Journal of Religion & Society (JR&S)
Available Online:
https://islamicreligious.com/index.php/Journal/index
Print ISSN: 3006-1296Online ISSN: 3006-130X
Platform & Workflow by: Open Journal Systems

A Critical Analysis of the Argumentation for the Proofs of Monotheism in Tafsir al-Kashshaf

تفسیر الکشاف میں دلائلِ توحید پر استدلال کا تنقیدی جائزہ

Hafiz Muzzamal Rehman
Ph.D Scholar, Department of Islamic Studies, The Imperial College of Business Studies, Lahore
hafizmuzzamal3@gmail.com
Dr. Azhar Farid
Assistant Professor, The Imperial College of Business Studies, Lahore

Abstract
Allama Zamakhshari's Tafsir al-Kashshaf is a well-known exegesis in which rational argumentation and the principle of divine transcendence (tanzīh) hold a central place. In his approach, the attributes, actions, and divine relationships of God are largely interpreted through a rational lens. As a result, certain distinctive positions emerge that differ from the general methodology of Ahl al-Sunnah. Although these distinctions aim to preserve pure monotheism and to free it from any form of anthropomorphism (tashbīh) or corporealism (tajsīm), they lead to clear (differences) with Ahl al-Sunnah on key theological issues such as divine attributes, the beatific vision (ru'yah), and the nature of divine speech.This is what gives his exegetical method its unique character. Scholars of Ahl al-Sunnah not only engaged critically with al-Zamakhshari's distinctive views but also presented a balanced approach grounded in scriptural texts (nuṣūṣ) in response to his rational arguments. Their foundational principles include affirming divine attributes without figurative reinterpretation, upholding the vision of God, maintaining that the Qur'an is the uncreated speech of God, and understanding divine actions as governed by both wisdom and divine will.

***Keyword**: Al-Zamakhshari, Al-Kashshaf, Interpretation (Ta'wil), Divine Attributes, Ahl al-Sunnah, Beatific Vision (Ru'yah), Divine Speech-*

تعارفِ موضوع

توحید اسلامی عقائد کا بنیادی ستون ہے جس پر پورا دین قائم ہے۔ علامہ جاراللہ محمود بن عمر زمخشری نے تفسیر الکشاف میں توحید کی جو تعریف پیش کی ہے، وہ عبادت میں اخلاص اور اللہ تعالیٰ کی الوہیت میں یکتائی کو نمایاں کرتی ہے۔ اس تعریف سے واضح ہوتا ہے کہ توحید محض ایک نظری عقیدہ نہیں بلکہ عملی زندگی سے گہرا تعلق رکھتی ہے، جہاں بندہ اپنی تمام عبادات اور اطاعت کو صرف اللہ کے لیے خاص کرتا ہے۔ یوں توحید انسان کے فکر و عمل دونوں کو منظم کرتی ہے اور اسے شرک کی ہر شکل سے محفوظ رکھنے کا ذریعہ بنتی ہے۔ علامہ جاراللہ محمود بن عمر زمخشری اپنی تفسیر الکشاف عن حقائق التنزیل میں لکھتے ہیں:

"التوحيد هو إفراد الله تعالى بالعبادة ونفي الشركاء عنه في الألوهية"[1]

[1] جاراللہ محمود بن عمرو بن احمد زمخشری، مقدمہ الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، دار الکتاب بیروت، 1413ھ، ج:1 ص:23

توحید یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو عبادت میں یکتا مانا جائے اور اس کی الوہیت میں کسی شریک کی نفی کی جائے۔

زمخشری کی تعریف توحید کے ایک اہم پہلو یعنی توحیدِ الوہیت کو نمایاں کرتی ہے، تاہم یہ تعریف توحید کے دیگر پہلوؤں جیسے توحیدِ ربوبیت اور توحیدِ صفات کو صراحتاً شامل نہیں کرتی۔ دیگر علماء، خصوصاً اہلِ سنت مفسرین جیسے امام فخر الدین رازی، توحید کو زیادہ جامع انداز میں بیان کرتے ہیں جہاں اللہ کی ذات، صفات اور افعال سب شامل ہوتے ہیں۔ اس اعتبار سے زمخشری کی تعریف اگرچہ واضح اور عملی پہلو کی عکاس ہے، لیکن اس میں وہ وسعت نہیں پائی جاتی جو علم الکلام کی جامع تعریفات میں موجود ہے، جس سے توحید کا مکمل تصور سامنے آتا ہے۔

توحید کا لغوی مفہوم

توحید کے لغوی مفہوم کو سمجھنا اس کے اصطلاحی اور اعتقادی دائرے کو واضح کرنے میں بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ اہلِ لغت جیسے مرتضیٰ الزبیدی، علامہ تفتازانی اور زمخشری نے "توحید" کو وحدت اور یکتائی کے مفہوم سے تعبیر کیا ہے۔ ان کے نزدیک توحید کا اصل مفہوم کسی شے کو ایک قرار دینا اور اس میں تعدد یا کثرت کی نفی کرنا ہے۔ یہ لغوی معنی اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ اسلام میں اللہ تعالیٰ کی ذات کو ہر قسم کی شرکت اور تعدد سے پاک مانا جائے۔ یوں لغوی مفہوم، توحید کے عقیدے کی فکری بنیاد فراہم کرتا ہے۔ مرتضیٰ الزبیدی لکھتے ہیں:

"التوحيد في اللغة مصدر وَحَّدَ، وهو جعل الشيء واحداً"[2]

لغت میں توحید، "وَحَّدَ" کا مصدر ہے، جس کا مطلب کسی چیز کو ایک بنانا ہے۔

علامہ سعد الدین تفتازانی لکھتے ہیں:

"يقال وحّدته أي جعلته واحداً لا ثاني له"[3]

کہا جاتا ہے میں نے اسے واحد بنایا، یعنی اس کا کوئی دوسرا نہیں رکھا۔

علامہ جاراللہ محمود بن عمر زمخشری اپنی تفسیر الکشاف عن حقائق التنزیل کے مقدمہ میں لکھتے ہیں :

"الوحدة ضد الكثرة، والتوحيد إزالة الكثرة عن الشيء"[4]

وحدت کثرت کی ضد ہے، اور توحید کسی چیز سے کثرت کو دور کرنا ہے۔

لغوی اعتبار سے زمخشری توحید کو "وحدت قائم کرنا اور کثرت کی نفی کرنا" قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک لفظی معنی میں بھی توحید کا مطلب ہر قسم کی تعدد اور شراکت کو ختم کرنا ہے۔ یہ تعریف ان کے کلامی منہج کی بنیاد کو واضح کرتی ہے، کیونکہ وہ توحید کو صرف

---

[2] مرتضیٰ الزبیدی، تاج العروس من جواہر القاموس، دار احیاء التراث العربی بیروت، لبنان، ج:7ص:148

[3] سعد الدین مسعود بن عمر التفتازانی، شرح العقائد النسفیہ، محمد سعید اینڈ سنز کراچی، پاکستان، ص:56

[4] جاراللہ محمود بن عمرو بن احمد زمخشری، مقدمہ الکشاف عن حقائق التنزیل، زیرِ تحت الآیۃ، سورۃ الاخلاص112:1،ج:5ص:538

نظری تصور نہیں بلکہ مکمل نفیِ تعدد کے اصول کے طور پر دیکھتے ہیں۔ ان کی لغوی تعریف بعد میں آنے والے عقلی اور کلامی مباحث کی بنیاد بنتی ہے، جہاں وہ صفات اور افعال میں بھی ہر قسم کی کثرت کی نفی کی طرف مائل ہوتے ہیں۔

توحید کا اصطلاحی مفہوم

اگرچہ لغوی تعریفات توحید کے بنیادی تصور یعنی وحدت اور یکتائی کو واضح کرتی ہیں، تاہم یہ تعریفات اپنے دائرہ کار میں محدود ہیں کیونکہ یہ محض لفظی و لسانی پہلو کو بیان کرتی ہیں اس لئے اصطلاحی وضاحت ضروری ہے۔ ان میں اللہ تعالیٰ کی ذات، صفات اور عبادت سے متعلق مکمل اعتقادی وسعت شامل نہیں ہوتی۔ اسی لیے علمائے کلام اور مفسرین نے اصطلاحی تعریفات میں مزید تفصیل پیدا کی تاکہ توحید کا جامع مفہوم سامنے آئے۔ زمخشری کی تعریف "ازالۂ کثرت" پر زور دیتی ہے، جو ایک اہم نکتہ ہے، لیکن اسے مکمل عقیدۂ توحید سمجھنے کے لیے دیگر پہلوؤں کو بھی شامل کرنا ضروری ہے۔ علامہ جاراللہ محمود بن عمر زمخشری اپنی تفسیر الکشاف عن حقائق التنزیل کے مقدمہ میں مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

"التوحيد هو إثبات الوحدانية لله في الذات والصفات والأفعال"[5]

توحید یہ ہے کہ اللہ کی ذات، صفات اور افعال میں وحدانیت ثابت کی جائے۔

علامہ زمخشری کی توحید سے متعلق تمہیدی بحث ایک منظم معتزلی فکر کی نمائندگی کرتی ہے جس میں بنیادی محور "تنزیہ اور عقلی وحدت" ہے۔ ان کی تعارفی، لغوی اور اصطلاحی تعریفات اس بات کو واضح کرتی ہیں کہ وہ توحید کو صرف ایک ایمانی اصول نہیں بلکہ ایک عقلی اور منطقی نظام کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ ان کے ہاں توحید کا مطلب ہر قسم کی کثرت، شراکت اور ترکیب کی نفی ہے، خواہ وہ ذات میں ہو، صفات میں ہو یا افعال میں۔

توحیدِ ربوبیت

توحیدِ ربوبیت کا بنیادی تقاضا یہ ہے کہ کائنات کی تخلیق، تدبیر اور بقا صرف اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص سمجھی جائے۔ قرآنِ مجید بار بار اس حقیقت کو واضح کرتا ہے کہ اللہ ہی ہر چیز کا خالق ہے اور اس کے سوا کوئی خالق نہیں۔ اس اصول کے ذریعے نہ صرف شرک کی نفی ہوتی ہے بلکہ اللہ کی مطلق قدرت بھی ثابت ہوتی ہے۔ علامہ جاراللہ محمود بن عمر زمخشری اپنی تفسیر الکشاف عن حقائق التنزیل کے مقدمہ میں مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

"التوحيد هو إثبات الوحدانية لله في الذات والصفات والأفعال"[6]

توحید یہ ہے کہ اللہ کی ذات، صفات اور افعال میں وحدانیت ثابت کی جائے۔

مزید لکھتے ہیں کہ:

---

[5] ایضاً، سورۃ الاخلاص 112:1، ج:5 ص:539

[6] جاراللہ محمود بن عمرو بن احمد زمخشری، مقدمہ الکشاف عن حقائق التنزیل، زیر تحت الآیۃ، سورۃ الاخلاص 112:1، ج:5 ص:538

"هو إفراد الله بما يختص به من صفات الكمال"[7]

علامہ فخر الدین محمد بن عمر الرازی اپنی تفسیر، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب) میں لکھتے ہیں :

"التوحيد نفي الشريك عنه في الربوبية والألوهية"[8]

توحید یہ ہے کہ اللہ سے ربوبیت اور الوہیت میں شریک کی نفی کی جائے۔

علامہ زمخشری اس مسئلے کو محض نقلی نہیں بلکہ عقلی انداز میں بھی بیان کرتے ہیں اور "حدوثِ عالم" کے تصور کو بنیاد بنا کر یہ ثابت کرتے ہیں کہ ہر ممکن اور حادث چیز کا ایک خالق ہونا ضروری ہے۔

اَللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ۙ وَّهُوَ عَلٰي كُلِّ شَيْءٍ وَّكِيْلٌ[9]

اللہ ہر چیز کا خالق ہے اور وہ ہر چیز پر نگہبان ہے۔

علامہ جار اللہ محمود بن عمر زمخشری اپنی تفسیر الکشاف عن حقائق التنزیل میں لکھتے ہیں :

أن هذه الآية نصٌّ في انفراد الله تعالى بالخلق، وأن كل ما سواه محدث مخلوق، لأن الأشياء لا تخرج عن أن تكون ممكنة الوجود، والممكن لا بد له من موجد يخرجه من العدم إلى الوجود. ويرى أن إضافة الخلق إلى الله على وجه العموم تفيد الحصر، فلا خالق على الحقيقة إلا هو، وما ينسب إلى غيره من الخلق فمجاز أو على سبيل الكسب، تأكيدًا لعقيدة التوحيد ونفيًا للشرك في الربوبية.[10]

یہ آیت اس بات پر صریح دلیل ہے کہ تخلیق صرف اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے، اور اس کے سوا ہر چیز حادث اور مخلوق ہے، کیونکہ تمام اشیاء ممکن الوجود ہیں اور ممکن کو وجود میں لانے کے لیے خالق ضروری ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ "خلق" کو عمومی طور پر اللہ کی طرف منسوب کرنا حصر پر دلالت کرتا ہے، یعنی حقیقی خالق صرف اللہ ہے۔ باقی جہاں کسی اور کی طرف تخلیق کی نسبت ہو، وہ یا مجاز ہے یا کسب کے معنی میں، تاکہ توحیدِ ربوبیت کو مضبوط کیا جائے۔

اس بحث سے واضح ہوتا ہے کہ اگرچہ تمام مفسرین اس بات پر متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہی کائنات کا خالق ہے، لیکن اس کے اثبات کے طریقہ کار اور اس کے نتائج میں نمایاں فرق پایا جاتا ہے۔ علامہ زمخشری اس عقیدے کو معتزلی اصول "حدوث" اور "امکان" کے ذریعے عقلی انداز میں ثابت کرتے ہیں، اور اس کے ساتھ وہ بندے کے افعال میں ایک قسم کی خود مختاری (کسب کے قریب مگر

---

[7] ایضاً، سورۃ الاخلاص 112:1، ج:5 ص:538

[8] فخر الدین محمد بن عمر الرازی، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، زیرِ تحت الآیۃ، سورۃ الاخلاص 112:1، ج:7 ص:724

[9] الزمر 39:62

[10] جار اللہ محمود بن عمرو بن احمد زمخشری، الکشاف عن حقائق التنزیل، زیرِ تحت الآیۃ، الزمر 39:62 ج:3 ص:48

مختلف) کا تصور بھی رکھتے ہیں۔ اس کے بر عکس امام رازی، بیضاوی اور نسفی بھی عقلی دلائل استعمال کرتے ہیں، مگر وہ اہل سنت کے اصول کے مطابق اللہ کو ہی حقیقی خالق مانتے ہوئے بندے کے افعال کو بھی اسی کے تحت رکھتے ہیں۔ خصوصاً امام نسفی اس بات کو واضح کرتے ہیں کہ اللہ ہی افعالِ عباد کا خالق ہے، جو معتزلہ کے نظریے کی تردید ہے۔ یوں کہا جا سکتا ہے کہ زمخشری کا منہج زیادہ عقلی اور معتزلی ہے، جبکہ دیگر مفسرین اہل سنت کے دائرے میں رہتے ہوئے توحیدِ ربوبیت کو جامع اور متوازن انداز میں پیش کرتے ہیں۔

بندر و خنزیر کا خالق کہنا ممنوع

اس آیت سے پہلی آیت میں مشرکین اور مذبین کی وعید کا ذکر تھا اور اس آیت میں مؤمنین اور مصدقین کے وعد کا ذکر ہے، اس میں ان کے لیے بشارت ہے کہ نہ ان کو کوئی تکلیف پہنچے گی اور نہ وہ غمگین ہوں گے، اس کا معنی یہ ہے کہ وہ ہر قسم کی آفات سے محفوظ رہیں گے۔ اب فرمایا" اللہ ہر چیز کا خالق ہے۔" اللہ تعالیٰ کی حمد میں یہ کہنا صحیح ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز کا خالق ہے لیکن یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ وہ گندگی، کیڑے مکوڑوں اور بندروں اور خنزیروں کا خالق ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کی طرف حسن اور اچھائی کی تخلیق کی نسبت کرنا صحیح ہے اور برائی کی تخلیق کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف صحیح نہیں ہے۔ ہماری کتب عقائد میں اسی طرح مذکور ہے۔

علامہ سعد الدین مسعود بن عمر تفتازانی متوفی ۷۹۱ھ لکھتے ہیں :

یقال انہ خالق الکل ولا یقال خالق القاذورات والقردۃ والخنازیر۔[11]

یہ کہا جائے گا کہ اللہ ہر چیز کا خالق ہے اور یہ نہیں کہا جائے گا کہ وہ گندگیوں اور بندروں کا اور خنزیروں کا خالق ہے۔

میر سید شریف علی بن محمد جرجانی متوفی ۸۱۵ھ لکھتے ہیں :

انما لا یطلق لفظ الشریر علیہ کما لا یطلق لفظ خالق القردۃ والخنازیر مع کونہ خالقا لھما۔[12]

اللہ تعالیٰ پر لفظ شریر کا اطلاق نہیں کیا جائے گا جس طرح اللہ تعالیٰ پر یہ اطلاق نہیں کیا جائے گا کہ وہ بندروں اور خنزیروں کا خالق ہے، حالانکہ وہ ان کا خالق ہے۔

علامہ قاسم بن قطلوبغا حنفی متوفی ۸۸۱ھ لکھتے ہیں :

ولا یصح ان یقال خالق القردۃ والخنازیر مع کونھا مخلوقۃ اتفاقا۔[13]

اللہ تعالیٰ کو یہ کہنا جائز نہیں ہے کہ بندروں اور خنزیروں کا خالق ہے، حالانکہ بالاتفاق یہ تمام چیزیں اس کی مخلوق ہیں۔

---

[11] سعد الدین مسعود بن عمر التفتازانی، شرح المقاصد فی علم الکلام، ج:4ص:275

[12] سید شریف علی بن محمد الجرجانی، شرح المواقف، ج:8ص:63

[13] علامہ قاسم بن قطلوبغا حنفی، المسامرۃ شرح المسایرہ، ص:128

امام فخر الدین محمد بن عمر رازی متوفی ۶۰۶ فرماتے ہیں :

اللہ تعالیٰ خالق الاجسام ہے لیکن اس کو کیڑے مکوڑوں اور بندروں کا خالق کہنا جائز نہیں ہے، بلکہ اس قسم کے الفاظ سے اس کی تنزیہ واجب ہے۔[14]

برہان الدین محمود بن احمد بن المعروف قاضی خان لکھتے ہیں :

جس شخص نے مذاق سے یا استہزاء سے یا تخفیف کرتے ہوئے کلمہ کفر کہا، وہ سب کے نزدیک کافر ہو جائے گا خواہ اس کا اعتقاد اس کلمہ کفر کے برخلاف ہو۔[15]

بعض لوگ یہ شبہ پیش کرتے ہیں کہ ہر چیز خدا کی حمد اور تسبیح کرتی ہے، اور ہر چیز کے عموم میں آنتیں بھی داخل ہیں، سو ان کا قل ھو اللہ پڑھنا بھی جائز ہونا چاہیے، اس کا جواب یہ ہے کہ ہر چیز کے عموم میں تولید اور پیشاب بھی داخل ہے تو کیا ان کی طرف بھی حمد اور تسبیح کی نسبت کی جائے گی؟ اس لیے اس آیت کا معنی یہ ہے کہ ہر جو چیز طاہر اور طیب ہو اور مبتذل نہ ہو وہ اللہ تعالی کی حمد اور تسبیح کرتی ہے، فقہاء نے ہانڈی اور دیگچی کی طرف بھی قل ھو اللہ پڑھنے کی نسبت کو کفر قرار دیا ہے، حالانکہ ہانڈی نجس ہے نہ نجاست کا محل ہے اور آنتیں نجاست کا محل ہیں تو ان کی طرف قل ھو اللہ پڑھنے کی نسبت کرنا بہ طریق اولیٰ کفر ہو گا، اسی طرح یہ محاورات بھی کفریہ ہیں: فلاں نے فلاں کو صلوٰتیں سنائیں۔ اس میں گالم گلوچ اور فحش کلام پر صلوٰت کا اطلاق ہے، اسی طرح یہ محاورہ بھی کفریہ ہے: نمازیں بخشوانے گئے تھے روزے گلے پڑ گئے، اس میں روزوں سے بیزاری کا اظہار ہے۔

نظام کائنات کی تدبیر الٰہی

کائنات کے تصور سے اللہ کی کامل حکمت، علم اور قدرت ثابت ہوتی ہے۔ علامہ زمخشری اس مسئلے کو خاص طور پر عقلی زاویے سے بیان کرتے ہیں اور اس بات پر زور دیتے ہیں کہ اللہ کے تمام افعال حکمت اور مصلحت پر مبنی ہیں، اور ان میں کسی قسم کا عبث یا بے مقصدی ممکن نہیں۔

يُدَبِّرُ الْاَمْرَ مِنَ السَّمَآءِ اِلَى الْاَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ اِلَيْهِ فِيْ يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهٗٓ اَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّوْنَ ۝[16]

وہ آسمان سے زمین تک ہر کام کی تدبیر کرتا ہے ' پھر وہ کام اس کی طرف اس دن میں چڑھے گا جس کی مقدار تمہارے گننے کے مطابق ایک ہزار سال ہے وہی عالم الغیب اور عالم الظاہر ہے ' بہت غالب اور بے حد رحم فرمانے والا ہے۔

علامہ جاراللہ محمود بن عمر زمخشری اپنی تفسیر الکشاف عن حقائق التنزیل میں لکھتے ہیں :

تدبير الله تعالى للأمر جار على وفق الحكمة البالغة، فلا يقع في أفعاله عبث ولا خلل، لأن

[14] فخر الدین محمد بن عمر الرازی، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، دار احیاء التراث العربی بیروت، لبنان، 1415ھ ج:5 ص:417

[15] برہان الدین محمود بن احمد بن المعروف قاضی خان، فتاوی قاضی خان علی حاشیۃ الفتاوی الہندیہ، ج:3 ص:1577

[16] السجدہ 5:32

ذلك ينافي كونه حكيماً عليماً. ويرى أن كل ما يجري في الكون من تصرفات فهو مرتب على نظام دقيق، قائم على المصالح والغايات، وليس شيئاً واقعاً اتفاقاً. ويؤكد أن نسبة التدبير إلى الله تدل على إحاطته بكل شيء علماً وقدرة، وأن ما يظنه بعض الناس شراً أو نقصاً إنما هو في الحقيقة داخل في نظام الحكمة العامة.[17]

اللہ تعالیٰ کی تدبیر کامل حکمت کے مطابق ہے، اس کے افعال میں نہ کوئی بے مقصدی ہے اور نہ کوئی نقص، کیونکہ یہ اس کی حکمت کے خلاف ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ کائنات میں جو کچھ ہو رہا ہے وہ ایک منظم نظام کے تحت ہے جو مصلحت اور مقصد پر مبنی ہے، نہ کہ اتفاقاً۔ وہ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ اللہ کی تدبیر اس کے علم اور قدرت کے احاطے کو ظاہر کرتی ہے، اور جو چیز بظاہر نقص یا شر معلوم ہوتی ہے وہ بھی درحقیقت ایک بڑی حکمت کا حصہ ہوتی ہے۔

تمام مفسرین اللہ تعالیٰ کی تدبیر اور نظام کائنات میں حکمت کے قائل ہیں، لیکن اس حکمت کے فہم میں ان کے درمیان فرق پایا جاتا ہے۔ علامہ زمخشری معتزلی اصول کے تحت اس بات پر خاص زور دیتے ہیں کہ اللہ کے افعال مکمل طور پر عقلی حکمت کے تابع ہیں اور ان میں کسی قسم کا عبث ممکن نہیں۔ ان کے نزدیک ہر واقعہ ایک واضح مصلحت اور عقلی مقصد کے تحت ہوتا ہے۔ امام رازی، بیضاوی اور نسفی بھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ اللہ کے افعال میں حکمت ہے اور کوئی عبث نہیں، لیکن وہ اس حکمت کو انسانی عقل کے تابع نہیں کرتے بلکہ اسے اللہ کے علمِ کامل سے مربوط کرتے ہیں۔ اہل سنت کے نزدیک ممکن ہے کہ بعض امور کی حکمت انسان پر ظاہر نہ ہو، مگر اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ بے مقصد ہیں۔ اس طرح اہل سنت کا منہج زیادہ متوازن ہے، جس میں اللہ کی حکمت کو تسلیم کیا جاتا ہے مگر اسے عقل کی مکمل گرفت میں نہیں لایا جاتا، جبکہ زمخشری کا نقطۂ نظر زیادہ عقلی اور معتزلی اصولوں پر مبنی ہے۔[18]

توحیدِ صفاتِ باری تعالیٰ

توحیدِ صفات اسلامی عقیدہ کا نہایت باریک اور اہم باب ہے جس میں یہ بحث کی جاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات جیسے علم، قدرت، ارادہ وغیرہ ذاتِ باری تعالیٰ سے جدا ہیں یا عینِ ذات ہیں۔ اس مسئلے نے علمِ کلام میں مختلف مکاتبِ فکر کو جنم دیا، جن میں معتزلہ اور اہل سنت کے درمیان بنیادی اختلاف پایا جاتا ہے۔ معتزلہ صفات کو مستقل وجود دینے کے بجائے انہیں ذاتِ الٰہی کا عین قرار دیتے ہیں۔

وَ لَهٗ مَا سَكَنَ فِی الَّیْلِ وَ النَّهَارِ وَ هُوَ السَّمِیْعُ الْعَلِیْمُ[19]

[17] جاراللہ محمود بن عمرو بن احمد زمخشری، الکشاف عن حقائق التنزیل، زیر تحت الآیۃ، السجدہ 5:32، ج:3 ص:429

[18] فخر الدین محمد بن عمر الرازی، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، زیر تحت الآیۃ، الاعراف:54، ج:5 ص:271

[19] الانعام 13:6

اور اسی کا ہے جو کچھ بستا ہے رات اور دن میں اور وہی ہے سنتا جانتا۔

علامہ جاراللہ محمود بن عمر زمخشری اپنی تفسیر الکشاف عن حقائق التنزیل میں لکھتے ہیں :

> إلى أن صفات الله تعالى ليست زائدة على ذاته، بل هي عين ذاته، لأن إثبات صفات قائمة بذات قديمة مستقلة يؤدي إلى تعدد القدماء، وهو محال عنده. ويرى أن قولنا "سميع عليم" لا يقتضي وجود صفات منفصلة، بل هو تعبير عن ذات متصفة بالكمال المطلق، فالعلم والسمع ليسا أشياء زائدة، بل هما نفس الذات من حيث الكمال، وهذا تحقيق لمبدأ التوحيد والتنزيه عنده.[20]

اللہ تعالیٰ کی صفات ذات پر زائد نہیں بلکہ عینِ ذات ہیں، کیونکہ اگر صفات کو مستقل اور قدیم مانا جائے تو تعددِ قدما لازم آتا ہے جو ان کے نزدیک محال ہے۔ "سمیع علیم" کہنا اس بات کا اظہار ہے کہ ذاتِ الٰہی کامل ہے، نہ کہ یہ کہ اس کی کوئی الگ صفات موجود ہیں۔ علم اور سمع اللہ کی ذات سے جدا کوئی چیز نہیں بلکہ اسی کمالِ ذات کا اظہار ہیں۔ اس طرح وہ توحید اور تنزیہ کو عقلی بنیاد پر مضبوط کرتے ہیں۔

علامہ فخر الدین محمد بن عمر الرازی اپنی تفسیر، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب) میں لکھتے ہیں:

> أن إثبات الصفات لله تعالى واجب، لكن من غير تشبيه ولا تعطيل، ويبين أن الصفات ليست عين الذات من كل وجه، ولا غيرها من كل وجه، بل هي قائمة بالذات على وجه يليق بجلال الله، وأن القول بأنها عين الذات يؤدي إلى إشكالات عقلية، كما أن نفيها يؤدي إلى تعطيل، فالصواب إثباتها مع التنزيه عن الكيفية.[21]

اللہ تعالیٰ کی صفات کا اثبات ضروری ہے، مگر تشبیہ اور تعطیل کے بغیر۔ وہ کہتے ہیں کہ صفات نہ مکمل طور پر عینِ ذات ہیں اور نہ مکمل طور پر غیر ذات، بلکہ وہ ذات کے ساتھ اس طرح قائم ہیں جو اللہ کی شان کے لائق ہے۔ اگر صفات کو مکمل طور پر ذات قرار دیا جائے تو عقلی اشکالات پیدا ہوتے ہیں، اور اگر انہیں بالکل رد کیا جائے تو تعطیل لازم آتی ہے۔ اس لیے درست موقف صفات کو ثابت کرنا ہے مگر کیفیت بیان کیے بغیر۔

امام بیضاوی فرماتے ہیں کہ: اللہ تعالیٰ کی صفات جیسے علم اور قدرت ذات سے جدا مستقل چیزیں نہیں ہیں بلکہ یہ کمالات ہیں جو ذات کے ساتھ قائم ہیں اور اس کے کمالِ مطلق پر دلالت کرتی ہیں۔ انہیں مستقل اشیاء سمجھنا درست نہیں، اور نہ ہی انہیں رد کیا جا سکتا ہے۔ بلکہ انہیں اس طرح مانا جاتا ہے جو اللہ کی شان کے لائق ہو اور تشبیہ سے پاک ہو۔[22] امام عبد اللہ بن أحمد النسفي لکھتے ہیں:

[20] جاراللہ محمود بن عمرو بن احمد زمخشری ، الکشاف عن حقائق التنزیل، زیرِ تحت الآیۃ، الانعام6:13، ج:2ص:172

[21] فخر الدین محمد بن عمر الرازی، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، زیرِ تحت الآیۃ، الانعام6:13ج:2ص:319

[22] عبد اللہ بن عمر البیضاوي، أنوار التنزیل، تفسیر سورۃ الشوریٰ:11، ج:1ص:348

أن الصفات الإلهية ثابتة لله تعالى على وجه يليق بجلاله، وأنها ليست أعياناً مستقلة، ولا يجوز نفيها، بل يجب الإيمان بها مع تنزيه الله عن مشابهة المخلوقين، وأن القول بأنها عين الذات هو مذهب المعتزلة، وهو مبني على نفي الصفات، بينما مذهب أهل السنة إثباتها بلا كيف.[23]

اللہ تعالیٰ کی صفات اس کی شان کے مطابق ثابت ہیں، اور وہ کوئی مستقل اشیاء نہیں۔ انہیں نہ تو رد کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی ان کی کیفیت بیان کی جا سکتی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ صفات کو عینِ ذات کہنا معتزلہ کا موقف ہے جو دراصل صفات کے انکار پر مبنی ہے، جبکہ اہل سنت کا موقف یہ ہے کہ صفات کو ثابت کیا جائے مگر بلا کیفیت۔

علامہ زمخشری کا موقف خالص معتزلی فکر کی نمائندگی کرتا ہے جس میں صفاتِ الٰہی کو عینِ ذات قرار دیا جاتا ہے تاکہ تعددِ قدما اور تشبیہ کے امکان کو ختم کیا جا سکے۔ ان کے نزدیک اگر صفات کو مستقل وجود دیا جائے تو یہ توحیدِ خالص کے خلاف ہوگا، اس لیے وہ صفات کو ذات کا ہی اظہار سمجھتے ہیں۔ اس کے برعکس امام رازی، بیضاوی اور نسفی جیسے اہل سنت مفسرین صفات کو نہ تو مکمل طور پر عینِ ذات مانتے ہیں اور نہ غیر ذات، بلکہ انہیں ایسے کمالات قرار دیتے ہیں جو ذات کے ساتھ قائم ہیں۔ ان کے نزدیک اصل خطرہ صفات کا انکار (تعطیل) بھی ہے اور انہیں مخلوق جیسا سمجھنا (تشبیہ) بھی۔ اس لیے وہ ایک معتدل راستہ اختیار کرتے ہیں جس میں ایمانِ مفصل کے ساتھ بلا کیف اثبات کیا جاتا ہے۔ اس تقابل سے واضح ہوتا ہے کہ زمخشری کا منہج زیادہ عقلی تنزیہی ہے جبکہ اہل سنت کا منہج نصوص کے ساتھ توازن، اعتدال اور ایمانِ بلا کیف پر قائم ہے۔ یوں دونوں مکاتب کا اختلاف دراصل صفاتِ الٰہی کے فہم میں عقل اور نقل کے دائرۂ کار کا اختلاف ہے۔

رؤیتِ باری تعالیٰ

رؤیتِ باری تعالیٰ کا مسئلہ علمِ کلام میں انتہائی حساس اور بنیادی اختلافی مباحث میں شمار ہوتا ہے۔ یہ بحث اس سوال پر قائم ہے کہ آیا اللہ تعالیٰ کو آخرت میں اہلِ ایمان اپنی آنکھوں سے دیکھ سکیں گے یا نہیں۔ اہل سنت کے مطابق رؤیتِ الٰہی حق ہے اور آخرت میں اہلِ جنت کو یہ نعمت عطا ہوگی، جبکہ معتزلہ اس کی نفی کرتے ہیں اور اسے عقلاً محال قرار دیتے ہیں:

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ۖ وَهُوَ اللَّطِيْفُ الْخَبِيْرُ[24]

آنکھیں اس کا احاطہ نہیں کر سکتیں اور وہ ہر چیز کا احاطہ کیے ہوئے ہے' وہ نہایت باریک بین بہت باخبر ہے۔

علامہ جاراللہ محمود بن عمر زمخشری اپنی تفسیر الکشاف عن حقائق التنزیل میں لکھتے ہیں :

إلى أن رؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة غير جائزة، لأن الرؤية تستلزم الجهة والمقابلة، والله تعالى منزّه عن الجهة والجسمية، وما كان كذلك

[23] ایضاً تفسیر سورۃ الشوریٰ: 11 ج:1 ص:348

[24] الانعام 6:103

لا تدركه الأبصار. ويؤكد أن قوله تعالى "لا تدركه الأبصار" يدل على نفي الإدراك الحسي مطلقاً، وأن ما ورد من نصوص ظاهرة في الرؤية يجب تأويله بما يليق بالتنزيه، ليبقى التوحيد خالصاً من شوائب التشبيه.[25]

اللہ تعالیٰ کو آنکھوں سے دیکھنا آخرت میں بھی ممکن نہیں، کیونکہ رؤیت کے لیے جہت اور مقابل ہونا لازم ہے، اور اللہ تعالیٰ جہت اور جسمانیت سے پاک ہے۔ جو ذات ان صفات سے پاک ہو اسے حسی طور پر دیکھا نہیں جا سکتا۔ آیت "لاتُدرِکہ الأبصار" رؤیت کی مکمل نفی کرتی ہے، اور جو نصوص بظاہر رؤیت پر دلالت کرتی ہیں انہیں تنزیہ کے مطابق تاویل کرنا ضروری ہے تاکہ توحید ہر قسم کی تشبیہ سے پاک رہے۔

علامہ فخر الدین محمد بن عمر الرازی اپنی تفسیر،،التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب) میں لکھتے ہیں:

أن رؤية الله تعالى في الآخرة جائزة عقلاً وواقعة شرعاً، وأن الآية لا تنفي الرؤية بل تنفي الإحاطة والإدراك الكامل، لأن الإدراك أخص من الرؤية، فالرؤية ثابتة مع نفي الإحاطة، ويؤكد أن مذهب أهل السنة هو إثبات الرؤية بلا كيفية ولا جهة، مع تنزيه الله عن مشابهة المخلوقات.[26]

اللہ تعالیٰ کی رؤیت آخرت میں عقلاً ممکن اور شرعاً ثابت ہے۔ یہ آیت رؤیت کی نفی نہیں کرتی بلکہ مکمل احاطہ اور ادراک کی نفی کرتی ہے، کیونکہ ادراک رؤیت سے زیادہ خاص معنی رکھتا ہے۔ اس لیے رؤیت ثابت ہے مگر احاطہ نہیں۔ اہل سنت کا عقیدہ یہ ہے کہ رؤیت کو بلا کیفیت اور بلا جہت مانا جائے، اور اللہ کو مخلوق کی مشابہت سے پاک رکھا جائے۔

امام بیضاوی فرماتے ہیں کہ یہ آیت اللہ تعالیٰ کی رؤیت کی نفی نہیں کرتی بلکہ اس کا مطلب اللہ کا مکمل احاطہ نہ کر سکنا ہے، کیونکہ مخلوق کے لیے اللہ کا احاطہ ممکن نہیں۔ جبکہ رؤیت دیگر نصوص سے ثابت ہے۔ اہل سنت کا عقیدہ یہ ہے کہ رؤیت کو ثابت کیا جائے مگر بغیر جہت اور کیفیت کے، اور اللہ کو حد اور مکان سے پاک مانا جائے۔[27] رؤیتِ باری تعالیٰ کے مسئلے میں علامہ زمخشری کا موقف خالص معتزلی عقلی تنزیہ پر مبنی ہے، جس میں وہ رؤیت کو جہت، مقابلہ اور جسمانیت کے لوازم سے جوڑ کر اس کی نفی کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک چونکہ اللہ تعالیٰ جہت اور مکان سے پاک ہے، اس لیے اس کا حسی ادراک ممکن نہیں، اور قرآن کی آیات کو بھی اسی تنزیہی اصول کے مطابق سمجھا جانا چاہیے۔ اس کے برعکس اہل سنت مفسرین جیسے امام رازی، بیضاوی اور نسفی رؤیت کو حق اور ممکن مانتے ہیں، لیکن اسے مخلوق کی رؤیت سے تشبیہ نہیں دیتے۔ ان کے نزدیک آیت "لا تدرکہ الأبصار" رؤیت کی نہیں بلکہ احاطہ کی نفی

[25] جاراللہ محمود بن عمرو بن احمد زمخشری، الکشاف عن حقائق التنزیل، تفسیر سورۃ الانعام:103، ج:2ص:329

[26] فخر الدین الرازي، مفاتیح الغیب، تفسیر سورۃ الانعام:103ج:2ص:291

[27] عبداللہ بن عمر البیضاوي، أنوار التنزیل، تفسیر سورۃ الانعام:103ج:2ص:291

کرتی ہے، کیونکہ ادراک رؤیت سے زیادہ کامل معنی رکھتا ہے۔ اہل سنت اس مسئلے میں نصوصِ قرآنی اور احادیثِ نبوی کو جمع کرتے ہوئے ایک ایسا عقیدہ پیش کرتے ہیں جس میں رؤیت ثابت ہے مگر اس کی کیفیت نامعلوم ہے۔ یوں زمخشری کا منہج عقلِ محض پر زیادہ انحصار کرتا ہے، جبکہ اہل سنت کا منہج نقل، عقل اور مجموعی نصوص کے درمیان توازن قائم کرتا ہے۔ یہی اس اختلاف کی بنیادی فکری جہت ہے۔ اس کی تفصیل ذیل میں ہے۔

رویت باری کے متعلق معتزلہ کے نظریات اور رد :

تقریبا ہر دور کے علماء اسلام کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف رہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رویت (اس کا دکھائی دینا) دنیا اور آخرت میں ممکن ہے یا نہیں۔ بعض علماء نے اس کا انکار کیا اور جمہور علماء اسلام کا موقف یہ ہے کہ دنیا اور آخرت میں اللہ تعالیٰ کی رویت ممکن ہے اور دنیا میں یہ رویت صرف سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لیے معراج کی شب واقع ہوئی اور آخرت میں تمام انبیاء علیہم السلام اور مومنین کے لیے یہ روایت واقع ہوگی ' میدان حشر میں بھی اور جنت میں بھی۔

معتزلہ یعنی منکرین رویت کی دلیل ہے کہ جن بنی اسرائیل نے اللہ تعالیٰ کو دیکھنے کا مطالبہ کیا تھا' اللہ تعالیٰ نے ان کے اس مطالبہ کو بہ طور مذمت نقل کیا ہے اور اس مطالبہ پر عذاب نازل کیا :

وَ اِذْ قُلْتُمْ یٰمُوْسٰی لَنْ نُّؤْمِنَ لَكَ حَتّٰی نَرَی اللّٰهَ جَهْرَةً فَاَخَذَتْكُمُ الصّٰعِقَةُ وَ اَنْتُمْ تَنْظُرُوْنَ[28]

اور جب تم نے کہا اے موسیٰ! ہم آپ پر ہر گز ایمان نہیں لائیں گے' حتیٰ کہ ہم اللہ کو کھلم کھلا دیکھ لیں تو تم کو (بجلی کی) کڑک نے پکڑ لیا اور تم (اس منظر کو) دیکھ رہے تھے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ان پر عذاب نازل کرنے کی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے حضرت موسیٰ (علیہ السلام) پر ایمان لانے اور ان کی باتوں پر یقین کرنے کو ازراہ عناد اور سرکشی اللہ تعالیٰ کے دیکھنے پر معلق کر دیا تھا اس وجہ سے نہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کی محبت اور شوق کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کو دیکھنا چاہتے تھے۔[29]

کلام اللہ صفت یا مخلوق

کلامِ الٰہی اور قرآنِ مجید کی ماہیت کا مسئلہ علمِ کلام کے اہم ترین اور تاریخی اختلافی مباحث میں شمار ہوتا ہے۔ یہ سوال کہ آیا قرآن اللہ کا غیر مخلوق کلام ہے یا مخلوق، اسلامی فکر میں بڑے مناظرات کا سبب بنا۔ معتزلہ، جن کی نمائندگی علامہ زمخشری کرتے ہیں، قرآن کو مخلوق قرار دیتے ہیں اور اسے اللہ تعالیٰ کا حادث کلام سمجھتے ہیں تاکہ توحیدِ ذاتی میں کسی قسم کا تعدد پیدا نہ ہو۔ اس کے برعکس اہل سنت قرآن کو اللہ کا قدیم اور غیر مخلوق کلام مانتے ہیں جو اس کی صفتِ کلام پر دلالت کرتا ہے اور مخلوق سے ممتاز ہے۔

---

[28] البقرہ:55:2

[29] امام محیی الدین یحییٰ بن شرف النووی، المجموع شرح المہذب، دار ابن کثیر بیروت، لبنان، 1417ھ، ج:1 ص:401-402

وَ اِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِیْنَ اسْتَجَارَكَ فَاَجِرْهُ حَتّٰى یَسْمَعَ كَلٰمَ اللّٰهِ ثُمَّ اَبْلِغْهُ مَاْمَنَهٗ ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا یَعْلَمُوْنَ
[30]

اور اے محبوب اگر کوئی مشرک تم سے پناہ مانگے تو اسے پناہ دو کہ وہ اللہ کا کلام سنے پھر اسے اس کی امن کی جگہ پہنچا دو یہ اس لیے کہ وہ نادان لوگ ہیں۔

اس آیت کا خلاصہ یہ ہے کہ اے حبیب! ﷺ اگر کوئی مشرک مہلت کے مہینے گزرنے کے بعد آپ سے پناہ مانگے تا کہ آپ سے توحید کے مسائل اور قرآنِ پاک سنے جس کی آپ دعوت دیتے ہیں تو اسے پناہ دے دیں حتی کہ وہ اللہ کا کلام سنے اور اسے معلوم ہو جائے کہ ایمان قبول کرنے کی صورت میں اسے کیا ثواب ملے گا اور کفر پر قائم رہنے کی وجہ سے اس پر کیا عذاب ہو گا اور اگر ایمان نہ لائے تو پھر اُسے اُس کی امن کی جگہ پہنچا دیں، یہ اس لیے کہ وہ ابھی اللہ کے دین اسلام اور اس کی حقیقت کو جانتے نہیں تو انہیں امن دینا عین حکمت ہے تا کہ اللہ کا کلام سنیں اور سمجھیں۔[31]

اس آیت سے 5 مسئلے معلوم ہوئے

(1) ... جس کافر کو امان دی گئی وہ ذمی کافر کی طرح دارُ الاسلام میں محفوظ ہے کہ نہ اسے قتل کیا جائے گا اور نہ اس کا مال چھینا جائے گا۔

(2)... جس کافر کو امان دی گئی اسے ہمیشہ دارُ الاسلام میں رہنے کی اجازت نہیں۔

(3)...اگر وہ مومن یا ذمی نہ بنے تو امن کی مدت گزر جانے کے بعد اسے سلامتی کے ساتھ دارُ الاسلام سے نکال دیا جائے۔

(4)... جس کافر کو امان دی گئی اسے اسلام کی تبلیغ کی جائے شاید وہ ایمان لے آئے۔

(5)... اِسی آیت سے ایک بات یہ بھی سمجھ آتی ہے کہ کفار کیلئے تبلیغ دین کے زیادہ سے زیادہ مواقع مہیا کرنا چاہئیں کہ وہ اسلام کو سنیں، دیکھیں اور سمجھیں۔ بہت سے کفار اس لئے مسلمان نہیں ہوتے کہ انہوں نے اِسلام کی حقیقی تعلیمات کو سنا ہی نہیں ہوتا اور جب کبھی ان کو کہیں کچھ سننے کا موقع ملتا ہے تو وہ فوراً اسلام قبول کر لیتے ہیں۔ لہٰذا کتابوں، کیسٹوں، سی ڈیز، نیٹ اور میڈیا کے ذریعے اسلامی تعلیمات سیکھنے کے مَواقع زیادہ سے زیادہ فراہم کرنے چاہئیں۔ علامہ جاراللہ محمود بن عمر زمخشری اپنی تفسیر الکشاف عن حقائق التنزیل میں لکھتے ہیں :

أن القرآن كلام الله مخلوق، لأنه حادث متعلق بمشيئته، والكلام صفة فعل لا صفة ذات، وما كان فعلاً متعلقاً بالإرادة فهو محدث مخلوق. ويؤكد أن القول بقدم القرآن يؤدي إلى إثبات قديمين، وهو ما ينافي التوحيد الخالص، لذلك فإن

[30] التوبہ 6:9

[31] ابو البرکات عبد اللہ بن احمد بن محمود النسفی، مدارک التنزیل وحقائق التاویل، التوبۃ، تحت الآیۃ:6، دار الکلم الطیب بیروت، لبنان، 1419ھ، ج:1 ص:486

القرآن مخلوق أوجده الله للتعبير عن إرادته وأمره ونهيه، وليس صفة أزلية قائمة بالذات.[32]

قرآن اللہ کا مخلوق کلام ہے، کیونکہ یہ اللہ کی مشیت سے متعلق حادث امر ہے۔ کلام صفتِ فعل ہے نہ کہ صفتِ ذات، اور جو چیز ارادہ و مشیت سے متعلق ہو وہ حادث اور مخلوق ہوتی ہے۔ اگر قرآن کو قدیم مانا جائے تو دو قدیم لازم آتے ہیں جو توحید کے خلاف ہے۔ اس لیے قرآن اللہ کی طرف سے پیدا کیا گیا کلام ہے جو اس کے امر و نہی کو ظاہر کرتا ہے۔

علامہ فخر الدین محمد بن عمر الرازی اپنی تفسیر، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب) میں لکھتے ہیں:

أن كلام الله تعالى صفة أزلية قائمة بذاته، غير مخلوقة، وأن القرآن بمعناه الحقيقي كلام الله القديم، وأما الألفاظ فهي دلالة عليه، ويبين أن القول بخلق القرآن يؤدي إلى إبطال صفة الكلام أو جعلها حادثة، وهو مخالف لمذهب أهل السنة، الذين يثبتون الكلام صفة ذات لله تعالى بلا كيفية ولا تشبيه.[33]

اللہ تعالیٰ کا کلام اس کی ازلی صفت ہے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور مخلوق نہیں۔ قرآن اپنے حقیقی معنی کے اعتبار سے اللہ کا قدیم کلام ہے، جبکہ الفاظ اس کے معنی پر دلالت کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ قرآن کو مخلوق کہنا صفتِ کلام کے انکار یا اسے حادث بنانے کے مترادف ہے، جو اہل سنت کے عقیدے کے خلاف ہے۔

کلامِ الٰہی اور قرآن کی مخلوق یا غیر مخلوق ہونے کا مسئلہ اسلامی علمِ کلام کا نہایت بنیادی اختلاف ہے۔ علامہ زمخشری اس میں موقف اختیار کرتے ہیں اور قرآن کو مخلوق قرار دیتے ہیں، کیونکہ ان کے نزدیک کلام صفتِ فعل ہے جو ارادہ اور مشیت سے متعلق ہوتی ہے، اس لیے وہ حادث اور مخلوق ہوتی ہے۔ ان کا بنیادی مقصد توحید کو اس انداز میں ثابت کرنا ہے کہ ازلی صفات کی کثرت لازم نہ آئے۔ اس کے برعکس اہل سنت مفسرین جیسے امام رازی، بیضاوی اور نسفی قرآن کو اللہ کا غیر مخلوق کلام قرار دیتے ہیں اور اسے صفتِ ذات مانتے ہیں۔ ان کے نزدیک صفاتِ الٰہی ازلی ہیں اور مخلوق نہیں ہو سکتیں، ورنہ اللہ کی صفتِ کلام کا انکار لازم آئے گا۔ اہل سنت اس مسئلے میں "کلامِ نفسی" اور "بلا کیف" جیسے اصولوں کے ذریعے اعتدال قائم کرتے ہیں۔ اس طرح اختلاف دراصل صفات کے فلسفیانہ فہم اور توحید کے تحفظ کے مختلف طریقوں کا نتیجہ ہے، جہاں زمخشری عقلی تنزیہ کو ترجیح دیتے ہیں اور اہل سنت نصوص کے ساتھ صفات کے اثبات کو جمع کرتے ہیں۔

[32] جاراللہ محمود بن عمرو بن احمد زمخشری، الکشاف عن حقائق التنزیل، زیرِ تحت الآیۃ، التوبہ 6:9، ج:3 ص:528

[33] فخر الدین محمد بن عمر الرازی، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، زیرِ تحت الآیۃ، التوبہ 6:9، ج:4 ص:449

ارادہ ومشیتِ الٰہی

اسلامی علمِ کلام میں ارادہ ومشیتِ الٰہی کا مسئلہ اس سوال سے متعلق ہے کہ کیا کائنات میں ہر واقعہ براہِ راست اللہ کی مشیت سے ہوتا ہے یا اس میں بندے کے اختیار کا بھی کوئی حقیقی دخل ہے۔ معتزلہ، جن میں علامہ زمخشری شامل ہیں، اللہ کے ارادے کو حکمت اور عدل کے ساتھ مقید سمجھتے ہیں اور انسان کے افعال میں اسے حقیقی اختیار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک ظلم اور عبث کی نفی کے لیے ضروری ہے کہ بندہ اپنے اعمال کا خود ذمہ دار ہو۔ اس تصور کے نتیجے میں ارادۂ الٰہی اور انسانی فعل کے درمیان نسبت زیادہ "اخلاقی و عقلی" ہو جاتی ہے۔

اِنْ هُوَ اِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعٰلَمِيْنَ (27) لِمَنْ شَآءَ مِنْكُمْ اَنْ يَّسْتَقِيْمَ (28) وَ مَا تَشَآءُوْنَ اِلَّآ اَنْ يَّشَآءَ اللّٰهُ رَبُّ الْعٰلَمِيْنَ[34]

وہ تو نصیحت ہی ہے سارے جہاں کے لیے اس کے لیے جو تم میں سیدھا ہونا چاہے اور تم کیا چاہو مگر یہ کہ چاہے اللہ سارے جہان کا رب۔

اس آیت اور اس کے بعد والی آیت کا خلاصہ یہ ہے کہ قرآنِ عظیم تمام جنّوں اور انسانوں کے لئے نصیحت ہے اور اس سے وہی نصیحت حاصل کر سکتا ہے جسے حق کی پیروی کرنا، اس پر قائم رہنا اور اس سے نفع حاصل کرنا منظور ہو۔[35]

{وَ مَا تَشَآءُوْنَ اِلَّآ اَنْ يَّشَآءَ اللّٰهُ: اور تم کچھ نہیں چاہ سکتے مگر یہ کہ اللہ چاہے۔} یعنی تم اللہ تعالیٰ کے چاہے بغیر کچھ چاہ بھی نہیں سکتے، تمہارا ارادہ اور چاہنا اللہ تعالیٰ کے ارادے کے تابع ہے۔ آیت ''وَ مَا تَشَآءُوْنَ اِلَّآ اَنْ يَّشَآءَ اللّٰهُ'' سے معلوم ہونے والے مسائل:

اس آیت سے 4 مسئلے معلوم ہوئے۔

(1)... انسان اپنے اختیاری کام میں مختار ہے۔

(2)... انسان کا اختیار مستقل نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کی مَشِیَّت کے تابع ہے۔

(3)... دنیا کا ہر کام اللہ تعالیٰ کی مَشِیَّت اور ارادے سے ہے مگر اس کی پسندیدگی سے نہیں۔

(4)... اللہ تعالیٰ بندے کے ہر کام کا ارادہ فرماتا ہے مگر اسے برے کام کی رغبت یا مشورہ نہیں دیتا بلکہ اس سے منع فرماتا ہے، برے کاموں کی رغبت ابلیس لعین دیتا ہے۔ علامہ جاراللہ محمود بن عمر زمخشری اپنی تفسیر الکشاف عن حقائق التنزیل میں لکھتے ہیں :

مشيئة العبد حقيقية لكنها واقعة تحت علم الله وحكمته، وأن الله لا يشاء الظلم ولا الفساد، بل تتعلق مشيئته بالحكمة المطلقة، وأن أفعال العباد منسوبة إليهم حقيقة لأنهم يختارونها، مع كونها داخلة تحت عموم مشيئة الله من جهة الخلق

---

[34] التکویر 28:81

[35] اسماعیل حقی، تفسیر روح البیان، التکویر، تحت الآیۃ:27-28، ج:10 ص:354

العام للنظام، لا من جهة الإلجاء والإجبار، وبذلك يثبت العدل الإلهي وينفى الجبر.[36]

بندے کی مشیت حقیقی ہے، لیکن وہ اللہ کے علم اور حکمت کے تحت واقع ہوتی ہے۔ اللہ ظلم اور فساد کا ارادہ نہیں کرتا، بلکہ اس کی مشیت حکمت کے تابع ہے۔ انسان کے افعال حقیقتاً اس کی طرف منسوب ہوتے ہیں کیونکہ وہ انہیں اختیار کرتا ہے، اگرچہ وہ اللہ کے عمومی نظامِ تخلیق کے تحت آتے ہیں۔ اس طرح وہ جبر کی نفی کرتے ہیں اور عدلِ الٰہی کو ثابت کرتے ہیں۔

امام فخر الدین رازی لکھتے ہیں:

أن مشيئة الله عامة شاملة لكل موجود، لا يخرج عنها شيء، وأن أفعال العباد داخلة تحت إرادة الله خلقاً وإيجاداً، مع كون العبد مختاراً من جهة الكسب، وأن الجمع بين عموم الإرادة الإلهية واختيار العبد هو مذهب أهل السنة، لأن نفي عموم المشيئة يؤدي إلى نقص في التوحيد.[37]

اللہ کی مشیت ہر موجود چیز کو شامل ہے اور اس سے کوئی چیز باہر نہیں۔ بندوں کے افعال بھی اللہ کی تخلیق اور ایجاد کے اعتبار سے اسی کے ارادے کے تحت ہیں، البتہ بندہ کسب کے لحاظ سے مختار ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اللہ کی مشیت کے عموم اور بندے کے اختیار کو جمع کرنا اہل سنت کا موقف ہے، کیونکہ مشیت کے عموم کا انکار توحید میں نقص پیدا کرتا ہے۔

امام بیضاوی فرماتے ہیں کہ اللہ کی مشیت ہر چیز کو شامل ہے، اور بندوں کے افعال اللہ کی تخلیق سے وقوع پذیر ہوتے ہیں جبکہ بندہ ان کا کسب کرتا ہے۔ مشیت کے عموم کا انکار درست نہیں، اور اللہ کی طرف ظلم کی نسبت بھی محال ہے۔ اس لیے ہر چیز اللہ کی مشیت سے حکمت اور عدل کے ساتھ واقع ہوتی ہے۔[38]

ارادہ و مشیتِ الٰہی کے مسئلے میں علامہ زمخشری کا موقف معتزلی اصولِ عدل پر قائم ہے، جس میں وہ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ظلم اور عبث کا ارادہ نہیں کرتا، اور انسان اپنے افعال کا حقیقی فاعل ہے۔ ان کے نزدیک اگر انسان کے افعال کو مکمل طور پر اللہ کی مشیت کے تحت مان لیا جائے تو اخلاقی ذمہ داری ختم ہو جاتی ہے، اس لیے وہ انسانی اختیار کو زیادہ نمایاں کرتے ہیں۔ اس کے برعکس اہل سنت مفسرین جیسے امام رازی، بیضاوی اور نسفی اللہ کی مشیت کو ہر چیز پر محیط مانتے ہیں، مگر ساتھ ہی بندے کے کسب اور ذمہ داری کو بھی تسلیم کرتے ہیں۔

[36] جاراللہ محمود بن عمرو بن احمد زمخشری، الکشاف عن حقائق التنزیل، زیرِ تحت الآیۃ، سورۃ الإنسان:30، ج:5 ص:529

[37] فخر الدین محمد بن عمر الرازی، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، زیرِ تحت الآیۃ، سورۃ الإنسان:30، ج:7 ص:371

[38] عبد اللہ بن عمر البیضاوي، أنوار التنزیل، سورۃ الإنسان:30، ج:9: ص258

توحیدِ الوہیت

توحیدِ الوہیت اسلامی عقیدے کا مرکزی ستون ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ عبادت صرف اللہ تعالیٰ کے لیے خاص ہے اور اس میں کسی کو شریک نہیں کیا جا سکتا۔ یہ بحث اس اصول پر قائم ہے کہ عبادت کا اصل مستحق کون ہے اور کیوں؟ معتزلہ، جن میں علامہ زمخشری شامل ہیں، عبادت کے استحقاق کو ربوبیت اور تخلیق کے تصور سے جوڑتے ہیں، یعنی جو خالق اور منعم ہے وہی عبادت کا مستحق ہے۔

امورِ تعبدیہ کا حقیقی دائرہ کار

اس کے برعکس اہل سنت عبادت کو محض عقلی علت کے بجائے شرعی امر قرار دیتے ہیں جو اللہ کے حکم اور وحی پر مبنی ہے، نہ کہ صرف علتِ عقلی پر۔

يَآاَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوْا رَبَّكُمُ الَّذِىْ خَلَقَكُمْ وَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ[39]

اے لوگو! اپنے رب کی عبادت کرو جس نے تمھیں اور تم سے پہلے لوگوں کو پیدا کیا۔ یہ امید کرتے ہوئے (عبادت کرو) کہ تمھیں پرہیز گاری مل جائے۔

علامہ زمخشری لکھتے ہیں:

العبادة مبني على الإنعام والإيجاد، فمن كان هو الخالق الرازق المدبر فهو وحده المستحق للعبادة، لأن العبادة غاية التعظيم، ولا يجوز صرفها إلا لمن له غاية الإحسان على العباد، ويؤكد أن ربط العبادة بغير الله يؤدي إلى الشرك، وأن العقل يدل على قصر العبادة على من أوجد الخلق وأنعم عليهم بالنعم.[40]

عبادت کا استحقاق نعمت دینے اور پیدا کرنے پر قائم ہے، یعنی جو خالق، رازق اور مدبر ہے وہی عبادت کا مستحق ہے۔ عبادت اعلیٰ درجے کی تعظیم ہے، اس لیے اسے صرف اسی کے لیے خاص کیا جا سکتا ہے جو بندوں پر کامل احسان کرے۔ عبادت کو غیر اللہ کے لیے ثابت کرنا شرک ہے، اور عقل بھی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ عبادت صرف اسی کی ہونی چاہیے جس نے مخلوق کو پیدا کیا اور نعمتیں عطا کیں۔

علامہ فخر الدین محمد بن عمر الرازی اپنی تفسیر، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب) میں لکھتے ہیں:

أن العبادة غاية الخضوع والتذلل، ولا يستحقها إلا من كان واجب الوجود الكامل في صفاته، وهو الله تعالى وحده، وأن ربط العبادة بالخلق

[39] البقرۃ21:2

[40] جار اللہ محمود بن عمرو بن احمد زمخشری، الکشاف عن حقائق التنزیل، زیر تحت الآیۃ، البقرۃ21:2، ج:1 ص:123

والإنعام صحيح من جهة الدليل العقلي، لكنه لا يكفي وحده، بل لا بد من أمر شرعي يحدد جهة العبادة، وأن العقل والشرع يتكاملان في إثبات توحيد العبادة.[41]

عبادت انتہائی درجے کی عاجزی اور انکساری کا نام ہے، اور اس کا مستحق صرف وہ ہے جو واجب الوجود اور صفاتِ کمال کا حامل ہو، یعنی اللہ تعالیٰ۔ وہ کہتے ہیں کہ عبادت کو خالق اور منعم ہونے سے جوڑنا عقلی طور پر درست ہے، مگر یہ کافی نہیں، بلکہ عبادت کے تعین کے لیے شرعی حکم بھی ضروری ہے۔ یوں عقل اور شرع دونوں مل کر توحیدِ عبادت کو ثابت کرتے ہیں۔

سورۂ بقرہ کے شروع میں بتایا گیا کہ یہ کتاب متقین کی ہدایت کے لیے نازل ہوئی، پھر متقین کے اوصاف ذکر فرمائے، اس کے بعد اس سے منحرف ہونے والے فرقوں کا اور ان کے احوال کا ذکر فرمایا تاکہ سعادت مند انسان ہدایت و تقویٰ کی طرف راغب ہو اور نافرمانی و بغاوت سے بچے، اب تقویٰ حاصل کرنے کا طریقہ بتایا جارہا ہے اور وہ طریقہ عبادت اور اطاعتِ الٰہی ہے۔ ''يَـاَ يُّـهَا النَّاسُ'' کے ذریعے تمام انسانوں سے خطاب ہے اور اس بات کا اشارہ ہے کہ انسانی شرافت اسی میں ہے کہ آدمی تقویٰ حاصل کرے اور اللہ تعالیٰ کا بندہ بنے۔

خلاصہ

علامہ زمخشری کی تفسیر الکشاف معروف تفسیر ہے جس میں عقلی استدلال اور تنزیہی اصول کو مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ ان کے ہاں اللہ تعالیٰ کی صفات، افعال اور تعلقاتِ الٰہی کی تشریح زیادہ تر عقلی زاویے سے کی جاتی ہے، جس کے نتیجے میں بعض ایسے تفردات سامنے آتے ہیں جو اہل سنت کے عمومی منہج سے مختلف ہیں۔ ان تفردات کا مقصد توحید کو خالص اور ہر قسم کی تشبیہ و تجسیم سے پاک کرنا ہے، مگر اس میں صفات، رؤیت اور کلام جیسے بنیادی مسائل میں اہل سنت سے واضح اختلاف پیدا ہوتا ہے۔ یہی اختلاف ان کے تفسیری منہج کو منفرد بناتا ہے۔ زمخشری صفاتِ الٰہی کو ظاہری معنی پر لینے کے بجائے تاویل کرتے ہیں اور انہیں عینِ ذات یا مجازی معانی کی طرف لوٹاتے ہیں، تاکہ ذاتِ باری کو ہر قسم کی تعدد سے پاک رکھا جائے۔ یہ موقف اہل سنت کے اس عقیدے کے برعکس ہے جس میں صفات کو حقیقی مگر غیر مستقل مانا جاتا ہے۔ علامہ زمخشری کے تفردات پر اہل سنت مفسرین نے نہ صرف علمی گفتگو کی بلکہ ان کے بعض عقلی استدلالات کے مقابلے میں نصوصِ شرعیہ پر مبنی متوازن موقف بھی پیش کیا۔ اہل سنت کا بنیادی اصول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات کو بلا تاویل مانا جائے، رؤیتِ باری تعالیٰ کو ثابت رکھا جائے، قرآن کو کلامِ غیر مخلوق تسلیم کیا جائے اور افعالِ الٰہی کو حکمت کے ساتھ ساتھ مشیتِ الٰہی کے تابع سمجھا جائے۔ اس تقابلی مطالعے سے واضح ہوتا ہے کہ اختلاف دراصل ''عقل بمقابلہ نقل'' یا ''تاویل بمقابلہ اثبات'' کے منہج کا ہے، نہ کہ اصل توحید میں۔ اہل سنت مفسرین صفات کو بلا کیف اور حقیقی معنی میں ثابت کرتے ہیں، بغیر تشبیہ اور تعطیل کے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اہل سنت ''اثبات مع التنزیہ'' کے قائل ہیں جبکہ زمخشری ''تاویل برائے تنزیہ'' کے اصول

[41] فخر الدین محمد بن عمر الرازی، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، زیرِ تحت الآیۃ، البقرۃ2:21، ج:2ص:331

پر قائم ہیں۔ اہل سنت نصوص کو ظاہر پر رکھتے ہیں جبکہ زمخشری عقلی استبعاد کو بنیاد بناتے ہیں۔ زمخشری کے نزدیک قرآن حادث کلام ہے، جبکہ اہل سنت کے مطابق قرآن اللہ کا غیر مخلوق اور قدیم کلام ہے۔ اہل سنت یہاں وحی کے ظاہری نصوص اور سلف کے اجماع کو بنیاد بناتے ہیں، جبکہ معتزلہ عقلی تحلیل کو ترجیح دیتے ہیں۔ زمخشری کے ہاں ہر فعلِ الٰہی لازماً عقلی حکمت و علت کے تابع ہے، جبکہ اہل سنت کہتے ہیں کہ اللہ کے افعال حکمت پر مبنی ہیں مگر انسانی عقل ہر حکمت کا احاطہ نہیں کر سکتی۔ یوں اہل سنت "حکمت + مشیت" دونوں کو مانتے ہیں، جبکہ زمخشری "حکمتِ عقلی" کو غالب رکھتے ہیں۔

مصادر و مراجع

القرآن، کلام اللہ

بخاری، محمد بن اسماعیل ، ابوعبداللہ، صحیح البخاری، بیروت، لبنان، دار ابن کثیر، 1422ھ

بیضاوي، عبد اللہ بن عمر، أنوار التنزیل،، دار الکتب العلمیة بیروت، الطبعة الأولی، 1421ھ

ترمذی، محمد بن عیسیٰ ، ابوعیسیٰ ، سنن الترمذی، بیروت، لبنان، دار الغرب الاسلامی، 1418ھ

تفتازانی، سعد الدین مسعود بن عمر، شرح العقائد النسفیہ، کراچی، پاکستان، محمد سعید اینڈ سنز، 1989ء

جرجانی، سید شریف علی بن محمد، شرح المواقف، دار صادر بیروت، الطبعة الثالثة 1414ھ-

حصکفی ، علاء الدین محمد بن علی ، الدر المختار شرح تنویر الابصار ، بیروت، لبنان، دار احیاء التراث العربی، 1417ھ

حنفی ، قاسم بن قطلوبغا، المسامرة شرح المسایرہ، دار المعرفة بیروت، لبنان الطبعة الأولي 1407ھ

رازی، فخر الدین محمد بن عمر، التفسیر الکبیر ، مؤسسة الرسالة، بیروت، الطبعة الأولی، 1412ھ

زبیدی، مرتضی حسینی ، تاج العروس من جواہر القاموس، بیروت، لبنان، دار احیاء التراث العربی، س، ن۔

زمخشری، جاراللہ محمود بن عمرو بن احمد، تفسیر کشاف، دار الکتاب بیروت، 1413ھ

سجستانی، سلیمان بن الاشعث، ابوداود، سنن ابی داود، بیروت، لبنان، دار الرسالة العالمیة، 1430ھ

نسفی، عبد اللہ بن احمد بن، ابوالبرکات، مدارک التنزیل و حقائق التأویل، بیروت، لبنان، دار الکلم الطیب، 1419ھ

نووی، محیی الدین یحییٰ بن شرف، المجموع شرح المہذب، بیروت، لبنان، دار ابن کثیر، 1417ھ