توحید اور عدل

نہج البلاغہ کی روشنی میں

تصنیف و تحقیق

مولانا محمد مصطفیٰ جوہر

مرکز افکار اسلامی

توحید اور عدل

جناب امیر المومنین علیؑ بن ابی طالب علیہ السلام
کے کلامِ معجز بیان نہج البلاغہ کی روشنی میں

تصنیف و تحقیق
مولانا محمد مصطفیٰ جوہرؔ

مرکز افکار اسلامی

کتاب سے کسی قسم کے استفادہ کی اجازت ہے

نام کتاب: توحید اور عدل

جناب علی بن ابی طالب علیہ السلام کے کلام معجز بیان نہج البلاغہ کی روشنی میں

تصنیف: مولانا محمد مصطفی جوہر

اشاعت اوّل: نومبر 2026ء مطابق جمادی الثانی 1448ھ

ناشر: مرکز افکار اسلامی

ویب سائٹ: www.afkareislami.com

ای میل: afkareislami@yahoo.com

واٹس ایپ: 00923025230406

فہرست

عنوان	صفحہ نمبر
دیباچہ	۵
مقدمہ	۱۳
توحید	۱۵
(۱)توحید فی الذات	۱۶
(۲)توحید فی الصفات	۱۷
(۳)توحید فی الافعال	۱۷
(۴)توحید فی المعبودیہ	۱۸
(۵)توحید فی الحکم	۱۸
پہلا مقدمہ	۱۹
دوسرا مقدمہ	۲۰
تیسرا مقدمہ	۲۲
چوتھا مقدّمہ	۲۳
توحید فی الذات	۲۵
توحید فی الصفات	۲۶
توحید فی الافعال	۶۰
توحید فی العبادۃ	۶۵
عدل	۸۱

- غذا میں عدل ۹۶
- لباس میں عدل ۱۰۱
- کسب معیشت میں عدل ۱۰۱
- حق اللہ ادا کرنے کی منزل میں عدل ۱۰۴
- مرافعۃ میں عدل ۱۰۶
- تدبیر منزل میں عدل ۱۰۷
- تقسیم بیت المال میں عدل ۱۱۶
- میدان جنگ میں عدل ۱۲۳
- خاتمہ ۱۳۷

دیباچہ

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

اَلۡحَمۡدُ لِلّٰہِ الَّذِیۡ وَاحِدٌ لَا بِعَدَدٍ وَّعَدۡلٌ فِي الۡحُکۡمِ وَالۡقَضَاءِ وَالصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ عَلٰی سَفِیۡرِہٖ وَاَمِیۡنِہٖ مُحَمَّدٍ الۡمُصۡطَفٰی وَاٰلِہِ الَّذِیۡنَ بِہِمۡ یُسۡتَعۡطَی الۡھُدٰی وَیُسۡتَجۡلَی الۡعَمٰی۔

توحید اور عدل دو ایسے موضوع ہیں جو نہج البلاغہ کے الفاظ و تحریر ہی میں نہیں علی علیہ السلام کے اعضاء و جوارح اور تصویر میں نظر آتے ہیں۔

نہج البلاغہ کے پہلے خطبہ میں امیر المومنین علیہ السلام فرماتے ہیں۔

اَوّلُ الدِّیۡنِ مَعۡرِفَتُہٗ۔

دین کی ابتداء اللہ کی معرفت ہے۔ (۱)

اور اس معرفت کا ذریعہ امامت کو قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

وَاِنَّمَا الۡاَئِمَّۃُ قُوَّامُ اللّٰہِ عَلٰی خَلۡقِہٖ، وَعُرَفَآئُہٗ عَلٰی عِبَادِہٖ۔

بلاشبہ آئمہ اللہ کے ٹھہرائے ہوئے حاکم ہیں اور اللہ کے بندوں کو اس کی معرفت کرانے والے ہیں۔ (۲)

اس فرمان کو مدنظر رکھتے ہوئے علما نے یہی کہا کہ علی علیہ السلام اور آپ کے فرزندانؑ ہی توحید و عدالت جیسے موضوعات کو سمجھنے کا دروازہ ہیں۔

(۱) ثقۃ الاسلام مرحوم کلینیؒ اصول کافی کتاب التوحید باب جوامع التوحید میں امیر المومنینؑ کا

---

(۱) نہج البلاغہ، خطبہ ۱، ص ۹۱

(۲) نہج البلاغہ، خطبہ ۱۵۰، ص ۴۲۵

توحید سے متعلق ایک خطبہ نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

وَهِيَ كَافِيَةٌ لِمَنْ طَلَبَ عِلْمَ التَّوْحِيْدِ اِذَا تَدَبَّرَهَا وَفَهِمَ مَا فِيْهَا. فَلَوِ اجْتَمَعَ اَلْسِنَةُ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ لَيْسَ فِيْهَا لِسَانُ نَبِيٍّ، عَلٰى اَنْ يُبَيِّنُوا التَّوْحِيْدَ بِمِثْلِ مَا اَتٰى بِهٖ - بِاَبِيْ وَاُمِّيْ -مَا قَدَرُوْا عَلَيْهِ. وَلَوْلَا اِبَانَتُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا عَلِمَ النَّاسُ كَيْفَ يَسْلُكُوْنَ سَبِيْلَ التَّوْحِيْدِ۔ [1]

علمِ توحید کے طلبگار اگر اس خطبہ میں غور وفکر کریں تو ان کے لیے یہی خطبہ کافی ہے اور اگر انبیاء کے علاوہ تمام جن وانسان یک زبان ہو کر اِس جیسی توحید جیسی آپؑ۔اُن پر میرے ماں باپ فدا ہوں۔ نے بیان کی ہے بیان کریں تو ان کے بس کی بات نہیں۔اگر آپؑ توحید کو بیان نہ کرتے تو لوگوں کو معلوم ہی نہ ہوتا کہ راہِ توحید کو کیسے طے کرنا ہے۔

(۲) سید مرتضیٰ علم الہدیٰؒ اپنی کتاب امالی میں ایک عنوان قائم کرتے ہیں، ''مِنْ اَخْبَارِ اَهْلِ التَّوْحِيْدِ وَالْعَدْلِ'' اس عنوان کے تحت تحریر فرماتے ہیں:

اِعْلَمْ اَنَّ اُصُوْلَ التَّوْحِيْدِ وَالْعَدْلِ مَاْخُوْذَةٌ مِنْ كَلَامِ اَمِيْرِ الْمُؤْمِنِيْنَ وَخُطَبِهٖ. فَاِنَّهَا تَتَضَمَّنُ مِنْ ذٰلِكَ مَا لَا زِيَادَةَ عَلَيْهِ وَلَا غَايَةَ وَرَائَهٗ. وَمَنْ تَاَمَّلَ الْمَا ثُوْرَ فِيْ ذٰلِكَ مِنْ كَلَامِهٖ عَلِمَ اَنَّ جَمِيْعَ مَا اَسْحَبَ الْمُتَكَلِّمُوْنَ مِنْ بَعْدِ فِيْ تَصْنِيْفِهٖ وَجَمْعِهٖ، اِنَّمَا هُوَ تَفْصِيْلٌ لِتِلْكَ الْجُمَلِ وَشَرْحٌ لِتِلْكَ الْاُصُوْلِ۔ [2]

---

[1] اصول کافی ج ا ص ۱۳۶

[2] امالی الشریف المرتضیٰؒ، مطبوعہ دمشق، ص ۹۹

تمہیں معلوم ہونا چاہیے کہ توحید وعدل کے اصول امیر المومنینؑ کے کلمات وخطبات سے ماخوذ ہیں کیونکہ وہ تمام الہیاتی مطالب پر حاوی ہیں ان میں نہ اضافہ ممکن ہے اور نہ ان سے آگے کوئی حد ہے۔ چنانچہ جو شخص آپؑ کے کلام پر نظر کرے وہ جان لے گا کہ آپؑ کے بعد متکلمین نے جن تفصیلی مباحث کی تالیف وتدوین کی وہ آپؑ ہی کے بیان کردہ مجملات کی تفصیل اور آپؑ ہی کے پیش کردہ اصول کی تشریح وتوضیح ہے۔

(۳) ابن ابی الحدید معتزلی نے اپنی بیس جلدی شرح نہج البلاغہ میں متعدد مقامات پر امامؑ کی توحید وعدالت کو بیان کیا ہے۔ خطبہ ۱۰۷ کی شرح میں گویا وجد میں آ گئے اور آپؑ کو امام اھل العدل والموحدین قرار دیتے ہوئے لکھتے ہے:

مَنْ اَرَادَ اَنْ يَّتَعَلَّمَ الْفَصَاحَةَ وَالْبَلَاغَةَ، وَيَعْرِفَ فَضْلَ الْكَلَامِ بَعْضَهٖ عَلٰى بَعْضٍ، فَلْيَتَاَمَّلْ هٰذِهِ الْخُطْبَةَ، فَاِنَّ نِسْبَتَهَا اِلٰى كُلِّ فَصِيْحٍ مِّنَ الْكَلَامِ۔ عَدَا كَلَامِ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ۔ نِسْبَةُ الْكَوَاكِبِ الْمُنِيْرَةِ الْفَلَكِيَّةِ اِلَى الْحِجَارَةِ الْمُظْلِمَةِ الْاَرْضِيَّةِ، ثُمَّ لِيَنْظُرِ النَّاظِرُ اِلٰى مَا عَلَيْهَا مِنَ الْبَهَاءِ، وَالْجَلَالَةِ وَالرُّوَاءِ، وَالدِّيْبَاجَةِ، وَمَا تَحْدِثُهٗ مِنَ الرَّوْعَةِ وَالرَّهْبَةِ ،وَالْمَخَافَةِ وَالْخَشْبَةِ، حَتّٰى لَوْ تُلِيَتْ عَلٰى زِنْدِيْقٍ مُلْحِدٍ مُصَمِّمٍ عَلٰى اِعْتِقَادِ نَفْيِ الْبَعْثِ وَالنَّشُوْرِ، لَهُدَّتْ قُوَاهُ، وَارْعَبَتْ قَلْبَهٗ، وَاَضْعَفَتْ عَلٰى نَفْسِهٖ، وَزَلْزَلَتِ اعْتِقَادَهٗ فَجَزَى اللّٰهُ قَائِلَهَا عَنِ الْاِسْلَامِ اَفْضَلَ مَا جَزٰى بِهٖ وَلِيًّا مِنْ اَوْلِيَائِهٖ! فَمَا اَبْلَغَ نُصْرَتَهٗ لَهٗ! تَارَةً بِيَدِهٖ وَسَيْفِهٖ، وَتَارَةً بِلِسَانِهٖ وَنُطْقِهٖ، وَتَارَةً بِقَلْبِهٖ وَفِكْرِهٖ! اِنْ

قِيْلَ: جِهَادٌ وَحَرْبٌ، فَهُوَ سَيِّدُ الْمُوَاحِّدِيْنَ وَالْمُحَارِبِيْنَ، وَاِنْ قِيْلَ: وَعْظٌ وَتَذْكِيْرٌ، فَهُوَ اَبْلَغُ الْوَاعِظِيْنَ وَالْمُذَكِّرِيْنَ، وَاِنْ قِيْلَ: فِقْهٌ وَتَفْسِيْرٌ فَهُوَ رَئِيْسُ الْفُقَهَاءِ وَالْمُفَسِّرِيْنَ، وَاِنْ قِيْلَ: عَدْلٌ وَتَوْحِيْدٌ، فَهُوَ اِمَامُ اَهْلِ الْعَدْلِ وَالْمُوَحِّدِيْنَ:

لَيْسَ عَلَى اللهِ بِمُسْتَنْكَرٍ اَنْ يَّجْمَعَ الْعَالَمَ فِيْ وَاحِدٍ۔ [1]

جو شخص فصاحت و بلاغت کو سیکھنا چاہتا ہے اور ایک کلام کی دوسرے پر فضیلت کو جانا چاہتا ہے، اُسے اس خطبہ میں غور کرنا چاہیے۔ اللہ اور رسول اللہؐ کے کلام کے علاوہ ہر فصیح کلام سے اِس کی نسبت ایسے ہے، جیسے آسمان کے چمکتے ہوئے ستاروں کو زمین کے تاریک پتھروں سے ہے۔ پھر دیکھنے والا دیکھے کہ اِس کلام میں کتنا حسن، عظمت، سیرابی اور خوبصورتی ہے، اور اِس خطبہ سے کتنا رُعب و دبدبہ اور خوف وڈر پیدا ہوتا ہے۔ اس خطبہ کو اگر کسی ایسے بے دین وملحد کے سامنے پڑھا جائے جو قیامت کے دن مردوں کو دوبارہ زندہ کرنے اور قیامت میں اُنہیں پیش کرنے کی نفی وانکار پر مضبوط عقیدہ رکھتا ہو تو اس کی طاقت بلبلانے لگے گی، دل خوف زدہ ہوگا اور خود میں کمزوری اور عقیدے میں بھونچال محسوس کرے گا۔ خدا اس خطبہ کے کہنے والے کو اسلام کی طرف سے وہ بہترین جزا دے جو وہ اولیاء کو دیتا ہے۔ اسلام کے لیے اس کی مدد کتنی عظیم تھی، کبھی ہاتھ سے، تو کبھی تلوار سے، کبھی زبان سے، تو کبھی بیان سے، اور کبھی دل سے تو کبھی فکر سے مدد کی۔ اگر جنگ و جہاد کے لحاظ سے کہا

---

[1] شرح نہج البلاغہ، ابن ابی الحدید معتزلی، ج ۷، ص ۲۰۲

جائے تو وہ مجاہدوں اور جنگجوؤں کا سردار اور اگر وعظ و نصیحت کے اعتبار سے کہا جائے تو وہ سب سے بڑے واعظ اور یاددہانی کرانے والا ہیں۔ اگر فقہ و تفسیر کو سامنے رکھا جائے تو وہ فقہاء و مفسرین کا رئیس ہے اور اگر عدل و توحید کی بات کی جائے تو وہ اہلِ عدل و موحّدین کا امامؑ ہے۔ اللہ کے لیے یہ ناممکن نہیں کہ پورے جہان کو ایک میں جمع کر دے۔

ایک مقام پر لکھتے ہیں:

واعْلَمْ اَنَّ التَّوْحِيْدَةَ وَالْعَدْلَ وَالْمَبَاحِثَ الشَّرِيْفَةَ الْاِلٰهِيَّةَ. مَا عُرِفَتْ اِلَّا مِنْ كَلَامِ هٰذَا الرَّجُلِ، وَاَنَّ كَلَامَ غَيْرِهٖ مِنْ اَكَابِرِ الصَّحَابَةِ لَمْ يَتَضَمَّنْ شَيْئًا مِنْ ذٰلِكَ اَصْلًا، وَلَا كَانُوْا يَتَصَوَّرُوْنَهٗ، وَلَوْ تَصَوَّرُوْهُ لَذَكَرُوْهُ. وَهٰذِهِ الْفَضِيلَةُ عِنْدِیْ اَعْظَمُ فَضَائِلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ۔ [1]

واضح رہے کہ توحید و عدل اور دوسری عظیم الٰہی بحثیں اِس شخصیت کے کلام کے علاوہ نہیں جانی جاسکتیں۔ آپ کے علاوہ وہ بزرگ صحابہ کے کلام میں ایسی کوئی چیز اصلاً شامل نہیں اور وہ ایسی گفتگو کا تصور بھی نہیں رکھتے تھے اگر ان کے تصور میں کچھ ہوتا تو بیان کرتے اور میرے نزدیک یہ فضیلت آپؑ کے فضائل میں سے بڑی فضیلت ہے۔

معرفت خدا اور توحید سے متعلق امامؑ کے فرامین کو ''نہج البلاغہ اور معرفتِ خدا'' کے نام سے کتاب میں جمع کیا گیا ہے۔ کتاب مرکز افکار اسلامی کی ویب سائٹ پر ملاحظہ فرمائیں۔

عدالتِ علوی ایک ایسا موضوع ہے جس کے بارے میں مسلمان کیا عیسائی دانشوروں نے بھی بھرپور لکھا۔ عصر حاضر کے لبنان کے ایک مشہور عیسائی ادیب و مورخ ''جورج

[1] شرح نہج البلاغہ، ابن ابی الحدید معتزلی، ج ۶، ص ۳۴۶

جرداق'' نے اس موضوع پر پانچ جلدوں پر مشتمل کتاب لکھی جس کا نام ''الامام علی صوۃ العدالۃ الانسانیۃ'' رکھا۔ اس کتاب کا اردو میں بھی خلاصہ کیا گیا جس کا نام ''ندائے عدالتِ انسانی'' ہے۔ لبنان ہی کے ایک اور عیسائی شاعر و مصنف جبران خلیل نے اپنی متعدد کتابوں میں امامؑ کی عدالت کو بیان کیا۔ ان دو مصنفین کی تحریروں کا خلاصہ اور مفہوم یوں مشہور ہو گیا ہے۔ ''قُتِلَ عَلِيٌّ فِيْ مِحْرَابِ عِبَادَتِهٖ لِشِدَّةِ عَدَالَتِهٖ'' علیؑ اپنے محرابِ عبادت میں اپنی شدّت عدالت کی وجہ سے قتل کیے گئے۔

عدالت علی علیہ السلام کو جورج جرداق ان لفظوں میں پیش کرتے ہیں:

> عدالت اس کی روح کا جزو اور اس کے قلب میں پیوست تھی جس نے دوسرے فضائل و کمالات کو بھی اپنے ساتھ سمیٹ لیا تھا۔ اس کے لیے عدالت سے ہٹنا اور اپنے فطری تقاضے سے اختلاف ممکن نہ تھا۔ عدالت ایک ایسا مادہ اور عنصر تھی جو اس کے اعضا و جوارح اور عناصر بدن میں شامل اور خون کے مانند رگوں میں دوڑی ہوئی تھی۔ [1]

مشہور عربی ادیب و مصنف جاحظ لکھتے ہیں:

> كَانَ عَلِيٌّ لَا يَسْتَعْمِلُ فِي حَرْبِهٖ اِلَّا مَا عَدَّلَهٗ وَوَافَقَ فِيهِ الْكِتَابَ وَالسُّنَّةَ۔ [2]
>
> علیؑ اپنی جنگ میں صرف وہی طریقہ و ذریعہ استعمال کرتے تھے جو عدل و انصاف پر مبنی ہوتا اور جس میں کتاب (قرآن) اور سنت کی موافقت پائی جاتی۔

امیر المومنینؑ کی عدالت پر بہت سی کتابیں لکھی گئیں اور نہج البلاغہ سے متعدد حوالے و

---

[1] ندائے عدالتِ انسانی، ص ۱۸

[2] رسائل، الجاحظ، ص ۳۶۵

واقعات بھی اس موضوع پر پیش کیے گئے۔ اکثر مصنفین نے نہج البلاغہ کے خطبہ ۲۲۱ میں آپؑ کے بھائی حضرت عقیل سے آپؑ کی گفتگو اور ایک صاع اضافی گندم بھی نہ دینے کے واقعہ کو درج کیا ہے۔ فقط یہ نہیں، علی علیہ السلام وہ ذات ہیں جو اپنے قاتل کو ضربیں لگانے میں بھی عدالت کو مدنظر رکھتے ہیں اور اپنے بچوں کو وصیت کرتے ہیں:

اُنْظُرُوْا اِذَآ اَنَا مُتُّ مِنْ ضَرْبَتِہٖ ھٰذِہٖ، فَاضْرِبُوْہُ ضَرْبَۃً بِضَرْبَۃٍ۔ [1]

اور دیکھو! جب میں اس ضرب سے مر جاؤں تو اس ایک ضرب کے بدلے میں ایک ہی ضرب لگانا۔

تابِ حاضر ''توحید اور عدل، نہج البلاغہ کی روشنی میں'' کے مصنف جناب مولانا محمد مصطفی جوہر اعلی اللہ مقامہ نے اختصار کے باوجود اس موضوع کو خوب نبھایا۔ کتاب میں جا بجا عبارتوں سے آپ کی منطق و فلسفہ سے دلچسپی ظاہر ہوتی ہے۔ آپ حسین گنج ضلع سیوان صوبہ بہار میں مئی ۱۸۹۱ء کو پیدا ہوئے۔ ۱۳۴۱ھ میں سلطان المدارس سے صدر الافاضل کی سند حاصل کی، مختلف مدارس میں درس و تدریس کے فرائض ادا کرتے رہے۔ ۱۹۴۹ء میں پاکستان تشریف لائے۔ جامعہ امامیہ کراچی میں درس و تدریس کا سلسلہ جاری رکھا۔ متعدد کتابیں تالیف و تصنیف فرمائیں۔ الغدیر کی جلد اول کا اردو میں ترجمہ کیا۔ آپ شاعر بھی تھے۔ آپ کے کلام کا مجموعہ ''محراب'' کے نام سے شائع ہوا جس میں ۳۶ قصائد اور ۲۲ سلام پیش کیے گئے۔ آپ کے حالات اور کلام پر مشتمل تین کتابیں لکھی گئیں۔ جوہرِ آگہی، جواہر اور قدرِ جوہر۔ آپ کے فرزند جناب علامہ طالب حسین جوہریؒ کی تحریک پر ان تینوں کتابوں کو یکجا کیا گیا اور ''جوہر شناسی'' نام رکھا گیا۔ آپ کے حالات زندگی اور خدمات دینی کو ان کتابوں میں پڑھا جا سکتا ہے۔

---

[1] نہج البلاغہ، وصیت ۴۷، ص ۶۰۷

مولانا محمد مصطفی جوہرؒ نے اپنی طویل دینی خدمات کی انجام دہی کے بعد اکتوبر ۱۹۸۵ء کو رحلت فرمائی اور کراچی میں سپرد خاک ہوئے۔ پروردگار ان خدمات کو قبول فرمائے۔قوم کو علما کی میراث کی حفاظت اور اس کی نشر و اشاعت کی توفیق نصیب فرمائے۔

مرکز افکار اسلامی کوشاں ہے کہ نہج البلاغہ پر لکھی جانے والی پرانی کتب کی نئے سرے سے اور معیاری انداز سے اشاعت کی جائے۔ الحمد للہ افکار اسلامی نہج البلاغہ سے متعلق چالیس کے قریب کتابیں شائع کر چکا ہے۔ کتاب حاضر ۱۹۶۲ء میں پہلی بار مجلس المسلمین کراچی کی طرف سے شائع ہوئی جو اس وقت ناپید ہے۔ ہمیں کراچی میں علامہ طالب حسین جوہریؒ کا عظیم الشان کتابخانہ دیکھنے کا موقع ملا۔ آپ کے فرزند جناب مولانا امجد جوہری صاحب نے بہت زحمت کی اور پورا کتابخانہ دکھایا۔ یہ کتاب وہاں بھی دستیاب نہ ہوئی۔ کافی تلاش کے بعد کراچی ہی سے جناب مولانا ڈاکٹر محمد رضا داؤدانی صاحب سے یہ کتاب حاصل ہوئی۔ نئی کمپوزنگ کرائی گئی، عربی عبارتوں پر اعراب لگائے گئے، نہج البلاغہ اور شرح نہج البلاغہ ابن ابی الحدید کے حوالے نئے سرے سے ترتیب دیے گئے اور اب کتاب آپ کی خدمت میں پیش کی جارہی ہے۔

والسلام

مقبول حسین علوی

مرکز افکار اسلامی

۱۷ نومبر ۲۰۲۶ء

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡم

اَلۡحَمۡدُ لِلّٰہِ وَکَفٰی، وَسَلَامٌ عَلٰی عِبَادِہِ الَّذِیۡنَ اصۡطَفٰی، اَمَّا بَعۡدُ

(۱) یہ حقیقت غالباً دلیل کی محتاج نہیں ہے کہ حلقۂ عقلا 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 انسانِ عاقل کو جب تک استدلال کے ذریعہ تشفی نہیں ہوتی وہ زیر بحث مسئلہ کو ماننے کے لیے تیار نہیں ہوتا۔

(۳) استدلال کی دو قسمیں ہیں:

(۱) عقلی (۲) نقلی

عقلی دلیل کے ماننے میں سارے عقلا شریک ہیں بشرطیکہ ان کی عقلیں سلیم ہوں، ماحول سے متاثر، ضد اور تعصب کے زیر اثر یا غلط استدلال کی عادی نہ ہوگئی ہوں۔

نقلی دلیل یعنی بزرگانِ قوم کے اقوال اگرچہ اسی حلقہ میں قابلِ اعتبار و اعتماد ہیں جن کے بزرگوں کی جانب منسوب ہیں لیکن اگر وہ دلیلیں اور وہ اقوال درحقیقت استدلالِ 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 تو 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

علیؑ بن ابی طالب علیہ السلام 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 ارشادات توحید و عدل کے متعلق نوع انسانی تک پہنچے ہیں وہ عقل کی اس منزل سے اترے ہیں جس کے مافوق متصور نہیں اور اُن کے جان لینے کے بعد کوئی عاقل ان کے مان لینے میں تامل نہیں کر سکتا، پھر حصہ 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 دعوے 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 بہ غور پڑھا جائے۔

(۵) دو مختلف الخیال گروہوں کو ایک مرکز یا ایک خط پر لانے کے لیے اس بات کا لحاظ ضروری ہے کہ ان دونوں گروہوں کے درمیان مشترک اصول کون سے ہیں، جنھیں دونوں گروہ بغیر کسی تردد و تامل کے مانتے ہیں اور وہ اصول اُن کے نزدیک بدیہی ہیں تاکہ کسی ایک کو بھی اپنے مخالف سے اپنی بات منوانے کی زحمت برداشت کرنا نہ پڑے۔ پھر ان اصولوں پر یہ نظر بھی کی جائے کہ آیا ان میں سے کوئی اصل اور قاعدہ ان دونوں 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 کر دی جائے، یہ مسلم ہے کہ اس تنقیح سے نقیضین کا بیک وقت واقع ہونا تو ثابت نہ ہو سکے گا کیونکہ یہ امر محال ہے، بلکہ ان میں کا ایک ہی پہلو درست نکلے گا، جو درست نکلے گا اس کا مخالف پہلو خود بہ خود 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 مسلمہ سے شکست کھا جائے گا اور اسے حق کے مان لینے میں کوئی زحمت گوارا نہ کرنا ہوگی۔ ان مذکورہ بالا امور کی روشنی میں اصل مضمون شروع ہوتا ہے۔

توحید

دہریین اور الٰہیین کے درمیان جو مسلمات مشترک ہیں ان میں یہ دو مسلّمے بھی ہیں جو نوع انسانی کے اجماعی مسئلے کہے جاسکتے ہیں۔

(۱) مبدء عالم قدیم ہے، ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا 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 (اس کی 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 قدم میں اکیلا نہیں ہے، اس کا کوئی شریک ہے۔ چنانچہ نصاریٰ کے بعض فرقے روح القدس اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام 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 شرکاء ہیں، جیسے جناب عیسیٰ علیہ السلام کیونکہ اگر اوصاف میں اختلاف ہوا تو الوہیت غائب۔

(۳) یہ بھی مانا گیا ہے کہ مبدء عالم کے افعال میں بھی اس کے شریک ہیں، یعنی وہ خالق ہیں اور مؤثّر فی العالَم۔ 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، وصفات وافعال میں تو مبدء عالم کا کوئی شریک نہیں ہے لیکن عبادت میں اس کے شرکاء ہیں اور یہ لوگ اصطلاح میں مشرکین کہے جاتے ہیں خواہ عرب کے ہوں یا ساری دنیا کے۔ ان عقیدوں سے نہ یونان کی الہیات محفوظ رہی نہ مشرق کی۔ بلکہ اہل 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 مبدء عالم کا کوئی شریک نہیں ہے لیکن چوں کہ اس نے ہمیں عقل دی ہے لہذا امر وحکم کی منزل میں اس کی طرح ہم بھی ہیں، ہر حسن وقبیح کی تعین ہماری تجویز پر ہے، یہ گروہ قدریہ کہا جاتا ہے۔

یہ سارے عقیدے توحید کے خلاف ہیں جن کی رَدّ آیات قرآنیہ میں موجود ہے۔ یہ درست ہے کہ توحید فی الذات کے سمجھ لینے کے بعد شرک کی باقی قسموں کی رَدّ خود بخود ہو جاتی ہے لیکن چوں کہ ان عقیدوں کے حامل اس باریکی تک نہیں پہنچے اور صفات، افعال، معبودیت اور حکم میں اس کا شریک مان کر یہ سمجھ بیٹھے کہ ہم توحید کے قائل ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ اس لیے وحی 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 في الذات ہی کے منافی ہیں۔

حاصل کلام۔ ہر منزلِ توحید کے لیے آیات حسب ذیل ہیں:

(۱) توحید فی الذات

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [1]

عالم کی کوئی شے اس کے مثل نہیں ہے۔

اگر ان میں قدم ہوتا، ازلیت وابدیت ہوتی تو مثلیت ثابت ہو جاتی اور ان اشیاء میں قدم وسرمدیت (ازلیت وابدیت) اس لیے نہیں ہے کہ ان میں ترکیب ہے، ان میں

---

[1] سورۃ الشوریٰ، آیہ ۱۲

احتیاج ہے، ان میں حرکت اور سکون ہے، ان میں تغیر ہے، ان کے محسوس اور معقول ہونے کی گنجائش ہے، یہ چیزیں تصور انسانی میں آجاتی ہیں اور یہ تمام باتیں اشیاء عالم کے حدوث (عدم سے وجود میں آنے) کو ثابت کرتی ہیں۔ ان اوصاف کے ساتھ جب یہ چیزیں خدا کے مثل نہیں، کیونکہ حادث ہیں تو معلوم ہوا کہ مبدء عالم (خدا) کے قدم میں اس کا کوئی شریک نہیں وہ اپنی حقیقت ذات میں ''وَحْدَہٗ لَا شَرِیْکَ لَہٗ'' ہے۔

(۲) توحید فی الصفات

میں بھی یہی آیت کام آتی ہے، کیونکہ جب اشیاء عالم کے صفات اس کے حدوث کی دلیل ہیں تو واضح ہے کہ یہ صفات قدیم کے نہیں ہو سکتے اور جو صفات قدیم کے ہیں وہ بعینہ حادث کے صفات نہیں ہو سکتے۔ لہٰذا صفات میں بھی قدیم ''وَحْدَہٗ لَا شَرِیْکَ لَہٗ'' رہا۔

(۳) توحید فی الافعال

کے لیے

(۱) ﴿اَللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَیْءٍ﴾ [۱]

(۲) ﴿اَمْ جَعَلُوْا لِلّٰهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوْا كَخَلْقِهٖ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَیْهِمْ﴾ [۲]

(۳) ﴿اَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْاَمْرُ﴾ [۳]

ارشاد فرمادیا 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۔

---

[۱] سورۂ رعد، آیہ ۱۶

[۲] سورہ رعد، آیہ ۱۶

[۳] سورۂ اعراف، آیہ ۵۴

(۴) توحید فی المعبودیہ

کے لیے ارشاد ہے:

(۱) ﴿اَلَّا تَعْبُدُوْٓا اِلَّآ اِیَّاہُ﴾ [۱]

(۲) ﴿وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْاِنْسَ اِلَّا لِیَعْبُدُوْنِ﴾ [۲]

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۔

﴿اِنِ الْحُکْمُ اِلَّا لِلّٰہِ﴾ [۳]

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 ﴿لَآ اِکْرَاہَ فِی الدِّیْنِ﴾ [۴] دین میں کسی قسم کا جبر نہیں ہے۔ لیکن کوئی ممکن نیک و بد کی تعین کرنے یا کسی مکلف پر شرعی عنوان کا کوئی حکم وارد کرنے کا حق نہیں رکھتا، یہاں تک کہ پیغمبر بھی نہیں، ایجادِ حکم صرف خدا کا ہے، پیغمبر کا فریضہ اس کا پہنچانا ہے۔ خدا حاکم مطلق ہے ﴿بِیَدِہِ الْمُلْکُ﴾ ''اسی کے قبضے میں حقیقی شاہی ہے'' [۵] واجب الوجود حقیقی شاہ ہے اور سارا عالمِ 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 عین علم و قدرت ہو۔ اس کی توضیح آئے گی۔

---

[۱] سورۂ بنی اسرائیل، آیہ ۲۳

[۲] سورۂ ذاریات، آیہ ۵۶

[۳] سورۂ انعام، آیہ ۵۷ اور سورۂ یوسف، آیہ ۴۰

[۴] سورۂ بقرہ آیت الکرسی ۲۵۶

[۵] سورۂ ملک، آیہ ۱

ان تمام مراحلِ توحید کے لیے عقلی دلیل کی ضرورت ہے اور ان کی توضیح کے لیے تمہیداً چند مقدمات سپردِ قلم کیے جاتے ہیں تا کہ اصل مقصود روشن و آشکار ہو جائے۔

پہلا مقدّمہ: معنی توحید

دوسرا مقدّمہ: توحید کی قسمیں

تیسرا مقدّمہ: واجب الوجود (مبدء 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 سلسلے میں امیر المومنین علیہ السلام کے ارشادات سامنے آ کر بتائیں گے کہ قرآنی توحید کی شرح آپ کا حق تھا اور یہی وہ توحید ہے جس کی تبلیغ پر اشرفِ ممکنات حضرت سرور کائنات علیہ وآلہ افضل الصلوات خدا کی جانب سے مامور تھے اور ان ارشادات سے استفادہ کرنے والا معلوم کر لے گا کہ آپ کے یہ اقوال اسلام و اہل اسلام کے لیے نعمت عظمیٰ اور احسان عظیم ہیں، جو ایک طرف مرد مسلم کو تصحیح عقائد کا سبق دیتے ہیں تو دوسری جانب ذہن 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 واحد حقیقی تک صرف اتنی ہے کہ وہ عالم 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'' کیونکہ جو ظرف تصور میں سما جائے اور احاطۂ فہم میں آ جائے وہ خالق نہیں فہم انسانی کا مخلوق ہے۔'' (امام محمد باقر علیہ السلام)

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 لفظ توحید بنا ہے جس کے معنی ہیں کسی چیز کو واحد (ایک) ماننا یا کہنا۔ اور درحقیقت وَاحِد اسے کہتے ہیں جس کے کوئی جزء نہ نکل سکے۔ [1]

دوسرا مقدمہ

واحد کی قسمیں: یہ لفظ (واحد) مشترک ہے اور چھ معنوں میں مستعمل ہے۔

(۱) وہ جو اپنی جنس یا نوع میں ایک ہے اسی لیے انسان و فرس کو ایک کہتے ہیں کہ ان 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 اجزا 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 وہ 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 شے بھی واحد کہی جاتی ہے جس کا جزو نہ ہو سکے خواہ کسی خردی اور حجم کی کوتاہی کے سبب ہو جیسے ذرّہ خاک یا سختی کے سبب جیسے الماس۔

(۵) کسی شے 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

---

[1] مفردات امام راغب

(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۔[۱]

اور ارباب فلسفہ واحد کی 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 مفردات 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 حالت 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۔

---

[۱] مفردات امام راغب

تیسرا مقدمہ

واحد کی ان تمام مذکورہ بالا قسموں پر نظر کرنے سے معلوم ہوگا کہ ان میں سے ہر ایک واحد تقسیم بھی ہوسکتا 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 جوہرِ عقل نہیں، لہٰذا جب انسان واحد کی حقیقت کا تجزیہ کیا جائے تو اس میں کم سے کم دو جز نکلیں گے۔ ایک حیوانیت اور دوسرا جوہر عقل۔ انسان دونوں جزوں کا محتاج ہے جب تک یہ دونوں جز باہم نہ ملیں انسان موجود نہیں ہوسکتا۔ اسی طرح زید و عمرو انسانیت میں ایک ہیں لیکن شکل وصورت میں جدا ہیں، زید اپنی شکل وصورت کا محتاج ہے جن کے سبب عمرو سے جدا پایا گیا اور عمرو اپنی شکل وصورت کا محتاج ہے جن کے سبب زید اور دوسرے انسانوں سے الگ اور ممتاز رہا۔ لہٰذا ان دونوں میں انسانیت بھی ہے اور شکل وصورت بھی اور یہ ان دونوں جزوں 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 جز اس کی ذات ہے اور دوسرا جز اس کا وصف، یعنی سفیدی، اور ان میں سے ہر ایک اپنی ذاتی خصوصیت کے لحاظ سے سفیدی کی محتاج ہے۔

اسی تقریر پر واحد فی الموضوع، واحد فی الکیف، واحد فی الکم، واحد فی الوضع اور واحد فی الاِضافہ کے اجزا اور احتیاج کو سمجھ لینا چاہیے چونکہ واجب الوجود تعالیٰ کے نہ کوئی جز و ہے نہ وہ کسی کا محتاج ہے اس لیے اسے واحد کے تمام اقسام میں سے کسی قسم میں داخل نہیں ہے کیونکہ یہ ذات نہ جنس رکھتی ہے نہ ماہیت، نہ مادی ہے نہ صاحب صورت وشکل، نہ جوہر

ہے نہ عرض، نہ صاحب حالت ہے، نہ صاحب اضافت بلکہ ان تمام اشیاء کا خالق ہے۔ اس مفہوم کی جانب ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ﴾ ''اس کے مثل کوئی شے نہیں ہے'' میں بہت واضح اشارہ ہے۔ اس کی توضیح بعد کے مقدمہ میں ملاحظہ ہو۔

چوتھا مقدّمہ

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 لیے ہستی ضروری ہوگی۔ یعنی اس کے لیے 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 لیے نہ ہستی ضروری ہوگی نہ نیستی۔ مقام توضیح میں پہلے دوسری اور تیسری قسم سے بحث کر لینا 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 میں گویا یا اور خاموش 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) ۱۸ انچ کی لکڑی کا ۱۴ 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 عقل سلیم پہلی توجہ میں ان کے محال ہونے کو بتاتی ہے۔ سبب یہ ہے کہ ان مذکورہ بالا مثالوں میں سے ہر مثال کی دونوں جہتیں باہم یہ نسبت رکھتی ہیں کہ ایک کا وجود مانا

جائے تو دوسرے کا عدم لازمی اور قہری ہوگا۔ گویائی ہوگی تو خاموشی نہ ہوگی، خاموشی ہوگی تو گویائی نہ ہوگی، حرکت ہوگی تو سکون نہ ہوگا سکون ہوگا تو حرکت نہ ہوگی، وعلی 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 لیے نہ وجود ضروری ہے نہ عدم جیسے مذکورہ بالا مثالوں میں زید کے لیے مختلف اوقات میں گویائی اور خموشی، کیونکہ اس کے لیے کسی وقت میں گویائی یا خموشی ضروری نہیں ہے، بایں معنی کہ اس وقت میں زید کا گویا، یا خاموش 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 کیونکہ جس طرح تنقیضین بہ یک وقت جمع نہیں ہو سکتے اسی طرح دونوں بیک وقت بر طرف 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 لیے 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 لیے محال ہے کہ دونوں ایک دوسرے کی نقیض ہیں لیکن جسم بہ حیثیت جسم کے اگر دیکھا جائے تو اس کے لیے کسی وقت میں بغیر حرکت کو سوچے سکون کو محال اور بغیر سکون کو سامنے رکھے حرکت کو ناممکن نہیں کہا جا سکتا، ہر جسم کے لیے دونوں ممکن ہیں) بہر حال! اس تیسری قسم کی وضاحت ہو گئی جس کا مفہوم ہے جس کا نام ممکن ہے جس کا ہونا اور نہ ہونا دونوں برابر کی نسبت رکھتے ہیں۔

جب یہ دونوں قسمیں واضح ہو گئیں یعنی محال و ممکن تو پہلی قسم یعنی واجب کا مطلب صاف ہو گیا کہ اس کے لیے ہستی ضروری ہے اس کا تصور ہستی کے بغیر محال ہے بلکہ وہ خود ہستی اور عین وجود ہے اور ہستی سے ہستی کو الگ کرنا اور ہستی کو نیستی سے متصف کرنا محال ہے۔ اور یہ مفہوم جس ذات اقدس پر صادق آتا ہے۔ اسے روحانیین اور الہامی مذہب والے خالق عالم کہتے ہیں۔

توحید فی الذات

ان مذکورہ بالا چار مقدموں کے بعد اصل مقصود شروع ہوتا ہے، ان مقدموں میں سے پہلے تین مقدموں سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ عالم امکان و کائنات کے افراد پر جو لفظ 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 منزہ ہے۔ لہٰذا وہ اس معنی سے واحد نہیں ہوسکتا۔ اور چوتھے مقدمہ سے یہ باتیں ثابت ہوئیں۔

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

(۲) یہ کہ وجود مرکب نہیں ہے کیونکہ اس کے مفہوم میں دوئی کی گنجائش نہیں، وجہ یہ کہ ہستی دو قسم کی نہیں ہوسکتی، ورنہ دونوں قسموں کا ایک دوسرے سے ممتاز ہونے کے لیے کسی اور وصف سے مرکب ہونا لازم آئے گا۔ اگر وہ 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 وہ وصف وجود ہے تو اسے بھی مرکب ماننا پڑے گا ورنہ پہلے ہی مرکب کیوں فرض کیا؟ اور اس دوسرے وجود کی ترکیب میں بھی وہی گفتگو ہوگی کوئی لازم سے مرکب ہے یا وجود 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 وہ ایسا وجود ہوگا جو مرکب نہ ہوتا کہ بات آگے نہ بڑھے اور جس ہستی کو آخر میں بسیط (مرکب کی ضد یعنی بے جزو) 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 اجزا کی محتاج ہوگی اور احتیاج عدم ہے لہٰذا 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۔ لہٰذا ایک اور صرف ایک ذاتِ واجب الوجود لذاتہ ہوسکتی

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 وقادر حیّ ومرید وغیرہ ہستی ہی کی قسمیں ہیں، موجود ہی عالم بھی ہوتا ہے اور قادر بھی، جو موجود نہ ہوا سے نہ عالم کہتے ہیں نہ قادر، ممکنات کی عالم فردیں ابتدا میں جاہل ہوتی ہیں پھر عالم بنتی ہیں، بدو فطرت میں عاجز ہوتی ہیں، بعد کو ان میں قدرت آتی ہے کیونکہ ان ممکنات کا وجود ہی کہیں اور سے ہے اور کسی کے ایجاد کرنے کا ممنون کرم ہے، لیکن جو ذات عین ہستی ہو اس سے علم وقدرت کا جدا ہونا بے معنی ہے، وہ جس طرح اپنے وجود میں محتاج غیر نہیں ہے اسی طرح علم وقدرت میں بھی، صرف اسی کی ذات عین وجود ہونے کے سبب عین علم وقدرت ہے، لہٰذا وہ اپنے صفات کی منزل میں بھی یکتا ہے۔

البتہ اس نے چند ہستیوں کو باعلم و بامعرفت پیدا کر دیا ہے مگر اس سے ان ہستیوں کے علم کا ان کے لیے عین ذات ہونا ثابت نہیں ہوسکتا، کیونکہ جب وہ ہستیاں اپنے وجود میں ہستی بخش کی محتاج ہیں تو علم وقدرت میں بہ درجہ اولیٰ موجد 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 ہوسکتی ہے لہٰذا واجب الوجود لذاتہ کے لیے علم و قدرت عین ذات نہ ہوئے۔ بلکہ زائد بر ذات ہوئے، اس کی ذات اور ہے اور قدرت وعلم اور۔ اور اس کی قدرت اور علم دونوں ذاتِ واجب کی طرح ازلی ہیں۔ کیونکہ اگر علم وقدرت ازلی نہ ہوں گے، حادث ہوں گے تو ذاتِ 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 کیونکہ اجتماع نقیضین محال ہے۔

تو اس شبہہ کا مجمل جواب یہ ہے کہ علم وقدرت کے ازلی ہونے پر بھی واجب الوجود کا ان کی جانب محتاج ہونا لازم آتا ہے اور عین 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، کیونکہ وہ صفتیں یا نیستی وعدم 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 آ گئی؟ ایک ہی محل میں وجود وعدم کیسے جمع ہو گئے۔ یہ تو عقلاً محال ہے۔ اور اگر وہ صفتیں ہستی کی اقسام ہیں تو ان کا خود ہستی سے جُدا اور علیحدہ ہونا بے معنی ہے۔ نیز ان صفات یعنی مثلاً علم وقدرت کو ہستی کی مستقل قسمیں قرار دینا ہستی کی تقسیم کو چاہتا ہے اور یہ معلوم ہو چکا ہے کہ ہستی قابل 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 جُدا کوئی چیز نہیں ہیں، چونکہ ہستی کے مظاہر لاتعدد لاتحصی ہیں اور وہ سب کے سب علم وقدرت کے عنوان میں داخل ہیں، اس لیے انھیں دونوں مظہر کمالات پر گفتگو ختم کردی جاتی ہے۔ حاصل یہ کہ علم وقدرت ہستی سے جُدا ہوتے تو انضمام وترکیب کی بحث ہوتی۔ وہ تو نفس ہستی ہیں اور کسی شے کا اپنے نفس سے ترکیب پانا، یا اپنے نفس سے منضم ہونا بے معنی ہے۔

نکتہ: جس کے صفات عین ذات ہوں اسے صمد کہتے ہیں کیونکہ صمد کے معنی ہیں، اَلَّذِیْ لَیْسَ بِاَجْوَفٍ یعنی جس میں جوف اور خلا نہ ہو۔ (مفردات امام راغب) اس کے بعد امام راغب اسی مفردات میں لکھتے ہیں:

وَالَّذِیْ لَیْسَ بِاَجْوَفٍ شَیْئَانِ، اَحَدُھُمَا لِکَوْنِہٖ اَدْوَنَ مِنَ الْاِنْسَانِ کَالْجَمَادَاتِ، وَالثَّانِیْ اَعْلٰی مِنْہُ، وَھُوَ الْبَارِیْ

وَالْمَلَائِكَةُ.

اور وہ چیزیں جو خلل اور جوف نہیں رکھتیں وہ دو ہیں ایک جمادات جو انسان سے پست مرتبہ ہیں۔ دوسرے باری تعالیٰ اور ملائکہ جو انسان سے اعلیٰ ہیں۔

ظاہر ہے کہ امام راغب کی نظر صرف جسمیت پر تھی اس لیے انھوں نے خدا کے ساتھ ملائکہ کو صمد کہہ دیا۔ خدا تو جسم و جسمانیات سے بری ہونے کے سبب صمد ہے، رہے ملائکہ تو وہ اس ظلماتی مادہ سے بلند ہیں اس لیے بہ ظاہر اجزا نہیں رکھتے لہذا جوف نہیں رکھتے، اس لیے صمد ہوئے، کیونکہ جوف کی حقیقت اجزا کے درمیان جدائی اور فصل کے علاوہ اور کچھ نہیں، وہ اگر نفس وجود پر نظر کیے ہوتے اور ذات وصفت کی بحث سامنے آتی تو خدا کے علاوہ کسی کو صمد نہ کہتے۔ ملائکہ ظلمت مادہ سے منزہ ہونے کے باوجود اپنے کمالات 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 کیونکہ صفاتِ خدا کو عین ذات نہ ماننے پر اس کی ذات کو صفت سے جُدا ماننا پڑے گا، پھر تو وہ قادر ہونے میں قدرت اور عالم ہونے میں علم کا سہارا لے گا اور احتیاج کا خلا بیچ میں آجائے گا جو وجوبِ وجود کے منافی ہے جیسا کہ گزرا، اسی خلاء کو جوف کہیے 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 لیے سورۂ توحید میں ﴿اَللّٰهُ 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، وحدہ لاشریک لہ ہے۔ اس کے صفات کو عین ذات ماننا توحید اور اس کے مخالف قول کا نام شرک ہے۔

مذکورہ بالا دونوں توحیدوں (توحید فی الذات اور توحید فی الصفات) کے متعلق حضرت امیر المومنین علیہ السلام کا ارشاد ملاحظہ ہو۔

اَوَّلُ الدِّيْنِ مَعْرِفَتُهٗ، وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصْدِيْقُ بِهٖ، وَ كَمَالُ التَّصْدِيْقِ بِهٖ تَوْحِيْدُهٗ، وَ كَمَالُ تَوْحِيْدِهِ الْاِخْلَاصُ لَهٗ، وَ كَمَالُ الْاِخْلَاصِ لَهٗ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ، لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ اَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوْفِ، وَ شَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوْفٍ اَنَّهٗ غَيْرُ الصِّفَةِ فَمَنْ وَّصَفَ اللّٰهَ سُبْحَانَهٗ فَقَدْ قَرَنَهٗ، وَ مَنْ قَرَنَهٗ فَقَدْ ثَنَّاهُ، وَ مَنْ ثَنَّاهُ فَقَدْ جَزَّاَهٗ، وَ مَنْ جَزَّاَهٗ فَقَدْ جَهِلَهٗ، وَ مَنْ جَهِلَهٗ فَقَدْ اَشَارَ اِلَيْهِ وَ مَنْ اَشَارَ اِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّهٗ۔

دین کا سرا، اس کی معرفت ہے اور اس کی معرفت کا کمال اس کی تصدیق ہے کہ وہ یقیناً ہے اور اس کی تصدیق کا کمال اس کو یکتا ماننا ہے اور اس کو یکتا ماننے کا کمال اسے اس کے غیر سے پاک جاننا ہے (۱) اور اسے اس کے غیر سے پاک جاننے کا کمال اس سے ممکنات کی صفتوں کی نفی کرنا ہے۔ (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، لہٰذا اب اگر کوئی خدائے سبحانہ وتعالیٰ کو موصوت ٹھہرائے تو اس نے خدا کو اس کے وصفت 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 کے لیے دوئی مانی اس نے اس کو جز 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 کرے گا اور جو اشارہ کرے گا وہ اس کے لیے خدمائی گا اور جو اس

کے لیے مدتجویز کرے گا وہ اسے شمار میں بھی لائے گا (تا آخر)۔

(حالانکہ یہ تمام کے تمام ممکن کے صفات ہیں جن سے ذاتِ واجب منزہ ہے۔)

(۱) اس کو یکتا ماننے کا کمال اس کے لیے اخلاص پیش کرنا یعنی اسے اس کے غیر سے پاک جاننا ہے۔اس فقرہ کی توضیح کے لیے 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 شے کا اپنے غیر کی آمیزش (ملاوٹ) سے پاک وصاف ہونا۔ چنانچہ جب پانی میں کدورت نہ ہو تو کہتے ہیں ''خَلَصَ الْمَاءُ'' پانی خالص رہا اور کوئی رنگ اپنی اصلی حالت پر ہو تو کہتے ہیں ''خَلَصَ اللَّوْنُ'' رنگ خالص رہا۔ اسی لحاظ سے ''لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ'' کو کلمہ 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 علیہ السلام کے ارشاد ''كَمَالُ تَوْحِيْدِهِ الْاِخْلَاصُ لَهٗ'' کے یہ معنی ہیں کہ خدائے واحد و یکتا کی ذات، اس کے افعال اور استحقاق معبودیت میں اس کا کوئی شریک نہیں ہے اور جو کوئی ان باتوں میں کسی کو اس کا شریک مانے گا وہ حقیقت توحید کی معرفت سے بے بہرہ ہوگا، موحد نہ ہوگا۔ اسی مفہوم کی جانب امام راغب اصفہانی نے اخلاص کے معنی میں اشارہ کیا ہے'' اَلْاِخْلَاصُ: اَلتَّبَرِّیْ عَنْ كُلِّ مَا دُوْنَ اللّٰهِ'' (مفردات)، اخلاص کے معنی ہیں ماسوی اللہ سے برائت کرنا، حاصل یہ کہ جو شخص مذکورہ بالا چاروں منزلوں میں غیر خدا سے برائت کرے اور اس کے غیر کو اس کا شریک نہ قرار دے وہی مخلص وموحد ہے ورنہ مشرک۔

(۲) اور اسے اس کے غیر سے پاک جاننے کا کمال اس سے ممکنات کی صفتوں کی نفی کرنا ہے، ذات باری تعالی کو صفات سے خالی سمجھنا بہ ظاہر بے عقلی ہے، کیونکہ قرآن مجید میں سیکڑوں مقامات پر اس کے صفات کا تذکرہ موجود ہے مثلاً علم، قدرت، خلق، رزق، رحم، قہر

وغیرہ وغیرہ۔ نیز جب دلیلِ عقل کے ذریعہ عالم کو حادث اور محتاج خالق مانا جائے اور ذاتِ واجب کو اس عالم کا موجد تسلیم کر لیا جائے تو ایجاد کے لیے قدرت اور علم کا ماننا ضروری ہے۔ لیکن ایک مقام پر یہ بھی ارشاد فرماتا ہے ﴿لَیْسَ کَمِثْلِہٖ شَیْءٌ﴾ ''اس کے مثل کوئی شے نہیں ہے'' جس کا حاصل یہ ہے کہ عالم امکان ذات اور صفت سے مرکب ہے اور ہر مرکب بلاشبہہ شے ہے اور کوئی شے خدا کے مثل نہیں، لہٰذا عالم امکان خدا کے مثل نہیں ادھر قرآن مجید میں خدا کی صفتوں کا بہ کثرت ذکر، ادھر اس آیت کا صریحی نتیجہ کہ عالم امکان جو ذات اور صفت سے مرکب ہے اس کے مثل نہیں، ان دونوں حقیقتوں کو ملانے سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ عالم امکان کی بسیط تر شے بھی مرکب ہی نکلے گی اور وہ حقیقت میں خدا سے جدا ہے، لہٰذا منزل توصیف میں ذات اقدس الٰہی ترکیب سے پاک ہے اور جب ترکیب سے بری ہے اور صاحب صفات کمال بھی ہے تو اس کے یہی معنی ہوں گے کہ اس کے صفات عین ذات ہیں یعنی قدرت خدا ہے اور خدا قدرت ہے، علم خدا ہے اور خدا علم ہے، اس میں عالم امکان کی طرح ذات اور وصف کا امتزاج اور موصوف و وصف کا اجتماع نہیں ہے۔ اسی 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، عین ذات جانو، کیونکہ ہر موصوف جس کی صفت اس کی ذات سے الگ ہو وہ خود کو اپنی صفت کا غیر بتاتا ہے اور وہ صفت خود کو اپنے موصوف سے الگ بتاتی ہے اور یہ منافیِ توحید ہے۔

(۳) اسی لیے امیر المومنینؑ 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 وہ 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 ذات خدا میں رونما ہوا تو۔

(۱) ازل میں ذاتِ خدا کا صفت کمال سے خالی ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ یہ وصف حادث اگرچہ حادث ہے مگر کمال ہے ورنہ خدا میں پایا نہ جاتا اور (۲) اس وصف کے ذات 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 عین ہستی کے لیے محال ہے۔ جب اس وصف کے حادث ماننے پر یہ دو خرابیاں لازم آتی ہیں جو ذاتِ واجب کے لیے 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 انصاف محتاج ہوگی کہ صفت کو پائے اور صفت محتاج ہوگی کہ محل ملے اور احتیاج عدم ہے، کیونکہ کسی شے کی احتیاج کے ہی معنی ہیں کہ وہ شے محتاج کے پاس نہیں ہے لہذا اگر ذاتِ واجب محتاج وصف ہو اور اس کا وصف جو ذات سے الگ مانا گیا ہے محتاج ذات و محل ہو تو ذات کے پاس وصف نہ ہوگا اور وصف کے پاس محل نہ ہوگا اور ذاتِ واجب جو عین 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 مسلّم ہے کہ ذات خدا میں ترکیب نہیں تا کہ اس کے ایک جزو 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، لہذا ذات 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 ہوگا 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 ذات اقدس کی توحید کے خلاف جتنے عقیدے ہیں ان سب کا قائل ہو جائے گا۔ پھر نہ تو وہ عارف باللہ ہوگا نہ موحد۔

امیر المومنین علیہ السلام فرماتے ہیں:

وَ لَآ اِيَّاهُ عَنٰى مَنْ شَبَّهَهٗ، وَ لَا صَمَدَهٗ مَنْ اَشَارَ اِلَيْهِ وَ تَوَهَّمَهٗ.[1]

اور ہرگز خدا کو مراد نہیں لیتا 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 پہنچ جاتا ہے لیکن جو لوگ ملتفت نہیں ہیں ان کے ملتفت کرنے کے لیے 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 عین ذات ہیں اور عین ذات ہونے کے سبب نہ اس کی ذات میں دوئی کی گنجائش ہے، نہ جزو کی اور جو اس کی ذات میں دوئی کو مانے یعنی صفات کو ذات سے الگ کہے ''وہ معرفت توحید سے خالی اور جاہل ہے اور ایسا شخص اس کی ذات اقدس کی جانب اشارہ کر سکتا ہے، اس کے لیے حد کا قائل ہو سکتا ہے اور اسے شمار میں لا سکتا ہے۔''[2]

اس عبارت کو بدل کر یوں کہیے کہ خدا کو شمار میں وہی لا سکتا ہے (اور کثرت کی ایک فرد وہی مان سکتا ہے) جو اس کی حد کا قائل ہو اور یہ معلوم ہے کہ صفات واجب کو ذات سے جدا

---

[1] نہج البلاغہ، خطبہ ۱۸۴، ص ۵۲۰

[2] خطبہ امیر المومنین علیہ السلام

ماننے میں اس کی تحدید 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 ہو اور کہے کہ یہ ذات ہے اور یہ صفت ہے اور واجب کے صفات و ذات کی علیٰحدگی کی قباحت اور اس کا محال ہونا ثابت ہو چکا، لہذا ثابت ہوا کہ واجب الوجود نہ اشارہ کے اندر آ سکتا ہے اور نہ اس کی حد مقرر ہو سکتی ہے اور اس کا سبب یہی ہے کہ ذات اقدس الٰہی عین وجود ہے اور عین 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، کیونکہ جو شے محدود اور قابل اشارہ ہوتی ہے وہ عدم سے بچ نہیں سکتی، وجہ یہ ہے کہ تحدید میں ماننا پڑتا ہے کہ یہ محدود شے اس حد کے اندر ہے اس سے باہر نہیں ہے، ورنہ محدود ہونا غلط ہوگا اور اشارہ میں ماننا پڑتا ہے کہ یہ شے اشارہ کی سمت کے علاوہ اور کسی سمت میں نہیں ہے۔

دوسری عبارت میں یوں وضاحت کی جاتی ہے کہ محدود شے حد سے باہر نہیں پائی جاتی اور قابل 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 سطور 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، کیونکہ اس کے لیے 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 کیونکہ جب اس کے لیے 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 شے کا ایک وقت ہونا اور نہ ہونا صریحی بے معنی اور محال ہے۔ لہذا اس ذات اقدس کے لیے ابتدا اور

انتہا محال ہے اور جب یہ دونوں چیزیں محال ہوئیں تو اس ذات اقدس کا زمانی اور مکانی ہونا بھی محال ہوا، کیونکہ 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 کیونکہ تقسیم ہوتے ہوتے ختم ہو جائے گا۔ یعنی زمان ایک مدت پر اور مکان ایک مسافت پر جا کر 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 چونکہ محدود نہیں ہو سکتا اس لیے زمانی و مکانی نہیں ہو سکتا۔

دیکھیے حضرت امیر المومنین علیہ السلام کا ارشاد

(۱) کسی نے حضرتؑ سے پوچھا مَتٰی کَانَ اللّٰہُ! ''خدا کب سے ہے؟''

آپؑ نے جواب دیا:

اِنَّمَا یُقَالُ لِشَیْءٍ لَمْ یَکُنْ: مَتٰی کَانَ؟ اِنَّ رَبِّیْ کَانَ وَلَمْ یَزَلْ حَیًّا بِلَا کَیْفٍ، وَلَمْ یَکُنْ کَانَ، وَلَا کَانَ لِکَوْنِہٖ کَوْنٌ.[۱]

جو شے موجود نہ رہی ہو اس کے لیے 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 لیے کسی وقت میں ہونا نہیں ہے۔

(۲) لَا تَصْحَبُہُ الْاَوْقَاتُ، وَ لَا تَرْفُدُہُ الْاَدَوَاتُ، سَبَقَ الْاَوْقَاتَ کَوْنُہٗ، وَ الْعَدَمَ وُجُوْدُہٗ، وَ الْاِبْتِدَآءَ اَزَلُہٗ[۲]

زمانے اس کا ساتھ نہیں دے سکتے اور آلات اسے مدد نہیں پہنچا سکتے، اس

---

[۱] اصول کافی

[۲] نہج البلاغہ، خطبہ ۱۸۴، ص ۵۲۰

کا وجود زمانہ سے پہلے ہے اس کا وجود عدم سے سابق ہے اور اس کی ازلیت ہر ابتدا سے آگے ہے۔

(۳) اَلْاَوَّلُ الَّذِیْ لَمْ یَکُنْ لَّهٗ قَبْلٌ فَیَکُوْنَ شَیْءٌ قَبْلَهٗ، وَ الْاٰخِرُ الَّذِیْ لَیْسَ لَهٗ بَعْدٌ فَیَکُوْنَ شَیْءٌ بَعْدَهٗ۔ [1]

وہ ایسا اول ہے جس کی ابتدا نہیں لہٰذا اس کے پہلے کوئی شے نکل نہیں سکتی اور وہ ایسا آخر ہے کہ اس کی انتہا نہیں اس لیے کوئی شے اس کے بعد نہیں ہوسکتی۔

جس طرح واجب الوجود کا زمانی و مکانی ہونا محال ہے اسی طرح جسم و جسمانی ہونا بھی ناممکن ہے۔ کیونکہ 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، لہٰذا واجب الوجود کے لیے جسم کا ہونا محال ہے کیونکہ 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 تو عدم سے موصوف نہیں ہوسکتا تو اس کا جسمانی (صفات جسم سے متصف) ہونا بھی ممکن نہیں۔

امیر المومنین علیہ السلام ارشاد فرماتے ہیں:

(۱) لَیْسَ بِذِیْ کِبَرٍ امْتَدَّتْ بِهِ النِّهَایَاتُ فَکَبَّرَتْهُ تَجْسِیْمًا، وَ لَا بِذِیْ عِظَمٍ تَنَاهَتْ بِهِ الْغَایَاتُ فَعَظَّمَتْهُ تَجْسِیْدًا، بَلْ

---

[1] نہج البلاغہ، خطبہ ۸۹، ص ۲۸۶

كَبُرَ شَأْنًا وَّ عَظُمَ سُلْطَانًا. [1]

وہ ایسی بزرگی والا نہیں جسے حدود نے دراز کر کے 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) وَ لَا يُوْصَفُ بِشَيْءٍ مِّنَ الْاَجْزَآءِ، وَ لَا بِالْجَوَارِحِ وَ الْاَعْضَآءِ، وَ لَا بِعَرَضٍ مِّنَ الْاَعْرَاضِ، وَ لَا بِالْغَيْرِيَّةِ وَ الْاَبْعَاضِ. وَ لَا يُقَالُ لَهٗ حَدٌّ وَّ لَا نِهَايَةٌ، وَ لَا انْقِطَاعٌ وَّ لَا غَايَةٌ، وَ لَآ اَنَّ الْاَشْيَآءَ تَحْوِيْهِ فَتُقِلَّهٗ اَوْ تُهْوِيَهٗ، اَوْ اَنَّ شَيْئًا يَّحْمِلُهٗ، فَيُمِيْلَهٗ اَوْ يُعَدِّلَهٗ. لَيْسَ فِي الْاَشْيَآءِ بِوَالِجٍ، وَ لَا عَنْهَا بِخَارِجٍ. [2]

وہ نہ کسی قسم کے جز سے موصوف ہے، نہ اعضا و جوارح سے، نہ کسی عرض سے، نہ اس کی ذات میں غیریت ہے نہ حصے ہیں نہ اس کے لیے حد اور نہایت بولی جاسکتی ہے، نہ اس کی ہستی کے لیے خاتمہ اور انتہا فرض کی جاسکتی ہے، نہ اسے چیزیں احاطہ کر سکتی ہیں تا کہ اسے بلند یا پست کر سکیں، نہ کوئی شے اسے اٹھائے ہوئے ہے تا کہ اسے کبھی جھکا دے اور کبھی برابر رکھے، اور وہ نہ تو چیزوں میں داخل ہوتا ہے نہ ان سے خارج۔

یہ معلوم ہے کہ ممکنات کی کوئی شے محض وجود اور خالص ہستی نہیں ہے، ہزاروں اجزاء سے مرکب ہے اور ان کی ترکیب کا ہر جزء دوسرے جزء کا محتاج ہے، ہر جزء دوسرے جزء

---

[1] نہج البلاغہ، خطبہ ۱۸۳، ص ۵۱۴

[2] نہج البلاغہ، خطبہ ۱۸۴، ص ۵۲۲

سے متصل اور قابل تقسیم ہے اور احتیاج و تقسیم کے سبب ان اجزاء کو ہر قدم پر عدم سے ملاقات کرنا پڑتی ہے اور عدم وجوبِ 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 لیے ضروری ہیں جیسے جزء، عرض، طول، عرض، عمق، حد، نہایت، حرکت، سکون، وغیرہ۔

جب یہ بات واضح ہو چکی کہ اس کی ذات اقدس کے لیے حد و نہایت ناممکن ہے تو یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ وہ صرف عالم علوی میں ہے، عالم سفلی اس سے خالی ہے، یا ایک مقام سے دوسرے مقام پر آتا جاتا ہے، کیونکہ یہ دونوں صورتیں اس کی تحدید اور اس کے لیے اشارہ کو چاہتی ہیں، حالانکہ وہ ذات اقدس ان سے منزہ ہے، ارشاد امیر المومنین علیہ السلام ہے۔

سَبَقَ فِی الْعُلُوِّ فَلَا شَیْءَ اَعْلٰی مِنْهُ. وَ قَرُبَ فِی الدُّنُوِّ فَلَا شَیْءَ اَقْرَبُ مِنْهُ۔ [1]

وہ برتری میں اتنا آگے ہے کہ کوئی شے 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 جب تک 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 خالق مکان کے سوا اور کوئی شے 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 پہنچ جاتا ہے، لہذا اس سے زیادہ قرب کی منزل اسی کو حاصل ہوگی جو دو جسموں کے قرب و اتصال کا موجد ہو، لہذا واجب الوجود سے نہ کوئی اعلیٰ ہوگا نہ قریب تر، معلوم ہوا کہ اس کا علو اور اس کا قرب دونوں حدود مکان سے بالاتر ہیں۔

یہ گفتگو مکان کے اعتبار سے ہے اور جو اشیاء کہ مخلوق تو ہیں لیکن مادی نہیں ہیں اور مکانی

---

[1] نہج البلاغہ، خطبہ ۴۹، ص ۲۲۰

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 ہوگا 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 ہوگی 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 ذاتِ واجب الوجود سے استفادۂ کمالات کرتے ہیں۔ لہٰذا مبدء فیض یعنی ذاتِ واجب کو عقلاً ان سے بھی اعلیٰ ہونا چاہیے کیونکہ یہاں علو سے مراد کمالات میں برتری ہے، اگر مبدء فیض ان سے اعلیٰ نہ ہو تو یہ عقول و ملائکہ کس سے استفادہ کمالات کریں گے۔ کیونکہ مساوی سے مساوی کا استفادہ کرنا بے معنی اور محال ہے اور ذاتِ واجب کو ان سے قریب تر بھی ہونا چاہیے تاکہ فیض بلا واسطہ پہنچا سکے ورنہ واسطہ کی صورت میں عقل اعلیٰ کو اعلیٰ کہنا غلط ہوگا اور وہ واسطہ اعلیٰ ہوگا جس کے ذریعہ اس عقل تک کمالات پہنچے ہیں یا پہنچ رہے ہیں۔

خلاصہ یہ کہ عالم مادیت اور عالم تجرد دونوں کے لیے ذاتِ واجب الوجود اعلیٰ اور اقرب ہے۔ جسے اس نے خود یوں ارشاد فرمایا ہے:

﴿وَ نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیْدِ﴾ [1]

ہم اس کے لیے اس کی رگ گردن سے بھی زیادہ قریب ہیں۔

حبل ورید کو مدار حیات مان لو تو عبارت یوں ہوگی کہ ہم ہر ممکن کے لیے اس کی حیات و مدار حیات سے بھی قریب تر ہیں اور یہ قرب اس کے لیے ممکن ہے جو عالم امکان کے دائرہ ہستی سے بالاتر اور اس کے احاطہ سے باہر ہو اور جب عالم امکان کی حد سے باہر اور اس کے خصوصیات سے منزہ ہوگا تو نہ اس کے لیے حد ہوگی نہ اشارہ اور وہ عالم امکان کے قبل بھی ہوگا، اس کے ساتھ بھی اور اس کے بعد بھی۔ امیر المومنین فرماتے ہیں:

---

[1] سورۂ ق، آیہ ۱۶

مَا رَاَیْتُ شَیْئًا اِلَّا وَرَاَیْتُ اللّٰہَ قَبْلَہٗ وَبَعْدَہٗ وَمَعَہٗ وَفِیْہِ.

میں نے جس شے کو بھی دیکھا خدا کو اس کے پہلے بھی پایا اور اس کے بعد بھی، اس کے ساتھ بھی اور اس شے کی بقا میں بھی۔

کیونکہ سارا عالم ممکن ہے اور ممکن کے وجود سے پہلے اس کا عدم ہوتا ہے لہٰذا۔ اور

(۱) اسے عدم سے وجود میں لانے کے لیے واجب الوجود ہی کی ضرورت ہوگی جو ممکن سے پہلے ہے۔

(۲) ممکن کے موجود ہونے کے بعد اس کے باقی رہنے کے لیے بھی اسی واجب کی طرف احتیاج ہوگی اس لیے 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 حالتِ 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۔ کیونکہ 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 ہونا 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) وہ 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 ہونا۔

(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 ہو کر شربت بن جانا۔ اسی طرح شکر، پانی اور عرق لیمو وغیرہ وعلیٰ 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 ہو کے 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 آ جاتی ہے کہ دو چیزوں میں سے ایک چیز کے دوسری میں حلول کرنے کے لیے اتحاد اور اتحاد کے لیے اتصال کا ممکن ہونا ضروری ہے کیونکہ جب اتصال ہی ناممکن ہو گا تو اتحاد کیسے ہو گا؟ اور اتحاد نہ ہو گا تو حلول واقع نہ ہو سکے گا۔

اب ذرا اتصال پر نظر کریں تو معلوم ہو گا 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 مذکورہ بالا قسموں سے کسی اتصال کی گفتگو صریح عقل کے خلاف ہے، اس کی پہلی اور دوسری قسم میں تو یہ امر بہت آشکار ہے کیونکہ ان میں کا ہر اتصال جسموں ہی میں پایا جاتا ہے اور ہر جسم قابل تقسیم ہے کیونکہ اس میں طول، عرض اور عمق موجود ہے اور یہ تینوں چیزیں تقسیم ہو جاتی ہیں۔

اسی لیے مادہ اتصال کی وحدت کو بھی قبول کرتا ہے اور انفصال کی کثرت کو بھی، مقدار کو بھی قبول کرتا ہے اور کیفیت کو بھی۔ جس شے میں طول، عرض، عمق نہ ہو وہ شے 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، کیونکہ مادہ قابل محض ہے اس کا کمال یہ ہے کہ وہ 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 بری ہے اسے یقیناً وصف مادیت سے بلند و برتر اور منزہ ہونا چاہیے۔

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 لیے جو شے مادہ سے بالاتر ہو اس میں قبول کرنے کی گفتگو بے محل ہے۔ ورنہ غیر مادی شے مادی ہو جائے گی اور یہ محال ہے۔ اس لیے 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 بہ درجہ اولیٰ بے معنی ہے۔ کیونکہ 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 کیونکہ 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 برآں: ذرا حلول کی تعریف پر پھر سے نظر کیجیے۔ 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 لیے حلول محال ہے۔

(۲) جائے حلول کو تقسیم کرو تو حلول کرنے والا بھی تقسیم ہو جاتا ہے۔ جب واجب الوجود کے جزء محال ہے تو وہ تقسیم کیوں نہ ہوگا اور منقسم نہیں ہوسکتا 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 شے نہ تھی، یعنی واجب تعالیٰ اپنی ذاتی حیثیت سے ممکنات سے جدا تھا اور یہ جدا ہونا ممکن تھا ورنہ جدا کیسے رہتا۔ اور جب واجب کا ممکنات سے جدا ہونا ممکن ہے تو حلول ماننے پر بھی جدا ہوسکتا 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 ہونا مان لیا جائے تو اس کا ممکنات میں جاری وساری ہونا پھر ان سے جدا بھی ہوسکنا یہ وصف حلول نہ کہا جائے، اس کا نام کچھ اور ہونا چاہیے کیونکہ حلول کی تیسری شرط جدا نہ ہوسکنا ہے۔ جیسے آبنوس سے سیاہی اور ہاتھی دانت سے سفیدی کا جدا نہ ہوسکنا ان کے حلول کے سبب ہے اور جہاں یہ تیسری شرط ممکن نہ ہوگی وہاں حلول بھی باطل ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ ذاتِ واجب کے لیے مخلوقات میں حلول کرنا محال ہے کیونکہ یہ صرف ممکن کی صفت ہے واجب تک اس کی رسائی نہیں ہوسکتی۔

یہ گفتگو تو خود حلول کی تعریف کی بنا پر تھی۔ اب ذرا خود ذات 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 لیے 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 کرنے والا 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، لہذا 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 کرنے والا محل کا محتاج ہوتا ہے، یہ کیسی بات ہے کہ ساری کائنات اپنے وجود میں واجب کی محتاج ہو اور واجب ان میں حلول کر کے ان کا محتاج بن جائے۔ حالانکہ 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 کر سکتا۔ اسی لیے ابن ابی الحدید معتزلی لکھتے ہیں:

> وَالْمُسْلِمُوْنَ كُلُّهُمْ مُتَّفِقُوْنَ اَنَّهٗ تَعَالٰى يَسْتَحِيْلُ عَلَيْهِ اَنْ يَحُلَّ فِيْ شَيْءٍ اِلَّا مَنِ اعْتَزٰى اِلَى الْاِسْلَامِ مِنَ الْحُلُوْلِيَّةِ، كَالَّذِيْنَ قَالُوْا بِحُلُوْلِهٖ تَعَالٰى فِيْ عَلِيٍّ وَوَلَدِهٖ، وَكَالَّذِيْنَ قَالُوْا بِحُلُوْلِهٖ فِيْ اَشْخَاصٍ يَعْتَقِدُوْنَ فِيْهَا اِظْهَارَهَا كَالْحَلَّاجِيَّةِ وَغَيْرِهِمْ.[1]
>
> اور سارے مسلمان اس بات پر متفق ہیں کہ خدا کے لیے کسی شے میں

[1] شرح نہج البلاغہ، ابن ابی الحدید، ج ۵، ص ۱۶۴

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 واولادِ 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:

وَالدَّلِيْلُ عَلٰى اِسْتِحَالَةِ حُلُوْلِهٖ سُبْحَانَهٗ فِي الْاَجْسَامِ؛ اَنَّهٗ لَوْ صَحَّ اَنْ يَحُلَّ فِيْهَا لَمْ يُعْزَلْ مُنْفَرِدًا بِنَفْسِهٖ اَبَدًا. كَمَا اَنَّ السَّوَادَ لَا يُعْقِلُ كَوْنُهٗ غَيْرَ حَالٍّ فِي الْجِسْمِ؛ لِاَنَّهٗ لَوْ عُقِلَ غَيْرَ حَالٍّ فِي الْجِسْمِ لَمْ يَكُنْ سَوَادًا، وَلَا يَجُوْزُ اَنْ يَكُوْنَ اللّٰهُ تَعَالٰى حَالًّا اَبَدًا. وَكَمَا اَنَّ يُلَاقِيَ الْجِسْمَ اِذْ ذٰلِكَ يَسْتَلْزِمُ قِدَمَ الْعَالَمِ، وَقَدْ ثَبَتَ اَنَّهَا حَادِثَةٌ.[1]

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 ہوگا (وہ اپنے محل کے ذریعہ سمجھ میں آئے گا حالانکہ بغیر کسی شے کی معیت کے اس کا تعقل ہو جاتا ہے)۔ جیسے سیاہی کہ جسم میں حلول کرنے کی صفت کے بغیر اس کا تعقل نہیں ہوسکتا، 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

[1] شرح نہج البلاغہ، ابن ابی الحدید، ج ۵، ص ۱۶۴

کرے اور نہ کسی جسم سے ملاقی و متصل ہو (دونوں باتیں محال ہیں)، کیونکہ یہ بات عالم کے قدیم ہونے کو چاہتی ہے کیونکہ خدا قدیم ہے اور حلول کرنے والا ہے۔ اگر عالم قدیم نہ ہوگا تو خدا ازل میں بے حلول ہوگا، لہذا خدا کے حلول کے قول پر عالم کو قدیم ہونا چاہیے) حالانکہ یہ واقعی امر ہے کہ عالم حادث ہے اور عالم حادث ہے تو خدا کی ذات قدم میں بے حلول رہی لہذا عالم کے پیدا ہونے پر اس کا عالم میں حلول کرنا بے معنی بات ہے)۔

میری نظر میں پہلی دلیل کمزور ہے اس لیے 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 جاسکتی ہیں، اس مرتبہ تعقل میں سیاہی یا کسی اور رنگ کے تصور میں اس کے سوا اور کسی شے 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 (ہوسکنا) 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 صفتِ حلول سے وابستہ رہتا ہے۔ اسی طرح کوئی سر پھرا یہ کہہ سکتا ہے کہ خدا کا انفرادی تصور اس کی صفتِ حلول کے منافی نہیں ہے، سواد (سیاہی) جسم میں حلول کرتا ہے پھر بھی اس کا تصور انفراداً ہوتا ہے لہذا خدا بھی موجودات 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 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 کے

لیے حلول ماننے پر عالم کو قدیم ماننا پڑے گا۔ لیکن عالم کا حدوث ثابت ہے اور یہ مسلم ہے کہ ایک ہی شے قدیم اور حادث نہیں ہوسکتی 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 پہنچا دیا تو اب بھی بے حلول کے قادر ہے کہ سارے عالم کو اس کے کمال کی منزل تک پہنچا دے۔ اب امیر المومنین علیہ السلام کا ارشاد ملاحظہ ہو فرماتے ہیں:

لَمْ يَحْلُلْ فِي الْاَشْيَآءِ فَيُقَالَ: هُوَ فِيْهَا كَآئِنٌ. وَ لَمْ يَنْأَ عَنْهَا فَيُقَالَ: هُوَ مِنْهَا بَآئِنٌ. [1]

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

حضرت نے لفظ حلول وارد کر کے اس کے حقیقی معنی کی نفی کر دی ہے اور ''هُوَ فِيْهَا كَآئِنٌ'' 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 ذات 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 ذات 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 ذاتِ واجب کا وجود اشیاء عالم کا تابع قرار پاتا ہے اور جب تابع ٹھہرا تو وہ خالق کائنات نہیں ہوسکتا، حالانکہ وہ خالق کائنات ہے اور ایسی ہستی کو

---

[1] نہج البلاغہ، خطبہ ۶۳، ص ۲۳۷

بہر حال کائنات سے مقدم ہونا چاہیے۔ جو حلول کے سبب مؤخر رہا ہے اور یہ محال ہے کیونکہ ایک ہی شے 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 شے پیدا کرنے والے کی محتاج ہے وہ باقی رکھنے والے کی بھی محتاج ہے۔ کیونکہ 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 بے شمار 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 ہے۔ عالم کا موجد و خالق واجب الوجود ہے لہذا وہی اسے وجود بخشتا رہتا ہے۔ چنانچہ ارشاد رب العزت ''رَبُّ الْعَالَمِیْنَ'' (سارے عالم کو نقص سے نکال کر کمال تک پہنچانے والا) میں اسی معنی کی جانب اشارہ ہے، او باقی رکھنے والے کو باقی رہنے والے سے قریب تر اور بے واسطہ رہنا چاہیے تا کہ اس کے وجود کی تدبیر مسلسل رہے اور کائنات کا ہر ہر ذرّہ اس سے اکتساب وجود کرتا رہے۔ ورنہ فیاض مطلق کو فیض پہنچانے میں واسطہ کی احتیاج ہوگی اور احتیاج شان واجب کے منافی ہے البتہ وہ ممکن جو ترتیبِ وجودی میں دوسرے ممکن سے بعد کا مرتبہ رکھتا ہے وہ اپنی ذات سے محتاجِ واسطہ ہوگا اور اس تک فیضِ وجود اسی ترتیب و وساطت سے پہنچے گا۔ بہر حال واجب کو ہر ممکن کے ساتھ برابری کی نسبت ہے، اس کی قدرت سارے ممکنات سے عام ہے، یہاں وساطت برطرف ہے۔ اسی لیے فرماتا ہے:

﴿وَ نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیْدِ﴾ [1]

---

[1] سورۂ ق۔ آیہ ۱۶

اور ہم رگ گردن سے بھی زیادہ اس (ممکن) سے قریب ہیں۔

اور اس تدبیر وجودی کے لیے ارشاد ہے:

﴿يُدَبِّرُ الْاَمْرَ مِنَ السَّمَآءِ اِلَى الْاَرْضِ﴾[1]

وہ آسمان سے لے کر زمین تک سارے امر کی تدبیر کرتا ہے۔

حضرت امیر المومنین علیہ السلام فرماتے ہیں کہ خالق عالم اشیاء سے دور نہیں ہے۔ اس کے اور اشیاء کے درمیان مسافت حائل نہیں تا کہ یہ کہا جا سکے کہ وہ ان چیزوں سے بے لگاؤ ہے، ان دونوں مذکورہ 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 ذاتِ واجب کو بے حلول کے ممکنات میں متصرف نہ مانے۔

یہاں فطرتاً ایک سوال پیدا ہوتا ہے، وہ یہ کہ جب ذاتِ واجب ممکنات سے جدا ہے، ان میں حلول کیے ہوئے نہیں ہے اور پھر ان ممکنات سے مسافت والی دوری بھی نہیں رکھتا تو پھر اسے عالم سے کیسا ربط ہے؟ اور امیر المومنین علیہ السلام کے اس ارشاد کا کیا مطلب ہوگا؟

(۱) مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ، وَغَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايَلَةٍ.[2]

(۲) وَلَا قُرْبُهُ سَاوَاهُمْ فِي الْمَكَانِ بِهِ۔[3]

(۱) وہ ہر شے کے ساتھ ہے مگر ساتھی بن کے نہیں اور ہر شے سے جدا ہے مگر دوری کے

---

[1] سورۂ حم سجدہ، آیہ ۵

[2] نہج البلاغہ، خطبہ ۱، ص ۹۲

[3] نہج البلاغہ، خطبہ، ۴۹، ص ۲۲۰

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 لیے مقارنہ اور مزایلہ کے لغوی معنی کا معلوم کر لینا ضروری ہے، مقارنہ دو چیزوں کا کسی اعتبار سے ایک دوسرے کے ساتھ ہونا، اس کی کئی صورتیں ہیں:

(۱) مکانی جیسے قَرَنْتُ الْبَعِيْرَ بِالْبَعِيْرِ میں نے اس اونٹ کو اس اونٹ کے ساتھ کر دیا ﴿اَوْ جَآءَ مَعَهُ الْمَلٰٓئِكَةُ مُقْتَرِنِيْنَ﴾[1]

یا موسیٰ کے ہمراہ ملائکہ ایک دوسرے کے دوش بدوش آئے ہوتے۔

(۲) زمانی قَرُنَ فُلَانٌ فِي الْوِلَادَةِ۔ وہ بچہ اس بچہ کا ولادت میں ساتھی ہے، یعنی دونوں کی ولادت کا زمانہ ایک ہے۔

(۳) معنوی، فُلَانٌ قِرْنُ فُلَانٍ فِي الْجَلَادَةِ وَالْقُوَّةِ۔ وہ بہادر اس بہادر کا دلیری اور قوت میں ساتھی ہے، یعنی معنوی صفت دلیری اور قوت میں دونوں ساتھ ہیں۔

(۴) مُدَبِّر (تدبیر کرنے والا) اور مُدَبَّر (جس کی تدبیر کی جائے) کا ایک دوسرے سے قرین ہونا۔ نفس ناطقہ مدبِّر جسم ہے اس لیے اس کو قرون کہتے ہیں۔

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

رہی چوتھی قسم یعنی نفس ناطقہ کا بہ حیثیت مدبِّر کے جسم کے قرین ہونا، تو واجب تعالی کی معیت میں عالم امکان کے ہونے کا شائبہ فی الجملہ اس مثال میں موجود ہے کیونکہ وہ عالم

---

[1] سورۂ زخرف، آیہ ۵۳

امکان کا مدبر ہے اور تدبیر معیت کے بغیر ممکن نہیں ۔لیکن واجب کی یہ معیت نفس وجسم کی مقارنت نہیں ہے اس لیے کہ ان دونوں کی معیت با مر واجب تعالی ہے، وہ چاہے تو روح و جسم کی اس مقارنت کو باقی رکھے اور چاہے تو برہم کردے، نہ مقارنت رہے نہ معیت اور ذاتِ واجب کی معیت عالم امکان کے لیے کسی علت کی محتاج اور کسی سبب کی ممنون کرم نہیں، یہ معیت خود ذاتِ واجب کے علت ہونے یا عالم امکان کے محتاج ہونے کا نتیجہ ہے، اسی لیے امیر المومنین علیہ السلام فرماتے ہیں کہ" وہ ہر شے کے ساتھ ہے مگر مقارنت کے طور پر نہیں'' کیونکہ مقارنت عالم امکان کی صفت ہے اور ذاتِ واجب صفت امکان سے بری ہے اور دوسرے فقرہ میں اس کی توضیح فرمادی کہ مقارنت ہو کیسے؟ وہ ہر شے کا غیر ہے" اور ہر شے میں یا حرکت ہے یا سکون اور ہر متحرک یا ساکن شے 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 اور عالم تجرد (مادیت سے بالا) کی ہر شے 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۔لہٰذا سارے اشیاء کا غیر ہے اور چونکہ غیریت میں مکانی و زمانی غیریت کا شائبہ تھا اس لیے حضرت نے لَا بِمُزَايَلَةٍ فرمادیا یعنی وہ غیریت جو واجب ممکن میں ہے مکانی وزمانی دوری کے سبب نہیں ہے کہ واجب کسی اور مکان میں ہے اور ممکن کسی اور مکان میں، اسی طرح زمانی دوری، کیونکہ 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:

لَمْ يَقْرُبْ مِنَ الْاَشْيَآءِ بِالْتِصَاقٍ، وَلَمْ يَبْعُدْ عَنْهَا بِا

فِتراقٍ.[۱]

نہ اس کی ذات اتصال کی صورت چیزوں سے قریب ہے نہ اس کی دوری مکانی جدائی کے ذریعہ ہے۔

جب مقارنت اور مساوات مکانی اس کی ذات کے لیے محال ہے اور حلول ناممکن ہے تو اس کا یہ فرمانا:

﴿وَهُوَ مَعَكُمْ اَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾[۲]

وہ تمھارے ساتھ ہے تم جہاں بھی رہو۔

صرف اسی معنی سے ہے کہ اس کی قدرت کاملہ اور اس کا علم ذاتی ساری کائنات کو محیط ہے، وہ اپنے علم ذاتی سے ہر شے کی احتیاج وجودی سے باخبر ہے اور اپنی قدرت کے ذریعہ ان کی اس احتیاج کو پورا کرتا رہتا ہے۔

﴿وَ اللّٰهُ بِكُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ﴾[۳]

اور خدا ہر چیز کا جاننے والا ہے۔

﴿وَ اللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ﴾[۴]

اور خدا ہر چیز پر قادر ہے۔

ان آیتوں اور ان کے ہم معنی دوسرے آیات میں كُلُّ شَیْءٍ کا مرکب لفظ، اس بات کی دلیل واضح ہے کہ ذاتِ واجب کا ممکنات سے قرب علم وقدرت کے لحاظ سے ہے اور یہ کھلی ہوئی بات ہے کہ ممکنات کا کوئی ذرّہ اس کے علم وقدرت کے دائرہ سے باہر نہیں ہے۔

---

[۱] نہج البلاغہ، خطبہ ۱۶۱، ص ۴۵۴

[۲] سورۂ حدید، آیہ ۴

[۳] سورۂ نور، آیہ ۳۵

[۴] سورۂ بقرہ، آیہ ۲۸۴

تیسرا مسئلہ: کیا واجب الوجود کی رویت ممکن ہے؟

گزشتہ مباحث میں اتنی باتیں پایۂ تحقیق کو پہنچ چکی ہیں۔

(۱) واجب تعالیٰ عین ہستی ہے۔

(۲) عین ہستی کا جسم وجسمانیت سے بری ہونا اس کا ذاتی اقتضاء ہے۔

(۳) اس کے لیے نہ کوئی جہت ہے نہ مکان۔

(۴) نہ اس کے لیے 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 چشم عقل کو براہ راست ہر مسئلہ کی صورت دیکھنے کا عادی بنا چکے ہیں یا عادی بنا رہے ہیں وہ ان تمام مذکورہ بالا مراتب پر گہری نظر ڈالنے کے اس حقیقت کو نگاہ عقل سے دیکھ لیں گے کہ رویت باری تعالی عالم امکان کے لیے بلا قید ناممکن ہے۔ جس کی دلیلیں حسب ذیل ہیں۔

(۱) رویت کے لیے رنگ ضروری ہے۔ رنگ کے لیے سطح لازمی ہے اور سطح بغیر جسم کے پائی نہیں جاسکتی، 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 پلٹیے اور کہیے ذاتِ واجب عین وجود ہے اس لیے محتاج نہیں کیونکہ احتیاج عدم ہے اور واجب عدم سے متصف نہیں ہوسکتا ورنہ اجتماع نقیضین (وجود وعدم) لازم آئے گا جو محال ہے اور جب واجب کسی شے کا محتاج نہیں تو مرکب بھی نہیں ہوسکتا کیونکہ مرکب اجزاء 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 لہٰذا 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 لیے جہت ضروری ہے اور جہت تحدید کو چاہتی ہے۔ تحدید عدم سے وابستہ ہے کیونکہ جب کسی شے کی حد بتائی جاتی ہے تو اس کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ وہ شے اس حد تک ہے اس کے بعد نہیں ہے۔ اور واجب الوجود عین ہستی ہے وہ 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 ہونا محال ہوگا۔ اور جب کسی جہت میں نہ ہوگا تو رویت محال ہوگی۔ کیونکہ یہ ناممکن ہے کہ کوئی شے 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 جو الوہیت کے علاوہ ہوگا۔ ان تمام دیدنی چیزوں میں نہ ہو اور یہ بات اسی وقت طے پائے گی جب کائنات کے ذرّہ ذرّہ 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 لہٰذا یہ ذاتِ 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 ذرّہ بھی نظر سے نہ بچے اور وہ کہہ سکے کہ یہ پیش نظر ذات ساری کائنات و موجودات سے ممتاز ہے۔ کیونکہ ''لَیْسَ کَمِثْلِہٖ شَیْئٌ'' اسی جائزہ کو چاہتا ہے، لہٰذا رویت نظر 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 شے 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 پرضیا ہونے کی صلاحیت

ہے، تو پھر ذات باری کو کسی قسم کی بھی ضیا سے ہمیشہ منزہ رہنا چاہئے ورنہ روشن اور روشن ہونے والی چیزیں اس کی مثل ہو جائیں گی یہاں نہ سہی آخرت میں سہی، اور ''لَیْسَ کَمِثْلِهٖ شَیْءٌ'' فقط دنیا کے لیے نہیں ہے نفس ذات سے وابستہ ہے اور نفس ذات سرمدی ہے۔ لہٰذا 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 لیے ایسے صفت کی تجویز محال ہے۔

خلاصہ یہ کہ خدائے وحدہ لاشریک لہ کی رویت کی جو صورت بھی تجویز کی جائے وہ اس کے واجب الوجود ہونے کے منافی ہے اور ذات واجب کے منافی وصف کو اس کے لیے تجویز کرنا خلاف توحید یعنی شرک ہے۔

ملاحظہ ہو اس مسئلہ میں حضرت امیر المومنین علیہ السلام کیا ارشاد فرماتے ہیں:

(۱) اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ بَطَنَ خَفِیَّاتِ الْاُمُوْرِ، وَ دَلَّتْ عَلَیْهِ اَعْلَامُ الظُّهُوْرِ، وَ امْتَنَعَ عَلٰی عَیْنِ الْبَصِیْرِ، فَلَا عَیْنُ مَنْ لَّمْ یَرَهٗ تُنْكِرُهٗ، وَ لَا قَلْبُ مَنْ اَثْبَتَهٗ یُبْصِرُهٗ۔ [1]

ساری حمد اس واجب الوجود لذات کے لیے ہے جو تمام باتوں کی باطنی حالت تک سے واقف ہے، اور اس کی جانب اس کے ظہور کی نشانیاں رہبری کرتی ہیں، اور بابصیرت شخص کی آنکھوں کے لیے 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 (کیونکہ) 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

---

[1] نہج البلاغہ، خطبہ ۲۹، ص ۲۲۰

کیونکہ ہستی دید کے قابل نہیں ہے۔

(۲) وَ الرَّادِعُ اَنَاسِیَّ الْاَبْصَارِ عَنْ اَنْ تَنَالَهٗ اَوْ تُدْرِكَهٗ۔ [۱]

وہ اپنی عظمت وجلال سے مردمک چشم کو اس بات سے عاجز کیے ہوئے ہے کہ وہ اس ذات کو احاطہ کر سکے بلکہ کچھ بھی درا کر سکے۔ کیونکہ یہ دونوں باتیں ممکن کے لیے ممکن ہیں اور واجب کے لیے ناممکن، وہ تحدید اور تجزیہ سے بالاتر ہے۔

(۳) لَمْ تَرَكَ الْعُيُوْنُ فَتُخْبِرَ عَنْكَ، بَلْ كُنْتَ قَبْلَ الْوَاصِفِيْنَ مِنْ خَلْقِكَ. [۲]

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۔ لہٰذا امکان رویت محال ہے۔

(۴) ذعلب یمانی کے جواب میں:

لَا تَرَاهُ الْعُيُوْنُ بِمُشَاهَدَةِ الْعِيَانِ، وَ لٰكِنْ تُدْرِكُهُ الْقُلُوْبُ بِحَقَآئِقِ الْاِيْمَانِ۔ [۳]

اسے آنکھوں نے اشخاص کی شکل میں کبھی نہیں دیکھا ہے، بلکہ اس کو دلوں کی آنکھوں نے حقیقتِ ایمان کی روشنی میں دیکھا ہے۔

اس فقرہ میں کبھی حدقۂ چشم سے رویت باری تعالیٰ کے ناممکن ہونے کو بیان فرمایا ہے اور اس فقرہ اور اس سے سابق نمبر ۳ کے فقرہ میں العیون (عین کی جمع) پر الف لام داخل

---

[۱] نہج البلاغہ، خطبہ ۸۹، ص ۲۸۶

[۲] نہج البلاغہ، خطبہ ۱۰۷، ص ۳۳۷

[۳] نہج البلاغہ، خطبہ ۱۷۷، ص ۴۹۴

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) لَيْسَ اِدْرَاكُهٗ بِالْاَبْصَارِ، وَلَا عِلْمُهٗ بِالْاَخْبَارِ۔ [۱]

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 ذاتِ واجب کی موجودگی کا پتہ دیتی ہے)۔

اس فقرہ میں رویتِ چشم کی بالکلیہ نفی ہے۔

حضرت امیر المومنین علیؑ بن ابی طالب علیہ السلام کے بہ کثرت ارشادات میں سے یہ پانچ حوالے خدا کی رویت محال ہونے پر گزشتہ عقلی بیانات کی تائید کے لیے کافی ہیں، حقیقت امر یہ ہے کہ اس مسئلہ میں محمد و آل محمد علیہم الصلوٰۃ والسلام کا مسلک ایک ہی ہے۔ چند ثبوت ملاحظہ ہوں۔

(۱) پیغمبر اکرمؐ

(۱) يَلْحَظُ كُلَّ عَيْنٍ وَالْعُيُوْنُ لَا تَرَاهُ. [۲]

وہ ہر چشم کا نگراں ہے مگر یہ آنکھیں اسے دیکھ نہیں سکتیں۔

معلوم ہے کہ يَلْحَظُ (نگران ہے) مضارع کا صیغہ اپنے اصلی معنی میں نہیں ہے (یعنی دیکھتا ہے اور دیکھے گا)۔

کیونکہ خدا کے لیے "دیکھے گا" قطعاً غلط ہے، ورنہ کہنا پڑے گا کہ جب دیکھے گا تو اس وقت نہیں دیکھتا اور اس کے لیے کائنات سے بے خبری کسی وقت بھی ممکن نہیں ورنہ

---

[۱] نہج البلاغہ، خطبہ ۲۱۱، ص ۶۱۲

[۲] خطبہ غدیریہ، تفسیر صافی

خدا پھر خدا نہ ہوگا کوئی ممکن ہوگا، لہذا اس فقرہ ''یَلْحَظُ کُلَّ عَیْنٍ'' میں خدا کی وجوبی 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 لباسِ وجود پہننے والے ہوں۔ اس کے علم ذاتی سے کوئی شے باہر نہیں ہے، اشیاء کا عدم کے بعد وجود میں آنا اس کے علم ذاتی میں تغیر پیدا کر نہیں سکتا، اسی سیاق و انداز پر ''وَالْعُیُوْنُ لَا تَرَاہُ'' میں لَا تَرَاہُ (صیغہ مضارع) بھی واقع ہوا ہے یعنی ان ظاہری آنکھوں کی شان نہیں ہے کہ ذاتِ واجب کو دیکھ سکیں۔ کیونکہ ان کا ادراک عرض و کیفیت کے ساتھ وابستہ ہے جن سے خدا کی ذات منزہ ہے۔

(۲) ''جَلَّ عَنْ اَنْ تُدْرِکَہُ الْاَبْصَارُ وَ ھُو یُدْرِکُ الْاَبْصَارَ ھُوَ اللَّطِیْفُ الْخَبِیْرُ''۔ [۱]

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 جا سکتا اور خبیر ہے کہ ممکنات کے حالات پر اپنے علم ذاتی سے مطلع ہے۔

(۲) حضرت سیدۃ نساء العالمین سلام اللہ علیہا:

''اَلْمُمْتَنِعُ مِنَ الْاَبْصَارِ رُؤْیَتُہٗ، وَمِنَ الْاَوْھَامِ الْاِحَاطَۃُ بِہٖ''۔ [۲]

وہ خدا کہ آنکھوں سے جس کی رویت ناممکن ہے اور عقلوں کے ذریعے اس کا احاطہ کر لینا محال ہے۔

---

[۱] خطبہ غدیریہ، تفسیر صافی

[۲] (خطبہ معصومہؑ) بلاغات النساء، ص ۱۵ مؤلفہ امام ابوالفضل احمد بن ابی طاہر، مولود: ۲۰۴ھ در بغداد، متوفی ۲۸۰ھ

(۳) امام زین العابدین علی بن الحسین علیہما السلام:

''اَلَّذِیْ قَصُرَتْ عَنْ رُؤْیَتِہٖ اَبْصَارُ النَّاظِرِیْنَ''۔ [۱]

(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

بَلْ لَمْ تَرَہُ الْعُیُوْنُ بِمُشَاھَدَۃِ الْاَبْصَارِ وَلٰکِنْ رَاَتْہُ الْقُلُوْبُ بِحَقَائِقِ الْاِیْمَانِ، لَا یُعْرَفُ بِالْقِیَاسِ، وَ لَایُدْرَکُ بِالْحَوَاسِ۔ [۲]

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 جاسکتا ہے۔

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

لَا خَلْقَ فِیْہِ، وَلَا ھُوَ فِیْ خَلْقِہٖ، غَیْرُ مَحْسُوْسٍ وَ لَا مَحْبُوْسٍ، لَا تُدْرِکُہُ الْاَبْصَارُ۔ [۳]

نہ اس کی مخلوق اس کی 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، اسے آنکھیں دیکھ نہیں سکتیں۔

یہ چند مثالیں کافی ہیں ورنہ امام عصر عجل اللہ ظہورہ تک ہر معصوم کا ارشاد اس مسئلہ میں موجود

---

[۱] دعاء اول، صحیفہ کاملہ

[۲] اصول کافی، کتاب التوحید

[۳] اصول کافی، کتاب التوحید

ہے اور سب کا حاصل 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 سطور میں توحید ذاتی وصفاتی کی پوری وضاحت ہو چکی، غالباً ان مباحث سے یہ امر بھی آشکارا ہو گیا ہوگا کہ جب صفات میں کوئی مثل خدا نہیں، کیونکہ اس کے صفات عین ذات ہیں اور صفات ممکن زائد بر ذات تو یہ بات بھی پیدا ہو گئی کہ افعال خدا جس منزل کمال پر ہوں گے اس منزل پر ممکن کے افعال نہ ہوں گے اور چونکہ دو قدیم کا ہونا محال ہے اس لیے عالم وجود میں صرف ایک قدیم ہے (خدائے برحق) اور باقی وجود حادِث 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 طُور ہے۔

خدا کا فعل ایجاد ہے (وجود عطا کرنا)، خواہ خلقی کی صورت میں ہو یا رزاقی کے پردہ میں، ابتلا 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 پہنچانے کے متعلق ہو وہ ذات باری سے مخصوص ہے، جس کی وضاحت گزشتہ مباحث میں ہو چکی ہے، ذرا سے غور وفکر کے بعد ان سطروں سے یہ بات نکال لی جا سکتی ہے کہ عدم سے وجود میں لانا ممکن کے لیے ناممکن ہے، لیکن غیر معصوم دماغوں میں بعض ایسے دماغ پائے گئے ہیں جو ذات 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 لیے امیر المومنین علیہ السلام کے خطبوں میں اس کی رد موجود ہے، خطبوں کے ان حصہ 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، لہٰذا کوئی ممکن اپنے صفاتِ 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 شے عدم سے وجود میں لائی جاتی ہے، ہر ممکن کو علم اور قدرت اپنے ہی وجود کی بقا کے لیے ملی ہے۔ جب اسے اپنے وجود و بقا پر اختیار نہیں تو علم و قدرت پر کیا اختیار!، اسی لیے قرآن مجید میں ارشاد ہے:

﴿اَمْ جَعَلُوْا لِلّٰهِ شُرَكَآءَ خَلَقُوْا كَخَلْقِهٖ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَّهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [1]

کیا ان مشرکوں نے اللہ کے لیے ایسے شرکا قرار دے رکھے ہیں جنھوں نے خدا کی طرح کچھ پیدا کیا ہو خلقِ (خدا) اور خلق (شرکاء) 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 شے کا وجود و عدم ہے) جو وجود عطا کرتا ہے اور لے بھی لیتا ہے، اس امر میں ممکنات بے بس ہیں۔

---

[1] سورۂ رعد، آیہ ۱۶

جب یہ مطلب واضح ہو گیا تو اعوان و انصار اور ادوات و آلات کی گفتگو بھی ختم ہو گئی۔ کیونکہ اعوان انصار وغیرہ واجب الوجود تو ہوں گے نہیں کیونکہ دو قدیم یا دو، واجب الوجود نہیں ہو سکتے، قدیم میں دوئی عقلاً محال ہے۔ لہذا اعوان و انصار ممکن ٹھہرے اور جب ممکن ٹھہرے تو خدا ان کا بھی خالق ہوا، اگر ان کے خلق کے لیے دوسرے اعوان و انصار اور مشیر کار کی بحث 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 ہوگا 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 مددگار کی مدد کے پیدا کیا۔ جب یہ ممکن بلکہ واقع ہے تو ساری مخلوقات کے پیدا کرنے میں کسی کی مدد کا محتاج ہونا کیونکر ممکن ہے حالانکہ 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 کے لیے دوسرے نمونہ کی ضرورت ہوگی یا نہیں، اگر نہیں تو پھر اسی نمونہ کی کیا ضرورت اور اگر ضرورت ہے تو دوسرے نمونہ کے لیے تیسرا اور تیسرے نمونہ کے لیے چوتھا نمونہ درکار ہوگا، وعلیٰ ھذا 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 کیونکہ کہ عالم کے پہلے نمونہ اور نمونہ کے پہلے نمونہ۔۔۔ اسی احتیاج سے چھٹکارا نہیں ہوگا کسی فرد یا شے 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 فطرتاً 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 کیونکر ممکن ہے؟ عقلاء کی جانب سے اس اشکال کا جواب یہ ہی 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 وکمالات کے درمیان احتیاج وعدم کا قدم نہیں آ سکتا۔

یہیں سے یہ بات بھی ثابت ہوگئی کہ جب واجب الوجود کسی جہت سے کسی شے کا محتاج نہیں کیونکہ اس کا علم اور اس کی قدرت دونوں عین ذات ہیں تو ہر شے کے درجات نقص وکمال پر مطلع اور ان پر قادر ہے، اس کے لیے کسی شے کو ناقص خلق فرمانا اور کچھ عرصہ کے بعد اس شے کے اس نقص پر مطلع ہو کر اسے دور کرنا بے معنی ہے، یہ بات تو اس موجود کے لیے ممکن ہے جس کے صفات ذاتیہ اس کی ذات سے الگ ہوں اور ان سے متصف ہونے میں وہ موجود کسی سہارے کا محتاج ہو۔ عالم بذاتہ کے لیے جب جہل وعجز محال ہے اور وہ ہر شے کے پیدائش نقص وکمال سے واقف اور ان پر قادر ہے تو اس کے تجربہ کی گفتگو مہمل اور سراسر بے عقلی ہے۔

ممکن ہے کوئی بزرگ یہ فرمائیں کہ بھلا کون ایسا سر پھرا ہے جو واجب الوجود کے لیے نمونہ اور تجربہ کی احتیاج فرض کرے گا۔ ان سے گزارش ہے کہ یہ اسلام اور صرف اسلام ہے جو عقل کے دائرہ سے بال برابر باہر قدم نہیں رکھتا، اور اس کا سر کبھی نہیں پھرتا، ورنہ بطور مثال یونان کے فلسفیوں کو دیکھیے وہ ذاتِ واجب الوجود سے علم وقدرت کو الگ مانتے۔ اسے فاعلِ مجبور جانتے اور اس بنا پر عالم کو قدیم کہتے ہیں، (حالانکہ دو 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 بند کر دی ہے کہ ان غلط مسائل کے صدمات دیوارِ اسلام میں کوئی رخنہ نہیں ڈال سکتے۔ امیر المومنین علیہ السلام نے اپنے خطبوں میں توحید خالص کا سبق دے کر اس زمانہ سے ستر

،اَسّی 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۔

ملاحظہ ارشادِ امیر المومنین علیہ السلام:

اَنْشَاَ الْخَلْقَ اِنْشَآءً، وَ ابْتَدَاَهُ ابْتِدَآءً، بِلَا رَوِيَّةٍ اَجَالَهَا، وَ لَا تَجْرِبَةٍ اسْتَفَادَهَا، وَ لَا حَرَكَةٍ اَحْدَثَهَا، وَ لَا هَمَامَةِ نَفْسٍ اضْطَرَبَ فِيْهَا۔ (۱)

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

اَلْمُنْشِئُ اَصْنَافَ الْاَشْيَآءِ بِلَا رَوِيَّةِ فِكْرٍ اٰلَ اِلَيْهَا، وَلَاقَرِيْحَةِ غَرِيْزَةٍ اَضْمَرَ عَلَيْهَا، وَ لَا تَجْرِبَةٍ اَفَادَهَا مِنْ حَوَادِثِ الدُّهُوْرِ، وَ لَا شَرِيْكٍ اَعَانَهُ عَلَى ابْتِدَاعِ عَجَآئِبِ الْاُمُوْرِ. (۲)

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

لَمْ يَخْلُقِ الْاَشْيَآءَ مِنْ اُصُوْلٍ اَزَلِيَّةٍ، وَ لَا مِنْ اَوَآئِلَ

---

(۱) نہج البلاغہ، خطبہ ۱، ص ۹۲

(۲) نہج البلاغہ، خطبہ ۸۹، ص ۲۹۰

اَبَدِيَّةٍ. بَلْ خَلَقَ مَا خَلَقَ فَاَقَامَ حَدَّهٗ، وَ صَوَّرَ مَا صَوَّرَ فَاَحْسَنَ صُوْرَتَهٗ۔ [1]

اس نے اشیاء کو ایسے اصول پر نہیں پیدا کیا جو ازلی رہے ہوں۔ 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 بہترین صورت دی۔

امیر المومنین علی علیہ السلام کے خطبوں میں اس مضمون کی بہ کثرت مثالیں موجود ہیں، حضرتؑ 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 لیے 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 ایسا موجد جسے ان چیزوں کی احتیاج ہو ممکن ہی ہوگا۔ اس لیے ہر وہ شخص جو ذات باری کا اقرار کرتا ہے اور اسے واحد مانتا ہے اسے سمجھ لینا چاہیے کہ ذات باری کو عین ہستی ماننا، پھر اسے ایجاد عالم میں محتاج قرار دینا فی الحقیقت توحید نہیں شرک ہے۔

تَوْحِيْدٌ فِي الْعِبَادَةِ

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

---

[1] نہج البلاغہ، خطبہ ۱۶۱، ص ۱۵۵

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 لایعقل ممکنات سے بلند ہے اور یہ بلندی انسان کی فطرت کا فیصلہ ہے کیونکہ 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 باجود 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۔ کہیے 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 فرمان برداری کا حکم پانے پر بھی بندگی اور عبادت کو صرف ذات باری ہی سے مخصوص رکھتا۔ کیونکہ 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، کیونکہ

(١) یہ خود عدم سے وجود میں آیا ہے۔

(٢) یہ بھی ہماری طرح موجد و خالق کا محتاج ہے۔

(٣) اس کے علم و قدرت اس کے عین ذات نہیں۔

(٤) یہ بھی ہماری طرح اپنی بقا میں خالق و رب حقیقی کا محتاج ہے۔

(٥) لہٰذا ہمارا خالق نہیں ہو سکتا، 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 توحید

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۔

﴿فَاعْبُدِ اللّٰهَ مُخْلِصًا لَّهُ الدِّيْنَ ۝ اَلَا لِلّٰهِ الدِّيْنُ الْخَالِصُ ۭ وَ الَّذِيْنَ اتَّخَذُوْا مِنْ دُوْنِهٖٓ اَوْلِيَاۗءَ ۘ مَا نَعْبُدُهُمْ اِلَّا لِيُقَرِّبُوْنَآ اِلَى اللّٰهِ زُلْفٰى ۭ اِنَّ اللّٰهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِيْ مَا هُمْ فِيْهِ يَخْتَلِفُوْنَ ۭ اِنَّ اللّٰهَ لَا يَهْدِيْ مَنْ هُوَ كٰذِبٌ كَفَّارٌ ۝﴾ (١)

پس اللہ کی بندگی کرو در آنحالیکہ بندگی اس کے لیے 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) ہیں کہ ہم ان غیروں کی عبادت صرف اس لیے کرتے ہیں کہ یہ ہمیں خدا سے قریب تر کر دیں، تو خدا بے شک ان کے درمیان ان کے اختلاف میں فیصلہ کر کے رہے گا۔ بے شک اللہ اس کی رہبری نہیں کرتا جو دروغ گو اور پرلے درجے کا منکر ہے۔

اسی آیہ مبارکہ کے اور دوسری بہ کثرت آیتوں کا سیاق بتاتا ہے کہ سوائے ذاتِ واجب الوجود کے جسے اہل اسلام کلمہ اللہ کے ذریعہ یاد کرتے ہیں اور کوئی ذات حقیقی معبود نہیں ہو سکتی اور نہ عبادت میں اس کا کوئی شریک ہوسکتا ہے اور یہ مفہوم اس دلیل عقلی کا نتیجہ ہے جو اوپر گزری کہ جو ذات عدم سے وجود میں لاسکتی ہے وہی مستحق ہے کہ عدم سے وجود میں آنے والے اس کی بارگاہ میں سر بہ سجود ہوں چنانچہ دو آیتیں سپرد قلم ہیں:

(ا) ﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَاۗىِٕكُمْ مَّنْ يَّبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيْدُهٗ ۭ قُلِ اللّٰهُ يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيْدُهٗ فَاَنّٰى تُؤْفَكُوْنَ ﴾ (٢)

---

(١) سورۂ زمر، آیہ ٢، ٣

(٢) سورۂ یونس، آیہ ٣٤

اے رسول پوچھو (اے مشرکو!) کیا تمھارے شرکا میں جنھیں خدا کا شریک 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 جا رہے ہو۔

(۲) ﴿اَمْ جَعَلُوْا لِلّٰهِ شُرَكَآءَ خَلَقُوْا كَخَلْقِهٖ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ ؕ قُلِ اللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَّ هُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [1]

کیا ان لوگوں نے اللہ کے لیے ایسے شرکا مان لیے 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 شے کا خالق ہے (اگر ان شرکا نے کچھ پیدا کیا ہو تو پیش کرو)۔

خلقت کا ذکر بتاتا ہے کہ شریک فی العبادۃ 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 نہیں نکل سکتا۔ جب کوئی اور واجب الوجود نہ ہوگا تو وہ ایسا موجود پر قادر نہ ہوگا۔ کیونکہ ممکن ہوگا اور خود عدم سے وجود میں آیا ہوگا، ایجاد حق نہیں رکھتا کہ اسے قدیم ازلی کے ساتھ عبادت میں شریک مانا جائے۔

شرک کی گفتگو آ گئی ہے تو مناسب معلوم ہوتا ہے کہ آیات قرآنیہ کی روشنی میں اس مطلب کی پوری وضاحت کر دی جائے تاکہ فی الجملہ توحید خالص کا حق ادا ہو جائے۔ قرآن کئی عقیدوں کو شرک قرار دیتا ہے جن میں مذکورہ بالا چاروں مراتب توحید کی مخالفت بھی داخل ہے۔

---

[1] سورۂ رعد، آیہ ۱۶

(۱) وحدت ذات وصفات کے متعلق ارشاد ہے:

﴿قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ﴾

کہہ دو کہ وہ (جو سارے عالم کا خالق) اللہ ہے، وہ ایک ہی ہے۔

﴿وَ لَمْ يَكُنْ لَّهٗ كُفُوًا اَحَدٌ﴾

اور اس کا کوئی ہمسر نہیں ہوسکتا۔

اس توحید کے خلاف نصاریٰ نے حضرت عیسیٰ کو خدا کا شریک کہہ دیا، اس کی رد میں ارشاد ہوتا ہے:

﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِيْنَ قَالُوْٓا اِنَّ اللّٰهَ هُوَ الْمَسِيْحُ ابْنُ مَرْيَمَ ؕ وَ قَالَ الْمَسِيْحُ يٰبَنِيْٓ اِسْرَآءِيْلَ اعْبُدُوا اللّٰهَ رَبِّيْ وَ رَبَّكُمْ ؕ اِنَّهٗ مَنْ يُّشْرِكْ بِاللّٰهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللّٰهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَ مَاْوٰىهُ النَّارُ ؕ وَ مَا لِلظّٰلِمِيْنَ مِنْ اَنْصَارٍ﴾ [1]

یقیناً وہ لوگ کافر ہو گئے جو یہ کہنے لگے کہ بے شک اللہ اور مسیح بن مریم دونوں ایک ہی ہیں، درآنحالیکہ مسیح نے کہہ دیا تھا کہ اے بنی اسرائیل اللہ ہی کی عبادت کرو جو میرا بھی رب ہے اور تمھارا بھی۔ بے شک 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 عیسیٰ کو الٰہ مانا گیا تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہونا چاہیے کہ وہ صفات الوہیت میں بھی شریک ہوں، مگر ابن مریم ہونے نے اس دعویٰ کو مجذوب کی بڑ کے حوالے کر دیا، شرکت في الذات وشرکت فی الصفات دونوں کی نفی اسی ایک آیت سے ہو رہی ہے۔ کیونکہ جو پیدا ہو

---

[1] سورۂ مائدہ، آیہ ۷۲

وہ ممکن ہے اور ممکن خدا نہیں ہوسکتا۔

(۲) کائنات میں ایجادی وتکوینی تصرف کے متعلق یوں ارشاد ہے:

﴿اَمَّنْ یَّهْدِیْكُمْ فِیْ ظُلُمٰتِ الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَ مَنْ یُّرْسِلُ الرِّیٰحَ بُشْرًۢا بَیْنَ یَدَیْ رَحْمَتِهٖ ؕ ءَ اِلٰهٌ مَّعَ اللّٰهِ ؕ تَعٰلَى اللّٰهُ عَمَّا یُشْرِكُوْنَ﴾ [1]

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 وتری میں ہدایت کے ذریعے ستارے ہیں، انھیں خدا ہی نے پیدا کیا ہے اور اس نظم وضبط 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 نوید مسرت پہنچاتی ہیں۔ اس تصرف کو کسی اور کے اقتدار کا نتیجہ قرار دینا یا کسی کو اس امر میں ذات باری کا معین ومددگار قرار دینا شرک ہے، ارشاد ہے:

﴿فَتَعٰلَى اللّٰهُ عَمَّا یُشْرِكُوْنَ﴾ [2]

(۳) بنی آدم کو نفع پہنچانے اور ان سے ضرر کو دفع کرنے میں غیر خدا کو اس کا شریک کار سمجھنا شرک قرار دیا گیا ہے، ملاحظہ ہو:

﴿وَ مَا بِكُمْ مِّنْ نِّعْمَةٍ فَمِنَ اللّٰهِ ثُمَّ اِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَاِلَیْهِ

---

[1] سورۂ نمل، آیہ ۶۳

[2] سورۂ نحل، آیہ ۳

تَجْـَٔرُوْنَ ﴿۵۳﴾ ثُمَّ اِذَا كَشَفَ الضُّرَّ عَنْكُمْ اِذَا فَرِيْقٌ مِّنْكُمْ بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُوْنَ ﴿۵۴﴾ لِيَكْفُرُوْا بِمَآ اٰتَيْنٰهُمْ ؕ فَتَمَتَّعُوْا ۟ فَسَوْفَ تَعْلَمُوْنَ ﴿۵۵﴾﴾ [1]

اور جو نعمت بھی تمھارے پاس ہے وہ اللہ کی جانب سے ہے، پھر جب تم کو ضرر پہنچتا ہے تو اسی کی جانب فریاد لے جاتے ہو، پھر جب 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 کا بھی کوبھی دخل ہے) وہ یہ شرک اس لیے اختیار کرتے ہیں کہ ہم نے جو ان کو عطا کیا ہے اس کا انکار کر دیں، اچھا تو زندگی سے فائدہ اٹھا لو، عنقریب اپنے انجام کو جان لوگے۔

اس سلسلے میں ایک اور آیت ملاحظہ ہو۔

﴿اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَهُمْ وَ رُهْبَانَهُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ وَ الْمَسِيْحَ ابْنَ مَرْيَمَ ۚ وَ مَآ اُمِرُوْٓا اِلَّا لِيَعْبُدُوْٓا اِلٰهًا وَّاحِدًا ۚ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ؕ سُبْحٰنَهٗ عَمَّا يُشْرِكُوْنَ﴾ [2]

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

---

[1] سورۂ نحل، آیہ ۵۳۔۵۵

[2] سورۂ توبہ، آیہ ۳۱

قاضی بیضاء 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

بِاَنْ اَطَاعُوْهُمْ فِيْ تَحْرِيْمِ مَا اَحَلَّ اللّٰهُ وَتَحْلِيْلِ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ تَعَالٰى اَوْ بِالسُّجُوْدِ لَهُمْ، وَالْمَسِيْحِ ابْنِ مَرْيَمَ بِاَنْ جَعَلُوْهُ ابْنًا لِلّٰهِ تَعَالٰى.

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 علیہ السلام کو یوں رب قرار دیا کہ انھیں ابن اللہ مان لیا۔

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو خدا کا فرزند مان لینا یہ کھلا ہوا شرک ہے جس کی گفتگو ہو چکی، عالموں اور عابدوں کے حلال وحرام خدا میں تبدیلی کرنے پر ان کی اطاعت کا شریک ہونا قابلِ غور ہے، یہ معلوم ہے کہ اس عرصہ کائنات کی ہر شے 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 مضر، آگ سے کھانا پکانے کا مصرف لیجیے تو فائدہ مند اور کسی بے گناہ کا گھر جلانے میں استعمال کیجیے تو نقصان رساں اور ان اشیاء کے استعمال کے باریک تر پہلوؤں کے نفع وضرر سے صرف خدا ہی واقف ہے جس کا علم عین ذات سے ہے، لہذا خدا ہی نفع بخش پہلوؤں اور مضر استعمالوں سے باخبر کرسکتا ہے کیونکہ اس کی خبر مطابق واقع ہوگی۔ بے خبروں کا کسی شے کو حلال اور کسی شے 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 لیے قدرت نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو ابن اللہ کہنے والوں اور حلال وحرام خدا کو بدل دینے والوں کو ایک درجہ میں مشرک قرار دے کر دونوں کے لیے ایک ہی عبارت فرمادی۔

﴿سُبْحَانَهٗ عَمَّا يُشْرِكُوْنَ﴾

انبیاء علیہم السلام چونکہ حلال وحرام خدا میں تغیر نہیں کرتے، جیسا حکم خدا سے پاتے ہیں ویسا ہی امت تک پہنچاتے ہیں اس لیے ان کی اطاعت شرک نہیں بلکہ عین ایمان ہے، یہیں سے یہ بات بھی نکلتی ہے کہ انبیاء علیہم السلام 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 کے بجائے مشرکوں سے دنیا مملو ہو جاتی۔

ایک اور آیت:

﴿وَ يَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَ لَا يَنْفَعُهُمْ وَ يَقُوْلُوْنَ هٰۤؤُلَآءِ شُفَعَآؤُنَا عِنْدَ اللّٰهِ ؕ قُلْ اَتُنَبِّـُٔوْنَ اللّٰهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمٰوٰتِ وَ لَا فِي الْاَرْضِ ؕ سُبْحٰنَهٗ وَ تَعٰلٰى عَمَّا يُشْرِكُوْنَ﴾ [1]

اور یہ لوگ خدا کے علاوہ ان کی بھی عبادت کرتے ہیں جو نہ تو انھیں کوئی ضرر پہنچا سکتے ہیں نہ کوئی نفع اور کہتے ہیں کہ یہ (بت وغیرہ) خدا کے حضوری میں ہماری شفاعت کرتے ہیں۔ (اے رسول!) ان سے پوچھو کہ آیا تم لوگ خدا کو اس بات کی خبر دے رہے 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 جائے گا وہاں تک اس کا علم ضرور ہوگا۔

---

[1] سورۂ نساء، آیہ ۱۸

(۳) جب اس کا علم ممکنات کو محیط ہے تو کائنات کا ذرّہ ذرّہ اس کی نگاہ علم کے سامنے ہے۔

(۴) اور اس لامعلوم وسعت کائنات کی ہر شے ممکن ہے واجب الوجود ذات نہیں اور ممکن کسی طرح واجب کا شریک نہیں بن سکتا۔

(۵) لہٰذا ان بت پرستوں کا بتوں کو عبادت میں معبود حقیقی کا شریک قرار دینا، مذکورہ 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 دائرۂ علم سے باہر رہ گئی کہ یہ بت عبادت میں اس کے شریک ہیں اس کی بارگاہ میں اپنے ماننے والوں کے شفیع، حالانکہ خدا کا کسی شے سے بے خبر ہونا محال ہے، اسی لیے 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 ہوسکتا، یہ بت نہ واجب لذاتہ ہیں نہ محال، کیونکہ 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؟ جب کہ 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، کیونکہ ان میں ادراک تک نہیں چہ جائیکہ بارگاہ ایزدی میں شفیع بننے کی صلاحیّت اور یہ بھی واضح حقیقت ہے کہ عالم ادراک وعقل کی فردوں کا شفاعت کے لیے صالح ہونا صرف خدا ہی کو معلوم ہے کیونکہ اسے شفاعت قبول کرنا ہے اور کسی معیار پر پہنچے ہوئے کو شفیع قرار دیتا ہے۔

خدا کی باتیں خدا ہی جانے

اسی لیے ارشاد ہے:

﴿مَنْ ذَا الَّذِیْ یَشْفَعُ عِنْدَهٗۤ اِلَّا بِاِذْنِهٖ﴾ [1]

---

[1] آیۃ الکرسی

اس سے اتنا معلوم ہوا کہ اذن خدا سے کوئی شفاعت کرے گا۔لیکن کسے اذن دے گا، اس کے لیے گزارش ہے کہ فطرت انسانی کا یہ قطعی فیصلہ ہے اور لازوال ہے کہ شفاعت کے لیے 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 و ماہیت میں اپنے معبود کے تنزہ ذات کا پرتو ہو، جمہور مفسرین کا اتفاق ہے کہ آیت :

﴿عَسٰٓى اَنْ يَّبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُوْدًا﴾ [1]

میں مقام محمود سے مراد مرتبہ شفاعت ہے جو مخلوق اول، حضرت ختمی مرتبت کو عطا ہو گا اس لیے جس طرح کسی کو بغیر اذن خدا شفیع بنانا شرک ہے، اسی طرح خدا کے مقرر کردہ شفیع کو شفیع نہ ماننا شرک ہے۔بہر حال! قرآن مجید بتوں کی پرستش کرنے والوں اور انھیں اپنا شفیع ماننے والوں (دونوں) کو مشرک کہتا ہے۔

ارشاد ہے:

﴿سُبْحَانَهٗ وَ تَعَالٰى عَمَّا يُشْرِكُوْنَ﴾

اور اس مرتبہ مشرک اور دیگر مراتب شرک سب کے لیے ایک حکم کلی ارشاد ہوا ہے:

﴿اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ﴾ [2]

بے شک خدا اس بات کو نہ بخشے گا کہ اس کے ساتھ شرک کیا جائے۔

امیر المومنین علیہ السلام فرماتے ہیں:

اِنَّ مِنْ عَزَآئِمِ اللّٰهِ فِي الذِّكْرِ الْحَكِيْمِ، الَّتِيْ عَلَيْهَا يُثِيْبُ وَ يُعَاقِبُ، وَ لَهَا يَرْضٰى وَ يَسْخَطُ، اَنَّهٗ لَا يَنْفَعُ عَبْدًا وَ اِنْ

---

[1] سورۂ بنی اسرائیل، آیہ ۷۹

[2] سورۂ نساء: ۴۸

اَجْهَدَ نَفْسَهٗ، وَ اَخْلَصَ فِعْلَهٗ ـ اَنْ يَّخْرُجَ مِنَ الدُّنْيَا لَاقِيًا رَبَّهٗ بِخَصْلَةٍ مِّنْ هٰذِهِ الْخِصَالِ لَمْ يَتُبْ مِنْهَا: اَنْ يُشْرِكَ بِاللّٰهِ فِيْمَا افْتَرَضَ عَلَيْهِ مِنْ عِبَادَتِهٖ، اَوْ يَشْفِيَ غَيْظَهٗ بِهَلَاكِ نَفْسٍ، اَوْ يَعُرَّ بِاَمْرٍ فَعَلَهٗ غَيْرُهٗ، اَوْ يَسْتَنْجِحَ حَاجَةً اِلَى النَّاسِ بِاِظْهَارِ بِدْعَةٍ فِيْ دِيْنِهٖ، اَوْ يَلْقَى النَّاسَ بِوَجْهَيْنِ، اَوْ يَمْشِيَ فِيْهِمْ بِلِسَانَيْنِ. اِعْقِلْ ذٰلِكَ فَاِنَّ الْمِثْلَ دَلِيْلٌ عَلٰى شِبْهِهٖ. [1]

بے شک ان واجبات الٰہیہ میں سے جو قرآن مجید میں مذکور ہیں، جن پر وہ ثواب دے گا یا عقاب کرے گا اور جن کی بجا آوری 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 دے گی 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 بندے پر واجب قرار دی ہیں، دوسرے یہ کہ اپنے غیظ کو کسی نفس کی 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 کر کے 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 مَثَل اپنی شبیہ باتوں کی

---

[1] نہج البلاغہ، خطبہ ۱۵۱، ص ۴۲۹

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 لیے ارشاد ہے:

﴿فَاعْلَمْ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ﴾ [1]

علم حاصل کرو اس بات کا کہ کوئی حقیقی معبود اللہ کے سوا نہیں ہے۔

اعلم (علم حاصل کرو) امر کا صیغہ ہے جو دراصل وجوب کے لیے 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 دو حال سے باہر نہیں ہے یا

(۱)، شیطان کی بات مانتا ہے یا

(۲) اپنے نفس امارہ کا تابع ہے۔

پہلی صورت کے لیے ارشاد ہے

﴿اِنَّمَا سُلْطٰنُهٗ عَلَى الَّذِيْنَ يَتَوَلَّوْنَهٗ وَ الَّذِيْنَ هُمْ بِهٖ مُشْرِكُوْنَ﴾ [2]

بے شک شیطان کا غلبہ اُن پر ہے جو اسے دوست رکھتے ہیں اور اُن پر ہے جو اسے شریک خدا ٹھہرائے ہیں۔

اور یہ معلوم ہے کہ شیطان کو شریک خدا ٹھہرانا نہ تو ذات میں نہ صفات میں نہ افعال میں بلکہ متابعت میں ہے۔ اور دوسری صورت کے لیے ارشاد ہے:

﴿اَفَرَءَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰهَهٗ هَوٰىهُ﴾ [3]

---

[1] سورۂ محمد، آیہ ۱۹

[2] سورۂ نحل، آیہ ۱۰۰

[3] سورۂ جاثیہ، آیہ ۲۳

کیا تم نے اسے دیکھا جس نے اپنا معبود اپنی خواہش نفسانی کو قرار دے رکھا ہے؟

اور خواہش نفسانی کو معبود بنا لینا بغیر تاویل شرک ہے۔ اس دائرہ میں ہر 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 لیے ارشاد ہے:

﴿وَ اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَ لَا تَكُوْنُوْا مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ﴾ [1]

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 العبادۃ: 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۔ (انبیاء کی اطاعت بعینہ خدا کی اطاعت ہے کیون کہ وہ حضرات جو کچھ فرماتے ہیں وہ حکم خدا ہوتا ہے۔)

پہلی قسم کے متعلق ارشاد ہے:

﴿اِنَّمَا الْمُشْرِكُوْنَ نَجَسٌ﴾ [2]

بے شک مشرکین نجاست ہی نجاست ہیں۔

اور دوسرا شرک وہ ہے جو ایمان کے ساتھ پایا جاتا ہے، چنانچہ ارشاد ہے:

﴿وَ مَا يُؤْمِنُ اَكْثَرُهُمْ بِاللّٰهِ اِلَّا وَ هُمْ مُّشْرِكُوْنَ﴾ [3]

اور ان میں سے اکثر ایمان بخدا نہیں رکھتے مگر یہ کہ وہ مشرک بھی ہوتے ہیں۔

---

[1] سورۂ روم، آیہ ۳۱

[2] سورۂ توبہ، آیہ ۲۸

[3] سورۂ یوسف ۱۰۶

اور آیت مبارکہ

﴿اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ﴾ [1]

کی بنا پر ان دونوں شرکوں میں سے کسی کی مغفرت نہ ہوگی۔

چنانچہ تارک الصلوٰۃ کے لیے نص موجود ہے:

﴿مَا سَلَكَكُمْ فِيْ سَقَرَ ۝ قَالُوْا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّيْنَ ۝﴾ [2]

کچھ جہنمیوں سے پوچھا جائے گا تمھیں سقر میں کس بات نے پہنچایا تو کہیں گے کہ ہم نماز گزار نہ تھے۔

جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی (نعوذ باللہ) بالکل ہی تارک نماز رہا اور موت آ گئی 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 ترک 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 پہنچایا، 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 مرد مسلم کے داخل جہنم ہونے پر ہوگا اور جواب میں ترک نماز کو سبب بتایا جائے گا۔

توحید فی العبادۃ کی توضیح میں مضمون طویل ہو گیا، لیکن ناظرین اس کا فیصلہ کر لیں گے کہ جتنی سطریں سپرد قلم کی گئی ہیں وہ بے حد ضروری تھیں، تاہم اس تفصیل میں اس بات کا لحاظ رکھا گیا ہے کہ عبادت کے صرف عنوان سامنے آ جائیں اور انھیں کے ذیل میں مقامات شرک بھی واضح ہو جائیں۔ تمام جزئیات کی تفصیل مقصود نہیں اس لیے اسی مقدار پر اکتفا کی جاتی ہے۔

---

[1] سورۂ نساء، آیہ ۴۸

[2] سورۂ مدثر، آیہ ۴۲، ۴۳

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 کر دیے گئے ہیں، جن کے معلوم کیے بغیر کوئی شخص مسلمان نہیں ہوسکتا۔ گہری نظر سے ان گزشتہ مباحث کا مطالعہ کرنے والے یہ معلوم کر لیں گے کہ قرآن مجید بہ طور اجمال کس توحید کا ذکر کرتا ہے اور امیر المومنینؑ اس اجمال کی تفصیل کیونکر فرما رہے ہیں، یہ تفصیل اسی بزرگوار کا حق ہے جو ساری کائنات کو وحدت ایجاد، وحدت نظم و ترتیب اور وحدت عدل کی نگاہ سے دیکھتا ہو اور اس وحدت کا اعلان اس منزل سے فرمائے جس کے ماورا یقین کی کوئی منزل نہیں ہے۔ یہ مسلم حقیقت ہے کہ جو عاقل و دانا واجب الوجود لذاتہ کو وحدت کی اس منزل میں مانے گا جو اس کا ذاتی حق اور امر واقعی ہے وہ حادث و قدیم کے ربط میں دوئی کی کارفرمائی کو محال ہی بتائے گا اور وہی بزرگ کائنات کے ذرّہ ذرّہ میں وحدت اور عدل کا جلوہ دکھا سکتا ہے بشرطیکہ اسے چشم بینا مل جائے، وحدت کے ساتھ عدل کا ذکر اس لیے کیا گیا ہے کہ بغیر وحدت کے عدل کا وجود ناممکن ہے اور عدل وہیں ہوگا جہاں وحدۃ حقیقیہ کارفرما ہوگی۔ اسی لیے 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)عَدَلْتُ الشَّیْءَ بِالشَّیْءِ اِذَا جَعَلْتَهٗ بِوَزْنِهٖ۔ [۱]

میں نے اِس شے اور اُس شے کے ساتھ عدل کیا، یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب شے کو دوسری شے کے ساتھ ہم وزن کر دیا جائے۔

(۲) اَلْجَوْرُ نَقِیْضُ العَدْلِ۔ [۲]

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

(۳)اَلْعَدْلُ ضِدُّ الجَوْرِ۔ [۳]

یعنی عدل ضد جور ہے۔

(۴)اَلْعَدْلُ وَالْمُعَادَلَةُ لَفْظٌ یَقْتَضِی الْمُسَاوَاةَ، فَالْعَدْلُ هُوَ التَّقْسِیْطُ عَلٰی سَوَاءٍ، وَعَلٰی هٰذَا رُوِیَ ''بِالْعَدْلِ قَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْاَرْضُ'' تَنْبِیْهًا اَنَّهٗ لَوْ کَانَ رُکْنٌ مِنَ الْاَرْکَانِ الْاَرْبَعَةِ فِی الْعَالَمِ زَائِدًا عَلَی الْآخَرِ وَنَاقِصًا عَنْهُ بِمُقْتَضَی الْحِکْمَةِ، لَمْ یَکُنِ الْعَالَمُ مُنْتَظَمًا۔ [۴]

عدالت اور معادلت ایسا لفظ ہے جو مساوات اور برابری کو چاہتا ہے (اس کے معنی

---

[۱] جمہرہ ابن درید، ج ۲، ص ۲۸۱

[۲] قاموس

[۳] قاموس

[۴] مفردات امام راغب

برابری کے ہیں) اسی لیے عدل کے معنی ہیں برابر حصہ بانٹنا (ہر شے کو اس کا فطری حق دینا) اسی بنیاد پر روایت ہے کہ عدل کے ذریعہ آسمان زمین قائم ہیں، اس (حدیث) میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ اگر عالم کے ارکان 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۔

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

اَلْجَوْرُ ضِدُّ الْقَصْدِ، وَيُقَالُ: جَارَ عَنِ الطَّرِيْقِ اِذَا مَالَ عَنْهُ۔ [1]

جور قصد اور میانہ روی کے خلاف ہے اور یہ کہا 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، بہر حال! عدل و انصاف اور جور و ظلم و 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 لیے صاحب قاموس یہ لکھ کر آگے بڑھ گئے کہ اَلْعَدْلُ ضِدُّ الْجَوْرِ، اَلْجَوْرُ نَقِيْضُ الْعَدْلِ۔

---

[1] جمہرہ، ج ۲، ص ۸۷

لیکن معقولات جہاں حواس خمسہ کی پہنچ نہیں ہے وہ صرف عقل سے ادراک کیے جاتے ہیں اور 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 لیے ابن درید لکھتے ہیں:

كُلُّ مَائِلٍ عَنِ الشَّيْءِ فَهُوَ جَائِرٌ، وَ مِنْهُ جَوْرُ الْحَاكِمِ اِذَا مَالَ عَنِ الْحَقِّ۔ (۱)

ہر وہ چیز 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:

وَمَا قَامَ فِي النُّفُوْسِ اَنَّهٗ مُسْتَقِيْمٌ۔ (۲)

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 عدل کا استعمال معقولات میں بھی ہے۔ اس بات پر دلیل قائم کرنے کی ضرورت نہ تھی کیونکہ 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 ملتفت کرنے کی وجہ صرف یہ ہے کہ عدل خداوندی کے بیان کے لیے راہ پیدا ہو جائے اور ذہن اس جانب متوجہ ہو جائے کہ ذاتِ 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) جمہرہ، ج ۲، ص ۸۷

(۲) قاموس، لفظ عدل

(۱) کائنات کے محسوسات (جمادات، نباتات اور حیوانات) میں

(۲) محسوسات کے عاقل افراد یعنی انسان کی خلقت اور عقلی و جسمی تکالیف و فرائض میں

(۳) ساری کائنات کے نظم و ترتیب میں اس کا عدل جاری و ساری ہے، جن پر حکماء و اہلِ ملت متفق ہیں اور معنی عدل میں امام راغب اصفہانی کی پیش کردہ حدیث ''بِالْعَدْلِ قَامَتِ السَّمٰوَاتُ وَالْاَرْضُ'' اس کی شاہد عدل ہے اور یہ نظام عدل بغیر وحدت خالق ممکن نہیں۔ کیونکہ اگر بغرض 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 سے حیوانات سے اور حیوانات انسان سے، ان میں باہم جنسی و نوعی اختلاف موجود ہے لیکن نظم کائنات میں اختلاف سے کوئی خلل واقع نہیں ہوتا کیونکہ ان کا خالق اور انھیں وحدت تنظیم سے وابستہ رکھنے والا واحد ہے، جس کی طرف آیۂ مبارکہ اشارہ کر رہا ہے:

﴿وَ مَا كَانَ مَعَهٗ مِنْ اِلٰهٍ اِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ اِلٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَ لَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلٰى بَعْضٍ ؕ سُبْحٰنَ اللّٰهِ عَمَّا يَصِفُوْنَ﴾ [1]

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 ان باتوں سے جنھیں یہ لوگ اس کا مدعی 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، کیونکہ 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

---

[1] سورۂ مومنون، آیہ ۹۱

بے چاہتا میرا نظم رہے، دونوں میدان مشیت میں برابر رہتے تو نظمِ کائنات کیا وجود کا ئنات ہی رونما نہ ہوتا اور ایک دوسرے پر غلبہ پایا جاتا تو وہی الٰہ حقیقی ہوتا اور مغلوب غیر حقیقی، کیونکہ غلبہ وجودی وصف ہے اور مغلوبیت عدمی صفت، حقیقی الٰہ چوں کہ عین وجود ہے اس لیے مغلوبیت سے متصف نہیں ہوسکتا اور جو مغلوب ہوگا وہ حقیقی الٰہ نہیں ہوسکتا اور یہ مسلّم ہے کہ کائنات ایک ہی نظم پر قائم ہے اس لیے معلوم ہوا کہ اس کا نظم وترتیب دینے والا ایک ہی ہے، کیونکہ دو کی صورت میں جو فساد و برہمی ہوتی وہ نہیں ہے۔

فرض کیجیے دو الٰہ نہ ہوتے ایک ہی ہوتا مگر مرکب ہوتا۔ جب بھی دونوں جزو 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 سببیت میں اختلاف ہوتا، ایک جز، کسی اور شے کی ایجاد کا سبب ہوتا اور دوسرا جز، کسی اور شے کی ایجاد کا، کیونکہ کھلی ہوئی حقیقت ہے کہ علت کے اختلاف سے معلول میں اختلاف ہوتا ہے۔ حاصل یہ کہ ذاتِ واجب میں بفرض محال دو جز ماننے پر بھی نظم عالم ایک نہ ہوتا، حالانکہ 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 لیے عالم ایک نظم پر قائم ہے، جس میں سراسر عدل ہی عدل ہے، اسی لیے کہنا پڑتا ہے کہ عدل دراصل وحدت 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 وظلم ہے اور اس کے ارتکاب کی چار صورتیں ہیں، جہل، عجز، احتیاج اور عبث، کوئی اس لیے ظلم کر بیٹھتا ہے کہ اسے اس کے ظلم ہونے کی خبر نہیں ہوتی، کوئی ظلم جانتے ہوئے اس لیے ظلم کرتا ہے کہ دوسرے کا دباؤ ہوتا ہے، کسی کو لاعلمی یا اس پر دباؤ نہیں پھر بھی ظلم کرتا ہے وہ اس لیے 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 لیے کہ اسے اور کوئی کام جو عدل سے متصف ہو نہ ملا اور کچھ کام کرنا ضرور ہے اس لیے 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 پہنچی ہو ورنہ اس ظلم کے بدلے عدل کی جانب مائل ہوتا، اب ان چاروں شکلوں کو سامنے رکھ کر خدا کو سوچیے،

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

(۲) وہ عین قدر ہے کسی دباؤ میں کیونکر آ سکتا ہے؟

(۳) وہ غنی مطلق ہے کیونکہ عین ہستی ہے محتاج کیونکر مانا جا سکتا ہے کیونکہ احتیاج عدم ہے جس سے واجب الوجود لذاتہ متصف نہیں ہو سکتا۔

(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 پہنچ 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 خالقِ عقل سے بدرجہ اولی عبث سے منزہ و مبرا ہوگا۔ حقیقت امر یہ ہے کہ ذاتِ 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 سر پھرے ہیں جو خدا کو عین ہستی مان کر بھی اس کے لیے ظلم کو تجویز کرتے ہیں اور کچھ ناقص الادراک ہیں جو اسے عین ہستی ہی نہیں سمجھتے۔ اس لیے مجبوراً استدلال کے ذریعہ سمجھانا پڑتا ہے کہ واجب الوجود کے لیے 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 لیے 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:

﴿اَلَّذِیْ خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ طِبَاقًا ؕ مَا تَرٰی فِیْ خَلْقِ الرَّحْمٰنِ

مِنْ تَفٰوُتٍ ؕ فَارْجِعِ الْبَصَرَ ۙ هَلْ تَرٰی مِنْ فُطُوْرٍ ۝ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ اِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَّ هُوَ حَسِيْرٌ ۝ (۱)

ایسا خدا جس نے سات آسمان (خلقت میں) ایک دوسرے کے مطابق پیدا کیے۔ چنانچہ تم رحمٰن کے ایجاد میں کوئی تفاوت نہ پاؤ گے اچھا تو ذرا نظر پھرا کے دیکھو، کوئی نا پیوستگی پاتے ہو؟ پھر دوبارہ نظر کو پلٹاؤ، نگاہ تمھاری جانب ناکام ہوکر پلٹے گی درآنحالیکہ کند ہوگی۔

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 شے جہاں پر ہے بر محل ہے، اس موجودہ نظام عالم سے بہتر تجویز کرنا تو درکنار، عقلا 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 کیونکہ بدیہی امر اور کھلی ہوئی حقیقت سے انکار عاقل کے بس کی بات نہیں ہے۔

اب امیر المومنین علیہ السلام کا ارشاد ملاحظہ ہو:

قَدَّرَ مَا خَلَقَ فَاَحْكَمَ تَقْدِيْرَهٗ، وَ دَبَّرَهٗ فَاَلْطَفَ تَدْبِيْرَهٗ، وَ وَجَّهَهٗ لِوِجْهَتِهٖ فَلَمْ يَتَعَدَّ حُدُوْدَ مَنْزِلَتِهٖ، وَ لَمْ يَقْصُرْ دُوْنَ

(۱) سورۂ ملک، آیہ ۳، ۴

اَلْاِنْتِهَآءِ اِلٰی غَایَتِهٖ، وَ لَمْ یَسْتَصْعِبْ اِذْ اُمِرَ بِالْمُضِیِّ عَلٰٓی اِرَادَتِهٖ، وَ کَیْفَ وَ اِنَّمَا صَدَرَتِ الْاُمُوْرُ عَنْ مَّشِیَّتِهٖ؟[1]

اس نے جس چیز کو خلق فرمایا اندازہ کے ساتھ خلق فرمایا اور اس اندازہ کو محکم کر دیا کہ اس میں کمی وزیادتی نہ ہو اور اس شے کو منظم بنایا اور اس کی تنظیم کو لطافت و باریکی بخشی جسے عقلیں ہی ادراک کر سکتی ہیں اور اس شے کو اس کے رخ پر لگا دیا ہے کہ وہ اپنی منزلت کے حدود سے نہیں ہٹتی اور اپنی غرض و غایت تک پہنچنے 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 لیے کہ یہ نظمِ کائنات اس خالقِ یکتا کی مشیت سے صادر ہوا ہے (اور یہ معلوم ہے کہ اس کی وحدتِ حقیقیہ کا نتیجہ قہری عدل ہے لہذا کسی مخلوق کا عدل کے دائرہ سے باہر جانا محال ہے)۔

جب عالمِ تکوین عدل پر مبنی ہے تو عالمِ تکلیف بھی عدل ہی پر مبنی ہوگا۔ کیونکہ یہ بھی مشیتِ باری کے ماتحت ہے، چنانچہ ارشاد ہوتا ہے:

(۱) ﴿اِنَّ اللّٰهَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْاِحْسَانِ وَ اِیْتَآئِ ذِی الْقُرْبٰی﴾ الخ[2]

بے شک اللہ تعالیٰ حکم دیتا ہے عدل کا، احسان کا اور قرابتدار کو مال دینے کا۔

(۳) ﴿قُلْ اَمَرَ رَبِّیْ بِالْقِسْطِ﴾[3]

اے رسول کہہ دو کہ میرے رب نے عدل کا حکم دیا ہے۔

امیر المومنین علیہ السلام ارشاد فرماتے ہیں:

---

[1] نہج البلاغہ، خطبہ ۸۹، ص ۲۸۹

[2] سورۂ نحل، آیہ ۹۰

[3] سورۂ اعراف، آیہ ۲۹

بَلْ نَفَذَهُمْ عِلْمُهُ، وَ اَحْصَاهُمْ عَدُّهُ، وَ وَسِعَهُمْ عَدْلُهُ، وَ غَمَرَهُمْ فَضْلُهُ، مَعَ تَقْصِيْرِهِمْ عَنْ كُنْهِ مَا هُوَ اَهْلُهُ.[1]

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 لیے ہوئے ہے باوجود یکہ 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 پہنچانے اور بندوں کو مقتضائے عقل و عدل پر عمل کی دعوت دینے کے لیے جو ہادی مقرر فرمائے وہ بھی سراپا عدل۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

حَتّٰى اَفْضَتْ كَرَامَةُ اللّٰهِ سُبْحَانَهُ اِلٰى مُحَمَّدٍ ۔ فَاَخْرَجَهُ مِنْ اَفْضَلِ الْمَعَادِنِ مَنْبِتًا وَّ اَعَزِّ الْاُرُوْمَاتِ مَغْرِسًا، مِنَ الشَّجَرَةِ الَّتِيْ صَدَعَ مِنْهَا اَنْبِيَآئَهُ، وَ انْتَخَبَ مِنْهَآ اُمَنَآئَهُ عِتْرَتُهُ خَيْرُ الْعِتَرِ، وَ اُسْرَتُهُ خَيْرُ الْاُسَرِ، وَ شَجَرَتُهُ خَيْرُ الشَّجَرِ، نَبَتَتْ فِيْ حَرَمٍ، وَ بَسَقَتْ فِيْ كَرَمٍ، لَهَا فُرُوْعٌ

[1] نہج البلاغہ، خطبہ ۸۹، ص ۳۰۰

طِوَالٌ، وَ ثَمَرَةٌ لَّا تُنَالُ. فَهُوَ اِمَامُ مَنِ اتَّقٰى، وَ بَصِيْرَةُ مَنِ اهْتَدٰى، سِرَاجٌ لَّمَعَ ضَوْئُهٗ، وَ شِهَابٌ سَطَعَ نُوْرُهٗ، وَ زَنْدٌ بَرَقَ لَمْعُهٗ، سِيْرَتُهُ الْقَصْدُ، وَ سُنَّتُهُ الرُّشْدُ، وَ كَلَامُهُ الْفَصْلُ، وَ حُكْمُهُ الْعَدْلُ۔ الخ [1]

یہاں تک کہ باری تعالی کی عطا کردہ بزرگی (نبوت) حضرت محمد مصطفی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تک پہنچی، پس خدا نے ان جناب کو پیدایش کے لحاظ سے بہترین معدن یعنی طاہر صلبوں سے نکالا، اور شجر کاری (افزائش نسل) کے اعتبار سے بہترین اصل یعنی مطہر رحموں سے پیدا کیا، اس شجرہ سے (نسل ابراہیمؑ سے) پیدا کیا جس سے انبیا کو وجود میں لایا اور جس سے اپنی وحی کے امین منتخب کیے، 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 پھپکا اور تناور ہوا، اس شجر کی شاخیں دراز ہیں اور اس کا میوہ دسترس سے بلند ہے، پس وہ 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 ہے۔

حضرت ختمی مرتبتؐ کا کوئی حکم قرآن مجید سے باہر نہیں ہے کیونکہ ارشاد خداوندی ہے:

﴿اِنَّآ اَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَآ

[1] نہج البلاغہ، خطبہ ۹۲، ص ۳۱۳

اَرٰىكَ اللّٰهُ وَ لَا تَكُنْ لِّلْخَآئِنِيْنَ خَصِيْمًا﴾ [۱]

بے شک ہم نے تمھاری طرف (اے رسولؐ) کتاب کو حق کے ساتھ نازل کیا ہے تا کہ تم انسانوں میں اس حد پر حکم کرو جو خدا نے دکھادی ہے اور تم خیانت کرنے والوں سے جھگڑا نہ کرو۔

آیت صاف صاف بتاتی ہے کہ قرآن حق ہی حق ہے، اس لیے نازل ہوا ہے کہ پیغمبر اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم 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 لیے سراسر عدل ہے جس کے ذریعہ انسانوں کے لمحات زندگی میں تنظیم ہوتی ہے اور تنظیم عین عدل ہے، اسی لیے امیر المومنین علیہ السلام قرآن مجید کے حق میں فرماتے ہیں:

ذٰلِكَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَنْطِقُوْهُ، وَ لَنْ يَّنْطِقَ، وَ لٰكِنْ اُخْبِرُكُمْ عَنْهُ: اَلَا اِنَّ فِيْهِ عِلْمَ مَا يَاْتِيْ، وَ الْحَدِيْثَ عَنِ الْمَاضِيْ، وَ دَوَآءَ دَآئِكُمْ، وَ نَظْمَ مَا بَيْنَكُمْ [۲]

یہ قرآن عظیم ہے، اس سے باتیں کر دیکھو یہ ہرگز نہ بولے گا، لیکن میں اس کے متعلق تم کو خبر دیتا ہوں، آگاہ ہو بے شک، 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 اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تھے، ۲۳ برس کی مدتِ بعثت میں جتنی گنجائش تھی اس کے لحاظ سے اُن جناب نے اس کی تفسیر فرمادی، باقی کو اپنی عترت کے

---

[۱] سورۂ نساء، آیہ ۱۰۵

[۲] نہج البلاغہ، خطبہ ۱۵۶ ص ۴۴۳

حوالے کر گئے اور امت کو خطاب کر کے فرما گئے۔

اِنِّیْ تَارِكٌ فِیْكُمُ الثَّقَلَیْنِ: كِتَابَ اللّٰهِ وَعِتْرَتِیْ اَهْلَ بَیْتِیْ، مَا اِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا لَنْ تَضِلُّوْا بَعْدِیْ، وَاِنَّهُمَا لَنْ یَفْتَرِقَا حَتّٰی یَرِدَا عَلَیَّ الْحَوْضَ۔

میں تم لوگوں میں دو گراں قدر چیزیں چھوڑے جاتا ہوں، خدا کی کتاب اور میرے عترت و اہل بیتؑ، جب تک تم لوگ ان دونوں سے متمسک رہو گے ہرگز میرے بعد گمراہ نہ ہو گے اور یقیناً یہ دونوں جدا نہ ہوں گے یہاں تک کہ میرے پاس حوض کوثر پر وارد ہوں۔

اب عترت و اہل بیت کا فرض ہے کہ وہ اپنے عالم قرآن ہونے سے لوگوں کو باخبر کر دیں، چنانچہ امیر المومنین علیہ السلام فرماتے ہیں کہ میں تم کو قرآن کے متعلق خبر دیتا ہوں، اس میں آئندہ و گزشتہ 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 امیر المومنینؑ ایک دوسرے مقام پر ادا فرماتے ہیں:

شُغِلَ مَنِ الْجَنَّةُ وَ النَّارُ اَمَامَهٗ، سَاعٍ سَرِیْعٌ نَجَا، وَ طَالِبٌ بَطِیْءٌ رَّجَا، وَ مُقَصِّرٌ فِی النَّارِ هَوٰی. اَلْیَمِیْنُ وَ الشِّمَالُ مَضَلَّةٌ، وَ الطَّرِیْقُ الْوُسْطٰی هِیَ الْجَادَّةُ عَلَیْهَا بَاقِی الْكِتَابِ وَ اٰثَارُ النُّبُوَّةِ، وَ مِنْهَا مَنْفَذُ السُّنَّةِ، وَاِلَیْهَا مَصِیْرُ الْعَاقِبَةِ.[1]

وہ شخص (بیکار نہیں ہے) مشغول ہے جس کے آگے جنت بھی ہے اور جہنم بھی (ایسے لوگوں میں) ایک وہ ہے جو تیزی سے عمل میں سعی کر رہا ہے وہ

---

[1] نہج البلاغہ، خطبہ ۱۶، ص ۱۵۵

ناجی ہے، دوسرا وہ ہے جو طالبِ 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 بِنا ہے اور اسی صراط مستقیم سے طریقۂ پیغمبر اسلامؐ کا ظہور ہوا ہے اور اسی کی طرف انجام نیک کار ہے (مختصر یہ کہ تمام باتیں صراطِ مستقیم اور راہ راست سے وابستہ ہیں، اور یہ راہِ افراط وتفریط کے مابین ہے ورنہ مستقیم اور راست نہ ہوگی)۔

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

بہر حال! اگر امت محمدیہ عدل پر باقی رہنا چاہے تو اسی ارشاد پیغمبر اکرمؐ کے مطابق قرآن وعترت کی پیروی لازم ہے جس کے نتیجہ میں زندگی کے تمام لمحے سراسر عدل بن جائیں گے۔ آنحضرتؐ نے اپنی عترت کی پیروی لازم کر کے چاہا ہے کہ افراد انسان ان کے دامن سے وابستہ ہو کر نسل و رنگ، قوم وقبیلہ مزاج ومعاشرت، 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 نظامِ عدل سے وابستہ رہیں جس طرح یہ اشیاء عالم اعتدال پر باقی ہیں۔ کیونکہ 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 ومادیت دونوں کو گھیرے ہوئے ہے۔ لہٰذا ان خاصان خدا

(محمد وآل محمدؐ) کی بزم میں عربی وعجمی کی تفریق نہ تھی، یہ ذوات طاہرہ عرب وعجم 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 استعدادِ علمی وعملی بڑھا کر زیادہ فیض یاب ہوجائے۔ اپنا اپنا ظرف ہے، ورنہ ان عین عدل ہستیوں نے کبھی نہ روکا کہ تم عجمی ہو تمہیں آگے بڑھنے کا حق نہیں ہے، اسی لیے 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 ہوجائے گا تو اس کے فرض انسانیت کا قدم اور آگے بڑھے گا اور دل ودماغ مطمئن ہوکر اس مقصد کی جانب گامزن ہوں گے جو اس خلیفۂ خدا یعنی انسان کی غرض خلقت ہے اور وہ اپنے معبود کے صفات جلال وجمال کا مظہر بننا 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 وظلم اور مخالفت عدل کا جو نتیجہ ہے وہ سامنے آئے گا، بہ طور مثال اگر کسی نے قوت شہوانیہ کے انفرادی شعبہ اکل وشرب میں اعتدال سے کام نہ لیا۔ معدہ کی صلاحیت پر توجہ نہ کی، یا معدہ تک اس کی مقدار مطلوب نہ پہنچائی، یعنی یا تو اتنا دباؤ ڈالا کہ معدہ برداشت نہ کرسکا اپھر گیا، یا اسے اتنا منتظر رکھا کہ اس کی فطری رطوبت ہی سے اسے محروم کردیا، یا اس افراط وتفریط 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 لیے 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 لیے شریعت کے بٹھائے ہوئے پہروں کو اٹھا دیا، مضر ومفید، نجس وپاک 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 لیے یہ ارشاد لباس اعجاز میں اتارا گیا ہے کہ

﴿كُلُوْا وَاشْرَبُوْا وَلَا تُسْرِفُوْا﴾ [1]

اس آیہ مبارکہ میں اکل وشرب کی اباحت کے ساتھ اسراف کی ممانعت کر کے ان دونوں فطری مطالبوں کو حرام طریقوں سے محفوظ کر دیا ہے بشرطیکہ افراد انسانی اس ارشاد سے فائدہ حاصل کریں۔

اسی طرح نوعی شعبہ یعنی ازدواجی پہلو میں اگر کوئی افراط وتفریط 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 معلومات کے لیے اطباء کی طرف رجوع فرمائیں)۔ اس پہلو کے لیے بھی کلام معجز میں ارشاد ہے:

﴿فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ﴾ [2]

لہٰذا نکاح کرو اتنی عورتوں سے جو تمھارے لیے 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 لیے 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 دیتی 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

---

[1] سورۂ اعراف، آیہ ۳۱

[2] سورۂ نساء، آیہ ۳

سبب تعدّد ازدواج ممکن ہی نہ ہو تو واجب شرعی محال سے ٹکر نہ لے۔ اس لحاظ سے شریعت نے نہ تو اسے واجب قرار دیا ہے نہ ممنوع۔ قدرت کی اس حد بندی سے فائدہ نہ اٹھانے والے اگر صلاحیت نہ رکھتے ہوئے ناگوار شکل میں تعدّد 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، لہٰذا اگر خود خدا نظام جسم کے اعتدال کی طرف متوجہ ہوا، اور اس نے اس اعتدال کو اپنی قوت عاقلہ کے ذریعہ دوام بخشا یعنی مذکورہ بالا لغویتوں سے پاک رکھا، وحدت حقیقیہ کے اوامر و نواہی کے سایہ میں اس اعتدال کو پروان چڑھایا تو چونکہ اعتدال کا قہری نتیجہ حسن ہے اس لیے عالم اصغر یعنی انسان کے افراد اپنے حسن میں عالم اکبر کے افراد سے پیچھے نہ رہیں گے۔ احسنُ الخالقین نے تو ہر شے کو حسن کے ساتھ پیدا کیا ہے جیسا کہ ارشاد ہے:

﴿اَلَّذِیْٓ اَحْسَنَ كُلَّ شَیْءٍ خَلَقَهٗ﴾[1]

وہ خدا جس نے ہر اس شے 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 بقا 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 بقا سے وابستہ رہتے اور انھیں روز حشر اپنے اختیار عدل کی جزا ملتی، ثواب دنیا اور حسن ثواب دونوں سے بہرہ اندوز ہوتے (یہاں آئمہ طاہرینؑ کے منتہائے عدل پر رہ کر فسادات جسمیہ سے پاک و پاکیزہ رہنے اور خارجی اسباب سے انتقال

---

[1] سورۂ سجدہ، آیہ ۷

فرمانے اور صاحب الامر علیہ السلام کے ہزار برس سے زیادہ زندہ رہنے پر غور فرمایے اور آیہ تطہیر کی تلاوت کیجیے)۔

بہر حال! 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 کیونکہ مبدء عالم کو یکتا ہی مانتے ہیں گویا ان کے تحت شعور میں یہ حقیقت پنہاں ہے کہ

﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا﴾ [1]

اگر آسمان وزمین میں اللہ کے سوا اور الہ ہوتے تو آسمان وزمین کا وجود ہی نہ ہوتا۔

اس حقیقت کے واضح ہو جانے کے بعد کہ وحدت حقیقیہ سے عدل وابستہ ہے جدا نہیں ہوسکتا اور عدل کا کرشمہ دوام نظام اور حسن نظام ہے ذرا پھر نظر کر جایے کہ امیر المومنین علیہ السلام کس توحید کی تبلیغ فرما رہے ہیں اور اس کے سایہ میں کس عدل پر کاربند ہونے اور باقی رہنے کے لیے بندگان خدا کو متنبہ فرما رہے ہیں، وہ توحید جس سے بالاتر توحید کا تصور کسی ممکن کے لیے 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 کیونکہ تہذیب اخلاق، تدبیر منزل اور سیاست مدنیہ ان کل منزلوں میں یہ رہبر کامل حضرت خاتم النبیینؐ کا مکمل نمونہ نظر آئے گا۔ اس لیے 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

---

[1] سورۂ انبیاء، آیہ ۲۲

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 چونکہ توحید حقیقی کا قہری نتیجہ عدل ہے اس لیے 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 پاتے ہیں، ملاحظہ ہو۔

غذا میں عدل

زندگی بھر نان جویں پر قناعت کی، کبھی فالودہ پیش کیا گیا تو انگشت مبارک اس فالودہ کی تہ تک پہنچا کر اس کا مزہ چکھا، پھر فرمایا "علی 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 تا کہ دنیا یہ نہ سمجھے کہ مجبوری کا نام صبر ہے، کیونکہ 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 المومنین علیہ السلام ہوں اس لیے میری غذا مسکین سے مسکین تر مؤمن کی غذا کے برابر ہونی چاہیے ، دیکھیے ابن حُنَیف کے نام کا فرمان ۔ اس میں یہ بھی واضح فرمایا گیا ہے کہ جو امیر المومنینؑ ہو، اسے پوری مملکت کی ہر فرد کی حیثیت کا احساس ہونا چاہیے فرماتے ہیں:

لَوْ شِئْتُ لَاهْتَدَيْتُ الطَّرِيْقَ اِلٰى مُصَفّٰى هٰذَا الْعَسَلِ، وَ لُبَابِ هٰذَا الْقَمْحِ، وَ نَسَائِجِ هٰذَا الْقَزِّ ،وَ لٰكِنْ هَيْهَاتَ اَنْ يَّغْلِبَنِيْ هَوَايَ، وَ يَقُوْدَنِيْ جَشَعِيْٓ اِلٰى تَخَيُّرِ الْاَطْعِمَةِ، وَ لَعَلَّ بِالْحِجَازِ اَوِ الْيَمَامَةِ مَنْ لَّا طَمَعَ لَهٗ فِي الْقُرْصِ، وَ لَا عَهْدَ لَهٗ بِالشِّبَعِ، اَوْ اَبِيْتَ مِبْطَانًا وَّ حَوْلِيْ بُطُوْنٌ غَرْثٰى، وَ اَكْبَادٌ حَرّٰى، اَوْ

اَكُوْنَ كَمَا قَالَ الْقَآئِلُ

وَ حَسْبُكَ دَآءً اَنْ تَبِيْتَ بِبِطْنَةٍ

وَ حَوْلَكَ اَكْبَادٌ تَحِنُّ اِلَى الْقِدِّ

اَاَقْنَعُ مِنْ نَّفْسِيْ بِاَنْ يُّقَالَ اَمِيْرُ الْمُؤْمِنِيْنَ وَ لَآ اُشَارِكَهُمْ فِيْ مَكَارِهِ الدَّهْرِ۔ [1]

اگر میں چاہتا تو اس شہد کی پاکیزہ قسم تک راہ پالیتا، اس گندم کا عمدہ حصہ مجھے نصیب ہوجاتا اور اس ریشم کے کپڑے بھی میسر ہوجاتے۔ (جن سے تو انگران زمانہ بہرہ اندوز ہورہے ہیں) لیکن یہ بہت بعید ہے کہ مجھ پر میری خواہشِ نفس غالب آجائے اور مجھے میری شدتِ حرص عمدہ کھانوں 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 لیے یہی کافی سمجھوں کہ مجھے امیر المومنین کہا جا رہا ہے اور میں مکروہات و شدائدِ زمانہ میں مومنوں کا شریک حال نہ بنوں؟

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

اَتَجُوْعُ وَاَنْتَ عَلٰى خَزَائِنِ مِصْرَ؟ فَقَالَ: اَخَافُ اَنْ اَشْبَعَ

---

[1] نہج البلاغہ، مکتوب ۴۵ ص ۴۷۷

فَاَنْسَى الْجِيَاعَ۔ [1]

آپ بھوکے رہتے ہیں! درآنحالیکہ مصر کے خزانے آپ کے قبضہ میں ہیں، آپ نے فرمایا ڈرتا ہوں کہ شکم سیر ہوکر بھوکوں کو نہ بھول جاؤں۔

اس کے بعد شارح معتزلی یہ بھی لکھتے ہیں:

وَكَذَا قَالَ عَلِيٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَقَدْ قِيْلَ لَهٗ: اَهٰذَا لِبَاسُكَ وَهٰذَا مَاْكُوْلُكَ وَاَنْتَ اَمِيْرُ الْمُؤْمِنِيْنَ؟ فَقَالَ: نَعَمْ، اِنَّ اللّٰهَ فَرَضَ عَلٰى اَئِمَّةِ الْعَدْلِ اَنْ يُقَدِّرُوْا لِاَنْفُسِهِمْ كَضَعَفَةِ النَّاسِ كَيْ لَا يَتَبَيَّغَ بِالْفَقِيْرِ فَقْرُهٗ۔ [2]

اور ایسا ہی جواب علیؑ نے دیا جب کہ آپ سے کہا گیا کہ یہ آپ کا لباس ہے اور یہ آپ کی غذا ہے، حالانکہ آپ امیر المومنین ہیں! تو آپ نے فرمایا: ہاں! خدا نے ائمہ عدل پر فرض کیا ہے کہ وہ اپنے نفس کے لیے وہی اندازہ مقرر کرے جو ضعیفوں اور فقیروں کے ہے، تاکہ فقیر کو اس کا تقرب صبر نہ بنادے۔

اور نہج البلاغہ خطبہ ۲۰۰ میں بھی یہ عبارت ہے جس میں بجائے اَئِمَّةُ الْعَدْلِ کے اَئِمَّةُ الْحَقِّ ہے جواب میں خدا کی یاد بھی ہے اور امام کے لیے شرطِ عدالت کا ذکر بھی ہے 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 حالانکہ نسیان شان پیمبر نہیں ہے اور امیر المومنین علیہ السلام اپنے نفس کے لیے اتنا کہنا بھی گوارا نہیں کرتے کیونکہ وہ شب ہجرت خدا کے ہاتھوں بک چکا ہیں

---

[1] شرح نہج البلاغہ ابن ابی الحدید، ج ۱۱، ص ۲۳۷

[2] شرح نہج البلاغہ، ابن ابی الحدید معتزلی، ج ۱۱، ص ۲۳۶

البتہ خوف ہے تو یہ کہ فقراء بے صبر نہ ہو جائیں۔ کہنا پڑتا ہے کہ توحید و عدل دونوں علی علیہ السلام 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 لیے مناسب ہے۔ میں پیر ہو چکا ہوں میرے لیے مناسب نہیں''۔ یہ قنبر کے راضی کرنے کی ترکیب تھی ورنہ نیت وہی تھی کہ امیر المومنین 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۔ نخلستانِ مدنیہ اور یہودیوں کے باغ اس بات کی شہادت دیں گے کہ علی بن ابیطالب علیہ السلام 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 خط مستقیم فقراء و مساکین کے ہاتھوں میں پہونچا کیے۔ اسی طرح عصر جناب ختمی مرتبتؐ میں امیر المومنینؑ کے ہاتھوں آزاد ہونے والے ہزار غلام گواہی دیں گے کہ ہمیں ان جناب نے اپنے کدّ 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۔

رُوِیَ عَنْهُ اَنَّهٗ كَانَ يَسْقِیْ بِيَدِهٖ لِنَخْلِ قَوْمٍ مِنْ يَهُوْدِ الْمَدِيْنَةِ حَتّٰی مَجِلَتْ يَدُهٗ، وَيَتَصَدَّقُ بِالْاُجْرَةِ، وَيَشُدُّ عَلٰی بَطْنِهٖ حَجَرًا۔ (۱)

آپ کے متعلق روایت ہے کہ آپ مدینے کے کچھ یہودیوں کے نخلستان میں اپنے دستِ مبارک سے پانی دیا کرتے تھے، یہاں تک کہ دستِ مبارک زخمی ہو جاتے اور اس کی اجرت راہِ خدا میں صدقہ فرماتے اور خود پیٹ پر پتھر باندھ لیتے تھے۔

رَوٰی عَنْبَسَةُ الْعَابِدِ، عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْحَسَنِ، قَالَ: اَعْتَقَ عَلِیٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِیْ حَيَاةِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اَلْفَ مَمْلُوْكٍ مِمَّا مَجَلَتْ يَدَاهُ وَعَرِقَ جَبِيْنُهٗ، وَلَقَدْ وَلِیَ الْخِلَافَةَ وَاَتَتْهُ الْاَمْوَالُ، فَمَا كَانَ حَلْوَاهُ اِلَّا التَّمْرَ، وَلَا ثِيَابُهٗ اِلَّا الْكَرَابِيْسَ۔ (۲)

عنبسہ عابد نے عبداللہ بن حسین بن حسن سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ امیر المومنینؑ نے پیغمبر اکرمؐ کی زندگی میں ایسی مزدوری سے جس میں ہاتھ زخمی ہو گئے اور پیشانی کا پسینہ زمین تک پہنچا، ہزار غلام آزاد کیے اور جب خلافتِ 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 عہدِ نبوت میں امیر المومنینؑ پیغمبر اکرمؐ کی تاسی میں غرق اور

---

(۱) شرح نہج البلاغہ، ابن ابی الحدید معتزلی، ج ۱، ص ۲۲

(۲) شرح نہج البلاغہ، ابن ابی الحدید معتزلی، ج ۲، ص ۲۰۲

ان جناب کے اتباع میں فنا تھے، اگر آنحضرت نے یہودی کے باغ میں ڈول کھینچے تو علی علیہ السلام نے بھی وہی سیرت دکھائی، نبی اکرمؐ نے فاقہ میں پیٹ پر پتھر باندھے تو علی علیہ السلام 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 سر مو فرق نہ پایا گیا۔

رَوٰی بَکْرُ بْنُ عِیْسٰی، قَالَ: کَانَ عَلِیٌّ عَلَیْهِ السَّلَامُ یَقُوْلُ: یَا اَهْلَ الْکُوْفَةِ! اِذَا اَنَا خَرَجْتُ مِنْ عِنْدِکُمْ بِغَیْرِ رَاحِلَتِیْ، وَرَحْلِیْ، وَغُلَامِیْ فُلَانٌ، فَاَنَا خَائِنٌ. فَکَانَتْ نَفَقَتُهٗ تَأْتِیْهِ مِنْ غَلَّتِهٖ بِالْمَدِیْنَةِ یَنْبُعَ، وَکَانَ یُطْعِمُ النَّاسَ مِنْهَا الْخُبْزَ وَاللَّحْمَ، وَیَأْکُلُ هُوَ الثَّرِیْدَ بِالزَّیْتِ.[1]

بکر بن عیسی روایت کرتا ہے کہ حضرت علیؑ فرمایا کرتے تھے کہ اے اہل کوفہ! جب میں اپنی سواری، اس کے اسی پالان اور اپنے فلاں غلام کے سوا اور کسی سواری، کسی دوسرے پالان اور کسی دوسرے غلام کو لے کر تمھارے شہر سے جاؤں تو میں خائن ٹھہروں گا (لہٰذا ایسا نہ ہوگا)۔ اسی بنا پر آپ کے نفقہ کا غلہ 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 المؤمنینؑ اور امام عدل کی اس سیرتِ بے خلل سے دنیا کو سبق لینا اور یہ سمجھنا چاہیے کہ خدا کی جانب سے حکومت پانے والا یوں وحدت و عدل کا مظہرِ اتم ہوتا ہے اور مدینہ سے نفقہ منگوانے کے راز کو معلوم کرنا چاہیے اور وہ یہ کہ وہ جناب اپنی رعیت کو یہ

---

[1] شرح نہج البلاغہ، ابن ابی الحدید معتزلی، ج ۲، ص ۲۰۰

سمجھانا چاہتے تھے کہ میں بیت المال سے اپنا حصہ اس لیے نہیں لیتا کہ وہ مقدار کسی بندہ 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 لیے ہے اور رات خدا سے راز و نیاز کرنے کے لیے، بتاؤ کب سوؤں؟

اب ذرا اس راز و نیاز کی منزل میں عدل امیر المومنینؑ کو دیکھو، لیلۃ الہریر ہے اور آپ دونوں لشکروں کے درمیان مصلیٰ 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 لیے 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، درد یا 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۔ امیر المومنینؑ 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 چاہیے۔

حضرت کے دل کو اس بات کی تڑپ تھی کہ عبادت خدا کی خصوصیت، وحدت وقت، وحدت شکل و ہیئت، وحدت نیت (و اخلاص)، جو منزل من اللہ ہے اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ذریعہ ملی ہے وہ مسلمانوں کے درمیان سے نکل نہ جائے، دونوں لشکروں کے درمیان اسی لیے 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 امیر المومنینؑ کو چوتھا خلیفہ مانتی تھی دونوں فریق جناب

کی نماز کی ہیئت وشکل کو دیکھ کر پیغمبر اکرمؐ کی وصایت وامانت 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 کیونکہ علی علیہ السلام ہی وہ بزرگ تھے جو اس ہنگامہ گیرودار میں اسی استغراق سے نماز ادا کر سکتے تھے جو محراب عبادت میں ہوا کرتا تھا یا ان کے فرزند ابناء رسولؐ حسن وحسین علیہما السلام کربلا کی نماز یاد کر لو) لشکریوں سے اس امر کی فرمائش خلاف عدل تھی، کیونکہ وہ اگر پڑھتے بھی اور یکے بعد دیگرے پشت فرس پر ادا بھی کرتے تو وہ استغراق کہاں! غیر معصوم دلوں کے فرض ونافلہ میں یہی تو فرق ہوتا ہے کہ فرض مارے باندھے کی منزل میں ہے اور نافلہ میں دل کی لپک ہوا کرتی ہے اور معصوم کے دل کی کیفیت فرض ونافلہ دونوں منزلوں میں یکساں ہوتی ہے۔ مالک اشتر وعمار یاسر جیسی شخصیتوں کو چھوڑ کر چالیس ہزار کے مجمع میں کتنے تھے جو اس شب میں نماز شب ادا کر سکتے جب کہ ایک دن کی ظہر وعصر کی نماز فقط تکبیروں کی شکل میں ادا ہوئی۔[1] دیکھو، امیر المومنینؑ کی اس نماز کے استغراق کا نقشہ شارح معتزلی ان لفظوں میں کھینچتا ہے:

وَمَا ظَنُّكَ بِرَجُلٍ يَبْلُغُ مِنْ مُحَافَظَتِهٖ عَلٰى وِرْدِهٖ اَنْ يُبْسَطَ وَلَهٗ نِطْعٌ بَيْنَ الصَّفَّيْنِ لَيْلَةَ الْهَرِيْرِ فَيُصَلِّيْ عَلَيْهِ وِرْدَهٗ، وَالسِّهَامُ تَقَعُ بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَمُرُّ عَلٰى صِمَاخَيْهِ يَمِيْنًا وَشِمَالًا، فَلَا يَرْتَاعُ لِذٰلِكَ، وَلَا يَقُوْمُ حَتّٰى يَفْرُغَ مِنْ وَظِيفَتِهٖ۔[2]

اس مرد خدا کے متعلق تمھارا کیا گمان ہے؟ جو اپنے اوراد اور بی وظائف کی محافظت میں اس مرتبے پر ہو کہ لیلۃ الہریر دو صفوں کے درمیان مصلی بچھا

---

[1] شرح نہج البلاغہ معتزلی، ج اول، ص ۵۰۳

[2] شرح نہج البلاغہ، ابن ابی الحدید معتزلی، ج ۱، ص ۲۷

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 کیے بغیر وہاں سے نہ ہٹے۔

مرافعہ میں عدل

مرافعہ آپ کی بارگاہ میں نہیں، حضرت عمر کے دربار میں۔ ایک شخص نے امیر المومنین پر کوئی دعویٰ دائر کر دیا اور آپ وہیں بیٹھے ہوئے تھے، حضرت عمر نے آپ سے مخاطب ہو کر کہا اے ابوالحسن آپ اپنے مدعی کے پہلو میں بیٹھ جائیں، حضرت امیر المومنینؑ اٹھ کر اس مدعی کے پاس جا بیٹھیے، باہم سوال و جواب ہوئے، فیصلہ ہوا اور شخص مدعی واپس چلا گیا امیر المومنینؑ اپنی پہلی جگہ پر جا بیٹھیے، حضرت عمر نے آپ کے چہرے پر تغیر دیکھا پوچھا اے ابوالحسن! میں آپ کا چہرہ متغیر پا رہا ہوں اس کا کیا سبب؟ کیا کوئی بات ناگوار گذری ہے؟ آپ نے فرمایا ہاں! حضرت عمر نے پوچھا وہ کیا؟ آپ نے فرمایا تم نے مجھے میرے مدعی کے سامنے کنیت (ابوالحسن) کے ساتھ پکارا؟ یوں کیوں نہ پکارا کہ اے علیؑ! یہ سنتے ہی حضرت عمر نے آپ کو گلے لگا لیا چہرہ پر بوسہ دیا اور کہا

بِاَبِیْ اَنْتُمْ، وَ بِکُمْ هَدَانَا اللهُ، وَبِکُمْ اَخْرَجَنَا مِنَ الظُّلْمَةِ اِلَی النُّوْرِ۔[1]

میرے باپ تم پر قربان ہوں تمھارے ہی ذریعہ سے اللہ نے ہماری ہدایت فرمائی اور تمھارے ہی ذریعہ ہم سب کو ظلمت (وکفر) سے نکال کر نور (اسلام) میں پہنچا دیا۔

---

[1] شرح نہج البلاغہ معتزلی ج ۴، ص ۱۳۳

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 شرعِ محمدی کے رو سے مدعی اور مدعا علیہ قاضی کے سامنے مساوی حیثیت رکھتے ہیں حضرت عمر نے امیر المومنینؑ کو بجائے یا علی کہنے کے یا ابا الحسن کہہ کے آواز دی اور اس سلوک نے درباریوں کو بتا دیا کہ امیر المومنین علی بن ابی طالب علیہ السلام اپنے مدعی سے شریف تر ہیں اور ایسے کہ قاضی وقت مرافعہ بھی یا ابا الحسن 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 دیکھیے میرے مقدمہ کا اونٹ کس کل بیٹھتا ہے، شرع محمدی کے امین علی ابن ابی طالب علیہ السلام اتنے سے عدم مساوات کو بھی ناپسند کرتے تھے، کیونکہ قاضی کے لیے 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 گنجائش نکل آئی۔ جب امیر المومنینؑ 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 عصر پیغمبر اکرمؐ میں امیر المومنینؑ نے اپنے اہل بیتؑ کو توحید کا سبق کیونکر دیا اور انھیں راہ عدل میں کیونکر چلایا تاریخی اور عقلی و اعتقادی نقطۂ نظر سے بالکل خلافت دیانت ہے۔ کیونکہ آپ کی زوجہ صدیقہ طاہرہ فاطمہ زہرا سلام اللہ علیہا نے اپنے شوہر کی طرح سایۂ نبوت میں تربیت پائی تھی، زبان پیغمبر اکرمؐ چوس کر روحانی تقویت حاصل کی تھی اور ہوائے وحی

میں ان جناب کی نشو ونما ہوئی تھی ، چنانچہ مشیت الٰہی کے دائرہ میں قدم اٹھے اور مَنْ تَبِعَنِیْ فَاِنَّہٗ مِنِّیْ (پس جس نے میری پیروی کی وہ یقیناً مجھ سے ہے) کی بنا پر اپنے پدر بزرگوار کی زبان وحی ترجمان سے فَاطِمَۃُ بَضْعَۃٌ مِنِّیْ۔ (صحیح بخاری) کی سند پائی ،لہٰذا جب خانہ امیر المومنینؑ میں آئیں تو اپنے شوہر کے تنبیہات و ارشادات سے مستغنی تھیں۔پیغمبر اکرمؐ کی تعلیم نے دونوں ہستیوں کو ''مَرَجَ الْبَحْرَیْنِ'' کا مصداق بنا دیا تھا ،اس لیے جناب سیدۃ عالمیان علیہاالسلام کی نو برس کی ان ازدواجی زندگی میں امیر المومنینؑ ان معظّمہ کی توحید وعدل کے فرض سے سبکدوش تھے،قرآن مجید کی کسی آیت کی کوئی تفسیر ایسی نہ تھی جسے امیر المومنینؑ جانتے ہوں اور ''بَضْعَۃُ الرَّسُوْلِ'' اُس سے بہرہ اندوز نہ ہوں۔ یہ وہ معظّمہ ہیں جنھوں نے باب مدینۃ العلم (علی بن ابی طالب) کے سامنے کہہ دیا

لَوْ شِئْتُ لَاَخْبَرْتُكَ بِمَا كَانَ وَمَا يَكُوْنُ۔ [1]

اگر میں چاہوں تو آپ کو گزشتہ وآئندہ کی خبر سناؤں۔

اسی منزلت کے پیش نظر جب خدمت پدر بزرگوار میں آتی تھیں تو وہ جنابؐ مرحبا کہہ کر اٹھ کھڑے ہوتے تھے اور پیشانی پر بوسے دے کر اپنی جگہ پر بٹھاتے تھے۔

عَنْ عَائِشَةَ اُمِّ الْمُؤْمِنِيْنَ قَالَتْ: مَا رَاَيْتُ اَحَدًا مِنَ النَّاسِ كَانَ اَشْبَهَ بِالنَّبِيِّ ؐ كَلَامًا وَلَا حَدِيْثًا وَلَا جِلْسَةً مِنْ فَاطِمَةَ، قَالَتْ: وَكَانَ النَّبِيُّ اِذَا رَاٰهَاقَدْاَقْبَلَتْ رَحَّبَ بِهَا، ثُمَّ اَخَذَ بِيَدِهَا فَجَاءَ بِهَا حَتّٰى يُجْلِسَهَا فِيْ مَكَانِهٖ، وَكَانَتْ اِذَا اَتَاهَا النَّبِيُّ ؐ رَحَّبَتْ بِهٖ، ثُمَّ قَامَتْ اِلَيْهِ فَقَبَّلَتْهُ، اِلَخْ۔ [2]

ام المؤمنین عائشہؓ فرماتی ہیں کہ میں نے لہجہ میں عبارت میں اور نشست و

---

[1] مناقب ابن شہر آشوب

[2] الادب المفرد،للامام بخاری،ص ۱۳۸

برخاست میں پیغمبرؐ کا مشابہ فاطمہ سے بڑھ کر کسی انسان کو نہیں پایا اور یہ بھی فرماتی ہیں کہ پیغمبر اکرمؐ اپنی بیٹی کو آتے دیکھتے تو انھیں مرحبا کہتے اٹھ کر قریب جاتے، پیشانی پر بوسہ دیتے اور ہاتھ پکڑ کے لاتے اور اپنی جگہ پر بٹھاتے اور جب پیغمبر اکرمؐ ان کو دیکھنے جاتے تو وہ بھی آپؐ کو مرحبا کہتیں، اٹھ کھڑی ہوتیں اور ہاتھوں کے بوسے لیتیں۔ الخ۔

اور دوسری روایت میں جو الادب المفرد کے ص ۱۴۳ پر ہے یہ عبارت بھی ہے:

وَاَجْلَسَتْهُ فِيْ مَجْلِسِهَا۔

اور حضرت کو اپنی جگہ پر بٹھاتی تھیں۔

رہے حسنین علیہما السلام تو دنیا نے دیکھا کہ ان کی تربیت بھی اُن کے نانا ہی نے کی، اٹھتے بیٹھتے دامن خاتم النبیینؐ آغوش سید المرسلین صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور موانست جبریل امین علیہ السلام کی فضائیں تھیں اور یہ عین طہارت بچے، فطرت کی پاکیزگی کا عالم کہ پیغمبر اکرمؐ کے تنبیہی جملوں سے مستغنی رہ کر اپنے جدامجد کی گفتار و رفتار کا صرف معاینہ کرتے اور اسی سانچہ پر ڈھلتے گے جو کلنا محمدؐ کے لیے مخصوص تھا، آخر میدان مباہلہ میں کس کمال کی بنا پر ساتھ گئے تھے؟ یہی کمال تھا۔ تفسیریں اور تاریخیں شاہد ہیں کہ جب پیغمبر اَبْنَاءَنَا کی جگہ ان دونوں نواسوں کو، نِسَاءَنَا کی جگہ صرف بیٹی کو اور اَنْفُسَنَا کی منزل میں فقط علی بن ابی طالب علیہ السلام کو لے گئے۔

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

(۱) نَدْعُ اَبْنَاءَنَا وَاَبْنَاءَكُمْ اِلَخْ، اَیْ: يَدْعُ كُلٌّ مِنَّا وَمِنْكُمْ اَبْنَاءَهٗ وَنِسَاءَهٗ وَنَفْسَهٗ. فَاَتَوْا رَسُوْلَ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم، وَقَدْ غَدَا مُحْتَضِنًا لِلْحُسَيْنِ، اٰخِذًا بِيَدِ الْحَسَنِ، وَفَاطِمَةُ تَمْشِيْ خَلْفَهٗ، وَعَلِيٌّ خَلْفَهَا، وَهُوَ يَقُوْلُ: «اِذَا دَعَوْتُ فَاٰمِّنُوْا». وَاِنَّمَا ضَمَّ

اَلْاَبْنَاءَ وَالنِّسَاءَ، وَاِنْ كَانَتِ الْمُبَاهَلَةُ مُخْتَصَّةً بِهٖ وَبِمَنْ يُكَاذِبُهٗ، لِاَنَّ ذٰلِكَ اَكِيدٌ فِي الدَّلَالَةِ عَلٰى ثِقَتِهٖ بِحَالِهٖ، وَاسْتِيْقَانِهٖ بِصِدْقِهٖ، حَيْثُ اسْتَجْرَاَ عَلٰى تَعْرِيْضِ اَعِزَّتِهٖ وَاَفْلَاذِ كَبِدِهٖ لِذٰلِكَ، وَلَمْ يَقْتَصِرْ عَلٰى تَعْرِيْضِ نَفْسِهٖ لَهٗ، وَعَلٰى ثِقَتِهٖ بِكَذِبِ خَصْمِهٖ، حَتّٰى يُهْلِكَ خَصْمُهٗ مَعَ اَحَبَّتِهٖ وَاَعِزَّتِهٖ اِنْ تَمَّتِ الْمُبَاهَلَةُ.وَخَصَّ الْاَبْنَاءَ وَالنِّسَاءَ لِاَنَّهُمْ اَعَزُّ الْاَهْلِ وَاَلْصَقُهُمْ بِالْقُلُوْبِ، وَقَدَّمَهُمْ فِي الذِّكْرِ عَلَى الْاَنْفُسِ لِيُنَبِّهَ عَلٰى قُرْبِ مَكَانِهِمْ وَمَنْزِلِهِمْ۔ [1]

نَدْعُ اَبْنَاءَنَا الخ یعنی تم میں اور ہم میں سے ہر فریق اپنے بیٹوں کو اپنی عورتوں کو اور اپنے نفس کو بلائے۔ چنانچہ جب وہ لوگ (نصاریٰ نجران) رسول اکرمؐ کی خدمت میں آئے اور حضرت یوں نکلے کہ حسین علیہ السلام کو گود میں لیے تھے، حسن علیہ السلام کا ہاتھ پکڑے تھے، فاطمہ علیہا السلام آپ کے پیچھے تھیں! اور علی علیہ السلام ان کے پیچھے تھے اور حضرتؐ فرماتے تھے کہ جب میں دعا کروں تو تم سب آمین کہنا۔۔۔۔اَبْنَاءٌ اور نِسَاءٌ۔۔۔کو اس مباہلہ میں شریک کر لینا، حالانکہ یہ حضرت کی ذات اور ان لوگوں سے مخصوص تھا جو حضرت کو جھٹلا رہے تھے، اس لیے تھا کہ حضرت کے اعتماد علی النفس اور ان کے صدق کے یقین پر تاکید ہو جائے، کیونکہ حضرت نے اس محل پر اپنے عزیزوں اور جگر کے ٹکڑوں کو بھی پیش کیا 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 مدّمقابل اور اس کے

---

[1] تفسیر علامہ نسفی المتوفی ۵۵۳ھ

احباب و اعزہ ہلاک ہو جائیں گے۔ پھر ان میں اَبْنَاءٌ وَ نِسَاءٌ کو اس لیے مخصوص کیا کہ یہ لوگ اہل و قرابت میں سے سب سے زیادہ عزیز اور دل سے وابستہ ہیں اور نفس سے پہلے ان کا ذکر اسی لیے کیا گیا کہ ان کا قرب مکانی اور انکی منزلت معلوم ہو جائے۔

(۲) نَدْعُ اَبْنَاءَنَا، اِلَخْ، اَیْ: یَدْعُ کُلٌّ مِّنَّا وَمِنْکُمْ نَفْسَهٗ وَاَعِزَّةَ اَهْلِهٖ وَاَلْصَقَهُمْ بِقَلْبِهٖ اِلَی الْمُبَاهَلَةِ، وَیَجْعِلُ عَلَیْهَا. وَاِنَّمَا قَدَّمَهُمْ عَلَی النَّفْسِ؛ لِاَنَّ الرَّجُلَ یُخَاطِرُ بِنَفْسِهٖ وَیُحَارِبُ دُوْنَهُمْ. فَاَتَوْا رَسُوْلَ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم، وَقَدْ غَدَا مُحْتَضِنًا الْحُسَیْنَ، اٰخِذًا بِیَدِ الْحَسَنِ، وَفَاطِمَةُ تَمْشِیْ خَلْفَهٗ، وَعَلِیٌّ خَلْفَهَا، وَهُوَ یَقُوْلُ: «اِذَا دَعَوْتُ فَاٰمِّنُوْا». [1]

نَدْعُ 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 لیے مقدم ذکر کیا کہ انسان اپنے نفس کو خطرہ میں ڈال کر انھیں بچاتا اور ان کے لیے دوسروں سے جنگ کرتا ہے چنانچہ نصاریٰ آ گئے اور پیغمبر اسلامؐ یوں نکلے کہ حسین علیہ السلام کو گود میں لیے تھے، حسن علیہ السلام کا ہاتھ پکڑے تھے اور فاطمہ علیہا السلام آپ کے عقب میں تھیں اور علی علیہ السلام فاطمہ علیہا السلام کے پس پشت اور آنحضرتؐ فرما رہے تھے کہ جب میں دعا کروں تو تم آمین کہنا۔

(۳) نَدْعُ اَبْنَاءَنَا، اِلَخْ، اَیْ: لِیَدْعُ کُلٌّ مِنَّا وَمِنْکُمْ نَفْسَهٗ

---

[1] تفسیر علامہ نسفی المتوفی ۵۵۳ھ

وَاَعَزَّةَ اَهْلِهٖ وَاَلْصَقَهُمْ بِقَلْبِهٖ اِلَى الْمُبَاهَلَةِ، وَيَحْمِلَهُمْ عَلَيْهَا، وَتَقْدِيمُهُمْ عَلَى النَّفْسِ فِيْ اَثْنَاءِ الْمُبَاهَلَةِ الَّتِيْ هِيَ مِنْ بَابِ الْمَهَالِكِ وَمَظَانِّ التَّلَفِ، مَعَ اَنَّ الرَّجُلَ يُخَاطِرُ لَهُمْ بِنَفْسِهٖ وَيُحَارِبُ دُونَهُمْ، لِلْاِيْذَانِ بِكَمَالِ اَمْنِهٖ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، وَتَمَامِ ثِقَتِهٖ بِاَمْرِهٖ. فَاَتَوْا رَسُوْلَ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم، وَقَدْ غَدَا مُحْتَضِنًا الْحُسَيْنَ، وَاٰخِذًا بِيَدِ الْحَسَنِ، وَفَاطِمَةُ تَمْشِيْ خَلْفَهٗ، وَعَلِيٌّ خَلْفَهَا، رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ اَجْمَعِيْنَ، وَهُوَ يَقُوْلُ: «اِذَا دَعَوْتُ فَاَمِّنُوْا»، اِلَخْ.[1]

نَدْعُ الخ یعنی ہم میں اور تم میں سے ہر فریق اپنے نفس کو اور عزیز ترین اہل کو اور ان کو جو دل سے وابستہ ہیں مباہلہ کی 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 (حالانکہ انسان اہل کے مقابل اپنی جان کو خطرہ میں ڈالتا اور ان کے بچانے کے لیے جنگ کرتا ہے) اس لیے ہے کہ حضرت پیغمبرؐ کو اپنے معاملہ میں پورا اطمینان اور اپنے امر پر پورا بھروسہ تھا۔ چنانچہ نصاریٰ دوسرے دن آئے جب کہ پیغمبر اکرمؐ حسین علیہ السلام کو گود میں لے کر اور حسن علیہ السلام کا ہاتھ پکڑ کے نکلے، فاطمہ حضرت کے پیچھے تھیں اور علی 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:

نَدْعُ اَبْنَاءَنَا، اِلَخْ، اَیْ: يَدْعُ كُلٌّ مِنَّا وَمِنْكُمْ اَبْنَاءَهٗ وَنِسَاءَهٗ

[1] تفسیر ارشاد العقل السلیم، علامہ ابوالسعود المتوفی ۹۸۲ھ

وَنَفْسَهٗ اِلَى الْمُبَاهَلَةِ.فَاِنْ قُلْتَ: مَا كَانَ دَعَاهُ اِلَى الْمُبَاهَلَةِ اِلَّا لِتَبْيِيْنِ الْكَاذِبِ مِنْهُ وَمِنْ خَصْمِهٖ، وَذٰلِكَ اَمْرٌ مُخْتَصٌّ بِهٖ وَبِمَنْ يُكَاذِبُهٗ، فَمَا مَعْنَى ضَمِّ الْاَبْنَاءِ وَالنِّسَاءِ؟قُلْتُ: ذٰلِكَ اٰكِدٌ فِي الدَّلَالَةِ عَلٰى ثِقَتِهٖ بِحَالِهٖ وَاسْتِيْقَانِهٖ بِصِدْقِهٖ، حَيْثُ اسْتَجْرَاَ عَلٰى تَعْرِيْضِ اَعِزَّتِهٖ وَاَفْلَاذِ كَبِدِهٖ وَاَحَبِّ النَّاسِ اِلَيْهِ لِذٰلِكَ، وَلَمْ يَقْتَصِرْ عَلٰى تَعْرِيْضِ نَفْسِهٖ لَهٗ، وَعَلٰى ثِقَتِهٖ بِكَذِبِ خَصْمِهٖ، حَتّٰى يُهْلِكَ خَصْمَهٗ مَعَ اَحِبَّتِهٖ وَاَعِزَّتِهٖ هَلَاكَ الِاسْتِئْصَالِ اِنْ تَمَّتِ الْمُبَاهَلَةُ.وَخَصَّ الْاَبْنَاءَ وَالنِّسَاءَ؛ لِاَنَّهُمْ اَعَزُّ الْاَهْلِ وَاَلْصَقُهُمْ بِالْقُلُوْبِ، وَرُبَّمَا فَدَاهُمُ الرَّجُلُ بِنَفْسِهٖ، وَحَارَبَ دُوْنَهُمْ حَتّٰى يُقْتَلَ، وَمِنْ ثَمَّ كَانُوْا يَسُوْقُوْنَ مَعَ اَنْفُسِهِمُ الظَّعَائِنَ فِي الْحَرْبِ لِتَمْنَعَهُمْ مِنَ الْهَرَبِ، وَلِيُسَمَّوْنَ الذَّادَّةُ عَنْهَا بِاَرْوَاحِهِمْ حُمَاةَ الْحَقَائِقِ. وَقَدَّمَهُمْ فِي الذِّكْرِ عَلَى الْاَنْفُسِ؛ لِيُنَبِّهَ عَلٰى لُطْفِ مَكَانِهِمْ وَقُرْبِ مَنْزِلَتِهِمْ، وَلِيُؤْذِنَ بِاَنَّهُمْ مُقَدَّمُوْنَ عَلَى الْاَنْفُسِ، مُفَدَّوْنَ بِهَا، وَفِيْهِ دَلِيْلٌ لَا شَيْءَ اَقْوٰى مِنْهُ عَلٰى فَضْلِ اَصْحَابِ الْكِسَاءِ.[1]

نَدْعُ الخ یعنی میں اور تم (اے نصاریٰ) دونوں اپنی اولاد کو اور اپنی عورتوں کو اور اپنے نفس کو مباہلہ کی طرف بلائیں۔اگر تم کہو کہ حضرت کا مباہلہ کی دعوت دینا صرف اس لیے 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،

[1] تفسیر کشاف الزمخشری، المتوفی ۵۳۸ھ

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، کیونکہ حضرت نے اپنے اعزہ، اپنے 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، حالانکہ آپ کو اپنے مدّمقابل کے کذب کا یقین تھا اور جانتے تھے کہ اگر مباہلہ ہو گیا تو مدّمقابل اپنے اعزہ اور احباب سمیت بالکل نیست و نابود ہو جائے گا، پھر حضرتؐ نے صرف اپنے بیٹوں اور عورتوں کو اس لیے مخصوص کیا کہ وہ لوگ اہل بیت میں 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 لیے 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 لیے 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 کیے 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 اَنْفُسَنَا سے علی بن ابی طالب علیہ السلام مراد نہیں لیے گئے ہیں، حالانکہ ہر مفسر لکھتا ہے کہ پیغمبر اکرم ص علی بن ابی طالب علیہ السلام کو حتماً 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:

﴿اِنۡ اَتَّبِعُ اِلَّا مَا یُوۡحٰۤی اِلَیَّ﴾ [1]

وہ بغیر اشارہ قدرت مباہلہ والی ہستیوں میں امیر المومنین علی بن ابی طالب علیہ السلام کو کس بنا پر ہمراہ لے گا؟ اگر کوئی وحی نہ تھی ان کا لے جانا خلاف اتباع تھا، جو پیغمبر اکرمؐ 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 آیت مبارکہ قُلۡ تَعَالَوۡا 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 جز (علی علیہ السلام کو ہمراہ لینے) کے متعلق پیغمبر اکرمؐ کی جانب سے کسی الہام کا دعویٰ پیش نہیں کیا کہ اگرچہ آیت کے کسی لفظ سے علی علیہ السلام مراد نہیں لیے گئے ہیں لیکن مجھ پر وحی ہوئی ہے یا الہام کہ انھیں بھی ساتھ لے لو۔ حالانکہ پیغمبر اکرمؐ 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 لہٰذا یہی وہ وحی ہے جس کی پیروی پیغمبر اکرمؐ نے کی اور اَبۡنَآءَنَا کی جگہ حسنؑ و حسینؑ کو، نِسَآءَنَا کی جگہ سیدہ نساء عالمین کو اور اَنۡفُسَنَا کی جگہ علی بن ابی طالبؑ کو لے گئے اور فرمایا کہ اِذَا دَعَوۡتُ فَاٰمِّنُوۡا (جب میں دعا کروں تو تم سب آمین کہنا)۔

پیغمبر اکرمؐ 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 اکرمؐ 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 الٰہیہ کے حامل یہ چار ہیں اور بس! یعنی جس توحید کے حامل حضرت خاتم النبیینؐ تھے وہی توحید ان چاروں انوار مقدسہ کے ارواح طاہرہ میں جاری و ساری تھی اور جس عدل کا سبق مرسل اعظمؐ نے دیا تھا وہی ان کے کردار سے نمایاں تھا اور فاطمہ و حسنین علیہم السلام کی تکمیل نفس میں علی علیہ السلام کو دخل نہ

---

[1] سورۂ انعام، آیہ ۵۰

تھا، البتہ امیر المومنینؑ کا فرض اس منزل میں وفات سیدہ عالمیان کے بعد سے شروع ہوتا ہے۔لیکن اس محل پر قلم لکھے تو کیا! جب قوم نے فاطمہ زہرا کے فرائض خانہ داری کی تقسیم کا تذکرہ سرے سے نظر انداز کر دیا ہو تو اس کی نظر میں امیر المومنینؑ کی دوسری ازواج کی طہارت کردار کی کیا منزلت !حسن اتفاق سے ایک واقعہ صفحہ تاریخ پر نظر پڑا ہے جو سپرد قلم کیا جا رہا ہے۔

رَوَى الْعَوَّامُ بْنُ حَوْشَبٍ، عَنْ اَبِيْ صَادِقٍ، قَالَ: تَزَوَّجَ عَلِيٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَيْلَى بِنْتَ مَسْعُودٍ النَّهْشَلِيَّةَ، فَضَرَبَتْ لَهُ فِي دَارِهِ حَجَلَةً، فَجَاءَ فَهَتَكَهَا، وَقَالَ: حَسْبُ اَهْلِ عَلِيٍّ مَا هُمْ فِيْهِ.[1]

عوام بن حوشب نے ابو صادق سے روایت کی ہے کہ علی بن ابی طالب علیہ السلام نے لیلی بنت مسعود نہشلیہ سے عقد کیا، اس وقت حضرتؑ کے بیت الشرف میں حجلۂ عروسی آراستہ کیا گیا، آپ نے اس مزیّن حجلہ کو دور کر دیا اور فرمایا اہل بیت علیؑ کے لیے 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 ۲، ص ۱۹۷) میں لکھتے ہیں:

رَوٰى عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ اَبِيْ يُوْسُفَ الْمَدَائِنِيُّ عَنْ فُضَيْلِ بْنِ الْجَعْدِ قَالَ اَكِدُّ الْاَسْبَابِ فِيْ تَقَاعُدِ الْعَرَبِ عَنْ اَمِيْرِ الْمُؤْمِنِيْنَ اَمْرُ الْمَالِ ، فَاِنَّهُ لَمْ يَكُنْ يُفَضِّلُ شَرِيْفًا عَلٰى مُشْرِفٍ، وَلَا عَرَبِيًّا عَلٰى عَجَمِيٍّ، وَلَا يُصَانِعُ الرُّؤَسَاءَ وَاُمَرَاءَ الْقَبَائِلِ كَمَا يَصْنَعُ الْمُلُوْكُ،

[1] شرح نہج البلاغہ ابن ابی الحدید، ج اول، ص ۱۸۱

وَلَا يَسْتَمِيلُ اَحَدًا اِلٰى نَفْسِهٖ، وَكَانَ مُعَاوِيَةُ بِخِلَافِ ذٰلِكَ، فَتَرَكَ النَّاسُ عَلِيًّا وَالْتَحَقُوْا بِمُعَاوِيَةَ.

علی بن محمد بن یوسف مدائنی نے فضیل بن جعد سے روایت کی ہے کہ امیر المومنینؑ سے عرب کے کنارہ کش ہونے کا سب سے قوی تر سبب مال کا معاملہ ہے۔ کیونکہ آپ کسی شریف کو غیر شریف پر اور کسی عربی کو عجمی پر فضیلت نہیں دیتے تھے (بلکہ ان پر مال برابر تقسیم کرتے تھے) اور رؤسا وسرداران 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 لیے لوگوں نے حضرت علی علیہ السلام 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 انہوں نے میری سیاست عدلیہ الٰہیہ کے خلاف مشورہ دیا تو ان کی اصلاح کر دی جائے گی، چنانچہ ایسا ہی ہوا، انہوں نے اپنا مشورہ پیش کیا اور حضرت نے تنبیہ فرما دی اور آخر میں ارشاد فرمایا:

وَاَنَا قَابِلٌ مِنْ رَاْيِكَ مَا كَانَ لِلّٰهِ عَزَّ وَجَلَّ رِضًا، وَاَنْتَ مِنْ آمِنِّ النَّاسِ عِنْدِيْ، وَاَنْصَحِهِمْ لِيْ، وَاَوْثَقِهِمْ فِيْ نَفْسِيْ، اِنْ شَاءَ اللّٰهُ.[1]

اور میں تمھاری رائے کا وہی حصہ قبول کروں گا جس میں خدا کی رضا ہوگی اور تم میرے نزدیک سب سے زیادہ قابل اطمینان، سب سے زیادہ خالص مشورہ دینے والے اور سب سے زیادہ میرے معتمد ہو۔ انشاء اللہ

---

[1] پورا مکالمہ شرح ابن ابی الحدید جلد ۲، ص ۱۹۷، ۱۹۸ ملاحظہ فرمائیے

یہی علی بن مدائنی ایک اور واقعہ نقل کرتے ہیں کہ اصحاب امیر المومنینؑ کا ایک گروہ حضرت کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کی "یا امیر المومنینؑ! یہ اموال تقسیم کیجیے اور عطا میں عرب و قریش کے ان اشراف و بزرگان قوم کو موالی اور غیر عرب پر فضیلت دیجیے 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 لیجیے اور ان اصحاب نے حضرتؑ سے یہ بات اس لیے کہی تھی کہ امیر شام یہی چال چلتے تھے۔ حضرت امیر المومنینؑ نے فرمایا:

اَتَاْمُرُوْنَنِیْ اَنْ اَطْلُبَ النَّصْرَ بِالْجَوْرِ؟ لَا وَاللّٰهِ. لَا اَفْعَلُ مَا طَلَعَتِ الشَّمْسُ وَمَا لَاحَ فِی السَّمَاءِ نَجْمٌ. وَاللّٰهِ، لَوْ كَانَ الْمَالُ لِیْ لَوَاسَیْتُ بَیْنَهُمْ. فَكَیْفَ وَاِنَّمَا هِیَ اَمْوَالُهُمْ؟ اِلَخْ. [1]

کیا تم مجھ کو حکم دیتے ہو کہ جور کے ذریعہ نصرت 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 حوالۂ قلم کیے جا رہے ہیں جو بالتصریح مساوات 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 قنبر غلام علی بن ابی طالب علی علیہ السلام کے ہمراہ حضرت کی خدمت میں گیا، وہاں پہنچ کر قنبر نے عرض کی، یا امیر المومنینؑ! اُٹھیے، چل کر دیکھیے، میں نے آپ کے لیے ایک

[1] شرح نہج البلاغہ ابن ابی الحدید جلد ۲، ص ۲۰۳

ذخیرہ جمع کیا ہے، حضرت نے فرمایا "بندہ خدا! وہ کیا ہے؟" قنبر نے عرض کی "میرے ساتھ چل کر دیکھیے"۔ جب حضرت اپنے بیت الشرف میں پہنچے تو دیکھا کہ ایک تھیلا رکھا ہوا ہے جس میں سونے اور چاندی کے گلاس بھرے ہوئے ہیں، قنبر نے عرض کی "یا امیر المومنینؑ! میں نے دیکھا کہ آپ ہر چیز تقسیم کر دیتے ہیں تو میں نے بیت المال سے آپ کے لیے ان چیزوں کو ذخیرہ کر لیا ہے۔" حضرت نے فرمایا قنبر! تم پر افسوس ہے! تم نے میرے گھر میں آتش بزرگ 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 اسحاق ہمدانی روایت کرتا ہے کہ دو عورتیں خدمت امیر المومنینؑ میں آئیں، ایک عربیہ تھی اور دوسری عجمیہ، دونوں نے حضرت سے سوال کیا، حضرت نے دونوں کو برابر درہم اور غلے دیے، 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 اسمٰعیل کو بنی اسحاق سے زیادہ افضل نہیں پاتا۔"

یہ سلوک ان کے ساتھ تھا جن سے امیر المومنینؑ کو کسی قسم کی قرابت نہ تھی، گمان ہو سکتا ہے کہ اپنے قرابت مندوں 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 برتاؤ میں کثرت کی کسی فرد کے ساتھ زیادہ 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 عدل کے صحیح نقطہ پر نہ ہوگا۔ عدل کے لیے کسی طرف جھکاؤ ناممکن ہے اس نظریہ کی بنا پر حقیقت وحدت سے وابستہ اور عین عدل شخص کے لیے 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 المومنینؑ کے حقیقی بھتیجے اور داماد بھی تھے) آپ سے عرض کی "یا امیر المومنینؑ! آپ میرے لیے کچھ اور مال اور نفقہ کا حکم صادر فرماتے تو خوب تھا۔ کیونکہ خدا کی قسم میرے پاس کوئی پونجی نہیں ہے بجز اس کے کہ اپنا یہ گھوڑا بیچ ڈالوں"۔ حضرت نے فرمایا "قسم بخدا! میں تمہارے لیے 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 عقیلؑ، امیر المومنینؑ کے برادر حقیقی کا واقعہ۔ انہوں نے کئی بار اپنے فقر اور اپنی اولاد کی بدحالی و گرسنگی کا ذکر کیا اور جو حصہ بیت المال سے ملتا تھا اس میں اضافہ کی خواہش کی، امیر المومنینؑ نے اس قصہ کو خود فرمایا ہے ارشاد فرماتے ہیں:

وَاللّٰهِ! لَقَدْ رَاَيْتُ عَقِيْلًا وَّ قَدْ اَمْلَقَ حَتّٰى اسْتَمَاحَنِيْ مِنْ بُرِّكُمْ صَاعًا، وَ رَاَيْتُ صِبْيَانَهٗ شُعْثَ الشُّعُوْرِ، غُبْرَ الْاَلْوَانِ مِنْ فَقْرِهِمْ، كَاَنَّمَا سُوِّدَتْ وُجُوْهُهُمْ بِالْعِظْلِمِ، وَ عَاوَدَنِيْ مُؤَكِّدًا، وَ كَرَّرَ عَلَيَّ الْقَوْلَ مُرَدِّدًا، فَاَصْغَيْتُ اِلَيْهِ سَمْعِيْ، فَظَنَّ اَنِّيْ اَبِيْعُهٗ دِيْنِيْ، وَ اَتَّبِعُ قِيَادَهٗ مُفَارِقًا طَرِيْقِيْ، فَاَحْمَيْتُ لَهٗ حَدِيْدَةً، ثُمَّ اَدْنَيْتُهَا مِنْ جِسْمِهٖ لِيَعْتَبِرَ بِهَا، فَضَجَّ ضَجِيْجَ ذِيْ دَنَفٍ مِّنْ اَلَمِهَا، وَ كَادَ اَنْ يَّحْتَرِقَ مِنْ مِّيْسَمِهَا، فَقُلْتُ لَهٗ: ثَكِلَتْكَ الثَّوَاكِلُ يَا عَقِيْلُ! اَتَئِنُّ مِنْ حَدِيْدَةٍ اَحْمَاهَآ اِنْسَانُهَا لِلَعِبِهٖ، وَ تَجُرُّنِيْٓ اِلٰى نَارٍ سَجَرَهَا جَبَّارُهَا لِغَضَبِهٖ! اَتَئِنُّ مِنَ الْاَذٰى وَ لَآ اَئِنُّ مِنْ لَّظٰى۔ [1]

قسم بخدا! میں نے عقیل کو دیکھا وہ ایسے تنگ دست ہوئے کہ تمھارے حصہ کے گندم میں سے ایک صاع مجھ سے مانگ بیٹھے اور میں دیکھ رہا تھا

[1] نہج البلاغہ، خطبہ ۲۲۱، ص ۶۳۴

کہ ان کے بچوں کے بالوں پر گرد پڑی ہوئی ہے، چہروں کے رنگ مٹیالے ہو رہے ہیں، گویا ان کے چہروں پر درخت عظلم کا رنگ چڑھا دیا گیا ہے، انھوں نے بار بار گندم طلب کیا اور اپنے سوال کو دہراتے 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 ان کے جسم سے متصل کیا تا کہ انھیں عبرت ہو، وہ بیمار کی طرح چیخ اٹھے اور قریب تھا کہ ان کے جسم پر جلتے لوہے کا داغ پڑ جائے پھر میں نے ان سے کہا "عقیل! رونے والیاں روئیں! تم اس لوہے سے فریاد کرتے رہے ہو جسے ایک انسان نے صرف ایک لطیفہ کے لیے گرم کیا تھا اور مجھ کو اس آگ کی طرف کھینچ رہے ہو جسے اس کے جبار نے اپنے غضب کے لیے 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 اکرمؐ 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 علی ہی کی ذات تھی کہ آتش جہنم اور آتش دنیا کے فرق کو بزور تصور، تصدیق کی منزل

میں لاکر فرمادیا کہ:

"رونے والیاں تم کو روئیں، کیوں عقیل! تم اس لوہے سے فریاد کرتے ہو جسے ایک انسان نے ایک لطیفہ کے لیے گرم کیا تھا اور مجھے اس آگ کی طرف کھینچ رہے ہو جسے اس کے جبار نے اپنے غضب کے لیے بھڑکا رکھا ہے۔"

مختصر یہ کہ تصور وحدت اور قیام بالعدل کی مثال اس خانوادہ سے باہر ملنا محال ہے۔ اس دعویٰ کی دلیل میں شارح معتزلی کی یہ عبارت دیکھیے جو انھوں نے حضرت امیر المومنینؑ کی تقسیم بالمساوات کے چند واقعوں کے سپرد قلم کرنے کے بعد لکھی ہے:

اِنَّمَا ذَكَرْنَا هٰذِهِ الْاَخْبَارَ وَالرِّوَايَاتِ، وَاِنْ كَانَتْ خَارِجَةً عَنْ مَقْصِدِ الْفَصْلِ، لِاَنَّ الْحَالَ اقْتَضٰى ذِكْرَهَا، مِنْ حَيْثُ اَرَدْنَا اَنْ نَبَيِّنَ اَنَّ اَمِيْرَ الْمُؤْمِنِيْنَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمْ يَكُنْ يَذْهَبُ فِيْ خِلَافَتِهٖ مَذْهَبَ الْمُلُوْكِ الَّذِيْنَ يُصَانِعُوْنَ بِالْاَمْوَالِ، وَيَصْرِفُوْنَهَا فِيْ مَصَالِحِ مُلْكِهِمْ وَمَلَاذِ اَنْفُسِهِمْ، وَاَنَّهٗ لَمْ يَكُنْ مِنْ اَهْلِ الدُّنْيَا دَائِمًا، وَ اِنَّمَا كَانَ رَجُلًا مُتَاَلِّهًا، صَاحِبَ حَقٍّ، لَا يُرِيْدُ بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ بَدَلًا.[1]

یہ خبریں اور روایتیں اگرچہ مقصد فصل سے خارج ہیں لیکن ہم نے اس لیے ذکر کی ہیں کہ مقتضائے حال کے مطابق تھیں کیونکہ ہمیں یہ بیان کرنا تھا کہ امیر المومنین علیہ السلام اپنی خلافت کے امور میں 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 لذت نفس کے

---

[1] شرح نہج البلاغہ معتزلی، ج ۲، ص ۲۰۲

حصول کا ذریعہ قرار دیتے ہیں اور ہمیں یہ بھی بتانا تھا کہ حضرت امیر المومنینؑ دنیاداروں میں سے نہ تھے بلکہ وہ مردِ ربانی اور اہل حق تھے، وہ خدا اور اس کے رسول کے بدلے کسی اور چیز کے خواہاں نہ تھے۔

میدان جنگ میں عدل

(۱) جب امیر شام کے لشکر نے نہر فرات پر قبضہ کر لیا اور گھاٹ بھی روک لیا تو امیر شام نے کہا:

يَا اَهْلَ الشَّامِ، هٰذَا وَاللّٰهِ اَوَّلُ الظَّفْرِ، لَاسْقَانِيَ اللّٰهُ، وَلَا اَبَا سُفْيَانَ اِنْ شَرِبُوْا اَبَدًا حَتّٰى يُقْتَلُوْا بِاَجْمَعِهِمْ عَلَيْهِ ، وَتَبَاشَرَ اَهْلُ الشَّامِ.[1]

اے شامیو! خدا کی قسم یہ پہلی فتح ہے، خدا نہ مجھے سیراب کرے نہ ابوسفیان کو اگر عراقیوں نے کبھی (اس نہر سے) پانی پی لیا، ایسا ہوگا، تا اینکہ یہ سب کے سب پیاسے ہی 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 لڑ کر گھاٹ چھین لیا اور اپنا قبضہ جما لیا تو عمرو بن العاص نے معاویہ سے کہا:

مَا ظَنُّكَ يَا مُعَاوِيَةُ بِالْقَوْمِ، اِنْ مَنَعُوْكَ الْيَوْمَ الْمَاءَ كَمَا مَنَعْتَهُمْ اَمْسِ؟ اَتَرَاكَ تُضَارِبُهُمْ عَلَيْهِ كَمَا ضَارَبُوْكَ عَلَيْهِ ؟ مَا اَغْنٰى عَنْكَ اَنْ تَكْشِفَ لَهُمُ اَلسَّوْءَةَ!فَقَالَ مُعَاوِيَةُ: دَعْ عَنْكَ مَا مَضٰى،فَمَا ظَنُّكَ بِعَلِيٍّ؟ قَالَ: ظَنِّيْ اَنَّهٗ لَا يَسْتَحِلُّ مِنْكَ مَا

---

[1] شرح نہج البلاغہ معتزلی ج ۳،ص ۳۲۰

اسْتَحْلَلْتَ مِنْهُ، وَاَنَّ الَّذِیْ جَاءَ لَهُ غَیْرَ الْمَاءِ..[1]

اے معاویہ! عراقیوں کے متعلق تمھارا 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 لیے ان سے اسی طرح لڑو گے جس طرح انھوں نے تم سے جنگ کی ہے، تمھارا ان سے برائی کرنا تم کو مفید نہ ہوا، معاویہ نے کہا" گذشتہ بات کو چھوڑو! یہ بتاؤ علیؑ کے متعلق تمھارا کیا خیال ہے؟" عمرو بن العاص، نے کہا" میرا گمان یہ ہے کہ وہ تمھارے مقابل اس بات کو جائز نہ رکھیں گے جسے تم نے جائز رکھا (پانی بند کرنا)، وہ جس امر کے لیے یہاں تک آئے ہیں وہ پانی سے الگ چیز ہے"۔

ادھر کی سنیے! 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 کر دیں جس طرح انہوں نے بند کیا تھا'' تو آپ نے فرمایا:"نہیں"۔

خَلُّوْا بَیْنَهُمْ وَبَیْنَ الْمَاءِ، لَا اَفْعَلُ مَا فَعَلَهُ الْجَاهِلُوْنَ، سَنَعْرِضُ عَلَیْهِمْ کِتَابَ اللّٰهِ، وَنَدْعُوْهُمْ اِلَی الْهُدٰی، فَاِنْ اَجَابُوْا وَاَقْبَلُوْا، وَاِلَّا فَفِیْ حَدِّ السَّیْفِ مَا یُغْنِیْ، اِنْ شَاءَ اللّٰهُ. قَالَ: فَوَاللّٰهِ، مَا اَمْسَی النَّاسُ حِینَ رَاَوْسُقَاتَهُمْ، وَسُقَاةَ اَهْلِ الشَّامِ وَرَوَایَاهُمْ، وَرَوَایَا اَهْلِ الشَّامِ یَزْدَحِمُوْنَ عَلَی الْمَاءِ، وَلَا یُؤْذِیْ اِنْسَانٌ اِنْسَانًا.[2]

ان کے اور پانی کے درمیان رستہ صاف کر دو، میں وہ کام نہ کروں گا جسے

---

[1] شرح نہج البلاغہ معتزلی، ج ۳، ص ۳۳۱

[2] شرح نہج البلاغہ معتزلی، ج ۳، ص ۳۳۱

جاہلوں نے کیا ہے، ہم 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 پڑے تھے اور کوئی انسان کسی دوسرے انسان کو ستا تا نہ تھا۔

اس واقعہ کو سن کر اس سے زیادہ دلکش عبارت میں جلد ا کے ص ۲۳ پر ملاحظہ فرمایے:

وَلَمَّا مَلَكَ عَسْكَرُ مُعَاوِيَةَ عَلَى الْمَاءِ، وَاَحَاطُوْا بِشَرِيْعَةِ الْفُرَاتِ، وَقَالَتْ رُؤَسَاءُ الشَّامِ لَهٗ : اُقْتُلْهُمْ بِالْعَطَشِ كَمَا قَتَلُوْا عُثْمَانَ عَطَشًا، سَاَلَهُمْ عَلِيٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ اَصْحَابُهٗ اَنْ يَسُوْغُوْا لَهُمْ شِرْبَ الْمَاءِ، فَقَالُوْا: لَا وَاللّٰهِ، وَلَا قَطْرَةً، حَتّٰى تَمُوْتَ ظَمَأً كَمَا مَاتَ ابْنُ عَفَّانَ. فَلَمَّا رَاٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ اَنَّهُ الْمَوْتَ لَا مَحَالَةَ، تَقَدَّمَ بِاَصْحَابِهٖ، وَحَمَلَ عَلٰى عَسْكَرِ مُعَاوِيَةَ حَمَلَاتٍ كَثِيْفَةٍ، حَتّٰى اَزَالَهُمْ عَنْ مَرَاكِزِهِمْ بَعْدَ قَتْلٍ ذَرِيْعٍ، سَقَطَتْ مِنْهُ الرُّؤُوْسُ وَالْاَيْدِىْ، وَمَلَكُوْا عَلَيْهِمُ الْمَاءَ، وَصَارَ اَصْحَابُ مُعَاوِيَةَ فِي الْفَلَاةِ، لَا مَاءَ لَهُمْ. فَقَالَ اَصْحَابُهٗ وَشِيعَتُهٗ: اِمْنَعْهُمُ الْمَاءَ يَا اَمِيْرَ الْمُؤْمِنِيْنَ، كَمَا مَنَعُوْكَ، وَلَا تَسْقِهِمْ مِنْهُ قَطْرَةً، وَاقْتُلْهُمْ بِسَيُوْفِ الْعَطَشِ، وَخُذْهُمْ قَبْضًا بِالْاَيْدِىْ، فَلَا حَاجَةَ لَكَ اِلَى الْحَرْبِ. فَقَالَ: لَا وَاللّٰهِ، لَا اُكَافِئُهُمْ بِمِثْلِ فِعْلِهِمْ، اَفْسِحُوْا لَهُمْ بَعْضَ الشَّرِيْعَةِ، فَفِيْ حَدِّ السَّيْفِ مَا يُغْنِىْ عَنْ ذٰلِكَ. فَهٰذِهٖ اِنْ نَسَبْتَهَا اِلَى الْحِلْمِ

وَالصَّفْحِ، فَنَاهِيْكَ بِهَا جَمَالًا وَ حُسْنًا، وَاِنْ نَسَبْتَهَا اِلَى الدِّيْنِ وَالْوَرَعِ، فَاَخْلِقْ بِمِثْلِهَا اَنْ تَصْدُرَ عَنْ مِثْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ.

جب معاویہ کا لشکر پانی پر قابو پا گیا اور اس نے فرات کے گھاٹ کو گھیر لیا اور رؤساء 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 علیؑ 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 کہ پیاس سے مرجاؤ جس طرح ابن عفان پیاسے مرے، جب امیر المومنینؑ نے دیکھا کہ موت سامنے ہے تو اپنے اصحاب کو لے کر لشکر معاویہ پر شدید حملے کیے 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 جا کر دم لیا جہاں پانی کا نام ونشان نہ تھا، امیر المومنینؑ کے اصحاب اور تابعین نے عرض کی یا امیر المومنینؑ! آپ بھی ان پر پانی بند کر دیں اور ایک قطرہ نہ دیں اور شمشیر تشنگی سے ان کو قتل کریں اور باقی کو دست بدست پکڑ کے قید کر دیں جنگ کی ضرورت ہی نہیں ہے۔ حضرتؑ نے فرمایا "نہیں، خدا کی قسم میں ان کے فعل کا جواب اس طرح نہ دوں گا۔ ان کے لیے گھاٹ کا ایک حصہ خالی کر دو تلوار کی باڑھ میں وہ زور ہے جو اس ترکیب سے مستغنی کیے 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 علی علیہ السلام 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:

لَا تُقَاتِلُوْهُمْ حَتّٰى يَبْدَؤُكُمْ، فَاِنَّكُمْ بِحَمْدِ اللّٰهِ عَلٰى حُجَّةٍ، وَ تَرْكُكُمْ اِيَّاهُمْ حَتّٰى يَبْدَؤُكُمْ حُجَّةٌ اُخْرٰى لَكُمْ عَلَيْهِمْ. فَاِذَا كَانَتِ الْهَزِيْمَةُ بِاِذْنِ اللّٰهِ فَلَا تَقْتُلُوْا مُدْبِرًا، وَ لَا تُصِيْبُوْا مُعْوِرًا، وَ لَا تُجْهِزُوْا عَلٰى جَرِيْحٍ، وَ لَا تَهِيْجُوا النِّسَآءَ بِاَذًى، وَ اِنْ شَتَمْنَ اَعْرَاضَكُمْ وَ سَبَبْنَ اُمَرَآءَكُمْ، فَاِنَّهُنَّ ضَعِيْفَاتُ الْقُوٰى وَ الْاَنْفُسِ وَ الْعُقُوْلِ، اِنْ كُنَّا لَنُؤْمَرُ بِالْكَفِّ عَنْهُنَّ وَ اِنَّهُنَّ لَمُشْرِكَاتٌ، وَ اِنْ كَانَ الرَّجُلُ لَيَتَنَاوَلُ الْمَرْاَةَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ بِالْفِهْرِ اَوِ الْهِرَاوَةِ فَيُعَيَّرُ بِهَا وَ عَقِبُهٗ مِنْۢ بَعْدِهٖ.[1]

ان سے جنگ نہ چھیڑو جب تک وہ پہل نہ کریں کیونکہ تم لوگ بحمداللہ دلیل پر ہو اور تمھارا ان سے دست کش رہنا جب تک وہ ابتدا نہ کریں یہ ان 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 کے لیے اپنی شرم گاہ کھول دینے والے کو چرکا نہ لگانا اور کسی زخمی کو زخموں سے چور نہ کرنا، عورتوں کو تکلیف پہنچا کر بدحواس نہ کرنا وہ تمہیں کوسیں یا تمھارے سرداروں کو گالیاں دیں کیونکہ ان کے قویٰ کمزور، نفس بے قابو اور عقلیں

[1] نہج البلاغہ، مکتوب ۱۴

ناقص ہیں، ہمیں (زمان پیغمبرؐ میں) ان سے باز رہنے کا حکم دیا جاتا تھا، حالانکہ وہ مشرکہ ہوتی تھیں، اور جاہلیت میں یہ بات تھی کہ کسی کسی مرد نے کسی عورت کو پتھر یا چھڑی سے ایذا پہنچائی وہ اور اس کی اولاد تک برائی سے یاد کی جاتی تھی۔

امیر المومنین علیہ السلام 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، کیونکہ پہلی بات یہ ہے کہ انھوں نے ابھی تک حملہ ہی نہیں کیا ہے ہم کس بنیاد پر ان پر تلوار کھینچیں، یہ خلافِ 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۔

حضرت کے الفاظ کی گہرائیوں میں ڈوبو اور عدل کے ساتھ ان جناب کے حزم و احتیاط کی تھاہ لگاؤ، پھر کلمہ باذن اللہ سے ان جناب کے تصور وحدت کو سمجھو کہ امیر المومنین علیہ السلام کے عدل کی کوئی منزل اس تصور سے خالی نہیں ہے، اس کی مثال پیغمبر اکرمؐ 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:

وَ اعْلَمْ اَنَّ النَّصْرَ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ سُبْحَانَهٗ. [1]

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

---

[1] نہج البلاغہ، خطبہ ۱۱

لیے رکاب میں قدم رکھتے تھے پہلے دعا کر لیتے تھے، نصر بن مزاحم جابر جعفی سے روایت کرتا ہے کہ امیر المومنین علیہ السلام جب کسی جنگ میں جاتے، سوار ہونے سے پہلے خدا کو یاد کر لیتے اور یہ کلمات ادا فرماتے تھے۔

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ عَلٰى نِعَمِهٖ وَفَضْلِهٖ، ﴿سُبْحَانَ الَّذِیْ سَخَّرَ لَنَا هٰذَا وَ مَا كُنَّا لَهٗ مُقْرِنِیْنَ﴾ [1]

تمام تعریفیں خدا ہی کے لیے ہیں اس کی نعمتوں اور اس کے فضل پر ہیں اور اللہ پاک و پاکیزہ ہے جس نے ہمارے لیے اس (سواری) کو مسخر کیا جب کہ ہم اس کے قریب نہیں ہو سکتے تھے۔

اس کے بعد رو بقبلہ ہو کر دونوں ہاتھوں کو بلند فرماتے اور بارگاہ ایزدی میں عرض کرتے تھے۔ [2]

اَللّٰهُمَّ اِلَیْكَ نُقِلَتِ الْاَقْدَامُ وَاَفْضَتِ الْقُلُوْبُ، رَفَعَتِ الْاَیْدِیْ وَشَخَصَتِ الْاَبْصَارُ۔ رَبَّنَا افْتَحْ بَیْنَنَا وَبَیْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَاَنْتَ خَیْرُ الْفَاتِحِیْنَ۔ [3]

خداوندا! تیری رضا، کی طرف قدم اٹھائے گئے، دل مائل کیے گئے اور ہاتھ دعا کے لیے بلند کیے گئے اور نگاہیں (تیری رحمت پر) جمادی گئی ہیں۔ خداوندا! ہمارے اور ہماری قوم کے درمیان حق کے ساتھ فتح وارد کر، تو سب سے بہتر فتح بخشنے والا ہے۔

اس دعا کے بعد لشکر سے فرماتے سِیْرُوْا عَلٰى بَرَكَةِ اللّٰهِ (خدائی برکت کے بھروسہ

---

[1] شرح نہج البلاغہ ابن ابی الحدید، ج ۵، ص ۱۷۶

[2] جو نہج البلاغہ باب دوم، نمبر ۱۵، ص ۶۸۱ میں ذرا تغیر کے ساتھ منقول ہے

[3] شرح نہج البلاغہ، ج ۵، ص ۱۷۶

پر قدم بڑھاؤ) پھر با آواز بلند تکبیر کہتے۔ یہ عبارت اور یہ دعا جنگ صفین میں بھی سنی گئی، ذرا ان فقروں پر گہری نظر ڈالیے۔

(۱) اَللّٰھُمَّ اِلَیْكَ نُقِلَتِ الْاَقْدَامُ [۱]

تیری رضا کی طرف قدم اٹھائے گئے۔

ان میں اس جنگ کے جہاد اور عبادت خدا ہونے کا اظہار فرمایا جا رہا ہے اور یہ کہ یہاں آنے کا سبب صرف خوشنودی خدا ہے ورنہ خدا کی جانب آنے کا کوئی مطلب ہوگا۔ 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 ہوگا۔ اس فقرہ سے معلوم ہوا کہ طرف مقابل کا اقدام اس خوبی سے معرّا ہے، کیونکہ دونوں فریقوں کا ایک دوسرے کو واجب قتل سمجھنا اور اس واجب کے ادا کرنے کے لیے جنگ کو نکلنا اگر خدا کی جانب اور اس کی رضا کی طرف آنا مان لیا جائے تو اجتماع نقیضین ممکن ہو جائے گا۔ حالانکہ یہ محال ہے لہٰذا دونوں فریق کا خدا کی عبادت کے لیے نکلنے کے لیے نکلنا محال ہے۔ ایک عبادت کو نکلا اور ایک اس کی مخالفت میں۔ پانی بند کرنے کے معاملے 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) رَفَعَتِ الْاَیْدِیْ وَشَخَصَتِ الْاَبْصَارُ۔

ہاتھ دعا کے لیے 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 لیے تیری ہی بارگاہ میں دست بدعا ہیں، کیونکہ تو فرما چکا ہے نَصْرٌ مِّنَ اللّٰهِ اور میدان جنگ میں تیرے فضل و کرم کے لیے چشم براہ ہیں، زندگی باقی ہے تو کامیابی کے طالب ہیں اور موت آ گئی ہے تو شہادت اور

---

[۱] شرح نہج البلاغہ ابن ابی الحدید، ج ۵، ص ۱۷۶

حیات ابدی کے خواہاں ہیں، اور ان دو باتوں کے علاوہ میدان جنگ میں مومن کی کوئی آرزو نہیں ہوسکتی، 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 امیر المومنینؑ کی جنگ خدا کی خوشنودی کے لیے تھی اور اسی لیے 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 ہوگی کہ پیغمبر اکرمؐ فرمائے ہیں:

یَا عَلِیُّ، حَرْبُكَ حَرْبِیْ، وَسِلْمُكَ سِلْمِیْ۔

اے علی! تمھاری جنگ میری جنگ اور تمھاری صلح میری صلح ہے۔

اور آج علی علیہ السلام کے پیکر میں نبی جنگ کر رہے ہیں اور یہ معلوم ہے کہ نبیؐ سے جنگ کرنا توحید و عدل سے لڑنا ہے، لہٰذا فریق مخالف خدا کو یاد کرتا تو کیونکر! اسلام کی 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 اور رسول 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 المومنین کو کبھی اس کی جرأت نہ ہوئی کہ اپنی فتح کی دعا مانگیں کیونکہ احساس تھا کہ وہ نفس رسول سے برسر پیکار ہیں اور باطل پر ہیں کیونکہ رسول اکرمؐ فرما چکے ہیں کہ

سَتُقَاتِلُ النَّاكِثِیْنَ وَالْقَاسِطِیْنَ وَالْمَارِقِیْنَ۔

اے علی ؛! تم عنقریب بیعت توڑنے والوں حدِ عدل سے گزر جانے والوں اور دین سے نکل جانے والوں سے قتال کرو گے۔

یہاں یہ بھی سوچ لینا چاہیے 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 المومنینؑ کے امر بالعدل کے یہ بہت مختصر نمونے ہیں جو سپرد قلم کیے گئے ہیں۔ پورے واقعات کا احصار کرنے کے لیے یہ چند ورق کیا دفتر کے دفتر نا کافی 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 علی بن ابی طالب علیہ السلام یاد آ گئے ، صرف ایک واقعہ حوالہ قلم کیا جا رہا ہے جس میں امیر المومنین کا عدل یاد کیے 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 لیے معاویہ کے دربار میں حاضر ہونے کی اجازت طلب کی گئی ۔ اجازت ملی، جب وہ سامنے آئیں تو معاویہ نے کہا ہاں ! اے اسک (ان کے دادا کا نام) کی بیٹی! کیا تم نے صفین میں یہ اشعار نہیں کہے تھے؟

(۱) شَمِّرْ كَفِعْلِ اَبِيْكَ يَا بْنَ عُمَارَةَ

وَيَوْمَ الطِّعَانِ وَمُلْتَقَى الْاَقْرَانِ۔

اے فرزند عمارہ! تو بھی اپنے باپ کی طرح دامن گردان لے

ایسے دن میں جن میں نیزہ بازی اور رمد مقابل سے ملاقات ہو۔

(۲) وَانْصُرْ عَلِيًّا وَالْحُسَيْنَ وَرَهْطَهٗ

وَاقْصِدْ لِهِنْدٍ وَابْنِهَا بِهَوَانِ۔

اور علی اور حسین اور ان کے گروہ کی نصرت کر
اور ہند اور اس کے بیٹے کا مقابلہ ان کی ذلت کے ساتھ کر۔

(۳) اِنَّ الْاِمَامَ اَخُو النَّبِیِّ مُحَمَّدٍ
عَلَمُ الْھُدٰی وَمَنَارَۃُ الْاِیمَانِ۔
بے شک ہمارا امام پیغمبر خدا محمد مصطفی کا بھائی ہے
ہدایت کا نشان اور ایمان کا منار ہے۔

(۴) فَقُدِ الْحُتُوْفَ، وَزُرْ اَمَامَ لِوَائِہٖ
قُدُمًا بِاَبْیَضَ صَارِمٍ وَسِنَانِ۔
پس تو ان (امام)، کو موت سے بچاؤ اور ان کے علم کے آگے چل
قدم بڑھائے ہوئے شمشیر و سنان لیے ہوئے۔

سودہ نے کہا ہاں! کہے 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: علیؑ بن ابی طالب کی محبت اور حق کی پیروی نے۔

معاویہ: پھر بھی (قسم بخدا) علی 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 کیجیے اور بھولی بسری باتوں کو یاد میں نہ لایے۔

معاویہ: ممکن نہیں تمھارے بھائی کا مجھ سے مقابلہ کرنا، اسے کبھی بھول سکتا ہوں؟ سچ تو یہ ہے کہ جو دشواریاں تمھاری قوم (قبیلہ ہمدان) اور تمھارے بھائی کے مقابلے 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۔

وَاِنَّ صَخْرًا لَتَاْتَمُّ الْهُدَاةُ بِهٖ
كَاَنَّهٗ عَلَمٌ فِيْ رَاْسِهٖ نَارُ۔

بے شک 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 آ گئی اور اس کے کے زیر دست بے سہارے ہو گئے اور میں خدا کی قسم دے کر آپ سے گزارش کرتی ہوں کہ جس بات سے عفو کی طالب ہوں اس سے درگزر کیجیے۔

معاویہ: میں نے درگزر کیا، بتاؤ کیا حاجت ہے؟

سودہ: آپ لوگوں کے سردار ہو چکے ہیں، ان کے امور کے ذمہ دار بن گئے ہیں اور خدا ان 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 لوٹ 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 باعز و باقوت ہوتے، اب اگر

آپ اسے معزول کر دیں 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 کر دوں اور وہ تم میں اپنا حکم جاری رکھے۔

یہ سن کر سودہ سر جھکا کے رونے لگیں اور یہ دو شعر پڑھے:

صَلَّى الْاِلٰهُ عَلٰى جِسْمٍ تَضَمَّنَهٗ
قَبْرٌ فَاَصْبَحَ فِيْهِ الْعَدْلُ مَدْفُوْنًا

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۔

قَدْ حَالَفَ الْحَقَّ لَا يَبْغِيْ بِهٖ بَدَلًا
فَصَارَ بِالْحَقِّ وَالْاِيْمَانِ مَقْرُوْنًا

اس بزرگ نے حق کے ساتھ رہنے کی قسم کھائی تھی اور اس کے 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 علیہ السلام 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 ان 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 سن کر رو دیے، 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:

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ ﴿قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ﴾[1] فَ﴿اَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيْزَانَ بِالْقِسْطِ، وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ اَشْيَاءَهُمْ، وَلَا تَعْثَوْا فِي الْاَرْضِ مُفْسِدِيْنَ ۝ بَقِيَّةُ اللّٰهِ خَيْرٌ لَّكُمْ اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ، وَمَا اَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيْظٍ ۝﴾[2]

سورہ ھود کی آیتیں جن کی ابتدا ﴿يٰقَوْمِ اَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَ الْمِيْزَانَ﴾ الخ سے ہے اور یہ پہلا فقرہ ﴿قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ﴾ سورہ اعراف کا ہے۔ بحار الانوار جلد نہم میں محمد بن طلحہ شافعی کی کتاب سے اس قصہ کے ذیل میں سورہ اعراف ہی کی آیتیں اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ تک منقول ہیں، جب تو (اے عامل) میری تحریر پڑھے تو میرے عمل میں سے جو کچھ تیرے قبضہ میں ہے اس کی حفاظت کر، تا اینکہ میرے پاس سے وہ شخص پہنچ 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۔ "علی ابن ابی طالب علیہ السلام نے تم لوگوں میں بادشاہ کے سامنے جرأت کرنے کا چسکا پیدا کر دیا ہے، یہ مزہ بہت دیر میں جائے گا۔" پھر معاویہ نے حکم دیا کہ لکھ دو سودہ کا مال واپس کر دیا جائے اور ان کے ساتھ

---

[1] سورۂ اعراف، آیہ ۸۵

[2] سورۂ ھود، آیہ ۸۵، ۸۶

عدل برتا جائے۔

سودہ: یہ حکم صرف میرے لیے ہے یا میری قوم کے لیے بھی ہے۔

معاویہ: تم کو اپنی قوم سے کیا غرض؟

سودہ: خدا کی قسم یہ بڑی لغو اور شرمناک بات ہوگی، اگر یہ عدل میری پوری قوم کے لیے نہ ہوا۔ آپ کا حکم سب کے لیے نہیں ہے تو چھوڑیے جو قوم کا حشر وہ میرا حشر!

معاویہ نے کاتب سے کہا سودہ اور اس کی قوم دونوں کے لیے نوشتہ لکھ دے۔ [1]

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 فرمایے، دیکھیے وہ کیونکر شام کے دربار میں امیر المومنینؑ کے عدل اور دوسرے محاسن کا نقشہ کھینچتے اور دشمن کو آنسو بہانے پر مجبور کرتے ہیں، یہ واقعہ علمائے اھلسنت کی مختلف کتابوں میں بعض الفاظ کی کمی یا زیادتی کے ساتھ مذکور ہے، مثلاً:

(۱) کتاب الامالی مؤلفہ ابوعلی اسمعیل بن القاسم القالی المتوفی سنہ ۳۵۶ھ چاپ مصر صفحہ ۱۴۳، ج دوم۔

(۲) الریاض النضرۃ چاپ مصر ص ۲۱۲، جلد دوم۔

(۳) کتاب الاستیعاب چاپ حیدرآباد دکن درج ذیل کلمہ علی بن ابی طالب

(۴)، شرح نہج البلاغہ ابن ابی الحدید ج ۱۸، ص ۲۲۵، چاپ قم۔

(۵) صواعق محرقہ چاپ مصر ص ۷۸ 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

قَالَ مُعَاوِيَةُ لِضِرَارٍ الصُّدَائِيِّ: يَا ضِرَارُ صِفْ لِيْ عَلِيًّا. قَالَ: اَعْفِنِيْ

---

[1] بلاغات النساء، ص ۳۱، ۳۲ تالیف الامام ابی الفضل احمد بن ابی طاہر المتوفی سنہ ۲۸۰ھ

يَا اَمِيْرَ الْمُؤْمِنِيْنَ.قَالَ: لَتَصِفَنَّهٗ.قَالَ: اَمَّا اِذْ لَا بُدَّ مِنْ وَصْفِهٖ، فَكَانَ وَاللّٰهِ بَعِيْدَ الْمَدٰى، شَدِيْدَ الْقُوٰى، يَقُوْلُ فَصْلًا، وَيَحْكُمُ عَدْلًا، يَتَفَجَّرُ الْعِلْمُ مِنْ جَوَانِبِهٖ، وَتَنْطِقُ الْحِكْمَةُ مِنْ نَوَاحِيْهِ، يَسْتَوْحِشُ مِنَ الدُّنْيَا وَزَهْرَتِهَا، وَيَسْتَأْنِسُ بِاللَّيْلِ وَوَحْشَتِهٖ.وَكَانَ وَاللّٰهِ غَزِيْرَ الْعَبْرَةِ، طَوِيْلَ الْفِكْرَةِ، يُقَلِّبُ كَفَّهٗ، وَيُخَاطِبُ نَفْسَهٗ، يُعْجِبُهٗ مِنَ اللِّبَاسِ مَا قَصُرَ، وَمِنَ الطَّعَامِ مَا خَشُنَ.كَانَ فِيْنَا كَاَحَدِنَا، يُجِيْبُنَا اِذَا سَاَلْنَاهُ، وَيُنَبِّئُنَا اِذَا اسْتَنْبَاْنَاهُ، وَنَحْنُ مَعَ تَقْرِيْبِهٖ اِيَّانَا وَقُرْبِهٖ مِنَّا لَا نَكَادُ نُكَلِّمُهٗ لِهَيْبَتِهٖ، وَلَا نَبْتَدِئُهٗ لِعَظَمَتِهٖ۔

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 تو سنیے: 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 ابلتا تھا اور ان کے اطراف سے حکمت کی آواز سنائی دیتی تھی، وہ دنیا اور اس کی شادابی سے وحشت کرتے اور رات اور اس کے سناٹے سے مانوس رہتے تھے، بہت زیادہ روتے اور ہمیشہ فکر میں ڈوبے رہتے تھے،اپنی ہتھیلیوں کو الٹتے رہتے تھے اور دل سے باتیں کرتے رہتے تھے،انھیں کوتاہ لباس پسند آتا اور بد مزہ 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 ان کے پاس ہمارے جا بیٹھنے کے

باوجود ان کی ہیبت کے سبب ان سے کلام نہیں کر سکتے تھے۔

يُعَظِّمُ اَهْلَ الدِّيْنِ، وَيُحِبُّ الْمَسَاكِيْنَ، لَا يَطْمَعُ الْقَوِيُّ فِيْ بَاطِلِهٖ، وَلَا يَيْأَسُ الضَّعِيْفُ مِنْ عَدْلِهٖ. وَاَشْهَدُ لَقَدْ رَاَيْتُهٗ فِيْ بَعْضِ مَوَاقِفِهٖ وَقَدْ اَرْخَى اللَّيْلُ سُدُوْلَهٗ وَ غَارَتْ نُجُوْمُهٗ وَ قَدْ مَثُلَ فِيْ مِحْرَابِهٖ قَابِضًا عَلٰى لِحْيَتِهٖ، يَتَمَلْمَلُ تَمَلْمُلَ السَّلِيْمِ ،وَ يَبْكِيْ بُكَاءَ الْحَزِيْنِ۔

وَيَقُوْلُ: يَا دُنْيَا، غُرِّيْ غَيْرِيْ، اَلِيَّ تَعَرَّضْتِ، اَمْ اِلَيَّ تَشَوَّقْتِ؟ هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ! قَدْ بَايَنْتُكِ ثَلَاثًا لَا رَجْعَةَ فِيْهَا، فَعُمْرُكِ قَصِيْرٌ، وَخَطَرُكِ حَقِيْرٌ. اٰهٍ مِنْ قِلَّةِ الزَّادِ، وَبُعْدِ السَّفَرِ، وَوَحْشَةِ الطَّرِيْقِ!۔

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 اپنی محراب میں کھڑے ریش مبارک مٹھی میں دبائے اس طرح تڑپ رہے تھے جیسے مارگزیدہ تڑپتا ہے، اور غمزدہ کی طرح رو رہے تھے اور کہتے جاتے تھے، اے دنیا! میرے غیر کو دھوکا دے۔ تو میرے سامنے آتی ہے اور میرا شوق رکھتی ہے، یہ بات بہت دور ہے میں نے تجھے اس عورت کی طرح چھوڑ رکھا ہے جسے طلاق بائن دے دی 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 وحشت ناک ہے۔

فَبَكَى مُعَاوِيَةُ وَقَالَ: رَحِمَ اللهُ اَبَا الْحَسَنِ، فَلَقَدْ كَانَ كَذٰلِكَ. فَكَيْفَ حُزْنُكَ عَلَيْهِ يَا ضِرَارُ؟ قَالَ: حُزْنَ مَنْ ذُبِحَ وَاحِدُهَا فِيْ حِجْرِهَا.

یہ سن کر معاویہ رونے لگے، اور کہا خدا ابوالحسن پر رحمت نازل کرے وہ یقیناً ایسے ہی تھے! اچھا ضرار! ان کی جدائی پر تمھارا غم وحزن 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 نظامِ مساوات ومواسات کو از سر نو زندہ کرنا، اعیان واشرافِ عرب کی مخالفتوں کی پرواہ 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 امیر المومنینؑ کی ربانی زندگی کا طرۂ امتیاز ہے، اگر بعد پیغمبر اسلامؐ کسی شخصیت کے ذریعہ ظاہری و باطنی دونوں صورتوں سے اسلام سربلند ہوسکتا تھا تو وہ یہی ذات تھی، اور انھیں تعلیموں نے جن کا ایک شمہ سپر دقلم ہوا ہے بلند کیا بھی۔

ساری دنیا کے لیے حضرت کی زندگی توحید وعدل کا مظہر اور انسان کے لیے معیاری مثال ہے جو خطبہ اور دعا کی صورت میں، شرح قوانین وقضایا کی شکل میں، تقسیم علوم وفنون کے رنگ میں، اخلاقی، منزلی اور اجتماعی اصول وقواعد کی درستی وتشکیل 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، 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

﴿یُجَاهِدُوْنَ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ وَ لَا یَخَافُوْنَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ﴾ [1]

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۔

اَسْئَلُكَ بِحَقِّكَ وَقُدْسِكَ، وَاَعْظَمِ صِفَاتِكَ وَاَسْمَائِكَ، اَنْ تَجْعَلَ اَوْقَاتِیْ مِنَ اللَّیْلِ وَالنَّهَارِ بِذِكْرِكَ مَعْمُوْرَةً، وَبِخِدْمَتِكَ مَوْصُوْلَةً، وَاَعْمَالِیْ عِنْدَكَ مَقْبُوْلَةً، حَتّٰی تَكُوْنَ اَعْمَالِیْ وَاَوْرَادِیْ كُلُّهَا وِرْداً واحِدًا، وَحَالِیْ فِیْ خِدْمَتِكَ سَرْمَدًا۔ [2]

تجھ سے تیرے حق، تیرے تنزہ ذات عظیم صفات و اسما کے واسطے سے سوال کرتا ہوں کہ میرے شب و روز کے سارے لمحات کو اپنے ذکر سے بھر دے اور اپنی ہی خدمت سے وابستہ رکھ، اور میرے اعمال کو اپنے نزدیک مقبول قرار دے، اس طرح کہ میرے سارے اعمال اور تمام اوراد (و وظائف)، ایک ورد (وظیفہ) بن جائیں اور میرا حال 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 تصورِ وحدت سے خالی اور عدل سے معرّا ہوگی تو ساری زندگی ذکر خدا سے مملو نہ ٹھہرے گی اتنا سا خلا یقیناً واقع ہوگا۔

---

[1] سورۂ مائدہ، آیہ ۵۴

[2] دعائے کمیل

(۲) کل اعمال واوراد کے وردواحد بن جانے کا مطلب یہی ہے کہ یہ اعمال واوراد اپنی نوعیتوں میں مختلف ہونے کے باوجود حدود الٰہیہ سے جو عین عدل ہیں باہر نہ ہوں، جیسے محمد وآل محمد علیہم السلام چودہ فردوں میں رونما ہونے کے باوجود کُلُّنا محمد ہیں اسی طرح امیر المومنینؑ کے سارے اعمال وعبادات، اصلاح ناس اور ترویج احکام الٰہیہ اور اس میں شدائد ومکارہ کا مقابلہ سب کے سب کُلُّھا عدل کے مصداق ہیں۔

یہیں سے اعتقاد کرلو کہ جس طرح عالم تکوین اور مجموعۂ کائنات وحدت حقیقیہ کے زیر اقتدار عدل پر مبنی ہے اور اس میں کوئی فطور اور ناپیوستگی نہیں ہے اسی طرح انسان کو عالم اصغر بتا کر اسے عدل پر باقی رہنے کی تلقین کرنے والے حکیم اسلام حضرت امیر المومنینؑ کے ساعات ولمحاتِ زندگی ایک نظم عدل پر ہیں۔ جن میں فطور وناپیوستگی، خلا اور انفصال کی گنجائش نہیں ہے، امیر المومنینؑ کی زندگی کو سامنے رکھ کر ذرا وہ آیت پھر پڑھیے جس میں مجموعۂ کائنات کے اندر فطور وناپیوستگی نہ ہونے کی خبر ہے۔

﴿مَا تَرٰی فِیْ خَلْقِ الرَّحْمٰنِ مِنْ تَفٰوُتٍ ؕ فَارْجِعِ الْبَصَرَ ۙ هَلْ تَرٰی مِنْ فُطُوْرٍ ۝ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ اِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَّ هُوَ حَسِيْرٌ ۝﴾ [1]

تم رحمٰن 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 ہوگی۔

یعنی علی علیہ السلام کی ذات پر بار بار نظر ڈالیے، غور کیجیے نتیجہ وہی ہوگا جو نظم کائنات کو بار بار دیکھنے اور اس میں غور کرنے کا ہے، علی علیہ السلام کی ذات پر نظر کرنے کا حاصل ایک بامعرفت کے لیے آدم ونوح وابراہیم وموسیٰ وعیسیٰ علیہم السلام کی معرفت کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ کیونکہ پیغمبر

---

[1] سورۂ ملک، آیہ ۳، ۴

اسلام فرما گئے ہیں:

مَنْ اَرَادَ اَنْ یَنْظُرَ اِلٰی اٰدَمَ فِیْ عِلْمِہٖ، وَاِلٰی نُوحٍ فِیْ شُکْرِہٖ، وَاِلٰی اِبْرَاھِیْمَ فِیْ خُلُقِہٖ، وَاِلٰی مُوْسٰی فِیْ ھَیْبَتِہٖ، وَاِلٰی عِیْسٰی فِیْ زُھْدِہٖ، فَلْیَنْظُرْ اِلٰی عَلِیِّ بْنِ اَبِیْ طَالِبٍ۔ [1]

نہ ان مذکورہ انبیاء اولوالعزم میں کوئی نقص وخلل نہ علی علیہ السلام کی ذات میں، انتہا تو یہ کہ اگر کسی ذہن سے اس بزرگوار کی زندگی کے کسی لمحہ کے متعلق کوئی نازیبا بات نکلی تو اسی ذہن کی طرف پلٹا دی گئی۔

بہرحال! جب امیر المومنینؑ کی زندگی کا معیار توحید وعدل ہے اور اس کے سوا کچھ نہیں تو پھر آپ عرفان وبلندی اخلاق اور علم وعمل میں رحمت للعالمین کا دوسرا نسخہ، سید المرسلین کے خاص نائب، خاتم النبین کے نفس اور وصی برحق ٹھہرے اور چونکہ رحمۃ للعالمین کے وجود اقدس کا فیض زمان ومکان کی کسی حد سے محدود نہیں ہے ورنہ رحمت خدا محدود ہو جائے گی۔ لہٰذا ان جناب کے پیرو خاص اور متبع کامل وبے مثال علی بن ابی طالب علیہ السلام کے وجود اقدس کا فیض بھی لامحدود ہے۔ ورنہ مباہلہ میں نفس رسول 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 علیہ السلام کے علاوہ اور کوئی امام ملا ہے جو احکام دین کی تبلیغ میں سراسر محمد عربی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نظر آتا ہو؟ کیا ملت محمدیہ نے بعد خاتم النبینؐ سوائے امیر المومنین کا کوئی ایسا حاکم پایا ہے جس کا حکم اور عمل اور دونوں عین عدل ہوں؟ کیا گروہ علماء نے بجز باب مَدِیْنَۃُ الْعِلْمِ 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 ہوسکتا؟ کیا عابدوں کی جماعت نے سوائے امام المتقینؑ ایسا عابد پایا ہے جس کا استغراق محراب عبادت اور میدان جنگ میں یکساں رہا ہو؟

---

[1] ینابیع المودۃ

کیا زاہدوں کی نظر سے امام الزاہدین کے علاوہ اور کوئی زاہد گزرا ہے جس نے دنیا کو مطلّقہ بائنہ کی طرح چھوڑ رکھا ہے، 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 النبینؐ 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 وسلامہ علیہ وآلہ المعصومین۔

ہر شے 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 خاتمؐ تک سارے انبیا نے ان کی تبلیغ فرمائی، پھر امیر المومنینؑ 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 علما اعلام 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 اندازِ 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 لیے توحید و عدل دونوں منزلوں میں تفصیل سے کام نہیں لیا گیا ہے، جہاں جہاں خلا رہ گیا ہے وہ ممکن ہے چھوٹے چھوٹے رسالوں سے پُر کیا جائے، بشرطِ حیات!

وَمَا تَوْفِيْقِيْ اِلَّا بِاللّٰهِ، عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ، وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيْمِ۔

جنوری ۱۹۶۲ء احقر محمد مصطفےٰ جوہر سیفی عنہ