قرونِ اولیٰ کے تشکیلی دور کے بعد کا اسلام

(۲)

اخلاقی اصول

ڈاکٹر فضل الرحمٰن

اخلاقی سطح پر، انسانی ارادہ و اختیار اور جواب دہی کے بنیادی مسائل کے ضمن میں قرونِ اولیٰ کے تشکیلی دور کے بعد کے زمانے میں امتِ مسلمہ پر جو کچھ گذری اس کی داستان ویسی ہی دردناک ہے، جیسی کہ سیاسی نظام کے بارے میں پچھلی اشاعت میں بیان کی جا چکی ہے۔

قرآن حکیم کے ارشادات اور نبی کریمؐ کے اسوۂ حسنہ میں ایسا لائحہ عمل موجود تھا، جس پر گامزن ہو کر انسانی توانائی کے اعلیٰ تخلیقی مضمرات بروئے کار لائے جا سکتے تھے۔ اور ساتھ ہی ساتھ ان تخلیقی کوششوں کو صحیح اخلاقی نہج پر رکھا جا سکتا تھا۔ اس مقصد کے لئے جن جن متجاذب عوامل (TENSIONS) کا وجود ضروری تھا، ان سب پر قرآنِ حکیم نے بالوضاحت اور بالتاکید زور دیا ہے چنانچہ ایک طرف تو اس نے اُن عدمی (NIHILIST) رجحانات کے خلاف سختی سے متنبہ کیا ہے۔ جن کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ انسان اپنے آپ کو بجائے خود قانون سمجھنے لگتا ہے۔ ایسے رجحانات کو اس نے "تکبّر" کے معنی خیز لفظ سے تعبیر کیا ہے اور انسان کو حکم دیا ہے کہ وہ خود کو اخلاقی قانون کا تابعِ فرمان کر دے۔ دوسری طرف اس نے حقیقی رجائیت کو اُبھارا، یاس کو شیوۂ کافرانہ قرار دیا، انسان کو لاتعد و لاتحصی صلاحیتوں سے نوازا اور اسے بارِ امانت کو اٹھانے کے لئے مکمل طور پر ذمہ دار

قرار دیا ہے۔ قرآن کو "جبر" اور "اختیار" کے مسئلہ کی فلسفیانہ موشگافیوں سے کوئی سروکار نہیں۔ اسے تو یہ درکار ہے کہ فطرتِ انسانی کی صحیح معرفت کی بنا پر انسان کی تخلیقی اخلاقی توانائی زیادہ سے زیادہ بروئے کار آئے۔ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کہ قرآنِ مجسم تھے۔ انہوں نے اپنے افعال و اقوال کے ذریعے قرآن کے ان رجحانات کا بہترین عملی نمونہ پیش کیا اور آپ کے صحابۂ کرام اسی اسوہ حسنہ پر چلے رضی اللہ عنہم ورضوا عنہ۔

رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس دارِ فانی سے تشریف لے جانے کے تقریباً ایک سو سال بعد اس اخلاقی عملی رجحان کی جگہ شدید تفکر و تعمق نے لے لی۔ یہ کوئی عجیب بات نہ تھی۔ کیونکہ ہر مذہب پر ایسا دور آتا ہے، جب کہ اس کا عالمی نظریہ اس کے ماننے والوں کے صرف اعمال میں متضمن نہیں رہتا۔ بلکہ ان کی بنیاد پر عقائد کی تشکیل بھی ہوتی ہے۔ لیکن افسوسناک بات یہ ہوئی کہ دوسری اور تیسری صدی ہجری کے دوران اسلام کے فکری ارتقا میں ایک مقام ایسا آگیا، جہاں معتزلہ اور ان کے مخالفین، دونوں فریقوں نے اپنی اپنی جگہ تجاذب اور تناؤ (TENSION) کے اس اصول کو یکسر فراموش کر دیا جس پر اخلاق کی عمارت کے قیام کا انحصار ہے، اور جس کی قرآن نے بہ تاکید تعلیم دی ہے۔ ان دونوں نے اس تجاذب اور تناؤ کے ایک ہی سرے پر سارا زور صرف کیا۔ انسان کی اخلاقی تگ و تاز کو تیز سے تیز تر کرنے کے لئے قرآن حکیم نے ایک طرف تو انسان کی صلاحیتوں اور اس کی ذمہ داریوں پر زور دیا اور اللہ تعالیٰ کی صفتِ عدل کو نمایاں کیا ہے۔ دوسری طرف اس نے اخلاقی قانون کی حاکمیتِ مطلقہ کو منوانے کے لئے اتنے ہی شد و مد سے اللہ تعالیٰ کی قدرت، اس کی مشیئت اور جبروت پر زور دیا ہے۔ تجاذب اور تناؤ کے ان دو سروں میں سے اوّل الذکر پر معتزلہ نے اپنا سارا زور لگا دیا۔ دوسرے کو انہوں نے یکسر نظر انداز کر دیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ وہ اپنی ہی کلامی گتھیوں میں الجھ کر رہ گئے۔ ان کے مخالفوں نے ان پر یہ الزام لگایا کہ وہ اللہ تعالیٰ کو اس کی صفات سے معرّا کر کے مبادیاتِ دین کی جگہ کھلی انسان پرستی (HUMANISM) کو دے رہے ہیں۔ لیکن ان مخالفینِ معتزلہ نے بھی صرف ایک ہی سرے پر سارا زور صرف کیا اور وہ تھا مشیئت و قدرتِ الٰہی کا سرا۔ انہوں نے اس معاملے میں اس قدر غلو اور تشدد سے کام لیا کہ یہ بھی اپنے عقائد کے ہاتھوں گویا خود ہی گردی ہو گئے اور امتدادِ زمانہ کے ساتھ انہوں نے جبریت کو روایتی عقائد کا جزو لاینفک بنا دیا۔

اس یکطرفہ جھکاؤ کا نتیجہ یہ ہوا کہ سیاسی نظام کی طرح اخلاقی اصول کے بارے میں بھی اہل السنت والجماعت کو راہِ اعتدال چھوڑ کر انتہا پسندانہ موقف اختیار کرنا پڑا۔ قرآن وسنت نبوی کے زندہ اصولوں اور ترکیبی تجاذب کی جگہ جس سے اخلاق کی عمارت قائم رہتی ہے، دو انتہا پسندانہ متضاد نظریات کے تخالف نے لے لی۔ اہل السنت والجماعت نے ان دو انتہا پسندانہ نظریوں میں سے ایک کو اپنا کر اپنے عقائد میں شامل کر لیا۔ بلکہ یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ اہل السنت والجماعت وجود میں آئے ہی اس مقصد کو لے کر کہ اللہ تعالیٰ کی قدرتِ کاملہ اور انسان کی بے چارگیٔ محض کو جزوِ عقیدہ بنا کر رہیں گے۔

احادیث وسنت کے سلسلۂ مضامین میں ہم نے عقیدۂ جبریت کی تبلیغ کرنے والی حدیثوں کی طرف قارئین کرام کی توجہ مبذول کرائی تھی، ساتھ ہی ان حدیثوں کی بھی نشاندہی کی تھی جو اس کے خلاف نظریے کی حامل ہیں، اور یہ بھی واضح کیا تھا کہ اول الذکر عقیدہ کی حدیثیں اتنی زیادہ ہیں کہ مؤخر الذکر عقیدہ کی حدیثیں تو جیسے ان میں کھو جاتی ہیں۔ ہم نے مختصراً ان حالات کی طرف بھی اشارہ کیا تھا جن کی وجہ سے ان احادیث کی تشکیل عمل میں آئی۔ یہ موقع اس کا نہیں ہے کہ اسلام میں اس مسئلہ کی ابتدا اور ارتقا کا سراغ لگایا جائے۔ لیکن جیسا کہ ہم نے اپنے پچھلے سلسلۂ مضامین میں عرض کیا تھا، اس کی شروعات ایمان اور عمل کے باہمی تعلق اور مسلم کی تعریف سے ہوئی۔ اُموی حکومت نے جبریت کی حمایت کی کیونکہ انہیں ڈر تھا کہ انسانی آزادی واختیار کی تاکید کا نتیجہ ان کی اپنی آمریت کے لئے مفید نہ ہوگا۔ یہ عقیدہ کہ ایمان کو اعمال سے الگ، قائم بالذات مانا جائے اور اعمال کے احتساب میں نرمی برتی جائے، اس رجحان طبع کے عین موافق تھا جسے جبریت قبول تھی۔ اعمال کے مقابلے میں ایمان کی بنیادی طور پر الگ حیثیت کا عقیدہ امت کے سوادِ اعظم کے نزدیک خارجیت کے خلاف دفاع کے لئے ضروری تھا چنانچہ اسے ترمیم شدہ شکل میں اپنا لیا گیا۔ بجائے خود، یہ نظریہ بے ضرر تھا۔ بشرطیکہ یہ پورے طور پر پیشِ نظر رکھا جاتا کہ اس کا مقصد محض مسلم کی ظاہری فقہی تعریف ہے نہ کہ اسلام کے عناصر ترکیبی کی تفصیل وتوضیح۔ افسوس یہ ہے کہ یہ نکتہ فراموش کر دیا گیا۔ اور ایمان کے عناصر سے جدا اور قائم بالذات ہونے کے نظریہ کو مسلمان کی نہ صرف رسمی، بلکہ حقیقی تعریف قرار دیا گیا۔ اس میں شک نہیں کہ یہ اس لئے ہوا کہ عام مسلمان خارجیوں اور دوسرے باقی گروہوں کے پھیلائے ہوئے انتشار سے تنگ آ چکے تھے۔ با ایں ہمہ یہ ایک انتہا پسندانہ اقدام تھا۔ اور بالآخر یہ اخلاقی لحاظ سے یہ خودکشی کا سا فعل ثابت ہوا۔ یہ عقیدہ مسیحی عقیدہ "استحقاق نجات بہ ایمان" (JUSTIFICATION BY FAITH) کا عین چربہ بن گیا۔

اس رجحانِ ذہنی کا لازمی نتیجہ یہ نکلنا تھا کہ دینی ضمیر غفلت کی نیند سو جائے۔ اس سے اخلاقی تجاذب کے عمل کا سست اور اسی تناسب سے اخلاقی اقدار کا پست ہونا بھی بدیہی امر تھا۔ اس میں شک نہیں کہ بہت سی ایسی حدیثیں بھی ہیں جن میں ایمان اور اعمال کے مابین متعین رشتہ قائم کیا گیا ہے اور اخلاقی لحاظ سے فاعل کی داخلی (قلبی) کیفیت اور اس کے خارجی مظہر (عمل) کے مابین تعلق کی نشاندہی کی گئی ہے۔ ہم نے اپنے پچھلے سلسلۂ مضامین میں اس مضمون کی حدیث کا حوالہ دیا تھا، لیکن ان مؤخر الذکر احادیث کے برخلاف اول الذکر قسم کی حدیثوں سے تعریف و تحدید کا کام لیا گیا۔ اور جیسا کہ ہم نے سطورِ مندرجہ بالا میں عرض کیا تھا یہ تعریف محض رسمی، ظاہری اور اس لئے خالصۃً فقہی نہیں تصور کی گئی، بلکہ اسے بنیادی تعریف سمجھا جانے لگا، یعنی یہ کہ یہی عین روحِ اسلام ہے۔ غرض اسے ایسا درجہ دے دیا گیا کہ اس عقیدہ میں ترمیم و اصلاح کی گنجائش باقی نہ رہی اور اگرچہ اس کے مخالف پہلو یعنی تکمیلِ ایمان کے لئے حسنِ عمل کی ضرورت پر بھی یقیناً زور دیا گیا لیکن ایمان و عمل کی تفریق اور ایمان کے عملِ صالح سے علیحدہ مستقل بالذات ہونے کے عقیدے نے ایسی جڑ پکڑ لی کہ اس کے مخالف پہلو پر خواہ کتنا ہی زور دیا جائے، عبث ثابت ہوا۔

صرف اسی پر اکتفا نہیں کیا گیا بلکہ جیسا کہ ہم ابھی عرض کر چکے ہیں، خوارج اور معتزلہ۔ بالخصوص مؤخر الذکر کے پیدا کردہ حالات کے ہاتھوں مجبور ہو کر اہل السنت والجماعت نے مشیت و قدرتِ الٰہی کے تصور کو اس متشددانہ طور پر پیش کیا کہ انہیں نتیجۃً انسان کو قوت سے یکسر محروم فرض کرنا پڑا۔ تازہ تاریخی تحقیقات سے پتہ چلتا ہے کہ معتزلہ نے اسلام کے ابتدائی دور میں عرفانیت (GNOSTICISM) مسیحیت، زرتشتیت اور بدھ مت کے خلاف اسلام کی مدافعت کا کام مشرقِ وسطیٰ کے ممالک میں بڑی خوبی سے سر انجام دیا تھا۔ درحقیقت مسلمانوں کا یہی ایک دانشور طبقہ تھا جو اس محاذ پر اسلام کے لئے صف آرا تھا۔ معتزلہ کے لئے عقیدے کی یہ بحثیں محض ذہنی عیاشی کا سامان نہ تھیں۔ بلکہ انسانی اختیار اور افعال کے لئے انسان کی اپنی ذمہ داری کے عقائد وہ سپر تھے جن سے معتزلہ ان غیر مذاہب کے اعتقادی حملوں سے اسلام کو بچا رہے تھے۔ بے شک انہوں نے ان عقائد کا استنباط قرآن حکیم سے کیا تھا اور اس کے بعد انہوں نے ان کو یونانی الاصل مروجہ فلسفیانہ افکار کی اصطلاحوں کے پیرائے میں پیش

ان استدلالی طریقوں پر بھی صادق آتی ہے جو مخالفینِ اسلام اپنی تائید میں استعمال کر رہے تھے۔ ذہنی سازوسامان کی اس کمی کا نتیجہ یہ ہوا کہ انسانی اختیار و آزادی کا جو مرقع انہوں نے فی الواقع آراستہ کیا اس میں انسان پرستی (HUMANISM) کا رنگ اتنا گہرا ہوگیا کہ ذاتِ الٰہی اپنی صفات کے رنگ روپ سے محروم نظر آنے لگی۔

لیکن اہل السنت والجماعت نے اس مسئلہ کا جو حل تجویز کیا اور جسے بالآخر انہوں نے اختیار کرلیا اس میں بھی یہی نقص موجود تھا۔ یہ دوسرا انتہائی سرا تھا۔ جب اس کے ساتھ ایمان اور عمل کے باہمی رشتہ کا مذکورہ بالا سنّی عقیدہ ملا دیا گیا تو یہ انسان کے قوائے تخلیق و اقدام کی پرورش کرنے والے روحانی و اخلاقی رجحان کی ترقی کی راہ کا سنگِ گران، بلکہ سدِ سکندری، بن گیا۔ امام احمد بن حنبل رح نے اللہ تعالیٰ کی قدرت وجبروت پر جو زور دیا تھا۔ وہ حسِ دینی کا ایک سادہ مظہرِ مظاہرہ تھا۔ مگر دورِ متاخرین کے اہلِ کلام مثلاً الاشعری، الماتریدی اور خاص کر ان کے جانشینوں نے، اس کو باقاعدہ اور مکمل کلامی عقیدہ بنادیا۔ لیکن ذہنی سازوسامان ان کے پاس بھی معتزلہ کی نسبت وافر یا بہتر ہرگز نہ تھا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ یہ عقیدہ دوسری انتہا پر عقیدہ جبریت کے نشوونما کا سبب بنا۔ کچھ عرصہ بعد، چوتھی اور پانچویں صدی ہجری میں، مسلمان فلاسفہ نے اپنی خالص عقلیت پسندی کی بنا پر جبریت کے عقیدہ کو اور زیادہ ترقی دی اور جبریت کے علی، عقلی اور توحیدی تصورات کو باہمدیگر مدغم کرکے کائنات اور انسان کی جبری تشکیل کا ایک پُرشکوہ قصر تعمیر کرڈالا۔

متکلمین یوں تو فلاسفہ کی تعلیمات کے مخالف تھے، لیکن جبریت کے حق میں فلاسفہ نے دلائل کا جو وافر و وسیع ذخیرہ فراہم کردیا تھا۔ اُس سے فائدہ اٹھانے میں انہوں نے کوئی کوتاہی نہیں کی۔ البتہ اس میں عقلیت کا جو عنصر تھا اسے انہوں نے خارج کردیا۔ چھٹی صدی ہجری میں مشہور و معروف متکلم، امام فخر الدین رازی (متوفی ۶۰۶ھ) توحیدی جبریت کے زبردست علمبردار تھے۔ مثال کے طور پر یہاں ہم ان کی وہ دلیل نقل کرتے ہیں جس سے انہوں نے بڑی چابکدستی سے انسانی قدرت و اختیار کے تصور کو رد کرنے کی کوشش کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔

لوکان العبد موجد الافعال نفسه لکان عالماً بتفاصیل افعاله وهو غیر عالم بتفاصیل افعال نفسه فوجب ان	"اگر انسان اپنے افعال کا خود ایجاد کنندہ ہوتا تو وہ اپنے افعال کی تفصیلات سے ضرور واقف ہوتا۔ لیکن چونکہ ایسا نہیں ہے اس لئے وہ اپنے افعال

لایکون موجد الہا — کا خود موجد نہیں ہے "

اپنے مخصوص ومشہور طرزِ استدلال کے مطابق دلیل کو پھیلاتے ہوئے وہ ایک دلچسپ مثال اپنی تائید کے لئے پیش کرتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر یہ کہا جائے کہ میں اپنی انگلی ہلا رہا ہوں اور اس فعل کا موجد درحقیقت میں ہی ہوں تو مجھے اس کے نتائج اور کمیّت وکیفیت کی تفصیلات سے بخوبی واقف ہونا چاہئے۔ ورنہ میں اس علم کے بغیر کیسے انگلی ہلا سکتا ہوں۔ لیکن انگلی کے ہلنے سے خود میرے جسم میں اور اس سے باہر ان گنت حرکات کی لہریں اٹھ جاتی ہیں جن کا علم میرے لئے ناممکن ہے اس لئے نہیں کہا جا سکتا کہ انگلی ہلاتے وقت اس فعل کا موجد درحقیقت میں ہوں۔ اس لئے معلوم یہ ہوا کہ میری انگلی کے ہلنے کے فعل کا خالق بھی ذاتِ باری تعالیٰ ہے۔ اور یہ فعل اس نے اپنی حکمتِ کاملہ اور علم مطلق کے ذریعہ ازل ہی میں تخلیق کر لیا تھا۔(۱)

بہت سے متصوفین اس عقیدے کو اور دور تک لے گئے۔ بلکہ درحقیقت اپنے وحدانی (MONISTIC) تصورِ کائنات کے تحت انہوں نے اس کی ماہیت کو بالکل بدل کر رکھ دیا۔ یہ کہنے کی بجائے کہ "ہر فعل یا واقعہ تخلیقِ الٰہی ہے" وہ یہ کہنے لگے کہ "ہر فعل یا واقعہ مظہرِ ذاتِ الٰہی ہے" اور بالآخر اس نتیجے پر پہنچے کہ "ہر فعل یا واقعہ عین ذاتِ الٰہی ہے" ان کا عقیدہ صرف یہی نہیں کہ اللہ کے علاوہ کوئی فاعل نہیں بلکہ وہ تو اس کے بھی قائل ہیں کہ اللہ کے سوا کوئی موجود نہیں۔ اس نظریاتی ارتقا کا نتیجہ امتِ مسلمہ کی اخلاقی حالت پر کیا مترتب ہوا اس کی تفصیل ہم اگلی اشاعت میں بیان کریں گے۔ یہاں یہ امرِ واقعہ بیان کرنا ضروری ہے کہ تقریباً ساتویں صدی ہجری کے بعد سے مسلمانوں کی روحانی اور ذہنی زندگی کا سب سے بڑا سرمایہ تقدیر و توکل اور وہ روحانی نفسیاتی میلان ہے جو تقدیر کے اس عقیدے کا لازمی نتیجہ ہے۔ ہمیں اس بدیہی حقیقت سے ہرگز انکار نہیں کہ اس عقیدے کے باوجود عام مسلمان اپنے پیشے سے لگے رہے۔ کسی کسان کے بارے میں یہ سننے میں نہیں آیا کہ کھیتی باڑی کرنے کی بجائے وہ محض اس بنا پر ہاتھ پر ہاتھ دھرے بیٹھا رہ گیا ہو کہ اللہ

---

(۱) الرازی: کتاب الاربعین فی اصول الدّین، حیدر آباد (۱۳۵۳ھ) صنہ ۲۳ وما بعد۔
اس سے قدرے پہلے اسی صفحہ پر معتزلی ابوالحسین بصری کے دلائل درج ہیں۔

نے رزق لکھ ہی دیا ہے پھر ہل چلانے، بیج بونے، پانی سینچنے اور فصل کاٹنے کی کیا ضرورت ــــ لیکن ہم کہنا یہ چاہتے ہیں ــــ واضح ہو کہ ہمارا یہ اعتراض محض عملی ہے، فلسفیانہ نہیں ــــ کہ اس عقیدے کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمانوں کی پیش قدمی کی صلاحیت ذہنی اور جسمانی دونوں لحاظ سے، یکسر محدود اور بالآخر مفلوج ہو کر رہ گئی۔

غرض سیاسی نظام کی طرح (جس سے ہم پچھلی اشاعت میں بحث کر چکے ہیں) اخلاقی اصولوں کے سلسلے میں بھی، تاریخ اسلام کے ایک خاص مرحلے پر ایک مخصوص، شدید اجتماعی خرابی کا جو مخصوص، انتہا پسندانہ حل معلوم کیا گیا وہ مسلمانوں کے سوادِ اعظم کے عقائد و افکار کی مستقل خصوصیت بن گیا۔ اور مرورِ وقت کے ساتھ ساتھ اس حل میں انتہا پسندی کا رنگ گہرا ہوتا گیا۔ امام ابن تیمیہ رح (متوفی ۷۲۸ھ) نے اسی مسئلہ پر مسلمانوں کے انتہا پسند گروہوں پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

وینبغی ان یعلم ان ھذا المقام زل فیہ طوائف من اھل الکلام والتصوف وصاروا فیہ الی ما ھو شر من قول المعتزلۃ ونحوھم من القدریۃ فان ھؤلاء یعظمون الامر والنھی والوعد والوعید وطاعۃ اللہ ورسولہ ویأمرون بالمعروف وینھون عن المنکر لکن ضلوا فی القدر واعتقدوا انھم اذا اثبتوا مشیئۃ عامۃ وقدرۃ شاملۃ وخلقا متناولا لکل شیئ لزم من ذلک القدح فی عدل الرب وحکمتہ وغلطوا فی ذلک. فقابل ھؤلاء قوم من العلماء والعباد واھل الکلام والتصوف فاثبتوا القدر وآمنوا بان اللہ رب کل شیئ وملیکہ وانہ ما شاء کان وما لم یشاء لم یکن

جاننا چاہیئے کہ یہ وہ مقام ہے جہاں متکلمین اور متصوفین کے بہت سے گروہوں نے لغزش کھائی ہے اور اس معاملے میں وہ معتزلہ اور ان جیسے دوسرے قدریوں سے بدتر عقیدے کے قائل ہو گئے ہیں۔ کیونکہ معتزلہ اور ان کے ہم عقیدہ قدری اوامر و نواہی، جنت کے وعدوں اور دوزخ کی وعید، اور اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کے اصولوں کی عظمت برقرار رکھتے ہیں اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر پر عامل ہیں۔ البتہ تقدیر کے معاملے میں یہ گمراہ ہو گئے اور اس امر کے معتقد ہوئے کہ اگر انہوں نے اللہ تعالیٰ کی مشیّتِ عامہ، قدرتِ شاملہ اور ہر شئے کو (اپنے احاطہ میں) لینے والی خالقیت کا اثبات کیا تو اس سے خداوند تعالیٰ کے عدل اور حکمت کو عیب لگے گا۔ لیکن اس معاملے میں وہ غلطی پر تھے۔ ان کے مقابل علماء، عابدوں، اہل کلام اور

وانه خالق كل شيئ وهذا حسن وهذا صواب
ولكنهم قصروا في الامر والنهي
والوعد والوعيد حتى غلا بعضهم
الى الالحاد فصاروا من جنس المشركين
الذين قالوا لو شاء الله ما اشركنا و
لا آباؤنا ولاحرمنا من شيئ فاولئك
القدرية وان كانوا يشبهون المجوس
من حيث انهم اثبتوا فاعلا لما
اعتقدوه شرًا غير الله سبحانه
فهؤلاء شابهوا المشركين الذين
قالوا لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا
ولاحرمنا من شيئ فالمشركون شر من
المجوس - (۲)

صوفیا کی ایک جماعت کھڑی ہوگئی۔ جنہوں نے عقیدۂ قدر کا اثبات کیا اور اس بات پر ایمان لائے کہ اللہ ہر شے کا رب اور مالک ہے، اور وہ جو چاہتا ہے ہوتا ہے اور جو نہیں چاہتا نہیں ہوتا اور وہ ہر شے کا خالق ہے۔ یہ اچھا اور صحیح عقیدہ ہے لیکن انہوں نے اوامر و نواہی اور (جنت کے) وعدوں اور (دوزخ کی) وعیدوں کے بارے میں کوتاہی برتی۔ یہاں تک کہ ان میں سے بعض غلو کرکے الحاد میں گرفتار ہوگئے۔ اس طرح وہ مشرکوں کی جنس میں شامل ہوگئے جن کا یہ کہنا ہے کہ "اگر اللہ نہ چاہتا تو نہ ہم، نہ ہمارے آباء و اجداد شرک میں مبتلا ہوتے۔ نہ ہم کسی (حلال) چیز کو حرام کہتے (الانعام: ۱۴۸) قدریہ تو مجوس سے مشابہت رکھتے ہیں۔ اسلئے کہ وہ جسے شر سمجھتے اس کا فاعل وہ غیر اللہ کو ثابت کرتے ہیں۔ انکے مقابلے میں یہ لوگ ان مشرکوں کے مشابہ ہیں جن کے بارے میں قرآن کی محوّلہ بالا آیت نازل ہوئی ہے۔ چونکہ مشرک مجوس سے بدتر ہیں (اس لئے یہ لوگ قدریہ سے گئے گزرے ہیں)

برِصغیر ہندو پاکستان کے دو بڑے مصلحوں، یعنی سترھویں صدی عیسوی کے شیخ احمد سرہندیؒ اور اٹھارہویں صدی عیسوی کے شاہ ولی اللہ رح نے اخلاقی اور روحانی بنیادوں پر امّت کی از سرِ نو تعمیر کا جو بیڑا اٹھایا تھا، اس میں ان دونوں نے اس نکتے کو بنیادی اہمیت دی تھی، لیکن چونکہ اس سلسلے میں ان کی اصلاحی کوششوں کا تعلق تصوف کے پس منظر سے ہے۔ اس لئے ہم ان سے آئندہ اشاعت میں بحث کریں گے جب کہ "روحانی زندگی" ہمارا موضوع ہوگا۔ لیکن یہاں ہم یہ حقیقت واضح کر دینا ضروری سمجھتے ہیں کہ امام ابن تیمیہ رح اور شیخ احمد سرہندی رح جیسے مصلحین کی مؤثر تحریکات اصلاح کے باوجود

۲ - رسالہ فی الامر والارادہ۔ مشمول مجموعۃ الرسائل الکبریٰ: جلد اول، قاہرہ (۱۳۲۳ھ) صفحہ ۳۳۴ - ۳۳۵

عقیدۂ جبریت کے ہاتھوں ہماری عملی زندگی مجبور و مفلوج ہی رہی، (چند مستثنیات کی بات الگ ہے)۔ ان مصلحین نے اپنے اپنے زمانے میں اس اصلاح کے لئے بڑی بڑی قربانیاں دیں۔ امام ابن تیمیہ رح نے توقیف کی حالت میں وفات پائی۔ شیخ احمد سرہندی رح نے بھی قید و بند کی سختیاں جھیلیں اور اسی حال میں وفات پانے سے بال بال بچے۔ لیکن ان اصحاب کی مساعی کے باوجود عقیدۂ جبریت کا اثر اپنی تمام مختلف شکلوں میں اتنا گہرا اور ہمہ گیر رہا کہ اس نے بحیثیت مجموعی مسلمانوں کے قوائے عمل کو مفلوج رکھا۔

خوارج اور معتزلہ سے قطع نظر، جو تاریخ اسلام سے بالکل نیست و نابود ہو گئے ہیں۔ صرف اہل تشیع مسلمانوں کا ایسا معتد بہ گروہ ہیں، جس نے انسانی ارادہ و اختیار کے عقیدے کو اپنے نظام عقائد میں جگہ دی ہے۔ لیکن ان کے یہاں بھی اس کے اچھے اخلاقی اثرات مترتب نہ ہونے پائے۔ کیونکہ اولاً اہل تشیع نے امت کے سواد اعظم سے کٹ کر اپنی ڈیڑھ اینٹ کی مسجد الگ بنا ڈالی، ثانیاً انسانی ارادہ و اختیار کا عقیدہ نظریۂ امامت کی آمرانہ جکڑبند اور تقیہ کے اصول کی اخلاقی بے اصولی کی دوہری آفت میں پھنس کر بے معنی ہو گیا۔

"فکر و نظر" کی فائل مکمل کر لیجئے

- گذشتہ شمارے مندرجہ ذیل پتے پر طلب فرمائیے
- نئے خریدار شمارہ نمبر ۱ بابت جولائی ۶۳ء سے رسالہ جاری کرا سکتے ہیں۔