عدالت الہیہ کے حوالے سے علمائے کلام کی آراء کا تحقیقی جائزہ

A Scholarly Analysis of Adl'ilāhī - the Divine Justice- in the Light of The Opinions of Muslim Theologians

Dr. Sayyed Hasan Askārī Naqvī
Vice Principal, IMCB, Islāmbād, Pakistān

Dr. Shazia Hasan
Assistant Professor, National Defence University, Islāmbād,
Pakistān

Abstract:

This essay discusses the topic of Justice of God ('Adl'ilāhī) with reference to the issue of free will and predestination and the position of the various schools of Islamic theology regarding it. The opinion of the Mū'tazilā, who believed in complete free will of man, stood opposed to that of the Ashā'irā who considered the actions of men to be predetermined by Divine ordainment. The Imāmīā'h, on the other hand, believed in a position between these two extremes. The study further discusses the difference amongst the theologians in identifying goodness of a good deed with itself, and the evil of an evil act as inherent within it. This was the position of the Mū'tazilā and the Imāmīā'h whereas the Ashā'irā believed that it was the shāri'ah that granted the goodness or evilness to any act. Finally, the apparent contradiction between the Justice of God and the presence of evil in this world is addressed and reconciled.

Keywords: 'Adl'ilāhī, Mū'tazilā, Ashā'irā, Jafār Ṣadiq, Qur'ān

تعارف موضوع:

جب انسان نظام کائنات میں غور و خوض کرتا ہے تو ارادہ و مشیت الہی کے تابع ایک ایسا حکیمانہ نظم نظر آتا ہے جو ہر لحاظ سے احسن و اصلح ہے اور اس سے بہتر اور مفید تر نظام کا وجود ناممکن و محال نظر آتا ہے۔ مگر یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ عالم ہست و بود میں مختلف آفات و مصیبتیں، قبیح مناظر اور ناقص الخلقت مخلوقات، مختلف بلائیں اور آزمائشیں اور ظلم و زیادتی کا وجود، طرح طرح کے سوالات اور اعتراضات کو جنم دیتا ہے۔

عدالت الہیہ اس قدر وسیع اور عمیق موضوع ہے جس نے ہر صاحب علم کو دعوت فکر دی ہے اور ہر اہل نظر کو متاثر کیا ہے۔ علاوہ ازیں مختلف شعبہ ہائے علم مثلاً تفسیر، حدیث، فقہ، منطق، فلسفہ، کلام، اخلاق، سماجیات، اقتصادیات، سیاسیات، نفسیات اور مطالعہ کائنات میں اپنی موجودگی کا احساس دلایا ہے۔

عدل و قسط کا شمار نظام کائنات سے تعلق رکھنے والے ان اہم ترین مسائل میں ہوتا ہے جن کا ذکر قرآن مجید میں متعدد بار ہوا ہے۔ چنانچہ قرآن کریم میں لفظ ”عدل“ اپنے تمام مشتقات کے ساتھ ۲۷ مرتبہ اور لفظ قسط کا ذکر ۲۳ مرتبہ مختلف صورتوں میں ہوا ہے۔ جہاں بھی معاشرہ انسانی کو اپنی بقا کے لیے اعتدال کی ضرورت ہوتی ہے وہاں قرآن مجید اوصاف جلیلہ (عدل و قسط) کو ملحوظ خاطر رکھنے کا حکم دیتا ہے۔ علاوہ ازیں اللہ تعالیٰ کی ”صفات فعل“ میں سے ”صفت عدل“ کو خصوصی مقام حاصل ہے لہذا متکلمین نے صدر اسلام ہی سے اس مسئلے کی طرف خصوصی توجہ دی اور اس پر سیر حاصل گفتگو کی۔

عدالت الہیہ کی بحث اس قدر جامع اور وسیع ہے کہ یہ ایمان باللہ اور عقیدہ معاد کے ساتھ ساتھ مسئلہ نبوت و رسالت، جبر و تفویض، جزا و سزا، توحید و شہادت اور فلسفہ احکام کو بھی اپنے دامن میں لیے ہوئے ہے۔ جہاں عدالت الہیہ کی حقیقی تفہیم انسانی معتقدات اور معارف دینیہ کو مستحکم تر کرتی ہے وہاں اس سے ناآشنائی اور عدم توجہی عقائد و نظریات کو متزلزل کر سکتی ہے، لہذا اس اہم ترین مسئلے پر خصوصی غور و فکر کی ضرورت ہے۔

عدل و قسط مفہوم کا حامل لفظ ہے۔ ”العدل : الإنصاف، ضدّ الجور۔ الأمر المتوسط بین طرفی الإفراط و التفريط“^۱ یعنی عدل یعنی انصاف، ظلم کا متضاد افراط و تفريط کے مابین راستہ ہے۔ ”والظلم عند أهل اللغة و کثیر من العلماء وضع الشئ فی غیر موضعه المختص به“^۲ یعنی اہل لغت اور زیادہ تر علماء کے نزدیک ظلم سے مراد کسی شے کو اس کے مخصوص مقام کے علاوہ قرار دینا۔ قسط کبھی مطلق عدل و انصاف کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور کبھی خصوصی معاشی انصاف کے لیے آتا ہے۔

”فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ“^۳ (ترجمہ): تو پھر دونوں میں صلح کرادو انصاف کے ساتھ اور انصاف سے کام لو، یقیناً اللہ انصاف کرنے والوں کو دوست رکھتا ہے۔ ”إِذَا حَكَمُوا عَدَلُوا وَ إِذَا قَسَمُوا أَقْسَطُوا أَى عَدَلُوا“^۴ (ترجمہ): جب فیصلہ کرتے ہیں تو عدل و انصاف سے کرتے ہیں اور جب تقسیم کرتے ہیں تو ہر شخص کو حصہ انصاف کے مطابق دیتے ہیں۔

بعض اوقات لفظ قسط ایسے موقعوں پر بھی استعمال ہوا ہے جہاں انصاف کے تمام پہلو مراد ہوں۔

”لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ“^۵

(ترجمہ): ہم نے اپنے پیغمبر کھلی ہوئی دلیلوں کے ساتھ بھیجے اور اتارا ان کے ساتھ قانون حیات اور توازن و اعتدال کا معیار تاکہ لوگ عدالت و انصاف کو قائم رکھیں۔

”قسط: فی أسماء اللہ تعالیٰ الحسنیٰ المقسط : هو العادل“^۶ یعنی اللہ تعالیٰ کے اسماء حسنیٰ میں سے مقسط ہے جس کے معنی عادل و منصف کے ہیں۔

لہذا اللہ تعالیٰ کے عادل و مقسط ہونے سے مراد عدل و انصاف کرنے والا اور ہر وجود کو اس کے اصل مقام پر رکھنے والی ذات بابرکات ہے۔

عدالت الہیہ کی اہمیت

عدالت الہیہ کی اہمیت کے پیش نظر مسلم مفکرین نے پہلی صدی ہجری کے نصف اول ہی سے اس کے بارے میں غور و خوض شروع کر دیا تھا۔ البتہ عدالت الہیہ کے زیر غور آنے سے قبل چار مسائل یعنی جبر و اختیار، حسن و قبح ذاتی، جیت عقل اور افعال الہی کی غرض و غایت پر مسلمان مفکرین سیر حاصل گفتگو کر چکے تھے تاہم ان چاروں مسائل کا تعلق براہ راست عدالت الہیہ سے ہے لہذا ان مسائل پر گفتگو کے دوران عدالت الہیہ خواہ مخواہ زیر بحث آتی رہی اور بعد ازاں عدالت الہیہ کو ایک مکمل موضوع کی حیثیت سے متکلمین زیر بحث لائے۔

جبر و اختیار: سب سے پہلا مسئلہ جسے متکلمین زیر بحث لائے وہ جبر و اختیار ہے چونکہ اسلامی معاشرہ خالصتاً مذہبی معاشرہ تھا اور مسئلہ جبر و اختیار انسانی ہونے کے ساتھ ساتھ اسلامی مسئلہ بھی ہے لہذا سب سے پہلے یہی مسئلہ موضوع سخن بنا۔ اس کا زیر بحث آنا ایک فطری امر تھا کیونکہ قرآن مجید کی بہت سی آیات کا تعلق جبر و اختیار، قضا و قدر اور جزا و سزا کے موضوعات سے متعلق ہے اور اس کے ساتھ ساتھ قرآن مجید نے مختلف مقامات پر ان موضوعات سے متعلق غور و فکر کرنے کی دعوت بھی دی ہے۔

جبر و اختیار کی اس بحث کے نتیجے میں مسلمان مفکرین دو واضح گروہوں میں تقسیم ہو گئے۔ معززلہ^۷ اختیار کے قائل ہو گئے اور قدریہ کملائے چنانچہ ان کا کہنا ہے کہ:

"ففی قدرہم أن يفعلوها و أن يتركوها من غير دخل لإرادة الله و قدرته^۸

(ترجمہ): پس انسان کے اختیار میں ہے کہ ان (اعمال) کو بجالائے یا انہیں ترک کرے بغیر اللہ

تعالیٰ کے ارادے اور قدرت کی دخل اندازی کے۔

جب کہ اشاعرہ^۹ (۹) جبر کے قائل ہو گئے اور جبریہ کملائے چنانچہ ان کے بقول:

"و إن له اختياراً، ولكنه مجبور على اختياره، و قدرته ليست موثرة أصلاً، بل هي

كالميد الشلاء، فنفوا الاختيار عن العبد".^{۱۰}

(ترجمہ): اور بے شک اسے (انسان) کو اختیار حاصل ہے، مگر وہ اپنے اختیار میں مجبور ہے اور اس

کی قدرت بالکل غیر موثر ہے اور وہ بے حس و حرکت ہاتھ کی مانند ہے یعنی انہوں نے انسان کے

اختیار کا انکار کیا ہے۔

آئمہ اثنا عشر اور متکلمین امامیہ نے ایسے نظریے کو تسلیم کیا جس میں نہ جبر ہے اور نہ ہی تفویض بلکہ منزلہ

بین المتزلتین ہے۔

"عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سئل عن الجبر والقدر فقال : لا جبر ولا قدر ولكن منزلة بينهما "

(ترجمہ): کسی شخص نے امام جعفر صادق سے جبر و اختیار کے متعلق پوچھا تو آپ نے فرمایا: نہ جبر ہے اور نہ ہی مکمل اختیار بلکہ ان دونوں کے درمیان ایک منزل ہے۔

یعنی نہ تو انسان اس قدر آزاد ہے کہ تقدیر الہی سے تعلق ہی نہ ہو اور نہ ہی اتنا مجبور کہ پتے کی طرح ہل بھی نہ سکے بلکہ اس نظریے کے مطابق انسان ہمیشہ اپنے آپ کو ایک ایسے چور ہے یہ محسوس کرتا ہے کہ ان میں سے جس راستے کو اپنے لیے منتخب کرنا چاہے اس کا انتخاب کر سکتا ہے اور جسے چھوڑنا چاہے اسے چھوڑنے کا اختیار رکھتا ہے اور یہ اختیار اسے اس لیے دیا گیا ہے تاکہ سزا و جزا کا تصور مبنی بر عدالت ہو سکے۔
حسن و قبح ذاتی:

جبر و اختیار کے بحث و مباحثے نے ایک اور مسئلے کو جنم دیا اور وہ افعال کا ذاتی حسن و قبح ہے یعنی کیا سچائی، امانتداری، احسان، حلم، عفو و درگزر اور شجاعت و سخاوت وغیرہ۔ بذات خود نیک اور شائستہ اعمال ہیں اور اسی طرح جھوٹ، بہتان، غیبت، خیانت، بخل، ظلم اور بزدلی وغیرہ بذات خود معیوب، قبیح اور مذموم اعمال ہیں یا ایسا نہیں ہے بلکہ شریعت نے کچھ اعمال کو حسن اور کچھ اعمال کو قبیح قرار دیا ہے۔

"وإنه لا قبيح الا ما حکم الله تعالى بأنه قبيح، ولا حسن الا ما حکم بأنه حسن، ولا مزيد" ۱۲

(ترجمہ): قبیح صرف وہی ہے جسے اللہ تعالیٰ نے قبیح قرار دیا ہے اور حسن (بھی) صرف وہی ہے جسے اللہ تعالیٰ نے حسن قرار دیا ہے اور اس سے زائد کچھ نہیں۔

معززلہ اور امامیہ کے نزدیک اشیاء کا حسن و قبح عقلی ہے یعنی حسن فی نفسہ حسن ہے اور قبیح فی نفسہ قبیح ہے۔ شریعت صرف اشیاء کے حسن و قبح کی کاشف اور مبین ہے۔

چنانچہ علامہ حلی فرماتے ہیں:

"قلنا ذلك لأنه تعالى غنيّ يستحيل عليه الحاجة و هو عالم بحسن الحسن و قبح القبيح، و من المعلوم بالضرورة أن العالم بالقبيح الغنيّ عنه لا يصدر عنه و أن العالم بالحسن القادر عليه اذا خلا من جهات المفسدة فإنه يوجده، و تحريره أن الفعل بالنظر إلى ذاته ممكن و واجب بالنظر إلى علته، و كلّ ممكن مفتقر إلى قادر فإنّ علته إنّما تتم بواسطة القدرة والداعي، فاذا وجدا فقد تمّ السبب، و عند تمام السبب يجب وجود الفعل و أيضاً لو جاز منه فعل القبيح أو الإخلال بالواجب لارتفع الوثوق بوعده و وعيده" ۱۳

(ترجمہ): ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس سے بے نیاز ہے کہ اسے کوئی حاجت درپیش ہو اور وہ حسن کے حسن اور قبیح کے قبیح سے آگاہ ہے اور یہ معلوم ہے کہ جو ذات قبیح کے قبیح سے آگاہ ہو اور اس سے بے نیاز بھی ہو تو وہ قبیح اس سے صادر نہیں ہو گا۔ اسی طرح جو ذات حسن کے حسن سے آگاہ ہے اور اسے انجام دینے پر قادر بھی ہے تو اگر وہ حسن جہات مفسدہ سے خالی ہو تو اسے انجام دے دے گی۔ اس کی وضاحت کچھ اس طرح ہے کہ فعل خود اپنے لحاظ سے تو ممکن ہے لیکن علت کے لحاظ سے واجب ہے۔

اور ہر ممکن علت کا محتاج ہے جس کی قدرت اور داعی کے ذریعے تکمیل ہوتی ہے۔ پس جب یہ دونوں وجود میں آجائیں تو علت و سبب مکمل ہو جاتا ہے اور علت کی تکمیل پر معلول کا وجود میں آنا واجب ہو جاتا ہے۔ نیز اگر اس کی ذات سے قبیح کا ارتکاب یا کسی واجب فعل کے منافی بات ممکن ہو تو اس کے وعد و وعید کا اعتبار اٹھ جائے گا۔

اگر اشیاء کے حسن و قبیح ذاتی یا حسن و قبیح عقلی کا انکار کر دیا جائے تو حسن و قبیح شرعی کا اعتبار بھی متزلزل ہو جائے گا کیونکہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ شارع نے حسن سے منع یا قبیح کا حکم دیا ہو اور یوں احکام شرع بھی مشکوک ہو جائیں گے لہذا اشیاء کا حسن و قبیح ذاتی واضح ہو جاتا ہے۔

حجیت عقل:

حسن و قبیح ذاتی نے حجیت عقل کی بحث کو جنم دیا۔ چنانچہ معتزلہ نے عقل و نقل کے مابین تطابق و توافق پیدا کرنے کی سعی و جستجو کی۔

When the *Mū'tāzilites* came, they raised the status of aql (reason) almost making it equal to naql (tradition), as can be seen from statements of *Wāṣil*, who said: "Truth can be known from four sources: the Qur'ān, agreed Hadīth, rational argument, and Ijmā'.¹⁴

(ترجمہ): جب معتزلہ کا ظہور ہوا تو انہوں نے عقل کی اہمیت میں اس قدر اضافہ کیا کہ تقریباً اسے نقل کے قائم مقام کر دیا جیسا کہ واصل کے قول سے ظاہر ہوتا ہے کہ سچائی کو چار ذرائع سے پہچانا جاسکتا ہے۔ قرآن، متفق احادیث مبارکہ، استدلال عقلیہ اور اجماع۔

حجیت عقل معتزلہ کے نزدیک عقل بعض مسائل کو (شریعت کی راہ نمائی کے بغیر) مستقل طور پر ادراک کرتی ہے۔ "أن العقل يمكنه وحده أن يدرك حسن الشيء أو قبحه" ^{۱۵} یعنی بے شک عقل تنہا اشیاء کے حسن اور قبیح کا ادراک کر سکتی ہے۔

جب کہ اشاعرہ نے معتزلہ کے برخلاف حجیت عقل کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا ہے ان کا کہنا ہے کہ:

"إن معرفة الله سبحانه وطاعته واجبة بإيجاب الله تعالى و شرعه لا بالعقل" ^{۱۶}

(ترجمہ): بے شک اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی معرفت اور اس کی اطاعت بحکم خدا اور اس کی شریعت کی

رو سے واجب ہے نہ کہ عقل کی رو سے۔

معتزلہ سے زیادہ امامیہ کے ہاں حجیت عقل ثابت و استوار ہے۔ شیعہ آئمہ سے مروی احادیث میں عقل کو باطنی و درونی پیغمبر تصور کیا گیا ہے اور فقہ میں ادلہ اربعہ میں سے ایک مستقل دلیل تسلیم کی گئی ہے۔ امامیہ کے ہاں عقل کی اہمیت اس قدر ہے کہ کتب اربعہ میں سے پہلی کتاب یعنی اصول کافی کا باب اول کتاب العقل والجهل ہے۔ چنانچہ حجیت عقل کے بارے میں مروی ہے کہ:

"عن أبي جعفر عليه السلام قال: لما خلق الله العقل استنطقه ثم قال له: أقبل فأقبل ثم

قال له: أدبر فادبر ثم قال: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا هو أحب إلي منك ولا

أكملتك إلا فيمن أحب، إياك أمر و إياك أهدى و إياك أعاقب و إياك أثيب" ^{۱۷}

(ترجمہ): امام محمد باقر علیہ السلام سے روایت ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے عقل کو پیدا کیا تو اسے قوت

گویائی دے کر فرمایا آگے آؤ آگے آئی پھر فرمایا پیچھے ہٹ وہ پیچھے ہٹی پھر فرمایا اپنی عزت و جلال کی

قسم میں نے تجھ سے زیادہ محبوب کوئی چیز نہیں پیدا کی میں تجھ کو صرف اس شخص میں کامل کروں

گا جس کو میں دوست رکھتا ہوں۔ میں تیرے پختہ ہونے پر امر و نہی کرتا ہوں اور ثواب و عذاب

دیتا ہوں۔

اس حدیث مبارکہ سے واضح ہو جاتا ہے کہ تکلیف شرعی کا دار و مدار عقل پر ہے۔ جب تک عقل پختہ نہ ہو اس

وقت تک احکام الہیہ کا تعلق انسان سے نہیں ہوتا۔

امیر المؤمنین علی بن ابی طالب فرماتے ہیں کہ: "كفأك من عقلك أوضح لك سبيل غيبك من

رشدك" ^{۱۸} (ترجمہ): اتنی عقل تمہارے لیے کافی ہے کہ جو گمراہی کی راہوں کو ہدایت کے راستوں سے الگ کر

کے تمہیں دکھا دے۔

ان مسائل کا تعلق بالواسطہ یا بلاواسطہ عدالت الہیہ سے ہے۔ افعال الہی کی غرض و غایت: مذکورہ مسائل کی

بحث نے افعال باری تعالیٰ کی غرض و غایت کی بحث کو جنم دیا یعنی افعال باری تعالیٰ کسی غرض و مقصد کے نتیجے

میں ظہور پذیر ہوتے ہیں یا بغیر کسی ہدف و مقصد کے معرض وجود میں آتے ہیں۔ معتزلہ کے نقطہ نظر سے افعال

باری تعالیٰ مصلحت و ہدف کے پیش نظر وقوع پذیر ہوتے ہیں۔

"إن الحكيم لا يفعل فعلاً إلا للحكمة و غرض" ^{۱۹}

(ترجمہ): حکیم، حکمت و مقصد کے بغیر کوئی فعل نہیں بجالا سکتا۔

جب کہ اشاعرہ کے مطابق افعال باری تعالیٰ کے لیے حکمت و مصلحت کی پابندی ضروری نہیں۔ اللہ تعالیٰ جو چاہے بجالائے۔ یہ اس کی رضا و مشیت پر منحصر ہے۔

"أنه تعالى يفعل بعباده ما يشاء، فلا يجب عليه رعاية الأصلح لعباده" ۲۰

(ترجمہ): اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے ساتھ جو چاہے کرے اس کیلئے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ کام کرے جو مخلوقات کے لیے مناسب ہوں۔

امامیہ بھی معتزلہ کی طرح افعال باری تعالیٰ کی غرض و غایت کے قائل ہیں کیونکہ اگر افعال کی غرض و غایت نہیں ہوگی تو وہ افعال عبث ہوں گے اور ان کا قبیح ہونا واضح ہے اور افعال قبیحہ کا صدور اللہ تعالیٰ سے محال ہے۔ لہذا افعال الہیہ کی غرض و غایت انظر من الشمس ہو جاتی ہے جیسا کہ ارشاد رب العزت ہوتا ہے:

" وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا " ۲۱ (ترجمہ): اور ہم نے آسمان اور زمین کو اور جو چیزیں ان دونوں کے درمیان موجود ہیں ان کو خالی از حکمت پیدا نہیں کیا۔

اس آیت کی تفسیر کے ذیل میں طبری بیان کرتے ہیں:

"خلقناهما لغرض حكمي وهو ما في ذلك من إظهار الحكمة... وهذا ينافي قول أهل الجبر أن كل باطل و ضلال فهو من فعل الله" ۲۲

(ترجمہ): ان دونوں کو حکیمانہ مقصود و غرض کے ساتھ خلق فرمایا اور وہ (مقصد و غرض) حکمت کا اظہار ہے۔۔۔ اور یہ قول جبریہ کے عقیدے کے خلاف ہے (جن کا کہنا ہے) کہ ہر باطل اور گمراہی اللہ تعالیٰ کے افعال میں سے ہے۔

واضح رہے کہ خداوند عالم کا اپنے افعال میں خود اپنی ذات کے لیے کوئی غرض و غایت رکھنا تو محال ہے لیکن اس غرض و غایت کا تعلق مخلوق سے ہے لہذا اپنی مخلوق کے مفاد کے لیے غرض و مقصد اس کے فضل و رحمت کا عکاس ہے جو کہ ذات باری تعالیٰ کے کمال و علو درجات کے منافی نہیں۔

قرآن مجید نے بڑی صراحت کے ساتھ بیان فرمایا ہے کہ عالم ہستی اور تخلیق کائنات کی بنیاد عدل و توازن پر استوار ہے اور اس کا محور و مرکز مخلوقات کی استعداد و قابلیت ہے۔

"شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائمًا بالقيسط" ۲۳

(ترجمہ): گواہی دی اللہ تعالیٰ نے اس کی کہ بجز اس کے کوئی معبود ہونے کے لائق نہیں اور فرشتوں نے بھی اور اہل علم نے بھی (اور وہ معبود بھی اس شان کے ہیں کہ) اعتدال کے ساتھ انتظام رکھنے والے ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے خود ہی اس امر کی گواہی دی ہے کہ اس کے علاوہ کوئی معبود نہیں چونکہ اس کے علاوہ کوئی معبود نہیں لہذا عالم کون و مکاں میں کوئی بھی وجود چاہے مال ہو یا اولاد یا دنیوی نعمتیں، کوئی بھی شے اس معبود برحق

سے بے نیاز نہیں کر سکتی کیونکہ ہر شئی کی بازگشت رب ذوالجلال کی طرف ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے معبود برحق ہونے کی گواہی عدل و قسط پر استوار کی ہے۔

"شهد بهذه الشهادة وهو قائم بالقسط في فعله، حاكم بالعدل في خلقه إذ دبر أمر العالم بخلق الأسباب والمسببات وإلقاء الروابط بينها، و جعل الكل راجعاً إليه بالسير والكدح والتكامل و ركوب طبق عن طبق، و وضع في مسير هذا المقصد نعماً لينتفع منها الإنسان في عاجله لآجله و في طريقه لمقصده لا ليركن إليه و يستقر عنده فالله يشهد بذلك وهو شاهد عدل" ۲۴

قسط و عدل

خداوند عالم نے توحید اور اپنی یکتائی کی گواہی قسط و عدل پر قائم کر دی کہ وہ ایسا ہی ہے، وہ اپنے ہر کام میں قائم بالقسط ہے اور اپنی مخلوق میں حاکم بالعدل ہے کیونکہ اس نے کائنات میں نظام الاسباب جاری و نافذ کیا ہے اور اسباب و مسببات کے درمیان ربط و تعلق اور باہمی وابستگی و پیوستگی قائم کر کے موجودات جہاں ہستی کے امور کی تدبیر کا مضبوط سلسلہ استوار فرمایا اور سبب کو ایسی راہ پر لگایا ہے کہ ہر فرد اپنی وجودی قوتوں کو کام میں لا کر کوشش و عمل پیہم کے ساتھ اور سختیوں کو جھیلتا ہوا کمالات کی منزل بہ منزل رسائی کو یقینی بناتے ہوئے بالآخر اس کی طرف لوٹ آئے، اور اس مقصد کی راہ میں اس نے ایسی نعمتیں قرار دیں کہ جن سے انسان اس دنیا میں استفادہ کر کے انہیں اپنی آخرت کے لیے ذخیرہ کرے اور اس راہ پر چل کر اپنے مقصد اور منزل مقصود تک پہنچ جائے نہ یہ کہ انہی کو اپنی منزل قرار دے اور انہی پر تکیہ لگا کر اپنے سفر کی راہیں و مرحلے طے کرنے سے رک جائے، اس مطلب کی گواہی خود اللہ تعالیٰ جل جلالہ نے دی اور وہی عادل گواہ ہے، اس کی گواہی عدل پر مبنی اور سراپا عدل ہے۔

اللہ تعالیٰ جل جلالہ کا عدل ہی اس کے عدل اور اس کی الوہیت میں یکتائی کی گواہی دیتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کا عدل بنفسہ و بذاتہ ثابت ہے اور وہ اس کی وحدانیت و یکتائی کو بھی ثابت کرتا ہے۔ اگر اس جہاں ہستی میں کوئی دوسرا معبود ہوتا کہ جو ہمیں اللہ تعالیٰ سے بے نیاز کرتا تو یہ نظام کائنات عدل مطلق نہ ہوتا بلکہ ہر معبود کا فعل اسی کے حوالہ و نسبت سے اور اسی کے دائرہ عمل و حاکمیت کے زیر اثر ہوتا در نتیجہ پوری کائنات پر ایک ہی عادلانہ نظام حکم فرماتا۔

احادیث مبارکہ میں بھی عالم ہستی کے مبنی بر عدل و توازن ہونے کے مفہوم کی تائید ہوتی ہے۔

"قال صلى الله عليه وآله وسلم: بالعدل قامت السموات والأرض" ۲۵ (ترجمہ): آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ عدل و انصاف کے ساتھ زمین و آسمان قائم ہیں۔

قرآن کریم عدل تکوینی کے ساتھ ساتھ عدل تشریعی کا بھی صراحت سے تذکرہ فرماتا ہے۔ خالق کائنات نے شرعی قوانین کی تخلیق، انہیں نازل کرنے اور جاری کرنے کے تمام مراحل میں عدل و قسط کو ملحوظ خاطر رکھا ہے اور حیات انسانی پر عدل و انصاف کی بالادستی کو قائم فرمایا ہے۔

"لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ" ^{۲۶}

(ترجمہ): ہم نے اپنے پیغمبر کھلی ہوئی دلیلوں کے ساتھ بھیجے اور اتارا ان کے ساتھ قانون حیات اور توازن و اعتدال کا معیار تاکہ لوگ عدالت و انصاف کو قائم رکھیں۔

بعثت انبیائے کرام علیہم السلام کا مقصد ایک ایسے معاشرے کی تشکیل ہے جس میں عدل و انصاف کا دور دورہ ہو اور تمام لوگ انفرادی، اجتماعی، خاندانی، سیاسی، معاشی اور معاشرتی لحاظ سے بلا تفریق دوست اور دشمن، مومن و کافر اور اپنا اور بیگانہ سب کے ساتھ عادلانہ رفتار سے پیش آئیں۔ توحید اور قیامت پر ایمان کا احیاء اور اسی طرز تفکر اور اخلاق کا معاشرے کے ہر شعبے میں قیام اور عدل پر مبنی معاشرے کی تشکیل انبیائے کرام علیہم السلام کی تبلیغ کا بنیادی عنصر رہا ہے۔

قرآن مجید میں عدل سے مربوط بیشتر آیات عدل اجتماعی کی جانب اشارہ کرتی ہیں۔ جن میں خاندانی، سیاسی، عدالتی اور سماجی عدل و انصاف جیسے مفہیم موجود ہیں۔ قرآن مجید کا بیان کردہ مفہوم عدل، توحید کا مفہوم، مقصد بعثت انبیائے کرام علیہم السلام، حکمت امامت و خلافت، معاد کی بنیاد، انفرادی کمال کی کسوٹی اور سماج کی صحت و سلامتی کا پیمانہ و معیار ہے۔

"إِنَّهُ يَنْدَوُا الْخَلْقَ ثُمَّ يَعْبُدُهِ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ" ^{۲۷}

(ترجمہ): بلاشبہ وہی پہلے پہل مخلوق کو پیدا کرتا ہے، پھر دوبارہ اسے زندہ کرے گا تاکہ جزا دے انہیں کہ جو ایمان لائے اور جنہوں نے نیک اعمال کیے عدالت کے ساتھ۔

یہ اللہ تعالیٰ جل جلالہ کی سنت جاریہ ہے کہ جس بھی موجود کو وجود عطا فرماتا ہے اسے اسباب حیات اور اپنی نعمتوں سے اس وقت تک سرفراز فرماتا ہے کہ جب تک اس کا وجود اس عالم آب و گل میں باقی رہتا ہے۔ پھر انہیں مارنے کے بعد دوبارہ زندہ فرمائے گا تاکہ ایمانداروں اور اعمال صالحہ کرنے والوں کو عدل و انصاف کے مطابق جزا دے اور لامتناہی نعمات سے سرفراز کرے اور کفر و شرک کرنے والوں اور اعمال سیئہ بجالانے والوں کو دردناک عذاب سے دوچار کر کے عدل و قسط کو جاری کرے۔

"وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ

خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حُسِيبِينَ" ^{۲۸}

(ترجمہ): اور (وہاں) قیامت کے روز ہم میزانِ عدل قائم کریں گے (اور سب کے اعمال کا وزن کریں گے) سو کسی پر اصلاً ظلم نہ ہو گا اور اگر (کسی کا) عمل رائی کے دانہ کے برابر بھی ہو گا تو ہم اس کو (وہاں) حاضر کر دیں گے اور ہم حساب لینے والے کافی ہیں۔

اس آیت کریمہ میں ”فسط“ کا لفظ ”موازن“ کی صفت کے طور پر آیا ہے۔ گویا بروز قیامت ہم ایسے ناپ تول کے پیمانے اور ترازو نصب کریں گے جو انتہائی دقیق اور منظم ہیں۔ گویا عین عدالت ہیں۔ اور کسی بھی شخص پر معمولی سا بھی ظلم و ستم نہیں ہو گا۔ نہ نیکی کرنے والوں کی جزا میں رائی کے دانہ برابر کمی ہو گی اور نہ ہی بدکاروں کی سزا میں رائی کے دانہ برابر زیادتی کی جائے گی۔ اور عدل و انصاف کے لیے یہی کافی نہیں کہ بندوں کا محاسبہ کرنے والی ذات خود عدل مطلق پروردگار کی ذاتِ بابرکات ہو گی۔

"فَلِذَلِكَ فَادُعْ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ اٰمَنْتُ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ مِنْ كِتٰبٍ وَّ اُمِرْتُ لِاَعْدِلَ بَيْنَكُمْ" ۲۹

(ترجمہ): تو بس اسی کے لیے آپ دعوت دیتے رہیے اور مضبوطی سے جتے رہیے جیسا کہ آپ کو حکم ہے اور ان کی خواہشوں کی پیروی نہ کیجئے اور کہیے کہ جو کوئی بھی کتاب، اللہ نے اتاری ہے، میں اس پر ایمان رکھتا ہوں اور میں مامور ہوں کہ تمہارے درمیان عدالت سے کام لوں۔

مجھے انصاف کا حکم دیا گیا ہے کہ انصاف کروں۔ میرے نزدیک طاقت ور اور کمزور، امیر اور غریب، بڑا اور چھوٹا، سفید اور کالا، عربی اور عجمی، ہاشمی اور قریشی سب برابر ہیں۔ تمام انسانوں کے درمیان عدل و انصاف کے قیام پر میں مامور ہوں اور مخلوقِ خدا میں انصاف قائم کرنا میری ذمہ داری ہے۔ مذکورہ بالا آیات ینبات سے یہ امر بخوبی واضح و آشکارا ہو جاتا ہے کہ تمام عالم کی تخلیق جس میں زمین و آسمان، جمادات، نباتات، حیوانات، دنیا و مافیہا اور آخرت سب شامل ہیں، عدل و انصاف کے اصولوں پر ہوئی ہے۔ تکوینی نظام میں کسی موجود پر کوئی ظلم نہیں ہوتا اور یہ عالم ہست و بود عدل و قسط کی بنیاد پر قائم ہے۔ اور اصولِ عدل کا طلاق تخلیق کائنات سے لے کر اب تک اور تا قیام قیامت ہوتا رہے گا کیونکہ :

(وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبْدِيلاً) ۳۰ (ترجمہ): اور تم ہر گز اللہ تعالیٰ کے دستور میں تبدیل نہیں پاؤ گے

علمِ طبیعیات سے جزوی طور پر آشنا شخصیات بھی اس امر سے بخوبی آگاہ ہیں کہ اس عالم آب و گل کی تمام موجودات ایک خاص قانون سے بہرہ مند ہیں۔ ان بنی بر عدالت قوانین کی حاکمیت اتنی جچی تلی اور متوازن ہے کہ ان قطعی و دقیق قوانین اور فارمولوں کی بنیاد پر فضائی اور خلائی سفر کے پروگرام تشکیل پا رہے ہیں اور انہی قوانین کی بدولت سائنسی کتب کو مرتب اور سیاروں پر کمندیں ڈالنے کے پروگرام بنائے جا رہے ہیں۔

گویا کہ چہار دانگ عالم میں قانون نظم و عدالت جلوہ فگن ہے۔ بڑے بڑے منظومات شمسی سے لے کر ایٹم کے معمولی ذرات تک میں اسی عادلانہ قانون کی حکومت نظر آتی ہے۔

نتائج بحث

مندرجہ بالا گفتگو سے یہ نتیجہ اخذ کرنا ہرگز مشکل نہیں ہے کہ کائنات کا نظام عدل الہی کے تحت چل رہا ہے۔ اگر اس نظام میں یا اس کائنات کے موجودات میں انسان کو کوئی نقص نظر آتا ہے تو وہ تمام سنن اور قوانین الہی سے عدم واقفیت کی بنا پر نظر آتا ہے۔ جب انسان اپنے محدود علم کی بدولت اپنے شناختہ شدہ قوانین و سنت سے متصادم کسی قانون کو پاتا ہے تو اسے قانون و سنت خلقت سے متضاد گردانتا ہے جب کہ ایسا ہرگز نہیں ہے تمام موجودات کائنات میں جاری سنت اور مشیت الہی کے تحت وجود رکھتی ہے اور سنت الہی عین عدل ہے۔ بظاہر کائنات میں نقص نظر آنے والے شرور کو بھی اگر بنظر عمیق دیکھا جائے تو اس حسین کائنات کے لیے ان کا وجود حکمت سے خالی نظر نہیں آتا۔

شرور

اس میں کوئی شک نہیں کہ جو چیز بعض لوگوں کے لیے عدالت الہیہ پر اشکال کا باعث بنتی ہے وہ جہان ہستی میں خیر و شر کا وجود ہے۔ قابل غور امر یہ ہے کہ شر کو تخلیق کیا گیا ہے یا یہ کسی شے کے مفقود ہونے کی وجہ سے ظہور پذیر ہوتا ہے۔

شر عدمی ہے: خیر سے مراد وہ چیز جس کا وجود ہمارے لیے مناسب ہو اور ہماری پیش رفت اور تکامل کا ذریعہ ہو اور شر سے مراد وہ چیز جو ہمارے لیے نامناسب ہو اور ہمارے انحطاط اور پسماندگی کا موجب ہو۔ اس مفہوم سے خیر و شر کا عدمی ہونا واضح ہو جاتا ہے کیونکہ اگر یہ حقیقی وجود رکھتے تو ہر موجود کے لیے خیر یا شر ہوتے۔ مثلاً بارش سے ممکن ہے پرندوں کے گھونسلوں کو نقصان پہنچے مگر کھیت اور کھلیانوں کو نئی زندگی میسر آجائے لہذا پرندوں کے گھونسلوں کے لیے کسی چیز کے شر ثابت ہونے سے اس شے کا ہر موجود کے لیے شر ہونے کا ثبوت فراہم نہیں ہو جاتا۔ اور اگر اس کا شر محض ہونا پایہ ثبوت کو نہیں پہنچتا تو یہ عدمی چیز ہے۔

شر نسبی ہے: اشیاء دو طرح کی صفات سے متصف ہوتی ہیں (i) حقیقی (ii) نسبی۔

جب کسی صفت کو کسی موصوف کے لیے تمام چیزوں سے قطع نظر کرتے ہوئے ہر حال میں ثابت سمجھیں تو ایسی صفت کو ”صفت حقیقی“ کہتے ہیں یعنی وہ صفت جس کے کسی ذات پر طاری و عارض ہونے کے امکان کے لیے خود مذکورہ ذات اور صفت کافی ہو جیسے سفید چیز جو دیگر اشیاء سے موازنے اور مقابلے کے بغیر ہی سفید ہے لیکن صفت نسبی اسے کہتے ہیں جس میں صفت و موصوف کے علاوہ ایک تیسری شے کا وجود بھی ضروری ہے جس کے بغیر موصوف کا متعلقہ صفت سے امکان اتصاف میسر نہیں مثلاً جب ہم کسی کو چھوٹا کہتے ہیں تو ایک تیسری چیز

کا وجود ضروری ہے کہ یہ کس سے چھوٹا ہے اگر وہ تیسری شے نہ ہو تو اس کے چھوٹے ہونے کی صفت سے متصف ہونا ممکن نہیں ایسی صفت کو ”صفت نسبی“ کہتے ہیں۔

عدمی ضرور کی برائی نسبی ہے کیونکہ ان میں سے جو چیز بھی بری ہے وہ کسی ایک یا بعض اشیاء کے لیے بری ہے تمام اشیاء کے لیے نہیں، بھیڑ یا، بھیڑ وغیرہ کے لیے برا ہے نباتات اور خود اپنی ذات اور اپنے بچوں کے لیے برا نہیں اسی طرح بھیڑ نباتات کے لیے بری ہے اپنی ذات اور اپنے بچوں کے لیے نہیں ہے۔ لہذا ان کا شر حقیقی نہیں بلکہ نسبی ہے۔

شرور سے ظاہر ہونے والے خیرات:

بہت سے حوادث جو شر شمار ہوتے ہیں اپنے پہلو میں بے شمار فیوض و برکات لیے ہوتے ہیں اور کئی محرومیاں اور ناکامیاں، خوابیدہ صلاحیتوں کی بیداری اور عظیم کارناموں کی انجام دہی کا موجب بنتی ہیں۔ انسان کا اپنی محرومیوں کی تلافی کے لیے اٹھایا گیا قدم بعض اوقات علمی و معاشرتی ترقیوں کا باعث بن جاتا ہے اور اکثر اوقات ناکامیاں، کامیابیوں کا پیش خیمہ ثابت ہو جاتی ہیں۔

"فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا" ۳۱۱

بے شک مشکل کے ساتھ آسانی ہے، یقیناً مشکل کے ساتھ آسانی ہے

ان آیات میں بیان کیا جا رہا ہے کہ بعض اوقات تنگی اور آسانی میں اتنا قرب ہوتا ہے گویا کہ وہ ایک جگہ پر موجود ہوں۔ لہذا بسا اوقات مشکلات و مصائب اپنے دامن میں فوائد لیے ہوتے ہیں۔

اختتامیہ

کائنات کے مجموعی نظام کے توازن کے لیے نشیب و فراز، عروج و زوال، مشکل و آسانی، تاریکی و روشنی، کامیابی و ناکامی اور تنگی و شیرینی سب کچھ ضروری ہے۔ اگر کائنات میں تفاوت و اختلاف نہ ہوتا تو کثرت و تنوع کا نام و نشان بھی نہ ہوتا اسی طرح اگر تمام انسان حضرت یوسف علیہ السلام کی طرح خوبصورت ہوتے تو خوبصورتی کا تصور بھی معدوم ہوتا اور اگر سب کا حلیہ جاحظ کی طرح ہوتا تو بد صورتی معنی کھودیتی۔ بد نمائی و بد صورتی 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 خوبصورتیوں اور دلکشیوں کو نمایاں کرنے کا سہرا بھی انہی بد نمایاں اور بد صورتیوں کے سر ہے۔ گویا بد صورتی خوبصورتی کی اور خوبصورتی بد صورتی کی بیان گر ہے۔ یک رنگی کی صورت میں تمام خوبیاں، رعنائیاں، جوش و جذبات، نقل و حرکت اور ترقی و تحریک سب کچھ مفقود ہو جاتا۔ نظام کائنات عدل الہی کے تابع چل رہا ہے اور ہر وجود کا اسی حالت میں موجود ہونا عین عدالت الہیہ کے مطابق اور ضروری ہے۔

یہی تضادات ہی کائنات کے قائم رہنے کا سبب ہیں اور اسی فنا کے پردے میں بقا کا عمل جاری و ساری ہے۔ یہی تضادات ہی تمام خیرات کا سرچشمہ اور نظام ہستی کی پائیداری کی بنیاد ہیں۔ گویا شرور بھی خوبیوں کی طرح اس

کائنات کا جزو لاینفک ہیں اور کائنات کے حسن کو قائم رکھنے کے لیے ناگزیر ہیں۔ لہذا شرور کا وجود بھی عدل الہی سے متضاد نہیں بلکہ عدالت الہیہ کے عین مطابق ہے۔

حواشی و حوالہ جات

۱. الجر، الدكتور الخليل، لاروس المعجم العربي الحديث، مكتبة لاروس، ۱۷ شارع مونپارناس، باريس ۱۹۷۳م، ص ۸۱۹
۲. راغب الأصفهاني، حسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، المكتبة المرتضوية، چاپخانه خورشيد، پائيز ۱۳۶۲هجری، ص ۳۱۵
۳. سورة الحجرات: ۴۹: ۹
۴. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار الإحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ۱۴۰۸هـ — ۱۹۸۸م، ج ۱۱، ص ۶۰
۵. سورة الحديد: ۲۵: ۵۷ ج ۱۱، ص ۵۹
۶. ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۱، ص ۱۵۹
۷. معتزله: واصل بن عطا جو کہ حسن بصری کے شاگرد تھے انہوں نے حسن بصری کی شاگردی سے علیحدگی اختیار کر کے اس مسلک کی باگ ڈور سنبھالی تو اس دن سے قدریہ معتزلہ کے نام سے معروف ہوئے۔
۸. أحمد أمين، ضحی الإسلام، ج ۳، ص ۴۳
۹. اشاعرہ: علی بن اسماعیل الاشعری، رئیس معتزلہ الجبائی کے شاگرد اور مسلک اعتزال کے تربیت یافتہ تھے، مسلک اعتزال سے الگ ہو کر اہل سنت والجماعت کے معتقدات کو استدلالی بنیادوں پر استوار کر کے انہیں ایک حد تک دقیق اور فکری دیستان کی شکل دینے میں کامیاب ہو گئے لہذا یہ مکتب فکر اشعری مکتب کے نام سے معروف ہوا۔
۱۰. أحمد أمين، ظہر الإسلام، منشورات محمد علی بیضون، دارالکتب العلمیہ، بیروت، لبنان، الطبعة الثانية، ۲۰۰۷م . ۱۴۲۸ھ، ج ۴، ص ۷۱
۱۱. الكليني، محمد بن يعقوب، أصول کافی، قمران خیابان سعدی، جنوبی پاساژ دقہ نژاد جدید بلاک ۶، ج ۱، باب معرفة الإمام والرد إليه، ج ۱، باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين، ج ۱۰، ص ۲۲۲
۱۲. ابن حزم، علی بن أحمد، الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ج ۲، ص ۱۱۳
۱۳. العلامة الحلی، حسن بن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ایران، ۱۴۳۰ھ، ص ۴۲۱
۱۴. Nasr, Encyclopedia of Islamic Philosophy, Part1, p. 81

۱۵. أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج ۴، ص ۲۹
۱۶. الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ۱، ص ۱۳۴
۱۷. الكليني، محمد بن يعقوب، أصول کافی، دارالأضواء، بيروت، لبنان، ۱۴۰۵ كتاب العقل والجهل، ج ۱، ص ۱۰-۱۱
۱۸. نهج البلاغة، دارالفجر للتراث خلف الجامع الأزهر، القاهرة، سنة الطبع ۱۴۲۶هـ
۱۹. - ۲۰۰۵م، كلمات قصار ۷۸، ج ۱ ص ۲۱۵
أحمد أمين، ضحي الإسلام، منشورات محمد علي بيضون، دارالكتب العلمية، بيروت، لبنان، ۲۰۰۷م.
۲۰. ۱۴۲۸هـ، ج ۳، ص ۳۷
۲۱. الغزالي، محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، دارالكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ۱۴۱۲هـ.
۲۲. ۱۹۹۲م، ج ۱، ص ۱۳۳
۲۳. سورة ص، ۳۸: ۲۷
۲۴. الطبرسي، أحمد بن علي، الاحتجاج، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ۱۴۰۳ هـ
۲۵. ۱۹۸۳م، مجمع البيان، ج ۸، ص ۷۳۷-۷۳۸
۲۶. سورة آل عمران ۳ : ۱۸
۲۷. الطباطبائي، علامة محمد حسين، الميزان، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة ۱۳۹۳ هـ. ۱۹۷۳م، ج ۳ ص ۱۱۳. ۱۱۴
۲۸. ابن أبي جمهور، محمد، عوالي الليلي، دار سيد الشهداء، قم ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۱۰۳
۲۹. سورة الحديد ۵۷ : ۲۵
۳۰. سورة يونس ۱۰ : ۴
۳۱. سورة الأنبياء: ۲۱ : ۴۷
۳۲. سورة الشورى: ۳۲ : ۱۵
۳۳. سورة الفتح: ۴۸ : ۲۳
۳۴. سورة ألم نشرح: ۵ : ۹۴-۶