محمد حنیف ندوی

مسئلہ جبر وقدر

(۲)

جبر سے متعلق آیات

جن آیات کو جبر کے ضمن میں مبنی استدلال ٹھہرایا جاتا ہے ان میں سے زیادہ اہم اور نسبتہً زیادہ واضح درج ذیل ہیں۔

۱۔ وما تشاءون الا ان یشاء اللہ ان اللہ کان علیماً حکیما (الدھر ۳۰)

اور تم کچھ بھی نہیں چاہ سکتے مگر جو خدا کو منظور ہو۔

۲۔ وما تشاءون الا ان یشاء اللہ رب العلمین (۲۹)

اور تم کچھ بھی نہیں چاہ سکتے مگر وہی جو خدائے رب العلمین چاہے۔

۳۔ ویعلم ما فی البر والبحر وما تسقط من ورقۃ الا یعلمھا ولا حبۃ فی ظلمت الارض ولا رطب ولا یابس الا فی کتاب المبین (انعام ۶)

اور اُسے جنگلوں اور دریاؤں کی سب چیزوں کا علم ہے، اور کوئی پتہ نہیں جھڑتا مگر وہ اس کو جانتا ہے اور زمین کے اندھیروں میں کوئی دانہ اور ہری اور سوکھی چیز نہیں مگر کتاب روشن میں لکھی ہوئی ہے۔

۴۔ وکان اللہ علی کل شیئ قدیر (احزاب ۲۷)

اور خدا ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے۔

۵۔ وان یمسسک اللہ بضر فلا کاشف لہ الا ھو وان یمسسک بخیر فھو علی کل شیئ قدیر (انعام ۱۷)

اور اگر خدا تم کو کوئی سختی پہنچائے تو اس کے سوا کوئی اس کو دور کرنے والا نہیں! اور اگر نعمت و راحت عطا کرے تو کوئی اس کو روکنے والا نہیں۔

۶۔ قل اللھم مالک الملک تؤتی الملک من تشاء وتنزع الملک ممن تشاء و تعز من تشاء وتذل من تشاء بیدک الخیر انک علی کل شیء قدیر (آل عمران ۲۶)	کہو کہ اے پادشاہی کے مالک! تو جس کو چاہے پادشاہی بخشے اور جس سے چاہے پادشاہی چھین لے۔ اور جس کو چاہے عزت دے اور جسے چاہے ذلیل کرے ہر طرح کی بھلائی تیرے ہی ہاتھ میں ہے بے شک تو چیز پر قادر ہے۔
۷۔ قل ان اللہ یضل من یشاء (رعد ۲۷)	خدا جسے چاہتا ہے گمراہ کرتا ہے۔
۸۔ ولو شاء اللہ لجعلکم امۃ واحدۃ و لکن یضل من یشاء ویھدی من یشاء (النحل ۹۳)	اگر خدا چاہتا تو ایک ہی امت بنا دیتا لیکن وہ جسے چاہتا ہے گمراہ کرتا ہے اور جسے چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے

یہ اور اس قبیل کی دوسری آیات میں ایک بات بالکل طے شدہ ہے اور وہ یہ ہے کہ ان میں بہ اعتبار سیاق و سباق کے جو حقیقت براہِ راست زیر بحث ہے وہ جبر و اضطرار نہیں اللہ تعالیٰ کی مشیت، علم اور قدرت کی ہمہ گیری ہے۔ جبر محض ضمنی اور ثانوی حیثیت کا حامل ہے۔ زیادہ سے زیادہ ہم اس کو استدلال سے تعبیر کر سکتے ہیں جو صحیح بھی ہو سکتا ہے اور غلط بھی۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ آیات اللہ تعالیٰ کی مشیت، علم اور قدرت کی وسعتوں کے لحاظ سے تو محکمات کی فہرست میں داخل ہونے کے لائق ہیں۔ لیکن جبر و اضطرار پر استدلال کی حیثیت سے ان کا شمار متشابہات میں ہونا چاہیے۔

اس سلسلہ میں قطعی اور یقینی دو چیزیں ہیں۔ ایک تو وہ آیات جن سے انسانی ارادہ و اختیار پر براہ راست روشنی پڑتی ہے۔ اور دوسرے بحیثیت مجموعی اسلام کا مزاج فطرت اور تقاضا! پہلے ان آیات پر ایک سرسری نظر ڈال لیجیے کہ جن میں انسانی ارادہ کی آزادی و حرمت کو کھلے بندوں تسلیم کر لیا گیا ہے۔ اور دیکھیے کہ ان میں کیسے دو ٹوک اور غیر مشتبہ انداز بیان میں انسان کی اخلاقی و عقلی ذمہ داریوں کو ابھارا گیا ہے۔ کیسے کیسے بلیغ استعاروں میں اس کو جوابدہ اور مسئول ٹھہرایا گیا ہے۔ اور کس طرح گمراہی و ضلالت کے معنوں کو تمام تر انھیں کی کج روی و بدعملی

کا نتیجہ قرار دیا گیا ہے۔

اختیار سے متعلقہ آیات

۱- انا عرضنا الامانة علی السمٰوٰت والارض والجبال ان یحملها و منها وحملها الانسان انه کان ظلوماجهولاً احزاب ۷۲

فرائض واحکام کی امانت کو ہم نے آسمانوں پر، زمین پر اور اونچے اونچے پہاڑوں پر پیش کیا تو انھوں نے اس کے اٹھانے سے انکار کیا۔ اور اس سے ڈر گئے اور انسان نے اس کو اٹھا لیا۔ بے شک انسان بڑا ہی ظالم اور نادان تھا۔

۲- ان السمع والبصر والفؤاد کل اولٰئک کان عنه مسئولا بنی اسرائیل ۳۶

کان، آنکھ اور دل ان سب اعضاء سے بازپرس ہوگی۔

۳- قل الحق من ربك فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر انا اعتدنا للظٰلمین ناراً احاط بهم سرادقها کہف ۲۹

کہہ دیجیے یہ قرآن تمھارے پروردگار کی طرف سے حق ہے تو جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کافر رہے ہم نے ظالموں کے لیے دوزخ کی آگ تیار کر رکھی ہے جن کی قناطیں اس کو گھیر رہی ہوں گی۔

۴- قل یایها الناس قد جاءکم الحق من ربکم فمن اهتدی فانما یهتدی لنفسه ومن ضل فانما یضل علیها وما انا بوکیل یونس ۱۰۸

کہہ دیجیے کہ لوگو تمھارے پروردگار کے ہاں سے تمھارے پاس حق آچکا ہے تو جو کوئی ہدایت حاصل کرتا ہے تو ہدایت سے اپنے ہی حق میں بھلائی کرتا ہے اور جو گمراہی اختیار کرتا ہے تو گمراہی سے اپنا ہی نقصان کرتا ہے اور میں تمھارا وکیل نہیں ہوں۔

۵- کل امریء بما کسب رهین الطور ۵۲

ہر ہر شخص اپنے اعمال کے عوض رہن ہے۔

۶- اولما اصابتکم مصیبة قد اصبتم مثلیها انی هذا قل هو من عند

یہ کیا بات ہے کہ جب تم پر احد کے دن مصیبت واقع ہوئی حالانکہ اس سے دو چند جنگ بدر میں

انفسکم ﴿ال عمران ۱۶۵﴾ — تمھارے ہاتھ سے ان پر پڑ چکی ہے۔ تو تم چلا اٹھے کہ یہ آفت کہاں سے آپڑی۔ کہہ دیجیے کہ یہ تمھارا اپنا کیا دھرا ہے۔

۷۔ ذالك بما قدمت ایدیکم وان اللہ لیس بظلام للعبید ﴿ال عمران ۱۸۲﴾ — یہ ان کاموں کی سزا ہے جن کو تمھارے ہاتھوں نے انجام دیا۔

۸۔ علمت نفس ما قدمت ﴿الفطار ۵﴾ — قیامت کے روز ہر شخص کو اپنا کیا دھرا معلوم ہو جائے گا۔

۹۔ وما اصابکم من مصیبة فبما کسبت ایدیکم ویعفوا عن کثیر — اور جو مصیبت تم پر واقع ہوتی ہے سو تمھارے اپنے فعلوں سے ہے اور وہ بہت سے گناہ تو معاف ہی کر دیتا ہے۔

ان میں باہمی تطبیق کی صورت

ان آیات کا سرسری مطالعہ ہی اس حقیقت کا آئینہ دار ہے کہ قرآن حکیم انسانوں کو فرائض واحکام کے سلسلہ میں پورا پورا ذمہ دار اور مکلف ٹھہراتا ہے۔ اور اختیار و عمل کی دولت کا بہترین امین و محافظ قرار دیتا ہے۔ لیکن ہم صرف ان آیات ہی پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ بحیثیت مجموعی اسلام کے مزاج، فطرت اور تقاضوں کو بھی دیکھنا چاہتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ آیا وہ مذہب جو انسانی فکر و تدبر کو جھنجھوڑتا اور بیدار کرتا ہے۔ عمل و جہاد پر مسلمانوں کو ابھارتا اور تیار کرتا ہے کبھی جبر کا حامی ہو سکتا ہے۔ اسی طرح جو مذہب مسلمانوں کے لیے زندگی کے خطوط وضع کرتا ہے۔ انفرادی و اجتماعی زندگی کے نقشے بناتا ہے، اور عقلی، روحی اور اجتماعی تکلیفات کا ایک سمجھا ہوا لائحۂ عمل ترتیب دیتا ہے اس کے بارہ میں جبر و اضطرار کے مکتب فکر کو منسوب کیا جا سکتا ہے۔ بالخصوص ایک زندہ، فعال اور تہذیبی و تمدنی اقدار کے حامل دین سے یہ توقع کیونکر قائم کی جا سکتی ہے کہ وہ بے بسی و بے کسی کے اس نظریہ کی تائید کر سکے گا۔ جب کہ وہ بدنامی کی حد تک زندگی کی تفصیلات سے دلچسپی رکھنے اور ان کو ایک خاص سمت پر ڈالنے کا حامی و موید ہے۔ یوں بھی یہ بات دینی نقطۂ نظر سے بے ہنگم سی ہے کہ ایک طرف تو انسان کو مجبور، پابجولاں،

اور لاچار محض سمجھا جائے اور دوسری طرف اس پر انفرادی و اجتماعی تکلیفات لاد دی جائیں۔ اگر جبر و اضطرار کے تقاضے صحیح ہیں تو منطقی طور پر اخلاقی و روحانی تبدیلیوں کے لیے کوئی وجہ جواز پائی نہیں جاتی۔ جن کی طرف مذہب بلاتا اور دعوت دیتا ہے۔ اور اگر مذہب کا موقف درست ہے اور یہ جائز ہے کہ انسان کو صحیح راستے پر ڈالا جائے، اس کی عادات بدلی جائیں، اس کی سیرت کو سنوارا جائے اور اس کے لیے ایک واضح لائحہ عمل متعین کیا جائے تو پھر لامحالہ انسانی ارادہ کی کارفرمائیوں پر ایمان لانا ہوگا۔ یہ دونوں چیزیں بیک وقت ایک ہی اہمیت کے ساتھ اسلامی نظام فکر میں جمع نہیں ہو سکتیں۔

اس طویل ترین تمہید کے بعد اصل موضوع کے بارہ میں آخری اور بنیادی سوال یہ رہ جاتا ہے کہ ہمارے ہاں متکلمین نے جبر و قدر کے کن کن گوشوں سے تعرض کیا اور علامہ ابن تیمیہ نے اس پر فکر و تعمق کے کن گہر ہائے یک دانہ کو بساط بحث پر بکھیرنے میں کامیابی حاصل کی۔

ہمارے ہاں فلسفہ کی حیثیت ثانوی ہے

بات یہ ہے کہ ہمارے ہاں فلسفہ کی حیثیت ثانوی ہے۔ دلوں اور دماغوں پر جس چیز کی گرفت زیادہ مضبوط اور زیادہ استوار ہے وہ مذہب ہے۔ اور یہ مذہب بھی چونکہ ہماری پوری فکری و عقلی زندگی کا احاطہ کیے ہوئے ہے اور اس میں منقول و معقول میں توازن و توافق کی تمام رعایتیں ملحوظ و مرعی رکھی گئی ہیں اس لیے قدرتاً متکلمین اسلام نے جن جن فلسفیانہ اشکال پر بھی غور کیا ہے اسی کی روشنی میں کیا ہے۔ یعنی کسی حکیمانہ مسئلہ پر صرف اسی حد تک بحث و نظر کو پھیلایا ہے کہ جس حد تک اس میں دینی لحاظ سے پھیلنے کی گنجائش نکالی جا سکتی تھی یہی وجہ ہے کہ متکلمین نے جبر و قدر کے تمام مشکلات پر غور و فکر نہیں کیا۔ بلکہ اس نزاع کے صرف انھیں گوشوں سے تعرض کیا ہے۔ جن کا براہ راست تعلق مسئلہ صفات سے ہے۔ کیونکہ ان کے نقطۂ نظر سے بحث کا یہی پہلو ایسا ہے کہ جس سے یہ اشکال ابھرتا ہے۔ اس نکتہ کی وضاحت اس بنا پر ضروری ہے کہ اسی کے نہ سمجھنے سے اول اول مستشرقین کو غلط فہمی ہوئی۔ انھوں نے اس بنا پر

معتزلہ کے بارے میں دلچسپی لینا شروع کی تھی کہ شاید یہ گروہ منقول مذہب کے مقابلہ میں عقل و خرد کی استواریوں کا زیادہ علمبردار ہے۔ مگر جلدی ہی ان کی یہ غلط فہمی دور ہو گئی اور انھیں یہ جان کر بے حد مایوسی ہوئی کہ دوسرے فرقوں کی طرح ان کی تمام تر عقلی تگ و تاز بھی اسلام ہی کے دائرے میں محصور ہے۔ چنانچہ غور و فکر اور کلام و فلسفہ کی کسی منزل میں بھی یہ اسلامی روح سے محروم نہیں ہوئے۔ اور بنیادی طور پر ان خطوط سے ہٹنے نہیں پائے کہ جن کی قرآن نے واضح لفظوں میں نشاندہی کر دی ہے۔

صفات کی رعایت سے جبر و قدر کے بارہ میں چار مدارس فکر پیدا ہوئے

بہرحال صفات کی رعایت سے مسئلہ جبر و قدر میں چار مدرسۂ فکر رواج پذیر ہوئے۔

۱۔ قدریہ نے تو یہ کہا کہ انسان آپ اپنے اعمال کا نقشہ تیار کرتا ہے پھر ان کی تکمیل کے لیے آپ ہی ارادہ کی کارفرمائیوں کی طرف رجوع ہوتا ہے۔ اور بالآخر اپنی ہی قدرت و استطاعت کے بل پر ان اعمال کی تخلیق کرتا ہے جن کی انجام دہی مقصود ہوتی ہے۔ جس کے معنی دوسرے لفظوں میں یہ ہیں کہ اللہ تعالےٰ انسانی اعمال کی تفصیلات تیار نہیں کرتا۔ نہ اس کا ارادۂ ازلی ان اعمال پر اثر انداز نہیں ہوتا۔ نہ اس کی قدرت ان اعمال کی تخلیق و وجود میں کوئی حصہ لیتی ہے، اور نہ اس کی ذات پہلے سے ان اعمال کا علم ہی رکھتی ہے۔ بلکہ اس کا علم اس وقت حرکت میں آتا ہے جب یہ اعمال وقوع پذیر ہو چکتے ہیں۔

۲۔ جبریہ کا موقف ان کے مقابلہ میں یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ نے ازل سے انسانی اعمال کا نقشہ ترتیب دے رکھا ہے اور وہی انسانی ہاتھوں سے ان اعمال کی تخلیق و ایجاد کا ذمہ دار ہے۔ انسانی استطاعت و قدرت اس کی قدرت و استطاعت کے سامنے محض بے بس اور بے چارہ ہے۔

۳۔ معتزلہ کو اگرچہ قدریت سے متہم کیا جاتا ہے تاہم ان دونوں کے بین بین ان کی رائے یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ نے اپنے اور اپنے بندوں کے جملہ اعمال کا نقشہ ازل سے

بلاشبہ تیار کر رکھا ہے۔ لیکن وہ صرف انھیں اعمال کو اس نقشہ کے مطابق انجام دیتا ہے جن کا تعلق اس کی اپنی ذات سے ہے۔ کیونکہ وہ سب کے سب خیر پر مشتمل اور ان میں شر و ضرر کا کوئی پہلو پایا نہیں جاتا۔ انسانی اعمال جن میں خیر و شر کے دوگونہ عناصر پائے جاتے ہیں تو وہ نہ تو ان کی تخلیق کرتا ہے اور نہ ان کی تخلیق میں حائل ہی ہوتا ہے۔ بلکہ اس کی ذات گرامی نے انسان کو قدرت و استطاعت کی پوری پوری آزادی دے رکھی ہے کہ اپنی صوابدید کے تحت جو چاہے کرے۔ اور جو نہ چاہے اس سے دست کش رہے۔

۴۔ اشاعرہ نے اعتزال و جبر کے مابین ایک تیسری راہ نکالی۔ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ انسان اعمال کی تخلیق نہیں کرتا۔ بلکہ محض اکتساب کرتا ہے۔ اور اس اکتساب کی بنا پر یہ عند اللہ جواب دہ بھی ہے۔

قدریہ کی ذہنی مجبوری

قدریہ کی ذہنی مجبوری واضح ہے۔ ان لوگوں کے سامنے اشکال کی نوعیت دو نکتوں میں منحصر ہے۔ استطاعت و قدرت اور علم و ادراک کی تحدید یعنی ان کے سامنے صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر بندوں کی قدرت و استطاعت کو مستقل بالذات اور غیر متاثر نہ مانا جائے تو تکلیف یا اخلاقی و دینی ذمہ داری کے لیے کوئی وجہ جواز پیدا نہیں ہوتی۔ اسی طرح اگر اللہ تعالٰے کے علم کو اس درجہ وسیع، حاوی اور جزئیات اعمال تک پھیلا ہوا تسلیم کیا جائے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ چونکہ پہلے سے انسانی عزائم اور انسانی کارگزاریوں ایک نقشہ معلوم و متعین ہے لہذا اس کے خلاف انسانی ارادوں کی تازہ کاریوں کے تمام امکانات بظاہر ختم ہو جاتے ہیں۔ انھوں نے اپنے نقطۂ نظر سے تکلیف یا اخلاقی و دینی ذمہ داریوں کو اتنا اہم قرار دیا کہ جس سے گو اللہ تعالٰے کی قدرت و علم کے دائروں میں سمٹاؤ پیدا ہوتا ہے تاہم اس کے وصف عدل کو گزند نہیں پہنچتا۔

۔ جبریہ اللہ تعالٰے کے علم و قدرت کی وسعت و ہمہ گیری سے اتنا متاثر ہوئے کہ اس کے لیے ان کو انسانی قدرت و ارادہ کے دائروں کی کلیتہً نفی کرنا پڑی۔ اس طرح گو انھوں نے اللہ

علم و قدرت کی وسعتوں کو محدود اور سمٹا ہوا ہونے سے بچا لیا۔ مگر اس کے وصف عدل کی کوئی معقول توجیہہ پیش کرنے سے قاصر رہے، اور یہ عقدۂ دشوار ترحل نہ کر پائے کہ اگر انسان اپنے عمل و ارادہ کے لحاظ سے مجبور رہے تو پھر تکلیف، جزا و سزا اور محاسبہ کے لیے کس عقلی اساس کی تعیین کی جا سکے گی۔

قدریہ اور جبریہ کے موقف سے یہ چیز بہرحال عیاں ہے کہ دونوں نے انسانی اعمال کو اللہ تعالےٰ کی صفات کی روشنی میں دیکھنے کی کوشش کی ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ دونوں نے اس سلسلہ میں کن صفات کو اہم قرار دیا ہے۔

معتزلہ کا اشکال یہ ہے کہ ایک طرف تو اللہ تعالےٰ کے وصف علم و قدرت اور عدل و توحید کی معنوی توجیہہ پیش کرنا چاہتے ہیں اور دوسری طرف یہ چاہتے ہیں کہ انسان کی فکری و عملی تگ و تاز پر کسی طرح کی قدغن عائد نہ کی جائے۔ یہ انسان کو صرف مختار ہی نہیں مانتے بلکہ اپنے اعمال و افعال کا خالق بھی تسلیم کرتے ہیں۔

جہاں تک انسان کی عملی ذمہ داریوں کا تعلق ہے اشاعرہ کا اختلاف بنیادی یا عقلی نہیں بلکہ محض تعبیر و تشریح کا اختلاف ہے[۱]۔ ان کے نقطۂ نظر سے ہر انسان اگرچہ اپنے اعمال کے لیے عنداللہ جوابدہ ہے مگر اس جوابدہی کی بنیاد تخلیق اعمال نہیں اکتساب اعمال ہے۔

علامہ ابن تیمیہ نے مسئلہ جبر و اضطرار کی پوری پوری چھان بین کی ہے اور ان تمام دلائل سے تعرض کیا ہے جو اس سلسلہ میں عموماً پیش کیے جاتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ اسلام کھلے بندوں انسانی

۱۔ چنانچہ علامہ نے اشعری کے کسب کے بارہ میں یہ مشہور قول نقل کیا ہے۔ ثلاثۃ اشیاء لاحقیقۃ لہا۔ طفرۃ النظام واحوال ابی ہاشم و کسب الاشعری۔ تفصیل الاجمال فیما یجب اللہ من صفات الکمال مطبعۃ المنار ص ۱۴۹۔ یعنی تین چیزیں ایسی ہیں جن کی کوئی حقیقت نہیں۔ نظام کا طفرہ۔ ابی ہاشم کے احوال اور اشعری کا نظریۂ کسب۔

اختیار کا قائل ہے۔ اور عقلاً جبر کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ یہ منجملہ ان مسائل کے ہے جن کو الحاد و زنادقہ کی بدعت طرازیوں نے جنم دیا ہے۔

فاطلاق القول بتکلیف مالا یطاق من البدع الحادثۃ فی الاسلام کا طلاق القول بان العباد مجبورون علی افعالھم وقد اتفق سلف الامۃ وائمتھا علی انکار ذالک[1]

سو تکلیف مالایطاق کے مسئلہ کو علی الاطلاق پیش کرنا اسی طرح اسلام میں بدعت طرازی کے مترادف ہے جس طرح انسان کے بارہ میں علی الاطلاق یہ کہنا کہ وہ اپنے اعمال میں مجبور و مضطر ہے۔ سلف اور ائمہ سب نے بالاتفاق اس کا انکار کیا ہے۔

علامہ ابن تیمیہ کی مسئلہ جبر سے متعلق تین تنقیحات۔ جبر کی اصطلاح گمراہ کن ہے

یہ اس مسئلہ کا تاریخی پہلو ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ جہاں تک امت کے سیدھے سادے اور عمومی ذہن کا تعلق ہے اور ان ائمہ کبار کا تعلق ہے کہ جنھوں نے صحیح معنوں میں اسلامی روح کو سمجھا اور عامۃ الناس تک پہنچایا وہ بالاتفاق اس بات کے قائل تھے کہ اسلام انسانی اختیار کا زبردست داعی ہے اور اس کے نظام فکر میں جبر واضطرار ایسی بدعت کے لیے کوئی گنجائش پائی نہیں جاتی۔

مسئلہ کا اصلی مزاج چونکہ عقلی ہے اس لیے خصوصیت سے ہمیں یہ دیکھنا چاہیے کہ علامہ نے اس بحث میں کس وقت نظر کا ثبوت دیا ہے۔ اس سلسلہ میں علامہ نے تین اہم نکات پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے:

۱۔ لفظ جبر کا استعمال صرف یا بدعت ہی نہیں بلکہ غلط فہمی پیدا کرنے والا بھی ہے۔
۲۔ قدرت خالق اور قدرت مخلوق میں فرق وامتیاز کی نوعیت واضح ہے۔
۳۔ علم الٰہی جبر کو مستلزم نہیں!

جبر کی علی الاطلاق نفی کی صورت میں یہ لازم آتا ہے کہ اللہ تعالےٰ نے انسان کے نظام فکر و

۱۔ موافقہ صحیح المنقول ج ۱، ص ۳۰۵۔

شعور کو کچھ اس طرح غیر متاثر پیدا کیا ہے کہ اس میں عادات، اور جبلّی رجحانات تک کی دخل اندازی بھی گوارا نہیں اور اس کی تائید کے معنی یہ ہیں کہ ارادہ و اختیار کی کوئی رمق اس میں موجود نہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ دونوں باتیں غلو پر مبنی ہیں۔ انسان بلا شبہ ایک خاص ماحول میں پیدا ہوتا ہے۔ خاص طرح کی ذہنی ساخت لے کر آتا ہے اور متعین مزاج رکھتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود ان مجبوریوں کے پہلو بہ پہلو اس میں جدت و تخلیق کی بے پناہ صلاحیتیں بھی ہیں۔ اس بنا پر بقول علامہ کے قدمار نے سرے سے اس اصطلاح ہی کو گمراہ کن قرار دیا ہے۔ چنانچہ بقیہ بن ولید نے جب زبیدی اور اوزاعی سے جبر کے بارہ میں استصواب کیا تو زبیدی کا جواب یہ تھا

امر اللہ اعظم، و قدرتہ اعظم، من ان یجبر او یعضل و لکن یقضی و یقدر و یخلق و یجبل عبدہ علی ما احب۔

اللہ تعالیٰ کی شان اور قدرت اس سے کہیں بلند تر ہے کہ انسان کو مجبور کر کے رکھ دے۔ یا اس کے کاموں میں رکاوٹ پیدا کرے۔ ہاں وہ مرتبۂ علمی میں قضا و قدر کا ایک نقشہ ضرور ترتیب دیتا ہے اسی طرح وہ انسان کو پیدا ضرور کرتا ہے۔ اور حسب پسند انھیں بعض جبلی خصائص سے بہرہ مند بھی کرتا ہے۔

اوزاعی نے کہا:

ما اعرف للجبر اصلاً من القرآن والسنۃ فاصاب ان اقول ذالک و لکن القضاء والقدر والخلق والجبل۔[1]

میں کتاب و سنت میں جبر کا لفظ نہیں پاتا اس لیے اس کے نفیاً یا اثباتاً استعمال سے ڈرتا ہوں۔ لیکن اتنا کہہ سکتا ہوں کہ کتاب و سنت میں جو مذکور ہے وہ قضا و قدر، خلق و جبل کے الفاظ ہیں۔

۱۔ موافقہ صحیح المنقول ج ۱، ص ۳۲ ، ایضاً ص ۳۶

'جبل' کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ جہاں ہر شخص کو پیدا کرتا اور جسم و قالب کا ایک خاص سانچہ عطا کرتا ہے وہاں ہر ایک انسان کو کچھ جبلی رجحانات اور فطری خصائص یا مزاج سے بھی بہرہ مند کرتا ہے۔ جیسا کہ صحیح مسلم میں اشج عبد القیس کے بارہ میں ہے:

ان فیك الله الحلم والاناة فقال اخلقین تخلقت بهما۔ ام خلقین جبلت علیهما۔ فقال بل خلقین جبلت علیهما۔"

تم میں دو خصلتیں ایسی ہیں جنھیں اللہ تعالیٰ پسند کرتا ہے۔ ایک حلم دوسرے صبر و ثبات۔ اس نے پوچھا یا رسول اللہ کیا یہ ایسی دو خصلتیں ہیں جنھیں میں نے اختیار کیا ہے۔ یا ایسی ہیں کہ جن کو میری جبلت میں سمو دیا گیا ہے۔ آپؐ نے فرمایا بلکہ یہ ایسی دو خصلتیں ہیں جن کو تمھارے ضمیر میں رکھ دیا گیا ہے۔

اور انھیں معنوں میں حضرت علیؓ کے یہ مشہور دعائیہ کلمات ہیں

اللهم داحی المدحوات فاطر المسموکات۔ جبار القلوب علی فطراتها شقیها و سعیدها۔"

ان عبارتوں کو نقل کرنے سے علامہ کی غرض یہ ہے کہ 'جبر' کے معنوں میں حق و باطل کی دوگونہ آمیزش ہے۔ حق یہ ہے کہ انسان مطلقاً مختار نہیں۔ اس میں ساخت مزاج اور عادات و خصائل کی مجبوریاں بھی ہیں۔ اور باطل کا پہلو یہ ہے کہ ارادہ و تعقل کی کارفرمائیاں اس لائق ہیں کہ عادات و خصائل کے جبر کو توڑ کے رکھ دیں۔ اور اختیار کے حسین و جمیل سانچوں میں ڈھال دیں۔ لہذا مناسب یہ ہے کہ کوئی ایسی جامع اصطلاح استعمال کی جائے کہ جس میں مسئلہ کے یہ دونوں رخ واضح ہوں۔

۱۔ موافقہ صحیح المنقول ج ۱، ص ۱۵۵

جبر و اختیار میں نسبت تضاد نہیں۔ ایک اہم غلطی کی نشاندہی

غور کیجیے تو معلوم ہو گا کہ زبیدی اور اوزاعی نے بڑے کام کی بات کہی ہے۔ انسانی کردار و سیرت کی تشکیل کا مسئلہ اس پر موقوف نہیں کہ اس کو جبر و اختیار کے دو ٹوک خانوں میں تقسیم کر دیا جائے بلکہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ انسان شعور و ادراک کے بل بوتے پر اس جبر کے خلاف نبرد آزما ہو جو اس کی ترقی کی راہ میں حائل ہے اور اپنے اعمال، تگ و دو اور خصائل کو اس طرح منظم کرے اور اس طرح اختیار و دانش کے حدود میں لائے کہ جس سے شخصیت و سیرت کے مضمرات ارتقاء نکھر کر سامنے آجائیں۔ ٹھیک اسی نہج سے اختیار و دانش کو جب تک جبر و اضطرار کے سانچوں میں ڈھالا نہیں جائے گا۔ کوئی بھی مستحکم و استوار کردار معرض ظہور میں نہ آسکے گا۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہنا چاہیے کہ علماء اور قدماء کے نقطۂ نظر سے جبر و اختیار دو متضاد اور بالکل ہی الگ عناصر نہیں بلکہ انسانی انا کے دو ضروری جزو ترکیبی ہیں کہ جن سے مل کر کردار، سیرت اور عمل کی معجزہ طرازیاں ظہور میں آتی ہیں۔

متکلمین اسلام نے اس بحث میں اس اہم نکتہ کو ملحوظ نہیں رکھا کہ جبر و اختیار میں نسبت تضاد نہیں۔ اصل اشکال یہ نہیں کہ انسان یا مختار ہے اور یا مجبور، بلکہ اصل اشکال یہ ہے کہ جبر کو کیونکر اختیار میں بدلا جائے اور اختیار پر کس طرح جبر کی چھاپ لگائی جائے۔

ان میں تضاد کا تصور در اصل اس نسبت تقابل سے ابھرتا ہے جو کائنات اور انسان میں وقوع پذیر ہے۔ بلاشبہ یہ عالم مادی اور یہ کارخانہ ہست و بود تمام تر جبر کی استواریوں پر قائم ہے۔ یہی نہیں اسی جبر پر تمام علوم و فنون کا دارومدار ہے اور اگر خدا نخواستہ قوانین فطرت جبر و اضطرار کے خطوط پر گام فرسا ہونا چھوڑ دیں تو نظام عالم میں ایک زلزلہ سا آجائے۔ اس صورت میں کوئی علم اور کوئی فن قطعی نہ رہے۔ نہ علم النجوم پر اعتماد رہے اور نہ سائنس کے تجربات ان یقین افروزیوں سے بہرہ مند ہو سکیں۔ جس کا صاف صاف مطلب

یہ ہے کہ عالم مادی کو قائم و باقی رکھنے کے لیے جبر و اضطرار کا وجود ایک نعمت سے کم نہیں، لیکن انسان میں آکر مادیت میں ایک اور لطیف عنصر کا اضافہ ہو جاتا ہے جسے ہم ارادہ و اختیار طرفہ طرازیوں سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس عنصر کا کام یہ ہے کہ کائنات کو جبر جمود سے نکال کر حرکت سے روشناس کرے اور تخلیق و ابداع کے نئے نئے نقشے ترتیب دے۔ تہذیب و تمدن کے حسین و جمیل مرقعے تیار کرے اور اخلاق و سیرت کے اعلیٰ نمونوں میں اضافہ کرے۔ ظاہر ہے کہ ارادہ واختیار کا یہ جدید عنصر جبر سے بالکل ہی علیحدہ اور الگ تھلگ شئی نہیں۔ بلکہ اسی کا ایک تتمہ ہے اور اپنی تمام کارفرمائیوں میں اس کا محتاج ہے۔ اس حقیقت کو یوں سمجھنے کی کوشش کیجیے کہ اختیار و ارادہ کا ہیولیٰ جبر و اضطرار ہی کے گوشت پوست سے بنا ہے۔ اس لیے کسی طرح بھی اس سے کلیتہً بے نیاز نہیں رہ سکتا۔ یہی وجہ ہے اختیار جب بھی پایا جائے گا اور جہاں بھی پایا جائے گا۔ وہاں کسی نہ کسی مقدار میں جبر کا ہونا ضروری ہے۔ گویا جبر و اختیار اصل بحث جبر و اختیار کی نہیں بلکہ حدود (Limitations) اور تناسب (Proposition) کی ہے۔

علامہ نے امام اوزاعی کے موقف کی پُر زور تائید کی ہے کیونکہ یہ جب لفظ "جبر" کے علی الاطلاق کو نفیاً و اثباتاً غلط سمجھتے ہیں تو اسی لیے کہ ان کے نزدیک انسان کا کوئی عمل بھی جبر و اختیار کے الگ الگ خانوں میں تقسیم پذیر نہیں۔ بلکہ ہر ہر عمل اختیار کے پہلو بہ پہلو جبر کی استواریاں بھی لیے ہوئے ہے۔[1] مثلاً اگر ہم کسی سمت قدم بڑھاتے ہیں تو یہ خالصتہً ہمارے اختیار کی بات ہے۔ لیکن چلنے کی یہ صلاحیتیں کس نے بخشی ہیں؟ ہم بولتے ہیں تو یقیناً اس کے پیچھے ہمارا ارادہ کارفرما ہے۔ لیکن حنجرہ و لب کے درمیان جو تعلق نطق و گویائی پر منتج ہوتا ہے وہ ہمارا پیدا کردہ نہیں۔ اسی طرح ہم اپنے ہاتھوں سے

۱۔ موافقہ صحیح المنقول، ج ۱، ص ۳۷

جب کوئی نقش بناتے ہیں اور قلم و رنگ کی مدد سے کسی تصور کو صفحۂ قرطاس پر منتقل کرتے ہیں تو تصویر کا یہ بنانا اور سنوارنا یکسر ہماری صلاحیت فن کا مرہون منت ہے۔ مگر ہاتھوں کو ہم نے پیدا نہیں کیا۔ ذوق کی تخلیق بھی ہماری نہیں۔ اور اسی طرح ہاتھوں میں اور ارادہ میں جو یک جہتی ہے اس کو بھی ہم نے جنم نہیں دیا۔ اس سے بھی آگے بڑھ کر کہنا چاہیے کہ خود ارادہ کی تخلیقی صلاحیتوں سے ہم شب و روز بے شمار فائدے اٹھاتے ہیں۔ مگر یہ خلاق و فعال عنصر جس میکانکی ترکیب (Mechanism) کا نتیجہ ہے وہ ہمارا پیدا کردہ کب ہے؟

اس تفصیل کے معنی یہ ہیں کہ عمل اور فن و ہنر کی تمام معجزہ طرازیاں اس بنا پر ہیں کہ اللہ تعالےٰ نے پہلے سے کائنات کو قوانین، نظام اور تعلیل و تسبیب کی جابرانہ زنجیروں میں جکڑ رکھا ہے کہ جن میں کبھی خلل رونما نہیں ہوتا ورنہ تنہا اختیار کا کیا مصرف ہو سکتا تھا۔

جبر سے متعلق ایک سفسطہ اور اس کا جواب

جبر کی تائید میں جس سفسطہ سے عموماً زیادہ کام لیا جاتا ہے وہ قدرت مخلوق اور قدرت خالق میں فرق و امتیاز کے حدود کی عدم تعیین سے ابھرتی ہے۔ مثلاً جبریہ کے حق میں جس مایۂ ناز دلیل کو رازی نے بیان کیا ہے وہ کچھ اس طرح کے مقدمات سے ترتیب پذیر ہے کہ فرض کیجیے کہ اللہ تعالےٰ ایک خاص شئ کو حرکت دینا چاہتے ہیں، اور اسی شئے کو انسان چاہتا ہے کہ ساکن و راکد رہے۔ اس کش مکش کا منطقی طور پر ایک نتیجہ تو یہ نکل سکتا ہے کہ دونوں اپنے ارادوں میں ناکام رہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ محال ہے۔ دوسری صورت یہ ہو سکتی ہے کہ دونوں کامیاب رہیں۔ یہ بھی استحالہ سے خالی نہیں۔ اس لیے کہ حرکت و سکون میں نسبت ضدین کی ہے۔ جن کا باہم جمع ہونا صحیح نہیں۔ تیسری صورت یہ باقی رہ جاتی ہے کہ ان میں ایک کامیاب ہو اور ایک ناکام ہو۔ یہ اس بنا پر محال ہے کہ قدرت عبد اور قدرت معبود، اقتضار وجود کے اعتبار سے برابر ہیں۔ لہذا

دونوں میں سے کس کو ترجیح ہو۔ یہ سوال حل نہ ہو سکے گا۔"[1]

ان استحالوں کو استدلال میں ابھار کر پیش کرنے سے جبریہ کی غرض یہ ہے کہ مسئلہ زیر بحث میں اشکال کی یہ پیچیدگیاں محض اس بنا پر پیدا ہوتی ہیں کہ ہم دونوں قدرتوں کو موثر مانتے ہیں۔ اللہ تعالےٰ کی قدرت کو بھی اور اس کے بندوں کی قدرت و استطاعت کو بھی۔ یعنی ایک طرف تو ہم اللہ تعالےٰ کے بارہ میں یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ اس کی قدرت کا دائرہ مقدورات کی ہر ہر نوعیت کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہے۔ اور کوئی شئے بھی اس کے احاطۂ اختیار سے باہر نہیں۔ اور دوسری طرف اس حقیقت کو بھی تسلیم کرتے ہیں کہ انسان اپنے دائرۂ اعمال میں آزادانہ اختیار رکھتا ہے اور نئے نئے مقدورات کی تخلیق پر قادر ہے۔ یہ کھلا ہوا تناقض ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ کی قدرت کو وسیع تر اور حاوی تر مانا جائے گا تو انسانی قدرت و استطاعت کی لازماً نفی کرنا پڑے گی۔ اور اگر انسانی قدرت و استطاعت کے حلقوں کو پھیلانا مقصود ہے تاکہ اس کی تکلیف و ذمہ داری کی کوئی توجیہہ پیش کی جا سکے تو اس کے لیے اللہ تعالےٰ کی قدرت میں سمٹاؤ پیدا ہونا ضروری ہے۔

اس دلیل میں کیا پیچ ہے؟ علامہ نے اس کو ایک ہی نظر میں بھانپ لیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ترتیب مقدمات میں اتنے سارے استحالوں کو پیدا کرنے کا موجب یہ نہیں کہ اللہ تعالےٰ کی قدرت و جلال کو ماننے کے ساتھ ساتھ انسان کو بھی اختیارا رادہ کی صلاحیتوں سے بہرہ مند تسلیم کیا گیا ہے۔ بلکہ تناقض ارادتین ہے۔[2] یعنی خواہ مخواہ یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ اللہ تعالےٰ اور انسان کے ارادہ میں نسبت تضاد ہے اور یہ کہ دونوں کا ہدف ہی ایک "مقدور" ہے جس پر زور آزمائی ہو رہی ہے۔ حالانکہ واقعہ یہ نہیں۔ ارادوں میں

۱۔ موافقہ صحیح المنقول، ج ۱، ص ۶۷

۲۔ ایضاً، ص ۷۶، ۷۷

تناقض و تضاد اس وقت ابھرتا جب دونوں کو رب مان لیا جاتا اور دونوں کے بارہ میں یہ تسلیم کر لیا جاتا کہ ان کا "مقدور" یا ہدف قدرت ایک ہی شئی ہے۔ لیکن اگر عقیدہ کی نوعیت یہ ہو کہ خود اللہ تعالےٰ نے انسان کو قدرت و استطاعت بخشی ہے۔ اپنے اعمال و افعال کا ذمہ دار قرار دیا ہے تو اس صورت میں اللہ تعالےٰ کی قدرت اپنے بندوں کی قدرت سے نہ متصادم ہوتی ہے اور نہ متعرض۔ زیادہ سلجھے ہوئے انداز میں یوں کہنا چاہیے کہ اس کے بندے جو کچھ چاہتے ہیں وہی اللہ کی مشیت کا اقتضا بھی ہے۔

وما تشاءون الا ان یشاء اللہ رب العٰلمین ۳۰ اور تم کچھ بھی نہیں چاہ سکتے مگر جو خدا کو منظور ہو۔

اسی نے اس خود کار اور خود آگاہ مشین کو پیدا کیا ہے جسے ہم حضرت انسان کہتے ہیں۔ اور اسی کی حکمت بالغہ نے اس میں قوت و ارادہ کے ایسے کل پرزے رکھے ہیں جن کے بل پر یہ اپنے بنانے والے کے منشاء کے عین مطابق عمل و فعل کے بوقلموں نمونوں کو ڈھالتا رہتا ہے۔

"تم خوب جان لو کہ (آخرت کے مقابلہ میں) دنیوی حیات محض لہو و لعب اور (ایک ظاہری) زینت اور باہم ایک دوسرے پر فخر کرنا اور اموال اور اولاد میں ایک دوسرے سے زیادہ بتلانا ہے جیسے مینہ (برستا) ہے کہ اس کی پیداوار (کھیتی) کاشتکاروں کو اچھی معلوم ہوتی ہے۔ پھر وہ خشک ہو جاتی ہے پھر اس کو تو زرد دیکھتا ہے پھر وہ چورا چورا ہو جاتی ہے اور آخرت (کی کیفیت یہ ہے کہ اس میں عذاب شدید ہے اور یہ خدا کی طرف سے مغفرت اور رضامندی ہے اور دنیوی زندگانی محض دھوکے کا اسباب ہے۔" "سورۂ الحدید"۔