیار کرسکتا ہے۔

بالفرض اگر مادی دنیا کو تعینی یا جبری مانا جائے تو ظاہر ہے کہ انسانی ذہن کو بھی لازماً معین اور مجبور ماننا پڑے گا۔

یہ نہیں ہوسکتا کہ انسانی ذہن تو مختار رہے اور مادی دنیا جبری ہو یعنی معین ہو کیونکہ انسان آزادی کے ساتھ دنیا کی حالت کو اس طرح بدل سکتا ہے کہ ہر قسم کی پیشین گوئی بے معنی ہو جائے مثلاً اگر ہم آج یہ پیشین گوئی کریں کہ فلاں مقام پر ایک سال بعد موسم اس طرح کا ہوگا تو یہ ضروری ہے کہ اس مقام کے گرد پیش کی فضا جس کی بناء پر ہم نے موسم کا اندازہ لگایا ہے' ایک سال کے بعد بھی اسی حالت میں رہے لیکن اگر کوئی انسان اس مقام کے قریب جنگل کو کاٹ دے تو سال بھر بعد اس مقام پر موسم اس طرح کا نہیں ہوگا جس کی ہم نے پیشین گوئی کی ہے' اس لئے اگر انسانی ذہن کو مختار مان لیا جائے تو ناممکن ہو جاتا ہے کہ مادی دنیا کو جبری قرار دیا جائے۔ اس کے برعکس یہ بھی ناممکن ہے کہ مادی دنیا کو مختار مان لیں اور انسانی ذہن کو مقید کردیں کیونکہ ذہن اپنے ارادہ سے جسم اور اشیاء کی حرکتوں کو قابو میں رکھتا ہے۔ یہ تصور صریحاً مہمل ہوگا کہ جسم اور اشیاء جو ذہن کے

Marfat.com

قابو میں رہتی ہیں، وہ تو مختار اور آزاد ہیں اور خود ذہن جوان اشیاء کو قابو میں رکھتا ہے، مجبور اور مقید ہو جائے۔

اب ایک تیسری صورت یہ غور طلب رہ جاتی ہے کہ انسانی ذہن اور مادی اشیاء دونوں کو مجبور اور مقید سمجھ لیا جائے۔ چند سال قبل تک جبر اور مادیت کے قائل علماء کا خیال تھا کہ جو حرکتیں ہمارے ارادہ کے سبب سے واقع ہوتی نظر آتی ہیں، وہ دراصل دماغ کے ذروں کی حرکت کے تابع ہیں، چنانچہ اس کے لئے انہوں نے ایک مکینیکل دماغ کا تصور کیا جس کی مدد سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی کہ نہ صرف ہماری ارادی حرکتیں بلکہ خود ارادہ کے محرکات اور ارادہ بھی معین ہیں لیکن اگر بالفرض یہ مان بھی لیا جائے کہ انسانی دماغ پر جس میں شعور بھی پایا جاتا ہے، وہ طبعی قوانین استعمال کئے جا سکتے ہیں جو مادی دنیا کے لئے صحیح ثابت ہوئے ہیں، تب بھی یہ استدلال اب غلط ہو جاتا ہے کیونکہ ہائی زن برگ کے عدم تعین کے اصول کی بناء پر خود مادی دنیا ہی میں جبر اور تعین کا اصول باقی نہیں رہتا۔

غرضیکہ سائنسی تجربوں، مشاہدوں اور نظریوں کے جدید ترین نتیجے تمام سربرآوردہ ماہرین سائنس کو اب اس نتیجہ کی طرف لا رہے ہیں کہ ہماری دنیا میں میکانی تعین اور مادیت کا عقیدہ اب کسی طرح قابل قبول نہیں۔

ہمارے نیم تعلیم یافتہ افراد جب مغرب کے قدیم فلسفہ اور سائنس کے ان اصولوں کی بناء پر جو اب متروک ہو چکے ہیں، اس زمانہ میں مادیت اور الحاد کی طرف رجوع کرتے ہیں جب کہ مغرب کے سائنس دان خود اس تحریک سے دست بردار ہو رہے ہیں تو ان کی حالت پر مجھے بے اختیار یہ مصرع یاد آ جاتا ہے ”میں ہوا کافر تو وہ کافر مسلمان ہو گیا۔“

اقبال نے مسئلہ کے اس پہلو پر یعنی اختیار و آزادی کے پہلو پر بہت زیادہ زور دیا ہے کیونکہ انہوں نے قوم مسلم کی پچھلی تاریخ اور موجودہ حالت کے مطالعہ سے یہ نتیجہ اخذ کیا تھا کہ چند در چند وجوہات سے یہ قوم قسمت کے چکر میں پھنسی ہوئی ہے اور قعرِ مذلت میں گرتی چلی جا رہی ہے۔ ہماری اس حالت کو انہوں نے انتہائی شدت کے ساتھ محسوس کیا تھا اور ایک موقع پر بے اختیار چیخ اٹھے تھے:

یا در بیاضِ امکاں یک برگِ سادہ نیست
یا خامہء قضا را تابِ رقم نماندہ

مسلمانوں کے تنزل و انحطاط کی یکسانی کو دیکھ کر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یا تو سارے امکانات ختم ہو چکے اور بیاض امکان میں کوئی سادہ ورق باقی نہیں رہا جس پر مزید کچھ لکھا جا سکے یا پھر نعوذ باللہ خامہء قدرت میں اتنی طاقت باقی نہیں رہی کہ کوئی نئی چیز لکھ سکے اور نیا امکان پیدا کر سکے۔ لیکن پھر فوراً ہی ایمان کی روشنی ان کی صحیح رہنمائی کرتی ہے اور اس قسم کی آیتوں کی طرف ان کا ذہن منتقل ہوتا ہے۔

انما امره اذا اراد شیأاً ان یقول له کن فیکون (۳۶: ۸۲)

انما قولنا شیئی اذا اردناه ان نقول له کن فیکون

اذا قضیٰ امراً فانما یقول له کن فیکون (۲: ۱۱۸)

Marfat.com

اس مطلب کو اقبال اپنے اس شعر میں ادا کرتے ہیں۔

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید
کہ آرہی ہے دمادم صدائے کن فیکون

چند سال قبل اقبال کے تصور زمان و مکاں پر میں نے جو مضمون لکھا تھا' اس میں تفصیل سے اس امر پر بحث کی ہے کہ آیہ کریم کل یوم ھوفی شان کا مطلب کیا ہے اور اقبال نے اس کی کس طرح تشریح کی ہے۔ تخلیق کا عمل چونکہ مسلسل جاری ہے اس لئے اس کو استعمال کر کے وہ تقدیر کے مسئلہ کو اس طرح حل کرتے ہیں:

اے کہ گوئی بودنی ایں بودُ شد
کارہا پابند آئیں بودُ شد

معنیٔ تقدیر کم فہمیدۂ
نے خودی را' نے خدارا دیدۂ

مرد مومن باخدا دارد نیاز
'باتو ما سازیم تو باما بساز'

عزمِ او خلاقِ تقدیرِ حق است
روزِہیجا تیرِ او تیرِ حق است

اس مسئلہ پر ''جاوید نامہ'' میں اقبال نے مختلف پہلوؤں سے روشنی ڈالی ہے جس سے یہ پیچیدہ مسئلہ بڑی حد تک صاف اور واضح ہو جاتا ہے۔

زندہ رود قسمت کا رونا رونے والے مسلمان کی زبان سے تقدیر کے اٹل ہونے کو حکیم مریخ کے روبرو پیش کرتا ہے۔

سائل و محروم تقدیرِ حق است
حاکم و محکوم تقدیرِ حق است

جز خدا کس خالقِ تقدیر نیست
چارۂ تقدیر از تدبیر نیست

اس کے جواب میں حکیم مریخ نے تقدیر کی جو حقیقت بیان کی ہے' وہ اس ساری بحث کی جان ہے۔

گر زیک تقدیر خوں گردد جگر
خواہ از حق حکمِ تقدیرِ دگر

تو اگر تقدیرِ نوخواہی رواست
زانکہ تقدیراتِ حق لا انتہاست

ارضیاں نقدِ خودی در باختند
نکتہ تقدیر را نشناختند

رمز باریکش بحر فے مضمر است
تو اگر دیگر شوی او دیگر است

خاک شو نذرِ ہوا سازد ترا
سنگ شو بر شیشہ اندازد ترا

......

تابخود ناساختن ایمانِ تست
عالمِ افکارِ تو زندانِ تست

رنج بے گنج است تقدیر ایں چنیں
گنج بے رنج است تقدیر ایں چنیں

اصلِ دیں ایں است اگر اے بے خبر
می شود محتاج ازو محتاج تر

وائے آں دینے کہ خواب آردترا
باز در خوابِ گراں دارد ترا

سحر و افسون است یا دین است ایں؟
حب ِافیون است یا دین است ایں؟

غرض اقبال بتاتے ہیں کہ جب انسان نقش حق اختیار کرلیتا ہے تو ساری دنیا اس کے تابع اور تقدیر اس

Marfat.com

کی تدبیر کے ساتھ ہم رکاب ہو جاتی ہے۔ جس شخص میں قوت تخلیق نہ ہو حق تعالیٰ کے نزدیک وہ کافر و زندیق سے بڑھ کر نہیں۔ جمال حق سے نہ تو وہ بہرہ ور ہوتا ہے اور نہ اس کی زندگی کا کوئی نتیجہ اسے حاصل ہوتا ہے اس لئے یہ ضروری ہے کہ

مرد حق برندہ چوں شمشیر باش   خود جہان خویش را تقدیر باش

متاخرین مسلمانوں میں جوں جوں تن آسانی اور کاہلی کا روگ سرایت کرتا گیا' وہ قسمت اور تقدیر کے غلط معنی لے کر قوت عمل سے محروم ہوتے چلے گئے اور اس کو صبر' توکل اور تسلیم و رضا کے شاندار الفاظ سے بیان کرنے لگے۔ اقبال نے اپنے کلام اور اپنے خطبات میں جابجا اس مغالطہ کو دور کرنے اور اس زہر کا تریاق پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ وہ کہتے ہیں۔

تیرے دریا میں طوفان کیوں نہیں ہے   خودی تیری مسلمان کیوں نہیں ہے
عبث ہے شکوۂ تقدیر یزداں   تو خود تقدیر یزداں کیوں نہیں ہے

انہوں نے سمجھایا کہ تسلیم و رضا کے معنی کاہلی اور بے عملی کے نہیں بلکہ یہ تو اسے عمل کے لئے مہمیز کا کام دیتے ہیں

ہر شاخ سے یہ نکتہء پیچیدہ ہے پیدا   پودوں کو بھی احساس ہے پہنائے فضا کا
ظلمت کدۂ خاک پہ شاکر نہیں رہتا   ہر لحظہ ہے دانہ کو جنوں نشوونما کا
فطرت کے تقاضوں پر نہ کر راہ عمل بند   مقصود ہے کچھ اور ہی تسلیم و رضا کا
جرأت ہو نمو کی تو فضا تنگ نہیں ہے   اے مردِ خدا ملکِ خدا تنگ نہیں ہے

جو لوگ اپنے اعمال کی سزا بھگتنے سے بچنے کے لئے تقدیر اور قسمت کا حیلہ ڈھونڈتے ہیں ان کی حالت کو اقبال نے "ضرب کلیم" میں خدا اور ابلیس کے مکالمہ کے لطیف پیرایہ میں بیان کیا ہے۔ آدم کو سجدہ کرنے سے انکار کے بعد ابلیس بارگاہ خداوندی میں یہ عذر داری پیش کرتا ہے کہ خود آپ کی مشیت ہی میں میرا انکار مقرر کر دیا گیا تھا اس لئے اس میں میرا کوئی قصور نہیں۔ حق تعالیٰ ابلیس سے دریافت فرماتے ہیں کہ تجھ پر مشیت کا یہ بھید کب کھلا۔ انکار سے پہلے یا بعد؟ تو ابلیس جواب دیتا ہے کہ یہ راز مجھ پر انکار کے بعد فاش ہوا۔ پھر حق تعالیٰ فرشتوں سے مخاطب ہو کر ارشاد فرماتے ہیں۔

پستی فطرت نے سکھلائی ہے یہ حجت اسے   کہتا ہے تیری مشیت میں نہ تھا میرا سجود
دے رہا ہے اپنی آزادی کو مجبوری کا نام   ظالم اپنے شعلہء سوزاں کو خود کہتا ہے دود

غرض جیسا کہ شیخ اکبر نے کہا ہے:

لایمکن بعین ان یظهر فی الوجود ذاتاً صفتاً وفعلاً الاالقدر خصوصیته واهلیته واستعداده الزاتی۔

Marfat.com

''اعیان ثابتہ'' (جو معلومات حق ہیں) اپنی خصوصیات و قابلیات و استعدادات کے موافق ظاہر ہو رہے ہیں۔ یہیں سے اختیار کا پہلو نکلتا ہے لیکن ان کا ظہور حق تعالیٰ کی طرف سے ہو رہا ہے اس لئے اس حد تک ان میں جبر کا شائبہ پایا جاتا ہے' لیکن چونکہ افعال کی تخلیق ماہیت شے کے بالکل مطابق ہو رہی ہے یعنی جو کچھ ہو رہا ہے وہ اس کی فطرت و اقتضا کے عین مطابق ہو رہا ہے اور کوئی چیز اس کی فطرت کے خلاف اس پر عائد نہیں کی جارہی ہے اس لئے صحیح معنوں میں وہ آزاد ہے اور اسی لئے اس کو اپنے افعال کا ذمہ دار ٹھہرایا جاتا ہے اور اس لئے قرآن کریم میں ارشاد فرمایا گیا ہے۔

وما اصابکم من مصیبته بما کسبت ایدیکم (۵ : ۲۵)

یعنی ''از ماست کہ بر ماست''۔

انہیں معنوں میں اقبال نے قاضی محمود کے ان اشعار میں سے دوسرے شعر کو استعمال کیا ہے:

''جبر باشد پر و بال کاملاں
جبر ہم زندان و بند جاہلاں

بال بازاں راموئے سلطان برو
بال زاغاں رابگورستان برو''

اور انہی معنوں میں اقبال نے اپنا یہ شعر تحریر کیا ہے۔

تقدیر شکن قوت باقی ہے ابھی اس میں
ناداں جسے کہتے ہیں تقدیر کا زندانی

☆......☆......☆

ڈاکٹر میر ولی الدین

جبر و قدر

''مرید:

اے شریک مستیٔ خاصانِ بدر	میں نہیں سمجھا حدیثِ جبر و قدر

پیر:

بال بازاں راسوئے سلطاں برد	بال زاغاں رابہ گورستاں برد'

میں نہیں سمجھا کہ حدیث جبر و قدر! آغازِ فکرِ انسانی سے یہی آواز بار بار مضطربانہ انداز سے بلند ہوتی رہی ہے' لیکن انسان نے اس مسئلہ کو محض نظری کہہ کر اس پر غور و فکر کرنا بھی ترک نہیں کیا......کیوں؟ آخر اس مسئلہ میں جاذبیت کیا ہے؟ اس کے ذکر کے ساتھ ہی عامی سے عامی شخص تک کے کان کیوں کھڑے ہو جاتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ مسئلہ محض نظری نہیں ہمارا سارا نظام دینیات' سیاسیات' تعلیمات' معاشیات اور جرمیات اسی مسئلہ کے فہم و افہام پر مبنی نظر آتا ہے۔

اگر ہم مجبور ہیں تو دینیات ہمیں سمجھائے کہ دوزخ ہمارا ٹھکانہ کیوں ہوا' جرمیات ہمیں بتائے کہ چور کو سزا دینے کے کیا معنی اور تعلیمات تزکیہ اخلاق تصفیہء قلب پر اتنا اصرار کیوں؟ اگر ہم آزاد ہیں تو پھر بقول اسپنوزا کیوں ہمیں اپنی زبان تک پر بھی اختیار نظر نہیں آتا؟ جذبات کا شرر و شور مرد افگن کیوں ہے اور عقل شہوات کی غلام کیوں رہی ہے؟ آتش انتقام سے مشتعل ہو کر بچہ بھی تو یہی سمجھتا ہے کہ وہ اپنے دشمن پر آزادانہ حملہ کر رہا ہے۔ مدہوش شرابی کو یقین ہوتا کہ جو کچھ اس کی زبان سے نکل رہا ہے' اس میں اس کے اختیار اور مرضی کو پورا دخل ہے۔ گو بعد میں پچھتاتا ہے کہ یہ بکواس اس کی زبان سے نہ نکلی ہوتی! ''انسان اپنے کو آزاد و مختار اس لیے سمجھتا ہے کہ اس کو اپنے فعل کا تو شعور ہوتا ہے لیکن ان اسباب و علل سے جاہل ہے جو ان افعال کا تعین کرتی ہیں۔'' (اسپنوزا)

ہماری رائے میں اس قدیم مسئلہ کے حل میں عقلِ نظری ناکامیاب رہی ہے۔ یہ مسئلہ اب بھی لاینحل ہے۔ یہ مسئلہ نہیں گتھی ہے۔ عقل کے اس عجز ہی کو دیکھ کر پیغمبر اسلام (فداہ ابی و امی) نے فرمایا کہ اذا ذکر القدر

Marfat.com

فامسلو (جب تقدیر کا ذکر کیا جائے تو تم خاموش ہو جاؤ) یہ حکم ہوا عوام کو عالم اور اخبر سے فرمایا گیا لاتکلموا فی القدر فانه سِرُّ الله فلا تفشو الله سر (تقدیر میں گفتگو نہ کیا کرو کیونکہ وہ خدا کا ایک راز ہے۔ پھر اللہ کے راز کا افشانہ کر۔) اس دوسرے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام نے ان لوگوں پر اس اہم مسئلہ کو فاش کر دیا ہے جو اس کے سمجھنے کی اہلیت رکھتے ہیں۔ جن کی شان میں فرمایا گیا ہے لمن کان له قلب والقی السمع وهو شهید اسلام کے سب سے پہلے فلسفی شیخ اکبر محی الدین ابن عربیؒ کی بھی یہی رائے ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں۔

فسر القدر من اجعل العلوم یفهمه الله تعالیٰ الاّ اختصه الله بالمعرفة التامه

''سر قدر بزرگ ترین علوم سے ہے اس سے حق تعالیٰ سوائے اس کے کسی کو آگاہ نہیں کرتے جس کو انہوں نے معرفت تامہ کے ساتھ مختص کرلیا ہے۔''

ہم اقبال سے ''سرّ قدر'' دریافت کر رہے ہیں۔ اگر اقبال محض شاعر ہوتے ہم بھلا اس فلسفیانہ گتھی کو ان سے سلجھانے کیوں جاتے؟ گو اس میں شک نہیں کہ بفحوائے ان من الشعر الحکمه علوم وحقائق شعراء کے ہاں بھی مل سکتے ہیں، لیکن مسئلہ کی عظمت ہمیں ایک شاعر کے ہاں جانے سے روکتی ہے۔ اگر اقبال محض فلسفی ہوتے تو ہم اس مسئلہ پر ان سے بحث کرنے کے لیے تیار نہیں ہوتے کیوں کہ ہم نے دیکھ لیا ہے کہ یہاں فلسفہ کی کھیتی پکتی نظر نہیں آتی۔ اقبال علاوہ سحر بیان شاعر اور فلسفی ہونے کے ہمیں عارف بھی نظر آتے ہیں، جن پر صحبتِ پیر روم نے بہت سے معارف کا دروازہ کھول دیا تھا۔ مثلاً

صحبتِ پیر روم سے مجھ پر ہوا یہ راز فاش
لاکھ حکیم سربجیب ایک حکیم سربکف
خیرہ نہ کر سکا مجھے جلوۂ دانشِ فرنگ
سرمہ ہے میری آنکھ کا خاکِ مدینہ و نجف

(بال جبریل)

فلسفہ کی لم ولانسلّم سے اُکتا کر انہوں نے اپنے مولا سے معروضہ کیا تھا:

خرد کی گتھیاں سلجھا چکا ہوں
میرے مولیٰ مجھے صاحبِ جنوں کر

(بال جبریل)

وہ جان گئے تھے کہ:

عقل گو آستاں سے دور نہیں — اس کی تقدیر میں حضور نہیں
دل بینا بھی کر خدا سے طلب — آنکھ کا نور دل کا نور نہیں
علم میں بھی سرور ہے لیکن — یہ وہ جنت ہے جس میں حور نہیں

(بال جبریل)

جب اُنہیں حضور کی لذت حاصل ہونے لگی تو وہ اب عقل نظری کے استدلال سے متنفر نظر آتے ہیں اور ''دانشِ برہانی'' میں ''حیرت کی فراوانی'' کے سوا بھی انہیں کچھ نہیں نظر آتا۔

مجھے وہ درس فرنگ آج یاد آتے ہیں
کہاں حضور کی لذت کہاں حجابِ دلیل

(بالِ جبریل)

عارف کا مرتبہ و مقام اقبال اچھی طرح جانتے ہیں۔

علم کی حد سے پرے بندۂ مومن کے لیے
لذتِ شوق بھی ہے نعمتِ دیدار بھی ہے

(بال جبریل)

اقبال کی اس حیثیت سے واقف ہو کر ہم دریافت کر رہے ہیں کہ حدیث جبر و قدر کے متعلق ان کے پیر نے انہیں کیا سکھایا ہے؟ جواب میں اقبال کی پوزیشن اس شعر سے صاف ظاہر ہو رہی ہے۔

چنیں فرمودۂ سلطانِ بدر است
کہ ایماں درمیانِ جبر و قدر است

(زبورِ عجم)

ظاہر ہے کہ اقبال مسئلہ کا صحیح حل وہی سمجھ رہے ہیں جو ان کے آقائے نامدار نے بیان کیا ہے کہ انسان مجبور بھی ہے اور مختار بھی ہے اور علم صحیح کی یافت اگر ہو سکتی ہے تو اسی طرح کہ راستہ جبر و قدر کے درمیان اختیار کیا جائے۔

پہلے جبر کے پہلو پر نظر کیجیے۔ جس کسی کا خدا پر یقین ہے وہ خدا کو خالق افعال مانے بغیر نہیں رہ سکتا۔ جس طرح خدا ہمارے جسموں اور روحوں کا خالق ہے وہ ہمارے افعال کا بھی خالق ہے یہ عقیدہ قرآن میں بصراحت النص پایا جاتا ہے۔ توجیہ تاویل کا امکان تک نہیں۔ ان شواہد پر غور کیجیے۔

ان کل شئی خلقنہ بقدر
وکل شئی فعلوہ فی الزبر

ہم نے ہر چیز بنائی ہے پہلے ٹھیرا کر
اور جو چیز انہوں کی لکھی ہے ورقوں میں

(۵۵:۴۹-۵۲)

''شئے'' میں افعال بھی داخل ہیں اور چونکہ حق تعالیٰ خالق کل شئے ہیں لہٰذا یہ ضروری طور پر لازم آتا ہے کہ وہ ''افعال'' کے بھی خالق ہیں۔ اگر فعل مخلوق نہ ہوتے (باوجود اس امر کے کہ ان پر ''شئے'' کا اطلاق ہوتا ہے۔) تو پھر حق تعالیٰ اشیاء کے خالق ہوتے اور بعض کے نہ ہوتے اور ان کا یہ قول کہ وہ ''ہر شئے کے خالق

Marfat.com

ہیں" کذب محض ہوتا تعالیٰ اللہ من ذالک علوا کبیرا، اس حجت قیاسی کی بھی ہمیں کوئی ضرورت نظر نہیں آتی۔ قران میں یہ صاف طور پر کہا گیا ہے کہ

واللہ خلقکم وما تعلمون

اور اللہ نے پیدا کیا تمہیں اور جو تم کرتے ہو۔ (۳۷:۹۶)

اس سے صاف ظاہر ہے کہ حق تعالیٰ ہمارے افعال کے خالق ہیں۔ یہ تھا ایجابی طرز بیان۔ ذرا سلبی طریق گفتگو پر بھی غور کر لیجئے۔

یہاں حق تعالیٰ اس امر سے انکار کر رہے ہیں کہ ان کے سوا کوئی خالق اور بھی ہے:

ام جعلولله شرکاء خلقوا کخلقه فتشابه الخلق علیهم قل الله خالق کل شئی وهو الواحد القهار

کیا ٹھہرائے ہیں انہوں نے اللہ کے لیے شریک کہ انہوں نے کچھ پیدا کیا جیسے پیدا کیا اللہ نے' پھر مشتبہ ہوگئی پیدائش ان کی نظر میں' کہہ اللہ ہے پیدا کرنے والا ہر چیز کا اور وہی ہے اکیلا زبردست۔ (۱۳:۱۶)

اب فرض کیجئے کہ خدا نے انسان کو پیدا کیا ہے اور انسان اپنے افعال پیدا کرتا ہے۔ یہ تو یقینی بات ہے کہ افعال افراد انسانیہ سے بہت زیادہ ہوتے ہیں کیونکہ شخص ان گنت افعال کو پیدا کرتا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ لازمی طور پر نکلتا ہے کہ انسان کی پیدا کردہ چیزیں جو خود خدا کی مخلوق ہے اس خدا کی پیدا کردہ چیزوں سے زیادہ ہوں گی جو انسان کا خالق ہے۔ اس کے معنے یہ ہوئے کہ انسان قدرت تخلیق میں خدا سے بھی زیادہ کامل ہے اور اس کی مخلوق خدا کی مخلوق سے شمار میں کہیں زیادہ ہے۔ یہ عقیدہ تو صریحاً احمقانہ ہے۔ مخلوق خالق سے زیادہ قوی کیسے ہوسکتا ہے لہٰذا نتیجہ کے طور پر یہی ماننا پڑے گا کہ حق تعالیٰ نہ صرف انسان کے خالق ہیں بلکہ اس کے افعال کے بھی۔ **واللہ خلقکم وما تعلمون** صرف حقِ تعالیٰ ہی خالق ہیں' فاعل ہیں' متصرف ہیں۔

لافاعل فی الوجود الا الله ساری کائنات' ان کی مخلوق' انسان اور اس کے افعال سب کائنات میں شامل ہیں لہٰذا یہ سب ان کے مخلوق ہیں۔

"جاوید نامہ" میں اقبال اسی توحید فی الآثار و توحید فی الافعال کو بیان کر رہے ہیں:

می شناسی طبعِ ادراک از کجاست؟
حورے اندر بنگہء خاک از کجاست؟
قوتِ فکرِ حکیماں از کجاست؟
طاقتِ ذکرِ کلیماں از کجاست؟
این دل و این وارداتِ اوز کیست؟
این فنون و معجزاتِ اوز کیست؟
گرمیٔ گفتار داری؟ از تو نیست؟
شعلہ کردار داری؟ از تو نیست؟

Marfat.com

ایں ہمہ فیض از بہارِ فطرت است
فطرت از پروردگارِ فطرت است

اوپر جو کچھ بیان کیا گیا ہے اس کی تائید کلام نبویؐ سے بھی ہوتی ہے۔ حضرت عمرؓ نے رسول اللہ ﷺ سے پوچھا کہ یا رسول اللہ ﷺ ارایت مانعل فیه علی امر قد فرغ منه او امر نبتدأ فقال علی امر قد فرغ منه فقال عمرأ فلانتكل و ندع العمل فقال اعملوا فكل میسّر لما خلق له یعنی جس کام میں ہم لگے ہوئے ہیں اس کے متعلق آپ کیا فرماتے ہیں؟ کیا یہ کام پہلے سے ہی ختم ہو چکا ہے یا ہم نے ہی اس کو شروع کیا ہے؟ فرمایا پہلے ہی سے ختم ہو چکا ہے۔ عمرؓ نے کہا تو کیا پھر ہمیں توکل نہیں کرنا چاہیے اور ترک عمل نہ کرنا چاہیے' یعنی جب پہلے سے ہی ساری چیزیں مقرر و معین ہو چکی ہیں تو پھر ہماری کوشش عمل سے کیا فائدہ؟ رسول اللہؐ نے فرمایا کام کئے جاؤ ہر شخص کے لیے وہ کام آسان کر دیا گیا ہے جس کے لیے وہ پیدا کیا گیا ہو۔ عمرؓ نے کہا الان طاب العمل اور اپنے کام پر لگ گئے۔ تقدیر کے بہانہ سے عمل ترک نہیں کیا جاسکتا۔ ادائے فرائض میں اب ایک لذت پیدا ہوجاتی ہے۔ کوشش کو تشویش و فکر سے نجات مل جاتی ہے۔ ہم جان لیتے ہیں کہ ہر شخص کے لیے وہ کام آسان کر دیا گیا جس کے لیے وہ پیدا ہوا ہے۔

ایک اور دفعہ رسول اللہ ﷺ سے پوچھا گیا: ارایت رقی نسترنیها و دواء نتد اوی به هل یرد من قد الله تعالیٰ فقال انه من قدر الله یعنی جو فعل کہ ہم کرتے ہیں اور جو دوائیں کہ استعمال کرتے ہیں' کیا یہ حق اللہ تعالیٰ کی تقدیر کو پھیر سکتی ہیں؟ فرمایا کہ یہ بھی حق تعالیٰ ہی کی تقدیر سے ہوتا ہے۔ آپ کا یہ ارشاد اور زیادہ صاف اور واضح ہے کہ: لایومن احد کم حتی یومن بالقدر خیر شره من الله تعالیٰ۔
یعنی کوئی شخص مومن نہیں ہوسکتا جب تک وہ اس امر پر ایمان نہ لائے کہ خیر و شر کی تخلیق من اللہ ہے۔
تعلیم اسلام میں جبر کا یہ پہلو صاف ہے اور اس سے صرف یہی چیز سمجھ میں آتی ہے کہ ہر شئے کی تخلیق من اللہ ہے اور اقبال یہ کہہ کر ''ایں ہمہ فیض از بہار فطرت است فطرت از پروردگار فطرت است'' ''ہمہ از وست'' کے نظریہ کے قائل اور حامی نظر آ رہے ہیں' لیکن جبر کی یہ ساری تعلیم قدر یا اختیار یا آزادی ارادہ کے منافی نہیں۔ بظاہر ہماری یہ بات عجیب و غریب نظر آتی ہے' دو متضاد چیزوں میں تطبیق واقعی عجیب بات ہے لیکن قرآن مجید کا یہی اعجاز ہے اور اقبال اس تضاد کو بڑی شدت کے ساتھ پیش کرتے ہیں۔

جو کچھ میں نے کہا ہے اس کی تائید میں میرے یہاں دلائل موجود ہیں۔ پہلے مجھے آزادی ارادہ اور ذمہ داری کے نظریہ کی تشکیل کرنے دیجئے جو قرآن کریم میں پیش کیا گیا ہے۔ خلق من اللہ کے دعویٰ کے ساتھ ساتھ قرآن کریم میں انسان کو اپنے افعال کا ذمہ دار قرار دیا گیا ہے۔ اس ظاہراً تضاد کی وجہ سے آپ کو جو ضیق محسوس ہو رہا ہے' اس پر ذرا سا صبر کر لیجئے۔ ممکن ہے کہ اس مقالہ کے ختم پر آپ کو تسکین ہو جائے۔

انسان اپنے فعل کا ذمہ دار ہے۔ وہ اپنے افعال کا کاسب ہے' اسی لئے وہ جزا و سزا کا مستحق ہے' اسی

Marfat.com

لیے اوامر و نواہی کا نزول ہوا ہے اور اسی وجہ سے حق تعالیٰ نے اس کے ساتھ وعدے کیے ہیں اور وعید بھی کی ہے۔ چنانچہ قرآن میں واضح طور پر بتلا دیا گیا ہے کہ :

لایکلف اللّٰہ نفساً الا وسعھا لھا ماکسبت وعلیھا ما اکتسبت

اللہ تعالیٰ تکلیف نہیں دیتا کسی کو مگر جس قدر اس کی گنجائش ہے' جس نے جو کمایا اس کو وہی ملتا ہے اور اسی پر پڑتا ہے جو اس نے کیا۔(۲:۲۸۶)

یہاں افعال کی ذمہ داری کا کام انسان پر رکھا گیا ہے۔ وہ اپنے خیر کا کاسب ہے اور شر کو بھگتتا ہے۔ ظاہر ہے کہ فعل اخلاقی کا صحیح معنی میں اس وقت تک ارتکاب نہیں ہوسکتا جب تک کہ فاعل اپنے فعل کا ذمہ دار نہ ہو۔ اگر ایک شخص سو رہا ہے یا اس کو داروئے بیہوشی دی گئی ہے یا وہ پاگل ہے یا طفل شیر خوار ہے تو وہ اخلاقیاتی معنی کے لحاظ سے فاعل قرار ہی نہیں دیا جاسکتا کیوں کہ اس کا فعل اختیار اور عقلی ارادہ پر مبنی نہیں اور جب قرآن میں یہ کہا جاتا ہے کہ :

ان احسنتم احسنتم لا نفسکم و ان اساتم فلھا (۱۷:۷)

(اگر تم نے بھلائی کی تو اپنے لیے کی اور برائی کی تو اس کا وبال بھی تم ہی پر ہے)

تو انسان کو اس کے اختیار اور عقلی ارادہ کی بناء پر ذمہ دار قرار دیا جا رہا ہے۔ اسی مفہوم کو امام حسینؑ ظاہر فرما رہے ہیں: **ان اللہ تعالیٰ لایطاع باکراہ ولا یعصی بغلبة ولم یھمل العبادہ من المملکتہ** اللہ تعالیٰ کی اطاعت بجبر و اکراہ نہیں ہو رہی ہے اور نہ اس کی نافرمانی کسی قوت قاہرہ کی وجہ سے عمل میں آ رہی ہے اور اس نے اپنے بندوں کو اپنے ملک میں بیکار نہیں چھوڑ دیا ہے۔ **لا اکراہ فی الدین(۲ : ۲۵۶)** قران کا دستور ہے فعل کے ارتکاب میں جبر ہو تو وہ اخلاقی فعل کیسے کہلایا جاسکتا ہے؟ سہل بن عبد اللہ کا ارشاد ہے۔ **ان اللّٰہ لایقوی الا برار بالجبرو انما قوتھم بالیقین** یعنی حق تعالیٰ نے نیکوں کو اطاعت کی قوت جبراً عطا نہیں کی ہے بلکہ انہیں یقین کے ذریعہ قوت دی ہے۔ اس خصوص میں اکابر صوفیہ میں سے کسی کا یہ قول بہ منزلہ قانون قرار دیا جاسکتا ہے۔

من لم یومن بالقدر فقد کفرو من احال المعاصی علی اللہ فقد فجر.

جو قدر پر ایمان نہ لائے وہ کافر ہے اور جو معاصی کو خدا کے حوالے کرتا ہے وہ فاجر ہے۔

حق تعالیٰ کی نافرمانی کے لیے آزادیٔ ارادہ کی ضرورت ہے۔ ان کی نافرمانی ممکن ہے اور جب بھی معصیت کا ارتکاب ہوتا ہے' نافرمانی وقوع پذیر ہو رہی ہے۔ لہٰذا انسان کو انتخاب اور آزادی حاصل ہے جس کو وہ گناہوں کے ارتکاب کے وقت استعمال کرتا ہے۔

انسان کے اس اختیار کو' حریت کو' جبر سے آزادی کو' اقبال بڑے جوش سے پیش کرتے ہیں۔

Marfat.com

بپائے خود مزن زنجیرِ تقدیر
تہِ ایں گنبدِ گرداں رہے ہست
اگر باور نداری خیز و دریاب
کہ چوں پا وا کنی جولاں گہے ہست
(پیامِ مشرق)

''جاوید نامہ'' میں ایک نئے انداز سے کہتے ہیں۔

ارضیاں نقدِ خودی در باختند
نکتہء تقدیر را نشناختند
رمزِ باریکش بحرفے مضمر است
تو اگر دیگر شوی' او دیگر است
خاک شو نذرِ ہوا سازد ترا
سنگ شو بر شیشہ اندازد ترا
شبنمی؟ افتندگی تقدیرِ تست
قلزمی؟ پایندگی تقدیرِ تست

اب ہمارے سامنے اثبات Thesis، اور نفی Anti-Thesis دونوں صاف طور پر پیش کر دیئے گئے ہیں۔ انسان اپنے افعال میں مجبور ہے' اللہ تعالیٰ انسان کے خالق ہیں اور اس کے افعال کے بھی خالق ہیں خلقکم وما تعملون ''بیان'' انسان اپنے اختیار و انتخاب میں آزاد ہے' اس لیے اپنے افعال کا ذمہ دار ہے اور اس لیے سزا و جزا کا مستحق ہے، من عمل صالحاً فلنفسہ نیز افرأیتم ما تحرثون نقیض بیان۔

اس تضاد کو رفع کرنے کے لیے ہم آپ کو کچھ دیر کے واسطے تجدد فکری کی دعوت دیتے ہیں۔ تفکر بقول ہیگل کے کمزور دماغ کے لیے اسی قدر مشکل ہے جس قدر کہ کمزور پشت کے واسطے بارِ گراں کا اُٹھانا ہے۔ دونوں مجبور ہیں اور اس لیے معذور۔ نہ ایک سے فکر ہو سکتی ہے اور نہ دوسرے سے بوجھ اُٹھ سکتا ہے۔ یہاں ہمارا خطاب اہلِ فکر سے ہے۔ ان چند قضایا پر غور کیجیے۔ ہمارا تو یہ یقین ہے کہ حق تعالیٰ موجود ہیں اور وہ عالمِ مطلق بھی ہیں۔ اب عالم کے لیے ''علم'' اور ''معلوم'' کی ضرورت ہے۔ حق تعالیٰ کے ان تین اعتبارات میں ابتدا ہی سے صاف طور پر تمیز کی جا سکتی ہے۔ وہ اپنے ہی افکار و تصورات کے عالم ہیں۔ یہی ان کے علم کے معلوم ہیں' معروض ہیں۔ علم بغیر معلومات کے ویسے ہی محال ہے جیسے قدرت بغیر مقدورات کے' سمع بے سموعات اور بصر بے مبصرات کے۔ حق تعالیٰ چونکہ ازل سے عالم ہیں اور علم بغیر معلومات کے ناممکن' لہٰذا ان کے معلومات بھی ازلی ہیں یعنی معلومات غیر مجعول یا غیر مخلوق ہیں۔ علم حق تعالیٰ کی ایک صفت ہے۔ اس کا ان کی ذات سے انفکاک ناممکن ہے ورنہ حق تعالیٰ کو جہل لازم آئے گا۔ اللہ تعالیٰ عن ذالک۔ چونکہ حق تعالیٰ غیر

مخلوق اور ازلی ہیں ان کا علم بھی غیر مخلوق ہے۔ اسی طرح، چونکہ ان کا علم کامل ہے ان کے معلومات بھی کامل ہیں اور لازمی ہوں گی۔

اب حق تعالیٰ کے معلومات کو فلاسفہ ''ماہیاتِ اشیاء'' کہتے ہیں اور صوفیہ ''اعیان ثابتہ'' (یا ''صور علمیہ'' یا ''معلوماتِ حق'' یا ''حقائق الممکنات'' یا ''ازل ممکن'') یہ جیسا کہ کہا گیا اولاً غیر مجعول ہیں اور ثانیاً کامل اور عدیم التغیر۔ ظاہر ہے کہ ہر ''عین'' کی اپنی خصوصیت ہو گی جس کو اس کی فطرت کہا جاسکتا ہے۔ اس کو دوسرے الفاظ میں ''عین'' کی ''قابلیت'' یا ''اقتضاء'' یا قرآنی اصطلاح میں ''شاکلہ'' کہا جاتا ہے۔ (قل کل یعمل علی شاکلته)

یہ اچھی طرح یاد رکھنا چاہیے کہ اعیان چونکہ غیر مجعول و غیرہ متغیر ہیں لہٰذا اُن کے اقتضات یا قابلیات و شاکلات بھی غیر مخلوق و عدیم التغیر ہیں۔

قابلیت به جعل جاعل نیست
فعل فاعل خلاف قابل نیست

سرِّ قدر کو سمجھنے کے لیے بس ان ہی چند قضایا کا سمجھ کر تسلیم کر لینا کافی ہے۔ ہماری رائے میں ان میں سے ایک بھی ایسا نہیں ہے جس سے آپ کو اختلاف ہوسکتا ہے۔ ان سب کا خلاصہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات ازل سے ثابت ہے کہ وہ ازل سے عالم بھی ہیں، یعنی صفت علم سے موصوف ہیں۔ چونکہ علم کے لیے معلوم کا ہونا ضروری ہے لہٰذا معلومات حق بھی ازلی ہیں اور غیر مجعول۔ معلومات ہی ماہیات اشیاء یا ذوات ممکنات کہلاتے ہیں۔ جب معلومات ازلی ہیں تو ان کی ساری قابلیات بھی ازلی ہوں گی۔

اب تخلیق کا تعلق ارادہ سے ہے۔ تخلیق ارادہ کا عمل ہے۔ حق تعالیٰ کا ارادہ ان کے علم کا تابع ہوتا ہے۔ ان کا ہر فعل تحت حکمت ہوتا ہے اور اس کے لیے فعل و علم تابع ہونا ضروری ہے۔ تخلیق نام ہے حق تعالیٰ کے اعیان کے خارج میں انکشاف کا۔ جو چیز خارج میں منکشف ہو رہی ہے، وہ بہ حیثیت تصور یا ''معلوم'' علم الٰہی میں ازل سے موجود ہیں۔ انہیں معلومات یا تصورات یا اعیان کا جب خارج میں تحقق ہوتا ہے تو ان کا نام اشیاء ہوتا ہے۔ اشیاء داخلاً معلوم ہیں خارجاً مخلوق ہیں۔ اپنی انفرادیت اور تعین و تشخص کے لحاظ سے غیر ذات حق ہیں، ذات حق تمام تعینات و تشخصات سے منزہ ہے۔ لیس کمثله شئی وهوا السمیع البصیر۔

اب ان حقائق کی روشنی میں حدیث جبر و قدر پر نظر ڈالو۔ تخلیق حق تعالیٰ کی طرف سے ہو رہی ہے لیکن اشیاء کے اقتضات یا قابلیات کے مطابق ہو رہی ہے۔ اشیاء کی یہ قابلیات بے جعل جاعل ہیں یعنی غیر مخلوق و ازلی ہیں۔ ان کو کسی نے مجعول نہیں کیا ہے۔ یہ اپنے اقتضائے ذاتی کے لحاظ سے مستقل و مختار ہیں نہ کہ مجبور۔ یہی باریک بات جبری کی سمجھ میں نہیں آتی۔ وہ اپنے عین یا ذات کو بھی مجعول و مخلوق خیال کرتا ہے، اپنی خصوصیات و قابلیات کو بھی آفریدہ سمجھتا ہے حالانکہ یہ معلوم الٰہی ہونے کی وجہ سے ازلی ہیں۔ اگر یہ ازلی نہ ہوں

Marfat.com

اور یہ جعل جاعل مجعول ہوں تو ضروری ہوگا کہ قبل جعل سلب ہوں گے' جو چیز سلب ہو' وہ ہمیشہ سلب ہوگی موجود نہیں ہو سکتی' ورنہ قلب حقیقت لازم آئے گا اور یہ محال و باطل ہے۔ اگر جبری اس نکتہ کو سمجھ لے تو وہ پھر یہ نہ کہے گا کہ میری فطرت اس طرح کیوں بنائی گئی ہے۔ فطرت جس کو ہم اصطلاحی الفاظ میں عین ثابتہ یا معلوم کہہ رہے ہیں' بنائی نہیں گئی وہ مجعول ہی نہیں۔ یہ اور اس کے تمام اقتضات و قابلیات بے جعل جاعل ہیں اور اس طرح وہ اپنے اقتضائے ذاتی کے لحاظ سے مستقل و مختار ہے لیکن ان قابلیات اور خصوصیات کو حق تعالیٰ خارج میں ظاہر کر رہے ہیں۔ وجود بخشی ان کی جانب سے ہو رہی ہے۔ تخلیق ہمیشہ اللہ ہی کا فعل ہے خلقکم وما تعملون۔

اوپر جو کچھ بھی بیان کیا گیا ہے اس کو ایک جملہ میں بیان کیا جاسکتا ہے۔ یہی سرّ قدر ہے۔ لایمکن لعین ان یظهر فی الوجود ذاتا صفة وفعلا الا بقدر رخصوصیة واهلیلة واستعد اده انداتی۔

یہاں جبر وقدر دونوں میں تلفیق ہو رہی ہے۔ اعیانِ ثابتہ جو معلوماتِ حق ہیں (اور حق تعالیٰ ان کے عالم ہیں۔) اپنی خصوصیات و قابلیات و استعدادات کے مواقع ظاہر ہو رہے ہیں۔ یہ ہے اختیار اور آزادی کا پہلو لیکن ان کا ظہور حق تعالیٰ سے ہو رہا ہے' یہ ہے جبر کا پہلو!

دیکھو حرکت ایک ہے اور نسبت دو۔

ایک نسبت حق کی جانب ہے۔ یہ نسبت تخلیق ہے۔ جملہ افعال کی تخلیق حق تعالیٰ کر رہے ہیں۔ فاعل حقیقی وہی ہیں۔ ذات خلق میں نہ حرکت نہ قوت۔ لاحول ولا قوۃ الا باللہ' بمعنی حرکت۔ تخلیق افعال میں انسان مجبور ہے ''ہمہ از وست۔''

دوسری نسبت خلق کی جانب ہے۔ یہ نسبت ''کسب'' ہے' یعنی افعال کی تخلیق عین ثابتہ یا ماہیت شئے کے بالکل مطابق ہو رہی ہے۔ بالفاظ دیگر جو کچھ عین میں ہے' بہ فعلیت خالق وہی ظاہر ہو رہا ہے یا یوں کہو ہر شے کی فطرت کے مطابق ظہور ہو رہا ہے۔ جب تمام وقوعات میری اقتضاء کے موافق ہو رہے ہوں اور کوئی شے میری فطرت کے خلاف مجھ پر عائد نہیں کی جا رہی ہے تو پھر میں صحیح معنوں میں آزاد ہوں۔ اسی لیے شیخ اکبر فرماتے ہیں کہ مایحکم علینا الا نبا بل نحن نحکم علینا بنا جو کچھ ہم پر حکم لگایا جا رہا ہے' وہ ہماری فطرت کے مطابق ہے' بلکہ خود ہم اپنی ہی اقتضاء کے مطابق حکم لگا رہے ہیں۔ یہ ٹھیک قرآن کریم کے ارشاد کے مطابق ہے: اتاکم من کل ماسالتموہ۔ (۱۴:۳۴) یعنی وہ سب کچھ تم کو اس نے دیا جس کو تمہارے عین نے لسان استعداد سے مانگا'' دوسری جگہ اور زیادہ صاف طور پر بیان کیا گیا ہے:

انالموفوهم نصیبهم غیر منقوص۔ بلامبالغہ ہم ان کا حصہ پوری طرح بغیر کسی نقصان کے دیتے ہیں۔ صاحب ''گلشن راز'' حق تعالیٰ کی زبانی کہلواتے ہیں۔

Marfat.com

ہرچہ از زین و شینِ شما است
برسر مقتضائے عینِ شما است
ہرچہ عینِ شما تقاضا کرد
جودِ فیض من آں ہویدا کرد

ہر شخص کا عین گویا ایک کتاب ہے جس میں اس کی تمام خصوصیات و قابلیات ذاتیہ درج ہیں۔ حق تعالیٰ کی تخلیق اس کے عین مطابق ہورہی ہے۔ حاجی سامی نے اس کو بڑی خوبی سے ادا فرمایا ہے۔

اے عینِ تو نسخہء کتاب اوّل
مشروع دراں صحیفہء اسرار ازل
احکامِ قضا چو بود در وے بدرج
حق کرد باحکامِ کتاب تو عمل

اسی مفہوم کو اور زیادہ اصطلاحی زبان میں ادا کرو تو بات او زیادہ واضح ہو جاتی ہے اور تمام مسئلہ کی تلخیص حاصل ہو جاتی ہے۔ اعیان یا ماہیات دراصل معلومات حقؔ ہیں اور حق تعالیٰ کا حکم اپنے معلومات کا تابع ہو گا۔ وللہ درمن قال۔

حق عالم و عیان خلائق معلوم
معلوم بود حاکم و عالم محکوم
بر موجب حکم تو کند با تو عمل
گر تو مثل معذبی ور مرحوم

(جامیؔ)

اسی طرح حکم قدر عین ثابتہ کی طرف ہی رجوع ہوتا ہے، یعنی تخلیق حق تابع اقتضات عین ثابتہ ہے، اسی لیے کہا گیا ہے کہ القدر انت والحکملک 'بلاشک اب اس راز کے معلوم ہو جانے کے بعد ہمیں ایک سکون حاصل ہوجاتا ہے اور غیر کے تعلق سے ہم کٹ جاتے ہیں۔ خیر وشر کا مبداء اپنی ہی ذات کو قرار دیتے ہیں۔ ''ازماست کہ برماست'' کے معنی ہم پر کھل جاتے ہیں۔ نہ ظلم کی نسبت خدائے تعالیٰ کی طرف کرتے ہیں (کیونکہ ''ظلم باشد زفعل اوسلوب۔) ان اللہ لیس بظلام للعبید۔ نہ بنائے زمانہ ہی کو ملعون ومطعون قرار دیتے ہیں اور نہ ماحول ہی کو بدنام کرتے ہیں بلکہ ذمہ داری اپنے کندھوں پر لیتے ہیں اور اپنے ہی نفس کو مخاطب کرکے کہتے ہیں:۔

یداک کسبتا وفوک نفخ تیرے ہی دونوں ہاتھوں نے کمایا ہے اور تیرے ہی منہ نے پھونکا ہے۔ سچ ہے۔

وما ایدیکم من مصیبة فبما کسبت ایدیکم

جبر و قدر کی اس تلفیق کے بعد جب ہم علامہ اقبال کی طرف رجوع کرتے ہیں تو یہاں بھی یہی حل ہمیں ملتا ہے لیکن طرز بیان مختلف ہے اور اصطلاحات جدا ہیں مگر تضاد اس شدت کے ساتھ پیش کیا گیا ہے اور توضیح میں اس قدر اجمال سے کام لیا گیا ہے کہ تضاد بیانی تو نمایاں نظر آتی ہے لیکن تلفیق کا نشان غائب ہو جاتا ہے۔ ان کی فلسفیانہ کتاب Reconstruction میں ہمیں دو ایک عبارتیں ایسی واضح مل جاتی ہیں کہ اگر اقبال ان کی توضیح میں ذرا اور تفصیل سے کام لیتے تو بات کو سمجھنے میں زیادہ آسانی ہو جاتی' تاہم اقبال علم صحیح کے مطابق حل ضرور پیش کرتے ہیں گو اجمالی طور پر۔ اسی اجمال کو یہاں کسی قدر کھولا جا رہا ہے۔

اپنی مذکورہ بالا کتاب میں ''تقدیر'' کی توضیح میں اقبال کہتے ہیں:

> As the Quran says "God created all things and assigned to each its destiny." The destiny of a thing then is not an unrelenting fate working from without like a task master. It is the inward reach of a thing, its realizable possibilities which lie within the depths of its nature and socially actualize themselves without any feeling of external compulsion. (pp 67-78)

یعنی جیسا کہ قرآن کا ارشاد ہے: خلق کل شی وقدرہ تقدیرا

تقدیر کوئی قوت قاہرہ نہیں جو خارج سے شے پر بہ جبر عمل کر رہی ہو' بلکہ وہ خود شے کی باطنی رسائی ہے۔ اس کے وہ قابل تحقیق امکانات ہیں جو اس کی فطرت میں مضمر ہیں جو بغیر کسی خارجی جبر کے اپنے وقت پر ظاہر ہوتے ہیں۔

اسی ایک عبارت پر غور کیا جائے تو ظاہر ہوگا کہ اقبال شے کی قابلیات اور اقتضآت کو یا ان کے الفاظ میں ''قابل تحقیق امکانات'' ہی کو اس کا ''اختیار'' قرار دے رہے ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اقتضآت غیر مجعول وغیر مخلوق ہیں اور چونکہ ان ہی اقتضآت کا خارج میں (بہ فعلیت خالق) ظہور ہو رہا ہے لہٰذا ذات شئے پر کوئی جبر واقع نہیں ہو رہا ہے اور اس معنی میں ''وہ آپ ہے تقدیر الٰہی'' شیخ اکبر نے اس مفہوم کو اس طرح ادا کیا تھا کہ ان الحق لایعطیہ الا مااعطاہ عینہ حق تعالیٰ شئے کو وہی عطا فرماتے ہیں جو اس کے عین یعنی معلوم کا تقاضا ہے۔ اقبال اسی چیز کو دوسرے رنگ میں پیش کر رہے ہیں۔

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے
(بال جبریل)

انسان اس معنے میں مجبور نہیں کہ اس کی ''قابلیات'' بھی تخلیق الٰہی قرار دیے جائیں۔ انسان کی فطرت یا ماہیت بالفاظ دیگر اس کا ''عین'' (معلوم الٰہی ہونے کی وجہ سے جیسا کہ ہم نے اوپر دیکھا ہے) غیر مخلوق ہے اور اسی لیے اس کو اختیار اور آزادی حاصل ہے۔ اپنے الفاظ میں شاید اقبال اسی مفہوم کو ادا کر رہے ہیں۔

Marfat.com

تقدیر شکن قوت باقی ہے ابھی اس میں
ناداں جسے کہتے ہیں تقدیر کا زندانی

حق تعالیٰ کی قدرت مطلقہ و حکمت بالغہ کا لحاظ کرتے، جن کا اقبال دل و جان سے قائل ہے، اس شعر کی توجیہ اس کے سوا کیا ہو سکتی ہے جو ہم نے پیش کی ہے؟

آزادی اور اختیار کے اس مفہوم کے ساتھ جبر کا وہ مفہوم بھی یاد رکھو جو اقبال نے ''ہمہ از اوست'' کے معنی میں لیا ہے اور تخلیق کی نسبت حق تعالیٰ کی جانب کی ہے تو ہمیں اس تضاد کی تلفیق سمجھ میں آنے لگتی ہے جس کو ہم نے دو جملوں میں ادا کیا ہے۔ الخلق من الحق والکسب من الخلق یہی معنی ہیں اس مشہور قول کے جو امام جعفر صادق کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ لاجبر ولا قدر بل الا مر بین الامرین۔

بشنو سخن مشکل و سرّ مغلق ہر فعل و صفت کہ باشد باعیان ملحق
از یک جہت آن جملہ مضاف است بما از وجہء دیگر جملہ مضاف است بحق

(جامیؔ)

اگر آپ نے سرّ قدر کو سمجھ لیا ہے تو آپ کی سمجھ میں یہ بھی آئے گا کہ کیوں ''کاملین'' جبر کے معنی ''تخلیق من اللہ'' لے کر ایک قسم کی قوت وطمانیت محسوس کرتے ہیں اور کیوں جاہل جبر کو سلب آزادی سمجھ کر ضیق میں گرفتار ہو کر اباحت میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ قاضی محمود بحری کے انہی نفیس اشعار میں سے ایک شعر اقبال اپنے مکالمہ میں ''پیر'' کی زبانی کہلواتے ہیں۔

جبر باشد پر و بال کاملاں! جبر ہم زندانِ و بند جاہلاں!
بال بازاں را سوئے سو سلطان برد بال زاغاں را بگورستان برد

☆......☆......☆

Marfat.com

ڈاکٹر عندلیب شادانی

مسئلہ جبر وقدر

یہ امر کسی طرح ممکن نہیں ہے کہ دس منٹ کے اندر جبر و قدر جیسے پیچیدہ مسئلے کے بارے میں علامہ اقبال کے خیالات کا تفصیلی جائزہ لیا جا سکے' لیکن میں کوشش کروں گا کہ اس موضوع کے بعض اہم پہلوؤں کے متعلق موصوف کا نقطہء نظر اختصار کے ساتھ پیش کر سکوں۔

جبر و قدر کا مسئلہ' جسے مسئلہ تقدیر بھی کہہ سکتے ہیں' ہر زمانے میں ارباب فکر ونظر کی توجہ کا مرکز رہا ہے' مگر اس باب میں دانشوروں کی انتہائی کوششوں کے باوجود بات جہاں تھی' تقریباً وہیں کی وہیں ہے۔ آثارِ اقبال کا بالاستیعاب مطالعہ کرنے کے بعد میں اس نتیجے پر پہنچا کہ اقبال کے نزدیک مسلمانوں کی پستی اور زوال کا سب سے بڑا سبب یہ تھا کہ وہ ذوقِ عمل سے محروم ہو گئے تھے اور ذوقِ عمل سے محروم ہو جانے کی علامہ اقبال نے دو وجہیں بتائی ہیں۔ ایک وحدۃ الوجود کا عقیدہ جو اس وقت زیر بحث نہیں اور دوسری تقدیر کا غلط تصور۔ اور یہ یقین کہ انسان کے جملہ افعال و اعمالِ خیر وشر پہلے ہی متعین کیے جا چکے ہیں لہٰذا تقدیر کے خلاف ہاتھ پاؤں مارنا سراسر نادانی ہے۔

مسلمانوں میں ہمہ گیر بے عملی کا رجحان ہی علامہ اقبال کے فلسفہء خودی اور فلسفہء عمل کی ایجاد کا باعث ہوا۔ وہ تعلیمات قرآنی کو انسان کے ہر دکھ درد کا مداوا اور حصول سربلندی کا آخری اور واحد ذریعہ سمجھتے تھے۔ لیس الانسان الاما سعی (انسان کے لیے مکافاتِ عمل کے سوا اور کچھ نہیں۔) ومن یعمل مثقال ذرۃ خیراً یرہ (اور جو کوئی ذرہ برابر نیکی کرے گا اُسے اس کی جزا ملے گی۔) ومن یعمل مثقال ذرۃ شراً یرہ (اور جو کوئی ذرہ برابر بدی کرے گا اس کی اسے سزا ملے گی۔) جیسے صریح ارشاداتِ خداوندی کی موجودگی میں انسان کے جملہ اعمال و افعال نیک و بد کا ذمہ دار تقدیر کو ٹھہرانا نہ قرین عقل ہے نہ قرین انصاف۔ اس بنا پر علامہ نے تقدیر کو مکافاتِ عمل سے تعبیر کیا۔

لغت میں تقدیر کے معنی ہیں اندازہ' اندازہ کرنا' اندازہ مقرر کرنا اور یہ لفظ آئینِ فطرت کے مفہوم میں بھی استعمال ہوا ہے۔ قرآن کریم میں لفظ تقدیر پانچ مقامات پر آیا ہے اور انہیں معنوں میں آیا ہے۔ کسی ایک

Marfat.com

مقام پر بھی تقدیر کے وہ معنی نہیں نکلتے جو مسلمانوں میں عام طور پر مقبول ہیں۔ یعنی جملہ افعال و اعمال انسانی کا پہلے سے متعین ہونا۔

اقبال نے جبر و قدر کے موضوع پر اپنی مختلف تصانیف میں بہت کچھ لکھا ہے لیکن وہ جابجا بکھرا ہوا ہے اور کسی منطقی اصول کے مطابق اس کی ترتیب و تدوین نہیں کی گئی۔ اس لیے جو لوگ اِدھر اُدھر سے کلام اقبال کا مطالعہ کرتے ہیں وہ اس باب میں اقبال کے صحیح نقطۂ نظر تک نہیں پہنچ پاتے۔ چنانچہ بعض حضرات اقبال کو ایک انتہا پسند قدری سمجھتے ہیں کیونکہ ان کے بقول اقبال کے نزدیک سب کچھ انسان کے حیطۂ اختیار میں ہے حتیٰ کہ وہ چاہے تو تقدیر کو بھی بدل سکتا ہے یہ لوگ اپنے خیال کی تائید میں اقبال کے اس قسم کے اشعار پیش کرتے ہیں:

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

......

تقدیر شکن قوت باقی ہے ابھی اس میں
ناداں جسے کہتے ہیں تقدیر کا زندانی

......

عبث ہے شکوۂ تقدیر یزداں
تو خود تقدیر یزداں کیوں نہیں ہے

مگر اقبال کے متعلق یہ خیال درست نہیں ہے کہ وہ ایک انتہا پسند قدری تھے اور انسان کے لامحدود اختیار و آزادی کے قائل۔ دوسرے اخلاقی، سماجی اور مذہبی امور کی طرح تقدیر کے باب میں بھی اقبال کا نقطۂ نظر خالص اسلامی اور اعتدال پسندانہ ہے۔ ان کا ہادی یا قرآن کریم ہے یا ارشاد نبویؐ ہے۔ اس کے بعد وہ رومیؒ کو اپنا پیر و مرشد مانتے ہیں۔

قرآن کریم میں خدا کو قادر مطلق بتایا گیا ہے۔ خیر و شر دونوں کا خالق وہی ہے۔ اس کی مرضی کے بغیر نہ خارجی دنیا میں کوئی عمل صورت پذیر ہو سکتا ہے نہ خود انسان سے کوئی فعل سرزد ہو سکتا ہے۔ **وما تشاؤن الا ان یشاء اللہ** (اور تم کچھ چاہ بھی نہیں سکتے جب تک خدا نہ چاہے۔) اور دوسری طرف اصلاحِ اخلاق کے سلسلے میں کہ دین کی اصل غایت وہی ہے۔ اوامر و نواہی کا ایک طویل سلسلہ ملتا ہے۔ عذاب سے ڈرایا جاتا ہے، ثواب کی خوشخبری دی جاتی ہے مگر جب انسان آزاد و مختار ہی نہیں تو پھر جزا و سزا کے کیا معنی ہیں؟ بظاہر یہ دونوں باتیں متضاد معلوم ہوتی ہے لیکن قرآن کریم نے بیک وقت دونوں کی تلقین کی ہے۔ اب اگر اس تضاد کو منطقی طور پر رفع نہیں کیا جا سکتا تو اس کے لیے پریشان ہونے کی ضرورت نہیں۔ دونوں عقیدوں کو صحیح تسلیم کرنے کے ساتھ ساتھ احکام الٰہی کی متابعت ہمارے لیے کافی ہے۔ عافیت اور سلامتی کا راستہ یہی ہے چنانچہ علامہ اقبال فرماتے ہیں:

Marfat.com

پابندی تقدیر کہ پابندی احکام؟
یہ مسئلہ مشکل نہیں اے مردِ خردمند

اک آن میں سو بار بدل جاتی ہے تقدیر
ہے اس کا مقلد ابھی ناخوش ابھی خرسند

تقدیر کے پابند نباتات و جمادات
مومن فقط احکامِ الٰہی کا ہے پابند

یعنی ہم تقدیر کے قائل ہو کر ہاتھ پر ہاتھ دھر کے بیٹھ جائیں یا اوامر ونواہیِ خداوندی کے مطابق عمل کریں تو سمجھ دار انسان کے لیے اس بات کا فیصلہ چنداں دشوار نہیں ہے۔ وہ صورت حال جسے ہم تقدیر کہتے ہیں' انسانی عمل کے زیر اثر ذرا سی دیر میں سو بار بدل جاتی ہے۔ عمل صحیح ہوا اور نتیجہ حسبِ مراد نکل آیا تو تقدیر کا ماننے والا خوش ہو گیا ہے اور سمجھا کہ تقدیر نے یاوری کی اور عمل نادرست ہوا اور نتیجہ خلافِ منشا برآمد ہوا تو رنجیدہ ہو گیا اور سمجھا کہ تقدیر نے ساتھ نہیں دیا۔ حالانکہ خوشگوار اور ناخوشگوار دونوں صورتیں اس کے عمل ہی کا نتیجہ ہیں۔ اگر نباتات و جمادات تقدیر کے پابند ہوں تو بجا و درست۔ قدرت نے انہیں جیسا بنایا ہے وہ ویسے ہی ہیں اور ویسے ہی رہیں گے۔ ارادے اور عمل کی قوت انہیں نہیں دی گئی۔ اس کے برعکس انسان کو ارادہ اور ارادے کے ساتھ ساتھ عمل کی قدرت بھی عطا کی گئی ہے۔ اب اگر وہ تقدیر کا قائل ہو کر ارادے اور اختیار سے کام نہ لے تو اس میں اور نباتات و جمادات میں فرق ہی کیا رہ جاتا ہے۔ اس لیے مومن تقدیر سے بے نیاز ہو کر صرف احکام الٰہی کی پابندی کو اپنا فرض جانتا ہے اور اسی کے مطابق عمل کرتا ہے۔

چونکہ احکام الٰہی کی متابعت کا بہترین عملی نمونہ پیغمبرؐ اسلام کی ذات بابرکات تھی۔ پروردگار عالم نے انہیں ہمارے لیے اسوۂ حسنہ قرار دیا ہے (لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوہ حسنہ) اور اسی بنا پر اقبال نے فلاح انسانی کے لیے پابندئ احکام الٰہی کے ساتھ ساتھ پیروئ سنت رسولؐ اللہ کی شرط بھی لگا دی ہے۔

کشودم پردہ از روے تقدیر
مشو نومید و راہِ مصطفیٰؐ گیر

"یعنی تقدیر کی حقیقت میں نے تمہیں کھول کر بتا دی' مایوس ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ محمد رسول اللہ ﷺ کے راستے پر چلو۔ کامیابی خود تمہارے قدم چومے گی۔"

جبر وقدر کے مسئلے میں اقبال نے دراصل درمیانی راستہ اختیار کیا ہے یعنی ایک حد تک انسان مجبور ہے اور ایک حد تک مختار اور اس عقیدے کی توضیح مرشد رومیؒ کے قول سے کی ہے۔ مرید سوال کرتا ہے:۔

اے شریکِ مستئ خاصانِ بدر میں نہیں سمجھا حدیث جبر و قدر

مرشد جواب دیتے ہیں:۔

Marfat.com

بال بازاں را سوئے سلطاں برد بال زاغاں را بگورستاں برد

یعنی قدرت نے باز اور کوے دونوں کو بازو عطا کیے ہیں اور ساتھ ہی انہیں اختیار بھی دیا ہے کہ وہ ان بازوؤں کو جس طرح چاہیں استعمال کریں۔ چنانچہ باز تو اُڑ کر بادشاہ کی کلائی پر جا بیٹھا ہے اور کوا مردار کی تلاش میں گورستان جا پہنچا ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ ایک نے اپنے ارادے سے محترم مقام حاصل کیا ہے اور دوسرا پستی میں جا گرا ہے۔

اقبال نے انسان کی مجبوری اور مختاری کے مسئلے کو ایک اور مقام پر زیادہ وضاحت سے بیان کیا ہے کہ ''زبور عجم۔گلشنِ راز جدید'' میں ''زندگانی'' کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے۔

چنین فرموده سلطان بدراست که ایماں درمیان جبر و قدر است

حضرت علیؓ کا ارشاد ہے کہ الایمان بین الجبرو الاختیار (ایمان جبر و اختیار کے درمیان ہے۔) علمائے شیعہ کے نزدیک یہ قول حضرت علیؓ کا نہیں ہے البتہ اسی موضوع پر ایک اور قول حضرت امام جعفر صادقؓ سے منقول ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: لاجبرو لا تخویذ بل امر بین لامرین یعنی نہ جبر ہے نہ اختیار ہے بلکہ ایک حالت ہے دونوں کے درمیان۔ بہرصورت قول حضرت علیؓ کا ہو یا نہ ہو یا حضرت امام جعفر صادقؓ کا' مذکورہ بالا قول بالمعنی حضرت علیؓ سے منسوب کر دیا گیا ہے۔ انسان بعض امور میں مجبور ہے اور بعض میں مختار۔ جن افراد یا اقوام نے اپنے آپ کو مجبور محض سمجھا اور تقدیر کے غلام ہو کر بیٹھ گئے' اپنی زبوں حالی کے ذمہ دار وہ خود ہیں۔ اقبال کے الفاظ میں 'تقدیر ہے ایک نظام مکافاتِ عمل کا'' مگر جو لوگ دنیا میں کچھ کرنا نہیں چاہتے وہ اپنی کوتاہ کاری کو چھپانے کے لیے سارا الزام تقدیر کے سر ڈال دیتے ہیں۔ نہ معلوم وہ اس طرح اپنے آپ کو بہلانا چاہتے ہیں یا خدا کو دھوکا دینا چاہتے ہیں:

خبر نہیں کیا ہے نام اس کا خدا فریبی کہ خود فریبی
عمل سے فارغ ہوا مسلماں بنا کے تقدیر کا بہانہ

اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ اقبال نے عمل پر بہت زور دیا ہے اور نتیجہ عمل ہی کو تقدیر سے تعبیر کیا ہے' لیکن ساتھ ہی ساتھ یہ بتا دیا ہے کہ احکامِ خداوندی سے بے نیاز ہو کر صرف تدبیر ہی کو سب کچھ سمجھ لینا نہایت خطرناک نتائج کا سبب ہوسکتا ہے۔

روم میں ایک بوڑھے راہب نے مجھ سے کہا کہ ایک نکتہ مجھے معلوم ہے مجھ سے سیکھ لو۔ وہ نکتہ یہ ہے کہ ہر قوم اپنی موت کا سامان خود ہی فراہم کر لیتی ہے' چنانچہ مسلمانوں کو تقدیر نے تباہ کیا اور ہمیں تدبیر نے۔

صدر محترم: مضمون تو ختم ہوگیا لیکن میں آپ سے دو منٹ کا وقت اور چاہتا ہوں۔ ''اقبال اور تقدیر'' کے عنوان سے میں نے ایک چھوٹی سی نظم لکھی ہے۔ خصوصیت اس نظم کی یہ ہے کہ لکھی تو میں نے ہے مگر میرا اس میں کچھ نہیں سب کچھ اقبال کا ہے' اجازت ہو تو عرض کروں۔

Marfat.com

اقبال اور تقدیر

کیوں خوار و زبوں حال ہے اس درجہ مسلمان
سرزد ہوئی بدبخت سے بھاری کوئی تقصیر
ہمدوشِ ثریا تھا یہ ٹوٹا ہوا تارا
اس خاک کی چٹکی میں تھی خاصیت اکسیر
صحرا ہوں کہ دریا ہوں مداین ہوں کہ کہسار
اس پر نہ کہیں بند ہوا جادۂ تسخیر
جو سینہ دریا میں مچا دیتا تھا ہلچل
اِک قطرۂ ناچیز ہے وہ سیلِ جہاں گیر
کل تک یہی ہمسایہء جبریلؑ امیں تھا
کم خاک کے ذرّے سے بھی آج اس کی ہے توقیر
پارے کی طرح جس سے لرز جاتے تھے کہسار
ہے گریہء طفلانہ کی ہم رنگ وہ تکبیر
اقبالؔ نے وہ عقدۂ دشوار کیا حل
حکمت کا جہاں ٹوٹ گیا ناخنِ تدبیر
کہتا ہے کہ برگشتہ اسی دن سے ہے قسمت
جس دن سے مسلمان ہوا تابعِ تقدیر
اب اس میں نہ ہمت ہے نہ غیرت نہ حمیت
اے وائے کہ شہباز ہو کنجشک کا نخچیر
''تقدیر کے پابند نباتات و جمادات''
مومن فقط احکامِ الٰہی سے اثر گیر
کافر ہے تو ہے تابع تقدیر مسلماں
مومن ہے تو وہ آپ ہے اللہ کی تقدیر

☆......☆......☆

Marfat.com

ڈاکٹر یوسف حسین خان

تقدیر اور زمانہ۔ مسئلہ جبر واختیار

''جاوید نامہ'' میں اقبال نے جہاں اپنے آسمانی سفر کے آغاز کا ذکر کیا ہے' وہاں وہ زماں کے فرشتے ''زروان''[1] سے ملاقات کا حال بیان کرتا ہے۔ زمان ومکاں کا فرشتہ اقبال کو عالمِ علوی کی سیر کے لیے لے جاتا ہے۔ باتوں باتوں میں زروان حیات وتقدیر کے اسرار شاعر پر کھول دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ میں نہاں بھی ہوں اور ظاہر بھی۔ زندگی بھی ہوں اور موت بھی۔ دوزخ بھی ہوں اور جنت بھی۔ پیاسا بھی ہوں اور پھر پیاس کو بجھاتا بھی ہوں۔ ہر تدبیر میری تقدیر سے وابستہ ہے۔ شاخ میں غنچہ بغیر میرے حکم کے نہیں کھلتا اور گھونسلے میں جو چڑیاں چہچہاتی ہیں تو وہ بھی میرے اشارے پر۔ غرض کہ سارا جہاں میرے طلسم میں اسیر ہے۔

بستہ ہر تدبیر با تقدیرِ من   ناطق و صامت ہمہ نخچیرِ من
غنچہ اندر شاخ می بالد زمن   مرغک اندر آشیاں نالد زمن
دانہ از پروازِ من گردد نہال   ہر فراق از فیضِ من گردد وصال
ہم عتابے ہم خطابے آورم   تشنہ سازم تا شرابے آورم
من حیاتم ، من مماتم ، من نشور   من حساب و دوزخ و فردوس و حور
آدم و افرشتہ در بندِ من است   عالمِ شش روزہ فرزندِ من است
ہر گلے کز شاخ می چینی منم   اُمِ ہر چیزے کہ می بینی' منم
در طلسمِ من اسیر است ایں جہاں   از دمم ہر لحظہ پیر است ایں جہاں
لی[2] مع اللہ ہر کرا در دل نشست   آں جواں مردے طلسمِ من شکست
گر تو خواہی من نباشم درمیاں   لی مع اللہ باز خواں از عینِ جاں

زمانے اور تقدیر کا مسئلہ اسلامی علم کلام میں بڑا معرکہ آرا مسئلہ رہا ہے۔ اقبال نے اپنے عام ذہنی رجحان کے رنگ میں اس مسئلہ کا حل پیش کیا ہے۔ وہ زمانے کی تسخیر کو تقدیر پر قابو پانے کے لیے از بس ضروری خیال کرتا ہے۔ اس کی نسبت وہ لکھتا ہے:۔

Marfat.com

''زمانے کو جب ایک عضوی کل کی حیثیت سے دیکھا جائے تو قرآن کی زبان میں اس کو تقدیر کہتے ہیں۔ نقطہء تقدیر کی مسلمانوں کے ہاں اور غیر مسلموں میں بھی بالکل غلط تعبیر پیش کی گئی ہے۔ تقدیر زمانے کی ہی ایک شکل ہے جب کہ اس کے امکانات کے ظہور سے قبل اس پر نظر ڈالی جائے' تقدیر وہ زمانہ ہے جو سلسلہ و اسباب کے پھندے سے آزاد ہو چکا ہو' فہم منطقی اس پر اپنی مخصوص اشکال عائد کر دیتی ہے۔ مختصراً یوں کہہ سکتے ہیں کہ تقدیر وہ زمانہ ہے جسے ہم محسوس کرتے ہیں یا جس کے متعلق حساب لگاتے ہیں۔ اگر آپ مجھ سے دریافت کریں کہ بادشاہ ہمایوں اور شاہ طہماسپ کیوں ہمعصر تھے؟ تو میں اس کی کوئی علت نہیں پیش کر سکوں گا۔ اس کا جواب صرف یہ دیا جا سکتا ہے کہ فطرت کی ماہیت کا اقتضا یہی تھا کہ مستقبل کے لاتناہی امکانات میں ہمایوں اور شاہ طہماسپ کی زندگیاں بھی' جو امکانات سے عبارت تھیں' ساتھ ساتھ وقوع پذیر ہوں۔ زمان کو جب تقدیر پر خیال کیا جاتا ہے تو وہ اشیاء کی ماہیت بن جاتا ہے۔ چنانچہ قرآن کریم میں ہے: خلق کل شئی فقدرہ تقدیرا (خدا نے ہر چیز کو پیدا کیا اور اس کی تقدیر یا اندازہ مقرر کیا۔) غرض کہ کسی شے کی تقدیر نہ ٹلنے والا مقسوم نہیں ہے جو خارج سے جبریہ طور پر عائد کیا گیا ہو بلکہ وہ خود شے کی اندرونی رسائی اور اس کے قابلِ تحقق امکانات ہیں جو اس کی فطرت میں پوشیدہ تھے۔ ان امکانات کا ظہور متواتر طور پر بلا کسی خارجی جبر کے عمل میں آتا ہے۔''[۳۳]

مستقبل کے امکانات کا دروازہ کبھی بند نہیں ہوتا۔ وہاں مستقبل ذاتِ الٰہی کی کل فعلیت اور تخلیق کی حیثیت سے مضمر رہتا ہے۔ پہلے سے امکان کے طور پر موجود ہونے کا مطلب یہ نہیں کہ پہلے سے نظمِ حوادث کی حیثیت سے مستقبل کے خدوخال متعین کیے جا چکے ہیں۔ یہ سچ ہے کہ بغیر حکمِ الٰہی کے زمین کا کوئی ذرہ حرکت نہیں کرتا اور درخت کا کوئی پتا نہیں ہل سکتا' لیکن اس کے ساتھ اقبال کا خیال ہے کہ انسان کے لیے یہ مقدر ہو چکا ہے کہ وہ اپنے گردوپیش کی کائنات کی تقدیر کی تشکیل کرے۔ کبھی وہ کائنات کی قوتوں سے اپنے آپ کو مطابق بناتا ہے اور کبھی ان کو پوری قوت کے ساتھ اپنے مقاصد کے مطابق ڈھالتا ہے۔ اس تدریجی تغیر کے عمل میں خدا کا شریک کار ہوتا ہے بشرطیکہ انسان کی طرف سے اقدام کیا گیا ہو۔ ان اللّٰہ لا یغیر ما بقوم حتیٰ یغیروا ما بانفسھم۔ اگر انسان کی طرف سے اقدام نہیں ہوتا اور وہ اپنے وجود کے قویٰ کو ترقی نہیں دیتا اگر وہ زندگی کے بڑھتے ہوئے دھارے کا زور نہیں محسوس کرتا تو اس کی روح پتھر بن جاتی ہے اور وہ مثل مردہ مادے کے ہو جاتا ہے۔[۳۴]

اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر انسان اپنے نفس میں مناسب تبدیلی پیدا کرے جس پر بڑی حد تک اس کو قدرت حاصل ہے' تو تقدیر بدل سکتی ہے جو الٰہی حکم ہے۔ یہ حکم نئے حالات کے لحاظ سے خود اپنی نوعیت کو بدلے گا۔ بلاشبہ خود یہ تبدیلی علم الٰہی میں پہلے سے موجود ہوگی کہ وہ زمان و مکاں پر حاوی ہے۔

Marfat.com

تری خودی میں اگر انقلاب ہو پیدا
عجب نہیں ہے کہ یہ چار سُو بدل جائے

انسان اگر اپنے نفس کی تہذیب و ترتیب کرے تو وہ اپنی زندگی کو بہت کچھ بدل سکتا ہے۔ یہ سچ ہے کہ فطری ماحول، سوسائٹی، خاندان اور خود انفرادی تحتِ شعور اپنا اپنا اثر ڈالتے ہیں، لیکن باوجود ان کے انسان اپنے ارادے اور عمل سے اپنے آپ کو جس طرح ڈھالنا چاہے ڈھال سکتا ہے۔ اگرچہ وہ پوری طرح آزاد نہیں، لیکن بڑی حد تک آزاد ہے۔ اس کی یہ تخلیقی آزادی ہی اس کا طرۂ امتیاز ہے جس کے باعث اس کو فرشتوں پر فضیلت حاصل ہوئی۔ اقبال نے اپنے اس ایک شعر میں انسانی زندگی کے جبر و اختیار کی سچی تصویر کھینچ دی ہے۔

نہ مختارم تواں گفتن نہ مجبور
کہ خاک زندہ ام در انقلابم

ذات واجب کے علم میں وہ سب امکان ہوتے ہیں جو عالم میں تکمیل پذیر ہو سکتے ہیں، لیکن علم الٰہی کی وجہ سے انسان کے عمل کی آزادی سلب نہیں ہو جاتی اور تاریخ میں اس کا جو تخلیقی حصہ ہے اس کی نفی نہیں ہوتی۔ ہر وقوع ہونے والا حادثہ ذاتِ واجب سے اپنا عینِ حاصل کرتا ہے جس کے سبب سے اس میں حوادث آفرینی اور حرکت کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے۔ عالم میں تعدد و تغیر و حرکت پائی جاتی ہے جو زمانہ اس پر عائد کرتا ہے، لیکن اس ذات باری کی خصوصیت ہے توحید دوام جو زمانے کے اثر سے بالاتر ہے۔ خارجی عالم کے متعلق مختلف قضایا اس وقت تک یقینی نہیں ہو سکتے جب تک کہ ذات واجب کے ذریعے ان کی توجیہ نہ کی جائے، جو اس کی صداقت بجائے خود اس قدر مشتبہ ہے کہ بغیر تقدیر الٰہی کے ایقان و ایمان کے زمان و مکان کو نہیں سمجھا جا سکتا، لیکن تقدیر الٰہی کے عقیدے کو بالکل نئے طرز سے سمجھنے کی ضرورت ہے۔

قضا و قدر پر ایمان اعلیٰ درجے کی نیکی ہے جس کو قدر کی نیکی اور برائی پر ایمان نہ ہو اس شخص سے آنحضرت ﷺ نے اپنی بے تعلقی کا اظہار فرمایا ہے۔ من لم یومن بالقدر خیر وشی فانی بری منه۔ کسی کا ایمان اس وقت تک مکمل نہیں ہو سکتا جب تک وہ قدر کی نیکی اور برائی پر ایمان نہ رکھے اور اس پر اس کا ایقان نہ ہو کہ جو عمل درست ہے اس میں خطا کا دخل نہ تھا اور جو خطا ہے اس میں درستی کا احتمال نہ تھا۔ لایومن حتی یومن بالقدر خیر و شرّو حتی یعلم ان ما اصابه لم یکن یخطئهٗ وان ما اخطا ولم یکن لیصلیه ۔علم الٰہی نے ہر شے کی تقدیر یا اندازے کو مقرر فرما دیا۔ تمام حادث اشیاء کا ظہور اسی روش پر پیدا ہوتا ہے کہ کسی خاص شے یا شخص کو خاص اندازہ کیوں ملا۔ اس سے کم یا زیادہ کیوں نہ ملا اور خیر و شر ازل سے کیوں پہلو بہ پہلو موجود ہیں کہ ہر ایک کو اس کی سعی کے موافق توفیق ملی۔ اس سعی کی مقدار اور نوعیت پہلے سے علمِ الٰہی میں تھی۔

و نفسٍ وما سوٰاها فالهمها فجورها و تقواها (اور انسان اور اس ذات کی قسم جس نے اس کو ایسا درست بنایا پھر اس کو بدکاری اور پرہیز گاری دونوں سمجھا دیں۔) دراصل گناہ اور بدی ذاتِ واجب کی خصوصیات کی نفی نہیں کرتے اور نہ ان سے کسی طرح اس کے علم و ارادہ پر حرف آتا ہے۔ لامتناہی کا اظہار جب

Marfat.com

متناہی کی شکل میں ہوتا ہے تو ضرور ہے کہ متناہی اپنے ضمیر میں عمل کی آزادی محسوس کرے ورنہ وہ اپنی اصل کی نفی ہو گا۔ روح کے لیے ضروری ہے کہ اپنی آزادی کے باعث جو اس میں ودیعت تھی، نیکی اور بدی کے فرق کو محسوس کرے تاکہ ان پر قابو پا کر اپنے میں تبدیلی پیدا کرے اور ماورائی حقیقت کا قرب حاصل کرنے کا سامان بہم پہنچائے۔ انسان گناہ اور جہل پر مجبور نہیں۔ اس میں یہ صلاحیت بدرجۂ اتم موجود ہے کہ وہ اپنی فطرت کے عدم کمال کو رفع کر سکے اور ذات واجب کی صفات کمالیہ اپنے اندر پیدا کرنے کی جدوجہد کرے۔ اس میں شبہ نہیں کہ انسان کو قادر مطلق سے جو اختیار ملا ہے وہ محدود ہے، لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اختیار ہی انسانی ارتقاء کا اصلی محرک ہے اور اسی پر دین و تمدن کی بنیادیں قائم ہیں۔ وہ خاک زندہ ہے اور ہر آن اس میں زندگی کا تغیر ممکن ہے۔

ترے مقام کو انجم شناس کیا جانے
کہ خاک زندہ ہے تو تابع ستارہ نہیں

دوسری جگہ اسی مضمون کو اس طرح ادا کیا ہے۔

ناچیز جہانِ مہ و پرویں ترے آگے
وہ عالمِ مجبور ہے تو عالمِ آزاد

لی مع اللہ وقت کی حدیث سے اقبال نے زمانہ پر انسانی حکمرانی کی جانب اشارہ کیا ہے۔ انسانی خودی (انا) زمان و مکاں کے بندھنوں میں اس طرح بندھی ہوئی نہیں ہے جس طرح اس کا جسم۔ بلاشبہ ذہنی اور طبیعی افعال و حوادث زمانے میں واقع ہوتے ہیں لیکن الٰہی زماں کی طرح انا کا زماں علیحدہ ہے۔ اس کا پھیلاؤ طبیعی حوادث کے زماں سے بالکل مختلف ہوتا ہے۔ طبیعی واقعہ کا زماں، مکاں میں ایک حقیقت حاضرہ کے طور پر موجود ہوتا ہے اور انا کا زماں خود اس کے اندر سمٹا ہوا ہوتا ہے اور ایک خاص انداز سے اس کے حال و مستقبل سے وابستہ رہتا ہے۔ طبیعی حوادث کی ساخت پر ایسے نشانات ملتے ہیں جن سے پتا چلتا ہے کہ وہ زمانہ کی گردش سے گزر چکے ہیں جس کے آثار ان پر ثبت ہو گئے ہیں اور دیدہ ور کی آنکھ سے پوشیدہ نہیں، لیکن یہ نشان امتداد سے عبارت نہیں ہوتے۔ ان سے صرف زمانے کے گزرنے کا پتا چلتا ہے، یہ نشان خود زمانہ نہیں کہے جا سکتے۔ حقیقی امتدادِ زماں اناہی کا حق[5] ہے جو تخلیق و فعلیت کا ذات واجب کی طرح زبردست سرچشمہ ہے۔ ذہنی حوادث طبیعی حوادث سے مختلف ہوتے ہیں۔ ان پر طبیعی وجوب اور زمانی لزوم عائد نہیں ہوتا۔ انسانی خودی فطرت سے الگ ہو کر جب اس کی شاہد بنتی ہے تو یہ روح کی آزادی ہے جس کی بدولت فطرت کے رموز کا اس پر انکشاف ہوتا ہے۔ خارجی عالم زمان و مکاں کی زنجیروں میں جکڑا ہوتا ہے، لیکن انسان بڑی حد تک ان سے آزاد ہے۔ اس میں یہ صلاحیت ودیعت ہے کہ اپنی اندرونی جدوجہد سے اپنی اس آزادی کے حدود کو اور زیادہ بڑھانے، اس کی اندرونی جدوجہد سے اپنی اس آزادی کے حدود کو اور زیادہ بڑھانے، اس کے اندرونی احساس و ارادے کی زندگی مکان میں کوئی صورت نہیں رکھتی اور زمان کی بندشوں سے بھی بچ نکلتی ہے۔ انسانی شعور کا دارومدار اس مرکزی

Marfat.com

نقطہ پر ہے جسے ہم انا (ایغو) کہتے ہیں، جس کی سرحد پر خارجی عالم اور اندرونی عالم آ کر ایک دوسرے سے مل جاتے ہیں۔ یہی سرچشمہ ہے انسان کے تخیلات و جذبات کا جو ذہن کو اپنے رنگ میں رنگ لیتے ہیں۔ بلاشبہ خارجی عالم دوسروں اور انا کے درمیان مشترک حیثیت رکھتا ہے، لیکن اپنی اندرونی دنیا میں وہ خود براجمان ہوتا ہے اور کوئی دوسرا اس کا شریک نہیں ہوتا۔

ہر انا باوجود مبہم ہونے کے زمانے کے بندھن سے آزاد ہوتا ہے۔ اندرونی محرکات سے جو افعال سرزد ہوتے ہیں، جن کا اثر خارجی عالم اور خیرخواہ پر پڑتا ہے۔ سب انسانی ارادے کے تحت ہوتے ہیں۔ ان پر انسانوں کو پورا اختیار حاصل ہے۔ یہی اختیار اخلاق کی بناء ہے۔ کائنات کے منصوبے اور نظام میں انسان جس قدر اپنی تخلیقی آزادی کی اہمیت کو محسوس کرتا ہے، اسی قدر وہ اپنے آپ کو کائنات میں مؤثر بناتا ہے اور ممکنات کو ظاہر کر سکتا ہے:

سینۂ آزادۂ چابک نفس
طائرِ ایّام را گردد نفس
عبد را ایام زنجیر است و بس
برلب او حرفِ تقدیر است و بس
ہمتِ حُر باقضا گردد مشیر
حادثات از دستِ او صورت پذیر
رفتہ و آیندہ در موجودِ او
دیر ہا آسودہ اندر زود او
نکتۂ غیب و حضور اندر دل است
رمزِ ایّام و مرور اندر دل است

آزادی اور اختیار وہ اندرونی تجربہ ہے جو ہر شے کو اپنی فطرت کے تحقق سے حاصل ہوتا ہے۔ یہ ایک طرح کا خود اپنا تعین کرنے کا عمل ہے، ذہن نئے نئے تصوروں کی تخلیق کرتا ہے اور اس تخلیق میں وہ انتہائی آزادی محسوس کرتا ہے۔ ہم اس وقت پورے آزاد ہوتے ہیں۔ جب کہ ہم اپنے ذہنی عمل سے خود اپنا اور اپنے آج سے کل کا تعین کریں۔

وہی ہے صاحبِ امروز جس نے اپنی ہمت سے
زمانے کے سمندر سے نکالا گوہر فردا

انسان کو جو اختیار ملا ہے وہ ایک حد کے اندر ہے۔ اسی طرح جیسے فطرت کی قوتوں کا اختیار اگر اسے اختیار کہا جائے، محدود ہوتا ہے۔ انسان خود اپنے عمل کو معین کرنے والا ہے۔ صرف اس لیے نہیں کہ اس کی پہنچ فطرت کے تعینات سے ماورا ہے اور فطرت جو مختلف اور متبادل صورتیں اس کے سامنے پیش کرتی ہے، ان میں

Marfat.com

انتخاب کرنے کا اس کو اختیار حاصل ہے بلکہ اس واسطے بھی کہ وہ خود اپنی ذات کے اندرونی اعتبارات اور تعینات پر سبقت لے جانے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ ذات مطلق سے جو قوتیں نکلی ہیں وہ اپنی حرکت و فعلیت کے قانون کے مطابق اپنی اپنی تکمیل کر رہی ہیں اور اپنے اپنے تعینات پیدا کر رہی ہیں۔ انسانی ذہن بھی اپنی آزادی کی حالت میں اپنے اوپر تعینات عائد کرتا ہے۔ ہم آزادی کا تصور بغیر حد بندی کے کر ہی نہیں سکتے۔ انسان محض روح اور ذہن نہیں بلکہ جسم بھی ہے۔ اس کے مادی وجود پر طبیعی قوانین کا اطلاق اسی طرح ہوتا ہے جیسے فطرت کے کسی دوسرے مظہر پر۔ انسان اپنی ذہنی استعداد سے طبیعی قوانین کا مطالعہ کرتا ہے اور ان کے اثر کو اپنی فطرت سے ساز گار بنانے میں جدوجہد کرتا ہے۔ وہ فطرت کی قوتوں کو اپنا رفیق بنا کر خود اپنی صلاحیتوں میں اضافہ کرتا ہے۔ طبیعی قوانین کی حد بندی کے علاوہ نفسیاتی حد بندی بھی انسانی زندگی پر عائد ہوتی ہے۔ بعض اوقات اس کو ورثے میں خاص قسم کا مزاج اور خاص طرح کے جسمانی نقائص ملتے ہیں جو اس کی زندگی پر اپنا اثر ڈالے بغیر نہیں رہ سکتے۔ کبھی اپنی طبعی کمزوری کے باعث انسان سمجھتا ہے کہ اگر اس کا ارادہ نہ ہوتا تو بھی وہی نتائج پیدا ہوتے جو ارادہ رکھنے کے باوجود وقوع پذیر ہوئے۔ خود ارادہ ان صلاحیتوں کا ممد و معاون بن جاتا جو پہلے سے مقدر تھیں اور جن کے مخصوص نتائج ظاہر ہونا مقرر تھا۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا انسانی افعال لازمی ہوتے ہیں اور کیا انسان اپنے احوال و سیرت کو بدلنے پر قدرت نہیں رکھتا؟ جب افعال لازمی ہیں تو اخلاقی ذمے داری کے کیا معنی؟

والله خلقكم وما تعملون (۳۷: ۹۶)

اور اللہ نے تمہیں پیدا کیا اور جو کچھ تم کرتے ہو

لیکن اس سے انسانی افعال کے لازمی ہونے کا ثبوت نہیں ملتا۔ ذاتِ واجب تخلیق کرتی ہے۔ اشیاء کی استعدادوں کے مطابق استعدادوں کا تعین معلومات حق کی طرح ازلی ہے۔ ہر استعداد ناگزیر اسباب و اثرات کی پابند ہے جو اس کے اقتضائے ذاتی سے پیدا ہوتے ہیں۔ مادہ جن صورتوں کی استعداد رکھتا ہے، خالق صور اس کو وہی صورتیں عطا کرتا ہے۔

وان اصابک لم یکن یخطئک وما اخطاک لم یکن لیصیبک

جو چیز تم کو پہنچی اس میں چوک ہونے والی نہ تھی اور جس چیز میں چوک ہوئی وہ تجھ تک پہنچنے والی نہ تھی۔

انسانی آزادی محدود اور مشروط ہے۔ اس کے اختیار کا مطلب یہ ہے کہ اس کی اندرونی زندگی میکانکی جبر سے آزاد ہے، لیکن اس کی خارجی زندگی پر طبعی اثرات اسی طرح مرتب ہوتے ہیں جس طرح وہ دوسرے فطری مظاہر پر۔ اس تحدید کو تسلیم کرنا خود آزادی کی شرط ہے کہ بغیر اس کے اس کا وجود ممکن نہیں۔ اپنے عمل کو متعین کرتے وقت انسان کے سامنے بے تعداد امکان ہوتے ہیں۔ دوسرے طور پر دیکھا جائے تو یہ بھی صحیح ہے کہ اس کا انتخاب محدود ہوتا ہے۔ وہ اس کے باہر انتخاب نہیں کر سکتا جو پہلے سے مقرر ہے۔ گویا اس کی آزادی

Marfat.com

زنجیر کی وسعت کی آزادی ہے جس کے آگے وہ قدم نہیں رکھ سکتا۔ اسی واسطے ایمان کو جبر و اختیار کے درمیان بتایا گیا ہے۔ ذاتِ باری کی آزادی مطلق ہے' انسان کی آزادی محدود و مشروط ہے اور فطرت مجبور محض ہے۔ انسان فطرت میں اپنی قوت ارادی سے جو تبدیلیاں کر سکتا ہے وہ محدود ہیں' لیکن اپنی اندرونی اخلاقی زندگی میں وہ بڑی حد تک مختار ہے۔ جبر و اختیار اپنی اپنی جگہ درست ہیں۔ انسان مادی حیثیت سے جبر کے بندھنوں میں جکڑا ہوا پیدا ہوتا ہے' لیکن وہ نشوونما آزادی میں پاتا ہے۔ اس کی زندگی میں خارجی طور پر جبر موجود رہتا ہے لیکن اندرنی طور پر وہ مختار ہوتا ہے۔ ''زبورِ عجم'' کی ایک نظم میں اقبال نے کہا ہے کہ اگر انسان خود بدل جائے تو اس کے احوال و متعلقات بدل جائیں۔

تختِ جم و دارا سر راہے نفروشند   ایں کوہِ گران است بکاہے نفروشند
با خونِ دل خویش خریدن دگر آموز

موئینہ بہ بر کردی و بے ذوق تپیدی   آں گو نہ تپیدی کہ بجائے نہ رسیدی
در انجمنِ شوق تپیدن دگر آموز

نالیدی و تقدیر ہمان است کہ بود است   آں حلقہ زنجیر ہمان است کہ بود است
نومید مشو! نالہ کشیدن دگر آموز

انسان کے تخیل وفہم کی صلاحیت محدود ہے لیکن اس کی قوتِ ارادی کی کوئی حد نہیں۔ اپنے اختیار و ارادہ کی بدولت وہ یہ محسوس کرتا ہے کہ اسے اخلاق الٰہیہ کی نہج پر پیدا کیا گیا ہے۔ وہ مختار ہے کہ بعض کام کرے اور بعض کام نہ کرے۔ ہم ان باتوں کو قبول کرنے یا مسترد کرنے پر مجبور نہیں ہیں جن کو ہمارا ذہن وجدان یا علم کے ذریعے اپنی گرفت میں لاتا اور ہمارے سامنے پیش کرتا ہے۔ الٰہی توفیق ہماری اس آزادی میں ہر طرح ممد معاون رہتی ہے۔ ارادہ اپنی ماہیت میں بسیط اور نفس کی طرح ناقابل تقسیم ہے۔ اس کے استعمال کا ہمیں حق حاصل ہے۔ یہ ہماری بے کمالی پر دلالت کرتا ہے۔ اگر ہم اپنے ارادے کو صحیح مقاصد کے حصول کے لیے استعمال نہ کریں۔ اسی کے باعث انسان مکلف قرار پاتا ہے اور اس میں اپنی ذمہ داری کا احساس پیدا ہوتا ہے۔

ما اصابک من حسنة فمن الله وما اصابک من سيئة فمن نفسک

جو اچھائیاں تجھے پہنچتی ہیں وہ اللہ کی طرف سے ہیں اور جو برائیاں پہنچتی ہیں وہ تیرے نفس کی طرف سے ہیں۔

پھر

ان احسنتم احسنتم لا نفسكم و ان اساتم فلها

اگر تم نے بھلائی کی تو اپنے لیے کی اور برائی کی تو وہ بھی اپنے لیے ہی کی۔

کہہ کر انسان کو پورے طور پر مکلف کر دیا اور اپنے ہر عمل کو اس کا ذمے دار ٹھہرایا۔

Marfat.com

اے کہ گوئی بودنی ایں بودُ شد
کارہا پابندِ آئیں بودُ شد
معنی تقدیر کم فہمیدۂ
نے خودی را' نے خدارا دیدۂ
مردِ مومن باخدا دارد نیاز
'باتو ما سازیم تو با ما بساز'
عزم اُو خلاقِ تقدیرِ حق است
روزِ ہیجا تیرِ او تیرِ حق است[1]

دراصل آزادی اور ذمہ داری کے تصور ایک دوسرے کے ساتھ بالکل گتھے ہوئے ہیں۔ انہی پر تمدن و معیشت کی عمارت استوار ہوتی ہے۔ اگر انسان اپنے ہر عمل میں مجبور محض مانا جائے تو کوئی کسی کے سامنے مسئول اور ذمہ دار نہ ہو۔ اقدار حیات بغیر انسانی آزادی کے بے معنی ہیں جن کے بغیر زندگی اپنی ترقی کے اصلی محرک سے محروم رہے گی۔ اگر انسان کو نیکی اور بدی کے لیے خود مختار نہ ہونا ہوتا تو اس میں اخلاقی صفت کی کمی باقی رہتی۔ خدا نے انسان کو نیکی اور بدی کی راہ منتخب کرنے کا اختیار دیا ہے۔ حضرت آدم کی لغزش کے امکان کا یقیناً ذات واجب کو پہلے سے علم تھا' لیکن آدمؑ کو برائی کی طرف جانے سے نہیں روکا گیا تاکہ اس کا اخلاقی وقار باقی رہے۔ علم و ارادے کی کارفرمائی سے آدم نے ملائکہ پر فوقیت حاصل کی۔ گناہ اور بدی بھی اس نیکی سے بہتر ہے جو میکانکی طور پر بغیر آزادی اور اختیار کے ظہور میں آئے۔ آزادی کا اساسی تصور یہ ہے کہ زندگی اچھائی اور برائی دونوں کے امکانات سے عبارت ہے جس میں بدی کی صلاحیت نہیں اس میں نیکی کی بھی صلاحیت نہیں۔ تقدیر انسانی آزادی کی ضد نہیں بلکہ اس کی حد بندی کرتی ہے اور اس کے لیے محرکِ عمل کا حکم رکھتی ہے۔ اقبال کہتا ہے کہ اگر ایک تقدیر انسان کے سازگار نہیں تو وہ خدا سے دوسری تقدیر طلب کر سکتا ہے۔ اس لیے کہ تقدیراتِ حق بے انتہا ہیں اور اگر کوئی شخص اپنی خلقت کی پوری صلاحیتوں کے ساتھ کوئی چیز طلب کرے گا تو وہ اسے ضرور مل جائے گی جیسا کے آیت شریفہ میں ہے۔

اتاکم من کل ماسالتموہ

(وہ سب کچھ اس نے تم کو دیا جو تم نے مانگا)[2]

تو کوئی وجہ نہیں کہ اگر انسان شدتِ خلوص کے ساتھ اپنی تقدیر میں تبدیلی چاہے تو یہ تبدیلی نہ کی جائے۔ زندہ رود کے سوال پر حکیم مریخی نے تقدیر کے اسرار کو کس قدر دقیقہ سنجی کے ساتھ واضح کیا ہے۔

گر زیک تقدیر خوں گردد جگر
خواہ از حق حکمِ تقدیرِ دگر

Marfat.com

تو اگر تقدیرِ نوخواہی رواست
زانکہ تقدیراتِ حق لا انتہا است
ارضیاں نقدِ خودی در باختند
نکتہ تقدیر را نشناختند
رمز باریکش بحرفے مضمر است
تو اگر دیگر شوی او دیگر است
خاک شو نذرِ ہوا سازد ترا
سنگ شو بر شیشہ اندازد ترا
شبنمی؟ افتند گی تقدیر تست
قلزمی؟ پائندگی تقدیر است

اقبال کے نزدیک زمانے ہی کا دوسرا نام تقدیر ہے۔ اگر پہلے سے مقرر شدہ حقیقت کو تسلیم کیا جائے تو عالم ایک بندھے ٹکے منصوبے سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا، جس میں منفرد حوادث اپنی اپنی جگہ وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ تقدیر کا یہ تصور کائنات کے میکانکی تصور سے مختلف نہیں۔ یہ ایک طرح کی چھپی ہوئی مادیت ہے جس میں میکانکی جبر کی جگہ تقدیر لیتی ہے۔[8] حیات اور کائنات کی اس قسم کی توجیہ میں نہ صرف انسانی آزادی بلکہ ذات واجب کی آزادی بھی باقی نہیں رہ سکتی۔ اگر عالم پہلے سے بندھے ٹکے مقاصد کے حصول کا پابند ہے تو ہماری دنیا آزاد ذمہ دار اور اخلاقی انسانوں کی دنیا نہ ہوگی بلکہ وہ ایسی کٹھ پتلیوں کی تماشا گاہ بن جائے گی جس کی ڈور کو پیچھے سے کوئی کھینچ کر حرکت دیتا ہو۔[9]

مستقبل ایک کھلا ہوا امکان ہے۔ اس کا دروازہ کبھی بند نہیں ہوتا۔ وہ ذاتِ الٰہی کی کلیت میں پہلے سے تخلیقی زندگی کی حیثیت سے موجود رہتا ہے لیکن ازل سے یہ امکان کے طور پر ہوتا ہے نہ کہ مقررہ نظم حوادث کی حیثیت سے، جس کے معین خدوخال ہوں۔ زندگی بظاہر زمانی ہے لیکن حقیقت میں جاودانی ہے۔ تقدیر اس سے باہر نہیں اگرچہ زندگی خارجی طور پر فطری قوانین کی اسی طرح پابند ہونے پر مجبور ہے جیسے دوسرے مظاہر، لیکن اس کی اندرونی آزادیوں کی کوئی حد نہیں۔

ضمیرِ زندگانی جاودانی است
بچشمِ ظاہرش بینی، زمانی است
بہ تقدیرش مقامِ ہست و بود است
نمود خویش و حفظِ ایں نمود است
چہ می پرسی چہ گون است و چہ گوں نیست
کہ تقدیر از نہادِ او بروں نیست

Marfat.com

چہ گویم از چگون و بے چگونش
بروں مجبور و مختار اندرونش
تو ہر مخلوق را مجبور گوئی
اسیرِ بند نزد و دُور گوئی
ولے جاں از دمِ جاں آفرین است
بچندیں جلوہ ہا خلوت نشین است
زجبرِ او حدیثے درمیاں نیست
کہ جاں بے فطرتِ آزاد جاں نیست
شبیخوں برجہانِ کیف و کم زد
زمجبوری بہ مختاری قدم زد

انسانی خودی اوراس کی تقدیر کا گہرا تعلق ہے۔اگر انسان نفس کی تربیت وتہذیب میں ان اصولوں کو ملحوظ رکھے جن سے اس کی اندرونی صلاحیتیں ابھرتی ہیں تو وہ اپنی تقدیر کا مالک بن سکتا ہے یعنی فطرت اور اپنی ذات کے تعینات سے ماورا جا سکتا ہے۔ وہ اس مرتبے تک پہنچ سکتا ہے جہاں خود ذاتِ واجب تعالیٰ اس کی تقدیر کو معین کرنے سے پہلے اس کی مرضی دریافت کرے گی۔

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے' بتا تیری رضا کیا ہے

خودی کی قوتوں اور قابلیتوں کو ترقی کا پورا پورا موقع دینے سے خودی تقدیر یزداں بن جاتی ہے' لیکن یہ اسی وقت ممکن ہے جب کہ خودی جوکھوں میں پڑے اور سعی وعمل کی آگ میں پڑ کر اپنے جوہر نکھارے۔

ترے دریا میں طوفاں کیوں نہیں ہے
خودی تیری مسلماں کیوں نہیں ہے
عبث ہے شکوہِ تقدیر یزداں
تو خود تقدیرِ یزداں کیوں نہیں ہے

جس کو تقدیر کا زندانی کہا جاتا ہے اس میں تقدیر کو پلٹنے کی قوتیں ودیعت ہیں' بشرطیکہ وہ ان کے استعمال سے واقف ہو:

تقدیر شکن قوت باقی ہے ابھی اس میں
ناداں جسے کہتے ہیں تقدیر کا زندانی

اقبال نے اپنی ایک نظم "تقدیر" میں جو محی الدین ابن عربی کے خیالات سے ماخوذ ہے ابلیس اور خدا کا مکالمہ درج کیا ہے۔ ابلیس کہتا ہے کہ میں نے آدم کو سجدہ اس لیے نہیں کیا کہ یہی مشیتِ الٰہیہ تھی۔

Marfat.com

ابلیس

اے خدائے کن فکاں مجھ کو نہ تھا آدم سے بیر
آہ وہ زندانیِ نزدیک و دور و دیر و زود
حرفِ استکبار تیرے سامنے ممکن نہ تھا
ہاں مگر تیری مشیت میں نہ تھا میرا سجود

اس پر خدا فرشتوں کو اس طرح مخاطب کرتا ہے:

پستیِ فطرت نے سکھلائی ہے یہ حجت اسے
کہتا ہے تیری مشیت میں نہ تھا میرا سجود
دے رہا ہے اپنی آزادی کو مجبوری کا نام
ظالم اپنے شعلہ سوزاں کو خود کہتا ہے دُود

آئین کی پابندی سے انسان کے جوہر نمایاں ہوتے ہیں اور وہ احوال کی نامساعدت پر قابو پاتا ہے۔ اطاعتِ الٰہی سے انسانی خودی مستحکم ہوتی ہے اور اسے خود اپنے اوپر اعتماد حاصل ہوتا ہے۔ حدیث شریف میں ہے کہ بلا کا نزول شروع ہو جاتا ہے' لیکن دعا اس کو روک لیتی ہے۔ جبر میں یہ اختیار کا عنصر ہے۔

در اطاعت کوش اے غفلت شعار
می شود از جبر پیدا اختیار

اگر کوئی اپنی قابلیتوں کو بہتر طور پر استعمال کرے تو وہ خود اپنے امکانات پیدا کر سکتا ہے اور اپنی تقدیر کو اپنی تدبیر کا ہم عناں بنا سکتا ہے۔

نقشِ حق داری جہاں نخچیرِ تست
ہم عناں تقدیر با تدبیرِ تست

اقبال کا مرد مومن (انسان کامل) تقدیر اور زمانے کو اپنا تابع رکھتا ہے اس لیے کہ وہ خود تقدیر الٰہی کا مظہر ہوتا ہے۔

کافر ہے تو ہے تابع تقدیرِ مسلماں
مومن ہے تو وہ آپ ہے تقدیرِ الٰہی

اقبال کے انسان کامل کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ زمانے کو بطور مرکب استعمال کرتا ہے اور جدھر چاہتا ہے اس کی باگیں موڑ دیتا ہے چنانچہ وہ اس کی آمد کی توقع میں چلا اٹھتا ہے۔

اے سوارِ اشہب دوراں بیا
اے فروغِ دیدۂ امکاں بیا

Marfat.com

رونقِ ہنگامہء ایجاد شو
در سوادِ دیدہ ہا آباد شو

انسان کی تدبیر اور تقدیر اسی وقت ہم عناں ہو سکتی ہے جب کہ وہ اپنے آپ کو الٰہی قانون اور اخلاقی نظم و ضبط کا پابند بنا لے۔ اس کی اعلیٰ ترین مثال آنحضرتؐ کی حیات طیبہ میں ملتی ہے۔ چونکہ آپ کی عبودیت صورت گرِ تقدیر اور الٰہی فاعلیت کا جز تھی' اس واسطے آپ کی شان میں آیہ شریفہ نازل ہوئی۔

وما رميت اذ رميت ولكن الله رمٰى

جب تُو نے تیر چلایا تو تُو نے نہیں چلایا بلکہ اللہ نے چلایا[11]

''جاوید نامہ'' میں اقبال نے فلک مشتری پر حلاج کی زبانی یہ کہلوایا ہے کہ جہانِ رنگ و بُو میں نورِ مصطفےٰ سے بہار ہے۔ وہ جوہر جس کا اسم مصطفےٰ ہے وہی ہے جس سے دہر کی تعمیر ہوئی۔ وہ دہر ہے اور دہر اس سے پیدا ہوا ہے اسی لیے وہ صورت گرِ تقدیر ہے:

عبدۂ صورت گرِ تقدیر ہا / اندر و ویرانہ ہا تعمیر ہا
عبد دیگر عبدۂ ، چیزے دگر / ما سراپا انتظار او منتظر
عبدہ' دہر است و دہر از عبدۂ است / ماہمہ رنگیم و او بے رنگ و بوست
عبدہ ' با ابتدا بے انتہا ست / عبدۂ را صبح و شام ماکجاست
لا الہ تیغ و دم او عبدہ / فاش تر خواہی بگو ہو عبدہ
عبدہ چند و چگونِ کائنات / عبدہ رازِ درونِ کائنات
مدعا پیدا نہ گردد زیں دو بیت / تانہ بینی از مقامِ مارمیت
کس ز سرّ عبدۂ آگاہ نیست / عبدۂ جُز سرّ الا اللہ نیست
لا الـــہ تیغ و دم او عبدۂ / فاش تر خواہی بگو ہو عبدۂ
عبدۂ چند و چگونِ کائنات / عبدۂ رازِ درونِ کائنات

آج سائنس میں بھی علیت اور لزوم کا جبر بڑی حد تک ٹوٹ چکا ہے۔ نظریۂ کوانٹم سالمات کی حرکت کے عدم تعین اور ان کی منفرد حیثیت کو تسلیم کرتا ہے۔ نیوٹن کی ٹھوس جواہر والی طبیعیات اب قابلِ قبول نہیں رہی جس کے قوانین سلسلہ و اسباب کے جبر پر مبنی تھے۔ اب طبیعیات کے قوانین محض تخمینے ہیں جن سے حقیقت کے بعض خارجی پہلوؤں کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ اب کوئی ماہر طبیعیات کسی مخصوص الیکٹران (برقیہ) کے متعلق یہ پیشین گوئی نہیں کر سکتا کہ اس کا وتیرہ کس حد تک مقررہ اصول کے مطابق ہوگا۔ بادی النظر میں مادہ ٹھوس ٹکڑوں پر مشتمل ہوتا ہے' لیکن صاحبِ نظر سائنٹسٹ کے نزدیک وہ امکان کی ایک لہر ہے جو فضائے بسیط میں موجزن ہے۔ نیا فلسفہ طبیعیات ان اصول و مسلمات کو شبہ کی نظر سے دیکھتا ہے جو پچھلی تین صدیوں سے بلاچوں و چرا تسلیم

Marfat.com

کیے جا رہے تھے اور جنہوں نے نشاۃ ثانیہ کے بعد اہل یورپ کے مذہبی عقائد کی جگہ لے لی تھی۔ اب قانون علت و معلول کا اثر محدود ہو گیا ہے۔ نظریہ کوانٹم سے نہ صرف یہ کہ فطرت کی غیر متعین حالت کا علم ہوا بلکہ آزادی عمل کے نئے نقطہ کو اس کے باعث فروغ حاصل ہوا جو اب طبیعیاتی جبر کی پرانی اور بوسیدہ زنجیروں کو توڑ دینے پر آمادہ ہے۔ طبیعیات کے اس نئے نقطۂ نظر کا یہ فائدہ ضرور ہے کہ فلسفیانہ تصورات پر بھی اثر پڑے۔ سائنس سے ہمیں علم بلا کسی قسم کی قدروں کے حاصل ہوتا ہے[1] اور مذہب سے ہمیں قدریں ملتی ہیں۔ ضرور ہے کہ سائنس کے جدید رجحان سے زندگی کی قدروں اور عقیدوں کی توجیہ پر نئی روشنی پڑے' لیکن جدید طبیعیات کے اس عدم تعین سے یہ نتیجہ نکالنا درست نہ ہوگا کہ فطرت من مانے طور پر جو چاہتی ہے سو کرتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ طبیعی پیمائش کا کوئی ایک طریقہ ایسا نہیں ہے جو فطری عقائد کی پیچیدگی پر پوری طرح حاوی ہو سکے۔ طبیعی عناصر کا عدم تعین اس واسطے نہیں ہے کہ ان کی پیشین گوئی کرنے کے متعلق ہمارے پاس علمی مقدمات موجود نہیں بلکہ اس لیے کہ سلسلہ اسباب کو ہمارے تجربے سے ملانے والے مقدمات معدوم ہیں۔[11] اڈنگٹن کا خیال ہے کہ فطرت کا یہ عدم تعین دراصل ہمارے ذہن کی فعلیت کے باعث ہے جس سے آزادیٔ انتخاب کا پتہ چلتا ہے۔ فطرت کے مظاہر کے متعلق پیشین گوئی اس وقت تک ممکن نہیں ہوگی جب تک کہ انسانی ذہن کی ساخت اور کائنات کی ساخت میں مکمل موافقت نہ پیدا ہو جائے۔ طبیعی قوانین ہمیں حوادث کا اندرونی حال نہیں بتاتے۔ معلوم ہوتا ہے کہ فطرت کی گہرائیوں میں کوئی ایسی چیز ہے جو ریاضیاتی اصول کی گرفت سے بچ نکلتی ہے۔ ہمیں نہیں معلوم کہ برقیہ کی لہروں کو دائمی ہیجان کی حالت میں کون لایا اور کیوں لایا' ان لہروں کی آزادی انسانی مقدر کے متعلق کیا اشارہ کرتی ہے؟ کوئی ذرّے کے دل کو چیرے تو اس کی فطرت کے اس دائمی رقص و فعلیت اور آزادی کی ایک جھلک نظر آئے گی جس کی توجیہ طبیعیات پیش نہیں کر سکتی۔

سائنس یہ بھی مانتی ہے کہ فطرت میں اتفاق کا عنصر موجود ہے جو سلسلہ و اسباب و علل کو توڑ دیتا ہے۔ ہائزن برگ کا خیال ہے کہ فطرت تعین اور صحت کو پسند نہیں کرتی۔ صحیح پیمائش کے اصول سے وہ نابلد ہے۔ اگر ہم کسی برقیہ کی رفتار کا ٹھیک علم رکھتے ہوں تو ہمارے لیے ناممکن ہے کہ مکان میں اس کا ٹھیک ٹھیک محل متعین کر سکیں۔[12] پرانی سائنس کا اس کے برخلاف دعویٰ تھا کہ برقیہ کا محل اور اس کی رفتار ٹھیک ٹھیک متعین کی جا سکتی ہے' جس کا نتیجہ فطرت کی تعین پذیری اور سائنس کا جبری نقطہ تھا۔

جبر و اختیار کے مسئلے کا تعلق تصور زماں سے بہت گہرا ہے۔ زمانہ کائنات کے تصور میں ازل سے ابد تک پھیلا ہوا ہے۔ اضافیت کے نظریئے کے بموجب زمان و مکاں ایک دوسرے میں پیوست ہو گئے ہیں۔ زمانہ مثل ایک خط کے نہیں ہے۔ ہر لمحہ ایک دوسرے سے الگ ہے۔ شعور کو ڈرانے کا احساس الگ الگ اکائیوں کی صورت میں نہیں ہوتا بلکہ شعوری کیفیات کے اعتبار سے انا زمانے کے اثر سے آزاد رہتا ہے۔ اشیاء پر دوران کا جو اثر ہوتا ہے وہ انا (ایغو) پر نہیں ہوتا۔ فطری مظاہر پر جس طرح زمانی لزوم و جبر عائد ہوتا ہے' ویسا جبر شعوری کیفیات پر عائد نہیں ہوتا۔ آزادی اور اختیار وہ تعلق ہے جو انا کو اس فعل کے ساتھ ہوتا ہے جو اس سے سرزد ہو۔

Marfat.com

خودی کا تعلق کمیت سے نہیں بلکہ کیفیت سے ہے۔ اسی لیے وہ زمانے کے بندھن سے آزاد ہوتی ہے۔ ہم چونکہ ان اصطلاحوں سے متاثر ہو کر مشاہدہ ذات کرتے ہیں جن کا اطلاق خارجی فطرت پر ہوتا ہے اس لیے ہم سمجھتے ہیں کہ حقیقی دوران جس میں سے شعور گزرتا ہے' وہی ہے جس میں سے مادی مظاہر بغیر کسی تغیر کی صلاحیت کے گزرتے ہیں۔ شعوری حقیقت ایک آزاد فعلیت ہے جس کی خاصیت تخلیق و تاثیر ہے۔ خودی کی آزادی محض خیالی نہیں بلکہ حقیقی ہے۔ اسی طرح انتخاب کی قوت و صلاحیت بھی محض دھوکا نہیں بلکہ حقیقت ہے۔ فطرت میں ہر چیز معین ہوتی ہے جو عمل اور ردعمل کے ایک مقررہ نظام میں بندھی ہوئی ہے۔ اگرچہ پوری طرح وہ بھی معین نہیں ہوتی' جیسا کہ جدید سائنس کا دعویٰ ہے۔ اس کے برخلاف شعوری کیفیت کی خصوصیت آزادی اور خود روی ہے۔ نفسیاتی تعین کو ماننا انسانی اعمال کو بے معنی اور بے نتیجہ بنا دے گا۔ بغیر آزادی اور اختیار کے تخلیق ممکن نہیں۔ آزاد عمل ایک قسم کی اندرونی کیفیت کا اظہار ہے جو پوری شخصیت کے سرچشمے سے اُبلتی ہے۔ انسانی عمل اس واسطے آزاد ہے کہ اس سے عمل کی ماہیت کا اظہار ہوتا ہے۔ طبیعیاتی فعلیت میں دوران کا اثر خارجی حیثیت رکھتا ہے' لیکن نفسی یا شعوری فعلیت میں دوران موضوعی اور اندرونی ہوتا ہے۔ آزادی کا تصور ذاتِ واجب تعالیٰ سے ہے اور میکانکی جبر کا تعلق فطرت سے' حقیقی آزادی' شعور کی آزادی ہے جو اپنے آپ کو کائنات میں مؤثر بناتی ہے۔ اس کی جبر و تسخیر کی صلاحیت جسے اقبال جذب و جنوں سے تعبیر کرتا ہے، تقدیر کے چاک سی سکتی ہے۔

تیرا زمانہ، تاثیر تیری
ناداں! نہیں یہ تاثیر افلاک!
ایسا جنوں بھی دیکھا ہے میں نے
جس نے سیئے ہیں تقدیر کے چاک!

فطرت کے خارجی مظاہر میں جو لزوم پایا جاتا ہے وہ اپنی حدود کے اندر حقیقی ہے' لیکن شعور اور ارادے کی خصوصیت آزادی ہے جو خارجی تعینات سے بالاتر ہے۔ آزادی بے روک قوت ہے جس کا سرچشمہ شعور ہے' اس لیے یہ خالص موضوعی چیز ہوئی جس پر فطرت کے جبر و لزوم کا اطلاق نہیں کیا جا سکتا۔ انسان گناہ پر متاسف اس لیے ہوتا ہے کہ اس کے ارادے میں آزادی کی اندرونی صفت موجود تھی۔ پھر بھی اس نے صحیح راہِ عمل نہ اختیار کیا' لیکن یہ چبھن اس وقت تک ہی ممکن ہے جب تک کہ انسان کو اپنی ذمہ داری کا احساس ہو اور وہ محسوس کرے کہ وہ چاہتا ہے تو دوسری اور بہتر راہ اختیار کر سکتا تھا۔ اگر انسان اپنے ارادوں میں مجبور ہے' تو اس کے اعمال کی ذمہ داری اس پر کس طرح عائد ہو سکتی ہے؟

سوال یہ ہے کہ انسانی اختیار اور ذاتِ واجب کے ارادی خلق میں کس طرح توافق پیدا کیا جائے۔ اس دشواری کو اقبال نے زماں کے حرکی تصور سے دور کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس نے زماں کی حقیقت کا ادراک اور حیات کا تصور زماں میں ایک مسلسل حرکت کے طور پر کیا ہے۔ زماں ایک مسلسل حرکت ہے۔ انسانی تاریخ کا راستہ پہلے سے بنا بنایا اور مقرر نہیں ہے۔ زمانہ ایک تو لحہ بہ لحہ مرور ہے اور دوسرے وہ ایک رجحان ہے جو زندگی

Marfat.com

کے مقصد و انتہاء کی طرف آگے بڑھنے میں ظاہر کرتی ہے جو ابھی تک تکمیل پذیر نہیں ہوا۔ یہ ایک فعلیت ہے جس میں زندگی کی قدریں تجرید کی تاریکی سے نکل کر عمل کا جامہ زیب تن کرتی ہیں۔ زمانہ وجود و وجوب کی وہ جہت ہے جس میں انسانی حیات کی تکمیل ہوتی ہے۔ زمانے کو قدروں کی روشنی میں دیکھنے کا نام تاریخ ہے۔

سلسلۂ روز و شب نقش گرِ حادثات
سلسلۂ روز و شب اصل حیات و ممات
سلسلۂ روز و شب تارِ حریر دو رنگ
جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائے صفات
تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہے کیا
ایک زمانے کی رو جس میں نہ دن ہے نہ رات

بعض مفکروں کے نزدیک زمانہ حوادث و واقعات کے تواتر سے عبارت ہے جس کا کوئی اور چھور نہیں۔ جس کی نہ ابتداء ہے اور نہ انتہاء اور جو صرف طبعیات کے ناقابل تغیر قوانین سے تعین پذیر ہوتا ہے۔ اس کے دوران میں انسانی زندگیاں اپنی اپنی بہار دکھاتی اور ختم ہو جاتی ہیں۔ اقبال کے نزدیک زمانے کا تجربہ ہمیں اپنی باطنی زندگی میں ہوتا ہے اور اس طرح انسانی خودی حقیقت کی پیائش کا پیانہ اور معیار ٹھہرتی ہے' بجائے عقل کے جو دلیل و تجزیہ کرتی ہے۔ ذوقِ وجدان کے ذریعے زمانے کی حقیقت کا راز تھوڑا بہت کھلتا ہے۔ علم اور عقل کو جہاں تکرار نظر آتی ہے' ذوقِ وجدان یہاں نشوونما اور ارتقاء کی جھلکیاں دیکھ لیتا ہے۔ زندگی کو ایک تسلسل کی لڑی میں نسل یا نوعِ انسانی کے حیاتیاتی تصور کے ذریعے آپ سمجھنے کی چاہے جتنی بھی کوشش کریں' لیکن زندگی کی نوعیت کے متعلق تحقیق کا قدم آگے کی جانب ذرا بھی نہیں بڑھتا' زندگی کا مادے سے پیوست ہونا اور زمانے سے اس کا ارتقاء اب تک ایک راز ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا انسانی تقدیر میں زمانے کی کوئی دوسری تاثیر بھی ہے جو معروضی عالم سے علیحدہ حیثیت رکھتی ہو؟ کیا ان حوادث و تغیرات پر جو زندگی میں اندرونی طور پر وجود پذیر ہوتے ہیں خود حقیقت زمانی کا انحصار نہیں ہے؟ مذہب کہتا ہے کہ ذات باری کے کن فیکون کہنے پر کائنات وجود میں آئی تو کیا زمانہ کائنات کے وجود میں آنے کے بعد ہوا یا خود کائنات کی تکوین زمانے میں ہوئی' لیکن جب ہم کہتے ہیں کہ عالم کی تکوین ہوئی تو ہمارا نقطۂ نظر معروضی ہوتا ہے۔ انسانی وجود کے باطنی اور داخلی تصور سے عالم کی تکوین پر زمانی اطلاق نہیں ہوتا۔ تکوین کرنے والا ازلی ہے اس لیے زمانہ حرکت اور تخلیق کا نتیجہ ہوا۔

انسانی مقدر کی تکمیل زمانے میں ہوتی ہے جس کی خصوصیت تغیر ہے لیکن یہ بھی کہنا درست ہے کہ تغیر کی خصوصیات زمانہ ہے۔ زمانہ نتیجہ ہے ان تغیرات کا جو حرکت و عمل سے حقیقت میں ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ اسی عمل کی بدولت عدم اپنا نقاب اٹھا کر وجود کا جامہ زیب تن کرتا ہے۔ جو پہلے نہیں تھا وہ ہو جاتا ہے۔ ماضی' حال اور مستقبل مرورِ زمانی کے نقطے ہیں۔ ابدیت کو جب تحلیل کیا جاتا ہے تو معروضی زماں وجود میں آتا ہے جسے ہم سہولت کی خاطر ماضی' حال اور مستقبل میں تقسیم کر لیتے ہیں لیکن زمانے کا حقیقی عنصر تو حال و مستقبل میں ہے جس

Marfat.com

سے ماضی کی زندگی وابستہ ہوتی ہے۔ ماضی میں ایک تو وہ جز ہوتا ہے جو ہمیشہ کے لیے فنا ہو گیا اور دوسرا وہ جو ہماری خودی کے عنصر کی حیثیت سے جاری و ساری رہتا ہے۔ انسانی حافظے کی تخلیقی صلاحیت ماضی و حال اور استقبال سے اپنے کو وابستہ کر لیتی ہے اور اس کی بوسیدہ ہڈیوں میں نئی روح پھونک دیتی ہے۔

گوئٹے نے اپنے ہیرو فاؤسٹ سے' شیطان کو مخاطب کرتے ہوئے نہایت ہی بلیغ بات کہلوائی ہے۔ فاؤسٹ کہتا ہے:

''میں شرط لگاتا ہوں اگر میں کسی لمحے کو مخاطب کر کے کہوں 'ذرا ٹھہر جا! تُو کتنا حسین ہے'
تب تجھے اختیار ہے کہ مجھے طوق و سلاسل میں جکڑ کر قعرِ مذلت میں دھکیل دے۔''

اقبال کے نزدیک بھی چونکہ اندرونی زندگی میں تخلیق کا عمل ہمیشہ جاری رہنا چاہیے اس لیے کوئی لمحہ بجائے خود کوئی وقعت واہمیت نہیں رکھتا جس سے ذرا دیر تک لطف اندوز ہونے کی کوشش کی جائے۔ زمانے کی سبک سیر رفتار ہر لمحے کو جلد سے جلد اپنی جگہ خالی کرنے پر مجبور کرتی ہے تاکہ آنے والے لمحوں کو وجود میں آنے کا موقع ملتا رہے۔ اقبال کے ہاں مستقبل کو اس لیے اہمیت حاصل ہے کہ وہ آزادی کا مظہر ہے اور ماضی کی زنجیریں وہاں باقی نہیں رہتیں۔ زماں کی تخلیقی فعلیت ہی انسانی عمل کی آئینہ دار ہوتی ہے۔

خودی کا تعلق اگرچہ ابدیت سے ہے' لیکن معروضی زماں ہی میں اس کی دلیل کا سامان بہم پہنچتا ہے۔ خودی اپنے آپ کو دائمی تغیر کے سیل میں قائم اور برقرار رکھتی ہے۔ تغیر ہی میں وہ اپنا تحقق کرتی ہے۔ اقبال زمانے کو خودی کے معیار سے جانچتا ہے۔

ازل تاب و تبِ پیشینہء من
ابد از ذوق و شوقِ انتظارم

- زمانے کا ادراک ہمیں شعور میں براہ راست ہوتا ہے۔ مکاں کے اس احساس کی نوعیت اس سے مختلف ہے۔ مکاں کا ادراک بالواسطہ طور پر ہوتا ہے۔ یہ ایک قسم کی تعبیر ہوتی ہے جو ہمیں اپنے حواس کے ذریعے سے ہوتی ہے۔ اسی طرح ہماری خودی کے باہر عالم موجود ہے جس کے حوادث کے زمانی تعلق کو ہم بالواسطہ طور پر محسوس کرتے ہیں۔ خود ہماری انا (ایغو) اس دوران و مرور کا علم اپنے حواس سے نہیں حاصل کرتے بلکہ وہ خود بخود ہمارے شعور پر منکشف ہو جاتا ہے۔ زمانے کا یہ ادراک خارجی حقائق کی بدولت نہیں ہوتا بلکہ ہماری انا کے قریبی اور غیر منفصل احساس سے ہوتا ہے۔ یہی سبب ہے کہ ہم مادے کے خواص سمجھ لیتے ہیں' لیکن انسانی شخصیت نہیں سمجھتے جو زمانی حقیقت ہونے کے باعث زیادہ پُراسرار ہے۔ ہمیں مادی خارجی اشیاء سے اتنا قریبی تعلق کبھی نہیں ہو سکتا جتنا کہ خود اپنے اندرونی تجربے سے انسانی روح کی طرح زمانے کا براہِ راست ادراک کیا جا سکتا ہے۔[13] مکاں کا تصور چونکہ ہمارے ذہن کا آفریدہ ہوتا ہے اس لیے ہم اس کی ماہیت جان سکتے ہیں اور اس کا تجربہ کر سکتے ہیں لیکن زمانہ ایک اندرونی احساس سے عبارت ہے جس کی تعریف ممکن نہیں۔ اس کی حقیقت کو

صرف محسوس کیا جا سکتا ہے۔

وقت را مثلِ مکاں گستردۂ
امتیازِ دوش و فردا کردۂ
وقتِ ما کو اوّل و آخر ندید
او خیابانِ ضمیرِ ما دمید

اقبال نے "اسرارِ خودی" میں امام شافعیؒ کا مقولہ "الوقتُ سیفٌ"[14] نقل کیا ہے اور اپنے مخصوص انداز میں اس مقولے کے فلسفیانہ متعلقات کی وضاحت کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ وقت ایسی شمشیر ہے جس کی آب زندگی سے عبارت ہے۔ جس ہاتھ میں یہ شمشیر ہو وہ دستِ کلیم سے زیادہ روشن ہوتا ہے۔ اس شمشیر کی ایک ضرب سے پتھر میں سے چشمے ابل پڑتے ہیں اور سمندر خشک ہو جاتے ہیں۔ اسی شمشیر سے حضرت موسیٰؑ نے دریائے احمر کے سینے کو چاک کیا اور قلزم کو مثلِ خاک کے خشک کر دیا۔ حضرت علی مرتضےٰؓ کے دست مبارک میں یہی سیفِ روزگار تھی جس سے ان کی فتوحات عمل میں آئیں۔[15] جو شخص اسیرِ دوش و فردا ہے وہ ایک ایسا باطل فروش ہے جسے کبھی بھی عرفانِ حیات حاصل نہیں ہو سکتا۔

اے اسیرِ دوش و فردا در نگر
در دلِ خود عالمِ دیگر نگر
در گِلِ خود تخمِ ظلمت کاشتی
وقت را مثلِ خطے پنداشتی
باز با پیمانہ لیل و نہار
فکرِ تو پیمود طولِ روزگار
ساختی ایں رشتہ را زنّارِ دوش
گشتۂ مثلِ بتاں باطل فروش

زندگی کو اس وقت تک صحیح طور پر سمجھنا ممکن نہیں جب تک کہ زماں کا صحیح تصور ذہن میں موجود نہ ہو۔ اگر کوئی شخص یا جماعت زماں کو معروضی اور خارجی تصور کرتی ہے جو اس پر عائد کیا گیا ہے تو ضرور ہے کہ زندگی کے متعلق اس کے نقطۂ نظر میں جبری عنصر موجود ہو۔ برخلاف اس کے زمانہ کو داخلی تصور کرنے والا شخص اپنی قوتِ ارادی سے کائنات میں تصرف کرنے اور اپنی خودی کو مستحکم اور ابدی بنانے کا قائل ہوگا۔

تو کہ از اصلِ زماں آگہ نۂ
از حیاتِ جاوداں آگہ نۂ
تا کجا در روز و شب باشی اسیر
رمزِ وقت از "لی مع اللہ" یاد گیر

Marfat.com

این و آں پیداست از رفتار وقت
زندگی سرّیست از اسرار وقت
اصلِ وقت از گردشِ خورشید نیست
وقت جاوید است و خود جاوید نیست
عیش و غم عاشور وہم عید است وقت
سرِّ تابِ ماہ و خورشید است وقت
زندگی از دہر و دہراز زندگی است
لا تسبّو الدھر فرمانِ نبی ؐ است[61]

جب انسان اپنے آپ کو آزاد و خود مختار محسوس کرتا ہے تو وہ یقین رکھتا ہے کہ مستقبل کو جس طرح چاہے تشکیل دے۔اس کی زندگی ذمہ دار بن جاتی ہے۔خارجی عالم زمان و مکاں کی زنجیروں میں جس طرح بندھا ہوا ہے' انسان اس طرح بندھا ہوا نہیں۔اسی یقین کے سرچشمے سے انسان کے تمام اعلیٰ تخیلات و جذبات پیدا ہوتے ہیں ورنہ انتہائی بے بس مخلوق ہے۔اس کی بدولت شعور کا وہ مرکزی نقطہ مستحکم ہوتا ہے جسے ہم انا (خودی) کہتے ہیں۔جس کی سرحد پر خارجی عالم اور اندرونی عالم آ کر مل جاتے ہیں۔خارجی حقائق' خودی اور دوسرے مظاہر کائنات کے درمیان قدر مشترک کا حکم رکھتے ہیں' لیکن انسان کی اندرونی زندگی میں کوئی دوسرا شریک نہیں ہوتا۔اس عالم میں وہ تنہا براجمان ہوتا ہے اور اپنے حسب منشاء تغیرات و تصرفات میں عمل لاتا ہے۔اقبال کے نزدیک حقیقی آزاد وہ ہے جو زمانے کے بندھنوں سے آزاد ہو اور غلام وہ ہے جو ان میں جکڑا ہوا ہو اور تغیر و تصرف کی قدرت نہ رکھتا ہو۔آزاد زمانے کو اپنا غلام بناتا ہے اور غلام زمانے کی محکومی قبول کرتا ہے۔

نکتۂ می گویمت روشن چو دُر
تاشناسی امتیاز عبد و حُر
عبد گردد یاوہ در لیل و نہار
در دل حُر یاوہ گردد روزگار
عبد از ایام می بافد کفن
روز و شب رامی تند بر خویشتن
مردِ حُر خود راز گِل بری کند
خویش رابر روزگاراں می تند
عبد چوں طائربدام صبح و شام
لذتِ پرواز بر جانش حرام

Marfat.com

سینہء آزادہ چابک نفس
طائرِ ایام را گردد قفس
عبدرا تحصیلِ حاصل فطرت است
واردات جانِ او بے ندرت است
دمبدم نو آفرینی کارِ حُر
نغمہ پیہم تازہ ریزد تارِ حر
فطرتش زحمت کشِ تکرار نیست
جادۂ او حلقۂ پرکار نیست
نکتہء غیب و حضور اندر دل است
رمزِ ایام و مرور اندر دل است
نغمہ خاموش دارد سازِ وقت
غوطہ در دل زن کہ بینی رازِ وقت

زمانے کی رو تاریخ عالم کا پس منظر ہے جس پر فطرت اور انسان کے عمل کے بے شمار نقش و نگار ثبت ہوتے رہتے ہیں۔اس کی پیمائش نہیں ہو سکتی۔ذہنی ضرورت کے لیے ہم زمانے کو تقسیم کر لیتے ہیں تاکہ حقیقت کی تھوڑی بہت گرفت ہو سکے۔زمانہ نفس انسانی میں ناقابل تقسیم و تجزیہ ہے۔اندرونی لحاظ سے لمحے ایک دوسرے سے الگ نہیں ہوتے بلکہ شعور و احساس کے تانے بانے سے ایسے وابستہ ہوتے ہیں کہ ہم انہیں ایک دوسرے میں مدغم کہہ سکتے ہیں۔چونکہ اندرونی لحات ایک دوسرے سے الگ نہیں ہوتے،اس لیے خودی یا انا جوان سب کو سمیٹتی اور سموتی ہے' اپنے عمل میں مختار ہوتی ہے۔ان کیفیات کو محسوس کرتے وقت ہم حقیقت میں آزاد ہوتے ہیں۔اسی لیے اقبال نے انسانِ کامل کو سوارِ اشہب دوراں سے تشبیہ دی ہے۔آزاد خودی مکان (اسپیس) سے باہر ہے' لیکن دوران کے اندر رہتی ہے۔وہ آزاد فعلیت ہے' جس کا کام تخلیق و تاثیر ہے۔حق اور صداقت کی شانیں مختلف زمانوں میں خودی کے تصرف سے بدلتی رہتی ہیں۔لاطینی مقولہ ''صداقت زمانے کی بیٹی ہے''[12] اسی حقیقت کو ظاہر کرتا ہے۔

اقبال نے اپنی نظم ''نوائے وقت'' میں زمان کے مختلف پہلوؤں کو بڑی خوبی سے واضح کیا ہے۔زمانہ انسان کو خطاب کرتے ہوئے کہتا ہے کہ تو اگر مجھے دیکھنے کی کوشش کرے گا تو تجھے کبھی کامیابی نہیں ہو سکتی۔ہاں' تو اگر مجھے اپنی ذات میں تلاش کرے تو میں تیری جان ہوں۔میں تمام عالم پر محیط ہوں۔انسان اور فطرت دونوں پر میں الگ الگ طریقوں سے اثر انداز ہوتا ہوں۔میں فنا کے گھاٹ بھی اتارتا ہوں اور اپنے سرجیون چشموں سے حیات جاوداں بھی عطا کرتا ہوں۔قوموں کا عروج و زوال مجھ سے ہے۔میں سکون میں بھی ہوں اور حرکت میں بھی۔درد بھی ہوں اور درماں بھی۔جب مجھے حنا بندی کا شوق اٹھتا ہے تو منچلوں کے خون جگر سے اس شوق کو

پورا کرتا ہوں۔غرض کہ حیات و کائنات کی ساری ہنگامہ آرائیاں میرے ایک اشارہ ابرو کا نتیجہ ہیں۔میرا افسوں تقدیر ہے اور تیرا افسوں تدبیر۔تو عاشق لیلیٰ ہے اور میں دشت جنون۔تری ہی جان سے میں پیدا ہوتا ہوں اور تیری جان ہی میں پنہاں رہتا ہوں۔میں راہرو ہوں اور تو منزل۔میں مزرع ہوں تو حاصل' لیکن حقیقت یہ ہے کہ محفل کائنات میں تیرے دم سے رونق ہے۔تو کیوں اِدھر اُدھر بھٹکا پھرتا ہے جب کہ سب کچھ تجھ میں موجود ہے۔تیرے دل کے ننھے سے جام میں میرا قلزمِ بے ساحل سما سکتا ہے۔جب تیرے من کی موجیں بلند ہوتی ہیں تو میرے قلزم بے پایاں میں بھی طوفان اٹھتے ہیں۔اگر ذرا سوچے تو میں تیرا راز ہوں اور تُو میرا راز ہے۔

خورشید بہ دامانم، انجم بہ گریبانم — در من نگری' ہیچم، در خود نگری جانم
در شہر و بیابانم در کاخ و شبستانم — من دردم و درمانم من عیش فراوانم
من تیغِ جہاں سوزم، من چشمہء حیوانم

چنگیزی و تیموری، مشتے ز غبارِ من — ہنگامہء افرنگی' یک جستہ شرارِ من
انسان و جہانِ اوٗ از نقش و نگارِ من — خونِ جگرِ مرداں ، سامانِ بہارِ من
من آتشِ سوزانم، من روضہ رضوانم

آسودہ و سیّارم ، ایں طرفہ تماشا بیں — در بادۂ امروزم' کیفیتِ فردا بیں
پنہاں بہ ضمیر من، صد عالمِ رعنا بیں — صد کوکبِ غلطاں بیں' صد گنبدِ خضرا بیں
من کسوتِ انسانم ، پیراہن یزدانم

تقدیر فسونِ من، تدبیر فسونِ تو — تو عاشقِ لیلائے ، من دشتِ جنونِ تو
چوں روحِ رواں پاکم' از چندو چگونِ تو — تو رازِ درونِ من ، من رازِ درونِ تو
از جانِ تو پیدایم' درجان تو پنہانم

من رہرو وتو منزل، من مزرع وتو حاصل — تو سازِ صد آہنگے، تو گرمیٔ ایں محفل
آوارۂ آب و گِل! دریاب مقامِ دل — گنجیدہ بہ جامے بیں' ایں قلزمِ بے ساحل
از موجِ بلندِ تو سر برزدہ طوفانم

زمان کی نفسیاتی توجیہ کی جائے تو وہ ایک قسم کی تخلیقی فعلیت اور تکوینی حقیقت کی اصلی جڑ ہے۔حقیقی زماں متواتر زماں نہیں جسے ہم ماضی' حال اور مستقبل میں تقسیم کرسکیں۔یہ خالص دوران مرور ہے۔یہ تغیر ہے جس میں تواتر نہیں۔ذہن اس حقیقی زماں کو اپنی سہولت کے لیے تواتر کے ذریعے تقسیم کر لیتا ہے تاکہ حقیقت کی لامتناہی فعلیت کی پیائش کی جاسکے اور اس کا تصور قائم ہو سکے۔انسان کو جس زندگی کا شعور ہوتا ہے وہ زماں میں ایک حالت سے دوسری حالت میں تغیر ہے۔[18] سوال یہ ہے کہ کیا تغیر و حرکت ہی اصل حقیقت ہیں جن سے ہمیں زمانے کا احساس ہوتا ہے؟ برگساں کے نزدیک یہی اصل حقیقت سے عبارت ہے۔فعلیت افعال کے ظہور سے پہلے ان کا علم نہیں رکھتی اور ان کے ظہور میں کسی الٰہی مشیت کو دخل نہیں' لیکن اقبال کے ہاں تغیر و حرکت فعلیت

Marfat.com

مطلقہ کی شان ہے۔ فعلیت مطلقہ مبہم اور بے مقصد نہیں بلکہ با مقصد اور شعور و ارادے سے متصف ہے۔ یہ کہنا کہ مقصد غایت متعین کرنے سے فعلیت مطلقہ آزاد نہیں رہے گی غلط ہے۔ اقبال کے نزدیک اگر غایت سے یہ مراد ہے کہ پہلے سے کسی بنے بنائے منصوبے کی تکمیل کی جائے تو زمانہ غیر حقیقی ہو جاتا ہے۔ ہاں اگر اس سے یہ مراد لی جائے کہ زندگی میں نت نئے مقاصد کی تخلیق جاری و قائم رہے تاکہ وہ اپنا تحقق کرے تو زماں کی نفی لازم نہیں آتی۔ [19] اس طور پر انسان اپنے اوپر موتیں طاری کرتا رہتا ہے اور نئی نئی زندگیاں حاصل کرتا رہتا ہے۔ زمانے کا خط پہلے سے کھنچا ہوا موجود نہیں بلکہ اس خط کی کشش جاری رہتی ہے تاکہ زندگی کے امکان ظاہر ہوتے رہیں۔ [20] مراتب کونیہ ذاتِ واجب کے اعراض ہیں جو ہر آن متبدل ہوتے رہتے ہیں۔

زماں میں حوادث کا وقوع پذیر ہونا اس طرح ہے جیسے ظہورِ صفات اپنے موصوف میں اور ظہور اعراض اپنے موضوع میں۔ حوادث کے لیے زماں ظرف کی حیثیت نہیں رکھتا۔ زماں عارض ہے ان اشیاء کے لیے جو ممکنات رکھتی ہیں۔ اس طرح زندگی نت نئے روپ اختیار کرتی رہتی اور پھر اپنے ارتقاء کی منزلوں کو طے کرتی جاتی ہے۔ جیسا کہ قرآن پاک میں ہے۔

بل هم فی لبسٍ من خلقٍ جدید (۵۰:۱۵)

اصل میں یہ لوگ نئی تخلیق (جدید تخلیق) کی طرف سے شبہ میں ہے۔

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید
کہ آ رہی ہے دمادم صدائے کُن فیکوں

یہ ''صدائے کُن فیکون'' تخلیقی انا کے دھڑکتے ہوئے دل کی آواز ہے جس پر زمانے کا خارجی اثر نہیں ہوتا اور جو اپنی تخلیق و ہدایت میں ذاتِ الٰہی سے وابستہ ہے۔ یہ انا جب اپنے اندرونی جذب و کیفیت سے اپنا زماں بناتی ہے تو وہ عضوی کل کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس میں ماضی کے ساتھ مستقبل شامل رہتا ہے اس لیے کہ تخلیقی انا دونوں پر محیط ہے۔ زماں اور خودی کے اس تعلق پر اقبال نے بعض بڑی گہری باتیں کہی ہیں۔ جن کی مثال اسلامی علم کلام میں نہیں ملتی۔ اُس کے نزدیک داخلی تجربے کی بناء پر یہ کہنا درست ہے کہ شعوری وجود سے مراد زندگی در زماں ہے۔ شعوری تجربے کی ماہیت پر نظر ڈالنے سے پتا چلتا ہے کہ خودی اپنی اندرونی زندگی میں مرکز سے باہر کی جانب حرکت کرتی ہے۔ گویا خودی دو پہلو رکھتی ہے۔ ایک قدر آفریں اور دوسرا مؤثر [21]۔ موثر پہلو وہ ہے جس میں خودی خارجی عالم سے ربط پیدا کرتی ہے جو مکانی حیثیت رکھتا ہے۔ ہماری گزر جانے والی شعوری کیفیات پر مکانی عالم کے نقوش ثبت ہو جاتے ہیں۔ ان کیفیات میں خودی اپنی عضوی وحدت کو برقرار رکھتے ہوئے مختلف احوال کے ذریعے اپنا اظہار کرتی ہے۔ خودی کے اس عمل اور مؤثر پہلو کا تعلق اس زماں سے ہے جس میں طوالت اور اختصار کا احساس موجود رہتا ہے۔ یہ زماں ایک قسم کا امکانی خطِ مستقیم ہے جو مختلف ملے ہوئے مکانی نقطوں پر مشتمل ہوتا ہے [22] لیکن اگر ہم شعوری تجربے کا گہرا جائزہ لیں تو قدر آفریں خودی کا پتا چلتا ہے۔ ہم اپنی موجودہ زندگی میں خارجی مظاہر میں اس قدر منہمک ہو جاتے ہیں کہ قدر آفریں خودی کا کھوج لگانا

بعض اوقات دشوار ہو جاتا ہے۔ خارجی مظاہر کے تعاقب میں ہم ایسے کھو جاتے ہیں کہ اپنی قدر آفریں خودی اور اپنے درمیان بیگانگی کا پردہ حائل کر لیتے ہیں' لیکن اگر ہم اپنی خودی کی گہرائی میں غوطہ زن ہوں تو ہم اس کے تجربے کے اندرونی مرکز تک ضرور پہنچ سکتے ہیں۔ اس منزل پر شعور کی مختلف کیفیات ایک دوسرے میں ضم ہو جاتی ہیں۔ قدر آفریں خودی (انا) کی وحدت اس تخم کی مانند ہوتی ہے جس میں اس کی گزری ہوئی پشتوں کے تجربے پوشیدہ ہوتے ہیں۔ یہ تجربے باوجود اپنی گوناگونی کے ایک وحدت سے عبارت ہوتے ہیں اور ہر تجربہ کل میں اس طور پر سرایت کیے ہوئے ہوتا ہے کہ اس کو الگ نہیں کیا جا سکتا۔ قدر آفریں خودی کی نوعیت کیفی ہوتی ہے۔ اس میں جو تغیر و حرکت موجود ہوتی ہے وہ غیر منقسم ہوتی ہے اور اس میں زمانی تواتر نہیں ہوتا۔ قدر آفریں خودی کا زماں ایک آنِ واحد ہے جس کو عملی یا مؤثر خودی خارجی عالم سے واسطہ رکھنے کے باعث مسلسل منفرد آنات (Nows) میں پیش کرتی ہے۔ جیسے ایک دھاگے میں موتی پروئے ہوئے ہوں۔[۲۳] یہ خالص دوران ہے جس میں مکان کے سبب سے کوئی نقص پیدا نہیں ہوتا۔ دوران کے تواتر اور عدم تواتر کی جانب قرآن کریم نے نہایت سادگی کے ساتھ ان آیات میں اشارہ کیا ہے:

وتوکل علی الحی الذی لایموت و سبح بحمدہ و کفیٰ بہ بذنوب عبادہ خبیرا ۞ الذی خلق السمٰوٰت والارض وما بینھما فی ستۃ ایام ثم استویٰ علی العرش

اور بھروسا کر اس زندہ پر جو نہیں مرتا اور حمد و ثنا کر اس کی اور وہ کافی ہے اپنے بندوں کے گناہوں سے خبردار' جس نے بنائے آسمان اور زمین اور جو کچھ ان کے بیچ میں ہے چھ دن میں اور پھر قائم ہوا عرش پر۔ (۲۵: ۵۷-۵۸)

انا کل شیءٍ خلقنٰہُ بقدرٍ ο وما امرنا الا واحدۃٌ کلمح بالبصر

ہم نے ہر چیز بنائی پہلے ٹھہرا کر اور ہمارا امر واحد تھا (اس قدر تیز کہ) جیسے پلک کا جھپکنا۔ (۵۴: ۵۰)

تخلیق کی حرکت کو باہر سے دیکھو یا اس کا ذہنی تجزیہ کرنا چاہو تو یہ ہزاروں سال کا عمل ہوتا ہے۔ دوسرے نقطۂ نظر سے دیکھو تو تخلیق کا عمل ایک غیر منقسم عمل ہے اور اس قدر جلد انجام پاتا ہے جیسے پلک کا جھپکنا۔[۲۴] خالص دوران کے اندرونی تجربے کا اظہار لفظوں کے ذریعے ممکن نہیں۔ اس واسطے کی خود زبان کی ساخت روزمرہ کی عملی ضرورتوں کے تحت تواتری زمان کے مطابق ہے۔ اس ضمن میں ایک مثال سے کافی روشنی پڑے گی۔ طبیعیات کی رُو سے سُرخ رنگ کے احساس کی وجہ حرکت موجی کی تیزی ہے جس کا تعدد چار سو کھرب ایک سیکنڈ میں ہوتا ہے۔ اگر ہم خارجی طور پر اس تعداد کا شمار دو ہزار فی سیکنڈ کے حساب سے کریں جو ادراکِ نور کی حد ہے تو چھ ہزار سال سے زیادہ عرصے میں ہم شمار ختم کر پائیں گے۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ آنِ واحد میں ہمیں سُرخ رنگ کا ادراک ہو جاتا ہے اور اس بے شمار تعداد ارتعاشات کو آنِ واحد میں ایک ساتھ گرفت میں لے آتے ہیں۔[۲۵] اس طرح ذہن متواتر زمان کو دوران میں مبدل کر دیتا ہے۔ غرض کہ اس طرح قدر آفریں خودی عمل اور مؤثر خودی کی کوتاہی کو دور کر دیتی ہے اور زمان و مکاں کے تغیر کو جو مؤثر خودی کے لیے لازمی ہے شخصیت کی مربوط کلیت میں تبدیل کر دیتی ہے۔ خالص دوران ہمارے شعوری تجربے کی گہرائی میں جس طرح

منکشف ہوتا ہے وہ مختلف عکس پذیر لمحات (آنات) کی ایک لڑی نہیں ہے بلکہ ایک عضوی کل ہے جس میں ماضی حال کے ساتھ وابستہ رہتا ہے[26] اور مستقبل پہلے سے بندھا ٹکا اور مقرر نہیں بلکہ ایک کھلے امکان کے طور پر موجود رہتا ہے۔ قرآن پاک جس کو تقدیر کہتا ہے وہ زمان ہی ہے جب کہ اس کو عضوی کل کے طور پر دیکھا جائے۔ تقدیر وہ زماں ہے جب کہ اس کے امکانوں کے ظہور سے قبل اس پر نظر ڈالی جائے۔[27]

ہر آنے والا لمحہ نہ صرف نیا ہوتا ہے بلکہ اس کے متعلق پیشین گوئی کرنا بھی ناممکن ہے۔ دوران کی کیفیت کو محفوظ کرنے کا ذریعہ انسانی حافظہ ہے۔ حافظے کی بدولت حوادث کی ہر نئی شکل میں ہمارے پاس متبادل طریق کار موجود رہتے ہیں۔ جوں جوں زندگی کی وسعت اور تجربے کی یادوں میں اضافہ ہوتا ہے۔ ہمارے سامنے انتخاب کا وسیع میدان مستقبل کے امکانوں کی حیثیت سے حاضر رہتا ہے۔ امکانوں کے تاریک حلقوں میں ہم اپنے احساس وشعور کی مشعلیں روشن کرتے ہیں اور پھر عمل کا قدم آگے بڑھاتے ہیں۔ شعور کے بطن ہی سے آزادی اور اختیار جنم لیتے ہیں۔ حافظے کا یہ کام ہے کہ ان گزرے ہوئے ادراک کی یادوں کو ابھارے جو عملی زندگی میں موجودہ ادراک کے مماثل ہیں اور اس طرح ہمیں ایسا فیصلہ کرنے میں مدد دے جو ان مخصوص حالات میں سب سے زیادہ موزوں ہو۔ حافظے سے ہم وجدانی طور پر دوران کے مختلف لمحوں کی بیک وقت گرفت لیتے ہیں تاکہ لزوم کی پابندی سے نجات ملے۔ حافظہ گذشتہ لمحوں کو جتنا زیادہ اپنے اندر سمیٹ لے گا' اسی قدر انسانی اختیار و آزادی کو خارجی عالم میں تصرف کرنے کا موقع حاصل ہوگا۔ جس طرح سُرخ رنگ کی حرکت موجی کے بے شمار تعدد کا ہم آنِ واحد میں ادراک کر لیتے ہیں' اسی طرح حافظے کی بدولت شعور وعمل کی آزادی جبر ولزوم کی زنجیروں کو توڑتی اور عمل کی ہر منزل پر سکون و جمود کی بے حرکتی کو اپنے پاؤں تلے کچلتی ہوئی آگے بڑھتی چلی جاتی ہے۔ جوشِ حیات کے جلو میں اگر حرکت و اختیار کی دائمی خواہش نہ ہوتی تو انسانی ارتقاء کا قافلہ نہ معلوم ابھی کتنا پیچھے ہوتا۔ خودی یا انا کی آزادی سے انکار صرف اس وقت ممکن ہوگا جب کہ زماں کو مکاں کا مترادف قرار دیا جائے اور دوران کی تعبیر وسعت پذیری کے ذریعے ہو۔ دوران خالص کا ادراک وجدانی طور پر ممکن ہے جب کہ ہماری اندرونی کیفیات ہمارے سامنے جیتی جاگتی شکل میں آتی ہیں' ان کیفیات کی پیمائش ممکن نہیں۔ اس لیے کہ یہ ایک دوسرے میں مدغم ہوتی ہیں۔ اس دوران کی کیفیت کو عالم میں صرف نفس انسانی ہی محسوس کر سکتا ہے' اس لیے کہ صرف وہی آزاد ہے۔ فطرت پر دوران عائد ہوتا ہے اس لیے کہ وہ جبر ولزوم کی پابند ہے۔

''بالِ جبریل'' میں ایک نظم کا عنوان ہے ''زمانہ۔'' اس میں زمانہ کائنات و حیات کے اسرار اپنے مخصوص انداز میں بیان کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ میری صراحی سے نئے حوادث بوندوں کی طرح ہمیشہ ٹپکتے رہتے ہیں۔ دنیا والے جسے روز و شب کہتے ہیں وہ میری تسبیح کے دانے ہیں جنھیں میں شمار کرتا رہتا ہوں۔ اگرچہ میں ہر کسی سے آشنا ہوں' لیکن میری راہ و رسم ہر ایک سے مختلف ہے۔ عالمِ فطرت پر میں عائد ہوتا ہوں' لیکن نفسِ انسانی مجھے اپنے اندرونی جذب سے تخلیق کرتا اور مجھ پر قابو پاتا ہے۔ کہیں میں راکب ہوں کہیں مرکب اور کہیں تازیانہ عبرت۔ میرے پیچ وخم ایسے پُراسرار ہیں کہ نجومی کی آنکھ حیران و پریشان رہتی ہے۔ پر ان کا پتا نہیں

Marfat.com

سکتی۔ ہاں، مجھے صرف عارف جان اور پہچان سکتا ہے جو اپنی خودی کی گہرائیوں میں غوطہ زن ہو کر رموزِ کائنات کا رازدار بن گیا ہو۔

جو تھا نہیں ہے، جو ہے نہ ہو گا یہی ہے اِک حرف محرمانہ
قریب تر ہے نمود جس کی اُسی کا مشتاق ہے زمانہ

مری صراحی سے قطرہ قطرہ نئے حوادث ٹپک رہے ہیں
میں اپنی تسبیح روز و شب کا شمار کرتا ہوں دانہ دانہ

ہر ایک سے آشنا ہوں لیکن جُدا جُدا رسم و راہ میری
کسی کا راکب، کسی کا مرکب، کسی کو عبرت کا تازیانہ

نہ تھا اگر تو شریکِ محفل، قصور تیرا ہے یا کہ میرا؟
مرا طریقہ نہیں کہ رکھ لوں کسی کی خاطر مے شبانہ!

مرے خم و پیچ کو نجومی کی آنکھ پہچانتی نہیں ہے
ہدف سے بیگانہ تیر اُس کا نظر نہیں جس کی عارفانہ

زمانے کی روح موجود کے ناقابلِ تقسیم لمحے میں ہوتی ہے جس کا علم تحلیل و تجزیے اور ذوقِ وجدان دونوں ذرائع سے ممکن ہے۔ انسان کو کائنات کا علم مستمر حرکت کی شکل میں ہوتا ہے اور خدا کا علم ابدی زماں میں ہوتا ہے۔ انسان کی عمر زمان میں صرف ہوتی ہے اور تغیر، تخلیق اور تاثیر سے دوچار ہوتی ہے۔ اس تغیر و تاثیر کے ساتھ نقص و ترقی کے تصور وابستہ رہتے ہیں، لیکن ابدیت ان تصوروں سے پاک ہے۔ انسان کے ذہن میں ماضی کی یاد حافظے کی صورت میں موجود رہتی اور مستقبل ایک طرح کی امید اور توقع کا روپ اختیار کر لیتا ہے، لیکن ذاتِ الٰہی کی فضیلت خود اپنے اوپر مرکوز رہتی ہے۔ اسے کسی دوسرے مقصود کی طرف بڑھنا نہیں ہوتا اس لیے کہ وہ خود منتہائے کمال ہے۔ چنانچہ لامحدود زماں کے لحات انسان کے واسطے چاہے فنا ہو جانے والے ہوں، لیکن ذاتِ واجب کے لیے وہ کبھی فنا نہیں ہوتے بلکہ اس کی ابدیت کے دامن سے وابستہ رہتے ہیں۔ چنانچہ تخلیق کے ہزار سال زمانِ الٰہی میں ایک روز سے زیادہ نہیں ہوتے۔[۲۸] ذاتِ باری کا ازل اور مخلوق کا ازل بھی مختلف ہیں۔ کائنات کا ازل اضافی ہے ذاتِ واجب کا ازل مطلق ہے جیسا کہ آیتِ کریمہ کان اللہ ولا شی معہ اور ھل اتیٰ علی الانسان حینٌ فی الدھر لم یکن شیئًا مذکورہ سے ظاہر ہے۔ اس ازل الازل میں تعین علمی کے اعتبار سے بھی مخلوق کے وجود کی گنجائش نہ تھی۔ ممکن سے پہلے بقا کا نام ازل ہے اور ممکن کے بعد بقا کو ابد کہتے ہیں۔ جب مخلوق ازلی نہیں ہے تو پھر وہ ابدی بھی نہیں ہو سکتی۔ عالمِ اعراض کا ابد آخرت ہے اور آخرت کا ابد ذاتِ واجب تعالیٰ۔ کل شیءٍ ھالک الا وجہہ اور کل من علیھا فان ویبقیٰ وجہ ربک ذوالجلالِ والاکرام

Marfat.com

میں وجوب ذاتی کو ابدی قرار دیا گیا ہے جو عالمِ اعراض کی اضافتوں اور تاثیروں کی طرح کبھی منقطع ہونے والا نہیں۔ ذاتِ الٰہی جو حقیقت الحقائق ہے' ازلی ابدی ہے اس لیے کہ زمانِ مستمر کے حرکت و تغیر اور تقدم و تاخر کی اضافتوں سے پاک ہے۔ حدوثِ زمانی کا اطلاق صرف عالمِ خلق تک محدود ہے' عالمِ امر کے لطائف مستمر زماں کے اثر سے ماوراء ہیں۔

زمان مستمر کی حرکت کا رمز شناس صرف نفیس انسان ہوسکتا ہے۔ یہ بوالعجبی ہے کہ کائنات یم ایام میں مچھلی کی طرح غوطہ زن ہے اور خود زماں کے بے پایاں سمندر کی ایک ننھے سے جام میں سمائی جاتی ہے۔ یہ جام عارف کا دل ہے:

جہانِ ما کہ پایا نے ندارد   چو ماہی در یمِ ایام غرق است
یکے بر دل نظر واکن کہ بینی   یم ایام دریک جام غرق است

قلب سلیم وہ ہے جو اپنے شام و سحر کو خود پیدا کرتا ہو اور مہ و ستارہ کی گردش سے بے نیاز ہو:

سمجھا لہو کی بوند اگر تو اسے تو خیر
دل آدمی کا ہے نقطۂ اک جذبۂ بلند
گردش مہ و ستارہ کی ہے ناگوار اسے
دل آپ اپنے شام و سحر کا ہے نقشبند

اقبال کا مردِ آزاد جسے وہ قلندر کہتا ہے زمانے کا پابند نہیں ہوتا بلکہ اس کو اپنی مرضی کے تابع کرتا ہے:

مہر و مہ و انجم کا محاسب ہے قلندر
ایام کا مرکب نہیں راکب ہے قلندر

حواشی

۱۔ قدیم ایرانی الٰہیات میں زماں کا فرشتہ۔

۲۔ اشارہ ہے حدیث شریف کی طرف۔ لی مع اللہ وقت لا یسعنی فیه نبیٌ مرسل ولا ملک مقربٌ۔ (مجھے ذاتِ باری کے ساتھ ایسا وقت نصیب ہوا کہ اس میں نہ نبی مرسل اور نہ مقرب فرشتہ بار پا سکتا ہے۔)

۳۔ اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل۔ صفحہ ۴۷

۴۔ ایضاً۔ صفحہ ۱۲

۵۔ ایضاً۔ صفحہ ۹۴

۶۔ اشارہ ہے آیہ شریفہ کی طرف۔ وما رمیت اذ رمیت ولکن اللہ رمیٰ۔

۷۔ حدیث میں بھی ہے من لم یسئال اللہ یغضب علیه (جو اللہ سے نہیں مانگتا' اللہ تعالیٰ اُس سے ناخوش ہوتا ہے۔ ترمذی) یہاں سوال سے مطلب دُعا ہے جو اپنی فطرت کے صحیح اور صالح تقاضوں کو پورا کرنے کے لئے کی جائے۔ اِس لئے نہ کی

Marfat.com

جائے کہ نظامِ کائنات میں اس کی وجہ سے اختلال پیدا ہو۔ اگر سوال یا دُعا خلافِ فطرت ہے تو پوری نہ ہو گی۔ اگر فطرت کے موافق ہے تو ضرور پوری ہو گی اور اس کے پورا ہونے سے نظامِ حیات کو تقویت پہنچے گی۔ دُعا سے انسانی ارتقاء کی تکمیل میں مدد ملتی ہے۔ یہ شدتِ آرزو کا اظہار ہے جس کی معجزہ نمائی ہمیں حیات و کائنات کے گوشے گوشے میں نظر آتی ہے۔

حضرت عمرؓ کا قول ہے۔ نفر من قدر الله الحاقل والله (ہم ایک قانون قدر سے بھاگ کر دوسرے قانون کی جانب پناہ لیتے ہیں۔) شیخ عبدالقادر جیلانیؒ کی طرف یہ قول منسوب ہے جس میں حضرت عمرؓ کے خیال کی وضاحت کی گئی ہے۔ ''میں حق کو حق کے ساتھ اور حق کے لئے دفع کرتا ہوں اور عارف وہی ہے جو تقدیر کے ساتھ جھگڑا کرے۔ وہ نہیں جو اپنے آپ کو اس کے موافق کر دے۔''

۸۔ اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل۔ صفحہ ۵۱

۹۔ ایضاً۔ صفحہ ۵۲

۱۰۔ ان الذین یبایعونک انما یبایعون الله فوق ایدیھم (جنہوں نے بیعت کی تیرے ساتھ، انہوں نے بیعت کی اللہ کے ساتھ۔ اللہ کا ہاتھ بیعت کرنے والوں کے ہاتھوں کے اُوپر ہے۔) اسی آیت میں بھی رسول اکرمؐ کی ذات زمان و مکاں کی پابندیوں سے آزاد بتلائی گئی ہے۔ گویا کہ آپ میں اور عین الٰہی میں کوئی فرق نہ تھا۔

۱۱۔ ملاحظہ ہو اڈنگٹن کی کتاب The Nature of the Physical World۔ صفحہ ۲۹۴، ۲۹۵

۱۲۔ سر جیمس جینز کی کتاب The Mysterious Universe، صفحہ ۲۶

۱۳۔ اڈنگٹن: ''دی نیچر آف دی فزیکل ورلڈ'' صفحہ ۵۱

۱۴۔ معلوم ہوتا ہے امام شافعی رحمتہ اللہ علیہ کو زمانے کی حقیقت اور انسانی زندگی میں اس کی تاثیر اور اہمیت کا شدید احساس تھا۔ امام صاحب کا قول ہے کہ قرآن میں سے اگر صرف سورۂ والعصر نازل کر دی جاتی تو بندوں کی ہدایت کے لئے کافی تھا۔ اس مختصر لیکن جامع قول میں زندگی کی بڑی بصیرتیں پوشیدہ ہیں۔ سورۂ والعصر کے لفظ یہ ہیں۔ والعصرِ ہ اِنَّ الاِنسان لفی خُسرِ ہ الا الذین آمنُوا وعمِلُوا الصّٰلِحٰتِ وتواصو بِالحقِ وتواصو بِالصّبرِ ہ (زمانے کی قسم انسان گھاٹے میں ہے۔ سوائے ان کے جو ایمان لائے اور اُنہوں نے نیک عمل کئے اور آپس میں حق کی پیروی اور صبر کی تلقین کرتے رہے۔) ان چند سیدھے سادے بولوں میں زمانے یا تاریخ کی نہایت ہی بلیغ توجیہ موجود ہے۔ پھر لفظوں کا ربط خاص طور پر اپنے اندر عجیب و غریب اعجاز رکھتا ہے۔ زمانہ انسان کے لئے جبری لزوم کی زنجیر نہیں عائد کرتا بلکہ عمل کے لئے بے شمار امکانوں کا دروازہ کھول دیتا ہے۔ تاریخ اعمال کے نتائج سے عبارت ہے جو انسانی ارادے سے ظہور میں آتے ہیں۔ جو نیک عمل کرتے ہیں وہ کامیاب رہتے ہیں اور جو نیک عمل نہیں کرتے وہ گھاٹے میں رہتے ہیں۔ اگر فوری طور پر نیک عمل کرنے والا گھاٹے میں نظر آئے تو صبر کے ساتھ انتظار کرو۔ زمانہ اس گھاٹے اور نامرادی کو کامیابی میں بدل دے گا۔ پھر یہ نیکی صرف انفرادی نہیں ہوتی۔ پوری جماعت کو نیکی کی طرف بلانا ضروری ہے۔ چاہے اس میں کتنی ہی دشواریاں کیوں نہ پیش آئیں۔ عمل کی دنیا میں فرد سے زیادہ جماعت کو اہمیت حاصل ہے۔ اگر صبر اور عقیدت سے مقاصد کی لگن لگی رہے جو حق ہیں تو زمانہ ضرور اس کا بول بالا کرے گا۔ امام شافعیؒ کا اس سورت کی بابت جو قول ہے وہ ان کی زبردست دینی بصیرت پر دلالت کرتا ہے۔

۱۵۔ مثنوی اسرارِ خودی۔ صفحہ ۸۰

۱۶۔ لاتسبو الدھر فان الدھر ھو الله (زمانہ کو بُرا مت کہو بے شک زمانہ اللہ ہے۔)

۱۷۔ Veritas Temporia Filia

Marfat.com

۱۸۔ اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل۔ صفحہ ۵۶

۱۹۔ ایضاً۔ صفحہ ۵۲

۲۰۔ ایضاً۔ صفحہ ۵۲

۲۱۔ Appreciative & Efficient.

۲۲۔ اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل۔ صفحہ ۴۵

۲۳۔ ایضاً۔ صفحہ ۴۵

۲۴۔ ایضاً۔ صفحہ ۴۶

۲۵، ۲۶، ۲۷۔ ایضاً۔ صفحہ ۴۶، ۴۷

۲۸۔ ایضاً۔ صفحہ ۴۶

☆......☆......☆

Marfat.com

عبدالحمید کمالی

اشپنگلر، اقبال اور مسئلہ تقدیر

اشپنگلر اور اقبال دونوں ایسے مفکرین ہیں جن کا موضوع فکر تقدیر امم ہے۔ ہمارے عہد سے پیشتر تقدیر کو انفرادی شخصی حیات کا مسئلہ سمجھا جاتا تھا۔ حیات ملی پر تقدیر کے تصور کا بہت ہی شاذ و نادر اطلاق ہوتا تھا چنانچہ اقبال مندی، ظفر یابی، نکبت و بدبختی اقوام سے نہیں، افراد سے وابستہ کی جاتی تھیں اور مشاہیر پرستی کو ایک ہمہ گیر رواج کا درجہ تھا مگر فکر انسانی کی ترقی کے ساتھ ساتھ یہ خیال رفتہ رفتہ صورت پذیر ہوا کہ خود اقوام تو بھی اس کی پابند ہوا کرتی ہیں اور کوئی نہ کوئی تقدیر ان میں بھی جاری و ساری ہوتی ہے۔ اس خیال کے فروغ پانے کی بنیادی وجہ مظاہر عمرانی کی بابت انسانی علم میں اضافہ ہے۔ جب مفکرین پر یہ بات عیاں ہوئی کہ حیات ملی افراد کی ذاتی حیات سے ایک حد تک ممتاز امر ہے، تب سے ہی تقدیر ملی کے مسئلہ کی بھی اہمیت محسوس کی جانے لگی۔

قدیم مؤرخین بلکہ ان سے بھی پیشتر غالباً تاریخی زمانہ سے ہی انسان اس بات سے آگاہ تھے کہ قوموں کو عروج حاصل ہوتا ہے۔ اس کے بعد ان پر زوال طاری ہوجاتا ہے اور پھر وہ مٹ جاتی ہیں، چنانچہ عروج وانحطاط وفنا کے تصورات کا قوموں پر اطلاق کوئی ایسی بات نہیں ہے جس کی ندرت پر کوئی مؤرخ یا مفکر فخر کرے یا جس کی اختراع کو وہ اپنی جانب منسوب کرے۔ قدیم زمانے سے تاریخیں ان ہی تصورات کے وسیلہ سے لکھی جاتی ہیں۔ ابن خلدون البتہ پہلا مفکر ہے جس نے ان سارے مظاہر انسانی میں ایک خاص تقدیر کی کارفرمائی محسوس کی۔ یہ ایک ایسی بصیرت ہے جو اہل فکر میں اس سے پیشتر کہیں نہیں ملتی۔ وہ اس بصیرت پر اکتفا نہیں کرتا بلکہ تقدیر امم کی وجود یاتی ہیئت، اس کے اجزائے ترکیبی، اس کی زمانی حرکیات وغیرہ کی ایک مکمل تحلیل پیش کرتا ہے جو اس بصیرت میں پوشیدہ ہے اور جو اس کے فلسفۂ تاریخ کے نام سے مشہور ہے۔ دراصل ابن خلدون نے پہلی مرتبہ ''کہنگی'' یا ''عمر رسیدگی'' (Ageing) کے تصور کا مصداق اُمتوں کو قرار دیا۔ اس سے پہلے ''کم سنی''، ''بلوغت'' اور ''پیرانہ سالی'' جیسے تصورات کے مصداق صرف افراد ہوا کرتے تھے۔ مورخین یہ تو کہہ سکتے تھے کہ ایک مدت ابھی تو آغاز ہے یا قدیم مگر اس پر ''کم سنی'' یا ''خوردسالی'' کے مقولہ کا اطلاق بالکل نئی بات تھی۔ اسی طرح یہ تو کہہ سکتے تھے کہ ایک قوم یا دولت روبہ زوال ہے، مگر یہ کہ اس پر ایام کی گردش کا اثر ہوا ہے یا یہ کہ اس

پر بڑھاپا طاری ہوگیا ہے' ان کی سمجھ میں نہیں آسکتا تھا۔ ابن خلدون کا بے مثال کارنامہ یہی ہے جس سے فکر انسانی میں بیش بہا اضافہ ہوا ہے کہ اس نے اقوام اور دُوَل کو بھی عمر رسیدگی یا کہنگی سے متصف اور گردش ایام کے قانون کی پابند خیال کیا۔ گردش ایام سے ایک نومولود جماعت ابتدائی مدارج طے کرتی ہے۔ وہ دولت بنتی ہے' پھر وہ بالغ ہوتی ہے' اس کے سارے کمالات ظاہر ہوتے ہیں۔ پھر اس پر موٹاپا چڑھ جاتا ہے۔ پھر اسے بڑھاپا آگھیرتا ہے۔ پھر وہ ربودگی کا شکار بن جاتی ہے۔ ابن خلدون کا دوسرا بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے اس قانون کو کوئی ماورائی یا سرّی طلسم بنا کر پیش نہیں کیا' بلکہ خود ہیئت اجتماع سے اُسے اخذ کیا۔ وہ عمرانی عناصر ترکیب جن سے ہر ''دولت'' کا خمیر تیار ہوتا ہے' ان ہی کے عمل و ردعمل سے یہ قانون صورت پکڑ جاتا ہے اور قوم اپنے مدارج حیات طے کرتی ہے' یہاں تک کہ وہ فنا ہو جاتی ہے اور کوئی دوسری دولت اس کی جگہ لے لیتی ہے۔ اس طرح ابن خلدون نے یہ بات ثابت کرنے کی کوشش کی کہ کسی ملک یا دولت کی تقدیر کا راز خود اس کے خمیر میں پوشیدہ ہوتا ہے۔ ایک مخصوص عمرانی حرکیت ہے جس کے ذریعہ کوئی ملک وجود میں آتا ہے۔ اسی کے جسد کے اندر پائے جانے والے سماجی عناصر کے بعد لازماً اس پر بڑھاپا آ جاتا ہے اور پھر اس کا سقوط ہو جاتا ہے۔ ابن خلدون اس عالمگیر تقدیر سے کسی دولت کو مستثنیٰ نہیں کرتا۔ اس نے ۱۴۰۵ء میں وفات پائی۔ اس کے تقریباً پانچ سو سال بعد اشپنگلر نے اسی موضوع پر قلم اٹھایا۔ اشپنگلر کی فکر بھی بڑی حد تک ابن خلدون کی فکر کے سے انداز پر ہے مگر ایک بیّن فرق بھی دکھائی دیتا ہے۔ جہاں ابن خلدون ملک یا دولت کو سماجی اکائی کے طور پر موضوع فکر قرار دیتا ہے' اشپنگلر اقوام وملل بلکہ بڑے بڑے تمدنوں کو موضوع فکر قرار دیتا ہے۔ دُوَل تو آنی جانی چیزیں ہیں۔ برطانیہ میں کتنے خاندان آئے گئے' کتنے درباروں نے حکومت کی مگر برطانوی مزاج اور تمدن ایک مستقل چیز ہے' جو تاریخ انسانی میں زیادہ پائیدار مظہر ہے۔ خود اس مظہر کی کیا تقدیر ہے جس کے اندر خاندانوں اور درباروں کا عروج و زوال ایک گریز پا سلسلۂ حوادث ہے؟ دراصل اشپنگلر کا موضوع اس قبیل کا بڑا مظہر تھا' بلکہ اس سے بھی بڑا جیسے آج مغربی تمدن یا کل اسلامی تمدن وغیرہ۔ وہ اس بڑے مظہر پر کہنگی کے تصورات کا اطلاق کرتا ہے۔ یہ دائرۂ اطلاق بہت وسیع ہے۔ اس میں علم' آرٹ' فن' سائنس وغیرہ سب آجاتے ہیں۔ ابنِ خلدون کے دائرہ اطلاق میں صرف قبیلوں کا یا اجتماع کا قوت پکڑنا' وسعت اختیار کرنا' ملک گیری کرنا' پھر بدنظمی کا شکار ہونا' ٹکڑے ٹکڑے ہوجانا وغیرہ آتے ہیں۔ اشپنگلر کی فکر اپنے عظیم مظہر کے ساتھ ساتھ اس کے جملہ روحانی مظاہر اور انسانی عمل کے جملہ ثمرات کا احاطہ کرتی ہے اور اس سب پر تقدیر کے ان مقدمات کا اطلاق کرتی ہے جن کا عام یقین ابن خلدون نے کیا تھا۔ وہ بالکل شروع ہی میں تمام تمدنوں کو حیاتیاتی مظاہر قرار دیتا ہے اور بہت واضح طور پر ان پر خوردسالی، جوانمردی، پیرانہ سالی کا اطلاق کرتا ہے۔ جس طرح ایک حیوان ان مدارج سے گزرتا ہے' ٹھیک اسی طرح ایک تمدن بھی ان سے گزرتا ہے۔ یہ ایک ایسی تقدیر ہے جس سے کسی کو مفر نہیں اور بالآخر وہ فنا ہو جاتا ہے۔ بہرحال ابن خلدون اور اشپنگلر دونوں کا کارنامہ یہ ہے کہ ''عمر'' جیسی وجودیاتی حقیقت جس کو اہل فکر صرف حیوانات بشمول انسان سے ہی مخصوص سمجھتے تھے یا پھر انسانی مصنوعات سے' اس کو انہوں نے وسعت عطا کی اور

Marfat.com

قوموں اور ثقافتوں کو بھی اس کے دائرہ میں لے آئے۔ ان دونوں کے براہ راست یا بالواسطہ اثرات سے دانشور اب اس بات کو جاننے پر مجبور ہوئے کہ عروج و زوال تاریخی اتفاقات نہیں بلکہ تقدیری قانون کے نتائج ہوتے ہیں' اور تاریخ کا کوئی واقعہ یونہی نہیں ہوگیا بلکہ اس کی تہ میں ایک ہی مخصوص تقدیر ہے جو اس کے ہر ایک معاملہ کے ساتھ لگی ہوئی ہے۔ اقبال کی فکری تربیت میں ان دونوں مفکرین کو بڑا دخل ہے۔ چنانچہ ان کی فکر میں قوموں کی تقدیر اہم ترین موضوعات میں سے ہے بلکہ یوں کہیئے کہ ان کی آخری دور کی شاعری اور فلسفیانہ کاوشیں ہر جہت سے اسی موضوع سے متعلق ہیں۔ اگر چہ وہ ابن خلدون اور اشپنگر سے متاثر ہیں اور ان کے کئی ایک بیانات ان مفکرین کے نقش ثانی یا ثالث معلوم ہوتے ہیں' مگر ایک بات ہے جو ان دونوں سے ان کی فکر کو ممتاز کرتی ہے' وہ ان کا یہ احساس ہے کہ گو تقدیر کا عمل ہر ملت اور سماج میں جاری ہے مگر یہ ضروری نہیں کہ سب کے لیے ایک ہی تقدیری قانون ہو۔ چنانچہ اسی بنیاد پر وہ ان نتائج سے اتفاق نہیں کرتے کہ آخرکار ہر دولت کو دور ایام کے ہاتھوں فنا ہے یا یہ کہ ہر قوم یا تمدن انجام کار فنا ہو جاتا ہے۔

بعض اہل قلم یہ سمجھتے ہیں کہ اقبال کسی تقدیر کے قائل نہیں ہیں اور یہ کہ ان کے فلسفہ میں سارا زور تقدیر سازی پر ہے۔ اس طرح وہ ''جبر'' کے مقابلہ میں ''اختیار'' کا مسلک رکھتے ہیں۔ مسلم افکار کی تاریخ میں' اس نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو وہ معتزلہ کے جانشین معلوم ہوتے ہیں۔ نہ صرف معتزلہ کے بلکہ ماتریدین کے۔ غرض وہ اس بات میں اشعریوں کے مخالف معلوم ہوتے ہیں۔ انسان کوئی کام اختیار سے کرتا ہے یا مشیت سے؟ ماتریدیوں کا جواب یہ تھا کہ اختیار سے۔ اشاعرہ بشمول غزالی کا جواب یہ تھا کہ مشیت سے۔ نظریۂ اکتساب کے ذریعہ غزالی نے اپنے جواب کو پُرتکلف تو بنا لیا تھا' مگر تھا ان کا مسلک جبر ہی۔ مذکورہ بالا اہل قلم کے خیال میں اقبال کا تعلق پہلے گروہ سے ہے جو اختیار کا قائل ہے۔

مگر اصل یہ ہے کہ اقبال مشیت کے قائل ہیں۔ واقعات میں مشیت کا قانون جاری و ساری ہے مگر خود مشیت اقبال کے خیال میں کسی ایک سلسلہ کی پابند نہیں' اس کے بہت سے سلسلے ہیں۔ اس بارے میں کہ ان سلسلوں میں سے کون سا سلسلہ ایک فرد انسانی میں نمودار ہوتا ہے یا ایک قوم کا وجود ظاہر کرتا ہے' اقبال اس نتیجے تک پہنچے کہ اس کا انحصار خود اس فرد یا قوم کی ماہیت پر ہے۔ دوسرے االفاظ میں ہر انفرادی یا قومی حادثہ کے پیچھے انفرادی اختیار یا قومی اختیار سب نہیں ہوتا بلکہ ایک مخصوص جبریت ہوتی ہے جو اس فرد یا قوم کی فطرت میں ہوتی ہے جس کے سبب اس کی زندگی کے حادثات اور واقعات نمودار ہوتے ہیں مگر کیا کوئی فرد یا قوم اپنی فطرت بدل سکتی ہے؟ حادثات کا ایک سلسلہ متروک ہو کر کوئی دوسرا سلسلہ جاری ہوسکتا ہے؟ اقبال اس امکان کے بارے میں رجائی ہیں۔ ان کا جواب اثبات میں ہے اور یہ وہ مقام ہے جہاں وہ اختیار کے قائل ہیں۔ اسی طرح ان کے نظریۂ جبر و اختیار میں ایک تازگی ہے۔ ایک ایسی گہرائی ہے جو ماتریدیت میں نہیں نہ اشعریت میں ہے۔ نیز ان کی خیال آرائی ابن خلدون و اشپنگر کے مقابلہ میں زیادہ طرح دار ہے۔ وہ ان کی طرح جبری ہیں اور نہیں بھی۔ یہ ایک کھلی ہوئی بات ہے کہ ہر فلسفہ میں چاہے اس کا موضوع وجود ہو یا اخلاق' ایک پہلو پیغام کا ہوتا ہے

Marfat.com

۔اشپنگلر اور اس کے پیش رو ابن خلدون آخر کیا پیغام دیتے ہیں؟ ان کا پیغام آخر کار موت کے علاوہ کیا ہے؟ ان کے افکار دولت یا قومی حیات کے لیے موت کو آخری منزل قرار دیتے ہیں اور فنا کو وجوب کا درجہ دیتے ہیں۔ اقبال فنا کے منکر نہیں، مگر اس سے انکار کرتے ہیں کہ فنا ایک وجوب یا لازمی انجام ہے۔ چنانچہ وہ اس کو وجوب کے درجے سے سرکا کر امکان کے درجے میں رکھتے ہیں۔ اس امکان کے پہلو بہ پہلو ''زندگی'' اور ''احیاء'' کا بھی امکان ہے۔ دونوں امکانات ایک ملت کے سامنے ہوتے ہیں مگر ہر امکان ایک منزل ہے جس تک جانے والے راستے ایک خاص اسی سے مخصوص ہوتے ہیں۔ جو قوم حیات پرور راہ پر چلے گی اس کے لیے ایک احیاء کے بعد دوسرا احیاء ہوگا اور جو مرگ افزا راہ پر چلے گی وہ فنا ہو جائے گی' ایک موت کے بعد دوسری موت اس کی منتظر ہو گی۔ قوموں کا نہیں بلکہ راہوں کا تعین ہر قدم کے دائرۂ اختیار میں ہے' خواہ اس اختیار کا مقام حاصل کرے یا نہ کرے۔ راہ میں قدم قدم پر پیش آنے والے واقعات اس راہ کے نشیب و فراز کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ ان پر اختیار نہیں ہوا کرتا' نہ افراد کا نہ قوموں کا۔

ابن خلدون اور اشپنگلر صرف ایک تقدیری قانون کو اٹل مانتے ہیں جو اس کا غماز ہے کہ ان کے خیال میں انسانوں کی فطرت ایک عالمگیر کلیہ ہے جو اٹل ہے اور جس میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ اسی بنیادی مقدمہ سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ سب کی تقدیر ایک ہے۔ تمام افراد اور اقوام منزل بہ منزل ایک ہی نصیب سے دو چار ہوتے ہیں۔ فلسفہ اقبال میں ''ناتغیر پذیر فطرت'' کے تصور سے ابا پایا جاتا ہے۔ خود عام انسانی تجربہ بھی ہے کہ طرح طرح کے آدمیوں سے واسطہ پڑتا ہے۔ کوئی تو آدمی کی جون میں شیر ہوتا ہے' کوئی چوہا' کوئی سانپ' تو کوئی کچھ اور مثلاً شاہین۔ پھر آدمی اپنے آپ کو بدلتا ہوا بھی دیکھا گیا ہے۔ یہ جون بدلنا ہے' فطرت کی تبدیلی ہے۔ یہ تبدیلی اعمال کا نتیجہ ہوتی ہے مگر پھر مستقبل کے اعمال کا سبب بھی بنتی ہے۔ صحیفہ آسمانی میں ایسے لوگوں کا عبرت آموز بیان ہے جو انسان سے گر کر ریچھ اور بندر بن گئے۔ آپ اس کو اواگون کہہ سکتے ہیں۔ اواگون کے سلسلے میں مظہر جان جاناں' جو ایک مشہور صوفی اور دانشور تھے' ان کا ایک بیان بے محل نہ ہوگا۔ ''مقاماتِ مظہریہ'' میں فرماتے ہیں۔ ''جہاں تک مسئلہ تناسخ کا تعلق ہے اس پر اعتقاد رکھنے سے کفر لازم نہیں آتا۔'' دراصل مسئلہ تناسخ اس حقیقت کا بیان ہے کہ فطرت ایک حال پر نہیں رہتی' وہ تغیر پذیر شے ہے اور اس کی تبدیلی سے انسان کچھ کا کچھ ہو جاتا ہے۔ جیسی اس کی فطرت ہو جاتی ہے اس کے اعمال اسی فطرت کے مطابق ڈھل جاتے ہیں۔ یہی اس کی تقدیر ہے اور جب اس کی فطرت کچھ اور بن جاتی ہے تو اس نئی فطرت کے مطابق اس کے اعمال ہونے لگتے ہیں اور وہ نئی تقدیر کا مالک ہو جاتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ عقیدہ بہت پرانے زمانے سے انسانیت کی میراث تھا' مگر پھر اس میں اس طرح بگاڑ ہوا کہ اس کی اصل روح فنا ہو گئی مثلاً مہابھارتی تہذیب میں یہ ورنوں یا جاتیوں کے نظام سے منتھی کیا گیا اور پھر اس کو سنسار چکر کے نظریہ سے ملایا گیا' حالانکہ یہ عقیدہ اس قابل تھا کہ اس کو روز مرہ کی زندگی کا جزو بنایا جاتا' حیات بعد ممات کے طویل سلسلے سے تو اس کا مطلب فوت ہو جاتا ہے۔ اوّل اور آخر کی جدل یہیں ہماری زندگی میں ہر آن برپا ہے۔ ہر لحہ ایک اوّل ہے اور ہر لحہ ایک آخر ہے۔

Marfat.com

بحیثیت اوّل وہ نیا امکان ہے اور بحیثیت آخر وہ ثمر ہے گزرے ہوئے واقعات کا۔ اس کے علاوہ یہیں اسی زندگی میں لوگوں اور قوموں کی کایا پلٹ ہوتی ہے۔ افراد جون بدلتے ہیں۔ تاریخ کے صفحات نے ممولوں کو شاہین بنتے دیکھا ہے اور شاہینوں کو لقا کبوتر۔ اقوام کی ہر جون ایک تقویم اور ہر تقویم ایک تقدیر ہے۔

ابنِ خلدون کا فلسفہ تاریخ ہو یا اشپنگلر کا نظریہء تقدیر دونوں اس عمیق بصیرت سے خالی ہیں جو کسی نہ کسی طرح بہت ہی پرانے عصروں سے کل انسانیت کی میراث تھی۔ اسلام کے سب سے بڑے تہذیبی کارناموں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اس نے عقیدے کو نہایت خالص کر کے ہر کھوٹ اور میل سے پاک کر کے دوبارہ انسانیت کے حوالے کیا۔ غالباً اس میں سب سے بڑا کھوٹ یہ ملایا گیا تھا کہ خود وجودِ انسان کو ''گناہ'' قرار دیا گیا تھا۔ ایسے مذاہب نمودار ہوئے جنہوں نے انسانی فطرت کی پستی کا عقیدہ راسخ کرنے کی کوشش کی۔ اسلام نے اس کو باطل کیا اور یہ تعلیم دی کہ ''ہم نے انسان کو اچھی تقویم پر اٹھایا' پھر اس کو پستیوں کی پستی میں دھکیل دیا' مگر ہاں سوائے ان کے جو ایمان لائے اور جنہوں نے نیک کام کیے۔'' یہ آیات الٰہیہ دراصل انسان کا فلسفہء تقدیر ہیں' جس کا مفہوم یہ ہے کہ اچھی تقویم تمام انسانیت کی اصل میراث ہے' لیکن اس میراث کے ثمرات اس طرح زائل ہوسکتے ہیں کہ انسان پستیوں کی پستی تک پہنچ جاتا ہے اور کچھ سے کچھ ہو جاتا ہے مگر ہاں جو لوگ اپنا ایمان تازہ کریں اور نیک کام کریں' ان کے لیے ہر وقت مژدہ ہے کہ وہ اس تقدیر سے استثنیٰ پاجاتے ہیں اور اچھی تقویم انہیں اور بلندیوں پر لے جاتی ہے۔ بہتر سے بہتر تقویم ان کی تقدیر ہوتی ہے۔ ابن خلدون کے نظریہء تقدیر کی روح میں ایک ہی تقویم کا تصور ہے۔ سب اجتماعات یا دوَل کا ایک ہی قانون پارینہ ہے۔ سب ایک ہی سلسلہء حوادث کی منزلوں سے گزرتے ہیں۔ یہ ایسی تقویم ہے کہ ان کی تخریب کا سامان خود ان ہی میں ہوتا ہے یہاں تک کہ ایک منزل پر آ کر وہ پارہ پارہ ہوجاتے ہیں۔ ابن خلدون اسی قانونِ تقویم کے سہارے وہ سب کچھ جو تاریخ ملت اسلام میں ہوا' اس کا جواز پیش کرتا ہے۔ مثلاً خلافت سے ملوکیت میں تبدیلی اس کے خیال میں اسی تقویمی قانون اجتماع یا دولت کے سبب سے ہوئی۔ پھر دولتِ اسلام کا ٹکڑوں میں بٹ جانا بھی اسی کے سبب سے ہوا ہے۔ یہ تقویم ایک کلی قانون ہے۔ سب اجتماعات اسی طرح بنتے ہیں کہ ایک فائق قبیلہ' فائق تر خاندان اپنے فائق ترین فرد کی رہنمائی میں دوسرے قبیلوں پر سیادت قائم کر کے ایک اجتماع کی بنیاد ڈالتا ہے۔ یہ اصول عصبیہ ہے۔ اسی سے قوموں' دولتوں اور سلطنتوں کی تشکیل ہوتی ہے۔ اس کے بعد ابن خلدون اس ہیکل اجتماع کے عناصر کی تحلیل کرتا ہے اور ان کے بعد ابن خلدون اس ہیکل کے مدارج کی تفصیل مرتب کر کے ان کے فنا ہونے تک کے ادوار کی تقویم تیار کرتا ہے' مگر ہماری تاریخی اور عمرانی معلومات ابن خلدون کے عہد سے کئی گنا زیادہ ہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ کئی اجتماعات اسی تقویم پر بنے جن کا خاکہ ابن خلدون نے پیش کیا ہے' مگر ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ پچھلے زمانوں اور بالخصوص قرونِ وسطیٰ کے بعد سے جو بہت سی قومیں اور اجتماعات انسانی وجود میں آئے' ان کی تقویم کی طرح دوسری رہی ہے۔ خود پاکستان ایک خاص تقویم پر وجود میں آیا ہے۔ ابن خلدون کی بصیرت پر کوئی شبہ نہیں ہے۔ اس نے جس تقویم کی تفصیل کی اور جس تقویم کے واقعات و حادثات کی پیش بینی کی

Marfat.com

ہے' بلاشبہ اس تقویم میں ایسا ہی ہوتا ہے۔ جو اجتماعات اس تقویم پر اٹھائے گئے' ان کو اسی تقدیر کا سامنا کرنا پڑا جس کا حال اس مفکر نے لکھ دیا تھا' مگر جو اجتماعات اس تقویم پر نہیں اُٹھائے گئے ہیں جن کی طرح اندازی دوسرے قوانین وجود کے تحت ہوئی تھی' جن کے خمیر اور قالب میں دوسرے اجزاء شامل تھے' وہ اس تقدیر کے اعادہ سے بچ گئے ہیں۔ چنانچہ ان کی تقدیر کے جلو میں نئی قسم کے واقعات اور حادثات ظہور میں آئے۔ یہ ساری تنقید اشپنگلر پر بھی صادق آتی ہے۔ اس کے ہاں تمام تہذیبیں ایک ہی تقویم سے اٹھتی ہیں۔ ایک ہی طرح کی منزل سے گزرتی ہیں۔ ایک ہی مقسوم کا اعادہ کرتی ہیں۔ ایک ہی طرح کی منزل سے گزرتی ہیں اور آخر کار ایک ہی طرح فنا ہو جاتی ہیں۔ جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ یہ افکار اس قسم کے ہیں کہ وہ خیال جو بہت قدیم سے انسانوں کی میراث تھا' اس کے سراسر خلاف ہیں۔ اگر تم شاہین ہو تو تمہاری تقدیر وہی ہے جو شاہین کی تقدیر ہے۔ اگر تم ممولہ ہو تو ممولے کے احوال تمہارا مقسوم ہیں۔ تم شاہین بھی ہو سکتے ہو' ممولہ بھی' شیر بھی اور شتر مرغ بھی۔ یہ سب کچھ تم پر موقوف ہے۔ اقبال نے اپنی شاعری کے ذریعے اس خیال کی ترویج کی پوری پوری کوشش کی چنانچہ ان کے ہاں شاہین' کبوتر' ممولہ' ریچھ' چیونٹی وغیرہ کا جو ذکر ہے وہ شعری ضروریات میں سے نہیں ہے بلکہ اس کا عمیق فکری پس منظر ہے جو ان کو ابن خلدون اور اشپنگلر سے جدا کرتا ہے اور ان کو اس ابدی صداقت کا ترجمان بناتا ہے جس کی تعلیم دینے والے ہر زمانے میں آتے رہے ہیں۔ گو ہر زمانے میں ایسے افکار بھی پیدا ہوتے رہے ہیں اور ایسی ملاوٹیں بھی ہوتی رہی ہیں جو ان تعلیمات کو بے اثر بناتی ہیں۔ یہ کیسی بات ہے کہ جب کوئی اجتماع نکبت پستی میں گرفتار ہو اور اس تلاش میں ہو کہ اس کا کوئی علاج بھی ہے تو ابن خلدون اور اشپنگلر یہ تعلیم دیں کہ مزید پستی کے سوا کوئی علاج نہیں۔ عمر رفتہ کو آواز نہ دو' گردش ایام نہیں رُک سکتی ہے۔ تعلیمات الٰہیہ کے مطابق اس قسم کی تعلیم اُس ''احسن تقویم'' سے ٹکرائی ہے جس پر اصلاً انسان کو اُٹھایا گیا تھا۔ پستی کے اندھیرے میں بھی ایمان کے چراغ سے روشنی ہو سکتی ہے اور نیک اعمال سے دنیا بدل سکتی ہے۔ آنے والی قضا کو ٹالا جا سکتا ہے۔ قضا و قدر کا نیا سلسلہ جاری ہو سکتا ہے۔

سوال یہ ہے کہ ''ایمان'' ہے کیسی شے جو قضا کو بھی معطل کر سکتی ہے؟ اس باب میں پہلے ہم اشپنگلر سے رجوع کریں گے جو ہر تہذیب کی تقویم میں ایک مخصوص روحانیت کو اساسی خیال کرتا ہے۔ اس کی دانست میں ہر تہذیب کی تہہ میں کوئی نہ کوئی بدیہی وجدان ہے اور تحلیل ناپذیر شبیہ ذات یا ذاتی صورت ہوتی ہے' جس پر وہ تہذیب استوار ہوتی ہے۔ اپنے جملہ اداروں' مظاہر فنون مجلسی' ہیئتوں میں وہ اسی شبیہ کو مجسم کرتی ہے یہاں تک کہ اس کے جتنے ممکنات ہیں وہ سب کے سب ظاہر ہو جاتے ہیں اور اس تہذیب کے پھیلاؤ کا جسد بن جاتے ہیں۔ بعد ازاں اس میں کوئی بات ایسی نہیں رہ جاتی ہے جو نئی ہو تب اس تہذیب میں ٹھہراؤ آ جاتا ہے۔ پھر اس کے ہر ہر ادارہ پُر تکلف ملمع کاری ہونے لگتی ہے۔ اس کے فن آرٹ' فلسفہ' اور علم بھی اسی تصنع اور بے جان ہیئت کا شکار ہو جاتے ہیں۔ پھر وہ تہذیب اپنے بوجھ تلے آپ دبنے لگتی ہے اور اس کی روح سخت گھٹن میں آ جاتی ہے۔ اس کی شریانیں اور بافتیں سخت ہو جاتی ہیں اور آخر کار وہ بے جان ہو کر فنا ہو جاتی ہے۔ اس نظریۂ تقدیر میں

Marfat.com

ایک طرح کی روحانیت ہے کیونکہ اس میں تہذیبی تقویم کی اساس ایک خیالی شبیہ وغیرہ کو قرار دیا گیا ہے۔ کیا شبیہ ذات جو کسی تہذیب کی بنیاد میں ہوتی ہے' ایمان ہے؟ یہ ایمان ضرور ہے مگر ادنیٰ معنی میں ایمان ہے۔ ایمان دراصل ارادہ ونیت کی تہذیب ہے جو ہر بات میں رہنما اصول ہوتا ہے۔ اشپنگلر جس بسیط استعارہ' بدیہی وجدان یا شبیہ ذات کو تہذیب کی اساس ہیئت قرار دیتا ہے' وہ محض جبلی عنصر معلوم ہوتی ہے۔ چنانچہ اس کے خیال میں تہذیب کا ہر حصہ' ہرادارہ' ہر جسم بے اختیار اس جبلت کی تشفی کرتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں جو اس کے شعور اور لاشعور دونوں پر حکمران معلوم ہوتی ہے۔ یہ ایک ایسی داخلیت ہے جس سے اس تہذیب کا ایمان اس کے برعکس روح کی بیداری ہے' جبلتوں پر حکمرانی ہے' ایک شعوری تجربہ ہے' ایک نور ہے' جس سے برائی بھلائی کی تمیز ہوتی ہے اور یہی ایمان وہ قوت ہے جو کسی جبلی تقویم میں جو تقدیر خفتہ ہوتی ہے' اس کو معطل کر دیتا ہے اور ایسی تقدیر سے ہمکنار کرتا ہے جو صرف اس نور سے ہی پیدا ہو سکتی ہے جس سے احسن تقویم مسجود ملائک ہے۔

ابن خلدون اور اشپنگلر دونوں میں جبلی قانون کی سی جو کارفرمائی نظر آتی ہے تو اس کا سبب یہ ہے کہ دراصل ان کے نظریۂ تقدیر میں انسان کو ایک طبعی مظہر کے طور پر لیا گیا ہے۔ آسمان' تارے' زمین' پتھر وغیرہ سب طبعی مظاہر ہیں۔ ان کی ایک مخصوص تقویم ہے۔ ان کا ہر حادثہ اسی تقویم کی پیداوار ہے۔ طبیعت کی قسم سے انسان کے لیے ''جبلت'' ہے جو انسان میں اس کی تغیر ناآشنا فطرت کو فرض کرتی ہے۔ اس خیال کے مطابق جو کچھ ہوگا وہ بالقوہ اُس فطرت میں پوشیدہ ہے۔ فطرت انسانی کے اس نظریہ میں نور ایمان کا کوئی مقام نہیں ہو سکتا ہے' اس لیے کہ اس میں تمام تاریخ انسانی ایک مجبور یقین یا جبلی خیال کا سلسلۂ تعینات ہے۔

اقبال اپنے فلسفۂ انسانیت کی بنیاد ''عالم امر'' کے تصور پر استوار کرتے ہیں جو عالم فطرت سے بلند اور ارفع ہے۔ عالم فطرت کے نقطۂ نظر سے انسان کے سب اعمال جبلی ہیں مگر عالم امر کے نقطۂ نظر سے اس کے اعمال ارادی ہیں۔ انسان کی تقویم ''امر'' پر ہوئی ہے جب کہ افلاک وانجوم و جمادات و نباتات کی تقویم ''فطرت'' پر ہوئی ہے۔ امر پر مبنی تقویم ''احسن تقویم'' ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ انسان جس کی تقویم ''امر'' پر ہوئی تھی وہ گر کر محض ایک خلقت بن جائے اور جس طرح عالم فطرت میں تقدیر کا اعادہ ہوتا ہے اسی طرح اعادہ تقدیر اس میں بھی جاری ہو جائے۔ ابن خلدون اور اشپنگلر کے نظریاتِ تقدیر کی بنیادی کمزوری یہی ہے کہ ان کے سامنے عالم طبیعت تو ہے مگر ''عالم امر'' ان کی نظر سے پوشیدہ ہے۔ عالم امر کی ایک جھلک بھی اگر وہ کہیں دیکھ لیتے ہیں تو ایک ہی تقویم پر وہ سب اجتماعات کی تقدیر رقم کرتے۔ ان کی ترقیم کی بے مائیگی کا اس سے بڑھ کر کیا ثبوت ہوگا کہ وہ ہبوط آدم کی داستان سے خالی ہے۔ ان کے ہاں سب عالم' عالمِ طبیعت ہے مگر کوئی مذہبی شعور ایسا نہیں جو ہبوط آدم کے قصہ یا اس کے امکان سے لرزہ براندام نہ ہو۔ ہبوط آدم تو ایک زندہ اور ٹھوس حقیقت ہے' اسی طرح صعود آدم بھی۔ وہ اس لیے کہ انسان فطرت مجبور نہیں امر مختار ہے۔ ابن خلدون کی کوتاہ نظری ہے کہ اسے ظہور اسلام' معاشرہ نبویؐ کا قیام' خلافت سے ملوکیت میں' تغیر میں ایک ہی فطرت عالمگیر قانونی یعنی ''عصبہ'' کی

کارفرمائی نظر آئی۔ اسے یہ دکھائی نہیں دیا کہ فاران کی چوٹیوں سے لے کر خلافتِ راشدہ تک عالم امر کے ارتسامات ہیں اور خلافت سے ملت اسلام کی ملک میں تبدیلی ایک ہبوط آدم ہے۔ ہبوط آدم کے بڑے واقعہ کو دیگر مذاہب انسان کی ازلی پستی کے ثبوت میں پیش کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ گناہ کا بار انسان کی گردن پر ہے۔ اسلام نے اس واقعہ کو ازلی پستی کے تصور سے پاک کیا۔ اس نے نہ صرف یہ بتایا کہ ہر بچہ معصوم پیدا ہوتا ہے بلکہ یہ بھی بتایا کہ زندگی، خود ہبوط کی زندگی بھی، ایک مہلت ہے۔ اپنے کام سے انسان بلند ہو سکتا ہے۔ کسی گناہ کا بوجھ (وجوداً) ازلی و ابدی نہیں۔ انسان اچھے حالات سے برے حالات میں ہبوط کر سکتا ہے، مگر بُرے حالات بھی انسان کے ایسے ہبوط ہیں جہاں سے وہ پھر صعود کر سکتا ہے۔ چنانچہ وہ مہلت ہیں اور ہر مہلت قابل قدر ہے۔ قدر کا یہ احساس عالمِ امر کا شعور ہے جو اس تقدیر کے سلسلے کو کاٹ دیتا ہے جس سے پستی سے مزید پستی، بدبختی سے اور زیادہ بدبختی پیدا ہوتی ہے۔ چنانچہ یہ ممکن ہے کہ پستی سے بلندی اور آتش نمرود سے گلزارِ ابراہیمی پیدا ہو۔ اقبال کی مشہور نظم ''میلاد آدم'' کا موضوع یہی خیال ہے۔ اس کے علاوہ اقبال نے موت یا فنا کے فلسفہ پر بطور خاص غور کیا ہے جس سے ان کے نظریۂ تقدیر پر بڑی روشنی پڑتی ہے۔ قبل اس کے کہ ہم اس کو بیان کریں یہ کہنا نامناسب نہیں کہ فکری زندگی کے ابتدائی دنوں میں ان کے خیالات اس قبیل کے دوسرے اسالیب فکر سے بہت زیادہ مختلف نہیں تھے جو ہر عروج کے بعد زوال کو عالمگیر قانون قدرت قرار دیتے ہیں اور جو اہلِ فارس میں ضرب المثل کے طور پر یوں مشہور ہے ''ہر کمالے را زوالے'':

زندگی اقوام کی بھی ہے یونہی بے اعتبار
رنگہائے رفتہ کی تصویر ہے ان کی بہار
اس زیاں خانہ میں کوئی ملتِ گردوں وقار
رہ نہیں سکتی ابد تک بارِ دوشِ روزگار
اس قدر قوموں کی بربادی سے خوگر ہے جہاں
دیکھتا بے اعتنائی سے یہ منظر ہے جہاں
آہ! مسلم بھی زمانہ سے یونہی رخصت ہوا
آسماں سے ابر آزادی اُٹھا، برسا، گیا

(بانگ درا: گورستان شاہی)

مگر اس خیال سے جلد ہی ان کے ہاں ایک خاص قسم کے گریز کی نشاندہی ہوتی ہے۔ ''بزم انجم'' میں تاروں سے خطاب کرتے ہوئے التجا کرتے ہیں:

اے شب کے پاسبانو! اے آسماں کے تارو!
تابندہ قوم ساری گردوں نشیں تمہاری

چھیڑو سرود ایسا' جاگ اُٹھیں سونے والے
رہبر ہے قافلوں کی تابِ جبیں تمہاری

یہ التجا اس امر کی طرف رہنمائی کرتی ہے کہ فنا اور زوال قوموں کی آخری تقدیر نہیں ہو سکتی' گو اقبال کے خیال میں یہ بات درست تھی کہ :

یہ کاروانِ ہستی ہے تیز گام ایسا
قومیں کچل گئی ہیں جس کی روا روی میں

شدت احساس نے اقبال کی رہنمائی اس خیال کی طرف کی جو تقدیر کے دوسرے رُخ کو ظاہر کرتا ہے کہ اگر ہر عروج کے بعد زوال ہے تو زوال کے بعد عروج بھی ہو سکتا ہے۔ چنانچہ ''شمع اور شاعر'' منظومہ ۱۹۱۶ء میں جہاں وہ یہ کہتے ہیں :

تھا جنہیں ذوقِ تماشا وہ تو رخصت ہو گئے
لے کے اب تُو وعدۂ دیدار عام آیا تو کیا؟

اور

بجھ گیا وہ شعلہ جو مقصودِ ہر پروانہ تھا
اب کوئی سودائی سوزِ ناتمام آیا تو کیا؟

وہاں اس احساس سے بھی ان کا دل لبریز ہوتا ہے کہ :

شامِ غم لیکن خبر دیتی ہے صبحِ عید کی
ظلمتِ شب میں نظر آئی کرن اُمید کی

اور کہتے ہیں کہ:

نغمہ پیدا ہو کہ یہ ہنگام خاموشی نہیں
ہے سحر کا آسماں خورشید سے مینا بدوش

مزید:

راز اس آتش نوائی کا مرے سینے میں دیکھ
جلوہ تقدیر میرے دل کے آئینے میں دیکھ

اس سارے معاملے یعنی زوال' پستی' پھر آرزوئے عروج' شعلہ نوائی پر اقبال ''وجودیات'' کے نقطۂ نظر سے غور کرتے ہیں۔ اس کی اعلیٰ ترین مثال ''والدہ مرحومہ کی یاد میں'' ان کا مشہور مرثیہ ہے۔ اس میں وہ بیان

کرتے ہیں کہ جب ہم دنیا کو دیکھتے ہیں تو یہی حکمت محکم معلوم ہوتی ہے کہ دہر کا ذرہ ذرہ تقدیر کا زندانی ہے' آسمان مجبور ہے' شمس و قمر مجبور ہیں اور گلزار میں غنچے کے سبو کا شکستہ ہوجانا انجام ہے۔ غرض

نغمۂ بلبل ہو یا آواز خاموش ضمیر
ہے اسی زنجیر عالمگیر میں ہر شے اسیر

لیکن اس تمام حکمت محکم کی تردید گریۂ پیہم سے ہوتی ہے جو والدہ کی یاد میں رواں ہے۔ یہ گریۂ سرشار بذات خود وہ عرفان ہے (وہ ترجمان حقیقت ہے) جس کے سامنے عقل سنگ دل شرمسار ہے۔ چنانچہ میرا آئینہ دود آہ سے روشن ہوا۔ تری تصویر (یاد) عجیب شے ہے کہ جس نے وقت کی پرواز کا رخ بدل ڈالا ہے۔ اس عرفان سے معلوم ہوتا ہے اے غافل! کہ موت کا راز نہاں کچھ اور ہے۔ پانی کی سطح پر ہوا کا نقش یعنی حباب جنت نظارہ ہے مگر ہوا کتنی بیدردی سے اپنا نقش مٹا دیتی ہے؟ لیکن۔

پھر نہ کر سکتی حباب اپنا اگر پیدا ہوا
توڑنے میں اُس کے یوں ہوتی نہ بے پروا ہوا

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ موت اس کی قوت تعمیر کی دلیل ہے اور انسان ان مظاہر فطرت سے کہیں بلند ہے۔ یہ تو وہ ہستی ہے جس کی نظر افلاک کی طرف ہے۔ جس کے مقاصد قدسیوں کے مقاصد سے بھی پاکیزہ تر ہیں۔ جو محفل قدرت میں مثلِ شمع روشن ہے جس کی وسعت فطرت میں آسمان ایک نقطہ سے زیادہ نہیں۔ پھر اس کے لیے تخریب محض کے لیئے کیوں کر ہو سکتی ہے؟

شعلہ یہ کمتر ہے گردوں کے شراروں سے بھی کیا؟
کم بہا ہے آفتاب اپنا ستاروں سے بھی کیا؟

پھر اقبال گل سے تشبیہ لاتے ہیں کہ تخم گل کی آنکھ زیر خاک ہوتی ہے' مگر بیدار رہتی ہے جس طرح خاک میں دب کر بیج اپنا سوز نہیں کھوتا اور پھول بن کر اپنی تربت سے نکل آتا ہے۔ اسی طرح انسان کا حال ہے کہ یہ موت سے قبائے زندگی پاتا ہے۔ لحد اس کی اُس پراگندہ قوت کی شیرازہ بند ہے جو گردنِ گردوں پر کمند ڈالتی ہے۔ چنانچہ موت ایک تجدید ہے۔ یہ تجدید مذاق زندگی ہے اور خواب کے پردے میں بیداری کا پیغام ہے۔ پھر اقبال شب تار کے بعد سپیدۂ سحر کی نمود کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور یہ قانون بیان کرتے ہیں:

یہ اگر آئینِ ہستی ہے کہ ہو ہر شام صبح
مرقد انساں کی شب کا کیوں نہ ہو انجام صبح؟

صرف اس موت تک یہ خیال آرائی محدود نہیں ہے جس کا ذائقہ ہر انسان کو چکھنا ہے بلکہ در اصل اسلام کے کل نظریۂ تقدیر کی تفسیر ہے۔ انسان اسفل سافلین کی طرف زوال آمادہ ہوا' مگر یہ رد انسان کے مستقبل پر مہر نہیں ہے۔ اس کی خفتہ قوتوں کی بیداری کا سامان ہے۔ پستی وہ لحد ہے جو قوتِ تعمیر کی شیرازہ بند ہوتی ہے۔ یہ ایسی نشاۃ جدید ہے جو نشاۃ سابقہ سے زیادہ شاندار ہوا کرتی ہے۔ ابن خلدون کو آئین زندگی کی صرف یہی حد

Marfat.com

معلوم ہے کہ اجتماعات پستی کے غار میں جا گرتے ہیں' ان کا سبو ٹوٹ کر چکنا چور ہو جاتا ہے۔ تاریخ عالم ہلاکت کی کارگاہ ہے۔ اشپنگلر اس ہلاکت خیزی کو حیاتی خصوصیت قرار دیتا ہے۔ تہذیبیں نباتاتی مظاہر کی طرح ہیں۔ ہر پودا بڑا ہوتا ہے۔ برگ و بار لاتا ہے۔ پھر خزاں رسیدہ ہو جاتا ہے اور قوت نمو سے محروم ہو کر ٹھنٹھ کا ٹھنٹھ رہ جاتا ہے۔ اسلام کے نزدیک یہ مشاہدہ محض ظاہری اور سطحی ہے۔ چنانچہ ہر خزاں بہار کا پیش خیمہ ہے' ہر قعر لحد میں زندگی کی جوت ہے کہ حیات خوابیدہ میں آثار زندگی پوشیدہ ہوتے ہیں۔ چنانچہ وہ نشاۃ جدید سے آراستہ ہوتی ہے۔ یک بارگی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ زمانہ تھم گیا ہے۔ یہ موت ہے مگر پھر زمانہ رواں دواں ہونے لگتا ہے۔ یہ نشاۃ جدید ہے۔ جو لوگ زمانے کا ایسا تصور رکھتے ہیں کہ پے بہ پے ایک آن کے بعد دوسری آن ہے اور ہر آن دوسری کے مماثل ہے وہ زمانہ کے وجدان سے محروم ہیں۔ حیاتی زمان کی انہیں خبر نہیں ہے۔ حیاتی زمان میں کوئی آن دوسری آن کے مماثل نہیں ہوتی اور زمانہ کی رفتار کبھی یکساں نہیں رہتی۔ وہ ٹھہر بھی جاتا ہے اور ٹھہرنے کے بعد بھی رواں ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اگر عناصر کا اعتدال بگڑ جاتا ہے اور قوتوں کا شیرازہ بھی بکھر جاتا ہے تو پھر حیات کی اسی خاکستر میں سے زندگی کی چنگاریاں نکلنے لگتی ہیں۔ مرنے والا اُٹھ کر بیٹھ جاتا ہے اور یہ تخلیق نو پہلی تخلیق سے زیادہ شان دار ہوتی ہے۔ ہر مقام سافل انسان کے لیے چیلنج ہے اور اس چیلنج کا وہی حیات پرور جواب دے سکتے ہیں جنہوں نے ایمان کو تازہ کیا اور اپنے اعمال کو صالح کیا۔

اسلام نے اپنے آئین تقدیر کو مزید اس طرح واضح کیا ہے

فلااقسم بالشفق. والیل وما وسق. والقمر اذا تسق. لترکبن طبقاً عن طبق. لیکن نہیں! شفق کی قسم ہے (یعنی میں شفق کو گواہ کرتا ہوں) اور رات کی قسم جو اس پر چلی آتی ہے' اور چاند کی قسم جیسا کہ وہ بڑھ کر پورا ہو جاتا ہے کہ تم (بے شک) ایک طبق کے بعد دوسرے طبق پر چڑھو گے (القرآن:۸۴: ۱۶......۱۹) یہ آیات تقدیر انسانی (افراد و اقوام) کا ضابطہ معین کرتی ہیں۔ اس زمان حیاتی کی منطق کو بیان کرتی ہیں جس میں تاریخ انسانی کے اوراق پلٹے جاتے ہیں۔ ان آیات معظمہ کی شان کا اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کے فوری بعد خداوند قدوس یہ دریافت کرتا ہے کہ فمالھم لایومنون، واذا قری علیھم القرآن لایسجدون اور کیا بات ہے کہ وہ (اس پر) ایمان نہیں لاتے؟ اور جب ان پر قرآن پڑھا جاتا ہے وہ سجھ نہیں سکتے؟ یہ آیت سجدہ ہے جس کے سننے کے بعد مؤمنین پر سجدہ واجب ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہاں پر اتنا بڑا علم خداوند قدوس نے دیا ہے کہ اس علم کی عظمت اس کو واجب کرتی ہے کہ اس کی تلاوت کے بعد انسان سربسجود ہو جائیں۔ یہ علم تقدیر کا علم ہے اور اس پوری سورۃ کا نام ''انشقاق'' ہے جس کی یہ آیات حصہ ہیں۔ خود اس نام یعنی انشقاق میں علم کی کتنی معنویت پوشیدہ ہے' عارفان تقدیر کا کام ہے کہ وہ اس پر بھی غور کریں۔

یہ بات قابل ذکر ہے کہ مکی سورتوں کا ایک بڑا حصہ علم تقدیر پر مشتمل ہے اور الہامی فلسفہ تاریخ ہے۔ چنانچہ ان میں کئی سورتوں میں کسی نہ کسی ساعت پہر یا وقت کے حصے کو گواہ بنایا گیا ہے بالخصوص ان سورتوں میں تقدیر کا کوئی نہ کوئی پہلو روشن کیا گیا ہے یہاں تک کہ قوموں کے جنگ و جدل فتوحات وغیرہ میں پوشیدہ تقدیر کو

یوں بیان کیا گیا ہے۔ "قسم ہے دوڑتے ہوؤوں کی اور (قسم) ہے آگ جلانے والوں کی اور (قسم ہے) صبح صبح اچانک حملہ کرنے والوں کی۔ ریت اُڑاتے ہوئے کہ اس طرح وہ در آتے ہیں۔ بے شک انسان اپنے خدا کا ناشکر گزار ہے۔ اور بے شک وہ (خود انسان) اس کا شاہد ہے اور بیشک فوائد (منافع) کی محبت اس میں شدید ہے وہ اس کو نہیں جانتا کہ کس طرح وہ کہ جو قبر میں ہے پھر اُٹھ کھڑا ہوتا ہے اور جو کچھ سینوں میں ہے وہ باہر آ جاتا ہے۔ یہ بے شک تیرا ربّ آج (کے دن بھی) اس سے خبیر ہے۔" یہ سورہ عادیات کا ترجمہ ہے۔ ابتدائی آیتوں میں حملہ آوروں کی آمد کا جیتا جاگتا مرقع کھینچا گیا ہے کہ کس طرح وہ فلک شگاف نعرے لگاتے ہوئے بڑے جوش و خروش سے روانہ ہوتے ہیں۔ خدا نے اس امر کو بھی گواہ بنایا ہے "پھر کس طرح وہ آگ روشن کرتے ہیں" (غالباً پڑاؤ کی طرف اشارہ ہے۔) یہ امر بھی گواہ بنایا گیا ہے پھر اس بات کو بھی گواہ بنایا گیا ہے کہ کس طرح وہ صبح صبح حملہ شروع کر دیتے ہیں اور ڈر کر چھپ جاتے ہیں۔ یہ سب کچھ صحیح مگر انسان' نکتے کی بات ہے' بڑا ناشکرا ہے۔ ناشکرا پن بڑی جامع بات ہے' اس میں انسان کے بے پروا ہونے سے بے حس ہونے تک سب ہی بات آ جاتی ہے۔ مذکورہ سورہ میں اس پر خود انسان کو شاہد کیا گیا ہے۔ نیز یہ بیان کیا گیا ہے کہ اس کی فتوحات اور حب دولت ہے جو اس کو متشدد (سخت) بنا دیتی ہے۔ پھر کیا ہوتا ہے؟ اس سختی میں' بے لوچی میں' ناشکرا پن میں وہ اس تقدیر کو نہیں دیکھتا کہ جو مردہ ہوتا ہے اور قبر کے طبق میں ہے' وہ کس طرح اٹھایا جاتا ہے وہ نہیں جانتا کہ سینوں میں جو مستور ہے وہ کیسے ظاہر ہو کر حقیقت بن جاتا ہے۔ یہ عضوی تقدیر ہے۔ جمادات' نباتات کی نہیں بلکہ انسان کی۔ کوئی شک نہیں کہ جنگ پلاسی اور بکسر سے لے کر تسخیر و سرنگاپٹم اور ۱۸۵۷ء کی تسخیر و فتح باب تک حملہ آوروں کے لیے فتح و ظفر کا زمانہ تھا اور کوئی شک نہیں کہ اقوام ہند نے ۱۸۵۷ء سے ۱۹۰۵ء تک ایسی زندگی بسر کی جیسی قبر کی اندھیری رات میں ہوتی ہے۔ اس شب و تار کی تیرہ بختیوں سے یہ اقوام بیدار ہوئیں اور یہ ہوا کہ جو سینوں میں چھپا ہوا تھا' وہ روز روشن کی طرح پورے ملک میں بکھرا ہوا تھا۔ چنانچہ خزاں رسیدہ چمن میں باد بہاری نیا پیام لائی۔ فاتحین و مفتوحین کے عضوی رشتوں کے بعد دوسرا خاندان اسی طرح اُبھرتا رہا ہے۔ عضوی تقدیر کا ایک بنیادی عنصر ہے کہ ارباب اختیار' اقوام وحشم و دولت پر بے علمی' کم آگہی اور بے خبری ضرور طاری ہو جاتی ہے۔ وہ متشدد ہو جاتے ہیں اور بھول جاتے ہیں کہ لحد سے بھی زندگی کے عناصر ترکیب پا کر ان کا تختہ الٹ سکتے ہیں۔ حیات کی یہ منطق تاریخ کی ہر مرتبہ نئی جلد ترتیب دیتی ہے۔ سورہ تکاثر میں فراوانی کا تذکرہ ہے' نری فراوانی' صرف فراوانی (جو ہمیشہ قلت سے مقابل ہوتی ہے۔) ہم یہاں اس سورت کی ترجمانی کرتے ہیں۔ یہ سورۃ اس بات سے آگاہی کرتی ہے کہ "فراوانی" تم کو (جادہ سے) ہٹا دیتی ہے۔ یہاں تک کہ تم قبر تک پہنچ جاتے ہو مگر تم جلد دیکھو گے' نہیں بلکہ تم ضرور دیکھو گے (کلا سوف تعلمون' ثم کلا سوف تعلمون) یہاں پر ثم کی تاکید اس بات کی دلیل ہے کہ یہ منظر تم بار بار دیکھو گے' کیا دیکھو گے؟ ممکن تھا کہ اس سے پیشتر بھی تم اس بات کو ایک علم الیقین سے پا لیتے (اور اپنے آپ کو بدل لیتے بصورتِ دیگر) تم ضرور جحیم دیکھو گے اور اس دن تم سے تمہاری نعمتوں کے بارے میں پوچھا جائے گا۔ ان آیات میں اتنی عمومیت ہے اور کچھ اس انداز سے

Marfat.com

دیکھنے کی تکرار ہے کہ جہنم کے لئے حیات بعد ممات کا انتظار کچھ لازمی نہیں معلوم ہوتا۔ جہنم کا تجربہ بار بار ہو سکتا ہے۔ ہاں اس تجربے سے بچ سکتے ہو اگر اس کا پہلے سے اندازہ کر کے تم راہ تبدیل کر لو۔ جہنم کا تجربہ ایسا ہوگا کہ اس کثرت کا اور ان نعمتوں کے لیے تمہیں جواب دہ ہونا پڑے گا۔

اقوام و ملل کی یہ تقدیر ہے۔ تمول و جاہ والی قوموں اور جماعتوں کے لیے حیاتی منطق یہ ظاہر کرتی ہے کہ ان کا یوم الحساب بار بار آ سکتا ہے اور جہنم ان کا نصیبہ ہو سکتی ہے۔ ایسے منظر تاریخ انسانی نے کئی بار دیکھے ہیں کہ مؤخر فراوانی لے ڈوبی۔ انسان کو اب غالباً پہلے سے بہتر طور پر علم ہے کہ کس طرح ان کے لیے جہنم تیار ہوتی ہے۔ وہ انقلابی قوتیں پیدا ہوتی ہیں جو اہل کثرت اور تمول سے باز پرس کرتی ہیں اور ان کو جہنم کے حوالے کر دیتی ہیں۔ سورہ علق میں جس کی پہلی پانچ آیات کو سب سے پہلی وحی ہونے کا شرف حاصل ہے اولاً انسان کی طبعی بشریات کا ذکر ہے۔ پھر اس کے تہذیبی ارتقاء کا۔ انسان کو وہ سکھایا گیا ہے جو وہ نہیں جانتا تھا۔ مگر انسان طغیٰ کرنے والا بن گیا۔ وہ اس طرح کہ اپنے آپ کو ہر طرح کافی سمجھنے لگا۔ طغیٰ کرنے والے رکاوٹ ڈالتے ہیں۔ وہ خیر کے راستے میں روڑے اٹکاتے ہیں۔ اس سورہ سے یہ واضح ہوتا ہے کہ اگر وہ باز نہیں آتے تو ان کے سر کے سامنے کے بالوں سے خدا ان کو پکڑتا ہے اور ان کے یہ بال (جو وقار اور مرتبہ کی علامت ہیں۔) چھوٹی اور پاپی زلفیں ہیں۔ وہ سازشیں کرتے ہیں۔ ندوے منعقد کرتے ہیں۔ لیکن ان کے مقابلے میں بہادر کھڑے ہو جاتے ہیں۔ خدا کی پکار ہے جس پر یہ بہادر جمع ہو جاتے ہیں۔ اس سورہ کا اختتام اس تنبیہ پر ہے کہ طغیٰ کرنے والے کی پیروی نہ کرو بلکہ اپنے خدا کو سجدہ کرو اور اس سے قریب ہو جاؤ۔ (یہ آیت سجدہ ہے۔) اُمتوں کی تقدیر ان آیات سے یوں معلوم ہوتی ہے کہ طغیٰ کرنے والے جب معتبر ہو جاتے ہیں تو وہ اس گھمنڈ میں ہوتے ہیں کہ وہ ہر صورت حال کے لیے کافی ہیں اور اپنے ذرائع و وسائل سے سب سے نمٹ سکتے ہیں۔ چنانچہ وہ اچھی راہوں پر رکاوٹیں کھڑی کر دیتے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ وہ باز آ جائیں یا ان میں سے چند اچھی توفیق پر آ جائیں، مگر جب وہ نہیں آتے تو حیات کی منطق اس طرح عمل کرتی ہے کہ پیشانیوں کے بل ان کی پکڑ ہوتی ہے۔ گو وہ آپس میں مشاورت کرتے ہیں، کانفرنسیں کرتے ہیں مگر تقدیر کا کارواں آگے بڑھتا ہے۔ خیر پر جمع ہونے والے بہادر فوج در فوج جمع ہو جاتے ہیں اور ان سے ٹکر لیتے ہیں۔

ثروت کا نتیجہ جب طغیٰ ہو تو طغیٰ کا نتیجہ خدائی قوتوں کا اجتماع ہوتا ہے جو طغیٰ سے ٹکراتی ہیں۔ یہ تاریخ انسانی کی تقدیر ہے جس کے چند اور پہلو سورہ طارق میں نمایاں کیے گئے ہیں۔ اس سورہ کی ابتداء میں خدا نے سماء کو گواہ ٹھہرایا ہے۔ سماء سے عام مفہوم بلندیاں ہیں۔ پھر طارق کو گواہ ٹھہرایا ہے اور کہا ہے کہ تو کیسے ادراک کرے گا کہ طارق کیا ہے؟ پھر فرمایا کہ ''طارق برما دینے والی روشنی کا ستارہ ہے۔'' عرف عام میں طارق ستارہ سحر کو کہتے ہیں جو رات کی تاریکی میں نمودار ہوتا ہے۔ جس کی روشنی بڑی تیز ہوتی ہے اور جو صبح کا پیام دیتا ہے۔ ان گواہیوں کے بعد تقدیر کا یہ نکتہ واضح کیا گیا کہ ہر نفس پر حافظ (حفاظت کرنے والا) مقرر کیا گیا ہے (ان کل نفس لما علیھا حافظ) اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ہر نفس مظاہر انسانی میں تحفظ کا قانون جاری ہے جس سے

Marfat.com

انسان (فرد یا گروہ) استقامت اختیار کرتا ہے، مگر پھر ایک دن ایسا بھی آجاتا ہے جب یہ قانون استقامت غیر مؤثر ہوجاتا ہے اوراس دن وہ سب کچھ جو پوشیدہ تھا ظاہر و باہر ہو جاتا ہے۔ تب نہ تو انسان کے پاس قوت ہو گی اور نہ کوئی مدد کرنے والا ہو گا۔ اس امر کے بیان کے بعد خداوند قدوس نے یوں بیان کیا ہے کہ ''برستے ہوئے بادل گواہ، روئیدگی سے پھٹتی ہوئی زمین گواہ، یہ قول فیصل ہے، ہرگز ہزل نہیں ہے۔ بے شک وہ تدبیریں کرتے ہیں مگر میں بھی تدبیریں کرتا ہوں (چنانچہ) اہل انکار کو مہلت دو، ان کو کچھ دیر کے لیے چھوڑ دو۔ حفاظت کا قانون جو تمام نفوس میں جاری ہے وہی اس کا باعث ہے کہ اہل انکار کے ارادوں یا تدابیر کو بھی استقلال حاصل ہوتا ہے۔ وہ منصوبے بناتے ہیں مگر قانون استقامت یا آئین حفاظت ان کے لیے غیر مؤثر ہونے والا ہے۔ حیاتی منطق ہے کہ جہاں وہ تدبیریں کرتے ہیں کید میں مبتلا ہوتے ہیں وہاں خود خدا بھی تدبیر کرتا ہے اور کید کرتا ہے۔ صرف تھوڑے سے وقت کی بات ہے کہ خدائی قوتیں ان کو مغلوب کر لیتی ہیں۔ تقدیر کی منطق یہ ہے کہ ان کے تنصیبات، اداروں، تدبیروں کا توڑ ہونے لگتا ہے۔ الٰہی طریقے کے طور پر دوسرے تدابیر اور سلسلے وجود میں آتے ہیں۔ ان کا باہمی تصادم وقت لیا کرتا ہے مگر آخرکار یہ اُبھرتی ہوئی قوتیں غلبہ پالیتی ہیں۔ یہ بات فیصلہ کن ہے۔ کوئی ہزل وغیرہ نہیں۔ اس پر گواہی برستے ہوئے بادلوں کی ہے جو ابر رحمت ہیں اور روئیدگی سے سینہ چاک زمین کی ہے۔ جس سے ہر طرف تر و تازگی، سرسبزی و شادابی کا دور دورہ ہوتا ہے۔ یہ اُبھرنے والی قوتوں کی علامت ہیں۔ اس عضوی تقدیر پر اولیٰ گواہی بلندیوں کی ہے۔ ستارۂ سحر کی ہے۔ سورہ فجر میں خود آمد صبح کو گواہ بنایا گیا ہے۔ ''دس راتیں'' اور ''طاق و جفت'' تہذیبی علامتیں ہیں۔ ان کا عام مصداق عشرہ حج کی راتیں اور عبادات ہوسکتی ہیں۔ اس صورت میں بھی یہ تہذیبی ادارے ہیں اور اس مدنی رسم پر اشارت ہیں جو اتنی پرانی ہے کہ اس کی تاریخ کا بھی حساب نہیں ہے۔ چنانچہ استقامت یافتہ تمدن کی یہ سنجیدہ ترین علامتیں ہیں۔ ان کی گواہی کے بعد خداوند کریم نے بڑی قوموں کا حال بیان کیا ہے اور بطور خاص ان پہلوؤں کی طرف اشارہ کیا ہے جو ان کی مدنیت و تہذیب کی بڑی علامتیں ہیں۔ پُرشکوہ عمارتوں کے سلسلے، پہاڑوں کو کاٹ کر آبادیاں بنانا اور صاحب اوتاد ہونا۔ اوتاد سے مراد جاہ و حشم، وسائل و ذرائع کی تنظیم، عہدیدار و منصب دار، عمال و اعوان، فوج و دربار وغیرہ سب ہی کچھ ہیں۔ خدا نے فرمایا ''کیا تو نے نہیں دیکھا کہ تیرے خدا نے کیا کیا عاد کے ساتھ جن کی بڑی بڑی عمارتیں تھیں۔ ثمود کے ساتھ جنہوں نے وادی میں پہاڑوں کو کاٹ کر آباد کیا تھا اور فرعون صاحب اوتاد کے ساتھ۔ یہ وہ تھے جو بستیوں میں طغیٰ کو ہوا دیتے تھے اور اکثر مفسدہ کرتے تھے۔ خدا نے عذاب کا ایک حصہ ان پر نازل کیا۔ بے شک تیرا رب نگاہ رکھنے والا ہے۔'' طغیٰ ظلم و نافرمانی میں حد سے زیادہ گزر جانے کو کہتے ہیں۔ عذاب کے نزول کے تذکرہ اور نیز یہ بتانے کے بعد کہ خدا سب پر نگاہ رکھنے والا ہے۔ ان خاص باتوں کا اس سورۃ میں ذکر کیا گیا ہے جو طغیٰ کی لکیریں ہیں اور فساد زدہ تہذیب کی ذیل میں آتی ہیں۔ فرمایا کہ ''تم یتیم کی تکریم نہیں کرتے، مسکینوں کے طعام کے لیے ایک دوسرے کو نہیں اُکساتے اور سب کو چٹ کرتے ہوئے میراث چٹ کر جاتے ہو اور مال سے تمہاری محبت بہت زیادہ ہے۔'' ان آیتوں میں خداوند کریم نے ان تمدنوں کو مشخص

Marfat.com

کیا ہے جن کی نہاد ہی میں طغیٰ اور فساد داخل ہے۔ سب سے پہلا مسئلہ بچوں اور سر پرستوں کے محتاج نابالغوں کا ہے۔ بچوں اور نابالغوں کی دو ہی قسمیں ممکن ہیں۔ ایک وہ جن کے سر پرست ہوں اور ان کے رہن سہن، حقوق کی نگہبانی اور تعلیم و تربیت کا انتظام ہو۔ ظاہر ہے یہ انتظام ماں باپ کے ذمہ ہوتا ہے اور دوسرے وہ جو یتیم ہیں کہ جن کے حقوق کا کوئی ذمہ دار نہیں ہوتا' نہ ان کے رہن سہن، تعلیم و تربیت کا کوئی انصرام ہوتا ہے۔ فساد زدہ مدنیت میں یتیموں کو اپنے حال بلکہ زمانہ کی ٹھوکروں پر چھوڑ دیا جاتا ہے۔ اس کی دوسری بڑی خصوصیت مسکینوں کو ان کے حال پر چھوڑ دینا ہے۔ لوگ ایک دوسرے پر ان کی احتیاج روائی کے انتظام کے لیے زور نہیں دیتے اور تیسری بڑی خصوصیت اس تہذیب کی یہ ہوتی ہے کہ لوگ ایک دوسرے کو چٹ کرنے کی کوشش میں ہوتے ہیں۔ مقصود تمام میراث (اجتماعی و انفرادی) پر اپنا قبضہ جمانا ہوتا ہے اور چوتھی خصوصیت جو سب پر دال ہے وہ مال و متاع سے بے لگام محبت کا عام دستور ہے۔ ہمارے دور کے بے لگام معاشروں اور تمدنوں میں ان امور و خصائص کو معاشی مسابقت کا خوبصورت نام دیا جاتا ہے۔ یتیموں اور مسکینوں کا مسئلہ ہی تمدنوں اور ان کے عصری خصائص کی پیداوار ہے۔

مسکین سے مراد بھوکا ننگا ہیں' بھوکے ننگے مسکین کی تعریف میں آتے ہیں۔ مسکین فی الاصل قرآن شریف کی ایک بہت جامع اصطلاح ہے جو ایک پورے معاشی و سماجی مظہر کو احاطہ کئے ہوئے ہے۔ ''مسکین'' کا ''مادہ'' ''سکن'' ہے جس کے معنی ہیں ''ٹھیرنا'' جو حرکت کے مقابل ہے۔ مسابقت کی زندگی دوڑ کی زندگی ہے مگر جہاں مال و متاع کے لیے ہر طرف دوڑ ہو رہی ہو وہاں گروہ کے گروہ ایسے لوگوں کے پیدا ہوتے ہیں جو مختلف مقامات پر ٹھیر گئے ہوں۔ پھر جہاں لوگ اس فکر میں ہوں کہ سب میراث پر ہی ہاتھ صاف کریں تو بے شمار دوسرے لوگوں کے راستے میں رکاوٹیں کھڑی کرتے ہیں یا وہ رکاوٹیں ازخود کھڑی ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ ہجوم کے ہجوم ایسے لوگوں کے ہوتے ہیں جن کے آگے روک ہے' پیچھے روک ہے۔ وہ مغلوب ہو جاتے ہیں۔ وہ حرکت نہیں کر سکتے۔ وہ محض پھنس کر رہ جاتے ہیں۔ یہ دوسری بات ہے کہ یہ لوگ مختلف مدارج میں ہوں اور ان کے طبقے بن گئے ہوں' مگر عام حالت یہ ہوتی ہے کہ ان پر مسکنت طاری ہو جاتی ہے۔ یہ مسکنت محتاجی اور مغلوبیت ہے چنانچہ لغت عرب میں یہ لفظ اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے جو اس مسکنت کے شکار ہوں وہ مسکین ہیں۔ یہ ایک معاشی مظہر ہے۔ مسکنت کو دور کرنا سیدھی سادی زبان میں مسکینوں کے طعام کا انتظام کرنا ہے۔ مگر فساد نہاد مدنیت کی نمایاں خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ لوگ طعام مسکین کے لیے ایک دوسرے پر زور نہیں دیتے بلکہ ان کا مثبت قدم تو یہ ہوتا ہے کہ ایک دوسرے کو کھا جائیں اور سب میراث' تمام اجتماعی و انفرادی مال و دولت پر تصرف حاصل کریں۔ اللہ تعالیٰ نے اس مدنیت کی یہ تقدیر بیان کی ہے کہ اس پر عذاب نازل ہوتا ہے۔ اس کے کرّ و فر مختار اور کارندے یعنی اس کے اوتاد بھی اس کو نہیں بچا سکتے۔ یہ تقدیر اٹل ہے جس پر خدا نے نمود سحر کو یہاں (یعنی اس سورۂ فجر میں) گواہ کیا ہے۔ اس تقدیر سے صرف وہی تمدن بچ سکتے ہیں جو یتیموں کی نگہداشت پر آمادہ ہوں اور مسکینوں کے طعام کا بندوبست کریں۔ بالفاظ دیگر ان رکاوٹوں کو دور کریں جو مغلوبیت اور محتاجی پیدا کر کے

ٹھیراؤ پیدا کر دیتی ہیں اور نہ صرف ان اجاروں کا خاتمہ کریں جو لوگوں کو حرکت پذیر نہیں رہنے دیتے بلکہ مثبت تدبیر منزل کریں، یعنی یہ کہ لوگ طعام مسکین کے بنیادی اصول پر زور دیتے ہیں اور اس کو حقیقت بنائیں۔ یہ امر مشکل راستہ ہے اس کو خداوند نے سورہ بلد میں عقبہ کہا ہے۔

ایسی مدنیت جس میں یہ مقاصد پورے ہوں کہ لوگ ایک دوسرے کو کھانے کی فکر میں نہ ہوں۔ مال و دولت کی بے لگام محبت میں دیوانے نہ ہوں۔ یتیموں اور مسکینوں کے طعام کو پالیسی بنائیں مشکل نظام ہے، مگر سورۂ بلد میں خدا نے صاف صاف مشکل پسندی کو انسانی فطرت یعنی تخلیق انسانی سے منسوب کیا ہے اور اس کا فرمان ہے کہ ''بے شک ہم نے انسان کو مشکلات میں گھرا ہوا پیدا کیا ہے (لقد خلقنا الانسان فی کبد'')۔ اس تقدیر کا حاصل یہ ہے کہ انسان کا نظام زندگی، سفر حیات، مشکل پسندی پر مشتمل ہے۔ خدا نے فرمایا ''کیا یہ آدمی سمجھتا ہے کہ کوئی اسے دیکھنے والا نہیں؟ کیا اسے ہم نے دو آنکھیں نہیں دیں؟ اور ایک زبان اور دو لب نہیں دیئے؟ اور کیا ہم نے اسے دو راستے نہیں دیئے؟ لیکن وہ عقبہ (پہاڑی پر جانے والی مشکل راہ) کی طرف کوشاں نہیں ہوتا اور تو کیسے درک میں لائے گا کہ عقبہ کیا ہے؟'' سورۂ بلد کی ان آیتوں کے ترجمہ کا مطلب یہ ہے کہ انسان کے لیے دو راستے ہیں ایک آسان اور دوسرا مشکل۔ یہ دوسرا راستہ مشقت طلب اور صبر آزما ہے مگر جیسا کہ خدا نے کہا کہ انسان کو پیدا ہی مشکلات میں کیا ہے۔ اس کے لیے سیدھا راستہ وہی ہے جو پیچیدہ معلوم ہوتا ہے اور مشکل چڑھائی کے نظر آتا ہے۔ ساتھ وہ دشوار گزار بھی ہے چنانچہ اچھے راستے کے لیے ''عقبہ'' کی بلیغ اشارت سے بہتر کوئی اشارت اصل میں ممکن نہیں۔ یہ کہنے کے بعد کہ تو کیسے جانے گا کہ عقبہ کیا ہے؟ خدا نے خود ہی ارشاد فرمایا ہے کہ عقبہ (یعنی راہ مشکل پسند) یہ ہے **فک رقبة۔ او اطعٰم فی یوم ذی مسغبة، یتیماً ذا مقربة. او مسکیناً ذا متربة. ثم کان من الذین آمنوا و تواصو بالصبر و تواصو بالمرحمة**۔ (۹۰: ۱۳۔۱۷) ارشاد خداوند کے مطابق عقبہ کی پہلی تعریف فک رقبہ ہے۔ رقبہ گردنوں میں رسیاں ڈالنے کو کہتے ہیں۔ رقبہ کی معنویت ان بندھنوں کو محیط ہے جو انسانوں کو مجبور و مقصور بنا دیتی ہے۔ رقبے وہ ادارے ہیں، آکاس بیل ہیں، نظام ہائے روزگار ہیں، مجلسی نظام ہیں جو آدمیوں پر بندگی اور مسکنت طاری کر دیتے ہیں اور فک رسی کھولنے یا گرہ کھولنے کو کہتے ہیں۔ ارشاد الٰہی کے مطابق ''فک رقبہ''، عقبہ کا لازمی جزو ہے۔ فساد پرور اور طغی یافتہ تمدن میں مختلف اقسام کے رقبے قائم ہو کر انسانوں کو پابند سلاسل کر دیتے ہیں۔ ان کا انفکاک وہ مشکل راستہ ہے جس پر انسانوں کو چلنا ہے۔ عقبہ کے بارے میں مزید ارشاد ہے کہ وہ ''یا پھر بھوک کے دن پیٹ بھرنا ہے اس یتیم کا جو قربت میں ہو۔ یا (پھر) اس مسکین کا جو خاک بسر ہو گیا ہو۔'' یہاں پر حرف ''یا'' پر یوں غور کرنا چاہیے کہ ایک متنوع مظہر کے مختلف اجزاء کے بیان کو حرف ربط کے ذریعے جوڑا جاتا ہے۔ چنانچہ ''یا'' استثنائی نہیں ہے۔ اس کے علاوہ ہمیں یہ بھی غور کرنا چاہیے کہ یہاں یتیم کو جو پاس میں ہو، مسکین کو جو خاک پر پڑا ہوا ہو، کھلانا صرف انفرادی فعل نہیں ہے، کیونکہ اس کے بعد ہی ارشاد ہوتا ہے کہ ''تب ہی وہ (یعنی ایسے کام کرنے والا) ان لوگوں میں سے ہے جو ایمان لائے اور جنہوں نے ایک دوسرے کو

Marfat.com

صبر کے لیے تواصو کیا اور باہمی مرحمت کے لئے تواصو کیا۔'' ''تواصو' عام تلقین یا نصیحت سے مختلف امر ہے۔ یہ ایک ایسا عہد لینا ہے جس کی پابندی لازمی ہے۔ تواصو میں قانونی وجوب پایا جاتا ہے۔ چنانچہ یہ قوت نافذہ کا مالک ہوتا ہے' اس لیے اس کی صورت ادارہ' قانون یا دستور ہے۔ وہ ان عظیم ذرائع میں سے ایک ہے بلکہ خیر کا واحد محمود ذریعہ ہے جس کے ذریعے کوئی ادارہ خیر یا نظام حق یا نظام حل و عقد وجود میں آ کر منصرم ہوتا ہے۔ ماہیت میں تواصو باہمی قرارداد ہے' ارادۂ اجتماعی ہے جو تہذیب و تمدن کی ہیئت سالمہ میں صورت پکڑتا ہے اور مدنیت جدید کی طرح اندازی کرتا ہے۔ چنانچہ یتیم کا پیٹ بھرنا ہو یا مسکینوں کے کھانے پینے کا نظام اس سب مظہر کا ''تواصو بالصبر اور تواصو بالمرحمت'' سے انتساب اس کو نئی شکل عطا کرتا ہے۔ جس تہذیب کی بنیاد ایک دوسرے کے حق میں قرارداد صبر اور قرارداد مرحمت پر ہو جس کے آئین و دستور کا یہ لازمی جزو ہے کہ کسی پر مسکنت طاری نہیں ہونے دی جائے گی تو یہ تہذیب ہے' جس میں لوگ جب دولت میں ایک دوسرے سے سبقت نہیں لے جاتے ،ایک دوسرے کو کھا جانے کی کوشش نہیں کرتے، بلکہ صبر سے کام لیتے ہیں قربانی کے لیے آمادہ رہتے ہیں۔ ذاتی' اختیاری' خانگی یا نجی قربانی نہیں بلکہ آئینی' قانونی اور وجوبی قربانی جس کا درجہ ''عہد عمرانی'' یا ''وصیت باہمی'' کا ہوتا ہے' اس طرح ان کا نظام زندگی مرحمت کی تاکید اجتماعی پر قائم ہوتا ہے چنانچہ وجوباً اور حقاً یتیم کا پیٹ بھرتا ہے اور مسکین کی خبر گیری کرتا ہے۔ مذکورہ آیت الٰہی میں ''مسکین'' کو ذی مرتبت کہا گیا ہے۔ یعنی مسکنت زدہ کو خاک بسر ہونے سے موصوف کیا گیا ہے۔ اس کی شرح یہ ہے کہ اہل طغیٰ کی تہذیب کی خصوصیت ہے کہ جہاں جہاں ان کے رقبے محیط ہوتے ہیں لوگ ناتواں ہو کر خاک ہونے لگتے ہیں۔ ان کا رُخ نیچے کی طرف ہوتا ہے۔ روز بروز زندگی کا دائرہ ان کے لئے تنگ ہونے لگتا ہے۔ رہے سہے ذرائع سے بھی وہ محروم ہوتے جاتے ہیں اور اس طرح آئے دن مٹی ہوتے جاتے ہیں۔ ان کے لیے مثبت اقدام یعنی پیٹ بھرنے کے ذرائع کی وجوباً فراہمی عقبہ کا لازمی جزو ہے جو مشکل راہ ہے۔ اس لیے عقبہ کی زادِ راہ صبر کی وصیت ہے اور باہمی مرحمت کی وصیت ہے۔ جن کی تہذیب عقبہ نہاد ہو وہ اہلِ ایمان ہیں اور یہ ہیں کہ: اولئک اصحب المیمنۃ۔ والذین کفروا بایٰتنا ھم اصحب المشئمۃ. علیھم نار موصدۃ (یہ وہ لوگ ہیں جو سیدھے بازو والے ہیں۔ اور وہ جو ہماری آیتوں کو جھٹلاتے ہیں وہ اُلٹے بازو والے ہیں۔ ان کے لیے آگ نزدیک ہے۔(۹۰: ۱۸۔۱۹)۔) مطلب یہ کہ طغیٰ زدہ اور فساد آمادہ تہذیب اُلٹی راہ والوں کی تہذیب ہے۔ ان لوگوں کی' جو آیات الٰہی کو جھٹلاتے ہیں اور ان کے لیے تقدیر جلانے والی آگ کا نزدیک ہونا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ عقبہ سے مختلف راستے کی تہذیب ہے' کتنی دلفریب اور آسان راہ معلوم ہوتی ہے؟ نہ اس میں صبر کی ضرورت ہے نہ مرحمت کی۔ ہر انسان اپنا مرکز ہے۔ ہر ایک دوڑ میں ہے۔ ناتواں ہو کر گرنے والے خاک میں ملتے ہیں تو ملنے دو مگر انجام کار اس تہذیب کے لیے بدبختی ہے۔ بھڑکتی ہوئی آگ ہے' جو اس کے رقبوں کو جلا کر بھسم کرنے والی ہے۔ خداوند نے ایک سورۃ میں ایک اور قانون بیان فرمایا ہے'' کہ ہر مشکل کے لیے آسانی ہے اور ہر آسانی کے لیے مشکل۔'' کوئی شک نہیں کہ عقبہ کی راہ دشوار گزار ہے مگر آسانی اسی

Marfat.com

میں ہے اور کوئی شک نہیں کہ صبر نا آشنا تہذیب کی راہ آسان مگر اصل میں یہی مصیبت والی ہے۔

اقبال انسانی تقدیر کے اس پہلو سے کما حقہ آگاہ معلوم ہوتے ہیں اسی لیے ان کے کلام میں مشکل کوشی کی تعلیم ہے۔ بے مہار مسابقتی تہذیب سے انہوں نے جا بجا خبردار کیا ہے' اس لیے کہ یہ آئینِ حیات کے خلاف ہے۔ چنانچہ اقبال کا فلسفۂ تقدیر تعلیم کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ یہ کہنا بے جا نہیں ہے کہ انہیں عقبہ کا شدید احساس ہے۔ ''خضرِ راہ'' میں زندگی کی حقیقت بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں۔ زندگی سود و زیاں کے اندیشہ سے برتر ہے۔ کبھی تو یہ جاں اور کبھی تسلیم جاں ہے۔ ان کا یہ خیال دراصل تواصوا بالصبر کا شعور ہے۔ عقبہ کا تصور اس شعر میں کیسا منظوم ہوا ہے؟ دیکھا چاہیے!

زندگانی کی حقیقت کوہکن کے دل سے پوچھ
جوئے شیر و تیشہ و سنگ گراں ہے زندگی

اسی سلسلے کا ایک دوسرا شعر ہے جو کہ ارشاد الٰہی لقد خلقنا الانسان فی کبد کا ترجمہ معلوم ہوتا ہے۔

قلزم ہستی سے تُو ابھرا ہے مانند حباب
اس زیاں خانے میں تیرا امتحاں ہے زندگی

اس نظام یعنی ''خضرِ راہ'' میں انہوں نے 'سلطنت' سرمایہ و محنت اور دنیائے اسلام پر اپنے خیالات قلم بند کیے ہیں۔ ان کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نے رقبے کے مختلف پہلو نیز ''فک رقبہ'' کے اصول بیان کیے ہیں۔ ان کی آنکھ ہمارے عہد میں تقدیر کی کارفرمائی کو اس طرح دیکھتی ہے:

آفتابِ تازہ پیدا بطن گیتی سے ہوا
آسماں! ڈوبے ہوئے تاروں کا ماتم کب تلک
توڑ ڈالیں فطرت انساں نے زنجیریں تمام
دوریٔ جنت سے روتی چشم آدم کب تلک
باغبانِ چارہ فرما سے یہ کہتی ہے بہار
زخم گل کے واسطے تدبیر مرہم کب تلک

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ کید کرنے والوں کے مدمقابل اللہ تعالیٰ بھی کید کرتا ہے۔ یہ تقدیر امم ہے جس کو اقبال نے اس طرح دیکھا ہے:

عقابی شان سے جھپٹے تھے جو بے بال و پر نکلے
ستارے شام کے خون شفق میں ڈوب کر نکلے
ہوئے مدفون دریا زیر دریا تیرنے والے
طمانچے موج کے کھاتے تھے جو بن کر گہر نکلے

Marfat.com

"ضرب کلیم" میں ناظرین سے خطاب کرتے ہوئے وہ یہ درس دیتے ہیں :

جب تک نہ زندگی کے حقائق پہ ہو نظر
تیرا زجاج ہو نہ سکے گا حریفِ سنگ
یہ زورِ دست و ضربتِ کاری کا ہے مقام
میدانِ جنگ میں نہ طلب کر نوائے چنگ
خون دل و جگر سے ہے سرمایہء حیات
فطرت لہو ترنگ ہے غافل، نہ جل ترنگ

یہ تعلیم عقبہ نہاد تہذیب کی روح ہے جو زندگی کو نئے اقدار سے آشنا کرتی ہے :

پابندیٔ تقدیر کہ پابندیٔ احکام
یہ مسئلہ مشکل نہیں اے مرد خرد مند
اک آن میں سو بار بدل جاتی ہے تقدیر
ہے اس کا مقلد ابھی ناخوش ابھی خورسند
تقدیر کے پابند نباتات و جمادات
مومن فقط احکام الٰہی کا ہے پابند

(ضرب کلیم: احکام الٰہی)

عقبہ نہاد تہذیب اپنے آپ کو تقدیر کے حوالے نہیں کرتی وہ اپنے آپ کو احکام الٰہی کے حوالے کرتی ہے۔ چنانچہ خود تقدیر اس کی پابند ہو جاتی ہے۔ایسی تہذیب کی تقدیر ایک طبق کے بعد دوسرا بلندی کا طبق ہے۔اس سے ان مدارج کا انکشاف ہوتا ہے جو خود عین زندگی ہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ "دراصل تقدیر عبارت ہے اس زمانے سے جس کے امکانات کا انکشاف ابھی باقی ہے۔ یہ گویا وہ زمانہ ہے جو علت و معمول کی ترتیب سے آزاد ہے۔" اس قول کی شرح ہم یوں کر سکتے ہیں کہ نباتات تو جمادات کی تقدیر میں زمانہ کی ترتیب، علت و معلول کی ترتیب ہے، مگر عقبہ نہاد تہذیب جس کی استواری حادثات بے مہار کی بجائے احکام الٰہی پر ہوتی ہے، اس کا زمانہ اس ترتیب سے آزاد ہو جاتا ہے۔ اس میں عضوی ترتیب کام کرنے لگتی ہے۔ اقبال آگے چل کر کہتے ہیں کہ "بحیثیت تقدیر زمانہ ہی ہر شے کی تقدیر ہے۔ قرآن پاک کا بھی یہ ارشاد ہے کہ ہم ہی نے ہر شے پیدا کی ہے اور ہم نے ہی اس کا اندازہ مقرر کیا۔۱۹۵: ۴" لیکن کسی شے کی تقدیر قسمت کا وہ بے رحم ہاتھ نہیں جو ایک سخت گیر آقا کی طرح خارج سے کام کر رہا ہو بلکہ ہر شے کی حد وسیع ہے یعنی اس کے وہ امکانات جن کا حصول ممکن ہے اور جو اس کے اعماق وجود میں مضمر اور بغیر کسی خارجی دباؤ کے

Marfat.com

علی التواتر قوت سے فعل میں آجاتے ہیں...... حقیقت مطلقہ کی زندگی کا ہر لمحہ خلاقی کا لمحہ ہے اور اس سے ہمیشہ ندرت اور بدعت کا اظہار ہوتا ہے۔"

(تشکیل جدید' دوسرا لیکچر' صفحہ ۷۶۔۷۷ ترجمہ نذیر نیازی)

خواجہ غلام السیدین کے ایک خط کا جواب دیتے ہوئے اقبال نے انہیں لکھا:

"زمانہ بہت بڑی برکت ہے۔ (لاتسبو الدھر ان الدھر ھو اللّٰہ) جہاں یہ ہلاکت آفرین اور تباہی خیز ہے وہاں یہ وسعت افزا اور امکانات خفتہ کو آشکارا کرنے والا بھی ہے۔ تغیر کا امکان اس کے اپنے موجودہ ماحول میں انسان کا سب سے بڑا سرمایہ ہے۔" (بنام غلام السیّدین مؤرخہ ۲۱ جون ۱۹۳۶ء انگریزی۔ از B.A. Dar (Ed.): Letters and Writings of Iqbal

☆......☆......☆

Marfat.com

مرزا محمد منور

علامہ اقبال کا تصورِ تقدیر

حضرت علامہ اقبال نے اپنے خطبات ''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ'' میں تصور تقدیر کو اس طرح موضوع نہیں بنایا کہ کامل خطبہ اس کے لیے وقف کر دیا ہو۔ تاہم دوسرے، تیسرے اور چوتھے خطبے میں اس موضوع پر اظہار خیال کیا ہے۔ویسے تقدیر کے باب میں ان کے نظریے کی تاثیر تو تقریباً ہر خطبے میں جلوہ گر ہے اور وہ اس لیے کہ اگر حضرت علامہ اقبال تقدیر کے اس تصور کے قائل نہ ہوتے جو انہوں نے خطبات میں پیش کیا ہے تو ان کا سارا فلسفہ بے مدار ہو جاتا۔ ان کے فلسفے کی روح خودی ہے اور اگر تقدیر کا وہ مفہوم قبول کر لیا جائے جسے عام مروج معنوں میں ''قسمت'' کہا جاتا ہے تو اثبات خودی یا تعمیر خودی کا مسئلہ ہی باقی نہیں رہتا اور نفی خودی کے سوا کچھ ہاتھ نہیں آتا۔ اس ضمن میں حضرت علامہ کے اپنے کلمات یہ ہیں:

> ''قرآن مجید نے بارہا تقدیر کی طرف اشارہ کیا ہے لہٰذا ہمیں تقدیر کے مسئلے پر بھی غور کر لینا چاہیے بالخصوص اس لیے کہ ''زوال مغرب'' میں اشپنگلر نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اسلام خودی کی نفی کا خواہش مند ہے۔''[1]

حضرت علامہ اقبال کی نظروں میں یہ کائنات آدم کی کارگاہ ہے جس میں اُسے اپنے جملہ امکانات اور قویٰ کو بروئے کار لانا ہے۔ انہوں نے اپنی نظم ''روح ارضی آدم کا استقبال کرتی ہے'' میں بالفاظ ذیل اس عندیے کا اظہار کیا ہے۔

ہیں تیرے تصرف میں یہ بادل یہ گھٹائیں
یہ گنبد افلاک، یہ خاموش فضائیں
یہ کوہ، یہ صحرا، یہ سمندر یہ ہوائیں
تھیں پیشِ نظر کل تو فرشتوں کی ادائیں

آئینۂ ایام میں آج اپنی ادا دیکھ

Marfat.com

خورشید جہاں تاب کی ضو ترے شرر میں
آباد ہے اک تازہ جہاں تیرے ہنر میں
جچتے نہیں بخشے ہوئے فردوس نظر میں
جنت تری پنہاں ہے ترے خون جگر میں

اے پیکر گل کوشش پیہم کی جزا دیکھ[2]

ساتھ ہی یہ بھی پیش نظر رہنا چاہیے کہ آدم کی یہ کارگاہ۔ یہ دنیا' یہ کائنات خود اپنی جگہ تاحال مکمل نہیں۔ یہ نہ مسدود ہے نہ مقفل

کہ آرہی ہے دمادم صدائے کن فیکوں[3]

ان کے نزدیک یہ جہاں، جہانِ نامی ہے۔ چنانچہ ہر لحظہ بڑھتے رہنے والے جہان کی اس کیفیت پر قرآن کے حوالے سے استدلال کرتے ہیں۔ کل یوم هو في شان[4] (ہر روز خدا کسی نئے رنگ' حال' روپ اور دھندے میں ظاہر ہوتا ہے) یزید في الخلق ما یشاء[5] (خلق میں حسبِ منشا و رضا اضافہ کرتا رہتا ہے۔) حضرت علامہ اقبال دوسرے خطبے میں فرماتے ہیں اور اس اقتباس کے مطالعے سے ان کی فکر کی نہج کا پتہ بخوبی چل جاتا ہے۔

''ہم اسے (کائنات کو) موجود کہتے ہیں تو ان معنوں میں کہ وہ ایک غیر معین امکان ہے چنانچہ بطور ایک ''نامی کل'' زمانے کا یہی تصور ہے جس کو قرآن کریم نے تقدیر سے تعبیر کیا ہے لیکن جس کو نہ اسلامی دنیا ٹھیک ٹھیک سمجھ سکی نہ غیر اسلامی دنیا سمجھ سکی ہے۔ دراصل تقدیر عبارت ہے اس زمانے سے جس کا انکشاف ابھی باقی ہے۔''[6]

بزبان شعر انہوں نے یہی بات اس طرح بیان کی:

سلسلۂ روز و شب، تارِ حریر دو رنگ
جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائے صفات[7]

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید
کہ آرہی ہے دما دم صدائے کن فیکوں[8]

جہاں اور بھی ہیں ابھی بے نمود!
کہ خالی نہیں ہے ضمیر وجود[9]

یہ کائنات جسے حضرت علامہ اقبال ''نامی کل'' کہتے ہیں' ایک غیر معین امکان اس لیے ہے کہ بڑھنے اور تکمیل کی راہیں طے کرنے کی آزادی ہے۔ اسے یکبارگی کامل و سالم و جامع بنا کر نہیں بھیج دیا گیا۔ اگر ایسا ہوتا تو پھر زمانہ تخلیق کے جوہر سے محروم ہوتا اور اس کا دوران محض گردش پرکار ہوتا، جس کا مطلب یہ ہے کہ تکرار

Marfat.com

محض۔ یہی باعث ہے وہ نطشے کے نظریہ Eternal Repetition کو محض Eternal Repetition قرار دیتے ہیں...... بالفاظ دیگر ''کڑی میکانیت''۔[10] اس مضمون کو ان کے اپنے بیان میں اس طرح پیش کیا جا سکتا ہے:

قرآن پاک کا ارشاد ہے: کل یوم ھو فی شان لہٰذا زمانِ حقیقی کی زندگی زمانِ متسلسل کی زنجیروں سے آزادی اور ابداء کا عمل ہے اور اس لیے تخلیق کا فعل بھی آزادی کا فعل ہے کیوں کہ تخلیق تکرار کی ضد ہے اور تکرار خاصہ ہے میکانیاتی طریقِ کار کا۔[11] نظم ''زمانہ'' کا ایک شعر ہے:

مری صراحی سے قطرہ قطرہ نئے حوادث ٹپک رہے ہیں
میں اپنی تسبیحِ روز و شب کا شمار کرتا ہوں دانہ دانہ[12]

اب اگلا مرحلہ آتا ہے۔ تکرار سے تو انکار ہو چکا لیکن کیا مخلوقات یا ممکنات کو کسی بندھے بندھائے انداز میں اور ضابطے کی کڑی زنجیروں میں کسی کے خارج کے ہر لحظہ سے حکم دیا جاتا ہے یا ادب سکھایا جاتا ہے یا خود ہر شے کے اندر وہ جوہر ودیعت کر دیا گیا ہے جو زمانے کے ساتھ ساتھ اپنے تکمیلی مراحل خود اپنے اندر سے اور اپنی ذات میں طے کر رہا ہے۔ حضرت علامہ اقبال خود زمانے کو امکانِ غیر معین جانتے ہیں اور کارخانہ قدرت کو قوائے ذاتی سے مالا مال جانتے ہیں جو اندرونی زورِ نمو سے بروئے کار آتی ہیں۔ حضرت علامہ اقبال کے الفاظ میں:

> ''ہم زمانے کی حرکت کا تصور ایک پہلے سے کھینچے ہوئے خط کی شکل میں نہیں کریں گے کیوں کہ یہ خط ابھی کھنچ رہا ہے اور اس سے مطلب ہے وہ امکانات جو ہو سکتا ہے وقوع میں آئیں اور ہو سکتا ہے نہ آئیں۔''[13]

یہ وقوع میں آئیں یا نہ آئیں "Open Possibilities" کا ترجمہ ہے۔ (آپ چاہیں تو اس کا ترجمہ ''غیر معین امکانات'' کرلیں) اسی نکتے کی وضاحت کے طور پر سطور ذیل بھی ملاحظہ ہو جائیں۔

> ''وہ ہستی جس سے اس کو جزو وکل کا سا تعلق ہے اس میں اضافہ ممکن ہے، ہم اس کو غیر محدود کہتے ہیں تو ان معنوں میں کہ اس کی وسعت پر کوئی حد قائم نہیں کی جا سکتی، یعنی وہ غیر محدود ہے تو بالقوہ، بالفعل نہیں اور اس لیے فطرت کا تصور بھی ایک زندہ اور ہر لحظہ بڑھتی اور پھیلتی ہوئی وحدت نامیہ کی حیثیت سے کرنا چاہیے جس کے نشوونما پر ہم خارج سے کوئی حد قائم نہیں کر سکتے۔ اس کی کوئی حد ہے تو داخلی، یعنی وہ ذاتِ مشہود جو اس میں جاری و ساری ہے اور جس نے اس کو سہارا دے رکھا ہے۔ قرآن پاک کا ارشاد ہے۔ وان الی ربک المنتھی۔''[14]

یہ ہے اس جہاں کی کیفیت و فطرت جس میں آدم کو بسایا گیا ہے۔ یہ جہاں آدم کی تربیت کدہ بھی ہے اور تجربہ گاہ بھی۔ اسے اپنی جملہ صلاحیتوں کی مدد سے یہاں اپنا مقام آپ پیدا کرنا ہے۔ ہر فرد آدم ایک ذمہ دار ہستی ہے۔ ہر ایک کو اپنے عمل کا بار خود اٹھانا ہے۔ اَن لاتزر و ازرۃ وزر اُخریٰ[15] اور قیامت کے روز خدا کے حضور بھی

Marfat.com

پر ایک کو فرداً فرداً جانا ہے۔ و کلھم اتیہ یوم القیامۃ فرداً۔[16]

واضح ہے کہ اگر اسے قیامت کے روز اپنے ذاتی نامہء اعمال کے لیے جواب دہ ہونا ہے تو یہ جواب دہی اس وقت تک کوئی معنی نہیں رکھتی جب تک یہ بات مان نہ لی جائے کہ آدمی پر اس کے اعمال کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ پسند و ناپسند کا مالک ہے۔ وہ صاحبِ نظر و ارادہ ہے اور وہ انتخاب و اختیار کی صلاحیت سے بہرہ مند ہے۔ اگر وہ بیدار ہے اور تعمیر ذات کے لیے سرگرم عمل ہے تو اس کی حیثیت کچھ اور ہے اور اگر وہ غافل ہے اور کم ہمتی و ضعفِ ارادہ ظاہر کرتا ہے تو محروم رہتا ہے۔ بزبانِ ''زمانہ'' یوں کہہ لیجئے۔

ہر ایک سے آشنا ہوں لیکن جدا جدا رسم و راہ میری
کسی کا راکب' کسی کا مرکب' کسی کو عبرت کا تازیانہ
نہ تھا اگر تو شریک محفل' قصور تیرا ہے یا کہ میرا
مرا طریقہ نہیں کہ رکھ لوں کسی کی خاطر مئے شبانہ[17]

حضرت علامہ اقبال کی ''تشکیل جدید'' کے پہلے خطبے کی پہلی سطور ہی یہ ہیں۔

''یہ عالم جس میں ہم رہتے ہیں اس کی نوعیت کیا ہے اور ترکیب کیا ہے؟ کیا اس کی ساخت میں دوامی عنصر موجود ہے؟ ہمیں اس سے کیا تعلق ہے اور ہمارا اس میں کیا مقام ہے؟ باعتبار اس مقام کے ہمارا طرز عمل کیا ہونا چاہیے؟''[18]

اس آخری جملے سے بخوبی عیاں ہو جاتا ہے کہ وہ آدم کو معنوی اعتبار سے کوئی بنا بنایا اور بندھا بندھایا وجود نہیں جانتے کہ جس طرح بنایا گیا بن گیا' جس طرح باندھا گیا بندھ گیا' یوں کہ اس میں ارتقاء و کمال کی کوئی اہلیت و ہمت اور عزیمت موجود نہیں۔ ''ہمارا طرز عمل کیا ہونا چاہیے؟'' تقاضا کرتا ہے کہ اپنے طرزِ عمل کی تعین خود آدم ہی کو کرنا ہے۔ اختیار اس کا اپنا ہے۔

حضرت علامہ اقبال نے ''تقدیر'' کی اس تعبیر سے سخت اختلاف کیا ہے جسے عرفِ عام میں قسمت کہا جاتا ہے۔ انہوں نے اس اختلاف کا اظہار تلخ لہجے میں کیا ہے۔ تقدیر کی اس عام اور مروّج تعبیر کا مفہوم تو یہ ہوا کہ آدمی دنیا کے میدان عمل میں وارد ہو کر بھی آزادئ عمل کا حق نہیں رکھتا ہے۔ اسے جیسا بنا کر ارسال کر دیا گیا ہے ویسا ہی رہتا ہے۔ جس کے نتیجہ میں بڑے اعتماد کے ساتھ فرض کیا جا سکتا ہے کہ جو مقدر ہے وہ تو ہو کر رہے گا۔ سعی و سرگرمی بے سود ہے۔ نہ حال سنوارا جا سکتا ہے نہ مستقبل۔ اسی طرح نہ حال بگاڑا جا سکتا ہے اور نہ ہی مستقبل۔ یہ وہ کیفیت ہے جسے ''ہاتھ پر ہاتھ دھرے منتظرِ فردا'' ہونا قرار دیا جائے گا اور اسی کیفیت کا پیدا کردہ وہ رویہ تھا کہ مسلم ملت ''تن بہ تقدیر'' ہو کر بیٹھ رہی اور مغرب کی مادہ پرست قوموں نے اُٹھ کر ان کا چارج سنبھال لیا۔

Marfat.com

فرنگی صید بست از کعبہ و دَیر
صدا از خانقاہاں رفت 'لا غیر'
حکایت پیشِ مُلّا باز گفتم
دعا فرمود 'یا رب عاقبت خیر'[۱۹]

یہ خیال یا عقیدہ ''نفیءخودی'' کا متضمن ہے۔ اس خیال کے حامی افراد ولولے اور عزم کی دولت سے محروم رہتے ہیں۔ ان کی حیثیت جمادات و نباتات کی سی ہو کر رہ جاتی ہے اور ظاہر ہے کہ نباتی و جماداتی حیثیت اس حیثیت سے نہایت پست ہے' جو آدمی کو نیابت الٰہی کے منصب پر فائز ہونے کے باعث حاصل ہے۔ ہر فرد اپنی تقدیر چنتا ہے اور'' ہر فرد ہے ملت کے مقدر کا ستارہ'' افراد کی انفرادی تقدیر کیا ہے؟ انہوں نے اپنے لیے کیا انتخاب کیا؟ اس انتخاب میں ولولہ وعزم اور بلندی و ترقی کا معیار کیا ہے اور مقاصد کیا ہیں؟ ان مقاصد میں ازراہِ مقصود ''توحید'' کس قدر ہے؟

اگر افراد معاشرہ اپنی جگہ پست ہمت اور کج بیں ہیں تو پورا معاشرہ پست ہمت اور کج ہی ہوگا چنانچہ انفرادی نکبت اور اجتماعی نکبت میں کوئی فرق نہ ہوگا۔ یہ نہیں ہوسکتا کہ افراد کا رویہ کچھ اور ہو اور پورے معاشرے کا انداز کچھ اور ہو۔ تقریباً ایک ہی رویہ ہر شعبے میں کام کرتا ہے اور اسی حاوی رویے کے مطابق اس معاشرے کے ساتھ سلوک کیا جاتا ہے۔ یہ تو ہوسکتا ہے کہ اگر اکثریت معیاری افراد کی ہو تو اس میں ایک تعداد غیر معیاری افراد کی بھی کھپ جائے مگر یہ نہیں ہوسکتا کہ کسی قوم کے افراد کا حاوی عنصر زوال پذیر اور غیر معیاری ہو اور وہ قلیل تعداد کے قابل اور اہل افراد کے باعث فطرت کی جانب سے عائد کردہ اصولی سزا اور عقوبت سے بچ جائے۔

فطرت افراد سے اغماض بھی کرلیتی ہے
کبھی کرتی نہیں ملت کے گناہوں کو معاف![۲۰]

اس نظریے کو انہوں نے اسلامی ثقافت کی روح والے خطبے میں قرآن کے احکام کی روشنی میں یوں بیان کیا ہے کہ قرآن پاک نے تاریخ کو ایام اللہ سے تعبیر کیا ہے اور اسے علم کا ایک سرچشمہ ٹھہرایا ہے۔ اس کی ایک اور بنیادی تعلیم یہ ہے کہ انہیں اپنی بد اعمالی کی سزا اس دنیا میں بھی مل جاتی ہے۔[۲۱]

غرض جس معاشرے کے افراد کا یہ عالم ہو کہ وہ پورا معاشرہ کاہل ہوگا' جس میں نہ تحفظ کی اُمنگ ہوگی نہ ترقی کی ترنگ' اس لیے کہ اُمنگ عطا ہے مقاصد کی اور ترنگ بخشش ہے امید' کامرانی اور لذتِ کامگاری کی۔ اعلیٰ مقاصد کی خاطر اٹھائی جانے والی مشقت جملہ قوائے حواس کو بیدار رکھتی ہے' اس لیے مشقت پورے وجود انسانی کی اجتماعی کاوش کا نام ہے اور یہ پوری شخصیت کا انتخاب Choice ہے۔ بے مقصد اور بے مقصود قوم کی ذہانت منجمد ہو جاتی ہے۔ حافظہ متحجر ہو جاتا ہے۔ حواس سو جاتے ہیں۔ بے حال قوم جس کا ماضی خواب ہو اور مستقبل خیال۔

حضرت علامہ اقبال نے ملتِ اسلامیہ سے تعلق رکھنے والی اقوام کو اسی 'نیم مردہ'' حالت میں دیکھا اور

Marfat.com

چونکہ براعظم پاک و ہند کے مسلمانوں کو بہت ہی قریب سے دیکھ رہے تھے' اس لیے کہ وہ ان میں موجود تھے۔ لہٰذا ان کی ''تن بہ تقدیر'' صورت حال انہیں براہ راست اذیت دیتی تھی۔

بگو ہندی مسلماں را کہ خوش باش
بہشتے فی سبیل اللہ ہم ہست![22]

طنزاً فرمایا کہ ہندی مسلمان کو خوشخبری دے دو کہ ایک بہشت وہ بھی ہے جو خیرات کے طور پر دی جائے گی۔ مطلب یہ کہ اگر ہاتھ ہلائے بغیر روشن اور مسرت بخش مستقبل کی امیدیں دل میں پال رہے ہو تو جان لو کہ یہاں **لیس للانسان الاماسعیٰ**[23] کا اصول کارفرما ہے۔ یہاں خوشیاں کمائی جاتی ہیں۔ یہ اس قرآن کا فیصلہ ہے جسے حضرت علامہ اقبال ''کتابِ زندہ'' کہتے ہیں۔

اے چو شبنم بر زمیں افتندۂ   در بغل داری کتابِ زندۂ[24]

اس کتاب زندہ کے ہوتے مسلمان کیوں مر گئے؟ اس کی توجیہ خود علامہ اقبال کسی حد تک ان الفاظ میں کرتے ہیں۔

> ''لیکن اس تقدیر پرستی کی ایک تاریخ ہے کہ تشریح کے لیے دفتر چاہیے۔ یہاں یہ عرض کر دینا کافی ہو گا کہ یہ تقدیر پرستی جس کو مغربی مصنفین لفظ ''قسمت'' سے ادا کرتے ہیں کچھ تو نتیجہ تھی بعض فلسفیانہ افکار اور کچھ سیاسی مصلحت پسندیوں کا۔ پھر اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ زندگی کی وہ قوت جو اسلام نے مسلمانوں کے اندر پیدا کی تھی' رفتہ رفتہ کم ہوتی گئی اور آگے چل کر جب فلسفے نے اس امر کی تحقیق میں کہ لفظ علت کا اطلاق اگر ذات ایزدی پر کیا گیا تو اس کے معنی کیا ہوں گے؟ علیٰ ہذا یہ فرض کرتے ہوئے کہ علت و معلول کو جو آپس میں نسبت ہے زمانہ اس کی شرط ضروری ہے' ایک ایسے خدا کا تصور قائم کیا جو موجوداتِ عالم سے وراء الوراء قدیم ہی سے موجود ہے اور اس لیے خارج سے اس پر عمل کر رہا ہے لہٰذا کہا گیا کہ علت و معلول کا سلسلہ چونکہ بالآخر ذاتِ خداوندی پر ختم ہو جاتا ہے' اندریں صورت جو کچھ بھی ہو رہا ہے خدا ہی کے حکم سے ہو رہا ہے۔''[25]

''جو کچھ بھی ہو رہا ہے خدا ہی کے حکم سے ہو رہا ہے'' میں کوئی خرابی نہ تھی۔ فرق صرف یہ تھا کہ ایک طرف عیاش اور ظالم اور دوسری طرف کاہل اور آرام طلب لوگوں نے اپنی عملی افراط و تفریط پر پردہ ڈالنے کے لیے یہ عذر قائم کر لیا کہ ہم اپنی طرف سے تو کچھ نہیں کرتے اور نہ ہی کرنے پر قادر ہیں ورنہ اگر یہ مان لیا جائے کہ خدا نے اپنے حکم مطلق اور قدرتِ کاملہ کی بدولت انسان کو تمیز و شعور کا جوہر دیا اور خیر و شر کو سمجھنے کی اہلیت سے نوازا ہے (ان احسنتم احسنتم لا نفسکم و ان اساتم فلھا)[26] سے عزم ارادہ بھی عطا کیا ہے اور تحمل و برداشت کاملہ بھی ارزانی کیا ہے تو اس سے اللہ تعالیٰ کی شانِ خلاقی اور حاکمیت مطلقہ سے انکار کیونکر واجب آتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی مرضی یہی ہے کہ نباتات و جمادات اور بہائم اس کارخانہ قدرت میں جاری و ساری بنیادی

Marfat.com

اور دائمی اصولوں کے مطابق اور مقررہ معیاروں کے موافق پیدا ہوں' زندگی بسر کریں اور چل بسیں۔ مطلب یہ ہے کہ ان کے امکانات و مقدرات محدود ہیں مگر انسان کے بارے میں اس کا فلسفہ یہ ہے کہ جملہ موجودات کو مسخر کرے گا۔ گویا انسان کی شکل میں قادر مطلق نے ایک ایسا وجود تخلیق کیا کہ جس میں خود اس کو یہ شرف حاصل ہے کہ اُسے اللہ تعالیٰ کی روح سے حصہ میسر آیا (ونفخت فیه من روحی) اگر وہ اس روح کے ایک حصے کا مالک نہ ہوتا تو اس سے ہرگز نہ یہ کہا جاتا کہ وہ اللہ کے اخلاق اپنائے (تخلقوا باخلاق الله) اور یہ جبھی ممکن ہے کہ وہ مادی کائنات کے بندھنوں کو اپنی راہ میں حائل نہ ہونے دے۔ اگر وہ بھی محض جبلتوں کے تقاضے پورے کرتا ہے' جس طرح حیوان کرتے ہیں' تو پھر اس میں اور عام حیوان میں کوئی فرق نہیں۔ ابن مسکویہ لکھتے ہیں:

"والانسان اذا نقصت افعالة وقصرت عما خلق له اعنی ان تکون افعاله التی تصدر عنه وعن رویته غیر کاملة احری بان یحط عن مرتبة الانسانیة الی المرتبة البهیمیة هذا ان صدرت افعاله الانسانیة عنه ناقصة غیر تامة"۔ [۱۷]

یعنی "جب انسان کے اعمال اس درجے سے فروتر اور کم تر واقع ہوں جس درجے کے اعمال کی خاطر اسے پیدا کیا گیا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اگر اس سے اس کی اُفتادِ طبع کے باعث جو کچھ سرزد ہوتا ہے وہ کامل اور معیاری نہیں تو پھر وہ مستحق ہو جاتا ہے کہ اسے حیوان کے مرتبے پر گرا دیا جائے اور یہ فقط اس حال میں ہوگا جب اس کے انسانی افعال میں نقص اور کمی واقع ہو اور وہ ویسے نہ ہوں جیسے کہ ہونے چاہییں۔"

ظاہر ہے کہ انسان کو یہ اختیار اور ملکۂ انتخاب خود خدا نے دیا ہے اور یہ عین خدا کی منشا کے مطابق ہے۔ یہی باعث ہے کہ جب انسان اس مقام کا عملاً اہل نہیں رہتا اور تمیز خیر و شر کر کے اپنے مقام آدمیت کا تحفظ نہیں کرتا' تو آئین فطرت اسے سزا دیتا ہے اور وہ حیوان بن کر رہ جاتا ہے۔ خواہ اس کی ظاہری شکل و صورت کتنی ہی مہذب و مشفق ہو اور اس کے نمائشی آداب کتنے ہی نفیس ہوں' مگر اس کے اندر جو روح کارفرما ہوتی ہے وہ حیوانی ہوس سے زیادہ کچھ نہیں ہوتی۔ جب یہ حیوانی ہوس عام ہو جاتی ہے تو قدرت سزا کے طور پر انہیں لوہے کے پنجروں میں بند کر دیتی ہے جہاں ان کے حصے کا آذوقہ انہیں مل جاتا ہے اور وہ دوسروں کا خون پینے سے جبراً روک دیے جاتے ہیں' مگر بہرحال وہ مادہ پرست وجود رہتے حیوان ہی ہیں۔ ان کے پنجروں کا رقبہ وسیع ہو تو اسے کیمونسٹ معاشرہ کہتے ہیں۔ اس طرح دیکھیں تو کیمونزم سزا ہے' کیمونزم دوا نہیں۔

پھر جب آدمی حیوان بن جائے تو وہ اس شے کے شعور سے بھی محروم ہو جاتا ہے جسے آدمیت کہتے ہیں۔ آدم کے ہاتھوں "مقام آدمیت" کا تحفظ حضرت علامہ اقبال کے نزدیک اثبات خودی ہے۔ اس کے برعکس نفی خودی۔ اگر آدمی کو ایسا بنایا جاتا کہ وہ فقط خیر ہی کا انتخاب کر سکتا اور شر اختیار کرنے کا اہل نہ ہوتا تو پھر یہ کہنا بجا ہوتا کہ وہ مجبور ہے۔ اب چونکہ وہ اختیار شر اور انتخاب خیر پر قادر ہے اور دونوں کے مابین تمیز کر سکتا ہے لہٰذا

Marfat.com

ثابت ہوا کہ وہ مجبور محض نہیں۔ کچھ اس کا اپنا میدان عمل بھی ہے جہاں وہ آزاد ہے۔ بقول حضرت علامہ اقبال مشیت ایزدی نے اس کی آزادیٔ عمل میں خلل نہ ڈالنے کی خاطر یہ خطرہ قبول کرلیا کہ آدمی شر بھی انتخاب کر لے لہٰذا اگر مشیت ایزدی یونہی تھی کہ اس طرح کا خطرہ برداشت کرلیا جائے تو اس سے یہ حقیقت بھی آشکارا ہو جاتی ہے کہ خدا کو اپنے بندوں پر کس قدر اعتماد ہے۔ اندریں صورت انسان کا بھی فرض ہے کہ اس اعتماد میں پورا اُترے۔ یوں بھی جس ہستی کی تخلیق ''احسن تقویم'' پر ہوئی مگر جسے ''اسفل السافلین'' میں لوٹا دیا گیا ہے' اس کی مخفی قوتوں کی تربیت کچھ یوں ہی ممکن تھی کہ اس طرح کا خطرہ برداشت کرلیا جائے۔[۲۸]

تسخیر ارض و سما و مافیہا اور نفخ روح والی آیات گویا استحکام و اثبات اور اقدام و ارتقاء کے احکام ہیں اور یہیں سے صاحب ایمان آدم دیگر مخلوقات عالم سے جدا ہو جاتا ہے اس لیے کہ دیگر مخلوقات احکام خیر و شر کی روشنی میں عمل پیرا نہیں ہوتیں۔ انہیں Choice نہیں دیا گیا۔

تقدیر کے پابند نباتات و جمادات مومن فقط احکامِ الٰہی کا ہے پابند[۲۹]

اس شعر سے یہ بھی عیاں ہے کہ جب آدم ایمان سے محروم ہو جاتا ہے تو وہ انسانیت کے مقام سے بھی ساتھ ہی محروم ہو جاتا ہے اور حیوانی سطح کی جانب لڑھک جاتا ہے بلکہ نباتات و جمادات کے مقام پر پہنچ جاتا ہے۔

حیوان اپنی نوع سے بلند تر نہیں ہو سکتے مگر انسان کو بہترین تخلیق میسر ہے۔ لہٰذا وہ اخلاقی' روحانی اور وجدانی بے شمار بلندیوں تک پہنچ سکتا ہے۔ وہاں تک بھی جاسکتا ہے جہاں فرشتوں کے پر جلیں لیکن جب انسانیت کا تحفظ نہیں کرسکتا تو یہ پستی کی اس حد تک جا پہنچتا ہے جہاں تک کوئی حیوان نہیں پہنچتا' اس لیے کہ حیوان کے ممکنات محدود ہیں اور انسان کے ممکنات غیر محدود ہیں۔ اگر انسان اپنی قوی تر اور کارآمد تر عقلی' فکری اور ذہنی صلاحیتوں کو بدی کا ہتھیار بنا لے تو ظاہر ہے کہ کوئی بھی حیوان اس کا مقابلہ نہیں کرسکتا ہے۔ کیا حیوان اپنی نوع کی اجتماعی ہلاکت کے لیے گیس چیمبرز ایجاد کرسکتا ہے؟ یا ہائیڈروجن بم بنا سکتا ہے؟

مصطفیٰ الکیک نے الاستاذ عبد الکریم الخطیب کی کتاب ''قضیۃ الالوھیۃ'' کے حوالے سے یہی بات ان الفاظ میں بیان کی ہے۔

> ''اما حین ینکر الا نسان جانبه الروحی و یعیش علی انه مادة من لحم ودم فانه لن یرتفع کثیراً عن حیاة الوحوش الضاریة و النسور الکاسرة حیاة کلها عراک و صراع و ان استخدم الصواریخ الذریة و القذائف الھیدر و جینیة بدل النساب والمخلب :''[۳۰]

> ''جب انسان اپنے روحانی پہلو سے قطع نظر کر کے یوں زندگی بسر کرنے لگے گویا وہ محض گوشت اور خون کا مواد ہے تو پھر وہ درندہ حیوانوں اور گدھوں کی زندگی سے ہرگز بلند نہیں

Marfat.com

ہو سکتا ہے۔ اس کی زندگی سراسر بیکار اور مار دھاڑ کی زندگی ہوتی ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ وہ لمبے تیز دانتوں اور پنجوں کے بجائے اسلحۂ راکٹ اور ہائیڈروجن میزائل کام میں لاتا ہے۔"

ایسی وسیع الممکنات مخلوق کو خیر و شر سے آگاہ کرنا اور پھر پابند آداب کرنا چنانچہ لازم تھا تاکہ وہ اپنی صلاحیتوں کو متوازن رکھے۔ چنانچہ وحی کی ضرورت لاحق ہوئی تا آنکہ مجموعی طور پر اولادِ آدم ایک ایسے مرحلے میں داخل ہوگئی جہاں اس کے قوائے شعور اور ملکہ ہائے فہم و فراست سنِ بلوغ کو پہنچ گئے' اس لیے اسے کامل ترین وحی اور کامل ترین اُسوہ (اسوہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) دے کر تنبیہ کر دی گئی ہے کہ اختیار خود تمہارا ہے مگر ایک راہ تو یہ ہے کہ جو صراطِ مستقیم کہلاتی ہے اور یہ توحید و رسالت کی راہ ہے۔ اس کے علاوہ کئی راہیں ہیں وہ پُر پیچ ہیں اور پہنچاتی بھی خرابی و بربادی کی منزل پر ہیں۔ فیصلہ بہر حال تمہارا اپنا ہے۔

سوچ سمجھ کر کوئی فیصلہ کرنا آسان کام نہیں ہے۔ سوچا سمجھا فیصلہ فقط وہی افراد کر سکتے ہیں جن کی ذات میں توحید موجود ہے۔ منتشر شخصیت کے مالک افراد "کہیں ایسا نہ ہو جائے" کی اذیت ناک کیفیت میں مبتلا رہتے ہیں۔ فیصلہ ایک طرح کا اثبات خودی ہے اور حضرت علامہ اقبال کے الفاظ میں ......"خودی کا اظہار اس وحدت میں ہوتا ہے جسے ہم کیفیات نفسی کی وحدت کہتے ہیں......"[۱۳] کیفیاتِ نفسی کی یا یوں کہیے کہ شخصیت کی یہ توحید بے تربیتِ ذات میسر نہیں آتی۔ یہ جوہر یا وصف باہر سے خیرات یا عطیے کے طور پر مل جانے والی شے نہیں ہے بقول کسے Unity is achieved not given (توحیدِ ذات کوشش کر کے حاصل کرنا پڑتی ہے' بنی بنائی نہیں مل جاتی۔) سقراط نے کہا تھا "Know thyself" (عرفانِ ذات حاصل کرو) جس کا مطلب ہے کہ تم کس حیثیت میں زندگی بسر کرنا چاہتے ہو' کیا بننا چاہتے ہو' کون سی منزل مقرر کی ہے۔ حضرت علامہ اقبال اسی فیصلے کو انتخابِ تقدیر کہتے ہیں۔ کون سی تقدیر اختیار کرنا چاہتے ہو۔ استفسار اس لیے جائز ہے کہ آدم میں تکوین ذات کا امکان موجود ہے۔ جہاں وہ یہ جان سکتا ہے کہ وہ کیا ہے' وہاں وہ یہ فیصلہ بھی کر سکتا ہے کہ اسے کیا ہونا چاہیے۔ اس کی تکوین لحظہ بہ لحظہ عمل میں آتی رہتی ہے۔ کچھ حالتیں مرتی جاتی ہیں' کچھ حالتیں پیدا ہوتی چلی جاتی ہیں۔ "ہماری تکوین کی صورت ہی یہ ہے کہ ہم وہ کچھ رہیں جو ہیں۔ زندگی کا راستہ گویا موت در موت سے گزرتا ہے۔"[۱۴]

شخصیت کی ارادی تعمیر یا اختیارِ تقدیر کا مضمون حضرت علامہ کے کلام میں بارہا جلوے دکھاتا ہے اور اسرارِ خودی کی منزل سے لے کر جو "بانگ درا" کے تیسرے حصے کے متوازی ہے' کلام کے بالکل آخری حصے تک اس عندیے میں ضعف نہ آیا' الٹا اس کے اثبات میں اضافہ ہوتا چلا گیا۔ تقدیر کے انتخاب کا یہ مضمون "اسرارِ خودی" کے ابتدائی صفحات ہی میں جلوہ دکھانے لگ گیا تھا۔ مثلاً

قطرۂ شبنم سرِ شاخِ گلے تافت مثلِ اشکِ چشمِ بلبلے
مرغ مضطر زیرِ شاخِ گل رسید در دہانش قطرۂ شبنم چکید

Marfat.com

چوں ز سوزِ تشنگی طائر گداخت　　از حیاتِ دیگرے سرمایہ ساخت
غافل از حفظِ خودی یکدم مشو　　ریزۂ الماس شوٗ شبنم مشو[۴۳]

''ایک قطرہ شبنم پھول کی ایک ٹہنی کی نوک پر بلبل کی آنکھ کے آنسو کی طرح چمک رہا تھا۔ پیاس کے ہاتھوں بے بس ایک پرندہ اس ٹہنی کے نیچے پہنچا ہے اور وہ قطرہ شبنم اس کے منہ میں ٹپک پڑا۔ ظاہر ہے کہ جب اس پرندہ کو پیاس کی تپش نے جلایا تو اس نے دوسرے کے وجود کو اپنے لیے سرمایہ حیات بنا لیا' لہٰذا تجھے خودی کے پاس سے ایک لمحے کے لیے بھی غافل نہ ہونا چاہیے۔ تجھے قطرۂ شبنم ہر گز نہیں بننا چاہیے۔ تجھے ریزۂ الماس کی طرح رہنا چاہیے۔'' مطلب یہ کہ حفظِ خودی سے غفلت ضعف کا باعث ہوتی ہے اور پھر ضعف کسی صاحبِ قوت کی حرص و آز کے منہ میں دھکیل دیتا ہے۔ اسی مضمون کو ''بالِ جبریل'' کی نظم ابوالعلا معری میں واضح کیا گیا ہے۔

کہتے ہیں کبھی گوشت نہ کھاتا تھا معری
پھل پھول پہ کرتا تھا ہمیشہ گزر اوقات
اِک دوست نے بھونا ہوٗا تیتر اسے بھیجا
شاید کہ وہ شاطر اسی تدبیر سے ہو مات
یہ خوانِ تر و تازہ معری نے جو دیکھا
کہنے لگا وہ صاحبِ غفرانؔ و لزومات
اے مرغکِ بیچارہ! ذرا مجھ کو بتا تو
تیرا وہ گنہ کیا تھا یہ ہے جس کی مکافات؟
افسوس صد افسوس کہ شاہیں نہ بنا تو
دیکھے نہ تری آنکھ نے فطرت کے اشارات!
تقدیر کے قاضی کا یہ فتویٰ ہے ازل سے
ہے جرمِ ضعیفی کی سزا مرگِ مفاجات![۴۴]

اب یہ تو ظاہر ہے کہ تیتر کو تیتر ہی رہنا ہے' وہ شاہین نہیں ہو سکتا۔ یہ رمز آدمی کے سمجھنے کی بات ہے۔ پرندے کے پاس تو اختیار و انتخاب کا ملکہ موجود نہیں۔ آدمی کے پاس یہ ملکہ موجود ہے۔ لہٰذا یہ تیتر اور شاہین کے درجات کا فرق تازیانۂ عبرت ہے تا کہ آدمی فیصلہ کر سکے کہ اسے ضعیف بن کر رہنا ہے یا قوی ہو کر۔

''جاوید نامہ'' میں بھی تلقین موجود ہے اور انتخابِ تقدیر کے باب میں مزے کی باتیں کہی گئی ہیں۔

گر ز یک تقدیر خوں گردد جگر　　خواہ از حق حکمِ تقدیرِ دگر
تو اگر تقدیرِ نو خواہی رواست　　زانکہ تقدیراتِ حق لا انتہاست
رمز باریکش بحرفے مضمر است!　　تو اگر دیگر شوی او دیگر است!

Marfat.com

خاک شو نذرِ ہوا سازد ترا   سنگ شو بر شیشہ اندازد ترا!
شبنمی؟ اُفتندگی تقدیرِ تست   قلزمی؟ پایندگی تقدیرِ تست![۳۵]

''اگر ایک تقدیر سے تمہارا جی جلتا ہے تو اسے ترک کر دو اور اللہ تعالیٰ سے دوسری تقدیر طلب کرو۔ تمہارا نئی تقدیر طلب کرنا بالکل جائز ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کی تقدیریں لاانتہا ہیں۔ تقدیر کے باب میں باریک سی رمز یہ ہے کہ تم بدل جاؤ تو وہ بھی بدل جاتی ہے۔ چنانچہ اگر تم شبنم بنو گے تو گرنا (پھر چوسے جانا) تمہاری تقدیر ہے۔ اگر تم قلزم بنو تو تمہاری تقدیر ہے پایندہ رہنا۔ خاک بنو گے تو تقدیر ہوا کے حوالے کر دے گی۔ سنگ بنو گے تو یہ تقدیر تمہیں شیشوں پر پھینک دے گی۔''

لیکن اس تلقین میں کہا یہ گیا ہے کہ نئی تقدیر کا حکم یعنی فیصلہ خدا سے طلب کرنا ہو گا۔ اللہ تعالیٰ کے حضور دعا کرنا ہو گی تا کہ وہ نئی تقدیر کے اختیار کی توفیق دے اور صحیح تقدیر کی راہ پر ڈالے اور ہمت عطا فرمائے تا کہ بہتر سے بہتر تقدیر کی طرف رستہ کھلتا چلا جائے۔ سفینے بھی ہیں اور طوفان بھی۔ اور شاہین بھی گیدڑ بھی ہیں اور شیر بھی۔ غلام بھی ہیں اور آزاد بھی ہیں۔ حاکم بھی ہیں اور محکوم بھی۔ اور خالق تقدیر جاننا چاہتا ہے کہ تم کس تقدیر کے طلب گار ہو۔

آزاد کا ہر لحظہ پیامِ ابدیت
محکوم کا ہر لحظہ نئی مرگِ مفاجات[۳۶]

دل کی آزادی شہنشاہی، شکم سامانِ موت
فیصلہ تیرا ترے ہاتھوں میں ہے، دل یا شکم؟[۳۷]

مگر یہ انتخاب تقدیر یا حتمی پسند و ناپسند پر قدرت کا مرحلہ آسانی سے نہیں آ جاتا۔ آدمی کی ہستی روح بھی ہے اور مادہ بھی۔ روح اللہ تعالیٰ سے احکام حاصل کرتی ہے۔ مادے کی کارفرمائی کے لیے گنجائش بہت زیادہ ہے۔ آدمی کے اندر یہ روح والا حصہ عالم امر کہلاتا ہے کہ مادی حصے کو ''عالم خلق'' کہتے ہیں۔ عالم امر اس رعایت سے بھی عالم امر کہلاتا ہے کہ ارشاد ربانی ہے قل الروح من امر ربی (اے رسول کہہ دے کہ روح میرے رب کا ایک امر ہے۔) ہوس کے جملہ شعبے جن کی نمائندگی صفتِ حرص بھی کرتی ہے، انسان کے مادی وجود یعنی عالم خلق سے متعلق ہے۔ ہوس کے درجات سے بلند شعبے جن کی نمائندگی صفت ''ایثار'' کرتی ہے، ''عالم امر'' سے تعلق رکھتے ہیں۔ لہٰذا اگر کوئی بندۂ خدا حرص کا غلام ہے تو یہ تعجب کا مقام نہیں، اس لیے کہ ملبے کی ملبے ہی کی طرف کشش ہوتی ہے، ہاں اگر کوئی شخص نظریاتی زندگی گزارتا ہے، فیاض ہے، ہمدرد ہے، خادمِ خلق ہے، صاحبِ ایثار ہے اور ہوس کے بندھنوں میں بندھا ہوا نہیں ہے اور حرص و آز کے زنداں سے آزاد ہے تو پھر مقام تعجب ہے اور ایسا شخص لائق داد و تحسین ہے، اس لیے کہ وہ اس مقام بے نیازی اور درجہء استغنا پر آسانی سے نہیں

Marfat.com

پہنچتا۔ وہ ریاضت و مشقت کے بغیر مادی وجود کا ''باغی'' نہیں ہو سکتا اور اس کے تسلط سے نجات حاصل نہیں کر سکتا۔ اس مشقت و ریاضت میں استقامت کسی بڑے اصول سے پکی محبت کے بغیر ممکن نہیں اور پھر ہر اصول سے اُونچا اصول لا الہ الا اللہ ہے۔ بقول حضرت علامہ اقبال:

یہ ایک سجدہ جسے تو گراں سمجھتا ہے
ہزار سجدے سے دیتا ہے آدمی کو نجات[۳۸]

یہ مال و دولت دنیا، یہ رشتہ و پیوند
بتان وہم و گماں لا الہ الا اللہ[۳۹]

مادی وجود کے اُن گھڑ تقاضے کسی بھی حیوان کے بنیادی تقاضوں سے کم طاقت ور نہیں ہوتے۔ ہم ان تقاضوں کو جبلتیں کہہ لیتے ہیں۔ حضرت عبدالقاہر بن عبداللہ السہروردی اپنی کتاب ''عوارف المعارف'' (یہ کتاب شہاب الدین سہروردی کی ''عوارف المعارف'' سے پہلے کی ہے۔) میں لکھتے ہیں:

فمن عرف اصول النفس و جبلا تها عرف ان لاقدرة له عليها الا باستعا نة ببائها وفاطر ها. فلا يتحقق العبد بالا نسانية الا بعد ان يدبر دواعی الحيوانية فيه بالعلم و العدل و هو رعاية طرفی الا فراط و التفريط ثم بذلک تتقوی انسانيه و معناه''[۴۰]

یعنی'' جو انسان نفس کے مزاج اور اصل سے آگاہ ہے اور اس کی جبلتوں کو پہچانتا ہے اس کو معلوم ہے کہ وہ نفس اور اس کی جبلتوں پر اس وقت تک قابو نہیں پا سکتا جب تک وہ ان کے خالق اور موجد فطرت سے استعانت نہ کرے۔ اور کوئی بندہ بھی جب تک اپنے وجود کے حیوانی تقاضوں سے علم و عدل کے ساتھ نپٹ نہیں لیتا' انسانیت کے مقام پر نہیں پہنچ سکتا اور علم و عدل کی اس کارروائی کا مطلب کہ افراط و تفریط پر کڑی نظر رکھی جائے۔ جب کہیں جا کر اس کی انسانیت اور معنویت تقویت یاب ہوتی ہے۔''

حضرت علامہ اقبال لکھتے ہیں کہ ''یوں بھی ارتقائے حیات پر نظر رکھی جائے تو یہ حقیقت آشکار ہو جاتی ہے کہ شروع شروع میں تو اگرچہ طبعی کا نفسی پر غلبہ ہوتا ہے لیکن پھر جیسے جیسے نفسی طاقت حاصل کرتا ہے طبعی پر چھا جاتا ہے اور اس لیے عین ممکن ہے کہ آخر الامر اس سے بالکل آزاد ہو جائے۔''[۴۱]

آخر الامر وہ جبلت اور تسلط سے آزاد ہو جائے یہ بالکل ممکن ہے مگر درمیانی منزل کھینچا تانی کی منزل ہے۔ روح اوپر کو کھینچتی ہے بدن نیچے کو ''کعبہ میرے پیچھے ہے کلیسا میرے آگے۔'' اکثر افراد وہ ہیں جو جبلت کے آگے ہتھیار ڈال دیتے ہیں اور بدن کے ہو کر رہ جاتے ہیں۔ قرآن کا ایسے لوگوں کے بارے میں ارشاد ہے۔ ''اگر ہمیں اپنی مرضی کرنی ہوتی تو ہم اسے اپنی نشانیوں کی مدد سے اوپر کو اُٹھاتے لیکن وہ تو زمین کے ساتھ چپکتا چلا گیا ہے اور اپنی ہوس کا بندہ ہو کر رہ گیا۔''[۴۲]

Marfat.com

ایک طرف مٹی کی تاثیر اور ملبے کی کشش، دوسری طرف روح خالق کے ذرات کا پرتو، صاحب ''عجائب المخلوقات'' قزوینی کے بقول اول مراتب هذه الكائنات تراب و آخرها نفس ملكية طاهرة[۴۳] یعنی ممکنات میں اوّل درجہ مٹی کا ہے اور آخری درجہ پاک ملکی نفس کا ہے۔ اس اتار چڑھاؤ اور کھینچا تانی میں ممکن ہے آدمی بے بس ہو کر رہ جائے یا ممکن ہے اندورنی کھینچا تانی کی کیفیت سے کوئی فیصلہ کر ہی نہ سکے لہٰذا غلط کو صحیح جان کر طلب کرنے لگے۔ ہر فیصلہ ایک تقدیر ہے جس کے انتخاب و اختیار کا نفع و نقصان اٹھانا پڑتا ہے۔ یہ تو واضح ہے کہ عالم خلق اور عالم امر ساتھ ساتھ ہی ایک وجود میں ہیں۔ قریب ترین ہمسائے اور ہمدم ہیں لہٰذا ایک دوسرے پر اثرانداز ہوتے ہیں۔ جن پر حیوانیت حاوی رہتی ہے ان کی کش مکش کمزور ہو جاتی ہے اور وہ نسبتاً آرام میں رہتا ہے مگر جو حیوانیت کی سطح سے اوپر اُبھر رہے ہوں تو انہیں ہر وقت خطرہ لاحق ہوتا ہے اور نفس امارہ کی جانب سے مطمئن نہیں ہو سکتے ہیں۔ نفسِ امارہ مرے ہوؤں کو کیوں مارے۔ ''نہ کھینچو گر تم اپنے کو کشاکش درمیان کیوں ہو'' نفس امارہ تو اسی کو شکار کرنے کے درپے رہے گا جسے دہر پکڑنا ضروری ہوگا' جو آزاد ہونے کی کوشش کر رہا ہے۔ ایسے عالم میں یوں بھی ہوتا ہے کہ نفس امارہ ''اوپر'' کی آواز بن کر کارفرما ہو اور سننے والا اسے فرشتے کی آواز اور پاکیزہ الہامی اشارہ جان لے اور اس طرح گمراہ ہو کر مارا جائے۔ ممکن ہے وہی آواز سالک کو ہوس اور تکبر کی راہ پر ڈال دے۔ حضرت علامہ اقبال نے بڑے پیارے استعاروں میں یہ بات سمجھائی ہے۔

صاحبِ ساز کو لازم ہے کہ غافل نہ رہے
گاہے گاہے غلط آہنگ بھی ہوتا ہے سروش![۴۴]

لہٰذا فاطر جبلت و خالقِ طبیعت سے ہر لحظہ ہدایت طلب کرتے رہنا اور بہتر تقدیر کے لیے دعا کرتے رہنا چاہیے۔

تری دعا سے قضا تو بدل نہیں سکتی
مگر ہے اس سے یہ ممکن کہ تُو بدل جائے
تری دعا ہے کہ ہو تیری آرزو پوری
مری دعا ہے تیری آرزو بدل جائے![۴۵]

دوسرا شعر خصوصاً توجہ طلب ہے۔ علامہ کے شعر سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ گویا دعا خود مانگنے والے پر اثر کرتی ہے اور اس طرح دعا کرنے والے کے اندر تبدیلی واقع ہوتی رہتی ہے اور یہ بالکل واضح ہے وہ اس طرح کہ جب دعا مانگی جاتی ہے تو اس طرح سے خود اپنے آپ کو یاد دلایا جاتا ہے کہ یہ یا وہ مقصد حاصل کرنا ہے۔ یہ بار بار کی یاد دہانی عزم میں استقامت پیدا کرتی ہے اور پھر عزم کی استقامت کا درجہ جوں جوں بلند ہوتا جاتا ہے' توں توں دعا مانگنے والے کی اہلیت اور معیار بدلتا چلا جاتا ہے۔ اس میں اہلیت کی مقدار عزم کے معیار کے مطابق بڑھتی ہے۔ اللہ کے فیصلے نہیں بدلتے ہیں مگر وہ فیصلے نااہل کے لیے اور ہیں اور اہل کے لیے اور۔ تقدیر تو وہی رہتی ہے مگر آدمی اپنے اندر تقدیر کے شایانِ شان استحقاق پیدا کر لیتا ہے۔ سہولت بیان کی خاطر ہم اس اپنی

Marfat.com

تبدیلی کو تقدیر کی تبدیلی سے تعبیر کرتے ہیں۔ تقدیر باہر سے نہیں بدلتی، اندر سے بدلتی ہے۔

اوپر گزر چکا ہے کہ

تو اگر تقدیر نو خواہی رواست زانکہ تقدیرات حق لا انتہا است[۴۶]

. تو اگر نئی تقدیر کا طلبگار ہو تو یہ بالکل جائز ہے' اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کی تقدیر ایک نہیں' اس کی تقدیریں بے حد وحساب ہیں۔ قرآن کریم میں آتا ہے وخلق کل شیی فقدرہ تقدیراً[۴۷] (اللہ نے ہر چیز پیدا کی اور اس کا ٹھیک اندازہ مقرر کر دیا۔) ہر شے کے خواص اور امکانات اس کی تقدیر ہیں۔ مٹی باریک ہو تو اسے ہوا اُڑا لے جاتی ہے۔ جم کر ٹھوس ہو جائے تو پھر آندھیاں بھی اس کا کچھ نہیں بگاڑ سکتیں' اس لیے کہ اس کی تقدیر بدل چکی ہوتی ہے۔ پتھر شیشے سے ٹکرائے تو کیا کیفیت ہوتی ہے۔ وہی پتھر بکھر جائے تو بے شک اسے بھی ہوا اُڑا لے جائے۔ پانی کے عمودی امکانات ظاہر ہیں ایک خاص درجے پر سرد ہو کر منجمد ہو جائے تو اس کی تقدیر چٹانوں کی اور فرش سنگ کی تقدیر اور ایک خاص درجے پر گرم ہو کر بخار بن جائے تو اس کی تقدیر ہوا کی تقدیر ہوتی ہے۔ لوہے میں آگ سمائی ہو تو آگ کی طرح جلانے لگتا ہے اور زیادہ گرم ہو جائے تو موم کی طرح ہر صورت میں ڈھلنے لگتا ہے۔ موم منجمد ہو جائے تو اس کا تقدیری رشتہ سنگ سے استوار ہو جاتا ہے۔ پھر وہ ٹوٹ تو سکتی ہے مگر مختلف شکلوں میں ڈھل نہیں سکتی۔ غرض ہر شے کے امکانات کا صحیح اندازہ اس کی تقدیر ہے اور ہر شے میں جو جو تبدیلی واقع ہو' اسے ہم تبدیلئ تقدیر کہہ سکتے ہیں۔ اسی طرح نباتی تقدیریں اور حیوانی تقدیریں بے حد و حساب لا انتہا۔ آدم میں مشاہدہ و تجربہ سے متاثر ہونے کی اہلیت موجود ہے اور خواص اشیاء سے آگاہی اس کی وہ فضیلت ہے جس نے اس کے روبرو فرشتوں کو عاجز کر دیا تھا۔ اگر علم و آگہی کی بے پناہ وسعت کے باوصف وہ اپنے لیے کوئی بہتر معیار اور پیمانہ مقرر نہیں کر سکتا تو گویا وہ اپنی تقدیری صلاحیتوں کو کام میں لانے سے قاصر رہا۔

ہر شے صورت اور وضع کی تبدیلی کے ساتھ گویا تبدیلی تقدیر کا مزا دیتی ہے۔ ابن مسکویہ لکھتے ہیں: **فان الفرس اذا قصر عن کمالہ ولم تظہر افعالہ الخاصہ بہ علی افضل احوالھا حط عن مرتبہ الفرسیہ واستعمل بالا کاف کما تستعمل الحمیر و کذلک حال السیف و سائر الا ت متی قصرت و نقصت افعالہ الخاصۃ بھا حطت عن مراتبھا و استعملت استعمال مادونھا"**[۴۸]

> یعنی "جب گھوڑا اپنا کمال کھو بیٹھتا ہے اور اس کی طرف سے وہ افعال بروئے کار نہیں آتے جو اس کے بہترین احوال میں بروئے کار آنے چاہئیں تو وہ اپنا "گھوڑا پن" کھو بیٹھتا ہے اور پھر اس پر پالان ڈال کر اسے اسی طرح استعمال کیا جاتا ہے جس طرح گدھوں کو۔ یہی حال شمشیر اور دیگر آلات کا ہے کہ جب وہ اپنے افعال خاصہ کی بجا آوری میں کوتاہ اور کم عیار ثابت ہو تو اپنے مرتبے سے گر جاتی ہے اور کمتر مرتبے کی چیزوں کی طرح برتی جانے لگتی ہے۔"

گھوڑا اپنے کمال خواص کے عالم میں بڑی شان دار سواری ہے۔ وہ اپنے مالک کے لیے نشان عزت ہے' لیکن محروم کمال ہوتو اس پر بھی اینٹیں' چارہ اورکوڑی لادی جانے لگتی ہے۔ بالفاظ دیگر اس کی تقدیر گھوڑے کی تقدیر نہیں رہتی ہے بلکہ وہ گدھے کی تقدیر کا مالک بن جاتا ہے۔ شمشیر اگر شمشیر کا خاصہ کھو بیٹھتی ہے تو پھر کم تر مرتبے کی چیزوں میں ڈھلنے لگتی ہے۔ کھرپا وغیرہ بن جاتی ہے اور ظاہر ہے کہ شمشیر کی تقدیر اور ہے اور کھرپے اور درانتی کی تقدیر اور۔ شمشیر والا غازی کہلاتا ہے اور کھرپے والا گھسیارا۔ آپ نے بارہا دیکھا ہوگا کہ جو بھینس خشک اور نازا ہو جائے (جسے پنجابی میں پھنڈر کہتے ہیں) اس کی ناز برداری کوئی نہیں کرتا۔ اس کے چارے پانی اور نہلانے کے لیے ٹہل سیوا کا اختتام کر دیا جاتا ہے یا بیل کے ساتھ ہل میں جتوا دیا جاتا ہے اور پھر وہ جب تک یہ کام کرتی ہے اس کی تقدیر وہی ہوتی ہے جو بیل کی تقدیر۔ گو شکل بھینس ہی کی رہتی ہے۔ بھینس' گدھا' گھوڑا' عقاب' گیدڑ' شیر' الماس' شبنم' غبار' آہن غرض کہ ہر شے کے امکانات کے بارے میں بربنائے تجربہ و مشاہدہ جو تخمینہ و اندازہ قائم کیا جاتا ہے' وہ اس شے کی تقدیر ہے اور تقدیر کا یہ مفہوم حضرت علامہ اقبال نے بلاشک قرآن کریم سے اخذ کیا۔ والقمر قدرنه منازل حتیٰ عاد کالعرجون. القدیم [۴۹] ......وخلق کل شئی فقدرا تقدیرا [۵۰] اس طرح واضح ہو جاتا ہے کہ

رمز باریکش بحرفے مضمر است
تو اگر دیگر شوی' او دیگر است [۵۱]

الغرض حضرت علامہ اقبال کے تصور تقدیر سے جو تلقین ہمیں حاصل ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ جملہ معیار اور پیمانے آپ کی آنکھوں کے سامنے ہیں۔ گویا امکانات و تقدیرات کا کارخانہ کھلا ہے۔ خلوص کے ساتھ تقدیر انتخاب کیجیے اور پھر اس تقدیر کے حصول کی خاطر اپنے اندر اہلیت پیدا کیجیے۔ تقدیرات بہتر سے بہتر موجود ہیں۔ لہٰذا بہتر سے بہتر کی طرف بڑھتے جائیں اور تبدیلیٔ تقدیر کے باب میں اللہ کے حضور دعا گو رہ کر توفیق طلب کرتے رہیے۔ ''خودی کا نصب العین یہ نہیں ہے کہ کچھ دیکھیے بلکہ یہ کہ کچھ بن جایئے۔'' [۵۲]

نشان یہی ہے زمانے میں زندہ قوموں کا
کہ صبح و شام بدلتی ہیں ان کی تقدیریں

☆......☆......☆

حواشی

۱۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ' ص ۱۶۵
۲۔ بالِ جبریل' ص ۴۲۵/۱۳۳' ص ۳۲۴/۱۳۲
۳۔ ایضاً' ص ۳۲۰/۲۸
۴۔ قرآن کریم۔ سورہ ۵۵' آیت ۲۹

Marfat.com

۵۔ قرآن کریم۔ سورہ ۳۵' آیت ۱
۶۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ' ص ۷۶
۷۔ بال جبریل' ص ۹۳/۳۸۵
۸۔ ایضاً' ص ۲۸/۳۲۰
۹۔ ایضاً' ص ۱۲۸/۴۲۰
۱۰۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ' ص ۷۴
۱۱۔ ایضاً' ص ۸۲
۱۲۔ بالِ جبریل' ص ۱۲۹/۴۲۱
۱۳۔ تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ' ص ۸۴
۱۴۔ ایضاً' ص ۸۷
۱۵۔ قرآن کریم' سورہ ۵۳' آیت ۳۸
۱۶۔ ایضاً' سورہ ۱۹' آیت ۹۵
۱۷۔ بال جبریل' ص ۱۲۹/۴۲۱، ۱۳۰/۴۲۲
۱۸۔ اصل انگریزی عبارت یہ ہے۔

"....And what is the kind of conduct that befits the place we occupy."

۱۹۔ ارمغانِ حجاز' ص ۷۳/۹۵۵
۲۰۔ ضربِ کلیم' ص ۸۶/۵۴۸
۲۱۔ آخری جملے کے اصل الفاظ یہ ہیں اور وہ اوپر درج کردہ شعر کے مفہوم سے زیادہ قریب ہیں۔ ترجمہ قدرے ہٹا ہوا معلوم ہوتا ہے۔

"It is one of the most essential teachings of the Quran that nations are collectively judged, and suffer for their misdeeds here and now."

۲۲۔ قرآن کریم۔ سورہ ۵۳' آیت ۳۹
۲۳۔ اسرار و رموز' ص ۱۶۵/۱۶۵
۲۴۔ تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ' ص ۱۸۷
۲۵۔ قرآن کریم۔ سورۃ ۱۷' آیت ۷
۲۶۔ تہذیب الاخلاق' دار مکتبۃ الحیاۃ' بیروت۔ ص ۱۶
۲۷۔ تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ' ص ۱۲۹
۲۸۔ ضرب کلیم' ص ۶۴/۵۲۶
۲۹۔ بین عالمین' دار المعارف' مصر ص ۱۲۴
۳۰۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ' ص ۱۴۸
۳۱۔ تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ' ص ۸۴
اور اصل انگریزی کے الفاظ یہ ہیں۔

Marfat.com

"We become by ceasing to be what we are. Life is a passage through a series of deaths."

۳۲۔ اسرار و رموز' ص ۵۵' ۵۴/۵۵' ۵۴

۳۳۔ بال جبریل' ص ۴۴۸/۱۵۶' ۴۴۹/۱۵۷

۳۴۔ جاوید نامہ' ص ۶۹۵/۱۰۷' ۶۹۶/۱۰۸

۳۵۔ ضربِ کلیم' ص ۵۴۰/۷۸

۳۶۔ بالِ جبریل' ص ۳۲۵/۳۳

۳۷۔ ضرب کلیم' ص ۴۹۹/۳۷

۳۸۔ ایضاً' ص ۴۷۷/۱۵

۳۹۔ عوارف المعارف از عبدالقادر بن عبداللہ السہر وردی' دارالکتاب عربی' بیروت' ص ۴۵۳

۴۰۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ' ص ۱۶۱

۴۱۔ قرآن کریم۔ سورہ ۷' آیت ۱۷۶

۴۲۔ الانسان فی القرآن از محمود العقاد' ص ۹۵

۴۳۔ بالِ جبریل' ص ۳۶۷/۷۵

۴۴۔ ضربِ کلیم' ص ۶۲۷/۱۶۵' ۶۲۸/۱۶۶

۴۵۔ جاوید نامہ' ص ۶۹۵/۱۰۷

۴۶۔ قرآن کریم' سورہ ۲۵' آیت ۲

۴۷۔ تہذیب الاخلاق' دار مکتبۃ الحیاۃ بیروت' ص ۱۶

۴۸۔ قرآن کریم' سورہ ۳۶' آیت ۳۹

۴۹۔ قرآن کریم' سورہ ۲۵' آیت ۲

۵۰۔ جاوید نامہ' ص ۶۹۵/۱۰۷

۵۱۔ تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ' ص ۳۰۶

۵۲۔ ارمغانِ حجاز (اردو)' ص ۶۸۴/۴۲

☆......☆......☆

Marfat.com

پروفیسر محمد عثمان

انسانی انا: بقاء اور اختیار

علامہ اقبال کو انسانی انا یا خودی میں کس قدر دلچسپی تھی، اس کا اندازہ لگایئے کہ ان کے فکر کا مرکزی نقطہ ہی خودی ہے اور ان کے نظامِ افکار کو اکثر نقادوں نے فلسفہء خودی سے موسوم کیا ہے۔ انسانی نفس، روح یا انا کیا چیز ہے؟ اور بنیادی طور سے وہ کن اوصاف سے متصف ہے؟ کیا وہ جسم سے الگ کوئی حقیقت رکھتی ہے کہ نہیں؟ کیا وہ ذی اختیار اور اپنی سوچ اور عمل میں آزاد ہے؟ اور کیا موت کے بعد اسے بقا نصیب ہے؟ یہ ہیں وہ سوالات جن پر انسان ہمیشہ سے غور وفکر کر رہا ہے اور ان کے جوابات کا متلاشی ہے۔

(۱)

اقبال شروع ہی سے انسان کی عظمت و برتری کے قائل تھے۔ ''بانگ درا'' کے ابتدائی دور کی ایک نظم کے چند اشعار ملاحظہ ہوں۔

پریشان ہوں میں مشتِ خاک لیکن کچھ نہیں کھلتا
سکندر ہوں کہ آئینہ ہوں یا گردِ کدورت ہوں!
یہ سب کچھ ہے مگر ہستی مری مقصد ہے قدرت کا
سراپا نور ہو جس کی حقیقت، میں وہ ظلمت ہوں!

......

نہ صہبا ہوں، نہ ساقی ہوں، نہ مستی ہوں، نہ پیمانہ
میں اِس میخانہء ہستی میں ہر شے کی حقیقت ہوں!

یہ طرزِ فکر و احساس کہ انسان اس ''میخانہ ہستی'' میں ہر ''شے کی حقیقت'' ہے، وقت کے ساتھ بڑھتا ہی گیا۔ اُوپر کے اشعار ۱۹۰۴ء کے ہیں۔ اب آپ ''بالِ جبریل'' کی ایک غزل دیکھیے جو ۱۹۳۰ء کے بعد کی یادگار ہے۔ اِنسان کائنات سے مخاطب ہے:

عالمِ آب و خاک و باد سرِّ عیاں ہے تو کہ میں؟
وہ جو نظر سے ہے نہاں، اس کا جہاں ہے تو کہ میں؟
وہ شبِ درد و سوز و غم، کہتے ہیں زندگی جسے
اس کی سحر تو ہے کہ میں؟ اس کی اذاں ہے تو کہ میں؟
کس کی نمود کے لیے شام و سحر ہیں گرم سیر
شانۂ روزگار پر بارِگراں ہے تو کہ میں؟

تاہم جہاں تک شعر کا تعلق ہے، انسان کو ہر شے کی حقیقت ماننے والا اور اسے کشتِ وجود کے لیے آبِ رواں تسلیم کرنے والا اقبال کبھی کبھی اس کی طرف سے مایوس بھی ہو جاتا تھا۔ ایسے ہی ایک لمحے کا تاثر مندرجہ ذیل رباعی ہے:

یہی آدم ہے سلطاں بحر و بر کا؟ کہوں کیا ماجرا اِس بے بصر کا!
نہ خود بیں، نے جہاں بیں، نے خدا بیں یہی شہکار ہے تیرے ہُنر کا؟

اور پھر یہ شکایت:

ہو نقش اگر باطل تکرار سے کیا حاصل! کیا تجھ کو خوش آتی ہے آدم کی یہ ارزانی؟

لیکن اپنی نثر میں اور بالخصوص زیرِ مطالعہ انگریزی خطبات میں علامہ اقبالؒ نے انسان کے منصب و مقام کے بارے میں جو کچھ کہا ہے، اس میں نشیب و فراز نہیں۔ اس کی بڑی وجہ غالباً یہ ہے کہ یہاں انہوں نے براہ راست قرآن حکیم سے استدلال کیا ہے اور وہی بات اور اتنی ہی کہی ہے جو قرآن پاک پیش کرتا ہے۔ بہ قولِ اقبال کتاب اللہ سے تین باتیں بدیہی طور سے ثابت ہیں۔

۱۔ اوّل یہ کہ انسان اللہ تعالیٰ کا منتخب کیا ہوا اور اس کی طرف سے ہدایت یافتہ ہے۔

> ''پھر اس کے رب نے (اپنے فضل کے لیے) اسے چن لیا۔ پس اس کی طرف ملتفت ہوا اور اسے راہ دکھائی۔'' (۲۰: ۱۲۲)

۲۔ دوم یہ کہ باوجود اپنی خامیوں کے وہ زمین پر اللہ تعالیٰ کا خلیفہ اور اس کا نائب ہے۔

> ''اور جب تمہارے رب نے فرشتوں سے کہا کہ میں زمین پر اپنا نائب بنانے والا ہوں تو وہ بولے، کیا آپ وہاں ایسے کو بنائیں گے، جو اس میں فساد کرے اور خون بہائے۔ اور ہم آپ کی پاکیزگی اور بڑائی بیان کرتے ہیں، ربّ تعالیٰ نے جواب دیا۔ ''میں وہ جانتا ہوں جو تم نہیں جانتے۔''

۳۔ سوم یہ کہ وہ ایک آزاد شخصیت کا امین ہے، جسے اس نے خود کو خطر میں ڈال کر قبول کیا۔

''ہم نے اس امانت کو آسمانوں اور زمین اور پہاڑوں کے سامنے پیش کیا، سو انہوں نے اسے اُٹھانے سے انکار کر دیا اور اس سے ڈر گئے اور انسان نے اس (بارِامانت) کو اُٹھا لیا۔ وہ دراصل زیادتی کرنے والا اور بے سمجھ تھا۔(۲۳: ۷۲)

علامہ اقبال نے اس امر پر افسوس اور حیرت کا اظہار کیا ہے کہ روحِ انسانی میں اپنی خاص دلچسپی کے باوجود بہت کم مسلمان حکماء ہمیں ایسے نظر آتے ہیں جنہوں نے انسانی شعور کی وحدت کو سنجیدہ غور و فکر کا موضوع بنایا ہو۔ اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ ایرانی تصورات' جن کو یونانی افکار کے بعد مسلمان کے اذہان کو متاثر کرنے کا سب سے زیادہ موقع ملا، خود وحدت کے بجائے ہمیشہ دوئی کی طرف مائل رہے ہیں۔ اسلامی فکر کی مختلف شاخوں میں یہ تصوف ہی ہے جس نے عبادت و ریاضت کے ذریعے سے وارداتِ باطنی کی وحدت تک پہنچنے کی کوشش کی لیکن یہ کوشش بھی دو وجوہ سے چنداں بارآور ثابت نہ ہوئی۔ اوّل یہ کہ باطنی واردات کے ذریعے باکمال صوفیا نے جن عمیق ترین تجربات کو بیان کیا' ان کے قارئین اکثر سوءِ فہم اور دقتِ زبان کا شکار ہو گئے۔ دوسرے وہ تمام لٹریچر جو صوفیائے کرام کی بدولت پیدا ہوا' آج جدید ذہن کے لیے کچھ زیادہ قابلِ فہم نہیں رہا۔ نہ صرف زبان و بیان کی مشکلات اس راہ میں حائل ہیں بلکہ خود واردات کی' جانچ پرکھ کا کوئی علمی اور قابلِ اعتماد ذریعہ اب تک نہ مسلمانوں نے دریافت کیا ہے اور نہ جدید علوم نے۔ یہاں علامہ نے منصورؒ حلاج کی مثال پیش کی ہے۔ حلاجؒ نے ''انا الحق'' کا جو نعرہ بلند کیا تو اس کے معاصرین اور بعد میں آنے والوں نے بالعموم اس کی تعبیر وحدۃ الوجودی تصورات کی روشنی میں کی اور یہ سمجھے کہ حلاجؒ کو ذاتِ باری تعالیٰ کے وراء الوریٰ ہونے سے انکار تھا' حالانکہ فرانس کے نامور مستشرق ماسینیوں نے حلاجؒ کے جو بکھرے ہوئے مضامین مرتب کر کے شائع کیے ہیں، ان سے یہ امر پایہء ثبوت کو پہنچ جاتا ہے کہ حلاجؒ کا باطنی تجربہ قطرے کے سمندر میں مل جانے کی تمثیل کا متحمل نہیں ہو سکتا۔ وہ تو دراصل اس بات کا اعلان تھا کہ انسانی انا تلاشِ حق میں ایک ایسے مقام پر پہنچ سکتی ہے جہاں وہ محکم ہو کر اپنے استحکام و ثبات کا شعور حاصل کر لیتی ہے۔ منصورؒ کا نعرہ ''انا الحق'' درحقیقت انسانی انا کی حقیقت کا برملا اظہار تھا جسے اس عہد کے متکلمین نے ناسمجھی کی بنا پر کفر و الحاد قرار دے دیا۔ باطنی واردات کے سلسلے میں ایک بڑی مشکل یہی ہے کہ شروع شروع میں اس کے تجربات نارمل اور سیدھے سادے ہوتے ہیں، لیکن اگلی منزلوں کا حال اس سے مختلف ہے اور جب تک اگلی منزلوں کو جاننے سمجھنے کا کوئی قابلِ اعتماد ذریعہ ہمارے ہاتھ نہیں آتا' ہم صوفیاء کے باطنی واردات کو ایک ذریعہ علم کے طور پر چنداں کارآمد نہیں بنا سکتے۔ اس مرحلے پر یعنی اس خطبے کے آغاز ہی میں علامہ اقبال نے مسلمانوں کی نئی نسل کو تلاشِ حق اور تحقیقِ علمی کے سلسلے میں جو نصیحت فرمائی ہے یا زیادہ واضح لفظوں میں ان کے لیے جو طرزِ عمل تجویز کیا ہے' وہ بڑی حد تک انقلابی ہے۔ علامہ چاہتے ہیں کہ ہم افکارِ سلف سے رشتہ توڑے بغیر اسلام کے پورے نظام پر از سرِنو غور و فکر کریں اور اس کوشش میں جو نتائج ہم اخذ کریں' ان کو دیانتداری کے ساتھ اپنائیں۔ اس حصہ خطاب کی اہمیت کے پیشِ نظر اس میں کچھ کمی بیشی کے بغیر اسے ترجمے کی صورت میں یہاں پیش کرتا ہوں۔

Marfat.com

''چونکہ ہمارے پاس کوئی ایسا علمی طریقہ نہیں، جس سے ہم ان باطنی تجربات کی قدر و قیمت طے کر سکیں جیسی مثلاً حلاجؒ کے اعلان میں مضمر تھی، اس لیے ہم ان تجربات سے بطور ایک علم کے فائدہ اٹھانے سے قاصر ہیں۔ اسی طرح وہ دینیاتی تصورات جو عملاً ایک مردہ مابعد الطبیعیات کی اصطلاحوں میں ملبوس ہیں، اس نسل کے لیے کسی کام کے نہیں جو ایک مختلف ذہنی پس منظر کی حامل ہے لہٰذا عصرِ جدید کے مسلمانوں کو ایک بہت بڑا کام درپیش ہے۔ اس کو ماضی سے پوری طرح رشتہ منقطع کیے بغیر اسلام کے پورے نظام پر ازسرِنو غور کرنا ہے۔ غالباً شاہ ولی اللہؒ پہلے شخص تھے جنہوں نے اپنے اندر ایک نئی روح کا تقاضا محسوس کیا۔ تاہم وہ شخص جسے اس کام کی اہمیت اور وسعت کا پورا پورا احساس تھا اور جسے اسلامی فکر و تاریخ میں گہری بصیرت نصیب تھی اور جو ان اوصاف کے علاوہ انسانوں اور انسانی آداب کا نہایت وسیع تجربہ رکھنے کی بدولت ہمارے ماضی اور مستقبل کے درمیان ایک زندہ تعلق کا کام دے سکتا تھا، جمال الدین افغانی تھا۔ اگر اس کی انتھک مگر منقسم توانائی اسلام کو ایک بطور انسانی نظامِ فکر و عمل کے پیش کرنے کی خاطر وقف ہو جاتی تو آج دنیائے اسلام ذہنی اعتبار سے زیادہ مضبوط قدموں پر کھڑی ہوتی۔ ہمارے لیے اب فقط یہی راستہ ہے کہ ہم جدید علم کی طرف مؤدب مگر آزادانہ رویہ اختیار کریں اور اس علم کی روشنی میں اسلامی تعلیمات کا جائزہ لیں۔ خواہ اس کوشش میں ہمیں اپنے اسلاف سے مختلف نتائج کیوں نہ اخذ کرنا پڑیں اور زیرِ نظر موضوع کے بارے میں یہی طریق عمل اختیار کرنے کا ارادہ رکھتا ہوں۔''

اس اقتباس سے علامہ اقبال کے علمی مؤقف کا بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے اور ان کے تمام خطبات ان کے اس مؤقف کا واضح ثبوت ہیں۔ وہ جدید علم سے کنارہ کش رہنے اور اس کی تحقیقات کو بغیر سوچے سمجھے جھٹلانے کے قائل نہ تھے۔ وہ جدید علوم کی طرف ہمیں ایک ایسا رویہ اختیار کرنے کا بار بار مشورہ دیتے ہیں جس کے اجزائے ترکیبی سنجیدگی، احترام اور آزاد ہوں اور چاہتے ہیں کہ ہم جدید مسلمات کی روشنی میں اپنے صوفیانہ اور فقہی تصورات کا نئے سرے سے جائزہ لیں اور اگر اس کوشش میں ہمیں اپنے اسلاف سے مختلف نتائج اخذ کرنا پڑیں، تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں۔

(۲)

یوں کہنا چاہیے کہ ان تمہیدی بیانات کے بعد علامہ اقبال خودی یا انسانی انا کی ماہیت پر قدرے تفصیل سے بحث کرتے ہیں۔ اس بحث کو جو کتاب کے تقریباً اٹھارہ صفحات پر پھیلی ہوئی ہے، خاصا خیال انگیز اور دلچسپ قرار دینا چاہیے۔ آغاز میں وہ ایک انگریز فلسفی بریڈلے کے تصورات کا جائزہ لیتے ہیں۔ پھر امام غزالیؒ کے خیالات پر تنقید کرتے ہیں اور آخر میں جدید نفسیات کے ماہر ولیم جیمز کی باری آتی ہے اور اس کے نتائج فکر پر

Marfat.com

تبصرہ کیا جاتا ہے۔ علامہ اقبال کے ان انگریزی خطبات میں ایک دو نہیں بلکہ درجن بھر مقامات ضرور ایسے ہیں کہ قاری ان کی نظر کی گہرائی اور ان کے خیالات کی ندرت پر عش عش کر اٹھتا ہے اور ان کے لطفِ بیان پر سر دھنتا ہے۔ کتاب کے یہ دس بارہ صفحات جن میں خودی کی حقیقت و ماہیت کا بیان ہے' ایک ایسا مقام ہے جہاں علامہ کی عظمتِ فکر اور قدرت اظہار اپنی انتہا پر ہے۔

چونکہ یہ بحث خالص فلسفیانہ ہے اور عام قاری کے لیے شاید اس کی تفصیلات میں چنداں دلچسپی نہ ہو' لہٰذا میں مختصراً وہ نکات بیان کرنے پر اکتفا کرتا ہوں' جن کو علامہ نے اپنی بحث کے دوران میں ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ بریڈلے کے خیالات کے جائزے کے بعد یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ ہم جسے انسانی انا خودی یا نفس کہتے ہیں' کوئی لاکھ چاہے کہ اس کی حقیقت سے انکار کر دے اور بڑے بڑے فلسفیانہ فارمولے اور معیار مقرر کر کے اس کی صداقت سے بچنے کی سعی کرے' اسے کامیابی نصیب نہیں ہوتی اور بالآخر اسے کسی نہ کسی صورت میں یہ ماننا ہی پڑتا ہے کہ انسانی خودی ایک حقیقت' ایک سچائی ہے۔

بریڈلے نے ایک لمبے عرصے میں تین کتابیں لکھی تھیں جو بہت مشہور ہوئیں۔ پہلی کتاب ''مطالعہء اخلاق'' میں اس نے خودی کو بلا تخصیص ایک حقیقت کے طور پر قبول کر لیا۔ دوسری کتاب ''منطق'' میں اس نے اسے ایک کارآمد مفروضے کے طور پر استعمال کیا' لیکن اپنی تیسری کتاب ''حقیقت و شہود'' میں اس نے اس سوال کا بڑی گہرائی اور دقتِ نظر کے ساتھ جائزہ لیا ہے۔ بریڈلے کے نزدیک حقیقت کی پہچان یہ ہے کہ وہ احساسات و تجربات کا متناہی مرکز ہو' مگر تعارض و تناقض سے پاک۔ اور پھر اس نے اس بات پر زور دیا ہے کہ انسانی نفس مجموعہء اضداد ہے اور تغیر و ثبات کے مسلسل تضاد میں گرفتار۔ لہٰذا خودی کی حقیقت فریب سے زیادہ نہیں' لیکن اس کتاب میں وہ ذرا آگے چل کر یہ بھی لکھتا ہے کہ زندگی کی خواہ کوئی بھی صورت ہو' اس کا ادراک فکر کے ذریعے ہی سے ممکن ہے' لیکن فکر کا دارومدار نسبتوں پر ہے اور نسبتوں کے لیے تعارض ناگزیر ہے۔ لہٰذا اپنی تمام بے دردانہ منطق کے باوجود بالآخر بریڈلے کو اعتراف کرنا پڑا کہ خودی کسی نہ کسی صورت میں حقیقت ضرور ہے' یعنی ایک ناقابل انکار امر واقعی۔

یہاں علامہ نے یہ دلیل بھی دی کہ خودی اپنی ابتدائی اور ناپختہ حالت میں بلاشبہ بہت سے تضاد و تعارض کا شکار ہوتی ہے' لیکن دیکھنا تو یہ ہے کہ اس کی رسائی کہاں تک ہے اور اس کی آرزو اسے کس منزل تک لے جانے کے لیے بے قرار ہے۔ خودی کے سلسلے میں ان امکانات کو بھی تو ملحوظ رکھنا ضروری ہے جو اس کی زد میں ہیں اور جہاں پہنچ کر وہ ایسی مستحکم اور قوی ہو جاتی ہے کہ کوئی ہیجان اس کی وحدت کو درہم برہم نہیں کر سکتا۔

خودی کی پہلی خصوصیت جو اس بحث کے نتیجے میں سامنے آتی ہے' یہ ہے کہ خودی کا اظہار اس وحدت میں ہوتا ہے' جسے ہم کیفیاتِ نفسی کی وحدت سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس ضمن میں علامہ نے اس امر پر روشنی ڈالی ہے کہ خودی پر زمان و مکاں کی ان بندشوں کا اطلاق نہیں ہوتا' جن کی اشیاء و اجسام پابند ہیں' اس لیے کہ جسم کا تعلق جب بھی ہوگا ایک مکان سے ہوگا' دو سے نہیں ہو سکتا۔ اس مقابلے میں خودی کو یہ قدرت حاصل ہے کہ وہ

Marfat.com

کئی نظامات مکانی کا تصور کر سکے۔ پھر عالم بیداری میں ہمارا شعورِ مکان کچھ اور ہوتا ہے اور عالمِ خواب میں کچھ اور۔ نہ ان میں باہم کوئی نسبت ہوتی ہے، نہ وہ ایک دوسرے میں مخل، نہ ایک دوسرے پر حاوی، لٰہذا خودی کو ان معنوں میں مکاناً محدود نہیں ٹھہرایا جا سکتا، جن معنوں میں جسم کو۔ یہی صورت زمان کی ہے کہ طبیعی واقعات کی مدت زمانی تو ایک حقیقت حاضر ہے اور مکان پر منحصر، لیکن خودی کی مدت زمانی اس کے باطن میں جاگزیں اور اپنے ہی انداز میں حال اور مستقبل سے وابستہ۔ یہ اس لیے کہ جب کوئی طبیعی حادثہ پیش آتا ہے تو اپنے وقوع کے کئی نشانات چھوڑ جاتا ہے جن کو دیکھ کر ہم اس کی مدتِ زمانی کا اندازہ کر سکتے ہیں۔ اگرچہ یہ نشانات خود مدتِ زمانی نہیں، بلکہ ان کی علامت ہوں گے۔ حقیقی مدتِ زمانی کا تعلق بہ قولِ علامہ خودی اور صرف خودی سے ہے۔

خودی کی دوسری خصوصیت اس کی مخصوص خلوت ہے، جس کی بدولت خودی کی ایک یکتا حیثیت ہے۔ فرض کیجیے آپ کوئی نتیجہ اخذ کرنا چاہتے ہیں۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ اس نتیجے سے متعلق اُمور ایک ذہن میں جمع ہوں۔ مثلاً اگر یہ مان لیا جائے کہ انسان فانی ہے اور یہ بھی تسلیم ہو کہ سقراط انسان ہے تو ان دونوں باتون کا کوئی منطقی نتیجہ اس وقت تک برآمد نہیں ہو سکتا، جب تک دونوں باتیں ایک ذہن میں جمع نہ ہو جائیں۔ اس نتیجے پر پہنچنے کے لیے کہ سقراط فانی ہے، پہلے دونوں حقیقتوں کا ایک ہی ذہن سے تسلیم کیا جانا ضروری ہے۔ اس طرح اگر مجھے کسی چیز کی خواہش ہے تو یہ میری ہی خواہش ہوگی اور اس کی تکمیل میری ہی خواہش کی تکمیل ہوگی اور اس کا لطف مجھی کو حاصل ہو گا۔ حتیٰ کہ اگر ساری دنیا اس چیز کی خواہش رکھتی ہو اور وہ شے دنیا بھر کو حاصل ہو جائے، لیکن مجھے نہ ہو تو میری خواہش نا آسودہ رہے گی یا پھر اگر میرے دانت میں درد ہے تو ممکن ہے کہ اس درد میں دندان ساز مجھ سے ہمدردی کا ثبوت دے، لیکن درد کا احساس صرف مجھے ہی ہو گا۔ لٰہذا میری خوشی، میری تکلیف اور اس طرح میرا احساسِ ندامت، میری افسردگی اور میرا احساسِ جوش و خروش، یہ سب احساسات حظ و کرب میرے احساسات ہی ہوں گے، کسی دوسرے کے نہیں ہو سکتے اور یہی میری خودی کی خلوت و یکتائی کا ثبوت ہے۔ میری نفرت، میری نفرت ہے۔ میری محبت، میری محبت ہے۔ اسی طرح میرے عزائم، میرے عزائم اور میرے فیصلے میرے فیصلے ہیں، جو صرف میری انفرادی خودی کے تار و پود ہوں گے۔ خدا بھی تو ایسا نہیں کرے گا کہ میری جگہ خود محسوس کرنا اور حکم لگانا شروع کر دے یا یہ کہ اگر ایک کے بجائے دو راستے میرے لیے کھلے ہوں تو خود ان میں سے ایک کا انتخاب کر دے۔ میں اگر آپ کو پہچان لیتا ہوں تو اس کا مطلب بجز اس کے اور کیا ہو سکتا ہے کہ میں پہلے بھی آپ سے مل چکا ہوں۔ لٰہذا میرا کسی شخص یا کسی مقام کو پہچاننا میری ہی گذشتہ واردات پر مبنی ہو گا۔ دوسروں کے تجربات واردات پر تو نہیں ہو سکتا۔ کیفیاتِ نفس کا یہی بے مثل ربطِ باہمی ہے جس کا اظہار ہم لفظ ''میں'' سے کرتے ہیں۔

وحدت و خلوت کے بعد علامہ نے خودی کی جس خصوصیّت پر زور دیا ہے وہ گویا اس کی ہدایتکاری ہے۔ خودی اپنی وحدت و انفرادیت کے ساتھ زندگی کی فلاح و ترقی کے لیے منصوبے بناتی اور ارتقاء کی راہ میں اس کی ہدایت و رہنمائی کا فریضہ انجام دیتی ہے۔ خود قرآن حکیم نے اس طرف اشارہ کیا ہے۔ ارشاد ربانی ہے:۔

Marfat.com

ویسئلونک عن الرّوح ط قل الرّوح من امر ربیّ ومآ اوتیتم من العلم الاّ قلیلاً o (۱۷: ۸۵)

ترجمہ: لوگ آپ سے روح کے بارے میں پوچھتے ہیں' کہہ دیں کہ روح میرے رب کا امر (ہدایت وحکم) ہے اور تم لوگوں کو زیادہ علم نہیں دیا گیا ہے۔

اس آیت شریفہ کی معنویت کو جاننے کے لیے ہمیں اس فرق کو ملحوظ رکھنا ہو گا جو قرآن حکیم کے نزدیک خلق اور امر میں ہے۔ خلق کے معنی ہیں تخلیق و پیدائش اور امر کے معنی ہیں ہدایت و رہنمائی۔ قرآن حکیم نے ایک جگہ اللہ تعالیٰ کی صفات بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے:۔

الا له الخلق والامر o

ترجمہ: بلاشبہ اللہ ہی کے ہاتھ میں ہے خلق اور امر بھی (پیدائش اور ہدایت بھی)۔

اگر آپ اوپر کی آیت پر غور کریں تو معلوم ہوگا کہ خالق کائنات نے روح کے بارے میں کسی حقیقت کا انکشاف فرمایا ہے تو وہ اس کا امر ربی ہونا ہے۔ وہ میرے رب کا ایک حکم' ایک ہدایت' ایک رہنمائی ہے۔ کیا اس سے خودی کی ہدایت کاری اور رہبرانہ کارفرمائی کا پتہ نہیں چلتا؟ اس حصہ گفتگو کو اقبال نے یوں سمیٹا ہے: لہٰذا میری شخصیت کا یہ مطلب نہیں کہ آپ مجھے شے سمجھیں۔ میں شے نہیں عمل ہوں۔ میرے محسوسات و مدرکات کیا ہیں؟ اعمال و افعال کا وہ سلسلہ جس میں ہر عمل دوسرے پر دلالت کرتا ہے اور جو ایک دوسرے سے وابستہ ہیں تو اس لیے کہ ان میں کوئی رہنما مقصد کارفرما ہے۔ میری ساری حقیقت میرے اس امر آفرین رویے میں پوشیدہ ہے۔ آپ میرا ادراک مجھے ایک شئے مکانی سمجھ کر یا وقت کی ترتیب میں واقعات کا کوئی مجموعہ جان کر نہیں کرسکتے۔ میں کوئی شے نہیں ہوں کہ آپ یوں کریں۔ آپ اگر سچ مچ مجھ کو جاننا چاہتے ہیں تو آپ کو مجھے دیکھنا ہو گا۔ آپ کو یہ دیکھنا ہوگا کہ میں جب کسی شے پر حکم لگاتا یا کوئی ارادہ کرتا ہوں تو اس میں میرا رویہ کیا ہوتا ہے؟ میرے مقاصد کیا ہیں؟ صرف اس صورت میں آپ مجھے سمجھ سکتے ہیں' جان سکتے ہیں اور میری قدر و قیمت متعین کرنے کے قابل ہو سکتے ہیں۔

(۳)

دوسرا اہم سوال یہ ہے کہ زمان و مکاں کی اس دنیا میں خودی معرض وجود میں کیونکر آتی ہے؟ اس ضمن میں بھی قرآن حکیم کے ارشادات بہت واضح ہیں۔ فرمایا:

ولقد خلقنا الانسان من سللةٍ مّن طینٍ o ثمّ جعلنٰه نطفةً فی قرارٍ مّکینٍ o ثمّ خلقنا النّطفة علقةً فخلقنا العلقة مضغةً فخلقنا المضغة عظامًا فکسونا العظام لحمًا ق ثمّ انشأنٰه خلقًا اٰخر ط فتبارک اللّٰه احسن الخالقین o (۲۳: ۱۲-۱۴)

(ترجمہ) اور ہم نے پیدا کیا انسان کو مٹی کے خلاصے سے' پھر بنایا ہم نے اس کو محفوظ

Marfat.com

قرارگاہ میں نطفہ۔ پھر بنایا ہم نے خون بستہ کو لوتھڑا گوشت کا۔ پھر بنا دیں ہم نے لوتھڑے کی ہڈیاں، پھر پہنا دیا ہم نے ہڈیوں کو گوشت۔ پھر پیدا کر دیا ہم نے اس کو ایک نئی مخلوق۔ پس بڑا بابرکت ہے اللہ، سب سے بہتر خالق۔

اس ''خلقِ آخر'' (نئی مخلوق) کی نشوونما نظامِ جسمانی کی بناء پر ہوتی ہے اور نظام جسمانی کیا ہے؟ کمتر خودیوں کی وہ بستی جس کے اندر سے ایک عمیق تر خودی اُبھرتی ہے۔ یہاں اقبال دو تصورات سے بحث کرتے ہیں۔ ایک تصور ڈیکارٹ (Descartes) کا ہے جو روح اور جسم کو جدا جدا اور ایک دوسرے سے آزاد خیال کرتا تھا مگر سمجھتا تھا کہ یہ دونوں کسی پُراسرار طریق سے باہم وابستہ بھی ہیں اور دوسرا لائبنیز (Leibniz) کا ہے' جس میں بدن کو مرکزی حیثیت حاصل ہوتی ہے۔ علامہ نے ان دونوں تصورات کی معقول تردید کی۔ روح اور جسم کی علیحدگی اور ایک دوسرے سے آزادی کا تصور اس لیے قابل قبول نہیں کہ اس کے نتیجے میں روح اور جسم کے دو متوازی نظامات تسلیم کرنے پڑیں گے جو تجربے اور مشاہدے سے ثابت نہیں ہوتے۔ رہا لائبنیز کا نظریہ جس میں بتایا گیا ہے کہ روح بدن سے اور بدن روح سے اثرات قبول کرتا ہے' لیکن یہاں بدن کا پلہ یوں بھاری رہتا ہے کہ اس تاثر و تعامل میں پہل بدن کی طرف سے ہوتی ہے۔ علامہ کا کہنا یہ ہے کہ ہمارے اعمال و تجربات میں بنیادی بات یہ ہے کہ ہم کس جذبے یا محرک کے تحت کوئی کام کرتے یا اثر لیتے ہیں اور اس کا انحصار اس امر پر ہے کہ ہم کس حد تک اس کام کی طرف ملتفت ہیں اور التفات' جو ہماری رضا و رغبت کا دوسرا نام ہے' دراصل ذہن کا عمل ہے' بدن کا ہرگز نہیں۔ اس بحث کو سمیٹتے ہوئے اقبال کہتے ہیں: لہٰذا تعامل ہو یا متوازیت' یہ دونوں نظریے اپنی اپنی جگہ پر ناکام ہیں' اِس لیے کہ جب کوئی فعل سرزد ہوتا ہے تو اس میں ذہن اور جسم ایک ہو جاتے ہیں۔ میں جب میز سے کتاب اٹھاتا ہوں تو میرا یہ فعل ایک ہی فعل ہو گا۔ نہ ہم اس کا تجزیہ کر سکتے ہیں۔ نہ ایسا کوئی خط کھینچ سکتے ہیں جس سے پتہ چلے کہ اس میں ذہن کا دخل کتنا ہے اور جسم کا کتنا' لہٰذا کسی نہ کسی رنگ میں دونوں کا تعلق ایک ہی نظام سے ہے۔ ''خلق'' بھی اس کے ہاتھ میں ہے اور ''امر'' بھی اس کے ہاتھ میں' لیکن مشکل یہ ہے کہ ہم اس حقیقت کا تصور کیونکر کریں؟ ہمیں معلوم ہے جسم کوئی شے نہیں کہ ہم اسے خلائے مطلق میں واقع سمجھیں بلکہ ایک نظامِ اعمال یا نظامِ حوادث جس سے روح اور بدن کا اِمتیاز تو دُور نہیں ہوتا' مگر جس سے وہ ایک دوسرے کے قریب ضرور آ جاتے ہیں۔ خودی کی خصوصیت ہدایت و اختیار ہے۔ برعکس اس کے بدنی افعال ہمیشہ اپنے آپ کو دہراتے رہتے ہیں۔ لہٰذا بدن کو روح کے افعال کا حاصل جمع کہیے یا اسے اس کی ''عادت'' قرار دیجئے' وہ اس سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔

اس بحث کے ضمن میں ذرا آگے چل کر علامہ نے 'مادہ کیا ہے؟ اور علت و معلول کے مسلمات کی روشنی میں خودی کی حیثیت کیا ہوتی ہے؟' ان سوالات کو بھی اُٹھایا ہے اور ان کے نہایت خیال انگیز جوابات مہیا کیے ہیں۔ 'مادہ کیا ہے؟' کے جواب میں فرماتے ہیں کہ یہ گویا ادنیٰ خودیوں کی ایک بستی ہے' جس کا میل جول اور باہمی عمل و ردِعمل جب ایک خاص مقام پر پہنچ جاتا ہے تو اس سے ایک اعلیٰ تر خودی صدور میں آتی ہے اور رہی یہ

Marfat.com

بات کہ اعلیٰ کا صدور ادنیٰ سے ہوتا ہے۔ بقول علامہ اس سے اعلیٰ کی قدر و قیمت اور مرتبے میں کوئی فرق نہیں آتا' کیونکہ یہاں اہم بات یہ نہیں کہ کسی چیز کی ابتداء کیونکر ہوئی؟ اصل بات تو یہ دیکھنا ہے کہ جو چیز صادر ہوئی اس کی صلاحیتیں کیا ہیں؟ اس کا معنی و مطلب کیا ہے؟ اس کی انتہاء کیا ہے؟ اس کی رسائی کہاں تک ہے؟ لہٰذا اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ حیات ذی روح کی اساس خالصتاً طبیعی ہے۔ جب بھی یہ یہاں ثابت ہوتا ہے کہ جس چیز کا ظہور وصدور ہوا وہ پھر اس چیز میں گم ہو جائے گی' جس سے وہ صادر ہوئی' کسی شے کی قدر و قیمت اس کی ابتداء سے نہیں' اس کے امکانات اور اس کی کامیابیوں سے طے ہوتی ہے۔

علت و معلول کے ضمن میں اصل سوال یہ اٹھایا گیا ہے کہ خودی اپنی فعالیت آپ متعین کرتی ہے؟ یہ سوال خودی کی آزادی کے سوال ہی کا ایک پہلو ہے' جس کا جواب اقبال نے یوں دیا ہے کہ خودی کو ایک صلاحیت ''بصیرت'' کی بھی نصیب ہے' جس کی بدولت وہ بعض فیصلے علت و معلول کے عمل سے بے تعلق' بے نیاز ہو کر کرتی ہے۔ خودی حیات کا وہ ترقی یافتہ مظہر ہے جس کے سامنے بعض مقاصد ہوتے ہیں اور یوں کہنا چاہیے کہ ان مقاصد کی کشش یا ان کی تکمیل کا شوق اسے کشاں کشاں لیے جاتا ہے۔ یہ شوق' یہ جذبہ' تکمیلِ مقاصد' یہ ''بصیرت'' خودی کی فعالیت کا سرچشمہ اور اس کی تمام سرگرمیوں کا راز ہے جو کسی خارجی علت و معلول کا پابند ہونے کے بجائے خود خودی ہی کی داخلی قوت سے جوش و نمو پاتا ہے' لہٰذا جب ہم دیکھتے ہیں کہ خودی کی کارگزاریوں میں ہدایت اور بامقصد ضبط و تصرف کے دونوں پہلو کام کرتے ہیں' تو اس امر کے تسلیم کرنے میں کچھ تامل نہیں کرنا چاہیے کہ خودی خود بھی ایک آزاد علت ہے اور اس مطلق خودی (یعنی ذاتِ باری تعالیٰ) کی آزادی و اختیار میں حصہ دار' جس نے خود اپنی آزادانہ مشیت سے اس متناہی خودی کے تصرف و اختیار کو گوارا کیا۔ ہمارے شعوری کردار کی آزادی کی تائید قرآنِ حکیم کے اس نظریے سے بھی ہوتی ہے' جو اس نے خودی کے اعمال و افعال کے بارے میں قائم کیا، چنانچہ ارشاد ہوتا ہے:

وقل الحقّ من رّبّکم ^قف^ فمن شآء فلیؤمن ومن شآء فلیکفر o

اور کہہ دیجئے' حق تو وہی ہے جو تمہارے ربّ کی طرف سے ہے' پس جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے انکار کرے۔

اور

ان احسنتم احسنتم لانفسکم ^وقف^ و ان اساتم فلھا ^ط^ (۱۷ : ۷)

اگر نیکی کی تم نے تو نیکی کی اپنے لیے اور اگر تم نے برا کیا تو اپنے لیے۔

(۴)

جب جبر و اختیار کا ذکر چھڑ جائے تو بات لامحالہ تقدیر پر جا پہنچتی ہے۔ زیرِ نظر خطبے کے اس حصے میں بھی یہی کچھ ہوا۔ علامہ یہ کہہ رہے تھے کہ اسلام انسانی نفسیات کی اس صداقت کو تسلیم کرتا ہے کہ آزادانہ عمل کی

Marfat.com

اہلیت انسان میں گھٹتی بڑھتی رہتی ہے اور اسلام چاہتا ہے کہ خودی کی زندگی میں یہ اہلیت ایک مستقل اور برقرار عنصر کی حیثیت حاصل کرے۔ ازروئے قرآن نمازِ پنجگانہ کا مقصود بھی یہی ہے کہ خودی کو زندگی اور آزادی کے اصل منبع کے قریب تر لا کر اسے نیند اور کاروبار کے مشینی اثرات سے پاک کرے۔ اسلام میں عبادت دراصل خودی کا پابندیوں (میکانیت) سے نکل کر آزادی کی طرف بڑھنے کا نام ہے اور اقبال جب اس بلیغ نکتے کو بیان کر چکے تو تقدیر کا سوال ان کے سامنے تھا۔ درحقیقت ان دنوں اشپنگلر (Spengler) کی ''زوالِ مغرب'' کا بڑا چرچا تھا اور اس نے یہ غلط نظریہ قائم کر کے اسے عام کرنے کی کوشش کی تھی کہ اسلام تقدیر پرست ہے، لیکن ساتھ ہی اس نے اس حقیقت کو بھی تسلیم کیا تھا کہ زندگی کو جاننے اور اس پر اپنی گرفت کو مضبوط کرنے کے دو طریقے ہیں۔ایک ذہنی طریقہ علت و معلول کے کڑے نظام کے ذریعے عقلاً زندگی کے حقائق کو جاننا اور ان سے کام لینا ہے۔ حیاتی طریقہ یہ ہے کہ آپ بطور کل کے زندگی کی ناگزیر ضرورت کو انشراحِ قلب کے ساتھ قبول کریں۔ جو اپنی باطنی ثروت کو بڑھاتی ہوئی زمان مسلسل کو پیدا کرتی ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ قرآن جسے ''ایمان'' کہتا ہے، وہ دراصل کائنات کو حیاتی طریقے سے سمجھنے کا نام ہے۔ محض عقائد کو بے جان طور پر مان لینا نہیں۔ ایمان تو ایک نادر تجربے کی بدولت حاصل ہونے والا زندہ یقین ہے۔ اس تجربے کی بدولت حاصل ہونے والا زندہ یقین ہے۔ اس تجربے تک صرف مضبوط شخصیتیں ہی پہنچ سکتی ہیں اور اس اعلیٰ درجے کی راضی برضا کیفیت کو پاتی ہیں جسے کم فہمی کی بناء پر لوگ ''تقدیر پرستی'' بھی کہہ سکتے ہیں۔ اسلامی تصوف کی تاریخ میں یہ تجربہ جو حضور رسالتمآبؐ کے ارشاد کے مطابق ''انسان میں اخلاق الٰہی پیدا کرتا ہے۔'' (تخلّقوا باخلاق اللّٰہ : حدیث شریف) اس طرح کے جملوں میں اظہار پذیر ہوا ہے: ''میں حق ہوں'' (انا الحق: منصور حلاجؒ)۔ ''میں زمانہ ہوں'' (حدیثِ قدسی) ''میں قرآنِ ناطق ہوں'' (حضرت علیؓ) ''میری بڑی شان ہے'' (بایزید بسطامیؒ)۔ اسلام کے اعلیٰ تصوف میں قرب الٰہی کے تجربے کے یہ معنی نہیں کہ انسانی خودی لامحدود خودی میں جذب ہو کر اپنی ہستی فنا کر دیتی ہے بلکہ یہ ہیں کہ ذاتِ لامحدود ازرہِ فضل و کرم انسانی خودی کی آغوشِ محبت سے ہمکنار ہوتی ہے۔ مولانا رومیؒ نے کہا ہے:

علمِ حق در علمِ صوفی گم شود!
ایں سخن کہ باورِ مردم شود

خدائی علم صوفی کے علم میں گم ہو جاتا ہے، مگر عام لوگوں کے لیے اسے باور کرنا آسان نہیں۔

اس ''راضی برضا'' کیفیت کو آپ خودی کی نفی یا اس تقدیر پرستی سے کیونکر تعبیر کر سکتے ہیں، جو اشپنگلر (Spengler) کا مطلب ہے۔ یہ تو سراسر زندگی اور بے پایاں قوت ہے جو گولیوں کی بوچھاڑ میں انسان کو بہ اطمینان ادائے نماز کے قابل بناتی ہے۔

لیکن یہاں اقبال نے پھر ایک سوال اٹھایا ہے جو بلاشبہ ہر قاری یا سامع کے دل میں پیدا ہو سکتا

Marfat.com

ہے۔ اگر اسلامی فکر کی نہج یہ ہے تو صدیوں سے عام مسلمان ایک پست درجے کی تقدیر پرستی میں مبتلا کیوں ہے؟ اور اس کے گردوپیش میں جو کچھ ہوتا ہے اسے وہ تقدیر کہہ کر کیوں قبول کر لیتا ہے کہ خدا کی مرضی یونہی تھی؟ اقبال کہتے ہیں' اس صورتحال کی ذمہ داری کچھ تو فلسفیانہ فکر پر ہے اور کچھ سیاسی مفاد پرستی پر اور کچھ اس امر پر کہ مسلمانوں کے دلوں میں زندگی کا وہ جوش رفتہ رفتہ ٹھنڈا پڑتا گیا' جسے اسلام نے ابتداءً ان کے دلوں میں بھڑکایا تھا۔ فلسفیانہ غور و فکر جو علت و معلول کا پابند تھا' اس نے ایک ایسے خدا کا تصور اُجاگر کرنا شروع کیا' جو زندگی کے روزمرہ کاروبار سے وراء الورا کائنات پر باہر سے حکومت کرتا ہے اور دنیا میں جو کچھ ہو رہا ہے' بس اس کے اشارہ ابرو سے ہوتا ہے۔ اُدھر بنی اُمیہ نے کربلا میں جو قیامت ڈھائی تھی اس کی وجہ سے انہیں عوام کی طرف سے بغاوت کا دھڑکا لگا رہتا تھا' لہٰذا سیاسی مصلحتوں کی بناء پر اس خیال کو عام کیا گیا کہ جو کرتا ہے' خدا کرتا ہے۔ بندوں کا اس میں کیا عمل دخل ہے؟ اس سے کربلا کے گناہوں پر پردہ ڈالنا مقصود تھا۔ چنانچہ روایت ہے کہ معبد الجہنی نے حسن بصریؒ سے کہا کہ امویوں نے مسلمانوں کو قتل کیا اور اس کی ذمہ داری خدا پر ڈال دی۔ حسن بصریؒ نے جواب دیا: ''خدا کے یہ دشمن جھوٹے ہیں۔'' اس طرح صوفیا کی مخالفت کے باوجود مسلمانوں کے اندر عمل کو شل کر دینے والی تقدیر پرستی رفتہ رفتہ جڑ پکڑتی گئی۔ اقبال کہتے ہیں: ''اس روش پر ہمیں حیران ہونے کی چنداں ضرورت نہیں۔ کیا بعض مغربی دانشور ابھی کل تک سرمایہ دارانہ نظام معیشت و معاشرت کو ایک قدرتی اور پُرجواز معاشرہ ثابت نہیں کر رہے تھے؟ اسی طرح اگسٹ کامٹے (August Comte) کا خیال تھا کہ سوسائٹی میں ہر فرد کا نصاب اور کام ازلی و ابدی طور سے مقرر ہے اور یہی کچھ مسلمان سوسائٹی میں بھی ہوا۔''

(۵)

ایک اور نہایت اہم سوال جو اس لیکچر کے آخر میں اٹھایا گیا' انسانی خودی کی بقاء و دوام کا سوال تھا۔ اقبال کو انسانی زندگی کے اس پہلو میں بھی ابتدائے فکر ہی سے دلچسپی تھی۔ ''بانگ درا'' کے پہلے حصے کی ایک نظم ہے ''کنارِ راوی''۔ اس نظم کا خلاصہ یہ ہے کہ سہ پہر کے سمے راوی میں ایک کشتی چل رہی ہے۔ پانی کا بہاؤ تیز ہو رہا ہے اور ملاح زیادہ مستعدی اور چابکدستی سے موجوں کا مقابلہ کرتے ہوئے کشتی کو آگے لے جا رہا ہے۔ شاعر کنارے پر کھڑا یہ دلفریب منظر مشاہدہ کر رہا ہے۔ کشتی پہلے اس کے عقب میں تھی۔ پھر وہ اس کے سامنے آئی اور اس کے بعد آہستہ آہستہ آگے بڑھی' حتیٰ کہ وہ اس کی نظروں سے اوجھل ہو گئی۔ شاعر کے دل میں اس منظر سے انسانی روح کی بقاء کی ایک دلیل پیدا ہوئی۔ کیا کشتی ٹوٹ چکی ہے؟ پاش پاش ہو چکی ہے؟ نہیں' ایسا تو نہیں۔ وہ تو پانی میں پہلے کی طرح رواں ہے۔ ہاں جہاں سے شاعر کھڑا اسے دیکھ رہا تھا' بس وہاں سے دکھائی نہیں دیتی۔ کسی شے کا دکھائی نہ دینا' نظر نہ آنا' اس کی فنا کی دلیل نہیں ہو سکتی' لہٰذا:

جہازِ زندگیٔ آدمی رواں ہے یونہی　　ابد کے بحر میں پیدا یونہی نہاں ہے یونہی

Marfat.com

شکست سے یہ کبھی آشنا نہیں ہوتا نظر سے چھپتا ہے لیکن فنا نہیں ہوتا

پھر ایک جگہ فرمایا:

فرشتہ موت کا چھوتا ہے گو بدن تیرا ترے وجود کے مرکز سے دُور رہتا ہے

وجود کا یہی مرکز جو فرشتہ موت کی زد سے باہر ہے۔ اقبال اسے خودی کا نام دیتے ہیں۔ اس طرح جو بلند پایا نظم انہوں نے اپنی والدہ کی وفات پر لکھی اور جو ''بانگِ درا'' میں وہ ''والدہ مرحومہ کی یاد میں'' کے عنوان سے شامل ہے' اس میں بھی وہ موت کی حقیقت سے بحث کرتے ہوئے انسانی روح کی بقاء پر متعدد دلیلیں پیش کرتے ہیں۔

پہلے اس نظم کے چند اشعار سنیئے:

زندگی کی آگ کا انجام خاکستر نہیں ٹوٹنا جس کا مقدر ہو' یہ وہ گوہر نہیں
زندگی محبوب ایسی دیدہ فطرت میں ہے ذوق حفظِ زندگی ہر چیز کی فطرت میں ہے
موت کے ہاتھوں سے مٹ سکتا اگر نقشِ حیات عام یوں اس کو نہ کر دیتا نظام کائنات!
ہے اگر ارزاں تو یہ سمجھو' اجل کچھ بھی نہیں! جس طرح سونے سے جینے میں خلل کچھ بھی نہیں!

اس نظم میں پیش ہونے والی ایک اور دلیل بھی سن لیجئے' آسمان کی طرف دیکھو' ستارے ہی ستارے ہیں۔ یہ ستارے کروڑوں بلکہ اربوں سال سے چمک رہے ہیں۔ انسان ان سے بڑی ہستی ہے' اس لیے وہ دانا و بینا ہے' خود گر د خود نگر ہے۔ خدا بین و جہاں بیں ہے' لٰہذا اگر ان چمکنے والے ستاروں کی عمر کروڑوں برس ہو سکتی ہے تو انسان جو رتبے اور مقاصد میں ان سے بڑھ کر ہے' اس کے لیے قدرت نے ان سے زیادہ عمر کیوں نہ رکھی ہوگی؟

آہ! سیماب پریشاں' انجمِ گردوں فروز
شوخ یہ چنگاریاں' ممنونِ شب ہے جن کا سوز
عقل جس سے سر بہ زانو ہے وہ مدت ان کی ہے
سرگزشتِ نوعِ انساں ایک ساعت ان کی ہے
پھر یہ انساں' آں سُوئے افلاک ہے جس کی نظر
قدسیوں سے بھی مقاصد میں ہے جو پاکیزہ تر!
جو مثالِ شمع روشن محفلِ قدرت میں ہے
آسماں اک نقطہ جس کی وسعتِ فطرت میں ہے
جس کی نادانی صداقت کے لیے بے تاب ہے
جس کا ناخن سازِ ہستی کے لیے مضراب ہے!
شعلہ یہ کمتر ہے گردوں کے شراروں سے بھی کیا؟

Marfat.com

کم بہا ہے آفتاب اپنا ستاروں سے بھی کیا؟

اس نظم کے دو شعر بطرزِ قطعہ بھی ہیں، جن کا ہمارے موضوع سے براہ راست تعلق ہے:

آدمی تابِ شکیبائی سے گو محروم ہے
اس کی فطرت میں یہ اک احساسِ نامعلوم ہے
جوہر انساں عدم سے آشنا ہوتا نہیں!
آنکھ سے غائب تو ہوتا ہے، فنا ہوتا نہیں

یہ تو شعر کی بات تھی۔ اب آپ خطبے کے زیر نظر حصے کی طرف آیئے۔ علامہ نے پہلے تو ابن رشد، کانٹ (Kant) اور نطشے (Nietzsche) کے بعض تصورات سے بحث کی ہے، جو انہوں نے موت کے بعد انسانی زندگی کی ممکنہ صورتوں کے بارے میں پیش کیے ہیں اور اس کے بعد قرآنِ حکیم کی روشنی میں اس اہم سوال پر اسلام کے مؤقف کی وضاحت فرمائی ہے۔ بقولِ اقبال تین باتیں قرآنِ مجید سے نہایت واضح ہیں:

۱ یہ کہ خودی کا ظہور اگرچہ زماں سے وابستہ ہے، لیکن اس کا وجود زمانے سے متقدم نہیں۔

۲ یہ کہ قرآنِ مجید کی رو سے ناممکن ہے کہ انسان پھر اس کرۂ ارض پر واپس آئے۔

۳ یہ کہ متناہیت کو بدبختی سے تعمیر کرنا غلطی ہے۔

تیسرے نکتے کی مزید وضاحت کرتے ہوئے کہ متناہی خودی لامتناہی خودی کے سامنے حاضر ہو گی تو صرف اپنی انفرادیت کو ساتھ لیے، کیونکہ اس صورت میں وہ اپنی آنکھوں سے اپنے گذشتہ اعمال کو دیکھ کر اس امر کا اندازہ کر سکتی ہے کہ اس کا مستقبل کیا ہو گا۔ لہٰذا انسان کا انجام کچھ بھی ہو اس کے یہ معنی ہرگز نہیں کہ وہ اپنی انفردیت کھو دے گا۔ قرآن حکیم کی نظروں میں انسان کی انتہائی مسرت و سعادت یہ نہیں (جیسا کہ ہندو ازم اور بعض صوفیانہ گروہوں کا خیال ہے) کہ اپنی متناہیت سے محروم ہو جائے۔ اس کے اجرِ غیر ممنون کا مطلب ہے کہ اس ضبطِ نفس، اس کی یکتائی اور ایک خودی کی حیثیت سے اس کی فعالیت کا زیادہ سے زیادہ شدت اختیار کرتے جانا۔ حتیٰ کہ عالمگیر تباہی کا وہ منظر بھی، جس سے قیامت کی ابتداء ہو گی، اس قسم کا توانا اور ارتقاء یافتہ خودی کے سکون و اطمینان پر ذرہ برابر اثر انداز نہیں ہو گا، لیکن ظاہر ہے کہ اس قسم کے استثناء کا اطلاق انہی شخصیتوں پر ہو سکتا ہے، جن میں خودی کی شدت انتہاء کو پہنچ چکی ہو۔ لہٰذا اس کی نشو و ارتقاء کی معراج یہ ہے کہ ہم اس خودی سے براہِ راست اتصال میں بھی جو سب پر محیط ہے، اپنے آپ کو قائم و برقرار رکھ سکیں، جیسا کہ قرآن نے حضورؐ رسالتمآت کے مشاہدہ ذات کے بارے میں ارشاد فرمایا ہے:

مازاغ البصر وما طغٰی (۵۳: ۱۷)

یہ ہے اسلام کے نزدیک انسانیتِ کامل کا تصور، جس کا اظہار فارسی کے اس شعر سے بڑھ کر جو جناب رسالتمآب کے واقعہ معراج کے بارے میں کہا گیا اور کہیں نہیں ہوا:

موسیٰ زہوش رفت بیک جلوۂ صفات   تو عینِ ذات می نگری در تبسمی

Marfat.com

اقبال کہتے ہیں' یہ تینوں حقائق ذہن نشین ہو جائیں تو اسلام کا نقطۂ نظر بآسانی سمجھ میں آ سکتا ہے۔ قرآن حکیم کی رو سے یہ عین ممکن ہے کہ ہم انسان کائنات کے مقصود و مدعا میں حصہ لیتے ہوئے غیر فانی ہو جائیں اور یوں بھی جس ہستی کے ارتقاء میں لاکھوں کروڑوں برس صرف ہوئے' اس کے متعلق یہ کہنا کچھ غیر اغلب سا نظر آتا ہے کہ وہ ایک عبث اور لاحاصل سی شے کی طرح ضائع ہو جائے گی۔

یہاں اقبال ایک بار پھر اس امر پر زور دیتے ہیں کہ کائنات کے مقاصد میں انسان کی شرکت بحیثیت ایک ارتقاء یافتہ خودی کے ہی ممکن ہے۔ انسانی خودی باشعور اور پختہ ہو کر ہی ان مقاصد کے حصول میں قدرت کا ہاتھ بٹا سکتی ہے جو اس کے سامنے ہیں۔ لہٰذا آخری اور نہایت اہم سوال یہ ہے کہ خودی کو اپنے آپ کو کس طرح طریق سے محکم اور مقاصدِ قدرت سے ہم آہنگ بنا سکتی ہے۔ اقبال کے پاس اس کا سیدھا سادا جواب ہے' عمل سے خودی پختہ کار اور مقاصدِ حیات میں مددگار بن کر اپنے آپ کو غیر فانی بناتی ہے۔ اقبال یہاں اس آیت شریف سے استدلال کرتے ہیں:

تبارک الّذی بیدہ الملک وھو علیٰ کلّ شیءٍ قدیرٌ ۝ الّذی خلق الموت والحیٰوۃ لیبلوکم ایّکم احسن عملاً وّھو العزیز الغفور (۶۷ : ۲)

برکت والی ہے وہ ذات' جس کے ہاتھ میں حکومت ہے اور وہ ہر شے پر قادر ہے۔ وہ ذاتِ اقدس' جس نے موت اور زندگی پیدا کی تاکہ تم لوگوں کو آزمائے کہ کون تم میں سے اچھے عمل کرتا ہے اور وہ ذات قوت والی اور بخشنے والی ہے۔

اقبال کہتے ہیں کہ زندگی گویا وہ فرصت ہے جس میں خودی کو عمل کے بے انتہاء مواقع میسر آتے ہیں اور جس میں موت اس کا پہلا امتحان ہے تاکہ وہ دیکھ سکے۔ اسے اپنے اعمال کی شیرازہ بندی میں کہاں تک کامیابی نصیب ہوتی ہے۔ اعمال کا حاصل نہ تو لطف مسرت ہے نہ درد و اذیت۔ اعمال یا تو خودی کی تقویت کا باعث ہوتے ہیں یا اس کی تباہی و ہلاکت کا سامان پیدا کرتے ہیں' لہٰذا یہ امر کہ خودی فنا ہو جائے گی یا اس کا کوئی مستقبل ہے' عمل پر موقوف ہے اور خودی کو تقویت دینے والے اعمال کا اصول یہ ہے کہ میں اپنی اور دوسرے کی خودی کا احترام کروں۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہیے کہ انفرادی بقاء انسان کا حق نہیں' بلکہ اس کی جدوجہد کا صلہ ہے۔ انسان بقائے دوام کا امیدوار ہے اور قدرت اسے اپنی اہلیت ثابت کرنے کے لیے ہمدردانہ مواقع فراہم کرتی ہے۔ ہماری کامیابی کا راز ہماری اہلیت میں مضمر ہے۔

☆......☆......☆

Marfat.com

ڈاکٹر عبد الشکور احسن

جبر و قدر

جبر و قدر کا مسئلہ اقبال کی شاعری کا ایک اہم موضوع ہے۔ اسے ہمیشہ فلسفے میں بڑی اہمیت حاصل رہی ہے۔ آیا انسان کو اپنے اعمال پر پورا اختیار ہے اور اس پر ان کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے یا تمام اعمال کسی برتر قوت کی طرف سے پہلے سے معین کر دیے گئے ہیں اور خود انسان کو ان پر کوئی اختیار نہیں ہے۔ آیا وہ مختار ہے یا مجبور۔ وہ صاحب قدرت ہے یا اسیر جبر۔ یہ اہم مسئلہ ہمیشہ فکر پسند طبائع کے لیے توجہ کا مرکز بنا رہا ہے۔

اسلامی تاریخ میں اس بحث کا آغاز متکلمین نے کیا تھا۔ وہ دو گروہوں میں بٹ گئے تھے۔ ایک جبر کا قائل تھا تو دوسرا قدر کا۔ اشاعرہ اور معتزلہ کے مابین جو اختلافات رونما ہوئے ان میں بھی ایک یہی جبر و قدر کا مسئلہ تھا۔ اشاعرہ جبری تھے اور معتزلہ قدری۔ آہستہ آہستہ مسئلے کا رُخ قدر کی بجائے جبر کی طرف پھرتا چلا گیا۔ وحدت الوجود کے نظریے نے جبریت کے رجحان کو بہت تقویت دی۔ ان فکری اور بعض تاریخی عوامل نے اسلامی ضابطہ حیات میں قسمت اور تقدیر کو ایسے معنی پہنائے کہ مسلمان ذوق عمل سے عاری ہونے لگا اور اس نے توکل اور تسلیم و رضا کی ایسی توجیہیں شروع کر دیں جن سے بے عملی کی تحریک ہوتی تھی۔

ساتویں/تیرہویں صدی میں تاتاری حملے نے اسلامی دنیا کے ایک بہت بڑے خطے کو وحشت و بربریت کا نشانہ بنایا اور اسلامی مذہب کو ناقابل تلافی نقصان پہنچا۔ اس خوفناک تباہی نے مسلمانوں کے حوصلے بُری طرح پست کر دیئے اور بے بسی کا احساس طبیعتوں پر غالب آنے لگا۔ اس زمانے میں رومی نے اپنے توانا اور امید بخش افکار سے بے حسی کے شدید رجحان کو روکنے کی کوشش کی۔ ان کا فلسفہ پوری زندگی پر محیط ہے اور انہوں نے جبر و قدر کے مسئلے کی وضاحت کی پوری کوشش کی ہے۔ انہوں نے تقدیر کو آئین حیات کے نام سے تعبیر کیا ہے اور قدرت کے ابدی اور اٹل قوانین کی روشنی میں انسانی استعداد اور قوت عمل کی اہمیت پر زور دیا ہے۔ ان کا عقیدہ ہے کہ انسان کو اختیار کی قوت بخشی گئی ہے۔ اس اختیار کی بدولت وہ اپنی شخصیت کی تکمیل میں مصروف رہتا ہے۔ قرآن مجید اوامر و نواہی کا مجموعہ ہے اور جزا و سزا کی خبر دیتا ہے۔ اگر انسان اختیار سے بے بہرہ ہوتا تو ان اوامر و نواہی کے کیا معنی تھے۔ حکم پتھر کو تو نہیں دیا جا سکتا نہ پتھر یا اینٹ سے کوئی گلہ ہو سکتا ہے۔

Marfat.com

اوامر و نواہی کا اطلاق جس ذی شعور ہستی پر ہوتا ہے' اور وہ صرف انسان ہے' اس لیے کہ اس کو شعور کے ساتھ ساتھ قوت ارادہ و اختیار سے نوازا گیا ہے۔

اینکہ فردا آں کنم یا ایں کنم
این دلیلِ اختیار است اے صنم

و آں پشیمانی کہ خوردی از بدی
ز اختیارِ خویش کردی مہتری

جملہ قرآن امرونہی است و وعید
امر کردن سنگ مرمر را کہ دید؟

ہیچ دانا، ہیچ عاقل ایں کند؟
باکلوخ و سنگ خشم و کیں کند؟

غیر حق را گر نباشد اختیار
خشم چوں می آیدت بر جرم دار؟

ہیچ خشمے آیدت بر چوبِ سقف؟
ہیچ اندر کینِ او باشی تو وقف؟

رومی نے ایک اور باریک نکتہ پتھر اور کتے کی مثال سے پیدا کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ متکلمین اور فلاسفہ جبر وقدر کے بارے میں کتے سے بھی زیادہ جاہل واقع ہوئے ہیں۔ اگر کوئی شخص کتے کو پتھر مارے تو وہ پتھر پر برہم نہیں ہوتا حالانکہ اس کو چوٹ پتھر سے لگی ہے' وہ انتقام کے لیے پتھر مارنے والے پر جھپٹتا ہے کیونکہ وہ سمجھتا ہے کہ پتھر بے جان اور قوتِ اختیار سے محروم ہے۔ قصور اس شخص کا ہے جس نے اپنے اختیار کا غلط استعمال کیا ہے۔

فارسی کی صوفیانہ شاعری پر وحدت الوجود کا فلسفہ چھایا ہوا ہے اور جبر و قدر کے مسئلے پر روایتی میلان جبریت ہی کی طرف ہے۔ اس عقیدے سے بے عملی کے میلانات کو بڑی تقویت ملتی ہے۔ خواجہ حافظ شیرازی نے جبریت کے فلسفے کو اپنایا ہے۔ صحیح ہے کہ ان کے ہاں کبھی دعوت عمل کی ندا بھی سنائی دینے لگتی ہے اور افلاک میں غلغلہ اندازی کا پیغام بھی ملتا ہے مگر بحیثیت مجموعی ان کے اشعار میں قناعت اور تسلیم و رضا کا وہی غلط تصور ملتا ہے جو قوموں کے تعمیری قویٰ کو شل کر دیتا ہے۔ ان کی نظر میں اعمال کا فیصلہ صانع تقدیر نے بہت پہلے کر دیا ہے۔

روزِ اوّل سے ہر شخص کا مقدر معین ہو چکا ہے اور اس میں کسی لچک یا تبدیلی کی گنجائش نہیں، لہٰذا ہر طرح کی کوشش و کاوش بیکار ہے۔ چند اشعار ملاحظہ ہوں:

در کوئے نیک نامی ما را گذر ندادند
گر تو نمی پسندی تغییر کن قضا را
حافظ بخود نہ پوشد این خرقہء مے آلود
اے شیخِ پاک دامن معذور دار ما را

......

مرا روزِ ازل کارے بجز رندی نفرمودند
ہر آن قسمت کہ آنجا رفت از آں افزوں نخواہد شد

حافظ کے زمانے سے تقریباً ایک سو سال پہلے ''گلشن راز'' کے مصنف شیخ محمود شبستری نے تو مذہب جبر کے سوا ہر مذہب کو کفر کے زمرے میں داخل کر دیا تھا۔ انہوں نے نہایت شد و مد کے ساتھ اس کی حمایت کی۔ حالانکہ یہ فلسفہ انسانوں کو ایک بے بس اور مجبور محض ہستی بنا کر رکھ دیتا ہے۔ وہ اختیار کی بات ہی کو جہالت قرار دیتے ہیں اور انسان کے وجود اور عدم وجود کو برابر سمجھتے ہیں۔ اختیار کے بارے میں ان کا نظریہ حسب ذیل ہے:

تو میگوئی مرا ہم اختیار است
تنِ من مرکب و جانم سوار است

کدامین اختیار اے مردِ جاہل
کسے را کو بود بالذات باطل

چو بودِ تست یکسر ہیچ و نابود
نگوئی اختیارات از کجا بود

مرا افعال را نسبت مجازیست
نسب خود در حقیقت لہو و بازیست

جبریت کا یہ احساس صدیوں تک کار فرما رہا اور اس احساس نے ملت اسلامی کی تخلیقی اور تعمیری قوتوں کو بہت نقصان پہنچایا۔ علامہ نے اس مسئلے کی اہمیت کے پیش نظر اس طرف خاص توجہ دی اور جس طرح انہوں نے روایتی تصوف کے بنیادی عقیدۂ وحدت وجود کے خلاف پوری قوت سے آواز اٹھائی اسی طرح انہوں نے مسئلہ جبر و قدر کی حقیقت کو واضح کرنے کے لیے اسے اپنے فلسفے کا ایک اہم موضوع قرار دیا۔ انہوں نے اس کا مطالعہ قرآنی حقائق کی روشنی میں کیا اور وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ قرآن مجید انسان کو بڑی حد تک اپنے اعمال و

Marfat.com

افعال کا اختیار عطا کرتا ہے۔ اس کے لیے جزا وسزا کی راہیں متعین کرتے ہیں۔ ظاہر ہے وہ جزا وسزا کا مستحق اسی وقت ہو سکتا ہے جب اسے اپنے اعمال پر اختیار ہو اور اس میں ذمہ داری کی صلاحیت ہو۔ قرآن مجید میں بہت سی آیات اس مضمون کی ملتی ہیں جن میں انسان کو اپنے اعمال کا ذمہ دار ٹھہرایا گیا ہے۔ کچھ مثالیں حسب ذیل ہیں:

ثم توفی کل نفس ما کسبت و ھم لا یظلمون o

اور ہر شخص اپنے اعمال کا پورا پورا بدلہ پائے گا اور کسی کو کچھ نقصان نہ ہوگا۔

ان احسنتم احسنتم لانفسکم و ان اساتم فلھا o

اگر تم نیکوکاری کرو گے تو اپنی جانوں کے لیے کرو گے اور اگر اعمال بد کرو گے تو (ان کا) وبال بھی تمہاری ہی جانوں پر ہوگا۔

وان لیس للانسان الا ما سعیٰ o

اور یہ کہ انسان کو وہی ملتا ہے جس کی وہ کوشش کرتا ہے۔

ولنبلونکم حتی نعلم المجٰھدین منکم والصبر o

اور ہم تم لوگوں کو آزمائیں گے تا کہ ان لوگوں کو جان لیں جو مجاہد اور ثابت قدم رہنے والے ہیں۔

یہ تمام آیات شریفہ اس حقیقت کا ثبوت ہیں کہ انسان اپنے اعمال کا خود ذمہ دار ہوتا ہے اور اگر وہ ذمہ دار نہیں تو پھر اس کی رہائش کے کیا معنی؟

علامہ نے ''خطبات'' میں تقدیر کی وضاحت یوں کی ہے:

''جیسا کہ قرآن حکیم کا ارشاد ہے کہ ''خلق کل شیی وقدرهٗ و تقدیرا'' (اللہ تعالیٰ نے سب اشیا کو پیدا کیا اور ہر ایک شے کی تقدیر مقرر کی' تقدیر سے مراد کوئی ایسی بے رحم قوت نہیں جو خارج سے کسی شے پر یہ جبر وعمل کر رہی ہو۔ یہ شے کی خود باطنی رسائی ہے اور اس کے وہ صورت پذیر امکانات ہیں جو اس کی فطرت کی گہرائیوں میں مضمر ہیں اور کسی خارجی جبر کا احساس کیے بغیر اپنے وقت پر ظاہر ہوتے ہیں۔''

اس کا مطلب ہے کہ اگرچہ ہمارے اعمال کی تخلیق خداوند تعالیٰ کی طرف سے ہو رہی ہے لیکن یہ تخلیق ہماری فطرت کے عین مطابق ہے اور ہم پر ٹھونسی نہیں جا رہی ہے۔ لہٰذا ہم صحیح معنوں میں آزاد ہیں۔ علامہ کے خیال میں اللہ تعالیٰ کے پاس لاتعداد تقدیریں ہیں۔ اگر ایک تقدیر سے ناکامی ہوتی ہے تو حضور حق سے دوسری تقدیر مانگی جا سکتی ہے۔ مسلمان یہ نکتہ نہیں سمجھ سکا کہ اس کے بدلنے کے ساتھ تقدیر بھی بدل جاتی ہے۔ اگر وہ اپنے آپ کو خاک سمجھنے لگے تو ہوا کا تیز جھونکا اسے اُڑا کے لے جائے گا' لیکن اگر وہ پتھر کی سی سختی حاصل کر لے تو اس سے شیشہ توڑنے کا کام لیا جائے گا۔ وہ اپنے آپ کو شبنم کی طرح نحیف و ناتواں بنا لے تو عاجز و درماندہ

Marfat.com

رہے گا، مگر بحر بیکراں بن جائے تو جاوداں ہو جائے گا:

گر ز یک تقدیر خوں گردد جگر
خواہ از حق حکمِ تقدیرِ دگر

تو اگر تقدیرِ نو خواہی رواست
زانکہ تقدیراتِ حق لاانتہاست

ارضیاں نقدِ خودی در باختند
نکتۂ تقدیر را نشناختند

رمز باریکش بحرفے مضمر است
تو اگر دیگر شوی او دیگر است

خاک شو نذرِ ہوا سازد ترا
سنگ شو بر شیشہ اندازد ترا

شبنمی؟ افتندگی تقدیرِ تست
قلزمی؟ پایندگی تقدیرِ تست

علامہ اقبال نے تقدیرات خداوندی کے لامتناہی سلسلے کی وضاحت گوناگوں مثالوں سے کی ہے۔ زندگی کے ہر شعبے میں تقدیر کی جھلک نظر آتی ہے۔ قلب و نظر، جمال و جلال، واردات و کیفیات، گفتار و کردار یہ سب فطرت کا فیض ہیں اور فطرت خود خالق فطرت کی قدرت کا کرشمہ ہے:

می شناسی طبعِ ادراک از کجاست؟
حورے اندر بنگہ خاک از کجاست؟
قوتِ فکرِ حکیماں از کجاست؟
طاقتِ ذکرِ کلیماں از کجاست؟
ایں دل و ایں وارداتِ او زکیست؟
ایں فنون و معجزاتِ او زکیست؟
گرمیِ گفتار داری؟ از تو نیست
شعلۂ کردار داری؟ از تو نیست
ایں ہمہ فیض از بہارِ فطرت است
فطرت از پروردگارِ فطرت است

Marfat.com

مشکوٰۃ میں ایک حدیث ہے کہ ایک دفعہ رسول اللہ ﷺ سے پوچھا گیا کہ ہم جو کام کرتے ہیں اور جو دوائیں استعمال کرتے ہیں کیا یہ اللہ تعالیٰ کی تقدیر کو بدل سکتی ہیں۔ آپ نے فرمایا کہ یہ بھی اللہ تعالیٰ کی تقدیر ہی سے ہوتا ہے۔

غرض یہ کہ تقدیرات الٰہی کا سلسلہ لامتناہی اور امکانات کی دنیا لامحدود ہے۔ اگر انسان ہر واقعہ اور حقیقت کو تقدیر کا حرف آخر سمجھ کر عمل سے غافل ہو جائے تو بقول علامہ اقبال یہ خود فریبی یا خدا فریبی ہے۔ وہ اس روشنی کو روحِ اسلام کے خلاف سمجھتے ہیں۔ علامہ کے عقیدے کے مطابق اگر تقدیر کے اس تصور کو جزو دین سمجھ لیا جائے تو ایسا دین افیون کی طرح خواب آور ہوگا اور محض افسانہ وفسوں ہو کے رہ جائے گا:

تا بخود ناساختن ایمانِ تست
عالمِ افکارِ تو زندانِ تست

رنج بے گنج است، تقدیر ایں چنیں
گنج بے رنج است ، تقدیر ایں چنین

اصلِ دیں این است اگر اے بے خبر
میشود محتاج ازو محتاج تر

وائے آں دینے کہ خواب آرد ترا
باز در خوابِ گراں دارد ترا

سحر و افسون است یا دین است این؟
حبّ افیون است یا دین است این؟

علامہ سمجھتے ہیں کہ تخلیق کا عمل پیہم جاری ہے انہوں نے آیت کریمہ: کل یوم ھو فی شان (ہر آن وہ نئی شان میں ہے) کی تعبیر بھی اس انداز میں کی ہے۔ گویا ''کن فیکون'' کا عمل جاری ہے اور کائنات کی برابر تکمیل ہو رہی ہے۔ وہ مردمومن کے عزم کو تقدیر حق کا خلاق سمجھتے ہیں:

اے کہ گوئی بودنی این بودْ شد
کارہا پابندِ آئیں بودْ شد
معنیٔ تقدیر کم فہمیدۂ ای
نے خودی را، نے خدا را دیدۂ
مرد مومن با خدا دارد نیاز
'با تو ما سازیم تو با ما بساز،

Marfat.com

عزمِ او خلاقِ تقدیرِ حق است
روزِ ہیجا تیرِ او تیرِ حق است

تخلیق خدائی صفت ہے اور انسان کا کمال صفات الٰہیہ کا زیادہ سے زیادہ اکتساب ہے۔ مردکامل اپنی تخلیقی قوت سے خود اپنی دنیا کی تقدیر بناتا ہے۔ علامہ کی نظر میں جو قوت تخلیق سے محروم ہے' وہ کافر و زندیق سے کم نہیں:

ہر کہ او را قوتِ تخلیق نیست
پیشِ ما جز کافر و زندیق نیست

از جمالِ ما نصیبِ خود نہ برد
از نخیلِ زندگانی بر نہ خورد

مردِ حق! برندہ چوں شمشیر باش
خود جہانِ خویش را تقدیر باش

اقبال کو مسلمانوں سے گلہ ہے کہ وہ تقدیر کا شکوہ کرنے کی بجائے نقشِ حق اختیار کرکے خود تقدیر الٰہی کیوں نہیں بن جاتا۔ تقدیر کے اسی تصور کے پیش نظر انہوں نے کہا ہے کہ کافر تقدیر پر بھروسہ کرتا ہے مگر مومن خود تقدیرِ الٰہی ہے۔ مومن کے جوش کردار سے تقدیر کے راز کھل جاتے ہیں اور اسی جوش کردار سے میدان کارزار میں مومن کی آواز خدا کی آواز بن جاتی ہے۔ اپنی تقدیر اپنے ہاتھ سے لکھنا زندہ اور بیدار دل افراد و امم کا شیوہ ہے۔ سروری اور برتری انہی کے حصے میں آتی ہے جو اپنی تقدیر خود بناتے ہیں:

خدا آں ملتے را سروری داد
کہ تقدیرش بدستِ خویش بنوشت

مسلمانوں کو بیدار کرنے' ان کے اندر خود اعتمادی پیدا کرنے اور انہیں اپنی شخصیت کے لامتناہی امکانات سوجھانے کے لیے اتنی شدید ضرورت اس لیے پیش آئی کہ مسلمان بے خود اور تقدیر کے روایتی تصور سے مرعوب ہو کر اپنی تعمیری اور تخلیقی قوتوں کی اہمیت سے غافل ہو چکا تھا' اس لیے علامہ نے ضروری سمجھا کہ وہ اس زندانی تقدیر پر اس کی تقدیر شکن قوت پوری طرح واضح کریں۔ انہوں نے بار بار اس اہم موضوع کو گوناگوں مثالوں سے واضح کرنے کی حتیٰ الامکان کوشش کی اور اس بات کی تاکید کی کہ:

خودی را گیر و محکم گیر و خوش زی
مدہ در دست کس تقدیر خود را

وہ خودی کی لامحدود قوت کے مبلغ ہیں مگر خدا اور انسانی رشتے کے بارے میں ان کا عقیدہ ہے کہ قادر مطلق نے انسان کو اس خیال سے ایک گونہ اختیار بخشا ہے کہ وہ جبر سے نہیں بلکہ آزادی سے اپنی مرضی کو ذات

باری تعالیٰ کی رضا سے ہم آہنگ کردے۔ ''اسرار خودی'' میں انہوں نے خودی کی پرورش کا پہلا مرحلہ اطاعت کو قرار دیا ہے اور بتایا ہے کہ جبر ہی سے اختیار کی راہیں نکلتی ہیں :

در اطاعت کوش اے غفلت شعار
میشود از جبر پیدا اختیار

قرآن مجید کی متعدد آیات کا حوالہ دیا جا چکا ہے جن میں ارشاد ہوا ہے کہ اعمال کی ذمہ داری انسان پر ہے۔ یہ اس کی آزادی و اختیار کی دلیل ہیں مگر بعض آیات میں حقیقت جبر پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ مثلاً:

''واللّٰہ خلقکم و ما یعملونo''

''تم کو اور جو تم کرتے ہو اس کو اللہ ہی نے پیدا کیا ہے۔''

انا کل شیئی خلقنه بقدرo ومآامرنا الا واحدة کلمع با لبصرo

''ہم نے ہر چیز اندازۂ مقرر کے ساتھ پیدا کی ہے اور ہمارا حکم تو آنکھ جھپکنے کی طرح ایک بات ہوتی ہے۔''

وکل شیئی فعلوه فی الزبر .وکل صغیر و کبیر مستطرo

''اور جو کچھ انہوں نے کیا (ان کے) اعمال ناموں میں (مندرج) (یعنی) ہر چھوٹا اور بڑا کام لکھ دیا گیا ہے۔''

علامہ نے جبر و قدر کے امتزاج کو ایک حدیث نبویؐ سے واضح کیا ہے جس میں ارشاد ہوتا ہے :

الایمان بین الجبر والا ختیار

چنین فرمودۂ سلطاں بدر است
کہ ایماں درمیانِ جبر و قدر است

جبر و اختیار کی ہم آہنگی اور اس کا بہترین اظہار ''جاوید نامہ'' میں منصور حلاجؒ کی زبان سے ہوا ہے' جہاں وہ کہتا ہے کہ جبر صاحبِ ہمت کا مذہب ہے اور اس کا یہ جبر قوت کا مرہون منت ہے۔ ناسمجھ انسان کے لیے جو جبر و قدر کے صحیح مفہوم سے ناآشنا ہے' جبر موت کا پیغام بن کر آتا ہے لیکن کسی خالد کا جبر دنیا کو ہلا کر رکھ دیتا ہے۔ تسلیم و رضا مردوں کا شیوہ ہے۔ اس کا صحیح مفہوم یہ ہے کہ انسان اطاعت کی منزلوں سے گزرتا ہوا اختیار کی ایسی بلندی پر پہنچ جائے کہ خدا ہر تقدیر سے پہلے خود اس کی رضا کا طالب ہو:

ہر کہ از تقدیر دارد ساز و برگ
لرزد از نیروئے او ابلیس و مرگ

جبر دینِ مردِ صاحب ہمت است
جبرِ مرداں از کمالِ قوت است

Marfat.com

پختہ مردے پختہ تر گردد ز جبر
جبر مردِ خام را آغوشِ قبر

جبر خالدؓ عالمے برہم زند
جبرِ ما بیخ و بُنِ ما بر کند

کار مردان است تسلیم و رضا
برضیعفاں راست ناید ایں قبا

اگر مسلمان نے جبر کے بارے میں غلو سے کام لیا اور ہاتھ پر ہاتھ دھر کر بیٹھ گیا تو دوسری طرف مغرب کی مسیحی اقوام نے آزادی و اختیار کے تصور کو انتہا تک پہنچا دیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دونوں اعتدال کے راستے سے ہٹ گئے اور یہ عدم اعتدال دونوں کے لیے مہلک ثابت ہوا۔ علامہ اقبال نے ایک رباعی میں روم میں کسی بوڑھے راہب سے اپنی ملاقات کا ذکر کیا ہے جس نے ان کے ساتھ گفتگو کے دوران میں ایک نہایت معنی خیز بات کہی تھی اور وہ یہ کہ تم لوگوں کو تقدیر نے اور ہمیں تدبیر نے مارا ہے۔

بہ روما گفت با من راہبِ پیر
کہ دارم نکتہء از من فرا گیر
کند ہر قوم پیدا مرگ خود را
ترا تقدیر و ما را کشت تدبیر

☆......☆......☆

ڈاکٹر محمد ریاض

قوموں کا مقدر

اقبال کی تصانیف میں اقوام و امم اور ان کے عروج و زوال کے بارے میں متعدد بصیرت افروز نکتے ملتے ہیں۔ ان سب نکات کو یکجا کیا جائے تو ایک مبسوط کتاب بن جائے۔ تاہم سرِ دست ایک مقالے کی وسعت تک بات کرنا مقصود ہے۔ تقدیر امم در اصل ایک مہتم بالشان موضوع ہے جس پر تاریخ اور فلسفہ عمران کا کوئی ژرف بیں مفکر ہی گفتگو کر سکتا ہے۔ تاریخ اسلام کے ہر دور میں ایسے کئی مفکرین اور فلاسفہ کے نام تلاش کیے جا سکتے ہیں جنہوں نے حیات و مماتِ ملل کے ضمن میں بحث کی ہے مگر علامہ ابن خلدون کا نام ایسے حضرات میں غالباً معروف تر ہے۔ عصرِ حاضر کو ایران کے نامور شاعر ملک الشعرا محمد تقی بہار مشہدی (م ۱۳۷۰/۱۹۵۱ء) نے ''قرنِ اقبال'' کہا ہے، اس لیے اس قرن کے اس خاص سال میں جس میں شاعر مشرق کی ولادت کو سو برس پورے ہو رہے ہیں، تقدیر امم کے سلسلے میں ان کی فکر و نظر سے استفادہ کرنے کی خاص ضرورت ہے:

قرنِ حاضر خاصہء اقبال گشت واحدے کز صد ہزاراں بر گذشت
شاعراں گشتند جیش تار و مار ویں مبارز کرد کارِ صد ہزار
ہیکلے شد از سخن گوئی بپا گفت 'کل الصید فی جوف الفراء'
عالم از حجت نمی ماند تہی فرق باشد از ورم تا فربہی

اقبال کے ہاں ایک مکمل ''جہاں بینی'' موجود ہے جسے وہ بجا طور پر ''جہاں بانی'' سے بھی مشکل قرار دیتے ہیں۔

جہاں بانی سے ہے دشوار تر کارِ جہاں بینی
جگر خوں ہو تو چشمِ دل میں ہوتی ہے نظر پیدا

مگر یہ نکتہ یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اقبال کے جہاں بانی اور جہاں بینی کے نظریات ان کے حکمت دین کے تابع ہیں:

ولایت، پادشاہی، علمِ اشیا کی جہاں گیری
یہ سب کیا ہیں؟ فقط اک نکتہء ایماں کی تفسیریں!

Marfat.com

اس لئے ان کی دیگر تعلیمات کی طرح تقدیر امم کے ضمن میں ان کے افکار عالیہ بھی اس مومنانہ بصیرت و فراست کے آئینہ دار ہیں جو قرآن مجید کی حکمت سے ماخوذ و مستنیر ہے۔ خود فرماتے ہیں:

تقدیر امم کیا ہے؟ کوئی کہہ نہیں سکتا
مومن کی فراست ہو تو کافی ہے اشارہ

یعنی مومن کی بے خطا فراست تقدیر امم کو بے نقاب کر دیتی ہے۔ ایک دوسرے شعر میں فرماتے ہیں کہ:

چوں سرمۂ رازی را از دیدہ فروشستم
تقدیرِ امم دیدم پنہاں بہ کتاب اندر!

مقصد یہ ہے کہ تقدیرِ امم قرآن مجید سے ہر عصر میں ہویدا رہے گی مگر اسے دیکھنے کے لئے امام فخر الدین رازی (م ۶۰۶ھ/۱۲۰۹ء) کی ''تفسیرِ کبیر'' کی سی کتابوں کی ضرورت ہے۔ ان تفاسیر میں کلامی' لغوی اور فقہی بحثیں ہیں مگر تقدیر امم دیکھنے کے لیے قلب کو آئینہ بنانا چاہیے تاکہ اس پر حقائق کا انعکاس ہو سکے۔ ذیل کے شعر میں رازی کے علاوہ ان کے ایک پیش رو مفسر علامہ محمود زمخشری کی طرف بھی اشارہ ہے:

ترے ضمیر پہ جب تک نہ ہو نزولِ کتاب
گرہ کشا ہے نہ رازی نہ صاحبِ کشاف

بنا بریں قرآن مجید کے ان رہنما اصولوں کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے جن کی طرف تقدیر امم کے ضمن میں اقبال اشارہ فرماتے ہیں' مگر یہاں ایک دوسرے نکتے کو بھی پیش نظر رکھنا ضروری ہے کہ اسلام کے ضوابط و اصول ازلی و ابدی اور فطری ہیں اس لئے کسی مسلم یا غیر مسلم قوم کے ارتقا یا انحطاط کے سلسلے میں بحث کے دوران اس امر پر غور کرنا ضروری ہے کہ وہ کس حد تک خالق کائنات کے متعین کردہ اصول و قوانین کے پابند ہیں۔ یہ بات کتنی بھی عجیب نظر آئے مگر خلاف واقعہ نہیں کہ مسلمانوں کے کئی کام خلاف اسلام ہیں اور غیر مسلموں کے متعدد معمولات مطابق اسلام' اس لئے مسلمان پورے طور پر اسلام پر عمل نہ کر کے مغضوب باری ہو رہے ہیں مگر غیر مسلم' اسلام کے بعض اصول اپنانے کی برکتوں سے مستفیض ہیں۔ اقبال کے ہاں کافروں کی مسلم آئینی اور نام نہاد مسلمانوں کی کفر دستوری کا ذکر کئی موقعوں پر آیا ہے اور یہ غور طلب ہے:

کافروں کی 'مسلم آئینی' کا بھی نظارہ کر
اور اپنے مسلموں کی مسلم آزاری بھی دیکھ

....

عدل ہے فاطرِ ہستی کا ازل سے دستور
'مسلم آئین' ہوا کافر تو ملے حور و قصور

....

Marfat.com

کافر ہے مسلماں تو نہ شاہی ہے نہ فقیری
مومن ہے تو کرتا ہے فقیری میں بھی شاہی
کافر ہے تو ہے تابعِ تقدیر مسلماں
مومن ہے تو وہ آپ ہے تقدیرِ الٰہی

عروج و زوالِ ملل

اقبال نے قرآنِ مجید میں موجود اقوام کے عروج و زوال کے چند اصولوں کی طرف کئی بار اشارہ کیا ہے۔ انہیں حیات اقوام، اجتماعی تعزیر، احساس ذمہ داری اور تغیر استعداد کے نام دیے جاسکتے ہیں۔

حیاتِ اقوام

مقصد یہ ہے کہ افراد کی طرح اقوام کے لیے خاتمے اور اضمحلال کا وقت مقرر ہے۔ البتہ افراد کی طرح اقوام کی عمریں کبھی مختصر ہیں اور کبھی طولانی۔ انفرادی جسمانی صحت کی مانند اقوام کی طولانی عمر کی خاطر سخت کوشی، صداقت و عدالت اور عیش پرستی سے اجتناب ضروری ہے۔ اقبال فرماتے ہیں کہ تن آساں اور باطل پرست اقوام جلد صفحۂ ہستی سے مٹ جاتی ہیں۔ کئی زخم کش اقوام کی تاریخ دیکھ لیں شمشیر و سناں کو ترک کر کے طاؤس و رباب اپنانے کا سلسلۂ حیات جلد منقطع ہو گیا:

گرچہ اس دیرِ کہن کا یہ ہے دستورِ قدیم
کہ نہیں میکدہ و ساقی و مینا کو ثبات
قسمتِ بادہ مگر حق ہے اسی ملت کا
انگبیں جس کے جوانوں کو ہے تلخابِ حیات

....

"ہر ہلاکِ امتِ پیشیں کہ بود زانکہ بر جندل گماں بردند عود"

....

ڈھونڈ رہا ہے فرنگ عیش جہاں کا دوام
وائے تمنائے خام، وائے تمنائے خام

....

میں تجھ کو بتاتا ہوں تقدیرِ امم کیا ہے
شمشیر و سناں اوّل، طاؤس و رباب آخر

Marfat.com

اُوپر منقول وسطی شعر مولانائے روم (م ۶۷۲ھ/۱۲۷۲ء) کا ہے جسے اقبال نے ''پیامِ مشرق'' اور ''بالِ جبریل'' میں تضمین کیا ہے۔ سخت کوشی' تن آسانی اور حمیت و بے حمیتی کے پیمانوں سے اقبال نے بعض اقوام کے عرصۂ حیات کو ماپا بھی ہے۔ بدیہی مثالیں مغلیہ خاندان (تیموریانِ ہند) اور ترکانِ عثمانی کی ہیں۔ پہلے خاندان نے کوئی دو سو برس تک جفاکشی اور سخت کوشی کو اپنا شعار بنائے رکھا (۹۳۲ھ/۱۵۲۶ء تا ۱۱۱۹ھ/۱۷۰۷ء از بابر تا اورنگ زیب) مگر اس کے بعد بالعموم تن آسانی اور بے حمیتی کا دور دورہ رہا تا اینکہ انیسویں صدی عیسوی کے وسط کے چند سال بعد یہ خان وادہ ختم ہو گیا۔ اس کے مقابلے میں ترکانِ عثمانی کی مجاہد اور مبارز قوم صدیاں گزر جانے کے باوجود سرگرمِ ترقی ہے۔ نظم ''غلام قادر روہیلہ'' ('بانگِ درا') غور طلب ہے کہ :

مگر یہ راز آخر کھل گیا سارے زمانے پر
حمیت نام ہے جس کا' گئی تیمور کے گھر سے

کہیں کہیں علامہ مرحوم تجاہلِ عارفانہ بھی اختیار فرماتے ہیں :

کوئی تقدیر کی منطق سمجھ سکتا نہیں ورنہ
نہ تھے ترکانِ عثمانی سے کم ترکانِ تیموری

....

درفشِ ملتِ عثمانیاں دوبارہ بلند
چہ گویمت کہ بہ تیموریاں چہ افتاد ست!

قرآن حکیم میں کئی غلط کار اقوام کا تعزیر آمیز انجام بیان ہوا اور ان کے واقعات سے عبرت حاصل کرنے کی دعوت دی گئی۔ اقوام سابق کے بڑے جرائم شرک (توحید کی مخالفت)' بدکاری' کبر اور بدمعاملگی (ناپ تول میں کمی اور نفع اندوزی وغیرہ) تھے اور ان معائب سے اقوام حاضر کہاں مبرا ہیں؟ مجرم اقوام جلد یا بدیر اپنے کیفر کردار کو پہنچیں گی کیونکہ قوم کی تقاصیر ناقابلِ معافی ہیں' مگر اس معاملے میں اقبال ملت اسلامیہ کے لیے ایک استثنا کے قائل تھے۔ یہ استثنا اس حد تک ہے کہ ملت اسلامیہ اپنی تقاصیر کی بنا پر صفحۂ ہستی سے نہیں مٹے گی مگر آلام و مصائب سے دوچار ہوتی رہے گی۔ اقبال کی یہ تعبیر نکتہ قرآنیہ کی شرح ہے۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید کی حفاظت اپنے ذمے لی ہے اور اسی کتاب عظیم میں وارد ہے کہ چراغ اسلام کبھی نہیں بجھے گا' اس لیے ظاہر ہے کہ قرآن اور اسلام کی محافظ قوم ابد الآباد تک موجود رہے گی:

گرچہ ملت ہم بمیرد مثلِ فرد — از اجل فرماں پذیرد مثلِ فرد
امتِ مسلم ز آیاتِ خداست — اصلش از ہنگامۂ 'قالو بلیٰ' ست
از اجل ایں قوم بے پرواستے — استوار از 'نحن نزلنا' ستے
ذکر قائم از قیامِ ذاکر است — از دوامِ او دوامِ ذاکر است
تا خدا 'ان یطفئوا' فرمودہ است — از فسردن ایں چراغ آسودہ است

Marfat.com

اقبال تاریخ اسلام کے مطالعے سے دل گرم تھے کہ متعدد تباہی انگیز فتنوں سے دوچار ہونے کے باوجود ملت اسلامیہ بفضل اللہ موجود ہے، مگر دو تین مقام پر (''جاوید نامہ'': فلک عطارد اور ''ارمغان حجاز'': حضور حق) انہوں نے عصر حاضر کی مسلمان قوم کی بقا سے مایوسی کا اظہار بھی کیا ہے۔ عصر اقبال کی امت مسلمہ کا انحطاط واضح ہے اور موجودہ مسلمان نسل کی اساسیات اسلام سے روگردانی بھی، الا ماشاء اللہ۔ اقوام و ملل کا تغیر و تبدل اللہ تعالیٰ کے لیے مشکل نہیں، اس لیے اقبال ایک جگہ یہ خدشہ ظاہر کرتے ہیں کہ موجودہ امت مسلمہ شاید مٹ جائے اور اس کی جگہ ایک دوسری ملت اسلامیہ عالم ظہور میں آجائے جو قرآن مجید کی تعلیمات پر بہتر اور بیشتر عمل پیرا ہو۔ دوسری جگہ وہ اس ملت منتظر کے ظہور کی دعا فرماتے اور اس کے اوصاف بیان کرتے ہیں:

''جاوید نامہ'': (ص ۷۸۔۸۲)

منزل و مقصودِ قرآں دیگر است　　رسم و آئینِ مسلماں دیگر است
در دلِ او آتش سوزندہ نیست　　مصطفیٰ در سینہ او زندہ نیست
بندہ مومن ز قرآں برنخورد　　در ایاغِ او نہ مے دیدم، نہ دُرد

......

ملتے می خواہد ایں دنیائے پیر　　آنکہ باشد ہم بشیر و ہم نذیر!

......

محفلِ مابے مے و بے ساقی است　　سازِ قرآں را نواہا باقی است
زخمہء ما بے اثر افتد اگر　　آسماں دارد ہزاراں زخمہ ور
ذکرِ حق از امتاں آمد غنی　　از زمان و از مکان آمد غنی!
حق اگر از پیشِ ما بردارش　　پیشِ قومے دیگرے بگذاردش
از مسلماں دیدہ ام تقلید و ظن　　ہر زماں جانم بلرزد در بدن!
ترسم از روزے کہ محرومش کنند　　آتشِ خود بر دلِ دیگر زنند!

''ارمغان حجاز'' (ص ۱۵۔۱۶)

مسلماں فاقہ مست و ژندہ پوش است　　ز کارش جبرئیل اندر خروش است
بیا نقشِ دگر ملت بریزم　　کہ ایں ملت جہاں را بارِ دوش است
دگر ملت کہ کارے پیش گیرد　　دگر ملت کہ نوش از نیش گیرد
نگردد بایکے عالم رضا مند　　دو عالم را بدوش خویش گیرد

....

دگر قومے کہ ذکرِ لا الٰہش　　بر آرد از دلِ شب صبح گاہش
شناسد منزلش را آفتابے　　کہ ریگِ کہکشاں روید ز راہش!

Marfat.com

تعذیر اجتماعی دوسرا اصول ہے جس کا مدعا یہ ہے کہ ''فطرت ازلی'' کی نظر میں کسی ملت کا کام ایک یا چند افراد کے کام کے مقابلے میں کہیں اہم ہے۔ قرآن مجید میں ابولہب' بلعم باعوژ فرعون اور قارون ایسے چند افراد کی تعذیر و تعذیب کا ذکر آیا ہے' مگر از روئے سیاق وہاں بھی ملت کا ذکر اہم تر ہے۔ کتاب حکمت میں بیشتر اہمیت اقوام کو حاصل ہے کیونکہ چند افراد بہرحال اقوام کا ایک جزو ہوتے ہیں۔ خدائے تعالیٰ جماعت اور قوم کے کام کو برکت دیتا ہے مگر ابلیسی خلل اندازیوں کے خدشے بھی نظر انداز نہیں کیے جا سکتے' اس لیے ملّی اور قومی کاموں کے مالہ اور ماعلیہ کو پوری سوجھ بوجھ کے ساتھ سامنے رکھنا چاہیے ورنہ اجتماعی خطائیں قابل تعذیر اور ناقابل معافی ہوتی ہیں:

ناا‌ہل کو حاصل ہے کبھی قوت و جبروت
ہے خوار زمانے میں کبھی جوہر ذاتی
شاید کوئی منطق ہو نہاں اس کے عمل میں
تقدیر نہیں تابع منطق نظر آتی
ہاں ایک حقیقت ہے کہ معلوم ہے سب کو
تاریخ امم جس کو نہیں ہم سے چھپاتی
ہر لحظہ ہے قوموں کے عمل پر نظر اس کی
براں صفتِ تیغِ دو پیکر نظر اس کی

....

مجھ کو معلوم ہیں پیران حرم کے انداز
ہو نہ اخلاص تو دعویٰ نظر لاف و گزاف
اور یہ اہلِ کلیسا کا نظام تعلیم
ایک سازش ہے فقط دین و مروت کے خلاف
اس کی تقدیر میں محکومی و مظلومی ہے
قوم جو کر نہ سکی اپنی خودی سے انصاف
فطرت افراد سے اغماض بھی کر لیتی ہے
کبھی کرتی نہیں ملت کے گناہوں کو معاف

یہاں ضمنی طور پر اقبال کے فرد و ملت (یعنی ''خودی'' و ''بے خودی'') کے نظریات کی طرف اشارہ کرنا ناگزیر ہے۔ ان کی تفصیل ''اسرار خودی'' اور ''رموز بے خودی'' نام کی مثنویوں میں ہے اور اقبال کا یہ فلسفہ ایک نصف صدی سے عالم گیر ہو چکا ہے۔ اقبال نے فرد کی تعمیر سیرت (خودی) کو قومی خدمت کے تابع رکھا ہے (بے خودی) کیونکہ ان کا محبوب فرد روسو کا ''امیل'' نہیں ہے۔ وہ اپنے مسلمان معاشرے کا خدمت گزار اور بہبود خواہ ہے:

Marfat.com

فرد قائم ربطِ ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں
موج ہے دریا میں اور بیرونِ دریا کچھ نہیں

....

فرد می گیرد ز ملت احترام ملت از افراد می یابد نظام
فرد تا اندر جماعت گم شود قطرۂ وسعت طلب قلزم شود

....

درجماعت خود شکن گردد خودی تاز گلبرگے چمن گردد خودی

مگر اقبال کی نظر میں ''قوم'' کا نظریہ سیاسیات کی کتب اور مغربی تصور قومیت سے مختلف ہے، خصوصاً امت مسلمہ کے حوالے سے ان کے اشعار، انگریزی خطبات (خطبہ پنجم خصوصاً)، مقالات، مکاتیب اور بیانات میں اسلامی بین الاقوامیت کے علاوہ مسلمان ممالک کی انفرادی ''قوت'' بھی اُجاگر ہے (''خطبات'' میں ایران اور ترکیہ کے حوالے سے)۔ اقبال اس معاملے میں سید جمال الدین افغانی (م ۱۳۱۴ھ/۱۸۹۷ء) کے ہم خیال ہیں جو مسلمان ممالک کے انفرادی تشخص کے حامی تھے، مگر اس کے ساتھ ساتھ ان کے ممکنہ اتحاد اور اشتراک کے داعی بھی۔ یہ نکتہ قابل ذکر ہے کہ وہ مسلمانوں کے تصور قوم میں ''دین'' ایک محور و مرکز ہے اور دیگر معاملات اسی سے مربوط ہیں:

قوم مذہب سے ہے، مذہب جو نہیں تم بھی نہیں
جذب باہم جو نہیں، محفل انجم بھی نہیں

......

اپنی ملت پر قیاس اقوام مغرب سے نہ کر
خاص ہے ترکیب میں قومِ رسولؐ ہاشمی
ان کی جمعیت کا ہے ملک و نسب پر انحصار
قوتِ مذہب سے مستحکم ہے جمعیت تری
دامن دیں ہاتھ سے چھوٹا تو جمعیت کہاں
اور جمعیت ہوئی رخصت تو ملت بھی گئی

......

ربط و ضبط ملت بیضا سے ہے مشرق کی نجات
ایشیا والے ہیں اس نکتے سے اب تک بے خبر
پھر سیاست چھوڑ کر داخل حصار دیں میں ہو
ملت و دولت ہے فقط حفظ حرم کا اک ثمر

Marfat.com

ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لیے
نیل کے ساحل سے لے کر تابخاک کاشغر

علامہ بجا طور پر فرماتے ہیں کہ افراد اور ملت کا رابطہ نا قابل انفعال ہے' اس لیے دانا دل افراد برے دن آ جانے پر ملت و قوم سے قطع رابطہ نہیں کرتے بلکہ خزاں کی پژمردگی کو خندہ بہار کی آمد کے انتظار میں بخوبی سہتے رہتے ہیں:

ڈالی گئی جو فصل خزاں میں شجر سے ٹوٹ
ممکن نہیں ہری ہو سحاب بہار سے
ہے لازوال عہد خواں اس کے واسطے
کچھ واسطہ نہیں ہے اسے برگ و بار سے
ہے تیرے گلستان میں بھی فصل خزاں کا دور
خالی ہے جیب گل زر کامل عیار سے
جو نغمہ زن تھے خلوت اوراق میں طیور
رخصت ہوئے ترے شجرِ سایہ دار سے
شاخ بریدہ سے سبق آموز ہو کہ تو
ناآشنا ہے قاعدۂ روزگار سے
ملت کے ساتھ رابطہ استوار رکھ
پیوستہ رہ شجر سے امیدِ بہار رکھ

''بال جبریل'' میں اقبال نے مولانا رومؒ کے درج ذیل اشعار کو تضمین کیا ہے۔ اس کا مدعا یہ ہے کہ ''صاحب دل'' دردمند فرد کی دل آزاری قوم کے وبال کا موجب بن جاتی ہے (نظم ''پیر و مرید''):

مرید ہندی

اب مسلماں میں نہیں وہ رنگ و بُو سرد کیونکر ہو گیا اس کا لہو؟

پیر رومی

تادل صاحب دلے نامد بدرد ہیچ قومے را خدا رسوا نکرد

کسی دردمند اور مخلص ''صاحب دل'' شخص کی بددعا کی تاثیر روحانیت پر ایمان رکھنے والے افراد کے لیے اچنبھے کا باعث نہیں ہو سکتی کہ بقول سعدی:

آتش سوزاں نکند باسپند آنچہ کند دود دل دردمند

مگر بالعموم اقبال نے قوم کو افراد پر حتیٰ کہ بادشاہوں پر بھی ترجیح دی ہے:

Marfat.com

سکندر رفت و شمشیر و علم رفت　　　خراج شہر و گنج کان و یم رفت
امم را از شہاں پائندہ تر داں　　　نمی بینی کہ ایراں ماند و جم رفت؟

احساس ذمہ داری تیسرا اصول ہے جس کا دائرہ عمل انفرادی اور اجتماعی زندگی کو محیط ہے اور جدید عمرانیات و سیاسیات کے ماہر بھی اس کی اہمیت پر روشنی ڈالتے رہے ہیں۔ قرآن مجید میں یہ اصول بڑی سادگی کے ساتھ بیان ہوا ہے کہ ہر کوئی اپنے اعمال کا ذمہ دار ہے اور ایک کی بدعملی کسی دوسرے کے لیے باعث وبال و عذاب نہیں ہوسکتی۔ احساس ذمہ داری کے ذریعے فرد و ملت اپنے اعمال کا محاسبہ کر سکتے ہیں کہ وہ ترقی و سربلندی کے کس معیار پر ہیں اور ملت کی عقب ماندگی کے ذمہ دار کون لوگ ہیں۔ یہ ''خودی'' اور ''بے خودی'' کے ممکنات کا محاسبہ اور تجزیہ ہے اور اس کی مناسبت سے اقبال نے جوانوں اور معاشرے کے ذمہ دار و فعال افراد کے اعمال کی اس قدر تعریف کی ہے:

اگرچہ زر بھی جہاں میں ہے قاضی الحاجات
جو فقر سے ہے میسر تونگری سے نہیں
اگر جواں ہوں مری قوم کے جسور و غیور
قلندری مری کچھ کم سکندری سے نہیں

....

اس قوم کو شمشیر کی حاجت نہیں رہتی
ہو جس کے جوانوں کی خودی صورتِ فولاد
ناچیز جہانِ مہ و پرویں ترے آگے
وہ عالمِ مجبور ہے، تو عالمِ آزاد
موجوں کی تپش کیا ہے؟ فقط ذوقِ طلب ہے
پنہاں جو صدف میں ہے وہ دولت ہے خدا داد
شاہیں کبھی پرواز سے تھک کر نہیں گرتا
پُردم ہے اگر تُو تو نہیں خطرۂ اُفتاد

....

دگرگوں جہاں ان کے زورِ عمل سے　　　بڑے معرکے زندہ قوموں نے مارے

احساسِ ذمہ داری کا فقدان تقدیر امم کا ایک المیہ ہے۔ کسی کارواں کو اگر اپنے متاع کے لٹ جانے کا احساس ہو تو اُمید کرنا چاہیے کہ وہ آئندہ محتاط تر ہوگا اور تلافیِ مافات بھی کر لے گا' لیکن احساسِ ذمہ داری سے محروم افراد نہ احتیاط برتیں گے نہ تلافی زیاں کریں گے :

وائے ناکامی متاعِ کارواں جاتا رہا
کارواں کے دل سے احساسِ زیاں جاتا رہا

ایک قطعہ ''گلہ'' (ضربِ کلیم) میں اقبال برصغیر کے باشندوں سے گلہ و شکوہ کرتے ہیں کہ ان کے احساسِ ذمہ داری کے فقدان نے اس سرزمین کو انگریزوں کا غلام بنا رکھا ہے۔ (اور یہ شکوہ کتنا برحق تھا۔)

معلوم کسے ہند کی تقدیر کہ اب تک
بے چارہ کسی تاج کا تابندہ نگیں ہے

دہقاں ہے کسی قبر کا اُگلا ہوا مردہ
بوسیدہ کفن جس کا ابھی زیرِ زمیں ہے

جاں بھی گروِ غیر، بدن بھی گروِ غیر
افسوس کہ باقی نہ مکاں ہے، نہ مکیں ہے

یورپ کی غلامی پہ رضامند ہوا تُو
مجھ کو تو گلہ تجھ سے ہے، یورپ سے نہیں ہے

احساسِ ذمہ داری اور احساسِ جواب دہی ایک تصویر کے دو رُخ ہیں، خصوصاً اقبال کے دل خواہ معاشرے میں ایک مسلمان معاشرے میں حاکم ملت کے خادم ہوتے ہیں۔ انہیں خدا کے سامنے جواب دہی کا احساس تو ہونا ہی چاہیے، مگر وہ افرادِ ملت کے سامنے بھی جواب دہ ہوتے ہیں۔ تاریخِ اسلام کے کئی ادوار میں ایسے حکمرانوں کی مثالیں موجود ہیں جو تحکمانہ نہیں بلکہ خادمانہ انداز رکھتے تھے۔ ان کی درویشانہ زندگی سب کے سامنے تھی اور وہ خدمت اور جواب دہی کو دعوت دیتے رہے ہیں۔ اقبال نے کئی موارد میں ایسے حکم رانوں کی مثالیں دی ہیں، جیسے:

سروری در دینِ ما خدمت گری است — عدلِ فاروقی و فقرِ حیدری است
قائدِ ملت شہنشاہِ مراد — تیغ او را برق و تندر خانہ زاد
ہم فقیرے، ہم شہِ گردوں فرے — اردشیرے باروانِ بوذرےؓ
غرق بودش در زرہ بالا و دوش — درمیانِ سینہ دل موئینہ پوش
آں مسلماناں کہ میری کردہ اند — در شہنشاہی فقیری کردہ اند
در امارت فقر را افزودہ اند — مثلِ سلماںؓ در مدائن بودہ اند
حکم رانے بود و سامانے نداشت — دست، او جز تیغ و قرآنے نداشت

....

Marfat.com

طبعِ روشن مردِ حق را آبروست خدمتِ خلقِ خدا مقصودِ اوست
خدمت از رسم و رہِ پیغمبری است مزدِ خدمت خواستن سوداگری است

اصولِ تغیر (تغیرِ استعداد) قرآنِ مجید کا وہ اہم اصول ہے جسے تقدیرِ امم میں بے حد اہمیت ہے اور اقبال نے اسے بڑی تفصیل سے بیان فرمایا ہے۔ اس اصول کے ایک حصے کو' جدید علمِ سیاست کی رو سے' ذہنی کشاد اور روشن فکری کہہ سکتے ہیں۔ اسلامی اجتہاد بھی یہی ہے۔ اجتہاد میں قرآن وسنت و اجماع کی روشنی میں' قیاس سے کام لیتے ہوئے' علما نئے مسائل کا اسلامی تعلیمات سے انطباق کرتے ہیں۔ اصولِ تغیر کے دوسرے حصے کو سرنوشت یا تقدیر کہتے ہیں۔ اختصار سے یوں کہہ سکتے ہیں کہ اقبال نئے مسائلِ حیات کا مردانہ وار سامنا کرنے کی دعوت دیتے ہیں' نیز تقدیر شکنی اور تغیرِ تقادیر کے نکتے سمجھاتے ہیں:

آئینِ نو سے ڈرنا' طرزِ کہن پہ اڑنا
منزل یہی کٹھن ہے' قوموں کی زندگی میں

....

وہ کل کے غم و عیش پہ کچھ حق نہیں رکھتا
جو آج خود افروز و جگر سوز نہیں ہے

....

وہ قوم نہیں لائقِ ہنگامہء فردا
جس قوم کی تقدیر میں امروز نہیں ہے

....

تقدیر شکن قوت باقی ہے ابھی اس میں
ناداں جسے سمجھے ہیں تقدیر کا زندانی

....

پابندیِ تقدیر کہ پابندیِ احکام؟
یہ مسئلہ مشکل نہیں اے مردِ خردمند
اک آن میں سو بار بدل جاتی ہے تقدیر
ہے اس کا مقلد ابھی ناخوش ابھی خرسند
تقدیر کے پابند نباتات و جمادات
مومن فقط احکامِ الٰہی کا ہے پابند

قرآن مجید میں کوشش وکار کو بے حد اہمیت دی گئی ہے (جیسے ۳۹:۵۳)۔ اس ام الکتاب میں یہ اصول بھی آیا ہے کہ افراد وملل کی حالت میں تغیر وتبدل کے بغیر ان کی تقدیر نہیں بدلتی (۱۱:۱۳)۔ سورہ رعد کی اس

آیت کی (جسے اقبال نے دیباچہء ''پیامِ مشرق'' میں نقل کیا ہے) مثبت ومنفی تعبیرات ممکن ہیں۔ افراد یا ملل کی سر نوشت متعین نہیں اور نفس وضمیر کے بدلنے سے تقدیر بدل سکتی ہے۔ افراد یا اقوام کے بااستعداد ہو جانے پر ان کی تقدیر بہتر ہو جاتی ہے اور ان کی کم استعداد اور کاہل ہو جانے پر ان کی سر نوشت بھی زشت اور حوصلہ شکن صورت میں نمایاں ہوتی ہے۔ ان ہی اثباتی معانی میں اقبال ''صدق و مروت'' کو اپنا معمول بنانے والی اقوام کی اجتہادی غلطیوں کو قابل معافی سمجھتے ہیں اور ان کی تقدیر کو منقلب اور متغیر قرار دیتے ہیں:

نشاں یہی ہے زمانے میں زندہ قوموں کا
کہ صبح و شام بدلتی ہیں ان کی تقدیریں
کمال صدق و مروت ہے زندگی ان کی
معاف کرتی ہے فطرت بھی ان کی تقصیریں
قلندرانہ ادائیں، سکندرانہ جلال
یہ اُمتیں ہیں جہاں میں برہنہ شمشیریں

علامہ مرحوم نے بزبان نثر یوں لکھا ہے:

''مشرق اور بالخصوص اسلامی مشرق نے صدیوں کی مسلسل نیند کے بعد آنکھ کھولی ہے مگر اقوام مشرق کو یہ محسوس کر لینا چاہیے کہ زندگی اپنے حوالی میں کسی قسم کا انقلاب پیدا نہیں کر سکتی جب تک کہ پہلے اس کی اندرونی گہرائیوں میں انقلاب نہ ہو اور کوئی نئی دنیا خارجی وجود اختیار نہیں کر سکتی جب تک کہ اس کا وجود پہلے انسانوں کے ضمیر میں متشکل نہ ہو۔ فطرت کا یہ اٹل قانون جس کو قرآن نے ان اللہ لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسھم کے سادہ اور بلیغ الفاظ میں بیان کیا ہے زندگی کے فردی اور اجتماعی دونوں پہلوؤں پر حاوی ہے اور میں نے اپنی فارسی تصانیف میں اسی صداقت کو مدنظر رکھنے کی کوشش کی ہے۔''

اقبال کی یہ تحریر تقریباً ۱۹۲۳ء کی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ''نفس'' میں تغیر و انقلاب لانے اور توکل، تدبیر و تقدیر نیز قناعت کے تازہ معانی بیان کرنے کا کام اقبال نے زیادہ اپنی فارسی کتابوں کے ذریعے انجام دیا ہے، مگر ان کی اردو شاعری یا اردو اور انگریزی تحریریں ان معانی و مطالب سے خالی نہیں ہیں۔ فارسی کے چند اشعار ملاحظہ ہوں:

بپائے خود مزن زنجیرِ تقدیر تہِ ایں گنبد گرداں رہے است
اگر باور نداری، خیز و دریاب کہ چوں پا وا کنی جولاں گہے ہست

....

نالیدی و تقدیر ہمان است کہ بود است آں حلقہ زنجیر ہمان است کہ بود است
نومید مشو! نالہ کشیدن دگر آموز!

Marfat.com

....

گر ز یک تقدیر خوں گردد جگر　خواہ از حق حکمِ تقدیرِ جگر
تو اگر تقدیرِ نو خواہی رواست　زانکہ تقدیراتِ حق لا انتہاست
ارضیاں نقدِ خودی در باختند　نکتہ تقدیر را نشناختند
رمز باریکش بحرفے مضمر است　تو اگر دیگر شوی او دیگر است
شبنمی؟ افتندگی تقدیرِ تست　قلزمی؟ پایندگی تقدیرِ تست
نوع دیگر بیں جہاں دیگر شود　ایں زمین و آسماں دیگر شود

کئی دیگر اکابر ملت کی طرح اقبال نے مسئلہ جبر و اختیار یا تقدیر مقید و آزاد پر کافی لکھا ہے۔ ان کے نزدیک انسان اپنے سرنوشت ساز اعمال میں آزاد ہے' مگر اطاعتِ خدا اس کی آزادی میں اضافے کا موجب بنتی ہے۔ وہ جس حد تک خدا کا مطیع ہو گا' خدائی قویٰ اسی قدر اس کے معاون و مطیع ثابت ہوں گے۔ شیخ سعدیؒ نے ''بوستان'' میں کہا تھا:

تو ہم گردن از حکم داور مپیچ　کہ گردن نپیچد ز حکم تو ہیچ

اقبال اس بات کو یوں فرماتے ہیں (مثنوی ''اسرار خودی'' اطاعت مرحلہ اول خودی):

در اطاعت کوش اے غفلت شعار　می شود از جبر پیدا اختیار
ناکس از فرماں پذیری کس شود　آتش ار باشد ز طغیاں خس شود
شکوہ سنج سختیِ آئیں مشو　از حدودِ مصطفیٰ بیروں مرو

اقبال نے قناعت اور توکل کے عرف عام کے معانی قبول نہیں کیے۔ ان کے نزدیک' جبر و قدر کے بارے میں راہ وسط اختیار کرنا ہی معقول روش ہے۔ ہمیں اپنی ممکنہ استعداد سے کام کرنا چاہیے مگر ساتھ ساتھ کامیابی کی خاطر خدا سے استعانت اور استمداد طلب کرنا بھی راہ صواب ہے۔ توکل و قناعت یہی ہے۔ بے عملی و بے کاری توکل و قناعت ہے' نہ تقدیر سے مربوط ہے:

اسی قرآن میں ہے اب ترک جہاں کی تعلیم
جس نے مومن کو بنایا مہ و پرویں کا امیر
'تن بہ تقدیر' ہے آج ان کے عمل کا انداز
تھی نہاں جن کے ارادوں میں خدا کی تقدیر
تھا جو ناخوب بتدریج وہی 'خوب' ہوا
کہ غلامی میں بدل جاتا ہے قوموں کا ضمیر

....

Marfat.com

غلام قوموں کے علم و عرفان کی ہے یہی رمز آشکارا
زمین اگر تنگ ہے تو کیا ہے فضائے گردوں ہے بے کرانہ
خبر نہیں کیا ہے نام اس کا خدا فریبی کہ خود فریبی؟
عمل سے فارغ ہوا مسلماں بنا کے تقدیر کا بہانہ

....

تقدیر ہے اک نام مکافاتِ عمل کا
دیتے ہیں یہ پیغام خدایانِ ہمالہ

''جاوید نامہ'' (فلک مشتری) میں اقبال فرماتے ہیں کہ مردِ مومن خوشنودیِ خدا کے کام انجام دیتا ہے اور خدا بھی اس کے دل خواہ کاموں کی تکمیل میں اس کی مدد کرتا ہے۔ وہ صحابہ کرامؓ کے کارناموں کے بارے میں غور و فکر کی دعوت دیتے ہیں کہ آخر ان کے کام محدود و نامکمل کیوں نہ رہے۔ چنانچہ حضرت خالدؓ بن ولید نے کسی جنگ میں شکست نہیں کھائی تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ مردِ مومن کی تدبیر ہمیشہ تقدیر کی شریک و دم ساز ہوتی ہے:

ہر کہ از تقدیر دارد ساز و برگ — لرزد از نیروئے او ابلیس و مرگ
جبر دینِ مردِ صاحب ہمت است — جبرِ مرداں از کمالِ قوت است
پختہ مردے پختہ تر گردد ز جبر — جبر مردِ خام را آغوشِ قبر
جبر خالدؓ عالمے برہم زند — جبرِ ما بیخ و بُنِ ما برکند
کارِ مردان است تسلیم و رضا — بر ضیفاں راست ناید ایں قبا
معنیِ تقدیر کم فہمیدۂ — نے خودی را' نے خدا را دیدۂ
مردِ مومن با خدا دارد نیاز — 'با تو ما سازیم' تو با ما بساز'
عزمِ او خلاقِ تقدیرِ حق است — روزِ ہیجا تیرِ او تیرِ حق است

اس ضمن میں ''بالِ جبریل'' کا درج ذیل شعر شاعر کے بیان کا ایک نمایاں اعجاز ہے:

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے' بتا تیری رضا کیا ہے؟

ذیل کے اُردو اشعار بھی اسی سیاق میں ہیں۔

ذرا تقدیر کی گہرائیوں میں ڈوب جا تو بھی
کہ اس جنگاہ سے میں بن کے تیغِ بے نیام آیا
خودی کے ساز میں ہے عمرِ جاوداں کا سراغ
خودی کے سوز سے روشن ہیں امتوں کے چراغ

مگر مجھے اعتراف ہے کہ ''چشمِ سرمہ سا'' میں ''تقدیر کی گہرائیاں نظر آنے'' کی بات سمجھی نہیں جاسکی:

Marfat.com

نظر آئیں مجھے تقدیر کی گہرائیاں اس میں
نہ پوچھ اے ہم نشیں مجھ سے وہ چشم سرمہ سا کیا ہے؟

مندرجہ بالا چار اصولوں کے علاوہ اور بھی کئی ایسے اصول جستہ و گریختہ صورت میں تصانیفِ اقبال میں مبرہن ہیں جو حکمتِ قرآنیہ سے ماخوذ و مستنیر ہیں اور تقدیر امم سے جن کا گہرا تعلق ہے۔ ہم انہیں اجمالاً بیان کرتے ہوئے مسلمانوں کے موجودہ زوال و انحطاط کے بارے میں اقبال کے افکار کی طرف اشارہ کریں گے، نیز بعض دیگر ضمنی امور کا ذکر بھی۔

عروج امم کے وسائل

اقبال کے نزدیک انفرادی عروج ''خودی'' ہے اور ''عروج امم'' بے خودی۔ ان کے نزدیک عروج امم کے کئی وسائل ہیں، مگر ''قوت یقیں''، ''حرکی نظام تعلیم''، ''جوش کردار'' اور فکر و عمل کی جدت'' غالباً ان وسائل میں اہم تر ہیں۔ ''یقین'' عقیدہ و عمل کی غیر متذبذب اور پائیدار قوت ہے اور تقدیر امم میں اس کی بے حد اہمیت ہے:

دفعتہً جس سے بدل جاتی ہے تقدیر امم
ہے وہ قوت کہ حریف اس کی نہیں عقل حکیم
ہر زمانے میں دگرگوں ہے طبیعت اس کی
کبھی شمشیرِ محمدؐ ہے کبھی چوب کلیمؑ

....

دین ہو، فلسفہ ہو، فقر ہو، سلطانی ہو
ہوتے ہیں پختہ عقائد کی بنا پر تعمیر
حرف اس قوم کا بے سوز، عمل زار و زبوں
ہو گیا پختہ عقائد سے تہی جس کا ضمیر

اقبال کا یقین قرآن مجید میں مذکورہ ''ایمان'' کے مترادف ہے اور ظاہر ہے کہ عمل بلکہ سخت کوشی کا اس کے ساتھ گہرا رابطہ ہے۔ اقبال نے اپنے انگریزی خطبات کے ''دیباچے'' میں اس حکمت قرآنیہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔ یقین کی تعریف میں ان کے متعدد اشعار اس بے یقین عصر میں ایمان آفریں ہیں:

جب اس انگارۂ خاکی میں ہوتا ہے یقیں پیدا
تو کر لیتا ہے یہ بال و پر روح الامیں پیدا
یقین افراد کا سرمایۂ تعمیرِ ملت ہے
یہی قوت ہے جو صورت گرِ تقدیرِ ملت ہے

یقیں پیدا کر اے غافل یقیں سے ہاتھ آتی ہے
وہ درویشی کہ جس کے سامنے جھکتی ہے فغفوری

....

یقیں مثلِ خلیلؑ آتش نشینی
یقیں اللہ مستی خود گزینی

....

سن اے تہذیبِ حاضر کے گرفتار
غلامی سے ہے بہتر بے یقینی

....

مقامِ شوق بے صدق و یقیں نیست یقیں بے صحبت روح الامیںؑ نیست
گر از صدق و یقیں داری نصیبے قدم بیباک نہ کس در کمیں نیست

....

غلامی میں نہ کام آتی ہیں شمشیریں نہ تدبیریں
جو ہو ذوقِ یقیں پیدا تو کٹ جاتی ہیں زنجیریں
کوئی اندازہ کر سکتا ہے اس کے زور بازو کا؟
نگاہِ مرد مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں
یقیں محکم، عمل پیہم، محبت فاتحِ عالم
جہاد زندگانی میں ہیں یہ مردوں کی شمشیریں

اقبال کے تعلیمی افکار پر بہت لکھا جا چکا ہے۔ انہوں نے عام تبصروں اور اساتذہ یا مدارس کے انتقاد کے پردے میں یہ بات روشن کی ہے کہ تعلیم کا منشا بھرپور شخصیت والے افراد کی تولید اور امم غیور کی تشکیل ہے:

جس پیرِ فلک نے ورق ایام کا الٹا
آئی یہ صدا 'پاؤ گے تعلیم سے اعزاز
آیا ہے مگر اس سے عقیدوں میں تزلزل
دنیا تو ملی طائر دیں کر گیا پرواز
دیں ہو تو مقاصد میں بھی پیدا ہو بلندی
فطرت ہے جوانوں کی زمیں گیر زمیں تاز

Marfat.com

مذہب سے ہم آہنگی افراد ہے باقی
دیں زخمہ ہے، جمعیت ملت ہے اگر ساز
بنیاد لرز جائے جو دیوار چمن کی
ظاہر ہے کہ انجام گلستاں کا ہے آغاز
پانی نہ ملا زمزمِ ملت سے جو اس کو
پیدا ہیں نئی پود میں الحاد کے انداز

....

شکایت ہے مجھے یا ربّ خداوندانِ مکتب سے
سبق شاہیں بچوں کو دے رہے ہیں خاک بازی کا

....

گلا تو گھونٹ دیا اہل مدرسہ نے ترا
کہاں سے آئے صدا لا الہ الا اللہ

....

چو می بینی کہ رہزن کارواں کشت — چہ پرسی کاروانے را چساں کشت
مباش ایمن ازاں علمے کہ خوانی — کہ ازوے روح قومے می تواں کشت

''جوش کردار'' اور ''جدت فکر و عمل'' کے بارے میں بالترتیب اقبال نے نپولین (م۱۸۲۱ء) اور مسولینی (م۱۹۴۵ء) کے طرز عمل کی طرف اشارہ کیا ہے۔ علامہ مرحوم نے تیسری گول میز کانفرنس کے اختتام پر فرانس اور اٹلی میں گزر فرمایا تھا۔ نپولین کی قبر دیکھ کر اور مسولینی سے ملاقات کر کے انہوں نے اپنے تاثرات بیان فرمائے جو ''بالِ جبریل'' کی دو نظموں کی صورت میں دیکھے جاسکتے ہیں۔ یاد رہے کہ نپولین یا مسولینی، اقبال کے نقطۂ نظر سے کوئی مثالی حکمران نہ تھے بلکہ مؤخر الذکر پر بعد میں انہوں نے انتقادات بھی لکھے ہیں، مگر دوسروں کے اچھے اوصاف کی تعریف کرنے میں اقبال نے کبھی بخل سے کام نہیں لیا ہے:

راز ہے، راز ہے، تقدیرِ جہانِ تگ و تاز
جوشِ کردار سے کھل جاتے ہیں تقدیر کے راز
جوشِ کردار سے شمشیرِ سکندر کا طلوع
کوہِ الوند ہوا جس کی حرارت سے گداز
جوشِ کردار سے تیمور کا سیلِ ہمہ گیر
سیل کے سامنے کیا شے ہے نشیب اور فراز

Marfat.com

صفِ جنگاہ میں مردانِ خدا کی تکبیر
جوشِ کردار سے بنتی ہے خدا کی آواز

....

ندرتِ فکر و عمل کیا شے ہے؟ ذوقِ انقلاب
ندرتِ فکر و عمل کیا شے ہے؟ ملت کا شباب
ندرتِ فکر و عمل سے معجزاتِ زندگی
ندرتِ فکر و عمل سے سنگِ خارہ لعلِ ناب

''بانگ درا'' کا ایک قطعہ ''ارتقا'' جس میں اقبال مسلمانانِ عرب کی مبارزہ آمیز زندگی کی مثال دیتے ہیں، اس ضمن میں اور بھی معنی خیز ہے۔ اس کا آخری فارسی شعر فرج ترشیزی (گیارہویں صدی ہجری کے ایک ایرانی شاعر، مقیم حیدر آباد دکن) کا ہے:

ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا بہ امروز
چراغِ مصطفویؐ سے شرارِ بولہبی
حیات شعلہ مزاج و غیور و شور انگیز
سرشت اس کی مشکل کشی، جفا طلبی
سکوتِ شام سے تا نغمۂ سحر گاہی
ہزار مرحلہ ہائے فغانِ نیم شبی
کشاکشِ رزم و گرما، تپ و تراش و خراش
زخاکِ تیرہ دروں تا بہ شیشۂ حلبی
مقامِ ہست و شکست و فشار و سوز و کشید
میانِ قطرۂ نیساں و آتشِ عنبی
اسی کشاکشِ پیہم سے زندہ ہیں اقوام
یہی ہے رازِ تب و تابِ ملتِ عربی
''مغاں! کہ دانۂ انگور آب می سازند
ستارہ می شکنند، آفتاب می سازند''

اقبال ملت کے لیے مفید اور پابندِ ضابطہ ''قوت'' کے حصول کے آرزومند تھے، اسی لیے وہ قوت و شکوہ سے محروم نبوت کو بھی اہمیت نہیں دیتے:

اسکندر و چنگیز کے ہاتھوں سے جہاں میں
سو بار ہوئی حضرتِ انساں کی قبا چاک

Marfat.com

تاریخ امم کا یہ پیامِ ازلی ہے
'صاحبِ نظراں' نشۂ قوت ہے خطرناک
اس سیلِ سبک سیر و زمیں گیر کے آگے
عقل و نظر و علم و ہنر ہیں خس و خاشاک
لادیں ہو تو ہے زہر ہلاہل سے بھی بڑھ کر
ہو دیں کی حفاظت میں تو ہر زہر کا تریاک

....

دنیا کو ہے اس مہدیٔ برحق کی ضرورت
ہو جس کی نگہ زلزلۂ عالمِ افکار
فتنۂ ملتِ بیضا ہے امامت اس کی
جو مسلماں کو سلاطیں کا پرستار کرے
محکوم کے الہام سے اللہ بچائے
غارت گر اقوام ہے وہ صورتِ چنگیز
وہ نبوت ہے مسلماں کے لیے برگِ حشیش
جس نبوت میں نہیں قوت و شوکت کا پیام
ہے زندہ فقط وحدتِ افکار سے ملت
وحدت ہو فنا جس سے وہ الہام بھی الحاد

اقبال کا مہدی یا مردِ منتظر وہی ہے جو خود آگاہ اور خودی گستر ہو۔ ان کے نزدیک ملت کی بیداری کی خاطر مہدی' مردِ منتظر یا فوق البشر کے تصورات کی تشہیر بری نہیں۔ اس ضمن میں وہ نیٹشے (م ۱۹۰۰ء) کے تصور فوق البشر اور جرمنوں کی بیداری کی مثال دیتے ہیں:

قوموں کی حیات ان کے تخیل پہ ہے موقوف
یہ ذوق سکھاتا ہے ادب مرغ چمن کو
'مجذوب فرنگی' نے بانداز فرنگی
مہدی کے تخیل سے کیا زندہ وطن کو
اے وہ کہ تو مہدی کے تخیل سے ہے بیزار
نومید نہ کر آہوئے مشکیں سے ختن کو
ہو زندہ کفن پوش تو میت اسے سمجھیں
یا چاک کریں مردکِ ناداں کے کفن کو؟

Marfat.com

علامہ مغفور کی یہ جدت اور ندرت ملاحظہ ہو کہ وہ حسین بن منصور حلاجؒ (م ۳۰۹ھ/۹۳۱ء) کی شطحیاتی گفتگو ''انا الحق'' کو فرد کے لیے ناروا مگر ملت کے لیے روا بتاتے ہیں۔ مدعا یہ کہ فرد کا دعویٰ حقانیت گمراہ آمیز ہو سکتا ہے، مگر ملتِ اسلامیہ کی سی ملتِ حق کے لیے ایسا ادعا نامناسب نہیں کیونکہ اسے اپنے راہ حق پر گامزن ہو جانے کا یقین ہے اور خدا کے سوا اسے کسی کا غلبہ و تفوق منظور نہیں ہے۔ ''انا الحق'' کی یہ ملی توجیح ''ارمغان حجاز'' میں دیکھی جا سکتی ہے کہ:

انا الحق جز مقامِ کبریا نیست | سزائے او چلیپا ہست یا نیست؟
اگر فردے بگوید سرزنش بہ | اگر قومے بگوید ناروا نیست

....

بہ آن ملت انا الحق ساز گار است | کہ از خونش نمِ ہر شاخ سار است
نہاں اندر جلالِ او جمالے | کہ او را نہ سپہر آئینہ دار است
میانِ امتاں والا مقام است | کہ آں ملت دو گیتی را امام است
نیاساید ز کارِ آفرینش | کہ 'خواب' و 'خستگی' بر وے حرام است

....

وجودش شعلہ از سوزِ درون است | چوخس او راجہانِ چند و چون است
کند شرح 'انا الحق' ہمتِ او | پے ہر 'کن' کی می گوید 'یکون' است

....

بجامِ نو کہن مے از سبو ریز | فروغِ خویش را بر کاخ و کو ریز
اگر خواہی ثمر از شاخِ منصور | بہ دل 'لا غالب الا اللہ' فروریز

رابطہ یا ماضی کو اب ماہرین سیاسیات بھی اہمیت دینے لگے ہیں اور بالکل نیا طرز عمل اختیار کرنے والی اقوام ہی اس رابطے کی منکر ہوں گی۔ مسلمانوں کا رابطہ انبیا و رسل کی تاریخ اور خصوصاً تاریخ اسلام کے ساتھ ہے۔ اقبال نے اس رابطے کو مستحکم رکھنے اور توحید خداوندی کی نشر و اشاعت کے لیے ملت اسلامیہ کو کئی موارد میں تاکید کی ہے۔ ذیل کے اشعار مثنوی ''رموز بے خودی'' میں سے ہیں اور ان میں دانائے راز اپنے فرض منصبی سے بخوبی عہدہ برآ ہوئے ہیں:

چیست تاریخ اے ز خود بے گانہء | داستانے ' قصہء افسانہء؟
ایں ترا از خویشتن آگہ کند | آشنائے کار و مردِ رہ کند
روح را سرمایہء تاب است ایں | جسمِ ملت را چو اعصاب است ایں
شمعِ او بختِ امم را کوکب است | روشن ازوے امشب وہم دیشب است
ضبط کن تاریخ را پایندہ شو | از نفسہائے رمیدہ زندہ شو

Marfat.com

دوش را پیوند با امروز کن　　زندگی را مرغ دست آموز کن
رشتہ ایام را آور بدست　　ورنہ گردی روز کور و شب پرست
سر زند از ماضئ تو حالِ تو　　خیزد از حالِ تو استقبالِ تو
مشکن از خواہی حیاتِ لازوال　　رشتہ ماضی ز استقبال و حال
موجِ ادراکِ تسلسل زندگی است　　مے کشاں را شورِ قلقل زندگی است

......

نقطۂ ادوارِ عالم لا الہ　　انتہائے کارِ عالم لا الہ
چرخ را از زورِ او گردندگی　　مہر را پایندگی رخشندگی
بحر گوہر آفرید از تابِ او　　موج در دریا تپید از تابِ او
صد نوا داری چو خوں در تن رواں　　خیز و مضرابے بہ تارِ او رساں
زانکہ در تکبیر رازِ بودِ تست　　حفظ و نشرِ لا الہ مقصودِ تست
تا نخیزد بانگِ حق از عالمے　　گر مسلمانی نیاسائی دمے
می ندانی آیۂ ام الکتاب　　امتِ عادل ترا آمد خطاب
آب و تابِ چہرۂ ایام تو　　در جہاں شاہد علی الاقوام تو
نکتہ سنجاں را صلائے عام دہ　　از علومِ امیؐ پیغام دہ
امیؐ پاک از 'ھوی' گفتارِ او　　شرحِ رمزِ 'ماغوی' گفتار او
اے کہ خور دستی ز مینائے خلیلؑ　　گرمئ خونت ز صہبائے خلیلؑ
برسرِ ایں باطلِ حق پیرہن　　تیغِ 'لا موجود الا ھو' بزن
جلوہ در تاریکی ایام کن　　آنچہ بر تو کامل آمد عام کن
لرزم از شرمِ تو چوں روز شمار　　پرسدت آں آبروئے روزگار
حرف حق از حضرتِ ما بردۂ　　پس چرا با دیگراں نسپردۂ؟

اقبال بیداریٔ دل (عقل پر عشق کی برتری) اور ادب برائے زندگی کو بھی عروج و سربلندیٔ امم کے لوازم میں سے شمار کرتے ہیں:

دلِ بیدار فاروقیؓ　　دلِ بیدار کراریؓ
مسِ آدم کے حق میں کیمیا ہے دل کی بیداری
دلِ بیدار پیدا کر کہ دل خوابیدہ ہے جب تک
نہ تیری ضرب ہے کاریٔ نہ میری ضرب ہے کاری

....

Marfat.com

دلِ مردہ دل نہیں اسے زندہ کر دوبارہ
کہ یہی ہے اُمتوں کے مرضِ کہن کا چارہ

....

جہانِ مہر و مہ زناریٔ اوست کشادِ ہر گرہ از زاریٔ اوست
پیامے دہ زمینِ ہندوستاں را غلامِ آزاد از بیداریٔ اوست

....

دلِ ما آتش و تن موجِ دودش تپیدِ دمبدم سازِ وجودش
بذکرِ نیم شب جمعیتِ او چو سیمابے کہ بندد چوبِ عودش

....

اے اہلِ نظر ذوقِ نظر خوب ہے لیکن
جو شے کی حقیقت کو نہ دیکھے، وہ نظر کیا
مقصودِ ہنر سوزِ حیاتِ ابدی ہے
یہ ایک نفس یا دو نفس مثلِ شرر کیا
جس سے دلِ دریا متلاطم نہیں ہوتا
اے قطرۂ نیساں، وہ صدف کیا، وہ گہر کیا
شاعر کی نوا ہو کہ مغنی کا نفس ہو
جس سے چمن افسردہ ہو، وہ بادِ سحر کیا
بے معجزہ دنیا میں اُبھرتی نہیں قومیں
جو ضربِ کلیمی نہیں رکھتا، وہ ہنر کیا؟

....

سرود و شعر و سیاست، کتاب و دین و ہنر
گہر ہیں ان کی گرہ میں تمام یک دانہ
ضمیرِ بندہ خاکی سے ہے نمود ان کی
بلند تر ہے ستاروں سے ان کا کاشانہ
اگر خودی کی حفاظت کریں، تو عینِ حیات
نہ کر سکیں تو سراپا فسون و افسانہ
ہوئی ہے زیرِ فلک امتوں کی رسوائی
خودی سے جب ادب و دیں ہوئے ہیں بیگانہ

منقولہ اشعار کی بلاغت کا تقاضا ہے کہ بزبان نثر ان کی توضیح نہ کی جائے۔

امتِ مسلمہ کے اسبابِ زوال

اُمتِ مسلمہ کے معاصرانہ زوال (غلامی، علمی اور معاشرتی تقلید، نیز معاشی عقب ماندگی) کے اسباب اقبال نے کئی موارد میں گنوائے ہیں۔ جو اسباب انہوں نے بتائے ان کے مزید شاخ و برگ نکالے جاسکتے ہیں اور بعض مسلمان ممالک کے مخصوص حالات کے پیشِ نظر بعض اسباب کا اضافہ بھی کر سکتے ہیں، مگر حکیم الامت کی کسی ایک تشخیص سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا۔ اپنی شاہ کار تالیف ''جاوید نامہ'' میں انہوں نے مظلوم انسانوں اور مسلمانوں کے اسباب زوال بڑی صراحت سے بیان فرمائے ہیں۔ شاعر ''ماورائے افلاک'' قوت عشق کے ذریعے ''جمال باری'' کے حضور حوادث دنیا کو یوں بیان کرتا ہے:

غالباں غرق اند در عیش و طرب　　کار مغلوباں شمار روز و شب
از ملوکیت جہانِ تو خراب　　تیرہ شب در آستینِ آفتاب
دانشِ افرنگیاں غارت گری　　دیرہا خیبر شد از بے حیدری
آنکہ گوید لا الہ بے چارہ ایست　　فکرش از بے مرکزی آوارہ ایست
چار مرگ اندر پے ایں دیر میر　　سود خوار و والی و ملا و پیر

گویا کئی اقوام کو استبدادی نظام اور مغربی علم و دانش کی سفاکیت نے دبا رکھا ہے، مگر مسلمانوں کو بے مرکزیت (عدم اتحاد اور توحید کے مضمرات سے روگردانی) نے فکر و عمل سے محروم کر رکھا ہے اور سود خوار، والی، ملا اور پیران کے لیے وبال جان بنے ہوئے ہیں۔

توحید کے اتحاد آموز تقاضے اقبال نے ایک اردو قطعے میں یوں بیان فرمائے ہیں: ایک شعر ہے:

زندہ قوت تھی جہاں میں یہی توحید کبھی
آج کیا ہے؟ فقط اک مسئلہ علم کلام

☆......☆......☆

عبدالرحمٰن طارق

اقبال اور مسئلہ تقدیر

تقدیر کا مسئلہ ہمیشہ سے کچھ ایسا مختلف فیہ چلا آتا ہے کہ تاریخی لحاظ سے دیکھا جائے تو ہبوط آدم سے لے کر آج تک نہ تو اس پر بحث و مناظرہ کا سلسلہ ختم ہونے میں آتا ہے نہ کسی ایک جماعت یا قوم نے خود کوئی قطعی فیصلہ کیا اور نہ دوسروں کے معقول یا نامعقول فیصلے کو صدقِ دل سے تسلیم کیا۔ مسئلہ تقدیر کی اعتقادی کش مکش میں فتنہ و فساد اور کشت و خون کا بازار گرم رہا۔ بڑی بڑی ضخیم کتابیں اس کے حل کے لئے لکھی گئیں۔ عقلی اور نقلی دلائل کے طومار لگا دیئے گئے۔ علماء نے کچھ کہا' مفتیوں نے کچھ کہا' فلاسفہ نے کچھ کہا' شعرا نے کچھ کہا اور ان تمام دماغ سوزیوں اور موشگافیوں کے باوجود نتیجے کے لحاظ سے دیکھئے تو بات وہیں کی وہیں ہے۔ وہی شک' وہی تذبذب' فہم و شعور کی وہی قدیم گمراہی اور نظریۂ جزا و سزا کے متعلق دل کی وہی بے اطمینانی!

لے دے کر ہوا تو یہ ہوا کہ مقابلے کے لئے دو محاذ بن گئے۔ ایک نے اپنا نام ''جبریہ'' رکھا اور دوسرا گروہ ''قدریہ'' کے نام سے موسوم ہوا۔ جبریہ کا یقین ہے کہ انسان اپنے اعمال و افعال کے لحاظ سے مجبور ہے اور قدرت کی طرف سے اس کے حق میں جو کچھ معین ہو چکا ہے' اُس کے تغیر و تبدّل میں انسانی سعی کو کسی قسم کا دخل نہیں۔

بخلاف اس کے قدریہ نے انسان کو مختار اور آزاد قرار دیا اور نظریہ جبر کی شدّت سے نفی کی۔ مولانا حالی نے انہیں دو گروہوں کے متعلق فرمایا ہے کہ:

جبریہ و قدریہ کی بحث و تکرار　　دیکھا تو نہ تھا اس کا مذہب پہ مدار
جو دوں ہمت تھے ہو گئے وہ مجبور　　جو باہمت تھے ہو گئے وہ مختار

یہ فیصلہ بجائے خود صحیح اور قرین قیاس ہے' لیکن ہم کہتے ہیں کہ اسلام نے ایک دین فطرت ہونے کے لحاظ سے تقدیر کے متعلق جو دائمی اور ابدی فیصلہ صادر کیا ہے اُس میں یاس اور مجبوری کو قطعاً کوئی دخل نہیں۔ ''تقدیر'' کی آڑ لے کر تعطّل اور جمود و سکون کی زندگی بسر کرنا اور جدوجہد سے دست کش ہو جانا گویا رہبانیت ہے جسے اسلام نے حرام قرار دیا ہے اور یہ رہبانیت زیادہ تر اُن حجرہ نشین اور گوشہ گیر صوفیا کے دم قدم سے وجود

Marfat.com

میں آئی ہے جنہوں نے اسلام کے روشن چہرے کو مسخ کرنے کی کوشش کی ورنہ حقیقت یہ ہے کہ ''دینِ فطرت'' میں تقدیر کے متعلق سوائے رجائیت اور قوت و اختیار کے کوئی پست عنصر دستیاب نہیں ہوتا۔ چنانچہ علامہ اقبال کا اعتقاد بھی یہ ہے کہ محض تقدیر کے بہانے سے اپنی عملی قوتوں کو بے کار نہیں چھوڑ دینا چاہیے۔ عزم للحیات اور جذبۂ پرواز ہر شے کی طینت میں ہے، اس لئے اس فطری اور پیدائشی صلاحیت کو ''عمل'' سے فروغ دینا چاہیے نہ کہ غفلت سے اس کو مردہ و بے حس کرنا۔

بپائے خود مزن زنجیرِ تقدیر   تہِ ایں گنبد گرداں رہے ہست
اگر باور نداری خیزو دریاب   کہ چوں پاواکنی جولاں گہے ہست

اقبال اس معاملہ میں ''جذبات'' کی صحیح راہ روی کو بہت اہمیت دیتا ہے۔ گویا تقدیر سے پورا فائدہ حاصل کرنے کے لئے ''ضمیر'' کی اصلاح اور ''تصور'' کی تادیب نہایت ضروری امور ہیں۔ اقبال یہاں ایک ماہر نفسیات ہے اور وہ اپنی نفسیات کا انتہائی مفاد انسان کے دل اور دماغ کی ''تعمیر'' میں دیکھنا چاہتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اگر تمہارے حواس میں خوف، مایوسی، غم اور احساس کمتری[1] جیسے مہلک جراثیم موجود ہیں تو تم کائنات کی پست ترین مخلوق ہو اور اپنی اس جذباتی پستی کے ماتحت تم اس سزا کے بجا طور پر مستوجب ہو کہ تمہیں معمولی سے معمولی اور کمزور سے کمزور چیزیں بھی اُٹھ کر ہڑپ کر جائیں۔ پھر اگر تم اپنے حواس میں جرأت، استقلال، اُمید اور یقین و اذعان کے مالک ہو تو تمہارا حق ہے کہ دنیا کی مہیب سے مہیب اور طاقت ور سے طاقتور چیزوں پر حکمرانی کرو۔ پس:

دلِ بے باک را ضرغام[2] رنگ است   دلِ ترسندہ را آہو پلنگ[3] است
اگر بیمے نداری بحر صحراست   اگر ترسی بہر موجش نہنگ است

تو معلوم ہوا کہ یہ جذبات کی توانائی اور ذہنی ماحول کا ارتقا ہے، جس سے اعمال کے اچھے نتائج مرتب ہوتے ہیں اور تقدیر خود بخود اپنا فیض دکھاتی ہے۔ خود کو بدلو، اپنے عزائم کو بدلو۔ اپنے خیالات اور تصورات کو بدلو، اپنے قدموں میں حرکت، اپنے ارادوں میں روح اور اپنی آرزوؤں میں ایک نیا انقلاب پیدا کرو اور پھر دیکھو کہ جس ہستی کو تم کچھ نہیں سمجھ رہے تھے، وہ سب کچھ ہے، سب کچھ بن سکتی ہے اور سب کچھ حاصل کرنے پر قادر ہے۔ قدرت کا فیضان ایک ٹھنڈے اور میٹھے چشمے کی صورت ہر وقت بہہ رہا ہے لیکن ضرورت ہے تشنہ لبی کی، ضرورت ہے تلاش و جستجو کی۔ زندگی کا انقلاب مبنی ہے صرف ایک اصول پر اور وہ یہ ہے کہ:

بخود نگر! گلہ ہائے جہاں چہ می گوئی   اگر نگاہِ تو دیگر شود جہاں دگراست

اقبال ''جاوید نامہ'' میں فرماتے ہیں:

گر زیک تقدیر خوں گردد جگر   خواہ از حق حکمِ تقدیرِ دگر
تو اگر تقدیرِ نو خواہی رواست   زانکہ تقدیراتِ حق لاانتہا ست
ارضیاں نقدِ خودی را باختند   نکتۂ تقدیر را نشناختند!

Marfat.com

رمزِ باریکش بحرفے مضمر است تو اگر دیگر شوی او دیگر است!
خاک شو نذرِ ہوا سازد ترا سنگ شو بر شیشہ اندازد ترا!
شبنمی؟ افتندگی تقدیرِ تست قلزمی؟ پایندگی تقدیرِ تست!
ہر زماں سازی ہماں لات و منات از بتاں جوئی ثبات اے بے ثبات؟
تا بخود ناساختن ایمانِ[۳] تست — عالمِ افکارِ تو زندانِ تست
رنجِ بے گنج است تقدیر ایں چنیں گنجِ بے رنج است تقدیر ایں چنیں!
اصلِ دیں این است اگر اے بے خبر می شود محتاج ازو محتاج ترا!
وائے آں دینے کہ خواب آرد ترا باز در خوابِ گراں وارد ترا!

سحر و افسون است یا دین است ایں؟
حبِ[۴] افیون است یا دین است ایں؟

''اسرار'' میں بھی چار پانچ شعر اسی تخیل کی توضیح کرتے ہوئے پائے گئے ہیں:

سنگ چوں برخود گمانِ شیشہ کرد شیشہ گردید و شکستن پیشہ کرد
ناتواں خود را اگر رہرو شمرد نقدِ جانِ خویش با رہزن سپرد
تا کجا خود را شماری ماء و طیں[۵] از گلِ خود شعلۂ طور آفریں
مثلِ حیواں خوردن آسودن چہ سود گر بخود محکم نۂ بودن چہ سود
خویش را چوں از خودی محکم کنی تو اگر خواہی جہاں برہم کنی

پھر الماس وزغال کی حکایت میں بھی طبیعت کی اِسی پستی یا بلندی کا تذکرہ کرتے ہوئے اعمال کے نفسیاتی نتائج پیش کیے گئے ہیں۔ لہٰذا یہ نظم بھی آرزو اور تصور کی ''ساخت'' کے لحاظ سے اتنی اہم ہے کہ اس کے ہر شعر پر غور کیا جانا چاہیے:

از حقیقت باز بکشایم درے با تو می گویم حدیثِ دیگرے
گفت باالماس درمعدن زغال[۶] اے امینِ جلوہ ہائے لازوال
ہمدمیم و ہست و بودِ ما یکیست! در جہاں اصلِ وجودِ ما یکیست
من بکاں میرم ز دردِ ناکسی تو سرِ تاجِ شہنشاہاں رسی
قدرِ من از بدگلی کمتر ز خاک از جمالِ تو دلِ آئینہ چاک
روشن از تاریکی من مجمر[۷] است پس کمالِ جوہرم خاکستر است
پشتِ پا ہرکس مرا برسر زند بر متاعِ ہستیم اخگر زند
برسرو سامانِ من باید گریست برگ و سازِ ہستیم دانی کہ چیست؟
موجۂ دُودے بہم پیوستۂ مایہ دارِ یک شرارِ جستۂ

Marfat.com

مثلِ انجم رُوئے تو ہم خوئے تو — جلوہ ہاخیزد زہر پہلوئے تو
گاہ نورِ دیدہ قیصر شوی — گاہ زیبِ دستہء خنجر شوی
گفت الماس اے رفیقِ نکتہ بیں — تیرہ خاک ازپختگی گردد نگیں
تابہ پیرامونِ[8] خود در جنگ شد — پختہ ازپیکار مثلِ سنگ شد
پیکرم از پختگی ذوالنور[9] شد — سینہ ام ازجلوہ ہا معمور شد
خوار گشتی از وجودِ خامِ خویش — سوختی از نرمیِ اندام[10] خویش
فارغ از خوف وغم و وسواس باش — پختہ مثلِ سنگ شو الماس باش
می شود ازوے دو عالم مستنیر[11] — ہر کہ باشد سخت کوش و سخت گیر
مشتِ خاکے اصلِ سنگِ اسوداست — کو سراز جیبِ حرم بیروں زداست
رتبہ اش از طور بالاتر شد است — بوسہ گاہِ اسود و احمر شد است

در صلابت[12] آبروئے زندگی است
ناتوانی، ناکسی، ناپختگی است

"جاوید نامہ" میں تقدیر کے متعلق زندہ رود (اقبال) کا استفسار اور حلاجؒ کا جواب نہایت بصیرت افروز اور جامع و مانع ہے، ملاحظہ ہو:۔

زندہ رود

گردشِ تقدیر مرگ و زندگی است — کس نداند گردشِ تقدیر چیست

حلاجؒ

ہر کہ از تقدیر دارد ساز و برگ — لرزد از نیروئے[13] او ابلیس و مرگ
جبر دینِ مردِ صاحب ہمّت است — جبرِ مرداں از کمالِ قوت است
پختہ مردے پختہ تر گردد زجبر — جبر مردِ خام را آغوشِ قبر
جبرِ خالدؓ عالمے برہم زند — جبرِ ما بیخ و بُنِ ما بر کند
کارِ مردان است تسلیم ورضا — بر ضعیفاں راست ناید ایں قبا
تو کہ دانی ازمقامِ پیرِ روم — می ندانی از کلامِ پیرِ روم
"بود گبرے در زمانِ بایزید — گفت او را یک مسلمانِ سعید
خوشترآں باشد کہ ایماں آوری — تابدست آید نجات و سروری
گفت ایں ایماں گرہست اے مرید — آں کہ دارد شیخِ عالم بایزید

من ندارم طاقتِ آن تابِ آں کاں فزوں آمد ز کوششہائے جاں''
کارِ ما غیر از امید و بیم نیست ہر کسے را ہمت تسلیم نیست
اے کہ گوئی بودنی ایں بود ، شد کارہا پابندِ آئیں بود ، شد
معنیِ تقدیر کم فہمیدہٗ نے خودی را' نے خدارا دیدہٗ
مردِ مومن باخدا دارد نیاز 'باتو ماسازیم تو با ما بساز'
عزمِ او خلاقِ تقدیرِ حق است
روزِ ہیجا تیرِ او تیرِ حق است

....

کلکِ حق ازنقش ہائے خوب وزشت ہر چہ مارا ساز گار آمد نوشت
چیست بودن دانی اے مردِ نجیب؟ از جمالِ ذاتِ حق بردن نصیب
آفریدن؟ جستجوئے دلبرے وا نمودن خویش را بر دیگرے
ایں ہمہ ہنگامہ ہائے ہست و بود بے جمالِ ما نیاید در وجود
زندگی ہم فانی وہم باقی است ایں ہمہ خلاقی و مشتاقی است
زندہٗ؟ مشتاق شوٗ خلاق شو ہمچوما گیرندہٗ آفاق شو!
درشکن آنرا کہ ناید ساز گار از ضمیرِ خود دگر عالم بیار
بندہٗ آزاد را آید گراں زیستن اندر جہانِ دیگراں
ہر کہ او را قوتِ تخلیق نیست پیشِ ما جز کافر و زندیق نیست
ازجمالِ مانصیبِ خود نبرد از نخیل[14] زندگانی بر نخورد
مردِ حق! برّندہ[15] چوں شمشیر باش
خود جہانِ خویش راتقدیر باش

علامہ مرحوم کے اُردو کلام سے بھی تقدیر کے متعلق بعض نہایت مؤثر چیزیں دستیاب ہو رہی ہیں۔ ہم انہیں ہدیہ قارئین کرتے ہوئے یہ مضمون ختم کرتے ہیں:

ہر شاخ سے یہ نکتۂ پیچیدہ ہے پیدا پودوں کو بھی احساس ہے پہنائے فضا کا
ظلمت کدہ خاک پہ شاکر نہیں رہتا ہر لحظہ ہے دانے کو جنوں نشوونما کا
فطرت کے تقاضوں پہ نہ کر راہِ عمل بند مقصود ہے کچھ اور ہی تسلیم و رضا کا
جرأت ہو نمو کی تو فضا تنگ نہیں ہے اے مردِ خدا ملکِ خدا تنگ نہیں ہے
نااہل کو حاصل ہے کبھی قوت و جبروت ہے خوار زمانے میں کبھی جوہرِ ذاتی

Marfat.com

حواشی

۱۔ Inferiority Complex
۲۔ ضرغام۔شیر
۳۔ پلنگ: چیتا
۴۔ حب: گولی
۵۔ ماوطین: پانی اور مٹی
۶۔ زغال: کوئلہ
۷۔ مجمر: انگیٹھی
۸۔ پیرامون: آس پاس
۹۔ ذوالنور: روشن
۱۰۔ اندام: جسم
۱۱۔ مستنیر: روشن
۱۲۔ صلابت: سختی۔مضبوطی
۱۳۔ نیرو: قوت
۱۴۔ نخیل: درخت
۱۵۔ برندہ: کاٹنے والا

☆......☆......☆

محمد شریف بقا

انسانی خودی...... اُس کی آزادی اور بقا

اس لیکچر میں مفکرِ اسلام، مصوّر پاکستان اور شاعرِ مشرق نے مندرجہ ذیل امور پر اظہار خیال کیا ہے۔

۱۔ قرآن کا تصورِ انسان کیا ہے؟ قرآن عظمتِ آدم کا کیوں قائل ہے؟

۲۔ روح اور مادّے کے باہمی ربط کی نوعیت کیا ہے؟ کیا روح جسم کی ترقی یافتہ شکل ہے؟

۳۔ حصولِ علم کے تین ذرائع کون سے ہیں؟ تصوف اور علمِ باطن کی کیا اہمیت ہے؟

۴۔ نفسِ انسانی یا خودی کی اہمیت و افادیت کیا ہے؟ خودی کی نوعیت کے بارے میں حلاجؒ اور بریڈلے وغیرہ کی کیا رائے ہے؟ خودی اور زمان و مکاں کا باہمی رشتہ کیا ہے؟

۵۔ مسئلہ جبر و قدر اور خودی۔ خودی کی آزادی کی نوعیت اور دائرہ اختیار کیا ہیں؟

۶۔ اس وقت ہمیں اسلام کی تشکیل جدید کی ضرورت ہے۔

۷۔ مسئلہ بقائے روح یا حیات بعدالممات کے ساتھ خودی اور روح کا کیا تعلق ہے؟

۸۔ جنت اور دوزخ کی حقیقت کیا ہے؟

۹۔ خودی اور نظریہ ارتقا۔

ان مباحث سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ اقبال نے مسئلہ خودی اور اس کے متعلقات کو اس لیکچر میں بڑی تفصیل سے بیان کیا ہے۔ ہم اس حقیقت سے بخوبی واقف ہیں کہ خودی، اقبال کی مشہور و معروف اصطلاحات میں سے ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ وہ زندگی کے تمام مسائل کو خودی کے حوالے سے حل کرنا چاہتے ہیں تو اس میں ہرگز کوئی مبالغہ نہ ہوگا۔ وہ خودی کو تکبر و غرور کی بجائے نہایت وسیع معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔ وہ اسے رازِ درونِ حیات، اور بیداری کائنات کہتے ہیں۔ وہ خودی کو مختلف شکلوں مثلاً زندگی، خودنگری، عشق اور تسخیر زمان و مکاں میں جلوہ گر دیکھتے ہیں۔ انہوں نے نہ صرف اس خطبے میں بلکہ اسی کتاب کے دیگر مقامات اور شعری تصانیف میں اس اہم مسئلے کے مختلف پہلوؤں پر بڑی شرح و بسط کے ساتھ اظہارِ خیال کیا ہے۔ جہاں تک اس خطبے کا تعلق ہے اس میں انہوں نے انسانی خودی کی نوعیت، اہمیت، افادیت اور گونا گونی پر روشنی ڈالی ہے۔

Marfat.com

انہوں نے ہمیں یہ بھی بتایا ہے کہ خودی کس حد تک خودمختار اور کس حد تک مجبور ہے۔ اس ضمن میں انہوں نے مسئلہ جبر و قدر کو بیان کیا ہے۔ خودی کی بحث کے سلسلے میں انہوں نے مسئلہ روح و بدن پر بھی اظہارِ خیال کیا ہے۔ خودی اور علم کے باہمی ربط کو واضح کرنے کے لئے انہوں نے علم کے تین سرچشموں کا حوالہ دیا ہے۔ ان کی رائے میں خودی کا ہم نہ صرف عقلی بلکہ وجدانی طور پر بھی ادراک کر سکتے ہیں۔ اس امر کی توضیح و تشریح کے لئے انہوں نے علمِ باطن، تصوف اور مذہب کی بحث چھیڑی ہے۔ علاوہ ازیں انہوں نے اس خطبے میں اس بات کا بھی ذکر کیا ہے کہ خودی اپنے آپ کو مضبوط اور مکمل بنانے کے بعد بے پایاں قوت کی مالک بن جاتی ہے جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ بقائے دوام اور تسخیر زمان و مکاں کو حاصل کر سکتی ہے۔ انسانی خودی کی بقا کے موضوع پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے اقبال نے حیاتِ بعد الممات، نظریہء ارتقا، نطشے کے تصورِ تکرار وجود اور سپر مین کا بھی ذکر کیا ہے۔ الغرض اس لیکچر میں اقبال نے خودی اور اس کے متعلقہ مسائل پر رائے زنی کی ہے۔ یہاں ان تمام مسائل کو مختصر طور پر بیان کیا جاتا ہے۔

اقبال نے اس خطبے کے آغاز میں عظمتِ انسان کو قرآنی نقطہء نظر سے بیان کیا ہے۔ قرآن حکیم نے انسان کی انفرادیت اور یکتائی کو اپنے مخصوص مادہ، مؤثر اور دلنشیں انداز میں ظاہر کیا ہے۔ انسان کی تقدیر اور اس کی زندگی کی وحدت کے بارے میں قرآن نے خاص نظریہ پیش کیا ہے۔ چونکہ قرآن انسان کو بے مثال انفرادیت کا حامل تصور کرتا ہے' اس لئے وہ اس بات کو ناممکن قرار دیتا ہے کہ ایک انسان دوسرے انسان کا بوجھ اُٹھائے۔ اس نقطہء نظر کی رو سے انسان اسی چیز کا مستحق ہے جس کے لئے وہ ذاتی طور پر کوشش کرتا ہے۔ یہ بجا ہے کہ ہر انسان کو صرف اپنے اعمال ہی کا ذمہ دار ہونا پڑے گا۔ اسی بناء پر قرآن عیسائیوں کے تصورِ کفارہ کی پُرزور تردید کرتا ہے۔ گویا کہ انسان کے بارے عیسائیت یا اسی قبیل کے دیگر مذاہب نے جو نظریہ پیش کیا ہے وہ مکمل، جامع اور بہتر نہیں۔ اس کے برعکس قرآن نے جو تصورِ آدم بیان کیا ہے' وہ ہر لحاظ سے قابلِ ستائش اور مکمل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام نے عظمتِ انسان کو برقرار رکھنے کی تلقین کی ہے۔ اقبال اس قرآنی تصورِ انسان کی حمایت کرتے ہوئے کہتا ہے:

> ''مطالعہ قرآن کے بعد ہمیں تین باتیں بالکل واضح دکھائی دیتی ہیں کہ انسان خدا کی برگزیدہ مخلوق ہے۔ دوسری اہم بات یہ ہے کہ انسان اپنی تمام کوتاہیوں کے باوجود زمین پر خدا کا نائب بن سکتا ہے۔ تیسری ضروری بات یہ ہے کہ انسان آزاد شخصیت کا امین ہے جسے اس نے خطرہ مول لے کر قبول کیا تھا۔''

ان کے لئے یہ امر موجبِ حیرت ہے کہ مسلمان فلاسفہ نے انسانی شعور کی وحدت میں کبھی گہری دلچسپی نہیں لی' حالانکہ انسانی نفس کی یہ وحدت انسانی شخصیت کے مرکز کی حیثیت رکھتی ہے۔ علاوہ ازیں مسلمان حکماء نے یونانی فلسفے سے متاثر ہو کر روح کو مادّے کی ایک لطیف شکل قرار دیا تھا جو جسم کے ساتھ ہی ختم ہو جاتی ہے

Marfat.com

اور جسے قیامت کے دن دوبارہ تخلیق کیا جائے گا۔ گویا کہ مسلمان فلاسفہ بھی غیر اسلامی تصورات کے زیرِ اثر روح اور مادّے کی ثنویت کے قائل ہو گئے تھے۔ غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ جوں جوں اسلام پھیلتا گیا' اس میں مختلف عقائد و نظریات رکھنے والے لوگ نسطوری' یہودی اور زرتشتی وغیرہ شامل ہوتے گئے۔ ان لوگوں کے ذہنی نقطہء نظر کی اس کلچر کے تصورات نے تشکیل کی تھی جو عرصہ دراز تک وسطی اور مغربی ایشیا میں مروج رہا۔ یہ کلچر اپنے آغاز اور ارتقاء میں مجموعی طور پر مجوسی الاصل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یہ بنیادی لحاظ سے روح اور مادّے کی دوئی کا حامل ہے۔ اسی تصور کا عکس ہمیں کم و بیش اسلامی تعلیمات میں بھی نظر آتا ہے۔ اقبال کسی طرح بھی جسم و جان، قلب و قالب اور روح اور مادّے کی ثنویت میں یقین نہیں رکھتا۔ اُس کی رائے میں یہ دونوں چیزیں ایک ہی حقیقت کے دو پہلو ہیں۔ وہ اس معرکہء روح و بدن کو بنی نوعِ انسان کے لئے مضر خیال کرتا ہے۔ اس کے خیال میں صرف بلند پایہ تصوف ہی نے باطنی تجربات و واردات کی وحدت کے مفہوم کو سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ قرآن کی رُو سے حصولِ علم کے بڑے بڑے سرچشمے ہیں۔ باطنی تجربات و مشاہدات، تاریخ اور مطالعہ فطرت جس طرح خارجی دنیا کے حالات و حقائق کے ادراک کے لئے سائنس اور فلسفہ لازمی ہیں' اسی طرح اندرونی دنیا کے کوائف کو معلوم کرنے کے لئے علمِ باطن، تصوّف یا روحانی واردات کا مطالعہ بھی بے حد ضروری ہے۔ اسلامی الٰہیات میں اس تجربے کا ارتقا حلاّجؒ کے مشہور و معروف الفاظ یعنی "انا الحق" میں پایہء کمال کو پہنچا تھا۔ حلاّجؒ کے معاصرین اور متبعین نے حلاّجؒ کے ان الفاظ کی وحدت الوجود کے نقطہء نظر سے تشریح کی ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ حلاّج نے خدا کے وراء الوراء ہونے سے انکار نہیں کیا تھا۔ اس لئے اس کے الفاظ کی صحیح تعبیر یہ نہیں کہ انسان اپنے آپ کو ذاتِ الٰہی میں اس طرح مدغم کر دے جس طرح کہ قطرہ اپنے آپ کو سمندر میں فنا کر دیتا ہے۔ اس کے برعکس بقول اقبال حلاّجؒ انسانی خودی کے دوام، خودنگری اور ثبات ذات میں یقین رکھتا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے گویا کہ حلاّج نے متکلمین کو چیلنج کرنے کے لئے یہ الفاظ کہے تھے کیونکہ انہوں نے خودی کو باطل قرار دینے اور ذات کے تصور کو فروغ دینے کے لئے انتہائی سعی کی تھی۔ اقبال کی رائے میں:

> "صرف ابنِ خلدون ہی ایک ایسا شخص تھا جس نے شعور کی نامعلوم سطحوں کی حقیقت کا پتہ لگانے کے لئے مؤثر سائنٹیفک طریق اختیار کیا تھا۔ جدید نفسیات نے بھی حال ہی میں اس طریقِ کار کی ضرورت کو محسوس کیا ہے لیکن وہ شعور کی صوفیانہ سطحوں کی خصوصیات کے انکشاف سے آگے نہیں بڑھ سکی۔ ہمارے پاس ابھی تک کوئی ایسا طریقِ عمل نہیں جس کی وساطت سے ہم اس قسم کے باطنی تجربات کا جائزہ لے سکیں جن پر حلاّج کے یہ الفاظ مبنی ہیں' اس لئے ہم علم عطا کرنے کی ان تجربات کی ممکن صلاحیت سے پوری طرح فائدہ نہیں اٹھا سکتے۔"

اقبال دورِ حاضر میں اسلام کی تشکیل جدید کی ضرورت کو شدت سے محسوس کرتے ہیں۔ وہ اسلام کی اساسی تعلیمات اور ابدی حقائق کو جدید علوم کی روشنی میں نئی پود کے سامنے پیش کرنے کا مشورہ دیتے ہیں۔ ان

Marfat.com

رائے میں شاہ ولی اللہ نے اس ضرورت کو محسوس کرتے ہوئے کچھ مفید کام بھی کیا تھا۔ جمال الدین افغانیؒ کی نابغہ شخصیت اس ضمن میں کافی کام کر سکتی تھی' لیکن مختلف مصروفیات کی بنا پر یہ خواب شرمندہ تعبیر نہ ہو سکا۔

چنانچہ وہ اس اہم حقیقت کو مدِ نظر رکھتے ہوئے کہتے ہیں:

دورِ جدید کے مسلمان کے سامنے بہت بڑا کام ہے۔ اس کا اوّلین فریضہ ماضی سے مکمل طور پر رشتہ منقطع کیے بغیر اسلام کے تمام نظام کے بارے میں ازسرِ نو غور کرنا ہے۔ شاید وہ پہلا مسلم جس نے اپنے اندر اس نئی سپرٹ کی شدت کو محسوس کیا تھا' وہ شاہ ولی اللہ دہلوی تھا!

جمال الدین افغانیؒ کو اس مشکل کام کی اہمیت و افادیت کا پوری طرح احساس تھا' چونکہ انہیں اسلامی فکر کی تاریخ اور زندگی کے مفہوم کے بارے میں پوری طرح واقفیت اور بصیرت حاصل تھی' اس لئے وہ بڑی آسانی سے ماضی اور مستقبل کے درمیان مضبوط رابطہ ثابت ہو سکتے تھے۔ اگر وہ اپنی انتھک اور منقسم کوششوں کو مکمل طور پر اسلام کے نظامِ عقیدہ و عمل پر مرکوز کر دیتے تو آج عالمِ اسلام فکری لحاظ سے زیادہ مضبوط بنیادوں پر قائم ہوتا۔ اقبال چاہتے تھے کہ اسلامی تعلیمات کو جدید علوم کی روشنی میں دنیا کے سامنے پیش کیا جائے تاکہ لوگ عقلی طور پر بھی اسلام کے حقائق کو تسلیم کر لیں۔ اِس سلسلے میں وہ فرماتے ہیں:

> ''ہمارے لئے اب ایک ہی راستہ باقی ہے اور وہ یہ ہے کہ ہم علوم جدید کی طرف ادب و احترام کے ساتھ آزادیء رائے کو برقرار رکھتے ہوئے بڑھیں اور اسلام کی تعلیمات کو ان علوم کی روشنی میں بیان کریں۔ ہو سکتا ہے اس ضمن میں ہم اپنے متقدمین سے اختلاف رائے رکھیں۔''

خودی کے بارے میں صوفیانہ نظریات کو بیان کرنے اور اسلام کی تشکیل جدید کی اہمیت پر زور دینے کے بعد وہ خودی کے مختلف پہلوؤں پر سیر حاصل تبصرہ کرتے ہیں۔ سب سے پہلے وہ پروفیسر بریڈلے کے نظریہء خودی کو بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جدید حکمائے مغرب میں سے صرف بریڈلے وہ شخص ہے جس نے خودی کی ماہیت کے متعلق عمیق مطالعہ کیا ہے۔ وہ حقیقتِ خودی کے عدمِ امکان کا بہترین ثبوت مہیا کرتا ہے۔ اُس نے اپنی تصنیف (Ethical Studies) میں نفسِ انسانی کی حقیقت کو فرض قرار دیا ہے۔ بلاشبہ اُس نے اپنی کتاب میں خودی کی ماہیت کا بنظرِ غائر مطالعہ کیا ہے۔ بریڈلے کی رائے میں حقیقت کا اصلی معیار یہ ہے کہ وہ تضادات سے پاک ہو اور چونکہ خودی پر اس کی تنقید و تحقیق نے خودی کو تغیر و ثبات اور وحدت و کثرت جیسے تضادات کا مجموعہ ظاہر کیا ہے' اس لئے وہ خودی کو باطل سمجھتا ہے۔ اگرچہ اُس نے خودی پر سخت تنقید کی ہے' تاہم آخرکار اُسے اس حقیقت کا اعتراف کرنا پڑا کہ نفسِ انسانی یا خودی ایک لحاظ سے مسلّمہ حقیقت ہے۔ دراصل خودی اپنی فطرت کے اعتبار سے مکمل طور پر مؤثر، متوازن، بے مثال اور جامع وحدت کے لئے کوشاں رہتی ہے۔ یاد رہے کہ خودی کو مکمل وحدت اور اپنی تنظیم کے واسطے مختلف قسم کے ماحول درکار ہوتے ہیں۔ بریڈلے نے عقلی طور

Marfat.com

پر خودی کا ادراک کرنے کی کوشش کی تھی؛ حالانکہ ہم عقل کے ذریعے خودی کی حقیقت کا مکمل طور پر ادراک نہیں کر سکتے۔ اس بحث کے بعد اقبال خودی کی نوعیت اور نمایاں خصوصیت کو بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

''خودی اپنا اظہار دماغی کیفیات کی وحدت کے طور پر کرتی ہے۔ یہ دماغی کیفیات ایک دوسرے سے الگ تھلگ موجود نہیں ہوتیں۔ ان باہم دگر مربوط کیفیات و حادثات کی وحدت خاص قسم کی وحدت ہے۔ یہ بنیادی طور پر مادّی اشیاء کی وحدت سے مختلف ہے؛ کیونکہ مادّی شے کے اجزا ایک دوسرے سے جدا ہو کر بھی موجود رہ سکتے ہیں۔ اس سلسلے میں ذہنی وحدت ہر لحاظ سے بے مثال ہے''۔

اقبال خودی کے زمان کو حقیقی وقت تصور کرتے ہوئے اُسے مادی دنیا کے وقت سے مختلف قرار دیتے ہیں، چنانچہ وہ خودی اور زمان کی بحث کے ضمن میں کہتے ہیں:

''جگہ کے متعلق میرا خیال مکانی طور پر جگہ سے وابستہ نہیں ہوتا۔ مثلاً یہ کہنا ممکن نہیں ہوتا کہ تاج محل کے حسن و جمال کے بارے میں میرا جذبۂ حسن آگرہ سے مسافت کے مطابق بدلتا رہتا ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ خودی ایک سے زیادہ مکانی نظامات کا تصور کر سکتی ہے؛ لیکن جسم کے لئے صرف ایک ہی مقام ہو سکتا ہے۔ اس لئے خودی اس طرح وابستۂ مکاں نہیں جس طرح کہ جسم پابندِ مقام ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں اگرچہ ذہنی اور طبیعی واقعات وقت میں واقع ہوتے ہیں؛ تاہم خودی کا زمان اساسی طور پر طبیعی واقعات کے وقت سے مختلف ہوتا ہے۔''

خارجی حالات کا ماضی، حال اور مستقبل پر الگ الگ دارومدار ہوتا ہے؛ لیکن خودی کا مرورِ زماں تینوں کے ساتھ ناقابل تقسیم اور بے مثال انداز میں ہوتا ہے۔ حقیقی مرورِ زماں صرف خودی پر منحصر ہوتا ہے۔ خارجی دنیا میں وقت ماضی، حال اور مستقبل کی صورت اختیار کر لیتا ہے؛ لیکن اندرونی دنیا میں یہ ناقابلِ تقسیم ہوتا ہے، چنانچہ اس میں دوش، امروز اور فردا کی کوئی تمیز نہیں ہوتی۔ خودی کی وحدت کی ایک اور اہم نمایاں خصوصیت اس کی خلوت پسندی ہے؛ جو ہر خودی کی یکسائی کا اظہار ہے۔ اقبال کی رائے میں خودی انفرادیت کی حامل اور خلوت پسند ہوا کرتی ہے۔ ہر نفسِ انسانی خاص خاص خواہشات، احساسات، جذبات، نظریات اور طبیعت کا مالک ہوا کرتا ہے؛ اس لئے ہر شخص کی پسند اور ناپسند دوسروں کی پسند اور ناپسند سے مختلف ہوتی ہے۔ خودی کے اس اہم پہلو پر روشنی ڈالتے ہوئے علامہ مرحوم و مغفور فرماتے ہیں:

''کسی خاص چیز کے لئے میری خواہش بنیادی طور پر میری ہی خواہش ہے۔ اس خواہش کی تکمیل سے مجھے ہی خوشی حاصل ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر میرے دانت میں درد ہو تو ممکن ہے کہ اس سلسلے میں دندان ساز میرے ساتھ اظہارِ ہمدردی کرے؛ لیکن اُسے میری تکلیف

Marfat.com

کا احساس نہیں ہوسکتا۔ قصہ کوتاہ میری خوشیاں، تکلیفیں اور خواہشات مکمل طور پر میری اپنی ہیں۔ یہ تمام چیزیں میری ذاتی خودی کا جزوِ لاینفک ہیں۔ میرے احساساتِ محبت و نفرت، میرے فیصلہ جات اور عزائم صرف میری ذات سے متعلق ہیں۔ دوسری مثال یہ ہے کہ جب میں کسی جگہ یا شخص کو پہچانتا ہوں تو یہ شناخت میرے گذشتہ تجربات کی ترجمان ہوتی ہے۔ اس کا تعلق میری ذات ہی سے ہوتا ہے نہ کہ کسی اور خودی کے گذشتہ تجربات سے۔ ہم اپنی ذہنی کیفیات کے اس بے مثال باہمی ربط کو لفظ ''میں'' یا ''انا'' کے ذریعے ظاہر کرتے ہیں اور یہاں سے نفسیات کا ایک اہم مسئلہ ظہور پذیر ہونے لگتا ہے۔ اس میں ''میں'' یا ''انا'' کی نوعیت کیا ہے؟''

اس خطبے میں خودی کی وہ امتیازی خوبیاں...... انفرادیت پسندی اور خلوت گزینی بیان کرنے اور خودی اور زمان و مکاں کے مسئلے پر تبصرہ کرنے کے بعد اقبال خودی یا انانیت کی نوعیت پر روشنی ڈالتے ہیں۔ اس ضمن میں انہوں نے مختلف فلاسفہ کے نظریات بیان کیے ہیں۔ سب سے پہلے انہوں نے امام غزالیؒ اور اُس کے ہم خیال مسلمان حکماء کا تصورِ خودی پیش کیا ہے۔ مسلمان حکماء کے اس مکتبِ فکر کی رائے میں؛ جس کے سب سے بڑے شارح غزالیؒ ہیں؛ خودی ایک سادہ اور ناقابلِ تقسیم روحانی جوہر ہے جو ہماری ذہنی اور نفسی کیفیات سے کلیتہً مختلف ہے۔ یہ روحانی جوہر مرورِ وقت کے اثرات سے بالکل پاک ہے۔ ان حضرات کے خیال میں ہمارا شعوری تجربہ ناقابلِ تقسیم وحدت ہے۔ اس مکتب فکر نے خودی کے موضوع پر نفسیاتی نقطہء نظر کی بجائے مابعد الطبعیاتی زاویہء نگاہ سے روشنی ڈالی ہے۔

اقبال کہتا ہے:

''اگر ہم خودی کو روحانی جوہر خیال کریں تو پھر ہمارا شعوری تجربہ ہمیں اس کی صحیح نوعیت کا سراغ نہیں دے سکتا۔ اس کے باوجود ہمارے شعوری تجربے کی تعبیر ہی وہ شاہراہ ہے جس پر چل کر ہم خودی کی منزل تک پہنچ سکتے ہیں۔ آیئے اب ہم جدید نفسیات کی طرف رجوع کریں اور دیکھیں کہ یہ علم خودی کی ماہیت پر کیا روشنی ڈالتا ہے۔ ولیم جیمز شعور کو 'جوئے خیال' تصور کرتا ہے۔ اس سے اس کی مراد مسلسل تغیرات کی شعوری رو ہے۔ جیمز کی رائے میں خودی ہمارے ذاتی احساسات و جذبات پر مشتمل ہونے کی حیثیت سے ہمارے نظامِ فکر ہی کا حصہ ہے۔ علاوہ ازیں گذشتہ اور موجودہ خیال کا ہر ارتعاش ایک ایسی ناقابلِ تقسیم وحدت ہے جس میں علم اور حافظہ دونوں شامل ہیں۔ ہماری ذہنی زندگی کے بارے میں ولیم جیمز کا یہ تصور انتہائی ذہانت اور فطانت پر مبنی ہے لیکن میرے ناقص خیال میں اس کا یہ نظریہ اُس شعور کی صحیح طور پر عکاسی نہیں کرتا جسے ہم اپنے اندر پاتے ہیں۔ دراصل شعور ایک وحدت اور ذہنی کیفیات کی بنیاد ہے۔ یہ شعور کے اُن اجزا کا مجموعہ نہیں جو ایک

Marfat.com

دوسرے کو اطلاعات بہم پہنچاتے ہیں۔ اس لئے جیمز کا مذکورہ بالا تصور خودی کی ماہیت کا کھوج نہیں لگاتا۔ علاوہ ازیں یہ ہمارے مدرکات کے اضافی طور پر مستقل عنصر کو کلیتہً نظر انداز کر دیتا ہے۔"

اس عبارت سے یہ بات ہم پر پوری طرح واضح ہو جاتی ہے کہ علامہ اقبال کو مشہور ماہر نفسیات ولیم جیمز کے تصورِ خودی سے مکمل طور پر اتفاق نہیں۔ اس کے علاوہ انہوں نے شہرۂ آفاق جرمن فلسفی کانٹ کے نظریۂ خودی کو بھی ناقص قرار دیا ہے۔ اقبال کی رائے میں ہمارے احساسات و مدرکات ہی ہماری فعال خودی کا دوسرا نام ہیں۔ وہ خودی کی تشکیل و تعمیر اور ماحول کے درمیان گہرا ربط محسوس کرتے ہیں۔ خودی کو اس وقت تک استحکام و دوام حاصل نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ اپنی ارتقائی منزلیں اپنے ماحول میں نہ پوری کرے۔ وہ ماحول کی ترقی اور خودی کی تکمیل کے لئے ماحول اور خودی کی باہمی یورش اور چپقلش کو لازم و ملزوم تصور کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"خودی کی زندگی دراصل ایک قسم کی کش مکش ہے جو خودی اور ماحول کی باہمی آویزش و تاخت کی بنا پر معرضِ وجود میں آتی ہے۔"

جہاں تک قرآنی تصورِ خودی کا تعلق ہے۔ اس میں انسانی روح کو 'امرِ ربی' کہا گیا ہے۔ مثلاً یسئلونک عنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِن امرِ ربّی ۔ (اے نبی! لوگ آپ سے روح کی حقیقت کے بارے میں سوال کرتے ہیں۔ آپ اُن سے کہہ دیجئے کہ روح میرے پروردگار کا 'امر' ہے۔)

قرآن خدا کو انسانی روح کا سرچشمہ قرار دیتا ہے۔ علامہ مرحوم و مغفور 'امر' اور 'خلق' میں امتیاز کرتے ہیں کہ خلق کا مطلب آفرینش اور 'امر' کا مطلب ہدایت ہے۔ لفظ 'ربی' خودی کی ماہیت اور طرز عمل پر مزید روشنی ڈالتا ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ خودی کو اپنے تغیرات اور کثرت کے باوجود واحد، منفرد اور مخصوص سمجھا جائے۔ اقبال خودی کو شے کے بجائے عمل تصور کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"میری شخصیت کوئی شے نہیں ہے بلکہ یہ ایک عمل ہے۔ میری باطنی کیفیات اُن اعمال کا ایک وسیع سلسلہ ہیں جو ایک دوسرے پر دلالت کرتے اور ایک رہنما مقصد کی وحدت کی بنا پر ایک دوسرے سے وابستہ ہیں۔ میری تمام حقیقت میرے ہدایت کوش طرزِ عمل میں پوشیدہ ہے۔ آپ میرا ادراک اُس شے کی طرح نہیں کر سکتے جو زمان و مکاں کی پابند ہے۔ آپ میری ذات کا ادراک اور تعبیر صرف میرے فیصلہ جات، عزائم اور میرے مقاصد کی روشنی میں کر سکتے ہیں۔"

علامہ اقبال خودی کی ماہیت، اہمیت، انفرادیت، یکتائی، وحدت اور زمان و مکاں سے آزادی پر بحث کر چکنے کے بعد خودی کے ایک اور اہم پہلو پر رائے زنی کرتے ہیں۔ وہ اس اہم موضوع کا آغاز اس سوال سے کرتے ہیں:

Marfat.com

''خودی اِس نظامِ زمان و مکاں میں کس طرح ظہور پذیر ہوتی ہے؟''

اس اہم بات کے بارے میں قرآن کی تعلیم بالکل واضح ہے۔

قرآن حکیم نے اس مسئلے پر روشنی ڈالتے ہوئے کہا ہے کہ انسان کو پیکرِ آب و گِل عطا کرنے کے بعد اُسے دوسری قسم کی زندگی دی جاتی ہے۔ یہ دوسری قسم کی زندگی فی الحقیقت رُوحانی زندگی ہے۔ یہاں سے مادّے اور روح، جسم و جان، نفس و بدن اور قلب و قالب کی مشکل بحث شروع ہوتی ہے۔ اس ضمن میں چار مکاتبِ فکر پائے جاتے ہیں۔ ایک مکتبِ خیال کی رائے میں روح جسم سے الگ کوئی شے نہیں بلکہ یہ جسم کی ترقی یافتہ شکل ہے۔ ہمارے شعور کے ارتقاء کے ساتھ ساتھ یہ بھی مراحلِ ترقی طے کرتی رہتی ہے۔ ان حضرات کی رائے میں چونکہ روح جسم کی پیداوار ہے' اس لئے وہ موت کے ساتھ ہی نیست و نابود ہو جاتی ہے۔ یہ مکتبِ فکر مادہ پرستی کا زبردست حامی ہے۔ اس کے برعکس دوسرا مکتبِ فکر کہتا ہے کہ روح جسم کی پیداوار نہیں بلکہ جسم روح کی پیداوار ہے جو روح کے تقاضوں کو پورا کرنے کے لئے بنایا ہے۔ یہ گروہ قلب کو قالب اور روح کو بدن سے برتر تسلیم کرتا ہے۔

تیسرے مکتبِ خیال کا کہنا ہے کہ روح اور جسم دو الگ اور آزاد چیزیں ہیں جن کا آپس میں کوئی تعلق نہیں ہے چونکہ یہ گروہ روح اور مادّے کو دو متوازی خطوط کی مانند سمجھتا ہے' اس لئے اسے متوازیت پسند کہا جاتا ہے۔ اس کے برعکس دوسرے گروہ کی رائے مین جسم اور روح ایک دوسرے سے لاتعلق نہیں کیونکہ وہ ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے رہتے ہیں۔ اقبال کو ڈیکارٹ کے نظریہء ثنویت سے شدید اختلاف ہے کیونکہ ڈیکارٹ روح و بدن کو کسی قدر پُراسرار طور پر ایک دوسرے کے ساتھ متحد لیکن دو الگ آزاد چیزیں قرار دیتا ہے۔ اقبال کسی طرح بھی مادّے کی مستقل ہستی کو تسلیم نہیں کرتے۔ چونکہ ڈیکارٹ روح و بدن کے الگ الگ قائم بالذات وجود کو صحیح سمجھتا ہے' اس لئے اقبال جسم و جان کی ثنویت کی شدید مذمت کرتے ہیں۔ اُن کے خیال میں ڈیکارٹ کے اس نظریے میں مانی کی تعلیم کا پرتو نظر آتا ہے کیونکہ مانی بھی روح و بدن کی دوئی کا قائل تھا۔ مرورِ زمانہ سے مانی کے اس تصور نے عیسائیت کو بھی متاثر کر دیا۔ وہ متوازیت پسندوں کے اس نظریہء روح و بدن کو ہدفِ تنقید و تنقیص بناتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگر اُن کے اس اصول کو درست سمجھا جائے تو پھر روح جسمانی واردات پر اثر انداز ہونے کی بجائے خاموش تماشائی کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے۔ اسی طرح علامہ مرحوم و مغفور اس تصورِ روح و بدن کو بنظرِ استحسان نہیں دیکھتے جس کی رُو سے روح اور بدن ایک دوسرے کو متاثر کرتے ہیں کیونکہ اگر اس نظریے کو تسلیم کر لیا جائے تو پھر اس بات کا پتہ لگانا کوئی آسان کام نہیں کہ اُن کا باہمی ردِّعمل کیسے واقع ہوتا اور کہاں سے شروع ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں ہم اس امر سے بھی بخوبی آگاہ نہیں ہوتے کہ اثر انداز ہونے کے لئے پہلی پہل کس نے کی ہے۔ لانگے (Lange) کے نظریے کے مطابق جسم سب سے پہلے روح یا نفس پر اثر انداز ہوتا ہے لیکن اقبال کے خیال میں اس نظریے کو باطل ثابت کرنے کے لئے بے شمار ثبوت موجود ہیں۔

وہ ان دونوں نظریات کو موردِ تنقید ٹھہراتے ہوئے کہتے ہیں:

Marfat.com

''متوازیت اور تعامل دونوں غیر تسلی بخش تصورات ہیں' کیونکہ کوئی کام کرتے وقت جسم اور دماغ ایک ہو جاتے ہیں۔ مثلاً جب میں میز سے کتاب اُٹھاتا ہوں تو میرا یہ فعل واحد اور ناقابلِ تقسیم ہوگا۔ اس کام کے سلسلے میں جسم اور دماغ کے حقیقی حصوں کو متعین کرنے کے لئے کوئی خطِ فاصل کھینچنا قطعی ناممکن ہوگا۔ کسی نہ کسی طرح وہ دونوں ایک ہی نظام سے تعلق رکھتے ہیں اور قرآن کی رُو سے ان دونوں یعنی امر و خلق کا سرچشمہ خدا ہے۔ جسم کوئی ایسی چیز نہیں جو خلائے مطلق میں واقع ہے بلکہ یہ تو حادثات اور اعمال کا نظام ہے جو جسم و جان کے امتیاز کو تو ختم نہیں کرتا بلکہ یہ انہیں صرف ایک دوسرے کے قریب تر کر دیتا ہے۔ خودی کی نمایاں صفت اختیار ہے۔ اس کے برعکس جسمانی اعمال اپنے آپ کو دہراتے رہتے ہیں۔ بدن چونکہ روح کے اعمال و عادات کا مجموعہ ہے اس لئے اُسے روح سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ بدن کیا ہے؟ جسم دراصل پست درجہ رکھنے والی خودیوں کی ایک ایسی بستی ہے جس میں سے بلند مرتبہ رکھنے والی خودی اُس وقت منصہء شہود پر آتی ہے جب کہ اُن کا اتصال اور باہمی ردِّعمل یگانگت کے خاص مقام پر پہنچ جاتے ہیں۔ یہ وہ دنیا ہے جہاں ہدایتِ نفس اپنے نقطہء عروج پر پہنچ جاتی ہے۔ یہی وہ دنیا ہے جس میں حقیقتِ مطلقہ اپنا راز فاش کرتی اور ہمیں اپنی ماہیت یا کنہ کا پتہ دیتی ہے۔''

اس اقتباس سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال مادیت، تعامل اور متوازیت کی بجائے روحانیت میں یقین رکھتے ہیں۔ جہاں تک روح و بدن کے باہمی ردِّعمل کا تعلق ہے' اقبال کی رائے میں شروع شروع میں روح بدنی احوال سے مغلوب و متاثر ہوتی ہے لیکن بعد ازاں یہ مراحلِ ترقی طے کرتے ہوئے بدن اور مادّے کی غلامی سے مکمل طور پر آزاد ہو جاتی ہے۔ اس ارتقائے روحانی کی میکانکی اصولوں سے تشریح نہیں کی جا سکتی کیونکہ یہ مشین کی طرح جامع اور تکرار پسند نہیں۔ خودی چونکہ جمود پرست نہیں اس لئے اُسے اپنا عرفان وقت میں حاصل ہوتا ہے۔ اس کی تشکیل اور نظم و ضبط اس کی ذاتی واردات پر منحصر ہیں۔ فطرت اور خودی کے درمیان اثر اندازی کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔ یہاں ایک انتہائی مشکل سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا اپنی فعالیت کا خودی خود تعین کرتی ہے یا بیرونی طاقتیں اس عملِ ارتقا میں دخل انداز ہوتی ہیں۔ حقیقت تو یہ ہے کہ اس ارتقائی عمل کا خارج کی بجائے باطن سے بہت گہرا رشتہ قائم ہے۔ جبر پرستوں کے خیال میں خودی کی فعالیت اور ارتقاء مکمل طور پر خارجی حالات کے تابع ہیں۔ گویا کہ یہ خودی پر بیرونی ماحول کو ترجیح دیتے ہیں۔ ان لوگوں کو چونکہ نظامِ مکان و زماں میں علت و معلول کا ایک وسیع سلسلہ نظر آتا ہے' اس لئے وہ خودی کو طبعی مادّی اشیاء کی طرح زناریٔ زمان و مکاں سمجھتے ہیں۔ اقبال اس نقطہء نظر کو مادیت اور جبر پر مبنی قرار دیتے ہوئے اس کی شدید مذمت کرتا ہے' کیونکہ خودی علت و معلول کی زنجیروں سے آزاد ہے۔ علت و معلول تو خود اُس کے پیدا کردہ ہیں۔ خدا نے خودی کو مقصد کوشی، ہدایت آفرینی اور آزادی سے نوازا ہے' تاکہ وہ آزادی کے ساتھ ارتقاء کے مراحل طے کر سکے۔ اس

Marfat.com

لئے خودی مجبورِ محض نہیں۔ ہم خودی کو علّت و معلول کا پابند بنا کر اُس کی حقیقت و ماہیت کا ادراک نہیں کر سکتے۔ خدا نے خودی کو آزادی عمل عطا کی ہے۔ قرآن حکیم کہتا ہے کہ انسان کو خیر وشر کے دونوں راستے دکھا دیئے گئے ہیں۔ اب وہ جسے چاہے اختیار کرے۔ گویا کہ نفسِ انسانی کو آزادیء انتخاب دی گئی ہے۔ اقبال کی رائے میں اس جبرحیات اور میکانیت سے گریز کا بہترین ذریعہ اسلام نے دعا قرار دیا ہے۔ خودی کی آزادی اور دعا کی اہمیت کے بارے میں وہ فرماتے ہیں:

> ''فی الحقیقت جب ہم مادّی فطرت کی اس طرح توجیہ کرتے ہیں تو خودی اپنے خارجی ماحول کو سمجھ کر اس پر تسخیر حاصل کر لیتی ہے۔ اس طرح فطرت کے ادراک اور تسخیر کی بنا پر اُسے آزادی نصیب ہوتی ہے، خودی کی سرگرمی میں، ہدایت کاری اور مقصد کوشی کا جو عنصر پایا جاتا ہے' اس سے یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ خودی ایک آزاد شخصی تعلیل ہے اور وہ انائے مطلق کی آزادی میں شریک ہے۔ اسلام روزمرّہ نماز کی ادائیگی کا حکم دیتا ہے تاکہ ہماری خودی اختیار و حیات کے آخری سرچشمے کا قرب و اتصال حاصل کرے۔ اس کا اصلی مقصد یہ ہے کہ خودی کو نیند اور کسبِ معاش کے میکانکی اثرات سے محفوظ رکھا جائے۔ نماز حقیقت میں خودی کا میکانیت یعنی جبر سے آزادی کی طرف گریز ہے۔''

اس عبارت سے یہ امر بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ خودی جبر اور میکانیت سے آزاد ہے۔ خودی اور جبر کی بحث کے دوران اقبال نے مسئلہ تقدیر پر بھی کسی قدر روشنی ڈالی ہے۔

اسلامی الٰہیات میں بھی مسئلہ تقدیر کو زیرِ بحث لایا گیا ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ اسلام انسانی نفسیات کی اس اہم حقیقت کو تسلیم کرتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ قرآن میں بھی تقدیر کا تصور موجود ہے۔ تقدیر کے بارے میں نہ صرف مغرب کے مستشرقین بلکہ اسلامی مفکرین بھی غلط فہمی کا شکار ہیں۔ اس غلط فہمی کی کئی وجوہات ہیں۔ اس غلط فہمی کو رفع کرنا بے حد ضرور ہے۔ اشپنگلر (Spengler) نے اپنی مشہور و معروف تصنیف (Decline of the West) یعنی 'زوالِ مغرب' میں یہ رائے ظاہر کی ہے کہ اسلام خودی کی مکمل نفی کی تعلیم دیتا ہے۔ اقبال نے اس تصورِ قسمت پر شدید نکتہ چینی کی ہے۔ اشپنگلر کے خیال میں تسخیرِ عالم کے دو طریقے ہیں۔ عقلی طریق اور حیاتی طریق۔ عقلی طریقِ کار دنیا کو علّت و معلول کے نظام کی حیثیت سے سمجھنے کی کوشش کرتا ہے۔ جہاں تک حیاتی طریق کا تعلق ہے۔ وہ زندگی کے ناگزیر جبر کو مکمل طور پر قبول کر لیتا ہے۔ اس حیاتی طریقِ عمل کو قرآن 'ایمان' کہتا ہے۔ چند خاص قسم کے مفروضات کو بلا چون و چرا مان لینے کا نام ایمان نہیں بلکہ یہ اُس زندہ تیقّن کا نام ہے جو نادر تجربات و واردات کی پیداوار ہوتا ہے۔ بقول اقبال صرف مضبوط شخصیتیں ان تجربات و واردات اور اعلیٰ قسم کی 'تقدیر پرستی' کی صلاحیت رکھتی ہیں۔ اعلیٰ درجے کے اسلامی تصوف میں محدود ذات یا انائے محدود نے آپ کو انائے مطلق یا ہستئ غیر محدود میں مدغم کر کے اپنے تشخص سے محروم نہیں ہو جاتی بلکہ اس کے برعکس انسانی خودی خدائی خودی سے ہم کنار ہو جاتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں انسانی خودی ایزدی

Marfat.com

صفات کی مالک ہو جاتی ہے۔ اس ضمن میں اقبال کہتا ہے:

''اس قسم کی تقدیر پرستی خودی کی نفی نہیں جیسا کہ اشپنگلر کا خیال معلوم ہوتا ہے۔ اس کے علی الرغم یہ ایسی زندگی اور بے پایاں قوت ہے جو کسی رکاوٹ کو تسلیم نہیں کرتی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ انسان بڑے سکون کے ساتھ نماز ادا کر سکتا ہے جبکہ اس کے اردگرد گولیوں کی بوچھاڑ ہو رہی ہو۔''

اقبال بڑی صدقِ دلی سے اس حقیقت کا اعتراف کرتا ہے کہ گزشتہ کئی صدیوں سے عالمِ اسلام میں رسوا کن تقدیر پرستی کا دور دورہ ہے۔ اس کی رائے میں یہ تفصیل طلب امر ہے جس کی یہاں گنجائش نہیں۔ اس تقدیر پرستی کی زیادہ تر وجوہات فلسفیانہ افکار، سیاسی مصلحتیں اور زوال پذیر جذبۂ حیات ہیں۔ فلسفہ دانوں نے کائنات کو نظامِ علّت و معلول قرار دیتے اور خدا کو اس سلسلے کی آخری کڑی خیال کرتے ہوئے خدا کو تمام واقعات و اعمال کا ذمہ دار ٹھہرایا ہے۔ انسانوں نے اپنی ذاتی حماقتوں اور ناکامیوں پر پردہ ڈالتے ہوئے خدا کو ہر فعل کا اصلی سبب بتایا۔ یہ تو تقدیر پرستی کی فلسفیانہ وجہ تھی۔ جہاں تک اس کی سیاسی وجہ کا تعلق ہے۔ اس کا آغاز تقریباً دمشق کے ابن الوقت اموی حکمرانوں کے دورِ حکومت میں ہوا تھا۔ انہوں نے واقعہ کربلا میں جن بداعمالیوں کا مظاہرہ کیا تھا اُن کا زیادہ تر تعلق اُن کی ذات سے تھا لیکن انہوں نے اپنی تمام بداعمالیوں کو قسمت کے سر تھوپ دیا۔ اس طرح تقدیر پرستی کا یہ مذموم تصور عام ہو گیا۔ قرآن کی تقدیر پرستانہ تفسیر نے بلاشبہ ملّتِ اسلامیہ پر دُوررس اثرات ڈالے ہیں۔ اس تقدیر پرستی کا نہ صرف مسلمان حکماء بلکہ دورِ حاضر کے بعض بلند پایہ غیر مسلم فلاسفہ بھی شکار ہوئے ہیں۔ مثلاً ہیگل اور آگسٹس کومٹے (Augustus Comte) وغیرہ۔ اقبال اس بات پر اظہارِ افسوس کرتے ہوئے کہتے ہیں:

''ہمارے اپنے زمانے میں فلسفیوں نے سوسائٹی کے مروجہ سرمایہ دارانہ نظام کا عقلی جواز پیش کیا ہے۔''

الغرض اسلام نفیٔ ذات کی بجائے اثباتِ ذات کی بڑی شدومد سے تعلیم دیتا ہے۔ یاد رہے کہ جبر کی دو قسمیں ہوتی ہیں۔ جبرِ مذموم اور جبرِ محمود۔ جبرِ مذموم میں ہر فعل کو خدا کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ اس کے برعکس جبرِ محمود میں شیوۂ تسلیم و رضا کو اختیار کرتے ہوئے سعی و عمل کا نتیجہ خدا پر چھوڑ دیا جاتا ہے۔

اقبال خودی اور مسئلہ جبر و قدر پر اظہارِ خیال کر چکنے کے بعد بقائے خودی کے اہم موضوع کو بھی زیرِ بحث لاتے ہیں۔ انہوں نے اس ضمن میں ابن رُشد، ولیم جیمز، کانٹ، نطشے، جاحظ، ابنِ مسکویہ، رومیؒ اور قرآن کے نظریات بیان کیے ہیں۔ اُن کی رائے میں محض مابعد الطبیعیاتی دلائل بقائے شخصی، نفسِ انسانی کے دوام یا بقائے روح کے متعلق ہمارے اندر خاص تیقن پیدا نہیں کر سکتے' کیونکہ محض عقل و استدلال سے اس مشکل مسئلے کی عقدہ کشائی ممکن نہیں۔ ابنِ رشد نے اس مسئلے پر اگرچہ مابعد الطبیعیاتی نقطۂ نظر سے روشنی ڈالی تھی لیکن اُسے چنداں

Marfat.com

کامیابی حاصل نہ ہوئی۔ اس کے خیال میں عقل ایک کلی اور لازوال حقیقت ہے۔ ابن رُشد کی طرح مشہور ماہر نفسیات ولیم جیمز (William James) نے بھی اسی انداز میں بحث کی۔ اس کے پیش کردہ دلائل سے بھی نفسِ انسانی کی بقا پوری طرح ثابت نہیں ہوتی۔ ولیم جیمز کے خیال میں وہ میکانکی ترکیب ہے جو جسم سے ماوراء ہے۔ جرمن فلسفی کانٹ نے اس پر اخلاقی زاویہء نگاہ سے بحث کی۔ اس کی رائے میں چونکہ انسانی مقاصد بے حد وسیع ہیں' اس لئے اُن کی تکمیل اور حصول کے لئے بھی غیر محدود زمانے کی اشد ضرورت ہے۔ علاوہ ازیں اس نے دوسری دلیل یہ پیش کی ہے کہ اس عالمِ مادی میں نیکی اور مسرت کا آپس میں چولی دامن کا ساتھ نہیں۔ عدل و انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ مجرمین اور گناہگاروں کی تعزیر اور بازپُرس ہونی چاہیے۔ ظاہر ہے کہ اس کے لئے بقائے روح بے حد لازمی ہے۔ اقبال کی رائے میں جب تک مادّیت کو ردّ نہ کیا جائے' اُس وقت تک صحیح طور پر یہ مسئلہ حل نہیں ہوسکتا' کیونکہ سائنس ہر مسئلے کے حل کا دعویٰ نہیں کرسکتی۔ سائنس حقیقتِ کل اور زندگی کے حقائق کا مکمل طور پر ادراک کرنے سے قاصر ہے۔

اس ضمن میں وہ کہتے ہیں۔

> ''سائنس کو حقیقتِ مطلقہ کے مطالعہ کے لئے چند مخصوص پہلوؤں کا انتخاب کر لینا چاہیے اور باقی مسائل کو چھوڑ دینا چاہیے۔ سائنس کا یہ دعویٰ بالکل بیجا اور غلط ہے کہ وہ...... حقیقت الحقائق کے تمام پہلوؤں کو مطالعہ کے لئے منتخب کرسکتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ انسان مکانی پہلو طبعی رکھتا ہے لیکن انسانی زندگی کا یہ واحد پہلو نہیں۔''

اقبال نطشے کے تصورِ تکرارِ ابدی کو طبعی ناقص خیال کرتے ہیں کیونکہ نطشے کی رائے میں کوئی چیز اور کوئی واقعہ طبعی نیا نہیں ہے' بلکہ یہ تمام چیزیں ازمنہ قدیم میں وقوع پذیر ہو چکی ہیں اور وہ آنے والے زمانے میں بھی جلوہ گر ہوں گی۔ گویا کہ وہ حیاتِ انسانی کو ایک مستقل چکر سمجھتا ہے۔ اقبال اس نظریے پر تنقید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ انسان چونکہ تنوع پسند ہے' اس لئے اُسے کسی طرح بھی تکرار پسند نہیں۔ تکرارِ عمل تو مشین کا خاصہ ہے نہ کہ انسان کا۔ علاوہ ازیں اگر ہر واقعہ نیا نہیں تو پھر ہمارے لئے زندگی میں کوئی جاذبیت باقی نہ رہے گی۔ نطشے کا 'سپرمین' بھی اپنی افادیت اور کشش کھو دے گا کیونکہ جب سپرمین کا ظہور لازمی ہے تو پھر ہمیں سعی و عمل سے کیوں کام لینا چاہیے اور نہ ہی نطشے کو یہ چاہیے کہ وہ لوگوں کو سپرمین بننے کی تلقین کرے۔ جب سپرمین کا ظہور لابُدی ہے تو پھر تلقین کا کیا فائدہ؟

اس کے بعد اقبال نے اس موضوع کے بارے میں قرآنی تعلیمات کی روشنی میں چار اہم نکات بیان کیے ہیں مثلاً:

۱۔ خودی کا زمانے میں آغاز ہوتا ہے' اس لئے اُسے نظامِ زمان و مکاں پر تقدم حاصل نہیں۔

۲۔ قرآنی تصور کے مطابق اس روئے زمین پر دوبارہ آنے کا کوئی امکان نہیں۔

Marfat.com

۳۔ خودی یا نفس کی محدودیت کوئی بدقسمتی نہیں۔

۴۔ قرآن ہمیں حیات بعد الممات کے عقیدے کی تعلیم دیتا ہے۔

انسان کی خودی موت کے بعد بھی باقی رہے گی کیونکہ روز حساب اُسے اپنے گذشتہ اعمال کا نتیجہ بذاتِ خود دیکھنا پڑے گا۔ اقبال کا یہ عقیدہ ہے کہ عالمگیر تباہی کا منظر یعنی قیامت بھی اس خودی کو نیست و نابود نہیں کر سکتی جس نے پوری طرح ترقی کی ہوگی' لیکن اس تکمیل یافتہ خودی کے مالک بہت تھوڑے آدمی ہوں گے۔ خودی اُس وقت اپنے عروج پر پہنچتی ہے جبکہ یہ انائے مطلق کے ساتھ گہرا رابطہ رکھتے ہوئے قائم بالذّات ہوتی ہے۔ اسلام میں مکمل انسانیت کا یہی نصب العین ہے۔ وحدت الوجودی تصوف کو اس نظریے سے اتفاق نہیں کہ انسان کی محدود ہستی اپنے آپ کو خدا کی لامحدود ہستی کے حضور برقرار رکھ سکے گی۔ یہ تصوف انسانی خودی کے کمال کے لئے ہستی غیر محدود میں مکمل ادغام کو لازمی خیال کرتا ہے۔ گویا کہ وہ اثباتِ ذات، استحکامِ خودی اور بقائے شخصی کا زبردست قائل ہے۔ وہ خودی کو منتہائے کمال تک پہنچانے کے لئے اس کے اندر ایزدی صفات پیدا کرنا چاہتا ہے۔ حقیقت میں وہ ارتقائے خودی کو بقائے خودی کی اوّلین شرط قرار دیتے ہوئے خودی کے ارتقا کے واسطے دنیا اور سعی و عمل کو بہت زیادہ اہمیت دیتا ہے۔ اس کی رائے میں یہ دنیا ہماری خودی کے ارتقا اور استحکام کے لئے میدانِ عمل کا درجہ رکھتی ہے۔ یاد رہے خودی سعیٔ پیہم اور عملِ مُدام کی بدولت مضبوط ہوتی ہے۔ یہ مراحلِ ترقی طے کرتے ہوئے اس قدر مضبوط ہو جاتی ہے کہ یہ مادی بندھنوں' علائقِ دُنیوی' زمان و مکاں کی قید اور موت کی گرفت سے آزاد ہو جاتی ہے۔ موت دراصل خودی کے استحکام و ضعف کا امتحان لیتی ہے۔ استحکام و عروج حاصل کرنے کے بعد خودی بقائے دوام کی مستحق ہو جاتی ہے۔ اُس صورت میں موت خودی کی ارتقائی منزلوں میں سے ایک منزل بن جاتی ہے۔ علامہ مرحوم خودی اور اُس کے باہمی ربط کی اہمیت کو بھی نظرانداز نہیں کرتے۔ اُن کے خیال میں اعمال کی دو قسمیں ہیں...... خودی کو برقرار رکھنے والا عمل اور خودی کو برباد کرنے والا عمل۔ وہ ہر اُس عمل کو قابلِ ستائش' عمدہ اور صالح خیال کرتے ہیں جو خودی کی مضبوطی کا باعث بنے۔ اس کے برعکس وہ ہر اُس انسانی سرگرمی کو مضر اور مذموم سمجھتے ہیں جو ضعفِ خودی کا سبب ہو۔ اُن کی رائے میں بقائے ذات سعیٔ مسلسل کے بغیر ناممکن ہے۔ جدوجہد کی بدولت حیاتِ جاوداں اور بقائے دوام نصیب ہوتی ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں :

> ''بقائے ذات کوئی ہمارا پیدائشی حق نہیں بلکہ ہمیں اسے ذاتی کوششوں کی بدولت حاصل کرنا پڑے گا۔ انسان صرف اس کے لیے اُمیدوار ہے۔''

ان کے خیال میں خودی کو برقرار رکھنے والے عمل کا اصول یہ ہے کہ انسان نہ صرف اپنی خودی بلکہ دوسرے لوگوں کی خودی کا بھی احترام کرے۔ جہاں تک حیات بعد الممات کا تعلق ہے وہ کہتے ہیں کہ خدا اُس چیز کو ہمیشہ کے لیے مٹانا پسند نہیں کرے گا جس کے ارتقا کے لیے عرصہء دراز لگا ہو۔ سچ تو یہ ہے کوئی فنکار اپنے شہکار کو برباد نہیں کرنا چاہتا۔ علاوہ ازیں حیات بعد الممات کے بارے میں قرآن کہتا ہے کہ حیاتِ ثانی خدا کے

Marfat.com

لیے ہرگز مشکل امر نہیں کیونکہ اگر وہ پہلی مرتبہ انسان کو معرضِ وجود میں لا سکتا ہے تو وہ اُسے دوبارہ تخلیق کرنے پر بھی قادر ہے۔ حیاتِ ثانی اور ارتقائے خودی کے ضمن میں مفکرِ اسلام نے نظریہء ارتقا پیش کرنے والے مشہور و معروف فلاسفہ کا بھی ذکر کیا ہے۔ وہ حیاتیاتی ارتقاء کے زبردست قائل ہیں۔ وہ اس بات کو غلط قرار دیتے ہیں کہ ڈارون نے سب سے پہلے نظریہء ارتقاء کو بیان کیا ہے۔ اُن کی رائے میں دورِ حاضر سے بہت پہلے مسلمان حکماء مثلاً جاحظ (Jahiz)' ابن مسکویہ (Ibn-i-Maskwaih) اور رومی تصورِ ارتقا پیش کر چکے تھے۔ ان کے خیال میں ڈارون نے نظریہء ارتقا کی مادی اور میکانکی تعبیر پیش کر کے انسانوں کی زندگیوں میں حزن و یاس کا عنصر شامل کر دیا ہے۔ اس کے برعکس رومی کے نظریے کی رجائیت اور عمل پر بنیاد ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ دورِ جدید کو رومی کی تعلیمات کو اختیار کر کے پُرامید ہونا چاہیے' چنانچہ وہ رومی کی مثنوی کے وہ اشعار بھی بیان کرتے ہیں جو تصورِ ارتقا اور رجائیت کی عکاسی کرتے ہیں۔ یہاں چند اشعار بطور نمونہ تحریر کیے جاتے ہیں۔

آمدہ اوّل بہ اقلیمِ جماد وز جمادی در نباتاتی فتاد
سالہا اندر نباتی عُمر کرد و ز جمادی یاد نا ورد از نبرد
ہمچنیں اقلیم تا اقلیم رفت تا شُد اکنوں عاقل و دانا و زفت

اس کے بعد انہوں نے اس بات پر اظہارِ خیال کیا ہے کہ مسلمان حکماء میں اس امر پر اتفاق نہیں کہ موت کے بعد روح کے ساتھ جسم کو بھی دوبارہ زندہ کیا جائے گا۔ علاوہ ازیں وہ جنت دوزخ کو مقامات کی بجائے نفس کی کیفیات سمجھتے ہیں۔ قرآن حکیم کی تعلیمات کی روشنی میں ہمیں یہ حقیقت معلوم ہوتی ہے کہ جسم کے خاتمے کے ساتھ ہی روح یا نفس کی زندگی اختتام پذیر نہیں ہوگی۔ موت کے بعد بھی خودی کا ارتقا جاری رہے گا۔ زندگی کی چونکہ وحدت و تسلسل پر بنیاد ہے اس لیے ارتقائے ذات جنت میں بھی برقرار رہے گی۔ خدا کُلّ یومٍ ھُو فِی شان کی رو سے ہر وقت جلوہ گری کرتا رہتا ہے اور یہ جلوہ گری موت کے بعد بھی ہمارے ساتھ متعلق رہے گی۔ اس ارتقائے ذات کا تعلق خارجی حالات کی بجائے باطن سے ہے۔ الغرض اقبال ارتقائے خودی کے علاوہ بقائے خودی میں بھی پختہ یقین رکھتے ہیں۔

☆......☆......☆

Marfat.com

محمد سہیل عمر

خودی، جبر و قدر، حیات بعد الموت

اس خطبے کا موضوع ایک سوال ہے۔ اس سوال کا جواب فلسفے نے بھی دیا ہے اور مذہب نے بھی۔ سوال یہ ہے کہ نفس انسانی یا انسانی انا کی ماہیت کیا ہے؟ آغاز کلام میں علامہ قرآن سے استشہاد کرتے ہیں جس کے مطابق انسان اللہ کا برگزیدہ ہے، خلیفہ ہے اور آزاد شخصیت کا امین ہے۔[1]

شعور انسانی کی وحدت انسانی شخصیت کا مرکزہ ہے۔ اسے اسلام کی فکری تاریخ میں کسی خاص دلچسپی کا حامل نہیں سمجھا گیا۔[2] علامہ کے خیال میں اندریں حالات

بہر حال اب ہمارے سامنے کوئی راستہ ہے تو یہ کہ علم حاضر کے احترام اور قدر و منزلت کے باوجود ہم اپنی آزادیٔ رائے برقرار رکھتے ہوئے یہ سمجھنے کی کوشش کریں کہ اسلامی تعلیمات کی تعبیر اب علم حاضر کے پیش نظر کس رنگ میں کرنی چاہیے۔[4]

The only course open to us is to approach modern knowledge with a respectful but independent attitude and to appreciate the teachings of Islam in the light of that knowledge.[3]

خودی کے عناصر ترکیبی یا خواص کیا ہیں؟

خودی کا اظہار اس وحدت میں ہوتا ہے جسے ہم کیفیات نفسی کی وحدت سے تعبیر کرتے ہیں۔[6]

The ego reveals itself as a unity of what we call mental states.[5]

ا۔ وحدت: کیفیات نفسی کی وحدت

خودی کی دوسری نمایاں خصوصیت بطور ایک وحدت، اس کے خفایا خلوت کا پہلو ہے جس کی بدولت ہر خودی کی اپنی ایک یکتا حیثیت ہے۔[8]

Another important characteristic of the unity of the ego is its essential privacy which reveals the uniqueness of every ego.[7]

Marfat.com

۲۔ تسلسل یا استمرار

My recognition of a place or person means reference to my past experience, and not the past experience of another ego.[9]

میرا کسی شخص یا کسی مقام کو پہچاننا میری ہی گزشتہ واردات پر مبنی ہو گا' دوسروں کے تجربات اور واردات کا پرتو نہیں ہو سکتا۔[10]

نفس اور روح انسانی کے بارے میں امام غزالی کے تصور سے علامہ متفق نہیں ہیں:

In the Muslim school theology of which Ghazali is the chief exponent, the ego is a simple, indivisible, and immutable soul-substance, entirely different from the group of our mental states and unaffected by the passage of time.[11]

الٰہیات اسلامیہ کے اس مذہب میں جس کے امام غزالی شارح اعظم ہیں۔ "خودی" یا "انا" کی حیثیت ایک سادہ ناقابل تجزیہ اور ناقابل تحول جوہر روحانی کی ہے جسے کیفیات نفسی کے سارے مجموعے سے کلیتاً مختلف' علیٰ ہٰذا مرور زمانہ کے اثرات سے سرتا سر آزاد تصور کیا جاتا ہے۔[12]

یہ ایک سکونی نظریہ ہے۔ "static view of substance"[13]

اسی طرح علامہ کو ولیم جیمز کے خیال سے بھی اتفاق نہیں ہے جس کے مطابق خودی یا نفس انسانی:

The ego consists of the feelings of personal life, and is as such part of the system of thought.[14]

خودی کیا ہے؟ ہمارے ذاتی احساسات' اور اس لیے ہمارے نظام فکر ہی کا ایک حصہ[15]

اس لیے کہ:

This view of consciousness, for giving us any clue to the ego entirely ignores the relatively permanent element in experience. There is no continuity of being between the passing thoughts.[16]

شعور کے اس نظریے سے ایک تو خودی ہی کی حقیقت کا کوئی سراغ نہیں ملتا۔ دوسرے اس سے محسوسات و مدرکات کا وہ عنصر بھی کالعدم ہو جاتا ہے جسے کم از کم اضافی طور پر مستقل ٹھہرایا جاتا ہے۔[17]

پس انسانی خودی یا نفس یا احساس ذات یا انا کا خاصہ یہ ہوا کہ وہ شعور کی وحدت رکھتی ہے جو استمرار اور اخفاء سے مرکب ہے۔

Inner experience is the ego at work. We appreciate the ego itself in the act of perceiving, judging and willing.[18]

ہمارا کہنا یہ ہے کہ ہمارے داخلی محسوسات و مدرکات کا مطلب ہی یہ ہے کہ خودی کا عمل دخل جاری ہے۔ جب ہم کسی شے کا ادراک کرتے یا اس پر حکم لگاتے یا کوئی ارادہ کرتے ہیں تو ایسا کرنے میں خودی ہی سے آشنا ہوتے ہیں۔[19]

Marfat.com

a directive energy and is formed and disciplined by its own experience.[20]

یہی تجربات اور واردات ہیں جس سے اس کی تشکیل اور اس کے نظم و ضبط کا راستہ کھلتا ہے۔[21]

Thus my real personality is not a thing: it is an act. My experience is only a series of acts, mutually referring to one another, and held together by the unity of a directive purpose. My whole reality lies in my directive attitude.[22]

لہٰذا میری شخصیت کا یہ مطلب نہیں کہ آپ مجھے شے سمجھیں، میں شے نہیں، عمل ہوں۔ میرے محسوسات و مدرکات کیا ہیں؟ اعمال و انفعال کا وہ سلسلہ جن میں ہر عمل دوسرے پر دلالت کرتا ہے اور جو ایک دوسرے سے وابستہ ہیں تو اس لیے کہ ان میں کوئی رہنما مقصد کام کر رہا ہے۔ میری ساری حقیقت میرے اسی امر آفرین رویے میں پوشیدہ ہے۔[23]

ان سب نکات کے بعد بھی معاملہ پوری طرح روشن نہیں ہوا اور کسی قدر ابہام باقی رہ جاتا ہے۔ خودی کی ماہیت پوری وضاحت سے جاننے کے لیے یہ ضروری محسوس ہوتا ہے کہ وہ مقصد تفصیل سے واضح کیا جائے جس کی جانب یہ رہنما توانائی رُخ کرتی ہے۔ علامہ نے اس کی توضیح کے لیے ایک دوسرے سوال کا جواب دینے کی سعی کی ہے کہ خودی کا مبداء و منبع کیا ہے؟ قرآن کی آیات[24] سے دلیل دے کر انہوں نے یہ تصور پیش کیا ہے کہ نفس انسانی یا انسانی خودی یوں پیدا ہوتی ہے۔

A colony of egos of a lower order out of which emerges the ego of a higher order, when their association and interaction reach a certain degree of co-ordination. It is the world reaching the point of self-guidance wherein the Ultimate Reality, perhaps, reveals its secret, and furnishes a clue to its ultimate nature.[25]

ادنیٰ خودیوں کی وہ بستی جن کا اجتماع اور عمل و تعامل جب ایک خاص نسق پر پہنچ جاتا ہے تو اس سے ایک اعلیٰ تر خودی کا صدور ہوتا ہے۔ بالفاظ دیگر یہ ہدایت بالذات کا مرتبہ ہے کہ جب کائنات اس میں قدم رکھتی ہے تو حقیقت مطلقہ شاید اپنا راز افشا کرتی اور یوں اپنی ماہیت کے انکشاف کا راستہ کھول دیتی ہے۔[26]

The Ultimate Ego that makes the emergent emerge is immanent in Nature.[27]

وہ مطلق انا جس کی بدولت صادر کا صدور ہوتا ہے، فطرت میں جاری و ساری ہے۔[28]

خودی کے وجود و ماہیت، نفس انسانی کے مبداء، ذہن اور مادے کا تعلق (بطور دو اساساً مختلف عناصر کے) جیسے سوالات کو حل کرنے میں شعور نظری کو جو اشکالات پیش کرتے ہیں، وہ بظاہر علامہ کے پیش کردہ تصور

Marfat.com

نفس انسانی میں درپیش معلوم نہیں ہوتے۔ تاہم کچھ مشکلات پھر بھی محسوس ہوتی ہیں۔ پہلے تو یہ دیکھئے کہ تخلیق کا تصور جو مذہب کا ایک جز ہے وہ یہاں پس منظر میں چلا جاتا ہے اور اس کی جگہ ارتقائے صدوری Emergent Evolution کو مل جاتی ہے۔ شعور مذہبی کے لیے آفرینش کا یہ نظریہ بہت وحشت انگیز ہے کیونکہ اس میں پہلا خطرہ تو یہ ہے کہ اس سے انسان اور خدا کی غیریت اور دوئی مٹتی معلوم ہوتی ہے۔ نیز تنزیہ پر زد پڑتی ہے۔

پھر یہ کہ شر اور خیر ایک کُل کا جُز دکھائی دیتے ہیں اور یہ بھی قبول کرنا مشکل ہے۔ سوم یہ کہ یہاں غیر نامیاتی اور غیر ذی حیات (Inorganic) سطح وجود سے انکار نظر آتا ہے جو امر واقعہ کے خلاف ہے۔ اس انکار کی غایت یہ ہے کہ حقیقت کو اپنی ماہیت میں نفسی یا روانی Psychic فرض کیا جاسکے۔ اب یہ ثابت کرنا تو محال ہے کہ جسم (مادہ) بھی اساسی طور پر (Psychic) یا روانی چیز ہے۔ غیر نامیاتی موجودات کی ہستی کا انکار ہمارے اختیار میں نہیں۔ اس طرح ہم ایک دوسری حد کو چھونے لگیں گے۔ کیونکہ مادیت پرست (Materialist) حقیقت کے روانی یا نفسی (Psychic) [۲۹] مرتبے کو تسلیم نہیں کرتا۔ دوسری طرف (Psychicist) حقیقت کے مادی (غیر ذی حیات) پہلو سے اعراض کرتا ہے۔ دونوں صحت سے دور ہیں۔ مسئلہ حل طلب باقی رہ جاتا ہے۔

آگے چل کر علامہ یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ کیا خودی اپنے فعل و عمل کا تعین خود کرتی ہے۔[۳۰] میکانیکی جبر سے انکار کرکے وہ خودی کی آزادی کا اثبات کرتے ہیں ان کے لیے آزادی اور از خود عمل Spontaneity ہم معنی اور مفہوماً واحد ہیں۔

رہنما یا مقصدی عمل کی اساسی خاصیت ایسی چیز نہیں جس کی توجیہ میکانیکی اصول تعلیل کی بنیاد پر کی جاسکے۔ علت و معلول کا سلسلہ اپنے مقصد کے لیے خودی کا تعمیر کردہ مصنوعی سلسلہ ہے۔

The causal chain wherein we try to find a place for the ego is itself an artificial construction of the ego for its own purposes.[۳۱]

چونکہ خودی کو ایک پیچیدہ اور مرکب ماحول میں بسر کرنا پڑتا ہے لہٰذا وہ اپنی ضرورت کے لیے اس ماحول کے عناصر ترکیبی کو ایک ایسے نظام میں ڈھال لیتی ہے جس میں علت و معلول کا اصول کارفرما ہو تاکہ اس کے گردوپیش کی اشیاء کے عمل اور ردعمل کی یقینی ضمانت حاصل ہو سکے۔ خودی کو آزادی اپنے ماحول کو مسخر کرنے اور اسے سمجھنے سے ملتی ہے۔[۳۲]

یہاں تک کے بیان سے یہ پتہ چلا کہ اصول تعلیل (جو شعور نظری میں پوری صلابت سے جاگزیں ہے) سے بچ کر تعلیل کی جگہ قرین مصلحت تدبیر کو دی جاسکتی ہے۔ اس تدبیر کا ماخذ اس Pan-Psychism

Marfat.com

میں ہے جس کا پہلے تذکرہ ہوا اور اس روانیت Pan-Psychism میں غیر نامیاتی (غیر ذی حیات) موجودات کا اصول توجیہ ٹھہرتا ہے۔ آزادی اور ازخود حرکت میں کوئی فرق نہیں۔ ان میں فرق ہونا چاہیے' کیونکہ میکانکی حرکت میں محرک خارج از شے واقع ہے جبکہ مؤخر الذکر حرکت میں اشیاء کی حرکت کا داعیہ ان کے اندر ہوتا ہے' لیکن محض اس بناء پر کہ خودی کی حرکت اندرونی داعیات سے ہوتی ہے' اصول تعلیل معطل نہیں ہوسکتا۔ حرکت خواہ میکانیکی ہو یا ازخود (حرکت بالنفس) بہرحال امر واقعہ ہوتی ہے اور اس کا علم علت ومعلول کی بنیاد پر کی جانے والی توجیہ کے ذریعے ہی حاصل کیا جاسکتا ہے۔ علامہ کی نظر اس مشکل پر بھی رہی ہے اور انہوں نے اس کے حل کے طور پر آزادئ نفس کا تصور پیش کیا ہے۔

ازخود فعلیت کے ہر موقع پر آزادی کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ اس کا سامنا صرف اخلاقی فیصلوں کی صورتحال میں ہوتا ہے۔ انسان کی اپنی طبع وفطرت کے اندر یہ کشمکش جنم لیتی ہے۔ فرض کا شعور یہ تقاضا کرتا ہے کہ اخلاقی قواعد یا ضوابط کے تابع ہو کر عمل کیا جائے' جبکہ نفس کے حصہ اسفل کا رجحان اس قاعدے سے بچ کر راہ عمل کی تلاش کا ہوتا ہے۔

سوال یوں ہو جاتا ہے: ایک خاص صورتِ حال میں کسی ایک راہ عمل کا انتخاب داخلی قیود اور خارجی دباؤ سے آزاد ہے یا اس پر تعلیل کا جبر کارفرما ہے؟ شعور اخلاق کے اساسی مضمرات میں سے ہے کہ یہ انتخاب پوری طرح آزاد ہونا چاہیے کیونکہ خیر وشر صرف اس آزادی انتخاب سے مشروط ہے۔ بالفاظ دیگر آزادی وہ شرط ہے جو خیر کے تحقق کو ممکن بناتی ہے۔ نفسیات کے مختلف مکاتب فکر میں اختلاف رائے یہ نہیں ہے کہ آزادی انتخاب ہے یا نہیں۔ ان کا مختلف فیہ معاملہ خودی اور نفس انسانی کی میکانیکی یا ازخود حرکت کا مسئلہ ہے۔ علامہ نے اسے آزادی کے مسئلے سے منسلک کر کے دیکھا ہے یہ دو سوال یعنی: ازخود حرکت کیسے ممکن ہے؟ اور اختیار و آزادی کیسے ممکن ہے؟ الگ الگ ہیں۔ پہلا اقلیم نفس سے متعلق ہے اور دوسرا مابعد الطبیعیاتی ہے۔ علامہ دونوں کو ملا کر ایک امتزاج پیدا کرتے ہیں۔ اخلاقی اعتبار سے سوال یہ ہے کہ خیر کیسے ممکن ہے؟ جواب یہ ہے کہ اختیار و آزادی کے بدولت۔ اسے ایک درجہ آگے بڑھایئے کہ آزادی کیونکر ممکن ہے؟ یہاں دو امکانی جواب ہیں۔ ایک کانٹ کا جواب ہے کہ ہمیں معلوم نہیں کہ کیسے! دوسرا راستہ یہ ہے کہ سوال کا مثبت اور حتمی جواب دیا جائے اور اسے علت و معلول کے اصول سے منسلک کر کے دیکھا جائے۔ یہاں ایک الجھن آجاتی ہے۔ سوال یہ تھا کہ آزادی یا اختیار کیسے ممکن ہے یعنی وہ شرائط کیا ہیں جن سے اختیار ممکن ہوتا ہے یعنی اختیار کی علت کیا ہے؟ لیکن اگر آزادی کی کوئی علت ہے تو پھر یہ لزوم ہے آزادی نہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ مسئلہ جبر و اختیار یا آزادی کے مسئلے پر ہم انسانی سوچ یا فکر وذہن انسانی کی آخری حد تک پہنچ جاتے ہیں اور آگے بڑھنے کی ہر کوشش فکری تضادات کو جنم دیتی ہے۔

علامہ نے ان سوالات کے دو جواب فراہم کیے ہیں۔

Marfat.com

جب ہم دیکھتے ہیں کہ خودی کے اعمال و افعال میں ہدایت اور بامقصد ضبط و تصرف کے دو گونہ عناصر کارفرما ہیں تو یہ ماننے میں کوئی تامل نہیں رہتا کہ وہ خود بھی ایک آزاد علیت ہے۔[۳۴]

the element of guidance and directive control in the ego's activity shows that the ego is a free personal Causality. He shares in the life and freedom of the Ultimate Ego who, by permitting the emergence of a finite ego, capable of private initiative, has limited this freedom of His own free will.[۳۳]

یعنی خودی میں اپنی ایک توانائی اور اپنا ایک داعیہ ہے (جو خداداد ہے) جس سے یہ خارجی محرکات کے جلو میں ہر لمحے اپنی زندگی کی سمت کا تعین کرتی ہے۔

دلیل کا رخ یہ ہوا۔ "ب" کی علت "الف" ہے۔ "ب" خود "ج" کی علت ہے۔ لہٰذا "ج" بھی "الف" کا معلول ہے۔ بظاہر یہ درست لگتی ہے لیکن جب اس کا اطلاق یوں کیا جائے کہ خدا اختیار کی علت ہے اور اختیار و آزادی خیروشر کی علت ہے لہٰذا خدا خیروشر کی بھی علت ہے تو پھر یہ معاملہ جبر کا نقشہ پیش کرنے لگتا ہے۔

دوسری جگہ علامہ نے یہ کہا کہ خودی کی ازخود حرکت (آزادی) اس طرح بھی ہوتی ہے کہ ہر فعل کی ماہیت کا تعین ذہن کے رویے سے ہوتا ہے۔ افعال کا ناقابل تقسیم ذہنی منظر ہی آخر الامر ان افعال کی نوعیت کا تعین کرتا ہے۔ یہاں نکتہ یہ ہوا کہ خودی کے روانی یا Psychic اجزائے ترکیبی ہی اس میں مضمر اختیار و آزادی کی علت ہیں اور آزادی خیروشر کی علت ہے لہٰذا خودی کی یہ ترکیب روانی (Psychic Construction) ہی خیروشر کی علت ہے۔ یہ پھر ایک طرح سے جبر کے مترادف ہو گیا اور فاعل سے اخلاقی ذمہ داری اور خیروشر کی جواب دہی منسوب کرنا دشوار نظر آنے لگا۔ جزا و سزا اور رضا و غضب کے تصورات اس سیاق و سباق میں اپنے معنی کھو بیٹھیں گے۔

صوفی کا مشاہدہ لاتعین یہ معنی نہیں رکھتا کہ مقید و محدود فنا ہو کر لاتعین و لامحدود میں جذب ہو گیا۔

اسلامی تصوف کے اعلیٰ مراتب میں اتحاد و تقرب سے یہ مقصود نہیں تھا کہ متناہی خودی لامتناہی خودی میں جذب ہو کر اپنی ہستی فنا کر دے بلکہ یہ کہ لامتناہی متناہی کے آغوش محبت میں آ جائے۔[۳۶]

In the higher Sufism of Islam unitive experience is not the finite ego effacing its own identity by some sort of absorption into the Infinite Ego: it is rather the Infinite passing into the loving embrace of the finite.[۳۵]

علامہ کا دیا ہوا تصور بھی اسی متصوفانہ تصور سے قریب ہے کیونکہ اس کے تحت وجود خداوندی خودی کے وجود

Marfat.com

محدود میں گم ہو جاتا ہے اور وہ اس خودی کے پہلو بہ پہلو الگ وجود رکھنے کے بجائے ایک امکان نادمیدہ یا ظہور کے ایک بروز نایافتہ امکان کے طور پر باقی رہتا ہے اور اس طرح علم ربانی خودی کے علم میں غائب ہو جاتا ہے۔

علم حق در علم ''خودی'' گم شود۔

انسانی خودی کی حیات بعدالموت

انسانی خودی کی حیات بعدالموت کے سلسلے میں علامہ نے ابن رشد' کانٹ اور نطشے کے دلائل کا حوالہ دیا ہے۔ ابن رشد کے دلائل انہیں اس لیے قابل قبول نظر نہیں آئے کہ وہ اولاً تو قرآن کی اصطلاحات ''نفس'' اور ''روح'' کی غلط تفہیم پر استوار ہیں اور دوم اس لیے کہ مابعد الطبیعیاتی دلائل ایقان پیدا نہیں کر سکتے اور اس نوع کے دلائل کے ذریعے خودی کی بقایا حیات بعد الموت پر ایمان لانا مشکل ہے۔[۳۷]

کانٹ کی دلیل سے عدم اطمینان اس لیے ہے کہ ہمیں پتہ نہیں چلتا کہ فضائل اخلاق اور مسرت کے اتمام و کمال کے لیے لامحدود وقت کیوں درکار ہے۔ نیز یہ کہ اللہ تعالیٰ ان باہم متبائن تصورات کو ایک وحدت میں کیسے ڈھال دے گا؟

It is not clear, however, why the consummation of virtue and happiness should take infinite time, and how God can effectuate the confluence between mutually exclusive notions.[۳۸]

لیکن یہاں جو بات غیر واضح رہ جاتی ہے وہ یہ کہ فضائل اخلاق اور مسرت و سعادت کی تکمیل کے اس عمل کو اتنے لامتناہی زمانے کی ضرورت کیوں ہے؟[۳۹]

یہاں دشواری یہ ہے کہ علامہ نے نفس انسانی یا خودی کی ماہیت کا جو تصور قائم کیا ہے' اس کے مطابق یہ سراسر ربانی ہے کیونکہ یہ ذات الٰہی سے صادر ہوئی ہے۔ اس تصور کی روشنی میں فطرت انسانیہ کی ثنویت متصور کرنا مشکل ہے اور اس ثنویت سے جو کشمکش جنم لیتی ہے اس کو قبول کرنا بھی مشکل ہے کہ یہ اپنی اساس میں مبنی بر خیر ہوتے ہوئے بھی گمراہ ہونے کا رجحان واقعی اپنے اندر رکھتی ہے۔ اسی طرح خودی کے تصور میں ایک جبر ذاتی بھی مضمر ہے جو باطنی جبر کے مترادف ہے اور اختیار کے فقدان سے عبارت ہے لہٰذا اس کی موجودگی میں کانٹ کی دلیل قابل قبول نہیں ہو سکتی۔ اگر فاعل اخلاق صاحب اختیار بھی ہے اور یہ آزادی و اختیار جو اس کے محاسن میں سے ہے' وہی اس کا عیب بھی ہے جب وہ اس سے دوسرے ابنائے جنس کی مساعی اخلاق میں فساد کا موجب بنتا ہے' اس طرح فضائل اخلاق اور مسرت کا اتصال لامحدود وقت میں بھی ناقابل تصور معلوم ہو گا تا وقتیکہ اللہ تعالیٰ کی ذات اس معاملے میں نصرت کرنے کے لیے موجود نہ ہو۔

فضائل اخلاق اور مسرت خلقی طور پر متبائن نہیں ہیں بلکہ مآل کار یہ اپنی اساس میں یکجا ہو جاتے ہیں۔ بالفعل یہ متبائن ہیں کیونکہ ممکن ہے کہ مسرت خارج یا باطن میں قواعد اخلاق کی خلاف ورزی سے حاصل کی جا رہی ہو اور بنابریں کبھی بھی کاملاً خالص اور بے لوث نہ ہو۔ اس لیے اللہ تعالیٰ کی مدد اور رحمت کے بغیر ہماری نیت اور ارادوں کی تطہیر و تزکیہ ممکن نہیں اور اس کے بغیر بے غل و غش مسرت کا حصول متصور نہیں جو ہماری بہترین مساعی

Marfat.com

اخلاق پر مترتب ہو گا۔

نطشے کا نظریہ تکرار ابدی (Eternal Recurrence) اس لیے تسلیم نہیں کیا جا سکتا کہ اولاً [42]
is only a more rigid kind of mechanism (یہ ایک کڑی میکانیت ہے) ثانیاً صرف ایک فوق البشر کے دوبارہ پیدا ہونے کا امیدوار ہے اور اس سے ہماری کوئی آرزو یا تمنا بیدار نہیں ہوتی۔ ثالثاً اس لیے کہ:

یہ نظریہ اس تقدیر پرستی سے بھی بدتر ہے جس کو لفظ قسمت سے ادا کیا جاتا ہے۔ پھر اس کی بجائے کہ یوں ہمارے رگ و ریشہ میں مصاف حیات کے لیے طاقت اور ہمت پیدا ہو، یہ وہ عقیدہ ہے جس سے رجحانات عمل فنا ہو جاتے اور خودی اپنا اطناب کھو بیٹھتی ہے۔[43]

Nietzsche's view which is nothing more than a Fatalism worse than the one summed up in the word *Qismat*. Such a doctrine far from keying up the human organism for the fight of life tends to destroy its action-tendencies and relaxes the tension of the ego.[43]

قرآن کی تعلیمات اس ضمن میں پیش کرتے ہوئے علامہ کہتے ہیں کہ:

قرآن مجید نے تقدیر انسانی کا جو نظریہ قائم کیا ہے کچھ تو اخلاقی ہے اور کچھ حیاتی ہے۔[44]

گویا زندگی وہ فرصت ہے جس میں خودی کو عمل کے لاانتہا مواقع میسر آئے ہیں اور جس میں موت اس کا پہلا امتحان ہے تاکہ وہ دیکھ سکے اسے اپنے اعمال و افعال کی شیرازہ بندی میں کس حد تک کامیابی ہوئی۔ اعمال کا نتیجہ نہ تو لطف ہے نہ درد۔ اعمال یا تو خودی کو سہارا دیتے یا اس کی ہلاکت اور تباہی کا سامنا پیدا کرتے ہیں۔ لہٰذا یہ امر کہ خودی فنا ہو جائے گی یا اس کا کوئی مستقبل ہے عمل پر موقوف ہے اور اس لیے خودی کو برقرار رکھیں گے تو ہی اعمال جن کی بنا اس اصول پر ہے کہ ہم بلاامتیاز من و تو خودی کا احترام کریں۔ لہٰذا بقائے دوام انسان کا حق نہیں۔ اس کے حصول کا دارومدار ہماری مسلسل جدوجہد پر ہے۔[46]

The Quranic view of the destiny of man is partly ethical, partly biological.[44]

Life offers a scope for ego-activity, and death is the first test of the synthetic activity of the ego. There are no pleasure giving and paingiving acts; there are only ego-sustaining and ego-dissolving acts.It is the deed that prepares the ego for dissolution, or disciplines him for a future career. The principle of the ego-sustaining deed is respect for the ego in myself as well as in others. Personal immortality, then is not ours as of the right; it is to be achieved by personal efforts.[45]

یہ تصور حیات بعد الموت کی حیاتیاتی پس منظر یا حیاتیاتی حوالے سے توجیہ پیش کرتا ہے کیونکہ اس کی

Marfat.com

اخلاقی جہت اس کی حیاتیاتی جہت کے تابع ہے۔ حیاتیاتی کا عنوان قائم کرنے کا مطلب ہی یہ ہوگا کہ برزخ، حشر اجساد، جنت وجہنم کی حیاتیاتی تعبیر ممکن ہے اور یہ واقعاتی ہیں نہ کہ مشروط بہ فضائل اخلاق واقدار۔

The state of Barzakh, therefore, does not seem to be merely a passive state of expectation; it is a state in which the ego catches a glimpse of fresh aspects of Reality, and prepares himself for adjustment to these aspects. It must be a state of great psychic unhingement, especially in the case of full-grown egos who have naturally developed fixed modes of operation on a specific spatio-temporal order, and may mean dissolution to less fortunate ones. However, the ego must continue to struggle until he is able to gather himself up, and win his resurrection. The resurrection, therefore, is not an external event. It is the consummation of a life-process within the ego.[۴۷]

برزخ بھی انتظار اور توقف کی کوئی انفعالی حالت نہیں، بلکہ خودی کا وہ عالم جس میں اسے حقیقت مطلقہ کے بعض نئے پہلوؤں کی جھلک نظر آتی ہے اور جن سے تطابق وتوافق کے لیے اسے اپنے آپ کو تیار کرنا پڑتا ہے۔ بہ الفاظ دیگر یہ وہ کیفیت ہے جس میں نفس انسانی کے اندر زبردست اختلاف رونما ہوتا ہے، بالخصوص ان انسانوں میں جنہوں نے اپنے ذاتی نشوونما کے انتہائی مدارج طے کر لیے ہیں اور جن کی خودی زمان ومکاں کے ایک مخصوص نظام میں کسی مقررہ طرز عمل کی عادی ہو چکی ہے اندریں صورت یہ بھی ممکن ہے کہ بعض بدقسمت انسان اپنی ہستی کھو بیٹھیں۔ خودی کو بہرحال اپنی جدوجہد جاری رکھنا ہے تاکہ اس میں حیات بعد الموت کے حصول کی صلاحیت پیدا ہو جائے دراصل بعث بعدالموت کوئی خارجی حادثہ نہیں۔ یہ خودی ہی کے اندر ایک حیاتی عمل کی تکمیل ہے۔[۴۸]

Heaven and Hell are states, not localities. Their descriptions in the Qur'an are visual representations of an inner fact, i.e. character.[۴۹]

جنت اور دوزخ اس کے احوال ہیں۔ مقامات یعنی کسی جگہ کے نام نہیں ہیں۔ چنانچہ قرآن پاک میں ان کی جو کیفیت بیان کی گئی ہے اس سے مقصود بھی یہی ہے کہ داخلی حقیقت، یعنی انسان کے اندرونی احوال کا نقشہ اس کی آنکھوں میں بھر جائے۔[۵۰]

Heaven is the joy of triumph over the forces of disintegration.[۵۱]

بہشت کا مطلب ہے فنا اور ہلاکت کی قوتوں پر غلبے اور کامرانی کی مسرت۔[۵۲]

Marfat.com

Hell, therefore, as conceived by the Qur'an, is not a pit of everlasting torture inflicted by a revengeful God; it is a corrective experience which may make a hardened ego once more sensitive to the living breeze of Divine Grace.[۵۳]

جہنم بھی کوئی "ہاویہ" نہیں جسے کسی منتقم خدا نے اس لیے تیار کر رکھا ہے کہ گنہگار ہمیشہ اس میں گرفتار عذاب رہیں۔ وہ درحقیقت تادیب کا ایک عمل ہے تاکہ جو خودی پتھر کی طرح سخت ہو گئی ہے۔ وہ پھر رحمت خداوندی کی نسیم جاں فزا کا اثر قبول کر سکے۔[۵۴]

اسلامی تعلیمات میں خودی کے تین درجے یا مراتب ہیں۔ عالم مادی میں دارالعمل کا مرتبہ۔ برزخ' جو حشر اور موت کے درمیان کا وقفہ ہے اور اس دارالانتظار کے بارے میں علم تفصیلی میسر نہیں اور پھر دارالجزاء۔ اخلاقی شعور کا تقاضا ہے کہ انسان اس تیسرے مرتبہ وجود میں اپنے تشخص ذاتی کے ادراک کے ساتھ محشور ہو یعنی اسے یہ شعور ہو کہ وہ وہی فرد ہے جو اپنے مادی وجود کے ساتھ عالم دنیا میں تھا تاکہ اس کے اعمال کی جزا و سزا کا جواز درست ہو سکے۔

منکرین خدا اپنے آپ کو دھوکہ دیتے کہ عالم عقبیٰ میں کچھ نہیں ہو گا۔ حشر ونشر فریب ہے اور جزا و سزا واہمہ۔ انہیں آخرت میں کسی خیر کی توقع نہیں' قرآن ان کے سامنے پیدائش' نمو اور تولید کی مثالیں رکھتا ہے۔

جو تصور ہم نے صفحات ماسبق میں بیان کرنے کی کوشش کی اس میں حیات بعدالموت کے تصور کی مذہبی اور اخلاقی' معنویت کو سامعین کی رعایت سے کھلے لفظوں میں بیان نہیں کیا گیا بلکہ اسے قریب الفہم حیاتیاتی نظریات کے ذریعے سمجھانے کی سعی کی گئی ہے۔ اس طرح برزخ کا تصور بھی Struggle for existence and natrual selection کے حیاتیاتی تصورات کے توسط سے قابل فہم بنانے کی کوشش کی گئی ہے اور حشر اجساد کو consummation of the process of life کے تصور کے وسیلے سے۔

جنت جہنم کو اس بیان میں جو احوال سے تعبیر کیا گیا ہے اور مقامات قرار نہیں دیا گیا تو ہمارا اندازہ ہے کہ یہاں ترجمے کی نارسائی کا دخل ہے۔ States کے لفظ کا ترجمہ "احوال" کے بجائے سیاق و سباق کی رعایت سے مراتب (وجود) ہونا چاہیے۔ بایں معنی کہ جنت و جہنم ہمارے زمان و مکاں کے اسیر مرتبہ وجود کی "جگہیں" نہیں ہیں بلکہ مختلف مرتبہ وجود کے حقائق ہیں۔

حواشی

۱۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (انگریزی) اقبال اکادمی پاکستان' ادارہ ثقافت اسلامیہ' لاہور 'ص ۷۶' قرآن

Marfat.com

مجید۔۱۲۲:۲۰؛۳۰:۱۶۵؛۶:۱۶۵،۷۲؛۳۳۔

۲۔ تشکیل.........(انگریزی)' محولہ بالا' ص'۷۷۔

۳۔ ایضاً۔ص۔۷۸۔

۴۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ' اردو ترجمہ' از سید نذیر نیازی' بزم اقبال' لاہور' ۱۹۸۳' ص' ۱۴۶۔

۵۔ تشکیل.........(انگریزی)' محولہ بالا' ص'۷۹۔

۶۔ تشکیل جدید.........(اردو)' محولہ بالا' ص'۱۴۸۔

۷۔ تشکیل.........(انگریزی)' محولہ بالا' ص'۷۹۔

۸۔ تشکیل جدید.........(اردو)' محولہ بالا' ص'۱۴۹۔

۹۔ تشکیل.........(انگریزی)' محولہ بالا' ص'۸۰۔

۱۰۔ تشکیل جدید.........(اردو)' محولہ بالا' ص'۱۵۰۔

۱۱۔ تشکیل.........(انگریزی)' محولہ بالا' ص'۸۰۔

۱۲۔ تشکیل جدید.........(اردو)' محولہ بالا' ص'۱۵۰۔

۱۳۔ تشکیل.........(انگریزی)' محولہ بالا' ص'۸۱۔

۱۴۔ ایضاً۔ص'۸۱۔

۱۵۔ تشکیل جدید.........(اردو)' محولہ بالا' ص'۱۵۳۔

۱۶۔ تشکیل.........(انگریزی)' محولہ بالا' ص'۲۔۸۱۔

۱۷۔ تشکیل جدید.........(اردو)' محولہ بالا' ص'۱۵۳۔

۱۸۔ تشکیل.........(انگریزی)' محولہ بالا' ص'۸۲۔

۱۹۔ تشکیل جدید.........(اردو)' محولہ بالا' ص'۱۵۴۔

۲۰۔ تشکیل.........(انگریزی)' محولہ بالا' ص'۸۲۔

۲۱۔ تشکیل جدید.........(اردو)' محولہ بالا' ص'۱۵۴۔

۲۲۔ تشکیل.........(انگریزی)' محولہ بالا' ص'۳۔۸۲۔

۲۳۔ تشکیل جدید.........(اردو)' محولہ بالا' ص'۶۔۱۵۵۔

۲۴۔ قرآن مجید۔۱۴۔۱۲:۲۳۔

۲۵۔ تشکیل.........(انگریزی)' محولہ بالا' ص'۵۔۸۴۔

۲۶۔ تشکیل جدید.........(اردو)' محولہ بالا' ص'۱۶۰۔

۲۷۔ تشکیل.........(انگریزی)' محولہ بالا' ص'۸۵' نیز قرآن مجید۔۳:۵۷۔

۲۸۔ تشکیل جدید.........(اردو)' محولہ بالا' ص'۱۶۱۔

۲۹۔ یہ روانی Psychic وہ چیز ہے جسے دوسری اصطلاح میں ''ظہور لطیف'' کہا جاتا ہے اور جو عالم مادی اور اقلیم روحانی کے درمیان واقع ہے اور ہر دو اقالیم کی شرائط وجود سے بہرہ ور ہوتی ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے۔

Huston Smith, *Forgotten Truth*, Suhail Academy, Lahore. p. 38 & 74.

نیز ''کونیات اور جدید نفسیات'' مشمولہ روایت' شمارہ اول' ۱۹۷۶ء' طبع مکرر' لاہور' ص۔۳۹۱۔

Marfat.com

۳۰۔ تشکیل...........(انگریزی) محولہ بالا' ص۔۸۵۔
۳۱۔ ایضاً۔ص۔۸۶۔
۳۲۔ ایضاً۔
۳۳۔ ایضاً۔ص۔ص۸۷۔۸۶۔
۳۴۔ تشکیل جدید...........(اردو)' محولہ بالا' ص۔۱۶۴۔
۳۵۔ تشکیل...........(انگریزی)' محولہ بالا' ص۔۸۸؛ نیز۔رکSecrets of the Self ترجمہ اسرار خودی نکلسن' شیخ اشرف' ۱۹۶۴ء'XIX۔
۳۶۔ تشکیل جدید...........(اردو)' محولہ بالا' ص۔۱۶۶۔
۳۷۔ تشکیل...........(انگریزی)' محولہ بالا'ص۔۸۹۔
۳۸۔ ایضاً۔ص۔۹۰۔
۳۹۔ تشکیل جدید...........(اردو)' محولہ بالا'ص۔۱۷۱۔
۴۰۔ تشکیل...........(انگریزی)' محولہ بالا' ص۔۹۲۔
۴۱۔ ایضاً۔
۴۲۔ تشکیل جدید...........(اردو) محولہ بالا' ص۔۱۷۵۔
۴۳۔ تشکیل...........(انگریزی)' محولہ بالا'ص۔۹۲۔
۴۴۔ تشکیل جدید...........(اردو)' محولہ بالا' ص۔۱۵۵۔
۴۵۔ تشکیل...........(انگریزی)' محولہ بالا'ص۔۹۵۔
۴۶۔ تشکیل جدید...........(اردو)' محولہ بالا' ص۔۱۸۰۔
۴۷۔ تشکیل...........(انگریزی)' محولہ بالا'ص۔۹۶۔
۴۸۔ تشکیل جدید...........(اردو)' محولہ بالا' ص۔۱۸۱۔
۴۹۔ تشکیل...........(انگریزی)' محولہ بالا'ص۔۹۸۔
۵۰۔ تشکیل جدید...........(اردو)' محولہ بالا' ص۔۱۸۵۔
۵۱۔ تشکیل...........(انگریزی)' محولہ بالا'ص۔۹۸۔
۵۲۔ تشکیل جدید...........(اردو)' محولہ بالا' ص۔۱۸۵۔
۵۳۔ تشکیل...........(انگریزی)' محولہ بالا'ص۔۹۸۔
۵۴۔ تشکیل جدید...........(اردو)' محولہ بالا' ص۔۱۸۶۔

☆......☆......☆

Marfat.com

نواب عالم بارہوی

جبر و قدر کی فلسفیانہ توجیہات

ابتدائے آفرینش میں انسان کی مجبوریوں کا تصور کیجئے تو وہ کس قدر مجبور و لاچار اور کتنا بے اختیار نظر آتا ہے۔ یقیناً اس ماحول میں اس کا نظریہ جبر و قدر کیا ہوگا۔ یہی کہ وہ مجبور محض ہے اور اس کی ایک ایسی جبریہ تقدیر مقرر ہے جس کی پابندیوں سے نکلنا اس کے بس کی بات نہیں۔ یہ انسان کا حیوانی دور تھا اور وہ صرف اپنی جبلی صلاحیتوں سے کام لے سکتا تھا اور اس کے مقابلے میں آج کے انسان کی تقدیر کا تصور کیجئے جب وہ فضاؤں میں پرواز کرسکتا ہے' خلا میں جاسکتا ہے' سمندروں کی اتھاہ گہرائیوں میں ڈوب کر اُبھر سکتا ہے' ایک سرے پر بیٹھ کر دنیا کے دوسرے سرے سے رابطہ قائم کرسکتا ہے۔ ایجاد و اختراع اور تعمیر و تخلیق کے نئے نئے دروازے روز بروز کھلتے جا رہے ہیں' آج کے انسانی اختیارات کی وسعتوں کا اندازہ کیجئے تو پتہ چلتا ہے کہ علم و شعور نے جبر و قدر کے تصورات میں ایک انقلاب برپا کر دیا ہے اور نہیں معلوم کہ فروغ علم و حکمت سے کل انسانی اختیارات کی شکل کیا ہوگی:

فروغ آدم خاکی سے انجم سہمے جاتے ہیں
کہ یہ ٹوٹا ہوا تارا مہِ کامل نہ بن جائے

انسان جتنا علم و سائنس کی تکنیک و فن' ایجاد و اختراع اور تخلیق و تعمیر میں آگے بڑھ رہا ہے اس پر اختیارات کے دریچے کھلتے جا رہے ہیں اور جبر کی زنجیریں ٹوٹ رہی ہیں اور یقیناً ایک وقت ضرور آئے گا جب اقبال کے اس سوال کا کہ ''تو خود تقدیر یزداں کیوں نہیں ہے؟'' انسان مجسم جواب بن چکا ہوگا۔

اقبال نے اپنے خطبے میں ایسے ہی خیالات کا اظہار ان الفاظ میں کیا ہے:

''انسانی فکر اور تجربے کی دنیا میں غیر معمولی وسعت پیدا ہو چکی ہے۔ فطرت کی تسخیر اور اس پر غلبے نے انسان کے اندر ایک تازہ یقین اور ان قوتوں پر جن سے اس کے ماحول نے ترکیب پائی' فضیلت کا ایک نیا احساس پیدا کر دیا ہے۔ نئے نئے نقطہء ہائے نظر سامنے آرہے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے عقل انسانی زمان و مکاں اور علیت ایسے بنیادی مقولات کی

Marfat.com

> بنیادی دنیا سے بھی آگے نکل جائے گی۔ آئن سٹائن کے نظریے نے کائنات کو ایک نئے روپ میں پیش کر دیا ہے اور ہم محسوس کر رہے ہیں کہ اس طرح ان مسائل پر بھی جو فلسفہ اور مذہب میں مشترک ہیں نئے نئے زاویوں کے تحت غور کرنا ممکن ہو گیا ہے۔"[۱]

آگے چل کر اسی خطبے میں اقبال اس کائنات میں انسان کی حیثیت' اس کے اعمال اور اس کے دائرہ کار سے بحث کرتے ہوئے اپنے اس عقیدہ کا اظہار کرتے ہیں کہ قرآنی افکار کی روشنی میں انسان کو کسی بنی بنائی تقدیر میں ڈھال کر اور روز اوّل سے قیامت تک کے واقعات و حادثات اور تمام افعال' اعمال انسانی کو پہلے مرتب و منظم کر کے خلق نہیں کیا گیا ہے۔

"قرآن پاک کے نزدیک اس کائنات کی جس میں ہم زندگی بسر کر رہے ہیں نوعیت کیا ہے؟ اول یہ کہ اس کی آفرینش اس لیے نہیں ہوئی کہ تخلیق کا عمل ایک کھیل ہے: وما خلقنا السّمواتِ والارض وما بینھما لٰعِبین O ما خلقنھمآ اِلّا بِالحقِ ولکِنّ اکثرھم لایعلمون (۴۴ : ۳۹) وہ ایک حقیقت ہے جس کا اعتراف کرنا پڑے گا: اِنّ فِی خلقِ السّمٰوٰتِ والارضِ واختلافِ الّیلِ والنّھارِ لاٰیٰتٍ لِاّولِی الالباب ج الّذِین یذکرون اللّٰہ قِیاماً وّقعودًا وّعلیٰ جنوبِھِم ویتفکّرون فِی خلقِ السمّوٰتِ والارضِ ج ربّنا ما خلقت ھٰذا باطِلاً (۳: ۱۹۱) اور اس کی ترکیب بھی اس طرح ہوئی کہ اس میں مزید وسعت کی گنجائش ہے: یزید فی الخلق مایشاء (۳۵: ۱) یہ کوئی جامد کائنات نہیں نہ ایک ایسا مصنوع جس کی تکمیل ختم ہو چکی اور جو بے حرکت اور ناقابل تغیر و تبدل ہے۔"[۲]

اقبال کے نزدیک انسان کی تقدیر یہی ہے کہ وہ اپنی تقدیر خود تشکیل دے۔ دراصل تقدیر کا مطلب انسان کی وہ فطری صلاحیتیں ہیں جو اسے عطا کی گئی ہیں۔ اس کی سادہ سی مثال یہ ہے کہ بنی نوع انسان میں عورت کی یہ تقدیر مقرر ہے کہ وہ بچے کو اپنے شکم میں پرورش کر کے جنم دے گی لیکن مرد ایسا نہیں کر سکتا۔ اس تخلیق میں اس کی شرکت کسی اور طریقے سے مقرر ہے۔ اسی طرح مچھلی کی تقدیر یہ ہے کہ وہ تیز سے تیز اور یخ سے یخ پانی میں تیرے گی۔ اب آگے عورت کو اختیار ہے کہ وہ بچہ جنے یا نہ جنے یا ایک صحت مند بچے کے لیے صحت و تندرستی کے اصولوں سے کام لے یا لاپروائی سے ایک بیمار و ناتواں بچے کی ماں بنے اور اسی طرح مچھلی کی مرضی ہے کہ گہرے پانیوں میں اپنا رزق تلاش کرے اور بڑی مچھلیوں کا شکار بننے کے لیے اپنے آپ کو خبردار و چالاک رکھے یا سست روی سے اپنی موت اور بربادی کو خود ہی دعوت دے لے۔ اقبال لکھتے ہیں:

> "دراصل زمان و مکاں کی یہ عظیم وسعت اس امر کی منتظر ہے کہ انسان کا دست تسخیر اسے پورے طور پر مسخر کر لے...... بے شک اس کی زندگی کا ایک آغاز ہے لیکن اس کا مقدر شاید یہ ہے کہ کائنات کی ترکیب میں ایک دوامی عنصر بن جائے...... انسان ہی کے حصے میں یہ سعادت آئی ہے کہ اس عالم کی گہری سے گہری آرزوؤں میں شریک ہو جو اس کے

Marfat.com

گرد و پیش میں موجود ہیں اور اپنی علیٰ ہذا کائنات کی تقدیر خود متشکل کرے۔ کبھی اس کی قوتوں سے توافق پیدا کرتے ہوئے اور کبھی پوری طاقت سے کام لیتے ہوئے اسے اپنی غرض و غایت کے مطابق ڈھال کر...... اس کی زندگی اور پے در پے ترقی پذیر روح کے سفر کا دارومدار اس بات پر ہے کہ اس حقیقت سے رابطہ پیدا کرے جس نے اس کا ہر چہار طرف سے احاطہ کر رکھا ہے۔ یہ رابطے علم کی بدولت ہوتے ہیں اور علم عبارت ہے ادراک بالحس سے جس میں ہم اپنی عقل و فہم کی مدد سے اور زیادہ وسعت پیدا کر لیتے ہیں۔''[3]

یعنی اقبال کے نزدیک انسان علم و سائنس کی مدد سے جبر سے قدر کی طرف بڑھ رہا ہے اور مجبوریوں کے بندھنوں سے نکل کر اختیار کی وسعتوں میں داخل ہو رہا ہے۔ اقبال تقدیر کو نظریہء زمان و مکاں کے حوالے سے دیکھتے ہوئے اپنے دوسرے خطبے میں اس بات کی وضاحت کرتے ہیں کہ ''بطور ایک ''نامی کل'' زمانے کا یہی تصور ہے جس کو قرآن پاک نے تقدیر سے تعبیر کیا ہے۔'' یعنی ایک غیر معین امکان۔ وہ لکھتے ہیں کہ ''دراصل تقدیر عبارت ہے اس زمانے سے جس کے امکانات کا انکشاف ابھی باقی ہے۔'' یعنی ہونے والے واقعات پہلے سے طے شدہ اور تیار کردہ نہیں ہیں بلکہ انسان کو اختیار دیا گیا ہے کہ وہ جس طرح چاہے آگے بڑھے اور نئے سے نیا عالم تخلیق کرے اور یہ کہ وہ پہلے سے بنے بنائے منصوبوں میں جکڑا ہوا نہیں ہے۔

اقبال آگے لکھتے ہیں:

''بحیثیت تقدیر زمانہ ہی ہر شے کا جوہر ہے۔ قرآن پاک کا بھی یہی ارشاد ہے کہ ہمیں نے ہر شے پیدا کی اور ہمیں نے اس کا اندازہ مقرر کیا لیکن کسی شے کی تقدیر قسمت کا وہ بے رحم ہاتھ نہیں جو ایک سخت گیر آقا کی طرح خارج سے کام کر رہا ہو بلکہ یہ ہر شے کی حد وسیع ہے۔ یعنی اس کے وہ امکانات جن کا حصول ممکن ہے اور جو اس کے اعماق وجود میں مضمر اور بغیر کسی خارجی دباؤ کے علی التواتر قوت سے فعل میں آجاتے ہیں لہٰذا جب استدام کو ایک وحدت نامیہ ٹھہرایا جائے تو اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ جتنے بھی حوادث ہیں پہلے ہی سے ڈھلے ڈھلائے حقیقت مطلقہ کے بطن میں کہیں پڑے ہیں اور اب ایک ایک کر کے اس طرح باہر آ رہے ہیں جیسے شیشہ ساعت کے دانہ ہائے ریگ۔''[4]

اقبال نے اپنے چوتھے خطبے میں جبر و قدر پر زیادہ تفصیل سے بحث کی ہے اور اسپینگلر کے اسلام پر اس اعتراض کا جواب فراہم کیا ہے کہ ''اسلام بھی خودی کی نفی کا خواہش مند ہے'' اور اقبال اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ اگرچہ بے شک تاریخی طور پر ''عالم اسلام میں قرن ہا قرن سے نہایت درجہ ذلت خیز تقدیر پرستی کا دور دورہ رہا ہے۔'' لیکن وہ کہتے ہیں کہ اس تقدیر پرستی کی وجہ اسلامی افکار یا قرآنی تعلیمات نہیں بلکہ اس کی ایک ''تاریخ ہے۔'' وہ لکھتے ہیں:

''فلاسفہ نے ...... کہا گیا کہ علت و معلول کا سلسلہ چونکہ بالآخر خدا پر ختم ہو جاتا ہے۔ اندریں صورت جو کچھ بھی ہو رہا ہے خدا ہی کے علم سے ہو رہا ہے۔ دوسری جانب دمشق کے موقع شناس اموی فرمانرواؤں کو بھی جو عملاً مادہ پرستی اختیار کر چکے تھے کسی ایسے عذر کی ضرورت تھی جس سے وہ کربلا کے مظالم پر پردہ ڈال دیں تاکہ اس طرح عوام کو موقع نہ ملے کہ ان کے خلاف اٹھ کھڑے ہوں اور انہیں امیر معاویہ کی بغاوت کے ثمرات سے محروم کریں۔''[5]

مسئلہ جبر و قدر میں الٰہیین کے نظریات پر اقبال کی رائے:

اقبال کے نزدیک انسان کو آزادی اور اختیار کی نعمت حاصل ہے اور وہ خود بھی اسباب و علل پیدا کر سکتا ہے ورنہ اگر یہ تصور کر لیا جائے کہ ''تاریخ کی مثال پہلے سے متعین شدہ حوادث کی ایک ایسی تصویر ہے جو اب بتدریج ہمارے سامنے آ رہی ہے تو اس میں ابداع کی گنجائش ہے نہ ندرت کی۔'' اقبال لکھتے ہیں:

''دراصل قضا و قدر کے باب میں الٰہیین کی سب بحثیں محض ظن و قیاس پر مبنی ہیں جن میں اس حقیقت کو جو روز ہمارے تجربے میں آتی ہے' سرے سے نظر انداز کر دیا جاتا ہے کہ زندگی میں از خود عمل کی استعداد موجود ہے۔''[6]

اسی طرح اقبال کے نزدیک زمانے کے امکانات غیر معین ہیں۔ یعنی ہو سکتا ہے ''وقوع میں آئیں اور ہو سکتا ہے کہ نہ آئیں۔''[7] لیکن اقبال کہتے ہیں کہ اس طرح خدا کی ذات کی آزادی پر جس نے ہر شے کو اپنے احاطے میں لے رکھا ہے اور جس کے حکم کے بغیر پتا بھی نہیں ہلتا' ایک حد قائم ہو جاتی ہے لیکن یہ بھی اس کی اپنی تخلیق آزادی کی قائم کی ہوئی حد بندی ہے تاکہ انسان بھی اس کی زندگی اور اختیار میں حصہ لے سکے اور اس سے خدا کی قدرت کاملہ کی نفی نہیں ہوتی' کیونکہ اس کی قدرت کاملہ اندھا دھند اور بے راہ قوت نہیں ہے بلکہ ''اس کی لاانتہا اور لامحدود طاقت کا اظہار کسی بے راہ اور من مانے طریق پر نہیں ہوتا۔ اس میں ایک اصول' ایک نظم' ایک باقاعدگی اور ترکیب کارفرما ہے۔'' اس کی مثال بالکل اسی طرح ہے کہ ایک فوجی یونٹ میں کوئی کام کمانڈر کی مرضی کے بغیر نہیں ہوتا لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ باقی تمام افسر بے دست و پا اور مجبور محض ہیں اور وہ اپنی عقل' صوابدید اور اپنے اختیارات سے کام نہیں لیتے بلکہ کمانڈر اسی افسر کی زیادہ قدر کرتا ہے جو اس کی مرضی کو پہچانتے ہوئے اپنی ذہانت اور اپنے ذاتی اختیارات سے کام لے کر ندرت و ابداع اور جدت و پیش قدمی کا اظہار کرتا ہے۔ ہر سطح پر سپاہی کے اختیارات ہوتے ہیں جنہیں استعمال کرنے پر ہی اس کی کارکردگی کے حسن و قبح کا دارومدار ہوتا ہے اور تفویض فرائض اور تقسیم کار کو مجبوری کا نام نہیں دیا جا سکتا۔

Marfat.com

ہبوط آدم میں انسانی اختیار کی نشاندہی

اقبال نے قرآن مجید میں ہبوط آدم کے قصوں کی تعبیر کرتے ہوئے بھی یہی معانی اخذ کئے ہیں کہ دراصل آدم کا شجر ممنوعہ کا پھل کھانا ان کے صاحبِ اختیار ہونے کی دلیل ہے اور یہی ارتقائے نسل انسانی کی وہ منزل ہے جب اسے اپنے صاحبِ شعور اور صاحبِ اختیار ہونے کا علم و احساس ہوا۔ وہ اپنے تیسرے خطبے بعنوان ''ذات الہیٰہ کا تصور اور حقیقت دعا'' میں لکھتے ہیں:

> ''قرآن پاک نے ہبوط آدم کا ذکر کیا تو یہ بیان کرنے کے لیے نہیں کہ کرۂ ارض میں انسان کا ظہور کس طرح ہوا۔ اس کے پیش نظر حیات انسانی کا وہ ابتدائی دور ہے جب اس پر جبلی خواہشات کا غلبہ تھا اور جس سے گزر کر اس نے رفتہ رفتہ محسوس کیا کہ وہ اپنی ذات میں آزاد ہے اور اس لیے شک اور نافرمانی دونوں کا اہل ہے۔''[8]

خلیفہ عبدالحکیم نے اپنی کتاب ''حکمت رومی'' کے آٹھویں اور آخری باب میں جبر و قدر کے مسئلہ میں مولانائے روم کے نظریات سے بحث کرتے ہوئے اشاعرہ اور معتزلہ متکلمین کے عقائد و استدلال سے بھی بحث کی ہے اور لکھا ہے کہ ان سے قبل اکثر مسلمان فقہا جبر کے قائل ہو گئے تھے اور اس سے انسانی اخلاق پر بُرے اثرات مرتب ہو رہے تھے اور تقدیر کے عقیدے نے مسلمانوں کو اپاہج' تن بہ تقدیر اور راضی بہ رضا جیسے غلط نظریات کا پابند بنا کر جدوجہد' کوشش و عمل' ایجاد و اختراع اور تعمیر و تخلیق سے بیگانہ بنا دیا تھا۔ ان عقائد و نظریات کے خلاف سب سے پُرزور احتجاج مولانائے روم نے اپنی مثنوی میں کیا۔ خلیفہ صاحب لکھتے ہیں کہ ''جبر و قدر کی جو بحثیں مثنوی میں ملتی ہیں' ان سے زیادہ دلکش انداز میں کسی حکیم نے آج تک اس مسئلے کو پیش نہیں کیا۔''[9]

مولانائے روم کے انہی نظریات جبر و قدر کو اقبال نے مستعار لیا ہے اور وہ بھی رومی کی طرح اختیارات کو فطرت انسانی کا جزو لاینفک قرار دیتے ہیں' اسی لیے قرآن مجید میں جزا و سزا' امر و نہی اور وعدہ و وعید کا جا بجا ذکر انسانی عمل کے مطابق اس کے کردار کا احتساب ہے جیسا کہ رومی فرماتے ہیں:

جملہ قرآن امر و نہی است و وعید
امر کردن سنگ مرمر را کہ دید

قرآن میں جگہ جگہ حکم دیا گیا ہے یا منع کیا گیا ہے یا وعدے کیے گئے ہیں اور ایسا ایک بااختیار آدمی سے ہی کیا جا سکتا ہے۔ سنگ مرمر کو حکم دیتے ہوئے کسی نے کسی کو دیکھا ہے؟

حکم بااختیار کو دیا جاتا ہے بے اختیار کو نہیں۔ پروردگار عالم نے انسان کو خیر و شر کی تمیز عطا کر کے اسے کفر و اسلام' نیکی و بدی اور عدوان و تقویٰ میں جسے چاہے اختیار کرنے کی آزادی عطا کی ہے اور نیکی

Marfat.com

کے اختیار میں بھی کسی زبردستی یا جبر کا شائبہ تک نہیں رکھا ہے: لا اکراہ فی الدین قد تبین الرشد من الغی (۲: ۲۵۶) اور سورۂ غاشیہ میں رسول اکرم ﷺ کو ڈھارس دیتے ہوئے پروردگار عالم نے فرمایا کہ یہ لوگ راہ ثواب پر نہیں آتے تو آپ کو پریشان ہونے کی ضرورت نہیں ہے: لست علیھم بمصیطر (۸۸: ۲۲) آپ ان پر داروغہ مقرر نہیں کیے گئے ہیں بلکہ ہم نے ان کو اختیار دیا ہے کہ چاہیں تو منہ موڑ کر کفر و عدوان کو اختیار کرلیں: الا من تولی و کفر (۸۸: ۲۳) جب وقت آئے گا ان سے حساب لیں گے: ان علینا حسابھم (۸۸: ۲۶)۔

قرآن مجید میں ہی سورۂ ملک میں خدا کے ہر چیز پر قادر ہونے کے ذکر کے ساتھ ہی یہ وضاحت موجود ہے کہ حیات و موت تو خدا کی طرف سے انسان کی مقرر کردہ تقدیر ہے کہ اسے پیدا ہونا ہے اور مرنا ہے لیکن اس دوران: لیبلوکم ایکم احسن عملا ہم نے انسان کو عمل کا اختیار دیا ہے کہ وہ جو چاہے کرے۔ خواہ احسن تقویم کا مصداق بن کر تخلیق کائنات میں انائے کل کا شریک کار بن جائے خواہ اسفل السافلین۔ اقبال نے اسی انسانی اختیار کے لیے کہا تھا کہ:

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب و کار آفریں کارکشا کارساز

ڈاکٹر رضی الدین صدیقی نے اپنی کتاب ''اقبال کا تصور زمان و مکاں'' میں اپنے آٹھویں مضمون بعنوان Iqbal and the problem of free will میں اقبال کے نظریہ جبر و قدر پر سیر حاصل بحث کی ہے بلکہ فکر اقبال میں یہ اضافہ کیا ہے کہ اگر اقبال کے زمان تک جدید علمی تحقیقات بھی مشتہر ہو چکی ہوتیں تو وہ میکانیت کے جبری فلسفہ کو رد کرنے کے لیے نفسیات کا سہارا نہ لیتے کیوں کہ ۱۹۲۷ء میں ہائزنبرگ (Heisenberg) نے نیوٹن کے نظریۂ جبر کو باطل قرار دے دیا۔ اسی طرح آئن سٹائن کے نظریۂ اضافیت نے مادہ و توانائی کے فرق کو ختم کرکے پرانے تصورات طبیعات کی پوری عمارت کو منہدم کر دیا اور نور کو مادہ کا خالق ماننے میں کوئی عقلی اور سائنسی رکاوٹ باقی نہ رہی۔ جدید علم طبیعات نے تجربات سے یہ ثابت کیا کہ ایک ایٹمی ذرے کی فعالیت کو بھی متعین کیا جا سکتا ہے کیونکہ لاتعداد امکانات میں کسی کے بھی وقوع پذیر ہونے کا امکان ہوتا ہے۔[۱۰]

اقبال نے خطبات کے علاوہ اپنے اشعار میں بھی جا بجا تقدیر انسانی کے متعلق اپنے ان ہی خیالات کو شاعرانہ رنگ میں بڑے دلچسپ اسالیب میں پیش کیا ہے جیسا کہ پروفیسر محمد منور نے ''ایقان اقبال'' میں لکھا ہے:

''شخصیت کی ارادی تعمیر یا اختیار تقدیر کا مضمون حضرت علامہ کے کلام میں بار بار جلوے دکھاتا ہے اور اسرار خودی کی منزل سے لے کر جو ''بانگ درا'' کے تیسرے حصے کے متوازی ہے۔ کلام کے بالکل آخری حصے تک اس عقیدے میں ضعف نہ آیا' اُلٹا اس کے اثبات میں اضافہ ہوتا چلا گیا۔[۱۱]

Marfat.com

کلام اقبال میں نظریہ جبر و قدر

جیسا کہ اقبال نے ساری عمر اسی بات پر اصرار کیا ہے کہ ان کے کلام کو شاعری سمجھ کر صرف لطف و مزہ اُٹھانے کے لیے نہ پڑھا جائے بلکہ انہوں نے اپنے زور کلام سے ''ناقہ بے مہار'' کو ''سوئے قطار'' کھینچنے کی کوشش کی اور اس مقصد کے لیے اس قوم کو غفلت و کاہلی، بے عملی اور سست روی، قناعت پسندی اور توکل بے جا سے باز رکھنے کی کوشش میں خودی اور تقدیر گری کا درس دیا ہے، انہیں تو غم یہی تھا کو تخلیق و تعمیر عالم اور ایجاد و اختراع کا جو کام مسلمانوں کو کرنا چاہیے تھا، وہ دوسری قومیں کر رہی تھیں اور مسلمان ایک ہزار سال سے سیاہ بختی میں مبتلا تھے اور اس کی وجہ یہی تھی کہ ان کو رضا اور توکل کے غلط معنی پڑھا کر بے عمل بنا دیا گیا تھا۔ ''بانگ درا'' کی ایک نظم ''بزم قدرت'' کا آخری شعر ہے:

تو اگر اپنی حقیقت سے خبردار رہے
نہ سیہ روز رہے پھر نہ سیہ کار رہے

سیہ روزی اور سیہ کاری کو دور کرنا انسان کے اختیار اور اس کی قوت عمل کا کام ہے۔ اس طرح اپنی مشہور غزل بابت مارچ ۱۹۰۷ء میں تن بہ تقدیر اور بے عمل رہنے سے ڈراتے ہوئے پیش گوئی کرتے ہیں:

نہیں ہے غیر از نمود کچھ بھی جو مدعا تیری زندگی کا
تو اک نفس میں جہاں سے مٹنا تجھے مثالِ شرار ہو گا

اقبال تدبیر کو انسان کی تقدیر سمجھتے ہیں، یعنی ان کے نزدیک خدا نے تدبیر کرنے کی صلاحیت کو انسانی فطرت میں ودیعت کیا ہے۔ ''جواب شکوہ'' کا یہ آخری سے پہلا شعر ہے:

ماسوا اللہ کے لیے آگ ہے تکبیر تری
تو مسلماں ہو تو تقدیر ہے تدبیر تری

اور بے عملی اور خودی سے بیگانہ ہو کر غلامی و مجبوری میں ہی خوش رہنے کی مسلمانان ہند کی خرابی پر اقبال نے اپنی نظم ''غلام قادر روہیلہ'' میں بھرپور طنز کی ہے کہ اس وقت مسلمان اپنے زوال کو اپنی تقدیر قرار دیتے تھے۔ غلام قادر تیموری شہزادیوں پر طنز کرتا ہے کہ ''شکایت چاہیے تم کو نہ کچھ اپنے مقدر سے۔''

اقبال جب انسانی اختیار کی بات کرتے ہیں تو یہ بھی کہہ جاتے ہیں کہ:

سبق ملا ہے یہ معراج مصطفیٰ سے مجھے
کہ عالم بشریت کی زد میں ہے گردوں

اور اس عالم آب و خاک و باد کو مخاطب کر کے اپنے اختیارات کا دعویٰ کرتے ہوئے اسے اپنی تقدیر بتاتے ہیں:

Marfat.com

تُو کفِ خاک و بے بصر، میں کفِ خاک و خود نگر
کشتِ وجود کے لیے آبِ رواں ہے تُو کہ میں

اور اگر کوئی ''نادان'' اپنے کو ''زندانی تقدیر'' سمجھے تو اقبال کے نزدیک وہ کافر ہے:

کافر ہے تو ہے تابعِ تقدیر مسلماں
مومن ہے تو وہ آپ ہے تقدیرِ الٰہی

اور اس منزل کے حصول کے لیے انسان کو اپنی خودی کو مستحکم و منور کرنا پڑتا ہے تو اس کی رضا رضائے کل اور اس کا ہاتھ خدا کا ہاتھ اور اس کا فعل خدا کا فعل بمصداق ''آیت رمیت''[12] بن جاتا ہے:

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

اقبال نے اپنی نظم ''روحِ ارضی آدم کا استقبال کرتی ہے'' میں انسانی عظمت و اقتدار و اختیار کا بڑا خوبصورت تعارف کراتے ہوئے انسان کی رضا کو ہی کائنات کی تقدیر قرار دیا ہے یعنی انسان اس کائنات کی جس طرح چاہے تخلیق و تعمیر کرے۔ وہ اس کا مقدر بنانے والا ہے:

ہے راکبِ تقدیر جہاں تیری رضا دیکھ

''جاوید نامہ'' میں اقبال نے دو مقامات پر مسئلہ جبر و قدر سے بحث کی ہے۔ پہلی جگہ فلک مریخ پر زندہ رودکی حکیم مریخی سے ملاقات ہے اور اقبال حکیم مریخی کی زبان سے فلسفہ تقدیر سمجھاتے ہوئے کہتے ہیں:

گر زیک تقدیر خوں گردد جگر
خواہ از حق حکمِ تقدیرِ دگر

(گر ایک تقدیر سے عاجز آ جاؤ یعنی ایک تدبیر کارگر نہ ہو تو خدا سے دوسری تقدیر طلب کرو یعنی اور تدبیر میں لگ جاؤ اور خدا سے کامیابی کی توفیق مانگو)

تو اگر تقدیر نو خواہی رواست
زانکہ تقدیراتِ حق لاانتہاست

(اور اگر تم نئی تقدیر کی خواہش کرو تو ایسا کرنا درست ہے کیوں کہ خدا کے پاس تو بے انتہا تقدیریں ہیں)

شبنمی؟ اُفتندگی تقدیر تست
قلزمی؟ پایندگی تقدیر تست

''تم اگر شبنم بن گئے تو گرنا تمہارا مقدر قرار پائے گی اور اگر تم سمندر بن گئے تو ہمیشہ ہمیشہ لہریں مارنا تمہاری تقدیر ہو گا۔)

اسی طرح اقبال حلاج کی زبان سے بھی جبر کا فلسفہ بیان کرتے ہیں جس کے لیے انہیں نے ''اسرار خودی'' میں خود کہا تھا کہ:

Marfat.com

در اطاعت کوش اے غفلت شعار
می شود از جبر پیدا اختیار

(اطاعت اور فرمانبرداری کرنا سیکھو کیوں کہ قوانین کی پابندی سے ہی اختیار حاصل ہوتا ہے)

اور یہاں یہی بات ایک دوسرے اسلوب میں اس طرح ادا کرتے ہیں:

جبر دینِ مردِ صاحب ہمت است
جبر مرداں از کمالِ قوت است

(جبر یعنی اصولوں اور فطرت کی پابندی صاحب ہمت انسان کا دین ہے اور مردان ہمت کا جبر قوت سے کمال حاصل کرنے کا نام ہے۔)

کار مرداں است تسلیم و رضا
بر ضیفاں راست ناید این قبا

(تسلیم و رضا مردوں کا کام ہے اور کمزوروں پر یہ لباس صحیح فٹ نہیں آتا)

اور خاتمہ کلام اپنے اسی عقیدہ پر کرتے ہیں کہ مومن خود تقدیر یزداں ہے:

عزم او خلاق تقدیر حق است
روز ہیجا تیرِ او تیرِ حق است

(مومن کا ارادہ ہی اس کی تقدیر کا خالق ہے اور جنگ کے دن اس کے کمان سے نکلا ہوا تیر حق کا تیر ہوتا ہے)

اقبال کے نزدیک جب تک انسان اپنی خودی کو خودی مطلق سے ہمکنار نہیں کر لیتا اور جب زمان مسلسل سے آزاد ہو کر زمان خالص میں زندگی کرنے کی صلاحیت پیدا نہیں کر لیتا' وہ تقدیر یزداں نہیں بن سکتا۔ اسی لیے انہیں اپنے دور کے مسلمانوں سے شکایت ہے:

تن بہ تقدیر ہے آج ان کے عمل کا انداز
تھی نہاں جن کے ارادوں میں خدا کی تقدیر

یا جیسا کہ اقبال نے خدا سے ابلیس کو یہ جواب دلوایا ہے کہ:

دے رہا ہے اپنی آزادی کو مجبوری کا نام
ظالم اپنے شعلۂ سوزاں کو خود کہتا ہے دود

حکیم مریخی کی زبان سے بھی کچھ ایسی ہی بات کہلوائی ہے:

تا بخود ناساختن ایمانِ تست
عالمِ افکارِ تو زندانِ تست

(جب تک تخلیق کا ذوق تجھ میں پیدا نہیں ہوتا تیرے خیالات ہی تیرا زندان ہیں)

Marfat.com

کیونکہ فطرت خداوندی کے یہاں تو تقدیر سازی خود انسان کے ارادوں اور اس کے مساعی پر منحصر ہے:

خاک شوٗ نذر ہوا سازد ترا
سنگ شو، بر شیشہ اندازد ترا

(اگر تو مٹی اور گرد بن جائے گا تو خدا تجھے ہوا کے حوالے کردے گا اور اگر پتھر کی طرح سخت بن جائے تو تجھ سے شیشہ توڑنے کا کام لیا جائے گا۔)

مٹی کی تو فطرت (تقدیر) ہی یہ ہے کہ وہ ہوا کے دوش پر بکھری پھرے لیکن اگر وہی مٹی (کف خاک) خودنگر بن جائے تو خلاق بن جاتی ہے۔ تقدیر سازی خود انسانی اعمال و افکار پر منحصر ہے' اس لیے اقبال کے نزدیک تقدیر کی شکایت سفلہ پن ہے اور غلط ہے اور وہ بار بار یہی دعوت دیتے ہیں کہ مومن کو ایسی نگاہ پیدا کرنی چاہیے کہ خود اس کی تو کیا دوسروں کی تقدیریں بدل جائیں:

نگاہ مردِ مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں

اقبال کے نزدیک تو انسان کی تقدیریں یعنی فطرت میں یہ بات رکھی گئی ہے کہ وہ تقدیر یزداں بن جائے اور: وما رمیت اذ رمیت ولکن اللہ رمٰی، کی سند پائے اور اس کی ہر ضرب ضربِ ید اللہ کہلائے' تو خود تقدیر یزداں کیوں نہیں ہے۔

اقبال کے نزدیک ایک آزاد مرد مومن کی یہ صفت ہے کہ کائنات کی تقدیر اس کے مشوروں سے تشکیل دی جاتی ہے:

ہمت حُر با قضا گردد مشیر
حادثات از دست او صورت پذیر

(مرد مومن و آزاد کی ہمت قضا و قدر خداوندی کی مشیر بن جاتی ہے اور دنیا میں رونما ہونے والے واقعات کا خالق وہ خود قرار پاتا ہے)

عبدہٗ صورت گر تقدیرہا
اندر او ویرانہ ہا تعمیرہا

(عبدہ یعنی جس کی عبدیت پر خود معبود کو فخر ہو' وہ اتنا صاحب اختیار ہو جاتا ہے کہ تقدیریں اس کے حکم سے بنتی ہیں اور وہ تخریب کو تعمیر سے بدل دیتا ہے۔)

اقبال کے نزدیک جو وقت کی قید سے آزاد ہو گیا اور جس نے اللہ کے وقت میں شمولیت پالی' وہ خود صورت گر تقدیر بن گیا۔

Marfat.com

جبر و قدر کا موازنہ

انسانی اختیارات پر اس قدر یقین رکھنے کا یہ مطلب نہیں کہ اقبال انسان کی زندگی میں موجود اس فطری جبر کو یعنی اس کی جبلی اور فطری پابندیوں کے قائل نہیں تھے جو ایک انسان کی صورت میں پیدا ہونے سے اس پر عائد ہوتی ہیں۔ اس معاملے میں وہ رسول اکرمؐ کے ارشاد کے مطابق کہ ''الایمان بین الجبر والا'' اختیاریہ کہتے ہیں:

چنیں فرمودہ سلطان بدر است
کہ ایماں درمیانِ جبر و قدر است
(رسول اکرمؐ نے فرمایا کہ ایمان جبر و قدر کے درمیان ہے)

یہ فطری تقاضے اسی جبر میں شامل ہیں جیسے بقائے حیات کے لیے خوراک کی ضرورت اور بقائے نسل کے لیے نکاح اور صنفِ مخالف کی یا کھڑے ہونے اور چلنے کے لیے دو پیروں کی حاجت۔ اس سلسلے میں حضرت علیؓ کا قول بھی دلچسپی سے خالی نہیں ہے کہ جب کسی نے آپ سے جبر و قدر کے سلسلے میں انسانی اختیارات کی وضاحت چاہی تو آپ نے فرمایا کہ ایک پیر اٹھاؤ۔ سائل نے اٹھا لیا آپ نے فرمایا اب دوسرا بھی اٹھاؤ؟ اس نے عرض کیا مولا یہ تو ممکن نہیں۔ آپ نے فرمایا بس یہی جبر و قدر کی کیفیت ہے۔ ڈاکٹر رضی الدین صدیقی نے جناب امام جعفر الصادقؒ کا قول بھی نقل کیا ہے:

لاجبرو لاقدر بل الامربین الامرین
''نہ جبر ہے نہ قدر بلکہ حقیقت ان دونوں کے بیچ میں ہے۔''[۱۳]

یعنی اگر آدمی ایسا اختیار چاہے کہ قوانین و نظام و ترتیب سے بھی آزاد ہو جائے تو ایسا ممکن نہیں ہے۔

حواشی

۱۔ ڈاکٹر محمد اقبال۔ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ ترجمہ از نذیر نیازی (لاہور بزم اقبال) ص ۱۱، ۱۲
۲۔ ایضاً۔ ۱۵۔ ۱۶
۳۔ ایضاً۔ ص ۱۸، ۱۹
۴۔ ایضاً۔ ص ۷۷
۵۔ ایضاً۔ ص ۱۶۷
۶۔ ایضاً۔ ص ۱۲۰

Marfat.com

۷۔ ایضاً۔ ص ۸۴

۸۔ ایضاً۔ ص ۱۲۸۔۱۲۷

۹۔ خلیفہ عبدالحکیم۔ حکمت رومی (لاہور : ثقافت اسلامیہ) ص ۲۳۳

۱۰۔ رضی الدین صدیقی۔ اقبال کا تصور زمان و مکاں اور دوسرے مضامین (لاہور : مجلس ترقی ادب)

۱۱۔ مرزا محمد منور۔ ایقانِ اقبال (لاہور : اقبال اکادمی) ص ۶۱

۱۲۔ وما رمیت اِذ رمیت ولکِنّ اللہ رمیٰ (۸ : ۱۷)

(اور اے محمدؐ جب تم نے کنکریاں ماریں تو وہ تم نے نہیں ماری تھیں بلکہ وہ تو اللہ نے ماری تھیں۔)

۱۳۔ رضی الدین صدیقی۔ اقبال کا تصور زمان و مکاں اور دوسرے مضامین (لاہور : مجلس ترقی ادب)

☆......☆......☆

Marfat.com

محمد طارق

نظریۂ جبر و قدر

انسانی شعور جب پختگی کی حدوں کو چھونے لگا تو سب سے پہلا سوال جو انسان نے اپنے آپ سے کیا۔ اپنی ہی ذات کے متعلق تھا کہ وہ کیا ہے اور اس کائنات کی حقیقت کیا ہے؟ یہ سوال صدیوں بحث و نزاع کا باعث رہا۔ کئی مذہب آئے اور مٹ گئے۔ ارباب مذہب اور علمائے فلسفہ نے ہر دور میں رائے زنی کی اور حتمی طور پر فیصلہ کرنے کی کوشش کی تاکہ افراد کے لیے ایک جامع لائحہ عمل تیار ہو سکے مگر ایسا نہ ہوا بلکہ بنی نوع انسان دو گروہوں میں بٹ گئے۔ ایک گروہ نے ہر چیز کو بے بس اور اپنے ہر فعل کو مشیت الٰہی کا پابند ٹھہرایا۔ اس گروہ کو ''جبریہ'' کہا جانے لگا۔ دوسرے گروہ نے انسان کو قادر اور ذمہ دار قرار دیا۔ اس کے ہر فعل و قول میں ذاتی مرضی کو محرک قرار دے کر جزا و سزا' خیر و شر میں امتیاز کرنے اور پھر اختیار کرنے میں کلی طور پر اختیار دے دیا۔ یہ گروہ ''قدریہ'' کہلانے لگا۔

جبر و قدر کا مسئلہ جو کہ ہر مذہب اور اخلاق کی بنیاد ہے اور اس کے بغیر نہ کوئی ضابطہ اخلاق مرتب ہو سکتا ہے اور نہ کسی مذہب کی بنیاد رکھی جا سکتی ہے۔ آغاز سفر ہی سے تسلی بخش حل کا متقاضی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دنیا کے ہر مذہب اور علم فلسفہ کی ہر بحث میں اس کا تنازعہ ضرور موجود ہے۔ اسلام وہ مذہب ہے جس کے بنیادی اصولوں میں کسی بھی تلبیس و تحریف کا امکان نہیں' انسانی اختیار کے بارے میں بہت کچھ موجود ہے لیکن افسوس آج تک کوئی نتیجہ برآمد نہیں ہو سکا۔

ماضی میں جبریہ فکر سے متعلق اصحاب (صوفیاء اور علماء) جو اپنے آپ کو مجبور محض سمجھتے تھے' قول و فعل میں ہر قسم کی انسانی' مذہبی اور اخلاقی پابندی سے آزاد ہو گئے۔ مذہبی تقاضوں مثلاً نماز' روزہ' حج وغیرہ میں انہوں نے مقررہ اصولوں سے روگردانی کی اور اپنے ہر غلط صحیح کام کو خدا تعالیٰ کی منشا قرار دیا۔ ان لوگوں پر انسانیت کے اعلیٰ اصول بھی اثر انداز نہ ہو سکے اور وہ ظاہری حلیہ اور لباس کے معاملے میں بھی بے نیاز ہوتے گئے۔ پاکیزگی کی شرح کمزور پڑتی گئی اور تارک الدنیا ہونے کا رواج ہوا۔ نیز اس سے عوام الناس یعنی عام لوگوں میں بے عملی' بدعملی اور مذہب سے دوری کا سبق ملا۔ مثال کے طور پر حضرت سرمد علیہ رحمتہ کہ مشہور صوفی ہو گزرے ہیں' کے بارے میں مشہور ہے کہ انہیں اورنگ زیب عالمگیر نے گلی کوچوں میں مادر زاد برہنہ پھرنے کے جرم میں قتل کروا

Marfat.com

دیا تھا۔ اس کے برعکس قدریہ فکر میں جزا وسزا خیر وشر کا مرتکب انسان ہی کو ٹھہرایا گیا۔ مذہبی تقاضوں میں حقوق العباد کو مدنظر رکھا گیا کیونکہ گناہ اور ثواب کا تصور ہی اس وقت پیدا ہوتا ہے جب انسان کی ذمہ داری کو تسلیم کیا جائے۔ اگر نہیں تو پھر جنت اور دوزخ کا وجود کیا معنی؟ لوگوں نے اس نظریہ کو بہت کم تسلیم کیا کیونکہ جبریہ فکر میں کوئی پابندی نہ تھی۔ خدا سے ہر فعل کو منسوب کر کے انسان کی ذات بچ جاتی تھی۔ دنیا کے بڑے بڑے شاعر اور بالخصوص فارسی اور اردو کے باکمال شاعر اسی فلسفہ کے حامی ہو گزرے ہیں:

ناحق ہم مجبوروں پر یہ تہمت ہے مختاری کی

بیسویں صدی میں جہاں اور انقلاب آئے' اقبال کی شخصیت بھی انقلابی شخصیت بن کر ابھری اور بہت جلد برصغیر کے لوگوں پر چھا گئی۔ انہوں نے مسلمانوں کو بے کار اور بے عمل پایا۔ ذلت اور گمراہی میں ڈوبے ہوئے دیکھا۔ وہ جسماً وقولاً قدریہ طبقہ فکر سے تعلق رکھتے تھے۔ وہ مسلمانوں کے زوال' کسمپرسی اور کج روی کا سبب دنیائے اسلام میں صدیوں سے ذلیل ترین تقدیر پرستی کو ٹھہراتے ہیں۔ وہ اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ایک حد تک فلسفیانہ خیال آرائیوں نے سیاسی مصلحتوں کے سبب اسلام کو بگاڑ کے رکھ دیا ہے۔ نیز اسلام نے اپنے پیروؤں کے قلب میں جو شمع حیات روشن کی تھی' اس کا نور بتدریج کم ہوتا گیا اور یوں اسلام کے اصل مقاصد' بنیادی تقاضے فراموش ہو گئے۔ قرآن حکیم کی تفسیر کچھ اس طرح سے کی گئی کہ جو کچھ ہو چکا ہے اس کا مفاد پرستانہ نقطہ نگاہ سے جواز ڈھونڈا جائے اور مظلومین پر ہونے والے ظلم وستم کو تقدیر کا کرشمہ قرار دے کر صبر وقناعت سکھائی جائے۔ وہ اس رسوا کن نظریہ قسمت کی شدت سے تردید کرتے ہیں جو اہل یورپ اسلام سے منسوب کرتے ہیں۔ قرآن میں اس کی کوئی تصدیق نہیں۔ سو یہ سب کچھ قرآنی آیات کی تلبیس اور اسلامی تعلیمات کی تحریف ہے اور اسی تلبیس وتحریف کو جاہل عوام پر مسلط کر دیا گیا ہے۔ مزید برآں انہوں نے فارسی ادب اور اسلامی تصوف کا گہرا مطالعہ کیا اور اس نتیجے پر پہنچے کہ یہ تقدیر اور قسمت پرستی عجمی تصور ہے جو انسان کی ''خودی'' کی نفی کرتا ہے اور انسان کو سوائے یاس اور قنوطیت کے اور کچھ حاصل نہیں ہوتا۔ انہوں نے اس عجمی تصور کی چوتھائی صدی تک مخالفت کی اور من عرف نفسه فقد عرف ربه کے مصداق انسانیت کی حقیقی عظمت' حقیقی معراج کو پانے کی غرض سے مسلمانوں کو خودی اور خود شناسی کا سبق دیا۔ قرآن حکیم میں واضح طور پر لکھا ہے:

ان السمع والبصر والفواد کل اولئک کان عنه مسؤلاً (۳۶:۱۷)

''یقیناً (انسان کا) سننا دیکھنا' سوچنا سب اپنی اپنی جگہ جواب دہی رکھتے ہیں''۔

اس کی مزید تشریح اس آیت سے ملتی ہے۔

ان احسنتم احسنتم لا نفسکم وان اساتم فلها۔ (۷:۱۷)

''یعنی اگر تم نے بھلائی کی تو اپنے لیے کی اور برائی کی تو اس کا وبال بھی تم ہی پر ہے''۔

Marfat.com

یعنی انسان کے افعال کی ذمہ داری اسی پر ہے نہ کہ خدائے بزرگ و برتر پر۔
سورہ محمدؐ میں ایک جگہ درج ہے۔

ولنبلونکم حتیٰ لعلم المجٰھدین منکم۔ (۴۷:۳۱)

''ہم تمہیں آزمائیں گے تا کہ ان لوگوں کو جان لیں جو تم میں سے مجاہد ہیں''۔

اس سے زیادہ وضاحت اور کیا ہو سکتی ہے۔

وقت گزرتا ہے اور اقبال ایک قدم اور آگے بڑھ جاتے ہیں۔ اب ان کا مقصد مسلمانوں میں تن آسانی اور کاہلی کو دور کرنا ہے جس سے وہ ترقی کی دوڑ میں پیچھے رہ جاتے ہیں۔ وہ قسمت اور تقدیر کا غلط مطلب لے کر قوت عمل سے محروم ہو گئے ہیں۔ اقبال بانگ دہل کہتے ہیں کہ مسلمان تسلیم و رضا اور صبر و توکل کے معانی محدود کر کے بے عمل ہو گئے ہیں۔ وہ بتاتے ہیں کہ تسلیم و رضا کا یہ مطلب نہیں کہ بے عملی اور ذہنی پسماندگی اختیار کر لی جائے۔

ان کا یہ ارتقائی نظریہ ان کی شاعری کا جزو ہے:

ظلمت کدہ خاک پہ شاکر نہیں رہتا
ہر لحظہ ہے دانے کو جنوں نشوونما کا

فطرت کے تقاضوں پہ نہ کر راہ عمل بند
مقصود ہے کچھ اور ہی تسلیم و رضا کا

جرأت ہو نمو کی تو فضا تنگ نہیں ہے
اے مرد خدا ملک خدا تنگ نہیں ہے

یزداں اور شیطان کے مکالمے میں:

حرف استکبار تیرے سامنے ممکن نہ تھا
ہاں مگر تیری مشیت میں نہ تھا میرا سجود

دے رہا ہے اپنی آزادی کو مجبوری کا نام
ظالم اپنے شعلہء سوزاں کو خود کہتا ہے دُود

ان کے ہاں خودی کی بنیاد حرکت و عمل یہ ہے:

نکل کر خانقاہوں سے ادا کر رسم شبیری
کہ فقر خانقاہی ہے فقط اندوہ و دلگیری

Marfat.com

ترے دین و ادب سے آ رہی ہے بوئے رہبانی
یہی ہے مرنے والی اُمتوں کا عالم پیری

اقبال کے مخالفین نے ''خودی'' کا مطلب کچھ اور لیا اور انہیں بے دین ثابت کرنے کی کوشش کی۔ انہوں نے ''خودی'' کو اس کے قدیم و مروجہ معنوں میں لیا (ہٹ دھرمی' تکبر وغیرہ) اور ذات باری تعالیٰ سے مقابلہ سمجھا۔ ان کے خیال میں خودی کا مقصد یہ ہے کہ ہر شخص خود کو بڑی سے بڑی تقدیر کا مالک سمجھ کر جو چاہے سو کرے یا اِدھر اُدھر پاؤں مارتا پھرے' لیکن ایسی بات اقبال کے ہاں نہیں۔ وہ اس کا تقاضا کرتے ہیں کہ ہر شخص اپنی صلاحیت کو پہچانے اور اپنی استعداد کو بیدار کرے اور جب اپنی صلاحیتوں سے واقف ہو جائے اور اس کی استعداد کے امکانات آشکار ہو جائیں تو اس قوت کو عمل میں ڈھال دے اور عمل ہی کو اپنا مقصود زندگی اور اس مقصود کے حصول کی کوشش ہی کو زندگی سمجھے:

زندگانی را بقا از مدعا است
کاروانش را درا از مدعا است

اس شعر کی رو سے وہ زندگی کے لیے مدعا کا ہونا لازمی قرار دیتے ہیں۔ اس سے آگے وہ کہتے ہیں کہ زندگی میں اگر کوئی مقصد نہیں تو انسان زندہ ہونے کے باوجود مردہ ہے۔ دل کی حرارت آرزو پر منحصر ہے اور آرزو جستجو کا سبب ہے۔

اقبال کی خودی کا اگر اندازہ کرنا چاہو تو ستاروں سے آگے جو جہاں ہیں وہاں پہنچنے کے لیے اپنی صلاحیتوں کا جائزہ لو' استعداد کو تولو اور پھر سرگرم عمل ہو جاؤ۔ آخر کار تم نیابت الٰہی کی منزل کو پالو گے۔

قرآن حکیم میں ایک آیت یہ بھی ملتی ہے: واللہ خلقکم وما تعملون (۹۶:۳۷) ''یعنی اللہ نے تم کو پیدا کیا اور جو تم کرتے ہو'' اس کے علاوہ اسی مضمون کی کئی اور آیات اور احادیث مرقوم ملتی ہیں کہ خدا ہی مالک ہے۔ ایک حدیث تو یہ بھی ہے کہ ''کوئی شخص اس وقت تک مومن نہیں ہو سکتا جب تک وہ یہ تسلیم نہ کرے کہ خیر و شر کی تقدیر اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے۔'' یہی وہ مقام ہے جہاں خالق حقیقی کو اس سزا اور جزا کے معاملے میں مالک تسلیم کرنا' بادی النظر میں دھوکا نظر آتا ہے۔ اقبال اس بات کی یوں تشریح کرتے ہیں ''تقدیر خود شے کی باطنی رسائی ہے''۔

(خطبات)

تاہم اس سے مسئلہ حل نہیں ہوتا ہے بلکہ ''جبر'' والوں کی ٹھوکر کھانے سے قدریہ مکتب فکر کا محل بھی لرزے میں آجاتا ہے۔ حقیقی مطلب یہ کہ فطرت ایک ازلی چیز ہے اور عالم ارواح سے متعلق ہے جس میں کوئی تغیر نہیں' لیکن یہ بات نہیں کہ مجھے ایسا کیوں بنایا گیا۔ نہ ایسا بنا ہوتا اور نہ گناہ مجھ سے سرزد ہوتا؟ بچہ جب پیدا ہوتا ہے مسلمان ہی ہوتا ہے' لیکن بعد میں تمام تر ممکنات اس کے اپنے اختیار میں ہوتے ہیں۔ اسے شعور دے دیا

جاتا ہے کہ خیر کیا ہے اور شر کیا۔ اب اس کی مرضی ہے کہ کوئی سا راستہ اختیار کرے۔ ایسا نہ ہو تو شیطان اور یزداں کا کھیل، کھیل تماشہ بن جائے اور فعل عبث کہلائے مگر خدا تعالیٰ نفی کرتا ہے۔

وما خلقنا السمآء والارض وما بینھما لعٰبین (۱۶:۲۱)

اور ہم نے آسمانوں اور زمین کو اور جو کچھ ان کے درمیان ہے، محض کھیل اور تماشا کرتے ہوئے نہیں پیدا کیا ہے۔

ربنا ما خلقت ھٰذا باطلاً

اے پروردگار! سب کچھ جو تو نے پیدا کیا ہے اس لیے نہیں کہ محض ایک بیکار و عبث سا کام ہو۔

محی الدین ابن عربی لکھتے ہیں کہ اعمال کی تخلیق تو خدا تعالیٰ کی طرف سے ہو رہی ہے، لیکن یہ تخلیق ہماری فطرت کے اقتضاء کے مطابق ہو رہی ہے اور ہماری فطرت کے خلاف کوئی چیز ہم پر عاید نہیں۔ گویا ہم آزاد ہیں۔

حضرت امام جعفر صادقؑ اس بات کو مزید واضح کرتے ہیں۔

''نہ محض جبر ہے نہ محض قدر بلکہ حقیقت دونوں کے درمیان ہے''۔ دوسرے لفظوں میں یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ چونکہ اس نازک حد، نازک مقام کا کسی کو علم نہیں کہ کہاں جبر وقدر ملتے ہیں اور کہاں جدا ہوتے ہیں، اس لیے انسان کی زندگی کوشش سے عبارت ہونی چاہیے۔ یقیناً کسی نہ کسی منزل پر معراج نصیب ہوگی اور پھر یہ دنیا تو وسیع ہے۔ بڑھتے جاؤ بڑھتے جاؤ۔ خدا تعالیٰ کے وجود کی اور اس کی قدرت کی نشانیاں پاتے جاؤ، کائنات کم نہ ہوگی۔ یہی اسلام کی روح کا تقاضا، نیابت الٰہی کا صحیح مقصد اور ہماری معراج ہے۔

☆......☆......☆

Marfat.com

محمد فاروق احمد

مسئلہ جبر وقدر

سوال: مسئلہ جبر وقدر کے بارے میں علامہ اقبال کے نظریات عین اسلامی اور فطری ہیں۔ اس قول کی روشنی میں علامہ کے کلام سے حوالے دیتے ہوئے تبصرہ کیجیے۔

جواب: تاریخ افکار انسانی میں جبر وقدر کا مسئلہ ہمیشہ سے نمایاں حیثیت کا حامل اور بحث و نزاع کا باعث چلا آ رہا ہے۔ جب سے انسان کا شعور بیدار ہوا ہے اور اس نے غور وفکر شروع کیا ہے اور مذہب اور علمائے فلسفہ نے ہر زمانے میں اس پر رائے زنی کر کے آخری فیصلہ دینے کی کوشش کی ہے تاکہ افراد کے لیے ایک ضابطۂ عمل تیار ہو سکے۔ اگر ہم اخروی زندگی پر ایمان رکھتے ہیں اور دنیوی زندگی کے اعمال کی اخروی زندگی میں جزا و سزا کے قائل ہیں تو ہمارے لیے ناگزیر ہو جاتا ہے کہ ہم یہ فیصلہ کر لیں کہ آیا ہم اپنے اعمال میں آزاد وخود مختار ہیں یا کوئی مشیت الٰہی ہے، جس نے پہلے سے ہی ہمارے لیے سب کچھ مقدر کر دیا ہے اور اب ہم جبراً و قہراً انہی اعمال مقدورہ کے مرتکب ہو رہے ہیں کیونکہ یہ ظاہر ہے کہ جزاء سزا کا سوال اسی وقت پیدا ہوتا ہے جب ہم اپنے اعمال کے مختار ہوں اور خیر وشر کا انتخاب کر سکیں۔ جو کچھ مقدر ہو چکا ہے اس کے لیے کسی انسان کو ذمہ دار سمجھنا انصاف سے بعید معلوم ہوتا ہے:

جہاں از خود بروں آوردۂ کیست؟
جہانش جلوۂ بے پردۂ کیست؟

مرا گوئی کہ از شیطان حذر کن
بگو با من کہ او پروردۂ کیست

یہ مسئلہ مذہب و اخلاق کی بنیاد ہے اور آغاز سفر ہی میں تسلی بخش حل کا متقاضی ہے۔ اس کے مناسب حل کے بغیر کوئی ضابطہ اخلاق مرتب نہیں کیا جا سکتا۔ اقبال نے اس اساسی مسئلے پر اپنے کلام اور خطبات انگریزی (موسومہ "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ") دونوں میں جابجا اظہار خیال کیا ہے۔ اس مختصر مضمون میں ممکن نہیں کہ جو کچھ اقبال نے اس موضوع سے متعلق لکھا ہے، اس سب کا کماحقہٗ جائزہ لیا جا سکے، اس لیے میں یہاں صرف

Marfat.com

جبر و قدر

ایک اجمالی تبصرے پر اکتفا کرتا ہوں جس میں اقبال کے خیالات کا اس انداز میں تجزیہ ہو جائے کہ اقبال کے پیش کردہ اہم نکات سامنے آجائیں اور یہ قیاس کیا جاسکے کہ آیا وہ حتمی جواب دینے میں کامیاب رہے ہیں؟ اس سے پہلے ایک خطبے میں میں اقبال کے نظریۂ زمان و مکاں پر بحث کر چکا ہوں۔ میں نے اس میں بتایا ہے کہ اقبال کے نزدیک زمان و مکاں کا مسئلہ مسلمانوں کے لیے موت و حیات کا مسئلہ ہے۔ یہ انتہائی بدقسمتی ہے کہ ان کی گرتی ہوئی صحت نے ان کو اجازت نہ دی کہ وہ اس اساسی مسئلے کو واضح طور پر بیان کر سکتے۔ فرد انسانی کے اقطار السمٰوت و الارض میں گھرے ہوئے ایغو (Ego) اور مطلق ایغو کا باہمی تعلق بڑا اہم مسئلہ ہے۔ اس پر اقبال کو کھل کر بات کرنے کا موقع مل جاتا تو جبر و قدر کے مابہ النزاع مسئلے سے متعلق ہمیں بیش بہا معلومات میسر آجاتیں۔ خود علامہ کی طرف سے ایسی واضح اور حتمی بحث کے بغیر ہمیں خطبات کی چند سطور اور متفرق اشعار پر ہی اکتفا کرنا ہو گا اور یہ دیکھنا ہو گا کہ وہ ان تعلیمات کی جو آقائے نامدار محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی کی گئیں، کس طرح تشریح کرتے ہیں۔

سب سے پہلے اقبال نے علم النفس کی روشنی میں ایغو کی نوعیت کا جائزہ لیا ہے۔ وہ ولیم جیمز کے تصور شعور یعنی نظریہ ''جوئے خیال'' پر تنقید کرتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ اگرچہ یہ ہماری ذہنی زندگی کی واضح تشریح ہے لیکن شعور پر، جس کا ہم اپنے اندر تجربہ کرتے ہیں، منطبق نہیں ہوتی۔ ان کے نزدیک شعور ایک وحدت ہے اور ذہنی زندگی کا لازمہ شعور ایسے اجزائے شعور کا مجموعہ نہیں جو ایک دوسرے سے ربط قائم رکھے ہوئے ہیں۔ ہم ایغو کے مشاہدے، فیصلے اور انتخاب و ارادہ کا مظاہرہ دیکھتے ہیں۔ قرآن حکیم ایغو کے ہدایت کارانہ فریضے کو یوں واضح طور پر بیان فرماتا ہے۔ ویسئلونک عن الروح، قل الروح من امرِ ربّی اقبال قرآن کے الفاظ ''امر'' اور ''خلق'' کی طرف خصوصی توجہ منعطف کراتے ہیں، کیونکہ خالق مطلق کی تخلیقی قوت کا مظاہرہ ہمارے سامنے انہی دو طریقوں سے ہوتا ہے۔ لفظ ''خلق'' خدا اور کائنات کا باہمی تعلق ظاہر کرتا ہے اور ''امر'' خدا اور انسانی ایغو کا۔ آیت ''الروح من امر ربی'' سے پتا چلتا ہے کہ روح بالفطرت بادیانہ ہے کیونکہ اس کا سرچشمہ خدائے تعالیٰ کی ہدایت بخش توانائی ہے۔ ''ربی'' میں صیغہ متکلم کا استعمال خالی از حکمت نہیں۔ اس سے ایغو کی نوعیت اور مظاہروں پر مزید روشنی پڑتی ہے۔ اس سے یہ ظاہر کرنا مقصود ہے کہ روح کو منفرد اور خاص سمجھنا چاہیے جس میں اپنی وحدت کے تمام پہلو مثلاً وسعت، توازن اور تاثیر برقرار رہتے ہیں۔ قرآن حکیم میں ہے کہ ''قل کل یعمل علیٰ شاکلته وربک اعلم بمن هوا هدیٰ سبیلاً (۸۶/۱۷) اقبال پورے وثوق سے کہتے ہیں کہ انسانی تجربہ سلسلۂ اعمال ہے۔ ہر عمل ایک دوسرے سے منسوب اور سب باہمی طور پر ایک ہدایت کارانہ مقصد میں منسلک۔ انسان کی حقیقت کا راز ہی مقصد ہاد میں ہے۔ انسان ایک بے جان ڈلے کی طرح فضا میں رکھ نہیں دیا گیا نہ وہ سلک زماں میں منسلک تجربات کا مجموعہ ہے۔ انسانی حقیقت کا صحیح مطالعہ اور ادراک انسان کے فیصلوں، اس کے انتخابات، اس کے ارادوں، اس کے مقاصد اور اس کے عزائم کے مطالعے سے ہی ممکن ہو سکتا ہے۔

دوسرا سوال جس کی طرف اقبال نے توجہ دی ہے یہ ہے کہ مادہ و مکاں کی حدود میں ایغو کے مظاہر کیا

Marfat.com

ہیں؟ اقبال کو اس کا جواب قرآن حکیم کی اس آیت میں ملتا ہے۔ ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين. ثم جعله نطفه في قرار مكين۔ ثم خلقنا نطفة علقة العلقة مغضة. فخلقنا العظم فكسونا العظم لحما. ثم انشأنه خلقاً آخر (۲۳: ۱۲۔۱۴) اس آیت سے اقبال دلیل لاتے ہیں کہ ''ایک دوسری ہی طرح'' کا انسان Physical Organism کی اساس پر نشوونما پاتا ہے اور اس پر ہر آن انائے اعلیٰ نیم اناؤں کے مجموعے کے ذریعے اثر انداز ہوتا رہتا ہے اور اسے اس قابل بناتا ہے کہ وہ تجربات کی ایک منضبط وحدت قائم کر سکے۔

اقبال ڈیکارٹ کی طرح یہ نہیں مانتے کہ جسم اور روح علیحدہ علیحدہ ہیں۔ ایک دوسرے سے مختلف مگر کسی ناقابل فہم طریق سے ایک دوسرے سے متعلق ہیں۔ اقبال ڈیکارٹ کے اس عقیدے کو مادہ جداگانہ حیثیت رکھتا ہے' بے دلیل سمجھتے ہیں اور اپنے دعویٰ کے ثبوت کے لیے انہوں نے چند صفحات وقف کیے ہیں۔ وہ آئن سٹائن کے نظریۂ انسانیت کو لیتے ہیں جس کی رو سے مادہ فضائے مطلق میں ایک ڈلے کی طرح پڑا ہوا نہیں بلکہ حالات و حوادث کا مربوط سلسلہ ہے۔ تجربات کا یہ سلسلہ یعنی بالفعل نفس انسانی یا ایغو اقبال کے نزدیک اعمال کا بھی سلسلہ ہے۔ ایغو کی صفت اختیار ہے اور جن سے جسم عبارت ہے' اپنے آپ کو دہراتے رہتے ہیں۔ جسم (مادہ) نفس انسانی کا مجموعی تاثر ہے۔ بدیں وجہ وہ اس سے علیحدہ نہیں متصور کیا جاسکتا۔ اقبال کے نزدیک مادہ کمزور بدن کے اجزا کا مجموعہ ہے جس سے بہتر قسم کا ایغو نمودار ہوتا ہے۔ وہ یہ کہہ کر شکوک اور غلط فہمیاں دور کرتا ہے۔ اس حقیقت سے کہ ایغو ادنیٰ ایغوں سے ابھرتا ہے' اعلیٰ ایغوں کی قدر و منزلت میں سرِ مو فرق نہیں۔ وہ ایک قدم اور آگے بڑھتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ ابھرنے والے ایغو کا مقام اس کے مبداء کی وجہ سے پست یا بلند نہیں ہوتا بلکہ اس کے مقام کی تعیین' اس کی اہلیت' اس کی اہمیت اور اس کی ممکنہ امتداد ہوتی ہے۔ ذرا عمل ارتقائے حیات کو دیکھئے۔ اگرچہ ابتدائے ارتقا میں ذہن پر جسم کو فوقیت رہی ہے یعنی ارتقا زیادہ تر مادی اور جسمانی پہلو کا ہوا ہے تاہم بتدریج ذہنی پہلو نمایاں ہوتا گیا۔ ہوسکتا ہے کہ آخر الامر مکمل طور پر آزاد ہو جائے۔ آخر ایغو جو ابھرنے والے کو ابھارتا ہے اور جاری و ساری ہے' اسے قرآن حکیم میں یوں بیان کیا گیا ہے۔ هــــو الاول و الاخر والظاهر و الباطن۔

اوپر ذکر کیا جاچکا ہے کہ ایغو غیر متبدل و جامد نہیں۔ زمان میں یہ اپنی تنظیم کرتا رہتا ہے اور اپنے تجربات سے ہی اپنی تشکیل و انضباط کر لیتا ہے۔ اسباب و علل کے تحت یہ فطرت سے متاثر بھی ہوتا ہے اور اس پر اثر انداز بھی۔ اقبال ایک اور سوال پیدا کرتے ہیں کہ آیا ایغو اپنا عمل خود متعین کرتا ہے؟ اور اگر وہ ایسا کرتا ہے تو اس کی یہ خود مختاری کائنات مادے کی تعیین سے کس طرح مطابقت کر سکتی ہے؟ وہ Configuration psychology کی رو سے اس استدلال کو رد کر دیتے ہیں کہ ایغو اور فطرت کی حدود ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں ہوسکتی' نیز یہ کہ سائنسی طریقوں کا اطلاق انسانی عمل پر پوری طرح ہوسکتا ہے۔ اقبال کو ایسی ہی روش اختیار کرنی چاہیے تھی کیونکہ ان کا خیال تھا کہ طبیعی علوم کے اصول و نتائج ان کے نہج فکر کے خلاف تھے۔

Marfat.com

ہمیں یہ حقیقت فراموش نہیں کرنی چاہیے کہ اقبال نے اپنے خطبات ۱۹۲۸ء سے پہلے مرتب کیے تھے۔ (یہ درست نہیں ہے۔ مرتب) ظاہر ہے کہ وہ طبیعی علوم کے ان اکتشافات و معلومات سے استفادہ نہ کر سکے جن کی تقریباً انہی دنوں طرح ڈالی جا رہی تھی جن سے بعد میں مادہ توانائی اور علت و معلول کے تصورات میں یکسر انقلاب آ گیا۔ اگر انہیں ان تازہ ترین اکتشافات کا علم ہوتا تو انہیں فوراً پتا چل جاتا کہ درحقیقت میکانزم اور جبریت کے عقیدے کی اساس ہی باطل ہے۔ ان عقائد کے جواز میں جو استدلات پیش کیے جاتے ہیں ان کا استرداد انہی طبیعی اصولوں میں مضمر ہے جن پر ان کی عمارت اُٹھائی گئی ہے' میں اسے مختصراً عرض کرتا ہوں۔

ساری انیسویں صدی عیسوی اور بیسویں صدی کے ربع اوّل میں طبیعیات کے مندرجہ ذیل دو اصول مسلمات کا درجہ رکھتے تھے۔ اس وقت یہ خیال کیا جاتا تھا کہ مادہ اور توانائی دونوں الگ وجود رکھتے ہیں۔ ایک دوسرے سے متخالف و آزاد۔ مادہ ٹھوس سمجھا جاتا تھا جو وزن بھی رکھتا تھا اور توانائی کا کوئی وزن نہیں تھا۔ مادے کی حرکت اس کے ذرات کی حرکت تھی اور توانائی کی حرکت لہروں کی صورت میں تھی۔ مادے کے قوانین مختلف تھے اور توانائی کے مختلف۔ مادہ کبھی توانائی میں تبدیل نہیں ہو سکتا تھا' نہ توانائی مادے کی شکل اختیار کر سکتی تھی۔ جبر کا عقیدہ رکھنے والوں نے اس طبیعی اصول کا فائدہ اٹھاتے ہوئے خدا کی ماورائیت کا تصور پیدا کیا جس کی رو سے وہ مادے پر خارج سے اثر انداز ہوتا ہے اور جو کچھ کائنات میں ہو رہا ہے اس کا حقیقی خالق ہے۔ انسان کی حیثیت اس کے علاوہ کچھ نہ تھی کہ وہ ایک آلہ کار تھا جو اپنے مالک کے حکم کی تعمیل کر رہا تھا اور جو کچھ اس کے لیے مقرر کر دیا گیا تھا' اس کے ارتکاب میں مجبورِ محض تھا۔

مخالفین مذہب نے مادے اور توانائی کے اس اختلاف سے یہ ثابت کرنا چاہا کہ چونکہ ہر معلول کو اپنی علت سے ایک مشابہت رکھنی چاہیے لہٰذا عالم طبیعی ایسے خدا کا شرمندہ تخلیق نہیں ہو سکتا جو بذات خود غیر مادی ہے۔ قدری اور اضافی نظریات نے بلاشائبہ تردید یہ امر پایہء ثبوت تک پہنچا دیا ہے کہ مادہ اور توانائی ایک دوسرے سے مختلف نہیں ہیں بلکہ ایک ہی تصویر کے دو رُخ ہیں۔ بالکل ایسے جیسے برف اور بھاپ پانی ہی کی مختلف شکلیں ہیں۔ روشنی بھی مادے کی طرح ٹھوس ہو گئی ہے اور مادے کی طرح وزن رکھتی ہے۔ دونوں بعض اوقات ذرات کی طرح حرکت کرتے ہیں بعض اوقات لہروں کی صورت میں۔ آئن سٹائن کے ایک کلیہ Mass-energy relation کے مطابق مادہ توانائی میں تبدیل ہو جاتا ہے اور توانائی مادے میں۔ یہ کلیہ محض نظری طور پر ہی ثابت نہیں ہو چکا بلکہ Millikan نے ۱۹۱۶ء میں اور Cokeroft and Walton نے ۱۹۳۲ء میں اسے سائنسی تجربہ گاہوں میں عملاً ثابت کر دیا۔ اس انکشاف نے جبریت و دہریت کے ماننے والوں کے عقیدے کی بنیادیں ہلا دی ہیں۔ اس نے ثابت کر دیا ہے کہ خدا' جو زمین و آسمان کا نور ہے' بلاتکلف کائنات کا پروردگار ہو سکتا ہے۔ اللہ نور السمٰوٰت الارض۔

اہل جبر کا دوسرا استدلال طبیعیات کی تعینیت کی رو سے قائم ہوا تھا جسے ۱۹۲۷ء تک قبول کیا جاتا رہا۔ نیوٹن کے قوانین حرکت کے نتیجے کے طور پر یہ مان لیا گیا کہ اگر کسی متحرک ذرّے کے مقام اور رفتار معلوم ہو

Marfat.com

جائیں تو اس کے ماضی اور مستقبل کی کسی آن کی حرکت سے متعلق اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ طبیعی کائنات میں ان قوانین کی کامیابی نے انسانی نگاہوں میں اس قدر خیرگی پیدا کر دی کہ ان مشینی اصولوں کا نفسیاتی حوادث تک پر اطلاق کرنے لگ گئے۔ چنانچہ مشینی دماغ اس زمانے کی مقبول اصطلاح ہے۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ نہ محض مادی دنیا میں بلکہ انسانی زندگی میں بھی مطلق جبریت کا سکہ رائج ہو گیا۔ ہمارا مستقبل، ماضی سے تشکیل پذیر ہوتا ہے۔ ہمارا کوئی اختیار نہیں نہ ہم انتخاب کر سکتے ہیں۔ اگر نیوٹن کے قوانین کو تسلیم کر لیا جائے تو ان نتائج سے واقعی کوئی مفر نہیں۔ ۱۹۲۷ء میں ہائزن برگ نے ایک نہایت اہم انکشاف کیا اور قدری مکینکس کا اصول غیر تعینیت پیش کیا۔ اس اصول نے نیوٹن کی مشینی جبریت کی عمارت بالکل منہدم کر دی ہے۔ ہائزن برگ نے بتایا کہ واحد ایٹم کا دائرہ عمل بھی پہلے سے متعین نہیں ہوتا۔ واحد ایٹمی ذرّے کی تعداد عملی ممکنات ہیں جن سے کوئی ایک وقوع پذیر ہو سکتی ہے۔ ہمیں اس کا علم وقوع کے بعد ہی ہو سکتا ہے اور جبھی ہم تجربہ کر کے بتا سکیں گے کہ ایسا کیوں واقع ہوا۔ تعینیت اس وقت سے طبیعیات سے الگ کر دی گئی ہے۔ یہ اس وجہ سے ہے کہ کسی ذرّے کی حالت جاننے کے لیے ہمیں اس کا مقام اور اس کی رفتار دونوں معلوم کرنے پڑے ہیں۔ یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ یہ دونوں مقداریں بیک وقت پوری صحت سے متعین کرنے کے لیے ہمیں روشنی ڈال کر مشاہدہ کرنا پڑتا ہے اور یہ ایسے ہی ہے جیسے ایک گیند کو دوسری گیند سے مارا جائے۔ اس سے پہلی گیند لامحالہ اپنا مقام چھوڑ دے گی۔ مشاہدے کا فعل بجائے خود ذرّے کو متاثر کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے مقام و رفتار غیر یقینی رہتے ہیں۔ اب نیوٹن کے مشینی اصول کو لیجیے؟ اس کی رو سے اگر حال معلوم ہو تو مستقبل کا مکمل تعین کیا جا سکتا ہے، لیکن ہائزن برگ نے ثابت کر دکھلایا ہے کہ "حال کا تعین ہی ممکن نہیں" لہٰذا مستقبل غیر متعین ہے یہ ہے اصول غیر تعینیت۔ میں نے اختصار سے کام لیا ہے اور حسابی استدلالات کو نظر انداز کر دیا ہے مگر اس سے یہ واضح ہو جائے گا کہ جبریت و مشیئت کے عقائد کی اساس باطل ہو چکی ہے۔

اقبال کو اس وقت طبیعیات جدیدہ میں بعد کے ان اکتشافات کا علم نہیں تھا، چنانچہ انہوں نے اور طریقوں سے ان کی دلیلوں کو رد کرنا چاہا۔ ایغو کی آزادی کے متعلق وہ بالکل صحیح نتیجے تک پہنچ گئے۔ وہ کہتے ہیں کہ شعوری عمل کی یہ آزادی قرآن حکیم کے اس تصور کی شرمندہ تخلیق ہے جس میں ایغو کو آزاد مگر دانا کہا گیا ہے۔

وقل الحق من ربکم، فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر (۱۸:۲۹)

ایک اور مقام پر قرآن حکیم میں ہے۔ "ان احسنتم احسنتم لانفسکم، وان اساتم فلھا" (۱۷:۷) اقبال لکھتے ہیں کہ "اسلام نفسیات انسانی کی ایک اہم حقیقت کو تسلیم کرتا ہے یعنی آزادانہ عمل کی قوت کا استعمال و عدم استعمال اور اس آزادی عمل کی قوت ایغو کی زندگی میں ایک مستقل اور غیر مختتم عنصر کی صورت میں برقرار رکھنا چاہتا ہے۔ قرآن حکیم کے نزدیک نماز ایغو کی آزادی اور زندگی کے آخری سرچشمے سے قریب لا کر اس میں حفظ و ثبات پیدا کرتی ہے اور روزانہ نماز کے اوقات میں یہ حکمت ہے کہ ایغو خواب اور کاروبار کے مشینی اثرات سے محفوظ ہو جائے۔ اسلام میں عبادت مشیئت سے آزادی کی طرف حرکت کی صورت ہے"۔

Marfat.com

جبر وقدر

اقبال آگے چل کر قرآن حکیم کے واقعہ ہبوطِ آدم سے استفادہ کرتے ہیں اور انسانی ایغو کی آزادی کے تصور کو اور وضاحت سے پیش کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اسرائیلی روایات کے برعکس ہبوط' قرآن حکیم کی رو سے اخلاقی گناہ یا جرم کا نتیجہ نہیں۔ یہ دراصل انسان کا شعور محض سے شعورِ ذات کی طرف انتقال ہے۔ انسان گویا خواب سے بیدار ہو گیا اور اس نے آئینۂ ایام میں اپنی تصویر دیکھ کر اپنا مقام و منصب پہچان لیا۔ وہ لکھتے ہیں کہ نیکی کسی جبر واکراہ کا نتیجہ نہیں بلکہ نفس انسانی کی اخلاقی نصب العین سے متعلق یہ خودمختارانہ سپردگی ہے اور یہ آزاد ایغو ان کے رضا کارانہ تعاون کا نتیجہ ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ایسی ہستی جس کا دائرۂ عمل مشین کی طرح متعین ہو' خیر کی تخلیق نہیں کر سکتی۔ چنانچہ وہ یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ آزادیٔ عمل خیر کی ناگزیر شرط ہے۔ قرآن حکیم میں ہے: ''ونبلوکم بالشر والخیر فتنة'' (۳۵:۲۱) قرآن حکیم میں جہاں انسان کے ''امانت'' کو قبول کرنے کا ذکر ہے وہاں بھی واضح ترین اور ناقابل تردید ثبوت ایغو کی آزادی کا ملتا ہے۔ اقبال تسلیم کرتے ہیں کہ دنیائے اسلام میں صدیوں سے ذلیل ترین تقدیر پرستی کا دور دورہ رہا ہے۔ وہ اس کے لیے ایک حد تک فلسفیانہ خیال آرائیوں کو ذمہ دار قرار دیتے ہیں۔ ایک حد تک سیاسی مصلحتوں کو اور ایک حد تک اس حقیقت کو کہ اسلام نے اپنے پیروؤں کے قلب میں جو شمع حیات روشن کی تھی اس کا نور بتدریج کم ہوتا گیا۔ قرآن حکیم کی تفسیر اس طور پر کی گئی کہ جو کچھ ہو چکا ہے اس کا مفاد پرستانہ نقطۂ نگاہ سے جواز ڈھونڈا جائے اور مظلومین کو اپنی تقدیر پر قناعت کرنی سکھائی جا سکے۔ اقبال ایسی مشابہت جدید فلسفے میں بھی دیکھتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ کیسے ہیگل اور آگسٹس کامٹے نے سرمایہ دارانہ نظام معیشت کے لیے علمی جواز تلاش کیا۔ اقبال اس رسوا کن نظریۂ قسمت کی شدت سے تردید کرتے ہیں جو اہل یورپ' اسلام سے منسوب کرتے ہیں۔ قرآن میں اس کے لیے کوئی سند نہیں۔ یہ اسلامی تعلیمات کی صریح تحریف ہے اور قرآنی آیات کی تلبیس۔ اس تلبیس و تحریف کو جاہل عوام پر مسلط کر دیا گیا ہے۔ اپنی شاعری میں بھی اقبال ایغو کی آزادی کا اعلان کرتے ہیں:

تقدیر شکن قوت' باقی ہے ابھی اس میں!
ناداں جسے کہتے ہیں تقدیر کا زندانی

سب سے زیادہ زوردار اشعار غالباً یہ ہیں:

ترے دریا میں طوفاں کیوں نہیں ہے؟
خودی تیری مسلماں کیوں نہیں ہے؟
عبث ہے شکوۂ تقدیرِ یزداں
تو خود تقدیرِ یزداں کیوں نہیں ہے؟

اس وقت تک ''خطبات اقبال'' کے بعض مقامات کی مختصر تحلیل اور تشریح کرتے ہوئے ہم نے دیکھا ہے کہ کس طرح قسمت اور تقدیر کے غلط تصور کی بنا پر مسلمانوں کے ذہن اور دل و دماغ پر پچھلی کئی صدیوں سے

Marfat.com

یاس و قنوطیت کا غلبہ رہا ہے اور اس تمام عرصے میں ان کی حالت ہمیشہ رُو بہ انحطاط رہی۔ تصوف کے علاوہ مسلم عوام اس معاملے میں قدیم سائنس کے مادی اور میکانکی نظریوں سے بھی بڑی حد تک متاثر ہوئے ہیں لیکن جیسا کہ میں نے پہلے بتایا ہے گذشتہ چوتھائی صدی میں طبیعی سائنس کے بنیادی اصولوں میں انقلاب عظیم رونما ہوا جس نے نیوٹن کی میکانکس پر کاری ضرب لگائی اور اس کے ساتھ تعیین اور مادیت کے اصول ختم ہو گئے۔ جرمنی کے مشہور پروفیسر ہائزن برگ نے ۱۹۲۷ء میں ثابت کیا کہ قوانین قدرت تعینی نہیں بلکہ اوسطی ہیں۔ اسی نتیجے نے اس اصول علیت کا خاتمہ کر دیا جس کو کانٹ نے اقلیدس کے ہندسے اور نیوٹن کی میکانکس کی بنا پر پیش کیا تھا اور جو حال ہی تک فلسفہ اور سائنس کا بنیادی ستون مانا جاتا تھا۔ اب سائنس کا مروجہ اور مسلمہ قانون یہ ہے کہ نہ صرف کائنات بلکہ اس کے کسی حصے یہاں تک کہ کسی ایک ذرّے کا مستقبل بھی قطعی طور پر متعین نہیں ہے بلکہ وہ کئی ممکن حالتوں میں سے کوئی ایک حالت اختیار کر سکتا ہے۔

اب اگر مادی دنیا کو تعیینی یا جبری مانا جائے تو ظاہر ہے کہ انسان ذہن کو بھی لازماً معین اور مجبور ماننا پڑے گا۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ انسانی ذہن تو مختار رہے اور مادی دنیا جبری یعنی معین ہو' کیونکہ انسان آزادی کے ساتھ دنیا کی حالت کو اس طرح بدل سکتا ہے کہ ہر قسم کی پیشین گوئی بے معنی ہو جائے۔ مثلاً اگر ہم آج یہ پیشین گوئی کریں کہ فلاں مقام پر ایک سال بعد موسم اس طرح ہو گا تو یہ ضروری ہے کہ اس مقام کے گردوپیش کی فضا' جس کی بناء پر ہم نے موسم کا اندازہ لگایا ہے' ایک سال کے بعد بھی اسی حالت میں رہے لیکن اگر کوئی انسان اس مقام کے قریب جنگل کو کاٹ دے تو سال کے بعد اس مقام پر موسم اس طرح کا نہیں ہو گا جس کی ہم نے پیش گوئی کی ہے' اس لیے اگر انسانی ذہن کو خود مختار مان لیا جائے تو ناممکن ہو جاتا ہے کہ مادی دنیا کو جبری قرار دیا جائے۔ اس کے برعکس یہ بھی ناممکن ہے کہ مادی دنیا کو مختار مان لیں اور انسانی ذہن کو مقید کر دیں کیونکہ ذہن اپنے مادے سے جسم اور اشیاء کی حرکتوں کو قابو میں رکھتا ہے۔ یہ تصور صریحاً مہمل ہو گا کہ جسم اور اشیاء جو ذہن قابو میں رہتی ہیں وہ تو مختار اور آزاد ہوں اور خود ذہن جو ان اشیاء کو قابو میں رکھتا ہے' مجبور اور مقید ہو جائے۔

اب ایک تیسری صورت یہ غور طلب رہ جاتی ہے کہ انسانی ذہن اور مادی اشیاء دونوں کو مجبور اور مقیّد سمجھ لیا جائے۔ چند سال قبل تک جبر اور مادیت کے قائل علماء کا خیال تھا کہ جو حرکتیں ہمارے ارادے کے سبب سے واقع ہوتی ہوئی نظر آتی ہیں' وہ دراصل دماغ کے ذرّوں کی حرکت کے تابع ہیں۔ چنانچہ اس کے لیے انہوں نے ایک میکانکی دماغ کا تصور کیا جس کی مدد سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی کہ نہ صرف ہماری مادی حرکتیں بلکہ خود ارادے کے محرکات اور ارادہ بھی معین ہیں لیکن بالفرض اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ انسانی دماغ پر جس میں شعور بھی پایا جاتا ہے وہ طبیعی قوانین استعمال کیے جا سکتے ہیں جو بے جان مادے کے لیے وضع کیے گئے ہیں تو پھر بھی یہ استدلال اب تسلیم نہیں کیا جا سکتا کیونکہ ہائزن برگ کے عدم تعین کے اصول کی بناء پر خود مادی دنیا ہی میں جبر اور تعین کا وجود اب باقی نہیں رہا۔

غرض کہ سائنسی تجربوں' مشاہدوں اور نظریوں کے جدید ترین نتیجے تمام سربرآوردہ ماہرین سائنس کو اب

Marfat.com

اس نتیجے کی طرف لا رہے ہیں کہ ہماری دنیا میں میکانیت اور مادیت کا عقیدہ اب قابل قبول نہیں۔ ہمارے نیم تعلیم یافتہ افراد جب مغرب کے قدیم فلسفے اور سائنس کے اصول کی بناء پر جو اب متروک ہو چکے ہیں اس زمانے میں مادیت اور الحاد کی تحریک سے متاثر ہوتے ہیں جبکہ مغرب کے سائنس دان خود اس تحریک سے دست بردار ہو رہے ہیں تو مجھے ان کی حالت پر بے اختیار یہ مصرع یاد آ جاتا ہے۔

میں ہوا کافر تو وہ کافر مسلمان ہو گیا

یہ چیز علامہ اقبال کو ہمیشہ کھٹکتی رہی کہ تعلیم، جس کو قومی ترقی اور مرفہ حالی کا سرچشمہ ہونا چاہیے تھا وہ اس کے برعکس الحاد اور بے دینی کا آلہ کار بن رہی ہے اور نوجوانوں کو گمراہ کر رہی ہے:

خوش تو ہیں ہم بھی جوانوں کی ترقی سے مگر
لب خنداں سے نکل جاتی ہے فریاد بھی ساتھ

ہم نے سمجھا تھا کہ لائے گی فراغت تعلیم
کیا خبر تھی کہ چلا آئے گا الحاد بھی ساتھ

گھر میں پرویز کے شیریں تو ہوئی جلوہ نما
لے کے آئی ہے مگر تیشۂ فرہاد بھی ساتھ

....

تخم دیگر بکف آریم و بکاریم زنو
کانچہ کشتیم زخجلت نہ تواں کرد درو

دوسری طرف علامہ اقبال نے جب فلسفہ عجم پر اپنا علمی مقالہ لکھا اور اس ضمن میں فارسی ادب اور تصوف کا گہرا اور وسیع مطالعہ کیا تو انہیں محسوس ہوا کہ مسلمانوں کے زوال کا ایک بہت بڑا سبب تقدیر اور قسمت کا وہ عجمی تصور ہے جو ہر کس و ناکس کے دل و دماغ پر مسلط ہے اور جو نفی خودی کی شکل میں جلوہ گر ہے۔ تقدیر اور توکل کے غلط تصور نے مسلمانوں کی زندگی کو یاس اور قنوطیت سے مملو کر دیا اور ان کو بے عملی کا شکار بنا دیا۔ اس احساس کمتری اور ایک بے عملی کو رفع کرنے کے لیے اقبال نے مسلمانوں کے روبرو خودی اور خودشناسی کا نیا تصور پیش کیا اور ایک چوتھائی صدی تک مختلف طریقوں سے اس نکتے کو بار بار دہراتے رہے تاکہ جوہر خودی سے بے خبر اور انسانیت کی حقیقی عظمت سے ناواقف مسلمان اپنی حقیقت کو پہچانیں اور اپنی شخصیت کی تربیت کر کے بمصداق "من عرف نفسه فقد عرف ربه" معرفت رب حاصل کریں اور اس طرح نیابت الٰہی کے حقدار بن جائیں۔

اپنے خطبات کے علاوہ منظوم کلام میں بھی وہ جابجا تقدیر کا صحیح مفہوم پیش کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ انہیں رہ رہ کر یہ بات کھٹکتی ہے کہ لوگوں نے تقدیر کا مفہوم غلط سمجھا اور ابھی تک اسی غلط فہمی میں مبتلا ہیں۔ چنانچہ کہتے ہیں:

Marfat.com

ارضیاں نقد خودی در باختند
نکتہ تقدیر را نشناختند

اسی طرح ایک دوسرے موقع پر لکھتے ہیں:

معنی تقدیر کم فہمیدۂ
نے خودی را' نے خدا را دیدۂ

قرآن حکیم کے متعلق جس کو معمولی سے معمولی واقفیت بھی ہو' وہ جانتا ہے کہ اس میں نیک کام کے لیے جزا کے وعدے اور برے کام کے لیے سزا کی وعید کو بار بار دہرایا گیا ہے تا کہ یہ حقیقت ہر مسلم کے ذہن نشین ہو جائے۔ ظاہر ہے کہ انسان جزا و سزا کا مستحق اسی وقت ہو سکتا ہے' جب اپنے افعال کا ذمہ دار ہو۔ کسی سوئے ہوئے' بے ہوش یا فاتر العقل شخص سے کوئی فعل سرزد ہو جائے تو اس کو اس فعل کا ذمہ دار نہیں قرار دیا جا سکتا اور اسی لیے اس کو کسی جزا یا سزا کا مستحق نہیں ٹھہرایا جاتا لیکن قرآن حکیم میں صریحی طور پر مرقوم ہے۔ "لایکلف اللہ نفسا الا وسعها. لها ما کسبت وعلیها ما اکتسبت" (۲:۲۸۶) یعنی اللہ کسی کو تکلیف نہیں دیتے مگر جس قدر اس کی گنجائش ہے۔ جس نے جو کمایا اس کو وہی ملتا ہے اور اسی پر پڑتا ہے جو اس نے کیا ہے۔ اسی طرح ایک دوسری آیت میں درج ہے۔ "ان احسنتم' احسنتم لانفسکم وان اساتم فلها" (۱۷:۷) یعنی اگر تم نے بھلائی کی تو اپنے لیے کی اور برائی کی تو اس کا وبال بھی تم ہی پر ہے۔

ان آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ افعال کی ذمہ داری انسان پر ہے اور اسی لیے وہ جزا یا سزا کا مستحق ہے۔ چنانچہ قرآن حکیم میں کہا گیا ہے کہ من عمل صالحًا فلنفسه یعنی جس نے نیک کام کیا اپنی ذات کے لیے کیا۔ انسان کو انتخاب اور آزادی کا حق حاصل ہے اور اسی بنا پر حق تعالیٰ نے سورۂ محمد میں فرمایا کہ "نبلو کم حتی نعلم المجاهدین منکم" ہم تمہیں آزمائیں گے تا کہ ان لوگوں کو جان لیں جو تم میں سے مجاہد ہیں۔ ظاہر ہے کہ اگر انسان کو انتخاب کا اختیار نہ ہوتا اس کی آزمائش کے کیا معنی ہوتے۔ اس نکتے کو مولانا روم نے کافی وضاحت سے بیان کیا ہے:

ایں کہ فردا آں کنم یا ایں کنم
ایں دلیل' اختیاراست اے صنم

واں پشیمانی کہ خوردی از بدی
ز اختیار خویش گردی مہتری

جملہ قران امرونہی است و وعید
امر کردن سنگ مرمر را کہ دید؟

ہیچ دانا ہیچ عاقل ایں کند
باکلوخ و سنگ خشم و کیں کند

Marfat.com

غیر حق را گر نہ باشد اختیار
خشم چوں می آیدت بر جرم دار
ہیچ خشمے آیدت برچوبِ سقف
ہیچ اندر کیں او باشی تو وقف

انسان کے اختیار و آزادی کا بڑا ثبوت یہ ہے کہ قرآن کریم میں اس کو نیک عمل کی ترغیب دی گئی اور برے کام کے نتیجوں سے ڈرایا گیا ہے۔ اگر انسان مجبور محض ہوتا تو ظاہر ہے کہ وعدہ و وعید کی ضرورت ہی نہ ہوتی۔ جبر میں اختیار کے اس پہلو کو اقبال نے مختلف پیرایوں سے واضح کرنے کی کوشش کی ہے چنانچہ ''جاوید نامہ'' میں کہتے ہیں:

ارضیاں نقد خودی در باختند
نکتہ تقدیر را نشناختند
رمز باریکش بہ حرفے مضمر است
تو اگر دیگر شوی او دیگراست
خاک شو نذر ہوا سازد ترا
سنگ شو بر شیشہ اندازد ترا
شبنمی؟ افتدگی تقدیر تست
قلزمی؟ پائندگی تقدیر تست

یعنی جو کچھ واقع ہورہا ہے وہ ہماری فطرت' ہمارے ارتقاء' ہماری قابلیت یا قرآنی اصطلاح میں ہماری ''شاکلہ'' کے مطابق واقع ہورہا ہے جیسا کہ قرآن حکیم میں فرمایا گیا ہے۔ ''قل کل یعمل علیٰ شاکلۃ'' جب انسان بدلتا ہے تو تقدیر بھی بدل جاتی ہے۔ اگر تم خاک بن جاؤ تو تمہیں ہوا اڑا لے جائے گی اور اگر تم سخت پتھر بن جاؤ تو تم سے شیشہ توڑنے کا کام لیا جائے گا۔ اگر تم شبنم بنو تو تمہاری تقدیر یہی ہے کہ عاجز اور افتادہ رہو لیکن اگر تم بحرِ ذخار بن جاؤ تو تمہیں پائندگی ملے گی۔ اس نکتے کی مزید توضیح اقبال کے ہاں ''گلشن راز جدید'' میں ملتی ہے۔

چہ می پرسی چہ گون است و چہ گوں نیست
کہ تقدیر از نہاد او بروں نیست
چہ گویم از چگون و بے چگونش
بروں مجبور و مختار اندرونش
چنیں فرمودۂ سلطانِ بدر است
کہ ایماں درمیانِ جبر و قدر است

Marfat.com

تو ہر مخلوق را مجبور گوئی
اسیرِ بندِ نزد و دور گوئی

....

ولے جاں از دمِ جاں آفرین است
بچندیں جلوہ ہا خلوت نشین است
ز جبرِ اُو حدیثے درمیاں نیست
کہ جاں بے فطرتِ آزاد جاں نیست
شبیخوں بر جہانِ کیف و کم زد
ز مجبوری بہ مختاری قدم زد

اقبال نے مسئلے کے اس پہلو یعنی اختیار و آزادی کے پہلو پر بہت زیادہ زور دیا ہے کیونکہ انہوں نے مسلم قوم کی پچھلی تاریخ اور موجودہ حالت کے مطالعے سے یہ نتیجہ اخذ کیا تھا کہ چند در چند وجوہ سے یہ قوم قسمت کے چکر میں پھنسی ہوئی قعر مذلت میں گرتی چلی جارہی ہے۔ مسلمانوں کی اس مصیبت کو اقبال نے انتہائی شدت کے ساتھ محسوس کیا تھا اور اضطراری طور پر بعض وقت اس قسم کے شعر بھی کہہ گئے ہیں جو حد ادب سے باہر معلوم ہوتے ہیں:

خود را کنم سجودے دیر و حرم نماندہ
ایں در عرب نماندہ آں در عجم نماندہ
یا در بیاضِ امکاں یک برگِ سادہ نیست
یا خامہء قضا را تابِ رقم نماندہ

یعنی مسلمانوں کے تنزل و انحطاط کی یکسانی کو دیکھ کر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سارے امکانات ختم ہو چکے اور بیاضِ امکان میں کوئی سادہ ورق باقی نہیں رہا جس پر مزید کچھ لکھا جاسکے یا (نعوذ باللہ) خامہء قدرت میں اتنی طاقت باقی نہیں رہی کہ کوئی نئی چیز لکھ سکے یا نیا امکان پیدا کر سکے۔ ان کے قلب و دماغ کی یہ کیفیت محض عارضی ہوتی ہے۔ ایمان کی روشنی فوراً ہی ان کی صحیح رہنمائی کرتی ہے اور اس قسم کی آیتوں کی طرف ان کا ذہن منتقل ہوتا ہے: "انما قولنا لشئی اذا اردناہ ان تقول کن فیکون" (نحل:۴۱) یعنی ہمارا قول کسی چیز کے لیے جب ہم اس کا ارادہ کرتے ہیں' یہ ہوتا ہے کہ ہم اس کو کہتے ہیں "ہو جا" پس وہ ہو جاتی ہے۔ اس مطلب کو اقبال اپنے شعر میں ادا کرتے ہیں:-

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید
کہ آ رہی ہے دما دم صدائے کن فیکوں

چند سال قبل تصور زمان و مکاں پر میں نے جو مضمون لکھا تھا' اس میں بتایا تھا کہ اقبال نے آیۂ کریمہ

"کل یوم ھو فی شان" کا کیا مطلب لیا ہے۔ تخلیق کا عمل چونکہ مسلسل جاری ہے اس لیے اس کو استعمال کر کے اقبال تقدیر کے مسئلے کو یوں حل کرتے ہیں:

اے کہ گوئی بودنی ایں بودٗ شد
کارہا پابند آئیں بودٗ شد
معنیٔ تقدیر کم فہمیدۂ
نے خودی راٗ نے خدا را دیدۂ

مرد مومن با خدا دارد نیاز
'با تو ما سا زیم تو با ما بسازٗ
عزم او خلاقِ تقدیرِ حق است
روزِ ہیجا تیرِ او تیرِ حق است

آخری مصرع گویا بعینہٖ ترجمہ ہے اس آیۂ شریفہ کا کہ "مارمیت اذرمیت ولکن اللہ رمی"۔
اس مسئلے پر "جاوید نامہ" میں اقبال نے مختلف پہلوؤں سے روشنی ڈالی ہے۔ قسمت کا رونا رونے والے مسلمانوں کی زبان سے تقدیر کے اٹل ہونے کو حکیم مریخ کے رو برو زندہ رود اس طرح پیش کرتا ہے:

سائل و محروم تقدیرِ حق است
حاکم و محکوم تقدیرِ حق است
جز خدا کس خالقِ تقدیر نیست
چارۂ تقدیر از تدبیر نیست

اس کے جواب میں حکیم مریخ نے جو حقیقت بیان کی ہے وہ اس ساری بحث کی جان ہے:

گر ز یک تقدیر خوں گر دد جگر
خواہ از حق حکمِ تقدیرِ دگر
تو اگر تقدیرِ نو خواہی رواست
زاں کہ تقدیراتِ حق لاانتہا است

ارضیاں نقدِ خودی در باختند
نکتہء تقدیر را نشاختند

....

رمز باریکش بہ حرفے مضمر است تو اگر دیگر شویٗ او دیگر است
خاک شوٗ نذرِ ہوا سازد ترا سنگ شو برشیشہ اندازد تُرا
تابخود ناساختن ایمانِ تست عالمِ افکارِ تو زندانِ تست
رنج بے گنج استٗ تقدیر ایں چنیں گنج بے رنج استٗ تقدیر ایں چنیں

Marfat.com

اصلِ دیں این است اگر اے بے خبر　　　　می شود محتاج ازو محتاج تر

وائے ایں دینے کہ خواب آرد ترا　　　　باز در خوابِ گراں دارد ترا

سحر و افسون است یا دین است ایں؟

حبِ افیون است یا دین است ایں؟

پھر اقبال بتاتے ہیں کہ جب انسان نقش حق اختیار کر لیتا ہے تو ساری دنیا اس کے تابع اور تقدیر اس کی تدبیر کے ساتھ ہم رکاب ہو جاتی ہے۔ جس شخص میں قوت تخلیق نہ ہو' حق تعالیٰ کے نزدیک کافر و زندیق سے بڑھ کر ہے۔ جمال حق سے نہ تو وہ بہرہ ور ہوتا ہے اور نہ اس کی زندگی کا کوئی حاصل ہوتا ہے اس لیے یہ ضروری ہے کہ وہ اپنی تقدیر خود آپ بنائے۔

ہر کہ او را قوتِ تخلیق نیست　　　　پیشِ ما جز کافر و زندیق نیست

از جمالِ مانصیبِ خود نہ برد　　　　ازنخیلِ زندگانی بر نخورد

مردِ حق! برندہ چوں شمشیر باش

خود جہان خویش را تقدیر باش

متاخرین مسلمانوں میں جوں جوں تن آسانی اور کاہلی کا روگ سرایت کرتا گیا' وہ قسمت اور تقدیر کا غلط مطلب لے کر قوت عمل سے محروم ہوتے چلے گئے اور اس کو صبر و توکل اور رضا کے شان دار الفاظ سے بیان کرنے لگے۔ اقبال نے سمجھایا کہ تسلیم و رضا کے یہ معنی ہیں۔ ان سے کاہلی اور بے عملی نہیں پیدا ہو سکتی کیونکہ وہ تو قوائے عمل کے لیے مہمیز کا کام ہیں۔ ''صحاح ستہ'' میں ایک حدیث نبوی مرقوم ہے جس سے اس امر کی توضیح ہوتی ہے۔ حضرت عمرؓ نے رسول اللہؐ سے پوچھا۔ یا رسول اللّٰه! ارایت نامعمل فیه علی امر منه او امر نبتدا؟ فقال علی امر قد فرغ منه. فقال عمر افلا نتوکل و ندع العمل' فقال اعمال لما خلق له'' یا رسول اللہ ﷺ جس کام میں ہم لگے ہوئے ہیں۔ اس کے متعلق آپ کیا فرماتے ہیں پہلے ہی سے ختم ہو چکا ہے یا ہم نے اس کو شروع کیا ہے؟'' فرمایا۔ ''پہلے ہی ختم ہو چکا ہے۔'' کہا۔ ''تو پھر کیا ہمیں توکل نہیں کرنا چاہیے اور ترک عمل نہیں کرنا چاہیے۔'' رسولؐ نے فرمایا۔ ''تم کیے جاؤ کیونکہ ہر شخص کے لیے وہ کام آسان کر دیا گیا ہے جس کے لیے وہ پیدا کیا گیا ہے۔'' کتنی بلیغ حکمت ہے اور عمل کی کیسی اچھی ترغیب۔ اسی مطلب کو اقبال نے اپنے الفاظ میں یوں ادا کیا ہے:

ہر شاخ سے یہ نکتہ پیچیدہ ہے پیدا　　　　پودوں کو بھی احساس ہے پہنائے فضا کا

ظلمت کدہ خاک پہ شاکر نہیں رہتا　　　　ہر لحظہ ہے دانے کو جنوں نشوونما کا

فطرت کے تقاضوں پہ نہ کر راہ عمل بند　　　　مقصود ہے کچھ اور ہی تسلیم و رضا کا

جرأت ہو نمو کی تو فضا تنگ نہیں ہے

اے مردِ خدا ملکِ خدا تنگ نہیں ہے

Marfat.com

جبر وقدر

جو لوگ اپنے کیے کی سزا بھگتنے سے بچنے کے لیے تقدیر اور قسمت کا حیلہ ڈھونڈتے ہیں' ان کی حالت کو اقبال نے "ضرب کلیم" میں خدا اور ابلیس کے مکالمے کے لطیف پیرایے میں بیان کیا ہے۔ آدم کو سجدہ کرنے سے انکار کے بعد ابلیس بارگاہ خداوندی میں یہ عذر پیش کرتا ہے کہ اے خدا! میں مجبور و معذور ہوں۔ تیری مشیت ہی میں میرا انکار مقدر کر دیا گیا تھا اس لیے اس میں میرا کوئی قصور نہیں ہے۔ حق تعالیٰ ابلیس سے دریافت فرماتے ہیں کہ تجھ پر مشیت کا یہ بھید کب کھلا؟ انکار سے پہلے یا بعد؟ تو ابلیس جواب دیتا ہے کہ یہ راز مجھ پر انکار کے بعد فاش ہوا۔ پھر حق تعالیٰ فرشتوں سے مخاطب ہو کر ارشاد فرماتے ہیں:

پستی فطرت نے سکھلائی ہے یہ حجت اسے
کہتا ہے تیری مشیت میں نہ تھا میرا سجود!
دے رہا ہے اپنی آزادی کو مجبوری کا نام
ظالم اپنے شعلہء سوزاں کو خود کہتا ہے دود

جیسا کہ میں نے پہلے بیان کیا ہے' خیر و قدر کے مسئلے میں اختیار کے پہلو پر اقبال نے چند وجوہات کی بنا پر بہت زیادہ زور دیا ہے' لیکن ان کی نگاہ سے اس مسئلے کا دوسرا پہلو کبھی مخفی نہیں۔ وہ بخوبی جانتے تھے کہ ایک مومن کے لیے صحیح راستہ جبر وقدر کے درمیان ہے اور اپنے مندرجہ ذیل شعر میں انہوں نے اس مطلب کے مطابق حدیث نبوی کا حوالہ بھی دیا ہے۔

چنیں فرمودہ سلطان بدر است
کہ ایمان درمیان جبر وقدر است

حقیقت یہ ہے کہ خود قرآن کریم میں اس مسئلے کے دونوں پہلوؤں کے متعلق آیات درج ہیں جو انسان کے اپنے اعمال کی ذمہ داری کو پیش کرتی ہیں اور اس طرح اس کے اختیار اور آزادی پر دلالت کرتی ہیں۔ اب ہم چند آیتیں درج کریں گے جو مسئلے کے دوسرے پہلو پر روشنی ڈالتی ہیں سورہ القمر میں فرمایا ہے۔ "انا کل شئی خلقنه بقدر. وما امرنا الا واحدة کلمع بالبصر" (۵۴:۴۹-۵۰) ہم نے ہر چیز کو ایک اندازے کے موافق پیدا کیا ہے اور ہمارا حکم ایک پلک جھپکنے کے مانند تیز تھا۔ ایک آیت کے بعد پھر ارشاد ہوتا ہے "وکل شئی فعلوہ فی الزبر. وکل صغیر و کبیر مستطر" (۵۴/۵۲'۵۳) یعنی جو کچھ انہوں نے کیا' ورقوں میں درج ہے اور ہر چھوٹا اور بڑا عمل لکھا جا رہا ہے۔ ایک آیت تو اس معاملے میں اس قدر واضح ہے کہ اس کے بعد کسی شبے کی گنجائش ہی نہیں رہتی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نہ صرف ہماری ذات بلکہ ہمارے اعمال بھی حق تعالیٰ نے پیدا کیے ہیں۔ "والله خلقکم وما تعملون" (۳۷/۹۶) ترجمہ: اللہ نے پیدا کیا تم کو اور جو تم کرتے ہو۔

"صحاح ستہ" میں بھی بعض حدیثیں درج ہیں جو اس مطلب کے موافق ہیں۔ "لایومن احدکم حتی یومن بالقدر خیرہ و شرہ من الله تعالیٰ." ترجمہ: یعنی تم میں سے کوئی شخص اس وقت تک مومن نہیں ہو سکتا جب تک وہ یہ تسلیم نہ کرے کہ خیر و شر کی تقدیر حق تعالیٰ کی طرف سے ہے۔ "مشکوٰۃ" میں حدیث بیان کی گئی ہے

Marfat.com

کہ ایک مرتبہ رسول اللہؐ سے دریافت کیا گیا کہ "رایت وفی مسترقیھا و دواء نتداوی' بہ ھل یردمن قدر اللـہ تعالیٰ" فقال انہ من قدر اللہ' یعنی جو فعل ہم کرتے ہیں اور جو دوائیں ہم استعمال میں لاتے ہیں کیا یہ حق تعالیٰ کی تقدیر کو پھیر سکتی ہیں؟ فرمایا کہ یہ بھی حق تعالیٰ ہی کی تقدیر سے ہوتا ہے۔ "جاوید نامہ" میں اقبال نے مسئلے کے اس پہلو کو نہایت خوبی سے بیان کیا ہے:

می شناسی طبع ادراک از کجاست؟ — حورے اندر بنگہء خاک از کجاست؟
قوت فکرِ حکیماں از کجاست؟ — طاقت ذکرِ کلیماں از کجاست؟
ایں دل و ایں واردات او زکیست؟ — ایں فنون و معجزات او ز کیست؟
گرمی گرفتار داری؟ از تو نیست؟ — شعلہ کردار داری؟ از تو نیست؟
ایں ہمہ فیض از بہارِ فطرت است — فطرت از پروردگارِ فطرت است

اس تمام تفصیل سے ظاہر ہے کہ خدا کے "خـالـق کـل شـیء" ہونے سے انکار نہیں کیا جاسکتا اور اور "شیئ" میں انسانی اعمال بھی شامل ہیں۔ یہاں ایک قسم کا تضاد محسوس ہوتا ہے۔ ایک طرف تو کہا جاتا ہے کہ "وما اصـابکم من مصیبة فما کسبت ایدیکم" تم پر جو کچھ اُفتاد پڑی ہوئی ہے وہ تمہارے اپنے ہاتھوں کی کمائی ہوئی ہے۔ اس سے انسان کے اختیار اور اس کی ذمہ داری کا پتا چلتا ہے۔ دوسری طرف ارشاد ہوتا ہے کہ "والـلـــــہ خلقکم وما تعملون" (۹۴: ۷۳) یعنی اللہ نے تم کو پیدا کیا ہے اور تم جو کچھ کرتے ہو تو یہ جبر کا پہلو ہے۔

جبر و قدر کا یہی ظاہر تضاد ہے جو اکثر لوگوں کو الجھن میں ڈالتا ہے۔ الا ماشاء اللہ اقبال نے بھی اس تضاد کو مختلف مقامات پر شد و مد کے ساتھ پیش کیا ہے۔ مسئلہ زیر بحث کا مرکزی نقطہ یہی ہے کہ اس ظاہری تضاد میں توافق اور ہم آہنگی ثابت کی جائے اور وہ بھی محض جذباتی اور شاعرانہ طرز میں نہیں بلکہ منطقی تحلیل و دلائل کے ساتھ' تاکہ لوگوں کی ذہنی اور قلبی الجھن دور ہو۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اقبال اس مسئلے کی تحلیل اور توافق کے متعلق طرز استدلال سے واقف ضرور ہیں' لیکن اپنے قارئین کو اپنے ساتھ لے جانے کی زحمت گوارا نہیں کرتے' جیسا کہ اور دوسرے اہم مسئلوں کے متعلق ان کی عادت ہے۔ "خطبات" میں ایک نہایت مختصر لیکن بلیغ اشارہ کرتے ہیں اور گزر جاتے ہیں۔

جیسا کہ قرآن کریم میں درج ہے "خلق کل شیئی و قدرہ تقدیرا" تقدیر کوئی قوت قاہرہ نہیں ہے جو خارج سے کسی شے پر بجز عمل کر رہی ہو' بلکہ وہ خود شے کی باطنی رسائی ہے اور اس کے وہ قابل تحقیق امکانات ہیں جو اس کی فطرت کی گہرائیوں میں مضمر ہیں اور بغیر کسی خارجی جبر کے اپنے وقت پر ظاہر ہوتے ہیں۔ چونکہ یہ "خطبات" ایک محدود وقت میں سامعین کے رو برو پڑھے جانے کے لیے لکھے گئے ہیں' اس لیے ظاہر ہے کہ ان میں دلائل اور تفصیلات پیش کرنے کا موقع نہیں تھا۔ اس کے علاوہ حضرت علامہ کی وسعت نظر اور پختگی فہم نے بہت ممکن ہے ان چند اشاروں کو کافی سمجھا ہو یا جیسا کہ انہوں نے خود فرمایا ہے:

وقت برہنہ گفتن است من بہ کنایہ گفتہ ام
خود تو بگو کجا بزم ہم نفسانِ خام را

Marfat.com

عمداً تفصیل و تشریح سے احتراز کیا گیا ہے۔ بہرحال کوئی وجہ ہو' ان کے تمام "خطبات" اور سارے منظوم کلام کو پڑھنے کے بعد وہی الجھن باقی رہتی ہے اور تضاد رفع نہیں ہوتا اور پڑھنے والا انہی کے الفاظ میں یہ کہنے پر مجبور ہوتا ہے کہ:

میں نہیں سمجھا حدیث جبر و قدر

لیکن دوسرے مفکرین اسلام مثلاً شیخ اکبر محی الدین ابن عربی نے اس اہم مسئلے پر غور و فکر کیا ہے اور ایک خاص طرز استدلال سے جو علم کلام میں کافی مشہور و معروف ہے' اس تضاد اور الجھن کو رفع کرنے کی کوشش کی ہے اور راقم الحروف کے خیال میں یہ کوشش ایک حد تک کامیاب بھی ہے۔ بشرطیکہ ان تنقیحات کو تسلیم کر لیا جائے جو استدلال کے شروع میں بطور اصول مسلمہ (Axioms) پیش کی گئی ہیں اور جن پر مسلمان کا ایمان ہے۔

ہم مانتے ہیں کہ حق تعالیٰ ہمیشہ سے موجود اور عالم مطلق ہیں۔ یہ ہمارا بنیادی اصول مسلمہ ہے جس پر سارا استدلال مبنی ہے۔ یہ ویسے ہی ہے جیسے اقلیدس کے اصول موضوعہ یا ایمان کا معاملہ ہے۔ جو لوگ اس بنیادی اصول کو تسلیم نہیں کرتے ان کا راستہ یہیں ہم سے جدا ہو جاتا ہے۔ یہاں صرف انہی لوگوں سے خطاب ہے جو خدا کے وجود اور علم پر ایمان رکھتے ہیں۔ حق تعالیٰ عالم ہیں اور اُن کے علم کے لیے معلوم کی ضرورت ہے۔ یہ معلومات خود حق تعالیٰ کے اپنے ہی افکار و تصورات ہیں۔ چونکہ حق تعالیٰ ازل ہی سے عالم مطلق ہیں اور علم بغیر معلومات کے کسی وقت بھی ناممکن ہے' اس لئے معلومات حق بھی ازلی ہیں۔ علم حق تعالیٰ ایک صفت ہے جو ہمیشہ ان کے ساتھ پائی جاتی ہے۔ کسی وقت بھی یہ صفت ان سے معدوم نہیں سمجھی جا سکتی ورنہ حق تعالیٰ کے لیے کسی خاص لمحہ (نعوذ باللہ) جہل لازم آئے گا جو قطعاً ناقابلِ تصور ہے۔ اس قضایا کی بنا پر ہم اس ناگزیر نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ چونکہ حق تعالیٰ ازل سے ہیں اور ان کا علم بھی ازل سے ہے اس لئے معلومات حق ازلی اور غیر مخلوق ہیں۔ یہ پہلا بنیادی نتیجہ ہے جو کہ آئندہ استدلال میں استعمال کیا جائے گا۔ علم حق کو علم کلام میں اعیان ثابتہ' صور علیہ یا حقائق الممکنات بھی کہا جاتا ہے۔

ہمارا اس پر بھی ایمان ہے کہ حق تعالیٰ کی تمام صفات کامل ہیں۔ ان میں کوئی تغیر نہیں کیونکہ تغیر کے لازمی نتیجہ میں کمی و بیشی کا امکان ہے جو نقص کی دلیل ہے حالانکہ حق تعالیٰ کی ذات میں کسی قسم کا کوئی نقص ممکن نہیں ہے۔ یہ ہمارا دوسرا مسلمہ اصول (Axiom) ہے۔ چونکہ ان کی تمام صفات کامل اور غیر متغیر ہیں اس لئے ان کا علم بھی کامل اور غیر متغیر ہے' اس لئے حق یا اعیان ثابتہ بھی کامل اور غیر متغیر ہیں۔ یہ دوسرا بنیادی نتیجہ ہے جو حاصل ہوتا ہے اور آئندہ استعمال کیا جائے گا۔ مذکورہ بالا دونوں نتائج ہمیں بتلاتے ہیں کہ معلومات حق یا اعیان ثابتہ (۱) ازلی ہیں اور (۲) غیر متغیر ہیں۔ اب ظاہر ہے کہ کسی معلوم حق یا عین ثابت کی فطرت اور قابلیت ہمیشہ اس کے ساتھ رہے گی۔ یہ بھی اس سے جدا نہیں ہو سکتی اس لئے مذکورہ بالا نتیجوں سے یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ اعیانِ ثابتہ کی اقتضات اور قابلیات بھی ازلی اور غیر متغیر ہیں۔ عین ثابت کی اس فطرت اور قابلیت کو قرآنی اصطلاح میں تشاکلہ کہا جاتا ہے' یعنی چونکہ اعیان ثابتہ خود مخلوق (حادث) اور تبدیلی پذیر نہیں ہیں اس لئے ان کی اقتضات اور قابلیات بھی مخلوق اور متغیر نہیں ہو سکتیں۔

Marfat.com

اب عمل تخلیق پر غور کیجئے۔ کہتے ہیں معلومات یا تصورات الٰہی کے خارج میں ظہور پذیر ثابتہ علم الٰہی میں ازل سے موجود ہیں اور جب یہ خارج میں منکشف یا ظاہر ہو جاتے ہیں تو پھر اشیاء کہلاتے ہیں۔ اشیا اصلاً معلومات الٰہی ہیں اور اس لئے جیسا کہ بتایا گیا ہے کہ کسی شے کی قابلیت یا فطرت بھی ازلی اور غیر مخلوق ہے۔ ماہیت شے کی تخلیق نہیں ہو رہی ہے' ازل ہی سے موجود ہے۔ شے کی تخلیق البتہ ہو رہی ہے' یعنی خارج میں اس کا ظہور ہو رہا ہے۔ ماہیت کے ماننے والوں کو بس اسی مقام کو سمجھنے میں دقت ہوتی ہے اور یہیں وہ غلط فہمی کا شکار ہو جاتے ہیں۔ یہ لوگ عموماً اس طرح کا استدلال کرتے ہیں فلاں شخص نے گناہ کیا' اس لئے کہ اس کی فطرت بری تھی۔ فطرت حق تعالیٰ نے بنائی ہے اس لئے یہ شخص اپنے اعمال بد کا ذمہ دار نہیں ہے۔ یہاں صغریٰ کبریٰ ہی غلط ہیں۔ فطرت اللہ تعالیٰ نے نہیں بنائی ہے۔ وہ ازل ہی سے موجود ہے۔ حق تعالیٰ نے اس فطرت کے مطابق اس کو خارج میں ظاہر کیا ہے یعنی اس شخص کو پیدا کیا ہے۔ تمہارا یہ شکوہ عبث ہے کہ مجھے کیوں بنایا گیا ہے۔ تمہیں ایسا نہیں بنایا گیا۔ تم ہمیشہ سے ایسے ہی تھے۔ تمہارے تقاضے تمہارے اپنے ہیں اور اسی لئے تم کو اپنے اعمال میں مختار اور ان کا ذمہ دار قرار دیا جاتا ہے۔ ان امکانات کو شکل دینا اور خارج میں ظاہر کرنا یہ حق تعالیٰ کی طرف سے ہے۔ اس طرح یہ دونوں پہلو اپنے اپنے مقام پر صحیح ہیں۔ عالم اسلامی کے بلند پایہ مفکر شیخ اکبر محی الدین ابن عربی نے اس حقیقت کو صاف طور پر اس جملے میں بیان کیا ہے۔ کسی ثابت کے لیے خارج میں ذاتاً صفتاً یا عملاً ظاہر ہونا سوائے اس صورت کے ممکن نہیں کہ خصوصیت' اہلیت اور ذاتی استعداد کے مطابق ظاہر ہو۔

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ جبر و اختیار میں ظاہری تضاد رفع ہو جاتا ہے۔ ہر شے کی تخلیق کا عمل حق تعالیٰ کی طرف سے ہو رہا ہے لیکن یہ تخلیق اس شے کی اقتضا یا فطرت کے مطابق ہو رہی ہے اور یہ اقتضا فطرت ازلی اور غیر مخلوق ہے۔ یہیں سے جبر میں اختیار کا پہلو نکلتا ہے۔ قرآن نے اس حقیقت کو نہایت وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ ان کا پورا حصہ ان کو بغیر نقصان کے دیتے ہیں۔

اگرچہ ہمارے اعمال کی تخلیق حق تعالیٰ کی طرف سے ہو رہی ہے لیکن یہ تخلیق ہماری فطرت یا اقتضا کے بالکل مطابق ہو رہی ہے۔ چونکہ کوئی شے ہماری فطرت کے خلاف ہم پر عائد نہیں ہو رہی ہے اس لئے ہم حقیقی معنوں میں آزاد ہیں۔ جیسا کہ شیخ اکبر محی الدین ابن عربی نے کہا ہے کہ جو حکم لگا رہے ہیں وہ ہماری فطرت کے عین مطابق ہے بلکہ ہم خود اپنے ہی اقتضا کے مطابق حکم لگا رہے ہیں۔ اسی لئے کہا گیا ہے کہ "القدر انت و الحکم لک" مولانا جامی نے اس حقیقت کو ایک دو رباعیوں میں پیش کیا ہے۔

اے عین تو نسخہ کتاب اول　　مشروع دواں صحیفہ اسرار ازل

احکام قضا کا چو بود در دے درج

حق کرد بہ احکام کتاب تو عمل

یعنی ہر شخص کا عین گویا ایک کتاب ہے جس میں اس کی تمام خصوصیات اور تقاضے حق تعالیٰ کی طرف سے جو تخلیق ہو رہی ہے وہ ان اندراجات کے بالکل مطابق ہو رہی ہے۔ صاحب "گلشن راز" نے خود حق تعالیٰ کی زبانی اسی مطلب کو یوں ادا کروایا ہے:

ہرچہ از ایں دہر چہ شین شاست　　برسر مقتضائے عین شاست

Marfat.com

ہرچہ عین شما تقاضا کرد جود فیض من آن ہویدا کرد

اس تفصیل و تشریح کے بعد اب مسئلہ صاف ہو جاتا ہے اور اقبال کے اس قسم کے مطلب سمجھ میں آنے لگتے ہیں کہ:

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

شیخ محی الدین ابن عربی نے اس کو اور زیادہ واضح طور پر بیان کیا ہے کہ "حق تعالیٰ شے کو وہی عطا کرتے ہیں جو ان کا عین اسے دیتا ہے۔" غرض جیسا کہ حضرت امام جعفر صادقؒ نے فرمایا کہ "لا جبر و لا قدر بل الامر بین الامرین" یعنی نہ محض جبر ہے اور نہ محض قدر بلکہ حقیقت دونوں کے درمیان ہے۔ یہی اس مسئلے کا صحیح حل ہے۔ جو لوگ اس نقطے کو سمجھ جاتے ہیں وہ اپنے لیے جبر میں اختیار پیدا کر لیتے ہیں اور اس سے وہ قوت اور طاقت حاصل کرتے ہیں جو انہیں کمال کے بلند ترین مدارج تک لے جاتی ہے۔ جو اس راز کو نہیں پاتے اور جبر کو اپنے اوپر مسلط کر لیتے ہیں انہیں سوائے تباہی اور ہلاکت کے کچھ نصیب نہیں ہوتا۔ قاضی محمود بحری کے یہ اشعار اسی حقیقت کی شہادت دیتے ہیں:

جبر باشد برد بال کاملاں جبر ہم زندان و بند جاہلاں
بال بازاں را سوے سلطان برو بال زاغاں را بہ گورستان برو

اور انہی معنوں میں اقبال نے اپنے ان اشعار کو استعمال کیا ہے:

ہر کہ از تقدیر دارد سازو برگ لرزد از نیروئے او ابلیس و مرگ
جبر دینِ مردِ صاحب ہمت است جبرِ مرداں از کمالِ قوت است
پختہ مردے پختہ تر گردد زجبر جبر مردِ خام را آغوشِ قبر
جبرِ خالد عالمے برہم زند
جبرِ ما بیخ و بُنِ ما برکند

اس لئے ہمارا طرزِ عمل ایسا نہیں ہونا چاہیے کہ ہم تقدیر کو زنجیر بنا لیں بلکہ ہمیں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ جب ہم آگے بڑھنے کی ہمت کرتے ہیں تو نئے نئے راستے کھلتے جاتے ہیں اور کائنات کی ساری وسعت ہماری جولاں گاہ بن جاتی ہے:

بپائے خود مزن زنجیرِ تقدیر تہ ایں گنبد گردوں رہے ہست
اگر باور اندازی خیز و دریاب
کہ چوں پا واکنی جولانگہے است

☆......☆......☆

نیاز عرفان

انسانی خودی، اُس کی خودمختاری اور بقا

اس خطبے میں علامہ اقبال نے بنیادی طور پر تین اہم موضوعات یعنی خودی، اس کی خودمختاری یا آزادی ارادہ اور اس کی بعد از ممات بقاء پر بحث کی ہے، لیکن ضمناً کئی دوسرے موضوعات مثلاً ذہن و جسم، روح و مادہ، زمان و مکان وغیرہ بھی زیر بحث آ گئے ہیں۔

علامہ اقبال اپنے فلسفیانہ افکار کی عمارت قرآن کریم، سنت و احادیث رسولؐ اور صلحائے امت کی تعلیمات کی بنیاد پر تعمیر کرتے ہیں۔ چنانچہ خطبے کی ابتداء ہی میں یہ بات واضح کر دیتے ہیں کہ قرآن مجید انسان کی انفرادیت، یکتائی اور اس کے وحدت حیات ہونے کا تصور پیش کرتا ہے جس کی رو سے ہر انسان ہر دوسرے انسان سے الگ تشخص کا مالک بنے۔ کوئی انسان کسی دوسرے انسان کی ہو بہو نقل نہیں اور انسان محض منتشر و متضاد خیالات، وقتی محرکات اور اداروں کا مجموعہ نہیں ہے بلکہ وہ ایک وحدت ہے جس کی ایک منزل ہے اور جس کا ایک مقصد ہے۔ علامہ قرآن مجید سے تین اصولی باتیں اخذ کر کے بیان فرماتے ہیں۔

"پھر اس کو اس کے رب نے مقبول بنا لیا۔ سو اس پر توجہ فرمائی اور اس کو ہدایت فرمائی"۔ (ترجمہ)[1]

دوم یہ کہ اپنی تمام کوتاہیوں کے باوجود انسان زمین پر خلیفۃ اللہ ہے۔

"اور جس وقت ارشاد فرمایا آپ کے رب نے فرشتوں سے کہ ضرور میں بناؤں گا زمین پر ایک نائب۔ فرشتے کہنے لگے کیا آپ پیدا کریں گے زمین پر ایسے لوگوں کو جو فساد کریں گے اور خون ریزیاں کرتے رہتے ہیں۔ حق تعالیٰ نے ارشاد فرمایا کہ میں جانتا ہوں اس بات کو جس کو تم نہیں جانتے" (ترجمہ)[2]

"ہم نے یہ امانت آسمانوں اور زمین اور پہاڑوں کے سامنے پیش کی تھی۔ سو انہوں نے

اس ذمہ داری سے انکار کر دیا اور اس سے ڈر گئے اور انسان نے اس کو اپنے ذمہ لے لیا وہ ظالم و جاہل ہے (ترجمہ)۔[3]

اقبال کے فلسفہ خودی کا نکتہ اول یہ ہے کہ انسانی شعور ایک وحدت ہے اور یہی انسانی شخصیت کا مرکز و محور ہے۔ تاہم علامہ اس بات پر تعجب کا اظہار کرتے ہیں کہ مسلم مفکرین نے اسے قابلِ اعتنا نہیں سمجھا۔ متکلمین[4] روح کو ایک نفیس قسم کا مادہ سمجھتے ہیں جس کی موت جسم کے ساتھ ہی ہو جاتی ہے اور پھر یوم قیامت کو اس کی دوبارہ تخلیق ہو گی۔ دوسرے مسلم فلسفی جسم اور روح کی دوئی پر یقین رکھتے ہیں۔ یہ یونانی فلسفے کا اثر تھا۔ انسانی شخصیت یا خودی کے بارے میں قرآنی تصور اس لیے بھی پس منظر میں چلا گیا کہ اسلامی فتوحات کے ساتھ ایسی غیر عرب اور عجمی ملتیں دائرہ اسلام میں آ گئیں جن کا تصور حیات ثنویت[5] پر مبنی تھا۔ ان حلقوں میں نسطوری، یہودی اور زرتشتی شامل ہیں۔ ان لوگوں کے اذہان پر سابقہ اعتقادات کے اثرات موجود رہے جس سے فلسفہ اسلام میں عجمی تصورات داخل ہو گئے۔

مسلمانوں میں تصوف کے رواج نے داخلی واردات کی وحدت کو صحیح طور پر سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ داخلی واردات یا تجربہ قرآن مجید کی رو سے علم کے تین ذریعوں میں سے ایک ہے۔ دیگر دو ذرائع تاریخ اور فطرت ہیں۔ خودی کا مفہوم سمجھنے کے سلسلہ میں علامہ، حسین منصور حلاجؒ کے نعرہ اناالحق کا ذکر کرتے ہیں۔ گو بظاہر یہ کلمہ کفر ہے اس لیے منصور حلاجؒ کو سولی پر چڑھنا پڑا، لیکن علامہ فرماتے ہیں کہ اس نعرے کا مفہوم غلط لیا گیا تھا۔ اس نعرے کا مقصد خدا تعالیٰ کے ماورائے کائنات ہونے کا انکار نہیں تھا۔ اس بات کو متکلمین بھی نہ سمجھ پائے تھے۔

انسانی شخصیت محض مادی جسم کا دوسرا نام نہیں ہے، بلکہ یہ تو ایک وحدت ہے جس کا مرکز وحدت شعور ہے۔ انسانی شخصیت کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ اس کی تہہ تک پہنچا جائے۔ ابن خلدون نے شعور کے غیر دریافت شدہ مراتب کو سمجھنے کے لیے سائنسی طریق ہائے کار کی ضرورت کو محسوس کر لیا تھا۔ جدید نفسیات میں بھی کسی حد تک روحانی تجربہ کے امکان کو تسلیم کر لیا گیا ہے، لیکن اسے ابھی تک صحیح طور پر سمجھنے میں کامیاب نہیں ہو سکی۔

چونکہ ابھی ہم مکمل طور پر شعور کے ان بلند ترین مراتب تک رسائی حاصل نہیں کر سکے اس لیے ہم اس اہم ذریعہ علم سے استفادہ کرنے کے قابل نہیں ہوئے۔ بہر حال یہ کام آج کے مسلمانوں کے کرنے کا ہے۔ شاہ ولی اللہ دہلوی اور جمال الدین افغانی نے قدیم و جدید کی خلیج کو پاٹنے میں بڑا کردار ادا کیا ہے۔

مغربی مفکرین میں بریڈلے نے انسانی خودی پر مفصل بحث کی ہے۔ اس نے کسی وجود کے حقیقی ہونے کا معیار یہ قائم کیا ہے کہ یہ تناقض سے پاک ہو۔ جہاں تک انسانی ایغو یا خودی کا تعلق ہے اس میں تغیر و ثبات اور وحدت و کثرت کی متناقض صفات پائی جاتی ہیں[6] اس لیے یہ حقیقت سے عاری ہے اور محض سراب یا مایا ہے

Marfat.com

لیکن دوسری طرف جب بریڈ لے اخلاقیاتی نقطہ نظر سے خودی کا جائزہ لیتا ہے تو اسے اس کے وجود کو تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ علامہ اقبال فرماتے ہیں انسانی خودی اس وقت جس مقام پر ہے وہ ایسی لامتناہی حالت ہے جو مکمل نہیں اور وہ اس میں وحدت حیات بھی نہیں لیکن یہ ہمہ گیر، مؤثر، متوازن اور وحدت کے لیے مسلسل آرزو اور جدوجہد سے عبارت ہے۔

علامہ اقبال کے نزدیک تجربہ یا متناہی مرکز یعنی انسانی خودی حقیقی ہے محض سراب یا مایا نہیں۔ اس کی ایک خاصیت یہ ہے کہ یہ مختلف ذہنی کیفیات کے ذریعے ظاہر ہوتی ہے۔ یہ کیفیات کہنے کو تو الگ الگ ہیں لیکن دراصل یہ اساسی طور پر ایک وحدت کے رشتے میں پروئی ہوئی ہیں۔ اس وحدت کے رشتے کو علامہ انسانی ذہن کا نام دیتے ہیں۔ ذہنی کیفیات یا ذہن کی وحدت مادی اشیاء کی وحدت سے مختلف ہے۔ جس میں ایک شے کے مختلف حصے ایک دوسرے سے دائیں بائیں اور نیچے واقع ہو سکتے ہیں۔ لہٰذا انسان خودی کا مکان (Space) مادی اشیاء کے مکان سے مختلف ہے۔ اسی طرح ذہن یا انسانی خودی کا زمان مادی اشیاء اور واقعات، وقت یا زمان میں واقع ہیں۔ وقت ان کے اوپر گزرتا ہے جبکہ زمان انغو یا خودی کے اندر واقع ہے اس کا حال اور مستقبل ایک عجیب طریقے سے ایک دوسرے سے متعلق ہے۔ لہٰذا اصل زمان انغو یا خودی کی خاصیت ہے۔

انسانی خودی کی وحدت کی دوسری خاصیت اس کا اپنا اندرون ہے۔ ان معنوں میں ایک انسان کی ذہنی کیفیات اس کی خواہش، غم خوشی اور درد اس کی ذات تک محدود ہیں۔ دوسرا ان کا براہ راست تجربہ نہیں کر سکتا۔

ایک سے زیادہ انسان بیک وقت ایک ہی بُو کو سونگھ سکتے ہیں۔ ایک شے کو دیکھ سکتے ہیں آگ کی گرمی محسوس کر سکتے ہیں، لیکن میرے احساسات، میری نفرتیں، میری محبتیں، میرے فیصلے اور عزائم خالصتاً میرے ہیں کسی دوسرے کے نہیں۔ اگر میرے سامنے انتخاب کے لیے دو راہیں ہوں تو خود اللہ تعالیٰ بھی میری بجائے محسوس نہیں کرے گا۔ فیصلہ نہیں کرے گا اور ایک راہ کا انتخاب نہیں کرے گا۔ میری کسی مقام یا شخص کی شناخت کا مطلب میرے اپنے ہی ماضی سے تعلق قائم کرنا ہے، کسی دوسرے کے ماضی سے نہیں۔ ہماری ذہنی کیفیتوں کا یہی منفرد باہمی ربط ہے جسے ''میں'' یا ''انا'' کے لفظ سے یاد کیا جاتا ہے۔ اب یہ نفسیات کا ایک مسئلہ ہے کہ پتہ چلائے کہ یہ ''میں'' یا ''انا'' کیا ہے؟

الٰہیات میں ایک مکتبہ فکر ایسا بھی ہے جس میں معروف نام حضرت امام غزالیؒ کا ہے جو خودی کو زیادہ، ناقابل تقسیم اور ناقابل تحول جوہر روحانی قرار دیتے ہیں۔ جو وقت کے ساتھ بدلتا نہیں۔ ذہنی کیفیات کو اس مستقل جوہر روحانی کی صفات سمجھا جاتا ہے۔ یہی نظریہ مغربی مفکرین میں کانٹ کا تھا جس کے نزدیک انسانی خودی ایک جامد و ساکن اور مستقل شے ہے اور تجربات اس کی صفات اگر ایسی بات ہے تو ہم ایک شخص کی شخصیت کی تبدیلیوں اور شکست جیسے نفسیاتی مظاہر کی توضیح کیسے کریں گے۔ لہٰذا علامہ غیر متحرک خودی کے تصور کو مسترد کر کے ایک متحرک خودی کا نظریہ پیش کرتے ہیں۔

علامہ خودی کا صحیح تصور حاصل کرنے کے لیے جدید نفسیات کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ اس میں ولیم

Marfat.com

جیمز کے ''جوئے شعور'' کے تصور کو ناقابل ذکر سمجھتے ہیں' لیکن ولیم جیمز نے اس کی تشریح میں مختلف کیفیات ذہنی کے آپس میں زنجیر کی کڑیوں کی مانند جڑنے کا تصور شامل کرکے اسے ناقابل قبول بنا دیا ہے' کیونکہ ''جوئے شعور'' کے تصور میں جو بہاؤ کا تصور شامل ہے' وہ زنجیر کی کڑیوں میں سے نہیں۔ ولیم جیمز کے نزدیک ذہنی کیفیتوں کے مابین تعلق کا نام خودی ہے' لیکن اس طرح خودی اجزاء کا مجموعہ بن کر رہ جاتی ہے' جبکہ خودی تو مسلسل و متواتر عمل اور ماحول کے ساتھ ردعمل میں ''توانائی امری'' یا سادہ الفاظ میں قوت ارادی کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے۔ قرآن مجید میں خودی کے اس امری وظیفے کا ذکر ان الفاظ میں موجود ہے۔

''اور آپ سے روح کے بارے میں سوال کرتے ہیں۔ فرما دیجئے کہ روح میرے رب کے امر سے (ظہور پذیر) ہوتی ہے لیکن تم کو تھوڑا سا علم دیا گیا ہے''۔ (ترجمہ)[7]

پرنگل پیٹی سن انگریزی زبان کی تنگ دامانی کا گلہ کرتے ہوئے کہتا ہے کہ اس میں مادی کائنات اور انسانی خودی کے خدا سے تعلق کو ظاہر کرنے کے لیے صرف ایک لفظ ''تخلیق'' موجود ہے۔ اس کے برعکس علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ عربی میں خدا کے کائنات کے ساتھ رشتے کو ''خلق'' کے لفظ اور خدا اور انسانی خودی کے تعلق کو ''امر'' کے لفظ سے ظاہر کیا گیا ہے۔ ''خلق'' آفرینش کا عمل ہے جبکہ ''امر'' ہدایت کا۔ قرآن مجید میں اس فرق کو ان الفاظ میں ظاہر کیا گیا ہے۔

''آگاہ ہو کہ خلق اور امر دونوں اس کے ہاتھ میں ہیں''۔ (ترجمہ)[8]

لہٰذا روح انسانی یا خودی کی اصل امر یا ہدایت ہے جس کا منبع ذات الٰہی ہے۔ اسی سرچشمے سے انسانی خودی کی وحدتیں ظہور پذیر ہوئی ہیں۔ لفظ ''ربی'' کے استعمال سے خودی کی انفرادیت اور تخصیص کا اظہار ہوتا ہے۔ ہر خودی بلحاظ وسعت' توازن اور بطور وحدت پُرتاثیری میں ایک دوسرے سے مختلف ہے۔ قرآن مجید کی آیت ہے۔

''ہر انسان اپنے طریقے سے عمل کرتا ہے۔ آپ کا رب بہتر جانتا ہے کہ اپنے راستے میں کون زیادہ ہدایت یافتہ ہے۔'' (ترجمہ)[9]

اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ شخصیت کوئی ساکت' جامد شے نہیں بلکہ یہ عمل کا دوسرا نام ہے۔ میرا تجربہ بھی اعمال کا سلسلہ ہے جو ایک دوسرے سے منسلک ہیں۔ انہیں ہادیانہ مقصد کی وحدت نے جوڑ رکھا ہے۔ بقول اقبال میری خودی کا اظہار میرے فیصلوں' رویّوں' مقاصد اور آرزوؤں میں ہوتا ہے۔

اس عالم زمان و مکاں میں خودی کے ظہور کے بارے میں علامہ اقبال اپنے نظریہ کی بنیاد قرآن مجید کی اس آیت مبارکہ پر قائم کرتے ہیں۔

''اور ہم نے انسان کو مٹی کے خلاصہ (یعنی غذا) سے بنایا پھر ہم نے اسی کو نطفہ سے بنایا (ایک مدت معین تک) ایک محفوظ مقام (یعنی رحم) میں رہا۔ پھر ہم نے اس نطفہ کو خون کا

لوتھڑا بنایا۔ پھر ہم نے اس خون کے لوتھڑے کو بوٹی بنایا۔ پھر ہم نے اس بوٹی (کے بعض اجزاء) کو ہڈیاں بنا دیا۔ پھر ہم نے ان ہڈیوں پر گوشت چڑھا دیا۔ پھر ہم نے (اس میں) روح ڈال کر ایک دوسری ہی (طرح کی) مخلوق بنایا۔ سو کیسی بڑی شان ہے اللہ کی جو تمام صناعوں سے بڑھ کر ہے"۔ (ترجمہ)[10]

انسانی شخصیت کی بنیاد تو جسمانی نظام پر قائم ہوتی ہے جو علامہ اقبال کے نظریہ کی رو سے ذیلی خودیوں کا نظام ہے۔ انہی ذیلی خودیوں کی وساطت سے برتر خودی سے ہم "میں" اور "تجھ" کہہ سکتے ہیں۔ فرد پر عمل کرتی ہے اس طرح تجربہ ایک وحدت میں پرویا جاتا ہے۔ علامہ اقبال روح اور جسم یا ذہن اور جسم کے تعلق کے بارے میں نہ تو ڈیکارٹ کے ثنوی فلسفے کو صحیح مانتے ہیں جس کی رو سے ذہن یا روح اور جسم دو الگ الگ حقیقتیں ہیں اور نہ ہی لائبنیز کے فلسفہ متوازیت کو درست مانتے ہیں جس کی رو سے ذہن اور جسم کے تغیرات ساتھ ساتھ چلتے ہیں، کیونکہ ان کے مابین ازل سے ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ وہ لانگے کے نظریہ عواطف کو بھی مسترد کرتے ہیں جس کی رو سے مخصوص قسم کے جسمانی تغیرات پہلے پیدا ہوتے ہیں اور ان کے نتیجے کے طور پر ذہنی محسوسات پیدا ہوتے ہیں۔ اس نظریے میں ذہن کا کردار ثانوی ہے۔ درحقیقت ایسا نہیں ہے کیونکہ ذہنی محسوسات کی غیر موجودگی میں اصل عاطفہ یا ہیجان وقوع پذیر نہیں ہو سکتا۔ روح اور جسم کا ذہن اور مادہ کے تعلق کے بارے میں نظریہ متوازیت اور نظریہ تعامل دونوں غلط ہیں۔ کسی فعل کے دوران ذہن اور جسم ایک ہو جاتے ہیں۔ جب "میں" کتاب میز سے اٹھاتا ہوں تو اس فعل میں ذہن اور جسم ایک ہو جاتے ہیں۔ جسم اور ذہن کے حصے کا تعین ناممکن ہے کیونکہ فعل، واحد اور ناقابل تقسیم حقیقت اور نظام ہوتا ہے۔ قرآن مجید کہتا ہے۔

"آگاہ رہو خلق اور امر دونوں خدا کے ہاتھ میں ہیں"۔ (ترجمہ)[11]

اس کی تشریح یوں ہے کہ جسم کسی مطلق خلاء میں واقع نہیں ہے۔ یہ تو واقعات و افعال کا ایک نظام ہے۔ اسی طرح تجربات کا نظام بھی ہے جسے ہم عرف عام میں روح یا خودی کہتے ہیں۔ افعال کا نظام ہے جسم۔ مجتمع فعل یا روح کی عادت ہے۔ علامہ اقبال مادہ کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ یہ کمتر درجے کی خودیوں کی بستی ہے جس سے اعلیٰ درجے کی خودی ظہور پذیر ہوتی ہے۔ یہ اس وقت ہوتا ہے جب کمتر خودیوں کا تعلق اور تعامل، ربط کے ایک خاص درجے تک پہنچ جاتا ہے۔ نیز جب عالم مادی ہدایت بالذات کے مقام پر پہنچ جاتا ہے تو حقیقت اولیٰ اپنے سربستہ راز کا افشا کرتی ہے۔ ذہن یا روح کا ظہور و ارتقاء جسم یا مادے ہی سے ہوتا ہے۔ گویا روح یا ذہن! مادے ہی کے اندر پنہاں ہے۔ انہیں علیحدہ نہیں کر سکتے۔ اسی طرح خودی اولیٰ جس کے طفیل صدوری کا صدور ہوتا ہے فطرت میں جاری و ساری ہے۔ قرآن اسے "اول و آخر ظاہر و باطن" کہتا ہے۔

خودی حوادث و واقعات کے زیر اثر تشکیل پذیر ہوتی ہے۔ علت کا سلسلہ خودی سے فطرت اور فطرت سے خودی کی طرف جاری رہتا ہے۔ اسی کے ساتھ ہی علامہ اقبال کی توجہ مسئلہ جبر و قدر کی طرف مبذول ہو جاتی ہے۔ وہ بے مقصد خود مختاری اور میکانیت دونوں نظریات سے برأت کا اعلان کرتے ہیں۔ نفسیات کے میدان

میں جرمن نظریہ تشاکلی نفسیات کو نظریہ میکانکی نفسیات کے خلاف اور صدوری ارتقاء کے نظریے کو میکانکی حیاتیات کے خلاف بغاوت کرنے کو صحیح سمجھتے ہیں۔ تشاکلی نفسیات کے علمبردار بصیرت کے قائل ہیں جو حواس سے حاصل کردہ علم سے بالاتر صنعت ہے۔ یہاں خودی کا اشیاء کے زمانی' مکانی اور علتی رشتوں کے وقوف کا نام بصیرت ہے۔ بالفاظ دیگر خودی نے اپنے لیے جو مقصد مقرر کیا ہے اس کے پیش نظر ایک مرکب کل میں سے معطیات یا مدلولات کا انتخاب بصیرت ہے۔ مخصوص فعل کی جدوجہد اور مقاصد کے حصول میں کامیابی خودی کی قوت کے مظاہر ہیں۔ مقصدی فعل میں مستقبل کا تخیل موجود ہوتا ہے اور اس کی کوئی عضویاتی توضیح ممکن نہیں۔ علامہ اقبال کہتے ہیں کہ درحقیقت سلسلہ علل تو خودی کے لیے اپنے مقاصد کے حصول کے لیے تعمیر کردہ ڈھانچہ ہے اس لیے سلسلہ علل خودی کو سمجھنے میں ہماری کیا مدد کر سکتا ہے۔ اس دنیائے رنگ و بو میں خودی کو ایک مرکب ماحول میں زندگی بسر کرنا ہوتی ہے۔ یہاں خودی کو بامر مجبوری اس مرکب ماحول کو ایسے نظام میں ڈھالنا پڑتا ہے جس کی مدد سے اسے گردوپیش کی اشیاء کے مستقل کردار کا یقین ہوتا کہ اس یقین کی بناء پر وہ ان کے ساتھ اور ردعمل کا رشتہ قائم کر سکے۔ اس لیے خودی کو نظام علت و معلول کا وسیلہ اختیار کرنا پڑتا ہے ورنہ نظام علت و معلول سے حقیقت غائی کی ماہیت کا اظہار نہیں ہوتا۔

خودی کی فعلیت میں ہدایت اور بامقصد اختیار سے یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ یہ انسان کی خودمختاری آزاد علت ہے۔ انسانی خودی' خودی مطلق کی حیات و اختیار میں حصہ دار ہے' جس نے ذاتی اختیار کی حامل ایک متناہی خودی کے ظہور کی اجازت دے کر اپنی ہی مرضی سے اپنے اختیار پر حد قائم کر لی۔ علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ انسان کے شعوری کردار کی آزادی کی شہادت قرآن مجید کی کئی آیات سے ملتی ہے۔ مثلاً۔

> ''اور فرما دیجئے حق آپ کے رب کی طرف سے ہے پس جس کی مرضی ہے ایمان لائے اور جس کی مرضی ہے کفر اختیار کرے''۔ (ترجمہ)

> ''اگر تم نیکی کرو گے تو اپنے لیے کرو گے اور اگر برائی کرو گے تو بھی اپنے لیے کرو گے''۔ (ترجمہ)[۱۲]

اسلام اس نفسیاتی حقیقت کو تسلیم کرتا ہے کہ انسان میں آزادی' ارادہ سے فعل سرانجام دینے کی قوت و استعداد میں مدوجزر آتے رہتے ہیں۔ قوت ارادی کبھی گھٹتی اور کبھی بڑھ جاتی ہے۔ اسلام انسان میں اس قوت کو قائم رکھنا چاہتا ہے۔ قرآن کریم کے نزدیک صلوٰۃ انسانی خودی کو اس قابل بناتی ہے کہ حیات و اختیار کے سرچشمہ اول کے قرب کے ذریعے اس کا اختیار ذاتی بحال ہو سکے۔ لہٰذا روزانہ صلوٰۃ کے اوقات کے تعین کا مقصد بھی خودی کو اس خطرہ سے بچانا ہے کہ کہیں کاروبار کے اثرات کے تحت اس پر میکانیت طاری نہ ہو جائے۔ اسلام میں صلوٰۃ خودی کی میکانیت سے بچ کر آزادی' ارادہ کی آغوش میں پناہ لینے کا نام ہے۔

علامہ اقبال تسلیم کرتے ہیں کہ قرآن مجید میں تقدیر کا تصور موجود ہے' لیکن شپنگلر نے اس سے یہ غلط

نتیجہ نکالا ہے کہ اسلام خودی کی نفی کا سبق دیتا ہے۔ علامہ شپنگلر کے اس خیال سے متفق ہیں کہ تسخیر کائنات کے دو طریق ہیں۔ ایک عقلی اور دوسرا حیاتی۔ تسخیر کائنات کے عقلی طریق سے مراد یہ ہے کہ ہم کائنات میں جاری و ساری سلسلہ علت و معلول کو سمجھ کر اس سے عہدہ برآ ہوں۔ حیاتی طریق میں ہمیں زندگی کو بحیثیت کل ماننا ہوتا ہے۔ یہ اس کے اندرون میں تنوع اور ارتقاء ہوتا ہے اور یہ اس زمانے کو تخلیق کرتے ہیں جس میں ہم رہ رہے ہیں اور جسے ہم طبعی یا زمان مسلسل کہتے ہیں۔ قرآن مجید میں تسخیر کائنات کے حیاتی طریق کو ہی ایمان کہا گیا ہے۔ ایمان چند ایک قضیوں پر عقیدہ رکھنے کا نام نہیں۔ یہ تو ایک عجیب و غریب واردات سے پیدا شدہ زندہ یقین ہے۔ صرف مضبوط شخصیتوں کو ہی یہ تجربہ حاصل ہوتا ہے۔ نپولین کہتا تھا ''میں شخص نہیں شے ہوں''۔ یہ واردات اتحاد کے اظہار کا ایک اسلوب ہے۔ حضور نبی کریم ﷺ کے نزدیک روحانی واردات سے مراد انسان میں الٰہی صفات کا پیدا ہونا ہے۔ تاریخ اسلام میں اس واردات کا اظہار اس قسم کے اقوال سے ہوتا رہا ہے۔ مثلاً ''انا الحق'' (حلاج) ''انا لدہر'' (محمدؐ) ''انا القرآن الناطق'' (علیؓ) ''انا اعظم شانی'' (بایزیدؒ) اعلیٰ اسلامی تصوف میں واردات اتصال سے مراد یہ نہیں ہے کہ متناہی یا انسان کی خودی لامتناہی خودی میں جذب ہو کر اپنی ہستی کو گم کر بیٹھتی ہے بلکہ متناہی خودی کی پُر محبت آغوش میں آ جانے کا نام ہے۔ بقول رومی:

علم حق در علم صوفی گم شود
ایں سخن کہ باور مردم شود

یعنی اللہ تعالیٰ کا علم صوفی کے علم میں گم ہو جاتا ہے' لیکن لوگ اس بات پر کیسے یقین کر سکتے ہیں۔

اسلام کے مغربی ناقدین کہتے ہیں کہ اسلام میں تو قسمت کا تصور موجود ہے جبکہ علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ مسلمانوں میں تقدیر پرستی کچھ تو فلسفیانہ افکار کے زیر اثر' کچھ سیاسی مصلحت بینی اور کچھ جذبہ حیات کی اس قوت کی بتدریج کمی سے در آئی جو اسلام نے اوائل میں مسلمانوں میں پیدا کی تھی۔ علامہ فرماتے ہیں کہ تقدیر پرستی کا بڑا سبب یہ تھا کہ خاندان امیہ کے حکمرانوں نے یہ مؤقف اختیار کیا کہ کربلا کے واقعات منشائے الٰہی کے مطابق تھے اور قسمت میں ایسا ہی لکھا تھا۔ جب اس مؤقف کی اطلاع حسن بصریؒ کو ہوئی تو انہوں نے اس پر اظہار ناپسندیدگی کیا۔ تاہم اس کے باوجود تقدیر پرستی رائج ہو گئی۔ علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ خود ہمارے دور میں بھی فلسفیوں نے سرمایہ دارانہ نظام کے برحق ہونے کے بارے میں عقلی دلائل پیش کیے ہیں۔ اس کی دو مثالیں قابل ذکر سمجھی گئی ہیں۔ ایک یہ ہے کہ ہیگل کے نزدیک حقیقت' عقل کی لامتناہیت کا نام ہے جس سے یہ اخذ ہوتا ہے کہ جو حقیقی ہے وہ لازمی طور پر عقلی ہے۔ دوسری مثال یہ ہے کہ اگسٹس کومٹے (Augustus Comte) معاشرے کو ایک عضو یہ یعنی جاندار سمجھتا تھا۔ جس میں ہر عضو کو خصوصی وظائف ابدی طور پر تفویض کیے گئے ہیں۔ بعض مسلمانوں نے بھی تقدیر پرستی کے حق میں قرآنی آیات کی تعبیر کی کوشش کی۔ اس سے مسلمانوں پر دوررس اثرات مرتب ہوئے۔

اب آیئے حیات بعدالموت کی طرف۔ اس موضوع پر اس دور میں جتنا ادب تخلیق ہوا ہے اس سے

Marfat.com

پیشتر کسی دور میں نہیں ہوا تھا۔ محض مابعد الطبیعی دلائل سے حیات بعد الموت کا عقیدہ پیدا نہیں کیا جاسکتا۔ اسی لیے ابن رشد کا فلسفہ بے نتیجہ ثابت ہوا۔ ابن رشد نے غالباً قرآن مجید میں مستعمل دو الفاظ ''نفس'' اور ''روح'' کی بنیاد پر ''حس'' اور ''عقل'' میں امتیاز قائم کیا۔ اس تعبیر نے کئی مسلمان مفکرین کو گمراہ کیا۔ حالانکہ ''نفس'' کی یہ تعبیر بالکل غلط ہے۔ اور قرآن مجید میں یہ لفظ اس اصطلاحی معنوں میں استعمال نہیں ہوا جن میں ابن رشد جیسے مفکرین نے کیا ہے۔ ابن رشد کے نزدیک چونکہ عقل جسم کی کوئی شکل نہیں ہے اس لیے عقل انفرادیت سے ماوراء ہے اور یہ واحد عالمگیر اور ازلی و ابدی ہے۔ ابن رشد اور اس کے مقلدین نے اس سے یہ نتیجہ نکالا کہ عقل کا مختلف انسانوں میں ظہور محض فریب ہے جیسا کہ رینان کا خیال ہے عقل کی ابدی وحدت کا مطلب یہ نکالا گیا کہ انسانیت اور انسانی تہذیب دوامی ہیں اور اس کا مطلب یہ بھی ہے کہ افراد لافانی نہیں ہیں۔

جدید دور میں انفرادی حیات بعد الموت کے حق میں دلائل کی بنیاد اخلاقی ہے۔ عدل کا تقاضا ہے کہ ایک فرد جزا اور سزا کے تقاضوں کی تکمیل کے لیے دوبارہ زندہ ہو' اس لیے کانٹ حیات بعد الموت کو عقل عملی کا ایک مسلمہ اور انسان کے شعور اخلاقی کا ایک اصول متعارفہ سمجھتا ہے اور اسے عقل تخمینی کی رسائی سے باہر قرار دیتا ہے۔ کانٹ کے نقطہ نظر کے مطابق انسان خیر اعلیٰ کے حصول کی جدوجہد کرتا ہے۔ خیر اعلیٰ فضائل اور مسرت نیز فرض اور خواہش پر مشتمل ہوتا ہے' لیکن یہ آپس میں غیر متجانس تصورات ہیں۔ اس ارضی زندگی میں ہر دو تصورات میں مساوات قائم ہونا ممکن نہیں کہ ایک انسان میں جس قدر فضائل ہوں' اسے اسی نسبت سے مسرت بھی حاصل ہو جائے۔ نیز اس نے جس قدر فرائض کی بجا آوری کی ہو اس قدر اس کی خواہشات کی تسکین بھی ہو جائے' اس لیے کانٹ کو ان کے مابین وحدت و مساوات قائم کرنے کے لیے حیات بعد الموت اور وجود باری تعالیٰ کو بطور مسلمات تسلیم کرنا پڑا۔ تاہم یہ بات واضح نہیں ہو سکی کہ فضیلت اور مسرت میں اتصال قائم ہونے کے لیے لامتناہی حیات کی کیوں کر ضرورت ہے اور پھر خدا تعالیٰ ان غیر متجانس اصولوں میں کیسے اتصال پیدا کرے گا۔ جدید مادیت میں شعور کو محض دماغ کی ایک فعلیت قرار دیا جاتا ہے۔ اس نظریے کی رو سے موت پر جونہی دماغ کام کرنا بند کرتا ہے شعور بھی ختم ہو جاتا ہے۔ بعض جدید مفکرین نے اس نقطہ نظر کے ابطال کی کوشش کی۔ ان میں ولیم جیمز بھی شامل ہے۔ وہ کہتا ہے کہ گو یہ حقیقت ہے کہ بعض ذہنی تبدیلیاں جسمانی تبدیلیوں کی پیدا کردہ ہیں۔ ولیم جیمز کا نظریہ ہے کہ ہماری داخلی زندگی کا دارومدار ہمارے اندر شعور کی ایک ایسی میکانکیت ہے جو اپنا فعل سرانجام دیتی ہے۔ اگرچہ شعور مختصر عرصہ کے لیے جسمانی ذریعہ اظہار تلاش کر لیتا ہے' لیکن اس نظریے کا یقین پیدا نہیں ہوتا۔

علامہ اقبال جدید مادیت کے رد کے لیے اس سے مختلف راستہ اختیار کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں سائنس کو لازمی طور پر اپنے آپ کو سائنس کے مختلف مخصوص پہلوؤں کے مطالعے تک محدود کر لینا چاہیے۔ دوسرے پہلوؤں کے مطالعے سے احتراز کرنا چاہیے۔ یہ سائنس اور سائنس دانوں کی تنگ نظری ہو گی' اگر وہ اس بات پر اصرار کریں کہ حقیقت کے صرف انہی پہلوؤں کا مطالعہ کیا جاسکتا ہے جن کا مطالبہ سائنس میں کیا جاتا ہے۔

چنانچہ انسان کا ایک پہلو نہیں ہے۔ انسان کے دیگر یعنی غیر مکانی پہلوؤں میں تعین قدر' مقصدی غائی واردات کا وصالی و اتصالی کردار اور تلاش حق وغیرہ بھی ہیں جنہیں سائنس کو نظر انداز کرنا پڑتا ہے اور جن کے لیے ان مقولات کی ضرورت ہوتی ہے جن کو سائنس میں استعمال نہیں کیا جاتا۔

اس مرحلے پر علامہ اقبال نے حیات بعد الموت کے ایک اور نظریے کا جائزہ لیا ہے۔ یہ نظریہ رجعت ابدی یا آواگون ہے جو ہندوؤں میں بھی رائج رہا ہے۔ جدید دور میں یہ نطشے' ہربرٹ سپنسر اور دیگر کئی مفکرین کو سوجھا۔ ان میں سے نطشے نے اسے باقاعدہ ایک فلسفیانہ نظام کی شکل میں پیش کیا ہے۔ اس نظریے کی بنیاد اس مفروضے پر ہے کہ کائنات میں توانائی کی مقدار معین اور متناہی ہے۔ مکان محض موضوعی صورت ہے۔ کائنات کسی مطلق خالی خلا میں واقع نہیں' لیکن نطشے کے نزدیک زمانہ موضوعی صورت نہیں بلکہ یہ حقیقی اور لامتناہی سلسلہ ہے' اس لیے لامتناہی خالی جگہ میں توانائی کے ضیاع کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اس میں توانائی کے مراکز' تعداد میں محدود ہیں اور ان کا امتزاج قابل حساب۔ اس دوامی عمل پذیر توانائی کی کوئی ابتداء اور کوئی انتہا نہیں۔ اس میں کوئی توازن نہیں۔ اس میں کوئی بھی اول اور آخری تبدیلی نہیں۔ چونکہ زمان لامتناہی ہے اس لیے توانائی کے مراکز کی تمام ممکن ترکیبیں پہلے ہی ختم ہو چکی ہیں۔ گویا کائنات میں کوئی نیا واقعہ ظہور پذیر نہیں ہوتا۔ اب جو کچھ وقوع پذیر ہو رہا ہے وہ پہلے بھی لاتعداد مرتبہ وقوع پذیر ہو چکا ہے۔ آئندہ بھی ایسے ہی ہوتا رہے گا۔ نطشے کے خیال میں کائنات میں واقعات کی ترتیب متعین اور ناقابل تغیر ہے۔ چونکہ غیر متناہی وقت گزر چکا ہے اس لیے مراکز توانائی نے یقیناً عمل کے مقررہ شدہ طریقے اختیار کیے ہوں گے۔ اس سے یہ نتیجہ بھی نکالا جا سکتا ہے کہ مراکز توانائی کی ترکیب جو ایک مرتبہ وقوع پذیر ہوئی ہے آئندہ ہمیشہ دہرائی جاتی رہے گی۔ ورنہ آئندہ انسانوں کی نسل سے انسانوں کے پیدا ہونے کی کوئی ضمانت نہیں دی جا سکتی۔ حتیٰ کہ فوق البشر کی مراجعت کی بھی کوئی ضمانت نہیں دی جا سکتی۔

اس ضمن میں نطشے لکھتا ہے۔ ''ہر چیز دوبارہ آ چکی ہے خواہ شکاری کتا ہو یا جالا بُننے والی مکڑی اور یہ افکار جو اس وقت تیرے دل میں ہیں اور یہ تیرا آخری خیال کہ ہر چیز واپس آئے گی۔ اے میرے ہم جنس! تیری تمام زندگی شیشہء ساعت کی مانند پُر اور خالی ہوتی رہے گی اور یہ حلقہ جس میں میری حیثیت ایک دانہ ریگ سے زیادہ نہیں' ہمیشہ درخشاں اور تاباں رہے گی۔''

علامہ اقبال کو نطشے کے نظریہ ابدی رجعت پر یہ اعتراض ہے کہ یہ میکانکیت ہی کی ایک زیادہ متشدد قسم ہے اور یہ کسی مسلمہ حقیقت پر مبنی نہیں بلکہ سائنس کے ایک مفروضے پر مبنی ہے۔ مزید یہ کہ نطشے نے مسئلہ زماں پر سنجیدگی سے غور نہیں کیا۔ اگر زمان ایک ہی قسم کے حوادث کا ابدی چکر ہے تو پھر حیات بعد الموت ناقابل برداشت ہو جائے گی۔ خود نطشے کو اس قسم کی حیات بعد الموت ناقابل برداشت ہونے کا احساس ہے۔ یہ محض اس خیال سے قابل برداشت بن جاتی ہے کہ ممکنات کی ان تراکیب میں ایک فرد کی ذات فوق البشر کی پیدائش کا پیش خیمہ بنتی ہے' لیکن علامہ اقبال پوچھتے ہیں کہ جب فوق البشر کی پیدائش متعدد بار ہو چکی ہے اور جب یہ ناگزیر

Marfat.com

واقعہ ہے تو اس کی تخلیق کیسے ایک فرد میں آرزو پیدا کر سکتی ہے کیونکہ آرزو کسی نئی چیز کی کی جاتی ہے' جب کہ نطشے کے نظریہ رجعت میں کسی بھی نئی چیز کا ظہور نا قابل تصور ہے؟ اس کی رو سے تو ہر چیز پہلے متعدد بار وقوع پذیر ہو چکی ہے۔ اس طرح یہ نظریہ ایک سخت قسم کی تقدیر پرستی پر منتج ہوتا ہے جسے قسمت کا نام دیا جاتا ہے۔ اس سے انسان جدوجہد حیات پر آمادہ ہونے کی بجائے بے عمل ہو کر رہ جاتا ہے اور یہ خودی کو کمزور کرتا ہے۔

اس مرحلہ پر علامہ اقبال تقدیر اور حیات بعدالموت کے بارے میں قرآنی تعلیمات کی تشریح کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں قرآن کا نظریہ قدرے حیاتیاتی ہے' کیونکہ قرآن کی رو سے موت اور حشر کے درمیان ایک حالت تعلیق (Suspense) کا دور آتا ہے جسے برزخ کا نام دیا گیا ہے۔ حشر کے بارے میں قرآن مجید کا نظریہ اس آیت سے مستنبط کیا گیا ہے۔

> ترجمہ: ''اور جتنی قسم کے زمین پر چلنے والے جاندار ہیں اور جتنی قسم کے پرند ہیں جو دونوں پروں سے اڑتے ہیں ان سب کے تمہاری ہی طرح گروہ ہیں۔ ہم نے دفتر (لوح محفوظ) میں کوئی چیز نہیں چھوڑی (جس کو لکھ نہ لیا ہو) پھر سب اپنے پروردگار کے پاس جمع کیے جائیں گے''۔[۱۳]

قرآن مجید کے نظریہ حیات بعدالموت کے سلسلہ میں تین باتیں مسلمہ ہیں۔

اول: یہ کہ خودی کا آغاز معین وقت پر ہوتا ہے اور اس کے نظام زمان و مکاں میں ظہور سے پیشتر اس کا وجود نہ تھا۔

دوم: یہ کہ ایک دفعہ موت آ جانے کے بعد حیات ارضی میں واپس آنے کا امکان نہیں ہے۔ اس کا استنباط اس آیت سے ہوتا ہے۔

> ''یہاں تک کہ جب ان میں سے کسی (کے سر) پر موت (کھڑی) ہوتی ہے۔ اس وقت وہ کہتا ہے اے میرے رب! مجھ کو (دنیا میں) پھر واپس بھیج دے تاکہ جس (دنیا) کو میں چھوڑ آیا ہوں اس میں پھر جا کر نیک کام کروں۔ ہرگز (ایسا) نہیں (ہوگا) یہ اس کی ایک بات ہے جس کو یہ کہے جا رہا ہے اور ان لوگوں کے سامنے برزخ آنے والی ہے۔ قیامت کے دن تک''۔[۱۴]

> ''قسم ہے چاند کی جب وہ پورا ہو جائے کہ تم لوگوں کو ضرور ایک حالت کے بعد دوسری حالت کو پہنچنا ہے''۔[۱۵]

> ''اور پھر یہ جو تمہارے جراثیم حیات (منی) ہیں۔ کیا ان کو تم تخلیق کرتے ہو یا ہم تخلیق کرتے ہیں۔ ہم ہی نے تمہارے درمیان موت کا وقت معین کر رکھا ہے اور ہم اس سے

Marfat.com

عاجز نہیں ہیں کہ تمہاری جگہ تم جیسے اور انسان (یا مخلوق) تخلیق کر دیں اور تم کو ایسی صورتوں میں بنا دیں جن کو تم جانتے ہی نہیں''۔ (ترجمہ)[16]

سوم: یہ کہ متناہیت اور محدودیت کوئی بدقسمتی نہیں ہے۔ یہ بات علامہ اقبال نے قرآن مجید کی اس آیت سے اخذ کی ہے۔

''جتنا کچھ بھی آسمانوں اور زمین میں ہے۔ سب خدا تعالیٰ کے روبرو غلام ہو کر حاضر ہوتے ہیں اور اس نے سب کو اپنی قدرت میں احاطہ کر رکھا ہے اور سب کو شمار کر رکھا ہے اور قیامت کے روز سب کے سب اس کے پاس تنہا حاضر ہوں گے۔'' (ترجمہ)[17]

گویا ہر فرد کا اللہ تعالیٰ سے انفرادی تعلق ہے اور ہر فرد کو اپنے اعمال کے لیے جواب دہ ہونا ہوگا۔ ہر شخص کے ذاتی اعمال اس کے مستقبل کے امکانات یا تقدیر بن کر اس کے سامنے آتے ہیں۔ جیسا کہ قرآن مجید میں آیا ہے:

''اور ہم نے ہر انسان کا عمل اس کے گلے کا ہار کر کے رکھا ہے اور پھر قیامت کے دن ہم اس کا نامہء اعمال اس کے واسطے نکال کر سامنے کر دیں گے جس کو وہ کھلا ہوا دیکھ لے گا کہ اپنا نامہء اعمال خود پڑھ لے۔ آج تو خود اپنا آپ ہی محاسب کافی ہے۔'' (ترجمہ)[18]

علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ انسان کی تقدیر حتمی طور پر کچھ ہی کیوں نہ ہو' اس کی فوز وفلاح اور مسرت و خوشی متناہیت اور عمل کی قید سے نکلنے میں نہیں۔ اس کی جدوجہد کا ابدی انعام اس کا بطور خودی کے ضبط نفس' یکتائیت اور عمل کی شدت کے معاملے میں تدریجی ارتقاء ہے۔

ایک مکمل طور پر ارتقاء یافتہ خودی کو یوم قیامت کی عالمگیر تباہی بھی پریشان نہیں کر سکتی۔

''اور قیامت کے روز صور میں پھونک مار دی جائے گی سو تمام آسمان اور زمین والوں کے ہوش اڑ جائیں گے۔ سوائے ان کے جن کو خدا چاہے''۔ (ترجمہ)[19]

ہوش اڑنے اور حواس باختہ ہونے کی اس کیفیت سے صرف وہ لوگ بچیں گے جن کی خودی شدت یا عمق و پختگی کے لحاظ سے نقطہ کمال کو پہنچی ہوئی ہوگی۔ ارتقائے خودی کے نقطہء کمال کو جانچنے کی کسوٹی یہ ہے کہ خودی' محیط کل خودی کا براہ راست جلوہ حاصل ہونے پر بھی قائم و برقرار رہ سکے۔ قرآن مجید میں حضور نبی کریم ﷺ پر جلوہٴ خودی مطلق کے بارے میں ذکر ہے۔

''(اس کی) نظر نہ تو ہٹی اور نہ کسی اور طرف کو مڑی''۔ (ترجمہ)[20]

علامہ کے نزدیک اسلام میں انسان کا یہی آدرش پیش کیا گیا ہے۔ معراج کے موقع پر حضورؐ کے مشاہدہٴ

Marfat.com

حق کا بہترین اظہار درج ذیل فارسی شعر سے ہوتا ہے۔

موسیٰ زہوش رفت بیک جلوہ صفات
تو عین ذات می نگری در تبسمی (جمالی)

(حضرت موسیٰ ایک جلوہ سے بے ہوش ہو گئے لیکن آپؐ نے خود ذات باری تعالیٰ کو دیکھا اور مسکراتے رہے)

وحدت الوجودی تصوف کے ماننے والے انسانی خودی کے خودئ مطلق کے روبرو قائم رہنے کو نہیں مانتے۔ اس نظریے کو قبول کرنے میں انہیں فلسفیانہ مشکلات نظر آتی ہیں۔ ان کے خیال کے مطابق انسانی یا متناہی خودی ذات باری یا لامتناہی خودی کے روبرو کیسے اپنی متناہیت اور انفرادیت قائم رکھ سکتی ہے۔ علامہ کہتے ہیں کہ یہ مشکل لامتناہیت کے غلط تصور کی بناء پر پیش آتی ہے۔ اصل لامتناہیت کا مطلب لامتناہی وسعت اور پھیلاؤ نہیں۔ اس طرح تو یقیناً تمام اشیاء بشمول متناہی خودیاں اس میں ضم ہو جاتی ہیں۔ دراصل اس کی صفت، عمق و شدت ہے نہ کہ وسعت اور پھیلاؤ۔ اس نقطۂ نظر سے یہ سمجھنا چنداں مشکل نہیں کہ متناہی خودی کا متمیز وجود لازمی ہے اگرچہ یہ وجود لامتناہی وجود سے لاتعلق نہیں۔ وسعت کے لحاظ سے تو میں اس زمانی و مکانی نظام میں مدغم ہوں اور اس لحاظ سے میں اس کا حصہ ہوں جبکہ عمق، شدت اور داخلیت کے لحاظ سے یہی زمانی، مکانی نظام مجھ سے الگ ہے۔ قرآن مجید کی رو سے بھی یہ بات انسان کے حد امکان اور دائرہ انتخاب میں ہے کہ وہ کائنات کے معنی اور روح سے تعلق قائم کر کے لافانی بن جائے:

''کیا انسان یہ خیال کرتا ہے کہ یوں ہی مہمل چھوڑ دیا جائے گا۔ کیا یہ شخص ابتداء میں محض ایک قطرۂ منی نہ تھا جو (عورت کے رحم میں) ٹپکایا گیا۔ پھر وہ خون کا لوتھڑا بن گیا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے اسے (انسان) بنایا۔ پھر اعضاء درست کیے پھر اس کی دو قسمیں کر دیں نر اور مادہ۔ (تو) کیا وہ (خود) جس نے ابتداء میں اپنی قدرت سے (یہ سب کچھ) کیا اس بات پر قادر نہیں کہ مردوں کو زندہ کر دے''۔ (ترجمہ)[21]

اس آیت سے علامہ اقبال بجا طور پر یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ یہ سمجھ میں آنے والی بات نہیں کہ یہ ہستی یعنی انسانی خودی جو لاکھوں سال کے ارتقاء کے بعد اس مرحلے پر پہنچی ہے، اسے بے کار شے کی مانند پرے پھینک دیا جائے گا۔ یہ دائمی ارتقا پذیری کے عمل کے ذریعے ہی کائنات کے معنی و روح سے تعلق قائم رکھ سکتی ہے۔

''اور قسم ہے انسان کے نفس کی اور اس ذات کی جس نے اسے درست بنایا۔ پھر اس کو بدکرداری اور پرہیز گاری دونوں کا القا کیا۔ یقیناً وہ مراد کو پہنچا جس نے اس (نفس) کو پاک کر لیا۔ اور نامراد ہوا وہ جس نے اس کو (فجور) میں دبا دیا''۔ (ترجمہ)[22]

علامہ اقبال بتاتے ہیں کہ نفس اور خودی کو محض عمل ہی کے ذریعے ارتقاء دیا جاسکتا ہے اور بدکرداری

Marfat.com

سے بچایا جاسکتا ہے۔ جیسا کہ قرآن مجید کی آیت میں آیا ہے۔

> ''وہ خدا بڑا عالی شان ہے جس کے قبضہ میں تمام سلطنت ہے اور وہ ہر چیز پر قادر ہے۔ جس نے موت وحیات کو پیدا کیا تاکہ تمہاری آزمائش کرے کہ تم میں کون شخص عمل میں زیادہ اچھا ہے۔ وہ زبردست (اور) بخشنے والا ہے۔'' (ترجمہ)[۴۳]

زندگی خودی کے لیے میدان عمل فراہم کرتی ہے اور موت خودی کے ترکیبی عمل کی پہلی آزمائش ہے' یعنی اس بات کی آزمائش کہ کارگاہ حیات یعنی اس طبعی دنیا میں خودی کس قدر پختہ اور مضبوط ہوتی ہے۔ علامہ اقبال کے نزدیک اعمال کی یہ تقسیم کہ یا تو مسرت رساں ہوتے ہیں یا کرب انگیز' غلط ہے۔ دراصل اعمال یا تو خودی کو تقویت بخشنے والے ہوتے ہیں یا خودی کو کمزور کرنے والے۔ اس کی بنیاد اس احترام پر ہے جو ایک فرد اپنی اور دوسروں کی خودی کے لیے دل میں رکھتا ہے یا ظاہر کرتا ہے' اس لیے حیات بعدالموت یا برقراری' بقائے خودی پر ہر کس و ناکس کا پیدائشی حق نہیں ہوتا بلکہ یہ تو جدوجہد تگ و دو اور کشمکش سے حاصل ہوتی ہے۔ ایک محکم خودی کے لیے موت تو محض خودی کے اس عالم فانی سے برزخ میں ''انتقال'' کا نام ہے۔ صوفیانہ واردات کی سرنوشتوں کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ برزخ شعور کی اس کیفیت کا نام ہے جس میں خودی کے تصور زمان و مکاں میں انقلاب آجاتا ہے۔ ہلمولٹز (Halmoltz) کا یہ نظریہ کہ اعصابی اشتعال کے شعور تک پہنچنے میں وقت لگتا ہے' اس کیفیت کو سمجھنے میں مدد دیتا ہے۔ اس طرح ہماری ساخت زماں کے بارے میں ہمارے رویے کی بنیاد فراہم کرتی ہے اور اگر خودی موت اور اس جسمانی ساخت کے خاتمے پر بھی برقرار رہے تو اس ''موت'' کے بعد زمان و مکاں کے بارے میں ہمارے رویے میں تبدیلی فطری بات نظر آتی ہے۔ خواب میں واقعات کی سرعت یعنی مہینوں کے واقعات کا چند منٹوں میں سمٹ آنا اور بعض مواقع پر حافظے میں زندگی بھر کے واقعات کی تیز بازیافت ایسے مشاہدات ہیں جو بعداز موت تصور زماں میں تبدیلی پر دلالت کرتے رہے۔

علامہ اقبال کے نزدیک حالت برزخ انتظار کی انفعالی کیفیت کا نام نہیں۔ یہ تو وہ حالت ہے جس میں خودی حقیقت کے نئے پہلوؤں کی ایک جھلک دیکھتی ہے اور ان سے مطابقت پیدا کرنے کے لیے تیار ہوتی ہے۔ اس کیفیت میں کم ارتقاء یافتہ اور کمزور خودیوں کو تو انفساخ سے دوچار ہونا پڑتا ہے جبکہ مکمل طور پر ارتقاء یافتہ اور محکم خودیاں جو زمان و مکاں کے مخصوص نظام میں مبینہ طرز عمل کی عادی ہوتی ہیں' ایک بہت بڑے نفسیاتی انقلاب سے دوچار ہوتی ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ موت کے بعد عالم برزخ میں بھی خودی کو اپنی جدوجہد جاری رکھنا پڑتی ہے تاکہ وہ حیات بعدالموت حاصل کر سکے۔ لٰہذا حیات بعدالموت کوئی خارجی واقعہ نہیں۔ یہ تو خودی کے اندر داخلی طور پر زندگی کے عمل کی تکمیل کا نام ہے۔ یہ ذاتی لحاظ سے بھی اور عالمگیر طور پر بھی خودی کی ماضی کی کامرانیوں اور مستقبل کے امکانات محاسبے کی ایک شکل ہے۔ قرآن کریم میں خودی کی اولین پہچان اور ان کے دوبارہ ظہور پر یوں استدلال کیا گیا ہے۔

Marfat.com

"اور (منکر بعثت) انسان یوں کہتا ہے کہ جب میں مر جاؤں گا تو کیا پھر زندہ کر کے (زمین) سے نکالا جاؤں گا۔ (یہ) انسان اس بات کو نہیں سمجھتا کہ ہم اس کو اس سے قبل (عدم سے) وجود میں لا چکے ہیں اور (حالانکہ) یہ (اس وقت) کچھ بھی نہ تھا"۔ (ترجمہ)[24]

"ہم ہی نے تمہارے درمیان موت کو (معین وقت پر) ٹھہرا رکھا ہے اور ہم اس سے عاجز نہیں ہیں کہ تمہاری جگہ اور تم جیسے (انسان) پیدا کر دیں اور تم کو ایسی صورت میں بنا دیں جس کو تم جانتے ہی نہیں اور تم کو اول پیدائش کا علم حاصل ہے۔ پھر تم کیوں نہیں سمجھتے"۔ (ترجمہ)[25]

انسان کے اولین ظہور کی طرف قرآن مجید کے اس اشارے نے مسلم مفکرین کے لیے فکر کی راہیں کھول دی ہیں۔ جاحظ نے یہ انکشاف کیا کہ نقل مکانی اور تبدیلی ماحول سے جانداروں کی زندگیوں پر اثرات مرتب ہوتے ہیں۔ ان نظریات کی مزید تشریح اخوان الصفاء نے کی ہے۔

ابن مسکویہ سب سے پہلا مسلمان مفکر تھا جس نے ابتدائے بشر کے بارے میں جدید نظریہ پیش کیا۔ رومی نے حیات بعد الموت کو حیاتیاتی ارتقاء سے تعبیر کیا اور اسے قرآن کی تعلیمات سے ہم آہنگ قرار دیا۔ مغربی نظریہ ارتقاء نے تو ہمارے اذہان میں امید اور اولوالعزمی پیدا کرنے کی بجائے قنوطیت اور مایوسی پیدا کی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مغربی علما انسان کے موجودہ قالب کو حرف آخر سمجھتے ہیں۔ اس قنوطی نقطۂ نگاہ کو ختم کرنے اور امید و رجائیت کی شمع روشن کرنے کے لیے رومی جیسے مفکر کی ضرورت ہے۔ رومی کے اشعار کا ترجمہ یہ ہے:

"پہلے انسان جمادات کے درجہ میں نمودار ہوا۔ اس کے بعد نباتات کے روپ میں ڈھل گیا۔ مدتوں وہ نباتات کے روپ میں رہا۔ اسے اپنی جماداتی حالت کی کوئی یاد نہ رہی اور جب وہ نباتاتی حالت سے حیوانی پیکر میں ڈھلا تو پھر نباتاتی حالت کی اسے کوئی یاد نہ رہی سوائے اس میلان و رغبت کے جو وہ نباتات کی طرف رکھتا ہے۔ خصوصاً بہار کے موقع پر۔ اس طرح وہ ایک حالت سے دوسری حالت میں تبدیل ہوتا رہا۔ حتیٰ کہ وہ عاقل اور توانا ہو گیا جیسا کہ وہ اب ہے۔ اسے اب اولین زندگی و روح کی کوئی یاد باقی نہ رہی اور اس طرح وہ موجودہ روح سے بھی کسی دوسری حالت میں بدل جائے گا۔"

علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ البتہ مسلمان فلاسفہ میں اس نقطہ پر اختلاف پایا جاتا رہا ہے کہ آیا انسان کی بعثت ثانی اس کے سابقہ مادی جسم کے ساتھ ہو گی یا کسی اور شکل میں۔ اکثر فلاسفہ جن میں حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی شامل ہیں' اس نظریے کے حامل ہیں کہ بعثت ثانی موت کے بعد عالم برزخ میں خودی کو پیش آمدہ نئے ماحول کی مطابقت سے کسی نہ کسی قسم کے مادی جسم کے ساتھ ہو گی۔ علامہ اقبال کے نزدیک اس نظریے کی بنیاد

Marfat.com

اس بات پر ہے کہ اس دنیا میں بطور فرد کے انسانی خودی کا تصور کسی مکانی حوالے یا اختیاری پس منظر کے بغیر سمجھنا مشکل ہے۔ قرآن مجید کی درج ذیل آیت سے بعثت ثانی کی نوعیت پر کچھ روشنی پڑتی ہے۔

''جب ہم مر گئے اور مٹی ہو گئے تو کیا دوبارہ زندہ ہوں گے۔ یہ دوبارہ زندہ ہونا (امکان سے) بہت ہی بعید بات ہے۔ ہم ان کے اجزاء کو جانتے ہیں جن کو مٹی (کھاتی اور) کم کرتی ہے اور ہمارے پاس (وہ) کتاب (یعنی لوح) محفوظ (موجود) ہے''۔ (ترجمہ)[۲۶]

علامہ اقبال اس آیت مبارکہ کی روشنی میں استدلال کرتے ہیں کہ اس کائنات میں اس کا امکان موجود ہے کہ اس مادی جسم کے، جس سے انسان کی کرہ ارض پر انفرادیت متعین ہوتی ہے، تحلیل ہونے کے بعد بھی عمل کے لیے کسی دوسری شکل میں انسانی انفرادیت برقرار رہ سکے۔ گو انسانی ذہن اس قالب کا احاطہ کرنے سے قاصر ہے جو انسانی خودی بعثت ثانی میں اختیار کرے گی۔ بہرحال یہ بات طے ہے کہ انسانی جسم کے تحلیل ہونے کے بعد بھی اس کی زندگی جاری رہتی ہے۔ علامہ اقبال نے قرآن مجید کی بعض آیات کے حوالے دے کر بعثت ثانی کی نوعیت متعین کرنے کی کوشش کی ہے۔

''سو ہم نے تجھ پر سے تیرا پردہ ہٹا دیا۔ سو آج تیری نگاہ بڑی تیز ہے''۔ (ترجمہ)[۲۷]

یہ کیفیت خودی کی بعثت ثانیہ کے موقع پر ہو گی۔ جس تیز نگاہی کے سبب اس کے لیے یہ ممکن ہو جائے گا کہ وہ اپنے گلے میں بندھی ہوئی اپنی تقدیر اور اپنا نامہء اعمال دیکھ سکے۔ جنت اور جہنم کوئی مقامات نہیں بلکہ کیفیات ہیں۔ ان داخلی کیفیات کی قرآن میں واضح نشاندہی موجود ہے۔ قرآن میں جہنم کو خدا کی جلائی ہوئی وہ آگ قرار دیا گیا ہے جو دلوں کو چھو لیتی ہے۔

''وہ اللہ کی آگ ہے جو اللہ کے حکم سے لگائی گئی ہے جو دلوں تک جا پہنچے گی۔ (اور جنت' ہستی کو مٹا دینے والی قوتوں پر فتح کی مسرت ہے۔)'' (ترجمہ)[۲۸]

اسلام میں گنہگاروں کے دائمی طور پر مردود ٹھہرائے جانے کا تصور نہیں پایا جاتا۔ قرآن مجید میں جہنم کے حوالے سے ابدیت کا مفہوم ایک معین مدت ہے۔

''بے شک دوزخ ایک گھات کی جگہ ہے سرکشوں کا ٹھکانہ ہے جس میں بے انتہا زمانوں تک پڑے رہیں گے''۔ (ترجمہ)[۲۹]

علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ شخصیت کے ارتقاء کے لیے زمان کو کلیتہً غیر متعلق قرار نہیں دیا جا سکتا۔ کردار کے مستقل ہونے کا احتمال ہوتا ہے اور اگر اس میں تغیر لانا چاہیں تو اس کے لیے وقت درکار ہے۔ اس طرح قرآن کی رو سے جہنم خدا کی طرف سے عائد کردہ دائمی عذاب نہیں بلکہ یہ تو اصلاحی واردات ہے جس کے ذریعے سنگ صفت خودی میں دوبارہ ملائمت پیدا کی جاتی ہے تا کہ وہ رحمت خداوندی کی مستحق ہو جائے اور نہ ہی

Marfat.com

جنت محض سیر و تفریح اور عیش و آرام ہے۔ یہ تو ایک مسلسل وجود کا نام ہے۔ انسان کا سفر ہمیشہ آگے کی طرف جاری رہتا ہے تاکہ وہ اس خدا کے نو بہ نو انوار سے سرفراز ہو سکے جو ہر آن نئی شان میں جلوہ گر ہوتا ہے اور پھر انوار خداوندی سے فیض یاب ہونے والی خودی بیٹھے بٹھائے بغیر کسی جدوجہد کے تجلیات الٰہی سے فیض یاب نہیں ہو جاتی۔ آزاد و خودمختار خودی کا ہر فعل ایک نئی صورتحال کو جنم دیتا ہے۔ اس طرح اسے تخلیقی انداز سے اپنے امکانات کے اظہار کا موقع ملتا ہے۔

حواشی

۱۔ القرآن ۲۰: ۲۲

۲۔ القران ۲: ۲۹

۳۔ ایضاً ۳۳: ۷۲

۴۔ متکلمین ان مسلمان مفکرین کو کہتے ہیں جو قرآنی تعلیمات اور سائنسی نظریات میں تطبیق کرنے کے لیے عقلی دلائل پیش کرتے تھے۔ متکلم کا لفظ کلام سے نکلا ہے' جس کے لیے انگریزی اصطلاح Scholastic استعمال ہوتی ہے۔ متکلمین کو انگریزی میں Schoolmen بھی کہتے ہیں۔ وہ عیسائی مذہب کے عقائد و نظریات کو عقل کے مطابق ثابت کیا کرتے تھے۔

۵۔ ثنویت سے مراد وہ عقیدہ یا نظریہ ہے کہ کائنات میں دو حقیقتیں (Realities) کارفرما ہیں۔ بعض کے نزدیک جسم اور روح' بعض کے نزدیک ذہن اور مادہ ایسی حقیقتیں ہیں۔ زرتشتیوں کا عقیدہ اہرمن اور یزداں بھی ثنویت ہی کے ذیل میں آتا ہے۔

۶۔ یعنی جسمانی طور پر آج ''میں'' وہ نہیں ہوں جو پانچ سال کی عمر میں تھا۔ نہ ذہنی لحاظ سے اور نہ عادات و اطوار کے لحاظ سے ''میں'' وہ ہوں جو دس سال کی عمر میں تھا۔ ''میں'' بالکل بدل چکا ہوں۔ پھر بھی میں پانچ سال کی عمر والے ''میں'' کو موجودہ ''میں'' سے مختلف نہیں سمجھتا ہوں۔ میں کہتا ہوں کہ پانچ سال کی عمر ''میں'' ایسا تھا۔ اسی طرح میرے جسم کے مختلف حصے ایک ''میں'' ہی کے حصے ہیں۔

۷۔ القرآن ۱۷: ۸۷

۸۔ ۷: ۵۴

۹۔ ۱۷: ۸۳

۱۰۔ ۲۳: ۱۲

۱۱۔ ۷: ۵۴

۱۲۔ ۱۸: ۲۹

۱۳۔ ۱۷: ۷

۱۴۔ ۶: ۳۸

۱۵۔ ۲۳: ۹۹۔۱۰۰

Marfat.com

۱۶_ ۱۱_۱۸:۸۲

۱۷_ ۶۲_۵۸:۵۶

۱۸_ ۹۵_۹۴:۱۹

۱۹_ ۶۸:۳۹

۲۰_ ۱۷:۵۳

۲۱_ ۱۰_۶:۷۵

۲۲_ ۱۰_۷:۹۹

۲۳_ ۲_۱:۶۷

۲۴_ ۶۷_۵:۱۹

۲۵_ ۶۱_۶:۵۶

۲۶_ ۲_۳:۵۰

۲۷_ ۲۲:۵۰

۲۸_ ۶:۱۰۴

۲۹_ ۲۳_۲۱:۷۸

☆......☆......☆

Marfat.com

چوہدری سردار اصغر

اقبال اور تقدیر

جب سے انسانی ذہن میں خدا کا تصور پیدا ہوا ہے' انسانی فکر ایک عجیب کشمکش میں مبتلا ہے۔ وہ قطعی طور پر اس بات کا فیصلہ نہیں کر سکا کہ اس کی ذاتی استعداد کی حدود کیا ہیں اور ذات باری کے منشا اور مرضی کو اس کے اعمال میں کہاں تک دخل حاصل ہے۔ اسلام جب آیا تو قدرتی طور پر ان مسائل کو زیادہ اہمیت حاصل ہوئی جو انسان اور خدا سے تعلق رکھتے ہیں۔ اسلام کی روشنی اور ہدایت میں اس بات کی جستجو ہونے لگی کہ انسان کی آزادیٔ عمل اور اللہ تعالیٰ کی قدرتِ کاملہ میں جو ایک تناقض نظر آتا ہے' اس کا فکری حل تلاش کیا جائے۔ رسول اکرم ﷺ اور ان کے قریب کا زمانہ اس فکری کاوش کے لیے زیادہ سازگار نہ تھا۔ لوگوں پر اسلام کی گرفت زیادہ تر جذباتی تھی اور اس کی تاثیر بھی رسول اکرمؐ اور ان کے صحابہ کی ذاتی جاذبیت کی بنا پر تھی۔ قدرتی طور پر بہت کم ذہن اسلامی عقائد اور اسلامی تعلیم کی عقلی تحلیل کی طرف راغب ہو سکے۔ اللہ کے ہر حکم پر بے چون و چرا سر تسلیم خم کر دینا اور رسول پاک ﷺ کے ہر فرمان اور ہر عمل کو اپنی زندگی کا وظیفہ بنا لینا، یہی ان کے لیے ایک سب سے بڑی سعادت تھی۔ کچھ عرصے کے بعد البتہ جب یہ عالم نہ رہا تو تجسس کرنے والے ذہنوں کو اسلامی عقائد میں ایسی باتیں بھی نظر آنے لگیں جو بظاہر مشکل تھیں۔ مثلاً یہی کہ قرآن میں جگہ جگہ یہی آیا ہے کہ اللہ تعالیٰ قادر مطلق ہے اور اس کی مرضی انسانی مرضی پر غالب ہے۔ حتیٰ کہ ہدایت کی توفیق بھی اللہ تعالیٰ ہی بخشتے ہیں۔ جسے چاہتے ہیں اس کے لیے ہدایت آسان فرما دیتے ہیں اور جسے چاہتے ہیں اس کی آنکھوں پر پردہ ڈال دیتے ہیں اور اس کے دل پر مہر لگا دیتے ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ اللہ تعالیٰ نے انسان کو اپنے عمل کا پورا ذمہ دار ٹھہرایا ہے اور اپنے اس اصول کو بار بار دہرایا ہے کہ قوم ہو یا فرد دونوں اپنی قسمت کے مالک ہیں۔ چاہیں تو اسے بنا لیں اور چاہیں تو بگاڑ لیں۔ یہ بیک وقت مجبوری اور آزادی کا تصور ایسا سادہ نہیں کہ الجھن نہ پیدا کرتا اور آخر کار یہی ہوا۔ عقائد کے اعتبار سے بہت جلد مسلمانوں کے دو گروہ ہو گئے۔ ایک قدری جو انسانی عمل کو آزاد تصور کرتے اور دوسرے جبری جو اپنے تئیں اللہ کے سامنے مجبور سمجھتے۔ اس گروہ بندی کی بنیاد فکری نہ تھی بلکہ اس میں ذاتی رجحانات کو زیادہ دخل تھا۔ وہ جو اللہ تعالیٰ کی عظمت اور قدرت سے زیادہ متاثر ہوئے جبر کے قائل ہوئے اور جن

Marfat.com

میں عمل کا جذبہ زیادہ کارفرما تھا' وہ قدر کے علمبردار ہوئے۔ اقبال کا خیال ہے کہ تقدیر کا وہ تصور جو انسانی مجبوری پر زیادہ زور دیتا ہے، اصل میں سیاسی حالات کا پیدا کردہ ہے۔ اس نے لکھا ہے کہ بنوامیہ کے خلفا نے لوگوں کے دلوں سے سیاسی جدوجہد کا جذبہ مٹانے کے لیے اس خیال کو عام کیا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بنو اُمیہ نے اس مسئلہ میں غیر معمولی دلچسپی لی۔ نکلسن نے ابن قتیبہ کے حوالے سے ۱۲۷ ایسے لوگوں کا ذکر کیا ہے جو بنو اُمیہ کے زمانے میں اس بات کے قائل نہ تھے کہ انسانی تقدیر اٹل اور پہلے سے طے شدہ ہوتی ہے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ایسے لوگ محض گنتی کے تھے اور ان میں سے کئی ایک کو شاہی عتاب کا سامنا تھا۔ اس کے نتیجے میں علم کلام وجود میں آیا جس کا مقصد عقاید اسلام کا اثبات ہے۔ متکلمین کا نقطۂ آغاز ہی یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت اور انسان کی خود ارادیت ایک دوسرے کی متضاد نہیں، بلکہ دونوں بیک وقت حق ہیں۔ اس کی توضیح مختلف انداز میں کی گئی۔ امام غزالیؒ نے جو حل پیش کیا وہ یہ تھا کہ ارادہ تو مطلق اللہ تعالیٰ ہی کا ہے' لیکن کسی طور پر اس ارادے کا کچھ حصہ انسان کو مل جاتا ہے جس کی مدد سے وہ گویا بظاہر اپنے اعمال اور کردار میں خودمختار ہو جاتا ہے' لیکن انسان کی یہ خودمختاری اللہ تعالیٰ کے کامل ارادے میں کوئی نقص نہیں پیدا کرتی۔ مسئلہ تقدیر کا یہ حل گویا قدیم علم کلام کا حرف آخر ہے۔

اقبال کو اس مسئلہ سے بہت جلد دوچار ہونا پڑا۔ انسانی خودی کا وہ تصور جو اس نے شعر اور فلسفے میں پیش کیا اور جو اس کے خیال کا گویا مغز ہے' وہ ایک بے معنی سا تصور بن کے رہ جاتا اگر وہ اس مسئلے کو صاف نہ کرتا کہ آیا انسان اپنے اعمال میں آزاد بھی ہے یا نہیں۔ جب تک انسان اپنے خیروشر کا مالک نہ ہو اور اپنے ارادے سے اپنی صلاحیتوں کو ترقی نہ دے سکے' اس وقت تک خودی کی تکمیل کا سوال بے معنی ہے' اس لیے اقبال نے اپنے خیال کی بنیاد ہی اس پر رکھی کہ انسان کا ارادہ پوری طرح آزاد ہے۔ وہ اس نتیجے پر استدلال سے نہیں بلکہ نفسیاتی انداز میں پہنچا۔ وہ کہتا ہے کہ جب ہم اپنے ضمیر پر نگاہ ڈالتے ہیں اور اپنی اندرونی کائنات کی سیر کرتے ہیں تو ہمیں اپنے ولولوں اور ارادوں میں کسی رکاوٹ یا حد بندی کا احساس نہیں پیدا ہوتا۔ فکروعمل کی آزادی ہمارے خمیر میں ہے' اس لیے اس کا انکار ممکن نہیں۔ علم حیات کے ماہرین کا ایک عام خیال یہ ہے کہ ہمارے احساسات اور اعمال کی تحریک کسی نہ کسی واسطے سے ماحول اور مادی دنیا کی مرہون منت ہوتی ہے۔ اقبال نے اس خیال پر کڑی نکتہ چینی کی ہے' کیونکہ اس کی بنا پر انسانی ارادہ ایک مؤثر محرک کی حیثیت سے بالکل مہمل سی چیز بن کے رہ جاتا ہے۔ اقبال کہتا ہے کہ ان ماہرین کو زیادہ تر زندگی کے سفلی اور غیر ترقی یافتہ نمونوں سے دوچار ہونا پڑتا ہے اور ان ہی کے مطالعے سے وہ اپنے اصول وضع کرتے ہیں جنھیں وہ حیات کے مختلف طبقات پر یکساں طور پر چسپاں کر دیتے ہیں۔ یہ ان کی بنیادی غلطی ہے۔ زندگی کی غیر ترقی یافتہ صورتوں میں مادے کا غلبہ ہوتا ہے' اس لیے مادی اصول بھی کسی نہ کسی حد تک ان پر اثر انداز ہوتے ہیں' لیکن اگر انسان اپنی نفسیاتی زندگی کا مطالعہ کرے تو یہ حقیقت خودبخود آشکار ہو جائے گی کہ مادی اصول انسانی زندگی میں کارفرما نہیں ہیں اور یہاں علت اور معلول کے اصول کی بجائے انسانی ارادے کی خودمختاری کو زیادہ دخل ہے۔ البتہ یہ بات سب

Marfat.com

انسانوں میں یکساں طور پر نہیں بلکہ اس کا دارومدار اس بات پر ہے کہ ذاتی تکمیل کس درجے کی ہے۔

اس طرح نفسیاتی طور پر اقبال کو انسانی ارادے کی آزادی اور خود مختاری کا یقین حاصل ہوا۔ اب اقبال کی کوشش یہ ہوتی کہ اس خیال کی تعبیر جدید تحقیقات کی روشنی میں کی جائے۔ تقدیر کا پرانا تصور ایسا تھا کہ اقبال نے محسوس کیا کہ اس مسئلے کو صاف اسی طرح کیا جا سکتا ہے کہ زمان کی اصلی حقیقت کو آشکار کیا جائے۔ خوش قسمتی سے اسی وقت یورپ کے بہت سے فلاسفر بھی اس تحقیق میں مشغول تھے۔ خصوصاً برگساں اور آئن سٹائن کی کاوشوں سے زمان کے متعلق ایک نیا تصور پیدا ہو رہا تھا۔ اقبال نے بھی زمان کی اصلیت کو پہچاننے کی کوشش کی کیونکہ اس کا خیال تھا کہ تقدیر کا حل اسی گتھی کو سلجھانے میں ہے۔ میں اس کا اہل نہیں ہوں کہ بتا سکوں کہ زمان کے مسئلے پر اس نے جدید معلومات کو کہاں تک قبول کیا یا کیا ترمیم اور اضافہ اس کی طرف سے ہوا۔ البتہ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس مسئلہ کے ساتھ اقبال کو ایک غیر معمولی شغف تھا۔ تشکیل جدید میں بار بار اس کا قلم اس محبوب موضوع کی طرف اُٹھتا ہے اور آخر کار اسی کی مدد سے اس نے اپنے خیال کی بہت سی مشکلیں حل کیں۔

تقدیر کا روایتی تصور یہ ہے کہ ہمارے اعمال خدا کے ہاں پہلے سے متعین ہوتے ہیں اور وہ ایک ایک کر کے غیب سے پردہ ظہور پر آتے جاتے ہیں۔ اقبال کہتا ہے کہ ہمارے اعمال کا پہلے سے متعین ہونا متصور ہی نہیں ہو سکتا' کیونکہ زمان کے متعلق ماضی اور مستقبل کا خیال ہمارے فہم کی کجی پر مبنی ہے۔ زمان کی اصلی حقیقت کو تسلسل سے کوئی واسطہ نہیں اور وقت جو حقیقت میں ہے وہ نہ گزرتا ہے اور نہ اس کا کوئی حصہ ابھی گزرنے والا ہے۔ ماضی اور مستقبل دونوں اس میں اس طرح سمٹے ہوئے ہیں کہ حقیقی زمان میں ان کا تصور ناممکن ہے۔ گویا پورے کا پورا وقت ازل سے لے کر ابد تک ایک تھمے ہوئے لمحے کی طرح ہے۔ جب اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ تخلیق عالم محض ایک کن کے کہنے سے ہوئی' تو وہاں بھی وقت کی اسی حقیقت کی طرف اشارہ ہے۔ البتہ انسانی ذہن ادراک کی سہولتوں کے لیے زمان کی تعبیر اس انداز میں کر لیتا ہے کہ اس میں ایک تسلسل کی صورت نظر آتی ہے۔ گویا انسانی فکر اپنی نارسائی میں زمان کی اصل حقیقت کو بدل کر ایک ایسی شکل میں دیکھتا ہے جو اس کی پہنچ کے زیادہ قریب ہے۔ جس طرح ایک نقطہ جو طول و عرض سے محروم ہے' اگر ایک خط کی لمبائی پر چلنا شروع کرے تو اسے خط کی لمبائی کا شعور نہ ہوگا۔ اسے تمام خط ایسے نقطوں کا مجموعہ نظر آئے گا جو خود اس کی طرح طول و عرض سے محروم ہیں۔ اسی طرح انسانی ذہن اپنی نارسائی میں زمان کی حقیقی صورت کو مسخ کر دیتا ہے۔ اسی قسم کی ایک اور مثال لیجئے۔ واقعات عالم اپنی حقیقت کے اعتبار سے ایسے نہیں کہ ان میں علت و معلول کا رشتہ اور واسطہ ہو' لیکن انسانی ذہن ان واقعات کو اپنی سہولت کے لیے ایک مربوط شکل میں ڈھال لیتا ہے تاکہ وہ ماحول کو سمجھ سکے اور اس کی تسخیر کر سکے۔ اس لیے اقبال کہتا ہے کہ تسلسل کا وہ جامہ جو ہمارا ذہن زمان کو پہنا دیتا ہے' وہ گمراہ کن ہے۔ حقیقت میں ایسا کوئی وقت نہیں جو ابھی آنے والا ہے' اس لیے ایسی تقدیر کا تصور بھی نہیں ہو سکتا جو کہیں مستقبل میں معین اور پوشیدہ ہے۔

تقدیر ایک خارجی قوت نہیں جو انسان کو خاص اعمال کے کرنے پر مجبور کرے اور نہ ہی انسانی اعمال

Marfat.com

پہلے سے متعین صورت میں مستقبل میں پوشیدہ ہیں اور وقت کی رفتار سے ایک ایک کر کے نمودار ہوتے جاتے ہیں' بلکہ حقیقت میں تقدیر ہر شے کی اندرونی صلاحیتوں اور قابل حصول امکانات کا نام ہے۔ خلقہ فقدرہ سے یہی تقدیر مراد ہے۔ انسان کا ہر عمل پوری آزادی اور ذمہ داری کے احساس کے ساتھ ظہور میں آتا ہے جس میں جبر کو کوئی دخل نہیں۔ ہر انسان کے سامنے لامحدود امکانات ہیں اور اپنی ہمت اور ارادے کے مطابق ان امکانات میں سے چنتا جاتا ہے اور یہ عمل کی صورت میں ظاہر ہوتے جاتے ہیں۔ یہ ہے وہ تعبیر جو اقبال نے تقدیر کے متعلق پیش کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اگرچہ انسانی انا کی قوت اور خودارادیت کا سرچشمہ ذات باری ہی ہے' لیکن اس کی آزادی میں کسی مجبوری کا شائبہ نہیں۔ صرف اسی طرح اعمال کی ذمہ داری انسان پر ڈالی جا سکتی ہے اور خدا کا قانون جزا و سزا برحق ہو سکتا ہے۔ اسی جذبے سے کام لے کر انسانی خودی ماحول کو مسخر کرتی ہے جس کے ساتھ اس کی مسلسل آویزش جاری ہے اور اسی سے آخر کار انسان خودی کی اس معراج پر پہنچتا ہے جہاں وہ ذات باری کی خودی کا سامنا ایک خاص وقار کے ساتھ کر سکتا ہے اور خوف اور ہیبت سے مضمحل نہیں ہوتا' جس کی کیفیت قرآن کریم مازاغ البصرو ماطغی سے بیان کی ہے۔ عبادت کا مقصد بھی یہی ہے کہ وہ اضمحلال اور میکانکی کیفیت جو انسان میں مادی دنیا سے برسر پیکار رہنے سے پیدا ہوتی ہے' اسے خدا کے قرب سے دور کیا جائے۔ یہی پنجگانہ نماز کی غایت ہے کہ انسان کشمکش حیات اور تسخیر کائنات کے لیے بار بار تازہ دم ہوتا رہے۔ تقدیر کا یہ تصور اقبال کے فکر اور شعر کا ایک اہم موضوع ہے اور اسے اس نے جگہ جگہ بیان کیا ہے۔ غالباً سب سے اچھے انداز میں اس نے اس خیال کو دو شعروں میں پیش کیا ہے۔ پہلا شعر ہے:

تو اپنی سرنوشت اب اپنے قلم سے لکھ
خالی رکھی ہے خامہ حق نے تری جبیں

اور دوسرا:

پرواز ہے دونوں کی اسی ایک فضا میں
کرگس کا جہاں اور ہے شاہیں کا جہاں اور

ہم اپنی تقدیر کے خود معمار ہیں۔ اللہ کی دی ہوئی صلاحیتوں سے کام لیں تو احسن تقویم کا مصداق بن سکتے ہیں۔ نہیں تو ہمارا مقام اسفل سافلین ہے۔

یہ بحث طویل ہو جائے گی۔ اگر ہم اقبال کے خیال کو قرآن کی روشنی میں جانچنے لگیں۔ مختصر یہ ہے کہ اقبال نے تقدیر کا ایک پہلو جو انسان کی آزادی عمل کا مظہر ہے' خوب کھول کر بیان کیا ہے' لیکن اللہ تعالیٰ کی فعالیت اور قدرت کی پوری وضاحت نہیں کی کہ اسے انسان کے ارادے سے کیا نسبت ہے۔ خود اقبال ''تشکیل جدید'' کو نہ اپنے فکر کا اور نہ انسانی فکر کا حرف آخر تصور کرتے تھے اور ترمیم کا خیر مقدم کرنے کے لیے تیار تھے۔ ابھی اس بات کی ضرورت ہے کہ تقدیر کے دونوں پہلوؤں کو جو انسان اور خدا سے تعلق رکھتے ہیں' زیادہ واضح اور صاف کیا جائے!

☆......☆......☆

Marfat.com

محمد حبیب مفتی

فسانۂ جبر و قدر

ہر زمانے میں انسان زندگی کے متعلق کچھ نہ کچھ سوچتا رہا ہے اور اس نے مخصوص نقطۂ نظر قائم کیا۔ طبائع انسانی میں فطری اختلاف ہے۔ یہ اختلافات نظریاتِ زندگی میں بھی موجود ہیں۔ مختلف علوم کی روشنی میں جو نظریات قائم ہوئے ہیں' ان کو دو بڑے حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ اول مذہبی و روحانی' دوم غیر مذہبی یا مادی۔ مذہب ایک ایسی مطلق العنان دائمی ہستی کا قائل ہے، جس نے تمام کائنات کو تخلیق کیا۔ مذہب انسان کو بھی ایک ابدی حقیقت سمجھتا ہے۔ یہ موت کی دشوار گزار راہوں سے گزرنے کے بعد ختم نہیں ہو جاتی۔ اس کے برعکس مادی نقطہ نظر میں کسی ایسے غیبی خالق کا وجود نہیں۔ مادے کے تغیرات پر ہی زندگی کے ہنگاموں کی بنیاد سمجھی جاتی ہے۔ ان کے علاوہ ایک اور نظریہ یہ بھی ہے' جس پر نہ تو کڑی مذہبی گرفت ہے اور نہ ہی اس کا تانا بانا فلسفہ و سائنس کے فکرو استدلال سے بُنا جاتا ہے' لیکن کسی ناقابل فہم اور غیر محسوس طریقے سے اندرونی طور پر یہ دونوں نظریات اس پر اثر انداز ہوتے رہتے ہیں۔ یہ نظریہ ایک شاعر کا تصورِ حیات ہے۔ شاعر اپنے تجربات و مشاہداتِ زندگی سے حاصل کردہ نتائج کے پھولوں میں تخیل' احساسات اور جذبات کا دلکش رنگ اور سوز دروں کی ایک وجد آور خوشبو بھر دیتا ہے۔ شاعر کی قوت احساس ایک عام آدمی سے کہیں زیادہ ہوتی ہے۔ یہ شدتِ احساس اظہار میں بھی شدت پیدا کر دیتی ہے۔ جب اس کی کوئی امید بر نہیں آتی تو وہ اپنے نغموں کو بھی افسردگیوں اور مایوسیوں سے تلخ و زہریلا کر لیتا ہے۔ اسے اپنی آرزوؤں کی کشتی جبر کے بھنور میں ڈگمگاتی نظر آنے لگتی ہے۔

دراصل جبر و قدر کے زیر و بم سے ہی زندگی کا گیت ابھرتا ہے، مگر قدرت اس کے سرگم کو اتنی پیچیدگیوں سے ترکیب دیتی ہے کہ ذہن انسانی کی وہاں تک رسائی نہیں ہو سکتی۔ اکثر مفکرین سوچ بچار کی ان راہوں میں بھٹک کر رہ جاتے ہیں۔ نطشے کے سینے میں بھڑکتی ہوئی ''قدر'' کی آگ نے خالق کے تصور کو بھی جلا ڈالا اور وہ الحاد کے صحرا میں پھنس کر رہ گیا۔ شوپن ہار کو دنیا جبر کا زنداں نظر آنے لگی۔ زندگی کی حقیقی منزل دونوں کی نظر سے اوجھل ہو گئی۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ قفلِ راز کھولنے کے لئے مذہب کا اسمِ اعظم لازمی ہے اور اقبال نے اپنے مرشد معنوی پیر رومی سے یہ اسم اعظم سیکھ لیا تھا اور پیر رومی کی نگاہِ فقر نے اسے اسلام کی لوحِ محفوظ پر سے پڑھا تھا۔

Marfat.com

اقبال نے زمانے بھر کی ٹھوکریں کھا کر رومی کے آستان پر سر جھکایا تھا۔ وہ شروع میں رومی کے اس درجہ معتقد نہیں تھے۔ ایک عام انسان کی طرح وہ بھی زندگی کے تلخ حقائق سے دوچار ہوئے تھے۔ نا مساعد حالات کی مضراب نے ان کے سازِ سخن پر درد کے نغمے بھی چھیڑے، جن میں مایوسیوں کا عنصر نمایاں ہوتا ہے:

ذرّہ ذرّہ دہر کا زندانیِ تقدیر ہے
پردۂ مجبوری و بے چارگی تدبیر ہے
نغمہ بلبل ہو یا آوازِ خاموش ضمیر
ہے اس زنجیر عالمگیر میں ہر شے اسیر
تری دنیا میں میں محکوم و مجبور
مری دنیا میں تیری بادشاہی

اگرچہ آخر تک بھی محرومی اور حسرت و یاس کا ہلکا ہلکا سا رنگ چھلکتا دکھائی دیتا ہے، مگر رجائیت کے قمقموں کی تیز روشنی میں یہ رنگ بالکل ماند پڑ جاتا ہے:

تقدیر شکن قوت باقی ہے ابھی اس میں
ناداں جسے کہتے ہیں تقدیر کا زندانی

اس شعر کے سامنے جبر کی تعلیمات کے تمام بت باطل ہو کر رہ جاتے ہیں، مگر اس سے بھی انکار نہیں کہ اقبال جیسا خودی کا پیامبر اور رجائیت پسند شاعر کبھی کبھی مایوس بھی نظر آنے لگتا ہے۔

ایسے اشعار جن میں وہ محکوم و مجبور نظر آتے ہیں' بہت ہی کم ہیں۔ شروع شروع میں انہوں نے غزل کے بعض روایتی مضامین بھی اپنا لیے تھے، جن میں افسردگی اور مایوسی بھی شامل ہے۔ بعد میں جب خود عملی زندگی میں قدم رکھا تو تلخیِ ایام کو ان کے حساس شاعرانہ دل نے شدت کے ساتھ محسوس کیا:

زلزلے ہیں، بجلیاں ہیں، قحط ہیں، آلام ہیں
کیسی کیسی دخترانِ مادرِ ایام ہیں

ہندو مسلم فسادات' جنگ عالمگیر' سیاسی انتشار' عالم اسلام کی زبوں حالی' یہ تمام اسباب اقبال کے لئے غم اور محرومی و یاسیت کا پیغام تھے۔ قوم کا درد ان کے رگ و پے میں سمایا ہوا تھا۔ اقبال کی شدت جذبات اور شدید احساسات کے اجزاء ان کی اپنی محرومی و ناکامی اور ملت اسلام کی بدحالی سے ہی ترکیب پاتے ہیں۔ ان کو اپنی محرومی کا احساس، تنہائی اور شاعرانہ کمال کی ناقدری کی وجہ سے پیدا ہوا تھا۔ ان کے ندیم تو تھے مگر وہ محرمِ اسرار نہ بن سکے۔ اقبال کو زمانے سے کوئی شکایت نہ تھی، مگر اپنی کم نصیبی اور کمالِ نَے نوازی کی قدر ناشناسی کا افسوس ضرور تھا۔ آخر عمر میں جب وہ اکثر بیمار رہنے لگے تھے' یہ احساس اور بھی بڑھ گیا تھا۔ بڑھاپا بڑھ رہا تھا۔ بیماری سے ''خستہ و بیمار و پیر'' بنتے جا رہے تھے اور ملت کا کارواں ابھی تک منزل سے دور بھٹکتا پھر رہا تھا۔ علامہ اقبال کو سخت مایوسیوں کا سامنا کرنا پڑا۔ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بارگاہ میں سرِ نیاز جھکا کر عرض کیا:

Marfat.com

شب ہندی غلاماں را سحر نیست
بایں خاک آفتابے را گذر نیست
بما کن گوشۂ چشمے کہ در شرق
مسلمانے ز ما بے چارہ تر نیست

علاوہ ازیں ان کے خلوت کدہ دل میں ایک ایسی انجانی سی شکستہ آرزو کے انگارے دہکتے رہتے تھے، جسے انہوں نے سب سے چھپا کر دل کی اتھاہ گہرائیوں میں دبائے رکھا۔ تعجب ہے کہ اقبال کو اس پر اتنا قابو تھا کہ یہ آگ عمر بھر سلگتی تو رہی، مگر کبھی بھڑک نہ سکی۔ اس دبی ذبی آتش خاموش کا سوز ان کے گداز کو بڑھاتا رہا، مگر وہ اتنے مایوس کبھی بھی نہ ہوئے کہ میر یا فانی کی طرح یاسیت اور موت کے سائے میں پناہ ڈھونڈنے لگتے۔ عالم اسلام بلکہ پوری انسانیت کے درد و غم کی چھریاں ان کے دل پر چلتی رہیں مگر ان کی کامل انسانیت نے کبھی مختاری کو تہمت نہیں کہا، بلکہ ایک حقیقی عطیہ قدرت سمجھا۔

اقبال اتنے رنج والم کے باوجود مایوس کیوں نہ ہوئے۔ وہ فلسفہ، ادب اور تاریخ و سیاست حاضرہ کے گہرے مطالعہ کے بعد مذہب کے آستان پر سجدہ ریز ہوئے۔ مذہبی عشق اور آنحضرت ﷺ کی محبت کے فیوض و برکات نے ان کو امید و رجا کا وہ عصا عطا کر دیا تھا، جس سے وہ اپنی رجائیت پسند شاعرانہ طبیعت اور امید افزا جذبات و خیالات کے معجزات دکھا دکھا کر یاسیت و افسردگی کے تمام اژدہوں کو ہلاک کر ڈالتے تھے۔ وہ خودی کا ید بیضا لئے بڑھے۔ جبر و یاس کا تمام سحر زائل ہو گیا اور اُن کی تقدیر شکن آواز ابھری:

در دشت جنون من جبریل زبوں صیدے
یزداں بکمند آور اے ہمت مردانہ

پیر روم نے اقبال کو یہی سبق دیا تھا۔ وہ ''فرمودۂ سلطانِ بدر'' کی روش میں درمیان ''جبر و قدر'' ایمان کی سلامتی سمجھنے لگے۔ حقیقت یہی ہے کہ انسان نہ تو مجبور محض ہے نہ مختارِ کل ہے۔ انسان مخلوق ہے اور اپنے خالق کے سامنے بے بس ہے، مگر اشرف المخلوقات ہے اور تمام کائنات پر اس کی خود مختاری مسلم ہے۔ مگر کیا خالق نے اپنے بندے کو مجبوریوں میں جکڑ رکھا ہے۔ نہیں۔ اس شہنشاہ حقیقی نے اس سلطنت کو چلانے کے لئے کچھ آئین مرتب کئے ہیں' اس نظام کو برقرار رکھنے کے لئے۔ انسانی آزادی کا ایک مخصوص دائرہ کھینچ کر ''تلک حدود اللہ'' کا نام دیا ہے۔ انسان اس دائرے کے اندر مکمل آزاد ہے۔ ان حدود کو توڑنے کی کوشش قدرت کے نظام سے ٹکراتی اور اس کے منظم و مفید قوانین کے خلاف بغاوت قرار دی جاتی ہے۔ اس بغاوت کی سزا کا نام عذاب ہے۔ اب یہ ہر انسان کے اپنے اختیار میں ہے کہ ان قوانین کے احترام سے شہنشاہ کے دربار میں اپنے لئے بلند مقام پیدا کر لے یا بغاوت کر کے سزا کا مستحق بن جائے۔ پیر روم اور مرید ہندی دونوں کا مسلک یہی ہے:

بال بازاں را سوئے سلطاں برد
بال زاغاں را بگورستاں برد

Marfat.com

نژادِ نو کا اعتراض یہ ہے کہ آخر خدا نے یہ پابندیاں عائد کیوں کر دیں۔ اس سے انسانی آزادی کی روح مجروح ہو کر رہ گئی ہے' لیکن سوال یہ ہے کہ معترضین کے ذہن میں آزادی کا تصور کیا ہے اور کیا یہ تصور انسانیت کے لئے مفید ہے؟ فکر کے دو بڑے مکتب ہیں: دینیات اور معاشیات۔ مشینی ایجادات نے معاشی غور و فکر کی رفتار بہت تیز کر دی ہے۔ ہر قوم اس پیچاک میں اُلجھ کر رہ گئی ہے' اس لئے تمام قوت فکر مادیت پر مرکوز ہو چکی ہے۔ معاشی و مادی ترقی کی راہ میں مذہب کو سدِ راہ سمجھا گیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اکثر مذاہب جمود اور بے عملی کے شکار ہو چکے تھے۔ سولھویں صدی سے مختلف تحریکات نے مذہب کے خلاف زہر اگلنا شروع کیا۔ معاشی ضروریات اور سائنسی کامیابیوں نے اس کا ساتھ دیا۔ نتیجہ یہ کہ مذہب سے بددل ہو کر انسان نے مادیت کی آغوش میں سکون تلاش کیا۔ مادیت کی اساس فکرِ محسوسات پر ہے۔ اس ملحد انسانی فکر نے آزادی کے کچھ اور نئے تصور باندھے۔ زندگی کا تصور ہی بدل گیا۔ جبلت کو انسانی اعمال کا حقیقی محرک سمجھا گیا۔ نفسیاتی تجزیہ (Psycho analysis) نے غیر شعوری نفس کو تمام آرزوؤں کا مبدا قرار دیا اور ان خواہشات سے انسانی اختیار کے پہرے اٹھا کر اعلان کر دیا کہ ان کا دبا دینا ہماری ذہنی صحت کے لئے سخت مضر ہے۔ کسی بھی خواہش نفس سے نجات پانے کا واحد طریقہ اس کی تکمیل قرار دیا گیا۔ مذہب کو جبریت اور اس نفسیاتی خواہش کی تکمیل کو آزادی کا نام دیا گیا' مگر اس آزادی کا نتیجہ؟

نیکی اور بدی کی تمیز اٹھ گئی۔ خواہشات انسانی نے اپنی تسکین کے لئے جائز و ناجائز ذرائع کا استعمال شروع کر دیا۔ انسان ماضی و مستقبل کو بھول کر حال کی لذت پرستیوں میں مدہوش ہو گیا۔ رقصِ دختراں' شراب ناب اور بوس و کنار اور دوسری جسمانی لذتیں زندگی کا حقیقی سکون سمجھی جانے لگیں۔ تہذیب نو آنکھیں بند کئے بے غیرتی کے اس سیلاب میں بہہ گئی۔ اس عارضی زندگی ہی کو سب کچھ تسلیم کر لیا گیا تو خود غرضیوں کے دیوتا مادی تمناؤں کی خوبصورت پریوں کے روپ میں جلوہ گر ہوئے۔ فرد فرد کے خلاف اور قومیں قوموں کے خلاف نبرد آزما ہو گئیں۔ اس طرح انسان نے خود تباہیوں کی آگ جلائی اور خود ہی اس کا ایندھن بن گیا۔ یہ آزادی اور آزادی کا یہ تصور انسانیت کی سالمیت و بقا کا ضامن نہ بن سکا۔ غلط آزادی کی یہ مکروہ تہذیب ''فسادِ قلب و نظر'' بن کر رہ گئی۔ قدرت نے اس ''ظلوم و جہول'' انسان کی بہتری کے لئے اسے زندگی بسر کرنے کا سلیقہ سکھایا۔ یہی سلیقہ آدمیت ہے۔ آدمیت احترامِ آدمی ہے۔ آدمیت کا احترام خدا کے قوانین ہی سکھاتے ہیں۔ انسان کی اپنی سفاک آزادی کی پیدا کردہ وحشی تہذیب نہیں۔ خدائے بلند و برتر نے جو پابندیاں لگائی ہیں، وہ پوری انسانیت کے ضبط و تنظیم، بقا و ثبات اور آزادی کے لئے لازمی ہیں۔ یہ پابندیاں انسانی اختیار و آزادی کی مکمل حفاظت کرتی ہیں۔ انسانیت کے حق میں اقبال کا یہ فیصلہ کتنا مناسب اور موزوں ہے۔

صنوبر باغ میں آزاد بھی ہے پابہ گِل بھی ہے
انہی پابندیوں میں حاصل آزادی کو تو کر لے

اسپنوزا کا کہنا ہے کہ ہمیں اپنی زبان پر بھی اختیار نہیں۔ ایک اور صاحب کہتے ہیں کہ ذات خلق میں نہ

Marfat.com

جبر و قدر

قوت ہے نہ حرکت۔ قدرت نے انسان کو پیدا کر کے اسے زبان دی۔ بولنا سکھایا۔ زندگی دی اور زندگی کی قوت۔ حرکت اور گرمی عطا کی۔ زندگی حاصل کرنے اور بولنے کی قوت پیدا کرنے پر انسان کا واقعی اختیار نہیں تھا، مگر قدرت نے یہ چیزیں پیدا کر کے مکمل طور پر اس کے اپنے اختیار میں دے دیں اور یہ بھی بتا دیا کہ ان کا صحیح، مفید اور حقیقی استعمال کیا ہے۔ انسان کے اس اختیار نے آزادی ارادہ کے سہارے اس سیدھے، سچے اور فائدہ مند اصول کو توڑ کر برائی کو جنم دیا۔ یہی برائی اس کے جہنم کا ایندھن ہے یا یوں کہہ لیجئے کہ اطاعت الٰہی سے انسان اپنی جنت خود تعمیر کرتا ہے اور نافرمانی کر کے اپنے لئے سزا بھی خود ہی تجویز کر لیتا ہے، اس لئے تقدیر اقبال کے نزدیک کوئی خارجی قوت قاہرہ نہیں، بلکہ وہ خود شے کی باطنی رسائی ہے۔ گویا انسان اپنی تقدیر آپ ہے:

راز ہے راز ہے تقدیر جہانِ تگ و تاز
جوشِ کردار سے کھل جاتے ہیں تقدیر کے راز

تقدیر کو بے عملی کا بہانہ بنا کر انسان نے آدمیت، خدا اور خود ضمیر کو دھوکا دینے کی اکثر کوشش کی ہے۔ اقبال کی نگاہ ''سرمہ مدینہ و نجف'' سے روشن تھی اور دل خودی کے چراغ سے منور تھا۔ وہ تقدیر کے اس غلط تصور کو پست ہمتی سمجھتے ہیں۔ مسلمان اس دون ہمتی کا صدیوں سے شکار ہو چکے تھے۔ جب بھی کسی قوم نے قناعت، توکل اور تقدیر کے غلط تصور کا سہارا لیا، اس کے مقدر کا ستارہ اس کے اپنی بے عملی اور جمود و سکون کی تاریکیوں میں ڈوب گیا۔ اس لئے اقبال نے اپنے نغموں میں قدر کی تندی و تیزی زیادہ پیدا کی۔ عشق اور خودی ان کے نغموں کی جان ہیں اور خود شناسی سے ہی ''جبر و قدر'' کا صحیح تعین ہوتا ہے۔ اقبال کے سراپا عمل، خود دار اور غیور مردِ مومن کی زندہ و پائندہ خودی، خود ہی تقدیر الٰہی ہے:

کافر ہے تو ہے تابع تقدیر مسلماں
مومن ہے تو ہے آپ ہی تقدیر الٰہی

☆......☆......☆

Marfat.com

اسلامی کُتب

زمان ومکاں	ڈاکٹر وحید عشرت
فلسفہ کیا ہے؟	ڈاکٹر وحید عشرت
التکشّف عن مہمات التصوف	حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ
سیرتِ رسولِ عربی ﷺ	علامہ نور بخش توکلی
طبِ نبویؐ	ابن قیم الجوزیہ
تذکرہ غوثیہ	سید غوث علی شاہ قلندر پانی پتیؒ
مقدمۃ القرآن (An Approach to The Quran)	پروفیسر احمد رفیق اختر
مجموعہ پروفیسر احمد رفیق اختر (کشت زرباز، پس حجاب، بست وکشاد، اٹھتے ہیں حجاب آخر)	پروفیسر احمد رفیق اختر
کشتِ زرباز	پروفیسر احمد رفیق اختر
اسلام کی رُوحانی قدریں: موت نہیں، زندگی	محمد حنیف رامے
سیرتِ سید المرسلینؐ	خورشید عالم گوہر قلم
مطالبُ القرآن	خورشید عالم گوہر قلم
اللہ وحدہٗ (ازلیت ابدیت، علم، ارادہ، توحید وصفات، تخلیق، تحسین، عقیدہ وحدۃ الوجود کا جائزہ، اسماء الحسنیٰ کی تشریحات، الکبریات اور بہت کچھ)	خورشید عالم گوہر قلم
پاکستان میں صوفیانہ تحریکیں	ڈاکٹر میمن عبدالمجید سندھی
نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بطور رہبرِ تقویٰ	ڈاکٹر لیاقت علی خان نیازی
اسلام کا نظامِ حیات (سیرت النبیؐ کی روشنی میں)	ڈاکٹر لیاقت علی خان نیازی
سیّد الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کی مُبارک مجلسیں	علی اصغر چودھری
صحابہ کرام اور عشق حبیب ﷺ کے تقاضے	علی اصغر چودھری
نبی اکرم ﷺ کی مسکراہٹیں	علی اصغر چودھری
الکتاب کے آئینے میں انسان اور ابلیس	علی اصغر چودھری
قرآن مجید اور پانچ انسانی قوتیں	علی اصغر چودھری
قرآن مجید کوئز	
صحابہ کرامؓ کوئز	
سیرت پاک ﷺ کوئز	

297.404 و 47 ج
110727-U-67
Marfat.com

www.sang-e-meel.com
ISBN 969-35-1931-0
9789693519310

جبر و قدر

(مجموعۂ مقالات)

ڈاکٹر وحید عشرت

سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور

Marfat.com