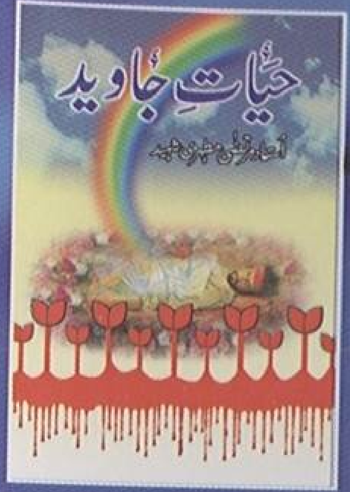
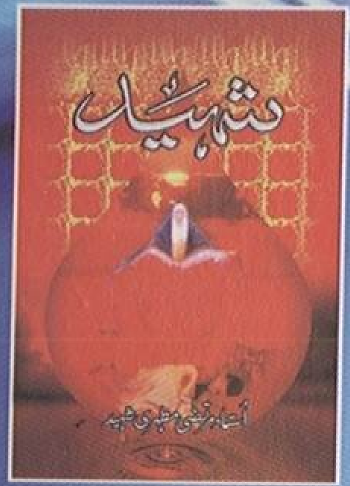
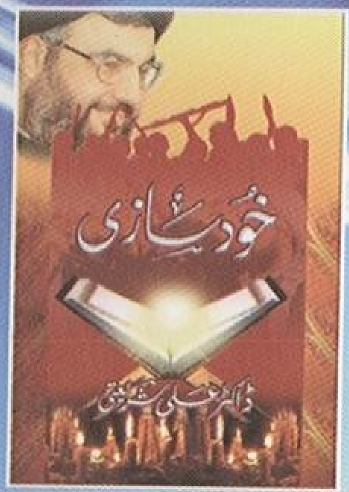
انسان اور تقدیر

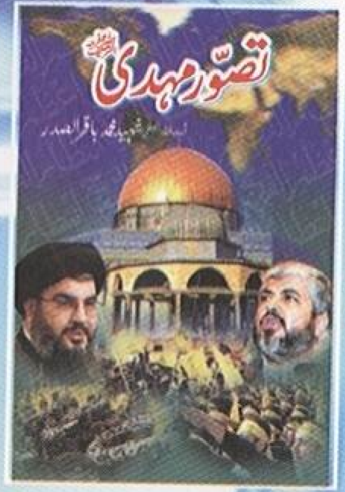
استاد شہید مرتضیٰ مطہری

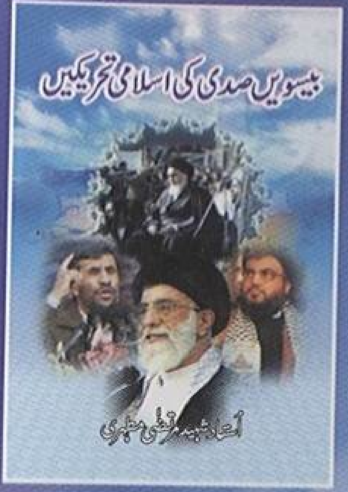
اسلامی علوم و معارف سے آگاہی کے لئے ہماری مطبوعات

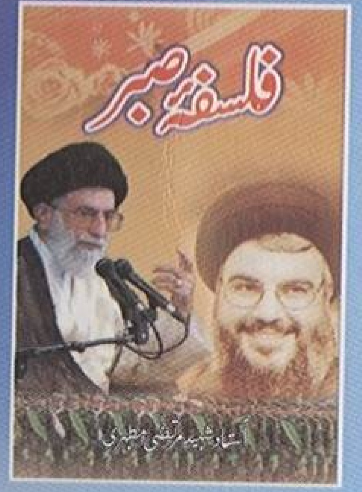


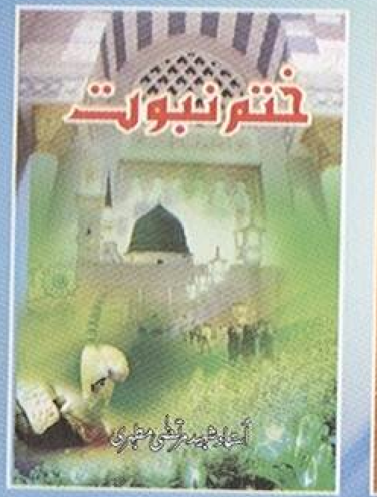


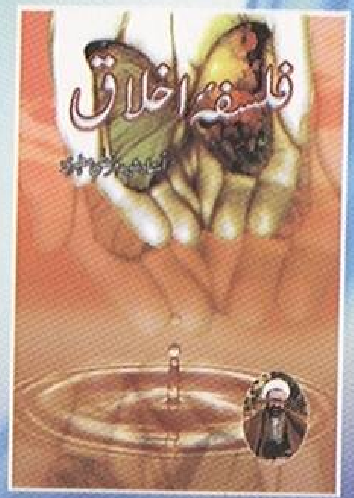


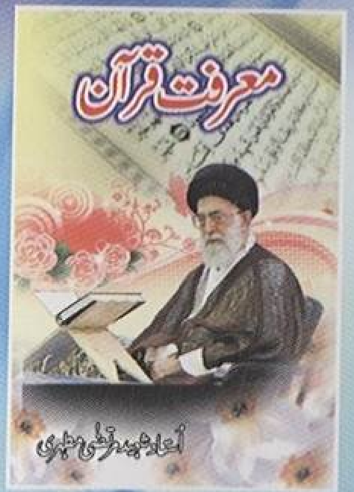


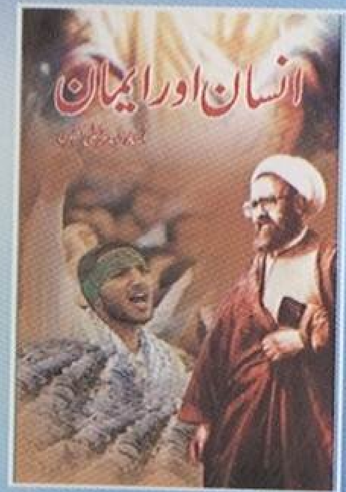


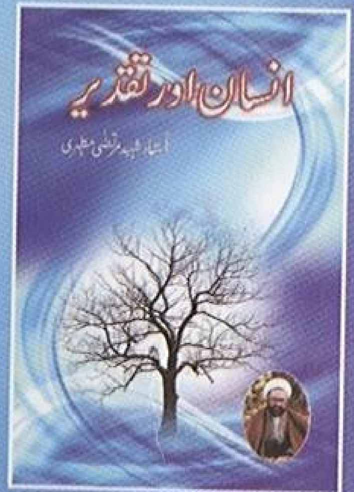


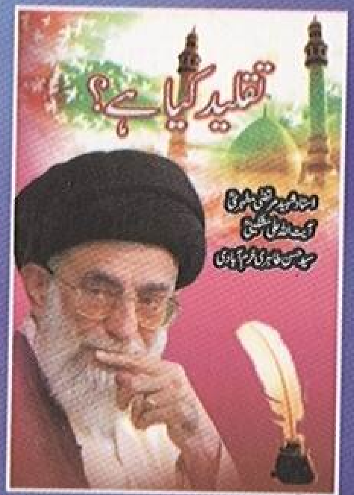


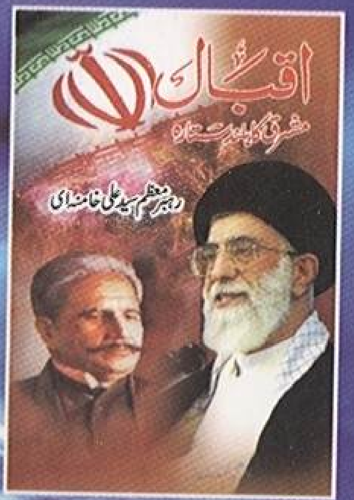












دانش گاہِ علومِ اسلامی

جی پی او بکس ۱۵ چکوال پاکستان 0332-3329235

E-mail: payamenoorpub@yahoo.com

Distributor:

G-9/2، المہدیؑ اسلامک سینٹر نزد مسجد و امام بارگاہ امام صادقؑ، اسلام آباد 051-2852066

Printed By: DUA 0364-4064475

انسان اور تقدیر

اُستاد شہید مرتضیٰ مطہری

ALBIRR ONLINE LIBRARAY

بسم اللہ الرحمن الرحیم

امام جعفر صادق علیہ السلام

اِحْتَفِظُوا بِكُتُبِكُمْ فَإِنَّكُمْ سَوْفَ تَحْتَاجُونَ إِلَيْهَا

اپنی کتابوں کی حفاظت کرو کیونکہ جلد تمہیں اس کی ضرورت پیش آئے گی

(الکافی، ج ۱، ص ۵۲، ح ۱۰، صحیح السند روایت ہے)

البر آن لائن اسلامی تحقیقاتی مرکز پاکستان

albirronline.net

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

انسان اور تقدیر

استاد شہید مرتضیٰ مطہری

المہدی اسلامک سنٹر

دانش گاہِ علومِ اسلامی

جی پی او بکس 10، چکوال

''خداوندا! ہر مصیبت کے وقت مجھے تجھ ہی پر بھروسہ ہے اور ہر سختی میں تجھ ہی سے امید ہے، ہر مشکل میں تو ہی میرا چارہ ساز اور سہارا ہے، میں نے کتنی ہی ایسی پریشانیوں میں جن سے دل ڈوبنے لگتا ہے جن کا کوئی علاج نظر نہیں آتا جن میں دوست ساتھ چھوڑ جاتے ہیں اور دشمن مذاق اُڑاتے ہیں سب کو چھوڑ کر تجھ سے مدد مانگی تو تُو نے مجھے تسکین اور راحت بخشی اور ان پریشانیوں کو دور کر دیا، ہر نعمت اور ہر نیکی تیری ہی طرف سے ہے اور سب کچھ تجھ ہی سے مانگنا چاہئے۔ (حضرت امام حسینؑ)

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں

نام کتاب: انسان اور تقدیر

صاحبِ اثر: اُستاد شہید مرتضیٰ مطہری

ترتیب و تصیح: اسد بخاری

اشاعت: 11 فروری 2009ء

تعداد: 1000

ناشر: پیامِ نور پبلیکیشنز

قیمت: 100 روپے

فون: 0332-3329235

ہماری جدوجہد کا مقصد

امام حسینؑ نے فرمایا:

بارالہا! تو جانتا ہے کہ ہماری جدوجہد کا مقصد نہ تو حصول اقتدار کے سلسلے میں رسہ کشی ہے اور نہ ہی یہ مال دنیا میں اضافے کی خواہش کیلئے ہے بلکہ صرف اس لئے ہے کہ ہم چاہتے ہیں کہ:

☆ تیرے دین کی نشانیوں کو آشکار کر دیں۔

☆ تیرے شہروں میں اصلاح کریں۔

☆ تیرے مظلوم بندوں کو امان میسر ہو۔

☆ اور جو فرائض، قوانین اور احکام تو نے معین کئے ہیں ان پر عمل ہو۔

محمدؐ و آلِ محمدؐ کی الٰہی و سیاسی تعلیمات کے فروغ و احیاء کیلئے سرگرم عمل۔

اتحاد بین المسلمین و استحکام وطن کے لئے مصروف عمل

منتظرین امام زمانؑ

دانش گاہ علوم اسلامی

آپ اس کاروان میں شامل ہو سکتے ہیں، اپنی مفید آراء کے ذریعے سے آپ قارئین کے آراء نظریات ہمارے لیے مشعل راہ ہیں۔

0332-3329235

حرفِ آغاز

عصر حاضر میں دُنیا ایک گلوبل ویلج میں تبدیل ہوتی جارہی ہے۔ انفارمیشن ٹیکنالوجی، میڈیا اور ذرائع آمد ورفت کی جدت نے بلاشبہ دُنیا میں انقلاب برپا کردیا ہے۔ دُنیا کے جو سات براعظموں میں تقسیم ہے اور اسرار کائنات میں سے ایک سر ہے۔ اس روئے زمین پر بسنے والے پانچ ارب سے زائد بنی نوع انسان شاید تاریخ میں کبھی بھی آپس میں اتنے قریب اور ایک دوسرے کے حالات سے اتنے باخبر نہیں ہوئے جتنے کہ اس دورِ جدید میں ہیں۔ کوئی بھی شخص، خاندان یا ملت مادی ترقی کی اس شاہراہ پر آنکھیں بند کر کے خود کو اپنے اہل وعیال کو، اپنے گرد ونواح کو محفوظ نہیں رکھ سکتا۔ بلکہ ضروری ہے کہ پورے شعور، بیداری اور آگہی کے ساتھ نئے چیلنجز کا مقابلہ کیا جائے۔ انسان افکار ونظریات کے اسلحہ کے ساتھ خود کو مسلح کرے وہ افکار و نظریات کے جن کا منبع وسرچشمہ قرآن وسیرت اہل بیتؑ ہیں۔ وہ افکار ونظریات کہ جو ہر عہد کی ضروریات، ہر دور کے تقاضوں اور ہر ملت کی فکری وروحانی بھوک وافلاس کو پورا کرتے ہیں۔

گذشتہ وموجودہ صدی اس حوالے سے ایک ممتاز ومنفرد مقام کی حامل ہیں کہ ایک بار پھر بنی نوع انسان نے اس روئے زمین پر قرآن وعترتؑ کے احکام و فرامین کے عملی نفاذ کا مشاہدہ خود اپنی آنکھوں سے کیا اور دورِ جدید کے بتوں، امریکہ، اسرائیل اور روس کی شکست وریخت کا خود نظارہ کیا۔ ہمارا اشارہ یقیناً انقلابِ اسلامی ایران اور امام خمینیؒ کی الٰہی ونورانی رہبریت کی جانب ہے۔ وہ انقلاب اور قائد انقلاب خدا کی جانب سے اپنے بندوں کے لئے ابر رحمت اور آیت الٰہی تھے اور ہیں۔ خلق خدا پر اہتمام حجت ہو چکا۔ بقول قائد انقلاب ''آج خاموشی اختیار کرنا نظام جبار کے ساتھ تعاون ہے''۔ اسی الٰہی ہدایت کی روشنی میں ہم نے بھی اپنی طرف سے سعی و کوشش کا آغاز کیا ہے۔ ہماری کوشش ہوگی کہ صحیح اسلامی افکار ومعارف کو عوام الناس تک سلیس وسادہ انداز میں پہنچایا جائے۔ ہم اپنی کوشش میں کس حد تک کامیاب ہوئے اس کا جواب آپ قارئین ہمیں اپنی آراء ونظریات کے ذریعے سے بتائیں گے۔

خداوند! ہماری اس سعی وکوشش کو اپنی بارگاہ میں قبول فرمائے۔ ہمیں اس راہ میں اخلاص عطا فرمائے۔ قائد انقلاب اسلامی رہبر معظم سید علی خامنہ ای ومجاہد اسلام سید حسن نصر اللہ ومجاہدین حزب اللہ وحماس کو فتح ونصرت عطا فرمائے۔ روح امام راحل کو ہم سے راضی وخوشنود فرمائے۔

آخر میں ہم شہید راہ کربلا شہید محمد باقر الصدر کا قول نقل کر رہے ہیں کہ جو شاید ہم جیسے بصیرت و بصارت سے محروم افراد کے لئے بینائی وروشنی کی کرن بن سکے۔ شہید الصدر فرماتے ہیں کہ تم امام خمینیؒ کی ذات میں اس طرح جذب ہو جاؤ کہ جیسے وہ اسلام میں جذب ہو چکے ہیں۔

مسئول

دانش گاہ علوم اسلامی (چکوال)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مقدمہ

مسلمانوں کا عروج وزوال

تقدیر اور قضا وقدر کا مسئلہ، جس کا اس کتاب میں تحقیقی جائزہ لیا گیا ہے، فلسفیانہ مسائل ہی کا ایک حصہ ہے۔ اگر اس کی بنیاد اس کے حقیقی زمرے میں قرار دی جائے تو پھر اس کی تحقیق فلسفیانہ مسائل کے مابین یعنی فلسفے کے میدان میں ہی ہونی چاہیے۔ مگر اس کتاب میں یہ اس زمرے سے باہر ہے اور اسے دیگر مسائل کے ایک سلسلے کے زمرے میں قرار دیا گیا ہے۔

علمی و فلسفی مسائل ہمیشہ ایک خاص زمرے میں شمار کئے جاتے ہیں جو کہ ان کے موضوعات کے لحاظ سے یا ان کے مطالعے سے حاصل ہونے والے نتائج و مقاصد کے اعتبار سے متعین کئے جاتے ہیں۔ اسی وجہ سے فلسفی مسائل ایک زمرے میں، ریاضی کے مسائل دوسرے زمرے میں اور طبیعیاتی مسائل تیسرے میں علیحدہ قرار دیئے جاتے ہیں۔ ایک ہی زمرے کے متعدد موضوعات کے درمیان ایک خاص ربط اور ہم آہنگی ہوتی ہے یا کم از کم نظریاتی یا عملی لحاظ سے ایک مشترک مقصد ہوتا ہے جو ان کا مطالعہ کرنے والے کے پیش نظر ہوتا ہے۔

تقدیر اور قضا وقدر کا مسئلہ، کیا موضوع کے نقطہ نظر سے اور کیا مقصد مطالعہ کے لحاظ سے، فلسفیانہ مسائل کے زمرے میں آتا ہے، مگر اس کتاب میں یہ ان مسائل کے زمرے میں آیا ہے جو نہ تو موضوع کے اعتبار سے اور نہ ہی مقصد تعلیم کے لحاظ سے اس زمرے سے مربوط ہیں۔

اس کتاب میں یہ مسئلہ ''مسلمانوں کے زوال کے اسباب پر تحقیقات'' کے زیر عنوان تحقیقاتی

سلسلے کے ایک جزو کے طور پر زیر غور آیا ہے جو کہ متعدد مسائل، واقعات اور موضوعات پر مشتمل ہے۔ اس عنوان کے تحت جو موضوعات قابل تحقیق ہیں ان میں سے بعض تاریخی ہیں تو بعض نفسیاتی یا اخلاقی یا سماجی یا صرف دینی ہیں تو کبھی فلسفیانہ بھی بنا برایں۔ مختلف زمروں کے متعدد مضامین اس سلسلہء تحقیقات کا جزو بنے ہیں۔

جس چیز نے ان گوناگوں مباحث کو ایک دوسرے سے پیوستہ کیا ہے وہ اسلامی معاشرے کے عروج وزوال میں ان امور کے مثبت ومنفی اثرات پر تحقیق ہے۔

لہٰذا اس کتاب میں اس مسئلے کی وضاحت کا مقصد اوّل تو اس جہت میں تحقیق ہے کہ کیا تقدیر پر اعتقاد اسی طرح ہے جس طرح فلسفیانہ دلائل کے قاعدے اسے ثابت کرتے ہیں کہ اس نوع کے عقاید وافکار میں سے ہے جو اپنے معتقدین کو سستی و کاہلی کی طرف گھسیٹ لیتا ہے اور جو لوگ اس پر اعتقاد رکھتے ہیں وہ خواہ مخواہ زوال پر آمادہ ہو جاتے ہیں؟ یا اگر اس عقیدے کی درست تعلیم دی جائے تو یہ اس قسم کے برے اثرات نہیں رکھتا؟ دوسرے یہ کہ اسلام اس مسئلے کو کیسے اور کس طرح تعلیم دیتا ہے اور اس میدان میں اسلامی تعلیمات اسلام کے پیروکاروں کے ذہنوں میں کس قسم کے اثرات پیدا کرتی ہیں یا کر سکتی ہیں؟ اس لحاظ سے جو امور وفروعات ہمارے مقصد سے متعلق ہیں ان سے تعرض نہیں کیا گیا۔

یہاں یہ صحیح طور پر معلوم نہیں کہ مسلمانوں کے زوال کے مسئلے سے مجھے آشنائی کب ہوئی؟ (یعنی اس مسئلے پر سب سے پہلے غور کب شروع کیا؟) اور کس زمانے سے میں نے ذاتی طور پر اس مسئلے میں بحث و تحقیق شروع کی اور اس کے بارے میں غور وفکر کیا؟ مگر یقین سے یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ بیس سال سے زیادہ کے عرصے سے اس مسئلے نے نگاہِ توجہ اپنی جانب مبذول کر رکھی ہے اور کم و بیش اس کے مختلف پہلوؤں پر غور کیا ہے یا دیگر لوگوں کی اس بارے میں تحریروں کو پڑھا ہے۔

اس وقت سے اب تک مجھے اس موضوع پر جو بھی تحریر وتقریر ملی وہ پڑھی یا سنی اور اس کے

لکھنے والے کی آراء ونظریات پر غور کیا۔ حتیٰ کہ چند سال پیشتر ایک نیم درس یا نیم لیکچر میں جو کہ میں نے ایک حدیث [1] نبویؐ پر دیا اس پر گفتگو کے ضمن میں تحقیق کا دامن اس مسئلے کے مفہوم تک پہنچ گیا۔ اگر چہ اس وقت تک اس ضمن میں میں نے جو کچھ پڑھا یا سنا تھا وہ اگر چہ مفید تھا مگر مجھے قناعت نہ ہوئی تھی لیکن جب اس موضوع کو سمجھنے کے بارے میں اپنے اور سامعین کے شدید جذبے کا احساس ہوا تو میں نے مصمم ارادہ کر لیا کہ ممکن حد تک غور وفکر کر کے اس مسئلے پر تحقیق کروں گا کیوں کہ اسلامی دنیا کے حالاتِ حاضرہ کی اصلاح کے لئے راستہ دریافت کرنا زوال کے ان علل واسباب سے مربوط ہے جو پہلے رہے ہیں یا اب بھی موجود ہیں، اس کام کے لئے لازم تھا کہ اوّل تو دوسروں کے کام پر نظر دوڑاؤں خواہ وہ مسلمان ہوں یا غیر مسلمان تا کہ اس پر دسترس حاصل کر کے تحقیق کروں، دوسرے ان موضوعات جو اس نقطہء نظر سے قابل وضاحت و گفتگو ہیں جن کی اب تک اس اعتبار سے توضیح نہ کی گئی ہو، میں بلا لحاظ اور بلا اغماض ان کی توضیح کروں۔

یہاں میں اس وسیع مبحث کو طے کرتا لیکن میں نے جانا کہ اگر اس پر کافی اور عالمانہ تحقیق کی جائے تو موردِ تحقیق میں بہت سے موضوعات در آئیں گے اور ان سب کی تحقیق کا ایک شخص سے عہدہ برآ ہونا ممکن نہیں یا کم از کم کئی سال کا وقت درکار ہے۔ اس لئے میں نے ابتدأ متعلقہ مفاہیم کا خلاصہ کیا یعنی یہ طے کیا کہ بعض موضوعات کو بطور نمونہ و آزمائش موردِ بحث قرار دوں اور اس بحث کا سرا دوسروں کے ہاتھ میں دے دوں شاید اس طرح ایک بحث میں ہم فکری اور ہم کاری سے ایک اہم اسلامی معاشرہ وجود میں آجائے اور منظم ومفید بحث کا ایک سلسلہ انجام کو پہنچے۔

یہ بات نا قابل تردید ہے کہ مسلمانوں نے جو عظمت وافتخار کا دور گذارا ہے وہ صرف اس لحاظ سے ہی قابل توجہ نہیں ہے کہ وہ ایک زمانے میں تمام دنیا کے حکمران تھے اور مرحوم ادیب الممالک فراہانی کے بقول "بادشاہوں سے باج اور سمندروں سے امواج حاصل کرتے تھے"۔ کیونکہ دنیا تو

[1] معروف حدیث نبویؐ: "الاسلام یعلو ولا یعلی علیہ" یہ حدیث فریقین شیعہ وسنی کے مابین مستند ومعتمد ہے

بہت سے حکمرانوں اور فاتحوں کو دیکھتی رہی ہے جو چند روز دوسروں پر سوار رہتے ہیں مگر زیادہ دیر نہیں گذرتی کہ پانی کی جھاگ کی مانند نابود ہو جاتے ہیں، بلکہ اس لحاظ سے قابل توجہ ہے کہ اس کرۂ ارض پر وہ جو انقلاب اور تبدیلی لائے اور ایک عظیم اور پرشکوہ تمدن کی بنیاد رکھی جو کچھ صدیوں جاری رہا اور انسان کا مشعل بردار تھا۔ اب بھی انسانی تمدن کے روشن حلقوں میں شمار ہوتا ہے اور تاریخ تمدن خود اس پر فخر کرتی ہے۔ مسلمانوں نے چند صدیوں ہی میں علوم وصناعات، فلسفہ و ہنر اور اخلاق اور بلند پایہ سماجی نظاموں کے لحاظ سے تمام اہل دنیا پر برتری حاصل کر لی اور دوسرے ان کے خرمن فیض سے خوشہ چینی کرتے تھے۔ جدید یورپی عظیم اور حیرت انگیز تمدن جس نے نگاہوں کو خیرہ اور عقلوں کو حیران کر رکھا ہے اور آج ساری دنیا پر تسلط قائم کر رکھا ہے، غیر جانبدار مغربی محققین کے اعتراف واقرار کے مطابق اس نے سب سے زیادہ اسلامی پرشکوہ تمدن سے سرمایہ حاصل کیا ہے۔

گستاؤلی بان کہتا ہے:

"بعض (یورپین) عار سمجھتے ہیں کہ اس بات کا اقرار کریں کہ ایک ملحد وکافر قوم (یعنی مسلمان) اس کا سبب بنی ہے کہ یورپی مسیحت کو وحشت وجہالت کی حالت سے نکال لے۔ اس لئے وہ اسے نگاہوں سے چھپاتے ہیں مگر یہ نقطہء نظر حد درجہ بے بنیاد اور قابل افسوس ہے کہ آسانی سے اس بات کو مسترد کر دیا جائے .... انھی اسلام کے فرزند عربوں کا اخلاقی نفوذ تھا جو ان یورپی وحشی اقوام میں آدمیت کے رستے داخل ہوا جب کہ سلطنت رُوم زیر وزبر ہو رہی تھی نیز ان کے عقلاء اور دانشوروں کے نفوذ نے علوم وفنون وفلسفہ کا دروازہ ان پر کھولا جس کے کھولنے سے وہ عاجز اور بے خبر تھے اور وہ چھ سو سال تک ہم یورپینوں کے استاد رہے ہیں" [1]

"اسلامی تمدن کی ابتداء اور زوال تاریخ کے عظیم واقعات میں سے ہے۔ اسلام پانچ صدیوں تک، ۸۱ ہجری سے لے کر ۵۹۷ ہجری تک، طاقت حکمرانی ونظم وضبط، نیک اخلاق وکمال

[1] تمدنِ اسلام وعرب، طبع چہارم، ص۷۵۱۔

معیار زندگی، مبنی بر انصاف قوانین انسانی، دینی رواداری (دوسروں کے عقائد وافکار کا احترام)، ادبیات وتحقیق علمی اور علوم وطب وفلسفہ میں دنیا کا رہبر رہا ہے"۔ ۲

وہی کہتا ہے:

"اسلامی دنیا نے مسیحی دنیا پر مختلف قسم کے اثرات ڈالے، یورپ نے دیارِ اسلام سے، غذائیں، شربت، دوائیں، اسلحہ، گھریلو ضروریات، وذوق، ہنر، صنعت وتجارت کے طور طریق، قوانین ورسوم اور سمندر نوردی حاصل کی اور غالباً انہوں نے اپنی زبانیں بھی مسلمانوں ہی سے اخذ کیں.......... علمائے عرب (مسلمانوں) نے ریاضی، طبیعیات، کیمیا، ہیئت اور طب کو یونان سے لے کر محفوظ کیا اور اس کو حد کمال تک پہنچایا اور یونانی ورثہ کو جو کہ ثروت مند ہو چکا تھا یورپ منتقل کیا۔ عرب (مسلمان) طبیبوں نے ارسطو کی تصنیفات کو مسیحی یورپ کے لئے محفوظ کیا اور اس میں حرف زنی بھی کی، مشرق کے ابن سینا اور ابن رشد نے یورپی اساتذہ فلسفہ پر اپنا اثر ڈالا اور ان کی قابلیت یونانیوں کی طرح مسلم اور قابل اعتماد تھی.......... یہ اسلامی نفوذ تجارت، صلیبی جنگوں اور ہزاروں کتابوں کے عربی سے لاطینی میں ترجمہ ہونے اور جوربرٹ ایدلرڈ بیتھی اور مائیکل اسکاٹ جیسے دانشوروں کے اندلس کے سفر کرنے سے جاری ہوا"۔ ۱

وہ مزید کہتا ہے:

"تاریخ کے سنہری ادوار میں صرف ایک معاشرہ ہی ایسا ہے جو ہارون رشید سے ابن رشد تک اسلام کی چار صدیوں کی قلیل مدت میں ایسے لوگوں کو وجود میں لایا جو سیاست وتعلیم، ادب ولغت، جغرافیہ وتاریخ، ریاضی وہیئت، فلسفہ وطب اور کیمسٹری وغیرہ کے میدانوں میں مشہور ہوئے۔ ان روشن سرگرمیوں کے ایک حصے نے یونان کے آثار سے مدد لی لیکن اس کا بڑا حصہ بالخصوص سیاست

۲۔ تاریخ تمدن ۱۱: ۳۱۷

۱۔ تاریخ تمدن ۱۱: ۳۱۹

وشعر وحرفت میں خود ان کی گرانقدر ایجاد تھی"۔ ۱

یہ مسلم ہے کہ ایک روشن وجود اور نور فشاں چراغ تمدنِ اسلامی کے نام سے صدیوں تک دنیا میں جگمگاتا رہا پھر یہ وجود نابود اور یہ چراغ گل ہوگیا ہے اور آج مسلمان دوسری اقوام کے مقابلے میں اور اپنے گذشتہ پرافتخار دور کے مقابلے میں زوال اور تذلیل کی زندگی بسر کر رہے ہیں۔

فطری طور پر یہ سوال ابھرتا ہے ہے کہ مسلمان علوم ومعارف اور صناعات ونظامات میں اپنی اتنی ترقی وپیشروی کے باوجود قہقری پلٹاؤ سے کیونکر دوچار ہوئے؟ اس زوال اور قہقری واپسی کا ذمہ دار کیا اور کون ہے؟ کیا افراد یا اقوام یا کوئی خاص واقعات اس کا سبب ہیں کہ مسلمان ترقی وکمال کی جانب گامزن اپنے اصلی راستے بھٹک گئے؟ یا کوئی خاص عامل ہے جس نے ان کو اپنے اصل راستے کی جانب مڑنے نہ دیا؟ یا زمانے کی طبیعت کا تقاضا ہی یہ ہے کہ ہر قوم فقط ایک معین ومحدود دور کے لئے ہی بلندی وترقی کا راستہ طے کرتی ہے اور پھر فنا وزوال اور انحطاط کے راستے پر گامزن ہو جاتی ہے؟

اگر مسلمانوں کے انحراف وزوال کا سبب کوئی خاص عامل ہے تو وہ کیا ہے؟ کیا خود اسلام ہی کو مسلمانوں کے زوال کا سبب سمجھنا چاہیے جیسا کہ بہت سے (نہ کہ سب) مغربی (مفکرین) یہ دعویٰ کرتے ہیں جو کہ مسیحیت کے تعصب میں گرفتار ہیں یا کسی استعماری ذمہ داری پر مامور ہیں؟ یا اسلام اس کا ذمہ دار نہیں بلکہ خود مسلمان اس زوال کے ذمہ دار ہیں؟ یا نہ یہ اسلام سے مربوط ہے اور نہ مسلمانوں سے، بلکہ اس زوال کا سبب وہ غیر مسلم ملل واقوام ہیں جن کا واسطہ مختلف میدانوں میں مسلمانوں سے اسلام کی پوری چودہ سو سالہ تاریخ میں رہا ہے؟

اس سوال کا جواب کوئی آسان کام نہیں ہے، اس کے لئے تحقیق کے ایک طویل سلسلے کی ضرورت ہے، جس کے لئے کافی تحقیقی کام ہونا چاہیے۔

اس سلسلہء مباحث میں جو مقدمہ کی حیثیت سے لازم ہے، یہ ہے کہ مسلمانوں کے عروج

۱۔ تاریخ تمدن ۱۱: ۳۲۲

وزوال کا اظہار وانکشاف۔ اور بہر حال وہ مندرجہ ذیل مفاہیم پر مشتمل ہوگا:

۱۔ تمدنِ اسلامی کی عظمت وسربلندی کا پایہ۔

۲۔ تمدنِ اسلامی کا سرمایہ اور اس کے اسباب ووجوہات۔

۳۔ مسلمانوں کی سربلندی اسلام کے اثرات۔

۴۔ جدید یورپی تمدن کا اسلامی تمدن سے اخذ واقتباس۔

۵۔ زوال وپسماندگی کے مظاہر کے نقطہ ءنظر سے موجودہ اسلامی دنیا کی حالت۔

۶۔ جب کہ تمدنِ اسلامی ختم ہو گیا ہے، اسلام ایک فعال اور زندہ طاقت کی حیثیت سے باقی ہے اور نئی زبردست اجتماعی اور انقلابی قوتوں کا مقابلہ کرسکتا ہے۔

۷۔ پیدا ہو جانے والے اور اٹھ کھڑے ہونے کی صورت میں ملت ہائے اسلامیہ کی حالت

اس ابتدائی بحث کے بعد کہ جس کے لئے خود ایک الگ رسالہ چاہیے "طبیعت زمان" کے بارے میں جو کہ فلسفہ ءتاریخ سے مربوط ہے۔ ایک گہری اور فلسفیانہ بحث کی ضرورت ہے کہ آیا جس طرح بعض فلسفیانِ تاریخ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ جو چیز کسی قوم کی ترقی کا سبب ہوتی ہے وہی اس کے زوال کا سبب بنتی ہے؟ یعنی ہر عامل فقط معین حالات وشرائط میں جو کہ انسانی ترقی کی تاریخ کے ایک خاص دور سے متعلق ہوں کسی معاشرے کو ترقی کی طرف لے جاسکتے ہیں اور ان حالات وشرائط کے تبدیل ہو جانے اور تاریخ کی ایک نئی صبح طلوع ہو جانے سے وہ عامل قابل ارتقا نہیں رہتا بلکہ خود پسماندگی وزوال کا سبب بن جاتا ہے۔

اگرچہ یہ فلسفہ صحیح ہو تو ہر تمدن انہی عوامل کے ہاتھوں ختم ہو جائے جن کے سبب وہ وجود میں آتا ہے۔ لازم نہیں کہ کوئی اور ہی عامل دخل اندازی کرے۔ سابقہ عوامل ہی پیچھے لے جانے والے ہوں یا اصطلاح میں رجعت پسندانہ ہوں اور نئے عوامل ترقی کی طرف لے جائیں، نئے سماجی عوامل ایک نئے تمدن کو پیدا کردیں جو خواہ مخواہ سابقہ تمدن سے مختلف ہو۔

اگر یہ باقاعدہ درست ہو تو طبعی طور پر تمدن اسلامی اس سے مستثنیٰ ہو سکتا۔ پس مسلمانوں کے زوال کی بحث اس عنوان سے کہ وہ ایک مستقل بحث ہو اور تمدنِ اسلامی کو تشکیل دینے والے علل وعوامل کا تجزیہ ہو، ایک بے ہودہ بحث ہے۔

اس فلسفے اور قاعدے کے مطابق لازم نہیں کہ کسی شخص یا قوم یا واقعے کو ہم مسلمانوں کے زوال کا ذمہ دار ٹھہرائیں۔ اسلامی تمدن کی نابودی دوسرے ہر تمدن کی مانند ہے بلکہ ہر اس زندہ شے کی طرح ہے جو اپنی طبیعی یا غیر طبیعی اجل آجانے پر بہر حال جلد یا بدیر ختم ہو جاتی ہے۔ تمدنِ اسلامی پیدا ہوا، پروان چڑھا، جوان ہوا، بڑھاپے کو پہنچا اور مر گیا۔ اس کی واپسی کی تمنا، مردوں کے دُنیا میں واپس آجانے کی تمنا کی طرح ہے جو کہ فطری قوانین کے نقطہ ءنظر سے قابل اعتنا نہیں اور اگر اس کی کسی معجزے یا خرقِ عادت کی مثال سے توجیہ کی جائے تو بہر حال وہ انسانی افراد کی قدرت سے باہر ہے۔

پس مسلمانوں کے عروج وزوال کے میدان میں ابتدائی بحث اس فلسفیانہ تاریخی بحث پر پہنچتی ہے اور اس سے چشم پوشی نہیں کی جاسکتی کیونکہ اس سلسلے میں خام گفتگو بہت ہو چکی ہے اور بہت سے ایسے لوگ ہیں جو ان خام باتوں پر یقین رکھتے ہیں۔

اس سلسلہ ءمباحث سے مربوط نقطہ ءنظر کے مطابق اس فلسفیانہ بحث کی تکمیل اس طرح ہے کہ "زمانے کے تقاضوں" کے ساتھ اسلام کی مطابقت اور عدم مطابقت کی گفتگو کے ساتھ معاشرے کے حوالے سے بھی گفتگو کی جائے۔ مجبوراً یہ بحث دو حصوں میں تقسیم ہو جائے گی۔ پہلا حصہ خالص فلسفیانہ ہے اور دوسرا اسلامی، ان دونوں کا مجموعہ "اسلام اور زمانے کے تقاضے" کے زیر عنوان قابل تحقیق وتجزیہ ہے۔

جب ہم اس بحث سے فارغ ہوئے، مندرجہ بالا قاعدے کو فلسفہ ءتاریخ میں شمار نہیں کیا اور مسلمانوں کے زوال کے اسباب کو لازمی طور پر ان کی ترقی کے اسباب کے ساتھ ایک نہیں جانا تو بات یہ ہوئی کہ ہم یہ تحقیق کریں کہ مسلمانوں کی پسماندگی، زوال، جمود اور خواب گراں کے اسباب وعوامل

کیا ہیں؟ اور غیر کیا کہتے ہیں؟

یہ حصہ دوسروں کی باتوں سے متعلق ہے خواہ وہ مسلمان ہوں یا غیر مسلم اور ان موضوعات و مسائل اور واقعات پر توجہ ڈالنے سے کہ جن کا طبعی احتمال ہے اور یہ تحقیق تین شعبوں میں ہونی چاہیے:

☆ شعبہء اسلام۔

☆ شعبہء مسلمانان۔

☆ شعبہء عوامل غیر۔

ہر ایک شعبہ متعدد موضوعات و مسائل پر مشتمل ہے مثلاً شعبہء اسلام میں ممکن ہے کوئی اسلام کے افکار و معتقدات کے رُخ سے اسے مسلمانوں کے زوال میں اثر انداز سمجھے، اور ممکن ہے کہ کوئی اسلام کے اخلاقی سسٹم کو ضعیف اور زوال آور گردانے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ کچھ لوگ اسلام کے اجتماعی وسماجی قوانین کو مسلمانوں کے زوال کا سبب جانیں۔

اتفاق سے کچھ اسلامی افکار و معتقدات، کچھ اسلامی اخلاق اور کچھ اسلامی سماجی قوانین و اصول پر یہ اتہام لگایا جاتا رہا ہے۔

اسی طرح مسلمانوں کے شعبے میں اور عوامل غیر کے شعبے میں متعدد و مختلف ابواب ہیں جنہیں قابل تحقیق قرار دینا چاہیے۔

اسلامی افکار و معتقدات میں مندرجہ ذیل مسائل پر یہ اتہام لگتا رہا ہے:

۱۔ تقدیر اور قضا و قدر پر اعتقاد۔

۲۔ آخرت پر یقین اور دنیوی زندگی کی تحقیر پر اعتقاد۔

۳۔ شفاعت۔

۴۔ تقیہ۔

۵۔ انتظار ظہور امام مہدیؑ۔

مندرجہ بالا پانچ مسئلوں میں سے پہلے تین مسئلے شیعہ وسنی میں مشترک ہیں اور دو آخری مسئلے تقریباً شیعوں سے مخصوص ہیں۔

کبھی کہا جاتا ہے کہ مسلمانوں کے زوال کا راز وہ گہرا اعتقاد ہے جو وہ تقدیر اور قضا و قدر پر رکھتے ہیں، کبھی کہا جاتا ہے کہ اسلام کا ابدی زندگی اور آخرت کو زبردست اہمیت دینا اور دنیوی زندگی کو حقیر سمجھنا مسلمانوں کی توجہ کو زندگی کے اہم مسائل سے ہٹانے کا سبب ہوا ہے، کبھی کہا جاتا ہے کہ شفاعت پر اعتقاد نے جو کہ تاریخ اسلامی کے تمام ادوار میں موجود رہا ہے (کچھ افراد کے سوا اور ایک مخصوص گروہ کے علاوہ) مسلمانوں کو گناہوں کے بارے میں بے قید کر دیا جب کہ گناہ کا فلسفہ اس کی بری تاثیر کا اظہار ہے اور اب مسلمان شفاعت پر انحصار کرتے ہوئے کسی بھی جرم و برائی سے باز نہیں رہتا۔ جن افکار میں خاص طور سے شیعہ مہتم ہیں، ان میں ایک تقیہ ہے اور دوسرا انتظار ظہور امام مہدیؑ۔ تقیہ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اوّل تو یہ دورُخی اور نفاق ہے اور دوسرے شیعوں کو خوفزدہ، کمزور اور حادثات کا مقابلہ کرنے کے ناقابل کر دیتا ہے۔ انتظار ظہور امام زمانہؑ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ فکر اور یہ عقیدہ شیعوں سے ہر اصلاح کے ارادے کو چھین لیتا ہے جب کہ تمام ملتیں اور قوام اپنی اصلاح میں مصروف ہیں۔ شیعہ منتظر ہیں کہ ”دستے از غیب بروں آید و کارے بکند“ (کہ کوئی غیبی قوت آئے اور کام کر دے)۔

اسلامی اخلاق میں زہد، قناعت، صبر، رضا، تسلیم اور توکل وغیرہ عناصر کے اثرات کو مسلمانوں کے زوال کا الزام دیا جاتا ہے۔

اسلامی ضوابط کے بارے میں جو نظریہ ملتا ہے ضروری ہے کہ اس پر تحقیق ہو اور پہلے درجے میں حکومت اور اس سے متعلقات کا مسئلہ ہے جس کے بارے میں کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ اسلام نے اس مسئلے میں مسلمانوں کے فرائض اور ذمہ داریوں کا تعین نہیں کیا ہے۔

اسلام کے تعزیری قوانین سالہا سال سے بے مہری کا شکار ہیں اور بہت سے اسلامی ممالک

نے اپنے تعزیری قوانین دوسروں سے اخذ کر رکھے ہیں اور کم وبیش اپنا کیفرِ عمل دیکھا ہے اور دیکھتے ہیں۔ بہر حال اسلام کے تعزیری قوانین بھی اس سلسلہء قباحت کا ایک حلقہ ہیں۔

اسلام کے مدنی قوانین میں کچھ چیزیں ایسی ہیں کہ جن کے خلاف اس زمانے میں ایک موج اٹھی ہے۔ ان میں ایک حقوقِ نسواں اور دوسرے مالکیت اور وراثت کے بارے میں اسلام کے اقتصادی قوانین ہیں۔

وہ تجدید جو کہ اسلام نے مسلمانوں کے غیر مسلموں سے روابط میں قرار دی ہے مثلاً مسلم اور غیر مسلم کے نکاح میں، یا غیر مسلم کے ذبیحہ میں، یا نجاست کافر کا قائل ہونا ہے، دوسرے الفاظ میں اسلام کے بین الاقوامی قوانین وفرائض بھی ان موضوعات میں سے ہیں جنہوں نے کچھ لوگوں کو نالاں کیا ہے اور وہ انہیں قافلہ تمدن سے پیچھے رہ جانے کا ایک بڑا سبب شمار کرتے ہیں۔

یہ ہے اسلام کے شعبے میں وہ مجموعہء مسائل جس کے بارے میں اس سلسلہء مباحث میں کافی تحقیق کی جانی چاہیے۔

خوش قسمتی سے ایسی تحقیقات کے لئے زمین سازگار ہے اور ان مسائل پر روشنی ڈالنے سے نوجوان طبقے اور فارغ التحصیل لوگوں کے ایمان کی قوت کو زیادہ کیا جاسکتا ہے اور ان کے ذہن سے شبہات ختم کئے جاسکتے ہیں۔

اس شعبے کے بعد شعبہء مسلمین ہے اس میں ہماری توجہ اسلام سے مسلمانوں کی طرف پلٹتی ہے یعنی اسلام مسلمانوں کے زوال کا سبب نہیں بلکہ خود مسلمان تعلیمات اسلامی سے انحراف اور کوتاہی کی وجہ سے زوال سے دوچار ہیں اور یہ مسلمان ہی ہیں جو کہ اپنی پسماندگی کے خود ذمہ دار ہیں۔

اس شعبے میں بھی متعدد موضوعات پیش آتے ہیں کیونکہ انحراف کے نقاط کی تشخیص کرنی چاہیے۔ جو چیز اسلام میں ہے لیکن ترک کردی گئی ہے اور جو چیز اسلام میں نہیں مگر مسلمانوں میں رائج ہے یہ کیا کیا ہیں؟ دوسرے ہم یہ دیکھیں کہ عامۃ المسلمین اس زوال کے ذمہ دار ہیں یا خاص لوگ۔

اسلام نے عربوں میں ظہور کیا اور بعد ازاں دیگر اقوام مثلاً ایرانی، ہندی، قبطی اور بربر وغیرہ کو اپنے زیرِ پرچم جمع کر لیا، ان میں ہر قوم ایک خاص قومی، نسلی اور تاریخی خصوصیات کی حامل تھی۔ اس پر تحقیق ہونی چاہیے کہ ان اقوام نے یا ان میں سے بعض نے اپنی خاص قومی اور نسلی خصوصیات و امتیازات کے ذریعے جو کہ فطرت کا لازمہ ہیں اسلام کو اپنی اصل راہ سے تو نہیں ہٹایا؟ مثلاً اگر اسلام ان اقوام کے علاوہ دیگر اقوام مثلاً یورپی اقوام میں جاتا تو کیا آج مسلمانوں کی تقدیر کچھ اور ہوتی؟ یا عامۃ المسلمین کا اس میں کوئی اثر نہیں؟ جو کچھ اسلام اور مسلمانوں پر بیتی وہ خاص طبقوں کی طرف سے تھی یعنی مسلمانوں کے دومقتدر طبقوں .... حکمرانوں اور علماءِ دین .... کی جانب سے تھی؟

عوامل غیر کے شعبے میں بہت سے معاملات ہیں جن کی جانب توجہ دی جانی لازمی ہے۔ آغازِ اسلام ہی سے اسلام کو زبردست اندرونی یا بیرونی دشمنوں سے واسطہ رہا ہے۔ یہودی، مسیحی، مجوسی، مانوی اور زندیق جو کہ مسلمانوں میں رہتے تھے غالباً بیکار نہ رہتے تھے بلکہ اکثر انہوں نے اسلام کی پیٹھ میں خنجر گھونپا ہے۔ ان میں سے بہت سوں نے احادیث گھڑ کر اسلامی حقائق کو بگاڑنے کی کوشش کی یا فرقے اور تفرقے ایجاد کئے، نہیں تو کم از کم مسلمانوں کے اختلافات کو ہوا دینے کی زبردست کوشش کرتے رہے۔

تاریخ اسلام میں بہت سی ایسی دینی یا سیاسی تحریکیں دکھائی دیتی ہیں جو کہ اسلام کو مٹانے کے لئے غیر مسلموں کی جانب سے چلائی گئیں۔

کبھی دنیائے اسلام دشمنوں کے سخت حملے کا شکار ہوئی، صلیبی جنگیں اور منگولوں کا حملہ ایسے ہی حملوں کے نمونہ ہیں۔ ہر حملے کے مسلمانوں کے زوال کے بارے میں زبردست اثرات مرتب ہوئے۔

ان سب سے خطرناک آخری صدیوں کا مغربی استعمار ہے جس نے مسلمانوں کے خون کو ارزاں کردیا اور ان کی کمر کو اپنے مظالم کے دباؤ سے خم کردیا۔

جو کچھ اوپر عرض کیا گیا ہے اس کے تحت ضروری مباحث کا جو مجموعہ اس سلسلہء تحقیق کے بارے میں پیش آتا ہے وہ مندرجہ ذیل طریقے سے ترتیب پاتا ہے۔

۱۔عروج وزوال مسلمین۔

یہ موضوع تمام مباحث کے لئے مقدمہ ہے۔

۲۔اسلام اور زمانے کے تقاضے۔

یہ موضوع دو حصوں پر مشتمل ہے۔ایک حصہ فلسفہ تاریخ سے مربوط ہے۔دوسرے حصے میں اسلامی قوانین کا زمانے کے بدلتے ہوئے عوامل پر انطباق کی کیفیت کا بیان ہو۔یہ بحث بھی تمہیدی اور ابتدائی پہلو کی حامل ہے۔

۳۔تقدیر اور قضاوقدر۔

زیر نظر کتاب اس موضوع سے بحث کرتی ہے۔

۴۔قیامت پر اعتقاد اور معاشرے کی ترقی یا زوال میں اس کا اثر۔

۵۔شفاعت۔

۶۔تقیہ۔

۷۔انتظار امام زمانہ۔

۸۔اسلام کا اخلاقی سسٹم۔

۹۔اسلام کا نظریہ حکومت۔

۱۰۔اسلامی اقتصادیات۔

۱۱۔اسلام کے تعزیری قوانین۔

۱۲۔اسلام میں حقوق نسواں۔

۱۳۔اسلام میں بین الاقوامی قوانین۔

۱۴۔انحراف کے انقاط۔

۱۵۔حدیث کی تحریف وجعلسازی۔

۱۶۔شیعہ وسنی اختلافات اور مسلمانوں کے زوال میں ان کا اثر۔

۱۷۔اشعریت اور اعتزال (کی تحریکیں)۔

۱۸۔جمود اور اجتہاد۔

۱۹۔فلسفہ اور تصوف۔

۲۰۔دنیائے اسلام کے اہل زمام (رہبر)۔

۲۱۔علماء دین۔

۲۲۔دنیائے اسلام میں اقلیتوں کی تخریبی سرگرمیاں۔

۲۳۔دنیائے اسلام میں قوم پرستی کی تحریک۔

۲۴۔صلیبی جنگیں۔

۲۵۔اندلس کا زوال۔

۲۶۔منگولوں کا حملہ۔

۲۷۔استعمار (سامراج)۔

یہ وہ موضوعات ہیں کہ جو میری نظر میں اس سلسلہء مباحث کے اجزاء قرار دیئے جانے چاہئیں۔مجھے نہ تو اس بات کا دعویٰ ہے کہ میں نے تمام موضوعات کا احاطہ کرلیا ہے اور نہ ہی حسن ترتیب کا، ممکن ہے کہ اور بہت سے موضوعات اسی سلسلے کے ہوں مگر میری نگاہ سے پوشیدہ رہ گئے ہوں۔میں خود نہ تو ان تمام موضوعات پر بحث وتحقیق کی قدرت رکھتا ہوں اور اگر بفرض محال قدرت بھی ہوتو اتنا وقت اور فرصت حاصل نہیں ہے۔ان میں بعض موضوعات پر خاص طور سے نمبر ایک اور دو پر میں نے کچھ یادداشتیں لکھ رکھی ہیں اور امید کرتا ہوں کہ انہیں ترتیب دینے کی توفیق حاصل ہوگی تاکہ

انہیں عوام کی دسترس میں جلد سے جلد لاسکوں۔

اگر فضلاء وادباء اس طرف توجہ فرمائیں اور ان موضوعات میں کسی ایک پر کافی معلومات رکھتے ہوں اور عالمانہ تحقیق فرما رہے ہوں یا ان مباحث میں سے کسی جز کو اختیار کر کے اس پر کام کر رہے ہوں تو بندے کو اس کی اطلاع فرمائیں، یہ میرے لئے موجب شکر وامتنان ہوگا۔

وہ پہلا دن جب مجھے معلوم ہوا کہ اہل مغرب قضا وقدر پر اعتقاد کو مسلمانوں کے زوال کے اسباب میں ایک سبب اصلی سبب قرار دیتے ہیں، تقریباً بیس سال پہلے تھا، ان دنوں جب کہ میں حوزۂ علمیہ قم میں تحصیل علم میں مصروف تھا۔

ڈاکٹر محمد حسین ہیکل کی کتاب ''زندگانی محمدؐ'' جس کا ترجمہ ابوالقاسم پایندہ نے کیا ہے، اس کی جلد دوم کا میں نے مطالعہ کیا اس کے آخر میں اختتام دو موضوعات پر مشتمل ہے:

۱۔ اسلامی تمدن، جسا کہ قرآن تشریح کرتا ہے۔

۲۔ مستشرقین اور تمدنِ اسلامی۔

دوسرے موضوع میں ایک مشہور امریکی مصنف واشنگٹن اِروِنگ کا قول نقل کیا گیا ہے جس نے پیغمبر اسلامؐ کی زندگی پر ایک کتاب بھی تحریر کی تھی۔ ڈاکٹر ہیکل کے بقول واشنگٹن اِروِنگ نے اپنی کتاب کے آخر میں اسلام کے اصول ومبادی کی تشریح کی ہے، خدا، فرشتوں، آسمانی کتابوں، پیغمبروں اور روزِ قیامت پر ایمان کا ذکر کرنے کے بعد وہ کہتا ہے:

''آخری اور چھٹا قاعدہ جو کہ مبادی اسلام میں شامل ہے وہ عقیدۂ جبر ہے، محمدؐ نے اپنے جنگی امور میں پیش رفت کرنے کے لئے اس قاعدے سے استفادہ کیا کیونکہ اس قاعدے کے بموجب دنیا میں ہر واقعہ جو رونما ہوتا ہے وہ پہلے ہی خدا کے علم میں مقدر ہوا ہوتا ہے اور دنیا کے بھی وجود میں آنے سے پہلے لوحِ محفوظ میں نقش ہوتا ہے اور ہر ایک کی تقدیر اور اس کا وقت موت معین اور ناقابل تغیر ہے۔ اور کسی طرح بھی اس کو مقدم یا مؤخر نہیں کیا جاسکتا۔ مسلمان جو کہ ان نکات کو مسلم سمجھتے تھے اور

اس پر اعتقاد رکھتے تھے جنگ کے وقت بلاخوف وہراس خود کو دشمنوں کی صفوں سے ٹکرا دیتے تھے۔ ان کی نظر میں جنگ میں موت شہادت کے برابر تھی اور بہشت کو انسان کا نصیب بنا دیتی تھی اس لئے اطمینان ہوتا تھا کہ اگر مارے گئے یا دشمن پر فتح پائی ہر حالت میں کامیاب ہی رہیں گے۔ بعض مسلمان مذہب جبر کو عدل اور رحمت خدا کے منافی سمجھتے ہیں جو کہتا ہے کہ انسان گناہ سے اجتناب کرنے اور مجازات سے آزاد ہونے میں مختار نہیں ہے اور اس سلسلے میں اپنے کسی ارادے کا مالک نہیں۔ بہت سے فرقے پیدا ہوئے جنہوں نے اس حیرت انگیز مذہب کی توضیح وتعدیل کی کوششیں کیں اور اب تک کر رہے ہیں مگر ان کی تعداد کم ہے اور وہ سنت رسول کے پیروکاروں میں شمار نہیں کئے جاتے...... اس سے کون سا عقیدہ بہتر ہوسکتا ہے کہ جو نادان اور مغرور سپاہیوں کو میدانِ جنگ میں نکال لائے اور انہیں مطمئن کر دے کہ اگر زندہ رہے تو مالِ غنیمت لوگے اور اگر مارے گئے تو بہشت میں جگہ ملے گی، یہ عقیدہ مسلمان سپاہیوں کو اس قدر بے باک اور طاقتور بنا دیتا تھا کہ کوئی اور سپاہی ان کی برابری نہیں کر سکتا تھا مگر اسی طرح یہ عقیدہ ایک زہر کا حامل تھا جس نے نفوذِ اسلام کو ختم کر دیا۔ جب پیغمبرؐ کے جانشینوں نے جنگجوئی اور جہانگیری سے ہاتھ اٹھا لیا اور اپنی شمشیر نیام میں رکھ لی تو عقیدۂ جبر کی تباہ کن خاصیت ظاہر ہوگئی۔ صلح وآرام نے مسلمانوں کے اعصاب کو کمزور کر دیا اور وہ لوازمِ مادی جن سے قرآن نے استفائے کو روا قرار دیا ہے اور اسلام اور مسیحت کے مابین وجہ امتیاز...... پاکی اور خود سے بیگانگی کا دین...... سمجھی گئی نے اس معاملے میں اثرات دکھائے۔ مسلمان مصیبت اور سختی کو تقدیر کا نتیجہ سمجھتے تھے اور اسے برداشت کرنا لازمی، کیونکہ ان کی نظر میں انسانی کوشش اور عقل اس نتیجے کو نہیں بدل سکتی، محمدؐ کے پیروکاروں نے ''اپنی مدد کرتا کہ خدا تیری مدد کرے'' کے قاعدے کو اہمیت ہی نہیں دی بلکہ اس کے برعکس اعتقاد رکھتے تھے۔ اسی لئے صلیب نے ہلال کو مٹا ڈالا۔ اگر ہلال کا کچھ اثر ونفوذ ابھی یورپ میں باقی ہے تو اس لئے کہ بڑی مسیحی حکومتیں ایسا چاہتی ہیں، دوسرے الفاظ میں ہلال کا نفوذ مسیحی حکومتوں کی باہمی رقابت کا نتیجہ ہے۔ شاید ان کے نفوذ کی بقا اس لئے ہے کہ یہ اس قاعدے کی تازہ

دلیل ہو کہ جو کسی چیز کو تلوار کے زور سے حاصل کرے وہ اس سے تلوار ہی کے زور سے واپس لی جاتی ہے"۔

ڈاکٹر ہیکل نے اس امریکی کے جواب میں اپنے ذوق وفکر کے مطابق مبسوط جواب دیا ہے جو کہ خوبی سے خالی نہیں مگر فلسفیانہ ترتیب سے عاری ہے اور اعتراض ورد کی گنجائش رکھتا ہے۔

زیر نظر کتاب جو کہ آپ کے سامنے ہے، "واشنگٹن ارونگ" اور دوسرے اہل مغرب کے اقوال کی بے بنیادی کو روشن کرے گی اور یہ معلوم ہوگا کہ اول تو اسلامی قضا وقدر عقیدۂ جبر سے کوسوں دور ہے ایسے نمونوں کا ذکر کیا جائے گا کہ آغاز اسلام کے وہی سپاہی جن کو مسٹر "واشنگٹن ارونگ" نے گستاخانہ انداز میں نادان اور مغرور کہا ہے اپنے عالی قدر استادؐ کی تعلیمات کے زیر سایہ اس فرق کو سمجھتے تھے کہ جس کو سمجھنے سے مسٹر "ارونگ" عاجز ہیں۔ ۱

دوسرے خود قرآنِ کریم نے اپنی بہت سی آیات کے ذریعے انسان کی آزادی وخودمختاری کی تائید کی ہے، جو "اختیار" کے حامی ہوئے اور جنہوں نے جبر کو خدا کی عدالت ورحمت کے خلاف جانا ہے۔ (عدلیہ یعنی شیعہ اور معتزلہ) انہوں نے مستشرقین کے دعووں کے برعکس تعلیمات قرآن سے رو گردانی نہیں کی اور نہ ہی ان کا مقصد قرآن کے فرمان کی "تعدیل" کرنا تھا بلکہ انہوں نے اپنا نظریہ قرآن ہی سے اخذ کیا تھا۔

تیسرے ڈاکٹر ہیکل کے کہنے کے مطابق یہ مصنف ایک متعصب عیسائی ہے اور عیسائیت کو مسائل زندگی سے عدم توجہ کے سبب پاکی اور ایثار کا دین کہتا ہے! اور اسی وجہ کو اسلام کے لئے عیب قرار دیتا ہے، خدا کے علم قدیم کا طنز سے ذکر کرتا ہے!!

مگر کیا یہ ممکن ہے کہ کوئی خداشناس ہو اور تمام اشیاء کے بارے میں اس کے ازلی قدیم علم کا منکر ہو؟ کیا یہ قرآن کے لئے عیب ہے کہ وہ خدا کو تمام امور وواقعات کا ازل سے واقف جانتا ہے؟

۱ رجوع فرمایئے متن کتاب کے ص ۶۸ تا ۷۲

چوتھے وہ یہ کہتا ہے، "محمدؐ کے پیروکاروں نے "اپنی مدد کرتا کہ خدا تیری مدد کرے" کے قاعدے کو اہمیت نہیں دی"۔

اس مصنف نے خود کو زحمت ہی نہیں دینی چاہی کہ کم از کم ایک بار ہی قرآنِ کریم کا ترجمہ پڑھ لیتا تو ایسا دعویٰ نہ کرتا۔ قرآنِ کریم مکمل وضاحت سے فرماتا ہے: "ہم ہر قوم کی اسی راہ کے لئے مدد کرتے ہیں جسے وہ اپنے لئے چنتی ہے، خدا کی مدد کسی ارادہ وہمت والے سے منقطع نہیں ہوتی۔ ۲

پیروکارانِ محمدؐ ایک اور بلند تر تعلیم پر عمل پیرا رہے ہیں اور وہ ہے "تو خدا کی مدد کرتا کہ وہ تیری مدد کرے"۔ اِنْ تَنصُرُو اللّٰہَ یَنصُرکُم وَیُثَبِّتُ اَقدَامَکُم۔ قرآنِ کریم میں یہ نہیں کہا کہ "تو اپنی مدد کر" کہ ممکن ہے اس سے ذاتیت اور منفعت پرستی اور حرص وآز کی بو آئے، کہا کہ "خدا کی مدد کر" جو کہ انسانی اور عمومی خدمت خلق کا پہلو رکھتا ہے۔

رہا ہلال وصلیب کا غلبہ جسے مسٹر واشنگٹن ارونگ نے قطعی اور ابدی سمجھا ہے اس مفہوم پر اس سلسلہء مباحث میں کسی مناسب مقام پر تشریح کی جائے گی۔

یہ کچھ مسٹر واشنگٹن ارونگ پر بھی منحصر نہیں بلکہ اہل مغرب میں ہر مصنف کی تحریر کے مطابق، حتیٰ کہ جو خود کو ایک حد تک غیر جانبدار ظاہر کرتے ہیں، اس بارے میں جس نے بھی قلم اٹھایا ہے ہم نے اسی قسم کا اظہارِ نظر پایا ہے۔ یہ سب اسلام کو ایک جبری مذہب سمجھتے ہیں، بعض اس عقیدے کو مسلمانوں کے زوال کا ذمہ دار نہیں گردانتے اور بعض اس کو ہی اس کا سبب سمجھتے بلکہ اصل عنصر اسے ہی شمار کرتے ہیں۔

ویل ڈورنٹ تاریخ تمدن میں علم ومشیت الٰہی کے بارے میں آیاتِ قرآن کے مفاہیم کی جانب اشارہ کرتا ہے اور پھر کہتا ہے کہ "جبریت فکر اسلامی کے لوازمات میں سے ہے" وہ کہتا ہے:

"اس اعتقاد کے نتیجے میں اہل ایمان سخت ترین مشکلاتِ زندگی کو اطمینان قلب کے ساتھ

۲ سورۂ اسراء آیات ۱۸-۲۰ اور رجوع فرمایئے متن کتاب کے ص ۹۲ تا ۹۸

برداشت کرتے تھے مگر یہی عقیدہ آخری صدیوں میں عربوں کی ترقی میں مانع ہو گیا اور اس نے ان کے افکار کو بیکار کر دیا"۔ [1]

گستاولیبان کا خیال ہے کہ تقدیر اور جبر پر اعتقاد کا مسلمانوں کے زوال میں کوئی ہاتھ نہیں، مسلمانوں کے زوال کے اسباب کہیں اور تلاش کرنے چاہئیں۔

پہلے میرا خیال تھا کہ میں مسلمانوں کے عروج و زوال سے متعلق تمام موضوعات کو اس کتاب کے مقدمے میں پیش کروں مگر بعد میں میں نے یہ خیال بدل دیا اور ارادہ کر لیا کہ ان موضوعات پر ایک مستقل کتاب تحریر کی جائے جس سے اس سلسلہء مباحث کا آغاز قرار دوں کیونکہ میں نے دیکھا کہ اگر تمام ضروری موضوعات تحریر کئے جائیں تو بہت مفصل ہو جائے گا اور مقدمہ اصل کتاب سے بھی طولانی ہو جائے گا اور اگر اختصار سے کام لیا جائے تو بحث کی شکل ناقص رہ جائے گی لہٰذا میں نے اس کو ترجیح دی کہ اس مقدمہ میں اسی قدر قناعت کروں جتنا کہ موضوع کا نمونہ پیش ہو سکے اور تفصیل موضوع کو بعد میں علیحدہ کتاب میں تحریر کروں اور اسے اس سلسلہء مباحث کا اصل مقدمہ اور پہلا شمارہ قرار دوں۔

اس کتاب میں تقدیر اور قضا و قدر سے متعلق تمام موضوعات کا ذکر نہیں کیا گیا ہے کیونکہ اصل مقصد مسلمانوں کے زوال میں اس عقیدے اور فکر کی اثر اندازی اور عدم اثر اندازی پر تحقیق کرنا ہے۔ لہٰذا وہ حصے جو اس پہلو سے تعلق نہ رکھتے تھے اور جن کے تذکرے کی ضرورت محسوس نہ ہوئی ان کو چھوڑ دیا گیا۔

مسلمانوں کو اس مسئلے سے طویل عرصے سے سابقہ ہے، آغازِ اسلام میں یہ مسئلہ ان پر واضح رہا ہے، مفسرین، متکلمین، فلاسفہ، عارفین حتیٰ کہ شعراء اور ادباء نے بھی اس سلسلے میں بحث کی ہے۔ ان طبقات کے درمیان اس مسئلے کے فروغ پانے کا تذکرہ خود ایک مستقل کتاب چاہتا ہے۔ علاوہ

---

۱ تاریخ تمدن ۴۲:۱۱

ازیں بہت سی آیات و روایات جو کہ معارف اسلامی کی گہرائی کا نمونہ ہیں، اس بارے میں وارد ہوئی ہیں اور یہی آیات و روایات فلاسفہء اسلامی کی راہنماء بنیں اور فلسفہء اسلامی کو اتنا ثروت مند کر دیا کہ اسلام سے قبل کے یونانی فلسفے پر اس کا قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ ان آیات و روایات کی تحقیق خود ایک مفصل اور جالب نظر موضوع ہے۔

معارفِ اسلامی میں اس موضوع سے متعلق ایسے مسائل موجود ہیں جن کی توضیح و بیان ایک طرف برہانی اصولوں کے مطابق اور دوسری طرف منقولہ آثار کے مطابق کرنا آسان نہیں۔ انہی میں سے ایک "تقدیر" کے شب و روز کا موضوع ہے جس کا قرآن کی ایک سورت میں وضاحت سے ذکر کیا گیا ہے اور شیعہ سنی کے درمیان متفق ہے، انہی میں سے ایک مسئلہ "بداء" کا ہے جو کہ شیعہ معارف میں سے مسلمہ ہے اور قرآنی بنیاد کا حامل ہے۔

جبر و اختیار، کیفیت آزادی اور ارادۂ انسان کے بارے میں اگر مختلف نفسیاتی، اخلاقی، فلسفی اور اجتماعی یا سماجی پہلوؤں سے بھی تحقیق کی جائے تو اس کیلئے بہت صفحات مخصوص کرنے پڑتے ہیں۔
اب آپ اس بات کی تصدیق فرمائیں گے کہ اگر اس کتاب میں تمام مسائل کی تشریح کی جائے تو ایک ضخیم کتاب بن جائے گی اور مناسب نہیں کہ ایسی کتاب کو "مسلمانوں کے زوال کے اسباب کی بحثوں" کا جزو قرار دیا جائے۔

اس صورت حال میں اگر یہ کتاب اہل نظر کی توجہ حاصل کرے اور اس ضرورت کا احساس پیدا ہو کہ اس مبحث کی تکمیل ہو تو انشاءاللہ بعد کی اشاعت میں ضمیمہ اور تکمیل ہو گی۔
ہم اللہ سے مدد و توفیق طلب کرتے ہیں۔

تہران

۲۳/فروردین ۱۳۴۵ش

مطابق ۲۰/ذوالحجہ ۱۳۸۵ہجری مرتضٰی مطہری

ہراس انگیز:

''تقدیر'' اور ''قضا وقدر'' ان دو الفاظ سے زیادہ رعب دار، ہراس انگیز اور خوفناک الفاظ انسانی کانوں کے پردے سے نہیں ٹکرائے۔

کسی چیز نے اس قدر انسان کی روح کو افسردہ و غم زدہ نہیں کیا جتنا کہ وہ اپنی آزادی کو پامال اور خود کو اپنے سے زیادہ طاقتور کا محکوم و مقہور دیکھے اور اپنے اوپر اس کے مطلق اور بے چون وچرا تسلط کو محسوس کرے۔

کہتے ہیں کہ سب سے بڑی نعمت آزادی ہے اور سب سے اذیت ناک درد اور تکلیف احساسِ مقہوری و مجبوری ہے۔[1] یعنی یہ کہ انسان اپنی شخصیت ٹھکرائی ہوئی اور اپنی آزادی برباد ہوتی ہوئی دیکھے اور خود کو یوں بھیڑ بکریوں کی طرح چرواہے کے قبضہ واختیار میں پائے کہ اس کی موت و حیات اور خواب و خوراک سب اسی کے دست قدرت میں ہو۔

''تسلیم و رضا'' کی وہ کیفیت جو کہ خود کو کسی خونخوار شیر کے پنجے کی گرفت میں بے دست و پا دیکھ کر کوئی ''چارہ کار'' نہ ملنے سے پیدا ہوتی ہے ہر آگ سے زیادہ انسان کی روح کو جھلسا دینے والی ہوتی ہے۔

یہ صورت تو وہ ہے کہ انسان خود کو کسی دوسرے طاقتور انسان یا مضبوط پنجے والے جانور کا محکوم و مقہور پائے لیکن اگر وہ مسلط ہونے والی طاقت کوئی غیر مرئی یا پراسرار ہو اور اس سے خلاصی پانے یا اس پر غلبہ پانے کا خیال بھی محال ہو تو پھر صورت حال کیسی ہوگی؟ یقیناً اس سے بھی سو گنا بدتر!

جن مسائل نے ہمیشہ انسان کی توجہ اپنی جانب مبذول کی ہے ان میں سے یہ بھی ہے کہ کیا

[1] میر تقی میر نے اسی احساسِ مجبوری کے درد و کرب کا اظہار اور اس قسم کی تقدیر کا گلہ یوں کیا ہے:

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

دنیا کے تمام کام ایک مخصوص پروگرام کے تحت جاری ہیں اور کیا اس پروگرام میں کبھی تبدیلی کی کوئی صورت پیدا نہیں ہوتی؟ کیا ایک ان دیکھی مگر بے انتہا اقتدار والی طاقت، تقدیر اور قضا وقدر کے نام سے تمام واقعات عالم پر حکمرانی کر رہی ہے اور اس زمانے میں جو حالات کی صورت ہے یا جو صورت آئندہ ہوگی وہ پہلے ہی سے معین اور طے شدہ ہے اور انسان بس مجبور و مقہور ہی دنیا میں آتا ہے اور یوں ہی دنیا سے چلا جاتا ہے؟ یا یہ کہ اصلاً وابداً ایسی کسی چیز کا وجود نہیں اور پہلے سے طے شدہ کسی قسم کا کوئی تسلط حال و مستقبل پر نہیں ہے؟ انسان جو کہ اس دنیا کے موجودات میں سے ایک ہے آزاد ہے اور اپنی قدرتوں پر خود حاکم و مسلط ہے؟ یا تیسرا مفروضہ یہ کہ تقدیر اپنی مکمل قدرت کے ساتھ تمام واقعاتِ عالم پر حکمرانی کرتی ہے اور اس کا اثر بلا استثنا پوری کائنات پر ہے مگر اس حال میں یہ ناقابل تغیر اثر و نفوذ انسان کے معاملے میں مزاحمت نہیں کرتا اور انسان کی آزادی و حریت کو ہلکی سی چپت بھی نہیں لگاتا۔ اگر ایسا ہے تو اس کی توجیہ و توضیح کیسے کی جا سکتی ہے؟

مسئلہ تقدیر یا قضا وقدر دقیق ترین فلسفیانہ مسائل میں سے ایک ہے اور کچھ خاص اسباب کی وجہ سے کہ جن کی توضیح بعد میں کی جائے گی یہ پہلی صدی ہجری سے ہی اسلامی مفکرین کے زیر غور رہا ہے اس کے بارے میں جو مختلف عقائد سامنے آئے وہ دنیائے اسلام میں بہت سے گروہوں اور فرقوں کی پیدائش، ان کی کشمکش اور صف آرائی کا موجب بنے۔ ان عقائد کی بنیاد پر مختلف فرقوں اور گوناگوں اعتقادات کا وجود میں آنے کے دنیائے اسلام میں ان چودہ صدیوں کے دوران میں نمایاں آثار ملتے ہیں۔

عملی اور عمومی پہلو:

ہر چند کہ یہ مسئلہ اصطلاحاً ایک میٹا فزیکل مسئلہ ہے اور فلسفۂ کلی یا ماوراء الطبیعات سے مربوط ہے مگر دو پہلوؤں سے مناسب ہے کہ اسے عملی و اجتماعی اور سماجی مسائل کے زمرے میں بھی شمار کیا

جائے۔

ایک تو اس نظر سے کہ کوئی شخص اس مسئلے میں جو طرزِ فکر اختیار کرتا ہے وہ اس کی عملی زندگی، اجتماعی روش، خود پر اس کی کیفیت اور واقعات سے اس کی نبرد آزمائی پر گہرا اثر ڈالتی ہے۔ ظاہر ہے کہ جو اس چیز کا معتقد ہو کہ اس کا وجود دست بستہ (مجبور) ہے اور تقدیر میں کچھ دخل نہیں رکھتا اس کا انداز اور روش اس شخص سے بالکل مختلف ہوگی جو کہ خود کو اپنی تقدیر پر حکم گردانتا ہے اور معتقد ہے کہ وہ آزاد پیدا کیا گیا ہے۔

حالانکہ بہت سے فلسفیانہ مسائل کے بارے میں ایسا نہیں ہوتا نہ ہی وہ انسانی زندگی کے انداز و عمل پر کچھ اثر مرتب کرتے ہیں۔ جیسے دنیا کا زمانی حدوث وقدم، اطرافِ عالم کا متناہی و غیر متناعی ہونا، نظامِ علل واسباب، واحد سے کثرت کا امتناعِ صدور، عینیت ذات وصفات واجب الوجود اور اسی طرح کے دیگر مسائل۔ اس قسم کے مسائل انسان کی اجتماعی کارگزاری اور عملی روش میں اثر انداز نہیں ہوتے۔

دوسرے اس جہت سے کہ مسئلہ تقدیر اور قضا و قدر جس طرح راہِ حل پیدا کرنے کی بنا پر خصوصی مسائل کے زمرے میں شریک ہے اسی طرح افراد کے مجموعی نقطہ ءنظر سے کہ وہ اس کے حل کی راہ کی تلاش میں رہتے ہیں یہ مسائل عمومی کے زمرے میں بھی شامل ہے۔

یعنی یہ مسئلہ ان مسائل میں ہے جو اس شخص کے ذہن کے لئے جو مسائل کلی ہیں غور و فکر کی ذرا سی بھی قوت ایک کشش اور تعلق رکھتا ہے اس لئے کہ ہر شخص طبعی طور پر اس بات کا خواہش مند ہوتا ہے کہ وہ جانے کہ کیا ایک ایسی حتمی اور قطعی تقدیر اس کی زندگی کے سفر کا تعین کرتی ہے جس سے بچنے کا کوئی امکان نہیں اور جس راہ پر وہ گامزن ہے اس کے بارے میں اپنا کوئی اختیار نہیں رکھتا؟ جس طرح تیز ہوا کے سامنے گھاس کی پتی؟ یا کیا اس طرح کہ تقدیر کا کوئی دخل نہیں وہ خود ہی اپنی زندگی کی راہ متعین کرسکتا ہے؟

فلسفہء کلی کے تمام مسائل کے خلاف جو کہ حل کئے جانے کے لئے خصوصی پہلو رکھتے ہیں اور راہِ حل کی تلاش کے لئے ذہنی توجہ کے لحاظ سے بھی خصوصی پہلو ہی کے حامل ہیں، یہ مسئلہ مندرجہ بالا دو جہات کی بنا پر عملی، عمومی اور اجتماعی مسائل کے زمرے میں بھی پیش کیا جاسکتا ہے۔

گذشتہ زمانوں میں اس مسئلے کے عملی و اجتماعی پہلو پر بہت کم توجہ دی گئی فقط نظریاتی، فلسفی اور کلامی پہلو پر ہی غور کیا گیا۔ مگر آج کے دانشور اس کے عملی و اجتماعی پہلو کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں اور اقوام و ملل کی طرزِ فکر اور ان کے عروج و زوال میں اس مسئلے کی اثر اندازی کو زیر غور لاتے ہیں۔

ناقدین اسلام کے نقطہ ءنظر سے مسلمانوں کے زوال کا سب سے بڑا سبب قضا و قدر اور طے شدہ تقدیر پر یقین رکھنا ہے۔ یہاں خود بخود یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر تقدیر پر ایمان فرد یا معاشرے کے زوال اور پستی کا سبب ہے تو دورِ اوّل کے مسلمان کیوں ایسے نہ تھے؟ کیا وہ قضا و قدر اور طے شدہ تقدیر پر یقین نہ رکھتے تھے اور یہ مسئلہ اسلام کی ابتدائی تعلیمات کا حصہ نہ تھا اور کیا یہ بعد میں عالم اسلام میں داخل ہوا ہے؟ جیسا کہ بعض یورپی مؤرخین نے بھی کہا ہے۔ کیا ان کا ایمان قضا و قدر پر اس طرح کا تھا کہ جو آزادی، اختیار اور ذمہ داری کی نفی نہیں کرتا تھا؟ یعنی جہاں وہ تقدیر پر اعتقاد رکھتے تھے تو اس بات پر بھی ایمان رکھتے تھے کہ تقدیر انسان کے ارادہ و اختیار کے ماتحت ہے اور انسان اس کو تبدیل کرنے پر قادر ہے۔ اگر وہ ایسی طرزِ فکر رکھتے تھے تو اس طرزِ فکر کی بنیاد کن اصول و مبانی پر ہے؟

اس بات سے قطع نظر کہ دورِ اوّل کے مسلمانوں نے کس طرح استنباط کیا تھا۔ ہمیں دیکھنا چاہیے کہ اس مسئلے میں قرآن کی منطق کیا ہے؟ اور اس معاملے کے بارے میں۔ ہادیانِ دین سے ہم تک کیا پہنچا ہے؟ اور آخر کار اس مسئلے میں منطقی طور پر ہمیں کس طرزِ فکر کا انتخاب کرنا چاہیے؟

آیاتِ قرآن:

بعض آیاتِ قرآن سے واضح طور پر تقدیر کی حکومت اور دخل اندازی کی تائید ہوتی ہے اور یہ

کہ دنیا میں کوئی واقعہ رونما نہیں ہوتا مگر مشیت الٰہی کے سبب اور وہ واقعہ پہلے ہی سے ایک ''کتاب'' میں ضبط ہے وہ آیات مندرجہ ذیل ہیں:

ترجمہ: زمین میں یا تم میں کوئی مصیبت نہیں آتی مگر یہ کہ وہ کتاب میں ثبت ہے قبل اس کے ہم اسے ظاہر کریں اور یہ اللہ کے لئے آسان ہے۔ (الحدید:۲۲)

ترجمہ: غیب کی کنجیاں اسی کے پاس ہیں اسے اس کے سوا کوئی نہیں جانتا اور وہی جانتا ہے جو کچھ برّ و بحر میں ہے اور کوئی پتہ (درخت سے) نہیں گرتا مگر وہ یہ جانتا ہے اور زمین کے اندھیروں میں دانے کو بھی۔ کچھ خشک و تر نہیں مگر یہ کہ وہ ایک روشن کتاب میں درج ہے۔ (الانعام:۵۹) [1]

ترجمہ: جو پوچھتے ہیں کہ ہمارے لئے بھی کوئی معاملہ ہے کہہ دیجئے کہ یقیناً تمام امر اللہ ہی کے لئے ہے یہ اپنے دلوں میں کچھ چھپائے ہوئے ہیں جو آپؐ پر ظاہر نہیں کرتے۔ یہ کہتے ہیں کہ اگر امر ان کے لئے (ہاتھوں میں) ہوتا تو یہ یہاں قتل نہ ہوتے انہیں کہہ دیجئے کہ اگر تم گھروں میں بھی بیٹھ رہتے تو جن کا قتل ہونا لکھا جا چکا تھا یہ امر ان کے بستروں تک بھی پہنچ جاتا۔ (آل عمران:۱۵۴)

ترجمہ: کوئی شے ایسی نہیں مگر یہ کہ اس کے خزانے ہمارے پاس ہیں اور ہم اس کو نازل نہیں کرتے مگر ایک معین مقدار کے مطابق۔ (الحجر:۲۱)

ترجمہ: اللہ تعالیٰ نے ہر چیز کے لئے ایک اندازہ مقرر کیا ہے۔ (الطلاق:۳)

ترجمہ: ہم نے ہر چیز کو ایک اندازے کے ساتھ پیدا کیا ہے۔ (القمر:۴۹)

ترجمہ: اللہ جسے چاہتا ہے گمراہ کرتا ہے اور جسے چاہتا ہے ہدایت کرتا ہے۔ (ابراہیم:۴)

ترجمہ: کہو کہ اے اللہ! اے صاحب قدرت، تو جسے چاہتا ہے قدرت و حکومت دیتا ہے اور

---

[1] اکثر دیکھا گیا ہے کہ جملہ ''وَلَا رَطْبٍ وَّلَا يَابِسٍ اِلَّا فِيْ كِتَابٍ مُّبِيْنٍ''. میں لفظ ''کتاب مبین'' کو غلط طور پر قرآن مجید پر منطبق کرتے ہیں حالانکہ یہاں قلعی طور پر قرآن مراد نہیں ہے اور شاید مفسرین میں سے کسی بھی قابل اعتماد مفسر نے اس طرح تفسیر نہیں کی ہوگی۔

جس سے چاہتا ہے واپس لے لیتا ہے، تو جسے چاہتا ہے عزت دیتا ہے اور جسے چاہتا ہے ذلیل کرتا ہے، بھلائی تیرے ہی ہاتھ میں ہے۔ یقیناً تو ہر چیز پر توانا ہے۔ (آل عمران:۲۶)

پھر مندرجہ ذیل آیات وہ ہیں جو اس پر دلالت کرتی ہیں کہ انسان اپنے عمل میں خود مختار ہے اور اپنی تقدیر میں دخل رکھتا ہے اور اسے تبدیل کر سکتا ہے۔

ترجمہ: خدا اس قوم کی حالت تبدیل نہیں کرتا جو خود اپنے آپ کو تبدیل نہیں کرتی۔ (الرعد:۱۱)

ترجمہ: اللہ ایسے شہر کی مثال بیان کرتا ہے جو کہ پر امن و با اطمینان تھا اور ہر طرف سے وہاں رزق فراواں پہنچتا تھا مگر اس شہر (والوں) نے اللہ کی نعمتوں کی ناشکری کی تو اللہ نے اس پر بھوک اور خوف کا لبادہ ڈال دیا۔ (نحل:۱۱۲)

ترجمہ: اور اللہ ایسا نہیں کہ ان پر ظلم کرے مگر یہ کہ وہ خود اپنے اوپر ظلم کرتے ہیں۔ (عنکوت:۴۰)

ترجمہ: تیرا پروردگار اپنے بندوں پر ظلم کرنے والا نہیں ہے۔ (فصلت:۴۶)

ترجمہ: ہم نے انسان کو راستہ دکھا دیا ہے اب وہ خواہ شکر گزار ہو اور خواہ ناشکرا۔ (لدھر:۳)

ترجمہ: جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر کرے۔ (الکھف:۲۵)

ترجمہ: جو کچھ لوگوں کے ہاتھوں نے کمایا (کردار) اس سے بحر و بر میں فساد اور تباہی پھیل گئی۔ (الروم:۴۱)

ترجمہ: جو کوئی آخرت کی کھیتی کا طلب گار ہے ہم اس کی کھیتی میں اضافہ کریں گے اور جو کوئی دنیا کی کھیتی کا خواہش مند ہے ہم اس میں اسے دیں گے۔ (الشوریٰ:۲۰)

ترجمہ: جو زندگی سے نقد یا بعجلت چاہتا ہے ہم جسے چاہتے ہیں اور جتنا چاہتے ہیں نقد دے دیتے ہیں اور پھر اس کے لئے جہنم قرار دیتے ہیں جس میں وہ مذموم و منفور کی حیثیت سے پہنچتا ہے۔

اور جو آخرت چاہتا ہے اور اس کے لئے کوشش کرتا ہے وہی مؤمن ہے اس کی کوشش قبول کی جائے گی۔ ہم ہر دو گروہ کی مدد کرتے ہیں اور تیرے رب کا فیض کسی سے دریغ نہیں کرتا۔ (اسریٰ: ۱۸۔۲۰)

اسی طرح کی دیگر آیات نیز دوسری قسم کے گروپ کی اور آیات بھی قرآنِ مجید میں موجود ہیں۔

اکثر علماء تفسیر اور علماء کلام کی نظر میں یہ دونوں قسم کی آیات باہم متضاد ہیں۔ ان کے عقیدے میں ایک قسم کی آیات کا ظاہری مطلب لیا جاتا ہے اور دوسری قسم کی آیات کی تاویل کی جاتی ہے۔ پہلی صدی کے دوسرے نصف حصے سے اس باب میں دو اندازِ فکر پیدا ہو گئے۔ ایک گروہ تو انسان کی آزادی واختیار کا طرفدار ہو گیا اور پہلی قسم کی آیات کی توجیہ و تاویل کر ڈالی یہ لوگ ''قدری'' کے نام سے معروف ہوئے۔ دوسرا گروہ وہ عقیدۂ تقدیر کا حامی ہوا اور اس نے دوسری قسم کی آیات کی تاویل کی اور ''جبری'' کے نام سے معروف ہوا۔ بتدریج علم الکلام میں دو بڑے فرقے یعنی ''اشاعرہ'' اور ''معتزلہ'' بن گئے۔ انہوں نے مسئلہء جبر وقدر کے علاوہ اور بھی بہت سے مسائل کی تشریح کی اس طرح دو مکاتب فکر وجود میں آ گئے یوں ''جبری اور قدری'' اشاعرہ اور معتزلہ میں ڈھل گئے، یعنی ان کا دوسرا کوئی مستقل نام باقی نہ رہا۔ اشعری مکتب فکر 'جبر' کی اور معتزلی مکتب فکر 'قدر' کی حمایت کرنے لگے۔

لفظ قدری:

ہم نے یہاں انسان کی آزادی واختیار کے حامیوں کو ''قدری'' کا نام اس مناسبت سے دیا ہے کہ یہ علماء کلام کے ہاں معروف ترین اصطلاح ہے۔ غالباً اخبار وروایات میں بھی یہ لفظ اسی مفہوم میں استعمال ہوا ہے لیکن بعض اوقات لفظ قدری کا متکلمین کی زبان میں اور بعض اخبار وروایات میں جبریوں پر بھی اطلاق کیا گیا ہے۔ عام طور پر جبر کے حامی جو کہ تقدیر کل کے قائل رہے ہیں اور اختیار و آزادی کے حامی بھی جو کہ تقدیر کی انسانی اعمال سے نفی کرتے ہیں اپنے آپ پر قدری کے لفظ کا

اطلاق کرنے سے اجتناب کرتے رہے ہیں۔ یوں ہر گروہ دوسرے ہی کو ''قدری'' کہتا رہا ہے۔

اس اجتناب کا راز یہ تھا کہ رسولِ اکرمؐ سے اس مضمون کی ایک حدیث روایت کی گئی ہے کہ ''اَلْقَدَرِيَّةُ مَجُوسُ هٰذِهِ الْاُمَّةِ''۔ یعنی قدری اس امت کے مجوس ہیں۔

جبری کہتے ہیں کہ لفظ قدری سے مراد تقدیر الٰہی کے منکر ہیں اور ان کے مخالف کہتے ہیں کہ لفظ قدری سے مراد وہ ہیں جو ہر چیز کو حتی کہ اعمالِ انسانی کو بھی قضاء وقدر کا معلول (نتیجہ) سمجھتے ہیں۔ اشعری مکتب فکر کے زیادہ رائج ہونے اور ان کے مخالفین کا اقلیت میں رہنے کا شاید سب سے بڑا سبب یہی ہے کہ یہ لفظ منکرین تقدیر پر زیادہ چسپاں ہوتا ہے۔ دوسرے مجوس سے تشبیہ ہے کیونکہ مجوس کے بارے میں معلوم ہے کہ انہوں نے تقدیر الٰہی کو محدود کر دیا تھا اس طرح کے اسے ''خیر'' کی اصطلاح سے موسوم کر دیا تھا اور بدی کو تقدیر الٰہی سے خارج سمجھتے تھے اور اس بات کے مدعی تھے کہ شر کا اصل عامل 'اہریمن' ہے۔

تضادات:

ہم نے کہا کہ بیشتر مفسرین و متکلمین کی نظر میں تقدیر اور آزادی واختیار انسان کے بارے میں قرآنی آیات باہم متعارض ہیں۔ ناچار آیات کی ایک قسم کو اس کے ظاہری معنی کے برعکس تاویل کرتے ہیں۔

یہ نکتہ عرض کرنا ضروری ہے کہ تضاد و تعارض دو قسم کا ہوتا ہے:

کبھی اس طرح کہ ایک بات دوسری بات کی صراحت کے ساتھ نفی کرتی ہے مثلاً کوئی کہتا ہے کہ ''پیغمبرؐ ماہ صفر میں دنیا سے تشریف لے گئے''۔ دوسرا کہتا ہے کہ ''پیغمبرؐ ماہِ صفر میں دنیا سے تشریف نہیں لے گئے''۔ یہاں دوسرا جملہ پہلے جملے کے مفہوم کی صراحت سے نفی کرتا ہے کبھی اس طرح ہوتا ہے کہ دوسرا جملہ پہلے جملے کی صراحت کے ساتھ نفی نہیں کرتا مگر اس کے صحیح ہونے کا خاصہ یہ ہے کہ وہ

پہلے جملے کے مفاد کو باطل کرے یا اس کی تکذیب کرتا ہو۔ مثلاً کوئی کہتا ہے: ''پیغمبرؐ ماہ صفر میں دنیا سے تشریف لے گئے''۔ دوسرا کہتا ہے: ''پیغمبرؐ ماہ ربیع الاوّل میں دنیا سے تشریف لے گئے''۔ لیکن اس جملے کا خاصہ کہ پیغمبرؐ ماہ ربیع الاوّل میں تشریف لے گئے یہ ہے کہ پیغمبر ماہِ صفر میں تشریف نہیں لے گئے۔

اب ہم یہ دیکھیں کہ قضا وقدر اور اختیار و آزادی انسان کے مسئلے میں آیات قرآنی کا تعارض کس قسم کا ہے؟ کیا یہ پہلی قسم کا ہے کہ صراحت سے ایک دوسرے کی نفی کرتی ہیں؟ یا دوسری قسم کا کہ کچھ آیات کا مفہوم دیگر آیات کے مفہوم کی نفی کرتا ہے؟

یقیناً آیاتِ قرآن صراحت سے ایک دوسرے کی اس مسئلے میں نفی نہیں کرتیں اور ان کا تعارض پہلی قسم کا نہیں ہے جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں کہ اس طرح نہیں ہے کہ آیات کا ایک مجموعہ یہ کہتا ہو کہ ہر چیز مقدر ہے اور دوسرا مجموعہ یہ کہے کہ ہر چیز مقدر نہیں ہے۔ ایک مجموعہ کہے کہ ہر چیز خدا کے علم میں آچکی ہے اور دوسرا کہے کہ ہر چیز خدا کے علم میں نہیں آتی۔ ایک مجموعہ کہے کہ انسان اپنے عمل میں خود مختار و آزاد ہے اور دوسرا مجموعہ کہے کہ انسان آزاد و مختار نہیں ہے، ایک مجموعہ کہے کہ ہر چیز مشیت خداوندی سے وابستہ ہے اور دوسرا کہے کہ ہر چیز مشیت وارادہ حق سے وابستہ نہیں ہے۔

بلکہ جس وجہ سے آیات کہ یہ دونوں مجموعے باہم متعارض سمجھے گئے ہیں وہ یہ ہے کہ متکلمین اور بعض مفسرین کے عقیدے کے مطابق اس بات کا لازمہ اور خاصہ کہ ہر چیز تقدیر الٰہی سے وابستہ ہے یہ ہے کہ انسان آزاد نہ ہو۔ مقدر ہونے کے ساتھ آزادی ٹھیک نہیں لگتی اور اس بات کا کہ ہر چیز علم خدا میں آچکی ہے لازمہ یہ ہے کہ ہر چیز کو جبری اور بے اختیار ہونا چاہیے ورنہ علم خدا جہل ہو جائے گا۔

دوسری طرف یہ بات کہ انسان اپنی خوش بختی و بدبختی میں خود عملی طور پر اثر انداز ہوتا ہے اور اپنی تقدیر کو اپنے اختیار میں رکھتا ہے کہ اچھا کرے یا برا، اس کا لازمہ یہ ہے کہ پہلے سے طے شدہ تقدیر کا کوئی عمل دخل نہ ہو۔

اس لئے آیات کے ان دونوں مجموعوں کی تاویل ہونی چاہیے۔

چنانچہ اشاعرہ اور معتزلہ کی کلامی اور تفسیری کتب تاویل و توجیہ سے پُر ہیں، معتزلہ نے آیاتِ تقدیر کی تاویل کی ہے اور اشاعرہ نے آیاتِ اختیار کی۔ نمونے کے لئے امام فخر الدین رازی کی تفسیر، جو کہ اشعری فکر کی حامل ہے اور زمخشری کی کشاف (تفسیر) جو کہ معتزلی فکر پر مبنی ہے، کی جانب رجوع کیا جاسکتا ہے۔

ایسے میں اگر کوئی تیسرا نظریہ ہو جو اس ظاہری تضاد کو حل کردے اور قضا و قدر الٰہی کا نافذ العمل ہونے اور آزادی و اختیار انسان یا اپنی تقدیر خود اپنے ہاتھ میں ہونے، ان دونوں امور کے درمیان کسی قسم کے تضاد کا قائل نہ ہو تو ان دونوں مجموعہء آیات میں سے کسی کی بھی تاویل کرنے کی ضرورت پیش نہیں آئے گی۔

چنانچہ اس کے بعد میں یہ کہوں گا کہ ایسا تیسرا نقطہء نظر موجود ہے جو ان دونوں مجموعہء آیات کے درمیان کسی قسم کا تضاد و تعارض نہیں پاتا۔ یہ تو صرف متکلمین اور بعض مفسرین کے علم اور سمجھ کی کوتاہی رہی ہے جو اس تعارض کو وجود میں لائی۔

اصولاً یہ بات ہی بے معنی ہے کہ اللہ کی کتابِ مبین میں تعارض و اختلاف موجود ہو۔ یوں بعض آیات کے ظاہری مفہوم کے خلاف تاویل کرنے کی حاجت ہو۔ حقیقت تو یہ ہے کہ قرآنِ کریم میں کوئی بھی موضوع حتیٰ کہ ایک آیت بھی ایسی موجود نہیں جو تاویل کی محتاج ہو، متشابہ ترین آیات بھی اس طرح کی نہیں ہیں۔ اور یہ بحث خود تفصیل طلب ہے جو اس رسالے کی حدود سے باہر ہے اور شاید کہا جاسکے کہ قرآن مجید کے مختلف پہلوؤں میں سے سب سے زیادہ پر اعجاز یہی پہلو ہے۔

اثراتِ بدبختی

جس طرح کہ اشاعرہ وضاحت کرتے ہیں کہ وہ انسان کو اختیار و آزادی سے قطعاً محروم سمجھتے

ہیں۔اس مسلک 'جبری' کے بلاشبہ اجتماعی طور پر بُرے اثرات بہت زیادہ ہیں۔ یہ فالج کے جراثیم کی طرح روح وارادہ کو مفلوج کر دیتے ہیں، یہی عقیدہ ہے جو زورمندوں کے دست ظلم کو دراز کرتا ہے اور ان سے انصاف کرنے اور انتقام لینے والے ہاتھوں کو باندھ دیتا ہے، جو کوئی جگہ غصب کر لیتا ہے یا عوام کا مال و دولت لوٹ لیتا ہے وہ فضل ربی کا دم بھرتا ہے اور اس عنوان سے کہ جو کچھ بھی اسے ملا ہے وہ خدا نے دیا ہے اور خدا وہ ہے جس نے ایک امیر کو دریائے نعمت عطا کیا ہے اور مفلس کو کشتی کھینے کی محنت مقدر کی ہے۔ اور جو کچھ بھی وہ حاصل کرتے ہیں اس کے بہترین شرعی اور حقیقی جواز کے طور پر اس بات کو پیش کرتے ہیں، جو فضل الٰہی سے محروم ہے اسے یہ حق نہیں کہ وہ اعتراض کرے کیونکہ وہ سوچتا ہے کہ یہ اعتراض تو قسمت اور تقدیر الٰہی پر اعتراض ہے اور قسمت و تقدیر کے سامنے صابر رہنا چاہیے بلکہ زیادہ آسان یہ ہے کہ راضی اور شاکر رہنا چاہیے، ظالم وستم گر تقدیر اور قضا وقدر کے بہانے اپنے ظالمانہ افعال سے بری الذمہ ہو جاتا ہے، کیونکہ یہ (تقدیر) حق کا ہاتھ ہے اور دست حق پر طعن و تشنیع روا نہیں۔ اسی دلیل سے مظلوم اور ستم دیدہ بھی جو کہ ظالم کے ظلم سہتا ہے ان کو برداشت کرتا ہے وہ سمجھتا ہے کہ جو کچھ اس کے ساتھ ہو رہا ہے وہ براہِ راست اور بلا واسطہ خدا کی طرف سے ہے اور اپنے آپ سے کہتا ہے کہ ظلم وستم سے مقابلہ کرنا فضول ہے کیونکہ یہ قسمت سے پنجہ آزمائی ہے اور اخلاق کے بھی خلاف ہے کیونکہ تسلیم و رضا کے منافی ہے۔

چونکہ 'جبر' پر ایمان رکھنے والے اشیاء میں سبب و مسبب کے رابطے، بالخصوص ایک جانب انسان، اس کے اعمال اور اس کی اخلاقی وروحانی شخصیت کے درمیان اور دوسری جانب اس کی آئندہ کی خوش بختی یا بدبختی کے بارے میں اس رابطے کے منکر ہیں اس لئے اپنے اعمال کو کنٹرول کرنے، اخلاق کی اصلاح کرنے اور شخصیت کو مضبوط کرنے کے لئے ہرگز کوئی تردّد نہیں کرتے اور ہر چیز کو حوالہء تقدیر کر دیتے ہیں۔

سیاسی مفادات

تاریخ اس بات کا پتہ دیتی ہے کہ بنوامیہ کے دور میں اموی سیاست دانوں کے لئے قضا و قدر کا مسئلہ انتہائی اہم اور مفید تھا، وہ مسلک جبر کی پُرزور حمایت کرتے تھے، اور اختیار وآزادی انسان کے حامیوں کو دین دشمنی کا الزام دے کر مار ڈالتے تھے یا جیلوں میں ٹھونس دیتے تھے یہاں تک کہ یہ جملہ مشہور ہو گیا:

اَلْجَبْرُ وَالتَّشْبِیْہُ اُمَوِیَّانِ وَالْعَدْلُ و التَّوحِیْدُ عَلَوِیَّانِ

یعنی "جبر اور تشبیہ (خدا کی مثال ہونا) اموی افکار ہیں اور عدل وتوحید علوی"۔

وہ قدیم ترین اشخاص جنہوں نے اموی دور میں اختیار وآزادی انسان کے مسئلہ کو عنوان دیا اور اس عقیدے کی حمایت کی، ایک تو اہل عراق میں سے مَعْبَدْ جُہنی تھے اور دوسرے اہل شام میں سے غیلان دمشقی تھے۔ یہ دونوں شخص نیکی وسچائی اور صدق وایمان میں ممتاز تھے۔ معبد نے ابن اشعث کی ہمراہی میں خروج کیا اور حجاج کے ہاتھ سے مارے گئے اور غیلان بھی۔ جہاں ان کی باتیں ہشام بن عبدالمالک کے کانوں تک پہنچیں، تو اس کے حکم سے ان کے ہاتھ پاؤں کاٹ دیئے گئے اور انہیں دار پر لٹکا دیا گیا۔

شبلی نعمانی اپنی کتاب "تاریخ علم الکلام" کی پہلی جلد کے صفحہ ۱۴ پر رقم طراز ہیں:

"اگر چہ اختلاف عقائد کے لئے تمام عوامل واسباب مہیا تھے مگر اس کا آغاز سیاست اور پولیٹکس یا حکومتی تقاضوں سے ہوا۔ امویوں کے زمانے میں چونکہ سفاکی کا بازار گرم تھا لامحالہ طبیعتوں میں شورش پیدا ہوتی تھی لیکن جب کسی کی زبان پر کوئی حرف شکایت آتا حکومت کے حمایتی تقدیر کا حوالہ دے کر اسے خاموش کر دیتے کہ جو کچھ ہو رہا ہے وہ مرضی خدا ہے اور اسی کی طرف سے مقدر ہے اور اس پر دم مارنے کی گنجائش نہیں۔ اٰمنّا بالْقَدرِ خَیْرِہٖ وَشَرِّہٖ. حجاج کے زمانے میں معبد جہنی نے جو

کہ تابعی تھے اور بہت حق گو اور بیباک تھے ایک روز اپنے استاد و مرشد حسن بصری سے دریافت کیا، یہ جو بنو امیہ کی جانب سے مسئلہ قضا و قدر پیش کیا جاتا ہے، یہ بات کہاں تک سچ اور صحیح ہے؟ انہوں نے جواب دیا کہ یہ لوگ دشمنانِ خدا ہیں اور جھوٹ بولتے ہیں"۔

عباسی، کہ ہر چنداں ان کی سیاست امویوں سے مختلف تھی اور ان کا ایک گروہ بالخصوص مامون اور معتصم معتزلہ کی حمایت کرتے تھے جن کے عقائد میں ایک آزادی و اختیار انسان بھی تھا، مگر متوکل کے زمانے میں اور اس کے بعد ورق پلٹ گیا اور وہ اشاعرہ کے عقاید کی حمایت کرنے لگے جن میں مسئلہ جبر بھی شامل تھا۔ اسی کے بعد اشعری مذہب دنیائے اسلام میں رائج اور عام ہوا۔

بے شک دنیائے اسلام میں اشعری مذہب کے رواج و نفاذ نے بہت سے اثرات چھوڑے۔ شیعہ کی طرح دیگر فرقوں نے ہر چند کہ اس کی پیروی نہیں کی مگر پھر بھی اس کے عقائد کے اثرات کے نفوذ سے محفوظ نہ رہ سکے۔ اس لئے باوجودیکہ شیعہ مکتب فکر اشعری مکتب فکر سے اختلاف رکھتا ہے (اگرچہ معتزلی مکتب فکر سے بھی سو فیصد متفق نہیں)۔ لیکن شیعہ عربی و فارسی ادب میں تقدیر کے سامنے انسان کے مجبور ہونے پر جتنا کچھ کہا گیا ہے اتنا آزادی و اختیار کے بارے میں نہیں کہا گیا۔ باوجودیکہ شیعہ پیشواؤں یعنی ائمہ، اہلبیت علیہم السلام کی تصریحات کے مطابق قضا و قدر انسان کی آزادی و اختیار کی نفی نہیں کرتی۔

اس کا راز یہ ہے کہ تقدیر یا قضا و قدر کا لفظ رعب آور اور خوفناک بن چکا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ دنیائے اسلام پر اشعری مکتب فکر کے تسلط و غلبہ سے اور ادبیاتِ اسلامی کو ان الفاظ کے زیر اثر لانے سے، اس جیسے الفاظ جبر و عدم آزادی اور انسان یا اس کے اعمال و افعال پر ایک ان دیکھی طاقت کے غیر منطقی تسلط جیسے مفاہیم کے مترادف مشہور ہو گئے۔

عیسائی یورپیوں کا اسلام پر حملہ

اس انداز نے عیسائی یورپیوں کو یہ بہانہ دیا کہ مسلمانوں کے زوال کا اصلی سبب قضا و قدر پر اعتقاد رکھنا ہے اور اسے انہوں نے یوں آشکار کیا کہ اسلام خود ایک جبری آئین ہے جس میں انسان کی ہر قسم کی حریت و آزادی سلب ہو جاتی ہے۔

مرحوم سیّد جمال الدین اسد آبادی جب یورپ میں تھے اس اعتراض کی طرف متوجہ ہوئے اور اپنے مقالات میں اس غلط اعتراض کا جواب دیا۔

وہ اپنے ایک مقالے میں مقدمے کے بعد جو کہ اس پر مبنی ہے کہ اگر عوام کی روح نامساعد و ناپاک ہو جائے تو پاک عقائد بھی اسی رنگ و روح میں ڈھل جاتے ہیں اور ان کی بدبختی و گمراہی میں اضافہ کر دیتے ہیں اور اس قوت میں بدل جاتے ہیں جو انہیں بُرے کاموں کی طرف کھینچتی ہے، کہتے ہیں:

"عقیدۂ قضا و قدر ان سچے عقائد میں سے ایک ہے جو جاہلوں کی لاعملی کا موضوع اور موردِ اشتباہ بن چکا ہے۔ فرنگی غافلوں کو غلط گمان ہے اور وہ کہتے ہیں کہ جس قوم میں تقدیر پر اعتقد کا رواج ہو جائے اس قوم میں سے ہمت و قوت و شجاعت اور دیگر خوبیاں رخصت ہو جاتی ہیں۔ اور مسلمانوں کی تمام برائیاں قضا و قدر پر اعتقاد کا ہی نتیجہ ہیں۔ آج کے مسلمان تہی دست اور بے نوا ہیں، فوجی اور سیاسی قوت کے لحاظ سے فرنگی قوموں سے کمزور ہو گئے ہیں، بداخلاقی، جھوٹ، فریب، کینہ، دشمنی، تفرقہ، واقعاتِ عالم سے لاعلمی، خیر و شر سے ناآگہی اور کھانے پینے کی حد تک معیشت پر قناعت ان میں رائج اور عام ہو گئی ہیں۔ دشمن کو بھگانے اور ترقی کرنے کی پرواہ نہیں، ہر طرف سے خونخوار لشکران پر امڈے چلے آتے ہیں...... بیچارے ہر آنے والی مصیبت پر شاکر ہیں اور ہر ذلت کے لئے حاضر، کنج خانہ میں محو خواب ہیں اور کنج دولت و آزادی کو دشمنوں کے لئے کھلا چھوڑ دیا ہے"۔

یہاں وہ کہتے ہیں:

''ان تمام برائیوں کو جنہیں اہل مغرب مسلمانوں سے نسبت دیتے ہیں وہ ان تمام پستیوں اور خرابیوں کو قضاوقدر پر اعتقاد کا پیدا کردہ گردانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر مسلمان اس عقیدہ پر کچھ دیر اور قائم رہے تو باقی حساب بھی صاف ہے اور پانی ان کے سر سے گزرتا ہے''۔

پھر فرماتے ہیں:

''فرنگی قضاوقدر پر اعتقاد اور مذہب جبریہ پر اعتقاد (جو کہتا ہے کہ انسان اپنے تمام اعمال و افعال میں مجبور مطلق ہے) کے درمیان کوئی فرق نہیں جانتے''۔ [1]

فکری عقدہ:

مگر گذشتہ بیان سے ایسا تصور نہ کیجئے کہ مسلمانوں میں جبر واختیار اور قضاوقدر کا مسئلہ صرف اجتماعی و سیاسی اثرات رکھتا ہے۔ جیسا کہ بعد میں وضاحت کروں گا کہ یہ مسئلہ ہر اس فرد اور ملت کے لئے، ہر چیز سے پہلے ایک علمی مسئلہ، ایک فلسفیانہ سوال اور ایک فکری عقدہ ہے، جو مسائل کلی میں غور و فکر کی استعداد رکھتی ہے اور یہ اسے خواہ مخواہ پیش ہوتا ہے۔ شاید تمام دنیا میں کوئی قوم ایسی نہ ہوگی جس نے اس موضوع پر کسی نہ کسی انداز میں غور وفکر نہ کیا ہو۔

فلسفہء مادی اور تقدیر:

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ مصیبت صرف الہیات والوں کی ہی ہے اور مادہ پرستوں کو ایسا مسئلہ درپیش نہیں نہ ہی انہیں اس کو سمجھنے اور حل کرنے کی ضرورت ہے یہ خیال غلط ہے جو لوگ مادی طرزِ فکر کے حامل ہیں ان کے ہاں بھی تھوڑے سے فرق کے ساتھ یہی مشکل موجود ہے۔

---

[1] سیّد جمال الدین کے بارے میں آقای صدر واثقی کی یادداشتوں سے اقتباس بحوالہ قضاوقدر کے بارے میں سیّد کا مقالہ مترجمہ از سیّد ابوالقاسم فرزانہ یزدی، کتابخانہء مدرسہء عالی سپہ سالار، نمبر ۴۵۳۵۔

کیونکہ علت و معلول کے مسلمہ قانون کے مطابق ہر واقعہ کسی علت یا علتوں کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے اور وہ علت یا علتیں خود بھی دوسری علت یا علل کی پیدا کردہ ہوتی ہیں۔ یعنی معلول کے وجود میں آنے سے اس سے مربوط علت کا وجود فرض کرنا ضروری اور قطعی ہو جاتا ہے، اور اس علت کا عدم وجود فرض کرنا ناممکن ہے۔

مادّہ پرست علت عامہ کی بنیاد اور سلسلہء علت و معلول کی ضرورت کو اسی ترتیب سے مانتے ہیں اور اسے مادی فلسفے کا سب سے بڑا سہارا سمجھا جاتا ہے۔ یہاں انہیں اور ان کے مکتب فکر کو یہ سوال پیش آتا ہے کہ تمام حادثات و واقعات کی طرح انسانی اعمال وافعال بھی اس قانون کے پابند ہیں اور اس سے مستثنیٰ نہیں ہو سکتے یعنی انسانی اعمال مسلمہ، قطعی اور جبری قوانین کے تحت انجام پاتے ہیں اور اس صورت میں آزادی واختیار کی کس طرح اور کیونکر توجیہ کی جانی چاہیے۔

پس ہم دیکھتے ہیں کہ فلسفہ کے قدیم وجدید تمام نظاموں میں خواہ وہ الٰہی ہوں یا خواہ مادّی ہوں مسئلہ جبر واختیار درپیش ہے۔ البتہ فلسفہء الٰہی میں اس مسئلہ کی شکل فلسفہء مادی سے مختلف ہے۔ چنانچہ ہم بعد میں وضاحت کریں گے کہ یہ فرق اصل مسئلے پر اثر انداز نہیں ہوتا بلکہ قضاوقدر الٰہی پر اعتقاد کی کچھ خصوصیات ہیں جو قضاوقدر مادی اور جبر طبیعی پر اعتقاد میں موجود نہیں۔

تنزیہ (پاک ومنزہ) وتوحید:

یہ مسئلہ فلاسفہء الٰہی (الٰہیاتی فلسفیوں) اور متکلمین کے درمیان یوں رائج ہے کہ ان مفکرین نے ایک طرف تو علت و معلول کے قانون پر بھی توجہ دی ہے اور اس کے تحت تمام حادثات وممکنات ذاتِ واجب الوجود پر منتہی ہوتے ہیں۔ یہ محال ہے کہ کوئی واقعہ زندگی کا جامہ پہنے اور ارادۂ حق سے منسلک نہ ہو، دوسرے لفظوں میں توحید افعالی (وحدت افعال) کی طرف متوجہ کیا ہے کہ مملکت وجود میں یہ ممکن نہیں کہ کوئی حق کا شریک ہو۔ دوسری طرف اسی نکتے کی جانب توجہ دلائی گئی حتیٰ کہ عوام

الناس بھی متوجہ ہوں کہ برائی، بدکاری اور گناہوں کو خدا سے نسبت نہیں دی جاسکتی۔ پس وہ ''تنزیہ'' اور ''توحید'' کے درمیان گھومتے رہے۔ ایک گروہ نے ''تنزیہ'' کے عنوان کے تحت ارادہ و مشیت حق کو بندوں کے افعال و اعمال پر اثر انداز نہیں گردانا جو کہ کبھی برائی اور بدی کے ساتھ متصف ہوتے ہیں۔ دوسرے گروہ نے ''توحید'' کے عنوان کے تحت اور یہ کہ "لَا مُؤَثِّرَ فِي الْوُجُودِ اِلَّا اللّٰهِ" ہر چیز کو ارادۂ حق (اللہ) سے پیوست کردیا ہے۔

کہتے ہیں کہ غیلان دمشقی جو عقیدۂ اختیار کے حامی تھے ایک مشہور مفکر ربیعۃ الرائے کے پاس کھڑے تھے جو کہ قضا وقدر کے حامی تھے انہوں نے ربیعۃ الرائے سے کہا کہ ''انت الذی یزعم ان اللہ یحب ان یعصی'' یعنی تمہارے عقیدہ کے مطابق نافرمانی خدا بھی ارادہ و مشیت حق سے واقع ہوتی ہے۔ ربیعۃ الرائے نے فوراً جواب دیا: انت الذی یزعم ان اللہ یعصی قھرا، یعنی ''تم تو وہ ہو جو یہ سمجھتے ہو کہ اللہ کی نافرمانی مجبوراً، اس کے ارادہ کے خلاف ہوتی ہے''۔ یعنی تمہارے عقیدہ میں یہ ممکن ہے کہ اللہ کچھ چاہے اور واقعہ اس منشا کے خلاف ہو۔

ابو اسحاق اسفرائنی جو عقیدۂ قضا وقدر کے حامی تھے ایک روز صاحب ابن عباد کی محفل میں بیٹھے تھے کہ قاضی عبدالجبار معتزلی بھی آگئے۔ ابو اسحاق کے برعکس قاضی عبدالجبار قضا وقدر کی عمومیت کے خلاف تھے، قاضی کی نظر جب ابو اسحاق پر پڑی تو کہا: سبحان من تنزہ عن الفحشاء، یعنی ''ذات حق اس سے پاک ہے کہ اس کی طرف برائی کو نسبت دی جائے''۔ یہ اس طرف اشارہ تھا کہ تم ہر چیز کو خدا کی طرف سے جانتے ہو۔ اس سے لازم ہے کہ بُرے کام خدا سے منسوب ہوں، ابو اسحاق نے فوراً کہا: سبحان من لا یجری فی ملکہ الا ما یشاء، یعنی پاک ہے وہ ذات جس کی مملکت، مملکت وجود میں جو کچھ واقع ہوتا ہے اس کی منشاء کے مطابق ہوتا ہے''۔ یہ اس بات کی طرف اشارہ تھا کہ تم ملک خدا میں خدا کے شریک کے قائل ہو اور یہ سمجھتے ہو کہ ممکن ہے خدا کسی چیز کو نہ چاہے مگر وہ چیز واقع ہو جائے۔

چنانچہ جیسا کہ پہلے اشارہ کیا جاچکا ہے کہ اس میں سیاسی و اجتماعی انگیخت کی مداخلت سے پہلے یہ مسئلہ ایک علمی مشکل اور نامعلوم امر تھا۔ ایک گروہ کے لئے یہ عقیدہ کہ ہر چیز حتیٰ کہ بدی اور برائی بھی خدا سے منسوب ہو، ناقابل قبول تھا انہوں نے خدا کے لئے امور کی اس قدر تنزیہ کی ہے، دوسرے گروہ کے لئے جو کہ توحید سے آشنا تھا یہ پہلو کہ جہانِ ہستی میں۔ جو کہ ذاتِ الٰہی سے قائم ہے اور ہر لحظہ ہر موجود اسی سے مدد لیتا ہے۔ موجود اپنے فعل میں آزاد ہو اور خدا کچھ چاہے اور موجود کچھ اور، یوں مخلوق کی خواہش خدا کی خواہش کے خلاف جامہ عمل پہن لے، ان کے لئے ناقابل قبول تھا۔ اسی طرح نظر و عقیدہ کا اختلاف پیدا ہوا۔

لیکن ہر گروہ جو اعتراضات مخالف گروہ کے عقیدہ پر کرتا ہے اس سے چاہتا ہے کہ اپنے عقیدے کی صحت ثابت کرے بغیر اس کے کہ جو اعتراضات خود اس کے عقیدے پر وارد ہو رہے ہیں ان کے جواب سے عہدہ برآ ہو۔ علم کلام کی کتب سے رجوع میرے دعوے کو واضح کرتا ہے۔ غیلان اور ربیعۃ الرائے کا مباحثہ اور قاضی عبدالجبار اور ابو اسحاق کا مباحثہ اس طرز استدلال کا نمونہ ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ قضا وقدر کا عقیدہ اور اختیار و آزادی کا عقیدہ جس طرح ان کے حامیوں نے پیش کیا ہے کسی طرح بھی قابل دفاع نہیں ہے۔ اگر یہ لوگ حقیقت مطلب تک پہنچ جاتے اور یہ سمجھ لیتے کہ ہر گروہ کی نگاہ فقط حقیقت کے ایک جز تک ہی پہنچی ہے تو اختلاف ختم ہو جاتا اور یہ سمجھتے کہ قضا وقدر اور توحید افعالی کے اعتقاد کا لازمہ جبر اور انسان سے آزادی سلب کرنا نہیں ہے۔ اسی طرح اختیار و حریت بشر کا لازمہ قضا وقدر کی نفی نہیں ہے۔

قضا وقدر:

قضا کا مطلب معاملہ طے کرنا، حکم دینا اور فیصلہ کرنا ہے، قاضی کو اسی لئے قاضی کہتے ہیں کہ وہ فریقین کے درمیان حکم کرتا ہے اور ان کے معاملات کا فیصلہ کرتا ہے۔ قرآن کریم میں یہ لفظ بار بار

استعمال ہوا ہے۔ کیا انسان اور کیا خدا کے بارے میں، کیا قولی فیصلہ کے بارے میں یعنی ایسی بات جو فیصلہ کن ہو اور کیا عملی اور تکوینی فیصلہ کے بارے میں جب کہ کوئی حقیقت موجب فیصلہ ہو جائے۔

قدر کا معنی اندازہ و تعین ہے۔ یہ لفظ اسی معنی میں قرآن میں اکثر استعمال ہوا ہے۔

واقعات عالم اس پہلو سے کہ ان کا واقعہ ہونا علم و مشیت الٰہی میں قطعی اور حتمی ہے، قضاء الٰہی سے طے شدہ ہیں اور اس پہلو سے کہ ان کا اندازہ وحدود اور ان کا زمانی و مکانی لحاظ سے وقوع تعیین شدہ ہے۔ تقدیر الٰہی سے مقدر ہیں۔

اس میدان میں حکماء و متکلمین کے ہاں خاص اصطلاحات و توضیحات ہیں اور اگر چہ یہ مسئلہ علم باری تعالیٰ اور مراتب علم باری سے مربوط ہے اور یہ عوالم کلی وجود میں تحقیق کے بہت سے مسائل سے وابستہ ہیں، مگر ہم اس مقالے میں ان کی بحث میں نہیں پڑیں گے۔ حاجی سبزواری اپنی مشہور نظم میں کہتے ہیں:

اذیکشف الاشیاء مرات له   فذا مراتب یکسون علمه

عنایة و قلم، لوح، قضا   و قدر سجل کون یرتضی

ہم اس مقالے میں جو بحث کر سکتے ہیں وہ یہ ہے کہ دنیا میں جو واقعات رونما ہوتے ہیں ان کے بارے میں ہم مجموعی طور پر تین طرح سے نگاہ ڈال سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ ہم کہیں کہ یہ واقعات اپنے سے گذشتہ واقعات کے ساتھ کوئی تعلق نہیں رکھتے، ہر دور میں جو حادثہ رونما ہوتا ہے وہ اپنے سے قدیم تر امور سے مربوط اور ان کا مرہون نہیں ہوتا (خواہ یہ قدامت زمانی ہو یا غیر زمانی) نہ ہی اس کا اصل وجود ماقبل کے امور سے مربوط اور ان پر منحصر ہوتا ہے اور نہ ہی زمانی و مکانی خصوصیات اور اشکال اور اس کا اندازہ وحدود گذشتہ سے مربوط ہے اور پہلے سے تعین شدہ ہے۔

اس مفروضے کے تحت تقدیر ہی بے معنی ہو جاتی ہے۔ کسی بھی موجود کی تقدیر (مرتبہ وجود میں) پہلے سے کسی دوسرے وجود کی تعیین نہیں کرتی کیونکہ ان کے درمیان کوئی رابطہ وجود نہیں ہے۔

اس نظریئے کے مطابق ہمیں علیت کے اصول سے یکسر انکار کر دینا چاہیے اور واقعات و حادثات کی غیر علمی انداز سے اور گزاف و اتفاق سے توجیہ کرنی چاہیے۔

علیت عمومی کا اصول اور واقعات کا ایک دوسرے سے قطعی طور پر مربوط ہونا اور یہ کہ ہر واقعہ اپنی قطعیت اور حتمیت کو اور اسی طرح اپنی وجودی خصوصیات اور مقدر ہونے کو اپنے سے ماقبل امور یا امر سے اخذ کرتا ہے، ایک ایسا امر ہے جو کہ مسلمہ ہے اور ناقابل انکار...... علیت کا اصول، علت و معلول کا باہمی ارتباط کا اصول اور علت و معلول دونوں ایک کے سنخیت سے ہونے کے اصول کا شمار تمام انسانی علوم کے مسلمہ اصولوں میں ہونا چاہیے اور ہوتا ہے۔[1]

دوسرا نظریہ یہ ہے کہ ہم ہر واقعے کے لئے علت کے قائل ہوں مگر نظام اسباب و مسباب سے اور یہ کہ ہر علت ایک خاص معلول کو وجود دیتی ہے اور ہر معلول ایک معین علت سے امکان وقوع رکھتا ہے منکر ہو جائیں۔ یوں ہم سمجھیں کہ تمام دنیا میں ایک علت یا ایک فاعل سے زیادہ وجود نہیں ہے اور وہ صرف ذات حق ہی ہے جس کی جانب سے بلا واسطہ اور براہ راست تمام واقعات و موجودات صادر ہوتے ہیں۔ خدا کا ارادہ ہر واقعے سے براہ راست اور جدا جدا تعلق قائم کرتا ہے، اس طرح ہم فرض کرتے ہیں کہ قضائے الٰہی یعنی علم و ارادۂ حق تعالیٰ ہر موجود کے وجود کے لئے ایک مستقل حیثیت رکھتا ہے جب کہ اللہ تعالیٰ کا کوئی دوسرا علم یا قضا اس سے جدا ہے، اس صورت میں ہمیں یہ قبول کرنا ہوگا کہ خدا کے سوا کسی عامل کا وجود ہی نہیں ہے۔ علم حق نے ازل میں ہی طے کر لیا ہے کہ فلاں واقعہ فلاں وقت میں وجود میں آئے گا مجبوراً وہ واقعہ اسی وقت وجود میں آتا ہے، کوئی چیز بھی اس واقعے کے وجود میں دخل نہیں رکھتی۔ افعال و اعمال بشر بھی ان واقعات میں سے ایک ہیں، ان افعال و اعمال کو براہ راست اور بلا واسطہ قضا و قدر یعنی علم و ارادۂ الٰہی وجود میں لاتا ہے اور خود انسان کو اور اس کی قوتوں کو اس

---

۱ رجوع فرمایئے: کتاب ''اصول فلسفہ و روش ریالیسم'' [اصول فقہ اور طریق نظریہ حقیقت پسندی (REALISM)] کی جلد سوم سے۔

میں کوئی دخل نہیں یہ صرف ایک ظاہری پردہ اور نمائشی چیز ہے۔

یہ سارا مفہوم جبر اور تقدیر جبری کا ہے اور یہ سب وہ اعتقاد ہے جو کسی فرد یا قوم میں پیدا ہو جائے تو اس کی زندگی کو تباہ کر ڈالتا ہے۔

یہ نقطہءِ نظر جن عملی واجتماعی خرابیوں کا حامل ہے ان سے صرفِ نظر کرتے ہوئے منطقی طور پر بھی مسترد شدہ ہے۔ عقلی و فلسفی دلائل کے لحاظ سے .... جیسا کہ پہلے ان کے مقام پر ذکر کیا گیا ہے.......... اس نقطہءِ نظر کو باطل قرار دینے میں کوئی شک نہیں۔ واقعات کے درمیان نظامِ اسباب و مسبّاب اور رابطہءِ علّی و معلولی نا قابلِ انکار، نہ صرف علوم طبیعی اور حسّی و تجرباتی مشاہدات نظام اسباب و مسبباب پر دلالت کرتے ہیں بلکہ فلسفہءِ الٰہیات میں بھی یقینی دلائل نے اس مفہوم کو واضح کیا ہے۔

اس کے علاوہ قرآنِ کریم نے بھی عمومی علیت کے اصول اور نظامِ اسباب و مسبباب کی تائید کی ہے۔

تیسرا نظریہ یہ ہے کہ علیت عمومی کا اصول اور نظامِ اسباب و مسبباب دنیا اور اس کے تمام واقعات و حادثات پر حکمران ہے۔ ہر واقعہ اپنے وجود کی ضرورت و قطعیت کو اور زمانی و مکانی خصوصیات نیز اپنے وجود کی تمام خصوصیات و اشکال کو اپنے سے قبل کی علتوں سے اخذ کرتا ہے اور ماضی، حال اور مستقبل کے درمیان اور ہر موجود اور اس سے قبل کی علتوں کے درمیان ایک اٹوٹ رشتہ قائم رہتا ہے۔

اس نظریے کی بنا پر ہر موجود کی تقدیر دوسرے موجود کے ہاتھ میں ہے جو کہ اس کی علت ہے اور وہ علت وہ ہے جس نے اس موجود کے وجود کو طے کیا اور اسے ضرورت و حتمیت بخشی ہے۔ اور اسی علت نے اس کے وجود کی خصوصیات مقرر کی ہیں اور وہ علت خود بھی اپنی باری پر کسی دوسری علت کے معلول ہوتی ہے، علیٰ ہذا القیاس......

پس علیت عمومی کے اصول کا لازمہ اس نکتے کو قبول کرنا ہے کہ ہر واقعہ ضرورت و قطعیت اور اپنی خصوصیت، شکل، اندازہ اور کیفیت کو دوسری علت سے حاصل کرتا ہے۔ اور اسی پہلو پر یہ فرق نہیں

کرتا کہ ہم الٰہی مسلک کے (خداپرست) ہوں کہ ایک "علت العلل" (اللہ تعالیٰ) جو کہ تمام مقررات (قضا) اور ہر طرح کے تعین (قدر) کی اصل ہے پر اعتقاد رکھتے ہوں یا ہم اس پر اعتقاد نہ رکھتے ہوں اور ایسی علت العلل (اللہ تعالیٰ) کو نہ جانتے ہوں۔

اس لحاظ سے علمی واجتماعی طور پر خداپرستوں اور مادّہ پرستوں میں اس مسئلے پر کوئی اختلاف نہیں کیونکہ تقدیر کا عقیدہ، علیت عمومی کے اصول اور نظام سببی و مسببی کے اعتقاد کو اپنا سرچشمہ قرار دیتا ہے خواہ اس عقیدے کا حامی الٰہی (خداپرست) ہو یا مادّہ پرست۔ ایک مادہ پرست شخص کے عقیدے میں قضاوقدر ایک عینی چیز ہے اور خداپرست کے عقیدے میں قضاوقدر عینی بھی ہے اور علمی بھی یعنی مادّہ پرست شخص کے نقطہءِ نظر سے ہر موجود کی تقدیر سابقہ علتوں کے ذریعے متعین ہوتی ہے بغیر اس کے کہ خود وہ علتیں اپنے کام اور خاصیت سے آگاہ ہوں۔ مگر ایک خداپرست کے نقطہءِ نظر سے علتوں کا ایک طولی سلسلہ (ماورائے زمان) جو اپنے کام اور خاصیت سے آگاہ ہوتا ہے۔ یوں الٰہیاتی مکتبِ فکر یا خداپرستوں کی زبان میں ان علتوں کو کتاب، لوح، قلم اور ان جیسے نام دیئے جاتے ہیں جب کہ مادّہ پرستوں کی زبان میں ان ناموں کی مناسبت سے کسی چیز کا وجود نہیں ہے۔

جبر:

یہاں سے پتہ چلتا ہے کہ عمومی قضاوقدر پر اعتقاد اور یہ کہ ہر واقعہ اور تمام اعمال و افعال بشر قضاوقدرِ الٰہی سے ہیں، اور جبر لازم نہیں آتا۔ قضاوقدر پر اعتقاد سے اس وقت جبر لازم آتا ہے جب ہم یہ سمجھیں کہ خود انسان اور اس کا ارادہ اس معاملے میں دخل نہیں رکھتا اور قضاوقدر کو انسان کے ارادے، قوت اور طاقت کی جگہ جانیں۔ حالانکہ جیسا کہ اشارہ کیا گیا ہے یہ بات نا قابلِ قبول ہے کہ ذاتِ حق واقعات عالم میں بلاواسطہ اثر انداز ہو، کیونکہ ذاتِ حق ہر موجود کو فقط اور فقط اس کے خاص علل و اسباب و سببی کا سرچشمہ علم و ارادۂ الٰہی ہونے کے سوا کچھ نہیں۔ اور جیسا کہ پہلے اشارہ کیا جاچکا

ہے اصول علیت عمومی، علت و معلول باہمی ارتباط کی ضرورت کے اصول، اور علت و معلول دونوں ایک اصل سے ہونے کے اصول یہ ہیں کہ ہر موجود کی تقدیر اس سے پہلے کی علتوں سے وابستگی رکھتی ہے خواہ خدا پرستوں کے نقطۂ نظر کے مطابق اس میں مبداء الٰہی درکار ہو یا مادّہ پرستوں کے نقطۂ نظر کے مطابق ارادۂ الٰہی سے کوئی سروکار نہ ہو اور فقط ارادۂ مادی ہی برسرکار ہو۔ یعنی خواہ ہم نظامِ اسباب و مسبباب کو مشیت الٰہی پر منحصر و قائم گردانیں یا اس نظام کو مستقل او قائم بالذات فرض کریں۔ نظامِ سببی و مسببی کا قائم بالذات ہونا یا نہ ہونا تقدیر اور آزادی بشر کے مسئلے میں کوئی اثر نہیں رکھتا۔

اس طرح یہ انتہائی جاہلانہ بات ہے کہ کوئی عقیدۂ جبر کو قضا و قدر الٰہی پر اعتقاد کی پیدائش سمجھے اور اس نقطۂ نظر سے تقدیر اور قضا و قدر پر اعتقاد کو مورد اعتراض قرار دے۔

اگر تقدیر اور قضا و قدر الٰہی سے مراد اسباب و مسبباب اور انسان کی تمام طاقت و قوت اور ارادہ و اختیار کا انکار ہے تو ایسی قضا و قدر اور تقدیر کا کوئی وجود نہیں اور نہ ہی وجود ہو سکتا ہے۔ الٰہیاتی حکمت میں ایسی تقدیر اور قضا و قدر کے بے بنیاد ہونے پر فولادی دلائل قائم ہیں جن میں کسی قسم کے شک و شبہ کی گنجائش باقی نہیں رہتی۔

اگر تقدیر اور قضا و قدر سے مراد ہر واقعے کی اپنی علتوں سے حتمی وابستگی اور ہر واقعے کا اپنی علتوں کی وجہ سے شکل اختیار کرنا ہے تو یہ حقیقی اور مسلم ہے۔ مگر اس طرح کا اعتقادِ تقدیر خدا پرستوں ہی کے امتیازات میں سے نہیں ہے بلکہ ہر علمی و فلسفی طرز و نظریہ جو کہ اصول علیت عمومی کو قبول کرتا ہے ناچار اس قسم کے اعتقاد سے رشتہ قائم کرتا ہے۔ البتہ یہ فرق موجود ہے کہ خدا پرست معتقد ہیں کہ علتوں کا سلسلہ زمان و مکان سے ماوراء ایک علت (علتوں کی علت) اور واجب الوجود (اللہ تعالےٰ) پر ختم ہوتا ہے یعنی اس حقیقت پر جو کہ قائم بالذات ہے اور اپنے سوا کسی پر انحصار نہیں رکھتی۔ یوں تمام قضا (حتمیت) اور تمام قدر (تعینات) ایک معین نقطہ پر جا کر رک جاتی ہے۔ یہ فرق نظریۂ جبر کی نفی یا اثبات سے کوئی تعلق نہیں رکھتا۔

آزادی واختیار:

یہاں ایک سوال پیش آتا ہے اور وہ یہ کہ اگر ہم قضا و قدر الٰہی کو براہِ راست اور علل و اسباب کے واسطے کے بغیر ہی واقعات سے مربوط جانیں تو آزادی و اختیارِ بشر کا کوئی مفہوم نہیں رہے گا اور یہ کیا علیت عمومی کے اصول کو قبول کرتے ہوئے آزادی و اختیارِ بشر کو قبول کیا جا سکتا ہے یا یہ کہ علیت عمومی کا اصول بھی آزادی و اختیارِ بشر کی نفی کرتا ہے صرف آزادی و اختیارِ بشر کے عقیدے کا یہی راستہ ہے کہ انسان کے اعمال و افعال اور اس کے ارادے کو کسی بیرونی علت سے مربوط نہ سمجھیں اور گذشتہ تین نظریوں سے پہلے نظریئے کو اختیار کریں؟

بہت سے قدیم و جدید مفکرین نے یہی سمجھا ہے کہ علت عمومی کا اصول آزادی و اختیارِ بشر کی نفی کرتا ہے اور ناچار وہ اس ارادے کے قائل ہوئے جو کسی علت سے مربوط نہیں اور اسے اصطلاح میں ارادۂ ''آزاد'' کہتے ہیں۔ یہ لوگ درحقیقت ارادۂ بشر تک میں اتفاق و گزاف کے قائل ہو گئے ہیں۔

ہم نے کتاب ''اصولِ فلسفہ'' کی تیسری جلد کے حاشیے میں یہ ثابت کیا ہے کہ علیت عمومی کا اصول ناقابل انکار ہے اور استثناء پذیر نہیں ہے اگر ارادے کا اس سے ماوراء ایک علت سے رابطہ کا انکار کریں تو ماننا پڑے گا اعمال و افعال بشر اس کے اختیار سے مکمل طور پر خارج ہیں یعنی بجائے اس کے ہم ارادے کا کسی علت کے ساتھ ضروری رابطہ نہ ہونے کے نظریئے کو قبول کرتے ہوئے انسان کے لئے ایک قسم کا اختیار ثابت کر سکیں اسے اور زیادہ بے اختیار کر دیا۔

انسان آزاد و خود مختار پیدا کیا گیا ہے یعنی اسے عقل و فکر و ارادہ عطا کیا گیا ہے۔ انسان اپنے ارادی کاموں میں ایک پتھر کی طرح نہیں ہے کہ جسے اوپر سے نیچے گرا دیا جائے تو وہ زمین کی کشش ثقل کے اثر سے چاہے یا نہ چاہے زمین کی طرف گرتا چلا جائے۔ گھاس کی طرح نہیں ہے کہ اس کے سامنے

ایک محدود راہ ہے جس میں نشوونما کی شرائط معین ہیں اور چاہے یا نہ چاہے غذائی مواد کو جذب کرے اور نشوونما کی معینہ راہ طے کرے، یوں ہی جانور کی طرح نہیں ہے کہ طبعی احکام کے تحت کام انجام دے۔ انسان ہمیشہ خود کو ایک چوراہے پر پاتا ہے اور اس پر کوئی دباؤ نہیں کہ وہ ان میں سے فقط ایک خاص رستہ ہی انتخاب کرے۔ باقی راستے اس پر بند نہیں ہیں۔ ان میں ایک راستے کا انتخاب اس کے ذاتی ارادہ ومشیت اور فکر ونظر سے مربوط ہے یعنی اس کا انتخاب اور طرزِ فکر ہی ہے جو ایک خاص راستے کا تعین کرتی ہے۔

یہ وہ مقام ہے جہاں انسان کا ذاتی مرتبہ، نفسیاتی واخلاقی صفات اور تربیتی وموروثی اثرات، عقلی توازن اور دُور اندیشی بھی سامنے آتے ہیں۔ اور معلوم ہوتا ہے کہ آئندہ کسی کی خوش بختی یا بدبختی کس قدر اس کی شخصیت، نفسیاتی صفات، اخلاقی استعداد اور علمی و عقلی قوت سے مربوط ہے اور بالآخر اس راستے سے (مربوط ہے) جو وہ اپنے لئے انتخاب کرتا ہے۔

''آگ جو کہ جلاتی ہے''، ''پانی جو غرق کرتا ہے''، ''گھاس جو اگتی ہے''، ''حیوان جو کہ راستہ پر چلتا ہے''، اور ''انسان'' کے درمیان ایک فرق موجود ہے کہ ان میں سے کوئی بھی اس قابل نہیں کہ کچھ کاموں یا خاصیتوں میں سے اپنے لئے کوئی ایک کام یا خاصیت کا انتخاب کر سکے مگر انسان انتخاب کرتا ہے وہ ہمیشہ کچھ کاموں اور کچھ راستوں پر غور کرتا ہے اور ایک راستے یا کام کا تعین فقط اس کی شخصی خواہش سے ہی طے پاتا ہے۔

حتمی اور غیر حتمی:

دینی روایات وآثار اور قرآنی اشارات میں حتمی قضا وقدر اور غیر حتمی قضا وقدر کا ذکر آیا ہے۔
یوں ظاہر ہوتا ہے گویا قضا وقدر دو ہیں: ایک حتمی اور ناقابل تغیر، دوسری غیر حتمی اور قابل تغیر۔
یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ غیر حتمی قضا وقدر کا مطلب کیا ہے؟ اگر ہم کسی خاص واقع کو لیں تو حق

تعالیٰ کے علم ازلی اور اس کے ارادے کا اس واقعہ سے تعلق ہے یا نہیں ہے؟ اگر تعلق نہیں ہے تو قضا و قدر کی ضرورت ہی نہیں۔ اگر تعلق ہے تو حتمی طور پر اسے وقوع میں آنا چاہیے ورنہ یہ لازم آتا ہے کہ علم خدا امر واقعہ سے مطابقت نہ کرے اور یہ بھی لازم آتا ہے کہ ارادۂ حق اپنی مراد کو نہ پہنچے، جس کا لازمہ یہ ہوگا کہ خدا ناقص اور عاجز ہے۔

جامع تر بیان کے مطابق قضا وقدر کا واقعی مطلب ہے تمام علل واسباب کا اس ارادہ ومشیت حق سے وقوع میں آنا اور اسے منبع قرار دینا جو کہ علت العلل ہے۔ اصلاحی طور پر قضا کا مطلب ہے اس نظام احسن کا علم جو کہ اس کو پیدا کرنے اور وجود میں لانے والا ہے۔

والکل من نظامه الکیانی

ینشاء من نظامه الربّانی

ایک پہلو سے ہم جانتے ہیں کہ علیت عمومی کا قانون ضرورت وحتمیت کو لازم قرار دیتا ہے۔ اور اس قانون کا تقاضا یہ ہے کہ اپنی مخصوص مکانی وزمانی شرائط میں کسی واقعے کا وقوع پذیر ہونا قطعی و حتمی ہو۔ اسی طرح ان شرائط کی عدم موجودگی میں اس کا وقوع پذیر نہ ہونا بھی حتمی اور بلا رکاوٹ ہے۔ تمام علوم اپنی قطعیت کے لئے اسی قانون کے مرہون منت ہیں۔

انسان کی علمی پیش بینی کی قوت اسی حد تک ہے جس حد تک وہ علل واسباب سے آگاہ ہے۔
چونکہ قضا وقدر نظام سببی ومسببی میں اور علل ومعلولات کے ذریعے واقعات کا متعین ہونا اور قرار پانا ہے، اس لئے قضا وقدر عین حتمیت اور قطعیت ہے۔ پس قضا وقدر کی حتمی اور غیر حتمی یا قابل تبدیل کی تقسیم کا کیا مطلب ومفہوم ہوسکتا ہے؟

اس مقام پر یہ جکڑ بندی پیش آجاتی ہے کہ کیا اشاعرہ کی طرح ایک سی قضا وقدر ہی کے قائل ہوں اور تقدیر کے قابل تبدیل ہونے کی ہر صورت وشکل کے منکر ہوں۔ نتیجتاً انسان کے لئے تقدیر میں تبدیلی کی کسی قسم کی قدرت اور آزادی واختیار کے قائل نہ رہیں یا معتزلہ کی طرح قضا وقدر کے دنیا

میں جاری وساری ہونے یا کم از کم انسانی اعمال وافعال میں جاری ہونے کے منکر ہوں۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ اس جکڑ بندی سے نکلنے کی کوئی راہ ہے یا نہیں؟ تمہیدی طور پر عرض کردینا ضروری ہے کہ جیسا اشاعرہ کا نظریہ تقدیر کے ناقابل تبدیل ہونے پر مبنی ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ تقدیر پر انسان کے اختیار وقدرت کی نفی ہوتی ہے اور یہ کہ اس پر اس کا تسلط نہیں ہے۔ معتزلہ کا نظریہ بھی پیچھے گزر چکا ہے کہ جو کہ توحیدی پہلو اور علم الٰہی کی قطعیت کے اصول سے ٹکراتا ہے تقدیر پر انسان کی قدرت واختیار اور تسلط کے نقطہءِ نظر سے بھی کسی درد کا مداوا نہیں کرتا کیونکہ بالفرض اگر ہم قضا وقدر کے الٰہیاتی مفہوم کو نہ مانیں تو اس کا مادّی مفہوم (یعنی: علیت عمومی کا تغیر ناپذیر حکمرانی، اور اس کے نتیجے میں جو جبری نظام لازم آتا ہے) کا کیا حل پیش کریں؟ کیا دنیا میں قانونِ علیت کے جاری ہونے کا خاص طور سے اعمال وافعال بشر میں انکار کردیں؟ معتزلہ اور ان کے پیروکاروں نے بھی یہی کام کیا ہے، وہ ضرورت علّی و معلولی کے اصول کے۔ کم از کم فاعل مختار کے سلسلے میں...... منکر ہوئے ہیں۔ بعض جدید یورپی اہل علم نے بھی معتزلہ کے انہی افکار کو ابھارا ہے اور ''ارادۂ آزاد'' کی بات کی ہے یعنی وہ ارادہ جو قانونِ علیت کے تابع نہ ہو حتیٰ کہ یہ دعویٰ کیا ہے کہ قانونِ علیت فقط مادّی دنیا ہی میں صحیح ہے جو کہ ایٹموں سے مرکب ہے۔ لیکن یہ قانون روحانی دنیا اور ایٹموں کی داخلی دنیا میں صحیح نہیں ہے۔ یہاں ہم بحث کا دامن قانونِ علیت سے نہیں چھڑا سکتے۔ اہل طلب کو اپنی کتاب ''اصولِ فلسفہ اور طرزِ ریلزم (REALISM) کی تیسری جلد کے حاشیوں کی جانب رجوع کی دعوت دیتے ہیں۔ اس جگہ ہم صرف اس قدر کہیں گے کہ جدید اہل علم کی قانونِ علیت کو مسترد قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے یہ سمجھا ہے کہ قانون علیت ایک تجرباتی قانون ہے اور جہاں انسان کے علمی تجربات علّی ومعلولی روابط کا انکشاف نہ کرسکے اور کسی معین علت کے بعد کسی معین معلول کے پیدا ہونے کا مشاہدہ نہ کرسکے تو انہوں نے خیال کیا کہ یہ مواقع قانونِ علیت کے دائرے سے خارج ہیں۔

اصولاً یہ مفروضہ کہ انسان کے تمام علمی قوانین وقواعد اور اس کے تمام ذہنی تصورات احساس و

تجربہ ہی کو اپنا منبع قرار دیتے ہیں وہ سب سے بڑا اشتباہ ہے جو بہت سے مغربی فلسفیانہ نظاموں کو دامن گیر ہے اور ان کے مشرقی مقلدین میں بھی سرایت کرگیا ہے۔

مجموعی طور پر علیت عمومی سے انکار کی راہ تو بند ہے اور اس کو قبول کرنے سے غیر حتمی تقدیر کا اشکال بجائے خود باقی رہتا ہے خواہ ہم قضا وقدر کے الٰہیاتی پہلو کے قائل ہوں یا نہ ہوں۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر واقعہ اور اس سے بشمول تمام انسانی اعمال وافعال اپنے علل واسباب کے لحاظ سے حتمیت پیدا کرتے ہیں (قضا)، اور اپنی حدود، امتیازات اور خصوصیت کو بھی اپنے علل واسباب اور لوازمات کے لحاظ سے ہی اخذ کرتے ہیں (قدر)۔ پس علیت حتمیت کے برابر ہے اس لئے تغیر وتبدل کا امکان ہی بروئے کار نہ رہا۔

اس طرح علیت عمومی کے اصول کے وہ تمام ماننے والے...... بشمول مادّہ پرست...... جو ضرورتِ علّی ومعلولی اور ڈیٹرمینزم (DETERMINISM) کو تسلیم کرتے ہیں اور یہ بھی چاہتے ہیں کہ تقدیر کو قابل تغیر وتبدل بھی سمجھیں اور انسان کے لئے تقدیر پر مسلط کے قائل بھی ہوں اس اشکال اور جکڑ بندی سے دوچار ہیں۔ اس کے برعکس معتزلہ کا نظریہ قضا وقدر کے الٰہی مفہوم کی نفی یعنی تمام واقعاتِ جہان میں ارادۂ الٰہی کی شمولیت اور اس کے محیط ہونے کی نفی اور اس بات کی نفی پر مبنی ہے کہ علم الٰہی صرف نظامِ کلی کا مصدر ہو، کسی درد کا مداوا نہیں کرتا۔

ناممکن خیال:

آخر تقدیر کے تغیر وتبدل اور الٰہیاتی پہلو سے اس کے غیر حتمی ہونے کا مطلب یہ ہو کہ علم و ارادۂ الٰہی کسی چیز کو لازم قرار دے اور اس وقت کوئی آزاد عامل (عنصر) جس نے قضا وقدر سے رشتہ جوڑا ہو مقابل آجائے اور اسے مشیت وارادہ وعلم حق کے فیصلے کے برعکس واقع کردے یا یہ کہ وہ بیرونی آزاد عامل علم ومشیت حق کو تبدیل کردے تو یہ بات ناممکن ہے۔

اسی طرح اگر علیت عمومی کے پہلو سے اس کا مطلب یہ ہو کہ علیت عمومی کسی چیز کو لازم قرار دے اور کوئی عامل یا عنصر اس کے مقابل پیدا ہو جائے اور اسے بے اثر کر دے تو یہ بھی ناممکن و محال ہے۔

کیونکہ ہستی کے تمام عوامل علم و ارادۂ حق تعالیٰ کی تجلی، اللہ تعالیٰ کی خواہش کا مظہر اور اس کی قضا و قدر کے اجراء کا وسیلہ ہوتا ہے۔ اور جس عامل کو بھی دیکھیں وہ قانونِ علیت کا تابع اور اس کے مظاہر میں سے ایک مظہر ہے۔ ایسے عامل کا کوئی قصور نہیں ہے جو ارادۂ حق کی تجلی، اس کی خواہش کا مظہر اور اس کی قضا و قدر کا وسیلہء اجرا نہ ہو یا قانونِ علیت کے حلقے سے خارج ہو اور اس کے مقابل ور آئے۔

پس اس معنی میں تقدیر و تغیر و تبدل کہ کوئی عامل قضا و قدر کے مقابل آکھڑا ہو یا قانون علیت کی مخالف سمیت میں ٹھہر جائے ایک محال اور ناممکن بات ہے۔

ممکن حقیقت:

مگر تغیر تقدیر اس معنی میں کہ کوئی عامل جو خود بھی قضا و قدر الٰہی کے مظاہر میں سے ہو اور حلقہ ہائے علیت کا ایک حلقہ ہو تقدیر میں تغیر و تبدل کا سبب بنے، یا دوسرے الفاظ میں تغیر تقدیر بذریعہ تقدیر اور تبدل قضا و قدر بحکم قضا و قدر اگرچہ بمشکل سمجھ میں آتا ہے مگر حقیقت ہے۔

مشکل تر وہاں ہے جب ہم قضا و قدر کو الٰہی پہلو سے سمجھتے ہیں کیونکہ اس لحاظ سے قضا و قدر میں تغیر کا مفہوم عالم علوی، الواح، کتب ملکوتی اور خود علم الٰہی میں تغیر ہوتا ہے۔ مگر ممکن ہے کہ علم خدا میں تغیر و تبدل ہو؟!! یہ مشکل اس وقت اپنی انتہا کو پہنچتی ہے جب ہم سفلی واقعات، خاص طور سے انسانی ارادہ و اعمال و افعال کو عالم علوی، الواح تقدیری اور کتب ملکوتی میں تغیرات اور محو و اثبات کا سبب گردانتے ہیں۔

مگر ایسا نہیں ہے کہ سفلی و عینی نظام، علمی و علوی نظام کا پیدا کردہ ہے اور اُسی سے ابھرتا ہے؟ اور عالم سفلی پست ہے اور عالم علوی بلند؟ اور کیا ایسا نہیں ہے؟ کہ عالم ناسوت (انسانی عالم)، عالم ملکوت کے تابع ہے؟ تو کیا یہ ممکن ہے کہ نظامِ سفلی یا کم از کم اس کا ایک جز یعنی عالم انسانی کبھی کبھی نظامِ علوی و علمی کے مقابلے میں آکر اثر انداز ہو اور تغیرات کا سبب بنے۔ اگرچہ یہ اثر اندازی بھی تقدیر کے ذریعے اور قضا و قدر کے حکم ہی سے ہو؟ یہ وہ مقام ہے جہاں عجیب عجیب سوالات سر ابھارتے ہیں۔ کیا علم خدا تغیر پذیر ہے؟!! کیا حکم خدا قابل تبدیلی ہے؟!! کیا پست و کمتر، بلند پر اثر انداز ہو سکتا ہے؟!! ان سب کا جواب اثبات میں ہے۔ ہاں علم خدا تغیر پذیر ہے، یعنی خدا قابل تغیر علم بھی رکھتا ہے، حکم خدا قابل تبدیلی ہے یعنی خدا قابل تبدیلی حکم بھی رکھتا ہے۔ ہاں کمتر بلندتر پر اثر انداز ہو سکتا ہے، نظامِ سفلی خصوصاً انسان کا ارادہ و خواہش و عمل بلکہ خاص طور سے انسان کا ارادہ و خواہش اور عمل عالم علوی پر اثر کر سکتے ہیں اور اس میں تغیر کا سبب ہو سکتے ہیں اور یہ تقدیر پر انسان کے تسلط کی بلند تر شکل ہے۔

میں اعتراف کرتا ہوں کہ حیرتناک ہے مگر حقیقت ہے۔ اسی طرح ایک اور بلند مسئلہ "بداء" ہے جسے انسانی علوم کی تاریخ میں پہلی بار قرآنِ کریم ہی نے بتلایا ہے۔

یمحو اللّٰہ مایشآء ویُثبتُ وَعِندہٗ اُمُّ الکتاب.

اللہ جس بات کو چاہے (جو پہلے سے مقرر ہو) مٹا سکتا ہے اور جس کو چاہے (جو پہلے سے مقرر نہ ہو) مقرر کر سکتا ہے اور اُمّ الکتاب (تمام کتابوں اور تحریروں کی اصل اور ماں صرف) اسی کے پاس ہے۔

انسانی علوم کے تمام سسٹموں میں یہ چیز نہیں ہے۔ اسلامی فرقوں میں بھی صرف شیعہ اثنا عشری کے اہل علم ہیں جو ائمہ اہلبیتؑ کے کلمات سے اخذ کر کے اور ہدایت لے کر اس حقیقت کو پا سکے اور اس افتخار کو اپنی خصوصیت قرار دیا۔

تفصیلی طور پر یہاں ہم اس بلند فلسفیانہ بحث میں نہیں پڑ سکتے جس سے اس کا درست مفہوم روشن ہو جائے لیکن اس قدر اشارہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ مسئلہ بداء قرآنی اصل رکھتا ہے اور فلسفیانہ حقایق میں سے لطیف ترین ہے۔ شیعہ فلاسفہ میں سے بھی ان بعض کے سوا کوئی بغور اس کے مفہوم کو نہیں پہنچ سکا جنہوں نے قرآن میں زیادہ تدبر کیا اور شیعہ پیشواؤں کے آثار و کلمات خاص طور سے امام اوّل امیر المومنین علی علیہ السلام کے ارشادات سے استفادہ کیا ہے۔

البتہ صرف اسی مسئلے میں عوام الناس کے اس عامیانہ تصور پر ہی قناعت نہ کیجئے جو احمقانہ طور پر اسے از خود بداء کے نام سے فرض کر کے پیش کرتے ہیں اور اپنے خیال میں اسے "خود می کشی خود تعزیہ می خوانی" (خود مارتا ہے اور خود اظہار افسوس کرتا ہے) کا مصداق سمجھتے ہیں اور اسے نقد و اعتراض کا موضوع بناتے ہیں۔

بہر حال اس مختصر کتاب میں ہم اس بلند بحث میں نہیں داخل ہو سکتے یہاں یہی کافی ہے کہ قضا و قدر کی دو قسمیں ہونے اور تقدیر کے قابل تغیر ہونے کے مسئلے کو صرف عینی اور علیت عمومی کے پہلو سے قابل بحث قرار دیں اور دیکھیں کہ کیا اس نقطہ نظر سے کچھ قضا و قدر حتمی اور نا قابل تبدیلی ہے اور کچھ غیر حتمی اور قابل تغیر ہے؟ اگر ایسا ہے تو اس کی توضیح کس طرح ہو سکتی ہے؟

موجودات جہاں دو طرح کی ہیں۔ ایک تو وہ ہے جس میں وجود کی ایک خاص قسم سے زیادہ کا امکان نہیں ہے، مثلاً مجردات علوی۔ دوسری اس طرح کی نہیں ہے اس میں وجود کی ایک قسم سے زیادہ کے امکانات ہیں اور وہ مادّی (موجودات) ہیں۔ یہ موجودات وہ ہوتی ہیں جو ایک خاص مادّہ سے وجود میں آتی ہیں اور دیگر موجودات کے وجود میں آنے کا سبب بنتی ہیں۔ جیسے وہ تمام موجودات جو ہمیں محسوس ہوتی ہیں یا جنہیں ہم چھو سکتے ہیں۔ طبیعی مادّہ مختلف شکلوں میں ڈھل جاتا ہے، یہ مادّہ کمال کی طرف بڑھنے کی استعداد رکھتا ہے۔ طبیعی مادّہ بعض عناصر طبیعت (فطرت) سے قوت و طاقت حاصل کرتا ہے اور بعض دوسرے عناصر سے اسے نقصان پہنچتا ہے یا فنا و زوال کی گود میں پہنچ جاتا ہے۔

مادّہ طبیعی یہ استعداد رکھتا ہے کہ مختلف علل و عوامل کا سامنا کرے اور مجبوراً ان کے اثرات کے تحت ایک خاص حالت و کیفیت اختیار کرے جو کہ اس حالت و کیفیت سے مختلف ہو جو دیگر عوامل کے زیر اثر پیدا ہو سکتی ہے۔ ایک ایک بیج جو زمین میں کاشت کیا جائے اگر آب و ہوا اور روشنی و گرمی اس کے موافق ہوں اور اسے کوئی صدمہ بھی نہ پہنچے تو وہ زمین سے اگنے لگتا ہے اور حد کمال تک پہنچتا ہے، اگر عناصر کمال میں سے کوئی بھی کم ہو جائے یا کوئی صدمہ پہنچے تو وہ اس حد تک نہ پہنچ پائے گا۔ ایک طبیعی مادّے کو ہزاروں "اگر" درپیش ہوتے ہیں۔ اگر یوں ہو تو ڈوں ہوتا ہے اور اگر ڈوں ہو تو یوں ہوتا ہے یعنی اگر فلاح علتوں کے سلسلے کا سامنا ہو تو یوں ہوتا ہے اور دوسرے سلسلے کا سامنا کرنا پڑے تو اس طرح ہوتا ہے۔

ان مجردات میں جو ایک طرز سے زیادہ وجود نہیں رکھ سکتے اور مختلف علتوں کے زیر اثر مقرر نہیں ہوتے قضا و قدر حتمی اور نا قابل تبدیل ہے۔ کیونکہ وہ علتوں کے ایک سے زیادہ سلسلوں سے سروکار نہیں رکھتے اور معلول کی تقدیر علت سے ہے پس ایک سے زیادہ تقدیروں کے حامل نہیں ہوتے۔ چونکہ اس سلسلے کی جگہ کسی اور سلسلۂ علل کی گنجائش نہیں ہوتی اس لئے ان کی تقدیر حتمی ہے مگر مجردات کے علاوہ دیگر اشیاء پر جو کہ ہزاروں نقوش و اثرات کے امکانات لئے ہوئے ہیں اور قانونِ حرکت کے تحت ہیں، دوراہے یا چوراہے کے کنارے کھڑی ہوتی ہیں ان کے لئے غیر حتمی قضا و قدر ہوتی ہیں۔ یعنی ایک ہی قسم کی قضا و قدر ان کی تقدیر کا تعین نہیں کرتی کیونکہ معلول کی تقدیر علت کے ہاتھ میں ہے اور چونکہ یہ امور مختلف علتوں سے سروکار رکھتے ہیں اس لئے مختلف تقدیریں ان کی منتظر ہوتی ہیں۔ جب ہم علتوں کا ایک سلسلہ دیکھ رہے ہوتے ہیں تو ایک اور سلسلے کا اس کی جگہ لے لینے کا امکان بھی ہوتا ہے اس لئے ان کی تقدیر غیر حتمی ہوتی ہے۔ جتنا ان کے بارے میں "اگر" صحیح ہے اتنی ہی ان کے لئے 'قضا و قدر' میں اور ان میں تغیر و تبدل کا امکان موجود ہے۔

اگر کوئی شخص کسی بیماری میں مبتلا ہو جائے تو اس کی اس مصیبت کا سبب بہر حال ایک خاص

علیت ہوتی ہے اور یہ خاص تقدیر اسی علت سے پیدا ہوئی ہے۔ لیکن اگر وہ بیمار دوا کھائے، دوا ایک دوسری علت ہے اور یہ ایک دوسری تقدیر اپنے ہمراہ رکھتی ہے۔ دوا کھانے سے بیماری کی علت رخصت ہو جاتی ہے یعنی بیمار کی تقدیر کو تبدیل کر دیتی ہے۔

اگر اس بیمار کو دو ڈاکٹر دیکھیں اور ان کی تشخیص اور نسخے باہم مختلف ہوں، ایک نسخہ مفید اور شفا بخش ہو جب کہ دوسرا نسخہ مہلک ہو تو کہنا چاہیے کہ دو مختلف تقدیریں اس بیمار کے انتظار میں ہیں اور اس نقطۂ نظر سے کہ بیمار کی جانب سے بھی اس نسخے کے انتخاب یا دوسرے نسخے کے انتخاب کا امکان موجود ہے، پس بیمار کی طرف سے ان دونوں تقدیروں میں سے کوئی بھی حتمی نہیں ہے جو کہ بالآخر وہ ان میں سے ایک کا انتخاب کرے گا اور وہ انتخاب ظاہر و مخفی علتوں کے ایک سلسلے سے وابستہ ہے لیکن یہ پہلو اس امکان کو ختم نہیں کرتا یعنی اس وقت بھی یہ امکان ہے کہ وہ ایک کو انتخاب کرے یا انتخاب نہ کرے اور دوسرے نسخے کے انتخاب کی استعداد کا امکان محفوظ و موجود ہے۔

پس گوناگوں تقدیریں بروئے کار ہیں اور یہ تقدیریں ایک دوسرے کی جگہ لے سکتی ہیں۔ ان کا ایک دوسرے کی جگہ لینا بھی تقدیر کا ہی حکم ہے۔ مزید برآں اگر کوئی بیمار ہو اور دوا کھائے اور صحت یابی ہو تو یہ تقدیر اور قضا و قدر کی وجہ سے ہے۔ اور اگر دوا نہ کھائے، تکلیف میں رہے یا نقصان وہ دوا کھا لے اور مر جائے یہ بھی بموجب تقدیر اور قضا و قدر ہے۔ اگر بیماری کے دائرے سے دُور رہے اور محفوظ رہے یہ بھی تقدیر اور قضا و قدر کا حکم ہے۔ آخر کار جو کچھ بھی کرے ایک طرح سے تقدیر اور قضا و قدر ہی ہے۔ وہ قضا و قدر کے حلقے سے باہر نہیں ہو سکتا۔ مولوی (رومی) کہتے ہیں:

ہمچنین تاویل قد جف القلم
بہر تحریض است بر شغل اہم
پس قلم بنوشت کہ ہر کار را
لایق آن ہست تاثیر و جزا

کژ روی، جف القلم، کژ آیدت
راستی آری، سعادت زایدت
چون بد زود، دست شد جف القلم
خوردہ باشد، مست شد، جف القلم
ظلم آری، مدبری، جف القلم
عدل آری، برخوری، جف القلم
تو روا داری روا باشد کہ حق
ہمچو معزول آید از حکم سبق؟!
کہ ز دست من برون رفتہ است کار
پیش من چندین میا چندین مزار
بلکہ آن معنی بود جف القلم
نیست یکسان نزد او عدل و ستم

(قد جف القلم (قلم خشک ہو گیا ہے یا قلم نے طے کر دیا ہے) کی یہی تاویل قوموں کو کام پر آمادہ کرنے کے لئے ہے۔ اس لئے قلم وہ ہی تحریر کرے جو کسی کام کی تاثیر و جزا ہے قلم نے طے کر دیا کہ کج روی سے کجی ہی آتی ہے اور ہاں سچائی سے تجھے سعادت ہی حاصل ہوتی ہے، اگر کوئی چوری کرے تو قلم کا فیصلہ ہے کہ وہ پکڑا جائے جو شراب پئے وہ مست ہو۔ ظلم برباد ہونے والی چیز ہے اور یہ بھی قلم کا فیصلہ ہے کہ عدل کا ثمر ملتا ہے۔ تو یہ بات روا رکھ سکتا ہے کہ حق کے لئے جائز ہے کہ اسی طرح اپنے سابقہ فیصلے کو منسوخ کر سکتا ہے جو یہ کہے کہ کام میرے دست قدرت میں نہیں ہے وہ یوں میرے پاس نہ آئے اور نہ یوں واویلا کرے بلکہ قلم نے فیصلہ کر دیا کا مفہوم یہ ہی ہے کہ اس (خدا) کے نزدیک عدل اور ستم مساوی نہیں ہیں)۔

اس مفہوم کا راز یہ ہے کہ قضا وقدر خواہ الٰہیاتی پہلو سے لیں یا غیر الٰہیاتی پہلو سے دنیا کے عوامل میں سے ایک عامل نہیں ہے بلکہ ان تمام عوامل جہاں کا سر چشمہ اور مبداء و منشاء ہے۔ جو عامل بھی حرکت میں آتا ہے اور اپنا اثر ظاہر کرتا ہے وہ قضا وقدر کے مظاہر میں سے ایک مظہر ہے اور قانونِ علیت عمومی کے تحت ہے۔ اس طرح یہ ناممکن ہے کہ قضا وقدر ایک عامل کی شکل میں دیگر تمام عوامل کے مقابل اور ان سے ایک علیحدہ جز کے طور پر ظاہر ہو اور ایک خاص عامل کی اثر اندازی کو ختم کر دے یا کسی خاص عامل سے بجبر واکراہ کام لے۔

یہی دلیل ہے کہ ”جبر“ ناممکن اور امر محال ہے...... ’جبر‘...... یعنی انسان کی مجبوری قضا وقدر کی جانب سے ہے۔ قضا وقدر کے لئے جو کہ عوامل ہستی کا سر چشمہ ہے نہ کہ تمام عوامل ہستی میں سے ایک عامل...... ایسی اثر اندازی کرنا ناممکن ہے۔ ہاں! قضا وقدر کے مظہر بننے کے لئے ممکن ہے جیسا کہ ایک انسان دوسرے انسان کو کسی کام پر مجبور کر دے مگر یہ مندرجہ بالا اصطلاحی ’جبر‘ کے علاوہ دوسرا ہے۔ وہ اصطلاحی ’جبر‘...... یعنی قضا وقدر کا انسانی ارادہ پر روک ٹوک کے لئے ایک منفی عامل کی صورت میں براہِ راست اثر انداز ہونا یا لازم کرنے اور مجبور کرنے کے لئے ایک مثبت عامل کی صورت میں براہِ راست اثر انداز ہونا۔

بالفاظِ دیگر تبدیلی تقدیر کے امکان کا مفہوم یہ ہے کہ قضا وقدر فقط اور فقط اپنے خاص علل و اسباب کے ذریعے ہی ہر موجود کے وجود کو لازم قرار دیتی ہے۔ اپنے خاص علل و اسباب کے جاری کئے بغیر کسی موجود کو لازم قرار دینا یا اسے وجود میں لانا ناممکن ہے، دوسری جانب دیگر طبیعی علل و اسباب مختلف ہیں اور اس دنیا کے مادّی عناصر آنِ واحد میں مختلف علتوں سے متاثر ہونے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔

اگر قضا وقدر کو اس طرح فرض کریں جس طرح اشاعرہ نے کیا یعنی علیت عمومی اور سبب و مسبب کے جاری ہونے کے اصول کو بظاہر بے حقیقت سمجھیں یا نیم اشعری کی طرح خاص صورتوں

میں ہی امور کے واقع ہونے میں قضا وقدر کی براہِ راست اور بلا واسطہ دخل اندازی کو استثنائی طور پر تسلیم کر لیں تو مسئلہ ایک اور شکل اختیار کر جاتا ہے۔ مگر ایسی قضا وقدر کا وجود ہی نہیں ہے اور نہ ہی وجود ہوسکتا ہے۔

انسان کا امتیاز:

انسان کے اعمال وافعال کا تعلق ان واقعات کے سلسلے سے ہے، جن کی تقدیر حتمی اور ناقابل تنسیخ نہیں ہے کیونکہ یہ ہزاروں علل واسباب سے وابستہ ہیں اور ان میں وہ تمام قسم کے ارادے، انتخاب اور اختیار شامل ہیں جو خود انسان سے ظاہر ہوتے ہیں۔ وہ تمام امکانات جو جمادات و نباتات کے معاملے میں اور حیوانوں کے فطری افعال میں موجود ہیں اور ان کے واقع ہونے میں جو تمام ”اگر“ ہیں وہ سب انسان کے اعمال وافعال میں موجود ہیں۔ ایک درخت کی نشو و نما یا کسی حیوان کے فطری کام کے پورا ہونے میں ہزاروں ”اگر“ موجود ہو سکتے ہیں جو کہ طبعی شرائط ہیں یہ سب ”اگر“ انسان کے اعمال وافعال میں بھی ہیں اس کے علاوہ انسان میں عقل و شعور، اخلاقی ارادہ اور ترجیح و انتخاب کی قوت بھی پیدا کی گئی ہے۔

انسان اس بات پر قدرت رکھتا ہے کہ کسی کام کو جو کہ سو فیصد اس کی حیوانی اور فطری طبیعت کے مطابق ہو اور اس میں کوئی خارجی امر بھی مانع نہ ہو صرف اپنی مصلحت اندیشی اور ذاتی تشخیص کے تحت ترک کر دے اور یا یہ کہ کسی کام کو جو کہ سو فیصد اس کی طبیعت کے مخالف ہو اور اس پر بھی کوئی بیرونی جبر کا عنصر نہ ہو، صرف اپنی مصلحت اندیشی اور ذہنی قوت کے فیصلے پر سرانجام دیدے۔ حیوان کی طرح انسان نفسانی محرکات اور اندرونی خواہشات کے اثرات کے ماتحت ہے مگر اس کے ساتھ ساتھ وہ مجبور و مسخر نہیں ہے۔ ایک گونہ آزادی کا حامل ہے یعنی اگر وہ تمام عوامل جو کہ ایک فطری کام کے سرانجام دینے میں ایک حیوان کو مہیا ہیں اور انہی کے تحت لازمی طور پر وہ عمل و حرکت کرتا ہے۔ وہ سب عوامل

انسان کو بھی فراہم کئے گئے ہیں مگر اس کے ساتھ اس کے لئے اپنے ارادے اور عقلی فیصلے کے مطابق ترک واختیار کا راستہ کھلا ہے اس کام کا عمل میں آنا اس سے مشروط ہے کہ اس کی قوت تمیز وتشخیص ایک اعلیٰ سطحی کمیٹی کی حیثیت سے اس کی منظوری دیتی ہے اور اس کی ارادی قوت ایک قوتِ نافذہ کے طور پر کام کو سرانجام دیتی ہے۔ اس مقام پر یہ ثابت ہوتا ہے کہ اپنی تقدیر میں انسان کی اثراندازی ایک با اختیار عامل (عنصر) کی حیثیت سے ہے یعنی وہ عامل جو کہ تمام فراہم شدہ فطری شرائط کے بعد کسی کام کے ترک واختیار میں ''آزاد'' ہے۔

آزادی انسان کا یہ مطلب نہیں کہ وہ قانونِ علیت سے بھی آزاد ہے کیونکہ جیسا کہ اس سے پیشتر گذر چکا ہے کہ قانونِ علیت سے آزادی بذاتِ خود ناممکن ہے اور اختیار سے اس کا کوئی تعلق نہیں بلکہ ایسی آزادی جبر کے مساوی ہے۔ اس میں کیا فرق ہے کہ انسان کسی خاص عامل کے زیر اثر مجبور ہو اور اپنی خواہش وارادے کے خلاف کام کرے یا یہ کہ خود اس کا کام قانونِ علیت سے آزاد ہو اور کسی علت حتی کہ خود انسان سے کوئی تعلق نہ رکھتا ہو اور خود بخود واقع ہو جاتا ہو۔ ہم جو یہ کہتے ہیں کہ انسان آزاد وخودمختار ہے وہ اس معنی میں ہے کہ اس کا عمل اس کی مکمل مرضی وخواہش اور اس کی قوتِ تمیز کے فیصلے کو اپنا سرچشمہ قرار دیتا ہے اور اس کی خواہش ورغبت اور مرضی وتشخیص کے برعکس کوئی عامل بھی اس سے کام نہیں لے سکتا نہ قضاوقدر اور نہ ہی کوئی اور عامل۔

خلاصہ یہ کہ چونکہ تمام علل واسباب قضاوقدرِ الٰہی کے مظاہر ہوتے ہیں۔ ہر واقعے کے ظہور میں جس قدر علل واسباب مختلف ہوں گے اتنی ہی قسم کی مختلف قضاوقدر مقصود ہوں گی۔ جو بات بھی واقع ہوتی ہے وہ قضاوقدرِ الٰہی سے ہے اور جو رک جاتی ہے یا واقع نہیں ہوتی وہ بھی قضاوقدرِ الٰہی کے مطابق ہے۔

صدرِ اسلام پر ایک نگاہ:

رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سوال کیا گیا کہ جو حرز (دعائیں) شفا حاصل کرنے کے لئے استعمال کی جاتی ہیں (جیسا کہ غزالی نے احیاء العلوم میں نقل کیا ہے دوا اور حرز ہر دو کے بارے میں سوال ہوا) کیا یہ قدرِ الٰہی کو روک سکتی ہیں؟ آپ نے ارشاد فرمایا: اِنَّھا مِن قَدَرِہٖ[۱] یعنی یہ خود بھی قدرِ الٰہی سے ہی ہیں۔ بیماری کے خاتمے کے لئے ان کے اثرات بھی قضاوقدرِ الٰہی کے مطابق ہی ہیں۔

علی علیہ السلام ایک ٹیڑھی دیوار کے نیچے تشریف فرما تھے۔ آپؑ وہاں سے اٹھے اور دوسری دیوار کے سائے میں آکر بیٹھ گئے۔

اس پر آپ سے کہا گیا: یَا اَمِیرَ الْمُؤمِنِینَ تَفِرُّ مِنْ قَضَاءِ اللّٰہِ؟ امیرالمؤمنین آپ قضاءِ الٰہی سے فرار فرماتے ہیں؟ آپ نے ارشاد فرمایا: اَفِرُّ مِنْ قَضَاءِ اللّٰہِ اِلیٰ قَدَرِ اللّٰہِ[۲] میں قضاءِ الٰہی سے قدرِ الٰہی کی پناہ میں آتا ہوں۔ یعنی ایک قسم کی قضاوقدر سے دوسری قسم کی قضاوقدر میں پناہ لی ہے۔ اگر میں بیٹھا رہوں اور دیوار میرے سر پر آپڑے تو یہ قضاوقدرِ الٰہی ہے کیونکہ علل واسباب اسی طرح جاری ہوتے ہیں کہ اگر کوئی انسان ٹوٹی ہوئی اور قریب بانہدام دیوار کے نیچے بیٹھے اور وہ دیوار اس پر آپڑے گی اور اسے نقصان اٹھانا پڑے گا اور یہ قضاوقدرِ الٰہی کے مطابق ہے۔ اور اگر وہاں سے الگ ہو جائے اور اس کے خطرے سے خود کو محفوظ کر لے اور بچ جائے تو یہ بھی قضاوقدرِ الٰہی ہے۔

پس یہ بھی ممکن ہے کہ اسی حال میں ایک دوسرا واقعہ دوسرے علل واسباب کے تحت ظہور میں آجائے وہ بھی قضاوقدرِ الٰہی ہے۔

بہرحال خود کو خطرے سے دور رکھنا، امرِ خدا سے بچ کر امرِ خدا کی طرف جاتا ہے یعنی قضاء

---

۱ بحارالانوار: طبع جدید، جلد ۵ ص ۷۸۔

۲ توحید از صدوق، طبع تہران، ص ۳۳۷

الٰہی سے قضاءِ الٰہی کی جانب فرار ہے۔

حاصل آن کز وسوسہ ہر کو گسیخت
از قضا ہم در قضا باید گریخت
با قضا پنجہ زون نیود، جہاد
زانکہ این را ہم قضا برما نہاد

مجموعی طور پر تاریخ اسلام سے یہ بات خوب روشن ہے کہ صدرِ اوّل کے مسلمان قضا وقدر پر پختہ اعتقاد رکھنے کے ساتھ اس مفہوم کو بھی جانتے تھے کہ یہ تقدیر پر ان کے تسلط کے منافی نہیں ہے اور تقدیر کے تغیر وتبدل کا مسئلہ اور یہ کہ یہ تغیر وتبدل خود قضا وقدر ہی کا ایک حصہ ہے ان کے نزدیک ایک مسلمہ امر تھا۔ اس لئے تقدیر پر ان کا محکم اعتقاد انہیں عقیدۂ جبر کی جانب نہیں گھسیٹ لے جاتا تھا اور انہیں مقید، بے حس اور سب کچھ تقدیر ہی کے حوالے کرنے والے نہیں بنا دیا تھا۔ وہ عجیب فعالیت (سرگرمی) اور خود پر بے نظیر انحصار کے ساتھ ساتھ خدا سے بہترین "قضا" کی دعا کرتے تھے۔ چونکہ وہ جانتے تھے کہ ہر معاملے میں قضا وقدر کی مختلف اقسام ہیں وہ ان میں سے بہترین کے خواستگار تھے۔

عجیب بات یہ ہے کہ وہ بہترین قضا وقدر طلب کرتے تھے نہ کہ بہترین قضا کردہ (طے کردہ) اور مقدر کردہ! یہ مفہوم بہت سی اسلامی دعاؤں میں موجود ہے اور شاید سب سے عجیب بات یہ ہو کہ یہ مفاہیم صدر اسلام کے سادہ ضمیر مسلمانوں کے کلمات میں ظاہر ہوتے رہے۔

ابن اثیر اپنی کتاب کامل کی جلد دوم میں صفحہ ۳۱۳ پر تاریخ طبری سے سعد بن وقاص کا ایک خط نقل کرتا ہے جو انہوں نے عمر بن الخطاب کو تحریر کیا تھا۔ اس میں سعد لکھتے ہیں:

وَاَمْرُ اللّٰہِ مَاضٍ وَقَضَائِہٖ مُسَلَّمٌ اِلٰی مَاقَدَّ رلَنَا وَعَلَیْنَا فَنَسْئَلُ اللّٰہَ خَیْرَ الْقَضَاءِ وَخَیْرَ الْقَدْرِ فِیْ عَافِیَۃٍ.

یعنی امرِ الٰہی نافذ اور اس کی قضا وقدر قطعی ہے تا آنکہ ہمارے لئے جو کچھ مقدر کر دیا گیا ہم

اس سے بہترین قضا وقدر کی دعا کرتے ہیں۔

ابن ابی الحدید نہج البلاغہ کی شرح میں ۱۳۲ ویں خطبے کے ذیل میں کہتے ہیں:

ایک مرتبہ عمر بن خطاب نے شام کا سفر اختیار کیا، شام میں داخل ہونے سے پہلے انہیں اطلاع ملی کہ وہاں طاعون کی وبا پھیل گئی ہے۔ انہوں نے شام میں داخل ہونے کے بارے میں اپنے ساتھیوں سے مشورہ کیا تو سب نے انہیں منع کیا مگر ابوعبیدہ جراح نے جو کہ شام میں مسلمانوں کے سپہ سالار تھے ان سے کہا: یَا اَمِیْرَ الْمُؤْمِنِیْنَ اَتَفِرُّ مِنْ قَدْرِ اللّٰہِ؟ یعنی کیا آپ قدرِ الٰہی سے فرار اختیار کر رہے ہیں؟

انہوں نے جواب دیا:

نَعَمْ اَفِرُّ مِنْ قَدْرِ اللّٰہِ اِلٰی قَدْرِ اللّٰہِ. ہاں! میں قدرِ الٰہی کے حکم سے (ایک) قدرِ الٰہی سے (دوسری) قدرِ الٰہی کی جانب بھاگتا ہوں۔ اسی وقت ایک شخص نے اس بات کا دعویٰ کیا کہ اس نے رسول اکرمؐ سے یہ حدیث سنی ہے کہ: "اگر کسی شہر میں طاعون کی وبا ہو اور تم شہر سے باہر ہو تو شہر میں داخل نہ ہو اور اگر شہر کے اندر ہو تو شہر سے نہ نکلو"۔ حضرت عمر نے جو کہ اس حدیث کے سننے سے پہلے کسی قدر ہچکچا رہے تھے شہر میں داخل نہ ہونے کا فیصلہ کرلیا۔

مجموعی طور پر شیعہ وسنی کی روایتوں میں جو کچھ آیا ہے وہ یہ ہے کہ خود رسولِ اکرمؐ نے مسلمہ طور پر اپنے اصحاب پر قضا وقدر کے مسئلے کو شرح وبسط کے ساتھ بیان فرمایا اور امیر المؤمنین علی علیہ السلام نے بھی اس سلسلے میں متعدد بار گفتگو فرمائی۔ سب سے زیادہ تعجب انگیز بات یہ ہے کہ انہوں نے صدرِ اسلام کے عوام کو یہ عظیم الشان تعلیم، اس مہارت کے ساتھ دی کہ یہ "جبر" سے میلوں دور رہی اور انہیں جبری مسلک یا نتیجے میں خود پر عدمِ انحصار اور بے ارادہ نہیں بنایا۔ صدرِ اوّل میں خود ان لوگوں کا عمل اور ان کے اکثر وبیشتر کلمات جو ہم تک پہنچے ہیں وہ اس مفہوم کے مظہر ہیں۔ بعد میں جو اسلامی متکلمین آئے اور انہوں نے اس مسئلے میں بحث واستدلال اور تجزیہ وتحلیل کرنی چاہی تو وہ قضا وقدر پر اعتقاد

اور جبر پر اعتقاد میں فرق نہ کر سکے۔ اور آج تک تقریباً چودہ سو برس گزر چکے ہیں مشرق و مغرب میں بہت کم عالم ایسے ہوئے ہیں جو ان دو عقیدوں کے درمیان فرق کو سمجھ سکے ہوں۔

اصل سر چشمہ:

قضا و قدر پر اعتقاد کے باوجود انسان اس بات کا بھی معتقد ہو سکتا ہے کہ اسے تقدیر پر تسلط حاصل ہے، اس تعلیم کا اصل سر چشمہ قرآنِ کریم ہے۔ قرآنِ کریم نے متعدد ''قضاؤں'' کا نام لیا ہے:

هُوَ الَّذِیُ خَلَقَكُمُ مِنُ طِیُنٍ ثُمَّ قَضٰی اَجَلاً وَاَجَلُ مُسَمًّی عِنُدَه'

(سورۂ انعام: ۲)

یعنی ''وہی ہے جس نے تمہیں خاک سے پیدا کیا اور پھر وقت طے کر دیا اور وقت اس کے نزدیک مقرر (نام لیا گیا) ہے''۔

قرآنِ کریم باوجود اس کے کہ لوحِ محفوظ، کتاب ازلی اور تقدیر کا ذکر کرتا ہے اور کہتا ہے:

وَلَا رَطُبٍ وَّلَا یَابِسٍ اِلَّا فِیُ کِتَابٍ مُّبِیُنٍO یا کہتا ہے:

مَا اَصَابَ مِنُ مُّصِیُبَةٍ فِی الْاَرُضِ وَلَا فِیُ اَنُفُسِكُمُ اِلَّا فِیُ كِتَابٍ مِّنُ قَبُلِ اَنُ نَّبُرَاَهَاO پھر بھی یہ کہتا ہے:

كُلَّ یَوُمٍ هُوَ فِیُ شَاْنٍ. (سورۂ رحمٰن) یعنی اللہ ہر روز ایک کام میں مصروف ہے۔

رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سوال کیا گیا:

اَنَحُنُ فِیُ اَمُرٍ فَرِغَ مِنُهُ اَمُ فِیُ اَمُرٍ مُّسُتَاْنِفٍ؟

کیا ہم ایسے امر میں مصروف ہیں جس سے خدا فارغ ہو گیا ہے یا ابھی اس سے فارغ نہیں ہوا؟

آپ نے ارشاد فرمایا:

فِیُ اَمُرٍ فَرِغَ مِنُهُ وَفِیُ اَمُرٍ مُّسُتَاْنِفُ' [1]

کہ تم ایسے کام میں مصروف ہو جس سے خدا فارغ ہو بھی گیا ہے اور نہیں بھی ہوا ہے۔

طبیعاتی عالم میں عدمِ تغیر:

ہم نے بیان کیا ہے کہ پیشوایانِ دین کی زبان میں خواہ دعا میں خواہ غیر دعا میں دونوں قسم کی قضا و قدر کا ذکر کیا گیا ہے اور ہم نے وضاحت کی ہے کہ عالم بالا کے مجردات کی قضا و قدر طبیعاتی عالم کے موجودات کے برعکس حتمی ہے۔ ہم اس میں یہ اضافہ بھی کریں گے کہ عالم طبیعات میں بھی قضا و قدر حتمی یا دوسرے الفاظ میں ناقابل تبدیل ہیں۔ طبیعات میں ہر وجود عدم سے آگے ہے اور ایک وجود دوسرے کو اپنا منبع قرار دیتا ہے یہ قضائے حتمی ہے۔ ہر طبعی وجود کو راہِ فنا و زوال درپیش ہے مگر یہ کہ غیر مادی وجود میں تبدیل ہو سکتا ہے۔ یہ قضا و قدر بھی حتمی ہے۔ عالم طبیعات کے موجودات ایسے مرحلے پر پہنچتے ہیں جہاں ان کے لئے تغیر ناممکن ہو جاتا ہے یا وہ معدوم ہو جاتے ہیں یا وہی راستہ طے کریں یعنی تقدیر حتمی ہو جاتی ہے۔ مثلاً ایک آدمی کے نطفے کا سیل جو ایک عورت کے تخم سے امتزاج کرتا ہے اور مجموعاً ایک اور سیل کی تشکیل کرتا ہے اور آئندہ کے بچے کی طبیعت و خاصیت کو معین کرتا ہے اور خاص موروثی صفات بچے میں لے آتا ہے جو اس کی آئندہ کی تقدیر پر اثر انداز ہو جاتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ اگر اس آدمی کے نطفے کا سیل کسی دوسری عورت کے تخم سے ملاپ کرے تو یہ تشکیل اس تشکیل سے مختلف ہو گی اور اس طبیعت و طینت سے مختلف طبیعت و طینت وجود میں آئے گی۔ مگر ایک سرشت و طینت کے وجود میں آنے کے بعد اسے دوسری سرشت میں تبدیل نہیں کیا جا سکتا یعنی اس مرحلے پر قضا و قدر حتمی ہو جاتی ہے۔ رحم کے بعد کے مراحل میں بہت سی دیگر کیفیات حتمی و قطعی ہو جاتی ہیں۔

---

[1] شرح اصول کافی از ملا صدرا، ذیل حدیث ۳۹۴

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ دین کی زبان میں رحم کو بھی قضاوقدر کی ایک لوح کا نام دیا گیا ہے۔

نا قابل تغیر نظام:

وہ قوانین اور نظام بھی جو کہ دنیا پر حکمران ہیں نا قابل تغیر وتبدل ہوتے ہیں۔ طبیعی موجودات قابل تغیر وتبدل ہیں مگر طبیعی نظام ثابت وغیر متغیر ہیں۔ طبیعی موجودات متغیر اور قابل تکمیل ہیں اور اپنے مقررہ راستے پر گامزن ہیں، کبھی حد کمال کو پہنچتے ہیں اور کبھی رُک جاتے ہیں کبھی تیز رو ہوتے ہیں اور کبھی سست رو، مختلف عوامل ان کی تقدیر کو بدلتے رہتے ہیں۔ مگر طبیعی نظام نہ متغیر ہیں اور نہ قابل تکمیل بلکہ وثابت اور غیر متغیر ہیں۔ قرآنِ کریم ان نا قابل تغیر نظاموں کو ''سنت الٰہی'' سے تعبیر کرتا ہے اور کہتا ہے:

سُنَّةَ اللّٰهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبْدِيلًا O

سنت الٰہی تغیر پذیر نہیں ہے، سنت الٰہی قابل تبدیلی نہیں ہے۔

مثلاً یہ کہ عاقبت پاک اور متقی لوگوں کی ہے اور زمین صالح لوگوں کے لئے ہی ہے، نا قابل تغیر سنت الٰہی ہے:

انبیاء: ۱۰۵: وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُوْرِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ اَنَّ الْاَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُوْنَ O

اعراف: ۱۲۸: اِنَّ الْاَرْضَ لِلّٰهِ يُوْرِثُهَا مَنْ يَّشَآءُ مِنْ عِبَادِهٖ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِيْنَ O

یہ کہ جب تک عوام خود اپنے حالات تبدیل نہ کریں خدا ان کے حالات تبدیل نہیں کرتا، نا قابل تغیر سنت الٰہی ہے:

رعد: ۱۱: اِنَّ اللّٰهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتّٰى يُغَيِّرُوْا مَا بِاَنْفُسِهِمْ.

اور یہ بھی کہ عوام کی حکومت کی حالت ان کی روح، اخلاق، افکار اور تہذیب کی حالت سے

وابستہ ہوتی ہے نا قابل تغیر سنت الٰہی ہے۔

انعام: ۱۲۹: كَذٰلِكَ نُوَلِّيْ بَعْضَ الظّٰلِمِيْنَ بَعْضًا O

اور اگر کسی قوم میں ایسا خوشحال طبقہ پیدا ہو جائے جو اسے فسق وفجور اور تعیش وآسائش میں مبتلا کر دے اس قوم کی ہلاکت کا باعث بنتا ہے یہ بھی نا قابل تغیر سنت الٰہی ہے۔

اسریٰ: ۱۶: وَاِذَا اَرَدْنَا اَنْ نُّهْلِكَ قَرْيَةً اَمَرْنَا مُتْرَفِيْهَا فَفَسَقُوْا فِيْهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيْرًا O

اگر عوام ایمان سے آراستہ ہوں، اچھے کام کریں تو تنازع للبقا کے میدان میں گوئے سبقت لے جائیں گے اور زمین کی خلافت ان کے اختیار واقتدار میں آجائے گی، یہ بھی ایک قطعی اور نا قابل تغیر سنت الٰہی ہے۔

نور: ۵۵: وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْاَرْضِ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِيْنَهُمُ الَّذِي ارْتَضٰى لَهُمْ.

یہ بھی کہ ظلم وبربریت کی انتہا اور انجام تباہی، بربادی اور خاتمہ ہے نا قابل تغیر سنت الٰہی ہے

کہف: ۵۹: وَتِلْكَ الْقُرٰى اَهْلَكْنٰهُمْ لَمَّا ظَلَمُوْا وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِمْ مَّوْعِدًا O

حدیث نبوی: اَلْمُلْكُ يَبْقٰى مَعَ الْكُفْرِ وَلَا يَبْقٰى مَعَ الظُّلْمِ.

حکومت کفر کے ساتھ تو چل سکتی ہے مگر ظلم کے ساتھ باقی نہیں رہ سکتی۔

دیگر نظریات:

قضاوقدر کی حتمی اور غیر حتمی کی تقسیم، جس کی ہم نے وضاحت کی ہے، موجودات کے خاص حالات سے پیدا ہوتی ہے، وہ وجود جو متعدد امکانات کا حامل ہو اور جس کے لئے مختلف علتوں کا امکان ہو جو اس پر اثر انداز ہوں اور ہر علت اسے ایک مخصوص طریقے اور راستے پر گامزن کرتی ہو

متعدد تقدیروں کا حامل ہوتا ہے۔جس قدر مختلف قسم کی علتوں سے وابستگی اور ارتباط رکھے گا اسی قدر اس کی تقدیریں ہوں گی، اس طرح اس قسم کے وجود کی تقدیر اور قضا وقدر غیر حتمی ہے، مگر وہ وجود جس میں کہ ایک سے زیادہ امکان نہ پایا جاتا ہو اور جس کے لئے ایک سے زیادہ راستہ ممکن نہ ہو اور ایک قسم کی علت کے سوا سروکار نہ رکھتا ہو، اس کی تقدیر حتمی اور نا قابل تغیر ہے۔دوسرے الفاظ میں حمیت اور غیر حمیت قابلی (OBJECTIVES) پہلو سے پیدا ہوتی ہے نہ کہ فاعلی (SUBJECTIVE) پہلو سے یعنی یہ کہ قابلیت خارجی عناصر ایک ہے یا متعدد ہیں۔یوں علوی مجردات جن میں کہ استعدادِ امکانات ہی نہیں ہوتی اور اسی طرح وہ طبیعاتی موجودات جو کہ بعض حالات میں مستقبل کا وہ مجموعہ جو کہ مستقبل کے لئے ایک سے زیادہ استعدادات کا حامل ہوتا ہے اس کی تقدیر غیر حتمی ہوتی ہے۔یہ تھا قضا وقدر کے حتمی وغیر حتمی ہونے کی توضیح وتفسیر کا خلاصہ۔

اس مسئلے کی دوسرے طریقوں سے بھی تشریح کی گئی ہے۔بعضوں نے انسان کے حوالے سے اس کی تفسیر کی ہے۔انہوں نے کہا ہے کہ جن واقعیتوں کا تغیر وتبدل اگر انسان کے اختیار میں نہیں ہے تو ان کی تقدیر حتمی ہے اور وہ واقعیتیں جن کا تغیر وتبدل انسان کے بس میں ہے تو ان کی تقدیر غیر حتمی ہے۔مثلاً انسان کے لئے کم از کم دورِ حاضر میں فضائی کیفیات میں موسمی لحاظ سے (گرمی، سردی، برف باری، بارش، آندھی وغیرہ) تغیر لانا اور عام زمینی کیفیات میں زلزلوں، طوفانوں اور سیلابوں کے لحاظ سے لانا نا مقدور ہے۔انسان چاہے یا نہ چاہے یہ ہو کر رہتے ہیں۔پس یہ حتمی امور ہیں اور ان امور میں تقدیر الٰہی حتمی ہے، لیکن اجتماعی حالات کی تبدیلی اور رفاہِ عامہ، عدالت وخوشحالی وغیرہ میں اصلاحِ امور انسانی قدرت میں ہیں اور انسانی خواہش انہیں بدل بھی سکتی ہے پس یہ امور غیر حتمی ہیں اور ان امور میں تقدیر الٰہی غیر حتمی ہے۔

یہ تشریح وتفسیر صحیح نہیں ہے کیونکہ ایسی کوئی وجہ نہیں ہے کہ ہم انسان کی قدرت وامکانات کو تقدیر کے حتمی یا غیر حتمی ہونے کی بنیاد قرار دیں، اخبار واحادیث بھی اس تشریح وتفسیر کی تائید نہیں

کرتیں۔

بعض دوسروں نے حتمی وغیر حتمی قضا وقدر کی ''شرائط کے تحقیق وعدم تحقیق'' (شرائط پورا ہونے یا نہ ہونے) کے حوالے سے تشریح کی ہے، اس مفہوم میں یوں کہا جاتا ہے کہ بعض موجودات متعدد امکانات رکھتے ہیں اور مختلف علتوں سے مربوط ہوتے ہیں جس قدر مختلف قسم کی علتوں سے وہ مربوط ہوں گے اتنی ہی ان کی تقدیریں ہوں گی۔درحقیقت ان کی تقدیر ان علتوں کے ہاتھ میں ہوتی ہے ہر علت اس موجود کے لئے ایک تقدیر رکھتی ہے اور ہر تقدیر اس علت کے پورا ہونے یا واقع ہونے سے مشروط ہے۔ظاہر ہے کہ مختلف اقسام کے علل وشرائط میں سے بعض واقع ہوتے ہیں اور بعض نہیں۔اور یہ بھی واضح ہے کہ بعض علل وشرائط وجود میں آتے ہیں اور بعض نہیں آتے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان علل وشرائط کے علل وشرائط موجود ہوتے ہیں اور جو علل وشرائط وجود پذیر نہیں ہوتے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے علل وشرائط موجود نہیں ہوتے۔اسی طرح سے درجہ سوم اور چہارم کے علل وشرائط کا حال ہے۔

حتمی تقدیروں کا مطلب ہے کہ وہ تقدیریں جو علل وشرائط کے زیر قبضہ ہیں جو تحقیق پیدا کر لیتی ہیں اور غیر حتمی تقدیریں وہ ہیں جو ان علل وشرائط کے ہاتھوں میں ہوتی ہیں جو معرضِ وجود میں نہیں آتیں۔

فرض کریں کہ ایک شخص میں جسم کی ساخت کے اعتبار سے یہ استعداد ہے کہ اگر وہ حفاظت صحت کا خیال رکھے تو ڈیڑھ سو برس عمر گذار سکتا ہے لیکن اگر خیال نہ رکھے تو اپنی عمر میں سے آدھی کم کر لے گا۔اس کی تقدیریوں ہے کہ اگر حفاظت صحت کا خیال رکھے تو ڈیڑھ سو برس کی عمر گذارے اور اگر نہ رکھے تو پچھتر سال۔اگر وہ شخص خیال نہ رکھے تو پچھتر برس کی عمر میں انتقال کر جائے گا۔پس اس شخص کی تقدیر میں دو عمریں ہیں اور دونوں مشروط ہیں لیکن ایک شرط پوری ہو گی تو دوسری شرط پوری نہ ہو گی۔

وہ تقدیر کہ جس کی شرط تشکیل پا جائے اور واقع ہو جائے وہی حتمی قضا وقدر ہے اور جس کی شرط وقوع میں نہ آئے وہ قضا وقدر غیر حتمی ہے۔

مثال بیان کرنے کے لئے، یہ دو تقدیریں ایک شخص کے بارے میں دو قانونوں کی طرح ہیں جو دو شرطوں کے لحاظ سے مختلف ہیں۔ مثلاً قانون حکم لگاتا ہے کہ اگر ملزم اپنے جرم کا خود اقرار کرے تو متعلقہ سزا جاری کی جائے اور اگر اقرار نہ کرے اور اس کے خلاف دوسرا مواد بھی نہ مل سکے تو بری کر دیا جائے۔ اب اگر ملزم نے اقرار کر لیا تو قہراً وجبراً اسے سزا ہو جائے گی، اقرار کرنے کی صورت میں قانون اس کے بارے میں قطعی اور حتمی ہے اور اقرار نہ کرنے کی صورت میں قانون اس کے بارے میں قطعی اور حتمی نہیں ہے۔

اس تشریح سے مراد یہ ہے کہ یہاں قطعیت وحتمیت کا مطلب شرط کا پیدا ہونا اور قانون کے مطابق عملی نفاذ ہے ورنہ اس جہت سے کہ قانون ایک کلی اصول ہے ہر دو پہلو سے قطعی وحتمی اور تغیر ناپذیر ہے۔

جہانِ تکوین (کائنات) پر قطعی اور ناقابل تغیر اصول وقوانین کے ایک سلسلہ کی حکومت ہے۔ تمام قوانین اس نقطۂ نظر سے کہ قانونِ کلی ہیں حتمی اور ناقابل استثنا ہیں۔ مثلاً یہ کہ خاص جسمانی استعداد کے حامل فلاں اشخاص اگر حفاظت صحت کا خیال رکھیں تو ان کی عمر ڈیڑھ سو برس تک جا سکتی ہے، کائنات کا قطعی قانون ہے۔ اور یہ بھی کہ اگر وہ خیال نہ رکھیں تو ان کی عمر آدھی کم ہو سکتی ہے، کائنات کا قطعی قانون ہے اور یہ قطعی اصول وقوانین قضا وقدرِ الٰہی کے مظاہر ہیں۔ لہٰذا حتمی قضا وقدر یعنی وہ قانون وسنت ہے کہ جس کی شرائط موجود ہوں اور عملاً جاری ہو جائیں اور غیر حتمی قضا وقدر کا مطلب وہ قانون وسنت کائنات ہے، جس کی شرائط واقع نہ ہوں اور عملاً ان کا نفاذ نہ ہو۔

یہ تشریح اگرچہ کسی قدر اپنے مفہوم کی حد تک قابل قبول ہے اور بعید نہیں کہ بعض دینی تعبیرات بھی اس سے ہم پہلو ہوں۔ لیکن وہ تشریحات جو اخبار وآثارِ دینی میں قضائے لازم وغیر لازم

اور حتمی وغیر حتمی کے نام سے آئی ہیں، اس مفہوم کی حامل نہیں ہیں۔ قضا وقدر لازم یا غیر لازم سے مراد مسلمہ طور پر قضا وقدر قابل تغیر یا ناقابل تغیر ہے اور ان موارد میں بھی کہ جہاں شرائط ایک قانونِ کلی کو پورا کرتی ہیں تغیر کے امکانات موجود ہیں اور بذات خود مسئلے میں امکان ہے کہ کوئی اور صورت اختیار کر لے۔ پس شرائط پورا ہونے کے مفروضہ کے ساتھ بھی قضا وقدر اپنے غیر حتمی پہلو سے (اس نقطۂ نظر کے مطابق جو کہ ہم نے بیان کیا ہے) دست کشی نہیں ہے۔

دوسری تشریح اس امر کی کہ قضا وقدر حتمی ہے یہ ہے: کہ خدا نے یہ تاکیداً واجب کر دیا ہے کہ حتمی طور پر واقع ہو اور حتمی طور پر ہی واقع ہوگا مگر قضا وقدر غیر حتمی یہ ہے کہ اس کے بارے میں خدا کا ارادہ غیر جانب دار ہے یا اگر غیر جانبدار نہیں تو اس میں لزوم ووجوب بھی نہیں ہے۔ جیسا کہ شرعی احکام اس قسم کے ہیں۔ بعض اوقات ایک چیز حاکم یا قانون ساز کی جانب سے حتمی اور واجب ہوتی ہے (وجوب) کبھی کسی بارے میں حاکم وقانون ساز غیر جانبدار ہوتے ہیں ان کی نظر میں کوئی فرق نہیں ہوتا کہ کوئی عمل روپذیر ہو یا نہ ہو (مباح)، کبھی حاکم کسی معاملے کے واقع ہونے یا نہ ہونے کو ترجیح دیتا ہے مگر لازم وواجب قرار نہیں (مستحب ومکروہ)۔

امورِ تکوینی میں بھی اسی طرح ہے، کبھی وجوب ولزوم ہے اور یہ قضا وقدر حتمی ہے۔ کبھی غیر جانبداری ہے یا یہ کہ کسی جانب کو ترجیح دی جاتی ہے مگر لزوم ووجوب قرار نہیں دیا جاتا یہ قضا وقدر غیر حتمی ہے۔

یہ اس مفہوم کی غیر علمی ترین تشریح ہے۔ یہ قضا وقدر کی نفی ہے۔ کیونکہ یہ محال ہے کہ کسی واقعہ کے بارے میں خدا کا ارادہ غیر جانبدار یا بے غرض ہو یا غیر جانبدار نہ ہو مگر لازم نہ ہو۔

جس طرح کہ یہ محال ہے کہ ایک واقعہ قانونِ علیت سے مستثنیٰ ہو یا قانون علیت کے تحت ہو مگر لازمی اور ضروری نہ قرار پائے۔

تکوینی حقائق کو عرفی امور پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

معنوی عوامل:

گذشتہ مثالوں میں تقدیر کے تغیر کے بارے میں اثر انداز ہونے والے جن عوامل اور علل و اسباب کا ہم نے ذکر کیا ہے ان عوامل اور ان کے اثرات کو مادی حدود تک ہی رکھا ہے یعنی ہم نے دنیائے واقعات کو فقط مادی پہلو اور حسی وجسمانی روابط کے پہلو ہی سے زیر نظر رکھا ہے۔ جن عوامل کو ہم نے علل ومعلولات کے سلسلے میں شریک کیا ہے وہ صرف مادی وحسی عوامل ہی تھے۔ ظاہر ہے جہاں بینی کے مادی نقطہء نظر سے صرف انہی عوامل اور ان کے درمیان علت ومعلول کے روابط پر ہی اکتفا کیا ہے۔ مگر جہاں بینی کے الٰہیاتی نقطہء نظر سے جو کہ حالات وواقعات کو مادہ وجسم وکیفیات وجسمانی تاثرات کے چارگھونٹوں تک ہی محدود ومحصور نہیں سمجھتا، واقعات کی دنیا بہت سے اور پیچیدہ تر تار و پود پر مبنی ہے۔ واقعات کی تخلیق میں شریک ہونے والے عوامل اور بھی بہت سے ہیں۔

مادی نقطہء نظر سے موت، رزق، سلامتی وسعادت اور خوش بختی پر اثر انداز ہونے والے عوامل مادے ہی پر منحصر ہیں۔ صرف مادی عوامل ہی ہیں جو موت کو نزدیک یا دور کرتے ہیں، رزق کو وسیع یا تنگ کرتے ہیں، جسم کو سلامتی دیتے یا محروم کرتے ہیں اور سعادت وخوش بختی کی حفاظت یا خاتمہ کرتے ہیں۔ مگر جہاں بینی کے الٰہیاتی نقطہء نظر سے دیگر علل وعوامل بھی کہ جنہیں معنوی وروحانی عوامل کا نام دیا جاتا ہے۔ مادی عوامل کے دوش بدوش موت، رزق، سلامتی اور سعادت وغیرہ کے معاملوں میں اثر انداز ہوتے ہیں۔

جہاں بینی کے الٰہیاتی نقطہء نظر سے کائنات ایک زندہ اور باشعور اکائی ہے۔ انسان کے اعمال وافعال ایک حسابی عمل اور ردِّعمل کے حامل ہیں۔ کائنات کے پیمانے سے خوب وبد بلا فرق نہیں ہیں۔ انسان کے نیک وبد اعمال دنیا کے ردِّعمل کا سامنا کرتے ہیں جو کہ اکثر خود فرد کی زندگی ہی میں اس تک پہنچتے ہیں۔

جاندار یعنی حیوان وانسان کو ایذا پہنچانا خصوصاً صاحبانِ حقوق کو مثلاً ماں، باپ، استاد وغیرہ اس دنیاوی زندگی میں بھی بری بات سمجھا جاتا ہے اور فطرت میں اس کی مکافات (نتیجہ، بدلہ) ہے۔ یہ آثار ونتائج خود قضاوقدر کے مظاہر کی ایک قسم ہے۔ ظاہر ہے کہ اس طرح کے مسائل اور حالات وواقعات کے درمیان روابط الٰہیاتی جہاں بینی کے ساتھ قابل توجیہ ہیں اور علّی ومعلولی روابط کے ایک حصے کی تشکیل کرتے ہیں کیوں کہ الٰہیاتی جہاں بینی کائنات کو ایک زندہ اور صاحب ارادہ وشعور اکائی سمجھتی ہے۔ مگر مادی تفکیر اور میٹیریلسٹک (MATERIALISTIC) جہاں بینی کے لحاظ سے یہ قابل توجیہ نہیں ہے۔

الٰہیاتی جہاں بینی کے نقطہء نظر سے کائنات سننے والی بھی ہے اور دیکھنے والی بھی۔ جانداروں کی صداوفریاد سنتی ہے اور اس کا جواب دیتی ہے۔ اسی طرح دُعا اس کائنات کی علتوں میں سے ایک ہے جو کہ انسان کی تقدیر پر اثر انداز ہوتی ہے۔ جاری امور کو روک دیتی ہے یا کسی عمل کو جاری کر دیتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں دُعا قضاوقدر کے مظاہر میں سے ہے جو کہ کسی واقعے کی تقدیر میں مؤثر ہو سکتی ہے یا کسی قضاوقدر کو روک سکتی ہے۔

اَلدُّعاءُ يَرُدُّ الْقَضاءَ وَلَوْ اِبْرامًا [1]

دُعا قضا کو ردّ کر دیتی ہے خواہ اس کا حکم ہو چکا ہو۔

بقرہ:۱۸۶۔ وَاِذَا سَاَلَکَ عِبَادِیْ عَنِّیْ فَاِنِّیْ قَرِیْبٌ اُجِیْبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ اِذَا دَعَانِ۔

"جب میرے بندے تجھ سے میرے بارے میں سوال کریں تو میں اُن کے قریب ہوتا ہوں اور جب کوئی مجھے پکارتا ہے تو میں پکارنے والے کی پکار کا جواب دیتا ہوں"۔

اسی طرح احسان وصدقات بھی قضاوقدر کے مظاہر عوامل میں سے ہیں جو معنوی لحاظ سے تقدیروں میں تغیر وتبدل کرتے ہیں۔ کلی طور پر تمام گناہ وطاعت، توبہ وپردہ داری، عدل وظلم، نیکی

۱۔ سفینۃ البحار: مادہ دُعا۔

وبدی، دُعا ولعنت وغیرہ وہ امور ہیں جو انسان کی تقدیر میں عمر، صحت وسلامتی اور رزق کے بارے میں اثر انداز ہوتے ہیں۔ امام جعفر الصادقؑ ارشاد فرماتے ہیں:

مَنْ یَمُوتُ بِالذُّنُوبِ اَکْثَرُ مِمَّنْ یَمُوتُ بِالْاٰجَالِ وَمَنْ یَعِیشُ بِالْاِحْسَانِ اَکْثَرُ مِمَّنْ یَعِیشُ بِالْاَعْمَارِ ۔ [1]

”جو لوگ گناہوں کے سبب مرتے ہیں وہ ان سے زیادہ ہیں جو اجل کے مطابق مرتے ہیں اور جو احسان کی وجہ سے زیادہ عمر بسر کرتے ہیں وہ ان سے زیادہ ہیں جو اپنی اصلی عمر ہی پوری کرتے ہیں“۔

اس حدیث سے یہ مراد ہے کہ گناہ اجل (موت کا وقت) کو بدل دیتے ہیں اور احسان اور نیکی عمر کو زیادہ کرتے ہیں۔ یعنی باوجود یکہ اجل اور عمر قضا وقدر الٰہی سے معین ہیں یہ امور قضا وقدر میں تغیر وتبدل کر دیتے ہیں لیکن جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے خود یہ تغیر بھی قضا وقدر الٰہی سے ہی ہے۔

ہم اسی جگہ معنوی امور کی مادی امور میں مداخلت کی کیفیت کی تحقیق اور اسی مسئلے کے علّی و معلولی سلسلے کی نشاندہی نہیں کر سکتے۔ یہاں دقیق فلسفیانہ نظریات کا اظہار کیا گیا ہے جو کہ مذہبی تعبیرات کے مطابق ہیں۔ اسی طرح یہ مقام معنوی علل کی اثر اندازی کی شرائط کے بیان کا نہیں ہے۔ مثلاً یہ کہ دُعا یا صدقات اور اسی طرح ظلم وستم اور حقوق پامال کرنا کن شرائط میں ردّعمل پیدا کرتے ہیں۔ شاید اس مفہوم کی لوگوں کے تجربات ومشاہدات کی حال توضیح وتشریح ایک ضخیم کتاب کو تشکیل دے ڈالے۔

ہمارا مقصد صرف یہ نکتہ ہے کہ جو مثالیں بیان کی گئی ہیں ان سے یہ خیال نہ آنا چاہیے کہ سلسلۂ علل ومعلومات جہاں صرف مادی ومحسوس امور پر ہی منحصر ہے۔

---

[1] بحار الانوار، طبع جدید، ۱۴۰

جب قضا آئے......

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم اور ائمہ اطہار علیہم السلام سے جو روایات و اخبار پہنچی ہیں ان میں اس مفہوم نے نگاہِ توجہ مبذول کی ہے کہ اگر قضا وقدر آ جائے تو اسباب وعلل خصوصاً انسان کی عقل اور قوت تدبیر بے کار ہو جاتی ہے۔ ادبیات عربی وفارسی میں بھی ایسے ہی مفہوم کو آشکار کیا گیا ہے۔

جامع الصغیر میں کچھ احادیث اسی مفہوم کی رسول اکرمؐ سے نقل کی گئی ہیں ان میں سے ایک یہ ہے:

اِنَّ اللّٰہَ اِذَا اَرَادَ اِمْضَاءَ اَمْرٍ نَزَعَ عُقُولَ الرِّجَالِ حَتّٰی یَمْضِیَ اَمْرُہٗ فَاِذَا اَمْضَاہُ رَدَّ اِلَیْھِم عُقُولَھُم وَوَقَعَتِ النَّدَامَۃُ.

جب اللہ تعالیٰ کسی امر کو انجام دینا چاہے تو لوگوں کی عقلوں کو ان سے علیحدہ کر دیتا ہے حتی کہ اس کا امر انجام پا جائے۔ جب وہ انجام پا جاتا ہے تو ان کی عقلیں واپس لوٹا دیتا ہے اور (ان کے لئے) بس پشیمانی رہ جاتی ہے۔

”تحف العقول“ میں ص۴۴۲ پر امام رضا علیہ السلام سے منقول ہے:

جب اللہ کسی امر کا ارادہ کرے تو وہ بندوں کی عقلیں سلب کر لیتا ہے تو اس کا امر پورا ہو جاتا ہے اور اس کا ارادہ مکمل ہو جائے، جب اس کا امر پورا ہو جائے تو وہ ہر ذی عقل کی عقل واپس لوٹا دیتا ہے اور وہ (ذی عقل) کہتا ہے کہ یہ کیسے ہوا اور کہاں سے ہو گیا؟

مولوی رُومی کہتے ہیں:

چون قضا آید نماند فهم درای
کس نمیداند قضا را جز خدای

چون قضا آید فرو پوشد بصر
تا نداند عقل ما پارا زسر
زان امام المتقین داد این خبر
گفت اذا جاء القضا عمی البصر
چون قضا بگذشت خود را میخورد
پردہ بدریدہ گریباں میدرد

"جب قضا آجائے تو عقل وفہم باقی نہیں رہتی اور قضا کو خدا کے سوا کوئی جانتا ہی نہیں۔ جب قضا آجائے تو آنکھوں پر پٹی بندھ جاتی ہے حتی کہ ہماری عقل سر اور پیر میں تمیز نہیں کرتی۔ اسی کے بارے میں امام المتقینؑ نے یہ خبر دی ہے کہ جب قضا آجائے تو نگاہ اندھی ہوجاتی ہے اور جب قضا گزر جائے تو اپنے آپ پر سے پردہ اٹھادیتی ہے اور گریبان کھول دیتی ہے"۔

چون قضا آید نبینی غیر پوست
دشمنا نرا باز نشناسی زدوست

"جب قضا آجائے تو سوائے ظاہری صورت کے کچھ نہیں دیکھتا اور دوست اور دشمن میں بھی پہچان نہیں کرتا"۔

چون قضا آید طبیب ابلہ شود
و آن دوا در نفع ہم گمرہ شود

"جب قضا آجائے تو معالج بھی بے وقوف بن جاتا ہے اور وہ دوا جو فائدہ مند ہوتی ہے نقصان رساں ہوجاتی ہے"۔

یہاں یہ اشکال پیدا ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا بیانات میں قضاء وقدر کا تذکرہ علیت عمومی کے اصول کو ختم کرنے اور توڑنے کی حیثیت اور تمام عوامل کائنات کے مقابلے میں ایک عامل، جو کہ ان

سب سے طاقتور ہے کی حیثیت سے کیا گیا ہے اور یہ اس کی نفی کرتا ہے جو کچھ کہ ہم نے پہلے بیان کیا ہے، اور حدیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ قضائے الٰہی اپنے سلسلہ علل واسباب کے سوا کسی چیز کو لازم نہیں گردانتی۔

حدیث شریف میں ہے:

اَبَی اللّٰہُ اَنْ یَجْرِیَ الْاُمُوْرَ اِلَّا بَاَسْبَابِہَا

یا

اَبَی اللّٰہُ اَنْ یُجْرِیَ الْاَشْیَاءَ اِلَّا بِاَسْبَابٍ فَجَعَلَ لِکُلِّ شَیْءٍ سَبَبًا وَلِکُلِّ سَبَبٍ شَرْحًا وَجَعَلَ لِکُلِّ شَرْحٍ عِلْماً وَجَعَلَ لِکُلِّ عِلْمٍ بَابًا نَاطِقًا [1]

اللہ تعالی نے اس چیز کا فیصلہ کیا ہے کہ اسباب کے ذریعے ہی امور عالم جاری ہوں اس نے ہر چیز کے لئے ایک سبب قرار دیا ہے اور ہر سبب کے لئے ایک حکمت اور ہر حکمت کے لئے ایک علم اور ہر علم کے لئے دروازہ گویا۔

دوسرا اشکال جو ان بیانات سے ابھرتا ہے وہ یہ ہے کہ یہ قضا وقدر کی عمومیت کی نفی کرتے ہیں حالانکہ کوئی چیز حلقہ قضاء وقدر سے باہر نہیں ہے اور جیسا کہ ہم نے سابق میں بیان کیا ہے قرآن کریم مکمل وضاحت سے اس کی تائید کرتا ہے۔ جب ہر چیز اور ہر اجزاء قضاء وقدر الٰہی سے ہے تو کوئی لحظہ بھی ایسا نہیں جو قضا وقدر الٰہی نہ ہو۔ پس "اگر قضا وقدر بیاید" (اگر قضا آجائے) کا کیا مطلب؟ پس مندرجہ بالا اشعار واحادیث کا مفہوم جہاں علیت عمومی کے اصول سے ٹکراتا ہے وہاں قضا وقدر کی عمومیت کا بھی انکار کرتا ہے یہ اظہار کرتا ہے کہ قضا وقدر الٰہی صرف خاص اور استثنائی مواقع پر ہی دخل انداز ہوتی ہے۔ جب استثنائی صورت حال میں مداخلت کرتی ہے تو ہر چیز بے کار ہوجاتی ہے، سر سے عقل غائب ہوجاتی ہے، آنکھیں اندھی ہوجاتی ہیں، دواؤں کا اثر اڑ جاتا ہے، شکنجہ بین صفرا پیدا کرتی

1. مجمع البحرین، مادہ سبب

ہے اور روغن بادام خشکی بڑھاتا ہے......

اب کیا کہیں؟ آیا یہ اخبار و روایات اسلام کے متن سے مطابقت نہیں رکھتیں اور جبری مذہب والوں کی ساختہ پرداختہ ہیں؟ یا ان کی کوئی اور صحیح توجیہ و تاویل ہے۔

میرے عقیدے میں یہ اخبار و روایات ایک لحاظ سے صحیح ہیں اور علیت عمومی کے اصول کے منافی نہیں نہ ہی قضا و قدر کی عمومیت کے۔

یہ دنیا کے نظامِ کلی اور جمیع علل و اسباب خواہ مادی ہوں یا معنوی کے لحاظ سے ہیں اور ان موارد کے لحاظ سے کہ معنوی علل و اسباب مادی علل و اسباب کو اپنے زیر تاثیر قرار دیتے ہیں۔

گذشتہ فصل میں ہم نے ذکر کیا ہے کہ علل و اسباب صرف مادی جہات ہی کو محضور نہیں کرتے بلکہ "تمام نظام" تمام علل و اسباب سے خواہ پوشیدہ ہو یا آشکار تشکیل پاتا ہے۔ جس طرح کہ بعض محسوس و مادی علل بعض دوسروں کو غیر مؤثر اور بے کار کر دیتے ہیں۔ خاص مواقع پر معنوی علل کے زیر اثر بھی بے کار ہو جاتے ہیں۔

جو صرف مادی محسوس علل کو دیکھتا ہے وہ خیال کرتا ہے کہ سب بس انہی چیزوں پر منحصر ہے۔ نہیں جانتا کہ قضا و قدرِ الٰہی کے حکم سے اور بھی ہزاروں علل و اسباب کا برسرکار ہونا بھی ممکن ہے اور جب وہ علل و اسباب دخل انداز ہوتے ہیں تو مادی علل و اسباب کو غیر مؤثر اور بے کار کر دیتے ہیں۔

یہ مفہوم خود قرآنِ کریم میں ان بیانات سے زیادہ بلیغ انداز میں بیان کیا گیا ہے جو کہ اخبار و روایات میں آئے ہیں۔

جنگ بدر کے موقع پر فرمایا گیا:

وہ وقت یاد کرو جب اللہ تعالیٰ نے تمہاری نگاہوں میں ان (تمہارے دشمنوں) کو قلیل کر کے دکھایا جب تمہاری ان سے مڈبھیڑ ہوئی اور تمہیں ان کی آنکھوں میں کم ظاہر کیا تا کہ اللہ تعالیٰ اس امر کو پورا کر دے جو کہ شدنی ہے اور اللہ کی طرف سے تو تمام امور کی بازگشت ہوتی ہے۔ (انفال: ۴۴)

یہ واقعہ ان موارد میں سے ایک ہے جہاں مادی علل پر معنوی علل کو فوقیت حاصل ہوتی ہے۔

جب کوئی قوم اصلاح و درستی کی راہ پر گامزن ہو جاتی ہے تو تائید و نصرت حاصل کر لیتی ہے اور دوسری قوم اس کے برعکس پستی و نابودی کی مستحق قرار پا جاتی ہے۔ کائنات کا اتم و اکمل نظام پہلی قوم کو مادی وسائل و سامان کی کمی کے باوجود اپنی حفاظت میں لے لیتا ہے اور دوسری قوم کو تمام مادی وسائل و اسباب کے باوجود زوال کے سپرد کر دیتا ہے۔

قرآن کریم یہ بھی ارشاد فرماتا ہے:

طلاق:۲۔ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللّٰهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللّٰهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا○

جو راہ حق میں اللہ پر اعتماد کرتا ہے تو اس کو وہی کافی ہے یقیناً اللہ اپنے امر (حکم) کو پورا کرنے والا ہے، اس نے ہر چیز کے لئے ایک قدر (حد) مقرر کر دی ہے۔

اس آیہ کریمہ میں باوجودیکہ اس جملے سے کہ "قَدْ جَعَلَ اللّٰهُ لِكُلِّ شَیْءٍ قَدْرًا"۔ نظام عالم کی اور اس چیز کی تصریح کر دی ہے کہ کوئی چیز خوامخواہ واقع نہیں ہوتی اور ہر چیز خود اپنے اندر طے شدہ ہے۔ یعنی رسمی طور پر نظامِ اسباب و مسبباب کا تعارف کرا دیا گیا ہے۔ لیکن پھر بھی یہ فرمایا گیا ہے کہ اللہ اپنے حکم کو خود پورا کرنے والا ہے یعنی معنوی رابطے اور غیبی تائیدات بیچ میں آتی ہیں دوسرا واقعہ ظہور میں آ جاتا ہے اور ظاہری علل و اسباب بے اثر کر دیئے جاتے ہیں۔

دو مکاتب فکر کا فرق:

سابق میں ہم بتا چکے ہیں کہ مادہ پرستوں (اور اسی طرح بعض عیسائیوں) نے قضا و قدر کے موضوع کو اسلام پر حملے کا بہانہ قرار دے لیا۔ وہ کہتے ہیں کہ قضا و قدر کا لازمہ یہ ہے کہ انسان خود کو مجبور و بے دست و پا سمجھے اور بہتر معاشرے کی تعمیر و ترقی میں اپنے کردار کو فراموش کر دے اور تقدیر کے

انتظار میں بیٹھا رہے۔

ہم نے بیان کیا ہے کہ یہ اشتباہ وہاں سے پیدا ہوا جہاں قضاوقدر پر اعتقاد اور عقیدۂ جبر میں فرق نہیں کیا گیا۔ عقیدۂ جبر کے مطابق انسان اپنے لئے کوئی ارادہ واختیار نہیں رکھتا اور اپنی گفتار وکردار کا حقیقی عامل نہیں ہے۔ اپنی صفات ونفسیات کا اپنی تقدیر میں کوئی اثر نہیں رکھتا۔ نہ صرف یہ کہ آئینے کے پیچھے سے جو کچھ اسے طوطے کی طرح کہا جائے کہتا ہے بلکہ اس تعین شدہ کہنے کا بھی وہ خود حقیقی عامل نہیں ہے۔ مگر قضاوقدر کے عقیدے کے مطابق علم وارادۂ الٰہی کسی چیز کو بھی خود اس کے اپنے سلسلۂ علل واسباب کے سوا کسی اور سے لازم نہیں کرتا۔ یہ محال ہے کہ علم وارادۂ الٰہی کسی چیز سے اس کا علل واسباب کے جائے اجراء کے علاوہ کسی اور سے تعلق جوڑے۔ کیونکہ یہ بات ذاتِ اقدسِ الٰہی کی وحدت وبساطت ورفعت کے منافی ہے۔ انسان کے اعمال وافعال اور اس کی خوش بختی وبدبختی کے بارے میں بھی علم وارادۂ الٰہی علل واسباب کے ذریعہ سے تعلق جوڑتا ہے۔ قضاوقدرِ الٰہی ہے کہ انسان کو کھلے ہاتھ، آزاد ومختار اور تقدیر میں مؤثر پیدا کیا ہے۔ جب ایسا ہے تو الٰہی مکتب فکر اور مادی مکتب فکر میں اس نقطۂ نظر سے کوئی فرق نہیں۔ اگر ہر واقعے کا حتمی وضروری وقوع اور تمام افعال واعمالِ انسان کا اپنے علل واسباب کے طریقے سے سرزد ہونا انسان کے مجبور وبے دست وپا ہونے کو لازم قرار دیتا ہے تو یہ اعتراض ہر دو مکاتب فکر پر وارد ہوتا ہے اور اگر یہ مجبوری کو مستلزم نہیں ہے (جیسا کہ یہ ایسے ہی ہے) تو پھر الٰہی مکتب فکر اور مادی مکتب فکر میں اس لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہے۔ پس مادہ پرستوں اور ان تمام لوگوں کا جو کہ قانونِ علت کے حامی ہیں قضاوقدر کے عقیدۂ اسلامی پر اعتراض وایراد بے جا ہے اور ضروری معلومات نہ ہونے سے ابھرا ہے۔

اس پر ہم یہ اضافہ کرتے ہیں کہ ان دو مکاتب فکر میں ایک فرق اور تفاوت ہے جو کہ بہت حساس اور تربیتی واجتماعی آثار کے لحاظ سے قابل توجہ ہے۔ اس تفاوت کے بموجب الٰہیاتی جہاں بینی کے نقطۂ نظر سے قضاوقدر پر اعتقاد امید اور سرگرمی پیدا کرتا ہے اور مسعی وعمل کا نتیجہ حاصل ہونے پر

اعتماد کے بارے میں مافوق الفطرت اثر رکھتا ہے۔ مادی جہاں بینی کے برخلاف جو کہ اس خصوصیت سے محروم ہے۔ یہ تفاوت اس اصول کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے جس کا ذکر ہم گزشتہ فصل میں کر چکے ہیں۔

اس اصول کے مطابق کار جہان میں اثر انداز عوامل جو کہ مجموعی طور پر کائنات کے علل و اسباب کی تشکیل کرتے ہیں اور قضاوقدر کے مظاہر میں شمار کئے جاتے ہیں صرف مادی امور پر ہی منحصر نہیں۔ معنوی وروحانی امور کا ایک سلسلہ بھی موجود ہے جو کہ کائنات کے مؤثر عوامل کا ایک جزو ہے اور تقدیر کے تغیر وتبدل میں زبردست طور پر اثر انداز ہے۔

اس نقطۂ نظر کے مطابق ایک غیر مادی حساب کا سلسلہ بھی حساب علم کا حصہ ہے۔ مثلاً حق و عدالت کی حمایت مادی حسابوں سے ماوراء ایک معنوی (روحانی) حساب رکھتی ہے، دنیا حق وعدالت پر قائم ہے جو حق وعدالت کی حمایت کرتے ہیں وہ ان کی حمایت کرتے ہیں اور ان کا اجرا ضائع نہیں ہوتا۔

محمد:۷ اِنۡ تَنۡصُرُوا اللّٰہَ یَنۡصُرۡکُمۡ وَیُثَبِّتۡ اَقۡدَامَکُمۡ۔

اگر تم اللہ کی مدد کرو گے تو وہ تمہاری مدد کرے گا اور تمہارے قدم مضبوط کرے گا۔

حج:۳۸ اِنَّ اللّٰہَ یُدَافِعُ عَنِ الَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡا اِنَّ اللّٰہَ لَا یُحِبُّ کُلَّ خَوَّانٍ کَفُوۡرٍ۔

یقیناً اللہ تعالیٰ اہل ایمان کا دفاع کرتا ہے اور وہ خیانت کاروں اور کفرانِ نعمت کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔

حج:۴۰ وَلَیَنۡصُرَنَّ اللّٰہُ مَنۡ یَّنۡصُرُہٗ اِنَّ لَقَوِیٌّ عَزِیۡزٌ O

اور اللہ ان کی ضرور مدد کرے گا جو اس کی مدد کرتے ہیں یقیناً اللہ ہی طاقتور اور غالب ہے۔

حسابہائے عالم میں سے ایک خدا پر توکل واعتماد ہے یعنی انسان حق کی جادہ پیمائی کے دوران مثبت یا منفی کسی بھی جانب سے نہ لڑکھڑائے اور مطمئن رہے کہ اگر زندگی کی راہ میں اس نے اپنے لئے صحیح اور خدا پسند مقصد کا تعین کر لیا ہے کہ ذاتی منفعت کا تو اگر اپنی کوشش کو فرض کی انجام دہی پر مرکوز کر

دے نہ کہ اپنی ذات پر اور اپنے اس مشن کو خدا کے لئے انجام دے تو اللہ اس کو اپنی حفاظت وحمایت میں رکھتا ہے۔

یہ اور ایسی ہی دوسری مثالیں مخصوص حسابوں کا ایک سلسلہ ہے جو فقط الٰہیاتی جہان بینی میں ہی موجود ہے اور الٰہیاتی جہان بینی کے نقطہء نظر سے عوامل علّی ومعلولی اور مظاہر قضاوقدر کا اک حصہ ہے۔

بنابریں قضاوقدرِ الٰہی پر درست اعتقاد ایک مومن شخص کو صحیح کوشش وعمل میں مطمئن تر اور انجامِ کار کے بارے میں پُر امید رکھتا ہے۔ کیونکہ مادی نقطہء نظر سے تشریعی قوانین یعنی طے شدہ ضابطے اگر اچھے ہوں اور انسان ان پر عمل پیرا ہو تکوینی قوانین میں کوئی مخصوص حساب کے حامل نہیں۔ حق وباطل، نیک وبد، عدالت وظلم ایک ہی حساب رکھتے ہیں، ان میں ہر ایک کے حامیوں کے بارے میں غیر جانبدار نہیں ہے بلکہ اہل حق ودرستی وعدالت کی طرفدار ہے۔ تقدیرِ الٰہی کا مقصد حکمت ورحمت و عدالت الٰہی پر بھی اعتقاد رکھتا ہے وہ معتقد ہے کہ اگر کوئی رضائے الٰہی حاصل کرے یعنی سنت الٰہی (دینی قوانین) کی پیروی کرے تو ان کے سائے میں محفوظ رہے گا۔ تقدیر وتدبیرِ الٰہی کا ایسا اعتقاد کہ جس کا نتیجہ اللہ پر توکل واعتماد ہے، موت اور بربادی کے خوف اور اسی طرح غربت وکمتری کے خوف کو ختم کردیتا ہے، اور انسان کی کمزوری وناتوانی کے سب سے عظیم نقطے یعنی بربادی یا بدبختی آمیز زندگی کے خوف کی امید کی اصلاح کرتا ہے۔

کائنات میں برسرکار ایسے حسابوں کے وجود پر اعتقاد ہی تھا جس نے صدرِ اسلام کے مسلمانوں کو اس قدر فعال، کوشاں اور شجاع ودلیر بنادیا تھا کہ دنیا میں ان سا کوئی نہ تھا۔ قرآنِ کریم نے ان کی اس حالت کا یوں ذکر کیا ہے:

"یہ وہ ہیں کہ جنہیں لوگوں نے کہا کہ تمہارے (خاتمے کے لئے بہت لوگ جمع ہوگئے ہیں تم ان سے ڈرو پس اس بات نے ان کے ایمان کو اور زیادہ کردیا اور انہوں نے کہا کہ ہمارے لئے اللہ (کی حمایت) کافی ہے اور وہی بہتر کام نکالنے والا ہے، پس اللہ کی نعمت اور فضل سے وہ پلٹ گئے اور

ان لوگوں کو کوئی برائی نہ پہنچ سکی اور انہوں نے اللہ کی خوشنودی کو ہی مدنظر رکھا یقیناً اللہ ہی عظیم فضل والا ہے"۔

(آلِ عمران:۱۹۸)

اس بیان سے تعلیماتِ قرآنِ مجید کے مطابق قضاوقدرِ الٰہی پر اعتقادِ کامل کا مادی تقدیر اور قضاوقدر پر اعتقاد سے امتیاز روشن ہے جو کہ ایک مادہ پرست مادی علت ومعلول کے نظام کے مطابق رکھتا ہے۔

ایک مادہ پرست شخص جتنا بھی اپنے آئین اور مسلک کا مؤمن ومعتقد ہو اس سے زیادہ عقیدہ نہیں رکھتا کہ جس قدر وہ سعی وکوشش اور جدوجہد اپنی رضا کو پورا کرنے کی راہ میں کرے گا اتنا ہی نتیجہ حاصل ہوگا۔ مگر ایک مسلمان اور مومن شخص اور قضاوقدرِ الٰہی کا معتقد یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ کائنات اس طرح بنائی گئی ہے کہ اگر وہ اپنے عقیدہ وایمان کے راستے میں فداکاری اور کوشش کرے کائنات کا علّی ومعلولی نظام اس کی حمایت پر آمادہ ہوگا اور اس کو اپنی مدد بہم پہنچائے گا، اپنے ہدف کی راہ میں وہ جتنی قوت خرچ کرے گا اس سے لاکھوں گنا قوت جو کہ کائنات میں نہاں ہے انہی حالات میں اس کی مدد کو آئے گی۔

مادی نقطہء نظر سے حقیقت وعدالت کا حامی ایک شخص اپنی کوشش کے اثرات پر اتنا ہی مطمئن اور پُر امید ہوگا جتنا کہ ظلم وباطل کا حامی شخص اپنی کوششوں اور ان کے اثرات پر مطمئن ہوتا ہے۔ کیونکہ اس کے عقیدے کے مطابق کائنات اور عالم کے سلسلہء کلی کی نگاہ میں ان دونوں اشخاص میں کوئی فرق نہیں مگر الٰہیاتی مکتبِ فکر کے نقطہء نظر کے مطابق ان دو میں زبردست تفاوت ہے۔

قرآن کی مخصوص منطق:

اس سے پیشتر ہم عرض کرچکے ہیں کہ مسئلہ جبر وقدر کے بارے میں گفتگو کا آغاز اسلامی متکلمین میں رسمی طور پر پہلی صدی ہجری کے نصف دوم میں ہوا اور اسے قابل تحلیل وتجزیہ گردانا گیا۔

سب سے قدیم کلامی مسئلہ یہی مسئلہ ہے متکلمین اس مسئلہ کا صحیح تحلیل و تجزیہ نہ کر سکے اور انحراف کی راہ پر جا پڑے، ایک گروہ جبر کا اور دوسرا قدر کا حامی ہو گیا۔ عام اہلِ کلام کے درمیان تقدیر پر اعتقاد جبر کے برابر اور انسان کی آزادی و اختیار پر اعتقاد تقدیر کی نفی سمجھا جانے لگا۔ لیکن اختیار پر اعتقاد کے ساتھ ساتھ تقدیر پر اعتقاد صدرِ اوّل کے صاف و سادہ ضمیر مسلمانوں کے لئے بالکل قابل قبول تھا۔ مگر جب چاروں طرف علم کلام کی دھوم مچی اور فلسفیانہ رنگ چڑھنا شروع ہوا تو وہ اعتقاد لوگوں کے لئے قابل قبول نہ رہ سکا جس طرح ان کے بعد چودہ صدیاں گزرنے کے بعد بھی یہ مشکل سے سمجھ میں آتا ہے اس مسئلے میں قرآنِ کریم اور بہت سی ناقابل انکار روایات بھی جو کہ رسالتمآب یا ائمہ اہلبیت سے پہنچی ہیں کمال صراحت سے کہتی ہیں کہ ہر چیز قضا و قدرِ الٰہی سے ہے اور اس بات کا تعارف بھی کرایا کہ انسان اپنی تقدیر میں دخل رکھنے والا عامل ہے اور اپنے اعمال و افعال کا جوابدہ۔ ہم نے سابق میں قرآن کریم سے ہر دو قسم کی آیات کا نمونہ پیش کیا تھا اور کہا تھا کہ جبر کے حامی اور قدر کے حامی دونوں ہی آیاتِ قرآن کی تاویل و توجیہ کر کے اپنا مفہوم اخذ کرتے ہیں۔ حامیانِ جبر کو انسان کی آزادی و اختیار اور جوابدہی و ذمہ داری بتانے والی آیات کی تاویل کرنی پڑی اور حامیانِ اختیار کو تقدیرِ کلی الٰہی کا شعور دینے والی آیات کی۔ ظاہر ہے کہ یہ معلوم ہو جانے اور معمہ حل ہو جانے کے بعد عمومیت تقدیر اور انسان کے مجبور ہونے اور اسی طرح اس کے اختیار اور نفی تقدیر کے درمیان کسی طرح کا لازمہ نہیں ہے تناقض و تعارض خود بخود حل ہو جاتا ہے اور تاویل و توجیہ کی حاجت باقی نہیں رہتی۔ مثلاً جہاں قرآنِ کریم ہدایت و گمراہی، عزت و قدرت، رزق و سلامتی اور حتیٰ کہ اچھائی اور برائی کو مشیت و تقدیر الٰہی کے حوالے سے بیان کرتا ہے اور کہتا ہے کہ:

ابراہیم:۴ فَیُضِلُّ اللّٰہُ مَنْ یَّشَآءُ وَیَھْدِیْ مَنْ یَّشَآءُ.

اللہ جسے چاہتا ہے گمراہ کرتا ہے اور جسے چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے۔

آلِ عمران:۲۶ قُلِ اللّٰھُمَّ مٰلِکَ الْمُلْکِ تُؤْتِی الْمُلْکَ مَنْ تَشَآءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْکَ مِمَّنْ تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَآءُ بِیَدِکَ الْخَیْرُ اِنَّکَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ،

کہہ دیجئے! کہ بار الٰہا تو ہی مالک حکومت و قدرت ہے تو جسے چاہتا ہے حکومت بخشتا ہے اور جس سے چاہتا ہے واپس لے لیتا ہے، تو جسے چاہتا ہے عزت دیتا ہے اور جسے چاہتا ہے ذلیل کر دیتا ہے، بھلائی تیرے ہی ہاتھ میں ہے یقیناً تو ہر چیز پر قادر ہے۔

ذاریات:۵۸ اِنَّ اللّٰہَ ھُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّۃِ الْمَتِیْنُ.

یقیناً اللہ ہی روزی رساں اور زبردست قوت والا ہے۔

ذاریات:۲۲ وَفِی السَّمَآءِ رِزْقُکُمْ وَمَا تُوْعَدُوْنَ.

تمہارا رزق اور جس چیز کا بھی تم سے وعدہ کیا گیا ہے وہ اوپر آسمان میں ہے۔

شعرا:۷۹-۸۱ وَالَّذِیْ ھُوَ یُطْعِمُنِیْ وَیَسْقِیْنِ. وَاِذَا مَرِضْتُ فَھُوَ یَشْفِیْنِ. وَالَّذِیْ یُمِیْتُنِیْ ثُمَّ یُحْیِیْنِ.

وہی ہے وہ ذات جو مجھے کھلاتی اور سیراب کرتی ہے اور جب میں بیمار ہوں تو مجھے شفایاب کرتی ہے اور جو مجھے مارتی ہے، پھر زندہ کرتی ہے۔

نسآء:۷۸ قُلْ کُلٌّ مِّنْ عِنْدِ اللّٰہِ.

کہہ دیجئے کہ سب کچھ اللہ ہی کے پاس ہے۔

مندرجہ بالا آیات میں سے کسی نے بھی فطری علل و اسباب کی دخل اندازی کی نفی کو لازم نہیں ٹھہرایا ہے۔ بنابریں ان آیات اور ان آیات کے درمیان کوئی تفاوت نہیں جو کہ صریح طور پر ہدایت و گمراہی، عزت و قدرت، رزق و سلامتی اور اچھائی برائی میں انسان کی مداخلت کی تائید کرتی ہیں، مثلاً یہ کہ وہ کہتا ہے:

فصلت:۱۷ فَاَمَّا ثَمُوْدَ فَهَدَيْنَا هُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمٰى عَلَى الْهُدٰى.

مگر ثمود! کہ ہم نے انہیں ہدایت دی لیکن انہوں نے ہدایت پر اندھے پن کو ترجیح دی۔

یا فرعونیوں کی ذلت اور بُری تقدیر اور ان کے باعزت عروج سے زوال کی پستی میں گرنے کے بارے میں قرآن کہتا ہے:

انفال:۵۳ ذٰلِكَ بِاَنَّ اللّٰهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً اَنْعَمَهَا عَلٰى قَوْمٍ حَتّٰى يُغَيِّرُوْا مَا بِاَنْفُسِهِمْ.

وہ اس لئے کہ یقیناً اللہ کسی قوم کو عطا کی گئی نعمتوں کو تبدیل نہیں کرتا جب تک کہ وہ خود ہی انہیں نہ بدل ڈالیں۔

یا اس موقع پر جب کہ مشرکوں کے عقیدہ جبری پر تنقید کرتے ہوئے بتاتا ہے:

یٰس:۴۷ وَاِذَا قِيْلَ لَهُمْ اَنْفِقُوْا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللّٰهُ قَالُوْا اَنُطْعِمُ مَنْ لَّوْ يَشَآءُ اللّٰهُ اَطْعَمَهٗ.

اور جب انہیں کہا گیا کہ جو کچھ اللہ نے تمہیں روزی عطا کی ہے اس میں سے خرچ کرو تو انہوں نے کہا کہ کیا ہم ان کو کھلائیں کہ اللہ اگر چاہتا تو ان کو کھلاتا۔

یا یہ کہتا ہے:

روم:۴۱ ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ اَيْدِي النَّاسِ.

جو کچھ لوگوں نے اپنے ہاتھوں انجام دیا اس کے سبب بحر و بر میں فساد پیدا ہوا۔

اس مفہوم کا راز جیسا کہ اس سے قبل بھی اشارہ کیا گیا ہے یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی قضا و قدر، مشیت و ارادہ اور علم و عنایت خود فطری علتوں کے طولی سلسلے میں ایک علت ہے نہ کہ ان کے عرض سلسلے میں۔ لامتناعی علل و اسباب سے منظم یہ تمام نظام حق کے ارادہ و مشیت اور قضا و قدر الٰہی سے ابھرتا اور اس پر انحصار رکھتا ہے۔ ان علل و اسباب کی اثر اندازی اور علیت ایک طرح عین قضا و قدر کی ہی تاثیر و علیت ہے۔

یوں یہ تقسیم غلط ہے کہ ہم کہیں کیا چیز فعل خدا ہے اور کیا فعل خدا نہیں ہے یا اگر کسی چیز اور فعل کو خدا سے نسبت دی گئی ہو تو ہم کہیں کہ وہ چیز فعل مخلوق نہیں ہے اور اگر مخلوق سے نسبت دی گئی ہو تو ہم کہیں کہ یہ تو فعل مخلوق ہے فعل خدا نہیں۔ خالق و مخلوق کے درمیان تقسیم کار غلط ہے۔۱ ہر چیز اس حال میں کہ اپنے نزدیک فاعل یا سبب کا فعل ہے خدا کا فعل بھی ہے۔

تحف العقول میں ص ۴۶۸ پر امام ہادی علیہ السلام کی ایک مفصل حدیث کے ضمن میں ایک مکتوب درج کیا گیا ہے جو کہ امامؑ نے جبر و تفویض اور عدل کے بارے میں شیعوں کی ایک جماعت کو تحریر فرمایا تھا۔۲ آپ لکھتے ہیں:

ایک شخص نے حضرت امیر المومنین علی علیہ السلام سے قدرت و استطاعت کے بارے میں پوچھا کہ آیا انسان قدرت و استطاعت رکھتا ہے اور کاموں کو اپنی قدرت و استطاعت سے انجام دیتا ہے یا بے قدرت و استطاعت ہے؟ اور اگر قدرت و استطاعت کا حامل ہے اور تمام کام اپنی قوت و قدرت سے انجام دیتا ہے تو جس کام کو انسان اپنی قدرت و استطاعت سے کرتا ہے اس میں اللہ تعالیٰ کی مداخلت کیسی؟

متن حدیث سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ سوال کرنے والا اس بات کا معتقد تھا کہ انسان قدرت و استطاعت کا حامل ہے اور تمام کام اپنی قدرت و استطاعت سے انجام دیتا ہے پس اس کے لئے تقدیر الٰہی کی مداخلت نا قابل فہم تھی۔

۱۔ رجوع کیجئے مصنف کے قلم سے مقالہ ''قرآن اور زندگی کا ایک مسئلہ'' جو کہ سہ ماہی مجلے ''مکتب تشیع'' کے تیسرے شمارے میں شائع ہوا۔

۲۔ کتاب ''احتجاجِ طبرسی'' میں یہ حدیث نقل کی گئی ہے اور لکھا ہے کہ امام نے اس مکتوب کو اہل اہواز کے جواب میں تحریر فرمایا ہے۔

امام نے اس سے فرمایا:

اِنَّکَ سَأَلْتَ عَنِ الْاِسْتِطَاعَةِ فَهَلْ تَمْلِکُهَا مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ اَوْمَعَ اللّٰهِ.

یقیناً تو نے استطاعت کے بارے میں سوال کیا ہے تو جو کہ اس استطاعت کا مالک ہے خود بخود اللہ کی مداخلت کے بغیر ہی اس استطاعت کا مالک ہے یا خدا کی شرکت سے تو اس کا مالک ہے؟

سوال کنندہ حیران ہو گیا کہ کیا جواب دے۔ امامؑ نے فرمایا: اگر تو اس بات کا دعویٰ کرے کہ تو اور خدا باہم اس استطاعت وقدرت کے مالک ہیں تو میں تجھے قتل کر ڈالوں گا (کیونکہ تو نے خود کو خدا کا شریک اور خدا کے ساتھ ہمدوش وہم کار فرض کر لیا اور یہ شرک ہے)۔ اور اگر تو یہ کہے کہ تو خدا کے بغیر ہی اس استطاعت کا مالک ہے تو بھی تو قابل قتل ہے (کیونکہ خود کو خدا سے مکمل آزاد اور بالکل بے نیاز فرض کر لیا ہے یہ بھی کفر ہے، چونکہ ہر امر میں آزادی واستقلال سے ذات کا استقلال لازم آتا ہے اور اس سے امکانِ ذات کی نفی ہوتی ہے اور اپنے وجوب ذات کا اقرار ہوتا ہے۔

سوال کرنے والے نے پوچھا کہ پھر میں کیا کہوں؟ فرمایا:

اِنَّکَ تَمْلِکُهَا بِاللّٰهِ الَّذِیْ یَمْلِکُهَا مِنْ دُوْنِکَ، فَاِنْ مَلَّکَکَ اِیَّاهَا کَانَ ذٰلِکَ مِنْ عَطَائِهٖ وَاِنْ سَلَبَکَهَا کَانَ ذٰلِکَ مِنْ بَلَائِهٖ فَهُوَ الْمَالِکُ لِمَا مَلَّکَکَ وَالْقَادِرُ عَلٰی مَاهُوَ عَلَیْهِ اَقْدَرَکَ.

یعنی تو اللہ (کی مشیت وارادے) سے صاحب استطاعت ہوا ہے جب کہ وہ تیرے بغیر (مستقل بالذات) اس کا مالک ہے (یعنی تو اس استطاعت کا مالک ہے مگر غیر قائم بالذات اور دوسرے پر انحصار کرتے ہوئے اور وہ اسی استطاعت کا مالک قائم بالذات اور دوسرے پر بلا تکیہ ہے) اگر اس نے تجھے اس کا مالک بنایا ہے تو یہ اس کی عطاء ہے اور اگر تجھ سے یہ استطاعت واپس لے لے تو یہ اس کی آزمائش ہے (یعنی ہر حال میں خواہ وہ تجھے اس کا مالک بنائے یا نہ بنائے) وہ خود ضرور مالک ہے اور اس چیز پر خود قادر ہے جس پر تجھے بھی قدرت دی ہے (یہ قدرت اس کی قدرت کے تحت ہے

اور اس قدرت سے خارج نہیں ہے)۔

حدیث کا خلاصہ مضمون یہ ہے کہ ہر اثر اپنے مؤثر کی طرف منسوب ہونے کے ساتھ اللہ کی طرف بھی منسوب ہے۔ اگر اس اثر کو فطری وعادی مؤثر وعامل سے نسبت دیں تو یہ نسبت غیر قائم بالذات فاعل سے ہوگی اور اگر خدا سے نسبت دیں تو اسے قائم بالذات فاعل سے نسبت دی گئی۔ اللہ موجودات کو تاثیر کی خاصیت اور امکان عطا کرتا ہے مگر اللہ کی عطا وتملیک اور انسان کی عطا وتملیک (کہ وہ کسی چیز کو دوسرے کو دے دے) میں فرق ہے۔ انسان کی تملیک وعطا میں یہ لازم آتا ہے کہ کوئی چیز عطا کنندہ کی ملکیت سے خارج ہو جب تک وہ اس کی ملکیت سے خارج نہ ہو گی دوسرے کی ملکیت نہ بنے گی لیکن اللہ کی عملیک وعطاء اس کی مالکیت کی نفی نہیں کرتی بلکہ اللہ کی مالکیت کے مظاہر میں سے ایک مظہر اور اس کے امور میں سے ایک امر ہے اللہ تمام اشیاء کو تاثیر واثر بخشتا ہے اور ملکیت دیتا ہے لیکن اس حال میں کہ وہ خود تمام اثرات وتاثیرات کا مستقل مالک ہے۔

اس مضمون یا اس سے قریب قریب مضمون کی اخبار واحادیث بہت ہیں جنہیں ہم اس مختصر کتاب میں ذکر کر سکتے ہیں اور نہ اس کی تشریح کر سکتے ہیں۔

بلند سطح:

ایک چیز جو کہ ایک محقق اور مسائل توحید کی معرفت رکھنے والے شخص کے لئے بہت بہت تعجب خیز ہے وہ خصوصی منطق ہے جو قرآنِ کریم اور اس کے بعد رسول کریمؐ، علی علیہ السلام اور دیگر ائمہ اطہارؑ کی روایات میں مسائل توحید کے بارے میں بیان کی گئی ہے۔ یہ منطق بنیادی طور پر اس زمانے کی منطق سے مطابقت نہیں رکھتی بلکہ صدیوں بعد کی منطق سے بھی مطابقت نہیں رکھتی جب کہ علم الکلام کی رونق پھیل چکی ہے اور منطق وفلسفہ رائج ہو گئے ہیں۔ بلکہ ان سے کچھ زیادہ ہی بلند وبالا ہے جو کچھ بھی تقدیر، قضا وقدر اور جبر واختیار کے مسئلے میں آیا ہے وہ اس منطق کا ایک نمونہ ہے۔

یہ منطق بتاتی ہے کہ قرآنِ کریم کسی اور سرچشمے کو منبع قرار دیتی ہے اور جن کی زبانِ مقدس پر یہ جاری ہوا وہ توحید کے حقائق دوسری نگاہ سے دیکھتے اور مشاہدہ کرتے ہیں اور یہ بھی بتاتی ہے کہ اہل بیت پیغمبر صلوات اللہ وسلامہ علیہ وعلیہم کا منطق قرآن وعلومِ قرآن کے بارے میں عرفان دوسروں سے مختلف رہا ہے۔

جہاں دوسروں کے لئے انسانی افکار کی عام سطح سے بلند مفاہیم کا کسب کرنا دردِ سر بنا رہا ہے۔ ان عظیم ہستیوں نے حقائق کو خاص روشن بینی سے بیان کیا ہے۔ کوئی جائے تعجب نہیں اگر یہ دیکھا جاتا ہے کہ حتیٰ کہ شیعہ متکلمین بھی ان مسائل کو صحیح طور پر ہضم کرنے کے قابل نہ رہے ہوں اور وہ بھی انحراف سے نہ بچ سکے ہوں۔

جب انسان شیخ مفید، سید مرتضیٰ، علامہ حلی، علامہ مجلسی اور ان جیسے دیگر بزرگوں کے بیانات پر نظر ڈالتا ہے جو کہ وہ اس مسئلے میں علم الکلام کی کتابوں یا احادیث کی شرح میں دیکھتا ہے تو اس بات پر متوجہ ہوتا ہے کہ یہ بزرگ شخصیتیں بھی معتزلہ اور اشاعرہ کے بیانات کے اثرات سے محفوظ نہیں رہ سکیں اور ناچار ان کو بھی ایسے مسائل میں بہت سی آیات وروایات میں تاویل وتوجہ کرنی پڑی۔ ظاہر ہے کہ اس نقص کو ان بزرگوں کے حساب میں محسوب نہیں کیا جا سکتا کیونکہ کوئی بھی اگر ان حالات میں ہوتا تو جس سے وہ محفوظ نہ رہ سکے یہ بھی محفوظ نہ رہتا۔ تمام شرق وغرب عالم میں یہ منطق صرف قرآنِ کریم اور اس کے فرزندوں اور پروردوں یعنی اولیاء دین پر منحصر ہے۔ دوسروں نے بتدریج اور قدم بقدم اس طرح کے مسائل سے اصولی آشنائی قرآن مجید اور فرموداتِ رسولِ اکرمؐ اور ائمہ دینؑ خصوصاً علی علیہ السلام کے ساتھ زیادہ توسل اور ان کے آثار میں گہرے غور وخوض فکر سے حاصل کی ہے۔

ہمارے دور کے بعض دانشور جو کہ سماجی طرزِ تفکر اور اس کے تحلیل وتجزیہ کے لحاظ سے مسائل کو بڑے مناسب انداز میں حل کرتے ہیں جب ایسے مسائل پر پہنچتے ہیں تو اسی طرح ان کا سر چکرا جاتا ہے جس طرح کہ متکلمین کا نمونے کے طور پر ہم ''فجر الاسلام''، ''ضحی الاسلام''، ''ظہر الاسلام'' اور ''یوم

الاسلام'' کتابوں کے مصنف احمد امین مصری کا ذکر کر سکتے ہیں۔

احمد امین نے سماجی تحقیقات میں بہت زیادہ روشن فکری کا ثبوت دیا ہے مگر ایسے مسائل میں اس قدر بے بس ہیں جتنا کہ متکلمین تھے۔ احمد امین نے ''فجر الاسلام'' کے آخر میں جبر وقدر کے عنوان سے ایک فصل قائم کی جس سے مجموعی طور پر یہ تاثر ملتا ہے کہ ان کے نقطۂ نظر سے تقدیر پر اعتقاد عقیدۂ جبر کے برابر ہے۔ احمد امین یہ باور نہیں کرتے کہ تقدیر کے بارے میں روایات صحیح ہیں جس طرح وہ یہ صحیح نہیں سمجھ سکتے کہ ''نہج البلاغہ'' علی علیہ السلام کا ہی کلام ہے۔ البتہ وہ اس لحاظ سے خطا کار نہیں ہیں کہ ان کا علمی سرمایہ انہیں اجازت قبول نہیں دیتا۔ اصولاً یہ جاننا چاہیے کہ جس دانشور کا سرمایہ سماجی علوم پر ہی منحصر ہو خواہ یورپی خواہ مصری اور خواہ ایرانی وہ ہرگز قدرت نہیں رکھتا کہ اس سرمایے سے تاریخ علوم اسلامی میں اظہارِ نظر کر سکے۔

یورپی تاریخ دانوں اور مستشرقوں نے ہر موقع پر اس مسئلہ پر اظہارِ خیال کیا ہے یا اسلام کو رسمی طور پر ایک دین جبری کے طور پر متعارف کرایا ہے یا یہ دعویٰ کیا ہے کہ عقیدۂ قضا وقدر قرآن میں نہیں ہے اور صدرِ اسلام میں بھی نہ تھا، متکلمین نے بعد میں اس عقیدے کو ایجاد کیا ہے۔ مثلاً تاریخ آلبر مالہ کی تیسری جلد چھٹی فصل میں صفحہ ۹۹ پر اسلام کے اصول دین پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے یوں کہتا ہے:

''دین اسلام کا اصل اصول یہ ہے کہ خدا ایک ہے، محمدؐ اس کے رسول ہیں...... علماء ومتکلمین اسلام نے بعد میں یہ تعلیم دی ہے کہ خدا ہر ایک کی تقدیر کو پہلے ہی سے معین کر دیتا ہے اور اس کی مشیت ناقابل تغیر ہے اور اسے جبر کا طریقہ کہتے ہیں......''!!!

گستاؤلی بان، قرآن کا دفاع کرنے کے لہجے میں فرماتے ہیں: اس مسئلے میں جو کچھ قرآن میں آیا ہے وہ دیگر مقدس کتابوں میں آئے ہوئے مواد سے زیادہ نہیں ہے پھر وہ چند آیات قرآن کو نقل کرتا ہے اور ایک سلسلہ بحث کے بعد کہتا ہے:

''تقدیر پر اعتقاد جس کے بارے میں اسلام کو موردِ الزام قرار دیا جاتا ہے۔ یہ الزام بھی دیگر

الزامات کی طرح بے پایہ ومایہ ہے۔ ہم نے قضاوقدر کے موضوع پر آیات پہلے ہی قارئین کی خدمت میں پیش کی ہیں۔ وہ آیات ان آیات سے زیادہ نہیں جو کہ اس بارے میں ہماری کتاب مقدس میں درج ہیں۔ تمام (عیسائی) حکماء و متکلمین خاص طور سے لُوتھر اس بات کا قائل ہے کہ جو بھی واقعاتِ عالم ہیں وہ سب کے سب پہلے سے مقدر شدہ اور کسی تغیر وتبدل کے قابل نہیں۔ خود لوتھر جو کہ مذہب مسیحی کا مصلح ہے لکھتا ہے: ''اسی بارے میں کتاب مقدس سے جو شواہد ملتے ہیں وہ سب مسئلہ اختیار کے مخالف ومنافی ہیں اور یہ قرائن وشواہد کتاب کے بہت سے مقامات پر موجود ہیں بلکہ تمام کتابیں اس قسم کے امور سے پُر ہیں''۔

جب وہ روم ویونان کے قدماء کے درمیان عقیدۂ تقدیر کے بارے میں اشارہ کرتا ہے تو کہتا ہے:

''پس معلوم ہوا کہ اسلام نے دیگر ادیان سے زیادہ مسئلہء تقدیر کو اہمیت نہیں دی حتی کہ لاپلاس اور لیپنٹس کے اقوال کی پیروی میں آج کے علماء نے اس مسئلے کو جتنی اہمیت دی ہے اسلام نے اسے اتنا بھی قابل توجہ نہیں سمجھا ہے''۔ [۱]

گستاولیبان قبول کرتا ہے کہ تقدیر پر اعتقاد اختیار کی نفی اور جبر کو لازم قرار دیتا ہے مگر کہتا ہے کہ تمام ادیان اور بہت سے فلسفی سسٹموں میں یہ عقیدہ موجود ہے اور قرآن ہی سے مخصوص نہیں ہے۔

ویل ڈورنٹ اپنی تاریخ تمدن میں قرآن سے علم اور مشیت الٰہی کی عمومیت کے سلسلے میں آیات نقل کرنے کے بعد اور صحیح بخاری میں ایک مشہور حدیث کی طرف اشارہ کرنے کے بعد کہتا ہے:

''قضاوقدر پر اعتقاد نے جبریت کو اسلامی فکر کے لوازمات میں قرار دیا ہے......''۔ [۱]

بہتر ہے کہ ہم مسٹر ڈوینک سورڈال کی بات پر بھی کان دھریں، وہ اپنی کتاب میں جو کہ

---

۱ تمدنِ عرب واسلام، ص ۱۴۱،۱۳۹

۱ ویل ڈورنٹ: تاریخ تمدن، ج ۱۱ (چوتھی کتاب کا دوسرا حصہ) ص ۴۱

اسلام کے نام سے لکھی گئی اور ایک مجموعہ ''میں کیا جانتا ہوں؟'' کے حصے کے طور پر شائع ہوئی اور فارسی میں ترجمہ شدہ ہے کہتے ہیں:

''اسلامی دور کے آغاز ہی میں مسلمانوں نے اپنے خیال میں اُس (قرآن) میں تضادات پائے اور ایک حدیث میں پیغمبرؐ نے ان کے جواب میں فرمایا: ''جو چیز تمہاری زحمت کا باعث بنتی ہے اس پر ایمان رکھو'' بعد میں وہ مسلمان جو بعض اصولوں کو صرف سرسری نظر سے نہیں دیکھنا چاہتے تھے انہوں نے کوشش کی کہ قرآن کی بعض عبارات وکلمات کی تفسیر کریں اور یہاں سے علم تفسیر وجود میں آیا۔ پہلا سوال جو مسلمانوں کی نگاہ میں آیا یہ تھا کہ اگر انسان امر خدا (قدر) کے خلاف قدم نہیں اٹھا سکتا اس کے باوجود خدا اس کے نیک وبد اعمال کے مطابق اسے سزا وجزا بھی دے۔ کیا قدرتِ خدا اور انسان کی جوابدہی وذمہ داری آپس میں تضاد نہیں رکھتیں؟ قرآنِ کریم نے بھی اس سوال کا جواب نہیں دیا، خدا کی قدرت کاملہ کے واقعات یوں سراسر قرآن میں نظر آتے ہیں کہ انسان کی آزادی کی گنجائش ہی باقی نہیں رہتی۔ اس طریقے سے امر خدا کے آگے جھکنے کے لئے انسان میں احساسِ مسئولیت باقی نہیں رہتا''۔ [۲]

مسٹر ڈوینک سورڈل کی کتاب ان بلند تحقیقات سے پُر ہے!!!

یہ ہے مستشرقین کی طرزِ فکر واستنباط اور یہ ہے ایسے مسائل کے بارے میں ان کا پیمانہ صلاحیت۔

جو کچھ پہلے مذکور کیا گیا اس سے معلوم ہے کہ مسئلہء تقدیر اور قضاوقدر کا ذکر خود قرآنِ مجید میں بار بار آیا ہے اور یہ متکلمین کی ایجادات میں سے نہیں ہے۔ تقدیر اور قضاوقدرِ عمومی پر اعتقاد کی جس طرح قرآن نے تعلیم دی ہے اس میں اور مسلک جبر میں زمین آسمان کا فرق ہے۔

عام طور پر یورپی مستشرقین معتزلہ کی تعریف وتوصیف کرتے ہیں اس نقطہء نظر سے کہ معتزلہ

۲۔ کتاب ''اسلام'' زیر عنوان ''چہ میدانم؟'' فارسی ترجمہ از ڈاکٹر اسماعیل دولت شاہی، ص ۵۵۔۵۶۔

قضا وقدر کے منکر رہے ہیں کیونکہ مستشرقین کے نزدیک تقدیر پر اعتقاد عین جبر پر اعتقاد ہے!!!

بے شک اگر ہم معتزلہ اور اشاعرہ میں تقابل کریں تو معتزلہ فکری حریت واستقلال کے لحاظ سے قابل توجہ رہے ہیں۔ معتزلہ کے خلاف متوکل عباسی کا اقدام اور اشعری طرز کو کرسی نشین قرار دینا دنیائے اسلام کے لئے ایک بہت بڑا حادثہ شمار کیا جاسکتا ہے۔[1] مگر خصوصیت سے قضا وقدر اور تقدیر کے مسئلے میں معتزلہ کا اشتباہ وانحراف اشاعرہ سے کم نہیں ہے۔ مستشرقین جو کہ معارف اسلامی سے گہری آشنائی نہیں رکھتے ہیں یہ خیال کرتے ہیں کہ تقدیر پر اعتقاد عین جبر پر اعتقاد ہے اور اس مسئلے میں معتزلہ کو قابل تعریف قرار دیتے ہیں۔

تاریخ ادبی ایران کی پہلی جلد کے صفحہ ۴۱۱ پر ایڈورڈ براؤن رقم طراز ہے:

’’فرقہ قدریہ یا معتزلہ بہت اہمیت کا حامل رہا اور یہ آزادی ارادہ یا طریقہ تفویض واختیار کا حامی تھا‘‘۔

اور ڈاکٹر شائنز کے قول کے مطابق:

’’معتزلہ کی بہترین تعریف یہ ہے کہ ہم کہیں کہ اس قسم کے افکار کا ظہور جابرانہ احکام اور مقررہ محدود تعلیمات کے مقابلے میں انسان کی عقل سلیم کا ایک اعتراض ہے‘‘۔

معتزلہ جو کہ خود کو اہل العدل والتوحید یا عدل الٰہی اور وحدانیت کے حامی سمجھتے ہیں کہتے ہیں کہ اہل سنت (اشاعرہ) کے عقیدے میں ازلی تقدیر کا مطلب یہ ہے کہ خدا نے ہر ایک کی تقدیر کو پہلے ہی متعین کر رکھا ہے اور جن گناہوں کی سزا دے گا وہ خود اس نے بجبر انسان پر مسلط کئے ہیں اور انسان تقدیر کے مقابلے میں کوئی قدرت واستقامت اور اقدام کی سکت نہیں رکھتا۔

معتزلہ کی اس طرزِ فکر کو یعنی یہ کہ تقدیر جبر کو لازم قرار دیتی ہے مستشرقین نے قابل تائید سمجھا ہے۔

۱۔ رجوع فرمائیے مکتب تشیع کی سالانہ اشاعت کے شمارہ ۳، ص ۳۱۸، ۳۳۲ پر مصنف کے قلم سے مقالہ ’’اصل اجتہاد در اسلام‘‘۔

تاریخی بنیاد:

قابل توجہ مباحث میں سے ایک یہ بھی ہے کہ ان افکار وعقائد اور ان بحث وجدل کی وجہ پیدائش کیا ہے؟ یہ کیسے ہے کہ پہلی صدی کے نصف اوّل کے مسلمان بلکہ نصف دوم تک کے مسلمان جبر وقدر کی بحث میں داخل ہو گئے؟

بے شک ان مباحث میں مسلمانوں کے داخل ہونے کا سبب آیاتِ قرآن واحادیث رسول اکرمؐ ہیں، مسئلہ تقدیر اور انسان کی آزادی واختیار کا مسئلہ بھی ان مسائل میں سے ہے جن کا تعلق فطری طور پر ہر ایک سے ہے اور چونکہ یہ مسئلہ مسلمانوں کی آسمانی کتاب میں بار بار دہرایا گیا ہے اور کچھ آیات کمال صراحت سے تقدیر کی تائید کرتی ہیں اور کچھ دوسری آیات بھی اسی صراحت سے انسان کو آزاد وخود مختار بتاتی ہیں اس لئے وہ غور وفکر اور بحث وگفتگو کی گنجائش پیدا کرتی ہیں۔

مگر مستشرقین اور ان کے پیروکار اس بات کے مدعی ہیں کہ ان افکار کی اصل (جڑ) کچھ اور ہے۔ چنانچہ پہلے ہم نے بیان کیا ہے کہ بعض یورپی مؤرخین کا عقیدہ یہ ہے کہ مسئلہ تقدیر اور جبر و اختیار بعد میں اسلامی متکلمین میں ظاہر ہوا اور اسلام میں اس مفہوم کی کوئی بات نہیں ہے نہ جبر کی اور نہ اختیار کی!! لیکن بعض دوسرے اس ضمن میں یوں سخن سرا ہیں کہ انسان کی عدم آزادی اور جبر پر مبنی اشاعرہ کی فکر وہی ہے جس کی تعلیم اسلام نے دی ہے، مگر معتزلہ اسلام کی دیگر تعلیمات کی طرح اس تعلیم کے بھی زیر بار نہیں ہوئے جو کہ عقل و منطق کے مطابق نہیں اور انسان کی آزادی واختیار کے موضوع کو معتزلہ ہی نے پہلی بار مسلمانوں میں آشکار کیا!!! اور یہ کہ معتزلہ نے بھی اس فکر کو خود ایجاد نہیں کیا بلکہ دوسری قوموں بالخصوص مسیحیوں سے میل جول کے اثرات کے تحت اس عالی قدر فکر کی جانب متوجہ ہوئے۔

تاریخ ادبیاتِ ایران کی پہلی جلد میں صفحہ ۴۱۳ پر ایڈورڈ براؤن کہتا ہے:

''فان کریمر کویقین ہے کہ آزادیٔ ارادہ کی فکر کو معبد الجہنی نے سنبو یہ نام کے ایک ایرانی کی

میں دمشق میں رواج دیا''۔

پیروی اور تقلید میں ساتویں صدی (عیسوی)

صفحہ ۴۱۲ پر کہتا ہے:

''فان کریمر کی نگاہ میں اس جماعت کے اعتقادات کی ساخت و پرداخت کا مقام دمشق تھا

اور یہ بیزنطینی (عیسائی) مفکرین الٰہیات خاص طور سے یحیی دمشقی اور اس کے مرید تھیوڈور ابو قرہ کے

اثرات کے تحت تھا''۔

معلوم ہوتا ہے فان کریمر کی نظر میں وہ ایرانی بھی جس نے کہ ابتداء میں آزادی واختیار کی

فکر معبد جہنی کو تعلیم کی خود رومی مسیحی مفکرین الٰہیات کے فیض سے بہرہ مند ہوا ہے!!

اگر اسی طرح ہے تو پھر توحید و معاد کے مسائل میں بلکہ نماز اور روزے کے مسائل میں بھی

اسی طرح تاریخی اصل کی تلاش کی جائے اور یہی سبب دریافت ہو کہ مسلمان توحید و معاد اور نماز و روزہ

کے بارے میں غور و فکر کے لئے اس لئے متوجہ ہوئے کہ یہ مباحث مسیحی حلقوں میں موجود رہے ہیں!!

حقیقت یہ ہے کہ مستشرقین نہ تو اسلامی عقائد وافکار کے بارے میں تحقیق کی صلاحیت رکھتے

ہیں اور نہ غالباً ان کے بارے میں حسن نیت۔ جب وہ اسلامی عقائد وافکار کے تحلیل و تجزیہ کے مقام پر

پہنچتے ہیں بالخصوص ان مسائل میں جو کہ اسلام علم الکلام، عرفان، تصوف یا فلسفہ سے متعلق ہوں تو اس

قدر مہمل سازی اور دروغ بافی سے کام لیتے ہیں کہ باعث تعجب بلکہ مضحکہ خیز ہوتا ہے نمونہ کے لئے

ذیل کے مندرجات پر توجہ فرمایئے۔

تاریخ ادبیات ایران کی پہلی جلد کے صفحہ ۴۲۲ پر ایڈورڈ براؤن ایک ڈچ (ہالینڈ) مستشرق

ڈوزی کی کتاب تاریخ اسلام سے معتزلہ کے بارے میں یوں نقل کرتا ہے۔

''جب انہوں نے احکامِ شرع کے بارے میں غور و فکر کیا اور طریقۂ عمل واستدلال کے

حامی ہو گئے اس طرح ان کے عمدہ مفاہیم میں سے ایک یہ تھا کہ حقیقت میں قرآن حادث ہے اور مخلوق

ہے خواہ یہ بات قولِ پیغمبرؐ کے خلاف ہی ہوا۔ ؎۱ انہوں نے کہا کہ قرآن کے قدیم اور غیر مخلوق

ہونے کا یہ لازمہ ہے کہ دو ازلی و ابدی وجودوں کا قائل ہوا جائے۔ اسی لئے قرآن یعنی کلامِ خدا کو

مخلوقات کے زمرے میں شمار کیا جائے پھر وہ اس کو ذاتِ پروردگار سے متعلق نہیں سمجھ سکتے کیوں کہ

ذاتِ پروردگار نا قابل تغیر ہے۔ ؎۲

اس طریقے سے بتدریج نزولِ وحی کی بنیاد پر متزلزل ہوئی اور بہت سے معتزلہ نے اعلانیہ

اس بات کا اظہار کیا کہ قرآن کی نظیر لکھنا بلکہ اس سے بہتر لکھنا ناممکن نہیں ہے۔

بنابریں اس بارے میں کہ قرآن آسمانی کتاب ہے اور مبدأ وحی سے نازل ہوئی ہے پر

اعتراض کیا۔ ؎۱ خدا کے بارے میں ان کا عقیدہ متشرع اور مقبولاتِ عامہ وموازین شرعیہ سے

متمسک افراد اور اہل سنت (اشاعرہ) کے عقیدے زیادہ پاک اور بلند تھا۔ کیونکہ معتزلہ کسی طرح بھی

اس فکر کے ہمگام نہیں ہوئے کہ خالق جہان کے لئے یہ ممکن ہے کہ وہ جسمانی صورت میں ظاہر ہوا

؎۱ یہ معزز مستشرق یہ سمجھانا چاہتا ہے کہ اشاعرہ نے قرآن کے قدیم ہونے کا عقیدہ کلامِ پیغمبرؐ سے اخذ کیا تھا لیکن معتزلہ نے یہ جانتے ہوئے کہ پیغمبر اکرمؐ نے اس طرح فرمایا ہے اس بات کو عقل و منطق کے مطابق نہ پاتے ہوئے رد کر دیا۔ اسی کتاب کے صفحہ ۴۱۸ پر کہتا ہے: ''......اور اس عقیدے کے برعکس (خدا کے کبھی نظر نہ آنے کا عقیدہ) اور اسی طرح قرآن کا قدیم ہونا اور اس کے مخلوق ہونے کا انکار عقائد اہل سنت والجماعت (اشاعرہ) سے تھا جو کہ تمام امور کو نص قرآن سے اخذ کرتے ہیں اور تاویل سے پرہیز کرتے ہیں جو کہ ان کے مخالفین کی توجہ کا مقام رہا ہے''۔ حالانکہ قرآن میں اس کے قدیم ہونے اور مخلوق نہ ہونے کے بارے میں کوئی اشارہ تک نہیں ہوا اور رسول اکرمؐ سے منسوب احادیث میں بھی کوئی ایسی حدیث نہیں آئی جس کی صحت کا ذرا سا احتمال معتزلہ کے ہاں ہو۔

؎۲ کتاب کے مترجم نے یہاں اس صفحہ پر جناب فردزانفر کی جانب سے حاشیہ لگایا ہے کہ: ''خلق قرآن کے عقیدے کے مندرجہ بالا بے بنیاد استنباطات و مفاہیم سے کوئی تعلق نہیں ہے''۔

؎۱ تاریخ کی گواہی کے مطابق معتزلہ قرآن پر ایمان رکھتے تھے اور اس کے زبردست مدافعین تھے اور انہوں نے زندیقوں اور فلسفیوں کے عقائد سے زبردست مقابلہ کیا اور اگر ڈوزی کے مطابق وہ قرآن کو مبدأ وحی کی جانب سے نہیں سمجھتے تھے تو کیوں اس کے دفاع کو خود پر لازم قرار دیتے رہے؟

انہوں نے اس بات پر قطعاً کان نہیں دھرا، پیغمبر اکرمؐ سے ایک روایت ہے کہ آپ نے ارشاد فرمایا: ''جس طرح تم نے جنگ بدر میں ماہِ تمام کو دیکھا ہے اسی طرح ایک روز اپنے خدا کو بھی دیکھو گے''۔[2] اور چونکہ منشرعین مذکورہ کلام کو اس کے ظاہری مفہوم پر حمل کرتے تھے لہٰذا یہ مسئلہ معتزلہ کے لئے سنگ راہ بن گیا اس لئے انہوں نے اس کی تفسیر و توضیح کر ڈالی اور کہتے تھے کہ انسان مرنے کے بعد خدا کو روح کی آنکھ یعنی عقلی دلیل سے دیکھے گا۔ نیز وہ اس بات کے بھی منکر تھے کہ خدا کافروں کا خالق ہے۔[1]

یہ ایک نمونہ تھا جسے میں نے یہاں ذکر کرنا چاہا ہے۔ ایڈورڈ براؤن مصنف کتاب ''تاریخ ادبیاتِ ایران'' ان آسمانی تحقیقات کو! اس مستشرق عالی قدر سے نقل کرتا ہے اور بغیر کسی تنقید کے گزر جاتا ہے۔

۲۔ اس سے مراد وہ حدیث ہے جو کتب کلام میں (نہ کہ کتب حدیث میں) یوں نقل کی گئی ہے: اِنَّکُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّکُمْ یَوْمَ الْقِیَامَۃِ کَمَا تَرَوْنَ الْقَمَرَ لَیْلَۃَ الْبَدْرِ. یعنی تم قیامت کے روز اپنے خدا کو دیکھو گے جس طرح تم چودھویں کی رات کو چاند کو دیکھتے ہو۔ جناب مستشرق نے کلمہ اَلْبَدْر سے جو کہ مندرجہ بالا جملے میں چودھویں کے چاند کے معنی میں آیا ہے یہ خیال کیا کہ اس سے جنگ بدر کی جانب اشارہ ہے اور مفہوم کو درست رکھنے کے لئے صیغہ مضارع (تَرَوْنَ) کو ماضی (رَاَیْتُمْ) کے مطابق ترجمہ کر دیا ہے!!! جہاں تک قرائن بتاتے ہیں اس حدیث کا ایک مفصل قصہ ہے، ایک بار کسی راویٔ حدیث کے ہاتھوں اس کی شکل تبدیل ہوئی ہے، پھر وہی تبدیل شدہ شکل دوبارہ علماء کلام کے ہاتھوں مسخ ہوئی اور تیسری بار اس مستشرقِ عالی قدر نے اسے اس مضحکہ خیز صورت میں بدیل دیا۔ قرآنِ کریم میں صراحت سے خدا کو آنکھ سے دیکھنے کی نفی ہے: لَا تُدْرِکُہُ الْاَبْصَارُ وَھُوَ یُدْرِکُ الْاَبْصَارَ وَھُوَ اللَّطِیْفُ الْخَبِیْرُ. لیکن قرآن میں ایک حقیقت کو ''لقاءِ حق'' کے نام سے مکرر یاد کیا ہے۔ شیعہ سنی اخبار و روایات میں بھی صراحت سے خدا کو آنکھ سے دیکھنے کی نفی آئی ہے۔ اور اس دوسری قرآنی حقیقت کی بھی تائید ملتی ہے جو کہ مسلمہ طور پر ایک حسی و جسمانی امر نہیں ہے۔

۱۔ تاریخ میں ایک بھی معتزلی فرد ایسا نہیں مل سکتا جو کہے کہ خدا کافروں کا خالق نہیں ہے، معتزلہ خلق کفر کے منکر تھے نہ کہ خلق کافر کے، وہ کہتے تھے کہ خدا کفر و ظلم و نافرمانی کا خالق نہیں ہے یہ نہیں کہتے تھے کہ خدا کافر و ظالم و نافرمان کا خالق نہیں۔

میں نہیں جانتا کہ ان چیزوں کو جہالت کا نام دوں یا جرم کا، جو چیز سب سے زیادہ موجب افسوس ہے وہ یہ کہ ان مستشرقین کے مشرقی پیروکار بھی بجائے اس کے اسلامی اور مشرقی عقائد و افکار کو براہِ راست ان کے ماخذوں سے ملا کر دیکھیں انہی کے افکار و آراء کو سرمشق قرار دیتے ہیں اور پھر وہی کہتے ہیں۔

حدیث کے بارے میں ایک بحث:

اخبار و روایات میں بعض اوقات ایسے مضامین دکھائی دیتے ہیں جو ان کے منافی معلوم ہوتے ہیں جو کہ کہا جا چکا ہے، مگر جاننا چاہیے کہ اس قسم کا تضاد اور تعارض بعض اشتباہات کی وجہ سے بھی ہوتا ہے جو کہ بعض اوقات راویانِ حدیث سے احادیث کا مضمون نقل کرتے ہوئے سرزد ہو جاتے ہیں اور بعض احادیث کا دیگر احادیث سے مقابلہ کر کے اس اشتباہ کو ظاہر کیا جا سکتا ہے یا وہ تضاد و تعارض ظاہری ہوتا ہے اور گہرے غور و فکر سے معلوم ہو جاتا ہے کہ تعارض موجود نہیں ہے ہم ہر دو قسم کا نمونہ نقل کرتے ہیں:

۱۔ صحیح بخاری کی جلد ۸، صفحہ ۱۵۸ پر یحییٰ بن یعمر حضرت عائشہؓ سے نقل کرتے ہیں، وہ کہتی ہیں کہ انہوں نے رسول اللہ سے طاعون کے بارے میں سوال کیا تو آپؐ نے ارشاد فرمایا:

طاعون ایک عذاب ہے خدا جن لوگوں پر چاہتا ہے بھیج دیتا ہے مگر مؤمنوں کے لئے اللہ نے اسے رحمت قرار دیا ہے۔ جو آدمی بھی اس طاعون زدہ علاقے میں ہو وہ وہیں رہے اور باہر نہ جائے اور رضائے خدا پر صابر رہے، اس پر اعتقاد رکھے کہ جو کچھ خدا نے اس کے لئے لکھ دیا وہی ہو گا اور اس کی جزا شہید کی جزا کے برابر ہے۔

اب اسی قسم کی دوسری حدیث نقل کرتا ہوں: کافی کی جلد ۸ (روضہ) کے صفحہ ۱۰۸ پر نقل کیا گیا ہے کہ عبید اللہ حلبی نے امام صادق علیہ السلام سے وبا کے بارے میں سوال کیا کہ اگر کسی شہر کے

ایک محلے میں ظاہر ہو تو کوئی شخص خود کو دوسرے محلے میں منتقل کرے یا کسی شہر میں پیدا ہوا تو دوسرے شہر منتقل ہو جائے کیا یہ کام جائز ہے یا نہیں؟

امامؑ نے فرمایا:

کوئی ممانعت نہیں یقیناً ایک بار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس بات سے منع فرمایا جب کہ مسلمان دشمن کے مقابلے میں صف آرا تھے اور ان کے لئے اپنے مراکز کی حفاظت لازم تھی ناگہاں وبا پھیل گئی اور وہ وہاں سے بھاگنے لگے۔ رسولِ خداؐ نے فرمایا: اس وبا سے فرار میدانِ جنگ سے فرار ہے اور گناہ شمار کیا جائے گا۔ رسولِ اکرمؐ نے یہ اس لئے کہا کہ وہ اپنے مراکز دشمن کے مقابلے میں خالی نہ کر دیں۔

امام صادق علیہ السلام کے فرمان نے وضاحت کر دی کہ رسولِ اکرمؐ کی مراد ایک خاص واقعے یا وبا یا طاعون سے فرار کو منع کرنے سے یہ تھی کہ مسلمان وہاں سے نکل کر اس فرض کو جو کہ دشمن کے مقابل ان پر عائد ہوتا ہے ترک کر کے اس وبا سے بڑے خطرے میں نہ جا پڑیں، نہ کہ رسول اکرمؐ نے ہمیشہ کے لئے ایک دستور صادر کر دیا کہ ہر وقت اور ہر جگہ جہاں بھی وبا یا طاعون پھوٹ پڑے مسلمان جو کہ اپنی جان و مال کے تحفظ کا ذمہ دار ہے۔ اس موقع پر مہلک بیماری کے مقابلے میں ہاتھ سر پر رکھ لے اور تقدیر کے انتظار میں بیٹھ جائے۔

لیکن رسولِ اکرمؐ کا فرمان راویوں کے درمیان دست بدست آنے سے کم از کم ایک دستور کی صورت اختیار کر گیا جیسا کہ صحیح بخاری میں دکھائی دیتا ہے۔ خوش بختی سے امام صادق علیہ السلام نے اس بات کے مصداق کہ اَهْلُ الْبَيْتِ اَدْرَى بِمَا فِي الْبَيْتِ گھر والے بہتر جانتے ہیں جو کچھ گھر میں ہے۔ روئے حقیقت سے پردہ اٹھایا اور رسولِ اکرمؐ کے مقصد کو بیان کر دیا۔

یہ بھی ممکن ہے کہ جو کچھ صحیح بخاری کی حدیث میں آیا ہے اس کا مقصد کچھ اور ہو اور وہ دوسرا مقصد بھی اسی میں ہے وہ یہ کہ رسولِ اکرمؐ نے یہ دستور دیا ہے کہ جب کسی شہر میں طاعون یا وبا پھوٹ

پڑے اور لوگ اس میں مبتلا ہو جائیں تو اس شہر کے لوگ وہاں سے باہر نہ جائیں تاکہ یہ بیماری دوسرے مقامات پر بھی منتقل نہ ہو جائے تاکہ کم از کم دوسرے لوگوں کی جان تو محفوظ رہے۔ چونکہ پرانے زمانے میں اس بیماری کا کوئی علاج نہ تھا اور نہ ہی سرحدوں یا شہر کے دروازوں پر قرنطینے کا انتظام ہوتا تھا کہ جہاں لوگوں کو زیرِ تحقیقات رکھا جا سکتا ہو، اور ان کی صحت و سلامتی کے بارے میں اطمینان کر کے ان کو داخلے کا اجازت نامہ دیا جاتا۔ اس بیماری کو پھیلنے سے روکنے کا بہترین طریقہ یہی تھا کہ وبا والے شہر کے لوگ وہاں سے دوسرے شہروں یا دیہات کو نہ جائیں اور یوں بیماری کی منتقلی کا باعث نہ بنیں۔

ابن ابی الحدید، نہج البلاغہ کی شرح میں خطبہ نمبر ۱۳۲ میں حضرت عمرؓ کی شام کو مسافرت کے ضمن میں کہتے ہیں: یہ اطلاع ملنے کے بعد کہ شام میں طاعون ہے حضرت عمرؓ نے شہر میں داخل نہ ہونے کا فیصلہ کر لیا اور ابو عبیدہ جراح کے اس اعتراض پر کہ کیا آپ قضا و قدرِ الٰہی سے فرار کرتے ہیں جواب دیا کہ عبد الرحمٰن بن عوف نے روایت کی ہے کہ انہوں نے رسولِ خدا کو فرماتے سنا اگر کسی شہر میں طاعون پھیل جائے اور تم اس شہر میں ہو تو اس شہر سے باہر نہ جاؤ لیکن اگر تم اس شہر سے باہر ہو تو اس میں داخل نہ ہو۔

یوں صحیح بخاری کی حدیث یا تو اس واقعے سے متعلق ہے جس کی وضاحت امام صادق علیہ السلام نے وبا کے واقعے کے ضمن میں کی ہے یا جس واقعے کی امام صادقؑ نے توضیح کی ہے وہ کوئی اور واقعہ تھا اور یہ حدیث اس سے متعلق نہیں۔ یہ حدیث اس سے متعلق ہے کہ طاعون میں مبتلا لوگ دوسری جگہوں کے لوگوں کی حالت کا خیال رکھیں اور اپنے علاقے سے باہر نہ نکلیں اور دوسری جگہوں کو نہ جائیں بہر حال جو کچھ حضرت عائشہؓ والی حدیث سے بظاہر معلوم ہوتا ہے وہ اس کا قطعی مفہوم نہیں ہے اور حدیث نقل کرنے والے اس کا مضمون نقل کرنے کے دوران اشتباہ سے دوچار ہو گئے ہیں۔

۲۔ کافی کی جلد ۲ صفحہ ۵۸ پر باب فضل الیقین میں امام صادق علیہ السلام سے روایت کی جاتی

ہے:

علی علیہ السلام لوگوں کے ساتھ ایک جھکی ہوئی دیوار تلے بیٹھ گئے ایک شخص نے آپؑ سے کہا کہ یہاں تشریف نہ رکھئے کیونکہ دیوار گرنے کو ہے۔ آپؑ نے فرمایا: اجل انسان کی نگہبان ہے پس جب آپ اٹھے تو دیوار گر گئی۔ امام صادقؑ فرماتے ہیں: علیؑ ایسے ہی کام کرتے ہیں اور یہ ''یقین'' ہے۔

ممکن ہے یہ کہا جائے کہ یہ حدیث اوّل تو اس حدیث کے منافی ہے جو کہ اس سے قبل ''صدر اسلام'' پر ایک نگاہ والے باب میں ہم نے ''توحید صدوق'' سے نقل کی ہے کہ اصبغ بن نباتہ کہتے ہیں کہ حضرت علی علیہ السلام اس کج دیوار سے اُٹھ کر دوسری کے نیچے بیٹھ گئے اور یہی اعتراض پیدا ہوا کہ آپؑ قضاوقدر الٰہی سے گریز فرماتے ہیں؟ آپ نے جواب دیا کہ ایک قضاوقدر سے گریز کر کے دوسری قضا وقدر کی جانب جاتا ہوں۔ یہ کیسے ہے کہ وہاں علیؑ دیوار کج کے نیچے سے اُٹھ جاتے ہیں اور آپ کا اُٹھ جانا مورد اعتراض بنتا ہے تو فرماتے ہیں کہ ایک قضاوقدر سے دوسری قضاوقدر کی پناہ میں جاتا ہوں مگر یہاں جب آپؑ کو دیوار کے بارے میں بتایا جاتا ہے تو فرماتے ہیں: اجل نگہبان ہے۔

دوسرے مائل بسقوط دیوار کے نیچے تشریف رکھنا شرعی لحاظ سے حرام وممنوع ہے کس طرح علی علیہ السلام اس عنوان سے کہ اجل نگہبان ہے اس جگہ بیٹھتے ہیں؟ پس یہ حدیث قابل قبول نہیں ہے۔

مگر ان مفاہیم کو جو کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں نظر میں رکھتے ہوئے اس حدیث کی تفسیر کر سکتے ہیں اس طرح کہ نہ تو یہ توحید صدوق والی حدیث کے منافی رہے اور نہ حفظ نفس کے وجوب اور نفس کو ہلاکت میں ڈالنے کی حرمت پر مبنی مسلمہ شرعی اصول کی نفی کرے۔

''معنوی عوامل'' کے عنوان کے تحت ایک فصل میں ہم نے بیان کیا ہے کہ عوامل قضاوقدر اور علی و معلولی اصولوں کو صرف مادی اسباب وعلل اور سہ جہتی دنیا میں ہی محصور ومحدود نہیں کرنا چاہیے۔

عوامل معنوی بھی اپنی باری پر اس جہان کے علل واسباب کی ایک بنیاد بناتے ہیں۔ اس طرح کبھی اگر ایک واقعے کو صرف مادی علل اور جسمانی جہات کے روزن سے ہی دیکھیں تو ایک کامل علّی ومعلولی رابطہ دیکھتے ہیں لیکن اگر ایک دوسری نگاہ سے دیگر پوشیدہ واقعات کا مشاہدہ کریں تو ہم دیکھیں گے کہ جسے ہم علت سمجھتے ہیں وہ معلول وجود کے لئے کافی نہیں ہے کیونکہ ایک دوسرا پوشیدہ عمل ہے جو ہمارے پیش نظر عمل میں دخل رکھتا ہے۔ اس فصل میں ہم نے بیان کیا ہے کہ صدقات واحسانات و نیات اور آخرکار وہ انسانی اعمال بھی جو انسانی روحانی نیت اور پہلو سے تعلق رکھتے ہیں علل واسباب جہان میں اپنے اثرات چھوڑتے ہیں۔ اگر کوئی شخص ہمارے عام حواس کے علاوہ اور کوئی حس بھی رکھتا ہو اور ان اعمال وواقعات کا اس حس کے ذریعے ادراک کرتا ہو تو خاص مواقع پر اس کے فیصلے ہمارے فیصلوں سے مختلف ہوں گے۔ اس کی صحیح مثال یہ ہے کہ ہم جو کہ سہ سمتی وجود میں دو سمتی موجودات کے ساتھ جو کہ دو سمت سے زیادہ کا شعور نہیں رکھ سکتے باہم کسی موضوع پر فیصلہ کریں تو ان موضوعات جو کہ دو سمتی ہوں گے ہمارا اور ان کا فیصلہ یکساں ہوگا مگر ان موضوعات پر جو کہ سہ سمتی ہوں گے ہمارا اور ان کا فیصلہ مجبوراً وقہراً مختلف ہوگا۔ اہل یقین یعنی وہ جو کہ ایک دوسری حس اور ایک دوسری نگاہ کے مالک ہوتے ہیں اور جو کچھ ہم دیکھتے ہیں اس کے علاوہ دنیا کی دوسری کششوں اور واقعات کو دیکھتے ہیں خاص مواقع پر ان کے فیصلے ہمارے فیصلوں سے مختلف ہوں گے۔

مثلاً ہم موت کی جو علت دیکھتے ہیں وہ ممکن ہے کہ ایک پوشیدہ عمل کو دیکھتے ہوئے اس علت کو خاطر میں نہ لائے۔ معنوی اعمال وواقعات کے سلسلے میں کیا مانع ہے کہ بعض چیزیں عمر، سلامتی اور رزق کی ضمانت کا حکم رکھتی ہوں اور درازی عمر، سلامتی اور وسعت رزق پر معنوی اثرات بھی مرتب ہوتے ہوں اور اہل یقین ان سے آگاہ ہوں۔

بہرحال یہ حدیث قابل توجیہ ہے اور یہ مفہوم کا دامن بہت وسیع ہے۔

علم خدا جہل ہو جائے؟!

تقدیر اور قضا وقدر کی بحث کے خاتمے میں یہ غلط نہ ہوگا اگر جبریوں کے معروف ترین اشکالات کا ذکر کیا جائے اور ان کی تحلیل وتجزیہ کیا جائے تا کہ ان کا جواب بھی واضح ہو جائے۔

جبریوں نے اپنے دعووں کے اثبات میں عقل ونقل کے بہت سے دلائل وشواہد قائم کئے ہیں۔ جبری مسلمان قرآن کی آیاتِ قضا وقدر سے جو کہ پہلے نقل کی گئی ہیں تمسک کرتے ہیں اور کبھی کلماتِ رسولِ اکرمؐ یا ائمہ اطہارؑ سے بھی اس سلسلے میں استدلال کرتے ہیں۔

اس دعوے پر جبریوں کی جانب سے جو عقلی دلائل دیئے جاتے ہیں وہ بے شمار ہیں، ہم نے ''اصولِ فلسفہ'' کی تیسری جلد کے حاشیوں میں ان میں سے بہت سوں کا ذکر کیا ہے اور ان پر تنقید بھی کی ہے۔

جبر کا سب سے معروف شبہ وہی ہے جو مسئلہ قضا وقدر کو مفہومِ الٰہی یعنی مسئلہء علم خدا سے مربوط کر دیتا ہے اور وہ یہ ہے:

خدا ازل سے جو کچھ واقع ہوگا اور جو کچھ واقع نہیں ہوگا آگاہ ہے، کوئی واقعہ ایسا نہیں جو کہ اللہ کے علم ازلی میں پنہاں نہ ہو۔

ایک تو علم الٰہی میں نہ تو تغیر ہو سکتا ہے اور نہ ہی اس کے خلاف یعنی نہ تبدیل ہونا ممکن ہے نہ دوسری شکل پیدا ہونا، کیونکہ تغیر ذاتِ واجب الوجود کے کمال کے منافی ہے۔ نہ یہ ممکن ہے کہ جس واقعے کو وہ ازل سے جانتا ہو اس کے برعکس واقع ہو کیونکہ اس سے لازم آتا ہے کہ اس کا علم کوئی علم نہ ہو بلکہ جہل ہو۔ یہ بھی وجود مطلق کی تمامیت وکمال کے منافی ہے۔

پس ان دو امور کے مطابق:

الف : خدا ہر چیز سے آگاہ ہے

ب : علم الٰہی نہ تو قابل تغیر ہے نہ یہ کہ اس کے برعکس ہو۔

منطقی طور پر نتیجہ یوں نکلتا ہے:

واقعات وکائنات کے لئے جبراً وقہراً یہ ہو کہ اس طرح واقع ہوں جو کہ علم الٰہی سے مطابقت رکھیں۔

خصوصاً اگر اس نکتے کا اضافہ ہو جائے کہ علم الٰہی فعلی وایجابی علم ہے، یعنی وہ ایسا علم ہے کہ معلوم اس علم کو ماخذ قرار دیتا ہے، نہ کہ علم انفعالی ہے جس میں کہ علم، معلوم سے اخذ کیا جاتا ہے۔ جیسے واقعاتِ جہان کے بارے میں انسان کا علم۔

اس طرح اگر ازل میں علم الٰہی میں یوں تھا کہ فلاں شخص فلاں وقت میں فلاں نافرمانی کا مرتکب ہوگا تو جبراً وقہراً وہ نافرمانی اسی طرح سرزد اور واقع ہونی چاہیے۔ مرتکب شخص اس بات پر قادر نہ ہوگا کہ کوئی اور انداز اختیار کرے بلکہ قادر کوئی نہ ہوگا کہ اسے تبدیل کر دے ورنہ علم خدا جہل ہو جائے گا۔ خیام کہتا ہے:

من می خورم دہر کہ چو من اہل بود
می خوردن من بنزدِ او سہل بود
می خوردنِ من حق زا ازل میدانست
گرمی نخورم علم خدا جہل بود

(میں شراب پیتا ہوں اور جو بھی میری طرح اہل ہے اس کے نزدیک میرا شراب پینا آسان اور واضح ہے، میرا شراب پینا ازل سے خدا کو معلوم ہے اگر میں شراب نہ پیوں تو علم خدا جہل ہو جائے)

اس شبعے کا جواب قضا وقدر کے مفہوم کو صحیح طرح ادراک کرنے کے بعد آسان ہے۔ یہ شبہ وہاں پیدا ہوا جہاں علم الٰہی اور نظامِ سبھی جہاں میں سے ہر ایک کے لئے جدا حساب فرض کیا گیا ہے۔

یعنی یوں فرض کیا گیا کہ اتفاقاً رونما ہونے والے واقعاتِ کائنات پر اللہ کو علم ہے .... یہ علم درست طور پر بروئے کار آئے اور اس کے خلاف واقعہ نہ ہونے کے لئے ضروری ہے کہ واقعاتِ عالم اس کی زیرِ نگرانی اور زیرِ کنٹرول ہوں تاکہ ماقبل کے تصور و نقشہ سے مطابقت کے ساتھ وقوع پذیر ہوں۔

دوسرے الفاظ میں یوں فرض کیا گیا کہ علم الٰہی نے جہان کے نظامِ سببی و مسببی سے علیحدہ آزادانہ طور پر واقعات کے وقوع اور عدمِ وقوع سے تعلق جوڑ رکھا ہے اور لازم ہے کہ کوئی کام بھی عمل میں آئے تو یہ علم معلوم سے خود مطابقت کرے۔ اس طرح جہان کے نظامِ سببی و مسببی کو کنٹرول میں ہونا چاہیے اور ہر معاملے میں فطرت کے احکام اور اس کے اثرات اور ارادہ و اختیار کے احکام اور اس کے اثرات کو روک رکھے تاکہ جو کچھ علم ازلی الٰہی ہے اسی کے مطابق واقع ہو اور آپس میں تفاوت نہ رہے۔

اس طرح انسان سے بھی اختیار و آزادی و قدرت و ارادے کو سلب کر لینا چاہیے تاکہ اس کے اعمال کامل طور پر زیرِ کنٹرول آجائیں اور علم خدا جہل نہ ہو پائے۔

علم الٰہی کے بارے میں ایسا تصور خود جہل و بے خبری کی انتہا ہے کیا یہ ممکن ہے کہ علم خدا کی یہ صورت ہو کہ وہ کائنات میں رونما ہونے والے اتفاقی واقعات پر علم رکھتا ہے، اور اس علم کو واقع کے مطابق گردانے کے لئے علت و معلول کے مضبوط نظام کو درہم برہم کیا جائے؟ یا اس نظام میں تبدیلی لائی جائے؟ اور فطرت سے اس کی خاصیت کو سلب کرے یا فاعل خود مختار سے اس کی آزادی و اختیار کو روک دے؟!

لہٰذا یہ بعید معلوم ہوتا ہے مندرجہ بالا رباعی خیام کی ہو جو کم از کم نیم فلسفی رہا ہے۔ شاید یہ رباعی ان اشعار میں سے ہو جنہیں خیام کے بعد اس سے منسوب کر دیا گیا ہو، یا خیام ہی کی ہو مگر خیام نے اس رباعی میں فلسفہ و منطق کی زبان میں بات نہ کرنی چاہی ہو فقط ایک خیال کو خوبصورت شکل میں نظم کا جامہ پہنا دیا ہو۔ بہت اہل تحقیق بھی جب شعر کہنے پر آئے ہیں تو انہوں نے اپنے علمی و فلسفی

افکار سے پہلو بچا کر لطیف تخیلات کو شعر کا خوبصورت لباس پہنایا ہے۔ دوسرے الفاظ میں انہوں نے اہل ادب کی زبان میں بات کی ہے نہ کہ اہل فلسفہ کی زبان میں۔ اسی طرح خیام سے منسوب بہت سے اشعار اسی قسم کے ہیں۔ خیام کی عالمی شہرت ایسے ہی تخیلات اور اسی طرزِ بیان کی مرہونِ منت ہے۔

الٰہی علم ازلی کائنات کے نظامِ سببی و مسببی (علل و اسباب) سے جدا نہیں ہے۔ علم الٰہی یہی علم بنظامِ عالم ہے جو کچھ عالم الٰہی کا تقاضا ہے وہ یہ جہان اور اس کا نظام ہے۔ علم الٰہی جب کسی واقعے کے وقوع یا عدمِ وقوع کے ساتھ تعلق قائم کرتا ہے تو یہ علم اس واقعے کے علل و اسباب سے مربوط ہوتا ہے۔ اللہ کو علم ہے کہ فلاں واقعہ اس کے اپنے اسباب و علل سے وقوع پذیر ہوگا۔

علل اور فاعل مختلف ہوتے ہیں۔ ایک علیت اور اس کی فاعلیت طبیعیاتی ہے اور ایک شعوری، ایک مجبور ہے اور دوسری مختار، علم ازلی الٰہی کا جو تقاضا ہے وہ یہ ہے کہ فاعل طبیعی کا اثر فاعل طبیعی سے ہی صادر ہو، فاعل شعوری کا اثر فاعل شعوری سے فاعل مجبور کا اثر فاعل مجبور سے اور فاعل مختار کا اثر فاعل مختار سے علم الٰہی یہ لازم نہیں کرتا کہ فاعل مختار کا اثر اس فاعل سے جبر کے ساتھ صادر ہو۔

دوسرے لفظوں میں علم ازلی الٰہی، نظام کا علم ہے یعنی معلولات کا ان کے خاص علل سے صادر ہونے کا علم، جیسا کہ نظامِ وجود میں علتیں اور فاعل مختلف ہوتے ہیں ایک طبیعیاتی ہے اور ایک شعوری، ایک مختار ہے اور ایک مجبور، علمی نظام میں بھی معاملہ یوں ہی ہے یعنی ہر فاعل جس طرح کہ عالم وجود میں ہے اسی طرح عالم عینی میں ہے بلکہ یہ کہیئے کہ جس طرح عالم علمی میں ہے اسی طرح عالم وجود میں ہے۔ ایک فاعل کا اثر اسی سے صادر ہونے کا اللہ کو علم تھا، اس کا معنی یہ ہے کہ فاعل مختار کا اثر فاعل مختار ہی سے صادر ہوگا اور فاعل مجبور کا اثر فاعل مجبور ہی سے صادر ہوگا، علم الٰہی کا تقاضا یہ ہے کہ فاعل مختار کا فعل فاعل مختار ہی سے صادر ہو اور فاعل مجبور کا فعل فاعل مجبور ہی سے صادر ہو نہ یہ کہ علم الٰہی لازم قرار

دیتا ہے کہ ایک فاعل مختار مجبور بن جائے یا فاعل مجبور مختار ہو جائے۔

جیسا کہ ذکر کیا جا چکا ہے انسان نظامِ ہستی میں ایک قسم کے اختیار و آزادی کا حامل ہے اور اپنی کوششوں میں وہ امکانات رکھتا ہے جو دوسرے موجودات حتیٰ کہ حیوانات کے لئے بھی نہیں ہیں۔ چونکہ عینی (وجودی) نظام علمی نظام سے بنیاد حاصل کرتا ہے اور عالم کیانی (دنیائے کائنات) کا سرچشمہ عالم ربانی ہے، پس علم ازلی جو کہ انسان کے اعمال وانفعال سے مربوط ہے اس معنی میں ہے کہ وہ ازل سے جانتا ہے کہ کون اپنے اختیار و آزادی کے بموجب اطاعت کرتا ہے اور کون نافرمانی اور علم الٰہی کا تقاضا یہ ہے کہ جو شخص اطاعت کرتا ہے وہ اپنے ارادہ واختیار سے طاعت کرے اور جو نافرمانی کرتا ہے وہ اپنے ارادہ واختیار سے کرے اور یہی اس بات کا مفہوم ہے جو کسی نے کہی ہے: ''انسان بالجبر مختار ہے''، یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ وہ مختار نہ ہو۔ پس علم ازلی اس اختیار و آزادی کو سلب کرنے کے لئے مداخلت نہیں کرتا جو کہ نظامِ علمی اور نظامِ وجود میں مقرر ہے کہ وہ مختار و آزاد ہو۔ وہ انسان کی آزادی و اختیار کو سلب کرنے کے لئے دخل نہیں دیتا کہ اسے اطاعت یا معصیت کے لئے مجبور کرے۔

اسی طرح اس اشکال میں جن دو امور کا ذکر ہوا ہے وہ صحیح اور ناقابل تردید ہیں اور اس ضمن میں اس نکتے کا اضافہ بھی ہوا کہ علم الٰہی فعلی اور ایجابی علم ہے نہ کہ انفعالی اور تقلیدی علم یہ بھی صحیح اور ناقابل انکار ہے مگر اس کا لازمہ یہ نہیں ہے کہ انسان مجبور اور بے اختیار ہو اور جب وہ معصیت و نافرمانی کرتا ہے تو کسی قوت و طاقت کی جانب سے مجبور ہو بلکہ وہ وجود جو کہ تکوینی نظام میں آزاد کیا گیا ہے اور علمی نظام میں بھی آزاد و مختار قرار دیا گیا ہے اگر کوئی کام بجبر کرے تو علم خدا جہل ہو جائے گا لہٰذا اشکال کنندہ کا یہ کہنا:

ع مے خوردنِ من حق ز ازل میدانست

(میرا شراب پینا حق تعالیٰ ازل سے جانتا ہے)

وضاحت چاہتا ہے کہ آیا حق ازل سے جو جانتا ہے وہ بلا جبر و اکراہ ایک شخص کے انتخاب، ارادہ اور میلان کے ساتھ اختیاری شراب خواری ہے؟ انسان کے وجود سے باہر کسی قوت کے ذریعہ مسلط کی گئی جبری شراب خواری ہے؟ یا بغیر علل واسباب کے مطلق شراب خواری ہے؟ حق تعالیٰ جو ازل سے جانتا ہے وہ نہ جبری میخواری ہے اور نہ مطلق میخواری بلکہ مے خواریء اختیاری تھی اور چونکہ علم ازلی اسی طرح ہے پس اگر شراب اختیار سے نہ پی اور بجبر پی تو علم خدا جہل ہو جائے گا، اس لئے صاحب ارادہ واختیار موجودات کے افعال واعمال کے ساتھ علم ازلی کا نتیجہ جبر نہیں ہے بلکہ اس کا عکس جبر ہے علم ازلی کا لازمہ یہ ہے کہ جو مختار ہے وہ حتمی طور پر مختار ہونا چاہیے پس جس نے بھی کہا سچ کہا ہے

علم ازلی علت عصیان کردن

نزدِ عقلا زغایت جہل بود

(نافرمانی وگنہگاری کا سبب علم ازلی ہے عقلا کے نزدیک یہ انتہائی جہالت ہے)۔

یہ سب ایک صورت میں ہے کہ ہم محلِ بحث کو وہ علم سابق ازلی الٰہی قرار دیں جو قرآنِ کریم میں کتاب لوح محفوظ، قلم اور ان کی مانند ذکر کیا گیا ہے اور اشکال (اشتباہ) میں بھی اسی علم کا تذکرہ کیا گیا ہے۔

اس چیز کو جانتے ہوئے کہ موجوداتِ جہان اور نظام سببی و مسببی سابق علم ازلی سے معلومِ حق میں یہ معلوم ہونا چاہیے کہ خود یہی نظام جو معلومِ حق ہے علم حق بھی ہے۔ یہ جہان اپنے تمام نظاموں کے ساتھ علم باری تعالیٰ بھی ہے اور اس کا معلوم بھی کیونکہ ذاتِ حق تمام اشیاء پر ازل سے ابد تک محیط ہے اور ہر چیز کی ذات اس کے ہاں حاضر ہے (اس کے سامنے ہے) یہ ممکن ہی نہیں کہ تمام ہستی میں کوئی بھی وجود اس سے پنہاں (غائب) ہو۔ وہ ہر جگہ اور ہر چیز کے ساتھ ہے۔

بقرہ:۱۱۵ اَیْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ.

تم جدھر بھی رخ کرو سامنے اللہ ہی ہے۔

ق:۱۳ وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ.

اور ہم رگ جان سے بھی زیادہ اس (انسان) کے قریب ہیں۔

حدید:۳ هُوَ الْاَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ

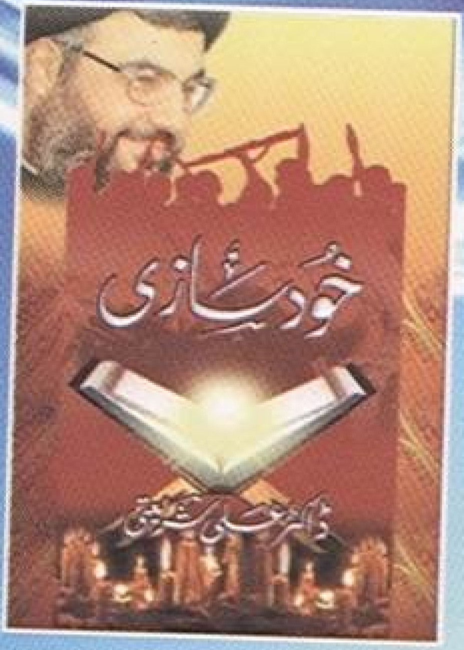
وہی اوّل ہے اور آخر ہے اور ظاہر ہے اور باطن ہے اور وہی ہر چیز کا علم رکھنے والا ہے۔

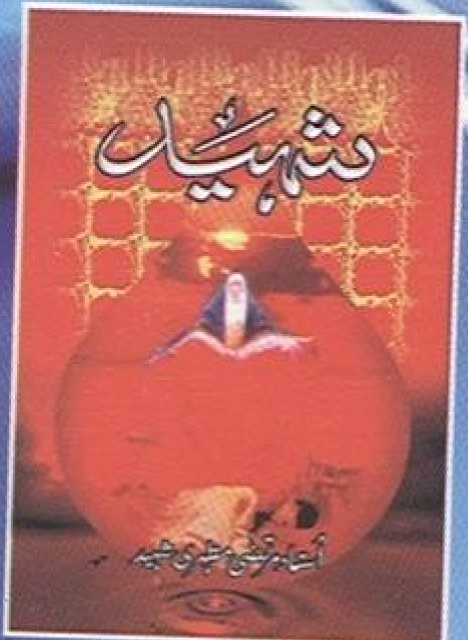
اسی طرح خود جہان اپنی تمام خصوصیتوں اور نظاموں کے ساتھ علم الٰہی کے مراتب میں سے ہے۔

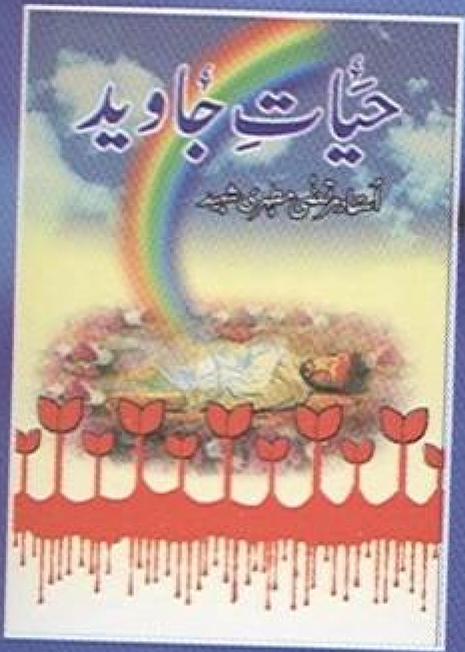
علم کے اس مرتبے میں علم و معلوم ایک ہیں نہ کہ دو مختلف چیزیں کہ اس میں علم و معلوم میں مطابقت وعدم مطابقت فرض کی جائے اور کبھی کہا جائے کہ اگر یوں ہو تو علم خدا علم ہے اور اگر دُوں ہو تو جہل ہو جائے گا۔

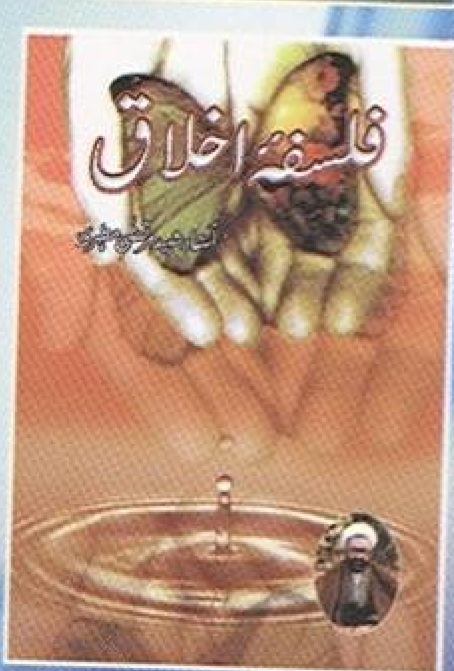
تمت بالخیر

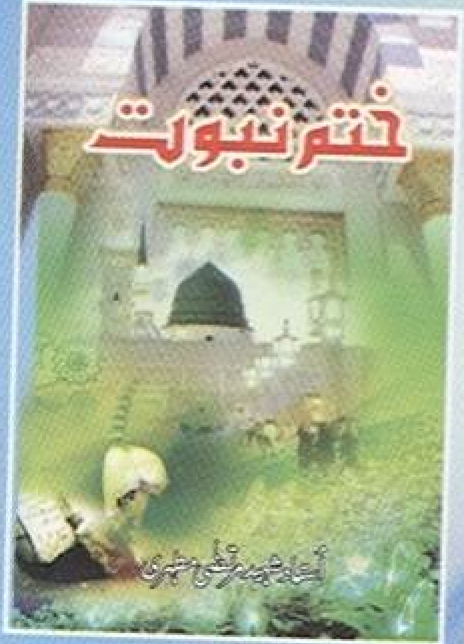
اسلامی علوم ومعارف سے آگاہی کے لئے ہماری مطبوعات

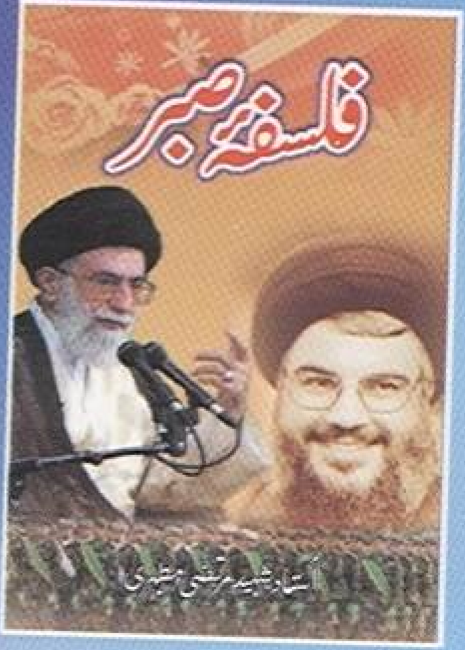


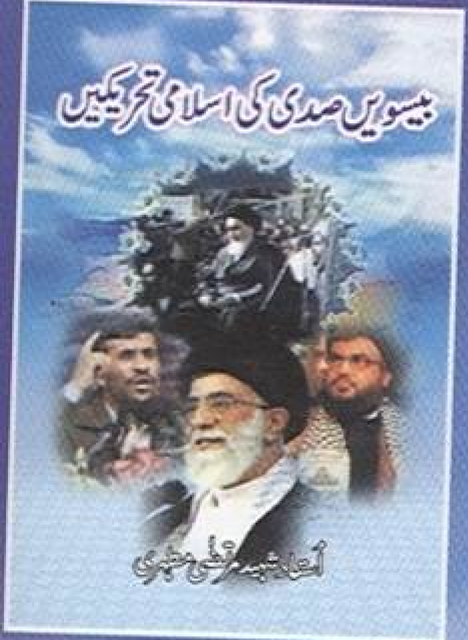


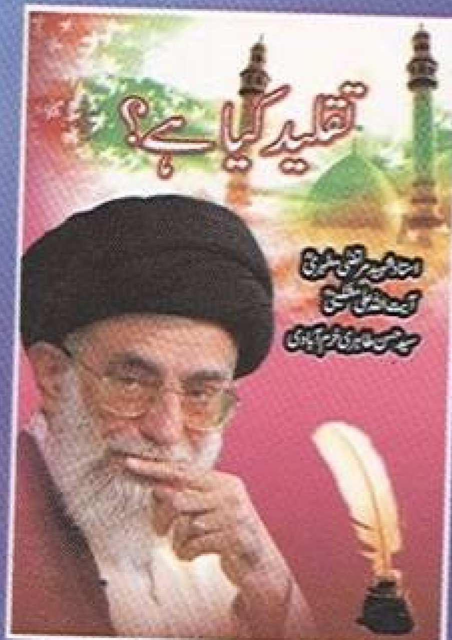


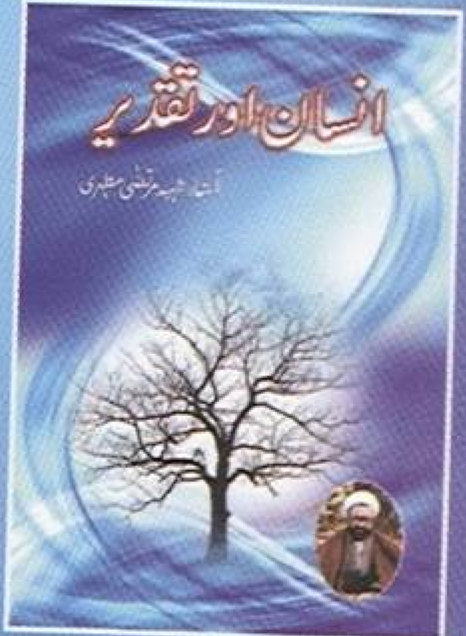


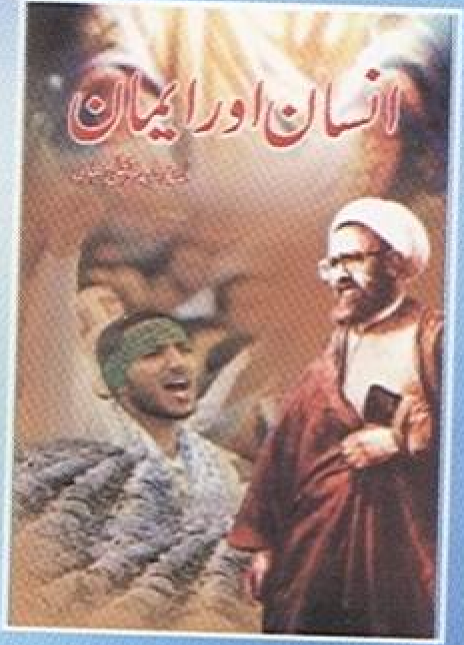


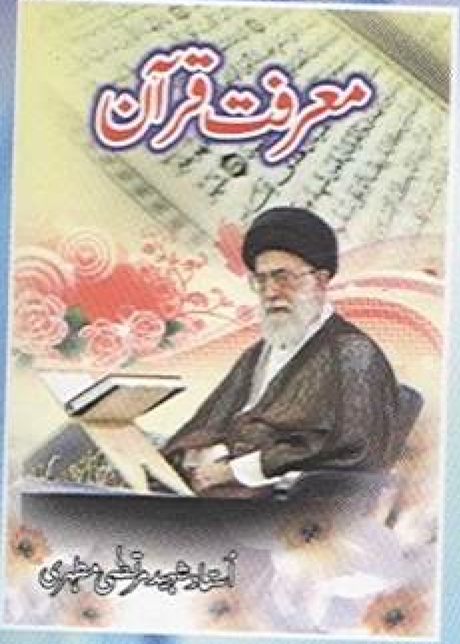


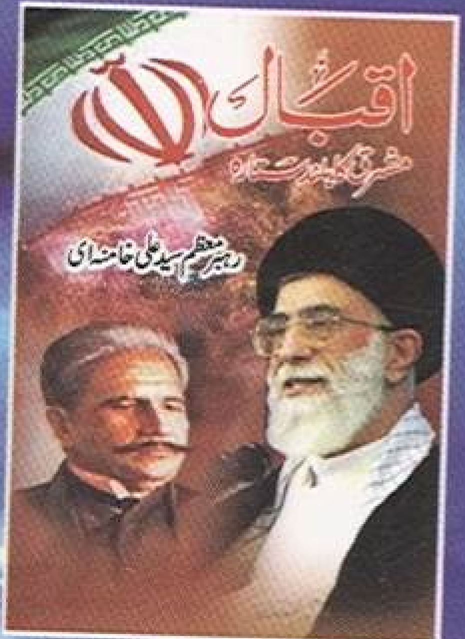












دانش گاہِ علومِ اسلامی

جی پی او بکس ۱۵ ر چکوال پاکستان 0332-3329235

E-mail: payamenoorpub@yahoo.com

Distributor:

G-9/2، المہدیؑ اسلامک سینٹر نزد مسجد و امام بارگاہ امام صادقؑ، اسلام آباد 051-2852066