نورِ عرفانِ صدق

توحید اور عدل

توحید و عدل

جناب امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام

کے

کلام معجز بیان نہج البلاغہ کی روشنی میں

مصنفہ

جناب مولانا محمد مصطفےٰ صاحب قبلہ جوہر مدظلہ

شائع کردہ مجلس المسلمین (بین الاقوامی)

پہلی بار ۱۰۰۰ ۱۳۸۱ / ۱۹۶۱ قیمت ۵۰ پیسہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ وکفیٰ وسلام علیٰ عبادہ الذین اصطفیٰ اما بعد

(۱) یہ حقیقت غالباً دلیل کی محتاج نہیں ہے کہ حلقۂ عقلاء میں اپنی ذات کی معرفت کے بعد اپنے خالق کی ہستی کی بحث چھڑتی ہے، اور اسی مسئلہ پر اختلافات کے سبب فرقے بنتے ہیں اور بنے ہیں، کیونکہ اس مسئلہ سے بالاتر اور اس سے مقدم کوئی دوسرا مسئلہ نہیں جو بنیادی حیثیت سے پہلی نگاہ کا مستحق ہو۔

(۲) یہ بھی واضح حقیقت بلکہ امر واقعی ہے کہ ایک انسان عاقل کو جبتک استدلال کے ذریعے تشفی نہیں ہوتی وہ زیر بحث

مسئلہ کو ماننے کیلئے تیار نہیں ہوتا۔

(۳) استدلال کی دو قسمیں ہیں، (۱) عقلی اور (۲) نقلی، عقلی دلیل کے ماننے میں سارے عقلاء شریک ہیں، بشرطیکہ ان کی عقلیں سلیم ہوں، ماحول سے متاثر، ضد اور تعصب کے زیر اثر یا غلط استدلال کی عادی نہ ہو گئی ہوں۔

نقلی دلیلیں یعنی بزرگان قوم کے اقوال اگرچہ اسی حلقہ میں قابل اعتبار و اعتماد ہیں جن کے بزرگوں کی جانب منسوب ہیں لیکن اگر وہ دلیلیں اور وہ اقوال درحقیقت استدلال عقلی سے پوری پوری مطابقت رکھتے ہوں تو وہ نقل کے حلقہ سے نکل کر عقل کی ملکیت بن جاتے ہیں اور ان کا شمار عقلی دلیلوں میں ہونے لگتا ہے کیونکہ عقلی دلیلوں کو آخر عبارت ہی میں تو ادا کرتے ہیں، ایسی نقلی دلیلوں کے ماننے میں کوئی عاقل تامل نہیں کرتا، وہ یہ دیکھتا ہے کہ "کیا کہا گیا" یہ نہیں دیکھتا کہ "کس نے کہا"؟

(۴) زیر تالیف رسالہ اگرچہ تمام تر نہج البلاغہ سے ماخوذ ہے، اس میں صرف امیر المومنین علی بن ابی طالب ع

کے اقوال سے مدد لی گئی ہے ، لیکن اس کی غرض اصلی یہ ہے کہ یہ واضح کر دیا جائے کہ اُن جناب کے جو ارشاداتِ توحید و عدل کے متعلق نوعِ انسانی تک پہونچے ہیں وہ عقل کی اس منزل سے اُترے ہیں جس کے مافوق متصور نہیں ، اور اُن کے جان لینے کے بعد کوئی عاقل ان کے مان لینے میں شامل نہیں کر سکتا ، پھر حصۂ عدل میں یہ بھی واضح کیا گیا ہے کہ خدا کے عادل ہونے کے متعلق حضرت کا جو ارشاد بھی ہے وہ ان جناب کے عمل کی تصویر ہے ، اور یہ ناممکن ہے کہ اُن جناب کی زندگی کا کوئی لمحہ بھی عدل سے جدا نظر آئے ۔ انشاء اللہ ! یہ مختصر رسالہ میرے اس دعوی کا بہترین ثبوت ہوگا ۔ ممکن ہے اس سے کچھ غلط فہمیاں بھی دور ہوں اور کچھ شبہے بھی برطرف ہو جائیں ۔ بشرطیکہ غیر جانبدارانہ نگاہ سے یہ غور پڑھا جائے ۔

(۵) دو مختلف الخیال گروہوں کو ایک مرکز یا ایک خط پر لانے کیلئے اس بات کا لحاظ ضروری ہے کہ ان دونوں گروہوں کے درمیان مشترک اصول کون سے ہیں ! جنھیں دونوں گروہ

بغیر کسی تردّد و تامّل کے مانتے ہیں اور وُہ اصول اُن کے نزدیک بدیہی ہیں ۔ تاکہ کسی ایک کو بھی اپنے مخالف سے اپنی بات منوانے کی زحمت برداشت کرنا نہ پڑے ، پھران اصولوں پر یہ نظر بھی کی جائے کہ آیا ان میں سے کوئی اصل اور قاعدہ ان دُونوں کے اختلاف کو کسی حد تک مٹا سکتا ہے یا نہیں اگر ہے تو اسی قاعدہ کو سامنے رکھ کر دونوں کے عقیدوں کی تنقیح شروع کردی جائے ، یہ مُسلّم ہے کہ اس تنقیح سے نقیضین کا بیک وقت واقع ہونا تو ثابت نہ ہوسکے گا کیونکہ یہ امر محال ہے ، بلکہ ان میں کا ایک ہی پہلو درست نکلے گا ، جو درست نکلے گا اس کا مخالف پہلو خُود بہ خُود باطل ہو جائے گا اور اس کے غلط ثابت کرنے کے لیے مزید ثبوت لانے کی ضرورت درپیش نہ ہوگی ۔ اس طرح ان میں سے ایک گروہ اپنے ہی مُسلّمہ سے شکست کھاجائے گا اور اسے حق کے مان لینے میں کوئی زحمت گوارا نہ کرنا ہوگی

ان مذکورۂ بالا امور کی روشنی میں اصل مضمون شروع ہوتا ہے۔

توحید

(دہریین اور الہیین کے درمیان جو مسلّمات مشترک ہیں ان میں یہ دو مسئلے بھی ہیں، جو نوع انسانی کے اجماعی مسئلے کہے جاسکتے ہیں۔

(۱) مبدء عالم قدیم ہے۔ ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہیگا۔ کیونکہ اگر اسے ہمیشہ سے نہ مانا جائے تو عالم کا عدم سے وجود پانا لازم آئے گا۔ اور یہ عقلاً محال ہے۔

(۲) مبدء عالم ایک ہی ہے۔ دو نہیں ہیں (اسکی دلیلیں آتی ہیں)

جس طرح مبدء عالم کو قدیم ماننے کے بعد اس کی ماہیت اور حقیقت میں بحث ہے کہ وہ کیا ہے؟ اور کیسا ہے؟ اسی طرح اس کی وحدت میں بھی نزاع ہے، مثلاً

(۱) مبدء عالم قدیم تو ہے لیکن اپنے قِدم میں اکیلا نہیں ہے اس کا کوئی شریک ہے۔ چنانچہ نصاریٰ کے بعض فرقے روح القدس اور حضرت عیسیٰؑ کو الوہیت میں خدا کا شریک

مانتے ہیں اور یہ واضح ہے کہ قدم کے بغیر الوہیت میں شرکت محال ہے۔ اسی طرح تناسخ کے ماننے والے روح اور مادہ کو خدا کے مثل قدیم مانتے ہیں، اگر قدیم نہ مانیں تو ان کے تناسخ کی بنیاد اکھڑ کے رہ جائے گی۔

(۲) اسی سے یہ بات بھی پیدا ہوئی کہ مبدء عالم کے صفات میں بھی اس کے شریک ہیں جیسے جناب عیسیٰ، کیونکہ اگر اوصاف میں اختلاف ہو تو الوہیت غائب ہے۔

(۳) یہ بھی ہوا گیا ہے کہ مبدء عالم کے افعال میں بھی اس کے شریک ہیں، یعنی وہ خالق ہیں اور مؤثر فی الوجود جیسے یونان کے فلسفیوں کی دس عقلیں، جن کے ذکر کو اسلامی فلسفیوں نے بے روک ٹوک اپنی تصنیفوں میں جگہ دے دی ہے اور اس طرح ذکر کیا ہے کہ گویا یہ عقیدہ صحیح ہے۔

(۴) بعض قائل ہیں کہ ذات و صفات و افعال میں تو مبدء عالم کا کوئی شریک نہیں ہے لیکن عبادت میں

اس کے شرکا رہیں۔ اور یہ لوگ اصطلاح میں مُشرکین کہے جاتے ہیں خواہ عرب کے ہوں یا ساری دنیا کے۔ ان عقیدوں سے نہ یونان کی الٰہیات محفوظ رہی نہ مشرق کی۔ بلکہ اہلِ اسلام کا دامن بھی ان عقیدوں میں سے بعض سے آلودہ نظر آتا ہے۔

(۵) بعض قائل ہیں کہ ذات، صفات، افعال اور معبودیت میں مبدءِ عالم کا کوئی شریک نہیں ہے لیکن چونکہ اس نے ہمیں عقل دی ہے لہٰذا امرِ حکم کی منزل میں اس کی طرح ہم بھی ہیں، ہر حسن و قبیح کی تعیین ہماری تجویز پر ہے، یہ گروہ قدریہ کہا جاتا ہے۔

یہ سارے عقیدے توحید کے خلاف ہیں جن کی رَدّ آیاتِ قرآنیہ میں موجود ہے۔ یہ درست ہے کہ توحید فی الذات کے سمجھ لینے کے بعد شرک کی باقی قسموں کی رَد خود بخود ہو جاتی ہے۔

لیکن چُوں کہ ان عقیدوں کے حامل اس باریکی تک نہیں پہونچے اور صفات ، افعال ، معبُودیت اور حُکم میں اس کا شریک مان کر یہ سمجھ بیٹھے کہ ہم توحید کے قائل ہیں ، حالاں کہ ایسا نہیں ہے ۔ اس لئے وحیِ ربانی کو انھیں اس امر کی جانب متوجہ کرنا پڑا کہ شرک اتنی قسموں پر منقسم ہے اور ہر قسم باطل ہے ۔ اور اس کا راز یہ ہے کہ یہ سب کے سب توحید فی الذات ہی کے منافی ہیں ۔

حاصل کلام ۔ ہر منزلِ توحید کے لئے آیات حسبِ ذیل ہیں ،

(۱) توحید فی الذات لیس کمثلہ شئ (سورہ شوری ۱۲) عالم کی کوئی شئے اس کے مثل نہیں ہے ۔ اگر ان میں قِدَم ہوتا ۔ ازلیت و ابدیت ہوتی تو مثلیت ثابت ہو جاتی ، اور ان اشیاء میں قِدَم و سرمدیت (ازلیت و ابدیت) اس لئے نہیں ہے

کہ ان میں ترکیب ہے ان میں احتیاج ہے۔ ان میں حرکت اور سکون ہے۔ ان میں تغیّر ہے ، ان کے محسوس اور معقول ہونے کی گنجائش ہے۔ یہ چیزیں تصورِ انسانی میں آ جاتی ہیں۔ اور یہ تمام باتیں اشیاءِ عالم کے حدوث (عدم سے وجود میں آنے) کو ثابت کرتی ہیں۔ ان اوصاف کے کے ساتھ جب یہ چیزیں خدا کے مثل نہیں کیونکہ حادث ہیں تو معلوم ہوا کہ مبدءِ عالم (خدا) کے قِدَم میں اس کا کوئی شریک نہیں وہ اپنی حقیقتِ ذات میں وَحْدَہٗ لَاشَرِیْکَ لَہٗ ہے۔

(۲) توحید فی الصفات میں بھی یہی آیت کام آتی ہے ، کیوں کہ جب اشیاءِ عالم کے صفات اس کے حدوث کی دلیل ہیں تو واضح ہے کہ یہ صفات قدیم کے نہیں ہو سکتے اور جو صفاتِ قدیم کے ہیں وہ بعینہٖ حادث کے صفات نہیں ہو سکتے۔ لہٰذا صفات میں بھی قدیم وحدہٗ لاشریک لہٗ رہا۔

(۳) توحید فی الافعال کے لئے
(۱) وَاللّٰہ خَالِقُ کُلِّ شَیْءٍ (سورہ رعد ۱۶)
(۲) امْ خَلَقُوا کَخَلْقِہٖ فَتَشَابَہَ الْخَلْقُ
(سورہ رعد ۱۶) اور (۳) اَلَا لَہُ الْخَلْقُ وَالْاَمْرُ
(سورہ اعراف ۵۴) ارشاد فرمایا گیا ہے۔ ان
کے علاوہ، وہ آیتیں بھی جن میں ذکر ہے کہ ان مشرکین
سے پوچھو کہ آسمان و زمین اور ان کے درمیان کی
چیزوں یعنی اس ساری کائنات کو کس نے پیدا کیا
تو وہ کہیں گے کہ "اللہ نے"۔
(۴) توحید فی المعبودیہ کیلئے ارشاد ہے (۱) اَلَّا تَعْبُدُوْا
اِلَّا اِیَّاہُ (سورۂ بنی اسرائیل آیت ۲۳)
(۲) وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِیَعْبُدُوْنِ
(سورۂ ذاریات، آیت ۵۶) ان کے علاوہ غیر خدا
کی عبادت کی نفی میں بہ کثرت آیات موجود ہیں۔
(۵) توحید فی الحکم اس کے لیے دو جگہ پر حصر کے

ساتھ ہے ان الحکم الا اللہ (سورۂ انعام ۵۷
اور سورہ یوسف ۴۰) حکم کرنا کسی کے لیے نہیں ہے
سوائے اللہ کے۔" معلوم ہے کہ تکوین پر کسی ممکن کا اختیار
نہیں ، وہ اس امر میں مجبور ہے۔ البتہ تکلیفات میں
مختار پیدا ہوا ہے کہ حکم الٰہی کو مانے یا نہ مانے اس پر عمل
کرے یا نہ کرے لا اکراہ فی الدین
(سورۂ بقرہ آیۃ الکرسی) دین میں کسی قسم کا جبر نہیں
ہے۔ لیکن کوئی ممکن نیک و بد کی تعیین کرنے یا کسی مکلف
پر شرعی عنوان کا کوئی حکم وارد کرنے کا حق نہیں رکھتا،
یہاں تک کہ پیغمبر بھی نہیں ، ایجاد حکم فقط خدا کا حق ہے،
پیغمبر کا فریضہ اس کا پہونچانا ہے۔ خدا حاکم مطلق ہے
بیدہ الملک (اسی کے قبضہ میں حقیقی شاہی
ہے۔(سورۂ ملک) واجب الوجود حقیقی شاہ ہے اور
سارا عالم امکان اس کی رعایا ، رعایا کو اصول سلطنت
کے ایجاد کا حق نہیں ہے اسے رموز سلطنت کی کیا خبر!

یہ اس کا حق ہے جس کے صفات عینِ ذات ہوں یعنی جو عینِ علم و قدرت ہو۔ اس کی توضیح آئے گی۔

ان تمام مراحلِ توحید کے لیے عقلی دلیل کی ضرورت ہے، اور ان کی توضیح کے لیے تمہیداً چند مقدمات سپردِ قلم کئے جاتے ہیں تاکہ اصلِ مقصود روشن و آشکار ہو جائے۔

پہلا مقدمہ۔ معنی توحید؛

دوسرا مقدمہ۔ توحید کی قسمیں؛

تیسرا مقدمہ۔ واجب الوجود (مبدءِ عالم) کا ان اقسام میں داخل نہ ہونا؛

چوتھا مقدمہ۔ واجب الوجود کے معنی؛

یہ وہ مقدمات ہیں جن کے بیان کے بعد اسلام کی توحید واضح ہوگی۔ اور اس کی شرح کے سلسلہ میں امیر المومنینؑ کے ارشادات سامنے آکر بتائیں گے کہ قرآنی توحید کی شرح آپ کا حق تھا، اور یہی وہ توحید

ہے جس کی تبلیغ پر اشرفِ ممکنات حضرتِ سرورِ کائنات
علیہ وآلہ افضل الصلوات خدا کی جانب سے مامور تھے،
اور ان ارشادات سے استفادہ کرنے والا معلوم
کرلے گا کہ آپ کے یہ اقوال اسلام و اہلِ اسلام کے لیے
نعمتِ عظمیٰ اور احسانِ عظیم ہیں، جو ایک طرف
مردِ مسلم کو تصحیح عقائد کا سبق دیتے ہیں تو دوسری
جانب، ذہنِ انسانی کو عمیق سے عمیق تر بننے کی تلقین
فرماتے ہیں، اور ساتھ ہی ساتھ اس امر کی جانب
بھی متوجہ کرتے ہیں کہ ان تمام مباحث کا خلاصہ
یہ ہے کہ ہماری رسائی واحدِ حقیقی تک صرف اتنی
ہے کہ وہ عالمِ کثرت و عدد سے بالا، فہم و ادراک
کے حدود سے بلند اور اپنی مخلوقات سے ذات و ماہیت
میں جدا ہے، وہ وہی ہے جسے اس کے سوا کوئی
دوسرا جان نہیں سکتا۔ ظرفِ تصور میں اس کے
حقِ معرفت کی گنجائش نہیں ہے۔" کیونکہ جو ظرفِ تصور

میں سما جائے اور احاطۂ فہم میں آ جائے وہ خالق نہیں فہم انسانی کا مخلوق ہے "

(امام محمد باقرؑ)

پہلا مقدمہ

توحید کے معنی ، اس لفظ کا مادّہ (تینوں اصلی حرف) وحد ہے اسی سے وحدت کا لفظ بنا ہے جس کے معنی یکتائی کے ہیں اور اسی سے لفظِ توحید بنا ہے جس کے معنی ہیں کسی چیز کو واحد (ایک) ماننا یا کہنا۔ اور درحقیقت واحد اسے کہتے ہیں جس کے کوئی جزء نہ نکل سکے (مفردات امام راغب)

دوسرا مقدمہ

واحد کی قسمیں :- یہ لفظ (واحد) مشترک ہے اور چھ معنوں

میں مستعمل ہے۔

(۱) وُہ جو اپنی جنس یا نوع میں ایک ہے اسی لیے انسان و فرس کو ایک کہتے ہیں کہ اِن کی جنس ایک ہے یعنی حیوان، اور زید و عمر اس لیے ایک ہیں کہ ان کی نوع ایک ہے یعنی انسان،

(۲) وہ اشیاء جو باہم اتصال کے سبب ایک کہی جائیں جیسے ایک شخص اور ایک جسم؛ کیونکہ زید کا شخص یعنی پیکر اس کے اجزاء کے اتصال کے باعث ایک ہے، اگر اتصال نہ ہو تو ہزاروں اجزاء پیدا ہو جائیں اس کے لحاظ سے ایک نہ ہوگا، اسی طرح صنعت و فن کے اعتبار سے دو آدمی ایک کہے جاتے ہیں جیسے آہنگر دو ہوں تو کہنے والے کہتے ہیں کہ یہ دونوں ایک ہیں یعنی ایک ہی پیشہ والے ہیں،

(۳) کسی کو اس کے بے مثل و نظیر ہونے کے سبب ایک کہا جاتا ہے، خواہ وُہ خلقت میں بے نظیر ہو جیسے اس عالم

کا آفتاب جو اس عالم میں اپنا ثانی نہیں رکھتا۔ یا فضیلت میں جیسے زید کا یکتائے زمانہ ہونا اسے ایک کہلواتا ہے۔

(۴) وہ شئے بھی واحد کہی جاتی ہے جس کا جزو نہو سکے خواہ اس کی خردی اور حجم کی کوتاہی کے سبب ہو جیسے ذرۂ خاک یا سختی کے سبب جیسے الماس۔

(۵) کسی شئے کے مبدء کو بھی واحد کہتے ہیں خواہ عدد کا مبدء ہو جیسے واحد (ایک) اور اس کے بعد اثنین (دو) یا خط کا مبدء ہو جیسے نقطہ کہ اس سے خط شروع ہوتا ہے۔ اور وہ نقطہ واحد (ایک) ہی ہوتا ہے۔ اور

(۶) خدا کو بھی واحد کہتے ہیں۔ اور اس واحد کے معنی یہ ہیں کہ خدا کی ذات میں جزء اور کثرت کی گنجائش نہیں ہے (مفرداتِ امام راغب)

اور ارباب فلسفہ۔ واحد کی حسب ذیل قسمیں لکھتے ہیں۔

(۱) واحد بالجنس (۲) واحد بالنوع (۳) واحد بالمحمول

(۴) واحد بالموضوع (۵) واحد فی الکیف
(۶) واحد فی الکم (۷) واحد فی الوضع
(۸) واحد فی الاضافہ ۔ پہلی دو قسمیں تو وہی ہیں جو
مفرداتِ راغب کے حوالہ سے مذکور ہوئیں ، واحد بالمحمول
کا مطلب یہ ہے کہ دو ذاتیں کسی محمول (وصف) میں ایک
دوسرے کی شریک ہوں ، جیسے روئی اور برف کہ دونوں
سپیدی میں شریک ہیں لہذا دونوں ایک ہیں ۔
واحد بالموضوع کے معنی یہ ہیں کہ دو محمول (وصف)
ایک ہی موضوع (ذات) میں پائے جائیں جیسے زید میں
شاعری اور نثاری ، زید میں پائے جانے کے لحاظ سے
دونوں ایک ہیں ، واحد فی الکیف ۔ دو چیزیں
جو ایک کیفیت رکھتی ہوں اس کیفیت کے لحاظ سے
ایک ہیں جیسے گرم دودھ اور گرم پانی ، گرمی کے لحاظ
سے دودھ اور پانی ایک ہیں ۔ واحد فی الکم
دو چیزوں کا مقدار میں ایک ہونا جیسے ایک من لوہا اور

ایک من روئی ، یہ دونوں اس وزن کے اعتبار سے ایک ہیں ، واحد فی الوضع کے معنی یہ ہیں کہ دو ذاتیں ایک ہی وضع اور حالت پر ہوں جیسے حامد اور اور محمود کا حالتِ قیام میں ہونا ، قیام کے لحاظ سے دونوں ایک ہیں ، واحد فی الاضافہ سے یہ مراد ہے کہ دو شخص کسی کے ساتھ ایک ہی نسبت رکھتے ہوں جیسے زید کے دو بیٹے یا دو بھائی کہ دونوں بیٹے زید کے فرزند ہونے اور دونوں بھائی زید کے بھائی ہونے کی نسبت میں ایک ہیں ۔

تیسرا مقدمہ

واحد کی ان تمام مذکورۂ بالا قسموں پر نظر کرنے سے معلوم ہوگا کہ ان میں سے ہر ایک واحد تقسیم بھی ہو سکتا ہے اور اپنے غیر کا محتاج بھی ہے ۔ مثلاً انسان اور فرس جو حیوانیت میں تو ایک ہیں لیکن ان کا ایک دوسرے سے

ممتاز ہونا کسی اور پہلو سے لازمی اور ضروری ہے۔ چنانچہ انسان اپنی عاقلانہ خصوصیت یا جوہر عقل کے سبب ان دوسری حقیقتوں سے الگ ہے جو حیوانیت میں اس کی شریک ہیں اور ان میں جوہر عقل نہیں ہے، لہذا جب انسان واحد کی حقیقت کا تجزیہ کیا جائے تو اس میں کم سے کم دو جزء نکلیں گے۔ ایک حیوانیت اور دوسرا جوہر عقل۔ انسان دونوں جزؤں کا محتاج ہے جبتک یہ دونوں جزء باہم نہ ملیں انسان موجود نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح زید و عمرو انسانیت میں ایک ہیں لیکن شکل و صورت میں جدا ہیں، زید اپنی شکل و صورت کا محتاج ہے جن کے سبب عمرو سے جدا پایا گیا اور عمرو اپنی شکل و صورت کا محتاج ہے جن کے سبب زید اور دوسرے انسانوں سے الگ اور ممتاز رہا۔ لہذا ان دونوں میں انسانیت بھی ہے اور شکل و صورت بھی اور یہ ان دونوں جزؤں کے محتاج ہیں۔ یوں ہی وہ دونوں چیزیں جو کسی محمول (وصف)

کے ذریعہ ایک ہیں جیسے روئی اور برف، جو سفیدی کے سبب ایک ہیں، ان میں سے ہر ایک کا ایک جزء اس کی ذات ہے اور دوسرا جزء اس کا وصف، یعنی سپیدی، اور ان میں سے ہر ایک اپنی ذاتی خصوصیت کے لحاظ سے سپیدی کی محتاج ہے۔

اسی تقریر پر واحد فی الموضوع، واحد فی الکیف، واحد فی الکم، واحد فی الوضع، اور واحد فی الاضافہ کے اجزا اور احتیاج کو سمجھ لینا چاہیئے

چوں کہ واجب الوجود تعم کے نہ کوئی جزو ہے نہ وہ کسی کا محتاج ہے اس لئے واحد کے ان تمام اقسام میں سے کسی قسم میں داخل نہیں ہے کیوں کہ یہ ذات نہ جنس رکھتی ہے نہ ماہیت، نہ مادی ہے نہ صاحب صورت و شکل، نہ جوہر ہے نہ عرض، نہ صاحب حالت ہے نہ صاحب اضافت بلکہ ان تمام اشیاء کا خالق ہے۔ اس مفہوم کی جانب لیس کمثلہ شئ

(اس کے مثل کوئی شئے نہیں ہے) میں بہت واضح اشارہ ہے۔ اس کی توضیح بعد کے مقدمہ میں ملاحظہ ہو۔

چوتھا مقدمہ

واجب الوجود لذاتہ کے مطلب کی توضیح:۔ انسان کے ذہن میں جو مفہوم بھی آتا ہے اسے وجود (ہستی) کی طرف نسبت دینے میں تین ہی صورتیں نکلتی ہیں، (۱) یا تو اس مفہوم کے لئے ہستی ضروری ہوگی۔ یعنی اس کے لئے عدم کا تصور محال ہوگا (۲) یا اس مفہوم کے لیے وجود و ہستی کی نقیض عدم (نیستی) ضروری ہوگا یعنی اس کے ساتھ ہستی کا تصور محال ہوگا۔ (۳) یا اس مفہوم کے لئے نہ ہستی ضروری ہوگی نہ نیستی۔ مقام توضیح میں پہلے دوسری اور تیسری قسم سے بحث کرلینا انسب ہے، دوسری قسم یعنی وہ مفہوم جس کو وجود اور ہستی کی جانب نسبت دینا محال ہے وہ ان مثالوں سے واضح ہوگا (۱) زید کا ایک ہی وقت

ہیں گویا اور خموش ہونا ، (۲) کسی جسم کا ایک ہی آن میں متحرک بھی ہونا اور ساکن بھی ، (۳) ایک ہی وقت میں ایک شخص کا آنکھیں کھلی بھی رکھنا اور بند بھی ، (۴) ۸ انچ کی لکڑی کا ۴ انچ کی لکڑی سے بڑا بھی ہونا اور برابر بھی ، (۵) ایک چیز کا ایک ہی وقت میں موجود بھی ہونا اور معدوم بھی ؛ یہ اور ایسی ہزاروں مثالیں ہیں کہ عقلِ سلیم پہلی توجہ میں ان کے محال ہونے کو بتائی ہے ۔ سبب یہ ہے کہ ان مذکورۂ بالا مثالوں میں سے ہر مثال کی دونوں جزئیں باہم یہ نسبت رکھتی ہیں کہ ایک کا وجود مانا جائے تو دوسرے کا عدم لازمی اور قہری ہوگا ۔ گویائی ہوگی تو خموشی نہ ہوگی ، خموشی ہوگی تو گویائی نہ ہوگی ؛ حرکت ہوگی تو سکون نہ ہوگا سکون ہوگا تو حرکت نہ ہوگی ، وعلیٰ ہذا القیاس باقی مثالیں ، اس مفہوم کو محال کہتے ہیں ، ذہن سے باہر کسی مکان میں اس کا وجود نہیں ہے ۔

تیسری قسم ۔ جس کے لئے نہ وجود ضروری ہے نہ عدم جیسے مذکورۂ بالا مثالوں میں ۔ زید کے لئے مختلف اوقات میں گویائی اور خموشی ، کیونکہ اس کے لئے کسی وقت میں گویائی یا خموشی ضروری نہیں ہے ، بایں معنی کہ اس وقت میں زید کا گویا) یا خموش ہونا واجب ہو اور اس کے خلاف ممکن نہ ہو ، بلکہ اس کے لیے ہر وقت میں گویا ہونا بھی ممکن ہے اور خموش رہنا بھی ، (البتہ ان دونوں صفتوں سے بیک وقت خالی ہو جانا محال ہے ۔ ایک نہ ایک وصف ضرور رہے گا کیوں کہ جس طرح نقیضین بہ یک وقت جمع نہیں ہو سکتے اسی طرح دونوں بیک وقت برطرف بھی نہیں ہو سکتے) ،

یونہی کسی جسم کی حرکت اور اس کا سکون مختلف اوقات میں ممکن ہے یعنی ان دونوں وصفوں کا اس جسم کے لئے نہ تو ہونا ضروری ہے نہ ان کا نہ ہونا ۔ ایسا نہیں کہ کسی وقت میں کوئی جسم متحرک اور ساکن ہی نہ ہو سکے)

(حرکت کی حالت میں سکون اور سکون کی حالت میں
حرکت اس لئے محال ہے کہ دونوں ایک دوسرے
کی نقیض ہیں لیکن جسم بہ حیثیت جسم کے اگر دیکھا جائے
تو اس کے لئے کسی وقت میں بغیر حرکت کو سوچنے
سکون کو محال اور بغیر سکون کو سامنے رکھے حرکت کو
ناممکن نہیں کہا جا سکتا ، ہر جسم کے لئے دونوں ممکن ہیں)
بہرحال ! اس تیسری قسم کی وضاحت ہوگئی جس کا
نام ممکن ہے جس کا ہونا اور نہ ہونا دونوں برابر کی
نسبت رکھتے ہیں ۔

جب یہ دُونوں قسمیں واضح ہوگئیں یعنی محال و ممکن
تو پہلی قسم یعنی واجب کا مطلب صاف ہوگیا کہ اس
کے لئے ہستی ضروری ہے اس کا تصور ہستی کے بغیر محال
ہے بلکہ وہ خود ہستی اور عینِ وجود ہے ، اور ہستی سے
ہستی کو الگ کرنا اور ہستی کو نیستی سے متصف کرنا محال
ہے ۔ اور یہ مفہوم جس ذاتِ اقدس پر صادق آتا ہے

اسے روحانیین اور الہامی مذہب والے خالقِ عالم کہتے ہیں۔

توحیدِ فی الذّات

ان مذکورۂ بالا چار مقدموں کے بعد اصل مقصود شروع ہوتا ہے ، ان مقدموں میں سے پہلے تین مقدموں سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ عالمِ امکان و کائنات کے افراد پر جو لفظِ واحد بولا جاتا ہے وہ شرکت و تقسیم سے خالی نہیں ہے ، اور شرکت و تقسیم ممکن کی صفت ہے جس سے واجب الوجود پاک اور منزّہ ہے۔ لہذا وہ اس معنی سے واحد نہیں ہوسکتا۔

اور چوتھے مقدمہ سے یہ باتیں ثابت ہوئیں

(۱) واجب الوجود لذاتہ عینِ ہستی ہے جس میں عدم کا مفہوم بطور وہم بھی جگہ نہیں پاسکتا ، کیونکہ نقیضین (وجود و عدم) کا ایک جگہ پایا جانا محال ہے۔

(۲) یہ کہ وجود مرکب نہیں ہے کیونکہ اس کے مفہوم

میں دُوئی کی گنجائش نہیں ، وجہ یہ کہ ہستی دو قسم کی
نہیں ہوسکتی ، ورنہ دُونوں قسموں کا ایک دوسرے
سے ممتاز ہونے کے لئے کسی اور وصف سے مرکب ہونا
لازم آئے گا ۔ اگر وُہ وصف عدم ہے تو وجود کا
عدم سے ترکیب پانا یعنی ہستی کی ذات میں عدم کا
داخل ہونا ممکن ہوگا حالانکہ یہ محال ہے ۔ اور اگر وُہ
وصف وُجود ہے تو اسے بھی مُرکب ماننا پڑے گا
ورنہ پہلے ہی مرکب کیوں فرض کیا ؟ اور اس دوسرے
وجود کی ترکیب میں بھی وہی گفتگو ہوگی کہ لازم سے
مرکب ہے یا وُجود سے ، عدم سے ترکیب پانا محال
وجود مانا تو وہ پھر مرکب ، یہی گفتگو جاری رہی اور
سلسلہ بڑھتا ہی گیا تو وجود کی ابتدا کا سرا ہاتھ نہ
آئے گا ۔ اور جو سرا ہاتھ آئے گا وُہ ایسا وجود
ہوگا جو مُرکب نہ ہو تاکہ بات آگے نہ بڑھے ، اور
جس ہستی کو آخر میں بسیط (مرکب کی ضد یعنی بے جزء)

مانا جائے وہی واجب الوجود لذاتہ ہوگی ۔ اس کے سوا کوئی ہستی واجب الوجود لذاتہ نہ ہوگی ۔ کیونکہ جس ہستی کو مرکب مانیں گے وہ اجزاء کی محتاج ہوگی اور احتیاج عدم ہے لہذا ہر مرکب عدم سے وجود میں آتا ہے اور جو عدم سے وجود میں آتا ہے وہ واجب الوجود لذاتہ (خود اپنی ذات سے موجود) نہ ہوگا ۔ لہذا ایک اور صرف ایک ذات واجب الوجود لذاتہ ہو سکتی ہے اور وہی خالق کل ہے ۔ اس حقیقت کے ماننے کا نام ہے توحید فی الذات ، اور اس کے خلاف کا نام ہے شرک ۔

توحید فی الصفات

مذکورۂ بالا توضیحات پر نظر کرنے سے خدا کی توحید فی الصفات بھی سمجھ میں آجاتی ہے ۔ کیونکہ یہ معلوم ہے کہ تمام صفات ثبوتیہ عالم و قادر

حی و مرید وغیرہ ہستی ہی کی قسمیں ہیں ، موجود ہی عالم بھی ہوتا ہے اور قادر بھی ، جو موجود نہ ہو اسے نہ عالم کہتے ہیں نہ قادر ،

ممکنات کی عالم قدریں ابتدا میں جاہل ہوتی ہیں پھر عالم بنتی ہیں ، بدو فطرت میں عاجز ہوتی ہیں بعد کو ان میں قدرت آتی ہے کیوں کہ ان ممکنات کا وجود ہی کہیں اور سے ہے اور کسی کے ایجاد کرنے کا ممنون کرم ہے ، لیکن جو ذات عینِ ہستی ہو اس سے علم و قدرت کا جدا ہونا بے معنی ہے ، وہ جس طرح اپنے وجود میں محتاجِ غیر نہیں ہے اسی طرح علم و قدرت میں بھی ، صرف اسی کی ذات عینِ وجود ہونے کے سبب عین علم و قدرت ہے ، لہذا وہ اپنے صفات کی منزل میں بھی یکتا ہے ۔

البتہ اس نے چند ہستیوں کو با علم و با معرفت پیدا کر دیا ہے مگر اس سے ان ہستیوں کے علم کا ان کے لئے عینِ

ذات ہونا ثابت نہیں ہو سکتا ، کیوں کہ جب وہ ہستیاں اپنے وجود میں ہستی بخش کی محتاج ہیں تو علم و قدرت میں بدرجۂ اولیٰ موجد و ہستی بخش کی محتاج ہیں۔

اگر کوئی یہ کہے کہ واجب الوجود لذاتہ عین وجود تو ہے لیکن عالم امکان میں وجود اور علم و قدرت میں جدائی اور علیحدگی پر نظر کرتے ہوئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ عین ہستی اور واجب الوجود لذاتہ کے بھی علم اور قدرت میں جدائی ہو سکتی ہے لہذا واجب الوجود لذاتہ کے لئے علم و قدرت عین ذات نہ ہوئے۔ بلکہ زائد بر ذات ہوئے ، اس کی ذات اور ہے اور قدرت و علم اور۔ اور اس کی قدرت اور علم دونوں ذات واجب کی طرح ازلی ہیں کیونکہ اگر علم و قدرت ازلی نہ ہوں گے حادث ہوں گے تو ذات واجب کا حادث کی طرف محتاج ہونا لازم آئے گا۔ اور احتیاج عدم ہے جو واجب الوجود کی نقیض ہے لہذا واجب کا عدم سے متصف ہونا محال ہے کیوں کہ اجتماع نقیضین محال ہے۔

تو اس شبہہ کا مجمل جواب یہ ہے کہ علم و قدرت کے ازلی ہونے پر بھی واجب الوجود کا ان کی جانب محتاج ہونا لازم آتا ہے اور عینِ واجب ماننے میں یہ محال لازم نہیں آتا۔ اس کی تفصیل یوں ہے کہ جب خالق عالم عین ہستی ہے تو اس کے صفات کا اس کی ذات سے علیحدہ ماننا ممکن نہیں، کیوں کہ وہ صفتیں یا نیستی و عدم کی قسمیں ہیں یا ہستی و وجود کی، اگر نیستی کی قسمیں ہیں اور ذاتِ واجب میں پائی جاتی ہیں تو ہستی میں نیستی کیسے آگئی؟ ایک ہی محل میں وجود و عدم کیسے جمع ہو گئے۔ یہ تو عقلاً محال ہے۔ اور اگر وہ صفتیں ہستی کی قسمیں ہیں تو ان کا خود ہستی سے جُدا اور علیحدہ ہونا بے معنی ہے۔ نیز ان صفات یعنی مثلاً علم و قدرت کو ہستی کی مستقل قسمیں قرار دینا ہستی کی تقسیم کو چاہتا ہے اور یہ معلوم ہو چکا ہے کہ ہستی قابلِ تقسیم نہیں ہے ورنہ اس کی ترکیب لازم آئے گی اور

اس کا مرکب ہونا ابھی باطل ہو چکا ۔ درحقیقت علم و قدرت ہستی سے جدا کوئی چیز نہیں ہیں، چوں کہ ہستی کے مظاہر لاتعدد لاتحصی ہیں اور وہ سب کے سب علم و قدرت کے عنوان میں داخل ہیں اس لئے انھیں دونوں مظہرِ کمالات پر گفتگو ختم کردی جاتی ہے ۔ حاصل یہ کہ علم و قدرت ہستی سے جدا ہوتے تو انضمام و ترکیب کی بحث ہوتی ۔ وہ تو نفس ہستی ہیں اور کسی شئے کا اپنے نفس سے ترکیب پانا ، یا اپنے نفس سے منضم ہونا بے معنی ہے ۔

نکتہ ۔ جس کے صفات عینِ ذات ہوں اسے صمد کہتے ہیں کیوں کہ صمد کے معنی ہیں ، الذی لیس باجوف یعنی جس میں جوف اور خلا نہ ہو۔ (مفردات امام راغب) اس کے بعد امام راغب اسی مفردات میں لکھتے ہیں والذی لیس باجوف شیئان احدھما لکونہ ادون من الانسان

کالجمادات والثانی اعلی منہ وھو الباری والملائکۃ ، اور وہ چیزیں جو خلل اور جوف نہیں رکھتیں وُہ دو ہیں ایک جمادات جو انسان سے پست مرتبہ ہیں ۔ دُوسرے باری تعالےٰ اور ملائکہ جو انسان سے اعلیٰ ہیں " ظاہر ہے کہ امام راغب کی نظر صرف جسمیت پر تھی اس لئے انھوں نے خدا کے ساتھ ملائکہ کو صمد کہہ دیا ۔ خدا تو جسم و جسمانیات سے بَری ہونے کے سبب صمد ہے ، رہے ملائکہ تو وہ اس ظلماتی مادہ سے بلند ہیں اس لیے بظاہر اجزا نہیں رکھتے لہذا جوف نہیں رکھتے اس لئے صمد ہُوئے ، کیونکہ جوف کی حقیقت ، اجزا کے درمیان جدائی ، اور فصل کے علاوہ اور کچھ نہیں ، وہ اگر نفسِ وجود پر نظر کیئے ہوتے اور ذات و صفت کی بحث سامنے آتی تو خدا کے علاوہ کسی کو صمد نہ کہتے ۔ ملائکہ ظلمت مادہ سے منزہ ہونے کے باوجود

اپنے کمالاتِ ذاتیہ میں خدا کے محتاج ہیں، ان کی ذات صفت کی محتاج ہے اور اسی کا نام جوف ہے جو خدا کے لیے محال ہے کیوں کہ صفاتِ خُدا کو عینِ ذات نہ ماننے پر اس کی ذات کو صفت سے جدا ماننا پڑیگا، پھر تو وہ قادر ہونے میں قدرت اور عالم ہونے میں علم کا سہارا لے گا، اور احتیاج کا خلا بیچ میں آجائیگا جو وجوب وُجود کے منافی ہے جیسا کہ گزرا، اسی خلا کو جوف کہئے اور صمد کو بے جوف یعنی بے احتیاج جسے اپنے عالم و قادر ہونے میں علم و قدرت کے سہارے کی احتیاج نہیں ہے اس کی ہستی خود ہی علم و قدرت ہے اسی لئے سورۂ توحید میں اَللّٰہُ الصَّمَدُ کے ساتھ اعلان کر دیا گیا کہ معلوم ہو جائے کہ صمدیت کے بغیر حقیقی توحید ثابت نہیں ہو سکتی۔ عینیت صفات کی منزل وہ منزل ہے جس میں خدا وحدہٗ لاشریک لہٗ ہے۔ اس کے

صفات کو عینِ ذات ماننا توحید اور اس کے مخالف قول کا نام شرک ہے۔

مذکورۂ بالا دونوں توحیدوں (توحیدِ فی الذات اور توحیدِ فی الصفات) کے متعلق حضرت امیر المومنینؑ کا ارشاد ملاحظہ ہو۔

اوّل الدّین	دین کا سرا اس کی
معرفتہ، وکمال	معرفت ہے۔ اور اس کی
معرفتہ التصدیق بہٗ	معرفت کا کمال اس کی تصدیق ہے
وکمال التصدیق بہٖ	کہ وہ یقیناً ہے، اور اس کی تصدیق
توحیدہٗ، وکمال	کا کمال اس کو یکتا ماننا ہے،
توحیدہٗ الاخلاص لہٗ	اور اس کو یکتا ماننے کا کمال
وکمال الاخلاص لہ	اسے اس کے غیر سے پاک جاننا
نفی الصفات عنہٗ	ہے (۱) اور اسے اس کے غیر
لشہادۃ کل صفۃ	سے پاک جاننے کا کمال اس سے
انہا غیر الموصوف	ممکنات کی صفتوں کی نفی کرنا ہے

وشهادة كل موصوف
انه غير الصفته،
فمن وصف الله
سبحانه فقد قرنه،
ومن قرنه فقد
ثناه، ومن ثناه
فقد جزأه ومن
جزأه فقد جهله،
ومن جهله فقد
شار اليه و
من اشار اليه
فقد حده،
ومن حده فقد
عده الخ

(۲) کہ یہ صفتیں اس میں نہیں ہیں،
کیونکہ ہر صفت گواہی دیتی ہے
کہ وہ موصوف سے جدا ہے،
اور ہر موصوف گواہی دیتا ہے
کہ وہ صفت سے الگ ہے،
لہذا اب اگر کوئی خدائے سبحانہ
وتعالیٰ کو موصوف ٹھہرائے تو
اس نے خدا کو اس کے وصف کا
ہمدوش (ساتھی) بنا دیا۔
اور جس نے اس کو اس کے وصف
کا ساتھی مانا وہ اس کی دوئی کا
قائل ہوا۔ اور جس نے اس کیلئے
دوئی مانی اس نے اس کو جزء والا
ٹھہرایا۔ اور جس نے اسے جزء والا
سمجھا اس نے اس (خدا) کو سمجھا ہی

نہیں ، اور جو اسے نہ سمجھے گا وہ اس
کی جانب اشارہ کریگا ، اور جو اشارہ
کریگا وہ اس کے لئے خدا بنیگا اور جو
اس کے لئے حد تجویز کرے گا وہ اسے
شمار میں بھی لائے گا (تا آخر)

(حالاں کہ یہ تمام کے تمام ممکن کے صفات ہیں جن سے ذات واجب منزہ ہے)

(۱) اس کو یکتا ماننے کا کمال اس کیلئے اخلاص پیش کرنا یعنی اسے اس کے غیر سے پاک جاننا ہے۔ اس فقرہ کی توضیح کے لئے معنی اخلاص سے باخبر ہونا ضروری ہے۔ اخلاص کا مادہ خ۔ ل۔ ص (خلص) ہے۔ اسی سے خلوص بنا ہے جس کے معنی ہیں کسی شئے کا اپنے غیر کی آمیزش (ملاوٹ) سے پاک و صاف ہونا۔ چنانچہ جب پانی میں کدورت نہ ہو تو کہتے ہیں خلص الماء پانی خالص رہا۔ اور کوئی رنگ اپنی اصلی حالت پر ہو تو کہتے ہیں خلص اللون رنگ خالص رہا۔ اسی لحاظ سے لا الہ الا اللہ کو کلمۂ اخلاص کہتے

ہیں کہ اس میں معبودیت حقیقیہ کے لحاظ سے غیر خدا کی نفی کی گئی ہے۔ یعنی معبود ہونے کا استحقاق صرف خدا ہی کا حصہ ہے اس کا غیر اس امر میں اس کا شریک نہیں ہے۔ اس توضیح کی بنا پر امیر المومنین ع کے ارشاد کمال توحید الاخلاص لہ کے یہ معنی ہیں کہ خدائے واحد و یکتا کی ذات، اس کے افعال، اور استحقاقِ معبودیت میں اس کا کوئی شریک نہیں ہے، اور جو کوئی ان باتوں میں کسی کو اس کا شریک مانے گا وہ حقیقتِ توحید کی معرفت سے بے بہرہ ہوگا۔ موحد نہ ہوگا۔ اسی مفہوم کی جناب امام راغب اصفہانی نے اخلاص کے معنی میں اشارہ کیا ہے الاخلاص التبری عن کل ما دون اللہ (مفردات) اخلاص کے معنی ہیں ماسوی اللہ سے برات کرنا، حاصل یہ کہ جو شخص مذکورۂ بالا چاروں منزلوں میں غیر خدا سے برات کرے اور اس کے غیر کو اس کا شریک نہ قرار دے وہی مخلص و موحد ہے ورنہ مشرک۔

(۲) اور اسے اس کے غیر سے پاک جاننے کا کمال اس سے ممکنات کی صفتوں کی نفی کرنا ہے"، ذاتِ باریؑ کو صفات سے خالی سمجھنا بظاہر بے عقلی ہے، کیوں کہ قرآنِ مجید میں سیکڑوں مقامات پر اس کے صفات کا تذکرہ موجود ہے مثلاً علم، قدرت، خلق، رزق، رحم، قہر وغیرہ وغیرہ۔ نیز جب دلیل عقل کے ذریعہ عالم کو حادث اور محتاجِ خالق مانا جائے اور ذاتِ واجب کو اس عالم کا موجد تسلیم کر لیا جائے تو ایجاد کیلئے قدرت و علم کا ماننا ضروری ہے۔ لیکن ایک مقام پر یہ بھی ارشاد فرماتا ہے لیس کمثلہ شئ (اس کے مثل کوئی شئ نہیں ہے) جس کا حاصل یہ ہے کہ عالمِ امکان ذات اور صفت سے مرکب ہے۔ اور ہر مرکب بلاشبہ شئ ہے۔ اور کوئی شئ خدا کے مثل نہیں، لہٰذا عالمِ امکان خدا کے مثل نہیں، اُدھر قرآنِ مجید میں خدا کی صفتوں کا بہ کثرت ذکر۔ ادھر اس

آیت کا صریحی نتیجہ کہ عالمِ امکان جو ذات اور صفت سے مرکب ہے اس کے مثل نہیں، ان دونوں حقیقتوں کو ملانے سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ عالمِ امکان کی بسیط سے بسیط تر شئے بھی مُرکب ہی نکلے گی اور وہ حقیقت میں خدا سے جدا ہے، لہذا منزلِ توصیف میں ذاتِ اقدسِ الٰہی ترکیب سے پاک ہے اور جب ترکیب سے بَری ہے اور صاحبِ صفاتِ کمال بھی ہے تو اس کے یہی معنی ہوں گے کہ اس کے صفات عینِ ذات ہیں یعنی قدرت خدا ہے اور خدا قدرت ہے، علم خدا ہے اور خدا علم ہے، اس میں عالمِ امکان کی طرح ذات اور وصف کا امتزاج اور موصوف و صفت کا اجتماع نہیں ہے۔ یہی مطلب کو امیر المومنین علیہ السلام واضح فرما رہے ہیں کہ اس کے اخلاص کا کمال یہ ہے کہ اس سے نفی صفات کر دو، یعنی اس کے صفات کو زائد بر ذات نہ مانو، عینِ ذات جانو، کیوں کہ ہر موصوف جس کی صفت اس کی ذات

سے الگ ہو وُہ خود کو اپنی صفت کا غیر بتاتا ہے اور وہ صفت خُود کو اپنے موصوف سے الگ بتاتی ہے اور یہ منافی توحید ہے۔

(۳) اسی لئے امیر المومنین علیہ السلام بعد کے فقروں میں فرماتے ہیں کہ اس توضیح کے بعد بھی اگر کوئی شخص خدا کو ایسا موصوف مانے جیسا عالم امکان ہے تو وُہ خدا کے وصف کو اس کی الوہیت کا غیر، اور ازلیت میں اس کا ساتھی بتاتا ہے۔ اور یہ خلاف عقل ہے۔ کیونکہ جو وصف بھی اس ذات اقدس و اعلیٰ سے جُدا مان کر اس میں ثابت کیا جائے گا وہ یا حادث ہوگا یا قدیم۔ اگر حادث ہوگا اور کسی وقت ذاتِ خدا میں رونما ہوا تو (۱) ازل میں ذاتِ خدا کا صفت کمال سے خالی ہونا لازم آئے گا۔ کیوں کہ یہ وصف حادث اگرچہ حادث ہے مگر کمال ہے ورنہ خدا میں پایا نہ جانا اور (۲) اس وصف کے ذاتِ خدا میں حادث ہونے سے پہلے اس وصف کا

عدم اور بعد حدوث اس کی ذات میں اس کا وجود ماننا پڑے گا اور یہ ہے تغیر جو ذاتِ واجب اور عینِ ہستی کیلئے محال ہے۔ جب اس وصف کے حادث ماننے پر یہ دو خرابیاں لازم آتی ہیں جو ذاتِ واجب کے لئے عقلاً محال ہیں تو اس وصف کو قدیم مانا جائے گا۔ اس صورت میں ذات اور وصف دونوں اپنے اپنے مقام پر ایک دوسرے کے محتاج ہوں گے، ذات قبلِ اتصاف محتاج ہوگی کہ صفت کو پائے، اور صفت محتاج ہوگی کہ محل ملے، اور احتیاج عدم ہے، کیوں کہ کسی شئے کی احتیاج کے یہی معنے ہیں کہ وہ شئے محتاج کے پاس نہیں ہے لہذا اگر ذاتِ واجب محتاج وصف ہو اور اس کا وصف جو ذات سے الگ مانا گیا ہے محتاجِ ذات و محل ہو تو ذات کے پاس وصف نہ ہوگا اور وصف کے پاس محل نہ ہوگا۔ اور ذاتِ واجب جو عینِ ہستی ہے اس تجویز کی بنا پر عدم سے موصوف ہوگی، اور یہ معلوم ہے کہ ایک

ہی محل پر عدم اور وجود جمع نہیں ہو سکتے ، پھر یہ بھی مسلم ہے کہ ذاتِ خدا میں ترکیب نہیں تاکہ اس کے ایک جزء کو وجود کا محل مانیں اور دوسرے کو عدم کا ، کیونکہ مرکب بھی اجزا کا محتاج ہوتا ہے اور احتیاج عدم ہے جو ہستی کی نقیض ہے ، لہٰذا ذاتِ خدا میں احتیاج کی گنجائش نہیں۔

حاصل یہ کہ خدا کے صفات کو اس کی ذات سے علیحدہ ماننا عقلاً محال ہے۔ اور جو اس محال کا قائل ہو گا وہ اپنی جہالت کا ثبوت دے گا۔ اور اسی جہالت کے سبب خدا کو قابلِ اشارہ سمجھے گا ، اور محدود بھی مانے گا (اور یہ دونوں باتیں واجب الوجود کی ضد ہیں) اور اسے ممکنات کے ساتھ شمار میں لائے گا ، بلکہ اس ذاتِ قدس کی توحید کے خلاف جتنے عقیدے ہیں ان سب کا قائل ہو جائے گا۔ پھر نہ تو وہ عارف باللہ ہو گا نہ موحد۔

امیر المومنین علیہ السلام فرماتے ہیں ، ولا ایاہ عنی من شبّہہ ، ولا صمدہ من اشار الیہ وتوھمہ

(نہج البلاغہ) ترجمہ :۔ اور ہرگز خدا کو مراد نہیں لینا جو اسے مخلوق سے تشبیہ دیتا ہے اور نہ اس کا قصد کرتا ہے جو اس کی جانب اشارہ کرتا اور اسے اپنے وہم کے اندازہ میں لاتا ہے۔

توحید فی الذات اور توحید فی الصفات کے واضح ہو جانے کے بعد حسب ذیل مسئلوں پر نظر کر لینا ضروری ہے ۔ غائر نظر رکھنے والا تو خود ہی ان کی تہ تک پہونچ جاتا ہے لیکن جو لوگ ملتفت نہیں ہیں ان کے ملتفت کرنے کے لئے ان مسئلوں کا بیان لازمی ہے

(۱) کیا واجب الوجود زمانی و مکانی اور جسم و جسمانی ہو سکتا ہے ؟

(۲) کیا واجب الوجود کا ممکنات یا کسی ممکن میں حلول کرنا ممکن ہے ؟

(۳) کیا واجب الوجود کی رویت ممکن ہے ؟

پہلا مسئلہ :۔ کیا واجب الوجود زمانی و مکانی اور جسم و جسمانی ہو سکتا ہے ؟

گزشتہ سطروں میں یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ واجب الوجود

کے صفات عینِ ذات ہیں ، اور عینِ ذات ہونے کے سبب
نہ اس کی ذات میں دوئی کی گنجائش ہے ، نہ جزء کی ،
اور جو اس کی ذات میں زوئی کو مانے یعنی صفات کو ذات
سے الگ کہے " وہ معرفت توحید سے خالی اور جاہل ہے'
اور ایسا شخص اس کی ذاتِ اقدس کی جانب اشارہ
کرسکتا ہے اس کے لئے حد کا قائل ہوسکتا ہے ، اور اسے
شماریں لاسکتا ہے " (خطبۂ امیر المومنین علیہ السلام)
اس عبارت کو بدل کر یوں کہئے کہ خدا کو شماریں دہی لاسکتا ہے
(اور کثرت کی ایک فرد وہی مان سکتا ہے) جو اس کی
حد کا قائل ہو (اور یہ معلوم ہے کہ صفاتِ واجب کو
ذات سے جدا ماننے میں اس کی متحدید ہو جاتی ہے
اور وہ ممکنات کی فرد بن جاتا ہے . اور اس کی حد کا
وہی قائل ہوگا جو اس کی جانب (عقل سے) اشارہ
کرے اور اشارہ وہی کرے گا جو ذات و صفت میں
جدائی کا قائل ہوا ور کہے کہ یہ ذات ہے اور یہ

صفت ہے ، اور واجب کے صفات و ذات کی علیحدگی
کی قباحت اور اس کا محال ہونا ثابت ہو چکا ، لہذا ثابت
ہوا کہ واجب الوجود نہ اشارہ کے اندر آسکتا ہے اور نہ
اس کی حد مقرر ہو سکتی ہے ۔ اور اس کا سبب یہی ہے
کہ ذاتِ اقدسِ الٰہی عین وجود ہے ، اور عینِ وجود نہ زمان
نہ مکان ۔ نہ اوصاف و کیفیات کسی وصف کے لحاظ سے
محدود نہیں ہو سکتا ، نہ اس کی جانب حسی اور عقلی اشارہ
کیا جا سکتا ہے کیوں کہ جو شئے محدود اور قابلِ اشارہ ہوتی
ہے وہ عدم سے بچ نہیں سکتی ، وجہ یہ ہے کہ تحدید میں
ماننا پڑتا ہے کہ یہ محدود شئے اس حد کے اندر ہے
اس سے باہر نہیں ہے ورنہ محدود ہونا غلط ہو گا ۔ اور
اشارہ میں ماننا پڑتا ہے کہ یہ شئے اشارہ کی سمت کے
علاوہ اور کسی سمت میں نہیں ہے ، دوسری عبارت
میں یوں وضاحت کی جائے کہ محدود شئے حد سے باہر
نہیں پائی جاتی اور قابلِ اشارہ چیز اشارہ کی سمت کے

علاوہ کسی دوسری سمت میں موجود نہیں ہوتی، اور کسی مکان میں نہ پایا جانا عدم ہے، اور گزشتہ سطروں میں یہ بات واضح طور سے بیان کی جا چکی ہے کہ واجب الوجود کے مفہوم کے ساتھ عدم کا تصور ہی محال ہے اور جس کے ساتھ عدم کا تصور محال ہو اس موجود کی نہ ابتدا ہو سکتی ہے نہ انتہا، کیوں کہ اس کے لئے ابتدا ماننے پر ابتدا کے پہلے عدم، اور انتہا فرض کرنے پر انتہا کے بعد عدم ماننا پڑے گا، اور یہ فرض واجب الوجود کے مفہوم کے بالکل خلاف ہے کیوں کہ جب اس کے لئے عدم کی تجویز ہو گئی تو اس کا وجود واجب کب رہا؟ اس مطلب کو یوں بھی ادا کر سکتے ہیں کہ واجب الوجود کے ساتھ عدم کا تصور نہیں ہو سکتا، اور ابتدا و انتہا ماننے پر اس کے قبل و بعد عدم فرض کرنا پڑتا ہے جس کا لازم یہ ہے کہ واجب الوجود کے ساتھ عدم نہیں بھی ہے اور ہے بھی، اور یہ مسلم ہے کہ ایک ہی شئے کا ایک وقت

ہونا اور نہ ہونا صریحی بے معنی اور محال ہے۔ لہذا اس ذاتِ اقدس کے لئے ابتدا و انتہا محال ہے۔ اور جب یہ دونوں چیزیں محال ہوئیں تو اس ذات اقدس کا زمانی اور مکانی ہونا بھی محال ہوا، کیوں کہ زمان و مکان دونوں کی نہایت اور حد مقرر ہے۔ اور ان دونوں کی تقسیم ہو سکتی ہے۔ اور جس کی تقسیم ہو سکتی ہے وہ محدود ہے کیوں کہ تقسیم ہوتے ہوتے ختم ہو جائیگا۔ یعنی زمان ایک مدت پر اور مکان ایک مسافت پر جاکر ختم ہو جاتے ہیں، اور یہ معلوم ہے کہ زمانی و مکانی زمان و مکان کی حد سے باہر نہیں جا سکتے، لہذا زمانی زمان کے سبب اور مکانی مکان کے سبب محدود ہو جاتا ہے، اور واجب الوجود چوں کہ محدود نہیں ہو سکتا اس لئے زمانی و مکانی نہیں ہو سکتا۔

دیکھئے حضرت امیر المومنین علیہ السلام کا ارشاد (ا) کسی نے حضرت سے پوچھا متی کان اللہ (خدا کب سے ہے؟)

آپ نے جواب دیا انما یقال لشئ لم یکن ، متی کان ، ان ربی کان ، ولم یزل حیا بلا کیف ، ولم یکن کان ، ولا کان لکونہ کون (اُصولِ کافی)

ترجمہ :- جو شئے موجود نہ رہی ہو اس کے لئے "کب سے ہے؟" بولا جاتا ہے - میرا پروردگار تھا ، اور ہمیشہ سے بے کیفیت صاحب حیات تھا ، اور اس کے ہمراہ کوئی موجود نہ تھا ، اور یہ طے ہے کہ خدا کے وجود کے لئے کسی وقت میں ہونا نہیں ہے -

(۲) لا تصحبہ الاوقات - ولا ترفدہ الادوات ، سبق الاوقات کونہ ، والعدم وجودہ ، والابتداء انسلہ (نہج البلاغہ)

ترجمہ - زمانے اس کا ساتھ نہیں دے سکتے ، اور آلات اسے مدد نہیں پہونچا سکتے ، اس کا وجود زمانہ سے پہلے ہے اس کا وجود عدم سے سابق ہے ، اور اس کی ازلیت ہر ابتداء سے آگے ہے -

(۳) الاول الذی لم یکن له قبل ، فیکون شئ قبله ، والاخر الذی لیس له بعد ، فیکون شئ بعده ، (نہج البلاغہ)

ترجمہ وہ ایسا اوّل ہے جس کی ابتدا نہیں لہذا اس کے پہلے کوئی شئے نکل نہیں سکتی ، اور وہ ایسا آخر ہے کہ اس کی انتہا نہیں اس لئے کوئی شئے اس کے بعد نہیں ہو سکتی ۔

جس طرح واجب الوجود کا زمانی و مکانی ہونا محال ہے اسی طرح جسم وجسمانی ہونا بھی ناممکن ہے ۔ کیوں کہ یہ امر بھی اس کی ہستی کے خلاف بلکہ اس کی نقیض ہے ، اور اس امر پر بھی وہی دلیل قائم ہوتی ہے جو واجب الوجود کے زمانی و مکانی نہ ہونے پر جاری ہوتی ہے ، مزید برآں یہ کہ ہر جسم مرکب ہوتا ہے ، اس کی ترکیب کم سے کم طول ، عرض ، عمق سے ضروری ہے ، ان تینوں مسافتوں کے بغیر جسم بن نہیں سکتا ،

وہ ان کا محتاج ہے اور احتیاج عدم ہے جو ممکن کی شان ہے نہ کہ واجب کی ، لہذا واجب الوجود کے لئے جسم کا ہونا محال ہے کیوں کہ اس کے ساتھ عدم کا تصور محال ہے۔

اور یہ کھلی ہوئی بات ہے کہ جب واجب الوجود جسم نہ ہوگا کیونکہ مرکب نہیں ، اجزاء کا محتاج نہیں عدم سے موصوف نہیں ہوسکتا تو اس کا جسمانی (صفات جسم سے متصف) ہونا بھی ممکن نہیں ، امیرالمومنینؑ ارشاد فرماتے ہیں۔

(۱) لیس بذی کبر امتدت بہ النہایات فکبرتہ تجسیما ، ولا بذی عظم تناہت بہ الغایات فعظمتہ تجسیدا ، بل کبر شانا وعظم سلطانا (نہج البلاغہ)

ترجمہ وہ ایسی بزرگی والا نہیں جسے حدود نے دراز کرکے اسے جسمی بزرگی بخشی ہو ، اور نہ ایسی عظمت والا ہے جسے مسافتوں نے بڑھا کر اسے جسد کی حیثیت سے

عظیم کر دیا ہو ، بلکہ وہ اپنی شان کے لحاظ سے کبیر اور بزرگ اور اپنے غلبہ میں عظیم ہے ۔

(۲) ولا یوصف بشئ من الاجزاء ، ولا بالجوارح والاعضاء ، ولا بعرض من الاعراض ، ولا بالغیریۃ والابعاض ، ولا یقال لہ حد ولا نہایۃ ، ولا انقطاع ولا غایۃ ، ولا ان الاشیاء تحویہ ، فتقلہ او تھویہ ، او انّ شیئا یحملہ فیمیلہ او یعدلہ ولیس فی الاشیاء بوالج ، ولا عنہا بخارج (نہج البلاغہ)

(ترجمہ :- وہ نہ کسی قسم کے جزء سے موصوف ہے ، نہ اعضاء و جوارح سے نہ کسی عرض سے ، نہ اس کی ذات میں غیریت ہے نہ حصے ہیں نہ اس کے لئے حد اور نہایت بولی جا سکتی ہے ، نہ اس کی ہستی کے لئے خاتمہ اور انتہا فرض کی جا سکتی ہے ، نہ اسے چیزیں احاطہ کر سکتی ہیں تاکہ اسے بلند یا پست کر سکیں ، نہ کوئی شئے اسے اٹھائے

ہوئے ہے تاکہ اسے کبھی جھکا دے ، اور کبھی برابر رکھے؛
اور وُہ نہ تو چیزوں میں داخل ہوتا ہے نہ ان سے خارج۔

یہ معلوم ہے کہ ممکنات کی کوئی شئے محض وجود اور خالص ہستی نہیں ہے ، ہزاروں اجزا سے مرکب ہے، اور ان کی ترکیب کا ہر جزء دوسرے جزء کا محتاج ہے ، ہر جزء دوسرے جزء سے متصل اور قابلِ تقسیم ہے ، اور احتیاج و تقسیم کے سبب ان اجزا کو ہر قدم پر عدم سے ملاقات کرنا پڑتی ہے اور عدم وجوب وجود کے منافی اور اس کی نقیض ہے ، اس لیے واجب الوجود نہ جسم ہے نہ جسمانی یعنی جب جسم نہیں تو ان چیزوں سے بھی منزہ ہے جو سارے جسموں کے لئے ضروری ہیں جیسے جزء ، عَرَض ، طول ، عَرض ، عمق ، حدّ ، نہایت حرکت ، سکون ، وغیرہ۔

جب یہ بات واضح ہو چکی کہ اس کی ذات اقدس کے لئے حد و نہایت ناممکن ہے تو یہ بھی نہیں کہا جا سکتا

کہ وہ صرف عالمِ علوی میں ہے ، عالمِ سفلی اس سے خالی ہے ، یا ایک مقام سے دوسرے مقام پر آتا جاتا ہے ، کیوں کہ یہ دُونوں صورتیں اس کی تحدید اور اس کے لیے اشارہ کو چاہتی ہیں ، حالاں کہ وہ ذاتِ اقدس ان سے منزہ ہے ، ارشاد امیرالمومنینؑ ہے ۔

سبق فی العلو فلا شئ اعلیٰ منہ ، وقرب فی الدنو فلا شئ اقرب منہ (نہج البلاغہ)

ترجمہ :- وہ برتری میں اتنا آگے ہے کہ کوئی شئے اس سے اعلیٰ نہیں ہو سکتی ، اور نزدیکی میں اس حد پر ہے کہ کوئی چیز اس سے زیادہ قریب نہیں ، یہ حقیقت ہے کہ جبتک مکانی بلندی کی گفتگو رہے گی ایک مکان دوسرے مکان سے بالا اور اعلیٰ نکلتا آئے گا تا اینکہ مکان کی حد ختم ہو جائے ، جہاں یہ کہا جا سکے کہ اب کسی قسم کی جگہ نہیں ہے ۔ اس وقت خالقِ مکان کے سوا اور کوئی شئے مکان سے اعلیٰ نہ ہوگی ۔ اور یہ بھی ایک امر واقعی

ہے کہ جب ایک جسم دوسرے جسم سے متصل یا متحد ہو جاتا ہے تو قرب مکانی اپنی آخری حد پر پہونچ جاتا ہے لہذا اس سے زیادہ قریب کی منزل اسی کو حاصل ہو گی جو دو جسموں کے قرب و اتصال کا موجد ہو، لہذا واجب الوجود سے نہ کوئی اعلیٰ ہو گا نہ قریب تر، معلوم ہوا کہ اس کا علو اور اس کا قرب دونوں حدود مکاں سے بالاتر ہیں۔

یہ گفتگو مکان کے اعتبار سے ہے اور جو اشیاء کہ مخلوق تو ہیں لیکن مادی نہیں ہیں اور مکانی حدود سے باہر ہیں، جیسے بقول فلاسفہ عقول و ملائکہ، تو ان کے متعلق بھی ان کی حیثیت سے کلام کیا جا سکتا ہے، اور وہاں کے علو اور قرب کا مفہوم یہ ہو گا کہ عقول و ملائکہ بلندی و نزدیکی میں باہم تفاوت رکھتے ہیں جن میں سب سے اعلیٰ عقل ساری عقلوں کے ساتھ قرب معنوی رکھتی ہو گی اور سب سے اعلیٰ ملک سارے فرشتوں کے ساتھ،

لیکن معلوم ہے کہ یہ دونوں اعلیٰ عقل و ملک بھی مخلوق ہیں، اور مبدء فیض یعنی ذات واجب الوجود سے استفادۂ کمالات کرتے ہیں۔ لہذا مبدء فیاض یعنی ذات واجب کو عقلاً ان سے بھی اعلیٰ ہونا چاہئے کیوں کہ یہاں علو سے مُراد کمالات میں برتری ہے، اگر مبدء فیاض ان سے اعلیٰ نہ ہو تو یہ عقول و ملائکہ کس سے استفادۂ کمالات کریں گے۔ کیوں کہ مساوی سے مساوی کا استفادہ کرنا بے معنی اور محال ہے، اور ذات واجب کو ان سے قریب تر بھی ہونا چاہئے تاکہ فیض بلا واسطہ پہونچا سکے۔ ورنہ واسطہ کی صورت میں عقل اعلیٰ کو اعلیٰ کہنا غلط ہوگا وہ واسطہ اعلیٰ ہوگا جس کے ذریعہ اس عقل تک کمالات پہونچے ہیں یا پہونچ رہے ہیں۔

خلاصہ یہ کہ عالم مادیت اور عالم تجرد دونوں کے لئے ذات واجب الوجود اعلیٰ اور اقرب ہے۔ جیسے اس نے خود یوں ارشاد فرمایا ہے ونحن اقرب الیہ

من حبل الورید (سورۂ ق آیت ۱۶)
ہم اس کے لئے اس کی رگِ گردن سے بھی زیادہ قریب ہیں؛
حبل ورید کو مدارِ حیات مان لو تو عبارت یوں ہوگی
کہ ہم ہر ممکن کے لئے اس کی حیات و مدارِ حیات سے
بھی قریب تر ہیں " اور یہ قرب اُس کے لئے ممکن ہے جو
عالمِ امکان کے دائرۂ ہستی سے بالاتر اور اس کے
احاطہ سے باہر ہو۔ اور جب عالمِ امکان کی حد سے باہر
اور اس کے خصوصیات سے منزہ ہوگا تو نہ اس کے لئے
حد ہوگی نہ اشارہ ، اور وُہ عالمِ امکان کے قبل بھی ہوگا،
اس کے ساتھ بھی اور اس کے بعد بھی ۔ اَمیرالمومنینؑ
فرماتے ہیں مارأیت شیئاً الا ورأیت اللہ قبلہ
وبعدہ ومعہ وفیہ ، ترجمہ:۔ میں نے جس
شئے کو بھی دیکھا خدا کو اس کے پہلے بھی پایا ۔ اور اس کے
بعد بھی ، اس کے ساتھ بھی اور اس شئے کی بقا میں بھی"۔
کیوں کہ سارا عالم ممکن ہے اور ممکن کے وجود سے پہلے

اس کا عدم ہوتا ہے لہذا (۱) اسے عدم سے وجود میں لانے کے لئے واجب الوجود ہی کی ضرورت ہوگی جو ممکن سے پہلے ہے اور (۲) ممکن کے موجود ہونے کے بعد اس کے باقی رہنے کے لئے بھی اسی واجب کی طرف احتیاج ہوگی اس لئے معیت ضروری ہے اور (۳) یہ کھلی ہوئی بات ہے کہ سارے ممکنات کے فنا ہو جانے پر بھی واجب موجود رہے گا، اور (۴) یہ بھی واضح ہے کہ ممکنات کی حالت بقا میں اسی واجب کا جلوہ ہے۔

دوسرا مسئلہ:۔ کیا ممکنات یا کسی ممکن میں واجب الوجود کا حلول کرنا ممکن ہے؟

اس مسئلہ کی توضیح کے پیشتر چند اصطلاحوں کو واضح کر دینا ضروری ہے۔ اور وہ اتصال۔ اتحاد اور حلول ہیں۔ ان کی توضیح کے بغیر حلول کا مسئلہ صاف نہ ہوگا۔ کیوں کہ حلول اتحاد پر موقوف ہے اور اتحاد۔ اتصال پر۔

(۱) اتصال (وصل سے بنا ہے) ۔ دو چیزوں کا باہم ملنا ، اس کی چند صورتیں ہیں ،

(۱) اشیاء عالم کے اجزاء کا باہم ملا ہُونا یہ اتصال اس مادی عالم کی ذاتی صفت ہے ۔ جو طول ، عرض ، عمق پر منقسم ہوتا ہے ، جمادات ، نباتات ، حیوانات اور دوسرے جسموں میں یہ اتصال ذاتی جزء کی حیثیت سے پایا جاتا ہے۔

(۲) وُہ اتصال جو کسی دو جسموں کی بالائی سطحوں کے باہم ملنے کا نام ہے جیسے سطح آب کا سطح ہوا سے ملنا ۔ یا سطح کا ہوا کا سارے اجسام سے مس ہُونا ،

(۳) وہ اتصال جو دو جسموں میں اس طرح ہو کہ ایک کو حرکت دی جائے تو دوسرا جسم بھی متحرک ہو جائے ، جیسے انجن کا ٹرین کے ڈبوں سے اتصال ۔

(۲) اتحاد ۔ (وحدت سے بنا ہے) دو ذاتوں کا ایک ہو جانا ۔ اور یہ وصف دو اور دو سے زیادہ چیزوں میں ہوتا ہے ۔ جیسے شکر اور پانی کا ایک

ہوکر شربت بن جانا۔ اسی طرح شکر۔ پانی اور عرق لیمو وغیرہ وعلی ہذا القیاس ، اور یہ کھلی ہوئی بات ہے کہ اتحاد میں ایک چیز دوسری چیز سے ضرور متاثر ہوتی ہے ورنہ دونوں مل کر ایک نہ ہوں گی ، جیسے پتھر اور پانی کہ دونوں میں صرف اتصال ہے اتحاد نہیں ؛ پانی پانی ہی رہتا ہے اور پتھر پتھر ہی دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے سے متاثر نہیں ہوتا ، دونوں کی سطح صرف ایک دوسرے سے مس ہوکے رہ جاتی ہے۔

(۳) حلول ، دو چیزوں کا باہم مل کر اس حالت پر ہونا کہ (۱) اگر ان میں سے ایک کی طرف اشارہ کریں تو دوسری چیز کی جانب بھی قہراً اشارہ ہو جائے اور (۲) ایک کو تقسیم کریں تو دوسری چیز بھی تقسیم ہو جائے اور (۳) دونوں ایک دوسرے سے جدا نہ ہو سکیں جیسے سیاہ جسم میں سیاہی کہ اگر جسم کی جانب اشارہ کریں تو سیاہی کی طرف بھی اشارہ ہو جائے گا ، اگر اس جسم کو تقسیم کریں تو

سیاہی بھی منقسم ہو جائے گی اور یہ ناممکن ہے کہ پیدائشی اور فطری سیاہ جسم سے سیاہی جدا ہو جائے۔

ان تعریفوں کے سمجھ لینے کے بعد یہ بات تو ضرور سمجھ میں آجاتی ہے کہ دو چیزوں میں سے ایک چیز کے دوسری میں حلول کرنے کے لئے اتحاد اور اتحاد کے لئے اتصال کا ممکن ہونا ضروری ہے کیوں کہ جب اتصال ہی ناممکن ہوگا تو اتحاد کیسے ہوگا ؟ اور اتحاد نہ ہوگا تو حلول واقع نہ ہو سکے گا۔ اَب ذرا اتصال پر نظر کریں تو معلوم ہوگا کہ اس کی ساری قسمیں جسموں ہی سے مخصوص ہیں ، اور صرف مادی عالم میں پائی جاتی ہیں ، مادی عالم سے بالاتر عالم میں اتصال کی مذکورۂ بالا قسموں سے کسی اتصال کی گفتگو صریح عقل کے خلاف ہے ، اس کی پہلی اور دوسری قسم میں تو یہ اَمر بہت آشکار ہے کیوں کہ ان میں کا ہر اتصال جسموں ہی میں پایا جاتا ہے اور ہر جسم قابلِ تقسیم ہے کیوں کہ اس میں طول، عرض اور عمق موجود ہے ، اور یہ تینوں چیزیں تقسیم ہو جاتی ہیں۔

اسی لئے مادہ اتّصال کی وحدت کو بھی قبول کرتا ہے اور انفصال کی کثرت کو بھی ، مقدار کو بھی قبول کرتا ہے اور کیفیت کو بھی ۔ جس شئے میں طول ، عرض ، عمق نہ ہو وہ شئے تقسیم ہی نہیں ہو سکتی ، لہذا جو چیزیں مادہ سے مجرد اور عالم مادیت سے باہر ہیں اور جن میں طول ، عرض ، عمق نہیں ہے ان کی تقسیم محال ہے ، کیوں کہ مادہ قابل محض ہے اس کا کمال یہ ہے کہ وُہ ہر وارد ہونے والے وصف کو قبول کر لیتا ہے ، یعنی وہ جن جن چیزوں کو قبول کر سکتا ہے وہ چیزیں بیک وقت اس پر طاری نہیں ہوتیں ، بلکہ وہ کبھی ایک صورت کو قبول کرتا ہے اور کبھی دوسری صورت کو ، اور کہیں اس شکل کو قبول کرتا ہے کہیں اُس شکل کو یہ ہوا مادہ ۔ اور جو مادہ سے بالاتر اور مادیت سے بَری ہے اسے یقیناً وصف مادیت سے بلند و برتر اور منزہ ہونا چاہیئے ۔ یعنی مادہ اپنے اشکال کو یکے بعد دیگرے قبول کرتا ہے اور جو مادہ سے بالاتر ہے وہ اپنے کمالات کا بیک وقت حامل

ہے۔ اس لئے جو شئے مادہ سے بالاتر ہو اس میں قبول کرنے کی گفتگو بے محل ہے۔ ورنہ غیر مادی شئے مادی ہو جائیگی اور یہ محال ہے۔ اس لئے جو مادہ سے بالا ہے وہ منقسم نہیں ہوتا۔ اور وہاں اتصال کی گفتگو جاری نہیں ہو سکتی۔ اور جب اتصال نہیں تو طول، عرض، عمق کہاں؟ اور یہ نہ ہوئے تو ایسی دو چیزوں کا باہم متحد ہونا کیا معنی! جب دو مجرد چیزیں باہم متحد نہیں ہو سکتیں تو مادی اور غیر مادی کا باہم متحد ہونا بدرجۂ اولیٰ بے معنی ہے۔ کیوں کہ یہ معلوم ہو چکا ہے کہ اتحاد، اتصال پر موقوف ہے اور یہاں سرے سے اتصال ہی نہیں۔ اور جب اتحاد ناممکن ہے تو حلول بھی محال ہے کیوں کہ حلول دو چیزوں کے خاص طور پر متحد ہونے کا نام ہے باین معنی کہ ایک دوسرے سے جدا نہ ہو سکیں۔ اور جب دو مجرد چیزوں کا اتحاد ناممکن ہے اور اتحاد کے محال ہونے کے سبب حلول محال ہے، تو مجردات کے خالق کی ذات حلول سے

بدرجہ اولیٰ منزہ ہوگی۔

مزید بیان :- ذرا حلول کی تعریف پر پھر سے نظر کیجئے۔ تو معلوم ہوگا کہ یہ وصف صرف ممکنات کا ہے اور وہ بھی مادی ممکنات کا، واجب الوجود کا اس سے متصف ہونا عقلاً محال ہے حلول کی تعریف میں تین شرطیں ہیں (۱) حلول کرنے والا اور حلول کی جگہ دونوں کی طرف بیک وقت اشارہ ہوتا ہے۔ واجب الوجود کی ذات اشارہ سے بری ہے لہذا اس کے لئے حلول محال ہے۔ (۲) جائے حلول کو تقسیم کرو تو حلول کرنے والا بھی تقسیم ہو جاتا ہے۔ جب واجب الوجود کے لئے جزء محال ہے تو وہ تقسیم کیونکر ہوگا۔ اور منقسم نہیں ہو سکتا تو حلول کیونکر ممکن ہوگا (۳) حلول کرنے والا اور حلول کی جگہ (کوئی جسم بھی ہو) ایک دوسرے سے جدا نہ ہو سکیں، یہ معلوم ہے کہ ازل میں ذاتِ باری تھی اور کوئی شئے نہ تھی، یعنی واجب تعالیٰ اپنی ذاتی حیثیت سے ممکنات

جدا تھا۔ اور یہ جدا ہُونا ممکن تھا ورنہ جدا کیسے رہتا۔ اور جب واجب کا ممکنات سے جُدا ہُونا ممکن ہے تو حلول ماننے پر بھی جدا ہو سکتا ہے ورنہ جدائی جو ازل میں ممکن بلکہ واقع تھی محال ہو جائے گی۔ اور کسی ممکن کا محال ہو جانا خود ہی محال ہے۔ اور جب اس کا کائنات سے جدا ہُونا مان لیا جائے تو اس کا ممکنات میں جاری و ساری ہُونا پھر ان سے جدا بھی ہو سکنا یہ وصف حلول نہ کہا جائے گا، اس کا نام کچھ اور ہُونا چاہیئے۔ کیوں کہ حلول کی تیسری شرط جدا نہ ہو سکنا ہے۔ جیسے آبنوس سے سیاہی اور ہاتھی دانت سے سفیدی کا جدا نہ ہو سکنا ان کے حلول کے سبب ہے اور جہاں یہ تیسری شرط ممکن نہ ہو گی وہاں حلول بھی باطل ہو گا۔

خلاصہ یہ کہ ذات واجب کے لئے مخلوقات میں حلول کرنا محال ہے کیوں کہ یہ صرف ممکن کی صفت ہے واجب تک اس کی رسائی نہیں ہو سکتی،

یہ گفتگو تو خود حلول کی تعریف کی بنا پر تھی۔ اب ذرا

خود ذاتِ اقدس واجب الوجود کے لحاظ سے غور کرو،
یہ بدیہی امر ہے کہ حلول کرنے والی چیزیں اپنے محل کے بغیر پائی
نہیں جاتیں۔ اگر واجب الوجود کے لئے حلول تجویز کیا جائے
تو نتیجہ نکلے گا کہ واجب الوجود کا وجود اس کے محل کی بدولت
ہے جیسے سیاہی کا وجود آبنوس میں اس مادہ کے سبب ہے
جس سے آبنوس پیدا ہوا ہے۔ اس سیاہی کا مستقل وجود
نہیں ہے اور یہ معلوم ہے کہ واجب کا وجود ممکنات کے
سبب نہیں ہے بلکہ وہ خود ان کا موجد ہے، یہ بھی واضح
ہے کہ حلول کرنیوالا اور اس کا محل دونوں میں ذاتی حیثیت
سے محل کو تقدم حاصل ہے اور حلول کرنے والا اپنے محل
کے بعد ہے، اور واجب الوجود خالق کائنات ہونے
کے سبب سب سے مقدم ہے، اور کائنات اس سے مؤخر،
لہٰذا اگر واجب کو حلول کرنے والا مانا جائے تو اس کا ایک
ہی حیثیت سے مقدم و مؤخر ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے،
پھر یہ بات بھی کھلی ہوئی ہے کہ حلول کرنیوالا محل کا محتاج ہوتا

ہے ، کیسی بات ہے کہ ساری کائنات اپنے وجود میں واجب کی محتاج ہو اور واجب ان میں حلول کرکے ان کا محتاج بن جائے۔ حالاں کہ واجب غنی بالذات ہے جس کا محتاج ہونا محال ہے۔

ان دلیلوں کی روشنی میں کوئی صحیح توحید کا معتقد خدا کے حلول کا قول اختیار نہیں کرسکتا۔ اسی لیے ابن ابی الحدید معتزلی لکھتے ہیں والمسلمون کلھم متفقون انہ تعالیٰ یستحیل علیہ ان یحل فی شئ الا من اعتزی الی الاسلام من الحلولیۃ کالذین قالوا بحلولہ تعم فی علیؑ وولدہ ، وکالذین قالوا بحلولہ فی اشخاص یعتقدون فیھا اظھارہ کالحلاجیۃ وغیرھم۔

ترجمہ :۔ اور سارے مسلمان اس بات پر متفق ہیں کہ خدا کیلئے کسی شئے میں حلول کرنا محال ہے ، سوائے ان لوگوں کے جو خود کو اسلام کی طرف نسبت دیتے ہیں (لیکن مسلمان نہیں ہیں کیونکہ حلول کے قائل ہیں) :۔ جیسے وہ گروہ جو علیؑ و اولادِ علیؑ میں خدا کے حلول کا قائل ہے۔ اسی طرح وہ فرقہ جو ان اشخاص

میں خدا کے حلول کا قائل ہے جن کے متعلق اس فرقہ کا اعتقاد ہے کہ خدا نے ان اشخاص میں خود کو ظاہر کیا ہے جیسے حلاجیہ وغیرہ (منصور حلاج کے ماننے والے اور ان کے ہم نوا)

اس کے بعد معتزلی حلول کے محال ہونے پر دلیل دیتے ہیں فرماتے ہیں۔

والدلیل علی استحالۃ حلولہ سبحانہ فی الاجسام انہ لو صح ان یحل فیھا لم یعقل مفردا بنفسہ ابدا۔ کما ان السواد لا یعقل کونہ غیر حال فی الجسم لانہ لو یعقل غیر حال فی الجسم لم یکن سوادا، ولا یجوز ان یکون اللہ تعالی حالا ابدا، ولا ان یلاقی الجسم اذ ذلک یستلزم قدم العالم وقد ثبت انہا حادثۃ (ص ۴۷۵ جزء اول شرح نہج البلاغہ)

ترجمہ:۔ خدائے سبحانہ وتعالیٰ کے اجسام میں حلول کرنے کے محال ہونے پر دلیل یہ ہے کہ اگر یہ صحیح ٹھہرے کہ خدا اجسام میں حلول کرتا ہے تو اس ذات اقدس کا تنہا تعقل ناممکن ہو گا وہ اپنے محل کے ذریعہ سمجھ میں آئے گا حالاں کہ بغیر کسی شئے کی

معیت کے اس کا تعقل ہو جاتا ہے)۔ جیسے سیاہی کہ جسم میں حلول کرنے کی صفت کے بغیر اس کا تعقل نہیں ہو سکتا، کیونکہ اگر سیاہی اس وصف حلول کے بغیر سمجھ میں آجائے تو وہ سیاہی نہ ہوگی (کوئی مستقل چیز ہوگی) اور جائز نہیں کہ خدا کبھی بھی کسی جسم میں حلول کرے اور نہ کسی جسم سے ملاقی و متصل ہو (دونوں باتیں محال ہیں) کیوں کہ یہ بات عالم کے قدیم ہونے کو چاہتی ہے (کیوں کہ خدا قدیم ہے اور حلول کرنے والا ہے۔ اگر عالم قدیم نہ ہوگا تو خدا ازل میں بے حلول ہوگا، لہٰذا خدا کے حلول کے قول پر عالم کو قدیم ہونا چاہئے) حالاں کہ یہ واقعی امر ہے کہ عالم حادث ہے (اور عالم حادث ہے تو خدا کی ذات قدم میں بے حلول رہی لہٰذا عالم کے پیدا ہونے پر اس کا عالم میں حلول کرنا بے معنی بات ہے)

میری نظر میں پہلی دلیل کمزور ہے اس لئے کہ سیاہی یا دوسرے رنگوں کے تعقل کے دو مرتبے ہیں، ایک سیاہی وغیرہ کے صرف وجود و ماہیت کا تصور کہ یہ چیزیں ممکن ہیں اور

خارج میں پائی جا سکتی ہیں ، اس مرتبہ ، تعقل میں سیاہی یا کسی اور رنگ کے تصور میں اس کے سوا اور کسی شئے کی شمولیت نہیں ہوتی ، دوسرا یہ تصور کہ رنگ کا وجود مستقل ہے یا غیر مستقل یعنی وہ جوہر ہے جو کسی محل کا محتاج نہیں یا عرض ہے کہ محل کا محتاج ہے ، پہلے مرتبہ کو امکان (ہو سکنا) اور دوسرے مرتبہ کو وقوع (ہو جانا) کہتے ہیں ۔ یہ معلوم ہے کہ مثلاً سیاہی کے اس انفرادی تصور سے جسے امکان کہتے ہیں اس کی صفتِ حلول پر کوئی اثر نہیں پڑتا ، یعنی وہ انفرادی تصور کے باوجود بھی صفت حلول سے وابستہ رہتا ہے ۔ اسی طرح کوئی سر پھرا یہ کہہ سکتا ہے کہ خدا کا انفرادی تصور اس کی صفت حلول کے منافی نہیں ہے ، سواد (سیاہی) جسم میں حلول کرتا ہے پھر بھی اس کا تصور انفراداً ہوتا ہے لہذا خدا بھی موجوداتِ عالم میں حلول کرتا ہے اور اس کا انفرادی تصور اپنے مقام پر باقی ہے ۔ دوسری دلیل البتہ مستحکم ہے کہ اگر خدا کے حلول کرنے اور جسم سے متصل ہونے کا

کا قول اختیار کیا جائے تو خدا کی یہ صفتِ حلول ازلی ہوگی ، اور یہ ناممکن ہے کہ یہ صفت ازلی ہو اور اس کا محل یعنی اجسام ازلی نہ ہوں کیونکہ اجسام نہ ہوں گے تو خدا کا حلول کہاں ہوگا۔ لہذا خدا کیلئے حلول ماننے پر عالم کو قدیم ماننا پڑے گا۔ لیکن عالم کا حدوث ثابت ہے اور یہ مسلم ہے کہ ایک ہی شئے قدیم اور حادث نہیں ہو سکتی لہذا خدا ازل میں بے حلول رہا۔ تو جب اس نے عالم کو پیدا کیا تو اس میں حلول کی کیا ضرورت ہوئی۔ خدا غنی ہے وہ محتاج حلول نہیں عالم محتاج واجب ہے اور خدا نے اسے بے حلول کے عدم سے وجود میں پہونچا دیا تو اب بھی بے حلول کے قادر ہے کہ سارے عالم کو اس کے کمال کی منزل تک پہونچا دے۔ اب امیر المومنینؑ کا ارشاد ملاحظہ ہو فرماتے ہیں :۔ لم یحلل فی الاشیاء فیقال ھو فیھا کائن ، ولم ینأ عنھا فیقال ھو منھا بائن (نہج البلاغہ) ترجمہ :۔ وہ ذاتِ اقدس چیزوں میں حلول کئے ہوئے نہیں ہے تاکہ یہ کہا

جائے کہ وہ انھیں چیزوں میں موجود ہے (جیسے حلول کرنے والی چیز اپنے محل ہی میں ہوتی ہے) اور نہ وہ ذاتِ اعلیٰ اشیاء سے دور نہیں ہے جو کہا جائے کہ وہ ان چیزوں سے بالکل بے تعلق ہے۔

حضرت نے لفظِ حلول وارد کر کے اس کے حقیقی معنی کی نفی کر دی ہے۔ اور ھو فیھا کائن سے دلیل کی جانب اشارہ کر دیا ہے کہ حلول کرنے والا اپنے محل سے باہر نہیں پایا جاتا۔ اور نہ اس سے منتقل ہو کر دوسرے محل میں جاتا ہے جب ذاتِ باری کو حلول کرنے والا اور اشیاء کو اس کا محل مانا جائے تو وہ ذات اقدس ان اشیاء سے باہر نہ ہوگی، انھیں میں ہو کے پائی جائے گی، اور یہ اشیاء محل ہونے کے اعتبار سے ذاتِ باری سے مقدم ٹھہریں گے (جیسا کہ بیان ہو چکا ہے) کیونکہ موجوداتِ عالم کے اندر یہی نظم ہے کہ محل مقدم ہے حلول کرنے والے پر، اور اس فرض کی بنا پر ذات واجب کا وجود اشیاءِ عالم کا تابع قرار پاتا ہے اور جب تابع ٹھہرا تو وہ خالق کائنات نہیں ہو سکتا، حالانکہ وہ خالق کائنات ہے اور یہی ہستی کو بہر حال کائنات سے مقدم ہونا چاہیئے۔

جو حلول کے سبب مؤخر بن رہا ہے اور یہ محال ہے کیوں کہ ایک ہی شئے ذاتی حیثیت سے دو متضاد صفتوں (تقدم و تاخر) سے متصف قرار پاتی ہے اور معلوم ہے کہ اجتماع ضدین محال ہے، لہذا حلول بھی محال ہے،

ایک نکتہ :- یہ عقلی مسئلہ ہے کہ جو شئے پیدا کرنے والے کی محتاج ہے وہ باقی رکھنے والے کی بھی محتاج ہے۔ کیوں کہ جب پیدا ہونے والی چیزوں کا وجود ذاتی نہیں ہے اور وہ ممکن اور محتاجِ علت ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کے وجود کی ابتدا بھی ہوتی ہے اور انتہا بھی اور ان دونوں ابتدا و انتہا کے درمیان اس ممکن کے وجود کے بیشمار درجات ہیں اور ہر درجہ ممکن ہے، لہذا ہر درجہ کو موجد کی احتیاج ہے جو اسے وجود بخشے۔ اور اس ممکن کو اس علت کی احتیاج ہے جو اسے ہر درجہ میں وجود بخشتا رہے۔ عالم کا موجد و خالق واجب الوجود ہے لہذا وہی اسے وجود بخشتا رہتا ہے چنانچہ ارشاد رب العزت رَبّ العالمین (سارے عالم

کو نقص سے نکال کر کمال تک پہونچانے والا ہے اسی معنی کی جانب اشارہ ہے، اور باقی رکھنے والے کو باقی رہنے والے سے قریب تر اور بواسطہ رہنا چاہئے۔ تاکہ اس کے وجود کی تدبیر مسلسل رہے۔ اور کائنات کا ہر ہر ذرہ اس سے اکتساب وجود کرتا ہے۔ ورنہ فیاض مطلق کو فیض پہونچانے میں واسطہ کی احتیاج ہوگی، اور احتیاج شان واجب کے منافی ہے البتہ وہ ممکن جو ترتیب وجودی میں دوسرے ممکن سے بعد کا مرتبہ رکھتا ہے وہ اپنی ذات سے محتاج واسطہ ہوگا۔ اور اس تک فیض وجود اسی ترتیب وساطت سے پہونچے گا، بہرحال! واجب کو ہر ممکن کے ساتھ برابری کی نسبت ہے، اس کی قدرت سارے ممکنات سے عام ہے، یہاں وساطت بر طرف ہے۔ اسی لئے فرماتا ہے

ونحن اقرب الیہ من حبل الورید

(سورۂ ق) ترجمہ:۔ اور ہم رگ گردن سے بھی زیادہ اس (ممکن) سے قریب ہیں، اور اس تدبیر وجودی کے لئے ارشاد ہے یدبر الامر من السماء الی الارض

(سورۂ الٓمٓ سجدہ) ترجمہ۔ وہ آسمان سے لے کر زمین تک سارے امر کی تدبیر کرتا ہے۔

حضرت امیرالمومنین ع فرماتے ہیں کہ خالق عالم اشیاء سے دور نہیں ہے۔ اس کے اور اشیاء کے درمیان مسافت حائل نہیں تاکہ یہ کہا جا سکے کہ وہ ان چیزوں سے بے لگاؤ ہے، ان دونوں مذکورۂ بالا فقروں کے ملانے سے یہ بات واضح ہوگئی کہ ذات اقدس الٰہی، کائنات کے صفات سے منزہ ہے، وہ اشیاء کے ساتھ ایسا تعلق نہیں رکھتا کہ اسے اس کی مخلوق سے متصل، متحد اور حلول کرنے والا کہا جائے۔ اور ایسا بے تعلق بھی نہیں ہے کہ ان کی تدبیر نہ کر سکے۔ ان فقروں میں حلول کی نفی صاف صاف کر دی گئی ہے۔ اور یہ واضح کر دیا گیا ہے کہ بے حلول کے واجب الوجود ممکنات کی تدبیر اور ان میں تصرف کر رہا ہے۔ یہ عقل انسانی کی کوتہ نظری ہے کہ ذات واجب کو بے حلول کے ممکنات میں متصرف نہ مانے۔

یہاں فطرۃً ایک سوال پیدا ہوتا ہے، وہ یہ کہ جب ذات واجب ممکنات سے جدا ہے، ان میں حلول کئے

ہوئے نہیں ہے ، اور پھر ان ممکنات سے مسافت والی دوری بھی نہیں رکھتا تو پھر اسے عالم سے کیسا ربط ہے ؟ اور امیرالمومنین ع کے اس ارشاد کا کیا مطلب ہوگا ؟

(۱) مع کل شئ لا بمقارنۃ ، وغیر کل شئ لا بمزایلۃ (نہج البلاغہ) (۲) ولا قربہ ساواھم فی المکان بہ (نہج البلاغہ) ترجمہ - (۱) وہ ہر شئ کے ساتھ ہے مگر ساتھی بن کے نہیں ، اور ہر شئ سے جدا ہے مگر دوری کے عنوان سے نہیں (۲) ممکنات سے واجب کی نزدیکی نے انھیں مکانی ہونے میں اس (واجب) کا ہم پلہ نہیں بنایا ہے (یعنی خدا ممکنات کی طرح مکانی نہیں جو ان کے برابر ہو)

ان دونوں فقروں کی شرح کے لئے مقارنہ اور مزایلہ کے لغوی معنی کا معلوم کرلینا ضروری ہے، مقارنہ دو چیزوں کا کسی اعتبار سے ایک دوسرے کے ساتھ ہونا اس کی کئی صورتیں ہیں (۱) مکانی جیسے قرنتُ البعیرَ بالبعیر میں نے اِس اونٹ کو اُس اُونٹ کے ساتھ کردیا

آوجاءَ معه الملائکۃ مقترنین (سورۂ زخرف)
باموسیٰ کے ہمراہ ملائکہ ایک دوسرے کے دوش بدوش
آئے ہوتے، (۲) زمانی فلان قرن فلان فی الولادۃ۔
وہ بچہ اس بچہ کا ولادت میں ساتھی ہے، یعنی دونوں کی
ولادت کا زمانہ ایک ہے، (۳) معنوی، فلان قرن
فلان فی الجلادۃ والقوۃ۔ وہ بہادر اُس بہادر کا
دلیری اور قوت میں ساتھی ہے، یعنی معنوی صفت دلیری
اور قوت میں دونوں ساتھ ہیں (۴) مُدبِّر
(تدبیر کرنے والا) اور مُدبَّر (جس کی تدبیر کی جائے)
کا ایک دوسرے سے قریں ہونا۔ نفس ناطقہ مدبِّر جسم ہے
اس لئے اس کو قرون کہتے ہیں

مقارنت کی پہلی تین قسمیں تو خدا کے لئے محال ہیں
کیونکہ وہ نہ زمانی ہے نہ مکانی اور نہ صفت میں اس کا کوئی
شریک ہے کیوں کہ وہ ہستی ہے اور ایسی ذات شرکت غیر
سے بری ہے جیسا کہ توحیدِ فی الذات میں مذکور ہوا۔

رہی چوتھی قسم یعنی نفس ناطقہ کا بہ حیثیت مدبّر کے جسم کے قرین ہونا، تو واجب تعالیٰ کی معیت میں عالم امکان کے ہونے کا شائبہ فی الجملہ اس مثال میں موجود ہے کیوں کہ وہ عالم امکان کا مُدبر ہے۔ اور تدبیر معیت کے بغیر ممکن نہیں۔ لیکن واجب کی یہ معیت نفس وجسم کی مقارنت نہیں ہے اس لئے کہ ان دونوں کی معیت بامر واجب تعالیٰ ہے، وہ چاہے تو روح وجسم کی اس مقارنت کو باقی رکھے اور چاہے تو برہم کردے نہ مقارنت رہے نہ معیت، اور ذاتِ واجب کی معیت عالم امکان کے لئے کسی علت کی محتاج اور کسی سبب کی ممنون کرم نہیں، یہ معیت خود ذات واجب کے علت ہونے یا عالم امکان کے محتاج ہونے کا نتیجہ ہے، اسی لئے امیرالمومنین ع فرماتے ہیں کہ "وہ ہر شئے کے ساتھ ہے مگر مقارنت کے طور پر نہیں"، کیوں کہ مقارنت عالم امکان کی صفت ہے اور ذاتِ واجب صفتِ امکان سے بری ہے، اور دوسرے فقرہ میں اس کی توضیح

فرمادی کہ مقارنت ہو کیسے ؟ وہ ہر شئے کا غیر ہے" ،
اور ہر شئے میں یا حرکت ہے یا سکون ۔ اور ہر متحرک یا ساکن
شئے مادی ہے جس میں طول ، عرض اور عمق ہے ، اور جو
موجودات مادیت سے بالاتر ہیں ان میں باہم ایک امر میں شرکت
اور دوسرے امر کے ذریعہ امتیاز موجود ہے ، اور عالم مادیت
و عالم تجرد (مادیت سے بالا) کی ہر شئے امر شرکت اور امر
امتیاز سے مرکب ہے ، اور جو مرکب ہے وہ محتاج ہے اور
احتیاج عدم ہے جس سے ذاتِ واجب منزہ ہے
لہذا سارے اشیاء کا غیر ہے ، اور چوں کہ غیریت میں مکانی
و زمانی غیریت کا شائبہ تھا اس لئے حضرتؑ نے لا بمزایلہ
فرمادیا یعنی وہ غیریت جو واجب ممکن میں ہے مکانی و زمانی
دوری کے سبب نہیں ہے کہ واجب کسی اور مکان میں ہے
اور ممکن کسی اور مکان میں اسی طرح زمانی دوری ، کیوں کہ
واجب کی ذات مکان سے منزہ ہے ۔
یہی مفہوم حضرتؑ کے تیسرے فقرہ میں ادا کیا گیا ہے

کہ خدا کا ممکنات سے قرب اس امر کا باعث نہیں ہے کہ خدا اور ممکنات دونوں، مکانی ہیں، ممکنات تو مکان کے محتاج ہیں اور واجب خالق مکان ہے، پھر مساوات و برابری کیسی؟ اور یہی مطلب زیادہ وضاحت کے ساتھ ان فقروں میں ہے "لم یقرب من الاشیاء بالتصاق ولم یبعد عنھا بافتراق (نہج البلاغہ) نہ اس کی ذات اتصال کی صورت چیزوں سے قریب ہے نہ اس کی دوری مکانی جدائی کے ذریعہ ہے۔ معیت مقارنت اور مساوات مکانی اس کی ذات کے لئے محال ہے اور حلول ناممکن ہے تو اس کا یہ فرمانا "وھو معکم اینما کنتم (سورۂ حدید ۵) ترجمہ:۔ وہ تمہارے ساتھ ہے تم جہاں بھی رہو" صرف اسی معنی سے ہے کہ اس کی قدرتِ کاملہ اور اس کا علم ذاتی ساری کائنات کو محیط ہے، وہ اپنے علمِ ذاتی سے ہر شئے کی احتیاج وجودی سے باخبر ہے اور اپنی قدرت کے ذریعہ ان کی اس احتیاج کو

پورا کرتا رہتا ہے واللہ بکل شئ علیم (سورۂ نور ۳۵)
اور خدا ہر چیز کا جاننے والا ہے ۔ واللہ علی کل
شئ قدیر (سورۂ بقرہ ۲۸۵) اور خدا ہر چیز
پر قادر ہے ، ان آیتوں اور ان کے ہم معنی دوسرے
آیات میں کل شئ کا مرکب لفظ اس بات کی دلیل واضح
ہے کہ ذاتِ واجب کا ممکنات سے قرب علم و قدرت کے
لحاظ سے ہے اور یہ کھلی ہوئی بات ہے کہ ممکنات کا کوئی ذرہ
اس کے علم و قدرت کے دائرہ سے باہر نہیں ہے۔

تیسرا مسئلہ :۔ کیا واجب الوجود کی رویت
ممکن ہے ؟

گزشتہ مباحث میں اتنی باتیں پایۂ تحقیق کو پہونچ چکی ہیں
(۱) واجبِ تعالیٰ عین ہستی ہے ، (۲) عین ہستی کا جسم و جسمانیات
سے بری ہونا اس کا ذاتی اقتضاء ہے ، (۳) اس کے لئے نہ
کوئی جہت ہے نہ مکان ، (۴) نہ اس کے لئے جوہریت ہے
نہ عرض ، (۵) عرض کی نفی میں سارے رنگ اور تمام

جسمانی کیفیتیں منفی ہیں۔

اس دور میں جن لوگوں نے تعصب کی عینک اتار دی، اور چشمِ عقل کو براہ راست ہر مسئلہ کی صورت دیکھنے کا عادی بنا چکے ہیں یا عادی بنا رہے ہیں وہ ان تمام مذکورۂ بالا مراتب پر گہری نظر ڈالنے کے اس حقیقت کو نگاہ عقل سے دیکھ لیں گے کہ رویت باری تعالیٰ عالمِ امکان کے لئے بلا قید ناممکن ہے۔ جس کی دلیلیں حسب ذیل ہیں،

(۱) رویت کے لئے رنگ ضروری ہے۔ رنگ کے لئے سطح لازمی ہے، اور سطح بغیر جسم کے پائی نہیں جا سکتی، جسم اجزاء سے مرکب ہوتا ہے کم سے کم مادہ اور صورت سے۔ ہر مرکب اپنے وجود میں اجزاء کا محتاج ہوتا ہے اور احتیاج عدم ہے، جس سے ذاتِ واجب بری ہے، اب یہاں سے پلٹئے اور کہئے ذاتِ واجب عینِ وجود ہے اس لئے محتاج نہیں کیوں کہ احتیاج عدم ہے اور واجب عدم سے متصف نہیں ہو سکتا ورنہ اجتماع نقیضین (وجود و عدم)

لازم آئے گا جو محال ہے ، اور جب واجب کسی شئے کا محتاج نہیں تو مرکب بھی نہیں ہو سکتا کیوں کہ مرکب اجزا کا محتاج ہوتا ہے اور جب مرکب نہیں تو جسم نہ ہوگا ، جسم نہ ہوگا تو سطح کہاں سے آئے گی اور سطح نہ ہوگی تو رنگ (وہ کوئی رنگ بھی ہو) کہاں ٹھہرے گا ، اور جب رنگ نہ ہوگا تو رویت ناممکن خواہ دنیا میں ہو یا آخرت میں کیونکہ خدا کا واجب الوجود ہونا سرمدی ہے اس کا اقتضاء ذاتی ہے۔ جس کا ذات سے جدا ہونا محال ہے لہذا آخرت میں بھی دیدار کا امکان نہیں ہے ورنہ محالات لازم آئیں گے جو اوپر مذکور ہوئے، پھر واجب الوجود واجب نہ رہے گا ممکن ہو جائے گا حالانکہ یہ بھی محال ہے۔

(۲) رویت کے لئے جہت ضروری ہے۔ اور جہت تحدید کو چاہتی ہے۔ تحدید عدم سے وابستہ ہے کیوں کہ جب کسی شئے کی حد بتائی جاتی ہے تو اس کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ وہ شئے اس حد تک ہے اس کے بعد نہیں ہے — اور

واجب الوجود عین ہستی ہے وُہ عدم سے متصف نہیں ہوسکتا۔ جب عدم سے متصف نہ ہوگا تو اس کی تحدید محال ہوگی جب تحدید محال ہوگی تو اس کا کسی جہت میں ہُونا محال ہوگا۔ اور جب کسی جہت میں نہ ہوگا تو رویت محال ہوگی۔ کیوں کہ یہ ناممکن ہے کہ کوئی شئے کسی جہت میں نہ ہو اور دیکھ لی جائے یہ ایسی فطری اور بدیہی بات ہے جس پر دلیل قائم کرنا عقل کی توہین ہے۔

(۳) واجب الوجود کی رویت میں اس بات کا ہونا واجب ہے کہ وہ ان تمام چیزوں سے ممتاز ہو جو دیکھی جاتی یا دیکھی جاسکتی ہیں اور ایسی صورت میں لازم ہے کہ اسے ساری کائنات سے امتیاز دینے والا وصف جز الوہیت کے علاوہ ہوگا۔ ان تمام دیدنی چیزوں میں نہ ہو۔ اور یہ بات اسی وقت طے پائے گی جب کائنات کے ذرہ ذرہ کو دیکھ کر کہا جائے کہ آج یہ ذات جو دیکھی جارہی ہے اس میں واقعی فلاں وصف ایسا ہے جو کائنات میں نہیں پایا جاتا لہذا یہ ذات واجب الوجود

ہے۔ لیکن یہ معلوم ہے کہ ممکنات میں کوئی ذات ایسی نہیں نکل سکتی جو تمام عدم سے وجود میں آنے والی چیزوں کا جائزہ لے لے اور ایک ذرہ بھی نظر سے نہ بچے، اور وہ کہہ سکے کہ یہ پیش نظر ذات ساری کائنات و موجودات سے ممتاز ہے۔ کیوں کہ لیس کمثلہ شئ اسی جائزہ کو چاہتا ہے، لہذا رویت بنظر اور بینائی چشم سے رویت باری کا فیصلہ کرنے میں ہر اس وصف سے ذات باری کو منزہ ماننا پڑے گا جو عالم کی کسی شئے میں ہو، عالم کی بعض لطیف سے لطیف تر چیزیں ایسی ہیں کہ ان کی رویت ناممکن ہے جیسے ہوا، لیکن ہوا جسم رکھتی ہے اور اس میں رنگین ہونے کی یا پُر ضیا ہونے کی صلاحیت ہے، تو پھر ذات باری کو کسی قسم کی بھی ضیاء سے ہمیشہ منزہ رہنا چاہیئے ورنہ روشن اور روشن ہونے والی چیزیں اس کی مثل ہو جائیں گی یہاں نہ سہی آخرت میں سہی، اور لیس کمثلہ شئ فقط دنیا کے لئے نہیں ہے نفس ذات سے وابستہ ہے اور نفس ذات سرمدی ہے۔ لہذا آخرت میں

سہی دیدار کا قول اس آیت کو جھٹلاتا ہے ، علاوہ بریں اگر ذاتِ واجب میں وہ وصف جو کائنات میں نہ ہو اور فقط ذاتِ واجب میں ہو اور وہی اس کی دید کا سبب ہو تو ذاتِ خدا اپنی حقیقت اور اس وصف سے مرکب ہوگی ، اور ہر مرکب محتاج ہوتا ہے۔ اور احتیاج عدم سے جو ذاتِ واجب کی نقیض ہے خدا کی ذات اس سے منزہ ہے لہٰذا اس کی ذات کے لئے ایسے وصف کی تجویز محال ہے۔

خلاصہ یہ کہ خدائے وحدہٗ لاشریک لہ کی رویت کی جو صورت بھی تجویز کی جائے وہ اس کے واجب الوجود ہونے کے منافی ہے اور ذاتِ واجب کے منافی وصف کو اس کیلئے تجویز کرنا خلافِ توحید یعنی شرک ہے ،

ملاحظہ ہو اس مسئلہ میں حضرت امیر المومنینؑ کیا ارشاد فرماتے ہیں۔

(۱) الحمد للہ الذی بطن خفیات الامور ودلت علیہ اعلام الظہور ، وامتنع علی

عین البصیر فلا عین من لم یرہ تنکرہ،
ولا قلب من اثبتہ یبصرہ (خطبہ ۴۹)
ترجمہ :- ساری حمد اس واجب الوجود لذاتہ کیلئے
ہے جو تمام باتوں کی باطنی حالت تک سے واقف ہے،
اور اس کی جانب اس کے ظہور کی نشانیاں رہبری کرتی ہیں،
اور با بصیرت شخص کی آنکھوں کے لئے اس کی رویت محال
ہے، حاصل یہ کہ جس نے اسے نہیں دیکھا ہے اس کی
آنکھ اس (خدا) کے وجود کا انکار نہیں کرتی (کیوں کہ)
اس کے وجود کی نشانیاں موجود ہیں) اور جو اسے ثابت
کرتا ہے (اسے موجود مانتا ہے) اس کا قلب اس ذات
کو نہیں دیکھتا (کیوں کہ ہستی دیدکے قابل نہیں ہے)

(۲) والرادع انا سیّ الابصار عن ان
تنالہ او تدرکہ۔ (خطبہ ۹۰) ترجمہ :- وہ اپنی
عظمت و جلال سے مردمک چشم کو اس بات سے عاجز کئے
ہوئے ہے کہ وہ اس ذات کو احاطہ کر سکے بلکہ کچھ بھی درا ک

کرسکے۔ (کیوں کہ یہ دونوں باتیں ممکن کے لئے ممکن ہیں اور واجب کیلئے ناممکن ، وہ تحدید اور تجزیہ سے بالاتر ہے)

(۳) لم ترك العيون فتخبر عنك بل كنت قبل الواصفين من خلقك (خطبہ ۱۰۹)

ترجمہ :۔ تجھے آنکھوں نے دیکھا ہی نہیں جو تیرے بارے میں کچھ خبر دیں (کہ تو کیسا ہے؟) بلکہ تو وصف کرنے والی مخلوق کے پہلے سے ہے ، اور مخلوق نے پیدا ہو کر اسے نہ دیکھا اگر دیکھنے کا امکان پیدا کیا جائے تو ذاتِ واجب میں تغیر لازم آئے گا جو عقلاً محال ہے۔ لہذا امکان رویت محال ہے۔

(۴) ذعلب یمانی کے جواب میں

لم تره العيون بمشاهدة العيان ولكن رأته القلوب بحقائق الايمان

(خطبہ ۱۷۹)

ترجمہ :۔ اسے آنکھوں نے اشخاص کی شکل میں کبھی

نہیں دیکھا ہے ، بلکہ اس کو دلوں (کی آنکھوں) نے
حقیقت ایمان کی روشنی میں دیکھا ہے ۔" اس فقرہ
میں بھی صدقہ چشم سے رویتِ باری تعالیٰ کے ناممکن ہونے
کو بیان فرمایا ہے ۔ اور اس فقرہ اور اس سے سابق
۳ کے فقرہ میں العیون (عین کی جمع) پر الف لام
داخل کر کے آدم و بنی آدم اور غیر بنی آدم
جن و ملک سب کی آنکھوں کو مراد لے لیا ہے اور یہ
واضح کر دیا ہے کہ ممکن کی ظاہری آنکھ ذات اقدس الٰہی
کو دیکھ نہیں سکتی ۔

(۵) لیس ادراکہ بالابصار ولا
علمہ بالاخبار (خطبہ ۲۰۴)

ترجمہ :- اس ذات اقدس کا ادراک
آنکھوں کے ذریعہ نہیں ہے (بلکہ عقل کے واسطہ سے
اس کے وجود کا اعتراف کرنا پڑتا ہے) اور اس کی
ذات کا علم (کسی مخبر کے) خبر دینے کے سبب

نہیں (بلکہ ممکنات کی احتیاج اس ذات واجب کی موجودگی کا پتہ دیتی ہے) اس فقرہ میں رویت چشم کی بالکلیہ نفی ہے۔

حضرت امیر المومنین علی بن ابی طالب ع کے بکثرت ارشادات میں سے یہ پانچ تو اسے خدا کی رویت محال ہونے پر گزشتہ عقلی بیانات کی تائید کے لئے کافی ہیں، حقیقت امر یہ ہے کہ اس مسئلہ میں محمد و آل محمد علیہم الصلوۃ والسلام کا مسلک ایک ہی ہے۔ چند ثبوت ملاحظہ ہوں۔

پیغمبر اکرم ص

(۱) یلحظ کل عین والعیون لا تراہ

(خطبۂ غدیریہ، تفسیر صافی)

ترجمہ:- وہ ہر چشم کا نگراں ہے مگر یہ آنکھیں اسے دیکھ نہیں سکتیں"، معلوم ہے کہ یلحظ (نگراں ہے) مضارع کا صیغہ اپنے اصلی معنی میں نہیں ہے (یعنی دیکھتا

ہے اور دیکھے گا) کیوں کہ خدا کے لئے "دیکھے گا" قطعاً غلط ہے، ورنہ کہنا پڑے گا کہ جب دیکھے گا تو اس وقت نہیں دیکھتا۔ اور اس کے لئے کائنات سے بے خبری کسی وقت بھی ممکن نہیں ورنہ خدا پھر خدا نہ ہوگا کوئی ممکن ہوگا، لہٰذا اس فقرہ یلحظ کل عین میں خدا کی وجہی شان بتائی ہے کہ وہ اپنی مخلوقات سے باخبر ہے خواہ وہ موجود نہ ہوئے ہوں، موجود ہو کر فنا ہو گئے ہوں، موجود ہوں یا آئندہ لباس وجود پہننے والے ہوں۔ اس کے علم ذاتی سے کوئی شئے باہر نہیں ہے، اشیاء کا عدم کے بعد وجود میں آنا اس کے علم ذاتی میں تغیر پیدا کر نہیں کر سکتا، اسی سیاق و انداز پر والعیون لاتراہ میں لاتراہ (صیغہ مضارع) بھی واقع ہوا ہے یعنی ان ظاہری آنکھوں کی شان نہیں ہے کہ ذات واجب کو دیکھ سکیں۔ کیونکہ ان کا ادراک عرض و کیفیت کے ساتھ وابستہ ہے جن سے خدا کی ذات منزہ ہے۔

(۲) جل عن ان تدرکہ الابصار وھو یدرک

الابصار وھو اللطیف الخبیر (خطبۂ غدیریہ تفسیر صافی)
ترجمہ:۔ وہ بالاتر ہے اس بات سے کہ آنکھیں اسے دیکھ سکیں مگر وہ آنکھوں کو دیکھتا ہے ان سے باخبر ہے، وہ لطیف بھی ہے اور خبیر بھی"، لطیف ہے کہ دیکھا نہیں جاسکتا اور خبیر ہے کہ ممکنات کے حالات پر اپنے علمِ ذاتی سے مطلع ہے۔

(۲) حضرت سیّدہ نساء العالمین سلام اللہ علیہا:۔
الممتنع من الابصار رؤیتہ ومن الاوھام الاحاطۃ بہ (خطبۂ معصومہؑ) بلاغات النساء ص۱۵
مؤلفہ امام ابوالفضل احمد بن ابی طاہر مولود ۲۰۴ھ در بغداد متوفی ۲۸۰ھ
ترجمہ:۔ (وہ خدا) کہ آنکھوں سے جس کی رویت ناممکن ہے اور عقلوں کے ذریعے اس کا احاطہ کرلینا محال ہے۔

(۳) امام زین العابدین علی بن الحسین علیہما السلام:۔
الذی قصرت عن رویتہ ابصار الناظرین (دعاء اول صحیفہ کاملہ)

ترجمہ :- (وہ خدا) جس کی رویت سے نظر کرنے والوں کی آنکھیں قاصر و عاجز ہیں "

(۴) امام محمد باقر علیہ السلام
(ایک خارجی کے جواب میں)

بل لم تره العيون بمشاهدة الابصار ولكن رأته القلوب بحقائق الايمان، لا يعرف بالقياس، ولا يدرك بالحواس

(اصول کافی کتاب التوحید)

حق یہ کہ ان آنکھوں نے اپنی مادی بینائی کی مدد سے اسے کبھی نہ دیکھا لیکن دلوں نے ایمان کی حقیقتوں کے سہارے اسے دیکھ لیا ہے۔ وہ نہ کبھی قیاس و اندازہ کے ذریعہ پہچانا جاتا ہے نہ حواس کے واسطہ سے ادراک کیا جا سکتا ہے۔

(۵) امام جعفر صادق علیہ السلام
(ایک شخص کے قل ھو اللہ احد کے معنی پوچھنے پر)

لاخلقه فیه ولاهو فی خلقه، غیر محسوس ولا محبوس، لاتدرکه الابصار (اصول کافی۔ کتاب التوحید)

نہ اسکی مخلوق اسکی ذات میں داخل ہے نہ وہ اپنی مخلوق کے اندر ہے وہ (حواس خمسہ سے) محسوس نہیں ہوسکتا اور نہ کسی طرح چھوا جاسکتا ہے اور آنکھیں دیکھ نہیں سکتیں۔

یہ چند مثالیں کافی ہیں ورنہ امام عصر عجل اللہ ظہورہ تک ہر معصومؑ کا ارشاد اس مسئلہ میں موجود ہے، اور سب کا اصل حال ایک ہی ہے یعنی ذات باری کی رویت ناممکن ہے، اور کیوں نہ ہو؟ اس سلسلہ کا اول جو ارشاد فرماتا ہے وہی اس سلسلہ کا آخر بھی، یہ افراد مقدسہ ادراک حقائق کی اس منزل میں ہیں جہاں اختلاف کا تصور محال ہے پھر ان کے اقوال مختلف ہوں تو کیونکر!

توحید فی الافعال!

گزشتہ سطروں میں توحید ذاتی وصفاتی کی پوری

وضاحت ہو چکی ، غالباً ان مباحث سے یہ امر بھی آشکارا ہو گیا ہو گا کہ جب صفات میں کوئی مثلِ خدا نہیں ، کیوں کہ اس کے صفات عین ذات ہیں اور صفات ممکن زائد بر ذات تو یہ بات بھی ہویدا ہو گئی کہ افعال خدا جس منزل کمال پہ ہوں گے اس منزل پر ممکن کے افعال نہ ہوں گے ۔ اور چوں کہ دو قدیم کا ہونا محال ہے اس لئے عالم وجود میں صرف ایک قدیم ہے (خدائے برحق) اور باقی موجودات حادث ، اور حادث کی ذات کی طرح اس کے صفات بھی حادث ہیں ، ذات پہلے موجود ہوتی ہے پھر صفات رفتہ رفتہ حاصل ہوتے ہیں ۔ عالم امکان کا یہی طور ہے ۔

خدا کا فعل ایجاد ہے (وجود عطا کرنا) خواہ خلاقی کی صورت میں ہو یا رزاقی کے پردہ میں ، ابتلاء اور آزمائش کے طور پر ہو یا بلاء سے نجات بخشی کے عنوان سے ، مختصر یہ کہ ہر وہ فعل جو عدم سے وجود میں لانے یا وجود سے عدم میں پہونچانے کے متعلق ہو وہ ذاتِ باری سے مخصوص

ہے ، جس کی وضاحت گزشتہ مباحث میں ہو چکی ہے ، ذرا سے غور و فکر کے بعد ان سطروں سے یہ بات نکال لی جا سکتی ہے کہ عدم سے وجود میں لانا ممکن کے لئے ناممکن ہے ، لیکن غیر معصوم دماغوں میں بعض ایسے دماغ پائے گئے ہیں جو ذاتِ اقدس الٰہی کے علاوہ کسی ممکن کے بھی خالق ہونے کے قائل ہوئے ہیں ، حالانکہ یہ نص قرآنی کے بالکل خلاف اور بلا اشکال شرک ہے ، چنانچہ محل توحید میں دو مسئلے عموماً زیر بحث آتے ہیں (۱) کیا خدا جیسا کوئی اور بھی خالق ہے ؟ (۲) کیا ممکنات کی احتیاج وجودی پوری کرنے میں خدا کو اعوان و انصار وغیرہ کی ضرورت پڑی ، یہ دونوں باتیں منافی توحید ہیں اس لئے امیر المومنینؑ کے خطبوں میں اس کی رد موجود ہے ، خطبوں کے ان حصوں کو سپرد قلم کرنے کے پہلے عقلی استدلال سے اس مسئلہ کا ابطال مناسب ہے ،

یہ مسئلہ گزر چکا ہے کہ صفات ممکن اس کے عین ذات

نہیں ہیں ، ذات الگ ہے اور صفات الگ - اور یہ بھی واضح ہے کہ ہر ممکن کو اس کے صفات اسے بقدر ظرف ملے ہیں ، بایں معنی کہ وجود کی ابتدا سے اس کی انتہا تک جن صفات کی جس قدر ضرورت تھی اتنی ہی عطا ہوئی ، لہذا کوئی ممکن اپنے صفات ذاتیہ کی مختصر سے مختصر مقدار بھی کسی دوسرے ممکن کو عطا نہیں کر سکتا ، صفات میں سب سے اعلیٰ علم و قدرت ہیں جن کے ذریعہ شئے عدم سے وجود میں لائی جاتی ہے ، ہر ممکن کو علم اور قدرت اپنے ہی وجود کی بقا کے لئے ملی ہے - جب اسے اپنی وجود و بقا پر اختیار نہیں تو علم و قدرت پر کیا اختیار ! ، اسی لئے قرآن مجید میں ارشاد ہے

ام جعلوا للہ شرکاء خلقوا کخلقہ فتشابہ الخلق علیہم ، قل اللہ خالق کل شئ ، وھو الواحد القھار ،

(سورہ رعد ع ۲) ترجمہ :- کیا ان مشرکوں نے اللہ کے لئے ایسے شرکاء قرار دے رکھے ہیں جنھوں نے

خدا کی طرح کچھ پیدا کیا ہو (خلق (خدا) اور خلق (شریک) دونوں باہم متشابہ ہو گئے ہوں (اور فرق نہ کیا جا سکتا ہو) اے رسول! کہہ دو کہ اللہ ہی ہر ہر چیز کا خالق ہے اور وہی قہار ہے (جس کے قبضۂ قدرت میں ہر شئے کا وجود و عدم ہے) جو وجود عطا کرتا ہے اور لے بھی لیتا ہے، اس امر میں ممکنات بے بس ہیں۔

جب یہ مطلب واضح ہو گیا تو اعوان و انصار، اور ادوات و آلات کی گفتگو بھی ختم ہو گئی۔ کیونکہ اعوان و انصار وغیرہ واجب الوجود تو ہوں گے نہیں کیونکہ دو قدیم یا دو واجب الوجود نہیں ہو سکتے، قدیم میں دوئی عقلاً محال ہے۔ لہٰذا وہ اعوان و انصار ممکن ٹھہرے اور جب ممکن ٹھہرے تو خدا ان کا بھی خالق ہوا، اگر ان کے خلق کے لئے دوسرے اعوان و انصار اور مشیر کار کی حاجت آئی تو سلسلہ آگے بڑھے گا۔ اور جب تک واجب کو اعوان و انصار سے مستغنی نہ مانا جائے سلسلہ بڑھتا ہی رہے گا کہیں ختم نہ ہو گا

اور خلقت کی ابتدا کا تصور محال ہو جائے گا، اور یہ معلوم ہے کہ عالم کی ابتدا ہے۔ لہذا ماننا پڑے گا کہ خلاق مطلق نے اول ممکن کو بے کسی مدد گار کی مدد کے پیدا کیا۔ جب یہ ممکن بلکہ واقع ہے تو ساری مخلوقات کے پیدا کرنے میں کسی کی مدد کا محتاج ہونا کیوں کر ممکن ہے حالاں کہ محتاج ہونا ممکن کی شان ہے اور خالق کائنات واجب الوجود ہے۔

یہی تقریر عالم کے پیدا کرنے میں خدا کے نمونہ سے مستغنی ہونے پر ہے جس کی توضیح بطور اختصار یوں ہے۔ کہ ایجادِ عالم سے پہلے کا نمونہ یا قدیم ہوگا یا حادث، عقل کا یہ فیصلہ اپنے مقام پر اٹل ہے کہ ایک سے زیادہ قدیم ممکن نہیں، لہذا وہ نمونہ حادث ہوگا۔ اور اس کا خالق واجب الوجود ہی ہوگا۔ اب اس نمونہ کی ایجاد کیلئے دوسرے نمونہ کی ضرورت ہوگی یا نہیں، اگر نہیں تو پھر اسی نمونہ کی کیا ضرورت، اور اگر ضرورت ہے تو دوسرے نمونہ کے لئے تیسرا اور تیسرے نمونہ کیلئے چوتھا نمونہ درکار ہوگا وعلیٰ ہذا القیاس۔

اگر اس سلسلہ کو بڑھایا جائے اور ہمیشہ نمونہ کی ضرورت فرض کی جائے تو نہ یہ سلسلہ ختم ہوگا اور نہ عالم کی ابتدا ہو سکے گی کیوں کہ عالم کے پہلے نمونہ ، اور نمونہ کے پہلے نمونہ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اسی احتیاج سے چھٹکارا نہیں ہوگا کسی فرد یا شئے کی ایجاد ہوگی تو کیسے ؟ اگر اس دشواری سے گریز کر کے کسی مقام پر نمونہ کی احتیاج کو روک کر خالق کو وہاں نمونہ سے مستغنی مانا جائے تو فطرۃً سوال ہوگا کہ جب واجب الوجود ذاتاً مستغنی ہے تو دس بارہ نمونوں کے بعد مستغنی ہونا کیا معنی اور اگر ذاتاً مستغنی نہیں ہے تو اس محتاج کو واجب الوجود کہنا کیوں کر ممکن ہے ؟ عقلاء کی جانب سے اس اشکال کا جواب یہی ہے کہ خالق عالم کے ایجاد عالم میں نمونہ کی طرف محتاج ہونے کو ماننا ہی بے عقلی ہے ۔ واجب کے کل کمالات عین ذات ہوتے ہیں ، ذات و کمالات کے درمیان احتیاج و عدم کا قدم نہیں آسکتا ۔

یہیں سے یہ بات بھی ثابت ہوگئی کہ جب واجب الوجود

کسی جہت سے کسی شئے کا محتاج نہیں کیوں کہ اس کا علم اور
اس کی قدرت دونوں عینِ ذات ہیں تو ہر شئے کے درجات
نقص و کمال پر مطلع اور ان پر قادر ہے ، اس کے لئے کسی
شئے کو ناقص خلق فرمانا اور کچھ عرصہ کے بعد اس شئے کے
اس نقص پر مطلع ہو کر اسے دور کرنا بے معنی ہے ، یہ بات
تو اس موجود کیلئے ممکن ہے جس کے صفات ذاتیہ اس کی
ذات سے الگ ہوں اور ان سے متصف ہونے میں وہ موجد
کسی سہارے کا محتاج ہو۔ عالم بذاتہ کے لئے جب جہل و عجز
محال ہے اور وہ ہر شئے کے پیدائشی نقص و کمال سے واقف
اور اُن پر قادر ہے تو اس کے تجربہ کی گفتگو جہل اور سراسر
بے عقلی ہے۔

ممکن ہے کوئی بزرگ یہ فرمائیں کہ بھلا کون ایسا سر پھرا ہے
جو واجب الوجود کے لئے نمونہ اور تجربہ کی احتیاج فرض کریگا۔
ان سے گزارش ہے کہ یہ اسلام اور صرف اسلام ہے جو
عقل کے دائرہ سے بال برابر بھی قدم نہیں رکھتا ،

اور اس کا سر کبھی نہیں پھرتا ، ورنہ بطور مثال یونان کے فلسفیوں کو دیکھئے وہ ذات واجب الوجود سے علم و قدرت کو الگ مانتے ۔ اسے فاعلِ مجبور جانتے اور اس بنا پر عالم کو قدیم کہتے ہیں ، (حالاں کہ وہ قدیم عقلاً نہیں ہو سکتے) ۔ ان کے علاوہ اگر مذاہب عالم کے مبحث توحید پر صرف سرسری نظر کر لی جائے تو معلوم ہو جائے گا کہ اس قسم کے سر پھروں کی کمی نہیں تھی (اور نہ آج ہے) اسلام کے ہادیانِ برحق نے ارشادات کے ذریعہ وہ حد بندی کر دی ہے کہ ان غلط مسائل کے صدمات دیوارِ اسلام میں کوئی رخنہ نہیں ڈال سکتے ۔ امیرالمومنین ؑ نے اپنے خطبوں میں توحید خالص کا سبق دے کر اس زمانہ سے ستر اسی برس بعد کے خطرہ سے اسلام کو بچا لیا وہ خطرہ جو یونانی فلسفہ کے عربی لباس پہننے سے پیدا ہوا اور لوگ دھوکا کھا گئے کہ یہ فلسفہ مسلمان ہے غیر مسلم نہیں ہے ۔ مُلاحظہ ارشاد امیرالمومنین ؑ ۔

انشاء الخلق
انشاءً ، وابتدأه
ابتداءً ، بلارویّة
اجالها ، ولا
تجربة استفادها ،
ولا حرکة احدثها ،
ولا همامة نفس
اضطرب فیها ،
(خطبہ ۱)

وہی مخلوقات کو عدم
سے وجود میں لایا ۔ اور اس
نے اس کو پہلے پہل (بے نمونہ
کے) پیدا کیا ، جس میں نہ
اس نے فکر کو جولاں کیا ، نہ
کسی تجربہ سے فائدہ اٹھایا ،
نہ کسی حرکت سے کام لیا
جسے ایجاد عالم میں سہارا
لینے کے لئے پیدا کیا ہو ،
اور نہ نفس کے ارادہ یا اہتمام
کو مضطرب ہو کر ذریعہ بنایا ۔

المنشئ اصناف
الاشیاء بلارویة
فکر اُل الیها ولا
قریحة غریزة

وہ اشیاء عالم کی
ہر صنف کا موجد ہے مگر
نہ فکر کے ذریعہ جس کا محتاج
ہوا ہو نہ فطرت کی زیرکی کے

اضمر علیها۔ ولا
تجربة افادها
من حوادث الدهور
ولا شریك اعانه
علی ابتداع
عجائب الامور
(خطبہ ۹۰)

لم یخلق الاشیا
من اصول ازلیة۔
ولا من اوائل ابدیة
بل خلق ما خلق
فاقام حده، وصور
ما صور فاحسن
صورته
(خطبہ ۱۶۲)

سہارے جسے اپنے نفس میں
چھپائے رہا ہو، نہ تجربہ
کی بدولت جسے تغیرات
زمانہ کی بدولت حاصل کیا ہو
اور نہ کسی شریک کے کرنے
پر جس نے اسے عجیب چیزوں
کی ایجاد میں مدد پہونچائی ہو۔

اس نے اشیاء کو ایسے
اصول پر نہیں پیدا کیا جو
ازلی رہے ہوں۔ اور
نہ ایسے امور سے جو ابدی
بنیاد کا حکم رکھتے ہوں،
بلکہ اس (خدا) نے جو چاہا
پیدا کر دیا اور اس کی حد
مقرر کر دی، اور جس چیز

کو بھی صورت دی بہتر ہے

صورت دی ،

امیر المومنین ع کے خطبوں میں اس مضمون کی بہ کثرت مثالیں موجود ہیں ، حضرت ع نے ان فقروں میں نمونہ و شریک کار یا فکر و تجربہ کے محتاج موجد کے ممکن ہونے کی طرف نہایت لطیف اشارہ فرمایا ہے۔ خدا ان چیزوں کا محتاج نہیں اس نے ان کی اعانت کے بغیر ساری چیزیں پیدا کر دی ہیں ، کیوں محتاج نہیں اس لئے وہ ہستی ہے اور احتیاج عین ہستی کی نقیض ہے لہذا جو نمونہ اور شریک کار یا فکر و تجربہ کا محتاج ہوگا وہ واجب الوجود نہ ہوگا ، اور موجود یا واجب ہے یا ممکن ، لہذا ہر موجد جسے ان چیزوں کی احتیاج ہو ممکن ہی ہوگا - اس لئے ہر وہ شخص جو ذاتِ باری کا اقرار کرتا ہے اور اسے واحد مانتا ہے اسے سمجھ لینا چاہیئے کہ ذات باری کو عین ہستی ماننا پھر اسے ایجاد عالم میں محتاج قرار دینا فی الحقیقت توحید نہیں

شرک ہے

تَوحِیدِ فِی العِبَادَۃ

ایک سلیم العقل شخص توحید فی الذات، توحید فی الصفات اور توحید فی الافعال کے مباحث پر نظر کر کے یہ نتیجہ نکال سکتا ہے کہ درحقیقت معبود ہونے کا حق اس ہستی کو ہے جو مذکورہ منزلوں میں وحدہ لاشریک لہ ہے۔

یہ امر اپنے مقام پر لازوال حقیقت ہے کہ ہر ممکن اپنے وجود میں واجب کا محتاج ہے، اور یہ حقیقت بھی اپنی جگہ پر اٹل ہے کہ واجب لذاتہ صرف ایک ہی ہو سکتا ہے اور ہے اور باقی موجودات ممکن ہیں، یہ صحیح ہے کہ ممکنات باہم تفاوت رکھتے ہیں، لیکن یہ بھی صحیح ہے کہ عقل کی نعمت سے بہرہ ور ممکن لاعقل ممکنات سے بلند ہے، اور یہ بلندی انسان کی فطرت کا فیصلہ ہے کیوں کہ جسم بے عقل و بے ارادہ ہے اور روح عاقل و با ارادہ، پھر روح جسم پر حاکم ہے

جس کے ہزاروں ثبوت، ہر انسان کو صبح سے شام تک ملتے رہتے ہیں ، اور معلوم ہے کہ حاکم بلند اور محکوم پست ہوتا ہے لیکن اس فطری فیصلہ کے باوجود اس عاقل جان دار (انسان) کا بے عقل جانوروں ، بلکہ درختوں ، بلکہ پتھروں اور اپنے ہاتھوں کی تراشی ہوئی مورتوں کے سامنے سر جھکانا کس قدر بے عقلی ہے۔ کہئے کہ ان عاقلوں کی عقلوں پر پتھر پڑ گئے۔ جو اپنی بزرگی کھو کر کمینگی پر اتر آئے۔

انسان کی عقلی شرافت اور فطری رفعت کا مقتضیٰ تو یہ تھا کہ خدا کی جانب سے عالم امکان کی بلند ترین ہستی کی اطاعت و فرماں برداری کا حکم پانے پر بھی، بندگی اور عبادت کو صرف ذات باری ہی سے مخصوص رکھتا۔ کیوں کہ یہ ایک سچی حقیقت ہے کہ ایک عاقل جب اپنی ذات اور موجودات میں شرکت کے مراتب پر نظر کرتا ہوا چلے اور اس بلند مرتبہ موجود پر جا کر ٹھہرے جو مادی و روحانی دونوں منزلوں میں ہم سے اعلیٰ ہو لیکن ممکن ہونے میں ہمارا شریک ہو تو اس

عاقل کی فطرتِ امکانیہ ضرور پکارے گی کہ یہ ممکن بھی میرا معبود بننے کا مستحق نہیں ، کیوں کہ (۱) یہ خود عدم سے وجود میں آیا ہے (۲) یہ بھی ہماری طرح موجد وخالق کا محتاج ہے (۳) اس کے علم وقدرت اس کے عینِ ذات نہیں (۴) یہ بھی ہماری طرح اپنی بقا میں خالق ورب حقیقی کا محتاج ہے (۵) لہٰذا ہمارا خالق نہیں ہوسکتا تو پھر اپنے اور اس ممکن بلند کے خالق کی موجودگی میں اس مخلوق کی بندگی اس خالق حقیقی کی توہین ہے اور سراسر شرک ہے ، ایسا کرنے والا توحیدِ خالص سے بہرہ یاب نہیں ہوسکتا بلکہ وہ کھلا ہوا مشرک ہے ، یہ وہ اخلاص فی العبادۃ ہے جس کی طرف بندوں کو متوجہ کیا گیا ہے فاعبد اللہ مخلصا لہ الدین ، الا للہ الدین الخالص ، والذین اتخذوا من دونہ اولیاء ، ما نعبدھم الا لیقربونا الی اللہ زلفیٰ ، ان اللہ یحکم بینھم فیما

فیہ یختلفون ، ان اللہ لا یھدی من ھو
کاذب کفار (سورۂ زمر آیت ۳ و ۴)

ترجمہ :- پس اللہ کی بندگی کرو درآنحالیکہ بندگی
اس کے لئے خالص ہو ، آگاہ رہو ! خالص بندگی خدا
ہی کا حق ہے ، اور وہ لوگ جو غیر خدا کو اپنا حاکم مانتے
(اور یہ کہتے) ہیں کہ ہم ان غیروں کی عبادت صرف اس لئے
کرتے ہیں کہ یہ ہمیں خدا سے قریب تر کر دیں ، تو خدا بیشک
ان کے درمیان ان کے اختلاف میں فیصلہ کر کے رہے گا۔
بیشک اللہ اس کی رہبری نہیں کرتا جو دروغ گو اور پرلے
درجے کا منکر ہو۔

اسی آیۂ مبارکہ اور دوسری بہ کثرت آیتوں کا سیاق
بتاتا ہے کہ سوائے ذات واجب الوجود کے جسے اہل اسلام
کلمۂ اللہ کے ذریعہ یاد کرتے ہیں اور کوئی ذات حقیقی معبود
نہیں ہو سکتی ، اور نہ عبادت میں اس کا کوئی شریک
ہو سکتا ہے ۔ اور یہ مفہوم اس دلیل عقلی کا نتیجہ ہے جو

اوپر گزری کہ جو ذات عدم سے وجود میں لا سکتی ہے وہی مستحق ہے کہ عدم سے وجود میں آنے والے اس کی بارگاہ میں سربسجود ہوں چنانچہ دو آیتیں سپردِ قلم ہیں (۱) قل ھل من شرکائکم من یبدؤ الخلق ثم یعیدہ، قل اللہ یبدؤ الخلق ثم یعیدہ فانی تؤفکون (سورۂ یونس)

ترجمہ :- اے رسول پوچھو (اے مشرکو!) کیا تمھارے شرکاء میں (جنھیں خدا کا شریکِ عبادت مانتے ہو) کوئی بھی ایسا ہے جو خلق کو عدم سے وجود میں لائے، اور (فنا کے بعد) دوبارہ وجود بخشے۔ (یہ کہیں گے کہ نہیں) تم کہہ دو بس اللہ عدم سے وجود میں لاتا اور دوبارہ وجود عطا کرتا ہے پس کہاں بہکے جارہے ہو

(۲) ام جعلوا للہ شرکاء خلقوا کخلقہ فتشابہ الخلق علیھم، قل اللہ خالق کل شئ (سورۂ رعد) ترجمہ :- کیا ان لوگوں نے اللہ کیلئے

ایسے شرکا رمان لئے ہیں جنھوں نے خدا کی طرح کچھ پیدا کیا ہو اور خدا کی مخلوق سے ان کی مخلوق مل جل گئی ہو (کہ امتیاز باقی نہ رہا ہو) تم کہہ دو کہ اللہ ہی ہر شئے کا خالق ہے (اگر ان شرکا نے کچھ پیدا کیا ہو تو پیش کرو) خلقت کا ذکر بتاتا ہے کہ شریک فی العبادہ وہی ہو سکتا ہے جو خالق ہو یعنی عدم سے وجود میں لانے پر قادر ہو اور یہ معلوم ہے کہ ایجاد پر وہی قادر ہو سکتا ہے جو عین ہستی اور واجب الوجود ہو، اور ایسی ذات صرف ایک ہی ہو سکتی ہے۔ اس کا کوئی شریک نکل نہیں سکتا۔ جب کوئی اور واجب الوجود نہ ہوگا تو وہ ایجاد پر قادر نہ ہوگا۔ کیونکہ ممکن ہوگا اور خود عدم سے وجود میں آیا ہوگا، ایسا موجود حق نہیں رکھتا کہ اسے قدیم ازلی کے ساتھ عبادت میں شریک مانا جائے۔

شرک کی گفتگو آگئی ہے تو مناسب معلوم ہوتا ہے کہ آیات قرآنیہ کی روشنی میں اس مطلب کی پوری وضاحت

کردی جائے تاکہ فی الجملہ توحید خالص کا حق ادا ہو جائے۔
قرآن کئی عقیدوں کو شرک قرار دیتا ہے جن میں مذکورۂ بالا
چاروں مراتب توحید کی مخالفت بھی داخل ہے۔

(۱) وحدت ذات وصفات کے متعلق ارشاد ہے
قُل ھو اللہ احد کہہ دو کہ: (جو سارے عالم
کا خالق) اللہ ہے وہ ایک ہی ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔
ولم یکن لہ کفوا احد (اور اس کا کوئی
ہمسر نہیں ہو سکتا) اس توحید کے خلاف نصاریٰ نے
حضرت عیسیٰؑ کو خدا کا شریک کہہ دیا، اس کی رد میں
ارشاد ہوتا ہے۔

لقد کفر الذین	یقیناً وہ لوگ کافر
قالوا ان اللہ ھو المسیح	ہو گئے جو یہ کہنے لگے کہ بیشک
بن مریم ،	اللہ اور مسیح بن مریم دونوں
وقال المسیح یا بنی	ایک ہی ہیں ، درآں حالیکہ
اسرائیل اعبدوا اللہ	مسیح نے کہہ دیا تھا کہ

ربی وربکم۔
انہ من یشرک
باللہ فقد حرّم
اللہ علیہ الجنۃ۔
(سورۂ مائدہ ۷۳)

اے بنی اسرائیل اللہ ہی
کی عبادت کرو جو میرا بھی
رب ہے اور تمھارا بھی۔
بیشک جو کوئی اللہ کے
ساتھ کسی اور کو شریک
قرار دے گا اس پر خدا نے
جنت کو حتماً حرام کر دیا ہے۔

یہ معلوم ہے کہ ذات میں اسی وقت شرکت ممکن ہے جب صفات میں بھی شرکت ہو، جب حضرت عیسیٰؑ کو الٰہ مانا گیا تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہونا چاہئے کہ وہ صفات الوہیت میں بھی شریک ہوں، مگر ابن مریم ہونے نے اس دعوی کو مجذوب کی بڑ کے حوالے کر دیا، شرکت فی الذات و شرکت فی الصفات دونوں کی نفی اسی ایک آیت سے ہو رہی ہے۔ کیوں کہ جو پیدا ہو وہ ممکن ہے، اور ممکن خدا نہیں ہو سکتا

(۲) کائنات میں ایجادی و تکوینی تصرف کے متعلق یوں ارشاد ہے۔

امن یھدیکم فی ظلمات البر والبحر ومن یرسل الریاح بشرا بین یدی رحمتہٖ الہ مع اللہ تعالی اللہ عما یشرکون (سورۂ نمل ۶۳)

اور کون ہے وہ جو خشکی اور تری کی تاریکیوں میں تمھاری ہدایت کرتا ہے اور کون اپنی رحمت (بارش) کے آگے آگے ہواؤں کو خوش خبری دیتے ہوئے بھیجتا ہے ؟ کیا اللہ کے ساتھ اور بھی واجب لذاتہ ہے ؟ اللہ ان چیزوں سے بالذات بلند ہے جنھیں اس کا شریک قرار دیتے ہیں۔

خشکی و تری میں ہدایت کے ذریعے ستارے ہیں،

انھیں خدا ہی نے پیدا کیا ہے اور اس نظم و ضبط کے ساتھ رکھا ہے کہ رُخ نہیں بدلتے جس سے سمتوں کا معلوم کرنا دشوار ہو جائے۔ ہواؤں کو پیدا کر کے اسی خدا نے ان کے چلنے کی سمتیں معین کر دی ہیں اور بادلوں پر مسلط کر دیا ہے پھر یہ قاعدہ مقرر کر دیا ہے کہ ہمیشہ بارش کے پہلے ٹھنڈی ہوائیں چل کر نویدِ مسرّت پہونچاتی ہیں۔ اس تصرف کو کسی اور کے اقتدار کا نتیجہ قرار دینا یا کسی کو اس امر میں ذاتِ باری کا معین و مددگار قرار دینا شرک ہے ارشاد ہے تعالی اللہ عمّا یشرکون،

(۳) بنی آدم کو نفع پہونچانے اور اُن سے ضرر کو دفع کرنے میں غیرِ خدا کو اس کا شریک کار سمجھنا شرک قرار دیا گیا ہے، ملاحظہ ہو

وما بکم من نعمۃ فمن اللہ ثم اذا مسکم الضر فالیہ	اور جو نعمت بھی تمھارے پاس ہے وہ اللہ کی جانب سے ہے، پھر جب تم کو ضرر

تجأرون ، ثم اذا
کشف الضر عنکم
اذا فریق منکم
بربھم یشرکون ،
لیکفروا بما آتینا
ھم فتمتعوا فسوف
تعلمون ،
(سورۂ نحل ۵۴، ۵۵، ۵۶)

پہونچتا ہے تو اسی کی جانب
فریاد لے جاتے ہو ، پھر
جب وہ تم سے ضرر کو دفع
کر دیتا ہے تو تم میں سے ایک
گروہ اپنے رب کے ساتھ
شرک کرنے لگتا ہے (کہ
اس ضرر کے دفعیہ میں ہماری
کوشش یا بتوں کی مہربانی
کو بھی دخل ہے) وُہ یہ
شرک اس لئے اختیار کرتے
ہیں کہ ہم نے جو ان کو عطا کیا
ہے اس کا انکار کر دیں ،
اچھا تو زندگی سے فائدہ
اُٹھالو ، عنقریب اپنے
انجام کو جان لوگے ۔

اس سلسلہ میں ایک اور آیت ملاحظہ ہو ،

اتخذوا احبارھم ورھبانھم ارباباً من دون اللہ والمسیح بن مریم وما امروا الا لیعبدوا الھاً واحداً لا الٰہ الا ھو سبحانہ عما یشرکون

(سورۂ توبہ ع ۳۱)

ان لوگوں نے اپنے عالموں اور عابدوں کو خدا کے علاوہ اپنا رب قرار دے لیا ہے اور مسیح بن مریم کو بھی ، حالاں کہ ان لوگوں کو یہ حکم دیا جا چکا تھا کہ صرف ایک ہی کی پرستش کریں (کیوں کہ) کوئی معبود حقیقی نہیں مگر وہ (جو واجب الوجود اور ہر شئے کا خالق ہے) وہ پاک ہے اُن چیزوں سے جنھیں یہ لوگ اس کا شریک قرار دیتے ہیں۔

قاضی بیضاوی علامہ عبداللہ بن عمر شافعی اس آیت

کی تفسیر میں عالموں اور عابدوں اور حضرت عیسیٰ کو رب
قرار دینے کا مطلب بیان فرماتے ہیں کہ بان اطاعوھم
فی تحریم ما احل اللہ وتحلیل ماحرم
اللہ تعالیٰ اوبالسجود لھم ، والمسیح
بن مریم بان جعلوہ ابنا للہ تعالیٰ
عالموں اور عابدوں کو نصاریٰ نے یوں رب قرار دیا
کہ ان کے حلال خدا کو حرام اور حرام خدا کو حلال کرنے
میں ان لوگوں کی اطاعت کر بیٹھے ، اور حضرت عیسیٰ کو
یوں رب قرار دیا کہ انھیں ابن اللہ مان لیا ،
حضرت عیسیٰ کو خدا کا فرزند مان لینا یہ کھلا ہوا شرک ہے
جس کی گفتگو ہو چکی ، عالموں اور عابدوں کے حلال و حرام
خدا میں تبدیلی کرنے پر ان کی اطاعت کا شرک ہونا قابلِ
غور ہے ، یہ معلوم ہے کہ اس عرصۂ کائنات کی ہر شئے
ہر استعمال میں نفع بخش نہیں ہوتی ، اس کے استعمال کے
بعض پہلو مضر بھی ہیں ، یعنی اس کا صحیح استعمال نافع ہے ،

اور غلط استعمال مُضر، آگ سے کھانا پکانے کا مصرف لیجئے تو فائدہ مند اور کسی بے گناہ کا گھر جلانے میں استعمال کیجئے تو نقصان رساں، اور ان اشیاء کے استعمال کے باریک تر پہلوؤں کے نفع و ضرر سے صرف خدا ہی واقف ہے جس کا علم عین ذات ہے، لہذا خدا ہی نفع بخش پہلوؤں اور مضر استعمالوں سے باخبر کر سکتا ہے کیوں کہ اس کی خبر مطابق واقع ہوگی۔ بے خبروں کا کسی شئے کو حلال اور کسی شئے کو حرام کر دینا شرک ہے، چہ جائیکہ جسے خدا حلال کہہ دے اسے جان بوجھ کر حرام کہا جائے اور جسے حرام کہہ دے اسے حلال کیا جائے۔ یہ عظیم شرک ہے، اسی لئے قدرت نے حضرت عیسیٰ کو ابن اللہ کہنے والوں اور حلال و حرام خدا کو بدل دینے والوں کو ایک درجہ میں مشرک قرار دے کر دونوں کے لئے ایک ہی عبارت فرمادی سبحانہ عما یشرکون۔

انبیاء علیہم السلام چوں کہ حلال و حرام خدا میں

تغیر نہیں کرتے جیسا حکم خدا سے پاتے ہیں ویسا ہی امت تک پہونچاتے ہیں اس لئے ان کی اطاعت شرک نہیں بلکہ عین ایمان ہے، یہیں سے یہ بات بھی نکلتی ہے کہ انبیاء علیہم السّلام کا معصوم ہونا ضروری ہے ورنہ اگر معصوم نہ ہوتے تو ان سے خطا سرزد ہوتی اور اس خطا میں حلال وحرام خدا کو بدل دیتے ، اور اس صورت میں وہ تو مشرک ہوتے ہی ، ان کے پیرو اسی طرح مشرک ہوتے جس طرح نصاریٰ نے اپنے عالموں اور عابدوں کی پیروی کی اور مشرک بن گئے ۔ اور ایسی حالت میں مومنوں کی بجائے مشرکوں سے دنیا مملو ہو جاتی ۔

ایک اور آیت :۔

ویعبدون من دون اللہ	اور یہ لوگ خدا کے علاوہ ان کی
مالا یضرھم ولا ینفعھم	بھی عبادت کرتے ہیں جو نہ تو انھیں
ویقولون ھؤلاء شفعاؤنا	کوئی ضرر پہونچا سکتے ہیں نہ کوئی نفع،
عند اللہ ، قل اتنبئون	اور کہتے ہیں کہ یہ (بت وغیرہ) خدا

اللہ بما لا یعلم فی السموٰت ولا فی الارض سبحٰنہ وتعالیٰ عما یشرکون، (سورۂ یونس ع ۱۹)

کی حضوری میں ہماری شفاعت کریں گے ہم
ہیں۔ (اے رسول!) ان سے پوچھو کہ آیا
تم لوگ خدا کو اس بات کی خبر دیتے ہو
جسے وہ آسمانوں اور زمینوں میں کہیں نہیں
پاتا، وہ پاک و برتر ہے ان سے جنھیں یہ
لوگ خدا کا شریک ٹھہراتے ہیں،

(۱) خدا کا علم عین ذات ہے۔ (۲) لہٰذا جہاں تک امکانی وجود پایا جائیگا وہاں تک اس کا علم ضرور ہوگا۔ (۳) جب اس کا علم ممکنات کو محیط ہے تو اس کائنات کا ذرہ ذرہ اس کی نگاہ علم کے سامنے ہے۔ (۴) اور اس لامعلوم وسعت کائنات کی ہر شئے ممکن ہے واجب لوجود لذاتہ نہیں ہے، اور ممکن کسی طرح واجب کا شریک نہیں بن سکتا، (۵) لہٰذا ان بت پرستوں کو عبادت میں معبود حقیقی کا شریک قرار دینا، مذکورۂ بالا حقیقتوں کا انکار کرنا ہے، ان کا یہ عمل بتا رہا ہے کہ خدا کائنات سے باخبر تو ہے مگر اتنی سی بات اس کے دائرہ علم سے باہر رہ گئی کہ یہ بت عبادت میں اس کے شریک ہیں اور اس کی بارگاہ میں اپنے ماننے والوں کے شفیع، حالانکہ خدا کا کسی شئے سے بے خبر ہونا محال ہے،

اسی لئے فرماتا ہے کہ تم لوگ خدا کو وہ بات بتا رہے ہو جو کائنات میں کہیں بھی نہیں ہے۔ کائنات (ممکنات) سے باہر یا ذات خدا ہے جو واجب الوجود لذاتہ اور وحدہ لاشریک لہ ہے۔ یا کائنات سے باہر محال ہے جو موجود ہی نہیں ہو سکتا، یہ بت نہ واجب لذاتہ ہیں نہ محال کیوں کہ ممکن ہیں، اور وہ بھی ممکنات کی پست ترین قسم جمادات کی فرد ہیں، ان کا عبادت میں خالق عالم کا شریک ہونا کیا معنی؟ جبکہ ممکنات کی اعلیٰ سے اعلیٰ فرد معبود نہیں بن سکتی، ان بتوں کی پرستش کھلا ہوا شرک ہے،

اس آیت میں ایک اور شرک مذکور ہے اور وہ بتوں کو بغیر اذن خدا شفیع قرار دینا ہے، کیوں کہ ان میں ادراک تک نہیں چہ جائیکہ بارگاہ ایزدی میں شفیع بننے کی صلاحیت اور یہ بھی واضح حقیقت ہے کہ عالم ادراک و عقل کی فرد کا شفاعت کے لئے صالح ہونا صرف خدا ہی کو معلوم ہے کیوں کہ اسے شفاعت قبول کرنا ہے اور کسی معیار پر

پہونچے ہوئے کو شفیع قرار دیتا ہے۔ ع

خدا کی باتیں خدا ہی جانے

اسی لئے ارشاد ہے من ذاالذی یشفع عندہ الا باذنہ (آیۃ الکرسی) اس سے اتنا معلوم ہوا کہ اذنِ خدا سے کوئی شفاعت کرے گا۔ لیکن کسے اذن دے گا، اس کے لئے گزارش ہے کہ فطرت انسانی کا یہ قطعی فیصلہ ہے اور لازوال ہے کہ شفاعت کے لئے وہ ذات مناسب ہوتی ہے جو اس بزرگ ہستی سے قریب تر ہو جس کی بارگاہ میں شفاعت کرنا ہے۔ حضرت واجب الوجود لذاتہ اور بارگاہ سبوح وقدوس میں شفاعت کا حق اسے ہے جو ممکن اول اور طہارت ماہیت میں اپنے معبود کے تنزہ ذات کا پرتو ہو، جمہور مفسرین کا اتفاق ہے کہ آیۃ عسی ان یبعثک ربک مقاما محمودا (سورۂ بنی اسرائیل ۸۰) میں مقام محمود سے مراد

مرتبہ شفاعت ہے جو مخلوق اول، حضرت ختمی مرتبتؐ کو عطا ہوئی
اس لئے جس طرح کسی کو بغیر اذن خدا شفیع بنانا شرک ہے،
اسی طرح خدا کے مقرر کردہ شفیع کو شفیع نہ ماننا شرک ہے۔

بہرحال! قرآن مجید بتوں کی پرستش کرنے والوں
اور انھیں اپنا شفیع ماننے والوں (دونوں) کو مشرک کہتا ہے
ارشاد ہے سبحانہ وتعالیٰ عما یشرکون،
اور اس مرتبہ مشرک اور دیگر مراتب شرک سب کے لئے
ایک حکم کلی ارشاد ہوا ہے ان اللہ لا یغفر
ان یشرک بہ (سورۂ نساء، ۴۹) بیشک
خدا اس بات کو نہ بخشے گا کہ اس کے ساتھ شرک کیا جائے۔

امیرالمومنینؑ فرماتے ہیں:۔

ان من عزائم	بیشک ان واجبات الٰہیہ
اللہ فی الذکر الحکیم	میں سے جو قرآن مجید میں مذکور
التی علیہا یثیب	ہیں، جن پر وہ ثواب دے گا
ویعاقب ولہا یرضی	یا عقاب کرے گا، اور جن

ویسخط اللہ لا ینفع عبدا ، وان اجھد نفسہ واخلص فعلہ۔ ان یخرج من الدنیا لاقیا ربہ بخصلۃ من ھذہ الخصال لم یتب منھا۔ أن یشرك باللہ فیما افترض علیہ من عبادتہ، أو یشفی غیظہ بھلاك نفس ، أو یعمر بامر فعلہ غیرہ، أو یستنجح حاجۃ الی الناس باظھار

کی بجاآوری پر راضی اور ترک پر ناراض ہوگا ، یہ امر ہے کہ کسی بندے کو خواہ اپنے نفس کو تعب میں ڈالے اور اپنے فعل کو خالص رکھے ، یہ بات نفع نہ دیگی کہ وہ اپنے رب سے ملاقات کو دنیا سے جائے اور ان بری خصلتوں میں سے کسی ایک خصلت سے توبہ نہ کی ہو پہلے یہ کہ خدا کا شریک قرار دے ان چیزوں میں جو اس نے اپنی عبادت سے متعلق بندہ پر واجب قرار دی ہیں ، دوسرے یہ کہ اپنے غیظ کو کسی نفس کی

بدعة فی دینه،
أو یلقی الناس
بوجهین او یمشی
فیهم بلسانین.
اعقل ذلك
فان المثل دلیل
علی شبهه؛
(خطبہ ۱۵۲)

ہلاکت سے ٹھنڈا کرے،
تیسرے یہ کہ اپنے برے فعل
کو کسی دوسرے کے سر تھوپے،
چوتھے یہ کہ اپنے دین میں کوئی
بدعت ظاہر کرکے لوگوں سے
اپنی حاجت برآری چاہے۔
پانچویں یہ کہ لوگوں سے دورخی
کے ساتھ ملے یا دو زبانوں
کے ساتھ ان میں آئے جائے۔
(کہ یہاں دوستی کا دم بھرے
اور دوسری جگہ
اس سے دشمنی کا اظہار کرے)
سننے والے! اسے سمجھ!
کیونکہ مثل اپنی شبیہ باتوں کی
دلیل ہوتی ہے۔

خداوند عالم نے "ذکر حکیم" (قرآن مجید) میں جو باتیں بطور عبادت فرض فرمائی ہیں ان میں سب سے پہلی چیز علم توحید ہے جس کے لئے ارشاد ہے فاعلم انہ لا الہ الا اللہ (سورۂ محمد ۴۷) ترجمہ:۔ علم حاصل کرو اس بات کا کہ کوئی حقیقی معبود اللہ کے سوا نہیں ہے

اعلم (علم حاصل کرو) امر کا صیغہ ہے جو در اصل وجوب کے لئے ہے لہذا علم توحید حاصل کرنا واجب ہے جسے خدا نے فرض فرمایا ہے لہذا اگر کوئی شخص اس حکم الٰہی کے ہوتے ہوئے توحید باری کا علم حاصل نہ کرے تو وہ دائرہ اسلام سے باہر نہیں ہے یا (۱) شیطان کی بات مانتا ہے یا (۲) اپنے نفس اَمّارہ کا تابع ہے۔ پہلی صورت کے لئے ارشاد ہے انما سلطانہ علی الذین یتولونہ والذین ھم بہ مشرکون (سورہ نحل ۱۰۰) ترجمہ بیشک شیطان کا غلبہ اُن پر ہے جو اسے دوست رکھتے ہیں اور اُن پر ہے جو اُسے شریک خدا ٹھہراتے ہیں۔

اور یہ معلوم ہے کہ شیطان کو شریکِ خدا ٹھہرانا نہ تو ذات میں نہ صفات میں نہ افعال میں بلکہ متابعت میں ہے۔ اور دوسری صورت کے لئے ارشاد ہے افرایت من اتخذ الھہ ھواہ (سورۂ جاثیہ ۲۳)

ترجمہ :- کیا تم نے اسے دیکھا جس نے اپنا معبود اپنی خواہش نفسانی کو قرار دے رکھا ہے" اور خواہش نفسانی کو معبود بنالینا بغیر تاویل شرک ہے۔ اس دائرہ میں ہر اس حکم کی مخالفت آجاتی ہے جو بطور عبادت نازل ہوا ہے اور بندہ شیطان کی بندگی یا نفس کی پیروی کر کے اسے ٹال دیتا ہے، مثلاً اقامت نماز کا حکم خدا کی جانب سے آچکا ہے۔ اور بندہ نفس کی پیروی کر کے اسے ترک کر دیتا ہے جس کے لئے ارشاد ہے اقیموا الصلوۃ ولا تکونوا من المشرکین (سورۂ روم ۳۱)

ترجمہ :- نماز کو برقرار رکھو اور مشرکوں میں سے نہ ہو جاؤ، یہاں یہ بات بتا دینا ضروری ہے کہ شرک

کی دو قسمیں ہیں

(۱) شرک فی العبادہ یعنی خدا کی طرح کسی کو معبود جاننا اور اس کی عبادت کرنا،

(۲) شرک فی الطاعۃ یعنی خدا کی طرح اس کے غیر کی اطاعت کرنا۔ (انبیاءؑ کی اطاعت بعینہ خدا کی اطاعت ہے کیوں کہ وہ حضرات جو کچھ فرماتے ہیں وہ حکمِ خدا ہوتا ہے) پہلی قسم کے متعلق ارشاد ہے انما المشرکون نجس (سورۂ توبہ ۲۸) بیشک مشرکین نجاست ہی نجاست ہیں، اور دوسرا شرک وہ ہے جو ایمان کے ساتھ پایا جاتا ہے چنانچہ ارشاد ہے ومایومن اکثرھم باللہ الا وھم مشرکون (سورۂ یوسف ۱۰۶) اور ان میں سے اکثر ایمان بخدا نہیں رکھتے مگر یہ کہ وہ مشرک بھی ہوتے ہیں، اور آیۂ مبارکہ ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ (سورۂ نساء) کی بنا پر ان دونوں شرکوں میں سے کسی کی مغفرت نہ ہوگی چنانچہ تارک الصلوٰۃ کے لئے نص موجود ہے

ما سلککم فی سقر قالوا لم نک من المصلین
(سورۂ مدثر ۴۳ و ۴۴) کچھ جہنمیوں سے پوچھا جائے گا
تمھیں سقر میں کس بات نے پہونچایا تو کہیں گے کہ ہم نمازگزار
نہ تھے" ، جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی (نعوذ باللہ)
بالکل ہی تارک نماز رہا اور موت آگئی تو اس کی سزا میں جہنم
یقینی ہے ، واضح رہے کہ یہ آیت نہ مشرکوں کے
حق میں ہے نہ منافقوں اور کھلے کافروں کے حق میں ، ورنہ
جواب میں ترکِ نماز کا ذکر نہ ہوتا ، مشرک ، منافق ،
کافر ان لفظوں سے جواب دیا جاتا ۔ پھر سوال کرنے والے
تعجب سے نہ پوچھتے کہ تمھیں جہنم میں کس چیز نے پہونچایا ، کیونکہ
بنص قرآنی معلوم ہو چکا ہے کہ یہ تینوں گروہ مشرک و منافق
و کافر اپنی تمام قسموں کے ساتھ جہنمی ہیں ، ان کے فی النار
ہونے پر تعجب کس بات کا ؟ تعجب مردِ مسلم کے داخلِ جہنم
ہونے پر ہوگا ۔ اور جواب میں ترکِ نماز کو سبب بتایا جائے گا۔
توحید فی العبادہ کی توضیح میں مضمون طویل

ہوگیا ، لیکن ناظرین اس کا فیصلہ کرلیں گے کہ جتنی سطریں سپردِ قلم کی گئی ہیں وُہ بے حد ضروری تھیں ، تاہم اس تفصیل میں اس بات کا لحاظ رکھا گیا ہے کہ عبادت کے صرف عنوان سامنے آجائیں اور انھیں کے ذیل میں مقامات شرک بھی واضح ہوجائیں ۔ تمام جزئیات کی تفصیل مقصود نہیں اس لئے اسی مقدار پر اکتفا کی جاتی ہے ۔

مبحث توحید ایک بحر ناپیدا کنار ہے ۔ اس سے چلو ہی بھر لیا جائے تو غنیمت ہے ، اس مجمل و مختصر بیان میں ضروری مسئلے پیش کردیئے گئے ہیں ، جن کے معلوم کئے بغیر کوئی شخص مسلمان نہیں ہوسکتا ۔ گہری نظر سے ان گزشتہ مباحث کا مُطالعہ کرنے والے یہ معلوم کرلیں گے کہ قرآن مجید بہ طور اجمال کس توحید کا ذکر کرتا ہے اور امیر المومنین ؑ اس اجمال کی تفصیل کیونکر فرما رہے ہیں ، یہ تفصیل اسی بزرگوار کا حق ہے ۔ جو ساری کائنات کو وحدت ایجاد ، وحدتِ نظم وترتیب ، اور وحدتِ عدل کی نگاہ سے دیکھتا ہو اور

اس وحدت کا اعلان اس منزل سے فرمائے جس کے ماورار یقین کی کوئی منزل نہیں ہے ۔ یہ مسلم حقیقت ہے کہ جو عاقل ودانا واجب الوجود لذاتہ کو وحدت کی اس منزل میں مانے گا جو اس کا ذاتی حق اور امر واقعی ہے وہ حادث وقدیم کے ربط میں دوئی کی کارفرمائی کو محال ہی بتائے گا ۔ اور وہی بزرگ کائنات کے ذرہ ذرہ میں وحدت اور عدل کا جلوہ دکھا سکتا ہے بشرطیکہ اسے چشم بینا مل جائے ، وحدت کے ساتھ عدل کا ذکر اس لئے کیا گیا ہے کہ بغیر وحدت کے عدل کا وجود ناممکن ہے اور عدل وہیں ہوگا جہاں وحدۃ حقیقیہ کارفرما ہوگی ۔ اسی لئے بیان عدل کی تمہید میں اسے وحدت سے وابستہ کر دیا گیا ہے ۔

عدل

اصل مقصود سے پہلے عدل کے لغوی معنی کا بیان کر دینا بہت ضروری ہے۔

(۱) عدلت الشئ بالشئ اذا جعلته بوزنه (جمہرۃ ابن درید ج ۲ ص ۲۸۱)

میں نے اس شئے اور اُس شئے کے ساتھ عدل کیا یہ اُس وقت کہا جاتا ہے جب ایک شئے کو دوسری کے ساتھ ہموزن کر دیا جائے۔

(۲) الجور نقیض العدل (قاموس)

جور خلافِ عدل ہے (اس لغت کی ضرورت بعد کو معلوم ہوگی)

(۳) العدل ضد الجور (قاموس)

عدل ضد جور ہے

(۴) العدالۃ والمعادلۃ
لفظ یقتضی المساواۃ
۔۔۔۔۔۔۔ فالعدل
ھوالتقسیط علی
سواء وعلی ھذا روی
بالعدل قامت
السموات والارض"
تنبیھا انہ لوکان
رکن من الارکان
الاربعۃ فی العالم
زائد اعلی الاخر
وناقصا عنہ علی
مقتضی الحکمۃ
لم یکن العالم منتظما،
(مفردات امام راغب)

عدالت اور معادلت
ایسا لفظ ہے جو مساوات
اور برابری کو چاہتا ہے
(اس کے معنی برابری کے
ہیں) ۔۔۔۔۔۔ اسی لئے
عدل کے معنی ہیں برابر حصہ
بانٹنا (ہر شئے کو اس کا
فطری حق دینا)، اسی
بنیاد پر روایت ہے کہ
عدل کے ذریعہ آسمان و زمین
قائم ہیں"، اس (حدیث)
میں اس بات پر تنبیہ ہے
کہ اگر عالم کے ارکانِ اربعہ
(مثلاً حرارت، برودت،
رطوبت اور یبوست)

میں سے کوئی رکن حکمت کی
نظر میں بڑھ جائے یا گھٹ
جائے، تو عالم انتظام
سے باہر ہو جائے گا۔

معلوم ہے کہ الفاظ ہمیشہ پہلے پہل محسوس و مادی شئے کو سامنے رکھ کر وضع کئے جاتے ہیں، کیوں کہ محسوسات کے ادراک میں عالم و جاہل برابر ہیں۔ اور دونوں کو ہر لفظ کو اس کے مادی موضوع کے لئے استعمال کرتا ہے، اسی لئے ابن درید نے عدل کے معنی کو لفظ وزن سے مقید کیا ہے، جو اصلاً مادی شئے کے لئے وضع ہوا ہے، اسی طرح ابن درید نے جور کے معنی جو بیان کئے ہیں ان میں بھی مادی موضوع کی جانب اشارہ موجود ہے اور وہ یہ ہے

الجور ضد القصد	جور قصد اور میانہ روی
ویقال جار عن الطریق	کے خلاف ہے، اور یہ کہا
اذا مال عنہ (جمہرۃ ج ۲ ص)	جاتا ہے کہ فلاں شخص راہ سے

جور کر گیا یعنی ہٹ گیا۔

اور یہ واضح ہے کہ راہ اور اس سے کجروی کا احساس ہر عالم و جاہل کو ہوتا ہے ، بہرحال ! عدل و انصاف اور جور و ظلم وضع کے بعد اس قدر خاص و عام کے زبان زد ہو گئے ہیں کہ ان کے معانی معلومات فطریہ میں داخل ہو گئے ہیں گویا اب ان کے معانی کا بیان کرنا ایسا ہے جیسا آفتاب کے روشن ہونے پر دلیل قائم کرنا ، اسی لئے صاحب قاموس لکھ کر آگے بڑھ گئے کہ العدل ضد الجور، الجور نقیض العدل۔

لیکن معقولات جہاں حواس خمسہ کی پہونچ نہیں ہے وہ صرف عقل سے ادراک کئے جاتے ہیں ان میں بھی جب درست و نادرست کی گفتگو ہوگی تو عالم محسوس و مادی کی انھیں لفظوں کو عاریت لینا پڑے گا ، درست اور برمحل باتوں کو لفظ عدل سے اور افراط و تفریط کی حد میں داخل یعنی نادرست چیزوں کو جور سے بیان کرنا ہوگا ۔ اسی لئے ابن درید لکھتے ہیں۔

کل مائل عن الشئ فھو جائر و منہ جور الحاکم اذا مال عن الحق، (جمہرہ ج ۲ ص۸۵)

ہر وہ چیز جو کسی حد سے ہٹی ہوئی ہو وہ جائر ہے، اسی معنی سے "حاکم کا جور" بولا جاتا ہے جب وہ حق سے ہٹ کر فیصلہ کرے۔

صاحب قاموس فرماتے ہیں۔

وما قام فی النفوس انہ مستقیم۔ (قاموس لفظ عدل)

اور وہ معنی جس کے متعلق ضمیر کا فیصلہ ہو کہ وہ درست ہے۔ (اسے بھی عدل کہتے ہیں)۔

ان دونوں حوالوں سے معلوم ہوا کہ جور و عدل کا استعمال معقولات میں بھی ہے۔ اس بات پر دلیل قائم کرنے کی ضرورت نہ تھی کیوں کہ جس طرح نوع انسانی کے افراد خواہ عالم ہوں یا جاہل مادی و محسوس چیزوں کے متعلق الفاظ کے محتاج ہیں

اور یہ احتیاج اولیں ہے ، اسی طرح نوع انسانی کا علمی طبقہ افادۂ علوم اور اظہار ما فی الضمیر میں بھی لفظوں کا محتاج ہے اور یہ احتیاج ثانوی ہے ، لیکن ان حوالوں کی طرف بلتفت کرنے کی وجہ صرف یہ ہے کہ عدل خداوندی کے بیان کیلئے راہ پیدا ہو جائے اور ذہن اس جانب متوجہ ہو جائے کہ ذات واجب الوجود لذاتہ کا عدل نظم کائنات کے محسوسات میں منحصر نہیں ہے ؛ بلکہ اسے کائنات کے معقول پہلو سے بھی ربط ہے بلکہ پہلا ربط معقول ہی ہے اور محسوس سے زیادہ ، چنانچہ (۱) کائنات کے محسوسات (جمادات نباتات ، اور حیوانات) میں (۲) محسوسات کے عاقل افراد یعنی انسان کی خلقت اور عقلی وجسمی تکالیف وفرائض میں (۳) ساری کائنات کے نظم وترتیب میں اس کا عدل جاری وساری ہے ، جس پر حکماء واہل ملت متفق ہیں ، اور معنی عدل میں امام راغب اصفہانی کی پیش کردہ حدیث بالعدل قامت السموات

والارض اس کی شاہد عدل ہے۔ اور یہ نظام عدل بغیر وحدت خالق ممکن نہیں۔ کیوں کہ اگر بفرض محال دو خالق ہوتے تو عالم کے جنسی و نوعی اختلاف کے ساتھ ان کے نظم و ترتیب میں اختلاف ہوتا۔ جمادات نباتات سے مختلف نباتات حیوانات سے اور حیوانات انسان سے، ان میں باہم جنسی و نوعی اختلاف موجود ہے لیکن نظم کائنات میں اس اختلاف سے کوئی خلل واقع نہیں ہوتا۔ کیوں کہ ان کا خالق اور انھیں وحدت تنظیم سے وابستہ رکھنے والا واحد ہے، جس کی طرف آیۂ مبارکہ اشارہ کر رہا ہے، وما کان معہ من الہ اذا لذھب کل الہ بما خلق، ولعلا بعضھم علی بعض سبحان اللہ عما یصفون (سورۂ مومنون ۹۲) ترجمہ:۔ اللہ کے ساتھ دوسرا الہ (خالق) کبھی نہیں رہا۔ ورنہ ہر الہ اپنی مخلوق کو لے کر الگ ہو جاتا، اور ان میں سے ایک دوسرے پر بلندی و برتری حاصل کرتا (اور انجام میں ایک ہی الہ رہ جاتا)

خدائے برحق منزہ ہے اُن باتوں سے جنھیں یہ لوگ اس کا وصف قرار دیتے ہیں ، مطلب یہ کہ اگر دو الٰہ ہوتے الف اور بے، تو اس موجودہ کائنات کے نظم و ترتیب کے ساتھ ایک اور نظم جاری ہوتا ، اس موجودہ نظم کا سبب الف ہوتا اور دوسرے نظم کی علت بے ہوتا ، کیوں کہ دو الٰہ کی موجودگی کا ثبوت اسی شکل میں ممکن ہے ۔ اور دونوں نظم کی بقا ان دونوں الٰہ کی مشیت پر ہوتی اور ایسی صورت میں اختلاف لازمی تھا ۔ الف چاہتا میرا نظم رہے اور بے چاہتا میرا نظم رہے ، دونوں میدان مشیت میں برابر رہتے تو نظم کائنات کیا وجود کائنات ہی رونما نہ ہوتا ۔ اور ایک دوسرے پر غلبہ پا جاتا تو وہی الٰہ حقیقی ہوتا اور مغلوب غیر حقیقی ، کیوں کہ غلبہ وجودی وصف ہے ، اور مغلوبیت عدمی صفت ، حقیقی الٰہ چونکہ عین وجود ہے اس لئے مغلوبیت سے متصف نہیں ہو سکتا ، اور جو مغلوب ہوگا وہ حقیقی الٰہ نہیں ہو سکتا ، اور یہ مسلم ہے کہ کائنات ایک ہی نظم پر قائم ہے اس لئے معلوم ہوا کہ اس

کا نظم و ترتیب دینے والا ایک ہی ہے ، کیوں کہ دو کی صورت میں جو فساد دو برہمی ہوتی وہ نہیں ہے۔

فرض کیجئے دو الٰہ نہ ہوتے ایک ہی ہوتا مگر مرکب ہوتا۔ جب بھی دونوں جزوں کے سبب نظم عالم میں اختلاف ہوتا کیونکہ دونوں جز ، ماہیت کے اعتبار سے ایک دوسرے سے مخالف ہوتے اور اس اختلاف کے سبب ہر ایک کے اقتضاء اور سلبیت میں اختلاف ہوتا ، ایک جز ، کسی اور شئے کی ایجاد کا سبب ہوتا اور دوسرا جز ، کسی اور شئے کی ایجاد کا ، کیونکہ کھلی ہوئی حقیقت ہے کہ علت کے اختلاف سے معلول میں اختلاف ہوتا ہے۔ حاصل یہ کہ ذات واجب میں بفرض محال دو جز ماننے پر بھی نظم عالم ایک نہ ہوتا ، حالاں کہ نظم عالم ایک ہے ۔ اس سے معلوم ہوا کہ مدبر عالم نہ دو ہیں نہ ایسا ایک جو مرکب ہو۔ اس کائنات کا مدبر وہ ہے جو ہر جہت سے بسیط ہی بسیط ہے ، اس کے صفات عین ذات ہیں وہاں دوئی کا شائبہ نہیں ہے اس لئے عالم ایک نظم پر قائم ہے

جس میں سراسر عدل ہی عدل ہے ، اسی لئے کہنا پڑتا ہے کہ عدل دراصل وحدتِ حقیقیہ کا قہری نتیجہ ہے ۔ اگر ذاتِ واجب کو عادل نہ مانا جائے تو اس کی وحدت میں فرق آتا ہے ، اس کی توضیح یوں ہے کہ عدل کے خلاف جور و ظلم ہے اور اس کے ارتکاب کی چار صورتیں ہیں ، جہل ، عجز ، احتیاج اور عبث کوئی اس لئے ظلم کر بیٹھتا ہے کہ اسے اس کے ظلم ہونے کی خبر نہیں ہوتی ، کوئی ظلم جانتے ہوئے اس لئے ظلم کرتا ہے کہ دوسرے کا دباؤ ہوتا ہے کسی کو لاعلمی یا اس پر دباؤ نہیں پھر بھی ظلم کرتا ہے وہ اس لئے کہ اس ظلم سے اس کی کوئی حاجت پوری ہوتی ہے ، کوئی ان تینوں صفتوں سے بری ہوتا ہے پھر بھی ظلم کرتا ہے وہ اس لئے کہ اسے اور کوئی کام جو عدل سے متصف ہو نہ ملا ، اور کچھ کام کرنا ضرور ہے اس لئے وہ ظلم کر بیٹھا کہ ذرا دل بہلے ، اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے جب عقل ناقص ہو اور کسی مرتبہ کمال تک نہ پہونچی ہو ورنہ اس ظلم کے بدلے عدل کی جانب مائل ہوتا ، اب ان

چاروں شکلوں کو سامنے رکھ کر خدا کو سوچئے ،

(۱) وہ عین علم ہے اس کا جاہل ہونا کیا معنی ؟

(۲) وہ عینِ قدرت ہے کسی دباؤ میں کیونکر آسکتا ہے ،

(۳) وہ غنی مُطلق ہے کیوں کہ عینِ ہستی ہے محتاج کیونکر مانا جاسکتا ہے کیونکہ احتیاج عدم ہے جس سے واجب الوجود لذاتہ متصف نہیں ہوسکتا

(۴) رہی عبث کی صورت تو یہ ناقص الادراک کی صفت ہے جیسا کہ ابھی مذکور ہوا ، جن کی عقلیں فی الجملہ کسی مرتبہ کمال پر پہونچ جاتی ہیں وہ ہر وقت کسی نہ کسی معقول و مفید امر کے تصور میں غرق رہتے ہیں ، کبھی عبث کی جانب مائل نہیں ہوتے ، جب ممکن کے کمال کا یہ عالم ہے تو واجب الوجود لذاتہ جو خالق عقل ہے بدرجہ اولی عبث سے منزہ و مبرا ہوگا ۔ حقیقت امر یہ ہے کہ ذات واجب کو عین ہستی جان لینے اور مان لینے کے بعد اس کے ظلم سے بری اور عین عدل ہونے پر استدلال قائم کرنا ایک بے عقلی کی بات معلوم ہوتی ہے لیکن دنیا میں کچھ سرپھرے

ہیں جو خدا کو عین ہستی مان کر بھی اس کے لئے ظلم کو تجویز کرتے ہیں اور کچھ ناقص الادراک ہیں جو اسے عین ہستی ہی نہیں سمجھتے۔ اس لئے مجبوراً استدلال کے ذریعہ سمجھانا پڑتا ہے کہ واجب الوجود کے لئے عدل کے علاوہ اور کسی شان کی تجویز خلاف عقل ہے۔

حاصل یہ کہ خدائے دانا و توانا عین ہستی ہے اور جب عین ہستی ہے تو عین عدل ہے اور اس لئے اس کے سارے افعال مبنی بر عدل ہیں۔ جس کا قہری نتیجہ یہ ہے کہ نظم کائنات عدل پر ہے، اس کے متعلق ارشاد ہے الذی خلق سبع سموات طباقا، ماتری فی خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل تری من فطور، ثم ارجع البصر کرتین ینقلب الیك البصر خاسئا وهو حسیر (سورۂ ملک پ ۲۹ ع ۱) ایسا (خدا) جس نے سات آسمان (خلقت میں) ایک دوسرے کے مطابق پیدا کئے۔ چنانچہ تم رحمٰن کے ایجاد میں کوئی تفاوت نہ پاؤ گے

اچھا! تو ذرا نظر پھرا کے دیکھو، کوئی ناپیوستگی پاتے ہو؟ پھر دوبارہ نظر کو پلٹاؤ، نگاہ تمھاری جانب ناکام ہو کر پلٹے گی درآنحالیکہ کند ہو گی"۔ مطلب یہ کہ فطور و ناپیوستگی دوام نظم کے خلاف ہے اور یہاں ایک نظم پر دنیا قائم ہے، جمادات، نباتات، حیوانات اور انسان کی تکوین و پیدائش سے لے کر فلکیات کے حرکات و سکنات، طلوع و غروب، تقابل و اختلاف، اوج و حضیض، کسوف و خسوف اور نقص و کمال وغیرہ سب کے سب ایک نظام کے ماتحت رونما ہوتے ہیں، اور نامعلوم مدت سے اسی حال پر ہیں اور مشاہدہ سے یہ بھی ثابت ہے کہ ارضیات و فلکیات میں سے جو شئے جہاں پر ہے برمحل ہے، اس موجودہ نظام عالم سے بہتر تجویز کرنا تو درکنار، عقلاء اس کا تصور تک نہ کر سکے اور نہیں کر سکتے۔ وہ عقلائے دہر جن کی گردنوں میں کسی روحانی مذہب کا قلادہ نہیں ہے وہ بھی عالم میں وحدت نظم و حسن نظم اور اس کے مبنی بر عدل ہونے کے قائل ہیں کیوں کہ بدیہی امر اور کھلی ہوئی حقیقت سے انکار عاقل

کے بس کی بات نہیں ہے۔

اب امیرالمومنین ؑ کا ارشاد ملاحظہ ہو۔

قدر ما خلق فاحکم تقدیرہ، ودبرہ فالطف تدبیرہ، ووجّھہ لوجھتہ فلم یتعدحدود منزلتہ ولم یقصر دون الانتھاء الی غایتہ ولم یستصعب اذ امر بالمضی علی ارادتہ، وکیف وانما صدرت الامور بمشیتہ۔

(خطبہ ۹۰)

اس نے جس چیز کو خلق فرمایا اندازہ کے ساتھ خلق فرمایا اور اس اندازہ کو محکم کر دیا کہ اس میں کمی و زیادتی نہ ہو، اور اس شئے کو منظم بنایا اور اس کی تنظیم کو لطافت دبار یکی بخشی جسے عقلیں ہی ادراک کر سکتی ہیں، اور اس شئے کو اس کے رخ پر یوں لگا دیا ہے کہ وہ اپنی منزلت کے حدود سے نہیں ہٹتی اور اپنی غرض و غایت تک پہونچنے میں کوتاہی نہیں کرتی، اور نہ مامور ہونے کے بعد اپنے خالق کے ارادہ پر آگے بڑھنے

میں کوتاہی کرتی ہے۔ یہ ہو تو
کیونکر اس لئے کہ یہ نظمِ کائنات
اس خالقِ یکتا کی مشیت سے
صادر ہوا ہے (اور یہ معلوم
ہے کہ اس کی وحدت حقیقیہ
کا نتیجہ قہری عدل ہے لہذا کسی
مخلوق کا عدل کے دائرہ سے
باہر جانا محال ہے)

جب عالم تکوین عدل پر مبنی ہے تو عالم تکلیف بھی عدل ہی پر مبنی ہوگا۔ کیوں کہ یہ بھی مشیتِ باری کے ماتحت ہے ، چنانچہ ارشاد ہوتا ہے (۱) ان اللہ یامر بالعدل والاحسان وایتاء ذی القربی الخ (سورۂ نحل ۹۰) بیشک اللہ تعالےٰ حکم دیتا ہے عدل کا۔ احسان کا اور قرابتدار کو مال دینے کا (۲) قل امر ربی بالقسط (سورۂ اعراف ۲۹) اے رسول کہہ دو کہ میرے رب نے عدل کا حکم دیا ہے۔

امیرالمومنین ؑ ارشاد فرماتے ہیں ۔

بل نفذ هم علمه ، واحصاهم عدده ، ووسعهم عدله ، وغمرهم فضله ، مع تقصيرهم عن كنه ما هو اهله ،

خطبہ نمبر ۹۰

بلکہ اس کا علم ان بندوں کو محیط ہے ، اس کے شمار نے ان کا احصا کر رکھا ہے (کسی سے بے خبر نہیں ہے) اس کا عدل ان کو گھیرے ہوئے ہے اور اس کا فضل ان کو اپنے دامن میں لئے ہوئے ہے، باوجودیکہ یہ لوگ اس ذات کے اس حق سے عاجز ہیں جس کا وہ اہل ہے ۔

عدل کے وسیع ہونے اور کائنات کو گھیرنے کے معنی یہ ہیں کہ علی الخصوص بندوں کا نہ تکوینی پہلو عدل سے جدا ہے نہ تکلیفی۔ اس لفظ کا وارد کرنا اس معنی سے ہے کہ مثلاً ان بندوں کے اعضا و جوارح کی ترتیب ، ان اعضا و جوارح کو ان کے

فریضوں سے وابستہ کر دینا قوائے دماغیہ کو ان کے افعال پر معین کرنا۔ اور ان میں سے ہر ایک کی حد معین کر دینا کہ اس سے تجاوز نہ کریں۔ پھر ان بندوں کے روحانی پہلو کے لحاظ سے انھیں مکلف کر کے حیوانات سے ممتاز کرنا یہ سب اس ذات واحد و یکتا کے عدل کے دائرہ میں ہیں اس سے باہر نہیں جا سکتے، اور ان تکالیف کے پہونچانے اور بندوں کو مقتضائے عقل و عدل پر عمل کی دعوت دینے کے لئے جو ہادی مقرر فرمائے وہ بھی سراپا عدل۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔

حتی افضت کرامۃ اللہ سبحانہ الی محمد ص فاخرجہ من افضل المعادن منبتا، واعز الارومات مغرسا من الشجرۃ التی صدع منھا انبیاءہ

یہاں تک کہ باری تعالیٰ کی عطا کردہ بزرگی (نبوت) حضرت محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وآلہ تک پہونچی پس خدا نے ان جناب کو پیدائش کے لحاظ سے بہترین معدن یعنی طاہر صلبوں سے نکالا،

وانتخب منها امناءہ،
عترتہ خیر العتر،
واسرتہ خیر الاسر،
وشجرتہ خیر الشجر،
نبتت فی حرم
وبسقت فی کرم،
لھا فروع طوال،
وثمرۃ لا تنال
فھو امام من اتقی،
وبصیرۃ من اھتدی
سراج لمع ضوءہ
وشھاب سطع نورہ،
وزند برق لمعہ
سیرتہ القصد،
وسنتہ الرشد وکلامہ

اور شجر کاری (افزائش نسل)
کے اعتبار سے بہترین اصل
یعنی مطہر رحموں سے پیدا کیا،
اس شجرہ سے (نسل ابراہیم سے)
پیدا کیا جس سے انبیاءؑ کو وجود
میں لایا، اور جس سے اپنی
وحی کے امین منتخب کئے،
ان جناب کی عترت ساری
عترتوں سے بہتر، آپ کے
رشتہ دار دوسروں کے
رشتہ داروں سے نیکوتر،
آپ کا شجرہ اور شجروں سے
پاکیزہ تر ہے، جو حرم مطہر میں
روئیدہ ہوا، اور بزرگیوں
میں پھیلا اور تناور ہوا، اس

الفصل ، وحکمہ العدل الخ

خطبہ ۹۳

شجر کی شاخیں دراز ہیں اور اس کا میوہ دسترس سے بلند ہے ، پس وُہ جناب ہر متقی کے امام اور ہر ہدایت یافتہ کی بصیرت ہیں ، وہ چراغ ہیں جس کی روشنی پھیلی ہوئی ہے وہ شہاب ہیں جس کا نور ساطع ہے ، وہ چقماق ہیں جس کی ضیا خیرہ کن ہے ، آپ کی سیرت میانہ روی ہے ، آپ کا طریقہ ہدایت ہے ، آپ کی گفتگو حق و باطل میں فیصلہ کن ہے ، اور آپ کا حکم عدل ہی عدل ہے -

حضرت ختمی مرتبت ؐ کا کوئی حکم قرآن مجید سے باہر نہیں ہے

کیوں کہ ارشاد خداوندی ہے انا انزلنا الیک الکتاب بالحق لتحکم بین الناس بما اراک اللہ ولا تکن للخائنین خصیما (سورۂ نساء ع ۱۰۶) ترجمہ:۔ بیشک ہم نے تمھاری طرف (اے رسولؐ) کتاب کو حق کے ساتھ نازل کیا ہے تاکہ تم انسانوں میں اس حد پر حکم کرو جو حد تم کو خدا نے دکھا دی ہے اور تم خیانت کرنے والوں سے جھگڑا نہ کرو۔" آیت صاف صاف بتاتی ہے کہ قرآن حق ہی حق ہے، اس لئے نازل ہوا ہے کہ پیغمبر اکرمؐ اس کی روشنی میں لوگوں کے درمیان حکم کریں، قرآن کلام خدا ہے جس میں بنی آدم کو عدل کرنے کا حکم دیا گیا ہے اس لئے سراسر عدل ہے جس کے ذریعہ انسانوں کے لمحات زندگی میں تنظیم ہوتی ہے اور تنظیم عین عدل ہے اسی لئے امیرالمومنینؑ قرآن مجید کے حق میں فرماتے ہیں

ذلک القران	یہ قرآن عظیم ہے، اس سے
فاستنطقوہ ولن	باتیں کرو دیکھو یہ ہرگز نہ بولے گا،
ینطق، ولکن اخبرکم	لیکن میں اس کے متعلق تم کو

عنہ، الا ان فیہ علم مایاتی، والحدیث عن الماضی، ودواء دآءکم ونظم ما بینکم (خطبہ ۱۵۷)

خبر دیتا ہوں۔ آگاہ ہو بیشک اس میں آئندہ کا علم، اور گزشتہ کی باتیں ہیں، اور اس میں تمہارے مرض کی دوا ہے اور تمہاری زندگی کی تنظیم ہے۔

قرآن صامت اور خاموش ہے وہ خود گویا نہ ہوگا یعنی آپ اپنی تفسیر نہ کرے گا، اس کے گویا کرنے والے اور اس کے مفسر پیغمبر اکرمؐ تھے، ۲۳ برس کی مدت بعثت میں جتنی گنجائش تھی اس کے لحاظ سے اُن جناب نے اس کی تفسیر فرمادی، باقی کو اپنی عترت کے حوالے کر گئے، اور امت کو خطاب کر کے فرما گئے۔

انی تارک فیکم الثقلین کتاب اللہ وعترتی اھل بیتی ما ان تمسکتم بھما لن تضلوا بعدی وانھما لن یفترقا حتی یردا علیّ الحوض

(میں تم لوگوں میں دو گراں قدر چیزیں چھوڑے جاتا ہوں خدا کی کتاب اور میرے عترت واہل بیت، جب تک تم لوگ

ان دونوں سے متمسک رہوگے ہرگز میرے بعد گمراہ نہ ہوگے، اور یقیناً یہ دونوں جدا نہ ہوں گے یہاں تک کہ میرے پاس حوض کوثر پر وارد ہوں) اب عترت واہل بیتؑ کا فرض ہے کہ وہ اپنے عالم قرآن ہونے سے لوگوں کو باخبر کردیں ، چنانچہ امیرالمومنینؑ فرماتے ہیں کہ میں تم کو قرآن کے متعلق خبر دیتا ہوں، اس میں آئندہ وگزشتہ کا علم اور بیان موجود ہے ، اس میں تمھاری بیماری یعنی جہالت کی دوا بھی ہے ، اور تمھاری معاشرت کی تنظیم بھی ، معلوم ہوا کہ اگر امت محمدیہ قرآن پر پورا پورا عمل کرے تو لمحات حیات ایسے منظم ہو جائیں کہ ہر فرد عدل مطلوب کا نمونہ بن جائے ، اس مفہوم کو امیرالمومنینؑ ایک دوسرے مقام پر ادا فرماتے ہیں ،

شغل من الجنۃ	وہ شخص (بیکار نہیں ہے)
والنار امامہ ، ساع	مشغول ہے جس کے آگے جنت
سریع نجا ، وطالب	بھی ہے اور جہنم بھی (ایسے
بطئ رجا ، ومقصر	لوگوں میں) ایک وہ ہے جو

فی النار هوی ، الیمین والشمال مضلة ، والطریق الوسطی هی الجادة ، علیها باقی الکتاب واٰثار النبوة ، ومنها منفذ السنة والیها مصیر العاقبة

(خطبہ ۱۶)

تیزی سے عمل خیر میں سعی کر رہا ہے وہ ناجی ہے ، دوسرا وہ ہے جو طالب ثواب تو ہے مگر عمل کرنے میں سست ہے اور مغفرت سے آس لگائے ہے تیسرا کوتاہی کرنے والا ہے وہ جہنم واصل ہے ، داہنی بائیں سمتوں میں گمراہی ہے اور صرف درمیانی راہ صراط مستقیم ہے اسی پر باقی کتاب (قرآن مجید یا فرائض الٰہیہ) اور آثار نبوت کی بنا ہے ، اور اسی صراط مستقیم سے طریقۂ پیغمبر اسلام ص کا ظہور ہوا ہے اور اسی کی طرف انجام نیک کا رُخ ہے (مختصر یہ کہ یہ

تمام باتیں صراط مستقیم اور
راہ راست سے وابستہ ہیں،
اور یہ راہ افراط و تفریط کے
مابین ہے ورنہ مستقیم اور
راست نہ ہوگی)

عدل کی تعریف جو بیان کی جا چکی ہے اور ابتک جو کچھ سپرد قلم کیا گیا ہے اس سے یہ چیز بخوبی ثابت ہو چکی ہے کہ استقامت، راستی اور عدل ایک ہی معنی کے مختلف نام ہیں، لہذا جہاں جہاں راستی و استقامت کا ذکر ہوگا وہاں وہاں عدل ہی مراد ہوگا۔

بہرحال! اگر امت محمدیہ عدل پر باقی رہنا چاہے تو اسی ارشاد پیغمبر اکرم ص کے مطابق قرآن و عترت کی پیروی لازم ہے جس کے نتیجہ میں زندگی کے تمام لمحے سراسر عدل بن جائیں گے۔

آنحضرت نے اپنی عترت کی پیروی لازم کر کے چاہا ہے کہ افراد انسان ان کے دامن سے وابستہ ہو کر نسل و رنگ، قوم و قبیلہ مزاج و معاشرت، لغت اور ادائے مافی الضمیر کے اختلاف

کے باوجود انسانیت کی منزل میں اسی طرح عدل پر
قائم رہیں جس طرح کائنات کی غیر انسانی فردیں اپنے نوعی اور جنسی
اختلاف کے باوجود عدل پر قائم ہیں ، اور سارے بنی آدم اسی
طرح انسانیت کے محل پر تنازع اور تصادم سے دور ، اور
نظام عدل سے وابستہ رہیں جس طرح یہ اشیاء عالم اعتدال پر
باقی ہیں ۔ کیوں کہ بارگاہ احدیت میں مادی اور روحانی مخلوق
میں عدل کے موقع پر کوئی امتیاز نہیں ہے اس ذات اقدس
واعلیٰ کا عدل اس کی خالقیت کی طرح عالم روحانیت و مادیت
دونوں کو گھیرے ہوئے ہے ۔ لہٰذا ان خاصان خدا (محمدؐ و آل محمدؐ)
کی بزم میں عربی و عجمی کی تفریق نہ تھی ، یہ ذوات طاہرہ عرب
و عجم کے برابر سے ہادی رہے ، روئی کے ہلکے ریشہ کے برابر
بھی کسی جانب زیادہ میلان نہ تھا ، یہ اور بات ہے کہ کوئی جوہر
قابل اپنی استعداد علمی و عملی بڑھا کر زیادہ فیض یاب ہو جائے ۔
یہ اپنا اپنا ظرف ہے ، ورنہ ان عین عدل ہستیوں نے کبھی نہ
روکا کہ تم عجمی ہو تمھیں آگے بڑھنے کا حق نہیں ہے ، اسی لئے

ہر فرد بشر کو ان کی پیروی کی دعوت دے کر معتدل بننے کی طرف رہبری کی گئی ہے۔

اس پیروی کی خشت اول ہر فرد بشر کا اپنے نظام جسم کو معتدل اور درست رکھنا ہے ، جب نفس ناطقہ جسمی نظام کو عدل پر باقی رکھنے کا عادی ہو جائے گا تو اس کے فرض انسانیت کا قدم اور آگے بڑھے گا۔ اور دل و دماغ مطمئن ہو کر اس مقصد کی جانب گامزن ہوں گے جو اس خلیفۂ خدا یعنی انسان کی غرض خلقت ہے اور وہ اپنے معبود کے صفات جلال و جمال کا مظہر بنتا ہے۔ اور اگر کسی فرد بشر نے اس کی جانب توجہ نہ کی ، دوسرے لفظوں میں نظام جسم کو تصادم اور بے اعتدالی سے محفوظ نہ رکھا تو جور و ظلم اور مخالفت عدل کا جو نتیجہ ہے وہ سامنے آئے گا ، بطور مثال اگر کسی نے قوت شہوانیہ کے انفرادی شعبہ اکل و شرب میں اعتدال سے کام نہ لیا۔ معدہ کی صلاحیت پر توجہ نہ کی ، یا معدہ تک اس کی مقدار مطلوب نہ پہونچائی ، یعنی یا تو اتنا دباؤ ڈالا کہ معدہ برداشت نہ کر سکا اچھر گیا ، یا اسے اتنا منتظر رکھا کہ اس کی فطری

رطوبت ہی سے اسے محروم کردیا ، یا اس افراط و تفریط سے تو خود کو بچایا مگر تحصیل طعام کی منزل میں اپنے اور دوسرے شریک انسانیت افراد کے حقوق میں امتیاز نہ رکھا ۔ اپنی غرض کے لئے دوسرے کے مال پر بھی ہاتھ صاف کیا ؛ یا اس سے بھی بچا ، مگر نوعیت غذا پر توجہ نہ کی اور مملکت جسم کی حفاظت کے لئے شریعت کے بٹھائے ہوئے پہروں کو اٹھا دیا ، مضر و مفید ، نجس و پاک سبھی پر ہاتھ مارا ، تو ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں جسم کا نظام عدل پر باقی نہ رہ سکے گا ۔ بلکہ قدم قدم پر ظلم سے دوچار ہوگا ، اسی سے بچنے کے لئے یہ ارشاد لباس اعجاز میں اتارا گیا ہے کہ کُلُوا واشربوا ولا تسرفوا ، اس آیۂ مبارکہ میں اکل و شرب کی اباحت کے ساتھ اسراف کی ممانعت کرکے ان دونوں فطری مطالبوں کو حرام طریقوں سے محفوظ کردیا ہے بشرطیکہ افراد انسانی اس ارشاد سے فائدہ حاصل کریں ۔

اسی طرح نوعی شعبہ یعنی ازدواجی پہلو میں اگر کوئی افراط و

تفریط کو کام میں لائے اور نتیجۃً فطرت سے پائی ہوئی صلاحیت کو کھو بیٹھے ، یا کمزور ، نحیف اور لاغر اولاد پیدا کر کے ان کی لعنت کا نشانہ بنے کہ ماں باپ کی غلط کاریوں اور بے اعتدالیوں کا خمیازہ انھیں اس لاغری و ناکارگی کی شکل میں بھگتنا پڑ رہا ہے تو واضح ہے کہ کوئی عاقل ان حالتوں کو معتدل نہ کہے گا اور ایسی غفلت میں پڑ کر خود اپنی اور اپنی اولاد کی ناکارگی کی راہ پیدا کرنے کو ظلم ہی سے تعبیر کرے گا ۔ (نوعی شعبہ کے اور بھی لغویات ہیں جن کے بیان سے تہذیب قلم مانع ہے ۔ ناظرین ان کی معلومات کے لئے اطبار کی طرف رجوع فرمائیں) اس پہلو کے لئے بھی کلام معجز میں ارشاد ہے " فانکحوا ماطاب لکم من النساء الخ " (سورۂ نساء) لہذا نکاح کرو اتنی عورتوں سے جو تمھارے لئے گوارا ہوں دو دو ، تین تین ، چار چار ، گوارائی کی قید لگا کر اس امر کی جانب ملتفت کر دیا ہے کہ ہر شخص کے لئے یہ عدد گوارا نہیں ہوں گے ، پھر جسے گوارا ہوں وہ اس گوارائی کی خوب جانچ کر لے کہ جسمانی ، نفسانی اور مالی حیثیت اس تعداد کو گوارا قرار

دینی ہے یا نہیں ، اس امر کو نہ یک لخت ممنوع قرار دیا ہے نہ
بالکل واجب ، مکلفین کی صلاحیت پر چھوڑ دیا ہے تاکہ اگر کسی
حال میں تعدد واجب عقلی بن جائے تو شریعت سد راہ نہ ہو
اور کسی مخالف حالت کے سبب تعدد ازدواج ممکن ہی نہ ہو
تو واجب شرعی محال سے ٹکرا نہ لے ۔ اس لحاظ سے شریعت نے
نہ تو اسے واجب قرار دیا ہے نہ ممنوع ۔ قدرت کی اس حد
بندی سے فائدہ نہ اُٹھانے والے اگر صلاحیت نہ رکھتے ہوئے
ناگوار شکل میں تعدد کی جانب مائل ہوں تو وہ ظالم ، اور صلاحیت
کے ساتھ گوارائی محسوس کرتے ہوئے حلال کو ترک کر کے حرام
(زنا) کی طرف مائل ہوں تو وہ ظالم ، دونوں صورتوں میں عدل
باقی نہیں رہتا ۔ اور قرآن مجید جو قانون اسلام ہے عدل پر باقی
رہنے اور اسی راہ پر گامزن ہونے کی ہدایت کر رہا ہے ،
لہذا اگر مرد خدا نظام جسم کے اعتدال کی طرف متوجہ ہوا ،
اور اس نے اس اعتدال کو اپنی قوت عاقلہ کے ذریعہ دوام بخشا
یعنی مذکورۂ بالا لغویتوں سے پاک رکھا ، وحدت حقیقیہ کے

اوامر و نواہی کے سایہ میں اس اعتدال کو پروان چڑھایا تو چوں کہ اعتدال کا قہری نتیجہ حسن ہے اس لئے عالم اصغر یعنی انسان کے افراد اپنے حسن میں عالم اکبر کے افراد سے پیچھے نہ رہیں گے۔ احسن الخالقین نے تو ہر شئے کو حسن کے ساتھ پیدا کیا ہے جیسا کہ ارشاد ہے

الذی احسن کل شئ خلقہ (سورۂ الم سجدہ ۸)

وہ خدا جس نے ہر اس شئے کو جسے پیدا کیا ہے حسین ہی پیدا کیا ہے"، البتہ عالم عقل و اختیار کے افراد اپنے سوء اختیار سے اپنے حسن کو متغیر کر دیتے ہیں۔ اور عدل کی جگہ ظلم لے لیتا ہے ورنہ جس طرح عالم اکبر کا نظام حسن و بقاء سے وابستہ ہے اور اس کے افراد یعنی مادر کائنات کے بے اختیار فرزند حسن کے ساتھ پیدا ہوتے اور حسن پر باقی رہتے ہیں اسی طرح عالم اصغر کے عاقل افراد بے عقلی کو کام میں نہ لاتے تو اپنے درجہ عدل کے مطابق حسن و بقاء سے وابستہ رہتے اور انھیں روز حشر اپنے اختیار عدل کی جزاء ملتی، ثواب دنیا اور حسن ثواب آخرت دونوں سے بہرہ اندوز ہوتے (یہاں آئمہ طاہرین ع کے منتہائے عدل پر رہ کر فسادات

جسمیہ سے پاک و پاکیزہ رہنے ۔ اور خارجی اسباب سے انتقال
زمانے ، اور صاحب الامر علیہ السلام کے ہزار برس سے
زیادہ زندہ رہنے پر غور فرمائیے اور آیۂ تطہیر کی
تلاوت کیجئے) بہرحال ! عدل حسن ہے اور ظلم قبیح ،
عالم کا نظام حُسن سے وابستہ ہے لہذا عدل ہے اور عدل وحدت
حقیقیہ کی کارفرمائی وکرم فرمائی کا نتیجہ ہے لہذا واجب الوجود
لذاتہ کو واحد بالذات اور احدی المعنی ماننے کے بعد اس کے
عدل سے انکار محال کا اقرار کرنا ہے ، اسی بنا پر دہریین بھی
ایک رخ سے توحید کے قائل ہیں کیوں کہ مبدء عالم کو یکتا ہی مانتے
ہیں گویا ان کے تحت شعور میں یہ حقیقت پنہاں ہے کہ لو کان
فیھما الھۃ الا اللہ لفسدتا (سورۂ انبیاء ۲۲)
اگر آسمان و زمین میں اللہ کے سوا اور الٰہ ہوتے تو آسمان
و زمین کا وجود ہی نہ ہوتا ۔"

اس حقیقت کے واضح ہو جانے کے بعد کہ وحدت حقیقیہ
سے عدل وابستہ ہے جدا نہیں ہو سکتا اور عدل کا کرشمہ دوام

نظام اور حسن نظام ہے ذرا پھر نظر کر جائے کہ امیر المومنین
کس توحید کی تبلیغ فرما رہے ہیں اور اس کے سایہ میں کس عدل پر
کاربند ہونے اور باقی رہنے کے لئے بندگان خدا کو متنبہ فرما رہے
ہیں ، وہ توحید جس سے بالاتر توحید کا تصور کسی ممکن کے لئے
ممکن نہیں ، اور وہ معیار عدل جس سے اونچا معیار عدل محال
ہے ، اس حقیقت کی عملی تصویر دیکھنا ہو تو بہتر ہے کہ اسی مبلغ اعظم
(بعد ختمی مرتبتؐ) کی زندگی پر نظر ڈالی جائے اور اس سے سبق
حاصل کیا جائے کیوں کہ تہذیب اخلاق ، تدبیر منزل اور
سیاست مدنیہ ان کل منزلوں میں یہ رہبر کامل حضرت خاتم النبیین
کا مکمل نمونہ نظر آئے گا ۔ اس لئے کہ آپ کی زندگی کی کوئی کروٹ
تصور وحدت اور عمل بر عدل سے خالی نہیں مل سکتی ،
اور یہی حضرت پیغمبر اکرمؐ کی سیرت تھی ، غذا میں عدل ،
لباس میں عدل ، کسب معیشت کی منزل میں عدل ، حق اللہ
اور حق العباد کے ادا کرنے میں عدل ، مرافعہ کے محل پر عدل ،
تدبیر منزل میں عدل ، تقسیم بیت المال میں عدل ، میدان

جنگ میں عدل ، فوج دشمن کے ساتھ عدل ، اور چوں کہ توحید حقیقی کا قہری نتیجہ عدل ہے اس لئے ان تمام منازل میں سے کوئی منزل تصور وحدت اور ذکر خدا سے خالی نہیں ہے ، ہر مقام پر خدائے وحدہ لاشریک لہ کی یاد دل میں موجود اور اس کا تصور دماغ کو محیط ہے ، اور سارے امور اس کی رضا کے سایہ میں انجام پا رہے ہیں ، ملاحظہ ہو۔

غذا میں عدل ۔ زندگی بھر نان جو میں پر قناعت کی ، کبھی فالودہ پیش کیا گیا تو انگشت مبارک اس فالودہ کی تہ تک پہونچا کر اس کا مزہ چکھا ، پھر فرمایا "علیؑ کا حق تجھ سے صرف اتنا ہی تھا۔ علی تیری لذت کا اسیر نہیں بن سکتا، اس اختیار فقر پر مجبور ہونے کو واضح کر دیا تاکہ دنیا یہ نہ سمجھے کہ مجبوری کا نام صبر ہے ، کیوں کہ حاکم اور مجبور دونوں میں تناقض ہے۔ بتا رہے ہیں کہ دنیا کے حاکموں کی طرح میں بھی صاحب اختیار ہوں ، بہتر سے بہتر کھا پی سکتا ، اور بہتر سے بہتر پہن سکتا ہوں لیکن امیر المومنینؑ ہوں اس لئے میری غذا مسکین سے مسکین تر

مومن کی غذا کے برابر ہونی چاہئے ، دیکھئے ابن حُنَیف کے نام کا فرمان ۔ اس میں یہ بھی واضح فرمایا گیا ہے کہ جو امیر المومنین ہو اسے پوری مملکت کی ہر فرد کی حیثیت کا احساس ہونا چاہئے فرماتے ہیں ۔

لو شئت لاھتدیت الطریق الی مصفی ھذا العسل ولباب ھذا القمح ونسائج ھذا القز ولکن ھیھات ان یغلبنی ھوای ویقودنی جشعی الی تخیر الاطعمۃ ولعل بالحجاز وبالیمامۃ من لا طمع لہ بالقرص ، ولا عھد لہ بالشبع ، او ابیت

اگر میں چاہتا تو اس شہد کی پاکیزہ قسم تک راہ پا لیتا، اس گندم کا عمدہ حصہ مجھے نصیب ہو جاتا ، اور اس ریشم کے کپڑے بھی میسر ہو جاتے (جن سے تو انگران زمانہ بہرہ اندوز ہو رہے ہیں) لیکن یہ بہت بعید ہے کہ مجھ پر میری خواہش نفس غالب آجائے ، اور مجھے میری شدت حرص عمدہ کھانوں

بطانا وحولی بطون
غرثی واکباد حری،
واکون کما قال القائل ؎
وحسبك عارا ان تبیت ببطنة
وحولك اکباد تحن الی القد
أاقنع من نفسی بان
یقال ھذا امیر المومنین
ولا اشارکھم فی
مکارہ الدھر
(نہج البلاغہ)

کی طرف کھینچے، اور شاید حجاز
و یمامہ میں کوئی ایسا ہو جو روٹی کو
ترس رہا ہو، اور اسے شکم سیری
کا سامنا نہ ہوا ہو، کیا میں شکم سیر
سوؤں اور میرے گرد و پیش
گرسنہ شکم اور دل جلے تڑپا
کریں، کیا شاعر کے اس شعر کا
مصداق بنوں ؎
تیری رسوائی کو یہی کافی ہے
کہ تو شکم سیر سوئے،
اور تیرے گرد کچھ جگر سوختہ ہوں
جو بکری کے بچہ کی کھال پر گرتے ہوں"
کیا اپنے نفس کے لئے یہی کافی سمجھوں
کہ مجھے امیر المومنین کہا جا رہا
ہے۔ اور میں مکروہات و شدائد

زمانہ میں مومنوں کا شریک
حال نہ بنوں ؟

یہ ہے عدل امیرالمومنین ؑ کہ مسکین سے مسکین تر کی غذا سے اپنی غذا کو بہتر نہیں ہونے دیتے ، یہ وہ کردار ہے جو انبیاء ؑ کا طرۂ امتیاز رہا ہے ، دیکھو قحط سالی کے زمانے میں حضرت یوسف ؑ کی سیرت ، اکثر بھوکے رہا کرتے تھے۔ لوگوں نے عرض کی

اتجوع وانت	آپ بھوکے رہتے ہیں !
علی خزائن مصر؛	درآنحالیکہ مصر کے خزانے
فقال اخاف ان	آپ کے قبضہ میں ہیں ،
اشبع فانسی الجیاع	آپ نے فرمایا ڈرتا ہوں کہ
(شرح نہج البلاغہ ابن ابی الحدید)	کہ شکم سیر ہو کر بھوکوں کو
ج ۳ ص ۷	نہ بھول جاؤں ۔

اس کے بعد شارح معتزلی یہ بھی لکھتے ہیں

وکذا قال	اور ایسا ہی جواب

علی علیہ السّلام
وقد قیل لہ أھذا
لباسك وھذا
ماکولك وانت امیر المومنین
فقال نعم ان اللہ
فرض علی ائمۃ العدل
ان یقدروا انفسھم
کضعفۃ الناس کیلا
یتبیغ بالفقیر
فقرہ

علی علیہ السلام نے دیا جبکہ
آپ سے کہا گیا کہ یہ آپ کا لباس
ہے اور یہ آپ کی غذا ہے!
حالاں کہ آپ امیر المومنین ہیں
آپ نے فرمایا ہاں! خداوند عالم
نے ہر امام عادل پر فرض کیا
ہے کہ وہ اپنے نفس کے لئے
وہی اندازہ مقرر کرے جو
ضعیفوں اور فقیروں کا ہے
تاکہ فقیر کو اس کا فقر بے صبر
نہ بنا دے۔

شرح معتزلی ج ۳ ص ۷

اور نہج البلاغہ خطبہ ۲۰۰ میں بھی یہ عبارت ہے جس میں بجائے ائمۃ العدل۔ ائمۃ الحق ہے جواب میں خدا کی یاد بھی ہے اور امام کے لئے شرط عدالت کا ذکر بھی اور وہ بھی اس حد پر جس پر اپنی ساری زندگی گزار دی،

اور ساری عمر یہ کردار مسلسل اور بے خلل رہا ، اور اس کی جانب کتنے اعتماد کے ساتھ اشارہ ہے کہ حضرت یوسفؑ شکم سیری میں اپنے نسیان سے ڈرتے ہیں حالاں کہ نسیان شان پیمبر نہیں ہے اور امیر المومنین ؑ اپنے نفس کے لئے اتنا کہنا بھی گوارا نہیں کرتے کیوں کہ وہ شب ہجرت خدا کے ہاتھوں بک چکا ہے البتہ خوف ہے تو یہ کہ فقرا رے بے صبر نہ ہو جائیں ۔ کہنا پڑتا ہے کہ توحید و عدل دونوں علی ؑ کی سرشت میں داخل تھے ،

لباس میں عدل پیرہن بوسیدہ ہوتا گیا اور پیوند لگتے گئے ۔ جب پہننے کے قابل نہ رہا دو نئے پیراہن خریدے بیش قیمت پیراہن قنبر کو دے دیا اور فرمایا تم جوان ہو یہ پیرہن تمھارے لئے مناسب ہے ۔ میں پیر ہو چکا ہوں میرے لئے مناسب نہیں " یہ قنبر کے راضی کرنے کی ترکیب تھی ورنہ نیت وہی تھی کہ امیر مومناں کا لباس ہر مومن کے لباس سے کم قیمت رہے ، اور عدل ہاتھ سے نہ جائے پھر یہ پہلو بھی کہ غلام اپنی غلامی کا احساس نہ کرنے پائے ،

اس سلوک سے وہ سمجھنے پر مجبور ہو کہ آقا مجھے اپنا فرزند سمجھتا ہے پھر دنیا اس برتاؤ سے یہ سبق لے کہ اسلام غلام کے ساتھ اس سیرت کو پسند کرتا ہے۔

کسب معیشت میں عدل

کسب معیشت کا جو انداز عصر پیغمبر اکرمؐ میں تھا وہی بعد کو بھی رہا۔ نخلستان ینبع اور یہودیوں کے باغ اس بات کی شہادت دینگے کہ علی بن ابی طالبؑ نے اپنی روزی اپنے دست مبارک سے حاصل کی (بیت المال یا کسی تونگر کے سر اس کا بار نہ ڈالا) اور آپ کے نخلستان کے محاصل بزبان حال گویا ہوں گے کہ ہم نے علیؑ کا گھر نہ دیکھا۔ ان کے ہاتھ سے بخط مستقیم فقراء و مساکین کے ہاتھوں میں پہونچا کئے۔ اسی طرح عصر جناب ختمی مرتبتؐ میں امیر المومنینؑ کے ہاتھوں آزاد ہونے والے ہزار غلام گواہی دیں گے کہ یہیں ان جناب نے اپنے کد یمین کی رقم سے خرید کر غلامی کی ذلت سے نجات دی اور آزاد کیا جو انسان کا فطری حق ہے بشرطیکہ خدا کی بندگی سے نکل کر

غیر خدا کی بندگی میں داخل نہ ہو گیا ہو۔

روی عنہ انہ	آپ کے متعلق روایت ہے
کان یسقی بیدہ	کہ آپ مدینہ کے کچھ یہودیوں
لنخل قوم من	کے نخلستان میں اپنے دست
یھود المدینہ حتی	مبارک سے پانی دیا کرتے
مجلت یدہ ویتصدق	تھے، یہاں تک کہ دست
بالاجرۃ ویشد	مبارک زخمی ہو جاتے، اور
علی بطنہ حجرا۔	اس کی اجرت راہ خدا میں
(شرح معتزلی ج ۱ ص)	تصدق فرما دیتے اور خود
	پیٹ پر پتھر باندھ لیتے تھے۔

روی عنبسۃ	عنبسہ عابد نے عبداللہ بن
العابد عن عبداللہ	حسین بن حسن سے روایت
بن الحسین بن الحسن	کی ہے وہ کہتے ہیں کہ امیرالمومنینؑ
قال اعتق علیؑ فی حیاۃ	نے پیغمبر اکرمؐ کی زندگی میں

رسول اللہ ص الف مملوك مما ملكت يداه وعرق جبينه، ولقد ولی الخلافة واتته الاموال فما كان حلواه الا التمر ولا ثيابه الا الكرابيس (شرح معتزلی ج ۱ ص ۱۸۲)

ایسی مزدوری سے جس میں ہاتھ زخمی ہو گئے اور پیشانی کا پسینہ زمین تک بہہ نچا ہزار غلام آزاد کئے، اور جب خلافت ظاہری پائی اور ہر طرف سے مال آنے لگا اس وقت بھی آپ کا حلوا خرمے تھے اور پوشاک گاڑھے کی،

یہ امر توجہ کے قابل ہے کہ عہد نبوت میں امیر المومنین ع پیغمبر اکرم کی تاسی میں غرق اور ان جناب کے اتباع میں فنا تھے، اگر آنحضرت ص نے یہودی کے باغ میں ڈول کھینچے تو علی ع نے بھی وہی سیرت دکھائی، نبی اکرم ص نے فاقہ میں پیٹ پر پتھر باندھے تو علی ع نے بھی تاسی کی - بعد نبوت کا دور آپ کی اس سیرت کو بدل نہ سکا، لیکن اپنے عہد خلافت

میں تو بیت المال کے حصہ سے زندگی کا ڈھنگ بدلا جاتا ، نہیں ! کبھی ایسا نہ ہوا ، آج اور کل میں سرمو فرق نہ پایا گیا۔

روی بکر بن عیسی قال کان علی علیہ السّلام یقول یا اھل الکوفۃ اذا انا خرجت من عندکم بغیر راحلتی ورحلی وغلامی فلان ، فانا خائن ، فکانت نفقتہ تاتیہ من غلتہ بالمدینہ ینبع وکان یطعم الناس الخبز واللحم

بکر بن عیسی روایت کرتا ہے کہ حضرت علی علیہ السلام فرمایا کرتے تھے کہ اے اہل کوفہ ! جب میں اپنی اس سواری ، اس کے ہی پالان اور اپنے فلاں غلام کے سوا اور کسی سواری ، کسی دوسرے پالان اور کسی دوسرے غلام کو لے کر تمہارے شہر سے جاؤں تو میں خائن ٹھہروں گا (لہذا ایسا نہ ہوگا) اسی بنا پر آپ کے نفقہ کا غلہ

ویاکل ھوالثرید یالزیت

شرح معتزلی ج ۱ ص ۱۸۱

مدینہ کے دیہات ینبع سے آتا تھا اور آپ اس میں سے لوگوں کو روٹی اور گوشت کھلاتے تھے اور خود روغن زیتون کے ساتھ ثرید کھاتے تھے۔

امیر المومنینؑ اور امام عدلؑ کی اس سیرت بے خلل سے دنیا کو سبق لینا اور یہ سمجھنا چاہئے کہ خدا کی جانب سے حکومت پانے والا یوں وحدت و عدل کا مظہر اتم ہوتا ہے، اور مدینہ سے نفقہ منگوانے کے راز کو معلوم کرنا چاہئے اور وہ یہ کہ وہ جناب اپنی رعیت کو یہ سمجھانا چاہتے تھے کہ میں بیت المال سے اپنا حصہ اس لئے نہیں لیتا کہ وہ مقدار کسی بندۂ خدا ہی کے حصہ میں آجائے گی۔ کوئی بھوکا ہی سیر ہو جائے گا یا کسی برہنہ کا جسم ڈھنک جائے گا۔

حق اللہ ادا کرنے کی منزل میں عدل پوچھنے

والے نے پوچھا آپ کبھی سوتے کیوں نہیں ؟ فرمایا ، دن بندگان خدا کی خدمت کے لئے ہے اور رات خدا سے راز و نیاز کرنے کے لئے ، بتاؤ کب سوؤں ؟

اب ذرا اس راز و نیاز کی منزل میں عدل امیرالمومنینؑ کو دیکھو ، لیلۃ الھریر ہے ، اور آپ دونوں لشکروں کے درمیان مصلّے بچھائے نماز شب ادا فرما رہے ہیں ، کسی نے پوچھا یہ کون سا وقت نماز کا ہے ؟ جواب دیا اسی نماز کے قائم کرنے کے لئے تو جنگ کر رہا ہوں ۔"

اللہ اللہ ! دشمن سے مقابلہ ہے تو نہ اپنی کوئی ذاتی منفعت پیش نظر ہے ، نہ کوئی ذاتی بغض ، نہ دیرینہ کینہ ، نہ اسلاف کے خون کا بدلہ ، در دیا صدمہ ہے تو اس کا کہ عبادت خدا میں خواہش نفس شریک کر لی گئی اور جمعہ کی نماز چہار شنبہ کو پڑھا دی گئی ہے ، بندگی خدا میں توحید و عدل سے دوری برتی گئی ہے ، جب وقت بدل دیا گیا تو شکل نماز پر کیا بلا آئی ہوگی ۔ امیرالمومنین ع کے جواب کی روح یہ ہے

کہ جو وحدت عمل سے دور ہو اور اُمت محمدیہ کو ظلم کے رستہ پر چلائے اسے مسلمانوں کا امیر نہ ہونا چاہئے۔ حضرت کے دل کو اس بات کی تڑپ تھی کہ عبادت خدا کی خصوصیت وحدت وقت ، وحدت شکل و ہیئت ، وحدت نیت (اخلاص) جو منزل من اللہ ہے اور رسول اکرمؐ کے ذریعہ ملی ہے وہ مسلمانوں کے درمیان سے نکل نہ جائے ، دونوں لشکروں کے درمیان اسی لئے نماز پڑھی گئی کہ مسلمانوں کا اتنا بڑا مجمع جس میں اُدھر کا گروہ امیر شام کا فرمانبردار اور اِدھر کی جماعت جس کی اکثریت امیرالمومنینؑ کو چوتھا خلیفہ مانتی تھی دونوں فریق ان جناب کی نماز کی ہیئت و شکل کو دیکھ کر پیغمبر اکرمؐ کی وصایت و امانت کا محل معلوم کر لے ، اور سمجھ لے کہ ہدایت امت محمدیہ کا حق کون ادا کر رہا ہے۔

حضرتؑ کا خود نماز شب ادا کرنا اور لشکر سے فرمائش نہ کرنا کہ تم بھی نماز شب ادا کرو ، اس میں عدل کا پہلو پیش نظر ہے کیوں کہ علیؑ ہی وُہ بزرگ تھے جو اس ہنگامہ گیر و دار میں اسی

استغراق سے نماز ادا کر سکتے تھے جو محراب عبادت میں ہوا کرتا تھا
(یا ان کے فرزند ابناء رسول ؐ حسن و حسین علیہما السلام۔
کربلا کی نماز یاد کرلو) لشکریوں سے اس امر کی فرمایش خلاف
عدل تھی، کیوں کہ وہ اگر پڑھتے بھی، اور یکے بعد دیگرے
پشت فرس پر ادا بھی کرتے تو وہ استغراق کہاں! غیر معصوم
دلوں کے فرض و نافلہ میں یہی تو فرق ہوتا ہے کہ فرض مانند باندی
کی منزل میں ہے اور نافلہ میں دل کی لپک ہوا کرتی ہے اور معصوم
کے دل کی کیفیت فرض و نافلہ دونوں منزلوں میں یکساں ہوتی
ہے۔ مالک اشترؒ و عمار یاسرؓ جیسی شخصیتوں کو چھوڑ کر چالیس ہزار
کے مجمع میں کتنے تھے جو اس شب میں نماز شب ادا کر سکتے جبکہ ایک
دن کی ظہر و عصر کی نماز فقط تکبیروں کی شکل میں ادا ہوئی۔
(شرح معتزلی ج اول ص ۵۰۳)۔ دیکھو امیر المومنین ؑ کی اس
نماز کے استغراق کا نقشہ شارح معتزلی ان لفظوں میں کھینچتا ہے

وما ظنک برجل	اس مرد خدا کے متعلق تمہارا
یبلغ من محافظتہ	کیا گمان ہے؟ جو اپنے اوراد اور

على وردہ ان يبسط
لہ نطع بين الصفين
ليلة الهرير فيصلى
عليه وردہ ، والسهام
تقع بين يديه وتمر
على صماخيه يمينا
وشمالا فلا يرتاع
لذلك ، ولا يقوم
حتى يفرغ من
وظيفته
(شرح معتزلی ج اول ص ۹)

وظائف کی محافظت میں اس
مرتبہ پر ہو کہ لیلۃ الھریر میں دونوں
صفوں کے درمیان مصلے بچھا
دیا گیا ہو اور وہ اس پر اپنی
نماز شب ادا فرمائے ،
اور تیر اس کے سامنے آ کے
گرتے ہوں ، اور داہنے
بائیں کانوں کے پاس سے
فراٹے بھرتے گزر رہے ہوں
اور وہ کچھ بھی خوف زدہ نہ
ہو اور اپنا وظیفہ تمام کئے
بغیر وہاں سے نہ ہٹے ۔

مرافعہ میں عدل :- مرافعہ آپ کی بارگاہ
میں نہیں ، حضرت عمر کے دربار میں ۔ ایک شخص نے امیرالمومنینؑ
پر کوئی دعویٰ دائر کر دیا اور آپ وہیں بیٹھے ہوئے تھے ،

حضرت عمر نے آپ سے مخاطب ہو کر کہا اے ابو الحسنؑ آپ
اپنے مدعی کے پہلو میں بیٹھ جائیے ، حضرت امیر المومنین علیہ السلام
اس مدعی کے پاس جا بیٹھے ، باہم سوال و جواب ہوئے ،
فیصلہ ہوا ۔ اور شخص مدعی واپس چلا گیا امیر المومنین علیہ السلام اپنی
پہلی جگہ پر جا بیٹھے ، حضرت عمر نے آپ کے چہرے پر تغیر دیکھا
پوچھا اے ابو الحسن ! میں آپ کا چہرہ متغیر پا رہا ہوں اس کا
کیا سبب ؟ کیا کوئی بات ناگوار گزری ہے ؟ آپ نے فرمایا
ہاں ! حضرت عمر نے پوچھا وہ کیا ؟ آپ نے فرمایا تم نے
مجھے میرے مدعی کے سامنے کنیت (ابو الحسن) کے ساتھ پکارا
یوں کیوں نہ پکارا کہ اے علی ! ..... یہ سنتے ہی
حضرت عمر نے آپ کو گلے لگا لیا چہرے پر بوسہ دیا اور کہا

بابی انتم ۔ وبکم	میرے باپ تم پر قربان
ھدانا اللہ وبکم	تمہارے ہی ذریعہ سے اللہ
اخرجنا من الظلمۃ	نے ہماری ہدایت فرما
الی النور (شرح معتزلی ج ۲ ص ۱۳۳)	اور تمہارے ہی ذریعہ

ہم سب کو ظلمت (کفر) سے
نکال کر نور (اسلام) میں
پہونچا دیا۔

واقعہ یہ ہے کہ عرب میں شرفاء کو کنیت کے ساتھ خطاب کرتے اور ان سے پست مرتبہ والوں کو نام لے کر پکارتے ہیں۔ مرافعہ کے وقت جب کہ شرع محمدی کے رو سے مدعی اور مدعا علیہ قاضی کے سامنے مساوی حیثیت رکھتے ہیں حضرت عمر نے امیر المومنین ع کو بجائے یا علیؑ کہنے کے یا ابا الحسنؑ کہہ کے آواز دی اور اس سلوک نے درباریوں کو بتا دیا کہ امیر المومنین علی بن ابی طالب ع اپنے مدعی سے شریف تر ہیں اور ایسے کہ قاضی وقت مرافعہ بھی یا ابا الحسنؑ کہہ رہا ہے۔ مدعی نے بھی ادراک کیا ہوگا اور اس کے دل میں خیال آیا ہوگا کہ قاضی میرے مدعا علیہ کی دھونس مانتا ہے اور اس سے مرعوب ہے، فیصلہ کے پیشتر تک وہ متردد رہا ہوگا کہ دیکھئے میرے مقدمہ کا اونٹ کس کل

بیٹھتا ہے ، شرع محمدی کے امین علی ابن ابی طالب ؑ نے سے عدم مساوات کو بھی ناپسند کرتے تھے ، کیوں کہ قاضی کے لئے یہ لازم ہے کہ مدعی اور مدعا علیہ دونوں کو اپنے انصاف سے مطمئن رکھے کہ وہ فیصلہ میں کسی طرف نہ جھکے گا ، اور یہ بات اس وقت مفقود تھی جب آپ کو یا ابا الحسن کہہ کر پکارا گیا اور مدعی کے تردد کی گنجایش نکل آئی ۔ جب امیرالمومنین ؑ نے اس نکتہ کی طرف متوجہ کیا تو حضرت عمر نے اعتراف کیا ، شکریہ ادا کیا ، اور بھرے دربار میں کہہ دیا کہ اے ابوالحسن ! تمھارے ہی خاندان سے ہمیں ہدایت ملی ، اور تمھیں لوگوں کے ذریعہ خدا نے ظلمت کفر سے نکال کر نور اسلام سے روشناس کیا۔

تدبیر منزل میں عدل :- یہ گفتگو کہ عہد پیغمبر اکرم ؐ میں امیرالمومنین ؑ نے اپنے اہل بیت ؑ کو توحید کا سبق کیونکر دیا اور انھیں راہ عدل میں کیونکر چلایا تاریخی اور عقلی و اعتقادی نقطۂ نظر سے بالکل خلاف دیانت ہے ۔ کیوں کہ آپ کی زوجہ صدیقۂ طاہرہ فاطمہ زہرا سلام اللہ علیہا

نے اپنے شوہر کی طرح سایۂ نبوت میں تربیت پائی تھی ، زبان پیغمبر اکرمؐ سے چوس کر روحانی تقویت حاصل کی تھی ، اور ہوائے وحی میں ان جناب کی نشوونما ہوئی تھی ، چنان چہ مشیت الٰہی کے دائرہ میں قدم اٹھے ، اور فمن تبعنی فانہ منی (پس جس نے میری پیروی کی وہ یقیناً مجھ سے ہے) کی بنا پر اپنے پدر بزرگوار کی زبان وحی ترجمان سے فاطمۃ بضعۃ منّی (صحیح بخاری) کی سند پائی ، لہٰذا جب خانۂ امیرالمومنینؑ میں آئیں تو اپنے شوہر کے تنبیہات و ارشادات سے مستغنی تھیں۔ پیغمبر اکرمؐ کی تعلیم نے دونوں ہستیوں کو مرج البحرین کا مصداق بنا دیا تھا ، اس لئے جناب سیدۂ عالمیانؑ کی نو برس کی ازدواجی زندگی میں امیرالمومنینؑ ان معظمہ کی توحید و عدل کے فرض سے سبکدوش تھے ، قرآن مجید کی کسی آیت کی کوئی تفسیر ایسی نہ تھی جسے امیرالمومنینؑ جانتے ہوں اور بضعۃ الرسولؐ اُس سے بہرہ اندوز نہ ہوں ۔ یہ وہ معظمہ ہیں جنھوں نے باب مدینۃ العلم (علی بن ابیطالبؑ)

کے سامنے کہہ دیا لو شئت لاخبرتك بما کان
وما یکون (مناقب ابن شہر آشوب) ترجمہ اگر میں چاہوں
تو آپ کو گزشتہ و آئندہ کی خبر سناؤں۔ اسی منزلت کے پیش
نظر جب خدمت پدر بزرگوار میں آتی تھیں تو وہ جناب مرحبا
کہہ کر اُٹھ کھڑے ہوتے تھے اور پیشانی پر بوسے دے کر اپنی جگہ
پر بٹھاتے تھے

عن عائشۃ ام المومنینؓ	ام المومنین عائشہؓ فرماتی
قالت ما رأیت احدا	ہیں کہ میں نے لہجہ میں عبارت
من الناس کان اشبہ	میں اور نشست و برخاست
بالنبیؐ کلاما ولا	میں پیغمبرؐ کا مشابہ فاطمہؑ
حدیثا ولا جلسۃ من	سے بڑھ کے کسی انسان کو
فاطمۃؑ قالت وکان	نہیں پایا، اور یہ بھی فرماتی
النبیؐ اذا رآھا	ہیں کہ پیغمبر اکرمؐ اپنی بیٹی
قد اقبلت رحب بھا	کو آتے دیکھتے تو انھیں مرحبا
ثم قام الیھا فقبلھا ثم	کہتے اُٹھ کر قریب جاتے

اخذ بیدھا فجاء بھا	پیشانی پر بوسہ دیتے اور ہاتھ
حتی یجلسھا فی مکانہ	پکڑ کے لاتے اور اپنی جگہ پر
وکانت اذا اتاھا النبیؐ	بٹھاتے اور جب پیغمبر اکرمؐ
رحبت بہ ثم قامت	ان کو دیکھنے جاتے تو وہ بھی
الیہ فقبلتہ الخ	آپ کو مرحبا کہتیں اُٹھ کھڑی
(الادب المفرد: للامام البخاری ۱۳۸)	ہوتیں اور ہاتھوں کے بوسے
	لیتیں الخ

اور دوسری روایت میں جو الادب المفرد کے ص ۱۴۳ پر ہے یہ عبارت بھی ہے واَجلستہ فی مجلسھا (اور حضرت کو اپنی جگہ پر بٹھاتی تھیں)

رہے حسنین ع تو دنیا نے دیکھا کہ ان کی تربیت بھی اُن کے نانا ہی نے کی، اُٹھتے بیٹھتے دامن خاتم النبیینؐ آغوش سید المرسلینؐ اور موانست جبریل امین ع کی فضائیں تھیں اور یہ عین طہارت بچے، فطرت کی پاکیزگی کا یہ عالم کہ پیغمبر اکرمؐ کے تنبیہی جملوں سے مستغنی رہ کر اپنے جد امجد

کی گفتار و رفتار کا صرف معائنہ کرتے اور اسی سانچہ میں ڈھلتے گئے جو "کلنا محمد" کے لئے مخصوص تھا، آخر میدان مباہلہ میں کس کمال کی بنا پر ساتھ گئے تھے؟ یہی کمال تھا۔

تفسیریں اور تاریخیں شاہد ہیں کہ پیغمبرؐ ابناءنا کی جگہ ان دونوں نواسوں کو، نساءنا کی جگہ صرف بیٹی کو اور انفسنا کی منزل میں فقط علی بن ابی طالب ع کو لے گئے۔

اس مقام پر چند تفسیروں کی عبارتیں دلچسپی سے خالی نہ ہوں گی۔

(۱) ندع ابناءنا	ندع ابناءنا الخ
وابناءکم (الی آخرہ)	یعنی تم میں اور ہم میں سے
ای یدع کل منکم	ہر فریق اپنے بیٹوں کو اپنی
ومنا ابناءہ ونساءہ	عورتوں کو اور اپنے نفس کو
ونفسہ	بلائے .....
فاتوا رسول اللہ و	چنان چہ وہ لوگ (نصارائے
قد غدا محتضنا	نجران) رسول اکرمؐ کی

للحسینؑ اخذ ابید
الحسنؑ وفاطمہؑ
تمشی خلفہ وعلیؑ
خلفھا وھو یقول
اذا دعوت فامنوا
. . . . . وانما ضم
الابناء والنساء وان
کانت المباھلۃ مختصۃ
بہ وبمن یکاذبہ
لان ذلک اکد فی
الدلالۃ علی ثقتہ
بحالہ واستیقانہ
بصدقہ حیث استجرأ
علی تعریض اعزتہ
وافلاذ کبدہ لذلک

خدمت میں آئے اور حضرتؐ
یوں نکلے کہ حسینؑ کو گود میں
لئے تھے، حسنؑ کا ہاتھ پکڑے
تھے، فاطمہؑ آپ کے
پیچھے تھیں اور علیؑ ان کے
پیچھے، اور حضرتؐ فرماتے
تھے کہ جب میں دعا کروں
تو تم سب آمین کہنا . . . .
. . . . . ابناء اور نساء
کو اس مباہلہ میں شریک کرلینا،
حالاں کہ یہ حضرتؐ کی ذات
اور اُن لوگوں سے مخصوص
تھا جو حضرت کو جھٹلا رہے
تھے، اس لئے تھا کہ حضرت
کے اعتماد علی النفس اور

ولم يقتصر على تعريض نفسه له وعلى ثقته بكذب خصمه حتى يهلك خصمه مع أحبته واعزته ان تمت المباهلة وخص الابناء والنساء لانهم اعز الاهل والصقهم بالقلوب وقدمهم في الذكر على الانفس لينبه على قرب مكانهم ومنزلهم۔

(تفسیر علامہ نسفی المتوفی سنہ ۵۳۷ھ)

ان کے صدق کے یقین پر تاکید ہو جائے، کیوں کہ حضرتؐ نے اس محل پر اپنے عزیزوں اور جگر کے ٹکڑوں کو بھی پیش کر دیا اور صرف اپنے نفس کے پیش کرنے پر اکتفا نہ کی اور اپنے دشمن کے کذب پر اس کا یقین تھا کہ اگر مباہلہ پورا ہو گیا تو وہ مدمقابل اور اس کے احباب و اعزہ ہلاک ہو جائیں گے۔ پھر ان میں ابناء و نساء کو اس لئے مخصوص کیا کہ یہ لوگ اہل و قرابت میں سب سے زیادہ عزیز اور دل سے وابستہ ہیں۔ اور نفس سے

پہلے ان کا ذکر اسی لئے کیا گیا
کہ ان کا قرب مکانی اور ان
کی منزلت معلوم ہو جائے۔

---

(۲) ندع ابناءنا الخ ای یدع کل منا ومنکم نفسہ واعزۃ اھلہ والصقھم بقبلہ الی المباھلۃ ویحملہ علیھا وانما قدمھم علی النفس لان الرجل یخاطر بنفسہ ویحارب دونھم ... ... فاتوا رسول اللہ ص وقد

ندع الخ۔ یعنی ہم میں اور تم میں سے ہر فریق اپنے نفس کو اپنے خاندان کے عزیز ترین افراد اور دل سے وابستہ لوگوں کو مباہلہ میں بلا کے لائے؛ اور انھیں مباہلہ پر آمادہ کرے، اور ان لوگوں کو نفس پر اس لئے مقدم ذکر کیا کہ انسان اپنے نفس کو خطرہ میں ڈال کر انھیں بچاتا اور ان کے لئے

غدا محتضنا الحسینؑ
اخذ ابید الحسنؑ
وفاطمۃ تمشی خلفہ
وعلی خلفھا وھو
یقول اذا دعوت
فامنوا
(تفسیر بیضاوی المتوفی ۶۸۹ھ)

دوسروں سے جنگ کرتا ہے
.. .. چنانچہ
نصاری آگئے۔ اور پیغمبر اسلامؐ
یوں نکلے کہ حسینؑ کو گود میں
لئے تھے، حسنؑ کا ہاتھ پکڑے
تھے، اور فاطمہؑ آپ
کے عقب میں تھیں اور علیؑ
فاطمہؑ کے پس پشت، اور
آنحضرتؐ فرمارہے تھے کہ
جب میں دعا کروں تو تم
آمین کہنا۔

---

(۳) ندع ابناءنا الخ
ای لیدع کل منا
ومنکم نفسہ واعزۃ

ندع الخ یعنی ہم میں اور
تم میں سے ہر فریق اپنے نفس
کو اور عزیز ترین اہل کو اور

اهله والصقهم بقلبه
الی المباهلة ویحملهم
علیها ، وتقدیمهم
علی النفس فی اثناء
المباهلة التی هی من
باب المهالك ومظانّ
التلف مع ان الرجل
یخاطر بنفسه
ویحارب دونهم
للایذان بکمال
امنه علیها الصلوٰة
والسلام وتمام ثقته
بامره . . . . . .
فاتوا رسول الله
وقد غدا محتضنا

ان کو جو دل سے وابستہ ہیں
مباہلہ کے طرف بلائے ،
اور ان کو مباہلہ پر آمادہ کرے
اور مباہلہ جو ہلاکت کا محل
اور تلف جان کا مقام ہے
اس میں اہل کو نفس پر مقدم
کرنا (حالاں کہ انسان اہل
کے مقابل اپنی جان کو خطرہ
میں ڈالتا اور ان کے بچانے
کے لئے جنگ کرتا ہے)
اس لئے ہے کہ حضرت پیغمبرؐ
کو اپنے معاملہ میں پورا اطمینان
اور اپنے امر پر پورا بھروسہ
تھا . . . . . چنانچہ
نصاریٰ دوسرے دن آئے

الحسینؑ واخذ ابید الحسن وفاطمۃ تمشی خلفہ وعلیؑ خلفھا رضی اللہ عنہم اجمعین وھو یقول اذا دعوت فامنوا الخ (تفسیر ارشاد العقل السلیم علامہ ابو السعود المتوفی ۹۸۲ھ)

جبکہ پیغمبر اکرمؐ حسینؑ کو گود میں لے کر اور حسنؑ کا ہاتھ پکڑ کے نکلے فاطمہؑ حضرتؐ کے پیچھے تھیں اور علیؑ ان کے بھی پیچھے تھے رضی اللہ عنہم اجمعین ، اور نبی اکرمؐ فرما رہے تھے کہ جب میں دعا کروں تو تم لوگ آمین کہنا۔

اور ان تمام عبارتوں کا ماخذ تفسیر کشاف کی عبارت ہے۔ جو حسب ذیل ہے :۔

ندع ابناءنا الخ ای یدع کل منی ومنکم ابناءہ ونساءہ و نفسہ الی المباھلہ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ فان قلت

ندع الخ یعنی میں اور تم (اے نصاری) دونوں اپنی اولاد کو اور اپنی عورتوں کو اور اپنے نفس کو مباہلہ کی طرف بلائیں ۔ ۔ ۔ ۔ ۔

ماکان دعاہ الی المباھلۃ
الا لیتبین الکاذب
منہ ومن خصمہ
وذلک امر مختص بہ
وبمن یکاذبہ فما معنی
ضم الابناء والنساء
قلت ذلک اکد
فی الدلالۃ علی
ثقتہ بحالہ واستیقانہ
بصدقہ حیث استجرأ
علی تعریض اعزتہ
وافلاذ کبدہ واحب
الناس الیہ لذلک
ولم یقتصر علی تعریض
نفسہ لہ وعلی ثقتہ

اگر تم کہو کہ حضرتؐ کا مباہلہ
کی دعوت دینا صرف اس لئے
تھا کہ دونوں فریقوں میں سے
جو کاذب ہو وہ سامنے آجائے،
اور یہ امر حضرت کی ذات
اور ان جناب کو جھٹلانے
والوں سے مخصوص تھا،
بیٹوں اور عورتوں کو مباہلہ
میں شریک کرنے کا کیا مقصد؟
تو میں کہوں گا کہ یہ عمل
حضرتؐ کے اپنی ذات پر
بھروسہ رکھنے اور اپنے
صدق پر یقین کرنے کی زیادہ
تاکید کرتا تھا، کیوں کہ حضرتؐ
نے اپنے اعزہ، اپنے

بکذب خصمہ حتی
یھلك خصمہ مع
احبتہ واعزتہ
ھلاك الاستئصال
ان تمت المباھلۃ
وخص الابناء
والنساء لانھم اعز
الاھل والصقھم
بالقلوب وربما
فداھم الرجل بنفسہ
وحارب دونھم
حتی یقتل ومن
ثمۃ کانوا یسوقون
مع انفسھم الظعائن
فی الحروب لتمنعھم

جگر کے ٹکڑوں، اور اپنے
نزدیک سب سے زیادہ محبوب
ہستیوں کے پیش کرنے کی
جرأت کی اور صرف اپنے
نفس کے پیش کرنے پر بس نہ
کیا، حالاں کہ آپ کو اپنے
مدّمقابل کے کذب کا یقین
تھا اور جانتے تھے کہ اگر
مباہلہ ہوگیا تو مدّمقابل
اپنے اعزہ اور احباب
سمیت بالکل نیست ونابود
ہو جائے گا، پھر حضرتؐ
نے صرف اپنے بیٹوں اور
عورتوں کو اس لئے مخصوص
کیا کہ وہ لوگ اہل بیت میں

من العرب ، ویسمون الذادة عنها بارواحهم حماة الحقائق ، و قد مهم فی الذکر علی الانفس لینبه علی لطف مکانهم وقرب منزلتهم ولیؤذن بانهم مقدمون علی الانفس مفدون بها ، وفیه دلیل لاشئ اقوی منه علی فضل اصحاب الکساء۔

(تفسیر کشاف للزمخشری المتوفی ۵۳۸ھ)

سب سے زیادہ عزیز اور دل سے وابستہ تھے ، بسا اوقات انسان ان لوگوں پر اپنی جان نثار کر دیتا ہے اور انھیں بچاتا اور دشمنوں سے جنگ کرتا اور قتل ہو جاتا ہے ، اسی لئے عرب اپنی جنگوں میں اپنی عورتوں کو ہمراہ لے جاتے تھے کہ وہ انھیں بھاگنے سے روکیں، اور اسی بنا پر جان دے کر عورتوں سے دفاع کرنے والوں کو حماۃ الحقائق (آبرو کی حفاظت کرنے والے) کہا جاتا تھا ۔ اور ان کو آیت

میں نفس سے مقدم اس لئے
ذکر کیا گیا کہ ان کا پاکیزہ مرتبہ
اور قرب منزلت پر تنبیہ
ہو جائے ، اور یہ معلوم
ہو جائے کہ یہ افراد نفس پر
مقدم کئے جاتے ہیں اور
انسان خود کو ان کا فدیہ
قرار دیتا ہے ۔ اور اس آیت
میں اصحاب کساء کی فضیلت
پر جو دلیل ہے اس سے قوی تر
کوئی دلیل نہیں ہے ۔

ان طویل اور متفق الالفاظ عبارتوں کے وارد کرنے کی غرض یہ ہے کہ ناظرین پر واضح ہو جائے کہ ان عبارتوں میں سے کسی میں بھی انفسنا سے علی بن ابی طالب ؑ مراد نہیں لئے گئے ہیں ، حالاں کہ ہر مفسر لکھتا ہے کہ پیغمبر اکرم ؐ علی بن ابیطالب ؑ

کو خود ہمراہ لے گئے بلکہ اس امر پر عامۂ مفسرین کا اجماع ہے۔
لہٰذا سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ عظیم المرتبت انسان (پیغمبر اسلامؐ)
جن کے حق میں انھیں کی زبانی خدا فرماتا ہے ان اتبع الا
ما یوحی الی (سورۂ انعام ۵۱) وہ بغیر اشارۂ قدرت
مباہلہ والی ہستیوں میں امیر المومنین علی بن ابی طالب ع
کو کس بنا پر ہمراہ لے گا ؟ اگر کوئی وحی نہ تھی ان کا لے جانا
خلاف اتباع تھا، جو پیغمبر اکرم ص سے محال ہے، اور اگر
لے جانا اتباع وحی میں داخل ہے تو وہ کون سی وحی ہے ؟
یہ تحقیقی امر ہے کہ قرآن مجید میں، مباہلہ کے متعلق اس
آیۂ مبارکہ قُل تعالوا الخ کے علاوہ اور کوئی آیت
نازل نہیں ہوئی ۔ اور مباہلہ کے حالات سپرد قلم کرنے والے
مفسرین و مؤرخین نے اس جہاد عظیم کے اس جزء (علی ع کو
ہمراہ لینے) کے متعلق پیغمبر اکرم ص کی جانب سے کسی الہام کا
دعوی پیش نہیں کیا کہ اگرچہ آیت کے کسی لفظ سے علی ع
مراد نہیں لئے گئے ہیں لیکن مجھ پر وحی ہوئی ہے یا الہام کہ انھیں

بھی ساتھ لے لو۔" حالاں کہ پیغمبر اکرم کا یہ ارشاد مذکور ہے جو کسی آیت قرآنیہ میں نہیں ہے کہ" اگر مباہلہ واقع ہو جاتا تو سال بھر کے اندر نصاریٰ روئے زمین سے نیست و نابود ہو جاتے" لہذا یہی وہ وحی ہے جس کی پیروی پیغمبر اکرم ؐ نے کی اور ابناء نا کی جگہ حسنؑ و حسینؑ کو ، نساء نا کی جگہ سیدۂ نسار عالمینؑ کو اور انفسنا کی جگہ علی بن ابی طالب ؑ کو لے گئے ۔ اور فرمایا کہ اذا دعوت فأمنوا (جب میں دعا کروں تو تم سب آمین کہنا) پیغمبر اکرم ؐ کی دعا سہارے کی محتاج نہ تھی لیکن خدا ہی جانے ان چاروں معصوموں کی آمین کی کیا ضرورت خصوصاً چار پانچ برس کے بچوں کی آمین ، کیا دنیائے عقل یہ فیصلہ نہ کرے گی ؟ کہ پیغمبر اکرم ؐ تدبیر منزل کے فرض میں جن افراد کو اپنا مکمل نمونہ بنا چکے تھے ان کو دنیا کے سامنے پیش کر رہے تھے کہ اس وقت میری کل تعلیمات الہیہ کے حامل یہ چار ہیں اور بس! یعنی جس توحید کے حامل حضرت خاتم النبیین ؐ تھے وہی

توحیدان چاروں انوار مقدسہ کے ارواح طاہرہ میں جاری وساری تھی ، اور حسن عدل کا سبق مرسل اعظمؐ نے دیا تھا وہی ان کے کردار سے نمایاں تھا اور فاطمہ وحسنین علیہم السلام کی تکمیل نفس میں علیؑ کو دخل نہ تھا ، البتہ امیر المومنین ع کا فرض اس منزل میں وفات سیدۂ عالمیان ص کے بعد سے شروع ہوتا ہے ۔ لیکن اس محل پر قلم لکھے تو کیا ! جب قوم نے فاطمہ زہرا ص کے فرائض خانہ داری کی تقسیم کا تذکرہ سرے سے نظر انداز کر دیا ہو تو اس کی نظر میں امیر المومنین ع کی دوسری ازواج کی طہارت کردار کی کیا منزلت ! حسن اتفاق سے ایک واقعہ صفحۂ تاریخ پر نظر پڑا ہے جو سپرد قلم کیا جا رہا ہے ۔

روی العوام بن حوشب عن ابی صادق قال تزوج علی علیہ السلام لیلی بنت مسعود	عوام بن حوشب نے ابو صادق سے روایت کی ہے کہ علی بن ابی طالبؑ نے لیلی بنت مسعود نہشلیہ

النهشلیۃ فضربت لہ
فی دارہ حجلۃ فھتکھا
وقال حسب اھل
علیؑ ماھم فیہ
شرح ابن ابی الحدید
برنہج البلاغہ ج اول ص۱۸۲

سے عقد کیا اس وقت
حضرتؑ کے بیت الشرف
میں حجلۂ عروسی آراستہ کیا
گیا ، آپ نے اس مزین حجلہ
کو دور کر دیا اور فرمایا اہلبیت
علی کے لئے وہ حالت کافی
ہے جس میں وہ بسر کر رہے
ہیں

تقسیم بیت المال میں عدل :۔ شارح نہج البلاغہ ابن ابی الحدید معتزلی اپنی شرح (جلد اول ص۱۸) میں لکھتے ہیں ۔

روی علی بن محمد
بن ابی یوسف المدائنی
عن فضیل بن الجعد
قال اکد الاسباب

علی بن محمد بن ابو یوسف
مدائنی نے فضیل بن جعد
سے روایت کی ہے وہ
کہتے ہیں کہ امیر المومنینؑ

فی تقاعد العرب
عن امیرالمومنینؑ
امر المال - فانه
لم یکن یفضل شریفا
علی مشروف ولا
عربیا علی عجمی ولا
یصانع الرؤساء
وامراء القبائل
کما یصنع الملوك،
ولا یستمیل احدا
الی نفسه، وکان
معاویه بخلاف
ذلك، فترك الناس
علیاءؑ والتحقوا
بمعاویة

سے عرب کے کنارہ کش
ہونے کا سب سے قوی تر
سبب مال کا معاملہ ہے۔
کیوں کہ آپ کسی شریف کو
غیر شریف پر اور کسی عربی
کو عجمی پر فضیلت نہیں دیتے
تھے (بلکہ اُن پر مال برابر
تقسیم کرتے تھے) اور
رؤساء و سرداران قبائل
کے ساتھ وہ برتاؤ نہ کرتے
تھے جو بادشاہ کیا کرتے ہیں
اور نہ مال کے ذریعہ کسی
کو اپنی طرف مائل کرتے
تھے، اور معاویہ کی
روش اس کے خلاف تھی

اس لئے لوگوں نے حضرت
علی ؑ کو چھوڑ دیا اور معاویہ
سے جا ملے۔

چنانچہ حضرتؑ نے اس امر کو مالک اشترؒ سے بطور شکایت بیان کیا، حضرت کی غرض یہ تھی کہ دیکھوں مالک اشترؒ کیا مشورہ دیتے ہیں اگر انھوں نے میری سیاست عدلیہ الٰہیہ کے خلاف مشورہ دیا تو ان کی اصلاح کر دی جائے گی، چنانچہ ایسا ہی ہوا، انھوں نے اپنا مشورہ پیش کیا اور حضرتؑ نے تنبیہ فرمادی اور آخر میں ارشاد فرمایا

وانا قابل من	اور میں تمھاری رائے
رائیك ما كان لله	کا وہی حصہ قبول کروں گا
عز وجل رضا	جس میں خدا کی رضا ہوگی
وانت من امن الناس	اور تم میرے نزدیک سب
عندی وانصحهم	سے زیادہ قابل اطمینان،
لے واوثقهم فی نفسی	سب سے زیادہ خالص مشورہ

ان شاء اللہ — دینے والے اور سب سے
زیادہ میرے معتمد ہو
انشاء اللہ!

(پورا مکالمہ شرح ابن ابی الحدید جلد اول ص۱۸ میں ملاحظہ فرمائیے)

یہی علی بن مدائنی ایک اور واقعہ نقل کرتے ہیں کہ اصحاب امیر المومنین ع کا ایک گروہ حضرت کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کی "یا امیر المومنین! یہ اموال تقسیم کیجئے اور عطا میں عرب و قریش کے ان اشراف و بزرگان قوم کو موالی اور غیر عرب پر فضیلت دیجئے۔ اور جن لوگوں کے مخالف ہونے اور آپ کے پاس سے فرار کر جانے کا آپ کو خوف ہے انھیں اسی ترکیب سے اپنی طرف کھینچ لیجئے"۔ اور ان اصحاب نے حضرت سے یہ بات اس لئے کہی تھی کہ امیر شام یہی چال چلتے تھے۔ حضرت امیر المومنین نے فرمایا

اتامرونني ان اطلب النصر بالجور — کیا تم مجھ کو حکم دیتے ہو کہ جور کے ذریعہ نصرت

لا والله لا افعل ما طلعت الشمس وملاح فی السماء نجم ، والله لو کان المال لی لواسیت بینهم فکیف وانما هی اموالهم الخ

شرح نہج حدیدی جلد اول ص۱۸۱

و مدد حاصل کروں نہیں!
خدا کی قسم ایسا نہ کروں گا،
جب تک آفتاب روشن ہے
اور آسمان پر ستارے چمک
رہے ہیں ، قسم بخدا اگر
مال میرا ہوتا تو بھی میں ان
میں برابر تقسیم کرتا ۔ اور یہ
مال تو انھیں کا ہے
(کیونکر برابر تقسیم نہ کروں)

شارح مذکور نے اس سلسلہ میں کئی واقعے لکھے ہیں ، ان میں سے وہ واقعے حوالہ قلم کئے جا رہے ہیں جو بالتصریح مساواۃ کا ذکر کرتے ہیں (۱) محمد بن فضیل نے ہارون بن عنترہ سے اور انھوں نے زاذان سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں قنبر غلام علی بن ابی طالب ع کے ہمراہ حضرت کی خدمت میں گیا ، وہاں پہونچکر قنبر نے عرض کی ' یا امیر المومنین!

اُٹھئے (چل کر دیکھئے) میں نے آپ کے لئے ایک ذخیرہ جمع کیا ہے"، حضرت نے فرمایا "بندۂ خدا! وہ کیا ہے؟" قنبر نے عرض کی "میرے ساتھ چل کر دیکھئے"۔ جب حضرت اپنے بیت الشرف میں پہونچے تو دیکھا کہ ایک تھیلا رکھا ہوا ہے جس میں سونے اور چاندی کے گلاس بھرے ہوئے ہیں، قنبر نے عرض کی یا امیر المومنین! میں نے دیکھا کہ آپ ہر چیز تقسیم کر دیتے ہیں تو میں نے بیت المال سے آپ کے لئے ان چیزوں کو ذخیرہ کر لیا ہے۔"

حضرت نے فرمایا قنبر! تم پر افسوس ہے! تم نے میرے گھر میں آتش پرست کو داخل کرنا چاہا ہے؟" پھر تلوار کھینچ کر ان پیالوں کو چور کر دیا ان کے دو دو۔ تین تین ٹکڑے ہو گئے۔ پھر لوگوں کو بلایا اور فرمایا "اپنے اپنے حصے برابر تقسیم کر لو"۔

(۲) ابو اسحق ہمدانی روایت کرتا ہے کہ دو عورتیں خدمت امیر المومنین ع میں آئیں، ایک عربیہ تھی اور

دوسری عجمیہ ، دونوں نے حضرتؑ سے سوال کیا ، حضرت نے دونوں کو برابر درہم اور غلے دیئے ، عربیہ بولی "میں عرب سے ہوں اور یہ عورت عجم سے ، آپ نے دونوں کو برابر کر دیا" ، حضرت نے فرمایا "قسم بخدا ! میں اس مال غنیمت میں بنی اسمعیل کو بنی اسحق سے زیادہ افضل نہیں پاتا"

یہ سلوک ان کے ساتھ تھا جن سے امیرالمومنینؑ کو کسی قسم کی قرابت نہ تھی ، گمان ہو سکتا ہے کہ اپنے قرابتمندوں یا قریبی رشتہ داروں کے ساتھ ایسا سخت برتاؤ نہ کیا ہوگا۔ لیکن ایسا نہیں ہے ۔ وحدت کی نسبت کثرت کے ساتھ اور عدل کا تعلق مستحقین انصاف کے ساتھ واقع میں برابری کا ہے ، اگر وحدت ، اپنے رحمانی برتاو میں کثرت کی کسی فرد کے ساتھ زیادہ مرتبط نظر آئے تو خالص وحدت نہ ہوگی ۔ یا اس فرد کا کمال ذاتی اس ارتباط کو چاہتا ہوگا ، اسی طرح عدل کرنے والا اگر کسی ایک جانب زیادہ مائل ہو تو وہ عدل کے صحیح نقطہ پر نہ ہوگا ۔ عدل کے لئے کسی طرف

جھکاؤ ناممکن ہے اس نظریہ کی بنا پر حقیقت وحدت سے وابستہ اور عین عدل شخص کے لئے محال ہے کہ تمام عالم کے ساتھ عدل کا برتاؤ سختی سے کرے اور اپنے قرابت داروں کی منزل میں نرم ہو جائے ۔ ملاحظہ ہو

(۱) ہارون بن سعید کہتا ہے کہ عبداللہ بن جعفر طیار نے (جو امیر المومنین ؑ کے حقیقی بھتیجے اور داماد بھی تھے) آپ سے عرض کی " یا امیر المومنین ! آپ میرے لئے کچھ اور مال اور نفقہ کا حکم صادر فرماتے تو خوب تھا ۔ کیوں کہ خدا کی قسم میرے پاس کوئی پونجی نہیں ہے بجز اس کے کہ اپنا یہ گھوڑا بیچ ڈالوں " ۔ حضرت نے فرمایا قسم بخدا میں تمھارے لئے کوئی راہ نہیں پاتا اس کے سوا کہ تم اپنے چچا کو (مجھے) حکم دو اور وہ چوری کر کے لائے اور تم کو دیدے "

(۲) حضرت عقیل ، امیر المومنین ؑ کے برادر حقیقی کا واقعہ ۔ انھوں نے کئی بار اپنے فقر اور اپنی اولاد کی

بدحالی وگرسنگی کا ذکر کیا اور جو حصہ بیت المال سے ملتا تھا
اس میں اضافہ کی خواہش کی ، امیرالمومنین ؑ نے اس
قصہ کو خود فرمایا ہے ارشاد فرماتے ہیں

واللہ لقد رایت	قسم بخدا ! میں نے
عقیلا وقد املق	عقیل کو دیکھا وہ ایسے
حتی استماحنی	تنگ دست ہوئے کہ
من برکم صاعا	تمہارے حصہ کے گندم
ورایت صبیانہ	میں سے ایک صاع مجھ
شعث الشعور	سے مانگ بیٹھے ، اور
غبر الالوان من	میں دیکھ رہا تھا کہ ان
نقرھم کانما	کے بچوں کے بالوں پر
سودت وجوھھم	گرد پڑی ہوئی ہے ،
بالعظلم وعاودنی	چہروں کے رنگ مٹیالے
مؤکدا ، وکرر علیّ	ہو رہے ہیں ، گویا ان
لقول مردد ا ،	کے چہروں پر درخت

فاصغيت له سمعي ،
فظن اني ابيعه ديني
واتبع قياده مفارقا
طريقتي ، فاحميت
لحديدة ثم
ادنيتها من جسمه
ليعتبر بها ، فضج
ضجيج ذي دنف
من المها ، وكاد ان
يحترق من ميسمها
فقلت له ثكلتك
الثواكل يا عقيل!
اتأن من حديدة
احماها انسانها للعبه
وتجرني الى نار

عظلم کا رنگ چڑھا دیا گیا
ہے ، انھوں نے بار بار
گندم طلب کیا اور اپنے
سوال کو دُہراتے رہے،
چنانچہ میں نے ان کی جانب
توجہ کی اور وہ اس سے یہ سمجھے
کہ میں ان کے ہاتھ اپنے دین
کو بیچ دوں گا ، اور جو
وہ کہیں گے کر دوں گا۔
اور اپنے طریقہ سے ہٹ
جاؤں گا ، لیکن میں نے
ایک لوہا گرم کر کے اُن
کے جسم سے متصل کیا تاکہ
انھیں عبرت ہو ، وہ بیمار
کی طرح چیخ اُٹھے اور قریب

سجرها جبارها لغضبہ
اتأن من اکاذیٰ
وکلائن من لظی
(نہج البلاغہ)

تھا کہ ان کے جسم پر جلتے لوہے
کا داغ پڑ جائے پھر میں نے
اُن سے کہا "عقیل! تمھیں
رونے والیاں روئیں!
تم اس لوہے سے فریاد کرتے ہو
جسے ایک انسان نے صرف
ایک لطیفہ کے لئے گرم کیا تھا
اور مجھ کو اس آگ کی طرف
کھینچ رہے ہو جسے اس کے
جبار نے اپنے غضب کے لئے
بھڑکا رکھا ہے، تم تو اس
اذیت سے فریاد کرو اور
میں آتش جہنم سے فریاد
نہ کروں؟"

خوف خدا، اتباع رسول ؐ، بندگان خدا کے

درمیان مساوات و برابری اور پھر اُن پر قائم رہنے کی ایسی ہدایت کی مثال عالم میں اس سے بہتر نہیں مل سکتی، جو بزرگ حقائق توحید سے عینیت کا رابطہ رکھتا ہو، دین محمدی کا حافظ اکمل ہو، سیرت و کردار پیغمبر اکرم ؐ کا شارح اعظم ہو اور حشر و نشر و حساب و جزا کو زمان مستقبل سے کھینچ کر حال بنا چکا ہو وہی بتا سکتا ہے کہ خونی رشتہ کے مقابل بندگی کا رشتہ قوی تر ہے، بلکہ یہی رشتہ حقیقی ہے اور باقی رشتے عارضی، حضرت نے اپنے حقیقی بھائی اور ان کے بچوں کے افلاس سے فطرۃً متاثر ہوتے ہوئے بھی (جیسا کہ عبارت سے واضح ہے) بندگان خدا کے درمیان مساوات قائم رکھنے کا سبق یوں دیا کہ مساوات کے برہم کرنے کی جہنمی سزا کو لوہا گرم کر کے دنیا ہی میں محسوس کرا دیا، اللہ! اللہ! یہ علیؑ ہی کی ذات تھی کہ آتش جہنم اور آتش دنیا کے فرق کو بزور تصور، تصدیق کی منزل میں لا کر فرما دیا کہ "رونے والیاں تم کو روئیں، کیوں عقیل! تم اس لوہے سے فریاد کرتے ہو جسے ایک انسان

نے ایک لطیفہ کے لئے گرم کیا تھا ، اور مجھے اس آگ کی طرف کھینچ رہے ہو جسے اس کے جبار نے اپنے غضب کے لئے بھڑکا رکھا ہے " مختصر یہ کہ تصور وحدت اور قیام بالعدل کی مثال اس خانوادہ سے باہر ملنا محال ہے ۔ اس دعوی کی دلیل میں شارح معتزلی کی یہ عبارت دیکھئے جو انھوں نے حضرت امیر المومنین ع کی تقسیم بالمساواۃ کے چند واقعوں کے سپرد قلم کرنے کے بعد لکھی ہے ۔

انما ذکرنا ھذہ	یہ خبریں اور روایتیں
الاخبار والروایات	اگرچہ مقصد فصل سے
وان کانت خارجۃ	خارج ہیں لیکن ہم نے
عن مقصد الفصل	اس لئے ذکر کی ہیں کہ مقتضائے
لان الحال اقتضی	حال کے مطابق تھیں کیونکہ
ذکرھا من حیث	ہمیں یہ بیان کرنا تھا کہ
اراد نا ان نبین	امیر المومنین علیہ السلام
ان امیر المومنین	اپنی خلافت کے امور میں

علیہ السلام لم یکن
لیذھب فی خلافتہ
مذھب الملوک
الذین یصانعون
بالاموال ویصرفونھا
فی مصالح ملکھم
وملاذّ انفسھم وانہ
لم یکن من اھل الدنیا
وانما کان رجلا متالّھا
صاحب حق لا یرید
باللہ ورسولہ بدلا
شرح معتزلی ج اول ط ۱۸۲

بادشاہوں کے طور و طریقہ
پر نہ تھے، جو مال و دولت
کے ذریعہ کام نکالا کرتے
ہیں، اور ان چیزوں کو
اپنی سلطنت کے مفاد میں
صرف کرتے اور انھیں لذّت
نفس کے حصول کا ذریعہ
قرار دیتے ہیں، اور ہمیں
یہ بھی بتانا تھا کہ حضرت
امیر المومنینؑ دنیا داروں
میں سے نہ تھے بلکہ وہ مرد
ربّانی اور اہل حق تھے،
وہ خدا اور اس کے رسولؐ
کے بدلے کسی اور چیز کے
خواہاں نہ تھے،

میدان جنگ میں عدل :- (۱) جب امیر شام کے لشکر نے نہر فرات پر قبضہ کرلیا اور گھاٹ بھی روک لیا تو امیر شام نے کہا

یا اھل الشام	اے شامیو! خدا کی قسم
ھذا واللہ اول لظف	یہ پہلی فتح ہے، خدا نہ مجھے
لاسقانی اللہ ولا	سیراب کرے نہ ابوسفیان
ابا سفیان ان شربوا	کو اگر عراقیوں نے کبھی
ابد احتی یقتلوا	(اس نہر سے) پانی پی لیا
باجمعھم وتباشر	(ایسا نہ ہوگا) تا اینکہ یہ
اھل الشام	سب کے سب پیاسے ہی
شرح معتزلی ج اول ص ۳۳۸	قتل کر دیے جائیں۔"
	یہ سن کر اہل شام نے ایک
	دوسرے کو خوشخبری دی
	(لیکن یہاں ناکامی رہی اور
	کربلا میں کامیابی)

چنانچہ جب لشکر عراق نے لڑکر گھاٹ چھین لیا اور اپنا قبضہ جما لیا تو عمرو بن العاص نے معاویہ سے کہا

ماظنك يامعاوية بالقوم ان منعوك اليوم الماء كما منعتهم امس ، اتراك تضار بهم عليه كما ضاربوك عليه ما اغنى عنك ان تكشف لهم السوء ، فقال معاوية دع عنك ما مضى ۔ فماظنك بعلیؑ ، قال ظنّی انه لا يستحل منك ما استحللت منه

اے معاویہ! عراقیوں کے متعلق تمہارا کیا گمان ہے؟ اگر آج ان لوگوں نے تم پر پانی بند کر دیا جیسا کل تم نے بند کر دیا تھا تو کیا پانی کے لئے اُن سے اسی طرح لڑو گے جس طرح انھوں نے تم سے جنگ کی ہے ، تمہارا اُن سے برائی کرنا تم کو مفید نہ ہوا" معاویہ نے کہا، "گزشتہ بات کو چھوڑ دو ! یہ بتاؤ علیؑ کے متعلق تمہارا کیا خیال ہے ؟" عمرو بن العاص

وان الذی جاءلہ غیر الماء
شرح معتزلی ج اول ص ۳۳۱

نے کہا "میرا گمان یہ ہے کہ وہ تمھارے مقابل اُس بات کو جائز نہ رکھیں گے جسے تم نے جائز رکھا (پانی بند کرنا) وہ جس امر کے لئے یہاں تک آئے ہیں وہ پانی سے الگ چیز ہے"۔

ادھر کی سنئے! جب اصحاب امیر المومنینؑ نے گھاٹ پر قبضہ کرنے کے بعد آپ کی خدمت میں عرض کی یا امیر المومنین! آپ بھی ان پر پانی بند کردیں جس طرح انھوں نے بند کیا تھا" تو آپ نے فرمایا "نہیں"

خلوا بینہم وبین ما فعلہ الجاھلون، سنعرض علیہم کتاب اللہ

ان کے اور پانی کے درمیان رستہ صاف کردو، میں وہ کام نہ کروں گا جسے جاہلوں نے کیا ہے، ہم

وندعوهم الی الھدی
فان اجابوا والا
ففی حد السیف
مایغنی ان شاء اللہ
قال فواللہ ما امسی
الناس حین رأوا سقاتھم
وسقاۃ اھل الشام
ورواياھم ورواياۃ
اھل الشام یزدحمون
علی الماء ولایؤذی
انسان انسانا۔
شرح معتزلی ج اول ص ۳۳۱

عنقریب ان پر کتاب خدا
کو پیش کریں گے، اور انھیں
ہدایت کی طرف بلائیں گے
اگر قبول کیا تو خیر ورنہ تلوار
کی باڑھ میں وہ زور ہے
جو مفید ہی ہوگا" راوی
کہتا ہے قسم بخدا! لوگوں
نے شام ہوتے ہوتے دیکھ لیا
کہ ان کے سقے اور شامیوں
کے سقے، ان کے اونٹ
اور شامیوں کے اونٹ
پانی پر ٹوٹے پڑتے تھے،
اور کوئی انسان کسی دوسرے
انسان کو ستاتا نہ تھا۔

اس واقعہ کو اس سے زیادہ دلکش عبارت میں اس

جلد کے ۸ پر ملاحظہ فرمائیے

ولما ملك عسكر
معاوية عليه الماء
واحاطوا بشريعة
الفرات وقالت
رؤساء الشام لاقتلهم
بالعطش كما قتلوا
عثمان عطشا، سألهم
علي عليه السلام وصحابه
ان يسوغوا لهم
شرب الماء فقالوا
لا والله ولا قطرة
حتى تموت ظمأ
كما مات ابن عفان،
فلما رأى عليه السلام

جب معاویہ کا لشکر پانی
پر قابو پا گیا اور اس نے
فرات کے گھاٹ کو گھیر لیا
اور رؤسائے شام نے معاویہ
سے کہا کہ مقابل والوں کو
پیاس کے ذریعہ مار ڈالو
جس طرح ان لوگوں نے
عثمان کو پیاسا مار ڈالا تو
اسی اثناء میں علی علیہ السلام
اور ان کے اصحاب نے
شام والوں سے خواہش کی
کہ ان کو پانی لینے دیں،
لشکر شام نے جواب دیا نہیں
قسم بخدا، ایک قطرہ بھی
تم کو نہ دیں گے یہاں تک

انه الموت لا محالة
تقدم باصحابه
وحمل علی عساکر
معاویة حملات کثیفة
حتی ازالهم عن میر الکرام
بعد قتل ذریع
سقطت منه الرؤس
والایدی وملکوا
علیهم الماء وصار اصحاب
معاویة فی الفلاة
لاماء لهم، فقال
لہ اصحابہ وشیعتہ
امنعهم الماء یا
امیر المومنین کما
منعوك ولا تسقهم

کہ پیاس سے مرجاؤ جس
طرح ابن عفان پیاسے مرے
جب امیر المومنین ع نے
دیکھا کہ موت سامنے ہے
تو اپنے اصحاب کو لے کر
لشکر معاویہ پر شدید حملے
کئے اور ایسے قتل اور
خونریزی کے بعد جس میں
سروں اور ہاتھوں کے
ڈھیر لگ گئے شامیوں
کو ان کے مرکزوں سے
ہٹا کر پانی پر قبضہ کرلیا،
معاویہ اور ان کے ساتھیوں
نے چٹیل میدان میں جاکر
دم لیا جہاں پانی کا نام و

منه قطرة واقتلهم بسيف العطش و خذهم قبضا بالايدي فلاحاجة لك الى الحرب، فقالؑ لا والله لا اكافئهم بمثل فعلهم، افسحوا لهم بعض الشريعة ففي حد السيف مايغني عن ذلك فهذه ان نسبتها الى الحلم والصفح قناهيك بها جمالا و حسنا، وان نسبتها الى الدين والورع

نشان نہ تھا، امیرالمومنینؑ کے اصحاب اور تابعین نے عرض کی یا امیرالمومنین! آپ بھی ان پر پانی بند کردیں اور ایک قطرہ نہ دیں اور شمشیر تشنگی سے ان کو قتل کریں اور باقی کو دست بدست پکڑ کے قید کردیں جنگ کی ضرورت ہی نہیں ہے۔" حضرت نے فرمایا "نہیں، خدا کی قسم میں ان کے فعل کا جواب اس طرح نہ دوں گا۔ ان کے لئے گھاٹ کا ایک حصہ خالی کردو تلوار کی باڑھ میں وہ

فاخلق بمثلها ان تصدر عن مثله علیہ السلام۔

زور ہے جو اس ترکیب سے مستغنی کئے ہوئے ہے" (ابن ابی الحدید کہتے ہیں) اگر اس کردار کو حلم اور درگزر سے نسبت دو تو اس حسن و جمال کا کیا کہنا! اور اگر اسے دین و پرہیزگاری سے منسوب کرو تو ان اوصاف کو حق ہے کہ حضرت علیؑ ہی جیسے بزرگ سے ظاہر ہوں۔

یہ عدل کی ایک تصویر تھی جو عرفان الٰہی اور تعلق واحد حقیقی کی اعلیٰ مثال ہے اب ذرا دوسری تصویر عدل ملاحظہ ہو۔

(۲) جنگ چھڑنے سے پہلے اپنے لشکر کو ہدایت فرماتے ہیں:۔

لا تقاتلوهم حتى يبدؤكم، فانكم بحمد الله على حجة وتركهم اياهم حتى يبدؤكم حجة اخرى لكم عليهم فاذا كانت الهزيمة باذن الله فلا تقتلوا مدبرا ولا تصيبوا معورا، ولا تجهزوا على جريح ولا تهيجوا النساء بأذى وان شتمن اعراضكم وسببن امراءكم فانهن ضعيفات

ان سے جنگ نہ چھیڑو جب تک یہ لوگ پہل نہ کریں، کیوں کہ تم لوگ بحمد اللہ دلیل پر ہو، اور تمھارا ان سے دست کش رہنا جب تک وہ ابتدا نہ کریں یہ اُن پر تمھاری دوسری حجت اور دلیل ہوگی، اور جس وقت ان کو باذن خدا شکست ہو تو کسی بھاگنے والے کو قتل نہ کرنا، اور اپنی جان بچانے کیلئے اپنی شرم گاہ کھول دینے والے کو چرکا نہ لگانا، اور کسی زخمی کو زخموں سے چور نہ کرنا،

القوی والانفس
والعقول ، ان
کنا لنؤمر بالکف
عنهن وانهن لمشرکات ،
وان کان الرجل لیتناول
المرأة فی الجاهلیة
بالفهر او الهراوة
فیعیر بها وعقبه
من بعده
(نہج البلاغہ باب دوم
(خطوط و وصایا) ۱۴۷)

عورتوں کو تکلیف پہونچاکر
بدحواس نہ کردینا خواہ
وہ تمھیں کوسیں یا تمھارے
سرداروں کو گالیاں
دیں کیوں کہ ان کے قویٰ
کمزور ، نفس بے قابو
اور عقلیں ناقص ہیں ،
ہمیں (زمان پیغمبرؐ میں)
ان سے باز رہنے کا حکم
دیا جاتا تھا ، حالاں کہ
وہ مشرکہ ہوتی تھیں ،
اور جاہلیت میں یہ بات تھی
کہ جس کسی مرد نے کسی عورت
کو پتھر یا چھڑی سے ایذا پہونچائی
وہ اور اس کی اولاد تک

برائی سے یاد کی جاتی تھی

امیر المومنین ؑ جانتے ہیں کہ یہ لشکر ہم سے لڑنے آیا ہے ، فرات پر قبضہ کرنے اور عراقیوں پر پانی بند کرنے میں لڑائی کی پہل کر چکا ہے ۔ پھر بھی اپنی فوج کو تلوار کھینچنے اور شامیوں میں سے کسی کو قتل کرنے کی اجازت نہیں دیتے ، کیوں کہ پہلی بات یہ ہے کہ انھوں نے ابھی تک حملہ ہی نہیں کیا ہے ہم کس بنیاد پر ان پر تلوار کھینچیں ، یہ خلاف عدل ہے ، یعنی جرم کرنے کے پہلے سزا قبیح ہے ظلم ہے ، دوسری بات یہ کہ ان شامیوں کے حملہ کا پیمانہ معصوم کے سوا کسی کو معلوم نہیں ، اگر عراقیوں کی طرف سے حملہ کی ابتدا ہوئی تو ممکن ہے شامیوں کے حملہ کی شدت سے ان کی شدت بڑھ جائے اور یہ دوسرا ظلم ہوگا ۔ تیسری بات یہ کہ دشمن کو اس بات کے کہنے کا موقع مل جائے گا کہ ہماری خطا کیا ہے جو تم لوگ ہم پر حملہ کر بیٹھے ۔

حضرتؑ کے الفاظ کی گہرائیوں میں ڈوبو اور عدل کے ساتھ ان جناب کے حزم و احتیاط کی تھاہ لگاؤ ، پھر کلمۂ باذن اللہ سے ان جناب کے تصور وحدت کو سمجھو کہ امیر المومنین ؑ کے عدل کی کوئی منزل اس تصور سے خالی نہیں ہے ، اس کی مثال پیغمبر اکرم ؐ کے غزوات سے لے کر ناکثین ، قاسطین اور مارقین سے جنگ کرنے تک میں ملے گی ، دیکھو جنگ جمل میں اپنے فرزند محمد بن حنفیہ کو اصول جنگ تلقین کر کے اُن سے کیا فرماتے ہیں

واعلم ان النصر من عند اللہ سبحانہ	اور جان لو کہ نصرت و مدد خدائے سبحانہ وتعالیٰ کی جانب سے ہے۔

اور یہی تصور وحدت اور عمل بر عدل اس بات کا سبب تھا کہ آپ جب کبھی جنگ کے لئے رکاب میں قدم رکھتے تھے پہلے دعا کر لیتے تھے ، نصر بن مزاحم ، جابر جعفی سے روایت کرتا ہے کہ امیر المومنین ؑ جب

کسی جنگ میں جاتے، سوار ہونے سے پہلے خدا کو یاد کر لیتے اور یہ کلمات ادا فرماتے تھے۔

الحمد للہ علی نعمہ وفضلہ، وسبحان اللہ الذی سخر لنا ھذا وما کنا لہ مقرنین	تمام تعریفیں خدا ہی کیلئے اس کی نعمتوں اور اس کے فضل پر ہیں، اور اللہ پاک و پاکیزہ ہے جس نے ہمارے لئے اسے (سواری کو) مسخر کیا جبکہ ہم اس کے قریب نہیں ہو سکتے تھے۔

اس کے بعد و یقبلہ ہو کر دونوں ہاتھوں کو بلند فرماتے اور بارگاہ ایزدی میں عرض کرتے تھے (جو نہج البلاغہ باب دوم ۱۵ میں ذرا تغیر کے ساتھ منقول ہے)

اللھم الیک نقلت الاقدام، وافضت القلوب	خداوندا! تیری رضا کی طرف قدم اٹھائے گئے، دل مائل کئے گئے اور

رفعت الایدی،	ہاتھ دعا کے لئے بلند کئے گئے
وشخصت الابصار	اور نگاہیں (تیری رحمت پر)
ربنا افتح بیننا	جما دی گئی ہیں۔ خداوندا!
وبین قومنا	ہمارے اور ہماری
بالحق وانت	قوم کے درمیان حق کے
خیر الفاتحین	ساتھ فتح وار دکر،
شرح معتزلی ج اول ص ۴۷۹	تو سب سے بہتر فتح
	بخشنے والا ہے،

اس دعا کے بعد لشکر سے فرماتے سیروا علی برکۃ اللہ (خدا کی برکت کے بھروسہ پر قدم بڑھاؤ) پھر بآواز بلند تکبیر کہتے

یہ عبارت اور یہ دعا رجنگِ صفین میں بھی سنی گئی، ذرا ان فقروں پر گہری نظر ڈالئے (۱) اللھم الیک نقلت الاقدام (تیری رضا کی طرف قدم اٹھائے گئے) (۲) اس جنگ کے جہاد اور عبادت خدا ہونے کا اظہار فرمایا

جارہا ہے۔ اور یہ کہ یہاں آنے کا سبب صرف خوشنودی خدا ہے
ورنہ خدا کی جانب آنے کا کوئی مطلب ہو گا۔ پھر خوشنودی خدا
فقط احکام اسلام کی تبلیغ میں ہے خواہ قول سے ہو یا عمل سے،
جس کے دماغ میں یہ تصور ہو اس کا دل بھی خدا ہی کی طرف ہو گا۔
اس فقرہ سے معلوم ہوا کہ طرف مقابل کا اقدام اس خوبی سے
معرّا ہے، کیونکہ دونوں فریقوں کا ایک دوسرے کو واجب القتل
سمجھنا اور اس واجب کے ادا کرنے کیلئے جنگ کو نکلنا اگر خدا کی
جانب اور اس کی رضا کی طرف آنا مان لیا جائے تو
اجتماع نقیضین ممکن ہو جائے گا۔ حالاں کہ یہ محال ہے
لہٰذا دونوں فریق کا خدا کی عبادت کے لئے نکلنا محال ہے
ایک عبادت کو نکلا اور ایک اس کی مخالفت میں۔
پانی بند کرنے کے معاملہ میں عمرو بن العاص نے اسی جانب
اشارہ کیا تھا یہ کہہ کر کہ علیؑ جس غرض سے یہاں آئے ہیں
وہ پانی نہیں کچھ اور ہے یعنی امر دین۔
(۲) رفعت آلا یدی و شخصت الابصار

(ہاتھ دعا کے لئے بلند کیے گئے اور نگاہیں تجھ پر جما دی گئی ہیں)
سے اشارہ ہے کہ ہم اپنی قوت اور فنون حرب کی معلومات
اور کثرت لشکر پر نہیں پھولتے اور خداوندا! تجھے نہیں
بھولتے، فتح و نصرت کے لئے تیری ہی بارگاہ میں دست
بدعا ہیں، کیوں کہ تو فرما چکا ہے نصر من اللہ
اور میدان جنگ میں تیرے فضل و کرم کے لئے چشم براہ
ہیں، زندگی باقی ہے تو کامیابی کے طالب ہیں اور موت
آگئی ہے تو شہادت اور حیات ابدی کے خواہاں ہیں،
اور ان دو باتوں کے علاوہ میدان جنگ میں مومن کی
کوئی آرزو نہیں ہو سکتی، پھر حضرت فتح کے طالب ہوئے
جو بزور شمشیر و شجاعت اور بفیض توکل حاصل ہوئی۔
لیکن نیزوں پر قرآن بلند کرنے والے نے مکاری سے
جنگ کا رنگ بدلا شجاعت اور دعا کی برکت سے نہ
بدل سکا۔ حق و صداقت کی پرکھنے والی نگاہوں نے
دیکھ لیا کہ فتح کس طرف ہے اور شکست کس جانب

اگر لشکر شام کی نگاہوں میں روئے شکست نہ تھا تو نیزوں پر قرآن بلند کرنے سے کیوں سہارا لیا گیا۔

اس دعا نے بتا دیا کہ امیرالمومنینؑ کی جنگ خدا کی خوشنودی کے لئے تھی۔ اور اسی لئے وحدت پرستی اور عدل پر عمل کی تلقین کر کے خدا سے دعا کرتے پھر دفاع فرض ہو جانے پر قدم بڑھاتے ہیں، اور فریق مخالف اُدھر بھولے سے بھی خدا کو یاد نہیں کرتا، اس کو جہاد کا تصور ہی نہیں اور ہوتا کیونکر! بار بار یہ کھٹک دل میں پیدا ہو رہی ہو گی کہ پیغمبر اکرمؐ فرما گئے ہیں یا علیؑ حربك حربی وسلمك سلمی (اے علیؑ! تمھاری جنگ میری جنگ اور تمھاری صلح میری صلح ہے) اور آج علیؑ کے پیکر میں نبیؐ جنگ کر رہے ہیں، اور یہ معلوم ہے کہ نبیؐ سے جنگ کرنا توحید و عدل سے لڑنا ہے، لہذا فریق مخالف خدا کو یاد کرتا تو کیونکر! اسلام کی یہ تاریخی حقیقت کس قدر حیرت انگیز پھر ناقابل انکار و فراموشی حقیقت ہے کہ

تینوں جنگوں (جمل، صفین اور نہروان) میں سے کسی ایک میں خدا و رسولؐ کو تو یاد کیا گیا مگر فریق مخالف کی جانب سے دعا کا ایک فقرہ بھی کسی معتبر ماخذ میں منقول نہیں ہے جس میں خدا سے نصرت طلب کی گئی ہو، نفسیات کی تحلیل کرو اور سمجھو کہ امر باطل کے حصول کی دعا کرنا کفر کی سرحد سے قریب کر دیتا ہے، مخالفین امیر المومنینؑ کو کبھی اس کی جرأت نہ ہوئی کہ اپنی فتح کی دعا مانگیں کیوں کہ احساس تھا کہ وہ نفس رسولؐ سے برسرپیکار ہیں، اور باطل پر ہیں کیوں کہ رسول اکرمؐ فرما چکے ہیں کہ ستقاتل الناکثین والقاسطین والمارقین (اے علیؑ! تم عنقریب بیعت توڑنے والوں حد عدل سے گزر جانے والوں اور دین سے نکل جانے والوں سے قتال کرو گے) یہاں یہ بھی سوچ لینا چاہئے کہ جو اس حدیث مقدس کا مصداق اور خدا سے طالب نصرت ہے وہ جہاد کر رہا ہے یا وہ جسے لڑائیوں میں خدا یاد بھی نہ آیا ہو؟ اور دونوں لشکروں (عراقی اور شامی)

میں سے وہ فریق مومن ہے جسے ہر قدم پر توحید و عدل پر ثابت و برقرار رہنے کی ہدایت ہو رہی ہے یا وہ جو بہر حال جنگ کی ابتدا ظلم سے کر رہا ہے ؟

امیر المومنین ؑ کے امر بالعدل کے یہ بہت مختصر نمونے ہیں جو سپرد قلم کئے گئے ہیں ۔ پورے واقعات کا احصا کرنے کے لئے یہ چند ورق کیا دفتر کے دفتر ناکافی ہیں حضرت کی یہ خصوصیت عالم آشکارا ہے ۔ آپ کے دشمن کی کوئی بزم اس تذکرہ سے خالی نہ رہنے پاتی تھی ، جب کبھی دربار شام میں کوئی آواز فریاد بلند ہوئی وہیں علیؑ بن ابی طالبؑ یاد آ گئے ، صرف ایک واقعہ حوالۂ قلم کیا جا رہا ہے جس میں امیر المومنین ؑ کا عدل یاد کئے جانے کے سبب حاکم ظلم کرتے کرتے رہ گیا ، اور عدل پر فیصلہ صادر کر گیا ، محمد بن عبید اللہ نے شعبی سے روایت کی ہے کہ ایک مرتبہ سودہ بنت عمارہ ہمدانیہ کے لئے معاویہ کے دربار میں حاضر ہونے کی اجازت طلب کی گئی ۔ اجازت ملی ۔

جب وہ سامنے آئیں تو معاویہ نے کہا ہاں! اے اشک (ان کے دادا کا نام) کی بیٹی! کیا تم نے صفین میں یہ اشعار نہیں کہے تھے؟ ؎

(۱) شمر کفعل ابیك یا ابن عمارہ
اے فرزند عمارہ! تو بھی اپنے باپ کی طرح دامن گردان لے
یوم الطعان وملتقی الاقران
ایسے دن میں جس میں نیزہ بازی اور مدمقابل سے ملاقات ہو

(۲) وانصر علیا والحسین وسبطہ
اور علیؑ اور حسینؑ اور ان کے گروہ کی نصرت کر
واقصد لھند وابنھا بھوان
اور ہند اور اس کے بیٹے کا مقابلہ ان کی ذلت کے ساتھ کر

(۳) ان الامام اخو النبی محمدؐ
بیشک ہمارا امامؑ پیغمبر خدا محمد مصطفےٰؐ کا بھائی ہے
علم الھدی ومنارۃ الایمان
جو ہدایت کا نشان اور ایمان کا منارہ ہے

(۴) فقد الحتوف وسر اما مرلوائہ
پس تو ان (امام) کو موت سے بچا اور ان کے علم کے آگے چل
قد ما بابیض صارم وسنان
قدم بڑھائے ہوئے شمشیر و سنان لئے ہوئے
سودہ نے کہا ہاں! کہے تو تھے، قسم بخدا!
مجھ سا انسان نہ کبھی حق سے پھرا ہے، نہ اس نے دروغ
کا سہارا لے کر عذر پیش کیا ہے معاویہ نے کہا تو پھر کس
چیز نے تم کو ایسا شعر کہنے پر ابھارا۔ سودہ، علی
بن ابی طالبؑ کی محبت اور حق کی پیروی نے۔ معاویہ
پھر بھی (قسم بخدا) علیؑ کے کرم و احسان کا کوئی اثر تم
میں نہیں پاتا ہوں، سودہ۔ اے امیر! میں آپ
کو خدا کی قسم دیتی ہوں کہ گزشتہ باتوں کا اعادہ نہ کیجئے
اور بھولی بسری باتوں کو یاد میں نہ لائیے، معاویہ
ممکن نہیں ہمارے بھائی کا مجھ سے مقابلہ کرنا، اسے
کبھی بھول سکتا ہوں؟ سچ تو یہ ہے کہ جو دشواریاں تمہاری

قوم (قبیلۂ ہمدان) اور تمھارے بھائی کے مقابلہ سے درپیش ہوئیں وہ اور کسی کے سبب سامنے نہ آئیں سودہ۔ آپ سچ کہتے ہیں۔ میرے بھائی کا کسی سے مقابلہ کرنا کبھی مذموم نہیں رہا، اور نہ وہ کسی نگاہ سے پوشیدہ رہے، قسم بخدا! وہ ایسے تھے جیسا کہ خنساء نے اپنے بھائی کے حق میں کہا ہے ؎

وان صخرا لتأتم الھداۃ بہ
کانہ علم فی راسہ نار

(بیشک صخر! جس کی پیروی رہنما کرتے ہیں وہ گویا ایک کوہ بلند ہے جس کی چوٹی پر آگ روشن ہو)۔

معاویہ۔ سچ کہتی ہو تمھارا بھائی ایسا ہی تھا،

سودہ، سردار کو موت آگئی اور اس کے زیردست بے سہارے ہوگئے۔ اور میں خدا کی قسم دے کر آپ سے گزارش کرتی ہوں کہ جس بات سے عفو کی طالب ہوں اس سے درگزر کیجئے، معاویہ، میں نے درگزر

کیا ، بتاؤ کیا حاجت ہے ؟ سودہ۔ آپ لوگوں کے سردار ہو چکے ہیں ، ان کے اُمور کے ذمہ دار بن گئے ہیں ، اور خدا ہمارے امور کے متعلق آپ سے باز پرس کرے گا، اور اس حق کی تفتیش کرے گا جو اس نے آپ پر واجب کیا ہے ، اور ہمیشہ ہم پر ایسا ہی شخص حاکم ہو کر آتا ہے جو آپ کی عزت کے سہارے بلند ہوتا ہے ، اور آپ کے غلبہ کی بدولت بے جا حملے کرتا ہے اور ہمیں اس طرح کاٹ کے رکھ دیتا ہے جس طرح پکے ہوئے کھیت کاٹے جاتے ہیں اور ہمیں اس طرح پامال کرتا ہے جس طرح بیل کاٹے ہوئے غلہ کو روندتا ہے ، ہم پر ذلت کی مہر لگاتا اور ہماری جلالت و بزرگی کو سلب کر لیتا ہے ، اور یہ بُسر بن ارطاۃ جو آپ کی جانب سے ابھی ہم پر حاکم بن کر آیا ہے اس نے ہمارے مردوں کو قتل کر ڈالا ہے اور ہمارا مال لُوٹ لیا ہے اور کہتا ہے کہ جو کچھ کہنا ہو

کہو! اب میں کس ذریعہ سے اس کے مقابل خدا سے پناہ مانگوں ، اور کیونکر اس کی طرف پناہ لینے جاؤں؟ اگر حاکم وقت کی اطاعت ضروری نہ ہوتی تو ہم بھی باعزت و باقوت ہوتے ، اب اگر آپ اسے معزول کردیں تو ہم شکریہ ادا کریں گے ، اور معزول نہ کریں تو (مجبوری ہے) ہم نے سب کچھ آپ کو بتا دیا ہے (اور بری الذمہ ہو گئی ہوں) معاویہ، تم اپنی قوم کے بھروسہ پر مجھے دھمکاتی ہو ، میرا ارادہ ہے کہ تمہیں تند خو اونٹ پر سوار کر کے بسر بن ارطاۃ کی طرف واپس کردوں اور وہ تم میں اپنا حکم جاری رکھے" یہ سُن کر سودہ سر جھکا کے رونے لگیں ، اور یہ دو شعر پڑھے ؎

(۱) صلی الاله علی جسم تضمنه
قبر فاصبح فیه العدل مدفونا

(خدا اس جسم پاکیزہ پر رحمت نازل کرے جسے ایک قبر نے اپنی آغوش میں لے لیا ہے جس کے سبب اس میں عدل مدفون ہو گیا)

(۲) قد حالف الحق لا یبغی به بدلا
فصار بالحق والایمان مقرونا

(اس بزرگ نے حق کے ساتھ رہنے کی قسم کھائی تھی اور اسکے بدلے کسی چیز کا خواہاں نہ تھا، چنانچہ حق و ایمان کے ساتھ ہمیشہ رہا)

معاویہ - یہ کون شخص ہے ؟ سودہ ، یہ بزرگ علی بن ابی طالب ؑ ہیں ، معاویہ - انھوں نے تمھارے ساتھ کیا برتاؤ کیا تھا جو تمھاری نظر میں ایسے محترم ٹھہرے ، سودہ ، میں ایک بار ان کی خدمت میں بھی ایک عامل کی شکایت لے کر گئی تھی جسے اُن جناب نے ہمارے صدقات وصول کرنے پر مقرر کیا تھا ، اور میرے اور اس عامل کے درمیان تو تو ، میں میں ہو گئی تھی ، جب میں حاضر خدمت ہوئی تو وہ جناب نماز پڑھ رہے تھے ، نماز سے فارغ ہو کر میری جانب متوجہ ہوئے اور بڑی مہربانی سے پوچھا "تمھیں کوئی حاجت ہے ؟" - میں نے واقعہ بیان کیا ، حضرت سُنکر

رو دئے ، پھر عرض کی " خداوندا ! تو شاہد ہے مجھ پر بھی اور ان عاملوں پر بھی کہ میں نے انھیں تیری مخلوق پر ظلم کرنے کا حکم نہیں دیا ہے ، اور نہ تیرا حق چھوڑ دینے کی اجازت دی ہے (عدل پر رہنے کا حکم دیا ہے کہ جو خدائی حق ہے اسے ضرور لے لو اس کا چھوڑنا ظلم ہے ، اور اس سے زیادہ نہ لو کہ یہ بھی ظلم ہے) یہ کہہ کر اپنی جیب سے کھال کا ایک ٹکڑا نکالا اور اس پر تحریر فرمایا

بسم اللہ الرحمن الرحیم قد جاء تکم بینۃ من ربکم فاوفوا الکیل والمیزان بالقسط ولا تبخسوا الناس اشیاءھم ولا تعثوا فی الارض مفسدین بقیۃ اللہ خیر لکم ان کنتم مومنین وما انا علیکم بحفیظ (سورۂ ھود کی آیتیں جن کی ابتدا یا قوم اوفوا الکیل والمیزان الخ سے ہے ، اور یہ پہلا فقرہ قد جاء تکم بینۃ

من سر حکم سورۂ اعراف کا ہے ۔ بحار الانوار جلد نہم میں محمد بن طلحہ شافعی کی کتاب سے اس قصہ کے ذیل میں سورۂ اعراف ہی کی آیتیں ان کنتم مومنین تک منقول ہیں) جب تو اے عامل) میری تحریر پڑھے تو میرے عمل میں سے جو کچھ تیرے قبضہ میں ہے اس کی حفاظت کرتا اینکہ میرے پاس سے وہ شخص پہونچ جائے جو وہ امانت تجھ سے لے لے۔ والسلام "

میں اس تحریر کو لے کر واپس ہوئی ۔ قسم بخدا نہ اس تحریر پر مٹی سے مہر لگائی نہ ڈورے سے باندھا (یونہی دیدیا) اور میں نے وہ تحریر خود بھی پڑھ لی۔" معاویہ ۔" علیؑ بن ابی طالب نے تم لوگوں میں بادشاہ کے سامنے جرأت کرنے کا چسکا پیدا کر دیا ہے ، یہ مزہ بہت دیر میں جائیگا۔" پھر معاویہ نے حکم دیا کہ لکھ دو سودہ کا مال واپس کر دیا جائے اور ان کے ساتھ عدل برتا جائے۔ سودہ ، یہ حکم صرف میرے لئے ہے یا میری قوم کے لئے بھی!"

معاویہ، تم کو اپنی قوم سے کیا غرض ؟ ، سودہ ، خدا کی قسم یہ بڑی لغو اور شرمناک بات ہوگی ، اگر یہ عدل میری روی قوم کے لئے نہ ہوا ۔ آپ کا حکم سب کے لئے نہیں ہے تو چھوڑیئے جو قوم کا حشر وہ میرا حشر ! معاویہ نے کاتب سے کہا سودہ اور اس کی قوم دونوں کے لئے نوشتہ لکھ دے ۔

(بلاغات النساء ط ۳۱ و ۳۲ تالیف الامام ابی الفضل احمد بن ابی طاہر المتوفی سنہ ۲۸۰ھ) اس واقعہ میں اکثر مقامات توجہ کے مستحق ہیں جو ناظرین پر چھوڑے جا رہے ہیں ،

خاتمہ پر ضرار بن ضمرہ لیثی کا واقعہ ملاحظہ فرمائیے، دیکھئے وہ کیونکر شام کے دربار میں امیر المومنین ع کے عدل اور دوسرے محاسن کا نقشہ کھینچتے اور دشمن کو آنسو بہانے پر مجبور کرتے ہیں ، یہ واقعہ علمائے اہلسنت کی مختلف کتابوں میں بعض الفاظ کی کمی یا زیادتی کے ساتھ مذکور ہے، مثلاً (۱) کتاب الامالی مؤلفہ ابو علی اسمعیل بن القاسم القالی المتوفی سنہ ۳۵۶ھ چاپ مصر صفحہ ۱۴۲ ج دوم ۔

(۲) الریاض النضرہ چاپ مصر ص۲۱۲ جلد دوم (۳) کتاب الاستیعاب چاپ حیدرآباد دکن در ذیل کلمہ علیؑ بن ابی طالب (۴) شرح نہج البلاغہ ابن ابی الحدید ج۴ ط۲۷۶ و ۲۷۷ چاپ مصر (۵) صواعق محرقہ ص۷۵ چاپ مصر مطبوعہ سنہ ۱۳۲۴ھ۔ ہم اس واقعہ کو کتاب الامالی کے الفاظ میں سپرد قلم کر رہے ہیں وہ لکھتے ہیں کہ ایک مرد ہمدانی نے بیان کیا کہ

قال معاویہ لضرار الصُّدائی۔ یا ضرار صف لی علیا رض قال اعفنی یا امیر المومنین، قال لتصفنّہ، قال اما اذ لا بد من وصفہ فکان واللہ	معاویہ نے ضرار سے کہا "علیؑ کا کچھ وصف بیان کرو"۔ ضرار نے کہا "اے امیر! مجھے معاف رکھو"۔ معاویہ نے کہا تم کو ان کا وصف بیان کرنا ہوگا" ضرار بولے "جب ان کا وصف کرنا ضروری ہے

بعید المدی، شدید القوی، یقول فصلا، ویحکم عدلا، یتفجر العلم من جوانبہ، و تنطق الحکمۃ من نواحیہ، یستوحش من الدنیا وزھرتھا، ویستانس باللیل ووحشتہ، وکان واللہ غزیر العبرۃ، طویل الفکرۃ، یقلب

تو سنئے! خدا کی قسم وہ بلند ہمت تھے، بے پناہ قوت والے تھے دوٹوک بات بولتے، اور عدل پر حکم کیا کرتے تھے، ان کے پہلوؤں سے علم اُبلتا تھا، اور ان کے اطراف سے حکمت کی آواز سُنائی دیتی تھی وہ دُنیا اور اس کی شادابی سے وحشت کرتے، اور رات اور اس کے سناٹے سے مانوس رہتے تھے، بہت

كفه ، ويخاطب نفسه ، يعجبه من اللباس ما قصر ومن الطعام ما خشن ، كان فينا كاحدنا ، يجيبنا اذا سئلناه ، وينبئنا اذا استنبأناه ونحن مع تقريبه ايانا وقربه منا لا نكاد نكلمه لهيبته ، ولا نبتدئه لعظمته ، يعظم اهل الدين ويحب المساكين ، لا يطمع القوى في باطله ، ولا ييأس الضعيف

زیادہ روتے اور ہمیشہ فکر میں ڈوبے رہتے تھے اپنی ہتیلیوں کو الٹتے رہتے اور دل سے باتیں کرتے رہتے تھے انھیں کو تاہ لباس پسند آتا اور بدمزہ کھانا مزہ دیتا تھا ، ہم لوگوں میں ہمیں جیسے معلوم ہوتے ، جب ہم کچھ پوچھتے تو وہ جواب دیتے اور ہم دریافت کرتے تو ہمیں بتاتے تھے ، ان جناب کے ہم لوگوں کو پاس بٹھا لینے اور اُن کے پاس ، ہمارے جا بیٹھنے کے باوجود ہم ان کی ہیبت کے سبب ان سے

من عدله، واشهد
لقد رأيته في بعض
مواقفه وقد ارخى
الليل سدوله،
وغارت نجومه،
وقد مثل في محرابه
قابضا على لحيته،
يتململ تململ السليم،
ويبكي بكاء الحزين،
ويقول يا دنيا غري
غيري، الي تعرضت
ام الي تشوقت، هيهات!
قد باينتك ثلاثا
لا رجعة فيها،
فعمرك قصير وخطرك

کلام نہیں کر سکتے تھے، اور
ان کی عظمت کے باعث گفتگو
میں پہل نہیں کرتے تھے،
وہ اہل دین کی تعظیم کرتے،
اور مسکینوں سے محبت کرتے
تھے۔ کوئی قوی شخص اپنے
باطل میں ان سے موافقت کی
طمع نہ رکھتا اور کوئی ضعیف
ان جناب کے عدل سے مایوس
نہ ہوتا تھا، میں گواہی دیتا ہوں
کہ انھیں ان کے کسی مقام عبادت
میں اس وقت دیکھا جب
رات نے اپنے پردے ڈال رکھے
تھے اور ستارے پستی کی جانب
مائل ہو چکے تھے، کہ وہ جناب

حقیر، آہ! من قلة الزاد، وبعد السفر، ووحشة الطريق فبكى معاوية وقال رحم الله ابا الحسن فلقد كان كذلك۔ فكيف حزنك عليه يا ضرار، قال حزن من ذبح واحدها في حجرها"

اپنی محراب میں کھڑے ریش مبارک مٹھی میں دبائے اس طرح تڑپ رہے تھے جیسے مار گزیدہ تڑپتا ہے، اور غمزدہ کی طرح رو رہے تھے اور کہتے جاتے تھے، اے دنیا! میرے غیر کو دھوکا دے۔ تو میرے سامنے آئی ہے، اور میرا شوق رکھتی ہے! یہ بات بہت دور ہے میں نے تجھے اس عورت کی طرح چھوڑ رکھا ہے جسے طلاق بائن دیدی گئی ہو جس میں رجوع کی گنجائش نہیں، تیری مدت کم ہے، اور تیری منزلت حقیر ہے آہ! زاد کتنا کم ہے اور سفر کتنا دراز ہے اور راہ کیسی وحشتناک ہے!"

یہ سُن کر معاویہ رونے لگے، اور
کہا "خدا ابوالحسنؑ پر رحمت نازل
کرے وہ یقیناً ایسے ہی تھے!
اچھا ضرار! ان کی جدائی پر تمہارا
غم و حُزن کس درجہ کا ہے؟"
ضرار نے کہا اس عورت کا سا
جس کا اکلوتا بچہ اس کی گود
میں ذبح کر دیا گیا ہو۔"

بیت المال کی اصلاح کرنا، پیغمبر اکرمؐ کے نظام مساوات و مواسات کو از سر نو زندہ کرنا، اعیان و اشراف عرب کی مخالفتوں کی پروا نہ کرنا، مظلومین کی دادرسی کو اپنی ذمہ داری کی روح قرار دینا (جو عین عدل ہے) اور امر خدا بن کر شدید مخالفتوں کا سامنا کرنا امیرالمومنینؑ کی بانی زندگی کا طرۂ امتیاز ہے، اگر بعد پیغمبر اسلام، کسی شخصیت کے ذریعہ ظاہری و باطنی دونوں صورتوں سے اسلام سربلند ہو سکتا تھا تو وہ یہی ذات تھی، اور انھیں تعلیموں نے جن کا ایک شمہ سپرد قلم ہوا ہے بلند کیا بھی،

ساری دنیا کیلئے حضرت کی زندگی توحید و عدل کا مظہر اور انسان کیلئے معیاری مثال ہے جو خطبہ اور دعا کی صورت میں، شرح قوانین و قضایا کی شکل میں، تقسیم علوم و فنون کے رنگ میں، اخلاقی، منزلی اور اجتماعی اصول و قواعد کی درستی و تشکیل میں، اور اپنے دشمن کے مقابل نظم سیاست میں ہویدا و آشکار ہے، اور جو ان جناب کی گفتار ہے وہی ان کا کردار ہے اس کردار کو زمان پیغمبر اعظمؐ سے لے کر مسجد کوفہ میں آپ کی شہادت کے وقت تک بنظر غور دیکھ جاؤ ایک ہی سلسلہ میں مسلسل اور ایک ہی فرض کے ساتھ وابستہ ملے گا۔ اور ہر قدم پر یجاھدون فی سبیل اللہ ولا یخافون لومۃ لائم (سورۂ مائدہ ۵۵) کا جلوہ نظر آئے گا یعنی بندگان خدا کو توحید و عدل الٰہی کی راہ پر چلانا جس میں ۶۳ برس کی مدت کے اندر کسی غرض دنیوی کا شائبہ ہوا و ہوس کی آمیزش، کوئی خاص فردی یا قومی رجحان یا میلان نہیں پایا جاتا۔ خود اس منزل میں ثابت قدم ہیں اور خدا سے ثبات قدم اور اس حالت کے مسلسل رہنے کی دعا کر رہے ہیں۔

اسئلك بحقك و — تجھ سے تیرے حق، تیرے

قدسك واعظم صفاتك	تنزہ ذات، تیرے عظیم صفات
واسمائك ان تجعل	واسماء کے واسطے سے سوال
اوقاتی من اللیل	کرتا ہوں کہ میرے شب و روز
والنهار بذكرك	کے سارے لمحات کو اپنے ذکر
معمورة وبخدمتك	سے بھر دے، اور اپنی ہی
موصولة، واعمالی	خدمت سے وابستہ رکھ، اور
عندك مقبولة،	میرے اعمال کو اپنے نزدیک
حتی تكون اعمالی	مقبول قرار دے، اس طرح
واورادی كلها	کہ میرے سارے اعمال اور
ورداً واحداً۔	تمام اوراد (وظائف) ایک ورد
وحالی فی خدمتك	(وظیفہ) بن جائیں، اور میرا حال
سرمداً۔ (دعائے کمیل)	تیری خدمت میں سرمدی ہو جائے۔

(۱) سارے لمحات زندگی کے ذکر سے مملو ہونے کے معنی یہی ہیں کہ توحید و عدل سے کبھی علیحدگی نہ ہو ورنہ ایک سانس بھی تصور وحدت سے خالی اور عدل سے معرا ہوگی تو ساری

زندگی ذکر خدا سے مملو نہ ٹھہرے گی اتنا سا خلا یقیناً واقع ہو گا۔

(۲) کل اعمال و اوراد کے ورد واحد بن جانے کا مطلب یہی ہے کہ یہ اعمال و اوراد اپنی نوعیتوں میں مختلف ہونے کے باوجود حدود الٰہیہ سے جو عین عدل ہیں باہر نہ ہوں، جیسے محمدؐ و آل محمد علیہم السلام چودہ فردوں میں رونما ہونے کے باوجود کلنا محمدؐ ہیں اسی طرح امیر المومنینؑ کے سارے اعمال و عبادات، اصلاح ناس، اور ترویج احکام الٰہیہ اور اس میں شدائد و مکارہ کا مقابلہ سب کے سب کلھا عدل کے مصداق ہیں،

یہیں سے اعتقاد کرلو کہ جس طرح عالم تکوین اور مجموعۂ کائنات وحدتِ حقیقیہ کے زیرِ اقتدار عدل پر مبنی ہے اور اس میں کوئی فطور اور ناپیوستگی نہیں ہے اسی طرح انسان کو عالم صغیر بتا کر اسے عدل پر باقی رہنے کی تلقین کرنے والے حکیم اسلام حضرت امیر المومنینؑ کے ساعات و لمحات زندگی ایک نظم (عدل پر ہیں۔ جن میں فطور و ناپیوستگی، خلا اور انفصال کی گنجائش نہیں ہے، امیر المومنینؑ کی زندگی کو سامنے رکھ کر

ذرا وہ آیت پھر پڑھئے جس میں مجموعۂ کائنات کے اندر فطور وناپیوستگی نہ ہونے کی خبر ہے ما تری فی خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر ھل تری من فطور، ثم ارجع البصر کرتین ینقلب الیك البصر خاسئا وھو حسیر (سورۂ ملک) تم رحمن کے خلق کرنے میں کوئی تفاوت نہیں پاؤ گے، لہذا اپنی نگاہ کو پلٹا کے دیکھ لو کوئی خلل اور ناپیوستگی پاتے ہو؟ پھر دوبارہ اپنی نگاہ کو پلٹاؤ وہ تم تک ذلیل اور بیکار ہو کر واپس ہو گی"

یعنی علیؑ کی ذات پر بار بار نظر ڈالئے، غور کیجئے نتیجہ وہی ہو گا جو نظم کائنات کو بار بار دیکھنے اور اس میں غور کرنے کا ہے، علیؑ کی ذات پر نظر کرنے کا حاصل ایک بامعرفت کے لئے آدم ونوح وابراہیم وموسی وعیسٰی علیہم السلام کی معرفت کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ کیوں کہ پیغمبر اسلامؐ فرما گئے ہیں من اراد ان ینظر الی آدم فی علمہ والی نوح فی شکرہ۔ والی ابراھیم فی خلقہ، والی موسی

فی هیبته والی عیسی فی زهده فلینظر الی علیؑ بن ابی طالب (ینابیع المودہ) نہ اُن مذکورہ انبیاء اولوالعزم میں کوئی نقص و خلل نہ علیؑ کی ذات میں ،
انتہا تو یہ کہ اگر کسی دہن سے اس بزرگوار کی زندگی کے کسی لمحہ کے متعلق کوئی نازیبا بات نکلی تو اسی دہن کی طرف پلٹا دی گئی۔

بہرحال ! جب امیرالمومنینؑ کی زندگی کا معیار توحید و عدل ہے اور اس کے سوا کچھ نہیں تو پھر آپ عرفان و بلندی اخلاق اور علم و عمل میں رحمۃ للعالمینؐ کا دوسرا نسخہ ، سیدالمرسلینؐ کے خاص نائب ، خاتم النبیینؐ کے نفس اور وصی برحق ٹھہرے ، اور چوں کہ رحمتہ للعالمینؐ کے وجود اقدس کا فیض زمان و مکان کی کسی حد سے محدود نہیں ہے ورنہ رحمت خدا محدود ہو جائے گی ۔ لہذا ان جنابؐ کے پیرو خاص اور نتیج کامل و بے مثال علی بن ابی طالبؑ کے وجود اقدس کا فیض بھی لامحدود ہے ۔ ورنہ مباہلہ میں نفس رسولؐ نہ کہے جاتے ،

ان گزشتہ مختصر سے مختصر بیانات کی روشنی میں اہل نظر غور کر کے بتائیں کہ آیا عقل انسانی کو علی بن ابی طالب ؑ کے علاوہ اور کوئی امام ملا ہے جو احکام دین کی تبلیغ میں سراسر محمد عربی (صلوات اللہ علیہ وآلہ) نظر آتا ہو ؟ کیا ملت محمدیہ نے بعد خاتم النبیین ؐ سوائے امیر المومنین ؑ کوئی ایسا حاکم پایا ہے جس کا حکم اور عمل اور دونوں عین عدل ہوں؟ کیا گروہ علماء نے بجز باب مدینۃ العلم کے کوئی ایسا عالم دیکھا ہے جس نے استحقاقی طور پر سلونی ارشاد کیا ہو اور توحید کا ایسا درس دیا ہو جس سے مافوق متصور نہیں ہو سکتا ؟ کیا عابدوں کی جماعت نے سوائے امام المتقین ؑ ایسا عابد پایا ہے جس کا استغراق محراب عبادت اور میدان جنگ میں یکساں رہا ہو ؟ کیا زاہدوں کی نظر سے امام الزاہدین کے علاوہ اور کوئی زاہد گزرا ہے جس نے دنیا کو مطلقہ بائنہ کی طرح چھوڑ رکھا ہو جس کا لباس واقعی فقیرانہ ہو اور غذا گدایانہ ہو اور اس

پیمانہ پر کہ اس سے بہتر میں کسی نہ کسی مفلس کی دل شکنی کا امکان ہو
اور یہ اس زاہد کو گوارا نہ ہو ؎

کرے خلاق عالم گر جہاں بعد از جہاں پیدا
مگر تو بہ! علیؑ سا دوسرا بندہ کہاں پیدا

واقعی بعد خاتم النبیین ؐ جو مقصود حقیقت امکانیہ،
علت زمان و مکان، عقل کلی مجرد، اور مظہر اتم علت العلل
تعالی شانہ ہیں امیر المومنینؑ سے بہتر کوئی ممکن پیدا نہ ہوا
صلوات اللہ و سلامہ علیہ و آلہ المعصومین،

ہر شئے کی حقیقت ایک ہی ہوا کرتی ہے، اس کے بیان
کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں، توحید و عدل خدا، امر ازلی
اور اصل دین الٰہی ہیں، آدمؑ سے لے کر خاتم ؐ تک
سارے انبیاء علیہم السلام نے ان کی تبلیغ فرمائی، پھر امیر المومنین ؑ
سے لے کر امام عصر عجل اللہ ظہورہ تک سبھی اس راہ تبلیغ
پر گامزن رہے، اور قرآن مجید، اس کی تفسیر اور اپنے
معصوم و بے خطا استدلال کے ذریعہ بنی آدم کو اس راہ کی

ہدایت فرماتے رہے ، غیبت امام ؑ کے بعد علماء اعلامؒ نے بھی حضرات معصومین ؑ کی ہدایت کی روشنی میں ان اصول دین کی تبلیغ میں مجاہدہ سے کام لیا ، اور اپنے اپنے دور میں کامیاب رہے ۔ وقت کے بدلنے سے حقیقت تو نہ بدلی انداز بیان بدلتا رہا ۔ اور یوں ہی بدلتا رہے گا ۔ اسی کیفیت کو پیش نظر رکھ کر یہ رسالہ ھدیۂ ناظرین کیا جا رہا ہے، اختصار پیش نظر تھا اس لئے توحید و عدل دونوں منزلوں میں تفصیل سے کام نہیں لیا گیا ہے ، جہاں جہاں خلارہ گیا ہے وہ ممکن ہے چھوٹے چھوٹے رسالوں سے پُر کیا جائے ، بشرط حیات ! وماتوفیقی الا باللہ علیہ توکلت وھو رب العرش العظیم

جنوری سنہ ۱۹۶۲ء

احقر
محمد مصطفےٰ عفی عنہ
جوہر

ہماری مطبوعات

۱۔ خدا کا وجود اور توحید | حضرت ختمی مرتبت صلوات اللہ علیہ وآلہ وسلم کا پانچ گروہوں یہود، نصاریٰ، دہریہ، ثنویہ اور مشرکین سے مناظرہ کا ترجمہ بقلم مولانا محمد مصطفےٰ صاحب جوہر قبلہ مدظلہ۔ قیمت ۲۵ پیسہ

۲۔ ثبوت باری | حدیث الہلیلج یعنی امام جعفر صادقؑ کا وہ مکالمہ جو ایک ہندی طبیب فلسفی منکر وجود باری سے ہوا اور بالآخر وہ مشرف باسلام ہوا۔ مترجمہ مولانا سید محمد ہارون صاحب قبلہ مرحوم و مغفور قیمت ۵۰ پیسہ

۳۔ عقائد جعفریہ | شیخ ابوجعفر طوسی علیہ الرحمہ المتوفی ۴۶۰ھ نے عقائد میں ایک رسالہ تصنیف فرمایا تھا۔ یہ اس کا اردو ترجمہ بقلم مولانا سید سرفراز حسین صاحب اعلی اللہ مقامہ ہے قیمت ۲۵ پیسہ

۴۔ اصول جعفریہ | علامہ حلی علیہ الرحمہ المتوفی ۷۲۶ھ نے عقائد میں ایک رسالہ بادلائل و براہین تصنیف فرمایا تھا۔ یہ اس کا اردو ترجمہ بقلم مولانا محمد مصطفےٰ صاحب جوہر مدظلہ ہے۔ قیمت ۲۵ پیسہ

مجلس المسلمین ۱۴۔ ایچ رضویہ کالونی۔ کراچی ۱۸، پاکستان

شائع کردہ

مجلس المسلمین

بین الاقوامی

۱۴- ایچ - رضویہ کالونی - کراچی —— پاکستان -