مذاکرۂ علمیہ

مسئلہ جبر و قدر

(۲)

فلسفہ کی ناکامی لیکن اس بحث میں قدریت کی بہ نسبت جبریت کا پلڑا جھک جانے کے یہ معنی نہیں کہ فلسفہ نے اس گتھی کو سلجھا لیا، اور مسئلہ جبر کے حق میں طے ہو گیا۔ بلکہ اس سے صرف یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انسان جب زیادہ گہری نگاہ سے ملکوت ارض و سموات کو دیکھتا ہے، اور اس مطالعہ کی مدد سے اس زبردست نظام کے چلانے والے کی صفات کا تصور کرتا ہے تو اکثر و بیشتر اس کے دل و دماغ پر ایسی دہشت طاری ہو جاتی ہے کہ اس کی نگاہ میں خود اپنی ہستی کی کوئی منزلت باقی نہیں رہتی اور اس کی مدہوش عقل اس سے کہتی ہے کہ جس کی قدرت اس لامحدود کائنات کو اپنی گرفت میں لئے ہوئے ہے جس کا ارادہ اتنی عظیم الشان سلطنت پر فرمانروائی کر رہا ہے جس کا علم اس نظام وجود کے چھوٹے اور بڑے سب کل پرزوں اور ان کی حرکات و سکنات پر ازل سے لیکر ابد تک حاوی ہے اس کے سامنے تو بالکل عاجز ہے بے بس ہے، درماندہ ہے، تیری قدرت، تیرا علم، تیرا ارادہ کوئی چیز نہیں۔

اس سے بڑھ کر اگر کوئی شخص یہ سمجھتا ہے کہ فلسفہ نے قضا و قدر کے مسئلہ کو سمجھ لیا ہے تو وہ سخت غلط فہمی میں مبتلا ہے۔ قضا و قدر کا سوال حقیقت میں یہ سوال ہے کہ خداوند عالم کی سلطنت کا دستور اساسی کیا ہے؟ خدا کے علم اور اس کی معلومات، خدا کی قدرت اور اس کی مقدورات، خدا کے

ارادہ اور اس کی مرادات کے درمیان کس قسم کا علاقہ ہے؟ خدا کا حکم کیا معنی رکھتا ہے؟ کس طرح وہ اس کی مخلوقات میں نافذ ہوتا ہے؟ مخلوقات کے مختلف مراتب میں اس کے احکام کی تنفیذ کن ضوابط کے تحت ہوتی ہے؟ اور موجودات عالم کی بے شمار انواع میں سے ہر نوع کس حیثیت سے اس کی تابع فرمان ہے؟ اب اگر کوئی شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اس نے ان سوالات کو حل کر لیا ہے، تو دوسرے الفاظ میں اس کا دعویٰ یہ ہے کہ اس کے علم نے خدا کے علم اور اس کی معلومات کا احاطہ کر لیا ہے۔ یہ ان تمام باتوں سے زیادہ شنیع بات ہے جن کا الزام قدریہ اور جبریہ ایک دوسرے پر عائد کرتے ہیں۔ اور اگر ان کا دعویٰ یہ نہیں ہے، تو محض قیاس و استدلال کے بل بوتے پر وہ علم و یقین کے ایسے مرتبہ تک کیونکر پہنچ سکتے ہیں، جہاں قطعیت کے ساتھ جبر یا قدر کا حکم لگانا ان کے لئے ممکن ہو۔

طبیعی نقطۂ نظر طبیعیات میں یہ مسئلہ اس حیثیت سے آتا ہے کہ تمام کائنات کی طرح انسان کے افعال بھی سلسلۂ اسباب کے ساتھ وابستہ ہیں اور اس سے جو کچھ بھی صادر ہوتا ہے، کسی سبب یا متعدد اسباب کے اثر سے ہوتا ہے۔ ایک فعل کے وجود میں آنے کے لئے جن اسباب کی ضرورت ہے اگر وہ جمع نہ ہوں تو فعل کا وجود میں آنا ممتنع ہے اور اگر جمع ہو جائیں تو اس کا وجود میں آنا واجب ہے۔ ان دونوں صورتوں میں انسان مجبور محض ہے اس لحاظ سے طبیعیات کا میلان ہمیشہ سے جبر ہی کی طرف رہا ہے۔ چنانچہ مادئین کا ابو الآباء دیمقراطیس (Democritus) جسے قدماء طبیعیین میں ایک ممتاز حیثیت حاصل ہے، اب سے ڈھائی ہزار برس پہلے صاف کہہ چکا ہے کہ عالم کی تمام اشیاء قانون فطرت میں جکڑی ہوئی ہیں۔

تاہم جب تک طبیعیین نے نفس اور مادہ کے جوہری اختلاف سے انکار نہیں کیا تھا، اور جب تک وہ قوائے نفسیہ کو عالم مادہ سے کسی نہ کسی حد تک ماوراء سمجھتے تھے اس وقت تک قدریت کے لئے طبیعیات

میں کچھ نہ کچھ گنجائش نکل سکتی تھی لیکن جب اٹھارویں صدی کے آغاز سے علوم طبیعیہ نے غیر معمولی ترقی کی، اور سائینس کی دنیا میں تحقیق و اکتشاف کے نئے نئے دروازے کھلنے لگے تو نفس اور روح اپنی تمام قوتوں سمیت ترکیب مادّی اور مادّہ کے کیمیادی امتزاجات کا نتیجہ قرار دے دئے گئے اور انسان ایک نفسانی اور روحانی وجود کے بجائے محض ایک میکان کی وجود رہ گیا اس طرح طبیعیات کے حدود سے قدریت بیک بینی و دوگوش خارج کردی گئی اور سائنس نے اپنا پورا وزن جبر کے پلڑے میں رکھ دیا۔

علم الحیات (Biology) اور علم وظائف الاعضا (Physiology) کی جدید تحقیقات جن کی بدولت علم النفس اب قریب قریب انہی دونوں علوم کی شاخ بن گیا ہے یہ حکم لگارہی ہیں کہ دماغ کی شکل اور اس کی ساخت، اور جرم دماغی و نظام عصبی کی کیفیت ہی پر انسان کی فطرت اصلیہ کا مدار ہے۔ اسی کی خرابی سے انسان کی فطرت خراب ہوتی ہے، اور اس سے برے رجحانات اور برے اعمال کا ظہور ہوتا ہے۔ اور اسی کی بہتری سے اس کی فطرت اچھی ہوتی ہے۔ اور وہ اچھے میلانات اور نیک اعمال کا مظہر و مصدر بنتا ہے۔ اب یہ ظاہر ہے کہ جرم دماغی اور نظام عصبی کی ساخت میں انسان کے آزاد ارادہ کا کوئی دخل نہیں ہے، اس لئے اس مادی نظریہ کو تسلیم کرلینے کے بعد یہ ماننا لازم ہوجاتا ہے کہ انسان کے اندر سرے سے آزادی کا کوئی عنصر ہی نہیں ہے جس طرح ایک لوہے کی مشین ایک لگے بندھے اصول پر کام کرتی ہے، اسی طرح انسان بھی طبیعت کے ایک زبردست قانون کے تحت کام کررہا ہے۔ اخلاق کی زبان میں جس چیز کو ہم نیکی اور حسن سیرت سے تعبیر کرتے ہیں، سائنس کی زبان میں وہ عناصر جسمانی کی ترکیب صحیح اور نظام عصبی کی درست حالت ہے۔ اخلاق جسے بدی اور بدچلنی سے تعبیر کرتا ہے، سائنس اس کو جرم دماغی و نظام عصبی کا سقم قرار دیتا ہے۔ اس لحاظ سے نیکی اور صحت، اور بدی اور بیماری میں کوئی فرق نہیں رہتا جس طرح ایک شخص اپنی اچھی صحت کے لئے مدح اور بیماری کے لئے ذم کا مستحق نہیں ہے، اسی طرح بدچلنی یا نیک چلنی کے لئے بھی وہ مدح یا ذم کا مستحق ہونا چاہیے۔

اس کے ساتھ ایک دوسرا زبردست قانون جو جبریت کی تائید کرتا ہے، قانون توریث (Law of heridity) ہے جس کے ارکان کو ڈارون اور رسل ولیس اور ان کے متبعین نے استوار کیا ہے۔ اس کی رو سے ہر شخص کی فطرت و سیرت اسی سانچے میں ڈھلتی ہے جو زمانہ ہائے ماسبق سے نسلاً بعد نسلٍ بنتا چلا آ رہا ہے، اور یہ موروثی سانچہ جس شکل میں فطرت و سیرت کو ڈھالتا ہے اس کو بدل دینے پر کوئی شخص قادر نہیں ہے۔ اس لحاظ سے آج ایک شخص سے جو برائی ظاہر ہوتی ہے وہ گویا ایک پھل ہے اس برے بیج کا جواب سے سو برس پہلے اس کے پردادا نے بویا تھا اور اس پردادا میں جو برائی تھی وہ بھی اس کو اپنی گذشتہ نسلوں سے ملی تھی۔ اس پھل کے ظہور و عدم ظہور میں اس شخص کے ارادہ و اختیار کو کچھ بھی دخل نہیں ہے بلکہ وہ اسی طرح اس کے اظہار پر مجبور ہے جس طرح ایک آم کا درخت جو ایک کھٹے آم کی گٹھلی سے اوگا ہے، کھٹا آم پیدا کرنے پر مجبور ہے۔

تاریخ کا نظریہ بھی جبر ہی کا مؤید ہے۔ اس کی رو سے اسباب خارجی کی تاثیرات مجموعی حیثیت سے اس پوری انسانی جماعت کی فطرت و سیرت کو متأثر کرتی ہیں جو ان اسباب کے تحت رہتی ہو اور اسی بناء پر اس جماعت کے خصائص ان سے مختلف اسباب کے زیر اثر رہنے والی قوم کے خصائص سے مختلف ہوتے ہیں اگر ہم عمیق نگاہ سے دیکھیں تو اس اختلاف فطرت و سیرت کا مرجع ان اسباب خارجی کے اختلاف کو قرار دے سکتے ہیں جن کے تحت دو مختلف قوموں نے نشو و نما پایا ہے۔ اس طرح اگر ہم ان اسباب خارجی کی روشنی میں کسی قوم کے خصائص کو اچھی طرح سمجھ لیں تو ہم پوری صحت کے ساتھ پیش گوئی کر سکتے ہیں کہ وہ کن حالات میں کیا روش اختیار کرے گی۔ فرد کے شخصی ارادہ و اختیار کے لئے اس ہمہ گیر قانون کی مقرر کی ہوئی راہ سے انحراف کی کوئی گنجایش ہی نہیں ہے۔ اگر افراد کی شخصی آزادی تسلیم کر لی جائے تو اس زبردست تشابہ کی کوئی توجیہ نہیں کیجا سکتی جو صدیوں تک ایک قوم کے اعمال و افعال میں دیکھا جاتا ہے۔ کیونکہ یہ کسی طرح متصور نہیں ہے کہ قوم کے تمام افراد متفق ہو کر بالارادہ ایک ہی سے

اعمال کرتے چلے جائیں۔

اعداد و شمار کے فن نے بھی تجربی بنیاد پر جبر کی حمایت کی ہے بڑی بڑی آبادیوں کے متعلق مختلف حالات میں جو اعداد و شمار فراہم کئے گئے ہیں۔ انھیں جب ان خارجی اسباب کی روشنی میں دیکھا گیا جن کے تحت وہ حالات پیش آئے تھے۔ تو معلوم ہوا کہ ہر جماعت میں مخصوص اسباب کے اثر سے مخصوص حالات پیش آتے ہیں، اور ان حالات میں کثیر افراد کے اعمال بالکل ایک دوسرے سے مشابہ ہوتے ہیں اس قسم کے تجربات سے یہ علم اب اس حد تک ترقی کر چکا ہے کہ ایک ماہر فن ایک بڑی آبادی کے متعلق قریب قریب پوری صحت کے ساتھ یہ حکم لگا سکتا ہے کہ وہ فلاں قسم کے حالات میں فلاں عمل کریگی۔ وہ کہہ سکتا ہے کہ ایک سال کے اندر شہر لندن میں کتنی خودکشیاں ہوں گی۔ وہ کہہ سکتا ہے کہ ایک سال کے اندر شہر شکاگو میں کتنی چوریاں ہوں گی۔ اگر ایک ملک میں دوسرے ملک کی بہ نسبت قتل کے اعداد و شمار کا تناسب زیادہ ہو تو وہ قریب قریب صحت کے ساتھ کہہ سکتا ہے کہ اس کے معاشی یا عمرانی یا طبیعی اسباب یہ یہ ہیں۔ ایک ملک یا ایک بڑی آبادی میں جس طرح اموات پیدائش، جرائم، اور دوسرے واقعات کا اوسط سالہا سال تک یکسانی کے ساتھ چلتا رہتا ہے اور جس طرح اجتماعی حالات کے تغیر و تبدل سے ان اعداد و شمار میں اتار چڑھاؤ ہوا کرتا ہے۔ اس کی توجیہ بجز اس کے اور کسی چیز سے نہیں کیجا سکتی کہ اسباب خارجی کی تاثیرات بڑی بڑی آبادیوں پر اس ہمہ گیری اور اس قوت کے ساتھ عمل کرتی ہیں کہ افراد کے شخصی ارادے ان کے خلاف چل نہیں سکتے۔

سائنس کی ناکامی اس مختصر بیان سے واضح ہوگیا کہ وہی سائنس جس پر انسان نے اپنے تفوق اور اپنے افتخار کی بنیاد رکھی ہے۔ کس طرح اس کی تمام فکری بلند پروازیوں اور تحقیق و اکتشاف کی عقدہ کشائیوں کا سرمایۂ فخر و ناز اس سے چھین لیتا ہے اور کس طرح انسان خود اپنے علم، اپنی فکر اور اپنی تحقیق کی بنا پر اپنے آپ کو نباتات و جمادات اور بے جان مشینوں کی طرح ایک مضطر و بے اختیار ہستی تسلیم

کرلیتا ہے مگر اس تسلیم و اعتراف کے معنی یہ ہرگز نہیں ہیں کہ سائنس نے قضا و قدر کے مسئلہ کو بھی حل کرلیا ہے
برعکس اس کے اس سے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ سائنس اس اختیار، قدرت، اور آزادی ارادہ کی کوئی
توجیہ نہیں کرسکتا جس کو وجدانی طور پر ہم اپنے میں محسوس کرتے ہیں، جس کے آثار شب و روز ہمارے مشاہدہ
میں آتے ہیں، اور جس کی بنا پر ہم ارادی اور اضطراری اعمال میں فرق کرتے ہیں۔ یہی نہیں بلکہ خود
نفس جس کے وجود پر انسان کا مختار اور صاحب ارادہ ہونا موقوف ہے سائنس کی تحقیقات سے بالاتر ثابت
ہوا ہے، اور کوئی سائنٹفک طریق تفتیش ابھی تک اس شے کی حقیقت تک نہیں پہنچ سکا ہے، جو انسان کے مادی
وجود میں ایسے آثار و افعال، اور صفات و خواص کا مبدأ منتہی ہے، جن کو کسی مادی ترکیب اور کسی کیمیاوی
امتزاج کی طرف منسوب نہیں کیا جاسکتا۔

بہرحال اگر عالم طبیعی یہ کہے کہ انسان کی سیرت میں اس کے نظام عصبی اور جرم دماغی کی ساخت
کو بہت کچھ دخل حاصل ہے تو اس کو تسلیم کیا جاسکتا ہے لیکن اس کا یہ دعویٰ تسلیم نہیں کیا جاسکتا کہ جسمانی
خصائص، نفسانی خصائص کی واحد علت ہیں۔ اسی طرح اگر ناموس نشو و ارتقا کا محقق یہ کہے کہ انسان اپنی
بہت سی خصوصیات وارثۃً حاصل کرتا ہے، تو اس کو تسلیم کرنے میں کوئی قباحت نہیں لیکن اگر وہ یہ کہے کہ انسان
میں سب کچھ موروثی ہے۔ اور اس کے پاس اپنا کچھ بھی نہیں تو دوسرے حقائق کو مدِّ نظر رکھتے ہوئے ہم اس
دعویٰ کو کسی طرح قبول نہیں کرسکتے۔ اسی طرح تاریخ اور اعداد و شمار کی بنا پر جو نظریہ قائم کیا گیا ہے اس کی صحت
بھی بس اسی حد تک ہے کہ شخص انسانی کو ایک بڑی حد تک ان خارجی تاثیرات نے مجبور کر رکھا ہے جو وسیع
پیمانے پر قوموں اور جماعتوں کو متاثر کرتی ہیں۔ لیکن اس سے یہ ثابت کرنا ممکن نہیں ہے کہ اجتماعی احوال
کی گردش میں افراد کے شخصی ارادوں کو کسی قسم کی آزادی حاصل ہی نہیں ہے۔ اور اجتماعی زندگی کی مشین
میں اشخاص محض بے جان کل پرزوں کی طرح حرکت کر رہے ہیں۔

پس علوم طبیعیہ اور ان کے توابع درحقیقت مسئلہ جبر و قدر کا تصفیہ نہیں کرتے۔ بلکہ ہم کو مشاہدات

وتجربات کی بنا پر صرف یہ بتاتے ہیں کہ ہماری زندگی میں جبر کے حدود کہاں تک وسیع ہیں۔

اخلاقی نقطۂ نظر | خالص اخلاقیات کے دائرہ میں انسان کے مجبور یا مختار ہونے کا سوال اس حیثیت سے نہیں آتا کہ ظاہری حالات کی تہ میں باطنی حقیقت کیا ہے۔ بلکہ یہاں اس پر اس نقطۂ نظر سے بحث کی جاتی ہے کہ انسان کی سیرت اور اس کے کردار پر حسن وقبح کا حکم اور اس کے اچھے اور بُرے رویہ پر مدح وذم کا استحقاق، اور اس کے نیک وبد اعمال پر جزا وسزا کا استیجاب کس بنیاد پر ہے؟ اول نظر میں معلوم ہوتا ہے کہ یہاں قدریت کا پلہ بھاری ہے، اور جبریت کی شکست یقینی۔ کیونکہ اگر انسان کو مجبور محض تسلیم کر لیا جائے، اور یہ مان لیا جائے کہ وہ جو کچھ کرتا ہے اپنے ارادہ واختیار سے نہیں کرتا، تو سرے سے اس کی ذمہ داری کا تصور ہی باطل ہو جاتا ہے۔ نیکی اور بدی بے معنی ہو جاتی ہے۔ اچھے اور بُرے کا کوئی مفہوم نہیں رہتا۔ نہ کوئی بڑے سے بڑا نیکوکار تعریف کا مستحق رہتا ہے۔ اور نہ بدتر سے بدتر گنہگار مذمت کا۔ نہ کوئی اچھے سے اچھا خادم خلق انعام کا مستوجب رہتا ہے، اور نہ سخت سے سخت مجرم سزا کا۔ ہماری عدالتیں، ہمارے قوانین، ہماری پولیس، ہمارے جیل خانے، ہمارے مدرسے، ہماری اخلاقی تربیت گاہیں، ہمارے وعظ، ہماری تقریریں، ہماری تحریریں، غرض وہ تمام چیزیں جو انسان کو صاحب ارادہ اور صاحب اختیار فرض کر کے، اصلاح تعزیر، عبرت، اور موعظت کے لئے قائم کی گئی ہیں قطعاً بے کار اور لاحاصل قرار پاتی ہیں۔

لیکن بحث وتحقیق کے میدان میں دو چار قدم آگے بڑھتے ہی معلوم ہو جاتا ہے کہ یہاں جبریت اور قدریت کے اختلاف کا فیصلہ صرف اتنی سی بات پر نہیں ہو جاتا۔ اخلاقیات میں عمل کی قدر وقیمت سیرت اور محرکات عمل کی بنیاد پر جانچی جاتی ہے۔ اور سیرت ومحرکات کا سوال آتے ہی یہ ناگزیر ہو جاتا ہے کہ ان عناصر کی تحقیق کی جائے جن سے انسان کی سیرت بنتی ہے اور ان اندرونی عوامل کا پتہ چلایا جائے۔ جو کردار اور عمل کی صورت میں ظہور کرتے ہیں۔ یہاں پہنچکر بحث کا رخ پھر طبیعیات، نفسیات

اور مابعد الطبیعیات کے مسائل کی طرف پھر جاتا ہے۔

قائلین جبر کہتے ہیں کہ انسان کی سیرت دو زبردست عنصروں سے بنی ہے، ایک فطرت اصلیہ جس کو لیکر وہ پیدا ہوتا ہے۔ دوسرے خارجی تاثیرات جن سے وہ ہر لحظہ متاثر ہوتا ہے، اور جن کے سانچے میں وہ ڈھلتا رہتا ہے۔ پہلی چیز تو قطعاً وہبی ہے، جس میں انسان کے اختیار کو کچھ دخل نہیں ہے۔ ایک شخص ماں کے پیٹ سے جو فطرت لے کر پیدا ہوتا ہے۔ وہی اس کی سیرت کا مایۂ خمیر ہوتی ہے بری فطرت سے اچھے اعمال کا ظہور ممکن نہیں ہے۔ اور اچھی فطرت سے بُرے اعمال کا ظہور بھی غیر ممکن ہے۔ رہیں خارجی تاثیرات (جن میں طبیعی اور اجتماعی دونوں قسم کی تاثیریں شامل ہیں) تو وہ فطرت کے اس اصلی مادے کو پرورش کرتی ہیں اور اس کے قبول واستعداد کے مطابق اس کو ایک خاص شکل میں متشکل کر دیتی ہیں۔ ایک اچھی فطرت کا انسان اچھے ماحول میں ولی بن جاتا ہے، اور بری فطرت کا انسان بُرے ماحول میں شیطان۔ اسی طرح بُرا ماحول اچھی فطرت کی خوبیوں کو کم کر دیتا ہے، اور اچھا ماحول بری فطرت کی خرابیوں کو گھٹا دیتا ہے۔ فطرت اور ماحول کا تعلق بالکل ایسا ہی ہے جیسے بیج کا تعلق، زمین، پانی، آب وہوا، اور طریق باغبانی سے ہے۔ درخت کا اصل مادہ بیج ہے اور ان خارجی چیزوں پر اس کے اچھی طرح یا بُری طرح بار آور ہونے کا انحصار ہے یہی حال انسان کا ہے۔ وہ ان دونوں قوتوں کے ہاتھوں مجبور ہے۔ نہ وہ اپنی فطرت کو بدل سکتا ہے۔ نہ اپنے انتخاب سے خارجی ماحول کو اختیار کرتا ہے، اور نہ ماحول کی تاثیرات سے متاثر ہونا یا نہ ہونا اس کے اختیار میں ہے۔

قدریہ میں سے انتہا پسند گروہ تو اس کو تسلیم ہی نہیں کرتا۔ اس کے نزدیک فطرت اصلیہ اور ماحول کی تاثیرات کو اگر انسان کے کردار میں کوئی دخل ہے تو وہ صرف اضطراری اعمال کی حد تک ہے، رہے وہ اعمال جن کو انسان سوچ سمجھکر، اپنی قوت تمیز اور قوت فیصلہ سے کام لے کر بالارادہ کرتا ہے، تو ان میں ان دونوں کو کسی قسم کا دخل حاصل نہیں ہے، بلکہ وہ قطعاً اس کے اپنے اختیار کا نتیجہ ہیں، یہ خالص

قدریت ہے جس کو بعض لوگوں نے پیش کیا ہے۔ مگر اس نظریہ کو قبول کرنا بہت مشکل ہے، کیونکہ شعور عقل فہم، قوت تمیز اور قوت فیصلہ جن پر اس قدریت کی بنیاد ہے، خود وھبی ہیں۔ نہ انسان نے اپنے کسب سے ان کو حاصل کیا ہے اور نہ وہ ان میں بال برابر کمی و بیشی کرنے پر قادر ہے پھر ان قوتوں کے اثر سے وہ اپنے لئے عمل کی جو راہ بھی اختیار کریگا، اس کے متعلق یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ وہ اس کے آزادانہ اختیار کا نتیجہ ہے؟

متوسطین قدریہ کا مذہب یہ ہے کہ بلاشبہ انسان کی سیرت میں فطرت اصلیہ اور خارجی تاثیرات کو بہت کچھ دخل حاصل ہے انسان اچھے اور برے میلانات اور نیکی و بدی کی استعدادات لے کر پیدا ہوتا ہے اور طبیعی اور اجتماعی ماحول کے سانچے میں ڈھل کر اس کی سیرت ایک خاص شکل اختیار کرلیتی ہے لیکن ان دونوں کے علاوہ ایک تیسری چیز بھی ہے جو اس کے کردار میں دخل رکھتی ہے، اور وہ انسان کا غیر مقدر اختیار ہے۔ ہم انسان کی نیکی اور بدی کے متعلق جو احکام لگاتے ہیں وہ اس کی پیدائشی فطرت یا اس کے طبیعی و اجتماعی ماحول کی بنا پر نہیں ہوتے، بلکہ اسی غیر مقدر اختیار کی بنا پر ہوتے ہیں جہاں تک پہلی دونوں چیزوں کا تعلق ہے، ان کے لحاظ سے انسان مجبور ہے اور اس کے کردار کا جو حصہ ان کے زیر اثر ہے۔ وہ اخلاقی نقطۂ نظر سے بالکل بے قیمت ہے البتہ اخلاقی قدر و قیمت اور نیک و بد کے احکام جس چیز پر مترتب ہوتے ہیں وہ صرف تیسری چیز ہے، یعنی انسان کا غیر مقدر اختیار۔

باقی۔