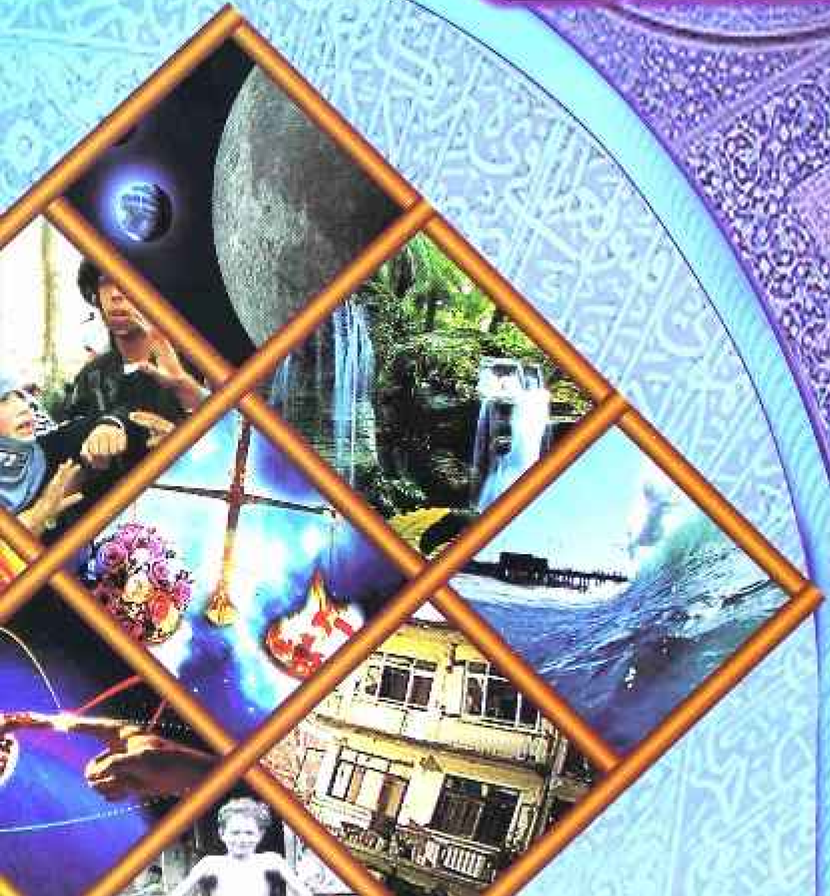
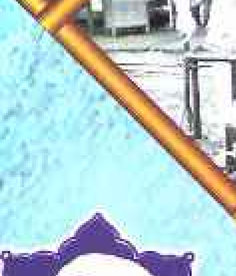
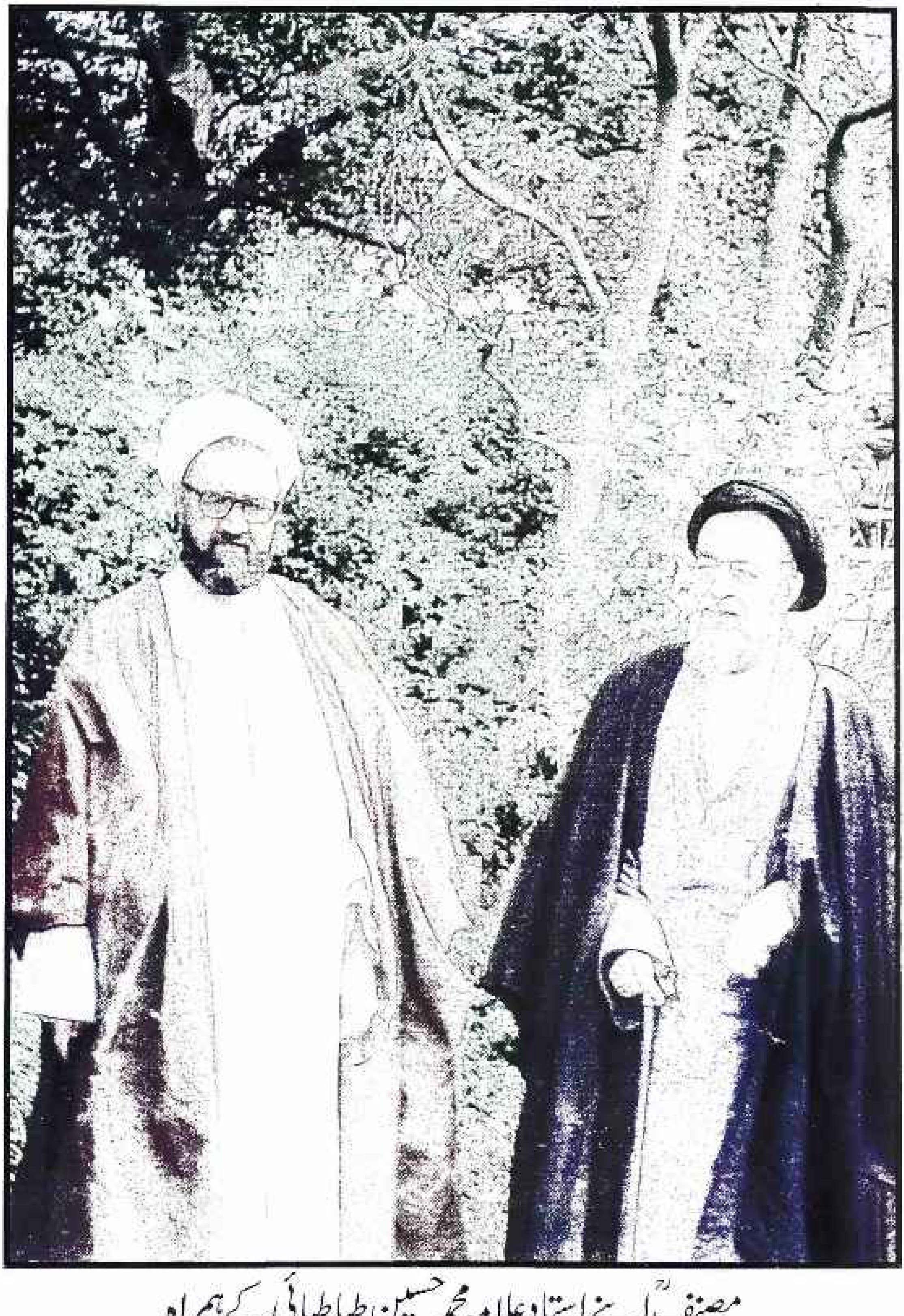
عدل الٰہی



مفکرِ اعظم آیت اللہ



استاد شہید مرتضیٰ مطہریؒ



مصنفؒ اپنے استاد علامہ محمد حسین طباطبائی کے ہمراہ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين

وصلى الله على سيدنا محمد وآله أجمعين

سيما الإمام المبين الحجة القائم المنتظر المهدي

عدلِ الٰہی

خانہ فرہنگ جمہوری اسلامی ایران کراچی
شمارہ دیویی: ۲۹۷/۴۲
شمارہ ثبت : ۸۶۵۵
تاریخ ثبت : ۱۳۸۷/۲/۳۱

تالیف :

شہید مرتضٰی مطہری

ترجمہ

سید ابوطالب طباطبائی

''جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں''

نام کتاب	:	عدل الٰہی
مصنف	:	اُستاد شہید مرتضیٰ مطہری
مترجم	:	سید ابوطالب طباطبائی
ناشر	:	کوثر تحقیقاتی مرکز، کراچی
اشاعت	:	اوّل
سنہ اشاعت	:	رجب المرجب ۱۴۲۸ء
		جولائی، ۲۰۰۷ء
تعداد	:	۱۰۰۰
ملنے کا پتہ	:	مکتبہ العلوم ۲-جے ۳/۱، ناظم آباد نمبر ۲، کراچی، پاکستان

فہرست

عرض ناشر ۱۳

عرض مترجم ۱۷

مقدمہ ۲۱

دینی نقطہ نگاہ سے عہد حاضر ۲۳

کتاب کے عنوانات پر نظر ۲۴

جبر و اختیار ۲۷

مسئلہ عدل ۲۸

ذاتی حسن و قبح ۲۹

مستقلات عقلیہ ۳۰

باری تعالی کے افعال کا مقصد اور ہدف ۳۱

فرقہ بندی کا تعین ۳۴

عدل یا توحید ۳۴
کلام اسلامی کی فلسفۂ اسلامی پر تاثیر ۳۸
شیعہ عقلی طرزِ تفکر ۳۹
قانونِ عدل کی علم فقہ میں آمد ۴۲
اہلِ حدیث اور اہلِ قیاس کا تصادم ۴۳
شیعہ فقہی طرزِ تفکر ۴۴
معاشرتی اور سیاسی میدان میں "عقیدۂ عدل" ۴۵
بنیادی سبب ۴۶

پہلا باب: حقیقتِ موضوع ۵۳
عدلِ انسانی اور عدلِ الٰہی ۵۵
مختلف مکاتبِ فکر ۵۹
عدل کیا ہے؟ ۶۴
الف: موزوں اور متوازن ہونا ۶۴
ب: مساوات ۶۶
ج: افراد کے حقوق کا خیال رکھنا ۶۷
د: استحقاقات کا خیال رکھنا ۶۸
اعتراضات وسوالات ۷۱
عدل، اصولِ دین میں سے ہے ۷۳
عدل وحکمت ۷۴
ثنویت ۷۵
شیطان ۸۲

فلسفیانہ بدگمانی ۸۶
ادائے عارفانہ یا اعتراض ۹۳

دوسرا باب: مشکل کا حل ۹۷
اسلامی فلسفہ ۹۹
عدل الٰہی کا دفاع مختلف مکاتب فکر کی نظر میں ۱۰۰

تیسرا باب: تبعیض اور امتیازی سلوک ۱۰۳
کیا موجودہ نظام کائنات، اس کائنات کی حقیقت کا حصہ ہے؟ ۱۰۹
ایک دلچسپ وخوشگوار واقعہ ۱۱۲
تفاوت نہ کہ تبعیض ۱۱۴
تفاوتات کا راز ۱۱۵
نظامِ طولی ۱۱۶
متوازی اور عرضی نظام ۱۲۰
سنت الٰہی ۱۲۳
قانون کیا ہے؟ ۱۲۵
مستثنیات ۱۲۶
قضاء وقدر اورِ مسئلہ جبر ۱۲۹
خلاصہ ۱۳۱

چوتھا باب: شرور ____ ۱۳۳
بحث کے تین پہلو ____ ۱۳۵
ہمارا طریقہ بحث ____ ۱۳۶
عالم ہستی میں شراکت ____ ۱۳۶
شر عدمی ہے ____ ۱۳۷
شر نسبی ہے ____ ۱۴۱
شرور عدل کے نقطۂ نگاہ سے ____ ۱۴۶

پانچواں باب: شرور کے فائدے ____ ۱۴۹
قانون انفکاک ____ ۱۵۲
نظام کل ____ ۱۵۴
بدصورتی، خوبصورتی کی بیانگر ____ ۱۵۵
فرد یا معاشرہ ____ ۱۵۷
استعداد کا اختلاف ____ ۱۵۸
مصائب، آرام و آسائش کی ماں ____ ۱۶۱
اولیاء کے لئے مصائب ____ ۱۶۶
تربیت انسانی میں مصائب کا کردار ____ ۱۶۷
قضاء پر راضی ہونا ____ ۱۷۱
نعمت اور بلا نسبی ہیں ____ ۱۷۳
متضاد اشیاء کا مجموعہ ____ ۱۷۸
فلسفی تضاد کی بنیاد ____ ۱۷۴

خلاصہ اور کلی نتیجہ ۱۸۵

چھٹا باب: اموات ۱۸۹

موت ۱۹۱

موت کا اندیشہ ۱۹۳

موت نسبی و اضافی ہے ۱۹۴

دنیا، رحمِ جان ۱۹۵

دنیا، انسان کی درسگاہ ۱۹۸

اعتراض کی بنیاد ۲۰۱

موت، زندگی کی توسیع ۲۰۵

ساتواں باب: اخروی سزائیں ۲۱۱

عمل کی جزا ۲۱۳

دنیا اور آخرت کا فرق ۲۱۴

دنیا اور آخرت کا باہمی تعلق ۲۲۰

عذاب کی تین اقسام ۲۲۲

عبرت و سرزنش ۲۲۲

دنیا میں مکافاتِ عمل ۲۲۴

اُخروی عذاب ۲۲۷

یادش بخیر ۲۳۲

حاصل سخن ۲۳۴

آٹھواں باب: شفاعت ۲۳۹

اعتراض واشکال ۲۴۱

قانون کی کمزوری ۲۴۲

شفاعت کی اقسام ۲۴۴

قانون کی خلاف ورزی ۲۴۵

قانون کی حفاظت ۲۴۷

شفاعت رہبری ۲۴۸

شفاعتِ مغفرت ۲۵۳

جاذبہ رحمت ۲۵۳

قانونِ تطہیر: ۲۵۴

قانونِ صحت وسلامتی ۲۵۵

ہمہ گیر رحمت ۲۵۶

مغفرت وشفاعت کا رابطہ ۲۵۸

شفاعت کی شرائط ۲۵۹

شفاعت خدا سے مخصوص ہے ۲۶۱

توحید اور توسلات ۲۶۳

اعتراضات کے جوابات ۲۶۵

نواں باب: غیر مسلموں کے نیک اعمال ۲۶۷

یہ بحث کلی ہے ۲۷۲

اسلام کے علاوہ کوئی اور دین قابل قبول نہیں ۲۷۴

ایمان کے بغیر عمل صالح ۲۷۸

دو مختلف نظریے ۲۷۸

تیسرا طرزِ فکر ۲۷۹

نام نہاد روشن خیال حضرات ۲۸۰

۱۔ عقلی دلیل ۲۸۰

۲۔ نقلی دلیل ۲۸۱

سخت گیریاں ۲۸۵

۱۔ عقلی دلیل ۲۸۶

۲۔ نقلی دلیل ۲۸۶

ایمان کی قدر و قیمت ۲۸۹

کفر کا مواخذہ ۲۸۹

تسلیم کے درجات ۲۹۰

حقیقی اور علاقائی اسلام ۲۹۲

اخلاص، قبولیت اعمال کی شرط ۲۹۵

مقدار یا معیار ۳۰۱

مسجد بہلول ۳۰۴

خدا اور آخرت پر ایمان ۳۰۴

نبوت و امامت پر ایمان ۳۱۱

عمل کی آفات ۳۱۴

منفی اعمال ــــــــــــــــــــــــــــــ ۳۲۰
قاصرین اور مستضعفین ــــــــــــــــــــــــــــــ ۳۲۱
اسلامی حکماء کا زاویہ نگاہ ــــــــــــــــــــــــــــــ ۳۲۹
مسلمانوں کے گناہ ــــــــــــــــــــــــــــــ ۳۳۲
تکوینی حالات و شرائط اور وضع کردہ حالات و شرائط ــــــــــــــــــــــــــــــ ۳۳۸
خلاصہ اور نتیجہ ــــــــــــــــــــــــــــــ ۳۴۳

عرض ناشر

جہان بینی (Concept about Universe) میں کچھ حقایق ایسے ہوتے ہیں جنکے ذریعے اگر کائنات پر نظر ڈالی جائے تو اس کی بنیادیں کچھ اور ہی دکھائی دینے لگتی ہیں۔ ایسی ہی واقع حقیقت کا نام "عدل الٰہی" ہے۔

"عدل الٰہی" ایک ایسا موضوع، جس سے سب واقف تو ہیں لیکن شاید اکثریت اس سے لاعلم ہے کہ اس موضوع کا دائرہ کار اپنے اندر کتنی وسعتیں سمیٹے ہوئے ہے۔

"عدل الٰہی" ایک ایسا موضوع ہے جو!

- ☆ ہر فکر و عقیدہ میں اپنی تاثیر چھوڑ جاتا ہے۔
- ☆ تاریخ کے ہر دور میں علماء اور فضلاء کے درمیان موضوع بحث رہا ہے۔
- ☆ نہ صرف علوم و معارف اسلامی کا اہم ترین ثقل ہے بلکہ شاید ہی علوم انسانی کا کوئی شعبہ ایسا ہو جسمیں یہ شامل نہ ہو۔

"عدل الٰہی" نے محض فقہ، فلسفہ، کلام، اخلاق، حدیث اور تفسیر ہی میں اپنا لوہا نہیں منوایا بلکہ سماجیات، اقتصادیات، سیاسیات، نفسیات .... کی جڑوں میں بھی اپنی موجودگی کا احساس دلایا۔

ظاہر ہے کہ ایسے موضوع کی اہمیت وہی مفکر محسوس کر سکتا ہے
جو فلسفی بھی ہو اور متکلم بھی، فقیہ بھی ہو اور مفسر بھی،
جس کی علوم انسانی پر گہری نظر ہو،

جس نے اسلامی نظام حیات کا دیگر نظاموں سے موازنہ کرنے کا بیڑا اٹھایا ہوا ہو،
اور جس نے اسلامی نظریات و افکار کو آج کی زبان میں آنے والی قوموں کو منتقل کرنے کی کامیاب کوشش بھی کی ہو۔

واضح ہے کہ ایسی کم نظیر فقید المثال شخصیت "اُستاد شہید مرتضٰی مطہری" کے علاوہ کون ہو سکتی ہے۔
اُستاد شہید کی علمی و عملی زندگی سے کون واقف نہیں ہے۔ آپ کی انتھک عملی جدوجہد نے آپکے علمی کارناموں کو کافی حد تک تحت الشعاع قرار دیا۔
اور جو علمی کام آپ کر سکتے تھے اور کرنا چاہتے تھے وہ آپ کی جلد شہادت کی وجہ سے بھی شرمندۂ تعبیر نہ ہو سکے۔
لیکن کتاب ہذا "عدل الٰہی" اُن چند خوش قسمت شہ پاروں میں سے ہے جسے استاد شہید کو بھرپور توجہ سے تصنیف کرنے کا موقع ملا ہے۔
یہی وجہ ہے کہ "عدل الٰہی" کے موضوع پر نہ تو اُن سے پہلے کسی نے اتنی مفصل گفتگو کی ہے اور نہ ہی اُن کے بعد آج تک کسی نے اس موضوع پر اتنا تحقیقی و استدلالی کام کیا ہے۔
کتاب ھذا کو مصنف نے اعلیٰ ترین سطحِ علمی سے مزین کیا ہے کیونکہ انھوں نے یہ فن پارہ اس میدان کے محققین اور صاحب نظر افراد کیلئے تحریر فرمایا ہے۔
اسی لئے بعض مقامات پر کتاب کے مطالب بے حد ثقیل اور بہت تکنیکی ہو گئے ہیں۔
ظاہر ہے کہ ایسے انتہائی فنی مفاہیم کو کسی اور زبان میں ڈھالنا "جوئے شیر لانے" کے برابر ہے لیکن
محترم مترجم نے اپنی تمام تر علمی و ادبی صلاحیتوں کو بروئے کار لاتے ہوئے اسے اردو کے قالب میں ڈھالا ہے
اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ آپ نے اس ترجمے میں بے تحاشہ محنت کر کے اس کتاب کا حق ادا کرنے کی بھرپور کوشش کی ہے۔
جہاں بھی علمی اصطلاحات استعمال ہوئی ہیں آپ نے حاشیہ میں انھیں واضح کرنے کی قابل قدر سعی کی ہے۔
اسی طرح جہاں جہاں فارسی اشعار آئے ہیں انھیں بھی بریکیٹس ( ) میں ترجمہ کیا ہے۔
اس کے باوجود بعض مقامات پر قارئین عبارات کو مشکل ضرور محسوس کریں گے
جسکی وجہ مترجم کا ثقیل قلم ہونا نہیں بلکہ خود مطالب کا زیادہ سخت ہونا ہے۔
یقیناً آپ اس گراں قدر علمی کاوش پر تحسین و ستائش کے مستحق ہیں۔

کوثر تحقیقاتی مرکز کے بنیادی اہداف میں ایسے علمی سرمایوں اور بے نظیر تحقیقاتی کاوشوں کو معاشرے میں اُجاگر کرنا ہے۔

ہم نے حتی الامکان کتاب ھذا کو ہر قسم کے تحریری اشتباھات سے محفوظ رکھنے کی بھرپور کوشش کی ہے۔

مخصوصاً قرآنی آیات میں،

لیکن پھر بھی اگر قارئین کسی قسم کی غلطی کا مشاھدہ کریں تو برائے کرم ہمیں مطلع کریں۔

آخر میں سب سے پہلے ہم خداوند متعال کے شکرگذار ہیں کہ اُس نے ہمیں ایسے عظیم سرمایہ کو پیش کرنے کی سعادت بخشی۔

اس کے ساتھ ساتھ ہم تمام اُن افراد کے بھی تہہ دل سے مشکور ہیں کہ جنھوں نے اس کتاب کی پیشکش کے کسی بھی مرحلہ میں ہمارے ساتھ تعاون کیا۔

حق تو یہ ہے کہ اسے مخلص مومنین کا نام لے کر تشکر کیا جائے لیکن شاید وہ خود بھی اس پر راضی نہ ہوں۔

ہم بارگاہ ایزدی میں ملتمس دعا ہیں کہ اس مرکز اور ان تمام معاونین کو منجی بشریت، مجریٔ فیض اور مجری عدالت الٰہیہ حضرت بقیہ اللہ الاعظم کے اعوان و انصار میں شمار فرما۔

ربنا تقبل منا انک انت السمیع العلیم۔

والسلام علیکم ورحمتہ اللہ و برکاتہ

شعبہ نشر واشاعت

کوثر تحقیقاتی مرکز

۱۳ رجب المرجب ۱۴۲۸ء

عرضِ مترجم

بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم و صلّی اللّٰہ علیٰ سیدنا محمد و آلہ الطیبین الطاھرین و اللعن الدائم علیٰ اعدائھم اجمعین.

نور وظلمت اور تاریکی وروشنی شاید ان مفاہیم میں سے ہیں جن کا ہر انسان خوب ادراک رکھتا ہے اور کسی نہ کسی انداز میں نور کا متلاشی اور ظلمت سے گھبراتا ہے۔ اب خواہ وہ نور کسی بھی قسم کا ہو، ظلمت کیسی ہی کیوں نہ رہی ہو، اگرچہ انسان نور وظلمت کی تشخیص میں غلطی ہی کیوں نہ کر بیٹھے، لیکن اس کی فطرت ہمہ وقت اسے ظلمت سے کھینچ کر نور کی جانب دھکیلنے میں مصروف رہتی ہے۔ اب یہ اس کی فطرت کی جلا پر منحصر ہے کہ گردِ عناد اور غبارِ معصیت نے کس حد تک اس کی فطرت کو زنگ آلود کر دیا ہے، اور وہ کہاں تک نور وظلمت کی صحیح تشخیص دے سکتا ہے؟

اسی نور وظلمت کی قوتِ تشخیص بخشنے کے لئے، پروردگارِ عالم نے بشریت کو ارسالِ رسل اور انزالِ کتب جیسی عظیم نعمتوں سے نوازا۔ اور ہدایت کا یہ سلسلہ جناب ختمی مرتبت (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) پر نبوت کی صورت میں ختم ہوا اور وصایت کی صورت میں جناب امیر المومنین علیہ السلام کی ذات سے شروع ہوا اور یکے بعد دیگرے تمام معصومین علیہم السلام نے نور وظلمت کے دوراہے پر کھڑے انسانوں کو نور کی جانب لانے میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہ کیا۔ اور پھر نوبت علمائے ربانی تک پہنچی کہ جنہیں بارگاہِ عصمت سے ''مداد العلماء افضل من دماء الشھداء'' جیسی خلعت نصیب ہوئی۔

انہی میں سے ایک نام جناب استاد شہید مرتضیٰ مطہری کا ہے، جنہوں نے قرآن وعترت اور حکمت وبرہان کے ذریعے انسانی ذہن کو روشن کرنے کی کوشش کی۔ مملکتِ خداداد میں قرآن وعترت اور حکمت وبرہان کو شاید اتنی پذیرائی نہ ملے، کیونکہ

ہمارا حال تو یہ ہے کہ کھانسی اور نزلے جیسی معمولی بیماریوں کے لیے تو ہم ''کوچہ پیمائی'' کرتے ہوئے نہیں تھکتے لیکن جہالت و نادانی کے خلاف جہاد میں استعمال ہونے والے منبر پر جسے چاہتے ہیں بلا تفتیش و تحقیق بٹھا دیتے ہیں اور ہمہ تن گوش ہو کر اپنی سماعت کو اس کے پاس گروی رکھ دیتے ہیں۔ اب ایسے عالم میں ایسی کتاب جو قرآن و عترت اور حکمت و برہان کے درمیان وحدت و اتحاد کو ثابت کرتے ہوئے ''عدلِ الٰہی'' جیسے اہم اور حساس موضوع پر قلم اٹھائے کہاں اپنی صحیح حیثیت کو پا سکتی ہے؟! البتہ ہم کتاب کے مندرجات کو من و عن قبول کرنے پر اصرار نہیں کرنا چاہ رہے کہ محترم مصنف کا مقصد جلائے ذہن ہے، تفکر و تأمل پر پابندی عائد کرنا نہیں۔

کتاب اور مصنف کے بارے میں چند سطور میں یہی کہا جا سکتا ہے کہ مصنف نے فلسفی طرزِ تفکر کے مطابق عدلِ الٰہی پر گفتگو کی ہے، متعدد مقامات پر فارسی کے مختلف نامور شعراء کے کلام کو بھی پیش کیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ کتاب ہٰذا ایران میں لکھی گئی تھی جہاں عدلِ الٰہی یا کارخانہ نظامِ الٰہی پر معترض حضرات حافظ، مولانا روم، عمر خیام اور ناصر خسرو جیسے شعراء کے کلام میں سے عدلِ الٰہی پر معترض اشعار کو پیش کر کے اپنے مدعیٰ کو ثابت کرنا چاہتے تھے لیکن فاضل مصنف نے انہی شعراء کے کلام کی اس انداز میں تشریح کی ہے کہ عدلِ الٰہی پر اعتراض کا پہلو خود بخود منتفی ہو جاتا ہے اور بادیٔ النظر میں عدل پر معترض نظر آنے والا شعر عالی مرتبہ مضامین کا حامل دکھائی دیتا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ عمر خیام کے اشعار کے بارے میں وہ توجیہ اور تنقید بھی کی ہے جس کا محترم قارئین خود ہی مطالعہ کر لیں گے۔

مصنف کی ایک نہایت عمدہ خصوصیت یہ بھی ہے کہ حکمت و فلسفہ اور علوم عقلی میں مستغرق ہونے کے باوجود منبع برہان و حکمت یعنی قرآن و عترت کو ایک خاص احترام کی نگاہ سے دیکھتے ہیں، کیونکہ ایک فلسفی اور حکیم ہی منبع برہان و حکمت کی صحیح قدر کر سکتا ہے۔

اور جہاں آپ قرآنی زاویۂ نگاہ سے عدل و شفاعت پر گفتگو کرتے ہیں وہاں ملا صدرا اور بو علی سینا جیسے بلند رتبہ حکماء و فلاسفہ کے افکار کو قرآن کے موافق و ہم آہنگ قرار دیتے ہوئے گویا یہ اعلان کر رہے ہیں کہ حکمت و برہان کا سرچشمہ قرآن و عترت ہی ہیں۔

نیز شفاعت آئمہ پر گفتگو کے دوران خدا اور امام علیہ السلام کے احکامات کے درمیان تفریق کو مٹا کر اس اہم قرآنی نکتے کو بیان کر رہے ہیں کہ جس کے مطابق حکمِ الٰہی تک پہنچنے کا راستہ صرف اور صرف ذاتِ معصوم کے ذریعے ہی ممکن ہے اور حکمِ خدا، نبی یا نبی کے وصی کے ذریعے ہی کشف کیا جا سکتا ہے۔

بہر حال کتاب ''عدلِ الٰہی'' کا ترجمہ حاضر ہے۔ نقص و کمال اور صحت و سقم کے لحاظ سے ترجمہ کیسا ہے، یہ تو نکتہ سنج قاری

ہی بتا سکیں گے، ہم صرف یہ بتانا ضروری سمجھتے ہیں کہ ترجے کی صحت و روانی اور سلاست میں بقدر طاقت سعی و کوشش کی گئی ہے، لیکن پھر بھی اگر محترم قارئین کو ترجے میں کہیں جھول نظر آئے تو اسے مترجم کے قلمی نقص پر محمول کیجئے گا، مصنف کی کم علمی پر نہیں۔

آخر میں ہم ان تمام حضرات کے بے حد ممنون ہیں جنہوں نے اس ترجے کے دوران ہمیں اپنے مفید مشوروں سے نوازا۔ ان میں سے جو بقیدِ حیات ہیں، خدا انہیں صحت و سلامتی کے ساتھ درازیٔ عمر عطا فرمائے اور جو دمِ تحریر اس دنیا سے رخصت ہو چکے ہیں تو محترم قارئین سے ان کی طلبِ مغفرت کی استدعاء ہے۔

امید ہے کہ مظہرِ و مجرائے عدلِ الٰہی، حضرت ولی امر (عجل اللہ فرجہ الشریف) کی دعائیں ہم سب کے شاملِ حال ہوں۔

غرض نقشی است کز ما جای ماند که هستی را نمی بینم بقائی
مگر صاحبدلی روزی ز رحمت کند در حق درویشان دعائی

والسلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

سید ابو طالب طباطبائی

۴ صفر المظفر ۱۴۲۸ھ

مقدمه

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

دینی نقطۂ نگاہ سے عہد حاضر:

دینی اور مذہبی نقطہ نگاہ سے عصر حاضر نے انسان کو (بالخصوص نوجوانوں کو) فکری اضطراب اور بددلی سے دوچار کر رکھا ہے۔ مزید برآں عصر ہذا کے تقاضوں نے گذشتہ زمانے کے ان سوالات کو جو طاقِ نسیاں کی زینت بن چکے تھے از سر نو انسانی ذہن میں زندہ کر دیا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ آیا ان بے حد و حساب سوالات' شبہات اور الجھنوں کی بنا پر ہمیں غم و غصے کا شکار ہونا چاہیے؟

میرے خیال سے تو ایسی کوئی بات نہیں۔ شک یقین کا پیش خیمہ' سوال جواب تک پہنچنے کا راستہ اور اضطراب خاطر قلبی اطمینان کی بنیاد ہے۔ شک ایک اچھی گذرگاہ ضرور ہے لیکن فکری پڑاؤ ڈالنے کے لئے ایک انتہائی نامناسب منزل ہے۔ اسلام نے جہاں تفکر اور حصولِ یقین پر انحصار ورد دیا ہے وہاں بشریت کو یہ بھی سمجھا دیا ہے کہ انسانی افکار کی ابتداء جہل و شک ہے' لیکن صحیح نظر اور مناسب سوچ کے ذریعے یقین اور اطمینان کی منزل تک پہنچا جا سکتا ہے۔

کسی فلسفی کا کہنا ہے:

"ہماری گفتار کا یہی ایک فائدہ کافی ہے کہ تمہیں شک و تردد میں مبتلا کر دے تاکہ تم تحقیق اور یقین کی جستجو میں لگ جاؤ۔"

شک بے سکونی اور الجھن کا دوسرا نام ہے۔ لیکن ضروری نہیں کہ ہر قسم کا آرام و سکون اس الجھن پر فوقیت رکھتا ہو۔ حیوان شک و شبہے کا شکار نہیں ہوتا لیکن کیا وہ ایمان اور حصولِ یقین کے مرتبے تک پہنچتا ہے؟ اس قسم کا آرام و سکون شک سے بھی پست و ادنیٰ ہے۔ لیکن اس کے برخلاف اہلِ یقین کا اطمینان ہے جو بلاشبہ شک سے اعلیٰ و ارفع ہے۔

اب ان انگشت شمار افراد کا ذکر چھوڑیئے کہ جو مؤید من عند اللہ ہونے کی بنا پر شک و شبہے کی منزل سے گذرے بغیر

ہی ایمان ویقین کی منزل تک جا پہنچتے ہیں۔ لہٰذا عصر حاضر کو فقط اس بنا پر کہ یہ عصر شکوک وشبہات ہے' اس دور کے انحطاط و انحراف کی دلیل گردانا صحیح نہیں۔ بلا شبہ مذکورہ شک سادہ لوح افراد کے اطمینانِ قلب سے (جو بہت زیادہ دیکھنے میں آتا ہے) کسی طور کم نہیں۔

بنابرایں جو چیز ہمارے لئے باعث تأسف ہو سکتی ہے وہ یہ کہ کسی انسان کا شک اسکو حق کی جستجو کی طرف نہ دھکیلے یا اجتماعی طور پر معاشرے میں ابھرنے والے شکوک وشبہات اس معاشرے کے افراد کو مذکورہ شبہات کے جواب حاصل کرنے پر مجبور نہ کریں۔

کتاب کے عنوانات پر ایک نظر:

حقیر نے اب سے کوئی بیس برس پہلے اگر قلم اٹھایا ہے' کوئی مقالہ یا کتاب تحریر کی ہے تو فقط اس مقصد کی خاطر کہ عصر ہذا میں پیدا ہونے والے اسلامی مسائل اور مشکلات کا حل تلاش کیا جائے۔

اس ناچیز کے نوشتجات میں فلسفی' معاشرتی' اخلاقی' فقہی اور تاریخی موضوعات شامل ہیں۔ اگرچہ یہ موضوعات ایک دوسرے سے قطعاً مختلف ہیں' لیکن مقصد صرف ایک ہی رہا ہے۔

دین اسلام ایک ناشناختہ دین ہے۔ اس دین کے حقائق عوام الناس کے اذہان میں بتدریج مسخ ہو چکے ہیں۔ بعض لوگوں کے دین سے فرار کی بنیادی وجہ وہ غلط تعلیمات ہیں جو دین کے نام پر دی جارہی ہیں۔ یہ مقدس دین حال حاضر میں سب سے زیادہ ان لوگوں کے ہاتھوں تباہ ہو رہا ہے جو اس دین کی حمایت کے نام نہاد مدعی ہیں۔ اپنے مرئی اور غیر مرئی ہتھکنڈوں کی مدد سے مغربی استکبار کی یلغار ایک طرف اور موجودہ زمانے کے نام نہاد حامی اسلام مدعیوں کی دانستہ یا نادانستہ غلطیاں دوسری طرف ان دونوں نے اسلام کے اصول اور فروع کو اپنے حملوں کا نشانہ بنا رکھا ہے۔ بنابرایں اس ناچیز نے بقدر طاقت وتوانائی اس میدان میں اپنی ذمہ داری کو ادا کرنے کی کوشش کی۔

جیسا کہ میں نے اپنی بعض تحریروں میں اس بات کا ذکر کیا ہے کہ ہمارے دینی مواد کی طباعت بے سروسامانی کا شکار ہے۔ ہمارے یہاں کی مفید تحریریں بھی بنا کسی پیشگی منصوبہ بندی کے طبع ہو جاتی ہیں۔ اب ان مقالوں کا تو ذکر ہی چھوڑ دیجئے کہ جو سرے سے بے عزتی کا باعث اور افکار پر ضرب لگاتے ہیں۔ بالفاظ دیگر ہمارے معاشرے میں نوشتجات معاشرے کی ضرورتوں اور ان ضرورتوں کی درجہ بندی کئے بغیر طباعت کی نذر ہو جاتے ہیں۔ ہر شخص اپنے ذوق اور حسنِ انتخاب کی بنیاد پر جس موضوع کو مفید سمجھتا ہے لکھ کر چھپوا دیتا ہے۔ کتنے ہی ایسے موضوعات ہیں کہ جن پر ایک کتاب بھی نہ لکھی گئی اور کتنے ہی ایسے موضوعات ہیں کہ جن پر ضرورت سے زیادہ کتابیں لکھ ڈالی گئیں اور لکھی جارہی ہیں۔

لہٰذا اس مسئلے میں ہماری مثال اس مملکت کی سی ہے' جسکی معاشیات' معاشرتی تقاضوں کو پورا کرنے میں ناکام ہو۔ ہر شخص اپنے مزاج کے لحاظ سے جو جی میں آئے مصنوعات تیار یا درآمد کرتا ہے۔ گویا کہ کوئی بااختیار ادارہ تیار یا درآمد کنندگان کی رہنمائی نہیں کر رہا کہ جو مملکت کی ضروریات کو مدنظر رکھتے ہوئے مصنوعات کی تیاری یا درآمد کی نگرانی کرے۔ بعبارتِ دیگر ہر کام کو حالات کے بہاؤ کے سپرد کر دیا گیا ہے۔ بدیہی امر ہے کہ ایسی حالت میں بہت سی مصنوعات اپنی طلب سے زیادہ رسد کا شکار ہونے کی بنا پر بے مصرف ہو جاتی ہیں اور متعدد مصنوعات طلب و تقاضے کے باوجود بازار میں دستیاب نہیں۔

اب یہ کہ اس مشکل کا حل کیونکر ممکن ہے؟ یہ بہت سادہ ہے۔ اصلاح کے اس پہلے مرحلے کو ارباب قلم و مطالعہ اپنے افکار و خیالات میں مطابقت پیدا کر کے وجود میں لا سکتے ہیں۔

لیکن نہایت افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ ہم میں سے ہر شخص اپنے ''حسنِ انتخاب'' کا شیدائی و گرویدہ ہونے کی بنا پر یہ سوچتا ہے کہ صرف وہی صحیح راہ پر گامزن ہے۔ میں نے بعض ارباب تالیف کے سامنے یہ درخواست پیش کی تو انہوں نے اسے خندہ پیشانی سے قبول کرنے کی بجائے کبیدگی خاطر کا اظہار کیا۔ اور میری اس درخواست کو اپنے اندازِ تالیف پر اعتراض گردانا۔

حقیر کا ہرگز یہ دعویٰ نہیں کہ اس نے جن موضوعات کا انتخاب کرتے ہوئے ان پر قلم اٹھایا ہے وہ اہم ترین موضوعات رہے ہیں۔ بلکہ دعویٰ صرف یہ ہے کہ اپنی تشخیص کے مطابق اس ناچیز نے مذکورہ قانون کی خلاف ورزی نہ کرتے ہوئے بقدر طاقت، اسلامی موضوعات کی ''عقدہ کشائی'' کرنے کی کوشش کی ہے۔ اور مقصد یہی رکھا کہ دینی حقائق کو کماحقہ دنیا کے سامنے لایا جاسکے۔ اگر حقیر عملی انحرافات کی روک تھام نہ بھی کر سکے تو کم از کم فکری انحرافات کا سدِ باب کرتے ہوئے بالخصوص ان اسلامی موضوعات کو واضح کر سکتا ہے جن کو اسلام دشمن قومیں اپنے مقاصد کیلئے استعمال کرتی ہیں۔ اور اس سلسلے میں حقیر نے ترجیحی بنیادوں پر (کم از کم اپنے تئیں) مختلف اہم موضوعات کا انتخاب کیا ہے۔

گذشتہ تین یا چار برس سے میں نے اپنے وقت کا بیشتر حصہ حقوقِ نسواں سے مربوط اسلامی مسائل کے مطالعے میں لگایا ہے۔ ان مطالعات کا بہت سا حصہ سلسلہ وار مقالوں' رسائل' جرائد یا کتاب کی صورت میں نشر ہو چکا ہے۔

میں یہ محسوس کر رہا تھا کہ معاشرے میں صرف عملی انحرافات پیدا نہیں ہو رہے ہیں بلکہ حالات کی نہج یہ ہے کہ کچھ افراد تقاریر' تعلیمی اداروں کی کلاسوں' مقالوں اور کتابوں میں عورت کی شرعی ذمہ داریوں اور حقوق کو غلط انداز میں پیش کر کے' اسی مسخ شدہ تصویر کو اسلام کے خلاف تبلیغ کا وسیلہ قرار دے رہے ہیں۔

دوسری طرف ہمارے مسلمان معاشرے کے اکثر افراد مذکورہ موضوع کے بارے میں اسلام کے نقطۂ نگاہ سے (دیگر

موضوعات کی مانند) یکسر نابلد ہیں۔ اسی وجہ سے مذکورہ افراد نے مرد و زن کی ایک بڑی تعداد کو اسلام سے بدظن کر دیا ہے۔ چنانچہ انہی حالات کو دیکھتے ہوئے میں نے اپنے مطالعات کا رخ مذکورہ بالا موضوعات کی جانب موڑ دیا اور اسی سبب میں نے ضروری سمجھا کہ اس موضوع کے بارے میں اسلامی نقطۂ نگاہ کو واضح کیا جائے تاکہ یہ حقیقت بھی روشن ہو جائے کہ اسلام پر نہ صرف یہ کہ کوئی اعتراض نہیں کیا جا سکتا بلکہ مذکورہ موضوع میں اسلامی نقطۂ نگاہ ہی بہترین، مدلل ترین اور مستحکم ترین نظریے کا حامل ہے اور عورتوں کے حقوق اور ذمہ داریوں کے بارے میں اسلامی نقطۂ نگاہ اس بات کی دلیل ہے کہ اسلام ایک آفاقی حقانیت سے بھرپور الٰہی دین ہے۔

جیسا کہ طباعتِ اول کی پیش گفتار میں اس بات کا ذکر گذرا کہ کتاب ہٰذا کے مباحث ان تقاریر کی تفصیلی تدوین ہے جو مؤسسۂ اسلامی کے زیرِ انتظام حسینیہ ارشاد میں کی گئیں۔ یقیناً تقریر کی صورت میں پیش کردہ مباحث کی نوک پلک جب تک سنور نہ جائے وہ کتابی صورت میں آنے کے قابل نہیں ہوتے، کم از کم میری تقاریر کی تو یہی کیفیت ہے۔ مزید برآں جب ان تقاریر کو طباعت کی نذر کرنا طے پایا تو یقیناً تقریر میں پیش کردہ مواد پر اکتفا نہیں کیا جا سکتا۔ یہی سبب تھا کہ طبع اول و دوم، دونوں سے پہلے میں نے مباحث کا از سر نو مطالعہ اور بہت کچھ اضافہ بھی کیا۔ طباعتِ دوم میں تقریباً ۲۰ فیصد مواد کا اضافہ کیا۔ نیز عبارات کی تصحیح اور مواد کی تدوین و ترتیب بھی انجام دی گئی۔ انہی وجوہات کی بنا پر کتاب ہٰذا موجودہ شکل میں قارئین کرام کے سامنے ہے۔

کتاب ہٰذا کے بارے میں جو بات میں کہہ سکتا ہوں وہ یہ ہے کہ تمام مباحث ''انتخاب شدہ'' ہیں۔ کوئی بھی عنوان یا بحث حادثاتی طور پر یا برسبیل تذکرہ رشتۂ تحریر میں نہیں آئی ہے۔ یہ سب وہ مسائل ہیں کہ جن پر معاشرے کے مختلف طبقوں بالخصوص نوجوانوں کی طرف سے میرے ساتھ تبادلۂ خیال کیا گیا ہے۔ میں نے جو کچھ بھی اس کتاب میں، قلمبند کیا ہے درحقیقت وہ ان تمام لوگوں کے سوالات کا جواب ہے جوانہوں نے مجھ سے کتاب ہٰذا میں پیش کردہ موضوع کے بارے میں کئے اور کرتے ہیں۔ سوالات کی کثرت اتنی زیادہ ہے کہ جواب کیلئے مجبوراً کتاب تحریر کرنے کا سہارا لینا پڑا۔

پیش کردہ مباحث عقلی اور نقلی دونوں ابعاد کے حامل ہیں۔ واضح رہے کہ نقلی پہلو کے سلسلے میں آیات کریمہ اور رسول اکرم و آئمہ معصومین (علیہم السلام) سے مروی روایات پر تکیہ کیا گیا ہے۔ اور جہاں تک عقلی پہلو کا سوال ہے تو یہ پہلو دو لحاظ رکھ سکتا ہے، کلامی اور فلسفی۔ لیکن کیونکہ میں اس طرح کے مسائل میں علمائے کلام کے استدلالی انداز کو صحیح نہیں سمجھتا اور اسلامی فلسفیوں کے طریقۂ استدلال کو صحیح اور مستحکم سمجھتا ہوں لہٰذا میں نے متکلمین کے طریقۂ استدلال سے اجتناب کرتے ہوئے حکماء اور فلسفیوں کی روش کو اپنایا ہے۔ لیکن اس کے باوجود جہاں ضروری تھا وہاں دیگر دبستان ہائے فکری جیسے اہل حدیث اور

اصحاب جس کی جانب بھی اشارہ کیا ہے۔

اہلِ علم اس امر سے آگاہ ہیں کہ متکلمین کے برخلاف حکمائے الٰہی نے الٰہیات میں عدل کے تحت عنوان کوئی علیحدہ باب رقم نہیں کیا ہے۔ لہٰذا حکماء کے نظریئے سے آگاہی کیلئے فلسفے کے بقیہ ابواب کی چھان بین کرنی پڑی۔ اور اسی وجہ سے یہ موضوع میرے لئے اتنا آسان نہ تھا۔

میں نے ابھی تک اہلِ فلسفہ کی تحریروں میں کوئی علیحدہ کتابچہ مقالہ یا ذیلی فصل نہیں دیکھی ہے جس میں انہوں نے عدلِ الٰہی پر فلسفیانہ طرزِ تفکر کے ساتھ بحث کی ہو۔ ابن الندیم اپنی کتاب ''الفہرست'' میں رقم طراز ہے: ''یعقوب بن اسحاق کندی نے عدل الٰہی پر ایک کتاب تحریر کی ہے''۔

مجھے علم نہیں کہ حال حاضر میں یہ رسالہ موجود ہے یا نہیں؟ نیز میں یہ بھی نہیں جانتا کہ انہوں نے یہ کتاب فلسفیانہ انداز میں تحریر کی ہے یا کلامی انداز میں۔ بعض فلسفی جیسے خواجہ نصیر الدین طوسی نے اپنے نوشتجات میں مذکورہ مسئلے کو کلامی انداز میں پیش کرتے ہوئے حل کیا ہے۔ لیکن اگر ان حضرات کی فلسفی آراء کو مدِ نظر رکھیں تو ان کے اس نوشتے کی غرض و غایت مخالف کو لاجواب کرنا لگتی ہے برہانی اور مدلل نتیجہ گیری نہیں۔

یعقوب ابن اسحاق کندی کہ جس کا ذکر ابن الندیم نے اپنی کتاب میں کیا ہے، قدیم ترین اسلامی فلسفی ہے اور نسلاً عرب ہونے کی بنا پر ''فیلسوف العرب'' کے نام سے مشہور ہے۔ بعید از قیاس امر ہے کہ الکندی نے کلامی بنیادوں پر اس مسئلے کو حل کیا ہو۔ لگتا یہی ہے کہ اس نے فلسفیانہ طرز پر مسئلے کو پیش اور حل کیا ہے۔

ابھی کچھ وقت پہلے میں نے ایک فاضل محقق سے سنا کہ شیخ فلاسفۂ اسلام بوعلی سینا نے اس موضوع پر ایک مختصر کتاب تحریر کی ہے۔ یہ کتاب درحقیقت بوعلی سینا سے اس موضوع پر کئے جانے والے سوال کا جواب ہے۔ لیکن صد افسوس کہ ابھی تک حقیر کی اس کتاب تک رسائی نہ ہوسکی۔

فلسفیوں کی عدم توجہی کے باوجود، متکلمین نے خاص مذہبی اور تاریخی وجوہات کی بنا پر عدل الٰہی کے عنوان کو اپنے پیش کردہ مباحث کا سرنامہ قرار دیا ہے۔ یہاں تک کہ مسئلہ عدل بنیادی اہمیت کا حامل ہونے کے ساتھ ساتھ فرقوں کی شناخت کا باعث بھی بن گیا۔

جبر و اختیار:

تاریخی شواہد کے مطابق ۵۰ھ سے پہلے کلامی ابحاث کا آغاز ہو چکا تھا۔ بظاہر کلامی ابحاث کا قدیم ترین محور جبر و اختیار تھا۔ جبر و اختیار سب سے پہلے ایک انسانی مسئلہ ہے اور اس کے بعد الٰہی یا طبعی۔ انسان کے مجبور یا مختار ہونے کے نقطۂ نگاہ سے

اگر دیکھا جائے تو یہ ایک انسانی مسئلہ ہے۔ لیکن اگر خدا یا طبعی عوامل کو مدِ نظر رکھتے ہوئے اس مسئلے کو اس طرح پیش کیا جائے کہ کیا ارادہ‘ مشیت‘ قضا و قدرِ الٰہی یا جبری عوامل یا علت و معلول کے طبعی نظام نے انسان کو آزاد رکھ چھوڑا ہے یا مجبور؟ تو اس صورت میں یہ مسئلہ الٰہی یا طبعی ہے۔ اب چونکہ یہ مسئلہ انسان اور انسان کی سرنوشت سے سروکار رکھتا ہے لہٰذا رتی برابر بھی علمی و فلسفی طرزِ تفکر رکھنے والا شاید ہی کوئی ایسا انسان ہو جس کے ذہن میں یہ سوال نہ آیا ہو۔ بالکل اسی طرح شاید ہی کوئی ایسا معاشرہ ہو کہ جو اجتماعی لحاظ سے تفکر کے کسی بھی مرحلے میں داخل ہونے کے باوجود اس مسئلے کو اپنے سامنے نہ پاتا ہو۔

اسلامی معاشرہ متعدد وجوہات کی بنا پر بہت جلد علمی تفکر کے مرحلے میں داخل ہو گیا۔ اور سب سے پہلے جس علمی مسئلے کو اس معاشرے نے پیش کیا وہ جبر و اختیار کا مسئلہ تھا۔ مسلمان معاشرے میں یہ مسئلہ اتنی سرعت سے کیوں اٹھا؟ اس کے سبب کو کہیں اور تلاش کرنے کی ضرورت نہیں‘ بلکہ عالمِ اسلام میں اس مسئلے کا پیش آنا قطعاً طبعی تھا۔ اور اگر یہ مسئلہ پیش نہ آتا تو جائے سوال تھی کہ فکری ہیجان کذائی کے ساتھ اس معاشرے میں مذکورہ مسئلے کی جانب توجہ کیوں نہیں دی گئی؟

اسلامی معاشرہ ایک مذہبی معاشرہ تھا۔ مسلمانوں کی آسمانی کتاب ''قرآن کریم'' میں جبر و اختیار‘ قضا و قدر اور جزا و سزا جیسے موضوعات بکثرت دکھائی دیتے ہیں۔ قرآن کریم میں مسلمانوں کا تدبر و تفکر کہ جس کی دعوت خود قرآن کریم نے دی ہے‘ جبر و اختیار کی بحث کے آغاز کا باعث بنا۔

مسئلہ عدل:

جبر و اختیار کا موضوع خود بخود مسئلہ عدل سے منسلک ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اختیار و عدل‘ اور جبر و انکار عدل کا ایک دوسرے سے براہِ راست رابطہ ہے۔ بایں معنی کہ صرف انسان کے بااختیار ہونے کی صورت میں ہی تکلیفِ شرعی اور منصفانہ جزا و سزا کسی معنی و مفہوم کی حامل ہو سکتی ہیں۔ اگر انسان بااختیار نہ ہو اور ارادہ الٰہی یا طبعی عوامل کے مقابلے میں یکسر بے دست و پا ہو جائے تو پھر شرعی تکلیف اور جزا و سزا کا مقولہ بے معنی و مفہوم ہو کر رہ جائے گا۔

مسلمان متکلمین کے دو گروہ ہیں: پہلا گروہ کہ جنہیں ابتدائے امر سے ہی ''معتزلہ'' کہا گیا‘ عدل و اختیار کا قائل ہو گیا اور دوسرا گروہ جو اہلِ حدیث یا اشاعرہ کے نام سے پہچانا گیا‘ جبر اور سلبِ اختیار کو ماننے لگا۔ البتہ منکرین عدل نے صراحتاً اس بات کا اعلان نہیں کیا کہ وہ عدلِ الٰہی کے منکر ہیں۔ کیونکہ اسی قرآن کریم نے کہ جس کا حامی ہر گروہ اپنے آپ ہی کو سمجھتا تھا‘ سختی کے ساتھ خدا سے ظلم کی نفی کرتے ہوئے عدل کو ثابت کیا ہے۔ انہوں نے عدلِ الٰہی کی ایک مخصوص انداز سے تفسیر کرتے ہوئے یہ کہا: عدل ایک ایسی حقیقت نہیں کہ جس کو بذاتِ خود نظر میں رکھتے ہوئے اس کی تعریف و تشریح کی جائے اور پھر افعالِ الٰہی کے لئے بطور مقیاس و میزان قرار دیا جائے۔ بنیادی طور سے افعالِ الٰہی کے لئے معیار و مقیاس قرار دینا‘ ایک طرح سے

خدا کی ذمہ داری کا تعین نیز مشیت وارادۂ الٰہی کی حد بندی اور تقیید ہے۔

کیا یہ ممکن ہے کہ ذاتِ حق کے افعال کے لئے کسی قسم کا قانون تصور کیا جائے؟ پھر اس قانون کو ذاتِ حق اور اس کے افعال پر لاگو کیا جائے؟ تمام قوانین اس کی مخلوق اور تحتِ قدرت ہیں اور وہی حاکمِ مطلق ہے۔ خداوند تعالیٰ کی ذات میں کسی قسم کی محکومیت اور تبعیت کا تصور اس کی ذاتِ اقدس میں موجود علو وقاہریت سے متصادم ومتضاد ہے۔ ذاتِ حق کے عادل ہونے کا یہ معنی ہرگز نہیں کہ وہ قانون عدل کے نام سے پیش ساختہ قانون کی پیروی کرتا ہے بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ عدل کا منبع اور سرچشمہ ہے۔ وہ جو بھی کرے عدل ہے نہ کہ جو عدل ہے وہ وہی انجام دیتا ہے۔ عدل وظلم فعلِ پروردگار سے موخر اور بعد کے مرحلے میں واقع ہیں نیز صفتِ عدل وظلم فعلِ پروردگار سے اخذ ومنتزع کی جاتی ہیں۔ فعلِ پروردگار کو عدل کے میزان میں نہیں تولا جاسکتا۔ بلکہ فعلِ پروردگار عدل کا میزان ومقیاس ہے۔ ''آنچه آن خسرو کند شیرین بود''۔(۱)

ادھر معتزلہ نے جو عدل کے طرفدار تھے یہ کہا: عدل بجائے خود ایک باقاعدہ حقیقت ہے اور ذاتِ باری تعالیٰ کیونکہ حکیم و عادل ہے، بنابرایں عدل کو اپنے افعال کا مقیاس ومیزان قرار دیتا ہے۔ جب ہم خداوند تعالیٰ کے کسی فعل کا مشاہدہ کرتے ہیں' قطع نظر اس کے کہ مذکورہ فعل کا سرچشمہ خدا کا ارادۂ تکوینی یا تشریعی ہو یا نہ ہو' تو افعال کو بذاتِ خود ایک دوسرے سے مختلف پاتے ہیں۔ مثلاً بعض افعال بذاتِ خود عدل ہیں' جیسے نیک افراد کو جزائے خیر دینا اور بعض افعال بذاتِ خود ظلم ہیں جیسے نیک افراد کو سزا دینا اور کیونکہ افعال خود اپنی ذاتی خصوصیات کی بنا پر (بغیر کسی بیرونی صفت یا خصوصیت کے طاری ہونے کو مدِنظر رکھتے ہوئے) ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ ادھر دوسری طرف ذاتِ پروردگارِ متعال خیرِ مطلق' کمالِ مطلق' حکیمِ مطلق اور عادلِ مطلق ہے' لہٰذا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ وہ اپنے افعال کو عدل کے میزان ومقیاس کے مطابق انجام دیتا ہے۔

ذاتی حسن وقبح:

اس مقام پر پہنچ کر ایک اور مسئلہ سامنے آتا ہے جو درحقیقت مسئلہ عدل کی توسیع اور اس کے پھیلاؤ کا نتیجہ سمجھا جاتا ہے۔ اور وہ ہے افعال کا حسن اور قبح ذاتی رکھنا۔ آیا کلیۃً اور بلا استثناء یہ کہا جاسکتا ہے کہ افعال بذاتِ خود حسن یا قبح کے حامل ہوتے ہیں؟ بطورِ مثال سچائی' امانتداری اور احسان وغیرہ بذاتِ خود نیک اور شائستہ اعمال ہیں؟ نیز جھوٹ' خیانت' بخل وغیرہ بذاتِ خود معیوب' قبیح اور مذموم ہیں؟ کیا اچھائی اور شائستگی جیسی صفات اپنے مقام پر حقیقت رکھتی ہیں اور جو فعل جس شخص سے بھی جن حالات میں بھی سرزد ہو بذاتِ خود مذکورہ بالا صفات میں سے نیک یا بد صفات کا حامل ہونے کے ساتھ ساتھ' ان صفات کی

۱۔ وہ بادشاہ جو بھی انجام دے شیریں وخوشگوار ہے۔ (لفظی ترجمہ از مترجم)

متضاد اور متصادم صفات سے عاری و فاقد ہوتا ہے؟ یا ایسا نہیں' بلکہ یہ تمام صفات اعتباری اور قراردادی (۱) ہیں۔

مستقلاتِ عقلیہ:

افعال کا بذاتِ خود جدائی ناپذیر صفات کا حامل ہونا' اس بحث کا متقاضی ہے کہ کیا عقل تن تنہا' ان صفات کو کشف اور درک کر سکتی ہے؟ یہ مسئلہ اس طرح سے پیش کیا گیا ہے: ''آیا عقل' حسن و قبح کو درک کرنے کے سلسلے میں ''استقلال'' رکھتی ہے؟ یا بعبارتِ دیگر تن تنہا بغیر کسی رہنما کے' ان صفات کے ادراک اور تشخیص پر قادر ہے یا ایسا نہیں بلکہ اس سلسلے میں عقل شریعت کی رہنمائی کی محتاج ہے؟ اسی نکتے کو مدِ نظر رکھتے ہوئے حسن و قبح ذاتی کو' حسن و قبح عقلی کے نام سے یاد کیا جانے لگا۔

معتزلی نہایت شد و مد سے حسن و قبح ذاتی و عقلی کے طرفدار ہوگئے اور اسے ایک نظریئے کے طور پر پیش بھی کیا۔ ان کا کہنا تھا: ہم واضح اور بدیہی طور سے اس بات کا ادراک کرتے ہیں کہ افعال اپنی ذاتی صفات کے لحاظ سے مختلف ہیں۔ نیز یہ بات بھی بدیہی ہے کہ ہماری عقول بغیر شریعت کی رہنمائی کے ان مسلمہ حقائق کو درک کرتی ہیں۔ ادھر اشاعرہ نے عدل کا' بطور ایک پیشگی اور ذاتی صفت کے انکار کے ساتھ ساتھ حسن و قبح عقلی و ذاتی کے نظریئے کو بھی مسترد کر دیا۔

اشاعرہ نے سب سے پہلے مرحلے پر حسن و قبح کو ایک نسبی امر (comparative phenomena) گردانتے ہوئے حالات، ماحول اور زمان و مکان سے متاثر شدہ مقولہ قرار دیا۔ انہوں نے کہا کہ حسن و قبح عقلی اور ذاتی ایک طرح کی تقلید اور انسان کے ذاتی اعتقادات کا نتیجہ ہے۔ اور دوسرے مرحلے میں حسن و قبح عقلی اور ذاتی کے ادراک کے لئے' عقل کو شریعت کے قوانین کا محتاج قرار دیا۔

کیونکہ اشاعرہ ''عقل مستقل'' یا بالفاظِ دیگر ''مستقلات عقلیہ'' کے قائل نہ تھے' نیز معتزلہ کے اس نظریئے کو کہ جس کے مطابق انسانی عقل' شریعت کی رہنمائی کے بغیر حسن و قبح یا شائستہ و ناشائستہ افعال کو درک کر سکتی ہے' غلط سمجھتے تھے۔ لہٰذا انہوں نے اس نظریئے کو اپنایا کہ بطورِ کلی عدل و ظلم' بدی و نیکی جیسے مقولات کی تعریف' تشخیص شریعت سے اخذ کی جائے گی اور ''سنتِ اسلامی'' کے سامنے سرِ تسلیم خم کرنے کے علاوہ دوسرا کوئی راستہ نہیں۔ یہی وجہ تھی کہ انہوں نے اپنے لئے اہلِ سنت یا اہلِ حدیث کا نام منتخب کر لیا۔ مزید برآں اشاعرہ نے عوام الناس کے درمیان اس نام کو اپنے لئے ایک مضبوط سماجی پلیٹ فارم

۱۔ یعنی ان کی کوئی حقیقت نہیں بلکہ یہ وضع کردہ صفات ہیں۔ کیونکہ سچائی اور دروغ گوئی کو بالترتیب نیک و بد قرار دیا گیا ہے۔ اس لئے یہ ایسی ہیں ورنہ اس کے برعکس بھی ممکن تھا۔ (مترجم)

کے طور پر بھی استعمال کیا۔ بالفاظِ دیگر معتزلہ اور اشاعرہ کا اختلاف جو مستقلات عقلیہ کے قبول یا مسترد کرنے پر مبنی تھا' عوام الناس کے درمیان سنت یا حدیث کو قبول کرنے کے مترادف ٹھہرایا یوں کہئے کہ عقل اور سنت کا تنازع اور تصادم سمجھا جانے لگا۔ یہی سبب تھا جس نے اشاعرہ کے سماجی مقام کو عوام الناس کے درمیان مستحکم اور معتزلہ کے مقام کو متزلزل کر دیا۔

معتزلہ ہرگز سنت سے بے اعتنائی نہ برتتے تھے۔ لیکن اشاعرہ نے مذکورہ نام کا انتخاب کر کے معتزلہ کو اہلِ سنت سے متصادم قرار دیتے ہوئے نہایت چابکدستی سے میدان سے باہر نکال دیا۔ تیسری صدی ہجری کی ابتداء میں عوام کے درمیان معتزلہ کی شکست کی بڑی وجہ یقیناً یہی تھی۔ اس عوامانہ غلطی کے سبب نوبت یہاں تک جا پہنچی کہ بعض مشرق شناسوں (orientalist) نے دانستہ یا نادانستہ' معتزلہ کا تعارف "مخالفینِ سنت علماء" کے نام سے کروایا۔ لیکن اہلِ علم جانتے ہیں کہ معتزلہ اور اشاعرہ کے اختلاف کی بنیاد سنت پر کاربند ہونا نہیں ہے بلکہ عملی میدان میں معتزلہ نے اشاعرہ سے زیادہ اسلام کے لئے ایثار و قربانی کا مظاہرہ کیا ہے۔

یقیناً اصلاح طلب تحریکیں' جس قدر بھی نیک نیتی پر مبنی ہوں، زہد و اتقاء کا مظاہرہ کرنے والے افراد (اگرچہ وہ خلوصِ نیت سے عاری ہی کیوں نہ ہوں) سے تصادم کی صورت میں' سماجی سطح پر ایسے ہی الزامات کی زد میں آ جاتی ہیں۔

اگرچہ معتزلہ اور اشاعرہ کا بنیادی اختلاف اس بات سے شروع ہوا کہ آیا عقل مستقلاً اور تن تنہا' عدل یعنی افعال کے ذاتی حسن و قبح کو درک کر سکتی ہے یا نہیں؟ لیکن بعد میں اس اختلاف کی زد میں ''توحید'' بھی آ گئی۔ اس مسئلے میں بھی معتزلہ عقل کو دخیل سمجھتے تھے۔ لیکن اشاعرہ احادیث کے ظاہری معنی کے مقابلے میں سرِ تسلیم خم کر دینے کو ضروری سمجھتے تھے۔ آئندہ ابحاث میں ہم اس مسئلے پر اور زیادہ روشنی ڈالیں گے۔

باری تعالیٰ کے افعال کا مقصد اور ہدف:

مذکورہ مسائل کے بعد نوبت بتدریج چوتھے مسئلے تک جا پہنچی کہ جو بجائے خود اسلامی عقائد کے بنیادی مسائل میں سے ہے۔ علاوہ بریں اس مسئلے نے گذشتہ مسائل سے ہی جنم لیا ہے' اور وہ یہ کہ آیا ذاتِ باری تعالیٰ کے افعال کسی غرض و مقصد کے نتیجے میں ظہور میں آتے ہیں یا نہیں؟

بلاشبہ یہ بات واضح ہے کہ ہم انسان کسی فعل کو انجام دیتے وقت کسی خاص غرض و مقصد کو نظر میں رکھتے ہیں۔ انسان ہمیشہ اپنے کاموں میں ایک ''تاکہ'' پوشیدہ رکھتا ہے۔ مثلاً تعلیم کیوں حاصل کر رہے ہو؟ تاکہ پڑھ لکھ جاؤں۔ کام کیوں کر رہے ہو؟ تاکہ ذریعہ معاش اور آمدنی کا بندوبست ہو سکے۔ اور اسی طرح ہر ''کیوں'' کے مقابلے میں ایک ''تاکہ'' وجود رکھتا ہے۔ اور یہی ''تاکہ'' ہے جو انسان کے افعال اور اس کے کاموں کو معنی و مفہوم بخشتا ہے۔ جو کام ایک معقول ہدف رکھتا ہو' یعنی کسی

مصلحت یا بھلائی کے پیش نظر انجام پائے' ایک با مقصد کام شمار کیا جاتا ہے۔ بے مقصد کام بے معنی لفظ اور بے مغز خشک میوے کے چھلکے کی مانند ہے جو کھوکھلا ہوتا ہے۔ البتہ ہر ''تا کہ'' اور ہر ''مقصد'' ممکن ہے کہ بجائے خود ایک اور ''تا کہ'' نیز ایک اور ''مقصد'' کا حامل ہو' لیکن آخر الامر اس کا اختتام ایسی شئے پر ہونا چاہئے جو اپنے مقام پر ذاتی غرض و مقصد رکھتی ہو۔ اور حکماء کی اصطلاح میں ''خیر مطلق'' ہو۔ بہر حال' انسان اپنے عاقلانہ اور منطقی افعال کو انجام دیتے وقت ہدف و غرض کو سامنے رکھتے ہوئے ہر ''کیوں'' کے لئے ایک تا کہ رکھتا ہے اور اگر کوئی انسان اپنے افعال میں موجود ''کیوں'' کے لئے ایک ''تا کہ'' نہ رکھتا ہو تو وہ افعال لغو و عبث گردانے جائیں گے۔

اہل فلسفہ نے اس امر کو ثابت کر دیا ہے کہ حقیقتاً سو فیصد لغو فعل کبھی بھی انسان سے سرزد نہیں ہوتا اور نہ ہی ہو سکتا ہے۔ تمام افعال کی لغویت نسبی اور تقابلی (Proportionaly, Relatively) ہے۔ مثلاً وہ فعل جو ایک خیالی جذبے اور توہماتی ادراک کے نتیجے میں وقوع پذیر ہوتا ہے، اس کا مقصد اور ہدف' اسی ادراک اور جذبے سے مطابقت رکھتا ہے۔ لیکن کیونکہ مذکورہ فعل ایک باشعور اور معقول مقصد و غرض سے عاری ہے لہٰذا اس فعل کو ہم ''لغو و عبث'' فعل کہتے ہیں۔ یعنی یہ فعل جس شئے کو محور بنا کر وجود میں آیا ہے' اس کے لحاظ سے بے مقصد نہیں بلکہ جس شئے کو محور قرار دیتے ہوئے مذکورہ فعل کو وجود میں آنا چاہئے تھا اور نہیں آیا' اس محور و مقصد کے لحاظ سے یہ فعل لغو و بے مقصد ہے۔

لغو و عبث کی ضد حکمت ہے۔ حکیمانہ فعل وہ ہے کہ جو حتیٰ بطور نسبی بھی کسی غرض و مقصد سے عاری نہ ہو۔ بالفاظ دیگر ایک معقول مقصد کا حامل ہونے کے ساتھ ساتھ' شائستہ ترجیحات پر مشتمل ہو۔

بنا بر ایں فعل انسانی کے حکیمانہ ہونے کا انحصار غرض و مقصد رکھنے پر موقوف ہے۔ نیز وہ غرض و مقصد عقلی پیمانوں پر پورا اترنے کے ساتھ ساتھ شائستہ ترجیحی بنیادوں پر بھی مشتمل ہو۔ لہٰذا حکیم انسان' وہ ہے کہ جس کے افعال با مقصد ہوں پھر اپنے اہداف و اغراض میں سے شائستہ ترین ترجیحی بنیادوں پر اپنے ہدف و مقصد کا چناؤ کرے اور ترجیحی بنیادوں پر انتخاب کئے گئے مقصد تک پہنچنے کے لئے بہترین اور نزدیک ترین راستے کا انتخاب کرے۔ بالفاظ دیگر حامل حکمت یا حکیم ہونے کا معنی یہ ہے کہ انسان کمال شعور کے ساتھ بہترین مقصد و ہدف کا' بہترین ممکنہ حالات میں انتخاب کرے یا یوں کہئے کہ حامل حکمت یا حکیم ہونے کا لازمہ یہ ہے کہ انسان تمام ''کیوں'' کے لئے ایک ''تا کہ'' رکھتا ہو۔ اب خواہ وہ ''کیوں'' اس کے انتخاب مقصد سے تعلق رکھتا ہو یا حصول مقصد کے وسیلے سے۔

(مثلاً) تم نے یہ کام کیوں کیا؟

- فلاں مقصد کی خاطر۔

• اس مقصد کو کس بنیاد پر ترجیح دی؟
• فلاں امتیاز کی خاطر۔
• فلاں وسیلے کا انتخاب کیوں کیا؟
• کیوں وہ وسیلہ دیگر وسائل پر فوقیت اور ترجیح رکھتا تھا۔

انسانی زندگی میں ہر وہ فعل جو ''کیوں'' کا، جس حد تک بھی معقول جواب نہ دے سکے، اسی حد و نسبت کے لحاظ سے وہ فعل ناقص قرار پائے گا۔ نیز مذکورہ صادر شدہ فعل، اپنے فاعل کی حکمت اور دانائی میں نقص کا بیانگر ہوگا۔

اب باری تعالیٰ کے بارے میں کیا کہا جائے؟ کیا خداوند تعالیٰ کے افعال بھی انسانی افعال کی مانند کسی سبب اور مقصد کے حامل ہوتے ہیں؟ کیا افعالِ الٰہی انسانی افعال کی طرح ''کیوں'' ''تاکہ'' نیز شائستہ ترین ترجیحی بنیادوں پر مشتمل ہوتے ہیں؟ یا افعال کی مذکورہ خصوصیات صرف انسانی افعال سے مخصوص ہیں اور ان خصوصیات کو افعالِ الٰہی میں تلاش کرنا ایک طرح سے خالق کو مخلوق سے تشبیہ دینے کے مترادف ہے؟

بنابراین معتزلہ اس نظریئے کے قائل ہوئے کہ صنعِ الٰہی کسی نہ کسی غرض و غایت کی حامل ہے۔ نیز قرآن کریم میں جابجا مذکور خداوند تعالیٰ کے حکیم ہونے کی معتزلہ نے یہی تفسیر کی ہے جس کے مطابق حق جل وعلا اپنے افعال کے لئے ایک غرض و مقصد رکھتا ہے۔ اور فقط یہی نہیں بلکہ ازروئے کمالِ دانائی اپنے افعال کو معین اور طے شدہ اغراض و مقاصد کی خاطر شائستہ ترین ترجیحی بنیادوں پر انجام دیتا ہے۔ ادھر اشاعرہ نے اس نظریئے کو مسترد کر دیا کہ خداوند تعالیٰ اپنے افعال کو کسی نہ کسی غرض و غایت کی خاطر انجام دیتا ہے۔ نیز قرآن کریم میں جابجا مذکور حکمتِ الٰہی کی تفسیر اسی انداز میں کی کہ جس انداز میں عدل کی تفسیر کی، یعنی یہ کہا کہ خداوند تعالیٰ جو بھی کرے عینِ حکمت ہے، نہ کہ جو حکمت ہے وہ خدا انجام دیتا ہے۔

معتزلہ کے نقطۂ نگاہ سے، افعالِ باری تعالیٰ، مصلحتوں کے پیشِ نظر انجام پاتے ہیں۔ لیکن اشاعرہ کے نزدیک یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ افعالِ الٰہی کسی مقصد و ہدف کی خاطر انجام پاتے ہیں۔

خداوند تعالیٰ جس طرح سے تمام مخلوقات کا خالق ہے، اسی طرح اُن اشیاء کا بھی خالق ہے، کہ جنہیں مصلحت کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ نیز کسی بھی مخلوق کو بنا کسی مصلحت کے خلق کر سکتا ہے۔ اس کے علاوہ خداوند تعالیٰ کسی بھی مخلوق کو، اس کی ان متصورہ اور متوقعہ مصلحتوں کے بغیر بھی خلق کر سکتا ہے، جن کا تعلق مذکورہ مخلوق سے ذاتی و تکوینی اور علّی و معلولی ہو۔ (۱)

۱۔ فلسفہ کی بنیاد پر ہر چیز کی علت ہوا کرتی ہے اور وہ چیز اسی علت سے وجود میں آسکتی ہے۔ محال ہے کسی دوسری علت سے وجود میں آئے۔ اسے ذاتی و تکوینی سے تعبیر کرتے ہیں۔ (مترجم)

فرقہ بندی کا تعین:

دونوں سابقہ نظریات یعنی عدل اور جبر و اختیار کے ساتھ ساتھ دو نئے موضوعات نے جنم لیا۔ یعنی حسن و قبح عقلی اور افعال الٰہی کا غرض و مقصد کے تحت انجام پانا اور یہی وہ نظریات تھے جو کلامی فرقوں کی واضح شناخت کا باعث بنے۔ معتزلہ بڑی شد و مد کے ساتھ عدل' عقل' اختیار اور حکمتِ الٰہی کی طرفداری کرنے لگے۔ ادھر اشاعرہ جو ابھی اہل السنۃ یا اہل الحدیث کہلائے جاتے تھے، مذکورہ بالا نظریات کے سلسلے میں معتزلہ کے مدمقابل آ کھڑے ہوئے۔

معتزلہ کو ''عدلیہ'' کا نام ملا۔ یہ لفظ فقط مفہوم عدل کا بیانگر نہ تھا' بلکہ یہ کلمہ جہاں معتزلہ کے نظریہ عدل کو بیان کرتا تھا وہاں اس امر کی بھی نشاندہی کرتا تھا کہ مذکورہ فرقہ اختیار، حسن و قبح عقلی نیز افعال الٰہی میں مقاصد و مصالح کا بھی قائل ہے۔

عدل یا توحید!!

اہل حدیث کے جس اعتراض کا معتزلہ کے پاس کوئی مناسب جواب نہ تھا وہ یہ ہے: قانونِ عدل' توحید افعالی بلکہ توحید ذاتی (۱) سے متصادم ہے۔ کیونکہ معتزلہ کا نظریہ اختیار ایک طرح کی ''تفویض'' ہے یعنی وہ اختیار کہ جس کے معتزلہ قائل ہیں ''عبد'' کو تمام امور سونپ دینے اور معبود سے تمام اختیارات چھین لینے کا نام ہے۔ اور یہ امر توحیدِ افعالی سے مکمل تضاد و تصادم رکھتا ہے۔ یہ وہی توحید افعالی ہے کہ جس پر دلیل و برہان بھی قائم ہے نیز قرآن کریم میں بھی آیات کریمہ جا بجا توحید افعالی کی نشاندہی کرتی ہیں۔ یہ بات کس طرح ممکن ہے کہ خداوند تعالیٰ کی ذات کو ان افعال سے منزہ کرنے کی خاطر جو ہماری نظر میں قبیح اور مذموم ہیں' ہم ذاتِ حق کی فاعلیت میں شریک کے قائل ہو جائیں؟! خداوند تعالیٰ کی ذات میں شرک کے لئے یہی کافی ہے کہ ہم ایسے فاعلوں کے وجود کو مان لیں کہ جنہیں مکمل طور پر آزاد چھوڑتے ہوئے اس انداز سے تمام امور سونپ دیئے گئے ہیں کہ یہ فاعل حتیٰ ذات پروردگار کے بھی محتاج نہیں۔ جبکہ قرآن کریم کا فرمان ہے:

.... لَمْ يَتَّخِذْ وَلَداً وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذُّلِّ وَ كَبِّرْهُ تَكْبِيراً. (۲)

بالکل اسی طرح خداوند تعالیٰ کے افعال میں جس حکمت و مصلحت کے معتزلہ قائل ہیں' وہ توحیدِ ذات' استغنائے ذات

۱۔ توحید افعالی یعنی اس دنیا میں جو کام بھی انجام پاتا ہے، اس کے ارادے سے انجام پاتا ہے۔ اور توحید ذاتی یعنی خدا کے لئے ثانی اور مانند کا تصور نہ کیا جانا اور اس کی وحدت کا اقرار کرنا۔ (مترجم)

۲۔ خلاصہ ترجمہ:۔۔۔ جس نے نہ کسی کو بیٹا بنایا اور نہ اس کی بادشاہی میں کوئی شریک ہے اور نہ وہ ناتواں ہے کہ کوئی اس کی سرپرستی کرے اور اس کی بڑائی کماحقہٗ بیان کرے۔ (بنی اسرائیل۔۱۱۱)

حق' ذات حق کی شریک سے تنزیہ (۱) اور کسی علت کے معلول نہ ہونے (۲) جیسے مسلم امور سے متصادم ومتضاد ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر انسان اپنے افعال کو کسی مقصد وغرض کی خاطر انجام دیتا ہے تو درحقیقت انسان اس مقصد اور غرض سے متاثر ہوتا ہے۔ مسلمہ امر ہے کہ علتِ غائی، فاعل کے فعل کی علت ہے یعنی علتِ غائی (۳)، فاعل سے فعل سرزد کروانے کا سبب ہے۔ اور اگر یہ علت غائی موجود نہ ہو تو فاعل، فاعل نہیں بن سکتا۔ اب انسان جو اپنے کاموں میں کسی غرض وغایت کو مدنظر رکھتا ہے تو درحقیقت اس غرض وغایت کے حوالے سے گویا ایک طرح کا جبر اس پر حاکم ہو جاتا ہے۔ جبکہ خداوند متعال ہر طرح کے جبر سے، خواہ وہ جبر کسی غرض یا مقصد ہی کے نقطۂ نگاہ سے کیوں نہ ہو، پاک اور منزہ ہے۔

جبکہ اشاعرہ کا دعویٰ یہ تھا کہ مسئلہ حسن وقبح ذاتی وعقلی نیز خداوند تعالیٰ کے افعال پر یہ لازمی حکم لاگو کرنا کہ اس کے افعال اسی حسن وقبح کے موازین ومقیاس کی پیروی کرتے ہیں، خدا کی ''فرائض'' اور ''ذمہ داریوں'' کا تعین کرنے کے مترادف ہے۔ سادہ الفاظ میں یوں کہیے کہ خداوند مجبور ہے کہ اپنے افعال کو اسی انتظامی ڈھانچے (Infra structure) کے تحت انجام دے جسے ہم انسانوں کی عقل نے معین اور طے کیا ہے۔ جبکہ خداوند تعالیٰ کا ارادہ اور مشیت مطلقہ اس قسم کی حد بندیوں اور پابندیوں سے مبرا ہے۔

الختصر یہ کہ اشاعرہ کے مطابق' معتزلہ نے جس مقولے کو عدل، عقل، اختیار واستطاعت یا حکمت ومصلحت کے نام سے پیش کیا ہے' اس پر دو اعتراضات ہیں:

۱۔ خالق کو مخلوق سے قیاس کیا ہے۔

۲۔ یہ نظریہ توحید ذاتی وافعالی سے متصادم ہے۔

اس کے جواب میں معتزلہ نے اشاعرہ کے عقائد کو' قرآن کریم میں جابجا مذکور ''عقیدہ تنزیہ'' سے متصادم قرار دیا ہے۔ ادھر معتزلہ نے کہا کہ اشاعرہ کے عقیدے کا لازمہ یہ ہے کہ ہم ذاتِ باری تعالیٰ سے ایسے افعال کو منسوب کریں جن سے ذاتِ حق مبرا ومنزہ ہے۔ نیز قرآن کریم بھی ان صفات سے مبرا ومنزہ ہونے کی تصریح کر چکا ہے، مثلاً ظلم اور برے افعال۔ انہوں نے یہ بھی کہا کہ عدل واختیار نہ ہونے کی صورت میں خداوند تعالیٰ کو ظالم ماننا پڑے گا' کیونکہ اس نے ایسے بندے خلق

۱۔ یعنی اس کی ذات کے ساتھ کسی شریک کا قائل نہ ہونا اور اس بات سے انکار کرنا کہ اس جیسا کوئی ہے۔ (مترجم)

۲۔ یعنی وہ کسی دوسرے سے وجود میں نہیں آیا۔ (مترجم)

۳۔ علت غائی یعنی کسی بھی کام کو انجام دینے کی وہ وجہ اور سبب کہ جس کے پیش نظر وہ کام انجام دیا جائے اور علتِ فاعلی یعنی کام جس کے ذریعے اور جس سبب اور وسیلے سے انجام پائے۔ (مترجم)

ہیں جو مجبور و بے اختیار ہیں لیکن پھر بھی ان کو اپنے احکامات کا پابند کرتا ہے اور ان مجبور اور بے دست و پا مخلوقات کو گناہ کی صورت میں عذاب میں مبتلا کرے گا۔ لہٰذا ''عبد'' سے سرزد ہونے والا کوئی بھی کام درحقیقت ''فعلِ عبد'' نہیں بلکہ ''فعلِ خدا'' ہے۔ پس درحقیقت یہ خدا ہے جو قبیح اور مذموم افعال کا مرتکب ہوتا ہے۔ اور کیونکہ اشاعرہ کے مطابق افعالِ الٰہی ہر قسم کی غرض سے عاری ہوتے ہیں لہٰذا خداوند تعالیٰ عبث اور لغو کام انجام دیتا ہے۔ یعنی اشاعرہ کے عقائد کا لازمہ یہ ہے کہ قرآن و برہان نے جن صفات سے خدا کو منزہ و مبرا کیا ہے، ہم انہی صفات سے خدا کو متصف کریں، یعنی ظلم، فعلِ عبث اور مذموم افعال۔

اشعری و معتزلی، دونوں مکاتبِ فکر ایک کمزور اور ایک مضبوط پہلو کے حامل تھے۔ دونوں کا مضبوط پہلو وہ علمی اعتراضات تھے جو ہر مکتبِ فکر اپنے مدمقابل پر کرتا تھا اور کمزور پہلو یہ تھا کہ دونوں مکاتب اپنے آپ کو ایک جامع دبستانِ فکری کے عنوان سے پیش کرنا چاہتے تھے۔

دونوں مکاتب اپنے مدمقابل مکتب کو بے بنیاد قرار دیتے ہوئے، اپنے آپ کو حقانیت پر مبنی ثابت کرنا چاہتے تھے لیکن پھر بھی اپنے اپنے مکتبِ فکر پر ہونے والے اعتراضات کا بطریق احسن دفاع نہ کر پاتے۔ دونوں مکاتب کے پیروکار، اپنے مخالف مکتب کے کمزور نقاط سے بخوبی آگاہ تھے اور تابڑ توڑ حملے بھی کرتے تھے۔

مشہور قصہ ہے کہ عقیدۂ اختیار کا قائل، غیلان دمشقی ایک روز اپنے مخالف 'ربیعۃ الرای' کے پاس پہنچا اور گویا ہوا: انت الذی تزعم انّ اللّٰہ یُحبُّ اَن یُعصیٰ (تم ہی ہو جس کے خیال میں خدا پسند کرتا ہے کہ اس کی معصیت کی جائے)۔ یعنی تمہارے عقیدۂ جبر کا لازمہ یہ ہے کہ انسانوں سے سرزد ہونے والی معصیت کا سبب خدا کا ارادہ ہے نیز یہ خدا ہی ہے جو چاہتا ہے کہ بندے اس کی معصیت کریں۔

ربیعہ الرای نے اپنے نظریئے کا دفاع کئے بغیر 'غیلان دمشقی کے عقیدے میں موجود کمزور پہلو پر حملہ کرتے ہوئے کہا: انت الذی یزعم ان اللّٰہ یعصی قھراً (تم ہی ہو جس کے خیال میں خدا کچھ ارادہ کرتا ہے اور بندے کچھ' اور خداوند تعالیٰ اپنے بندوں کے ارادے سے مغلوب ہو جاتا ہے۔)

قاضی عبدالجبار معتزلی ایک روز صاحب بن عباد کی محفل میں موجود تھا کہ ابواسحاق الفرائنی داخل ہوا۔ ابواسحاق 'اشعری اور جبر کا قائل جبکہ قاضی عبدالجبار معتزلی اور اختیار کا قائل تھا۔ جیسے ہی قاضی کی نظر ابواسحاق پر پڑی 'اس نے با آواز بلند کہا: سبحان من تنزہ عن الفحشاء منزّہ۔ (پاک ہے وہ ذات ان تمام قبیح افعال سے جو اس سے منسوب کئے جاتے ہیں) (یعنی اے ابواسحاق! تم تمام اشیاء یہاں تک کہ قبیح افعال کو خدا سے منسوب کرتے ہو۔ ابواسحاق نے بھی اپنے نظریئے کا دفاع کئے بغیر فوراً یہ کہا: سبحان من لا یجری فی ملکه الا ما یشاء منزّہ۔ (پاک ہے وہ ذات کہ جس کی مملکت میں کوئی

واقعہ اس کی مشیت کے بغیر رونما نہیں ہوتا) (یعنی اے عبدالجبار! تم نے اپنے عقیدۂ تفویض کے ذریعے خدا کے لئے خدا کی مملکت میں شریک بنالیا' نیز انسانوں کو ان کے افعال میں مستقل' مکمل بااختیار اور خدا سے بے نیاز قرار دیا)۔

معتزلہ اپنے آپ کو "اہل العدل والتوحید" کے نام سے پکارتے تھے۔ اس مقام پر توحید سے معتزلہ کی مراد توحیدِ صفاتی ہے۔ ادھر اشاعرہ اس بات کے قائل تھے کہ صفات زائد بر ذات اور ذات سے مغایر ہیں۔ مثلاً علم یا قدرت یا حیات خداوند کو ایسی حقیقت سمجھتے تھے جو ذات پر زائد اور ذات کے علاوہ ایک جداگانہ وجود رکھتی ہے۔ نیز ان صفات کو خداوند تعالیٰ کی ذات کی مانند "قدیم" مانتے تھے۔ اس کے برخلاف معتزلہ تھے جو صفات کو ذات سے مغایر اور جدا حقیقت نہیں سمجھتے تھے۔

صفاتِ باری تعالیٰ کے بارے میں' اشاعرہ کے عقیدے کو معتزلہ ایک طرح کا شرک تصور کرتے تھے۔ ان کا کہنا تھا: اشاعرہ کے عقیدے کا لازمہ یہ ہے کہ ہم خدا کی ذات کے ہمراہ کچھ اور "قدیم" اشیاء کے وجود کو مان لیں اور قدیم معلول اور مخلوق نہیں ہو سکتا۔ اور جو شئے معلول و مخلوق نہ ہو وہ بالذات غنی ہے۔ لہٰذا اشاعرہ کے عقیدے کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ خداوند تعالیٰ کی صفات کی تعداد کے مساوی قدیم اور بالذات غنی اشیاء وجود رکھتی ہیں۔ بنابراین صفات خدا کی تعداد کے مساوی لاتعداد خدا وجود رکھتے ہیں۔

ادھر معتزلہ کیونکہ اس بات کے قائل تھے کہ صفاتِ خدا ذات سے جداگانہ اور علیحدہ وجود نہیں رکھتیں' لہٰذا وہ فقط ایک ہی ہستی کو قدیم مانتے تھے۔ یہی سبب تھا جس کی بنا پر معتزلہ نے خود کو "اہل العدل والتوحید" کا نام دیا' جس سے ان کی مراد توحیدِ صفاتی تھی۔

لیکن توحید افعالی کے مرحلے میں معتزلہ کا پائے استدلال متزلزل تھا جبکہ اشاعرہ نے توحیدِ افعالی کے سلسلے میں اپنے آپ کو "اہل التوحید" کا نام دیا۔

حقیقت تو یہ ہے کہ معتزلہ نے اگرچہ اشاعرہ پر توحید صفاتی کے حوالے سے بجا اعتراض کئے' لیکن دوسری جانب اپنے مکتبِ فکر کی روشنی میں توحید صفاتی کا عقیدہ پیش کرنے کے دوران خود معتزلہ کے پائے استدلال بھی لڑکھڑا گئے۔ کیونکہ معتزلہ اگرچہ ذاتِ باری تعالیٰ کے لئے جداگانہ اور زائد بر ذات' صفات کے قائل نہ تھے لیکن "صفات عینِ ذات اور ذات عینِ صفات" کے مسئلے کو بھی کماحقہ ثابت نہ کر سکے۔ اس مسئلے کی تشریح و تفسیر میں ناکامی کے بعد وہ ذات کو صفات کی نیابت اور قائم مقامی کے مرحلے پر لے آئے اور یہی پیش کردہ نظریہ معتزلی طرزِ تفکر میں ایک بہت بڑا نقص اور کمزور پہلو ہے۔

اشاعرہ کے یہاں کچھ اور خامیاں پائی جاتی تھیں۔ مکتبِ اشعری نہ صرف یہ کہ عدل' اختیار اور حکمت کی صحیح تفسیر نہ کر سکا بلکہ مسئلہ توحید میں کہ جس کے بارے میں یہ بہت زیادہ جوش و جذبے کا مظاہرہ کرتا تھا' سخت مشکل میں گرفتار ہو گیا۔ اشاعرہ توحید افعالی کو مستحکم کرنے کی خاطر اس امر پر مجبور ہو گئے کہ اسباب و مسببات کے ذاتی نظام کا انکار کرتے ہوئے ہر شئے کو بغیر کسی شرط اور سبب کی وساطت کے براہِ راست اور بلاواسطہ ارادۂ خدا سے متولد شدہ سمجھیں۔ اہلِ علم جانتے ہیں کہ مذکورہ عقیدہ

ذاتِ پروردگار متعال کی بساطت، علو اور رفعت شانی سے یکسر متضاد ہے۔

دونوں مکاتب نے اپنے آپ کو عدل اور توحیدِ افعالی کے درمیان متردد پایا۔ معتزلہ نے اپنے عقیدے کے ذریعے توحیدِ افعالی کو عدل کی بھینٹ چڑھا دیا، جبکہ اشاعرہ نے اپنے نظریات کے ذریعے عدل کو توحیدِ افعالی کی خاطر قربان کر دیا۔ لیکن درحقیقت نہ تو معتزلہ عدل کی کماحقہ تفسیر کر سکے اور نہ ہی اشاعرہ توحیدِ افعالی کے عمق تک پہنچ سکے۔

اگرچہ اشاعرہ اور معتزلہ کے درمیان اختلافات بہت زیادہ ہیں، لیکن بنیادی اختلاف انہی دو مسئلوں پر ہے: توحید اور عدل۔ کلامی ابحاث، جیسا کہ گذشتہ سطور میں گذرا، عدل سے مربوط مسائل سے شروع ہوئیں اور پھیلتے پھیلتے توحید کو بھی اپنی لپیٹ میں لے لیا۔ توحید کے چند مراتب ہیں: توحیدِ ذاتی، توحیدِ صفاتی، توحیدِ افعالی اور توحیدِ عبادی۔ توحیدِ ذات کے بارے میں مسلمانوں کے درمیان کوئی اختلاف نہیں یعنی ذاتِ پروردگار کی اپنے مرحلے پر وحدانیت و یکتائی، اس کا بے مثل و بے نظیر ہونا،

لیس کمثلہ شیء (سورۂ شوریٰ آیت ۱۱۔ کوئی بھی شئے اس کے مرتبۂ ذات پر نہیں)

تمام اشیاء کا اس کی جانب محتاج اور اس کی مخلوق ہونا نیز اسی کا خالق اور غنی بالذات ہونا، یہ تمام امور مسلمانوں کے درمیان متفق علیہ ہیں۔ لیکن توحیدِ صفاتی میں اختلاف ہے۔ اشاعرہ وحدانیت کے منکر اور کثرت کے قائل ہو گئے۔ جبکہ توحیدِ افعالی میں یہ مسئلہ برعکس ہو گیا۔ یعنی اشاعرہ وحدانیت اور معتزلہ کثرت کے قائل ہو گئے۔ نیز توحیدِ عبادی کے سلسلے میں بھی مسلمانوں کے درمیان ذرہ برابر بھی اختلاف رونما نہیں ہوا۔ یعنی کوئی بھی گروہ کثرت کا قائل نہ ہوا۔

بعض علماء اور ان میں سرفہرست ''ابن تیمیہ شامی حنبلی'' نے اس نظریے کو اختیار کیا کہ مسلمانوں کے بہت سے عقائد اور ان کے درمیان مرسوم اعمال 'توحیدِ عبادی (۱) سے منافات رکھتے ہیں جیسے شفاعت 'اولیاء کو وسیلہ قرار دینا یا ان سے حاجت مانگنا۔ یہی افکار بعد میں ایک مذہب یعنی ''وھابیت'' کی پیدائش کا باعث بنے۔

کلام اسلامی کی فلسفۂ اسلامی پر تاثیر:

کلامی ابحاث اگرچہ کسی فیصلہ کن نتیجے تک نہ پہنچ سکیں لیکن الٰہیات کے موضوع پر فلاسفہ اور حکماء کو بہت زیادہ مدد فراہم کر گئیں۔ جن وجوہات کی بنا پر اسلامی فلسفے نے یونانی اور اسکندری فلسفے سے اپنے آپ کو ممتاز کرتے ہوئے

۱۔ توحیدِ عبادی یعنی صرف خدا کی ذات کو لائق اطاعت اور عبادت و پرستش ماننا۔ (مترجم)

الٰہیات بالمعنی الاخص (۱) کے موضوع میں نت نئے نظریات کو پیش کیا' ان میں سے ایک وجہ وہ علمی مواد ہے جو کلام اسلامی نے اسے فراہم کیا۔ متکلمین کا فلسفیوں پر علمی احسان ہے کہ انہوں نے فلسفیوں کے سامنے جدید مسائل اور نئے افق پیش کئے' اگرچہ وہ خود ان مسائل کو حل کرنے میں ناکام رہے۔

متکلمین نے جہاں نئے مسائل کا مجموعہ پیش کر کے فلسفیوں کے لئے علمی کاوشوں کا راستہ کھولا تو دوسری جانب فلسفے کی ایک اور خدمت بھی کی اور وہ یہ کہ یونانی طرزِ تفکر کے سامنے سرِ تسلیم خم نہ کرنے کی بنا پر وہ ہمیشہ اس کو مسترد کرنے کی تگ و دو میں لگے رہتے اور مسلسل اس پر حملے کیا کرتے تھے۔ فلسفے اور فلسفیوں کو مسترد کرنے کی خاطر کتابیں لکھتے نیز ان کے افکار و نظریات کو غلط ثابت کرتے یا شک و تردید میں مبتلا کر دیتے تھے۔ فلاسفہ اور متکلمین کے اس علمی تصادم اور متکلمین کے اعتراضات کے زندان سے گلوخلاصی کی خواہش نے اسلامی فلسفہ الٰہیات کے میدان میں ایک خاص جوش و جذبے اور نئی تحریک کو جنم دیا۔ یقیناً سخت کوششوں کے نتیجے میں ہی نئے کوندے لپکتے ہیں اور جدید علمی میدان کشف ہوتے ہیں۔

شیعہ عقلی طرزِ تفکر:

انہی مکاتبِ فکر کے درمیان' شیعہ کلامی اور فلسفی مکتبِ فکر قابلِ توجہ ہے۔ اشعری اور معتزلی طرزِ تفکر کہ جن کا ذکر گذشتہ اوراق میں گذرا' دنیائے اہلِ تسنن سے متعلق ہیں۔ لیکن اہلِ تشیع جہاں فروعی و فقہی احکام میں خود کفیل تھے' اسی طرح اصولِ دین اور فلسفی و کلامی مسائل یعنی ''اسلامی معارف'' میں بھی مکمل خود کفیل اور مستغنی تھے۔

شیعہ فلسفی اور کلامی طرزِ تفکر میں مسئلہ عدل و توحید نہایت گہرے اور دقیق ترین نظریات کی صورت میں پیش کیے گئے۔ گذشتہ چار مشہور موضوعات یعنی عدل' عقل' استطاعت اور حکمت میں معتزلہ کی حمایت کی گئی اور اسی بنا پر شیعوں کو 'عدلیہ' کا نام دیا گیا۔ لیکن مذکورہ بالا چار موضوعات میں مکتبِ تشیع کا طرزِ تفکر' معتزلی طرزِ تفکر سے مختلف تھا۔ مثلاً مکتبِ تشیع میں اختیار کی تفسیر ہرگز تفویض کے معنی میں نہیں کی گئی' جس کے لحاظ سے انسان کو مکمل اختیارات سونپتے ہوئے ذاتِ باری تعالیٰ سے اختیار کو چھین لیا گیا ہے۔ نیز انسان کو فاعلِ مطلق و مستقل گردانتے ہوئے اسے خدا کی مثال و نظیر قرار دیا گیا ہے' جس کا لازمہ شرک ہے۔ اس مکتب نے آئمہ (علیہم السلام) سے الہام و رہنمائی حاصل کرتے ہوئے سب سے پہلے ''امر بین الامرین''

۱۔ فلسفیوں نے فلسفے اور حکمتِ الٰہی کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے: ۱۔ الٰہیات بالمعنی الاعم اور ۲۔ الٰہیات بالمعنی الاخص۔ فلسفی حضرات پہلے حصے میں بیان شدہ ابحاث سے حاصل ہونے والے نتیجے کو مدنظر رکھتے ہوئے خدا، صفاتِ خدا اور ان جیسے مسائل سے بحث کرتے ہیں۔ (مترجم)

کا قانون پیش کیا۔ یہ جملہ مشہور ہو گیا:

"لاجبر ولا تفویض بل امر بین الامرین" (۱)

اس مکتبِ فکر میں عقیدۂ عدل کی اس جامع اور مکمل انداز میں تشریح کی گئی کہ توحیدِ افعالی یا توحیدِ ذاتی کو رتی برابر بھی ٹھیس نہ لگے۔ عدل و توحید ایک دوسرے کے موافق و ہم آواز قرار پائے اور یہ کہا گیا:

العدل و التوحید علویان و الجبر و التشبیه امویان (۲)

اس مکتبِ فکر میں اصالتِ عدل' عقل کا احترام' انسان کی آزاد و خود مختار شخصیت نیز جہانِ ہستی کا حکمت پر مبنی ہونا' پایۂ اثبات تک پہنچایا گیا۔ توحیدِ افعالی یا توحیدِ ذاتی کو ذرہ برابر ٹھیس پہنچائے بغیر انسانی اختیار کی تائید کی گئی' بغیر اس کے کہ انسان ایک شراکت دار کی مانند سلطنتِ پروردگار میں شخصیت نمائی کرے اور ارادۂ الٰہی' انسانی ارادے کے تحت اور مغلوب قرار پائے' قضاء و قدر کو پورے عالم وجود میں ثابت کیا گیا' لیکن وہ بھی اس طرح سے کہ انسان قضاء و قدرِ الٰہی کے مقابلے میں مجبور و بے بس نہ ہونے پائے۔

شیعہ کلامی مکتب میں' توحید سے متعلقہ تمام مسائل کا محور توحید تھا' یعنی توحید و تکثیرِ صفات کے بارے میں شیعہ' معتزلہ کی موافقت اور اشاعرہ کی مخالفت کرتے ہوئے توحیدِ صفاتی کے طرفدار ٹھیرے۔ فرق یہ تھا کہ معتزلہ اس سلسلے میں نفیِ صفات اور ذات کی صفات سے نیابت کے نظریئے تک جا پہنچے۔ لیکن شیعوں نے معارفِ الٰہیہ کے عمیق اور دقیق ترین عقیدے کو اپنایا جس کے مطابق صفات' ذات سے متحد اور عینیت رکھتی ہیں۔ ادھر توحیدِ افعالی میں شیعوں نے اشاعرہ کی طرفداری کی لیکن اس فرق کے ساتھ کہ علت و معلول اور اسباب و مسببات کے نظام کو مسترد نہ کیا۔ شیعہ کلامی مکتب میں توحیدِ ذاتی' صفاتی اور افعالی کا بیان اس قدر بلند و دقیق انداز سے ہوا کہ جس کا علمی دنیا میں سابقہ نہیں ملتا۔ (۳)

ہم نے "اصولِ فلسفہ و روشِ ریالیسم" کی پانچویں جلد کے مقدمے میں اس بات کو واضح کیا ہے کہ الٰہی حکماء نے کس

۱۔ انسان نہ مجبور ہے اور نہ وہ مستقل ہے بلکہ دونوں کے درمیان ہے۔ (مترجم)

۲۔ عدالت اور توحید علوی مکتبِ فکر سے متعلق ہے جبکہ مجبور ہونا اور خدا کا مثل قرار دینا اموی مکتبِ فکر سے متعلق ہے۔ (مترجم)

۳۔ ہم نے اپنی کتاب "سیری در نہج البلاغہ" میں فصل توحید کے ضمن میں اور "اصولِ فلسفہ و روشِ ریالیسم (Realism) کی پانچویں جلد میں اس بارے میں تفصیل سے لکھا ہے۔ قضاء و قدر کا انسان کے اختیار اور آزادی سے رابطہ کے بارے میں اپنی کتاب "انسان اور سرنوشت" میں وضاحت پیش کی ہے۔ (مصنفؒ)

طرح سے قرآنی تعلیمات، احادیث، خطبوں اور دعاؤں سے الہام و رہنمائی حاصل کی ہے۔ بنابر ایں یہاں کسی تفصیلی وضاحت کی ضرورت نہیں۔

اسلامی حکماء ایک طرف مدلل برہانی اصولوں سے واقفیت اور دوسری جانب اسلامی تعلیمات سے الہام و رہنمائی حاصل کرنے کی بنا پر ہزار سالہ علمی جدوجہد کے بعد الٰہیات بالمعنی الاخص جیسے موضوع کو نہایت مستحکم و مضبوط بنیادوں پر استوار کرنے میں کامیاب ہوئے۔

اسلامی حکماء کی نظر میں ''عدل'' اپنے مقام پر ایک مسلّم حقیقت کا حامل ہونے کے باوجود اس امر کا لازمہ ہرگز نہیں رکھتا کہ ذاتِ پروردگار متعال کسی جبری قانون اور بیرونی ارادے کی ماتحت قرار پائے، نیز اس کی قاہریت مطلقہ میں کبھی کسی قسم کا خلل نہیں آتا۔

اس کے علاوہ، حسن و قبحِ عقلی کو بھی ایک منفرد انداز سے بیان کیا گیا، یعنی معقولات نظری کے دائرے سے نکل کر کہ جس کا کام حقیقت کو کشف اور اظہار کرنا ہے، ایسے بدیہی معقولات کے دائرے میں داخل ہو گیا جو عملی اور اعتباری ہیں۔ یہی وجہ تھی کہ حسن و قبحِ عقلی، ہرگز فعلِ پروردگار متعال کا میزان و مقیاس نہ بنا۔ متکلمین کے برخلاف، حکماء و فلاسفہ نے ہرگز مذکورہ معقولات کو معارف الٰہیہ کے میدان میں استعمال نہیں کیا۔

''غایت و غرض'' جیسے مسئلے میں غایت کو غایتِ فعل اور غایتِ فاعل میں تقسیم کیا گیا۔ باری تعالیٰ کی حکمت کی تفسیر یوں بیان کی گئی ہے کہ تمام اشیاء ذاتِ حق کی عنایت کے تحت اپنی اپنی غایات اور استعدادی کمالات تک پہنچتی ہیں۔ مذکورہ بالا نظریات کو پیش کرنے کے بعد ''غایت و غرض'' نے ایک واضح اور روشن مفہوم پا لیا۔ حکماء کی نظر میں ہر فعل کی ایک غایت و انتہاء ہے اور ذاتِ اقدسِ الٰہی، غایتِ کل یعنی غایۃ الغایات ہے۔ تمام اشیاء اسی کی جانب رواں دواں ہیں۔

وَ اَنَّ اِلٰی رَبِّکَ الْمُنْتَھٰی۔ (۱)

البتہ واضح رہے کہ مذکورہ بالا تمام موضوعات و مسائل ایک طویل بحث کے متقاضی ہیں۔ لیکن اتنی مختصر تمہید میں اتنے طویل مباحث کو نہیں چھیڑا جا سکتا۔

۱۔ اور یہ کہ (منتہائے مقصود) آپ کے رب کے پاس پہنچنا ہے۔ (سورۂ نجم۔۴۲)

قانونِ عدل کی علمِ فقہ میں آمد

عالمِ اسلام میں بحثِ عدل کی جڑیں فقط علمِ کلام یا متکلمین کے درمیان ہی نہیں پائی جاتیں بلکہ ان کا پھیلاؤ علمِ فقہ تک پہنچا ہے۔

اسلامی معاشرے کا محور اس کی تشکیل کے ابتدائی دور سے ہی قرآن وسنت قرار پایا تھا۔ یہ معاشرہ اپنے تجارتی 'عبادی' مدنی' سیاسی اور جزا وسزا سے متعلق تمام قوانین ومسائل کا حل وحیِ الٰہی سے چاہتا تھا۔ اب اگر کسی واقعے کا حکم قرآن کریم میں صراحتاً بیان کیا گیا ہو یا مسلم اور قطعی سنت موجود ہو یا بنفسِ نفیس رسولِ اکرمؐ تک رسائی ممکن ہو یا آئمہ معصومین (علیہم السلام) تک (شیعہ نقطۂ نگاہ سے) انسان پہنچ سکتا ہو تو مذکورہ بالا صورتوں میں لائحہ عمل روشن وواضح ہے۔ لیکن اگر کسی واقعے کے بارے میں صریح آیت یا سنت مسلمہ موجود نہ ہو نیز ہی معصوم تک رسائی بھی ناممکن ہو تو پھر یقیناً اجتہاد واستنباط کی نوبت آتی ہے۔

اجتہاد کا آغاز کب سے ہوا؟ اہلِ سنت کے یہاں اجتہاد میں کیا تبدیلیاں آئیں؟ شیعہ' اجتہاد میں کیا تغیر وتحول لائے؟ ان تمام ابحاث کا دامن بہت گسترده ہے' جس کو اس مقام پر نہیں چھیڑا جا سکتا۔ لیکن یہ بات بلاشبہ کہی جا سکتی ہے کہ رسول اکرمؐ کے زمانے یا کم از کم آنحضرتؐ کے وصال کے ساتھ ساتھ اس کا آغاز کر دیا گیا۔ اب یہ اور بات ہے کہ آیا مذکورہ اجتہادات اپنی حقیقی اور صحیح شکل وصورت میں انجام پائے یا نہیں؟ اس کی جانب ہم نے ایک اور مقام پر اشارہ کیا ہے۔ (۱)

اسلامی فقہ' بقیہ علوم کی مانند نہایت تیزی سے تکامل وترقی کی جانب رواں دواں ہوگئی۔ جس کے نتیجے میں مختلف دبستان ہائے فقہی وجود میں آئے' مکتبِ اہلِ حدیث کہ جو فقہائے مدینہ منورہ کے درمیان مرسوم تھا اور مکتبۂ قیاس جو فقہائے عراق کے درمیان رائج تھا۔ اہلِ حدیث کا طریقۂ کار یہ تھا کہ مسائل کے حل کے لئے سب سے پہلے قرآن کریم کی طرف رجوع کرتے اور قرآن سے حل نہ ملنے کی صورت میں آنحضرتؐ کی احادیث کا رُخ کرتے اور احادیث میں اختلاف کی صورت میں احادیث کے راویوں کی جانچ پڑتال کرتے' پھر حدیث سے بھی حل نہ ملنے کی صورت میں ان کے سامنے دو راستے ہوتے تھے۔ باہمی تصادم وتعارض رکھنے والی احادیث کے درمیان 'فوقیت وترجیح نہ رکھنے والی احادیث کی صورت میں صحابۂ کرام کے اقوال اور فتاویٰ کی جانب رجوع کرتے تھے اور یہاں سے بھی تسلی بخش جواب نہ پانے کی صورت میں ان کی کوشش یہ ہوتی تھی کہ احادیث میں موجود اشاروں اور کنایوں کے ذریعے اپنے مسائل کا حل تلاش کریں۔ شاذ ونادر ہی ایسا ہوتا تھا کہ یہ حضرات اپنی ذاتی صوابدید اور قیاس کی بنیاد پر کوئی فیصلہ کریں۔

۱۔ رجوع کریں مصنفؒ کے مقالہ " اسلام میں اصلِ اجتہاد " کے موضوع پر۔

لیکن اہلِ قیاس کا طریقہ کار کچھ اور تھا۔ یہ حضرات قرآن وسنت میں کسی مسئلے کا حل نہ پانے کی صورت میں احادیث مرویہ پر اتنا اعتماد نہیں کرتے تھے' کیونکہ ان کی نظر میں اکثر احادیث جعلی یا تحریف شدہ تھیں۔ ان کے عقیدے کے مطابق' ایک فقیہ کثرت سے قوانینِ اسلامی کا استخراج واستنباط کرنے کے بعد اسلامی قوانین کی روح سے واقف ہو جاتا ہے اور قوانین و مسائل میں مشابہت کی بنا پر اپنے مورد نظر مسئلے کا حکم تلاش کرسکتا ہے۔ اہلِ قیاس ورائے کے مطابق ''عدالت'' و ''مصلحت'' فقیہ کے لئے ایک اچھی رہنما ثابت ہوسکتی ہیں۔

یہی وہ مقام تھا جہاں فقیہ نے اپنے آپ کو اس امر کا پابند اور ذمہ دار سمجھا کہ وہ مقتضیاتِ عدالت ومصلحت کے بارے میں سوچے۔ ''استحسان'' یا ''استصلاح'' جیسی اصطلاحات اسی فکر کی پیداوار ہیں۔

اہلِ حدیث اور اہلِ قیاس کا تصادم:

اہلِ حدیث کی نظر میں' اہلِ قیاس عقل کی جانب رجوع کرنے کے سلسلے میں زیادہ روی اور افراط کا شکار ہو گئے تھے۔ ان کے خیال میں اہلِ قیاس حقیقی مصلحتوں اور معیارات کو منکشف کرنے کی بنا پر احادیث سے ایک طرح کا سطحی اور تدبر سے عاری برتاؤ کرتے تھے۔ اہلِ حدیث کا کہنا تھا کہ شریعت کی بنیاد منتشر امور کو مجتمع اور مجتمع امور کو منتشر کرنا ہے' اور یہ کام معمولی عقلوں کے بس کا نہیں۔ عقل کی پرواز ہرگز اتنی بلند نہیں کہ وہ سادہ اندیشی اور خیال پردازی کو بروئے کار لاتے ہوئے احکامِ اسلامی کی روح اور عمق تک رسائی کا دعویٰ کرے۔ ادھر اسی کے مقابل' اہلِ قیاس' اہلِ حدیث پر فکری جمود اور علمی پسماندگی کا الزام لگاتے تھے۔

فن ''اصولِ فقہ'' میں ''قاعدۂ ملازمہ'' نام کا ایک مشہور قانون موجود ہے جس کے مطابق عقل اور شریعت کے حکم کے درمیان ملازمہ ہے۔ قاعدہ یہ ہے:

كلُّ ما حكم به العقلُ حكم به الشرعُ
و كلُّ ما حكم به الشرعُ حكم به العقلُ

یعنی جب بھی عقل کسی یقینی مصلحت یا مفسدہ کو درک کرے تو دلیلِ لمّی یا بالفاظِ دیگر علت کے ذریعے معلول کو کشف کرتے ہوئے ہم یہ حکم لاگو کریں گے کہ شریعت مذکورہ مصلحت یا مفسدہ کو بالترتیب استیفاء یا دفع کرنے کا حکم دیتی ہے۔ اگرچہ مذکورہ حکم شریعت میں صراحتاً بیان نہ کیا گیا ہو اور جہاں بھی شریعت نے وجوب' استحباب' کراہت یا تحریم کا حکم دیا ہو وہاں ہم دلیل انّی یا بالفاظِ دیگر معلول کے ذریعے علت کو کشف کرنے کے بعد یہ حکم لاگو کرتے ہیں کہ درپردہ کوئی نہ کوئی مصلحت یا مفسدہ پوشیدہ ہے' اگرچہ سردست ہماری عقل مذکورہ مصلحت یا مفسدہ سے واقف نہ ہو۔

فقہا کی نظر میں (مخصوصاً وہ حضرات کہ جو رائے اور قیاس کی جانب زیادہ جھکاؤ رکھتے تھے) شریعت اور عقل کے درمیان ایک ہم آہنگی اور مطابقت موجود ہے۔ اسلامی احکام ایسے احکام نہیں جو مرموز، مجہول اور نا قابلِ ادراک ہوں؛ ایسے احکام نہیں کہ جن میں سو فیصد تعبد کی حکمرانی ہو، بلکہ ان احکامات کو سمجھنے اور استنباط میں تعقل کا بھی اپنا ایک کردار ہے۔

ان علماء نے حسن و قبح جیسے کلامی مسئلے کو "اصولِ فقہ" میں داخل کر دیا اور اسے شرعی احکام کے معیارات اور ملاکات کے طور سے روشناس کروایا۔ انہوں نے کہا: احکام کے ملاکات و مناطات میں سے عقل جس ملاک و مناط کو واضح ترین انداز سے درک کرتی ہے وہ حسن، عدل و احسان اور قباحتِ ظلم و عدوان ہے۔ اس طرح عدل و ظلم اسلامی فقہ میں ایک معیار اور پیمانے کے طور سے داخل ہو گئے۔

اہلِ حدیث کی نگاہ میں اسلامی فقہ کے تین منابع ہیں: کتاب، سنت اور اجماع۔ لیکن اہلِ رائے اور قیاس کے یہاں چار منابع ہیں: کتاب، سنت، اجماع اور رائے و قیاس۔

اہلِ حدیث، اہلِ قیاس و رائے پر کچھ اعتراضات رکھتے تھے۔ مختلف مثالوں کے ذریعے وہ اس بات کو ثابت کرتے تھے کہ رائے اور قیاس پر بھروسہ کرنا، انسان کو احکامِ شرعی کے استخراج میں غلطی اور انحراف کا نشانہ بنا دیتا ہے۔ ان کے جواب میں اصحابِ رائے و قیاس کچھ ایسی مرویہ احادیث کے ذریعے کہ جن کی صحت و سند مشکوک ہے، ان کو قصور وار ٹھہراتے تھے۔

شیعہ فقہی طرزِ فکر

شیعہ فقہ و اجتہاد نے شیعہ کلام اور فلسفے کی مانند بقیہ مکاتبِ فکر سے ہٹ کر ایک علیحدہ راستے کو طے کیا۔ شیعہ فقہ میں احکام کا نفس الامری مصالح و مفاسد کے تابع اور پیرو ہونا مسلّم قرار پایا۔ (۱) عقل و شریعت ایک دوسرے کے لازم و ملزوم ٹھہرے۔ نیز اجتہاد کے میدان میں عقل کا مقام بھی محفوظ رہا۔ مزید برآں رائے و قیاس پر خطِ بطلان کھینچنے والے اہلِ حدیث سے بھی زیادہ اہلِ تشیع کے یہاں قیاس مذموم قرار پایا۔

ادھر مکتبِ اہلِ حدیث میں کیونکہ شرعی احکام کے منابع میں عقل کوئی حجیت و سندیت نہ رکھتی تھی لہٰذا انہوں نے قیاس کی مخالفت کی لیکن مکتبِ تشیع میں قیاس کی مذمت کی دو اور وجوہات تھیں:

۱۔ قیاس پر عمل کا محور ظن و گمان ہے، علم و یقین نہیں۔ یہ خیال کی پیروی ہے، عقل کی تابعیت نہیں۔

۱۔ دینِ اسلام میں کسی کام کا واجب اور حرام ہونا اس بنیاد پر ہے کہ وہ کام ذاتی طور پر خوبی رکھتا ہے تو واجب ہوگا اور اگر ذاتی طور پر قباحت رکھتا ہو تو حرام ہوگا۔ (مترجم)

۲۔ قیاس کی جانب رجوع کرنے کی وجہ یہ تھی کہ اصول اور اسلامی قانونی کلیات' مطلوبہ مقدار میں موجود نہیں۔ بلاشبہ یہ نظر بجائے خود یا تو اسلام پر ظلم ہے یا اسلام سے ناواقفیت اور جہل کا نتیجہ۔ یہ بات صحیح ہے کہ فرداً فرداً تمام اسلامی احکام بیان نہیں کیے گئے ہیں نیز یہ امر ممکن بھی نہیں۔ کیونکہ اسلامی احکام لامتناہی ہیں۔ لیکن اسلامی کلی قوانین اس طرح سے ترتیب و تدوین کیے گئے ہیں کہ وہ ان لامتناہی جزئیات اور زمان و مکان جیسے تغیر پذیر مقولوں کو ملحوظِ خاطر رکھنے کے باوجود تمام مسائل کا حل پیش کرنے پر قادر ہیں۔ بنابر ایں ایک فقیہ کے لیے ہرگز یہ شائستہ نہیں کہ وہ لفظ پر جمود کرے اور ہر جزئی واقعے کے حل کا بعینہٖ قرآن کریم یا حدیث سے مطالبہ کرے۔ نیز وہ یہ بھی نہیں کرسکتا کہ کسی مسئلے کا حل نہ ملنے کی صورت میں خیال پردازی اور قیاس کو بروئے کار لائے، بلکہ فقیہ کی ذمہ داری ''تفریع'' ہے یعنی کلی قوانین کے مصادیق ڈھونڈنا اور فرع کو اصل کی جانب پلٹانا۔ اسلامی کلی اصول کتاب وسنت میں موجود ہیں' ضرورت صرف ایک مہارت کی ہے اور وہ مہارت ہے ''اجتہاد'' یعنی باریک بینی اور دقتِ نظری کے ساتھ حوادثِ زمانہ کو اسلامی کلیات پر منطبق کرنا۔

اصولِ کافی میں ایک باب کا نام ہے ''کوئی مسئلہ نہیں مگر یہ کہ اس کا اصول کتاب وسنت میں موجود ہے''۔

بنابر ایں ''عدل'' اور احکام اسلامی کی مصالح اور مفاسد نفس الامری سے تبعیت نیز حسن و قبحِ عقلی اور عقل کی حجیت و سندیت جیسے مقولے شیعہ فقہ کا مستند و معتبر محور قرار پائے۔ اور آخر کار عدل نے اسلامی فقہ میں اپنے مقام کو دوبارہ حاصل کرلیا۔

شیعہ فقہ میں عقل و تخیل بالفاظِ دیگر عقلی برہان اور ظنی قیاس کو جسے تمثیلِ منطقی کہا جاتا ہے' ایک دوسرے سے جدا کردیا گیا۔ یہ کہا گیا کہ فقہ کے چار منابع ہیں: کتاب' سنت' اجماع اور عقل۔ اس مکتبِ فقہی میں قیاس کی مذمت کی گئی اور عقل و برہان کو سندِ اعتبار ملی۔

معاشرتی اور سیاسی میدان میں ''عقیدہ عدل'':

گذشتہ اوراق میں عدل کے بارے میں جو گفتگو کی گئی وہ اس مسئلے کی علمی دنیا میں حیثیت سے متعلق تھیں۔ یہ بتایا گیا کہ عالم تکوین یا نظامِ تشریع میں موجود ''عدلِ الٰہی'' کس طرح اسلامی علوم میں داخل ہوا اور اتنی اہمیت کا حامل ٹھہرا کہ بعض فرقوں نے اپنے آپ کو ''عدلیہ'' کے نام سے موسوم کردیا اور عدل کو اپنے بنیادی عقائد کا جزو قرار دیتے ہوئے' بقیہ فرقوں سے امتیاز کا سبب شمار کیا۔ جیسا کہ ہم اثناعشری شیعہ عدل کو اپنے بنیادی عقائد اور اصولِ دین میں سے شمار کرتے ہیں۔

ایک علمی نظریئے کے علاوہ یہ نظریہ اسلامی معاشرے کے ابتدائی ایام سے ہی عوام الناس کے درمیان ایک اور پہلو سے بھی موردِ گفتگو رہا ہے اور وہ ہے عدل کا اجراء۔ ایک عام مسلمان کا اولین اور بدیہی ترین اجتماعی عقیدہ یہ تھا کہ اس کا امام، قائد

اور رہبر عادل ہو عدالت کے گواہ عادل ہوں طلاق یا طلاق سے رجوع کے گواہ عادل ہوں۔ مزید برآں شیعہ عقیدہ یہ تھا کہ امام جمعہ و جماعت کو بھی عادل ہونا چاہئے۔ ہر مسلمان ان عہدوں کے بارے میں کہ جن پر عادل افراد کو فائز ہونا چاہئے، اپنی ذمہ داری کا احساس کیا کرتا تھا۔ رسول اکرم ﷺ کی یہ حدیث زبان زد خاص و عام تھی: **افضل الجهاد کلمة عدل عند امام جائر** (۱) اور اسی مختصر حدیث نے نجانے کتنے بہادری کے کارنامے اور دلیرانہ کرداروں کو خلق کیا۔

عملی پہلو سے معاشرتی زندگی میں مسئلہ عدل پر گفتگو کی تاریخ بہت طویل ہے۔ نیز کتاب ہذا کے موضوع سے بھی خارج ہے لہذا ہم اس بحث میں داخل نہیں ہوں گے۔

بنیادی سبب

اس موضوع سے متعلق مذکورہ علمی و عملی مکاتب فکر سے واقفیت کے بعد قاری کے ذہن میں ایک سوال تشنۂ جواب رہ جاتا ہے اور وہ یہ کہ: کلام اسلامی نے سب سے زیادہ عدل کے موضوع کو اتنی اہمیت کیوں دی؟ اسلامی فقہ میں مسئلہ عدل کیوں سرفہرست رہا؟ دنیائے اسلام کی سیاست میں سب سے زیادہ لفظِ عدل کیوں پردۂ سماعت سے ٹکراتا ہے؟ ان تمام شعبوں میں عدل کا ذکر یقیناً ایک بنیادی سبب اور خاص وجہ رکھتا ہے۔

کیا ان تمام فکری سلسلوں کی پیدائش اور نشوونما کا اصلی سبب درپردہ کچھ اور تھا؟

ہماری نظر میں اسلامی معاشرے میں مسئلہ عدل کی علمی و عملی شعبوں میں آمد کے بنیادی اور اولین سبب کو سب سے پہلے قرآن کریم میں تلاش کرنا چاہئے۔ یہ قرآن کریم ہے جس نے قلوب میں عقیدہ ''عدل'' کی تخم پاشی اور آبیاری کی۔ عقلی، عملی اور سماجی لحاظ سے ایک ایسی روح پھونکی جو ایک اضطراب آمیز احتیاط کے ساتھ ہمیشہ عقیدۂ عدل کی حفاظت کرتی رہے۔ یہ قرآن ہی ہے جس نے تکوینی، تشریعی، اخلاقی اور معاشرتی عدل جیسے مختلف مفاہیم پیش کئے۔

قرآن کریم صراحت سے اس بات کا اعلان کرتا ہے کہ عالمِ ہستی اور خلقت کی بنیاد عدل و توازن اور اس کا محور مخلوقات کی استعداد اور قابلیت ہے۔ ان آیات سے قطع نظر کہ جو شدت و صراحت کے ساتھ ذاتِ پروردگار متعال سے ظلم کی نفی کرتی ہیں، ان آیات سے بھی اغماض نظر کرتے ہوئے کہ جو ابلاغ، بیان اور اتمامِ حجت کو ذاتِ پروردگار کی خصوصیت قرار دیتی ہیں اور یہ بتاتی ہیں کہ مذکورہ امور کا ہونا عدل اور نہ ہونے کی صورت میں انسان پر نزولِ عذاب ظلم و ستم کے مترادف ہے، ان آیات کو بھی چھوڑیئے کہ جن کے مطابق اساسِ خلقت حق یعنی عدل ہے، بعض آیات خود خداوند تعالیٰ کی فاعلیت اور تدبیر کو عدل کے

۱۔ جابر حکمران کے سامنے کلمۂ عدل کہنا افضل جہاد ہے۔ (اصول کافی)

ساتھ قیام کرنے کے مقام کے نام سے اور بعض آیات عدلِ الٰہی کو نظامِ خلقت کے میزان کے نام سے موسوم کرتی ہیں:

شَهِدَ اللّٰهُ اَنَّهُ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ وَ الْمَلٰئِكَةُ وَ اُولُوا الْعِلْمِ قَائِماً بِالْقِسْطِ. (۱)

وَ السَّمَآءَ رَفَعَهَا وَ وَضَعَ الْمِيزَانَ. (۲)

موخر الذکر آیت کے ضمن میں رسول اکرم ﷺ نے فرمایا:

بالعدل قامت السموات و الارض (۳)

عدلِ تشریعی کا بھی قرآنِ کریم میں صراحتاً ذکر موجود ہے یعنی شرعی قوانین کی تخلیق سے لے کر انہیں لاگو اور اجراء کرنے جیسے تمام مراحل میں ہمیشہ عدل کا خیال رکھا گیا ہے۔

قرآن کریم نے واضح الفاظ میں اس بات کا ذکر کیا ہے کہ حیاتِ انسانی پر عدل وانصاف کی بالادستی قائم کرنے کی غرض سے ہی انبیاء ورُسل کو مبعوث کیا گیا ہے:

لَقَدْ اَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَ اَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَ الْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ. (۴)

واضح ہے کہ سماجی سطح پر عدل کی بالادستی کا انحصار اسی امر پر ہے کہ اولاً تو شرعی اور قانونی نظامِ عدل پر مبنی ہو نیز یہ قوانین معاشرے میں اجراء بھی کئے جائیں۔

مزید برآں مذکورہ بالا آیت میں جس خصوصیت کے ساتھ انبیاء کے نزول کو بتایا گیا ہے، قرآنِ کریم نے اسلامی شرعی قوانین میں بھی اسی خصوصیت کا اعلان کیا ہے:

قُلْ اَمَرَ رَبِّيْ بِالْقِسْطِ (۵)

۱۔ اللہ نے گواہی دی ہے کہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔ اور فرشتوں اور اہل علم نے بھی یہی شہادت دی ہے۔ وہی عدل قائم کرنے والا ہے............ (سورۂ آلِ عمران ۱۸)

۲۔ اسی نے آسمان بلند کیا اور انصاف (عدل) کو قائم کیا۔ (سورۂ رحمٰن۔ ۷)

۳۔ یقیناً آسمان اور زمین عدل کی وجہ سے استوار ہیں۔ (تفسیر صافی)

۴۔ تحقیق ہم نے رسولوں کو واضح نشانیوں کے ساتھ بھیجا اور ان کے ہمراہ کتاب اور میزان (عدل) کو (بھی) بھیجا تاکہ لوگ قسط (انصاف وعدالت) سے کام لیں۔ (سورۂ حدید۔ ۲۵)

۵۔ کہہ دو کہ میرے پروردگار نے عدل کا حکم دیا ہے۔ (سورۂ اعراف۔ ۲۹)

یا بعض احکام کے بارے میں فرمایا:

ذٰلِكُمۡ اَقۡسَطُ عِنۡدَ اللّٰهِ. (۱)

قرآن کریم کی نظر میں امامت وقیادت "عہدِ الٰہی" ہونے کے ساتھ ساتھ ظلم سے متضاد و متصادم نیز عدل سے مملو ہے۔ قرآن کریم میں امامت وقیادت کے لئے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی لیاقت کے ذکر سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جب ابراہیمؑ تمام امتحانات میں کامیاب ہونے کے بعد خالص ہوگئے تو ان سے کہا گیا کہ ہم نے تمہیں امامت وقیادت کے لئے چن لیا ہے۔ ابراہیمؑ نے التجاء یا استفہام کیا کہ کیا یہ الٰہی عطیہ ان کی نسل میں بھی برقرار رہے گا؟ جواب دیا گیا: امامت وقیادت ایک عہدِ الٰہی ہے جو ستمگروں کے نصیب میں نہیں۔

لَا يَنَالُ عَهۡدِي الظّٰلِمِيۡنَ. (۲)

قرآنِ کریم اخلاقی خصوصیات کے مالک انسان کو "صاحب عدل" کے نام سے یاد کرتا ہے۔ قرآنِ کریم جب گواہ یا قاضی کے مقام پر فائز ہونے کی گفتگو کرتا ہے تو اس کی نظر ان افراد پر ہوتی ہے جو تربیتی، اخلاقی اور روحی لحاظ سے قابلِ اعتماد ہوں اور ان افراد کو عدل سے متصف کرتا ہے۔ مثلاً

يَحۡكُمُ بِهٖ ذَوَا عَدۡلٍ مِّنۡكُمۡ (۳) یا

اَشۡهِدُوۡا ذَوَيۡ عَدۡلٍ مِّنۡكُمۡ (۴)

یونانی کتب کے ترجمے کے بعد عالمِ اسلام میں افلاطون کا یہ جملہ مشہور ہوگیا کہ "عدالت تمام اخلاقی فضائل کی ماں ہے"۔ لیکن افلاطون کے اس جملے کے مشہور ہونے سے کوئی دو صدیوں پہلے ہی مسلمان اس نکتے کو قرآن کی زبان سے سن چکے تھے۔

عدل سے متعلق بیشتر آیات اجتماعی عدل کی جانب اشارہ کرتی ہیں۔ جن میں خاندانی، سیاسی، عدالتی اور سماجی عدل جیسے مفاہیم شامل ہیں۔ یہاں تک کہ حقیر نے تقریباً ۱۶ آیات کو انہی موضوعات کی جانب اشارہ کرتے پایا ہے۔

قرآن کریم میں توحید سے معاد، نبوت سے امامت اور انفرادی مقصدِ حیات سے لے کر اجتماعی اہداف تک سب ہی کا

۱۔ خدا کے نزدیک یہ بہت منصفانہ کام ہے۔ (سورۂ بقرہ۔ ۲۸۲)

۲۔ میرا یہ عہد ظالموں کو نہیں ملے گا۔ (سورۂ بقرہ۔ ۱۲۴)

۳۔ تم میں سے دو عادل افراد حکم کریں۔ (سورۂ مائدہ۔ ۹۵)

۴۔ ۔۔۔ اور ان میں سے دو صاحبانِ عدل کو گواہ بناؤ۔ (سورۂ طلاق۔ ۲)

محور عدل ہے۔ قرآن میں بیان کردہ مفہومِ عدل' توحید کا ہمسر' معاد کی بنیاد' مقصدِ نبوت' حکمتِ امامت وقیادت' انفرادی کمال کی کسوٹی اور سماج کی صحت وسلامتی کا پیمانہ ہے۔

قرآنِ کریم کا بیان کردہ عدل جب توحید یا معاد سے مربوط ہوتا ہے تو عالمِ ہستی کے بارے میں انسانی نگاہ کو ایک خاص انداز یعنی ''جہاں بینی'' عطا کرتا ہے۔ یہی عدلِ قرآنی جب نبوت' شریعت اور قانون سازی سے منسلک ہوتا ہے تو صحیح قانون کی شناخت کا پیمانہ اور میزان قرار پاتا ہے۔ یا یوں کہیے کہ عدل کتاب وسنت کے بتائے ہوئے راستے پر چلنے کے لئے' عقل کو راہ دکھاتا ہے' تاکہ عقل فقہ اور استنباطِ احکام کے منابع میں سے قرار پائے اور جب قرآنِ کریم امامت وقیادت کے میدان میں عدل پر گفتگو کرتا ہے تو گویا عدل ایک طرح کی لیاقت، صلاحیت وشائستگی ہے۔ جب اخلاق سے عدل کو منسلک کرتا ہے تو عدل' انسانی مقصدِ حیات شمار کیا جاتا ہے' اور جب سماجی سطح پر عدل زیرِ بحث ہوتا ہے تو یہ ایک ''اجتماعی ذمہ داری'' کے زمرے میں آتا ہے۔

یہ کس طرح ممکن تھا کہ قرآنِ کریم جس مسئلے کو اتنی اہمیت دیتے ہوئے کبھی جہاں بینی کا نام دے رہا ہو، کہیں قانون کی شناخت کا معیار بتا رہا ہو' کبھی امامت وقیادت کا پیمانہ قرار دے رہا ہو' کہیں حیاتِ انسانی کا مقصد اور کہیں بطور سماجی ذمہ داری کے تعارف کروا رہا ہو' اس قرآن سے شدید عقیدت اور قلبی تعلق رکھنے کے باوجود مسلمان اس مسئلے کو زیرِ بحث نہ لائیں۔

ہماری نظر میں یہی وہ وجوہات ہیں کہ جن کی بنا پر ہمیں اس مسئلے کے آغاز اور پیدائش کے کسی اور سبب کی جستجو کرتے ہوئے اپنے ذہن کو بلاوجہ نہیں تھکانا چاہیے' کیونکہ مسلمانوں کی عملی اور علمی تحریکوں کے ابتداء ہی سے ''عدل'' ہر مقام پر نظر آتا ہے۔

مسلمانوں کا اس مسئلے کو اتنی اہمیت دینا نیز کلام، فقہ اور دیگر اسلامی اجتماعی علوم میں اس مسئلے کے رسوخ ونفوذ کا سبب بلاشبہ قرآن ہی تھا۔ اگرچہ اس مسئلے کے سلسلے میں محاذ آرائیاں بھی ہوئیں جن کے نتیجے میں بعض نے تو اس مسئلے کو من وعن اور بنا کسی ترمیم کے قبول کر لیا' جبکہ بعض دیگر گروہوں نے توجیہات اور تاویلات کے ذریعے اس کی اصلی شکل ہی کو بگاڑ دیا۔ اس کے علاوہ بھی کچھ معاشرتی' سیاسی اور نفسیاتی اسباب ہیں لیکن ہماری نظر میں اس مسئلے کے اسلامی معاشرے میں داخل ہونے کی بنیادی وجہ یہی ہے۔

اگرچہ بعض افراد اس مسئلے کو ایک اور تناظر میں دیکھتے ہوئے اس کی تحلیل اور تعلیل کرتے ہیں۔ جیسا کہ ہم جانتے ہیں کہ بعض دیگر مکاتبِ فکر سے تعلق رکھنے والے افراد سماجی ومعاشرتی مسائل کی ایک اور طرح سے تحلیل اور تعلیل کرتے ہیں۔ ان مکاتب کے پیروکار' سماجی ومعاشرتی مسائل کو اپنے پیش ساختہ سانچوں میں زبردستی ڈھال کر بیان کرنا چاہتے ہیں۔

ایسے مکاتب میں طبقاتی اختلاف اور سماجی محاذ آرائیوں کی بنیاد استحصال و محرومیت یا تنعم و تعیش قرار پاتی ہیں نیز ہر قسم کی تحریک اور جدو جہد کا محور بھی یہی امور ہیں۔ ان مکاتب کی نظر میں انسان کی روح، فکر، ذوق، سلیقے اور جذبات میں رونما ہونے والی ہر تجلی اس کی مادی ضروریات اور باہمی معاشی تعلقات کا ردعمل ہے۔ مذکورہ بالا تمام امور کا ڈھانچہ معاشیات اور اس کے مختلف شعبوں پر استوار کیا جاتا ہے۔ کسی شخص کے شعور، قرینے، جذبات اور فنون لطیفہ کی خصوصیات کو اس کے طبقاتی نظام میں تلاش کرنا چاہئے۔ اگر سعدی نے کہا ہے: ''انسان کی خوشحالی اس کے شکم کی مرہون منت ہے'' تو اس مکتب فکر کے نزدیک نہ صرف خوشحالی اور اچھی زندگی بلکہ افکار، احساس، جذبات اور ذوق سلیم یہاں تک کہ مقدس و منزہ امور بھی شکم کے مرہون منت ہیں۔ تمام راستے شکم پر ختم ہوتے ہیں۔

ان افراد کی نظر میں اگر معاشرے میں سب سے زیادہ ''عدل'' کا نعرہ لگتا ہے تو اس کا سبب کوئی اور چیز نہیں بلکہ معاشی اور معاشرتی طبقوں کا اختلاف و کشمکش ہے۔ اگر دو مکاتب فکر کو فقہ یا کلام کے لبادے میں ایک دوسرے کے مدمقابل پاتے ہیں کہ جن میں سے ایک مکتب زور و شور سے عدل کو جہاں بینی اور قانون کا پیمانہ قرار دیتا ہے تو دوسرا ان تمام حقائق کا منکر ہو جاتا ہے، تو ہمیں جان لینا چاہئے کہ مذکورہ بالا عقلی، فکری، کلامی اور فقہی جھڑپیں ایک پس پردہ محاذ آرائی کی بیانگر ہیں اور وہ ہے استحصال کے شکار طبقے کا رفاہ طلب اور متمول طبقے کے سامنے قیام۔ عقل و شعور، شکم کے تابع ہیں۔ ناممکن ہے کہ ایک پر تعیش زندگی گذارنے والا شخص نظریہ عدل کا دفاع کرے۔ بالکل ایسے ہی کہ جیسے ایک استحصال کا شکار انسان نظریہ عدل کا انکار کرے۔

ہماری نظر میں تاریخ کا یہ تجزیہ ایک جانبدارانہ اور یکطرفہ تجزیہ ہے۔ مادی ضروریات بلاشبہ انسانی عقائد و افکار کی تشکیل میں ایک نہایت اہم کردار ادا کرتی ہیں نیز یہ بھی ممکن ہے کہ عالم اسلام کی علمی، سماجی اور سیاسی محاذ آرائیوں میں معاشیات کی پرچھائیاں بھی نظر آئیں۔ لیکن یہ کسی طور ممکن نہیں کہ ان تمام آرزوؤں اور خواہشات کو جنہوں نے انسان کا احاطہ کرتے ہوئے اسے جکڑ رکھا ہے اور ان تمام بنیادی عوامل کو جو انسانی شخصیت کی تعمیر میں موثر ہیں، صرف معاشی و مادی ضروریات میں خلاصہ کر دیا جائے۔ یہی نہیں بلکہ انسان کی اجتماعی اور انفرادی زندگی پر کونسے عوامل حاکم ہیں؟ اس کے بارے میں کوئی قطعی فیصلہ کرنا شاید جلد بازی کا نتیجہ ہو۔ لیکن مسلم الثبوت امر یہ ہے کہ انسان کی اصلی اور بنیادی ضروریات کو صرف مادی ضروریات میں محصور کر دینا ہرگز قابل قبول نہیں۔

یہ بات میری سمجھ سے بالاتر ہے کہ مذکورہ بالا پیمانوں اور معیارات کے ذریعے کس طرح اس بات کی توجیہ کی جاسکتی ہے کہ مثلاً مامون، معتصم اور واثق معتزلی مکتبۂ فکر کی زور و شور سے حمایت کرتے ہوئے عقیدۂ عدل کو قبول کرتے ہیں لیکن متوکل جو

اسی طبقے' اسی گروہ اور اسی نسل سے تعلق رکھتا ہے' ایک مخالف نظریئے کا حامی بن جاتا ہے اور عدل کے حامیوں کے ساتھ وہی کام کرتا ہے جو اس کے اسلاف نے مخالفینِ عدل کے ساتھ کیا۔

اس بات کی کس طرح توجیہ کی جاسکتی ہے کہ صاحب بن عباد جو دنیا کے متمول ترین افراد میں سے تھا، ناز و نعمت میں پلا بڑھا' کس وجہ سے عقیدۂ عدل کا پرزور حامی بن گیا؟ جبکہ تنگدستی اور افلاس کا شکار اس کے ہم عصر علماء کی بھاری اکثریت نے اس نظریئے کو مسترد کرتے ہوئے اشعری مکتب کو قبول کرلیا۔

صاحب بن عباد ایک خوش قسمت اور خوشحال وزیر ہونے کے ناطے کم نظیر شخص ہیں۔ اکثر وزراء کے برخلاف کہ جو اپنے سروگردن میں جدائی کے بعد ہی قبر میں اترتے ہیں اور اپنے بڑوں کے معتوب قرار پاتے ہیں' یہ اپنی آخری سانسوں تک وزارت کے عہدے پر فائز رہے۔ ان کی آخری رسومات کمیت اور کیفیت کے لحاظ سے تاریخ میں بے نظیر تھیں۔ ابن خلکان کا کہنا ہے:

"کسی نے بھی صاحب بن عباد کی مانند خوش قسمتی اور کامرانی کو اپنی زندگی میں اس طرح نہیں پایا۔"

صاحب بن عباد نے جو کہ وزیر بھی تھے اور عالم بھی' اپنی زندگی کو اپنے ہی طبقے کی وزراء کی مانند نہایت ناز و نعمت کے ساتھ گذارا لیکن بقیہ وزراء کے برعکس کہ جو معتوب ہو کر دنیا سے جاتے ہیں اور ان کی میت کے ساتھ ان کا نام بھی دفن ہو جاتا ہے' ان کی شہرت اور محبوبیت باقی رہی اور ان کی موت ان کی زندگی کا دوسرا پہلو رکھنے والے افراد یعنی علماء کی مانند واقع ہوئی۔ علماء کہ جو اپنی زندگی تو گمنامی اور محرومیت میں بسر کرتے ہیں لیکن ان کی شہرت اور احترام کا آغاز ان کی موت سے ہوتا ہے۔

صاحب بن عباد اپنی آخری سانسوں تک وزیر رہے اور علماء کی مانند شہرت و احترام کا مالک ہونے کے علاوہ ان کی ایک اور امتیازی خصوصیت بھی تھی۔ کہتے ہیں کہ تاریخ میں فقط انہی کی شخصیت ملتی ہے کہ جس کا دادا' باپ اور وہ خود وزیر تھا۔ یعنی مسلسل تین نسلوں تک وزارت بطور ورثہ منتقل ہوئی۔ خود ان کا نام اسماعیل والد عباد اور دادا عباس تھے۔ شاعر نے ان کے بارے میں کہا ہے:

ورث الوزارة كابر عن كابر   موصولة الاسناد بالاسناد

يروى عن العباس عباد وزار   ته و اسماعيل عن عباد (۱)

اتنے ناز و نعمت اور جاہ و مقام کے باوجود صاحب بن عباد عدل کے پرزور حامی تھے اور انہیں اس پر فخر بھی تھا۔ وہ خود کہتے ہیں

۱۔ وزارت کا منصب ایک سید و سردار کو دوسرے سید و سردار سے میراث میں اس طرح سے ملی کہ جس طرح سے کوئی مال و اسباب میراث میں منتقل ہوتا ہے کہ یہ وزارت عباس سے عباد کو اسی طرح عباد سے اسماعیل کو منتقل ہوئی۔

لو شق عن قلبی یری وسطہ　　　سطران قد خطا بلا کاتب
العدل و التوحید فی جانب　　　و حب اھل بیت فی جانب (۱)

علم فقہ میں بھی عدل کی داستان ہو بہو یہی ہے۔ ہارون کا قاضی القضاۃ یعنی ابو یوسف عدل کا پرزور حامی بنتا ہے جبکہ احمد بن حنبل قید کی صعوبتیں اور تازیانوں کی تکلیف برداشت کرتے ہوئے عدل کی مذمت کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔

ہماری نظر میں انسان کے افکار و عقائد کو اس طرح کے معیارات اور موازین میں منحصر کر دینا سادہ لوحی پر مبنی سوچ کا نتیجہ ہے۔

اس تمہیدی بحث کو چھیڑنے کا مقصد یہ ہے کہ ہم افکار و عقائد کو ابھارنے کے سلسلے میں قرآن کریم کے تعمیری کردار کی نشاندہی کریں نیز قرآن کریم کی نظر میں ان عقائد کی اہمیت اور اصالت پر بھی روشنی ڈالیں۔

البتہ کتاب ہذا ہرگز یہ دعویٰ نہیں کرتی کہ مسئلۂ عدل پر ہمہ جانبہ اور کماحقہ قرآن پسند انداز سے روشنی ڈالی گئی ہے۔ لیکن شاید یہ دعویٰ کیا جاسکے کہ تکوینی اور الٰہی عدل کہ جو قرآن کریم کے پیش کردہ عدل کے موضوعات میں سے ایک ہے، کسی حد تک جدید اور تازہ نظریات کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔

۱۷ جمادی الاولی ۱۳۹۳ھ
مرتضیٰ مطہری

۱۔ اگر میرے دل کو چیرا جائے تو اس کے اندر یہ دو سطریں بغیر کسی کاتب کے لکھی ہوئی ملیں گی۔ ایک طرف عدل اور توحید تو دوسری طرف حب اہل بیت۔

پہلا باب

حقیقتِ موضوع

عدلِ انسانی اور عدلِ الٰہی:

ہم بنی نوع انسان ایسے شخص کو صاحبِ کمال مانتے ہیں جو دیگر انسانوں کے بارے میں کوئی برا ارادہ نہ رکھتا ہو' ان کے حقوق کو پامال نہ کرے' انسانوں کے درمیان کسی ناروا امتیازی سلوک کا قائل نہ ہو' اپنی حکومت اور اقتدار کے دائرۂ کار کے تحت موجود افراد کو غیر جانبدارانہ اور عادلانہ نظر سے دیکھتا ہو' نیز لوگوں کے درمیان اختلافات اور چپقلش کی صورت میں مظلوم کا حامی اور ظالم کا دشمن ہو۔ ایسے شخص کو ہم ''تحسین'' کے لائق سمجھتے ہیں اور خود اس شخص کو ''عادل'' کا نام دیتے ہیں۔

اس کے مدمقابل ایسے شخص کو جو دوسروں کے حقوق کو پامال کرے' اپنی سلطنت و قدرت کے زیر انتظام افراد کے درمیان ناروا امتیازی سلوک کا قائل ہو' ستمگر کا طرفدار اور کمزور کا دشمن ہو' یا کم از کم ستمدیدہ اور ستمگر کے درمیان اختلاف اور محاذ آرائی کی صورت میں ''غیر جانبدار'' رہے' ایک طرح کے نقص یعنی ''ظلم'' سے متصف کرتے ہیں اور اسے ظالم کا نام دیتے ہیں۔ اس کی اس راہ و روش کو ''تقبیح'' کا مستحق سمجھتے ہیں۔

اب پروردگارِ متعال کے بارے میں کیا کہئے گا؟

اولاً: جس مفہوم و معنی میں انسان کے لئے عدالت کمال اور ظلم نقص ہے' کیا اسی طرح سے ذاتِ الٰہی کے لئے بھی عدل و عدالت کمال اور ظلم نقص ہے؟ عدل و ظلم اپنے شناخت شدہ معنوں میں ایسے اخلاقی مفاہیم کا نام ہے جو صرف انسانی سماج سے مخصوص ہیں اور اصطلاحاً ''قراردادی مفاہیم'' اور ''عملی حکمت'' کے زمرے میں آتے ہیں ''حکمتِ نظری'' کے دائرے میں نہیں۔

بنابراین کیا مذکورہ مقولے' انسانی زندگی اور اس کے دائرۂ اختیار سے باہر کوئی وجود نہیں رکھتے؟

ثانیاً: ذاتِ باری تعالیٰ پر بالفرض عدل و ظلم کو بطورِ انسانی اخلاق سے متعلق صفت کے لاگو کر دیا جائے یعنی فرض کیجئے کہ عدل و ظلم کو بطورِ انسانی اخلاقی خصوصیتوں کے' ذاتِ باری تعالیٰ میں بالترتیب صفتِ کمال و صفتِ نقص شمار کر بھی لیا جائے' تو کیا عقلاً یہ ممکن ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ کا کوئی فعل ظلم کا مصداق قرار پائے؟ اور یہ سوال اس نظریئے کی بنا پر نہیں کہ جس کے مطابق ذاتِ باری سے' صدورِ ظلم محال ہے' اور نہ ہی اشاعرہ کے اس نظریئے کی بنا پر کہ جس کے مطابق حسن و قبح اور عدل و ظلم یہ سب

شرعی مقولے ومفاہیم ہیں عقلی نہیں' کیونکہ یہ دونوں نظریے کسی اور چیز کی جانب اشارہ کرتے ہیں جس کے متعلق ہم بعد میں گفتگو کریں گے۔ بلکہ قطع نظر اس سے کہ ذات باری سے صدور ظلم خواہ عقلاً محال ہو یا نہ ہو نیز ذاتی حسن وقبح افعال کو قبول اور ان کو حقیقی مفاہیم ومقولات مانتے ہوئے اگر ہم یہ کہیں کہ عدل' دوسروں کے حقوق کا خیال رکھنے اور ظلم ان کے حقوق کو پامال کرنے کا نام ہے۔ بالفاظ دیگر' جہاں کسی کے حق کی بات آئے اور کوئی ذات' اس مذکورہ حق پر اولویت رکھتی ہو تو ایسی صورت میں اس حق پر تجاوز اس پر اولویت وفوقیت رکھنے والے ذی حق پر ظلم شمار کیا جائے گا۔

واضح ہے کہ مخلوقات کے باہمی تعلقات وروابطے' اولویت وعدم اولویت اور مالکیت وعدم مالکیت' صرف بعض مقامات پر معنی ومفہوم رکھتے ہیں۔ مثلاً زید اپنی زندگی' آزادی اور اپنی پیدا کردہ دولت پر اولویت' مالکیت اور فوقیت رکھتا ہے۔ عمرو اپنی زندگی وآزادی اور کمائی پر اولویت رکھتا ہے۔ زید کا عمرو کے دائرۂ اولویت پر تجاوز اور پیش رفت بھی ظلم ہے۔

اب خالق ومخلوق کے بارے میں کیا کہیے گا؟ مخلوق کے پاس جو بھی ہے' سب خالق کی عطا ہے۔ مخلوق کی اولویت اور مالکیت کا مرتبہ خالق کی اولویت اور مالکیت کے بعد ہے۔ یعنی خالق کی اولویت اور مالکیت کے متوازی کوئی اور مالکیت و اولویت قابل تصور نہیں۔ اس بات کو سمجھنے کے لئے' اس مثال پر توجہ کیجئے۔ خدا اور انسان کی مالکیت باپ اور بچوں کی مالکیت کی مانند ہے۔ باپ اپنے ہر بچے کے لئے ایک ایک کھلونا خریدتا ہے' ہر بچہ اپنے کھلونے کی نسبت حق مالکیت واولویت رکھتا ہے۔ ہر بچہ' دوسرے بچے کے دخل اور تصرف کو ایک ناجائز دخل اور اپنے حقوق کی حدود پر ناجائز تجاوز شمار کرتا ہے' لیکن کیا ہر بچے کی یہ مالکیت اور اولویت' باپ کی اولویت اور مالکیت کی نفی ہے؟ یا بچے کی مالکیت کا مرتبہ اور مرحلہ' باپ کی مالکیت کے بعد ہے' اور ان دونوں مالکیتوں میں کوئی تضاد وتصادم نہیں؟ نیز باپ اگر ان کھلونوں میں دخل وتصرف کرے تو کیا درحقیقت اس نے اپنی ملکیت میں دخل وتصرف کیا ہے؟

خداوند تعالیٰ علی الاطلاق مالک الملک ہے۔ اس کی مملکت میں اس کا کوئی شریک نہیں۔ بغیر کسی مجاز گوئی کے' حقیقتاً یہ کہا جاسکتا ہے کہ

له الملک و له الحمد. (۱)

و اليه يرجع الامر كله. (۲)

۱۔ اُسی کی بادشاہت ہے اور تعریف اُسی کے لئے سزاوار ہے۔ (سورۂ تغابن۔۱)

۲۔ اُسی کی طرف ہر کام پھر کر لوٹتا ہے۔ (سورۂ ہود۔۱۲۳)

بنابرایں عالمِ ہستی میں خداوند تعالیٰ کا ہر تصرف' خود اس کی اپنی ملک وسلطنت میں تصرف ہے۔ اس کے مدمقابل کوئی بھی موجود' کسی قسم کا حق' مالکیت واولویت نہیں رکھتا۔ لہٰذا خدا کی ذات سے صدورِ ظلم کا تصور ہی ممکن نہیں۔ لیکن اس کی وجہ یہ نہیں کہ قباحتِ ظلم کی بنا پر خدا ظلم نہیں کرتا اور نہ ہی اس کی وجہ یہ ہے کہ خدا کی ذات میں حسن وقبح عقلی کا وجود بے معنی ہے۔ حتیٰ اگر یہ بھی فرض کر لیا جائے کہ ظلم بذاتِ خود قبیح ہے اور حسن وقبح ذاتی کا قانون جس طرح انسان کے افعال پر لاگو کیا جاتا ہے اسی طرح خداوند تعالیٰ کے افعال پر بھی لاگو کیا جائے' تب بھی عملی لحاظ سے خداوند تعالیٰ کا کوئی بھی فعل ظلم کا مصداق نہیں بن سکتا۔ کیونکہ کوئی بھی شخص اپنی کسی شئے پر خدا کے مقابلے میں مالکیت نہیں رکھتا۔ بنابرایں کسی بھی شئے میں خداوند تعالیٰ کے تصرف کو ظلم قرار نہیں دیا جا سکتا۔

کہتے ہیں آلِ حمدان کا بادشاہ سیف الدولہ حمدانی شعروادب سے لگاؤ رکھتا تھا' اس کی محفل ادباء کی محفل ہوتی تھی۔ ایک روز ایسی ہی ایک محفل میں کہ جہاں کہنہ مشق شیعہ عرب شاعر ابوفراس حمدانی بھی موجود تھا' اس نے کہا کہ میں نے ایک شعر کہا ہے اور میرے خیال میں کوئی بھی شخص بجز ابوفراس کے اس کا جواب نہیں لا سکتا:

لَکَ جِسۡمِیۡ تُعِلُّه   فَدَمِیۡ لاَ تُطِلُّه (۱)

قَالَ اِنۡ کُنۡتُ مَالِکاً   فَلِیَ الۡاَمۡرُ کُلُّهٗ (۲)

بلاشبہ اگر عدل اور ظلم کو ان کے اسی مروجہ اخلاقی اور عقلی حسن وقبح پر مبنی معنی ومفہوم کے تناظر میں دیکھیں اور افعالِ الٰہی کو اسی عقلی حسن وقبح کی حدود کا پابند سمجھیں نیز افعالِ پروردگار کو ''دوسروں کے حقوق کا خیال رکھنے'' کے ترازو میں تولیں تو اس مرحلے پر ہمیں یہ کہنا پڑے گا کہ خداوند تعالیٰ مذکورہ بالا مفہوم کے لحاظ سے نہ تو عادل ہے اور نہ ہی ظالم' کیونکہ کسی بھی ایسی ہستی کا تصور ہی ممکن نہیں جو ذاتِ باری سے زیادہ کسی شئے پر حقِ اولویت اور فوقیت رکھتی ہو کہ جس کا خیال نہ رکھنے کے نتیجے میں ذاتِ پروردگار سے ظلم سرزد ہو سکے۔

ثالثاً: عدل وظلم کے مروجہ مفہوم ومعنی سے صرفِ نظر کرتے ہوئے اور انہیں انسانی سماج کے ذریعے ایک طے شدہ قانون قرار دیتے ہوئے' کیا مروجہ مفہوم سے بالاتر کوئی ایسا مفہوم موجود ہے جو عدل وظلم کو 'حکمتِ نظری'' کے مفاہیم میں داخل کردے اور ''عملی حکمت''، یعنی اعتباری اور قراردادی مفاہیم سے خارج کردے۔ جس کے نتیجے میں علم' قدرت یا کم ازکم خالقیت ورازقیت

۱۔ میرا جسم تیری ملکیت ہے تم پے در پے اس کو ایذاء پہنچا رہے ہو' لیکن ایک ہی دفعہ میں میرا خون کیوں نہیں بہا رہے؟

۲۔ محبوب نے کہا: اگر میں تمہارا مالک ہوں تو تمام اختیارات میرے ہاتھ میں ہیں۔ مالکِ مطلق کے سامنے چوں وچرا کرنا بے معنی ہے۔

کی مانند عدل کو بھی ایک کمالی اور ثبوتی صفت میں شمار کیا جا سکے؟ اور دوسری طرف ترکیب، جسمانیت اور محدودیت وغیرہ کی مانند ظلم کو ایک منفی اور سلبی صفت گردانا جا سکے؟ نیز اسی نظریے کی بنیاد پر کیا جہانِ ہستی میں رونما ہونے والے حوادث کی عدل و ظلم کے تناظر میں عقلی تفسیر و تشریح کی جا سکتی ہے؟ یا نہیں بلکہ مذکورہ قاعدے کو تعبد و عبودیت کی بنیاد پر من و عن قبول کر لینا چاہیے؟

رابعاً: ان تمام باتوں سے قطعِ نظر: قرآنِ کریم نے عدل و ظلم پر بہت زیادہ زور دیا ہے' قرآنِ کریم کی نظر میں عدل اور ظلم کی کیا حقیقت ہے؟

یہ ہیں وہ تمام سوالات جو اپنا صحیح اور مدلل جواب چاہتے ہیں؟ ان تمام باتوں سے قطعِ نظر' ناقابلِ انکار امر ہے کہ ''عدل کا حکم دہندہ'' اور ''برپا کنندہ'' کے لحاظ سے خداوند تعالیٰ کی معرفت وہ اہم ترین اور بنیادی ترین معرفت ہے جس کی بنیاد پر تمام آسمانی ادیان میں خدا اور انسان کے رابطے کو برقرار کیا گیا ہے۔

اب اس مقام پر خدا کی ایک تعریف تو فلسفیوں کی پیش کردہ ہے' وہ خدا جسے ارسطو ''محرکِ اول'' کا نام دیتا ہے۔ ایسا خدا صرف انسانی عقل و تفکر سے سروکار رکھتا ہے، اس کے جذبات و احساسات سے نہیں۔ فرض کیجیے ایسا خدا عدل و ظلم کے لحاظ سے زیرِ بحث نہ آئے لیکن خدا کی ایک تعریف انبیاء کی پیش کردہ ہے جس کے مطابق خدا عقلی' منطقی اور استدلالی پہلو کے علاوہ انسان کے ضمیر' دل اور جذبات سے بھی ایک گہرا تعلق رکھتا ہے۔ ایسے ہی خدا کے ساتھ انسان ہمیشہ عشق و محبت کے ایک رشتے میں منسلک ہے۔ اور یہی وہ خدا ہے' جس کے ساتھ انسان کا تعلق اور رابطہ ایک محتاج کا بے نیاز' عالم' قادر' عادل اور مہربان' ہستی سے تعلق کی مانند ہے۔ یقیناً اس خدا کی صفات میں سے ایک صفت عدل ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ اس عدل کی تعریف و تفسیر کیسے کی جائے؟

اجتماعی سطح پر عدل نبوت کا مقصد ہے اور فلسفی مفہوم کو مدنظر رکھتے ہوئے معاد کی بنیاد' قرآنِ کریم انبیاء کی رسالت و نبوت کے بارے میں فرماتا ہے:

لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان لیقوم الناس بالقسط۔ (۱)

نیز معاد' احتساب' محشر اور جزا و سزا کے بارے میں یہ اعلان کرتا ہے:

۱۔ یقیناً ہم نے اپنے پیغمبروں کو واضح دلائل دے کر بھیجا اور ان کے ساتھ کتاب اور ترازو کو بھی نازل کیا تاکہ لوگ عدل کے ساتھ قیام کریں۔ (سورۂ حدید۔ ۲۵)

و نضع الموازین القسط لیوم القیامۃ فلا تظلم نفس شیئاً و

ان کان مثقال حبۃ من خردل اتینا بھا و کفی بنا حاسبین. (۱)

اس کے علاوہ متعدد آیات میں خداوند تعالیٰ کو ظلم سے منزہ قرار دیا گیا ہے۔ مثلاً فرمایا کہ:

مَا کَانَ اللّٰہُ لِیَظْلِمَھُمْ وَ لٰکِنْ کَانُوْا اَنْفُسَھُمْ یَظْلِمُوْنَ. (۲)

بعض آیات میں عدل اور عدل کے ہمراہ قیام کی صفت کو خداوند تعالیٰ کے لئے ایک ثبوتی صفت قرار دیا گیا ہے۔ یعنی قرآنِ کریم صرف ذاتِ پروردگار کو ظلم سے منزہ ہی نہیں کرتا بلکہ براہِ راست عدل کو خدا کیلئے ثابت بھی کرتا ہے۔ ارشادِ الٰہی ہے:

شھد اللہ انہ لا الہ الا ھو و الملائکۃ و اولو العلم قائماً بالقسط. (۳)

بنا برایں اسلام کی نظر میں عدلِ الٰہی بلا شبہ بجائے خود ایک حقیقت ہے اور ایک ایسی صفت ہے جس سے خداوند تعالیٰ کو متصف ماننا پڑے گا۔

مختلف مکاتبِ فکر:

بطورِ کلی، مبدا و معاد سے متعلق مسائل میں ہر مکتبۂ فکر کا اپنا جدا طرزِ تفکر ہے۔ اہلِ حدیث، متکلمین، حکماء، عرفاء اور تجرباتی علوم کے پیروکاروں نے اپنے اپنے انداز سے اس راستے کو طے کیا ہے۔

فروعِ دین کی مانند اصولِ دین میں بھی اہلِ حدیث نے ہر قسم کے تفکر، تعمق، استدلال اور منطق کو مسترد کرتے ہوئے، بلا چوں و چرا سرِ تسلیم خم کرنے کو اپنا نصب العین قرار دیا۔ اس مکتبۂ فکر کی نظر میں اقلیمِ دین کے دائرے میں آنے والے کسی بھی موضوع پر خواہ وہ اصولِ دین ہوں یا فروعِ دین، بحث، استدلال اور چوں چرا کرنا ممنوع قرار پایا۔ ہر مسئلے کے سامنے دم سادھ لینا ضروری ٹھہرا۔ جہاں کتاب و سنت میں آیا ہے کہ پروردگارِ عالم حی، علیم، قدیر اور مرید ہے، وہیں یہ بھی آیا ہے کہ وہ عادل ہے، لہٰذا انبیاء کی اس گفتار پر اعتماد کرتے ہوئے، ہمیں ان تمام امور کو بلا چوں و چرا قبول کر لینا چاہئے۔ اس بحث کی قطعاً کوئی ضرورت

۱۔ عدل کے ترازوؤں کو قیامت کے دن ہم نصب کریں گے۔ کسی پر بھی کوئی ظلم نہ ہوگا۔ سرسوں کے ہم وزن دانے کے برابر ہو تو ہم اسے لائیں گے اور یہی بس کہ ہم محتسب ہیں۔ (سورۂ انبیاء۔ ۴۷)

۲۔ ایسا ہرگز نہیں کہ خدا ان پر ظلم کرے بلکہ وہ خود اپنے آپ پر ظلم کرتے ہیں۔ (سورۂ توبہ۔ ۷۰)

۳۔ خدا، ملائکہ اور صاحبانِ علم گواہی دیتے ہیں کہ بجز خدائے یکتا کے کوئی معبود نہیں اور وہی عدل کو برپا کرتا ہے۔ (سورۂ آل عمران۔ ۱۸)

نہیں کہ عدل کیا ہے؟ خداوند تعالیٰ کس دلیل کی بنیاد پر عادل ہے؟ یہی نہیں بلکہ ان امور پر غور وفکر کرنا بدعت اور حرام ہے۔

بنابراں ان افراد کے سامنے عدل کے نام سے کوئی موضوع زیر بحث نہیں۔ بالفاظِ دیگر یہ لوگ ہرگز اپنے آپ کو عدل الٰہی پر ہونے والے اعتراضات کا جواب دینے کا پابند نہیں سمجھتا۔

یقیناً یہ ایک بے بنیاد تصور ہے۔ ہم نے ''اصولِ فلسفہ وروش ریالیسم'' کی پانچویں جلد کے مقدمے میں مذکورہ بالا نظریئے کے بے بنیاد ہونے پر گفتگو کی ہے۔ لہٰذا دوبارہ اس کو نہیں چھیڑیں گے۔

ان حضرات کے علاوہ بقیہ مکاتب فکر تفکر و تعمق کو جائز سمجھتے ہیں اور مختلف انداز سے انہوں نے اس مسئلے پر بحث و تحقیق بھی کی ہے۔

عدل کے بارے میں متکلمین کے یہاں دو نظریئے ملتے ہیں' ایک گروہ (اشاعرہ) اپنے طرزِ تفکر کے ذریعے اس نتیجے پر پہنچا کہ صفت عدل' فعلِ خدا سے ماخوذ و منتزع ہے کہ وہ فعلِ خدا ہے اور بس۔ ان کی نظر میں خدا کا ہر فعل بذاتِ خود نہ تو عدل ہے اور نہ ہی ظلم۔ اور اگر اس کے کسی فعل کو ''عدل'' کا مصداق قرار دیا بھی جائے' تو فقط اس بنا پر کہ وہ فعل' فعلِ خدا ہے۔

مزید برآں خداوند متعال کے علاوہ کوئی بھی فاعل' نہ بالاستقلال اور نہ ہی منضم بالغیر' سرے سے وجود نہیں رکھتا۔ لہٰذا مذکورہ بالا دونکتوں کو مدنظر رکھتے ہوئے' خدا کے افعال میں ظلم کا کوئی معنی و مفہوم نہیں۔ ان کے یہاں عدل کی تعریف بجز اس کے کچھ اور نہیں کہ عدل' فعلِ خدا ہے۔ بنابراں کائنات میں رونما ہونے والا ہر فعل فقط اس بنیاد پر کہ وہ فعلِ خدا ہے' عدل سے متصف ہوتا ہے' ایسا نہیں کہ مذکورہ فعل مقتضائے عدل تھا' اس لئے خدا نے اسے انجام دیا۔

ان افراد کی نظر میں افعالِ خدا کسی قانون کے تحت نہیں۔ مثلاً ہم قانون عدل کو مدنظر رکھتے ہوئے یہ بات یقین سے نہیں کہہ سکتے کہ خدا نیک لوگوں کو جزا دے گا اور گناہ گاروں کو سزا۔ نیز یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ خدا نے قرآن کریم میں جو وعدہ دیا ہے وہ اس کو پورا کرے گا بلکہ اگر خدا نیک افراد کو جزا اور گناہ گاروں کو سزا دے تب بھی مقتضائے عدل ہے اور اگر اس کے برعکس کرے تب بھی عین عدل۔ یعنی اگر خدا اپنے وعدے پورے کرے تب بھی عدل اور اگر وعدہ خلافی کرے تب بھی عدل۔ اگر خدا اس شئے کو جو وجود میں آنے کی مستحق ہے' فیضِ وجود سے سرفراز کرے تب بھی عدل اور اگر نہ کرے تب بھی عدل۔ کیونکہ جو وہ انجام دے وہی عدل ہے۔

آنچه آن خسرو کند شیرین بود.

یہ افراد اگرچہ اپنے تئیں عدل کا منکر نہیں سمجھتے لیکن ان کے تفسیر کردہ عدل کے مطابق یہ لوگ درحقیقت عدل کے منکر ہیں۔ لہٰذا اشاعرہ کے مخالفین یعنی شیعہ اور معتزلیوں نے ''عدلیہ'' کے نام سے شہرت پائی۔ یہ نام اس امر کی جانب اشارہ کرتا ہے کہ

اشاعرہ کا عدل درحقیقت عدل کی تفسیر نہیں بلکہ انکارِ عدل ہے۔

ان حضرات کی نظر میں عدلِ الٰہی کے نام سے کوئی مسئلہ یقیناً زیرِ بحث لایا ہی نہیں جا سکتا۔ اس کے علاوہ یہ افرادعدل پر ہونے والے اعتراضات کے جواب سے بھی بقیہ مکاتب فکر کی نسبت آزادتر اور غیر پابند ہیں۔

انہوں نے بزعمِ خود ''تنزیہ'' کے راستے پر چلنا چاہا۔ یہ افراد خداوند تعالیٰ کو شرکِ خالقیت اور ظلم وستم سے منزہ ومبرا کرنا چاہتے تھے۔ اسی بنا پر جہاں انہوں نے خدا کے علاوہ ہر شئے سے فاعلیت کی نفی کی وہیں حقیقتِ عدل کو افعالِ الٰہی کے بعد والے رتبے اور مرحلے میں اس طرح قرار دیا کہ افعال کے حسن وقبحِ عقلی کو سرے سے مسترد ہی کر دیا۔ اور یہ کہا کہ کسی فعل کو عادلانہ کہنے کے معنی اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ فعل' خدا سے صادر ہوا ہو۔ ان ہی نکات کو سامنے رکھتے ہوئے انہوں نے یہ نتیجہ نکالا کہ خداوند تعالیٰ نہ مقامِ فاعلیت میں کوئی شریک رکھتا ہے اور نہ ہی ظالم ہے۔

لیکن درحقیقت ان افراد نے خدا کے بجائے بشریت کے ستمگروں کو ظلم سے منزہ اور بری کر دیا۔ کیونکہ اس نظریئے کے بنیاد پر تشکیل پانے والا سب سے پہلا اور واضح نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ فلاں ظالم اگر ظلم کرتا ہے تو دراصل وہ ظلم نہیں کرتا بلکہ خدا اس ظلم کا مرتکب ہوا ہے!! اور کیونکہ اس ظالم کا ظلم' فعلِ خدا ہے لہٰذا یہ ظلم نہیں بلکہ عینِ عدل ہے۔ کیونکہ ان کے نظریئے کی روشنی میں عدل کا مفہوم سوائے اس کے کچھ اور نہیں کہ فعل' فعلِ خدا ہو۔ دوسری طرف کیونکہ غیر خدا کا فعل' کسی بھی لحاظ سے کوئی وجود اور حقیقت نہیں رکھتا' پس عالم ہستی کی لغت میں ظلم سرے سے موجود ہی نہیں۔ اور شاید ''متوکل عباسی'' جیسے ظالموں کی جانب سے اشاعرہ کی حمایت کا سبب بھی یہی مطلوبہ اور من پسند نتیجہ تھا۔

اس منطق کے ساتھ' مظلوم کا اپنے حقوق کا دفاع اور ظلم کے مقابلے میں اس کی شرعی ذمہ داری کیا ہے؟ یقیناً واضح ہے!!

اب رہا یہ سوال کہ قرآنِ کریم ظالموں اور ستمگروں کو کیوں ظالم گردانتا ہے؟ اور مظلوموں کے کاندھوں پر ان سے مقابلے کی ذمہ داری کیوں عائد کرتا ہے؟ تو اس کا جواب اشاعرہ سے پوچھنا چاہئے۔

دیگر متکلمین۔ درحقیقت جید متکلمین۔ نے اشعری طرزِ تفکر کی پرزور مخالفت کرتے ہوئے اسے ناپسندیدگی اور حقارت کی نگاہ سے دیکھا ہے۔ ان متکلمین نے نہ تو غیر خدا سے فاعلیت کو سلب کیا ہے اور نہ ہی توحیدِ افعالی کو بہانہ بناتے ہوئے ظالموں کے ظلم کی نفی کی ہے۔ اشاعرہ کے علاوہ دیگر متکلمین یعنی شیعہ اور معتزلی متکلمین نے جہانِ ہستی کے تمام حوادث وواقعات میں عدل کو اپنے مقام پر ایک حقیقت تسلیم کیا ہے۔ قطع نظر اس کے کہ یہ حوادث وواقعات پروردگارِ عالم سے منسوب ہیں یا نہیں' انہوں نے حسن وقبحِ عقلی وذاتی کے نظریئے کو قبول بھی کیا ہے۔

ان حضرات کی نظر میں' اشیاء کا حسن وقبح جس طرح سے انسانی افعال کا معیار ومیزان قرار پاتا ہے' اسی طرح افعالِ الٰہی

کے لئے بھی اس اصول کو پیمانہ اور معیار قرار دیا جاسکتا ہے۔ اور اسی سبب الٰہیات کے مختلف مسائل کے حل کے سلسلے میں یہ حضرات ہمیشہ حسن و قبحِ عقلی کو بطور سند و دلیل پیش کرتے ہیں۔ یہ افراد مذکورہ اصول کو مدنظر رکھتے ہوئے حسنِ عدل اور قبحِ ظلم کے قائل ہیں۔ ان کے یہاں یہ اصول ایک اخلاقی اصول ہونے کے ساتھ ساتھ سطحِ ربوبیت پر بھی معنی و مفہوم رکھتا ہے۔ ان کا کہنا ہے: عدل بذاتِ خود ممدوح اور ظلم بذاتِ خود مذموم صفت ہے۔ ادھر خداوند تعالیٰ فقط ایک لامتناہی عقل ہی نہیں بلکہ فیاضِ کل عقول ہے، یقیناً ایسا کوئی فعل ترک نہیں کرے گا جس کو عقل ممدوح سمجھتی ہو اور نہ ہی وہ فعل انجام دے گا جو عقل کی نظر میں مذموم ہو۔

لیکن حکماء و فلاسفۂ الٰہی نے ایک دوسرے راستے کو طے کرتے ہوئے' جس کی جانب ہم بعد میں اشارہ کریں گے' جہاں توحیدِ افعالی میں خالقیت خداوند سے شرک کی نفی کی ہے وہیں فاعلیت کو خداوند تعالیٰ کی ذات میں منحصر نہیں کیا ہے۔ یہ حضرات حسن و قبح کو فعلِ الٰہی سے متاخر اور نظامِ ہستی سے ماخوذ سمجھنے کے باوجود ذاتِ الٰہی کو ظلم سے مبرا و منزہ مانتے ہیں۔ حکمائے الٰہی حسن و قبحِ عقلی کو قبول اور اشاعرہ کے نظریے کو مسترد کرتے ہیں۔ لیکن دوسری طرف ان مفاہیم و مقولوں کو فقط انسانی زندگی کے دائرے میں محدود مانتے ہیں۔ حکمائے الٰہی کی نظر میں' حسن و قبح جیسے مفاہیم بارگاہِ قدسِ ربوبی میں بطور ایک معیار و میزان' وجود نہیں رکھتے۔ باری تعالیٰ کے افعال کو ان انسانی معیارات اور پیمانوں کے ذریعے نہیں سمجھا جاسکتا۔

حکماء کی نظر میں خداوند تعالیٰ عادل ہے، لیکن اس بنیاد پر نہیں کہ عدل و عدالت ایک اچھی چیز ہے اور ارادۂ الٰہی اس امر پر مصمم ہو چکا ہے کہ وہ ہمیشہ نیک کاموں کو انجام دے اور برے کاموں سے پرہیز کرے۔ خدا ظالم نہیں اور نہ ہی اس سے ظلم سرزد ہوتا ہے، لیکن اس بنا پر نہیں کہ ظلم مذموم ہے اور خدا مذموم افعال کو انجام دینا نہیں چاہتا۔ عدلِ الٰہی کا معیار بلکہ مفہوم ایک اور چیز ہے جس کا آئندہ صفحات میں ذکر کیا جائے گا۔

حکماء کی نظر میں انسانی ضمیر کو تشکیل دینے والا مفہوم حسن و قبح اور اس کے افعال میں نیک و بد کا تصور، ایک اعتباری اور قراردادی مقولہ ہے، حقیقی اور واقعی نہیں۔ اعتباری اور قراردادی مقولے کی قدر و قیمت عملی مفاہیم کے دائرے میں معنی رکھتی ہے۔ علمی اور اکتشافی میدان میں نہیں۔ اس کی تمام کی تمام قدر و قیمت یہی ہے کہ یہ ایک اوزار اور آلہ ہے۔ ایک فاعل بالقوہ اپنے ارادی و اختیاری افعال کے مقصدِ کمال تک پہنچنے کے لئے عملی میدان میں ایسے مفاہیم و مقولوں کو بطور ''اوزار'' بنانے اور استعمال کرنے پر مجبور ہے۔ لیکن ذاتِ مقدسِ احدیت کہ جو وجودِ صرف' کمالِ محض اور فعلیت خالص ہے اس طرح کی فاعلیتوں، مقولوں اور ایسے اوزاروں کے استعمال سے' خواہ وہ کسی بھی شکل میں ہوں آزاد، مبرا اور منزہ ہے۔

اب رہی یہ بات کہ حقیقی اور اعتباری مقولوں میں کیا فرق ہے؟ نیز انسانی ذہن کس طرح حسن و قبح جیسے مفاہیم کو خلق کرتا

ہے تو یہ ایک بلند پایہ اور باریک بینی پر مبنی گفتگو ہے جو اسلامی فلسفے میں بھی زیرِ بحث ہے' ہم یہاں اس بحث میں داخل نہیں ہو سکتے۔(۱)

حکماء غیر خدا کی فاعلیت کو' اشاعرہ کی مانند ہرگز نفی نہیں کرتے۔ بنابریں جہاں بشر کی جانب سے ظلم سرزد ہونے کی نفی نہیں کرتے وہاں بشریت کو ظلم سے مقابلے اور مبارزے کا ذمہ دار بھی سمجھتے ہیں۔ اور دوسری طرف کیونکہ یہ حضرات قانون حسن و قبح کو' فعل خداوندی کا معیار و مقیاس قرار نہیں دیتے لہٰذا اسلامی الٰہی فلسفہ میں شروع سے آخر تک کہیں بھی اس قانون کے ذریعے استدلال نہیں کیا گیا۔ ان کی نظر میں اس طرح کا استدلال خداوند تعالیٰ کی ذمہ داری کا تعین اور دائرہ کار کی حد بندی کے مترادف ہے۔

حکماء اور غیر اشعری متکلمین نے عدلِ الٰہی پر اعتراضات کو (جن کا ہم بعد میں ذکر کریں گے) حل طلب مسائل کی صورت میں پیش کیا ہے۔

دریں اثناء ایک اور گروہ بھی ہے' جس کے نظریئے کے مطابق اس مسئلے کے کلامی اور فلسفی حل' سب کے سب عقلی اور ذہنی ہیں' حسی اور تجربی مشاہدات پر مبنی نہیں' لہٰذا یہ تمام حل کوئی علمی قدر و قیمت نہیں رکھتے۔ ان کے مطابق مسائلِ اصولِ دین' یعنی مبدأ و معاد سے مربوط مسائل کے حل کے لئے اسی راستے پر چلنا پڑے گا کہ جس راستے کو حسی اور تجرباتی علوم کے ماہرین نے اختیار کیا ہے۔ لہٰذا عدلِ الٰہی اور اس پر اعتراضات کے جوابات کے لئے ضروری ہے کہ عالمِ خلقت میں موجود اشیاء' اُن پر حاکم نظام اور ان میں موجود چھپی ہوئی حکمتوں کو سمجھا جائے۔

مذکورہ بالا نظریئے کی صحت اور سقم کے بارے میں ہم نے ''اصولِ فلسفہ و روش رئالیسم'' کی پانچویں جلد کے مقدمے میں بحث کی ہے' لہٰذا تکرار کی ضرورت محسوس نہیں کرتے۔ بیشتر تفصیل کے خواہشمند اسی کتاب کی جانب رجوع کریں۔

عدلِ الٰہی پر اعتراضات (جو ہم بعد میں پیش کریں گے) مذکورہ بالا گروہ (اہلِ حس و تجربہ) کے لئے ایسے مسائل کی صورت میں پیش نظر ہے جن کے حل کی تلاش اور اس حل کو پیش کرنے کے لئے تگ و دو کی ضرورت ہے۔ بلکہ یوں کہنا زیادہ مناسب ہوگا کہ ان حضرات کے لئے صورتِ حال ذرا مزید سنگین ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ متکلمین اور حکماء نے وجودِ خدا اور بعض صفات کے اثبات کے لئے جن دلائل کو پیش کیا ہے ان میں سے ایک دلیل عالمِ ہستی پر حاکم نظام کا متقن' مستحکم اور حکیمانہ ہونا ہے۔ نیز ان حکماء کی نظر میں عالمِ ہستی پر حاکم متقن نظام کا اثبات فقط عدلِ الٰہی کے ثابت ہونے سے وابستہ نہیں۔

۱۔ رجوع کریں "اُصولِ فلسفہ و روش رئالیسم" جلد دوم مقالہ ششم

لہٰذا اگر یہ حکماء مسئلہ عدل وظلم پر اعتراضات کو منطقی و عقلی بنیادوں پر حل نہ بھی کر پائیں' تب بھی خود خدا پر اس کے اعتقاد و ایمان میں کوئی لغزش نہیں آئے گی۔ کیونکہ ان کے لئے خدا کا وجود' عالم ہستی پر حاکم نظاموں کے علاوہ' بقیہ راستوں سے قطعی اور مسلم ہے۔ اور کیونکہ خدا اور عدل الٰہی دیگر راہوں کے ذریعے ان کے لئے مسلم الثبوت ہے لہٰذا بطور کلی یہ حضرات عالم خلقت میں عدل الٰہی کے جاری و ساری ہونے پر ایمان کامل رکھتے ہیں۔ اگر چہ بہت ممکن ہے کہ اس موضوع کی تفصیلی تحلیل و تفسیر سے عہدہ برآ نہ ہو سکیں۔

لیکن ادھر دوسری طرف اہل حس و تجربہ ہیں' جن کے نزدیک کائنات پر حاکم ''نظام احسن'' کو ثابت کرنے کا واحد راستہ عدل الٰہی ہے۔ لہٰذا اگر یہ حضرات نظام خلقت میں ایسے مسائل کا سامنا کریں جس کی تفسیر و توجیہ عدل وظلم اور نظام احسن کے حوالے سے مشکل ہو' تو ایسی صورت میں خدا پر ان کے ایمان و اعتقاد کی بنیاد ہی متزلزل ہو جاتی ہے۔ یہ لوگ خداوند تعالیٰ کو مخلوقات کے آئینے ہی میں دیکھتے ہیں۔ اگر مخلوقات کے نام سے موسوم یہ آئینہ عدل الٰہی کی دھندلی یا معکوس تصویر دکھلائے تو یقیناً سارے سلسلے کی بنیاد ہی منہدم ہو جائے گی۔

اس گروہ کی نظر میں جب تک عدل اور ظلم کا معمہ حل نہ ہو' وجود خدا کے بارے میں کوئی قطعی اور فیصلہ کن رائے نہیں دی جاسکتی۔ کیونکہ عدل الٰہی پر ہونے والے اعتراضات' نظام خلقت کے کمال اور اس کی تمامیت کو متزلزل کر دیں گے جس کے نتیجے میں وجود خدا پر کوئی کارآمد دلیل باقی نہیں رہے گی۔

علامہ حلی نے ''شرح تجرید'' میں علم الٰہی پر گفتگو کے دوران صراحت سے اس بات کا ذکر کیا ہے کہ اگر خلقت میں موجود شر اور نقائص کا مسئلہ حل نہ ہو تو اسے حکمت اور علم الٰہی میں ایک خامی تصور کیا جائے گا۔

عدل کیا ہے؟

سب سے پہلا وضاحت طلب مسئلہ یہ ہے کہ عدل کیا ہے؟ ظلم کسے کہتے ہیں؟ عدل کا مفہوم جب تک باریک بینی اور دقت نظر کے ساتھ واضح نہ ہو اس وقت اس بحث میں ہماری ہر کوشش اکارت ہو جائیگی نیز نتیجہ گیری کے دوران ہم غلطی کے بھی مرتکب ہو سکتے ہیں۔ مجموعی طور سے اس لفظ (عدل) کو چار مقامات پر استعمال کیا جاتا ہے۔

الف: موزوں اور متوازن ہونا: مختلف اجزاء سے مل کر کسی خاص مقصد و ہدف کی خاطر بننے والی مرکب شئے کو مدنظر رکھیں تو یقیناً اس مرکب میں ہر جزء کی مقدار بقدر ضرورت ہونی چاہیئے۔ اس کے اجزاء کی کیفیت اور ان کے باہمی تعلق کی کیفیت کا خیال بھی رکھنا پڑے گا۔ اور یہی شرائط اس مرکب کی بقا' اس کے مطلوبہ اثر اور اس کے مقصد تخلیق کو پورا کرنے کی ضمانت دیتی ہیں۔ یعنی ایک مجموعہ اگر باقی رہنا چاہتا ہے تو یقیناً اُسے متوازن اور متعادل رہنا پڑے گا۔ بالفاظ دیگر اس کے اجزاء کی مقدار

بقدرِ ضرورت ہونا لازم ہے' بطورِ مساوی ہونا نہیں۔ ایک متوازن معاشرہ معاشی' سیاسی' ثقافتی' عدالتی اور اخلاقی شعبوں کے ان گنت امور و مسائل سے سروکار رکھتا ہے۔ یہ تمام امور معاشرے کے افراد کے درمیان تقسیم ہونے چاہئیں۔ اور ہر شعبے میں کارکنوں کی تعداد' بقدرِ ضرورت ہونی چاہئے۔ معاشرتی توازن کے لحاظ سے ضروری ہے کہ ہر شعبے کی ضروریات کی مقدار کو مدِ نظر رکھتے ہوئے اس کی مد میں رقم اور افرادی قوت کو صرف کیا جائے۔ اور یہی وہ مرحلہ ہے کہ جہاں ''مصلحت'' کا مسئلہ سر اٹھاتا ہے۔ اس مرکب اور کل مجموعے کی مصلحت۔ وہ مصلحت جو مجموعے اور مرکب کی بقاء کی ضامن ہے نیز تخلیق کے اہداف و مقاصد کو بھی پورا کرتی ہے۔ اس نظریئے کو سامنے رکھتے ہوئے ''جزء'' صرف ایک وسیلہ ہے' اس کی بجائے خود کوئی باقاعدہ حیثیت نہیں۔

اسی طرح علم طبیعیات (PHYSICS) کا توازن' مثلاً ایک مشین اگر کسی خاص مقصد تک رسائی کے لئے بنائی گئی ہے تو اس مشین کی ساخت میں یقیناً چند اشیاء کی ضرورت ہوگی۔ اب اگر اس مشین کو متعادل اور متوازن رہنا ہے تو ضروری ہے کہ ہر مادے یا جزء کو بقدرِ ضرورت استعمال کیا جائے۔

کیمیائی توازن کی بھی یہی صورتحال ہے' ہر کیمیائی مرکب کا ایک خاص فارمولا ہوتا ہے اور اس مرکب کے تشکیل دہندہ عناصر کے درمیان ایک مخصوص نسبت ہوتی ہے۔ فقط اس فارمولے کی پابندی کے نتیجے میں ہی مذکورہ تعادل اور توازن کا حصول اور اس مرکب کا وجود ممکن ہے۔

یہ دنیا موزوں اور متعادل ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو یہ برقرار و استوار نہیں رہ سکتی تھی۔ نیز اس عالم پر کوئی نظم و ضبط اور ایک معین حرکت ہرگز حاکم نہ ہوتی۔ قرآنِ کریم کا ارشاد ہے:

و السماء رفعها و وضع الميزان. (۱)

ہر شئے میں موجود مادہ' بقدرِ ضرورت استعمال کیا گیا ہے۔ اشیاء کے باہمی فاصلے کی پیمائش طے شدہ ہے۔ حدیث میں ہے:

بالعدل قامت السموات و الارض. (۲)

عدل کے مذکورہ معنی کے بالمقابل متضاد معنی' تناسب اور توازن کا فقدان ہے' ظلم نہیں۔ بنابریں عدل کا یہ معنی ہماری بحث سے خارج ہیں۔

۱۔ جیسا کہ مفسرین نے کہا کہ مقصد یہ ہے کہ عالمِ ہستی کے اس عمارتی ڈھانچے میں توازن و تعادل کا خیال رکھا گیا ہے۔ (سورۂ رحمٰن۔ ۷)

۲۔ یقیناً آسمان و زمین عدل کی وجہ سے استوار ہیں۔ (تفسیر صافی)

عالمِ ہستی میں موجود تبعیض، اختلاف اور برائیوں کے حوالے سے عدل الٰہی پر ہونے والے اعتراضات کا جواب دینے والے بہت سے افراد نے اس مسئلے کو عدل و ظلم کے تناظر میں پیش اور حل کرنے کے بجائے، وجود اور فقدانِ تعادل و تناسب کے حوالے سے پیش کیا اور فقط اسی حل پر اکتفا کیا کہ یہ تمام امتیازات و تبعیضات، اختلافات اور برائیاں عالمِ ہستی پر حاکم ایک کلی نظام کو چلانے کے لیے ضروری ہیں۔

بلاشبہ عالمِ ہستی اور اس کے عمارتی ڈھانچے میں موجود باہمی تعادل' تناسب اور توازن کو برقرار رکھنے کے لئے جو کچھ بھی فی الحال اس عالم میں موجود ہے' ضروری ہے۔ لیکن یہ بات مسئلہ ظلم کو حل نہیں کر سکتی۔

وجود تناسب کے معنی میں عدل کی بحث جس کا متضاد معنی فقدان تناسب و تعادل ہے' مجموعۂ نظامِ ہستی کے حوالے سے ہے۔ لیکن وہ بحث عدل جس کا متضاد معنی ظلم ہے' عالمِ ہستی کے ہر فرد اور ہر جزء کو دوسرے فرد اور جزء سے جدا کرتے ہوئے کی جاتی ہے۔ عدل (بمعنی تناسب و توازن) کے باب میں عالمِ ہستی کے مجموعے کی مصلحت پیشِ نظر ہے۔ جبکہ عدل بالمقابل ظلم میں ہر فرد اور ہر جزء کا حق ملحوظِ خاطر رکھنے کی بات کی جاتی ہے۔ لہٰذا عدل پر معترض شخص پلٹ کر یہ بات کہہ سکتا ہے کہ میں کل عالمِ ہستی میں تناسب و تعادل کے وجود کا منکر نہیں ہوں۔ لیکن میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ خواہ یہ تناسب اور تعادل بعض امتیازات اور تبعیضات کا باعث بنتے ہیں۔ یہ امتیازات کل نظامِ ہستی کو مدنظر رکھتے ہوئے' معقول ہیں لیکن اجزاء کو مدِنظر رکھا جائے تو ان امتیازات کا کوئی جواز نہیں۔

توازن و تعادل کے معنی میں عدل' خداوند تعالیٰ کے حکیم اور علیم ہونے کا لازمہ ہے۔ علیم و حکیم خدا اپنے ہمہ گیر علم اور حکمت کی بنا پر اس امر سے بخوبی آگاہ ہے کہ ہر شئے کے بنیادی ڈھانچے کے لئے کونسا مادہ کتنی مقدار میں مطلوب ہے۔ لہٰذا اسی مادے کو اتنی ہی مقدار میں استعمال کرتا ہے۔

ب: عدل کا دوسرا معنی مساوات اور ہر امتیازی سلوک کی نفی ہے: جب یہ کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص عادل ہے تو معنی یہ ہے کہ انسانوں کے درمیان کسی امتیازی سلوک کا قائل نہیں۔ لہٰذا اس معنی کے لحاظ سے عدل یعنی مساوات۔

عدل کی یہ تعریف وضاحت طلب ہے۔ اگر مراد یہ ہے کہ عدالت' کسی بھی قسم کے استحقاق کو مدِنظر نہ رکھنے کا باعث ہے اور تمام افراد اور اشیا، کو ایک ہی نظر سے دیکھا جاتا ہے' تو ایسی عدالت عینِ ظلم ہے۔ اگر مساوات کے ساتھ عطا کرنا عدل ہے تو یقیناً مساوات کے ساتھ عطا کو روک لینا بھی عدل قرار پائے گا۔ یہ مشہور عوامانہ جملہ: ''سب پر مساوی ظلم کرنا عدل ہے'' اسی طرزِ تفکر کی پیداوار ہے۔

لیکن اگر مقصد یہ ہے کہ عدالت یعنی تمام افراد کے استحقاق کو بطور مساوی مدنظر رکھا جائے تو یقیناً یہ معنی صحیح ہے۔ عدل

ایسی ہی مساوات کا مستوجب ہے۔ اور ایسی ہی مساوات عدل کے لوازم میں سے ہے۔ لیکن عدل کی اس تفسیر کی بازگشت' عدل کی تفسیر (ج) کی جانب ہے جس کا ذکر آئندہ سطور میں آئے گا۔

ج: افراد کے حقوق کا خیال رکھتے ہوئے ہر صاحب حق کو اس کا حق دینا: اور ظلم یعنی دوسروں کے حقوق کو پامال کرتے ہوئے اس پر تجاوز اور تصرف کرنا۔

انسانی اجتماعی عدل کے بھی یہی معنی ہیں۔ یعنی وہ عدل جس کا انسانی قوانین میں خیال رکھا جائے اور تمام انسان اس قانون کا احترام کرتے ہوئے' اس کے پابند بھی رہیں۔ اس عدل کی بنیاد دو چیزیں ہیں:

۱۔ حقوق اور اولویت' یعنی انسانوں کے باہمی تعلق کی بنا پر تمام انسان ایک دوسرے پر کچھ حقوق اور اولویتوں کے مالک ہو جاتے ہیں۔

مثلاً اگر کوئی شخص اپنی محنت سے مصنوعات تیار کرتا ہے تو یقیناً وہ تیار کنندہ اپنی مصنوعات پر ایک طرح کی اولویت وفوقیت پیدا کر لیتا ہے۔ اس اولویت وفوقیت کا سبب' اس کی محنت اور جدوجہد ہے۔ اسی طرح ہر نومولود اپنی ہی ماں کے دودھ پر ایک طرح کا حق اولویت رکھتا ہے اور یہ حق اُسے قدرت کے اس بامقصد نظام نے عطا کیا ہے جس نے اس دودھ کو اس شیر خوار کے لئے خلق کیا۔

۲۔ انسان کی ذاتی خصوصیات میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اسے اس طرح سے خلق کیا گیا ہے کہ وہ اپنے افعال واعمال میں' بطور حتمی وضروری ایک قسم کے ''افکار'' کو استعمال کرتا ہے۔ ان افکار کو ہم اعتباری افکار ومقولات کا نام دیتے ہیں۔

اپنے طبعی اہداف ومقاصد تک رسائی کے لئے انسان انہی افکار ومقولات کو بطور اوزار وآلات استعمال کرتا ہے۔ یہ افکار چند ''انشائی وایجادی'' افکار پر مشتمل ہوتے ہیں کہ جو ''ضروری ہے'' کی عبارت کے ذریعے معین ومشخص کئے جاتے ہیں۔ انہی میں سے ایک مثال یہ ہے کہ: معاشرے کے افراد اگر اپنی سعادت اور خوشبختی کی طرف بہتر انداز سے گامزن ہونا چاہیں تو ''ضروری ہے'' کہ حقوق اور اولویتوں کا خیال رکھا جائے۔ اور یہی ہے اس اجتماعی ومعاشرتی عدل کے معنی کہ جس کی تائید اور مدح سرائی ہر انسانی ضمیر کرتا ہے اور اسی کے مدمقابل متضاد معنی یعنی ظلم کی مذمت کرتا ہے۔

مولانا روم اپنے معروف اشعار میں گویا ہیں:

عدل چبود؟ وضع اندر موضعش   ظلم چبود؟ وضع در ناموضعش (۱)

۱۔ عدل کیا ہے؟ ہر چیز کو اس کی اپنی جگہ پر رکھنا۔ ظلم کیا ہے؟ کسی چیز کو اس کی صحیح جگہ پر نہ رکھنا۔

عدل چبود؟ آب دہ اشجار را ظلم چبود؟ آب دادن خار را (۱)

موضع رُخ' شہ نہی' ویرانی است موضع شہ؟ پیل ہم نادانی است (۲)

جیسا کہ ہم نے دیکھا کہ عدل کے مذکورہ بالا معنی ایک طرف تو اولویت وفوقیت کی بنیاد پر استوار ہیں تو دوسری طرف انسان کی ذاتی خصوصیات اس کی اساس قرار پاتی ہیں' جس کے مطابق انسان چند ''اعتباری وقراردادی مقولہ جات'' کو استعمال کرنے پر مجبور ہے۔ نیز ''ہونا چاہئے'' اور ''نہیں ہونا چاہئے'' جیسے مفاہیم بھی اسے بنانے پڑتے ہیں۔ اور اسی مقام پر انسان حسن وقبح جیسے مقولوں کو اخذ وانتزاع کرتا ہے۔ مندرجہ بالا تمام نکات اور فکری مراحل' ذہنِ انسانی سے مخصوص ہیں' ساحتِ کبریا میں ان کا کوئی وجود نہیں' کیونکہ جیسا کہ گذشتہ صفحات میں یہ بات گذری کہ وہ مالک علی الاطلاق ہے' کوئی بھی شئے اس کے مقابلے میں کسی بھی شئے پر کسی بھی قسم کی فوقیت یا اولویت نہیں رکھتی۔

جس طرح سے وہ مالک علی الاطلاق ہے اسی طرح سے اولیٰ علی الاطلاق بھی ہے۔ اس کا ہر چیز میں ہر طرح کا دخل و تصرف' اس چیز میں دخل وتصرف ہے۔ جس کی تمام تر ہستی کا دارومدار اسی (خدا) پر ہے' اور بلاشرکت غیرے اس کی ملکیت میں ہے۔ بنابرایں' اس معنوں میں ظلم یعنی دوسروں کی اولویت وفوقیت کو پامال کرنا' ان کے حق میں تصرف کرنا اور ان کے دائرۂ اختیار میں قدم رکھنا کہلائے گا۔ لہٰذا ظلم کے مذکورہ بالا مفاہیم کا تصور' خدا کے بارے میں یکسر ناممکن ہے۔ کیونکہ یہ مفاہیم خدا کے افعال پر صادق آ ہی نہیں سکتے اور ذاتِ پروردگار کا کوئی بھی فعل اس طرح کے ظلم کا مصداق واقع ہو ہی نہیں سکتا۔

د: افاضۂ وجود کے سلسلے میں استحقاقات کا خیال رکھنا اور اس موجود سے فیض ورحمت کی ممانعت اور دریغ نہ کرنا: کہ جس کا وجود میں آنا یا کمالِ وجود تک پہنچنا ممکن ہو۔

یہ بات ہم بعد میں بتائیں گے کہ مبدائے فیضِ ہستی سے' امکانِ حصولِ فیض کے سلسلے میں' مخلوقات کی استعداد اور قابلیت ایک دوسرے سے مختلف ہے۔ جو مخلوق نظامِ ہستی کے جس مرحلے میں بھی ہے' حصولِ فیض کے حوالے سے اپنے مخصوص استحقاق کی مالک ہے۔ حق متعال' جو کمالِ مطلق' خیرِ مطلق اور فیاض علی الاطلاق ہے' ہر مخلوق کو وجود سے لے کر کمالِ وجود تک تمام ممکنہ فیوضات کو بغیر کسی بخل کے عطا کرتا ہے۔ اس نظریئے کے مطابق نظامِ کائنات میں عدلِ الٰہی کا معنی یہ ہے کہ ہر مخلوق' وجود سے لے کر کمالِ وجود تک جس چیز کا بھی استحقاق اور حصول کا امکان رکھتی ہے اس کو وصول بھی کرتی ہے۔ لہٰذا ظلم یعنی کسی وجود سے اس کے مستحقہ فیض کو روک لینا اور جود وبخشش کے بجائے' عطا کرنے میں بخل سے کام لینا۔

۱۔ عدل کیا ہے؟ درختوں کو پانی دو۔ ظلم کیا ہے؟ کانٹوں کو پانی دینا۔

۲۔ اگر شطرنج میں رُخ کی جگہ' شاہ رکھ دو تو یہ بساط الٹ جائے گی۔ اگر شاہ کی جگہ فیل (ہاتھی) رکھ دو تو یہ بھی نادانی ہے۔

حکمائے الٰہی کی نظر میں' پروردگار عالم کے شائستہ وشایانِ شان صفتِ عدل جوذاتِ یکتا کے لئے بطور صفتِ کمال ثابت ہے' اسی معنی میں ہے۔اور ظلم جو کہ ایک نقص ہے اور صفاتِ سلبیہ میں سے ہے' مذکورہ بالا معنی میں ہے۔

حکماء کا عقیدہ ہے کہ کوئی بھی موجود ''خدا پر'' کوئی حق نہیں رکھتا' کہ جس کا ادا کرنا خدا کے لئے اپنی ''ذمہ داری'' سے عہدہ برآ ہونا اور قرض ادا کرنا شمار کیا جائے' اور خدا کو اس بناء پر عادل کہا جائے کہ وہ دوسروں کی جانب سے عائد کردہ ذمہ داری کو تمام تر توجہ کے ساتھ ادا کرتا ہے۔ (جی نہیں) بلکہ عدلِ الٰہی اس کا عینِ فضل اور عینِ جود ہے۔ بعبارتِ دیگر عدلِ خداوندی یعنی خدا اپنے فضل وکرم کو کسی بھی موجود سے' جہاں تک اس موجود پر فضل وبخشش کا امکان ہو' روکتا نہیں۔ اور یہی معنی ہے حضرت امیر المومنین علیہ السلام کے خطبۂ نہج البلاغہ کا جس میں آپ نے فرمایا:

''حق یکطرفہ نہیں' اگر کوئی شخص کسی پر حق رکھتا ہے تو دوسرا شخص بھی اس پر حق پیدا کر لیتا ہے۔ فقط ذاتِ یکتا ہے کہ جو تمام موجودات پر حق رکھتی ہے۔ اس کی بارگاہ میں تمام موجودات کے اوپر فرائض عائد ہوتے ہیں۔ لیکن کوئی بھی موجود اس ذاتِ یکتا پر کسی حق کا دعویدار نہیں بنتا۔'' (خطبہ ۲۱۴)

اگر اسی معیار کے ساتھ کہ جو صحیح معیار ہے' اس مسئلے کا تجزیہ کرنا چاہیں تو ہمیں یہ دیکھنا چاہئے کہ وہ تمام اشیاء جنہیں ''شر'' نقائص اور خامیاں اور ''ظلم'' تصور کیا جاتا ہے' تو کیا واقعی ایسا ہے کہ موجوداتِ عالم میں سے کوئی موجود نظامِ ہستی کے اس مجموعے میں امکانِ وجود رکھتا تھا لیکن پھر بھی اسے وہ کمال عطا نہ کیا گیا؟ کیا کسی مخلوق کو وہ چیز دی گئی ہے جو اسے نہیں دینی چاہئے تھی؟ بالفاظِ دیگر ذاتِ احدیت کی جانب سے افاضۂ خیر ورحمت کے بجائے فقدان وسلبِ خیر ورحمت میں مبتلا کرتے ہوئے شر وقلت کا شکار کر دیا گیا اور بجائے کمال عطا کرنے کے اسے عینِ نقص بنا دیا گیا؟

مرحوم صدر المتألہین نے ''اسفار'' کی دوسری جلد میں ''صورِ نوعیہ'' کی بحث کے ضمن میں ایک فصل اس عنوان کے ساتھ رقم کی ہے کہ کائنات کا وجود کس قسم کا وجود ہے؟ (حدوثِ زمانی کے ذریعے موجود ہونے والے موجودات)۔ انہوں نے اس فصل میں ذوقِ حکماء کے مطابق عدلِ الٰہی پر روشنی ڈالی ہے۔ فرماتے ہیں:

''گذشتہ سطور میں تم نے یہ جان لیا کہ مادہ اور صورت امورِ طبیعی کے دو نزدیک سبب ہیں۔ ان دونوں کے باہمی ملازمے سے یہ نتیجہ نکلا کہ مادے سے ماوراء ایک فاعلی سبب کام میں مشغول ہے۔ حرکاتِ کلیہ کی بحث میں ہم یہ ثابت کر دیں گے کہ تمام حرکات کی غایت اور آخری منزل ماورائے مادہ ہے۔ مادے سے ماوراء غایت اور فاعل' موجوداتِ مادی کے دو بعید سبب ہیں۔ اگر یہ دونوں بعید علتیں اور اسباب مادی امور کی پیدائش کے لئے کافی ہوتے تو مادی موجودات ہمیشہ باقی رہتے اور کبھی بھی فنا ونیستی کا شکار نہ ہوتے' نیز شروع سے اپنے متوقعہ شائستہ کمالات کے

بالفعل مالک ہوتے ان کی ابتداء ہو بہو ان کی انتہاء کی مانند ہوتی۔ لیکن یہ دو بعید علتیں کافی نہیں ہیں بلکہ وہ دو (مادہ و صورت) سبب قریب بھی موثر ہیں اور دوسری طرف صورتوں کے درمیان تضاد و تصادم ہے اور کیفیات اولیہ معدوم ہو جاتی ہیں اور ہر مادہ متضاد صورتوں کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ لہٰذا ہر موجود دو طرح کی متضاد صلاحیت اور لیاقت پیدا کر لیتا ہے اور دو قسم کی متضاد اشیاء اس میں پیدا ہو جاتی ہیں۔ ایک تو اس کی صورت کے لحاظ سے اور دوسری مادے کی جانب سے۔ صورت باقی رہنے کی اقتضاء رکھتی ہے اور چاہتی ہے کہ موجودہ حالت کو محفوظ رکھے۔ ادھر مادہ اقتضاء کرتا ہے کہ اپنی حالت میں تبدیلی لائے اور سابقہ صورت سے متضاد ایک اور صورت کو اپنائے۔ اور کیونکہ ان دو متضاد اقتضاؤں اور متضاد استحقاقات کا ایک ہی وقت میں پورا ہونا ممکن نہیں' کیونکہ یہ ممکن ہی نہیں کہ مادہ ایک ہی وقت میں متضاد صورتیں رکھے۔۔۔ ادھر بخشش الٰہی چاہتی ہے کہ اس عالم کے مادے کو (جو کہ پست وادنیٰ ترین عالم ہے) مختلف صورتوں کے ذریعے مرحلہ تکمیل تک لے جائے لہٰذا اسی بنا پر حکمتِ الٰہی نے دائرہ وار حرکت، منقطع نہ ہونے والے زمان اور دائم التغیر مادے پر اس امر کو حتمی کر دیا کہ مختلف صورتیں ''زمان'' کے تغیر کے ساتھ ساتھ تغیر کریں اور اپنی جگہ تبدیل کرتی رہیں اور اپنی ضرورت کے لحاظ سے' ہر حالت اور صورت ایک مخصوص مدت تک کے لئے برقرار رہے اور ہر صورت وحالت' ہستی سے اپنے حق کے مطابق خوشہ چینی کرے۔ اور کیونکہ مادہ مشترک ہے' ہر صورت کا دوسری صورت پر حق ہے کہ وہ اپنی صورت' بعد والی صورت کو منتقل کرے۔ عدل ایجاب کرتا ہے کہ اس صورت کا مادہ اُس صورت کو اور اُس کا مادہ اس صورت کو دیا جائے اور اسی ترتیب سے مختلف صورتوں کے درمیان مادہ اپنے سفر کو جاری رکھتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ''عدل'' اور استحقاق کا خیال رکھنے کی بناء پر ہی نظامِ عالم کی اساس' انواع کی بقاء پر ہے افراد کی بقاء پر نہیں''۔

یہاں پر سلسلۂ گفتگو پہنچنے کے بعد ایک اور سوال سامنے آتا ہے اور وہ یہ کہ: اگر تمام اشیاء خداوند تعالیٰ کے سامنے مساوی حقیقت رکھتی ہیں اور خداوند تعالیٰ پر کسی قسم کا حق واستحقاق نہیں رکھتیں تا کہ اُن حقوق واستحقاقات کا خیال رکھنا ''عدل'' کہلائے اور اگر خداوند تعالیٰ کے بارے میں کسی قسم کا عدل مصداق ومفہوم رکھتا ہے تو وہ مساوات کا خیال رکھنے کے معنی میں ہے۔ کیونکہ جیسا کہ پہلے بھی کہا گیا کہ موجودات کے استحقاق اور حقدار ہونے کے لحاظ سے کسی قسم کا اختلاف نہیں۔ لہٰذا اگر عدل کے معنی استحقاقات اور مساوات کا خیال رکھنے کے کئے جائیں تو یہ دونوں چیزیں خداوند تعالیٰ کے بارے میں ایک ہی نتیجہ دیتی ہیں۔ بنابراین عدلِ الٰہی ایجاب کرتا ہے کہ مخلوقات کے درمیان کسی بھی قسم کا ناروا امتیازی سلوک اور اختلاف مرتبہ نہ پایا جائے۔ جبکہ ادھر ہم دیکھتے ہیں کہ مختلف اقسام کے اختلاف مراتب اور امتیازات موجود ہیں۔ جو بھی ہے وہ مخلوقات کی سطح

میں تفاوت، تنوع اور اختلاف ہی تو ہے۔

جواب یہ ہے کہ اشیاء کا خداوند تعالیٰ کی بارگاہ میں حق اور استحقاق رکھنے کا معنی یہ ہے کہ تمام اشیاء اپنے وجود یا کمالِ وجود میں ذاتِ یکتا کی محتاج و نیازمند ہیں۔ نیز ان کے وجود میں آنے کا امکان بھی اسی ذاتِ یکتا سے وابستہ ہے۔ جو موجود بھی وجود کا امکان یا کسی بھی قسم کے کمالِ وجود کا امکان رکھتا ہو، خداوند متعال تام الفاعلیہ اور واجب الفیاضیہ ہونے کے ناطے اس موجود کو وجود یا کمالِ وجود سے سرفراز کرتا ہے۔ عدلِ خداوند متعال (جیسا کہ ہم نے صدر المتالہین سے نقل کیا) فیض عام اور ہمہ گیر بخشش کا نام ہے جو امکانِ ہستی یا امکانِ کمالِ ہستی پانے والی تمام مخلوقات پر بغیر کسی بخل یا نقص و خامی کے سایہ فگن ہے۔ اب رہا یہ سوال کہ ان امکانات اور استحقاقات کے اختلاف کا اصلی سبب کہاں پوشیدہ ہے؟ یا فیضِ الٰہی کے ہمہ گیر اور نامتناہی ہونے کے باوجود اشیاء کی ذاتی قابلیت، امکان اور استحقاق میں اختلاف کیوں ہے؟ تو اس بات کی وضاحت و تشریح بعنایتِ الٰہی اعتراضات کے جوابات کے ضمن میں کر دی جائے گی۔

اعتراضات و سوالات:

اب دیکھتے ہیں کہ اس موضوع کے حوالے سے کیسے سوالات درپیش ہیں؟

اس سلسلے میں کیا جانے والا پہلا سوال یہ ہے کہ اس دنیا میں امتیازات اور اختلافات کیوں ہیں؟ ایک چیز اگر سفید ہے تو دوسری سیاہ کیوں؟ ایک بدصورت ہے تو دوسری چیز خوبصورت کیوں؟ ایک چیز بے نقص تو دوسری چیز معیوب کیوں؟ ایک شئے انسان اور دوسری شئے گوسفند یا مٹی میں رینگنے والا کیڑا کیوں؟ ایک طرف جمادات تو دوسری جانب نباتات کیوں؟ ایک فرشتہ تو دوسرا شیطان کیوں؟ تمام مخلوقات ایک جیسی کیوں نہیں؟ سب کی سب مخلوقات سیاہ یا تمام کی تمام سفید کیوں نہیں؟ سب کی سب بدصورت یا سب کی سب خوبصورت کیوں نہیں ہو جاتیں؟ اور اگر اختلاف و امتیاز برقرار کرنا ہی طے ہے تو جو سفید ہے وہ سیاہ کیوں نہ ہو گیا؟ اور جو سیاہ ہے سفید کیوں نہ ہوا؟ بدصورت، خوبصورت کیوں نہ بن گیا اور خوبصورت کو بدصورت کیوں نہیں کیا گیا؟

دوسرا سوال فنا اور نابودیوں کے بارے میں ہے۔ اشیاء موجود ہونے کے بعد معدوم کیوں ہو جاتی ہیں؟ موت کیوں حتمی اور ضروری ہے؟ دنیا میں آنے اور زندگی کی لذتوں سے لطف اندوز ہونے کے بعد جب انسان کے دل میں اس دنیا میں ہمیشہ رہنے کی خواہش پیدا ہو جاتی ہے تو اسے دوبارہ نابودی اور نیستی کے منہ میں کیوں دھکیل دیا جاتا ہے؟

مذکورہ بالا سوالات کا عدل اور ظلم سے رابطہ یوں برقرار ہوتا ہے کہ جب یہ کہا جائے کہ: عدمِ محض و مطلق، وجودِ ناقص سے بہتر ہے۔ جو بھی شئے یا شخص جب تک موجود نہ ہو کسی قسم کا حق نہیں رکھتی لیکن جیسے ہی موجود ہو جاتی ہیں، بقاء کا حق پیدا کر لیتی

ہیں۔ اشیاء کے وجود میں آنے اور پھر شکست و تلخ کامی کے ساتھ ختم ہو جانے سے بہتر تو یہ تھا کہ وہ سرے سے وجود ہی میں نہ آتیں اور ملکِ عدم میں بیشتر آرام و آسائش اور خوشبختی کے ساتھ رہتیں۔ لہٰذا اشیاء کو اس طرح سے خلق کرنا ظلم ہے۔

ایک اور سوال یہ ہے کہ موجودات کی محدود مدت اور فنا و نابودی کا وجود' نیز جہل' عجز و کمزوری' اور غربت جیسے نقائص کا وجود کس لئے ہے؟

عدل و ظلم کے مسئلے سے اس سوال کا تعلق یوں ہے کہ ایک خیال کے مطابق علم' قوت' قدرت اور مال و دولت کو ایسے شخص سے روک لینا جو ان کا ضرورتمند اور محتاج ہو ظلم ہے: اس اعتراضات کی بنیاد یہ مفروضہ ہے کہ جو شخص وجود میں آیا ہی نہیں ہے وہ کسی قسم کا حق نہیں رکھتا' لیکن وجود ملنے کے ساتھ ہی' بطور لازمۂ زندگی وہ شخص کسی نہ کسی حق کا مالک ہو جاتا ہے۔ لہٰذا جہل' عجز' ضعف' غربت اور بھوک و افلاس یا اسی طرح کے دیگر مقولے ایک طرح سے حق کو دبا لینے کے مترادف ہیں۔

ایک اور سوال یہ ہے کہ: امتیازی سلوک اور اختلافات کے علاوہ' نیز اس بات سے قطع نظر کرتے ہوئے کہ دنیا میں آنے والے بعض موجودات سے' زندگی کے لوازمات کو روک لیا جاتا ہے' یہ سوال سر اٹھاتا ہے کہ وہ آفات' بلائیں اور مصائب کس وجہ سے وجود میں آتے ہیں جو کسی بھی موجود کو زندگی کے آدھے راستے میں ہی وادئ فنا میں بھیج دیتے ہیں؟ یا اس کی مدت حیات میں اسے رنج و الم اور تکالیف کا مجموعہ بنا دیتے ہیں؟ جراثیم' امراض' ظلم و خوف' لوٹ مار' سیلاب' طوفان' زلزلے' جدائیاں' مصائب' جنگیں' متضاد امور' شیطان اور نفسِ امارہ وغیرہ وغیرہ یہ سب کس لئے؟

یہ وہ تمام سوالات ہیں جو عدل و ظلم کے حوالے سے ذہن میں آتے ہیں۔ البتہ ہو بہو انہی سوالات کو الفاظ کے معمولی اختلاف سے' عدل و ظلم کی مانند' الٰہیات کے دیگر مسائل میں کچھ اور عنوانات کے تحت بھی اٹھایا جا سکتا ہے: جیسے علت و معلول کی غایتیں' اور صفات واجب الوجود میں عنایت الٰہی کا مسئلہ۔ کہا جاتا ہے کہ اگر خلقت میں کسی غایت و مقصد کا وجود ہوتا اور کوئی حکمتِ بالغہ کار فرما ہوتی تو تمام اشیاء کا کوئی نہ کوئی فائدہ ہونا چاہئے' لہٰذا کسی بے مصرف یا مضر شئے کی تخلیق نہیں ہونی چاہئے اور نہ ہی کسی فائدہ مند شئے کو ملکِ عدم میں ترک کیا جانا چاہئے۔ امتیازی سلوک' تفاوت' نابودی' جہل اور عجز کا وجود اس بات کی علامت ہے کہ مساوات' ہمیشہ پائیدار ہستی' علم و طاقت وغیرہ جیسے وہ مقولے کہ جنہیں ضرور خلق ہونا چاہئے تھا' خلق نہیں ہوئے اور ادھر دوسری طرف بے مصرف یا مضر موجودات (مثلاً بیماریاں اور زلزلے وغیرہ) خلق کئے گئے۔ یقیناً تخلیقِ مخلوقات کا یہ عمل' حکمتِ الٰہی اور توازن و تعادل کے ہم معنی عدل کے ساتھ مطابقت اور ہم آہنگی نہیں رکھتا۔

بالکل یہی سوالات معمولی سی تبدیلی کے ساتھ خیر و شر کے عنوان کے تحت توحید کے موضوع میں بھی اٹھائے جا سکتے ہیں۔ اس صورت میں یہ سوال اس طرح سے کیا جا سکتا ہے کہ: عالمِ ہستی میں دوگانگی حکمفرما ہے لہٰذا اس دوگانگی کے دو علیحدہ اسباب

ہونے چاہئیں۔ خیر وشر کے مسئلے کو حکماء نے کبھی توحید کے سلسلے میں' ثنویہ کے نظریئے کو مسترد کرتے ہوئے اور کبھی 'عنایت الٰہیہ' کے حوالے سے گفتگو کرتے ہوئے پیش کیا ہے جو کہ حکمت بالغہ سے مربوط ہے۔

اور اسی مقام پر یہ کہا جاتا ہے کہ عنایت الٰہی' ایجاب کرتی ہے کہ جو بھی شے عرصۂ وجود میں قدم رکھے اسے ''خیر وکمال'' اور موجودہ نظام کو 'نظامِ احسن' ہونا چاہئے۔ لہٰذا ان شرور اور خامیوں کو جو نظامِ احسن کے نقص کا باعث ہیں وجود میں نہیں آنا چاہئے' حالانکہ یہ وجود میں آچکے ہیں اور موجود ہیں۔

مذکورہ بالا مسئلے کو ہم فقط عدل وظلم کے حوالے سے حل کریں گے لیکن خواہ نا خواہ اس مسئلے کے ضمنی پہلو بھی دورانِ گفتگو زیر بحث آتے ہوئے حل ہو جائیں گے۔ جیسا کہ ہم نے کہا کہ عدل جب ظلم کے مقابل آئے تو استحقاق کا خیال رکھنے کے معنی میں ہے' توازن یا مساوات کے معنی میں نہیں۔ اور جیسا کہ بتایا گیا کہ حق تعالیٰ کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ استحقاقات کا خیال رکھتا ہے' اسی معنی میں ہے کہ جس معنی میں حکماء نے درک کیا ہے' اس طرح نہیں کہ جس طرح سے دیگر حضرات نے تصور کیا ہے۔

عدل، اصولِ دین میں سے ہے:

اگر الٰہیات کے دیگر موضوعات میں شکوک' شبہات اور اعتراضات ہیں تو وہ متکلمین' فلاسفہ اور مربوطہ موضوع کے ماہرین کے پیش نظر ہیں۔ یہ مسائل جتنے بھی دشوار ہوں لیکن عوام الناس کے افکار و اذہان سے بعید الفہم ہونے کی بنا پر ان کے سوالات اور جوابات دونوں عوام کی نظروں سے اوجھل اور فہم سے بالاتر ہیں۔ لیکن ''عدلِ الٰہی'' سے متعلق سوالات اور اعتراضات عوام کے نچلے اور وسیع طبقے میں بھی زیر بحث ہیں۔ اس مسئلے میں ان پڑھ دیہاتی سے لے کر فلسفی مفکر دونوں ہی غور وفکر کرتے ہیں۔

لہٰذا اس پہلو سے مسئلۂ عدل ایک خاص اہمیت اور بے مثال علمی مقام کا حامل ہے۔ اور یہی سبب ہے جس کے ذریعے یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ علمائے اسلام (شیعہ اور معتزلی' اشعری نہیں) نے عدل کو 'دین کی بنیاد اور اصول'' قرار دیا ہے' ورنہ بصورتِ دیگر عدل تو صفاتِ خدا میں سے ایک صفت ہے۔ اور اگر صفاتِ خدا کو اصولِ دین میں سے شمار کرنا قرار پائے تو پھر ضروری ہے کہ علم' قدرت' ارادہ اور بقیہ سبھی صفات کو اصولِ دین کی صف میں لے آیا جائے۔ لیکن شیعہ مذہب میں عدل کو اصولِ دین میں شمار کرنے کا بنیادی سبب کچھ اور ہے اور وہ یہ کہ: دیگر صفاتِ خدا کے بارے میں شیعہ' اہلِ سنت سے کسی قسم کا اختلاف نہ رکھتے تھے۔ اور اگر رکھتے بھی تھے تو وہ قابلِ ذکر اختلاف نہ تھا' لیکن ''عدل'' کے سلسلے میں فریقین میں شدید اختلاف پایا بھی جاتا تھا اور نہایت زور وشور سے زیر بحث بھی تھا' وہ بھی اس انداز سے کہ عدل پر اعتقاد یا اس کا انکار ''مذہب''

کی علامت اور نشانی سمجھا جاتا تھا۔ کہ فلاں شخص شیعہ ہے یا سنی؟ اور اگر سنی ہے تو معتزلی یا اشعری؟ فقط عدل پر اعتقاد اشعری نہ ہونے کی علامت سمجھا جاتا تھا جبکہ عدل اور امامت دونوں پر اعتقاد تشیع کی نشانی تھا' جس کے مطابق یہ کہا جاتا تھا کہ اصولِ اسلام تین چیزیں ہیں اور اصولِ مذہب شیعہ ان تین چیزوں کے علاوہ دو اور بھی ہیں یعنی عدل اور امامت۔

عدل و حکمت :

گذشتہ صفحات میں ہم نے یہ کہا کہ صفاتِ خدا میں سے دو صفات ایسی ہیں جو تقریباً ایک سے اعتراضات اور اشکالات کی زد میں ہیں، یعنی عدل و حکمت۔

خدا کے عادل ہونے کا معنی یہ ہے کہ خدا کسی بھی موجود کی قابلیت اور استحقاق کو مہمل و بے مصرف نہیں چھوڑتا اور ہر موجود کو اس کے استحقاق کے مطابق عطا کرتا ہے۔ نیز حکیم ہونے کا معنی یہ ہے کہ یہ نظامِ خلقت' نظامِ احسن و اصلح ہے یعنی تمام ممکنہ نظاموں کے درمیان بہترین اور اعلیٰ ترین نظام ہے۔ خواجہ طوسی کہتے ہیں:

جز حکم حقی که حکم را شاید' نیست ― حکمی که ز حکم حق فزون آید نیست (۱)

هر چیز که هست ' آنچنان می باید ― آن چیز که آن چنان نمی باید نیست (۲)

''حکمت''، علیم اور خبیر ہونے کے لوازمات میں سے ہونے کے ساتھ ساتھ ''علت غائی'' کے قانون کی بیانگر بھی ہے۔ لیکن عدل علم و ارادے جیسی صفات سے کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ گذشتہ صفحات میں بیان کردہ عدل و عدالت کا مفہوم' خدا کی فاعلیت کے لوازمات میں سے ہے۔ یعنی صفاتِ فعل میں سے ہے صفاتِ ذات سے نہیں۔

عدل اور حکمتِ الٰہی پر مشترک اعتراض یعنی انسان کا بدقسمتی' بدبختی اور ناکامی سے دوچار ہونا یا واضح تر یوں کہیے کہ ''شرور اور برائیوں'' کا موجود ہونا ہے۔ ''مسئلہ شرور'' کو ظلم کے عنوان سے زیرِ بحث لاتے ہوئے' عدلِ الٰہی پر اعتراض شمار کیا جا سکتا ہے۔ اور دوسری طرف ''بے مقصد موجودات'' کا نام دیتے ہوئے' شرور اور برائیوں کو' پروردگار کی حکمت بالغہ میں بطور ایک نقص و خامی کے تصور کیا جا سکتا ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ مذکورہ اعتراض مادیت اور مادہ پرستی کی جانب جھکاؤ کا سبب بھی گردانا جاتا ہے۔ مثلاً جب ہم مختلف خطرات کے مقابلے میں' جانداروں کی دفاعی اور حفاظتی قدرتی حس کو نظم اور حکمتِ الٰہی پر دلیل کی صورت میں پیش کرتے ہیں تو فوراً یہ سوال ذہن میں آتا ہے کہ آخر خطرات موجود کیوں ہیں جس کے نتیجے میں دفاعی اور حفاظتی

۱۔ ذاتِ حق کے علاوہ کسی اور کا حکم دینا شائستہ نہیں' وہ حکم جو حکمِ حق پر غالب آ جائے وجود نہیں رکھتا۔

۲۔ جو چیز جیسی بھی ہے اسے ویسا ہی ہونا چاہئے اور جس چیز کو جیسا نہیں ہونا چاہئے وہ ویسی نہیں۔

حس کی ضرورت محسوس ہو؟ جسم میں جراثیموں کا وجود ہی کیوں ہو؟ تا کہ خون کے سفید خلیوں (W.B.C) کے ذریعے ان کا قلع قمع کیا جائے۔ خونخوار درندے خلق ہی کیوں کئے جائیں؟ تا کہ بقیہ جانوروں کو قلانچیں بھرنے والے پیر، نوکدار تیز سینگ یا دیگر دفاعی اعضاء دیئے جائیں۔ دنیائے حیوانات میں اگر ایک طرف ضعیف حیوانات میں خوف' خطرے سے فرار کی حس اور شکار ہو جانے کی خصوصیت دی گئی تو دوسری طرف شکاری اور طاقتور جانوروں میں وحشیانہ پن اور درندگی جیسی صفات قرار دی گئیں۔ اب یہاں پر انسان کے سامنے یہ سوال آتا ہے کہ: آخر حملہ آور اور تباہ کن عوامل کیوں موجود ہیں جن کے مقابلے میں باقاعدہ پیش بینی شدہ دفاعی اور حفاظتی حس خلق کرنے کی ضرورت پیش آئے؟

یہ وہ تمام سوالات اور اعتراضات ہیں کہ جن کا حل ایک نہایت عمیق و دقیق تحلیل و تجزیے کا متقاضی ہے۔ یہ سوالات ایسے خطرناک بھنور کی مانند ہیں جس میں کتنے ہی مکاتب فکر ڈوب گئے۔ یقیناً یہاں پر یہ شعر صادق آتا ہے کہ:

درایں ورطہ کشتی فرو شد ہزار   که نامد از او تخته ای در کنار (۱)

ثنوی و مادی اور جہانِ ہستی کے بارے میں بدگمانی پر مبنی بیشتر فلسفی مکاتب فکر اسی خوفناک گرداب میں پھنس کر ہی وجود میں آئے ہیں۔

ثنویت:

انسان اور مخصوصاً آریائی اقوام قدیم زمانے سے جہانِ ہستی میں رونما ہونے والی تمام اشیاء کو دو قطبوں (نیک و بد) میں تقسیم کیا کرتی تھیں۔ یہ لوگ روشنی' برسات' سورج' زمین اور بہت سی دوسری اشیاء کو نیکی اور خوبی کے قطب میں شمار کیا کرتے تھے۔ جبکہ تاریکی' خشک سالی' سیلاب' زلزلے' بیماری' درندگی اور گزیدگی کو بدی اور شر کی صفت میں جگہ دیتے۔ البتہ اس تقسیم بندی میں' انسان خود اپنی تشخیص اور صوابدید کو محور و معیار قرار دیتا تھا' یعنی جس چیز کو بھی وہ اپنے لئے فائدہ مند سمجھتا "نیک و خوب" گردانتا اور جس چیز کو بھی وہ اپنے لئے مضر و نقصان دہ سمجھتا "بد اور شر" کا نام دیا کرتا۔

اگلے وقتوں کے انسان کے ذہن میں اس سوچ نے سر ابھارا کہ کیا برائیوں اور شرور کا خالق بھی وہی ہے جو خوبیوں اور اچھائیوں کا خالق ہے؟ یا ایسا نہیں بلکہ خوبیوں کا نقطۂ آغاز کہیں اور سے ہے اور شر کا مبدا کہیں اور سے۔ کیا نیک و بد کا خالق ایک ہی ہے؟ یا عالمِ ہستی دو نقطۂ آغاز رکھتا ہے اور دو خالقوں کی تخلیق ہے؟

۱۔ اس گرداب میں ہزاروں کشتیاں ڈوب گئیں' جن میں سے ایک کشتی کا کوئی تختہ تک بھی کنارے پر نہیں آیا اور اس کا کوئی نام و نشان بھی نہ ملا۔

بعض نے اپنی سوچ کے مطابق یوں استدلال کیا کہ خالق عالم یا نیک اور نیکی پسند ہے یا بد اور بدی پسند' اگر نیک ہے تو وہ بد کو خلق نہیں کرے گا اور اگر بد ہے تو خوبی اور خیر کو ایجاد نہیں کرے گا' انہوں نے اس استدلال سے یہ نتیجہ نکالا کہ یہ عالم دو مبدأ اور دو خالق رکھتا ہے (یعنی ثنویت)۔

قدیم ایرانیوں کا یہ اعتقاد کہ نیکی اور بدی کے اپنے اپنے دو مختلف مبدأ ہیں' یہیں سے تشکیل پایا جسے بعد میں بالترتیب ''یزدان'' اور ''اہریمن'' کا نام دیا گیا۔

تاریخ کے مطابق' سرزمین ایران میں آریاؤں نے سکونت اختیار کرنے کے بعد قدرتی مظاہر (البتہ مفید اور اچھے قدرتی مظاہر جیسے آگ' سورج' برسات' مٹی اور ہوا) کی پرستش شروع کردی۔ مورخین کے مطابق ایرانی برے مظاہر کی پرستش نہیں کرتے تھے' لیکن آریاؤں کے علاوہ دیگر اقوام بھی تھیں جو ''خبیث ارواح'' کو راضی کرنے کی غرض سے برائیوں اور شرور کی عبادت کیا کرتی تھیں۔ قدیم ایران میں جو عقیدہ موجود تھا وہ عالم ہستی کے دو مبدأ اور دو خالقوں کا تھا، دوگانہ پرستی نہ تھا۔ یعنی قدیم ایرانی خالقیت عالم کے سلسلے میں مشرک تھے، عبادت میں مشرک نہ تھے۔

بعد میں زرتشت کا ظہور ہوا۔ تاریخی لحاظ سے یہ بات واضح نہیں کہ مذہب زرتشت اصل میں توحیدی دین تھا یا ثنوی؟ موجودہ ''اوستا'' اس ابہام کو دور نہیں کرسکی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کتاب کے مختلف حصوں میں بہت کھلا اختلاف ہے۔ اوستا کا حصہ ''وندیداد'' صراحت کے ساتھ ثنویت کا اعلان کررہا ہے جبکہ حصہ ''گاتھا'' سے ثنویت اور دوگانگی کا اتنا واضح ثبوت نہیں ملتا، بلکہ بعض ماہرین کا دعویٰ تو یہ ہے کہ یہ حصہ (گاتھا) یکتا پرستی اور توحید کا واضح ثبوت ہے۔ اسی کھلے اختلاف وتفاوت کی بناء پر ماہرین یہ کہتے ہیں کہ موجودہ اوستا کسی ایک شخص کی کاوش نہیں بلکہ اس کا ہر حصہ ایک علیحدہ شخص کی تصنیف ہے۔

اس سلسلے میں تاریخی اسناد وشواہد ناکافی ہیں، لیکن مجوسیوں کے بارے میں اپنے مذہبی عقائد کی بناء پر ہم دین زرتشت کو ایک توحیدی دین کہہ سکتے ہیں، کیونکہ علمائے اسلام کی اکثریت کی نظر میں زرتشتی، اہل کتاب ہیں۔ اسی نظریے کی تائید کرتے ہوئے بعض مؤرخین کا کہنا ہے کہ مذہب زرتشت میں ثنویت اور دوگانہ پرستی کی ملاوٹ، زرتشت سے پہلے آریائی نژاد اقوام کے سابقہ عقائد کی جانب سے واقع ہوئی ہے۔

البتہ صرف تعبد یعنی قرآن وسنت کی بناء پر ہم دین زرتشت کو ایک توحیدی دین شمار کرسکتے ہیں، لیکن جہاں تک تاریخی اسناد وشواہد کا تعلق ہے، یعنی زرتشت سے منسوب تاریخی کتب ودستاویزات کی بنیاد پر حتیٰ صرف ''گاتھا'' کو بھی معیار قرار دیے جانے کی صورت میں بھی دین زرتشت کو ایک توحیدی دین نہیں کہا جاسکتا۔ کیونکہ ماہرین نے ''گاتھا'' کو مستند مان کر جو

آخری بات کہی ہے وہ یہ ہے کہ ''زرتشت'' توحید ذاتی کا حامی تھا، یعنی صرف ایک ہستی کو غیر مخلوق اور بذاتِ خود قائم مانتا تھا اور وہ ہستی ''آھورامزدا'' ہے۔ اس کے علاوہ تمام موجودات، حتیٰ اہریمن (انگرہ مئینو) کو بھی آھورامزدا کی مخلوق مانتا تھا۔ بالفاظِ دیگر زرتشت شجرِ ہستی کے لئے ایک سے زیادہ جڑ کا قائل نہ تھا۔ اسی طرح بعض ماہرین کے مطابق ہم زرتشت کو ''توحید عبادی'' یعنی یکتا پرستی کا حامی بھی مان سکتے ہیں۔ لیکن کسی بھی مذہب کو توحیدی مذہب کی صف میں شامل ہونے کے لئے توحید ذاتی و توحیدِ عبادی کے علاوہ، توحیدِ خالقیت کے عقیدے کو بھی ماننا پڑے گا جبکہ تاریخی اسناد و شواہد کی رو سے عقیدۂ خالقیت کے سلسلے میں مذہب زرتشت مکمل دوگانگی اور ثنویت کا شکار تھا۔ کیونکہ اس دین کی تعلیمات سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ انگرہ مئینو (شعورِ ناپاک) کا مخالف اور متضاد سپنت مئینو (پاک شعور) ہے۔ سپنت مئینو' نیک اور اچھی اشیاء کا سرچشمہ ہے یعنی وہ نیک اور اچھی اشیاء کہ جنہیں ضرور خلق ہونا چاہئے۔ جبکہ انگرہ مئینو یا اہریمن بری اور بداشیاء کا منبع ہے یعنی اُن اشیاء کا مبداء ہے کہ جنہیں خلق نہیں ہونا چاہئے اور آھورامزدا یا سپنت مئینو ان اشیاء کی خلقت کا ذمہ دار نہیں بلکہ انگرہ مئینو ان کی خلقت کا ذمہ دار ہے۔ اس نظریئے کے مطابق اگرچہ شجرِ ہستی کی دو جڑیں نہیں' لیکن دو شاخیں ضرور ہیں۔ یعنی وہ ہستی کہ جو آھورامزدا سے نکلتی ہے دو شاخوں میں تقسیم ہوجاتی ہے۔ ''نیک شاخ'' سپنت مئینو اور اس کے اثرات ہیں اور ''بری شاخ'' کہ جسے انگرہ مئینو کہا جاتا ہے یعنی تمام بری مخلوقات اور ان کے برے اثرات۔

اگر ہم گاتاہا کو جو دین زرتشت کے باقیماندہ آثار میں سے اصلی ترین' معتبر ترین اور توحیدی ترین اثر ہے' محور قرار دیں تو دین زرتشت کو خیر و شر کے حیص و بیص میں گرفتار پائیں گے۔ یا یہ کہتے ہوئے پائیں گے کہ موجودہ نظامِ ہستی' احسن نظام نہیں یا یہ کہ موجودہ نظام' حکمتِ بالغہ کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتا اور یہی وہ نکتہ ہے جو زرتشت کو پیغمبروں کی صف سے جدا کردیتا ہے۔

اسی بنیادی خامی اور چند دیگر وجوہات کی بنا پر دین زرتشت ثنویت اور دوگانہ پرستی سے مقابلہ نہ کرسکا۔ یہی سبب تھا کہ زرتشت کے بعد دوگانہ پرستی کا عقیدہ' عالمِ خلقت کے دو منبع' دو سرچشموں اور دو جڑوں پر اعتقاد کی صورت میں تبدیل ہوگیا۔ ساسانی' مزدکی اور سامانی خاندانوں کے عہد میں کہ جو ایران میں مذہب زرتشت کی ایک شاخ مانے جاتے تھے' ثنوی عقائد اپنے عروج پر تھے۔

یہ کہنا یقیناً بجا ہوگا کہ مذہب زرتشت نہ فقط یہ کہ شرک اور ثنویت کو ''گاتاہا'' کی پیش کردہ کمزور اور ضعیف توحید کی حد تک بھی ایرانیوں کے دل سے نہ نکال سکا بلکہ خود بھی اس بے بنیاد اور پوچ عقیدے سے شکست مان کر تحریف کا شکار ہوگیا۔

یہ صرف اسلام ہی تھا جو کئی ہزار سالہ اس باطل عقیدے کو ایرانیوں کے دل و دماغ سے نکالنے میں کامیاب ہوگیا۔ یہ اسلام ہی کی عظیم الشان طاقت اور ایرانیوں کی روح پر ایک نہایت گہرے اثر کا نتیجہ تھا کہ جس نے ان لوگوں کو کہ جن کے رگ و

پے میں ثنویت سرایت کر چکی تھی اس پندار باطل کی قید سے آزاد کرایا۔

یہ عقیدہ ایرانیوں کے افکار میں اس حد تک رسوخ کر چکا تھا کہ ڈومزیل(۱)(DUMEZIL) جیسے مستشرق (orientalist) کو یہ کہنا پڑا "ثنویت (دوگانہ پرستی) ایرانی افکار کی اساس و بنیاد ہے"۔ ایرانی اس بے بنیاد عقیدے کے اس حد تک اسیر تھے کہ اپنے دین میں بھی اس عقیدے کی بنا پر تحریف کر دیا کرتے تھے۔ یقیناً یہ اسلام ہی تھا جس نے مشرک ایرانیوں کو توحید پرستوں میں تبدیل کر دیا۔ ایسے انسان جنہوں نے

الحمد لله الذی خلق السموات و الارض و جعل الظلمات و النور (۲)

کی حقیقت کو درک کیا۔

الذی احسن کل شیء خلقه (۳)

اور رَبُّنَا الَّذِیْ اَعْطیٰ کُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدیٰ (۴)

جیسی حقیقت کو ایمان و ادراک کے ذریعے اس انداز سے سمجھا کہ خدا اور عالم ہستی کے عشق نے انہیں اپنا مجذوب بنا لیا کہ جس کے بعد یہ بول اٹھے:

به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست — عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست(۵)

به حلاوت بخورم زهر که شاهد ساقی است — به ارادت ببرم درد که درمان هم از اوست (۶)

۱۔ قوم آریا کی تاریخ کا ماہر۔

۲۔ سب تعریف خدا ہی کو (سزاوار) ہے جس نے بہت سے آسمان اور زمین کو پیدا کیا اور اس میں مختلف قسموں کی تاریکی اور روشنی بنائی۔ (سورۂ انعام ۔۱)

۳۔ وہ (قادر) جس نے جو چیز بنائی (نک سک) سے خوب (درست بنائی)۔ (سورۂ سجدہ ۔۷)

۴۔ ہمارا پروردگار وہ ہے جس نے ہر چیز کو اس کے لئے (مناسب) صورت عطا فرمائی پھر اسی نے زندگی بسر کرنے کے طریقے بتائے۔ (سورۂ طہٰ ۔۵۰)

۵۔ اس دنیا کو دیکھ کر اس لئے خوش و خرم ہوں کیونکہ یہ جہان سارا کا سارا اسی ذات حق کی بدولت سرسبز و خرم ہے۔ ساری کی ساری ہستی کا عاشق ہوں کیونکہ یہ ہستی اور عالم وجود اسی کی بدولت ہے۔

۶۔ نہایت خوشی سے زہر کو نوش کروں گا کیونکہ خود زہر پلانے والا مجھے دیکھ رہا ہے۔ نہایت خلوص اور تہہ دل سے درد کو چاہوں کیونکہ درمان اور مداوا اسی کی جانب سے ہے۔

اسلام کے بعد ایرانیوں نے نہ صرف یہ کہ شرور کے خالق اور خلقتِ عالم کے سلسلے میں خدا کے رقیب اور شریک کو خیر باد کہا بلکہ ایک مجذوبانہ اور عارفانہ طرزِ تفکر کی بنا پر عالمِ ہستی کی تمام برائیاں ان کی نظر میں بے وقعت ہو کر رہ گئیں۔ یہ انسان کہنے لگا کہ اس عالم میں سرے سے بدی موجود ہی نہیں یا یہ کہ بد وہ شئے ہے جو موجود ہی نہ ہو۔

غزالی کا کہنا ہے: لیس فی الامکان ابدع ممّا کان

''موجودہ نظام عالم سے بہتر نظام کا وقوع پذیر ہونا ممکن ہی نہیں۔''

یہ اسلام ہی کہ تربیت کا اثر ہے جس کے نتیجے میں اس انسان کے افکار اس قدر بلند و اعلیٰ ہو گئے کہ وہ آلام و مصائب جو ایک خاص زاویۂ نگاہ سے برے اور ناپسندیدہ ہیں' ایک پختہ شعور اور عمیق نگاہ کی بدولت اس کے سامنے خوبصورتی اور زیبائی کا مرقع بن گئے۔

خواجہ حافظ شیرازی کہ جنہیں ''لسان الغیب'' کا لقب دیا گیا ہے یقیناً ان کے شایانِ شان ہے' انہوں نے عمیق فلسفی اور عرفانی مسائل کو نہایت فصاحت و بلاغت کے ساتھ کنایوں اور استعاروں کی زبان میں بیان کیا ہے۔ انہوں نے عالمِ ہستی کے بارے میں دو نظریوں یعنی محدود اور عوامانہ نظریہ اور دوسرا وسیع اور بلند نظریہ (یعنی عارفِ واصل کا نظریہ) دونوں کو ذو معنی اور معمہ کے انداز میں توریہ اور ایہام کی زبان استعمال کرتے ہوئے یوں بیان کیا ہے۔

پیر ما گفت خطا بر قلم صُنع نرفت آفرین بر نظرِ پاک خطا پوشش باد

یعنی عارفِ واصل کی محدودیت اور سطحی نظری سے منزہ نگاہ میں' جس میں وہ تمام کے تمام عالمِ ہستی کو ذاتِ حق کی ایک ہی تجلی دیکھتا ہے نیز وہ خطائیں اور نامطلوب مقولے جو ایک محدود اور نچلے زاویۂ نگاہ میں دکھائی دیتے ہیں' عارفِ واصل کی نظر سے محو ہو جاتے ہیں۔ عالمِ ہستی ظلِ حق ہے' ذاتِ حق کا سایہ ہے۔ ذاتِ حق تعالیٰ جمیل علی الاطلاق اور کامل علی الاطلاق ہے۔ حسین و جمیل شئے کا سایہ بھی حسین و جمیل ہی ہوا کرتا ہے۔ ناممکن ہے کہ حسین و جمیل نہ ہو۔ اگر خوبصورت جسم کے کسی ایک عضو کو مذکورہ جسم میں اس کے محلِ وقوع اور بقیہ اعضاء کے تناسب اور جسم کو تشکیل دینے کی حکمت کو مدِ نظر رکھے بغیر دیکھا جائے تو ہم اس عضو کی حکمت' حقانیت اور کمال کو درک نہیں کر پائیں گے اور شاید یہ سوچیں کہ مذکورہ عضو اگر موجودہ شکل و صورت سے مختلف ہوتا تو بہتر تھا۔ لیکن جیسے ہی ہم ایک عمیق نظر کے ساتھ اُسے ایک خوبصورت مجموعے کا حصہ قرار دیتے ہوئے مدِ نظر رکھیں تو اس عضو کے بارے میں ہمارا خیال یکسر تبدیل ہو جائے گا اور ہمارا وہ سابقہ نظریہ جس کے مطابق ہم مذکورہ عضو کو نامناسب اور غلط گردانتے تھے' ہمارے ذہن سے یکسر مٹ جائے گا۔

خواجہ حافظ شیرازی کی طرزِ شعر گوئی یہی ہے کہ وہ تقریباً اپنی تمام غزلوں میں کنایہ و استعارہ اور کبھی کبھی توریہ اور ایہام پر

مبنی مضامین کو ایک اور شعر کے ذریعے واضح کر دیتے ہیں۔ لہٰذا مذکورہ بالا شعر کی بھی انہوں نے اسی غزل میں تشریح کی ہے:

چشم از آینه داران خط و خالش شد
لبم از بوسه ربایان برو دوشش باد

پہلے مصرعے میں ''عین الیقین'' کے مرحلے پر پہنچنے کا اعلان کرتے ہیں؛ جس کے مطابق اگر عالمِ ہستی کو اس کے خدوخال چشم وابرو کا مظہر مانا جائے تو ہر شئے اپنے مقام پر خوبصورت اور حسین ہے۔ لیکن دوسرے مصرعے میں حق الیقین تک پہنچنے کی آرزو کا اعلان کرتے ہیں۔ حافظ شیرازی نے اپنی دیگر غزلوں میں بھی اس امر کو متعدد مرتبہ بیان کیا ہے کہ عارف کی فرہنگ میں؛ حقیقت سے واصل ہونے کے بعد بجز کمال؛ جمال؛ لطف اور خوبصورتی کے کچھ اور نہیں ملتا۔ مثلاً یہ شعر:

روی خوبت آیتی از لطف برما کشف کرد
زین سبب جز لطف و خوبی نیست درتفسیرما

مرا به کارِ جهان هرگز التفات نبود
رخ تو در نظر من چنین خوشش آراست

بنیادی طور سے حافظ کی مانند ہر انسان جو عالم ہستی کو عارفانہ نظر سے دیکھتا ہے؛ کثرتِ فلسفی کے بجائے عرفانی وحدت؛ قانون علیت کے بجائے تجلی اور عقل و وجوب کے بجائے عشق و خوبصورتی کی عینک کے ذریعے اس عالمِ ہستی کو دیکھتا ہے۔ اس عالم کو اسی ذات یکتا و واحد؛ حسین علی الاطلاق کا جلوہ مانتا ہے۔ اس انسان کے افکار کس طرح عمر خیام اور ابوالعلاء معرّی کی مانند ہو سکتے ہیں؟ حافظ نے ''وحدت'' ''جلوہ'' اور ''زیبائی'' جیسے تین مقولوں کو اپنے عارفانہ نظریات کے ہمراہ ان تین اشعار میں نہایت بہترین؛ صریح اور واضح انداز میں بیان کیا ہے۔

عکس روی تو چو در آینه جام افتاد
عارف از پرتوی می در طمع خام افتاد
حسن روی تو به ''یک'' ''جلوه'' که در آینه کرد
این همه نقش در آینه اوهام افتاد
این همه عکس می و نقش نگارین که نمود

"یک" "فروغ" "رخ ساقی" است کہ در جام افتاد (۱)

گذشتہ صفحات پر مذکور اسی غزل کے شعر میں لفظ "خطا پوش" کے استعمال کی وجہ سے بعض حضرات حافظ کے ان اشعار کو سمجھنے میں غلطی کر بیٹھے، کہنے لگے حافظ نے عالمِ خلقت پر اعتراض کیا ہے۔

لیکن یہ حضرات اس نقطے سے غافل ہیں کہ "ایہام" و "توریہ" یعنی ذو معنی جملے یا کلمے کا استعمال کرنا یا ایسے الفاظ کا استعمال کہ جن کے ظاہری معنی مراد و مقصود نہ ہوں علمِ بدیع کے محسنات میں سے ہے۔ اور عرفانی شعراء اس نکتے کو اپنے کلام میں بہت زیادہ استعمال کرتے ہیں۔ مزید برآں خواجہ حافظ کے دیگر اشعار اس امر کی بخوبی شہادت دیتے ہیں۔ لیکن بالفرض اگر حافظ کو عالمِ خلقت پر معترض مان بھی لیا جائے تو کیا یہ ممکن ہے کہ اس پیر و مرشد کے اسقدر احترام، تعظیم اور معتقد ہونے کے باوجود حافظ اسی پیر و مرشد کی نظر کو غلط قرار دیں؟!! کیونکہ پیر کی نظر غلط ہونے کی صورت میں حافظ کے مقصود و مراد معنی یہ ہوں گے کہ مرشد کا یہ دعویٰ کہ قلمِ خلقت میں کوئی خطا نہیں ہوئی جھوٹا ہے اور یہ پیر یا تو چاپلوس ہے یا احمق و سادہ لوح۔

حافظ نے اپنے بعض اشعار میں شر اور برائیوں کے راز کی اصلی تشریح کی ہے۔ یعنی اس عالمِ خلقت کو خوب اور بد میں تقسیم و تجزیہ نہ کرنے کے نظریئے کو نہایت عمدہ انداز میں بیان کیا ہے، جسے ہم مناسب موقع پر بیان کریں گے۔ لہٰذا یہ تصور کہ حافظ شیرازی نے اس شعر میں خلقت پر اعتراض کرتے ہوئے پیر و مرشد کی نظر کو غلط قرار دیا ہے ایک عوامانہ اور سطحی تصور ہے۔

۱۔ اس شعر کے سمجھنے میں یہ غلطی ہوتی ہے کہ پہلے مصرعے میں تو حافظ اس شخص کو اپنا پیر و مرشد کہہ کر اس کی زبان سے یہ جملہ نقل کر رہے ہیں کہ خلقتِ عالم میں قلمِ تخلیق سے کوئی غلطی اور خطا نہیں ہوئی ہے یعنی ہر شئے بہترین خلقت کے ساتھ انجام پائی ہے پھر دوسرے مصرعے میں یہ کہہ رہے ہیں کہ واہ! ہمارے پیر و مرشد کی نگاہ و نظر کے کیا کہنے، اس کی نظر نے ہر خطاء کو چھپا دیا ہے اس کی نگاہ خطا پوش ہے۔ یعنی خطا و خامی ہوگی تب ہی تو نگاہ خطا پوش کہلائے گی۔ لہٰذا پہلے مصرعے میں خطا کا انکار اور دوسرے مصرعے میں خطا کا اقرار وہ بھی پیر و مرشد کی نگاہ و نظر کے بارے میں یہ کھلا تضاد یا پیر کی نظر کا تمسخر ہے۔

جواب یہ ہے کہ شعر کی خوبصورتی ایہام و توریہ میں ہے، ذو معنی بات کرنے میں ہے۔ یعنی اس کی نگاہ و نظر خطا کو چھپا دیتی ہے۔ اس لئے نہیں کہ خطا کا وجود ہے لیکن اس کی نظر خطاء کو چھپا رہی ہے بلکہ اس لئے کہ خطاء معدوم ہے۔ اس لئے چھپی ہوئی ہے، موجود ہونے کے بعد نہیں چھپی۔ اور وہ یوں کہ عالمِ خلقت میں جتنی بھی خامیاں اور نقائص دکھائی دیتے ہیں وہ ایک سطحی اور عامیانہ سوچ کا نتیجہ ہیں۔ اگر پیر و مرشد کی اعلیٰ و ارفع نگاہ کے ذریعے دیکھا جائے تو نچلی سطح پر نظر آنے والی خامیاں اعلیٰ و ارفع نگاہ میں یکسر معدوم ہیں۔ (مترجم)

شیطان:

ممکن ہے یہ تصور کیا جائے کہ اگر زرتشتی مذہب میں ''ثنوی افکار'' یزدان اور اہریمن کی صورت میں موجود ہیں تو اسلام میں بھی خدا اور شیطان پر اعتقاد دو مخالف قوتوں کی صورت میں موجود ہے۔ زرتشت کے عقیدۂ اہریمن اور اسلام کے پیش کردہ تصورِ شیطان میں کیا فرق ہے؟

زرتشتی اور مزدائی مذہب کے اہریمن اور اسلام کے پیش کردہ عقیدۂ شیطان کے معنی و مفہوم میں زمین سے آسمان تک کا فرق ہے۔ یہ بات مختصر سی وضاحت چاہتی ہے۔ اوستائی تعلیمات میں بھی ''انگرہ مینو'' یا اہریمن کا نام ملتا ہے۔ تمام برائیوں' شرور' بیماریوں' درندوں' سانپ بچھو جیسے موذی حشرات الارض اور اسی طرح بنجر زمینوں اور خشک سالی جیسی تمام چیزوں کو اسی کی جانب نسبت دی جاتی ہے۔ ادھر ''آہورامزدا'' کو جو کہ ''خدائے بزرگ'' ہے یا انگرہ مینو کے حریف ''سپنت مینو'' کو ان برائیوں سے پاک اور منزہ گردانا جاتا ہے۔

اوستا کی بعض تعلیمات سے یہ لگتا ہے کہ آہورامزدا کی طرح اہریمن بھی ایک قدیم اور ازلی جوہر ہے اور کسی بھی لحاظ سے ہرگز آہورامزدا کی مخلوق نہیں۔ آہورامزدا نے اگر چہ اہریمن کو دریافت اور کشف ضرور کیا ہے لیکن خلق نہیں کیا۔ ادھر اوستا کی دیگر تعلیمات مخصوصاً ''گاتاہا'' کے مطابق جو کہ اوستا کا سب سے معتبر و مستند حصہ ہے یہ بات بخوبی سامنے آتی ہے کہ آہورامزدا نے دو موجودات کو خلق کیا ایک تو سپنت مینو یا ''مقدس و پاک شعور'' اور دوسرا انگرہ مینو یا خبیث و ناپاک شعور (اہریمن)۔

بہر حال جو چیز اوستا سے سامنے آتی ہے اور زرتشتیوں کا اعتقاد بھی یہی تھا اور ہے کہ دنیاوی مخلوقات دو طرح کی ہیں' خیر و شر۔ خیر وہ اشیاء ہیں کہ جو ہیں اور انہیں ہونا چاہئے ان کا ہونا خیر ہے اور نظامِ عالم کے لئے ان کا وجود بھی ضروری ہے۔ لیکن شرور وہ اشیاء ہیں جو موجود ہیں لیکن انہیں ہونا نہیں چاہئے۔ ان کا وجود عالمِ ہستی کے لئے باعثِ نقص ہے۔ مزید برآں یہ شرور' ہرگز آہورامزدا کی نہیں بلکہ اہریمن کی مخلوقات ہیں۔ اب چاہے خود اہریمن آہورامزدا کی مخلوق ہو یا نہ ہو۔

المختصر یہ کہ اہریمن' اس عالمِ ہستی میں موجود بہت سی اشیاء کا خالق ہے۔ عالمِ ہستی کے ایک حصے پر اس کی سلطنت ہے وہ خود یا تو ایک قدیم اور اصلی جوہر اور آہورامزدا کی ذات میں اس کا شریک و مثل ہے یا اس کی مخلوق ہے' لیکن خالقیت میں تب بھی شریک ہے۔

لیکن عالمِ ہستی کے بارے میں اسلامی نقطۂ نگاہ دنیا اور دنیاوی موجودات کو بنیادی طور سے خیر و شر میں تقسیم نہیں کرتا۔ اس عالم میں ایسی مخلوق خلق ہی نہیں ہوئی جسے خلق نہیں ہونا چاہئے تھا اور تب بھی خلق ہوگئی یا ناموزوں اور معیوب خلق کی گئی ہو۔ تمام اشیاء کو موزوں اور خوبصورت خلق کیا گیا ہے۔ تمام اشیاء' بجائے خود موزوں اور ذات احد کی مخلوق ہیں۔

شیطان کی سلطنت اور قلمرو ''تشریع'' ہے، تکوین نہیں۔ یعنی شیطان کی فرمانروائی تشریعی اور انسان پر عائد کردہ شرعی ذمہ داریوں تک محدود ہے۔ یہ شیطان انسان میں اثر ورسوخ کر سکتا ہے، انسان کے علاوہ کسی دوسری مخلوق میں نہیں۔ یہی نہیں بلکہ انسان پر شیطان کا تسلط بھی محدود ہے۔ کیونکہ وہ صرف انسانی افکار وخیالات پر اثر انداز ہو سکتا ہے، اس کے جسم اور بدن پر نہیں اور اس مقام پر بھی شیطان کی فرمانروائی محدود ہے یعنی انسانی افکار وخیالات پر شیطان کی بالادستی صرف وسوسہ اندازی اور برے خیالات کو ذہن میں ڈالنے کی حد تک ہی محدود ہے۔ قرآن کریم شیطان کے اس کام کو تزئین، تسویل اور وسوسے کا نام دیتا ہے۔ لیکن یہ امر کہ شیطان عالمِ ہستی میں کسی شئے کو تخلیق کرے یا نظامِ تکوین پر کسی قسم کا تسلط رکھ سکے، یعنی ایک عظیم الشان طاقت کی صورت میں انسانی وجود پر قابو پالے اور اسے افعال بدانجام دینے پر مجبور کر سکے، تو یہ تمام چیزیں شیطان کے دائرۂ کار سے باہر ہیں۔ انسان پر شیطان کا قبضہ وہاں تک محدود ہے جہاں تک خود انسان شیطان کے ہاتھ پر بیعت نہ کر لے۔

انه ليس له سلطان على الذين آمنوا و على ربهم يتوكلون انما سلطانه على الذين يتولونه.

(سورۂ نحل۔۱۰۰۔۹۹)

(خلاصۂ ترجمہ) یقیناً باایمان اور خدا پر توکل کرنے والوں پر شیطان کا کوئی تسلط نہیں۔ اس کا تسلط صرف اور صرف انہی لوگوں پر ہے جو خود شیطان کی سرپرستی اور ولایت کو قبول کر چکے ہیں اور قبول کرتے رہتے ہیں۔

قرآن کریم قیامت کے دن، شیطان کی زبانی اس بات کا ذکر کرتا ہے جو شیطان نے اُن معترضین کا جواب دیتے ہوئے کہی جو اُسے اپنی گمراہی کا ذمہ دار ٹھہراتے ہوئے اس پر اعتراض کرتے ہیں۔

و ما كان لي عليكم من سلطان اِلّا أن دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني و لوموا انفسكم. (سورۂ ابراہیم۔۲۲)

(خلاصہ ترجمہ:) میں (دنیا میں) تم پر کسی قسم کی زبردستی اور طاقت نہ رکھتا تھا۔ میری طاقت تو یہاں تک تھی کہ میں نے تمہیں دعوت دی اور تم نے اسے قبول کیا۔ لہٰذا مجھے ملامت نہ کرو بلکہ اپنے آپ کو ملامت کرو۔

شیطان کے انسان پر اس محدود قبضے اور تسلط کی وجہ انسان کو عطا کردہ ''اختیار'' ہے۔ انسان کا مرتبۂ وجودی اس امر کا متقاضی ہے کہ وہ آزاد اور بااختیار رہے۔ ایک بااختیار موجود ہمیشہ اپنے آپ کو ایک دوراہے پر کھڑا پاتا ہے تاکہ اپنے اس کمال اور فعلیت کو حاصل کر سکے جو فقط از روئے اختیار اور آزادانہ انتخاب کے بعد ہی نصیب ہوتی ہے۔

از جهان دو بانگ می‌آید به ضد   تا کدامین را تو باشی مستعد
آن یکی بانگِ نشور اتقیاء   و آن دگر بانگش نفور اشقیاء(۱)

اسلامی جہاں بینی میں، کوئی بھی شئے اور ہستی خلقت وتخلیق کے میدان میں بلاشرکت غیرے اور استقلالاً کسی قسم کا کوئی کردار ادا نہیں کرتی۔ قرآن کریم کسی بھی موجود کے لئے ''استقلال'' کا قائل نہیں۔ عالمِ ہستی میں جو موجود جس کردار کو بھی ادا کرتا ہے وہ فقط مشیت اور ارادۂ بالغۂ الٰہی کے جاری ہونے کا واسطہ بن کر ادا کرتا ہے۔ قرآن، فرشتوں کے بارے میں اس امر کو قبول کرتا ہے کہ ملائکہ، کارِ تخلیق میں مشیتِ الٰہی کے نفاذ کا واسطہ ہیں۔ لیکن شیطان کے لئے حتیٰ اس عہدے کو بھی نہیں مانتا چہ جائیکہ شیطان کو امرِ تخلیق کے سلسلے میں مستقل قرار دے، بالکل اسی طرح سے جیسے کہ اوستا میں اہریمن آہورا مزدا کے مقابل ایک مستقل خالق ہے۔

بنابرایں اسلامی کتب میں شیطان کا ترجمہ ''اہریمن'' یا ''دیو'' ایک فاش غلطی ہے۔ کلمہ شیطان کا مساوی لفظ فارسی زبان میں موجود نہیں لہٰذا دوران ترجمہ اسی لفظ کو لانا چاہیے۔

قرآنی نقطۂ نظر سے شیطان، خداوند تعالیٰ کے مقابلے میں ہرگز ایک مخالف طاقت نہیں۔ شیطان حتیٰ ان ملائکہ کے مدمقابل بھی، مخالف قوت بننے کی طاقت نہیں رکھتا کہ جو باذنِ الٰہی کارِ خلقت میں مصروف اور نفاذِ مشیتِ الٰہی میں مشغول ہیں۔

(اب ذرا جن کے بارے میں گفتگو کر لی جائے) بطور کلی ''جن'' کے بارے میں ہمارے معاشرے کا تصور، قرآنِ کریم کے پیش کردہ تصور سے مختلف ہے۔ قرآن کریم کے مطابق ''جن'' انسان ہی کی مانند ایک مخلوق ہے۔ انسان پر عائد تکالیفِ شرعیہ اس پر بھی عائد ہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ جن ایک غیر مرئی مخلوق ہے۔ لیکن عام افراد کے خیال میں جن فرشتوں کی مانند ہیں۔ قرآن کریم جنوں کو انسانوں کی صف میں قرار دیتا ہے لیکن عوام، فرشتوں کی صف میں جگہ دیتے ہیں۔ نصِ قرآن کے مطابق شیطان نوعِ جن سے تعلق رکھتا ہے۔ اسلامی نظریہ عالمِ ہستی (اسلامی جہاں بینی) کے مطابق ملائکہ نظامِ تکوین کی قوۂ مجریہ ہیں لیکن اس کے برخلاف جنوں کا عالمِ تکوین میں ہرگز ایسا کوئی کردار نہیں۔ اسلامی ادب میں جن کو ملَک کی صف میں قرار دینا اسی غلط تصور کا نتیجہ ہے کہ جو سابقہ زرتشتی تعلیمات کی بنا پر ان کے افکار میں جڑ پکڑ چکا ہے۔

۱۔ اس دنیا سے دو مختلف ومتضاد پکاریں آرہی ہیں۔ صرف اس لئے کہ اے انسان تو خود کونسی پکار کا جواب دینے کے لئے تیار ہے۔ ایک تو زندگی عطا کرنے والی، متقی لوگوں کی پکار اور دوسری اشقیاء کی ہلاکت میں ڈالنے والی پکار۔

اپنے موضوع کی طرف لوٹتے ہیں، عالمِ ہستی کا اسلامی تصور (اسلامی جہاں بینی) زرتشتی، مانوی اور مزدکی جہاں بینی کے برخلاف ایک ہی محور کے گرد گھومتا ہے۔ قرآنِ کریم کے مطابق شیطان اس آیت کا مصداق ہے:

الذی احسن کل شئی خلقه (سورۂ سجدہ۔۷)

اور نیز یہ آیت شیطان کے بھی شامل حال ہے کہ:

ربنا الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدیٰ. (سورۂ طٰہٰ۔۵۰)

شیطان اور شیطانیت کا وجود اور اس کا اضلال بجائے خود ایک مصلحت اور حکمت رکھتا ہے۔ اور اسی حکمت و مصلحت کی وجہ سے شیطان ایک اضافی اور نسبی (RELATIVELY) (COMPARATIVELY) شر ہے۔ حقیقی اور مطلق نہیں۔

سب سے زیادہ تعجب خیز بات تو یہ ہے کہ قرآنی نقطۂ نگاہ سے خود ذاتِ پروردگار ہی نے شیطان کو اضلال اور گمراہ سازی کا عہدہ عطا کیا ہے۔ قرآنِ کریم فرماتا ہے:

و استفزز من استطعت منهم بصوتک و أجلب علیهم بخلیک و رجلک و شارکهم فی الاموال و الاولاد و عدهم و ما یعدهم الشیطن الا غروراً. (سورۂ بنی اسرائیل۔۶۴)

مذکورہ بالا آیت میں خداوند تعالیٰ شیطان کو مخاطب کرتے ہوئے اسے یہ حکم دے رہا ہے کہ:

(خلاصۂ ترجمہ) تو بنی آدم میں سے جس پر اپنی چکنی چپڑی باتوں سے قابو پا سکے، بہکا اور اپنے چیلوں کے سوار اور پیادے کے ذریعے چڑھائی کر اور مال و اولاد میں ان کے ساتھ ساجھا کر لے اور اُن سے وعدے کر اور شیطان ان سے جو وعدے بھی کرتا ہے وہ سوائے دھوکے کے کچھ اور نہیں۔

ادھر دوسری جانب شیطان بھی گویا "عہدۂ اضلال" کو قبول کرنے کا عزم ظاہر کرتے ہوئے یہ اعلان کرتا ہے:

فبما اغویتنی لاقعدن لهم صراطک المستقیم ثم لآتینهم من بین ایدیهم و من خلفهم و عن ایمانهم و عن شمائلهم و لا تجد اکثرهم شاکرین. (سورہ اعراف ۱۷،۱۶)

(خلاصۂ ترجمہ) کیونکہ تو نے مجھے گمراہ کیا لہٰذا میں ضرور تیرے سیدھے راستے پر بیٹھوں گا پھر ان کے آگے سے، ان کے پیچھے سے، داہنے سے اور بائیں سے ان پر آ پڑوں گا اور تو ان میں سے بہتوں کو شکر گذار نہ پائے گا۔

البتہ شیطان کی جانب سے اضلال اور اس کا دائرۂ کار وہیں تک محدود ہے کہ جس کی جانب گذشتہ صفحات میں اشارہ کیا گیا، اس سے زیادہ ہرگز نہیں۔ یعنی شیطان، انسان پر کسی قسم کی زبردستی اور جبر نہیں کر سکتا۔ شیطان کی کارستانیاں فقط "وسوسہ"

''دعوت''،''تزئین''اور''تسویل''تک ہی محدود ہے۔

اس امر کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ ہماری اس بات کا مقصد کہ عالمِ تکوین شیطان کی قلمرو سے خارج ہے' یہ نہیں کہ شیطان عالمِ تکوین میں کسی قسم کا کردار نہیں رکھتا۔ کیا یہ ممکن ہے کوئی مخلوق عالمِ تکوین میں موجود تو ہو لیکن نہ تو کسی قسم کا کردار ادا کرے اور نہ ہی کوئی تاثیر رکھے؟! ہمارا مقصد یہ ہے کہ شیطان' پروردگارِ عالم کے مقابلے میں بعض دیگر مخلوقات کا استقلالاً خالق نہیں۔ اس کے علاوہ عالمِ ہستی کے سلسلہ وار طولی نظام میں' فرشتوں کی مانند کائنات کے انتظام وانصرام میں کسی قسم کا بھی کام اس کے سپرد نہیں کیا گیا۔ مزید برآں وہ انسان پر اتنا تسلط بھی نہیں رکھتا کہ ان کی مرضی کے خلاف اسے کسی کام پر مجبور کرے۔ قرآن کریم کے مطابق شیطان اور جن عالمِ تکوین میں ایک تاثیر ضرور رکھتے ہیں' لیکن اس کے باوجود بھی بطور مجموعی کائنات میں ان کا مرتبہ' انسانی مرتبے سے زیادہ نہیں۔

مذکورہ گفتگو سے ہمارا مقصد یہ ہے کہ قرآن کریم نے شیطان کے موضوع کو اس طرح سے پیش کیا ہے کہ توحید ذاتی پر ذرا سا بھی ضرب نہیں پڑتا اور لیس کمثلہ شیء (سورۂ شوریٰ۔۱۱) کا اصول بھی اپنی جگہ پر مستحکم رہتا ہے۔ اسی طرح توحید خالقیت اور الا لہ الخلق و الامر (سورۂ اعراف۔۵۴) قل اللہ خالق کل شیء (سورۂ رعد۔۱۶) و لم یکن لہ شریک فی الملک (سورۂ بنی اسرائیل۔۱۱۱) جیسے قانون اور اصول بھی اپنی جگہ پر ہر شک وشبے سے پاک رہتے ہیں۔

فلسفیانہ بدگمانی:

مسئلہ شرور کے نتائج میں سے ایک نتیجہ فلسفیانہ بدگمانی ہے۔ بدگمان فلسفی معمولاً مادہ پرست فلسفیوں کے (MATERIALISTIC) طبقے میں نظر آتے ہیں۔ مادہ پرست فلسفی مکتبِ فکر اور فلسفیانہ بدگمانی میں ایک ناقابلِ انکار رابطہ اور ملازمہ موجود ہے۔ کیوں؟ اس لئے کہ مادی فلسفہ ''شرور'' کے مسئلے کو حل کرنے اور اس کا جواب دینے سے قاصر ہے۔

فلسفۂ الٰہی کے نقطۂ نگاہ سے وجود' ہمیشہ خیر کے ہمراہ اور اس کے مساوی ہے۔ اور شر ایک اضافی اور نسبی (COMPARATIVE) امر ہے۔ ہر شر کے پس پردہ ایک خیر مخفی ہے۔ لیکن مادی مکتبِ فکر میں ایسا کوئی نظریہ وجود نہیں رکھتا۔

دنیا کے بارے میں بدگمانی انسان کو رنج وغم میں مبتلا کر دیتی ہے۔ نہایت تکلیف دہ امر ہے کہ انسان' دارِ دنیا کو احساس

۱۔ شیطان کے موضوع پر مزید معلومات کے لئے رجوع کریں" تفسیر المیزان" جلد ۸ سورۂ اعراف کی پہلی آیت کے ذیل میں۔ اور شہید مطہریؒ کی کتاب خدمات متقابل اسلام وایران۔

ادراک اور ہدف و مقصد سے عاری سمجھے۔ وہ انسان جو اپنے آپ کو اس دنیا کی آغوش میں پلنے والا ایک چھوٹا سا بچہ سمجھتا ہے، اپنی زندگی کا ایک مقصد بھی رکھتا ہے لیکن جب اسی انسان کو یہ خیال آتا ہے کہ وہ عالمِ ہستی جس نے مجھے اور میری فکر کو وجود بخشا' بامقصد زندگی گذارنے کا سبق سکھایا' وہی عالمِ ہستی خود کسی مقصد اور ہدف کے تحت وجود میں نہیں آیا' تو نہایت سراسیمگی کے عالم میں کانپنے لگتا۔ جس کی سوچ یہ ہو کہ جہانِ ہستی میں عدل ناپید ہے' نظامِ کائنات میں تبعیض اور ظلم ہے۔ ایسے انسان کو اگر دنیا کی تمام نعمتیں بھی مل جائیں تب بھی وہ بدگمان اور افسردہ ہی رہے گا۔

اپنے اور بنی نوعِ انسان کے آرام' آسائش اور خوشبختی کے لئے ایسے انسان کی تمام کوششیں' امید' امنگ اور شور و شعف سے ہمیشہ عاری ہوا کرتی ہیں۔ جب کائنات کی بنیاد ظلم و ستم پر ہو تو پھر عدل و انصاف کی طلب و کوشش بے معنی ہے۔ جب تمام کائنات بے مقصد و بے ہدف ہے تو چراغ سحری کی مانند انسانوں کا مقصد و ہدف کی بات کرنا حماقت ہے۔

صاحبانِ ایمان کا بہترین آرام' آسائش اور ذہنی سکون کے ساتھ زندگی بسر کرنے کا یہی راز ہے کہ یہ لوگ عالمِ ہستی کو ہدف' مقصد' علم اور حکمت سے مملو پاتے ہیں سرگشتہ' پریشان اور اونگھتا ہوا احمق نہیں۔ ان کی نظر میں نظامِ عالم کی بنیاد عدل ہے اور خود حق و اہلِ حق کا حامی ہے' ستم اور ستمگر کا نہیں۔ اور نہ ہی یہ نظام لاابالی اور بے پرواہ ہے۔ توحید پرست برائیوں اور شرور کے سلسلے میں معتقد ہیں کہ کوئی بھی شئے بنا حساب و کتاب کے نہیں۔ اس دنیا کی تکالیف یا تو عادلانہ پاداش ہیں یا بامقصد اور باعثِ ثواب امتحان۔

لیکن ایمان سے محروم انسان کیا کرتے ہیں؟ ان کا دل کس چیز سے خوش رہتا ہے؟ جواب یہ ہے کہ یہ لوگ نجات کا راستہ خودکشی میں ڈھونڈتے ہیں اور بقول انہی میں سے ایک کے "موت کو نہایت جرأت اور بہادری سے گلے لگاتے ہیں۔"

ادارۂ صحت اقوامِ متحدہ (W.H.O) نے اسی سلسلے میں اعداد و شمار جاری کئے ہیں' جس کے مطابق خودکشی کرنے والوں کی تعداد خصوصاً روشن فکر لوگوں میں روز بروز بڑھتی جا رہی ہے۔ اس رپورٹ کے مطابق یورپ کے آٹھ (۸) ممالک میں خودکشی کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ انہی آٹھ ممالک میں سے ایک ملک سوئٹزرلینڈ ہے جو ہمارے لوگوں کے خیال میں آرام و آسائش کا نمونہ ہے۔ اس رپورٹ میں کہا گیا ہے کہ خودکشی کے ذریعے واقع ہونے والی اموات فہرست میں تیسرے نمبر پر ہیں۔ یعنی سرطان سے بھی زیادہ لوگ' خودکشی کے ذریعے موت کے گھاٹ اتر جاتے ہیں۔ افسوس یہ ہے کہ خودکشی کا رواج اَن پڑھ سے زیادہ تعلیم یافتہ طبقے میں پایا جاتا ہے۔

اسی رپورٹ میں یہ بھی آیا ہے کہ ترقی پذیر یورپی ممالک میں کہ جن سے ایمان آہستہ آہستہ رخصت ہوتا جا رہا ہے، خودکشی کی تعداد بیشتر ہے۔ مغربی جرمنی میں ہر سال ساٹھ ہزار انسان خودکشی کے مرتکب ہوتے ہیں۔ ان میں سے بارہ ہزار مر

جاتے ہیں اور بقیہ کو بچا لیا جاتا ہے۔ یہ ہے ان لوگوں کی زندگی جو خدائے علیم رب العالمین پر ایمان سے ہاتھ دھو بیٹھے ہیں۔

خودکشی کی متعدد وجوہات ذکر کی گئی ہیں' جیسے طلب توجہ' عشق میں ناکامی' معاشرتی اور اقتصادی حریفوں سے شکست' غربت' نشہ' اظہار رائے پر پابندی' زندگی اور دنیا کو ہیچ و پوچ سمجھنا۔ لیکن ان تمام وجوہات کی صرف ایک وجہ ہے اور وہ ہے ایمان کا فقدان۔ ولیم جیمز (WILLIAM JAMES) ''دین وروان'' کے نام سے فارسی میں ترجمہ شدہ کتاب کی پہلی فصل میں ایک مادہ پرست ''مارک اورول'' نیز نطشے اور شوپنہاور کے بارے میں یوں رقمطراز ہے۔

''مارک اورول کی تحریر میں تلخی کا عنصر ہے جس کی بنیاد غم واندوہ ہے۔ اس کی فریاد اس سور کی مانند ہے جو خنجر تلے چیختا چلاتا ہے۔ نطشے اور شوپنہاور کی روحی حالت یہ ہے کہ اپنی بدمزاجی کے باعث دانتوں کو پیستے ہوئے نظر آتے ہیں۔ ان دو جرمن نژاد فلسفیوں کی تلخ فریادیں انسان کو اس چوہے کی یاد دلاتی ہیں جو جاں کنی کے عالم میں چلا رہا ہو۔ ان دونوں کی تحریر میں زندگی کی مشقتوں اور تکلیفوں کا آلائش سے پاک وہ مفہوم جو مذہب سکھاتا ہے' ہمیں نظر نہیں آتا۔'' (۱)

نطشے نے جسے ولیم جیمز ایک بدگمان فلسفی کے نام سے یاد کرتا ہے' ایک فلسفی نظریئے کو پیش کیا ہے جو ''اصالتِ طاقت'' کے نام سے مشہور ہے۔

''نرم دلی اور رحم کو دور پھینک دینا چاہئے۔ رحم دلی بے چارگی کا نتیجہ ہے' فروتنی اور فرمانبرداری پستی ہے۔ حلم' بردباری' درگذر اور چشم پوشی کی بنیاد کاہلی اور بے ہمتی ہے..... ہوئی وہوس کی مخالفت کیوں؟ ہوٰی وہوس کو تو پروان چڑھانا چاہئے۔ کسی اور کی پرستش کس بنا پر؟ خود اپنی ذات کو چاہنا چاہئے' اور خود پرست بننا چاہئے۔ کمزور اور لاغر کو اپنی موت آپ مرنے کے لئے چھوڑ دینا چاہئے۔'' (۲)

ایسے افکار ونظریات نے' نطشے کی نظر میں عالم طبیعت کو خود بخود ایک ایسے زندان میں تبدیل کر دیا' جس میں وہ خود قید تھا۔ عمر کے آخری حصے میں انہی نظریات کے نتائج اس کی ذات سے چمٹ گئے۔ انہی ایام میں اپنی بہن کو لکھے ہوئے خط میں لکھتا ہے:

''وقت گذرنے کے ساتھ ساتھ زندگی گذارنا کٹھن ہوتا جا رہا ہے۔ ان برسوں میں کہ جب بیماری کی وجہ سے مجھ پر غم وافسردگی کا غلبہ تھا تب بھی میں اتنا پرغم اور ناامید نہ تھا۔ کیا ہوا ہے؟ ہوا وہی جو ہونا چاہئے تھا۔ لوگوں

۱،۲ سیر حکمت در اروپا، جلد ۳

سے اختلاف کی بنا پر مجھ پر سے ان کا اعتماد اٹھ گیا۔ اب ہم یہ سمجھ رہے ہیں کہ دونوں غلطی پر تھے۔ خدایا! میں آج کس قدر تنہا ہوں! کوئی نہیں جس کے ساتھ مل کر ہنس سکوں۔ ایک کپ چائے پی لوں، کوئی نہیں جو میرے ساتھ دوستانہ محبت کا اظہار کر سکے۔" (۱)

شوپنہاور کہ جس کا ذکر ولیم جیمز نے کیا ہے اس کا کہنا یہ ہے:

"زندگی بنیادی لحاظ سے رنج و تکلیف ہے۔ لذت و خوشی جو در حقیقت درد کے دور کرنے کا نام ہے، بجائے خود ایک عمل نہیں بلکہ رد عمل ہے۔ جو جاندار حیات کے جتنے بلند مرتبے پر ہے اس کو درپیش تکالیف بھی اتنی ہی زیادہ ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ اس کا احساس زیادہ ہے۔ گذرے ہوئے مصائب کو زیادہ یاد رکھ سکتا ہے اور آنے والے آلام و مصائب کی پیشین گوئی کر سکتا ہے۔ ایک لمحے کی خوشی عمر بھر کے غم کا سامان ہے۔ شادی نہ کر کے ایک طرح کی تکلیف میں رہو گے اگر کر لو تو ہزاروں تکلیفیں لپٹ جائیں گی۔ عشق بہت بری بلا ہے۔ لوگوں کے خیال میں عورت کا ساتھ ہونا سکون و سرور کا باعث ہے جبکہ در حقیقت غموں کی آماجگاہ ہے۔ لوگوں کے ساتھ گھل مل کر رہو مشکل میں گرفتار اگر نہ رہو زندگی سے بیزار۔ بندگی جس آور اور خداوندی درد آور مختصر یہ کہ جب تک دم میں دم ہے مشکلات سے کمر خم ہے۔ زندگی جاں کنی کے عالم کا نام ہے بلکہ ایسی موت کی مانند ہے جس کی آمد میں لحظہ بہ لحظہ تاخیر ہوتی جا رہی ہے۔ اور آخرکار اجل آ پہنچتی ہے وہ بھی ایسی حالت میں کہ انسان اپنی زندگی سے نہ کوئی فائدہ اٹھا سکا اور نہ ہی کوئی مفید نتیجہ نکال سکا۔" (۲)

عالم اسلام میں بھی کچھ نہ کچھ ایسے افراد تھے اور ہیں جو پوری دنیا کو اندھیرے میں ڈوبا ہوا پاتے ہیں اور نظام قدرت میں رونما ہونے والے واقعات و حوادث کے سامنے چڑچڑے پن اور غیض و غضب کا مظاہرہ کرتے ہیں اور بقول ولیم جیمز ان کی باتیں دانت پیسنے سے مشابہت رکھتی ہیں۔ مشہور عرب شاعر اور فلسفی ابوالعلاء معرّی اور خیام شاعر اسی طبقے سے تعلق رکھتے ہیں۔ ہم نے خیام کے نام کے ساتھ شاعر کا اضافہ اس لئے کیا ہے کیونکہ ماہرین کے مطابق بدگمانی پر مبنی معروف اشعار اس خیام کے نہیں جو فلسفی اور ماہر ریاضیات ہے۔ جو مسائل شاعر کے لئے حیرت، رنج اور آہ و زاری کا باعث ہیں، فلسفی خیام کے لئے حل ہو چکے ہیں۔ (۳)

ہمارے زمانے میں یورپیوں کی تقلید اور بعض دیگر وجوہات کی بنا پر کہ جن کے ذکر کا اس وقت موقع نہیں، ایسے مصنفین وجود میں

۱،۲۔ سیر حکمت در اروپا، جلد ۳۔

۳۔ رجوع کریں "خدمت متقابل اسلام و ایران" میں "خدمات فلسفی ایرانیان بہ اسلام کے موضوع کے ذیل میں۔

آئے ہیں جو زہر آلود تحریروں کے ذریعے نوجوانوں کی روح کو بری طرح تباہ کر رہے ہیں ان کو زندگی سے بے رغبت اور خودکشی کی جانب لے جا رہے ہیں۔ مستزاد برایں ایسے مصنفوں کی معلوم اور نامعلوم دونوں عوامل کی جانب سے حوصلہ افزائی بھی کی جا رہی ہے۔ نیز ان کی تعداد میں روز بروز اضافہ بھی ہو رہا ہے۔ صادق ہدایت اسی طبقے سے ہے۔ اس کی تحریریں اسی طبقے سے تعلق رکھتی ہیں جن کے نوشتہ جات بقول ولیم جیمز کے خنجر تلے چیخنے والے سور یا جاں کنی کے عالم میں مبتلا چوہے کی چیخوں کی مانند ہیں۔

نطشے، شوپنہاور، ابوالعلاء معری اور خیام کے مقابلے میں مثبت سوچ رکھنے والے پرامید فلاسفہ وحکماء بھی ہیں یا یوں کہیے کہ اکثر حکمائے الٰہی اسی طبقے سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس طبقے کے ترجمان عظیم عارف، مولانا روم ہیں۔ ان کے تمام کلام میں عشق، شور وشعف اور حال نظر آتا ہے۔ اس بزرگ عارفانہ شاعر کی نظر میں انسان خوشی، لذت اور سعادت کا مخزن ہے۔ لیکن ایک شرط کے ساتھ اور وہ یہ کہ اس خداداد مخزن سے صحیح استفادہ کرے۔ دنیا میں کوئی غم ایسا نہیں جسے لذت وخوشی میں تبدیل نہ کیا جا سکے۔ جناب رومی ایسے انسانوں کی تحقیر اور مذمت کرتے ہیں جن کی نظر میں لذت وخوشی یا تو صرف بادہ کشی سے مل سکتی ہے یا جنسی تقاضوں کی تکمیل سے یا محفل سماع سے۔ انسان کو مخاطب کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

بادہ کاندر خم همی جوشد نهان ‏‏ ز اشتیاق روی تو جوشد چنان
ای همه دریا! چه خواهی کردنم؟ ‏‏ وی همه هستی! چه می جوئی عدم؟!
تو خوشی و خوب کان هر خوشی ‏‏ تو چرا خود منّت بادہ کِشی؟
تاج کرّمنا است بر فرقِ سرت ‏‏ طوق اعطیناک آویز برت
علم جوئی از کتبهای فسوس؟! ‏‏ ذوق جوئی تو ز حلوای سبوس؟!
می چه باشد یا جماع و یا سماع ‏‏ تا تو جوئی ز ان نشاط و انتفاع؟!
آفتاب از ذره کی شد وامخواه؟ ‏‏ زهره ای از خمره کی شد جام خواه؟ (۱)

۱۔ وہ شراب جو کوزہ گل میں مخفی جوش کھا رہی ہے، اے انسان! تیرے اشتیاق میں اس طرح سے اس میں ابال آ رہا ہے کہ گویا وہ تجھ سے مخاطب ہو کر کہہ رہی ہے۔ تو خوش ہے اچھا ہے ہر خوشی کی معدن ہے۔ پس کیا سبب ہے کہ تو خوشی حاصل کرنے کی خاطر بادہ خواری کا احسان لے رہا ہے۔ تیرے سر کرّمنا کا تاج ہے۔ تجھ پر اعطینا ک کا گلوبند آویزاں ہے۔ افسوس ادھر اُدھر کی کتابوں میں علم تلاش کرتا پھر رہا ہے۔ بھوسی کے حلوے سے لذت طعام کا خواہشمند ہے؟! شراب، جنسی لذت اور سماع کی آخر کیا حیثیت ہے کہ تو ان سے کیف وسرور حاصل کرنا چاہتا ہے؟! (مترجم)

مولانا روم ہی ہیں جن کا کہنا ہے:

عاشقم بر لطف و بر قہرش بہ جد ای عجب من عاشق این ہر دو ضد (۱)

سعدیؔ حافظ اور دیگر عرفانی شعراء نے اسی راہ کو طے کیا ہے۔ بعض ذو معنی الفاظ حافظ کے کلام میں دکھائی دے جاتے ہیں لیکن ان شعراء کی فکری زبان سے واقف حضرات جانتے ہیں کہ ان شعراء کے مکتبِ فکر میں نیکی اور پاکیزگی کے علاوہ کچھ اور نہیں۔ یہ فقط عرفان وتصوف ہی سے مخصوص نہیں بلکہ ہر صاحبِ ایمان کی یہی خصوصیت ہے۔ ایمان کا فقدان ایک طرح کا نقص ہے جو اپنے مقام پر انسانی شخصیت میں توازن وتعادل کو بگاڑ دیتا ہے۔ اور یہی عدم توازن آلام ومصائب کا باعث ہے۔ یہ ایمان ہی کی طاقت ہے جو اشیاء کو تبدیل وتغیر کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے اور رنج وغم کو لذت وسرور میں تبدیل کر دیتی ہے۔

اسلام کی آغوش میں تربیت شدہ افراد مصیبت کے وقت اس حقیقت کو ہمیشہ اپنے پیش نظر رکھتے ہیں کہ "ہم سب مملوکِ خدا ہیں اور ہماری واپسی اسی کی جانب ہے۔" (۲)

ایسی ہی ایک شخصیت سے متعارف کروانے کے لئے ہم رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے صحابی اور ان کی بیوی کا واقعہ درج کر رہے ہیں:

یہ ابوطلحہ کا ذکر ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اصحاب میں سے ہیں۔ ان کی بی بی مومنہ خاتون تھیں' نام امِ سلیم تھا۔ ان دونوں کا ایک بیٹا بھی تھا جسے یہ دونوں چاہتے تھے۔ لیکن ابوطلحہ بیٹے کو بہت زیادہ چاہتے تھے۔ بیٹا بیمار ہوا اور بیماری شدید ہوتی چلی گئی۔ یہاں تک کہ امِ سلیم سمجھ گئیں کہ وقتِ آخر ہے۔

کہیں ابوطلحہ بیٹے کو دم توڑتا دیکھ کر جزع وفزع نہ کریں۔ اس لئے امِ سلیم نے کسی بہانے سے شوہر کو رسول اکرمؐ کی خدمت میں روانہ کر دیا چند لمحوں کے بعد بیٹے نے دم توڑ دیا۔

امِ سلیم نے میت کو کپڑے میں لپیٹ کر کمرے میں چھپا دیا تمام گھر والوں سے کہہ دیا کہ کوئی بھی شخص ابوطلحہ کو بیٹے کی موت کی خبر نہ دے۔ پھر کھانا تیار کیا' اپنے کو سنوار کر عطر لگایا۔ کچھ دیر بعد ابوطلحہ واپس آئے اور آ کر کھانا مانگا۔ امِ سلیم نے پہلے سے تیار شدہ کھانا پیش کیا۔ دونوں نے کھانا کھایا اور پھر مقاربت کی۔ ابوطلحہ پرسکون ہو گئے۔ امِ سلیم نے کہا: مجھے تم سے ایک بات پوچھنی ہے' جواب دیا پوچھو۔ بیوی نے کہا اگر میں تمہیں یہ اطلاع دوں کہ ہمارے پاس ایک

۱۔ پروردگار کے جلال وجمال دونوں کا حقیقتاً عاشق ہوں' کتنی عجیب بات ہے کہ میں ان دونوں متضاد اشیاء کا عاشق ہوں۔ (مترجم)

۲۔ اَلَّذِينَ اِذَا اَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّا اِلَيْهِ رَاجِعُونَ. (بقرہ۔۱۵۶)

امانت تھی اور ہم نے وہ امانت اس کے مالک کو لوٹا دی تو کیا تم ناراض ہو جاؤ گے؟

ابوطلحہ نے کہا: نہیں ہرگز نہیں' ناراضگی کی کیا بات ہے؟ امانت کو تو لوٹانا ہی چاہئے۔ ام سلیم نے کہا: سبحان اللہ! اب میں تمہیں یہ اطلاع دے رہی دوں کہ خدا نے ہمارے بیٹے کو جو اس کی امانت تھا ہم سے واپس لے لیا ہے۔

ابوطلحہ نے یہ بات سنی تو بل کر رہ گئے اور کہا: بخدا مجھے باپ ہونے کے ناطے تجھ سے زیادہ صبر و ضبط کا مظاہرہ کرنا چاہئے کہ تو ماں ہے۔ یہ صحابی اٹھا' غسل کے بعد دو رکعت نماز ادا کی اور رسول اکرمؐ کی خدمت میں حاضر ہو کر شروع سے آخر تک سارا ماجرا بیان کیا۔

آپؐ نے فرمایا: خدا تم کو برکت سے ملحق کرے اور تمہیں پاکیزہ نسل نصیب کرے۔ خدا کا شکر ادا کرتا ہوں کہ جس نے میری امت میں صابرۂ بنی اسرائیل کی مثال قرار دی۔'' (۱)

یقیناً یہ ایمان اور مذہب ہی ہے جو مشقت اور تکلیف کو اجر و ثواب کا باعث بلکہ لذت و خوشی اور سعادت کا مجموعہ بنا دیتا ہے۔

ولیم جیمز کی اسی کتاب میں مذہب اور اخلاقِ محض (بغیر کسی مذہب کے اخلاق کا تصور) کے بارے میں کہتا ہے:

''مذہب یا اخلاق کی بنیاد یہ ہے کہ ہم عالمِ ہستی کو کس انداز سے دیکھتے اور سمجھتے ہیں؟ آیا اس کائنات اور نظامِ ہستی کو سراپا صعوبت اور رنج دیکھتے ہیں' اس کے بعض مقولوں کو قبول اور بعض کو مسترد کرتے ہیں؟ یا اس کے برعکس پوری کائنات کو خندہ پیشانی اور گرمجوشی سے ایک ایسے قلب کے ساتھ خوش آمدید کہتے ہیں جو عشق و محبت سے مملو ہے؟ اخلاقِ محض' اپنی معلومات اور علم کی بنا پر کائنات پر حاکم کلی قوانین کی اطاعت کرتا ہے' لیکن یہ اطاعت بوجھل اور حزن و ملال کے ہمراہ ہے' اس کے دل میں کوئی گرمجوشی اور جوش و جذبہ نہیں۔ یہ احساس ہمیشہ اسے اپنی گرفت میں رکھتا ہے کہ کائنات کے قوانین ایک کڑے شکنجے کی مانند اس کی گردن کو جکڑے ہوئے ہیں۔ لیکن اس کے برعکس مذہب اس بے روح' جذبات سے عاری اور پُر غم اطاعت کے بجائے اُس پُر جوش اور شور و شعف سے بھرپور اطاعت کو لے آتا ہے جو زندگی کو لطف' شوق' پُر خلوص اور بانشاط کر دیتی ہے' عالمِ ہستی کا جانِ جاناں کہ جس کے سامنے رواقی فلسفی جھکتا ہے' صرف احترام و تعظیم چاہتا ہے۔ لیکن مسیحی پروردگار (مذہبی تصورِ پروردگار) محبت اور عشق کا خواہاں ہے۔ یہی وہ جگہ ہے جہاں ہم دیکھتے ہیں کہ یہ دو طبقے' دو مختلف قسم کے جذبات اور احساسات کے سائے میں ایک دوسرے کے مد مقابل قرار پاتے ہیں۔ ایک کے جذبات قطبی سرما کی مانند ہیں تو دوسرے کے احساسات استوائی گرما کے مشابہ۔

۱۔ بحار الانوار جلد ۱۸ صفحہ ۲۲۷، احکام اموات، باب "ذکر صبر الصابرین" کے ذیل میں۔

اگرچہ ان دونوں طبقوں کے طرزِ تفکر کا نتیجہ ایک ہی نکلتا ہے اور وہ ہے بناچوں چرا کے سرِ تسلیم خم کر دینا''۔

ادائے عارفانہ یا اعتراض:

شرور پر گفتگو یا ان کے وجود پر اعتراض' ہمارے ادب کے اہم حصے کو تشکیل دیتا ہے۔ شعراء نے یا تو از راہِ تفنن طبع یا حقیقی معنوں میں اس میدان میں طبع آزمائی کی ہے۔ البتہ وہ تمام باتیں جو اس سلسلے میں کی گئی ہیں' حقیقتاً عالم خلقت پر تنقید یا اعتراض قرار نہیں دی جاسکتیں۔ یہ باتیں زیادہ تر از روئے مزاح یا اصطلاحاً شعر کا محور بنتی ہیں۔ ان میں سے بعض باتوں کو ''ناز وادائے عارفانہ'' میں سے شمار کیا جاسکتا ہے۔ خیام سے منسوب رباعیوں میں اس طرح کے اشعار بہت زیادہ ملتے ہیں۔ جیسا کہ ہم نے پہلے بھی یہ کہا کہ یہ امر یقینی نہیں کہ یہ اشعار فلسفی خیام کے ہوں۔ وہ موضوعات جو شاعر خیام کے یہاں بصورت اعتراض یا سوال ملتے ہیں' فلسفی خیام کے لئے حل شدہ ہیں۔ بنا بر ایں یہ اشعار یا تو حکیم خیام کے نہیں اور اگر ہیں تو یا از روئے مزاح ہیں یا سطحی دیندار افراد کو زچ کرنے کی خاطر کہے گئے ہیں یا ''نازِ عارفانہ'' کا مصداق ہیں۔ بہر حال خیام سے منسوب رباعیوں میں ملتا ہے:

اجرام کہ ساکنان این ایوان اند — اسبابِ تردد خردمندان اند
هان تا سر رشتهٔ خرد گم نکنی — کانان که مدبر اند سرگردان اند

افلاک که جز غم نفزایند دگر — ننهند بجا تا نربایند دگر
نا آمدگان اگر بدانند که ما — از دهر چه می کشیم نایند دگر

چون حاصل آدمی درین شورستان — جز خوردن غصه نیست تا کندن جان
خرم دل آنکه زین جهان زود برفت — وآسوده کسی که خود نیامد به جهان

ای چرخ فلک خرابی از کینهٔ توست — بیداد گری شیوهٔ دیرینهٔ توست
ای خاک اگر سینهٔ تو بشکافند — بس گوهر قیمتی که در سینهٔ توست

چرخِ فلک پر یہ تمام اعتراضات اور سب وشتم درحقیقت ان سے اعلیٰ ایک ہستی پر ہیں کیونکہ فلک و آسمان کے ہاتھ میں تو کچھ نہیں۔ وہ ٹیڑھا پن اور کجروی کہ جس کا الزام ان افلاک پر لگایا جارہا ہے' ان کی اپنی مرضی سے نہیں۔ شاید اسی بناء پر حدیث میں آیا ہے:

لا تسبّوا الدهر فان الدهر هو الله (۱)

زمانے اور وقت پر سب وشتم نہ کرو کیونکہ زمانہ خدا ہے۔

اسی طرح سے یہ رباعیاں بھی اسی سے منسوب ہیں۔

دارنده که ترکیب طبائع آراست
از بهر چه افکندش اندر کم و کاست
گر نیک آمد، شکستن از بهرچه بود؟
ور نیک نیامد این صور عیب که راست

ترکیب پیاله ای که درهم پیوست
بشکستن آن روا نمی دارد مست
چندین قد سر و نازنین و سرور ست
از بهر چه ساخت وز برای شکست؟

جامی است که عقل آفرین می زندش
صد بوسه ز مهر بر جبین می زندش
این کوزه گرد هر چنین جام لطیف
سازد و باز بر زمین می زندش

ناصر خسرو وہ شاعر ہے جسے واقعی فلسفی کہا جا سکتا ہے۔ یہ شاعر ایک طرف تو نکتہ سنج ہے اور دوسری طرف اپنے طرز تفکر اور فلسفے کی بنیاد پر مذکورہ بالا اعتراض سے کہیں بالاتر ہے۔ مزید برآں اس کے مذہبی اعتقادات نہایت مدلل اور برہانی ہیں لہٰذا وہ اپنے عقائد کی بنا پر بھی زبانِ اعتراض نہیں ہلا سکتا۔ بایں ہمہ اس کے دیوان میں ایسے اشعار ملتے ہیں۔ اب یا تو ان اشعار کو مزاح پر مبنی جانا جائے یا "نازِ عارفانہ" و "ادائے درویشانہ" کے حساب میں ڈال دیا جائے۔ اسی طرح کے اشعار میں کہتا ہے:

بار خدا اگر ز روی خدائی
طینت انسان همه جمیل سرشتی
چهرهٔ رومی و صورت حبشی را
مایهٔ خوبی چه بود و علت زشتی؟
طلعت هند و روی ترک چرا شد
همچو دل دوزخی و روی بهشتی؟
از چه سعید اوفتاد و از چه شقی شد
زاهد محرابی و کشیش کنشتی؟
چیست خلاف اندر آفرینش عالم
چون همه را دایه و مشاطه تو گشتی؟
گیرم دنیا بی محلی دنیا
بر گر هی خربط و خسیس بهشتی

۱۔ اس حدیث کی صحیح توجیہ یہ ہے کہ زمانے پر تنقید اس نظام کائنات اور خدا پر تنقید ہے۔ لیکن بعض دانشوروں کا کہنا ہے کہ یہ حدیث زروانیہ نے گھڑی ہے جو حقیقتاً اس بات کے معتقد تھے کہ زمانہ ہی خدا ہے۔ (مصنفؒ)

نعمت منعم چراست دریا دریا؟ محنت مفلس چراست کشتی کشتی؟

ناصر خسرو کا ایک طویل اور مشہور قصیدہ ہے جس کا آغاز اس شعر سے ہوتا ہے۔

الٰهی طول و عرض عالمت را توانی در دل موری کشیدن

اسی قصیدے میں کہتا ہے:

همه جور من از بلغاریان است کز آن آهم همی باید کشیدن
گنه بلغاریان را نیز هم نیست بگویم گر تو بتوانی شنیدن
خدایا راست گویم فتنه از تو است ولی از ترس نتوانم چغیدن
لب و دندانِ ترکانِ ختا را نبایستی چنین خوب آفریدن
که از دست و لب و دندانِ ایشان بدندان دست و لب باید گزیدن
به آهو می کنی غوغا که بگریز به تازی می زنی هی بر دویدن

بعض اہلِ فن کا کہنا ہے کہ یہ قصیدہ ناصر خسرو کا نہیں کسی اور کا ہے جو اس سے منسوب کر دیا گیا ہے۔

تقریباً چالیس برس پہلے ایک شیرازی شاعر نے اسی موضوع پر قصیدہ لکھا اور اس قصیدے کا جواب دینے پر ایک مقابلہ رسالہ ''اخگر'' میں مرحوم کرنل اخگر کی طرف سے شروع کیا گیا۔ اہلِ ذوق وادب سے اس سلسلے میں اظہارِ رائے کی درخواست کی گئی۔ ملک کے گوشہ وکنار سے عالم وعامی، مرد وزن سب نے اس مقابلے میں شرکت کی۔ بعض نے نظم اور بعض نے نثر کے ذریعے جواب دیا اور بعض نے شاعر کی تائید کی۔ یہ تمام مواد ''اسرارِ خلقت'' نامی کتاب میں مرحوم کرنل اخگر کی طرف سے شائع ہوا۔

یہ جوابات کس علمی پائے کے تھے؟ حقیر اس سلسلے میں کسی قسم کی رائے کا اظہار نہیں کرنا چاہتا۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ بعض فضلاء نے اپنے جواب میں لطیف ودلچسپ نکات بیان کیے۔

دوسرا باب

مشکل کا حل

اسلامی فلسفہ:

نظامِ احسن اور شرور کا مسئلہ اسلامی فلسفے کے اہم ترین مسائل میں سے ہے۔ اور جیسا کہ ہم نے کتاب کے پہلے حصے میں وضاحت کی کہ یہی مسئلہ مشرق و مغرب میں ثنوی، مادیگری اور بدگمانی و بدبینی جیسے فلسفی مکاتبِ فکر کی پیدائش کا باعث بنا۔ شاید ہی کوئی ایسا فلسفی ہو جو اس مسئلے کو زیرِ بحث نہ لایا ہو۔ مشرقی و مغربی فلاسفہ نے برائیوں اور شرور کے اشکال پر غور ضرور کیا ہے۔ لیکن جہاں تک میرے مطالعے کا تعلق ہے تو یہ کہوں گا کہ مغربی فلسفی اس مسئلے کا تسلی بخش حل تلاش نہ کر سکے۔ لیکن اسلامی فلاسفہ اس مسئلے کو زیرِ بحث لائے اور اس کے جواب سے بخوبی عہدہ برآ ہوتے ہوئے ایک اہم راز سے پردہ اٹھانے میں کامیاب ہو گئے۔

نہایت بجا ہوگا اگر ہم مشرقی فلسفۂ الٰہی کے بارے میں اس مقام پر ایک جملہ کہہ کر اس مکتبِ فکر کو خراجِ تحسین پیش کریں۔ مشرقی حکمتِ الٰہی وہ عظیم اور گرانبہا سرمایہ ہے جو اسلام کی تابناک کرنوں کے ذریعے وجود میں آیا اور بنی نوعِ انسان کو تحفے میں ملا۔ لیکن افسوس کہ انگشت شمار افراد ہی اس عظیم و گرانبہا سرمائے سے عمیق آشنائی رکھتے ہیں اور یہی نہیں بلکہ نادانوں اور متعصب دشمنوں کی جانب سے اس عظیم حکمت پر ستم بھی ڈھائے گئے۔ جن لوگوں کی معلومات قدیم فلسفے کے بارے میں افلاک تسعہ اور عقول عشرہ سے زیادہ نہیں (کیونکہ انہوں نے ان اشیاء کا فقط نام ہی سنا ہے یا کتابوں سے رجوع کرنے کے باوجود ان کی سمجھ میں نہیں آیا) یہ سمجھ بیٹھے کہ اسلامی فلسفہ وہی ہے جو افلاک تسعہ اور عقول عشرہ ہی کی تحلیل کرتا ہے اب کیونکہ اس زمانے میں افلاک کا مذکورہ نظریہ بے بنیاد ثابت ہو چکا ہے لہٰذا یہ معاصرین گردن تان کر اپنے تئیں فارابی، بوعلی اور صدر المتألہین سے اعلیٰ و ارفع شمار کر سکتے ہیں۔ یقیناً یہ حضرات اس زعم میں مبتلا ہیں کہ اسلامی حکمتِ الٰہی قدیم یونانیوں کا فلسفہ ہے جو بلا جواز اسلام میں داخل کر دیا گیا ہے اس سے زیادہ کچھ اور نہیں۔ یہ لوگ دانستہ یا نادانستہ اسلامی تعلیمات و معارف پر نہایت عظیم ظلم کے مرتکب ہوئے ہیں۔ حکمتِ اسلامی اور یونانی فلسفے کا ایک دوسرے سے اتنا ہی فرق ہے جتنا آئن اسٹائن کی

پیش کردہ طبعیات کا یونانی طبعیات (PHYSICS) سے۔اس بات کا ثبوت موجود ہے کہ بوعلی سینا کی الٰہیات کا مکمل ترجمہ یورپ تک نہیں پہنچا ہے اور یورپی دانشور ابھی تک اس قیمتی خزانے سے بے خبر ہیں۔درج ذیل مثال بطور ثبوت کافی ہے۔

''اصول فلسفہ اور روش رئالیسم'' کی دوسری جلد کی پاورقیوں میں ہم نے اس بات کا ذکر کیا ہے کہ ڈیکارٹ کا معروف جملہ ''میں سوچتا ہوں اس لئے وجود رکھتا ہوں'' جو کہ ایک نئی سوچ، ایک جدید اور ارزشمند نظریئے کے طور سے یورپی حلقوں میں ہاتھوں ہاتھ لیا گیا' نہایت پوچ اور بے کار بات ہے۔بوعلی سینا نے اسی نظریئے کو اشارات کی نمط سوم میں نہایت روشن و واضح انداز سے بیان کرتے ہوئے' نہایت مدلل برہان کے ذریعے باطل ثابت کیا ہے۔اگر ابن سینا کا فلسفی مکتب فکر یورپی علمی حلقوں تک صحیح و کامل ترجمے کے ساتھ پہنچ جاتا تو ڈکارٹ کا یہ نظریہ ''جدید طرز تفکر'' اور ''تازہ سوچ'' کے لیبل کے ساتھ جدید فلسفے کی بنیاد ہرگز نہ بن پاتا۔لیکن کیا کیا جائے کہ آج کل جو بھی چیز یورپی چھاپ کے ساتھ بازار میں آجائے ہاتھوں ہاتھ لی جاتی ہے' خواہ ایسی بوسیدہ ہی کیوں نہ ہو کہ جسے ہم صدیوں قبل چھوڑ آئے ہوں۔

اب اُن سوالات کے جوابات کی باری ہے جن کا ذکر ہم نے حصۂ اول میں کیا تھا۔ہم نے ان سوالات کو چار عنوانات کے تحت ذکر کیا تھا' تبعیض و امتیازی سلوک' فنا اور نابودی' نقص و آفات۔ان چار عنوانات میں سے پہلے حصے کا جواب تبعیض و امتیازی سلوک کے تحت عنوان دیں گے اور بقیہ تین عنوانات کا جواب ایک ہی عنوان یعنی شرور کے تحت دیں گے۔جوابات سے پہلے ضروری سمجھتے ہیں کہ مختلف مکاتب فکر اور مسالک کے تحت دیئے گئے جوابات کا ذکر کریں۔

عدل الٰہی کا دفاع مختلف مکاتب فکر کی نظر میں:

عدل الٰہی پر اشکالات کے دیئے گئے جوابات مختلف مسالک و مکاتب فکر کی جانب سے مختلف ہیں۔دین و مذہب کے نور سے منور' خدا پر ایمان رکھنے والے مومنین اس سلسلے میں اپنے ضمیر کو ایک اجمالی جواب سے قائل کر لیتے ہیں۔وہ اپنے آپ سے یہ کہتے ہیں کہ مدلل براہین کے ذریعے یہ بات ثابت ہے کہ خدا' قادر' علیم اور حکیم ہے۔لہٰذا کوئی جواز نہیں کہ قادر' علیم اور حکیم خدا ظلم کا مرتکب ہو جائے۔کیا خدا کی کسی سے دشمنی ہے؟ جس کی بنا پر وہ کسی کے حق کو غصب کر لے یا محتاج ہے' جس کی وجہ سے کسی کے حق کو اپنے استعمال میں لے آئے؟ ظلم کا محرک یا تو ناپسندیدہ باطنی صفات ہیں یا ضرورت و احتیاج اور کیونکہ یہ صفات خدا میں نہیں اس لئے خدا کا ظلم کرنا کوئی معنی نہیں رکھتا۔وہ قادر مطلق' حکیم مطلق اور علیم مطلق ہے۔وہ کائنات کے نظام احسن و اصلح کا علم بھی رکھتا ہے اور اس نظام کو خلق کرنے کی صلاحیت بھی۔لہٰذا اس بات کا کوئی جواز نہیں کہ خدا ایسی کائنات کو خلق کرے جو نظامِ احسن و اصلح سے تضاد رکھتی ہو۔یقیناً وہ اشیاء جنہیں شرور کا نام دیا جاتا ہے' اگر احسن و اصلح نظام سے متضاد

ہوتیں تو ہرگز لباسِ تخلیق زیبِ تن نہ کر پاتیں۔

اپنی رائے کے مطابق ناقابلِ فہم واقعات کا مشاہدہ کرنے کی صورت میں اس نظریئے کے حامی حضرات یہ کہتے ہیں کہ اس واقعے میں ایسی حکمت و مصلحت پوشیدہ ہے جسے ہم نہیں جانتے فقط باری تعالیٰ ہی اس راز کو جانتا ہے۔ بالفاظِ دیگر اس امر کو "سرِّ قدر" کے نام سے بھی یاد کرتے ہیں۔

بلاشبہ یہ طرزِ تفکر اور اس پر مبنی نتیجہ بجائے خود ایک استدلال ہے اور صحیح بھی ہے۔ یہ لوگ کہہ سکتے ہیں کہ بالفرض "وجودِ شر" کی اگر قابلِ قبول توجیہہ نہ بھی کی جاسکے تو اس کی وجہ انسانی ذہن کی اسرار و رموزِ کائنات سے ناواقفیت ہے۔ انسان جب اپنے آپ کو اسرار و رموز سے مملو عالم میں پائے اور چند واقعات میں کارفرما حکمت و مصلحت کو نہ سمجھ پائے تو اسے یہ حق نہیں کہ سرے سے حکمت و مصلحت کی تردید کر بیٹھے۔

انسان اگر کسی کتاب کا مطالعہ کرے اور کتاب کے شروع سے آخر تک مصنف کی دقتِ نظری، قوتِ فہم اور پختگی شعور کا مشاہدہ کرے لیکن بعض مقامات پر کتاب کی عبارت مجہول اور لاینحل رہ جائے تو یقیناً قاری یہی کہے گا کہ میں مصنف کا مقصد اور مطمعِ نظر سمجھ نہیں پایا۔ وہ یہ فیصلہ ہرگز نہیں کرے گا کہ چند عبارتوں کے ناقابلِ فہم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مصنف دقتِ نظری، درایت اور عمیق درک سے عاری ہے۔ نیز دقیق النظری اور عمق پر مبنی کتاب کا بقیہ مواد حادثاتی طور پر مصنف کے قلم سے کاغذ پر منتقل ہو گیا ہے۔ یہ بات نہایت خود پسندی اور جہالت پر مبنی ہے کہ کتاب کے کچھ حصے کے سمجھ میں نہ آنے پر مصنف کی اس بے نظیر علمی شخصیت پر یکسر خطِ بطلان کھینچ دے اور اس پر جہالت کا الزام لگائے۔ نیز کتاب کے بقیہ حکیمانہ و عالمانہ مواد کو مصنف کی اتفاقی اور حادثاتی تحریر سمجھ بیٹھے۔

عوام الناس کا باایمان طبقہ جب بھی ایسے مسائل کا سامنا کرتا ہے، تو مذکورہ بالا استدلال کے ذریعے ہی انہیں حل کرتا ہے۔

جیسا کہ ہم نے کہا، اہلِ حدیث معارفِ الٰہی کے سلسلے میں تعبد اور بے چون و چرا سرِ تسلیم خم کرنے کے حامی ہیں۔ لہٰذا اس طرح کے مسائل میں اظہارِ رائے سے گریز کرتے ہیں۔ اسی بنا پر ان کا طرزِ استدلال، عوامانہ ہے کچھ اور نہیں۔ اشعری متکلمین نے بھی اس مسئلے کو اسی انداز سے حل کیا ہے، جس کے بعد ان کے مکتبِ فکر کے لحاظ سے کوئی حل طلب مشکل باقی نہیں رہتی۔ لیکن دیگر متکلمین نیز الٰہیات کے موضوع میں بھی حسی اور تجرباتی روش کے حامی، عدلِ الٰہی کے مسئلے کو حل کرنے کے لئے اسرار و رموزِ کائنات ان کے فوائد اور مصالح کی جستجو میں لگے رہتے ہیں۔

لیکن حکمائے الٰہی اس مسئلے کو "برہانِ لم" کے ذریعے حل کرتے ہیں اور مذکورہ بالا طریقہ استدلال کو برہانی انداز عطا

کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ کائنات جو خداوند تعالیٰ کا اثر ہے' گویا خدا کا ظل اور سایہ ہے۔ اب کیونکہ باری تعالیٰ جمیل علی الاطلاق ہے اور حسین وجمیل شئے کا سایہ بھی حسین وجمیل ہوا کرتا ہے۔ ان کے استدلال کا ایک اور طریقہ ''شر'' کے تجزیے اور تحلیل پر مبنی ہے۔ جس کے مطابق وہ یہ کہتے ہیں کہ شر ایک عدمی مقولہ ہے (وجودی نہیں)۔ یہ مجعول بالعرض ہے مجعول بالذات نہیں۔ حکمائے الٰہی کے ایک اور طریقہ استدلال کے مطابق شرور کا وجود خیر سے لاینفک ہے۔ بعبارت دیگر کائنات ناقابل تقسیم وتجزیہ ہے۔ حکمائے الٰہی اس امر کو بھی زیر بحث لاتے ہیں کہ شرور کے اپنے فوائد ومصالح اور نیک آثار ہیں۔

اس مقام پر ہم حکماء کی پیش کردہ برہان لمّی کی وضاحت نہیں کریں گے' کیونکہ بحث کتاب ہذا کی سطح سے بالاتر ہے۔ لیکن دیگر استدلالات کی تشریح کریں گے۔

جیسا کہ ہم نے پہلے بھی کہا' اس موضوع کے اشکالات اور اعتراضات کو دو عنوانات کے تحت سمیٹا جاسکتا ہے۔ ''تبعیض اور امتیازی سلوک'' اور ''شرور''۔ پہلے تبعیض وامتیازی سلوک اور اس کے بعد شرور کے موضوع کو جدا جدا زیر بحث لائیں گے۔

☆☆☆☆☆

تیسرا باب

تبعیض اور امتیازی سلوک

اعتراضِ تبعیض کا خلاصہ یہ تھا کہ تمام موجودات کی نسبت اور تعلق ذاتِ باری تعالیٰ سے مساوی ہونے کے باوجود ان کی خلقت مختلف اور متفاوت کیوں ہے؟ ایک سیاہ تو دوسرا سفید کیوں؟ ایک بدنما تو دوسرا خوشنما کیوں؟ کوئی کامل تو کوئی ناقص کیوں؟ ایک فرشتہ' دوسرا انسان تیسرا حیوان چوتھا نبات پانچواں جماد کیوں؟ اس کے برعکس کیوں نہ ہوا؟ حیوان' فرشتہ کیوں نہ بن گیا اور فرشتہ حیوان کیوں نہ ہوا؟ تمام مخلوقات کے درمیان انسان ہی کیوں انسان بنا جو تکلیف (۱) بھی رکھتا ہے اور ثواب و عذاب بھی' لیکن بقیہ موجودات ایسے کیوں نہیں؟ اگر اس طرح کی مخلوق پسندیدہ و مرغوب ہے تو تمام مخلوقات کو ان خصوصیات کا حامل کیوں نہ بنایا گیا؟ اور اگر اس طرح کی خلقت بد ہے تو انسان کو یہ خصوصیات کیوں عطا کی گئیں؟

مذکورہ بالا سوالات کے دو جواب ہیں' اجمالی اور تفصیلی۔ اجمالی جواب وہی ہے جس کا ہم نے عدلِ الٰہی کے مختلف مکاتبِ فکر کے عنوان میں جواب دیا۔ ہم نے کہا کہ اہلِ ایمان اپنے آپ کو ایک اجمالی بیان کے ذریعے قانع کر لیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ سوالات انسانی مجہولات کی ایک فہرست ہے نظامِ عالم پر کوئی اعتراض اور نقض نہیں۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہم نہیں جانتے۔

ہم خدا کو علیم' حکیم' غنی' کامل' عادل اور جواد جیسی صفات کا مالک مانتے ہیں اور انہی صفات کا مالک ہونے کی بنا پر ہم جانتے ہیں کہ جو شئے بھی وقوع پذیر ہوگی ''حکمت'' اور ''مصلحت'' پر مبنی ہوگی۔ اگرچہ ہم ان تمام مصلحتوں اور حکمتوں کو درک نہ کر پائیں۔ ہم "اسرارِ قدر" سے آگاہ نہیں۔ یہ انسان اپنی کئی ہزار سالہ انتھک کوششوں کے باوجود ابھی تک اس بدن کے اسرار و رموز سے واقف نہ ہو سکا' لیکن یہ انسان کا عجب اور اس کی بلند پروازی ہے کہ ''رازِ ہستی'' اور ''سرِّ قدر'' سے مکمل آگاہ ہونا چاہے۔ کائنات پر حاکم محیر العقول حکمت اور تدبیر کو دیکھنے کے بعد اگر کسی واقعے کی حکمت اس کی سمجھ میں نہ آئے تو اسے یہ اعتراف کر لینا چاہئے کہ یہ اس کے درک اور احساس کا قصور ہے' نظامِ خلقت میں کسی نقص کی دلیل نہیں۔

۱۔ شرعی ذمہ داری

مذکورہ بالا استدلال کے حامی حضرات اپنے آپ کو ایسے چوں چرا میں ہرگز نہیں الجھاتے۔ اپنے وقت کو اس طرح کی بحثوں میں صرف کرنے کے بجائے' ایسے مسائل میں تحقیق کرتے ہیں جو قابل فہم ہیں اور اعمال کی بنیاد اور اساس قرار پاتے ہیں۔

بلاشبہ یہ جواب' ایک صحیح جواب ہے۔ اہل ایمان پر یہ ذمہ داری عائد نہیں کہ وہ ایسے جزئی مسائل میں غور و خوض کریں۔ عوام الناس ایسی بحثوں میں داخل ہونے کی نہ فقط یہ کہ صلاحیت نہیں رکھتے بلکہ انہیں اس کام سے منع بھی کیا گیا ہے۔ مذکورہ بالا استدلال بجائے خود ایک صحیح استدلال ہے جس میں علت و کمالِ علت کے ذریعے کمالِ معلول کو ثابت کیا گیا ہے۔

اس مقام پر ایک اور امر یہ ہے کہ عوام کی اکثریت' باری تعالیٰ کو اس کے آثار یعنی کائنات پر حاکم نظام کے ذریعے پہچانتی ہے۔ ان کی معرفت کا مرکزِ ثقل اور تکیہ گاہ یہی کائنات ہے۔ یقیناً اس مرکزِ ثقل اور تکیہ گاہ میں چند مجہولات کا سامنا کرنے کے بعد کچھ نہ کچھ مضطرب ضرور ہو جاتے ہیں۔ ان کا اضطراب بجز ان مجہولات کی تہہ تک پہنچے بغیر رفع نہیں ہوتا۔ یہ لوگ خدا کو جہانِ ہستی سے ماوراء اور مستقل نہیں مانتے تاکہ خدا کو ایک کمالِ مطلق اور زیبائی مطلق مانیں جس کے نتیجے میں کائنات کو خوبصورت ترین موثر کا خوبصورت ترین اثر اور کامل ترین موثر کا کامل ترین اثر سمجھیں۔ کائنات سے ان لوگوں کا تعلق اور رابطہ صرف ایک ہی راستے سے ہے یعنی حواسِ خمسہ کے ذریعے کائنات سے واقفیت کا معمولی اور مرسوم راستہ۔ یہ حضرات خدا کو کائنات کے آئینے میں دیکھتے ہیں' لہٰذا اس آئینے کی سطح پر کسی قسم کا دھبہ دیکھنے کی صورت میں' آئینے میں موجود صورت بدنما دکھائی دیتی ہے۔ اس طریقہ استدلال کے حامی خدا کی ذات میں کائنات کا مشاہدہ کرتے یا بعبارتِ دیگر کائنات کا ایک بلند و اعلیٰ سطح سے مشاہدہ کرتے تو وہ تمام نقائص اور بدنمائیاں جو ایک نچلے اور پست مقام سے مشاہدہ کرنے میں دکھائی دیتی ہیں محو ہو جاتیں۔ یہ نگاہ وہی ہے کہ جسے خواجہ حافظ نے ''نگاہِ پیر طریقت'' کے نام سے یاد کیا ہے۔

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت　　آفرین بر نظرِ پاکِ خطا پوشش باد

(جنکی معرفت کی تکیہ گاہ صرف اور صرف کائنات ہے' جو خدا کو صرف کائنات کے آئینے میں ہی حکیم' علیم' عادل' غنی اور کامل دیکھتے ہیں' اس سلسلے میں کسی مجہول نکتے کا سامنا ہونے کی صورت میں وہ آئینہ جس میں وہ خدا کی ذات کا مشاہدہ کرتے ہیں دھندلا جاتا ہے اور متعلقہ ذات کی صحیح تصویر دکھانے سے قاصر رہتا ہے۔)

ادھر دوسری طرف ہمارے اس دور میں' خصوصاً مادہ پرستی کا رجحان رکھنے والے حضرات کی جانب سے' اس طرح کے اعتراضات و اشکالات تحریر و تقریر میں اٹھائے جا رہے ہیں۔ حقیر کا ایسے افراد سے بہت زیادہ سامنا ہوتا ہے۔ یہ معترضین یا تو خدا کے یکسر منکر ہیں یا خدا پر ان کا اعتقاد اتنا مستحکم نہیں کہ جس کی بنا پر کائنات میں موجود حکمت و مصلحت کی اجمالی تصدیق

کرتے ہوئے اپنے اعتراض کا تسلی بخش جواب پالیں۔ بنابراین ضروری ہے کہ ان موضوعات کو زیرِ بحث لایا جائے جو ان سوالات واعتراضات کی بنیاد ہیں تا کہ انکا مدلل جواب دیا جاسکے۔

ایک اور بات یہ ہے کہ کائنات میں موجود ''حکمتوں'' اور ''مصلحتوں'' پر ایک اہم اعتراض ہوتا ہے، جس کا اگر جواب نہ دیا جائے تو مذکورہ بالا اجمالی جواب اپنی علمی قدر و قیمت کھودیتا ہے۔ اس مسئلے کا حل اس امر پر موقوف ہے کہ ہم سب سے پہلے ایک بنیادی اصول کو طے کرلیں اور یہی بنیادی اصول آنے والے تفصیلی جواب کی بنیاد ہوگا۔ نیز حکماء بھی اسی جواب پر تکیہ کرتے ہیں اور یہی وہ ''بنیادی اصول'' ہے جس کی بنا پر مذکورہ علمی اور تفصیلی دونوں جواب اپنی علمی قدر و قیمت پاتے ہیں۔

اعتراض یہ ہے:

کیا واقعی خداوند تعالیٰ کے بارے میں مصلحت اور حکمت کوئی معنی ومفہوم رکھتی ہے؟ کیا یہ کہا جاسکتا ہے کہ خدا نے فلاں فعل فلاں مصلحت کی خاطر انجام دیا ہے؟ یا فلاں فعل میں فلاں حکمت پوشیدہ ہے؟ کیا خدا کے بارے میں اس طرح کا طرزِ تفکر خالق کو مخلوقات پر قیاس کرنے کے مترادف نہیں؟

ہوسکتا ہے کوئی یہ دعویٰ کرے کہ خدا تعالیٰ کے بارے میں مصلحت وحکمت قطعاً کوئی معنی ومفہوم نہیں رکھتی۔ ایسے تمام نظریات خالق کو مخلوق پر قیاس کرنے کی بنا پر وجود میں آئے ہیں۔ کیونکہ ''اقتضائے مصلحت'' کے معنی یہ ہیں کہ فلاں ہدف تک رسائی کے لئے فلاں وسیلے کو استعمال کرنا چاہئے، اس وسیلے کا انتخاب بر بنائے مصلحت ہے کیونکہ یہ فلاں ہدف تک پہنچا دیتا ہے۔ فلاں وسیلے کا انتخاب صحیح نہیں کیونکہ یہ ہدف سے دور کر دیتا ہے۔ مثلاً ہم کہتے ہیں دردو آلام کا وجود اقتضائے مصلحت ہے تا کہ لذت معنی ومفہوم رکھ سکے۔ ماں کے جسم میں دودھ تیار کرنے والے غذا ساز غدود کا ہونا اقتضائے مصلحت ہے تا کہ شیر خوار بچے کو تیار غذا ملتی رہے۔ حکمت ومصلحت کا تقاضا ہے کہ فلاں حیوان کے سینگ ہوں تا کہ وہ دشمن کے حملوں سے اپنا دفاع کر سکے۔

کیا یہ بات نہیں کہی جاسکتی کہ مذکورہ بالا تمام امور خدا کو انسان یا دیگر ناقص موجودات پر قیاس کرنے کی سوچ کا نتیجہ ہیں۔

انسان اور ہر ناقص موجود کے لئے مصلحت وحکمت معنی ومفہوم رکھتی ہے۔ کیونکہ انسان یا کوئی اور ناقص موجود ایک ایسے نظام میں جکڑا ہوا ہے جو اسباب ومسببات کے مجموعے سے تشکیل میں آیا ہے۔ ہر موجود کسی مسبب تک پہنچنے کے لئے، اس کے متعلقہ سبب کو بطور وسیلہ استعمال کرنے پر مجبور ہے۔ ایسا موجود اگر کسی ہدف تک پہنچنے کے لئے کسی ایسے وسیلے کا انتخاب کرے جسے اس نظامِ عالم میں مذکورہ ہدف کا سبب قرار دیا گیا ہے تو اس موجود نے مصلحت وحکمت کے مطابق اس فعل کو انجام دیا ہے

ورنہ بصورت دیگر مصلحت وحکمت کے برخلاف عمل کیا ہے۔

مزید برآں' مصلحت وحکمت اس موجود کے لئے معنی ومفہوم رکھتی ہے جو اس موجودہ نظام کا جز' اور محدود طاقت کا مالک ہو نیز اس بات پر مجبور ہو کہ موجودہ نظام کو تسلیم کرے۔ طاقت کا محدود ہونا' حکمت ومصلحت کے مفہوم کا ایک جز اور حصہ ہے۔

لیکن ایسا موجود جو اس نظام سے ماوراء ہے۔ جس نے خود اس نظام کو خلق کیا ہے۔ اس کے لئے حکمت ومصلحت کیا معنی ومفہوم رکھ سکتی ہے؟ اسے کیا ضرورت کہ وہ کسی ہدف تک رسائی کی خاطر' متعلقہ اسباب کو وسیلہ قرار دے' تا کہ یہ کہا جاسکے کہ اس کا مذکورہ کام حکمت پر مبنی تھا اور فلاں کام حکمت سے خالی۔ بنا برایں ہمارا یہ کہنا صحیح نہیں کہ خدا نے رنج والم کو خلق کیا تا کہ لذت وسرور معنی ومفہوم پائے۔ ماں کے جسم میں غذا ساز غدود خلق کئے تا کہ طفل شیر خوار اپنی غذا سے محروم نہ رہ جائے۔ خدا اس بات پر قادر ہے کہ طفل معصوم کو ماں کے دودھ کا محتاج کئے بغیر اس کو سیر کردے۔ انسان کو رنج والم پہنچائے بغیر اسے لذت و سرور کے معنی ومفہوم سے آشنا کردے۔

نظام اسباب ومسببات ہم انسانوں کے لئے بجائے خود ایک حقیقی اور واقعی وجود رکھتا ہے لیکن خداوند تعالیٰ کے لئے ایک رسمی اور نمائشی (۱) مقولے سے زیادہ نہیں۔ لہٰذا حکمت کی مذکورہ بالا تفسیر کے مطابق ہمیں حکیم کہا جاسکتا ہے' خدا کو نہیں...... ہمارا فعل حکیمانہ ہوسکتا ہے یعنی موجودہ نظام کے موافق وہم آہنگ' خدا کا فعل نہیں۔ کیونکہ' اس کا ہر فعل بجائے خود ایک نظام ہے۔ ایسا نظام جو کسی اور نظام کے تحت اور اس کے مطابق وموافق خلق نہیں کیا گیا۔ خدا تعالیٰ ایسے نظام کا خالق ہے کہ جس کی تخلیق اور انعقاد کے بعد اگر کوئی اس نظام کو پہچان کر اپنے عمل کو اسی نظام سے منطبق کرے تو اس نے حکیمانہ کام انجام دیا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ باری تعالیٰ نے کائنات کو منظم اور باقاعدہ علل واسباب' اور مقدمات ونتائج کی بنیاد پر خلق کیا ہے تا کہ اپنے علم وحکمت کو بندوں پر واضح وآشکار اور ان کے لئے طریق معرفت کو روشن کرسکے' کیونکہ نظم وانضباط کے بغیر' حادثاتی اور اتفاقی بنیادوں پر کائنات کی تخلیق کے نتیجے میں کوئی بھی شئے کسی بھی شئے کے لئے علت واقع ہوسکتی تھی۔ اور اس صورت میں راہ معرفت خدا یقیناً مسدود ہو جاتی۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ خود اس بات کے معنی کہ معرفت خدا' کائنات پر حاکم' حکیمانہ نظام پر تحقیق' جستجو اور مطالعے کے ذریعے ہی حاصل ہوسکتی ہے' یہ ہے کہ کائنات پر ایک قطعی' اٹل اور لازم الاجراء نظام حکمرانی کررہا ہے۔ حالانکہ مذکورہ بالا قانون کی رو سے متوقعہ نتائج کے حصول کے لئے وسائل کا سہارا لینا بندوں کا وطیرہ ہے' شان پروردگار نہیں۔ خدا کے لئے نہایت آسان ہے کہ ان تمام نظاموں کا سہارا لئے بغیر ہی اپنے بندوں کے لئے معرفت کی راہ کو کھول دے۔

۱۔ FORMALITY. PROTOCOL.

لہٰذا اس بیان کو سامنے رکھتے ہوئے ان حضرات کے نظریئے پر اعتراض کیا جاسکتا ہے جو شرور' تبعیض اور امتیازی سلوک کی توجیہ "حکمت و مصلحت" کی بنیاد پر کرتے ہیں۔

یعنی یہ کہا جاسکتا ہے کہ آپ کی یہ توجیہ اور تفسیر صحیح نہیں۔ کیونکہ ان تمام حاصل ہونے والے نتائج اور فوائد کو' باری تعالیٰ اس طرح کے تلخ امور کی تخلیق کے بغیر ہی انسان تک پہنچا سکتا تھا۔

یہ ہے وہ اہم اشکال جسے سب سے پہلے مرحلے میں حل ہونا چاہئے' تاکہ عدل الٰہی پر اعتراض کا جواب دیتے وقت "وجودِ مصلحت" کے مسئلے کو زیر بحث لایا جاسکے۔

کیا موجودہ نظامِ کائنات اس کائنات کی حقیقت کا حصہ ہے؟

اب ہم اصلی جواب کی طرف آیا چاہتے ہیں۔ نظامِ کائنات سے واقفیت اس موضوع کا ایک اہم حصہ ہے۔

حل طلب مسئلہ ہے کہ کیا نظامِ کائنات قراردادی وجعلی ہے یا ذاتی؟

اب خواہ جعلی وقراردادی ہو خواہ ذاتی' ان دونوں صورتوں میں اگلا سوال یہ ہے کہ خلقت وآفرینش نے اپنے مراحل کس طرح طے کئے اور اس کا صحیح تصور کیا ہے؟

کیا خدا چند اشیاء اور حوادث کے مجموعے کو ان کے درمیان بغیر کسی ذاتی اور حقیقی رابطے کے خلق کر دیتا ہے' اس کے بعد ان اشیاء اور حوادث کو یکے بعد دیگرے ایک صف میں قرار دیتا ہے اور اس صف میں واقع ہونے کے بعد نظام وسنت الٰہی' مقدمہ ونتیجہ اور مغیّٰی وغایت وجود میں آتے ہیں؟ یا ایسا نہیں بلکہ علل واسباب کا معلول ومسببات سے' مقدمات کا نتائج سے اور مغیّٰی کا اپنی غایت سے ایسا تعلق ورابطہ ہے کہ جس کی رو سے کوئی معلول یا سبب اپنی متعلقہ علت کے بعد' یا کوئی نتیجہ اپنے متعلقہ مقدمے وتمہید کے بعد یا کوئی غایت اپنے مغیّٰی کے بعد اگر واقع ہو جائے تو یہ اس کا عین وجود ہے۔ یا اصطلاحات کی زبان میں یوں کہہ لیجئے:

"کائنات کے طولی اور عرضی نظام میں ہر وجود کا مرتبہ' اس کی ذات کو ہستی بخشتا ہے" بالکل اعداد کے مراتب ودرجات کی مانند۔

اس بات کی وضاحت اعداد کی مثال کے ذریعے پیش خدمت ہے۔

ہم اعداد میں دیکھتے ہیں کہ "ایک" "دو" سے پہلے اور "دو" کا عدد "تین" سے پہلے اور "ایک" کے بعد ہے۔ اسی طرح "ایک" کے عدد کے علاوہ ہر عدد اور ہندسہ کسی نہ کسی عدد سے پہلے' اور کسی نہ کسی عدد کے بعد واقع ہوتا ہے۔ ہر عدد اپنے ایک معین مرتبے پر نصب اور اپنے مرتبے سے متعلق آثار واحکام کا مالک بھی ہے۔ اور یہ تمام نامحدود اعداد مل کر ایک مجموعی نظام کو

تشکیل دیتے ہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ خود اعداد کی حیثیت و حقیقت کیا ہے؟ کیا اعداد کی ماہیت اور حقیقت' ان کے درجے اور مرتبے کے علاوہ کوئی اور شئے ہے؟ کیا کوئی عدد اپنے وجود و ماہیت کے علاوہ اور اس سے جدا کوئی اور درجہ یا مرتبہ بھی رکھتا ہے؟ کیا ہر عدد' اعداد کے اس نظام میں کسی بھی مرتبے اور مرحلے پر نصب یا واقع ہوسکتا ہے؟ بطور مثال ''۵'' کا عدد ہر حال میں ''۵'' ہے۔ خواہ آپ اس عدد ''۵'' کو ''۴'' اور ''۶'' کے درمیان رکھئے یا ''۶'' اور ''۸'' کے درمیان اور وہ عدد جو ''۴'' اور ''۶'' کے درمیان واقع ہو ''۷'' کہلائے؟ کیا ایسا ہی ہے؟ کیا ہر عدد اپنی ماہیت اور حقیقت کو محفوظ رکھتے ہوئے' جس مرتبے اور درجے پر چاہے واقع ہوسکتا ہے؟ بالکل انسانوں کی مانند' جو معاشرے میں مختلف عہدوں اور منصبوں پر مصروفِ عمل ہیں لیکن یہ عہدے ان کی انسانی حقیقت و ماہیت پر اثر انداز نہیں ہوتے۔ ان کی انسانی ماہیت اور ہویت ان کے عہدوں سے کوئی تعلق نہیں رکھتی۔ یا ایسا نہیں بلکہ حقیقت اس کے برخلاف ہے؟ ''۵'' کی ماہیت ''۵'' ہی ہے اور ''۵'' کا ''۵'' ہونا عددِ ''۴'' اور عدد ''۶'' کے درمیانی مرتبے اور درجے پر واقع ہونے کے ہو بہو مساوی ہے۔ ایک ہی مقولہ ہے دو مختلف مقولے نہیں۔ عدد ''۵'' کو ''۶'' اور ''۸'' کے درمیان فرض کر لینے کے معنی عیناً ہو بہو یہ ہیں کہ ''۵'' ''۵'' نہ رہے بلکہ وہ عدد ''۷'' ہو جائے۔ یعنی جس عدد کو ہم نے ''۶'' اور ''۸'' کے درمیان قرار دیتے ہوئے ''۵'' فرض کیا ہے وہ ''۵'' نہیں' درحقیقت وہ عدد ''۷'' ہے اور اپنے صحیح مرتبے و مقام پر ہے۔ ہم نے اپنے غلط توہم کی بنا پر اس مفروضہ عدد کو ''۵'' کا نام دے دیا ہے ورنہ وہ عدد ''۷'' ہے۔ بالفاظِ دیگر: یہ فرض کر لینا کہ عدد ''۵'' عدد ''۷'' کے مقام پر آ جائے فقط ایک بے معنی اور ناقابلِ وقوع مفروضہ ہے' جس کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں' اسے ہماری قوتِ خیالیہ نے اپنے زعم میں خلق کیا ہے۔

اب آیئے دیکھتے ہیں کہ نظامِ علل و معلولات' اسباب و مسببات اور مقدمات و نتائج کی کیا حقیقت ہے؟ کیا پہلے انہیں خلق کیا جاتا ہے اور پھر اس کے بعد مذکورہ بالا ہر مقولے کو ان کے مخصوص مقام پر قرار دے دیا جاتا ہے؟ یا ایسا نہیں بلکہ ان کا وجود ہو بہو وہی مرتبہ ہے جس میں وہ واقع ہوئے ہیں؟ بطور مثال: شیخ سعدی ایک خاص مرتبے اور مرحلے میں واقع ہوئے ہیں جس کی اپنی زمانی و مکانی خصوصیات ہیں۔ بلاشبہ وہ ''زمان'' ہم سے پہلے گذر چکا ہے۔ کیا پہلے شیخ سعدی کو خلق کیا گیا پھر انہیں اُن خاص حالات میں رکھا گیا؟ یا ایسا نہیں بلکہ سعدی کا وجود ہو بہو انہی خاص حالات' خصوصیت کے عیناً مساوی ہے۔ وہ زمان' مکان' درجہ' مرتبہ' مقام اور وہ تمام رابطے اور تعلقات جو سعدی نے اپنی ہم عصر اشیاء سے استوار کئے' سب کے سب وجودِ سعدی کے عناصرِ ترکیبی کا حصہ ہیں۔ بنابریں' وجودِ سعدی یعنی انہی تمام اشیاء کا مجموعہ۔ لہٰذا سعدی کو ان کے زمان و مکان سے جدا کرنا یعنی سعدی کو خود ان کے وجود سے جدا کرنا۔ یعنی سعدی سعدی نہ رہے۔ بلکہ مثلاً وہ جامی بن جائے جو سعدی کے بعد

والے زمانے میں آئے ہیں اور ہم نے انہیں سعدی فرض کرتے ہوئے 'سعدی' کا نام دے دیا ہے۔

نظامِ وجود کی بحث ایک دلچسپ بحث ہے۔ بعض حضرات اپنی غلط سوچ کی بنا پر یہ کہتے ہیں کہ اگر نظامِ ہستی اور اس میں موجود ہر معلول کا اپنی متعلقہ اور طے شدہ جگہ پر قرار پانا ایک لازمی قطعی اور ضروری امر گردانا جائے تو اس کا لازمہ باری تعالیٰ کی قدرتِ مطلقہ اور ارادۂ مطلقہ کو محدود کر دینا ہے۔

یہ حضرات اس بات سے غافل ہیں کہ بحث یہ نہیں کہ موجوداتِ کائنات کے علاوہ ایک اور شئے بھی اس کائنات میں موجود ہے جس کا وجود ضروری اور لازم ہے۔ اور اس کی خلاف ورزی بھی ممکن نہیں' اور وہ شئے موجوداتِ کائنات کی ترتیب اور ان پر حاکم' قطعی نظام ہے۔ بلکہ بات یہ ہے کہ موجودات کی ترتیب اور ان پر حاکم نظام ہی ان کا وہ وجود ہے جو ذاتِ حق کی جانب سے انہیں عطا کیا گیا ہے۔ یہ ارادۂ حق تعالیٰ ہی ہے کہ جس نے انہیں ایک نظام میں پرویا ہے۔ لیکن بایں معنی نہیں کہ پہلے ارادۂ تخلیق کیا پھر ایک اور ارادے کے ذریعے انہیں نظام عطا کیا' تاکہ یہ کہا جاسکے کہ اگرچہ نظام میں پرونے کا ارادہ و مشیت ختم ہو جائے لیکن ان کی خلقت اور آفرینش کا ارادہ باقی رہے گا' ایسا ہرگز نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اشیاء کا وجود اور ان کا مرتبۂ وجود ایک ہی چیز ہے۔ ان کے وجود کا ارادہ' ان کے نظام کا ارادہ ہے اور ان کے نظام کا ارادہ و مشیت ہو بہو ان کے وجود کا ارادہ ہے۔

بنابرایں کسی بھی شئے کے وجود سے باری تعالیٰ کے ارادے کا تعلق پانا' فقط اس شئے کے سبب کی تخلیق کے راستے سے تعلق پاتا ہے۔ اور اس سبب کا ارادہ وجود' اس سبب کے سبب کی تخلیق کے ارادے سے نشأت لیتا ہے۔ کسی اور طریقے سے ہونا محال و ناممکن ہے۔ اپنے زنجیر وار طولی نظام میں پروئے گئے تمام موجودات اُس سبب پر جا کر ختم ہوتے ہیں جس سے ارادۂ حق کا براہِ راست اور بلاواسطہ تعلق ہے۔ اور ارادۂ ذاتِ حق کا اس آخری سبب کی تخلیق سے تعلق پانا عینا تمام اشیاء اور نظاموں کے ارادۂ تخلیق کے ہو بہو مساوی ہے۔

وَ مَا اَمْرُنَا اِلَّا وَاحِدَةٌ

بنابرایں باوجود اس کے کہ خداوند تعالیٰ لامتناہی قدرت و ارادے کا مالک ہے اور باوجود اس کے کہ وہ اپنے ہی خلق کردہ نظام سے مغلوب اور اس کے ماتحت نہیں' لیکن تب بھی ذاتِ باری تعالیٰ کے افعال پر حکمت و مصلحت' دونوں ہی مفہوم صادق آتے ہیں۔ حکمتِ باری تعالیٰ کے معنی یہ ہیں کہ وہ اشیاء کو ان کے کمالاتِ وجودی اور غایات تک پہنچا دیتا ہے۔ جبکہ انسانی حکمت کے معنی یہ ہیں کہ انسان کسی غایت یا کمال تک رسائی کے لئے کسی کام کو انجام دیتا ہے۔

اب کیونکہ مسبب کا وجود اور اس کا اپنے سبب سے ارتباط و انتساب دونوں مقولے ایک ہی ہیں' دو نہیں جس کی بنا پر ان

۔ اور ہمارا امر تو بس ایک ہی ہے۔ (سورۂ قمر۔ ۵۰)

میں جدائی اور علیحدگی کا تصور ممکن ہو سکے' لہٰذا باری تعالیٰ کا ارادۂ تخلیقِ مسبب یعنی باری تعالیٰ کا اس کے متعلقہ سبب کی تخلیق اور اس سبب کا مسبب سے ارتباط و انتساب ایجاد کرنے کا ارادہ اور اس سبب کا ارادۂ تخلیق' اس سبب کے سبب کو ایجاد کرنے کے مساوی ہے۔ یہاں تک کہ نوبت اس سبب تک جا پہنچتی ہے کہ جس کی تخلیق کا ارادہ' ذاتِ حق سے براہِ راست منسلک ہے۔ اور اس آخری سبب کا ارادہ تمام اشیاء ان کے باہمی روابط اور تمام نظاموں کے ارادے کے مساوی ہے۔

ایک دلچسپ و خوشگوار واقعہ:

قم میں تحصیلِ علم کے دوران مجھے یاد ہے کہ ایک دن میں اپنی علمی صلاحیت اور اپنے انتخاب کردہ راستے کی قدر و قیمت کے بارے میں سوچ رہا تھا۔ میں نے سوچا کہ اگر اس تعلیم کے بجائے' جدید علوم کے کسی شعبے کا انتخاب کرتا تو کیا وہ اس شعبے سے بہتر ہوتا یا نہیں؟ بطورِ طبیعی اپنے مزاج نیز ایمان اور معنویت و روحانیت کی میری نگاہ میں اہمیت کے پیشِ نظر پہلی بات جو میرے ذہن میں آئی وہ یہ تھی کہ اس صورت میں میری روحی و معنوی کیفیت کیا ہوتی؟ اس وقت میں نے سوچا کہ میں توحید' نبوت' معاد' امامت اور دیگر عقائد پر ایمان رکھتا ہوں' انہیں بے حد چاہتا بھی ہوں۔ اگر میں علومِ طبیعی' ریاضیات یا ادب کے کسی شعبے کا انتخاب کرتا تو اس صورت میں میری کیفیت کیا ہوتی؟

میں نے اپنے آپ کو جواب دیا کہ اصولِ دین پر اعتقادِ حق' باطنی روحانیت و معنویت کے حصول کا دارومدار اس بات پر نہیں کہ انسان علمِ دین کا انتخاب کرے۔ علومِ دینی سے تعلق نہ رکھنے والے کتنے ہی افراد ہیں جو دیگر علوم میں ماہر و متخصص ہیں' لیکن تب بھی مضبوط و مستحکم ایمان کے مالک ہیں' متقی و پرہیزگار ہیں اور بعض تو اسلام کے مدافع و مبلغ بھی ہیں۔ کچھ نہ کچھ اسلامی موضوعات کی شدھ بدھ بھی رکھتے ہیں۔ ہوسکتا ہے میں ان علومِ جدیدہ پر تحقیق و مطالعے کے ذریعے موجودہ ایمانی حالت سے بہتر ایمان کا مالک ہوتا۔

ان دنوں حکمتِ الٰہی سے میری تازہ آشنائی ہوئی تھی۔ اور میں نے اسے ایسے استاد کی خدمت میں پڑھا تھا جو اس علم کے اکثر مدعی یا اساتذہ کی مانند جو چند اصطلاحات کورٹ لیتے ہیں' ہرگز نہ تھا' بلکہ اس استاد نے اسلامی الٰہیات کو خوب اچھی طرح سمجھتے ہوئے اس علم کے عمیق افکار و نظریات کو اپنے رگ و پے میں اتار لیا تھا اور یہی نہیں بلکہ ان نکات کو نہایت شیریں بیانی کے ساتھ سمجھاتا بھی تھا۔ ان ایام کی لذت اور چاشنی خصوصاً اس استاد کے لطیف' عمیق اور شیریں بیان میری عمر کی ہرگز نہ بھلا دینے والی خوشگوار یادوں میں سے ہے۔

ان ایام میں زیرِ بحث مسئلے کو اس کے مقدمات سمیت مکمل سمجھ سکتا تھا۔ معروف قاعدے ''الواحد لا یصدر منه الا الواحد'' کو میں نے ایک حکیم کی مانند (کم از کم اپنے تئیں) درک کر لیا تھا۔ کائنات کے قطعی اور ناقابلِ تخلف نظام کو

استدلال وعقلی برہان کے ذریعے سمجھتا تھا۔ میں یہ سوچتا تھا کہ میرے تمام سوالات' شکوک وشبہات سب کے سب اچانک نقش برآب کیسے ہوگئے؟ یہ بات میرے لئے کس طرح واضح ہوگئی کہ تمام اشیاء کا ایک نظام کے تحت ہونے اور ''لا موثر فی الوجود الا اللہ''(۱) جیسے قانون کے درمیان کوئی تضاد وتصادم نہیں؟ یہ دونوں قانون ایک ہی معنی کے بیانگر اور باہمی مطابقت رکھتے ہیں۔ یہ جملہ کہ ''الفعل فعل اللہ و ھو فعلنا''(۲) کے مفہوم کو سمجھتا تھا اور اس جملے کے دونوں اجزاء میں کوئی تضاد وتناقض نہ پاتا۔ ''امر بین الامرین'' میرے لئے حل ہو چکا تھا' علت ومعلول کے ارتباط کے بارے میں صدر المتألہین کا مخصوص بیان اور اس کے ذریعے ''الواحد لا یصدر منه الا الواحد''(۳) کے اثبات نے مجھے اتنا متاثر کیا کہ ایک وجد وسرور کی کیفیت میرے اندر پیدا ہوگئی' خلاصہ یہ کہ میرے طرزِ تفکر میں ایک اساسی سوچ کی بنیاد پڑ گئی' جس کی مدد سے میں نے اپنی علمی مشکلات کو ایک وسیع افق کی حامل جہاں بینی کی صورت میں حل کرلیا۔ ایسے ہی اور بہت سے علمی کلیات کی بنا پر میں معارف اسلامی کی اصالت کا زبردست معتقد ہوگیا۔ توحیدی معارف' قرآن کریم' نہج البلاغہ اور ادعیہ واحادیث معصومین علیہم السلام کی ایک تعداد کو ارفع واعلیٰ اور بلند مضامین پر مشتمل مانتا تھا۔

لہٰذا اس وقت میں اس نتیجے پر پہنچا کہ اگر میں اس میدان میں نہ آتا اور اس استاد کے محضر کو نہ پاتا تو شاید ممکن تھا کہ میری مادی ومعنوی حالت' موجودہ حالت سے بہتر ہوتی۔ میں اپنی موجودہ زندگی جیسی یا شاید اس سے بہتر زندگی گذار رہا ہوتا' لیکن میرے پاس وہ چیز نہ ہوتی جو اس وقت ہے' اور نہ ہی اس کا کوئی نعم البدل ہوتا' اور وہ چیز ہے میرے یہی افکار' اور ان کے نتائج' اور اب بھی میری سوچ یہی ہے۔

شروع میں میرا خیال یہی تھا کہ عدل الٰہی کی بحث کو موجودہ انداز سے بھی زیادہ عام فہم انداز میں پیش کیا جائے لیکن اس کے باوجود اعلیٰ سطح کی فلسفیانہ ابحاث درمیان میں آگئیں۔ اگر مزید اعلیٰ سطح کی ابحاث کو سامنے لایا جائے تو یقیناً ہمیں اور زیادہ علمی مہموں کو سر کرنا پڑے گا جو کتاب ہذا کے متوقع قاری کی علمی سطح سے' ہمارے خیال میں بلند ہے۔ بہتر ہے کہ سادہ زبان اور مناسب سطح کا خیال رکھتے ہوئے بحث کو آگے بڑھایا جائے۔ ہمارے خیال میں اس کتاب کے ممکنہ قاری' سادہ اور آسان بیان کے ساتھ گفتگو کو بہتر انداز میں سمجھ سکیں گے۔

خلاصہ سخن یہ ہے کہ:

اعتراض تبعیض اور شرور کا یہ اجمالی جواب کہ ''مصلحتوں کا ایک مجموعہ درپردہ کارفرما ہے اور شرور وتبعیض سے

۱۔ وجود میں کوئی تاثیر گزار نہیں ہے سوائے اللہ کے۔

۲۔ فعل' فعل خدا ہے درحالانکہ وہ ہمارا فعل ہے۔

۳۔ واحد صادر نہیں ہوسکتا سوائے واحد سے۔

حاصل شدہ منافع، فوائد اور مصالح کو نظر میں رکھنے کے بعد ان کا وجود "شر محض" نہیں بلکہ خیر و شر کا آمیزہ ہے۔ اور کیونکہ خیر کا پہلو شر کے پہلو پر غلبہ رکھتا ہے لہٰذا یہ اشیاء بطور کلی و مجموعی شر نہیں بلکہ خیر ہیں" اس قانون پر مبنی ہے کہ نظام اسباب و مسببات ایک قطعی، ضروری اور ناقابل تخلّف (۱) نظام ہے، کائنات کی حقیقت و ماہیت کا حصہ ہے ایک نمائشی اور قراردادی نظام نہیں۔

یہ نکتہ اگلی بحث کی تمہید ہے، جس میں ہم ثابت کریں گے کہ عالم ہستی میں "تفاوت" ہے "تبعیض" نہیں۔

تفاوت نہ کہ تبعیض:

عالم خلقت میں تفاوت ہے، تبعیض نہیں۔ تبعیض یہ ہے کہ مساوی خصوصیات اور ایک سا استحقاق رکھنے والی اشیاء کے درمیان امتیازی سلوک روا رکھا جائے۔ جبکہ تفاوت کے معنی یہ ہیں کہ غیر مساوی خصوصیات کی حامل اشیاء کے درمیان تفریق کی جائے۔ بالفاظ دیگر "تبعیض" عطا کرنے والے کی جانب سے وجود میں آتی ہے۔ جبکہ "تفاوت" کی بنیاد عطا پانے والے کی ذات ہوا کرتی ہے۔

ایک آسان مثال کے ذریعے بات واضح ہو جائے گی: اگر دس دس لیٹر کی گنجائش کے دو برتنوں میں نل سے پانی بھرا جائے، لیکن ایک میں پانچ لیٹر اور دوسرے میں دس لیٹر، تو اس مقام پر تبعیض سے کام لیا گیا ہے۔ اس اختلافی مقدار کا سبب وہ عامل ہے جس نے پانی بھرا ہے۔ لیکن ایک برتن میں پانچ لیٹر کی اور دوسرے میں دس لیٹر کی گنجائش ہو اور دونوں برتنوں کو سمندر میں ڈبو کر پر کر لیں تب بھی اختلاف تو موجود ہوگا، لیکن اختلافی مقدار کا سبب ان دونوں برتنوں کی اپنی اپنی گنجائش، ظرفیت اور استعداد ہے۔ سمندر یا پانی کے بہاؤ کا کوئی قصور نہیں۔

ایک اور مثال: اگر کوئی استاد ایک سی علمی قابلیت رکھنے والے طلباء کو مختلف نمبر دے تو یہ تبعیض ہے، لیکن اگر تمام طلباء کو مساوی نظر سے دیکھتے ہوئے، مساوی تعلیم دے، ایک ہی طرح امتحان لے، سب کو ایک مشترک امتحانی پرچہ دے، اس کے بعد بعض طلباء اپنی کند ذہنی یا کاہلی کی بنا پر امتحان سے بخوبی عہدہ برآ نہ ہو سکیں یا سرے سے ناکام ہی ہو جائیں، لیکن کچھ اور طلباء اپنی محنت اور قابلیت کی بنا پر پرچے کو بہت عمدہ حل کریں، جس کے بعد مذکورہ استاد ہر ایک شاگرد کے جوابات کو مدِ نظر رکھتے ہوئے انہیں نمبر دے، جو یقیناً مختلف ہوں گے، تو یہاں پر تفاوت واقع ہوا ہے تبعیض نہیں۔

عدالت یہ نہیں کہ استاد تمام شاگردوں کے حاصل کردہ نمبروں کو جمع کرنے کے بعد تمام طلباء میں بطور مساوی تقسیم کر دے بلکہ عدالت یہ ہے کہ ہر طالب علم کو اس کے استحقاق کے مطابق نمبر دیئے جائیں۔ اس طرح کے موارد میں تفریق اور امتیاز، عین عدل و عدالت اور مساوات ہے اور تفریق نہ کرنا عین تبعیض و ظلم ہے۔

۱۔ جس کی خلاف ورزی نہ کی جا سکے۔

یہاں یقیناً ایک بات ذہن میں آئے گی اور وہ یہ ہے کہ خدا کو ایک استاد پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ خدا تمام موجودات کا خالق ہے۔ مخلوقات میں جو بھی تفاوت ہے، خدا کی ذات سے ہے، لیکن ایک معلم اپنے شاگردوں کا خالق نہیں۔ اگر ایک طالب علم ذہین ہے اور دوسرا غبی تو یہ استاد کا قصور نہیں۔ اگر ایک کی صلاحیت اچھی ہے، خود بھی محنتی ہے اور دوسرا اچھی صلاحیت نہیں رکھتا یا محنتی نہیں، تو اس کا ذمہ دار استاد نہیں۔ لیکن خدا اور کائنات کے باہمی تعلق کو مدنظر رکھتے ہوئے ہمیں ماننا پڑے گا کہ تمام تفاوتات اور اختلافات، خدا کے ہاتھوں میں ہیں۔ خدا نے دو کام انجام دیئے ہیں، ایک مرحلے میں متفاوت موجودات کی تخلیق کی اور اگلے مرحلے میں ان کے تفاوت کی اقتضاء کے مطابق، ان کے ساتھ سلوک کیا۔ یعنی ہر مخلوق کو وہی عطا کیا جو اس کے استحقاق کے مطابق تھا۔ اعتراض کا رخ پہلے مرحلے کی جانب ہے کہ آخر تمام مخلوقات کو یکساں خلق کیوں نہ کیا گیا؟ لہٰذا دیکھنا یہ ہے کہ ان تفاوتات کا راز کیا ہے۔

تفاوتات کا راز:

تفاوتات کا راز ایک جملے میں مضمر ہے ''موجودات کا تفاوت، ان کی حقیقت و ماہیت کا جزء ہے نیز نظامِ علت و معلول کا لازمہ ہے۔''

ذرا ثقیل جملہ ہے، لیکن مجبوری ہے اس کی وضاحت کرنی پڑے گی اس مقام پر ہم گذشتہ صفحات میں کہی گئی باتوں کی تکرار پر مجبور ہیں تاکہ یہ دشوار اور عمیق بحث آسان ہو جائے۔ مزید برآں ایک اعلیٰ و دلچسپ نتیجے تک رسائی کی خاطر سابقہ بحث کو آگے بڑھایا جائے اور بادلِ نخواستہ فلسفی بن جایا جائے۔

جیسا کہ پہلے بھی کہا گیا، حکمتِ الٰہی میں یہ بحث ''ذاتِ باری تعالیٰ سے مخلوق کے صدور کی کیفیت'' کے تحت عنوان کی جاتی ہے۔ موضوع بحث یہ ہے کہ کیا موجودات سے ارادۂ الٰہی جدا جدا اور فرداً فرداً تعلق پاتا ہے؟ خدا ارادہ کرتا ہے کہ پہلے مثلاً ''زید'' کو خلق کیا جائے، پھر ایک اور علیحدہ ارادے کے تحت ''عمرو'' کو پھر اس کے بعد ایک اور جدا ارادے کے تحت ''بکر'' کو خلق کرے۔ اور اسی طرح ہر شئے کو علیحدہ اور اسی شئے سے مخصوص ارادے کے ذریعے خلق کرتا ہے؟

معارفِ الٰہی کے سلسلے میں سطحی نقطۂ نگاہ رکھنے والے متکلمین کا طبقہ سابق الذکر نظریئے کا طرفدار ہے۔ لیکن دندان شکن عقلی دلائل اور فلسفی براہین نے جو چیز ثابت کی ہے اور قرآن کریم بھی انہی دلائل کی صحت پر شہادت دیتا ہے وہ موخر الذکر نظریہ ہے۔ اس نظریئے کے مطابق ساری کائنات اپنے آغاز سے انجام تک ایک ''ارادۂ واحد'' کے ذریعے وجود میں آئی ہے، یعنی لاتعداد اشیاء وجود میں آئی ہیں اور سب کی سب ارادۂ خدا سے ہی وجود میں آئی ہیں لیکن جدا اور فرداً فرداً ارادے کے تحت نہیں بلکہ صرف اور صرف ایک ہی ارادے سے وہ بھی ایک بسیط ارادے سے، قرآن کریم فرماتا ہے:

انا کل شیء خلقناہ بقدر و ما امرنا الا واحدۃ کلمح بالبصر (سورۂ قمر۔۴۹'۵۰)

(خلاصہ ترجمہ) ہم نے ہر چیز کو ایک خاص مقدار میں خلق کیا ہے۔ اور ہمارا امر سوائے ایک کے کچھ نہیں' جیسے کہ آنکھ جھپکانا۔

اس عقیدے کے مطابق' عالم خلقت کا ایک مخصوص نظام' قانون اور اس کی معین ترتیب ہے اور خدا کی جانب سے اشیاء کی تخلیق کا ارادہ کرنا ہو بہو ان کے نظام کا ارادہ ہی ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں سے قانونِ علت و معلول یا نظامِ اسباب و مسببات وجود میں آتا ہے۔ نظامِ اسباب و مسببات کے معنی یہ ہیں کہ ہر معلول کی اپنی مخصوص علت اور ہر علت کا اپنا مخصوص معلول ہے۔ لہٰذا نہ تو کوئی مخصوص معلول' کسی بھی علت سے بلاواسطہ صادر ہو سکتا ہے اور نہ کوئی مخصوص علت ہر معلول کو بلاواسطہ موجود کر سکتی ہے۔ درحقیقت نظامِ علت و معلول میں ہر موجود اور ہر شئے کا اپنا مخصوص اور معین مقام ہے یعنی ہر معلول ایک معین شئے کا معلول ہے اور خود ایک اور معین شئے کی علت بھی ہے۔ اور یہی نکتہ' **انا کل شئی خلقناہ بقدر**'' (سورۂ قمر۔۴۹) کا دقیق و عمیق مفہوم ہے۔ اسی نکتے کی وضاحت ہم دو حصوں میں کریں گے۔ ''نظامِ طولی اور نظامِ عرضی''۔

نظامِ طولی:

نظامِ طولی سے ہماری مراد' علت و معلول' اشیاء کی ترتیب وار تخلیق اور اشیاء کی نسبت خدا کی ترتیب وار فاعلیت اور بارگاہ ذاتِ حق سے ان کا وجود پانا ہے۔ قدوسیت و رفعتِ ذاتِ حق اس امر کی متقاضی ہے کہ تمام موجودات اپنے اپنے رتبے کے مطابق یکے بعد دیگرے ذاتِ حق سے تعلق رکھتے ہوئے ایک صف میں واقع ہو جائیں۔

صادرِ اول' صادرِ دوم اور اسی طرح ایک کے بعد ایک موجود ہوتے رہیں' نیز تخلیقی سلسلے کا ہر صادر اپنے ماقبل صادر کا معلول قرار پائے۔ البتہ واضح ہے کہ اول' دوم و سوم سے ہمارا مقصد زمان کے لحاظ سے نہیں' کیونکہ وہاں زمان کی کوئی حقیقت نہیں' خود ''زمان'' بھی مخلوقات ہی میں سے ہے۔

ہماری مذہبی و دینی اصطلاح میں ملائکہ' جنود و رسل الٰہی' (البتہ تکوینی رسل نہ تشریعی) 'مقسمات امر اور مدبرات امر کے نام سے بعض مخلوقات کو یاد کیا گیا ہے۔ اسی طرح عرش' کرسی اور لوح و قلم جیسے مفاہیم بھی موجود ہیں۔ یہ تمام اشیاء جو خداوند تعالیٰ کے الٰہی و روحانی کارندوں کے مجموعے کا تعارف کرواتی ہیں' اسی امر کی نشاندہی کرتی ہیں کہ باری تعالیٰ' ایک خاص نظام اور معین ترتیب کے ساتھ عالمِ ہستی کے اجراء کا ارادہ کرتا ہے۔ اسی حقیقت کو حکماء نے اپنی مخصوص اصطلاح کے ذریعے بیان کیا ہے نیز اسلامی منابع و مآخذ میں اسے ایک اور انداز سے پیش کیا گیا ہے۔ یہاں ہم اسلامی مآخذ و منابع کے اندازِ بیان کو جو حکماء کے اسلوب سے زیادہ دلکش' شیریں اور بلیغ ہے' انتخاب کریں گے۔

اس نظام کی سلطنت باری تعالیٰ کے قبضۂ قدرت میں ہے' اور ملائکہ اس کے احکامات کو اجراء کرتے ہیں۔ خود ملائکہ کے

درمیان بھی مراتب کا ایک سلسلہ موجود ہے۔ بعض ملائکہ اعلیٰ منصب وعہدے پر فائز تو بعض ان کے مددگار وماتحت ہیں۔ میکائیل تقسیمِ رزق پر اور عزرائیل ملک الموت اور قبضِ ارواح پر فائز ہیں۔ ان دونوں فرشتوں کے انصار واعوان بھی ہیں۔ ہر فرشتے کا عہدہ معین ومخصوص ہے۔

و ما منّا الا له مقام معلوم (سورۂ صافات۔۱۶۴)

(خلاصۂ ترجمہ) ہم فرشتوں میں سے ہر ایک کا ایک مخصوص مقام ہے۔

یہ بات ذہن نشیں رہے کہ خدا کا موجودات سے تعلق انہیں تخلیق، تکوین اور ایجاد کرنے کی بنا پر ہے۔ باری تعالیٰ کے کارندے اور اس کی قوۂ مجریہ کو انسانی معاشرے میں موجود قراردادی انتظامیہ اور دیگر قوہ ہائے مجریہ کی مانند ہرگز نہیں سمجھنا چاہیے۔ خدا اور ملائکہ کے درمیان فرمانروائی اور فرمانبرداری کے نظام کی تکوینی اور حقیقی حیثیت ہے، قراردادی ووضعی نہیں۔ فرمانِ الٰہی بصورتِ الفاظ وحروف صادر نہیں ہوتا بلکہ عین ایجاد ہے اور ملائکہ بھی اسی طرح اس کی اطاعت بجالاتے ہیں جب ہم یہ کہتے ہیں کہ خدا نے فرشتوں کو فلاں کام کرنے کا حکم دیا تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ان کی ایجاد وتخلیق اس طرح سے ہے کہ یہ ملائکہ چند مخصوص معالیل وافعال کی علت اور ان کے فاعل ہیں۔ ملائکہ کی اطاعت بھی اسی تکوینی علیت ومعلولیت کے معنی کو بیان کرتی ہے۔ مذکورہ بالا الٰہی کارندے اور قوۂ مجریہ بھی اسی نظامِ تکوینی کی بیانگر ہیں۔

لہٰذا یہی سبب ہے کہ قرآنِ کریم کارِ تخلیق کو کبھی خدا سے منسوب کرتا ہے اور کبھی فرشتوں سے اور کبھی یہ کہتا ہے کہ:

یدبر الامر من السماء الی الارض (سورۂ سجدہ۔۵)

(خلاصۂ ترجمہ) خدا آسمان سے زمین کی جانب تدبیرِ امر کرتا ہے۔

تو کبھی یہ فرماتا ہے:

فالمدبرات امراً (سورۂ نازعات۔۵)

(خلاصہ ترجمہ) قسم ہے ان فرشتوں کی جو تدبیرِ امر کرتے ہیں۔

کبھی مرنے والے انسانوں کے قبض ووصولِ نفس کو فرشتوں سے منسوب کرتا ہے۔ کبھی موت کے مخصوص فرشتے سے اور کبھی خدا سے۔

نزل به الروح الامین علیٰ قلبک (سورۂ شعراء۔۱۹۴، ۱۹۳)

(خلاصۂ ترجمہ) روح الامین اس (قرآن) کو تمہارے قلب پر لایا۔

اور کبھی وحی کو ذاتِ احدیت سے منسوب کرتے ہوئے اعلان کرتا ہے:

انا نحن نزلنا علیک القرآن تنزیلاً. (سورۂ دہر۔۲۳)

(خلاصہ ترجمہ) خود ہم ہی نے قرآن کو تم پر نازل کیا۔

سبب یہ ہے کہ فعلِ خدا نظم و نظام اور ترتیب رکھتا ہے۔ اور خدا کا ارادۂ تخلیقِ عالم و خلقت، ارادۂ تخلیقِ نظام کے مترادف ہے۔

موجودات کے درمیان کسی منظم ترتیب و نظام کے نہ ہونے کا لازمہ یہ ہے کہ ہر چیز کا ہر چیز سے وجود میں آجانا نیز امکان پذیر ہوسکتا ہے۔ بطورِ مثال یہ بات ممکن ہوسکتی ہے کہ ایک کمزور چیز، کسی دیوہیکل طاقت کے پیدا کردہ دھماکے کی مانند، ایک دھماکے کا سبب بن جائے اور اس کے برعکس بھی ممکن ہو یعنی ایک دیوہیکل طاقت ایک کمزور سے دھماکے کا باعث بنے۔ یہ بھی وقوع پذیر ہوجائے کہ دیا سلائی کا شعلہ آفتاب عالمتاب کی مانند نور افشانی کرے۔ یہ بھی ممکن ہوجانا چاہئے کہ کوئی معلول اپنی علت کے مقام پر اور علت معلول کی جگہ پر آجائے، اسی طرح یہ بھی ممکن ہوجانا چاہئے کہ خدا، مخلوق بن جائے اور مخلوق، خدا۔

واجب الوجود کا واجب ہونا اور ممکن الوجود کا ممکن ہونا ان کی حقیقت اور ذات میں شامل ہے۔ یعنی ایسا ہرگز نہیں ہوسکتا کہ ممکن الوجود، واجب الوجود ہوسکتا تھا اور واجب الوجود ممکن الوجود۔ لیکن بطورِ اتفاق یا کسی بیرونی عامل کے دباؤ کی بناء پر ایک شئے واجب الوجود ہوگئی اور دوسری ممکن الوجود ہی نہیں! ایسا ہرگز نہیں، جو ممکن الوجود ہے وہ ہر صورت میں بطورِ قطعی ممکن الوجود ہی تھا اور رہے گا، اور واجب الوجود ہر صورت میں بطورِ قطعی واجب الوجود ہی رہے گا۔

اسی طرح ممکن الوجود اشیاء (یعنی ممکنات) کے بھی درجات و مراتب ہیں۔ مختلف ممکن الوجود اشیاء، وجود کے جس مرتبے اور درجے پر ہیں وہ اسی درجے پر ہیں، مثلاً مخلوقات کی تقسیمِ رزق پر مامور فرشتے یا موجودات کی قبضِ ارواح پر مامور فرشتے کو جو ذمہ داری سونپی گئی ہے وہ اسے عطا کردہ مرتبۂ وجود اور طرزِ وجود کا لازمہ ہے۔

یہ ہرگز نہیں ہوسکتا کہ ایک مچھر، ایک حکمنامے کے ذریعے میکائیل کے مقام پر، چیونٹی عزرائیل کی جگہ پر اور انسان جبرائیل کے مقام پر آجائے۔

وہ تمام غلط مفروضات و تصورات کہ جن کی بنا پر یہ کہا گیا کہ کامل، ناقص کا اور ناقص کامل کا نعم البدل بن سکتا ہے یہیں سے وجود میں آئے کہ لوگ موجودات کے قطعی، ضروری اور ذاتی روابط کو درک نہ کر پائے۔ اور موجوداتِ کائنات کے مراتب و درجات کو انسانی سماج کے قراردادی و اعتباری مراتب کی مانند سمجھنے لگے۔

یہ تمام بے بنیاد نظریات خدا کو انسان پر اور کائنات کے ذاتی و حقیقی نظام کو انسان کے خلق کردہ معاشرتی نظام پر قیاس

کرنے کی بناء پر وجود میں آئے ہیں۔ ان حضرات کے مطابق جب دنیا کے سماجی نظام میں کوئی قباحت نہیں کہ فلاں حاکم محکوم بن جائے اور محکوم حاکم تو پھر یہ کیونکر ممکن نہیں کہ بھیڑ انسان بن جائے اور انسان بھیڑ؟ اس بھیڑ کو بھیڑ اور انسان کو انسان کیوں بنا دیا گیا؟

یہ لوگ اس امر سے غافل ہیں کہ یہ ناممکن ومحال ہے' کیونکہ کسی معین علت کا کسی مخصوص معلول کے لئے واقع ہونا' جعلی' قراردادی اور اعتباری نہیں۔

اگر ''الف'' ''ب'' کی علت ہے تو اپنی اس ذاتی خصوصیت کی بنا پر جو اس میں موجود ہے۔ اور اسی خصوصیت نے ''الف'' کو ''ب'' کی علت قرار دیا ہے۔ اسی طرح ''ب'' میں جو ''الف'' کا معلول ہے ایک خصوصیت ہے جس نے اسے ''الف'' سے منسلک ومرتبط کر دیا ہے۔ اور وہ خصوصیت ''الف'' اور ''ب'' کے مرتبہ' وجود اور طرز وجود کے علاوہ کچھ اور نہیں۔ اور اسی بنا پر یہ خصوصیت ایک حقیقی اور واقعی امر ہے جعلی وقراردادی اور عارضی وقابل انتقال نہیں۔

بنابریں ہر علت کا اپنے معلول اور ہر معلول کا اپنی علت سے ارتباط وانتساب' علت ومعلول کی اپنی ذات وماہیت سے نشأت لیتا ہے۔ معلول اپنی سرتاپا ذات کے ہمراہ اپنی متعلقہ علت سے منسلک ومرتبط ہے۔ اور اسی طرح علت اپنی سرتاپا ذات کے ہمراہ معلول کے وجود میں آنے کا سبب ہے۔

جیسے کہ ہم نے پہلے بھی کہا' یہیں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ہر وجود کا مرتبہ اس کی عین ذات وماہیت ہے۔ نیز اس امر کی خلاف ورزی بھی ممکن نہیں' بالکل ہندسوں اور اعداد کے مراتب کی مانند۔ بس اسٹاپ پر ایک قطار میں کھڑے ہوئے افراد کو تو آگے پیچھے کیا جا سکتا ہے لیکن اعداد اور ہندسوں کے مراتب کو ان کی جگہ سے نہیں ہٹایا جا سکتا۔ ''پانچ'' کا عدد' جس کا رتبہ عدد ''چار'' کے بعد ہے' ناممکن ہے کہ چار سے پہلے واقع ہو جائے۔ عدد چار سے پہلے' تین کے علاوہ کوئی اور عدد واقع ہو ہی نہیں سکتا۔ حتیٰ اگر ہم اس عدد تین کو پانچ کا نام دے دیں تو ہم نے مذکورہ عدد کا فقط نام تبدیل کیا ہے' اس کی ماہیت اور حقیقت کو تبدیل کرنا ناممکن ہے۔

تمام موجودات کے درمیان یہی عمیق ذاتی نظام برقرار ہے۔ یہ آیت کریمہ ''وما منا الا لہ مقام معلوم'' (سورۂ صافات۔۱۶۴) تمام موجودات پر صادق ہے۔ ہر چیز کا اپنا مخصوص مقام اور مرتبہ ہے۔ جہاں سے اس چیز کو ہٹانا اس کی ذات کو معدوم کرنے کے مترادف ہے اور خُلف۔ (۱)

۱۔ مذکورہ بالا اعداد کی مثال میں یوں کہئے کہ عدد ۵ کو ۵ فرض کرنے کے باوجود ہم اسے ۶ اور ۷ کے درمیان مانیں۔ (مترجم)

متوازی اور عرضی نظام:

سلسلہ وار طولی نظام کے علاوہ' جو کہ موجودات کی ترتیب کو فاعلیت' خالقیت اور ایجاد کے لحاظ سے معین کرتا ہے' ایک اور نظام بھی اس عالم ہستی پر حاکم ہے جو کسی مقولے یا شئے کے وجود میں آنے کی مادی اور اعدادی شرائط اور خصوصیات کا تعین کرتا ہے۔(۱)

یہ نظام' نظامِ عرضی کہلاتا ہے۔ اس نظام کے تحت تاریخ عالمِ ہستی ایک معین اور لازم الاجزاء وضع وقطع پیدا کر لیتی ہے۔ ہر واقعہ و حادثہ اپنے مخصوص زمان و مکان میں ہی رونما ہوتا ہے اور ہر مخصوص زمان و مکان اپنے متعلقہ و مربوطہ واقعات و حادثات کا ظرف قرار پاتا ہے۔

جب ہم کسی واقعے یا ایجاد شدہ شئے کے بارے میں سوال یا شک وشبہ کا اظہار کرتے ہیں تو فقط اسی شئے کو مدنظر رکھتے ہیں، یہ نہیں دیکھتے کہ مذکورہ شئے کا نظامِ ہستی میں کیا رتبہ اور درجہ ہے؟ حالانکہ ہر شئے خواہ اچھی ہو یا بری اپنی مخصوص علتوں کے ایک مجموعے سے وابستہ اور مخصوص حالات و شرائط سے منسلک ہے۔ ایک آتش زدگی کا واقعہ کبھی بھی اپنے بقیہ عوامل و اسباب سے منقطع اور لاتعلق ہو کر رونما نہیں ہو سکتا۔ اس سے بچاؤ بھی متعلقہ علل و اسباب کو نظر انداز کر کے کسی بھی صورت انجام نہیں دیا جا سکتا۔ اب خواہ یہ علل و اسباب مادی ہوں یا معنوی دنیا کا کوئی بھی حادثہ یا واقعہ' دیگر حوادث و واقعات سے ''منقطع'' اور ''مستقل'' ہو کر رونما نہیں ہوتا۔ عالمِ ہستی کے تمام حصے ایک دوسرے سے متصل ہیں۔ یہ اتصال جہانِ ہستی کے تمام اعضاء کے درمیان برقرار ہے اور تمام اجزاء کو ایک دوسرے سے پیوست اور مرتبط کرتا ہے۔ اشیاء کی باہمی وابستگی یا بالفاظِ دیگر جہانِ ہستی کا ایک حقیقی وحدت رکھنا' ایک ایسا قانون ہے جس پر حکمت الٰہی بہت زیادہ تکیہ کرتی ہے اور یہی قانون حکمت الٰہی میں ایک نہایت وسیع و عمیق معنی کا حامل ہے اور وہ معنی ہے ''جہانِ ہستی کا تجزیہ پذیر نہ ہونا'' ہم اس قانون کی بعد میں مزید

۱۔ مادی اور زمانی علل جیسے والدین کا اپنی اولاد کے لئے یا آب و ہوا اور حرارت کا پودوں کے لئے علت قرار پانا' فلاسفہ کے مطابق ایسی علتیں اعدادی ہیں ایجادی نہیں۔ مذکورہ بالا علتیں' ان معلولات کو ایجاد نہیں کرتیں بلکہ یہ معلولات درحقیقت ان علتوں کے راستوں سے عبور کرتے ہوئے موجود ہوتے ہیں۔ لہٰذا یہ علل فقط معلولات کے وجود میں آنے کے زمینے کو فراہم نیز ان معلولات کے خالق اور فاعلِ ایجادی کی جانب سے' وجود میں آنے کا امکان کو فراہم کرتی ہیں۔ فلاسفہ ایسی علتوں کو جو کہ اپنے مرتبہ' وجودی کے لحاظ سے اپنے معلولوں کے ہم عرض و متوازی ہیں اور حتیٰ کبھی کبھی تو ایسی علتوں کا معلول اگرچہ اپنی علت سے تأخرِ زمانی رکھتا ہے پھر بھی کبھی کبھی اپنی علت سے کامل تر اور اعلیٰ درجے پر واقع ہو جاتا ہے، ''علل عرضی'' کا نام دیتے ہیں۔ لیکن ''عللِ مُوجِدہ'' جن کا رتبہ' وجودی اپنے معلول سے اعلیٰ ہے وہ اس عالم کا احاطہ کرتے ہوئے اس عالم پر تسلط رکھتے ہیں ایسی علتوں کو فلاسفہ ''عللِ طولی'' کا نام دیتے ہیں۔ (مصنفؒ)

وضاحت کریں گے۔

فلسفے میں کہا جاتا ہے کہ ''کل حادثٍ مسبوق بمادۃٍ و مدۃٍ ''یعنی ہر موجود اپنے مخصوص زمان و مکان میں مقید ہوکر وجود پاتا ہے۔ ہر موجود اپنا مخصوص زمان اور مخصوص مکان رکھتا ہے۔ یہ ممکن نہیں کہ کسی واقعے یا حادثے کے وقوع پذیر ہونے کے لحاظ سے 'تمام ''زمان'' و ''مکان'' مساوی تاثیر رکھتے ہوں۔

ہمارے آنکھوں دیکھے واقعات اس بات کی تائید کرتے ہیں۔ جب دنیا میں کسی مقام پر آتشزدگی واقع ہوتی ہے تو ایک مخصوص زمان، مخصوص مکان اور مخصوص مادے میں واقع ہوتی ہے۔ آتشزدگی کا وقوع' ان شرائط و خصوصیات سے وابستہ ہے جس کا تعین زمان و مکان کرتے ہیں اور خود وہ شرائط و خصوصیات بجائے خود ایک معین و معلوم زمان و مکان میں واقع ہوتی ہیں۔ نیز اپنے مخصوص عوامل' اسباب اور علل سے وابستہ ہیں۔ اگر ہم علت یابی کے اس سفر کو جاری رکھیں تو اس نتیجے پر پہنچیں گے کہ حوادث و واقعات کا یہ مجموعی سلسلہ' زنجیر کی کڑیوں کی مانند ایک دوسرے سے متصل ہے۔ ہر حادثہ اپنے ماقبل یا مابعد حادثے سے متصل ہے۔ بعبارت دیگر ہر شئے اپنے ماضی اور حال سے وابستہ ہے۔ اور یہ وابستگی اسے ایک لازمی و ابدی سلسلے میں پرو دیتی ہے۔

اس سے زیادہ دلچسپ تو یہ ہے کہ اگر مذکورہ بالا مقولے کا عمیق تر مطالعہ کیا جائے تو ہم متوازی زمان میں رونما ہونے والے واقعات کے درمیان ایک طرح کا ارتباط و اتصال پائیں گے۔

ایک رفوگر' قالین کو رفو کرتا ہے اور اسی وقت ایک سرجن' کسی مریض کے آپریشن میں مصروف ہوتا ہے۔ بظاہر ان دونوں کا آپس میں کوئی تعلق نہیں لیکن اگر ہمیں اطلاع ملے کہ یہ مریض اور قالین دونوں ایک ہی آتشزدگی میں جلے ہیں تو ہم اس بات کی تائید کریں گے کہ سرجن اور رفوگر کا کام ایک ہی چیز سے تعلق رکھتا ہے۔ حادثہ وہی ہے' جو اگر واقع نہ ہوتا تو رفوگر اور سرجن دونوں میں سے کوئی بھی اپنے متعلقہ کام کو انجام نہ دیتا۔

ان تمام انسانوں کے کام جو ایک ہی دادا کی اولاد ہیں اسی دادا کے مخصوص زمان و مکان سے مربوط ہیں' جس کے نتیجے میں ان انسانوں کے کام بھی ایک دوسرے سے منسلک و مرتبط ہیں۔

زمین کا سورج سے جدا ہونا ایک ایسا حادثہ تھا جو روئے زمین پر رونما ہونے والے تمام افعال و حرکات کا نقطۂ اشتراک ہے۔ اگر یہ حادثہ واقع نہ ہوتا تو روئے زمین کے حوادث میں سے کوئی بھی حادثہ رونما نہ ہوتا۔ روئے زمین پر رونما ہونے والے تمام حوادث' زمین کی سورج سے جدائی کے حادثے کا ہی نتیجہ ہیں۔

علمِ فلسفہ میں ''وجوب بالقیاس'' اور ''امکان بالقیاس'' نام کی دو اصطلاحیں ہیں۔ جب دو حادثات کا باہمی موازنہ کرنے

کے بعد ہم اس نتیجے پر پہنچیں کہ پہلے حادثے کے بعد دوسرے حادثے کا واقع ہونا ضروری اور قطعی تھا تو یہ دوسرا حادثہ پہلے حادثے کے لحاظ سے "وجوب بالقیاس" رکھتا ہے۔ لیکن اگر ضروری اور قطعی نہ تھا بلکہ دوسرے حادثے کا وجود و عدم پہلے حادثے کے بعد مساوی تھا تو یہ دوسرا حادثہ پہلے حادثے کے لحاظ سے "امکان بالقیاس" رکھتا ہے۔

کبھی سطحی نگاہ میں بعض حادثات کے درمیان "وجوب بالقیاس" اور بعض دیگر حادثات کے بارے میں "امکان بالقیاس" کو حکمفرما سمجھا جاتا ہے۔ لیکن غور و خوض کے بعد ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ دونوں حادثوں پر "وجوب بالقیاس" حاکم ہے "امکان بالقیاس" کا کوئی وجود نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تمام حادثات کی ایک مشترک "علتِ رئیسہ" ہے اور کیونکہ ہر علت و معلول کے درمیان ضروری و قطعی رابطہ ہے لہٰذا تمام حادثات کے درمیان ضرورت و لزوم حاکم ہے۔

مندرجہ ذیل نکات وہ اصول ہیں جن پر اس قطعی اور عمومی تعلق و ارتباط کی بنیاد ہے۔

۱۔ علت و معلول کا عمومی اور ہمہ گیر قانون

۲۔ علت و معلول کا قطعی و ضروری باہمی تعلق

۳۔ علت و معلول کا ہم سنخ ہونا۔

۴۔ تمام عالمِ ہستی کا نقطۂ آغاز ایک علۃ العلل ہے۔

مندرجہ بالا پہلا اصول وہی بنیادی و بدیہی قانون ہے جس پر تمام علوم کی اساس استوار ہے۔ جس کے انکار کا لازمہ تمام حقائق کا انکار اور سوفسطائی ازم کی تاریکیوں میں ڈوب جانے کے مترادف ہے۔

دوسرا اصول اس حقیقت کا بیانگر ہے کہ ہر معلول صرف اسی وقت وجود میں نہیں آتا کہ جب اس کی علت موجود ہو جائے بلکہ اپنی علت کی جانب سے ضرورت اور لزوم کا اکتساب بھی کر چکا ہو۔ کوئی بھی معلول جب تک اپنی علت کی جانب سے اکتسابِ ضرورت نہ کر چکا ہو اس کا وجود میں آنا محال ہے۔ اور اسی طرح سے اس کے برعکس قانون بھی یہی ہے۔ یعنی جب کسی شئے کی علت تامہ موجود ہو جائے تب معلول کا وجود میں نہ آنا محال ہے۔ اس قانون سے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ جو بھی شئے موجود ہو چکی ہے اس کا وجود میں آنا لازم اور قطعی ہو چکا تھا اور جو چیز معدوم ہے اس کا ملک عدم میں رہنا ہی لازم و قطعی تھا۔

تیسرا اصول علت و معلول کے معین و مشخص باہمی رابطے کا ضامن ہے۔ جس کے مطابق یہ کہا جاتا ہے کہ کوئی بھی علت اپنے متعلقہ معلول کے بجائے کسی اور علت کے معلول کو وجود میں نہیں لاسکتی اور کوئی معلول اپنی متعلقہ مخصوص علت کے علاوہ کسی اور علت کے ذریعے وجود میں نہیں آسکتا۔

ان تین اصولوں کا ماحصل یہ ہے کہ عالمِ ہستی ایک قطعی اور ناقابلِ تبدیل نظام کا حامل ہے اور چوتھے اصول کو منضم کرنے

کے بعد جسے ''توحید مبدا'' کے نام سے یاد کیا جاتا ہے' تمام حوادث و واقعاتِ عالم کے درمیان ایک ہمہ گیر' قطعی اور ضروری ارتباط و تعلق کا استخراج کیا جا سکتا ہے۔

کتاب کے تیسرے حصے میں ''ظرفیتوں کے تفاوت'' کے تحت عنوان آخری اصول کی وضاحت کی جائے گی۔

سنت الٰہی:

فلسفے کی اصطلاح میں جس چیز کو ''نظامِ عالم'' اور ''قانونِ اسباب'' کہا جاتا ہے اسے دینی مأخذ و منابع کی زبان میں ''سنتِ الٰہی'' کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ قرآن میں کئی مقامات پر موجود ہے:

سنت الٰہی میں تم کبھی تغیر نہ پاؤ گے۔ (احزاب۔۶۲' فتح۔۲۳)

یعنی فعل خدا کا اپنا مخصوص شیوہ اور ناقابل تغیر طور طریقہ ہے۔ جو کسی طرح تبدیل نہیں ہو سکتا۔

سورۂ فاطر میں اسی بات پر دوبارہ تاکید کی گئی ہے۔

فلن تجد لسنة الله تبديلاً فلن تجد لسنة الله تحويلاً (فاطر۔۴۳)

(خلاصہ ترجمہ و تشریح) تم سنتِ خدا میں ہرگز کوئی تبدیلی نہیں پاؤ گے (یعنی سنتِ الٰہی کسی اور سنت میں تبدیل نہیں ہوگی' مثلاً کوئی قانون منسوخ ہو جائے اور دوسرا قانون اس کی جگہ لے لے) اور تم سنت خدا میں ہرگز کوئی تغیر نہیں پاؤ گے (جیسے ایک معاشرتی قانون میں قانونی دفعہ بننے کے بعد ترمیم کی جاتی ہے یا اس کے کچھ حصے کو کالعدم کر دیا جاتا ہے یا اس قانون کو سرے سے منسوخ کرنے کے بجائے اس میں کچھ تبدیلیاں عمل میں لائی جاتی ہیں)

محیر العقول کتاب کا محیر العقول جملہ ہے! کیا کہنے قرآن کے! علوم کی ترقی کا راز اسی میں' اہلِ تقویٰ کا رفیق راہ یہی۔ عظیم فلسفیوں کا تفکر و تدبر سالہا سال تگ و دو میں مصروف رہنے کے بعد سرتاپا نظامِ آفرینش پر حاکم' قانونِ علت کے راز سے پردہ اٹھاتا ہے' ابھی نہایت غرور کے عالم میں اپنے آپ پر فخر کر ہی رہا ہوتا ہے کہ واہ میں نے کس راز سے پردہ اٹھایا' کتنے زبردست قانون کو دریافت کیا! کہ اچانک قرآن کو اپنے سامنے پاتا ہے جو نہایت بلیغ لیکن عام فہم الفاظ کے ساتھ اسی راز کو بیان کر چکا ہے: ''سنتِ الٰہی میں ہرگز کوئی تغیر نہیں''۔

اس سے زیادہ واضح اور کون بیان کر سکتا ہے؟ کونسا جملہ اس سے زیادہ بلیغ اور نپا تلا ہوگا؟! ''سنت الٰہی ہرگز تبدیل نہیں ہوتی''۔

قرآنِ کریم صرف یہ اعلان نہیں کر رہا کہ عالمِ ہستی ایک نظام اور سنت کے تحت ہے' بلکہ بعض مقامات پر مخصوص قوانین

کی نشاندہی بھی کرتا ہے۔ جیسے معاشرے کی سعادت وشقاوت کے بارے میں فرماتا ہے۔

إن الله لا يغير ما بقومٍ حتىٰ يغيروا ما بانفسهم (سورۂ رعد۔۱۱)

(خلاصہ ترجمہ) خدا کسی قوم کی حالت کو اس وقت تک تبدیل نہیں کرتا جب تک کہ وہ اپنے آپ میں تبدیلی پیدا نہیں کر لیں۔

یہ آیت کریمہ اقوام کی ترقی اور انحطاط کے راز کو بیان کر رہی ہے۔

کوئی بھی قوم اپنے انحطاط کے اسباب سے جان چھڑائے بغیر ترقی کی منازل طے نہیں کر سکتی۔ اور اس کے برعکس بھی صحیح ہے' یعنی کسی ترقی یافتہ اور خوشبخت قوم کو خدا اس وقت تک پستی اور انحطاط میں نہیں دھکیلتا جب تک کہ وہ خود اپنی پستی اور انحطاط کا سامان نہ کر لیں۔

ہم مسلسل آہ وزاری میں مصروف ہیں کہ خدا نے امریکہ کے ہاتھوں مٹھی بھر یہودیوں کو نام نہاد داروغہ بنا کر عسکری' سیاسی' فکری اور معاشی لحاظ سے کئی کروڑ مسلمانوں پر کیوں تھوپ دیا ہے؟ ۱۰ کروڑ عرب' ۵ جنوری کی جنگ کیوں ہار گئے؟ خدا مسلمانوں کو عزت کیوں نہیں دیتا؟ قوانین قدرت کا چرخہ مسلمانوں کے حق میں کیوں نہیں گھومتا؟ ہم تلملاتے ہیں' مارے غصے کے راتوں کی نیندیں حرام ہوگئی ہیں' کف افسوس ملتے ہیں' آہ وزاری کرتے ہیں' دعا واستغاثہ کرتے ہیں لیکن بارگاہ الٰہی میں کوئی شنوائی نہیں۔ قرآن کریم ان سوالوں کا جواب ایک جملے میں دیتا ہے۔

إن الله لا يغير ما بقوم حتىٰ يغيروا ما بانفسهم (سورۂ رعد۔۱۱)

خدا اپنے قانون کو تبدیل نہیں کرے گا' ہمیں اپنے آپ کو بدلنا ہوگا۔ ہم جہالت میں غرق ہو چکے ہیں' اتحاد واتفاق کا نام ونشان نہیں رہا' لیکن توقع یہ رکھتے ہیں کہ خدا ہمارا حامی وناصر رہے! چھوٹے سے واقعے کے لئے ہزاروں افواہیں اڑا دیتے ہیں' دروغ گوئی وبداعمالی ہمارا وطیرہ بن گئی ہے' ہم نے کسب فضائل جیسی ذمہ داری کو اپنے کاندھوں سے اتار پھینکا ہے' اس سے دور بھاگتے ہیں' لیکن تب بھی چاہتے یہ ہیں کہ دنیا پر ہماری حکومت وسلطنت کی دھاک بیٹھ جائے! یہ کبھی نہیں ہو سکتا۔

گذشتہ آسمانی کتب میں اسی ملت یہود کے لئے' جس کے خبثِ باطنی اور نجاست کے سبب سب سے زیادہ پیغمبر اسی قوم میں بھیجے گئے' کیونکہ سب سے زیادہ یہی قوم اخلاقی تربیت کی محتاج تھی' جی ہاں اسی قوم کے لئے دو سماجی تبدیلیوں' دو انقلابوں کی پیشن گوئی کی گئی تھی۔ اور وہ دونوں تبدیلیاں واقع بھی ہوگئیں۔ قرآن کریم ان پیشن گوئیوں اور پھر یہودیوں کی تاریخ میں ان کے وقوع کا بھی تذکرہ کرتا ہے۔ اس پیشن گوئی میں آیا ہے کہ یہودی دو بار زمین میں فساد پھیلائیں گے اور دونوں مرتبہ خدا انہیں سرکوب کرے گا۔ پھر اس کے بعد قرآن ایک عمومی فارمولے کی یاد دہانی کراتا ہے اور وہ یہ ہے کہ ہر فساد اور بداعمالی شکست وپستی کا پیش خیمہ ہے۔ جبکہ ہر اصلاحی تجدید نظر' رحمتِ الٰہی کی تمدید وتجدید کا باعث بنتی ہے۔

وہ آیات یہ ہیں:

وَ قَضَيْنَا اِلٰى بَنِى اِسْرَائِيلَ فِى الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِى الْاَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَ لَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيراً. فَاِذَا جَاءَ وَعْدُ اُولٰهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَاداً لَنَا اُولِى بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ وَ كَانَ وَعْداً مَفْعُولاً ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَ اَمْدَدْنَاكُمْ بِاَمْوَالٍ وَ بَنِينَ وَ جَعَلْنَاكُمْ اَكْثَرَ نَفِيراً. اِنْ اَحْسَنْتُمْ اَحْسَنْتُمْ لِاَنْفُسِكُمْ وَ اِنْ اَسَأْتُمْ فَلَهَا فَاِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسُوؤُا وُجُوهَكُمْ وَ لِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ اَوَّلَ مَرَّةٍ وَ لِيُتَبِّرُوا مَا عَلَوْا تَتْبِيراً. عَسٰى رَبُّكُمْ اَنْ يَرْحَمَكُمْ وَ اِنْ عُدْتُّمْ عُدْنَا وَ جَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيراً. (سورۂ بنی اسرائیل۔۴ تا ۸)

(خلاصہ ترجمہ) ہم نے بنی اسرائیل کو خبردار کردیا کہ تم دو مرتبہ زمین میں فساد برپا کرو گے۔ اور برتری و ریاست طلبی کرو گے (یعنی اپنی طاقت کو لوگوں پر ٹھونسو گے ان کے حقوق کو پامال کرو گے وہی کام جو استعمار گر اپنے نو آبادیاتی نظام میں کرتے ہیں) پہلی دفعہ فساد کے بعد ہم اپنے طاقتور بندوں کو مبعوث کر کے تم پر مسلط کردیں گے وہ تمہاری سرکوبی کریں گے اور تمہاری سرزمین میں گھس آئیں گے۔ پھر جب تم اپنی اصلاح کرلو گے تو تمہیں تمہارے دشمنوں پر غالب کردیں گے، اور مال، اولاد اور افرادی قوت سے تمہاری مدد کریں گے۔ اگر تم نیکی کو اپنا شیوہ بناؤ تو یہ تمہارے ہی فائدے میں ہے اور اگر برا کرو تو اس کا نقصان تمہیں ہی پہنچے گا۔

اور جب دوسری مرتبہ تم فساد پھیلاؤ گے تو دوبارہ تمہارے دشمنوں کو تم پر مسلط کردیں گے تاکہ وہ تمہیں بدبختی و پستی میں دھکیل دیں۔ پھر وہ لوگ دوبارہ تمہاری زمینوں اور عبادت گاہوں میں گھس آئیں گے تمام چیزوں کو تہ و بالا کردیں گے۔ امید ہے کہ تمہارا پروردگار تم پر رحم کرے (یعنی ممکن ہے تمہاری بدبختی کے بعد دوبارہ تمہیں ترقی و خوشبختی عطا کرے) لیکن اگر تم پلٹ آئے تو ہم بھی پلٹ آئینگے (کیونکہ ہمارا قانون یہ ہے کہ اگر تم سو بار فساد پھیلاؤ گے تو ہم بھی سو بار تمہیں سرکوب کرینگے، اور اگر نیکی و خوبی کی جانب رخ کرلو تو ہم بھی تم سے اپنے سلوک کو بدل دینگے) اور ہم نے کافروں کے لئے جہنم کو ایک حصار قرار دیا ہے۔

مذکورہ بالا آیات اسی کلی قانون یعنی: ان اللہ لا یغیر ما بقوم حتیٰ یغیروا ما بانفسھم کا تفصیلی بیان ہے۔

قانون کیا ہے؟

اب تک کی بحث سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ حوادث و واقعات عالم ناقابل تبدیل و تغیر (۱) قوانین و سنن الٰہی کے

۱۔ محترم مصنف یہ نہیں کہنا چاہ رہے ہیں کہ حوادثِ عالم ناقابلِ تغیر ہیں، بلکہ یہ کہنا چاہ رہے ہیں کہ یہ واقعات و حوادث سنتِ الٰہی کے پابند ہیں اور سنتِ الٰہی ناقابلِ تغیر و تبدل ہے۔ ان دونوں باتوں میں بہت بڑا اور واضح فرق ہے۔ (مترجم)

پابند ہیں۔ یا بالفاظِ دیگر خدا اس کائنات کو ایک مخصوص و معین انداز سے چلا رہا ہے اور اس مخصوص و معین انداز کے علاوہ کسی اور طریقے کو اختیار نہیں کرے گا۔

اب دیکھتے ہیں کہ قانون کیا ہے؟ سنت کے کیا معنی ہیں؟ کیا قانون اور سنتِ الٰہی انسان کے وضع کردہ قوانین کی مانند ہیں؟ یا معاشرتی عہد و پیمان اور قراردادوں کی طرح ہیں؟ یا ان ذمہ داریوں اور قوانین کی مانند ہیں جو انسان خود اپنے آپ پر لاگو کر لیتا ہے؟ ایسا نہیں بلکہ قانون و سنتِ الٰہی خدا کی تخلیق کردہ کوئی خاص مخلوق ہے؟ یہ تمام نظریات یکسر غلط و بے بنیاد ہیں؟ بہر حال' کیا یہ ممکن ہے کہ خدا اپنی سنت کو خلق یا وضع نہ کرے؟ قانون اور سنتِ خدا میں تبدیلی کیوں ناممکن ہے؟

جواب یہ ہے: سنت یا قانون ایسی چیز نہیں کہ خاص اور جداگانہ تخلیقی عمل کے ذریعے وجود میں آئے بلکہ ایک کلی مفہوم ہے جسے ذہن انتزاع کرتا ہے۔ عالمِ عینی و خارجی میں ایک کلیے اور قانون کی شکل میں موجود نہیں۔ بلکہ جو چیز عالمِ عینی و خارجی میں موجود ہے وہ علت و معلول کا نظام اور وجود کے مراتب و درجات ہیں۔ اسی نظامِ علت و معلول اور درجاتِ وجود سے ہمارا ذہن ایک مفہوم کو اخذ کرتا ہے اور وہی اخذ شدہ مفہوم ہمارے ذہن میں ایک قانون کی صورت میں منطبع ہو جاتا ہے۔ ہستی اور وجود کے درجات ہیں' ہر درجے کا محلِ وقوع ثابت و معین ہے۔ ناقابلِ تصور امر ہے کہ کوئی علت اپنا درجہ اور مخصوص محلِ وقوع کسی اور کو سونپ دے یا کوئی معلول اپنے درجۂ وجود سے نقل مکانی کرے۔ اسی حقیقت کو مندرجہ ذیل جملے کے ذریعے بیان کیا جاتا ہے کہ:

''عالمِ ہستی قانون کا پابند ہے''

بنا بر ایں قانونِ خلقت' کوئی وضع کردہ اور قراردادی شئے نہیں' کیونکہ یہ قانون اشیاء کی ہستی اور مرتبۂ وجود سے اخذ کیا گیا ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ اس قانون میں کسی تبدیلی کا تصور محال و ناممکن ہے۔

مستثنیات (۱):

کیا قوانین خلقت استثناء پذیر ہیں؟ کیا معجزے اور مافوق الفطرت افعال' نقضِ سنت (۲) الٰہی کے مترادف ہیں؟

دونوں سوالوں کا جواب منفی ہے۔ نہ تو قوانینِ خلقت قابلِ استثناء ہیں اور نہ ہی مافوق الفطرت افعال۔

اگر خلقت میں کہیں تغیر و تبدل دکھائی دے جائے تو یہ تبدل' حالات و شرائط کی تبدیلی کی بنا پر ہے۔ یہ بات واضح ہے کہ ہر سنت الٰہی کا اجراء اپنی مخصوص شرائط و خصوصیات کا مرہونِ منت ہے۔ شرائط و خصوصیات میں تبدیلی کے بعد' ایک اور

۱۔ Exceptions

۲۔ سنت الٰہی کو توڑنے اور اسکی خلاف ورزی کرنے کے معنی میں۔

متعلقہ سنت' سابقہ سنت کی جاگزیں ہوجاتی ہے جو اپنے تمام موارد میں بغیر کسی استثناء کے جاری وساری رہتی ہے۔ بنا برایں کسی قانون وسنت کی تبدیلی اور اس کا تغیر خود ایک قانون کے تحت ہے۔ لیکن اس کے معنی ہرگز یہ نہیں کہ سابقہ قانون موجودہ اور لاحقہ قانون کے ذریعے منسوخ کردیا جاتا ہو' بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ جن شرائط وخصوصیات کے تحت متعلقہ قانون جاری ہے وہ شرائط وخصوصیات متغیر ہوجاتی ہیں اور ان کی جگہ نئی اور جدید شرائط وخصوصیات وجود میں آجاتی ہیں۔ اور یہی جدید خصوصیات اپنے متعلقہ قانون وسنت کو حاکم کردیتی ہیں۔ عالمِ ہستی میں ناقابلِ تبدیل قانون وسنت کے علاوہ کوئی اور شئے وجود ہی نہیں رکھتی۔ اگر مردہ' بذریعہ' اعجاز زندہ ہوجاتا ہے تو یہ بھی ایک قانون وقاعدے کے تحت ہے۔ اگر حضرت عیسیٰ بن مریم (علیہما السلام) جیسا ایک بچہ بن باپ کے متولد ہوتا ہے تو یہ بھی قانون وسنت الٰہی کے برخلاف نہیں۔

انسان تمام سنن وقوانین الٰہی کو نہیں پہچانتا' جیسے ہی کوئی مقولہ اپنے شناختہ شدہ قوانین وسنن سے متصادم ومتضاد دیکھتا ہے تو اسے قانون وسنتِ خلقت سے متصادم گردانتا ہے' نیز اسے قانون خلقت کا استثناء اور اس کی خلاف ورزی سمجھتا ہے۔ اور بہت سے مقامات پر تو جس مقولے کو بطور قانون مانتا اور سمجھتا ہے وہ درحقیقت قانون نہیں بلکہ قانون کا ظاہری خاکہ ہوتا ہے۔ مثلاً تخلیقِ حیات کی سنت کے بارے میں ہمارا تصور یہ ہے کہ ہر زندہ موجود' ہمیشہ ماں اور باپ کے ارتباط کے بعد ہی وجود میں آتا ہے۔ لیکن ہمارا یہ تصور سنت الٰہی کا ظاہری خاکہ ہے' خود کوئی سنت نہیں' عیسیٰ بن مریم کی تخلیق نے سنت کے ظاہری خاکے کی خلاف ورزی کی ہے' خود سنت حقیقی کی نہیں۔ عالم خلقت کے حقیقی وواقعی قوانین کی خلاف ورزی کا ناممکن ہونا اور بات ہے' اور جن قوانین وسنن کو ہم نے سنتِ الٰہی کے عنوان سے پہچانا ہے وہ حقیقی قوانین ہیں یا ان کا ظاہری خاکہ' یہ ایک اور بحث ہے۔

معجزے کا معنیٰ' بے قانون ہونا یا ماورائے قانون ہونا نہیں' مادہ پرست ملحد اسی غلطی کے مرتکب ہوئے ہیں۔ یہ لوگ جدید علوم کے ذریعے' عالمِ طبیعت کے کشف شدہ قوانین ہی کو حقیقی قوانین سمجھنے لگے لہٰذا انہوں نے معجزات کو قوانینِ خلقت کی خلاف ورزی کا نام دے دیا۔ جبکہ ہمارا کہنا یہ ہے' جدید سائنسی علوم نے جن چیزوں کو بیان کیا ہے وہ اپنے مخصوص ومحدود حالات وشرائط میں ہی صادق آتی ہیں۔ لیکن جب پیغمبر یا ولی اللہ کے ارادے سے کوئی مافوق العادت کام انجام پاتا ہے تو شرائط وخصوصیات تبدیل ہوجاتی ہیں۔ یعنی ایک قوی' مضبوط' طاہر وطیب اور قدرت لایزال الٰہی سے متصل طاقت حالات وشرائط کو تبدیل کردیتی ہے۔ بعبارتِ دیگر ایک خاص عامل میدانِ عمل میں آجاتا ہے۔ (۱)

بدیہی ہے کہ مذکورہ جدید خصوصیات وشرائط' جو ایک جدید عامل یعنی ولی حق کے مستحکم اور ملکوتی ارادے سے وجود میں آئی ہیں اپنے متعلقہ قانون کی حکمرانی کا باعث بن جاتی ہیں۔

دفعِ بلا وغیرہ کے سلسلے میں دعا اور صدقے کی تاثیر بھی اسی طرح ہے۔ حدیث میں آیا ہے کہ

۱۔ اور یہی ولایتِ تکوینی ہے۔ (مترجم)

رسول اکرم (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) سے پوچھا گیا کہ جب اس دنیا کا ہر واقعہ اور حادثہ حتمی قضاء وقدرِ الٰہی کی بناء پر واقع ہوتا ہے تو پھر دعا اور دوا کی کیا اہمیت ہے؟ آپؐ نے فرمایا: دعا بھی قضاء وقدر ہی سے ہے۔(۱)

ایک اور روایت میں آیا ہے کہ امیر المومنین علیہ السلام دیوار کے نیچے بیٹھے ہوئے تھے۔آپؑ نے دیکھا کہ دیوار بہت کمزور ہے اور کسی بھی لمحے گر سکتی ہے' آپ فوراً وہاں سے اٹھ کر دور چلے گئے۔کسی شخص نے اعتراض کیا: قضاءِ الٰہی سے فرار کر رہے ہو؟ یعنی اگر تمہاری موت طے ہے تو خواہ گرتی ہوئی دیوار سے دور ہٹ جاؤ خواہ دور نہ ہٹو تمہیں مرنا ہے اور اگر تمہاری موت بطورِ حتمی لکھی نہیں گئی تو تمہیں کوئی نقصان نہیں پہنچ سکتا اور بہر صورت تم محفوظ رہو گے۔لہٰذا گرتی ہوئی دیوار سے فرار کیوں؟

جناب امیر المومنین علیہ السلام نے جواب دیا:

اَفِرُّ من قضاء اللہ الیٰ قدرہ (توحید صدوق)

قضاءِ الٰہی سے قدرِ الٰہی کی پناہ میں جا رہا ہوں۔

اس جملے کے معنی یہ ہیں کہ دنیا میں پیش آنے والا ہر واقعہ از روئے قضاء وقدرِ الٰہی انجام پاتا ہے۔اگر انسان اپنے آپ کو خطرے کی زد میں قرار دے اور نقصان اٹھائے تو یہ قضاء وقانونِ الٰہی ہے۔اگر خطرے سے دور ہو کر نجات پالے تو یہ بھی تقدیر وقانونِ الٰہی ہے۔اگر جراثیم سے آلودہ ماحول میں رہ کر بیمار ہو جائے تو یہ بھی قانونِ الٰہی ہے اور اگر دوا پی کر بیماری سے چھٹکارا پالے تو یہ بھی قانونِ الٰہی ہی ہے۔بنابریں اگر ٹوٹی ہوئی دیوار سے اٹھ کر دور چلا جائے' تو اس نے قانون وقضائے الٰہی کی خلاف ورزی نہیں کی ہے' اور اس صورت میں قانونِ خدا یہ ہے کہ اس شخص کی جان بچ جائے تو یہ بھی قانونِ خلقت ہی ہے۔

قرآن کریم نے اسی حقیقت کو دلچسپ انداز سے بیان فرمایا ہے:

سورۂ طلاق میں ہم ان آیات کی تلاوت کرتے ہیں:

وَ مَنْ يَتَّقِ اللّٰهَ يَجْعَلْ لَهٗ مَخْرَجًا وَ يَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَ مَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ فَهُوَ حَسْبُهٗ، اِنَّ اللّٰهَ بَالِغُ اَمْرِهٖ قَدْ جَعَلَ اللّٰهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا۔ (طلاق۔۲و۳)

(خلاصہ ترجمہ) جو بھی پرہیزگاری اختیار کرے' خدا اس کے لئے مشکلات سے نجات کا راستہ قرار دے گا اور جس راستے سے وہ سوچ بھی نہیں سکتا اس کی روزی اسے پہنچائے گا۔اور جو بھی خدا پر توکل کرے اور اپنے کاموں کو اسے سونپ دے خدا اس کے لئے کافی ہے۔یقیناً خدا اپنے امر کو نتیجے تک پہنچاتا ہے اور جو وہ چاہتا ہے اس کی خلاف ورزی نہیں ہوتی۔یقیناً خدا نے ہر چیز کے لئے مقدار معین کی ہے۔

اس آیت کریمہ میں گویا تمام قوانین سے بالاتر اور ان پر حاکم ایک قانون کو بیان کیا جا رہا ہے۔اور وہ قانون ہے تقویٰ

۱۔ بحار الانوار جلد ۵ صفحہ ۸۷۔

اور توکل۔

اس آیت سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ توکل کی صورت میں لطف وعنایت خدا قطعاً شامل حال رہے گی۔ جو بھی خدا پر حقیقی توکل کرے گا' عنایتِ خدا کا حقدار قرار پائے گا۔ اور عنایت وتائید الٰہی کے سائے میں کہ جس کا خود اپنا مخصوص انداز ہے' اپنی مخصوص سنت ہے' علل ومعالیل کے مجموعے کا ایک سلسلہ ہے' مقصد تک رسائی قطعی ویقینی ہے۔ یہ وہ قانون ہے جو تمام قوانین پر حاکم ہے۔ لہٰذا مبادا کہیں یہ بات اذہان سے محو ہو جائے کہ ''کارِ خدا'' ایک نظام وقانون رکھتا ہے۔ آیت نے اعلان کر دیا کہ ''خدا نے ہر چیز کے لئے ایک خاص مقدار قرار دی ہے۔ نیز یہ بھی فرمایا ہے کہ: جو بھی پرہیزگاری اختیار کرے خدا اس کے لئے ایک راستہ قرار دے گا'' یعنی خدا کا کام بھی بغیر قانون اور وسیلے کے نہیں۔ اب ہو سکتا ہے کہ یہ وسیلہ' معمولی اور شناختہ شدہ وسائل میں سے نہ ہو بلکہ ''من حیث لا یحتسب'' ہو۔

قضاء وقدر اور مسئلہ جبر:

اس بات کو مدِ نظر رکھتے ہوئے کہ ''تقدیرِ الٰہی کا مطلب عالمِ ہستی پر قانون اور سنتِ الٰہی کی حکمرانی ہے'' قضاء وقدر پر اعتقاد رکھتے ہوئے' مسئلہ جبر بھی حل ہو جاتا ہے۔ ہم نے ''انسان وسرنوشت'' نامی کتاب میں اس مسئلے پر تفصیلی بحث کی ہے۔ مزید تفصیل کے خواہشمند اسی کتاب سے رجوع کریں۔ فی الحال مختصراً اشارہ کئے دیتے ہیں۔

اشکال کا سبب' بعض لوگوں کا یہ کہنا ہے کہ تقدیرِ الٰہی یعنی خدا نے براہِ راست اور قانونِ عالم سے بالاتر ہو کر تمام موجودات ومقولات کی پیدائش کا ارادہ کیا ہے۔

یہ اشعار خیام سے منسوب ہیں:

من می خورم و هر که چو من اهل بود   می خوردن من به نزد او سهل بود

می خوردنِ من حق ز ازل می دانست   گر می نخورم علم خدا جهل بود

(یعنی میں مے خواری کرتا ہوں اور جو بھی میری طرح اہلیت رکھتا ہے' میری مے خواری اس کی نظر میں بہت آسان ہے۔ میری مے خواری کو باری تعالیٰ روزِ ازل سے جانتا تھا۔ اب اگر میں بادہ خواری نہ کروں تو اس کا لازمہ یہ ہے کہ علمِ خدا' جہل میں تبدیل ہو جائے گا۔)

شاعر نے اپنے تئیں یہ زعم کیا ہے کہ کسی کام کے لئے انسان کا ارادہ' خدا کے ارادے سے متعارض ومتصادم ہے۔ لہٰذا اس کے خیال میں اگر انسان مے خواری نہ کرنا چاہے تو یہ ممکن نہیں۔ کیونکہ ارادۂ خدا یہ ہے کہ بندہ مے خواری کرے۔ اب کیونکہ علم وارادۂ خدا کے خلاف کچھ نہیں ہو سکتا' لہٰذا انسان نہ چاہتے ہوئے بھی مے خواری کو انجام دے کر ہی رہے گا۔

نہایت پوچ بات ہے' نادانی کی انتہاء ہے یہ بات کہنا۔ لہٰذا اس بات کو باور کرنا بہت مشکل ہے کہ یہ اشعار فلسفی خیام کے ہوں۔ ہر فلسفی یا نیم فلسفی اتنا تو جانتا ہی ہے کہ نہ تو خدا کسی شخص کی ''مے خواری'' کا براہِ راست ارادہ کرتا ہے اور نہ ''عدمِ مے خواری'' کا' خدا نے کائنات کے لئے ایک منظم قانون بنایا ہے۔ دنیا کا کوئی بھی واقعہ خدا کے قائم کردہ نظم وضبط سے بالاتر ہو کر واقع ہو ہی نہیں سکتا۔ جس طرح سے کوئی بھی طبیعی واقعہ اپنی طبیعی علت کے بغیر رونما نہیں ہوتا اسی طرح انسانوں کے اختیاری افعال بھی بغیر انسانوں کے ارادے اور اختیار کے واقع نہیں ہو سکتے۔ انسان کے بارے میں قانونِ الٰہی یہ ہے کہ انسان خود اپنے ارادے' طاقت' اور اختیار کا مالک ہو' اور اپنے نیک و بد افعال کا خود ہی انتخاب کرے' یعنی یہ نظریہ کہ انسان' انسان ہو اور بے اختیار' محض ایک خیالی مفروضہ ہے' جس کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں۔ لہٰذا اگر یہ شاعر انسان نہیں تو مکلف بھی نہیں۔ اس شاعر کی بات کی مثال ایسی ہے کہ کوئی گائے یا گدھا شراب کے مٹکے میں منہ ڈال کر' شراب پی لے۔ بنا بر ایں انسان کی خواہاں قضاء و قدرِ الٰہی' اس کے ارادے اور آزادی کی بھی خواہاں ہے۔ لہٰذا اس شاعر کے مطابق انسان کی مے خواری اس کے اپنے انتخاب واختیار کی وجہ سے نہیں بلکہ علمِ ازلی کے مطابق ایک جبرِ الٰہی کی بنا پر ہے۔ اور اگر انسان جبرِ الٰہی کی بنیاد پر شراب نوشی کرتا ہے تو یہ علمِ ازلی کے مطابق ہے' اور اگر انسان جبرِ الٰہی ہونے کے باوجود مے خواری نہ کرے تو علمِ خدا جہل میں تبدیل ہو جائے گا۔ (جو کہ محال ہے لہٰذا انسان کو ہر صورت میں مے خواری کرنی ہے) آج کل کے ادباء کو اس بارے میں شک ہے کہ شاعر خیام وہی فلسفی ہے یا کوئی اور۔ بلکہ یہ حضرات اس بات کو ثابت کرتے ہیں کہ خیام کے نام سے دو یا دو سے زیادہ شخصیات موجود تھیں' جنہیں تاریخ نے ایک دوسرے سے ملا دیا ہے۔ اب خواہ خیام کے نام سے کئی آدمی ہوں یا ایک ہی خیام دو متضاد شخصیتوں کا مالک ہو' یہ نظریہ کہ ارتکابِ معصیت کی وجہ علم و تقدیرِ الٰہی قرار پائے وہ بھی اس انداز سے کہ گناہ کا انتخاب کرنے والا انسان بے قصور گردانا جائے' بلاشبہ ایک باطل و بے بنیاد نظریہ ہے۔ مذکورہ بالا اشعار کا بہت بجا جواب دیا گیا ہے:

علمِ ازلی علتِ عصیان کردن نزدِ عقلاء ز غایت جہل بود (۱)

علمِ ازلی کو عصیان کی علت شمار کرنا' ذی شعور انسانوں کی نظر میں انتہائے جہل ہے۔

۱۔ رجوع کریں کتاب "انسان و سرنوشت" تالیف اُستاد شہید مطہری، آخری فصل۔

خلاصہ

اس حصے کی طویل اور شاید تھکا دینے والی بحث کا خلاصہ جس میں ہم نے اشکال تبعیض وتفاوت کا جواب دیا' یہ ہے:

۱۔ کارخانہ عالمِ ہستی ذاتی اور لاتغیر نظاموں اور قوانین کے ایک مجموعی سلسلے کے ذریعے چل رہا ہے۔ جس کی بنا پر ہر مقولہ' ہر شئے اور موجود اپنے مخصوص مقام' مرتبے اور درجے کا مالک ہے۔ جس میں کوئی تغیر وتبدیلی واقع نہیں ہو سکتی۔

۲۔ عالم ہستی میں نظام کا لازمہ یہ ہے کہ وجود کے مختلف مراتب ودرجات ہیں اور یہی مختلف درجات اور مراتب تفاوت' اختلافات' نابودیوں' اور نقائص کی پیدائش کا سبب ہیں۔

۳۔ تفاوت واختلاف کو بذاتِ خود خلق نہیں کیا جاتا' بلکہ مخلوقات کی ذات کا خاصہ ولازمہ ہے۔ لہذا یہ تصور ہرگز صحیح نہیں کہ خالق کائنات نے موجودات کے مابین امتیازی سلوک اور تبعیض کو روا رکھا ہے۔

۴۔ جو چیز عدالت یا حکمت سے ٹکراتی ہے وہ تبعیض ہے تفاوت نہیں۔ جبکہ کائنات میں جو شئے موجود ہے وہ تفاوت ہے' تبعیض نہیں۔

چوتھا باب

شرور

بحث کے تین پہلو:

ہماری اب تک کی بحث تبعیض اور تفاوت کے بارے میں تھی۔ جیسا کہ ہم نے پہلے بھی کہا کہ ''عدل الٰہی'' پر اعتراضات واشکالات کے کئی پہلو ہیں۔ تبعیض' فنا و ہلاکتیں اور نقائص و آفات۔

ہم نے وعدہ کیا تھا کہ ان چار اعتراضات کے پہلے حصے کا جواب ہم تبعیضات کے عنوان کے تحت دینگے۔ اور بقیہ تین اشکالات و اعتراضات کا ''شرور'' کے عنوان کے تحت۔ تبعیض کا جواب ہم گذشتہ صفحات میں دے چکے ہیں لہذا اب ''شرور'' کے مسئلے کا جواب دینگے۔

حکماء نے مسئلہ شرور کا جو جواب دیا ہے اس کے تین حصے ہیں:

الف۔ شرور کی حقیقت و ماہیت کیا ہے؟ کیا برائیاں اور شرور واقعی وحقیقی وجود رکھتے ہیں؟ یا عدمی و نسبی امور ہیں؟

ب۔ شرور خواہ عدمی ہوں یا وجودی' کیا انہیں نیکیوں اور حسنات سے جدا اور علیحدہ کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اور اگر جدا کیا جاسکتا ہے تو کیا یہ عالم اپنی تمامتر خوبیوں اور برائیوں کے ہمراہ' خیر ہے یا شر؟ بالفاظِ دیگر کیا اس عالم کی اچھائیاں اور خوبیاں اس کی برائیوں اور شرور پر غالب ہیں یا برائیاں اور شرور اچھائیوں اور خوبیوں پر غلبہ رکھتی ہیں؟ یا ایسا نہیں' یعنی ان میں سے کوئی بھی ایک دوسرے پر غلبہ نہیں رکھتا بلکہ یہ سب مساوی ہیں؟

ج۔ شرور خواہ عدمی ہوں یا وجودی' خواہ نیکیوں اور حسنات سے علیحدگی کے قابل ہوں یا نہ ہوں' جو چیز شر ہے کیا وہ واقعی شر ہے اور اس میں ''خیریت'' (یعنی خیر ہونے) کا کوئی پہلو نہیں' یعنی شر کئی یا کم از کم ایک ہی خیر کا پیش خیمہ اور تمہید بھی نہیں قرار پاتا؟! یا ہر شر کی ذات میں ایک بلکہ کئی خیر مخفی و مستتر ہیں؟ کیا ہر شر' ایک یا کئی خیرات کا سرچشمہ بھی ہے؟

پہلے حصے میں ثنویہ کا جواب دیا جائے گا جو عالم ہستی کے لئے دو مبدأ کے قائل ہیں۔ دوسرے حصے کے جواب کا اضافہ کرتے ہوئے مادہ پرستوں کا جواب دیا جائے گا جن کے نظریے کے مطابق شرور کی موجودگی' حکمتِ الٰہی میں نقص کا

باعث ہے۔ نیز ان لوگوں کا بھی جواب دیا جائے گا جو شرور کی موجودگی کی بنا پر عدلِ الٰہی پر اعتراض کرتے ہیں۔ بحث کا تیسرا حصہ، جہانِ ہستی کے حسین و جمیل، دلکش اور بدیع نظام کے چہرے کی جلوہ نمائی کرے گا۔ نیز اس جواب کو بجائے خود ایک علیحدہ لیکن قانع کنندہ یا پہلے جواب کا تکمیل کنندہ جواب بھی سمجھا جا سکتا ہے۔

ہمارا طریقہ بحث :

اسلامی حکماء نے اس بحث میں جن نکات کو ذکر کیا ہے ہم نے انہی نکات سے ایک نئے انداز میں استفادہ کرتے ہوئے مسئلہ شرور کو حل کیا ہے۔ کتاب ہذا میں دیا گیا جواب انہی نکات و مطالب پر مشتمل ہے جو اسلامی فلسفی کتب خصوصاً مرحوم ملا صدرا کی کتب میں موجود ہیں۔ ہمارے اور گذشتہ حکماء کے جواب کی ماہیت ایک ہی ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ ہم نے ایک خاص زاویۂ نگاہ سے اس بحث کا آغاز کیا ہے۔ بایں معنی کہ ہم نے عدلِ الٰہی کے حوالے سے مسئلہ شرور پر تحقیق کی ہے جبکہ حکمائے اسلامی نے اس مسئلے کو معمولاً بحثِ توحید اور ثنویہ کے نظریات کو مسترد کرنے کی خاطر یا "عنایت و علمِ الٰہی" اور قضاء و قدر الٰہی کے شرور سے تعلق اور ارتباط کی کیفیت کے ضمن میں اس مسئلے پر بحث کی ہے۔ اسی بنا پر شرور کے سلسلے میں ان کے جوابات، براہِ راست مبدأ خلقت کی دوگانگی کو مسترد کرتے ہیں۔ عدلِ الٰہی میں اس طرح کے جوابات سے فقط بالواسطہ ہی استفادہ کیا جا سکتا ہے۔

عالم ہستی میں شراکت :

اس بات کا ذکر گذشتہ اوراق میں گزر چکا ہے کہ ثنویہ اور ان کے ہم فکروں کے ایجاد کردہ شبہات کی بنیاد یہ ہے کہ موجودات بذاتِ خود دو طرح کے ہیں خوب اور بد۔ یقیناً ان موجودات کے دو مختلف مبدأ اور جدا جدا نقطۂ آغاز ہونے چاہئیں تاکہ بدی اور خوبی دونوں اپنے اپنے متعلقہ مبدأ وجود سے وجود حاصل کر لے۔ ثنویہ درحقیقت خدا کو برائیوں سے منزّہ کرنے کے خواہاں تھے لیکن شراکت کا الزام لگا بیٹھے۔ ثنویہ نے کائنات کو خوب و بد میں تقسیم کر دیا۔ ان کی نظر میں بدی فضول و زائد بلکہ ضرر رساں ہے۔ لہٰذا قدرتی طور سے برائیوں کا خالق خدا نہیں بلکہ خدا کے مدمقابل کوئی اور طاقت ہے۔ ادھر دوسری طرف باری تعالیٰ ایک نیک نیت لیکن کمزور و نحیف انسان کی مانند، موجودہ صورت حال سے افسردہ و نالاں ہے، اس پر رضامند بھی نہیں لیکن ایسے شرپسند اور بداطوار حریف کے مدمقابل واقع ہوا ہے جو اس کی مرضی و منشا کے برخلاف فساد اور تباہیاں پھیلا رہا ہے۔

ثنویہ اس امر میں ناکام ہو گئے کہ خدا کو لامتناہی قدرت، ہر چیز پر حاوی ارادے اور بلا حریف قضاء و قدر کا مالک مانتے

ہوئے اسے حکیم، عادل اور خیر محض ماننے کے عقیدے کو بھی محفوظ رکھ سکیں۔ لیکن اسلام جہاں خدا کو ہر وجود کا مبدا اور بے پایاں رحمت و حکمت بالغہ کا مالک مانتا ہے وہیں اس کے ارادۂ قاہرہ اور ناقابل شکست قدرت پر بھی آنچ نہیں آنے دیتا۔ اسلام کی نظر میں تمام اشیاء کی طاقت و قدرت باری تعالیٰ ہی کی عطا کردہ ہے، یہاں تک کہ شیطان اور اس کا اضلال بھی۔

اسلام کی نظر میں مسئلہ شرور کو ایک اور انداز سے حل ہونا چاہئے۔ یعنی اسلامی نقطۂ نگاہ سے اگرچہ امورِ عالم بادی النظر میں بدی و خوبی جیسے دو حصوں میں تقسیم ہوتے ہیں لیکن ایک اور لحاظ سے نظامِ خلقت میں کسی قسم کی برائی اور بدی ہرگز نہیں پائی جاتی۔ جو بھی ہے وہ خیر ہے۔ موجودہ نظام "نظامِ احسن" ہے اس سے زیادہ مناسب، خوبصورت اور موزوں نظام کی تخلیق ممکن ہی نہیں۔

مسئلہ شرور کا مذکورہ بالا جواب، عقلی لحاظ سے ایک مخصوص فلسفے پر مبنی ہے جس میں وجود و عدم سے متعلق مسائل کا ایک عمیق نگاہ کے ساتھ بغور مطالعہ کیا جاتا ہے۔ اس مخصوص فلسفے کی جانب سے ثنویہ کو یہ جواب دیا جاتا ہے کہ شرور بذات خود حقیقی اور واقعی موجودات نہیں جس کے نتیجے میں وہ اپنے خالق اور مبدأ وجود کے محتاج ہوں۔

اس نکتے کو دو طرح سے بیان کیا جاسکتا ہے:

۱۔ شر کا عدمی ہونا۔

۲۔ شر کا نسبی ہونا۔

ان دو نکتوں کی وضاحت کے بعد عالمِ ہستی میں دوگانگی اور شراکت کا شبہہ بالکل رفع ہو جاتا ہے۔

شر عدمی ہے:

ایک سادہ تجزیئے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ شرور کی ماہیت و حقیقت عدم ہے۔ یعنی برائی، نیستی اور نابودی کا تعلق عدم سے ہے۔ یہ نظریہ قدیم زمانے سے موجود ہے اور اس کی جڑیں قدیم یونان تک پہنچتی ہیں۔ فلسفی کتب میں اس نکتے کو قدیم یونانیوں مخصوصاً افلاطون سے منسوب کیا جاتا ہے۔ لیکن بعد میں آنے والے فلسفیوں نے اس مسئلے کی مزید تشریح و تحلیل کی ہے، اب کیونکہ ہم اس بات کو صحیح اور کلیدی نظریہ مانتے ہیں اس لئے کتاب ہذا کی سطح کے مطابق اس کی وضاحت کریں گے۔ مسئلے پر بحث سے پہلے اپنے محترم قارئین سے معذرت خواہ ہیں کہ بحث ثقیل ہو جائیگی لہٰذا ہماری درخواست ہے کہ ان صبر آزما صفحات کو سمجھنے کے لئے مزید غور و خوض کیجئے۔ ہمارے خیال میں یہ نکتہ اس درجہ اہمیت کا حامل ہے کہ جس کا دقتِ نظر کے ساتھ بغور مطالعہ کیا جائے۔ البتہ ہماری کوشش بھی یہی ہوگی کہ بحث کو حتی الامکان آسان الفاظ میں پیش کیا جائے۔

"شر عدم ہے" کہنے والے حضرات کا یہ مقصد ہرگز نہیں کہ جس چیز کو شر کے نام سے پہچانا جاتا ہے وہ وجود ہی نہیں رکھتی۔

کیونکہ ایسا کہنا خلافِ عقل ہے۔ ہم بچشمِ خود دیکھ رہے ہیں کہ بینائی وسماعت سے محرومی‘ بیماری‘ ظلم وستم‘ جہالت‘ ضعف‘ موت اور زلزلہ وغیرہ یہ تمام اشیاء وجود رکھتی ہیں۔ نہ ان کے وجود کا انکار کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی ان کے شر ہونے کا۔ یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ شر عدمی ہے اس لئے سرے سے موجود ہی نہیں۔ اب جبکہ موجود ہی نہیں تو لہٰذا شر کے مقابلے میں انسان کی کوئی ذمہ داری بھی نہیں۔ کیونکہ بروں اور برائی سے مقابلہ نیز نیکی کا حصول اور نیک افراد کی تائید انسان ہی کی ذمہ داری ہے‘ اب کیونکہ ہر چیز اچھی ہے‘ کوئی بھی چیز بری نہیں لہٰذا ہر قسم کی صورتحال پر رضا مندی کا اظہار کرنا چاہئے یہی نہیں بلکہ مذکورہ صورتحال کو بہترین ممکنہ صورتحال سمجھنا چاہئے۔

محترم قارئین! فیصلہ کرنے میں عجلت سے کام نہ لیجئے۔ ہم نابینائی‘ ثقلِ سماعت‘ ظلم‘ غربت اور بیماری وغیرہ کا نہ تو انکار کرنا چاہتے ہیں اور نہ ہی ان کے شر ہونے کو مسترد کرنے کا ارادہ رکھتے ہیں اور نہ ہی انسان کو ہر قسم کی ذمہ داری سے فارغ البال و آزاد قرار دیتے ہوئے معاشرے کی ترقی اور دنیا کی تبدیلی میں اس کے کردار کو بے اثر کرنا چاہتے ہیں۔ عالمِ ہستی خصوصاً انسان کا تکامل اور اس پر عائد کردہ ذمہ داریوں کی ادائیگی یہ سب کائنات پر حاکم حسین وجمیل نظام ہی کا حصہ ہیں۔ لہٰذا ان سب باتوں میں بحث کی کوئی گنجائش نہیں۔ بحث کا محور یہ ہے کہ یہ تمام اشیاء ''عدمیات'' اور ''فقدانیات'' سے تعلق رکھتی ہیں، ان کا وجود ہمیں ایک طرح کے نقص اور خلاء کا احساس دلاتا ہے۔ اب ان اشیاء کا ''شر'' ہونا یا تو اس بناء پر ہے کہ یہ نابودی‘ ہلاکت‘ کمی‘ اور خلاء کے مساوی ہیں یا نابودی‘ ہلاکت‘ کمی‘ اور خلاء کا سبب ہیں اس لئے ''شر'' ہیں۔ کائنات کے لازم الاجزاء تکاملی نظام میں انسان کا کام نقصانات کی تلافی‘ خلاء کو پر کرنا اور اس خلاء ونقصانات کی اساس کو جڑ سے اکھاڑ پھینکنا ہے۔

یہ استدلال اگر مان لیا جائے تو یہ پہلا قدم اور اولین مرحلہ ہے۔ جس کے نتیجے میں یہ مسئلہ حل ہو جاتا ہے کہ شرور کا خالق کون ہے؟ کس بناء پر بعض موجودات خیر اور بعض دیگر شر ہیں؟ مذکورہ بالا نکتے کے بعد یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ''شر'' کا ہستی اور وجود سے تعلق نہیں بلکہ یہ درحقیقت کسی شئے کا خلاء ہے اور اس کا تعلق نیستی سے ہے۔ بنابرایں ثنوی افکار کی بنیاد جس کے مطابق ہستی کے دو شعبے نہیں بلکہ دو سرچشمے ہیں، منہدم ہو جاتی ہے۔

لیکن جہاں تک عدلِ الٰہی کا تعلق ہے، تو ابھی اور مراحل باقی ہیں جنہیں ہم اس کے بعد طے کریں گے۔

دنیا میں موجود خوبیاں اور برائیاں، ایک دوسرے سے ممتاز اور علیحدہ علیحدہ گروہ میں نہیں، مثلاً بالکل اسی طرح جس طرح جمادات نباتات سے اور نباتات حیوانات سے جدا ہیں نیز اپنے اپنے جداگانہ ذاتی خواص کے بھی مالک ہیں۔ ہماری یہ سوچ غلط ہے کہ برائیاں اور نقائص اشیاء کا وہ مجموعہ ہیں جن کی ماہیت وحقیقت سرتاپا بدی پر مبنی ہے اور ان میں کسی قسم کی بھی اچھائی اور خوبی نہیں، ادھر خوبیاں اور اچھائیاں بھی برائیوں اور نقائص سے جدا اور ممتاز اشیاء کا ایسا مجموعہ ہیں جن میں سرتاپا صرف اور

صرف اچھائیاں ہی ہیں۔ جی نہیں، بدی اور خوبی ایک دوسرے میں مدغم اور مخلوط ہیں۔ ان میں انفکاک اور علیحدگی قابلِ تصور نہیں۔ عالمِ طبیعت میں جہاں خوبی ہے وہاں بدی بھی ہے اور جہاں بدی ہے وہاں خوبی بھی ہے، عالمِ طبیعت میں یہ دونوں ایک مرکب آمیزے کی مانند ہیں۔ البتہ کیمیائی مرکب نہیں بلکہ اس سے بھی زیادہ عمیق اور لطیف مرکب، ایسا مرکب جس نے وجود و عدم سے ترکیب پائی ہے۔

وجود و عدم عالمِ خارجی میں دو جدا اور علیحدہ علیحدہ مجموعوں کو تشکیل نہیں دیتے۔ کیونکہ عدم ہیچ ہے، سرے سے موجود ہی نہیں لہٰذا ہستی و وجود کے مقابلے میں ہرگز کوئی مقام نہیں رکھتا۔ لیکن عالمِ طبیعت کہ جہاں قوہ و فعل، حرکت و تکامل اور تضاد و تزاحم ہے وہیں پر جودات کے ساتھ ساتھ اشیاء پر عدم کا عنوان بھی صادق آ جاتا ہے۔ جب ہم ”نابینائی“ کی بات کرتے ہیں تو ہمیں یہ نہیں سمجھنا چاہئے کہ نابینائی، نابینا انسان کی آنکھوں میں موجود کوئی باقاعدہ اور قابلِ احساس حقیقت ہے، جی نہیں، نابینائی اسی بینائی کا فقدان اور عدم ہے، نیز بجائے خود کوئی باقاعدہ و مستقل حقیقت نہیں۔

خوبی و بدی بھی ہستی اور نیستی کی مانند ہیں بلکہ خوبی ہو بہو ہستی ہی ہے اور بدی نیستی۔ کسی بھی بدی کا ذکر در حقیقت ایک نیستی و فقدان کا ذکر ہے۔ بدی یا تو خود نیستی اور عدم سے ہے یا ایسی ہستی ہے جو ایک طرح کی نیستی کا لازمہ ہے۔ یعنی بدی ایسا موجود ہے جو خود اپنی ذات کے لئے اس لحاظ سے کہ وہ خود ایک ذات ہے اچھائی اور خوبی ہے لیکن اس لحاظ سے کہ ایک نیستی کا لازمہ ہے، بد ہے کسی اور لحاظ سے بد نہیں۔ ہم نادانی، غربت، اور موت کو برا جانتے ہیں یہ تمام مقولے نیستی اور عدم ہیں۔ زہریلے جانور، درندے، جراثیم اور آفات کو بد مانتے ہیں یہ تمام موجودات اپنی ذات کے لحاظ سے عدم نہیں ہیں بلکہ ایسے وجود ہیں جن کا لازمہ نیستی اور عدم ہے۔

نادانی علم کا فقدان اور عدمِ علم ہے۔ علم ایک حقیقت اور کمالِ حقیقی ہے۔ لیکن جہل و نادانی حقیقت نہیں رکھتے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ ”نادان، فاقدِ علم ہے“ یا ”نادان، علم سے محروم ہے“ تو اس کے معنی یہ نہیں کہ نادان شخص ”فقدانِ علم“ نام کی ایسی صفت سے متصف ہے، جس سے عالم و دانشور متصف نہیں۔ ”عالم و دانشور“ حصولِ علم و دانش سے پہلے جاہل ہیں لیکن حصولِ علم کے بعد یہ لوگ کسی چیز کو گنواتے نہیں بلکہ صرف اور صرف ایک چیز کو پا لیتے ہیں۔ اب اگر نادانی و جہالت بذاتِ خود ایک باقاعدہ حقیقت ہوتی تو حصولِ علم صرف ایک صفت کو دوسری صفت میں تبدیل کرنے کا نام ہوتا۔ بالکل اسی طرح جیسے کوئی جسم اپنی شکل و کیفیت کو چھوڑ کر ایک دوسری شکل و کیفیت حاصل کر لے۔

”غربت“ بھی ناداری کا دوسرا نام ہے۔ کسی چیز کے وجود اور ملکیت کا نہیں۔ جو مفلس و نادار شخص مال و دولت نام کی ایک چیز سے محروم ہے تو وہ اپنے مقام پر غربت نامی شئے کا مالک نہیں۔ یہ کہنا صحیح نہیں کہ تونگر و متمول انسان کی مانند غریب بھی

ایک طرح کی املاک رکھتا ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ غنی و توانگر مال و دولت کا مالک ہے لیکن غریب، فقر و غربت کا۔

موت بھی کسی چیز کو کھو دینے کا نام ہے، کسی چیز کو حاصل کر لینے کا نہیں۔ لہٰذا صفاتِ حیات کو کھو کر جماد میں تبدیل ہو جانے والا جسم تنزل کا شکار ہے ترقی کی جانب گامزن نہیں۔

لیکن زہریلے جانور، درندے، جراثیم، سیلاب، زلزلے اور آفات کیونکہ موت یا ناقص العضو ہونے کا باعث ہیں یا چھپی ہوئی استعداد کے نقطۂ کمال تک پہنچنے کی راہ میں رکاوٹ، لہٰذا اس لحاظ سے یہ ''بد'' ہیں۔ اگر زہریلے کیڑے، بیماری یا موت کا باعث نہ بنتے تو ہرگز بد نہ تھے۔ کیڑے اگر درختوں اور پودوں کی بربادی یا پھلوں کے سڑنے کا سبب نہ ہوتے تو ''بد'' نہ تھے۔ اگر سیلاب و زلزلے جانی و مالی نقصان کا سبب واقع نہ ہوتے تو ''بد'' نہ تھے۔ بدی اور برائی انہی نقصانات اور کسی نہ کسی چیز کے فقدان میں ہی مضمر ہے۔ اگر درندہ بری شئے ہے تو اس کی وجہ یہ نہیں کہ اس کی ماہیت و حقیقت ''بد'' ہے بلکہ اس جہت سے بد ہے کہ یہ درندہ موت اور حیوانات سے سلب حیات کا باعث ہے۔ درحقیقت جو شئے بذاتِ خود بد ہے وہ فقدانِ حیات ہے۔ اگر درندہ، درندگی کا مظاہرہ نہ کرے یعنی کسی سے اس کی زندگی کو نہ چھینے تو ہرگز برا نہیں اور اگر فقدانِ حیات کا باعث ہو تو برا ہے۔

اگر علت و معلول کے رابطے کو مدِ نظر رکھا جائے تو غربت و جہالت جیسے حقیقی فقدانات ہی جراثیم، سیلاب، زلزلے اور جنگ وغیرہ جیسی برائیوں کا، جو دوسرے مرحلے میں واقع ہوتی ہیں، سبب بنتے ہیں۔ یعنی مذکورہ بالا حقیقی فقدانات ایسے موجودات ہیں جو دیگر فقدانات اور نابودیوں کا سبب قرار پانے کی بنا پر ''بد'' ہیں۔

دوسرے مرحلے پر واقع ہونے والی برائیوں کا مقابلہ پہلے مرحلے پر واقع ہونے والی برائیوں کے ازالے سے ہی ممکن ہے۔ یعنی ہمیں چاہئے کہ جہالت، ناتوانی اور غربت جیسی چیزوں کے خلاء کو پر کریں تاکہ دوسرے مرحلے پر رونما ہونے والی برائیاں وجود میں نہ آسکیں۔ اخلاقی اعمال اور معیوب صفات کا بھی یہی حال ہے۔ ظلم برا ہے کیونکہ مظلوم کے حق کو چھین لیتا ہے اور حق یعنی کوئی موجود کسی چیز کا استحقاق رکھتا ہے اور اسے وہ چیز ملنی چاہئے۔ مثلاً علم انسان کے لئے باعثِ کمال ہے، انسانی صلاحیت اسے چاہتی ہے اور اسی کی جانب رواں دواں ہے اسی لئے حصولِ علم کا استحقاق بھی رکھتی ہے۔ اب اگر کسی انسان سے حقِ تعلیم چھین لیا جائے اور اسے حصولِ علم کی اجازت نہ دی جائے تو یہ ظلم ہے اور ''بد''۔ کیونکہ حصولِ کمال کی راہ میں رکاوٹ اور باعثِ فقدان ہے۔ اسی طرح ظلم خود ظالم کے لئے اس جہت سے بد ہے کہ اس کی بلند استعداد سے متضاد و متصادم ہے۔ اگر ظالم کے پاس سوائے قوۂ غضبیہ کے، کوئی اور قوت ہوتی ہی نہیں تو یقیناً اس کے لئے ظلم کرنا ''بد'' نہ ہوتا بلکہ اس کے لئے ظلم کوئی معنی و مفہوم ہی نہ رکھتا۔

اس بات کو سمجھ لینے کے بعد کہ تمام برائیوں کا تعلق نیستی اور عدم سے ہے ثنوی عقائد کی خامی بھی واضح ہو جائیگی۔ ثنویوں کا کہنا یہ تھا کہ دنیا میں دو قسم کے موجودات ہیں لہٰذا یہ ماننا پڑے گا کہ کائنات کے مبدأ اور خالق بھی دو ہیں۔

جواب یہ ہے کہ کائنات میں ایک سے زیادہ قسم کی مخلوقات موجود ہی نہیں اور وہ ہیں خوبیاں اور اچھائیاں۔ تمام کی تمام برائیوں کا تعلق نیستی اور عدم سے ہے اور عدم مخلوق نہیں ہے۔ عدم و نیستی کے معنی ''خلق نہ کرنے'' کے ہیں، خلق کرنے کے نہیں۔ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ کائنات کے دو خالق ہیں ایک ہستی کا خالق اور دوسرا عدم و نیستی کا خالق۔ ہستی اور نیستی کی مثال سورج اور سائے کی سی ہے۔ جب ہم کسی جسم کو سورج کے سامنے نصب کرتے ہیں تو اس جسم کی وجہ سے جہاں تک سورج کی شعاعیں نہ پہنچیں اور وہ جگہ تاریک ہو جائے تو ہم اسے ''سایہ'' کہتے ہیں۔ سایہ کیا ہے؟ سایہ اندھیرا ہے۔ اندھیرا سوائے نور کی عدم موجودگی کے کچھ اور نہیں۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ نور و روشنی نے آفتاب عالمتاب نامی مرکز سے اپنے وجود کو پایا ہے تو یہ سوال قطعاً بجا نہیں کہ پھر سائے نے کس سرچشمۂ وجود سے اپنے وجود کو حاصل کیا ہے؟ ظلمت اور اندھیرے کا مرکز و منبع کہاں ہے؟ سائے اور ظلمت نے کہیں سے بھی اپنے وجود کو حاصل نہیں کیا ہے۔ بذات خود ان کا کوئی باقاعدہ و مستقل مبدأ و مرکز نہیں۔

یہ ہے حکماء کی اس بات کے معنی کہ ''شرور مجعول بالذات نہیں بلکہ مجعول بالتبع و بالعرض ہیں۔''

فرق نسبی ہے:

اشیاء دو طرح کی صفات سے متصف ہو سکتی ہیں۔

۱۔ حقیقی۔

۲۔ نسبی۔

جب کسی صفت کو کسی موصوف کے لئے تمام چیزوں سے قطع نظر کرتے ہوئے ہر حال میں ثابت سمجھیں تو ایسی صفت کو "حقیقی صفت" کہتے ہیں۔ صفت حقیقی وہ صفت ہے کہ جس کے کسی ذات پر طاری و عارض ہونے کے امکان کے لئے خود مذکورہ ذات اور صفت کافی ہیں۔ لیکن نسبی صفت وہ ہے جس میں صفت و موصوف کے علاوہ ایک تیسری شئے کا وجود بھی ضروری ہے جس کے بغیر موصوف کا متعلقہ صفت سے امکانِ اتصاف میسر نہیں۔ اور اس تیسری شئے کی خصوصیت یہ ہے کہ یہ موازنے اور نسبت کی مثلث کا تیسرا زاویہ قرار پاتی ہے۔ بنابراین جب بھی کسی موصوف کا ایسی صفت کے ساتھ ملاحظہ کیا جائے جس کا دارومدار ایک تیسری شئے اور اس کے موازنے پر ہو تو اس صورت میں مذکورہ صفت کو نسبی صفت کے نام سے یاد کرتے ہیں۔

مثلاً ''حیات'' ایک حقیقی امر ہے۔ کوئی بھی موجود بغیر کسی شئے کے ساتھ موازنے یا مقابلے کئے یا زندہ و جاندار ہے یا بے جان و مردہ۔ اسی طرح سیاہی و سفیدی (البتہ اس فرض کی بنا پر کہ رنگ واقعی و حقیقی امور کہلائے جائیں) حقیقی اوصاف ہیں۔ جو

چیز سفید ہے وہ دیگر اشیاء سے موازنے اور مقابلے کے بغیر سفید ہے' اور جو چیز سیاہ ہے وہ خود سیاہ ہے' اس کے سیاہ ہونے کے لئے ہمیں کسی دوسری چیز سے اس کے موازنے و مقابلے کی ضرورت نہیں۔ اور اسی طرح بے شمار دیگر صفات اور انہی میں سے کمیت و مقدار بھی ہے۔

لیکن چھوٹا اور بڑا ہونا نسبی صفات ہیں۔ جب کسی جسم کو ہم چھوٹا کہتے ہیں تو ہمیں یہ دیکھنا چاہئے کہ کس چیز سے موازنے یا مقابلے کے بعد ہم مذکورہ جسم کو چھوٹا کہہ رہے ہیں۔ ہر شئے کو چھوٹا یا بڑا کہنے کا انحصار صرف اس بات پر ہے کہ ہم کس چیز کو چھوٹے یا بڑے ہونے کا پیمانہ اور معیار قرار دیتے ہیں۔

مثلاً ایک سیب یا انار کو ہم چھوٹا کہتے ہیں' ایک اور سیب یا انار کو بڑا کہتے ہیں۔ اس بات میں ہمارا معیار و پیمانہ بقیہ سیبوں یا اناروں کا حجم ہے۔ یعنی ہمارے مدنظر سیب یا انار کا حجم دوسرے اناروں یا سیبوں کی نسبت کم یا زیادہ ہے۔ ایک تربوز ہماری نظر میں چھوٹا ہے' اس کا چھوٹا ہونا بقیہ تربوزوں کے مقابلے میں ہے۔

ہماری نظر میں یہی چھوٹا تربوز اس بڑے سیب سے بھی بڑا ہے' لیکن اسی تربوز کا جب اور تربوزوں سے موازنہ کرتے ہیں تو اسی تربوز کو چھوٹا کہتے ہیں۔

ایک بہت بڑے چیونٹے کے حجم کو دیکھ کر آپ مارے حیرت کے انگشت بدندان ہو جاتے ہیں' اور ایک بہت ہی ننھے سے اونٹ کو دیکھ کر بھی آپ حیرت زدہ ہو جاتے ہیں ذرا ایسے ہی چیونٹے اور ایسے ہی اونٹ کا تصور کیجئے' آپ دیکھیں گے کہ وہ چھوٹا سا اونٹ اس بہت بڑے چیونٹے سے کئی کروڑ گنا بڑا ہے۔ یہ کیسے ہوا کہ ایک بہت چھوٹی سی چیز ایک بہت بڑی چیز سے بھی بہت بڑی ہوگئی؟ کیا یہ تضاد ہے؟ جی نہیں' ہرگز نہیں وہ بہت چھوٹا' اونٹوں کے درمیان چھوٹا ہے اور ہمارے ذہن میں موجود سابقہ اونٹوں کے قد و قامت سے بہت چھوٹا ہے۔ اور وہ بہت بڑا' چیونٹیوں کے درمیان بہت بڑا ہے اور چیونٹیوں کے اس قد و قامت سے بہت بڑا ہے جو ہمارے ذہن میں موجود ہے۔

یہ ہیں اس بات کے معنی کہ ''بڑا اور چھوٹا دو نسبی مفہوم ہیں''۔ لیکن جیسا کہ بتایا گیا خود کمیت یعنی عدد اور مقدار حقیقی امور ہیں۔ اگر ہمارے پاس سو عدد سیب ہیں تو یہ سو (۱۰۰) ہونا ایک حقیقی صفت ہے' جو موازنے اور مقابلے کے بعد حاصل نہیں ہوئی ہے۔ نیز اسی طرح ان سیبوں کا ایک مکعب میٹر کے ڈبے میں ہونا بھی ایک حقیقی صفت ہے۔

عدد اور مقدار کا مقولہ' کم سے اور چھوٹے یا بڑے ہونے کا' مقولہ' اضافہ سے تعلق ہے۔ ایک' دو' تین' چار'...... ہونا حقیقی امور سے ہیں۔ لیکن پہلا' دوسرا' تیسرا' چوتھا...... واقع ہونا اضافی و نسبی ہے۔

کسی معاشرتی قانون کے اچھے ہونے کا انحصار اس بات پر ہے کہ وہ معاشرتی اور انفرادی دونوں حقوق کا کس حد تک

خیال رکھتا ہے۔ نیز اجتماعی حقوق کو انفرادی حقوق پر فوقیت دینے کے ساتھ ساتھ فردی آزادی کی ممکنہ حد تک حفاظت بھی کر سکتا ہو۔ لیکن معاشرے کے تمام افراد کو سو فیصد فردی آزادی بہم پہنچانا ناممکن ہے۔ لہٰذا کسی قانون کا اس حوالے سے اچھا ہونا' یعنی مختلف آزادیوں کی حفاظت اور ان کا بہم پہنچانا' ایک نسبی صفت ہے۔ کیونکہ صرف بعض قسم کی آزادیوں کو ہی بہم پہنچایا جاسکتا ہے۔ وہی قانون اچھا ہے جو حتی الامکان زیادہ سے زیادہ آزادیوں کی حفاظت کرتے ہوئے اسے متعلقہ افراد کو فراہم کر سکے' اگرچہ آزادی کی یہ فراہمی بعض دیگر آزادیوں کے چھن جانے کا باعث بن جائے۔ لہٰذا آزادی کی ضمانت دینے کے لحاظ سے کوئی بھی قانون اس وقت دیگر قوانین کی نسبت بہتر ہے کہ جب مطلوبہ آزادی کی بہتر حفاظت کرتے ہوئے اسے بہم پہنچا سکے۔

اس بات کے پیش نظر کہ محترم قارئین کے ذہن میں کہیں کوئی غلط تصور قائم نہ ہو جائے ایک نکتے کی یاد دہانی ضروری ہے' اور وہ ہے شر کے نسبی ہونے کا معنی۔ شر کے نسبی ہونے کا معنی' حقیقی کے مقابلے میں ہے۔ ''نسبی ہے'' یعنی کوئی شئے مقابلے اور موازنے کے بعد حاصل ہوئی ہے۔ کبھی نسبی ہونا' مطلق ہونے کے مقابلے میں استعمال ہوتا ہے۔ اس صورت میں نسبی کے معنی یہ ہیں کہ کسی شئے کی حقیقت و واقعیت کچھ مخصوص حالات و شرائط کے حصول پر ہی منحصر ہے۔ بنا بر ایں مطلق ہونے کا مطلب' اُن مخصوص حالات و شرائط کی قید سے آزاد اور ان کا پابند نہ ہونا ہے۔ اب اگر نسبیّت کے یہی موخر الذکر معنی مراد لئے جائیں تو تمام کے تمام مادی و قدرتی امور اپنے اپنے مخصوص زمانی و مکانی حالات و شرائط کے حصول پر منحصر ہونے کی رو سے' نسبی کہلائیں گے۔ کیونکہ اس صورت میں اُن مادی و قدرتی امور کی حقیقت و واقعیت ان کے مخصوص زمانی و مکانی حالات و شرائط کے حصول کے بعد ہی وقوع پذیر ہوگی اس سے پہلے نہیں۔ صرف اور صرف مجرّد ذات وجودِ مطلق رکھتے ہیں' بلکہ وہ حقیقی مطلق جو ہر شرط' علت اور قید سے آزاد ہے' ذاتِ مقدسِ حق ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ حق تعالیٰ کی ضرورتِ ذات' ''ضرورتِ ازلی'' ہے' ''ضرورتِ ذاتی'' نہیں۔ المختصر یہ کہ نسبیت کے بارے میں ہماری بحث' ایسے موجودات کے شر کے بارے میں ہے کہ جن سے شرِ ذاتی یعنی اَعدام وقوع پذیر ہوتے ہیں اور یہ نسبیت حقیقی کے مقابلے میں استعمال ہوتی ہے' مطلق کے مقابلے میں نہیں کیونکہ اگر مطلق کے مقابلے میں استعمال ہو تو بہت سے ''خیر'' بھی نسبی ہو جائیں گے۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ بدی بدی صفتِ حقیقی ہے یا نسبی؟ ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ برائیاں دو طرح کی ہیں: ایسی برائیاں جو معدوم امور ہیں اور ایسی برائیاں جو خود تو وجودی ہیں لیکن معدوم امور کا سبب واقع ہونے کی بنا پر بری ہیں۔ عدمی شرور جیسے سیلاب' زلزلہ' زہریلے جانور' درندے اور بیماریوں کے جراثیم۔ بلاشبہ ان کی بدی اور برائی نسبی ہے۔ ان اشیاء میں سے جو چیز بری ہے وہ کسی ایک یا بعض مخصوص اشیاء کے لئے بری ہے۔ سانپ کا زہر' خود سانپ کے لئے برا نہیں۔ انسان اور ان

موجودات کے لئے برا ہے جنہیں اس زہر سے نقصان پہنچتا ہے۔ بھیڑیا' بھیڑ کے لئے بد ہے لیکن خود اپنے اور پودوں کے لئے بد نہیں۔ بالکل اسی طرح جس طرح بھیڑ ان پودوں کے لئے بری ہے جنہیں وہ کھا کر تباہ کر دیتی ہے' لیکن انسان یا بھیڑیے کے لئے بری نہیں ہے۔

مولانا روم کا کہنا ہے:

زهر مار' آن مار را باشد حیات　　　　لیک آن' مر آدمی را شد ممات

پس بد مطلق نباشد در جهان　　　　بد به نسبت باشد این را هم بدان

(سانپ کا زہر سانپ کے لئے حیات ہے' لیکن آدمی کے لئے موت ہے۔ لہٰذا بد مطلق دنیا میں موجود نہیں۔ ہر بد' بعض اشیاء کے لحاظ سے بد ہے' (اے انسان) اسکو جان لو)۔(۱)

ادھر دوسری طرف ہر چیز کے حقیقی وجود کو ہی خلق وایجاد کیا گیا ہے اور ہر چیز کا وجود بذاتِ خود حقیقی وواقعی ہے۔ وہ چیز اپنے لئے حقیقی وجود رکھتی ہے' اس کا وجود دوسری اشیاء کے لئے نہیں۔ کسی شئے کا وجود کسی اور شئے یا اشیاء کے لئے' اعتباری اور غیر حقیقی ہے نیز نہ تو اسے جعل کیا گیا ہے اور نہ ہی خلق وایجاد۔

بالفاظِ دیگر' ہر چیز ایک وجود فی نفسہٖ رکھتی ہے اور ایک وجود لغیرہٖ۔ یا بہتر الفاظ میں یوں کہیے کہ ہر چیز کا وجود دو لحاظ یا دو جہات کا حامل ہے۔ اعتبار فی نفسہٖ ولنفسہٖ اور اعتبار لغیرہٖ۔ اشیاء اس لحاظ سے کہ وہ اپنے لئے خود اپنا وجود رکھتی ہیں' حقیقی ہیں' اور اس لحاظ وجہت سے ان میں کوئی بدی اور برائی نہیں۔ ہر چیز خود اپنے لئے نیک وخوب ہے۔ اگر بری ہے تو دوسری اشیاء کے لئے' کیا یہ کہنا صحیح ہے کہ بچھو کا وجود خود اس کے اپنے لئے برا ہے؟ بھیڑیے کا وجود خود اس کے اپنے لئے برا ہے؟ ہرگز نہیں۔ بلا شبہ بچھو اور بھیڑیے کا وجود خود ان کے اپنے لئے نیک وخوب ہے' ان کا وجود خود ان کے لئے اسی طرح ہے جیسے ہمارا وجود

۱۔ مولانا روم نے اس شعر میں دو نکتوں کو یکجا بیان کیا ہے۔ پہلا نکتہ تو یہ کہ دوسری قسم کی بدیاں اور برائیاں اپنے نسبی وقیاسی وجود کے لحاظ سے بری ہیں۔ اپنے واقعی اور فی نفسہٖ وجود کے لحاظ سے نہیں۔ یعنی ہر شئے خود اپنے لئے خوب ہے اگر بد ہے تو دوسری شئے کے لئے جیسا کہ سانپ کا زہر خود اپنے لئے خوب ہے لیکن دوسروں کے لئے بد ہے۔ یہاں پر یہ کہا جائے گا کہ سانپ کا زہر وجود لغیرہٖ بد ہے' وجود لنفسہٖ میں بد نہیں۔

دوسرا نکتہ یہ کہ جس چیز کا وجود تمام اشیاء کے لئے "خیر" ہے اسے "خیر مطلق" کہتے ہیں جیسے واجب الوجود' لیکن اگر ایسی چیز جس کا وجود تمام اشیاء کے لئے "شر" ہو اسے شر مطلق یا "بد مطلق" کہنا چاہئے۔ خیر وشر مطلق کے مقابلے میں نسبی خیر وشر کے معنی یہ ہیں کہ کوئی شئے تمام اشیاء کی نسبت نہیں' بلکہ بعض اشیاء کی نسبت خیر یا شر ہو۔ دنیا کی اکثر اشیاء کی مانند' مولانا روم کا یہ شعر دو نکتوں کا آمیزہ ہے۔ پہلا مصرع پہلے نکتے کو اور دوسرا مصرع دوسرے نکتے کو بیان کر رہا ہے۔ (مصنفؒ)

ہمارے لئے۔

لہٰذا کسی شئے کا "بد" ہونا بذات خود اس کی ہستی میں نہیں اگر بدی ہے تو بالاضافہ و بالقیاس (۱) ہے۔ ادھر دوسری طرف اس بات میں شک کی کوئی گنجائش ہی نہیں کہ ہر چیز کا "وجود فی نفسہ" ہی اس کا حقیقی اور واقعی وجود ہے۔ وجودات بالاضافہ (۲) نسبی اور اعتباری امور ہیں۔ یعنی حقیقتاً نظامِ وجود میں واقع نہیں ہوئے ہیں اور نہ بذاتِ خود کوئی ہستی رکھتے ہیں۔ لہٰذا لاحاصل بحث ہے کہ ان اشیاء کو وجودِ نسبی کیوں دیا گیا ہے؟ بعبارتِ دیگر کوئی بھی شئے دو مرتبہ موجود نہیں ہوئی ہے اور نہ ہی اسے وجود فی نفسہ اور وجود بالاضافہ کی شکل میں دو وجود دیئے گئے۔

فرض کیجئے آپ اپنے طلباء کو کوئی چیز سمجھا رہے ہیں، دوبارہ اس کی تکرار کرتے ہیں، تیسری اور چوتھی بار پھر اسی بات کو بیان کرتے ہیں چاروں بار آپ نے اسی بات کو بلاکم وکاست ویسے ہی بیان کیا ہے۔ بالفاظِ دیگر آپ کی زبان سے نکلنے والے جن الفاظ نے لباسِ وجود پہنا ہے وہ چاروں مرتبہ ایک ہی سے ہیں۔ لیکن یہ چاروں بیان اپنی اپنی مخصوص صفت وخصوصیت کے مالک ہیں۔ ایک پہلا ہے ایک دوسرا ایک تیسرا اور ایک چوتھا بیان ہے۔ کیا آپ نے ہر مرتبہ دو عمل انجام دیئے ہیں؟ ایک عمل تو یہ کہ آپ نے اس بات کو بیان کیا دوسرا عمل یہ کہ آپ نے اپنے چاروں بیانات کو بالترتیب پہلا، دوسرا، تیسرا اور چوتھا بیان ہونے کی صفت بھی عطا کی ہے؟ یا ایسا نہیں بلکہ یہ ترتیب اضافی صفت ہونے کے ساتھ ساتھ اعتباری وانتزاعی ہے جو آپ کی پے در پے تکرار کے باہمی مقائسے وموازنے کے بعد وجود میں آئی ہے؟ واضح ہے کہ موخرالذکر بات ہی صحیح ہے۔ یہ ایسی صفت ہے جو انتزاعی واعتباری ہونے کے ساتھ ساتھ اپنے ملزومات کے جبری اور لاینفک لوازم میں سے ہیں۔ ایسے ملزومات جو حقیقی و واقعی امور ہیں۔

بنابرایں، مذکورہ امور کو بذاتِ خود باقاعدہ عنوان بنا کر زیرِ بحث نہیں لایا جاسکتا۔ اس سوال کو اس طرح سے پیش نہیں کیا جاسکتا کہ ان اضافی واعتباری وجودات کو ان کے وجود کے مبدأ اور فاعل نے کیوں تخلیق کیا؟ کیونکہ اولاً یہ وجودات حقیقی اور واقعی نہیں ہیں لہٰذا ان کی تخلیق کا سوال ہی نہیں اٹھایا جاسکتا اور ثانیاً یہ اعتباری وانتزاعی وجودات، واقعی وحقیقی وجودات کا لازمہ ہیں، بذاتِ خود، استقلالاً کسی بحث کے قابل نہیں۔ لہٰذا اگر طفیلی اور غیر مستقل انداز سے انہیں زیرِ بحث لایا بھی جائے تو پھر بحث کا عنوان یہ ہوگا کہ ایسے اعتباری انتزاعی اور لاینفک لوازم رکھنے والے واقعی وحقیقی وجودات کو کیوں خلق کیا گیا؟ اور یہی وہ سوال ہے جس کا جواب ہم آئندہ صفحات میں دینگے۔

اسی ضمن میں اس نکتے کی بھی وضاحت کرینگے کہ ہمارا یہ کہنا کہ پہلا، دوسرا، تیسرا اور چوتھا ہونا...... جیسے امور اعتباری و

۱۔ یعنی کسی دوسری چیز سے مقائسے اور مقابلے کے نتیجے میں بری ہے۔ (مترجم)

۲۔ یعنی وجودات کی وہ صفات جو اضافے وموازنے اور نسبت کے بعد حاصل ہوتی ہیں۔ (مترجم)

انتزاعی ہیں، جن کا حقیقتاً وواقعاً کوئی وجود نہیں، کیا معنی رکھتا ہے۔ اور اسی بنا پر ان امور سے جعل، خلق اور ایجاد کا براہِ راست کوئی تعلق نہیں اور نہ ہی ان کے بارے جعل، خلق اور ایجاد کا کوئی تصور قائم کیا جاسکتا ہے۔ کہیں یہ نکتہ ایک اور مسئلے سے مشتبہ نہ ہوجائے اور وہ ہے مسئلہ ''تقدیم وتاخیر'' جسکے مطابق انسان یا کوئی بھی بااختیار ذی شعور فاعل دو افعال یا دو چیزوں میں سے ایک کو دوسرے پر مقدم رکھتے ہوئے اسے اول قرار دیتا ہے۔ بہرحال یہ ایک اور مسئلہ ہے جس کے بارے میں ہم بعد میں بحث کرینگے۔ ہماری موجودہ بحث بالائی سطور میں دی گئی مثال کے ذریعے واضح ہوجاتی ہے۔

المختصر یہ کہ امورِ اعتباری، کسی بھی علت سے مجازاً اور بالعرض منسوب کیے جاتے ہیں۔ اسی بنا پر حکماء نے کہا ہے کہ ''شرور'' کا تخلیق سے بالذات کوئی تعلق نہیں۔ یہ بالذات مجعول ومعلول واقع نہیں ہوتے۔ بلکہ بالعرض مخلوق ومعلول واقع ہوتے ہیں۔ یہ بات گزشتہ صفحات میں مذکورہ ہماری اسی مثال کی طرح ہے جس میں ہم نے کہا کہ ''سورج' سائے کی ایجاد کا سبب ہے''۔ یقیناً سورج کی عدم موجودگی میں سائے کا بھی کوئی وجود نہ ہوگا۔ لیکن سورج کا' سائے کے لئے سبب بننے اور دوسری طرف اپنی روشن کرنوں کے لئے سبب بننے میں یقیناً تفاوت ہے۔ سورج' اپنی کرنوں کا حقیقتاً وواقعاً افاضہ کرتا ہے لیکن سائے کو حقیقتاً وواقعتاً اور براہِ راست ایجاد نہیں کرتا۔ سایہ ایسی شئے نہیں جسے براہِ راست ایجاد کیا جاسکے' سایہ نور اور روشنی کی محدودیت سے پیدا ہوتا ہے بلکہ نور روشنی کی محدودیت ہی ہو بہو سایہ ہے۔ شرور پہلی قسم کے ہوں یا دوسری قسم کے' دونوں کے بارے میں یہی بات صادق آتی ہے۔ شرور عدمی واعتباری امور ہیں۔ نابینا کی نابینائی ایک مستقل وبذاتِ خود حقیقت نہیں تاکہ یہ کہا جاسکے کہ نابینا کو ایک مبدأ نے خلق کیا ہے اور اس کی نابینائی کو ایک اور مبدأ نے۔ نابینائی نیستی وعدم ہے اور نیستی وعدم کا کوئی مبدأ وخالق نہیں۔

شرور عدل کے نقطۂ نگاہ سے:

کیونکہ ہم اس بات کو ثابت کرچکے ہیں کہ عالمِ ہستی کی دو اقسام نہیں' جس کے نتیجے میں دو مبدأ یا دو خالقوں کی ضرورت پیش آئے' لہٰذا ثنویوں کا عقیدہ' نیز عالمِ ہستی کا دوگانہ اور دو مبدأ کا حامل ہونے جیسے عقائد کا بطلان ثابت ہوجاتا ہے۔ لیکن جیسا کہ ہم نے اس سے پہلے بھی اس نکتے کی طرف اشارہ کیا کہ مسئلۂ عدلِ الٰہی کے حل کے لئے شرور کو فقط عدمی ثابت کرنا کافی نہیں' بلکہ یہ اس سلسلے کا پہلا قدم ہے۔ سردست جو نتیجہ اس بحث سے نکالا جاسکتا ہے وہ یہ ہے کہ وجود کی دو اقسام نہیں' یعنی یہ کہنا صحیح نہیں کہ ہستی کی ایک قسم وہ ہے جو ہستی ہونے کے لحاظ سے ''خیر'' ہے اور دوسری قسم وہ ہے جو ہستی ہونے کے لحاظ سے ''خیر'' اور نیستی ہونے کے لحاظ سے شر ہے۔ ہستی یا تو نیستی کے ساتھ مخلوط ہونے کی بنا پر شر ہے یا نیستی کی پیدائش کا سبب قرار پانے کی بنا پر شر ہے۔ لہٰذا خود ہستی میں دوگانگی کارفرما نہیں جس کے نتیجے میں ہم ہستی کے دو نقطۂ آغاز کا خیال اپنے ذہن میں

لائیں۔ نیستی بلحاظِ نیستی اپنے لئے ایک باقاعدہ جداگانہ اور علیحدہ مرکز کی متقاضی نہیں۔

لیکن عدلِ الٰہی کے نقطۂ نظر سے ''مسئلہ شرور'' ایک الگ انداز سے قابلِ بحث ہے' جس میں اشیاء کی دوگانگی زیرِ بحث نہیں بلکہ روئے سخن اس طرف ہے کہ اشیاء خواہ دوگانگی کی مالک ہوں یا نہ ہوں، عیب، نقص، فناء اور نیستی نے نظامِ عالم میں اپنی جگہ کیوں بنائی ہے؟ ایک نابینا تو دوسرا سماعت سے محروم اور تیسرا ناقص الخلقت کیوں ہے؟ نابینائی' محرومی سماعت اور دیگر نقائص کو فقط عدمی کہہ دینے سے مسئلہ حل نہیں ہوتا' کیونکہ تب بھی یہ سوال تشنۂ جواب رہ جاتا ہے کہ ان اَعدام کی جگہ وجودات نے کیوں نہ لے لی؟ کیا اسطرح کے اعدام' فیض کو روک لینے کے مترادف نہیں؟ اور کیا ''منعِ فیض'' ایک طرح کا ظلم نہیں؟ اس عالمِ ہستی میں بعض اشیاء کا خلاء تکالیف کا باعث ہے۔ عدلِ الٰہی کا لازمہ یہ ہے کہ اس خلاء کو پر کرے۔

اس بات کا پہلے بھی ذکر گذرا کہ بعض وجودی امور ایسے بھی ہیں جو جہالت' ناتوانی اور غربت جیسے عدمی امور سے پیدا ہوئے ہیں اور اپنے مقام پر عیب' نقص اور فنا و نیستی کا سبب ہیں۔ بیماریاں' طوفان' آتشزدگیاں اور زلزلے ایسے ہی امور ہیں۔ عدلِ الٰہی نیز ان کے نہ ہونے کا بھی ایجاب کرتا ہے تاکہ ان کے ذریعے رونما ہونے والے نقصانات کو روکا جاسکے۔ اس مسئلے کو اگر مذکورہ بالا زاویۂ نگاہ سے دیکھا جائے تو دو نکات کو مدِ نظر رکھنا ضروری ہے۔

۱۔ آیا ان عیوب و نقصانات کا اس دنیا کے امور سے جدا کیا جانا ممکن ہے یا محال؟ یعنی کیا ان نقائص و عیوب سے پاک دنیا کا وجود ممکن ہے؟ یا تمام نقائص و عیوب اس دنیا کا جزو لاینفک ہیں' اور اس دنیا کا عیوب و نقائص سے پاک ہونا' اس دنیا کے نہ ہونے کے مساوی ہے؟

۲۔ جس چیز کو نقص و عیب کہا جاتا ہے کیا وہ محض شر ہی شر ہے اور اس میں کوئی خیر مخفی نہیں؟ یا شر محض نہیں اور اس میں ایسے لاتعداد فوائد و مثبت اثرات پوشیدہ ہیں کہ جن کا نہ ہونا نظامِ عالم کو تہہ و بالا کردے گا نیز خیرات کی پیدائش میں بھی رکاوٹ ڈال دے گا۔

جیسا کہ ہم نے پہلے بھی اشارہ کیا' یہی دو نکتے شرور کے سلسلے میں ہماری بحث کا محور قرار پائینگے۔ بحث کا دوسرا حصہ' پہلے حصے کی وضاحت کے دوران واضح ہوچکا نیز آئندہ صفحات میں مزید واضح ہوجائیگا۔ لیکن تیسرا حصہ ذرا مزید وضاحت طلب ہے اور اگلے یعنی پانچویں حصے میں اس پر مزید روشنی ڈالیں گے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

پانچواں باب

شرور کے فائدے

گذشتہ صفحات میں شرور کے بارے میں ہماری بحث ایک عقلی و فلسفی تجزیے و تحلیل کی صورت میں تھی، لیکن اس حصے میں مسئلہ شرور کا ایک اور زاویہ نگاہ سے تجزیہ کریں گے۔

شرور کائنات پر معترضانہ نظر رکھنے والے افراد معمولاً اس نکتے سے غافل ہیں کہ شرور سے پاک دنیا کی کیا حالت ہوجائے گی؟ صرف سیدھے سادھے اور سربستہ الفاظ میں یہ کہتے ہوئے نظر آتے ہیں کہ کاش دنیا لذت و کامیابی سے مملو ہوتی، کاش ہر انسان اپنی آرزوؤں کو پالیتا اور رنج و ناکامی کا نام و نشاں نہ ہوتا۔

یہ شعر خیام سے منسوب ہے:

گر بر فلکم دست بُدی چون یزدان　　برداشتمی من این فلک را ز میان

از نو فلکی چنان همی ساختمی　　کازاده به کام دل رسیدی آسان

(اگر خدا کی مانند دنیا پر میرا قبضۂ قدرت ہوتا تو میں اس دنیا کو ختم کردیتا اور اس انداز سے ایک نئی دنیا بساتا جس میں ہر انسان اپنے دلخواہ نتیجے تک آسانی سے پہنچ جاتا)۔

آیئے دیکھتے ہیں کہ موجودہ دنیا سے بہتر جس دنیا کو از سر نو خلق کرنے کی شاعر تمنا کررہا ہے وہ کیونکر ممکن ہے؟ جب ہم دنیا کی از سر نو تعمیر اور "فلک را سقف بشکافیم و طرحی نو در اندازیم"(۱) کا ارادہ کریں تو یقیناً ہمیں ان افکار کو اپنے سروں سے جھٹکنا پڑے گا جو ایک بچگانہ زندگی کا خاصہ ہیں یا ایک محدود نظر رکھنے والے انسان کی زندگی کے لائق۔ مزید برآں ایک نہایت اعلیٰ سطح کی وسیع منصوبہ بندی بھی کرنی پڑے گی۔ ہم نہیں سمجھتے کہ ایسی منصوبہ بندی اتنی آسان ہو اور شاید ہی کسی فیصلہ کن منصوبے تک ہماری رسائی ہوسکے۔

بہرحال بہتر یہی ہے کہ موجودہ صورتحال کا جائزہ لیتے ہوئے اس کی مزید شناخت حاصل کرنے کی کوشش کریں، پھر اس کے بعد کسی بہتر منصوبہ بندی کی خاطر اپنے ذہن کو تھکائیں۔ بہت ممکن ہے کہ اس تجزیے و تحلیل کے بعد ہم موجودہ

۱۔ آسمان کی چھت کو چیر کر نیا انداز اپنالیں۔

صورتحال پر ہی بادل خوشی رضامند ہو جائیں۔ لہذا کائنات کی موجودہ وضع و قطع کے مطالعے کے لئے ضروری ہے کہ مصائب و آفات کا دو لحاظوں سے جائزہ لیا جائے:

۱۔ عالمِ ہستی پر حاکم نظام میں شرور کی کیا حیثیت ہے؟

۲۔ عالمِ ہستی پر حاکم نظام سے قطعِ نظر، خود شرور کی بذاتِ خود کیا قدر و قیمت ہے؟

پہلے مرحلے میں اس بات کو زیرِ بحث لائیں گے کہ کیا نظامِ ہستی سے شرور کو یکسر ختم کیا جا سکتا ہے؟ بالفاظِ دیگر کیا دنیا کا وجود بغیر شرور کے ممکن ہے؟ یا بادیٔ النظر تصور کے برخلاف شرور کا دنیا سے ختم ہو جانا یعنی شرور سے پاک دنیا کا تصور ناممکن ہے، اور مصائب کا نہ ہونا، دنیا کی نابودی کے مترادف ہے؟ دوسرے الفاظ میں یوں کہئے کہ شر، خیر کا جزو لاینفک ہے۔

دوسرے مرحلے میں بحث یہ ہے کہ کیا تکالیف فقط ضرر کا باعث ہیں؟ یعنی صرف منفی اثرات رکھتی ہیں؟ یا ان کے مثبت اثرات بھی ہیں؟ یعنی جن کے مقابلے میں ان کے منفی اثرات صفر ہیں۔

قانونِ انفکاک:

شر کی نسبیت اور تبعیض کے بارے میں اب تک جو باتیں کہی گئیں، ان سے یہ بات واضح ہوگئی ہے کہ شرور کی خیرات سے جدائی ممکن نہیں۔ کیونکہ کچھ شرور ایسے ہیں جو فقدانات و اعدام ہیں، یعنی جہالت، غربت اور ناتوانی کی مانند عالم خلقت میں موجود نقائص ہیں۔ اب جہاں تک عالم تکوین سے ان نقائص کا تعلق ہے تو اس کی وجہ ان کے ظرف وجودی کی استعداد کا نقص اور ان کا ممکن الوجود ہونا ہے۔ یعنی نظامِ تکوین میں جو موجود جس حد تک بھی نقص کا شکار ہے، وہ اس کی قابلیت کا نقص ہے، مبدأ فیض کی جانب سے کوئی رکاوٹ اور ممانعت نہیں، جس کے نتیجے میں موجودات کا نقص ظلم یا تبعیض گردانا جائے۔ مذکورہ بالا نقائص میں سے جن چیزوں کا تعلق ظرفیت کی عدمِ استعداد اور امکانات کے نقص سے نہیں، وہی نقائص انسان کے اختیار، ذمہ داری اور ارادے کے دائرۂ کار میں آتے ہیں۔ انسان کو با اختیار، آزاد اور معاشرے کی تعمیر و ترقی کا ذمہ دار ہونے کے لحاظ سے ان تمام نقائص کا سدباب اور ان کے نتیجے میں پیدا ہونے والے خلاء کو پُر کرنا چاہئے۔ اور خلیفۃ اللہ ہونے کے ناطے سے انسانی شخصیت کی متعدد جہات میں سے ایک جہت یہ بھی ہے۔ اب جہاں تک اس سوال کا تعلق ہے کہ انسان کو ان خصوصیات کے ساتھ کیوں خلق کیا گیا اور یہ ذمہ داریاں کیوں سونپی گئیں؟ تو خود یہ امر بھی نظامِ احسن ہی کا ایک حصہ ہے۔ اور جیسا کہ پہلے بھی بتایا گیا کہ وہ وجودی شرور جن کا وجود فی نفسہ خیر اور وجود لغیرہ شر ہے ان کی شریت نسبی اور اضافی ہونے کے ساتھ ساتھ ان کے حقیقی وجود کا جزو لاینفک ہے۔

یہی وجہ ہے کہ ایسے شرور کو خیر سے علیحدہ نہیں کیا جا سکتا۔

ایک اور نکتے کا اضافہ کرنا ضروری ہے اووہ ہے اجزائے کائنات کی ایک جسم کی مانند باہمی وابستگی اور ہم آہنگی۔ یہ عالم ایک ناقابل تجزیہ عنصر کی مانند ہے۔

فلسفی وعلمی جہاں بینی کے اہم مسائل میں سے ایک مسئلہ یہ ہے کہ اجزائے عالم کا باہمی ارتباط کس نوعیت کا ہے؟ کیا مختلف متفرق اور باہمی وابستگی نہ رکھنے والی اشیاء کا مجموعہ ہے؟ اگر اس عالم کا کوئی جزء نہ ہوتا یا بالفرض اگر دنیا کے بعض موجودات نیست ونابود ہو جائیں تو کیا بقیہ اجزائے عالم کو مدنظر رکھتے ہوئے یہ ممکن ہے؟ یا اجزائے عالم کے مابین ایک باہمی تعلق وارتباط موجود ہے؟

''اصول فلسفہ وروش رئالیسم'' کی پانچویں جلد میں ہم نے مندرجہ بالا امور پر بحث کی ہے۔ یہاں پر سردست یہی کہیں گے کہ علم فلسفہ کے قدیم ترین ادوار میں اس نکتے پر ہمیشہ توجہ کی گئی ہے۔ ارسطو ایک جسم کی مانند اجزائے عالم میں وحدت واتحاد کا قائل ہے۔ اور عالمِ اسلام میں بھی اسی نظریے کی تائید کی گئی ہے۔ عہدِ صفوی کے مشہور ومعروف حکیم وعارف، میر فندرسکی نے اشعار کی زبان میں اس بات کو یوں کہا ہے:

حق' جانِ جهان است و جهان همچو بدن — اصنافِ ملائک چو قوای این تن

افلاک و عناصر و موالید' اعضاء — توحید همین است و دگرها همه فن

(خداوند تعالیٰ اس عالم کی جان وروح ہے اور یہ جہان جسم ہے۔ ملائکہ کی مختلف اقسام وانواع اس جسم کی انتظامی طاقتیں ہیں۔ افلاک وکیمیائی عناصر اس کے اعضاء کی مانند ہیں۔ توحید یہی ہے اور بقیہ چیزیں ایسی ہی ہیں۔)

مشہور جرمن فلسفی ہیگل نے بھی اپنے فلسفے میں اس اصول کو مدنظر رکھا ہے۔ انگلز اور مارکس کا (DIALECTIC MATERIALISM) جو ہیگل کی منطق اور فلسفے سے بہت متاثر ہے، اس نے بھی اسی اصول کو ''تاثیرِ متقابل'' کے نام سے قبول کیا ہے۔

ہم اس بحث میں تفصیلاً داخل نہیں ہو سکتے۔ لیکن سردست یہ ضرور کہیں گے کہ اجزائے عالمِ ہستی کی وحدت اور باہمی ارتباط کو ثابت کرنے والے حضرات نے یکساں علمی سطح کے ساتھ اس مسئلے کو حل نہیں کیا ہے۔

فی الحال اس اصول سے ہماری مراد یہ ہے کہ عالمِ ہستی ایک ناقابلِ تجزیہ عنصر کی مانند ہے۔ یعنی اجزائے عالم کا باہمی تعلق ایسا نہیں کہ جس میں بعض اجزاء کو نابود کرنے کے بعد دیگر اجزاء کو باقی رکھا جا سکے۔ بعض اجزاء کو نابود کرنا دیگر اجزاء کو نابود کرنے کا لازمہ ہے بلکہ عیناً اس کے مترادف ہے۔ اور بالکل اسی طرح بعض اجزاء کو باقی رکھنا عیناً تمام اجزاء کو باقی رکھنے کے مترادف ہے۔

بنا برایں، نہ صرف یہ کہ اعدام، وجودات سے اور وجودات نسبی وجودات حقیقی سے نا قابلِ انفکاک ہیں بلکہ خود حقیقی وجودات کو بھی ایک دوسرے سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا شرور اپنی ان دو خصوصیات سے قطعِ نظر خیر سے جدا نہیں کئے جا سکتے اور بقول حافظ شیرازی "چراغِ مصطفوی" ہمیشہ "شرار بولہبی" کے ساتھ ساتھ ہے۔

در این چمن، گلِ بی خار کسی نچید' آری　　　چراغِ مصطفوی با شرارِ بولهبی است

(اس چمن (دنیا) میں کسی نے بھی بغیر کانٹوں کے کوئی پھول نہ توڑا، چراغ مصطفوی ہمیشہ شرار بولہبی کے ساتھ ہے۔)

اس کے علاوہ کائنات کے نا قابلِ تجزیہ ہونے کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

در کارخانهٔ عشق از کفر ناگزیر است　　　آتش که را بسوزد گر بولهب نباشد

نظامِ کل:

یہاں تک ہماری بحث وجود و ہستی کے حوالے سے اشیاء کے باہمی ارتباط و تعلق نیز عالم ہستی کے نا قابلِ تجزیہ ہونے کے بارے میں تھی۔ مزید برآں یہ بات بھی قابلِ توجہ ہے کہ اگر خوبی و بدی کے لحاظ سے اشیاء کو ایک دوسرے سے جدا اور مستقل رکھتے ہوئے بذاتِ خود ملاحظہ کیا جائے تو ان پر ایک طرح کا حکم لاگو ہوتا ہے اور اگر انہی اشیاء کو ایک نظام میں پروتے ہوئے ایک جسم کے اعضاء کی مانند مدنظر رکھا جائے تو انہی اشیاء پر ایک اور طرح کا حکم لاگو ہوتا ہے جو شاید سابقہ حکم سے متضاد و متصادم بھی ہو سکتا ہے۔

واضح ہے کہ حقیقتاً منفرد اور ایک دوسرے سے جدا اشیاء کو اگر ایک نظام کے تحت فرض کیا جائے تو ان کا حقیقی وجود انفرادی اور اس مفروضہ نظام کے تحت ان کا وجود اعتباری ہے اور اگر ایسی اشیاء کو جو حقیقتاً اور تکوینا ایک نظام سے منسلک ہیں بطور فرد مدنظر رکھا جائے تو اس صورت میں ان کا حقیقی وجود اعضاء کی مانند ہوگا اور انفرادی وجود، اعتباری ہوگا۔

اس بات کو مثال کے ذریعے سمجھئے۔

اگر بغیر کسی چیز کو نظر میں رکھتے ہوئے، بطورِ انفرادی، ہم سے یہ سوال کیا جائے کہ خطِ مستقیم بہتر ہے یا خطِ منحنی؟ تو شاید ہم کہیں خطِ مستقیم منحنی سے بہتر ہے، لیکن اگر یہی خط کسی مجموعے کا حصہ ہو تو ہمیں اُس مجموعے کے توازن کو نظر میں رکھ کر مذکورہ بالا فیصلہ کرنا پڑے گا۔ ہر قید سے آزاد ایک مجموعے میں نہ تو خطِ مستقیم کسی حسن کا حامل ہے اور نہ ہی خطِ منحنی جیسا کہ انسانی چہرے میں کمانی بھنویں، ستواں ناک، سیاہ یا سرمئی پتلی حسین و دلکش ہے۔ کسی نے کیا خوب کہا ہے:

"ابروئے کج ار راست بُدی کج بودی" (ٹیڑھی ابرو اگر سیدھی ہوتی تو ٹیڑھی ہوتی۔)

ایک مجموعے یا جسم میں ہر جزء کا اپنا مخصوص انداز و مقام ہے اور وہی مخصوص انداز اس پر سجتا بھی ہے۔

"از شیر حملہ خوش بود و از غزال رم" (شیر کا حملہ کرنا دلفریب ہے اور ہرن کا قلانچیں بھرنا۔)

ایک پینٹنگ میں ہلکے اور گہرے رنگوں کی آمیزش ہونی چاہئے۔ تصویر کی یک رنگی اور رنگوں کی یکسانیت قطعاً نامناسب ہے۔ یکساں رنگ ہونے کی صورت میں کینوس پر تصویر کی تخلیق ناممکن ہے۔

اگر دنیا کو بطور مجموعی مدنظر رکھیں تو ہمیں یہ ماننا پڑے گا کہ دنیا کے مجموعی نظام اور تمام اجزاء کے توازن کے لئے نشیب و فراز، مشکل و آسانی، عروج و زوال، تاریکی و روشنی، کامیابی و ناکامی اور تلخی و شیرینی، سبھی کچھ ضروری ہے۔

جهان چون چشم و خطّ و خال و ابروست   که هر چیزش بجای خویش نیکواست

(دنیا کی مثال ایسے چہرے کی مانند ہے جس میں آنکھیں، نقوش، تل اور بھنویں ہیں اور ہر چیز اپنی جگہ پر دلکش و موزوں ہے۔)

بنیادی طور سے اگر کائنات میں تفاوت و اختلاف نہ ہوتا تو کثرت اور تنوع کا بھی کوئی نام و نشاں نہ ہوتا۔ طرح طرح کے موجودات روئے زمین پر نظر نہ آتے، بلکہ سرے سے کسی مجموعے یا نظام کا بھی کوئی تصور نہ ہوتا (نہ اچھے مجموعے کا نہ برے مجموعے کا)۔ اگر عالم ہستی کو بنا تفاوت و اختلاف کے ہی خلق کرنا طے ہوتا تو پھر پوری کی پوری کائنات کی تخلیق کاربن (CARBON) جیسے سادے اور بسیط عنصر ہی کی مدد سے ہو جاتی۔ کائنات کی خوبصورتی اور دلکشی اس کے عظیم تنوع اور رنگ برنگے اختلاف میں ہی مضمر ہے۔ قرآن کریم کی نظر میں کائنات میں موجود اختلاف اور تفاوت اس لم یزل حکیم و حاکم کی آیات اور نشانیوں میں سے ہے۔ جیسے زبان، رنگ و نسل، شب و روز اور انسانوں کے اختلاف۔

بدصورتی خوبصورتی کی بنیاد:

بدنمائی و بدصورتی کا وجود صرف اس وجہ سے ضروری نہیں کہ یہ عالم ہستی کے مجموعے کا حصہ ہیں اور نظام کل کا وجود ان سے وابستہ ہے۔ بلکہ اس عالم کی خوب صورتیوں اور دلکشیوں کو نمایاں کرنے کا سہرا بھی انہی بدنمائیوں اور بدصورتیوں کے سر ہے۔ اگر بدنمائی اور خوشنمائی کے درمیان موازنہ و مقابلہ نہ ہوتا تو خوبصورت خوبصورت نہ سمجھا جاتا اور نہ ہی بدصورت، بدصورت مانا جاتا۔ یعنی اس عالم میں اگر بدصورتی ناپید ہوتی تو خوبصورتی کا بھی کوئی نام و نشاں نہ ہوتا۔ اسی طرح اگر تمام انسان بدصورت ہوتے تو پھر کوئی بھی بدصورت نہ ہوتا۔

اگر تمام انسان حضرت یوسف علیہ السلام کی مانند ہوتے تو پھر خوبصورتی معدوم ہوتی، اور اگر سب کا ناک نقشہ ''جاحظ'' کی طرح ہوتا تو بدصورتی اپنے معنی کھو دیتی۔ بالکل اسی طرح جیسے تمام انسان اگر تمام شعبوں میں پہلے مرتبے پر فائز ہونے کی طاقت رکھتے تو پھر پہلے رتبے (CHAMPION) کی کوئی اہمیت نہ ہوتی۔ جیتنے والے داد و تحسین اسی بنا پر وصول کرتے ہیں کہ ان کی تعداد محدود ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ انسان کے لئے خوبصورتی و خوشنمائی کا ادراک اسی صورت ممکن ہے کہ جب

خوبصورتی کے ساتھ بدصورتی بھی موجود ہو۔ دیدہ زیب اشیاء کی جانب انسان کا کھنچنا اور ان میں محو ہو جانا یا یوں کہیے کہ خوبصورت چیز کی کشش و جاذبیت میں ڈوب جانے کی وجہ یہی ہے کہ انسان بدنمائیوں اور بدصورتیوں کو دیکھنے کے بعد ان سے منہ موڑ لیتا ہے۔ بالکل ویسے ہی کہ جیسے پہاڑیاں اور بلند مقامات اگر نہ ہوتے تو نچلے اور میدانی علاقوں کا کوئی وجود نہ ہوتا اور پانی پہاڑوں سے نچلے میدانی علاقوں کی جانب ہرگز رواں ہو کر نہ بہتا۔

خوبروؤں کی قوت کشش، بدروؤں کی قوت دافعہ ہی کے سبب ہے۔ خوبصورتی کا طلسماتی اثر اور اس کی دلربائی بدصورتی کی بے کیفی و بے رونقی ہی کے طفیل ہے۔ خوبصورتوں کی گردن پر بدصورتوں کا بہت بڑا حق ہے۔ بدصورتوں کے نہ ہونے کی صورت میں خوبصورتی کی چمک دمک بھی نہ ہوتی۔ انہوں نے اپنے معنی و مفہوم کو انہی سے حاصل کیا ہے۔ اگر سب ایک سے ہوتے تو ہلچل ہوتی نہ کشش، کوئی تگ و دو ہوتی نہ عشق و تغزل، اور نہ ہی درد و آہ، سوز و گداز اور حرارتِ جذبات کا کوئی نام و نشان ہوتا۔ خیال باطل ہے کہ دنیا میں اگر یکسانیت و یکرنگی ہوتی تو یہ دنیا بہتر ہوتی۔ یہ کہنے والے کے زعم میں مقتضائے عدل و حکمت یہ ہے کہ تمام اشیاء کو ایک سی سطح پر ہونا چاہیے جبکہ ایک سطح پر ہونے کا معنی درحقیقت یہ ہے کہ تمام خوبیوں، رعنائیوں، جوش و جذبات، نقل و انتقال اور ترقی و تحرک سے ہاتھ دھولیا جائے۔ اگر یہ پہاڑ اور کھائی ایک ہی سطح پر واقع ہوتے تو پھر پہاڑ ہوتا نہ کھائی۔ اگر نشیب نہ ہوتے تو فراز بے معنی تھا۔ اگر علیؑ و معاویہ کا مقابلہ نہ ہوتا تو علیؑ بن ابیطالبؑ کی عظمت و بلندی اور حسنِ وجود کا اظہار نہ ہو پاتا۔ "در کارخانۂ عشق از کفر ناگزیر است" یقیناً یہ سوچ غلط ہے کہ خداوند حکیم نے موجودہ نظام کو نظامِ احسن کرنے کی خاطر ایسے موجودات کو جو تمام کے تمام خوبصورت یا بدصورت خلق ہو سکتے تھے۔ اپنی مجموعی و کلی نظر کا خیال رکھتے ہوئے، جس کو خوبصورت بنانا ممکن تھا اسے بدصورت بنا دیا اور جسے بدصورت بنانا ممکن تھا اسے خوبصورت بنا دیا۔ اور گویا قرعہ اندازی یا ایک بے مقصد ارادے کے تحت ہر مخلوق کو اس کی جگہ پر قرار دے دیا۔

ہم نے پہلے بھی یہ بات کہی کہ نظامِ عالم خواہ طولی ہو یا عرضی ایک اٹل نظام ہے۔ خداوند تعالیٰ ہر مخلوق کو اس کی ظرفیت و قابلیت کے حساب سے ہی حسن و کمال عطا کرتا ہے۔ نقص و کمی کا سبب مخلوقات کی اپنی ذات ہے۔ وگرنہ فیضِ ربانی میں کوئی کمی نہیں۔

مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ بدصورتی کا فلاں فائدہ ہے تو اس کے معنی یہ نہیں کہ فلاں شخص کو جو کہ خوبصورت خلق ہو سکتا تھا جان بوجھ کر بدصورت بنایا گیا ہے تاکہ فلاں شخص کی خوبصورتی اجاگر ہو سکے۔ تاکہ جواباً یہ اعتراض کیا جائے کہ یہی کام برعکس کیوں نہ ہو گیا؟ بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ ہر موجود نے اپنے ہر ممکن کمال و جمال وصول کر لیا ہے۔ اور اسی اختلاف کے بہت اچھے اثرات بھی ہیں جیسے خوبصورتی کی اہمیت اور جوش و جذبے وغیرہ کی پیدائش۔ ہماری بات شاید اس تشبیہ کے ذریعے

مزید واضح ہو جائے۔

فرد یا معاشرہ

اصالتِ فرد یا اصالتِ معاشرہ کے نام سے دانشور اس بات کا تجزیہ کرتے ہیں کہ فرد بنیادی حیثیت کا حامل ہے یا معاشرہ؟ کبھی یہی مسئلہ فلسفی نقطۂ نظر سے زیرِ بحث لایا جاتا ہے کہ کیا فرد حقیقت رکھتا ہے اور معاشرہ ایک اعتباری اور ہمارے ذہن کا تخلیق کردہ مفہوم ہے؟ یا معاشرہ بجائے خود ایک حقیقی مقولہ ہے اور فرد اعتباری یعنی ہمارے ذہن کا اخذ کردہ مفہوم ہے؟ البتہ یہاں پر ایک تیسری صورت بھی ہے اور وہ یہ کہ فرد و معاشرہ دونوں اصالت اور بنیادی حیثیت رکھتے ہیں اور ہماری نظر میں بھی یہی صورت صحیح ہے۔

بہر حال کبھی یہی مسئلہ قانونی زاویہ نگاہ سے "فلسفۂ قانون" میں زیرِ بحث لایا جاتا ہے کہ کیا قانون کا مقصد فرد کی رفاہ و فلاح کا خیال رکھنا ہے یا معاشرے کی بالادستی کو قائم کرنا ہے؟ اصالتِ فرد کے حامیوں کا کہنا ہے کہ قانون ساز ادارے کو حتی الامکان افراد کی آزادی، آرام و آسائش اور رفاہ کا خیال رکھنا چاہئے۔ افراد کی فلاح و بہبود سب سے زیادہ اہم ہے۔ معاشرے کو کمزور ہونے یا بکھرنے سے بچانے کے علاوہ اور کسی بھی صورت میں معاشرے کی فلاح و بہبود کے نام پر، افراد کے آرام و آسائش اور رفاہ کو چھین لینا ہرگز صحیح نہیں۔ صرف یہی ایک صورت ہے جس میں معاشرے کو افراد پر فوقیت دی جانی چاہئے کیونکہ معاشرے کے بکھراؤ کی صورت میں خود بخود افراد بھی ختم ہو جائیں گے۔ اس مقام پر درحقیقت فرد کی مصلحت کا خیال رکھا گیا ہے۔

ادھر اصالتِ معاشرہ کے حامیوں کا کہنا ہے:

جو چیز سب سے اہم اور سرِ فہرست ہے وہ معاشرے کی عزت و سربلندی ہے۔ قانون سازوں اور سیاستدانوں دونوں کو معاشرے کے استحکام، اس کی سربلندی اور عزت پر اپنی توجہ مرکوز کرنی چاہئے۔ فردی سربلندی، فردی آرام و آسائش، فردی خوشحالی، فردی خوشبختی اور فردی آزادی یہاں تک کہ فرد سے متعلق ہر چیز کو معاشرے پر قربان کر دینا چاہئے۔ معاشرہ سربلند رہے اگرچہ اس کے تمام افراد رنج و بدحالی کا شکار رہیں۔

ہم ایک حکومت کے بجٹ کو نظر میں رکھتے ہوئے، مذکورہ بالا دونوں طرزِ تفکر کا موازنہ کرتے ہیں۔ اگر کسی ملک کے حکمران اصالتِ فرد کے حامی ہوں تو ان کی کوشش یہ ہوگی کہ ملک کے بجٹ کو ایسے منصوبوں کی مد میں خرچ کریں جو قوم کی فلاح و بہبود اور معاشی خوشحالی کا باعث ہوں، اگرچہ اس صورت میں معاشرے کی ترقی کی رفتار سست ہی کیوں نہ پڑ جائے۔ لیکن اگر حکمران اصالت اجتماع کے قائل ہوں تو افراد کی ضرورتوں پر توجہ نہیں دیں گے اور اپنی توجہ کو زیادہ سے زیادہ معاشرتی ترقی کے

ضامن ایسے منصوبوں پر مرکوز رکھیں گے جوتمام معاشروں کے درمیان ان کے معاشرے کی سربلندی وترقی کا باعث بنیں۔

بڑی طاقتوں کے خلائی منصوبے اسی سوچ کا نتیجہ ہیں۔ یہ بات ہم سب کے علم میں ہے کہ ایسے خلائی منصوبے صحت و سلامتی اور قومی تعلیم وتربیت سب پر مقدم ہیں۔ ان منصوبوں کے ماہرین کی نظر میں اس بات کی کوئی اہمیت نہیں کہ ان کے ہم وطن بھوک وافلاس، بیماری اور جہالت ونادانی کا کس حد تک شکار ہیں؟ جو چیز ان کے لئے اہم ہے وہ ان کے ملک کی سربلندی اور عزت وافتخار ہے۔ ان منصوبوں کی لاگت اتنی کمر توڑ ہے جس نے خود ان کے ہم وطنوں کو بھی کچل کر رکھ دیا ہے۔ دنیا کی آدھی سے زیادہ دولت کو مختلف چالبازیوں سے لوٹنے کے باوجود بھی ان حکومتوں کا قومی بجٹ خسارے میں ہے۔

مسئلہ یہ ہے کہ اگر اتنا بڑا بجٹ کسی معاشی، ثقافتی یا قومی صحت جیسی مد میں خرچ ہوتا تو بہت ممکن تھا کہ قوم کے افراد کو مزید آرام وآسائش آزادی اور فلاح وبہبود نصیب ہو جاتی۔ لیکن یہی رقم اپنی قوم کے افراد کو کچلتے ہوئے ایسے منصوبوں پر خرچ ہو رہی ہے تا کہ اپنے معاشرے اور ملک کی سربلندی اور فخر کا باعث بن سکے۔

اصالۃ الاجتماع (اصالتِ معاشرہ) کے طرفداروں کا کہنا یہ ہے: سب سے پہلے سماجی بالادستی اور سربلندی پر توجہ مرکوز رکھنی چاہئے جبکہ اصالت فرد کے ماننے والے کہتے ہیں: سب سے پہلے افراد کی آزادی، فلاح وبہبود اور آرام وآسائش کا خیال رکھنا چاہئے۔

یہ موضوع، اسی نکتے پر توجہ دلانے کے لئے چھیڑا گیا کہ جزء یا فرد کی حیثیت اور اس کا مقام کل یا اجتماع (معاشرہ) کے مقام اور اس کی حیثیت سے جدا ہے۔ ممکن ہے کوئی شئے جزء کے لئے مضر یا معیوب ہو لیکن کل کے لئے مفید و مستحسن۔

استعداد کا اختلاف:

جیسا کہ ہم نے گذشتہ سطور میں کہا کہ کبھی کبھی انسانی معاشرے میں جزء اور کل کے درمیان ایک تصادم وتزاحم کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ یعنی اجتماعی مصلحتوں کے پیش نظر، کسی فرد کا اپنے حقوق سے محروم ہو جانا ضروری ہو جاتا ہے۔ لیکن کائنات کے طبیعی نظاموں میں ایسا نہیں۔ ان نظاموں میں کائنات کو دیدہ زیب وخوشنما کرنے کی خاطر کسی بھی جزء یا فرد پر ظلم نہیں کیا گیا ہے۔

تیسرے حصے میں ''تفاوتات کا راز'' کے تحت عنوان جو وضاحت ہم نے پیش کی اس سے یہ بات سامنے آئی کہ وہ اختلافات وتفاوتات جنہوں نے اس کائنات کو ایک خوبصورت ودلفریب تصویر میں تبدیل کر دیا ہے، موجودات کی ذات میں ہیں۔ عالم خلقت کے موجودات کا محل وقوع اور ان کا وجودی مرتبہ سماجی عہدوں کی مانند نہیں کہ جنہیں ان کی جگہ سے ہٹایا جا سکے۔

موجودات کا مرتبۂ وجودی جیومیٹری کی شکلوں کی مانند ہے، ان کی ذات اور حقیقت کا حصہ ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ مثلث کے تینوں زاویوں کا مجموعہ ۱۸۰ درجے اور مربع کی خصوصیت یہ ہے کہ اس کے تمام زاویوں کا مجموعہ ۳۶۰ درجے ہے تو اس کے معنی یہ نہیں کہ مثلث کے زاویوں کے حاصل جمع کو ۱۸۰ اور مربع کے زاویوں کے حاصل جمع کو ۳۶۰ درجے دیئے گئے ہیں۔ لہٰذا یہ سوال صحیح نہیں کہ مثلث کو ۳۶۰ درجے نہ دے کر اس پر کیوں ستم کیا گیا ہے؟ جی نہیں، مثلث بجز اس مخصوص کیفیت کے کسی اور کیفیت کی حامل ہو ہی نہیں سکتی۔ مثلث کو کسی نے مثلث نہیں بنایا ہے۔ یعنی ایسا نہیں کہ پہلے مثلث کسی اور شکل و صورت میں تھی، اس کے خواص کچھ اور تھے پھر کسی نے اس سابقہ شکل کو مثلث میں تبدیل کر دیا یا مربع اور مثلث اپنی حقیقت و ماہیت کے کسی مرتبے یا ہستی کے کسی مرحلے میں ان تمام خصوصیات سے محروم تھے اور بعد میں ایک زبردست بیرونی طاقت نے اپنی دلی خواہش کے پیش نظر ان کی متعلقہ خصوصیات کو ان کے درمیان تقسیم کرتے ہوئے مثلث کے مجموعی زاویوں کو دو قائمہ زاویوں کے برابر اور مربع کے مجموعی زاویوں کو چار قائمہ کے برابر قرار دے دیا۔ جس کے نتیجے میں یہ سوال پیش آئے کہ یہ امتیازی سلوک اور تبعیض کیوں روا رکھی گئی؟ اور مثلث یہ اعتراض کرے کہ مجھ پر ظلم ہوا ہے، مجھے بھی مربع جیسے مجموعی زاویے ملنے چاہئیں۔

موجودات عالم کی مثال بھی یہی ہے۔ جمادات کا نشوونما اور ادراک سے عاری ہونا، پودوں کا بغیر ادراک کے نشوونما پانا، اور حیوانات کا مع ادراک کے نشوونما کرنا ان کے اپنے مرتبۂ وجود کی حقیقت و ماہیت کا حصہ ہے۔ ایسا نہیں کہ کسی زمانے میں یہ سب کے سب ایک ہی سے تھے جس کے بعد پروردگار عالم نے ان میں سے کسی کو کچھ بھی نہ دیا۔ کسی کو بغیر ادراک کے نشوونما دے دی اور کسی کو ادراک کے ساتھ نشوونما عطا کی۔

ابن سینا کا ایک معروف جملہ ہے:

ما جعل اللّٰہ المشمشۃ مشمشۃً بل اوجدھا.

خدا نے خوبانی کو خوبانی میں تبدیل نہیں کیا بلکہ خوبانی کو براہ راست وجود عطا کیا ہے۔

خوبانی کو بطور مثال پیش کیا گیا ہے ورنہ تمام موجودات عالم کی یہی کیفیت ہے۔ خدا نے تمام اشیاء کو خلق کیا ہے، ان کا باہمی اختلاف حقیقی وذاتی ہے۔ خدا نے خوبانی کو خلق کیا، سیب کو خلق کیا، انار کو خلق کیا۔ اسی طرح دیگر اشیاء کو بھی خلق کیا، لیکن ایسا نہیں کہ پہلے تمام اشیاء ایک سی تھیں پھر خدا نے ان کی ذات میں باہمی اختلاف کو ودیعت کیا۔

خدا نے ''زمان'' کو خلق کیا۔ ''زمان'' کی ایک ذاتی خصوصیت ہے، اس میں ماضی، حال اور مستقبل ہے۔ خدا نے زمان کیونکر خلق کیا؟ کیا ابتداء میں خدا نے ''زمان'' کو ایک دھاگے کے گولے کی شکل کی مانند مجموعی شکل میں خلق کیا جس کے تمام

افراد ایک دوسرے سے چسپاں تھے اور پھر اس گولے کو کھولتے ہوئے موجودہ کیفیت میں لے آیا ہے؟ یا اسی طرح جسم کی مثال لے لیجئے، جسم کی تخلیق اس کی معین شکل طول، عرض، حجم اور تقدم و تاخر کے عیناً مترادف ہے۔ اور جسم کی تخلیق اس کے طول، عرض اور حجم کی تخلیق کا دوسرا نام ہے۔

قرآن کریم اس حقیقت کو نہایت دلچسپ و دلنشیں پیرائے میں بیان کرتا ہے۔ حضرت موسیٰ بن عمران کی زبانی یہ واقعہ نقل ہے کہ جب فرعون نے حضرت موسیٰ اور ان کے بھائی حضرت ہارونؑ سے پوچھا کہ تمہارا پروردگار کون ہے؟ تو جناب موسیٰ نے جواب دیا:

رَبُّنَا الَّذِیْٓ اَعْطٰی کُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهٗ ثُمَّ هَدٰی. (سورۂ طٰہٰ ۔۵۰)

(خلاصہ ترجمہ) ہمارا پروردگار وہ ہے جس نے ہر چیز کو اس کی مخصوص خلقت عطا کی اور پھر اس کے ہدف و مقصد کی جانب اس کی رہنمائی کی۔

ہمارا مدنظر وہی لطیف نکتہ ہے جس کی نشاندہی لفظ ''خلقہ'' کر رہا ہے، ضمیر واحد کی جانب مضاف واقع ہونے کی بنا پر یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہر مخلوق کی اپنی مخصوص خلقت ہے۔ یعنی ہر شئے اپنے مخصوص انداز وجود کو ہی قبول کر سکتی ہے اور بس۔ اور خدا بھی اس کی مخصوص متعلقہ خلقت کو اسے عطا کرتا ہے۔ یہ خیال بالکل غلط ہے کہ اشیاء ایک الگ انداز سے تھیں اور پھر خدا انہیں ان کی موجودہ شکل و صورت میں لے آیا، نیز یہ سوچ بھی صحیح نہیں کہ اشیاء اپنی موجودہ خلقت سے بہتر یا بدتر خلقت کی مالک ہو سکتی تھیں، لیکن خدا نے مفروضہ خلقت کی قابلیت رکھنے کے باوجود ان کی موجودہ وضع و قطع کے ساتھ تخلیق کا انتخاب کیا۔ حقیقت یہ ہے کہ موجودہ وضع و قطع سے بہتر کائنات کی تخلیق ممکن ہی نہ تھی۔ اجزائے کائنات کے ہر جزء کے لئے جس معین خلقت کا امکان تھا پروردگار عالم نے اسے وہی خلقت عطا کی۔

قرآن کریم نے اس بات کو نہایت بلند و دلنشیں پیرائے میں بصورت تمثیل بیان کیا ہے۔ قرآن کریم اونچائی پر برسنے والی بارش کی مثال دیتا ہے جو دھیرے دھیرے سیلاب میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ اور پھر یہی سیلابی پانی مختلف دریاؤں، نہروں اور ندی نالوں میں بہہ کر آ جاتا ہے۔

ارشاد ہوتا ہے:

اَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ اَوْدِیَةٌۢ بِقَدَرِهَا. (سورۂ رعد ۔۱۷)

(خلاصہ ترجمہ) خدا نے آسمان سے پانی نازل کیا اور ہر وادی کی اپنی مقدار کے مطابق اس میں پانی بہہ آیا۔

یعنی رحمت الٰہی نے کسی بھی مستعد و باصلاحیت موجود کو محروم نہیں رکھا، اختلاف صرف مخلوقات کے ظرف اور ان کی

استعداد میں ہے۔ یہ صلاحیتیں مختلف ہیں، ہر ظرف اپنی گنجائش کے مطابق رحمت الٰہی سے لبریز ہوتا ہے۔

یہ وہی نکتہ ہے جس کی نشاندہی ہم نے "تفاوتات کا راز" کے تحت عنوان کی۔ یہاں اس بات کی تکرار کا مقصد، اس نکتے کی مزید وضاحت کے علاوہ یہ تھا کہ مبادا محترم قارئین یہ تصور قائم نہ کرلیں کہ تخلیق کائنات کے سلسلے میں اصالۃ الاجتماع کو مدنظر رکھا گیا ہے، اور کائنات کے اس مجموعے کو خوبصورت بنانے کی خاطر اس کے بعض اجزاء پر ظلم کیا گیا ہے۔ جی نہیں، یہ ایک ایسا خوبصورت مجموعہ ہے کہ جس کا وجود اپنے اختلاف و تفاوت کا مرہونِ منت ہے لیکن اس تفاوت کے باوجود اس مجموعے میں ظلم و ستم کا نام ونشان تک نہیں۔ اجتماع کی مصلحت اور افراد کے حقوق دونوں کا خیال رکھا گیا ہے۔

ان حضرات کا جواب جنہوں نے اعتراض شرور کو مسترد کرنے کے دوران صرف نظام کل میں تفاوت کی لازمی ضرورت پر زور دیا ہے، ناقص ہے۔ کیونکہ کائنات کا نقص جزء اس جواب پر یہ اعتراض کرسکتا ہے کہ اگر کائنات میں کسی کو ناقص اور کسی کو کامل خلق کرنا طے ہی ٹھیرا تو مجھے ہی کیوں ناقص خلق کیا گیا اور دوسرے کو کامل؟ اس کے برعکس کیوں نہ ہوا؟ جب یہ بات طے ہے کہ ایک کو مکمل فیض وجودی نصیب ہو اور دوسرے کو ناقص تو پھر مثلاً الف کو بیشتر اور ب کو کمتر عطا کرنا کن ترجیحی بنیادوں پر ہے؟

لہٰذا صرف یہ کہہ دینا کہ کائنات کے مجموعی نظام میں خوبصورت کا بدصورت کے ساتھ اور کامل کا ناقص کے ساتھ ہونا ضروری ہے، مشکل کو حل نہیں کرسکتا، بلکہ مذکورہ جواب کے ساتھ اس نکتے کا اضافہ کرنا پڑے گا کہ اس اختلاف کے باوجود کائنات کے ہر موجود اور ہر جزء کو جو ممکنہ فیض وجودی اور حق ملنا تھا وہ اس نے وصول کرلیا ہے۔

بالفاظ دیگر شرور اور برائیوں کے جس فائدے، مصلحت اور حکمت کا بار بار ذکر کیا جارہا ہے وہ سب اس حقیقت کے ادراک پر متوقف ہیں کہ ہم علل و معلولات اور اسباب و مسببات کے باہمی رابطے کو سمجھ لیں، نیز اس امر کو بھی جان لیں کہ مقدمات کا نتائج سے اور غایات کا مغیّی سے رابطہ ایک لازمی و ضروری رابطہ ہونے کے ساتھ ساتھ ناقابل تغیر سنن الٰہی میں سے ہے۔

مصائب، آرام و آسائش کی ماں:

اس بات سے قطع نظر کہ ایک عمدہ مجموعی نظام کی خوبصورتی اور خوشنمائی کو اجاگر کرنے میں بدنمائیوں اور نقائص کا بہت اہم کردار ہے۔ بدی اور خوبی کے بارے میں یہ اہم نکتہ قابل توجہ ہے کہ جس چیز کو ہم مصیبت اور برائی کا نام دیتے ہیں اور جس چیز کو ہم کمال و سعادت کے عنوان سے یاد کرتے ہیں، ان دونوں کے درمیان علت و معلول کا رابطہ ہے۔ آفات و نقائص خوبیوں کی ماں اور ان کی پیدائش کا سبب ہیں یہ برائیوں کا تیسرا مثبت اثر ہے۔

ان کا پہلا اثر یہ تھا کہ نقائص اور عیوب کا وجود عالمِ ہستی کی مجموعی خوبصورتی کو نمایاں کرنے کے لئے ضروری ہے۔ دوسرا اثر یہ تھا کہ حتیٰ خوبصورتیاں بھی اپنی دلربائی و رعنائی کو نقائص و عیوب سے حاصل کرتی ہیں۔ اور اگر نقائص و عیوب نہ ہوتے تو خوبصورتی و خوشنمائی بھی اپنا اثر کھو بیٹھتی۔

یعنی حسین کے حسن کا ''احساس'' عیوب و نقائص کی بدنمائی اور ان کے باہمی موازنے کا مرہونِ منت ہے۔

اب ہم نقائص و عیوب اور مشکلات کے تیسرے مثبت اثر کی، اس نکتے کے ضمن میں وضاحت کریں گے کہ نقائص و عیوب خوبصورتیوں کا پیش خیمہ ان کی جلوہ آرائی اور اظہار کا باعث ہیں۔ اطمینانِ خاطر اور آرام و آسائش، بطنِ مشکلات و مصائب ہی سے متولد ہوتے ہیں بالکل اسی طرح جیسے کبھی کبھی آرام و آسائش کے رحم میں مشکلات اور صعوبتیں پروان چڑھتی ہیں، اور یہی اس کائنات کا ترکیبی عنصر ہے۔

يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَ يُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ. (سورہ حج ۔۶۱، لقمان ۔۲۹، فاطر ۔۱۳، حدید ۔۶۱)

(خلاصہ ترجمہ) خدا دن (کے بطن) میں رات کو داخل کرتا ہے اور دن کو رات (کے بطن) میں۔

ایک مشہور کہاوت ہے کہ ''شب تار کے آخر میں صبح کی سفیدی ہے''۔ یہ کہاوت رنج و مصائب کے تحمل اور آرام و آسائش کے مابین قطعی ملازے کو بیان کر رہی ہے۔ گویا سفیدیاں، سیاہیوں سے متولد ہوتی ہیں، بلکہ اسی طرح جیسے سفیدیاں انحرافی حالات کا شکار ہونے کی صورت میں سیاہیوں کی پیدائش کا باعث ہو جاتی ہیں۔

انیسویں صدی کے مشہور جرمن فلسفی ہیگل نے اسی سلسلے میں ایک اہم اور قابلِ غور بات کہی ہے۔ کہتا ہے:

''تنازعہ اور شر کا تعلق خیالی دنیا سے نہیں بلکہ یہ بالکل واقعی اور حقیقی امور ہیں۔ اور حکمت کی نظر میں خیر و تکامل کے مراحل میں سے ہیں۔ تنازع ترقی کا لائحہ عمل ہے۔ انسانی صفات و خصوصیات انتشار اور دنیا کے تہ و بالا ہونے کی صورت میں ہی پروان چڑھتی ہیں۔ تکلیف، ذمہ داری اور اضطرار کے سائے میں ہی انسان اپنے عروج کے آخری مرحلے تک پہنچتا ہے۔ تکلیف ایک معقول امر ہونے کے ساتھ ساتھ زندگی کی علامت او راصلاح کا سبب ہے۔ اسی طرح معقول امور کے درمیان لذت طلبی کا بھی اپنا مقام ہے۔ کوئی بھی بلند مقصد لذت طلبی کے بغیر اپنے کمال تک نہیں پہنچا ہے۔ یہاں تک کہ نپولین کی جاہ طلبی اور خود خواہی نے بھی لاشعوری طور سے اقوام کی ترقی میں مثبت کردار ادا کیا ہے۔ زندگی کا مقصد آرام و آسائش کا حصول نہیں بلکہ تکامل تک رسائی ہے۔ تاریخ عالم آرام و آسائش کے منظر کو پیش نہیں کرتی۔ آرام و آسائش کے ادوار تاریخ کے بے رونق ایام کا آئینہ ہیں۔ کیونکہ یہ ایام باہمی موافقت کا منظر دکھلاتے ہیں اور ایسی بوجھل رضامندی اور خوشحالی ایک

مرد کے شایانِ شان نہیں۔(حقیقی معنوں میں) تاریخ اس وقت تشکیل پائی کہ جب عالم حقیقت کے تناقض (بشری) ترقی وتکامل کے سائے میں حل ہو گئے''۔(۱)

قرآن کریم مشکلات اور آسائش کے باہمی ملازمے کو بیان کرتے ہوئے فرماتا ہے:

فَاِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْراً اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْراً. (سورۂ انشراح۔۵،۶)

(خلاصہ ترجمہ) پس یقیناً مشکل کے ساتھ ایک آسائش ہے۔یقیناً مشکل کے ساتھ ایک آسانی ہے۔

یہ ارشاد نہیں ہورہا کہ مشکل کے بعد آرام وآسانی ہے بلکہ قرآن کے الفاظ یہ ہیں کہ مشکل کے ہمراہ آرام وآسانی ہے۔ یعنی آرام وآسائش مشکلات کے بطن میں مخفی اوران کے ہمراہ ہے۔اور بقول مولانا روم''ضد اندر ضد پنهان مندرج''۔

زندگی در مردن و در محنت است　　　　آب حیوان در درون ظلمت است

(زندگی موت اور تکلیف میں مخفی ہے،آب حیات اندھیروں کے درمیان ہے۔)

مذکورہ بالا آیت میں مخفی دلنشیں نکتے کو سمجھنے کے لئے پورے سورے کو نقل کرنا ضروری ہے۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ. اَلَمْ نَشْرَحْ لَکَ صَدْرَکَ. وَ وَضَعْنَا عَنْکَ وِزْرَکَ الَّذِیْ اَنْقَضَ ظَهْرَکَ. وَ رَفَعْنَا لَکَ ذِکْرَکَ. فَاِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْراً. اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْراً. فَاِذَا فَرَغْتَ فَانْصَبْ. وَ اِلٰی رَبِّکَ فَارْغَبْ. (سورۂ انشراح)

روئے سخن رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی جانب ہے۔یہ سورہ آپ ہی کی ذاتِ گرامی سے مخصوص ہے۔

(خلاصہ ترجمہ) شروع خدا کے نام سے جو رحمٰن ورحیم ہے۔کیا ہم نے تمہارے سینے کو کشادہ نہیں کیا؟ وہ بوجھ جس نے تمہاری کمر کو جھکا دیا تھا کیا ہم نے تم پر سے نہیں اٹھایا؟ کیا ہم نے تمہارے ذکر کو رفیع نہیں کیا؟ یقیناً مشکل کے ساتھ آسانی ہے۔ضرور مشکل کے ساتھ آسانی ہے۔پس جب تم فراغت پالو تو نصب کردو،اور اپنے رب کی جانب راغب رہو۔

یہ سورہ نہایت محبت آمیز لہجے میں،مختلف ناگوار حالات کے پیش آنے کی وجہ سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے غمگین دل کو تسلی دے رہا ہے۔آپ کو یہ بتارہا ہے کہ کس طرح سے خدا نے آپ پر سے بھاری بوجھ کو اٹھالیا اور آپ کی مشکلات کو آسانیوں میں تبدیل کردیا،اس کے بعد گذشتہ واقعات وتجربات سے نتیجہ اخذ کرتے ہوئے اعلان کرتا ہے:''پس مشکل کے ساتھ ایک آسانی ہے''یعنی بوجھ کو ہم نے تم پر سے اٹھایا اور تمہارے نام کو اونچا کیا اور تمہیں حلم وبردباری عطا کی۔لہذا ان تمام باتوں سے اب یہ نتیجہ اخذ کرو کہ یقیناً ہر مشکل کے ساتھ ایک آسانی ہے اور اس کے بعد اس نتیجے کی تاکید کے لئے اس کو دہرا رہا ہے کہ

۱۔ ''تاریخ فلسفہ'' ویل ڈیورنٹ۔

ہاں ہر مشکل کے ساتھ ایک آسانی ہے۔

دلچسپ بات یہ ہے کہ اس کلی قانون سے مذکورہ نتیجہ اخذ کرنے کے بعد، آیندہ لائحہ عمل کو انہی بنیادوں پر طے کرتے ہوئے فرماتا ہے:

پس (حبیب) جب فراغت پالو تو کوشش کرو۔

کیونکہ آسانی و آسائش کو مشکل و سختی کی ذات میں رکھا گیا ہے لہذا جب بھی فراغت پاؤ دوبارہ اپنے آپ کو زحمتوں میں ڈالو اور پھر سے کوششیں شروع کرو۔

زندہ موجودات، مخصوصاً انسان کی خصوصیات میں سے ہے کہ مشکلات اور پریشانیاں اس کی ترقی و کمال کا پیش خیمہ ہیں۔ یہ جمادات ہیں کہ جنہیں چوٹیں نابود اور ان کی طاقت کو کم کر دیتی ہیں۔ لیکن جاندار مخلوقات کو مضبوط کرتے ہوئے ان کے جوش و جذبے میں اضافے کا باعث بن جاتی ہیں۔

"بس زیادتها که اندر نقصهاست"

مصائب و تکالیف انسانی تکامل کے لئے ضروری ہیں۔ اگر رنج و محن نہ ہو تو انسان تباہی کا شکار ہو جاتا ہے۔ ارشاد پروردگار ہے:

لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِیْ كَبَدٍ. (سورہ بلد۔۴)

(خلاصہ ترجمہ) یقیناً ہم نے انسان کو رنج و سختی میں خلق کیا ہے۔

انسان کو مشقت و تکلیف سہنی چاہئے تا کہ اپنی شایانِ شان حقیقت کو پا سکے۔ تضاد و کشمکش، تکامل کا تازیانہ ہے۔ زندہ موجودات اسی تازیانے کے ذریعے اپنے آپ کو نقطۂ کمال تک پہنچاتے ہیں۔ یہ قانون نباتات، حیوانات اور سب سے زیادہ انسان پر صادق آتا ہے۔

امیر المومنینؑ نے بصرے پر اپنے گورنر عثمان بن حنیف کو ارسال ایک خط میں جانداروں کی زندگی پر حاکم اسی قانون کی نشاندہی کرتے ہوئے تحریر فرمایا کہ سختیوں اور مشقتوں سے دور ناز و نعمت کی زندگی، ضعف و کمزوری کا سبب بنتی ہے اور اس کے برعکس سخت و دشوار زندگی انسان کو مضبوط و مستحکم کرتی ہے اور اس کی ہستی کو کندن بناتی ہے۔ اس بے مثل رہنما نے اس خط میں اپنے والی کو اس بناء پر سخت دست کہا ہے کہ اس نے ایسی نوابانہ محفلوں میں کیوں قدم رکھا جس کے دروازے ناداروں کے لئے بند اور مالداروں کے لئے کھلے ہوئے تھے۔ اور پھر آپؑ نے موقع کی مناسبت سے اپنی سادہ و زاہدانہ زندگی کو بیان فرماتے ہوئے اپنے پیروکاروں خصوصاً اپنے حکومتی کارندوں کو اپنی اتباع کا حکم دیا۔

اس کے بعد پُر تعیش زندگی کے بہانوں کو ختم کرنے کی خاطر اس نکتے کی وضاحت فرمائی کہ دشوار حالات اور سادہ غذا انسان کی طاقت کو کم اور اسے کمزور نہیں بناتی۔ اُن صحرائی درختوں کی لکڑی جو باغباں کی مسلسل و باقاعدہ دیکھ بھال سے محروم ہیں زیادہ مضبوط و مستحکم ہوتی ہے۔ اس کے برعکس دیکھ بھال کے سائے میں پروان چڑھتے ہوئے باغات کے درختوں کی چھال نازل اور کمزور ہوتی ہے۔

الا و ان الشجرة البرية اصلب عوداً و الروائع الخضرة ارق جلوداً
و النباتات البدوية اقوىٰ وقوداً و ابطأ خموداً. (نہج البلاغہ مکتوب نمبر ۴۵)

ارشاد خداوند متعال ہے:

وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَ الْجُوْعِ وَ نَقْصٍ مِنَ الْاَمْوَالِ
وَالْاَنْفُسِ وَ الثَّمَرَاتِ وَ بَشِّرِ الصّٰبِرِيْنَ. (بقرہ۔۱۵۵)

(خلاصہ ترجمہ) ضرور ہم تمہیں ذرا سے ڈر، بھوک، نیز مال، جان اور پھلوں میں کمی سے آزمائیں گے اور صابرین کو بشارت دے دو۔

یعنی صبر و استقامت کا مظاہرہ کرنے والوں کے لئے مشکلات و پریشانیاں مفید ہیں اور ان کی روح پر نہایت مثبت اثرات ڈالتی ہیں۔ لہذا ایسے حالات کا اس انداز سے سامنا کرنے والوں کو بشارت ہی دینی چاہئے۔

خدا نے انسان کو پروان چڑھانے کے لئے تشریعی و تکوینی نظام بنائے ہیں اور ہر نظام میں تنگی و مشکلات کو سمویا ہے۔

تشریعی نظام میں عبادات کو فرض کیا اور تکوینی نظام میں مصائب و مشکلات کو انسان کے سامنے قرار دیا۔ روزہ، حج، جہاد، انفاق اور نماز وغیرہ یہ سب تربیت کے وہ اسباب ہیں جنہیں شرعی ذمہ داری کی صورت میں پیدا کیا گیا ہے، اور ان کی انجام دہی میں صبر و استقامت کا مظاہرہ، نفوسِ انسانی کے کمال اور انسان میں مخفی عالی صفات کے پروان چڑھنے کا سبب ہے۔ (۱) بھوک، خوف اور جانی و مالی نقصان یہ سب وہ سختیاں ہیں جنہیں نظام تکوین میں رکھا گیا ہے اور جو خود بخود انسان کو درپیش ہوتی رہتی ہیں۔

۱۔ یہ مطلب دین میں سختی اور دشواری کے نہ ہونے اور قاعدہ نفی حرج (جو کہ دین کا حتمی اور مسلمہ اُصول ہے) سے بالکل متصادم نہیں ہے۔ کیونکہ دین میں نفی حرج سے مراد یہ نہیں ہے کہ دین میں مشقت اور دشواریاں نہیں ہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ دینی قوانین انسانی پیش رفت میں رکاوٹ اور انسان کے مثبت افعال میں مزاحم نہیں ہے۔ دینی قوانین اس انداز سے تشکیل دیئے گئے ہیں کہ نہ تو انسان کے ہاتھ پیر باندھ دیتے ہیں اور نہ ہی اُسے سست و کاہل بناتے ہیں۔ (مصنفؒ)

اولیاء کے لئے مصائب:

یہی وجہ ہے کہ جب خدا اپنے بندوں میں سے کسی بندے پر اپنا مخصوص لطف وکرم کرنا چاہتا ہے تو اسے شدائد ومصائب میں بتلا کر دیتا ہے۔ معروف جملہ ''البلاء للولاء'' (اولیاء کے لئے بلائیں ہیں) اسی اصول کا بیانگر ہے۔

امام باقر علیہ السلام سے مروی ہے:

ان اللّٰہ عز و جل لیتعاھد المومن بالبلاء کما یتعاھد الرجل اھلہ بالھدیۃ من الغیبۃ.

(یقیناً خدا تعالیٰ بلاء کے ذریعے مومن کی اس طرح دلجوئی کرتا ہے جس طرح سے کوئی انسان گھر لوٹتے وقت تحفے لاکر اپنے گھر والوں کی دلجوئی کرتا ہے۔) (بحارالانوار جلد ۱۵ حصہ اول)

امام صادق علیہ السلام سے مروی ہے:

ان اللہ اذا احبّ عبداً غتّہ بالبلاء غتاً. (بحارالانوار جلد ۱۵ حصہ اول)

خدا جب کسی بندے کو چاہتا ہے تو اسے شدت وسختی میں ڈبو دیتا ہے۔

یعنی جس طرح پیراکی کا استاد، نوآموز پیراک کو پانی میں کھینچ لاتا ہے تاکہ وہ پانی میں ہاتھ پاؤں مارے اور مشاقی کے ساتھ پیراکی سیکھ لے، اسی طرح سے خدا بھی اپنے جس بندے سے محبت کرتا ہے اور اسے منزل کمال پر دیکھنا چاہتا ہے اسے بحرِ شدائد میں غوطہ ور کر دیتا ہے۔ انسان اگر ساری عمر پیراکی کے موضوع پر کتاب کا مطالعہ کرتا رہے لیکن پانی میں نہ اترے، وہ ہرگز پیراک نہیں بن سکتا۔ انسان اسی وقت پیراکی سیکھ سکتا ہے کہ جب پانی میں اتر آئے اور ڈوبنے سے بچنے کی مشق کرے۔ اور یہی نہیں بلکہ کبھی کبھی تو ہاتھ پاؤں کی سست حرکات کے نتیجے میں ڈوبنے کے خطرے کو اپنے سامنے پائے۔ انسان مشکلات کا سامنا کر کے ہی انہیں شکست دے سکتا ہے، اور مشقتوں کو جھیل کر ہی پختہ ہوتا ہے۔

ماہرین نے بعض پرندوں کے بارے میں یہ لکھا ہے کہ جب ان کے بچوں کے پر نکلتے ہیں تو وہ ان کو پرواز سکھانے کی خاطر گھونسلے سے باہر لا کر اچانک بیچ آسمان میں چھوڑ دیتے ہیں۔ نوآموز بچہ یقیناً اپنی تگ ودو میں لگ جاتا ہے، پھڑ پھڑاتے ہوئے پر مارتا ہے، یہاں تک کہ جب تھکن سے چور ہو کر گرنے لگتا ہے تو اس وقت رحم دل ماں اس کی تھکن مٹانے کی خاطر اسے اپنے پروں پر لے لیتی ہے۔ جیسے ہی بچہ ذرا سا ستا لیتا ہے، ماں اس کے ساتھ دوبارہ وہی کام کر کے اسے از سر نو ہاتھ پاؤں مارنے پر مجبور کرتی ہے اور جیسے ہی بچے کی سانس پھولتی ہے دوبارہ اسے اپنے پروں پر روک لیتی ہے۔ ماں، یہ عمل پے در پے اتنا دہراتی ہے کہ بچہ پرواز کرنا سیکھ لیتا ہے۔

پیغمبر اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کسی مسلمان کے گھر دعوت میں تشریف لے گئے۔ گھر میں داخل ہوتے وقت آپؐ نے دیکھا کہ ایک

مرغی نے دیوار پر انڈا دیا ہے۔ وہ انڈا دیوار سے زمین پر آ گرا لیکن ٹوٹا نہیں۔ آپؑ کو حیرت ہوئی، صاحب خانہ نے پوچھا: کیا آپؑ کو حیرت ہوئی؟ قسم ہے اس خدا کی جس نے آپؑ کو مبعوث کیا، مجھے آج تک کوئی نقصان نہیں پہنچا ہے۔ آپؑ وہاں سے اٹھے اور گھر سے باہر تشریف لے آئے اور فرمایا: جو ہرگز کوئی پریشانی نہ اٹھائے خدا کا لطف اس کے شاملِ حال نہیں۔

امام صادق علیہ السلام سے مروی ہے:

انّ اشدّ النّاس بلآءً الانبیاء ثم الذین یلونهم ثم الامثل فالامثل. (بحارالانوار جلد ۱۵ حصہ اول)

"سب سے زیادہ مصائب انبیاء کو درپیش ہوتے ہیں، ان کے بعد ان لوگوں کو جو انبیاء کے بعد والے مرتبے میں ہیں اور پھر اسی ترتیب سے جس کی فضیلت زیادہ ہے آ سے اور اسی طرح بلاؤں کا یہ سلسلہ درجہ بدرجہ چلتا رہتا ہے۔"

کتب احادیث میں ایک باب ہے جس میں امیر المومنینؑ اور ان کی نسل سے دیگر معصومین علیہم السلام کو درپیش مصائب کی شدت کا ذکر کیا گیا ہے۔

بظاہر قہر کا مظہر دکھائی دینے والے ابتلائات و مصائب حقیقۃً خدا کے دوستوں کے لئے لطفِ الٰہی ہیں۔ بالکل اسی طرح جیسے نعمتیں اور آسائشیں گمراہوں اور خدا کی عنایت سے محروم افراد کے لئے عذاب وعقاب ہیں، لیکن نعمت اور لطف کے پس پردہ قہر کی صورت میں۔

تربیت انسانی میں مصائب کا کردار:

مصیبت ومشقت فرد کی تربیت کرتی ہے اور اقوام کو بیدار۔ سختی وصعوبت جہاں خوابِ غفلت کے شکار انسانوں کو بیدار و چوکنا کرتی ہے وہیں ان کے عزم وارادے کو مصمم بھی کرتی ہے۔ انسان پر پڑنے والی مشکلات فولاد پر صیقل کی مانند ہیں۔ انسانی روح کی مشکلات سے پنجہ آزمائی جتنی زیادہ ہوگی اتنا ہی اس کا ارادہ مصمم، مستحکم اور کارگر ہوگا۔ کیونکہ زندگی مشکلات کا مقابلہ کرنے کا ہی نام ہے، اور دانستہ یا نادانستہ مشکلات کا مقابلہ کرنے کے لئے تیار رہتی ہے۔

تکلیف ومشقت کیمیا کی مانند ہے۔ جس طرح سے کیمیا اشیاء کی ماہیت کو تبدیل کرنے کی طاقت رکھتی ہے، تکلیف و مشقت بھی انسانی روح کو بدل کے رکھ دیتی ہے۔ اکسیر حیات دو چیزیں ہیں ایک عشق اور دوسری ابتلاء۔ یہ دونوں مل کر انسان کی قوت نبوغ کو کمال تک پہنچاتی ہیں۔ اور انہی کی مدد سے بے خاصیت و بے رونق خام مادے کو درخشاں وتابناک جواہر میں تبدیل ہونا ہے۔

همه عمر تلخی کشیده است سعدی — که نامش برآمد به شیرین زبانی

(سعدی نے تمام عمر تلخی کا سامنا کیا ہے یہی وجہ ہے کہ اس کا نام شیریں زبانی کے حوالے سے سرفہرست ہے۔)

صعوبتوں اور کٹھن حالات کی آغوش میں پلنے والی اقوام مضبوط و مستحکم ارادے کی مالک ہوا کرتی ہیں، جبکہ آرام و آسائش اور ناز و نعمت کے سائے میں رہنے والے لوگ محکوم و بدبخت ہوتے ہیں۔

اندر طبیعت است که باید شود ذلیل هر ملتی به راحتی و عیش خو کند

(یہ عالم طبیعت کا قانون ہے کہ جو قوم بھی عیش و تنعم کی عادی ہو جائے گی اسے ذلیل ہی ہونا ہے۔)

مولانا روم نے حضرت یوسف علیہ السلام کی داستان کے بارے میں کیا عمدہ اشعار کہے ہیں:

آمد از آفاق یاری مهربان یوسف صدّیق را شد میهمان
کآشنا بودند وقت کود کی بر و ساده آشنایی متکی
یاد دادش جور اخوان و حسد گفت آن زنجیر بود و ما اسد
عار نبود شیر را از سلسله ما نداریم از قضای حق گله
شیر را بر گردن ار زنجیر بود بر همه زنجیز سازان میر بود
گفت چون بودی تو در زندان و چاه گفت همچون در محاق و کاست ماه
در محاق از ماه تو گردد دوتا نی در آخر بدر گردد بر سماء؟
گرچه دُردانه به هاون کوفتند نور چشم و دل شد و رفعِ گزند
گندمی را زیرِ خاک انداختند پس زخاکش خوشه ها برساختند
بارِ دیگر کوفتندش ز آسیا قیمتش افزون و نان شد جان فزا
باز نان را زیرِ دندان کوفتند گشت عقل و جان و فهم سودمند
باز آن جان چونکه محو عشق گشت یعجب الزراع (۱) آمد بعد کشت

(- دور سفر سے ایک مہربان دوست آیا اور یوسف صدیق کا مہمان ہوا۔
- یہ دونوں بچپن سے ایک دوسرے کو جانتے تھے اور ایک دوسرے کے با اعتماد دوست تھے۔
- اس دوست نے یوسفؑ کو بھائیوں کا برا سلوک اور ان کا حسد یاد دلایا تو یوسف نے کہا کہ وہ سلوک ہمارے لئے زنجیر تھا اور ہم شیر۔
- شیر کو زنجیر سے کوئی عار نہیں، ہمیں قضائے حق تعالیٰ سے کوئی گلہ نہیں۔
- اگرچہ شیر کی گردن میں زنجیر ہی کیوں نہ ہو، تب بھی زنجیر بنانے والوں پر اس کا پلہ بھاری ہے۔

۱۔ سورۂ فتح کی آخری آیت کی جانب اشارہ ہے۔ (مترجم)

- دوست نے پوچھا کہ کنویں اور شاہِ مصر کے زندان میں کیسی گذری؟ یوسفؑ نے جواب دیا بالکل اس چاند کی مانند جو رؤیت کے قابل نہ ہونے کے سبب، دکھائی نہ دے، کیا یہ چیز اس کی قدر و قیمت کو کم کرے گی؟
- محاق میں رہ کر اگر چاند نصف ہو بھی جائے، تو کیا پھر چودھویں کی رات بدر کامل نہیں ہو جاتا۔
- ہاون میں ایک درّو موتی کو کوٹنا (یعنی یوسفؑ کا ظلم و ستم برداشت کرنا)، یہ سب قلب و نظر کا نور اور تکالیف سے نجات کا باعث قرار پایا۔
- گندم کے دانے کو زیرِ خاک دباتے ہیں اور اسی مٹی سے پھر گندم کے خوشے ملتے ہیں۔
- پھر دوبارہ گندم کو جب چکی میں پیسا تو اس کی قیمت اور بڑھ گئی اور وہ روح بخش روٹی میں تبدیل ہو گئی۔
- جب روٹی کو دانتوں کے نیچے رکھ کر چبایا اور کچلا گیا تو پھر وہ روٹی ہضم ہو کر انسان کی عقل اور اس کے شعور کا مفید حصہ بن گئی۔
- اور جب وہ روح اور جان، عشق خداوندی میں محو ہو گئی تو پھر اس کھیتی کے بونے کے بعد اس کسان کو نہایت خوشنما لگتی ہے۔)

ایک اور مقام پر اسی حقیقت کو بتانے کے لئے ایک حیوان کا ذکر کرتے ہیں، جس کی خصوصیت یہ ہے کہ زد و کوب کرنے سے وہ پھیل کر فربہ ہو جاتا ہے۔

هست حیوانی که نامش اسغر است کو به زخم چوب زفت و لمتر است
تاکه چوبش می زنی به می شود او ز زخم چوب فربه می شود
نفس مومن اسغری آمد یقین کو به زخم رنج زفت است و سمین
زین سبب بر انبیاء رنج و شکست از همه خلق جهان افزونتر است
تا ز جانها جانشان شد زفت تر که ندیدند آن بلا قومی دگر

(- ایک حیوان ہے، جس کا نام اُسغر ہے جسے جتنی زیادہ چھڑی ماری جائے وہ اتنا ہی فربہ ہوتا ہے۔
- اسے جتنی بھی لکڑی مارو، اس کے لئے اچھا ہے۔ وہ لکڑی کی مار کا زخم لگنے سے مزید موٹا ہو جاتا ہے۔
- مومن کا نفس بھی یقیناً اسغر (۱) کی مانند ہے۔ جو رنج و تکلیف کا زخم سہہ کر جسیم شحیم اور مضبوط و مستحکم ہو جاتا ہے۔

۱۔ اُشغر، اُسغر: خار پشت۔ شرح کبیر انقروی، شرح شہیدی، دہخدا

- اسی سبب انبیاءؑ پر رنج و تکلیف تمام مخلوق سے زیادہ پڑتی ہیں۔
- ان کی جان اور ان کی روح اس وجہ سے تمام انسانوں سے زیادہ مضبوط و مستحکم ہوئی کیونکہ ان پر پڑنے والے آلام و مصائب کسی اور پر نہ پڑے۔

اس کے بعد طہارت روح کے لئے مصائب کی تاثیر کو اس محلول سے تشبیہ دیتے ہیں جو کھال سے چمڑا بنانے کے لئے کھال کو صاف ستھرا کرنے کے لئے لگایا جاتا ہے۔

پوست از دارو بلا کش می شود — چون ادیم طائفی خوش می شود
ورنہ تلخ و تیز مالیدی در او — گندہ گشتی ناخوش و ناپاک بو
آدمی را نیز چون آن پوست دان — از رطوبتها شدہ زشت و گران
تلخ و تیز و مالش بسیار دہ — تا شود پاک و لطیف و بافرہ
ور نمی تانی رضا دہ ای عیار — کہ خدا رنجت دھد بی اختیار
کہ بلای دوست تطہیر شماست — علم او بالای تدبیر شماست

(- کھال دباغی کے بعد نہایت عمدہ ہو جاتی ہے۔ بالکل طائف کے چرم کی مانند۔
- اگر تلخ و بدبودار محلول کھال پر رگڑ کر نہ لگاؤ تو وہ کھال بہت تعفن کی بو دے گی۔
- انسان کو بھی اسی کھال کی مانند سمجھو جو رطوبت کی وجہ سے معیوب اور خراب ہو گئی ہے۔
- انسان کی روح کی بھی بہت زور سے مالش کرو اور رگڑو تاکہ پاک، صاف اور لطیف ہو جائے۔
- اور اگر تم خود اپنے آپ کو پاک و صاف نہیں کر سکتے تو پھر اس بات پر رضامند ہو جاؤ کہ خدا تمہارے اختیار کے بغیر تمہیں رگڑ کر پاک و صاف کرے۔
- کیونکہ دوست اور حضرت حق تعالیٰ کی جانب سے نازل بلا و مصیبت تمہاری تطہیر کا باعث ہے۔ اس کا علم تمہاری تدبیر اور منصوبہ بندی سے بالاتر ہے۔)

علی بن جہم عہدِ متوکل عباسی کے شعراء میں سے ہے۔ کہنہ مشق شاعر ہے۔ اس شاعر کو قید میں ڈال دیا گیا، جس کے بعد اس نے قید و بند کے فوائد، نفس انسانی کی تعمیر میں زندان کے کردار، بلند ہمت انسانوں کے لئے قابلِ فخر ہونے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ قید میں جانا کس فضیلت کا حامل اور انسان کے نفس میں کیسے فضائل کی پیدائش کا سبب بنتا ہے، جیسے موضوعات کے بارے میں نہایت بلند مضامین پر مشتمل اشعار کہے ہیں۔ ان اشعار کو مسعودی نے ''مروج الذہب'' میں نقل کیا ہے۔ جسے ہم

شائقین ادب کے لئے درج کر رہے ہیں۔

قالوا حبست فقلت لیس بضائری حبسی و ای مهند لا یغمد؟
اَ وَ ما رأیت اللیث یألف غیلة کبراً و اوباش السباع تردد؟
و النار فی احجارها مخبوءة لا تصطلی ما لم تثرها الازند
و الحبس ما لم تغشه لدنیة شنعاء نعم المنزل المستورد

(۔ لوگوں نے کہا: تمہیں قید خانے میں محبوس کر دیا گیا ہے۔ میں نے جواب دیا کوئی حرج نہیں۔ (اور ذرا یہ بتاؤ) کونسی ہندی، تیز دھار تلوار ہے جو نیام میں نہیں جاتی؟

- کیا تم نے نہیں دیکھا کہ شیر اپنے بلند مقام اور تزک و احتشام کی بنا پر گھنے جنگل میں ایک کونے کا انتخاب کر لیتا ہے جبکہ پست و آوارہ جانور سارے جنگل میں گھومتے رہتے ہیں۔

- آگ چقماق میں اس وقت تک چھپی رہتی ہے اور شعلہ ور نہیں ہوتی جب تک کہ اسے دستے پر نہ رگڑا جائے۔

- اگر کسی جرم یا پست کام کی بنا پر قید نہ ہو تو قید خانہ بہت اچھی جگہ ہے۔)

قضاء پر راضی ہونا:

مشکلات و مصائب کے فوائد کو مدنظر رکھ کر ہی انسان میں قضائے الٰہی پر رضامندی اور خدا کے فیصلوں پر سر تسلیم خم کرنے کا جذبہ پیدا ہوتا ہے۔

سعدی کا کہنا ہے:

کوتاه دیدگان همه راحت طلب کنند عارف بلا که راحت او در بلای اوست
بگذار هر چه داری و بگذر که هیچ نیست این پنجروز عمر که مرگ از قفای اوست
هر آدمی که کشتهٔ شمشیر عشق شد گو غم مخور که ملک ابد خونبهای اوست
از دست دوست هر چه ستانی شکر بود سعدی رضای خود مطلب چون رضائے اوست

(۔ کوتاہ نظر آرام و آسائش طلب کرتے ہیں، جبکہ عارف بلاؤں کا طالب ہے، کیونکہ ابتلاء ہی میں اسے آرام و آسائش نصیب ہوتا ہے۔

- جو چیز تمہارے پاس ہے اسے چھوڑ کر آگے بڑھو کیونکہ یہ چند روزہ عمر کہ جس کے آخر میں موت ہے، کوئی

حیثیت نہیں رکھتی۔

- جو انسان بھی کشتۂ شمشیر عشق ہے اس سے کہہ دو: غم نہ کر کیونکہ ملک ابد اور جاودانہ زندگی تمہاری دیت و خوں بہا ہے۔

- دوست کے ہاتھوں جو بھی وصول کروگے، شیریں ہوگا۔ پس اے سعدی، جب بات اس کی رضا کی ہے تو پھر اپنی رضا کو مت چاہو۔)

بعض ماثور ادعیہ میں یہ جملہ ملتا ہے:

اَللّٰھُمَّ اِنِّیٓ اَسْئَلُکَ صَبْرَ الشَّاکِرِیْنَ لَکَ

(خدایا! میں تجھ سے شکر گزاروں کا صبر مانگتا ہوں۔)

شکر گزاروں کے صبر میں کڑواہٹ نہیں۔ ان کے صبر میں شہد کی سی مٹھاس ہے۔ یہ جانتے ہیں کہ مشکلات، انسانی روح کی تربیت کرتی ہیں۔ اسی لئے مشکلات کا سامنا کرتے ہوئے یہ لوگ صرف خوش ہی نہیں ہوتے بلکہ خندہ پیشانی سے اس کے استقبال کے لئے جاتے ہیں اور کبھی کبھی تو اپنے آپ کو گرداب مصائب میں پھینک دیتے ہیں۔ یعنی خود اپنے لئے مشکلات ڈھونڈتے ہیں۔ یہ لوگ درحقیقت ایسے سمندر اور گرداب بناتے ہیں جس میں پیر کر اپنے آپ کو پختہ کر سکیں۔

گذشتہ صفحات میں مذکور مولانا روم کے اشعار کے بعد مثنوی میں یہ اشعار ہیں:

چون صفا بیند، بلا شیرین شود　　　خوش شود دارو چو صحت بین شود

برد بیند خویش را در عین مات　　　پس بگوید اقتلونی یا ثقاتِ(۱)

گوھر قیمتی از کام نہنگان آرند　　　آنکه او را غم جان است به دریا نرود

(- جب مشکلات کے نتیجے میں قلب کو جلا ملتی ہے تو ان مشکلات میں مٹھاس پیدا ہو جاتی ہے۔ جیسے صحت وسلامتی کو مدنظر رکھتے ہوئے کڑوی دوا، لذت بخش بن جاتی ہے۔

- اپنی شکست کو فتح دیکھتا ہے، لہٰذا یہ کہتا ہے کہ اے میرے دوستو! مجھے موت کے منہ میں پھینک دو۔

- صدف کو نہنگ (عظیم الجثہ مچھلی WHALE) کے منہ سے نکال کر لانا پڑتا ہے، جس کو اپنی جان پیاری ہو وہ سمندر میں نہ اترے۔)

۱۔ (اقتلونی یا ثقاتِ: یہ ایک مشہور صوفی کا معروف جملہ ہے)

نعمت اور بلا نسبی ہیں:

یہ نکتہ ہمیشہ مدنظر رہے کہ مصائب ومشکلات صرف اسی صورت میں نعمت ہیں کہ جب انسان ان سے فائدہ اٹھائے اور صبر و پامردی کے ساتھ، صعوبتِ مصائب کا مقابلہ کرتے ہوئے اپنی روح کو نقطۂ کمال تک لے جائے۔لیکن اگر انسان مشکلات سے فرار کرتے ہوئے اپنے آپ کو آہ وزاری تک محبوس کرلے تو یقیناً اس صورت میں مصائب واقعی مصائب ہی ہیں۔

حقیقت تو یہ ہے کہ دنیاوی نعمتیں یہاں کے مصائب کی مانند ممکن ہے ترقی و سربلندی کا باعث بن جائیں اور ہوسکتا ہے بدبختی وانحطاط کا سبب قرار پائیں۔ نہ تو غربت سرتاپا بدقسمتی ہے اور نہ ہی امارت مطلقاً خوشبختی وآسائش۔ بسا اوقات افلاس انسانی نفوس کی تعمیر وترقی کا باعث بن جاتا ہے اور کتنی ہی مرتبہ مال ودولت انسان کے انحطاط وزوال کا سبب قرار پاتا ہے۔ امن وامان اور بدامنی کی بھی یہی حالت ہے۔ بہت سی اقوام یا افراد امن وامان اور رفاہ کے دوران عیاشی اور تن آسانی میں لگ جاتے ہیں جس کے نتیجے میں ذلت وپستی کی پاتال میں جاگرتے ہیں، جبکہ بہت سی اقوام تختی ومشقت اور بھوک وافلاس کے تازیانے کھا کر عزت واقتدار پاتی ہیں۔ صحت وبیماری، عزت وذلت اور دیگر طبیعی مواہب ومصائب اسی قانون کے تحت آتے ہیں۔ نعمتیں، شدائد اور مشکلات موہبت بھی ہیں اور مصیبت بھی۔ موہبت اس وجہ سے کہ ان سے نہایت عمدہ فائدے اٹھائے جاسکتے ہیں اور مصیبت اس وجہ سے کہ یہ بدبختی اور زوال کا سبب بن سکتی ہیں۔ جہاں فقر وغربت کو جھیل کر انسان سعادت تک پہنچ سکتا ہے وہیں مال ودولت کے ذریعے بھی یہ کام ممکن ہے۔ اور انہی دونوں راہوں کے ذریعے بدبختی وشقاوت کا شکار بھی ہوسکتا ہے۔

لہٰذا نعمت کا نعمت ہونا اس نعمت کے بعد انسان کے ردعمل پر منحصر ہے، کہ آیا اس نعمت کے ملنے پر عبد شکور ہے یا انسان کفور۔(۱) اسی طرح نقمت کا نقمت کا ہونا اس امر سے وابستہ ہے کہ اس نقمت (۲) پر انسان کا ردعمل کیا ہے؟ آیا صابر وبردبار ہے یا کمزور وبے ارادہ۔ بنابرایں ایک ہی واقعہ دو مختلف انسانوں کے لئے، دو مختلف حالات یا ردعمل کی پیدائش کا باعث بن سکتا ہے۔ یعنی ایک شئے کسی کے لئے نعمت ہے تو وہی شئے کسی اور کے لئے نقمت اور یہی معنی ہے ہمارے عنوان بحث کا کہ ''نعمت اور ابتلاء ونقمت دونوں نسبی ہیں''۔

البتہ الٰہی ومعنوی عقوبت کی حامل چیز کو بلا یا تکلیف کہنا چاہئے۔ جیسے انسان کی بداعمالیوں کے نتائج۔ یہ نتائج اس لحاظ سے واقعی مصیبت وابتلاء ہیں کہ اولاً تو انسان کے اپنے ارادے واختیار کا نتیجہ ہیں اور ثانیاً کسی خیر یا کمال کا پیش خیمہ یا مقدمہ نہیں۔ مثلاً قساوت قلبی اور سنگدلی، جو انسان کے لئے ایک آفت ومصیبت ہے۔ جیسا کہ روایت میں آیا ہے:

۱۔ کفور: ناشکرا (مترجم)　　۲۔ نقمت: مصیبت، صعوبت، تکلیف (مترجم)

ماضرب اللّٰہ عبداً بعقوبۃ اشد من قسوۃ القلب. (ارشاد القلوب دیلمی)

(خدا نے کسی بندے کو قساوت قلب سے زیادہ شدید عقوبت سے دوچار نہیں کیا۔)

قصص انبیاء میں یہ واقعہ ملتا ہے کہ ایک شخص نے حضرت شعیب سے کہا کہ میرے اتنے گناہوں کے باوجود خدا نے مجھے کیوں عقوبت میں مبتلا نہیں کیا؟ جواب آیا کہ تو بدترین عقوبت میں گرفتار ہے لیکن تجھے علم نہیں۔ مولانا روم نے اس واقعے کو یوں بیان کیا ہے:

آن یکی می گفت در عهدِ شعیب — که خدا از من بسی دیده است عیب

چند دید از من گناه جرمها — وز کرم یزدان نمی گیرد مرا

حقتعالیٰ گفت در گوشِ شعیبؑ — در جواب او فصیح از راهِ غیب

که بگفتی چند کردم من گناه — وز کرم نگرفت در جرمم اله

عکس می گوئی و مقلوب ای سفیه — ای رها کرده و بگرفته تیه

چند چندت گیرم و تو بی خبر — در سلاسل مانده ای پاتا به سر

زنگ تو بر توست ای دیگِ سیاه — کرد سیمای درونت را تباه

بر دلت زنگار زنگار ها — جمع شد تا کور شد ز اسرارها

(- کسی شخص نے حضرت شعیبؑ کے زمانے میں کہا کہ خدا نے مجھ سے بے شمار معیوب کاموں کو سرزد ہوتے دیکھا ہے۔

- کتنے ہی گناہ اور جرم مجھ سے خداوند تعالیٰ نے ہوتے دیکھے ہیں، لیکن اپنے کرم کی وجہ سے میرا مواخذہ نہیں کرتا۔

- خدا نے شعیبؑ کے کانوں تک صاف و واضح، غیب سے یہ جواب پہنچایا۔

- اے وہ شخص کہ تو نے یہ کہا کہ میں نے کتنے گناہ کر ڈالے لیکن خدا نے اپنے کرم کی بناء پر میرے جرم کا مواخذہ نہ کیا۔

- (تیرا یہ کہنا) غلط ہے اور برعکس اے احمق! تو نے سیدھا راستہ چھوڑ کر صحراہ کی راہ لے لی ہے۔

- آہستہ آہستہ میں تیری پکڑ کروں گا اور تو بے خبر ہوگا۔ تو زنجیروں میں سر سے پاؤں تک جکڑا جا چکا ہے۔

- سیاہ دیگ کی مانند اے شخص! تیرا زنگ تجھ پر چڑھ چکا ہے اور تیری باطنی صورت اور روح کو تباہ کر چکا ہے۔

- تیرے دل میں تلے اوپر زنگ کی تہیں لگ چکی ہیں اور تیرا دل اسرار عالمِ ہستی کو سمجھنے سے قاصر ہے۔)

یعنی اے شخص تیری سوچ برعکس ہے۔ اگر خدا تجھے ایسی ظاہری عقوبت میں مبتلا کرتا کہ تجھے خود عقوبت کا احساس ہو جاتا اور تو ایسی ہی عقوبت کا مستحق ہوتا تو اس وقت بہت ممکن تھا کہ تیری عقوبت عقوبت نہ ہوتی بلکہ درحقیقت لطف و رحمت الٰہی ہوتی، کیونکہ شاید تیری بیداری اور انتباہ کا باعث بن جاتی۔ لیکن اس وقت تو خود اپنے عمل کے نتیجے میں جس عقوبت کا شکار ہے وہ ایسی عقوبت ہے جو واقعی سرتاپا عقوبت ہے۔

حقیقی اور واقعی عقوبتیں خود انسان کے اپنے اعمال کا نتیجہ ہیں۔ اعمال کے آثار و نتائج کے بارے میں قرآن کریم کا ارشاد ہے:

وَ مَا ظَلَمْنَاهُمْ وَ لٰكِنْ كَانُوْا اَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُوْنَ. (۱)

روسو (۲) نے ''امیل'' کے نام سے تربیت اطفال کے موضوع پر ایک کتاب لکھی ہے۔ دلچسپ کتاب ہے۔ ''امیل'' ناول کے فرضی بچے کا نام ہے جس کی وہ تربیت کر رہا ہے اور اس کی شخصیت کے جسمانی و نفسیاتی پہلوؤں کو اجاگر کرنے کی کوشش میں مصروف ہے۔ ان تمام مواقع پر روسو کی کوشش یہ ہے کہ امیل کو عالم طبیعت کے ساتھ ایک مشق کی حالت میں رکھتے ہوئے قدرت کے سرد و گرم حالات سے پنجہ آزمائی کرواتا رہے۔

روسو کے مطابق بدنصیب بچے وہ ہیں جن کے والدین ان کی پرورش ناز و نعمت کے سائے میں کرتے ہیں۔ انہیں زمانے کے سرد و گرم سے دور رکھتے ہیں اور زندگی کے نشیب و فراز میں قدم نہیں رکھنے دیتے۔ ایسے بچے صعوبتوں کے مقابلے میں حساس و نازک ہو جاتے ہیں، اور لذت و آسائش کا ادراک کھو بیٹھتے ہیں۔ اسی کمزور سے پودے کی مانند جو نسیم صبح کے جھونکے سے بھی کانپ جاتا ہے اور چھوٹا سا درپیش حادثہ بھی ان کے لئے اس قدر باعث رنج و غم ہے کہ انہیں خودکشی کے بارے میں سوچنے پر مجبور کر دیتا ہے۔ ادھر دوسری طرف اسباب لذت کی بھرپور فراہمی بھی ان میں فرطِ شوق و نشاط کو پیدا کرنے میں ناکام رہتی ہے۔ ایسے انسان نعمتوں کی لذت کو کبھی نہیں پا سکتے۔ ان لوگوں نے کبھی بھوک کا مزہ تک نہیں چکھا تا کہ لذتِ طعام کو سمجھ سکیں۔ ان کے لئے رنگا رنگ کھانے، دیہاتی بچے کو نصیب جو کی روٹی سے بھی کم قدر و قیمت اور کہیں زیادہ بے کیف ہیں۔

صادق ہدایت (۱) نے خودکشی کیوں کی؟ اس کی خودکشی کی وجوہات میں سے ایک وجہ اس کا متمول گھرانے سے تعلق رکھنا

۱۔ ہم نے ان پر ظلم نہیں کیا بلکہ یہ لوگ خود اپنے اوپر ظلم کرتے ہیں۔ (سورہ نحل ۱۱۸)

۲۔ JEAN JACQUES ROUSSEAU یہ مفکر ۱۲ے۱ء میں جنیوا میں پیدا ہوا اور ۸ے۱ء میں آنجہانی ہوا۔ مذکورہ کتاب ۶۲ے۱ء میں لکھی اور اسی کتاب کی وجہ سے اسے اپنا شہر چھوڑنا پڑا۔ یہ کتاب اس کے لئے بہت سی مشکلات کا باعث بنی۔ (مترجم)

تھا۔ اسے ضرورت سے کہیں زیادہ جیب خرچ ملتا تھا، لیکن اس کی فکر و سوچ صحیح اور منظم نہ تھی۔ ایمان کی دولت سے خالی تھا او ر دنیا کو اپنی طرح بوالہوس، بے مقصد اور حماقت سے بھرپور سمجھتا تھا۔ جن لذائذ سے وہ آشنا تھا، غلیظ ترین لذتیں تھیں۔ اور ان لذتوں میں اب اس کے لئے کوئی چاشنی باقی نہ تھی کہ جس کے انتظار میں وہ مزید زندگی گزارے۔ وہ دنیا سے مزید لذتیں نہیں لے سکتا تھا۔ بہت ہیں اس طرح کے لوگ جو اس طرح کی نامنظم سوچ کے مالک اور ایمان کی دولت سے بے بہرہ تھے، لیکن اس کی طرح معاشرے کے شکم سیر و متمول طبقے سے تعلق نہیں رکھتے تھے، ان کے لئے مزید لذتیں موجود تھیں لہذا انہوں نے خودکشی نہ کی۔

صادق ہدایت جیسے لوگ اگر دنیا سے شاکی ہیں اور اسے قبیح المنظر سمجھتے ہیں تو ان کے پاس اس کے سوا کوئی اور راستہ ہی نہیں۔ یہ ان کے ناز پروردہ ہونے کا قطعی نتیجہ ہے۔ یہ لوگ مواہب الٰہی کی مٹھاس کا احساس نہیں کر سکتے۔ اگر صادق ہدایت کو ایک گاؤں میں لے جا کر ہل چلوایا جاتا، پھٹے پرانے کپڑے پہنا کر گرسنگی کا مزہ چکھایا جاتا، اس کی پشت پر بوقت ضرورت کھینچ کر تازیانہ بھی برستا اور جب اسے شدید بھوک لگتی تو اس کے سامنے روٹی ڈال دی جاتی تو یقیناً اس وقت اسے زندگی کے معنی سمجھ میں آ جاتے اور روٹی پانی نیز زندگی کے دیگر مادی و معنوی حالات اس کی نظر میں قدر و قیمت پیدا کر لیتے۔

شیخ سعدی نے گلستان کے پہلے باب میں ایک حکایت نقل کی ہے۔ کہتے ہیں: ایک آقا اپنے غلام کے ساتھ پانی کے جہاز میں بیٹھا۔ غلام نے آج تک سمندر نہ دیکھا تھا۔ لہذا مارے خوف کے اس نے اتنا چیخنا چلانا شروع کر دیا کہ دوسرے مسافر بھی پریشان ہو گئے۔ وہاں موجود ایک حکیم نے کہا کہ اس کا علاج میرے پاس ہے، غلام کو اٹھا کر سمندر میں پھینک دو۔ غلام نے اپنے آپ کو سمندر کی متلاطم و بے رحم امواج کے درمیان پا کر دوبارہ جہاز تک پہنچنے کے لئے نہایت شد و مد سے ہاتھ پاؤں مارنا شروع کر دیئے تاکہ کسی طرح ڈوبنے سے بچ جائے۔ چند دقیقوں کی بے سود کوشش کے بعد جب ڈوبنے لگا تو حکیم نے اسے دوبارہ اٹھا کر جہاز میں لانے کا حکم دیا۔ اس واقعے کے بعد غلام آرام سے کشتی میں بیٹھ گیا اور ایک آواز بھی نہ نکالی۔ حکیم سے سبب دریافت کیا گیا، اس نے جواب دیا: اسے سمندر میں پھینکنا ضروری تھا تاکہ یہ جہاز کی قدر و قیمت کا اندازہ کر سکے۔

یقیناً مصیبت کا مزہ چکھنے کے بعد ہی لذتوں سے لطف اندوز ہونا ممکن ہے۔ انسان جب تک گہری کھائی میں نہ اترے

۱۔ ہدایت، صادق اعتضاد الملک کا بیٹا۔ ولادت تہران ۱۹۰۲ء ابتدائی تعلیم تہران میں حاصل کی۔ اس کے بعد فرانس گیا۔ وہاں فرانسیسی زبان اور ادب کی تعلیم حاصل کی۔ ۱۹۳۶ء میں بمبئی گیا وہاں قدیم فارسی (پہلوی) زبان سیکھی۔ ایک مرتبہ ازبکستان کا سفر بھی کیا۔ اور بالآخر ۱۹۵۱ء میں، پیرس میں اپنے گھر کے غسل خانے میں خودکشی کر لی۔ یہ مشہور ناول نگار تھا۔ فرانسیسی زبان میں اس کے متعدد ناول ترجمہ ہو چکے ہیں۔ (مترجم)

پہاڑ کی بلندی کا اندازہ نہیں کرسکتا۔ بورژوا طبقے سے تعلق رکھنے والے معمولاً ایمان سے محروم ہوتے ہیں۔ یہ طبقہ زندگی کی قدر و قیمت اور اس کی لذتوں سے ناآشنا، کائنات کی خوبصورتی کے ادراک سے عاجز اور حیات و زندگی کے معنی کو سمجھنے سے قاصر ہے۔ لذت و رفاہ کی زیادتی نے انسان سے اس کے جذبات کو چھین کرا سے ہر احساس سے عاری اور غبی بنا دیا ہے۔ ایسا ہی انسان چھوٹے چھوٹے مسائل کی بناء پر خودکشی کر بیٹھتا ہے۔ مغربی دنیا میں زندگی کو بے مقصد سمجھنے کا فلسفہ جہاں ایک طرف ایمان سے محرومی کی بناء پر ہے تو دوسری طرف بے حد رفاہ و آسائش کی سوغات۔ مغرب، مشرق کے دسترخوان پر بیٹھ کر، مشرق ہی کا خون چوس رہا ہے، پھر کیوں زندگی کی بے مقصدیت اور نیہیلزم (۱) کا نعرہ نہ لگائے۔

جو لوگ خودکشی کی وجہ حساس اور نرم و نازک مزاج ہونے کو گردانتے ہیں پہلے انہیں یہ سمجھنا چاہئے کہ آخر یہ نازک مزاجی اور حساسیت کس قسم کی ہے؟ ان کی حساسیت اور نزاکت مزاج ان کے ذوق و ادراک کی حساسیت نہیں۔ ان کے حساس ہونے کا معنی ہرگز یہ نہیں کہ ان کی فہم لطیف ہے اور یہ ایسے مفاہیم کا ادراک رکھتے ہیں جنہیں دوسرے افراد سمجھنے سے قاصر ہیں۔ بلکہ ان کی حساسیت کا معنی یہ ہے کہ کائنات کی خوبصورتیوں اور رعنائیوں کے سامنے ان کے جذبات سرد و بے رمق ہیں اور یہ لوگ رنج و غم کا سامنا کرنے پر، بہت جلد غمگین ہو کر پسپا ہو جاتے ہیں۔ ایسے انسانوں کو خودکشی ہی کر لینی چاہئے اور کیا بہتر کہ یہ خودکشی ہی کرلیں! کیونکہ یہ بشریت کے لئے ننگ و عار کا باعث ہیں یہی بہتر کہ انسانی معاشرہ ان کے آلودہ وجود سے پاک ہو جائے۔

کسی زمانے میں میری ایک شخص سے رسمی سی سلام علیک تھی، میں اسے دنیا کے خوشحال ترین انسانوں میں سے سمجھتا تھا۔ اس کے لحاظ سے تمام مادی وسائل اس کی دسترس میں تھے۔ مال و دولت، عہدہ، مقام اور شہرت غرضیکہ سبھی کچھ تھا۔ ایک روز صاحب اولاد ہونے کا ذکر چھڑا کہنے لگا: میں نہ پہلے چاہتا تھا اور نہ اب چاہتا ہوں کہ صاحب اولاد ہوں۔ میں نے پوچھا: کیوں؟ جواب دیا: اس دنیا میں میرا آنا ہی کافی ہے، ایک اور انسان کے اسباب رنج کو کیوں فراہم کروں؟ جو تکالیف میں نے سہی ہیں کیا ضروری ہے کہ وہ بھی انہی تکالیف کو جھیلے؟! پہلے تو مجھے حیرت ہوئی، لیکن کچھ عرصے بعد جب میں اس کی روحی حالت سے اور واقف ہوا تو مجھ پر یہ عقدہ کھلا کہ بیچارہ سچ کہہ رہا ہے۔ اتنے تنعم و تعیش کی زندگی میں اس کے لئے سوائے رنج و غم کے کچھ اور ہے ہی نہیں۔ ہم جن افراد کے بارے میں سمجھتے ہیں کہ انہوں نے اپنی زندگی سے سارے رنج و غم دور کر لئے، معمولاً

۱۔ NIHILISM۔ شک مطلق کے معنی میں ہے۔ یعنی حقیقت کے ساتھ عناد۔ ایک بدگمانی پر مبنی نظریہ جس کے مطابق دنیا میں کوئی چیز موجود نہیں اور اگر ہے بھی تو قابل فہم نہیں۔ اور اگر قابل فہم ہے تو قابل بحث و اثبات نہیں۔ نزدیک کی گذشتہ صدیوں میں شوپنہاور کا نظریہ نیہیلزم میں سے سمجھا جاتا ہے۔ معاشرتی نقطۂ نگاہ سے یہ اصطلاح اس نظریے کے لئے استعمال کی جاتی ہے کہ جس کے مطابق بشریت کا کمال و ارتقا اسی وقت ممکن ہے جب تمدن بشریت کے تمام مظاہر کو تباہ کر کے ختم کر دیا جائے۔ واضح ہے کہ اخلاقی حوالے سے یہ نظریہ ہر اخلاقی ارزش کا منکر ہے۔ (مترجم)

وہی سب سے زیادہ غموں کے محاصرے میں ہوتے ہیں۔

مشکلات ومصائب، بلاشبہ بہت بڑی نعمتیں ہیں جن کی خاطر ہمیں پروردگار کا شکر ادا کرنا چاہئے۔ ایسی نعمتیں جو بصورتِ قہر جلوہ گر ہوتی ہیں، بالکل اسی قہر کی مانند ہیں جو کبھی کبھی، لطف کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ ایسے قہر کا بھی بجائے خود شکر گزار ہونا چاہئے۔ لیکن بہر حال یہ بات یاد رہے کہ نعمت کا نعمت ہونا یا نقمت کا نقمت ہونا، ان کے مقابلے میں ہمارے ردِّ عمل پر منحصر ہے۔ ہم تمام نقمتوں کو نعمتوں میں بدل سکتے ہیں۔ چہ جائیکہ وہ اشیاء جو ظاہر ہی نعمتوں کی صورت میں ہوں۔ اسی طرح نعمتوں کو نقمتوں میں بدل سکتے ہیں، چہ جائیکہ وہ امور جو بلا ومصیبت کی شکل میں ہی ہم پر نازل ہوتی ہیں۔

متضاد اشیاء کا مجموعہ

اس حصے کی ابحاث سے ہمیں یہ نتیجہ ملتا ہے کہ تخلیق عالم کے عناصر ترکیبی (FORMULA) تضاد پر مبنی ہیں اور دنیا بجز مجموعۂ اضداد کے کچھ اور نہیں۔ ہستی ونیستی، حیات وموت، بقاء وفناء، صحت وبیماری، ضعیفی وجوانی اور خوش بختی وبدبختی یہ سب اس عالم میں ایک دوسرے کے ساتھ ساتھ ہیں۔ اور بقول شیخ سعدی

"گنج و مار و گل و خار و غم و شادی بھمند"

(خزانے پر سانپ، پھول کے ساتھ کانٹے اور غم کے ساتھ خوشی ہے۔)

مولانا روم کہتے ہیں:

رنج، گنج آمد کہ رحمتہا در او است | مغز تازه شد چو نخراشید پوست

ای برادر موضع تاریک و سرد | صبر کردن بر غم و سستی و درد

چشمۂ حیوان و جام مستی است | کان بلندیہا ہمہ در پستی است

آن بہاران مضمر است اندر خزان | در بہار است آن خزان مگریز از آن

ہمره غم باش و با وحشت بساز | می طلب در مرگ خود عمر دراز

(- رنج ایک خزانے کی مانند ہے کیونکہ اس میں رحمتیں پوشیدہ ہیں۔ کیونکہ جب چھلکا اترتا ہے تو مغز اور پھل کا تازہ گودا نکلتا ہے۔

- اے برادر! تنگ وسرد وتاریک مقام پر صبر کرنا، غم ودرد کو برداشت کرنا۔۔۔۔

- آبِ حیات اور سرور ونشاط کا باعث ہے۔ کیونکہ یہ تمام بلند مقامات پستی اور نچلے مقام پر جا کر نصیب ہوتے ہیں۔

- (خوشحالی کی) بہار، (مشکلات کی) خزاں میں مخفی ہے۔ یہ بہار اسی خزاں میں ہے، لہٰذا اس خزاں سے دور مت بھاگو۔
- غم کے ساتھ رہنا سیکھو اور وحشت کے ساتھ آشنا رہو۔ اپنی موت میں عمر دراز کو ڈھونڈو۔)

عالم ہستی کے مادے کا ہر آن تغیر اور تکامل و ارتقاء کی جانب اس کارواں رواں رہنا، اس کے تضاد سے ہی نشأت پاتا ہے۔ اگر تضاد نہ ہوتا تو عالمِ ہستی میں رنگارنگ اختلاف اور تکامل کا بھی کوئی نام ونشان نہ ہوتا اور نہ ہی عالمِ ہستی ہر لحظہ ایک نئے روپ میں دکھائی دیتا۔ مزید برآں صفحۂ ہستی پر مسلسل نت نئے نقوش بھی نہ ابھرتے۔

مذکورہ بالا نظریئے کو فلسفی رنگ دیتے ہوئے یہ کہہ سکتے ہیں کہ: مادے کی مختلف صورتوں میں ڈھلنے کی قابلیت اور خود صورتوں کا باہمی اختلاف جہاں تخریب وتعمیر دونوں کا باعث ہے وہیں انعدام وایجاد کا سبب بھی ہے۔ ماضی کی تخریب اور مستقبل کی تعمیر، قدیم صور ونقوش کو معدوم کرنا اور نت نئے نقوش کی تخلیق اسی کے باعث ہے۔ اگر انہدام وتباہی تضاد کی بنا پر ہے تو تنوع وتکامل کا سبب بھی یہی تضاد ہے۔ کیونکہ اگر کوئی بھی شئے منہدم نہ ہوتی تو اجزاء کی جدید ترکیب اور ان کے تکامل و ارتقاء کا بھی کوئی تصور نہ ہوتا۔ جب تک کسی چیز کے اجزاء وعناصر عمل وردِعمل کے باہمی سلسلے کو شروع نہ کر دیں اس وقت تک جدید مرکب کی پیدائش کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ لہٰذا یہ کہنا صحیح ہے کہ ''تضاد تمام خیرات (خیر کی جمع) کا سرچشمہ، ستون عالم ہستی اور نظامِ عالم کی پائیداری کی اساس ہے''۔ کتاب ہٰذا کے حصۂ اول میں ماہیتِ عدل پر گفتگو کے دوران کہ عدل کیا ہے؟ اسفار کی دوسری جلد سے صدر المتألہین کے پرمغز کلمات کا اقتباس پیش کیا گیا، جس میں ہم نے یہ واضح کیا تھا کہ صُوَر (صورت کی جمع) اور مواد (مادہ کی جمع) میں کس طرح دو اقتضائیں موجود ہیں اور یہی متضاد اقتضائیں ہیں جن کے بموجب صورتوں میں مسلسل تبدیلی رونما ہوتی رہتی ہے۔ اب ہم صدر المتألہین کا ایک اور جملہ پیش کر رہے ہیں۔ ان کا کہنا ہے:

لو لا التضاد ما صحّ دوام الفیض عن المبدأ الجواد. (اسفار)

(اگر تضاد نہ ہوتا تو خدائے کریم کی جانب سے سلسلۂ فیض جاری نہ رہتا۔)

عالمِ طبیعت میں ہر لحظہ انقطاع واتصال، چاک کرنے اور پیوند لگانے نیز کاٹنے اور سینے کا سلسلہ جاری ہے۔ اور یہی امر اس عالم کے عناصر ترکیبی کا لازمہ بھی ہے۔ عالم طبیعت کا مادہ، گردش میں آئے ہوئے سرمائے کی مانند ہے کہ جس کا منافع اسی گردش کے مرہونِ منت ہے۔ اگر یہ عالم ثابت اور ناقابلِ تغیر ہوتا تو نفع ونقصان سے دور ایک منجمد اثاثے کی مانند ہوتا۔

اثاثوں کی مخصوص ومعین مقدار کے ذریعے جب بازار میں سرمایہ کاری کی جاتی ہے تو کبھی یہ سرمایہ کاری نفع کی نوید لاتی ہے اور کبھی نقصان کا داغ لگاتی ہے۔ لیکن بازار میں موجود تمام اثاثوں کو نظر میں رکھیں تو قطعاً کسی نقصان کا وجود ہی نہیں ہوتا اور

صرف اور صرف اثاثوں کی مقدار بڑھتی رہتی ہے۔

نظامِ عالم میں موجود تمام مادوں کا، ان کی قابلیت اور متضاد صورتوں کے ذریعے کام میں آنا یقیناً نفع بخش ہے اور عالمِ ہستی کو ایک ارتقاء کی جانب لے جاتا ہے۔ ڈائیلکٹک منطق (DIALECTIC LOGIC) میں مسئلۂ تضاد کو ایک نہایت اہم مسئلے کے عنوان سے زیرِ مطالعہ لایا جاتا ہے اور یہی مسئلہ اس فلسفے کی جہاں بینی کی اساس بھی قرار پاتا ہے۔ لیکن مذکورہ فلسفے کی پیدائش سے بھی پہلے اسلامی فلاسفہ وعرفاء نے مسئلۂ تضاد پر بحث کرتے ہوئے اس سلسلے میں نہایت دلچسپ نکات بیان کیے ہیں۔ حتیٰ یونانی فلسفے کے بعض منقولات سے یہ بات بھی سامنے آئی ہے کہ یہ مسئلہ وہاں بھی زیرِ بحث رہا ہے۔

طنطاوی نے اپنی تفسیر "الجواہر" (۱) میں سقراط سے یہ بات نقل کی ہے کہ سقراط قانونِ تضاد کو حیات بعد الموت کی دلیل کے طور پر پیش کرتا تھا۔

طنطاوی رقم طراز ہے: جب سقراط کو موت کی سزا دی جارہی تھی تو اس نے اپنی زندگی کے آخری لحات میں حیات بعد الموت کو ثابت کرنے کے لیے یہ دلیل پیش کی:

"ہم دیکھتے ہیں کہ عالمِ ہستی میں مسلسل ایک متضاد شئے سے دوسری متضاد شئے پیدا ہوتی ہے، خوبصورتی بدصورتی سے، عدل وانصاف ظلم وستم سے، نیند بیداری سے، بیداری نیند سے، کمزوری قوت سے اور اسی طرح ان کے برعکس بھی۔۔۔ ہر چیز اپنی ضد سے وجود میں آتی ہے۔۔۔ موت وزندگی اور ہستی ونیستی نیز اسی کلی قانون کے تحت آتے ہیں اور اسی دلیل کی بناء پر موت سے ایک نئی زندگی کو وجود میں آنا چاہئے ورنہ عالمِ طبیعت کا یہ عمومی کلیہ ٹوٹ جائے گا۔"

مولانا روم اضداد کی ایک دوسرے کے بطن میں پرورش کے بارے میں کہتے ہیں:

با خود آمد گفت ای بحر خوشی — ای نهاده هوشها در بیهشی
خواب در، بنهاده ای بیداری ای — بسته ای در بیدلی دلداده ای
منعمی پنهان کنی در ذُلِّ فقر — طوق دولت بندی اندر غل فقر
ضد، اندر ضد، پنهان مندرج — آتش، اندر آب سوزان، مندمج
روضه ای در آتش نمرود درج — دخلها رویان شده از بذل و خرج
تا به گفته مصطفیٰ شاهِ نجاح — السماحُ یا اُولی النعما رباح
ما نَقَصَ مالٌ من الصدقات قط — اِنّما الخَیراتُ نِعمَ المُرتبط

۱۔ جلد ا صفحہ ۵۔

میوۂ شیرین نهان در شاخ و برگ ——— زندگی جاودان در زیرِ مرگ

☆......☆ ——— ☆......☆

در تک دریا گهر با سنگها است ——— فخرها اندر میان ننگها است

☆......☆ ☆......☆

تو از آن روزی که در هست آمدی ——— آتشی یا خاک یا بادی بدی

از مبدّل، هستی اول نماند ——— هستی دیگر بجای او نشاند

همچنین تا صد هزاران هستها ——— بعد یکدیگر دوم به ز ابتدا

☆......☆ ☆......☆

این جهان جنگ است چون کُل بنگری ——— ذره ذره همچو دین با کافری

آن یک ذرّه همی پرّد به چپ ——— و آن دگر سوی یمین اندر طلب

جنگ فعلی، جنگ طبعی، جنگ قول ——— در میان جزوها حربی است هول

این جهان زین جنگ قائم می بود ——— در عناصر در نگر تا حل شود

چار عنصر چار استون قوی است ——— که بر ایشان سقف دنیا مستوی است

هر ستونی اشکنندۂ آن دگر ——— استن آب اشکنندۂ هر شرر

پس بنای خلق بر اضداد بود ——— لاجرم جنگی شد اندر ضرّ و سود

هست احوالت خلافِ یکدگر ——— هر یکی باهم مخالف در اثر

فوج لشکرهای احوالت ببین ——— هر یکی با دیگران در جنگ و کین

-(اپنے آپ میں آ کر اس نے کہا: اے اوقیانوس و بحرِ خوشی (یعنی خدا)! تو نے ہوش کو بے ہوشی میں رکھا ہے۔ (یعنی نیند کے اندر حقیقت پرمبنی خواب دکھائی دیتے ہیں)

- نیند کو بیداری میں رکھا ہے اور بے دلی کو دلدادگی میں۔

- غربت کی ذلت میں، نعمتوں کو مخفی کر رکھا ہے اور طوقِ افلاس میں تمغۂ مال و دولت دیتا ہے۔

- ایک ضد دوسری ضد کے اندر موجود ہے۔ آگ پانی میں چھپی ہے۔

- آتشِ نمرود میں ایک باغ کھلتا ہے اور خرچ (انفاق) کرکے آمدنی میں اضافہ ہوتا ہے۔
- یہاں تک کہ حضرت رسول اکرم ﷺ شاہ نجات کے کہنے کے مطابق عفو و درگذر صاحبانِ نعمت کے لئے بہترین۔ منافع اور فائدہ ہے۔
- مال کبھی صدقہ و خیرات کی مد میں خرچ کرنے سے ہرگز کم نہیں ہوتا، اور نیک کام بھی خدا سے بہترین ارتباط کا وسیلہ ہیں۔
- میٹھا اور شیرین پھل، درخت کی شاخوں اور پتوں میں مخفی ہے اور جاوداں زندگی، موت میں مخفی ہے۔
- سمندر کی تہہ میں اتر کر پتھروں کے ساتھ گہر و موتی ہیں۔ عزت، افتخار اور سر بلندی ذلتوں کے درمیان مخفی ہے۔
- اے انسان! تو اپنے وجود میں آنے کے پہلے دن سے ہی یا آگ تھا، یا خاک یا ہوا۔
- تم جب بھی بعد والے مرحلے میں داخل ہوئے تو تمہارا پچھلا مرحلہ ختم ہوگیا اور تمہیں ایک جدید اور نئی ہستی ملی۔
- اسی طرح تمہاری ہزاروں ہستیاں اور وجود کے مراحل ہیں جس کا ہر اگلا مرحلہ، پچھلے مرحلے سے بہتر ہے۔
- یہ جہاں ایک جنگ میں مصروف ہے اگر اس کو دیکھو تو یہ ایک ایسے مجموعے کی مانند ہے جس کے اجزاء جنگ میں۔ مصرف ہیں۔
- ایک ذرہ بائیں طرف اچھل رہا ہے تو دوسرے کو ڈھونڈنے کے لئے دائیں سمت جانا پڑے گا۔
- طبع کی جنگ، فعل کی جنگ اور قول کی جنگ، یہ تینوں جنگیں ایسی ہولناک ہیں جو اس عالم کے اجزاء کے درمیان چھڑی ہوئی ہیں۔
- یہ جہاں اسی جنگ اور کشمکش کی بدولت قائم ہے۔ تم اس کے عناصر پر توجہ رکھو تو یہ مسئلہ حل ہو جائے گا۔
- چار عناصر، درحقیقت عالمِ طبیعت کے چار مضبوط ستون ہیں جن کے ذریعے دنیا کی چھت سنبھلی ہوئی ہے (یعنی دنیا کا انحصار ہے)۔
- ہر عنصر، دوسرے عنصر کا توڑ ہے اور عنصر آب ہر چنگاری اور اشتعال کو فروکش کرتا ہے۔
- لہذا خلقت کی بنا و اساس، اضداد پر ہے لہذا سود و زیاں کی ایک کشمکش ہے۔
- اے انسان! تیرے احوال و حالات ایک دوسرے سے ٹکراتے ہیں اور ان میں باہمی اختلاف ہے۔ اور ان میں سے ہر ایک کی تاثیر مختلف ہے۔

پس ذرا اپنے احوال و طبائع کے لشکر کا ملاحظہ کرو کہ ان میں سے ہر ایک احوال دوسرے کے ساتھ جنگ میں مصروف ہے۔)

علی الوردی کے مطابق، ابن خلدون نے اپنی کتاب ''المھزلہ'' میں یہ کہا ہے: ''انّ التنازع عنصر اساسی من عناصر الطبیعة البشریة.'' ''کشمکش اور تنازع طبیعت بشری کے بنیادی عناصر میں سے ایک عنصر ہے۔''

مشہور جرمن فلسفی ہیگل کہ جس کی کتاب کا اقتباس ہم نے گذشتہ صفحات میں پیش کیا، اضداد کے بارے میں ایک خاص نظریہ رکھتا ہے جسے ہیگل ڈائلکٹک (HEGEL`S DIALECTIC) کے نام سے یاد کیا جاتا ہے اور فلسفے کے نام نہاد مدعی، افراط سے اس نظریے کے ذریعے استدلال کرتے ہیں۔ اس کا کہنا ہے:

''ہر قسم کی فکر یا اشیاء، اور دنیا میں ہر قسم کا تصور یا ہر قسم کی حالت، بہت شدومد سے اپنی ضد کی جانب کھنچی جاتی ہے اور پھر اس کے ساتھ متحد ہو کر اور برتر اور مزید تجلک مجموعے کو تشکیل دیتی ہے۔۔۔ ہر حالت اور ہر اثر اپنے ایک نقیض اور متضاد امر کا مستلزم ہے جس کے درمیان تحول، ایک ہم آہنگی اور مطابقت پیدا کرتے ہوئے ان متضاد امور کو وحدت و اتحاد میں بدل دیتا ہے۔''(۱)

امیر المومنین علیہ السلام نے اپنے متعدد خطبوں میں قانون تضاد کی جانب اشارہ فرمایا ہے: خطبہ ۱۸۴ میں فرماتے ہیں:

بِتَشْعِیرِهِ الْمَشَاعِرَ عُرِفَ اَنْ لَامَشْعَرَ لَهُ وَ بِمُضَادَّتِهِ بَیْنَ الْاَشْیَاءِ عُرِفَ اَنْ لَاضِدَّ لَهُ، وَ بِمُقَارَنَتِهِ بَیْنَ الْاَشْیَاءِ عُرِفَ اَنْ لَاقَرِیْنَ لَهُ. ضَادَّ النُّوْرَ بِالظُّلْمَةِ، وَ الْوُضُوْحَ بِالْبُهْمَةِ، وَ الْجُمُوْدَ بِالْبَلَلِ، وَ الْحَرُوْرَ بِالصَّرَدِ، مُؤَلِّفٌ بَیْنَ مُتَعَادِیَاتِهَا، مُقَارِنٌ بَیْنَ مُتَبَایِنَاتِهَا، مُقَرِّبٌ بَیْنَ مُتَبَاعِدَاتِهَا، مُفَرِّقٌ بَیْنَ مُتَدَانِیَاتِهَا.

اس مقام پر جناب امیر المومنینؑ معرفت الٰہی کے سلسلے میں اس اصول سے کہ ''وہ کسی بھی شے کی مانند نہیں'' استفادہ کرتے ہوئے خدا کی صفات سلبیہ کو عالم طبیعت کے ساتھ موازنے کے ذریعے بیان فرمارہے ہیں۔ مذکورہ بالا اقتباس کے معنی یہ ہیں:

خدا نے حس وشعور کے جسمانی نظام واعضاء کو تخلیق کیا۔ اس سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ وہ خود کوئی عضو اور جسمانی نظام نہیں رکھتا۔ بعبارت دیگر، مخلوقات کو شعور وادراک عطا کرنے کی خاطر، ذاتِ باری کی جانب سے انہیں مخصوص محل وقوع پر متعلقہ اعضاء عطا کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ خود ذاتِ باری کا ادراک وشعور کسی اعضاء وجوارح کا محتاج نہیں۔ موجودات کے درمیان اس کی جانب سے عطا کردہ تضاد، اس امر کی دلیل ہے کہ خود اس کی کوئی ضد نہیں۔ چیزوں کو جو اس نے ایک ساتھ رکھا ہے تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ اس کا کوئی ساتھی نہیں۔ اس نے نور کو ظلمت کی،

۱۔ "تاریخ فلسفہ" ویل ڈیورنٹ۔

وضوح کو ابہام کی، خشکی کو تری کی اور گرمی کو سردی کی ضد قرار دیا۔ وہ باہمی عناد رکھنے والی اشیاء کو ایک مرکز پر جمع کرنے والا اور باہم پیوستہ اشیاء کو ایک دوسرے سے جدا کرنے والا ہے“۔

تخلیقِ آدمؑ کے بارے میں خطبہ نمبر ا میں فرماتے ہیں:

”معجوناً بطبیعة الالوان المختلفة و الاشباه المؤتلفة و الاضداد المتعادية و الاخلاط المتباينة.“

یہاں پر آپؑ اس امر کے بیان کے بعد کہ خدا نے گل آدمؑ کو زمین کے مختلف حصوں سے لے کر اس کا خمیر بنایا پھر اس میں روح پھونکی، اس تخلیق شدہ انسان کے اوصاف کو بیان کر رہے ہیں:

”مختلف چیزوں سے اس کے خمیر کو تیار کیا، اس میں یکساں اور باہمی مشابہت رکھنے والے اجزاء بھی ہیں اور متضاد و مخالف اجزاء بھی“۔

فلسفی تضاد کی بنیاد:

ایسے عالمِ ہستی میں کہ جس کا وجود حرکت و جنبش ہی کی بدولت ہے یقیناً تضاد ہی کو حکومت کرنی چاہیے۔ کیونکہ حکماء کے بقول ”بغیر کسی وجودِ معاوق (۱) کے حرکت ممکن نہیں“۔(۲) حرکت سعی و کوشش کا نام ہے اور کوشش تصادم و تعارض کے بعد ہی ظہور میں آتی ہے۔

بعبارت دیگر یہ کہا جا سکتا ہے کہ: کوئی بھی طبیعی حرکت بغیر ”قسر“ کے ممکن نہیں۔ ہر جسم اپنے طبیعی محل وقوع پر نہ ہونے کی صورت میں ہی اس کی جانب حرکت کرتا ہے۔ لیکن اپنے طبیعی محل وقوع پر موجود ہونے کی صورت میں ساکن اور بے حس و حرکت ہوتا ہے۔ انسان بھی کسی کمال کے فقدان کی صورت میں ہی متعلقہ کمال کے حصول کی تگ و دو کرتا ہے۔ انسان کی سعادت و خوش بختی کسی ایک مقصود و مطلوب کو مدنظر رکھنے میں ہی مضمر ہے۔

اور کسی شئے کے فقدان اور اس سے محرومیت کے بعد ہی مذکورہ شئے کو مقصود و مطلوب قرار دینا ممکن ہے۔

(DIAELECTIC LOGIC) ڈائلکٹک منطق، جہاں تک قانون حرکت، قانون تضاد اور اجزائے طبیعت کی باہمی پیوستگی جیسے قانون پر مبنی ہے تو وہاں تک ہم بھی اسے قبول کرتے ہیں، اور حکمائے الٰہی بھی ان قوانین کو ہمیشہ سے مانتے چلے آئے ہیں ہمیں جو نکتہ مذکورہ بالا طرزِ تفکر رکھنے والوں سے جدا کرتا ہے اور در حقیقت ہیگل اور اس کے بعد آنے والے ہم مکتب فلسفیوں کا محور و مرکز قرار پاتا ہے، کچھ اور ہے۔ وہ نکتہ یہ ہے کہ افکار و نظریات بھی مادے کی مانند قانون حرکت و تضا

۱۔ Friction، اصطکاک، رگڑ
۲۔ طبیعات شفاء۔ فن اول۔ مقالۂ چہارم۔ فصل نہم۔ اسفار۔ امور عامہ مرحلہ ہشتم۔ فصل چہاردہم

وغیرہ سے متاثر ہوتے ہیں۔ جہاں تک قانون حرکت وتضاد اور تاثیر متقابل کا عالم طبیعت سے تعلق ہے تو ہم اسے مانتے ہیں۔ نیز یہ فلسفے کا ثابت شدہ اصول ہے۔ لیکن اگر معرفت وشناخت کو بھی ان قوانین کے تابع قرار دے دیا جائے تو یہ ہمارے لئے ہرگز قابل قبول نہیں۔ اور اسی وجہ سے اس طرز تفکر کو منطق کا نام دیا گیا۔ البتہ سر دست اس بحث (۱) کو چھیڑنے کا موقع نہیں۔

خلاصہ اور کلی نتیجہ:

عدلِ الٰہی کے حوالے سے شرور کے بارے میں ہماری بحث اس مقام پر اختتام کو پہنچتی ہے۔ ایک خاص نکتے کی بنا پر موت کے موضوع پر علیحدہ حصے میں بحث کریں گے۔ اس مقام پر ضروری سمجھتے ہیں کہ اب تک کی بحث کا خلاصہ مع چوتھے حصے کی اختتامی فصل کے خلاصے کے ساتھ، یاددہانی کے لئے پیش کریں۔

۱۔ صفتِ حکمت، یعنی حکیم ہونا، خدا اور انسان دونوں پر مختلف انداز سے صادق آتا ہے۔ وہ انسان حکیم ہے جس کا ہر کام ایک معقول مقصد وہدف رکھتا ہو اور اپنے افعال کو بہترین و بلندترین ہدف کی خاطر انجام دے نیز اس ہدف تک رسائی کے لئے بہترین وسیلے کا انتخاب بھی کرے۔ لیکن ذات باری تعالیٰ غنی علی الاطلاق ہے، اسے کسی مقصد تک رسائی کی ضرورت نہیں وہ کسی کمال سے محروم نہیں کہ جس کے حصول کی تگ و دو میں لگا رہے۔ خدا کے حکیم ہونے کا معنی یہ ہے کہ وہ تمام موجودات کو ان کی ذات کے ارتقاء اور شائستہ کمالات کی آخری ممکنہ حد تک پہنچاتا ہے۔ باری تعالیٰ یا تو اشیاء کو ''موجود'' کر کے انہیں وجود کے کمال سے سرفراز کرتا ہے یا اشیاء کی تدبیر وتکمیل کرتے ہوئے ان کے ثانوی کمالات (۲) کی جانب ان کی رہنمائی کرتا ہے، کہ یہ امر بجائے خود اشیاء کو ان کے کمالات تک پہنچانے کے مترادف ہے۔

بعض سوالات واعتراضات اسی غلط سوچ کی بنا پر پیدا ہوئے ہیں جس کے مطابق خدا کے حکیم ہونے کو انسان کے حکیم ہونے پر قیاس کیا گیا ہے۔ بیشتر اوقات جب یہ سوال کیا جاتا ہے کہ فلاں چیز کیوں وجود میں آئی ہے؟ تو سائل اپنے ذہن میں اس سوال کو یوں اٹھاتا ہے کہ اس کی تخلیق سے باری تعالیٰ کا مقصد کیا تھا؟ لیکن سائل اس امر سے غافل ہوتا ہے کہ اگر ہم انسانوں کی مانند خدا کے لئے بھی اہداف ومقاصد کو مان لیں تو اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ انسانوں کی طرح خدا بھی اپنے مختلف افعال کے ذریعے اپنی ذات کی خامیوں کو دور کرتے ہوئے، ترقی وارتقاء کی منازل طے کرتا ہے۔ لیکن سائل اگر ایک نکتے کو شروع ہی سے ذہن میں رکھے تو سوال سے پہلے ہی اسے جواب مل جائے گا اور وہ نکتہ یہ ہے کہ: خدا کے حکیم ہونے کا معنی یہ ہے کہ اس کا فعل ایک غایت وہدف رکھتا ہے، اس کی ذات نہیں۔

۱۔ جلد ۱، ۲، ۳ ''اصول فلسفہ وروش رئالیسم'' اور ''قیام وانقلاب مہدیؑ''

۲۔ یعنی وہ کمالات جو کسی شئے کو وجود میں آنے کے بعد عطا کئے جاتے ہیں۔ اور اس شئے کی تکمیل وترقی کا باعث ہیں۔

اور ہر مخلوق کی حکمت وہ غایت اور نقطۂ اختتام ہے جو اس مخلوق کی ذات میں ودیعت کیا گیا ہے۔ لہٰذا خدا کے حکیم ہونے کا معنی یہ ہے کہ وہ تمام مخلوقات کو ان کی طبیعی غایات کی جانب رواں دواں رکھتا ہے۔

۲۔ فیض الٰہی، یعنی وہ ہستی بخش فیض جو تمام عالم پر چھایا ہوا ہے، ایک خاص نظام کے تحت ہے۔ اس میں تقدم وتاخر، سببیت و مسببیت اور علیت و معلولیت حکم فرما ہے، نیز اس نظام کی خلاف ورزی بھی ممکن نہیں۔ یعنی کسی بھی موجود کے لئے اپنے متعلقہ مرتبے اور درجے کو چھوڑ کر کسی اور مرتبے تک پہنچ جانا ممکن نہیں۔ موجودات، خصوصاً انسان، کا تکاملی اور ارتقائی سفر، اپنے مرتبے کی خلاف ورزی کرتے ہوئے اسے چھوڑ کر کسی اور مرتبے تک رسائی کے معنی میں نہیں۔ بلکہ یہ تکامل اور ارتقاء انسانی وجود کی وسعت کی بنا پر ہے۔ وجود کے مختلف درجات اور مراتب کے معنی یہ ہیں کہ نقص و کمال، اور شدت و ضعف کے لحاظ سے وجودات کے درمیان اختلاف و تفاوت ہے، واضح ہے کہ یہ اختلاف تبعیض و امتیازی سلوک کے زمرے میں نہیں آتا۔

۳۔ صنع الٰہی کلی ہے جزئی نہیں؛ نیز ضروری و لازم الاجزاء ہے اتفاقی نہیں۔ اسی سلسلے میں واقع ہونے والے غلط تصورات میں سے ایک صنع الٰہی کا صنعِ انسانی سے موازنہ کرنا ہے۔ جس کے مطابق صنعِ الٰہی کو صنعِ انسانی کی مانند جزئی اور حادثاتی ہونا ممکن سمجھا جائے۔

انسان اس نظامِ ہستی کی ایک مخلوق، ایک جزء اور مختلف جزئی و اتفاقی عوامل سے متاثرہ ارادے کا مالک ہونے کے ناطے کسی معین و مخصوص زمان و مکان میں، کچھ حالات کے تحت، کسی کام کا ارادہ کرتا ہے۔ مثلاً گھر بنانا چاہتا ہے۔ سیمنٹ، سریا، مٹی اور چونے وغیرہ جیسی اشیاء کہ جن کا کوئی باہمی تعلق نہیں، کو اکٹھا کرتے ہوئے، مصنوعی پیوند لگا کر انہیں ایک خاص شکل و صورت دیتے ہوئے گھر کی تعمیر کرتا ہے۔

اب افعالِ باری تعالیٰ کے بارے میں کیا کہا جائے؟ کیا متقن و مستحکم صنعِ الٰہی، مذکورہ بالا اندازِ تعمیر کی مانند لاتعلق اجزاء کے درمیان عارضی و مصنوعی تعلق کو برقرار کرنے کا نام ہے؟

مصنوعی و عارضی تعلق کا ایجاد کرنا، انسان جیسی مخلوق کا خاصہ ہے ایسی مخلوق جو اولاً نظامِ کائنات کا جزء اور اس کے قوانین کے تابع ہے۔ ثانیاً ایک محدود و معین دائرۂ کار میں رہ کر اشیاء کے خواص اور مختلف طاقتوں اور قوتوں سے فائدہ اٹھانا چاہتی ہے۔ ثالثاً انسانی ارادہ جزئی علل سے متاثرہ ہے (مثلاً سردی گرمی سے بچاؤ کی خاطر گھر کی تعمیر) اور رابعاً، انسانی فاعلیت کی حد فاعلیتِ حرکت تک محدود ہے۔ ایجادی فاعلیت، انسانی حدود سے خارج ہے۔ یعنی انسان کسی شئے کو ایجاد نہیں کرتا بلکہ مختلف موجودات کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرتے ہوئے، انہیں ایک دوسرے سے منسلک و چسپاں کرتا ہے۔ لیکن خداوند تعالیٰ فاعلِ ایجادی ہے۔ یعنی اشیاء اور ان کی تمام طاقتوں، قوتوں اور خاصیتوں کا خالق ہے اور اشیاء کی یہ طاقتیں، قوتیں اور

خاصیتیں تمام موارد و مقامات پر یکساں عمل کرتی ہیں۔

مثلاً خدا نے آگ پانی اور برق کو خلق کیا، لیکن انسان نے اسی تخلیق شدہ آگ، پانی اور برق کے درمیان ایک مصنوعی رابطے کو پیدا کرتے ہوئے ان سے فائدہ اٹھایا۔ انسان اس مصنوعی تعلق کو بوقت ضرورت بہم پہنچا کر ان سے فائدہ اٹھاتا ہے (مثلاً بجلی کے سوئچ کو کھول دے) اور جب ان کے استعمال میں کوئی فائدہ نہ ہو تو اس سے استفادہ نہ کرے (یعنی سوئچ بند کردے)۔ لیکن خداوند تعالیٰ ان اشیاء اور ان کے تمام خواص و آثار کا خالق ہے۔ آگ کا لازمہ یہ ہے کہ حرارت پہنچائے یا جلا ڈالے۔ برقی توانائی کا خاصہ یہ ہے کہ روشنی دے یا اشیاء کو حرکت میں لے آئے۔ خدا نے آگ یا برقی توانائی کو کسی مخصوص شخص کے لئے نہ تو خلق کیا ہے اور نہ ہی ایسی تخلیق کوئی معنی ومفہوم رکھتی ہے کہ مثلاً کسی جھونپڑے کو تو گرمائش پہنچائے لیکن اس کے مکین کے کپڑوں کو نہ جلائے۔ خدا نے "جلانے" کی خاصیت کے ساتھ آگ کی تخلیق کی ہے۔ بنابرایں حکمتِ بالغۂ الٰہیہ کی رو سے آگ کے وجودِ کلی (۱) کو اس نظامِ ہستی میں مدنظر رکھنا ہوگا کہ آیا کل نظامِ ہستی کے لئے آگ کا وجود ضروری ومفید ہے یا بے مصرف ونقصان دہ؟ یعنی کسی مخصوص مقام پر جلنے والی آگ کو نظر میں رکھتے ہوئے اس بحث کو چھیڑنا کہ کس کا گودام نذرِ آتش ہو گیا اور کس کا گھر گرم، قطعاً صحیح نہیں۔

خلاصہ سخن یہ کہ تمام غایات کو ذاتِ باری تعالیٰ کی نہیں بلکہ فعلِ باری تعالیٰ کی غایت مانتے ہوئے ہمیں یہ سمجھنا چاہئے کہ افعالِ باری تعالیٰ کی غایات کلی ہیں جزئی نہیں، نیز ضروری ولازم ہیں اتفاقی وحادثاتی نہیں۔

۴۔ کسی چیز کے وجود میں آنے کے لئے صرف خدا کا تام الفاعلیہ ہونا ہی کافی نہیں، بلکہ قابلیتِ قابل بھی ضروری ہے۔ موجودات کا بعض مواہب الٰہیہ سے محروم رہ جانا ان کی متعلقہ قابلیت کے فقدان کی بنا پر ہے۔ گذشتہ صفحات میں یہ بات گذری کہ ناتوانی وعاجزی، نقائص اور جہل وغیرہ جیسے شرور کا تعلق نیستی وعدم سے ہے۔ اب ان شرور کا جہاں تک ذاتِ باری تعالیٰ یعنی کلیتِ نظام سے تعلق ہے (نہ کہ انسان سے تعلق رکھنے کے حوالے سے، یعنی نظامِ عالم کے جزئی، اتفاقی اور حادثاتی پہلو سے نہیں) تو ان تمام شرور کا سبب مخلوقات کی قابلیت کا نقص ہے۔

۵۔ خداوند تعالیٰ جو کہ بالذات واجب الوجود ہے، تمام حیثیات اور جہات کے لحاظ سے واجب ہے۔ بنابریں واجب الافاضہ اور واجب الوجود ہے۔ ناممکن ہے کہ کوئی موجود، امکانِ وجود یا امکانِ حصولِ کمال رکھتا ہو لیکن خداوند تعالیٰ کی جانب سے اسے افاضۂ فیض اور عطائے وجود نہ ہو۔ لہٰذا کسی موجود کا کسی کمال کے حصول کی قابلیت رکھنے کے باوجود مذکورہ

۱۔ آگ کا کلی وجود: یعنی آگ کے وجود کو کسی مخصوص زمان ومکان سے قطع نظر کرتے ہوئے اس کے وجود کی خاصیت سے بحث کی جائے۔ (مترجم)

کمال سے محروم رہنا، جزئی اور اتفاقی علل کے امکان کی بنا پر ہے کلی وضروری علل کے امکان کی بنا پر نہیں۔

۶۔ شرور یا تو خود عدم ہیں یا دیگر اشیاء میں فقدان کا باعث بننے والے وجود ہیں۔ ان کو شرور کا نام دینا اسی بنا پر ہے کہ یہ عدم و فقدان کا باعث بنتے ہیں۔

۷۔ دوسری قسم کے شرور کی شریت ان کے اضافی ونسبی وجود کی بدولت ہے۔ ان کے فی نفسہ وجود کی بنا پر نہیں۔

۸۔ جو چیز حقیقتاً وجود رکھتی ہے اور جعل وخلق اور علیت اس سے تعلق پاتی ہے وہ وجود حقیقی ہے، وجود اضافی ونسبی نہیں۔

۹۔ شرور مطلقاً بالعرض، یعنی بطور طفیلی مجعول ومخلوق ہیں، بالذات مجعول نہیں۔

۱۰۔ عالم ہستی ایک نا قابل تجزیہ مرکب ہے۔ اس عالم کے بعض اجزاء کو ختم اور بعض کو باقی رکھنا محض توہم اور خیال پردازی ہے۔

۱۱۔ شر وخیر ایک دوسرے سے لاتعلق وعلیحدہ نہیں بلکہ ایک دوسرے میں مدغم ہیں، عدم وجود سے اور اضافی ونسبی وجود حقیقی وجود سے علیحدگی اور تفکیک کے قابل نہیں۔

۱۲۔ صرف عدم کا وجود سے اور اضافی ونسبی وجود کا حقیقی وجود سے جدا کرنا ہی ناممکن نہیں بلکہ عالمِ ہستی کے اجزاء کا نا قابلِ انفکاک ہونے کی بنا پر ان کے حقیقی وجود کو بھی ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں کیا جا سکتا۔

۱۳۔ اگر موجودات کو، دیگر موجودات سے قطع نظر، انفرادی، استقلالی نظر سے دیکھا جائے تو ان پر ایک حکم لاگو ہوتا ہے اور اگر انہیں ایک جسم کے عضو اور ایک کل مجموعے کا جزء ہونے کے لحاظ سے مدنظر رکھا جائے تو ان پر ایک اور طرح کا حکم لاگو ہوتا ہے۔

۱۴۔ جہاں پر موجودات کا حقیقی وجود ایک ''کل'' اور جسمانی مجموعے میں ہے وہاں ان کا انفرادی، استقلالی اور دیگر موجودات سے جدا وجود اعتباری، انتزاعی اور ہمارے ذہن کا اخذ کردہ ہے۔

۱۵۔ اگر شرور وعیوب نہ ہوتے تو خیر وخوبصورتی کا نام ونشان نہ ہوتا۔

۱۶۔ شرور اور بدصورتیاں خیر ودلکشی کو نمایاں کرتی ہیں۔

۱۷۔ شرور، سرچشمۂ خیر اور مصائب ومشکلات، آرام وسکون کا نقطۂ آغاز ہیں۔

چھٹا باب

اموات

موت:

بنی نوع انسان کے لئے ہمیشہ سے سوہانِ روح کا کام دینے والے تصورات میں سے ایک 'موت یا زندگی کے اختتام کا اندیشہ ہے۔ انسان اکثر اپنے آپ سے یہ سوال کرتا ہے کہ آخر ہمارا دنیا میں آنا اور پھر مر جانا چہ معنی دارد؟ اس تعمیر و تخریب کا مقصد کیا ہے؟ کیا یہ لغو و عبث نہیں؟

یہ اشعار خیام سے منسوب ہیں:

ترکیب پیاله ای که درهم پیوست بشکستن آن روا نمی دارد مست
چندین قد سرو نازنین سرو دست از بهر چه ساخت وز برای چه شکست؟
جامی است که عقل آفرین می زندش صد بوسه ز مهر بر جبین می زندش
این کوزه گر دهر چنین جام لطیف می سازد و بازبر زمین می زندش
دارنده که ترکیب طبایع آراست از بهر چه افکند ورا در کام و کاست
گر نیک آمد' شکستن از بهرچه بود؟ ور نیک نیامد این صور، عیب که راست؟

(- خوبصورت اور منقش پیالے کو، نشے میں دھت انسان بھی توڑنا صحیح نہیں سمجھتا۔

- دلکش خدوخال کے مالک سروقد دلفریب نفوس کیوں بنائے اور پھر انہیں کیوں فنا کر دیا؟

- ایسا جام (یعنی انسان) خلق کیا کہ جسے دیکھ کر عقل عش عش کر اٹھے اور مارے محبت کے دسیوں بوسے اس کی پیشانی پر دے لے۔

- یعنی یہ ایامِ روزگار اتنا پیارا جام بناتے ہیں اور پھر اسے زمین پر دے مارتے ہیں۔ (یہ کنایہ ہے موت سے)۔

- مختلف طبائع کو مخلوط کر کے انسان جیسا موجود بنایا، یکجا کر دیا۔ لیکن بعض طبیعتوں کو انسان کی سرشت میں کم اور بعض کو زیادہ کیوں کر دیا؟

اگر یہ صورتیں اچھی اور موزوں ہی تھیں تو پھر انہیں کیوں توڑ ڈالا؟ اور اگر اچھی نہ تھیں تو پھر ان کے نقص کا قصوروار کون ہے؟)

فلسفیانہ بدگمانی کی پیدائش کے اسباب میں سے ایک سبب موت سے ناپسندیدگی ہے۔ بدگمان فلاسفہ، زیست و ہستی کو بے مقصد، لغو و عبث اور ہر حکمت سے عاری تصور کرتے ہیں۔ یقیناً یہ تصور انہیں سرگردانی اور تحیر میں مبتلا کر دیتا ہے اور کبھی کبھی تو انہیں خودکشی کا راستہ بھی دکھلاتا ہے۔ خودکلامی کی کیفیت میں یہ لوگ سوچتے ہیں کہ اگر موت کے بعد دنیا سے جانا ہی ٹھہرا تو ہمیں آنا ہی نہیں چاہئے تھا، اب اگر اپنے اختیار کے بغیر آ ہی گئے ہیں تو کم از کم اس لغو و بے مقصد سلسلے کو اور آگے نہیں بڑھنا چاہئے، بلاشبہ اس لغویت و بے مقصد کا خاتمہ بجائے خود ایک دانشمندانہ اقدام ہے۔

خیام ہی سے منسوب اشعار ہیں:

گر آمدنم به خود بُدی نامدمی ‏ ‏ ور نیز شدن به من بُدی که شدمی
به ز آن بندی که اندرین دیر خراب ‏ ‏ نه آمدمی نه شدمی نه بُدمی
چون حاصل آدمی در این شورستان ‏ ‏ جز خوردن غصه نیست تاکندن جان
خرّم دل آنکه زین جهان زود برفت ‏ ‏ و آسوده کسی که خود نیامد به جهان
بر شاخ امید اگر بری یافتمی ‏ ‏ هم رشتهٔ خویش را سری یافتمی
تا چند به تنگنای زندان وجود ‏ ‏ ای کاش سوی عدم رهی یافتمی

(- اگر میرا آنا میرے اختیار میں ہوتا تو ہرگز نہ آتا، اور اگر میری موت میرے اختیار میں ہوتی تو ہرگز نہ مرتا۔
- اس سے بہتر یہ تھا کہ اس تباہ و برباد دنیا میں نہ ہی آتا اور نہ ہی جانا پڑتا، میرا وجود ہی اس دنیا میں نہ ہوتا۔
- اب جبکہ اس بے آب و گیاہ اور نمک زار میں مرنے تک سوائے خون کے گھونٹ پینے کے انسان کو کچھ بھی حاصل نہیں۔
- تو پھر خوش و خرم وہ ہے جو اس دنیا سے جلدی چلا گیا اور آرام سے وہ رہا کہ جو اس دنیا میں آیا ہی نہیں۔
- اگر شاخ امید پر مجھے کوئی پھل مل جاتا یعنی مجھے کسی قسم کی کوئی امید ہوتی تو اپنی زندگی کی اس الجھی ہوئی گتھی کا سرا مجھے مل جاتا۔
- آخر کب تک اس وجود کے تنگ قید خانے میں رہوں؟ کاش عدم تک رسائی کی کوئی راہ مل جاتی!)

موت کا اندیشہ:

اس سے قبل کہ ہم موت اور اس کے حوالے سے نظام ہائے عالمِ ہستی پر ہونے والے اعتراضات واشکالات کا تجزیہ کریں، اس نکتے پر توجہ ضروری ہے کہ موت کا اندیشہ اور خوف صرف انسان ہی کے حصے میں آیا ہے۔ حیوانات قطعاً موت کے بارے میں نہیں سوچتے۔ یہ حیوانات کی جبلت ہے جو انہیں خطرے سے فرار اور موجودہ زندگی کی حفاظت پر مجبور کرتی ہے۔ البتہ بقاء کی خواہش کے معنی میں زندگی کی حفاظت، مطلق حیات (۱) کا لازمہ ہے۔ لیکن انسان میں اس خواہش کے علاوہ اپنے مستقبل پر توجہ اور اس زمانے میں باقی رہنے کی امنگ بھی موجود ہے۔ بالفاظ دیگر خلود اور حیاتِ جاودانہ کی آرزو انسان ہی سے مخصوص ہے۔ مستقبل کے تصور کے بغیر کسی بھی آرزو وتمنا کی پیدائش ممکن نہیں۔ ادھر جاودانہ زندگی کی تمنا ابدیت وجاودانگی کے تصور کے بعد ہی ممکن ہے۔ اور تصورات کا یہ سلسلہ انسان ہی کا خاصہ ہے۔ بنابریں موت کا وہ اندیشہ اور خوف کہ جس نے ہمیشہ سے انسان کے ذہن کو جکڑ رکھا ہے، خطرے سے فرار کے علاوہ ایک اور مقولہ ہے۔ وگرنہ خطرے سے فرار تو درحقیقت وہ ردعمل ہے جو ہر حیوان میں بوقت خطر لاشعوری طور سے دفعتاً سرزد ہوتا ہے۔ انسان کے بچے میں بھی، اس سے قبل کہ بقاء کی آرزو ایک باقاعدہ سوچ اور طرزِ تفکر کے انداز میں پروان چڑھے، خطرے سے فرار کا جبلی غریزہ پایا جاتا ہے جس کی مدد سے بوقتِ ضرورت وہ خطرے سے دور بھاگتا ہے۔

''موت سے گھبراہٹ اور اس کا خوف'' جاودانہ زندگی کی آرزو سے نکل کر آیا ہے۔ اور اس امر کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے کہ نظام ہائے طبیعت میں کوئی بھی آرزو وتمنا اور میلان طبع عبث، لغو اور بلا سبب نہیں، اس آرزو وتمنا کو انسان کی حیات پس از مرگ کی دلیل سمجھا جاسکتا ہے۔ اپنی موت اور فنا کے تصور سے افسردہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ ہم موت کے بعد فنا نہیں ہوں گے۔ اگر پھول پودوں کی مانند ہماری زندگی بھی اسی وقتی اور عارضی زندگی تک محدود ہوتی تو جاودانہ زندگی کی آرزو اور امنگ ہرگز ہمارے اندر موجزن نہ ہوتی۔ تشنگی اور پانی کی طلب، پانی کے وجود کی دلیل ہے۔ ہمارے وجود میں موجود کسی کمال کی چاہت اور صلاحیت اسی کمال کے وجود کی دلیل ہے کہ جس کی طرف ہماری چاہت اور صلاحیت کا جھکاؤ ہے۔

گویا یوں کہیے کہ ہمارے وجود میں مخفی ہر صلاحیت، متعلقہ کمال سے ایک سابقہ ذہنی تعلق ہے کہ جس کی جانب ہمیں نہایت تندہی سے سفر کرنا ہے۔ انسانی افکار پر خلود اور جاودانہ زندگی کی آرزو اور اندیشے کا تسلط درحقیقت انسان کے باطن میں مخفی اس حقیقت کی تجلی ہے کہ انسان ناقابلِ فناء ہے۔ ان آرزوؤں اور تمناؤں کا ظہور، عالمِ خواب کے ظہور کی مانند ہے۔ عالم

۱۔ یعنی اس شئے پر زندہ اور صاحب حیات ہونا صادق آئے۔ خواہ وہ شئے حیات کے کسی بھی مرتبے پر ہو۔ نباتاتی حیات ہو یا حیوانی حیات۔ (مترجم)

خواب میں رونما ہونے والے واقعات، درحقیقت عالمِ بیداری میں نفسِ انسانی میں رسوخ کردہ اخلاق اور مشہودات کی تجلی ہے۔ عالمِ خواب میں ہمارے سامنے آنے والی شئے دراصل اس حالت کی تجلی ہے جو عالمِ بیداری میں ہماری روح کو پیش آچکی ہے نیز ہمارے نفس میں شاید رسوخ و نفوذ بھی کر چکی ہو۔ لہذا عالمِ بیداری میں، ہماری روح میں جاودانہ زندگی کی آرزو کا متجلی ہونا ایک ایسا امر ہے جو کسی بھی لحاظ سے اس عارضی دنیاوی زندگی سے ہرگز کوئی مطابقت نہیں رکھتا۔ بلکہ یہ آرزو دراصل ہماری اُس جاودانہ حقیقت کا ظہور ہے کہ جس کے مطابق ''قید خانۂ اسکندر کی وحشت'' سے رہائی پا کر ہم ''رخت برخواہد بست و تا ملک سلیمان خواہد رفت'' کی منزل پر پہنچیں گے۔

مولانا روم نے اس حقیقت کو نہایت دلچسپ پیرائے میں بیان کیا ہے، کہتے ہیں:

پیل باید تا چو خسپد اوستان ‎ ‎ خواب بیند خطۂ ہندوستان

خر نبیند ہیچ ہندوستان بخواب ‎ ‎ خر زہندوستان نکردہ است اغتراب

ذکر ہندوستان کند پیل از طلب ‎ ‎ پس مصوّر گردد آن ذکرش بہ شب

(۔ یہ ہاتھی کی خصوصیت ہے کہ جب وہ آرام کرتا ہے تو سرزمین ہندوستان کو خواب میں دیکھتا ہے۔

۔ گدھا کبھی ہندوستان کو خواب میں نہ دیکھے گا، کیونکہ گدھے نے ہندوستان سے غریب الوطنی کا سفر نہیں کیا ہے۔

۔ ہاتھی ہندوستان کو چاہتا ہے اسی لئے ہندوستان کا ذکر بھی کرتا ہے لہذا وہی تصوررات کے وقت اس کے تصور میں خواب بن کر آتا ہے۔)

ایسے تصورات' افکار اور تمنائیں جو انسان کی اس خصوصیت کی جانب اشارہ کرتی ہیں جسے عرفاء و حکماء عالمِ خاکی سے انسان کی ''غربت'' (۱) یا 'عدمِ تجانس' (۲) کے نام سے یاد کرتے ہیں۔

موت نسبی و اضافی ہے:

موت پر معترض افراد کے اعتراض کا سبب یہ ہے کہ انہوں نے موت کو ہلاکت و نابودی محض سمجھا ہے، حالانکہ موت انسان کی نابودی یا نیستی کا نام نہیں بلکہ انسان کے تحول اور اس کی زندگی کے انداز و اطوار کی تبدیلی ہے۔ ایک عالم کو خیرباد کہہ کر کسی اور عالم کی جانب سفر ہے یا یوں کہئے کہ موت نابودی ضرور ہے لیکن نابودیٔ مطلق نہیں بلکہ اضافی و نسبی نابودی، یعنی ایک عالم سے معدوم ہو کر ایک اور عالم میں وجود پانا۔

۱۔ غربت: غریب الوطنی، اجنبیت کا احساس۔

۲۔ عدمِ تجانس، ہم جنس نہ ہونا، مثلاً دو اشیاء کا دو مختلف اجناس سے تعلق رکھنا۔ تجانس: ہم جنس ہونا۔

انسان کو موتِ مطلق (۱) نہیں آتی۔ ایک حالت کو چھوڑ کر کسی اور حالت میں آجانے کا نام موت ہے۔ اور بقیہ تحولات و تبدلات کی مانند موت بھی نسبی فنا (۲) جب مٹی پودے میں تبدیل ہو جاتی ہے تو مٹی کو موت آجاتی ہے لیکن موت مطلق نہیں۔ مٹی نے اپنی سابقہ زندگی کے خواص واثرات کو کھو دیا۔ اب مٹی میں جماداتی حالت کی تجلی اور ان کے اثرات کا ظہور باقی نہیں۔ لیکن جماداتی حالت میں مردہ ہونے کے بعد ایک اور حالت میں مٹی کی زندگی کا سلسلہ چل رہا ہے۔ (۳)

از جمادی مردم و نامی شدم   وز نما مردم به حیوان سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم   پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم؟
حملهٔ دیگر بمیرم از بشر   تا بر آرم از ملائک بال و پر
وزملک هم بایدم جستن ز جو   كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهُ

(- میں نے جمادات کی حالت سے باہر نکل کر اور نباتاتی مرحلے میں داخل ہو کر اپنی زندگی کو پالیا۔ پھر نباتاتی زندگی کو خیر باد کہہ کر حیوانی زندگی میں قدم رکھا۔
- پھر حیوانی زندگی کو چھوڑ کر، انسانی مرحلۂ حیات میں قدم رکھا۔ لہٰذا اسی قیاس کے تحت میں موت کو اپنے وجود کی کمی یا نقص سمجھ کر کیوں خوف کھاؤں؟
- اس سے اگلے مرحلے میں، بشری زندگی کو بھی الوداع کہوں گا اور صفِ ملائکہ میں شامل ہو کر، اسبابِ حیات پاؤں گا۔
- پھر اپنی جستجو کے ذریعے، صفِ ملائکہ سے بھی جست لگا کر آگے بڑھوں گا۔ کیونکہ سوائے وجہِ پروردگار کے ہر چیز ہلاک ہے۔)

دنیاء رحمِ جان:

انسان کا اس دنیا سے دوسری دنیا میں منتقل ہونا، تقریباً رحمِ مادر سے بچے کی ولادت کی مانند ہے۔ ہماری یہ تشبیہ اگرچہ

۱۔ یعنی ایسا نہیں ہے کہ اگر انسان اس دنیا سے چلا جائے تو اب وہ کسی قسم کی زندگی کا مالک نہیں۔ یقیناً اس عالم مادہ سے اس کا مادی تعلق ٹوٹ چکا ہے۔ لیکن ایک اور عالم سے اس کا تعلق موجود ہے، جہاں پر وہ ایک اور زندگی گذار رہا ہے۔ (مترجم)

۲۔ نسبی فنا یعنی اس دنیا کی نسبت اسے فانی اور صاحب فنا کا نام دیا جا سکتا ہے۔ لیکن ایسا نہیں کہ وہ یکسر معدوم وفانی ہو چکا ہو۔ جی نہیں! بلکہ وہ اگرچہ اس دنیا میں نہیں، لیکن ایک اور دنیا میں بقاء کی حالت میں ہے۔ (COMPARATIVELY)

۳۔ یعنی پودے کے جسم میں سرایت کر کے مٹی (جماد) نبات کا جزء بن گئی۔ (مترجم)

ایک لحاظ سے مناسب ہے لیکن دوسرے لحاظ سے نامناسب۔ نامناسب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دنیا اور آخرت کا فرق، رحم اور رحم سے باہر کی دنیا کے فرق سے بھی کہیں زیادہ عمیق اور بنیادی ہے۔ رحم اور اس سے باہر کی دنیا دونوں کا تعلق اسی عالم خاکی سے ہے۔ لیکن دنیا اور آخرت بنیادی اختلافات کی حامل زندگی کے دو جدا مرحلے ہیں۔ لیکن یہی تشبیہ زندگی کے حالات و مراحل کے اختلافات کی نشاندہی کے لحاظ سے انتہائی مناسب بھی ہے۔ رحمِ مادر میں بچہ اپنی ناف کے ذریعے غذا حاصل کرتا ہے۔ لیکن اس دنیا میں آنے کے ساتھ ہی غذا کا وہ راستہ مسدود ہو جاتا ہے اور پھر حلق اور نظامِ ہاضمہ کے ذریعے غذا کا سلسلہ چلتا ہے۔ رحم میں پھیپھڑوں کی تخلیق مکمل ہو جاتی ہے لیکن یہ کام نہیں کرتے اور ولادت کے ساتھ ہی پھیپھڑوں کا استعمال شروع ہو جاتا ہے۔

حیرت انگیز بات یہ ہے کہ جب تک بچہ رحمِ مادر میں رہتا ہے اپنے پھیپھڑوں اور دیگر اعضائے تنفس کو ہرگز استعمال نہیں کرتا اور بالفرض اگر یہ اعضاء کام کرنا شروع کر دیں تو بچے کی موت واقع ہو جاتی ہے۔ یہ صورتحال ولادت کے آخری لحات تک اسی طرح رہتی ہے لیکن جیسے ہی بچہ رحم سے باہر آتا ہے یکا یک نظامِ تنفس اپنا کام شروع کر دیتا ہے اور اس کے بعد یہ نظام اگر ذرا سے بھی تعطل کا شکار ہو تو موت کا خطرہ سر پر منڈلانے لگتا ہے۔

اسی طرح سے نظامِ قبل از ولادت میں ولادت کے بعد تغیر و تبدل رونما ہو جاتا ہے۔ بچہ اپنی ولادت سے قبل ایک مخصوص نظامِ زندگی سے منسلک رہتا ہے اور ولادت کے بعد ایک اور نظام کا پابند ہو جاتا ہے۔

بنیادی طور سے نظامِ تنفس کی تخلیق اگرچہ رحم ہی میں پایۂ تکمیل تک پہنچ جاتی ہے، لیکن استعمال کے قابل نہیں ہوتی۔ یہ نظام درحقیقت حیات پس از رحم کی قبل از وقت تیاری اور پیشن گوئی ہے۔(۱)

نظامِ باصرہ، نظامِ سامعہ، نظامِ ذائقہ اور نظامِ شامہ اپنی پیچیدہ ساخت اور وسعت کے باوجود اس مرحلۂ زندگی کے لئے نہیں بلکہ اگلے مرحلے کے لئے ہیں۔

یہ دنیا اگلی دنیا کے لحاظ سے اسی رحم کی مانند ہے۔ جس میں انسان کے روحانی نظام سے متعلق اعضاء و جوارح کی تخلیق پایۂ تکمیل تک پہنچتی ہے اور اسے اگلی زندگی کے لئے تیار کرتی ہے۔ انسان کی روحانی و باطنی صلاحیتیں اس کی بساطت و تجرد، اس کا ناقابلِ تقسیم ہونا، اس کی ''میں'' کا ثابت رہنا، اس کی لامتناہی آرزوئیں نیز وسیع اور بے کراں افکار یہ ہیں وہ تمام خصوصیات جو ایک وسیع تر اور طویل و عریض تر بلکہ جاودانہ اور ابدی زندگی سے بھی متعلق ہیں۔ یہی وہ خصوصیات ہیں جنہوں نے انسان کو اس

۱۔ یہ پیشن گوئی عملی ہے، یعنی تخلیق کا عمل یہ اعلان کر رہا ہے کہ اگرچہ بچہ رحمِ مادر میں اس نظامِ تنفس سے بے نیاز ہے لیکن رحمِ مادر سے نکلنے کے بعد اس کی ضروریات اور نظامِ زندگی موجودہ نظام سے مختلف ہو جائے گا اور اسی نظام کے لئے اس کے اعضائے تنفس خلق کئے جا رہے ہیں۔ (مترجم)

فانی، عالم طبیعت سے اجنبی اور ''غیر متجانس'' کر رکھا ہے۔ انسان اس دنیا میں اس بانسری کی مانند ہے جسے لوگوں نے ''نیستاں'' (۱) سے کاٹ کر جدا کر لیا اور پھر اس کی درد بھری آواز سے مرد و زن آہ وزاری میں مبتلا ہو گئے۔ یہ نی (بانسری) درحقیقت اپنی دل گداز آواز کے ذریعے ایسے راز داں قلوب کی تلاش میں ہے جسے نیستاں سے اپنے فراق کی داستان سنا کر گداز شوق کو بیان کر سکے۔ یہی وہ چیزیں ہیں کہ جن کے سبب انسان اپنے آپ کو سدرہ نشیں بلند نظر بادشاہ کی مانند سمجھتے ہوئے اس دنیا کو کنج رنج آباد کے نام سے یاد کرتا ہے یا اپنے تئیں ''طائر گلشن قدس'' کا نام دے کر دنیا کو ''دامِ حوادث'' کہہ کر پکارتا ہے۔

قرآن کریم کا ارشاد ہے:

اَفَحَسِبْتُمْ اَنَّمَا خَلَقْنَاکُمْ عَبَثاً وَ اَنَّکُمْ اِلَیْنَا لَاتُرْجَعُوْنَ. (سورۂ مومنون۔۱۱۵)

(خلاصہ ترجمہ) کیا تم لوگوں نے یہ سمجھ لیا ہے کہ ہم نے تم کو (اتنے زبردست ساز و سامان اور اعضاء و جوارح کے ساتھ بس بے مقصد خلق کر دیا (اور اس ساز و سامان و آلات سے ہم آہنگ اور مناسب کوئی مقصد کارفرما نہیں) اور تم لوگ ہماری جانب نہیں لوٹائے جاؤ گے؟

اگر اس ساز و سامان اور ایسی باطنی و ظاہری قوتوں کا مالک ہونے کے باوجود انسان کو نہ تو خدا کی جانب لوٹنا ہو اور نہ ہی ایسی خصوصیات سے مطابقت رکھنے والی لامتناہی دنیا کی جانب رجوع کرنا اس کا مقدر ہو تو گویا ایسا ہے کہ رحمِ مادر کے بعد بیرونی دنیا کا کوئی وجود ہی نہ ہو اور تمام بچے، رحمِ مادر میں زندگی گزارنے کے بعد، اس دنیا میں قدم رکھنے کے بجائے مر جائیں۔ مستزاد براین ہم یہ بات جانتے ہیں کہ باصرہ، سامعہ اور شامہ ایسی قوتیں، نیز دماغ، شریانی و تنفسی نظام اور معدے جیسا عضو رحم میں ناقابل استعمال ہونے کے ساتھ ساتھ بچے کی نباتاتی زندگی کے لئے بے مصرف بھی ہیں۔ لہذا صرف رحم میں زندگی گزار کر بغیر پیدائش کے مرجانے کا معنی یہ ہے کہ ایسے عظیم الشان اور محیر العقول اعضاء کی تخلیق لغو و عبث قرار پائے اور ان سے فائدہ اٹھائے بغیر بچہ موت کی نیند سو جائے۔

جی ہاں، موت زندگی کے ایک حصے کے اختتام اور نئی زندگی کے نقطۂ آغاز کا نام ہے۔

۱۔ یہ مولانا روم کی مثنوی کے بالکل ابتدائی اشعار کی جانب اشارہ ہے:

اشعار یوں ہیں:

بشنو از نی چون حکایت میکند — از جدائیها شکایت می کند
از نیستان تا مرا ببریده اند — از نفیرم مرد و زن نالیده اند
سینه خواهم شرحه شرحه از فراق — تا بگویم شرح دردِ اشتیاق (مترجم)

موت، دنیاوی زندگی کے نقطۂ نظر سے موت ہے، لیکن عالمِ بقاء کے لحاظ سے انسان کی ولادت ہے۔ بالکل اسی طرح جیسے کہ ایک نومولود کی ولادت، عالمِ دنیا کے لحاظ سے زندگی کی ابتداء لیکن سابقہ عالمِ رحم کے لحاظ سے موت ہے۔

دنیا، انسان کی درسگاہ:

دنیا وہ مقام ہے کہ جہاں انسان آخرت کے حوالے سے اپنی تربیت کرتے ہوئے اس سفر کے لئے زادِراہ کا سامان کرتا ہے۔ دنیا اور آخرت کی مثال ایک نوجوان کے لئے اسکول اور یونیورسٹی کے ایام کی سی ہے۔ دنیا درحقیقت ایک مکتب و درسگاہ ہے۔

نہج البلاغہ کے کلمات قصار میں یہ واقعہ موجود ہے کہ ایک شخص نے جناب امیر علیہ السلام کی خدمت میں آکر دنیا کی مذمت شروع کردی کہ دنیا ایسی ہے اور ویسی۔۔۔ دنیا انسان کو دھوکہ دیتی ہے، انسان کو تباہ و برباد کردیتی ہے، دنیا مکار و بے رحم ہے اور اسی طرح کی دوسری باتیں۔ اس نے یہ سنا تھا کہ اولیاء دنیا کی مذمت کرتے ہیں۔ اس کے خیال میں یہ مذمت دنیا کی حقیقی اور واقعی مذمت ہے، اور ان کا مقصد یہ ہے کہ دنیا بذاتِ خود بری و مذموم ہے لیکن اسے یہ علم نہیں تھا کہ دراصل دنیا پرستی مذموم ہے۔ جو چیز بری ہے وہ خود انسان کی اپنی محدود نظر اور کم ہمتی ہے اور یہی چیز انسان کی سعادت کے راستے میں حائل ہے۔ آپؑ نے فرمایا: یہ تم ہو جو دنیا سے دھوکا کھا لیتے ہو ورنہ یہ دنیا تمہیں دھوکا نہیں دیتی۔ تم دنیا پر ظلم کرتے ہو اس دنیا نے تم پر ہرگز ظلم نہیں کیا ہے۔۔۔ یہاں تک کہ آپؑ نے فرمایا: دنیا کے ساتھ جو صادقانہ رویہ رکھے گا، دنیا اس کے ساتھ سچی ہے اور جو اس کا ادراک رکھے گا یہ اس کے لئے باعث خیر و سلامتی ہے۔ دنیا خدا کے دوستوں کی عبادت گاہ، ملائکہ الٰہی کا سجادہ، مقام نزولِ وحی پروردگار اور اولیائے الٰہی کی تجارت گاہ ہے۔۔۔

شیخ فریدالدین عطار نیشاپوری نے اس واقعے کو نظم کی صورت میں قلمبند کیا ہے۔ کہتے ہیں:

آن یکی در پیشِ شیر دادگر ۔۔۔ ذمِّ دنیا کرد بسیاری مگر
حیدرش گفتا که دنیا نیست بد ۔۔۔ بد تویی زیرا که دوری از خرد
هست دنیا بر مثال کشتزار ۔۔۔ هم شب و هم روز باید کشت و کار
زانکه عزّ و دولت دین سر به سر ۔۔۔ جمله از دنیا تو ان بردای پسر
تخم امروزینه فردا بَر دهد ۔۔۔ ور نکاری "ای دریغا" بر دهد
گر ز دنیا بر نخواهی برد تو ۔۔۔ زندگی نادیده خواهی مرد تو
دائماً در غصّه خواهی ماند باز ۔۔۔ کار سخت و مرد، سُست و ره دراز

(- ایک شخص نے شیرِ خدا کے سامنے دنیا کی بہت سخت مذمت کی۔

- جناب امیر علیہ السلام نے فرمایا کہ دنیا بری نہیں ہے بلکہ تم خود برے ہو، کیونکہ تم شعور و درک سے دور رہو۔

- دنیا کی مثال کھیتی جیسی ہے۔ جس میں شب و روز کھیتی باڑی میں مصروف رہنا ہے۔

- کیونکہ دین کی عزت و دولت اسی دنیا سے حاصل کی جاسکتی ہے۔

- آج کا بویا ہوا بیج کل پھل دے گا۔ اور اگر آج تم نے بیج نہ بویا تو روزِ قیامت ''اے کاش'' ''وائے افسوس'' کا سامنا کرنا پڑے گا۔

- اگر دنیا سے اپنی نیکی کا کوئی پھل لے کر نہ گئے اور یونہی مر گئے تو گویا زندگی کا مزہ چکھے بغیر ہی مر گئے۔

- ہمیشہ کفِ افسوس ملتے رہو گے (لہذا اب محنت کرو) کیونکہ کام بہت کٹھن، انسان سست و کاہل اور راہ بہت طولانی ہے۔)

ناصر خسرو نے دنیا کو مخاطب کرتے ہوئے یہ اشعار کہے ہیں:

جهانا چه در خورد و بایسته ای — اگر چند با کس نپایسته ای
به ظاهر چو در دیده خس، ناخوشی — به باطن چو دو دیده بایسته ای
اگر بسته ای را گهی بشکنی — شکسته بسی نیز هم بسته ای
چو آلوده بیندت آلوده ای — و لیکن سوی شستگان، شسته ای
کسی کو تو را می نکوهش کند — بگویش: هنوزم ندانسته ای
ز من رُسته ای تو اگر بخردی — چه بنکوهی آن را کزان رُسته ای
به من بر، گذر داد ایزد تو را — تو در رهگذر، پست چه نشسته ای
ز بهر تو ایزد درختی بکشت — که تو شاخی از بیخ او جسته ای
اگر کژ بر او رُسته ای سوختی — و گر راست بر رُسته ای رَسته ای
بشوزد بلی، هر کس چوب کژ — نپرسد که بادام یا پسته ای
تو تیرِ خدائی سوی دشمنش — به تیرش چرا خویشتن خسته ای

(- اے دنیا! تجھے جیسا ہونا چاہئے تھا تو ویسی ہی ہے اگر چہ تو نے کسی کے ساتھ پائیدار نباہ نہ کیا۔

- بظاہر تو آنکھوں میں موجود خس و خاشاک کی طرح تکلیف دہ ہے لیکن در حقیقت تیرا وجود، انسان کی دو

آنکھوں کی مانند ضروری ہے۔

- تو نے اگرچہ بہت سی صحیح وسالم چیزوں کو بکھیرا ہے تو بہت سی بکھری ہوئی چیزوں کو ملایا بھی ہے۔
- اگر رذائل سے آلودہ شخص تجھے دیکھے گا تو تجھے آلودہ پائے گا (اور تو اسے آلودہ کرے گی) لیکن پاک و صاف لوگوں کے لئے تو بہت صاف ستھری ہے۔
- جو تیری مذمت کرتا ہے اس سے کہہ دے کہ تو نے ابھی مجھے پہچانا نہیں۔
- اگر تو عاقل ہے تو تیرا وجود مجھ سے ہی نشو ونما پایا ہے، اب کیوں اس چیز کو برا کہہ رہا ہے، جس سے تو وجود میں آیا ہے۔
- خدا نے مجھے تیرے لئے راہ گذر کے انداز میں خلق کیا تھا، تو اس راہ گذر میں بیٹھ کیوں گیا؟
- اے انسان! تیرے لئے خدا نے ایک درخت اُگایا اور تو اسی درخت کی جڑ سے نکلی ہوئی ایک شاخ ہے۔
- اگر ٹیڑھے رستے پر چلو گے تو جل جاؤ گے اور اگر سیدھے رستے پر چلو گے تو نجات پاؤ گے۔
- ہر انسان بے کار و بے مصرف لکڑی کو ہی جلاتا ہے، اور یہ نہیں پوچھتا کہ یہ لکڑی بادام کے درخت کی ہے یا پستے کے درخت کی۔
- اے دنیا تو خدا کے دشمن کے لئے تیر الٰہی ہے، اے انسان تو نے خدا کے دشمن کو لگنے والے تیر سے اپنے آپ کو کیوں زخمی کر لیا!)

قرآن کریم فرماتا ہے:

اَلَّذِیْ خَلَقَ الْمَوْتَ وَ الْحَیٰوۃَ لِیَبْلُوَکُمْ اَیُّکُمْ اَحْسَنُ عَمَلاً. (سورۂ ملک۔۲)

(خلاصہ ترجمہ) خدا نے موت اور زندگی کو خلق کیا تا کہ اس بات کا امتحان لے کہ کون تم میں سب سے زیادہ نیک ہے۔

یعنی موت وحیات کے آمیزے سے تخلیق شدہ دنیا انسان کے نیک کردار کو پرکھنے کی جگہ ہے۔

یہ بات ذہن میں رہے کہ خدا کی جانب سے امتحان وآزمائش کا مقصد بندے کی قابلیتوں اور صلاحیتوں کو نمایاں کرنا ہے۔ یقیناً کسی صلاحیت کو نمایاں کرنا ہی مذکورہ صلاحیت کو پروان چڑھانے کے مترادف ہے۔ امتحان الٰہی کسی مخفی راز سے پردہ اٹھانے کا نام نہیں بلکہ مخفیانہ صلاحیتوں کو فعلیت بخشتے ہوئے اُجاگر کرنے کا نام ہے۔ مخفی صلاحیت سے پردہ اٹھانا، اسے وجود بخشنے کے معنی میں ہے۔ آزمائش الٰہی، انسانی صفات کو استعداد اور قوہ کی مخفی گاہ سے نکال کر کمال وفعلیت کے مرحلے پر لے آتی ہے۔ آزمائش الٰہی وزن کے تعین کا نہیں بلکہ وزن کو افزائش دینے کا نام ہے۔

مذکورہ بالا بیان کے بعد یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہ آیہ کریمہ اسی حقیقت کی بیانگر ہے کہ دنیا استعداد انسانی کی پرورش گاہ اور تربیت کا مقام ہے۔

اعتراض کی بنیاد:

حقیقتِ موت کے بیان کے بعد موت پر ہونے والے تمام اعتراضات خود بخود نقش بر آب ہو جاتے ہیں۔ دراصل ان تمام اعتراضات کی پیدائش کا سبب انسان کی اپنے آپ اور نظامِ ہستی سے ناواقفیت ہے۔ یا یوں کہئے کہ عالمِ ہستی کو ایک ناقص زاویہ نگاہ سے دیکھنے کی بناء پر یہ تمام اعتراضات وجود میں آئے ہیں۔

اگر موت زندگی کا اختتام ہے تو پھر جاودانہ زندگی کی آرزو، بلاشبہ بے پناہ غم واندوہ کا باعث ہے۔ اور یہی نہیں بلکہ انسان کی دوررس نگاہ اور روشن سوچ کے آئینے میں موت کا چہرہ نہایت خوفناک اور ڈراونا بھی ہے۔

بہت سے لوگ زندگی کو اس لئے لغو وعبث سمجھتے ہیں کیونکہ ان کے دل میں جاودانہ زندگی کی خواہش موجزن ہے، لیکن انہیں یہ خواہش کسی طور پر پوری ہوتی نظر نہیں آتی۔ اگر ان کے دل میں ہمیشہ زندہ و جاوید رہنے کی تمنا نہ ہوتی تو وہ موت کو نابودئ مطلق (۱) سمجھنے کے باوجود زندگی کو پوچ اور لاحاصل نہ سمجھتے۔ ایسی صورت میں ان کے لئے یہ دنیاوی زندگی کم از کم ایک عارضی آرام وآسائش اور زود گذر تخت نشینی کی مانند ہوتی اور اس وقت یقیناً یہ خیال ان کے ذہن میں ہرگز نہ آتا کہ نیستی و عدم ایسی زندگی وہستی سے بہتر ہے۔ کیونکہ مفروضہ صورت میں اس دنیاوی زندگی کا نقص صرف اس کی محدودیت اور قلیل دورانیہ ہے۔ اس کا عیب یہ ہے کہ اس کے بعد پھر نابودی وعدم ہے۔ بنابریں تمام عیوب ونقائص کی وجہ نابودی اور محدودیتِ حیات ہے۔ لہٰذا یہ بات کس طرح سے کہی جاسکتی ہے کہ اگر اس زندگی کے بجائے ہم عدم میں رہتے تو بہتر تھا؟

جی ہاں، ہم اس وقت اپنے دل میں جاودانہ زندگی کی تمنا لئے ہوئے ہیں اور یہ تمنا "جاودانہ زندگی کے تصور" سے نشأت لیتی ہے۔ یعنی جاودانہ زندگی کا تصور، اس کی دلکشی ودلفریبی ہمارے لئے نہایت پُرکشش ہے اور یہی کشش ہماری روح میں ایک بہت بڑی خواہش کی پیدائش کا سبب ہے۔ ہمیشہ رہنے کی خواہش، ہمیشہ تحفۂ حیات سے بہرہ ور ہونے کی خواہش۔

اگر مادی افکار ہمارے دل ودماغ پر حملہ آور ہو کر یہ کہتے ہیں کہ مذکورہ تمام تصورات بجز خیالِ باطل کچھ نہیں، اور جاودانہ زندگی کا کوئی وجود نہیں تو یقیناً ہمیں گھبرانا ہی چاہئے۔ غم، گھبراہٹ، پریشانی، حزن وملال اور وحشت کا طاری ہونا بجا ہے۔ بلاشبہ ہم یہی کہیں گے کہ کاش اس دنیا میں نہ آئے ہوتے اور اس حزن وملال اور وحشت کا سامنا نہ کرتے۔ لہٰذا عالمِ ہستی کے لغو وعبث ہونے کا تصور ہمارے فطری وذاتی غریزے اور ہمارے ذہن کی تراشیدہ تلقین کے درمیان تصادم وتعارض کا نتیجہ

۱۔ ہر قسم کی حیات وزندگی کا چھن جانا۔ یعنی موت کے بعد کسی بھی قسم کی زندگی کا تصور نہ رکھنا۔ (مترجم)

ہے۔ اگر جاودانہ زندگی کا ذاتی وفطری غریزہ موجود نہ ہوتا تو یقیناً زندگی کا بھیانک تصور ہرگز ہمارے ذہن میں اپنے پنجے نہ گاڑتا، اسی طرح اگر بے بنیاد مادی افکار کی پٹی ہمیں نہ پڑھائی جاتی تو تب بھی ہم زندگی کے بارے میں یہ سوچ نہ رکھتے۔

انسان اور اس کی چھپی ہوئی شخصیت کا ڈھانچہ اس طرح سے تشکیل دیا گیا ہے کہ جاودانہ زندگی کی آرزو، اس کمال تک رسائی کا وسیلہ ہے کہ جس کی انسان استعداد رکھتا ہے۔ اب کیونکہ انسانی شخصیت کے یہ مخفی تار و پود اور اس کی مختلف صلاحیتیں اس چند روزہ عارضی زندگی کی ضروریات سے کہیں زیادہ ہیں اور زندگی کو اسی دنیاوی زندگی میں منحصر کر دینے کی صورت میں وہ تمام صلاحیتیں لغو وعبث تصور کی جائیں گی، لہذا حیات اُخروی کا منکر انسان جب اپنے وجود کی خصوصیات اور جاودانہ زندگی کی آرزو کے درمیان عدم مطابقت کو دیکھتا ہے تو اس کا لاشعور پکار اٹھتا ہے: ''زندگی کا اختتام نابودی وہلاکت ہے۔ تمام راستے فنا پر ختم ہوتے ہیں لہذا حیات وزیست لغو وعبث ہے''۔ لیکن ادھر اس کی لسانِ استعداد جو لسانِ لاشعور سے زیادہ فصیح وبلیغ ہے یہ پکارتی ہے: ''نابودی کا کوئی وجود نہیں۔ ہمیں ایک لامتناہی سفر درپیش ہے، اگر زندگی محدود ہوتی تو جاودانہ زندگی کی آرزو کے ساتھ، میری تخلیق نہ ہوتی''۔ اسی بناء پر، جیسا کہ ہم نے پہلے بھی کہا، قرآن کریم انکارِ قیامت اور تخلیق کو عبث شمار کرنے کو ہو بہو ایک سوچ قرار دیتا ہے۔

أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ. (سورہ مومنون۔۱۱۵)

(خلاصہ ترجمہ) کیا تم نے یہ سوچا ہے کہ ہم نے تمہیں عبث خلق کیا ہے اور تم ہماری جانب لوٹائے نہیں جاؤ گے۔

یقیناً جو شخص دنیا کو اپنی درسگاہ اور کارخانہ تکامل سازی سمجھے، حیات بعد الموت اور نشاۃ ثانیہ پر ایمان رکھے وہ ہرگز یہ اعتراض نہیں کرے گا کہ ہمیں دنیاوی زندگی نہیں ملنی چاہیے تھی اور اگر مل گئی تھی تو چھننی نہیں چاہیے تھی۔ بالکل اسی طرح کہ جیسے یہ بات کہنا بھی ہرگز قرین عقل نہیں کہ بچے کو یا تو اسکول میں داخل ہی نہیں کرنا چاہئے اور داخل کر بھی دیا تو پھر زندگی میں کبھی بھی اسکول کو خیرباد نہیں کہنا چاہئے۔

بابا افضل کاشانی جیسے مفکر ودانشور نے جو خواجہ طوسی کے استاد، یا استاد کے استاد ہیں، ایک زبردست رباعی میں فلسفۂ موت کو بیان کیا ہے۔ ان کی اس رباعی کو خیام سے منسوب مشہور ومعروف رباعی کا جواب بھی سمجھا جا سکتا ہے۔ خیام سے منسوب رباعی یہ ہے:

ترکیب پیالہ ای کہ درهم پیوست — بشکستن آن، روا نمی دارد مست
چندین قد سرو نازنین و سرو دست — از بهر چه ساخت وز برای چه شکست؟

بابا افضل کا کہنا ہے:

تا گوهرِ جان در صدفِ تن پیوست   از آبِ حیات، صورت آدم بست

گوهر چو تمام شد، صدف چون بشکست   بر طرفِ کلهٔ گوشهٔ سلطان بنشست

(- جب جان وروح کا موتی بدن کے صدف (سیپی) میں آ گیا تو آبِ حیات سے صورتِ آدم کی تخلیق ہوئی۔

- جب موتی اور گوہر کی تخلیق مکمل ہو گئی تو صدف ٹوٹا اور وہ موتی صدف سے نکل کر کلاہِ شاہی کی زینت بنا۔)

اس رباعی میں انسانی جسم کو اس صدف کا نام دیا گیا ہے جو اپنے اندر روحِ انسانی جیسے گراں بہا مروارید کی پرورش کرتا ہے۔ مروارید وجود کی تکمیل کی صورت میں اس صدف کو ٹوٹنا ہی ہے تا کہ یہ گراں بہا موتی اپنے اس نچلے مقام سے نکل کر تاجِ شاہی کی زینت بنے۔ موت کے پس پردہ بھی یہی حکمت کارفرما ہے کہ انسان زندانِ عالمِ مادہ سے نکل کر بہشت بریں جیسے پُرنشاط مقام کی جانب منتقل ہو جائے کہ جس کی وسعت آسمان و زمین کے مساوی ہے۔ جس کے بعد اس کا مقام جوارِ ملیک مقتدر قرار پائے۔ اس خدائے بزرگ و برتر کی بارگاہ میں پہنچے کہ جس کے تقرب میں ہر کمال حاصل ہے (۱) اور یہی ہے انا للّٰہ و انا الیه راجعون (سورۂ بقرہ۔۱۵۶) کے معنی۔

ہم کیوں مرتے ہیں؟ کا اعتراضیہ سوال اور اس کا جواب مثنوی کے ایک قصے میں موجود ہے۔

گفت موسیٰ ای خداوندِ حساب   نقش کردی، باز چون کردی خراب؟

نرّ و ماده نقش کردی جانفزا   وانگهی ویران کنی آن را، چرا؟

گفت حق: دانم که این پرسش تو را   نیست از انکار و غفلت و زهویٰ

ورنه تأدیب و عتابت کردمی   بهر این پرسش تو را آزردمی

لیک می خواهی که در افعال ما   باز جویی حکمت و سرّ قضا

تا از آن واقف کنی مر عام را   پخته گردانی بدین هر خام را

پس بفرمودش خدا ای ذو لباب   چون بپرسیدی بیا بشنو جواب

موسیا تخمی بکار اندر زمین   تا تو خود هم وادهی انصاف این

چونکه موسیٰ کشت و کشتش شد تمام   خوشه هایش یافت خوبی و نظام

داس بگرفت و مر آنها را برید   پس ندا از غیب در گوشش رسید

که چرا کشتی کنی و پروری   چون کمالی یافت آن رامی بُری؟

۱۔ إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَ نَهَرٍ. فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ. (سورۂ قمر۔۵۴ اور ۵۵)

گفت یارب ز آن کنم ویران و پست — کہ در اینجا دانہ ہست و کاہ ہست
دانہ لایق نیست در انبار کاہ — کاہ در انبار گندم، ہم تباہ
نیست حکمت این دو را آمیختن — فرق، واجب می کند در بیختن
گفت این دانش ز کہ آموختی؟ — نور این شمع از کجا افروختی؟
گفت تمییزم تو دادی ای خدا — گفت پس تمییز چون نبود مرا؟
در خلایق روحہای پاک ہست — روحہای تیرۂ گِلناک ہست
این صدفہا نیست در یک مرتبہ — در یکی دُرّ است و در دیگر شبہ
واجب است اظہار این نیک و تباہ — ہمچنان کاظہار گندمہا ز کاہ

موسیٰ نے یوں کہا کہ اے حساب و کتاب کے ساتھ کام کرنے والے خدا! تو نے نقش بنانے کے بعد کیوں مٹا دیا؟

- نر و مادہ کی نہایت عمدہ تخلیق کی اور پھر انہیں نابود کر دیا، آخر کیوں؟
- پروردگار نے فرمایا، میں جانتا ہوں کہ تمہارا یہ سوال از روئے ہوئی وہوس اور غفلت نہیں۔
- (اگر ایسا ہوتا) تو میں تمہاری سرزنش کرتا اور اس نامناسب سوال کی خاطر تمہیں سزا دیتا۔
- (لیکن میں جانتا ہوں) کہ تم ہمارے افعال کی حکمت وسرِ قضا کو جاننا چاہتے ہو۔
- تا کہ ہر شخص کو تم یہ حکمت سکھاؤ اور نابلد شخص کو اس حکمت کے ذریعے پختہ کرو۔
- لہذا خدا نے حکم دیا کہ اے عقلمند و دانا موسیٰ! جو تم نے پوچھا ہے اب اس کا جواب سنو۔
- اے موسیٰ! ایک بیج کو زمین میں بو دو، تاکہ تم خود انصاف سے فیصلہ کر سکو۔
- جب موسیٰ نے دانے کو بو دیا تو اس دانے سے نہایت عمدہ اور خوشنما خوشے نکلے۔
- اس کے بعد موسیٰ نے درانتی تھامی اور انہیں کاٹنا شروع کر دیا کہ یکا یک غیب سے ندا آئی کہ جب خود ہی تم نے بویا تھا اور خود ہی اسے پروان چڑھایا، جب فصل پک کر تیار ہوگئی تو خود ہی اسے کاٹ ڈالا۔
- جواب دیا: اے پروردگار! میں اس لئے اس کی کانٹ چھانٹ کر رہا ہوں کیونکہ خوشے میں سوکھی گھانس بھی ہے اور گندم بھی۔
- گندم، سوکھی گھانس کی ہم نشینی کے لائق نہیں اور سوکھی گھانس بھی گندم کے انبار میں برباد ہو جائے گی۔
- ان دونوں کو ساتھ رکھنا حکمت نہیں، لہذا ان دونوں کا فرق اس چھان پھٹک کا متقاضی ہے۔

- خدا نے پوچھا: یہ علم تم نے کس سے سیکھا۔ اس شمع کا نور کیسے روشن کیا؟
- جواب دیا: اے خدا! تو نے مجھے یہ بات سکھائی ہے۔ تب خدا نے فرمایا: اب کیا خود مجھے بھی اس بات کا علم نہ ہوگا؟
- خلق میں پاک ارواح بھی ہیں اور ظلماتی اور آلودہ ارواح بھی۔
- یہ تمام پاک ارواح جو گوہر و مروارید ہیں، ایک ہی سطح کے نہیں۔ کوئی در ہے تو کوئی اس کی نقل۔
- لہذا اس خوب و بد کو ایک دوسرے سے جدا کرنا ضروری ہے بالکل اسی طرح جس طرح گندم کو گھانس پھونس سے جدا کرنا ضروری ہے۔)

موت، زندگی کی توسیع:

موت کے تجزیے و تحلیل کے دوران اس نکتے کو ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ ''موت اور حیات'' عالم ہستی میں ایک سلسلے وار نظام کو وجود میں لاتی ہے۔ ہمیشہ کسی کی موت کسی اور کی حیات کا وسیلہ بنتی ہے۔ جانوروں کا لاشہ بے مصرف نہیں رہتا، ان کے لاشے سے غذا حاصل کر کے تر و تازہ پودے اور نت نئے جاندار عرصۂ حیات میں قدم رکھتے ہیں۔ صدف ٹوٹ کر چمکدار موتی کو وادیٔ حیات میں بھیجتا ہے اور پھر اسی ٹوٹے ہوئے صدف ہی سے ایک نیا صدف تخلیق پاتا ہے جو اپنے دامن وجود میں گراں بہا موتیوں کی از سر نو پرورش کرتا ہے۔ صدف ٹوٹ کر موتیوں کا نکلنا ان گنت مرتبہ عمل میں آتا ہے جس کے سبب اس اختتام ناپذیر زمان کے متوازی افاضہ حیات کا یہ سلسلہ رواں دواں رہتا ہے۔ ہزار سال قبل زندگی گزارنے والے انسان اگر موت سے ہمکنار نہ ہوتے تو آج کے انسانوں کے نصیب میں زندگی نہ آتی۔ جیسے آج کے انسان اگر اپنی جگہ نہ چھوڑیں تو آیندہ آنے والوں کے وجود کا کوئی امکان نہیں۔ اگر پار سال کھلنے والے پھول مرجھا کر فنا نہ ہوئے ہوتے تو امسال کھلنے والے تر و تازہ اور شاداب پھول اپنی خودنمائی و حسن پاشی کا کوئی راستہ نہ پاتے۔ قبولیتِ حیات کے لئے جہاں مادے کا ظرف مکان محدود ہے وہیں ظرف زمانی لامحدود ہے۔ یہ نہایت پُر لطف بات ہے کہ کائنات میں اجرام عالم کا پھیلاؤ جتنا زیادہ ہوگا ان کی وسعتِ زمانی بھی اتنی ہی وسیع ہوگی۔ اور اس لحاظ سے حیات و ہستی کا پھیلاؤ بے مثل ہے۔ خیام جو خود موت پر معترض دکھائی دیتا ہے، ایک رباعی میں (البتہ یہ رباعی اس سے منسوب کی جاتی ہے) اپنے ہی اعتراض کا جواب دیتا ہے، کہتا ہے:

از رنج کشیدن، آدمی حر گردد — قطرہ چو کشد حبس صدف، دُر گردد
گر مال نماند سر بماناد بجامی — پیمانہ چو شد تھی، دگر پر گردد

(۔ رنج و تکلیف اٹھانے کی بناء پر انسان آزاد ہو جاتا ہے۔ آبِ نیساں کا قطرہ قید خانہ صدف میں قید ہو کر موتی اور مروارید بن جاتا ہے۔

۔ اگرچہ انسان کا مال و دولت نہ بچے لیکن اس کا سر یعنی زندگی تو بچ جائے کیونکہ پیانہ جب خالی ہوتا ہے تو پھر سے بھر جاتا ہے۔)

پیانے کے خالی ہونے سے گھبرانا نہیں چاہئے، کیونکہ ساقی پھر پیانے کو بھر دے گا۔ اسی سے منسوب شعر ہے:

بر خیز و مخور غم جهان گذران ‏ بنشین و دمی به شادمانی گذران

در طبعِ جهان اگر وفائی بودی ‏ نوبت به تو خود نیامدی از دگران

(۔ اٹھ اور اس زود گذر دنیا کا غم نہ کر۔ آرام سے بیٹھ اور زرادیر کے لئے لطف و خوشی کے لمحات گذار۔

۔ اگر اس دنیا میں وفا ہوتی تو دوسروں کے بعد تیری باری نہ آتی۔)

شاعر دنیا کی اس خصوصیت کو بے وفائی گردانتا ہے، جی ہاں، اگر معیار اور پیانہ یہی انسان ہو جو سر دست زندگی سے لطف اندوز ہو رہا ہے تو یقیناً دنیا کو بے وفا ہی کہنا چاہئے، لیکن اگر بعد میں آنے والے لوگوں کو بھی ملحوظ خاطر رکھا جائے جنہیں اس دنیا میں اپنے ''دورانیئے'' کو مکمل کرنا ہے تو پھر دنیا کا نام تبدیل کرتے ہوئے دنیا کو بے وفا کے بجائے عدل، انصاف اور ترتیب کا خیال رکھنے ایسی صفت کا نام دینا پڑے گا۔

ممکن ہے کسی کے ذہن میں یہ سوال آئے کہ قدرت الٰہی لامتناہی ہے، اس میں کیا حرج ہے کہ موجودہ لوگ ہمیشہ زندہ رہیں اور بعد میں آنے والوں کے لئے بھی روٹی، کپڑے اور مکان جیسے مسائل کا حل سوچ لیا جائے؟!

یہ سوال کرنے والے حضرات اس بات سے غافل ہیں کہ جس شئے کا وجود میں آنا ممکن تھا، اس شئے پر افاضہ وجود ہو چکا ہے اور ہو رہا ہے اور جس شئے کا وجود میں آنا ممکن ہی نہیں وہ وجود میں نہیں آئی۔ لہذا بصورت امکان کسی اور مقام و مکان، نیز مناسب ماحول کا مفروضہ آیندہ آنے والے انسانوں کے لئے میدان تو فراہم کرسکتا ہے لیکن پھر وہی اعتراض اپنی جگہ پر جوں کا توں رہے گا کہ اس نئے مقام پر وجود میں آنے والے افراد کی بقاء اور جاودانہ زندگی، بعد میں آنے والے افراد کی زندگی کے لئے سدِ راہ ہے۔

مذکورہ بالا نکتہ اسی بات کی تکمیل ہے جو ہم نے ''موت نسبی ہے'' کے تحتِ عنوان کہی۔ ان دو نکات کا حاصل یہ ہے کہ مادۂ عالم اپنی طبیعی اور جوہری حرکت کے ذریعے، مجرد ارواح کے تابناک جواہر کو وجود میں لاتا ہے، مجرد روح، مادے کو خیر باد کہتے ہوئے ایک بلند تر اور طاقتور تر زندگی کے تسلسل میں شامل ہو جاتی ہے، ادھر مادہ از سرِ نو ایک اور گوہر کو اپنے دامن میں پروان

چڑھاتا ہے۔اس نظام کے دامن میں بجز توسیع، تکامل اور ارتقائے حیات کے کچھ اور نہیں۔اور یہ توسیع ارواح کی مذکورہ بالا منتقلی کی بنا پر ہی انجام پاتی ہے۔

موت کو مٹی کے کوزے توڑنے کی مثل قرار دیتے ہوئے اس پر اعتراض اور یہ آرزو کرنا کہ خالق و منظمِ عالمِ ہستی اپنے تخلیقی نظام کا درس کوزہ ساز کمہار سے سیکھے، اس حد تک بچکانہ ہے کہ کسی بحث یا تجزیئے و تحلیل کے لائق ہی نہیں۔اس طرح کے افکار شاعر کی افتادِ طبع اور شاید ایک ظریف فنکارانہ خیال پردازی ہے جس کی قدر و قیمت فنون لطیفہ ہی کے میدان میں ہے اور بس۔اس بات کا بہت زیادہ امکان ہے کہ خیام سے منسوب مذکورہ بالا اشعار کا خالق انہی عقائد کا مالک ہو یا یہ اشعار ایک محدود مادی سوچ کا نتیجہ ہوں۔لیکن جس کا کہنا یہ ہو: ''جس طرح سے تم لوگ سوتے ہو، اسی طرح سے مر جاؤ گے اور جس طرح سے نیند سے بیدار ہوتے ہو اسی طرح دوبارہ زندہ کئے جاؤ گے(۱) تو اس انسان کے فلسفۂ حیات میں موت پر کئے جانے والے تمام سوالات اپنا جواب پا چکے ہیں۔ایسا انسان نہ صرف یہ کہ موت سے نہیں ڈرتا بلکہ امیر المومنین علیہ السلام کی مانند اس کا مشتاق ہے اور اسے اپنی کامیابی سمجھتا ہے۔(۲)

میر داماد جیسے عظیم الشان حکیم الٰہی کا کہنا ہے:

''موت کی تلخی سے نہ ڈرو کیونکہ اس سے ڈرنا ہی اسے تلخ بناتا ہے''۔

الٰہی و اشراقی حکیم، سہروردی کا کہنا ہے:

''ہم کسی حکیم کو اس وقت تک حکیم نہیں مانتے کہ جب تک وہ اپنے ارادے سے خلعِ روح نہ کرے''۔

یعنی خلعِ روح اس کے لئے ایک معمولی اور سادہ سا کام ہو، بلکہ اسے اس کا ملکہ حاصل ہو چکا ہو۔

یہی بات حکیم محقق اور حوزہ اصفہان کے بانی، میر داماد سے بھی نقل ہوئی ہے۔

یہ ہے ان لوگوں کی سوچ جو اپنے جسم میں پنہاں گراں بہا گوہر کی شناخت رکھتے ہیں۔لیکن جو شخص اپنے ناقص و محدود مادی افکار کے تنگ زنداں میں پھنس چکا ہو، وہ یقیناً موت سے ہراساں رہے گا کیونکہ اس کی نظر میں موت نابودی ہے۔اسے اس بات کا شدید قلق ہے کہ یہ بدن جس کو وہ اپنی پوری کی پوری ہویّت، شخصیت اور ہستی مانتا ہے کیوں نیست و نابود ہو جائے گا۔موت کا ایسا ہی تصور، کائنات کے بارے میں اس کی بدگمانی کو جنم دیتا ہے۔ایسے انسان کو کائنات کے بارے میں اپنے طرزِ تفکر پر نظرِ ثانی کرتے ہوئے، اس بات کو جاننا چاہئے کہ اس کے اعتراض کی بنیاد کائنات کے بارے میں قائم کردہ اس کا غلط تصور ہے۔

۱۔ کما تنامون تموتون و کما تستیقظون تبعثون. (حدیث نبوی)

۲۔ فزت و رب الکعبه. امیر المومنین علیہ السلام نے بوقتِ ضربت فرمایا۔

یہاں مجھے مدرسۂ فیضیہ کا سادہ لوح کتب فروش یاد آرہا ہے۔

''زمانہ طالبعلمی کے دوران قم میں، ایک سادہ لوح شخص مدرسہ فیضیہ میں کتابیں بیچا کرتا تھا۔ یہ اپنے پتھارے کو بچھاتا اور طالبعلم اس سے کتابیں خریدا کرتے تھے۔ کبھی کبھی بڑے عجیب وغریب کام کیا کرتا اور ایسے مضحکہ خیز جملے کہہ دیتا جو طالبعلم ایک دوسرے کو سنایا کرتے، کسی طالبعلم نے ایک دن اس کا یہ واقعہ بیان کیا کہ میں ایک کتاب خریدنے اس کے پاس گیا کتاب کا جائزہ لینے کے بعد میں نے قیمت پوچھی تو اس نے جواب دیا نہیں بیچنی۔ سبب پوچھنے پر اس نے جواب دیا اگر بیچ دوں تو اس جیسی ایک اور کتاب لا کر اس کے بجائے رکھنی پڑے گی۔

اس کی یہ بات سن کر مجھے ہنسی آگئی۔ کتب فروش مسلسل کتابوں کا لین دین نہ کرے تو کتب فروش نہیں اور نہ ہی اسے کوئی منافع ملے گا۔

لگتا ہے یہ کتب فروش خیام کے اس شعری مکتبۂ فکر سے وابستہ تھا جسے خیام نے یوں بیان کیا ہے:

تا زهره و ماه در آسمان گشت پدید بهتر ز می ناب کسی هیچ ندید

من در عجبم زِ میفروشان کایشان به زانچه فروشند چه خواهند خرید؟!

(۔ جب سے زہرہ اور چاند آسمان میں نمودار ہوئے ہیں مئے ناب سے بہتر کسی نے کوئی چیز دیکھی ہی نہیں۔

۔ مجھے مے فروشوں پر حیرت ہے کہ جو چیز یہ بیچ رہے ہیں، اس سے بہتر کونسی چیز خرید سکتے ہیں؟)

شاعر مے فروش پر معترض ہے کہ کیوں مے کو فروخت کر رہا ہے؟ البتہ یہ اعتراض شعر تک ہی محدود ہے، شاعر واقعی معترض نہیں۔ شعر کی خوبصورتی اور دلکشی اسی شعری مرقع کی مرہونِ منت ہے۔ لیکن اس طرزِ تفکر کو حقیقی ماننے کی صورت میں ہم دیکھتے ہیں کہ ایک مے فروش کے کام کو ایک مے خوار اپنے کام کے تناظر میں دیکھتے ہوئے کس طرح غلط قرار دے رہا ہے۔ مے نوش کے لئے مے ہی مقصد و ہدف ہے لیکن مے فروش کے لئے وسیلہ ہے۔ مے فروش کا کام خرید و فروخت اور منافع کا حصول ہے اور پھر اسی عمل کی تکرار کا سلسلہ۔ جس کا پیشہ یہ ہو یقیناً سامان تجارت کا بذریعہ فروخت ہاتھوں سے نکلنا اس کے لئے کسی دکھ درد کا باعث نہیں بلکہ خوشی کا سامان ہے کیونکہ یہ اس کے وسیع و عریض مقصد کا حصہ ہے۔

عارفی کو که کند فهم زبان سُوسن تا بپرسد که چرا رفت و چرا باز آمد

(اب کوئی عارف کہاں کہ جو گل سوسن کی زبان سمجھے اور یہ پوچھے کہ کیوں مرجھا گیا اور پھر دوبارہ کیوں کھل گیا۔)

تخلیق کا عمل ایک طرح کی تجارت اور سوداگری ہے، دنیا کا یہ بازار خرید و فروخت، منافع کا حصول اور پھر اسی عمل کو دہرانے کی جگہ کا نام ہے۔ ''موت و زندگی کا نظام'' لین دین کا نظام ہے۔ افزائش اور تکمیل کا نظام ہے جو لوگ آفرینش کے

لین دین پر نکتہ چینی کرتے ہیں، وہ کائنات کے قانون اور اس کے مقصد کو ابھی تک سمجھ نہیں پائے۔

هر نقش را که دیدی' جنسش ز لامکان است
گر نقش رفت غم نیست' اصلش چو جاودان است

(جو نقش و مخلوق تم نے دیکھی تو لامکان سے آئی ہے اگر وہ نقش مٹ جائے تو مٹنے کا غم نہ کرنا کیونکہ اس کی بنیاد اور نقطۂ آغاز جاودانہ زندگی کا حامل ہے۔)

☆☆☆☆☆☆☆☆☆

ساتواں باب

اُخروی سزائیں

عمل کی جزا:

عدلِ الٰہی کے ضمن میں زیرِ بحث لائے جانے والے مسائل میں سے ایک مسئلہ اخروی سزاؤں کا ہے۔ معاد، نیک و بد اعمال کا حساب و کتاب اور جزا و سزا بجائے خود عدل کے مظاہر میں سے ہے۔ اثباتِ معاد کے لئے غالباً جن دلائل کو پیش کیا جاتا ہے ان میں سے ایک دلیل یہ ہے: کیونکہ خدا عادل و حکیم ہے لہٰذا انسان کے اعمال کا احتساب کرتے ہوئے جزا و سزا دے کے رہے گا۔

امیر المومنین علیہ السلام فرماتے ہیں:

وَ لئن امهل اللّٰه الظالم فلن يفوت اخذه و هو له بالمر صاد
على مجاز طريقه بموضع الشجى من مساغ ريقه. (نہج البلاغہ خطبہ ۹۶)

(خلاصہ ترجمہ) ممکن ہے کہ خدا ظالم کو مہلت دے، لیکن اسے بغیر سزا دیئے نہیں چھوڑتا۔ خدا ظالم کے راستے میں، اس کی کمین میں ہے اور حلق میں پھنس جانے والی ہڈی کی مانند اس کی راہ کو مسدود کر دیتا ہے۔

اس حصے میں ہمارا مقصد عدلِ الٰہی کے ذریعے معاد کو ثابت کرنا نہیں، بلکہ اس کے برعکس ہم ان اعتراضات و اشکالات کا جواب دیں گے جو عدلِ الٰہی کی رو سے اُخروی جزا و سزا پر کئے جاتے ہیں۔ کہا یہ جاتا ہے کہ اُخروی سزائیں اپنی بیان کردہ کیفیات کے مطابق عدلِ الٰہی سے متصادم ہیں۔ کیونکہ اُخروی سزاؤں میں جرم اور سزا کے درمیان توازن و مطابقت موجود نہیں۔ یہ سزائیں عدل پر مبنی نہیں۔ نیز سزا اور پاداش دینے کا عمل، عدل و انصاف کے ساتھ اجراء نہیں کیا جاتا۔

اس اعتراض میں جزاء کے مسئلے کو، جسے عدلِ الٰہی کی دلیل کے طور سے پیش کیا جاتا ہے، عدل و حکمتِ الٰہی پر اعتراض اور اس کی خلاف ورزی قرار دیا جاتا ہے۔ اس اعتراض کے بنیاد یہ ہے کہ جزا و سزا کے قوانین میں جرم اور جرمانے کے درمیان ازن وہم آہنگی کا خیال رکھنا چاہئے، مثلاً اگر کوئی شخص کسی راہ گیر کے سر پر کوڑا کرکٹ ڈال دے تو عدل کا تقاضا یہ ہے کہ اس کو

سزا ملنی چاہیے۔ بلاشبہ مذکورہ جرم کی سزا پھانسی یا عمر قید نہیں ہو سکتی۔ جرم و سزا کے درمیان قانون مطابقت کی رو سے ایسے جرم کی زیادہ سے زیادہ سزا ایک ہفتے قید ہو سکتی ہے اور اگر اس مجرم کو، اس معمولی سے جرم کی بنا پر بغیر دفاع کا موقع دیئے مقدمہ چلا کر فائرنگ اسکواڈ کے حوالے کر دیا جائے تو یقیناً یہ عدل و انصاف کے خلاف ہے۔ جرم کی سزا دینا عدل کا لازمہ ہے، لیکن اگر جرم و سزا کے درمیان توازن و مطابقت کا خیال نہ رکھا جائے تو خود یہی سزا ناانصافی کہلائے گی۔

غیبت، جھوٹ، زنا اور قتل یہ سب جرم ہیں اور اپنی سزا چاہتے ہیں لیکن آخرت میں ان کی معین کردہ سزائیں، کیا حد سے زیادہ نہیں؟ قرآن کریم قتل کی سزا کو ہمیشہ جہنم میں رہنا قرار دیتا ہے۔ غیبت کے بارے میں روایت ہے کہ یہ جہنم کے کتوں کا کھانا ہے۔ (۱) اور اسی طرح سے دیگر گناہوں کے لئے ناقابل برداشت اور طاقت فرسا سزائیں مقرر کی گئی ہیں۔ ایسی سزائیں جو اپنی صعوبت کے لحاظ سے نہایت کڑی اور مدت کے لحاظ سے بہت طویل ہیں۔

اعتراض یہ ہے کہ ایسی غیر منصفانہ سزائیں عدلِ الٰہی کی رو سے کیونکر ممکن ہیں؟

اس سوال کے جواب کے لئے ضروری ہے کہ سزاؤں کی مختلف اقسام کی وضاحت کرتے ہوئے اُخروی پاداش کی صحیح شناخت حاصل کی جائے۔ یقیناً اس امر کے لئے ضروری ہے کہ معتبر احادیث اور عقلی براہین کی روشنی میں دنیا اور آخرت پر حاکم نظام کے باہمی فرق کا تجزیہ کیا جائے۔

دنیا اور آخرت کا فرق:

کیا عالم آخرت پر بھی اسی دنیا کے قوانین حاکم ہیں؟ کیا دنیوی اور اُخروی زندگی میں کوئی تفاوت نہیں؟

کیا عالم آخرت ہو بہو عالمِ خاکی کی مانند ہے؟ اور اگر فرق ہے بھی تو صرف تأخرِ زمانی کا؟

یقیناً ان دونوں میں کچھ اختلافات ہیں۔ اگر کچھ شباہتیں پائی جاتی ہیں تو کچھ تفاوت بھی ہے۔

دو حالتیں ہیں، دو جدا جدا عالم ہیں، مختلف قوانین کی حامل دو مختلف زندگیاں ہیں۔ جلد بازی نہ کیجئے! ہم یہ نہیں کہنا چاہتے کہ عدل الٰہی صرف دنیوی قوانین پر لاگو ہے اور آخرت میں اس کا کوئی وجود نہیں، لہٰذا عالم آخرت میں ظلم جائز ہے۔ جی نہیں! ہم کچھ اور کہنا چاہتے ہیں، ذرا صبر سے کام لیجئے۔

ان دونوں زندگیوں کے تفاوت کو سمجھانے کے لئے سردست کوئی مثال موجود نہیں۔ کیونکہ ہم جس مثال کا بھی ذکر کریں وہ اسی دنیا کی ہے اور اسی دنیا کے قوانین کے تابع ہے۔ لیکن تقریب ذہن (۲) ذرا سے مسامحہ (۳) کے ساتھ دنیا اور آخرت کو

۱۔ ایاکم و الغیبۃ فانہا ادام کلاب النار۔ بحار الانوار جلد ۱۵ جزء چہارم۔

۲۔ ذہن سے بات کو نزدیک کرنے کے لئے ۳۔ مثال کے کمزور پہلوؤں سے چشم پوشی کرنا

بالترتیب رحم مادر اور دنیا سے مشابہ کہا جاسکتا ہے۔ اس سے قبل بھی ہم نے ایک اور بحث کے ضمن میں اس مثال سے استفادہ کیا تھا۔

بچہ رحم مادر میں ایک طرح کی زندگی گذارتا ہے اور ولادت کے بعد ایک اور طرح کی۔ ان دونوں زندگیوں کے درمیان ایک وجہ اشتراک ہے، اور وہ ہے غذا کی ضرورت۔ لیکن رحم مادر میں غذا کا حصول، ولادت کے بعد غذا کے حصول سے مختلف ہے۔ رحم مادر میں بچہ نباتاتی زندگی گزارتا ہے۔ ناف کے ذریعے ماں کے خون سے اپنی غذا حاصل کرتا ہے، بالکل ایک پودے کی مانند جو اپنی جڑ کے ذریعے غذا حاصل کرتا ہے۔ نہ تو پھیپھڑے کچھ کام کرتے ہیں اور نہ ہی معدہ اپنی ذمہ داری ادا کرتا ہے۔ لیکن اس عالم خاکی میں قدم رکھنے کے ساتھ ہی بچے کی سابقہ زندگی کا نظام درہم برہم ہو جاتا ہے۔ ایک اور عالم وجود میں آجاتا ہے۔ ایک نئے نظام کی حکمرانی شروع ہو جاتی ہے اور بالآخر اس کی دنیا ہی بدل جاتی ہے۔ اب وہ لمحہ بھر کے لئے بھی سابقہ طرز زندگی کو آگے نہیں بڑھا سکتا، اب اسے سانس لینی ہے حلق کے ذریعے غذا حاصل کرنی ہے، اگر ولادت سے پہلے اس کے پھیپھڑوں میں ہوا اور معدے میں غذا چلی جاتی تو وہ مر جاتا، لیکن اب قضیہ برعکس ہے اگر چند لمحوں کے لئے ہوا اس کے پھیپھڑوں میں داخل نہ ہو اور ذرا سی مدت کے لئے اس کے معدے تک غذا نہ پہنچے تو وہ مر جائے گا۔ ولادت کے بعد اگر کوئی شخص بچے کو اسی سابقہ زندگی کی ڈگر پر چلانا چاہے مثلاً اسے ایک ڈبے میں رکھ کر اس کے ناک اور منہ کو بند کرنے کے بعد ناف کے ذریعے خون تزریق کرے، تو یہ قطعاً ممکن نہیں۔ کیوں؟ کیونکہ بچے کی زندگی پر حاکم نظام تبدیل ہو چکا ہے۔ اب اسے ایک جدید نظام کے تحت زندگی گزارنی ہے۔

عالمِ آخرت اور دنیا کا تعلق بھی ایسا ہی ہے۔ اُخروی زندگی کی وضع وقطع دنیوی زندگی سے مختلف ہے۔ دونوں میں ''حیات'' کا وجود ہے لیکن یکساں نہیں۔ اُس دنیا کی زندگی کے قوانین، اس دنیا کے قوانین کے علاوہ ہیں۔ بالفاظِ دیگر دنیا و آخرت دو مختلف اطوار اور ایک دوسرے سے منفرد دو عالم ہیں۔ ان دونوں جہانوں کے تفاوت واختلاف کو سمجھنے کے لئے، قرآن وحدیث میں ان کے بیان کردہ اوصاف کو سمجھنا پڑے گا۔

درج ذیل سطور میں چند اختلافات کو بیان کئے دیتے ہیں۔

۱۔ ثبات و تغیر: اس دنیا میں تغیر اور حرکت ہے۔ بچہ جوان ہوتا ہے، جسمانی نشو ونما پایۂ تکمیل تک پہنچتی ہے اور بڑھاپے میں قدم رکھنے کے بعد مر جاتا ہے۔ اس دنیا میں ہر شئے پرانی ہو جاتی ہے اور پرانی اشیاء ختم ہو جاتی ہیں۔ لیکن عالم آخرت میں پیری وضعیفی کا کوئی وجود نہیں۔ موت بھی نہیں آتی۔ وہ عالم بقاء ہے اور یہ عالم فناء۔ وہ عالمِ ثبات وقرار اور یہ عالم زوال وفناء۔

۲۔ خالص اور غیر خالص زندگی: دوسرا فرق یہ ہے کہ دنیا موت و حیات اور مرگ و زندگی کا آمیزہ ہے۔ لیکن عالم آخرت بجز زندگی کے کچھ اور نہیں۔ عالم دنیا میں جمادات و حیوانات کا وجود ہے اور ہر شئے ایک اور شئے میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ ہمارا موجودہ بدن جس میں اس وقت زندگی ہے، کبھی مردہ اور جماد تھا اور پھر یہی جسم حیات سے جدا ہونے کے بعد دوبارہ جماداتی حالت میں لوٹ آتا ہے۔ موت و زندگی دنیا میں ایک دوسرے سے مخلوط ہیں۔ لیکن عالم آخرت میں ایسا نہیں۔ وہاں صرف اور صرف حیات ہے۔ اخروی سلسلۂ حیات کے جواہر و سنگریزے، درخت اور پھل، سب کے سب زندہ اور ذی حیات ہیں۔ وہاں کی آگ بھی دراک اور فعال ہے۔

قرآن کریم کا ارشاد ہے:

وَ اِنَّ الدَّارَ الآخرۃ لھی الحیوان. (سورۂ عنکبوت۔٦۴)

(خلاصہ ترجمہ) یقیناً خانۂ آخرت ہی وہ گھر ہے جو زندہ ہے۔

آخرت ایک زندہ اور جاندار موجود ہے۔

اس دنیا میں اعضاء و جوارح کوئی شعور وادراک نہیں رکھتے۔ لیکن اُس دنیا میں کھال اور ناخن بھی ذی شعور ہیں حتیٰ گفتگو بھی کرتے ہیں۔ قیامت میں انسان دہن بستہ ہوگا اور ہر عضو اپنے سے سرزد ہونے والے اعمال کی خبر دے گا۔

زبان کے ذریعے سوال و جواب نہیں ہوگا تاکہ دروغ گوئی سے انسان پردہ پوشی کر سکے بلکہ وہاں ہر عضو بول اٹھے گا اور خود ہی اپنے اعمال کو بیان کرے گا۔

قرآن کریم کا فرمان ہے:

اَلْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلٰىٓ اَفْوَاهِهِمْ وَ تُكَلِّمُنَآ اَيْدِيْهِمْ وَ تَشْهَدُ اَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوْا يَكْسِبُوْنَ. (یٰسٓ۔٦۵)

(خلاصہ ترجمہ) آج ان کے منہ پر ہم مہر لگا رہے ہیں اور ان کے ہاتھ ہم سے بات کریں گے اور ان کے پیر اپنے انجام دیے ہوئے افعال کی گواہی دیں گے۔

ایک اور مقام پر انسانوں کی اپنے اعضاء و جوارح کے ساتھ تلخ کلامی کا ذکر ہے۔

وَ قَالُوْا لِجُلُوْدِهِمْ لِمَ شَهِدْتُّمْ عَلَيْنَا؟ قَالُوْٓا اَنْطَقَنَا اللّٰهُ الَّذِيْٓ اَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ. (فصلت۔۲۱)

اس امر کو بیان کرنے کے بعد کہ روز قیامت گناہ گاروں کے چشم و گوش اور دیگر اعضاء ان کے خلاف گواہی دیں گے، قرآن کریم ان کی گفتگو کو یوں بیان کرتا ہے۔

(خلاصہ ترجمہ) وہ اپنی کھالوں سے کہیں گے کہ تم نے ہمارے خلاف گواہی کیوں دی؟ کھالیں جواب دیں گی کہ خدا نے ہم سے کلام کروایا ہے۔ وہی خدا جس نے ہر شئے کو طاقت سخن دی ہے۔

یقیناً اُخروی زندگی خالص ہے، اس میں موت کی کوئی ملاوٹ نہیں۔ کہنگی، بوسیدگی اور موت وفنا کا وہاں کوئی تصور نہیں۔ اس عالم پر جاودانگی حاکم ہے۔

۳۔ بونا اور کاٹنا: دنیا اور آخرت کا تیسرا فرق یہ ہے کہ دنیا اُگانے اور تخم پاشی کا مقام ہے، جبکہ آخرت فصل اتارنے اور کاٹنے کا مرحلہ ہے۔ عالم آخرت میں عمل نہیں، کسی چیز کی آمادگی اور تیاری نہیں، جو بھی ہے وہ عمل کا نفع اور نتیجہ ہے۔ ہو بہو امتحانی نتائج کے اعلان کے دن کی طرح ہے۔ اگر طالبعلم بوقت امتحان یہ کہے کہ مجھے امتحان کی تیاری کے لئے مہلت دی جائے یا اعلانِ نتائج کے وقت درخواست کرے کہ اب میں سوالات کا جواب دوں گا تو یقیناً اسے یہ جواب دیا جائے گا کہ وقتِ امتحان گذر چکا اب نمبر پانے کی نوبت ہے۔ یہ جو انبیاء پکار پکار کر کہہ رہے ہیں: اے لوگو! عمل صالح کرو۔ ابدی آرامگاہ کے لئے کچھ ذخیرہ کرو تو اسی لئے کہ وقتِ عمل محدود ہے۔

امیر المومنین علیہ السلام فرماتے ہیں:

و ان الیوم عمل و لا حساب و غداً حساب و لا عمل. (نہج البلاغہ خطبہ۔۴۲)

(آج روزِ عمل ہے کوئی حساب کتاب نہیں اور کل حساب کتاب ہوگا عمل نہیں۔)

ایک اور مقام پر فرماتے ہیں:

عباد الله! الآن فاعملوا و الالسن مطلقة، و الابدان صحيحة، و الاعضاء لدنة و المنقلب فسيح. (نہج البلاغہ خطبہ ۱۷۸)

(اے خدا کے بندو! اس وقت جبکہ زبانیں آزاد ہیں، بدن صحیح و سالم اور اعضاء تمہارے قابو میں اور میدان کھلا ہے تو پس سعی و کوشش کرو۔)

یعنی تمہارا بدن تمہاری سعی و کوشش کا وسیلہ اور اوزار ہے اس سے پہلے کہ تم سے چھین لیا جائے اور خاک میں مل جائے اسی بدن کے ذریعے فعالیت کرو ایسا کام کرو جو تمہارے لئے سودمند ہو۔

جب مہلت گزر جائے گی اور خدائے قادر و توانا کے حکم سے روح بدن سے جدا ہونے لگے گی پھر سعی و کوشش کا وقت ہاتھ سے نکل جائے گا۔ اس وقت لاکھ چیخو چلاؤ کہ مجھے پلٹا دو تاکہ میں نیک اعمال انجام دے سکوں تو یہی جواب سنو گے کہ "یہ ناممکن ہے"۔ اگر درخت سے جدا ہونے والے کچے پھل کا دوبارہ درخت سے جڑ جانا اور سابقہ حالت کو از سرنو پا کر میٹھا ہو جانا ممکن ہے تو پھر دنیا کی طرف لوٹ آنا بھی ممکن ہے۔ لیکن کیا کیا جائے کہ قانونِ خلقت کچھ اور ہے۔

کتنی خوبصورت حدیث ہے جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس سلسلے میں ارشاد فرمائی ہے:

الدنیا مزرعة الآخرة. (کنوز الحقائق، مناوی، باب دال)

اس حدیث میں انسانی وجود کو گردشِ سال سے تشبیہ دی گئی ہے اور دنیا و آخرت کو سال کے دو موسموں کی مانند قرار دیا گیا ہے۔ دنیا کھیتی اگانے اور آخرت فصل کاٹنے کا موسم ہے۔

۴۔ مخصوص اور مشترک سرنوشت: دنیا اور آخرت کے درمیان چوتھا فرق یہ ملتا ہے کہ دنیاوی زندگی کسی حد تک مشترک ہے۔ لیکن آخرت میں ہر ایک کی اپنی ذاتی زندگی ہے۔ مقصد یہ ہے کہ دنیاوی زندگی، اجتماعی ہے اور اجتماعی زندگی میں وابستگی اور افراد کے درمیان وحدت قائم ہے۔ نیک لوگوں کے اعمالِ صالحہ، دیگر انسانوں کی سعادت میں موثر کردار ادا کرتے ہیں، نیز برے لوگوں کی بداعمالیاں بھی معاشرے پر اپنا اثر چھوڑتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ دنیاوی زندگی میں انسان پر اجتماعی و معاشرتی ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں۔ معاشرے کے افراد کو اعضائے بدن کی مانند کچھ نہ کچھ ایک دوسرے کے بوجھ کو اٹھانا پڑتا ہے۔ کسی بھی عضو میں نقص دیگر اعضاء کی صحت و سلامتی پر برا اثر ڈالتا ہے۔ مثلاً اگر جگر صحیح کام نہ کرے تو اس کا نقصان دوسرے اعضاء کو بھی پہنچتا ہے۔

یہ مشترک زندگی ہی کی بناء پر ہے کہ اگر معاشرے کا کوئی فرد ارتکاب گناہ کرنا چاہے تو بقیہ افراد پر لازم ہے کہ اسے منع کریں۔ رسولِ اکرم ﷺ نے معاشرے کے افراد پر گناہ کی تاثیر کو ایک مثال کے ذریعے بیان فرمایا ہے کہ اگر سمندر میں رواں دواں جہاز میں کچھ لوگ بیٹھے ہوں اور ان میں سے ایک شخص اپنی جگہ پر جہاز میں سوراخ کرنے لگے اور دیگر افراد اس عذر کی بناء پر کہ یہ شخص اپنی جگہ پر سوراخ کر رہا ہے اسے نہ روکیں تو جہاز ڈوب جائے گا لیکن اگر اسے اس کام سے روک دیں تو انہوں نے اس کی جان بھی بچالی اور اپنی بھی۔ (اصولِ کافی)

دنیا میں گیہوں کے ساتھ گھن بھی پستا ہے یا گیہوں اور گھن دونوں ہی پسنے سے بچ جاتے ہیں۔ معاشرے کی اجتماعی زندگی میں گناہ گار اور نیک دونوں ہی پائے جاتے ہیں۔ کبھی گناہ گار، نیک لوگوں کے عمل سے فائدہ اٹھاتے ہیں اور کبھی بے گناہ، گناہ گاروں کی بداعمالی کے سبب نقصان کا سامنا کرتے ہیں۔

لیکن عالمِ آخرت میں ایسا نہیں۔ ناممکن ہے کہ وہاں کوئی شخص کسی دوسرے کے عمل میں حصہ دار بنے۔ نہ تو انسان اپنی انجام نہ دی ہوئی نیکی سے استفادہ کر سکے گا نہ ہی کسی اور کے گناہ کا عذاب سہے گا۔ آخرت عالمِ جدائی اور "عالمِ فصل" ہے۔ خوب و بد کو ایک دوسرے سے علیحدہ کر دیتی ہے۔ طیب و خبیث ایک دوسرے سے منفصل ہو جاتے ہیں۔ گناہ گاروں کو یوں ہانکا جاتا ہے:

وَ امْتَازُوا الْيَوْمَ اَيُّهَا الْمُجْرِمُونَ. (سورہ یٰسٓ۔ ۵۹)

(خلاصہ ترجمہ) اے گناہ گارو! علیحدہ ہو جاؤ نیک لوگوں سے۔

وہاں باپ بیٹے سے جدا ہو جائے گا۔ ہر انسان اپنے عمل کی جزاء خود وصول کرے گا۔

وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ اُخْرٰی.[1]

(خلاصہ ترجمہ) کوئی بھی کسی کا بوجھ اور بار گناہ نہ اٹھائے گا۔

اس فرق کا سبب یہ ہے کہ آخرت فعلیت محض (۲) ہے اور دنیا عالم حرکت، یعنی دنیا استعداد و صلاحیت اور فعلیت کا آمیزہ ہے۔ خالص فعلیتیں ایک دوسرے کا اثر قبول نہیں کرتیں اور نہ ہی ایک باہمی آمیزہ اور مرکب تیار کرتی ہیں۔ لیکن استعداد و صلاحیت کی آمیزش رکھنے والی فعلیتیں اثر پذیر ہونے کے ساتھ ساتھ ترکیب یافتہ ہونے کی صلاحیت بھی رکھتی ہیں۔ اسی بناء پر دنیا میں ''معاشرے'' کا وجود ہے۔ جو خود انسانی ترکیب و اتحاد پر مشتمل ہے۔ جب کہ آخرت میں معاشرے کا کوئی وجود نہیں۔ دنیا میں اگر کوئی شخص نیک لوگوں کے ساتھ مجالست و ہم نشینی رکھے گا تو نیک اثر لے گا اور بدکردار لوگوں کا ہم صحبت ہوگا تو گمراہ ہو جائے گا۔ مولانا روم کا کہنا ہے:

می رود از سینه ها در سینه ها   از رہ پنهان صلاح و کینه ها

(سینہ بہ سینہ متصل ہوتی رہتی ہے اپنے پنہاں اور مخفی راستوں سے صلاح و نیکی اور بدی و کینہ۔)

فردوسی کا کہنا ہے:

به عنبر فروشان اگر بگذری   شود جامهٔ تو همه عنبری

اگر بگذری سوی انگشت گر   از او جز سیاهی نیابی دگر

(۔ اگر عنبر فروش کے پاس سے گذرو گے تو تمہارے لباس میں عنبر کی خوشبو رچ بس جائے گی۔

- اگر کوئلہ فروش کے پاس سے جاؤ گے تو (لباس پر) سوائے سیاہی کے کچھ اور نہ پاؤ گے۔)

لیکن اُس دنیا میں انسان تا ابد نیک لوگوں کے ساتھ مجالست کرے تب بھی اس کا مرتبہ نہیں بڑھے گا۔ اور بدکرداروں کے ساتھ نشست و برخاست رکھے گا تب بھی انحطاط کا شکار نہ ہوگا۔ وہاں ہم نشینی اور مجالست کوئی اثر نہیں رکھتی۔ کوئی چیز کسی بھی چیز پر اثر انداز نہیں ہوتی۔

وہاں اصلاح و نیکی اور کینہ سینہ بہ سینہ منتقل نہیں ہوتے۔ وہاں نہ تو عنبر فروش کی ہم نشینی کے نتیجے میں خوشبو نصیب میں آتی ہے اور نہ ہی کوئلہ فروش کے ساتھ بیٹھنے سے لباس پر سیاہ غبار کی تہہ جمتی ہے۔ وہاں کوئی لین دین نہیں۔ نہ طبیعی لین دین اور نہ ہی

۱۔ سورۂ انعام ۔۱۶۴، سورۂ اسراء۔۱۵، سورۂ فاطر ۔۱۸، سورۂ نجم ۔۳۸

۲۔ ہر شئے کا اپنے آخری مرحلے میں پہنچنا اور چھپی ہوئی استعداد کا ظاہر ہونا اور منصۂ ظہور پر پہنچنا۔ (مترجم)

قراردادی لین دین۔ مبادلہ اور لین دین اسی دنیا سے مخصوص ہے۔

البتہ آخرت میں اجتماعی زندگی کے نہ ہونے کا مقصد یہ نہیں کہ وہاں ہر شخص تنہا رہے گا اور اپنے علاوہ کسی کو نہ پائے گا یا اپنے علاوہ کسی سے کوئی سروکار نہ رکھے گا۔ بلکہ مقصد یہ ہے کہ اس دنیا سے مخصوص وابستگیاں تاثیر و تاثر، معاونت و مزاحمت اور روحانی و اخلاقی عادات کے تبادلے وغیرہ جیسی چیزوں کا وہاں کوئی وجود نہیں۔

مذکورہ بالا مقولے دنیاوی ہیں کہ جو معاشرے کی تخلیق کا سبب ہیں۔ یعنی انسانی اجتماع کے ذریعے ایک حقیقی و واقعی ترکیب وجود میں آتی ہے اور انسانوں کی سرنوشت ایک دوسرے سے وابستہ ہو جاتی ہے۔ وگرنہ بہشت و جہنم دونوں مقامات میں اجتماعی و باہمی زندگی کا تصور موجود ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ نیک افراد کے اجتماع میں انس، الفت، خلوص اور اپنائیت ہے۔ اور قرآن کریم کے مطابق بھائیوں کے سے انداز میں ایک دوسرے کے آمنے سامنے کرسیوں پر براجمان ہوں گے۔ (۱) جبکہ بدکردار لوگوں کے درمیان تنفر، ایک دوسرے سے بیزاری اور برا بھلا کہنے کا سلسلہ جاری ہوگا (۲)

دنیا اور آخرت کا باہمی تعلق:

گذشتہ صفحات میں مذکور دنیا و آخرت پر حاکم نظاموں کے درمیان اختلاف کی وضاحت کے بعد دیکھتے ہیں کہ ان دونوں جہانوں کا باہمی رابطہ کیسا ہے؟

بلاشبہ دنیا اور آخرت کے درمیان ایک تعلق موجود ہے، ایک بہت مستحکم و مضبوط تعلق، دنیا اور آخرت کا تعلق یوں ہے کہ گویا ایک عمر کے دو حصے اور ایک سال کے دو موسم۔ ایک موسم میں کاشتکاری اور تخم پاشی کی جاتی ہے اور دوسرے موسم میں اس فصل کو اتارا جاتا ہے۔ بلکہ بنیادی طور سے دنیا، اگانے کا اور آخرت کٹائی کا مرحلہ ہے۔ ایک تخم اور بیج ہے تو دوسرا اس کا پھل اور نتیجہ۔ آخرت میں نصیب ہونے والی جنت و جہنم اسی دنیا سے وجود میں آتی ہے۔

حدیث میں ہے:

ان الجنة قیعان و ان غراسها سبحان الله و الحمد لله
و لا اله الا الله و الله اکبر و لا حول و لا قوة الا بالله. (۳)

(اس وقت جنت ایک چٹیل اور بے آب و گیاہ صحراء ہے۔ یقیناً سبحان اللہ والحمدللہ ولا الہ الا اللہ واللہ اکبر ولا حول ولا

۱۔ اخوانا علیٰ سرر متقابلین. (سورۂ حجر ۴۷۔)

۲۔ کلما دخلت اُمّةٌ لعنتْ اُختَها. (سورۂ اعراف ۳۸)۔ ان ذلک لحق تخاصم اهل النار. (سورۂ ص ۶۴)

۳۔ تفسیر المیزان جلد ۳ صفحہ ۲۳۔

قوۃ الا باللہ وہ درخت ہیں جن کا اس دنیا میں ذکر کیا جاتا ہے اور اس دنیا میں اگایا جاتا ہے۔)

ایک اور حدیث میں آپؑ نے فرمایا:

" شب معراج میں جنت میں داخل ہوا۔ کچھ فرشتوں کو تعمیراتی کام میں مصروف دیکھا۔ ایک اینٹ سونے اور دوسری چاندی کی رکھ رہے ہیں۔ اور کبھی کام سے ہاتھ روک لیتے ہیں۔ میں نے پوچھا: کبھی کام کرتے ہو اور کبھی کام سے ہاتھ روک لیتے ہو! انہوں نے جواب دیا: تعمیر کے لئے گارے کا انتظار کرتے ہیں۔ میں نے پوچھا: تمہارا مطلوب گارا کیا ہے؟ جواب دیا: دنیا میں مومن کا ذکر جو یہ کہتا ہے: سبحان اللہ والحمدللہ ولا الہ الا اللہ واللہ اکبر۔ جب بھی مومن یہ ذکر کرتا ہے ہم اینٹیں رکھنا شروع کردیتے ہیں اور جب ذکر سے رک جاتا ہے تو ہم بھی رُک جاتے ہیں"۔ (وسائل الشیعہ، جلد۲ جزء چہارم)

ایک اور حدیث میں آپؑ نے فرمایا:

"جو بھی سبحان اللہ کہے گا خدا جنت میں اس کے لئے ایک درخت لگائے گا، جو الحمدللہ کہے گا خدا اس کے لئے جنت میں ایک درخت لگائے گا، جو لا الہ الا اللہ کہے گا خدا اس کے لئے جنت میں ایک درخت لگائے گا، جو اللہ اکبر کہے گا خدا اس کے لئے جنت میں ایک درخت لگائے گا۔ قریش سے تعلق رکھنے والے ایک شخص نے کہا: اس کے معنی یہ ہیں کہ جنت میں ہمارے بہت سارے درخت ہیں۔ آپؑ نے فرمایا: بالکل، لیکن دیکھو خیال رکھنا کہ کہیں یہاں سے ایسی آگ نہ بھیج دینا جو انہیں جلا ڈالے۔ اور یہ بات خداوند تعالیٰ کے اس فرمان کی بنا پر ہے جس میں فرمایا: اے ایمان لانے والو! خدا اور اس کے رسول کی اطاعت کرو اور اپنے اعمال کو اکارت نہ کرو"۔ (وسائل الشیعہ، جلد۲ جزء دوم)

یعنی جس طرح سے تم لوگ اس دنیا میں اپنے نیک اعمال کو انجام دے کر جنت میں درخت اُگاتے ہو، اسی طرح سے اپنے برے اعمال کے ذریعے آتشِ جہنم کو بھڑکاتے ہو۔ اور ممکن ہے کہ تمہاری پیدا کردہ آگ تمہارے نیک اعمال کے اثرات کو بھسم کر ڈالے۔

ایک اور حدیث میں فرمایا:

ان الحسد لیأکل الایمان کما تأکل النار الحطب. (اصول کافی، جلد۲ صفحہ۲۳۱)

(حسد ایمان کو اس طرح کھا جاتا ہے جس طرح آگ لکڑی کو راکھ کردیتی ہے۔)

اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ جنت کی مانند دوزخ بھی ایک چٹیل صحراء ہے۔ اس کی آگ اور عذاب کو انسان اپنے

انجام دیئے ہوئے گناہوں کے ذریعے وجود میں لاتا ہے۔ سانپ بچھو، کھولتا ہوا پانی اور زقوم جیسی دوزخی غذائیں انسان کی صفات خبیثہ اور بدکرداری کے ذریعے ہی خلق ہوئے ہیں، بالکل اسی طرح جیسے کہ حور، قصور اور جاودانہ بہشتی نعمتیں انسان کے تقویٰ اور نیک اعمال کے ذریعے پیدا ہوتی ہیں۔

اہلِ جہنم کے بارے میں خدا فرماتا ہے:

اولٰئک لھم عذاب من رجز الیم. (سورۂ سبأ۔۵)

(خلاصہ ترجمہ) ان کے لئے اپنی نجاست کی بنا پر ایک دردناک عذاب ہے۔

عذاب کی تین اقسام:

''دنیا اور آخرت کا باہمی تعلق'' اور ''دنیا و آخرت کا تفاوت'' کے عنوان سے پیش کی گئی دونوں ابحاث ہماری آئندہ بحث کا مقدمہ تھیں۔ جس میں ہمیں مختلف سزاؤں کا تجزیہ کرنا تھا۔ اس مقام پر ہم یہ ثابت کریں گے کہ دنیوی اور اخروی سزاؤں کی حقیقت مختلف ہے۔ گناہ اور اس کی سزا کے درمیان عدم توازن کا اعتراض اسی حقیقت کی شناخت پر منحصر ہے۔

سزائیں تین اقسام کی ہوتی ہیں:

۱۔ انسانوں کی وضع کردہ سزائیں (عبرت و سرزنش)

۲۔ وہ سزائیں جن کا گناہ سے تکوینی اور طبیعی رابطہ ہے۔ (دنیوی مکافات، مکافاتِ عمل)

۳۔ وہ سزائیں جو عمل کا تجسم اور اس کی تصویر ہیں۔ نیز اپنے متعلقہ عمل سے جدا نہیں۔ (اخروی عذاب)

عبرت و سرزنش:

سزاؤں کی پہلی قسم وہی سزائیں اور تادیبی قوانین ہیں جنہیں انسانی سماج میں الٰہی یا انسانی قانون سازوں نے نافذ کیا ہے۔ ان سزاؤں کے دو فائدے ہیں: ایک تو مجرم یا معاشرے کے دیگر افراد کو سزا کا خوف دلا کر جرم سے روکنا ہے، اور اسی سبب ان سزاؤں کو تنبیہ و سرزنش کا نام دیا جاسکتا ہے، اور دوسرا فائدہ ستمدیدہ و مظلوم کی تسلی و تشفی کا سامان فراہم کرنا ہے۔ اس تسلی و تشفی کی فراہمی اس صورت میں ہے کہ جب مجرم کسی کی حق تلفی یا ظلم کا مرتکب ہوا ہو۔

انسان میں انتقامی کارروائی اور اس کے نتیجے میں تسلی قلب کے حصول کا احساس بہت شدید ہے۔ اور بظاہر انسانی تاریخ کے ابتدائی ادوار میں اس سے بھی زیادہ شدت سے تھا۔ اگر مجرم کو قرار واقعی سزائیں نہ دی جاتیں تو یقیناً معاشرے میں بہت وسیع پیمانے پر تباہی و بربادی پھیل جاتی۔ اور آج بھی انسان میں اس بات کا احساس موجود ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ متمدن و

مہذب معاشروں میں یہ احساس ذرا کمزور یا مخفی ہے۔ ظلم وستم کا سہنا انسان کے لئے ایک طرح کا سوہانِ روح بن جاتا ہے جس کو اگر ختم نہ کیا جائے تو بہت ممکن ہے کہ یہ مظلوم دانستہ یا نادانستہ کسی سنگین جرم کا ارتکاب کر بیٹھے۔ لیکن مظلوم کی آنکھوں کے سامنے اگر ظالم کو کیفر کردار تک پہنچا دیا جائے تو اس کا نفسیاتی گھاؤ مندمل ہو جاتا ہے جس کے نتیجے میں اس کی روح بغض، کینے اور اس سوہانِ روح سے نجات پا لیتی ہے۔

سزا و پاداش پر مبنی قوانین مجرموں کی تربیت اور معاشرے میں نظم و ضبط کی برقراری کے لئے لازم و ضروری ہیں۔ کوئی بھی دوسری چیز ان کا نعم البدل نہیں ہو سکتی۔

بعض افراد کا یہ کہنا کہ سزا کے بجائے مجرم کی اخلاقی تربیت کی جائے اور قید خانے کے بجائے دار التادیب (۱) کھولا جائے، ایک مغالطے کے علاوہ کچھ نہیں۔ اخلاقی تربیت اور دار التادیب بلاشبہ ضروری ہے، صحیح تربیت یقیناً جرائم کی تعداد میں کمی کا باعث ہے۔ بالکل اسی طرح جیسے معاشرتی افراتفری اور بدحالی جرم کی وجوہات میں سے ہے اور معاشرتی، معاشی اور ثقافتی اقدار کو صحیح خطوط پر استوار کرنے سے جرائم میں کمی واقع ہوتی ہے۔ لیکن ان میں سے کوئی بھی امر کسی دوسرے کا نعم البدل نہیں ہو سکتا۔ نہ تو صحیح تربیت اور عدل و انصاف پر مبنی نظام سزا کی جگہ لے سکتا ہے اور نہ ہی جزا و سزا، صحیح تربیت اور عمدہ معاشرتی اقدار کا نعم البدل بن سکتی ہے۔

تربیت جتنی بھی عمدہ ہو اور معاشرتی نظام جتنا بھی عدل و انصاف پر مبنی ہو، تب بھی سرکش اور مجرمانہ ذہنیت رکھنے والے افراد پیدا ہوتے رہیں گے۔ یقیناً ان کا سدباب صرف قرار واقعی سزائیں اور مجازات ہی ہیں، جنہیں بعض صورتوں میں شدید سے شدید ہونا چاہئے۔

ایمانی اقدار کے استحکام، عمدہ اخلاقی تربیت، اصلاح معاشرہ اور جرم کی دیگر وجوہات کو ختم کر کے جرائم کی مقدار کو بہت زیادہ حد تک کم کیا جا سکتا ہے، اور انہی طریقوں کو استعمال بھی کرنا چاہئے۔ لیکن اپنے مقام پر سزاؤں کی ضرورت کا انکار بھی نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن تب بھی مذکورہ بالا امور میں سے کسی کی تاثیر بھی سزاؤں کی سی نہیں۔

وعظ و نصیحت، اخلاقی رہنمائی اور دیگر تعلیمی وسائل کے ذریعے انسان، معاشرے کی تربیت کرنے میں ابھی تک کامیاب نہیں ہوا اور نہ ہی ہو سکے گا۔ مستزاد برایں اس امر کی کوئی امید نہیں کہ موجودہ متمدن اور ترقی یافتہ مادی زندگی ایسے حالات فراہم کرنے میں کامیاب ہو جائے کہ جس میں کوئی جرم واقع نہ ہو۔ آج کی متمدن زندگی نے جرائم کو کم کرنا تو در کنار، ان کی سطح اور مقدار کو مزید بڑھا دیا ہے۔

۱۔ ایسے ہوسٹل یا بورڈنگ ہاؤس کہ جہاں اخلاق، ادب اور تہذیب سکھائی جائے۔ (مترجم)

پرانے زمانے میں اٹھائی گیروں کے انداز کی چوریاں، جیب کترنا یا پہاڑی گذرگاہوں کے ڈاکے، یہ سب آج کل ہزاروں مرئی اور غیر مرئی صورتوں میں مخفیانہ اور کھلے عام دونوں انداز سے جاری ہیں۔ البتہ کھلے بندوں بھی کچھ کم نہیں۔ ایک یا کئی جہازوں سے سمندر میں چوری کر لی جاتی ہے۔

ان تمام شواہد و دلائل کے پیشِ نظر ماننا پڑے گا کہ انسان کی وضع کردہ سزائیں اور جرمانے انسانی سماج کے لئے ضروری و مفید ہیں۔ لیکن جیسا کہ ہم نے پہلے بھی کہا، ضرورت اس امر کی ہے کہ سزاؤں کو وضع کرنے والے افراد جرم اور اس کی متعلقہ سزا کے درمیان توازن کو پیشِ نظر رکھیں۔

دلچسپ بات یہ ہے کہ عالم آخرت میں اس طرح کی سزاؤں کا وجود نا قابلِ فہم ہے۔ کیونکہ وہاں نہ تو جرم کی تکرار کے سد باب کا موضوع زیرِ بحث ہے اور نہ ہی مظلوم کی تشفیٔ قلب کا سوال ہے۔ ادھر دوسری طرف آخرت مقامِ عمل بھی نہیں تا کہ خطا کار کو سزا دے کر اسے اعمالِ قبیحہ دہرانے سے روکا جائے۔ اور نہ ہی خدا۔ العیاذ باللہ۔ تشنۂ انتقام اور تشفیٔ قلب کا طالب ہے۔ جس کے نتیجے میں سوہانِ روح سے نجات پانے کے لئے انتقامی کارروائی کرے اور دل کو تسلی بہم پہنچائے۔ وہاں مظلوم کے دل کی تسلی و تشفی کا بھی کوئی سوال نہیں۔ خصوصاً مظلوم اگر اولیائے خدا اور رحمت واسعۂ الٰہی کا مظہر ہو۔ واضح ہے کہ اولیائے الٰہی کے علاوہ عام انسانوں کے لئے عالم آخرت میں جہاں انتہائی نفسانفسی کا عالم ہوگا، رحمت و برکت اور مغفرت کا حصول اپنے دشمنوں سے انتقام پر بدرجہا فوقیت رکھتا ہے۔

مزید برآں عذاب کی تمام اقسام حقوق العباد کی بناء پر نہیں جس کے جواب میں یہ کہا جاسکے کہ عدل الٰہی اس امر کا متقاضی ہے کہ مظلوموں کی دلی خوشی ظالم سے انتقام لے کر ہی حاصل کی جاسکتی ہے۔ عذاب کا اہم حصہ شرک، ریا، ترکِ عبادت الٰہی اور اسی طرح کی دوسری چیزوں کی بنا پر ہے جنہیں حقوق اللہ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ اور حقوق اللہ میں تقصیر کی بناء پر ملنے والے عذاب میں دنیوی سزاؤں کی مذکورہ بالا دونوں (۱) خصوصیات کا کوئی وجود نہیں۔

دنیا میں مکافاتِ عمل:

سزاؤں کی دوسری قسم وہ ہے جس میں جرم کا اپنی سزا سے وہی تعلق ہے جو علت کا اپنے معلول سے ہوتا ہے۔ یعنی سزا جرم کی معلول اور اس کا نتیجہ ہے۔ ایسی سزاؤں کو "مکافاتِ عمل" یا "گناہ کا وضعی اثر و نتیجہ" کہا جاتا ہے۔ بہت سے گناہ ایسے ہیں جن کے سبب گناہ گار کو اسی دنیا میں نہایت برے حالات و نتائج کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ مثلاً شراب نوشی ان گنت سماجی

۱۔ انتقام کی حس، مظلوم کی دلی تسلی و تشفی۔ (مترجم)

نقصانات کے علاوہ شرابی کے جسم وروح پر بھی نہایت برے اثرات ڈالتی ہے۔شراب نوشی اعصاب میں خلل، شریانوں کی اینٹھن اور جگر کے امراض کا سبب ہے۔اسی طرح ممکن ہے زنا سوزاک اور اعضائے مخصوصہ کے دیگر امراض کا باعث بن جائے۔

یہ تمام نتائج گناہوں کے طبیعی اثرات ہیں ان کی قانونی سزا نہیں، تا کہ ان کے بارے میں یہ کہا جائے کہ جرم کی متعلقہ سزا کے درمیان مناسبت اور مطابقت ہونی چاہیے۔اگر کوئی شخص کسی کے انتباہ کو نہ سنے اور جان لیوا زہر پی لے تو یقیناً مر جائے گا۔موت زہر نوشی کا طبیعی اور قدرتی نتیجہ ہے۔ایسا خود سر انسان ضرور مر جائے گا۔لیکن دوسری طرف یہ کہنا بھی غلط ہے کہ اس بچارے نے تو صرف پانچ منٹ کے لئے جرم کیا تھا۔اسے موت کی صورت میں سزا کیوں ملی؟اگر کسی سے کہا جائے کہ پہاڑ سے مت کودنا، مر جاؤ گے، تو اسے یہ اعتراض کرنے کا حق نہیں کہ میری خودسری اور اس کڑی سزا کے درمیان کیا تعلق ہے؟اس مقام پر بات علت ومعلول کی ہے۔پہاڑ سے گرنا یا زہر کا پینا علت ہے، اور موت اس کا معلول۔ان علتوں کا نتیجہ بجز اس کے نہیں ہو سکتا۔

جرم وسزا کے مابین مناسبت، مطابقت اور توازن کی بحث جرم کی وضع کردہ سزاؤں کے سلسلے میں پیش آتی ہے، جہاں سزاؤں کا جرم سے رابطہ وضع کردہ اور قراردادی ہے، حقیقی وذاتی نہیں۔اب جہاں تک طبیعی مکافات (مکافات عمل) کا سوال ہے تو ایسی مکافات عمل کا لازمہ اور ذاتی نتیجہ ہیں اور جیسا کہ ہم نے کتاب کے دوسرے حصے میں بیان کیا کہ کائنات کے نظام علت ومعلول میں ہر شئے کا اپنا مخصوص محل وقوع ہے، یہ امر ناممکن ہے کہ کوئی امر کسی شئے کی حقیقی وواقعی علت ہونے کے باوجود، اپنے حقیقی وواقعی معلول کو وجود میں نہ لائے۔

تفاوتِ دنیا وآخرت کے سلسلے میں ہم نے کہا تھا کہ دنیا تخم پاشی اور آخرت فصل اتارنے کا موسم ہے۔لیکن کبھی کبھی بعض اعمال اسی دنیا میں اپنا اثر دکھا دیتے ہیں۔یعنی بوئے ہوئے بیجوں کی فصل پک کر اتر آتی ہے۔

البتہ اپنے عمل کا پھل پانا اور بوئی ہوئی فصل کو اتارنا بجائے خود ایک جزائے الٰہی ہے لیکن مکمل جزا نہیں۔عمل کا مکمل محاسبہ آخرت ہی میں ہوگا۔دنیا دارِ عمل ہے اور کبھی عمل کا نتیجہ اسی دنیا میں مل جاتا ہے لیکن آخرت سو فیصد دارِ احتساب ہے وہاں عمل کی کوئی گنجائش نہیں۔

خلق خدا کے ساتھ انسان کا سلوک نیک ہو یا بد، اس کی جزا وسزا بغیر اخروی اجر میں کمی کے بیشتر اوقات دنیا ہی میں مل جاتی ہے۔

والدین کے ساتھ برے سلوک کا نتیجہ اسی دنیا میں مل جاتا ہے، مخصوصاً اگر یہ برا سلوک۔۔۔العیاذ باللہ۔۔۔والدین کو قتل

کرنا ہو۔ حتیٰ اگر والدین فاسق یا کافر ہوں تب بھی ان کے ساتھ برا سلوک بلانتیجہ نہیں رہتا۔

عباسی خلیفہ منتصر نے اپنے باپ متوکل کو قتل کیا اور مختصر سے عرصے کے بعد خود بھی مارا گیا۔ حالانکہ متوکل ایک نہایت خبیث اور ملعون انسان تھا۔ یہ اپنی نجی محفلوں میں جناب امیر علیہ السلام کا مذاق اڑاتا۔ اس کے درباری مسخرے آپؑ کی نقل اتارتے اور تمسخر اڑاتے تھے۔ اپنے اشعار میں آپ کی شان میں گستاخی کیا کرتے۔ کہتے ہیں ایک دن منتصر نے اپنے باپ کی زبان سے جناب سیدہ (سلام اللہ علیہا) کے بارے میں سب وشتم سنا۔ کسی بزرگ سے اس کی سزا پوچھی تو انہوں نے جواب دیا: اس کا قتل واجب ہے۔ لیکن یاد رکھو جو بھی اپنے باپ کو قتل کرے گا، اس کی عمر مختصر ہوگی جس پر منتصر نے جواب دیا: اطاعت خدا کی وجہ سے اگر میری عمر کم ہو جائے تو مجھے کوئی پروا نہیں۔ آخرکار اس نے اپنے باپ کو قتل کر دیا جس کے بعد وہ خود صرف سات ماہ ہی زندہ رہا۔ (سفینۃ البحار، مادہ "وکل" اور بحار الانوار جلد ۱۰ صفحہ ۲۹۶)

اس دنیا میں خلق خدا سے نیکی اور احسان کے بارے میں جناب امیر المومنینؑ فرماتے ہیں:

لا یزھدنک فی المعروف من لا یشکرہ لک، فقد یشکرک علیہ من لا یستمتع بشیء منہ و قد تدرک من شکر الشاکر اکثر مما اضاع الکافر. و اللہ یحب المحسنین. (نہج البلاغہ حکمت۔۱۹۵)

(تمہیں نیک کام سے وہ شخص بے رغبت نہ کردے جو تمہاری نیکی کا تمہیں صلہ نہیں دیتا۔ کبھی وہ شخص تمہیں تمہاری نیکی کا صلہ دے گا جس نے تمہاری اس نیکی سے کوئی لذت نہیں اٹھائی (یعنی تمہیں نیکی کا صلہ اس شخص سے ملے گا جس کے ساتھ تم نے نیکی کی ہی نہیں) اور جس شخص نے تمہاری نیکی کا کوئی صلہ نہ دیا، یعنی تمہارا حق پامال کیا، تم اس صلے سے زیادہ اپنے شکرگذار شخص کے ذریعے اس ضائع شدہ حق کو پالوگے۔)

مولانا روم عمل اور اس کے صلے کے بارے میں کہتے ہیں:

این جهان کوه است و فعل ما ندا   باز آید سوی ما از کُه صدا

(یہ دنیا پہاڑ ہے اور ہمارا عمل ہماری پکار۔ پہاڑ سے ٹکرا کر ہماری آواز ہی کی بازگشت (ECHO) ہماری جانب آتی ہے۔)

ایک اور شاعر سزا اور مکافات کے بارے میں کہتا ہے:

به چشمِ خویش دیدم در گذرگاه   که زد بر جانِ موری مرغکی راه

هنوز از صید منقارش نپرداخت   که مرغ دیگر آمد کارِ او ساخت

چو بد کردی مشو ایمن ز آفات   که واجب شد طبیعت را مکافات

(میں نے اپنی آنکھوں سے راستے میں دیکھا کہ ایک پرندے نے ایک چیونٹی کا راستہ روکا شکار کی غرض سے۔

- ابھی اس نے اپنی چونچ بھی شکار پر نہ ماری تھی کہ ایک اور پرندے نے آکر اس شکاری پرندے کا کام تمام کر دیا۔
- جب تم نے برا کام کیا تو تکلیف سے محفوظ نہیں رہ سکتے کیونکہ عالم طبیعت میں مکافات ضروری ہے۔)

البتہ ہمیں ہرگز یہ بات نہیں سوچنی چاہئے کہ جب بھی کسی فرد یا گروہ پر کوئی مصیبت آئے تو یقیناً مکافات عمل ہی ہے کیونکہ اس دنیا کے مصائب و آلام کی اور بھی بہت سی وجوہات اور حکمتیں ہیں۔ ہم جس بات پر عقیدہ رکھتے ہیں وہ یہ ہے کہ بطور کلی اس عالم میں مکافات عمل بھی موجود ہے۔

اخروی عذاب:

عالم آخرت کی سزاؤں کا گناہ سے ایک مستحکم تر رابطہ ہے۔ آخرت میں عمل اور اس کے صلے کا تعلق پہلی قسم کی مانند قرار دادی اور وضع کردہ نہیں اور نہ ہی دوسری قسم کی طرح نظامِ علت و معلول پر مبنی ہے۔ بلکہ اس سے بھی مزید مستحکم و اعلیٰ ہے۔ اس عالم میں عمل اور صلے کا رابطہ ''عینیت'' اور ''اتحاد'' پر مبنی ہے۔ یعنی آخرت میں نیکی کی جزا یا بدی کی سزا انجام دیئے گئے اعمال کا تجسم و تجسد ہے۔

ارشاد پروردگار ہے:

یوم تجد کل نفس ما عملت من خیر محضراً و ما عملت
من سوء تود لو ان بینها و بینه امداً بعیداً. (سورہ آل عمران ۳۰)

(خلاصہ ترجمہ) وہ دن کہ جب نیک عمل کرنے والا نفس اپنے عمل خیر کو حاضر دیکھے گا اور جس نفس نے برا عمل کیا وہ تمنا کرے گا کہ کاش اس کے اور عمل بد کے درمیان بہت ہی زیادہ فاصلہ ہوتا۔

ایک اور مقام پر ارشاد ہے:

وَ وَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِراً وَ لَایَظْلِمُ رَبُّکَ اَحَداً. (سورہ کہف ۴۹)

(خلاصہ ترجمہ) جس چیز کو انہوں نے انجام دیا ہے اسے (اپنے سامنے) حاضر پائیں گے اور تمہارا پروردگار کسی پر بھی ظلم نہیں کرتا۔

ارشاد رب العزت ہے:

یَوْمَئِذٍ یَصْدُرُ النَّاسُ اَشْتَاتاً لِیُرَوْا اَعْمَالَهُمْ فَمَنْ یَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ
خَیْراً یَرَهُ وَ مَنْ یَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً یَرَهُ. (سورہ زلزال ۸-۶)

اس دن لوگ گروہوں کی صورت میں باہر آئیں گے تا کہ انہیں ان کے اعمال دکھائے جائیں۔ پس جس نے ذرہ

برابر بھی نیکی کی ہوگی وہ اسی کو ہی دیکھے گا اور جس نے ذرہ برابر بھی بدی کی ہوگی وہ اسی بدی کو دیکھے گا۔

بعض مفسرین کے مطابق درج ذیل آیہ کریمہ بلحاظ نزول آخری آیت ہے۔ اس میں پروردگار کا ارشاد ہے:

وَ اتَّقُوا يَوْماً تُرْجَعُونَ فِيهِ اِلَى اللّٰهِ ثُمَّ تُوَفّٰى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَ هُمْ لَا يُظْلَمُونَ. (سورہ بقرہ ۲۸۱)

(خلاصہ ترجمہ) بچو اس دن سے کہ جب تم لوگ خدا کی جانب لوٹائے جاؤ گے پھر ہر شخص کو بلا کم و کاست پورا پورا وہی لوٹایا جائے گا جو اس نے کمایا ہے اور ان پر ظلم نہ کیا جائے گا۔

مالِ یتیم کے ناجائز استعمال کے بارے میں قرآن کریم فرماتا ہے:

اِنَّ الَّذِيْنَ يَأْكُلُونَ اَمْوَالَ الْيَتَامٰى ظُلْماً اِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِيْ بُطُوْنِهِمْ نَاراً وَ سَيَصْلَوْنَ سَعِيْراً. (سورہ نساء۔۱۰)

(خلاصہ ترجمہ) وہ لوگ جو یتیموں کے اموال کو از روئے ظلم کھا رہے ہیں، صرف اور صرف اپنے شکموں میں آگ بھر رہے ہیں اور بہت جلد مشتعل آگ میں گر پڑیں گے۔

یعنی مالِ یتیم کھانا، ہو بہو خود آگ کھانا ہے، لیکن کیونکہ یہ لوگ اس دنیا میں ہیں لہذا انہیں اس بات کا احساس نہیں۔ جیسے ہی اس دنیا سے رخصت ہونے کے ساتھ حجاب ہٹ جائیں گے انہیں آگ لپک لے گی اور وہ جل جائیں گے۔

قرآن کریم مومنین کو یوں نصیحت کرتا ہے:

يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَ لْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَ اتَّقُوا اللّٰه. (سورہ حشر۔۱۸)

(خلاصہ ترجمہ) اے ایمان والو! خدا سے ڈرتے رہو۔ ہر شخص کو دیکھنا چاہیے کہ اس نے اپنے کل کے لئے کس چیز کو آگے بھیجا ہے۔ اور خدا کا خیال رکھو اور اس سے ڈرتے رہو۔

تیور سخت اور لہجہ صریح ہے۔ ایک حکم دیا جا رہا ہے۔ ہر شخص کو دیکھنا چاہیے کہ اس نے اپنے کل کے لئے کس چیز کو آگے بھیجا ہے۔ بات اپنے سے پہلے اپنے عمل کو بھیجنے کی ہے۔ یعنی تم اس وقت جو چیزیں بھیج رہے ہو، انہی کو وصول کرو گے۔ لہذا خوب غور سے دیکھو کہ کیا بھیج رہے ہو۔

بالکل اس مسافر کی طرح جو دوران سفر چیزیں خرید خرید کر پہلے سے اپنے وطن بھیج دیتا ہے۔ اسے خیال رکھنا چاہیے، کیونکہ سفر سے واپسی میں وطن پہنچ کر ڈاک کے پارسل میں اسے اپنی بھیجی ہوئی چیزیں ملیں گی۔ یہ ممکن نہیں کہ اسے وطن بھیجی ہوئی چیزوں کے علاوہ ان ڈبوں میں کچھ اور ملے۔

اس آیہ کریمہ میں دو مرتبہ ''اتقوا اللہ'' آیا ہے۔ ان دونوں کے درمیان ایک مختصر سا جملہ ہے ''و لتنظر نفس ما قدمت لغد'' قرآن کریم میں شاید اس آیت کی مانند کوئی دوسری آیت نہ ہو جس میں اتنے مختصر سے فاصلے کے بعد دوبار تقویٰ

اختیار کرنے کا حکم دیا گیا ہو۔

مندرجہ ذیل آیات میں فرمان رب العزت ہے:

اِذَا الشَّمۡسُ کُوِّرَتۡ وَ اِذَا النُّجُوۡمُ انۡکَدَرَتۡ وَ اِذَا الۡجِبَالُ سُیِّرَتۡ وَ اِذَا الۡعِشَارُ عُطِّلَتۡ وَ اِذَا الۡوُحُوۡشُ حُشِرَتۡ وَ اِذَا الۡبِحَارُ سُجِّرَتۡ وَ اِذَا النُّفُوۡسُ زُوِّجَتۡ وَ اِذَا الۡمَوۡءٗدَۃُ سُئِلَتۡ بِاَیِّ ذَنۡۢبٍ قُتِلَتۡ وَ اِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتۡ وَ اِذَا السَّمَآءُ کُشِطَتۡ وَ اِذَا الۡجَحِیۡمُ سُعِّرَتۡ وَ اِذَا الۡجَنَّۃُ اُزۡلِفَتۡ عَلِمَتۡ نَفۡسٌ مَّاۤ اَحۡضَرَتۡ. (سورہ تکویر آیت ۱۴۔۱)

(خلاصہ ترجمہ) وہ وقت کہ سورج کی چمک ماند پڑ جائے گی۔ ستارے بے نور ہو جائیں گے۔ پہاڑ ہلائے جائیں گے۔ حاملہ اونٹنیاں سرگرداں ہو جائیں گی۔ وحشی جانور جمع ہو جائیں گے۔ زندہ درگور لڑکیوں کے بارے میں پوچھا جائے گا کہ انہیں کس جرم میں قتل کیا گیا؟ صحیفے کھل جائیں گے۔ آسمان تہہ و بالا ہو جائے گا۔ جہنم مشتعل ہو گی۔ جنت کو قریب لے آیا جائے گا اور شخص سمجھ جائے گا کہ اس نے کیا تیار اور حاضر کیا ہے۔

یعنی عالم آخرت میں انسان کو ملنے والی اشیاء خواہ بہشتی نعمتیں ہوں یا دوزخ کا عذاب، ان تمام چیزوں کو انسان نے خود ہی تیار کیا ہے۔ بات صرف اتنی سی ہے کہ دنیا میں رہتے ہوئے انسان کو اس کا شعور و ادراک نہیں۔ لیکن آخرت میں اسے معلوم ہو جائے گا۔ اسی بات کی جانب اور بہت سی آیات اشارہ کرتی ہیں جن میں ارشاد ہوتا ہے کہ روزِ قیامت خدا تمہیں خبر دے گا کہ تم نے کیا کیا؟

یعنی اس وقت تم کیا کر رہے ہو، تمہیں خبر نہیں، روزِ قیامت اپنے اعمال کا پتہ چلے گا، اس وقت تم اپنے کیے کو دیکھو گے۔

قُلۡ اِنَّ الۡمَوۡتَ الَّذِیۡ تَفِرُّوۡنَ مِنۡہُ فَاِنَّہٗ مُلٰقِیۡکُمۡ ثُمَّ تُرَدُّوۡنَ اِلٰی
عٰلِمِ الۡغَیۡبِ وَ الشَّہَادَۃِ فَیُنَبِّئُکُمۡ بِمَا کُنۡتُمۡ تَعۡمَلُوۡنَ. (سورہ جمعہ۔ ۸)

(خلاصہ ترجمہ) کہو جس موت سے تم لوگ دور بھاگ رہے ہو یقیناً وہ تم سے بہت جلد آ ملے گی۔ پھر تم عالمِ غیب و شہادت کی بارگاہ میں لوٹائے جاؤ گے تب وہ تمہیں خبر دے گا اس چیز کی جو تم انجام دیتے رہے۔

اخروی سزائیں، اعمال کا تجسم ہیں۔ اخروی نعمتیں اور عذاب یہی نیک و بد اعمال ہیں، جو حجابوں کے ہٹ جانے سے تجسم و تمثل کے مرحلے میں آ جاتے ہیں۔ تلاوت قرآن ایک خوبرو کی مانند انسان کے ساتھ رہے گی۔ غیبت اور لوگوں کو دکھ دینا، جہنم کے کتوں کی غذا کی صورت میں دکھائی دے گا۔

بالفاظِ دیگر ہمارے اعمال کا ایک تو ملکی پہلو ہے جو عارضی اور زود گذر ہے۔ یعنی وہی صورت جو اس دنیا میں ہماری رفتار و کردار یا گفتار کی صورت میں منصۂ ظہور پر آتا ہے۔ اور دوسرا پہلو ہمارے اعمال کی ملکوتی صورت ہے جو ہم سے سرزد ہونے کے بعد کسی طور ختم نہیں ہوتی اور ہماری اولاد کی مانند کبھی بھی ہم سے اپنا رشتہ نہیں توڑتی۔

حدیث میں ہے کہ ایک پستہ قد عورت کوئی مسئلہ دریافت کرنے کی غرض سے رسولِ اکرم ﷺ کی بارگاہ میں شرفیاب ہوئی۔ اس کے جانے کے بعد جناب عائشہ نے ہاتھ کے اشارے سے اس کے پستہ قد ہونے کا اشارہ کیا۔ آپؐ نے حکم دیا: خلال کرو۔ جناب عائشہ نے جواب دیا: یارسول اللہ! کیا میں نے کچھ کھایا ہے؟ آپؐ نے فرمایا: خلال کرو۔ جناب عائشہ نے خلال کیا تو گوشت کا ایک ٹکڑا ان کے دانتوں سے نکلا۔ (بحار الانوار، جلد ۱۵ جزء ۴)

آپؐ نے درحقیقت اپنے ملکوتی تصرف (اعجاز) کے ذریعے غیبت کی ملکوتی اور غیبی تصویر اسی دنیا میں جناب عائشہ کو دکھلا دی۔

قرآن کریم غیبت کے بارے میں فرماتا ہے:

وَ لَایَغْتَبْ بَعْضُکُمْ بَعْضاً اَیُحِبُّ اَحَدُکُمْ اَنْ یَّأْکُلَ لَحْمَ اَخِیْهِ مَیْتاً فَکَرِهْتُمُوْهُ. (سورۂ حجرات۔۱۲)

(خلاصہ ترجمہ) تم میں سے لوگ ایک دوسرے کی غیبت نہ کیا کریں، کیا تم میں سے کوئی یہ بات پسند کرتا ہے کہ اپنے مردہ بھائی کے جسم کا گوشت کھائے؟ (ہرگز نہیں)۔ تم لوگ اس کام سے متنفر ہو۔

قیس بن عاصم آپؐ کے صحابی ہیں ان سے یہ حدیث منقول ہے کہ میں نے بنی تمیم کے کچھ لوگوں کے ساتھ آنحضرتؐ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کی: یارسول اللہ! ہم صحراء نشیں لوگ ہیں آپ کے محضر سے ذرا کم مستفید ہوتے ہیں۔ ہمیں نصیحت فرمایئے۔

اس موقع پر آپؐ نے ان کے لئے نہایت عمدہ نصیحتیں فرمائیں۔ ان میں سے چند یہ ہیں۔

''تمہارے ساتھ مجبوراً تمہارا ہم نشین ہوگا جو تم سے کبھی جدا نہ ہوگا۔ تمہارے ساتھ دفن کیا جائے گا، اس حال میں کہ تم مردہ ہو لیکن وہ زندہ رہے گا۔ تمہارا ہم نشیں اگر نیک ہوگا تو تمہارا خیال رکھے گا اور اگر بدکردار ہوگا تو تمہیں امواجِ حوادث میں پھینک دے گا۔ پھر یہی ہم نشیں تمہارے ساتھ محشور ہوگا، روزِ قیامت تمہارے ساتھ اٹھایا جائیگا، تم اس کے ذمہ دار ہو، لہٰذا خوب دیکھ بھال کے اپنے لئے نیک ہم نشیں کا انتخاب کرو کیونکہ اگر وہ نیک ہوگا تو تمہارے لئے انس و الفت کا ساماں کرے گا، بصورتِ دیگر تمہاری گھبراہٹ اور وحشت کا باعث بنے گا اور وہ ہم نشیں ہے تمہارا کردار''۔ (خصالِ صدوق)

قیس بن عاصم نے عرض کی کہ میں ان نصائح کو شعر کی صورت میں ڈھالنا چاہتا ہوں تاکہ انہیں حفظ کر کے اپنے لئے بچا

رکھوں۔ یہ ہمارے لئے باعثِ افتخار ہے۔ آپؑ نے فرمایا: حسان بن ثابت کو بلاؤ۔ لیکن حسان بن ثابت کے آنے سے پہلے ہی قیس بن عاصم نے جو آپؐ کے نصائح کو سن کر وجد کی کیفیت میں آچکے تھے، شعر میں تبدیل کر کے آپؐ کی خدمت میں پیش کیا۔ وہ اشعار یہ ہیں:

تَخَیَّرْ خَلِیْطاً مِنْ فِعَالِکَ اِنَّمَا — قَرِیْنُ الْفَتیٰ فِی الْقَبْرِ مَا کَانَ یَفْعَلُ
وَ لَابُدَّ بَعْدَ الْمَوْتِ مِنْ اَنْ تُعِدَّهٗ — لِیَوْمٍ یُنَادَی الْمَرْءُ فِیْهِ فَیُقْبِلُ
فَاِنْ کُنْتَ مَشْغُوْلاً بِشَیْءٍ فَلَا تَکُنْ — بِغَیْرِ الَّذِیْ یَرْضَی بِهِ اللّٰهُ تُشْغَلُ
فَلَنْ یَصْحَبَ الْاِنْسَانَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهٖ — وَ مِنْ قَبْلِهٖ اِلَّا الَّذِیْ کَانَ یَفْعَلُ
اَلَا اِنَّمَا الْاِنْسَانُ ضَیْفٌ لِاَهْلِهٖ — یُقِیْمُ قَلِیْلاً فِیْهِمْ ثُمَّ یَرْحَلُ

(- اپنے کردار کے ذریعے ایک دوست بناؤ۔ کیونکہ قبر میں انسان کا کردار ہی اس کا دوست ہے۔
- تمہیں روزِ قیامت کے لئے مجبوراً ایک ہم نشیں کا انتخاب کرنا ہی پڑے گا۔
- لہٰذا اگر کسی چیز میں تم مشغول ہو گئے ہو تو ذرا خیال رکھنا کہ وہ چیز سوائے خدا کی پسند اور اس کی مرضی کے کچھ اور نہ ہو۔
- کیونکہ موت کے بعد انسان سوائے اپنے اعمال و کردار کے کسی اور کے ساتھ نہیں رہتا۔
- یقیناً انسان کی اپنے گھر والوں کے ساتھ زندگی، ایک مہمان کی مانند ہے جو ذرا سی مدت کے لئے ان کے درمیان رہ کر پھر کوچ کر جائے گا۔)

حدیث ہے:

انما ھی اعمالکم رُدّت الیکم۔

(یہ تمام اُخروی صلے تمہارے اپنے ہی اعمال ہیں جو تمہاری جانب لوٹائے گئے ہیں۔)

شیخ سعدیؒ نے کیا عمدہ اشعار کہے ہیں:

ھر دم از عمر می رود نفسی — چون نگه می کنم نمانده بسی
ای که پنجاه رفت و در خوابی — مگر این پنج روز دریابی
خجل آنکس که رفت و کار نساخت — کوس رحلت زدند و بار نساخت
عمر، برف است و آفتاب تموز — اندکی مانده، خواجه غره هنوز

هر که آمد عمارتی نو ساخت | رفت و منزل به دیگری پرداخت
برگ عیشی به گورِ خویش فرست | کس نیارد ز پس تو پیش فرست
هر که مزروع خود بخورد بخوید | وقت خرمنش خوشه باید چید
ای تهی دست رفته در بازار | ترسمت بر نیاوری دستار

(- ہر لحظہ عمر کی سانسیں ہاتھوں سے نکلی جارہی ہیں۔ اب جو دیکھتا ہوں تو کچھ زیادہ باقی نہیں۔
- اے سعدی! تمہاری عمر کے پچاس برس تو بیت گئے ابھی تک خواب غفلت میں ہو، اب ان چند ایام کو تو پالو اور غنیمت جانو۔
- پشیمان ہوا جو دنیا سے بغیر کچھ کیے چلا گیا، قافلے نے کوچ کا طبل بجادیا لیکن اس مسافر نے اپنا سامانِ سفر نہ باندھا۔
- عمر برف ہے اور سورج کی دھوپ نہایت چلچلاتی۔ ذرا سی مدت رہ گئی ہے اور جناب ابھی تک اپنے میں مگن ہیں۔
- جو بھی آیا اس نے نئی عمارت بنائی، اور چلا گیا، اپنے تعمیر کیے ہوئے گھر کو کسی اور کو سونپ گیا۔
- خوشگوار زندگی کا سامان اپنی قبر میں بھیجو کوئی تمہارے بعد تمہارے لئے کچھ نہ بھیجے گا، تم خود پہلے ہی سے بھیجو۔
- جو شخص فصل کی کاشت کے وقت جو یا گندم کے دانے ڈالے گا وہ کٹائی کے وقت اسی کو چنے گا۔
- اے نادار و مفلس انسان! تم بازار تو چلے گئے ہو، لیکن مجھے تمہارے بارے میں ذرا سی بات کا ہے کہ اپنی دستار سر سے کیونکر اتارو گے؟ (۱)

یادِ خیر:

ہمارے استاد، جلیل القدر عالم جناب آقائے الحاج میرزا علی آقا شیرازی (اعلی اللہ مقامہ) ان معدود علماء میں سے ہیں کہ جنہیں میں نے اپنی زندگی میں دیکھا ہے، یقیناً آنجناب ان زاہدوں، عابدوں، اہلِ یقین اور سلفِ صالح کی جیتی جاگتی تصویر تھے جن کا ذکر تاریخ میں ملتا ہے۔

انہوں نے ایک خواب دیکھا تھا جس کا ذکر بے محل نہیں۔

اس جلیل القدر ہستی سے میری پہلی ملاقات ۴۲-۱۳۴۳ھ موسم گرما میں میرے سفر اصفہان کے دوران ہوئی۔ اسی سفر میں،

۱۔ پرانے زمانے میں جب بازار جا کر اشیاء خورونوش خریدتے تھے تو سر کے صافے کو کھول کر اس میں چیزوں کو رکھ لیتے تھے۔ اگر مفلس انسان بازار جائے گا تو وہ کوئی چیز خرید نہ پائے گا لہذا سر سے صافہ اتارنے کا سوال بھی پیدا نہیں ہوگا۔ (مترجم)

میں ان کے محضر سے مستفید ہوا۔ البتہ بعد میں یہ ملاقات میری جانب سے شدید مخلصانہ محبت وشیفتگی اور انکی جانب سے پدرانہ و استادانہ شفقت وعنایت میں تبدیل ہوگئی۔ وہ بھی اس حد کہ اس کے بعد جب وہ قم تشریف لائے تو ہمارے حجرے ہی میں قیام پذیر ہوئے اور ان سے قلبی لگاؤ رکھنے والے جید علماء وہیں ان سے ملاقات کے لئے آتے۔

۱۳۲۱ھ میں جب میں پہلی مرتبہ اصفہان گیا تو میرے عزیز ومحترم ہم مباحث (۱) نے جو خود بھی اصفہانی تھے اور ہم گیارہ سال تک ہم مباحث رہے تھے، اور فی الحال حوزۂ علمیہ قم کے عظیم وعالیشان مدرسین ومجتہدین میں سے ہیں، مجھ سے کہا کہ مدرسۂ صدر میں ایک زبردست عالم ہیں جو نہج البلاغہ پڑھاتے ہیں، چلوان کے درس میں شرکت کرتے ہیں، اس پیشکش پر عمل میرے لئے بہت کٹھن تھا۔ کفایۃ الاصول کے طالبعلم کو نہج البلاغہ کے درس میں شرکت کی کیا ضرورت؟ وہ تو نہج البلاغہ کا خود ہی مطالعہ کرسکتا ہے اور اصل برائت واستصحاب کی علمی استعداد کے ذریعے نہج البلاغہ کے مشکل مضامین کو حل کرسکتا ہے۔

موسم گرما کی تعطیلات تھیں، ہماری بھی کوئی مصروفیت نہ تھی، سب سے بڑھ کر یہ کہ تجویز میرے ہم مباحث کی تھی لہٰذا میں نے قبول کرلی۔ بالآخر درس میں گیا، لیکن بہت جلد مجھے اپنی غلطی کا احساس ہوگیا۔ مجھ پر یہ انکشاف ہوا کہ میں نہج البلاغہ کی شناخت نہیں رکھتا۔ اور نہ صرف یہ کہ میں اس سلسلے میں استاد کا محتاج ہوں بلکہ مجھے یہ بھی ماننا پڑے گا کہ نہج البلاغہ کے قابل اعتماد اور چیرہ دست استاد تقریباً ناپید ہیں۔ درس میں شرکت کے دوران مجھے اس امر کا بھی احساس ہوا کہ میں ایک باتقویٰ اور روحانیت سے بھرپور انسان کے روبرو ہوں جو بقول ہم طلباء کے ''ممن ینبغی ان یشدّ الیہ الرحال۔'' یعنی ان لوگوں میں سے تھے جن کے پرنور محضر سے فیض پانے کے لئے دور دراز کے علاقوں سے ان کی جانب بار سفر باندھا جائے۔

آپ خود ایک مجسم نہج البلاغہ تھے۔ نہج البلاغہ کے مواعظ ان کے رگ وپے میں سرایت کرچکے تھے۔ میرا احساس اس امر کی گواہی دیتا تھا کہ اس جلیل القدر شخص کی روح، امیر المومنینؑ کی روح سے متصل ہے۔ سچ پوچھئے تو میرے گذشتہ ایام کا گراں بہا ترین روحانی سرمایہ، اسی مردِ الٰہی کی مصاحبت ہے۔ (رضوان اللّٰہ علیہ و حشرہ مع اولیائہ الطاھرین و الائمۃ الطیبین)

ایک روز، دورانِ درس، اس خواب کو بیان کرتے ہوئے ان کے آنسو ان کی سفید داڑھی پر رواں تھے، فرمانے لگے:

''میں نے خواب میں دیکھا کہ میری موت کا وقت آپہنچا ہے، میں نے خواب میں موت کو ویسا ہی پایا جیسا کہ ہمارے لئے بیان کیا گیا ہے۔ اپنے آپ کو اپنے بدن سے جدا دیکھا، میں دیکھ رہا تھا کہ لوگ میرے جنازے کو قبرستان لے گئے اور دفن کرکے چلتے بنے۔ اب میں تنہا اور پریشان تھا کہ اب میرے ساتھ کیا ہوگا؟ کہ اچانک میں نے ایک سفید کتے کو اپنی قبر میں داخل ہوتے دیکھا۔ اسی وقت مجھے یہ احساس ہوگیا کہ یہ کتا درحقیقت میری تندخوئی کا تجسم ہے جو

۱۔ طلباء درس میں شرکت کے بعد، استاد سے سنے گئے مطالب پر معمولاً اپنے ہم جماعتوں کے ساتھ متعلقہ موضوع پر بحث وگفتگو کرتے ہیں۔ اس عمل کو ''مباحثہ اور مدمقابل کو ''ہم مباحث'' کہا جاتا ہے۔ (مترجم)

میرے ساتھ آ گیا ہے، سخت مضطرب ہوا، ابھی اضطراب کی کیفیت ہی میں تھا کہ معاً حضرت سید الشہداء (علیہ الصلوٰۃ والسلام) تشریف لے آئے اور یہ ارشاد فرمایا: گھبراؤ نہیں میں اسے تم سے دور کئے دیتا ہوں''۔(۱)

اس واقعے میں شفاعت کی جانب اشارہ ہے جسے ہم بحول وقوۂ الٰہی آئندہ صفحات میں پیش کریں گے۔

حاصلِ سخن:

گناہ وسزا کے درمیان مناسبت ومطابقت کے فقدان کا جوب خلاصۃً یوں بیان کیا جاسکتا ہے کہ مطابقت کا خیال رکھنا، انسان کے وضع کردہ قراردادی ومعاشرتی قوانین میں زیرِ بحث لایا جاسکتا ہے۔ لیکن جن سزاؤں کا اپنے متعلقہ عمل کے ساتھ تکوینی رابطہ ہو، یعنی سزا اپنے عمل کا حقیقی اور واقعی معلول ہو یا ایسی سزا جو گناہ کے ساتھ عینیت اور وحدت رکھتی ہو، یا واضح تر کہیے کہ سزا جرم ہی کا تجسم وتجسد ہو، تو ایسی صورت میں مناسبت ومطابقت کے سوال کی کوئی گنجائش نہیں۔

اب برٹرینڈرسل کا یہ کہنا کہ کیونکر ممکن ہے کہ خدا کا وجود ہو اور وہ ہمیں اتنے چھوٹے چھوٹے گناہوں کی اتنی بڑی بڑی سزائیں دے؟ اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ اسے یہ ادراک نہیں کہ آخرت کا دنیا سے رابطہ معاشرتی اور انسان کے وضع کردہ

۱۔ الحاج میرزا آقائے علی شیرازی (اعلیٰ اللہ مقامہ) کا پیامبرِ اکرمؐ اور آپؐ کے اہلبیت (علیہم الصلوٰۃ والسلام) سے بہت مضبوط و مستحکم ارتباط تھا۔ عظیم انسان اور مجتہد ہونے کے ساتھ ساتھ حکیم، عارف، طبیب اور ادیب بھی تھے جیسے قدیم طب اور ادبیات جیسے شعبوں میں صفِ اول میں تھے۔ بوعلی سینا کی کتاب ''القانون'' کی تدریس بھی کیا کرتے تھے۔ بارگاہِ سید الشہداء (علیہ السلام) کے خدمتگزاروں میں سے تھے۔ آپ مجلسیں بھی پڑھتے تھے جس میں وعظ وبیانِ مصائب کیا کرتے۔ شاید ہی کوئی ایسا شخص وہ جو اس متقی و مخلص عالم کی مجلس سنے اور اس کی روح تہہ وبالا نہ ہو۔ آپ خود بھی وعظ ونصیحت کے دوران جب خدا وقیامت کا ذکر کرتے تو ایک عجیب روحانی ومعنوی تلاطم میں ڈوب جاتے۔ خدا، پیامبرِ اکرمؐ اور اہلبیت (علیہم السلام) کی محبت انہیں ایک طوفانی سیلاب کے ریلے کی مانند اپنی طرف کھینچتی تھی۔ ذکرِ خدا کے ساتھ ہی آپ منقلب ہو جاتے۔ آپ اس آیت کا مصداق تھے کہ:

اَلَّذِيْنَ اِذَا ذُكِرَ اللّٰهُ وَجِلَتْ قُلُوْبُهُمْ وَ اِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ اٰيٰتُهٗ زَادَتْهُمْ اِيْمَانًا وَّ عَلٰى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُوْنَ. (سورۂ انفال ۲)

رسولِ اکرم ﷺ یا امیر المومنین علیہ السلام کا نام لیتے ہی آپ کے اشک رواں ہو جاتے۔ ایک مرتبہ عشرۂ محرم کے لئے جناب آیت اللہ العظمیٰ بروجردی نے آپ کو خطاب کی دعوت دی۔ آپ کا طرزِ خطابت منفرد تھا۔ دورانِ تقریر بیشتر اوقات آپ نہج البلاغہ سے دور نہ ہوتے۔ آقائے بروجردی کے گھر آپ نے مجلسیں پڑھیں جس کے اکثر شرکاء دینی طالب علم تھے۔ اس مجلس میں شدید رقت ہوتی تھی۔ وہ بھی ایسی کہ تقریر کے شروع سے آخر تک سوائے آنسوؤں کے بہنے اور رقت کے سبب کاندھوں کے لرزنے کے علاوہ کچھ اور دکھائی نہ دیتا تھا۔ (مصنفؒ)

روابط کی مانند نہیں۔

رسل جیسے دیگر افراد اسلامی تعلیمات و حقائق سے نابلد اور بے خبر ہیں۔ یہ لوگ معارفِ اسلامی کی ابجد سے بھی واقف نہیں۔

رسل جیسے لوگ صرف عالم عیسائیت سے واقف ہیں، اسلامی حکمت، فلسفہ، عرفان اور عالیشان مضامین پر مشتمل معارف اسلامی کی ذرہ برابر شناخت بھی نہیں رکھتے۔ معارف اسلامی کی شدھ بدھ رکھنے والے افراد کی نظر میں، اسلامی و مشرقی فلسفے کے شعبے میں رسل کی حیثیت ایک طفلِ مکتب کے برابر بھی نہیں۔

اسلام نے اپنے دامن میں ایسے ابطال کی تربیت کی ہے جنہوں نے اسی دنیا میں رہتے ہوئے عالمِ آخرت کی شناخت حاصل کر لی اور رسل کے تصور سے بھی ماوراء حقیقتوں کو پا لیا۔

مکتب قرآن کے شاگردوں نے اس حقیقت کو خوب اچھی طرح سمجھ لیا ہے کہ آخرت کی جزا و سزا ہو بہو اسی دنیا کے اعمال ہیں، بجز عمل کچھ اور نہیں۔ مولانا روم نے چند اشعار میں اسی حقیقت کو بیان کیا ہے۔ وعظ و نصیحت کے حوالے سے خود ہمارے لئے بھی ان کا ذکر مناسب ہے۔ کہتے ہیں:

ای دریده پوستینِ یوسفان — گرگ بر خیزی از این خوابِ گران
گشته گرگان یک به یک خوهای تو — می درانند از غضب اعضای تو
ز آنچه می بافی همه روزه بپوش — ز آنچه می کاری همه ساله بنوش
گر ز خاری خسته ای، خود کشته ای — ور حریر و قز دری، خود رشته ای
چون ز دستت زخم بر مظلومِ رُست — آن درختی گشت و ز آن زقّومِ رُست
این سخنهای چو مار و کژدمت — مار و کژدم می شود گیرد دمت

(- اے یوسفوں کے لباس کو پارہ پارہ کرنے والے شخص! تو اس موت کے بعد جب دوبارہ اٹھے گا تو بھیڑیوں کی صورت اٹھے گا۔

- تمہاری صفات بد ایک کے بعد ایک بھیڑیے کی مانند ہو گئی ہیں جو مارے غصے کے تمہارے اپنے اعضاء کو چیر پھاڑ رہی ہیں۔

- جو تانے بانے تم بُن رہے ہو وہی تمہیں پہننا ہے اور جو تم بو رہے ہو وہی نوش کرنا ہے۔

- اگر کسی کانٹے نے تمہیں زخمی کیا ہے تو وہ کانٹا تم نے خود ہی بویا ہے۔ اگر ریشم و خز اتار رہے ہو تو تم نے خود ہی بنا

ہے۔

- جب تمہارے ہاتھوں مظلوم کے جسم پر زخم لگا تو وہ زخم درخت بن گیا، جس سے درخت زقوم اُگ آیا۔
- تمہاری یہ گفتارِ بد (بدزبانی) تمہارے اپنے پیدا کردہ سانپ اور بچھو ہیں جو (آخرت) سانپ وبچھو بن کر تمہاری جان نہ چھوڑیں گے۔)

حشر پر حرص خس مردار خوار — صورت خوکی بود روز شمار
زانیان را گنده اندامِ نهان — خمر خواران را بود گنده دهان
گند مخفی کان به دلها می رسد — گشت اندر حشر محسوس و پدید
بیشه ای آمد وجود آدمی — برحذر شو زین وجود ار آدمی
ظاهر و باطن اگر باشد یکی — نیست کس را در نجات او شکی
در وجود ما هزارانِ گرگ و خوک — صالح و ناصالح و خوب و خشوک
حکم، آن خو راست کان غالبتر است — چونکه زر بیش از مس آمد آن زر است
سیرتی کاندر وجودت غالب است — هم بر آن تصویر، حشرت واجب است

(- روز حشر لالچی اور مردار خور انسان ایک سور کی شکل میں محشور ہوگا۔
- زناکاروں کے اعضائے مخصوصہ گل سڑ جائیں گے اور شرابیوں کے منہ متعفن ہوں گے۔
- وہ غلاظت اور گندگی جو دنیا میں دلوں تک جا پہنچی ہے، روزِ حشر واضح اور محسوس طور سے دکھائی دے گی۔
- انسان کا وجود ایک جنگل میں تبدیل ہو چکا ہے، اگر آدمی ہو تو اس جنگل سے ڈرنا اور بچ کر رہنا۔
- اگر کسی کا ظاہر و باطن ایک ہو جائے تو پھر اس کی نجات میں شک نہیں۔
- ہمارے وجود میں ہزاروں بھیڑیے اور خنزیر رہ رہے ہیں۔ نیک و صالح عوامل بھی ہیں اور برے وبدکار عوامل بھی۔
- انسان کا باطن اسی صفت یا انہی صفات کے تابع ہوگا اور انسان کی روح پر وہی حکم لاگو ہوگا جس کا انسانی روح پر غلبہ وتسلط ہوگا۔ کیونکہ تانبے اور سونے کو ملایا جائے اور سونے کی مقدار تانبے سے زیادہ ہو تو اسے سونا ہی کہیں گے۔
- تمہاری وہ سیرت اور نفسانی صفات جو تمہارے وجود پر غلبہ اور تسلط رکھتی ہیں، اسی سیرت ونفسانی صفات کے

مطابق ہی روزِ حشر تمہارے ساتھ سلوک کیا جائے گا۔)

☆......☆......☆

کیا کہنے قرآن کے اور اس کے ان شاگردوں کے۔ اگر قرآن نہ ہوتا تو مولانا روم، حافظ، سنائی، عطار نیشاپوری اور سعدی جیسی ہستیاں ہرگز وجود میں نہ آتیں۔ ایرانیوں کی استعداد کو نورِ اسلام نے جلا بخشی اور یہ افتخار ایران کے لئے بہت ہے کہ اس سرزمین نے معارفِ اسلامی کو تمام اقوام سے بہتر درک کیا۔ اس سلسلے میں شیخ سعدی کے خوبصورت اشعار کو بطور سخن آخر پیش کرتے ہیں۔

خرما نتوان خورد از این خار که کِشتیم — دیبا نتوان بافت ز این پشم که رِشتیم
بر لوحِ معاصی خطِ عذری نکشیدیم — پهلوی کبائر حسناتی ننوشتیم
پیری وجوانی چو شب و روز بر آمد — ما شب شد و روز آمد و بیدار نگشتیم
ما را عجب ار پشت و پناهی بود آن روز — کامروز کسی را نه پناهیم و نه پشتیم
گر خواجه شفاعت نکند روزِ قیامت — شاید که ز مشاطه نرنجیم، که زشتیم

(- اس کانٹے کو اُگا کر ہم کھجور کھانے کی توقع نہیں کر سکتے۔ اس اون بُننے کے بعد لباس دیبا حاصل نہیں کر سکتے۔

- اپنے سیاہ نامۂ اعمال کو توبہ کے ذریعے پاک وصاف نہ کیا اور گناہانِ کبیرہ کے ساتھ نیکیوں کا اندراج نہ کر پائے۔

- جوانی وضعیفی روز وشب کی طرح آئی اور گئی۔ رات گذر گئی، دن نکل آیا لیکن پھر بھی ہم خوابِ غفلت سے بیدار نہ ہوئے۔

- بہت عجیب بات ہے اگر روزِ قیامت ہمیں کوئی حامی وناصر مل جائے کیونکہ دنیا میں نہ تو ہم نے کسی کی حمایت کی اور نہ نصرت۔

- اگر ہمارے سید وسردار (رسول اکرم ﷺ) روزِ قیامت ہماری شفاعت نہ کریں تو پھر ہمیں دکھ کس بات کا ہے؟ کیونکہ مشاطہ (عورتوں کا بناؤ سنگھار کرنے والی) سے وہ ناراض ہو جو خود خوبرو ہو، اور ہم تو ہیں ہی بدصورت جتنا بھی بناؤ سنگھار کر لیں بدنما ہی رہیں گے۔ (یعنی کہیں گناہ اتنے نہ بڑھ جائیں کہ آپ کی شفاعت ہی ہمیں نصیب نہ ہو)۔

آٹھواں باب

شفاعت

مسئلہ شفاعت ان مسائل میں سے ہے کہ جن پر عدل الٰہی کے ضمن میں بحث ہونی چاہئے۔ شفاعت کے سلسلے میں مختلف گرما گرم بحثیں چھڑی ہوئی ہیں اور مخصوصاً مذہب وہابیت کے ظہور کے بعد تو ان بحثوں کا بازار اور بھی گرم ہوگیا ہے۔ وہابیت، محمد بن عبدالوہاب سے منسوب ہے اور آج کل بعض عرب ممالک کا تقریباً سرکاری مذہب بھی ہے۔ یہ مذہب نہایت سطحی اور اوپری نگاہ سے توحید عبادی کا دم بھرتا ہے اور اسی بنا پر اسلامی تعلیمات کے متعدد عالیشان و بلند و بالا حقائق کو مسترد کرتا ہے۔ وہابیوں کی توحید، اشعری توحید کی مانند، اسلام کے متعدد بنیادی اصولوں کی مخالف ہے۔

اعتراض واشکال:

مندرجہ ذیل اعتراضات یا تو شفاعت پر کئے جاچکے ہیں یا کئے جاسکتے ہیں۔

۱۔ شفاعت توحیدِ عبادی سے متصادم ہے اور اس پر اعتقاد رکھنا ایک طرح کا شرک ہے۔ یہ وہی اعتراض ہے جو وہابی حضرات کی جانب سے کیا جاتا ہے اور شیعوں کے درمیان وہابی مسلک رکھنے والے حضرات بھی اس نظریے پر فریفتہ ہوچکے ہیں۔(۱)

۲۔ شفاعت صرف توحیدِ عبادی سے ہی نہیں بلکہ توحیدِ ذاتی سے بھی متصادم ہے۔ کیونکہ عقیدۂ شفاعت کا لازمہ یہ ہے کہ شفیع کی رحمت وشفقت خدا کی رحمت سے وسیع تر مانی جائے کیونکہ شفاعت کی اساس ہی یہ ہے کہ گناہ گار پر خدا کا عذاب، شفاعت نہ ہونے کی صورت میں نازل ہوگا۔

۱۔ تعجب ہے کہ ایران جیسے ملک میں کہ جہاں معاشرہ نہج البلاغہ سے کم وبیش آشنا ہے اور جہاں ابن سینا، خواجہ نصیر اور صدر المتألہین جیسے عظیم حکماء گذرے ہیں جنہوں نے توحید پر نہایت اعلیٰ وعمدہ انداز سے غور وفکر کر کے اسے معاشرے کے سامنے پیش کیا۔ لطف کی بات یہ ہے کہ آج اسی ملک میں ایسے لوگ دکھائی دیتے ہیں کہ جو ابن تیمیہ اور محمد بن عبدالوہاب جیسوں سے توحید کو سیکھنا اور سمجھنا چاہتے ہیں۔ (مصنفؒ)

۳۔ شفاعت پر اعتقاد، گناہ پر مائل انسانوں کے جری اور دیدہ دلیر ہونے بلکہ ارتکاب گناہ کی حوصلہ افزائی کا باعث بنتا ہے۔

۴۔ قرآن کریم نے شفاعت کو باطل و بے بنیاد قرار دیتے ہوئے مسترد کیا ہے۔ قرآن روز قیامت کا یوں تعارف کرواتا ہے: اس دن کوئی کسی کا دفاع نہ کرے گا نیز کسی قسم کی شفاعت کا بھی کوئی وجود نہیں۔ (سورۂ بقرہ۔۴۸و۱۲۳)

۵۔ شفاعت جہاں قرآن کریم کے اس مسلمہ اصول سے ٹکراتی ہے کہ جس کے مطابق ہر شخص کی سعادت اور نیک عاقبت اس کے اپنے عمل کی مرہونِ منت ہے وہیں آیۂ "و ان لیس للانسان الا ماسعیٰ" (نجم۔۳۹) کے بھی منافی ہے۔

۶۔ شفاعت کے صحیح ہونے کا لازمہ اس بات پر اعتقاد رکھنا ہے کہ خدا شفیع سے متاثر ہو کر اپنے غضب کو رحمت میں تبدیل کر دیتا ہے۔ حالانکہ خدا کسی سے متاثر و منفعل نہیں ہوتا۔ جذباتی حالت اور اس کی تبدیلی کا، بارگاہِ الٰہی میں کوئی وجود نہیں۔ کوئی بیرونی عامل اس پر کسی قسم کا اثر نہیں چھوڑتا۔ تغیر و تبدل خدا کے وجوب ذاتی سے متصادم ہے۔

۷۔ شفاعت ایک طرح کا استثناء، ناروا امتیازی سلوک اور ناانصافی ہے۔ جبکہ بارگاہِ الٰہی میں ناانصافی کا کوئی وجود نہیں۔ بالفاظِ دیگر۔ شفاعت قانونِ الٰہی میں استثناء ہے، حالانکہ قانون الٰہی ہمہ گیر، ناقابلِ تغیر اور ناقابلِ استثناء ہے۔

وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تبدیلاً۔ (سورۂ فتح۔۲۳)

مذکورہ بالا آخری اعتراض ہی عقیدۂ شفاعت کو عدل الٰہی سے منسلک کرتا ہے اور یہی سبب ہے کہ مسئلہ شفاعت کتاب ہذا میں زیر بحث لایا گیا ہے۔

اس اعتراض کا بیان یوں ہے: بلاشبہ شفاعت تمام گناہ گاروں کے شاملِ حال نہ ہوگی، کیونکہ اس صورت میں نہ تو قوانین کسی معنی ومفہوم کے حامل ہوں گے اور نہ ہی شفاعت۔ شفاعت کی خاصیت تبعیض (ناروا امتیازی سلوک) اور استثناء ہے۔ اور اعتراض اسی نکتہ پر ہے کہ یہ بات کیونکر روا ہے کہ گناہ گار دو گروہوں میں تقسیم ہو جائیں، ایک گروہ سفارش ہونے کے سبب اپنی قرار واقعی سزا سے بچ نکلے اور دوسرا گروہ کسی سفارش کے نہ ہونے کے سبب سزا کا مستحق ٹھہرے۔

جن معاشروں کے قوانین سفارش و جانبداری کا بازیچہ ہوں، ہم ایسے معاشروں کو تباہ و برباد، پسماندہ اور بے انصاف شمار کرتے ہیں، یہ کیونکر ممکن ہے کہ ہم کارخانۂ قدرت الٰہی میں سفارش و جانبداری پر عقیدہ رکھیں؟ سفارش و جانبداری جس معاشرے میں بھی ہو، اس میں عدل و انصاف نہیں۔

قانون کی کمزوری:

کسی معاشرے میں "مال و زر" سفارش اور طاقت جیسے عوامل کا وجود قانون کی کمزوری کی علامت ہے۔ جب قانون کمزور ہو تو اسے معاشرے کے بااثر و بارسوخ لوگوں پر لاگو نہیں کیا جاسکتا۔ ایسے قانون کی بجلی صرف کمزور و بے بس لوگوں پر ہی

گرتی ہے۔ کمزور قانون، کمزور مجرموں کو ہی اپنے دام میں پھانس کر مسند قضاء کے روبرو لاتا ہے، لیکن بااثر لوگوں کو گرفت میں لینے سے قاصر رہتا ہے۔

قرآن کریم، آئین الٰہی کا ایک مضبوط و مستحکم آئین کے نام سے تعارف کرواتا ہے، نیز عدالت الٰہی میں مال وزر، سفارش اور طاقت کے اثر انداز ہونے کی بھی نفی کرتا ہے۔ قرآن کریم میں مال وزر کو 'عدل'، سفارش کو 'شفاعت' اور طاقت کو 'نصرت' کے نام سے یاد کیا گیا ہے۔

سورۂ بقرہ کی آیت ۴۸ میں ارشاد ہے:

وَ اتَّقُوا يَوْمًا لَّا تَجْزِىْ نَفْسٌ عَنْ نَّفْسٍ شَيْئًا وَّ لَا يُقْبَلُ
مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَّ لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَّ لَا هُمْ يُنْصَرُوْنَ.

(خلاصہ ترجمہ) ڈرتے رہو اس دن سے کہ جس دن کوئی کسی کا دفاع نہ کرے گا۔ شفاعت قبول نہ کی جائے گی اور کسی سے اس کے جرم و گناہ کے بدلے کوئی مال وزر نہ لیا جائے گا۔ (اس دن) نصرت و مدد کرنے کا بھی کوئی امکان نہیں۔ (۱)

یعنی نظام آخرت، انسانی سماج کے رسم و رواج کی مانند نہیں کہ جہاں انسان قانون سے فرار کے لئے سفارش یا مال وزر کو استعمال کرتا ہے اور کبھی قوم و قبیلے سے مدد چاہتا ہے تاکہ اس کی قوم، قانون کے نمائندوں کے مقابلے میں اپنی طاقت کا استعمال کرے۔

اسلامی معاشرے کے ابتدائی ایام میں قانون کی اپنی اہمیت تھی۔ بااثر طبقے کے اعزاء بھی قانون کے پابند تھے۔ جب امیر المومنین علیہ السلام کو اس بات کا علم ہوا کہ ان کی بیٹی نے بیت المال سے ایک گلوبند عاریۃً (البتہ وثیقہ سپرد کر کے) لے کر بروز عید پہنا ہے تو آپؑ نے نہایت سخت لہجے میں ان کی تنبیہ کی اور کڑے لہجے میں یوں فرمایا:

''اگر تم نے بطور عاریہ مضمونہ نہ لیا ہوتا یعنی تم نے وثیقہ سپرد کر کے نہ لیا ہوتا تو تمہارا ہاتھ کاٹ دیتا یعنی چوری کی حد جاری کرتا۔'' (بحار الانوار، جلد ۹ صفحہ ۵۰۳)

اسی طرح جب آپ کے چچازاد بھائی اور معتبر ساتھی ابن عباس کسی غلط کام کے مرتکب ہوئے تو آپؑ نے انہیں یوں خط لکھ کر مخاطب کیا:

۱۔ عدل مادہ عدول سے لیا گیا ہے کیونکہ جب رشوت دی جاتی ہے تو حق و حقیقت سے عدول و انحراف کا سبب بنتی ہے یا عدل یہاں عوض اور معادل و مساوی کے معنی میں ہے۔ یعنی مال وزر گناہ کے مساوی اور اس کے معاف کرنے کے عوض نہ لیا جائے گا۔ (مترجم)

”اگر تم نے اپنی غلطی کی تلافی نہ کی تو اپنی اسی شمشیر سے تمہیں سزا دوں گا کہ جس سے میں نے کسی کو قتل نہیں کیا بجز یہ کہ وہ جہنم میں داخل ہو گیا“۔

یعنی تمہیں علم ہے کہ میری تلوار سوائے جہنمی کے کسی اور پر نہیں پڑتی اور تمہاری اس غلطی نے تمہیں جہنمی اور میری تلوار کی ضرب کا مستحق کر دیا ہے۔

بعد ازیں اپنے عدل وانصاف کو استثناء سے مبرا ومنزہ بتانے کی غرض سے یہ فرمایا:

”بخدا اگر حسنین (علیہما السلام) بھی اس جرم کے مرتکب ہوتے تو انہیں بھی چھوٹ نہ دیتا“۔ (نہج البلاغہ مکتوب۔ ۴۱)

اسلام کے ابتدائی ایام ہیں اور قانون کا اجراء کنندہ ”علی“ (علیہ السلام) ہے، کوئی حیرت کی بات نہیں۔ اگر آپ جاننا چاہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کا بنایا ہوا نظام کہاں تک گردش میں آ چکا تھا اور کیسے کیسے لوگ عدالت کے شکنجے میں آ جاتے تھے تو اس واقعے پر توجہ کیجئے:

عمرو بن العاص خلیفۂ ثانی کی جانب سے مصر کے گورنر تھے۔ ایک دن ان کے بیٹے نے کسی عام شخص کے تھپڑ رسید کر دیا۔ طمانچہ کھا کر وہ شخص گورنر کے پاس شکایت کرنے گیا لیکن کوئی شنوائی نہ ہوئی۔ یہ غیرتمند شخص مدینے آیا۔ خلیفہ کے دربار پہنچ کر ساری کتھا سنا ڈالی۔ خلیفہ نے باپ اور بیٹے دونوں کو طلب کر کے مقدمہ چلایا۔ اس مقدمے کا ایک جملہ تاریخ میں ثبت ہو گیا۔ عمرو عاص اور ان کے بیٹے سے خلیفہ ثانی نے یہ کہا:

متیٰ استعبدتم الناس و قد ولدتهم امهاتهم احراراً.

(تم نے لوگوں کو کب سے اپنا غلام بنا لیا جبکہ ان کی ماؤں نے تو انہیں آزاد پیدا کیا تھا۔)

اس کے بعد قصاص کا حکم دیا۔

خلیفۂ دوم نے اپنے بیٹے کے ساتھ بھی یہی سلوک کیا۔ جب ثابت ہو گیا کہ ان کے بیٹے نے شراب نوشی کی ہے تو انہوں نے اس پر حد جاری کی۔

یہ ہے وہ قانون جس کی تعلیم رسول اکرم ﷺ نے مسلمانوں کو دی تھی اور مسلمان ابھی تک اس نظام کو نہ بھولے تھے۔ بالفاظِ دیگر، قانون کی گرفت کا یہ وہی سلسلہ تھا جسے آنحضرتؐ نے شروع کیا تھا اور کافی عرصے تک یہ سلسلہ کم وبیش اسی صورت چلتا رہا۔

شفاعت کی اقسام:

حقیقت تو یہ ہے کہ شفاعت کی متعدد اقسام ہیں جن میں سے بعض باطل اور ظالمانہ ہیں نیز بارگاہ پروردگار میں ان کا کوئی

وجود نہیں، لیکن بعض دیگر اقسام صحیح اور عادلانہ ہیں اور بارگاہ رب العزت میں موجود ہیں۔ باطل شفاعت قانون شکن اور اس سے متصادم ہے۔ لیکن صحیح شفاعت قانون کی محافظ و حامی ہے۔ باطل شفاعت یہ ہے کہ کوئی سفارش و جانبداری کے ذریعے قانون کے اجراء کو روک دے۔ لہٰذا شفاعت کے اس تصور کے مطابق مجرم قانون سازوں کی مرضی کے برخلاف قانون کے مقصد سے متصادم اعمال انجام دیتا ہے، اور سفارش و جانبداری کو بروئے کار لاتے ہوئے، قانون اور قانون ساز کے مقصد و ارادے کو نادیدہ سمجھتا ہے۔ ایسی شفاعت دنیا میں ظلم اور آخرت میں محال و ناممکن ہے۔ شفاعت پر ہونے والے اعتراضات، شفاعت کی مذکورہ بالا قسم پر ہی صادق آتے ہیں اور قرآن کریم نے بھی اسی شفاعت کو مسترد کر رکھا ہے۔

صحیح شفاعت میں نہ تو استثناء و تبعیض کا کوئی وجود ہے اور نہ ہی قانون کی خلاف ورزی کا کوئی پہلو۔ نیز قانون سازوں کے اہداف و مقاصد کو نادیدہ گردانے کا بھی کوئی سوال نہیں۔ ایسی شفاعت کو قرآن کریم کی واضح تائید حاصل ہے۔ صحیح شفاعت کی بھی چند اقسام ہیں جن کی ہم بہت جلد وضاحت کریں گے۔

قانون کی خلاف ورزی:

جس باطل شفاعت کو قرآن و سنت اور عقلی براہین دونوں سختی سے مسترد کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ گناہ گار، حکم خدا کے اجراء سے بچنے کے لئے ایک وسیلہ ڈھونڈے ہو بہو پسماندہ معاشروں کے طور طریقوں کی مانند۔

عوام الناس میں سطحی سوچ رکھنے والے بہت سے افراد انبیاء اور ائمہ (علیہم السلام) کی شفاعت کو یوں سمجھتے ہیں کہ پیامبر اکرم ﷺ، امیر المومنین، جناب سیدہ، ائمہ اطہار اور خصوصاً حضرت سید الشہداء (سلام اللہ علیہم اجمعین) وہ بااثر اور بارسوخ شخصیات ہیں جو کارخانہ قدرت میں رسوخ کرتے ہوئے خدا کے ارادے کو بدل کر قانون توڑ دیتے ہیں۔

زمانہ جاہلیت کے عرب بھی اسی تصور کے تحت بتوں کو خدا کا شریک قرار دیتے تھے۔ ان کا کہنا یہ تھا کہ تخلیق (توحید خالقیت) صرف خدا کے ہاتھ میں ہے۔ اس عمل میں اس کا کوئی شریک نہیں۔ لیکن عالم ہستی کے انتظام و انصرام میں بت اس کے شریک ہیں۔ زمانہ جاہلیت کے عرب ''خالقیت'' میں مشرک نہ تھے بلکہ ربوبیت (کائنات کے انتظام و انصرام) میں شرک کیا کرتے تھے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ کوئی شخص کسی ادارے کی تاسیس کرتا ہے لیکن اس کے انتظام کو کسی اور کے سپرد کر دیتا ہے، یا اس ادارے کی انتظامیہ میں دیگر افراد کے ساتھ شریک ہو جاتا ہے۔ خدا اور کائنات کے انتظام کے بارے میں مشرکین کا عقیدہ ایسا ہی تھا۔ قرآن کریم نے نہایت شدت سے اس عقیدے کا مقابلہ کیا اور بارہا اعلان کر دیا کہ خدا کا کوئی شریک نہیں۔ نہ خالقیت میں اور نہ ہی ربوبیت میں۔ تن تنہا اسی نے کائنات کو خلق کیا ہے اور وہی مدبر امور بھی ہے۔ کائنات کی سلطنت بلاشرکت

غیرے اسی کی ہے اور وہی رب العالمین ہے۔

مشرکین جن کے خیال میں خدا اور غیر خدا کائنات کی ربوبیت میں باہم شریک ہیں، وہ "اللہ" کی مرضی کے حصول کو اپنے لئے ضروری نہیں سمجھتے تھے، کہتے تھے اگرچہ ہمارے کام "اللہ" کی مرضی ومنشأ کے مخالف ہوں، لیکن تب بھی بتوں کے لئے قربانیوں اور عبادتوں کے ذریعے دوسرے "ارباب" (۱) کی مرضی ومنشأ کو حاصل کیا جاسکتا ہے۔ اگر ان بتوں کی مرضی کو حاصل کرلیا جائے تو یہ خود ہی "اللہ" کی بارگاہ میں اس مسئلے سے کسی نہ کسی طرح نپٹ لیں گے۔

اگر کوئی مسلمان اس بات پر عقیدہ رکھے کہ کارخانۂ قدرت الٰہی کے متوازی (Parallel) کسی اور کی سلطنت کا بھی وجود ہے اور اس کے مدمقابل کوئی اور بھی ہے تو یہ بجز شرک کچھ اور نہیں۔ اگر کوئی یہ تصور کرے کہ حصول مرضی الٰہی کا راستہ اور ہے اور بالفرض، سید الشہداء کی رضا کسی اور طریقے سے حاصل کی جاسکتی ہے اور یہ دو علیحدہ علیحدہ راہیں بجائے خود انسان کی سعادت وخوش بختی کا سبب بن سکتی ہیں تو یقیناً وہ بہت بڑی گمراہی کا شکار ہے۔ اس بے بنیاد عقیدے کے مطابق یہ کہا جاسکتا ہے کہ خدا کچھ اور چیزوں سے راضی ہوتا ہے اور سید الشہداء (علیہ السلام) کچھ اور چیزوں سے۔ خدا نماز، روزے، حج، جہاد، زکوۃ، سچائی، نیک کردار، خدمت خلق، والدین سے حسن سلوک اور اسی طرح کے دیگر واجبات کو انجام دے کر نیز دروغ گوئی، ظلم، غیبت، شراب نوشی اور زنا جیسے اعمال کو ترک کرکے راضی ہوتا ہے۔ لیکن امام حسین علیہ السلام کے طور طریقے اور ہیں۔ آپ کی رضا آپ کے جواں سال فرزند علی اکبر علیہ السلام پر بکا یا تباکی میں پوشیدہ ہے۔ اس تقسیم بندی کے بعد یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ رضائے الٰہی کا حصول مشکل ہے، کیونکہ بہت زیادہ اعمال انجام دینے کے بعد ہی حاصل ہوتی ہے، لیکن سید الشہداء کی رضا کا حصول آسان ہے رونا اور سینہ زنی۔ اور جب امام حسین علیہ السلام کی خوشنودی حاصل ہوجائے گی تو آپ کارخانۂ قدرتِ الٰہی میں اپنے اثر رسوخ کے ذریعے شفاعت کریں گے اور تمام مسائل حل ہوجائیں گے۔ جو نمازیں، روزے، حج، جہاد، صدقات و خیرات ہم نے انجام نہیں دیئے سب کے سب پاک وصاف ہوجائیں گے اور ہمارے گناہ جتنے بھی زیادہ ہوں، ایک اشارے میں ختم ہوجائیں گے۔

شفاعت کا یہ تصور صرف باطل و بے بنیاد ہی نہیں بلکہ ربوبیت میں شرک بھی ہے۔ اور یہ بارگاہِ اقدس سید الشہداء (علیہ السلام) کی کہ جن کی سب سے بڑی فضیلت "عبودیت" ہے، توہین بھی ہے۔ بالکل اسی طرح جیسا کہ آپ کے والد گرامی امیر المومنین (علیہ السلام) غلاۃ (۲) پر شدید غضبناک ہوتے تھے اور ان کی باتوں کو سُن کر خدا کی پناہ طلب کرتے تھے۔

۱۔ رب کی جمع: یہاں رب کا لفظ استعمال کرنے کا نکتہ، عربوں کا وہی عقیدہ ہے جس کے مطابق کائنات کے مختلف "رب" یعنی انتظام چلانے والے ہیں لیکن خالق وہی اللہ ہے۔ (مترجم)

۲۔ غالی کی جمع

امام حسین (علیہ السلام) نے جام شہادت اس لئے نوش نہیں کیا کہ۔۔ العیاذ باللہ۔۔ خدا کی سلطنت یا اپنے جد بزرگوار کی شریعت کے مقابلے میں کوئی اور سلطنت یا شریعت قائم ہو جائے یا آپؑ قانونِ خدا سے فرار کا کوئی راستہ دکھلا دیں۔ آپؑ کی شہادت اسلام کے عملی پہلو کو کمزور کرنے کی غرض سے نہ تھی بلکہ اس کے برعکس آپؑ نے تمام اسلامی قوانین کو زندہ کرنے کی غرض سے زندگی کو خیر باد کہہ کر شہادت کی جانب قدم بڑھایا۔

آپؑ خود فلسفۂ قیام کو یوں بیان فرما رہے ہیں:

وَاِنّی لم اَخرُجْ اشراً و لا بطراً و لا مفسِداً و لاظالماً وَانما خرجتُ لطلب الاصلاح فی اُمَّة جدّی. اُرید اَن آمُر بالمعروف و انهیٰ عن المنکر۔ (نفس المہموم۔ صفحہ ۴۵)

(میں نے ہویٰ و ہوس اور جاہ طلبی کے لئے قیام نہیں کیا بلکہ میرا قیام امت جد کی اصلاح کے لئے ہے۔ میں امر بالمعروف اور نہی از منکر کرنا چاہتا ہوں۔)

اور ہم بھی آپؑ کی زیارت میں یوں آپؑ کو مخاطب کرتے ہیں:

اشهدُ انک قد اقمت الصّلوٰة و اتیت الزکوٰة و امرتَ بالمعروف و نهیت عن المنکر و جاهدت فی اللّٰه حق جهاده و عملت بکتابه و اتبعت سنن نبیّه.

(میں گواہی دیتا ہوں (کہ اے مولا) آپ نے نماز قائم کی ہے، زکوٰۃ ادا کی ہے، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کیا ہے۔ خدا کی راہ میں جہاد کا حق ادا کیا ہے، اس کی کتاب پر عمل کیا ہے اور اس کے نبی کی سنت کی اتباع کی ہے۔)

قانون کی حفاظت:

آیئے دیکھتے ہیں کہ صحیح شفاعت کیا ہے؟ وہ صحیح شفاعت جو قانون کی تائید اور اسلامی نظام کی حفاظت کرتی ہے نیز آیات اور فریقین کی کثیر روایات کی رو سے بھی ثابت ہے، دو طرح کی ہے۔

۱۔ شفاعتِ رہبری یا شفاعتِ عمل

۲۔ شفاعتِ مغفرت یا شفاعتِ فضل

شفاعت کی پہلی قسم عذاب سے نجات، حسنات ونیکیوں کے حصول اور حتیٰ اخروی درجات کے ارتقاء تک کو شامل ہوتی ہے۔ اور شفاعت کی دوسری قسم عذاب کے خاتمے اور گناہوں کی مغفرت میں موثر ہے۔ اس شفاعت کی آخری ممکنہ حد ثواب و حسنات تک رسائی ہے، لیکن انسانوں کے درجات کو بلند نہیں کر سکتی اور یہ شفاعت وہی ہے جس کے بارے میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے:

اذخرتُ شفاعتی لاھلِ الکبائر من امتی. اما المحسنون فما علیھم من سبیل. (بحارالانوار، جلد۸)

(میں نے اپنی شفاعت کو اپنی امت کے ان لوگوں کے لئے ذخیرہ کر رکھا ہے جو گناہِ کبیرہ کے مرتکب ہوئے، اور جہاں تک نیک لوگوں کا تعلق ہے تو ان پر کوئی مشکل نہیں۔)

شفاعتِ رہبری:

اس شفاعت کی تشریح کے لئے ضروری ہے کہ گذشتہ حصے میں اخروی عذاب کے تحت عنوان بیان کئے گئے نکتے پر دوبارہ غور کیا جائے۔ وہاں ہم نے کہا کہ دنیا میں انجام دیئے گئے انسان کے اعمال، عالم آخرت میں تجسم وتمثل پائیں گے اور ان کی عینی حقیقت انسان کے سامنے آجائے گی۔ اب یہاں اس نکتے کا اضافہ کر رہے ہیں کہ آخرت میں صرف اعمال ہی نہیں بلکہ دنیا کے باہمی تعلقات و روابط بھی مجسّم ہو جائیں گے۔ اس دنیا میں لوگوں کے درمیان موجود معنوی روابط اُس دنیا میں اپنی عینی اور ملکوتی (۱) صورت میں جلوہ نما ہوں گے۔ اگر کوئی شخص کسی کی ہدایت کا سبب بن جائے تو بروز قیامت ان دونوں کے درمیان رہبر و رہرو کا رشتہ اپنی عینی صورت میں نمودار ہوگا۔ ہادی، رہبر و امام کی اور مہتدی (۲) پیروکار و ماموم کی صورت میں ظاہر ہوگا۔ گمراہی پھیلانے اور فکری اغواء کی بھی یہی صورتحال ہے۔

قرآن کریم کا فرمان ہے:

یوم ندعو کُلَّ اناسٍ بِامامھِم. (سورۂ بنی اسرائیل۔ ۷۱)

(خلاصہ ترجمہ) وہ دن کہ جب ہم تمام لوگوں کو ان کے اپنے اپنے امام کے ساتھ پکاریں گے۔

یعنی ہر شخص اپنے پیشوا اور رہبر کے ساتھ، اسی شخص کے ساتھ کہ جسے اس نے اپنے لئے نمونہ عمل بنایا اور اسی کے افکار کے تابع رہا، محشور ہوگا۔

آخرت میں اپنی قوم کے لئے فرعون کی قیادت کا تجسم یوں بیان کیا گیا ہے:

یَقْدُمُ قَومَهُ فَاَوْرَدَهُمُ النَّارَ. (سورۂ ہود۔ ۹۸)

(خلاصہ ترجمہ) روزِ قیامت فرعون اپنی قوم کی قیادت کر رہا ہوگا پھر انہیں آگ میں داخل کر دے گا۔

فرعون جو اس دنیا میں خود بھی گمراہ تھا اور گمراہوں کا قائد بھی تھا اور اس کی قوم کے گمراہ اسی کے نقشِ قدم پر چلتے تھے، آخرت میں بھی ان کے امام و رہبر کی صورت میں مجسم ہوگا۔ فرعون دنیا و آخرت دونوں جگہ اپنی قوم کا شفیع اور وسیلہ ہے۔ وہ شفیع

۱۔ وہ غیبی صورت جو اس دنیا میں پوشیدہ ہے، وہاں آشکار ہو جائے گی۔ (مترجم)

۲۔ ہدایت پانے والا، ہدایت یافتہ۔ (مترجم)

جو دنیا میں ان کے گناہوں اور ضلالت کا باعث تھا اور آخرت میں بھی دوزخ اور نارِ جہیم تک پہنچانے کا وسیلہ ہے۔ عالم آخرت میں اپنی قوم کو جہنم میں لے جانے کا واسطہ اور شفیع قرار پانا درحقیقت دنیا میں اپنی قوم کی گمراہی کا وسیلہ و واسطہ ہونے کا تجسم ہے۔

آیت میں موجود غور طلب بات یہ ہے کہ فرعون اُس دنیا میں اپنی قوم کو جہنم میں لے جائے گا۔ قرآن کریم کے یہ الفاظ فرعون کے توسط سے فرعونیوں کی گمراہی کے تجسم کا بیان ہیں۔ یہ آیت اعلان کر رہی ہے کہ جس طرح سے فرعون نے انہیں دنیا میں گمراہی کی راہ پر چلایا اسی طرح سے آخرت میں بھی انہیں جہنم میں لے جائے گا۔ بلکہ آخرت میں انہیں دوزخ میں لے جانا دنیا میں گمراہ کرنے کا عینی ظہور و تجسم ہے۔

البتہ یہ بات واضح ہے کہ جس طرح سے اس دنیا میں حق و باطل دونوں کی قیادت مختلف درجہ بندیوں اور اقسام پر مشتمل ہے، عالم آخرت میں بھی یہی درجہ بندیاں اور اقسام موجود ہیں۔ مثلاً وہ تمام لوگ جو رسول اکرم ﷺ کے نورِ ہدایت سے منور اور آنحضرت کی شریعت سے مستفیض ہوئے ہیں، آپ کے پیچھے پیچھے ہوں گے اور آپؐ ۔۔۔ کہ ہماری جانیں آپ کی خاکِ پا کے نثار ۔۔۔ نیک لوگوں کی قیادت فرمائیں گے۔ یعنی روزِ قیامت ''پرچم شکر'' (لواء الحمد) آپؐ ہی کے دستِ مبارک میں ہے۔

شفاعت کے یہی معنی ہیں کہ جس کے مطابق آپؐ جناب امیر اور جناب سیدہ (سلام اللہ علیہا) کے شفیع ہیں اور آپ دونوں ہستیاں، حسنین (علیہم السلام) کی شفیع ہیں اور اسی طرح سے ہر امام اپنے بعد والے امام اور اپنے اصحاب و پیروکاروں کا شفیع ہے۔ یعنی سلسلۂ درجات بجائے خود محفوظ ہے۔ دیگر معصومین علیہم السلام کے پاس جو کچھ بھی ہے وہ سب حضور اکرمؐ کے توسط ہی سے ہے۔

مذکورہ بالا سلسلۂ شفاعت کی بناء پر ہی حتیٰ وہ علماء بھی ان لوگوں کی شفاعت کریں گے کہ جنہوں نے ان علماء سے تعلیم و ہدایت کا فیض اٹھایا ہوگا۔ الغرض باہمی ارتباط کا بے تحاشا درجہ بندیوں پر مشتمل ایک سلسلہ وجود میں آ جائے گا کہ جس میں چھوٹی چھوٹی جماعتیں بڑی بڑی جماعتوں سے ملحق ہو جائیں گی۔ جس میں آنحضرت ﷺ سرفہرست ہیں۔

قسیمٌ جسیمٌ وسیمٌ بسیمٌ شفیعٌ مطاعٌ نبیٌّ کریمٌ(۱)

۱۔ قسیم: تقسیم کرنے والا، جنت و جہنم کو تقسیم کرنا، جسیم: بڑا، بسیم: مسکراتا ہوا، وسیم: صاحب مہر نبوت، مطاع: جس کی اطاعت کی گئی۔ (مترجم)

روان از پیش و دلها جملہ از پی   گرفتہ دست جانها دامن وَی

(آپؐ سب سے آگے رواں دواں ہوں گے اور تمام قلوب آپؐ کے پیچھے، تمام ارواح نے آپؐ کے دامن کو تھام رکھا ہوگا۔)

او شفیع است این جهان و آن جهان   این جهان در دین و آنجا در جنان

این جهان گوید کہ تو رهشان نما   آن جهان گوید کہ تو مہ شان نما

پیشہ اش اندر ظهور و در کمون   اِهْدِ قَوْمِیْ اِنَّهُمْ لَایَعْلَمُوْنَ

باز گشتہ از دم او هر دو باب   در دو عالم دعوت او مستجاب

بهر این خاتم شدہ است او کہ بہ جود   مثل او نی بود و نی خواهند بود

صد هزاران آفرین بر جان او   بر قدوم و دور فرزندانِ او

آن خلیفہ زادگان مقبلش   زادہ اند از عنصر جان و دلش

گر ز بغداد و هری یا از ری اند   بی مزاج آب و گل نسل وی اند

شاخ گل هر جا کہ می روید گل است   خُمِ مُل هر جا کہ می جوشد مل است

گر ز مغرب بر زند خورشید، سر   عین خورشید است نی چیزِ دگر

(- وہ شفیع ہے دنیا اور آخرت دونوں مقامات پر۔ یہاں دین کے سلسلے میں اور وہاں جنت تک لے جانے میں۔
- اس دنیا میں آپؐ ہمیں دین کا راستہ دکھلاتے ہیں اور وہاں نور۔
- ظاہر و مخفی دونوں حالتوں میں ان کی سیرت یہی ہے کہ اے خدا! میری قوم کی ہدایت فرما کیونکہ یہ نادان ہیں۔
- آپؐ کے دم سے دونوں عالم کے دروازے کھل گئے ہیں اور دونوں جہانوں میں آپ کی دعا مستجاب ہے۔
- یہ پیامبر اس لئے آخری ہے کہ اس جیسا کوئی کریم وسخی نہ آیا ہے نہ آئے گا۔
- اس کی طیب وطاہر روح پر اس کی آمد پر اور اس کی اولاد پر ہزاروں آفرین ہو۔
-
- خواہ بغداد میں ہوں یا ہرات میں یا رے میں۔ وہاں کی خاک کی آمیزش کے بغیر، بھی آپ کے فرزند ہیں۔
- پھول کی ڈالی جہاں اُگے پھول کی ڈالی ہی ہے۔
- اگر سورج مغرب سے طلوع ہو تب بھی سورج ہی ہے کوئی اور چیز نہیں۔)

اب یہ جو احادیث میں مروی ہے کہ امام حسین علیہ السلام ایک بہت بڑی تعداد میں خلق خدا کی شفاعت کریں گے تو اس کا سبب یہ ہے کہ اس دنیا میں درسگاہِ حسینی ہی تمام مکاتب سے زیادہ احیائے دین اور خلق خدا کی ہدایت کا باعث بنی ہے۔

جیسا کہ ہم نے پہلے بھی کہا کہ امام حسین علیہ السلام کی شفاعت رضاوارادۂ الٰہی کے علاوہ خدا سے کسی اور شئے کی طالب نہیں۔

آپؑ کی شفاعت دو طرح کی ہے، ایک شفاعت تو آپؑ کی جانب سے اس دنیا میں انجام دی گئی مختلف ہدایتیں ہیں جو اُس دنیا میں مجسم ہوں گی اور دوسری قسم کو ہم آئندہ سطور میں بیان کریں گے۔

امام حسین علیہ السلام اپنے مکتب کے ذریعے ہدایت یافتہ لوگوں کے شفیع ہیں۔ آپؑ ہرگز ان لوگوں کے شفیع نہیں جنہوں نے آپؑ کے مکتب کو اپنے گمراہ کن مقاصد تک رسائی کا وسیلہ بنا رکھا ہے۔ اس نکتے کو ہمیشہ ذہن میں رکھنا چاہئے کہ جس طرح قرآن کریم سے بعض لوگوں نے ہدایت پائی اور بعض گمراہ ہوئے، اسی طرح مکتب سید الشہداء سے بھی بعض لوگوں نے ہدایت پائی اور بعض گمراہ ہوئے۔ لیکن اس ہدایت و گمراہی کا انحصار خود لوگوں پر ہے۔

قرآن کریم میں بیان کی گئی مثالوں کے بارے میں خداوند تعالیٰ فرماتا ہے:

يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَ يَهْدِيْ بِهِ كَثِيراً وَ مَا يُضِلُّ بِهِ اِلَّا الْفَاسِقِيْنَ. (سورۂ بقرہ ۲۶)

(خلاصہ ترجمہ) قرآن کے سبب خدا بہت سے لوگوں کو گمراہ کرتا ہے اور بہت سے لوگوں کو اس کے سبب ہدایت دیتا ہے اور اس کے سبب سوائے فاسقین کے کوئی اور گمراہ نہیں ہوتا۔

مولانا روم نے ایک عمدہ اور دلنشیں تمثیل کے ذریعے اس نکتے کو واضح کیا ہے۔ کہتے ہیں:

از خدا می خواہ تا زین نکتہ ھا — در نلغزی و رسی در منتھا
ز آنکہ از قرآن بسی گمراہ شدند — زین رسن قومی درون چاہ شدند
مر رسن را نیست جرمی ای عنود — چون تو را سودای سر بالا نبود

(- خدا سے چاہو کہ ان نکتوں کے ذریعے لغزش نہ کھاؤ بلکہ حقیقت کی تہہ تک پہنچو۔

- کیونکہ قرآن سے بہت سے لوگ گمراہ ہوگئے اور اس رسن (قرآن) کے ذریعے بہت سے لوگ (بجائے کنویں سے باہر آنے کے) اس کے اندر اتر کر پھنس گئے۔

- اے ضدی و معاند شخص! اس سلسلے میں رسن کا کوئی قصور نہیں، قصور تیرا ہی ہے کیونکہ تو خود ہی کنویں سے باہر آنا نہیں چاہ رہا تھا۔)

رسن یعنی رسی، اسی کے ذریعے کنویں سے باہر نکلا بھی جاسکتا ہے اور کنویں میں اترا بھی جاسکتا ہے۔ اب مسئلہ یہ ہے کہ ہم کس صورت کا انتخاب کرتے ہیں۔

قرآن اور درسگاہ حسینی، یہ وہ رسیاں ہیں جو انسان کو ذلت کی پاتال سے نکال کر سعادت و خوش نصیبی کی بلندی تک لے جاسکتی ہیں۔ ایک حبل من اللہ (۱) تو دوسری حبل من الناس (۲)۔ لیکن اگر کوئی ان دونوں حبل الٰہی کا ناجائز استعمال کرے تو اس میں حبل کا کوئی قصور نہیں، بلکہ ایسا شخص خود ہی بلندی کی منازل نہیں طے کرنا چاہتا تھا۔ بلاشبہ ایسے ہی لوگ قرآن اور مکتب حسینی کے (ناجائز استعمال کے) سبب دوزخ کی تہہ میں لے جائے جائیں گے، اور یہ حقیقت عالم آخرت میں یوں مجسم ہوگی کہ ایسے لوگ قرآن اور ائمہ ہی کے حکم سے دوزخ میں پھینکے جائیں گے اور قسیم الجنۃ والنار ہونے کے معنی بھی یہی ہیں۔

آنحضرتؐ سے منقول روایت ہے:

ان القرآن شافع مشفع و ماحِلٌ مصدق. (تفسیر عیاشی، جلدا صفحہ۲)

(قرآن ایسا شفیع ہے جس کی شفاعت قبول اور ایسا شکایت پہنچانے والا ہے جس کی شکایت مصدقہ ہے)۔ (۳)

واقعی عجیب عبارت ہے ارشاد ہو رہا ہے: قرآن مومنین اور نیک لوگوں کا شفیع ہے۔ انہیں جنت تک پہنچانے کے لئے جب کہ کافروں اور گناہ گاروں کا دشمن ہے، انہیں دوزخ تک پہنچائے گا۔ ایسا واسطہ اور وسیلہ ہے جو انہیں جنت تک اور انہیں نارِ جہنم تک لے جائے گا۔ ایسی شفاعت کو شفاعتِ رہبری (۴) کا نام دیا جاسکتا ہے۔

اور اسی کو شفاعتِ "عمل" بھی کہا جاسکتا ہے، کیونکہ اس مقام پر نجات یا عذاب کا بنیادی سبب بالترتیب نیک و بدکردار کا اپنا اپنا عمل ہے۔

واضح ہے کہ شفاعت پر کیے گئے اعتراضات میں سے کوئی بھی اعتراض مذکورہ بالا شفاعت پر نہیں کیا جاسکتا اور خصوصاً ایسی شفاعت عدلِ الٰہی کے عین مطابق ہے، اس کے منافی ہرگز نہیں۔

۱۔ حبل یعنی رسی۔ یہاں قرآن کریم کو حبل من اللہ کہا جارہا ہے کیونکہ قرآن کریم خدا کی جانب سے نازل کردہ عہدِ الٰہی پر مشتمل ہے۔ (مترجم)

۲۔ حبل من الناس: درسگاہِ حسینی کو لوگوں اور انسانوں کی جانب سے ایک رسی کہا جارہا ہے۔ درسگاہِ حسینی بھی اگرچہ خداوند تعالیٰ کی جانب سے ہے لیکن کیونکہ انسانی صورت اور بشری سانچے میں ہے اس لئے لوگوں کی جانب سے ایک رسی قرار دیا جارہا ہے۔ (مترجم)

۳۔ یعنی اس پر عمل درآمد ہوگا۔ (مترجم)

۴۔ کیونکہ اس مقام پر قرآن، جنت و دوزخ کی جانب لوگوں کی رہنمائی و رہبری کر رہا ہے۔ (مترجم)

شفاعت مغفرت:

شفاعت کی دوسری قسم، گناہوں کی بخشش اور مغفرت کے سلسلے میں واسطہ بنتا ہے۔ شفاعت کی یہی قسم تنقید و اعتراضات کی زد میں ہے، لیکن بحول وقوۂ الٰہی اس مسئلے کی وضاحت کے بعد یہ بات عیاں ہو جائے گی کہ تمام اعتراضات صرف بے بنیاد ہی نہیں بلکہ مسئلۂ شفاعت اسلام کی اعلیٰ وارفع تعلیمات میں سے ہے۔ بجائے خود اس کی اپنی اساس و بنیاد ہے جو اسلامی عقائد کے عمق و گہرائی کی غماز ہے۔

جاذبۂ رحمت:

سب سے پہلے تو یہ بنیادی نکتہ ہمارے اذہان میں رہے کہ حصول سعادت کے لئے انسان کے اعمال اور دیگر اقدامات کے علاوہ ایک اور سلسلہ بھی اس دنیا میں ہمیشہ سے موجود ہے اور وہ ہے پروردگار کی رحمت سابقہ۔

جملۂ ماثورہ ہے:

يَا مَنْ سَبَقَتْ رَحْمَتُهُ غَضَبَهُ.

(اے وہ ذات کہ جس کی رحمت اُس کے غضب پر سبقت لے گئی ہے۔)

حافظ شیرازی اپنی ایک معروف غزل میں کہتے ہیں:

مزرع سبز فلک دیدم و داس مه نو ‌ ‌ یادم از کشته خویش آمد و هنگام درو

گفتم اے بخت بخسبیدی و خورشید دمید ‌ ‌ گفت با آن همه از "سابقه" نامید مشو

(- آسمان کے سبز ولہلہاتے کھیت اور اس میں ہلال نو کی درانتی کو دیکھا تو مجھے اپنے وجود کی فصل کی بوائی اور اس کے اترنے کا وقت یاد آیا۔

- میں نے اپنے آپ سے کہا کہ اے میرے نصیب تو خواب غفلت میں ہے اور صبح طلوع ہوگئی (یعنی تم نے کوئی کار خیر انجام نہ دیا) میرے نفس نے جواب دیا: اتنے زیادہ "سابقے" کی وجہ سے ناامید نہ ہونا۔)

"سابقہ" سے حافظ کی مراد رحمت الٰہی کی سبقت ہے۔ ممکن ہے ان کا مطلب کچھ اور ہو کہ جس کی نشاندہی آیۂ "اِنَّ الَّذِيْنَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنىٰ اُولٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُوْنَ" (سورۂ انبیاء۔ ۱۰۱) کر رہی ہے۔

بہر حال یہ ایک حقیقت ہے کہ بنیادی طور سے محور نظام ہستی رحمت، سعادت اور نیک عاقبت ہے۔ کفر، فسق اور برائیاں عارضی اور طاری کردہ ہیں۔ اور قانون یہی ہے کہ عارضی شئے رحمت کی کشش اور قوت جاذبہ کے سبب اپنی ممکنہ حد تک زائل

ہو جاتی ہے۔غیبی امداد اور تائیدات رحمانی رحمت کے غضب پر غلبے ہی کا منہ بولتا ثبوت ہیں۔ مغفرت الٰہی اور گناہ کے اثرات کو مٹانا بھی غضب وقہرِ الٰہی پر رافتِ الٰہی کے غلبے کی نشانی ہے۔

قانونِ تطہیر:(۱)

رحمت الٰہی کے مظاہر میں سے ایک مظہر، نظامِ ہستی میں عملِ تطہیر کا سلسلہ ہے۔ دھونا دھلانا اور تطہیر کرنا عالمِ خلقت کی خصوصیت ہے۔ سمندر اور نباتات کا کاربن ڈائی آکسائیڈ جذب کر کے ماحول کو آلودگی سے بچانا عملِ تطہیر کے مظاہر میں سے ہے۔

جانداروں کے تنفسی عمل اور ایندھن کے جلنے سے پیدا شدہ ماحولیاتی آلودگی، اگر درختوں اور سمندروں کی قدرتی ریفائنری (۲) کے ذریعے پاک وصاف نہ کی جاتی تو کچھ ہی عرصے میں اس زمین پر سانس لینا ناممکن ہو جاتا، جس کے نتیجے میں زمین کسی زندگی کے قابل نہ رہتی۔ مردہ حیوانات کے لاشوں اور ان کے جسم سے خارج ہونے والے فاضل مادوں کی کیمیائی شکست وریخت (۳) قدرتی صفائی اور ستھرائی اور تطہیر ہی کا ایک نمونہ ہے۔

جس طرح سے مادیات اور عالمِ خاکی میں ہمیں قدرتی تطہیر و پاکیزگی کے مختلف نمونے دکھائی دیتے ہیں اسی طرح سے عالمِ روحانیت ومعنویت میں بھی پاکیزگی، صفائی اور تطہیر کے مظاہر پائے جاتے ہیں۔ مغفرت اور گناہوں کے برے اثرات کو پاک کر دینا، اسی عمل کا حصہ ہے۔ ''مغفرت'' یعنی بازگری سے گناہ اور اس کے برے اثرات کو ممکنہ حد تک پاک وصاف کر دینا۔

البتہ بعض قلوب، حصولِ طہارت کی صلاحیت کو یوں کھو دیتے ہیں کہ پھر کسی بھی ''پانی'' سے انہیں پاک نہیں کیا جا سکتا۔ یہ قلوب گویا ''عین نجاست'' (۴) میں تبدیل ہو گئے ہیں۔ خدا کے بارے میں کفر وشرک جب قلب میں اپنے پنجے گاڑ لے تو پھر کسی طور پاک نہیں ہو سکتا۔ قلب میں کفر کا رسوخ ونفوذ، قرآن کریم کی زبان میں دل پر مہر لگنے اور ''طبع وختم الٰہی''

۱۔ پاک کرنا

۲۔ Natural Refinery

۳۔ Chemical Decomposition

۴۔ یعنی سرتاپا، سراسر نجاست۔ جیسے انسانی بول وبراز۔ اگر کسی جگہ انسانی بول وبراز لگ جائے تو وہ جگہ بول وبراز کے دور ہونے کے بعد پانی سے پاک کی جا سکتی ہے، لیکن بول وبراز جب تک بول وبراز ہیں، اس وقت تک ان کا پاک کرنا ممکن نہیں۔ اور یہی بات کتے اور سور پر بھی صادق آتی ہے۔ (مترجم)

(سورۂ بقرہ۔ ۷) کے نام سے یاد کیا گیا ہے۔

قانون صحت وسلامتی:

عالم ہستی پر اصالتِ (۱) صحت وسلامتی کی حکمرانی، غضب پر رحمت کے غلبے کا ثبوت ہے۔ امراض اور بیماریاں استثنائی اور اتفاقی ہیں۔ ہر زندہ موجود کی جسمانی ساخت میں ایک ایسی طاقت پوشیدہ ہے جو اس کی صحت وتندرستی اور وجود کی حفاظت میں مصروفِ عمل ہے۔ خون کے سفید خلیوں (W.B.C) کی محیر العقول دفاعی طاقت اس امر پر گواہ ہے۔ مزید برآں جانداروں کے بدن میں رونما ہونے والے نقصانات کی تلافی اور شکست وریخت کی مرمت ایک اور ثبوت ہے۔ ہڈیوں کا ٹوٹ کر جڑ جانا، زخم کا مندمل ہو جانا، اور بدن میں غذائی قلت کا دور ہونا یہ تمام امور بدن میں ودیعت مختلف طاقتوں کے ذریعے انجام پاتے ہیں۔

نیز اپنی فطرت کے لحاظ سے بھی ہر نومولود صحیح وسالم فطرت کے ساتھ دنیا میں آتا ہے۔

کل مولود یولد علی الفطرة حتیٰ یکون ابواہ یھودانہ او ینصرانہ. (بحارالانوار، جلد۲ صفحہ۸۸)

(ہر نومولود صحیح وسالم فطرت پر ہی پیدا ہوتا ہے لیکن اس کے والدین اسے یہودی یا نصرانی بنا دیتے ہیں۔)

ہر موجود کی سرشت وفطرت میں ایک ایسی طاقت موجود ہے جو صحیح راہ سے اس کے انحراف کی صورت میں اسے اپنی صحیح اور اصلی راہ پر لانے کا کام انجام دیتی ہے۔ اور فلاسفہ کی زبان میں یوں کہیے کہ "قسر" (۱) کے چنگل میں گرفتار ہر طبیعت اپنی اصلی طبیعی حالت میں آنے کی جانب جھکاؤ رکھتی ہے۔

یعنی اس دنیا میں انحراف سے بچاؤ اور صحت وسلامتی کو فوقیت دیئے جانے کا سلسلہ ہمیشہ سے موجود ہے۔ مذکورہ بالا امور

۱۔ اصالت: یعنی کسی چیز پر طاری اور عارض ہونے والے بیرونی عوامل کو ہٹا کر مدنظر رکھنا۔ مثلاً پانی بالاصالۃ (بطور اصالت) خنکی اور ٹھنڈک کا احساس دلاتا ہے۔ یعنی جس طرح سے عالم طبیعت میں پانی موجود ہے، اس طرح سے اس میں خنکی اور ٹھنڈک ہے لیکن اگر اس پر گرمی یا حرارت طاری اور عارض ہو جائے، مثلاً ابلتا ہوا پانی تو پھر یہ جسم کو جلا دے گا۔ الغرض کائنات میں صحت وسلامتی اصالت رکھتی ہے، بیماری ونقص طاری کردہ ہے۔ (مترجم)

۲۔ قسر: اگر پتھر کو عمارت کی چھت پر سے زمین کی جانب چھوڑا جائے تو وہ خود بخود زمین کی طرف ہی آئے گا، کیونکہ قانون طبیعت، کشش ثقل کی بنا پر یہی ہے، کسی اضافی طاقت کو استعمال کرنے کی ضرورت نہیں اور اس کی یہ حرکت، طبیعی ہے۔ لیکن اگر زمین پر کھڑے ہو کر اسی پتھر کو چھت کی جانب پھینکا جائے تو جہاں تک پتھر پر لگائی گئی قوت دباؤ ڈالتی رہے گی پتھر بلندی تک جاتا رہے گا، یہاں ہمیں پتھر پر اضافی قوت لگانی پڑے گی اور اس کی یہ حرکت قسری ہوگی۔ (مترجم)

غضب پر رحمت کے تسلط و غلبے کا ثبوت ہیں۔ بخشش و مغفرت کا سلسلہ بھی اسی قانون ہی کا حصہ ہے۔

ہمہ گیر رحمت:

بخشش و مغفرت کا سلسلہ نظامِ عالم سے ماوراء کوئی استثنائی مقولہ نہیں، بلکہ نظامِ ہستی میں رحمت کے غلبے کا نتیجہ ہے۔ اسی نکتے سے یہ بات بھی سمجھ میں آتی ہے کہ مغفرت الٰہی عام و ہمہ گیر ہونے کے ساتھ ساتھ تمام مخلوقات کی استعداد و صلاحیت کے مطابق ہی ان کے شاملِ حال ہوتی ہے اور یہی قانون (۱) تمام فلاح پانے والوں کو حصولِ سعادت اور عذاب سے نجات دلانے میں موثر کردار ادا کرتا ہے۔

ارشادِ پروردگار ہے:

من یصرف عنه یومئذٍ فقدْ رَحِمَهُ. (سورۂ انعام۔۱۶)

(خلاصہ ترجمہ) جو شخص بھی اس دن عذاب سے نجات پائے گا، رحمت الٰہی اس کے شامل حال ہوئی ہے۔

یعنی رحمت الٰہی نہ ہو تو عذاب سے نہیں بچا جا سکتا۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنی عمر مبارک کے آخری ایام میں مسلمانوں کو دیئے گئے خطبے میں اس نکتے کو ذہن نشین کروایا کہ نجات و فلاح دو چیزوں کے سبب ممکن ہے عمل اور رحمت۔

اس خطبے کا ایک مختصر سا اقتباس ہے:

ایها الناس انّه لیس بین اللّٰه و بین احدٍ نسب و لا امر یؤتیه به خیراً او یصرف عنه شرّاً اِلّا العمل. الا لایدعینَّ مدّعٍ و لایتمنینَّ مُتمنٍّ و الذی بعثنی بالحق لاینجی الا عمل مع رحمةٍ و لو عصیتُ لهویتُ. اللّهمّ هل بلغت؟ (شرح ابن ابی الحدید، جلد۲ صفحہ ۸۶۳)

(اے لوگو! کسی بھی شخص کے ساتھ خدا کی کوئی قرابت داری نہیں اور ایسا بھی کوئی تعلق نہیں کہ جس کی وجہ سے خیر تک رسائی یا شر سے فرار کیا جا سکے بجز عمل کے، خبردار! کوئی شخص بے بنیاد دعویٰ نہ کرے اور نہ ہی کوئی خیالی آرزو اپنے دل میں لائے۔ قسم ہے اس ذات کی جس نے مجھے برحق مبعوث کیا، رحمت کے ہمراہ عمل صالح کے سوا کوئی بھی چیز فلاح پانے کا سبب نہیں بن سکتی۔ میں خود اگر معصیت کرتا تو اپنے مقام سے ساقط ہو جاتا۔ پھر فرمایا: خدایا کیا میں نے تیرا پیغام پہنچا دیا؟)

رسولِ اکرمؐ دیگر انبیاء اور ائمہ (علیہم الصلوٰۃ والسلام) کی استغفار کا راز اسی قانون مغفرت کی ہمہ گیری اور عمومیت میں

۱۔ قانونِ رحمت، مغفرت اور بخشش

مضمر ہے۔ درحقیقت یہ کہا جاسکتا ہے کہ بارگاہِ الٰہی میں جو شخص مقرب تر ہے، اس قانون سے اتنا ہی زیادہ فیض اٹھاتا ہے اور بطورِ کلی (۱) جس کا قرب جتنا زیادہ ہوگا وہ بقیہ لوگوں کی بانسبت اسمائے حسنیٰ اور صفاتِ کمالِ الٰہی سے اتنا ہی زیادہ منور و مستفیض ہوگا۔ آنحضرتؐ فرماتے ہیں:

انه ليغان علىٰ قلبي و اني لاستغفر اللّٰه كل يوم سبعين مرة. (تفسیر المیزان جلد ۱۸)

میرے دل پر ایک طرح کا غبار آجاتا ہے اور میں ہر روز ستر مرتبہ خدا سے استغفار کرتا ہوں۔ (۲)

۱۔ کیونکہ مغفرت، اسم مبارکہ ''الغفار'' کے تحت تسلط اور اس کی پرتو و تجلی ہے۔ لہذا مغفرت سے فائدہ اٹھانا اسم مبارکہ الغفار سے فیض اٹھانے کے مترادف ہے۔ اور یہ امر صرف مغفرت وغفاریت پر ہی منحصر نہیں بلکہ بطورِ کلی تمام کے تمام اسماء وصفات الٰہی سے وہی شخص فیض پاسکتا ہے جو بارگاہِ الٰہی میں سب سے زیادہ تقرب کا حامل ہو۔ (مترجم)

۲۔ یہ حدیث مسند احمد بن حنبل کی پانچویں جلد میں ہے۔ شیعی منابع میں عوالی اللئالی اور کشف الغمہ میں بھی ہے لیکن وہاں بغیر کسی سند کے ہے۔ مسند احمد بن حنبل ہی وہ قدیم ماخذ ہے جس میں یہ حدیث سب سے پہلے نقل ہوئی ہے۔ البتہ وہاں 'لَیُغَانُ'' کے بجائے ''لَیُرَانُ'' ہے۔ اول الذکر کا مادہ ''غَین'' جبکہ ثانی الذکر کا مادہ ''رَین'' ہے۔ اہلِ تصوف وعرفان نے ان دونوں کے اصطلاحی فرق کو بیان کیا ہے۔ سردست ہمیں ان کے باہمی اختلاف سے کوئی سروکار نہیں۔ اصطلاحی تفصیل کے خواہشمند شرح اصطلاحات صوفیہ عبد الرزاق کاشانی سے رجوع کریں۔

اس حدیث کو دیکھ کر شاید کسی کے ذہن میں یہ خیال آجائے کہ معاذ اللہ جناب ختمی مرتبت (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کے قلبِ مبارک پر بھی کثافتیں آجایا کرتی تھیں، جس کے سبب آپؐ استغفار کیا کرتے تھے، یقیناً ایسا نہیں ہے۔ محترم مصنفؒ اسی غلط تصور کا جواب دے رہے ہیں، اور اس حدیث کو یہاں نقل کرنے کا مقصد، ذاتِ گرامی رسالتمآبؐ سے صدورِ معصیت کے بعد استغفار کو ثابت کرنا نہیں، بلکہ دیگر تمام اسمائے الٰہی کی مانند اسم ''الغفار'' سے بھی آنحضرتؐ کے عمیق ارتباط کو بیان کرنا ہے۔ محترم مصنفؒ یہ کہنا چاہ رہے ہیں کہ اگر ہم بعض روایات کے مطابق آنحضرتؐ کو استغفار کرتا ہوا پاتے ہیں، جیسا کہ یہی روایت تو اس کے معنی یہی ہیں جو محترم مصنفؒ نے کتاب میں بیان کئے ہیں، یعنی کیونکہ ذاتِ ختمی مرتبتؐ تمام اسمائے الٰہی میں فانی ہو چکی ہے اور یوں کہئے کہ تمام اسمائے الٰہی سے بدرجۂ اتم فیض پارہی ہے اور انہی میں سے ایک اسم ''الغفار'' بھی ہے، لہذا آپ ہر روز استغفار فرمایا کرتے تھے اور جہاں تک رہی بات آپؐ کے قلبِ مبارک پر ''رین'' (زنگ، غبار) کی تو یقیناً قرآن کریم میں جناب رسالتمآبؐ کی بیان کردہ شان وفضیلت کو نظر میں رکھ کر اس حدیث کے ظاہری ومعمولی معنی پر اعتقاد نہیں رکھا جاسکتا، لہذا اس حدیث کی قرآنی آیات کی مانند تاویل ضروری ہے، اور وہ یہ ہے کہ آنحضرتؐ کی امت گویا آپؐ کی عیال اور تحتِ کفالت افراد کی مانند ہے۔ امت کے گناہ اور نامۂ اعمال آپؐ کی خدمت میں پیش کئے جاتے ہیں ''اِعْمَلُوا فَسَيَرَى اللّٰهُ عَمَلَكُمْ وَ رَسُولُهُ وَ الْمُؤْمِنُونَ''۔ جس کے بعد آپؐ ایک طرح کی قلبی آلودگی کا احساس ہونے کے بعد استغفار کرتے ہیں۔ ======>

مغفرت و شفاعت کا رابطہ:

مغفرت الٰہی کا شفاعت سے کیا رابطہ ہے؟

(اس سوال کا جواب یہ ہے کہ) مغفرت الٰہی بھی خدا کی دیگر رحمتوں کی مانند ایک قاعدے و قانون کی حامل ہے۔ عالمِ ہستی پر حاکم نظام کے بارے میں ہم نے کتاب کے دوسرے حصے میں تفصیلی گفتگو کی اور بتایا کہ موجودات کا ایک دوسرے سے مختلف ہونا نظامِ ہستی کا لازمہ ہے، ہم نے یہ بھی کہا کہ موجودات کا ایک دوسرے سے تفاوت وضع کردہ اور قراردادی نہیں اور نہ ہی اس تفاوت کو براہِ راست خلق کیا گیا ہے۔ بلکہ یہ تفاوت واختلاف ان کی ذات کا لازمہ ہے۔ یعنی ان کی ماہیت اور مرتبہٴ وجودی اس اختلاف وتفاوت کا متقاضی ہے۔ اور اس اختلاف وتفاوت کا نہ ہونا خود ان کے معدوم ہوجانے کے مساوی ہے اور ان کے وجود کو فرض کرلینے کے بعد اس اختلاف وتفاوت کا نہ ہونا ناقابلِ تصور اور محال ہے۔

وہاں ہمارے بیان سے یہ بات بخوبی واضح ہوجاتی ہے کہ کسی بھی قسم کی رحمت الٰہی کا نزول بنا کسی نظام کے ناممکن ومحال ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مغفرت الٰہی کو بھی کُمَّلین (۱) اور انبیاء واولیا کی عظیم الشان ارواح کے راستے ہی گناہ گاروں پر سایہ فگن ہونا ہے۔ اور یہ امر عالمِ ہستی پر ایک نظام کی حکومت کا خاصہ ہے۔ بالکل اسی طرح وحی جیسی رحمت الٰہی بھی حتیٰ بنا واسطے کے انجام نہیں پاتی۔ (۲) اور نہ ہی تمام بنی نوع انسان رسالت الٰہی کے عہدے پر فائز ہوسکتے ہیں۔ الغرض کسی بھی قسم کی رحمت بغیر واسطے کے انجام نہیں پاتی۔ اسی نکتے کو مدنظر رکھتے ہوئے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مغفرت جیسی رحمت الٰہی بھی انسان کو، بغیر کسی واسطے کے نہیں مل سکتی۔

اگر قرآن وسنت سے شفاعت پر بالفرض کوئی دلیل نہ بھی ہوتی، تب بھی امکانِ اشرف اور دیگر مسلمہ عقلی دلائل نیز عالمِ ہستی پر حاکم نظام کے ذریعے مجبوراً ہمیں شفاعت کو ماننا پڑتا۔

<====== اس مثال پر توجہ کیجیے:

اگر ہمارے سامنے کسی نہایت فاسق وفاجر سے سرزد کسی بھیانک اور مکروہ گناہ کو بیان کیا جائے تو ہم بے اختیار لاحول ولا۔۔۔ یا استغفر اللہ پڑھتے ہیں۔ یقیناً وہ گناہ ہم سے سرزد نہیں ہوا، لیکن اس گناہ کی کراہیت کا احساس کرنے کے بعد ہماری قلبی حالت لاحول ولا قوۃ۔۔۔ یا استغفر اللہ کی تلاوت کا ایجاب کرتی ہے۔

حدیث کی ایک اور تاویل بھی ہے لیکن اس کتاب کی سطح سے خارج ہونے کی بناء پر ہم اس کے ذکر سے گریز کر رہے ہیں۔ (مترجم)

۱۔ کُمَّل کی جمع۔ وہ انسان جو انسانی وجود کے آخری مرتبہٴ کمال تک پہنچ گئے ہیں۔ (مترجم)

۲۔ رحمتوں کے مختلف مصادیق ہیں، ان میں سے ایک وحی ہے۔ یہ وحی اگر انسانوں تک پہنچنا چاہے تو کسی نہ کسی واسطے اور وسیلے کے ذریعے ہی پہنچے گی۔ جیسے جبرئیل علیہ السلام کا وسیلہ قرار پانا۔ (مترجم)

اگر انسان مغفرت خدا پر ایمان لے آئے تو مستحکم عقلی دلائل اسے یہ کہنے پر مجبور کرتے ہیں کہ مغفرت الٰہی کے بہاؤ کا سلسلہ ایک عقل یا نفس کلی یعنی ولایتِ کلیۂ الٰہیہ کی حامل عقل وروح کی جانب سے شروع ہونا چاہئے۔ ناممکن ہے کہ فیض ربانی بغیر کسی قاعدے اور قانون کے مخلوقات تک پہنچ جائے۔

خوش قسمتی سے قرآن کریم نے اس مسئلے کی جانب واضح رہنمائی کی ہے اور مخصوصاً مذہب شیعہ میں عالیشان مضامین پر مشتمل ایسی مستند احادیث موجود ہیں جو نہ صرف رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور ائمہ اطہار (علیہم السلام) کی ولایتِ کلیہ کو بیان کرتی ہیں بلکہ ایمان کے ادنیٰ درجے پر فائز مومنین کی ولایت کے مراتب وطبقات کی بھی نشاندہی کرتی ہیں۔ ایسی روایات کو احادیث کے ساتھ منضم کرنے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مغفرت کا وسیلہ وواسطہ صرف ایک روحِ کلی نہیں ہے بلکہ بنی نوعِ انسان کے جزئی وکلی نفوس اپنے مختلف مراتب کے مطابق شفاعت کا حق رکھتے ہیں۔ یقیناً یہ مسئلہ اسلام وقرآن کی ان اہم ترین تعلیمات میں سے ہے جس کی تفصیلی وضاحت صرف مذہب شیعہ میں ائمہ اطہار (علیہم السلام) اور ان کے شاگردوں کے توسط سے انجام پائی ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ مذکورہ مسئلہ مذہب ہذا کے افتخارات میں سے شمار کیا جاتا ہے۔

شفاعت کی شرائط:

اگر یہ امر ہمارے ملحوظِ خاطر رہے کہ شفاعت اور مغفرت میں کوئی فرق نہیں، گناہوں کی بخشش کو اگر مالک خیر ومنبعِ رحمت یعنی خداوند تعالیٰ کی جانب نسبت دی جائے تو اسے ''مغفرت'' کہتے ہیں اور اگر اسی بخشش کو رحمت کے مجاری اور وسائط سے منسوب کئے جانے کی صورت میں اسے شفاعت کا نام دیا جاتا ہے، تو یقیناً یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ جن شرائط پر حصولِ مغفرت کا دارومدار ہے، شفاعت کا حصول بھی انہی شرائط کے تابع ہے۔ عقلی لحاظ سے مغفرت بجز گناہ گار کی صلاحیت وقابلیت کے، کسی اور چیز کے تابع نہیں۔ رحمت خدا سے محروم شخص، اپنی قابلیت وصلاحیت کے فقدان کی بنا پر رحمت سے محروم ہے ورنہ (معاذ اللہ) رحمت الٰہی میں کسی قسم کی محدودیت اور تنگی نہیں۔ رحمت الٰہی کسی تاجر کے کھاتے (بینک اکاؤنٹ) کی مانند معین رقم میں محدود نہیں۔ رحمت الٰہی کا دائرہ لامحدود ہے، لیکن رحمت کو وصول کرنے والوں کے ظرف مختلف ہیں، ہوسکتا ہے کوئی شخص رحمت خدا کو وصول کرنے کی صلاحیت کو یکسر کھو چکا ہو، جس کے نتیجے میں ذرہ برابر بھی رحمت الٰہی سے مستفیض نہ ہوسکے۔

قرآن وحدیث کے مطابق یہ امر یقینی ہے کہ خدا کی ذات میں کفر وشرک مغفرت تک رسائی میں رکاوٹ ہے۔

ارشاد ہورہا ہے:

ان اللّٰہ لایغفرُ اَن یشرک بہٖ و یغفرُ ما دون ذٰلک لمن یشاءُ. (نساء-۱۱۶)

(خلاصہ ترجمہ) خداوندتعالیٰ اپنی ذات میں شرک کیے جانے کی مغفرت نہ کرے گا اور اس کے علاوہ دیگر گناہوں کو، جس کے لئے چاہے، بخش دے گا۔

ایمان کے ہاتھوں سے نکل جانے کے بعد، مغفرت الٰہی سے انسان کا رابطہ بالکل منقطع ہو جاتا ہے جس کے بعد اس "لطفِ عظیم" سے بہرہ مند ہونا کسی طور ممکن نہیں رہتا۔ انسان کے دل پر لگی کفر کی مہر، اس کے دل کو اس سربمہر کوزے میں تبدیل کر دیتی ہے جسے اگر اقیانوس ہائے عالم میں بھی ڈبو دیا جائے تب بھی پانی کا ایک قطرہ اس میں داخل نہیں ہو سکتا۔ ایسا انسان اس نمک زار (تھور زدہ زمین) کی مانند ہے کہ جس میں بارانِ رحمت پھولوں کے بجائے خاردار پودے اُگا دیتی ہے۔

باران که در لطافت طبعش خلاف نیست　　　در باغ لاله روید و در شوره زار خس

(بارانِ رحمت کی طبیعت لطافت پر مشتمل ہے، اس میں کوئی شک نہیں۔ لیکن باغ میں اگر بارش پڑے تو وہاں گل لالہ نکلتا ہے اور نمک زار میں خس و خاشاک)

اگر تھور زدہ زمین میں پھول نہ نکلیں تو اس میں بارانِ رحمت کا کوئی قصور نہیں، یہ زمین ہی کسی "قابل" نہیں۔

حاملین عرش الٰہی کی زبانی قرآن کریم رحمت پروردگار کی وسعت کو یوں بیان کرتا ہے:

الذین یحملون العرش و من حوله یسبحون بحمد ربهم و یومنون به و یستغفرون للذین آمنوا ربنا وسعت کل شیءٍ رحمة و علماً فاغفر للذین تابوا و اتبعوا سبیلک وقهم عذاب الجحیم. (سورۂ غافر۔ ۷)

(خلاصہ ترجمہ) "جو حاملین عرشِ الٰہی ہیں اور جو اس کے گرد ہیں، تسبیحِ پروردگار میں مصروف ہیں اور اسی پر ایمان رکھتے ہیں اور مومنین کے لئے طلب مغفرت کرتے ہیں کہ اے پروردگار! تیری رحمت اور تیرے علم نے ہر شئے کو اپنی لپیٹ میں لے رکھا ہے، پس ان لوگوں کو بخش دے کہ جنھوں نے تیری بارگاہ میں توبہ کی اور تیرے راستے پر گامزن ہوئے اور انہیں عذابِ جحیم سے بچا"۔

اس آیت کریمہ سے رحمت الٰہی کی لامحدودیت کو بھی سمجھا جا سکتا ہے اور مغفرت سے استفادے کی بنیادی شرط یعنی لیاقت و صلاحیت کو بھی۔

اس سلسلے میں موجود قرآن کریم کی آیات سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ شفاعت پانے کے لئے خدا پر ایمان شرطِ "لازم" (۱) تو

۱۔ شرط لازم: وہ شرط کہ جس کا ہونا ضروری ہے اور اس کے موجود نہ ہونے کی صورت میں مطلوبہ امر حاصل نہیں ہو سکتا۔ (مترجم)

ہے لیکن شرطِ ''کافی'' (۱) نہیں۔ کوئی بھی شخص شفاعت کی تمام شرائط کو بطور حتمی بیان نہیں کرسکتا۔ یہ صرف خدا کے علم میں ہے اور بس۔

جس آیت میں شرک کے علاوہ دیگر گناہوں کی نوید ''مغفرت'' دی جارہی ہے وہاں ''لمن یشاء'' کی قید ہے۔ اسی طرح شفاعت کی خبر دینے والی آیت میں بھی ''ولا یشفعون الا لمن ارتضیٰ۔'' (سورۂ انبیاء۔ ۲۸) کی شرط موجود ہے۔ اور یہ دونوں آیات ایک ہی نکتے کی جانب اشارہ کررہی ہیں۔ گویا قرآن کریم شفاعت کی تمام شرائط کا واضح بیان نہیں کرنا چاہ رہا ہے۔ قرآن کا مطمع نظر یہ ہے کہ قلوب کو خوف ورجاء کے درمیان معلق رکھے۔ لہٰذا عقیدۂ شفاعت کو تجری (۲) کا باعث قرار دیتے ہوئے، اس پر اعتراض کرنا قطعاً غلط ہے۔

شفاعت خدا سے مخصوص ہے:

حقیقی وواقعی شفاعت کا باطل شفاعت سے بنیادی فرق یہ ہے کہ حقیقی شفاعت کا نقطۂ آغاز ذاتِ باری تعالیٰ اور اختتام گناہ گار پر ہوتا ہے۔ جبکہ باطل شفاعت میں قضیہ اس کے برعکس ہے۔

صحیح شفاعت میں مشفوعٌ عندہٗ (۳) ہی نے شفیع کو عہدۂ شفاعت پر فائز کیا ہے، جبکہ باطل شفاعت میں مشفوعٌ لہٗ یعنی گناہ گار اپنے شفیع کا انتخاب کرتا ہے، ناروا شفاعتوں میں، کہ جس کی دنیا میں لاتعداد مثالیں ہیں، شفیع مجرم کی جانب سے وسیلہ بنتا ہے، کیونکہ یہ مجرم ہی ہے جس نے اپنے شفیع کو شفاعت پر مجبور کیا ہے، اور مجرم ہی نے اس وسیلے کو بطور وسیلہ انتخاب کیا ہے، لیکن ایسی صحیح اور حقیقی شفاعتوں میں کہ جنہیں انبیاء، اولیاء اور مقربینِ بارگاہ الٰہی سے منسوب کیا جاسکتا ہے، شفیع کا شفیع بننا خداوند تعالیٰ کی جانب سے ہے۔ یہ خدا ہے جس نے اس وسیلے کو وسیلہ قرار دیا ہے۔ بالفاظِ دیگر، غلط شفاعت میں، شفیع، مشفوعٌ لہٗ کے زیر اثر آجاتا ہے اور مشفوعٌ عندہٗ شفیع کے زیر اثر، لیکن صحیح شفاعت میں سلسلہ برعکس ہے۔ شفیع، مشفوعٌ عندہٗ کے زیر اثر ہے اور شفیع، مشفوعٌ عندہٗ اور اس کی مشیت کے تحت گناہ گار پر اثر انداز ہوتا ہے۔ غلط شفاعت میں، گناہ گار سلسلۂ رحمت کی ابتداء کرتا ہے جبکہ صحیح شفاعت میں مشفوعٌ عندہٗ اس سلسلے کو شروع کرتا ہے۔

صدر المتألہین نے سورۂ حدید کی تفسیر میں ایک دلنشیں اور علمی بیان کے ذریعے صحیح اور باطل شفاعت کے فرق کو واضح کیا

۱۔ شرطِ کافی: وہ شرط کہ فقط اس کا وجود مطلوبہ امر کے حصول کے لئے کافی ہے اور بقیہ شرائط کے ہونے یا نہ ہونے سے کوئی اثر نہیں پڑتا۔ (مترجم)

۲۔ تجری: عبد کا معبود کے سامنے جری اور دیدہ دلیر ہوجانا۔ (مترجم)

۳۔ جس کی بارگاہ میں شفاعت کی جارہی ہے، ہماری بحث میں خداوند تعالیٰ۔ (مترجم)

ہے۔ اور اس امر کی نشاندہی کی ہے کہ یہ کیونکر ممکن ہے کہ اس دنیا کے نظام میں تو باطل شفاعت کا وجود ہے لیکن عالمِ آخرت میں نہیں، مزید برآں، وہاں ایسی شفاعت کا وجود ناممکن ومحال بھی ہے۔ انہوں نے دائرۂ بحث کو وسیع کرتے ہوئے، عللِ ذاتی، عللِ اتفاقی، غایاتِ ذاتی اور غایاتِ عرضی جیسے موضوعات کو پیش کیا ہے اور پھر اپنے اصلی موضوع میں داخل ہو کر یہ بیان کیا ہے کہ اس امر کا کیا سبب ہے کہ اس عالم (صرف سیارۂ زمین پر تشکیل یافتہ انسانی معاشرے سے مخصوص نہیں) میں کبھی اتفاقی علل کسی چیز کی سرنوشت کو معین کرتی ہیں اور کبھی کوئی شئے اپنی غایت ذاتی تک رسائی سے محروم ہو کر صرف غایت بالعرض تک ہی پہنچ پاتی ہے لیکن عالمِ آخرت میں عللِ اتفاقی اور غایاتِ عرضی کا کوئی نام ونشان نہیں۔ مذکورہ بحث کی سطح بلند ہونے کی بنا پر ہم اس کے تفصیلی ذکر سے گریز کر رہے ہیں اور اہلِ علم حضرات سے گذارش ہے کہ وہ موضوع ھذا کے سلسلے میں صدر المتألہین کی تفسیر کے متعلقہ مقامات سے رجوع کریں۔

قرآن کریم کی جن آیات کے مطابق بغیر اذنِ الٰہی، شفاعت ناممکن ہے، ان میں اسی نکتے (۱) کی نشاندہی کی گئی ہے۔

اسی سلسلے میں قرآن کریم نے ایک عجیب اور قابلِ توجہ عبارت کو استعمال کیا ہے: آیت کریمہ ہے:

قُلْ لِلّٰهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا. (سورۂ زمر۔۴۴)

(خلاصہ ترجمہ) کہہ دو تمام کی تمام شفاعت خدا ہی کے لئے ہے۔

یہ آیت کریمہ جہاں انتہائی صراحت سے شفاعت اور وساطت کی تائید کر رہی ہے وہیں اس امر کا بھی صراحتاً اعلان کر رہی ہے کہ تمام شفاعتیں خدا کی جانب سے ہیں اور وہی ان تمام شفاعتوں کا مالک ہے۔ کیونکہ شفیع کو شفیع قرار دینا خدا ہی کا کام ہے۔ اب ممکن ہے کہ یہ آیت بروزِ قیامت واقع ہونے والی شفاعت کی نشاندہی کر رہی ہو یعنی اصطلاحاً ''قوسِ صعودی'' (۲) سے متعلق ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ مذکورہ آیت رحمت سے متعلق مطلق واسطوں اور وساطتوں کی جانب اشارہ کر رہی ہو

۱۔ یعنی شفاعت کا اختیار صرف خدا کو ہے اور وہی مالکِ شفاعت ہے۔ (مترجم)

۲۔ قوس یعنی کمان، صعود یعنی کسی بلند مقام کی جانب بڑھنا۔ اسی لئے عربی میں لفٹ کو مصعد کہتے ہیں، یعنی کسی نچلے مقام سے اونچے مقام پر لے جانے والی شئے۔ قیامت میں واقع ہونے والی شفاعت، قوسِ صعودی اس لئے ہے کیونکہ یہ گناہ گار سے خدا کی جانب پرواز کرے گی۔ گناہ گار اپنے لئے شفیع کو تلاش کرے گا اور شفیع پھر اس کی شفاعت کرے گا۔ لہٰذا شفاعت کا یہ سفر گناہ گار سے شروع ہوگا اور شفیع سے ہوتا ہوا مشفوع عندہ تک جا پہنچے گا۔ اگرچہ یہ درحقیقت خدا ہی ہے جس نے شفیع کو شفاعت کا حق دیا ہے)۔ یاد رہے کہ عالمِ ہستی میں وجودِ مطلق اور کمالِ مطلق صرف ایک خدا ہی کی ذات ہے۔ تمام کی تمام شفاعتیں، واسطے اور وسیلے اسی کی جانب سے خلق کئے گئے ہیں، لہٰذا قوسِ نزولی اور قوسِ صعودی کی اصطلاح صرف شفاعت کے دو عملی پہلوؤں یعنی شفاعت کے وصول کرنے والے کے نقطۂ نظر سے بیان کی گئی ہیں۔ (مترجم)

جسے ''قوسِ نزولی'' (۱) بھی کہا جاتا ہے۔ بالفاظِ دیگر ممکن ہے کہ آیت عالم ہستی کے سببی و مسببی نظام کی نشاندہی کر رہی ہو۔
اب آیت کریمہ کا اشارہ مذکورہ معانی میں سے جس طرف بھی ہو، اُخروی شفاعت سے مربوط ہونے کی بنا پر اس آیت کے معنی یہ ہیں کہ گناہ گار مرضی ومنشأ الٰہی کے بغیر، کسی کو اپنا شفیع قرار نہیں دے سکتا اور شفیع بھی بغیر اذن الٰہی کے سانس نہیں لے سکتا۔
اور شفیع بھی بغیر اذنِ الٰہی کے سانس نہیں لے سکتا۔

مذکورہ بالا نکتے کی عقلی دلیل فلسفۂ الٰہی میں ثابت شدہ ہے کہ ''واجب الوجود بالذات واجب من جمیع الجهات و الحیثیات''، یعنی جس طرح سے واجب الوجود اپنی ذات میں کسی دوسری شئے کا معلول نہیں اسی طرح اپنی صفات وافعال میں بھی اس کا کسی اور علت کے تحت اثر آجانا محال و ناممکن ہے۔ باری تعالیٰ موثر (اثر انداز) ہے اور کسی شئے سے انفعال (اثر پذیر ہونا، متاثر ہونا) کو قبول نہیں کرتا۔

توحید اور توسلات: (۲)

ہمارے مذکورہ بالا بیان سے توحید عبادی کے سلسلے کا ایک اہم نکتہ سمجھ میں آتا ہے اور وہ یہ ہے اولیائے الٰہی سے توسل اور استشفاع (۳) کے سلسلے میں یہ بات ہمیشہ یاد رہے کہ صرف اسی شخص کا وسیلہ یا شفیع بنایا جاسکتا ہے کہ جسے خدا نے یہ اختیار سونپا ہو۔ قرآن کریم کا فرمان ہے:

یا ایها الذین اٰمنوا اتقوا اللّٰہ و ابتغوا الیه الوسیلة. (سورۂ مائدہ۔ ۳۵)

(خلاصہ ترجمہ) اے ایمان والو! اللہ سے ڈرتے رہو اور اس کی جانب وسیلہ تلاش کرو۔

۱۔ قوسِ نزولی: نزول یعنی نازل ہونا، بلندی سے نیچے آنا۔ یہ شفاعت ان تمام واسطوں اور وسیلوں کو شامل ہوتی ہے جو عالم مادہ یا انسان تک فیض الٰہی کے پہنچنے کا ذریعہ قرار پاتے ہیں۔ اب کیونکہ پروردگارِ عالم کے وجود سے بڑھ کر کوئی وجود نہیں۔ وہ وجود مطلق اور کمالِ مطلق ہے گویا بلند ترین اور اعلیٰ ترین وجود ہے۔ لہذا اب ذات باری تعالیٰ کی جانب سے مختلف واسطوں اور وسیلوں سے گذر کر جو فیض انسانوں تک پہنچے گا وہ بلندی سے پستی کی جانب سفر کر رہا ہے۔ اسی لئے اس شفاعت کو قوسِ نزولی کہا گیا ہے۔ اسی طرح نظامِ سبب ومسبب کو بھی اسی قوسِ نزولی میں شامل کرنے کی وجہ یہ ہے کہ خداوندِ تعالیٰ نے ہر چیز کو کسی متعلقہ چیز کے لئے سبب قرار دیا ہے، گویا ہر سبب نے اپنی ''سببیت'' کو خداوند تعالیٰ سے کسب کیا ہے اور پھر اس عالمِ مادہ میں ''سبب ہونے کے کردار'' کو ادا کیا ہے۔ لہذا یہ بھی قوسِ نزولی ہی سے مربوط ہے۔ (مترجم)

۲۔ توسل کی جمع، توسل یعنی کسی شئے کو وسیلہ قرار دینا۔

۳۔ طلب شفاعت۔

اس امر پر توجہ کے ساتھ کہ یہ خدا ہی کی ذات ہے جس نے کہ خلق کیا اور اسے سبب قرار دیا، نیز خدا ہی نے ہمیں اسباب و وسائل کو استعمال کرنے کا حکم دیا ہے، یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ وسیلوں سے مدد لینا یا اسباب کو کام میں لانا نہ صرف ہی کہ شرک نہیں بلکہ عینِ توحید ہے۔ اور اس سلسلے میں مادی، روحی، ظاہری، معنوی، دنیاوی، اور اخروی اسباب کو سائنسی تجربات اور آزمائش کے ذریعے سمجھا جاسکتا کہ کونسی چیز، کس چیز کا سبب اور اس کی علت ہے؟ لیکن معنوی و روحانی اسباب کو دین و وحی یعنی کتاب وسنت کے ذریعے ہی کشف کیا جاسکتا ہے۔

مزید برآں توسل یا استشفاع کے دوران انسان کی توجہ خدا اور خدا سے شفیع کی جانب ہونی چاہئے۔ کیونکہ اس سے قبل ہم نے بیان کیا کہ صحیح شفاعت میں مشفوعٌ عندہٗ نے شفیع کو شفاعت کا عہدہ عطا کیا ہے اور خدا کی مرضی ومنشا کے مطابق ہی شفیع، شفاعت کرتا ہے۔ جبکہ اس کے برخلاف باطل شفاعت میں مشفوعٌ عندہٗ پر اثر انداز ہونے کی بنا پر توجہ کا اصلی مرکز شفیع ہوا کرتا ہے۔ اور اسی وجہ سے مجرم کی تمام تر توجہ شفیع پر ہوتی ہے تاکہ وہ مشفوعٌ عندہٗ پر اپنی طاقت اور اثر رسوخ کے ذریعے دباؤ ڈال کر اس کی رضامندی حاصل کرے۔ لہذا اگر توجہ کا اصلی مرکز شفیع ہو اور یہ توجہ خداوند تعالیٰ کے حکم کی بناء پر بھی نہ ہو تو ایسا توسل اور استشفاع شرکِ عبادی کا مصداق قرار پائے گا۔(۱)

فعلِ باری تعالیٰ ایک نظام کا حامل ہے۔ اگر کوئی شخص نظامِ آفرینش کو درخورِ اعتناء نہیں سمجھتا تو وہ گمراہ ہے، یہی وجہ ہے کہ خداوند تعالیٰ نے گناہ گاروں کو حکم دیا ہے کہ درِ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر حاضر ہو کر خود بھی اپنے لئے طلب مغفرت کریں اور آنحضرتؐ سے بھی طلب مغفرت کی درخواست کریں۔

ارشاد ہو رہا ہے:

ولو انهم اذ ظلموا انفسهم جاؤوکَ فاستغفروا اللّٰہَ
و استغفر لهم الرسولُ لوجدوا اللّٰہَ تواباً رحیماً. (سورۂ نساء۔ ۶۹)

(خلاصہ ترجمہ) ''اور اگر یہ لوگ جنہوں نے اپنے آپ پر ظلم کیا، تمہارے پاس آتے اور خدا سے طلب مغفرت کرتے اور رسول بھی ان کے لئے طلب مغفرت کرتے تو یقیناً وہ لوگ خدا کو تواب و رحیم پاتے''

یقیناً صرف عمل صالح اور تقوٰی پر بھروسہ نہیں کیا جاسکتا جیسا کہ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بھی اپنی حیاتِ طیبہ کے آخری ایام میں فرمایا: ''ایک تو عمل صالح اور دوسرے رحمت الٰہی کے سوا کوئی اور نجات دہندہ نہیں۔''

۱۔ اور یہی وہ نکتہ ہے جس کی بناء پر معصومین علیہم السلام کی بارگاہ میں اپنی حاجت کو براہ راست پیش کرنا یا براہِ راست اپنی حاجت روائی کی درخواست کرنا، کسی طور شرک نہیں۔ کیونکہ ہم معصومین علیہم السلام کو منصوص من اللہ مانتے ہیں اور ان کی رضا و غضب کے ذریعے، رضا و غضب الٰہی کو کشف کرتے ہیں۔ کیونکہ یہی معصومین علیہم السلام دنیا میں رضا و غضب الٰہی کا مجرٰی ہیں۔ (مترجم)

اعتراضات کے جوابات:

شفاعتِ مغفرت (۱) کی وضاحت کے بعد شفاعت پر ہونے والے اعتراضات کے جوابات مندرجہ ذیل ہے۔

۱۔ شفاعت نہ تو توحیدِ عبادی کے منافی ہے اور نہ ہی توحیدِ ذاتی کے۔ کیونکہ شفیع کی رحمت بجز رحمت باری تعالیٰ کے کچھ نہیں۔ نیز شفاعت ورحمت کا نقطۂ آغاز بھی خداوند تعالیٰ ہی کی ذات ہے (پہلے اور دوسرے اعتراض کا جواب)

۲۔ جس طرح سے مغفرت خدا پر اعتقاد رکھنا جری اور دیدہ دلیر ہونے کا باعث نہیں بنتا۔ انسان کے دل میں صرف امید کی کرن پیدا کرتا ہے، اسی طرح عقیدۂ شفاعت بھی گناہ کی حوصلہ افزائی نہیں کرتا۔ اس نکتے کے پیشِ نظر کہ مغفرت و شفاعت تک رسائی کی شرط مشیت ورضائے الٰہی ہے، یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ عقیدۂ شفاعت قلوب کو صرف ناامیدی اور مایوسی سے نجات دلانے کی حد تک کارآمد (۲) ہے اور انسان کو مسلسل خوف ورجاء کے درمیان معلق رکھتا ہے۔ (تیسرے اعتراض کا جواب)

۳۔ شفاعت دو طرح کی ہے، باطل اور صحیح۔ بعض آیات میں شفاعت کو مسترد اور بعض دیگر آیات میں اس کی تائید، شفاعت کے انہی دو تصوروں کی بناء پر ہے۔ اس سلسلے میں قرآن کریم کا مقصد یہ ہے کہ باطل شفاعت کو یکسر مسترد کرتے ہوئے، صحیح شفاعت کی جانب لوگوں کی توجہ مبذول کرائی جائے۔ (چوتھے اعتراض کا جواب)

۴۔ شفاعت، عملِ صالح کی انجام دہی کے ساتھ کوئی تضاد و تصادم نہیں رکھتی، کیونکہ عمل علت قابلی (۳) اور رحمت الٰہی علتِ فاعلی (۴) کی مانند ہے۔ (پانچویں اعتراض کا جواب)

۵۔ صحیح شفاعت کے مطابق، خدا پر کسی کے اثر انداز ہونے کا کوئی تصور موجود نہیں۔ کیونکہ صحیح شفاعت کا سلسلہ اعلیٰ سے

۱۔ یعنی وہ شفاعت جو گناہوں کی مغفرت کے لئے عمل میں لائی جاتی ہے۔ (مترجم)

۲۔ خوف اس بات کا، کہ ہم تمام نیک کاموں کو انجام دینے کے ساتھ ساتھ، کہیں کوئی ایسا برا کام انجام دے دیں جو ولایت سے ہمارے رابطے کو منقطع کردے جس کے نتیجے میں بروز قیامت ہمیں شفاعت نصیب نہ ہو۔
امید ورجاء اس بات کی کہ اپنے عمل کو حقیر جان کر عملِ صالح کی تگ ودو کو نہ چھوڑیں اور مسلسل نیک اعمال کرتے رہیں کہ شاید کوئی عمل ہمیں صاحب ولایت سے منسلک کردے اور ہم شفاعت کے مستحق قرار پائیں۔ (مترجم)

۳۔ کسی شئے میں ایسی صلاحیت کا ہونا کہ جس کی وجہ سے وہ شئے کسی عمل کو قبول کرے۔ مثلاً لکڑی کا اس حد تک نرم ہونا کہ اسے چیر پھاڑ کر کرسی میں تبدیل کیا جاسکے۔ لکڑی کی یہ نرمی اور کٹنے کی صلاحیت علت قابلی ہے۔ (مترجم)

۴۔ کسی کام یا عمل کو انجام دینے والی طاقت۔ رحمت الٰہی گناہ گار کے عمل کو دیکھ کر اس میں صلاحیت کو جانچے گی اور اس صلاحیت کی بنیاد پر اسے شفاعت نصیب ہوگی۔ شفاعت کا فاعل اور انجام دہندہ خداوند تعالیٰ ہی ہے یا مذکورہ بالا مثال میں بڑھئی۔ (مترجم)

ادنیٰ کی جانب ہے۔(چھٹے اعتراض کا جواب)

۶۔ شفاعت اور اسی طرح مغفرت میں، استثناء(EXCEPTION)اور نا انصافی کا کوئی پہلو نہیں۔ رحمت الٰہی لامحدود ہے جو شخص بھی اس رحمت سے محروم ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے رحمت تک رسائی کی صلاحیت کو کھو دیا ہے۔ یعنی رحمت سے محرومیت کی وجہ، وصول کنندہ میں قابلیت کا فقدان ہے۔(ساتویں اعتراض کا جواب)

نواں باب

غیر مسلموں کے نیک اعمال

''غیر مسلموں کے نیک اعمال'' کا مسئلہ ان مسائل میں سے ہے کہ جنہیں عدل الٰہی کے ضمن میں زیر بحث لانا چاہیے۔

یہ سوال آج کل عوام کے عالم و جاہل، ان پڑھ اور تعلیم یافتہ، سبھی طبقوں کے درمیان گردش میں ہے کہ غیر مسلموں کے نیک اعمال بارگاہِ الٰہی میں قبول ہیں یا نہیں؟ اگر قبول ہیں تو پھر مسلمان ہونے یا نہ ہونے میں کیا فرق ہے؟ بنیادی چیز دنیا میں نیک اعمال کو انجام دینا ہے۔ خواہ انسان مسلمان ہو یا نہ ہو۔ یا سرے سے کسی دین کا پیروہی نہ ہو، اسے کیا نقصان پہنچا؟ اور اگر ان کے نیک اعمال قبول نہیں، بلکہ یکسر فضول اور بے فائدہ ہیں نیز بارگاہِ الٰہی میں یہ کسی اجر و ثواب کے حقدار نہیں تو پھر یہ بات کس طرح سے عدلِ الٰہی کے مطابق ہے؟

ہو بہو یہی سوال دائرۂ اسلام ہی میں تشیع کے نقطۂ نظر سے یوں کیا جا سکتا ہے کہ کیا غیر شیعہ مسلمانوں کے اعمال بارگاہِ الٰہی میں قبول ہیں یا ان کی کوئی حقیقت نہیں؟ اگر قبول ہیں تو پھر شیعہ یا غیر شیعہ ہونے میں کیا فرق ہے؟ اہم بات انسان کا مسلمان ہونا ہے۔ بالفرض انسان شیعہ نہ ہو اور ولایت اہل بیت کو نہ مانتا ہو تب بھی اس نے کوئی نقصان نہیں اٹھایا اور اگر اس کے اعمال قبول نہیں تو پھر یہ بات کس طرح سے عدلِ الٰہی کے مطابق ہے؟

ماضی میں یہ مسئلہ صرف فلسفیوں اور فلسفی کتب میں زیر بحث تھا لیکن آج کل کے دور میں یہ سوال معاشرے کے ہر طبقے پایا جاتا ہے۔ ایسے لوگ بہت کم ہوں گے جن کے ذہن نے ان کے سامنے اس سوال کو پیش نہ کیا ہو۔

فلاسفۂ الٰہی مذکورہ مسئلے کو اس تناظر میں زیر بحث لاتے تھے کہ تمام انسانوں کے دین سے خارج، شقی اور مستحق عذاب نے کا لازمہ یہ ہے کہ نظامِ ہستی میں شر اور قسر (۱) کا غلبہ ہے۔ حالانکہ یہ امر قطعی اور مسلمہ اصول میں سے ہے کہ اصالت

قسر: اگر کوئی شئے اپنے طبیعی راستے کو طے کرے تو یہ حرکت طبیعی ہے اور اگر اپنی طبع کے برخلاف عمل کرے تو یہ حرکت قسری ہے جو قسر کی بناء پر وجود میں آئی ہے۔ بطور مثال اگر ہم کسی پتھر کو، ایک بلند عمارت کی چھت سے زمین کی جانب چھوڑیں تو وہ سیدھا زمین کی جانب آئے گا اور اس کی یہ حرکت طبیعی ہے۔ چھت سے زمین حرکت میں ہمیں کسی طاقت کے استعمال کی ضرورت نہیں، کششِ ثقل (GRAVITATIONAL FORCE) خود بخود اس پتھر کو زمین کی جانب کھینچے گی۔ ===>

اور غلبہ خیر وسعادت کا ہے سوئے عاقبت اور شرور کا نہیں۔

انسان عالمِ خلقت کا گل سرسبد ہے، تمام اشیاء اسی کے لئے خلق ہوئی ہیں (۱) اب اگر انسان کو جہنم کے لئے خلق کیا گیا ہے تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ اکثر انسانوں کی بازگشت جہنم ہے۔ بنابرایں اس امر کا اعتراف کرنا پڑے گا کہ رحمتِ الٰہی کے مقابلے میں غضب الٰہی کا پلڑا بھاری ہے۔ اور اسی لئے اکثر لوگ دین حق سے دور ہیں۔ اس پر مستزاد جو لوگ دین حق کو مانتے ہیں وہ عملی انحراف وگمراہی کا شکار ہیں۔ یہ تھا فلسفیوں کی نظر میں بحث کا کلی خاکہ۔

کوئی نصف صدی سے اس طرف مسلمانوں کے غیر مسلموں سے آسان مواصلاتی رابطے اور بطورِ کلی مواصلاتی آلات کی کثرت اور اقوام کے باہمی روابط کے بڑھ جانے کی بناء پر عوام الناس خصوصاً نام نہاد روشن خیال افراد کے درمیان یہ سوال زیر بحث ہے کہ کیا نیک اعمال کی قبولیت کا انحصار اسلام وایمان پر ہے؟

یہ حضرات جب بعض ایسے غیر مسلم موجدوں اور سائنسی دریافت کرنے والوں کی زندگی کا مطالعہ کرتے ہیں جنہوں نے ماضی قریب میں انسانیت کے لئے عظیم خدمات انجام دی ہیں، تو انہیں جزا وثواب کا مستحق پاتے ہیں، ادھر دوسری طرف عرصہ دراز سے ان کے ذہنوں میں یہ سوچ موجود ہے کہ غیر مسلموں کے نیک اعمال اکارت اور رائیگاں ہیں۔ لہذا اس صورتحال کا مشاہدہ کرنے کے بعد یہ حضرات ایک شدید تشویش اور پریشانی کا شکار ہوجاتے ہیں۔ بنابرایں عرصہ دراز سے فلاسفہ کے درمیان زیرِ بحث رہنے والے مسئلے کا ذکر اب عوام الناس کی محفلوں میں بھی ہونے لگا۔ اور پھر عدلِ الٰہی پر ایک اعتراض میں تبدیل ہوگیا۔

البتہ اس اعتراض کا عدلِ الٰہی سے براہِ راست کوئی تعلق نہیں، بلکہ یہ اعتراض درحقیقت انسان اور اس کے اعمال کے

<== لیکن اگر اسی پتھر کو ہم زمین سے چھت کی جانب پھینکنا چاہیں تو ہمیں کششِ ثقل کی زائل کرنے کی حد تک اضافی طاقت کا استعمال کرنا پڑے گا جو کششِ ثقل کو توڑتی ہوئی اسے چھت تک لے جائے گی۔ زمین سے چھت تک کا یہ سفر قسر کی بناء پر ہے۔

اب ذرا زیرِ بحث مسئلے پر توجہ کیجئے۔

خدا نے انسان کی فطرت میں خدا پرستی اور دین کو ودیعت کیا ہے۔ یعنی انسان کی طبیعی حرکت دین وخدا پرستی کے سائے میں ہے۔ ''فطرۃ اللہ التی فطر الناس علیھا''۔ لہذا اگر کوئی انسان جہنم وعذاب کا مستحق ہے تو اس کا مطلب ہے کہ اس نے اپنی فطرت اور طبیعی حرکت کے برخلاف زندگی گذاری ہے۔ یعنی اس کی زندگی قسر (جبر) کے تحت گذری ہے، طبیعی حرکت کے تحت نہیں۔ جبکہ مسلمہ اصول ہے کہ اس عالم میں غلبہ اور تسلط خیر وسعادت کا ہے، فطری توحید وخدا پرستی کے تحت نفس انسانی کی طبیعی حرکت کا ہے، قسر کا نہیں۔ (مترجم)

۱۔ البتہ اس صحیح مفہوم میں کہ جس کا حکماء نے ادراک کیا ہے اس مفہوم میں نہیں کہ جیسے معمولاً کوتاہ فکر افراد سوچتے ہیں۔ (مصنفؒ)

بارے میں اسلام کے زاویۂ نگاہ سے مرتبط ہے۔ اور پھر یہاں سے یہ مسئلہ عدلِ الٰہی سے مرتبط ہو جاتا ہے۔ یعنی انسان سے سزد اعمال کے بارے میں اس طرح کا نظریہ اور ایسے انسان کے ساتھ خداوند تعالیٰ کا یہ سلوک عدلِ الٰہی کے خلاف ہے۔

نوجوانوں اور مختلف جامعات کے طلباء سے گفتگو کے دوران مجھ سے اس سوال کا بہت سامنا ہوا ہے۔ ان نوجوانوں کا سوال یہ ہوتا ہے کہ اتنے بڑے بڑے موجد اور سائنسی دریافتوں کے مالک انسانیت کے لئے اتنی عظیم خدمات انجام دینے کے باوجود بھی جہنم میں جائیں گے؟ کیا لوئیس پاسچر (۱)، ایڈیسن (۲) جیسے لوگ جہنمی ہیں لیکن مسجد کے گوشے میں بیٹھ کر عمر ضائع کرنے والے بیکار اور فارغ البال نام نہاد عابد و زاہد لوگ جنتی ہیں؟ کیا جنت خدا نے صرف ہم شیعوں کے لئے خلق کی ہے؟

مجھے یاد ہے کہ میرے ایک متدین ہم شہری نے اپنی تہران آمد کے موقع پر میرے ساتھ ملاقات کے دوران یہی سوال کیا تھا۔

اس شخص نے مشہد میں جذامیوں کے ہسپتال کا دورہ کیا تھا اور وہاں عیسائی نرسوں کی انتھک اور بے لوث خدمت (کم از کم وہ یہی سمجھتا تھا) کو دیکھ کر شدید متاثر ہوا تھا۔ وہیں سے یہ سوال اس کے ذہن میں آیا جس کے نتیجے میں وہ مذکورہ شک و تردید سے دوچار ہو گیا تھا۔

یہ بات قارئین کرام کے علم میں ہے کہ جذامیوں کی دیکھ بھال نہایت کٹھن اور گھناؤنا کام ہے۔ یہ ہسپتال جب مشہد میں قائم ہوا تو بہت کم ڈاکٹر وہاں کام کرنے کی ہمت کر سکے۔ ان کی دیکھ بھال (Nursing) کے لئے تو کوئی بھی تیار نہ ہوا۔ اخباروں میں اس مقصد کے لئے اشتہار شائع کئے گئے۔ پورے ایران سے حتیٰ ایک شخص نے بھی ان اشتہارات کا مثبت جواب نہ دیا۔ فرانس کی چند "تارک دنیا" عیسائی لڑکیوں نے اس کام کی حامی بھری اور مشہد آ کر ان بیماروں کی دیکھ بھال شروع کر دی۔

میرے اس ہم شہری نے جب ان لڑکیوں کے جذبۂ انسان دوستی اور حتیٰ اپنے والدین کے ٹھکرائے ہوئے جذامیوں کی بے لوث خدمت کرتے دیکھا تو اس چیز نے اسے سخت متاثر کیا۔

اس کا کہنا تھا کہ عیسائی نرسیں لمبے اور ڈھیلے ڈھالے چوغے نما لباس میں یوں ملبوس تھیں کہ سوائے ان کے چہرے اور ہاتھوں کے کچھ دکھائی نہیں دیتا تھا۔ ہر ایک کے ہاتھ میں ایک لمبی سی تسبیح (شاید ہزار دانوں کی) ہے۔ انہیں جب بھی کام سے فراغت ملے یہ تسبیح پڑھنا شروع کر دیتی ہیں۔

اس شخص نے بڑی تشویش کے عالم میں یہ سوال کیا کہ کیا یہ صحیح ہے کہ مسلمانوں کے علاوہ کوئی بھی جنت میں داخل نہ ہو سکے گا؟

۱۔ LOUIS PASTEUR (1822-1895) معروف فرانسیسی سائنسدان جس نے سگ گزیدگی کا ٹیکہ دریافت کیا تھا۔

۲۔ THOMAS EDISON (1847-1931) مشہور و معروف امریکی موجد۔

البتہ سر دست ہمیں اس سے کوئی مطلب نہیں کہ عیسائی لڑکیاں کس غرض سے ایران آئی ہیں؟ کیا واقعی قربۃً الی اللہ اور جذبۂ انسان دوستی انہیں یہاں کھینچ لایا ہے یا ماجرا کچھ اور ہے؟ اس سلسلے میں ہم بدگمان نہیں ہونا چاہتے، البتہ بہت زیادہ خوش فہمی کا شکار بھی نہیں۔

مقصد یہ ہے کہ اس طرح کے واقعات و مناظر ہمارے لوگوں کو ایک نہایت اہم اور سنجیدہ سوال کے سامنے کھڑا کر دیتے ہیں۔ ابھی چند برس پہلے مجھے ایک انجمن نے تقریر کی دعوت دی۔ اپنے معمول کے مطابق انہوں نے شرکاء کے سامنے یہ اعلان کر دیا کہ اپنے سوالات کو تحریراً دے دیجئے تاکہ مناسب موقع پر جواب دے دیا جائے۔ سوالات کو کاپی میں لکھ کر، کاپی مجھے دے دی گئی تاکہ میں انہی سوالات میں سے اپنا موضوع تقریر چن لوں۔ سب سے زیادہ پوچھا جانے والا سوال یہی تھا کہ کیا خدا ہر غیر مسلم کو جہنم میں بھیج دے گا؟ کیا پاسچر، ایڈیسن اور کُخ (۱) عذاب میں مبتلا ہوں گے؟

اس وقت مجھ پر یہ حقیقت کھلی کہ اس مسئلے نے ہمارے افکار کو کس حد تک جکڑ رکھا ہے۔

لہٰذا کتاب کے اس حصے میں، بحول و قوۂ الٰہی مذکورہ مسئلے کو واضح کریں گے۔ لیکن بحث شروع کرنے سے پہلے دو نکات کی یاد دہانی کرتے چلیں تاکہ موضوع بحث مکمل واضح ہو جائے۔

۱۔ یہ بحث کلی ہے:

اس بحث کا مقصد یہ ہرگز نہیں کہ ہم کسی خاص شخص یا اشخاص کی عاقبت کو واضح کریں۔ مثلاً ہم یہ تشخیص دیں کہ پاسچر جنتی ہے یا دوزخی؟ ہمیں اس کے باطنی افکار و عقائد کی کیا خبر؟ اس کی نیت کیا تھی؟ اس کی روحی و اخلاقی صفات کیسی تھیں؟ اور حتیٰ اس کے مجموعی اعمال کیسے تھے؟ پاسچر سے ہماری واقفیت اس کی سائنسی خدمات کی حد تک ہے اور بس۔

یہ بات صرف پاسچر ہی سے مخصوص نہیں بلکہ بنیادی طور سے انسانی عاقبت کی حقیقی تشخیص صرف خدا کے ہاتھ میں ہے۔ کسی کو ہرگز یہ حق حاصل نہیں کہ کسی انسان کو بطورِ قطعی بہشتی یا دوزخی قرار دے سکے۔ اگر ہم سے پوچھا جائے: کیا شیخ مرتضیٰ انصاری (اعلی اللہ مقامہ) اپنے اس زبان زد خاص و عام زہد، تقویٰ، ایمان اور نیک عمل کی بناء پر جنتی ہیں یا نہیں؟ تو ہمارا جواب یہ ہے کہ جہاں تک ہمیں ان کے بارے میں علم ہے وہ یہ ہے کہ ہم نے ان کی زندگی کے علمی و عملی پہلو میں کوئی برائی نہیں دیکھی، جو کچھ دیکھا وہ خیر و نیکی ہی تھی، لیکن انہیں سو فیصد جنتی قرار دینا ہمارے اختیار میں نہیں۔ یہ خدا ہے جو تمام انسانوں کے

۱۔ ROBERT KOCH (1843-1910)، جرمن نژاد ڈاکٹر اور سائنسدان جس نے تپ دق کے جراثیم کو TUBERCULOSE کے نام سے دریافت کیا۔

ضمائر کو جانتا ہے اور تمام نفوس کے اسرار اور مخفی پہلوؤں سے واقف ہے۔ خلقِ خدا کی عاقبت کا تعین بھی اس کے ہاتھ میں ہے۔ صرف ان لوگوں کے بارے میں یقینی اظہارِ رائے کیا جاسکتا ہے جن کے بارے میں ائمہ اطہار علیہم السلام نے حتمی فیصلے کا اعلان کر دیا ہو۔

کبھی لوگ اس بحث میں الجھ جاتے ہیں کہ افضل ترین اور قربِ خدا کے لحاظ سے اعلیٰ ترین عالم کون ہے؟ سید ابن طاؤس؟ سید مہدی بحر العلوم؟ یا شیخ انصاری؟

کبھی امام زادوں کے بارے میں پوچھتے ہیں کہ کون سب سے افضل ہے؟ مثلاً حضرت عبدالعظیم بارگاہِ خدا میں زیادہ محترم ہیں یا جناب معصومہ (سلام اللہ علیہا)؟

لوگوں نے کسی مرجع تقلید سے استفتاء کیا کہ حضرت ابی الفضل العباس افضل ہیں کہ حضرت علی اکبر (علیہما السلام)؟ اور اس سوال کو علمی رنگ دینے کی خاطر تاکہ مرجع تقلید کو مجبوراً جواب دینا پڑے، یوں پیش کیا: اگر کوئی افضل ترین امام زادے کے لئے قربانی کی نذر کرے تو پھر اس کی ذمہ داری کیا ہے؟ حضرت عباسؑ کی نیت کرے یا حضرت علی اکبرؑ کی؟

واضح ہے کہ ایسی بحثیں کرنا غلط ہے۔ اور ایسے سوالات کا جواب دینا نہ تو فقیہ کی ذمہ داری ہے اور نہ ہی غیر فقیہ کی۔ اللہ کے بندوں کے مقامات کا تعین کرنا ہمارے عہدے سے خارج ہے۔ اسے خدا پر ہی چھوڑ دینا چاہئے۔ اسے خدا کے جانب سے باخبر بندوں کے علاوہ کوئی نہیں جانتا۔

ابتدائے اسلام میں بعض موقع ایسے پیش آئے کہ جہاں کسی مسلمان نے اس سلسلے میں بے جا فیصلہ سنایا تو آپ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) نے اسے اس کام سے منع فرمایا۔

جب حضرت عثمان بن مظعون کا انتقال ہوا تو امِ علاء نامی انصاری خاتون (گویا یہ خاتون، ان کے میزبان کی بیوی تھیں جن کے گھر جناب عثمان رہائش پذیر تھے) نے رسول اکرم ﷺ کی موجودگی میں اس کے جنازے کو مخاطب کر کے کہا:

هنيئاً لک الجنة.

(بہشت تم کو مبارک ہو۔)

حالانکہ جناب عثمان ایک جلیل القدر صحابی تھے، آنحضرتؐ نے ان کی موت پر گریہ بھی فرمایا، اپنے آپ کو ان کے جنازے پر گرا دیا اور ان کا بوسہ لیا لیکن اس گستاخانہ اظہارِ رائے سے آپ سخت برافروختہ ہوگئے، اس خاتون کو ایک غیض آلود نگاہ سے دیکھتے ہوئے فرمایا: تمہیں کہاں سے معلوم؟ بلا سوچے سمجھے کیوں فیصلہ صادر کر رہی ہو؟ کیا تم پر وحی ہوئی ہے؟ کیا تم خلقِ خدا کے اعمال سے آگاہ ہو؟ اس عورت نے عرض کی: یا رسول اللہ! وہ آپ کا صحابی اور سینہ سپر مجاہد تھا، جس کے جواب میں

آپ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) نے ایک عجیب اور قابلِ توجہ جملہ ارشاد فرمایا:

انی رسول اللّٰہ و ما ادری ما یفعل بی. (اسد الغابہ، اسد بن مظعون)

(میں اللہ کا رسول ہوں لیکن مجھے بذاتِ خود نہیں علم کہ میرے ساتھ کیا ہوگا۔)

آپ کا کہا ہوا یہ جملہ ہو بہو قرآن کریم کی ایک آیت کا مضمون ہے:

قل ما کنت بدعاً من الرسل و ما ادری ما یفعل بی و لا بکم. (سورۂ احقاف۔۹)

(خلاصہ ترجمہ) کہہ دو! میں پیغمبروں میں کوئی نیا اور ان سے جدا نہیں ہوں، مجھے نہیں علم کہ میرے اور تمہارے ساتھ کیا سلوک کیا جائے گا۔(۱)

اسی طرح کا واقعہ سعد بن معاذ کی موت پر بھی نقل ہوا ہے۔ جب سعد کی والدہ نے ان کی میت پر اسی طرح کا جملہ کہا تو آپؐ نے فرمایا: خاموش ہو جاؤ، خدا پر حتمی فیصلہ نہ کرو" لا تحتمی علی اللہ "یعنی اپنے خیال کے مطابق خدا سے متعلق کاموں میں حتمی فیصلہ صادر نہ کرو۔ (بحار الانوار، جلد۶، صفحہ۲۶۱)

۲۔ اسلام کے علاوہ کوئی اور دین قابلِ قبول نہیں:

اپنے اصلی موضوع میں داخل ہونے سے پہلے ایک اور نکتے کی وضاحت بھی ضروری ہے۔ اور وہ یہ کہ غیر مسلموں کے نیک اعمال کے بارے میں گفتگو کو دو انداز سے پیش کیا جا سکتا ہے جو درحقیقت اس بحث کے دو مختلف موضوع ہیں۔ ایک تو یہ کہ آیا اسلام کے علاوہ کوئی اور دین مقبولِ بارگاہِ الٰہی ہے یا صرف اسلام ہی بارگاہِ الٰہی میں درجۂ قبولیت کا حامل ہے؟ بالفاظِ

۱۔ ممکن ہے کسی کے ذہن میں یہ سوال آئے کہ اس آیت کا مضمون، مسلمانوں کے قطعی اور مسلم عقیدے سے متصادم ہے، جس کے مطابق آپؐ نے اپنے مقام محمود اور بروزِ قیامت اپنی شفاعت کی خبر دی ہے۔ بلکہ بعض آیات میں آپؐ کو دیئے گئے وعدے سے بھی متصادم ہے۔ جیسے "و لسوف یعطیک ربک فترضیٰ." "لیغفر لک اللہ ما تقدم من ذنبک و ما تأخر." جواب یہ ہے کہ آیت کریمہ کا معنی وہی ہے کہ جس کی جانب مذکورہ بالا حدیث اشارہ کر رہی ہے۔ یعنی انسان کے اعمال اور اس کا اختتام اور عاقبت کہاں اور کیسے ہوگی، اس کا کسی کو علم نہیں، صرف خداوند تعالیٰ ہی انسانوں کی حتمی سرنوشت و عاقبت سے آگاہ ہے اور اگر کوئی انسان اس امر سے واقف ہے تو صرف اور صرف وحی الٰہی کی بناء پر ہے۔ لہٰذا آیت میں حتمی عاقبت کے علم کی نفی کے معنی یہ ہیں کہ پیامبر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم یا کوئی اور شخص اپنے آپ یا اپنے عمل پر بھروسہ کرتے ہوئے، اپنی عاقبت کی پیشن گوئی نہیں کر سکتا۔ جبکہ پیامبر اکرمؐ کا اپنی اور دوسروں کی عاقبت سے واقف ہونے کی خبر دینے والی آیات کا معنی یہ ہے کہ پیامبرؐ کی یہ واقفیت اور آگاہی وحی الٰہی کی بناء پر ہے۔ (مصنفؒ)

دیگر صرف کسی نہ کسی دین کا پیروکار رہنا ضروری ہے اور زیادہ سے زیادہ یہ کہ وہ دین کسی پیغمبر الٰہی سے منسوب ہو۔ لہٰذا آسمانی ادیان میں سے کسی بھی دین کے انتخاب سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اب انسان بطور مثال مسلمان، عیسائی، یہودی اور حتیٰ مجوسی بھی ہوسکتا ہے؟ یا ایسا نہیں بلکہ ہر زمانے میں دین حق ایک سے زیادہ نہیں ہوا کرتا۔

دوسرا موضوع یہ ہے کہ موخر الذکر شق کو قبول کرنے کی صورت میں اس بحث کی نوبت آئے گی کہ اگر کوئی دین حق کا پیروکار ہوئے بغیر کسی حقیقی نیک عمل کو انجام دے، یعنی ایسا عمل جسے دین حق نیک قرار دیتا ہے، تو کیا اسے اس عمل کا اجر و صلہ ملے گا؟ یا یوں کہیے کہ نیک اعمال کی جزا و ثواب دین حق پر ایمان لانے میں ہی منحصر ہے؟

یہاں ہم اسی شق (۱) پر بحث کریں گے۔ پہلے مسئلے کے بارے میں مختصراً یہی کہیں گے کہ ہر زمانے میں دین حق ایک سے زیادہ نہیں ہوا کرتا۔ نیز سب پر اسی دین کی پیروی کرنا لازم ہے۔

بعض نام نہاد روشن خیال لوگوں کے درمیان رائج یہ سوچ کہ تمام آسمانی ادیان کی حیثیت و سندیت ہر زمانے میں یکساں ہے، ایک غلط سوچ ہے۔

یہ امر یقیناً صحیح ہے کہ پیغمبروں کے درمیان کوئی اختلاف اور تنازعہ نہیں۔ تمام انبیائے کرام نے ایک مقصد اور ایک خدا کی جانب دعوت دی۔ یہ ہستیاں بنی نوع انسان کو مختلف فرقوں اور متضاد و متصادم گروہوں میں تقسیم کرنے کے لئے ہرگز مبعوث نہ ہوئی تھیں۔

لیکن اس کے یہ معنی ہرگز نہیں کہ ہر زمانے میں کئی دین حق موجود ہوتے ہیں۔ لہٰذا انسان جس دین کو جب چاہے قبول کرسکتا ہے۔ بلکہ اس کے برعکس، اس بات کے یہ معنی ہیں کہ انسان کو تمام انبیاءؑ پر ایمان رکھنا چاہئے۔ نیز یہ بھی جاننا چاہئے کہ تمام گذشتہ انبیاءؑ نے اپنے بعد آنے والے تمام انبیاء خصوصاً اشرف الانبیاء و خاتم المرسلینؐ کی بشارت دی ہے۔ اور ہر نبی نے اپنے بعد آنے والے نبی کی تصدیق بھی کی ہے۔ بنابرایں تمام انبیاءؑ پر ایمان رکھنے کا مطلب یہ ہے کہ ہر نبی کے زمانے میں ہم اس کی شریعت کے سامنے سرِ تسلیم خم رکھیں۔ اور اسی بناء پر ضروری ہے کہ زمانہ خاتمیت میں، خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی جانب سے بتائے گئے خدا کے آخری احکامات پر کاربند رہیں اور یہی امر اسلام یعنی خدا کے سامنے تسلیم اور تمام رسولوں کی رسالت پر ایمان کا لازمہ ہے۔

ہمارے زمانے میں بہت سے لوگ اس فکر کے حامی دکھائی دیتے ہیں کہ انسان کے لئے صرف خدا پرست اور کسی بھی آسمانی دین کا پیروکار رہنا ہی کافی ہے۔ یعنی کسی بھی دین کے احکامات کی پابندی کرے، اعمال کی انجام دہی کی کیفیت اہم نہیں۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام بھی پیغمبر ہیں اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بھی۔ اگر مذہب عیسوی کے مطابق عمل کرتے ہوئے ہفتے

۱۔ نیک اعمال کا صلہ و ثواب، دین حق کو قبول کرنے کی صورت ہی میں ملے گا۔ (مترجم)

میں ایک بار گرجا گھر چلے جائیں تب بھی صحیح ہے اور اگر دین ختمی مرتبت پر کاربند رہتے ہوئے روزانہ پانچ مرتبہ نماز پڑھیں تب بھی صحیح ہے۔ اس سوچ کے حامیوں کا کہنا ہے کہ بنیادی چیز خدا پر ایمان اور کسی بھی دین پر کاربند رہنا ہے۔

''الامام علی'' نامی کتاب کا مصنف جارج جرداق، مشہور لبنانی مصنف جبران خلیل جبران اور ان کی طرح کے دیگر افراد کی سوچ بھی یہی ہے۔(۱) یہ دونوں مصنف رسول اکرم ﷺ اور جناب امیر (علیہ الصلوٰۃ والسلام) خصوصاً جناب امیرؑ کے بارے میں آپؑ پر ایمان واعتقاد رکھنے والے مومنین کی مانند گفتگو کرتے ہیں۔

ایسے ہی لوگوں کے بارے میں بعض حضرات پوچھتے ہیں کہ رسالتمآبؐ اور جناب امیر پر اعتقاد رکھنے کے باوجود یہ لوگ کیونکر عیسائی ہیں؟ یہ لوگ اگر اپنے عقائد میں سچے تھے تو انہیں مسلمان ہو جانا چاہئے تھا۔ نہ ہونے کی وجہ سے یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ دال میں کچھ کالا ہے یہ ان کی مکاریاں ہیں، لہذا رسول اکرمؐ اور جناب امیرؑ سے ان کا اظہار عقیدت سچائی پر مبنی نہیں۔

۱۔ رسول اکرمؐ کے بارے میں جارج جرداق کے خیالات سے پتہ چلتا ہے کہ وہ جناب ختمی مرتبت کی نبوت اور آپؐ پر نزولِ وحی کا معتقد تھا۔ جناب امیرؑ کے بارے میں بھی اس کا قطعی عقیدہ یہ تھا کہ آپؑ ایک الٰہی انسان اور حضرت عیسیٰ کے ہم پلہ تھے۔ لیکن اس کے باوجود یہ مذہب عیسوی پر کاربند رہا۔ جبران خلیل جبران جناب امیرؑ کے بارے میں کہتا ہے:

و فی عقیدتی ان علی ابن ابیطالب اول عربی جاور الروح الکلیة و سامرھا.

(میرے عقیدے کے مطابق علی ابن ابیطالب وہ پہلا عرب ہے جس نے اس عالم کی روح کلی کے ساتھ ارتباط برقرار کیا اور اس سے گفتگو کی۔)

اور حتیٰ رسولِ اکرمؐ کے بجائے جناب امیرؑ سے زیادہ محبت کرتا ہے۔ جناب امیرؑ کے بارے میں اس نے نہایت قابلِ توجہ اور عجیب جملے کہے ہیں:

مات و الصلوٰة بین شفتیه.

(علی اس حال میں دنیا سے گئے کہ نماز ان کے دونوں ہونٹوں کے درمیان تھی۔)

یہی شخص جناب امیرؑ کے بارے میں مزید یہ کہتا ہے:

(علی اپنے زمانے سے پہلے وجود میں آئے تھے اور میں اس راز سے آگاہ نہیں ہوں کہ یہ زمانہ بہت سے انسانوں کو ان کے شایانِ شان زمانے سے پہلے کیوں وجود میں لے آتا ہے۔)

اتفاق سے جناب امیرؑ کے ایک جملے کا مضمون یہی مذکورہ بالا نکتہ ہے۔ خطبہ ۱۴۹ میں فرماتے ہیں:

غداً ترون ایامی، و یکشف لکم عن سرائری و تعرفوننی بعد خلو مکانی و قیام غیر مقامی.

(کل تم لوگ میرے زمانے کو دیکھو گے اور میرے رازوں سے تمہارے لئے پردہ اٹھے گا۔ تم میری جگہ خالی ہونے اور میری جگہ کسی اور کے بیٹھ جانے کے بعد مجھے پہچانو گے۔) (مصنفؒ)

جواب یہ ہے کہ ختمی مرتبتؐ اور جناب امیرؑ سے ان کے اظہارِ عقیدت میں سچائی کا رنگ ضرور ہے لیکن دین کا پابند ہونے کے بارے میں ان کا ایک خاص نظریہ ہے۔

ان کے مطابق انسان کو کسی مخصوص دین کا پابند ہونے کی کوئی ضرورت نہیں۔ تمام ادیان میں سے کسی بھی دین کو قبول کر لینا کافی ہے۔ لہٰذا عیسائی ہونے کے باوجود یہ لوگ اپنے تئیں امیر المومنینؑ کے مقربین اور محبین میں سے شمار ہوتے ہیں۔

ان کے خیال میں امیر المومنینؑ بھی انہی کے نظریے کے قائل تھے۔ جارج جرداق کا کہنا ہے: علی بن ابیطالب اس بات کو نہیں مانتا کہ لوگوں پر کسی ایک مخصوص دین کی پیروی کو ضروری قرار دے۔(۱)

لیکن ہماری نظر میں مذکورہ بالا عقیدہ باطل ہے۔ یہ بات صحیح ہے کہ دین میں کوئی جبر اور اکراہ نہیں ''لا اکراہ فی الدین'' (سورہ بقرہ۔۲۵۶) لیکن اس کے معنی یہ نہیں کہ ہر زمانے میں ایک سے زیادہ دین حقہ وجود رکھتے ہیں اور ان کثیر ادیان میں سے ہمیں اپنے لئے کسی بھی ایک دین کے انتخاب کا حق حاصل ہے۔ جی نہیں، ایسا ہرگز نہیں۔ ہر زمانے میں صرف اور صرف ایک ہی دین حق وجود رکھتا ہے اور بس۔ ہر زمانے میں خدا کی جانب سے ایک ہی صاحبِ شریعت پیغمبر مبعوث ہوا ہے جس سے راہنمائی حاصل کرنا، عبادات و معاملات میں اس کے قوانین و احکامات کی تعمیل کرنا لوگوں کی ذمہ داری ہے۔ یہاں تک کہ نوبت حضرت ختمی مرتبت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تک پہنچی۔ لہٰذا زمانہ ہذا میں اگر کوئی خدا کا متلاشی ہے تو اسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے دین ہی کی پیروی کرنی پڑے گی۔

ارشادِ قرآن کریم ہے:

و من یبتغ غیر الاسلام دیناً فلن یقبل منه و هو فی الآخرة من الخاسرین. (سورۂ آلِ عمران۔۸۵)

(خلاصہ ترجمہ) اور جو بھی اسلام کے علاوہ کسی اور دین کو تھامے گا تو اس سے قبول نہ کیا جائے گا اور آخرت میں وہ گھاٹا اٹھانے والوں میں سے ہوگا۔

اگر کوئی یہ کہے کہ مذکورہ بالا آیت میں دینِ اسلام سے مراد ہم مسلمانوں کا دین نہیں بلکہ اس کا مطلب خدا کے سامنے سر تسلیم خم کر دینا ہے، تو اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ یقیناً ''اسلام'' کے لغوی معنی سر کو جھکا دینے ہی کے ہیں اور ''دینِ اسلام'' کے معنی بھی یہی ہیں، لیکن ہر زمانے میں سرِ تسلیم خم کرنے کا مصداق مختلف ہے اور اس زمانے میں تسلیم کا مصداق وہی گراں بہا دین ہے جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ذریعے ہم تک پہنچا ہے، لہٰذا لفظ اسلام خود بخود اسی دین پر منطبق ہے اور بس۔

بالفاظِ دیگر، خداوند تعالیٰ کے سامنے سرِ تسلیم خم کر دینے کا لازمہ اس کے احکامات کی تعمیل ہے اور یہ واضح ہے کہ ہمیشہ خدا

۱۔ کتاب الامام علیؑ ''لاتعصب و لا اطلاق'' کے عنوان کے تحت۔

کے آخری احکامات پر عمل کرنا چاہئے اور اس کے آخری احکامات وہی ہیں جو آخری رسول لایا ہے۔

ایمان کے بغیر عمل صالح:

یہاں تک یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ ہماری مذکورہ بحث کلی اور عمومی ہے۔ ہمارا مطمع نظر کسی خاص شخص کے بارے میں کوئی فیصلہ یا حکم صادر کرنا نہیں۔

ثانیاً: ہماری بحث کا موضوع یہ نہیں کہ دینِ حق ایک ہے یا ایک سے زیادہ؟ کیونکہ ہم یہ بات ثابت کر چکے ہیں کہ دین حق ایک ہی ہے جسے قبول کرنے کی ذمہ داری ہر انسان پر عائد ہوتی ہے۔

ثالثاً: ہمارا موضوع بحث یہ ہے کہ اگر کوئی دینِ حق کا پابند ہوئے بغیر ایسے نیک عمل کو انجام دے کہ جسے دین حق بھی نیک سمجھتا ہے تو کیا وہ اس نیک عمل کے ثواب اور صلے کا حقدار ٹھہرے گا؟

مثلاً دین حق انسانوں کے ساتھ نیک سلوک پر زور دیتا ہے۔ جیسے اسکولوں اور درسگاہوں کی تاسیس، تصنیف وتالیف اور درس وتدریس جیسی علمی خدمات، طبابت، نرسنگ اور صحت وصفائی کے ذمہ داراداروں کا قیام، لوگوں کے درمیان اختلافات کی بیخ کنی، کام سے معذور اور نادار افراد کی مدد، ماتحتوں کے حقوق کی حفاظت، سرکشوں اور بدکرداروں سے نپٹنا، کمزوروں کی حمایت اور المختصر یہ کہ عدل کا قیام کہ جو تمام انبیاء کی بعثت کا مقصد اور ہدف ہے۔ مزید برآں دکھی اور مصیبت زدہ لوگوں کی تسلی کا سامان کرنا اور ایسے ہی دوسرے اعمال کہ جن پر ہر دین اور ہر پیغمبر نے زور دیا ہے بلکہ ہر انسان کی عقل اور اس کا ضمیر مذکورہ بالا اعمال کے نیک ومستحسن ہونے کا حکم کرتا ہے۔

ان نکات کی وضاحت کے بعد ہم یہ کہیں گے کہ اگر کوئی غیر مسلم مذکورہ بالا اعمال انجام دے تو کیا اجر وصلے کا مستحق ہے؟ دینِ حق کا کہنا ہے کہ امانت دار رہو، جھوٹ نہ بولو۔ کیا کوئی غیر مسلم اس حکم کی پابندی کرنے کے نتیجے میں کوئی انعام یا اجر وصول کر پائے گا؟ بالفاظِ دیگر کیا خیانت کرنے اور امین رہنے میں غیر مسلموں کے لئے کوئی فرق نہیں؟ کیا نماز وزنا اس کے لئے مساوی حیثیت رکھتے ہیں؟ (سواء صلّیٰ أم زنی)(۱) یا نہیں؟ یہ ہے وہ مسئلہ کہ جس پر ہمیں بحث کرنی ہے۔

دو مختلف نظریے:

روشن خیالی کے مدعی حضرات نہایت یقین سے یہ کہتے ہیں کہ اس حوالے سے مسلم وغیر مسلم بلکہ موحد وغیر موحد کے درمیان کوئی فرق نہیں۔ نیک عمل جو بھی انجام دے وہ خداوند تعالیٰ کی جانب سے اجر وثواب کا مستحق ہے۔ اب خواہ وہ نیک عمل

۱۔ یعنی غیر مسلم خواہ زنا کرے یا نماز پڑھے، اس کے لئے دونوں مساوی ہیں یعنی نماز کا اسے کوئی فائدہ نہیں۔ (مترجم)

کسی فلاحی ادارے کی تاسیس ہو، کوئی ایجاد یا سائنسی دریافت ہو یا کسی بھی طرح کا نیک عمل ہو۔

ان حضرات کا کہنا ہے کہ خدا عادل ہے اور ''عادل خدا'' اپنے بندوں کے درمیان تبعیض روا نہیں رکھتا، خدا کے یہاں اس بات سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ اس کا بندہ اس کی شناخت رکھتا ہے یا نہیں، خداوند تعالیٰ صرف اس بات کی بناء پر کہ اس کا بندہ اس سے آشنا نہیں۔ نہ تو اس کے نیک عمل کو نظر انداز کرے گا اور نہ ہی اس کے اجر کو ضائع۔ نیز بدرجۂ اولیٰ اگر کوئی بندہ خدا کی شناخت کے ساتھ نیک عمل کو انجام دے لیکن اس کے انبیاء کو نہ پہچانے اور ان کے ساتھ اطاعت و محبت پر مبنی کوئی تعلق بھی نہ رکھے، تب بھی خدا اس کے نیک اعمال کو ہرگز رایگاں نہ جانے دے گا۔

ان کے مقابلے میں کچھ اور لوگ ہیں جو قریب قریب تمام انسانوں کو مستحق عذاب سمجھتے ہیں اور انسانوں کی نہایت قلیل تعداد کے اعمال کو نیک و مقبول مانتے ہیں۔ اس سلسلے میں ان کی جمع تفریق بہت سادہ سی ہے۔ کہتے ہیں کہ لوگ یا تو مسلمان ہیں یا غیر مسلم، دنیا کی آبادی کا تین چوتھائی حصہ غیر مسلم ہونے کی بناء پر جہنمی ہے، ادھر مسلمان بھی یا شیعہ ہیں یا غیر شیعہ۔ مسلمانوں کی بھی تین چوتھائی آبادی غیر شیعہ ہونے کی بناء پر جہنمی ہے، جبکہ خود تین چوتھائی شیعہ بس نام کے شیعہ ہیں ان کی قلیل تعداد مجتہد کی تقلید جیسے ابتدائی مسئلے سے بس نام ہی کی حد تک واقف ہے چہ جائیکہ وہ دیگر شرعی تکالیف کہ جن کی صحیح اور مکمل ادائیگی اسی تقلید پر موقوف ہے۔ ادھر تقلید کرنے والوں کی اکثریت باعمل نہیں۔ لہٰذا نجات پانے والے مسلمان نہایت ہی کم ہیں۔

یہ تھی ان دو طرزِ فکر رکھنے والوں کی منطق۔ ایک تو صلح کلی کی آئینہ دار اور دوسری وہ منطق جسے غضبِ الٰہی کا مظہر قرار دیا جاسکتا ہے۔ اسی نظریے کے حامی غضب کو رحمت پر غلبہ دیتے ہیں۔

تیسرا طرزِ فکر:

اس سلسلے میں ایک اور منطق بھی موجود ہے۔ اور وہ ہے قرآن کریم کی منطق۔ اس سلسلے میں مذکورہ بالا دونوں گروہوں سے جدا، قرآن کریم کی اپنی مخصوص منطق ہے۔ قرآن کریم کا زاویہ نگاہ نہ تو نام نہاد روشن خیالوں کے بے بنیاد نظریے سے میل کھاتا ہے اور نہ ہی خشک قسم کے تنگ نظر عبادت گزاروں کے نظریے سے۔ قرآن کریم کا نظریہ ایک مخصوص منطق پر مبنی ہے کہ جسے سمجھنے کے بعد ہر شخص اس امر کا اعتراف کرے گا کہ اس سلسلے میں صحیح طرزِ تفکر اس کے علاوہ کچھ اور نہیں۔ اور یہ نکتہ جہاں اس محیر العقول اور عظیم الشان کتاب پر ہمارے ایمان کی زیادتی کا سبب ہے، وہیں اس بات کا بھی اعلان کرتا ہے کہ قرآن کی عالی شان تعلیمات، انسانوں کے خاکی افکار سے جدا ایک ملکوتی چشمے سے پھوٹتی ہیں۔

یہاں پہنچ کر ہم متنازع فریقین (روشن خیال اور تنگ نظر دینداروں) کے دلائل کو پیش کرتے ہوئے ان کا نقادانہ تجزیہ

کریں گے تا کہ اس سلسلے کی تیسری منطق یعنی قرآنی منطق اور اس کے مخصوص فلسفے کو بتدریج سمجھ سکیں۔

نام نہاد روشن خیال حضرات:

اپنے نظریے کے لئے یہ حضرات دو دلیلیں پیش کرتے ہیں، عقلی اور نقلی۔(۱)

ا۔ **عقلی دلیل:** وہ منطقی برہان اور عقلی دلیل کہ جس کے مطابق نیک عمل خواہ جس سے بھی انجام پائے اجر و ثواب کا حامل ہے، دو مقدمات پر مبنی ہے۔

الف: تمام موجودات کے ساتھ خداوند متعال کا رابطہ اور تعلق مساوی و یکساں ہے نیز تمام زمانوں اور مکانوں سے بھی خدا کا تعلق مساوی ہے۔ جس طرح سے خدا مشرق میں ہے، مغرب میں بھی اسی طرح سے ہے۔ جس طرح سے فراز میں ہے نشیب میں بھی اسی طرح سے ہے۔ زمانہ حال میں بھی ہے، ماضی میں بھی تھا اور مستقبل میں بھی رہے گا۔ جس طرح سے ماضی، حال اور مستقبل خدا کے لئے یکساں حیثیت کے حامل ہیں، بلندی و پستی اور مشرق و مغرب کی بھی یہی کیفیت ہے۔ تمام مخلوقات اور بندوں سے بھی اس کا تعلق ایک ہی سا ہے۔ اس کا کسی سے بھی کوئی خصوصی تعلق یا رشتہ نہیں۔ لہٰذا اس کی غضب یا لطف کی نظر بھی سب ہی بندوں کے لئے یکساں ہے، بجز یہ کہ خود بندوں میں کوئی تفاوت یا اختلاف ہو۔(۲)

بنا بر ایں کوئی بھی شخص بلا وجہ خدا کی بارگاہ میں قابل احترام نہیں اور اسی طرح کوئی بھی شخص بلا وجہ اس کی بارگاہ میں ذلیل و

۱۔ یعنی جو چیز محض شریعت کے ذریعے ہم تک پہنچی ہو۔ قرآن اور حدیث۔ (مترجم)

۲۔ البتہ اس بات کے معنی یہ نہیں ہیں کہ تمام اشیاء کی نسبت خدا کے ساتھ ایک سی ہے اور ان کا استحقاق بھی یکساں ہے۔ اشیاء کا خدا سے تعلق مساوی نہیں، لیکن خدا کا تمام اشیاء سے مساوی تعلق ہے۔ خدا تمام اشیاء سے ایک ہی انداز سے نزدیک ہے لیکن اشیاء کا خداوند تعالیٰ سے قرب و بعد مختلف اور متفاوت ہے۔ دعائے افتتاح میں ایک نہایت عمدہ جملہ موجود ہے:

الذی بعد فلا یریٰ و قرب فشھد النجویٰ.

اس جملے میں خدا کی صفت کو یوں بیان کیا گیا ہے: (وہ ذات کہ جو دور ہے لہٰذا دیکھی نہیں جا سکتی اور نزدیک ہے تو سرگوشیوں کو سن لیتی ہے)

درحقیقت ہم خدا سے دور ہیں لیکن وہ ہمارے قریب ہے۔ عجیب معما ہے۔ یہ کیونکر ممکن ہے کہ دو چیزیں قرب و بعد کے لحاظ سے دو مختلف باہمی تعلق کی حامل ہوں؟ جی ہاں یہاں ایسا ہی ہے۔ خدا اشیاء سے نزدیک ہے لیکن اشیاء خداوند تعالیٰ کے نزدیک نہیں۔ یعنی اشیاء کا قرب و بعد مختلف ہے۔ اس جملے میں موجود دلچسپ نکتہ یہ ہے کہ جب خدا کے دور ہونے کی صفت کو بیان کیا جا رہا ہے تو مخلوقات کی صفات میں سے ایک صفت کو بطور گواہ پیش کیا جا رہا ہے اور وہ ہے دیکھنا ''کوئی اسے نہیں دیکھ سکتا'' ===>

راندہ نہیں۔ خدا کی کسی کے ساتھ کوئی رشتہ داری یا ہم وطنی کا تعلق نہیں۔ کوئی بھی خدا کی آنکھوں کا تارا، چہیتا یا لاڈلا نہیں۔

اب کیونکہ خدا کا تمام موجودات سے تعلق یکساں ہے لہٰذا کوئی وجہ نہیں کہ کسی انسان کا نیک عمل مقبول ہو اور کسی کا مسترد۔ اگر اعمال یکساں اور ایک سے ہیں تو جزا اور صلہ بھی یکساں ہی ہوگا۔ کیونکہ فرض یہی ہے کہ خدا کا تمام لوگوں سے یکساں تعلق ہے۔ لہٰذا عدل وانصاف کا تقاضا ہے کہ نیک اعمال انجام دینے والے تمام بندوں کو (مسلم وغیر مسلم) ایک سا اجر وثواب عطا کرے۔

ب: دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ اعمال کا خوب وبد ہونا قراردادی اور وضع کردہ نہیں بلکہ حقیقی اور واقعی ہے۔ علمائے کلام اور اصولِ فقہ کی اصطلاح میں افعال کا حسن وقبح ذاتی ہے۔ یعنی اچھے اور برے افعال کی باہمی وجہِ امتیاز ان کی اپنی ذات اور ماہیت سے نکلتی ہے۔ اچھے افعال بذاتِ خود اچھے ہیں اور برے افعال بذاتِ خود برے۔ سچائی، نیک کردار، احسان اور خدمت خلق وغیرہ بذاتِ خود اچھے اعمال ہیں۔ ادھر دروغ گوئی، چوری اور ظلم کی ماہیت ہی بری ہے۔ ''سچائی'' کا اچھا اور دروغ گوئی کا برا ہونا اس بنا پر نہیں کہ خدا نے اول الذکر کا حکم دیا ہے اور موخر الذکر کی ممانعت کی ہے، بلکہ قضیہ اس کے برعکس ہے۔ کیونکہ سچائی خوب اور دروغ گوئی بدتھی اس لئے خدا نے بالترتیب اس کا حکم دیا اور اس کی ممانعت کی۔ اور مختصر الفاظ میں یوں کہئے کہ خدا کا امرونہی افعال کے ذاتی حسن وقبح کے تابع ہے، اس کے برعکس نہیں۔ (ا) ان دونوں مقدمات سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ کیونکہ خداوند تعالیٰ تبعیض روا نہیں رکھتا اور ادھر نیک عمل کوئی بھی انجام دے نیک ہے لہٰذا جو شخص بھی نیک عمل انجام دے گا اسے خداوند تعالیٰ کی جانب سے ضرورتاً اور الزاماً اجر وصلہ ملے گا۔

ہو بہو اسی بیان کی روشنی میں گناہ اور اعمال قبیحہ کا ارتکاب کرنے والوں کے درمیان بھی کوئی فرق نہیں۔

۲۔ **نقلی دلیل:** قرآن کریم کی کثیر آیات انسانوں کے درمیان عدم تبعیض کے اصول کی تائید کرتی ہیں جس کے مطابق

<== اور جب خدا کے قریب ہونے کا اعلان کیا جا رہا ہے تو خود خدا کی صفات میں سے ایک صفت کو بطور ثبوت پیش کیا جا رہا ہے اور وہ (شہود) خدا کا حاضر وناظر اور آگاہ ہونا ہے۔ جب فعل عبد کی بات کی جا رہی ہو تو ہم خدا کو دوری سے متصف کرتے ہیں اور جب فعلِ معبود کی بات ہو رہی ہو تو ہم خدا کو قرب سے متصف کرتے ہیں۔ سعدی نے بہت خوب کہا ہے:

یار نزدیک تر از من به من است | و این عجب تر که من از وی دورم

چه کنم با که توان گفت که دوست | در کنار من و من مهجورم

(- میرا دوست مجھ سے زیادہ میرے نزدیک ہے لیکن یہ عجیب بات ہے کہ میں اس سے دور ہوں۔

- کیا کروں؟ کس سے کہوں کہ میرا دوست میرے پاس ہے لیکن میں اس سے دور عالم فرقت میں ہوں) (مصنفؒ)

ا۔ یعنی افعال کے امرونہی کے بعد فعل حسن یا قبیح نہیں ہوتا۔ (مترجم)

ہر انسان کو اس کے عمل خیر کی جزا اور عمل بد کی سزا ملے گی اور یہی نکتہ مذکورہ بالا عقلی دلیل میں بھی بیان کیا گیا ہے۔ تبعیض پر مبنی یہودیوں کے افکار کی قرآن کریم نے شدید مخالفت کی ہے۔ یہودیوں کا یہ عقیدہ تھا (اور اب بھی ہے) کہ نسلِ اسرائیل محبوبِ خدا ہے۔ ان کا کہنا تھا کہ ہم خدا کے فرزند اور دوست ہیں۔ بالفرض اگر خدا ہمیں جہنم میں لے بھی جائے تب بھی ہم ایک مختصر مدت سے زیادہ وہاں نہیں رہیں گے۔ قرآن کریم اس طرح کے افکار کو ''آرزوؤں'' اور خام خیالی کا نام دیتا ہے اور ان کی شدید مخالفت بھی کرتا ہے۔ نیز ایسے گمراہ کن افکار کے شکار مسلمانوں کو بھی قرآن کریم غلط گردانتا ہے۔ اسی سلسلے کی چند آیات درج ذیل ہیں:

۱۔ و قالوا لن تمسّنا النار الا ایاماً معدودة، قل أتّخذتم عند الله عهداً فلنْ یُخلف اللهُ عهدهُ ام تقولونَ علی الله ما لا تعلمون. بلیٰ من کسب سیّئةً و احاطت به خطیئته فأُولئک اصحٰب النار هم فیها خٰلدون. و الذین اٰمنوا عملوا الصّٰلحٰت اولٰئک اصحاب الجنة هم فیها خالدون.
(سورہ بقرہ۸۲۔۸۰)

(خلاصہ ترجمہ) اور انہوں نے کہا (یعنی یہودیوں نے) ہمیں بجز گنے چنے ایام کے آگ نہ چھوئے گی۔ کہو کیا اس سلسلے میں تم نے خدا سے کوئی وعدہ لیا ہے؟ کہ جس کی خلاف ورزی خدا نہ کرے گا؟ یا خدا کے بارے میں تم وہ بات کہہ رہے ہو جس کا تمہیں علم نہیں؟ یقیناً جو گناہ کمائے اور اس کی خطاء اس کا احاطہ کرے تو یقیناً وہ لوگ اہلِ جہنم ہیں اور ہمیشہ وہیں رہیں گے اور جو لوگ ایمان لائے اور انہوں نے نیک اعمال انجام دیئے تو وہ اہلِ جنت ہیں ہمیشہ وہیں رہیں گے۔

۲۔ یہودیوں کے اسی پندارِ باطل کا جواب دیتے ہوئے ایک اور مقام پر قرآن کریم کا ارشاد ہے:

و غرهم فی دینهم ما کانوا یفترون. فکیف اذا جمعناهم لیومٍ لاریبَ فیه و وفّیت کل نفسٍ ما کسبت و هم لایظلمون. (سورہ آل عمران ۲۵۔۲۴)

(خلاصہ ترجمہ) ان کی مسلسل افترا پردازیوں نے انہیں ان کے دین کے بارے میں دھوکا دیا۔ پھر ان کا کیا حال ہوگا کہ جب ہم انہیں ایک ایسے دن (قیامت) اکٹھا کریں گے کہ جس کے بارے میں کوئی شک نہیں اور ہر شخص کو اس کی کمائی کا پوراپورا بدلہ دیا جائے گا اور ان پر ظلم نہ ہوگا۔

۳۔ اسی طرح یہودیوں کے ساتھ عیسائیوں کو شامل کرتے ہوئے ایک ساتھ ان کی سوچ کو غلط قرار دیا گیا ہے۔

و قالوا لن یدخل الجنة الا من کان هوداً او نصاریٰ، تلک امانیهم قل هاتوا برهانکم ان کنتم

صادقین. بلیٰ من اسلم وجهہٗ للّٰہ و ھو محسنٌ فلہ اجرہ عند ربہ و لا خوف علیھم و لا ھم یحزنون. (سورہ بقرہ ۱۱۲۔۱۱۱)

(خلاصہ ترجمہ) یہودی کہتے ہیں کہ یہودیوں کے سوا اور عیسائی کہتے ہیں کہ عیسائیوں کے سوا کوئی اور جنت میں نہ جا سکے گا۔ یہ ان کی خام خیالی ہے۔ (اے رسولؐ) کہہ دو کہ اگر تم سچے ہو تو دلیل لاؤ۔ ہاں جس نے خدا کے سامنے سرِ تسلیم خم کر دیا اور اچھے کام بھی کرتا رہا تو اس کے لئے، اس کے پروردگار کے پاس، اس کا اجر ہے اور ان پر نہ تو کسی قسم کا خوف ہے اور نہ ہی یہ غمگین ہوتے ہیں۔

۴۔ سورۂ نساء میں عیسائیوں اور یہودیوں کے ساتھ مسلمانوں کو بھی شامل کر لیا گیا۔ بلاوجہ تعیض اور امتیازی سلوک کی سوچ جہاں بھی پروان چڑھی قرآن کریم نے اس کے پرخچے اڑائے۔ لگتا ہے مسلمان بھی اہلِ کتاب کی اس سوچ سے متاثر ہو گئے تھے اور ان کے (اہلِ کتاب) اس بلاجواز دعوے کے جواب میں کہ ہم ہی خدا کی بارگاہ میں محترم ہیں، مسلمان بھی ان کی دیکھا دیکھی اپنے بارے میں یہی دعویٰ کرنے لگے۔ قرآن کریم نے ایسی خام خیالیوں پر خطِ بطلان کھینچتے ہوئے یوں فرمایا:

لیس بامانیکم و لا امانی اھلِ الکتاب، من یعمل سوء اً یجزَ بہ و لا یجد لہ من دون اللہ ولیاً و لا نصیراً. و من یعمل من الصٰلحٰت من ذکر او اُنثیٰ و ھو مومنٌ فاولٰئک یدخلون الجنۃ و لا یظلمون نقیراً. (سورہ نساء ۱۲۴۔۱۲۳)

(خلاصہ ترجمہ) یہ چیزیں تمہاری آرزوؤں کے بل بوتے پر نہیں اور نہ ہی اہلِ کتاب کی آرزوؤں کے بل بوتے پر۔ جو بھی برا کام کرے گا اس کی سزا پائے گا اور خدا کے علاوہ کسی کو اپنا سرپرست اور مددگار بھی نہ پائے گا۔ اور جو نیک اعمال انجام دے گا خواہ مرد ہو یا عورت، اور صاحبِ ایمان ہو تو یہ لوگ جنت میں داخل ہو جائیں گے اور ان پر رتی برابر بھی ظلم نہ کیا جائے گا۔

۵۔ خدا کی بارگاہ میں کسی بھی قسم کے بلاجواز تقرب کے دعوے کی مذمت کرنے والی آیات کے علاوہ کچھ اور آیات بھی ہیں جن کے مضمون کے مطابق پروردگارِ متعال کسی نیک کام کے اجر کو رایگاں نہیں جانے دے گا۔

یہ آیات بھی مسلم و غیر مسلم دونوں کے نیک اعمال کی قبولیت کی دلیل کے طور پر پیش کی جاتی ہیں۔ سورۂ زلزلت میں ارشاد ہو رہا ہے:

فمن یعمل مثقالَ ذرّۃ خیراً یرہٗ و من یعمل مثقالَ ذرۃٍ شرّاً یرہٗ. (سورۂ زلزال ۸۔۷)

(خلاصہ ترجمہ) جو شخص بھی ذرہ برابر نیکی کرے گا، اسی کو دیکھے گا۔ اور جو شخص ذرہ برابر بھی بدی کرے گا، اسی کو دیکھے گا۔

ایک اور مقام پر ارشاد ہے:

ان اللہ لا یضیع اجر المحسنین. (سورۂ توبہ ۱۲۰)

(خلاصہ ترجمہ) یقیناً خدا نیک لوگوں کے اجر کو ضائع نہیں کرتا۔

اسی طرح سے یہ بھی فرمایا:

انا لانضیع اجر من احسن عملاً. (سورۂ کہف ۳۰)

(خلاصہ ترجمہ) جس شخص نے نیک عمل کیا، ہم اس کے اجر کو ضائع نہیں کرتے۔

آیات کا لب ولہجہ بتا رہا ہے کہ یہ ناقابلِ تخصیص (۱) عمومات (۲) ہیں۔

علمائے اصولِ فقہ کا کہنا ہے: بعض عمومات ناقابلِ استثناء ہیں۔ ان میں کوئی تخصیص نہیں لگائی جا سکتی۔ یعنی آیات کا لب ولہجہ بتا رہا ہے کہ یہ استثناء اور تخصیص کے قابل نہیں۔ جب یہ کہا جا رہا ہے کہ "ہم نیک لوگوں کے اجر کو ضائع نہیں کرتے" تو اس کے معنی یہ ہیں کہ نیک عمل کی حفاظت، مقامِ ذوالجلال کی اقتضاء ہے اور یہ محال و ناممکن ہے کہ پروردگار ذوالجلال کسی موقع پر اپنے مقامِ ذوالجلالیت سے دستبردار (۳) ہوتے ہوئے کسی نیک عمل کو ضائع کر دے۔

۶۔ اس مقام پر ایک اور آیت کی جانب بہت زیادہ استناد کرتے ہوئے، اسے مذکورہ دعوے (۴) کی صریح و واضح دلیل کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔

ان الذین امنوا و الذین ھادوا و الصابئون و النصاریٰ من امن باللہ و الیوم الآخر و عمل صالحا

۱۔ کسی عام اور ہمہ گیر قانون کے تحت آنے والی تمام اشیاء میں سے کسی شئے یا اشیاء کو خارج کرنا یعنی مذکورہ قانون سے مستثنیٰ قرار دے کر خارج کر دینا۔ مثلاً ہر قسم کی مٹی کا کھانا حرام ہے سوائے تربتِ سید الشہداءؑ کے۔ یہاں تربت سید الشہداءؑ کو تمام مٹیوں پر لاگو حرمت کے عمومی حکم سے خارج اور مستثنیٰ قرار دیا جا رہا ہے۔ (مترجم)

۲۔ عموم کی جمع: حکم کی ہمہ گیری، عمومیت، شمولیت اور کلیت۔ مذکورہ بالا مثال میں مٹی کھانے کی حرمت، ہر قسم کی مٹی کے لئے ہے۔ لہذا یہ حکم ہمہ گیر اور کلیت رکھتا ہے۔ لیکن قبر سید الشہداءؑ کی مٹی کو اس حکم سے خارج کر دیا گیا ہے۔ خارج کرنے کا یہ عمل تخصیص کہلاتا ہے۔ (مترجم)

۳۔ یعنی خدا اپنے آپ سے خدائی کو سلب کر لے اور خدا نہ رہے۔ اب کیونکہ یہ امر ناممکن ہے لہذا مقامِ الوہیت کے کسی بھی لازمے سے دستبردار ہونا بھی ناممکن ہے۔ اور مقامِ الوہیت و ذوالجلالیت کے لوازم و مقتضیات میں سے ایک، نیک عمل کو ضائع نہ کرنا بھی ہے۔ (مترجم)

۴۔ یعنی کسی خاص دین کا پیروکار ہونا ضروری نہیں بلکہ صرف نیک عمل انجام دینا چاہئے۔ (مترجم)

فلا خوف علیهم و لا هم یحزنون. (سورہ مائدہ۔۶۹)

(خلاصہ ترجمہ) وہ لوگ جو ایمان لائے اور جو لوگ یہودی ہوئے (نیز) صابئین اور عیسائی، جو بھی اللہ اور روز آخرت پر ایمان لائے اور عمل صالح انجام دے بس انہیں نہ تو کوئی خوف ہوگا اور نہ ہی وہ غمگین ہوں گے۔

اس آیت میں عذاب سے نجات اور فلاح پانے کی تین شرائط بیان کی گئی ہیں۔خدا پر ایمان، قیامت پر ایمان اور نیک عمل،کوئی اور قید نہیں لگائی گئی۔

بعض نام نہاد روشن خیال حضرات نے تو ایک قدم اور آگے بڑھا کر یہ کہہ دیا کہ یہ انبیاء عدل وانصاف اور نیک عمل کی دعوت دینے کے لئے آئے اور ''خذ الغایات و اترک المبادی '' (مقدمات اور تمہیدی امور کو چھوڑو (یعنی ان کی صحت و سقم کے چکر میں مت پڑو) صرف مقصد پر نظر رکھو) کے قانون کی بناء پر ہمیں یہ ماننا چاہئے کہ نیک عمل حتیٰ خدا اور قیامت کے منکروں سے بھی قبول کیا جائے گا۔لہذا ثقافت،حفظانِ صحت،معاشیات،سیاست اور معاشرتی شعبوں میں انسانیت کے لئے عظیم خدمات انجام دینے والے خدا اور قیامت کے منکر،ایک اجر عظیم کے مستحق ہیں۔

البتہ یہ حضرات ''انا لانضیع اجر من احسن عملاً'' یا ''فمن یعمل مثقال ذرة خیراً یره '' جیسی آیات کے ذریعے بھی استدلال کر سکتے ہیں لیکن مذکورہ بالا آیت (مائدہ ۶۹) جیسی دیگر آیات ان کے مدعا کو ثابت نہیں کرتیں بلکہ اس سے متضاد و متصادم ہیں۔(۱)

آیئے اب دوسرے گروہ کے دلائل کو ملاحظہ کرتے ہیں۔

سخت گیریاں:

روشن اور آزاد خیال حضرات کے مدمقابل کہ جن کے نظریے کے مطابق ہر وضع وقطع کے حامل شخص سے نیک عمل قبول کیا جائے گا،سخت گیر مذہبی افراد واقع ہوئے ہیں۔ان کا طرز تفکر روشن خیال حضرات کے بالکل متضاد ہے۔ان کا کہنا ہے: ناممکن ہے کہ غیر مسلموں کا کوئی عمل قبول کیا جائے۔کفار اور غیر شیعوں کا عمل دو کوڑی کے برابر بھی نہیں۔کافر اور غیر شیعہ بذاتِ خود

۱۔ کیونکہ سورۂ مائدہ کی ۶۹ ویں آیت بہر حال چند مخصوص ادیان اور عقائد پر کاربند رہنے کے نتیجے میں اخروی فلاح کا اعلان کر رہی ہے۔جبکہ روشن خیال حضرات کے مطابق ضروری نہیں کہ کسی خاص دین کا پیرو کار رہ کر ہی عمل خیر بجالایا جائے بلکہ عمل خیر کسی مذہب وفرقے کی قید میں آئے بغیر ہی جزاو صلے کا مستحق ہوتا ہے۔بنابریں انا لانضیع.. یافمن یعمل مثقال... جیسی آیات جو کسی بھی مذہب کی قید لگائے بغیر نیک عمل کی جزاء کا اعلان کر رہی تھیں،روشن خیال حضرات کے دعوے کی زیادہ بہتر دلیل ہیں۔(مترجم)

مطرود(۱) ومسترد ہیں لہٰذا ان کا عمل بھی بدرجۂ اولیٰ مطرود ومسترد ہے۔ان حضرات کی بھی دو دلیلیں ہیں عقلی اور نقلی۔

۱۔ عقلی دلیل: ان کی عقلی دلیل یہ ہے کہ اگر غیر مسلم یا غیر شیعہ حضرات کا عمل بھی بارگاہِ الٰہی میں مقبول واقع ہو تو مسلم و غیر مسلم اور اسی طرح شیعہ اور غیر شیعہ میں کیا فرق ہے؟ ان کے درمیان فرق یہ ہے کہ شیعہ مسلمان کے اعمال مقبول اور غیر مسلم یا غیر شیعہ مسلمان کے اعمال مسترد ہونے چاہئیں۔ یہ فرق یوں رکھا جائے کہ شیعہ مسلمانوں کو ان کے برے اعمال پر عذاب نہ ہو اور ان کے علاوہ بقیہ لوگوں پر عذاب ہو۔ لیکن اگر یہ کہا جائے کہ نیک اعمال پر مذکورہ بالا دونوں گروہوں کو اجر و ثواب اور برے اعمال پر دونوں گروہوں کو عذاب ملے گا تو پھر ان کے درمیان فرق کیا ہوا؟ مذکورہ صورت میں اسلام اور تشیع کا فائدہ کیا؟ کافر و مسلم اور اسی طرح شیعہ و غیر شیعہ کے اعمال کے یکساں اور مساوی ہونے کے معنی اس کے علاوہ کچھ اور نہیں کہ اسلام و تشیع یکسر اضافی، لغو، غیر ضروری اور فضول شئے ہے۔

۲۔ نقلی دلیل: مذکورہ استدلال کے علاوہ یہ حضرات قرآن کریم کی دو آیات اور چند احادیث و روایات کو بھی اپنی دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں۔

قرآن کریم کی بعض آیات میں صراحتاً کافر کے عمل کو غیر مقبول کہا گیا ہے۔اسی طرح متعدد روایات کے مطابق غیر شیعہ یعنی ولایت اہل بیت کے نہ ماننے والوں کے عمل کو بھی قبول نہ کیا جائے گا۔

سورۂ مبارکہ ابراہیم علیہ السلام میں خداوند تعالیٰ نے کفار کے اعمال کو ایسی راکھ سے تشبیہ دی ہے جو طوفانی ہوا کے ذریعے اڑ کر منتشر ہو جائے۔ آیت ذیلاً درج ہے:

مثل الذین کفروا بربھم اعمالھم کرماد اشتدت بہ الریح فی یوم عاصف لایقدرون مما کسبوا علیٰ شیءٍ ذلک ھو الضلال البعید. (سورۂ ابراہیم۔۱۸)

(خلاصہ ترجمہ) اپنے پروردگار کے بارے میں کفر کرنے والوں کی مثال یہ ہے کہ ان کے اعمال ایسی راکھ کی مانند ہیں جسے ایک طوفانی روز، تیز ہوا اڑا کر لے جائے۔ جو چیز انہوں نے کمائی ہے، اس میں سے کوئی چیز ان کے ہاتھ نہیں آئی۔ یہی ہے وہ گہری گمراہی۔

سورۂ مبارکہ نور میں کفار کے اعمال کو ایسے سراب کی مانند قرار دیا گیا ہے جو "پانی نما" ہے لیکن قریب جانے پر کچھ نہیں۔ اس آیۂ کریمہ کے مطابق آنکھوں کو چندھیا دینے والی بڑی بڑی خدمات جو بعض سادہ لوحوں کی نظر میں حتیٰ انبیائے کرام کی

۱۔ مطرود اسم مفعول، جسے دور کر دیا گیا ہو۔ راندۂ درگاہ۔ (مترجم)

رحمتوں سے بھی بڑی ہیں اگر خدا پر ایمان کے ہمراہ نہ ہوں تو ہیچ و پوچ ہیں اور ان کی عظمت اور بڑائی خیالی ہے، بالکل سراب کی طرح۔ آیت ملاحظہ کیجئے:

و الذین کفروا اعمالھم کسرابٍ بقیعۃٍ یحسبہ الظمآنُ ماءً حتیٰ اذا جاء ہ لم یجدہ شیئاً و وجد اللہ عندہ فوفیہ حسابہ، و اللہ سریع الحساب. (سورۂ نور۔۳۹)

(خلاصہ ترجمہ) اور صاحبانِ کفر کے اعمال ریگستان کے سراب کی مانند ہیں جنہیں پیاسا پانی سمجھتا ہے۔ یہاں تک کہ جب وہ اس سراب کے پاس آتا ہے تو وہاں وہ کچھ نہیں پاتا اور وہاں خدا کو پاتا ہے جو اس کی پوری پوری حساب رسی کرتا ہے اور خدا بہت جلد حساب چکاتا ہے۔

یہ مثال کفار کے نیک اعمال کے بارے میں ہے جو بظاہر نیک دکھائی دیتے ہیں۔ ان کے برے اعمال تو الامان والحفیظ۔ اس کے بارے میں مذکورہ بالا آیت کے بعد یوں ارشاد ہوتا ہے:

او کظلمات فی بحرٍ لُجیٍّ یغشاہ موج من فوقہ موج من فوقہ سحاب ظلمات بعضھا فوق بعض اذا اخرج یدہ لم یکد یراھا و من لم یجعل اللہ لہ نوراً فما لہ من نورٍ.

(خلاصہ ترجمہ) یا گہرے سمندر کی تہہ میں ظلمتوں کی مانند کہ جسے پے در پے موج اپنی لپیٹ میں لے رہی ہے۔ اس پر ابر بھی ہے۔ تلے اوپر ظلمتیں عالم یہ ہے کہ ہاتھ کو ہاتھ سجھائی نہیں دے رہا۔ جس کے لئے خدا نور قرار نہ دے پھر اس کے لئے ہرگز کوئی نور نہیں۔

موخر الذکر آیت کو اول الذکر آیت کے ساتھ ضم کر کے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ کفار کے نیک اعمال اپنی تمام تر ظاہری خوبصورتی کے باوجود ایک بے حقیقت سراب ہیں اور ان کے برے اعمال تو خدا کی پناہ! شر در شر اور تاریکی پر تاریکی۔

مذکورہ آیات کافر کے عمل کی حقیقت کو واضح کر دیتی ہیں۔

اب جہاں تک غیر شیعہ مسلمانوں کے عمل کا سوال ہے تو ہم شیعوں کے نقطۂ نظر سے روایاتِ اہل بیت ان کی صورتحال کو واضح کر دیتی ہیں۔

اس سلسلے میں روایات کی کثیر تعداد موجود ہے۔ خواہشمند حضرات ان کتب کی جانب رجوع کر سکتے ہیں۔ اصولِ کافی جلد اول کتاب الحجہ، جلد دوم کتاب الایمان والکفر، وسائل الشیعہ جلد اول ابواب مقدمات العبادات، مستدرک الوسائل جلد اول ابواب مقدمات العبادات، بحار الانوار ابحاث معاد، اٹھارواں باب (باب الوعد والوعید والحبط والتکفیر) جلد ہفتم طبع قدیم باب ۲۲۷ اور پندرہویں جلد طبع قدیم جزء اخلاق صفحہ ۱۸۷۔ ذیلاً ایک روایت کو وسائل الشیعہ سے بطور مثال درج کر رہے

ہیں۔

محمد بن مسلم کا کہنا ہے کہ میں نے امام باقر علیہ السلام کو فرماتے سنا: ''جو بھی خدا کی عبادت کرے اور اس کی عبادت میں اپنے آپ کو زحمت میں ڈال دے اور خدا کے معین کردہ اپنے امام کو نہ مانے تو اس کا عمل غیر مقبول، وہ خود گمراہ اور سرگرداں ہے۔ اور خداوند اس کے اعمال کو دشمن رکھتا ہے۔۔۔۔اور اگر اس حال میں مر جائے تو اس کی موت اسلام پر نہیں بلکہ اس کی موت کفر و نفاق کی موت ہے۔ اے محمد بن مسلم! جان لو کہ ظلم کے بانی اور ان کے پیروکار دین خدا سے خارج ہیں خود گمراہ ہوئے اور دوسروں کو بھی گمراہ کیا۔ ان کے انجام دیے ہوئے اعمال اس راکھ کی مانند ہیں جو ایک طوفانی روز تیز ہواؤں کا بازیچہ بن جائے۔ کیونکہ یہ لوگ اپنی کمائی ہوئی کسی چیز کو نہ پاسکیں گے۔ یہ وہی گہری گمراہی ہے۔

(وسائل الشیعہ جلدا جزاول، صفحہ ۹۰)

یہ ہیں ان لوگوں کے دلائل کہ جن کے مطابق سعادت اور فلاح کی بنیاد ایمان واعتقاد ہے۔

اس نظریے کہ بعض حامیوں نے تو افراط کا شکار ہو کر محض ایمان کے دعوے اور اس سے منسوب ہونے کو ہی فیصلہ کن معیار قرار دے دیا۔ بنو امیہ کے زمانے میں ''مرجئہ'' اسی سوچ کی ترویج کیا کرتے تھے۔ بنی امیہ کے خاتمے کے بعد خوش قسمتی سے ان کا بھی خاتمہ ہو گیا۔ اس زمانے میں ائمہ معصومین علیہم السلام سے الہام یافتہ شیعی افکار، مرجئہ کے مدمقابل ڈٹ گئے لیکن شومئی قسمت کہ ابھی کچھ عرصے سے مرجئہ افکار ایک اور لبادہ اوڑھ کر سادہ لوح شیعوں کی صفوں میں گھس آئے ہیں۔ عام شیعوں کی ایک تعداد امیر المومنین علیہ السلام سے صرف ظاہری تعلق و نسبت کو نجات کا ذریعہ سمجھتی ہے، اور ادھر کچھ برس سے یہی سوچ شیعوں کی پسماندگی کا سبب شمار کی جاتی ہے۔ اس زمانے کے درویش اور متصوف حضرات ایک اور انداز اور نئے بہانے سے عمل کی تحقیر کرتے ہیں۔

یہ حضرات جلا وصفائے قلب (۱) کی آڑ لے کر عمل کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں، جبکہ قلب کی حقیقی جلا، عمل کی موید و محرک (۲) ہے، اس سے متصادم نہیں۔

ان کے مقابلے میں ایسے لوگ بھی ہیں جنہوں نے عمل کی اہمیت و قدر و قیمت کو اس قدر بڑھایا کہ مرتکب کبیرہ کو کافر کہہ دیا۔ خوارج کا یہی عقیدہ تھا۔ بعض علمائے کلام، مرتکب کبیرہ کو نہ مومن مانتے تھے اور نہ کافر۔ اس سلسلے میں ان کا نظریہ ''منزلۃ بین المنزلتین'' (۳) تھا۔

۱۔ یعنی بنیادی چیز قلب کی نورانیت و پاکیزگی ہے۔ خواہ عمل صالح انجام دیا جائے یا نہیں۔ (مترجم)

۲۔ یعنی عمل صالح کی تائید کرتے ہوئے اس کی جانب دھکیلتی ہے۔ (مترجم)

۳۔ کفر و ایمان کی منزلوں کے بیچ میں ایک منزل۔ (مترجم)

اب اس مقام پر ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ ان نظریات میں سے کونسا نظریہ صحیح ہے کیا اصالۃ الاعتقاد (۱) کو صحیح مانیں یا اصالۃ العمل (۲) کو؟ یا کوئی تیسری صورت بھی ہے؟

یہاں سے ہم ایمان واعتقاد کی قدر وقیمت اور اہمیت پر گفتگو شروع کرتے ہیں۔

ایمان کی قدر وقیمت:

ایمان کی قدر وقیمت کے بارے میں بحث تین مراحل پر مشتمل ہے:

۱۔ کیا توحید، نبوت اور معاد یا شیعہ نقطۂ نظر کے مطابق ان کے علاوہ امامت وعدل جیسے اصولِ دین پر اعتقاد وایمان نہ رکھنا ہر مفروضہ صورت میں انسان کو عذاب الٰہی کا مستحق قرار دیتا ہے؟ یا اس بات کا امکان ہے کہ مذکورہ بالا اصولوں پر ایمان سے محروم بعض افراد اس سلسلے میں معذور ہوں اور ایمان نہ رکھنے کے باوجود معذب نہ ہوں؟

۲۔ کیا نیک عمل کی حتمی شرط قبولیت ایمان ہے؟ بالفاظِ دیگر کیا غیر مسلموں یا غیر شیعہ حضرات کا کوئی بھی نیک عمل درجۂ قبولیت نہ پائے گا؟

۳۔ کیا کفر وانکار، اعمال کے حبط اور اکارت ہو جانے کا باعث نہیں؟

آئندہ صفحات میں ہم انہی تینوں سوالات کے جوابات کو واضح کریں گے۔

کفر کا مواخذہ:

بلاشبہ کفر کی دو اقسام ہیں: ایک تو ضدیت اور عناد کی بنیاد پر کفر جسے کفرِ جحود کہا جاتا ہے اور دوسری از روئے جہالت و نادانی اور حقیقت سے ناواقفیت کی بناء پر کفر۔ اول الذکر کے سلسلے میں مسلمہ عقلی ونقلی دلائل یہ کہتے ہیں کہ حق کی شناخت کے بعد جو شخص دیدہ ودانستہ حق کے ساتھ عناد اور ہٹ دھرمی کا مظاہرہ کرتے ہوئے اس کا انکار کرے وہ مستحق عذاب ہے۔ لیکن موخر الذکر کے بارے میں یہ کہنا چاہئے کہ اگر جہالت ونادانی انسان کی اپنی تقصیر اور کوتاہی کی بناء پر نہ ہو تو عفو ومغفرت الٰہی اس کے شاملِ حال ہوگی۔

اس مسئلے کی وضاحت کے لئے ہم تسلیم (۳) وعناد (۴) پر روشنی ڈالیں گے۔ قرآن کریم کا ارشاد ہے:

۱۔ صرف صحیح اعتقاد ہی بنیادی چیز ہے خواہ عمل ہو یا نہ ہو۔ (مترجم)

۲۔ صرف عمل ہی بنیادی چیز ہے، خواہ اعتقاد صحیح ہو یا نہ ہو۔ (مترجم)

۳۔ تسلیم: جھک جانا، قبول کر لینا۔ (مترجم) ۴۔ عناد: ضدیت اور ہٹ دھرمی۔ (مترجم)

یوم لاینفع مال و لابنون الا من اتی اللہ بقلب سلیم. (سورۂ شعراء۔۸۸و۸۹)

(خلاصہ ترجمہ) وہ دن کہ جب مال اور فرزند انسان کے کسی کام نہ آئیں گے بجز یہ کہ جو خدا کے پاس قلب سلیم لے کر آئے۔

تسلیم کے درجات:

حقیقت کے سامنے سرِ تسلیم خم کر دینا، طہارتِ قلب کی بنیادی شرط ہے۔ تسلیم کے تین مراحل ہیں۔ جسم کا تسلیم ہو جانا، عقل کا تسلیم ہو جانا اور دل کا تسلیم ہو جانا۔

جب دو حریف ایک دوسرے سے نبرد آزما ہوتے ہیں اور طرفین میں سے کسی ایک کو شکست کا احساس ہونے لگے تو ممکن ہے وہ تسلیم ہو جائے۔ اس طرح کی تسلیم میں شکست خوردہ حریف اپنے ہاتھوں کو بطورِ "تسلیم" اوپر اٹھا کر جنگ بندی کا اعلان کرتا ہے اور اپنے حریف کے تابع ہو جاتا ہے۔ یعنی حریف کے حکم کے مطابق عمل کرتا ہے۔

اس طرح کی تسلیم میں جسم و بدن تو تسلیم ہو جاتا ہے لیکن سوچ اور فکر تسلیم نہیں ہوتی بلکہ مسلسل سرکشی اور نافرمانی کے منصوبے بناتی رہتی ہے۔ ذہن اس فکر میں مشغول رہتا ہے کہ کیونکر مجھے فرصت ملے اور میں اس حریف پر غالب آ جاؤں، یہ اس کی عقل و سوچ کی صورتحال ہوتی ہے اور اس کے جذبات و احساسات دشمن پر مسلسل لعن و طعن کر رہے ہوتے ہیں۔ اس طرح کی تسلیم جسم و بدن تک محدود ہے۔ جبر و طاقت کے ذریعے فتح کی جانے والی اقلیم کی آخری حد یہی ہے۔

تسلیم کا دوسرا مرحلہ عقل و سوچ کی تسلیم ہے۔ منطق و استدلال ہی وہ طاقت ہے جو عقل کو تسلیم کی منزل پر لا سکتی ہے۔ یہاں جبر و طاقت اور زورِ بازو قطعاً کارآمد نہیں۔ یہ بات قطعاً ناممکن ہے کہ کسی طالبعلم کو زدوکوب کر کے یہ سمجھایا جائے کہ مثلث کے زاویوں کا مجموعہ دو قائمہ زاویوں کے برابر ہے۔ ریاضیات کے مسائل استدلال کے ذریعے ثابت کیے جاتے ہیں۔ کسی اور طریقے سے ان کا اثبات ممکن نہیں۔ تفکر و استدلال عقل کو سر تسلیم خم کرنے پر مجبور کر دیتے ہیں۔ اگر تسلی بخش دلیل موجود ہو اسے عقل کے سامنے پیش کیا جائے اور عقل اسے سمجھ لے تو پھر خود بخود تسلیم ہو جاتی ہے، خواہ دنیا میں موجود طاقتیں لاکھ کہیں کہ سر تسلیم خم نہ کرو، اس بات کو نہ مانو۔

مشہور یہ ہے کہ زمین کی گردش اور سورج کی مرکزیت پر اعتقاد کے جرم میں جب گیلیلیو پر تشدد کیا جا رہا تھا تو اس نے آگ میں ڈالے جانے کے خوف سے اپنی اس سائنسی دریافت سے توبہ کی، اس وقت وہ زمین پر کچھ لکھ رہا تھا، لوگوں نے جا کر دیکھا تو یہ لکھا تھا

"گیلیلیو کی توبہ سے زمین کی گردش نہیں تھمے گی"

جبر و تشدد انسان کو زبانی پشیمانی کے اظہار پر تو مجبور کر سکتا ہے لیکن جب تک منطق و استدلال کی طاقت کا استعمال نہ کیا جائے اس وقت تک اس کی سوچ سرِ تسلیم خم نہیں کرتی۔

قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين. (سورہ نمل۔۶۴)

(خلاصہ ترجمہ) (اے رسول) کہہ دو، اگر تم سچے ہو تو اپنی دلیل لے کر آؤ۔

تسلیم کا تیسرا مرحلہ تسلیم قلب ہے۔ ایمان کی حقیقی روح، تسلیم قلب ہے۔ زبانی، فکری یا عقلی تسلیم اگر قلبی تسلیم کے ہمراہ نہ ہو تو وہ ایمان نہیں۔ قلبی تسلیم انسان کے سرتا پا وجود کی تسلیم کے ہو بہو مساوی اور ہر قسم کے عناد اور ہٹ دھرمی کے منافی ہے۔

ممکن ہے کوئی شخص حتیٰ عقلی و منطقی لحاظ سے سرِ تسلیم خم کر دے لیکن اس کی روح تسلیم نہ ہو۔ جب کوئی انسان تعصب، عناد، ہٹ دھرمی یا ذاتی منافع کی بناء پر حقیقت کو نہیں مانتا تو اس کی فکر، عقل اور سوچ تو مقامِ تسلیم پر ہوتی ہے لیکن روح سرکش و نافرمان اور تسلیم سے محروم رہتی ہے۔ اور اسی بناء پر ایسے شخص کو ایمان سے محروم کہا جاتا ہے۔ کیونکہ ایمان کی حقیقت دل و جان سے تسلیم کرنا ہے۔

ارشادِ پروردگار ہے:

يا ايها الذين امنوا ادخلوا فى السلم كافة و لا تتبعوا خطوات الشيطان. (سورہ بقرہ۔۲۰۸)

(خلاصہ ترجمہ) اے ایمان والو! سب کے سب سلم میں داخل ہو جاؤ اور شیطان کے نقشِ قدم کی پیروی نہ کرو۔

یعنی تمہاری روح تمہاری عقل کے ساتھ نبرد آزمائی نہ کرے، تمہارے جذبات و احساسات تمہارے ادراک و شعور کے ساتھ جنگ نہ کرنے لگیں۔

قرآن کریم میں مذکور شیطان کا واقعہ، کفرِ قلب اور تسلیم عقل کا ایک نمونہ ہے۔ شیطان خدا کی شناخت رکھتا تھا، قیامت کو مانتا تھا، انبیاء اور ان کے اوصیاء کو خوب جانتا تھا اور ان کے درجات کا معترف تھا لیکن اس کے باوجود خدا نے اسے کافر کا نام دیتے ہوئے اس کے بارے میں فرمایا:

و كان من الكافرين. (سورہ بقرہ۔۳۴)

(خلاصہ ترجمہ) اور وہ کافروں میں سے تھا۔

شیطان کا خدا کی شناخت رکھنے کی دلیل، قرآن کریم کا یہ صریح اعلان ہے کہ وہ خدا کی خالقیت کا معترف تھا۔ خدا کو مخاطب کرتے ہوئے شیطان نے کہا:

خلقتنى من نار و خلقته من طين. (سورہ اعراف۔۱۲)

(خلاصہ ترجمہ) تونے مجھے آگ سے خلق کیا اور اسے مٹی سے خلق کیا۔

اور روزِ قیامت پر ایمان کی دلیل شیطان کا یہ جملہ ہے:

أنظرني الى يوم يبعثون. (سورہ اعراف۔۱۴)

(خلاصہ ترجمہ) (اے پروردگار) مجھے انسانوں کے اٹھنے تک کی مہلت دے۔(یعنی روزِ قیامت)۔

اور انبیاء و معصومین علیہم السلام کی شناخت رکھنا اس جملے سے سامنے آتی ہے:

فبعزتک لاغوينهم اجمعين الا عبادک منهم المخلصين. (سورہ ص۸۳۔۸۲)

(خلاصہ ترجمہ) تیری عزت کی قسم میں آدم کی تمام اولاد کو گمراہ کروں گا، سوائے ان میں سے تیرے خالص کردہ بندوں کے۔

''مخلصین'' خدا کے وہ بندے ہیں کہ جن کا صرف عمل ہی مخلصانہ نہیں بلکہ ان کا سرتاپا وجود غیر خدا سے مبرا و منزہ ہے۔ یہ وہی اولیائے الٰہی اور خطاء سے پاک معصومین ہیں۔ شیطان انہیں بھی پہچانتا تھا اور ان کی عصمت پر بھی اعتقاد رکھتا تھا۔

باوجود اس کے کہ قرآن کریم شیطان کا تعارف، ان تمام حقائق کے شناسا کے طور سے کروا رہا ہے، لیکن تب بھی اسے کافر کا نام دے کر کافر ہی قرار دے رہا ہے، لہٰذا یہاں سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ شناخت و معرفت یعنی ادراک و شعور کا سرِ تسلیم خم کر دینا، کسی مخلوق کو مومن قرار دینے کے لئے کافی نہیں بلکہ اس کے علاوہ ایک اور چیز کی بھی ضرورت ہے۔

کیا سبب ہے کہ ان تمام معرفتوں کے باوجود قرآن کریم نے شیطان کو کفار میں سے شمار کیا ہے؟

جواب واضح ہے، کیونکہ اس کے ادراک و شعور نے تو حقیقت کو قبول کر لیا لیکن اس کے جذبات حقیقت سے نبرد آزمائی کے لئے اٹھ کھڑے ہوئے اس کے دل نے عقلی ادراک کے سامنے محاذ آرائی کر لی۔ اس نے حقیقت کو قبول کرنے سے انکار کر دیا، بزرگی اور بڑائی کا طالب بنا اور اس کا قلب تسلیم نہ ہوا۔

حقیقی اور علاقائی اسلام:

ہم لوگ معمولاً جب کسی کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ فلاں شخص مسلمان ہے یا نہیں تو ہم حقیقتِ حال کو ملحوظ خاطر نہیں رکھتے۔ جو لوگ کسی مخصوص جغرافیائی خطے میں زندگی بسر کرتے ہیں اور اپنے والدین کی دیکھا دیکھی قانونِ وراثت کے تحت مسلمان ہو جاتے ہیں، ہم بھی انہیں مسلمان کہتے ہیں۔ اور کسی دوسرے ماحول و حالت میں رہنے والے ان لوگوں کو جو اپنے والدین کی دیکھا دیکھی کسی بھی دین کے پیرو ہیں یا یکسر بے دین ہیں، غیر مسلم کہتے ہیں۔

واضح رہے کہ نہ تو مسلمان ہونے کے لحاظ سے اور نہ ہی غیر مسلم یا کافر ہونے کے لحاظ سے اس چیز کی کوئی زیادہ اہمیت نہیں۔ ہم میں سے بہت سے لوگ جغرافیائی اور دیکھا دیکھی مسلمان ہیں۔ ہمارے مسلمان ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یا تو ہمارے

ماں باپ مسلمان تھے یا ہم مسلمان خطے میں پیدا ہوئے اور وہیں پلے بڑھے۔ لیکن درحقیقت جس چیز کی اہمیت ہے وہ حقیقی اسلام ہے۔ یعنی کوئی شخص حقیقت کے مدمقابل واقعی قلبی تسلیم کا اظہار کردے۔ دل کے دروازے کو حقیقت کے لئے کھول دے۔ حق کے سامنے سرِ تسلیم خم کرتے ہوئے اس پر عمل کرے اور اس کا قبول کردہ اسلام ایک طرف تو اس کی تحقیق وکوشش کا ثمر ہو تو دوسری طرف تسلیم پر مبنی تعصب سے دور ہو۔

اگر کوئی شخص تسلیم کی صفت کا حامل ہے لیکن بعض وجوہات کی بنا پر اسلام کی حقیقت اس کے سامنے نہ آسکی تو اس میں اس کی کوئی تقصیر نہیں اور خداوند تعالیٰ بھی اس پر عذاب نازل نہ کرے گا۔ ایسا شخص دوزخ سے نجات پانے والوں میں سے ہے۔ ارشادِ پروردگار متعال ہے:

و ما کنا معذبین حتیٰ نبعث رسولا. (سورہ بنی اسرائیل۔۱۵)

(خلاصہ ترجمہ) ہم ایسے ہیں ہی نہیں کہ بغیر رسول کے بھیجے ہوئے (یعنی حجت تمام کئے بغیر) عذاب نازل کردیں۔

یعنی یہ امر محال ہے کہ خدائے کریم وحکیم کسی شخص پر حجت تمام کئے بغیر عذاب نازل کردے۔

اسی آیت کے ماحصل مضمون کے ذریعے کہ جس کی عقل بھی تائید کرتی ہے، علمائے اصول فقہ نے "قبح عقاب بلا بیان" (۱) نامی ایک اصطلاح کا استخراج کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ خدائے متعال جب تک کسی بندے پر حقیقت کو آشکار نہیں کردیتا، اس کا عذاب کرنا قبیح اور ناروا ہے۔

اس حقیقت کی نشاندہی کے لئے کہ ممکن ہے بہت سے ایسے انسان ہوں جن کی روح تو مرحلۂ تسلیم پر ہو لیکن وہ خود مسلمان نہ کہلائے جاتے ہوں، فرانسیسی فلسفی ڈیکارٹ (خود اس کے اپنے الفاظ کے مطابق) ایک اچھی مثال ہے۔

اس کے حالات زندگی کے بارے میں یہ لکھا ہے کہ اس نے اپنے فلسفے کی ابتداء شک سے کی۔ اس نے اپنی تمام معلومات کو شک کے ذریعے کالعدم قرار دے کر صفر سے شروع کیا۔ اور خود اپنی سوچ اور اپنے ہی افکار کو ابتدائی ترین نقطۂ آغاز پر لے جا کر کہا:

"میں سوچتا ہوں لہذا موجود ہوں۔"

اپنے وجود کو ثابت کرنے کے بعد اس نے روح کو ثابت کیا اور اسی طرح اپنے جسم اور خدا کا وجود بھی اس کے لئے یقینی ہوگیا۔ یہاں تک کہ نوبت انتخابِ مذہب تک جا پہنچی تو اس نے اپنے ملک کے سرکاری مذہب یعنی عیسائیت کو قبول کرلیا۔

لیکن ڈیکارٹ نے ایک بہت دلچسپ بات کہی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ میں یہ نہیں کہنا چاہتا کہ دنیا کے مذاہب میں صرف

۱۔ یعنی انسان کے سامنے جب تک کوئی حکم آشکار نہ ہوجائے اور خدا اسے بیان نہ کردے تو اس وقت تک اس حکم کی مخالفت پر عقاب وعذاب کرنا قبیح اور ناروا ہے۔ (مترجم)

عیسائیت ہی بہترین مذہب ہے۔ بلکہ میرا کہنا یہ ہے کہ جن مذاہب کی مجھے شناخت ہے، جن تک میری رسائی ہے ان میں بہترین مذہب عیسائیت ہے۔ میری جنگ ''حقیقت'' سے نہیں۔ شاید دنیا میں کہیں اور کوئی ایسا مذہب ہو جو عیسائیت پر فوقیت رکھتا ہو اور جب دنیا کے اس ملک کی بات کرتا ہے جس سے وہ بے خبر ہے اور اس کے باشندے مذہب پر عمل پیرا ہیں؟ تو اتفاق سے ایران ہی کا نام لیتا ہے کہتا ہے مجھے کیا پتہ؟ مثلاً ہو سکتا ہے ایران میں ایسا دین و مذہب ہو کہ جو عیسائیت پر فوقیت رکھتا ہو۔

ایسے لوگوں کو کافر نہیں کہا جا سکتا، کیونکہ یہ ہٹ دھرمی اور عناد نہیں رکھتے کفر کے متلاشی نہیں، حقیقت کو چھپانا نہیں چاہتے۔ کفر کی حقیقت، عناد اور حقیقت کو چھپانے کی تگ و دو کے علاوہ کچھ نہیں۔ یہ لوگ فطرتاً مسلمان ہیں، اگرچہ انہیں مسلمان نہیں کہا جا سکتا، لیکن کافر بھی نہیں کہا جا سکتا۔ کیونکہ مسلمان اور کافر کا تقابل (علمائے منطق و فلسفہ کی اصطلاح میں) ایجاب و سلب یا عدم و ملکہ کا تقابل نہیں، بلکہ ضدین کا تقابل ہے۔ یعنی مسلمان و کافر کا تقابل دو وجودی اشیاء کے تقابل کی مانند ہے۔ امر وجودی اور امر عدمی کے تقابل کی مانند نہیں۔ (۱)

۱۔ اس بات کو سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ پہلے ''تقابل'' کو بیان کیا جائے۔

دو اشیاء یا دو ایسے مقولے جو بیک وقت ایک مقام پر ایک ہی لحاظ سے موجود نہیں ہو سکتے، انہیں متقابلان (تقابل رکھنے والی دو اشیاء) کہا جاتا ہے۔ اس کی تین اقسام ہیں۔

۱۔ تقابلِ ایجاب و سلب یا تقابلِ نقیضین:

یہ تقابل ہمیشہ ایک وجودی اور ایک عدمی امر کے درمیان ہوا کرتا ہے۔ جیسے انسان اور لا انسان (غیر انسان)۔ انسان ایک وجودی امر ہے اور غیر انسان یعنی انسان نہ ہونا ایک عدمی امر ہے اور اسی انسان کا عدم ہے۔ ان دونوں (انسان اور غیر انسان) کا اجتماع اور انتفاء بیک وقت ایک ہی جہت سے ایک ہی مقام پر محال و ناممکن ہے۔ یعنی ایک شئے کو نہ تو بیک وقت انسان و لا انسان کہا جا سکتا ہے اور نہ ہی اس شئے سے انسان اور لا انسان دونوں کو بیک وقت سلب اور جدا کیا جا سکتا ہے۔ یاد رہے کہ ایجاب و سلب یا نقیض کے درمیان کوئی تیسری شئے یا درمیانی حد نہیں۔

۲۔ تقابل ملکہ و عدم ملکہ:

یہ تقابل بھی مذکورہ بالا تقابل کی مانند دو ایسے امور کے درمیان واقع ہوتا ہے جن میں سے ایک وجودی اور دوسرا عدمی ہوا کرتا ہے جیسے بینائی اور نابینائی۔ نیز ان دونوں امور کا کسی بھی مقام پر بیک وقت ایک ہی لحاظ سے اجتماع ناممکن ہے۔ البتہ تقابل نقیضین کے برخلاف اس تقابل میں دونوں امور کو اس شئے سے بیک وقت سلب کیا جا سکتا ہے۔ جس میں ان دونوں میں سے وجودی امر کو پانے کی صلاحیت نہ ہو۔ مثلاً پتھر بیک وقت بینا اور نابینا نہیں ہو سکتا، لہذا پتھر میں ان دونوں امور کا بیک وقت ایک ہی لحاظ سے اجتماع ممکن نہیں۔

<===

البتہ ڈیکارٹ کو ہم نے بطور مثال پیش کیا ہے، اس کا ذکر اس لئے نہیں تھا کہ ہم بحث کی بنیادی شرط کی خلاف ورزی کریں۔ ہم نے ابتداء ہی میں یہ شرط لگائی تھی کہ ہمیں اشخاص کے بارے میں اظہار خیال نہیں کرنا ہے۔ ڈیکارٹ کو بطور مثال ذکر کرنے کا مقصد یہ تھا کہ اگر اس کے بیان کردہ عقائد کو سچائی پر مبنی فرض کر لیا جائے اور خود اس کے اپنے الفاظ کو مان لیا جائے جس کے مطابق وہ حقیقت کے سامنے "سر تسلیم خم" تھا اور اس سے زیادہ تحقیق تک اس کی رسائی بھی نہ تھی تو وہ فطرتاً ایک مسلمان تھا۔

اخلاص، قبولیت اعمال کی شرط:

ایمان کی اہمیت اور قدر و قیمت کے بارے میں ہمارا پیش کردہ دوسرا سوال یہ تھا کہ قبولیت اعمال کے سلسلے میں ایمان کس حد تک دخیل ہے؟

جن لوگوں کا کہنا ہے کہ اعمال کفار، بارگاہِ الٰہی میں قبول ہیں، اس سے پیشتر ان کے دلائل کا ذکر کرتے ہوئے ہم نے کہا

<=== اب انتفاء کے بارے میں کیا کہیے گا؟ کیا پتھر کے لئے بینائی اور نابینائی میں سے کسی ایک وصف سے متصف ہونا ضروری ہے؟ جی نہیں، یہ تقابل نقیضین کی خصوصیت ہے، ملکہ و عدم ملکہ میں وجودی اور عدمی امر یعنی بینائی اور نابینائی دونوں کو پتھر سے بیک وقت سلب اور منتفی کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح فرس (گھوڑا) بیک وقت عالم اور غیر عالم (جاہل) نہیں ہو سکتا۔ لیکن کیونکہ گھوڑے میں عالم (صفت وجودی) بننے کی صلاحیت نہیں لہٰذا اس سے عالم و غیر عالم (جاہل) دونوں اوصاف کو بیک وقت سلب کیا جا سکتا ہے۔

۳۔ تقابل ضدین:

مذکورہ بالا دونوں تقابلوں کے برخلاف یہ تقابل دو وجودی امور کے درمیان ہوا کرتا ہے اور یہ دونوں وجودی امر کسی شئے کی صفت واقع ہوتے ہیں۔ مثلاً سفید و سیاہ۔ واضح ہے کہ سفید بھی رنگ ہے اور وجودی امر ہے اور سیاہ بھی، ان دونوں ضدوں کو بیک وقت اجتماع ناممکن ہے لیکن یہ ممکن ہے کہ کوئی شئے ان دونوں ضدوں سے خالی ہو جائے یعنی نہ سیاہ ہو نہ سفید بلکہ مثلاً سرخ ہو۔

ان تینوں تقابلوں میں اجتماع اسی صورت میں محال ہوگا کہ جب معروف شرائط مکمل ہو جائیں۔

اب مسئلۂ اسلام و کفر کی جانب آتے ہیں۔ محترم مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ مسلمان اور کافر کا تقابل، تقابل ضدین ہے، لہٰذا ضدین کی مذکورہ بالا وضاحت کو مدنظر رکھتے ہوئے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اسلام و کفر کسی شخص میں بیک وقت جمع نہیں ہو سکتے۔ لیکن کیا اسلام و کفر کا کسی شخص سے بیک وقت سلب کیا جانا ناممکن ہے؟ جس طرح سے سیاہ و سفید میں تقابل ضدین کا معنی یہ ہے کہ کسی جسم کا بیک وقت سیاہ و سفید ہونا محال ہے لیکن یہ عین ممکن ہے کہ کوئی جسم نہ سیاہ اور نہ ہی سفید بلکہ کسی اور رنگ کا حامل ہو، اسی طرح سے کفر و اسلام کا بیک وقت کسی شخص سے سلب اور جدا کیا جانا ممکن ہے اور ایسے شخص کو جہاں مسلمان نہیں کہا جا سکتا تو وہاں کافر بھی نہیں کہا جا سکتا۔ (مترجم)

کہ ان حضرات کا کہنا ہے: کیونکہ عمل کا حسن و قبح اور نیک و بد ہونا ذاتی اور اس کی حقیقت میں داخل ہے، یعنی نیک عمل کی ماہیت وحقیقت، خواہ کافر سے انجام پائے یا مسلمان سے، نیک ہے۔ ادھر خداوند تعالیٰ کا تمام بندوں سے یکساں اور مساوی تعلق ہے لہٰذا بارگاہِ الٰہی میں بہر صورت اسے قبول ہونا چاہئے۔ کیونکہ اچھا عمل جس کے ہاتھوں بھی انجام پائے اچھا ہے اور برا عمل جس کے ہاتھوں انجام پائے برا ہے۔

اس مقام پر ہم یہ کہیں گے کہ مذکورہ بالا استدلال صحیح ہے لیکن اس میں ایک بنیادی نکتے کو ملحوظِ خاطر نہیں رکھا گیا جس کی وضاحت کے لئے ہم مجبوراً اصولِ فقہ کی ایک اور اصطلاح کو بیان کریں گے۔ اس اصطلاح کے مطابق حسن وقبح کی دو اقسام ہیں: فعلی اور فاعلی۔

ہر عمل کے دو پہلو اور دو رُخ ہوا کرتے ہیں:

عمل کے وہ دو پہلو یہ ہیں: ایک تو معاشرے اور جن ظروف میں عمل منصۂ ظہور میں آیا ہے، وہاں عمل کے مفید یا مضر اثرات کے پھیلاؤ کی حد اور دوسرے عامل کی ذات سے عمل کے انتساب کی حد، اس کی ذات میں عمل کا نفوذ ورسوخ، اس کے وہ روحی اور نفسیاتی عوامل جو اس عمل کا باعث بنے ہیں اور وہ اہداف ومقاصد کہ جن تک رسائی کی خاطر عامل نے اس عمل کو وسیلہ ورابطہ قرار دیا ہے۔

اول الذکر کے سلسلے میں یہ دیکھنا پڑے گا کہ مفید یا مضر عمل کا دائرہ اثر کہاں تک تھا؟ اور موخر الذکر پہلو کے سلسلے میں یہ دیکھا جائے گا کہ عامل نے اپنی روح اور فکر کو کس راستے پر گامزن رکھا، اس کی منزل مقصود کیا تھی؟

مضر یا مفید اثرات کے لحاظ سے انسانی اعمال قرطاسِ تاریخ پر ثبت ہو جاتے ہیں اور تاریخ ان کی تعریف یا مذمت کر کے ان کے بارے میں اپنا قطعی فیصلہ سنا دیتی ہے، لیکن انسانی روح پر ان اعمال کے اثرات کس قدر گہرے ہیں یہ صرف عالم بالا اور ملکوت میں ہی درج ہو سکتا ہے۔ قلم وقرطاس تاریخ ایک عظیم اور موثر عمل کی تلاش میں ہیں اور اسی کو تحسین وتعریف کی نگاہ سے دیکھتے ہیں، لیکن پروردگارِ عالم کا ملکوتی قرطاس مذکورہ جہت کے علاوہ ایک ''جاندار'' زندہ عمل کی تلاش میں ہے۔ قرآن کریم کا فرمان ہے:

الذی خلق الموت و الحیٰوۃ لیبلوکم ایکم احسن عملاً۔ (سورہ ملک۔۲)

(خلاصہ ترجمہ) وہ جس نے موت وزندگی کو خلق کیا تا کہ تمہیں آزمائے کہ تم میں سے کس کا عمل بہترین ہے۔

فرمایا ''بہترین عمل'' ''سب سے زیادہ عمل نہیں'' کہا کیونکہ اہم ترین بنیادی نکتہ یہ ہے کہ ہم کس باطنی وروحی جذبے سے متاثر ہو کر کسی عمل کو انجام دے رہے ہیں، اپنی متعلقہ حرکات وسکنات پر مشتمل عمل کے ظاہری خاکے سے قطع نظر کہ جس کی

معاشرے میں اپنی ایک تاثیر وحیثیت ہے، ہمیں یہ بھی دیکھنا پڑے گا کہ معنوی وروحی لحاظ سے ہم حقیقتاً کس راستے پر گامزن ہیں۔

بات اتنی آسان نہیں کہ صاحب! جو کچھ ہے "عمل" ہے "کام" ہے، عضلات واعضاء کی استعمال شدہ توانائی ہے۔ اب رہی بات سوچ اور نیت کی تو ان کی حیثیت عمل کے مقدمے اور تمہید کی حد تک ہے۔ نیت محض ایک ذہنی مقولہ ہے، مقدمہ (۱) ہے اور ذوالمقدمہ (۲)۔ اصلی چیز ذوالمقدمہ ہے، خواہ مقدمے کی کیفیت کیسی ہی رہی ہو۔ جی نہیں، سوچ اور نیت کی اصالت (۳) عمل کی اصالت سے کم نہیں۔ سوچ، نیت اور عقیدے کو اصالت نہ دے کر انہیں ذہنی وتصوراتی معنی ومفہوم تک محدود تمہیدی حیثیت دینے والا طرزِ تفکر یقیناً ایک مادی طرزِ تفکر ہے۔ اس بات سے قطعِ نظر کہ اپنے مقام پر اس نظریے کا بطلان ثابت ہو چکا ہے، یہ امر مسلم ہے کہ قرآنی تعلیمات کی روشنی میں ایسے نظریات کوئی علمی قدر وقیمت نہیں رکھتے۔

قرآن کریم کے زاویۂ نگاہ سے ہماری حقیقی شخصیت اور حقیقی "میں" ہماری روح ہی ہے۔ ہماری روح اپنے ہر اختیاری عمل کو انجام دے کر قوہ (۴) سے فعلیت (۵) کی جانب قدم بڑھاتے ہوئے اپنے ارادے، ہدف اور مقصد کے مطابق اثرات وخواص کو حاصل کرتی ہے۔ آگے چل کر یہی اثرات وخواص ہماری شخصیت کا حصہ اور فطرتِ ثانیہ بن جاتے ہیں اور ہمارے اندر اپنی جیسی ایک باطن دنیا کو جنم دے کر ہمیں اسی کی جانب دھکیلتے رہتے ہیں۔

بنابرایں فعل کے حسن وقبح یا اعمال کے خوب وبد ہونے کا انحصار سب سے پہلے مرحلے میں کسی فعل کے اثرات پر ہے اور پھر دوسرے مرحلے میں فاعل سے اس فعل انجام پانے کی کیفیت پر۔

پہلے مرحلے میں ہم عمل کا محاسبہ کرتے ہوئے اس عمل کے ظاہری نتیجے اور معاشرے پر مرتب ہونے والے اثرات کی روشنی میں اپنا قطعی فیصلہ صادر کرتے ہیں۔ جبکہ دوسرے مرحلے کے محاسبے کے دوران عمل کے بارے میں ہمارا قطعی فیصلہ، عمل کے ذریعے عامل کی روح اور نفسیات پر مرتب ہونے والے اثرات کی روشنی میں صادر ہوا کرتا ہے۔

جب کوئی شخص ہسپتال قائم کرتا ہے یا ملک میں ثقافت، صحت وتندرستی یا معاشیات کے میدان میں کوئی مخیرانہ کام انجام

۱۔ مقدمہ: جسے انجام دے کر ہی کسی دوسرے عمل یا فعل کو انجام دیا جا سکے۔ (مترجم)

۲۔ ذوالمقدمہ: وہ آخری فعل وعمل کہ جس کے لئے مختلف مقدمات اور تمہیدی امور واعمال کو انجام دیا جائے۔ (مترجم)

۳۔ اصالت: بنیادی حیثیت کا حامل ہونا، بنیادی لحاظ سے عمل دخل رکھنا، بنیادی حیثیت دینا۔ (مترجم)

۴۔ قوہ: کسی چیز میں چھپی ہوئی وہ استعداد جو ظاہر وآشکار ہو کر ابھی تک منصۂ ظہور تک نہ پہنچی ہو۔ جیسے گندم کے دانے میں، گندم کا پودا بننے کی صلاحیت ہے۔ یہ صلاحیت "قوہ" کہلاتی ہے۔ (مترجم)

۵۔ فعلیت: وہ مخفی صلاحیت جو آشکار ہو کر منصۂ ظہور پر آچکی ہو۔ بنابرایں ہر چھپی ہوئی صلاحیت، جب تک چھپی رہے اسے "قوہ" کہتے ہیں اور وہی صلاحیت جب منصۂ ظہور پر پہنچ کر مطلوبہ نتیجے تک پہنچ جائے تو "فعلیت" کہتے ہیں۔ (مترجم)

دیتا ہے تو بلاشبہ اس کا یہ عمل معاشرتی تقاضوں اور تاریخی پیمانوں کے مطابق ایک نیک کام ہے۔ یعنی خلق خدا کے لئے مفید اور سودمند کام۔ اس مقام پر اس بات کی کوئی اہمیت نہیں کہ اس ہسپتال یا کسی فلاحی ادارے کے قیام سے فاعل کا مقصد و ہدف کیا ہے؟ خواہ ریا کاری یا دکھاوا ہو، کسی نفسانی خواہش کی تسکین ہو خواہ اس نے یہ کام انسانی بنیادوں پر ایک اعلیٰ مقصد کو نظر میں رکھتے ہوئے انجام دیا ہو اور اس کی نیت کسی ذاتی فائدے کا حصول یا مادی مقصد تک رسائی نہ ہو۔ بہر حال اس شخص نے معاشرے کے لئے ایک فلاحی ادارے کو قائم کر دیا ہے۔ انسانی عمل کے بارے میں تاریخ کا فیصلہ اسی موخر الذکر پہلو کو نظر میں رکھ کر صادر ہوتا ہے۔ تاریخ لوگوں کی نیت سے کوئی سروکار نہیں رکھتی۔ جب اصفہان میں معماری کے شاہکار نمونوں کی بات ہوتی ہے تو کسی کو اس بات سے کوئی سروکار نہیں کہ مسجد شیخ لطف اللہ یا مسجد شاہ یا سی و سہ پل کے بنانے والوں کی کیا نیت تھی؟ تاریخ عمل کے ظاہری خدوخال کو دیکھ کر اسے ''عملِ خیر'' کا خطاب دے دیتی ہے۔

لیکن ''حسنِ فاعلی'' کے سلسلے میں فعل کے ظاہری خدوخال اور معاشرتی اثرات کو مدنظر نہیں رکھا جاتا، بلکہ عمل کا عامل سے ارتباط و تعلق ملحوظ خاطر رکھا جاتا ہے۔ اس مقام پر کسی عمل کو ''عملِ خیر'' کا نام دینے کے لئے محض عمل کا مفید ہونا کافی نہیں۔ یہاں اس امر کو مدنظر رکھا جائے گا کہ فاعل نے کس نیت و مقصد کے تحت، کس منزل تک رسائی کے لئے متعلقہ فعل کو انجام دیا ہے۔ اگر فاعل کی نیت نیک ہو اور اس نے نیک جذبے کے تحت عمل کو انجام دیا ہو تو اس کا یہ کام ''عملِ خیر'' ہے یعنی یہ فعل حسنِ فاعلی کا حامل ہے نیز اس عمل کے دو پہلو ہیں اور انہی دو پہلوؤں اور جہتوں سے اس عمل نے اپنی زندگی کے سفر کو شروع کیا ہے۔ ایک تو انسانی تاریخ اور انسانی سماج کے دھارے پر اور دوسرے معنوی وملکوتی دھارے پر، لیکن فاعل اگر اسی فعل کو ریا یا مادی فائدے کے جذبے کے تحت انجام دے تو اس کا فعل صرف ایک ہی پہلو کا حامل ہے۔ یعنی اس کے فعل نے اپنی زندگی کے سفر کو صرف تاریخ اور وقت کے دھارے پر شروع کیا ہے لیکن معنوی اور ملکوتی دھارے پر بے حس و حرکت ہے۔ اور قرآن وسنت کی زبان میں یوں کہئے کہ اس کا عمل عالمِ بالا کی جانب پرواز نہ کر سکا۔ بالفاظِ دیگر اس طرح کے اعمال کے ذریعے فاعل نے معاشرے کی تو خدمت کی اور اس کی سطح کو بلند کیا لیکن خود اپنی خدمت نہ کر پایا، بلکہ بعض اوقات تو اپنے آپ سے خیانت کر بیٹھا۔ ایسا فاعل، اپنے عمل کے ذریعے علو و بلندی کی جانب سفر کے بجائے تنزل و انحطاط کا شکار ہو کر، اپنے مقام سے ساقط ہو گیا۔

البتہ ہمارا یہ مطلب نہیں کہ ''حسنِ فاعلی'' کا ''حسنِ فعلی'' سے یکسر کوئی تعلق نہیں اور انسان کو اپنے روحانی ومعنوی کمال کے لئے مفید سماجی کاموں کو انجام دینے کی کوئی ضرورت نہیں۔ ہم یہ کہنا چاہتے ہیں کہ مفید سماجی کام اس وقت انسان کے روحانی ومعنوی کمال کا باعث بنتے ہیں کہ جب اس کام کو انجام دے کر انسانی روح نے ایک معنوی و روحانی سفر کا آغاز کیا ہو،

خود خواہی وہوس پرستی کی قید سے آزاد ہو کر، اخلاص وجلائے باطن کی جانب قدم بڑھایا ہو۔

حسنِ فعلی کا حسنِ فاعلی سے وہی تعلق ہے جو جسم کا روح سے۔ ہر جاندار مخلوق روح وجسم کا مرکب ہے لہٰذا حسنِ فعلی کے حامل عمل کو زندگی وحیات بخشنے کے لئے اس میں حسنِ فاعلی کی روح کو پھونکنا پڑے گا۔

بنا برایں نام نہاد روشن خیال حضرات کی یہ عقلی دلیل نہایت کمزور ہے کہ ''تمام مخلوقات کے ساتھ خداوند تعالیٰ کا تعلق یکساں ومساوی ہے، اور دوسری جانب افعال کا حسن وقبح ذاتی ہے لہٰذا تمام انسانوں کے نیک اعمال (اجر وثواب کے لحاظ سے) یکساں ہیں۔ اس یکسانیت ومساوات کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ مومن اور غیر مومن کا اخروی اجر وثواب یکساں ہونا چاہئے''۔ اس دلیل میں انسانوں کے ساتھ پروردگار کے تعلق اور ان کے اعمال کو مساوی تو گردانا گیا ہے لیکن ''عامل'' اس کی شخصیت، اس کے ہدف ومقصد اور اس کے روحانی ومعنوی سفر کو نظر انداز کر دیا گیا ہے، یہ وہ تمام عوامل ہیں جو خواہ نخواہ اعمال کے اختلاف وتفاوت کا باعث بنتے ہیں اور ان کا ہونا یا نہ ہونا اعمال کو بالترتیب زندہ اور مردہ اعمال میں منقسم کر دیتا ہے۔ ان حضرات کا کہنا ہے کہ خدا کو اس بات کی کیا ضرورت کہ عمل خیر کرنے والا اس کی معرفت رکھے یا نہ رکھے؟ اسے مانے یا نہ مانے؟ عمل کو رضائے الٰہی کی خاطر انجام دے یا کسی اور مقصد کے تحت؟ اس کی نیت قربۃً الی اللہ ہو یا نہ ہو؟

جواب یہ ہے: یقیناً خدا کو ان سب باتوں کی کوئی ضرورت نہیں لیکن بندے کو اس بات کی ضرورت ہے۔ ''عامل خیر'' اگر معرفت الٰہی نہ رکھے، اسے نہ مانے تو اس صورت میں اس کی روح ایک طرح کے مراحل طے کرے گی اور اگر معرفت رکھے تو ایک اور طرح کے مراحل کو طے کرے گی۔ اگر معرفت الٰہی نہ ہو تو عمل کا صرف ایک ہی پہلو ہوگا یعنی اس کا عمل حسنِ فعلی وتاریخی تحسین کا حامل ہوگا لیکن معرفت الٰہی رکھنے کی صورت میں اس کے عمل کے دو پہلو ہوں گے۔ یعنی حسنِ فاعلی وحسنِ ملکوتی جیسے دونوں پہلو عمل میں موجود ہوں گے۔ معرفت الٰہی کے ساتھ عمل اور عامل دونوں خدا کی جانب پرواز کریں گے لیکن معرفت نہ ہونے کی صورت میں عمل (۱) عالم بالا کی جانب پرواز نہ کر سکے گا۔ بالفاظ دیگر خدا کو ان باتوں کی ضرورت نہیں لیکن عمل کو اس بات کی ضرورت ہے۔ کیونکہ موخر الذکر صورت میں عمل زندہ ہو کر عالمِ بالا کی جانب رواں دواں ہو جائے گا اور اول الذکر صورت میں عمل مردہ ہو کر عالمِ سفلی کی جانب ہبوط کا شکار ہو جائے گا۔

یہ حضرات کہتے ہیں کہ عادل وحکیم خدا صرف اس جرم میں کہ اس کا بندہ اسے نہیں مانتا، بندے کے نیک اعمال پر خطِ بطلان نہیں کھینچے گا۔

ہمارا عقیدہ بھی یہی ہے کہ خدا خطِ بطلان نہیں کھینچے گا، لیکن قابلِ غور نکتہ یہ ہے کہ آیا ایسا عمل جو نیک اثرات کا حامل ہو، نیک جذبوں کے تحت انجام دیا گیا ہو، معاشرتی اور عامل کے باطنی حالت کے لحاظ سے بھی نیک ہو، کیا منکرِ خدا کے ہاتھوں

۱۔ واضح ہے کہ اس صورت میں بھی عامل اس عمل کے ذریعے کسی روحانی ترقی کو نہ پا سکے گا۔ (مترجم)

انجام پا سکتا ہے؟ یا نہیں؟ اس سلسلے میں پیدا ہونے والے تمام غلط تصورات کی بنیاد یہ ہے کہ ہم کسی عمل کے نیک یا صالح ہونے کے لئے اس کی معاشرتی افادیت پر ہی اکتفاء کر بیٹھتے ہیں۔ مسلمہ امر ہے کہ معرفت الٰہی سے بے بہرہ شخص اگر بالفرض (البتہ بالفرضِ محال) اپنے عمل کے ذریعے خدا کی جانب تکاملی سفر کو طے کرنا چاہے تو خدا اسے نہیں لوٹائے گا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ خدا کا منکر نہ تو کسی حجاب سے عبور کرتا ہے اور نہ ہی اپنے نفس کو ترقی کی منازل طے کرواتا ہے۔ ایسا شخص ملکوتِ الٰہی کی جانب سفر نہیں کرتا تا کہ اس کا عمل عالمِ بالا میں محفوظ ہو کر ملکوتی عمل قرار پائے، عمل کی ملکوتی صورت ایسی ہو جو عالمِ آخرت میں اس کے نشاط، انبساط، سرور اور خوشبختی کا باعث بنے۔ بارگاہِ الٰہی میں بجز ایسے عمل کے کسی اور عمل کی قبولیت ممکن نہیں۔

انسانی اور الٰہی قوانین کے درمیان بنیادی فرق یہی ہے کہ قوانین الٰہی دو پہلوؤں پر مبنی ہیں جبکہ انسانی قوانین ایک ہی پہلو کے حامل ہیں۔ انسانی قوانین کا کسی شخص کے باطنی خدوخال اور روحانی تکامل سے کوئی سروکار نہیں۔ جب حکومت ملک کی فلاح و بہبود کے لئے ٹیکس لگاتی ہے تو اس کا مقصد صرف مطلوبہ رقم کی وصولیابی اور ملک کے اخراجات کو پورا کرنا ہوتا ہے۔ حکومت کو اس سے کوئی سروکار نہیں کہ مالیات دہندہ کی نیت کیا ہے؟ کیا وہ برضا و رغبت اور ملک و حکومت کی محبت میں ٹیکس ادا کر رہا ہے یا پکڑ دھکڑ کے خوف سے؟ مقصد صرف رقم کی وصولیابی ہے، حتیٰ اگر ٹیکس دہندہ دل ہی دل میں حکومت کو مغلظات سے نوازے تب بھی حکومت کا مقصد پورا ہو چکا ہے۔

اسی طرح جب حکومت ملک کے دفاع کے لئے سپاہیوں کو ایک پرچم تلے حاضر ہونے کا حکم دیتی ہے تو اسے فوجیوں کی نیت سے کوئی غرض نہیں۔ حکومت چاہتی ہے کہ سپاہی میدانِ جنگ میں دشمن سے نبرد آزما ہو جائے۔ اس سلسلے میں حکومت کو اس سے کوئی غرض نہیں کہ سپاہی برضا و رغبت لڑے یا اپنے پیچھے چلی والی مشین گن سے ڈر کر، اس کی جنگ خودنمائی کے لئے ہو یا اپنی بہادری کا سکہ بٹھانے کے لئے یا احمقانہ تعصبات کے تحت ہو یا حق و حقیقت کے دفاع کی خاطر۔

لیکن الٰہی قوانین ایسے نہیں۔ ان قوانین میں مالیات اور فوجی خدمت بلا کسی قید و شرط کے مطلوب نہیں۔ بلکہ انہیں خلوصِ نیت اور قصدِ قربت کے ہمراہ ہونا چاہئے۔ اسلام باروحِ عمل کا خواہاں ہے بے روح عمل کا نہیں۔ سپاہی جہاد پر تو جائے لیکن دکھاوے کی خاطر تو یہاں قانونِ الٰہی کا یہ اعلان ہے کہ ایسا جہاد میرے کسی کام کا نہیں۔ مجھے ایسا سپاہی چاہئے کہ جس کی روح جہاد کی طرف مائل ہو۔ مجھے وہ سپاہی چاہئے جس نے ان اللہ اشتریٰ من المؤمنین انفسھم و اموالھم بان لھم الجنۃ (سورۂ توبہ۔ ۱۱۱) کی پکار کو قبول کرتے ہوئے اس پر دل و جان سے لبیک کہا ہو۔

اہلِ تسنن و اہلِ تشیع دونوں کے درمیان رسول اکرم ﷺ کی یہ حدیث تواتر سے منقول ہے کہ:

انما الاعمالُ بالنیات۔ (وسائل الشیعہ جلد ۱ صفحہ ۸)

(اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے۔)

لکل امرءٍ ما نویٰ. (وسائل الشیعہ جلد ا، صفحہ ۸)

(ہر شخص کے نصیب میں اس کی نیت ہی ہے۔)

لاعمل الا بنیۃ. (وسائل الشیعہ جلد ا، صفحہ ۸)

(نیت کے بغیر کوئی عمل نہیں۔)

ایک اور حدیث شریف میں ہمیں یوں ملتا ہے۔

انما الاعمال بالنیات' و انما لامرءٍ ما نویٰ' فمن کانت ھجرتہ الی اللہ و رسولہ' فھجرتہ الی اللہ و رسولہ و من کانت ھجرتہ لدنیا یصیبھا او امرأۃٍ یتزوجھا فھجرتہ الی ما ھاجر الیہ. (صحیح مسلم جلد ۶، صفحہ ۴۸)

(اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے۔ اور ہر شخص کو وہی ملے گا جس کی اس نے نیت کی ہے۔ پس جس نے اللہ اور اس کے رسول کی جانب ہجرت کی تو اس کی ہجرت اللہ اور اس کے رسول ہی کی جانب ہے اور جس نے کسی دنیاوی امر تک رسائی کے لئے یا کسی عورت سے نکاح کی خاطر ہجرت کی تو اس کی ہجرت اسی چیز کی جانب ہے جس کے لئے اس نے ہجرت کی۔)

امام صادق علیہ السلام نے فرمایا:

(اپنے کاموں کو خدا کے لئے انجام دو لوگوں کے لئے نہیں۔ کیونکہ جو چیز بھی خدا کے لئے ہے وہ خدا کی جانب جائے گی اور جو چیز لوگوں کے لئے ہے وہ خدا کی جانب نہ جائے گی۔) (وسائل الشیعہ جلد ا، صفحہ ۱۱ - ۱۲)

قرآن کریم کا فرمان ہے:

و ما امروا الا لیعبدوا اللہ مخلصین لہ الدین. (سورہ بینہ۔ ۵)

(خلاصہ ترجمہ) دین کو خالص کرتے ہوئے اللہ کی عبادت کرتے رہنے کے سوا انہیں کسی اور چیز کا حکم نہیں دیا گیا۔

مقدار یا معیار؟

گذشتہ بحث سے یہ پرلطف اور قابلِ توجہ نتیجہ نکلتا ہے کہ: بارگاہ الٰہی میں اعمال کی قدر و قیمت کا دارومدار کیفیت اور معیار پر ہے، ان کی مقدار پر نہیں۔ اسی نکتے سے غفلت کی بنا پر بعض لوگوں نے اولیائے الٰہی کے نہایت عظیم الشان اعمال کو انسانی پیمانوں پر تولتے ہوئے جب نہایت قلیل پایا تو افسانہ تراشی شروع کر دی۔ مثال کے طور پر جب امیرالمومنینؑ نے حالتِ

رکوع میں اپنی انگشتری سائل کو دی، جس پر آیت نازل ہوئی تو ایسے ہی حضرات نے کہا کہ اس کی قیمت شامات (۱) کے خراج کے برابر تھی۔ اور لوگوں کو باور کرانے کی خاطر اس بات کو روایت کی شکل دے ڈالی۔ ان حضرات کی نظر میں ایک معمولی انگوٹھی بخشنے کی خاطر قرآن کریم کی ایک عظیم الشان آیت کا نزول باعثِ حیرت تھا۔ اب کیونکہ یہ بات ان کی سمجھ سے بالاتر تھی لہذا انہوں نے داستان تراشی کے لئے ذریعے اس انگوٹھی کی مادی قدر و قیمت کو بڑھا چڑھا کر بیان کیا۔ انہوں نے یہ نہ سوچا کہ شام کے خراج کے برابر قیمت کی ایک انگوٹھی، غربت و ناداری کے مارے ہوئے مدینے میں، علی علیہ السلام کے ہاتھوں کی زینت نہیں بنے گی۔ بالفرض ایسی انگوٹھی اگر آپؑ کے ہاتھ میں ہوتی تو آپؑ اسے ایک ہی سائل کو نہ دیتے بلکہ ایسی گراں قیمت انگوٹھی سے سارے مدینے کو آباد کر دیتے اور شہر کے تمام ناداروں کے غربت سے چھٹکارا دلا دیتے۔

افسانہ تراشوں کی عقل اس نکتے کو درک نہ کر سکی کہ بارگاہِ الٰہی میں "عظیم عمل" مادی پیمانوں کے ذریعے نہیں تولا جاتا۔ گویا ان لوگوں کے گمان کے مطابق انگوٹھی کی بھاری قیمت نے خدا کو۔۔ معاذ اللہ۔۔ مرعوب کر کے اسے داد تحسین دینے پر مجبور کر دیا کہ کیا کہنے علی کے! کتنا بڑا کام کیا!

اب نجانے جو کی اُن روٹیوں کے بارے میں ان سطحی اور تنگ نظر حضرات کا کیا خیال ہے، جنہیں امیر المومنینؑ اور آپ کے گھر والوں نے راہِ خدا میں دے دیا اور جن کی شان میں سورۂ ہل اتی نازل ہوئی۔ اس کے بارے میں بھی یقیناً یہی کہیں گے کہ ان نانِ جویں کا آٹا جو کا نہ تھا بلکہ سونے کا برادہ تھا!!

جی نہیں، ایسا ہرگز نہیں۔ علی اور ان کے گھر والوں (علیہم الصلوٰۃ والسلام) کے عمل کی اہمیت ہمارے مدنظر مادی پیمانوں کے مطابق نہیں۔ ان کے عمل کی اہمیت یہ ہے کہ ان کا عمل طاہر اور خالصتاً خدا کے لئے تھا۔ اخلاص کی اس حد پر تھا کہ جو ہمارے خیال و تصور سے بھی ماوراء ہے، ایسا اخلاص جو ملکوتِ اعلیٰ میں منعکس و منطبع ہوا اور اس کا ردعمل خداوند تعالیٰ کی تحسین و تمجید کی صورت میں ظاہر ہوا۔

اور بقول فرید الدین عطار نیشاپوری:

گذشته زین جهان وصفِ سنانش　　　گذشته ز آنجهان وصفِ سه نانش

(اس کی سنان (نیزہ) کی تعریف اس دنیا سے آگے جا چکی ہے اور اس کے سہ نان (تین روٹیوں) کی تعریف اُس دنیا سے بھی آگے جا چکی ہے۔)

ان کے عمل کی اہمیت قرآن کریم کی آیت سے سمجھ میں آتی ہے:

۱۔ موجودہ شام، اردن اور فلسطین۔ (مترجم)

انما نطعمكم لوجه الله لانريد منكم جزاءً و لا شكوراً. (سورۂ دہر۔۹)

(خلاصہ ترجمہ) ہم صرف خدا کی خاطر تمہیں کھلا رہے ہیں، ہم تم سے نہ تو شکر گذاری کے طالب ہیں اور نہ ہی صلے کے۔

مذکورہ بالا آیت کریمہ درحقیقت ان ہستیوں کے باطن میں مخفی وہ آواز تھی جسے خدا نے فاش کر دیا۔ یعنی اس ایثار اور قربانی کے ذریعے ان ہستیوں نے خدا سے، خدا کے علاوہ اور کچھ نہیں مانگا۔

قرآن کریم نے کفار کے اعمال کو بے وقعت اور جھوٹے سراب کی مانند اسی لئے قرار دیا ہے کہ ان کے اعمال کے ظاہری خدوخال تو نہایت خوشنما و دلفریب ہوتے ہیں لیکن گھٹیا مادی و ذاتی مقاصد کے تحت انجام پانے کی بناء پر خدا کے لئے نہیں ہوتے اور اسی لئے ان کا ملکوت میں کوئی مقام نہیں ہوتا۔

ہارون الرشید کی بیوی زبیدہ نے مکہ مکرمہ تک ایک نہر کھدوائی ہے جس سے آج تک حجاج کرام فائدہ اٹھا رہے ہیں۔ اس کام کے ظاہری خدوخال نہایت نیک اور عمدہ ہیں۔ یہ نہر زبیدہ کی کوششوں سے طائف اور مکے کے درمیان سنگلاخ زمینوں سے ہوتی ہوئی مکے کی بے آب وگیاہ زمین تک پہنچی اور تقریباً بارہ صدیوں سے جگر سوختہ وتشنہ لب حجاج کرام اس سے سیراب ہو رہے ہیں۔

مُلکی نقطۂ نگاہ سے یہ بہت بڑا کام ہے۔ لیکن ملکوتی لحاظ سے کیا کہیے گا؟ کیا ملائکہ بھی ہماری طرح اعمال کا حساب کتاب کرتے ہیں؟ کیا اس کام کی ظاہری کمیت اور مقدار کی چکاچوند، ان کی آنکھوں کو بھی چندھیا دیتی ہے؟

ہرگز نہیں، ملائکہ کا کچھ اور انداز ہے۔ ملائکہ، الٰہی پیمانوں کے ذریعے عمل کی دیگر ابعاد کی بھی پیمائش کرتے ہیں۔ وہ یہ دیکھتے ہیں کہ زبیدہ نے اس کام کے اخراجات کو کہاں سے پورا کیا؟ زبیدہ، ہارون الرشید نامی ایک ایسے ظالم و جابر شخص کی بیوی تھی، جس کے قبضے میں بیت المال مسلمین تھا۔ اپنی ہوی وہوس کے مطابق عمل کرتا تھا۔ زبیدہ کی اپنی ذاتی دولت نہ تھی، اس نے اپنے ذاتی اموال کو اس عمل خیر میں نہیں لگایا تھا۔ لوگوں کے مال کو انہی پر خرچ کر دیا تھا۔ اپنی ہم منصب اور ہم پلہ دیگر عورتوں سے زبیدہ کا فرق یہ تھا کہ انہوں نے لوگوں کے اموال کو اپنی ذاتی خواہشات کی تسکین کے لئے خرچ کیا لیکن زبیدہ نے لوگوں کے اموال کے کچھ حصے کو ایک عمومی فلاحی کام میں خرچ کیا۔ مزید برآں زبیدہ کا مقصد اور ہدف کیا تھا؟ کیا وہ اپنا نام تاریخ میں درج کروانا چاہتی تھی؟ یا واقعی رضائے الٰہی اس کے پیشِ نظر تھی؟ ان تمام امور کو خدا ہی جانتا ہے اور بس۔

یہی وجہ ہے کہ کہتے ہیں کسی نے زبیدہ کو خواب میں دیکھا اس سے پوچھا کہ اس نہر کے کھدوانے کی عوض خدا نے تمہارے ساتھ کیا کیا؟ جواب دیا سارا کا سارا ثواب اس نہر پر خرچ ہونے والے اموال کے اصلی مالکوں کو دے دیا۔

مسجد بہلول:

کہتے ہیں کہ کچھ لوگ مسجد تعمیر کررہے تھے کہ وہاں سے بہلول کا گذر ہوا۔ رک کر پوچھا: کیا کررہے ہو؟ جواب دیا: مسجد بنارہے ہیں۔ پوچھا: کس لئے؟ جواب دیا: کس لئے کیا مطلب! رضائے الٰہی کے لئے۔

بہلول نے چاہا کہ مسجد کے بانیوں کو خود ان کی خلوص نیت سے آگاہ کریں۔ چھپ کر کہلا بھیجا کہ پتھر تراش کر اس پر مسجد بہلول کندہ کردو۔ رات کو جاکر مسجد کے دروازے پر اس پتھر کو نصب کردیا۔ صبح کو مسجد کے بانی آئے اور دروازے پر مسجد بہلول'' لکھا ہوا دیکھ کر بگڑ گئے۔ بہلول کو ڈھونڈا اور انہیں پیٹنا شروع کردیا کہ ہائیں یہ دوسروں کی زحمت کو اپنے نام کیوں کرواتے ہو؟ یہ سن کر بہلول نے کہا: تم لوگوں نے تو کہا تھا کہ مسجد خدا کے لئے بنارہے ہو، چلو لوگ اس پتھر کو دیکھ کر غلطی سے یہ سمجھیں گے کہ میں نے مسجد بنائی ہے، خدا تو غلطی نہیں کرے گا۔

ایسے ہی کتنے بڑے بڑے کام ہیں جو ہماری نظر میں بڑے ہیں لیکن بارگاہِ الٰہی میں یکسر ہیچ و پوچ ہیں۔ کتنی ہی عظیم عبادت گاہوں، مساجد، مزارات، ہسپتالوں، پلوں، کاروان سراؤں اور مدرسوں کے بانیوں کا یہی حال ہو۔ بہر حال واللہ اعلم بالصواب۔

خدا اور آخرت پر ایمان:

دنیا کا آخرت سے وہی تعلق ہے جو روح کا بدن سے ہے۔ یعنی ان میں سے ایک عالم ظاہر ہے تو دوسرا عالم باطن۔ ایسا نہیں ہے کہ دنیا اور آخرت ایک دوسرے سے یکسر لاتعلق اور منقطع ہوں۔ عالمِ دنیا اور عالمِ آخرت یا بالفاظِ دیگر ملک وملکوت سکے کے دو رُخ یا کتاب کے ورق کی طرح ہیں جس کے دونوں طرف دو صفحے ہیں۔ یہی دنیاوی زمین اپنے ملکوتی چہرے کے ساتھ عالمِ آخرت میں سامنے آئے گی۔ دنیا کے نباتات و جمادات بھی اپنے ملکوتی چہرے کے ساتھ عالمِ آخرت میں نمودار ہوں گے۔ عالمِ آخرت درحقیقت دنیا کا ملکوتی (وغیبی) چہرہ ہے۔

کسی عمل کے عالمِ ملکوت میں نیک خدو خال پانے اور مقام علّیین تک پہنچنے کی شرط یہ ہے کہ اسے خدا پر توجہ اور ملکوت الٰہی تک پرواز کی خاطر انجام دیا جائے۔ اگر کوئی قیامت پر اعتقاد نہ رکھے اور خدا سے بھی غافل ہو تو اس کا عمل ملکوتی خدوخال حاصل نہیں کرسکتا۔ یا یوں کہیے کہ علّیین تک اس کا ارتقاء ممکن نہیں۔ عمل کے زمینی خدوخال اور اس کا ظاہری خاکہ عمل کا ملکی چہرہ اور آسمانی خدوخال اس کا ملکوتی چہرہ ہیں۔ جب تک کوئی عمل نیک نیت عقیدے اور ایمان کے ذریعے نورانیت وجلا کو حاصل نہیں کرتا اس وقت تک ملکوتِ اعلیٰ پر اس کی رسائی ممکن نہیں۔ ذی روح عمل ہی ملکوت اعلیٰ تک پہنچ سکتا ہے۔ اور ملکوت و عالمِ

آخرت میں مرتب ہونے والے نیک اثرات ہی عمل کی روح ہیں۔

قرآن کریم کا یہ فرمان کس قدر دلنشیں ہے:

الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه. (سورۂ فاطر ـ ۱۰)

(خلاصۂ ترجمہ) پاک گفتار اس کی جانب بلندی کی منزلیں طے کرتی ہے اور عمل صالح اسے اوپر لے کر جاتا ہے۔

اس آیت کریمہ کی تفسیر دو طرح سے کی جا سکتی ہے اور یہ دونوں کتب تفاسیر میں ملتی ہیں۔ پہلی تفسیر تو یہ کہ شائستہ اور اعلیٰ کردار نیک گفتار اور پاک و صاف اعتقاد کو ارتقاء و بلندی کی جانب لے جاتا ہے۔ اور دوسری تفسیر یہ کہ نیک گفتار اور پاک و صاف اعتقاد، شائستہ و اعلیٰ کردار کو ارتقاء و بلندی بخشتا ہے۔ بطور مجموعی یہ دونوں تفسیریں (البتہ یہ دونوں تفسیریں صحیح ہیں۔ اور اس میں کوئی حرج نہیں کہ آیت کا مقصد و مطلب یہ دونوں ہی ہوں) اس اصول کو بیان کر رہی ہیں کہ ہر نیک عمل ایمان کو مزید عمیق اور پختہ کرتے ہوئے اسے بالاتر درجات کی جانب ارتقاء بخشتا ہے۔ واضح رہے کہ یہ نکتہ اسلامی تعلیمات کے مسلمہ اصول میں سے ہے۔ سر دست آیت کریمہ کی موخر الذکر تفسیر کو ہم بطور دلیل پیش کر رہے ہیں۔ اگرچہ ہم نے پہلے بھی کہا کہ ہماری نظر میں کوئی حرج نہیں کہ آیت کریمہ بیک وقت مذکورہ بالا دونوں معنی کی جانب اشارہ کرے۔

یہ خیال قطعاً غلط ہے کہ خدا و قیامت کے منکروں کے اعمال خدا جانب پرواز کرتے ہوئے علیینی خدوخال حاصل کر لیتے ہیں۔

اگر ہمیں یہ اطلاع دی جائے کہ فلاں شخص نے تہران کی شمالی شاہراہ کے راستے تہران سے باہر نکلتے ہوئے اپنے سفر کو شروع کیا ہے جو چند دن تک جاری رہے گا تو ہمیں اس بات کی امید نہیں رکھنی چاہئے کہ وہ قم، اصفہان یا شیراز پہنچے گا۔ اگر کوئی ایسا سوچے بھی تو ہم اس پر ہنستے ہوئے یہی کہیں گے کہ اگر اسے قم، اصفہان یا شیراز جانا ہی تھا تو اسے تہران کی جنوبی شاہراہ کے ذریعے تہران سے باہر نکل کر اپنے سفر کو جاری رکھنا چاہئے تھا۔

ناممکن ہے کوئی ترکستان کی جانب سفر کرتے ہوئے خانۂ کعبہ پہنچ جائے۔ (۱)

جنت و جہنم درحقیقت انسان کے معنوی و روحانی سفر کی منزل اور اس کا نقطۂ اختتام ہیں۔ عالم آخرت میں ہر شخص اپنے طے کردہ راستے کے نقطۂ اختتام تک پہنچ جائے گا۔ کوئی اعلیٰ و ارفع مقام پر ہوگا تو کوئی ادنیٰ و اسفل مقام پر کوئی اعلیٰ علیین پر ہے تو کوئی اسفل سافلین پر۔

ان کتاب الابرار لفی علیین. (سورۂ مطففین ـ ۱۸)

۱۔ شیخ سعدی کے ایک شعر کی جانب اشارہ ہے۔ (مترجم)

ان کتاب الفجار لفی سجین. (سورۂ مطففین ۔ ۷)

یہ کیونکر ممکن ہے کہ انسان کسی منزل کی جانب سفر نہ کرنے، یا اس منزل کی مخالف سمت میں سفر کرنے کے باوجود اس منزل تک پہنچ جائے؟! علیین تک رسائی، علیین کے قصد و ارادے سے روحانی سفر کے آغاز پر ہی موقوف ہے۔ اور وہاں تک رسائی کا قصد و ارادہ ایک طرف ایمان و معرفت پر تو دوسری جانب تسلیم و تمکین پر موقوف ہے۔ اب جو انسان ایسی منزل مقصود پر عقیدہ ہی نہ رکھتا ہو، یا صاحب تسلیم و تمکین نہ ہو اور ایک جملے میں یوں کہیے کہ اس منزل مقصود کا مشتاق و دلدادہ نہ ہو اور وہاں تک پہنچنے کے لئے رتی برابر بھی تگ و دو نہ کرنا چاہتا ہو تو پھر ایسے شخص کے بارے میں متعلقہ منزل تک پہنچنے کی امید کیسے رکھی جاسکتی ہے؟ بلاشبہ ہر راستہ اپنی متعلقہ منزل تک ہی لے جاسکتا ہے۔ اور جس راستے کی منزل مقصود خدا نہیں وہ خدا تک نہیں لے جاسکتا۔ قرآن کریم کا فرمان ہے:

من کان یرید العاجلة عجّلنا له فیها ما نشاء لمن نرید ثم جعلنا له جهنم یصلیها مذموما مدحوراً. و من اراد الآخرة و سعیٰ لها سعیها و هو مؤمن فاولئک کان سعیهم مشکوراً.

(سورہ بنی اسرائیل ۱۹۔۱۸)

(خلاصہ ترجمہ) جو شخص صرف زود رس دنیا ہی کا طالب ہو ہم اسے اپنی مرضی کے مطابق دیتے ہیں۔ پھر اس کے بعد، اس کے لئے جہنم کو قرار دیتے ہیں جس میں وہ راندۂ درگاہ اور مذموم ہو کر داخل ہوگا اور جو طالب آخرت ہو اور اس کے لئے کماحقہ کوشش کرے اور مومن ہو تو ان لوگوں کی کوشش کی قدردانی کی جائے گی۔

یعنی اگر کسی کی سوچ دنیا سے آگے نہ جاتی ہو اور اس دنیا میں کوئی اعلیٰ و ارفع مقصد بھی نہ رکھتا ہو تو محال ہے کہ وہ آخرت میں کسی عمدہ اور نیک مقام تک پہنچ سکے۔ لیکن ہمارے لطف و کرم اور مقامِ ربوبیت کا تقاضا یہ ہے کہ ہم اسے، اس کے مطلوبہ دنیاوی ہدف ہی میں سے کچھ نہ کچھ عطا کر دیں۔

یہاں ایک نکتہ قابلِ توجہ ہے: عالمِ دنیا، عالمِ طبیعت و مادہ ہے، عالمِ علل و اسباب ہے۔ دنیاوی علل و اسباب ایک باہمی جنگ و مزاحمت میں مصروف ہیں۔ اس دنیا میں "قسر" (ا) بھی ہے۔ لہٰذا دنیا کو ہدف و مقصد قرار دینے والے شخص کے لئے اس امر کی کوئی ضمانت نہیں کہ وہ سو فیصد اپنے مقصد کو پا سکے گا۔ اسی نکتے کو سمجھانے کے لئے قرآن کریم نے یوں کہا:

"جس کو جتنا چاہیں اتنا دے دیتے ہیں۔"

لیکن جو شخص اپنے باطن میں ایک بلند و بالا مقصد کو لئے ہوئے ہے زود رس نتائج و اہداف کا دلدادہ نہیں اور ایمانی قوت

ا۔ گذشتہ صفحات میں اس کا معنی کیا جاچکا ہے۔ (مترجم)

کے ساتھ الٰہی مقاصد کی جانب گامزن ہے تو ایسا شخص بلاشبہ اپنے مقصد تک ضرور پہنچے گا۔ کیونکہ خداوند تعالیٰ ''قدردان'' و ''قدرشناس'' ہے، اپنی بارگاہ میں پیش کئے جانے والے نیک عمل کو قبول کر کے اس کا اجر دیتا ہے۔

آیت کریمہ میں سعی و کوشش کی بھی قید لگائی گئی ہے۔ کیونکہ محال ہے کہ انسان ''قدمِ سعی'' اٹھائے بغیر راستے کو طے کرلے اور منزل مقصود تک پہنچ جائے۔

اس کے بعد اگلی آیت میں یوں فرمایا:

کلاً نمدّ ھؤلاء و ھؤلاء من عطاءِ ربّک و ما کان عطاء ربک محظوراً۔ (سورہ بنی اسرائیل ۔۲۰)

(خلاصہ ترجمہ) ہم سب لوگوں کی، ان لوگوں کی بھی اور اُن لوگوں کی بھی تمہارے رب کے فیض کے ذریعے امداد کرتے ہیں اور تمہارے رب کی عطاء و بخشش میں کوئی دریغ نہیں۔

یعنی ہم فیاض علی الاطلاق ہیں۔ ہم نے اس دنیا کو تگ و دو اور سعی و کوشش کے لئے آمادہ و تیار کر کے خلق کیا ہے۔ جو انسان ایک بیج بھی لگائے گا ہم اسے نتیجے تک پہنچائیں گے۔ جو بھی کسی منزل تک پہنچنا چاہ رہا ہے، ہم اسے اس کی منزل تک ضرور پہنچائیں گے۔

حکمائے الٰہی کا کہنا ہے: واجب الوجود بالذات، تمام جہات و حیثیات کے لحاظ سے واجب ہے۔ لہذا وہ واجب الفیاضیہ(۱) ہے۔

بنابریں خدا ہر شئے کے خواہاں کی متعلقہ شئے تک رسائی میں مدد کرتا ہے۔ ایسا ہرگز نہیں کہ طالبِ دنیا سے خدا یہ کہے کہ تو گمراہ ہے۔ تو نے ہماری ہدایت و نصیحت کے برخلاف عمل کیا ہے۔ لہذا ہم تیری تائید نہیں کریں گے۔ جی نہیں، ایسا ہرگز نہیں۔ جہاں تک اس عالمِ اسباب و علل میں موجود تمانع و تزاحم اجازت دیتے ہیں وہاں تک دنیا طلب بھی اپنی دنیا طلبی کے سلسلے میں حمایت و مدد الٰہی کو وصول کرتا ہے اور خدا کی بے دریغ عطا و بخشش اس کے شامل حال رہتی ہے۔

بالفاظِ دیگر: یہ دنیا کاشت کرنے، اگنے، نشو و نما کرنے اور فصل اتارنے کے لئے ایک مناسب و زرخیز زمین کی مانند ہے۔ مسئلہ صرف انسان کا ہے کہ وہ اگانے اور نشو و نما کروانے کے لئے کس بیج کا انتخاب کرتا ہے اور کس چیز کی فصل اتارنا چاہتا ہے؟ جس بیج کا بھی انتخاب کرے گا، اسی کا پودا دنیا کی تیار اور زرخیز زمین میں اس کے لئے اگا دیا جائے گا۔

ہاں یہ اور بات ہے کہ خدا کی جانب سے ایک مخصوص مدد اور حمایت، اہلِ حقیقت کے شاملِ حال رہتی ہے جسے رحمتِ رحیمیہ کہا جاتا ہے۔ دنیا طلب اس مخصوص رحمت سے محروم ہیں کیونکہ وہ اس کے خواہاں ہی نہیں۔ لیکن خدا کی رحمتِ رحمانیہ ہر قسم

۱۔ یعنی اس کی جانب سے فیض پہنچنا ضروری ہے۔ (مترجم)

کے راستے پر گامزن تمام لوگوں کو یکساں نصیب ہوتی ہے۔ بقولِ سعدی

ادیم زمین سفرۂ عام اوست　　بر این خوان یغما چه دشمن چه دوست

(یہ ساری زمین، گویا خداوند تعالیٰ کا بچھایا ہوا ایک عمومی دسترخوان ہے۔ اس داد و دہش والے دسترخوان پر دوست و دشمن سب بیٹھے ہیں۔)

یہاں تک بیان کیے گئے نکات کی روشنی میں ہماری بحث کافی حد تک واضح ہوگئی ہے۔

ہم نے اس بات کو سمجھایا کہ اخروی اجر و ثواب کے لئے صرف حسنِ فعلی کافی نہیں۔ بلکہ حسنِ فاعلی کا ہونا بھی ضروری ہے۔ حسنِ فعلی اگر جسم ہے تو حسنِ فاعلی عمل کی روح و حیات ہے۔ ہم نے یہ بھی بیان کیا کہ خدا اور روزِ قیامت پر ایمان حسنِ فاعلی کے حصول کی بنیادی و ضروری شرط ہے۔ نیز اس کا شرط واقع ہونا وضع کردہ اور قراردادی نہیں بلکہ ذاتی و تکوینی ہے۔ (۱) بالکل اسی طرح جیسے کسی منزل تک پہنچنے کی شرط اس کے متعلقہ مخصوص و معین راستے کو طے کرنا ہے۔

یہاں صرف ایک نکتے کی وضاحت ضروری ہے۔ ممکن ہے کوئی یہ کہے: ضروری نہیں کہ حسنِ فاعلی کا حصول فعل کے قربۃً الی اللہ انجام دینے پر ہی موقوف ہو، بلکہ حسنِ فاعلی کے لئے یہی کافی ہے کہ انسان کسی نیک عمل کو اپنے ضمیر کے سکون اور اپنی قلبی رقت و رحمت کی خاطر انجام دے۔ بالفاظِ دیگر انسانی ہمدردی کا جذبہ حسنِ فاعلی کے حصول کے لئے کافی ہے۔ بنا بر ایں کسی فعل کا انسان کی ''انا'' کے لئے نہ ہونا ہی حسنِ فاعلی کے وجود کی ضمانت ہے۔ اب اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ اس عمل کے لئے اس کا محرک ''خدا'' ہو یا ''انسانیت''۔

یاد رہے کہ ہم موخر الذکر بات کی تائید نہیں کرتے کہ جس کے مطابق محرک خواہ خدا ہو یا انسانیت، کوئی فرق نہیں، اور سردست اس عمیق و دقیق بحث میں داخل بھی نہیں ہو سکتے۔ لیکن اس کے باوجود اس بات پر اعتقادِ راسخ رکھتے ہیں کہ خدمتِ خلق اور انسانیت کی فلاح و بہبود کے لئے انجام دیا گیا عمل ہرگز ''انانیت'' کے جذبے کے تحت انجام پانے والے عمل کی صف میں قرار نہیں دیا جا سکتا۔ بلاشبہ خداوند تعالیٰ ایسے اعمال انجام دینے والوں کو کچھ نہ کچھ صلہ ضرور دے گا۔ بعض احادیث کے مطابق ''حاتم'' جیسے مشرک لوگ، مشرک ہونے کے باوجود اپنے سخاوتمندانہ اعمال کی بدولت یا تو عذاب میں مبتلا نہیں ہوں گے یا ان کے عذاب میں کمی کردی جائے گی۔

۱۔ مثلاً آگ لکڑی کو اس وقت جلائے گی کہ جب وہ لکڑی مرطوب نہ ہو۔ جلنے کے لئے لکڑی کا مرطوب نہ ہونا کوئی وضع کردہ امر نہیں بلکہ یہ ایک تکوینی و طبیعی امر ہے۔ یعنی اس شرط کو کسی نے وضع نہیں کیا ہے، بلکہ خود بخود اشیاء کے طبیعی خواص اس شرط کا تقاضا کر رہے ہیں۔ واضح رہے کہ اس امر کو عدم المانع کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، لیکن تقریبِ ذہن کے لئے مسامحۃً یہ مثال بیان کی گئی ہے۔ (مترجم)

متعدد روایات کے ذریعے مذکورہ بالا نکتے کو ثابت کیا جاسکتا ہے۔

۱۔ شیخ صدوقؒ کی کتاب ''ثواب الاعمال'' میں علی بن یقطین سے مروی امام موسیٰ کاظم علیہ السلام کی ایک حدیث ہے جسے علامہ مجلسی علیہ الرحمۃ نے نقل کیا ہے۔ امام فرماتے ہیں:

''بنی اسرائیل میں ایک مومن کے پڑوس میں ایک کافر رہتا تھا۔ کافر اپنے مومن پڑوسی کے ساتھ ہمیشہ اچھا سلوک کیا کرتا اور نیک اخلاق سے پیش آتا۔ جب یہ کافر مرا تو خداوند تعالیٰ نے اس کے لئے ایک ایسی مٹی سے گھر بنایا جو اسے آگ کی تپش سے بچاتا تھا اور اس کا رزق، اس کے آتشیں مقام کے باہر سے اس کے پاس پہنچتا تھا۔ اسے بتایا گیا کہ یہ تمہارے مومن پڑوسی کے ساتھ نیک سلوک کی بناء پر ہے۔'' (بحار الانوار۔ ج ۳، ص ۳۷۷)

مرحوم علامہ مجلسی اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: یہ اور اس جیسی دیگر روایات اس بات کی دلیل ہیں کہ بعض کافر دوزخیوں سے ان کے نیک اعمال کے سبب عذاب اٹھا لیا جائے گا۔

اب رہیں وہ آیات جن میں کفار سے کسی طور عذاب کو نہ اٹھانے کا اعلان کیا گیا ہے تو وہ اس طرح کے نیک اعمال انجام نہ دینے والے کافروں کے بارے میں ہیں۔

۲۔ ایضاً امام باقر علیہ السلام سے روایت ہے کہ آپؑ نے فرمایا:

''کسی بادشاہ کے ملک میں کوئی مومن رہتا تھا۔ بادشاہ نے اس مومن کو اذیت و آزار پہنچانی چاہی تو وہ فرار ہو کر کسی غیر اسلامی ملک میں ایک مشرک کے گھر پہنچ گیا۔ مشرک نے اس مومن کو اپنے ساتھ رکھا اور اس کی خاطر تواضع کی۔ جیسے ہی وہ مشرک مرا، اس سے خطاب کیا گیا کہ میری عزت و جلالت کی قسم! اگر جنت میں مشرک کے لئے کوئی جگہ ہوتی تو تجھے وہاں رکھتا، لیکن اے نارِ جہنم! اسے خوف دلا مگر کوئی نقصان نہ پہنچا۔

اس کے بعد امامؑ نے فرمایا: ہر روز صبح و شام اس کے لئے اس مقام کے باہر سے اس کا رزق لایا جاتا تھا۔ امام سے پوچھا گیا: جنت سے؟ فرمایا: جہاں سے خدا چاہتا ہے وہاں سے۔ (بحار الانوار۔ ج ۳، ص ۳۸۲۔ نقل از کافی)

۳۔ زمانہ جاہلیت میں قریش کے ایک معروف کافر سردار عبداللہ بن جدعان کے بارے میں حضرت ختمی مرتبت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سوال کیا گیا۔ آپؐ نے فرمایا:

اہلِ دوزخ میں سب سے خفیف ترین عذاب عبداللہ بن جدعان کا ہے۔ عرض کیا گیا یا رسول اللہ کیوں؟ فرمایا: انه كان يطعم الطعام. وہ لوگوں کو کھانا کھلایا کرتا تھا۔ (بحار الانوار۔ ج ۳، ص ۳۸۲ نقل از کافی)

۴۔ اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایام جاہلیت کے چند لوگوں کے بارے میں فرمایا:

’’صاحبِ قباء کو، حاجیوں کو ہانکنے والے صاحبِ عصا کو اور اس عورت کو کہ جس کی بلی پنجے مارتی تھی، اس نے بلی کو قید کر دیا نہ اسے کھانا دیا اور نہ ہی آزاد کیا تا کہ شکار کر کے خود ہی اپنی غذا کا بندوبست کر لیتی (ان سب کو) میں نے آگ میں دیکھا اور بہشت میں داخل ہوا۔ وہاں میں نے اس مرد کو دیکھا جس نے کتے کو پانی پلا کر اس کی جان بچائی تھی۔‘‘

(بحار الانوار۔ ج ۳، ص ۳۸۲ نقل از کافی)

قلیل یا کثیر تعداد پر مشتمل تقریباً ہر زمانے میں ایسے لوگ موجود ہوتے ہیں جنہیں ملنے والا کم ترین صلہ عذاب میں تخفیف یا اس سے یکسر نجات کی صورت میں ملتا ہے۔

اگر ہمیں ایسے لوگ نظر آئیں جو بنی نوعِ انسان یا حتیٰ کسی بھی جاندار (کیونکہ لکل کبد حراءٍ اجرٌ۔(۱)) کے ساتھ بغیر کسی توقع اور صلے کی لالچ کے نیک سلوک کریں، حتیٰ ان کے ضمیر کی گہرائیوں میں عمل کا محرک یہ نہ ہو کہ ناداروں کے چہروں میں کہیں وہ اپنی تصویرِ زندگی نہ دیکھ لیں، یعنی مستقبل میں اس طرح کے حالات میں مبتلا ہونے کے ڈر سے محتاجوں کی مدد نہ کریں بلکہ خدمتِ خلق اور احسان کا جذبہ ان میں اس قدر مضبوط ہو کہ اگر انہیں یہ علم ہو جائے کہ کسی بھی قسم کا ذاتی فائدہ انہیں نہ پہنچے گا۔

کوئی بھی ان کے اس کارِ خیر سے واقف نہ ہو سکے گا، کوئی بھی انہیں ’سبحان اللہ کیا کہنے‘ کے جملے سے نہ نوازے گا تو تب بھی یہ لوگ کارِ خیر کو انجام دیں گے اور گئی بندھی عادت وغیرہ ان کی محرکِ عمل نہیں تو میرے خیال میں ان لوگوں کے بارے میں یہی کہنا چاہئے کہ ان کے ضمیر کی گہرائیاں معرفتِ خدا کے نور سے منور ہیں۔ ایسے لوگ بالفرض خدا کا زبانی انکار کریں لیکن اپنے ضمیر کی گہرائیوں میں اس کے معتقد ہیں۔ ان کا انکار درحقیقت ایک ایسی وہمی اور خیالی شئے کا انکار ہے (۲) جو خدا نہیں

۱۔ ہر جگر سوختہ کے جگر کو تسکین پہنچانے پر اجر ملے گا۔ یہاں ہر جگر سوختہ کہا گیا ہے خواہ انسان ہو یا حیوان۔ (مترجم)

۲۔ اگر کوئی انسان خدا کے بارے میں ایک غلط تصور قائم کرے، یا اسے خدا کے بارے میں غلط تصورات فراہم کئے جائیں جو کسی طور ذاتِ باری تعالیٰ کے شایانِ شان نہ ہوں، اور انہی غلط تصورات کی بنا پر وہ خدا کو نہ مانے، تو ایسے انسان کو منکرِ خدا نہیں کہا جا سکتا، کیونکہ اس نے خدا کا انکار نہیں کیا ہے بلکہ ایک ایسی شئے کا انکار کیا ہے جو درحقیقت خدا نہیں بلکہ خدا کے بجائے اس کے تصورات میں موجود ایک اور شئے ہے۔

یہی بات قیامت و معاد کے منکر کے بارے میں بھی کہی جا سکتی ہے۔ اگر قرآن و سنت کے پیش کردہ عقیدۂ معاد کے برخلاف، انسان کسی اور مفہوم کو معاد سمجھ کر اپنے ذہن میں بٹھائے اور پھر قطعی عقلی و برہانی پیمانوں پر پورا نہ اترنے کے سبب اس کی عقل اسے قبول نہ کرے تو ایسے انسان کو معاد کا منکر نہیں کہا جا سکتا۔ بلکہ یہ شخص ایک ایسے عقیدے کا منکر ہے جس کا معاد سے کوئی تعلق نہیں، لیکن مذکورہ شخص اسے معاد سمجھ کر اس کا انکار کر رہا ہے۔ لہٰذا یہ معاد کا منکر نہیں۔ (مترجم)

لیکن انہوں نے اسے خدا کے بجائے اپنی ذہنی تصورات میں بٹھالیا ہے(۱) یا یہ انکار ایک اور ایسی وہمی وخیالی شئے کا انکار ہے جسے انہوں نے خدا اور قیامت کی جانب بازگشت تصور کیا ہے(۲) ان کا یہ انکار حقیقتاً خدا اور معاد کا انکار نہیں۔ خیر خواہی، نیکی، عدل اور احسان جیسی صفات کو انہی صفات کی خاطر اس طرح سے پسند کرنا کہ جس میں کسی اور جذبے کار فرما برابر شائبہ بھی نہ ہو، جمیل علی الاطلاق (یعنی خدا) سے عشق ومحبت کی نشانی ہے۔ لہذا بعید القیاس نہیں کہ ایسے لوگ عملی طور سے درحقیقت اہلِ کفر کے زمرے میں محشور ہی نہ ہوں، اگرچہ زبانی اقرار نہ کرنے کی بنا پر منکر وکافر شمار کیے جائیں۔ (واللہ اعلم)

نبوت وامامت پر ایمان:

اس مقام پر ہم ابتدائے بحث میں پیش کیے گئے ایک اور مسئلے کی وضاحت کریں گے۔ یعنی وہ غیر مسلم موحد جو قیامت کے معتقد ہیں اور اپنے اعمال قربۃً الی اللہ انجام دیتے ہیں، ان کے اعمال کی صورتحال کیا ہے؟

اہلِ کتاب کے درمیان ایسے لوگ پائے جاتے ہیں جو نہ تو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو خدا کا بیٹا مانتے ہیں اور نہ ہی حضرت عزیر علیہ السلام کو۔ نہ دوگانہ پرست ہیں اور نہ ہی آتش پرست۔ نہ المسیح ابن اللہ کہتے ہیں اور نہ ہی عزیر بن اللہ کے قائل ہیں۔ اہریمن کو برائیوں کا خدا نہیں مانتے اور قیامت پر ایمان بھی رکھتے ہیں۔ ایسے لوگوں کا انجام کیا ہوگا؟

یہاں ہماری بحث ان موجدوں، سائنسی دریافت کرنے والوں اور بنی نوع انسان کے لئے خدمات انجام دینے والے ان لوگوں کے بارے میں نہیں جو مادہ پرست اور خدا کے منکر ہیں۔

واضح ہے کہ ایسے عقائد کے خواص، اعمال کے محرک کو مادی حدود سے آگے نہیں جانے دیتے۔ ایسے لوگوں کے بارے میں اسلامی زاویۂ نگاہ سے ہماری رائے، گذشتہ صفحات کی بحث سے واضح ہو چکی۔ اس فصل میں ہماری بحث ان نیک (غیر مسلم) افراد کے بارے میں ہے جو مبدأ ومعاد پر ایمان رکھتے ہیں۔ طبیعی امر ہے کہ اس ایمان کی بدولت یہ لوگ عالمِ بالا کو مدنظر رکھتے ہوئے، مادیات سے ماوراء منزل کی جانب سفر کر سکتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ اڈیسن اور پاسچر اسی زمرے میں آتے ہیں۔ ان کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ لوگ مذہبی تھے اور ان کے افکار وخیالات خدا پرستی پر مبنی تھے۔ یعنی یہ لوگ اپنے کاموں کے سلسلے میں متدین مسلمانوں کی مانند محرکات ورضائے الٰہی کو مدنظر رکھتے ہوئے قدم اٹھاتے تھے۔ یہ لوگ دراصل ایسے عیسائی ہیں جو عیسائی نہیں۔ کیونکہ اگر یہ لوگ حقیقی عیسائی ہوتے اور موجودہ عیسائی عقائد پر ایمان رکھتے تو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو خدا مانتے۔ طبیعی امر ہے کہ اس صورت میں ان کا حقیقی موحد ہونا کسی طور ممکن نہ تھا۔ آج کے عیسائی دانشوروں اور

۱۔ یہ جملہ خدا کے انکار کی جانب اشارہ ہے۔ (مترجم)

۲۔ یہ جملہ خدا کے سامنے بروزِ محشر پیش ہونے (معاد) کی جانب اشارہ ہے۔ (مترجم)

مفکروں میں سے شاید ہی کوئی تثلیث جیسے بے بنیاد عقیدے پر ایمان رکھتا ہو۔

فصلِ ہذا میں زیرِ بحث مسئلے کی وضاحت کے لئے یہ دیکھنا ضروری ہے کہ آخر نبوت وامامت پر ایمان رکھنے کی کیا ضرورت ہے؟ اور کس بناء پر اعمال کی قبولیت کا دارومدار ان دونوں پر اعتقاد کی صورت میں ہی ممکن ہے؟

ہماری نظر میں اعمال کی قبولیت کے لئے انبیاء وائمہ پر ایمان رکھنا دو لحاظ سے دخیل ہے۔

ایک تو یہ کہ ان کی معرفت کی بازگشت معرفتِ خدا کی جانب ہے۔ درحقیقت خدا سے متعلق امور کی معرفت ائمہؑ کی معرفت کے بغیر نامکمل ہے۔ یا سادے الفاظ میں یوں کہئے کہ خدا کو صحیح طریقے سے پہچاننا اس کی ہدایت وراہنمائی کے مظاہر کو پہچاننے کی مترادف ہے۔

دوسرے یہ کہ مقامِ نبوت وامامت کی شناخت اس لئے بھی ضروری ہے کہ ان ہستیوں کی معرفت کے بغیر، صحیح اور مکمل ضابطۂ حیات کا حصول ناممکن ہے۔

نیک مسلمان اور نیک کافر کے درمیان ایک بہت بڑا فرق یہ ہے کہ ایک صحیح ضابطۂ حیات نہ ہونے کی وجہ سے موخر الذکر کی کامیابی اور نیک عاقبت کا امکان بہت ہی کم ہے۔ لیکن اول الذکر نے کیونکہ ایک مکمل وجامع ضابطۂ حیات کے حامل دین کے سامنے سرِتسلیم خم کر دیا ہے، لہٰذا اب اگر وہ اس ضابطۂ حیات کو اپنی عملی زندگی میں صحیح طریقے سے اجراء کر لے تو اس کی فلاح ورستگاری یقینی ہے۔ عملِ صالح، صرف خدمتِ خلق ہی کا نام نہیں۔ تمام واجبات، محرمات، مکروہات اور مستحبات عملِ صالح کے ضابطے کا حصہ ہیں۔ ایک متدین عیسائی جو اسلام سے دور ہونے کی بناء پر ایک صحیح ضابطۂ حیات سے محروم ہے، درحقیقت دینِ اسلام کے عظیم مواہب سے محروم ہے، کیونکہ ممنوعہ اعمال کو انجام دیتا ہے۔ مثلاً اسے شراب نہیں پینی چاہئے لیکن وہ پیتا ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ شراب کی ممانعت اس کے انفرادی، معاشرتی اور مضر روحی اثرات کی بناء پر ہے۔ طبیعی امر ہے کہ جو شخص شراب پئے گا وہی اس کے نقصانات کا بھی سامنا کرے گا۔ ایسے شخص کی مثال طبیب سے محروم انسان کی سی ہے۔ معالج سے محروم ہونے کی بنا پر وہ ایسا کام کر گذرے گا کہ قبل از وقت قلب، جگر یا اعصابی نظام کے متاثر ہونے کی بناء پر اس کی عمر کوتاہ ہو جائے۔

اسلامی نظامِ حیات میں بہت سے احکامات ایسے ہیں کہ جن کی پابندی کرنا روحی ومعنوی کمال کے حصول کی شرط ہے۔ لہٰذا واضح ہے کہ ایک غیر مسلم شخص تعصب اور عناد سے جتنا بھی دور اور وسیع الخیال ہو لیکن ایک اعلیٰ انسانی ضابطۂ حیات سے محروم ہونے کی بناء پر اس سے استفادہ نہ کر سکے گا جس کے نتیجے میں تمام متعلقہ فوائد سے محروم رہے گا۔

طبیعی امر ہے کہ ایسا شخص پنج وقتہ نمازوں، ماہ رمضان کے روزوں اور حج جیسی عظیم عبادات سے بھی محروم رہے گا۔ اس کی مثال اس شخص کی سی ہے جو زراعت کے اصولوں کو مدنظر رکھے بغیر بیج بوئے۔ ایسے شخص کی فصل ہرگز اس کسان کی طرح

نہیں ہو سکتی جو زراعت کے تمام اصولوں کو مدنظر رکھتے ہوئے بروقت ہل چلائے، تخم پاشی کرے اور کھیت کو خودرو گھانس پھونس سے پاک وصاف کرے۔

نیک مسلمان اور نیک کافر کے درمیان فرق کو یوں بیان کیا جاسکتا ہے کہ نیک مسلمان اس بیمار کی مانند ہے جو شب وروز ایک ماہر طبیب کی زیرِ نگرانی ہے۔ اس کی تمام دوائیں اور غذائیں طبیب کی تجویز کردہ ہیں۔ غذا اور دوا کی اقسام، ان کے کھانے کا وقت اور مقدار یہ سب طبیب کے تابع ہے۔ لیکن ایک نیک غیر مسلم اس خود سر اور بے کہے مریض کی طرح ہے جس کے شب وروز میں کوئی نظم وضبط نہیں۔ جو غذا یا دوا اس کے ہاتھ لگے اسے کھالیتا ہے۔ اب جہاں یہ ممکن ہے کہ ایسا بیمار بطور اتفاق کوئی مفید دوا کھا کر افاقہ حاصل کرلے وہیں یہ بھی ممکن ہے کہ کسی مہلک اور خطرناک دوا کو استعمال کرلے۔ نیز یہ بھی ممکن ہے کہ کبھی کسی مفید غذا کو استعمال کرنے کے بعد کسی بدپرہیزی یا نامناسب غذا کے نتیجے میں سابقہ مفید غذا کے اثرات کو زائل کردے۔

اس بیان کے بعد ایک مسلمان اور خدا کے معتقد غیر مسلم کے درمیان فرق واضح ہو جاتا ہے۔ یعنی مسلمان خدا کا معتقد ہے اور اس کے پاس ایک مکمل ضابطۂ حیات بھی ہے۔ لیکن خدا کو ماننے والے غیر مسلم کے اعمال کسی صحیح ضابطۂ حیات کے پابند نہیں۔ بالفاظِ دیگر مسلمان ہدایت تک پہنچ گیا ہے لیکن غیر مسلم خدا پر ایمان رکھنے کے باوجود ہدایت تک نہ پہنچ سکا۔

اس سلسلے میں قرآن کریم کا ارشاد ہے۔

فان اسلموا فقد اھتدوا. (سورۂ آلعمران۔۲۰)

(خلاصہ ترجمہ) اگر (محمد ﷺ) کے سامنے سرِ تسلیم خم کردیں تو یہ لوگ ہدایت پائیں گے۔

گذشتہ آخری دو فصلوں (۱) میں ہمارے بیان سے یہ بات واضح ہوگئی کہ نیک اعمال کا اجر و صلہ پانے کے لحاظ سے تمام غیر مسلم یکساں نہیں ہیں۔ خدا اور قیامت کے منکر غیر مسلم اور ان دونوں پر معتقد لیکن نبوت پر ایمان کی دولت سے محروم غیر مسلم کے درمیان بہت ہی بڑا فرق ہے۔ اول الذکر کے لئے ایسے عمل کو انجام دینا ممکن نہیں جو بارگاہِ الٰہی میں درجۂ قبولیت پر فائز ہو۔ جبکہ ثانی الذکر کے لئے یہ امر ممکن ہے، اسلام مشرک کو برداشت نہیں کرتا لیکن اہلِ کتاب کو برداشت کرلیتا ہے۔ عقیدۂ شرک چھوڑنے کے سلسلے میں مشرک پر زور ڈالتا ہے، لیکن اہلِ کتاب کو اپنا عقیدہ چھوڑنے پر مجبور نہیں کرتا۔ ہماری نظر میں مشرکین اور اہلِ کتاب کے ساتھ مسالمت آمیز زندگی گذارنے کے سلسلے میں اسلام کی مذکورہ بالا تفریق کا فلسفہ بھی یہی ہے کہ مشرک یا منکر خدا نے شرک وانکار کے ذریعے اپنے آپ پر نجات کے راستے کو تاابد مسدود کرلیا ہے۔ اس کی روحانی کیفیت نے عالمِ مادے سے گذر کر ملکوت اور بہشت ابدی کی جانب پرواز کرنے سے اسے ہمیشہ کے لئے محروم کردیا ہے۔

لیکن اہلِ کتاب اپنی روحانی کیفیت کے پیشِ نظر عملِ صالح (خواہ ناقص ہی کیوں نہ ہو) کو انجام دے سکتے ہیں اور چند

۱۔ نبوت اور امامت پر ایمان، خدا و آخرت پر ایمان۔ (مترجم)

دیگر شرائط کو ضم کرکے عمل کا نتیجہ پا سکتے ہیں۔

قرآن کریم اہلِ کتاب کو مخاطب کرتے ہوئے فرماتا ہے:

تعالوا الیٰ کلمة سواءٍ بیننا و بینکم ان لانعبد الا الله و لا نشرک به شیئاً ولا یتخذ بعضنا بعضاً ارباباً من دون الله. (آل عمران ۶۴)

(خلاصہ ترجمہ) آجاؤ ایک ایسے کلمے کی طرف جو ہمارے اور تمہارے درمیان مشترک ہے۔ (اور وہ یہ ہے) کہ سوائے خدا کے کسی اور کی پرستش نہ کریں۔ کسی کو اس کا شریک قرار نہ دیں۔ اور ہم میں سے بعض لوگ کچھ اور لوگوں کو اپنا حاکم و پروردگار نہ مانیں۔

قرآن کریم نے اہلِ کتاب کو اس کی اعلانیہ دعوت دی ہے لیکن مشرک و منکر کو ایسی کوئی دعوت نہیں دی۔

عمل کی آفات:

ایمان کی اہمیت و حیثیت کے سلسلے میں میں تیسرا قابلِ توجہ مسئلہ، کفر و عناد کے منفی اثرات کا ہے۔ یعنی کفر و عناد کیا نیک اعمال کے رائیگاں اور بے اثر ہونے کا باعث بن سکتے ہیں؟ جس طرح سے پھلوں اور فصلوں کو لگنے والے کیڑے انہیں سڑا کر تباہ و برباد کر دیتے ہیں، کیا اسی طرح کفر و عناد بھی نیک اعمال پر حملہ آور ہو کر انہیں پوچ و بے اثر کر سکتے ہیں؟ (۱) بالفاظِ دیگر: اگر انسان تمام شرائط کا خیال رکھتے ہوئے حسنِ فعلی و فاعلی پر مشتمل کوئی نیک عمل انجام دے لیکن دوسری طرف حقیقت کے مدمقابل، ہٹ دھرمی اور عناد کا مظاہرہ کرے، خصوصاً اگر وہ حقیقت اصولِ دین میں سے ہو، تو کیا وہ عملِ صالح جو بذاتِ خود نیک تھا، ملکوتی و نورانی تھا، بارگاہ و ملکوتِ الٰہی میں، کسی نقص کا شکار نہ تھا، اس ہٹ دھرمی کی بناء پر یا اس روحانی انحراف کے سبب نیست و نابود نہ ہو جائے گا؟

یہ ہے وہ مقام جہاں "عمل کی آفات" کا مسئلہ زیرِ بحث آتا ہے۔ ہو سکتا ہے کوئی عمل حسنِ فعلی و فاعلی پر مشتمل ہو یا یوں کہئے کہ عمل کے ظاہری خد و خال بھی صحیح ہوں اور اس کی روح بھی، ملکی و مادی حوالے سے بھی عمل نیک و خوب ہو اور غیبی و ملکوتی لحاظ سے بھی، لیکن اس کے باوجود عالمِ غیب و ملکوت میں کسی آفت میں مبتلا ہونے کی بناء پر تباہ و برباد ہو جائے، بالکل اس بیج کی مانند جسے تیار زمین میں بویا جائے اس کی فصل پک کر تیار بھی ہو جائے لیکن اترنے سے پہلے اسے کیڑا لگ جائے ٹڈی یا

۱۔ کیونکہ پھلوں اور فصلوں پر حملہ آور کیڑے کبھی ان کے پکنے کے بعد ان پر حملہ کرتے ہیں اور کبھی پکنے سے پہلے۔ یہاں اول الذکر شق مرحوم مصنفؒ کے پیشِ نظر ہے۔ اور تمام شرائط کے ساتھ انجام دیئے گئے نیک اعمال کی مثال پکے ہوئے پھل یا تیار فصل کی سی ہے۔ (مترجم)

آسمانی بجلی اسے ختم کردے۔قرآن کریم ایسی ''آفات'' کو''حبط'' کا نام دیتا ہے۔

عمل کی آفات صرف کفار ہی سے مخصوص نہیں، مسلمانوں کے اعمال بھی ان آفات کا شکار ہو سکتے ہیں۔ ہوسکتا ہے کوئی مومن مسلمان راہ خدا میں قربۃً الی اللہ کسی مستحق محتاج کو صدقہ دے، اس کا صدقہ درجۂ قبولیت پر فائز بھی ہو جائے لیکن اس مستحق پر احسان جتانے یا اسے کسی ذہنی اذیت میں مبتلا کرنے کے سبب وہ صدقہ نیست و نابود ہو جائے۔قرآن کریم کا ارشاد ہے:

یا ایھا الذین اٰمنوا لاتبطلوا صدقاتکم بالمنّ و الأذیٰ. (سورہ بقرہ۔۲۶۴)

(خلاصۂ ترجمہ) اے ایمان والو! اپنے صدقات کو احسان جتلانے اور اذیت پہنچانے کے سبب اکارت نہ کرو۔

نیک اعمال پر نازل ہونے والی آفات میں سے ایک آفت حسد بھی ہے؛ جیسا کہ حدیث میں ہے۔

ان الحسد لیأکل الحسنات کما تأکل النار الحطب.

(بحارالانوار ج ۱۵، قسم سوم صفحہ ۱۳۲۔ ۱۳۳)

(حسد نیکیوں کو اس طرح کھا جاتا ہے جیسے آگ لکڑیوں کو۔)

انہی آفات میں سے ایک ''جحود'' ہے۔یعنی حقیقت کے ساتھ ''نبرد آزما'' رہنا۔جحود کا مطلب یہ ہے کہ انسان حقیقت کو درک کرنے کے باوجود اس کی مخالفت کرے۔ بالفاظِ دیگر: جحود یعنی انسان کی سوچ اور فکر دلیل و منطق کی بنا پر تو سرِ تسلیم خم کر لے، چراغ فکر یعنی عقل حقیقت کو روشن کر دے لیکن اس کی روح اور جذبات تکبر و انانیت کی بنا پر عقل کے حکم کے سرتابی کرتے ہوئے حقیقت کو ماننے سے انکار کر دیں۔حق و سچائی کو پہچان لینے کے بعد اس سے نبرد آزما رہتے ہوئے اس کی مخالفت کرنا ہی درحقیقت کفر ہے۔

اس سے پیشتر تسلیم کے مراحل کی وضاحت کے دوران ہم نے مذکورہ حالت کو کسی حد تک بیان کیا تھا۔ یہاں ''اعمال کی آفت'' کی مناسبت سے اس حال کی مزید وضاحت کریں گے۔

امیر المومنین علیہ السلام اسلام کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

الاسلام ھو التسلیم. (نہج البلاغہ حکمت و مواعظ۔۱۲۵)

(اسلام یعنی حقیقت کو تسلیم کر لینا۔)

یعنی جہاں ذاتی فائدہ، ذاتی تعصب اور ذاتی عادت، انسان کو حقیقت کے روبرو لے آئے وہاں انسان اپنے آپ کو حقیقت کے حوالے کر دے۔اور بجز حقیقت کے تمام چیزوں سے دستبردار ہو جائے۔

جحود یعنی کفر طلب ہونا، وہی حالت جو ابو جہل کی تھی، جانتا تھا کہ جناب ختمی مرتبت ﷺ کا دعوائے نبوت سچا ہے، لیکن کفر طلب تھا، ایمان نہ لایا۔ کبھی کبھی لوگوں کی زبانی یہ سننے میں آتا ہے کہ ہم جہنم میں جانے کے لئے تیار ہیں لیکن فلاں کام نہیں کریں گے۔ یعنی یہ بات اگر حق و حقیقت پر بھی مبنی ہو تب بھی ہم اس کے آگے نہیں جھک سکتے۔

اور اسی طرح کے دیگر الفاظ صفت جحود کو بیان کرتے ہیں۔ بعض افراد میں موجود اس مکروہ صفت کی قرآن کریم نے نہایت عمدہ انداز میں منظر کشی کی ہے۔

و اذ قالوا اللھمّ ان کان ھذا ھو الحق من عندک فأمطر علینا

حجارۃ من السماء او ائتنا بعذابٍ الیمٍ. (سورہ انفال۔۳۲)

(خلاصہ ترجمہ) اور جب ان لوگوں نے کہا کہ بارالہا! اگر یہی حق ہے اور تیری جانب سے ہے تو پھر ہم پر آسمان سے پتھر برسا یا ایک دردناک عذاب ہم پر نازل کر۔

قرآن کریم نے کتنے عمدہ انداز سے اس کیفیت کو مجسّم کیا ہے! ایک جملے کو نقل کر کے بعض انسانوں کے بیمار باطن کی نشاندہی کر دی!

جس ضدی اور ہٹ دھرم انسان کا جملہ آیت نے بیان کیا ہے وہ بجائے یہ کہنے کے "خدایا! اگر یہ بات حق ہے اور تیری جانب سے ہے تو پھر میرے قلب کو اسے قبول کرنے کے لئے تیار کر دے"، یہ کہتا ہے کہ "اگر یہ حق ہے تو پھر مجھ پر عذاب نازل کر اور مجھے ختم کر دے"۔ یعنی میں مر سکتا ہوں، موت سے ہمکنار ہو سکتا ہوں، لیکن حقیقت کو نہیں قبول کر سکتا۔

یہ حالت بہت خطرناک ہے خواہ کتنی ہی معمولی باتوں میں کیوں نہ ہو۔ نجانے ہم میں سے کتنے افراد۔۔معاذ اللہ۔۔اس میں مبتلا ہوں۔ فرض کیجئے کوئی مشہور طبیب، مجتہد یا بین الاقوامی شہرت یافتہ کسی اور شعبے کا ماہر اپنے متعلقہ شعبے میں کسی چیز کی تشخیص دیتے ہوئے اپنی رائے کا اظہار کرے۔ بعد میں کوئی گمنام شخص، نوعمر طبیب یا نوجوان دینی طالب علم اسی مسئلے میں اس کی مخالفت کرتے ہوئے مضبوط و مستحکم قطعی دلائل پیش کرے جن کی مذکورہ ماہر اپنے دل میں تصدیق بھی کرے لیکن عوام کو ان سب باتوں کی کوئی خبر نہ ہو اور وہ اس مشہور و معروف ماہر کی شخصیت کے پیش نظر اس کی بات کو مانتے رہیں۔ اب اس مقام پر اپنے شعبے کا مشہور و معروف شخص اس نوعمر طبیب یا نوجوان دینی طالب علم کے آگے سر تسلیم خم کر دے یعنی حقیقت کے سامنے جھکتے ہوئے اپنی غلطی کا اعتراف کر لے تو وہ واقعی "مسلم" ہے۔ کیونکہ الاسلام ھو التسلیم، اور ایک طرح سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ ایسا شخص "بلیٰ من اسلم وجھہ للّٰہ." "(بقرہ ۱۱۲۔ ہاں، جس شخص نے خدا کے آگے اپنا سر جھکا دیا) کا مصداق ہے، نیز جحود جیسی مکروہ صفت سے بھی مبرا و منزہ ہے۔ لیکن اگر حقیقت کا انکار کر دے اور اپنی حیثیت و شہرت بچانے کی خاطر حقیقت سے

نبردآزما ہو جائے تو وہ کفر طلب اور جاحد ہے۔

اگر مذکورہ طبیب بہت زیادہ بے انصاف نہ ہو تو اپنی بات سے نہیں ہٹے گا لیکن اپنے عمل کو تبدیل کر دے گا۔ اور اگر بہت ہی بے انصاف ہو تو اپنے عمل کو بھی تبدیل نہیں کرے گا، وہی نسخہ تجویز کرے گا اور مریض کو موت کے منہ میں پھینک کر یہ کہہ دے گا کہ مریض علاج کے قابل نہ تھا اور اسی طرح کسی بھی شعبے کا ماہر و متخصص۔ البتہ اس کے برعکس بھی بہت زیادہ واقع ہوتا ہے۔ "کافی" کی ایک روایت اس حقیقت کو واضح کرتی ہے۔

محمد بن مسلم کا کہنا ہے کہ امام باقر علیہ السلام کو یہ فرماتے سنا:

کل شیء یجرہ الاقرار و التسلیم فھو الایمان' و کل شیء یجرہ الانکار و الجحود فھو الکفر۔

(اُصول کافی۔ کتاب الایمان والکفر۔ باب ۱۶۵۔ حدیث ۱۵)

(جو شئے بھی اقرار و تسلیم کا نتیجہ ہے وہ ایمان ہے اور جو شئے بھی انکار اور حقیقت سے سرتابی کا نتیجہ ہے وہ کفر ہے۔)

کہتے ہیں مشہور و معروف مجتہد اور صاحبِ جواہر کے شاگرد آیت اللہ سید حسین کوہ کمری (رضوان اللہ تعالیٰ علیہ) کا ایک معیاری حلقۂ درس تھا۔ آپ معمول کے مطابق ہر روز ایک مقررہ وقت پر نجف اشرف کی ایک مسجد میں درس دیا کرتے تھے۔

جیسا کہ ہم جانتے ہیں کہ فقہ و اصول کا درسِ خارج، زعامت و مرجعیت کا پیش خیمہ ہے۔ ایک طالبعلم کے لئے زعامت و مرجعیت کے معنی یہ ہیں کہ وہ صفر سے دفعتاً ایک نہایت وسیع اختیارات کا مالک ہو جائے۔ کیونکہ طالبعلم جب تک مرجع نہ بنے اس کی کوئی حیثیت نہیں۔ یعنی اس کی رائے اور اس کے عقیدے پر رتی برابر توجہ بھی نہیں کی جاتی۔ اس کی زندگی بھی غالباً عسرت میں ہی گزرتی ہے۔ لیکن جیسے ہی مرجع بنتا ہے یکا یک اس کی رائے کی اطاعت کی جاتی ہے اور اس کی نظر کے مقابلے میں کسی کی کوئی نظر نہیں ہوتی۔ مالی اعتبار سے بھی وہ بغیر کسی حساب و کتاب کے ایک لامحدود اختیار کا مالک ہو جاتا ہے۔ لہٰذا مرجعیت کی صلاحیت رکھنے والے مدرس کے لئے یہ (درسِ خارج کی تدریس) ایک حساس مرحلہ ہے۔ مرحوم سید حسین کوہ کمری ایسے ہی مرحلے میں تھے۔

ایک روز مرحوم کوہ کمری کہیں سے (مثلاً کسی سے ملاقات کر کے) واپس آرہے تھے۔ درس میں ابھی آدھا گھنٹہ باقی تھا۔ انہوں نے سوچا کہ اتنے مختصر سے وقت کے لئے گھر جانا بے کار ہے۔ بہتر یہی ہے کہ تدریس کے مقام پر جا کر شاگردوں کا انتظار کروں۔ مسجد پہنچے دیکھا کہ شاگرد ابھی تک نہیں آئے ہیں۔ لیکن ایک کونے میں ایک ژولیدہ حال شیخ اپنے چند شاگردوں کو درس دے رہا ہے۔ مرحوم کوہ کمری نے اس کے درس کو سنا۔ انہیں یہ دیکھ کر نہایت حیرت ہوئی کہ یہ ژولیدہ حال شیخ نہایت ہی پختہ اور تحقیقی انداز میں درس دے رہا ہے۔ دوسرے دن جان بوجھ کر قبل از وقت پہنچ کر پھر اسی شیخ کا درس سننے کا جی چاہا۔

آئے اور آ کر درس سنا۔ اس شیخ کے بارے میں ان کا کل کا عقیدہ اور بھی پختہ ہوگیا۔ یہ سلسلہ چند دن تک چلا، آخر کار مرحوم کوہ کمری کو یقین ہوگیا کہ یہ شیخ ان سے زیادہ قابل ہے، نیز اس کا درس خود ان کے اپنے لئے بھی مفید ہے۔ اور اگر ان کے شاگرد بجائے ان کے اس شیخ سے درس لیں تو ان کے لئے بہت مفید رہے گا۔

یہ تھا وہ مقام جہاں انہوں نے اپنے آپ کو تسلیم وعناد، ایمان وکفر اور دنیا وآخرت کے درمیان مخیّر پایا۔

دوسرے دن جب شاگرد آئے اور حلقہ تشکیل پا گیا تو آپ نے کہا: آج میں تم لوگوں سے ایک نئی بات کہنا چاہ رہا ہوں۔ یہ شیخ جو اپنے چند شاگردوں کے ساتھ وہاں بیٹھا ہے مجھ سے زیادہ تدریس کا حقدار ہے۔ خود میرے لئے بھی اس کا درس مفید ہے۔ ہم سب مل کر اسی کے درس میں بیٹھتے ہیں۔ اسی دن سے جناب کوہ کمری اسی ژولیدہ حال اور قدرے آشوبِ چشم میں مبتلا شیخ کے شاگردوں میں شامل ہوگئے کہ جس کے لباس سے غربت کے آثار نمایاں تھے۔

یہ خستہ حال شیخ وہی ہے جس نے بعد میں الحاج شیخ مرتضٰی انصاری (۱) کے نام سے شہرت پائی۔ شوشتر سے تعلق ہے اور ''استاد المتاخرین'' لقب۔

اس واقعے کے وقت جناب شیخ مشہد، اصفہان اور کاشان کے اپنے چند سالہ سفر سے نجف اشرف لوٹے تھے۔ آپ نے اس سفر میں بہت زیادہ علمی فیض حاصل کیا۔ ان میں سرفہرست کاشان میں مرحوم ملا احمد نراقی ہیں۔

ایسی حالت جس شخص میں بھی ہو وہ ''اسلم وجہہ للہ'' کا مصداق قرار پائے گا۔

بنابرایں کفر وجحود یعنی کفر طلبی اور عناد کا مظاہرہ کرنا۔ آئندہ سطور میں ہم اس بات پر روشنی ڈالیں گے کہ قرآن کریم کی نظر میں کافر کو اسی لئے کافر کہا گیا ہے کیونکہ اس نے حقیقت کے انکشاف اور اس کے ادراک کے باوجود عناد کا مظاہرہ کرتے ہوئے اس کا انکار کیا ہے۔ یہی صفت اعمال کے حبط ہونے کا باعث ہے اور اسے عملِ صالح کی آفت شمار کیا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ خداوند متعال اعمالِ کفار کے بارے میں فرماتا ہے:

''(ان کے اعمال کی مثال) اس راکھ کی مانند ہے جسے تیز ہوا اڑا کر لے جائے''

مثل الذین کفروا بربھم اعمالھم کرماد اشتدت بہ الریح فی یوم عاصف۔ (سورہ ابراہیم۔۱۸)

فرض کیجئے پاسچر نے اپنی سائنسی تحقیقات جو ایک جرثومے کی دریافت کا باعث بنیں، خدا کے لئے انجام دیں اور اس کا

۱۔ مرتضٰی بن محمد امین دزفولی انصاری، آپ کا نسب جلیل القدر صحابی حضرت جابر بن عبداللہ انصاری تک پہنچتا ہے۔ ولادت ۱۸۰۰ء۔ وفات ۱۸۶۴ء نجف اشرف۔ آپ کے بارے میں ان چند سطور میں یہی کہا جا سکتا ہے کہ آپ علم، عمل، تقویٰ اور فضیلت کا مجسم نمونہ تھے۔ کوئی ڈیڑھ سو برس سے اس طرف علمی وعملی میدان میں آپ کا ہم پلہ مجتہد شاید ہی پیدا ہوا ہو۔ آپ کے بعد آنے والے تمام فقہا، اصولِ فقہ اور فقہ معاملات میں آپ کے خوانِ علمی کے ریزہ خوار ہیں۔ (مترجم)

مقصد قربۃ الی اللہ خدمتِ خلق تھا، لیکن تب بھی بارگاہِ الٰہی سے صلے کے لئے یہ امر کافی نہیں۔ کیونکہ اگر وہ جو دیا ایسی ہی دیگر صفات میں مبتلا تھا، اپنے عقائد کے سلسلے میں یہاں تک متعصبانہ رویہ رکھتا تھا کہ اگر اس سے کہا جاتا کہ مثلاً دینِ عیسیٰ علیہ السلام تمہارا جغرافیائی مذہب ہے، ماں باپ کا موروثی مذہب ہے، کیا تم نے تحقیق وجستجو کی ہے کہ عیسائیت سے بہتر اور کامل تر دین موجود ہے یا نہیں؟ تو وہ اپنی بات پر اڑ جاتا اپنی من مانی کرتا اور کہتا کہ دین صرف دینِ عیسیٰ اور اس سلسلے میں تحقیق وجستجو تک بھی نہ کرتا تو اس صورت میں یقیناً اس کے تمام اعمال رائیگاں ہیں۔ کیونکہ اس صورت میں وہ ایک کفرطلب انسان رہا ہے۔ اور کفرطلبی وکفرجوئی انسان کی تمام سعی وکوشش کے ثواب کو اکارت کر دیتی ہے۔ اس طرح کی صفت کے حامل انسان کا عمل اسی راکھ کی مانند ہے جو طوفانی ہواؤں کے تباہ کن تھپیڑوں کی زد میں ہے۔

پاسچر کا ذکر بطورِ مثال تھا۔ ہم یہ نہیں کہنا چاہتے کہ اس میں مذکورہ بالا صفات موجود تھیں۔ اس کا علم خدا کو ہے۔ ہم بھی اگر حق کے سامنے ڈٹ کر، ہٹ دھرمی کا مظاہرہ کریں تو ہم پر بھی اسی کلیے کا اطلاق ہوگا۔ بارالٰہا! ہمیں کفرطلبی اور حق کے ساتھ عناد سے محفوظ فرما۔

☆........☆........☆

مذکورہ بالا امور کے علاوہ، اعمال کی اور بھی بہت سی آفات ہیں۔ شاید انہی میں سے ایک آفت، حق وحقیقت کے دفاع کے سلسلے میں غیر جانبدار اور بے حس ہونا ہے۔ انسان کو صرف حقیقت کے انکار اور اس کے مقابلے میں ہٹ دھرمی سے ہی نہیں بلکہ غیر جانبدارانہ رویہ اختیار کرنے سے بھی گریز کرنا چاہئے۔ حق کا دفاع ضروری ہے۔ کوفے والے جانتے (۱) تھے کہ حق حسین بن علی علیہما السلام کے ساتھ ہے اس امر کے معترف (۲) بھی تھے لیکن حق کے دفاع میں کوتاہی کر بیٹھے۔ ثبات قدم اور استقامت کا مظاہرہ نہ کرسکے۔ حق کی حمایت نہ کرنا اور اس کا ساتھ نہ دینا، حق کا عملی انکار ہے۔ حضرت زینب سلام اللہ علیہا نے اہلِ کوفہ کے سامنے دیئے گئے اپنے مشہور خطبے میں حق کی حمایت نہ کرنے اور اس پر ظلم وستم روا رکھنے کے جرم میں ان کی مذمت کرتے ہوئے فرمایا:

یا اھل الکوفۃ! یا اھل الختل و الغدر و الخذل، أ تبکون؟ الا فلا رقأت العبرۃ و لا ھدأت الزفرۃ، انما مثلکم کمثل التی نقضت غزلھا من بعد قوۃٍ انکاثاً. (نفس المہموم)

(اے کوفے والو! دھوکے بازو اور فریبیو، رو رہے ہو؟ تمہارے آنسو کبھی نہ تھمیں، تمہارے آہ و نالے سرد نہ پڑیں۔ تمہاری مثال اس (نادان) عورت کی سی ہے جو کپاس سے دھاگہ بنانے کے بعد اس بنے ہوئے

۱۔ تسلیم عقل وشعور۔ (مترجم)

۲۔ تسلیم قلبی۔ (مترجم)

دھاگے کو کھول دے اور جو بنے اسے دوبارہ روئی میں تبدیلی کر دے۔)

عجب اور خود پسندی عمل کی ایک اور آفت ہے۔ عمل کے بعد ریا بھی حسد، عجب اور حجود کی مانند عمل کو برباد کر دیتی ہے۔

حدیث میں ہے۔

" کبھی انسان کوئی نیک اور نورانی عمل انجام دیتا ہے اور اس کا یہ عمل علیین تک پہنچ جاتا ہے۔ لیکن اس کے بعد لوگوں کے سامنے اپنے عمل کو بیان کر کے ان پر جتلاتا ہے۔ یہ امر (علیین سے) اس کے عمل کے تنزل کا باعث بنتا ہے۔ دوبارہ اس عمل کا ذکر کرتا ہے۔ عمل ایک اور تنزل اور انحطاط کا شکار ہو جاتا ہے۔ تیسری بار جب اس عمل کو بیان کرتا ہے تو وہ عمل بالکل نابود ہو کر ختم ہو جاتا ہے اور کبھی کبھی تو برے عمل میں تبدیل ہو جاتا ہے۔"

امام باقر علیہ السلام نے فرمایا:

الابقاء علی العمل اشدّ من العمل. قال (الراوی): و ما الابقاء علی العمل؟ قال: یصل الرجل بصلةٍ و ینفق نفقةً للّٰہ وحده لاشریک له فتکتب له سراً ثم یذکرها فتمحیٰ فتکتب له علانیةً ثم یذکرها فتمحیٰ و تکتب له ریاءً.

(وسائل الشیعہ۔ جلد ا کتاب الطہارہ۔ ابواب مقدمات العبادة۔ باب ۱۴)

(عمل کو باقی رکھنا، عمل انجام دینے سے زیادہ مشکل ہے۔ راوی نے پوچھا عمل کو باقی رکھنے سے کیا مراد ہے؟ فرمایا: انسان کسی نیک کام میں اپنا مال خرچ کرتا ہے صرف خدائے لاشریک کے لئے انفاق کرتا ہے تو اس کا یہ عمل اسی طرح لکھا جاتا ہے۔ اس کے بعد وہ اس عمل کو فاش کر دیتا ہے تو یہ اس عمل کو مخفی عمل کے دائرے سے نکال کر لوگوں کی نظروں کے سامنے انجام دیئے گئے عمل کی فہرست میں لکھ دیا جاتا ہے۔ جب تیسری مرتبہ اس عمل کا ذکر کرتا ہے تو پھر اس عمل کو نیکیوں کی فہرست سے نکال کر برے اعمال کی فہرست میں "ریاء" پر مبنی عمل کی صورت میں درج کر دیا جاتا ہے۔)

منفی اعمال:

یہاں تک کی بحث غیر مسلموں کے نیک اور مثبت اعمال کے قبول اور مسترد ہونے کے بارے میں تھی۔ یا یوں کہئے کہ ان کے مثبت اعمال موضوع بحث تھے۔ یعنی ہم اس مسئلے کو واضح کرنا چاہتے تھے کہ کیا غیر مسلموں کے نیک اعمال ان کے درجات میں اضافے کا باعث بنتے ہیں یا نہیں؟

اب دیکھتے ہیں کہ ان کے منفی اعمال یعنی غیر مسلموں کے برے اعمال اور گناہوں کی کیا صورتحال ہے؟ کیا اس سلسلے میں

تمام غیر مسلموں کا حال ایک سا ہے؟ مزید برآں کیا منفی اعمال یعنی انحطاط کی جانب لے جانے والے برے اعمال کے حوالے سے مسلم و غیر مسلم اور اسی طرح شیعہ اور غیر شیعہ کے درمیان کوئی فرق ہے یا نہیں؟ کیا مسلمانوں اور خصوصاً شیعہ مسلمانوں کو منفی اعمال کے سلسلے میں کوئی خاص مراعات حاصل ہیں؟(۱)

گذشتہ ابحاث سے یہ بات واضح ہوگئی کہ خداوند تعالیٰ کا عذاب انسان سے دیدہ ودانستہ (۲) گناہ سرزد ہونے کی صورت میں ہی نازل ہوتا ہے۔ سہو یا نسیان کی صورت میں نہیں۔ اس کے علاوہ ہم نے اس آیت کے معنی کو بھی بیان کیا کہ جس سے علمائے اصول فقہ نے ''قبح عقاب بلا بیان'' جیسے قاعدے کا استخراج کیا ہے۔ اب یہاں ہم غیر مسلموں کے منفی اعمال یا بعبارتِ دیگر ان کے برے اعمال کی سزا و پاداش کے مسئلے کو واضح کریں گے۔ اس امر کے لئے ہم اسلامی تعلیمات کے ایک ایسے مسئلے کو پیش کرنے پر مجبور ہیں جسے سب سے پہلے خود قرآن کریم نے بیان کیا۔ اور وہ ہے ''قصور'' اور ''استضعاف'' کا مسئلہ۔ یہاں سے ہم اسی عنوان کے تحت اپنی بحث کا آغاز کرتے ہیں۔

قاصرین اور مستضعفین:

علماء ایک اصطلاح کو استعمال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ بعض لوگ ''مرجون لامر اللہ'' یا ''مستضعف'' ہیں۔ مستضعفین یعنی کمزور اور بے بس لوگ۔ ''مرجون لامر اللہ'' یعنی جن کی حالت کو دیکھتے ہوئے یہ کہنا چاہئے کہ ان کا فیصلہ خدا کے ہاتھ ہے۔ خدا ان کے ساتھ اپنی رحمت وحکمت کی اقتضاء کے مطابق سلوک کرے گا۔ مذکورہ بالا دونوں اصطلاحیں قرآن کریم سے اخذ کی گئی ہیں۔

سورۂ نساء کی ستانویں، اٹھانویں، ننانویں آیت میں ارشاد ہے:

الذین توفاھُمُ الملئکۃ ظالمی انفسھم قالوا فیم کنتم؟ قالوا کنا مستضعفین فی الارض، قالوا الم تکن ارض اللہ واسعۃ فتھاجروا فیھا؟ فاولٰئک مأویھُم جھنم و سائت مصیراً، الا المستضعفین من الرجال و النساءِ و الولدان لایستطیعون حیلۃً و لا یھتدون سبیلاً. فاولٰئک عسی اللہُ ان یعفوَ عنھُم و کان اللہ عفوّاً و غفوراً.

پہلی آیت میں بعض لوگوں کے ساتھ ملائکہ الٰہی کے سوال و جواب کا ذکر کیا گیا ہے۔ فرشتے ان سے پوچھیں گے کہ دنیا میں تم کیا کرتے تھے؟ وہ لوگ عذر پیش کریں گے کہ ہم دنیا میں بے بس و لاچار تھے۔ ہماری پہنچ کہیں تک نہ تھی۔ جس پر فرشتے

۱۔ جس کے نتیجے میں یہ دونوں گروہ برے اعمال کا انجام دینے کے باوجود ان کی سزاؤں سے محفوظ رہ سکیں۔ (مترجم)

۲۔ یہ لفظ عالماً عامداً کا ترجمہ ہے جسے محترم مصنفؒ نے استعمال کیا ہے۔ (مترجم)

یہ کہیں گے کہ تم لوگ مستضعف نہیں ہو کیونکہ خدا کی زمین وسیع تھی تم لوگ وہاں سے ہجرت کر کے ایک ایسی جگہ جا سکتے تھے جہاں تمہیں تمام مواقع اور وسائل میسر ہوتے۔ لہذا تم لوگ قصور وار ہو اور عذاب کے سزاوار۔

دوسری آیت میں لوگوں کے ایک اور طبقے کا ذکر ہے جو واقعی مستضعف تھے۔ اب یہ لوگ خواہ مرد ہوں، عورتیں ہوں یا بچے۔ یہ وہی لوگ ہیں جن کی نہ تو کہیں تک رسائی تھی اور نہ ہی ان کے سامنے کوئی راستہ تھا۔

تیسری آیت میں بشارت دیتے ہوئے یہ امید دلائی جا رہی ہے کہ پروردگار متعال موخر الذکر طبقے کو اپنی عفو و بخشش سے نوازے گا۔

ہمارے استاد مکرم جناب علامہ طباطبائی (روحی فداہ) تفسیر المیزان میں اسی آیت کے ذیل میں فرماتے ہیں:

"خداوند تعالیٰ نے دین کے سلسلے میں جہل اور اقامہ شعائر دینی کی ممانعت کو ظلم شمار کیا ہے، عفو الٰہی ان امور کے شامل حال نہ ہوگی۔ لیکن وہ مستضعفین جو نہ تو اپنے ماحول کو تبدیل کرنے پر قادر ہیں اور نہ ہی کہیں نقل مکانی کر سکتے ہیں، اس امر سے مستثنیٰ ہیں۔ یہ استثناء صرف آیت میں مذکور صورتحال سے مختص نہیں۔ جس طرح سے ممکن ہے کہ استضعاف کا سبب ماحول کی تبدیلی کی طاقت نہ رکھنا ہو، اسی طرح سے یہ بھی ممکن ہے کہ استضعاف کا سبب یہ ہو کہ انسان حقیقت کی جانب متوجہ نہ ہو جس کی بناء پر وہ حقیقت تک نہ پہنچ سکے۔" (المیزان ج ۵ ص ۵۱)

متعدد روایات میں اس بات کا ذکر ہے کہ جو لوگ مختلف وجوہات کی بناء پر حقیقت تک پہنچنے سے قاصر رہے وہ مستضعفین کے زمرے میں آتے ہیں۔ (رجوع کریں: المیزان ج ۵ ص ۵۶)

سورۂ توبہ میں ارشاد ہے:

و آخرون مرجون لامر الله اما یعذبھم و اما یتوب علیھم. و الله علیم حکیم. (آیت ۱۰۶)

(خلاصۂ ترجمہ) کچھ اور لوگ ہیں جو امر خدا کے امیدوار کئے گئے ہیں۔ اب خدا یا تو انہیں عذاب دے گا یا انہیں بخش دے گا اور خدا حکیم و علیم ہے۔

مرجون لامر اللہ اسی آیت سے اخذ کیا گیا ہے۔

ایک روایت میں امام باقر علیہ السلام نے اسی آیت کے بارے میں فرمایا:

"ابتدائے اسلام میں یقیناً ایسے لوگ تھے جو شروع میں مشرک تھے۔ ان سے بڑے بڑے جرم سرزد ہوئے۔ حمزہ، جعفر اور ایسے ہی دوسرے مسلمانوں کو انہوں نے قتل کیا۔ یہ لوگ بعد میں مسلمان ہو گئے، شرک کو خیر باد کہہ کر توحید کی جانب آئے۔ لیکن ان کے قلوب میں ایمان رسوخ نہ کر سکا۔ اسی لئے یہ لوگ مومنین کے

زمرے میں نہ آسکے اور بہشت کے مستحق نہ ہوئے۔ لیکن اس کے باوجود جحود اور عناد جیسے اسباب عذاب سے دستبردار ہوگئے۔ ایسے لوگ نہ تو مومن تھے اور نہ کافر اور ہی جاحد۔ یہ لوگ ہیں ''مرجون لامر اللہ'' کہ جن کا اختیار خدا کے ہاتھ ہے۔" (اُصول کافی، کتاب الایمان والکفر۔ باب ۱۷۳۔ حدیث ۱)

ایک اور حدیث میں یہ ملتا ہے کہ حمران بن اعین نے کہا:

میں نے امام صادق علیہ السلام سے مستضعفین کے بارے میں پوچھا، آپؑ نے فرمایا: یہ لوگ نہ تو مومنین میں سے ہیں اور نہ ہی کفار میں سے۔ یہ لوگ ''مرجون لامر اللہ'' ہیں۔

اگرچہ آیت میں موجود لفظ ''مرجون لامر اللہ'' سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ ان کے بارے میں یہ کہنا بہتر ہے کہ ان کا انجام خدا کے ہاتھ ہے، لیکن آیت مستضعفین کے لحن سے ان کی عفو و بخشش کا استنباط کیا جاسکتا ہے۔

مجموعی طور سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ جو لوگ کسی نہ کسی طرح (حق تک پہنچنے سے) قاصر تھے، مقصر نہیں، خداوند تعالیٰ ان پر عذاب نازل نہیں کرے گا۔

''کافی'' میں حمزۃ بن الطیار سے امام صادق علیہ السلام کی حدیث مروی ہے کہ آپؑ نے فرمایا:

"لوگ چھے گروہوں میں تقسیم ہوتے ہیں، ان چھے گروہوں کی بازگشت تین گروہوں پر ہے: فرقۂ ایمان، فرقۂ کفر اور فرقۂ گمراہی۔ یہ تمام فرقے جنت و جہنم کے بارے میں خدا کی وعد و وعید کے نتیجے میں وجود میں آئے ہیں (یعنی ان وعدوں اور وعیدوں کے مقابلے میں لوگ اپنی باطنی حالت کے پیشِ نظر چند فرقوں میں تقسیم ہوجاتے ہیں) وہ چھے فرقے یہ ہیں: مومنین، کفار، مستضعفین، مرجون لامر اللہ، اپنے گناہ کے معترف، وہ لوگ جنہوں نے عملِ صالح و غیر صالح کو مخلوط کردیا اور اہلِ اعراف۔"

(اُصول کافی ج ۲ کتاب الایمان والکفر باب ۱۶۴۔ حدیث ۱و۲)

ایضاً کافی میں زرارہ سے نقل ہے کہ انہوں نے کہا:

"میں اپنے بھائی حمران۔۔۔ یا ایک اور بھائی بکیر۔۔۔ کے ساتھ امام باقر علیہ السلام کی خدمت میں حاضر ہوا۔ میں نے عرض کی: ہم شاقول[۱] کے ذریعے لوگوں کی پیمائش کرتے ہیں۔ جو ہماری طرح شیعہ ہو خواہ اولادِ علی سے ہو یا نہ ہو، اس کے ساتھ رشتۂ دوستی (کیونکہ وہ مسلمان اور اہلِ نجات ہے) استوار کرتے ہیں۔ اور جو بھی ہمارے عقیدے کا مخالف ہو ہم اس سے (کیونکہ وہ گمراہ اور اہلِ ہلاکت ہے) دوری اور تبری اختیار کرتے ہیں۔"

(یہ سن کر) امامؑ نے فرمایا:

۱۔ Plumb-line، وہ ڈوری جسکو لگا کر معمار یہ دیکھتا ہے کہ کونسی اینٹ آگے ہے اور کونسی پیچھے۔

(اے زرارہ! کلامِ خدا تمہارے کلام سے زیادہ سچا ہے۔ اگر تمہارا کہا صحیح ہو تو جہاں خدا فرماتا ہے الا المستضعفین من الرجال و الولدان لایستطیعون حیلة و لایھتدون سبیلاً کیا ہوا؟ پھر المرجون لامر اللہ کہاں گئے؟ جن لوگوں کے بارے میں خدا نے فرمایا کہ خلطوا عملاً صالحاً و آخر سیئاً.(۱) وہ کیا ہوئے؟ اصحاب اعراف کہاں گئے؟ پھر المولفة قلوبھم.(۲) کون ہیں اور کہاں ہیں؟)

حماد اپنی روایت میں اسی ماجرے کے بارے میں زرارہ کے یہ الفاظ نقل کرتے ہیں کہ زرارہ نے کہا:

"جب گفتگو یہاں تک پہنچی تو میرے اور امامؑ کے درمیان بحث چھڑ گئی اور ہماری آوازیں اتنی بلند ہو گئیں کہ اگر کوئی گھر کے دروازے کے باہر ہوتا تو ہماری آواز سن لیتا۔"

(اُصول کافی کتاب الایمان الکفر۔ باب ۱۶۴۔ حدیث ۳)

جمیل بن دراج اسی ماجرے کو زرارہ کی زبانی نقل کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ امامؑ نے فرمایا:

"اے زرارہ! خدا پر حق ہے کہ راہ گم کردہ لوگوں کو (کفارو جاحدین کو نہیں) جنت میں لے جائے۔)" (۳)

ایضاً کافی میں امام موسیٰ کاظم علیہ السلام سے یہ روایت منقول ہے کہ آپؑ نے فرمایا:

"علی ہدایت کے دروازوں میں سے ایک دروازہ ہیں۔ جو بھی اس دروازے سے داخل ہوا وہ مومن ہے، اور جو اس دروازے سے باہر نکل گیا وہ کافر۔ اور جو اس دروازے سے نہ تو خارج ہوا اور نہ ہی داخل وہ اس طبقے میں ہے جس کا انجام خدا کے ہاتھ میں ہے۔" (مرجون لامر اللہ)

(اُصول کافی۔ کتاب الایمان والکفر۔ باب ۱۶۵۔ حدیث ۲۱)

امامؑ اس حدیث میں صراحتاً اس طبقے کا ذکر فرما رہے ہیں جو نہ تو اہلِ ایمان وتسلیم کے زمرے میں ہیں اور نہ ہی نجات یافتہ نیز منکرین وہالکین میں بھی ان کا شمار نہیں ہوتا۔

ایضاً کافی میں امام صادق علیہ السلام سے منقول ہے کہ آپؑ نے فرمایا:

۱۔ سورہ توبہ۔ ۱۰۲

۲۔ سورہ توبہ۔ ۶۰

۳۔ آخری جملے کے الفاظ یوں ہیں: حقاً علی اللہ ان یدخل الضلال الجنة. لیکن بعض نسخوں میں یہ جملہ یوں نقل ہوا ہے: حقا علی اللہ ان لایدخل الضلال الجنة. ثانی الذکر جملے سے یہ مفہوم نکلتا ہے کہ امامؑ نے اپنے نظریے سے دستبردار ہو کر زرارہ کے نظریے کو قبول کرلیا، جو یقیناً غلط ہے۔ لیکن اس جملے کو اگر صحیح مان لیا جائے تو اس کی یہ تاویل کی جاسکتی ہے کہ امامؑ کا مقصد کچھ اور ہے یعنی آپ فرمانا چاہ رہے ہیں کہ راہ گم کردہ لوگوں کو عذاب نہ ہوگا لیکن یہ لوگ بہشت میں بھی نہ جاسکیں گے۔ (مصنفؒ)

لو ان العباد اذا جهلوا وقفوا و لم يجحدوا لم يكفروا.

(اُصول کافی ۔ کتاب الایمان والکفر ۔ باب ۱۶۵ ۔ حدیث ۲۱)

(اگر لوگ اپنے جہل کی صورت میں توقف کر لیتے اور انکار نہ کرتے تو کافر نہ ہوتے ۔)

اگر انسان ائمہ اطہار علیہم السلام سے مروی روایات کا جن کی سب سے زیادہ تعداد اصولِ کافی کی ''کتاب الحجۃ'' اور کتاب الایمان والکفر'' میں موجود ہے، بغور مطالعہ کرے تو وہ اسی نتیجے پر پہنچے گا کہ ائمہ علیہم السلام نے اسی نکتے کی تاکید کی ہے کہ انسان پر پڑنے والی افتاد کا سبب یہی ہے کہ وہ حق کے روبرو واقع ہونے کی صورت میں عناد و تعصب کا مظاہرہ کرے ۔ یا کم از کم تحقیق و جستجو ممکن ہو لیکن تب بھی نہ کرے ۔ لیکن جن لوگوں کو بذاتِ خود ان کی عقل و فہم کے ناقص ہونے یا دیگر وجوہات کی بناء پر منکرِ حق نہ کہا جا سکے یا جستجوئے حق کے سلسلے میں مقصر قرار نہ دیا جا سکے تو ایسے لوگ ہرگز مخالفین و منکرین کے زمرے میں نہیں آتے ، انہیں مستضعفین اور مرجون لامر اللہ کہا جاتا ہے ۔ نیز متعدد روایات کی روشنی میں یہی بات سامنے آتی ہے کہ ائمہ اطہار علیہم السلام کی نظر میں انسانوں کی ایک بڑی تعداد اسی طبقے سے تعلق رکھتی ہے ۔

اصولِ کافی کی کتاب الحجۃ میں مندرجہ ذیل مضمون پر مشتمل روایات ملتی ہیں:

كل من دان الله عز و جل بعبادةٍ يجهد فيها نفسه و لا امام له من الله فسعيه غير مقبول.

(جو بھی خدا کی اطاعت کرے، کسی ایسی عبادت کے ذریعے جس میں اپنے آپ کو رنج و مشقت میں مبتلا کرے، لیکن اس کے پاس خدا کی جانب سے معین کردہ امام نہ ہو تو اس کی تمام سعی و کوشش بے کار ہے ۔)

یا اس مضمون کے مطابق روایت ہے کہ:

لا يقبل اللّٰه اعمال العباد الا بمعرفته.

(خدا بندوں کے اعمال کو اپنے زمانے کے امام کی معرفت کے بغیر قبول نہیں کرے گا ۔)

مذکورہ بالا روایات کے ساتھ ساتھ یہ روایت بھی امام صادق علیہ السلام سے اصولِ کافی کتاب الحجۃ میں منقول ہے:

من عرفنا كان مومناً و من انكرنا كان كافراً و من لم يعرفنا و لم ينكرنا كان ضالاً حتىٰ يرجع الى الهدىٰ الذى افترض الله عليه من طاعتنا فان يمت علىٰ ضلالته يفعل الله ما يشاء.

(جو بھی ہماری معرفت رکھے وہ مومن اور جو ہمارا انکار کرے وہ کافر ہے ۔ اور جو نہ ہماری معرفت رکھے اور نہ ہی ہمارا انکار کرے وہ ''گم کردہ راہ'' ہے ۔ یہاں تک دوبارہ راہِ ہدایت کی جانب لوٹ آئے ۔ اگر اسے اسی حال میں موت آ جائے تو وہ اسی زمرے میں ہے کہ جن کا انجام خدا کے ہاتھ میں ہے ۔) (مرجون لامر اللہ)

محمد بن مسلم کا کہنا ہے:

ہم امام صادق علیہ السلام کی خدمت میں تھے۔ میں آپ کے دائیں طرف اور زرارہ بائیں طرف بیٹھے تھے، کہ اتنے میں ابوبصیر واردِ مجلس ہوئے اور یہ سوال پوچھا: کیا فرماتے ہیں آپ اس شخص کے بارے میں جو وجودِ خدا میں شک کرے؟

فرمایا: کافر ہے۔

کیا فرماتے ہیں ایسے شخص کے بارے میں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم (کی رسالت) میں شک کرے؟

کافر ہے۔

اس وقت امامؑ نے زرارہ کی جانب دیکھ کر فرمایا:

یقیناً ایسا شخص انکار وجحود کی صورت میں کافر ہے۔ (کافی۔ کتاب الایمان والکفر۔ باب ۱۷۰۔ حدیث ۳)

اسی طرح کافی میں یہ روایت بھی ہے کہ ہاشم بن البرید (صاحب البرید) نے کہا:

میں، محمد بن مسلم اور ابوالخطاب نے ایک جگہ ملاقات کی۔ ابوالخطاب نے پوچھا: امامت کی معرفت سے محروم شخص کے بارے میں تمہارا کیا عقیدہ ہے؟ میں نے کہا: میرے عقیدے کے مطابق تو وہ کافر ہے۔ ابوالخطاب نے کہا جب تک اس پر حجت تمام نہیں ہوئی ہے وہ کافر نہیں، لیکن حجت تمام ہونے کی صورت میں بھی وہ معرفت نہ رکھے تو پھر کافر ہے۔ محمد بن مسلم نے کہا (کیا کہنے) سبحان اللہ! اگر امام کی معرفت نہ رکھے لیکن جحود وانکار بھی نہ کرے تو پھر کیونکر کافر ہوسکتا ہے؟ ہرگز نہیں معرفت امام سے محروم اگر جاحد نہ ہو تو کافر نہیں۔ بہرحال یہ ہم تینوں کے تین مختلف عقیدے تھے۔

ایامِ حج آئے۔ میں حج کرنے گیا۔ مکہ مکرمہ میں امام صادق علیہ السلام کی خدمت میں پہنچا۔ تینوں کی گفتگو کا ماجرا سنا کر امامؑ سے حقیقت دریافت کی۔ امامؑ نے فرمایا:

میں تمہارے سوال کا جواب دے کر فیصلہ اس وقت کروں گا کہ جب وہ دونوں بھی موجود ہوں۔ میری اور تم تینوں کی ملاقات آج کی رات جمرہ وسطیٰ کے پاس طے ہیں۔

جب رات ہوئی تو ہم تینوں خدمت میں حاضر ہوئے۔ امامؑ نے ایک تکیہ اپنے سینے سے چپاں کر کے سوال کرنا شروع کئے۔

- کیا کہتے ہو اپنے غلاموں، بیویوں اور اپنے گھر والوں کے بارے میں؟ کیا وہ لوگ خدا کی وحدانیت کی شہادت نہیں دیتے؟

میں نے کہا: کیوں نہیں۔

- کیا رسالتِ رسولِ اکرم ﷺ کی گواہی نہیں دیتے؟

کیوں نہیں۔

- کیا وہ لوگ تمہاری طرح امامت و ولایت کی معرفت رکھتے ہیں؟

نہیں۔

- پس تمہارے عقیدے کے مطابق ان کا کیا بنے گا؟

میرا عقیدہ ہے کہ امامت کی معرفت نہ رکھنے والا ہر شخص کافر ہے۔

- سبحان اللہ (کیا کہنے)! کیا کوچہ و بازار کے لوگوں کو تم نے نہیں دیکھا ہے؟ سقاؤں کو نہیں دیکھا ہے؟

کیوں نہیں، دیکھا ہے اور دیکھتا رہتا ہوں۔

- کیا یہ لوگ نماز نہیں پڑھتے؟ روزے نہیں رکھتے؟ حج نہیں کرتے؟ خدا کی وحدانیت اور رسول کی رسالت کی گواہی نہیں دیتے؟

کیوں نہیں۔

- اچھا! تو کیا یہ سب لوگ تمہاری طرح امام کی معرفت رکھتے ہیں؟

نہیں۔

- پھر ان کا کیا بنے گا؟

میرے عقیدے کے مطابق جو بھی امام کی معرفت نہ رکھے وہ کافر ہے۔

- سبحان اللہ! کیا خانۂ کعبہ کی حالت اور ان لوگوں کے طواف کو نہیں دیکھ رہے ہو؟ اہلِ یمن کو نہیں دیکھتے کہ کس طرح غلافِ کعبہ سے لپٹے ہوئے ہیں؟

کیوں نہیں۔

- کیا یہ لوگ توحید و نبوت کا اقرار و اعتراف نہیں کرتے؟ کیا یہ لوگ نماز نہیں پڑھتے؟ روزہ نہیں رکھتے؟ حج نہیں کرتے؟

کیوں نہیں۔

- ان کے بارے میں تمہارا کیا عقیدہ ہے؟

میرے عقیدے کے مطابق تو امام کی معرفت نہ رکھنے والا شخص کافر ہے۔

سبحان اللہ! یہ عقیدہ تو خوارج کا ہے۔

- اس جملے کے بعد پھر امامؑ نے فرمایا: اب چاہتے ہو کہ حقیقت بیان کروں؟

بقول مرحوم فیض کاشانیؒ ہاشم جانتا تھا کہ امامؑ اس کے عقیدے کے مخالف فیصلہ سنائیں گے۔ لہذا بولا: نہیں۔

امامؑ نے فرمایا: بہت ہی برا ہے کہ تم ہم سے سنے بغیر اپنی طرف سے کوئی بات کہہ دو۔

ہاشم نے بعد میں لوگوں سے یہ کہا:

میں سمجھا کہ امام، محمد بن مسلم کے عقیدے کی تائید کرتے ہوئے ہمیں اس کا نظریہ قبول کرنے کو کہیں گے۔

(اُصول کافی۔ کتاب الایمان والکفر۔ باب ۱۱۷۔ حدیث ۱)

کافی میں اس حدیث کے بعد امام باقرؑ کے ساتھ زرارہ کی مشہور و معروف گفتگو ایک طویل حدیث کی صورت میں موجود ہے۔

اصول کافی میں ''کتاب الایمان والکفر'' کے آخر میں ایک باب ہے جس کا عنوان ہے ''ایمان کے ساتھ کوئی کام نقصان نہیں پہنچاتا اور کفر کے ساتھ کوئی عمل فائدہ نہیں دیتا''۔

لیکن اس باب میں مذکور احادیث، عنوانِ باب کے ہم معنی نہیں۔ انہی میں سے ایک حدیث یہ ہے:

یعقوب بن شعیب نے کہا: میں نے امام صادقؑ سے پوچھا:

هل لاحدٍ علیٰ ما عمل ثواب علی الله موجب الا المؤمنین؟ قال: لا.

(کیا مومنین کے سوا کوئی اور بھی ہے، جس کے نیک اعمال پر ثواب دینا خدا کے لئے لازم و ضروری ہو؟ فرمایا: نہیں۔)

(اُصول کافی۔ کتاب الایمان والکفر۔ باب ۲۰۹۔ حدیث ۱)

اس روایت کے معنی یہ ہیں کہ خدا نے صرف مومنین کو وعدۂ جزا و ثواب دیا ہے۔ اور یقیناً اس وعدے کی بنا پر وہ اپنے وعدے کی وفا کرے گا۔ لیکن مومنین کے علاوہ کسی اور سے اس نے وعدہ نہیں کیا ہے جس کی وفاء کرنا اس پر لازم و ضروری ہو۔ اب کیونکہ اس نے وعدہ نہیں کیا ہے لہذا اجر و ثواب عطا کرنا یا نہ کرنا اس کی منشأ و مرضی پر موقوف ہے۔

امامؑ اس حدیث کے ذریعے یہ سمجھانا چاہ رہے ہیں کہ خدا سے اجر و ثواب پانے یا نہ پانے کے لحاظ سے غیر مومن افراد پر ''مستضعفین'' اور ''مرجون لامر اللہ'' کا حکم لاگو ہوتا ہے۔ یعنی ان کا انجام خدا کے ہاتھ ہے، ہوسکتا ہے انہیں ثواب مل جائے ہوسکتا ہے نہ ملے۔

اصولِ کافی کے اسی باب میں بعض روایات ہیں جن کا ذکر ہم ''مسلمانوں کے گناہ'' کے تحت عنوان آئندہ صفحات میں کریں گے۔

البتہ ہمارے موضوع سے مربوط روایات، مذکورہ بالا روایات میں ہی منحصر نہیں، اور بھی بہت سی روایات ہیں۔ (کتاب ہذا میں مذکور اور غیر مذکور) ان تمام روایات سے ہمارا استنباط یہی ہے جو ہم نے بیان کیا۔ اب اگر کسی کا استنباط، ہمارے استنباط کردہ نتیجے کے برخلاف ہے اور وہ ہماری رائے سے متفق نہیں، تو وہ اپنے نظریے کو مدلل بیان کرسکتا ہے؛ ممکن ہے ہمارے لئے بھی مفید واقع ہو۔

اسلامی حکماء کا زاویہ نگاہ:

اسلامی فلسفیوں نے اس مسئلے کو ذرا مختلف انداز سے بیان کیا ہے، لیکن ان کی تحقیق کا نتیجہ، آیات و روایات کی روشنی میں ہمارے استنباط کردہ نتیجے پر منطبق ہے۔ بوعلی سینا کہتے ہیں:

''جس طرح سے لوگ جسمانی سلامتی اور خوبصورتی کے لحاظ سے تین طبقوں میں تقسیم ہوتے ہیں، جیسے بعض لوگوں کا جسم مکمل صحیح و سالم اور ان کے اعضاء اور جسمانی خدوخال نہایت خوبصورت ہوتے ہیں، جبکہ بعض نہایت بدنما یا بیماریوں میں گھرے ہوئے ہوتے ہیں۔ یہ دونوں طبقے اقلیت میں ہیں۔ جس طبقے کو اکثریت حاصل ہے وہ جسمانی صحت و سلامتی، بیماری، بدصورتی اور خوبصورتی کے لحاظ سے متوسط ہے۔ نہ تو ان کی صحت و سلامتی نقطۂ کمال پر ہے اور نہ ہی ناقص الخلقت افراد کی مانند مستقل بیمار اور ناقص ہیں۔ نہ تو نہایت خوبصورت ہیں اور نہ ہی بالکل بدصورت۔

اسی طرح روحی و معنوی لحاظ سے بھی لوگوں کی یہی صورتحال ہے، کچھ حقیقت کے دلدادہ ہیں تو کچھ اس کے کٹر دشمن، تیسرا گروہ اکثریت پر مشتمل میانہ رو طبقہ ہے۔ یہ لوگ نہ تو پہلے طبقے کی مانند حقیقت کے دلدادہ ہیں اور نہ ہی دوسرے طبقے کی مانند اس کے کٹر دشمن۔ ان لوگوں کی حقیقت تک رسائی نہیں ہوئی ہے لیکن اگر ان کے سامنے حقیقت کو پیش کیا جائے تو یہ لوگ اسے تسلیم کرنے میں کسی لیت ولعل سے کام نہیں لیں گے''۔

بالفاظِ دیگر، اسلامی و فقہی نقطۂ نظر سے ان پر مسلمان ہونے کا حکم لاگو نہیں کیا جاسکتا، لیکن ان کی قلبی حالت کی بناء پر انہیں مسلم کہا جاسکتا ہے۔ یعنی حقیقت کے سامنے یہ لوگ سرِ تسلیم خم ہیں اور انہیں اس سے کوئی عناد نہیں۔

بوعلی سینا اس تقسیم بندی کے بعد کہتے ہیں:

و استوسع رحمة الله. (اشارات۔ اواخر نمط ہفتم)

رحمت الٰہی کو وسیع جانو (یعنی اسے ایک مخصوص طبقے میں منحصر شمار نہ کرو)

اسفار کی بحث خیر وشر میں اشکالات کا ذکر کرتے ہوئے جناب صدر المتألہین رقمطراز ہیں:

''آپ یہ کیونکر کہتے ہیں کہ خیر کا شر پر غلبہ ہے، حالانکہ ہم جب انسان کو دیکھتے ہیں جو اشرف کائنات ہے، تو ہمیں یہ نظر آتا ہے کہ انسانوں کی اکثریت عمل کے لحاظ سے قبیح اعمال میں گرفتار اور عقائد کے لحاظ سے عقائد باطلہ اور جہل مرکب (۱) کا شکار ہے۔ اب یہ تمام قبیح اعمال اور باطل عقائد ان کی معاد کو تباہ اور انہیں شقاوت و بدبختی کا مستحق قرار دے دیتے ہیں۔ بنابرایں عالم ہستی کا ثمر اور گل سرسبد یعنی نوع انسان کا انجام شقاوت و بدبختی ہے۔ اس اشکال کا جواب دیتے ہوئے صدر المتألہین، بوعلی سینا کے بیان کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

''عالمِ آخرت میں صحت وسلامتی اور نیک انجام کے لحاظ سے لوگوں کی مثال انہیں اس دنیا میں حاصل صحت وسلامتی کی مانند ہے۔ جس طرح سے اس دنیا میں مکمل صحیح وسالم اور خوبصورت نیز مکمل بیمار و بدنما افراد اقلیت میں ہیں اور اکثریت متوسط لوگوں پر مشتمل ہے جو نسبی (۲) صحت وخوبصورتی کے مالک ہیں، اسی طرح سے اُس دنیا میں بھی ''کُمّلین'' (۳) اور ''اہلِ شقاوت'' جنہیں قرآن کریم نے بالترتیب ''السابقون'' اور ''اصحاب الشمال'' کے نام سے یاد کیا ہے، قلیل تعداد میں ہیں اکثریت، متوسطین کی ہے۔ جنہیں قرآنِ کریم نے ''اصحاب الیمین'' کے نام سے پکارا ہے۔''

صدر المتألہین اس بیان کے بعد لکھتے ہیں:

فلاھل الرحمة و السلامة غلبة فی النشأتین''

پس دونوں عالموں میں اہلِ رحمت وسلامت کا غلبہ ہے۔

حکمائے متاخرین میں سے کسی نے۔۔ شاید جناب آقای محمد رضا قمشہ ای۔۔ نے وسعتِ رحمتِ الٰہی کو اعلیٰ اشعار میں بیان کیا ہے۔ ان اشعار میں فلسفی بلکہ عرفاء کے وسیع النظر مسلک کو بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

آن خدای دان همه مقبول و ناقبول — مِن رحمةٍ بدا و اِلیٰ رحمةٍ یؤُل

از رحمت آمدند و به رحمت روند خلق — این است سر عشق که حیران کند عقول

خلقان همه به فطرت توحید زاده اند — این شرک عارضی بود و عارضی یزول

گوید خرد که سرِ حقیقت نهفته دار — باعشق پرده در' چه کند عقل بو الفضول

۱۔ یعنی جونہیں جانتا کہ نہیں جانتا، کسی چیز کے بارے میں غلط علم رکھنا اور اس علم کے غلط ہونے سے بے خبر و لاعلم ہونا اور اسے صحیح سمجھنا۔ (مترجم)

۲۔ Comparative

۳۔ کُمّل کی جمع۔ معرفت الٰہی اور اعلیٰ اخلاقی صفات کے نقطۂ کمال پر موجود انسانوں کو کُمّل کہا جاتا ہے۔ (مترجم)

یک نقطه دان حکایت ما کان و ما یکون   این نقطه گہ صعود نماید گہی نزول

جز من کمر به عہدِ امانت نبست کسی   گر خوانیم ظلوم و گر نخوانیم جہول

(- مقبول و غیر مقبول تمام کا خالق خدا ہے۔ رحمت سے یہ کارخانۂ قدرت شروع ہوا ہے اور رحمت ہی کی جانب اس کی بازگشت ہے۔

- یہ تمام مخلوق رحمت ہی کی جانب سے آئی ہے اور رحمت ہی کی جانب اسے لوٹنا ہے۔ یہ ہے وہ سرِّ عشق جو عقول کو حیران کئے دے رہا ہے۔

- تمام مخلوق کی ولادت بر بنائے توحید ہے۔ (اگر شرک ہے بھی تو) یہ شرک عارضی و وقتی ہے اور عارضی شئے زائل ہو جاتی ہے۔

- شعور کہتا ہے کہ رازِ حقیقت کو چھپا کر رکھو، پردہ دری کرنے والے عشق کے ساتھ دخل در معقولات کرنے والی عقل کو کیا سروکار؟

- گذشتہ اور آئندہ کی حکایت ایک نقطے میں مضمر ہے۔ یہ نقطہ کبھی بلندی کی جانب جاتا ہے اور کبھی پستی کی جانب۔

- میرے علاوہ کسی نے بھی بارِ امانت اٹھانے کا وعدہ نہ کیا۔ اب یہ تمہاری مرضی ہے کہ تم مجھے ظلوم کہو یا جہول۔)

حکماء کی بحث صغروی ہے کبروی نہیں (۱)، یعنی یہ امر حکماء کے زیر بحث نہیں کہ عمل کے نیک یا درجۂ قبولیت پر فائز ہونے کے کا معیار کیا ہے؟ ان کی بحث کا موضوع انسان ہے، ان کا کہنا ہے کہ عملی طور سے اکثر انسان بطور نسبی نیک ہیں، اگرچہ ان کی نیکی کے درجات مختلف ہیں۔ یہ لوگ نیک ہی باقی رہتے ہیں۔ نیک ہی مرتے ہیں اور نیک ہی محشور ہوں گے۔

حکماء یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اگرچہ دینِ اسلام قبول کرنے کی توفیق اقلیت ہی کو نصیب ہو سکی لیکن فطری اسلام کے حامل، جو فطری اسلام پر ہی محشور ہوں گے، اکثریت میں ہیں۔

اس طرزِ تفکر کے حامیوں کے مطابق قرآن کریم میں جہاں یہ کہا گیا ہے کہ انبیاء صرف اپنے پسندیدہ دین پر کاربند لوگوں کی شفاعت کریں گے وہاں دین سے مراد فطری دین ہے۔ وہ اکتسابی دین نہیں کہ جس تک پہنچنے سے وہ قاصر تو ہے لیکن اس

۱۔ کسی کلیے کے بارے میں بحث یا شک و تردید کا اظہار کرنا یعنی بحث کا کبروی ہونا۔ لیکن اس کلیے کو قبول کرنے کے بعد، کلیے کے انطباق میں بحث و تمحیص کرنا یعنی صغروی بحث کرنا۔ مثلاً ہم یہ مانتے ہیں کہ تقلید صرف مجتہدِ اعلم ہی کی ہو سکتی ہے، یہ کبروی امر ہے۔ لیکن مجتہدِ اعلم کا انطباق کس پر ہوتا ہے یہ صغروی بحث ہے۔ (مترجم)

سے انہوں نے کوئی عناد بھی نہ رکھا۔

مسلمانوں کے گناہ:

اب جہاں تک سوال مسلمانوں کے گناہوں کا ہے تو یہ مسئلہ پہلے مسئلے (غیر مسلموں کے نیک اعمال) کے بالکل برعکس ہونے کے ساتھ ساتھ گذشتہ بحث کی تکمیل بھی ہے۔ سوال یہ ہے کہ آیا عذاب وعقاب کے لحاظ سے مسلمانوں کے گناہ، غیر مسلموں کے گناہوں کی مانند ہیں یا نہیں؟

ایک علمی عقیدہ ہونے کی بناء پر سابقہ مسئلے کو پیش کرنا ضروری تھا۔ لیکن پیش نظر مسئلے کو ایک عملی ضرورت کی بناء پر پیش کیا جارہا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عصرِ حاضر میں مسلم معاشروں کی تباہی وانحطاط کا باعث وہ بے جا غرور وتکبر ہے جو ادھر چند برسوں سے مسلمانوں اور اکثر شیعہ حضرات میں پیدا ہو چکا ہے۔

اگر ان سے پوچھا جائے کہ کیا غیر شیعہ حضرات کے نیک اعمال بارگاہِ الٰہی میں مقبول ہیں؟ تو ان میں سے بہت سے لوگ جواب دیتے ہیں: نہیں۔ اور اگر ان سے سوال کیا جائے کہ شیعوں کے برے اعمال اور گناہوں کا کیا بنے گا؟ تو یہ جواب دیتے ہیں: ان کے سارے گناہ معاف ہو چکے ہیں۔

ان دونوں جوابوں سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ عمل ہی وہ شئے ہے جس کی کوئی قدر وقیمت نہیں۔ اس کی نہ تو کوئی مثبت حیثیت ہے اور نہ ہی کوئی منفی پہلو۔ نیک عاقبت اور سعادت کی لازم وکافی شرط(۱) یہ ہے کہ انسان اپنے آپ کو شیعہ کہلوائے اور بس۔

یہ حضرات معمولاً اپنی دلیل یوں پیش کرتے ہیں۔

۱۔ اگر ہمارے اور دوسروں کے گناہوں کا احتساب یکساں ہو تو پھر شیعہ اور غیر شیعہ میں کیا فرق ہے؟

۲۔ مشہور حدیث ہے ''حب علي بن ابيطالب حسنة لاتضر معها سيئة'' یعنی علی علیہ السلام کی محبت وہ نیکی ہے جس کے ساتھ کوئی گناہ انسان کو نقصان نہیں پہنچا سکتا۔ (بحارالانوار جلد ۹، صفحہ ۴۰۱)

پہلی دلیل کے جواب میں یہ کہنا چاہئے کہ شیعہ اور غیر شیعہ کا فرق اس وقت واضح ہوگا کہ جب شیعہ اپنے راہنما کی راہ پر گامزن ہوں اور غیر شیعہ بھی اپنے مذہب پر عمل پیرا ہوں، تب دنیا اور آخرت میں شیعوں کی غیر شیعہ حضرات پر فوقیت واضح ہوگی۔ شیعہ اور غیر شیعہ کے فرق کو مثبت پہلو میں تلاش کرنا چاہئے، منفی پہلو میں نہیں۔ یہ کہنا ہرگز صحیح نہیں کہ اگر شیعہ اور غیر شیعہ دونوں اپنے مذہب کو پامال کر دیں تب بھی ان دونوں میں فرق ہونا چاہئے اور اگر اس صورت میں یہ دونوں یکساں ہیں تو پھر شیعہ کا غیر شیعہ سے کیا فرق؟

۱۔ شرطِ لازم اور شرطِ کافی کے معنی گذشتہ صفحات میں گزر چکے ہیں۔ (مترجم)

اس بات کی مثال ان دو بیماروں کی سی ہے جو طبیب سے رجوع کریں۔ ایک نہایت ماہر و پختہ طبیب سے رجوع کرے اور دوسرا ناتجربہ کار طبیب سے، لیکن مرض کی تشخیص اور نسخہ لینے کے بعد دونوں ہی اسے استعمال نہ کریں۔ اس کے بعد پہلا بیمار یہ شکایت کرے کہ ناتجربے کار طبیب سے رجوع کرنے والے دوسرے بیمار اور میرے درمیان کیا فرق ہوا؟ اس کی طرح میری بیماری بھی کیوں باقی رہی؟ حالانکہ میں نے تو پختہ اور تجربہ کار طبیب سے رجوع کیا تھا اور اس نے ناتجربے کار طبیب سے۔

بالکل اسی طرح یہ بات بھی قطعاً صحیح نہیں کہ ہم حضرت علی علیہ السلام کا دیگر افراد سے فرق یوں بیان کریں کہ ہمیں آپ کے احکامات کی پابندی نہ کرنے کی صورت میں بھی کوئی نقصان نہ پہنچے گا۔ لیکن غیر شیعہ خواہ اپنے پیشواؤں کے احکامات کی پابندی کریں یا نہ کریں، انہیں ہر صورت میں نقصان پہنچے گا۔

امام صادق علیہ السلام کے اصحاب میں سے ایک شخص نے عرض کی کہ آپ کے بعض شیعہ منحرف ہو گئے ہیں، حرام کو حلال قرار دیتے ہیں۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ دین صرف معرفت امام ہے اور بس۔ اب کیونکہ تم نے امام کو پہچان لیا ہے لہذا جو کام کرنا ہے کرو۔ حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام نے فرمایا:

"انا للّٰہ و انا الیہ راجعون۔ یہ کافر جس چیز کو نہیں جانتے اس کی تاویل اپنی سوچ کے مطابق کر ڈالتے ہیں۔"

(کافی کتاب الایمان والکفر۔ باب ۲۰۹، حدیث ۵)

بات یہ ہے کہ معرفت حاصل کرو اور پھر جہاں تک ہو سکے اطاعتِ خدا کرو، کہ تم سے قبول کی جائے گی۔ کیونکہ خدا بغیر معرفت کے عمل کو قبول نہیں کرتا۔ (مستدراک الوسائل، جلد ا، صفحہ ۲۴)

محمد بن مارد نے امام صادق علیہ السلام سے سوال کیا: کیا سچ ہے کہ آپ نے فرمایا ہے: **اذا عرفت فاعمل ما شئت.** (جب امام کی معرفت حاصل کر لی تو پھر جو چاہو کرو؟) فرمایا صحیح ہے۔

راوی نے پوچھا: ہر کام چاہے زنا، چوری اور شراب خواری؟

یہ سن کر امامؑ نے فرمایا:

"انا للّٰہ و انا الیہ راجعون، بخدا ان لوگوں نے ہمارے بارے میں ستم کیا۔ ہم خود اپنے اعمال کے جوابدہ ہیں، یہ کس طرح ممکن ہے کہ ہمارے شیعوں پر سے تکالیف شرعیہ اٹھالی جائیں؟ میں نے یہ کہا ہے کہ جب معرفت امام حاصل کر لی تو پھر جس قدر کارِ خیر کرنا چاہو کرو کیونکہ اس طرح تمہارے اعمال قبول ہونگے۔"

(کافی جلد ۲، صفحہ ۴۶۴)

اب رہا سوال اس حدیث کا کہ "حب علی ابن ابیطالب حسنہ لا تضر معھا سیئۃ" تو اس کی شرح و تفسیر پر غور کرنا چاہئے۔ کسی جید عالم نے ۔۔شاید وحید بہبہانی نے ۔۔ اس حدیث کی ایک خاص انداز میں تفسیر کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اگر علی علیہ السلام کی محبت سچی ہو تو کوئی گناہ انسان کو نقصان نہیں پہنچا سکتا۔ یعنی اس علی علیہ السلام کی محبت جو انسانیت، اطاعتِ الٰہی، عبودیت اور اخلاق کا نمونہ کامل ہے، اگر از روئے صدق و اخلاص ہو، اپنے آپ کو اونچا دکھانے کے لئے نہ ہو، تو اس صورت میں یہ محبت ارتکاب گناہ سے بچائے رکھتی ہے۔ بالکل اسی ٹیکے کی مانند جو انسان کے جسم میں مدافعتی نظام پیدا کر کے، بیماری کو داخل نہیں ہونے دیتا۔ علی علیہ السلام جیسے راہنما کی محبت جو عملِ صالح، تقویٰ اور پرہیزگاری کا تجسم ہے، انسان کو آپ کے کردار کا فریفتہ کر دیتی ہے۔ گناہ کی فکر کو اس کے ذہن سے نکال دیتی ہے، بشرطیکہ یہ محبت صدق و اخلاص پر مبنی ہو۔ جو علی علیہ السلام کی معرفت حاصل کرے، ان کے تقویٰ کو پہچانے، ان کے سوز و گداز سے آگاہ ہو، تاریک راتوں میں عبادت کے دوران آپ کی گریہ وزاری سے واقف ہو۔ المختصر ایسی صفات کی مالک ہستی کا عاشق ہو جو ہمیشہ تقویٰ کا حکم دیا کرتا اور خود بھی اس پر عمل پیرا رہتا تو ناممکن ہے کہ آپؑ کے احکامات سے سرتابی کرے۔

ہر محبّ اپنے محبوب کی خواہشات کا احترام کرتا ہے، اس کے حکم کا خیال رکھتا ہے محبوب کے احکامات کی پابندی سچی محبت کا لازمہ ہے۔ لہٰذا یہ امر صرف امیر المومنین علیہ السلام کی محبت میں منحصر نہیں، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سچی محبت بھی یہی اثر رکھتی ہے۔ بنا بر این "حب علی ابن ابیطالب حسنۃ لا تضر معہ سیئۃ" کا معنی یہ ہے کہ حب علی علیہ السلام ایسی نیکی ہے جو گناہ کے نقصانات سے انسان کو بچاتی ہے، یعنی گناہ کی راہ پر گامزن ہونے سے بچاتی ہے۔ اس کے معنی وہ نہیں جسے جہلاء نے اپنے گمان کے مطابق یوں بیان کیا ہے کہ محبت علی ایسی شئے ہے کہ جس کے ساتھ جو گناہ بھی تم سے سرزد ہو بے اثر ہے۔

بعض درویش ایک طرف تو خدا سے دوستی کا دعویٰ کرتے ہیں لیکن دوسری طرف ہر گناہ گار سے زیادہ گناہ کے مرتکب ہوتے ہیں۔ یہ بھی محبت کے جھوٹے دعویدار ہیں۔

جناب امام صادق علیہ السلام فرماتے ہیں:

تعصی الالٰہ و انت تظھر حبّہ — ھذا لعمری فی الفعال بدیع

لو کان حبک صادقاً لاطعتہ — ان المحب لمن یحب مطیع (بحار الانوار، جلد۱۲)

(۔ خدا کی معصیت کرتے ہو حالانکہ اس سے محبت کا اعلان بھی کرتے ہو۔ قسم سے یہ کام تو تمام کاموں میں حیرت انگیز ہے۔

۔ اگر خدا سے تیری محبت سچی ہوتی تو، تو خدا کی اطاعت کرتا محبّ اپنے محبوب کا مطیع ہوا کرتا ہے۔)

امیر المومنین علیہ السلام کے حقیقی چاہنے والے ہمیشہ گناہوں سے دور رہے ہیں۔ آپ کی ولایت انسان کو گناہ سے محفوظ رکھتی ہے، گناہ کی حوصلہ افزائی نہیں کرتی۔

امام باقر علیہ السلام فرماتے ہیں:

ماتنال ولایتنا الا بالعملِ و الورع. (کافی، جلد۲)

ہماری ولایت تک رسائی نہیں ہو سکتی بجز ورع و تقویٰ کے ذریعے۔

اب چند احادیث بطور دلیل ذیلاً درج ہیں:

۱۔ طاؤس یمانی کا کہنا ہے:

میں نے حضرت علی بن الحسین علیہما السلام کو عشاء سے صبحِ صادق تک خانۂ کعبہ کے طواف میں مصروف دیکھا۔ جب (مسجد الحرام میں) سناٹا ہو گیا اور آپؑ کو تنہائی میسر ہوئی تو آپؑ نے آسمان کی جانب دیکھ کر کہا: ''بارالہا! ستارے افق میں ڈوب گئے، لوگوں کی آنکھوں میں نیند اتر آئی اور تیرے دروازے سائلوں پر کھل گئے۔''

طاؤس یمانی نے اسی واقعے کو بیان کرتے ہوئے، خضوع و خشوع سے مملو آپ کی عابدانہ مناجات کے متعدد جملوں کو نقل کیا ہے۔

طاؤس کہتے ہیں کہ مناجات کے دوران آپؑ نے متعدد مرتبہ گریہ فرمایا۔ اس کے بعد طاؤس کا بیان یہ ہے:

''پھر آپؑ سجدے میں گر پڑے۔ میں قریب گیا اور آپ کے سر مبارک کو اپنے زانوؤں پر رکھ کر رو پڑا۔ جب میرے آنسو بہہ کر آپؑ کے چہرۂ اقدس پر ٹپکے تو آپؑ اٹھ کر بیٹھ گئے اور فرمایا: یہ کون ہے جس نے مجھے میرے پروردگار کے ذکر سے دور کر دیا؟ میں نے عرض کی: یابن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم! طاؤس ہوں، یہ گریہ وزاری اور بے قراری کس لئے ہے؟ یہ تو ہم جیسے گناہگاروں اور ستم کاروں کو کرنا چاہئے۔ آپؑ کے والد حسین بن علیؑ، مادرِ گرامی فاطمہ زہراؑ اور جد رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں۔ (یعنی اس اعلیٰ نسب اور بلند مرتبہ خاندان کا فرد ہونے کے باوجود آپ پر خوف و خشیت کیوں طاری ہے؟) آپؑ نے میری طرف دیکھ کر فرمایا:

هیهات هیهات یا طاووس! دع عنی حدیث ابی و امی و جدی. خلق الله الجنة لمن اطاعه و احسن. ولو کان عبداً حبشیاً و خلق النار لمن عصاه و لو کان ولداً قرشیاً. اما سمعت قولهٗ تعالیٰ: فاذا نفخ فی الصور فلا انساب بینهم یومئذ و لا یتسائلون. و الله لاینفعک غداً الا تقدمه تقدمها من عملٍ صالحٍ. (بحار الانوار، ج ۱۱، ص ۲۵، باب مکارم اخلاق حضرت سجادؑ)

(ہرگز نہیں ہرگز نہیں، اے طاؤس! نام ونسب کے ذکر کو چھوڑو۔ خدا نے اپنے اطاعت گزار نیک بندوں کے لئے جنت کو خلق کیا ہے، خواہ وہ حبشی غلام ہی کیوں نہ ہو۔ اور آگ کو اپنے نافرمان بندوں کے لے خلق کیا ہے خواہ وہ قریش ہی سے کیوں نہ ہو۔ کیا تم نے خداوند تعالیٰ کا یہ فرمان نہیں سنا: ''جب صور پھونکا جائے گا پھر انسانوں کے درمیان کوئی خاندان ونسب باقی نہ رہے گا اور نہ ہی وہ لوگ ایک دوسرے سے سوال کریں گے "بخدا کل تمہیں سوائے اس عمل صالح کے جو تم آج آگے بھیجو گے کوئی اور چیز نفع نہ پہنچائے گی۔)

۲۔ رسولِ اکرم ﷺ نے فتح مکہ کے بعد صفا کی پہاڑی پر تشریف لے جا کر با آواز بلند اعلان کیا: اے ہاشم کے بیٹو! اے عبدالمطلب کے فرزندو! یہ سن کر جناب ہاشم و جناب عبدالمطلب کے تمام فرزند جمع ہو گئے۔ جب تمام لوگ آ گئے تو آنحضرتؐ نے انہیں یوں مخاطب کیا:

انی رسول الله الیکم، انی لشفیق علیکم، لاتقولوا ان محمداً منا، فو الله ما اولیائی منکم و لامن غیرکم الا المتقون، فلا اعرفکم تأتونی یوم القیٰمة تحملون الدنیا علیٰ رقابکم و یأتی الناسُ یحملون الآخرة. الا و انی قد اعذرت فیما بینی بینکم و فیما بین الله عز و جل و بینکم و ان لی عملی و لکم عملکم. (بحارالانوار جلد ۲۱ صفحہ ۱۱۱ نقل از کتاب صفات الشیعہ، صدوقؒ)

(اللہ نے مجھے تمہاری جانب بھیجا ہے، یقیناً میں تمہارے لئے بہت ہی شفیق ہوں۔ یہ نہ کہو کہ محمد ﷺ ہم میں سے ہیں۔ خدا کی قسم تم میں سے یا تمہارے علاوہ کسی اور سے میرے اولیاء بجز متقین کے کوئی اور نہیں۔ (دیکھو کہیں ایسا نہ ہو کہ تم روزِ قیامت دنیا کو اپنے کاندھوں پر اٹھائے چلے آؤ اور دوسرے لوگ آخرت کو۔ جان لو کہ میں نے اپنے اور تمہارے اور خدا کے درمیان کوئی عذر نہیں چھوڑا ہے۔ یقیناً میرا عمل میرے لئے اور تمہارا عمل تمہارے لئے ہے۔)

۳۔ کتب تاریخ میں موجود ہے کہ رسول اکرم ﷺ اپنی عمر مبارک کے آخری ایام میں، ایک رات تنہا باہر تشریف لائے اور جنت البقیع کی جانب روانہ ہوئے۔ وہاں پہنچ کر بقیع کے مردوں کے لئے طلب مغفرت کی۔ اس کے بعد اصحاب سے فرمایا: جبرئیل ہر سال ایک مرتبہ قرآن کو مجھے پیش کیا کرتا تھا، امسال دو مرتبہ کیا ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ اس کی وجہ میری موت کا نزدیک ہونا ہے۔ دوسرے دن منبر پر تشریف لے جا کر یہ اعلان کر دیا کہ میری موت کا وقت قریب آ پہنچا ہے۔ جس سے بھی میں نے کوئی وعدہ کیا ہے وہ آئے تا کہ میں اسے پورا کر دوں، جو بھی مجھ سے کسی بھی قسم کا قرض وصول کرنا چاہے، آ جائے تا کہ

ادا کردوں۔

اس کے بعد آنحضرتؐ نے سلسلۂ کلام کو یوں آگے بڑھایا:

ایها الناس انه لیس بین الله و بین احدٍ نسبٌ و لا امر یوتیه به خیراً او یصرف عنه شراً الا العمل. الا لایدعین مدّعٍ و لایتمنّینّ متمنٍ و الذی بعثنی بالحق لایُنجیُ الا عملٌ مع رحمةٍ و لو عصیتُ لهویتُ. اللهمّ قد بلّغتُ. (شرح ابن ابی الحدید۔ جلد۲ ص ۸۶۳)

(ایہا الناس! خدا اور کسی بھی انسان کے درمیان بجز عمل کے نہ تو کوئی قرابت داری ہے اور نہ ہی کوئی ایسی شئے جو اسے خیر پہنچانے یا شر سے بچانے کا باعث بنے۔ دیکھو! کسی بھی قسم کا کہیں کوئی دعویٰ نہ کرے، کوئی بھی کسی قسم کی آرزو نہ کرے۔ قسم ہے اس کی جس نے مجھے حق کے ساتھ مبعوث کیا۔ نجات کا کوئی سامان نہیں بجز عمل اور رحمت کے۔ اگر میں بھی نافرمانی کرتا تو راہِ گم کردہ ہو جاتا۔ بارالہا! (گواہ رہیو کہ) میں نے اپنی ذمہ داری کو ادا کر دیا۔)

۴۔ حضرت امام رضا علیہ السلام کا ایک بھائی ہے جس کا نام زید النار ہے۔ امامؑ اس کے انداز زندگی سے رضامند نہ تھے۔ جب امامؑ مرو میں تشریف فرما تھے تو ایک دن ایک ایسی محفل میں کہ جہاں مختلف گروہوں کی ایک کثیر تعداد موجود تھی، آپؑ خطبہ دے رہے تھے تو آپؑ نے دیکھا کہ زید چند لوگوں کو مخاطب کر کے خاندانِ پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی فضیلت بیان کر رہا ہے اور مسلسل ایک مغرورانہ لہجے میں "نحن، نحن، (ہم، ہم) ہم ایسے ہیں، ہم ویسے ہیں، کہے جا رہا ہے۔ امامؑ نے اپنے سلسلۂ کلام کو منقطع کر کے زید کی جانب رُخ کیا اور یوں گویا ہوئے:

"یہ کیا باتیں کہے جا رہے ہو؟ اگر تمہاری باتیں صحیح ہوں اور رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی اولاد تمام باتوں سے مستثنیٰ ہو (یعنی) خدا ان کے گناہ گاروں کو عذاب میں مبتلا نہ کرے اور ان کے بے عملوں کو اجر و ثواب دے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ تم اپنے والد موسیٰ بن جعفر علیہما السلام سے زیادہ بارگاہِ خدا میں محترم و مقرب ہو۔ کیونکہ وہ خدا کی عبودیت پر کاربند رہے یہاں تک کہ انہیں تقرب کے درجات حاصل ہوئے لیکن تم نے یہ زعم کیا ہے کہ بغیر بندگیِ خدا کے، موسیٰ بن جعفر (علیہما السلام) کے ہم نشیں ہو جاؤ گے۔"

اس کے بعد امامؑ نے مجلس میں موجود کوفے کے ایک عالم حسن بن موسیٰ الوشاء کی جانب رُخ کر کے فرمایا:

علمائے کوفہ اس آیت کریمہ کی کس طرح تلاوت کرتے ہیں:

قال یا نوح انه لیس من اهلک انه عملٌ غیرُ صالح. (سورۂ ہود۔ ۴۶)

جواب دیا: وہ لوگ اس طرح پڑھتے ہیں: انه عملُ غیرِ صالح. یعنی وہ تمہارا بیٹا اور تمہارا نطفہ نہیں، وہ ایک بدکار مرد کا بیٹا ہے۔

آپؑ نے فرمایا: ایسا نہیں، یہ لوگ آیت کی غلط تلاوت کرتے ہیں اور غلط تفسیر (۱)۔ آیت یوں ہے:

انه عملٌ غیرُ صالح. یعنی خود تمہارا بیٹا غیر صالح ہے۔ وہ واقعی نوحؑ کا بیٹا تھا۔ نوحؑ کا بیٹا ہونے کے باوجود راندۂ درگاہ ہو کر ڈوبنے کی وجہ اس کا غیر صالح ہونا تھا۔

لہذا پیغمبر یا امامؑ سے (ظاہری) نسبت رکھنا یا ان کی نسل سے ہونا سود مند نہیں، عملِ صالح ضروری ہے۔ (بحار الانوار جلد ۱۰، صفحہ ۶۵)

تکوینی حالات و شرائط اور وضع کردہ حالات و شرائط:

اکثر انسان خلقت و آفرینش، جزا و سزا اور سعادت و شقاوت سے مربوط قوانین کا قیاس انسانی سماج میں رائج قوانین پر کرتے ہیں۔ درآنحالیکہ یہ تمام امور تکوینی و حقیقی حالات و شرائط کے تابع اور اس کا حصہ ہیں۔ جبکہ معاشرتی حالات و قوانین اعتباری اور انسان کے وضع کردہ اصول و قوانین کے تابع ہیں۔ سماجی قوانین وضع کردہ شرائط کے تابع ہو سکتے ہیں، لیکن خلقت و آفرینش سے مربوط قوانین ایسی شرائط کے تابع نہیں، بلکہ تکوینی شرائط کے تابع ہیں۔ جزا و سزائے الٰہی بھی انہی قوانین میں سے ہیں۔ تکوینی اور قراردادی نظام کے باہمی فرق کو سمجھنے کے لئے یہ مثال پیش خدمت ہے۔

ہم جانتے ہیں کہ معاشرتی نظاموں میں، ہر ملک کے اپنے اصول و ضوابط اور قوانین ہوتے ہیں۔ بعض اوقات طبیعی و تکوینی لحاظ سے یکساں، لیکن وضع کردہ اعتباری لحاظ سے مختلف دو انسانوں کے درمیان معاشرتی قوانین کے اجراء میں تفریق کی جاتی ہے۔ (مثلاً ایک انسان اسی ملک کا شہری ہے اور دوسرا غیر ملکی)

مثال کے طور پر ایران میں کسی ادارے میں نوکری دی جا رہی ہے۔ اگر تکوینی لحاظ سے یکساں و مساوی ایک ایرانی اور ایک افغانی ملازمت کے حصول کے لئے رجوع کریں تو ممکن ہے کہ ایرانی کو ملازمت مل جائے لیکن غیر ملکی ہونے کی بناء پر افغانی کو ملازمت نہ ملے۔ اس مقام پر اگر افغانی یہ کہے کہ طبیعی لحاظ سے میں ملازمت ملنے والے اس ایرانی سے کسی طور کم نہیں بلکہ مساوی ہوں اگر وہ صحتمند ہے تو میں بھی صحتمند ہوں، اگر وہ جوان ہے تو میں بھی جوان ہوں، اگر اسے فلاں کام میں مہارت

۱۔ لگتا ہے اس وقت کوفے میں ایسے غلط افکار رکھنے والے لوگ موجود تھے۔ اور یہ لوگ جن کی تعداد اگرچہ زیادہ نہ تھی، اپنے دعوے کو ثابت کرنے کے لئے قرآن کریم کی آیت میں ایک طرح کی تحریف کر رہے تھے۔ امامؑ اس ماجرے سے واقف تھے لہذا اس مناسب موقع پر ان کی رائے کے تانے بانے کو ادھیڑ رکھ دیا۔ (مصنفؒ)

حاصل ہے تو مجھے بھی حاصل ہے، تو اسے یہی جواب سننے کو ملے گا کہ دفتری قوانین کی بناء پر آپ کو ملازمت نہیں دی جاسکتی۔

اب ایک وضع کردہ قراردادی امر کے ذریعے اس افغانی کی صورتحال تبدیل ہوجاتی ہے۔ یعنی یہ افغانی، متعلقہ ادارے سے رجوع کرکے ایرانی شہریت حاصل کرلیتا ہے۔ واضح ہے کہ ایرانی شناختی کارڈ اس کی حقیقی شخصیت میں ہرگز کسی تبدیلی کا باعث نہیں۔ لیکن معاشرتی قوانین کی رو سے اب یہ ایک مختلف انسان ہے۔ معمولاً وضع کردہ قراردادی حالات وشرائط کے تحت کسی کام کو انجام دینا، واقعی وتکوینی حالت وشرائط کی مساوات کو نظرانداز کردینے کے مترادف ہے۔ لیکن معاشرتی قوانین کے دائرے سے باہر، تکوینی وقدرتی حالات وشرائط کے تابع مقولوں کی صورتحال مختلف ہے۔

مثلاً اگر (خدانخواستہ) ہیضے کی مانند کوئی وبائی مرض ایران میں آجائے تو ایرانی اور غیرملکی کے درمیان کوئی فرق نہ ہوگا۔ اگر ایک ایرانی اور افغانی کی طبیعت، ان کا ماحول اور دیگر حالات ایک سے ہیں تو ناممکن ہے کہ بیماری کے جراثیم دونوں کے درمیان کوئی فرق روا رکھیں اور کہیں کہ کیونکہ افغانی، ایرانی شہریت نہیں رکھتا لہٰذا مجھے اس سے کوئی سروکار نہیں۔ یہاں مسئلہ خلقت اور قدرتی عوامل کا ہے، معاشرے اور معاشرتی قوانین کا نہیں۔ یہ سلسلہ، سلسلۂ تکوین ہے، سلسلۂ تقنین وتشریع نہیں۔

جزا وسزا اور سعادت وشقاوت سے مربوط الٰہی قوانین حقیقی وتکوینی حالات وشرائط کے تابع ہیں۔ یہ دعویٰ قابلِ قبول نہیں کہ دفترِ اسلام میں میرے نام کا اندراج ہوچکا ہے اور میں مسلمانوں کی فہرست میں داخل ہوں، لہٰذا مجھے امتیازی حیثیت ملنی چاہیئے۔

غلط نہ سمجھئے گا؛ موضوعِ بحث جزا وسزا اور سعادت وشقاوت ہے اور بندوں کے ساتھ احتسابِ الٰہی کی کیفیت' اسلامی معاشرے میں اسلام کے وضع کردہ قوانین فی الحال زیرِ بحث نہیں۔

بلاشبہ، اسلام کے وضع کردہ قوانین، دنیا کے دیگر وضع کردہ قوانین کی مانند قراردادی ووضعی قوانین کا مجموعہ ہیں۔ ان قوانین کو ان کے متعلقہ حالات وشرائط کے تابع رکھا گیا ہے۔ دنیاوی زندگی سے مربوط ان قوانین کا پابند ہونے کے سلسلے میں انسانوں کو لازمی طور سے انہی متعلقہ حالات وشرائط کو ملحوظِ خاطر رکھنا چاہیئے۔

لیکن انسانوں کی سعادت انہیں شقاوت میں مبتلا کرنے اور جزا وسزا جیسے وہ تمام مقولے جو فعلِ الٰہی ہیں اور نظامِ تکوین میں اس کی مشیت کے نفاذ سے تعلق رکھتے ہیں، معاشرتی ووضع کردہ قوانین کے تابع نہیں، بلکہ اس مقولے سے ان کا یکسر کوئی تعلق ہی نہیں۔ مختلف انسانی معاشروں میں خاص اہمیت کے حامل قراردادی ووضعی امور، پروردگارِ عالم کے ارادۂ تکوینی کے نفاذ میں کسی قسم کی کوئی تاثیر نہیں رکھتے۔

انسانوں کی معاشرتی زندگی سے مربوط اسلام کے وضعی قوانین کے مطابق زبان سے شہادتین ادا کرنے کے بعد انسان کو

مسلمان کہا جاتا ہے اور وہ ظاہری اسلام کی سہولتوں سے مستفید ہوتا ہے لیکن جہانِ آخرت اور اس دنیا میں بندے کے ساتھ خدا کا سلوک فمن تبعني فانه مني. (۱) اور ان اکرمکم عند الله اتقیٰکم. (۲) جیسے قوانین کی پیروی کرتا ہے۔

پیامبر اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

ایها النـاس ان اباکم واحدٌ و ان ربّکم واحد، کلُّکم لآدم و آدمُ من تراب، لافخرَ لعربيٍّ علیٰ عجميٍّ الا بالتقویٰ. (تاریخ یعقوبی جلد ۲ صفحہ ۱۱۰)

(ایہا الناس! تم سب ایک باپ کی اولاد اور ایک ہی خدا کے بندے ہو۔ تم سب آدم سے ہو اور آدم مٹی سے۔ عربی کو عجمی پر کوئی فوقیت نہیں بجز تقویٰ کے۔)

حقیقت کی تلاش میں قدم اٹھانے والے سلمان فارسی کو وہ مقام ملا کہ ان کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

سلمان منا اهل البیت.

لہذا شیطانی وسوسوں میں گرفتار لوگ (جنہیں یہ خوش فہمی ہے کہ ہمارا نام علی بن ابیطالب علیہما السلام کے دوستوں کی فہرست میں رقم ہے، جو بھی ہو ہم آپ کی رعایا میں سے شمار ہوتے ہیں، کیا ہوا، ہم وصیت کر دیں گے کہ لوٹے ہوئے مال کو یا اس دولت کو جسے ہمیں اپنی زندگی ہی میں کارِ خیر میں خرچ کر دینا چاہئے تھا لیکن ہم نے نہ کیا، اسی دولت کو مقدس مقامات کے متولیوں کو دے کر ہمیں اولیائے الٰہی کے جوار میں دفن کر دیا جائے تا کہ فرشتوں کو ہم پر عذاب مسلط کرنے کی ہمت ہی نہ ہو)۔

(ایسے لوگ) یہ بات جان لیں کہ یہ ایک بھیانک غلط فہمی کا شکار ہیں۔ پردۂ غفلت نے ان کی آنکھوں کو ڈھانپ رکھا ہے۔ جب ان کی آنکھیں کھلیں گی تو یہ اپنے آپ کو نہایت تکلیف دہ عذابِ الٰہی میں مبتلا پائیں گے۔ اس قدر شدید افسوس کا شکار ہوں گے کہ اگر دوبارہ ان کے لئے موت ممکن ہوتی تو وہ ہزاروں بار مر جاتے۔ لہذا آج ہی خوابِ غفلت سے چھٹکارا پا کر توبہ کریں اور گذشتہ تمام غلطیوں کی تلافی۔

و أنذرهم یوم الحسرة اذ قضي الامر و هم فی غفلةٍ و هم لایؤمنون. (سورہ مریم ۔ ۳۹)

آیات و احادیث کے مطابق یہ بات قطعی ہے کہ گناہ گار کو عذاب ہوگا، خواہ وہ مسلمان ہی کیوں نہ ہو۔ اگرچہ صاحبِ ایمان ہونے کی صورت میں آخرکار نیک عاقبت پائے گا اور اسے دوزخ سے نجات ملے گی۔ لیکن ممکن ہے کہ یہ نجات سالہا سال تک عذاب سہنے کے بعد میسر ہو۔ بعض لوگوں کے گناہوں کا حساب و کتاب موت و سکرات کی شدت کے وقت بے باق

۱۔ سورہ ابراہیم ۔ ۳۶ ۔ جو میری پیروی کرے گا وہی مجھ سے ہے۔

۲۔ سورہ حجرات ۔ ۱۳ ۔ خدا کی بارگاہ میں تم میں سے وہی شخص سب سے زیادہ باعزت ہے جو تم میں سب سے زیادہ باتقویٰ ہے۔

ہو جائے گا۔ بعض قبر و برزخ میں عذاب سہہ کر اپنے گناہوں کا تاوان ادا کر دیں گے، بعض میدان قیامت کی ہولناک سختیوں سے گذر کر اپنی سزا پائیں گے اور بعض دیگر دوزخ میں گر کر کئی سال تک عذاب میں گرفتار رہیں گے۔ جیسا کہ آیت ''لٰبِثِینَ فِیھَا اَحْقَابًا'' (سورۂ نبأ۔۲۳) کی تفسیر کے سلسلے میں حضرت امام صادق علیہ السلام سے روایت ہے کہ یہ آیت ان لوگوں کے بارے میں ہے جو بالآخر نار جہنم سے نجات پائیں گے۔ (بحار الانوار۔ ج ۳، ص ۳۷۶ - ۳۷۷)

موت آنے کے دوران اور موت کے بعد نازل ہونے والے مختلف عذابوں کو بیان کرنے والی چند روایات درج ذیل ہیں، شاید ہمارے انتباہ کا موجب بنے اور موت کے بعد پیش آنے والی خوفناک و پرخطر منزلوں کے لئے ہمیں تیار کر دے۔

۱۔ جناب کلینیؒ نے حضرت امام صادق علیہ السلام سے روایت نقل کی ہے کہ ایک مرتبہ امیر المومنین علیہ السلام درد چشم میں مبتلا ہوئے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم آپؑ کی عیادت کے لئے تشریف لائے تو آپ کو شدت درد سے کراہتے پایا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے پوچھا: یہ تمہارا کراہنا، ناتوانی کی وجہ سے ہے یا درد کی شدت کی بناء پر؟ جناب امیرؑ نے عرض کی: یارسول اللہ! میں نے اس درد سے زیادہ شدید کبھی کوئی درد نہیں سہا ہے۔

اس وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کفار کی قبض روح کی شدت اور اس کی ہولناک کیفیت کو بیان فرمایا۔ جناب امیرؑ نے جب یہ سنا تو اٹھ کر بیٹھ گئے اور عرض کی۔ یارسول اللہ! دوبارہ بیان فرمائیے اس حدیث کو، کہ اس نے مجھے میرا درد بھلا دیا۔ اس کے بعد جناب امیرؑ نے پوچھا: یارسول اللہ! کیا آپ کی امت میں سے بھی کسی کی روح اس کیفیت کے ساتھ قبض ہوگی؟ جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جواب دیا: ہاں! وہ حاکم جو ستم کرے، وہ شخص جو از روئے ظلم و ستم یتیم کا مال کھائے اور وہ شخص جو جھوٹی شہادت دے۔ (منازل الآخرہ، از شیخ عباس قمیؒ)

۲۔ شیخ صدوقؒ نے ''من لا یحضرہ الفقیہ'' میں روایت نقل کی ہے کہ جب حضرت ابوذر غفاریؓ کے فرزند ''ذر'' کا انتقال ہوا تو جناب ابوذر بیٹے کی قبر کے پاس گئے اور اس پر ہاتھ پھیر کر کہا:

''خدا تجھ پر اپنی رحمت نازل کرے، خدا کی قسم تو نے میرے ساتھ نیک سلوک کیا اور اب جبکہ تو مجھ سے جدا ہو چکا ہے تو (تب بھی) میں تجھ سے راضی ہوں۔ خدا کی قسم مجھے تیری جدائی کا کوئی قلق نہیں۔ میری کوئی چیز مجھ سے چھینی نہیں گئی اور میں سوائے خدا کے کسی اور کا محتاج نہیں۔ اگر مجھے قیامت کی ہولناکی کا اندیشہ نہ ہوتا تو میری آرزو یہ تھی کہ تیرے بجائے میں (قبر میں) ہوتا۔ لیکن چاہتا ہوں کہ چند روز رک کر، گذشتہ سے اور بہتر

اعمال انجام دوں اور اس دنیا کے لئے تیار ہو جاؤں۔ یقیناً تیری عاقبت کے اندیشے نے، تیری موت پر غمگین ہونے سے باز رکھا ہے۔ (یعنی میں مسلسل اسی سوچ میں ہوں کہ تیرے لئے مفید اعمال انجام دوں، اب تیری جدائی کا غم کھانے کی کوئی صورت نہیں) بخدا تیری موت پر میرا رونا، تیری جدائی کی خاطر نہیں بلکہ میرا گریہ اس لئے ہے کہ نجانے اس دنیا میں تجھ پر کیا گزری؟ تیرے ساتھ کیا ہوا؟ کاش میں جان سکتا کہ تو نے کیا کہا اور تجھ سے کیا کہا گیا؟ بارِالٰہا! میں نے اپنے تمام حقوق پدری جو تو نے میرے بیٹے پر واجب کئے تھے، معاف کر دیئے، لہٰذا اب تو بھی اپنے حقوق کو جو تو نے اس پر واجب کئے تھے معاف فرمادے، کیونکہ مجھ سے زیادہ تیری ذات جود و کرم کی سزاوار ہے۔" (من لایحضرہ الفقیہ۔باب ۲۶۔حدیث ۵۲)

۳۔ امام صادق علیہ السلام نے اپنے اجدادِ طاہرین علیہم السلام سے یہ روایت بیان فرمائی کہ جناب ختمی مرتبت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: مومن پر فشارِ قبر اس سے سرزد ہونے والے گناہوں کا کفارہ ہے۔ (بحارالانوار، ج ۳، ص ۱۵۳، نقل از ثواب الاعمال و امالی صدوقؒ)

۴۔ علی بن ابراہیم نے آیت کریمہ "و من ورائھم برزخ الیٰ یوم یبعثون" (سورۂ مومنون۔۱۰۰) کی تفسیر کرتے ہوئے حضرت امام صادق علیہ السلام سے یہ روایت نقل کی ہے کہ آپؑ نے فرمایا:

و اللہ ما اخاف علیکم الا البرزخ فامّا اذا صار الامر الینا فنحن اولیٰ بکم.

(بحارالانوار، ج ۳، ص ۱۵۱، نقل از تفسیر علی بن ابراہیم)

(خدا کی قسم ہمیں تمہارے بارے میں سوائے برزخ کے کسی اور چیز کا خوف نہیں، لیکن جب تمہارا کام ہمیں سونپ دیا جائے گا تو ہم تم سے زیادہ تمہارے لئے شائستہ و سزاوار ہیں۔)

یعنی شفاعت کا سلسلہ برزخ کے بعد ہے، عالمِ برزخ میں شفاعت نہیں۔

دروغ گوئی، غیبت، بہتان تراشی، خیانت، ظلم و ستم، لوگوں کے اموال کو غصب کرنا، شراب خواری، قمار بازی، لگائی بجھائی، بدزبانی، نماز، روزے، حج و جہاد کو ترک کرنا اور ایسے ہی دیگر گناہوں کے عقاب کے بارے میں مجموعی طور سے آیات اور لاتعداد متواتر روایات موجود ہیں۔ ان میں سے کوئی بھی آیت و روایت کفار یا غیر شیعہ مسلمانوں سے مخصوص نہیں۔ (۱) معراج سے مربوط روایات میں ہمیں ایسی کثیر احادیث ملتی ہیں جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فرماتے ہیں کہ میں نے عورتوں اور مردوں پر مشتمل اپنی امت کے مختلف گروہوں کو دیکھا جو اپنے مختلف گناہوں کے سبب، مختلف قسم کے عذابوں میں گرفتار تھے۔

۱۔ یعنی ایسا نہیں کہ مذکورہ بالا گناہوں کا عقاب و عذاب صرف کفار یا غیر شیعہ مسلمانوں کو ہی ملے گا۔ (مترجم)

خلاصہ اور نتیجہ:

مسلمانوں اور غیر مسلموں کے نیک و بد اعمال کے بارے میں اس حصے میں بیان کی گئی تمام ابحاث سے مندرجہ ذیل نکات ہمارے سامنے آتے ہیں۔

۱۔ سعادت و شقاوت، دونوں کے مختلف درجات و مراتب ہیں۔ نہ تو تمام اہلِ سعادت کا مرتبہ ایک سا ہے اور نہ ہی تمام اہلِ بہشت کا۔ مراتب کے اس اختلاف کو اہلِ بہشت کے لئے ''درجات'' اور اہلِ جہنم کے لئے ''درکات'' کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

۲۔ جس طرح سے ضروری نہیں کہ تمام اہلِ جنت ابتداء ہی سے جنت میں پہنچ جائیں اسی طرح سے تمام اہلِ جہنم کا ''خالدین'' (۱) ہونا بھی ضروری نہیں۔ یعنی یہ لوگ تا ابد جہنم میں نہیں رہیں گے۔ اہلِ بہشت کی ایک کثیر تعداد برزخ یا آخرت کے نہایت شدید عذابوں سے گذر کر جنت میں جائے گی۔ ہر مسلمان اور شیعہ کو یہ بات سمجھ لینی چاہئے کہ اگر بالفرض اپنی قبر میں وہ صحیح و سالم ایمان لے کر پہنچ بھی جائے لیکن خدانخواستہ دنیا میں مختلف قسم کے فسق و فجور اور ظلم و ستم کا ارتکاب کرے تو یقیناً اسے نہایت کٹھن مراحل کا سامنا کرنا پڑے گا۔ مزید برآں بعض گناہ تو اور زیادہ خطرناک اور چند صورتوں میں جہنم میں خلود کا موجب ہیں۔

۳۔ طبیعی امر ہے کہ خدا اور آخرت کے منکر، کسی بھی عمل کو خدا کی جانب پرواز کرنے کی غرض سے انجام نہیں دیتے۔ اب کیونکہ ان کا ہر عمل اس نیت سے خالی ہوتا ہے، لہٰذا خداوند تعالیٰ اور عالمِ آخرت کی جانب ان کی ارتقائی پرواز بھی خود بخود منتفی ہے۔ جس کے نتیجے میں یہ لوگ جنت تک نہیں پہنچ سکتے۔ یعنی جس منزل کی جانب انہوں نے خود ہی سفر نہیں کیا، وہ اس منزل تک ہرگز نہیں پہنچ سکتے۔

۴۔ خدا و آخرت پر معتقد، خلوصِ نیت کے ساتھ قربۃً الی اللہ اپنے اعمال کو انجام دینے والوں کا عمل بارگاہِ الٰہی میں درجۂ قبولیت پر فائز ہے۔ نیز یہ لوگ جنت اور اجر و ثواب کے بھی مستحق ہیں۔ اب خواہ مسلمان ہوں یا غیر مسلم۔ (۲)

۵۔ خدا اور آخرت پر ایمان رکھنے والے وہ غیر مسلم کہ جنہوں نے تقربِ الٰہی کی خاطر نیک اعمال انجام دیئے لیکن اسلام کی

۱۔ ہمیشہ رہنے والے۔ (مترجم)

۲۔ محترم مصنف کی گذشتہ ابحاث کو مدِنظر رکھتے ہوئے یہاں جحود، عناد، تعصب، تقصیر و قصور جیسی قیود کا اضافہ ضروری ہے، لیکن کیونکہ یہ گذشتہ ابحاث کا خلاصہ ہے، اس لئے محترم مصنفؒ نے ان قیودات کو ان کے وضوح کی بنا پر ذکر نہیں کیا، لیکن نتیجہ ۶ میں اسی نکتے کی نشاندہی کر دی ہے۔ (مترجم)

نعمت سے محروم رہے، طبیعی امر ہے کہ یہ لوگ اس الٰہی ضابطۂ حیات کے خواص وفوائد سے محروم رہیں گے۔ صرف ان کے وہی نیک اعمال شرفِ قبولیت پائیں گے جو اسلامی و الٰہی ضابطۂ حیات کے مطابق وموافق ہیں۔ جیسے خدمتِ خلق اور لوگوں سے نیک سلوک۔ لیکن واضح ہے کہ ان کی خودساختہ بے بنیاد عبادتیں، مقبولِ بارگاہ الٰہی نہیں۔ بنابرایں ایک اعلیٰ ومکمل ضابطۂ حیات کے فقدان کی بناء پر یہ لوگ کچھ نہ کچھ محرومیوں اور نقائص میں گرفتار رہیں گے۔

۶۔ درجۂ قبولیت پر فائز مسلمانوں یا غیر مسلموں کے نیک اعمال اپنی متعلقہ آفات کی زد میں ہیں۔ ممکن ہے یہ آفات بعد میں متعلقہ عمل پر حملہ آور ہوکر اسے تباہ کردیں۔ جحود، عناد اور کفر طلبی ان آفات میں سرفہرست ہیں۔ لہٰذا اگر غیر مسلم حضرات خدا کو نظر میں رکھتے ہوئے بے شمار نیک اعمال انجام دیں، لیکن حقائقِ اسلام کے روبرو واقع ہونے کی صورت میں عناد وتعصب کا مظاہرہ کریں، اور ناانصافی سے کام لیتے ہوئے حقیقت کو پسِ پشت ڈال دیں تو ان کے تمام نیک اعمال اکارت ہوجائیں گے۔ **کرمادِ اشتدت به الريح في يوم عاصف**. (سورۂ ابراہیم۔۱۸)

۷۔ مسلمان اور حقیقی توحید کے دوسرے پیروکار، اگر فسق وفجور کے مرتکب ہوتے ہوئے عملی طور سے اس الٰہی ضابطۂ حیات کے ساتھ خیانت کریں تو برزخ وقیامت میں ایک طویل مدت تک عذاب کے مستحق قرار پائیں گے اور بعض گناہوں (جیسے بے گناہ مومن کو عمداً قتل کرنا) کے سبب تو ہمیشہ کے لئے عذاب الٰہی میں گرفتار رہیں گے۔

۸۔ جو لوگ خدا اور قیامت پر ایمان نہیں رکھتے اور بعض صورتوں میں خدا کے لئے شریک بھی قرار دیتے ہیں، ان کے نیک اعمال عذاب میں تخفیف اور بعض اوقات عذاب سے نجات دلانے کا باعث ہوں گے۔

۹۔ انسان کی سعادت (۱) یا شقاوت (۲) اس کے تکوینی وواقعی حالات وشرائط کے تابع ہے، وضعی وقراردادی حالات وشرائط کے نہیں۔

۱۰۔ جن آیات واحادیث کے مطابق خدا نیک وصالح عمل کو قبول کرے گا، ان سے مراد صرف حسنِ فعلی نہیں۔ اسلامی نقطۂ نظر سے، عمل اسی صورت میں نیک وصالح ہوتا ہے کہ جب اس میں حسن کے فعلی وفاعلی دونوں پہلو موجود ہوں۔

۱۱۔ جن آیات وروایات کے مطابق، منکرین نبوت وامامت کے نیک اعمال قبول نہیں ان سے مراد یہ ہے کہ ان کا انکار عناد، ہٹ دھرمی اور تعصب کی بناء پر ہے لیکن اگر ان کا انکار محض عدمِ اعتراف کی صورت میں ہو اور یہ لوگ حق تک رسائی سے قاصر ہوں، مقصر نہ ہوں تو ایسی صورت میں متعلقہ آیات وروایات، ان کے شاملِ حال نہیں ہوتیں۔ اور قرآن کریم کی نظر میں ایسے منکرین، مستضعف اور مرجون لامر اللہ کے زمرے میں آتے ہیں۔

۱۔ نیک عاقبت اور فلاح ورستگاری۔ (مترجم)

۲۔ بری عاقبت، عذابِ جہنم میں مبتلا ہونا۔ (مترجم)

۱۲۔ بوعلی سینا اور صدرالمتألہین جیسے اسلامی حکماء کی نظر میں حقیقت کا انکار کرنے والے اکثر لوگ قاصر ہیں مقصر نہیں۔ایسے افراد خدا کو نہ ماننے کی صورت میں بھی معذب نہ ہوں گے، اگرچہ جنت میں بھی نہ جاسکیں گے۔لیکن خدا کو ماننے اور معاد پر اعتقاد کی صورت میں اگر یہ لوگ قربۃ الی اللہ کوئی عمل انجام دیں تو انہیں اس کا صلہ ضرور ملے گا۔ازروئے قصور (۱) حقیقت کا انکار کرنے والے شقاوت میں مبتلا نہ ہوں گے۔جن کا انکار ازروئے تقصیر (۲) ہوگا، شقاوت انہی کا مقدر ٹھیرے گی۔

اللهم اختم لنا بالخير و السعادة و توفنا مسلمين و الحقنا بالصالحين بمحمد و آله الطاهرين.

۱۔ قصور: یعنی حقیقت تک رسائی سے قاصر و عاجز رہنا۔(مترجم)

۲۔ تقصیر: اپنی سستی اور کوتاہی کی بناء پر حقیقت تک نہ پہنچنا۔(مترجم)

یادداشت

یادداشت

یادداشت

ملنے کا پتہ

مکتبۃ العلوم

۲-سی ۱۳/۱ ناظم آباد نمبر ۲ کراچی پاکستان

Printed By AL-BASIT 021-6606211 - 4268448