مسئلۂ اختیار

محمد رشید ارشد ☆

مذہبی فکر میں تقدیر کا مسئلہ بہت بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کو وضاحت یا قطعیت سے سمجھے بغیر کئی مذہبی سوالات حل نہیں ہوتے‘ مثلاً یہ کہ دین کا بنیادی ترین مسئلہ یا موضوع ہدایت ہے۔ ہدایت کی تفصیلات تقدیر کے مسئلے پر ذہن کے صاف ہونے کا مطالبہ کرتی ہیں۔ مسلم فکری روایت میں تقدیر کے مسئلے پر بڑی بحثیں ہوئیں اور ان کی بنیاد پر باقاعدہ نکتہ نظر قائم ہوئے جنھوں نے مستقل روایت کی شکل اختیار کی۔ تقدیر کے بارے میں اپنے ذہن کو صاف کرنے اور اپنے ایمانی شعور کو یکسو رکھنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم پہلے یہ سمجھیں کہ انسان کیا ہے؟ اس کے وجودی جبر و اختیار کو دیکھیں۔ زیر نظر مضمون میں پہلے مسئلہ اختیار کے بارے میں علمی و فلسفیانہ روایتوں کا ایک اجمالی جائزہ لیا جائے گا اور پھر مسلم روایت نے اس مسئلے میں جو رویے اختیار کیے ہیں ان کا ایک مختصر بیان ہوگا۔ آخر میں قریبی عہد کے دو مفکروں‘ مولانا ایوب دہلوی اور علامہ محمد اقبال کی فکر میں مسئلہ اختیار کے حوالے سے جو امتیازات پائے جاتے ہیں ان کی طرف اشارہ کیا جائے گا۔

کلیدی الفاظ: اختیار‘ جبر‘ قدر‘ انسانی آزادی‘ صفاتِ الٰہیہ‘ محمد ایوب‘ اور علامہ اقبال۔

انسان کی مجموعی تعریف کو متعین کرتے ہوئے اس کے اختیار (Free Will) کا مبحث ضرور در پیش آتا ہے۔ بلکہ تصورِ انسان کی عقلی تشکیل کے عمل میں جن امور کے بارے میں فیصلہ کن موقف تک پہنچنا ضروری ہے‘ ان میں ایک بڑا امر اختیار (Free Will) کا بھی ہے۔ علم الانسان کی تمام روایتیں خواہ مذہبی ہوں یا فلسفیانہ‘ اخلاقی ہوں یا طبیعی‘ ان سب میں آدمی میں اختیار کا اثبات یا انکار ایک ایسی حیثیت رکھتا ہے کہ اس کا اثر ''انسان کیا ہے؟'' کے ہر جواب پر پڑتا ہے۔

فلسفے کی قدیم روایتوں میں انسانی اختیار کا موضوع دو حوالوں سے اٹھایا گیا ہے: کونیاتی اور اخلاقی۔ جن روایتوں میں کونیاتی یا وجودی تناظر مرکزی حیثیت رکھتا ہے‘ ان کی بھی دو قسمیں ہیں: مابعد الطبیعی اور طبیعی۔ مابعد الطبیعی تصورِ وجود میں‘ ازروئے عقل‘ انسان حقیقتاً مجبورِ محض ہے اور صورتاً کچھ اختیار رکھتا ہے۔ اور یہ ظاہری اختیار بھی ایسا نہیں ہے کہ انسان کا اصل معرف (definer) بن سکے۔ مثلاً ہندو روایت میں‘ یا زیادہ صحیح لفظوں میں ہندو مابعد الطبیعیات کی فلسفیانہ روایت میں وجود باعتبارِ صورت ایک کارآمد وہم سے زیادہ کچھ نہیں۔ اسی طرح

☆ لیکچرر‘ شعبہ فلسفہ‘ جامعہ پنجاب‘ لاہور پاکستان

دوسری قدیم روایتوں میں بھی جو عقل کو ایک مابعد الطبیعی کردار دیتی ہیں‘ انسان کو کسی بھی پہلو سے اپنی وجودی انفرادیت کے ساتھ حقیقی سمجھنے کا کوئی ایسا رجحان نہیں ملتا جو اس روایت میں اپنی کوئی نمایاں جگہ بنا سکے۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ انسان شعورِ حقیقت رکھنے کی وجہ سے اپنی بے اختیاری کو فعل اور ترکِ فعل کی بنیاد بنا سکتا ہے۔ لیکن یہ سب کچھ اسے حقیقی انفرادیت اور مؤثر ہستی فراہم کرنے سے قاصر ہے۔ قدیم مابعد الطبیعی تعقل ایک قولِ فیصل تو بن جاتا ہے لیکن اس کی بنیاد پر باقاعدہ علم کی تشکیل مشکل معلوم ہوتی ہے۔ اس discourse میں تصورِ معلوم‘ حرکتِ علمی پر سبقت رکھتا ہے۔ اس وجہ سے اختیار کا وہ فطری جوہر‘ جو راستے ہی کو نہیں منزل کو بھی رد یا قبول کرنے کی بنیاد بنتا ہے‘ ان روایتوں سے بننے والے علم اور وجود کے دونوں دائروں سے باہر رہ جاتا ہے یا اسے باہر رکھنا پڑتا ہے۔

لیکن دوسری طرف ایک ایسی فلسفیانہ روایت بھی قدیم سے چلی آ رہی ہے جس میں انسان کے لیے ارادہ اور اختیار کا اثبات کیا جاتا ہے۔ یہ اخلاقی روایت ہے‘ اور اپنے مزاج میں مابعد الطبیعی بھی ہے‘ تو اس میں عقل سے زیادہ تہذیب کا حصہ ہے۔ یعنی ایسی روایتوں کے مابعد الطبیعی عناصر عقلی یا عرفانی نہیں ہوتے‘ تہذیبی اور نیم مذہبی ہوتے ہیں۔ اس طرح عقلِ محض کو زندگی کے مؤثرات اور حقائق کے مراتب کا یقین کرنے والی واحد قوت کی حیثیت حاصل نہیں ہوتی‘ بلکہ عقل کو اپنی مطلقیت کے دعوے سے قدرے دستبردار ہو کر خود کو بعض مستقل اخلاقی اور عملی اہداف کے تابع رکھنا پڑتا ہے۔ یونانی‘ بدھ اور جزوی طور پر چینی روایت کا مزاج یہی ہے کہ صورت کو حقیقی نہ جاننے کے باوجود‘ حقیقت ہی کا مظہر نہ صرف یہ کہ سمجھنا چاہیے بلکہ مستقل اخلاقی مقاصد کی سند پر اسے‘ یعنی صورت کو مظہرِ حقیقت بنانا بھی چاہیے۔ قدیم روایتوں میں باہمی امتیازات کا غالباً سب سے بڑا سبب یہی ہے۔ صورت اور حقیقت کا تعلق کیا ہے؟ بدھ روایت جو اخلاقی فلسفے کا شاید سب سے منضبط اظہار ہے‘ اس میں انسانی اختیار اور صورت کے مظہرِ سیال ہونے کے تصور کو جوڑ کر ایسے اخلاقی اور عملی نتائج نکالے گئے ہیں جن کے مطابق انسان کے اختیار کا بڑا ثبوت اور ساتھ ہی ساتھ بڑا مصرف یہ ہے‘ کہ یہ اپنے اختیار سے دستبردار ہو سکتا ہے۔ اختیار کو تج دینا اس فلسفے میں اختیار ہی کی ایک حالت ہے‘ سب سے بلند حالت۔ چونکہ حقیقت کے تناظر میں صورت کو ناقص ماننا ضروری ہو جاتا ہے اس لیے دنیا اور انسان میں ثابت ہو جانے والی ان کی ذاتی properties کو بھی قدیم اخلاقی تصور‘ ارادۂ ترک سے تسلیم کرتا ہے۔ بدھ اخلاقیات اور فلسفہ اس کی مکمل ترین مثال ہے۔ دوسری طرف یونانی فلسفے کی ماقبلِ سقراط روایت میں‘ انسان اپنے بارے میں تمام تصورات کائنات کے حوالے سے بناتا ہے۔ چونکہ کائنات ''وجود کیا ہے؟'' کا واحد جواب مانی جاتی ہے‘ لہٰذا اس مخصوص روایت میں انسان کا وجود ایک ایسی آزادی کا حامل سمجھا جاتا ہے جس کی تمام معنویت شعورِ جبر طے کرتا ہے۔ فیثا غورث اور پارمینیڈیز کی بنا کردہ روایت کو اس پہلو سے دیکھا جائے تو نظر آتا ہے کہ ان کے وہاں جبر محض انسانی نہیں تھا بلکہ اس قدر کائناتی تھا کہ اس کی لپیٹ میں ان کے دیوتا بھی آ جاتے تھے۔ یہ یونانی ذہن کا

کارنامہ ہے کہ اس نے جبر کو گھٹن بنانے کی بجائے ایک پھیلاؤ میں بدل دیا' ایک ایسی وسعت' جس میں وجود پابند ہے اور شعور آزاد۔

اختیار کے مبحث کا یہ پسِ منظر' مسلمانوں کی فلسفیانہ روایت میں محو نہیں ہوا' بلکہ پوری طرح برقرار رہا۔ اگر کلامی روایت کو بھی رواجِ عام کے برعکس' مسلم فلسفیانہ روایت میں شامل کر لیا جائے تو اختیارِ انسانی کے عقلی ردّ و قبول کو نسبتاً آسانی سے سمجھا جا سکتا ہے' بلکہ کلامی ہی نہیں' عرفانی روایت کو بھی اسی روایت میں رکھنا چاہیے جہاں عقل خود اپنی تعریف بدل بدل کر' تحقیقِ حقائق کا ذمہ لیتی ہے۔ گویا مسلمانوں کی فلسفیانہ' کلامی اور عرفانی روایت میں مادۂ تحقیق بھی بڑی حد تک مشترک ہے اور مزاجِ علم میں بھی زیادہ اختلاف نہیں ہے۔ اس لیے ان مکاتب کے داخلی امتیازات و مغائرات کو نظرانداز کر کے اختیارِ انسانی کے باب میں مسلم تفکّر و وجدان کے مجموعی تصور یا تصورات تک پہنچا جا سکتا ہے۔

مسلم فلسفے کے اوّلین مظاہر اپنی ساخت اور مزاج میں افلاطون اور فلاطینوس کے ساتھ گہری مناسبت رکھتے ہیں اور اس وجہ سے مسلم فلسفے کی ابتدائی ہی نہیں بلکہ مجموعی روایت میں ایک وجودی نظام (order) اور علمی تعینات کا تصور پوری طرح حاوی ہے۔ حقیقت اصل و ظہور کا ایک نزولی سلسلہ ہے اور اس کے محاذی میں علم' علّت و معلول کی سیڑھیاں چڑھنے کا عمل ہے۔ یہ سب کچھ بہت طے شدہ اور میکانکی ہے۔ اس میکانیت کے ماحول میں اختیار کا اثبات بھی ایک تکلف سا رکھتا ہے اور گویا حقیقی جبر کو کسی عملی غرض سے عارضی طور پر فراموش کرنے کا بس ایک وقفہ ہے' جس میں انسان اپنے اختیار کے تخیل کو کچھ دیر کے لیے ایک خواب کی طرح خود پر طاری کر لیتا ہے تاکہ جبرِ اصلی کا عرفان و ادراک بوجھ نہ بننے پائے۔ گویا اختیار کی تمام صورتیں اتنی ہی حقیقی ہیں جتنا حقیقی دریا پر بہنے والے بلبلے ہو سکتے ہیں۔

مسلمانوں کی روایت میں مسئلۂ اختیار میں ایک تو دینی اصطلاحوں میں گفتگو کی گئی اور دوسرے اس پر کسی موقف کی تعمیر کا سارا عمل وجدانی اور عقلی اساس پر انجام دیا گیا۔ ایک اور تناظر یہ بھی ہے جسے ٹھیٹھ علمائے دین نے اختیار کیا' اسے ہم فلسفے کی اصطلاح میں اخلاقی تناظر کہہ سکتے ہیں۔ اوّل الذکر دو روایتوں میں ایک بڑی الجھن یہ پائی جاتی ہے' کہ اختیار کے اثبات کو علم اور معرفت کی مفروضہ بلند سطحوں تک پہنچانے میں ناکامی کو گویا خوش دلی کے ساتھ قبول کر لیا گیا۔ پھر پھر کے جبر ہی حقیقی ثابت ہوتا اور اس کے حقیقی ہونے کا ادراک' عقل اور وجدان کی اعلیٰ درجے کی کارکردگی سے میسر آتا ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ بڑے ذہن کے ساتھ سوچا جائے تو آدمی مجبور ہے اور عارضی' عملی ضرویات کے اسیر چھوٹے دماغ سے غور کیا جائے تو اختیار کا ایک مشروط اور مقید اعتراف ممکن ہو جاتا ہے۔ یعنی اختیار حالتِ اثبات میں بھی حرفِ آخر اور قولِ فیصل کا مرتبہ حاصل نہیں کر سکتا۔ یہ سرائے میں ایک پڑاؤ کی طرح ہے جسے آگے بڑھنے کے لیے چھوڑنا پڑتا ہے۔ بوعلی سینا کا نظریۂ عقول ہو یا تصورِ تخلیق' ابنِ رشد کا نظریۂ عقل ہو یا تصورِ مادہ' سہروردی کا اصالتِ ماہیت کا نظریہ ہو یا ملا صدرا کا اصالتِ وجود کا

عقیدہ' غرض مسلمانوں کی اصطلاحی فلسفیانہ روایت کی حتمی صورت گری کرنے والے تمام عناصر' اختیارِ انسانی کے تصور کو پست خیالی کی دین سے زیادہ کچھ نہیں سمجھتے۔ ان حضرات کے یہاں اختیار کا بس اتنا وجود اور جواز ثابت ہے کہ صورت کو حقیقت سے متعلق رکھنے والا نظامِ جبر اپنے داخلی اور ظاہری تنوعات کے ساتھ شعور میں آ جائے' اور شعور ان مدرکہ یا مفروضہ تنوعات میں ایک احساسِ آزادی کے ساتھ نئی نئی نسبتیں پیدا کرتا رہے۔ ظاہر ہے کہ ایسا اختیار جو محض تخیل کے لیے تجویز کیا جائے خود اپنے ماننے والے کے لیے بھی بے اصل ہے۔ اسی طرح کلامی روایت میں جبر و قدر کے عنوان سے جو بڑے بڑے معرکے ہوئے ان میں بھی جبر' جیسے ایک ثابت شدہ حقیقت نظر آتا ہے اور اختیار کو ثابت کرنے کے لیے تکلّف اور زور زبردستی سے کام لینا پڑتا ہے اور ان دونوں رویوں کی زد تصورِ انسان پر کم اور تصورِ خدا پر زیادہ پڑتی ہے۔ مثلاً معتزلہ قدری کہلاتے ہیں' یعنی انسان کو ہر جبر سے آزاد وجود مانتے ہیں۔ یہ لوگ انسانی آزادی اور اختیار کو اتنے زور سے ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اس کے لیے خدا کے علم اور قدرت کو بھی محدود کر دیتے ہیں۔ معتزلہ کے مدمقابل اشاعرہ' گو کہ انسان کو پھیلاؤ دینے اور خدا کو سکیڑ دینے والا رویہ نہیں رکھتے' تاہم ان کے نظریۂ کسب سے بھی جس اختیار کا اثبات مطلوب تھا وہ جبر کی بیڑی کو تھوڑا سا ڈھیلا کر دینے سے زیادہ کچھ نہیں۔ غرض اہلِ کلام کی معرکہ گاہ میں کشتوں کے پشتے تو لگ گئے مگر نتیجہ کچھ نہ نکلا۔ اختیار کو جس موجبِ عمل اور محرکِ احوال تیقن کی فطری حاجت ہے اسے معقولات کی ہر روایت میں پوری طرح نظر انداز کیا گیا اور اس بنیادی ترین نکتے کو لائقِ غور ہی نہیں گردانا گیا کہ اختیار عقیدہ کی طرح ہے' اسے نظریہ بنانے کی کوشش اس کے اثبات و ادراک دونوں کو مشتبہ اور مصنوعی بنا دیتی ہے۔ جبر' فطرت کے مشاہدے کا نتیجہ ہے اور بالکل درست ہے' جبکہ اختیار ہدایت کے نظام کی بنیاد ہے۔ ان دونوں کو آپس میں زبردستی جوڑنے کا عمل دونوں کی حقیقی ماہیت سے نابلد رکھتا ہے۔

جبر و قدر یا پابندی و آزادی کے مسئلے کو تصوفِ اعتقادی میں بھی اٹھایا گیا ہے۔ شیخ محی الدین ابنِ عربی نے بہت تفصیل اور تکرار کے ساتھ اس مبحث میں کلام کیا ہے اور اپنی دینی ذمہ داری پوری کرنے کے لیے اختیار کو جبر پر ترجیح دی ہے۔ لیکن یہ ترجیح بھی اسی طرح کی ہے جو فلاسفہ و متکلمین میں نظر آتی ہے اور کم و بیش انہی نتائج تک پہنچاتی ہے جہاں تک وہ دونوں گروہ پہنچے ہیں۔ بس محلِ علم' سطحِ اثبات اور مبدأ اختیار مختلف ہے۔ فلاسفہ نے اختیار کو عقل سے ثابت کیا' متکلمین نے قانون سے اور صوفیاء نے مابعد الطبیعی وجدان سے۔ چونکہ صوفی عرفاء کا تصورِ انسان فلسفیوں اور متکلّموں سے اساساً مختلف ہے اس لیے ان کے یہاں اختیارِ انسانی کی situation اور اصل و غایت بھی وہ نہیں ہے جو دیگر جماعتوں میں دکھائی دیتے ہیں۔ صوفیاء کے یہاں شیخ ابنِ عربی کی فکر گویا مسلّمہ کی حیثیت رکھتی ہے' لہٰذا ہم اگر ان ہی کا بیان دیکھ لیں تو اس موضوع پر تقریباً ساری صوفی روایت کی ترجمانی ہو جائے گی۔ شیخ اختیارِ انسانی کو اعیانِ ثابتہ کی اقلیم میں ثابت کرتے ہیں' اعیانِ ثابتہ معلوماتِ الٰہیہ کو کہتے ہیں' جہاں تمام موجوداتِ خارجی' اللہ کے علم میں قبل از وجود حاضر بھی ہیں اور اپنی اپنی انفرادیت کے ساتھ

ممتاز بھی ہیں۔ ابنِ عربی کی وجدانی منطق کے مطابق اعیانِ ثابتہ کو جو کچھ دیا گیا وہ انہی کی خواہش پر ودیعت کیا گیا۔ یعنی مرتبۂ علمِ الٰہیہ میں ہم نے معلومات کی حیثیت سے کچھ ہونے اور کچھ بننے کی خواہش کی تھی‘ اللہ نے وہ خواہش کسی مداخلت اور ترمیم کے بغیر پوری کر دی‘ اب ہم اس دنیا میں جیسے ہیں اور جو کچھ کرتے رہتے ہیں وہ سب ہماری فرمائش کا نتیجہ ہے۔ خلاصہ یہ کہ ہم مرتبۂ ثبوت میں صاحبِ اختیار تھے‘ اب درجۂ وجود میں آ کر اگر کسی چیز کا سامنا کر پڑ رہا ہے تو وہ درحقیقت ہمارے اختیار ہی کی فرع ہے۔ مشکل یہ ہے کہ ایسا اختیار تصور میں لانا تقریباً محال ہے جس میں آدمی کا موجود شعور‘ ارادہ اور قدرت‘ شریکِ حال نہ ہو۔ اور پھر شیخ خود ہی فرماتے ہیں کہ اعیانِ ثابتہ نے اعیانِ خارجی کی بو تک نہیں سونگھی۔(1) اس سے مشکل اور بڑھ جاتی ہے کہ ایسے کامل فصل اور انقطاع کی حالت میں وہاں کے کسی وصف سے یہاں کیسے متصف ہوا جا سکتا ہے‘ کیونکہ شرطِ اتصاف ہی غائب ہے‘ یعنی شعور اور قدرت کی یکجائی۔ ویسے متصوفانہ علمی روایت میں جبر و اختیار کا مسئلہ کوئی بنیادی حیثیت نہیں رکھتا‘ کیونکہ اس روایت کی حتمی تشکیل کرنے والا نظریۂ وجود‘ یعنی وحدتِ محض اپنے اطلاق اور مزاج دونوں اعتبار سے انسان کے مجبور یا مختار ہونے کے مسئلے کو بہت سطحی اور عارضی نوعیت کا مسئلہ بنا دیتی ہے اور اس میں جو فرد بھی عقلاً یا عادتاً ثابت ہو جائے‘ اس سے اصل صوفی discourse پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ تصوف میں جو عرفانی فضا سارے ماحول پر چھائی ہوئی ہے اس میں وحدت کی حقیقت‘ صورت کی متصادم کثرت پر بہر حال یا بالآخر غالب رہتی ہے۔ جس ماحول میں انسان مظہرِ ذاتِ حق ہے وہاں اس کا مجبور یا مختار ہونا کوئی معنی نہیں رکھتا۔ انسان میں راسخ تماثل باللہ اگر مجبور ہو کر قابلِ تصدیق ہو جاتا ہے تو اختیار ایک حجاب ہے‘ اور یہی فضیلت مختار ہو کر ملحوظ رہتی ہے تو جبر ایک رکاوٹ ہے۔

اختیار چونکہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس کے نتائج و عواقب ہیں‘ اس پر کسی واضح موقف پر پہنچنا اس لیے ضروری ہے کہ خدا اور بندے کے تعلق کی عملی جہتیں یقین کی حد تک واضح ہو جائیں۔ اسی لیے یہ مسئلہ ہمیشہ ہمارے یہاں دینی تناظر میں دیکھا گیا ہے۔ فلاسفہ‘ متکلّمین اور صوفیاء نے بھی اس کی دینی حساسیت کو پیشِ نظر رکھا ہے‘ اسی لیے یہ علماء کی روایت میں بھی زیرِ بحث آیا ہے۔ علماء نے اس مبحث کو فلسفیانہ پیچیدگیوں‘ متکلّمانہ منطق اور صوفیانہ اعتبارات سے بالکل الگ کر کے دیکھا اور اختیار کو اپنے اثبات کے لیے جس دینی اور ایمانی تیقّن کی ضرورت تھی وہ پوری کرنے کی کوششیں کیں۔ علماء نے غالباً جبر و اختیار کے مسئلے کو اس کے حقیقی سیاق و سباق میں رکھنے کا وہ کام کیا جو دیگر مکاتب نہ کر سکے۔ ان لوگوں نے اختیار کو دو بنیادوں پر ثابت کیا۔ ایک وحی کی بنیاد پر اور دوسرے ہدایت کی بنیاد پر۔ یعنی بندے کا اختیار اللہ کا عطا کردہ ہے اور بدیہی (self evident) ہے جسے کسی استدلال کی حاجت نہیں ہوتی۔ مسلم متکلمین کا یہ قول کہ بندگی میں جبر کو ماننا‘ انسان کا انکار تو ہے ہی‘ اللہ کا انکار بھی ہے۔ یہ جامع قول اختیار کی دینی ماہیت اور وجودی حقیقت کو دیگر نظریات کے مقابلے میں کہیں زیادہ محیط ہے۔ متکلمین میں غزالی و باقلانی ایسے لوگ بھی آتے ہیں جو علم الکلام کی روایت میں رہتے

ہوئے بھی سکّہ بند دینی علماء کی روش کو غالب رکھتے ہیں۔ ایسے ہی حضرات میں ایک شخصیت مولانا ایوب دہلوی ہیں، جنہیں آخری کلاسیکی متکلّم کہنا ٹھیک ہوگا۔ انہوں نے اس موضوع پر ایک جامع رسالہ ''جبر وقدر'' کے عنوان سے تحریر کیا تھا۔ ان کا خلاصۂ استدلال یہ ہے:

> ''اگر اس شعور سے کہ جس شعور سے انسان اپنے آپ کو میں کہتا ہے اور اپنے فعل کو اپنا فعل کہتا ہے، اگر اس شعور میں یہ آجائے کہ یہ فعل اللہ کر رہا ہے تو نظامِ انانیت اور نظامِ انسانیت بلکہ نظامِ عالم سب کا سب ختم ہو جائے گا اور فاعل فعل خالقِ فعل ہوتے ہوئے تمام عالم معدوم اور فنا ہو جائے گا۔ اور میں اور تو کا اور وہ کا تغایر جاتا رہے گا۔ صرف ایک شے رہ جائے گی، وہی انا ہے وہی انت ہے وہی ہو ہے۔''(۲)

مولانا ایوب دہلوی کا اس مسئلے میں امتیازی نکتہ یہ ہے کہ انہوں نے جبر کی دو بڑی قسمیں اور ان کے نتیجے میں اختیار کو عقلی اور شرعی دونوں پہلوؤں سے ثابت کیا ہے۔ مولانا کے نزدیک ایک جبرِ وجودی اور دوسرا فعلی ہے، یعنی بندہ اپنے موجود ہونے یا مخلوق ہونے میں مجبور ہے اور دوسری طرف اپنے افعال میں بھی مختار نہیں ہے۔ مولانا کہتے ہیں کہ جبرِ وجودی مطلق ہے لیکن اس سے اختیارِ فعلی کی نفی نہیں ہوتی۔ شعور اپنی ان دو حالتوں، یعنی موجودیت اور فعلیت کو ایک ہی تیقّن سے جانتا ہے اور ان میں یہ اصولی امتیاز بھی رکھتا ہے کہ وجودی جہت سے میں مجبور ہوں اور فعلی جہت سے مختار۔ یہاں سے ان کا شرعی استدلال یہ ہے کہ تمام شریعت بندے کے مختار ہونے کو اپنا مخاطب بناتی ہے اور اس کے جبرِ وجودی کا اثبات کرتے ہوئے بندے کو اس جبر کے ساتھ اپنے کسی بھی حکم میں خطاب نہیں کرتی۔ عقلی دلیل یہ ہے کہ انسان اپنے ہر فعل کی نسبت اپنی طرف کرنے کا عادی ہے، یعنی شعور کی ساخت ہی ایسی ہے کہ وہ تمام نتیجہ طلب افعال کو اپنی طرف نسبت دیتا ہے اور یہی اختیار ہے۔ باقی مولانا اس روایتی کلامی موقف کو قبول کرتے ہیں جس میں اختیار بمعنی قدرتِ ترک ہے، یعنی ترک بالفعل اختیار کی سب سے بڑی دلیل ہے۔

ہمارے یہاں امام غزالیؒ نے ایک روایت شروع کی تھی جس میں فلسفہ وکلام اور عرفانیت کے شریک عناصر کو مجتمع کر کے عقیدے کی سادہ ساخت کے تابع کیا جاتا ہے۔ اس روایت نے کئی بڑے نام پیدا کیے، جن میں سے ایک نام سے کم از کم برصغیر اور وسط ایشیا کے لوگ مانوس ہیں، اور وہ ہیں علامہ محمد اقبال۔ جدید مسلم فکر میں دینی اہمیت رکھنے والے فلسفیانہ اور علمی مسائل پر اقبال نے پوری شرح وبسط کے ساتھ کلام کیا ہے اور ان کی اسی جامعیت اور اپنے زمانے سے باخبری کی وجہ سے انہیں ایک مکمل متکلّم کہا جا سکتا ہے۔ اختیارِ انسانی کے مسئلے کو جدید ترین علمی اور سائنسی فضا میں رکھ کر دورِ جدید میں صرف کچھ شخصیتوں نے فلسفیانہ کلام کیا ہے۔ مصطفیٰ صبری آفندی، ڈاکٹر ظفر الحسن اور اقبال۔ ان میں اقبال سب سے زیادہ مکمل اور جامع ہیں۔ اقبال نے انسانی خودی میں ایک ایسا مابعد الطبیعی بلکہ الٰہیاتی شکوہ پیدا کیا کہ جس کو مان لینے کے بعد انسان کے مجبور ہونے کا تصور واہمے کی سطح پر بھی باقی نہیں رہتا۔ اقبال کے تصورِ اختیار کا گہرائی کے ساتھ تجزیہ کیا جائے تو ان پر ابنِ عربی اور معتزلہ

کے اثرات بہت واضح ہیں، لیکن ان کا کمال یہ ہے کہ انہوں نے ان تمام اثرات کو اپنی فکری انفرادیت کو بنانے میں صرف کیا۔ ان کے یہاں انسانی اختیار کا اثبات دینی علم اور فلسفیانہ بصیرت سے زیادہ شاعرانہ تخیل سے پیدا ہوتا ہے اور اس کی لے اتنی تیز ہو جاتی ہے کہ اللہ کا اختیار خطرے میں پڑنے لگتا ہے۔ تاہم خودی ان کا بتایا ہوا بیانیہ انسانی اختیار کے اثبات کی دلیل چاہے بنے نہ بنے امنگ ضرور بن جاتا ہے۔ وہ آدمی کو اپنے بارے میں ایسا تصور باندھنے اور پھر اسے عقیدہ بنا لینے پر مجبور کر دیتے ہیں جس کے بعد انسان صرف مختار بالفعل نہیں رہتا، مختار بالحقیقت بن جاتا ہے۔

اقبال کے تصورِ اختیار میں ہماری کلامی روایت کے مقابلے میں کئی امتیازات ہیں۔ وہ اختیار کو تین حوالوں سے دیکھتے ہیں: ایک اللہ کا علم وقدرت، دوسرے انائے انسانی اور تیسرے انسان کا اخلاقی وجود۔

اللہ کے حوالے سے انسان میں اختیار کا اثبات کرتے ہوئے وہ علم وقدرتِ الٰہیہ پر کچھ تحدیدات لگاتے ہیں۔ ایک تو معتزلہ کے قول کے مطابق علمِ الٰہیہ سے جزئیات کے علم کو خارج کرنا اور انسانی معاملات میں اللہ کی قدرت کو غیر متعلق کرنا۔ اقبال اس بات پر زور دیتے ہیں کہ ایک تو اللہ کا علم ایسا نہیں ہے کہ جو اپنے معلومات کے لیے binding ہو، مستقبل خود علمِ الٰہیہ میں بھی امکان کی حیثیت رکھتا ہے۔ اگر علمِ الٰہیہ کی نوعیت ایسی ہے تو قدرتِ الٰہیہ پر خود بخود کچھ بندش عائد ہو جاتی ہے۔ اقبال اپنے خطبات میں رقم طراز ہیں:

> ''علمِ الٰہی کے اس تصور سے کہ وہ ایک آئینہ ہے جس میں ہر شے منعکس ہو رہی ہے، اتنا تو ضرور ثابت ہو جاتا ہے کہ اسے مستقبل کے جملہ حوادث کا علم ہے مگر یوں اس کی آزادی قائم نہیں رہتی۔ یہ صحیح ہے کہ ذاتِ الٰہیہ کی حیاتِ تخلیقی میں جس کی ماہیت ایک وحدتِ نامیہ کی ہے، مستقبل کا وجود پہلے سے قائم ہے، لیکن ایک غیر متعین امکان، نہ کہ حوادث کی ایک ایسی ترتیب کی صورت میں جس کا خاکہ مدت ہوئی تیار ہو چکا تھا۔''(۳)

اقبال کا دوسرا امتیاز خودی یا انا کے حوالے سے ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ انسان باعتبارِ وجود اتنا ہی حقیقی اور مستقل ہے جتنا کہ خدا بلحاظِ وجود۔ یہ فرق ضرور ہے کہ خدا کی شانِ وجود مطلق اور ازلی ہے جبکہ انسانی وجود مقید اور ابدی۔ مقید خودی چاہے مطلق خودی سے جتنی بھی نزدیک ہو جائے اس میں ضم نہیں ہوتی اور اس کے آگے باطل یا فنا نہیں ہو جاتی۔ خودی کی یہ متوازیت انسانی اختیار کا مبدأ اصلی ہے۔ ان معنوں میں انسان اعظم التقدیرات ہے، جو خود ایک سلسلۂ تقدیر پیدا کر سکتا ہے۔ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ وہ اپنی انفرادیت کھو دے گا۔ اقبال کے الفاظ میں:

> ''قرآن مجید کے نزدیک انسان کی انتہائی مسرت اور سعادت یہ نہیں کہ اپنی متناہیت سے محروم ہو جائے۔ اس کے اجر غیر ممنون کا مطلب ہے کہ اس کے ضبطِ نفس، اس کی یکتائی اور بحیثیت ایک خودی اس کی فعالیت کا زیادہ شدت اختیار کرتے جانا، حتیٰ کہ عالمگیر تباہی کا وہ منظر بھی جس سے قیامت کی ابتدا ہو گی، اس قسم کی تربیت یافتہ خودی کے سکون واطمینان پر قطعاً اثر انداز نہیں ہو گا۔''(۴)

اقبال وحدت الوجودی نقطۂ نظر پر تنقید کرتے ہیں جس کے نزدیک یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ ذاتِ متناہی اور لامتناہی ایک دوسرے سے الگ تھلگ رہیں؟ کیا متناہی خودی لامتناہی خودی کے حضور اپنی متناہیت برقرار رکھ سکتی ہے؟ اقبال کے نزدیک یہ اشکال لامتناہی کی غلط تعبیر سے پیدا ہوتا۔ اقبال کے بقول:

''حقیقی لامتناہیت کا مطلب لامتناہی امتداد نہیں‘ جس کا تصور یونہی ممکن ہے کہ جملہ متناہی امتدادات پر حاوی ہو۔ برعکس اس کے وہ عبارت ہے اپنے توسع اور افزونی‘ نہ کہ امتداد اور وسعت سے۔ لہٰذا جونہی ہم اس کے توسع اور افزونی پر نظر رکھتے ہیں ہمارے لیے یہ سمجھنا مشکل نہیں رہتا کہ متناہی خودی گو لامتناہی سے متمیز تو ہے لیکن منفصل نہیں۔ امتداد اور وسعت کا خیال کیجیے تو میرا وجود اس نظامِ زمان و مکان میں گم ہو جاتا ہے جس کا میں بھی ایک جزو ہوں۔ لیکن بہ اعتبار توسع اور افزونی یہی میں ہوں جو اس نظامِ زمان و مکان کو ایک وجودِ مقابل ٹھہراتا اور اپنے آپ سے سرتاسر غیر سمجھتا ہوں۔ لہٰذا میری ہستی اور بقا کا دار و مدار جس چیز پر ہے میں اس سے متمیز بھی ہوں اور وابستہ بھی۔''(۵)

بالِ جبریل کی پہلی غزل کا مطلع ہے:

میری نوائے شوق سے شور حریمِ ذات میں
غلغلہ ہائے الاماں بتکدۂ صفات میں!(۶)

اقبال کے ایک شارح اس شعر کی تفصیل میں لکھتے ہیں کہ وحدت الوجودی تصورِ وحدت میں یا وحدت الوجود کے تناظر سے انسان فعال حالت میں ایک سطحِ موجودیت سے اوپر اٹھ کر سرگرم نہیں ہوسکتا۔ یعنی وجود کے حقائق کی اقلیم میں انسان اپنا فاعل بالاختیار ہونا ثابت نہیں کرسکتا۔ حتیٰ کہ انسان‘ انسان ہونے پر اصرار کرتے ہوئے‘ یعنی اللہ سے غیریت پر اصرار کرتے ہوئے‘ وجود کے حقیقی مراتب میں داخل نہیں ہوسکتا۔ جن مراتبِ وجود میں انسان کا انسان کی حیثیت اور امتیاز کے ساتھ داخلہ ممنوع تھا‘ اقبال نے اس ممانعت کو توڑ دیا۔ انہوں نے وجود کی حقیقت کے ہر مرتبے پر انسان کو اپنے ذاتی امتیاز اللہ سے غیریت کے اصول پر قائم رکھتے ہوئے ثابت کیا۔(۷) مزید لکھتے ہیں:

شور کا مطلب یہاں یہ دکھانا ہے کہ حقیقتِ وجود کی آخری سطح بھی ان قطبین سے خالی نہیں ہے جہاں میں بھی اپنی انفرادیت کے ساتھ موجود ہوں اور ذات بھی اپنی مطلقیت اور محضیت (absoluteness) کے ساتھ حاضر ہے اور اس میں‘ میں احتیاط اور ادب کی بات عرض کررہا ہوں کہ حریم ذات کا مطلب نفسِ ذات نہیں ہے۔ یہ بے ادبی اس وقت ہوگی جب ہم کہتے کہ حریمِ ذات کا مطلب نفسِ ذات ہے‘ یعنی ذاتِ بحت as such ہے۔(۸)

اقبال کا تیسرا امتیاز انسان کے اخلاقی وجود پر توجہ مرکوز کرنے سے پیدا ہوا۔ اقبال کے بقول انسان پر اس کے خارج سے اخلاقی حکم تو لگایا جاسکتا ہے لیکن کوئی جبر مسلط نہیں کیا جاسکتا۔ انسان بطور ایک اخلاقی وجود کے خدائی نظامِ خیر وشر کو قبول کرتا ہے اور اس کی پابندی کے بغیر اس کی خودی مسخ ہوسکتی ہے‘ تاہم یہاں بھی انسان محض قبولِ احکام کی حد تک محدود نہیں ہے‘ وہ ان کا انکار کرنے کی مساوی قدرت رکھتا ہے۔ انسان کے اس اختیار کو

اقبال نے ہبوطِ آدم کے واقعے کے حوالے سے بہت عمدگی سے بیان کیا ہے:

''ہبوط کا اشارہ کسی اخلاقی پستی کی طرف نہیں' اس کا اشارہ اس تغیر کی طرف ہے جو شعور کی سادہ حالت میں شعورِ ذات کی اوّلین جھلک سے اس نے اپنے اندر محسوس کیا۔ وہ خوابِ فطرت سے بیدار ہوا اور سمجھا کہ اس کی حیثیت خود بھی اپنی جگہ پر ایک سبب کی ہے۔ یوں بھی قرآنِ مجید میں کہیں یہ مذکور نہیں کہ کُرۂ ارض ایک دارالعذاب ہے' جہاں انسان' جس کا خمیر ہی بدی سے اٹھایا گیا ہے' کسی اولین گناہ کی پاداش میں قید و بند کی زندگی بسر کر رہا ہے۔ برعکس اس کے اس کی پہلی نافرمانی وہ پہلا اختیاری عمل تھا جو اس نے اپنے ارادے اور اپنی مرضی سے کیا اور یہی وجہ ہے کہ ارشادِ قرآنی کے مطابق آدم کا یہ گناہ معاف کر دیا گیا۔ دراصل خیر میں جبر کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ خیر کا مطلب ہے انسان کا برضا و رغبت کسی اخلاقی نصب العین کی پیروی کرنا۔''(۹)

خلاصہ یہ ہے کہ مسئلۂ اختیار کی تفہیم کی کلید یہ ہے کہ ہم بندگی کے دونوں poles یعنی عبدیت اور معبودیت' یا دوسرے الفاظ میں انسان کی حدود و قیود اور اللہ کے اسماء و صفات کا درست فہم پیدا کریں۔ انسان کے لیے نہ تو مطلق اختیار ثابت کیا جا سکتا ہے کہ جس کی وجہ سے اس کی بندگی مشکوک ہو جائے نہ ہی مکمل جبر' کہ جس کے بعد اس کے محکوم ہونے کا کوئی مطلب ہی نہیں۔

صنوبر باغ میں آزاد بھی ہے' پا بہ گِل بھی ہے
انہی پابندیوں میں حاصل آزادی کو تو کر لے!(۱۰)

حواشی

۱۔ الشیخ داؤد القیصری' مطلع خصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم' دارالکتب العلمیة' بیروت' ۲۰۱۲' ص ۵۹۔

۲۔ علامہ محمد ایوب دہلوی' مسئلۂ جبر و قدر' مکتبۂ رازی' کراچی' ص ۵۵۔

۳۔ علامہ محمد اقبال' تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ' ترجمہ سید نذیر نیازی' بزمِ اقبال' لاہور' ص ۱۳۲۔

۴۔ حوالۂ بالا' ص ۱۷۸۔

۵۔ حوالۂ بالا' ص ۱۷۸' ۱۷۹۔

۶۔ علامہ محمد اقبال' بالِ جبریل' کلیاتِ اقبال اردو' اقبال اکادمی پاکستان' لاہور' ص ۲۱/ ۳۴۵۔

۷۔ شرح بالِ جبریل' احمد جاوید' اقبالیات' جولائی ستمبر ۲۰۱۱' اقبال اکادمی پاکستان' لاہور' ص ۱۹' ۲۰۔

۸۔ حوالۂ بالا' ص ۳۲۔

۹۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ' علامہ محمد اقبال' ترجمہ سید نذیر نیازی' بزمِ اقبال' لاہور' ص ۱۳۹۔

۱۰۔ بانگِ درا' کلیاتِ اقبال اردو' علامہ محمد اقبال' اقبال اکادمی پاکستان' لاہور' ص ۲۶۲/ ۲۷۸۔