محمد حنیف ندوی

مسئلہ جبر و قدر

فاضل مقالہ نگار مولانا محمد حنیف ندوی "عقلیات ابن تیمیہ" کے نام سے ایک تحقیقی کتاب مرتب کر رہے ہیں۔ مندرجہ ذیل صفحات انکی کتاب کا ایک باب ہیں۔

جبر کا اشکال ایک عام آدمی کا اشکال نہیں

انسان اپنے اعمال میں مجبور ہے یا مختار! پرانی فلسفیانہ بحث ہے۔ اور دوسرے اختلافی مسائل کی طرح اس میں بھی دو رائیں ہیں۔ ایک گروہ انسان کی تمام سرگرمیوں کو جبر و اضطرار کا نتیجہ قرار دیتا ہے۔ انھیں جبریہ کہا جاتا ہے۔ دوسرا طبقہ انسان کو اپنے اعمال و افعال میں آزاد و خود مختار سمجھتا ہے اور یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ تمام کائنات مادی میں سے صرف انسان ہی کو یہ فخر حاصل ہے کہ اپنی منزلیں یہ خود متعین کرتا ہے اور پھر حصول منزل کے لیے سعی و تگ و دو کے نقشوں کو بھی خود ہی ترتیب دیتا ہے۔ اس گروہ کو تاریخ عقائد میں قدریہ کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔ یعنے ایسا گروہ جو اپنے اعمال کو قضا و قدر کی کارفرمائیوں کا مرہونِ منت نہیں مانتا بلکہ اس کے برعکس یہ کہتا ہے:

الامر اُنُفٌ — انسان کے اعمال و افعال میں تازہ کاری پائی جاتی ہے۔

اور یہ کہ ہر ہر انسان اپنے اعمال کا بجا طور پر ذمہ دار ہے۔

جہاں تک عام مذاہب یا نفس مذہب کا تعلق ہے اس میں مسئلہ کے دونوں پہلوؤں کا اثبات ملتا ہے۔ آزادی و اختیار کا بھی اور جبر و اضطرار کا بھی۔ جبر و اضطرار کا ذکر وہاں ہوتا ہے جہاں سیاق یا مضمون کا تقاضا کچھ اس طرح کا ہے کہ اللہ تعالےٰ کی قدرت و علم کی وسعتوں کو بیان کیا جائے۔ اختیار اور آزادی کے پہلوؤں کو اس وقت اجاگر کیا جاتا ہے جب انسان کے جذبۂ ذمہ داری کو ابھارنا مقصود ہو۔ ظاہر ہے کہ مذہبی و دینی نقطۂ نظر سے انسان میں ان دونوں پہلوؤں کا ہونا ضروری ہے۔

ایک عام آدمی سے جو جبر و اضطرار کے جھگڑوں سے آگاہ نہیں ہے اگر یہ پوچھا جائے کہ وہ اپنے اعمال و افعال میں اپنی ذات کو خود مختار سمجھتا ہے یا مجبور، تو اس کا دوٹوک اور فوری جواب یہ ہوگا کہ وہ اپنے افعال و اعمال کے سلسلہ میں کسی طرح کی مجبوری محسوس نہیں کرتا۔

جبر و اختیار کے مسئلہ میں در اصل یہی بنیادی فرق ہے کہ جہاں اختیار اور آزادی ارادہ کو ہر شخص اپنے وجدان و ذات کی صحیح صحیح آواز سمجھتا ہے وہاں جبر و اضطرار کو ایسے مفروضے کی شکل میں مانتا ہے کہ جس کی تائید صرف خارجی دلائل و شواہد ہی سے ہو پاتی ہے داخلی مشاہدہ و نظر سے نہیں۔

دلائل جبر کی نوعیت

سوال یہ ہے کہ دلائل کی یہ نوعیت کیا ہے؟ جن سے جبر و اضطرار کے تقاضوں کو مدد ملتی ہے۔ اس تنقیح کو ہم حسب ذیل تین عنوانوں کے تحت درج کرتے ہیں:

۱۔ اللہ تعالیٰ کی صفت قدرت و علم کی ہمہ گیری

۲۔ کائنات میں تعلیل و تسبیب کی کارفرمائی، اور

۳۔ ذہن انسانی کی غیر روحانی تشریح

یہی وہ تین نقطہ ہائے نگاہ ہیں جو جبر و اضطرار کے اشکال کو نمایاں اہمیت عطا کرتے ہیں۔ جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں ہر ہر مذہب میں انسان کے عجز و بے چارگی اور علم و آگاہی کی درماندگی کو

کے مقابلہ میں اللہ تعالیٰ کی قدرت وجلال اور علم وادراک کی وسعتوں کو خصوصیت سے بیان کیا جاتا ہے۔ اب اگر قدرت وعلم کی وسعتیں اس حد تک پھیل جائیں کہ ان کا تعلق انسان کی براہ راست ہر ہر جنبش فکر وعمل سے ہو تو ظاہر ہے کہ انسانی اختیار کے حدود منطقی طور پر سمٹ جائیں گے۔ زیر بحث مسئلہ کو پوری طرح سمجھنے کے لیے قدرت وعلم کے اشکال کو علیحدہ علیحدہ سمجھنے کی کوشش کیجیے۔

قدرت کا اشکال

فرض کیجیے کہ صبح سے لے کر شام تک میں جو کام بھی کرتا ہوں یا سعی وعمل کے جو جو قدم اٹھاتا ہوں، ان کا تعلق اگر براہ راست میری استطاعت کار اور میری قدرت عمل سے نہیں ہے۔ بلکہ میرے ان تمام اقدامات کار کو اللہ تعالیٰ کی ہمہ گیر قدرت یا صفت تخلیق معرض وجود میں لاتی ہے تو اس کے لازماً یہی معنی ہوں گے کہ ان تمام کاموں کے بارہ میں میرے شعور و وجدان کا یہ احساس کہ ان کو میں نے اختیار وارادہ سے انجام دیا ہے ایک طرح کے فریب پر مبنی ہو گا۔

علم کا اشکال

اسی طرح اگر ترتیب اشیا کچھ اس انداز سے ہے کہ اللہ کے علم وادراک کی وسعتیں میرے تمام اعمال وافعال کا احاطہ کیے ہوئے ہیں۔ اور اس کی ذات گرامی ازل سے یہ جانتی ہے کہ میں کن کن مضمرات عمل کا حامل ہوں، اور میرے گوناگوں ارادے، نت نئی امنگیں اور حسین وجمیل خواب سیرت وکردار کے کیا کیا روپ دھارنے والے ہیں۔ تو اس کا لازمی مفہوم یہ ہے کہ میری زندگی ہر طرح کی جدت، تازہ کاری اور ایجاد وتخلیق کی صلاحیتوں سے محروم ہے۔ کیونکہ سعی وعمل کا پورا نقشہ علم الٰہی میں پہلے سے مرتب اور متعین ہے۔ جس میں سر مو تغیر وتبدل نہیں ہو سکتا۔

تعلیل و تسبیب کی کارفرمائیاں

۲۔ دوسرا اہم نکتہ جس کو جبر کی تائید میں پیش کیا جاتا ہے یہ ہے کہ یہ کارخانہ فطرت تعلیل و تسبیب کے ہمہ گیر قانون پر استوار ہے اور ذرے سے لے کر پہاڑ تک اور موج سے لے کر دریا اور سمندر تک کوئی شئی بھی اس سے مستثنیٰ نہیں۔ ہر فعل کا ایک نتیجہ، ہر کوشش کا ایک ثمر، ہر سبب ایک مسبب کا متقاضی اور ہر علت ایک معلول کو مستلزم ہے۔ فطرت کا یہ وہ اٹل اور ناہموار اصول ہے کہ جس سے سرمو انحراف ممکن نہیں۔ یہی زندگی ہے، اسی پر علوم و فنون کی بنیاد قائم ہے اور یہی وہ چیز ہے جس نے سائنس اور ٹیکنالوجی کے ارتقاء کو آسمان تک اچھال دیا ہے۔ انسان بھی اسی فطرت، اس قانون اور اسی حکمت تعلیل کا حسین و جمیل شاہکار ہے۔ اس فطرت سے اس نے گوشت پوست حاصل کیا ہے۔ اسی کی آغوش میں اس نے آنکھ کھولی ہے۔ اسی کی فضا میں یہ پلا بڑھا ہے، اس لیے ناممکن ہے کہ اس کا ذہن، اس کا ارادہ اور عمل ان علل و عوامل اور اسباب سے کلیتہً تہی اور آزاد ہو کہ جو ہر ہر لمحہ اس پر اثر انداز ہوتے رہتے ہیں اور اس کی خواہشات، مزاج اور پسند کا ہیولیٰ تیار کرتے رہتے ہیں۔

فطرتیت (Naturalism) کے ان حامیوں کا کہنا ہے کہ ارادہ جو بظاہر ہمیں ایک بسیط اور دفعتہً ابھر آنے والی چیز معلوم ہوتا ہے دراصل ایک مرکب حقیقت سے تعبیر ہے۔ یا یوں کہنا چاہیے کہ علل و اسباب کی ایک مربوط زنجیر کا نام ہے جس کی صرف آخری کڑی کا ہمیں احساس ہوتا ہے۔ اور باقی کڑیاں جنھوں نے ارادہ کو ایک خاص منزل تک پہنچایا، یا اس کو فعل و کارفرمائی کی متعین صورت بخشی ہے، چونکہ ہماری نظروں سے اوجھل ہوتی ہیں اس لیے ہم اس کی اصل حقیقت سے ناآشنا رہتے ہیں اور صرف اس آخری کڑی ہی کو دیکھ کر اپنے بارے میں مختار ہونے کا یک طرفہ فیصلہ کر لیتے ہیں۔

فطرتیت کا مطالبہ یہ ہے کہ انسانی ذہن کو بھی پورے کارخانۂ قدرت کی طرح فطرت ہی کا ایک جزو قرار دیا جائے کہ جس میں قاعدہ و قانون کا سکہ رواں ہے۔ کیونکہ اسی اور صرف اسی علمی اور سائنٹفک بنیاد پر ہم ذہن انسانی کی تحیر زائیوں کا ٹھیک ٹھیک جائزہ لے سکتے ہیں۔ اور کسی مفید نتیجہ تک پہنچ

سکتے ہیں۔

فطرتیت

فطرتیت کے حامیوں نے ذہن کے بارہ میں قابل فہم کی جو رائے پیش کی اسی کے بل بوتے پر نفسیات کے ماہرین نے اسے ٹٹولا اور مختلف تجربات کی روشنی میں اس کی کارفرمائیوں کی کچھ بنیادیں تلاش کیں۔ اور یہ معلوم کرنے کی کوشش کی کہ اس کی حرکت و عمل کا نقشہ کن خطوط پر ترتیب پذیر ہوتا ہے۔ اس سلسلہ میں کئی مدارس فکر قائم ہوئے۔ جبر کے قائلین میں ایک گروہ مطلقیت ([illegible]) کے حامیوں کا ہے جو انسانی "انا" اور کردار کو مترادف قرار دیتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ انسان اپنے اعمال اور روزمرہ کی زندگی میں مجبور ہے کہ اپنے افعال کو، عادات و کردار کے انھیں متعین سانچوں میں ڈھالے جو پہلے سے متعین ہیں، جس کا مطلب یہ ہے کہ ایک بخیل اور کنجوس شخص سے جود و سخا کی توقع نہیں کی جا سکتی اور ایک ایسا شخص جو خود غرضی کے ماحول میں پروان چڑھا ہے کبھی بھی مخلص نہیں ہو سکتا۔ اور ذاتی منفعت کے حدود سے اونچا اٹھ کر کبھی بھی ایسا طرز عمل اختیار نہیں کر سکتا کہ جس سے اس کی ذات کو ضرر پہنچتا ہو۔ گویا عادات کی جکڑ بندی ایسی سخت ہے اور کردار کی راہیں اس درجہ متعین ہیں کہ آزادی ارادہ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ نفسیات ہی کے ایک مدرسۂ فکر نے زیادہ سائنٹیفک تجزیہ سے کام لیا ہے۔ یہ اس بات کا قائل ہے کہ ذہن انسانی از خود اپنی اندرونی فطرت کے تقاضے سے کسی فعل پر آمادہ نہیں ہوتا بلکہ کچھ داخلی اور خارجی محرکات (______) ہوتے ہیں جو اس کو فعل و عمل پر آمادہ کرتے ہیں۔ زیادہ علمی زبان میں یوں کہنا چاہیے کہ انسانی عمل و کردار کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں ہے کہ وہ نام ہے اس تعلق و رشتہ کا جو محرکات اور ان کے ردفعل کی صورت میں ظہور پذیر ہوتا ہے۔

نہایت ہی مختصر لفظوں میں یہ ہے جبر و قدر کے اشکال کی فلسفیانہ صورت جس نے موجودہ ذہنوں کو متاثر کر رکھا ہے۔ اسلام کا اس سلسلہ میں اپنا کیا موقف ہے۔ متکلمین نے اس کے کن کن گوشوں کے بارہ میں اظہار خیال کیا۔ اور علامہ ابن تیمیہ نے اس کی گتھیوں کو کس حکیمانہ انداز سے سلجھانے کی کوششیں

کیں۔ اور اس ضمن میں کس درجہ دقیقہ رسی، نکتہ سنجی اور ژرف نگاہی کا ثبوت دیا۔ ان تمام سوالات کے جواب سے عہدہ برآہونے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ جبر کی تائید میں یہ تین نقطہ ہائے نظر جس انداز سے پیش کیے جاتے ہیں اس پر بحث و نظر کے پیمانوں کو حرکت دی جائے اور بتا دیا جائے کہ ان میں کیا کیا پیچ یا بل پنہاں ہیں۔

جبر کے سوگونہ دلائل سے متعلق تفصیلی محاکمہ

جہاں تک پہلے اسلوب نظر کا تعلق ہے اس میں دو چیزوں سے جبر پر استدلال کیا جاتا ہے۔ ایک اللہ تعالیٰ کے ہمہ گیر علم سے، اور دوسرے اس کی ہمہ گیر قوت سے۔ یعنی اگر اس کا علم ہمارے ہر ہر فعل اور ہر ہر جنبش فکر کو محیط ہے تو اس میں انسان کی آزادی کار اور طرفگی عمل کے لیے باقی ہی کیا رہ جاتا ہے۔ اسی طرح اگر اس کی قدرت فعل و عمل کے تمام خانوں تک وسیع ہے اور ہر ہر کام براہ راست اس کی قدرت و تخلیق کا نتیجہ ہے تو اس کے بعد انسانی جد و جہد کے لیے تگ و دو کے کن خانوں کو فرض کیا جائے گا۔

اس طرز استدلال کو اس دوٹوک انداز میں پیش کیا جاتا ہے کہ گویا انسانی آزادی اور اللہ تعالیٰ کی وسعت علم و قدرت دو متضاد چیزیں ہیں۔ اس لیے یا تو انسانی حرمت و توقیر کی خاطر اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت کے دائروں کو محدود گردانا جائے۔ اور یا پھر اللہ تعالیٰ کی علم و قدرت کی ہمہ گیری کے پیش نظر انسانی آزادی پر قدغن اور پابندیاں عائد کی جائیں۔

اور اگر ہم تھوڑی دیر کے لیے بحث کو صرف حدود علم تک محدود رکھیں تو کہا جا سکتا ہے کہ عملاً ہوا بھی یہی ہے کہ لوگوں نے یا تو ارسطو کے تتبع میں اللہ تعالیٰ کے علم مطلق پر زد دیا ہے اور یا پھر افلاطون کی پیروی میں اس کو محدود مانا ہے۔

ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ کو محدود العلم ہستی ماننے میں ایک زبردست پیچیدگی پنہاں ہے۔ پیچیدگی یہ ہے کہ اول تو علم بجائے خود کوئی محدود شئی نہیں چہ جائیکہ اللہ تعالیٰ کے علم کو محدود قرار دیا جائے۔ یعنی انسانی علم بھی ایسا وسیع، ایسا متنوع اور ترقی پذیر ہے کہ جس کے حدود متعین کرنا مشکل

ہے۔ پھر اصل سوال یہ ہے کہ اگر اللہ تعالےٰ کے علم کو کسی فلسفیانہ مجبوری سے محدود مان بھی لیا جائے تو کیا ایسا خدا انسان کی علمی عظمتوں کو متاثر کر سکے گا۔ اور خود عظمت وجلال کے اس عرش پر متمکن رہ سکے گا کہ جو اس کو مذہب و دین کی بدولت حاصل ہے۔ دوسرے لفظوں میں سوال یہ ہے کہ آیا اللہ تعالےٰ کا یہ تصور مذہبی و دینی ذہنوں کے لیے قابل قبول ہو سکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ہرگز نہیں۔ اس مرحلہ پر دریافت طلب بات یہ محسوس ہوتی ہے کہ اس اشکال کا آخر حل کیا ہے۔

علم الٰہی کی نوعیت بیانیہ ہے مقدرہ نہیں

ہمارے خیال میں اس طرز استدلال میں بنیادی خامی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علم کی وسعت وہمہ گیری کو خواہ مخواہ جبریت کے مترادف سمجھ لیا گیا ہے۔ حالانکہ واقعہ یہ نہیں۔ واقعہ صرف یہ ہے کہ اس کا علم بیانیہ .... نوعیت کا ہے۔ مقدرہ نوعیت کا نہیں۔ یعنی انسان اپنی زندگی میں اختیار کو جس جس انداز میں برتے گا یا آزادی ارادہ کی نعمت سے جس جس طریق سے بہرہ مند ہوگا، اللہ تعالےٰ اس کو پہلے سے جانتا ہے، نہ یہ کہ اس کا پیشین علم انسانی تگ و دو کو جبر واضطرار کے خانوں میں منحصر کرنے والا ہے۔ علم الٰہی کی یہ توجیہہ بظاہر اطمینان بخش ہے لیکن اگر کوئی یہ پوچھ بیٹھے کہ زندگی میں اگر کسی نوعیت کا جبر نہیں ہے اور پہلے سے اس کی کڑیاں مرتب ومتعین نہیں ہیں، تو ان سے علم الٰہی متعرض کیسے ہو سکتا ہے۔ ایسی صورت میں غور وفکر کے سامنے فی حقیقت ایسی ادگن گھاٹی ابھر آتی ہے کہ جس سے بچ نکلنا بظاہر آسان نہیں معلوم ہوتا۔

بات یہ ہے کہ علم اور بالخصوص کسی شئ کا پیشین علم ہمیشہ ایک نوع کا جبر چاہتا ہے۔ ایک نوع کے قاعدہ اور تعین کا طالب ہے۔ ہم گھڑی کو دیکھ کر کہہ سکتے ہیں کہ اب بارہ بجے ہیں اور اس کے ٹھیک دو گھنٹے بعد دو بجیں گے۔ اس لیے کہ گھڑی کی مشینری کو بنایا ہی ایسے طریق سے گیا ہے کہ اس سے وقت کا صحیح صحیح اندازہ ہو سکے۔ اسی طرح طلوع آفتاب اور کسوف وخسوف

سے متعلق پیش گوئی کرنا اسی بنا پر سہل اور ممکن ہے کہ قدرت کے یہ تمام مظاہر مسلمہ اصول جبر و اضطرار کے خطوط پر رواں دواں ہیں۔ زیادہ غور کیجیے گا تو معلوم ہوگا کہ علم کی تمام ترقیات اور سائنس کی جملہ طرفہ طرازیاں اسی مسلّمہ اصول کی رہین منت ہیں کہ یہ کارخانۂ قدرت یونہی بغیر کسی قاعدہ و قانون کے نہیں چل رہا ہے بلکہ یہ علت و معلول کی جبری سلک میں منسلک ہے۔ اور جبر ہی وہ اساس اور بنیاد ہے کہ جس پر علم و معارف کی تمام فتوحات کا دارومدار ہے۔

علم کے بارے میں اگر یہ تجزیہ صحیح ہے تو اس کے منطقی طور پر یہ معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے حدود علم کو بھی اس وقت تک تمام انسانی اعمال تک وسعت پذیر نہیں مانا جا سکتا جب تک کہ خود ان اعمال سے متعلق یہ نہ مان لیا جائے کہ ان کے پیچھے بھی علت و معلول کی جبری کڑیاں کارفرما ہیں۔

اعتراض کی یہ نوعیت بلاشبہ صحیح ہے اور مسکت بھی ہے۔ مگر اس کے افسوں کو ہم یہ کہہ کر دور کر سکتے ہیں کہ اللہ تعالےٰ کے علم کو انسانی علم پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ انسانی علم بلاشبہ مجبور ہے کہ جبر کا سہارا لے مگر اللہ تعالیٰ کا علم ان سہاروں کا محتاج نہیں۔ وہ ہر ہر شئ کو پہلے سے پوری تفصیلات کے ساتھ جانتا ہے بغیر اس کے کہ ان میں تعلیل کے رشتوں کو تسلیم کیا جائے۔

انسان ایک تخلیقی انا ہے۔ ذہن مادّہ کم ہے اور کچھ اور زیادہ ہے

جبر کی تائید میں دوسرا اسلوب نظر وہ ہے جسے فطرتیت کے حامی پیش کرتے ہیں۔ ان کا موقف آپ سمجھ چکے۔ ان کے دلائل کی تلخیص دو لفظوں میں یہ ہے کہ ذہن انسانی کو مادّی قوانین سے مستثنےٰ نہیں ٹھہرایا جا سکتا۔ یعنی جس طرح ساری کائنات میں علت و معلول کا قانون جاری ساری ہے اسی طرح ذہن و فکر کی لطیف جنبشوں و حرکت پر بھی اس کا اطلاق ہونا چاہیے۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ذہن اپنی تمام توانائی جسم و مادّہ سے حاصل کرتا ہے اور اسی طرح تکمیل و ارتقاء کی منزلیں طے کرتا اور پروان چڑھتا ہے جس طرح کوئی مادی شئ پھلتی پھولتی اور پروان چڑھتی ہے۔ اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ جسم و مادّہ کے ساتھ اس کا گہرا رابطہ اور تعلق

ہے۔ چنانچہ اسے اگر نقصان و ضرر پہنچے تو ذہن و فکر کی کارگزاری پر بھی برابر اس کا اثر پڑتا ہے بالخصوص جب بھیجے کا کوئی حصہ یا دماغ کے ابھاروں میں سے کوئی ابھار ضرب اور چوٹ سے متاثر ہو تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ذہن کی کارفرمائی میں طرح طرح کی رکاوٹیں پیدا ہو جاتی ہیں۔ یہ سب باتیں صحیح ہیں مگر ان تمام باتوں کو ماننے کے بعد بھی یہ تسلیم کر لینا مشکل ہے کہ ذہن کا دائرۂ فکر مادہ و جسم کی طرح سمٹا ہوا ہے۔ اس کی تنگ و تاز محدود ہے اور اس پر مادی اور میکانکی قواعد کا اطلاق ہوتا ہے۔ کیونکہ انسانی ذہن کے بارہ میں اس تنگ نگہی کو جان لیا جائے۔ تو اس صورت میں نہ صرف آزادی ارادہ کی نفی ہوتی ہے، نہ صرف انسانی عظمت کا انکار لازم آتا ہے بلکہ علاوہ ازیں انسان کے ان خوارق فکری کی کوئی توجیہہ نہیں کی جا سکے گی کہ جن کی روشنی میں تاریخ ارتقاء کے قدم بڑھاتی ہے۔ اور جن کی مدد سے علوم و فنون اور تہذیب و تمدن کے قافلے اپنے لیے منازل کی تعیین کرتے ہیں۔

یہ صحیح ہے کہ فکر و ذہن کا یہ ارتقاء سراسر قوانین فطرت ہی کی تخلیق کا نتیجہ ہے اور جبر و اضطرار کی استواریوں ہی کا رہین منت ہے۔ مگر اس کو بالکل مادی قرار دینا مشکل ہے۔ اس لیے کہ انسان ایک تخلیقی انا ہے۔ جو اقدار کو جنم دیتا ہے۔ منازل کی تعیین کرتا ہے اور سعی اور تگ و دو کے اسلوب اور نہج واضح کرتا ہے۔ جو اپنے مضمرات فکری میں علوم و فنون کی گوناگوں تابشیں رکھتا ہے۔ اور نہ صرف خود آزاد ہے بلکہ مادہ کے جبر پر سائنس کے تیر چلاتا اور اس کو حسب منشاء ڈھالتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسے تخلیقی انا کو ہم صرف مادہ کی کرشمہ سازی نہیں ٹھہرا سکتے کہ جو مادہ کے جبر کو اختیار کے سانچوں میں ڈھالنے والا ہو۔ یہ مادہ کے علاوہ کچھ اور بھی ہے۔ بلکہ زیادہ تر تعبیر بیان میں یوں کہنا چاہیے کہ یہ مادہ کم ہے اور کچھ اور زیادہ۔

موجودہ دور کے نفسیاتی نظریات کی خامی۔ سیرت کا تعلق صرف ماضی ہی سے نہیں مستقبل سے بھی ہے۔ برگساں کی تصریح

تیسرا انتقاد جس سے جبر و اضطرار کے حق میں دلائل چھین چھین کر باہر آ سکتے اور فکر و ذہن کو

متاثر کرتے ہیں موجودہ دور کے وہ نظریات ہیں جن کا تعلق نفسیات سے ہے۔ اس کے بارے میں چند اصولی باتیں ذہن نشین رہنا چاہئیں۔

ا۔ یہ علم فی الحال ترقی و تکمیل کی ابتدائی منزلوں میں ہے۔ مکمل اور قطعی ہرگز نہیں۔ یہ صحیح ہے کہ تعلیم، اصلاح اور علاج کے میدان میں اس کے نتائج کی روشنی میں اچھا خاصا استفادہ کیا جاسکتا ہے مگر اس لائق بہرحال نہیں ہے کہ اس کی کوئی رائے زندگی کے بنیادی مسائل پر روشنی ڈال سکے۔

۲۔ بلاشبہ نفسیات کا عمومی رجحان یہی رہا ہے کہ ذہن انسانی کے عمل و فعل کی کوئی سائنٹیفک اساس دریافت کی جائے لیکن اب تک اس میں پوری پوری کامیابی حاصل نہیں ہوئی۔ اس باب میں جو زیادہ سے زیادہ تحقیقی بات کہی گئی وہ یہ ہے کہ ذہن انسانی کا عمل و فعل داخلی و خارجی محرکات اور ان کے ردعمل سے متعین ہوتا ہے لیکن اس سے ذہن انسانی کی فعالیت، طرفگی اور تازہ کاری کی نفی نہیں ہوتی۔ یہ صحیح ہے کہ یہ محرکات ذہن کے لیے فعل و عمل کی ایک فضا مہیا کرتے ہیں۔ اس کے مضمرات عمل کو ابھارتے اور ارادہ کی سمتوں کو متعین کرنے میں مدد دیتے ہیں۔ لیکن اس کے ہرگز یہ معنی نہیں کہ ذہن خود ایک مجہول . . . . . .) اور منفعل شئی کا نام ہے اور اس میں اپج، اختراع، اور تخلیق کی صلاحیتیں نہیں ہیں۔ ہم ان محرکات اور ان کے ردعمل کو سائنس کی زبان میں اسباب و علل . . . . نہیں کہتے بلکہ یہ سمجھتے ہیں کہ ان کی حیثیت صرف موید و معین یا سازگار حالات و شرائط کی ہے۔ جن کی وجہ سے ذہن کی قوت عمل ابھرتی ہے اور جن کی بدولت ذہن کو موقع ملتا ہے کہ عمل و فعل کے بہت سے امکانات کو چھانٹ کر کسی ایک امکان عمل کو اپنے لیے پسند کرلے۔

۳۔ سلوکیت . . . . کے حامیوں نے کردار کا جو تصور قائم کیا ہے وہ صحیح نہیں۔ یہ صحیح ہے کہ کردار و سیرت اور انسانی انا قریب قریب مترادف ہیں۔ لیکن اس کے صرف یہ معنی ہیں کہ ایک مخصوص کردار ایک متعین "انا" پر دلالت کرتا ہے۔ اس کے یہ

معنی ہرگز نہیں کہ انسان اپنے اعمال اور روزمرہ کی زندگی میں مجبور ہے کہ وہ عادات وسیرت کے انھیں سانچوں کے مطابق اپنے اعمال کو ڈھالے جو پہلے سے متعین ہیں۔

سوال یہ ہے کہ پہلے سے متعین سانچوں سے کیا مراد ہے؟ کیا سیرت کے معنی بعینہٖ اس حقیقت کے نہیں کہ ایک انسان طبیعت، ماحول اور مصالح کے بتوں کو توڑ کر اپنے لیے ایک اخلاقی موقف اختیار کر لیتا ہے، اور پھر مختلف مواقع پر، حالات کی مجبوریوں کے باوجود، اپنے اس اخلاقی موقف پر قائم رہتا ہے۔ اور اس طرح بار بار اس کا اعادہ کرتا رہتا ہے کہ یہ اختیار بالآخر ایک نوع کے جبر میں بدل جاتا ہے۔ لیکن پھر اس جبر میں بھی غیر محدود لطائف مقامات اور منزلیں ہیں کہ جن میں اختیار کی فرمانروائی بغیر کسی روک ٹوک کے باقی رہتی ہے۔

فرض کیجیے ایک شخص نے ایک نازک مرحلہ پر سچ بولا اور اس کی روحانی لذتوں سے بہرہ یاب ہوا۔ پھر اس نے طے کر لیا کہ جب کبھی جھوٹ، پالیسی اور ذاتی مصلحت کی فریب کاریاں اس کے پائے استقلال میں لغزش پیدا کرنا چاہیں گی یہ ان کے سامنے نہیں جھکے گا، اور صداقت شعاری کے دامن کو مضبوطی سے تھامے رہے گا۔ کون کہہ سکتا ہے کہ اس صورت میں کردار و سیرت کا جو بظاہر جبر ہے اس میں اختیار کا غالب عنصر شامل نہیں۔ اسی طرح سچائی کے بے شمار لطائف، مدارج اور منازل کی تحدید کس نے کی ہے اور کردار و سیرت کی بوقلموں منزلوں کو کس نے گنا ہے۔ ہمارے نزدیک یہ قطعی ممکن ہے۔ سچائی اور صداقت شعاری کا ہر ہر فعل اپنے اندر ایک طرفگی، ایک جدت اور نئی صورت حال لیے ہوئے ہو۔ اور نوع صدق میں توافق کے باوجود جزئیات حد درجہ مختلف ہوں۔

انسانی انا کے بارے میں برگساں کا یہ تجزیہ بالکل صحیح ہے کہ یہ دو عناصر سے ترکیب پذیر ہے۔ ایک عنصر ماضی یا حال کا ہے اور دوسرا عنصر مستقبل کا ہے یعنی یہ بالکل جائز ہے کہ کوئی شخص اپنے لیے ایسے طرز عمل کو منتخب کرے جو بالکل ہی نیا اور خلاف توقع ہو۔ اور بظاہر ماضی یا حال سے اس کا کوئی تعلق نہ ہو۔

مسئلہ جبر و قدر اور مسلمان متکلمین

مسئلہ جبر و قدر کے ان ضروری متکلمات کی تشریح و توضیح کے بعد اب ہمیں اصل موضوع کی طرف پلٹنا ہے اور بتانا ہے کہ

۱۔ جبر و قدر کا یہ اشکال مسلمانوں میں کب ابھرا اور کس طرح مقبول ہوا

۲۔ اسلام کا اپنا موقف اس سلسلہ میں کیا ہے

۳۔ متکلمین نے اس کے کن کن گوشوں سے تعرض کیا ہے اور علامہ ابن تیمیہ نے اس تاریخی اور بدرجہ غایت فلسفیانہ بحث میں کیا موقف اختیار کیا اور بحث و تمحیص کو فکر و تعمق کے کن جواہر پاروں سے سجایا اور تحقیق و مطالعہ کے کن انمول موتیوں کو صفحات قرطاس پر بکھیرنے کی کامیاب کوشش کی۔

قدریہ و جبریہ کے تعارف کے ضمن میں ہم دونوں گروہوں کی تاریخی حیثیت پر بحث کر چکے ہیں اور یہ بتا چکے ہیں کہ جبر و اضطرار کا یہ تصور مسلمانوں میں کب پیدا ہوا اور کس طرح اس نے ایک مستقل مدرسۂ فکر کی حیثیت اختیار کر لی۔ یہاں اختصار کے ساتھ چند نکات ذہن میں رہنا چاہیئیں۔

قدر کے بارے میں محدثین نے جو بکثرت احادیث پیش کی ہیں ان سے کم از کم اس بات کا قطعی اندازہ ہوتا ہے کہ صحابہ ہی کے زمانہ میں انسان کے دائرۂ اختیار سے متعلق سوالات ذہنوں میں ابھر آئے تھے۔ اس کی تائید حضرت ابن عباسؓ کے اس رسالہ سے ہوتی ہے جس میں آپ نے اہل شام کے جبریہ کو مخاطب کیا ہے[۱]۔ اس کے کئی اسباب ہو سکتے ہیں۔ پہلا اور اہم سبب تو قرآن حکیم کی وہ آیات ہو سکتی ہیں جن میں جبر و اختیار کے دوگونہ پہلوؤں پر بالواسطہ روشنی پڑتی ہے۔ بالواسطہ کی قید ہم اس لیے بڑھا رہے ہیں کہ جبر و اختیار کا اشکال قرآن حکیم کا

۱۔ المذاہب الاسلامیہ۔ مصنفہ ابوزہرہ، مطبوعۃ المطبعۃ النموذجیہ، ص ۱۷۲، ۱۷۴

اپنا اشکال نہیں۔ کیونکہ قرآن حکیم تو شروع ہی میں یہ فرض کرکے انسان کو رشد و ہدایت کی راہوں پر ڈالتا ہے کہ یہ اپنے فیصلوں میں ہر طرح آزاد اور مختار ہے۔ جبر کا شبہ ان آیات کا رہین منت ہے جن میں اللہ تعالیٰ کی مشیت، قدرت اور علم کی وسعتوں کو بیان کیا جاتا ہے۔ آئندہ چل کر ہم ان آیات کے بارہ میں مفصل بحث کریں گے۔

دوسری اقوام کے میل جول اور خیالات و افکار کے تصادم نے بھی اس نوع کے تصورات کی آبیاری کی۔ چنانچہ جعد بن درہم جس کی طرف اس بدعت کو منسوب کیا جاتا ہے خود اس کے بارے میں اس قسم کی شہادت موجود ہے کہ یہودیوں سے متاثر تھا۔ تاریخ سے اس امر کی توثیق بھی ہوتی ہے کہ اس عقیدہ کا ایک منبع مجوسی خیالات و افکار کی اشاعت و فروغ بھی ہے۔[1]

مشرکین مکہ جبری تھے

اسلام سے پہلے مشرکین عرب واضح لفظوں میں جبر کا اقرار کرتے تھے

سیقول الذین اشرکوا لو شاء اللہ ما اشرکنا نحن ولا آباءنا ولا حرمنا من دونہ من شیئ (انعام ۱۴۸)	جو لوگ شرک کرتے ہیں وہ کہیں گے اگر خدا چاہتا تو ہم شرک نہ کرتے اور نہ ہمارے باپ دادا اس کے مرتکب ہوتے اور نہ ہم کسی چیز کو حرام ٹھہراتے
قال الذین اشرکوا لو شاء اللہ ما عبدنا من دونہ من شیئ نحن ولا آباءنا ولا حرمنا من دونہ من شیئ۔ (النحل ۳۵)	اور مشرک کہتے ہیں اگر خدا چاہتا تو نہ ہم اس کے سوا کسی کو پوجتے اور نہ ہمارے بڑے ہی پوجتے اور نہ اس کے فرمان کے بغیر ہم کسی چیز کو حرام ٹھہراتے۔
وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدنٰھم (زخرف ۲۰)	اور کہتے ہیں کہ اگر خدائے رحمن چاہتا تو ہم ان کو نہ پوجتے۔

ابو قیس بن اسلت الانصاری ایک جاہلی شاعر انسان کی خوشی اور الم کو براہ راست زمانہ کی فسوں کاریوں کا نتیجہ قرار دیتا ہے:

۱۔ المذاہب الاسلامیہ۔ مصنفہ ابو زہرہ۔ مطبوعۃ المطبعۃ النموذجیہ ص ۱۷۲، ۱۷۴

اقضی بہا الحاجات ، ان الفتی دھن بذی لوتین خداع

میں اس کو اپنی ضروریات کے لیے استعمال کرتا ہوں اور نوجوان، منافق اور دھوکہ باز زمانہ کا اسیر ہے

ثعلبہ بن عمرو العبدی کھلے لفظوں میں قضا و قدر کے فیصلوں کے سامنے سر جھکا دیتا ہے

ع ولا ھو عما یقدر اللہ صارف"[۱]

اور نہ وہ قضا و قدر کے فیصلوں کے رخ پھیرنے والا ہے ۔

المرقش، الاصغر عرب کا جمیل ترین شاعر" حتوم" یا قضا و قدر کی کارفرمائیوں کے بارہ میں صاف صاف کہتا ہے :

ہر ہر نوجوان کو ہلاکت و موت کا سامنا کرنا ہے۔ لے عجلان یہ منجملہ ان امور کے ہے جن کا پہلے سے فیصلہ ہو چکا ہے ۔

جبر کا تیسرا سبب ان تاریخی عوامل کی ستم ظریفی ہے کہ جن کی وجہ سے مسلمانوں کا سیاسی نظام درہم برہم ہو کر رہ گیا یا جن کی وجہ سے اسلامی صفوں میں انتشار پھیلا ۔ تلوار چلی اور جاہلیت کی دبی ہوئی عصبیتیں پھر سے ابھر آئیں ۔ جس کا نتیجہ منطقی طور پر یہ نکلا کہ وہ مسلمان جن کو اسلام نے اخوت والفت کے مضبوط رشتوں میں منسلک کر رکھا تھا اب کئی گروہوں میں منقسم ہو گئے ۔ اس افراتفری کے عالم میں غیر شعوری طور پر قضا و قدر کی کارفرمائیوں پر یقین بڑھتا ہے ، کچھ اس طرح کے خیالات کو فروغ پانے اور پنپنے کا خواہ مخواہ موقع ملتا ہے کہ اسلام ایسے کامل و جامع نظام حیات میں اس نوع کے شدید اختلافات کی گنجائش نہیں ہے اور اس طرح اس امت سے جن کو آنحضرتؐ کی صحبت

---

۱ ۔ المفضلیات مطبعۃ المعارف مصر ۔ ۵۷ ، ۲۴

۲ ۔ ایضاً ، ۱۱۷/۴۷

۳ ۔ ایضاً ، ۵۷ ، ۲۲

و رفاقت کا فخر حاصل ہے یہ توقع نہیں کی جاسکتی تھی کہ یہ اتنی جلدی اسلام کے پیغام اتحاد و یگانگت کو یوں بھول جائے گی اور یوں آپس کی افسوسناک آویزشوں میں الجھ کے رہ جائے گی۔ لیکن اس کا کیا کیا جائے کہ اللہ تعالیٰ کو یونہی منظور تھا اور اسلامی تاریخ کو اختلاف و تشتت کے اس دور سے بہرحال گذرنا ہی تھا۔

یہ تو ہوئی جبر و اضطرار کے اسباب کی نشاندہی! دریافت طلب یہ نکتہ ہے کہ اس باب میں اسلام کا اپنا موقف کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ وہ جبر کا حامل کا ہرگز نہیں ہو سکتا۔ اس سے پہلے کہ ہم اس مسئلہ سے تعرض کریں یہ ضروری ہے کہ پہلے ان آیات کو من وعن درج کر دیں جن سے جبر و اضطرار پر استدلال کیا جاتا ہے اور بتائیں کہ اس استدلال میں کیا خامی ہے۔ ہم اس مرحلہ پر حدیث سے قطع نظر کر کے قرآن اور صرف قرآن ہی پر اس بنا پر بھروسہ کر رہے ہیں کہ عقاید کے ضمن میں یہی دستاویز قطعی، دوٹوک اور فیصلہ کن ہو سکتی ہے۔ یہ بات نہیں کہ اس سلسلہ میں ہم واٹ .... کی اس رائے سے اتفاق رکھتے ہیں کہ احادیث بحیثیت مجموعی جبر و اضطرار پر دلالت کناں ہیں۔ کیونکہ واقعہ یہ نہیں۔ احادیث میں جس درجہ عمل کی اہمیتوں پر زور دیا گیا ہے اور جس جس انداز سے عزم و ہمت کے دواعی کو ابھارا گیا ہے ہر پڑھا لکھا شخص اس سے واقف ہے۔ (باقی)

"اور آپ ان لوگوں کو ایک قریب آنے والے مصیبت کے دن سے (کہ روز قیامت ہے) ڈرایئے جس وقت کلیجے منہ کو آجاویں گے (اور غم سے) گھٹ گھٹ جائیں گے (اس روز) ظالموں کا نہ کوئی دلی دوست ہو گا اور نہ کوئی سفارشی ہو گا جس کا کہا مانا جاوے"

"سورۃ المؤمن"