ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

رُومی اور مسئلہ جبر و قدر

جبر و قدر کا مسئلہ دین و دانش کے اہم مسائل میں سے ہے۔ انسانی سوچ بچار کے ابتدائی مراحل میں یہ سوال پیدا نہیں ہو سکتا تھا انسان فطرت کی قوتوں کو شخصی تصور کرتا تھا۔ دریا، پہاڑ، ابر و باد، بجلی کی کڑک، زلزلے، طوفان، زمین کی روئیدگی، غرضیکہ جس مظہرِ فطرت سے بھی انسان کی زندگی دوچار ہوتی تھی انسان اس کو اپنے نفس پر قیاس کرتا تھا۔ ہر حادثہ اس کے اپنے نفس کی کسی نہ کسی کیفیت کا آئینہ تھا۔ کائنات میں ہر طرف دیوتاؤں کی حکمرانی تھی۔ ہر حادثے کا مدار ان کے راضی یا ناراض ہونے پر تھا۔ قوانینِ فطرت اور علت و معلول کے لزوم کا انسان کو کوئی احساس نہ تھا۔ جس طرح نفسِ انسانی متلوّن ہے کبھی کچھ کبھی کچھ اور اس کی خواہشیں پابندِ آئین معلوم نہیں ہوتیں۔ اسی طرح فطرت کے مظاہر کو بھی اس نے صاحبِ ارادہ ہستیاں تصور کر لیا تھا ہر ہستی متلوّن تھی اور ان مختلف ہستیوں میں کوئی تعاون بھی نہیں تھا۔ وہ عقل و اخلاق کے کسی اصول کی پابند نہ تھیں۔ قرآن کریم نے توحید کے استدلال میں ایک بڑا حکیمانہ نکتہ بیان کیا ہے کہ اگر ایک سے زائد خدا ہوتے تو کائنات کے مظاہر میں کوئی توافق دکھائی نہ دیتا۔ ہر جگہ تصادم ہی تصادم ہوتا۔ کائنات کا نظم اور پابندِ آئین ہونا یہ ثابت کرتا ہے کہ اس نظم کے پیچھے کوئی ایک ناظم اور اس حکمت کے پیچھے کوئی ایک حکیم ہے۔ کائنات میں ایک ہی مشیت کام کرتی ہے جس کا اندازِ عمل پابندیٔ آئین ہے۔ یہ تصورِ فکر کی بڑی ارتقا یافتہ صورت میں پیدا ہوا۔

جس طرح انسان کی روحانی معرفت نے اس پر توحید کا انکشاف کیا اسی طرح انسان کی عقلی ترقی نے فطرت کا یہ راز منکشف کیا کہ فطرت ایک نظام ہے جس میں معینہ سبب اور معینہ اثر لازم و ملزوم کے طور پر باہم وابستہ ہیں جسے محض اتفاق کہتے ہیں اس کا کوئی وجود نہیں۔ جو کچھ ہوتا ہے وہ علل و اسباب کا لازمی نتیجہ ہوتا ہے۔ ستارے اپنے مداروں میں نپے تلے حساب سے گردش کرتے ہیں شمس و قمر کا کسوف و خسوف اس لئے نہیں ہوتا کہ کوئی ایک دیوتا دوسرے دیوتا کا گلا گھونٹ رہا ہے۔ یہ مظاہر ارض و شمس و قمر کے ایک دوسرے کے بیچ میں عارضی طور پر حائل ہونے سے پیدا ہوتے ہیں۔ ہواؤں کا یہ اختیار نہیں ہے کہ جدھر منہ اٹھائیں چل دیں نہ ہی بارش کسی دیوتا کی خوشی یا احسان سے ہوتی ہے نہ طوفان کسی دیوتا کی خشمناکی سے آتا ہے جو اس وقت تک فرو نہیں ہو سکتا جب تک کہ کسی خوبصورت نوجوان کی قربانی پیش کی جائے۔

غرضیکہ انسان کی دانش بھی توحیدِ فطرت کی طرف بڑھی اور اس کے دین کی تکمیل بھی توحید ہی کے عقیدے میں ہوئی لیکن اس معراجِ کمال پر پہنچ کر فطرتِ خارجی اور خود انسانی فطرت سوچنے والوں کے لئے ایک معمّا بن گئی۔ انسان حیرت کی وجہ سے علم کی طرف قدم اٹھاتا ہے لیکن علم کی فراوانی سے پھر ایک دوسری قسم کی حیرت میں ڈوب جاتا ہے اور زندگی پھر پُراسرار ہو جاتی ہے۔

کاشے گفت است می باید سبے ۔۔۔ عقل و حکمت تا شود گویا کسے
باز باید عقل بے حد و شمار ۔۔۔ تا شود خاموش یک حکمت شعار

توحیدِ فطرت، توحیدِ حکمت اور توحیدِ الوہیت تک پہنچ کر انسان سر پیٹنے لگا کہ اس منظم کائنات میں جہاں کسی پتے کی جنبش قوانین کے بغیر ہے اور نہ مشیت خدائے حکیم کے بغیر، جہاں ہر طرف علت و معلول اور لازم و ملزوم کی لاتعداد کڑیوں سے بنی ہوئی لامتناہی زنجیریں ہیں وہاں میری کیا حیثیت ہے۔ میری ہستی بھی خود ساختہ نہیں ہیں فطرت کی قوتوں کی پیداوار ہوں یا خدا کی مشیت کا نتیجہ، دونوں حالتوں میں وہ چیز کہاں ہے جسے میں نے اپنا اختیار سمجھ رکھا ہے۔ اگر میرے افعال طبیعی ماحول اور میرے جسمانی وظائف کا نتیجہ ہیں تو ان کی ذمہ داری مجھ پر کیسے عائد ہوتی ہے۔ انسان کی جبلتیں اس کو ورثے میں ملتی ہیں اور اس کے افعال ان جبلتوں کے جبر یا لزوم کا نتیجہ ہوتے ہیں اس کے ساتھ طبیعی ماحول کا جبر ہے جس سے گریز ناممکن معلوم ہوتا ہے۔ جبلت کے متعلق ایک حدیث شریف میں آیا ہے کہ اگر کوئی تم سے کوئی کہے کہ پہاڑ اپنی جگہ سے سرک گیا تو تم اسے مان سکتے ہو لیکن اگر کوئی کہے کہ کسی انسان کی جبلت بدل گئی تو اسے قبول نہ کرنا۔ اسی حدیث شریف سے یہ فارسی مثل بنی ہے کہ جبل گردد جبلّت برنگردد۔ انسان جس معاشرتی ماحول میں پیدا ہوتا ہے جس قسم کے والدین اور کنبے میں اس کی ولادت ہوتی ہے اس کے نتائج لازمی طور پر اس کے افعال میں مترتب ہوتے ہیں۔ یہ معاشرتی جبر بھی انسان کی اختیاری چیز نہیں۔ فطرت میں علت و معلول کی کڑیوں کو دریافت کرنا انسان کا سرمایہ حکمت ہے لیکن اس تحقیق میں وہ جس قدر ترقی کرتا گیا اسی قدر اس کا اپنا آپ بے اختیار ہوتا گیا اور وہ ہزار قسم کے جبروں کا متحیّر تماشائی بن کر رہ گیا۔

دریا بوجودِ خویش موجے دارد　　　خس پندارد کہ ایں کشاکش با اوست

دیوتاؤں کے تلوّن سے چھٹکارا ہوا تو فطرت کا اٹل جبر اس پر طاری ہو گیا ڈھیلوں میں سے نکلا تو دلدل میں دھنس گیا۔ کڑھائی میں سے اچھلا تو آگ میں گرا۔ دین میں استدلال کا دخل ہوا تو توحیدِ الٰہی نے اس کو ایک دوسری قسم کے مخمصے میں پھنسا دیا وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ تمام انفس و آفاق اور حیات و کائنات کا خالق اور اس کا حکمران ایک قادرِ مطلق خدا ہے جو قدرتِ مطلقہ کے ساتھ علمِ محیط کا بھی مالک ہے ہستی میں جو کچھ سرزد ہوا وہ اسی کی قدرت اور اسی کے علم اور اسی کی مشیت سے ظہور میں آیا۔

جسے چاہا جیسا بنا دیا، تیری شان جلّ جلالہٗ

اگر انسان نے اپنے آپ کو نہیں بنایا تو وہ اپنی جسمانی اور نفسی اور جبلی ساخت کا ذمہ دار نہیں۔ نہ اس کی آفرینش اس کے اختیار میں تھی اور نہ اس کے افعال اس کے اختیار میں ہیں۔ خیر و شر جو کچھ ہے قادرِ مطلق ہی اس کا ذمہ دار ہے۔

ناحق ہم مجبوروں پر یہ تہمت ہے مختاری کی　　　جو چاہیں سو آپ کریں ہیں ہم کو عبث بدنام کیا　(میر)

لیکن مذہب کے لئے فقط ایک خالقِ فطرت اور قادرِ مطلق کی ہستی کا عقیدہ کافی نہیں۔

مذہب کا بڑا وظیفہ اصلاحِ اخلاق کی تلقین ہے اور اخلاق کا مدار امر و نہی پر ہے۔ مذہب انسان کو حکم دیتا ہے کہ ایسا کرو اور ایسا نہ کرو۔ اگر اس طرح کرے گا تو اس کے نتائج دنیا اور آخرت میں اچھے ہوں گے اور اگر اس کے برخلاف کریگا تو یہاں اور وہاں اندرونی اور بیرونی عذاب و تذلیل سے دوچار ہوگا۔ مدح و ذم، تکریم و تذلیل، عذاب و ثواب سب کا دارومدار اختیار کے برتنے پر ہے اگر اختیار نہ ہو تو نہ اجر کے کچھ معنی ہیں اور نہ زجر کے۔ لیکن اگر ایمان و کفر اور خیر و شر خدا کے پیدا کئے ہوئے ہیں تو یہ کہاں کا انصاف ہے

کہ ان کی ذمہ داری انسان پر عائد کی جائے۔

حافظ بخود نہ پوشید ایں خرقۂ مے آلود ۔۔۔ اے شیخ پاک دامن معذور دار ما را

در کوئے نیک نامی مارا گزر نہ دادند ۔۔۔ گر تو نمی پسندی تغییر کن قضا را

لیکن دین نے دونوں باتوں کی بیک وقت تلقین کی جو بظاہر متضاد معلوم ہوتی ہیں۔ ایک یہ کہ قادرِ مطلق خُدا ہے جس کی مرضی کے بغیر نہ فطرتِ خارجی میں کچھ عمل ہوتا ہے اور نہ انسان سے کوئی فعل سرزد ہو سکتا ہے۔

گر چرخِ فلک گردی سر بر خطِ فرمان نہ ۔۔۔ در گوئے زمیں باشی در قبضۂ خم چوگاں شو (غالب)

خیر و شر دونوں خُدا کے پیدا کردہ ہیں، مگر انسان کو حکم ہے کہ وہ شر سے بچے اور خُدا کے پیدا کردہ شر سے خُدا ہی سے پناہ مانگے۔ اَعُوذُ بِاللّٰہِ مِن شرورِ انفسنا۔ خُدا کو آفرینشِ انسان سے پہلے ہی ازل سے یہ علم تھا کہ آفریدہ انسان کن کن حالتوں میں کیا کیا کرے گا۔ خُدا کا علم اور خُدا کی قدرت ایک دُوسرے سے الگ صفات نہیں۔ اگر لامحدود علم و قدرت نے حوادث و افعال ازل سے معین کر رکھے ہوں تو کوئی انسان اپنے اختیار سے سرِ مو کس طرح تجاوز کر سکتا ہے۔ وما تشاءون الا ان یشاء اللّٰہ۔ تم کچھ چاہ بھی نہیں سکتے جب تک کہ اللہ نہ چاہے۔ ایک طرف خُدا کی قدرتِ مطلقہ کو ماننا لازمی اور دُوسری طرف اخلاقی امر و نہی ضروری۔ یہ دونوں عقیدے دین کے دو ستون ہیں۔ دین کی عمارت ان دونوں پر قائم ہے۔ ان میں سے اگر ایک ستون کو بھی ہٹا دیں تو دین قائم نہیں رہ سکتا۔

صدرِ اسلام میں صاحبِ وحی اور ان کے اصحاب بیک وقت ان دونوں عقائد کو صحیح سمجھتے تھے اور ان کے منطقی تضاد سے اپنے آپ کو پریشان نہیں کرتے تھے ان کو غیر شعوری طور پر یہ احساس تھا کہ زندگی کے اساسی حقائق اور کنہِ حیات منطقی استدلال سے ماورا ہیں۔ منطق کہتی ہے کہ ایسا کیسے ہو سکتا ہے اور زندگی جواب دیتی ہے کہ سمجھ میں آئے یا نہ آئے ایسا ہی ہوتا ہے۔ وحدتِ وجود کی بحث کی طرح جبر و قدر کی بحث بھی آغازِ اسلام میں پیدا نہیں ہوئی۔ اسلام کی بنیادوں کو استوار کرنے والے عمل کی درستی میں اس قدر منہمک تھے کہ ان کو منطقی موشگافیوں کی فرصت نہ تھی۔ جب عمل میں ضعف آیا تو خرد کی گتھیاں سلجھانے کا شغل پیدا ہوا۔ ایشیائے کوچک اور شام و مصر کی سرزمین میں عیسویت اور یونانی فلسفے کی بدولت جبر و قدر کی بحث جاری تھی یہاں کے لوگ جب مسلمان ہو گئے تو دینی اور عادتوں کے علاوہ بازیچۂ استدلال بھی ساتھ لیتے آئے اور جبر و قدر کی بحث میں بُری طرح اُلجھ گئے۔ مومن کا ایمان جبر و قدر کے منطقی تضاد سے ماورا تھا۔ یا یوں کہو کہ ان کا ایمان بین الجبر والاختیار تھا لیکن متکلمین میں سے ہر گروہ ایک شق کو لیکر دُوسری شق کو رد کرنا چاہتا تھا۔ جن کے نزدیک جبر صحیح تھا ان کے لئے اختیار موہوم تھا اور جن کے لئے اختیار درست عقیدہ تھا انھوں نے جبر کو باطل قرار دیا۔ جبریہ اور قدریہ کے دو گروہ ہو گئے اور دونوں افراط و تفریط میں پڑ گئے۔ دونوں قرآن اور حدیث سے استشہاد کرتے تھے۔ ایک گروہ خُدا کی قدرتِ مطلقہ کے متعلق نصوص پیش کرتا تھا اور جو نصوص ان کے خلاف معلوم ہوں انکی تاویل کرتا تھا۔ دوسرا گروہ اختیار کو اخلاق اور عذاب و ثواب کے لئے لازمی سمجھتا تھا اور وہ تمام آیات پیش کرتا تھا جن میں انسان کو اپنے اعمال کا ذمہ دار قرار دیا گیا ہے اور زور شور سے تلقین کی گئی ہے کہ خیر کی طرف بڑھو اور شر سے گریز کرو۔

جبر و قدر کے مسئلے میں اشاعرہ اور معتزلہ متکلمین کے دو گروہ خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ اشاعرہ سے قبل اکثر فقہا پوری طرح جبر کے قائل ہو گئے تھے۔ اشاعرہ نے ایک عجیب نظریہ قائم کیا جس کو نظریہ کسب کہتے ہیں یعنی خیر و شر تمام قسم کے افعال کا خالق خدا ہی ہے۔ لیکن جس فرد کے واسطے سے یہ اعمال ظہور پذیر ہوتے ہیں وہ ان کو کسب کر لیتا ہے اور اس کسب کے واسطے سے وہ عذاب و ثواب کا مستحق ہو جاتا ہے۔ مثلاً چوری کا فعل ہے تو وہ خدا کا تخلیق کردہ ہے لیکن چور اس کا کاسب ہے۔ اشاعرہ کے عقائد یہ تھے:

(۱) خدا کو جائز ہے کہ انسان کو اس کام کی تکلیف دے جو اس کی طاقت سے باہر ہے۔ (یہ عقیدہ لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَھَا کی قرآنی تعلیم کے خلاف ہے۔ مگر جب متکلمانہ اور مناظرانہ گروہ بندی ہو تو سیاہ سفید اور سفید سیاہ ہو جاتا ہے)

(۲) خدا کو حق ہے کہ وہ مخلوقات کو عذاب دے بغیر اس کے کہ ان کا کوئی جرم ہو یا ان کو ثواب ملے۔

(۳) خدا اپنے بندوں کے ساتھ جو چاہے کرے اس کے لئے یہ ضرور نہیں کہ وہ کام کرے جو مخلوقات کے لئے مناسب ہوں۔

خود امام غزالی احیاء العلوم میں لکھتے ہیں کہ ہمارے اصحاب اشاعرہ اس بات کے قائل ہیں کہ آیاتِ قرآنی سے ثابت ہوا کہ خدا تعالیٰ دین اور دُنیا کی مصلحتوں کا لحاظ نہیں رکھتا اور آدمی کے افعال میں آدمی کی قدرت کا کچھ اثر نہیں اور کافر کا کفر اور گنا ہگار کا گناہ خود خدا نے چاہا تھا۔

ان کے خلاف معتزلہ کا گروہ تھا۔ جو حکمت پسند تھا اور اختیار کو اخلاق کے لئے لازمی سمجھتا تھا۔ ان کے نزدیک مشیتِ الٰہی بے آئین نہیں تھی، معتزلہ خدا کو عادل اور حکیم یقین کرتے تھے۔ اور کہتے تھے کہ خدا کا کوئی فعل حکمت و مصلحت سے معرّا نہیں ہوتا خدا کی ذات سراپا عدل ہے وہ کبھی ایسا نہیں کر سکتا کہ اعمال کے آئین ثواب و عذاب کو برطرف کر کے جسے چاہے بخش دے اور جسے چاہے بغیر استحقاق عذاب میں مبتلا کر دے۔

مولانا کے زمانے میں کثرت سے فقہا اور متکلمین میں جبر کا عقیدہ عام تھا۔ اور اس کی وہ صورت جو دین اور اخلاق کی سوختہ کر دینے والی ہے نظری طور پر عام لوگوں نے قبول کر لی تھی۔ مولانا نے دین کی بڑی خدمت کی کہ اس کے خلاف پُر زور احتجاج کیا 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۔ مولانا کے نزدیک مصدرِ ہستی خدا کی ذات اور اس کی مشیت ہی ہے۔ وہی ہر آئین کا بنانے والا اور چلانے والا اور ہر تقدیر کا مقدر کرنے والا ہے۔ لیکن اختیارِ انسان کی تقدیر کا ایک جزو لاینفک ہے۔ اپنے اختیار سے زندگی کو جد و جہد کے ساتھ بدلنے کی کوشش تقدیرِ انسانی ہے جو تقدیرِ الٰہی ہے۔ یہ قضا سے کُشتی لڑنا نہیں بلکہ قضائے الٰہی کے مطابق ہے۔

با قضا پنجہ زدن نبود جہاد ۔۔۔ زانکہ آں را خود قضا بر ما نہاد

عام خیال یہ ہے کہ تقدیر کا عقیدہ انسانوں کو اپاہج بنا دیتا ہے اور ان کو جد و جہد سے باز رکھتا ہے کہ جو کچھ ہونا ہے وہ تو ہو کے رہے گا۔ ہماری جد و جہد کا ہونا نہ ہونا برابر ہے مغرب کی جد و جہد کرنے والی اقوام جب موجودہ مسلمان قوم کی پستی کے اسباب تلاش کرتی ہیں، تو اکثر ان پر یہ الزام لگاتی ہیں کہ تقدیر اور راضی بقضا ہونے کے عقیدے نے ان کے دست و پا شل کر دیئے

ہیں لیکن اس الزام کو تاریخ جھٹلاتی ہے۔ اسلام دُنیا میں غیر معمولی جدوجہد سے قائم ہوا اور صدیوں تک جدوجہد کی بدولت مسلمان دُنیا کے فرمانروا رہے۔ کیا وہ مسلمان تقدیر کا صحیح مفہوم مجاہد کی قوتوں اور کوششوں میں اضافہ کر دیتا ہے جس میں ذوقِ عمل ہے وہ بے دھڑک عمل کرتا ہے۔ نہ حوادث سے ڈرتا اور گھبراتا۔ اور نہ موت سے خائف ہوتا ہے۔ اپنے فرائض کو کماحقہٗ اور تا حدِ استطاعت انجام دے کر نتیجے کو خُدا پر چھوڑتا ہے۔ خُدا کے پیدا کردہ تمام ذرائع کو استعمال کرتا ہے لیکن نتیجے کے لئے خالی اپنی خواہشوں اور قوتوں پر بھروسا نہیں کرتا۔ اس لئے کہ وہ تمام حیات و کائنات کا ناظم نہیں ہے۔ لیکن جب کسی شخص پر بے ہمتی اور کاہلی طاری ہوتی ہے تو وہ تقدیر اور توکل کا غلط مفہوم قائم کر کے ہاتھ پاؤں توڑ کر بیٹھ جاتا ہے۔ رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور اُن کے صاحب فہم صحابہؓ تقدیر کا صحیح مفہوم سمجھتے تھے۔ اسی لئے وہ اپنی طرف سے کوشش میں کبھی کوتاہی نہیں کرتے تھے۔ باوجود اس کے کہ ان کو یقین تھا کہ نتیجہ خُدا کے ہاتھ میں ہے۔ رسُولِ کریمؐ نے ایک شخص کو دیکھا کہ اپنے اُونٹ کو بے حفاظت چھوڑ رکھا ہے پوچھنے پر اس نے کہا کہ توکل علی اللہ چھوڑ دیا ہے۔ رسُولِ کریمؐ نے فرمایا کہ اس کے گھٹنے باندھ دو کہ بھاگ نہ سکے اور پھر توکل کرو۔

گفت پیغمبر باآوازِ بلند با توکل زانوئے اشتر ببند

حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ ایک جگہ سے گزرے کچھ لوگوں کو دیکھا کہ بیکار بیٹھے باتیں کر رہے ہیں۔ دریافت کرنے پر ان لوگوں نے جواب دیا کہ ہم متوکلین ہیں۔ حضرت فاروقؓ نے فرمایا کہ تم توکل کا غلط مفہوم سمجھتے ہو۔ توکل یہ ہے کہ زمین میں ہل جوتو، بیج بوؤ، کھیت کی آب یاری کرو اور پھر نتیجے کو خُدا پر چھوڑ دو۔ ایک دُوسرا واقعہ بھی قضائے الٰہی کے متعلق حضرت عمرؓ کی بصیرت کا ثبوت دیتا ہے۔ اُنھوں نے ایک وبا زدہ مقام سے فوج کو کوچ کرنے کا حکم دیا۔ ایک مقتدر صحابی نے کہا کہ کیا قضاءِ الٰہی سے فرار کر رہے ہیں؟ فرمایا نہیں قضاءِ الٰہی سے قضائے الٰہی کی طرف فرار کر رہے ہیں اگر وبا قضاءِ الٰہی سے ہے تو اس سے بچنے کی کوشش بھی قضاءِ الٰہی کا حکم ہے۔

تصوّف پر ایک یہ الزام لگایا گیا ہے کہ وہ دُنیا کو بے حقیقت قرار دے کر انسانوں کو دُنیاوی زندگی میں جدوجہد سے باز رکھتا ہے۔ عارف رومی سے بڑھ کر دُنیا میں اور کون صوفی گزرا ہے۔ لیکن وُہ بڑی شدت سے جدوجہد کی تلقین کرتے ہیں۔ چنانچہ ادنےٰ مراتبِ حیات میں بھی کوشش بلند مقاصد کو مدِّنظر رکھ کر ہونی چاہیئے تاکہ معمولی افعال بھی روحانی ترقی کا نردبان بن جائیں۔ وہ کوشش کے اس قدر قائل ہیں کہ بیہودہ کوشش کو بھی عدم سعی پر ترجیح دیتے ہیں۔ کیونکہ فضول کوشش سے بھی اگر کوئی اور نتیجہ حاصل نہ ہو تو کم از کم کچھ بدنی اور نفسی ورزش ہو جاتی ہے اور کچھ تجربہ حاصل ہو جاتا ہے۔ جو بعد میں مفید کوششوں میں کام آسکتا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ:

کوششِ بیہودہ بہ از خفتگی

مثنوی میں مولانا نے جبریوں کے تمام دلائل کی مدلل تردید کی ہے۔ علاوہ قرآنی آیات کے جبری اکثر بعض احادیث کو بھی پیش کرتے ہیں۔ چنانچہ یہ حدیث پیش کی جاتی ہے کہ۔

"ما شاء اللہ کان وما لم یشأ لم یکن۔"

یعنی خُدا جو چاہتا ہے وُہ ہوتا ہے اور جو نہیں چاہتا وہ نہیں ہوتا۔

مولانا فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حقیقت میں جد و جہد کی ترغیب ہے۔ جب تم کو کوئی کہے کہ انعام و اکرام اور انتظام سب فلاں وزیر کے ہاتھ میں ہے۔ اُمورِ سلطنت میں جو کچھ وہ چاہتا ہے۔ وہی ہوتا ہے تو ایک عقلمند آدمی جہاں تک ہو سکے گا۔ اس وزیر کو خوش کرنے کی کوشش کریگا اور اس کے احکام کے مطابق عمل کرنے میں سعی کرے گا۔ یہ تو کوئی بیوقوف ہی کریگا کہ اس وزیر سے بھاگنا شروع کردے۔

بہر تحریض است بر اخلاص و جِد	کاندراں خدمت فزوں شو مستعد
گر بگویند آنچہ می خواہد وزیر	خواست آنِ اوست اندر دار و گیر
گردِ او گرداں شوی صد مرّہ زود	تا بریزد بر سرت احسان و جود
یا گریزی از وزیر و قصرِ او	ایں نباشد جستجو و نصرِ او
چونکہ حاکم اوست او را گیر و بس	غیرِ او را نیست حکم و دسترس

اسی طرح دوسری حدیث پیش کی جاتی ہے: جف القلم بما ھو کائنٌ۔ جو کچھ ہونا ہے وہ لوحِ تقدیر میں ازل سے لکھا جا چکا ہے۔ اس کے بعد کاتبِ تقدیر کا قلم خشک ہوگیا، نہ اس میں سے کچھ کٹ سکتا ہے اور نہ اس پر کچھ اضافہ ہو سکتا ہے۔ مولانا کے ہاں تقدیر کی تاویل وہی نبویؐ اور فاروقیؓ تاویل ہے جو کوشش کو مانع نہیں بلکہ اس کی محرک اور معاون ہے۔ فرماتے ہیں کہ درست ہے کہ تقدیر کا لکھا بدل نہیں سکتا لیکن تقدیر اصل میں الٰہی قوانین کا نام ہے جن میں تبدیلی نہیں ہوتی: فطرۃ اللہ التی فطر الناس علیھا لا تبدیل لخلق اللہ ذٰلک الدین القیم۔ انسانوں کی جو فطرت بنائی گئی ہے وہی فطرۃ اللہ ہے۔ اور اسی کا نام تقدیر ہے جس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔ اسی کو سنۃ اللہ بھی کہا گیا ہے: ولن تجد لسنۃ اللہ تبدیلا۔ زندگی کو ان قوانین کے مطابق ڈھالنا انسان کی فطرت اور اس کی تقدیر ہے۔ تقدیر کے قلم نے فقط یہی لکھا ہے، کہ ہر کام کی تاثیر اور جزا اس کام کے مطابق ہوگی کجروی کا نتیجہ دُکھ اور راست روی کا انجام سعادت۔ ظلم سے ادبار پیدا ہوگا اور عدل کا ثمرہ اقبال ہوگا۔ تقدیر کا قلم یہ لکھ کر سوکھ گیا کہ عدل اور ستم کے نتائج یکساں نہیں ہونگے۔ خیر و شر کی تمیز ابدی طور پر قائم رہے گی۔ خدا کی ترازو بڑی حساس ہے اس میں ہر ذرہ عمل تُل جاتا ہے۔ اور اس کے مطابق نتائج ادھر یا اُدھر پلڑے میں پڑ جاتے ہیں۔ اس میں بال برابر فرق، کمی یا بیشی محض اتفاقات سے نہیں ہوتی۔ اسی کا نام تقدیر ہے۔ تقدیر کے اصل معنی اندازہ کرنے اور پیمانہ مقرر کرنے کے ہیں۔ اگر ترازو کے پلڑے ذرہ برابر اِدھر اُدھر بے وزن جھکیں تو ترازو بے اعتبار ہو جائے تقدیر خدا کی میزان ہے جس میں کوئی تلوّن نہیں اس میں خواہ مخواہ بے سبب کمی بیشی نہیں ہوتی۔

ہمچنیں تاویلِ قد جف القلم	بہر تحریض است بر شغل اہم
پس قلم بنوشت کہ ہر کار را	لائق آں است تاثیر و جزا
کج روی جف القلم کج آیدت	راستی آری سعادت زایدت

تقدیر خدائے عادل کے عدل کی میزان ہے۔ اس کے ہاں دیر ہو تو ہو لیکن اندھیر نہیں۔ اس تاویل میں مولانا نے اشارہ

کے دین سوز اور اخلاق کش عقیدے کی تردید کی ہے کہ خدا عدل کا پابند نہیں اور وہ مطلق العنان متلون بادشاہوں کی طرح جس کو چاہے بغیر کسی اصول کے انعام دے دے اور جس نیک آدمی کو چاہے اس کو یونہی بھڑک کر سزا دیدے۔ بقولِ سعدی :

"گاہے بسلامے برنجند و گاہے بدشنامے خلعت دہند"

ایسے بادشاہ کے سر پر خاک اور راکھ جس کے ہاں امین و ظالم کی تمیز نہ ہو۔ "اندھیر نگری چوپٹ راجا۔ اسی بھاؤ بجری اسی بھاؤ کھاجا۔"

بادشاہے کہ بہ پیشِ تختِ او | فرق نبود از امین و ظلم خو
فرق نکند۔ ہر دو یک یا شد برش | شاہ نبود۔ خاک تیرہ بر سرش

مثنوی میں جبر و اختیار کے متعلق لطیف بحثیں جا بجا ملتی ہیں۔ لیکن زیادہ تر یہ بحث شیر اور خرگوش کے قصے میں ملتی ہے جہاں خرگوش شیر کو جدوجہد سے باز رکھنا چاہتا ہے اور عدم سعی کی تلقین کرتا ہے۔ اور شیر اس کے مقابلے میں جہد و اختیار کے حق میں دلائل دیتا ہے۔ مولانا کو اس بارے میں جو کچھ کہنا ہے وہ شیر کی زبانی بیان فرماتے ہیں۔ مولانا جو ارتقائے حیات کو زندگی کا ایک عالمگیر قانون سمجھتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ زندگی ایک سیڑھی ہے جس پر پایہ بہ پایہ قدم رکھتے ہوئے بامِ مقصود تک پہنچنا ہے جہاں زندگی ہے وہاں مقصد کوشی ہے۔ البتہ جمودِ محض میں اندھی اور جبری میکانیت ہو سکتی ہے لیکن جمودِ محض کہیں نہیں ہے جس کو جمادات کہتے ہیں وہ بھی اپنے انداز کی زندگی رکھتے ہیں۔

خاک و باد و آب و آتش بندہ اند | با من و تو مردہ با حق زندہ اند

جبر میں جکڑی ہوئی زندگی میں تمنائے عروج اور سعیٔ صعود کہاں ہو سکتی ہے۔

گفت شیر آرے ولے ربّ العباد | نردبانے پیش پائے ما نہاد
پایہ پایہ رفت باید سوئے بام | ہست جبری بودن ایں جا طمعِ خام

سیدھے قیاس سے جب کسی کو آلاتِ عمل یعنی ہاتھ پاؤں وغیرہ ملتے ہیں تو یہ ایک خاموش مگر مسکت دلیل اس امر کی ہے کہ جس کو یہ آلات دیئے گئے ہیں اس کو کوشش کی تلقین کی گئی ہے اور اس سے توقع کی جاتی ہے کہ وہ ان کو استعمال کریگا۔ اگر ایسا نہیں کرے گا تو کفرانِ نعمت ہوگا۔

پائے داری چوں کنی خود را تو لنگ | دست داری چوں کنی پنہاں تو چنگ
خواجہ چوں بیلے بدستِ بندہ داد | بے زباں معلوم شد او را مراد

فطرت زبانِ حال سے مختلف قسم کے اشارے کرتی ہے۔ عاقل وہ ہے جو ان اشاروں کو سمجھ کر ان کے مطابق عمل کرے۔

چوں اشاراتہاش را بر جاں نہی | در وفائے آں اشارت جاں دہی
(چاک مت کر جیب بے ایامِ گل | کچھ اُدھر کا بھی اشارہ چاہیئے) (غالب)
پس اشاراتہاش اسرارت دہد | بار بردارد ز تو کارت دہد

کوشش شکرِ نعمت ہے اور اپنے آپ کو مجبورِ محض سمجھنا نعمت کا انکار ہے۔ فطرت اللہ کا آئین انعام یہ ہے کہ شکر سے نعمت میں اضافہ ہوتا ہے اور ناشکری سے یہ نعمت زائل ہو جاتی ہے۔ یہ اس آیہ کریمہ کی تفسیر ہے:۔

"وَاِذْ تَاَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَاَزِيْدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ اِنَّ عَذَابِيْ لَشَدِيْدٌ"

مولانا کی بصیرت اس آیت کے متعلق نہایت حکمت افروز ہے۔ شاید ہی کسی اور مفسر کا خیال اس طرف گیا ہو۔ عام لوگ شکرِ نعمت کے یہ معنی سمجھتے ہیں کہ خدا کی طرف سے یا کسی مجازی محسن کی طرف سے اگر کوئی نعمت ملے تو زبان سے اس کا شکریہ ادا کیا جائے یا دل میں شکر کے جذبات پیدا کئے جائیں۔ مولانا کے نزدیک یہ شکر کے سطحی اور ادنیٰ مدارج ہیں گو یہ بھی غیر ضروری نہیں ہیں۔ لیکن اصل شکریہ ہے نعمت کو اس کے مخصوص اور صحیح مصرف میں استعمال کیا جائے۔ ایک شخص کو کسی نے لکڑی چیرنے کی کلہاڑی دی اس نے وہ کلہاڑی طاق پر رکھ دی۔ عنایت کرنے والے کا زبانی شکریہ ادا کرتا رہا لیکن اس کو استعمال نہیں کیا۔ یہ لفظی شکریہ ہے اور عملاً کفرانِ نعمت اس کے مقابلے میں اگر وہ منہ سے شکریہ نہ بھی ادا کرتا لیکن اس کو استعمال کر کے کچھ اپنے گھر کے لئے ایندھن فراہم کرتا کچھ دوسروں کی حاجت روائی کے لئے تو وہ حقیقتاً شاکر ہوتا۔ حدیث شریف میں یہ واقعہ درج ہے کہ ایک محتاج رسولِ کریمؐ سے کچھ خیرات طلب کرنے لگا۔ نبی کریمؐ نے پوچھا کہ کیا تم مطلقاً قلاش ہو تمہارے پاس کچھ سامان نہیں۔ اس نے جواب دیا کہ ایک پیالہ ہے۔ فرمایا کہ جاؤ وہ لے آؤ رسولِ کریمؐ نے خود اس کو نیلام کر کے حاصل کردہ داموں سے کلہاڑی کا پھل خریدا اور دستہ اس میں اپنے دستِ مبارک سے لگا دیا اور کہا کہ جاؤ لکڑی جنگل سے کاٹ کر گزارہ کرو۔ اور کچھ روز کے بعد پھر میرے پاس آکر صورتِ حال بیان کرنا۔ چنانچہ اس نے ایسا ہی کیا اور جب وہ چند روز بعد پھر حاضر ہوا تو کہا کہ اب مجھ پر اللہ کا فضل ہے۔ روز کی روٹی بھی میسر آگئی ہے اور کچھ بچ بھی جاتا ہے۔ اس شخص نے عملاً نعمت کا شکر ادا کیا۔ خدا جب انسان سے شکر کا طالب ہوتا ہے تو اس لئے نہیں کہ تشکر کے الفاظ سے وہ خوش ہوتا ہے۔ محض قلب و لسان سے شکر ادا کرنے سے نعمت میں کہاں سے اضافہ ہو جائیگا۔ ہاں جو کچھ عطا ہوا ہے اس کے استعمال سے نعمت ضرور بڑھے گی۔ عطا کردہ مال کو اگر تجارت میں لگائیگا تو وہ مال بڑھے گا۔ اگر کسی کو علم عطا ہوا ہے تو وہ تعلیم و تعلّم سے ضرور ترقی کریگا۔ اعضائے جسمانی پر بھی خدا کا قانونِ تشکر عمل کرتا ہے۔ ہر عضو استعمال سے تندرست رہتا اور قوی ہوتا ہے۔ اور عدم استعمال سے مفلوج ہونا شروع ہوتا ہے اصل کافر وہ ہے جو کافرِ نعمت ہے اور یہ کفرانِ نعمت کا عدم استعمال ہے۔

سعی، شکرِ نعمتِ قدرت بود   جبرِ تو انکارِ آں نعمت بود
شکرِ نعمت نعمتت افزوں کند   کفرِ نعمت از کفت بیروں کند

مولانا فرماتے ہیں کہ بیدار اور ہشیار رہ کر زندگی بسر کرنی چاہیئے۔ ہر زندہ چیز کے اندر اور باہر شکاری تاک لگائے بیٹھے ہیں جہاں کوئی بقائے حیات کی جدوجہد میں غافل ہوا وہیں گھات لگائے ہوئے کوئی دوسری قوت اس پر جھپٹ پڑی۔ جبر کا نظری طور پر مدعی اگر عملاً بھی جبری ہو جائے تو ایک لمحہ اس کا زندہ رہنا محال ہو جائے۔ زندگی ایک مسلسل سفر ہے۔

زندگی ماندگی کا وقفہ ہے　　یعنی آگے چلینگے دم لے کر　　(میر)

جب تک منزلِ مقصود پر نہ پہنچ جائے تب تک غافل ہو کر سرِ راہ سو جانا مسافر کے لئے باعثِ خطر ہے۔ جو سوتا ہے وہ کھوتا ہے۔

خیز تو خفتن بود در رہ مخسپ　　تا نہ بینی آں در و درگہ مخسپ

جب تک مقصودِ حقیقی کی در و درگاہ پر نہ پہنچ جاؤ تب تک غافل نہ ہو۔ بے وقت سونا اچھی چیز نہیں جیسے بے وقت اذان دینے والے مرغ کو ذبح کر دیتے ہیں۔ بے وقت سونے والے کا بھی یہی حال ہوتا ہے۔

خیر خفتن در میانِ رہزناں　　مرغِ بے ہنگام کے یابد اماں

توکل اچھی چیز ہے لیکن صحیح توکل یہ ہے کہ کام کرنے کے بعد اور فرائض کی ادائیگی کے بعد خدا پر بھروسہ کیا جائے۔ خدا کا ایک نام جبار بھی ہے۔ جس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ لوگوں پر جبر کرتا یا ان کو مجبور کرتا ہے۔ جبر کے معنی ہیں قانونِ الٰہی کا بے تبدل و تغیر عمل کرنا۔ ریاضی کے ایک جزو کا نام الجبر والمقابلہ ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک بندھا قانون لزوم کے ساتھ اس میں عمل کرتا ہے۔ دو اور دو چار ہی ہونگے یہی قانونِ جبر ہے۔ جمع و تفریق کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ اپنی مرضی سے کم و بیش ہو جائے۔ اسی لئے مولانا توکل کا صحیح مفہوم بتاتے ہوئے بھی خدا کو جبار کے نام سے بھی پکارتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ پہلے حصولِ مقصد میں خوب جدوجہد کرو۔ اور تمام اسباب سے کام لو اس کے بعد خدائے جبار پر بھروسا رکھو کہ وہ سعی و عمل کے مقررہ نتائج کو اسی طرح ظہور میں لائیگا۔ جس طرح دو اور دو چار ہی ہوتے ہیں۔ قوانینِ فطرت خدا کے وعدے ہیں اور خدا وعدہ خلافی نہیں کرتا۔ اِنَّ اللّٰہَ لَا یُخلِفُ المیعاد۔

گر توکل مے کنی در کار کن　　کار کن پس تکیہ بر جبار کن
گفت آرے گر توکل رہبر است　　ایں سبب ہم سنتِ پیغمبر است
گفت پیغمبر باواز بلند　　بر توکل زانوئے اشتر بہ بند
رمزِ الکاسب حبیب اللہ شنو　　از توکل در سبب کاہل مشو
در توکل کسب و جہد اولیٰ تر است　　تا حبیبِ حق شوی ایں بہتر است

بعض لوگ بیمار ہوتے ہیں تو علاج کرنا توکل کے خلاف سمجھتے ہیں بعض صوفیہ نے بھی اسی قسم کا رویہ اختیار کیا جو اسلام کی تعلیم کے خلاف ہے۔ دُنیا عالمِ اسباب ہے اور تمام اسباب اور سبب و اثر کا سلسلہ خدا نے فطرت میں ودیعت کیا ہے اگر بیماری فطری اسباب سے پیدا ہوتی ہے تو وہ قضاء الٰہی کا ایک پہلو ہے لیکن علاج کے اسباب بھی خدا نے پیدا کئے ہیں لہٰذا وہ بھی قضاء الٰہی ہیں۔ بقول حضرت عمر فاروقؓ وبا سے گریز کرنا قضاء الٰہی کی طرف رُخ کرنا ہے۔ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ احیاء العلوم میں توکل پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ایک زاہد کسی غار میں متوکل ہو کر بیٹھ گیا جہاں نہ گھاس پانی تھا۔ نہ جنگلی میوے اور نہ انسانوں کا گزر۔ اور خدا سے کہتا رہا کہ جو کچھ میری قسمت کا رزق ہے وہ مجھے یہیں پہنچا دے کئی روز

تک کھانے پینے کو کچھ نہ ملا تو خدا سے شکایت کرنے لگا کہ میرا رزق مجھے دے یا میری جان قبض کر لے، تو خدا کی طرف سے عتاب ہوا کہ کیا تم چاہتے ہو کہ ترکِ دُنیا اور ترکِ اسباب سے ہماری حکمت کو توڑ دو۔ خُدا انسانوں کے رزق کا انسانوں کو ہی ذریعہ بناتا ہے۔ خُدا نے اپنی داد و دہش کے لئے وسائل اور اسباب بنائے ہیں۔ اور ان اسباب کی طرف رجوع کرنا حکمتِ الٰہی اور سنۃ اللہ ہے:

اَلباعدُ عنِ الاسبابِ کلّہا مراغمۃٌ للحکمۃِ وجہلٌ لِسُنّۃِ اللہِ تعالیٰ و
العمل بموجب لِسُنۃِ اللہِ تعالیٰ مع الاتکالِ علی اللہِ عزّ وجلّ دون
الاسباب لا یناقض التوکل۔

زندگی کے حقائق اور اس کی ماہیت انبیا اور اولیا سے زیادہ اور کس نے سمجھی۔ ان کے طرزِ عمل پر غور کرو تو معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے زندگی جدوجہد ہی میں گزاری جفائے زمانہ کا صبر و استقلال سے مقابلہ کیا، زمانے کے نشیب و فراز اور گرم و سرد سے آشنا ہوئے زندگی کی اصل بھلائیاں کوشش کرنے والوں کے لئے ہیں۔ آغازِ حیات سے زندگی کا یہی اُصول رہا ہے اور یہ اُصول اٹل ہے۔

سعی ابرار و جہادِ مومناں — تا بدیں ساعت ز آغازِ جہاں
حق تعالیٰ جہد شاں را راست کرد — آنچہ دیدند از جفا و گرم و سرد

اُنھوں نے مقاصدِ عالیہ کے حصول کے لئے تدبیریں کیں اور ملکوتی مرغوں کو پکڑنے کے لئے جال بچھائے جس کی وجہ سے ان کے نقائص دُور ہوتے گئے اور وہ کمالِ لامتناہی کی طرف قدم بڑھاتے رہے۔

دامہا شاں مرغ گردونی گرفت — نقصہا شاں جملہ افزونی گرفت
بزیرِ کنگرۂ کبریاش مردانند — فرشتہ صید و پیمبر شکار و یزداں گیر (دیوانِ شمس تبریز)

خُدا کی عظمت کی بلند عمارت کے زیرِ سایہ ایسے لوگ بھی ہیں جو فرشتوں کا پیغمبروں کا بلکہ خُدا تک کا شکار کرتے ہیں یعنی ہمت کر کے بلند سے بلند مدارج تک عروج کرتے ہیں۔

در دشتِ جنونِ من جبریل زبوں صیدے — یزداں بکمند آور اے ہمتِ مردانہ (اقبالؒ)

فرماتے ہیں کہ تیرا سر پھٹا ہوا تو نہیں ہے کہ سر پہ پٹی باندھ کر مجبور اور لاچار ہو کر بیٹھ گیا ہے۔ دو ایک روز کوشش کر کے دیکھ اگر نتیجہ نہ نکلے تو پھر میری ہنسی اُڑانا۔ میں فطرۃ اللہ کا ایک عالمگیر اُصول بیان کر رہا ہوں جس کے خلاف ہونا ناممکن ہے میں حلفاً کہتا ہوں کہ میں کافر ہوں اگر ایمان اور بندگی کی راہ میں اعمالِ صالحہ کرتے ہوئے کسی کو کوئی حقیقی نقصان پہنچا ہو۔

سر شکستہ نیست، ایں سر را مبند — یک دو روزے جہد کن باقی بخند

اختیار کے ثبوت میں استدلال کرتے ہوئے بعض لاجواب نکتے پیدا کئے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ جبر کے عقیدے کا اظہار محض

کہنے کی باتیں ہیں۔ ورنہ انسان حقیقی زندگی میں اختیار کو ایک بدیہی امر سمجھتا ہے۔ اس پر بحث وحجت ہو سکتی ہے کہ یہ اختیار کہاں سے آیا۔ خدا نے عطا کیا یا فطرت کا لازمہ ہے۔ لیکن سرے سے اس کے وجود کا انکار بداہت کے خلاف ہے ایک شخص کہیں دھواں دیکھتا ہے لیکن کہتا ہے ہاں دھواں تو ہے لیکن یہ کہ دھواں کسی آگ سے نکل رہا ہے اس کو میں نہیں مانتا کیونکہ آگ مجھے دکھائی نہیں دی دوسرا شخص دھوئیں کو دیکھتے ہوئے بھی اس کے وجود سے انکار کرتا ہے۔ ایک مدلول کا منکر ہے لیکن دوسرا تو محسوس ہی کا منکر ہے۔ جو سوفسطائی ہے کہ محض ہٹ دھرمی سے ایک مناظرانہ رویہ اختیار کر لیا ہے کہ محسوسات کا وجود نہیں اور جو کچھ ہے وہ وہم ہی وہم ہے۔ اختیار ایسی بدیہی چیز ہے کہ کافر ہو یا مومن کوئی عملاً اس کا منکر نہیں۔ اس کا انکار ایسا ہے جیسا کہ کوئی سوفسطائی کہے کہ جہان ہی کا وجود نہیں۔ عملاً جبری بھی اختیار کا قائل ہے۔ دوسروں کو کہتا رہتا ہے کہ ایسا کرو اور ایسا نہ کرو۔ اور کرنے نہ کرنے پر راضی یا ناراض بھی ہوتا ہے۔ کسی کو کہتا ہے تم بڑے ذلیل ہو تم نے ایسا کیوں کیا تمھیں ہرگز ایسا نہیں کرنا چاہیئے تھا۔ اس کے باوجود جب بحث کرتا ہے تو جبری بن جاتا ہے۔ یہ کہاں کی عقل اور کہاں کا انصاف ہے۔

دیں ہمی گوید جہاں خود نیست ہیچ ہست سوفسطائی اندر پیچ پیچ
جملۂ عالم مُقر در اختیار امر و نہی ایں بیار و آں میار

اختیار بدیہی وجدانات میں سے ہے اور بدیہی محسوسات کا منکر دیوانہ ہی ہوگا۔ یہ ایسا بدیہی امر ہے کہ انسان سے نیچے اُتر کر بعض حیوانات کو بھی اس کا یقین ہے اور وہ اسی یقین پر عمل کرتے ہیں۔ اگر تم کتے کو پتھر مارو تو حالانکہ چوٹ اس کو پتھر سے لگی ہے لیکن وہ پتھر کو کچھ نہ کہے گا۔ خشمگیں ہو کر تمھیں کاٹنے کے لئے لپکے گا۔ وہ جانتا ہے کہ پتھر مجبور ہے اور تم مختار ہو۔ تم نے اپنے اختیار کا غلط استعمال کیا ہے لہٰذا قابلِ انتقام ہو۔ فطرتِ مجبور اور فطرتِ مختار کا فرق کتے تک کو معلوم ہے لیکن جبری ہے کہ خواہ مخواہ بحث کئے جاتا ہے۔ اُونٹ کو لاٹھی مارو تو اُونٹ لاٹھی کو کچھ نہ کہے گا۔ لاٹھی مارنے والے کو کاٹنے کے لئے دوڑیگا کیا شرم کی بات ہے کہ عقلِ حیوانی تک کو جس چیز کا علم ہو عقلِ انسانی اپنی کوری سے اس کی منکر ہو جائے۔

گر شتر بان اشترے را می زند آن شتر قصد زننده می کند
خشم اشتر نیست با آں چوب او پس ز مختاری شتر بُرده است بو
عقل حیوانی چو دانست اختیار ایں بگو اے عقلِ انساں شرم دار

اختیار کا مزید ثبوت پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ تمہارا یہ تذبذب کہ کل فلاں بات کروں یا نہ کروں یا یہ کروں یا وہ کروں کیا یہ تیرے صاحبِ اختیار ہونے کی بیّن دلیل نہیں ہے کبھی تو یوں سوچتا ہے کہ جو ہونا ہوگا وہ لازماً ہوگا میں کاہے کو سر کھپاؤں اس کے باوجود پھر کبھی بدی کے ارتکاب پر تو پشیمان ہوتا ہے کہ کاش میں نے ایسا نہ کیا ہوتا۔ جس کے صاف معنی یہ ہیں کہ دوسری نیک راہِ عمل بھی تیرے لئے کھلی تھی۔ اور تو چاہتا تو اس کو اختیار کر لیتا۔

ایں کہ فردا آں کنم یا ایں کنم ایں دلیلِ اختیار است اے صنم

زاں پشیمانی کہ خوردی از بدی زاختیارِ خویش گردی مہتدی

فرماتے ہیں کہ جبری کو یہ خیال نہیں آتا کہ اس کے عقیدے کی رُو سے تو تمام قرآن ہی مہمل ہو جاتا ہے۔ قرآن کریم میں زیادہ تر امرونہی اور وعدہ و وعید ہے کسی نے کبھی یہ دیکھا کہ کوئی عاقل سنگ و خشت کو حکم دے رہا ہو۔ خدا نے انسان کو صاحبِ اختیار بنا کر ہی اوامر و نواہی صادر فرمائے اور عدولِ حکم پر غصّے کا اظہار کیا۔

جملہ قرآں امر و نہی است و وعید امر کردن سنگ مرمر را کہ دید
ہیچ دانا ہیچ عاقل ایں کند با کلوخ و سنگ خشم و کیں کند؟

اختیار کے ثبوت میں ایک اور لطیف استدلال مولانا نے یہ کیا ہے کہ جو صفت کسی چیز کی ذات میں داخل ہے وُہ اس سے علیحدہ یا منفک نہیں ہو سکتی۔ فطرۃ اللہ نے انسان کو صاحب اختیار بنایا اور اختیار کو اس کی فطرت کا جوہرِ لاینفک قرار دیا، جسے خُدا کی قدرتِ کاملہ اس سے سلب نہیں کرتی جس طرح خُدا جمادات میں سے جمادی فطرت کو سلب نہیں کرتا۔ صناع صاحبِ اختیار ہے اور اس کا آلہ جمادی ہے۔ صناع اختیار سے کام کر رہا ہے کیونکہ اس کے بغیر چارہ نہیں اور جمادی آلہ جمادی فطرت پر عمل کر رہا ہے۔ صناع کا اختیار جمادی فطرت کی نفی نہیں کر سکتا۔ یہ کہنا کہ کافر کا کفر بھی مرضیٔ الٰہی سے ہے ایک متناقص بات ہے۔ کُفر کے معنی ہی ہیں اپنی مرضی سے انکار کرنا۔ اگر کافر نے اپنی مرضی سے خُدا کا انکار نہیں کیا اور خُدا کی مرضی سے خُدا کا انکار کیا ہے تو کفر کفر ہی نہیں اور اگر اس کو کفر قرار دیتے ہو تو لازمی ہے کہ اس کو اختیاری سمجھو ورنہ اس کے کہنے میں داخلی تناقص لازم آئیگا۔

جب عارف رومی جیسا عاشقِ خُدا اس زور شور سے اختیار کے حق میں دلائل پیش کرتا ہے تو دل میں یہ خیال گزرتا ہے کہ ایک طرف تو عشق و مستی میں وُہ عاشق کو مُردہ بدستِ زندہ قرار دیتا ہے اور کہتا ہے کہ جُملہ معشوق است عاشق پردۂ۔ زندہ معشوق است و عاشق مردۂ۔ اور تمام مثنوی میں یہ تلقین ہے کہ اپنے آپ کو خُدا کے مقابلے میں نیست سمجھو اور نابوُد کردو۔ اور دوسری طرف انفرادی اختیار پر اس قدر زور ہے اور جدوجہد کی تعلیم ہے۔ کیا ان دو زوایائے نگاہ میں تضاد اور تصادم معلوم نہیں ہوتا۔ اس اشکال اور شُبہے کا جواب مولانا ایک نہایت بلند مقام سے دیتے ہیں جس کا لبِ لباب یہ ہے کہ جبر و قدر کی بحث عام طور پر محسوسات اور معقولات کے اندر رہ کر کی جاتی ہے۔ زندگی کے اندر جہاں اشیا اور حوادث متحد اور مربوط ہیں وہاں منطق ان کے مختلف پہلوؤں کو الگ کر لیتی ہیں۔ پھر ان پہلوؤں کی تفریق و تحدید کے بعد ان میں استدلالی ضرورت سے جو مخالفت یا تضاد قائم کیا جاتا ہے۔ اسے استدلال متحد نہیں کر سکتا۔ استدلال کا کام چیزوں میں تفاوت اور دُوئی قائم کرنا ہے منطق جب تجزیہ اور تحلیل کے بعد ترکیب اور اتحاد کی طرف قدم اُٹھاتی ہے تو زندگی کی اصلیتوں کو پوری طرح متحد نہیں کر سکتی۔ مثلاً جان اور تن جو ایک ہی حیات کے دو پہلو ہیں جب از رُوئے منطق ان کی الگ الگ تحدید کی جائے تو اس کے بعد ان دونوں کا رابطہ اور حقیقی اتحاد ناقابلِ فہم ہو جاتا ہے آنکھ کا بینائی سے اور کان کا شنوائی سے

تعلق بھی علت و معلول کے لحاظ سے سمجھ میں نہیں آتا۔ جن چیزوں کو زندگی نے متحد اور متصل رکھا ہے اسے عقل جزوی الگ الگ کر دیتی ہے جس کا کام ہی تجزیہ ہے۔ اور اس وہم میں پڑ جاتی ہے کہ ان کی حقیقت ہی ایک دوسرے سے جداگانہ ہے۔ یہی حال انسان کی زندگی کے اندر جبر و قدر کا ہے۔ کنہ حیات کے اندر جبر اور اختیار کوئی مطلقاً متباین یا متضاد چیزیں نہیں مثلاً اگر سیرت اختیاری اعمال سے بنتی ہے تو پختہ ہونے کے بعد اس میں جبر کا شائبہ آجاتا ہے۔ مثلاً جب کوئی کہے کہ یہ ناممکن ہے کہ کوئی نبی کسی گناہ کبیرہ کا مرتکب ہو سکے تو اس کے یہ معنی ہیں کہ وہ نیکی کرنے پر مجبور ہے یعنی اختیاری اعمال نے اس کی سیرت کی پختگی سے ایک قسم کا جبر پیدا کر دیا ہے۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہو کہ سیرت کے اس مقام پر پہنچ کر جبر و اختیار کی تمیز اٹھ گئی ہے اب چاہو اس کو جبر کہو اور چاہو اسے اختیار کہو۔ یہ کیفیت دونوں کا اتحاد اور دونوں سے ماورا ہے۔

مولانا اس درجہ کی روحانی کیفیت کو درجۂ کمال میں عشق کہتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ جب تک کوئی درجۂ عشق تک نہیں پہنچا وہ جبر کی مذموم اصطلاح میں محبوس رہتا ہے۔ لیکن عاشق کو یہ اصطلاح بہت مضطرب کرتی ہے۔

لفظ جبرم عشق را بے صبر کرد　　　　وآنکہ عاشق نیست حبس جبر کرد

جب عاشق من تو شدم تو من شدی کے مقام پر پہنچ جاتا ہے اور اپنی مرضی کو خدا کی مرضی میں محو کر دیتا ہے تو تسلیم و رضا کے کمال میں اس کی ذاتی خواہشیں مفقود ہو جاتی ہیں۔ پھر جو کچھ اس سے سرزد ہوتا ہے وہ خدا کے افعال ہوتے ہیں۔ اب منطقی یہ کہے گا کہ ایسی حالت میں بندہ مجبور محض ہو گیا۔ اسی کے متعلق مولانا فرماتے ہیں کہ یہ حماقت کی گفتگو ہے۔ دو باہم محبت کرنے والوں کی مرضی جب ایک ہو جاتی ہے تو اس کو جبر نہیں کہتے یہ تو معیت اور محبت کا کمال ہے جہاں دوئی اور ہوا و ہوس کے بادل چھٹ جاتے ہیں اور ماہِ کامل کی تجلی جلوہ افگن ہوتی ہے۔

ایں معیت با حق است و جبر نیست　　　　ایں تجلی ماہ است ایں ابر نیست

اگر اس حالت کے لئے تمہارے پاس کوئی اور لفظ نہیں ہے اور تم محبت کے جبر کو بھی جبر ہی کہنے پر مجبور ہو تو پھر اس حقیقت کو اچھی طرح سمجھ لو کہ اتحادِ عشق کا جبر اور ہے اور نفس امارہ کا جبر اور۔ نفسِ امارہ بڑا جابر ہے۔ انسان کی گردن میں رسی ڈال کر اس کو گناہ کی طرف گھسیٹتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ لیکن کہاں نفس امارہ کی رسی اور کہاں عشق کی رسی جس کے متعلق ایک شاعر کہہ گیا ہے:

رشتہ در گردنم افگندہ دوست　　　　می برد ہر جا کہ خاطر خواہِ اوست

شنیدہ ام کہ سگاں را قلادہ می بندی　　　　چرا بگردن حافظ نمی نہی رسنے　　(حافظ)

خدا کی رسی کو جب انسان مضبوط پکڑتا ہے۔ واعتصموا بحبل اللّٰہِ جمیعاً تو پھر یہ بکڑ اس کی بندگی اور اطاعت سے گذر کر عشق کی گرفت میں لے آتی ہے۔

در بود ایں جبر جبر عامہ نیست　　　　جبر آں امارۂ خود کامہ نیست

اس جبرِ محمود کی حقیقت وہی جانتے ہیں جو اس کیفیت سے آشنا ہو گئے ہیں اور خدا نے ان کی چشم بصیرت کھول دی ہے، ایسے

لوگوں کا اختیار اور جبر عام مفہوم سے بالکل الگ ہو جاتا ہے۔ ان کے اختیار میں جبر اور جبر میں اختیار ہوتا ہے۔ اور حقیقت میں نہ وہ جبر ہوتا ہے اور نہ اختیار۔ "اُو در من و من در وے، چوں بو بہ گلاب اندر"۔ اس کو سمجھانے کے لئے مولانا لطیف استدلال کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ منطقی کہیگا کہ چیزوں کی ماہیت کیسے بدل سکتی ہے کیونکہ منطق کا اصولِ اوّلین جسے قانونِ عینیت کہتے ہیں یہ ہے کہ الف الف ہے اور الف کسی حالت میں ب نہیں ہو سکتا اور الف بیک وقت ب اور غیر ب نہیں ہو سکتا۔ (قانون عدم اجتماع نقیضین اور ارتفاع نقیضین) مولانا فرماتے ہیں کہ منطق کو چھوڑ کر زندگی کی اصلیت میں غوطہ زن ہو تو تمہیں معلوم ہو جائے کہ زندگی میں ہر وقت قلبِ ماہیت ہوتی رہتی ہے۔ ابر نیساں کا قطرہ صدف میں پہنچ کر گوہر بن جاتا ہے۔ اسی طرح جبر اور اختیار عاشق کے قلب میں پہنچ کر کچھ اور ہی بن جاتے ہیں۔

اختیار و جبر ایشاں دیگر است　　　قطرہ ہا اندر صدفہا گوہر است

اسی طرح نافۂ آہو کو دیکھو، نافۂ مشک بننے سے پہلے محض خون تھا پھر اس میں وہ تبدیلی ہیئت ہوئی کہ خون میں اور مشک میں کوئی مناسبت نہ رہی کیا عاشقانِ الٰہی کا عشق نافۂ آہو جیسی تبدیلی ماہیئت بھی نہیں کر سکتا۔

طبع نافِ آہو است آں قوم را　　　ز از بروں خوں وز اندروں شاں مشکہا

اب تم خواہ مخواہ اپنی منطق بگھار کر حیران ہو کر مت پوچھتے پھرو کہ ناف کے باہر کا خون ناف کے اندر مشک کیسے بن گیا۔ یا مس خام اکسیر کے اندر کندن کیسے بن گئی۔ اختیار و جبر تمہارے ہاں فقط لفظ ہی لفظ تھے منطقی اصطلاحیں اور استدلالی تصورات تھے۔ یہ محض نظریات تھے، جو حقیقت کے اوپر بطور حجاب و سحاب چھائے ہوئے تھے۔ جب قلب کے اندر حقیقت متحقق ہوئی تو یہ نظریات عرفانِ حقیقت بن گئے۔ پہلے محض الفاظ کا دھواں تھے۔

اختیار و جبر در تو بُد خیال　　　چوں در ایشاں رفت شُد نورِ جلال
تو مگو کایں مس بروں بُد مختصر　　　در دل اکسیر چوں گشت است زر

منطقی کی سمجھ میں یہ بات نہیں آتی کہ سلسلۂ حیات و کائنات نیچے سے اوپر تک ایک کیمیاگری کا سلسلہ ہے۔ جماد نبات میں داخل ہو کر روئیدگی حاصل کرتی ہے جو جماد کا بحیثیت جماد خاصہ نہ تھا۔ روٹی جب تک دسترخوان پر ہے تو وہ جماد ہے لیکن انسان کے اندر پہنچ کر وہ ایک بشاش روح بن جاتی ہے۔ دسترخوان اس کو حل کر کے اس کی ماہیت کو تبدیل نہ کر سکتا۔ جان کی سلسبیل میں پہنچ کر اس کی کیفیت بدل جاتی ہے محسوسات معقولات بن جاتے ہیں عقل جزوی عقل کلی بن جاتی ہے عقلِ کلی اور اس کے عقل معرفت یا عشق الٰہی میں مبدل ہو جاتی ہے۔ مادّے سے لیکر الوہیت تک یہ سلسلہ جاری ہے۔ جبر و اختیار جیسے عقلی مسائل کی بھی ہیئت معرفتِ حقیقی اور عشقِ الٰہی میں پہنچ کر کچھ کی کچھ ہو جاتی ہے۔ یہ قانون عالمگیر ہے۔ فرماتے ہیں کہ جب روح حیوانی نبات و جماد کو روح شاد میں مبدل کر سکتی ہے تو اندازہ کرو کہ اس کے بلند تر درجے کی الٰہی کیمیاگری کیا کچھ نہیں کر سکتی۔

نان چو در سفرہ ست او باشد جماد　　　در تنِ مردم شود او روحِ شاد

در دلِ سفرہ نگردد مستحیل   مستحیلش جاں کند از سلسبیل

قوتِ جان است ایں اے راست خواں   تا چہ باشد قوتِ آں جانِ جاں

روٹی تو تن کی غذا ہے جان کو بھی غذا چاہیئے جان کی غذا روٹی سے افضل اور الگ قسم کی ہو گی جان کے بھی کئی مراتب ہیں حیوانی جان جو انسان اور حیوان میں مشترک ہے اس سے بالاتر نفسی جان ہے پھر نفسی جان یا روح کے کئی مدارج ہیں۔ ہر درجے کی ایک مخصوص غذا ہے کیونکہ ہر قسم کی زندگی کسی نہ کسی قسم کی غذا سے قائم رہتی ہے۔ تمام عالم میں ہر چیز کسی دوسری چیز کی غذا ہے، ہر ہستی کھانے والی اور کھائی جانے والی ہے جس کو مولانا نے ایک کلیہ قاعدہ کے طور پر بیان کیا ہے۔

جملہ عالم آکل و ماکول داں

آدمی جو حیوانی جسم کے لحاظ سے محض ایک گوشت کا لوتھڑا ہے، اس حیوانی جان کے بل بوتے پر شعور کی قوت سے مدد لیکر پہاڑوں اور سمندروں کو چیر ڈالتا ہے۔ اور زمین کی گہرائیوں میں سے کانوں کی دولت کو برآمد کرتا ہے۔

او العزمانِ دانشمند جب کرنے پہ آتے ہیں   سمندر پھاڑتے ہیں کوہ سے دریا بہاتے ہیں

کوہ کن کی جان کا زور شق الحجر کا موجب ہوتا ہے لیکن روح کے اعلےٰ مدارج کو شق القمر تک کی قوت حاصل ہوتی ہے۔

زورِ جانِ کوہ کن شق الحجر   زورِ جانِ جاں در انشق القمر

رُوح کے مدارج کے ساتھ ساتھ اس کی قوت اور اس کے تصرفات ترقی پاتے ہیں۔ ادنے مدارج میں وُہ امورِ سفلی پر مؤثر ہوتی ہے اور اعلیٰ مدارج میں عالم علوی پر۔

آگے چل کر مولانا اشاعرہ کے عقیدۂ جبر کے ایک پہلو کی حکیمانہ توجیہ کرتے ہیں جس سے وُہ اختیار کے منافی نہیں رہتا اور اس انداز سے خُدا کو افعال کا خالق ماننے میں کوئی اشکال لازم نہیں آتا۔ قرآنی اصطلاحات کے مطابق ایک عالم امر ہے اور دُوسرا عالمِ خلق روح کا تعلق عالمِ امر سے ہے۔ قُلِ الروح من امرِ ربی۔ عالمِ خلق میں جو اعمال و حوادث ہیں وہ فطرۃ اللہ کے آئین کے مطابق واقع ہوتے ہیں۔ انسان جب کوئی نیک یا بدعمل کرتا ہے تو اس میں ایک طرف اس کا ارادہ محرک ہے اور دُوسری طرف اس ارادے سے عالم خلق میں فطری نتائج پیدا ہوتے ہیں۔ مثلاً ایک شخص نے اپنے بدارادے سے کسی معصوم کو قتل کیا یہ بدارادہ انسانی نفس کے عالمِ امر میں سے سرزد ہوا۔ جس کے اندر اس کو خُدا نے اختیار عطا کر رکھا ہے کیونکہ اختیار امر کی ماہیت میں داخل ہے لیکن عالمِ خلق میں اس سے جو نتائج سرزد ہوئے مثلاً تلوار کا گردن پر موثر ہونا یا گردن کٹنے سے خون کا بہنا اور جانِ حیوانی کا منقطع ہونا، یہ تمام فطری نتائج خُدا نے معیّنہ آئین کے مطابق علت و معلول کی کڑیوں میں ایک نظام سے منسلک کر رکھے ہیں اس لحاظ سے یہ تمام افعال یا نتائج اعمالِ الٰہیہ ہیں اگرچہ ان کے صدور کا موقع انسان کے اختیار نے مہیا کیا۔ مولانا سے صدیوں بعد یہ نظریہ — مغرب کے ایک مفکر مالے برانش نے پیش کیا جسے اوکیزنالزم کہتے ہیں۔ جس طرح امام غزالیؒ کے نظریہ علت و معلول کو ہیوم نے از سرِنو

ایک نئے رنگ میں پیش کیا۔ مولانا فرماتے ہیں کہ ہمارے ہر اختیاری فعل میں فعلِ حق بھی شامل ہوتا ہے۔ اگر فعل میں ہمارا اختیاری حصّہ نہ ہو تو کسی کو یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ تو نے ایسا کیوں کیا یا ایسا کیوں نہیں کیا۔ ہمارے اختیار کی وجہ سے اس کی جزا و سزا بھی خُدا ہی کی با آئین مرضی سے سرزد ہوتی ہے اور عالمِ خلق یا فطری مظاہر میں حوادث کی جو صورت ہوگی وُہ خُدا کے مقرر کردہ قوانین کے مطابق ہوگی اس لئے ان کو خُدا کے افعال کہہ سکتے ہیں۔

فعلِ حق و فعلِ ما ہر دو ببیں　　فعلِ ما را ہست دال۔ پیداست ایں

گر نباشد فعلِ خلق اندر میاں　　پس مگو کس را چرا کردی چناں

خلقِ حق افعالِ ما را موجد است　　فعلِ ما آثارِ خلقِ ایزد است

لیک ہست ایں فعلِ ما مختارِ ما　　زو جزا گہ مارِ ما گہ یارِ ما

اسی انداز کا استدلال مولانا نے ایک دوسری جگہ بھی کیا ہے کہ انسانی افعال کے نتائج فطرت کے قوانین سے پیدا ہوتے ہیں جو انسان کے اختیاری نہیں۔ فقط ارادۂ عمل اختیاری ہے۔ فطری نتائج کو مولانا موالید کہتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ اگر زید نے عمرو کو ایک تیر مارا وہ تیر تیندوے کی طرح عمرو کی طرف لپکا سال بھر تک مجروح کو درد ہوتا رہا۔ اگر تیر مارنے والا زید اپنی موت سے مر بھی جائے تو بھی عمرو کے درد میں فرق نہیں آتا۔ زید کے مر جانے کے بعد بھی زید ہی کو قاتل کہیں گے۔ جراحت کے تمام اثرات خُدا کے آئین کے مطابق واقع ہوتے ہیں اس لئے اِن افعال کا خالق خدا ہے اگرچہ تیر زنی زید کا فعل تھا اور وُہ اس کا ذمہ دار تھا۔

بے شریکے جملہ مخلوقِ خدا است　　آں موالید ارچہ نسبت شاں بما است

مدّتِ سالے ہمی زائید درد　　دردہا را آفرید حق نہ مرد

ابلیس اور آدمؑ کے قصے میں قرآن کریم میں مذکور ہے کہ شیطان نے اپنے فعل کا الزام خُدا پر لگایا اور اس کو قادرِ مطلق قرار دیتے ہوئے کہا کہ اگر تو نہ چاہتا تو مَیں گمراہ نہ ہوتا۔ میری گمراہی تیرے چاہنے ہی کا نتیجہ ہو سکتی ہے۔ آدمؑ سے جو لغزش ہوئی تو اس نے اپنے عصیاں کا اقرار کیا اور توبہ کرتے ہوئے پکارا: ربّنا ظلمنا انفسنا۔ اُدھر شیطان کہہ رہا ہے: بما اغویتنی۔ کہ جو کچھ ہُوا اس لئے ہُوا کہ تو نے مجھے گمراہ کیا۔ اس سے معلوم ہُوا کہ شیطان جبرِ مذموم کا قائل ہے اور آدم نیک و بد کے اختیار کو اپنی طرف منسوب کرتا ہے۔ آدمؑ بھی خُدا کو قادرِ مطلق جانتا تھا۔ لیکن اپنے عصیان کو اس نے خُدا کے سر پر نہیں تھوپا اس لئے کہ وُہ قدرتِ الٰہی کا صحیح مفہوم سمجھتا تھا۔ کہ اختیار کا سرچشمہ بھی خُدا ہے۔ کیونکہ یہ اسی کا عطا کردہ ہے، اور جو نتائج اس سے سرزد ہوتے ہیں۔ ان حوادث کا مصدر بھی فطرۃ اللہ ہے۔

گفت شیطاں کہ بما اغویتنی　　کرد فعلِ خود نہاں دیوِ دنی

گفت آدمؑ کہ ظلمنا نفسنا　　او ز فعلِ حق نبُد غافل چو ما

جبر و اختیار کی بحث کو جاری رکھتے ہوئے مولانا فرماتے ہیں کہ ایک عام فہم مثال پیش کرتا ہوں تاکہ تجھے جبر و اختیار کا فرق

معلوم ہوجائے۔ اور تو اس سے واقف ہوجائے کہ انسانی افعال میں الٰہی افعال کا حصّہ کس قسم کا ہے اور انسانی اختیار کا پہلو کیا ہے دیکھو ایک شخص رعشۂ دست کے مرض میں مبتلا ہوجاتا ہے اور اس کا ہاتھ بے ارادہ بلکہ خلافِ ارادہ لرزتا رہتا ہے۔ ایک دُوسرا شخص ہے جو اپنے ارادے سے اپنے ہاتھ کو ہلاتا ہے یہ دونوں قسم کی جنبشیں قوانینِ فطرت کے مطابق ہوتی ہیں۔ لیکن ایک کو دوسری پر قیاس نہیں کرسکتے۔ ایک میں قانونِ اختیار عمل کر رہا ہے اور دُوسری میں قانونِ اضطرار۔ دونوں قوانین فاطرِ فطرت کے وضع کردہ ہیں۔ لیکن ان میں سے ایک انسان کے ارادے کے واسطے سے عمل کرتا ہے۔ ان دونوں جنبشوں کو آفریدۂ حق کہہ سکتے ہیں۔ لیکن ان میں نوعیت کا فرق ہے۔

گر فرقِ مراتب نہ کنی زندیقی

دست کو لرزاں بود از ارتعاش	وآنکہ دستے را تو لرزانی زجاش
ہر دو جنبش آفریدہ حق شناس	لیک نتواں کرد ایں با آں قیاس

اگر تم نے اپنا ہاتھ یونہی فضول ہلایا ہے یا کوئی غلط جنبش کی ہے تو تم پشیمان ہوگے لیکن رعشے میں مبتلا شخص اپنی جنبشِ دست سے پشیمان نہیں ہوتا۔ جہاں اختیار ہے وہاں پشیمانی ہے اور جہاں پشیمانی ہے وہ اختیار کا ثبوت ہے۔ جہاں فطرت خارج از اختیار عمل کر رہی ہے وہاں کسی کو کوئی پشیمانی نہیں ہوتی۔

زاں پشیمانی کہ لرزانیدی اش	چوں پشیماں نیست مردِ مرتعش؟

جبر و اختیار کے متعلق ایسے دلنشیں عقلی دلائل دینے کے بعد مولانا اپنے مخصوص انداز میں پھر گریز کرتے ہیں، زندگی کے تمام اساسی اور انتہائی مسائل کے متعلق ان کا یہی رویہ ہے کہ استدلال انسان کی تھوڑی دُور تک رہنمائی کرسکتا ہے لیکن اس میں بحث و جدال کی گنجائش ہمیشہ باقی رہتی ہے اس لئے عقل کم و بیش ظن آلودہ ہی رہتی ہے۔ جب تک انسان ورائے عقل بصیرتِ حیات تک نہ پہنچے تب تک پوری طرح چون و چرا کے گورکھ دھندے کو سلجھا نہیں سکتا اور استدلال کی بھول بھلیاں میں سے نکل نہیں سکتا۔ خدا کی قدرتِ مطلقہ اور انسانی اختیار کا باہمی رابطہ کس قسم کا ہے یہ مسئلہ پوری طرح استدلال سے حل نہیں ہوسکتا اگرچہ دلائلِ صحیحہ حقیقت کی طرف رہنمائی کر سکتے ہیں۔ جزوی عقل کا تو یہ خاصہ ہے کہ وہ اپنے نقطۂ نظر کو ثابت کرنے کے لئے طرح طرح کے حیلے پیدا کرسکتی ہے لیکن صحیح عقل صداقت کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔ تاکہ اس وسیلے سے ضعیف انسان کو حقیقت کی کچھ جھلکیاں نظر آجائیں۔

بحث عقل است ایں چہ عقل آں حیلہ گر	تا ضعیفے رہ برد آنجا مگر
بحثِ عقلی گر دُر و مرجاں بود	آں دگر باشد کہ بحثِ جاں بود
بحثِ جاں اندر مقامے دیگر است	بادۂ جاں را قوامے دیگر است

منطقی عقل ایک عصائے کور ہے، اندھے کو راستہ چلنے میں تھوڑی بہت مدد عصا سے بھی ملتی ہے لیکن چشمِ بینا کے مقابلے میں

عصا کی رہنمائی ہیچ معلوم ہوتی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ایک شخص معقولات و محسوسات کے بارے میں بڑا کمال رکھتا ہو لیکن حقیقی بصیرت حیات کے معاملے میں جاہلِ مطلق ہو۔ فرماتے ہیں کہ حضرت عمرؓ ابن الخطاب اور عمر ابن ہشام (ابو الحکم ثم ابوجہل) قبل قبول و ردِّ اسلام ہم نام بھی تھے اور ان کا رویہّ اسلام کے متعلق بھی ایک ہی قسم کا تھا۔ اس لئے کہ توحید و نبوّت کے حقائق کو اپنی جزوی عقل اور محسوسات کے پیمانوں سے ناپتے تھے۔ ان کے محدود معقولات و محسوسات کے دائرے میں نہ کہیں خدا نظر آتا تھا اور نہ خُدا کے رسُولؐ کی کوئی امتیازی خصوصیت معلوم ہوتی تھی لیکن فضل ایزدی سے عمرؓ ابن الخطاب کی چشم بصیرت روشن ہو گئی اور عمر بن ہشام دائرۂ محسوسات سے باہر نہ نکل سکنے کی وجہ سے ابو الحکم سے ابوجہل بن گیا کیونکہ حکمتِ محسوسات جس کی معراج طبیعی سائنس ہے رُوحانی بصیرت کے بغیر جہل مرکب بن جاتی ہے اور افراد و اقوام کے سفلی جذبات اور تعصبات کی خدمت میں کوری اور فساد کا باعث ہوتی ہے۔

آں زماں کہ بحثِ عقلی ساز بود — ایں عمرؓ با بو الحکم ہم راز بود
چوں عمرؓ از عقل آمد سوئے جاں — بو الحکم بوجہل شد در بحثِ آں

ابوجہل کی یہ کیفیت تھی کہ:

سُوئے عقل و سُوئے حِس او کامل است — گرچہ خود نسبت بجاں او جاہل است

معقولات اور محسوسات کی بحث طبیعی علّت و معلول کے دائرے کے اندر ہوتی ہے اور یہ دائرۂ حیاتِ کلّی کے مقابلے میں نہایت تنگ ہے۔ لیکن روحانی بحث اور ماہیتِ حیات کا ادراک ایک حیرت انگیز کرشمہ ہے۔

بحث عقل و حِس اثر دان یا سبب — بحث جانی یا عجب یا بو العجب

جبر و اختیار کی محض عقلی بحث کسی مفکر کو کہاں تک پہنچا سکتی ہے اس کی مثالیں تاریخ فلسفہ مغرب میں مل سکتی ہیں۔ مشہور جرمن فلسفی کانٹ کے زمانے میں طبیعی سائنس کا عروج شروع ہو گیا تھا۔ انسان کا مظاہر فطرت کا علم روبترقی تھا۔ عرفانِ فطرت کے ساتھ تسخیر فطرت ایک لازمی بات ہے لیکن عالم مظاہر یا عالم خلق میں جبر ہی جبر معلوم ہوتا ہے۔ علّت و معلول کی کڑیوں میں لزوم ہوتا ہے۔ فطرت خارجی میں کہیں اختیار کا عمل نظر نہیں آتا۔ فطرت کی یکسانیّت سائنس کا اُصولِ اساسی ہے۔ فطرت کے لزوم کا علم ہونے کی وجہ سے جب انسان کے علم میں وسعت اور اس کے عمل میں قدرت کا اضافہ ہوا تو اس نے جلدی سے یہ نتیجہ اخذ کر لیا کہ تمام فطرت فقط مادی مظاہر پر مشتمل ہے۔ خود اپنے نفس کو بھی وُہ اسی دائرے کے اندر لے آیا اور اس کو بھی بدن کے وظائف میں سے ایک غیر مؤثر وظیفہ شمار کر لیا اور کہنے لگا کہ جس طرح مادی تیل سے روشنی پیدا ہوتی ہے اسی طرح دماغی اعمال سے شعور اور ادراک پیدا ہوتا ہے۔ مادی مظاہر کی میکانیّت کا اطلاق نباتی اور حیوانی زندگی پر بھی نہیں ہو سکتا تھا۔ لیکن سائنس دانوں نے زبردستی سے یہ فرض کر لیا کہ نباتی اور حیوانی اعمال بھی مادہ اور حرکت کے قوانین کے ماتحت پیدا ہوتے ہیں اور نباتی اور حیوانی زندگی بھی مادی حرکات ہی کا ایک ترقی یافتہ مظہر ہے۔ ہر جانور ایک مشین ہے اور انسان بھی ایک جانور ہے فقط دوسرے جانداروں کے مقابلے میں زیادہ کل پُرزے رکھتا ہے۔ سائنس کا مذہب آج تک جبر ہی چلا آتا ہے اور

جو شخص فقط سائنس داں ہے اور مادی مظاہر کو کلِ ہستی سمجھتا ہے وُہ اکثر جبری ہوتا ہے۔ طبیعی سائنس کی ترقی ہر قدم پر نفسِ انسانی اور روحانی زندگی کے منافی ہوتی ہے۔ کیونکہ ماہرِ طبیعیات ماورائے فطرتِ خارجی کسی اور حقیقتِ حیات کی طرف رُخ ہی نہیں کرتا اور اگر توجہ کرتا ہے تو اس کوشش میں لگا رہتا ہے کہ کسی طرح نفسی کیفیات کی توجیہ بھی مادی حرکات کے جبر ہی سے ہو جائے۔ کانٹ جو اپنے زمانے کا سب سے بڑا مفکر تھا اور اس کے بعد کا تمام فلسفہ اس سے متاثر ہوا ہے وُہ اس نتیجے پر پہنچا کہ انسان دو عالموں میں بیک وقت زندگی بسر کرتا ہے۔ ایک فطرتِ مادی کا عالم جبری ہے جس کے علت و معلول کے لزوم میں اختیار کی کوئی گنجائش نہیں اور دُوسرا عالم روحی ہے جو عالمِ مقاصد ہے۔ رُوح کو خاص مقاصد کے مطابق عمل کرنا ہے مقاصد کو سامنے رکھ کر عمل کرنے کے لیئے اختیار لازمی ہے۔ مقاصد کا تقاضا یہ ہے کہ انسان کو ایسا کرنا چاہیئے اور ایسا نہ کرنا چاہیئے۔ "چاہیئے" کا لفظ ہی بے معنی ہو جاتا ہے اگر اس کی تہ میں اختیار نہ ہو۔ فطرتِ خارجی کے مظاہر کا مطالعہ کرنے والی عقلِ نظری عالمِ مقاصد یا عالمِ اختیار کا انکشاف نہیں کر سکتی اس لیئے کہ اس عقل کی فطرت ہی جبری ہے اور اس کا وظیفہ ہی فطرتِ مادی کے جبر کا انکشاف ہے لیکن انسان کی اخلاقی حس میں جبر ایک بے معنی چیز ہے۔ اخلاقی وجدان اختیار پر مبنی ہے۔ اگر انسان اپنے اختیار سے نیک و بد کو منتخب نہیں کر سکتا تو اخلاق کی تلقین بے معنی ہو جاتی ہے۔ نہ کسی کی تعریف کر سکتے ہیں نہ کسی کی مذمت کر سکتے ہیں، نہ کسی کی تکریم کر سکتے ہیں نہ کسی کی تذلیل۔ جو کچھ کوئی کرتا ہے اگر وُہ علل و شرائط کا لازمی نتیجہ ہے، تو نہ چور کی چوری قابلِ مذمت ہے اور نہ فیاض کی فیاضی قابلِ ستائش، اخلاقی احساس ایسا قوی ہے کہ نظری طور پر جبر کو عالمگیر سمجھنے والا بھی غیر شعوری طور پر اختیار کا قائل ہوتا ہے۔ اس احساس کو محض وہم باطل سمجھنا حد درجے کی حقیقت ناشناسی ہے کہ جو چیز ہمارے مفروضے کے اندر نہ آ سکتی ہو اس کے وجود سے ہی انکار کر دیا جائے۔ جس طرح فطرتِ ظاہری کا جبری عالم ایک حقیقت ہے۔ اسی طرح انسان کے اخلاقی احساس کا عالم بھی حقیقی ہے۔ اگر عقلِ جزوی ان دو عالموں کو متضاد سمجھتی ہے تو اس کی کوتاہ اندیشی ہے حقیقت حقیقت ہے خواہ اس کے مختلف پہلوؤں کو ہم کسی منطقی اصول میں یکجا نہ کر سکیں۔ کانٹ اخلاقی احساس اور اس کے مابعد الطبیعاتی نتائج سے آگے نہیں بڑھ سکا۔ لیکن اس کا محدود وجدان اور اس کا استدلال عارفِ رُومی کے اس عقیدے کی تائید کرتا ہے، کہ مدارجِ حیات میں ہر درجے کا اپنا قانون ہے اور ایک درجے کے قانون کا اطلاق دُوسرے درجے پر نہیں ہوتا۔ زندگی کا کوئی ایک عقلی نظریہ تمام مراتبِ حیات پر حاوی ہونے کی کوشش کرتا ہے اور یہیں سے تمام غلط اندیشی پیدا ہوتی ہے۔ عقلِ جزوی ہر اس بات کو جو جزوی طور پر صحیح ہے عالمگیر آئین بنانا چاہتی ہے۔ اپنی حد سے تجاوز کرنے کی وجہ سے اس میں جہالت پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ جہالت ایک قسم کا ظلم ہے۔ ظلم کے اصلی معنی ہیں۔ "وضع شئ علی غیر محلہ" کسی چیز کو وہاں رکھنا جہاں اس کا مقام نہیں ہے۔ مقام کی غلط اندیشی ہی سے انسان ظلوماً جہولاً ہو جاتا ہے، اور جو امانت خدا نے اس کے سپرد کی ہے اس کا خائن بن جاتا ہے۔ کانٹ کے بہت بعد زمانۂ حال میں برگساں نے زور شور سے مادیت اور میکانیت کی نفی کی

ہے وہ کہتا ہے کہ مادی سائنس نے مظاہر مادی کے جبر کو دیکھ کر جبر کو ماہیتِ حیات میں داخل کر دیا اور اسی وجہ سے وہ زندگی کی کُنہ کو نہ پہنچ سکی۔ حیات کی ماہیت خلّاقی ہے۔ اور تمام زندگی میں تخلیقی ارتقا پایا جاتا ہے۔ ڈاروینی نظریۂ ارتقا کی مادی توجیہ میں ناکام رہا ہے حیات کی تخلیقی قوت مطلقاً آزاد اور با اختیار ہے۔ جب وہ آزادی سے کچھ پیدا کر چکتی ہے تو عقلِ نظری جو وجدانِ حیات سے محروم ہے، خلق شدہ مظاہر میں علّت و معلول کی کڑیاں تلاش کرنے لگتی ہے۔ کہ الف سے لازماً ب پیدا ہوا اور ب سے ج حالانکہ ا، ب، ج سب غیر منقسم تخلیقی قوت کے مظاہر ہیں ان میں سے کوئی علّتِ مؤثرہ نہیں۔ علّت مؤثرہ فقط حیات کی تخلیقی قوت ہے۔ اختیار کو عقلِ نظری کے قواعد سے سمجھنے کی کوشش لاحاصل ہے۔ اس لئے کہ اختیار عقلِ نظری کا وظیفہ نہیں۔

از روئے قرآن حکیم خدا خلّاق ہے اور اس کی خلّاقی کی صفت اس کی ذاتی صفت ہے جو کسی حالت میں اس سے منفک نہیں ہو سکتی۔ "الآن کما کان" رہتے ہوئے "کُلَّ یومٍ ھو فی شان" ہے وہ ہر وقت ایک نئے عالم کو خلق کرتا ہے، جیسا کہ صوفیہ کا عقیدہ ہے، کہ تجلّی میں تکرار نہیں عالم کی کوئی ایک صورت جو اس ذاتِ مطلق کی ایک تجلّی ہے کسی دوسرے لمحے میں دُہرائی نہیں جاتی۔ دوسرے لمحے میں کوئی چیز اپنی پہلی حالت پر نہیں ہوتی۔ اسی کو اسلامی حکما تجددِ امثال کہتے ہیں۔ اگر "نفخت فیہ من روحی" ایک حقیقت ہے، تو روحِ انسانی کو بھی صفاتِ الٰہیہ میں سے حسبِ توفیق حصّہ ملا ہے مجازی خلّاقی انسان میں بھی موجود ہے اور خلّاقی مجبور اور مقیدِ محض ہستی میں نہیں ہو سکتی اس لئے لازماً انسان کسی نہ کسی صورت میں اپنی تقدیر کا معمار ہے۔ اپنی تقدیر کی یہ معماری اس کو مبدءِ فیض سے عطا ہوئی ہے جس نے اس صفت کو فطرتِ انسانی کا ایک تقاضا بنا دیا ہے۔ جس طرح خدا کی فطرت کا تقاضا علی الاطلاق خلّاقی ہے۔ برگساں ماہیتِ حیات کا کسی قدر سمجھ حاصل کرنے کے بعد اس کو ارتقائی قرار دیتا ہے۔ اس لحاظ سے اس کو عارفِ رومی سے کچھ مناسبت ہے۔ اگرچہ عارفِ رومی کا عرفان اس کے مقابلے میں بہت زیادہ وسیع اور بہت زیادہ عمیق ہے۔ برگساں اخیر عمر میں اس نتیجے پر پہنچا کہ عرفانِ ماہیتِ حیات جو عقل سے ماورائے وجدان سے حاصل ہوتا ہے وہ اس عشق کے مرادف ہے جو انبیا و اولیا میں پایا جاتا ہے۔ اس تحقیق میں بھی وہ عارفِ رومی کے نقوشِ قدم پر چلا، اگرچہ بہت دُور تک نہیں جا سکا۔ لیکن ایک فلسفی معرفتِ حقیقی کی طرف جتنے قدم اُٹھا سکتا ہے اتنے اس مفکر نے بتدریج اُٹھائے ہیں۔ اسی لئے علامہ اقبالؒ زمانۂ حال کے فلاسفہ میں سے سب سے زیادہ برگساں کے مداح تھے اور برگساں کے بعض افکار کو انھوں نے اپنے پیغامِ احیاءِ ملّت کا جزو بھی بنایا۔

زمانۂ حال کے ایک دوسرے عظیم المرتبت امریکائی مفکر ولیم جیمز نے اپنی کتاب الایمان میں ایک بلیغ مقالہ جبر و قدر پر سپردِ قلم کیا۔ اس کے استدلال کا لب لباب بھی عارفِ رومی کے عرفان کی تائید کرتا ہے، وہ کہتا ہے، کہ حیات کلی کوئی منطقی چیز نہیں۔ اس حیات کے کئی پہلو ہیں، اور ہر پہلو کو سمجھنے اور عمل میں لانے کے لئے مختلف اصول موضوعہ اختیار کرنے پڑتے ہیں۔ انسان کی عقل آلات گڑھتی ہے جو آلہ زندگی کے کسی ایک شعبے میں کام آتا ہے وہ کسی دوسرے شعبے میں بالکل بے معنی اور بے کار ہوتا ہے۔ زندگی کا ایک پہلو

طبیعی ہے اور دُوسرا نفسی جس میں اخلاقی احساس بھی داخل ہے اور میلانِ ایمان بھی۔ زندگی کی بلند مقصد کوشیاں عقیدۂ اختیار اور ایمان بالمقصود کی بدولت ظہور میں آتی ہیں۔ جبر اور اختیار فقط دو مختلف زاویہ ہائے نگاہ ہیں جس طرح کانٹ کہتا ہے کہ زمان و مکان حقائقِ مستقلہ نہیں، بلکہ زندگی کے بعض پہلوؤں کے ادراک کے لئے لازمی ہیں۔ گویا زمان بھی ایک آلۂ ادراک ہے اور مکان بھی ایک آلہ ادراک۔ حقیقت نفس الامر میں نہ زمان ہے اور نہ مکان:

نہ ہے زمان نہ مکان لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہ (اقبالؔ)

جیمز کہتا ہے کہ مادی اور طبیعی عالم کو سمجھنے کے لئے جبر ایک ناگزیر آلہ ہے، اگر علت و معلول کا لزوم فرض نہ کیا جائے تو طبیعیاتی حکمت وجود ہی میں نہیں آسکتی جو چیز ناگزیر ہے اس کو ماننے کے بغیر چارہ نہیں طبیعیاتی لزوم سب سے زیادہ ریاضیات میں پایا جاتا ہے، اس لئے جس طبیعی علم میں جتنا زیادہ ریاضی کو دخل ہوتا ہے، اسی قدر وُہ علم یقینی ہوتا ہے۔ دو اور دو لازماً چار ہی ہونگے۔ دائرہ یا مثلث کے صفات اور ان کے نتائج میں کہیں اختیار کا دخل نہیں ہوسکتا۔ برگساں نے کہا تھا، کہ فطرتِ مادی یا فطرتِ خارجی مکانی ہے۔ اور اس کے اندر زمان کا تصوّر بھی مکان سے مخلوط ہوجاتا ہے۔ اس حقیقت کی طرف جا بجا عارفِ رُومی نے بھی اشارہ کیا ہے، بلکہ بعض موقعوں پر خوب وضاحت بھی کی ہے۔ اس مکانی عالم میں سب سے زیادہ ریاضی کام آتی ہے۔ اور برگساں عقل نظری کو ریاضیاتی عقل ہی کہتا ہے۔ جیمز بھی اس بارے میں برگساں کا ہم نوا ہے اور علامہ اقبال اس نظریہ میں ان دونوں سے متفق ہیں۔ جبر سب سے زیادہ ریاضی میں ملتا ہے یا ریاضیاتی طبیعیات میں اس لئے کہ ادراکِ فطرت مادی میں جبر ہی موزوں آلہ ہے۔ لیکن اخلاقی اور روحی زندگی اور وجدانِ حیات میں یہ جبر کا آلہ بالکل کام نہیں آتا۔ جیمز بھی مولانا روم کی طرح کہتا ہے کہ اختیار کے بغیر اخلاقی احساس بے معنی ہوگا۔ لیکن چونکہ اخلاقی احساس ایک ناگزیر حقیقت ہے اس لئے اختیار کو بھی لازماً تسلیم کرنا پڑیگا۔ زندگی اپنی اصلی ماہیت میں ہمارے محدود مفہومات کے مطابق شاید نہ جبری ہے اور نہ اختیاری لیکن اس کے مادی اور اخلاقی مظاہر میں یہ دو آلے اپنی اپنی جگہ کام آتے ہیں۔ منطق کو ان میں تضاد معلوم ہوتا ہے تو ہو۔ کنہِ حیات ہماری منطق کی پابند نہیں۔

حکمتِ رُومی مولانا جلال الدین رُومیؒ کے افکار و نظریات ایسے دائمی حقائق ہیں جنکی اہمیت اور قدر و قیمت میں گردشِ زمانہ کوئی کمی نہ کرسکی اور انکی مثنوی ہے جس کو "قرآں در زبانِ پہلوی" کہا گیا ہے علامہ اقبالؔ بھی ویسے ہی متاثر ہوئے جیسے کہ مولانا جامیؔ۔ حکمتِ رُومی ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کی بلند پایہ تصنیف ہے جو ماہیتِ نفسِ انسانی، عشق و عقل، وحی و الہام، وحدتِ وجود، احترام آدم، صورت و معنی، عالمِ معنی، عالمِ اسباب اور جبر و قدر جیسے اہم ابواب پر مشتمل ہے۔ اور خلیفہ صاحب نے مولانائے رُوم کے افکار کا دُوسرے حکماء کے خیالات سے موازنہ کرتے ہوئے انکی حکیمانہ تشریح کی ہے۔

قیمت تین روپے۔

ملنے کا پتہ:

سکریٹری، ادارۂ ثقافت اسلامیہ۔ ۲۔ کلب روڈ۔ لاہور۔ پاکستان۔